תלמוד בבלי המבואר

מתיבתא

עם
ביאורי הגמרא, רש"י ותוספות
ילקוט ביאורים
אליבא דהלכתא, פניני הלכה
תמצית הדף וכפתור ופרח

קוז והדר

מהדורת זכרון משה

מבוא לתלמוד בבלי

תורתינו הקדושה כוללת שני חלקים: **א.** תורה שבכתב. **ב.** תורה שבעל פה. בתורה שבכתב כתובות תרי"ג המצוות. התורה שבעל פה עוסקת בביאורן של המצוות, והיא כוללת שלושה חלקים: **א.** פירוש המצוות שנמסר למשה מפי הגבורה[א]. **ב.** פרטי דינים והלכות שאינם מפורשים בתורה שבכתב ולא נלמדים ממנה, ואף הם נמסרו למשה מהקב"ה ונקראים בשם 'הלכה למשה מסיני'. **ג.** הדינים וההלכות הנלמדים מהתורה על ידי חכמי כל דור ודור, בשלוש עשרה המידות שהתורה נדרשת בהן ובסברא[ב].

כל התורה כולה, הן זו שבכתב והן זו שבעל פה על כל חלקיה, נמסרה למשה בסיני[ג]. וכך דרשו חכמים[ד] את הכתוב (שמות כד יב) 'וְאֶתְּנָה לְךָ אֶת לֻחֹת הָאֶבֶן וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי לְהוֹרֹתָם', 'לֻחֹת' - אלו עשרת הדברות, 'תּוֹרָה' - זה מקרא, 'וְהַמִּצְוָה' - זו משנה, 'אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי' – אלו נביאים וכתובים, 'לְהוֹרֹתָם' - זה גמרא, מלמד שכולם נתנו למשה מסיני. אף 'דקדוקי סופרים'[ה] ומה שהסופרים עתידים לחדש, גם אלו כבר הראם הקב"ה למשה בסיני[ו]. ואף הדברים שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו, כבר נאמרו למשה בסיני[ז]. כל אלו, כבר קיימם אברהם אבינו, שנאמר (בראשית כו ה) 'עֵקֶב אֲשֶׁר שָׁמַע אַבְרָהָם בְּקֹלִי וַיִּשְׁמֹר מִשְׁמַרְתִּי מִצְוֹתַי חֻקּוֹתַי וְתוֹרֹתָי', ודרשו בו חכמים[ח], 'וְתוֹרֹתָי' - 'אחת תורה שבכתב ואחת תורה שבעל פה'.

מצוות התורה נכתבו על ידי משה בספר התורה, ואילו התורה שבעל פה עברה מרב לתלמיד איש מפי איש בלבד[ט]. והקפידה תורה שהתורה שבכתב לא תאמר בעל פה, והתורה שבעל פה לא תכתב'. חז"ל[י] דרשו כן מהפסוקים (שמות לד כז) 'כְּתָב לְךָ אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וגו' כִּי עַל פִּי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה', שנאמר 'כתוב' ונאמר 'על פי' [-על פה], הא כיצד, 'דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה, דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב'. ולפיכך נמסרה תורה זו בעל פה מדור לדור בשלשלת מוסרי התורה, ממשה רבינו ועד רב אשי[יא]. אף יש שביארו כן את דברי הכתוב (דברים לג ד) 'תּוֹרָה צִוָּה לָנוּ מֹשֶׁה מוֹרָשָׁה קְהִלַּת יַעֲקֹב', שהתורה שבעל פה[יב] עוברת היא בירושה מדור לדור, ממשה רבינו ואילך[יג].

אל התורה שבעל פה נוספו במהלך הדורות עוד שני עניינים: **א.** גזירות חכמים שנועדו להרחיק את האדם מן האיסור[יד]. **ב.** תקנות חכמים בענייני איסור והיתר ובענייני ממונות[טו] [מהן גם תקנות שתיקן משה רבנו עצמו[טז] ונביאים אחרים[יז]].

ששה סדרי משנה וכתיבת התורה שבעל פה

עד לימי רבי יהודה הנשיא, הוא 'רבינו הקדוש'[יט], היו נלמדים ומתחדשים דברי התורה שבעל פה על ידי חכמי כל דור ונמסרים מאיש לאיש על פה. דברים אלו אמנם נכתבו על ידי ראש בית דין או הנביא שבכל דור ודור, שהיו כותבים לעצמם את זכרון השמועות ששמעו מרבותיהם, וכן הלומדים עצמם היו כותבים שמועות אלו[כ], אך מכל מקום לא נמסרו כתבים אלו לאחרים, ונקראו בשם 'מגילות סתרים'[כא].

בתקופתו של רבי יהודה הנשיא ['רבי'[כב]] התמעטו הלומדים והתרבו הצרות, כאשר מלכות רומי היתה מתגברת והולכת בעולם, ולעומת זאת היו ישראל מוסיפים ומתפזרים בגלויות[כג]. כאשר רבי נוכח בכך, חשש לשכחת התורה שבעל פה, ועל כן קיבץ את חכמי ארץ ישראל[כד] וחיבר עמם ספר 'משנה', בו קיבץ בה כל השמועות, הפירושים וההלכות שקיבלו במסורת ממשה רבינו, וכן את כל החידושים שנתחדשו בכל דור, עם הגזירות והתקנות שנוספו עליהם[כה]. מטרתו היתה שיהיה ביד הכל חיבור ברור ומסודר, אותו יוכלו ללומדו במהרה, ולא תשתכח תורה מישראל[כו]. ספר זה נקרא בשם 'משנה', לפי שהתורה שבעל פה היא שניה לתורה שבכתב[כז]. ויש שפירשו שם זה מלשון 'שינון'[כח].

א. כמו הפירוש ל'פרי עץ הדר', שהוא האתרוג.
ב. על פי הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה.
ג. ומכל מקום החלק השלישי של התורה שבעל פה, הדברים הנלמדים מי"ג מידות ומסברא, לא נמסר בידינו איש מפי איש עד משה, וחכמי הדורות למדים אותם בדרכים האמורות. רמב"ם (שם). וראה להלן דברי התוספות יום טוב בזה.
ד. בגמרא (ברכות ה.).
ה. והם מה 'שדקדקו האחרונים מלשון משנת הראשונים'. רש"י (מגילה יט: ד"ה דקדוקי סופרים).
ו. גמרא (שם). וראה בתוספות יום טוב (הקדמה למשנה) שאלו לא נמסרו על ידי משה ליהושע, שאף שהראם הקב"ה למשה, מכל מקום לא מסרם לו כדי שימסרם.
ז. ירושלמי (פאה פ"ב ה"ד).
ח. גמרא (יומא כח:).
ט. וכפי שיתבאר להלן, השתנה פרט זה במהלך הדורות.
י. וכך שנינו במדרש (שמו"ר מז א), 'מאחר שלמדה מפי הקדוש ברוך הוא, אמר לו למדה לישראל. אמר לפניו, רבונו של עולם, אכתוב אותה להם. אמר לו, איני מבקש ליתנה להם בכתב, מפני שגלוי לפני שעובדי כוכבים עתידים לשלוט בהם וליטול אותה מהם ויהיו בזוים בעובדי כוכבים, אלא המקרא אני נותן להם במכתב, והמשנה והתלמוד והאגדה אני נותן להם על פה, שאם יבואו עובדי כוכבים וישתעבדו בהם יהיו מובדלים מהם. אמר לנביא, אם אכתוב לו רובי תורתי כמו זר נחשבו, ומה אני עושה להם, נותן את המקרא בכתב והמשנה והתלמוד והאגדה בעל פה'.
יא. בגמרא (גיטין ס:).
יב. ראה סדר הקבלה בהקדמת הרמב"ם לפירוש המשנה, ובהקדמתו לספר 'היד החזקה'.
יג. שהיא מכונה 'מצוה', הקדמת הרמב"ם לספר 'היד החזקה'.
יד. חידושי מרן רי"ז הלוי על התורה (שם), על פי דברי הרמב"ם (שם).
טו. כמו איסור אכילת בשר עוף בחלב. רמב"ם (שם).
טז. כמו נטילת ידים, ברכות ותפילות, פרוזבול וכדומה. ראה רמב"ם (שם).
יז. כמו ברכת הזן בברכת המזון, וכן שיהיו שואלים ודורשים בהלכות חג בחג. רמב"ם (שם).
יח. יהושע תיקן ברכת הארץ וכו'.
יט. גמרא (שבת קיח:), ועוד.
כ. רמב"ם (שם). והיינו, שאין איסור הכתיבה אלא בכתיבתה לאחרים, אבל מותר לכתוב לעצמו לזכרון. קרית מלך (שם). וראה עוד שם שנקט בדעת הרמב"ם, שאין הדברים אמורים אלא בדברי השמועות שנשנים בבית המדרש, אך החידושים שנשמעו מפי היחיד ואינם נשנים בבית המדרש, מותר לכותבם אף לאחרים, כדי שלא ישכחו. וראה עוד בזה בגמרא (תמורה יד:) ובמפרשים (שם).
כא. גמרא (שבת ו:) ורש"י (שם ד"ה מגילת).
כב. ולפעמים כינוהו בשם 'רבינו'. ראה ירושלמי (סנהדרין פ"א ה"ג).
כג. רמב"ם (הקדמה ל'יד החזקה'). ובהקדמת רב נסים גאון כתב עוד, שראה רבי שיש אריכות בגלות, והדורות נחלשים בגירסא ובחכמה.
כד. וכשנתקבצו, אמר כל אחד מה ששמע, ונתנו לב לברר דברי מי ראוי לקיים. רש"י (ב"מ לג: ד"ה בימי).
כה. כל זה הוא מעשה ידי רבי. ואמנם אמרו בגמרא (סנהדרין פו.) ש'סתם מתניתין רבי מאיר', אולם אין הכוונה שרבי מאיר הוא בעל המשניות, אלא שרבי סתם את המשניות כדעתו. קרבן אהרן (על הספרי, בהקדמה ל'מדות אהרן', והובא בשם הגדולים ערך 'ספרא').
כו. רמב"ם (שם).
כז. הערוך (ערך משנה), רבינו בחיי (שמות לד כז) ושל"ה (כלל רבי).
כח. הערוך (שם). בגמרא (ב"מ לג.-לג:) וברש"י (לג. ד"ה משנה) נראה, כי לשון 'משנה' האמור בתלמוד היינו, ההלכות הנלמדות בלשונן המדויק, כפי שהן שנויות מרב לתלמיד, בלא פלפול והבנת טעמי ההלכות. ולפיכך נקראו ששה סדרים אלו 'משנה', שגם המשניות שבששת סדרי המשנה, הן הלכות פסוקות בלא ביאור טעמן. [ולעומת זאת 'גמרא' פירושה הבנת טעמי ההלכות והפלפול בהן, ראה להלן].

את כל דברי התורה שבעל פה חילק רבי לששה נושאים[כט] כלליים[ל], וכן לכששים נושאים פרטיים. החלוקה לנושאים הכלליים היא חלוקת המשנה ל'סדרים'[לא], והחלוקה לנושאים פרטיים היא חלוקת הסדרים ל'מסכתות'[לב]. המסכתות נחלקות ל'פרקים' ול'הלכות' [-'משניות'][לג].

כשסידר רבי את המשניות, יש ששנה משניות קדומות שכבר היו סדורות [על פה] מן התנאים שהיו בדורות שלפניו[לד] ולא שינה מלשונם, ויש שכתב דברים חדשים כפי רוחב חכמתו[לה]. לעיתים אף הכריע רבי במחלוקות הרבות שהיו קודם זמנו, שיש מהן שלא הגיעו לידי הכרעה מתוך עול שיעבוד המלכויות והגזירות שהיה על ישראל באותה עת. על כן, אף שיש מן הדברים שכתבם בשם אומרם, דברים רבים אחרים כתבם בלא שם אומרם כדי לקבוע בהם את ההלכה למעשה[לו].

מלבד עצם סידור דברי התורה שבעל פה כספר מסודר, הרי שבנוסף לכך, על אף האיסור לכתוב את התורה שבעל פה, התיר רבי להעלות ספר זה על הכתב[לז]. אף הגורם לכך הוא מה שראה רבי כי נתמעט הלב ומשתכחת התורה השנויה על פה[לח]. הוא דרש את הפסוק (תהלים קיט קכו) 'עֵת לַעֲשׂוֹת לַה' הֵפֵרוּ תּוֹרָתֶךָ', שמשבאה עת לעשות תקנה לשם שמים הותר להפר דברי תורה לצורכה, ועל כן כתב את המשניות וחקק אותן על ספר.

כתיבת המשנה על ידי רבי נעשתה ברוח הקודש, וחתימת המשנה חתמה את תקופת התנאים, שמשם ואילך לא היו אלא אמוראים שעסקו בדברי המשנה ובדברי התנאים, אך לא חלקו עליהם[לט].

הברייתות והתלמוד

מאחר שחיבר רבי את המשנה בלשון קצרה ביותר, וכלל בה ענינים רבים שאינם מובנים ממנה בלא עיון ודקדוק בדבריה, עמדו תלמידיו של רבי אחריו, וחיברו ספרים נוספים לבאר בהם את הדינים שנשנו במשנה[מ]. רב[מא] חיבר את ה'ספרא' ['תורת כהנים'] ואת ה'ספרי', כדי לבאר את מקורותיה של המשנה בפסוקים, ורבי חייא חיבר את ה'תוספתא'[מב], ורבי אושעיא ובר קפרא חיברו 'ברייתות', כדי לבאר את הלכותיה ודיניה באופן ברור יותר[מג]. עיקרם של כל הדינים שבהם כבר כלול במשניות, אך בספרים האמורים הוא בא באופן מפורט יותר[מד].

אף תנאים אחרים חיברו 'ברייתות'[מה]. ברם, אותן ברייתות נפלו בהן שיבושים[מו]. מפני כך, לא נשנו בבתי המדרש אלא הברייתות של רבי חייא ורבי אושעיא, ולפיכך הן מוזכרות בגמרא עם הפתיחה 'תנו

כט. רמב"ם (שם), רש"י (ב"מ לג: ד"ה בימי). וראה בשם הגדולים (להחיד"א, ח"א קונטרס אחרון אות ג), שיש הסוברים שכבר בימי שמאי והלל נתחלקו המשניות לששה סדרים.

ל. מצוות התלויות בצומח, מצוות שבתות ומועדים, דיני אישות, דיני ממונות, מצוות קדשים, דיני טומאה וטהרה. [וראה דבר פלא בתשובות הגאונים (שערי תשובה סי' קמג), שהיה בידי חכם בזמנם סדר משנה נוסף על ששת הסדרים].

לא. ובתוספות יום טוב (סוטה פ"ט מ"א) הביא שנחלקו הראשונים בדבר. יש אומרים שלא שנה רבי את הסדרים זה אחר זה כמו שהם מסודרים לפנינו, לפי ש'אין סדר למשנה' (ב"ק קב.). ויש אומרים שלא אמרו 'אין סדר למשנה' אלא בסדר המסכתות שבתוך הסדרים, אך את הסדרים עצמם שנה רבי זה אחר זה כסידורם בפסוק. כוונת הדברים למה שדרשו חכמים (שבת לא.) על הפסוק (ישעיה לג ו) 'וְהָיָה אֱמוּנַת עִתֶּיךָ חֹסֶן יְשׁוּעֹת חָכְמַת וָדָעַת'. וכך אמרו, 'אֱמוּנַת', זה סדר זרעים, שהזריעה באה מתוך האמונה בה' (תוס' שם ד"ה אמונת), או מפני שהפרשת מעשרות [שהיא מן הצומח בלבד] מורה על האמונה בו (רש"י שם ד"ה סדר זרעים). 'עִתֶּיךָ', זה סדר מועד, שהמועדות באים לעיתים (מהרש"א שם ח"א ד"ה ועתך). 'חֹסֶן', זה סדר נשים, לפי שחוסן לשון ירושה, ועל ידי אשה באים יורשים. 'יְשׁוּעֹת', זה סדר נזיקין, המושיע את האדם לפרוש מן ההיזק ומחיוב הממון (רש"י שם ד"ה סדר נזיקין). 'חָכְמַת', זה סדר קדשים, שיש בו את רוב חכמת התורה יותר מבשאר הסדרים (הקדמת תורה אור לחפץ חיים). 'וָדָעַת', זה סדר טהרות, שרק על ידי טהרה באים לידי 'דעת', שהוא רוח הקודש (פרי צדיק בראשית אות ב). סימן הסדרים הוא 'זמ"ן נק"ט' – **ז**רעים **מ**ועד **נ**שים **נ**זיקין **ק**דשים **ט**הרות.

לב. במדרש (שיה"ש רבה ו ח) אמרו, 'שִׁשִּׁים הֵמָּה מְלָכוֹת, אלו ששים מסכתיות של הלכות', והיינו י"א מסכתות שבזרעים, י"ב שבמועד, ז' שבנשים, ז' שבנזיקין, י"א שבקדשים וי"ב שבטהרות. אך לדעת הרמב"ם (בהקדמה לפירוש המשנה) ישנן ששים ואחת מסכתות. מחלוקת זו יסודה במחלוקת הראשונים המובאת ברמב"ם, אם מסכת מכות נשנית כמסכת בפני עצמה, או שהיא מכלל מסכת סנהדרין. ובראשונים שיטות נוספות במנין המסכתות.
סדר המסכתות שבתלמוד בבלי שלפנינו, שונה מסדר המסכתות בספרי המשניות שלפנינו. סדר המסכתות שבספרי המשנה סודר על פי דברי הרמב"ם (שם), מלבד מסכת גיטין המסודרת במשניות אחרי מסכת סוטה, ואילו לדעת הרמב"ם היא קודמת לה, ושנויה אחר מסכת נזיר. הסיבה שמסכתות סוטה וגיטין לא סודרו על פי הרמב"ם, משום שמן הגמרא (סוטה ב.) נראה שמסכת סוטה שנויה אחר מסכת נזיר, כמבואר בתוספות יום טוב (בפתיחה לפירושו על סוטה). גם פרטים אחרים בסדרו של הרמב"ם אינו מוסכם על ראשונים אחרים [כגון מסכת תענית הסדורה ברמב"ם לאחר מסכת ראש השנה, ואילו לדברי הקרן אורה (תענית ב. בתוס' ד"ה אלא) הרי שמרבינו גרשום (שם) ומתוספות (שם) נראה שאין מקומה שם].
רבי לא שנה את המסכתות בזו אחר זו כמו שהן מסודרות לפנינו, וכמבואר בגמרא (ב"ק קב.) ש'אין סדר למשנה' בשתי מסכתות. לדעת תוספות (שבת פא: ד"ה והאמר), מחלוקת אמוראים בדבר, ויש הסובר שאף בשתי מסכתות 'יש סדר למשנה'. עוד כתבו תוספות (ב"מ ב. ד"ה שנים) ש'אין סדר למשנה' היינו שבשעה שלימד רבי את המשניות לא לימד אותן כסדר המסכתות שלפנינו, ומכל מקום כשחיברן לדורות, חיברן כפי הסדר שלפנינו, ולפיכך צריך בכל מסכת ומסכת טעם לסמיכותה למסכת שלפניה. ראה עוד בהקדמת התוספות יום טוב, בפירוש השם 'מסכת'.

לג. רמב"ם (בהקדמת פירוש המשנה), וראה שם שחלוקת פרקי המשניות נעשתה באופן שיהיו 'נכוחים להבין וקלים לדעתם על פה ולהורותם'. בגמרא (ב"ק שם) נתבאר, שבפרקים ובהלכות יש סדר למשנה, ששנאם רבי כפי הסדר שלפנינו.

לד. וכמבואר בגמרא (חגיגה יד.) שהיו לתנאים בדורות שלפני רבי שש מאות או שבע מאות סדרי משניות. ומכל מקום רוב משניות אלו לא היו קבועות לרבים, אלא היה בהן קיבוץ כל הדעות, שכל חכם היה שונה את דעתו, עד שבא רבי וערך את המשניות שיהיו קבועות לרבים, וסידר בהן את דברי היחיד ודעת המרובים (קרית מלך הקדמה ליד החזקה). ובעריכת ששה סדרי משנה כלל בהן רבי את כלל המשניות הקדומות, ואין דבר מן המשניות הקדומות שלא רמוז בהן (הקדמת רבי חיים מוואלוז'ין לתקלין חדתין שקלים). ובעריכת המשניות על ידי רבי, נחתמו המשניות, ואין מוסיף עליהן [כמבואר בבבא מציעא (פה:-פו.) שב'ספר אדם הראשון' בו הראהו הקב"ה דור דור וסופריו, דורשיו וחכמיו, נאמר ש'רבי ורבי נתן סוף משנה']. 'וכשראו כל העולם צורת סדור המשנה של רבי ואמתת הדברים ודיוק המלים עזבו אותן המשניות שהיו שונין, ונתפשטו אלו ההלכות [המשניות] בכל ארץ ישראל'. אגרת רב שרירא גאון (הוצ' מצגר אות כט).

לה. מהר"ץ חיות (ב"ק ו: ד"ה האי) וקיצור כללי התלמוד (מבא התלמוד עמ' א בשם שארית יוסף). וראה גם באגרת רב שרירא גאון (הוצ' מצגר אותיות כא-כג) ותוספות (ב"ק צד: ד"ה בימי). כתב בקרית מלך (שם) שאף שרוב המשניות הקדומות לא היו מסודרות וקבועות לרבים (ראה הערה לעיל), מכל מקום כמה מן המסכתות כבר היו מסודרות וקבועות לרבים עוד קודם רבי, שהרי אמרו בברכות (כה.) שביום שנתמנה רבי אלעזר בן עזריה נשנתה מסכת 'עדויות'. וראה גם במהר"ץ חיות (ב"ק שם) שדעתו היא כי אף מסכת 'מידות' לא נשנתה על ידי רבי, כי אם על ידי רבי אליעזר בן יעקב, וכמו שאמרו בגמרא (יומא טז.) 'מאן תנא מידות, רבי אליעזר בן יעקב היא' [אך בלשון רש"י (שם ד"ה ר' אליעזר) נראה ש'מאן תנא מידות' היינו שנשנו משניות אלו כדעת רבי אליעזר בן יעקב, אך אין הכוונה ששנאן רבי אליעזר בן יעקב עצמו].

לו. גמרא (שבת מו.) ורש"י (ב"מ לג: ד"ה בימי).

לז. כן דעת רבים מן הקדמונים (אגרת רב שרירא גאון אות כא, מבא התלמוד עמ' א, הרמב"ם בהקדמה ליד החזקה, רבינו בחיי שמות לד כז, ועוד). אך יש שהוכיח בדעת כמה ראשונים, שלא נכתבה המשנה בימי רבי, אלא בדורות שלאחר רבינא ורב אשי (ביאור רי"א שטיין להקדמת הסמ"ג, נדפס בסוף אגרת רב שרירא גאון הוצ' מצגר, ומבוא התלמוד למהר"ץ חיות פל"ג).

לח. ואכן ראה בכתר ראש (הל' תלמוד תורה אות סז) בשם רבי חיים מוואלוז'ין, שדין 'השוכח דבר ממשנתו' (אבות פ"ג מ"ח) לא נאמר אלא בזמן שלמדו על פה, אך לא לאחר שנכתבה התורה שבעל פה. והיינו שחששו מאד לשכחת התורה, ועל כן הזהירו על השכחתה והחמירו בעונשו.

לט. כתב החזון איש (באגרת לרבי אלחנן וסרמן, קובץ ענינים עמ' קצב) 'כל הסכמותיהם היה בהשגחת הבורא יתברך ובהופעת רוח הקדש וכבר הסכים הקב"ה על ידן'. ובכסף משנה (ממרים פ"ב ה"א) כתב 'שמיום חתימת המשנה קיימו וקבלו שדורות האחרונים לא יחלקו על הראשונים'. וכתב החזון איש (שם) אודות קבלה זו, 'לא טובה וחסד עשו עם הראשונים [בכך שקיבלוה], אלא האמת חייב אותם. כי איך נעשה על דעתנו אם ידענו שדעתנו קצרה והאמת אין אתנו וכו', ובאמת הלא כל התורה בסיני נתנה, אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, והתנאים החזירו מה שנשכח. ועד זמן רבי לא נתגלה הכל, אבל בסוף משנה כבר נתגלה כל מה שראוי להתגלות, ולא יתגלה דבר מחודש. אלא נרמז הכל באחד מדברי התנאים'.

מ. הקדמת הרמב"ם לפירוש המשנה. וראה ברמב"ם (בהקדמת היד החזקה) ששאר המדרשים שחוברו, כגון 'מכילתא', נתחברו כדי לפרש דברי התורה.

מא. וראה בשם הגדולים (ערך ספרא) שיש חולקים.

מב. וכתב באגרת רב שרירא גאון (הוצ' מצגר אות לה), שנסדרה התוספתא בימיו של רבי, ושנאוה בבית מדרשו.

מג. על פי הרמב"ם (בהקדמה לפירוש המשנה ובהקדמת היד החזקה), וכן מבואר באגרת רב שרירא גאון (הוצ' מצגר אותיות לד-נ). אך בתוספות (ב"מ צד: ד"ה בימי) מבואר, שבברייתות שנה רבי חייא את דברי רבי עצמו בהוספות שהוסיף על המשניות הקדומות.

מד. גמרא (תענית כא.), הקדמת הרמב"ם (לפירוש המשנה) והקדמת רבי חיים מוואלוז'ין (לתקלין חדתין שקלים).

מה. וראה גם ברש"י (ביצה כט. ד"ה תנא) 'תנא דבי שמואל, בתוספתא שסידר שמואל מתנאים שלפניו, כמו שסדרו רבי חייא ורבי אושעיא, וכמו שסידר רבי את המשנה'.

מו. כמבואר בגמרא (חולין קמא.-קמא:).

רבנן'[מז] [על אף האמור, כאשר ראו מחברי התלמוד צורך בדבר, הביאו גם את דברי הברייתות של שאר התנאים[מח]].

גם שאר החכמים שאחר תקופת התנאים, הם האמוראים, לא חדלו מלברר את ענייני המשנה. וכפי שכתב הרמב"ם[מט], נתנו הכל את לבם 'להתבונן ולחקור בה ולפרש אותה כל חכם כפי חכמתו ובינתו, ונחלקו בפירוש קצת הלכות ממנה לפי רוב השנים, ואין חבורה מהם שלא חקרה והתבוננה במשנה וגילתה חידושים והביאה ממנה דמיונים על ענינים אחרים, עד שהגיע הזמן לרבינא ורב אשי שהם האחרונים מחכמי התלמוד'[נ].

באותו דור אחרון, חיבר רב אשי, בצוותא עם שאר חכמי בבל, את ה'תלמוד בבלי'[נא] הנקרא 'גמרא'[נב].

את התלמוד הבבלי ערך רב אשי מתוך המשא והמתן הרב שהיה בדברי המשנה בישיבות בבל וארץ ישראל, החל מחתימת המשנה ועד אותו דור. התלמוד כולל ארבעה עניינים: **א.** פירוש המשנה. **ב.** פסק ההלכה. **ג.** דינים גזירות ותקנות שנתחדשו אחר חתימת המשנה או שאינם מופיעים בה [או שעל כל פנים אינם מופיעים בה בבירור אלא שחז"ל למדום הימנה]. **ד.** ענייני אגדה שונים[נג]. התלמוד בבלי נתחבר על שלושים ושבע מסכתות מן המשנה[נד].

התלמוד בבלי נחתם על ידי בנו של רב אשי, מר[נה] בר רב אשי[נו]. גם לאחר חתימתו, עדיין הוסיפו בו 'רבנן סבוראי' [שקמו אחרי האמוראים] פירושים וטעמים נוספים[נז], אם כי לא גרעו מהלכותיו ולא הוסיפו בהן מאומה[נח].

חתימת התלמוד חתמה את תקופת האמוראים. חכמי ישראל שעמדו לאחר מכן, רבנן סבוראי, גאונים, ראשונים ואחרונים, לא היה עסקם אלא לברר את דברי התלמוד, אך לא לחלוק עליו, לא לפשוט את ספיקותיו ולא להוסיף על דבריו[נט], שהלא 'מי יכול לדמות את עצמו לבעלי התלמוד שכל דבריהם היה ברוח הקדש[ס] והיו מקובלים איש מפי איש עד משה רבינו מפי הגבורה'[סא]. חתימת התלמוד חתמה את המסורת של קבלת התורה שבעל פה, שתשוב אלינו על ידי אליהו התשבי זכור לטוב[סב], עם הגאולה השלימה במהרה בימינו[סג].

מז. אגרת רב שרירא גאון (הוצ' מצגר אות מ-מא).

מח. וקראום מסדרי התלמוד 'תניא', או 'תנא תונא'. שם (אות מא, מט).

מט. בהקדמה לפירוש המשנה.

נ. וכמבואר בגמרא (ב"מ פו.) שרבינא ורב אשי 'סוף הוראה'.

נא. ונתבאר בראשונים, שהיו שתי מהדורות ל'תלמוד בבלי', והן 'מהדורא קמא דרב אשי' ו'מהדורא בתרא דרב אשי', המוזכרות בגמרא (ב"ב קנז:). ובשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' קז) כתב, ש'הרבה קונדרסין הגיעו אליהם [-אל הגאונים] ממהדורא קמא דרב אשי, דאית בהו גלויי מלתא למאי דלא אתבריר בגמרא דילן להדיא'.
עוד קודם לתלמוד בבלי נתחבר ה'תלמוד ירושלמי', שחיבורו החל על ידי רבי יוחנן כמאה שנה קודם לימי רב אשי. רמב"ם (הקדמה ליד החזקה). וראה בהקדמתו לפירוש המשנה, שהיה בידיהם חמשה סדרים מתלמוד ירושלמי, חוץ מסדר טהרות [מלבד מסכת נדה]. מדבריו עולה שהיה בידם תלמוד ירושלמי על סדר קדשים. סדר זה של התלמוד הירושלמי, אבד בזמננו, ואינו בנמצא.

נב. לשון 'גמרא' האמור בתלמוד היינו, הבנת טעמי ההלכות והפלפול בהן. ולפיכך נקרא התלמוד בבלי 'גמרא', לפי שהוא עוסק בהבנת טעמי ההלכות והפלפול בהן. ראה רש"י (סוכה כח. ד"ה גמרא, ב"מ לג. ד"ה שלמדו, ד"ה גמרא, סוטה כב. ד"ה ולא).

נג. הרמב"ם (בהקדמה לפירוש המשנה, ובהרחבה בהקדמת היד החזקה). וראה רש"י (ב"מ לג. ד"ה גמרא, פו. ד"ה סוף).

נד. אך ברמב"ם (בהקדמה לפירוש המשנה) כתב, שתלמוד בבלי נכתב על שלושים וחמש מסכתות. מנין זה הוא על פי דעת רב יוסף (ב"ק קב.) ש'כולה נזיקין חדא מסכתא היא', ושיטת הרמב"ם שהכוונה בזה שמסכת 'בבא קמא', 'בבא מציעא' ו'בבא בתרא', נמנות כולן למסכת אחת [יש לציין כי בראשונים ישנן שיטות נוספות בביאור 'כולה נזיקין']. לשיטת המדרש (שהובא לעיל), הסובר שמסכת מכות מכלל מסכת סנהדרין במנין המסכתות שבמשניות, נמצא שמנין המסכתות שעליהם תלמוד בבלי הוא שלושים וארבע.

נה. ונקרא גם 'רב טביומי', ראה בבא בתרא (יב:).

נו. רמב"ם (הקדמת היד החזקה) וספר הקבלה להראב"ד (סדר אמוראים הדור השביעי). בספר הקבלה הוסיף, שמר בר רב אשי סיים את התלמוד עם מרימר וחבריהם. גם אודות התלמוד נחלקו הראשונים [כשם שנחלקו בכתיבת המשנה] אם רב אשי חיברו וגם כתבו, או שחיברו בלבד ולא נכתב אלא בדורות שאחריו.

נז. אגרת רב שרירא גאון (הוצ' מצגר אות עט). וראה גם ספר הקבלה (שם).

נח. סדר הדורות (אלף החמישי, סדר רבנן סבוראי).

נט. רמב"ם (הקדמה לפירוש המשנה), רבינו יונה (אבות פ"א מ"א), רשב"ם (ב"ב קל: ד"ה עד), ועוד.

ס. ראה גם בדברי רבינו בחיי (דברים לג ח) 'ובת קול זה היה נשמע תמיד לחכמי התלמוד'. ולשון הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשנה היא, שהתלמוד מעיד על מחברו 'די רוח אלהין קדישין ביה' (ע"פ דניאל ד ה).

סא. נודע ביהודה (תניינא יו"ד ל).

סב. שהוא אחד ממוסרי התורה [ראה בהקדמות הרמב"ם] והוא עודנו חי וקיים, ואצלו שמורה מסורת זו.

סג. על פי חידושי מרן רי"ז הלוי (פנחס ד"ה לכן). וראה שם שביאר בכך את הפסוק (מלאכי ב ז) 'כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו', והכוונה לאליהו שהוא פנחס הכהן. והגר"ח הלוי ביאר כן את דברי הרמז שכתבו האחרונים [תוס' יו"ט (עדויות פ"ח מ"ז), ערוך לנר (נדה כג: ד"ה פרסה)] ש'תיקו' האמור בגמרא הוא נוטריקון 'תשבי יתרץ קושיות ואיבעיות', והיינו שאליהו התשבי יתרץ את הקושיות במסורת התורה שבידו. (כתבי תלמידים לבית בריסק, תמורה יד:).

א. תפילה וקריאת שמע

א. שחרית - סדר התפילה.......................................ב

פסוקי דזמרה ☆ ברכות פסוקי דזמרה ☆ תקנת פסוקי דזמרה ☆ מה הן פסוקי דזמרה ☆ קריאת שמע ☆[illegible]ת קריאת שמע ☆ גדר הברכות ☆ אם ברכות מעכבות זו את זו ☆ אם ברכות מעכבות את קריאת שמע ☆ תחילת זמן הברכות ☆ לאחר זמנה של קריאת שמע ☆ חובת קריאת שמע ☆ מן התורה או מדברי חכמים ☆ פרשה ראשונה ושניה ☆ פרשה שלישית ☆ אין קוראים עשרת הדברות ☆ תחילת זמן קריאת שמע של שחרית ☆ מנהג ותיקין ☆ סוף זמן קריאת שמע של שחרית ☆ ברכה לאחריה ☆ תפילת שמונה עשרה ☆ סמיכת גאולה לתפילה ☆ זמן תפילת שחרית ☆ חובת תפילה ☆ תקנת מנין התפילות ביום וזמנן ☆ מנין התפילות ביום מן הכתובים ☆ מטבע התפילה ☆ תקנת מטבע התפילה ☆ תבנית התפילה ☆ מעין שמונה עשרה ☆ תפילה קצרה

ב. מנחה - סדר התפילה.......................................ח

אמירת אשרי ☆ אמירת 'כי שם ה' אקרא' ☆ זמן התפילה

ג. ערבית - סדר התפילה.......................................ח

תפילת ערבית לאחר קריאת שמע ☆ קריאת שמע ☆ ברכות קריאת שמע של ערבית ☆ תחילת זמן ברכות ☆ סוף זמן ברכות ☆ תחילת זמן קריאת שמע ☆ סוף זמן קריאת שמע ☆ פרשה שלישית ☆ ברכת 'אמת ואמונה' ☆ ברכת 'השכיבנו' ☆ תפילת שמונה עשרה ☆ חובה או רשות ☆ אין בה חזרת הש"ץ ☆ זמן תפילת ערבית

ב. ברכות

א. כללי הברכות.......................................י

ארוכה וקצרה ☆ שם ומלכות

ב. ברכות הנהנין.......................................י

כללי ברכת הנהנין ☆ אין לה שיעור ☆ ספק ברכות להקל ☆ להוציא את חבירו ☆ תקנת ברכות הנהנין ☆ מתקנת חכמים ☆ בברכה ראשונה של פת

ג. סוגי הברכות שלפני האכילה.......................................יב

ברכת 'פרי האדמה' ☆ גידולי הפרי שאינם עיקר הפרי ☆ שלקות ☆ מי שלקות ☆ ברכת 'פרי העץ' ☆ מה נחשב אילן ☆ פירות שלא ניטעו אילנותיהם לכך ☆ גידולי העץ שאינם עיקר הפרי ☆ פירות שנתמעכו ☆ שלקות ☆ מי פירות ☆ ברכת 'הגפן' ☆ יין שאינו מזוג ☆ ברכת 'המוציא' ☆ שיעור האכילה ☆ כללי הפת ☆ ברכת 'מיני מזונות' ☆ כדי לדבק ☆ משקים ☆ אורז ☆ דוחן ☆ ברכת 'שהכל' ☆ אימתי מברכים ברכה זו

ד. הברכות שאחר האכילה.......................................טו

ברכת המזון ☆ חובת ברכת המזון ☆ שיעור האכילה ☆ בספק להוציא את חבירו ☆ תקנת מטבע הברכה ☆ מה היא מטבע הברכה ☆ ברכת הזימון ☆ חובת הברכה ☆ מה היא ברכת הזימון ☆ ברכה מעין שלש ☆ אימתי מברכים ברכה זו ☆ שיעור האכילה ☆ ברכת 'בורא נפשות' ☆ אימתי מברכים ברכה זו ☆ להוציא את חבירו

המפרשים על מסכת ברכות.......................................יט

הקדמה למסכת ברכות

מסכת ברכות היא המסכת הפותחת את סדר המשניות, והראשונה ב'סדר זרעים'[א]. נסדר סדר זרעים לראשון מן הסדרים, כסידורו בכתוב. שדרשו חכמים (שבת לא.) ששה סדרים מן הכתוב (ישעיה לג ו) 'וְהָיָה אֱמוּנַת עִתֶּיךָ חֹסֶן יְשׁוּעֹת חָכְמַת וָדָעַת', ודרשו בו 'אֱמוּנַת', זה סדר זרעים[ב]. וכתב הרמב"ם[ג] טעם הדבר, לפי ש'סדר זרעים' עוסק במצוות של גידולי הארץ, 'וצמח הארץ הוא מזון כל חי, וכיון שאי אפשר לאדם לחיות בלא אכילת מזון אי אפשר לו לעבוד את ה' בשום אופן מאופני העבודה, ולפיכך הקדים לדבר במצות המיוחדות בצמח הארץ'[ד].

כתב הרמב"ם[ה] שהטעם שנסדרה מסכת זו לראשונה ב'סדר זרעים', לפי שמסכת זו עוסקת בעיקרה בברכות על אכילת המזון, ומדרך הרופא המומחה שכשירצה לשמור בריאות הבריא כמתכונתה, הרי הוא עוסק תחילה בתיקון המזון. וכדי שלא יחסר מענייני הברכות, עוסקת מסכת זו גם בשאר הברכות. ומאחר שמסכת זו עוסקת בברכות קריאת שמע, כבשאר הברכות, לפיכך עוסקת היא גם כן במצות קריאת שמע עצמה. והטעם שפתחה המסכת בקריאת שמע, לפי שהיא המצוה התמידית היחידה שיש לאדם מן התורה, שתי פעמים בכל יום[ו].

אמרו בגמרא (ב"ק ל.), 'האי מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דנזיקין, רבא אמר מילי דאבות, ואמרי לה מילי דברכות'. יש מן הראשונים שפירשו 'מילי דברכות' שהכוונה על דיני הברכות[ז]. ויש שפירשו 'מילי דברכות' שהכוונה לענייני החסידות השנויים במסכת ברכות, והיינו ענין השהייה שעה אחת קודם התפילה, שהוא מנהג חסידים הראשונים, כמבואר במשנה (ל:)[ח].

מסכת זו עוסקת בעיקרה בדיני הברכות וענייני קריאת שמע ותפילה, כאמור. ההקדמה שלפנינו מקיפה את עיקרי הנושאים האמורים, והיא נחלקת לשני פרקים: א. 'תפילה וקריאת שמע', ובו יבוארו ענייני חובת התפילה וזמנה וענייני קריאת שמע. ב. 'ברכות', ובו יבוארו דיני ברכות הנהנין וסוגי הברכות.

א. תפילה וקריאת שמע

א. שחרית – סדר התפילה

פסוקי דזמרה

ברכות פסוקי דזמרה. הברכות הראשונות הפותחות את סדר תפילת שחרית, הן ברכות 'ברוך שאמר' ו'ישתבח'. ברכות אלו נתקנו על 'פסוקי דזמרה' של תפילת שחרית, לפניהם ולאחריהם. אף שברכות אלו אינן מוזכרות בגמרא במפורש, נתקנו בתקנה קדומה, והובאו בדברי הראשונים[ט].

יש מן האחרונים שהוכיח מן הבבלי והירושלמי, שכבר בימי התנאים והאמוראים נתקנו ברכות אלו[י], וכבר הביא הטור (או"ח סי' נא ס"א) שברכת 'ברוך שאמר' מבוארת בספר 'היכלות', המיוחס לרבי ישמעאל כהן גדול. יש מן האחרונים שהביא, שקבלה ביד הראשונים[יא] שברכת ברוך שאמר נתקנה על ידי אנשי כנסת הגדולה, שתקנוהו על פי פתק שנפל מן השמים.

תקנת פסוקי דזמרה. שנינו בגמרא (שבת קיח:) 'אמר רבי יוסי יהא חלקי מגומרי הלל בכל יום', וביארה הגמרא שביאור 'הלל' היינו 'פסוקי דזמרה'. ותיקנו חכמים שיהיו אומרים פסוקים אלו על סדר תפילת שחרית קודם התפילה[יב]. נתבארו בראשונים שני טעמים לתקנת אמירתם קודם התפילה: יש מן הראשונים הסובר[יג], שתיקנו כן כדי שיהיה אדם מסדר שבחו של מקום קודם התפילה, כמו ששנינו בגמרא (לב.) 'דרש רבי שמלאי, לעולם יסדר אדם שבחו של הקדוש ברוך הוא ואחר כך יתפלל'. אך יש מן הראשונים[יד] הסובר, שנתקנה כדי שתהיה התפילה מתוך כובד ראש ושמחה של מצוה, כמו ששנינו במשנה (ל:) 'אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש'.

מה הן 'פסוקי דזמרה'. נחלקו הראשונים מה הן עיקרן של 'פסוקי דזמרה': יש הסוברים[טו] שהן מתחילות מפרק 'תְּהִלָּה לְדָוִד' שבספר תהלים (קמה)[טז] עד סוף ספר תהלים[יז], והיינו עד סוף פרקי הללויה, וכן מבואר במסכת

א. **והיא** המסכת היחידה מסדר זרעים שנערך עליה תלמוד בבלי.

ב. **פתיחת** תוספות יום טוב למשניות, וראה גם בפירושו למשניות (סוטה פ"ט מ"א).

ג. **בהקדמה** לפירוש המשנה.

ד. **וכתב** התוספות יום טוב (שם), שזה המכוון בדרשת חכמים (שבת לא.) שדרשו סדר זרעים מן הכתוב 'אמונת', לפי שעיקר העבודה להקב"ה היא באמונה, ואי אפשר לעבודה בלא המזון.

ה. **שם.**

ו. **ובראשונים** ובמפרשים יש טעמים נוספים.

ז. **ר"ח** (שם).

ח. **רשב"א** (שם ד"ה לקיים).

ט. **רי"ף** (לב.), רמב"ם (תפילה ונשיאת כפים פ"ז הי"ב), רא"ש (פ"ה סי' ה) וטור (או"ח סי' נא ס"א).

י. **כן** הוכיח במשכנות יעקב (או"ח סי' סו), שכן בירושלמי [אינו נמצא לפנינו] מבואר שאין לדבר בין 'ישתבח' ל'יוצר אור', והרי שכבר היתה תקנת ברכת ישתבח בימיהם. עוד כתב, שבגמרא (פסחים קיח.) מכונה אמירת נשמת כל חי 'ברכת השיר', וביארו התוספות (שם ד"ה רבי יוחנן) ש'נשמת' מכונה 'שיר', לפי שבשבתות אומרים 'נשמת' בסוף פסוקי דזמרה, ו'שיר' הוא כלשון 'זמר'. וכתב במשכנות יעקב, שמכך ש'נשמת' נקראת בלשון ברכה 'ברכת השיר', הרי שכבר בימיהם היתה התקנה לומר אחר נשמת ברכת ישתבח, ולפיכך מכונה נשמת 'ברכה', שהיא מכלל ברכת ישתבח. אמנם במאירי (לא: ד"ה בתלמוד) מבואר, שברכות פסוקי דזמרה הם מתקנת הגאונים, וכן נקט בפשיטות בפרי חדש (או"ח סי' נא סק"א).

יא. **כן** הביא בתולעת יעקב (סוד פסוקי דזמרה יא) מן האור זרוע, ולפנינו באור זרוע אינו נמצא, ובמנורת המאור (כלל נג) הביא כן בשם ספר היכלות.

יב. **ונחלקו** הקדמונים באופן שלא אמרן קודם התפילה, אם יכול לומר פסוקי דזמרה לאחר התפילה. דעת הגאונים (תשו' הגאונים חמדה גנוזה סי' נז, והטור או"ח סי' נב ס"א הביא כן בשם רב נטרונאי גאון) שלא יאמר לאחר התפילה, אך דעת רבינו יונה (לב. ד"ה ותקינו) שבאופן שלא אמרם קודם התפילה, יכול לאומרם לאחר התפילה אפילו בברכותיהם. ובדעת הגאונים נקט הבית יוסף (שם ד"ה ומ"ש) שדין זה שאין לומר פסוקי דזמרה לאחר התפילה, היינו דווקא בברכותיהן. אך שלא בברכה יכול לומר לאחר התפילה אף לשיטתם. אך הב"ח (שם ד"ה ומה) נקט, שלדעת הגאונים לא יאמר לאחר התפילה אפילו בלא ברכות, שגנאי הוא לסדר שבחיו של מקום לאחר התפילה.

יג. **רי"ף** (לב.). אך ברש"י (ע"ז ז: ד"ה יסדר) מבואר שהלכה זו אמורה לענין תפילת 'שמונה עשרה' עצמה, ששלש ברכות ראשונות שבה, הן דברי שבחו של מקום, ורק בברכות שאחריהן יש דברי תחנה ותפילה.

יד. **תוספות** (לא. ד"ה רבנן). וראה בתשובות הגאונים (הרכבי סי' לא) טעם נוסף לאמירת פסוקי דזמרה קודם התפילה. נחלקו הפוסקים אם אפשר לומר פסוקי דזמרה קודם עלות השחר, במהרי"ל (סדר תפלות חג הסוכות אות ח) מבואר שאירע ואמרו פסוקי דזמרה קודם שעלה השחר, ואחר כך תיקן מהרי"ל תענית על כך שאמרו פסוקי דזמרה בברכותיהן קודם עלות השחר [וגם משום שברכו ברכת טלית ותפילין קודם עלות השחר], והובא להלכה באליה רבא (סי' תרסד סק"ג). אך בתשובה מאהבה (ח"ב, ו:) מבואר שזמן אמירתן גם קודם עלות השחר, וראה בפרי מגדים (או"ח סי' תרסד משב"ז סק"א). ויש לתלות מחלוקת זו במחלוקת הראשונים המוזכרת, שאם תיקנו לומר פסוקי דזמרה משום 'יסדר שבחו של מקום', הרי שפסוקי דזמרה חלק מסדר התפילה, שכך הוא סדר התפילה, סידור השבח ואחר כך התפילה והבקשה. ולפיכך יתכן שאין לאומרם קודם עלות השחר, שאינו זמן תפילה. אך אם תיקנו לומר פסוקי דזמרה קודם התפילה כדי שיעמוד להתפלל מתוך כובד ראש ושמחה של מצוה, יש לומר שאין פסוקי דזמרה מסדר התפילה כלל, ולפיכך אפשר לאומרן קודם עלות השחר.

טו. **הרי"ף** (שם) והרא"ש (פ"ה סי' ה-ו).

טז. **שכן** שנינו בגמרא (ד:) 'אמר רבי אלעזר אמר רבי אבינא כל האומר 'תהלה לדוד' בכל יום שלש פעמים, מובטח לו שהוא בן העולם הבא'.

יז. **והרא"ש** (שם) הביא מרב עמרם גאון טעם אמירת מזמורים אלו, שאגב שאומרים 'תהלה לדוד', תיקנו לומר משם ואילך עד סוף ספר תהלים.

סופרים (פי"ז ה"י). ויש הסוברים[יח] שהן פרק 'תְּהִלָּה לְדָוִד', פרק הַלְלוּיָהּ הַלְלוּ אֶת ה' מִן הַשָּׁמַיִם (שם קמח) ופרק הַלְלוּיָהּ הַלְלוּ אֵל בְּקָדְשׁוֹ (שם קנ)[יט].

קריאת שמע

ברכות קריאת שמע. תיקנו[כ] עזרא ובית דינו[כא] לברך בקריאת שמע של שחר שתי ברכות לפניה ואחת לאחריה[כב]: הראשונה לפניה - 'יוצר אור', והשניה לפניה - 'אהבה רבה', ויש אומרים - 'אהבת עולם'[כג]. וברכה שלאחריה - אמת ויציב[כד].

גדר הברכות. נחלקו הראשונים בגדר ברכות קריאת שמע: **א.** יש מן הראשונים הסובר, שברכת 'אהבה' וכן ברכת 'אמת ויציב'[כה] הרי הן 'ברכת המצוות' של מצות קריאת שמע, ואילו ברכת 'יוצר אור'[כו] 'ברכת השבח' היא, על המאורות המתחדשות בבוקר[כז], ולפי שזמן קריאת שמע תלוי ביצירת האור, לפיכך נתקנה על סדר קריאת שמע[כח]. **ב.** יש מן הראשונים הסוברים, שגם ברכת 'אהבה' ו'אמת ויציב' אינן ברכות על קריאת שמע, אלא הן ברכות בפני עצמן. ומאחר שנתקנו קבעו לאומרן על סדר קריאת שמע[כט]. **ג.** דעת הגאונים, שברכות שלפניה אינם ברכות על קריאת שמע, ואילו ברכות שלאחריה הרי הן ברכת קריאת שמע[ל].

אם ברכות מעכבות זו את זו. הגמרא (יא:-יב.) הסתפקה אם ברכות קריאת שמע מעכבות זו את זו, שאם לא אמר אלא אחת, לא יצא אף ידי חובת הברכה שבירך. או שאינן מעכבות זו את זו, שיצא ידי חובת הברכות בברכה שבירך. ומכל מקום סדר הברכות בודאי אינו מעכב, שאם אמר את הברכות כולן אך שינה את סדרן, יצא ידי חובתו.

ונחלקו בזה קדמונים: שיטת רב האי גאון[לא] שלא הסתפקה הגמרא לומר שיעכבו הברכות זו את זו אלא באמירת הברכות בציבור, אך ביחיד לא הסתפקה הגמרא כלל, ובודאי אינן מעכבות זו את זו. ולמסקנת הגמרא, מעכבות הברכות זו את זו בקריאתה בציבור. ושאר ראשונים[לב] חולקים, ולשיטתם הסתפקה כן הגמרא בין ביחיד ובין בציבור, ולמסקנת הגמרא, אין הברכות מעכבות זו את זו בין ביחיד ובין בציבור.

אם ברכות מעכבות את קריאת שמע. יש מן האחרונים שכתב להוכיח שלשיטת הסובר 'ברכות מעכבות זו את זו', מלבד עיכוב הברכות אחת לרעותה, מעכבות הברכות גם את מצות קריאת שמע, שאם קרא קריאת שמע בלא ברכותיה, לא יצא ידי חובת קריאת שמע כתיקנה[לג].

תחילת זמן הברכות. נחלקו הראשונים אימתי תחילת זמנה של ברכת 'יוצר אור' למסקנת הגמרא[לד]: יש הסובר[לה] שזמנה משעלה השחר. ויש הסובר[לו], שזמנה מזמן 'שיראה את חבירו רחוק ארבע אמות ויכירנו'[לז]. ומכל מקום לדברי הכל ברכת 'אהבה' זמנה אף משעלה השחר. יש מן הראשונים שנראה מדבריו שברכת 'אהבה' רשאי לומר אף בלילה, קודם שעלה עמוד השחר[לח].

לאחר זמנה של קריאת שמע. למסקנת הגמרא (י:) אף הקורא קריאת שמע של שחר לאחר זמנה, רשאי לברך את ברכות קריאת שמע. ונחלקו הראשונים עד אימתי יכול לברך: יש הסוברים שיכול לברך עד ארבע שעות [שזהו זמן תפילת שחרית לכתחילה לדעת רבי יהודה[לט], שהלכה כמותו[מ]], ויש הסוברים שיכול לברך עד חצות [שזהו זמן תפילת שחרית לתנא קמא[מא]], ויש הסוברים שיכול לברך ברכות קריאת שמע כל היום[מב].

חובת קריאת שמע. מן הכתוב (דברים ו ז) 'וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ', דרשו חכמים במשנה (י:) שחייב אדם לקיים 'וְדִבַּרְתָּ בָּם' פעמיים ביום, אחת בשעת שכיבה ואחת בשעת קימה.

מן התורה או מדברי חכמים. נחלקו בגמרא (כא.) אם מן התורה חייב לקרות 'שמע', או שמן התורה יכול לקרוא כל פרשה או פסוק שבתורה, ותקנת חכמים היא שיקרא את פרשת 'שמע'[מג]. קרא פרשה מפרשיות התורה, אך הוא מסופק אם קרא גם 'שמע', הרי הדין בזה חלוק: לשיטת הסובר שקריאת 'שמע' מן התורה, חייב לקרות שוב 'שמע', שספק דאורייתא לחומרא[מד]. ולשיטת הסובר שפרשת 'שמע' מדברי חכמים, אינו חייב לקרוא 'שמע', שספק דברי חכמים לקולא. ופסקו הלכה[מה] שקריאת 'שמע' מן התורה.

פרשה ראשונה ושניה. להלכה, שקריאת 'שמע' מן התורה, נחלקו בזה הראשונים: יש הסוברים שחיוב הקריאה מן התורה בקריאת פסוק ראשון של פרשת 'שמע' (דברים ה א) בלבד. ויש הסוברים שכל פרשת 'שמע'

יח. **רש"י** (שבת קיח: ד"ה פסוקי).

יט. **ובשולחן** ערוך ורמ"א (או"ח סי' נב ס"א) מבואר שאם אינו מספיק לומר כל פסוקי דזמרה עם הציבור, יאמר לכל הפחות עיקר פסוקי דזמרה לשיטת רש"י, ואם מספיק לומר יותר יאמר גם עיקר פסוקי דזמרה לשיטת הרי"ף, וכמו שביאר בביאור הגר"א (שם סק"ב-ג).

כ. **משנה** (יא.).

כא. **רמב"ם** (קריאת שמע פ"א ה"ז).

כב. **והראשונים** נחלקו אם ברכת 'אהבה' וכן ברכה שלאחר קריאת שמע נחשבות 'ברכה הסמוכה לחברתה', לברכה שלפניהן: דעת רש"י (מו: ד"ה ויש) ותוספות (מו. ד"ה כל) והרמב"ן (ב. ד"ה כגר), שהרי הן כסמוכה לברכה שלפניהן. אך דעת הרשב"א (יא. ד"ה ונראה, ד"ה ולענין) שאינן נחשבות 'סמוכה לחברתה', משום שקריאת שמע מפסקת בין ברכת 'אהבה' ל'אמת ויציב', וכן ברכת 'יוצר אור' פעמים שאינה סמוכה לברכת 'אהבה', שהרי אם שינה את סדר הברכות והקדים 'אהבה' ל'יוצר אור', יצא ידי חובתו (כמבואר להלן). אלא הן ברכות שנתקנו מלכתחילה בלא פתיחה.

כג. **בגמרא** (יא:) נחלקו בזה אם אומרים 'אהבה רבה' או 'אהבת עולם'.

כד. **גמרא** (יב.).

כה. **וכן** 'אמת ואמונה' בתפילת ערבית.

כו. **וכן** 'מעריב ערבים' בתפילת ערבית.

כז. **לפי** 'שהעולם אינו משתמש אלא באורה של יום, ובלילה הלכה לה אותה האורה והחשך ממשמש ובא, וכל בקר מתחדשת לו אורה, תקנו בכל שחר ברכות המאורות כמו שסדרו בה המחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית', לשון הרמב"ן (נא: ד"ה נ"ל).

כח. **רמב"ן** (ב. ד"ה כגר), וכן נראה מלשון התוספות (יא: ד"ה שכבר).

כט. **רשב"א** (יא. ד"ה ולענין ברכות) ומאירי (יא: ד"ה והרי). והרשב"א (שו"ת ח"א סי' שיט) כתב, שלפי זה אם קרא קריאת שמע בלא ברכות, יכול לברך ברכות קריאת שמע לאחר מכן בפני עצמן בלא קריאת שמע, וכן נפסק בשלחן ערוך (או"ח סי' ס ס"ב). ויש חולקים.

ל. **כן** הביא הרשב"א (שם) מן הגאונים, וכן הוא בתשובות הגאונים (שערי תשובה סי' קב).

לא. **הובא** ברשב"א (יא: ד"ה ושמע), וכן הביאו הבית יוסף (או"ח סי' ס ד"ה וגם). אך הב"ח (שם ד"ה ח"ל) ביאר דברי רב האי גאון לפי לשון הטור (שם) באופן אחר, ולפי ביאורו דעת רב האי גאון שהסתפקה כן הגמרא בין ביחיד ובין בציבור, ומסקנת הגמרא שבין ביחיד ובין בציבור מעכבות הברכות זו את זו.

לב. **הרשב"א** (שם), ועוד.

לג. **בית** יוסף (שם). וכך היא תמצית ראייתו: הראשונים הביאו קושיית רב האי גאון, שהקשה סתירת דברי הגמרא שמסקנתה 'ברכות מעכבות זו את זו', מדין המשנה (יג.) 'היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא, אם כוון לבו יצא', הרי שהברכות אינן מעכבות את קריאת שמע. וכתב הבית יוסף שמדבריו מבואר שהסובר 'מעכבות זו את זו' סובר גם כן שברכות מעכבות את קריאת שמע. והאחרונים האריכו ביישוב קושיית הבית יוסף באופנים נוספים, ראה בשאגת אריה (סי' כו ד"ה מכל מקום) ופרי יצחק (סי' א ד"ה אמנם דבר), ועוד.

לד. **בגמרא** (יא:-יב.) מובא שבמקדש היו מברכים 'ברכה אחת' לפני שקראו 'שמע', אף שזמן הברכה היה קודם זמן קריאת שמע. ושני לשונות בגמרא שם, מה היא 'ברכה אחת' שברכו, אם 'יוצר אור' או 'אהבה'. וללשון שברכו ברכת 'יוצר אור', הרי מוכח מכך שאפשר לברך לפני זמן קריאת שמע, והראשונים דנו כיצד היא מסקנת הגמרא.

לה. **רשב"א** (ח: ד"ה ולענין).

לו. **הרשב"א** בתשובותיו (ח"א סי' שיח) וראה ברמב"ן (מלחמות ה', ח: ד"ה אבל בשל).

לז. **כתחילת** זמן קריאת שמע, ראה להלן.

לח. **רש"י** (יא: ד"ה אי). ובביאור הלכה (סי' נח ד"ה זמן) הקשה סתירת דברי רש"י אלו, לדבריו במקום אחר (שם ד"ה יוצר), שמשמע שאין לומר ברכות קריאת שמע קודם זמן קריאת שמע.

לט. **במשנה** (כו.).

מ. **כמבואר** בגמרא (ם.).

מא. **במשנה** (כו.), ואף שאין הלכה כמותו, מכל מקום נחשב זמן זה 'זמן תפילה', שאף רבי יהודה מודה שזמן התפילה בדיעבד הוא עד חצות, ראה להלן.

מב. **דעת** רב האי גאון, הובאה ברשב"א (י: ד"ה הקורא) ועוד ראשונים, שיכול לברך עד ארבע שעות, שזהו זמן תפילה לרבי יהודה לכתחילה. אך הריטב"א (שם) הביא דעת ר' יצחק שרשאי לברך עד חצות, והובאה דעה זו בראשונים נוספים. ודעת הרמב"ם (קריאת שמע פ"א הי"ג) והחינוך (מצוה תכ) שמברך כל היום כולו.

מג. **כן** פירש רבינו יונה (כא. ד"ה אמר). אך מדברי התוספות (כא. ד"ה הטוא) נראה שלשיטת הסובר 'קריאת שמע מדברי חכמים', מן התורה אין צריך לקרוא בתורה כלל בשעת שכיבה וקימה. ראה שם שכתבו שלשיטת הסובר קריאת שמע מדברי חכמים, דרשת הגמרא (ג.) מן הפסוק 'בשכבך' שצריך לקרוא בשעת שכיבה, אינה אלא אסמכתא. ולדברי רבינו יונה הרי נצרכת דרשת 'בשכבך' לחובת קריאת פרשה בתורה בשעת שכיבה, וראה עוד בשאגת אריה (סי' א).

מד. **ושיטת** הרמב"ם (קריאת שמע פ"ב הי"ג) שבאופן זה קורא ומברך לפניה ולאחריה. ובכסף משנה הביא תשובת הרשב"א (ח"א סי' שכ) שהקשה בזה, ששיטת הרמב"ם בכמה מקומות שבספק מצוה דאורייתא אף שחייב לעשות המצוה שוב מספק, מכל מקום לא יברך עליה, לפי שלענין הברכה הרי זה נידון כספק דברי חכמים, שדין הספק לקולא [וברבינו יונה (כא. ד"ה ספק) חולק בזה, שכל מצוה מן התורה שחוזר עליה מספק, מברך שוב], ואם כן מדוע מברך לשיטת הרמב"ם על הקריאה מספק. וביאר הרשב"א, שלדעת הרמב"ם, כך היא עיקר תקנת ברכות קריאת שמע מלכתחילה, שכל שקורא אותה משום איזו סיבה שהיא, הרי הוא מברך לפניה ולאחריה. והאחרונים הקשו בזה משיטת הרשב"א עצמו (הובאה לעיל) שברכות קריאת שמע אינן ברכות על קריאת שמע, אלא הן ברכות בפני עצמן שנתקנו על סדר קריאת שמע. ראה ביאור הגר"א (או"ח סי' סז סק"א), ועוד.

מה. **רי"ף** (כא.) רא"ש (פ"ג סי' טו) רשב"א (שם ד"ה אלי), ועוד. אך מדברי התוספות (מנחות מג: ד"ה ואיתו) נראה שנקטו להלכה שקריאת שמע מדברי חכמים.

חיובה מן התורה. ויש הסובר שגם פרשת 'והיה אם שמוע' (שם יא יג), חיובה מן התורה[מו]. ומכל מקום לדברי הכל קבעו חכמים, לקרוא כל פרשת 'שמע' ופרשת 'והיה אם שמוע'[מז].

יש מן הראשונים שנקט שאף אם חיוב התורה בקריאת פסוק ראשון בלבד, מכל מקום המוסיף לקרוא גם את כל פרשה ראשונה, וכן פרשה שניה, הרי הוא מקיים גם בקריאה זו מצות קריאת שמע מן התורה[מח].

פרשה שלישית. תיקנו חכמים והוסיפו פרשה שלישית בקריאת שמע, והיא פרשת 'ויאמר' (במדבר טו לז). ושני טעמים עיקריים בתקנה זו: **א.** מן הכתוב (דברים טז ג) 'לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ' דרשו חכמים במשנה (יב:)[מט] שחייב אדם להזכיר יציאת מצרים בכל יום. ותיקנו לומר פרשה שלישית שנאמר בה יציאת מצרים, כדי לקיים בקריאתה מצות 'זכירת יציאת מצרים'. **ב.** משום מצות ציצית המוזכרת בה[נ].

בגמרא (יב:) מבואר טעם נוסף לתקנה זו, והוא 'מפני שיש בה חמשה[נא] דברים: מצות ציצית, יציאת מצרים, עול מצות ודעת מינים, הרהור עבירה והרהור עבודה זרה'.

יש מן הראשונים שכתב להוכיח בשיטת הרמב"ם (קריאת שמע פ"א ה"ג), שגם קריאת פרשה שלישית מן התורה היא. ומשום שמצות 'זכירת יציאת מצרים' אינה נמנית כמצוה בפני עצמה[נב], אלא הרי היא חלק ממצות קריאת שמע, שציותה תורה לקרוא פרשת זכירת יציאת מצרים בכלל קריאת שמע[נג].

אין קוראים עשרת הדברות. בקריאת שמע שבמקדש היו מוסיפים לקרוא גם את עשרת הדברות[נד], וביקשו לקבוע כן חכמים גם בקריאתה שלא במקדש, וביטלום חכמים משום 'תרעומת המינים'[נה] 'שלא יאמרו[נו] לעמי הארץ, אין שאר תורה אמת, ותדעו שאין קורין אלא מה שאמר הקדוש ברוך הוא ושמעו מפיו בסיני'[נז]. ובירושלמי (פ"א ה"ה) מבואר שבקריאת שמע מרומזות כל עשרת הדברות.

תחילת זמן קריאת שמע של שחרית. נחלקו תנאים אימתי הוא תחילת זמנה של קריאת שמע של שחרית: דעת תנא קמא (במשנה ט:) שתחילת זמנה מזמן 'שיכיר בין תכלת ללבן'[נח]. דעת רבי אליעזר (שם) שזמנה 'משיכיר בין תכלת לכרתי'. דעת רבי מאיר (בברייתא שם) 'משיכיר בין זאב לכלב'. ודעת אחרים (שם) שזמנה 'משיראה את חבירו רחוק ארבע אמות ויכירנו'[נט].

נחלקו הראשונים בבירור שיטתו של רבי עקיבא בתחילת זמנה של קריאת שמע: יש מן הראשונים הסוברים שדעת רבי עקיבא שתחילת זמנה 'משיכיר בין חמור לערוד', וכלשון הברייתא (שם)[ס]. אך יש הסובר, שמחלוקת תנאים היא מהי שיטתו של רבי עקיבא, לדעת הברייתא הרי זמנה 'משיכיר בין חמור לערוד', אך לדעת רבי שמעון בר יוחאי, תחילת זמנה לרבי עקיבא היא רק לאחר הנץ החמה[סא].

נחלקו הראשונים אם שיעור זמן 'משיכיר' נאמר אף בשעת הדחק, שאף בשעת הדחק אם קרא קודם זמן זה לא יצא ידי חובתו, או ששיעור זמן זה לא נאמר אלא לענין זמן הקריאה לכתחילה, אך בשעת הדחק קורא מיד לאחר שעלה השחר ויוצא ידי חובתו[סב].

מנהג ותיקין. נתבאר בגמרא (ט:) שהותיקין[סג] היו נוהגים לקרות קריאת שמע עם הנץ החמה. ונחלקו ראשונים בדבר: יש הסוברים שהיו קוראים אותה קודם הנץ החמה מעט, בכדי שיסיימו קריאתה ואמירת ברכותיה עד הנץ, ומתחילים להתפלל תפילת שמונה עשרה מיד עם הנץ החמה, ונמצאים סומכים 'גאולה' [-ברכת 'אמת ויציב'] לתפילה מיד[סד]. אך יש הסוברים שהיו קוראים אותה מיד לאחר הנץ החמה[סה].

סוף זמן קריאת שמע של שחרית. נחלקו תנאים אימתי הוא סוף זמנה של קריאת שמע של שחרית: לדעת רבי אליעזר סוף זמנה עם הנץ

מו. **בחינוך** (מצוה תכ) וברשב"א (יג: ד"ה שמע) מבואר שרק פסוק ראשון מן התורה. אך ברבינו יונה (ט. ד"ה ומתוך מ"ש) ביאר דעת הרי"ף שכל פרשה ראשונה מן התורה, וכן ביאר הפרי חדש (או"ח סי' סז ד"ה הדעת השנית) בדעת רש"י (ג. ד"ה עד). ובדעת הרמב"ם (קריאת שמע פ"א ה"א-ב) נקט בפרי חדש (שם ד"ה מעתה) ששתי הפרשיות מן התורה. וראה בזה בשאגת אריה (סי' ב).

מז. **ומבואר** במשנה (יג.) וגמרא (יד:) שפרשה ראשונה יש בה קבלת עול מלכות שמים, ויש בה ענין 'ללמוד' - 'ודברת בם' (דברים ו ז), וענין 'ללמד' - 'ושננתם לבניך' (שם), וענין 'לעשות' - 'וקשרתם לאות על ידיך' וגם 'וכתבתם על מזוזות' (שם ו ח-ט). ופרשה שניה יש בה קבלת עול מצוות, וענין 'ללמד' - 'ולמדתם אותם' (שם יא יט) ו'לעשות' - 'וקשרתם אותם', וגם 'וכתבתם על מזוזות' (שם יח,כ), אך אין בה ענין 'ללמוד'.

מח. **קרית** ספר (קריאת שמע פ"א).

מט. **וכן** מבואר ברש"י (כא. ד"ה אמת) ורמב"ם (קריאת שמע פ"א ה"ג), שפסוק זה הוא המקור לחיוב זכירת יציאת מצרים. אך ברש"י (שמות יג ג) כתב שמקור דין זה מן הכתוב (שם) 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים', וכן נראה מהמכילתא (בא פרשה טז ד"ה ויאמר). ובמנחת חינוך (מצוה כא סק"א) ביאר שטעם הראשונים שלא פירשו כן, משום שקבלה בידיהם שפסוק זה נאמר על סיפור יציאת מצרים בליל ט"ו ניסן, וראה שם עוד.

נ. **במשנה** (יב:) נחלקו תנאים אם יש חובת הזכרת יציאת מצרים גם בלילות, או רק בימים. ובדברי רש"י (שם ד"ה מזכירין) והרמב"ם (פירוש המשניות פ"א מ"ה, קריאת שמע פ"א ה"ג) מבואר שלשיטת התנאים שמזכירים אף בלילות, משום כך צריך לומר אף בלילה את פרשת 'ויאמר', ואף שאין מצות ציצית נוהגת בלילה. והרי ששני הטעמים העיקריים לתקנת פרשת 'ויאמר', משום ציצית ומשום זכירת יציאת מצרים הם. אך בשאגת אריה (סי' ט ד"ה וכדי) תמה על שיטתם, מדברי הגמרא (יד:) שמנהג בני מערבא שלא לומר בלילה פרשת 'ויאמר' כלל, אף שמדברי הגמרא (שם) נראה שסוברים להלכה שמזכירים יציאת מצרים בלילות. והרי שמצות זכירת יציאת מצרים אינה מן הטעמים העיקריים לתקנת פרשת 'ויאמר', אלא הטעם העיקרי הוא משום מצות ציצית, ולפיכך סברו בני מערבא שלא תיקנו חכמים לומר פרשת 'ויאמר' בלילה, לפי שאין נוהג בה מצות ציצית [וראה להלן שבני מערבא קיימו מצות 'זכירת יציאת מצרים' בלילה לאחר קריאת שמע]. וכן מבואר בשנות אליהו (שם) שגם לשיטת הסובר 'מזכירין יציאת מצרים בלילות', אין צריך לומר פרשת 'ויאמר'. וראה להלן מהו נוסח ברכה שלאחריה לבני מערבא.

נא. **ויש** גורסים 'ששה דברים', ראה בראשונים.

נב. **כמבואר** ברמב"ם בספר המצוות, שלא הביא מצוה זו במנין העשין.

נג. **אהל** מועד (שער קריאת שמע דרך א נתיב ה), וכיוונו לדבריו רבותינו האחרונים, תירוש ויצהר (תפארת בנים סי' לג ס"ק נט) וחידושי הגר"ח (סטנסיל, הוספות סי' כט). גם בשיטה זו יקשה קושיית השאגת אריה (הובאה בהערה לעיל), שמנהג בני מערבא שלא לומר 'ויאמר' כלל.

נד. **'לפי** שהם עיקר הדת וראשיתו', לשון הרמב"ם (פירוש המשנה, תמיד פ"ה מ"א).

נה. **גמרא** (יב.).

נו. **ובאבודרהם** (קריאת שמע) כתב שכוונת הגמרא 'מינים' הוא לתלמידי 'אותו האיש' הנוצרי.

נז. **לשון** רש"י (שם ד"ה מפני). וראה בעיון יעקב (שם) שהקשה שהלא אף לפי מה שביקשו חכמים לקבוע עשרת הדברות, מכל מקום היו אומרים בנוסף פרשת 'שמע' ופרשת 'והיה אם שמוע', כמו קריאת שמע שבמקדש, ואם כן איך יטענו המינים שאין אומרים אלא מה ששמעו מסיני, וראה בבן יהוידע (שם ד"ה ביטלום) מה שכתב בזה.

נח. **וברש"י** (שם ד"ה בין) פירש שהיינו בגיזת צמר הצבועה בצבע תכלת, ויש בה מקומות שלא עלה הצבע יפה, וזמן קריאת שמע מזמן שיכול להכיר בין הצבוע לשאינו צבוע. אך התוספות (שם ד"ה אלא) פירשו, שהיינו מזמן שיכול להבחין בין חוטי התכלת שבציצית, לחוטי לבן שבה, ושיעור זמן זה מאוחר יותר משיכיר בין החלק הצבוע בצמר לשאינו צבוע, לפי שההבחנה בחוטי התכלת 'אינו ניכר אלא באור גדול, מפני שהחוליות מעורבות זו בזו'. לשון הרשב"א (שם ד"ה בין).

נט. **ובירושלמי** (פ"א ה"ג) מבואר ששיעור הזמן לדעת אחרים, הוא כשיעור הזמן לדעת תנא קמא, לפי שזמן 'משיכיר בין תכלת ללבן' שוה הוא לזמן 'שיראה את חבירו רחוק ד' אמות ויכירנו', אך ברשב"א (שם ד"ה אמר) מבואר ששני זמנים שונים הם.

ס. **תוספות** (ט. ד"ה לעולם) בתירוץ השני, ורבינו יונה (ג. ד"ה אמת).

סא. **תוספות** (שם) בתירוץ הראשון.

סב. **בשיטת** התוספות (ח: ד"ה לא) ביאר בבית יוסף (או"ח סי' נח ס"ג) שאף בדיעבד אינו קורא קודם זמן של 'משיכיר', ולשיטת התוספות, לשון הברייתא (שם) שרבי שמעון בר יוחאי אומר שיכול לקרוא 'לאחר שיעלה עמוד השחר', אין הכוונה בזה לזמן של אחר עלות השחר, אלא לזמן של 'משיכיר'. אך ברבינו יונה (ט: ד"ה מאימתי, ד"ה תניא) ביאר בשיטת הרי"ף ששיעור זמן 'משיכיר' הוא לענין זמן הקריאה לכתחילה, אך בשעת הדחק קורא מיד לאחר שיעלה עמוד השחר, וכלשון רבי שמעון בר יוחאי בברייתא.

סג. **ברש"י** (ט: ד"ה ותיקין) פירש ותיקין 'אנשים ענוים ומחבבין מצוה', אך ברבינו יונה (שם ד"ה ופי' ותיקין) פירש 'מפולפלים ומחודדים'.

סד. **ראה** להלן שאין להפסיק בין גאולה לתפילה כלל, ואף בשהייה בלבד.

סה. **כמה** שיטות יש בראשונים במנהג אנשי ותיקין: א. שיטת תוספות (ט: ד"ה לק"ש, יומא לז: ד"ה אמר) שהיו קוראים אותה סמוך לנץ קודם הנץ. לפי שמנהג אנשי ותיקין נלמד מן הכתוב (תהלים עב ה) 'ייראוך עם שמש', שמיד 'עם שמש' היינו עם הנץ החמה, 'ייראוך'. ולפירוש התוספות 'ייראוך', היינו תפילה. והרי שזמן תפילה מיד עם הנץ החמה, ולפיכך היו מקדימים הותיקין לקרוא קריאת שמע קודם הנץ, כדי שיסמכוה לתפילתם שהיא מיד עם הנץ. ב. שיטת רבינו חננאל (הובאה בתוס' יומא שם) שהותיקין היו קוראים אותה סמוך לנץ אחר הנץ. ולשיטתו, פירוש 'ייראוך' היינו קריאת שמע, שקרויה 'ייראוך' לפי שיש בה קבלת עול מלכות שמים. התוספות ביארו לשיטתם, שגם האמוראים שפסקו לנהוג כותיקין, סוברים בעיקר הדין שזמן קריאת שמע 'משיכיר', כמבואר לעיל. ומכל מקום מצוה מן המובחר לאחר הקריאה עד סמוך להנץ ולנהוג כותיקין, משום המצוה להתפלל עם הנץ ולסמוך גאולה לתפילה, וכאמור. אך הרא"ש (פ"א סי' י) ביאר בדעת רבינו חננאל, שהאמוראים שפסקו לנהוג כותיקין סוברים כן מעיקר הדין, שזמן קריאת שמע מן הדין אינו אלא לאחר הנץ החמה, וכדעת רבי שמעון בר יוחאי בשיטת רבי עקיבא [שהובאה לעיל לדעת יש מן הראשונים]. ג. שיטת רבינו תם (הובאה בתוס' יומא שם), שפירש במנהג אנשי ותיקין כפירוש התוספות, שקוראים אותה לפני הנץ, ומכל מקום נקט שמעיקר הדין זמנה של קריאת שמע אינה אלא לאחר הנץ החמה, אלא שהותיקין היו נוהגים שלא כדין וממהרים לקרוא קודם זמנה, כדי שיקיימו את חובת התפילה מיד עם הנץ, ויסמכו גאולה לתפילה. ד. שיטת הרמב"ם (קריאת שמע פ"א הי"א) שיטה נוספת היא, שביאר מנהג אנשי ותיקין שקוראים אותה קודם הנץ החמה, כשיטת התוספות. אלא שבשיטתו ביארו האחרונים (בית יוסף או"ח סי' נח ס"א ב"ח שם ופרי חדש שם), שזמן זה אינו רק למצוה מן המובחר, אלא הוא זמן קריאת שמע לכתחילה, וגם הקורא את שמע 'משיכיר' אינו יוצא ידי חובתו אלא בדיעבד.

החמה, ולדעת רבי יהושע, עד שלש שעות זמניות מתחילת היום[סו], וכן הלכה[סז].

נחלקו הראשונים אם 'עד שלש שעות' היינו עד לסוף שעה שלישית, או עד לתחילתה[סח].

יש מן האחרונים שחידש, שזמן קריאת שמע מן התורה כל היום הוא, וסוף זמן קריאתה בשלש שעות, מדברי חכמים הוא[סט].

ברכה לאחריה. תיקנו חכמים לברך לאחר קריאת שמע של שחרית ברכת 'אמת ויציב', ולאחר קריאת שמע של ערבית ברכת 'אמת ואמונה', שנאמר (תהלים צב ג) 'לְהַגִּיד בַּבֹּקֶר חַסְדֶּךָ וֶאֱמוּנָתְךָ בַּלֵּילוֹת'. ולפיכך בברכת 'אמת ויציב' ביום מגידים אנו חסדו, לפי שהיא עוסקת בחסד שכבר עשה הקב"ה עם אבותינו. ובברכת 'אמת ואמונה' בלילה אנו מגידים אמונתינו כי יקיים לנו הקב"ה את הבטחתו, לפי שהיא עוסקת בהבטחות שהבטיחנו הקב"ה לעתיד[ע].

הברכה הסמוכה לקריאת שמע לאחריה, בבוקר ובערב, הרי היא מתחילה בתיבת 'אמת', לפי שפרשה שלישית של קריאת שמע מסיימת בתיבות 'אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם', ונאמר (ירמיה י י) 'וַה' אֱלֹהִים אֱמֶת'[עא].

שנינו בגמרא (יב.), 'כל שלא אמר [ברכת] 'אמת ויציב' שחרית ו'אמת ואמונה' ערבית, לא יצא ידי חובתו'. ופירשו ראשונים 'לא יצא ידי חובתו' שלא יצא ידי חובת קריאת שמע כתיקנה[עב], לפי שברכות אלו השלמת קריאת שמע הם, כי מאמינים אנו שכשם שעשה בגאולת מצרים כן יעשה בגאולה העתידה[עג].

ברכות אלו תיקנו בהם חכמים להזכיר בהן יציאת מצרים, מלכות הקב"ה, קריעת ים סוף, מכת בכורות וצור ישראל וגואלו[עד]. יש מן הראשונים שנראה מדבריו, שכל אלו מעיקר תקנת הברכה, ואם לא הזכיר עניינים אלו לא יצא ידי חובת ברכות אלו[עה].

תפילת שמונה עשרה

סמיכת גאולה לתפילה. המתפלל צריך שיסמוך 'גאולה', היינו ברכת 'אמת ויציב' החותמת ב'גאל ישראל'[עו], לתפילת שמונה עשרה[עז], שלא יפסיק ביניהם בדיבור, או אפילו בשהייה בלבד, כל ששוהה יותר מתוך כדי דיבור[עח]. הלכה זו היא אחת משלש 'תכיפות' שאמרו חכמים[עט]. אמרו חכמים שהסומך גאולה לתפילה הרי זה בן העולם הבא[פ].

נתבאר בירושלמי (פ"א ה"א)[פא] שהלכה זו רמזה דוד המלך בתהלים, שהסמיך פסוק 'יִהְיוּ לְרָצוֹן אִמְרֵי פִי וְהֶגְיוֹן לִבִּי לְפָנֶיךָ ה' צוּרִי וְגֹאֲלִי' (שם יט טו), לפסוק 'יַעַנְךָ ה' בְּיוֹם צָרָה' (שם כ ב). וכך הוא פירושו: אימתי יִהְיוּ לְרָצוֹן אִמְרֵי פִי - בזמן שתאמר צוּרִי וְגֹאֲלִי, שהוא גאולה, ותסמוך תפילתך לכך. ולפיכך הסמיך דוד לפסוק זה פרק 'יענך ה' ביום צרה', שאם מתפלל על שיענהו הקב"ה, הרי שהקדים לזה תפילה ובקשה מאת הקב"ה שיענהו, מיד לאחר שאמר גאולה[פב].

זמן תפילת שחרית. תחילת זמן תפילת שחרית לכתחילה הוא בהנץ החמה[פג], ובדיעבד אם התפלל משעלה עמוד השחר[פד] יצא[פה].

נחלקו תנאים אימתי הוא סוף זמנה של תפילת שחרית: דעת רבי יהודה (משנה כו.) שזמנה עד סוף ארבע שעות[פו] מתחילת היום. ודעת רבנן (שם) שזמנה עד חצות היום. הלכה כרבי יהודה (גמרא כז.).

דעת כמה ראשונים שאף לרבי יהודה, מכל מקום המתפלל לאחר ארבע שעות עד חצות יצא ידי חובת תפילה, אלא שלא יצא ידי חובת 'תפילה בזמנה'. שחובת תפילה בזמנה עד ארבע שעות היא[פז].

סו. **משנה** (ט:) וגמרא (כה:). 'שעות זמניות' של היום היינו, שחלוקת השעה נקבעת לעולם לפי שיעור של שתים עשרה שעות ביום, בין אם הוא ארוך יותר או אם הוא קצר מכך. כגון, אם ארכו של היום שלוש עשרה שעות, הרי שעה זמנית היא ששים וחמש דקות. ואם ארכו של היום עשר שעות, הרי שעה זמנית היא חמישים דקות [שעות ארכו של היום, לחלק לשתים עשרה = שעה זמנית].

סז. **גמרא** (י:).

סח. **ברמב"ם** (קריאת שמע פ"א הי"א) נקט שהיינו עד סוף שלש שעות, אך בהגהות מיימוניות (שם אות ט) הביא דעת ראשונים החולקים, ולשיטתם היינו עד לתחילת שעה שלישית.

סט. **כסף** משנה (קריאת שמע פ"א הי"ג).

ע. **גמרא** (יב.) ורש"י (שם ד"ה שנאמר) ותוספות (שם ד"ה להגיד) בפירוש הראשון. עוד פירשו התוספות, שבלילה יש בה אמונה, לפי שאדם מאמין ומפקיד רוחו בידי הקב"ה והקב"ה מחזירה בבוקר כשאינה יגיעה. ובט"ז (או"ח סי' סו סק"ז) הוסיף, שטעם זה הוא גם לאמירת 'אמת ויציב' ביום, שאנו אומרים 'אמת ויציב' על שאימת וקיים את דבריו להשיב את הפקדון. ובמאירי (שם ד"ה ברכות הנתקנות) ביאר, שזמן הצרות נמשל ללילה וזמן גאולת הצרות נמשל ליום שעולה אחר הלילה. ולפיכך בלילה צריך לומר 'ואמונה' שאנו מאמינים בהקב"ה שיגאלנו ויוציאנו מצרה לרוחה. וביום 'ויציב', שאנו אומרים בזה שכשם שהביא הקב"ה היום אחר הלילה, כן גם 'יציב' בלבנו גאולת הצרות, והרי הוא בלבנו כאילו כבר באה גאולת הצרות.

עא. **גמרא** (יד:) ורש"י (שם ד"ה צריך). ומכל מקום אין הכוונה בזה שזהו עיקר הביאור באמירת 'אמת', והיינו שה' אלהים אמת. כמבואר בתוספות (יב. ד"ה אמת) ש'אמת ויציב' וכו', אינו נסוב על 'אני ה' אלהיכם', אלא על האמור בהמשך הברכה 'הדבר הזה', והיינו על מה שקראנו בקריאת שמע.

עב. **היינו** לשיטות הסוברות שהברכות אינן מעכבות לא זו את זו ולא את קריאת שמע. משא"כ לסוברים שברכות מעכבות זו את זו ואת קריאת שמע, בחלק מן האופנים, הרי לא יצא ידי חובת קריאת שמע מעיקר הדין, ראה לעיל.

עג. **טור** (או"ח סי' סו ס"י) וכסף משנה (קריאת שמע פ"א ה"ז). וראה שם שביאר שאף ברכת 'אמת ויציב', יש בה מענין הגאולה העתידה.

עד. **ירושלמי** (פ"א ה"ו) והובא בטור (או"ח סי' סו ס"י).

עה. **משנה** ברורה (סי' סו ס"ק נג) ממשמעות דברי הרשב"א (יא. ד"ה וגראה לי), וראה עוד במשנה ברורה (שם).

עו. **שברכה** זו עוסקת 'בתשבחות וקלוסין של יציאת מצרים'. רש"י (ד: ד"ה זה).

עז. **גמרא** (ד: ט: לא.).

עח. **פרי** מגדים (או"ח סי' סו א"א ס"ק יג), הובא במשנה ברורה (שם ס"ק לה) ושער הציון (שם סק"ס). אך בראבי"ה (ח"א ברכות פ"א סי' כה) מבואר שמעיקר הדין אין לחוש להפסק בשהייה, אלא להפסק בדיבור בלבד. ומנהג אנשי ותיקין להחמיר יותר, ולחוש גם להפסק בשהייה, וכאמור לעיל, שהיו קוראים קריאת שמע סמוך לנץ החמה, כדי שלא ישהו בין קריאת שמע וברכותיה לתפילת שמונה עשרה.

עט. **והם** 'תיכף לסמיכה שחיטה, תיכף לגאולה תפלה, תיכף לנטילת ידים ברכה'. גמרא (מב.).

פ. **גמרא** (ט:).

פא. **וכן** הוא ברש"י (ד: ד"ה זה). וראה בבית יוסף (או"ח סי' קיא סק"א) שפסוק זה אינו אלא 'אסמכתא', וכן נראה מלשון רש"י (שם).

פב. **ט"ז** (או"ח סי' קיא סק"א), וראה שם עוד. בירושלמי (שם, והובא ברש"י שם) נתבאר טעם נוסף לסמיכת גאולה לתפילה, שמי שאינו סומך גאולה לתפילה, הרי הוא דומה למי שבא ודפק על פתחו של המלך, יצא המלך לידע מה הוא מבקש, ומצאו המלך שהפליג משם, כיון שכך אף המלך הפליג. בטעם הלכה זו, הסתפקו האחרונים אם יסודה משום אמירת גאולה, שהאומר גאולה צריך להסמיך לכך מיד תפילה. או שיסודה משום התפילה, שהמתפלל צריך להקדים גאולה לתפילתו. ראה בזה בשאגת אריה (סי' ג ד"ה אבל) וקהלות יעקב (סי' ג). לפי המבואר לעיל ששני טעמים ביסוד ההלכה של סמיכת גאולה לתפילה, יש לתלות ספק האחרונים בשני טעמים אלו: לטעם הראשון שהתפילה מתקבלת ברצון כשסומך גאולה לתפילה, הרי עניינה של הלכה זו משום התפילה שהיא מתקבלת ברצון בהקדמת גאולה. אך לטעם השני, שבאמירת גאולה יוצא המלך לידע מה בחפצו, הרי ענין זה משום אמירת גאולה, שמאחר שאמר גאולה מיד בא המלך לידע מה ברצונו, ואינו יכול להפליג משם.

פג. **גמרא** (ט: כו.). וראה לעיל [בדין קריאת שמע כותיקין] שנחלקו הראשונים בדבר, אם 'הנץ החמה' הוא זמן שנאמר לענין תפילה עצמה, שמצותה עם הנץ החמה. או שזמן זה נאמר לענין קריאת שמע, וכדי שיסמוך גאולה לתפילה צריך להתפלל מיד עם הנץ.

פד. **ונחלקו** בזה אם יכול להתפלל מיד שעלה עמוד השחר, או רק 'משהאיר פני המזרח'. מדברי הרא"ש (פ"ד סי' א) דייקו האחרונים שרק לאחר שהאיר פני המזרח, אך בדעת הרמב"ם (תפילה פ"ג ה"ז) דייקו שיכול להתפלל בדיעבד אף משעלה עמוד השחר מיד, ראה בזה במגן אברהם (סי' פט סק"ג) ופרי מגדים (א"א שם). וראה בביאור הלכה (שם ד"ה ואם) שהביא דעת כמה אחרונים, שזמן 'האיר פני המזרח' לא נאמר רק לענין תפילת שחרית, אלא גם לענין כל המצוות הטעונות 'יום', שאינו יוצא בהם ידי חובתם עד שהאיר פני המזרח, לפי שמקודם שהאיר פני המזרח עדיין לילה הוא.

פה. **תוספות** (ל. ד"ה אבוה). בתוספות (שם) דייקו מדברי רש"י (שם ד"ה ולענין) שבדיעבד יכול להתפלל אף קודם עלות השחר, וכן הביא במאירי (שם ד"ה יש אומר שאם) בשמו. וראה שם שנחלקו על שיטתו, אלא המתפלל קודם עלות השחר לא יצא ידי חובתו. האחרונים הביאו את דברי רבינו ירוחם (נתיב ג ח"ג, כד:), שכתב שזמן תפילת שחרית 'משיראה את חבירו רחוק ארבע אמות ויכירנו', ובבית יוסף (או"ח סי' פט סק"א) הכריח בדעתו שזמן 'משיכיר את חבירו בריחוק ארבע אמות' הוא זמן עלות השחר, וכוונת רבינו ירוחם כדברי שאר הראשונים שיוצא ידי חובת תפילה בדיעבד משעלה עמוד השחר. ובאחרונים ביאורים נוספים בדעתו, ראה בנושאי כלים (שם).

פו. **והיינו** 'שעות זמניות', ראה לעיל מה הן.

פז. **מסקנת** הבית יוסף (או"ח סי' פט ד"ה ואם, ובכסף משנה תפילה פ"ג ה"א) בדעת הרי"ף (כו.) הרא"ש (פ"ד סי' א) והרמב"ם (שם), שאף אם הזיד ולא התפלל עד ארבע שעות, מכל מקום מתפלל עד חצות, לפי שזמן זה הוא זמן קיום תפילת שחרית בדיעבד, גם לדעת רבי יהודה. בראשית דבריו צידד הבית יוסף, שלדעת רבי יהודה לאחר ארבע שעות מן היום אין זה זמן תפילת שחרית כלל. ולפיכך אם הזיד ולא התפלל עד סוף ארבע שעות, אינו יכול להתפלל. אלא שהשוגג ולא התפלל שחרית עד שעה זו, יכול להתפלל בזמן זה, מדין 'תפילת תשלומין' שכשם שהשוגג שלא התפלל שחרית, יכול להתפלל בשעת המנחה שתי תפילות, ולהשלים תפילתו (ראה להלן), כן גם יכול השוגג להתפלל קודם זמן המנחה, בכדי להשלים תפילת שחרית. וכתב בבית יוסף, שלפי זה נמצא שיכול להתפלל שחרית גם כשעבר חצות היום אף שעדיין לא הגיע זמן תפילת מנחה, לפי ש'תפילת תשלומין' מועילה אף שלא בזמני התפילות. אך לפי מסקנת דבריו כתב הבית יוסף, שמזמן שלאחר חצות ועד תחילת זמן מנחה, אינו יוצא ידי חובת תפילה כלל. לפי שזמן תפילת שחרית אף בדיעבד אינה אלא עד חצות, וכמסקנת דבריו, ואילו 'תפילת תשלומין' אינה אלא באחת מזמני התפילות, וזמן זה שמחצות ועד זמן מנחה אינו זמן תפילה לא של שחרית ולא של מנחה. והנושאי כלים בטור ושולחן ערוך (שם) האריכו בזה.

חובת תפילה. שיטת הרמב"ם (תפילה פ"א ה"א, ספר המצוות עשין ה) **שמצות עשה** מן התורה להתפלל פעם אחת בכל יום. **שנאמר** (שמות כג כה) 'וַעֲבַדְתֶּם אֵת ה' אֱלֹהֵיכֶם', ונאמר עוד (דברים יא יג) 'וּלְעָבְדוֹ בְּכָל לְבַבְכֶם', ודרשו חכמים (תענית ב.) 'איזו היא עבודה שהיא בלב, הוי אומר זו תפלה'. ולפיכך העובר ולא התפלל לילה ויום[פח] הרי ביטל מצות עשה מן התורה[פט]. אך שיטת הרמב"ן (ספר המצוות שם) שאין חיוב התפילה בכל יום אלא מדברי חכמים[צ].

יש מן האחרונים שכתב, שאף הסובר שאין חובת התפילה מן התורה, מכל מקום ענינה וקיומה מן התורה[צא].

תקנת מנין התפילות ביום וזמנן. נחלקו בגמרא (כו:) אם תקנת התפילות נתקנה על ידי האבות. שתיקן אברהם תפילת שחרית, יצחק תיקן מנחה ויעקב תיקן ערבית. או שנתקנו התפילות בתקנת אנשי כנסת הגדולה[צב], כנגד קרבנות התמיד הקרבים בכל יום, תפילת שחרית כנגד קרבן התמיד של שחר, מנחה כנגד תמיד של בין הערביים[צג], וערבית כנגד הקטרת איברים של תמיד, שהיא כשירה בלילה.

יש מן האחרונים שביאר בדעת הרמב"ם (תפילה פ"א ה"ה, מלכים פ"ט ה"א) שלהלכה, תקנת התפילות נתקנה על ידי האבות, אלא שבתקנה זו לא תיקנו שיהיו זמני התפילות בזמני הקרבת קרבנות התמיד, והוסיפו חכמים וקבעו את זמני התפילות בזמן הקרבנות[צד].

מנין התפילות ביום מן הכתובים. אמרו בגמרא (לא.) יכול יתפלל אדם כל היום כולו, כבר מפורש על ידי דניאל (דניאל ו יא) 'וְזִמְנִין תְּלָתָה' וגו'[צה]. והיינו שמנין התפילות בכל יום הן שלשה. עוד אמרו (שם) 'יכול יהא כוללן בבת אחת, כבר מפורש על ידי דוד, דכתיב (תהלים נה יח) עֶרֶב וָבֹקֶר וְצָהֳרַיִם' וגו'. והיינו שזמני שלשת התפילות הרי הם בערב, בבוקר ובצהריים.

מטבע התפילה

תקנת מטבע התפילה. כיון שגלו ישראל בימי נבוכדנצר, לא היו כל ישראל יודעים לדבר בלשון הקודש, וכשהיו מתפללים היו מערבים בתפילתם כמה לשונות[צו]. כשראו אנשי כנסת הגדולה כך, תיקנו[צז] מטבע לנוסח התפילה, והיא תפילת 'שמונה עשרה'.

בשעה שתיקנו אנשי כנסת הגדולה את מטבע התפילה, תיקנו לברך בה שמונה עשרה ברכות[צח]. לאחר מכן בימי רבן גמליאל, רבו המינים והיו מצרים לישראל ומסיתים אותם לשוב מאחרי ה', לפיכך הוסיפו רבן גמליאל ובית דינו ברכה נוספת, היא ברכת 'ולמלשינים', שהיא בקשה מהקב"ה לאבד את המינים[צט]. לאחר תקנה זו, הרי ברכות התפילה - תשע עשרה[ק].

תבנית התפילה. תיקנו חכמים לומר קודם התפילה 'ה' שְׂפָתַי תִּפְתָּח וּפִי יַגִּיד תְּהִלָּתֶךָ' (תהלים נא יז)[קא]. ואין אמירת פסוק זה מפסיקה בין 'גאולה' לתפילה, לפי שפסוק זה מענין התפילה, ו'כתפילה אריכתא דמיא'[קב].

שלש ברכות ראשונות נחשבות כברכה אחת, וכן שלש אחרונות, שאם טעה באחת מהן חוזר לתחילת ברכה הראשונה[קג]. ברכה ראשונה פותחת ב'ברוך' וחותמת ב'ברוך', ושלאחריה אינן פותחות ב'ברוך', לפי שהן 'ברכה הסמוכה לחברתה' היינו לברכה ראשונה[קד].

ברכות שמונה עשרה נתקנו לאומרן לפי סדרן[קה]. וקבעו כן חכמים, מסברא ומן הכתובים[קו]:

פח. **ראה** בפרי מגדים (סי' ד משב"ז סק"א) ושואל ומשיב (תליתאה ח"ב סי' ג) שגם בזה היום הולך אחר הלילה, שמצות עשה להתפלל פעם אחת בתוך הלילה ויום שלאחר מכן.

פט. **חינוך** (מצוה תלג) בשיטת הרמב"ם.

צ. **והרמב"ן** (שם) כתב, שאף לדעתו התפילה בעת הצרה, מן התורה היא. ובחינוך (שם) כתב בתחילת דבריו שלא כתב כן הרמב"ן אלא 'כמספק', אך בסוף דבריו כתב שהעובר ולא התפלל בעת צרה ביטל מצות עשה לשיטת הרמב"ן.

צא. **חידושי** רבינו חיים הלוי (תפילה פ"ד ה"א). ולפיכך אם מתפלל כ'מתעסק', אינו יוצא ידי חובת תפילה אף בדיעבד, לפי שלא קיים מהות התפילה מן התורה, וכדין 'מתעסק' בכל דיני התורה, שאין האדם מתייחס לעשיית המעשה.

צב. **רש"י** (שם ד"ה כנגד).

צג. **וראה** להלן שיש הסוברים שנתקנה תפילת המנחה כנגד 'מנחת התמיד' של קרבן תמיד של בין הערביים.

צד. **אור** שמח (תפילה פ"ג ה"ט) בדעת הרמב"ם שכתב בהלכות תפילה שהתפילות כנגד התמידים, ובהלכות מלכים כתב שהאבות תיקנו את תקנת התפילות, והרי שפסק כשניהם. אך בצל"ח (כו: ד"ה ולסמכינהו) מבואר, שדעה זו היא דעת הסובר 'תפילות אבות תיקנום', שאף לדעתו לא תיקנו האבות אלא את תקנת התפילות, והוסיפו חכמים וקבעו את זמני התפילות כזמני הקרבנות. על ביאור האור שמח בדברי הרמב"ם יש להקשות מלשון הרמב"ם, שכתב (שם פ"א ה"ד-ה) שעד לתקנת אנשי כנסת הגדולה יש שהיו מתפללים פעם אחת ביום ויש יותר, ואנשי כנסת הגדולה תיקנו את מנין התפילות, שיהיו שלשה תפילות ביום. והרי שתקנת שחרית מנחה וערבית אינה מתקנת האבות. ובמהר"ץ חיות (שם ד"ה תפלות) ביאר שיטת הרמב"ם באופן אחר, שאף שתיקנו האבות תפילות, מכל מקום אין תקנתם חובה עלינו, שאין אנו חייבים במצוות שלפני מתן תורה. ורק משום תקנת אנשי כנסת הגדולה הרי התפילות חובה עלינו. ולפי דבריו מתבארים דברי הרמב"ם כפשוטם, שעד לתקנת אנשי כנסת הגדולה לא היתה חובה להתפלל שלש תפילות ביום.

צה. **ובפני** יהושע (שם ד"ה אמר) ביאר דברי הגמרא לשיטת הרמב"ם (תפילה פ"א ה"ג-ה), שמן הפסוק למדים שאין חובת תפילה אלא שלש פעמים ביום. אך אם ירצה אדם, הרשות בידו להתפלל כל היום, ורשאי להתפלל גם כנוסח תפילת שמונה עשרה יותר משלש פעמים ביום. לפי שפסוק זה נאמר קודם לתקנת תפילת שמונה עשרה על ידי אנשי כנסת הגדולה, ולפיכך אין לחוש אם מתפלל יותר משלש פעמים ביום [וראה להלן שלאחר תקנת אנשי כנסת הגדולה, יש הסוברים שאסור להוסיף על מנין התפילות].

צו. **רמב"ם** (תפילה פ"א ה"ד). האחרונים הקשו על טעם זה מן המבואר במשנה (סוטה לב.), שהתפילה נאמרת בכל לשון. והרי שגם לאחר תקנת אנשי כנסת הגדולה רשאים להתפלל בכל לשון, ואם כן מה הועילו חכמים בתקנתם. ובשם הגרי"ז (כתבי הגרי"ז, סוטה לג. ד"ה תפלה) כתבו לבאר, שחששו אנשי כנסת הגדולה שיערבו בתפילתם כמה לשונות, ואילו דין המשנה שתפילה נאמרת בכל לשון, אינה אלא באופן שכל נוסח התפילה נאמר בלשון אחד. עוד כתבו, שלשיטות הראשונים שגם תפילת שמונה עשרה אינה נאמרת בכל לשון אלא בציבור ולא ביחיד [ראה סיכום השיטות בשולחן ערוך (או"ח סי' קא ס"ד)], יש לומר שחששו אנשי כנסת הגדולה, שגם המתפלל ביחיד יאמר תפילתו בלשון אחר.

צז. **גמרא** (מגילה יז:).

צח. **ובגמרא** (כח:) נתבאר שתיקנו שמונה עשרה ברכות כנגד שמונה עשר פעמים שהזכיר דוד המלך שם 'הויה' בפרק 'הבו לה' בני אלים' (תהלים כט), או כנגד שמונה עשר הזכרות השם שבקריאת שמע, או כנגד שמונה עשר חוליות שבשדרה.

צט. **גמרא** (כח:-כט.) ורמב"ם (תפילה פ"ב ה"א). וביארה הגמרא (כח:) שלשיטת הסובר שתיקנו שמונה עשרה ברכות כנגד הזכרות שבפרק 'הבו לה' בני אלים' [ראה בהערה לעיל], נתקנה ברכה זו כנגד שם 'קל' המוזכר שם, ולשיטה שנתקנו כנגד הזכרות שבקריאת שמע, נתקנה ברכה זו כנגד מילת 'אחד' בקריאת שמע, שהיא כעין הזכרה, ולשיטה שנתקנו כנגד החוליות שבשדרה, נתקנה ברכה זו כנגד 'חוליא קטנה שבשדרה'.

ק. **רמב"ם** (שם). וראה בתוספות רי"ד (תענית יג: ד"ה אלא) שכתב שכן הוא לדעת התלמוד בבלי, אך לדעת התלמוד ירושלמי (פ"ב ה"ד) גם לאחר תקנת ברכת המינים לא היו תשע עשרה ברכות, לפי שלאחר תקנת ברכת המינים היו כוללים ברכת 'את צמח דוד' בברכת 'ולירושלים'. וראה בשנות אליהו (פ"ד מ"ג) שיש גורסים בירושלמי (פ"ב ה"ג), שגם לפני תקנת ברכת המינים היו כוללים ברכת 'את צמח דוד' בברכת 'ולירושלים', והיו בידיהם שבע עשרה ברכות בלבד, ורק לאחר תקנת ברכת המינים בירכו שמונה עשרה ברכות.

קא. **גמרא** (ד:). וראה להלן דברי רבינו יונה בטעם התקנה, וראה עוד בנפש החיים (שער ב פי"ח).

קב. **גמרא** (שם). וברבינו יונה (ד: ד"ה כיון) ביאר שייכות פסוק זה לענין התפילה, לפי ש'זה הפסוק דבוק עם הפסוק שאחריו (תהלים נא יח) שאומר 'כי לא תחפוץ זבח ואתנה' וגו'. ואמר אותו דוד כשהיה מתפלל על חטא בת שבע שחטא בו במזיד, ועל המזיד אין מביאים קרבן, שאין קרבן בא אלא על השוגג. ועל כן היה מתפלל לבורא, תסייעני שאוכל לכוין בתפלתי ולספר מעלליך, כדי שתהא תפלתי מקובלת. שכיון שלא תחפוץ זבח על המזיד, תהיה תפלתי כפרה במקום קרבן. ועכשיו גם כן שאין לנו בית המקדש ואין אנחנו מקריבים קרבנות, אנו אומרים אותה על אותו ענין, שתהיה תפלתנו מקובלת ורצויה במקום זבח וקרבן. ומפני שנתקן על ענין התפלה אמרו דכתפלה אריכתא דמיא'. בביאור הלכה (סי' קיא ד"ה חוזר) הסתפק אם 'ה' שפתי תפתח' כחלק מן התפילה ממש, או שאינו כחלק מן התפילה, ולא אמרו שהוא 'כתפילה אריכתא', אלא לענין שאין אמירתו מפסיקה בין 'גאולה' לתפילה.

קג. **גמרא** (לד.).

קד. **רשב"א** (יא. ד"ה אמת). וראה להלן בענין 'כללי הברכות'.

קה. **גמרא** (כח:), ששמעון הפקולי [שהיה מבית דינו של רבן גמליאל, שתיקנו ברכת המינים] תיקן שמונה עשרה ברכות לפי הסדר. ובשיטה מקובצת (שם ד"ה תנו רבנן) ביאר, שאין כוונת הגמרא לומר ששמעון הפקולי הוא שתיקן את סדר הברכות, שהרי כבר בתקנת אנשי כנסת הגדולה נתקנו הברכות לפי סדרן. אלא שלאחר מכן שכחום, עד שבא שמעון הפקולי, וחזרום ויסדום, וכמבואר בגמרא (מגילה יח.). וראה עוד ברבינו יונה (כח: ד"ה הסדיר) ובמאירי (מגילה יז:) שפירשו באופנים אחרים. ברש"י (לד. ד"ה אין) ביאר את דברי רב אסי בגמרא (שם), שלדעתו אם טעה ולא אמר ברכה מן הברכות האמצעיות [-שאינן משלש ראשונות או שלש אחרונות] ונזכר לאחר שכבר המשיך בתפילתו, אומר את הברכה ששכח במקום שנזכר, וממשיך בתפילתו מן המקום שנזכר. ואינו צריך לחזור ולומר את כל הברכות שבאמצע. וכגון, שכח לומר 'אתה חונן', ונזכר לאחר ברכת 'רפאינו', הרי הוא אומר לאחר 'רפאינו' - 'אתה חונן', וממשיך בברכת 'ברך עלינו'. והתוספות (שם ד"ה אמצעיות) והרא"ש (פ"ה סי' כ) הקשו על שיטתו שהלא ברכות יש להן סדר. ולפיכך חלקו על רש"י, וביארו את דברי רב אסי, שלאחר שאמר את הברכה ששכח, חוזר לומר שוב את סדר הברכות מן הברכה ששכח [ובמקרה דלעיל ממשיך בברכת 'השיבנו']. ובדברי דוד (שם ד"ה ורב) ביאר דעת רש"י, שאף שתיקנו סדר לברכות, מכל מקום לא תיקנו כן אלא לכתחילה. אך בדיעבד, וכגון ששכח ברכה והמשיך בתפילתו, יכול לאומרן שלא על הסדר.

קו. **בגמרא** (מגילה יז:-יח.).

א. אבות [ברכה ראשונה]: מן הכתוב (תהלים כט א) 'הָבוּ לַה' בְּנֵי אֵלִים' - 'הזכירו לפניו את אילי הארץ'[קז]. **ב. גבורות:** מהמשכו של הכתוב (שם) 'הָבוּ לַה' כָּבוֹד וָעֹז', - 'עֹז' היא גבורה[קח]. **ג. קדושות:** מן הפסוק הסמוך (שם כט ב) 'הָבוּ לַה' כְּבוֹד שְׁמוֹ הִשְׁתַּחֲווּ לַה' בְּהַדְרַת קֹדֶשׁ' - 'בְּהַדְרַת קֹדֶשׁ' אלו קדושות[קט]. **ד. ברכת בינה:** לפי שסמך הכתוב 'בינה' ל'קדושה', שנאמר (ישעיה כט כג-כד) 'וְהִקְדִּישׁוּ אֶת קְדוֹשׁ יַעֲקֹב וְאֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל יַעֲרִיצוּ, וְיָדְעוּ תֹעֵי רוּחַ בִּינָה'. **ה. ברכת תשובה:** לפי שנאמר (שם ו י) 'וּלְבָבוֹ יָבִין וָשָׁב וְרָפָא לוֹ'. **ו. ברכת סליחה:** לפי שנאמר (שם נה ז) 'וְיָשֹׁב אֶל ה' וִירַחֲמֵהוּ וְאֶל אֱלֹהֵינוּ כִּי יַרְבֶּה לִסְלוֹחַ'. **ז. ברכת גאולה**[קי]**:** קבעוה לברכה שביעית, לפי שעתידים ישראל שתתחיל גאולתם[קיא] בשנה שביעית. **ח. ברכת רפואה:** קבעוה לברכה שמינית, כנגד מצות המילה שהיא ביום השמיני, וצריכה רפואה. **ט. ברכת השנים:** קבעוה לברכה תשיעית, לפי שברכה זו כנגד מפקיעי שערים, שמחמתם אין שובע לעניים, ואנו מתפללים שיתן הקב"ה שובע בעולם. וכשם שקבע דוד (תהלים י טו) תפילה כנגד מפקיעי שערים במזמור תשיעי[קיב]. **י. ברכת קיבוץ גלויות:** לפי שקיבוץ גלויות בשעת ברכת השנים הוא, שנאמר (יחזקאל לו ח) 'וְאַתֶּם הָרֵי יִשְׂרָאֵל עַנְפְּכֶם תִּתֵּנוּ וּפֶרְיְכֶם תִּשְׂאוּ לְעַמִּי יִשְׂרָאֵל כִּי קֵרְבוּ לָבוֹא'. **יא. ברכת משפט:** שכיון שנתקבצו גלויות נעשה דין ברשעים, שנאמר (ישעיה א כה-כו) 'וְאָשִׁיבָה יָדִי עָלַיִךְ וְאֶצְרֹף כַּבֹּר סִיגָיִךְ וְאָסִירָה כָּל בְּדִילָיִךְ, וְאָשִׁיבָה שֹׁפְטַיִךְ כְּבָרִאשֹׁנָה וְיֹעֲצַיִךְ כְּבַתְּחִלָּה', והיינו ש'וְאָשִׁיבָה יָדִי עָלַיִךְ' פירושו קיבוץ גלויות, ואחרי כן נאמר 'וְאָשִׁיבָה שֹׁפְטַיִךְ'[קיג]. **יב. ברכת המינים:** שכיון שנעשה דין ברשעים, כלו הפושעים, שלאחר השבת השופטים נאמר (שם א כח) 'וְשֶׁבֶר פֹּשְׁעִים וְחַטָּאִים יַחְדָּו וְעֹזְבֵי ה' יִכְלוּ'. **יג. ברכת צדיקים:** שכיון שכלו הפושעים מתרוממת קרן צדיקים, שנאמר (תהלים עה יא) 'וְכָל קַרְנֵי רְשָׁעִים אֲגַדֵּעַ תְּרוֹמַמְנָה קַרְנוֹת צַדִּיק'[קיד]. **יד. ברכת ירושלים:** שקרנם של צדיקים מתרוממת בירושלים, שנאמר (תהלים קכב ו) 'שַׁאֲלוּ שְׁלוֹם יְרוּשָׁלָיִם יִשְׁלָיוּ אֹהֲבָיִךְ' - 'אֹהֲבָיִךְ', הם הצדיקים[קטו]. **טו. ברכת דוד:** שכיון שנבנית ירושלים[קטז] בא דוד, שנאמר (הושע ג ה) 'אַחַר יָשֻׁבוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּבִקְשׁוּ אֶת ה' אֱלֹהֵיהֶם וְאֵת דָּוִד מַלְכָּם'. **טז. ברכת תפילה [שמע קולנו]:** שכיון שבא דוד באה תפילה, שנאמר (ישעיה נו ז) 'וַהֲבִיאוֹתִים אֶל הַר קָדְשִׁי וְשִׂמַּחְתִּים בְּבֵית תְּפִלָּתִי'[קיז]. **יז. ברכת עבודה:** שאחר שבאה תפילה, באה עבודת הקרבנות, שלאחר שנאמר (שם) 'וְשִׂמַּחְתִּים בְּבֵית תְּפִלָּתִי', נאמר (שם) 'עוֹלֹתֵיהֶם וְזִבְחֵיהֶם לְרָצוֹן עַל מִזְבְּחִי'. **יח. ברכת הודאה:** שאחר שבאה עבודה, באה תודה, שנאמר (תהלים נ כג) 'זֹבֵחַ תּוֹדָה יְכַבְּדָנְנִי', והיינו 'אחר זביחה, תן הודאה'[קיח]. **ברכת כהנים:** תיקנו לומר ברכת כהנים אחר ברכת הודאה, לפי שנאמר (ויקרא ט כב) 'וַיִּשָּׂא אַהֲרֹן אֶת יָדָיו אֶל הָעָם וַיְבָרְכֵם וַיֵּרֶד מֵעֲשֹׂת הַחַטָּאת וְהָעֹלָה וְהַשְּׁלָמִים', והיינו שבירך אהרן ברכת כהנים[קיט] לאחר שהקריב את הקרבנות[קכ]. **יט. ברכת שלום:** לפי שבברכת כהנים נאמר (במדבר ו כז) 'וְשָׂמוּ אֶת שְׁמִי עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַאֲנִי אֲבָרְכֵם'. וברכת הקב"ה היא ברכת השלום, שנאמר (תהלים כט יא) 'ה' יְבָרֵךְ אֶת עַמּוֹ בַשָּׁלוֹם'[קכא].

תיקנו חכמים לומר בסיום התפילה פסוק 'יִהְיוּ לְרָצוֹן אִמְרֵי פִי וְהֶגְיוֹן לִבִּי לְפָנֶיךָ ה' צוּרִי וְגֹאֲלִי' (תהלים יט טו), שכן אמרו דוד לאחר שמונה עשר[קכב] מזמורים[קכג].

בגמרא (טז:-יז.) מובאים שנים עשר תפילות שנהגו האמוראים לומר לאחר סיום תפילתם. מנהג העולם לומר תפילת 'אלקי נצור', שהיא תפילת מר בריה דרבינא[קכד].

נתבאר בגמרא (יומא נג:) שצריך המתפלל בסיום תפילתו לפסוע שלש פסיעות לאחוריו בכריעה אחת, ואחר כך יתן שלום, קודם לשמאלו[קכה] ואחר כך לימינו. וביארו הראשונים[קכו], שאינו אומר 'שלום', אלא כשאומר 'עושה שלום במרומיו', הרי הוא הופך פניו לשמאלו. וכשאומר 'הוא יעשה שלום', הופך פניו לימינו.

מעין שמונה עשרה. נחלקו תנאים (במשנה כח:) אם חייב אדם להתפלל בכל יום את כל תפילת שמונה עשרה: **דעת רבן גמליאל** שחייב אדם להתפלל בכל יום את כל תפילת שמונה עשרה. **דעת רבי יהושע** שיכול לצאת ידי חובתו בתפילה 'מעין שמונה עשרה'. **ודעת רבי עקיבא** שאם שגורה תפילתו בפיו, מתפלל את כל תפילת שמונה עשרה. ואם אין שגורה התפילה בפיו[קכז], מתפלל 'מעין שמונה עשרה'.

גם בתפילת 'מעין שמונה עשרה', הרי הוא אומר שלש ברכות ראשונות ושלש אחרונות בשלמותן. ונחלקו אמוראים (בגמרא כט.) מה הוא נוסח האמצעיות: יש הסובר, שהרי הוא אומר בהן פתיחה וחתימה בלבד. וכגון: בברכת בינה, אומר 'אתה חונן לאדם דעת, ברוך אתה ה' חונן הדעת'[קכח]. ויש הסובר, שבמקום ברכות האמצעיות אומר תפילת 'הביננו', שהיא ברכה אחת שכלול בה מעין כל ברכות האמצעיות[קכט].

תפילה קצרה. הנמצא במקום סכנה מתפלל 'תפילה קצרה'[קל]. נחלקו תנאים[קלא] תפילה זו מה היא: לדעת רבי יהושע, הרי הוא אומר: 'הושע ה' את עמך את שארית ישראל בכל פרשת העבור יהיו צרכיהם לפניך'. לדעת רבי אליעזר, אומר: 'עשה רצונך בשמים ממעל ותן נחת רוח ליראיך מתחת והטוב בעיניך עשה'. לדעת תנא אחר בשם רבי יהושע[קלב], אומר: 'שמע שועת[קלג] עמך ישראל ועשה מהרה בקשתם'. ולדעת אחרים, אומר: 'צרכי עמך ישראל מרובין ודעתם קצרה, יהי רצון

קז. **רש"י** (שם יז: ד"ה הנו - הראשון).

קח. **רבינו** חננאל (שם).

קט. **רש"י** (שם ד"ה הנו - השני).

קי. **וברש"י** (שם ד"ה אתחלתא) כתב שברכה זו אינה על הגאולה מן הגלות, שעל גאולת הגלות מברכים 'ברכת קיבוץ גלויות' ו'ברכת דוד' (ראה להלן). אלא עניינה של ברכה זו בגאולה מן הצרות הבאות עלינו תמיד. אך במהרש"א (שם ד"ה ומה) נקט שברכה זו עוסקת בגאולה מן הגלות. ואילו גאולה מן הצרות, כלולה היא בברכת 'רפואה'.

קיא. **ש'אתחלתא** דגאולה' במלחמות שיהיו בשנה השביעית, ובמוצאי שביעית בן דוד בא. וכתב רש"י (שם) שאף שאין ברכה זו עוסקת בגאולה מן הגלות [ראה הערה לעיל], מכל מקום כיון שהיא ברכה העוסקת ב'גאולה' קבעוה בזמן גאולת הגלות.

קיב. **בספר** תהלים שבידינו מזמור זה הוא מזמור עשירי, ומן הגמרא נראה שמזמור 'אשרי' (תהלים א) ומזמור 'למה רגשו' (שם ב), מזמור אחד הוא, רש"י (שם ד"ה נפרשה) עפ"י הגמרא (ט:). וראה במאירי (שם), מהרש"א (שם ד"ה כי) והגהות וציונים (ברש"י שם).

קיג. **בארות** המים (שם ד"ה וכיון שנתקבצו) בישוב קושיית מהרש"א (שם ד"ה וכיון שנתקבצו). וברש"ש (שם) ביאר שקיבוץ גלויות מוזכר בהמשך הפסוק, שנאמר (שם) 'וְאָסִירָה כָּל בְּדִילָיִךְ', והיינו שבגלות אנו מובדלים ומופרדים זה מזה, ובקיבוץ גלויות יסיר הקב"ה כל המבדילים.

קיד. **ובמהרש"א** (שם ד"ה וכיון שכלו) ביאר שאף שגם מקודם שתיקנו 'ברכת המינים', היה כבר סדר לברכות (ראה לעיל מדברי שיטה מקובצת), והיתה ברכת הצדיקים סמוכה לברכת המשפט. היינו משום שאחר שנעשה דין ברשעים המוזכר בברכת המשפט, מתרוממת קרן הצדיקים.

קטו. **מהרש"א** (שם).

קטז. **וברש"י** (שם יח.) כתב שכוונת הגמרא, שאחרי שישובו לבית המקדש יבקשו את הקב"ה ואת דוד מלכם. ובב"ח (או"ח סי' קיח סק"ג) הקשה, מנין לרש"י שביאת דוד תהא אחר בנין בית המקדש, שהרי לא הוזכר בגמרא אלא בנין ירושלים. וביאר הב"ח, שסמך רש"י על סוף הפסוק המובא בגמרא, שנאמר (שם) 'ופחדו אל ה' ואל טובו באחרית הימים', ו'טובו' היינו בית המקדש, שלאחר שתבנה ירושלים, יבנה בתוכה בית המקדש, ואז יבוא דוד וישב על כסאו. אך במהרש"א (שם יח. ד"ה וכיון שבא) מבואר שביאת דוד לפני בנין בית המקדש, וראה עוד בזה בקונטרס דרישת ציון וירושלים (שאילת דוד, קרלין).

קיז. **וכבר** הקשו האחרונים, היכן מוזכר בפסוק זה ביאת דוד. ראה במהרש"א (שם) ושפת אמת (שם).

קיח. **רש"י** (שם ד"ה זובח).

קיט. **ושיטת** רש"י (ויקרא שם) שבירכם ברכת כהנים כמתכונתה לדורות, 'יברכך' 'יאר' ו'ישא'. אך שיטת הרמב"ן (שם) שבירך את העם בברכה אחרת.

קכ. **ולפי** זה היה מן הדין שתהיה ברכת כהנים אחר ברכת עבודה, אלא שעבודה והודאה 'חדא מילתא היא', גמרא (שם).

קכא. **פסוק** זה מסיים את המזמור שממנו נלמדו שלש ברכות ראשונות.

קכב. **וראה** בגמרא (ט:) שאף שבספר תהלים שבידינו נאמר פסוק זה במזמור התשעה עשר, מכל מקום החשיבה הגמרא מזמור זה למזמור השמונה עשר, לפי ש'אשרי' (תהלים א) ו'למה רגשו' (שם ב), מזמור אחד הוא.

קכג. **גמרא** (שם).

קכד. **בית** יוסף (או"ח סי' קכב ס"ג ד"ה ואומר), שהעולם בירכו להם תחינה זו.

קכה. **שהוא** ימין הקב"ה, העומד כנגדו כביכול.

קכו. **ראה** טור (או"ח סי' קכג ס"א).

קכז. **וכתבו** הראשונים שכן הדין גם בשעת הדחק [שאינו מקום סכנה, שאם הוא מקום סכנה הרי הוא מתפלל 'תפילה קצרה', ראה בסמוך].

קכח. **רמב"ם** (פירוש המשניות פ"ד מ"ג).

קכט. **ונוסחה** [לפי גירסתינו בגמרא]: הביננו ה' אלהינו לדעת דרכיך [כנגד אתה חונן], ומול את לבבנו ליראתך [כנגד השיבנו], ותסלח לנו [כנגד סלח לנו], להיות גאולים [כנגד ראה בענינו], ורחקנו ממכאובינו [כנגד רפאינו], ודשננו בנאות ארצך [כנגד ברך עלינו], ונפוצותינו מארבע תקבץ [כנגד תקע בשופר], והתועים על דעתך ישפטו [כנגד השיבה], ועל הרשעים תניף ידיך [כנגד ברכת המינים], וישמחו צדיקים [כנגד על הצדיקים], בבנין עירך ובתקון היכלך [כנגד ולירושלים], ובצמיחת קרן לדוד עבדך ובעריכת נר לבן ישי משיחך [כנגד את צמח], טרם נקרא אתה תענה [כנגד שמע קולנו]. וחותם 'ברוך אתה ה' שומע תפלה'.

קל. **משנה** (כח:).

קלא. **במשנה** (שם) ובברייתא (כט:).

קלב. **מלאכת** שלמה (פ"ד מ"ד), וראה בהגהות הגר"א (כט: אות א).

קלג. **ולפי** גירסתינו בגמרא (שם) דעת רבי אלעזר ברבי צדוק כדעת תנא אחר בשם רבי יהושע, אלא שלגירסתו אומר במקום 'שועת' 'צעקת'.

מלפניך ה׳ אלהינו שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו ולכל גויה וגויה די מחסורה׳. לדברי הכל הרי הוא חותם: ׳ברוך אתה ה׳ שומע תפלה׳.

ב. מנחה – סדר התפילה

כתבו התוספות (פסחים קז. ד״ה סמוך) שנקראת תפילה זו תפילת ׳מנחה׳, על שם מנחת התמיד[קלד] שהיתה קריבה בין הערביים[קלה].

אמירת אשרי. נהגו לומר מזמור ׳תהלה לדוד׳ (תהלים קמה) קודם תפילת המנחה, לפי שיש להתפלל מתוך כובד ראש ושמחה של מצוה[קלו]. אמרו בגמרא (ד:) ׳אמר רבי אלעזר אמר רבי אבינא, כל האומר תהלה לדוד בכל יום שלש פעמים, מובטח לו שהוא בן העולם הבא׳, ובאמירת ׳תהלה לדוד׳ במנחה, משלימים אמירתה שלש פעמים ביום[קלז]. כתבו התוספות (לב: ד״ה קודם) שתיקנו לומר קודם ׳תהלה לדוד׳ - ׳אַשְׁרֵי יוֹשְׁבֵי בֵיתֶךָ עוֹד יְהַלְלוּךָ סֶּלָה׳ (תהלים פד ה), משום שמפסוק זה למדו (בגמרא שם) שצריך אדם לשהות שעה אחת קודם התפילה[קלח].

אמירת ׳כי שם ה׳ אקרא׳. כתבו הראשונים[קלט], שיש נוהגים לומר קודם תפילת המנחה פסוקים שונים, ובהם: ׳כִּי שֵׁם ה׳ אֶקְרָא הָבוּ גֹדֶל לֵאלֹהֵינוּ׳ (דברים לב ג), וכן פשט המנהג. ואין לאומרו קודם תפילת שחרית וערבית, לפי שאמירתו מפסיקה בין ׳גאולה׳ לתפילה.

זמן התפילה. נתבאר בגמרא (כו:) ששני זמנים לתפילת המנחה: ׳מנחה גדולה׳, והיא משש שעות ומחצה[קמ] מתחילת היום[קמא]. ו׳מנחה קטנה׳, והיא מתשע שעות ומחצה מתחילת היום.

נחלקו הראשונים אם לכתחילה יש להתפלל רק ׳מנחה קטנה׳, או שאפשר לכתחילה להתפלל גם ׳מנחה גדולה׳, או שלכתחילה יש להתפלל רק ׳מנחה גדולה׳[קמב].

נחלקו תנאים (במשנה כו.) אימתי הוא סוף זמן תפילת מנחה: לדעת תנא קמא זמנה עד הערב[קמג], ולדעת רבי יהודה עד ׳פלג המנחה׳, היינו שעה ורבע קודם סוף היום[קמד].

ג. ערבית – סדר התפילה

תפילת ערבית לאחר קריאת שמע. נחלקו אמוראים (בגמרא ד:) אם מתפללים תפילת ערבית לפני קריאת שמע של ערבית, לפי ש׳תפילות באמצע תיקנום׳, והיינו שכל התפילות הרי הן בין קריאת שמע של שחרית לקריאת שמע של ערבית. לדעה זו לא נאמר דין ׳סמיכת גאולה לתפילה׳ בערבית, שהרי מברכים ׳גאל ישראל׳ לאחר התפילה. או שגם בערבית קוראים קריאת שמע בברכותיה קודם התפילה, וסומכים גאולה לתפילה.

נהגו לומר קודם תחילת ברכות קריאת שמע של ערבית בימות החול[קמה], פסוק ׳וְהוּא רַחוּם יְכַפֵּר עָוֺן וְלֹא יַשְׁחִית וְהִרְבָּה לְהָשִׁיב אַפּוֹ וְלֹא יָעִיר כָּל חֲמָתוֹ׳ (תהלים עח לח), ובראשונים[קמו] מבואר כמה טעמים לאמירתו קודם ערבית[קמז].

קריאת שמע

ברכות קריאת שמע של ערבית. תיקנו עזרא ובית דינו לברך על סדר קריאת שמע של ערבית שתי ברכות לפניה, ושתים לאחריה. שלפניה - ברכת ׳המעריב ערבים׳ ו׳אהבה׳[קמח]. שלאחריה - ׳אמת ואמונה׳ ו׳השכיבנו׳. סמכו חכמים את שבעת הברכות של קריאת שמע שחרית וערבית, על הכתוב (תהלים קיט קסד) ׳שֶׁבַע בַּיּוֹם הִלַּלְתִּיךָ עַל מִשְׁפְּטֵי צִדְקֶךָ׳[קמט].

תחילת זמן ברכות. נחלקו הראשונים אם יכול לברך ברכות קריאת שמע של ערבית אף קודם תחילת זמן קריאת שמע של ערבית[קנ].

סוף זמן ברכות. בגמרא (ט.) מבואר שלשיטה הסוברת שאפשר לקרוא קריאת שמע של ערבית לאחר עלות השחר [ראה להלן] יכול גם לברך ברכות קריאת שמע של ערבית עד הנץ החמה, חוץ מברכת[קנא] ׳השכיבנו׳[קנב].

יש מן הראשונים שנראה מדבריו שאף לשיטה הסוברת שאינו יוצא ידי קריאת שמע של ערבית משעלה השחר, מכל מקום יכול לברך ברכות קריאת שמע לאחר עלות השחר[קנג].

תחילת זמן קריאת שמע. נחלקו תנאים אימתי הוא תחילת זמן קריאת שמע של ערבית: **א. דעת תנא קמא במשנה** (ב.), שתחילת זמנה בצאת הכוכבים. **ב. לדעת התנא בברייתא ורבי חנינא** (ב:), ׳משהעני נכנס[קנד] לאכול פתו במלח׳. ולמסקנת הגמרא שיעור זמן זה מאוחר יותר

[קלד]. **ראה** לעיל שהתפילות נתקנו כנגד קרבנות התמיד.

[קלה]. **וראה** ביאורי הגר״א (כו. ד״ה תפלת). בתוספות (שם) כתב תירוץ נוסף, אך במגן אברהם (ריש סי׳ רלג) מבואר שגם בתירוץ השני סברו כן, שנקראת תפילת המנחה על שם מנחת התמיד. כתבו התוספות (כו: ד״ה עד) שלדעת רבי יהודה (כו.) נתקנה תפילת המנחה כנגד הקטרת הקטורת.

[קלו]. **תוספות** (לא. ד״ה רבנן).

[קלז]. **ויש** מן הראשונים שלא גרסו בגמרא זו ׳שלש פעמים׳ (ראה גליון הש״ס שם).

[קלח]. **ש׳יושבי** ביתך׳ ואחר כך יהללוך, רש״י (שם ד״ה יושבי). התוספות (שם) כתבו שאין להוסיף פסוקים נוספים שנאמר בהם ׳אשרי׳. וראה במהרש״א (שם) טעם למנהגינו להוסיף ולומר גם פסוק ׳אשרי העם שככה לו אשרי העם שה׳ אלהיו׳ (תהלים קמד טו). וראה בבית יוסף (או״ח סי׳ נא) טעם למנהגינו להוסיף אחר מזמור זה, פסוק ׳ואנחנו נברך יה מעתה ועד עולם הללויה׳ (שם קטו יח). ובמהרש״ל (שו״ת סי׳ סד) כתב, שאינו נוהג להוסיף ׳אשרי׳ אלא במנחה ולא בשחרית, שהטעם שכתבו התוספות להוסיף ׳אשרי׳, אינו שייך אלא במנחה, שאומרים ׳תהלה לדוד׳ קודם התפילה, וראה עוד בזה בסידור השל״ה (עמ׳ 122).

[קלט]. **ראה** טור (או״ח סי׳ קיא ס״א).

[קמ]. **ונחלקו** האחרונים אם בדיעבד יכול להתפלל מתחילת שעה שביעית, ובראשונים ראיות לשני הצדדים [ראה רש״י (כו: ד״ה מנחה, פסחים נח. ד״ה אלא) שרק משש ומחצה. אך ברש״י (שם ה. ד״ה לא) נראה שמעיקר הדין מתחילת שבע]. וראה סיכום דעות האחרונים במשנה ברורה (סי׳ רלג סק״ב) ובשער הציון (שם סק״ו).

[קמא]. **והיינו** שעות זמניות, ראה לעיל.

[קמב]. **בבית** יוסף (או״ח סי׳ רלג סק״א) ביאר בדעת הרמב״ם (תפילה פ״ג ה״ב) שלכתחילה יש להתפלל ׳מנחה קטנה׳, אך בדעת הטור (שם) כתב בבית יוסף, שיכול להתפלל לכתחילה גם ׳מנחה גדולה׳. ובדעת רש״י (כח. ד״ה מתפלל) ביאר בדברי דוד (שם) שלכתחילה יש להתפלל רק ׳מנחה גדולה׳.

[קמג]. **ודעת** רבינו יונה (כו. ד״ה תפלת המנחה) ושלטי הגבורים (על מרדכי דף ז סק״ב) ש׳עד הערב׳ היינו עד שקיעת החמה, ולא עד צאת הכוכבים. אך בשלטי הגבורים (שם) הביא שיש שפירשו ׳עד הערב׳ עד צאת הכוכבים. וברמ״א (או״ח סי׳ רלג ס״א) פסק שזמן תפילת המנחה עד צאת הכוכבים, וראה בשאגת אריה (סי׳ יז) שהאריך להוכיח כן. וראה בזה בשער הציון (שם סק״, יח).

[קמד]. **׳פלג** המנחה׳ היינו מחצית זמן המנחה [עד סוף היום]. ולפי שזמן ׳מנחה קטנה׳ מתשע וחצי שעות, הרי שתי שעות ומחצה עד לסוף שתים עשרה שעות, שהוא סוף היום. מחצה מהן, הרי שעה ורבע.

[קמה]. **טור** (או״ח סי׳ רסז ס״א), שכן הוא מנהג אשכנז.

[קמו]. **ראה** רבינו מנוח (תפילה פ״ט ה״ט), טור (או״ח סי׳ רלז ס״א) ועוד.

[קמז]. **וברמב״ם** (תפילה פ״ט ה״ה, ט) נראה שהיו אומרים אותו בתפילת הציבור גם במנחה.

[קמח]. **וראה** לעיל (ברכות קריאת שמע של שחרית), שנחלקו תנאים אם מברכים ׳אהבת עולם׳ או ׳אהבה רבה׳. והתוספות (יא: ד״ה ורבנן) כתבו, שכדי לקיים שניהם, יאמר בשחרית ׳אהבה רבה׳ ובערבית ׳אהבת עולם׳, וכן הוא בנוסח ׳אשכנז׳ בתפילה. אך דעת הרי״ף (יא:) שלהלכה מברך ׳אהבת עולם׳ בין בשחרית ובין בערבית, וכן הוא בנוסח ׳ספרד׳. דעת הרשב״א (שם ד״ה תניא) היא שיטה שלישית, שביום יאמר ׳אהבת עולם׳ ובלילה ׳אהבה רבה׳. בשם הגר״א (פירושי וליקוטי הגר״א הגדה של פסח, בביאור ׳והיא שעמדה׳) ביארו את שיטת התוספות לומר ביום ׳אהבה רבה׳ ובלילה ׳אהבת עולם׳, לפי שהיום משול לגאולה, ולפיכך אנו אומרים ׳אהבה רבה׳, והיינו ׳אהבה גדולה׳, שהקב״ה אוהב אותנו מחמת עצמינו. ואילו בלילה המשול לגלות, אנו אומרים ׳אהבת עולם׳, והיינו אהבה שאינה מחמת עצמינו, אלא מחמת שהבטיח הקב״ה לאבותינו שתהא אהבתו עלינו לעולם, והיינו ׳אהבת עולם׳ אהבה מעולם.

[קמט]. **ירושלמי** (פ״א ה״ה) ורש״י (יא. ד״ה בשחר). וברשב״א (יב: ד״ה אמר) הביא ממדרש תהלים (מזמור ו) שפירש ׳שבע ביום הללתיך׳ על של שחרית בפני עצמה ועל של ערבית בפני עצמה, בשחרית יש בה שבע מצוות, ברכת ׳יוצר׳, ברכת ׳אהבה׳, פרשת ׳שמע׳, פרשה שניה ופרשה שלישית, אמת ויציב וגאל ישראל [ואף שהיא ברכה אחת, שני קיומים יש בה, אמת ויציב וגאל ישראל], הרי שבע מצוות. ובערבית שאין מצוות ציצית נוהגת בה, ולפיכך אין פרשת ׳ויאמר׳ מן המנין, הוסיפו עוד ברכה שניה לאחריה, להשלים שבע מצוות.

[קנ]. **בדברי** רש״י (ב. ד״ה עד) מבואר, שהקוראים קריאת שמע בבית הכנסת קודם זמן קריאת שמע רשאים לברך, וגם יוצאים בזה ידי חובת ברכות קריאת שמע. אך בשלטי הגבורים (ב: אות א) הביא שיטת ריא״ז בשם רבו, שהמברך קודם צאת הכוכבים [לשיטות שזמן קריאת שמע מתחיל בצאת הכוכבים], ברכותיו לבטלה. ומדברי התוספות (ב. ד״ה מאימתי) נראה שאין יוצאים בזה ידי חובת ברכות קריאת שמע.

[קנא]. **כן** ביאר הרא״ש (פ״א סי׳ ט), שאינו מברך ברכה זו כלל. אך דעת הרי״ץ גיאות (הובאה ברא״ש שם) שיכול לברך ברכה זו, אלא שאינו אומר ׳השכיבנו׳, והיינו שמתחיל מ׳ותקננו בעצה טובה׳.

[קנב]. **כן** הוא לשיטת התוספות (שם ד״ה ולגבד). אך בדעת רש״י (שם ד״ה ולגבד) כתבו התוספות, שאף הקורא קריאת שמע קודם לעלות השחר בסמוך לו, אינו יכול לומר ׳השכיבנו׳.

[קנג]. **ההשלמה** (ב. ד״ה ירושלמי). וראה שם, שכתב להוכיח דין זה מברכות קריאת שמע של שחרית שיכול לברכן לאחר זמנה של קריאת שמע (ראה לעיל).

[קנד]. **ודעת** כמה ראשונים, שהיינו משעה שהוא נכנס לאכול ועדיין לא התקינו לו סעודתו, ולא מזמן תחילת אכילתו. ראה תוספות (ב: ד״ה משעה) ורשב״א (שם).

מצאת הכוכבים[קנה]. **ג. לדעת רבי מאיר לשיטת הברייתא השניה**[קנו], ׳משעה שהכהנים טובלין לאכול בתרומתן׳. ונחלקו הראשונים אם היינו משעת ׳בין השמשות׳ כפי שיטת רבי יהודה [והיינו שני שלישים ממהלך מיל, או שלשת רבעי מהלך מיל, לפני צאת הכוכבים[קנז]], או שהוא סמוך לזמן ׳בין השמשות׳ כפי שיטת רבי יוסי [שהוא ׳כהרף עין, זה נכנס וזה יוצא׳][קנח]. **ד. דעת רבי אליעזר בברייתא**[קנט], ׳משעה שקדש היום בערבי שבתות׳. ופירשו הראשונים שזמן זה הוא תחילת בין השמשות[קס]. **ה. דעת רבי אחא**[קסא], ׳משעה שרוב בני אדם נכנסין להסב׳. ונחלקו ראשונים[קסב] אם היינו שנכנסים להסב בימות החול, ושיעור זמן זה מאוחר יותר מזמן ׳שהעני נכנס לאכול פתו במלח׳[קסג]. או ש׳נכנסין להסב׳ היינו בשבתות[קסד].

בדעת רבי יהודה שזמן תפילת המנחה מסתיים ב׳פלג המנחה׳ [ראה לעיל], נחלקו הראשונים אם לשיטתו מתחיל מיד לאחר מכן זמן קריאת שמע, והיינו שתחילת זמן קריאת שמע ב׳פלג המנחה׳, או שאף לשיטתו אין תחילת זמנה ב׳פלג המנחה׳[קסה].

סוף זמן קריאת שמע. נחלקו תנאים אימתי הוא סוף זמנה של קריאת שמע בערבית: **א. לדעת רבי אליעזר** (במשנה ב.), עד סוף אשמורה הראשונה של לילה[קסו]. **ב. לדעת חכמים** (שם), מתקנת חכמים לקרותה עד חצות הלילה. **ג. לדעת רבן גמליאל** (שם), זמנה עד הבוקר[קסז]. **ד. לדעת הברייתא** (ב:), סוף זמנה משעומד העני ליפטר מסעודתו.

נחלקו ראשונים בבירור שיטתם של רבן גמליאל וחכמים:

א. יש הסוברים, שלדעת חכמים במשנה, תקנת חכמים ׳עד חצות׳ היינו שלכתחילה יש לקוראה עד חצות, אך מכל מקום בדיעבד קוראה אף לאחר חצות. ולדעת רבן גמליאל, אף לכתחילה אפשר לקוראה לאחר חצות.

ב. יש הסוברים שלדברי הכל תיקנו חכמים לקוראה עד חצות. אלא שלדעת חכמים במשנה, תיקנו חכמים שלא לקוראה לאחר חצות אף בדיעבד. ולדעת רבן גמליאל, בדיעבד יכול לקוראה לאחר חצות, שלא נתקנה תקנת ׳עד חצות׳, אלא לענין קריאתה לכתחילה[קסח].

בשיטת רבי שמעון בר יוחאי, נתבארו בגמרא (ח:-ט.) שתי לשונות[קסט] לענין קריאת שמע של ערבית מזמן עלות השחר ועד הנץ החמה. והראשונים נחלקו בבירור דברי הגמרא: יש מן הראשונים הסוברים שללשון ראשון אין לקרוא קריאת שמע של ערבית לאחר עלות השחר. וללשון שני, אפשר לקרוא קריאת שמע עד הנץ החמה. ויש מן הראשונים הסוברים, שלדברי הכל לכתחילה אין לקרוא קריאת שמע של ערבית לאחר עלות השחר, אך הנאנס ולא קראה עד עלות השחר יכול לקוראה מעלות השחר ועד הנץ החמה, לדברי הכל[קע].

פרשה שלישית. נתבאר בגמרא (יד:) שלדעת רב[קעא] אין צריך לומר פרשה שלישית בקריאת שמע של ערבית[קעב]. אך מכל מקום אם התחיל לומר, חייב לגמור את כולה. ונחלקו אמוראים מאימתי נחשבת ׳התחלה׳: יש הסובר שמשאמר ׳ואמרת אליהם׳ הרי נחשב שהתחיל, ועליו לגמור את כולה. ויש הסובר שאין נחשבת ׳התחלה׳ אלא משאמר ׳ועשו להם ציצית׳.

ברכת ׳אמת ואמונה׳. הברכה הראשונה שלאחר קריאת שמע של ערבית, היא ברכת ׳אמת ואמונה׳.

הנוהג כדעת רב [ראה לעיל] ואינו אומר פרשה שלישית בקריאת שמע של ערבית, לא יאמר ׳אמת ואמונה׳, לפי שאמירת ׳אמת ואמונה׳ נתקנה לאומרה בסמיכות ל׳אני ה׳ אלהיכם׳[קעג]. הנוהג כן - הרי שלא הזכיר יציאת מצרים, לא בקריאת שמע ואף לא ב׳אמת ואמונה׳. לפיכך יש לו לומר[קעד] לאחר קריאת שמע, ׳מודים אנחנו לך ה׳ אלהינו שהוצאתנו מארץ מצרים ופדיתנו מבית עבדים, ועשית לנו נסים וגבורות על הים, ושרנו לך׳[קעה]. ונחלקו ראשונים אם לאחר מכן ממשיך לומר ׳מי כמכה׳ עד לאחר ׳השכיבנו׳, או שהרי הוא חותם מיד לאחר מכן בברכת ׳גאל ישראל׳[קעו].

ברכת ׳השכיבנו׳. תיקנו חכמים לברכה שניה שלאחר קריאת שמע - ברכת ׳השכיבנו׳. ואין ברכה זו מפסיקה בין ׳גאולה׳ לתפילה[קעז], לפי שענינה מענין הגאולה הוא, ו׳כגאולה אריכתא דמיא׳[קעח].

יש מן הראשונים שצידד להוכיח מן המדרש[קעט] שחותמים בברכה זו בין בחול ובין בשבת ׳הפורס סוכת שלום׳, וכתב שלא נהגו כן מעולם, אלא בחול חותמים ׳שומר עמו ישראל׳, ובשבת ׳הפורס סוכת שלום׳[קפ].

הובא בראשונים שנהגו להוסיף לאחר ׳השכיבנו׳ בימות החול[קפא], שמונה עשר פסוקים נוספים. ומברכים לאחריהם ברכת ׳יראו עינינו׳, וחותמים ׳ברוך אתה ה׳ המלך בכבודו תמיד ימלוך עלינו לעולם ועד ועל כל מעשיו׳[קפב], וכן נתקבל המנהג בחוץ לארץ.

קנה. **עוד** מבואר בגמרא, שדעת רבי מאיר לשיטת ברייתא הראשונה, שתחילת זמן קריאת שמע ׳משעה שבני אדם נכנסין לאכול פתן בערבי שבתות׳. ולמסקנת הגמרא ביארו כמה ראשונים (רשב״א שם ד״ה ר׳ אלעזר, ועוד) ששיעור זמן זה, שוה לשיעור זמן שהעני נכנס לאכול פתו במלח, וכשיעור הזמן לדעת תנא קמא בברייתא ורבי חנינא. אך בדעת התוספות (ב. ד״ה מאימתי) ביאר בשפת אמת (ב: ד״ה ת״ח) שלמסקנת הגמרא, הזמן שבני אדם נכנסים לאכול מוקדם אף מצאת הכוכבים [ואילו זמן שהעני נכנס, מאוחר הוא יותר מצאת הכוכבים].

קנו. **ראה** הערה לעיל.

קנז. **ראה** גמרא (שבת לד:) ורש״י במסכתין (ב: ד״ה אי ס״ד), ובהגהות מהר״ב רנשבורג (שם אות א).

קנח. **דעת** הראב״ד (הובאה ברשב״א ב. ד״ה ונשאל, ב: ד״ה אלא) שזמנה בזמן בין השמשות של רבי יהודה, אך דעת המאירי (שם ד״ה זמן שני) שהוא סמוך לבין השמשות של רבי יוסי.

קנט. **ובגמרא** (ג.) שתי לשונות בזה: לשון ראשון, שדעת התנא ששנה את המשנה (ב.) אינה כן, אלא לדעתו שיטת רבי אליעזר שתחילת זמנה בצאת הכוכבים. ולשון שני, שלא נחלקו בדבר, אלא לדברי הכל שיטת רבי אליעזר שתחילת זמנה משעה שקדש היום.

קס. **רש״י** (ב: ד״ה משעה) ועוד. ודעת רב האי גאון שהובאה ברשב״א (שם ד״ה ר׳ חנינא) שאף לשיטת רבינו תם, שזמן תחילת בין השמשות אינו אלא ב׳שקיעה שניה׳ [שהוא זמן יותר מאוחר מזמן תחילת בין השמשות לשיטות שאר ראשונים], מכל מקום זמן זה של ׳קדש היום׳, היינו ׳שקיעה ראשונה׳ והוא כזמן תחילת בין השמשות לשיטת שאר ראשונים.

קסא. **ובברייתא** לשון נוסף, ששיטה זו היא שיטת ׳רבי אחא׳.

קסב. **ברש״י** (שם ד״ה להסב) הביא שני פירושים בזה, וראה עוד בראשונים.

קסג. **והיינו** לשיטת הרשב״א שהובאה לעיל (בהערה על זמן שהעני נכנס לאכול פתו), שזמן שבני אדם נכנסים לאכול בערבי שבתות, הוא כזמן שעני נכנס לאכול פתו, ובגמרא נתבאר שזמן של עני יותר מאוחר מצאת הכוכבים. ובימות החול אנשים נכנסים לאכול יותר מאוחר מבשבת, והרי שזמן זה יותר מאוחר מזמן שהעני נכנס לאכול פתו.

קסד. **וראה** לעיל בהערה אימתי הוא זמן זה.

קסה. **בתוספות** (ב. ד״ה מאימתי) כתבו שלרבי יהודה אפשר לקרוא קריאת שמע מפלג המנחה, אך הרשב״א (שם ד״ה והקשו) ועוד ראשונים נקטו, שאף לרבי יהודה אין תחילת זמנה בפלג המנחה.

קסו. **ובגמרא** (ג:) הובאה מחלוקת תנאים אם שלש משמרות בלילה, או ארבע משמרות בלילה. למסקנת הגמרא (ג.) דעת רבי אליעזר שלש משמרות בלילה, ונמצא סוף זמנה לרבי אליעזר לאחר ארבע שעות.

קסז. **וראה** להלן אם יכול לקוראה לאחר עלות השחר, עד שתנץ החמה.

קסח. **שיטת** הרשב״א (ב. ד״ה מאימתי) וראשונים נוספים, שנחלקו לענין קריאתה לכתחילה, אך בדיעבד קוראה לאחר חצות לדברי הכל. אך שיטת רבינו יונה (שם ד״ה וחכמים) שנחלקו לענין קריאתה בדיעבד, אך לדברי הכל יש לקוראה לכתחילה עד חצות.

קסט. **לשון** שני בגמרא, אמרו רבי שמעון בר יוחאי בשם רבי עקיבא.

קע. **שיטת** התוספות (ח: ד״ה לא, ט. ד״ה לעולם) שללשון ראשון קוראה עד עלות השחר, וללשון שני עד הנץ החמה. אך שיטת הרי״ף (ט.), שלדברי הכל יש לקוראה לכתחילה עד עלות השחר, ורק מי שהיה אנוס ולא קראה עד עלות השחר, יכול לקוראה עד הנץ החמה.

קעא. **ומבואר** בגמרא (שם) שכן נהגו בני מערבא, אלא שמכל מקום היו אומרים תחילת ׳ויאמר׳, ו׳אני ה׳ אלהיכם׳.

קעב. **וראה** לעיל, קושיית השאגת אריה מדין זה על שיטת רש״י ש׳מזכירים יציאת מצרים בלילות׳, היינו פרשת ׳ויאמר׳.

קעג. **מן** הכתוב ׳וה׳ אלהים אמת׳, ראה לעיל.

קעד. **גמרא** (יד:).

קעה. **ובמשנה** ברורה (סי׳ סו ס״ק נג) הקשה, שבירושלמי מבואר שצריך להזכיר בברכה שלאחריה, יציאת מצרים, מלכות הקב״ה, קריעת ים סוף, מכת בכורות וצור ישראל וגואלו (ראה לעיל). ובנוסח ברכה זו אין בה הזכרה ל׳מכת בכורות׳. וכתב שיתכן שבסוף נוסח זה היה מזכיר גם מכת בכורות.

קעו. **ברש״י** (שם ד״ה ושרנו) כתב שממשיך ׳מי כמוכה׳ ו׳השכיבנו׳. אך הרשב״א (שם ד״ה הא) הביא דעה שחותם מיד ׳גאל ישראל׳. שיטה נוספת הובאה בריטב״א (שם ד״ה הא) שלאחר שאמר ׳ושרנו׳ אינו חותם כלל, ואינו מברך ׳גאל ישראל׳. וכתב הריטב״א שלפי דעה זו אינו מברך שתים לאחריה.

קעז. **וראה** לעיל שנחלקו אמוראים אם סומכים בלילה ׳גאולה׳ לתפילה.

קעח. **גמרא** (ד:). וברבינו יונה (ד: ד״ה ואע״ג) ביאר, שענין ברכה זו מענין הגאולה, לפי ׳שבשעה שעבר השם לנגוף את מצרים היו מפחדין ומתפללין לבורא לקיים דברו, ושלא יתן המשחית לבוא אל בתיהם. שדרך הצדיקים שיראים תמיד שמא יגרום החטא, וכנגד אותה התפלה התקינו לומר השכיבנו, שיצילנו השם מכל דבר רע, וישמור צאתנו ובואנו. וכיון שהתקינו לאמרו כנגד מה שהיה בשעת הגאולה, אמרו דלא הוי הפסקה, דכגאולה אריכתא דמיא׳.

קעט. **והביא** כן ממדרש תהלים, אך במדרש תהלים שלפנינו (בובר, מזמור ו) מפורש שחתימת הברכה בחול ׳שומר עמו ישראל׳. וראה בטור (או״ח סי׳ רסז ס״א) טעם הדבר.

קפ. **מאירי** (יב: ד״ה ולא). וראה בריטב״א (מגילה יז: ד״ה ומה), שהביא מחלוקת הראשונים בזה.

קפא. **ראה** בטור (או״ח סי׳ רסז).

קפב. **בתוספות** (ד: ד״ה דאמר) ברא״ש (פ״א סי׳ ה) וברבינו יונה (ד: ד״ה ואע״ג) ובראשונים נוספים

תפילת שמונה עשרה

חובה או רשות. נחלקו תנאים (בגמרא כז:) אם תפילת ערבית חובה, או שהיא 'רשות'[קפג]. וכמה ביאורים בראשונים, 'רשות' האמורה, מה היא:

כתבו הראשונים, שאינה 'רשות' גמורה שהרי מצוה היא להתפלל תפילת ערבית, אלא שאינה חובה גמורה, ולפיכך אם נזדמנה לו בזמן תפילת ערבית מצוה עוברת, הרי מצות תפילת ערבית נדחית, מפני המצוה הגמורה שלפניו[קפד]. וכן באופן שאינו יכול להתפלל אלא בטורח, הרי היא 'רשות', ואינו חייב להתפלל[קפה].

יש שהוסיפו, שאף שהיא רשות, מכל מקום אם התחיל להתפלל תפילת ערבית, הרי נתחייב בתפילת ערבית בפעם זו, לפי שקבעה כחובה עליו[קפו].

יש שהוסיפו עוד, שמשהתפלל פעם אחת, כבר קבעה עליו כחובה לעולם[קפז].

אין בה חזרת הש"ץ. כתבו ראשונים שבימות החול, אין הש"ץ חוזר על תפילת ערבית בקול רם, לפי שלהלכה תפילת ערבית 'רשות', והרי 'שאין כאן אדם שנתחייב בהן כדי להוציאו'[קפח].

זמן תפילת ערבית. דעת רוב הראשונים[קפט] שתחילת זמן תפילת ערבית, שנוי במחלוקת רבי יהודה וחכמים שנחלקו בענין סוף זמן תפילת המנחה (ראה לעיל). לדעת רבי יהודה שסוף זמן המנחה ב'פלג המנחה', הרי שמשם ואילך מתחיל זמן תפילת ערבית. ולדעת חכמים שסוף זמן תפילת המנחה בערב, הרי שתחילת זמן ערבית בערב[קצ].

בסוף זמנה של תפילת ערבית נחלקו בזה, אם סוף זמנה בעלות השחר, או שזמנה עד הנץ החמה[קצא]. מרהיטת דברי הראשונים נראה[קצב], שלא נאמר בתפילת ערבית שמצותה לכתחילה עד חצות. אך יש מן הראשונים שכתב, שגם תפילת ערבית כקריאת שמע שמצותה לכתחילה עד חצות הלילה[קצג].

ב. ברכות

א. כללי הברכות

ארוכה וקצרה. שנינו במשנה (יא.) 'מקום שאמרו להאריך, אינו רשאי לקצר. לקצר, אינו רשאי להאריך. לחתום. אינו רשאי שלא לחתום. שלא לחתום, אינו רשאי לחתום'. בביאור המשנה נחלקו הראשונים:

א. יש הסוברים שפירוש 'ברכה ארוכה' היינו ברכה הפותחת ב'ברוך' וחותמת ב'ברוך'. ופירוש 'ברכה קצרה' היינו שאין בה 'ברוך' בפתיחה וחתימה, ושני מינים יש בה: יש הפותחת ב'ברוך' ואינה חותמת ב'ברוך', ויש החותמת ב'ברוך' ואינה פותחת בו.

לשיטה זו פירוש דברי המשנה כך הוא: 'מקום שאמרו להאריך' - שתיקנו 'ברכה ארוכה', אינו רשאי שלא לחתום בה ב'ברוך' או שלא לפתוח בה ב'ברוך'. 'לקצר' - ברכה שתיקנוה קצרה, אינו רשאי לפתוח ולחתום בה ב'ברוך'. לשיטה זו מתבארים דברי המשנה 'לחתום' ו'שלא לחתום' - שאף בברכה קצרה, אם תיקנו שחותמת ב'ברוך' ואינה פותחת, או פותחת ואינה חותמת, אינו רשאי להפוך הסדר[קצד].

ב. יש הסוברים ש'ארוכה' ו'קצרה' עניינם בברכה שיש בה כמה עניינים, שהברכה שיש בהה כמה עניינים, ארוכה היא. ואותה שאין בה כמה עניינים קצרה היא[קצה].

לשיטה זו נתבאר במשנה, שאינו רשאי לפחות מענייני הברכה כפי שתיקנוה, ואינו רשאי להוסיף על ענייניה[קצו].

אף ב'ברכה קצרה' שאינה פותחת ב'ברוך', יש שני מינים: א. שאינה פותחת ב'ברוך', לפי שכך תיקנוה מלכתחילה, שאין בה פתיחה ב'ברוך'[קצז]. ב. שאינה פותחת ב'ברוך', לפי שהיא 'סמוכה לחברתה', היינו שנתקנה לאחר ברכה החותמת ב'ברוך'[קצח].

ב'ברכה הסמוכה לחברתה' נחלקו ראשונים, אם פתיחת הברכה שלפניה עולה גם לברכה זו או שחתימת הברכה שלפניה משמשת כפתיחת ברכה זו[קצט].

שם ומלכות. כל ברכה שאין בה הזכרת השם, אינה ברכה. נחלקו אמוראים (בגמרא מ:) אם כל ברכה שאין בה 'מלכות' אינה ברכה, או שאין הזכרת 'מלכות' מעכבת בברכה.

'ברכה הסמוכה לחברתה', אין צריך להזכיר בה 'מלכות'[ר].

ב. ברכות הנהנין.

'ברכות הנהנין', הן הברכות שמברכים קודם הנאת הגוף באכילת מזון ושתיית משקים, או בהנאה מריח טוב.

כללי ברכת הנהנין

אין לה שיעור. חובת 'ברכות הנהנין' אין לו שיעור, שאף אם אוכל או שותה כל שהוא[רא], חייב לברך[רב].

הובא המנהג להוסיף פסוקים נוספים, ויש מהם שהביאו גם את ברכת 'המלך בכבודו'. ודעת הרא"ש (שם) שתיקנו אמירת פסוקים אלו וברכה זו, תחת תפילת 'שמונה עשרה'. שמאחר ובתי כנסיות שלהם היו מחוץ לעיר, היו יראים להתפלל כל תפילת 'שמונה עשרה', ולהתאחר בחזורתם לעיר, ולפיכך תיקנו לומר שמונה עשר פסוקים אלו, במקום תפילת 'שמונה עשרה'. וראה בראשונים שם שביארו כמה טעמים, מדוע אין אמירת ברכה זו מפסיקה בין 'גאולה' לתפילה [למנהגינו להתפלל את כל תפילת 'שמונה עשרה']. אך ברבינו יונה (שם) הביא שהרמב"ן לא נהג לאמרן, משום שהן מפסיקות בין 'גאולה' ל'תפילה'.

קפג. **וכתבו** הראשונים (רש"י שבת ט: ד"ה למאן, תוספות שם ד"ה למ"ד, ועוד), שסברת האומר 'רשות' היא, לפי שנתקנה כנגד הקטרת איברים של קרבן תמיד (ראה לעיל), והקטרה אינה מעכבת את הכפרה. והאחרונים דנו אם הסובר 'תפילות אבות תיקנום', יסבור שהיא חובה.

קפד. **תוספות** (כו. ד"ה טעה).

קפה. **תוספות** (יומא פז: ד"ה והאמר), וכמבואר בגמרא (שבת ט:).

קפו. **רי"ף** (כז:). וראה חידושי רבינו חיים הלוי (תפילה פ"י ה"ו), בגדר דין 'קבעה עליו כחובה' לשיטת הרי"ף, ואם נעשית התפילה במהותה 'תפילת חובה', או שבמהותה 'תפילת רשות' היא.

קפז. **רשב"א** (כז: ד"ה תפלת, שו"ת ח"א סי' קפג, רלו) בשם 'גאון'. והתוספות (יומא שם) דחו סברא זו.

קפח. **רמב"ם** (תפילה פ"ט ה"ט) ושו"ת הרשב"א (ח"א סי' קפג). באחרונים דנו בזה, לשיטת הסובר שמשהתפלל פעם אחת כבר קבעה כחובה עליו לעולם.

קפט. **רש"י** (כז. ד"ה שמע), רבינו יונה (שם ד"ה דעבד) ועוד. אך בכסף משנה (תפילה פ"ט ה"ז) מבואר בשיטת הרמב"ם שאפילו לדעת חכמים שסוף זמנה עד הערב, יכול להתפלל של ערבית מ'פלג המנחה', שלפי שתפילת ערבית 'רשות', אין מדקדקים בזמנה. וכן הוא לשון הרמב"ם (פירוש המשניות פ"ד מ"א).

קצ. **כתבו** התוספות (ב. ד"ה מאימתי) שלשיטות הסוברות בזמן קריאת שמע של ערבית, שזמן קריאתה קודם לצאת הכוכבים (ראה לעיל), גם תחילת זמן תפילת ערבית משעה זו. וראה בשאגת אריה (סוף סי' יז), שלשיטות הסוברות בזמן המנחה לדעת חכמים, שסוף זמנה בתחילת שקיעה (ראה לעיל), גם תחילת זמן ערבית בתחילת שקיעה, ולא בצאת הכוכבים. ובפוסקים האריכו בזה.

קצא. **ברמב"ם** (תפילה פ"ג ה"ו) מבואר שזמנה עד עלות השחר. וכבר הקשה בשער הציון (סי' רלה ס"ק מא), שבפירוש המשנה (פ"ד מ"א) כתב הרמב"ם, שיכול להתפלל 'עד עלות השמש'. ובערוך השלחן (סי' רלה סי"ט) נקט שיכול להתפלל עד הנץ החמה.

קצב. **צל"ח** (כו: ד"ה שהרי) בדעת הרמב"ם, וכן לא הוזכר זמן זה בדברי רבים מן הראשונים.

קצג. **ספר** הבתים (תפילה, שער שלישי סי' ו).

קצד. **רשב"א** (שם ד"ה אחת), באורך רב.

קצה. **רש"י** (שם ד"ה אחת) כפי ביאור המאירי (שם ד"ה ולמר).

קצו. **ו'אינו** רשאי לקצר' היינו בעניינים שהם מעיקר תקנת הברכה, כמו ברכת 'אמת ויציב' שאחר קריאת שמע, שמעיקר תקנת הברכה שיזכיר בה כמה עניינים (ראה לעיל), ולפיכך אין לו להחסיר מעניינים אלו. אך אם אמר את כל ענייני הברכה, וחיסר במילותיה, יצא ידי חובתו, ראה גמרא (מ:). וכן 'אינו רשאי להאריך' שאינו רשאי להוסיף על ענייני הברכה, אך מכל מקום יכול להוסיף מילים נוספות מענייני הברכה עצמה. מאירי (שם).

קצז. **כן** דעת הרשב"א (שם) לענין ברכות קריאת שמע שלאחריה.

קצח. **גמרא** (מו.-מו:).

קצט. **ברשב"א** (שם) מבואר שפתיחת הברכה הקודמת עולה לכאן ולכאן, אך התוספות (פסחים קד: ד"ה חוץ) הביאו שיטת ראשונים, שחתימת הברכה הקודמת משמשת לפתיחת ברכה זו.

ר. **גמרא** (מט.). יש מן הראשונים (שם) שנראה מדבריהם ש'ברכה הסמוכה לחברתה' אין להזכיר בה 'מלכות', אף מפני הצורך. ותמהו מכמה ברכות הסמוכות שבידינו, שיש בהן הזכרת 'מלכות'.

רא. **ובגמרא** (יד.) נתבאר ש'המטעמת' - טעימת התבשיל, אינה טעונה ברכה. ובראשונים מבואר כמה פרטי דינים בענין זה.

רב. **תוספות** (לט. ד"ה בצר), והרבה ראשונים. וראה בבית יוסף (או"ח סי' רי ס"א) שכתב להלכה כשיטת רוב הראשונים, שגם על פחות משיעור מברך את הברכה המיוחדת לאותו המין. אך הביא שמדברי הרבינו יונה (לח: ד"ה אני) נראה, שעל פרי העץ בפחות משיעור כזית, אינו מברך אלא 'שהכל נהיה בדברו'. וראה עוד להלן לענין ברכת 'המוציא' בפחות מכזית.

ספק ברכות להקל. דעת הרבה ראשונים[רג] שספק ברכת הנהנין דינו 'לקולא', כדין שאר המצוות שהן מתקנת חכמים שספיקותיהן לקולא[רד].

'**ספק** ברכות להקל' האמור, נחלקו בו אחרונים: יש מן האחרונים שנקט שהיינו שרשאי לאכול את המאכל שלפניו, אף אם הדבר ספק בידו, ויכול להיות שלא בירך כלל. אך יש מן האחרונים שנקט, ש'ספק ברכות להקל' היינו שאין עליו חובת ברכה. אך באופן שספק בידו אם בירך אם לאו, אינו רשאי להמשיך ולאכול את המאכל שלפניו[רה]. שאף שלענין חובת הברכה, דינו לקולא שאין עליו חובת ברכה. מכל מקום האוכל בלא ברכה, עובר גם 'באיסור', והיאך יהא רשאי לעשות מעשה שהוא ספק איסור. וגם לברך שנית אינו יכול, שהרי ברכתו ספק לבטלה[רו].

להוציא את חבירו. אף שב'ברכת המצוות', יכול האחד להוציא את חבירו באמירת הברכות, בין באופן שהמוציא עדיין לא קיים את המצוה, ובין באופן שכבר קיימה[רז]. מכל מקום דין 'ברכת הנהנין' אינו כן, וכמה כללים בדבר:

א. מי שאינו מברך על אכילת עצמו, אינו יכול לברך להוציא את חבירו בברכת הנהנין[רח].

ב. אף המברך על אכילת עצמו, אינו יכול להוציא את חבירו בברכות הנהנין, אלא אם כן יש באכילתם קביעות לאכילה משותפת[רט], כל אכילה כפי עניינה[רי].

נתבאר במשנה (מב.) ש'קביעות' האמורה לענין אכילת פת, היינו שיושבים שניהם יחד בהסיבה[ריא]. לפי שבזמנם היו רגילים לאכול בהסיבה, וכל שלא אכלו בהסיבה, אין כאן קביעות סעודה[ריב].

הזמינו עצמם לסעודה, כגון שאמרו 'נלך ונאכל במקום פלוני', הרי זו 'קביעות', ואין צריכים הסיבה[ריג].

בשתיית יין[ריד], נחלקו בגמרא (מג.) אם צריכה הסיבה, ואם מועילה בה הסיבה, ושני לשונות בגמרא: ללשון ראשון שיטת רב ששתיית יין אינה צריכה הסיבה[רטו], אלא הישיבה לבד קובעתה[רטז]. ושיטת רבי יוחנן שצריכה הסיבה. ללשון שני בגמרא, לדברי הכל ישיבה בלא הסיבה, אינה מועלת לענין 'קביעות' האמורה, ומחלוקת האמוראים אם מועילה לה הסיבה, לשיטת רב אין מועילה הסיבה[ריז], ולשיטת רבי יוחנן מועילה הסיבה.

נחלקו הראשונים בשאר מיני אכילה ושתיה: יש הסובר שללשון ראשון [-לענין שתיית יין], לדברי הכל אין שאר דברים צריכים הסיבה, אלא ישיבה לבד קובעתן. וללשון שני, לדברי הכל אין מועילה להן הסיבה. אך יש הסובר שללשון שני הרי דין שאר מיני מאכלים כדין שתיית יין, שלשיטת רבי יוחנן מועילה בהן הסיבה[ריח].

תקנת ברכות הנהנין

מתקנת חכמים. כתבו ראשונים, שלמסקנת הגמרא (לה.) חובת ברכת הנהנין הרי היא מתקנת חכמים, שתיקנו כן מסברא[ריט]. לפי שסברא היא 'שאסור לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה'[רכ].

עוד אמרו בגמרא (שם), 'כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה, מעל'. רב יהודה אמר שמואל, פירש כן את סתירת דברי הכתובים: כתוב אחד אומר (תהלים כד א) 'לַה' הָאָרֶץ וּמְלוֹאָהּ'. וכתוב אחד אומר (שם קטו טז) 'הַשָּׁמַיִם שָׁמַיִם לַה' וְהָאָרֶץ נָתַן לִבְנֵי אָדָם', כאן קודם ברכה כאן לאחר ברכה. שקודם הברכה 'לַה' הָאָרֶץ וּמְלוֹאָהּ', ולאחריה 'וְהָאָרֶץ נָתַן לִבְנֵי אָדָם'.

כתבו ראשונים, שלא תיקנו חכמים לברך על כל ההנאות בהן נהנה אדם, אלא על ההנאות הנכנסות לגוף, והן האכילה והשתיה והריח[רכא], שאף הריח נכנס לגוף, והרי הוא כאכילה ושתיה[רכב].

האחרונים[רכג] הסתפקו ביסוד חובת ברכת הנהנין, אם עיקרה משום איסור המעילה, שקודם הברכה הרי המזון[רכד] אינו שלו, 'והאיך יטול אדם מה שאינו שלו'[רכה]. או שעיקרה משום 'חובת הודאה' על המזון, שלפי שמצוה על האדם להודות להקב"ה קודם האכילה, הרי האוכל בלא להודות כמועל בקדשי שמים.

בברכה ראשונה של פת. בברכה ראשונה שלפני אכילת פת[רכו], יש מן הראשונים הסוברים[רכז] שנחלקו תנאים בדבר: יש הסוברים (בברייתא מח:) שברכה זו נלמדת מן הכתובים[רכח]. ויש הסובר (במשנה כ:) שגם ברכה זו נלמדת מסברא, ודרשות הכתובים אינן אלא 'אסמכתא'. ויש מן

רג. **רמב"ם** (ברכות פ"ד ה"ב, פ"ח הי"ב), ועוד. אך במאירי (לה. ד"ה וכל) מבואר שספק ברכות הנהנין לחומרא, שמאחר שסמכו ברכה זו מן המקרא, וכן משום שעשאוהו כ'מועל בהקדש', הרי זה חמור יותר משאר תקנות חכמים שספיקן לקולא. וכתב המאירי, שלפיכך המסופק אם בירך או לא בירך ועדיין הוא אוכל חוזר ומברך.

רד. **ראה** להלן שלהלכה ברכות שלפני האכילה, אינן אלא מדברי חכמים.

רה. **ברעק"א** (בהגהות שו"ע או"ח סי' רט על המגן אברהם סק"ג) הוכיח מכמה ראשונים, שיכול לאכול בלא לברך. אך במהרש"א (פסחים קב. ברשב"ם ד"ה להודעך) נקט בדעת הרשב"ם (שם), שאסור לו לאכול את המאכל מספק, שהרי הוא בספק איסור. כדברי המהרש"א מבואר בריטב"א (שבת כג. ד"ה אמר).

רו. **וראה** בקהלות יעקב (ברכות סי' ה) בביאור דעת המהרש"א, מדוע לא נאמר גם בספק איסור ספק דרבנן לקולא.

רז. **גמרא** (ר"ה כט.-כט:).

רח. **גמרא** (שם). ובראשונים שני טעמים עיקריים בזה: א. מאחר שאין המברך יוצא ידי חובתו בברכה זו, הרי שאין לברכה זו תורת 'ברכה'. אלא שבברכת המצוות נחשבת ברכה זו ל'ברכה' מועילה, לפי שכל ישראל ערבים זה לזה, ומשום ה'ערבות' נחשבת ברכה זו כ'ברכה' מועילה, עבור חבירו. אך בברכת הנהנין לא שייך דין 'ערבות', כיון שאין זו ברכה מחויבת, שאם ירצה חבירו, לא יאכל ולא יברך. ב. לפי שברכת הנהנין נתקנה על הנאת הגוף, לפיכך ממהותה של תקנת 'ברכת הנהנין' היא שהנהנה מברך בעצמו, ולא שיהנה האחד בלא ברכה, ויברך השני.

רט. **ובאופן** זה יכול להוציא את חבירו אף לכתחילה, ואף בברכת 'המוציא'. תוספות (מה. ד"ה אלא). אך שיטת רש"י (מה: ד"ה מלוה) שבברכת 'המוציא', מצוה שיברך כל אחד בפני עצמו. ויש מוסיפים על שיטת התוספות, שאף מצוה היא שיברך אחד ויוציא את השני, ש'ברוב עם הדרת מלך'.

רי. **וראה** להלן שיש מן האכילות, שאין שייך בהן 'קביעות', ולפיכך אין האחד יכול להוציא את חבריו כלל, לפי כמה שיטות. בטעם הלכה זו, שאין האחד יכול להוציא את חבירו בברכה שלו בלא 'קביעות', יש מן הראשונים שביארו כפי הטעם השני (המבואר בהערה לעיל), לפי ש'מי שנהנה הוא יברך'. מה שאין כן באופן שקבועה סעודתן כאחת, נחשבים כולם כ'גוף אחד'. ובראשונים טעמים נוספים.

ריא. **ובירושלמי** (פ"ו ה"ו) נחלקו אם לא נאמרה דין 'הסיבה' אלא בבעל הבית עם האורחים, אך בעל הבית עם בני ביתו, אינו צריך הסיבה. או שדין זה אף בבעל הבית עם בני ביתו.

ריב. **רש"י** (שם ד"ה כל) ותוספות (שם ד"ה הסבו). ובראשונים פירושים נוספים. כתבו התוספות, שבזמן הזה שאין דרכינו בהסיבה, 'קביעות' האמורה היינו בישיבה סביב שולחן אחד.

ריג. **גמרא** (מב:-מג.).

ריד. **והיינו** בשתיית יין שלא בשעת אכילת סעודה, אך ביין הבא בתוך הסעודה אין יכול האחד להוציא את חבירו, משנה (מב.).

רטו. **אלא** אם כן שותים את היין קודם סעודתם, ועד שיתכנסו כל הקרואים במקום הסעודה, יושבים במקום אחר ושותים יין שבאופן זה צריכים הסיבה, כיון שדעתם להמשיך את הסעודה במקום אחר.

רטז. **רש"י** (שם ד"ה שאני). ויש חולקים, שלשיטה זו אין השתיה צריכה אף לא 'ישיבה'.

ריז. **אלא** אם כן הסבו לאכילת פת ובא להם יין שמתוך שמועילה קביעותם לאכילת הפת, מועילה היא גם לשתיית היין.

ריח. **שיטת** הרא"ש (פ"ו סי' לג) שללשון ראשון לדברי הכל אין צריכים הסיבה, לפי שללשון זה לדברי הכל רק 'דבר חשוב' צריך הסיבה, ודבר 'שאינו חשוב' אינו צריך הסיבה. ומחלוקת רב ורבי יוחנן אם יין נקרא 'דבר חשוב'. וללשון שני לדברי הכל אין מועילה בהן הסיבה, שללשון זה לדברי הכל רק ב'דבר חשוב' מועילה הסיבה, אך ב'דבר שאינו חשוב' אין מועילה בו הסיבה. ומחלוקת רב ורבי יוחנן, אם יין נקרא דבר שאינו חשוב. אך שיטת הרשב"א (שם ד"ה איכא) שללשון שני לדעת רבי יוחנן, מועילה הסיבה אף בשאר מיני מאכלים, שללשון זה שיטת רבי יוחנן שאף ב'דבר שאינו חשוב' מועילה הסיבה. ובראשונים שיטות נוספות בזה.

ריט. **ובפני** יהושע (לה: ד"ה אלא) תמה, שמאחר וברכת הנהנין נלמדת מן הסברא, היה מן הדין שיהא חיובה כחיוב מן התורה, ש'סברא' הרי היא כדרשה מן הכתוב.

רכ. **בתחילת** דברי הגמרא (שם) הובאו כמה דרשות מן הכתובים, לברכה שלפני האכילה. אך למסקנת הגמרא כתבו הראשונים, שדרשות אלו אינן אלא 'אסמכתא', וחובת 'ברכת הנהנין' נלמדת מן הסברא. תוספות (שם ד"ה אלא), רמב"ם (ברכות פ"א ה"ב) ועוד.

רכא. **כמבואר** בגמרא (מג:) שחייב אדם לברך על הריח.

רכב. **רמב"ן** (נא: ד"ה נראה) וראה גם תוספות (פסחים נג: ד"ה אין). אך יש מן הראשונים הסוברים שגם ברכת 'בורא מאורי האש' במוצאי שבת, בכלל 'ברכת הנהנין', ראה בספר המכתם (פסחים קו.).

רכג. **ראה** אבני נזר (או"ח סי' לז), חידושי רבי אריה לייב (ח"ב סי' ב) ועמק ברכה (ברכות הנהנין), ועוד.

רכד. **או** הריח.

רכה. **לשון** הריטב"א (לה. ד"ה אלא סברא).

רכו. **כן** משמע מדברי הרשב"א (שהובא בסמוך) שמחלוקת התנאים רק בברכה על הפת, אך צריך ביאור בזה, שיש מן הכתובים העוסק גם במים, ויש העוסק בזבח (ראה להלן).

רכז. **רשב"א** (מח: ד"ה הא).

רכח. **וכמה** דרשות בגמרא (מח:). יש הסובר שלמדו ברכה זו מקל וחומר, ומה כשהוא שבע - לאחר אכילת פת, חייב לברך מן התורה. כשהוא רעב - לפני אכילת הפת, לא כל שכן. יש הסובר שלמדוה מן האמור בברכת המזון שלאחר אכילת פת (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך על הארץ הטובה אשר נתן לך', ויש לדרוש בו 'אשר נתן לך' - 'משנתן לך'. יש הסובר שיש לדרוש ברכה זו מן הכתוב (שמות כג כה) 'וברך את לחמך ואת מימיך', אל תקרי 'וּבֵרַךְ' אלא 'וּבָרֵךְ', ואימתי הוא קרוי לחם, לפני האכילה, שלאחריה כבר אינו בעין. ויש הסובר שיש ללמוד כן מן הכתוב (שמואל א' ט יג) 'כי הוא יברך הזבח אחרי כן יאכלו הקרואים'.

הראשונים הסוברים[רכט] שלא נחלקו תנאים בדבר, ולדברי הכל דרשות הכתובים אינן אלא 'אסמכתא'. הלכה, שגם ברכה זו מתקנת חכמים[רל].

ג. סוגי הברכות שלפני האכילה

ברכת 'פרי האדמה'

על פירות הארץ ועל הירקות מברכים 'בורא פרי האדמה'[רלא]. בירך על הירקות ופירות הארץ 'בורא פרי העץ', לא יצא ידי חובתו[רלב].

גידולי הפרי שאינם עיקר הפרי. יש מן האחרונים שכתבו, שגידולי הפרי שאינם עיקר הפרי, כגון שרביטי הקטניות, מברכים עליהם 'שהכל נהיה בדברו'. שכשם שגידולי העץ שאינם עיקר הפרי ירדו דרגה אחת ממעלתם, ומברכים עליהם 'בורא פרי האדמה' [ראה להלן], אף פירות הארץ ירדו דרגה אחת ממעלתם, ומברכים עליהם 'שהכל נהיה בדברו'[רלג].

שלקות. נחלקו אמוראים (בגמרא לח:) בדין גידולי הארץ שנתבשלו: יש הסובר שברכתם 'שהכל נהיה בדברו'. יש הסובר שמברכים עליהם ברכת הפירות. ויש הסובר שהדבר תלוי באופן אכילתם, שאם דרכם לאכלם יותר כשהם חיים, הרי בבישולם 'נשתנו לגריעותא' ולפיכך מברכים עליהם 'שהכל נהיה בדברו'. ואם דרכם לאכלם בין חיים ובין מבושלים, הרי אף לאחר בישולם מברכים עליהם 'בורא פרי האדמה'[רלד], וכן נפסק להלכה[רלה].

מי שלקות. לדעת רוב הראשונים, 'מי שלקות', והיינו שאם שלקו את הירקות במים[רלו], הרי דין המים כדין הירקות, וברכתם 'בורא פרי האדמה'[רלז].

נחלקו הראשונים בדין זה: יש הסובר, שהיינו דווקא בירקות שעיקר דרך אכילתם בשליקה, אך אם אין עיקר דרכם בשליקה, ברכתם 'שהכל נהיה בדברו'. יש הסובר, שדין זה בין בירקות שדרכם בשליקה, ובין בשאין עיקר דרך אכילתם בכך[רלח], כל שבישלם לצורך הירקות עצמם, ומחמת הבישול נכנס טעם הירקות במים, הרי זה בכלל 'מי שלקות'[רלט].

ברכת 'פרי העץ'

על פירות האילן[רמ] מברכים 'בורא פרי העץ' [חוץ מן היין שברכתו 'הגפן']. ואין מברכים עליהם 'בורא פרי האדמה' כשאר גידולי הארץ, שלפי שהם חשובים ביותר, קבעו להם חכמים ברכה בפני עצמם[רמא].

בירך על פירות האילן 'בורא פרי האדמה' נחלקו תנאים בדבר, דעת רבי יהודה שיצא ידי חובתו בדיעבד. ודעת תנא קמא שלא יצא ידי חובתו. הלכה כרבי יהודה[רמב].

מה נחשב אילן. 'אילן' האמור, היינו שגם לאחר לקיטת הפירות גזעו וענפיו קיימים, ולשנה הבאה הרי הם מוציאים פירותיהם שוב. אך אם אין גזעו וענפיו קיימים, וצריך לזרעו מחדש, אין זה נחשב כאילן לענין ברכת 'בורא פרי העץ', והרי גידוליו בכלל פירות הארץ[רמג].

נחלקו הראשונים בדין הפירות שאין צריך לזורעם בכל שנה מחדש, ומכל מקום גזעם נובל לאחר צמיחת הפירות, ולשנה הבאה מתחדש גזעם[רמד], אם כפירות אילן הם נחשבים, או כפירות הארץ[רמה].

פירות שלא ניטעו אילנותיהם לכך. להלכה, אין מברכים על פרי העץ ברכת הפירות[רמו], אלא בפירות שרגילים לאכלם, ואילנותיהם ניטעו לשם אכילת פירות אלו. אך אילן פירות מאכל, שגדלים בו גם גידולים שאין הרגילות באכילתם, ולא ניטע האילן לשם אכילת פירות אלו[רמז], הרי ברכתם 'שהכל נהיה בדברו'[רמח].

גידולי העץ שאינם עיקר הפרי. עלים הראויים לאכילה[רמט] הגדלים באילן של פירות מאכל, מברכים עליהם 'בורא פרי האדמה', לפי שאינם עיקר הפרי, ואינם חשובים 'פרי' בפני עצמם[רנ].

פירות שנתמעכו. פירות שריסקם ונתמעכו, מברך עליהם 'בורא פרי העץ', כדין כל פרי העץ[רנא]. ונחלקו ראשונים בדבר: יש הסובר שהיינו אף אם ריסקם לגמרי, ויש הסובר, שאם ריסקם לגמרי מברך 'שהכל נהיה בדברו'. שלא אמרו ברכת הפירות בפירות מרוסקים, אלא אם ריסקם מעט[רנב].

שלקות. דין פירות שלוקים, כדין ירקות שלוקים[רנג].

מי פירות. דעת רוב הראשונים, שלהלכה, כל המשקים היוצאים מן הפירות, אינם נחשבים כ'פרי', אלא הרי הם כ'זיעת הפרי', חוץ ממשקים היוצאים מן הזיתים ומן הענבים, שאף המשקה היוצא מהן כמותן, ונחשב כ'פרי'. ולפיכך אין מברכים על המשקים היוצאים מן הפירות 'בורא פרי העץ', אלא ברכתם 'שהכל נהיה בדברו'[רנד].

נחלקו הראשונים אם 'מי פירות' האמורים, היינו שהמשקה היוצא מהם זב מאליו, אך אם סחט את הפרי והוציא ממנו משקה, הרי

רכט. **ריטב"א** (שם ד"ה קל), ועוד.

רל. **רשב"א** (שם).

רלא. **ונחלקו** תנאים בדבר: לדעת תנא קמא (במשנה לה.) מברכים על כל סוגי הירקות ופירות הארץ 'בורא פרי האדמה', ולדעת רבי יהודה (שם ובגמרא לז.) מברכים על הירקות 'בורא מיני דשאים' ועל התבואה והקטניות 'בורא מיני זרעים'.

רלב. **משנה** (מ.). וראה בשער הציון (סי' רו סק"א) לענין פירות האילן שברכתם 'בורא פרי האדמה' (ראה להלן), ובירך עליהם 'בורא פרי העץ'.

רלג. **משנה** ברורה (סי' רד סק"ט) בשם כמה אחרונים, וראה שם שיש חולקים.

רלד. **כביאור** התוספות (שם ד"ה משכחת). נתבאר בגמרא (שם) שהירקות שדרכם לאכלם מבושלים, אם אכלם כשהם חיים מברך עליהם 'שהכל נהיה בדברו'.

רלה. **שולחן** ערוך (או"ח סי' רה ס"א).

רלו. **והיינו** בירקות שדרך אכילתם גם בשליקה, שאם לא כן גם ברכת הירקות עצמם 'שהכל נהיה בדברו'. ראה ביאור הלכה (סי' רב ד"ה על).

רלז. **בגמרא** (לט.) נתבאר שמי שלקות כשלקות, ופירשו התוספות (שם ד"ה מיא) ורוב הראשונים, שהיינו שברכתם 'בורא פרי האדמה', כדין הירקות עצמם.

רלח. **והיינו** שאין עיקר דרך אכילתם בשליקה, ומכל מקום נאכלים גם על ידי שליקה. שאם לא כן הרי הירקות עצמם בכלל 'שלקות' שאין מברכים עליהם 'בורא פרי האדמה'. ביאור הלכה (סי' רב ד"ה על).

רלט. **שיטת** הרשב"א (לח. ד"ה דבש) ש'מי שלקות' היינו בירקות שדרכם בשליקה [ולפיכך חלוק דינם מדין 'מי פירות' המבואר להלן, שברכתם 'שהכל', לפי שפירות אין דרכם בסחיטה]. אך שיטת הרא"ש (פ"ו סי' יח, וטו"ח כלל ד סי' טו, והביאוס הבית יוסף סי' רב וסי' רה כשיטה אחת) שכל שבישלם לצורך הירקות, ונכנס טעם הירקות במים, הרי הם בכלל 'מי שלקות' [וחלוק דין 'מי שלקות' מדין 'מי פירות', שכשמבשל את הירקות עצמם נכנס טעם הירקות במים, מה שאין כן בסחיטת משקה מן הפירות]. וראה בראשונים ביאורים נוספים.

רמ. **ובראשונים** כמה שיטות מאימתי נחשבים הפירות שאינם 'בוסר', ומברכים עליהם 'בורא פרי העץ', ועד אימתי אין להם חשיבות 'פרי', ולפיכך מברכים עליהם 'בורא פרי האדמה'.

רמא. **ביאור** הלכה (סי' רב ד"ה פה"ע).

רמב. **משנה** וגמרא (מ.) ותוספות (שם ד"ה רבי יהודה).

רמג. **גמרא** (מ.-מ:).

רמד. **כגון** תותים, וכיוצא באלו.

רמה. **תוספות** (שם ד"ה איתיה) ומרדכי (רמז קלא), ועוד. ובאחרונים כמה חילוקי דינים בזה, ובהם: אילנות שגזעם קיים אך ענפיהם נובלים, אילנות הנמוכים מאד, פירות הגדלים על גזע העץ עצמו, שאין לו ענפים, ועוד.

רמו. **וכן** אין מברכים על פרי האדמה שכיוצא בזה, אלא 'שהכל נהיה בדברו', כמבואר בגמרא (לו.) לענין צנון, שאם לא היו נוטעים אותו על דעת לאכלו כשהוא רך, לא היו מברכים עליו 'בורא פרי האדמה'.

רמז. **כגון** ענף רך המתוסף לאילן הדקל, שבשנה ראשונה הוא רך וראי לאכילה, ובשנה שניה מתקשה ונעשה כעץ.

רמח. **גמרא** (לו.) והיא דעת שמואל. אך לדעת רב יהודה, אף אלו מברכים עליהם ברכת הפירות, ומכל מקום אף לדעתו ברכתם 'בורא פרי האדמה' לפי שאינם 'פרי' בפני עצמם, שאינם מעיקר הפרי, וכדין העלים הראויים לאכילה (ראה להלן בסמוך). רא"ה (שם ד"ה קורא). ובראשונים חילוקי דינים נוספים בענין זה: 'פלפלים' [-תבלין] שהרגילות לאכלם כשהם יבשים, אם אכלם כשהם רטובים, אינו מברך עליהם 'בורא פרי העץ' לדעת כמה ראשונים, לפי שניטעו על דעת לאכלם לאחר שיתייבשו. וכן קטניות שאכלן רטובים, שיש מן האחרונים הסוברים שאינו מברך עליהן 'בורא פרי האדמה', אלא מברך עליהן 'שהכל נהיה בדברו'.

רמט. **ואילנותיהם** ניטעו גם לצורך אכילת עלים אלו.

רנ. **גמרא** (לו.) לענין עלים של אילן 'צלף' שעליו ראויים לאכילה. וראה בגמרא (שם) לענין שאר גידולים שבעץ זה, אם נחשבים כפירות בפני עצמם, או שאין הם עיקר הפרי.

רנא. **גמרא** (לח.), ובלשון הגמרא קרוי 'טרימא'.

רנב. **בדעת** רש"י (שם ד"ה טרימא) ביאר בתרומת הדשן (סי' כט) שרק במרוסקים קצת מברך ברכת הפירות, אך אם ריסקם לגמרי מברך 'שהכל'. אך מדברי הרמב"ם (ברכות פ"ח ה"ד) מבואר שאף אם ריסקם לגמרי, מברך ברכת הפירות.

רנג. **גמרא** (לח:), וראה לעיל פרטי הדינים בזה.

רנד. **בגמרא** (לח.) הובא דברי מר בר רב אשי שדבש תמרים ברכתו 'שהכל', לפי שהוא 'זיעה בעלמא'. וביארה הגמרא שהדין בזה שנוי במחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע לענין מי פירות של תרומה, שלרבי אליעזר נחשבים כפרי התרומה, ולרבי יהושע אינם נחשבים כפרי. ודעת מר בר רב אשי כרבי יהושע. וכתב רש"י (שם ד"ה ור' יהושע) שטעם שיטתם של מר בר רב אשי ושל רבי יהושע שוים, שהמשקים היוצאים מן הפירות הרי הם כ'זיעה בעלמא'. וכן דעת הרבה ראשונים. אך הרשב"א (שם ד"ה דבש) הביא שיטת הראב"ד, שלרבי יהושע אין מי פירות כ'זיעה בעלמא', וגזירת הכתוב היא בתרומה שאין מי פירות כפרי התרומה. ורק לדעת מר בר רב אשי הרי הם כ'זיעה בעלמא'.

המשקה נחשב כ'פרי'. או שאפילו סחט והוציא משקה מן הפרי, אין מי הפירות אלא 'זיעה בעלמא'[רנה].

יש מן הראשונים הסובר, שלא אמרו שמי פירות ברכתם 'שהכל נהיה בדברו', אלא בפירות שאין דרכם בסחיטה. אך פירות שדרכם בסחיטה, מברכים אף על המשקה היוצא מהם 'בורא פרי העץ'[רנו].

השותה שמן זית. וכגון החש בגרונו, ועירב שמן זית עם משקה אחר, כדי שיוכל לבלוע מן השמן ויתרפא גרונו על ידי השמן, מברך 'בורא פרי העץ'[רנז].

השותה שמן זית כמות שהוא, נחלקו ראשונים אם אינו מברך כלל, לפי שאינו ראוי לשתיה כמות שהוא. או שמכל מקום מברך 'שהכל נהיה בדברו'[רנח].

ברכת 'הגפן'.

על היין מברכים 'בורא פרי הגפן'. שאף המשקה היוצא מן הענבים, כמוהו, והרי הוא נחשב כ'פרי'[רנט]. ואין מברכים עליו כשאר פירות האילן, שלפי שהוא משקה המזין וסועד ומשמח את הלב, קבעו לו חכמים ברכה בפני עצמו[רס].

יין שאינו מזוג. נחלקו תנאים (במשנה מ:) אם מברכים ברכת היין על יין שאינו מזוג במים, או שעל יין שאינו מזוג מברך בורא פרי העץ.

ברכת 'המוציא'

הפת - והיא פת לחם, האפויה מקמח של אחת[רסא] מחמשת מיני דגן[רסב], אף שהיא מכלל גידולי הארץ, מכל מקום מברכים עליה 'המוציא[רסג] לחם מן הארץ'[רסד]. שלפי שהלחם חשוב יותר משאר גידולי הארץ, שהרי הוא נקרא 'מזון' וגם סועד את הלב[רסה], ואדם קובע עליו סעודתו. תיקנו בו ברכה בפני עצמה[רסו].

שיעור האכילה. נחלקו הראשונים אם מברכים 'המוציא' על פת הפחותה משיעור כזית[רסז]. להלכה, מברכים אף בפחות משיעור כזית[רסח].

כללי הפת. כמה כללים ב'פת' האמורה, אימתי היא נחשבת כ'לחם' לענין ברכת 'המוציא', ואימתי אינה נחשבת כ'לחם', אלא הרי היא כשאר מאכלים שיש בהם מחמשת מיני דגן, שברכתם 'בורא מיני מזונות':

א. פת אפויה: 'פת' האמורה, היינו שהיא 'אפויה', אך פת 'מבושלת' אין מברכים עליה 'המוציא'. וכמה פרטי דינים בזה:

אפיה. בין אם היתה העיסה של הקמח והמים 'בלילה עבה' והיינו שהיא סמיכה ואינה נשפכת, ובין אם היתה 'בלילה רכה' והיינו שהיא נשפכת כעין משקה, מכל מקום אם אפאוה, לדברי הכל הרי היא נחשבת 'לחם' ומברכים עליה 'המוציא'[רסט].

אפאוה בתנור בלא משקים, הרי זו 'אפיה' לדברי הכל. אפאוה במחבת בלא משקים, נחלקו בזה אמוראים[ער] אם נחשבת 'אפיה' ומברכים עליה 'המוציא' לדברי הכל. או שנחשבת כ'בישול'[רעא]. אך אם אפאוה עם משקים, אין זו אפיה[ערב]. אפאוה בחמה, הרי זה כבישול[רעג].

עיסה הראויה לבישול ונתבשלה: אם היתה העיסה של הקמח והמים 'בלילה רכה', וגם לא אפאוה, אלא נתבשלה, לדברי הכל אינה נחשבת 'לחם', ואין מברכים עליה 'המוציא'.

עיסה הראויה לאפיה ונתבשלה: נחלקו הראשונים בעיסה שבלילתה עבה ואחר כך בישלוה, אם ברכתה 'המוציא'[עדר], או שברכתה 'בורא מיני מזונות'[ערה].

ב. פת עבה. 'פת' האמורה, היינו שהיא עבה קצת. וכמה פרטי דינים בזה:

רקיקים דקים. עיסה שבלילתה רכה מאד[רעו], חלוקה ברכתה לפי אופן אפייתה[רעז]:

אם אפאוה על ידי ששפכו את העיסה על פני הכירה, והעיסה מתפשטת על פני הכירה, ונאפית דק [ובלשון הגמרא (לז:) קרוי 'טריתא', 'גביל מרתח'], הרי ברכתה 'בורא מיני מזונות', ואפילו אכלה כשיעור קביעת סעודה[רעח].

אך אם אפאוה על ידי ששפכו את העיסה בתוך גומא בכירה, והעיסה מתקבצת יחדיו בגומא, ונאפית שם[רעט] [ובלשון הגמרא (שם) קרוי

רנה. **דעת** הראב"ד (הובאה ברשב"א שם) שרק אם זב המשקה מאליו הרי הוא כ'זיעה בעלמא', אך אם סחט את הפרי והוציא ממנו משקה, הרי המשקה נחשב כ'פרי'. אך דעת הרשב"א ועוד, שאף אם סחט את הפרי והוציא ממנו משקה הרי הוא כ'זיעה בעלמא'. והראשונים הביאו בזה שיטות נוספות.

רנו. **כן** היא שיטת הרשב"א (לח. ד"ה דבש). אך בדעת הרא"ש (פ"ו סי' יח) ביארו אחרונים, שאף הפירות שדרכם בסחיטה, משקה היוצא מהם ברכתו 'שהכל נהיה בדברו', ראה שער הציון (סי' רב ס"ק נד). כתב הרא"ש, שלשיטתו יתכן שאם בישל את הפירות במים [והיינו בפירות הראויים לאכילה גם מבושלים, שאם לא כן אף ברכת הפירות עצמם 'שהכל נהיה בדברו', ראה לעיל], הרי דין המים כדין הפירות, ומברכים עליהם 'בורא פרי העץ'. מחלוקת הרא"ש והרשב"א הובאה לעיל (בענין מי שלקות).

רנז. **גמרא** (לה:-לו.).

רנח. **דעת** רש"י (לה: ד"ה אחוקי) שאינו מברך כלל. אך שיטת הרמב"ם (ברכות פ"ח ה"ב) שמברך 'שהכל נהיה בדברו'.

רנט. **ראה** לעיל ('מי פירות').

רס. **גמרא** (לה:). וראה בגליון הש"ס (יב. בתוס' ד"ה לא) שדייק מן התוספות (שם) שאינו יוצא ידי חובתו בברכת 'בורא פרי העץ', אף בדיעבד, ויש חולקים.

רסא. **ואף** אם אפה פת מעיסה המעורבת משאר קמחים עם קמח של אחת מחמשת מיני דגן, מברך עליה 'המוציא', שקמח הדגן הוא העיקר [וכדין תבשיל המעורב מקמח דגן ושאר דברים, שקמח הדגן עיקר ומברך עליו 'בורא מיני מזונות', ראה להלן]. אלא שאם אין הקמח מחמשת מיני הדגן מספיק לכדי אכילת שיעור כזית מן הפת בכדי 'אכילת פרס', אינו מברך לאחריה ברכת המזון [שהרי אין מברכים ברכת המזון אלא אם אכל כזית מן הפת, ראה להלן], אלא מברך 'על המחיה'. ויש אומרים שמברך לאחריה 'בורא נפשות'. שולחן ערוך (או"ח סי' רח ס"ט) וביאור הגר"א (שם ס"ק לד).

רסב. **והן:** חיטה, שעורה, כוסמת, שבולת שועל ושיפון. וראה בגמרא (שם) שלשיטת רבי יוחנן בן נורי, גם אורז מין דגן הוא, ונחלקו עליו חכמים. כמה פרטי דינים באוכל דגן שאינו 'פת', ובהם: א. האוכל דגן חי, כגון שכוסס את החיטה, מברך עליה 'בורא פרי האדמה'. גמרא (לז.). דעת הרבה ראשונים שמברך לאחר אכילת דגן חי 'בורא נפשות', אך יש שהסתפקו לומר שמברך לאחריהם 'ברכה מעין שלש', ואומר בנוסח הברכה 'על האדמה ועל פרי האדמה'. תוספות (לז. ד"ה הכוסס), ועוד. ב. האוכל קמח חיטים חי, נחלקו אמוראים (בגמרא לו.) בדבר: יש הסובר שמברך עליו 'בורא פרי האדמה' שאף שנשתנה מכלל ברייתו, מכל מקום במקומו הוא עומד, והרי ברכתו כמו הכוסס את החיטה. ויש הסובר שמברך עליו 'שהכל נהיה בדברו' לפי שנשתנה מכלל ברייתו, שהרי טחנו. ועדיין לא הגיע למעלתו ולדרך אכילתו, שדרך אכילתו ומעלתו הוא לאחר אפייתו לפת. ולפיכך בעודו קמח, אינו נחשב 'פרי'. נחלקו הראשונים אם הסובר שברכתו 'בורא פרי האדמה' לא אמר כן אלא בקמח שלא נטחן דק דק, ויש בו עדיין טעם חיטים. אך אם נטחן דק דק, לדברי הכל מברך עליו 'שהכל נהיה בדברו'. או שגם אם נטחן דק דק, הרי הוא שנוי במחלוקת אם מברכים עליו 'שהכל נהיה בדברו' או 'בורא פרי האדמה', ראה תוספות (שם ד"ה קמחא) ורא"ש (פ"ו סי' ג).

רסג. **ונחלקו** תנאים (בברייתא לח.) אם נוסח הברכה 'המוציא' לחם מן הארץ, או 'מוציא' לחם מן הארץ.

רסד. **משנה** (לה.) וגמרא (לז.). ואחרונים נחלקו אם בירך על הלחם 'בורא פרי האדמה', האם יצא ידי חובתו בדיעבד.

רסה. **שנאמר** (תהלים קד טו) 'ולחם לבב אנוש יסעד'.

רסו. **כמבואר** בגמרא (לה:).

רסז. **הרשב"א** (לז: ד"ה כתב) הביא שיטת הראב"ד שאין מברכים 'המוציא' בפחות מכזית, אלא 'בורא מיני מזונות'. ונחלק עליו הרשב"א.

רסח. **שולחן** ערוך (או"ח סי' קסח ס"ט).

רסט. **תוספות** (לז: ד"ה לחם).

ער. **גמרא** (פסחים לז.). וראה בגמרא (שם) פרטי הדינים אימתי מחבת נחשבת אפיה לדברי הכל.

רעא. **ואם** נחשבת כ'בישול', הרי אם היתה העיסה 'בלילה רכה' אין מברכים עליה 'המוציא'. ואם היתה 'בלילה עבה', הדין בזה שנוי במחלוקת (המובאת להלן), אם עיסה עבה שבישלוה ברכתה 'המוציא'.

ערב. **תוספות** (לז: ד"ה לחם).

רעג. **כמבואר** ברש"י (לז: ד"ה לחם).

עדר. **שיטת** רבינו תם (תוס' לז: ד"ה לחם) שמברכים עליה 'המוציא'. דין זה לפי מה שהוכיח הגר"א (או"ח סי' קסח ס"ק לז) בדעת רבינו תם. אך במגן אברהם (שם ס"ק לו) נקט שגם רבינו תם לא אמר כן, אלא אם טיגנה במחבת עם שמן או בשאר משקים, אך אם בישלה בקדירה עם משקים גם לדעת רבינו תם אינו נחשב 'לחם' ואין מברכים עליו 'המוציא'.

ערה. **שיטת** הר"ש (חלה פ"א מ"ה) שמברכים עליה 'בורא מיני מזונות'. ונחלקו הקדמונים בבירור דעת הר"ש: בב"ח (שם) פירש דעת הר"ש, שאמר כן רק באופן שלש את העיסה על דעת לבשלה, אף אם לש את העיסה על מנת לאפותה, ואחר כך נמלך ובישלה הרי ברכתה 'המוציא'. אך ברבינו ירוחם (נתיב טז ח"ה) כתב, שלדעת הר"ש אפילו לש את העיסה על דעת לאפות ונמלך ובישלה, ברכתה בורא מיני מזונות.

רעו. **כן** פירש במגן אברהם (שם סק"מ).

רעז. **כל** האמור להלן הוא כפירוש רש"י (לז: ד"ה כובא, ד"ה גביל), ובראשונים ביאורים נוספים בזה.

רעח. **שולחן** ערוך (שם), ויש חולקים.

רעט. **ומאחר** שהיא מתקבצת בגומא, אינה נאפית דק כל כך.

׳טרוקנין׳, ׳כובא דארעא׳][רפ], הרי דינה כדין ׳פת הבאה בכיסנין׳ [ראה להלן], שאם אוכל ממנה כשיעור ׳קביעת סעודה׳, מברך עליה ׳המוציא׳. ואם אינו אוכל כשיעור קביעת סעודה, הרי ברכתה ׳בורא מיני מזונות׳[רפא].

ג. תוריתא דנהמא. ׳פת׳ האמורה, היינו שיש בה ׳תואר לחם׳. לפיכך כתבו הראשונים, שמיני מאפים כגון אטריות, שאין בהם ׳תואר לחם׳ אינם נחשבים כ׳לחם׳ ואין מברכים עליהם ׳המוציא׳[רפב].

ד. פת שקובעים עליה סעודה. ׳פת׳ האמורה, היינו פת שרגילים בני אדם לקבוע עליה סעודתם, אך פת שאין קובעים עליה סעודה, הרי היא ׳פת הבאה בכסנין׳[רפג]. וכמה פרטי דינים בה:

נחלקו בגמרא בדין ׳פת הבאה בכסנין׳: יש הסובר שלעולם מברכים עליה ׳המוציא׳. ויש הסובר שאין מברכים עליה ׳המוציא׳ אלא אם כן קבע עליה סעודתו, וכן הלכה[רפד].

׳קביעת סעודה׳ האמורה, נחלקו בה ראשונים: יש הסובר שכל שהאוכל קבע עליה את סעודתו, הרי מברכים עליה ׳המוציא׳, ואף אם אין רגילים בני אדם לקבוע סעודה בשיעור זה. ויש הסובר, ש׳קביעת סעודה׳ האמורה, היינו בשאכל מן הפת כשיעור שרגילים בני אדם לקבוע סעודתם בשיעור אכילה זה[רפה].

בראשונים יש כמה ביאורים מה היא ׳פת הבאה בכסנין׳: יש שביארו שנילושה עיסתה עם תבלין, או עם מי פירות וכיוצא בהן משאר משקים חוץ מן המים. יש שביארו שיש בפת זו ׳כיסים׳, והם ממולאים במיני מתיקה. ויש שביאר שבאפייתה מתייבשת מאד, עד שאכילתה בכסיסה[רפו].

ה. אימתי יוצאת הפת מכלל ׳לחם׳, לאחר אפייתה. אף הפת שנאפתה ויש לה דין ׳לחם׳, מכל מקום פעמים שהרי היא יוצאת מכלל ׳לחם׳. וכמה פרטי דינים בזה[רפז]:

פת שנתבשלה לאחר האפיה. פת שנאפתה ואחר כך נתבשלה, בזמן ש׳פרוסות קיימות׳ מברך עליה ׳המוציא׳, ואם אינן קיימות ברכתה ׳מזונות׳[רפח]. ובראשונים כמה שיטות בביאור ׳פרוסות קיימות׳:

יש שביאר ׳פרוסות קיימות׳ היינו שיש בהן שיעור כזית. ושאינן קיימות היינו שאין בהן כזית[רפט].

יש שביאר ש׳פרוסות קיימות׳, בין באין בהן שיעור כזית ובין ביש בהן כזית: באין בהן כזית, ׳קיימות׳ היינו כל שיש בה ׳תוריתא דנהמא׳, והיינו שיש לה ׳תואר לחם׳. ו׳אין הפרוסות קיימות׳ שאין בה ׳תואר לחם׳. ואם יש בהן כזית, אף אם אין בה תואר לחם מברכים עליה ׳המוציא׳[רצ].

ויש שביאר ׳פרוסות קיימות׳ היינו שאין הלחם שרוי במים כל כך, שאם אוחזים אותו אינו נשבר. ו׳אין פרוסות קיימות׳ היינו שמחמת שרייתו הרבה בתוך המים, כשאוחזים אותו הרי הוא נשבר[רצא].

חביצא. נחלקו אמוראים (בגמרא לז:) בדין פירורי לחם שעשו מהם ׳חביצא׳: לדעת רב יוסף, אם יש בפירורים שיעור כזית מברכים עליה ׳המוציא׳. אין בהם כזית ברכתה ׳מזונות׳. אך אם היתה ה׳חביצא׳ עשויה מלחם גדול, ונשאר מן הלחם בעין אפילו אין ב׳חביצא׳ פירורים כזית, מכל מקום מברכים עליה ׳המוציא׳. ולדעת רב ששת ורבא, אם יש בהם שיעור כזית מברכים עליה ׳המוציא׳. ואם אין בהם כזית הרי הדין חלוק בזה: אם יש בה ׳תואר לחם׳ מברכים עליה ׳המוציא׳, ואם אין בה ברכתה ׳מזונות׳.

נחלקו הראשונים ׳חביצא׳ האמורה מה היא:

א. יש הסובר שהיינו פירורי לחם שנתבשלו. לשיטה זו, דעת רב יוסף שהדבר תלוי ב׳כזית׳, לפי שהוא מפרש את האמור ב׳פת שנתבשלה׳[רצב] ׳פרוסות קיימות׳, שהיינו שיעור כזית. ולפיכך גם פירורים שנתבשלו כ׳פת שנתבשלה׳, שהדבר תלוי בכזית. ודעת רב ששת ש׳פרוסות קיימות׳, האמור ב׳פת שנתבשלה׳ היינו שיש בה ׳תואר לחם׳. ולפיכך גם פירורים שנתבשלו, הדין בזה תלוי ב׳תואר לחם׳[רצג].

ב. יש שביארו[רצד] שהיינו פירורי לחם המדובקים יחדיו על ידי דבש או מרק, ולא נתבשלו. אך אם נתבשלו, גם לדעת רב ששת אין הדבר תלוי אלא בשיעור כזית, שאם אין בהם כזית, אף אם יש בהם תואר לחם אין מברכין עליהם ׳המוציא׳[רצה].

פירורי הפת. נחלקו ראשונים בדין הפת שנתפררה לפירורים, שלא בישלה וגם לא עירבה עם משקים. יש מן הראשונים הסובר, שלעולם מברכים עליה ׳המוציא׳, לפי שהפת אינה יוצאת מ׳שם לחם׳ אלא אם נתערבה עם שאר דברים, או נתבשלה. אך יש מן הראשונים הסובר, שגם פירורי הפת כדין ה׳חביצא׳ [ראה לעיל], ולפיכך לדעת רב ששת גם דין פירורי הפת, אין מברכים עליה ׳המוציא׳ אלא אם יש בה כזית, ואף שאין בה ׳תואר לחם׳. או אם יש בה ׳תואר לחם׳, ואף שאין בה כזית. אך אם אין בה כזית ואין בה ׳תואר לחם׳, אין מברכים עליה ׳המוציא׳[רצו].

ברכת ׳מיני מזונות׳

להלכה, כל תבשיל[רצז] שעירבו בו קמח[רחצ] מאחת מחמשת מיני הדגן, אפילו היה הקמח מיעוט מן התבשיל[רצט], מברכים עליו ׳בורא מיני מזונות׳[ש]. ואף שהדגן מכלל גידולי הארץ, מכל מקום קבעו בו חכמים ברכה נפרדת, לפי שהם מן המינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל, וגם הם מאכלים חשובים שעליהם יחיה האדם[שא]. וכמה פרטי דינים בברכה זו:

רפ. **ובגמרא** (מב.) הובא אופן נוסף בזה, והן ה׳לחמניות׳, שבלילתן רכה מאד, והרי הן נאפות דק. שגם הן כ׳פת הבאה בכיסנין׳, ורק אם קבע עליהן סעודתו מברך ׳המוציא׳.

רפא. **שולחן** ערוך (שם סט״ו), ויש חולקים.

רפב. **תוספות** (לז: ד״ה לחם), ועוד.

רפג. **לפי** שבפת זו אין דרך רוב בני אדם לקבוע סעודה, בית יוסף (שם). וראה עוד באחרונים.

רפד. **גמרא** (מב.).

רפה. **שיטת** הראב״ד (הובאה ברא״ש פ״ו סי׳ ל) שאף אם אכל כשיעור מועט, כל שקבע עליה סעודתו, מברך ׳המוציא׳. אך כתב הרא״ש (שם) ששיטת הרמב״ם [וכבר כתבו אחרונים, שברמב״ם שלפנינו לכאורה אין ראיה לזה] שאין נחשבת ׳קביעת סעודה׳, אלא אם אוכל כשיעור שרוב בני אדם רגילים לקבוע עליו סעודתם.

רפו. **רש״י** (מא: ד״ה פת) ורמב״ם (ברכות פ״ג ה״ט) ביארו, שלשים את עיסתה עם מי פירות וכיוצא בזה. ורבינו חננאל (מב. ד״ה רב) והובא ברבינו יונה (מא: ד״ה שאין) פירש שיש בה כיסים ממולאים במיני מתיקה. ובערוך (ערך כסן) ביאר שבאפייתה מתייבשת הרבה, עד שאכילתה בכסיסה.

רפז. **מלבד** האופנים המובאים להלן, נתבארו בפוסקים אופנים נוספים, ובהם: פירורי הפת ששראם במים, או שטיגנם עם שמן, ועוד.

רפח. **גמרא** (לז.).

רפט. **תוספות** (לז: ד״ה חביצא).

רצ. **תוספות** (שם ד״ה אמר), ורבינו יונה (שם ד״ה הא) בשיטת רש״י (שם ד״ה חביצא, וראה עוד לז. ד״ה שהפרוסות) להלכה. וכתבו התוספות, שרגילות היא שרק בכזית יש בה ׳תואר לחם׳, אך פעמים שגם בפחות מכזית יש בה ׳תואר לחם׳.

רצא. **תוספות** (לז. ד״ה אם).

רצב. **ראה** לעיל.

רצג. **תוספות** (לז: ד״ה חביצא, ד״ה אמר), בביאור דעת רש״י (שם ד״ה חביצא).

רצד. **תוספות** (שם ד״ה חביצא) ורא״ש (פ״ו סי׳ י).

רצה. **וכשיטה** הראשונה ב׳פת שנתבשלה׳, שאין הדבר תלוי אלא ב׳כזית׳ (ראה לעיל).

רצו. **דעת** רבינו יונה (לז: ד״ה הא) שפירורי הפת מברכים עליהם ׳המוציא׳ לעולם. אך דעת הר״ח שהובאה בתוספות (מב. ד״ה נכן) רבינו יונה (שם) וברא״ש (פ״ו סי׳ יט), שגם דין פירורי הפת כ׳חביצא׳.

רצז. **וראה** לעיל שגם מאפים מחמשת מיני דגן, יש מהם שברכתם ׳מזונות׳, כגון ׳פת הבאה בכסנין׳ ומיני מאפים שאין בהם ׳תואר לחם׳, ועוד.

רחצ. **וכן** תבשיל העשוי מגרעיני הדגן עצמם שנכתשו, מברכים עליו ׳בורא מיני מזונות׳. אך אם עשוי מגרעיני דגן שלמים, אין מברכים עליו אלא ׳בורא פרי האדמה׳. בראשונים מבואר פרטי דינים נוספים לענין תבשילים שנעשו מגרעיני הדגן שלא נכתשו.

רצט. **ואף** אם אין בקמח הדגן בכדי שיאכל ממנו כזית ׳בכדי אכילת פרס׳ באכילת התבשיל, מכל מקום ברכתו ׳מזונות׳, שגם באופן זה קמח הדגן הוא העיקר. אלא שבאופן זה אינו מברך לאחריו ברכת ׳על המחיה׳, לפי שאין מברכים ברכת ׳על המחיה׳ אלא אם אכל שיעור כזית מחמשת מיני דגן, אלא מברך ׳בורא נפשות׳. שולחן ערוך (או״ח סי׳ רח ס״ט). וראה במגן אברהם (שם ס״ק טו) שחידש, שיש אופן בו מברכים ברכת ׳על המחיה׳ על תערובת מיני דגן שאין בהם ׳כזית בכדי אכילת פרס׳. ובביאור הלכה (שם ד״ה נקלקה) הביא, שרבים מן האחרונים תמהו על שיטתו. אופן נוסף המוזכר באחרונים, הוא כתבשיל המעורב מקמח חיטים שאין בו ׳כזית בכדי אכילת פרס׳, עם קמח אורז. שיש לומר שבאופן זה מברך ׳על המחיה׳, משום דין ׳גרירה׳ (חלה פ״ג מ״ז) כיון שטבע האורז להיגרר אחר החיטים, ונעשה האורז כקמח חיטה. ראה במגן אברהם (שם) ופרי מגדים (שם א״א ס״ק טו).

ש. **גמרא** (לו: לז:). ובגמרא (לו:) נחלקו אמוראים בתבשיל הנעשה מחיטים מחולקות ודבש, אם מברכים עליו ׳שהכל נהיה בדברו׳, מאחר שהדבש הוא עיקר התבשיל, או שמברכים עליו ׳בורא מיני מזונות׳, לפי שבתבשיל המעורב עם קמח מחמשת מיני דגן, הרי הקמח עיקר. ונתבאר בגמרא (שם) שלהלכה, מברכים עליו ׳בורא מיני מזונות׳ שקמח הדגן הוא עיקר התבשיל.

שא. **טור** (או״ח סי׳ רח ס״ב). וראה בב״ח (שם) ביאור שני הטעמים.

כדי לדבק. אין מברכים 'בורא מיני מזונות' בתבשיל מתערובת של קמח הדגן, אלא אם עירבו את הקמח כדי ליתן טעם בתבשיל. אך אם היה הקמח נתון בו כדי לדבק את התערובת, אין מברכים עליו ברכה זו[שב].

משקים. אין מברכים 'בורא מיני מזונות' אלא על מאכלים, אך משקים שנעשו ממיני הדגן[שג], הרי ברכתם 'שהכל נהיה בדברו'[דש].

אורז. אף שלהלכה, אין האורז מכלל 'חמשת מיני דגן'[שה], מכל מקום נתבאר בגמרא (לז.) שלהלכה, מברכים על פת האפויה מן האורז[שו] ברכת 'בורא מיני מזונות'[שז]. לפי שהאורז גם הוא נקרא 'מזון', והוא משביע וסועד את הלב[שח].

הכוסס גרעיני אורז חי, מברך עליו 'בורא פרי האדמה'[שט]. תבשיל העשוי מגרעיני האורז שנתמעכו, מברכים עליו 'בורא מיני מזונות'[שי]. נחלקו הראשונים בגרעיני האורז שנתבשלו כמות שהם, אם מברכים עליהם 'בורא מיני מזונות' או 'בורא פרי האדמה'[שיא].

חלוק דין האורז מדין חמשת מיני דגן, לענין תערובתו: שלהלכה, תבשיל המעורב עם חמשת מיני הדגן, מברכים עליו 'בורא מיני מזונות', לפי שהם עיקר התבשיל [ראה לעיל]. אך תבשיל המעורב עם אורז, אין מברכים עליו אלא כברכת רובו[שיב] של התבשיל[שיג].

דוחן. נחלקו הראשונים אם גם דין ה'דוחן' כדין האורז, או שאין הדוחן כאורז, ולדברי הכל אין מברכים עליו 'בורא מיני מזונות'[שיד].

ברכת 'שהכל'

אימתי מברכים ברכה זו. מאכלים ומשקים שאין גידולם מן הארץ[שטו], מברכים עליהם 'שהכל נהיה בדברו'. ואף על ה'כמהין' ועל 'פטריות', שגדלים בארץ מברך ברכה זו, לפי שאינם יונקים מן הארץ[שטז].

הפת שעיפשה ותבשיל 'שעבר צורתו' [-שהתקלקל][שיז] ויין 'שהקרים' [-שהחל להחמיץ][שיח] ברכתם 'שהכל נהיה בדברו'. על ה'גובאי' [-חגב טהור] ועל ה'נובלות' [-תמרים שנשרפו מן החום והתייבשו. ויש מפרשים שהם תמרים שאינם מתבשלים על העץ, אלא אם כן מחממים אותם בעפר[שיט]], מברך 'שהכל נהיה בדברו'[שכ].

השותה מים לצמאו, מברך 'שהכל נהיה בדברו'[שכא]. אבל אם שותה שלא לצמאו, כגון ששותה להעביר דבר מאכל שעמד לו בגרונו, אינו מברך כלל[שכב]. כתבו ראשונים, שלא נאמר דין זה אלא במים, לפי שאין בהם הנאה אלא בשתייתם להרוות הצמאון. אך בשאר משקים אינו כן שאף אם אינו שותה לצמאו, מברך עליהם ברכה זו, לפי שנהנה בשתייתם[שכג].

דעת רבי טרפון (במשנה מד.) שהשותה מים לצמאו מברך לפניו[שכד] ברכת 'בורא נפשות רבות', ובגמרא (מה.) נתבאר שאין הלכה כמותו.

בירך 'שהכל נהיה בדברו' על פירות הארץ ופירות האילן[שכה], יצא ידי חובתו[שכו]. נחלקו אמוראים, אם בכלל הלכה זו גם המברך על הפת ועל היין[שכז].

ד. הברכות שאחר האכילה

ברכת המזון

חובת ברכת המזון. דרשו חכמים (מח:) 'ברכת המזון' מן התורה, שנאמר (דברים ח י) 'וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ'.

נחלקו תנאים אימתי חובת ברכה זו: דעת רבן גמליאל (במשנה מד. ובברייתא לז.) שחובת ברכה זו, באכילת אחד משבעת המינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל[שכח]. דעת רבי עקיבא (במשנה שם) שחובת ברכה זו, בכל מה שקובע עליו סעודתו[שכט]. ודעת חכמים (שם) שחובת ברכה זו אינה אלא אחר אכילת ה'לחם'[של], העשוי מחמשת מיני דגן.

שיעור האכילה. נחלקו תנאים בשיעור האכילה שמברכים עליה ברכת המזון: יש הסובר שמשאכל שיעור 'כזית', חייב לברך. ויש הסובר שרק משאכל שיעור 'כביצה', חייב בברכה זו[שלא].

שיעורי האכילה האמורים, נחלקו בהם ראשונים: יש הסוברים שלא נאמרו שיעורים אלו לענין חובת הברכה מן התורה, שאין אדם חייב לברך מן התורה ברכת המזון, אלא אם אכל כדי שביעתו[שלב], ושבע מן האכילה[שלג]. ומחלוקת התנאים בשיעור 'כזית' ו'כביצה' בחובת הברכה מדברי חכמים. שמתקנת חכמים האוכל בשיעורים אלו, חייב לברך אף

שב. **גמרא** (לט.).

שג. **והיינו** באופן שהמשקה 'רך', ולא נעשה לאכילה, אלא לשתיה. אך אם המשקה 'עבה' וראוי לאכילה, מברכים עליו 'בורא מיני מזונות', והוא קרוי בגמרא (לח.) 'שתיתא עבה'.

דש. **תוספות** (לח. ד"ה הלי), לענין 'שכר' העשוי משעורים. וכן ביאר ברבינו יונה (לח. ד"ה שתיתא) את דברי הגמרא (שם) ש'שתיתא רכה' מברכים עליה 'שהכל', משום שהיא עשויה לשתיה, ולא לאכילה. וראה ברבינו יונה (לט. ד"ה ומיא) טעם ההלכה, מדוע אין מברכים על משקה זה 'בורא פרי האדמה', כדין 'מי שלקות' של גידולי הארץ (ראה לעיל). אך בדעת הרשב"א (שם ד"ה שתיתא) ביאר הרשב"ץ (שם ד"ה רכה), שאף 'שתיתא רכה' שראויה לשתיה, מכל מקום ברכתה 'בורא מיני מזונות' [ודברי הגמרא שברכתה 'שהכל' מיירי ב'שתיתא' ... לרפואה, ראה שם].

שה. **שלרבי** יוחנן בן נורי, האורז אף הוא מחמשת מיני דגן.

שו. **כן** מבואר בראשונים. וראה בית יוסף (או"ח סי' רח).

שז. **כן** נקטה הגמרא (שם), לדעת רוב הראשונים. אך שיטת רב ושמואל (שם) שמברכים עליו 'שהכל נהיה בדברו'. ולענין 'ברכה אחרונה' בו, נחלקו תנאים (לז.-לז:) בדבר: לרבן גמליאל מברכים עליו 'על המחיה', ולחכמים 'בורא נפשות'.

שח. **רא"ש** (פ"ו סי' ח). אלא שמכל מקום אינו משביע כמו חמשת מיני דגן, ולפיכך אין מברכים עליו 'המוציא'.

שט. **גמרא** (לז.). וכדין הכוסס גרעיני חיטה חי, ראה לעיל.

שי. **רא"ש** (שם), ועוד.

שיא. **בבית** יוסף (או"ח סי' רח) הביא בזה שני צדדים, וברמ"א (שם ס"ז) נקט שמברכים 'בורא מיני מזונות' רק אם נתמעכו, וראה סיכום דעות הראשונים בזה בביאור הלכה (שם ד"ה עד).

שיב. **כן** היא דעת רוב האחרונים, שהדבר תלוי ברוב התבשיל. אך יש מן האחרונים שהסתפקו בזה, שאף אם רוב התבשיל מן האורז, כיון שהוא מעורב עם מינים אחרים, אין מברכים עליו 'בורא מיני מזונות'. ראה במשנה ברורה (סי' רח ס"ק לג) ושער הציון (שם ס"ק לד).

שיג. **רי"ף** (לז:) ורא"ש (שם).

שיד. **דעת** הרא"ש (פ"ו סי' ח) שגם הדוחן כאורז, אך דעת התוספות (לז. ד"ה תיובתא) והרי"ף (לז:) שאין מברכים על הדוחן 'בורא מיני מזונות'. והרי"ף כתב שברכתו 'שהכל נהיה בדברו'. וברבינו יונה (שם) הביא שיטת 'גאון' שהוסיף עוד על שיטת הרא"ש, שלא רק הדוחן ברכתו 'מזונות', אלא גם כל מין שהוא מזין ומשביע, ברכתו מזונות [והובאה שיטה זו בביאור הלכה (סי' רח ד"ה על)]. כתבו האחרונים שמדברי הגמרא (לז:) מוכח שלדעת רבן גמליאל שמברכים על פת אורז 'על המחיה' (ראה לעיל) גם הדוחן דינו כאורז, ומברכים עליו 'בורא מיני מזונות' ו'על המחיה'. ומחלוקת הראשונים האמורה, לדעת חכמים היא.

שטו. **וראה** לעיל, שיש מגידולי הארץ שמברך עליהם 'שהכל', כגון 'מי פירות', או מאכלים שדרכם לאכלם מבושלים ואכלם בעודם חיים, ועוד.

שטז. **משנה** וגמרא (מ:).

שיז. **והיינו** באופן שהחלו להתקלקל, ועדיין לא התקלקלו לגמרי. שאם התקלקלו לגמרי, אין מברכים עליו כלל.

שיח. **וכתב** הרא"ש (פ"ו סי' כג) שהיינו באופן שהחל להחמיץ, אך אם נעשה 'חומץ' גמור, אין מברכים עליו כלל בשתייתו כמות שהוא. ואם עירבו במים, מברך עליו שהכל.

שיט. **הגמרא** (מ:) הסיקה ש'נובלות' הם 'בושלי כומרא', ופירש רש"י (שם ד"ה בושלי) שהיינו שבשלם ושרפם החום. אך בתוספות הרא"ש (שם) הביא פירוש ר"ח, שהם תמרים שאינם נגמרים לאכילה באילן, אלא לאחר שיתחממו בעפר. וראה בביאור הלכה (סי' רב ד"ה שבשלם) שלשיטה זו מברכים עליהם 'שהכל', לאחר שחיממם בעפר. וראה שם עוד.

שכ. **כן** דעת חכמים במשנה (שם). אך דעת רבי יהודה שכל שהוא 'מין קללה' אין מברכים עליו. ופירש רש"י (שם ד"ה מין קללה, ד"ה אשארא) שלרבי יהודה אין מברכים לא על החומץ והנובלות, ולא על הגובאי. אך יש מן הראשונים שפירשו שבגובאי מודה רבי יהודה שמברכים עליו 'שהכל נהיה בדברו'.

שכא. **משנה** (מד.).

שכב. **גמרא** (מד:-מה.).

שכג. **תוספות** (מה. ד"ה דחנקתיה), ועוד.

שכד. **כן** פירשו התוספות (שם ד"ה רבי טרפון), ועוד ראשונים.

שכה. **או** על המינים שברכתם 'בורא מיני מזונות'.

שכו. **משנה** (מ.).

שכז. **גמרא** (מ:).

שכח. **ונתבאר** בגמרא (שם) שאף לרבן גמליאל שמברך על 'חיטה' ברכת המזון, מכל מקום אין הדברים אמורים אלא בתבשיל העשוי מן החיטים. אך הכוסס חיטים חיים, אינו מברך ברכת המזון. וראה ברבינו יונה (מד. ד"ה אכל) וברשב"א (שם ד"ה ורבנן) האם מברך 'ברכה מעין שלש' לרבן גמליאל, או שאינו מברך כלל. [לדעת חכמים, אינו מברך על כסיסת החיטה ברכת המזון, שכן אין זו קרויה 'לחם', וראה לעיל איזו ברכה מברך לדעת חכמים].

שכט. **במשנה** (שם) נתבאר כן לענין אכל 'שלק', וראה ברשב"ץ (שם ד"ה אפילו) שלרבי עקיבא מברך כן 'בכל מידי דבר שביעה'.

של. **וראה** לעיל מה נחשב 'לחם' לענין ברכת 'המוציא', וכל מה שמברכים עליו בתחילה 'המוציא', מברכים לאחריו ברכת המזון.

שלא. **משנה** (מה.) וגמרא (מט:).

שלב. **ובהגהות** רבי עקיבא איגר (על השו"ע, או"ח סי' קפו ס"ב) צידד, שאף אם אכל בעודו קטן, היינו שאכל לעת ערב לפני שנעשה בן י"ג, מכל מקום חייב לברך מן התורה לאחר שהחשיך עליו הלילה, כיון שהרי הוא שבע כשהוא גדול. וראה בביאור הלכה (סי' קפד ד"ה כמים) לענין מי שאכל קודם אכילת הפת, ומשום אכילה זו שבע באכילת הפת, אם מחויב לברך מן התורה.

שלג. **וראה** בשער הציון (סי' קפד ס"ק כה) שנחלקו הראשונים אם 'כדי שביעה' היינו שהאוכל שבע, וכל אחד לפי מה שהוא, או שהדבר תלוי בשיעור האכילה שדרך האנשים לשבוע ממנה. וראה עוד בביאור הלכה (שם ד"ה כמים).

אם לא שבע מן האכילה. ויש הסובר ששיעורים אלו נאמרו אף לענין חובת הברכה מן התורה, שכל שאכל כשיעורים אלו, חייב לברך מן התורה[שלד].

יש מן הראשונים הסובר שאף מי שאכל ושבע, מכל מקום אם צמא הוא לשתיה, אינו חייב בברכת המזון מן התורה, עד שישתה וירוה צמאונו[שלה].

בספק. היה הדבר ספק בידו אם בירך ברכת המזון, חוזר ומברך. שספק חיוב מן התורה דינו 'לחומרא'[שלו].

להוציא את חבירו. מי שלא אכל אינו יכול להוציא את חבירו בברכת המזון, ונחלקו הראשונים אם דין זה מן התורה או מדברי חכמים[שלז].

שנים[שלח] שאכלו פת שלא בהסיבה לסעודה משותפת [ראה לעיל[שלט]], אין יכול האחד להוציא את חבירו בברכת המזון [כדין ברכה שלפני האכילה, שאין האחד מוציא את חבירו אלא אם כן קבעו סעודה בהסיבה לאכילה משותפת][שמ]. ואף כשאכלו בהסיבה לאכילה משותפת, מכל מקום אם היו שניהם יודעים לברך, מצוה עליהם לכתחילה לברך כל אחד בפני עצמו[שמא].

תקנת מטבע הברכה. מנין הברכות הרי הן מתבנית 'ברכת המזון' מן התורה[שמב]. ונחלקו בזה, אם מן התורה צריך לברך שלש ברכות 'ברכת הזן', 'ברכת הארץ' ו'ברכת בונה ירושלים'. או שגם ברכת 'הטוב והמטיב' מן התורה[שמג].

אף שמנין ברכות אלו מן התורה, מכל מקום מן התורה אין להן 'מטבע' קבוע, ויכול לאומרן בכל נוסח שירצה. ובלבד שיזכיר את המזון ב'ברכת הזן'[שדמ], את הארץ ב'ברכת הארץ'[שמה], ואת ירושלים ב'בונה ירושלים'[שמו].

אמרו בגמרא (מח:) 'משה תקן לישראל ברכת הזן בשעה שירד להם מן. יהושע תקן להם ברכת הארץ כיון שנכנסו לארץ. דוד ושלמה תקנו בונה ירושלים, דוד תקן על ישראל עמך ועל ירושלים עירך, ושלמה תקן על הבית הגדול והקדוש. הטוב והמטיב ביבנה תקנוה כנגד הרוגי ביתר'. ופירשו ראשונים, שאף הם לא תיקנו אלא את עיקר 'מטבע' הברכות, אך לא תיקנו את הנוסח הקבוע שבידינו. עד שבאו אנשי כנסת הגדולה, ותיקנו את נוסח הברכות הקבוע בידינו[שמז].

מה היא מטבע הברכה

כמה כללים במטבע הברכות של 'ברכת המזון':

א. ברכה ראשונה: ברכה ראשונה של ברכת המזון היא 'ברכת הזן', והיא פותחת ב'ברוך' וחותמת ב'ברוך', שהיא 'ברכה ארוכה'. ברכה זו יש בה 'מלכות'[שמח].

ב. ברכה שניה: ברכה שניה היא 'ברכת הארץ'. ברכה זו חותמת ב'ברוך' ואינה פותחת ב'ברוך' ואין בה 'מלכות' [-שאינו אומר 'מלך העולם'][שמט], לפי שהיא 'ברכה הסמוכה לחברתה' היינו ל'ברכת הזן'[שנ].

מתבנית ברכה זו, שיזכיר בה 'ארץ חמדה טובה ורחבה', ואמרו (בגמרא מח:), שכל שלא אמר כן 'לא יצא ידי חובתו'. ובראשונים נחלקו אם היינו שלא יצא ידי חובתו אף בדיעבד, וחוזר ומברך. או ש'לא יצא' היינו שלא יצא כראוי ידי חובתו, אך אין הזכרה זו מעכבת בקיום הברכה[שנא].

נתבאר בגמרא (שם) שצריך להזכיר בברכה זו 'ברית' ו'תורה'[שנב]. ובגמרא (מח:-מט.) נחלקו בזה, אם מי שלא אמר כן 'לא יצא ידי חובתו', או שאף אם לא אמר כן, מכל מקום יצא. בדעת הסובר ש'לא יצא ידי חובתו', נחלקו ראשונים אם חובת הזכרות אלו מן התורה, או שהן מתקנת חכמים[שנג]. עוד נתבאר בגמרא (מט.), שצריך להזכיר בברכה זו 'הודאה' בתחילה ובסוף, ואף הפוחת לא יפחות מ'הודאה' אחת. ואם לא אמר 'הודאה' אף לא פעם אחת, הרי זה מגונה[שנד].

ג. ברכה שלישית. ברכה שלישית היא 'ברכת בונה ירושלים', ואף היא אינה פותחת ב'ברוך', לפי שהיא סמוכה ל'ברכת הארץ'[שנה]. ומתבנית ברכה זו, שיזכיר בה 'מלכות בית דוד'[שנו].

נתבאר בגמרא (מט.) שמן הדין היתה ברכה זו טעונה הזכרת 'מלכות' [-מלכות שמים], שכיון שמזכיר בה 'מלכות בית דוד', אין מן הראוי שלא יזכיר מלכות שמים. אלא שמאחר שהיא 'ברכה הסמוכה לחברתה', אין מזכירים בה 'מלכות'[שנז], ומשלימים הזכרה זו בברכת 'הטוב והמטיב' [ראה להלן].

נחלקו בגמרא (שם) בחתימת ברכה זו, וכמה שיטות בדבר: יש הסובר שחתימת ברכה זו 'בונה ירושלים' בלבד. יש הסובר שאם רצה חותם 'מושיע ישראל'[שנח]. יש הסובר שיכול לחתום בשניהם. ויש מן האמוראים הסובר, שאם פתח ב'רחם על עמך ישראל' הרי הוא חותם

שלד. **שיטת** רש"י (כ: ד"ה שיעורא, מח. ד"ה רבי מאיר) תוספות (מט: ד"ה עד), והרמב"ם (ברכות פ"א ה"א) ששיעורים אלו מדברי חכמים, ומן התורה אין חייבים לברך אלא בשביעה. אך שיטת הראב"ד בהשגות (שם פ"ה הט"ו) שלהלכה נאמרו שיעורים אלו, אף בחובת ברכת המזון מן התורה.

שלה. **יראים** (מהדו' חדשה סי' רנג).

שלו. **רמב"ם** (ברכות פ"ב הי"ד) וראה לחם משנה (שם פ"ב ה"א).

שלז. **התוספות** (מח. ד"ה עד) כתבו, שמעיקר הדין אף מי שלא אכל כלל יכול להוציא את חבירו [שחלוקה ברכה אחרונה מברכה שלפני האכילה שבה אין האחד יכול להוציא את חבירו עד שיאכל. שברכה ראשונה אינו מחויב בה לגמרי, שבידו שלא ליהנות ולא לברך. אך בברכה אחרונה שכבר אכל ונהנה, הרי הוא מחויב בברכה זו בחיוב גמור]. אלא שכשמברכים בזימון צריך המזמן שיאכל, כדי שיוכל לומר 'נברך שאכלנו משלו'. עוד הוסיפו הראשונים, שאפילו מי שאינו מברך בזימון, מכל מקום מדברי חכמים, מי שלא אכל אינו יכול לברך, שסברא היא ש'מי שאכל הוא יברך' (ראה משנה ברורה סי' קצז ס"ק כד). אך דעת הבה"ג (הובא בתוספות שם ושאר ראשונים), מי שלא אכל אינו יכול להוציא את חבירו מן התורה [וכדין ברכה ראשונה שלפני האכילה].

שלח. **וראה** להלן לענין שלושה שאכלו כאחת ויש בהם מצות זימון, אם צריכים קביעות זו.

שלט. **בענין** 'להוציא את חבירו' בברכת הנהנין.

שמ. **כן** מבואר מדברי רשב"א (נ. ד"ה הא), שאף ברכת המזון צריכה הסיבה [ונחלקו רק לענין 'ברכת הזימון', ראה שם]. וראה בזה במגן אברהם (סי' קצג סק"ח).

שמא. **גמרא** (מה:). וראה בתוספות (מה. ד"ה אם), מדוע לכתחילה מברכים בפני עצמם, ואילו לענין ברכה שלפני האכילה, יכול האחד להוציא את חבירו אף לכתחילה.

שמב. **תוספות** (טז. ד"ה וחותם) ורשב"א (מח: ד"ה הא), ועוד. ונחלקו האחרונים בדעת הרמב"ם (ספר המצוות עשה יט) בזה, אם מנין הברכות מן התורה, או שלדעתו מן התורה יכול לכלול את כולן בברכה אחת. בלחם משנה (ברכות פ"ב ה"ב) נקט, שמניינן מן התורה. אך בכסף משנה (שם ובבית יוסף סי' קפד ס"א) נקט, שמדברי חכמים הן. וראה בגמרא (טז.) וראשונים שם, לענין ברכת המזון של פועלים.

שמג. **בברייתא** וגמרא (מו.-מו: מח:-מט.).

שדמ. **וברש"י** (מו. ד"ה עד) פירש בזה שיטה מחודשת, שאין אומרים 'ברכת הזן' אלא באופן שמוסיפים 'ברכת הזימון', אך היחיד המברך, אינו אומרה. והתוספות (שם) תמהו על שיטתו, וראה בפני יהושע (שם).

שמה. **וראה** להלן שיש הסוברים שמן התורה יש לו להזכיר בברכה זו 'ברית' ו'תורה'.

שמו. **רשב"א** (מח: ד"ה הא) וריטב"א (שם ד"ה הטוב).

שמז. **חינוך** (מצוה תל), וכן מבואר מדברי הרמב"ם (ברכות פ"א ה"ה, פ"ב ה"א).

שמח. **ראה** בגמרא (מ:) שדעת רבי יוחנן שכל ברכה שאין בה 'מלכות' אינה ברכה.

שמט. **וראה** להלן שמשלימים אמירת 'מלכות' של ברכה זו בברכת 'הטוב והמטיב'.

שנ. **וראה** בתוספות (מט. ד"ה לומר) שכתב, שברכה זו מעיקרה אינה 'ברכה הסמוכה לחברתה', שהרי משה תיקן 'ברכת הזן', ורק אחר כך נתקנה 'ברכת הארץ' מתקנת יהושע. ובמהרש"א (שם) ביאר דבריהם, שמכל מקום נחשבת ברכה זו 'ברכה הסמוכה', לפי שאחר כך תיקנו אנשי כנסת הגדולה את ארבעת הברכות על הסדר, ובתקנה זו נחשבות הברכות 'סמוכות'. אך ברשב"ץ (שם ד"ה רב פפא) כתב, שאף קודם תקנת יהושע היתה ברכה זו סמוכה ל'ברכת הזן', שהרי שלש ברכות מן התורה [וראה לעיל שבשיטת הרמב"ם יש שנקטו, שאין החיוב מן התורה אלא בברכה אחת].

שנא. **בטור** (או"ח סי' קפז ס"ג-ד) הביא שתי שיטות בזה. וראה להלן לענין 'ברית' ו'תורה'.

שנב. **נשים** המברכות, נחלקו בזה הראשונים, אם אומרות 'ברית' ו'תורה', או שאינן אומרות.

שנג. **בתוספות** (כ: ד"ה נשים) מבואר, שחובת הזכרה זו מן התורה, ולפיכך לשיטת הסובר ש'לא יצא ידי חובתו' הזכרות אלו מעכבות אף בדיעבד. אך בשיטמ"ק (מט. ד"ה והמילה) ובראא"ה (מח: ד"ה ת"ר) כתבו, שאף הסובר ש'לא יצא ידי חובתו' מודה הוא שאין הזכרות אלו מעכבות בדיעבד, אלא שאם לא אמרן לא יצא ידי חובת הברכה כראוי. ולדעתם אין חובת הזכרות אלו, אלא מדברי חכמים, וראה ביאור הלכה (סי' קפז ד"ה מחזירין). לשיטת הטור, שהזכרת 'ארץ חמדה' מעכבת אף בדיעבד (ראה הערה לעיל) גם הזכרת 'ברית ו'תורה' מעכבת.

שנד. **וראה** ביאור הלכה (שם ד"ה ברית), שאף לשיטת הטור (ראה לעיל) שהזכרת 'ארץ חמדה' ו'ברית' ו'תורה', מעכבים אף בדיעבד. מכל מקום 'הודאה' אינה מעכבת, לפי שמלשון הגמרא 'הרי זה מגונה', נראה שיצא ידי חובתו.

שנה. **וגם** ברכה זו נתקנה לאחר שכבר תיקנו ברכת 'הזן' ו'הארץ', ומכל מקום נחשבת 'סמוכה לחברתה', ראה בהערה לעיל לענין ברכת 'הארץ'.

שנו. **וגם** בזו אמרו בגמרא (מט.), שאם לא אמר כן 'לא יצא ידי חובתו'. וראה לעיל שיטת הטור לענין הזכרת 'ארץ חמדה', שמעכבת אף בדיעבד. וה"ה בהזכרה זו.

שנז. **כן** ביאר בתוספות (מט. ד"ה לומר). אך יש מן הראשונים שפירשו, שאין מזכירים בה 'מלכות שמים', לפי שאין מן הדין להזכיר מלכות הקב"ה ומלכות בשר ודם כאחת, לפיכך מזכירים מלכות לברכה זו ב'הטוב והמטיב', וכדלהלן.

שנח. **רש"י** (שם ד"ה אלא), וראה ברשב"ץ (ת"ר מסוו).

ב׳מושיע ישראל׳. אך אם פתח ב׳רחם על ירושלים׳ חותם ב׳בונה ירושלים׳.

ד. ברכה רביעית. ברכה רביעית היא ברכת ׳הטוב והמטיב׳. לשיטת הסובר שברכה זו מן התורה [ראה לעיל], הרי נחשבת ברכה זו ׳סמוכה לחברתה׳, שהיא מכלל סדר ברכת המזון[שנט], ולפיכך חותם ב׳ברוך׳ ואינו פותח ב׳ברוך׳[שס]. אך לשיטת הסובר שברכה זו מתקנת חכמים, הרי אין ברכה זו ׳סמוכה׳ שאינה מכלל סדר ברכת המזון, ולפיכך פותח בה ב׳ברוך׳. לשיטה זו אינו חותם בה ב׳ברוך׳, והיא מכלל ברכות ׳קצרות׳[שסא].

נתבאר בגמרא (שם) שלשיטת הסובר שברכה זו מן התורה אין צריך להזכיר בה ׳מלכות׳, לפי שהיא ׳ברכה הסמוכה לחברתה׳, ולשיטת הסובר שהיא מתקנת חכמים מזכירים בה ׳מלכות׳. לשיטת הסובר שמזכירים בה ׳מלכות׳ צריך להזכיר בה שלש מלכויות: אחת משום ברכה זו עצמה. ושתים נוספות, כדי להשלים ׳מלכות׳ ל׳ברכת הארץ׳ ו׳בונה ירושלים׳[שסב].

ברכת הזימון

חובת הברכה. דרשו חכמים ׳ברכת הזימון׳ מן הכתובים: יש שדרשוה (בברייתא מח:) מן הכתוב (דברים ח י) ׳וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת ה׳ אֱלֹהֶיךָ׳, ודרשו בו ׳אֶת ה׳ אֱלֹהֶיךָ׳, זו ברכת הזימון[שסג]. יש שדרשוה (בגמרא מה. ובברייתא מח:) מן הכתוב (תהלים לד ד) ׳גַּדְּלוּ לַה׳ אִתִּי וּנְרוֹמְמָה שְׁמוֹ יַחְדָּו׳[שסד]. ויש שדרשוה (שם מה.) מן הכתוב (דברים לב ג) ׳כִּי שֵׁם ה׳ אֶקְרָא הָבוּ גֹדֶל לֵאלֹהֵינוּ׳[שסה].

הראשונים נחלקו אם מכתובים אלו נלמדת חובת ברכת הזימון, והיא מן התורה. או שאין דרשות אלו אלא ׳אסמכתא׳, וחובת הזימון מתקנת חכמים היא[שסו].

מה היא ׳ברכת הזימון׳. מדברי הראשונים נראה ששני עניינים ב׳ברכת הזימון׳: א. כשאכלו[שסז] שלשה אנשים[שסח] או יותר פת[שסט], כאחת, מצוה עליהם לברך ׳ברכת הזימון׳. והיינו, שהמזמן והשומעים[שע] מוסיפים על ברכת המזון, את נוסח הזימון[שעא]. ב. שמצוה עליהם להצטרף כולם כאחד לברכת המזון[שעב].

נחלקו הראשונים לענין שלושה שאכלו כאחת, ויש בהם חובת זימון: יש הסוברים שאף אם לא הסבו לאכילה משותפת [כדין קביעות סעודה לאכילה משותפת לענין להוציא את חבירו בברכת הנהנין, ראה לעיל], מכל מקום יכולים לזמן ולהוציא האחד את חבירו, שלא נאמר דין ׳קביעות׳ לענין ברכת הזימון. ויש שאינם מחלקים בזה, שאף ברכת הזימון צריכה קביעות בהסיבה[שעג].

ברכה מעין שלש

ברכה ׳מעין שלש׳ היא ברכה אחת, שיש בה מענין שלש ברכות ראשונות של ברכת המזון[שעד].

אימתי מברכים ברכה זו. לדעת חכמים, שאין מברכים ברכת המזון אלא על הפת [ראה לעיל[שעה]], מברכים ברכה זו על כל תבשיל[שעו] העשוי מחמשת מיני דגן, או על מאפה ממינים אלו שאינו ׳לחם׳. וכן מברכים ברכה זו, על פירות משבעת המינים שנשתבחה בהן ארץ ישראל[שעח].

נחלקו ראשונים אם חובת ברכה זו מן התורה, או מתקנת חכמים[שעט].

שיעור האכילה. אין מברכים ברכה זו באכילה אלא אם כן אכל שיעור כזית[שפ], ובשתיה משישתה ׳כמלא לוגמיו׳. ויש אומרים, משישתה רביעית[שפא].

ברכת ׳בורא נפשות׳

אימתי מברכים ברכה זו. נחלקו אמוראים (בגמרא מד:) אימתי מברכים ברכה זו: יש הסובר שרק האוכל ביצים ובשר מברך ברכה זו. ויש הסובר שאף משאכל פירות וירקות מברך כן, אך אינו מברך ברכה זו על המים. ויש הסובר שאף על המים מברך ברכה זו. וכן הלכה, שמברך ברכה זו על כל מה שברכתו ׳שהכל נהיה בדברו׳[שפב].

נחלקו ראשונים, אם חובת ברכה זו רק באכילת מאכלים בשיעור ׳כזית׳ ושתיית משקים כשיעור ׳רביעית׳[שפג]. או שברכה זו אין לה שיעור[שפד]. השותה מים שלא להרוות צמאונו, וכגון ששתה כדי להעביר מאכל שעמד בגרונו [-שאינו מברך ברכה שלפניה, ראה לעיל[שפה]], נחלקו ראשונים, אם מכל מקום מברך ברכה זו, או שאינו מברך אף לאחר שתייתו[שפו].

שנט. **ובברש״י** (שם ד״ה מלכות) ביאר שהיא מכלל ׳ברכת הארץ׳. ובמלא הרועים (שם) הקשה, שהיה לו לומר שהיא סמוכה ל׳ברכת ירושלים׳.

שס. **כן** היא שיטת התוספות (שם ד״ה מאן). אך שיטת רש״י (שם ד״ה מלכות) שאף הסובר שהיא מן התורה, מודה הוא שפותחת ב׳ברוך׳ ואינה חותמת ב׳ברוך׳. וראה בגליון הש״ס (שם) שהקשה על שיטת רש״י מסוגיית הגמרא (מו.), שם נתבאר שפותחת ב׳ברוך׳ רק לשיטת הסובר שאינה מן התורה.

שסא. **וכמה** טעמים בראשונים לזה.

שסב. **וראה** לעיל, שברכת ׳בונה ירושלים׳ טעונה ׳מלכות׳, אף שהיא ׳ברכה הסמוכה׳, משום שאין מן הראוי להזכיר מלכות בית דוד בלא מלכות שמים. ובראשונים מבואר כמה טעמים להוספת ׳מלכות׳ ל׳ברכת הארץ׳, אף שסמוכה היא, ומן הדין אינה טעונה מלכות.

שסג. **וגירסת** הגר״א (שם אות א) שברכת הזימון נדרשת מ׳ואכלת ושבעת וברכת׳.

שסד. **והיינו** שהיחיד אומר לשנים, אתם השנים ׳גדלו לה׳ איתי׳.

שסה. **והיינו** שהיחיד אומר לשנים ׳כי שם ה׳ אקרא׳, אתם השנים ׳הבו גודל לאלהינו׳.

שסו. **בראב״ד** (על הרי״ף, סט: אות ג) מבואר שברכת הזימון מן התורה. אך הרא״ה (לדף מה.) כתב שאינו אלא מדברי חכמים, ודרשות הכתובים אינן אלא ׳אסמכתא׳. ובקרית ספר (ברכות פ״ה) חילק בזה בין זימון בשלשה, לזימון בעשרה.

שסז. **או** אפילו ישבו לאכול אף שעדיין לא אכלו, אינם רשאים ליחלק, אלא מצוה עליהם לאכול ביחד את הפת, ולזמן אחר האכילה. כמבואר בגמרא (נ.) לפירוש כמה ראשונים. ויש מפרשים שהלכה זו אמורה באופן שכבר אכלו קצת ביחד.

שסח. **ושנים** שאכלו אינם חייבים לזמן. ונחלקו אמוראים (בגמרא מה.-מה:) בזה: יש הסובר שמכל מקום יכולים לזמן אם ירצו, ויש הסובר שאינם רשאים.

שסט. **שאין** מזמנים על הפירות, גמרא (חולין קו.). נחלקו הראשונים אם ׳פירות׳ האמורות, היינו אף בשבעת המינים שנשתבחה בהן ארץ ישראל (תוס׳ לז. ד״ה נתן). או שעל ׳שבעת המינים׳ יכולים לזמן (מרדכי רמז קנה). ומכל מקום לשיטת רבן גמליאל (ראה לעיל) שמברכים על ׳שבעת המינים׳ ברכת המזון, הרי מזמנים עליהם (תוס׳ שם).

שע. **וראה** בשער הציון (סי׳ רא ס״ק טו) שהסתפק אם המזמן חשוב המברך, והעונים אינם כמברכים, אלא כעונים אמן אחר המברך. או שגם הם כמברכים.

שעא. **וראה** במשנה (מט:) וגמרא (מט:-נ.) מה הוא הנוסח.

שעב. **דעת** הרבה ראשונים ש׳צירוף׳ האמור, לכתחילה אינו רק צירוף ל׳ברכת הזימון׳ שמוסיפים לומר על ברכת המזון, אלא מצרפים את ברכת המזון שלהם לברכה אחת. ונחלקו הראשונים מה הוא הצירוף לברכה אחת: יש הסוברים (ב״ח סי׳ קצג ס״ה בדעת כמה ראשונים, וכן מבואר בביאור הגר״א סי׳ קצה סק״ג), שלכתחילה המזמן מברך ברכת המזון, וכולם שותקים ויוצאים בברכתו. ויש הסוברים (שבלי הלקט סי׳ קנו, ועוד) שלכתחילה המזמן אומר בקול רם את ברכת המזון, וכולם אומרים בלחש. ובראשונים ופוסקים הובאו אופני ׳צירוף׳ נוספים. לענין ה׳צירוף׳ בדיעבד, הדין בזה שנוי במחלוקת האמוראים בגמרא (מו.), אם עיקרה של ׳ברכת הזימון׳ היא ׳נברך׳ ו׳שאכלנו משלו׳. ולפיכך אם משמעו מן המברך את ׳ברכת הזימון׳ שמוסיפים על ברכת המזון, די בכך. או שעיקרה עד לאחר ברכת ׳הזן׳, ולפיכך צריכים לשמוע מן המברך ׳ברכת הזן׳, או לברך עמו כאחת.

שעג. **הרשב״א** (נ. ד״ה הא) הביא שתי שיטות אלו, והובאו בראשונים נוספים.

שעד. **וראה** ברמב״ם (ברכות פ״ח הי״ד) שיש מוסיפים בה מעין ברכה רביעית גם כן, ויש שאין מוסיפים בה.

שעה. **בענין** ׳ברכת המזון׳.

שעו. **׳תבשיל׳** האמור, היינו העשוי מגרעיני הדגן שנכתשו, שברכתו ׳בורא מיני מזונות׳. אך אם אכל גרעיני חטה חיים, או תבשיל מגרעיני דגן שלמים באופן שברכתו ׳בורא פרי האדמה׳, דעת הרבה ראשונים שאין מברך לאחריהם אלא ׳בורא נפשות׳. וראה לעיל (בענין ברכת המוציא) שיש מן הראשונים שהסתפקו, שמא יברך עליהם ׳ברכה מעין שלש׳ ויאמר ׳על האדמה ועל פרי האדמה׳.

שעז. **וראה** בשולחן ערוך (סי׳ רח ס״ט, לגירסא שלפנינו) אופן מחודש, שמברך בתחילה ׳המוציא׳, ולבסוף ׳על המחיה׳.

שעח. **גמרא** (לז.-לז:).

שעט. **שיטת** הרשב״א (לה. ד״ה הכי גרסינן) שחובת ברכה זו מן התורה. ובדבריו נראה, שחובתה מן התורה אף על כל חמשת מיני הדגן. אך בדעת הרמב״ם (ברכות פ״ח הי״ג) ביאר בכסף משנה (שם) שחובתה מתקנת חכמים.

שפ. **גמרא** (לח:-לט.). וראה בתוספות (יומא עט. ד״ה ולא) לענין האוכל ׳בריה׳ שלימה, הפחותה מכזית.

שפא. **בתוספות** (לט. ד״ה בצר) מבואר שהשיעור בשתיה ׳כמלא לוגמיו׳. אך ברמב״ם (ברכות פ״ג הי״ג) מבואר ששיעור השתיה ברביעית. וראה בתוספות (מט: ד״ה רבי מאיר, יומא עט. ד״ה ולא) שכתבו שיש להחמיר ולברך בשתיה בשיעור ׳כזית׳ או ׳כביצה׳, ראה שם.

שפב. **רמב״ם** (שם פ״ח ה״ח) ושולחן ערוך (או״ח סי׳ רח ס״א). ראה ביאור הלכה (סי׳ רד ד״ה ופת) שצידד לחדש שאף על ה׳פת שעיפשה׳ שברכתה ׳שהכל׳ (ראה לעיל), מכל מקום מברך לאחריה ברכת המזון.

שפג. **וראה** לעיל (בענין ׳ברכה מעין שלש׳) שיעורים נוספים.

שפד. **התוספות** (לט. ד״ה בצר) הביאו שתי שיטות בזה.

שפה. **בענין** ׳ברכת שהכל׳.

שפו. **התוספות** (מה. ד״ה לאנקטיה) הביאו שתי שיטות בזה.

להוציא את חבירו. מי שלא אכל אינו יכול להוציא את חבירו בברכה אחרונה[שפז]. ואף אם אכלו יחד בהסיבה[שפח] לסעודה משותפת [ראה לעיל[שפט]] מכל מקום אם שניהם יודעים לברך, מצוה עליהם לברך כל אחד בפני עצמו[שצ].

שפז. **ראה** משנה ברורה (סי' רג ס"ק יד) ושער הציון (שם ס"ק טו). שפח. **ואם** לא אכלו יחד בהסיבה, לכאורה אין האחד יכול להוציא את חבירו, וכדין ברכת המזון (ראה לעיל), וצריך תלמוד. שפט. **בענין** המוציא את חבירו בברכות הנהנין, בתוספות (מה. ד"ה אם). שצ. **כן** הוא לתירוץ הראשון

המפרשים על מסכת ברכות

במסכת זו זכינו לפירושים רבים שנכתבו על ידי רבותינו - הגאונים, הראשונים והאחרונים. הן הפירושים שנכתבו על סדר דפי המסכת והן אותם שנכתבו על הנושאים השנויים בה, כמו גם הספרות ההלכתית הענפה העוסקת בהלכות תפילה ברכות וקריאת שמע לפרטיהם, בהן פסקו רבותינו דבר ה' זו הלכה בהלכות חשובות אלו, אשר מהן יתד ופינה לעיקרי עבודת השי"ת.

להלן נמנה את הפירושים העיקריים למסכת זו[א]:

פירושי רבותינו הגאונים והראשונים שעל סדר דפי המסכת:

פירוש רש"י[ב] ופירוש **רבותינו בעלי התוספות** שעל הדף, **פירוש רב סעדיה גאון, פירוש רב נסים גאון** [נדפס על גליון הגמרא], **פירוש רבינו חננאל, תוספות רבי יהודה החסיד**[ג], **חידושי הרמב"ן, תוספות רבינו פרץ, חידושי הרשב"א**[ד], **תוספות הרא"ש, חידושי הריטב"א**[ה], **בית הבחירה להמאירי, פירוש הרשב"ץ**[ו]. כמו כן פירשו את המסכת רבותינו מפרשי המשניות, ובהם: **הרמב"ם** בפירוש המשנה, **רבינו עובדיה מברטנורא** ועוד.

ספרי רבותינו הגאונים והראשונים שחוברו על הנושאים השנויים במסכת:

הלכות גדולות, לאחד מן הגאונים[ז].

הלכות ברכות להרי"ף ונושאי כליו, ובהם: **פירוש רבינו יונה**[ח], **ספר המאור** - והוא השגות על הרי"ף לרבינו זרחיה הלוי, **ספר מלחמת ה'** - והוא השגות הרמב"ן על בעל המאור, **והשגות הראב"ד** על הרי"ף ועל ספר המאור.

פסקי הרא"ש ונושאי כליו.

ספר האשכול, לרבינו אברהם בן רבי יצחק אב"ד מנרבונה.

ספר ראב"ן, לרבינו אליעזר בן רבי נתן.

ספר הנר, לרבי זכריה ב"ר יהודה אגמאתי.

פירוש רבינו יהונתן מלוניל על הלכות ברכות להרי"ף.

ספר ראבי"ה, **ונקרא גם בשם 'אבי העזרי'**, לרבינו אליעזר בן רבי יואל הלוי.

אור זרוע, לרבינו יצחק בן רבי משה מווינה.

כל בו, זהות מחברו אינה ידועה.

ספר ההשלמה, על הלכות ברכות כסדר הרי"ף, לרבינו משולם בן רבינו משה ב"ר יהודה.

ספר המכתם, על הלכות ברכות כסדר הרי"ף, לרבינו דוד ב"ר לוי מנרבונה[ט].

פירושי הריבב"ן, לרבינו יהודה יעל"ה ב"ר בנימין הרופא למשפחת הענוים[י].

הלכות ברכות למהר"ם מרוטנברג.

שבלי הלקט, לרבינו צדקיה ב"ר אברהם הרופא.

חידושי הרא"ה, על הלכות ברכות להרי"ף, לרבינו אהרן ב"ר יוסף הלוי מברצלונה[יא].

אהל מועד, לרבינו שמואל ב"ר משולם גירונדי.

ספר מרדכי, לרבינו מרדכי ב"ר הלל.

הלכות ברכות להריטב"א.

רבינו ירוחם, נקרא גם בשם 'תולדות אדם וחוה', לרבינו ירוחם בן רבינו משולם.

ספר הבתים, לרבינו דוד בן רבי שמואל הכוכבי.

כמו כן נמצאים ביאורים על המסכת וחידושי דינים לרוב, **בספרי מוני המצוות**, כגון **סמ"ג וסמ"ק**, ובביאורי האחרונים שעליהם. גם **בספרי השו"ת** לרבותינו הגאונים והראשונים ואחריהם רבותינו האחרונים, עסקו רבות בענייני מסכת זו, להשיב לשואליהם דבר ה' בהלכות חשובות אלו.

ספרי רבותינו האחרונים שעל סדר דפי המסכת:

מלבד המפרשים הידועים אשר כל בית ישראל נשען עליהם בביאור דברי הגמרא ודברי רש"י ותוספות שנדפסו בסוף המסכת, כמו רבינו **המהרש"א, המהרש"ל והמהר"ם**, ושאר המפרשים. חוברו עוד פירושים מרבותינו האחרונים, שלא נדפסו בסוף המסכת, ובהם:

אלפסי זוטא - לרמ"ע מפאנו, **קדושה וברכה, מעון הברכות, פני יהושע, ראש יוסף** - לבעל 'פרי מגדים', **צל"ח, חידושי וביאורי הגר"א, פתח עינים** - להחיד"א, **יד דוד, ברכת ראש, באר אברהם** - לרבי אברהם אבלי פאסוועלער, **חידושי רבי עקיבא איגר, חתם סופר, קרן אורה, דברי דוד** - לבעל 'נחלת דוד', **חידושי מהר"ם שיק, שפתי חכמים, משמרות כהונה, שפת אמת, בארות המים, מרומי שדה, מגיד תעלומה, מהרש"ם, מנחת שמואל, חזון איש, קהלות יעקב.**

כאמור, גם ספרי ההלכה הרבים שחיברו רבותינו הראשונים והאחרונים, הינם יסוד מוסד להבנת סוגיות הגמרא, ובהם: **הרמב"ם בספר היד החזקה, הטור והשולחן ערוך ונושאי כליהם.** על סדר הטור ושולחן ערוך נתחברו ספרים רבים אשר גם בהם ימצא הלומד חפץ להבנת הסוגיות במסכת. בחיבור זה נעזרנו גם בספרי מחברי זמנינו שאספו דברי הקדמונים כעמיר גורנה, והוסיפו עליהם משלהם[יב]. וגם נעזרנו בספרי הליקוט השונים[יג], למען לא יחסר המזג, איש בשמו יבורך.

א. **רשימה** זו היא רשימה חלקית בלבד, ואינה כוללת את כל המפרשים על המסכת, ואף אינה בהכרח לפי סדר הדורות.

ב. **כמו** כן נדפס קונטרס 'תשלום פירוש רש"י', ובו הוספות מפירוש רש"י בכתב יד, בהוצאת הרב משה יהודה בלוי זצ"ל.

ג. **נדפס** בספר 'ברכה משולשת', ויצא לאור במהדורה מחודשת בשם 'תוספות רבינו יהודה שירלאון'.

ד. **חידושי** הרשב"א למסכת זו ואגרות תשובותיו העוסקות בענייני המסכת, קובצו יחדיו בספר 'ספרי הרשב"א', בהוצאת מכון אורייתא.

ה. **יצא** לאור בהוצאת מוסד הרב קוק. בהוצאות מוקדמות נקרא ספר זה 'שיטה מקובצת', ונדפס בתוך ספר 'ברכה משולשת'. וראה בהקדמת הריטב"א, שיחוס הספר לרבי בצלאל אשכנזי, מקורו בטעות. אולם בספר גנזי ראשונים בהוצאת הרב משה הרשלר, יוחס חיבור זה לרבינו אברהם אלשבילי, ונקרא 'שיטה להר"א אלשבילי'.

ו. **יצא** לאור במהדורה מתוקנת בהוצאת כולל חזון איש, עם ביאורים והערות מהרב דוד הילמן זצ"ל.

ז. **זהות** מחברו מן הגאונים, שנויה במחלוקת הראשונים.

ח. **פירוש** זה מכונה בספרי האחרונים גם בשם 'תלמידי רבינו יונה', משום שנערך על ידי תלמידיו. שם הגדולים (להחיד"א, ח"א ערך רבינו יונה).

ט. **נדפס** בתוך חיבור 'גנזי ראשונים' בהוצאת הרב משה הרשלר זצ"ל.

י. **נדפס** בתוך חיבור 'גנזי ראשונים' בהוצאת הרב משה הרשלר זצ"ל.

יא. **שם** הספר - 'פקודת הלוים'. ספר זה יצא לאור על ידי הרב יצחק דב באמבערגער זצ"ל. למרות שספר זה נדפס מכתב יד לפני כמאה וחמישים שנה, מכל מקום הוזכר רבות ב'משנה ברורה'.

יב. **בהם:** מורשת משה, פותח שער והציבי ציונים.

יג. **בהם:** אוצר הגאונים, קובץ שיטות קמאי, ליקוט ראשונים, שיטה מקובצת החדש, אסיפת זקנים ואסיפת זקנים החדש.

פרק ראשון - מאימתי

מסכת ברכות עוסקת בעיקרה בדיני קריאת שמע, תפילות וברכות, והמסתעף מהם, והיא כוללת ארבעה עניינים עיקריים: א. דיני קריאת שמע וברכותיה[א]. ב. דיני שלש התפילות, שחרית מנחה וערבית, ותפילת מוסף[ב]. ג. דיני ברכות הנהנין[ג]. ד. דיני ברכות ההודאה[ד] והשבח[ה]. מסכת זו נקבעה בראש המסכתות, משום חשיבותם של העניינים בהם היא עוסקת, כקריאת שמע שיש בה מיסודות האמונה [יחוד ה' וכדומה], ומשום שענייניה נוהגים בכל יום ויום[ו].

פרק זה עוסק בדיני קריאת שמע וברכותיה[ז], ומתבארים בו שלשת העניינים הללו: א. זמני קריאת שמע בערבית ובשחרית. ב. אופן הקריאה. ג. הברכות שיש לברך לפני קריאת שמע ולאחריה[ח]. כמו כן מתבארים בפרק דיניה של מצות זכירת יציאת מצרים בכל יום.

משנה

נאמר בתורה בפרשת שמע (דברים ו ז) 'וְדִבַּרְתָּ בָּם וגו' וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ'. חכמים למדו מפסוק זה (לקמן י:) שיש לקרוא קריאת שמע פעמיים ביום[ט], בזמן השכיבה ['קריאת שמע של ערבית'] ובזמן הקימה ['קריאת שמע של שחרית']. ומכיון שאין הדבר ברור אימתי הם זמן השכיבה וזמן הקימה, הוצרכה המשנה לבארם[י]. משנתנו עוסקת בזמני קריאת שמע של ערבית[יא].

המשנה מבארת אימתי מתחיל זמן קריאת שמע של ערבית:

מֵאֵימָתַי קוֹרִין[יב] **אֶת שְׁמַע בָּעֲרָבִין**[יג] - ממתי אפשר לקרוא קריאת שמע בכל ערב[יד]. **מִשָּׁעָה שֶׁהַכֹּהֲנִים** שנטמאו וטבלו **נִכְנָסִים** - רשאים להכנס **לֶאֱכוֹל**[טו] **בִּתְרוּמָתָן**[טז], דהיינו משעת צאת הכוכבים[יז], שמאז הוא זמן שכיבה. אבל הקורא קודם לכן לא יצא, מפני שאין דרכם של בני אדם לשכב קודם לצאת הכוכבים, ואין זמן זה נחשב כזמן שכיבה[יח].

המשנה מבארת אימתי הוא סוף זמן הקריאה, ומביאה שנחלקו תנאים בדבר[יט]:

זמן קריאת שמע של ערבית נמשך **עַד סוֹף הָאַשְׁמוּרָה** [-המשמרת[כ]

א. **דינים** אלו נתבארו בעיקר בשלושת הפרקים הראשונים.
ב. **דינים** אלו נתבארו בעיקר בפרקים השלישי הרביעי והחמישי.
ג. **ברכות** שיש לברך על הנאות שונות, כגון אכילה שתיה וריח. דינים אלו נתבארו בעיקר בפרקים השישי השביעי והשמיני.
ד. **הברכות** שיש בהן הודאה לה' על טובותיו, כגון על בניית בית חדש, קניית כלים חדשים וכדומה.
ה. **ברכות** שיש בהן שבח לה', ומברכים אותן על עניינים מחודשים הבאים או נראים לפרקים, כגון ברקים ורעמים, ימים ונהרות, וכדומה. דינים אלו נתבארו בפרק התשיעי.
ו. **מאירי** (הקדמה לבית הבחירה ד"ה והוא אלי, הקדמה למסכת ד"ה אמר). וראה ביאור נוסף בדברי הרמב"ם (הקדמה לסדר זרעים ד"ה וחלק).
ז. **המשנה** פותחת בדיני קריאת שמע, משום שנאמר (תהלים קיא י) 'ראשית חכמה יראת ה'', ועל כן בראשית דבריה היא עוסקת בקריאת שמע, שיש בה קבלת עול מלכות שמים ויראת ה'. פסקי ריא"ז (הל' א אות א). ובשו"ת הרי"ם (חידושים בסוף הספר, ד"ה מאימתי) ביאר, שפתחה המשנה בקריאת שמע של ערבית משום שהיא המצוה הראשונה שמתחייב בה האדם כשהוא מגיע לגיל מצוות, שהרי הוא מתחייב בה מיד בתחילת הלילה כאשר הוא נעשה בן שלש עשרה שנים.
ח. **מאירי** (הקדמה למסכת).
ט. **וראה** בגמרא (להלן כא.) שיש אומרים שחובת קריאת שמע אינה אלא מדרבנן, וכוונת פסוק זה היא לחובת לימוד תורה בבוקר ובערב.
י. **אילו** היה נאמר שיש לקרוא קריאת שמע 'בבוקר ובערב', לא היה מקום לשאול מאימתי קורין את שמע בערבית ובשחרית, שהרי הדבר פשוט שהלילה מתחיל בצאת הכוכבים והיום מתחיל בעלות השחר, שנאמר (נחמיה ד טו-טז) 'ואנחנו עושים במלאכה וגו', מעלות השחר עד צאת הכוכבים וגו', והיה לנו הלילה משמר והיום מלאכה', ולמדו חכמים (להלן ע"ב) מפסוק זה, שהזמן שעשו בו מלאכה, שהוא מעלות השחר עד צאת הכוכבים, נקרא 'יום', ושאר הזמן נקרא 'לילה'. הנידון אודות זמני קריאת שמע, הוא משום שהתורה תלתה את זמני הקריאה בשכיבה ובקימה, ולא בבוקר ובערב. מאירי (ד"ה המשנה).
יא. **המשנה** הבאה (לקמן ט:) תעסוק בזמני קריאת שמע של שחרית.
יב. **נקט** התנא בקריאת שמע 'קורין', בלשון רבים, לעומת דבריו בקריאת המגילה בפורים (מגילה ב.) בה נקט לשון יחיד, 'מגילה נקראת', משום שבמגילה יכול אדם אחד להוציא את הרבים ידי חובתם, ואילו בקריאת שמע חייב כל אחד לקרוא בעצמו. ריטב"א (מגילה ב. ד"ה מגילה) על פי הירושלמי (פ"ג ה"ג). כיוצא בדבר ביאר בשנות אליהו (פ"א מ"א ד"ה קורין) מדוע בברכות קריאת שמע נקט התנא (לקמן יא.) 'מברך', בלשון יחיד, ואילו בקריאת שמע נקט 'קורין' בלשון רבים, משום שרק בברכות קריאת שמע יכול אדם להוציא את חבירו, ולא בקריאת שמע עצמה. אך דעת השאגת אריה (סי' ו ד"ה מכל מקום נראה) שאדם יכול להוציא את חבירו גם בקריאת שמע ולא רק בברכותיה, ובמשנה ברורה (סי' סא סק"מ) הביא שכן סוברים רוב האחרונים. וראה בחשק שלמה (ד"ה מאימתי) מה שכתב בזה.
יג. **נקט** התנא 'בערבין' לשון רבים, משום שיש שני זמני ערב, הערב הראשון הוא אחר חצות, משינטו צללי ערב, והערב השני הוא אחר שקיעת החמה [והזמן שביניהם נקרא 'בין הערביים']. זמן קריאת שמע הוא לאחר שני ערבים אלו. שנות אליהו (פ"א מ"א ד"ה בערבין). [אולם הגירסא במשנה שבמשניות היא 'בערבית'].
יד. **'ערב'** הוא הזמן שאחר ביאת השמש, ונקרא כן משום שבזמן זה מתחיל לשרור החושך, שבו אין אדם מבחין בין דבר לדבר והדברים 'מעורבים' בעיניו. רד"ק (ספר השרשים, ערך ערב). והגר"א (משלי ז ט) כתב שתחילת הלילה נקראת 'ערב', על שם שבזמן זה מעורבים היום והלילה. [וראה עוד בענין זה ברמב"ן (שמות יב ו), ובביאור שמות הנרדפים שבתנ"ך (ערך לילה)].
טו. **המפרשים** עמדו על לשון התנא שנקט 'משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן' ולא נקט 'משעה שהכהנים אוכלים בתרומתן'. באמרי נועם (ד"ה משעה) ביאר, שאכן אין הכהנים אוכלים בשעה זו, משום שאין לאכול קודם קריאת שמע, כמבואר בגמרא (לקמן ד:), ומשעה זו אינם אלא מותרים באכילה. [אולם הצל"ח (ד"ה משעה) כתב שיתכן שמותר לכהנים לאכול תרומה קודם קריאת שמע, כיון שאכילת תרומה היא מצוה, כעבודה במקדש]. ובתפארת ישראל (יכין אות ג) ביאר באופן אחר, שבזמן התנאים היו המקואות מחוץ לעיר, וכיון שהיו רגילים לטבול סמוך לשקיעת החמה, על כן עד שנכנסו העירה כבר הגיעה עת צאת הכוכבים, ונמצא שבזמן זה רק נכנסו לאכול, ועדיין לא אכלו ממש. ביאור שלישי כתב בשפתי חכמים (ד"ה נכנסין), ש'נכנסים' פירושו נכנסים מטומאה לטהרה.
בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' א) הביא, כי בספרים ישנים הגירסא היא 'נכנסין לתרומתן', ולא 'נכנסין לאכול בתרומתן'. לפי גירסא זו באה המשנה ללמד שלפני צאת הכוכבים אסור לכהנים לא רק לאכול בתרומה, אלא אפילו לגעת בה, משום ש'טבול יום' [שטבל ולא העריב שמשו] פוסל את התרומה במגעו.
טז. **כהן** שנטמא וטבל נקרא 'טבול יום', ואינו אוכל תרומה עד עת צאת הכוכבים הנקראת 'הערב שמש'. גמרא (בהמשך העמוד, יבמות עד:).
נקט התנא 'בתרומתן' ולא 'בתרומה', בכדי ללמד שמדובר באופן שהתרומה מוכנה לאכילה, ואין צורך עוד להתעכב בהכנתה. תוספות יום טוב (פ"א מ"א). וראה ביאור נוסף באמרי נועם (ד"ה בתרומתן).
יז. **זמנו** של 'צאת הכוכבים' הוא כאשר נראים שלשה כוכבים (שבת לה:). הגמרא (שם) מבארת שאין הכוונה לכוכבים גדולים הנראים גם ביום, ולא לכוכבים קטנים הנראים רק בהמשך הלילה, אלא לכוכבים בינוניים. מאחר ואין הכל בקיאים מה הם כוכבים בינוניים, על האדם להמתין עד שיראו שלשה כוכבים קטנים. ביום המעונן בו לא ניתן לראות כוכבים, עליו להמתין עד שישער בבירור שכבר היו צריכים הכוכבים להראות. תלמידי רבינו יונה (להלן ע"ב ד"ה והא).
כתב המאירי (ד"ה המשנה) על פי הירושלמי (פ"א ה"א) [לפי גירסתו], שצריך שייראו שלשה כוכבים סמוכים, ופירש שהכוונה היא שאינם רחוקים מאוד זה מזה.
יח. **רש"י** (ד"ה עד).
בזמנו של רש"י נהגו לקרוא קריאת שמע ולהתפלל ערבית כבר מבעוד יום. רש"י (שם) מקשה על כך, שהרי מבואר כאן שהקורא קריאת שמע קודם צאת הכוכבים אינו יוצא ידי חובתו, והוא משיב [על פי ברייתא שהובאה בירושלמי (פ"א ה"א)], שאותה קריאת שמע שקראו קודם הלילה לא נאמרה לשם מצות קריאת שמע, אלא רק בכדי לעמוד לתפילה מתוך דברי תורה, ואכן אין יוצאים בה ידי חובה. רש"י מוסיף, שכיון שכן חייבים מתפללים אלו לחזור ולקרוא קריאת שמע פעם נוספת לאחר צאת הכוכבים, והוא מסיים, שאדם הקורא קריאת שמע שעל המיטה יצא בה ידי חובה זו, אף על פי שקרא רק את הפרשה הראשונה. [וראה ברא"ש (סי' א) ובתלמידי רבינו יונה (ד"ה וכתב) ובראשון לציון (ד"ה תנא) אודות הברכה שיש לברך על קריאת שמע זו שיוצאים בה ידי חובה].
בתוספות (ד"ה מאימתי) הקשו על דברי רש"י כמה קושיות, כגון מדוע אין קוראים על המיטה את כל שלש הפרשיות, וכן מדוע אין מברכים אז את ברכות קריאת שמע ואין סומכים גאולה לתפילה, ודעתם היא שאכן יוצאים ידי חובת קריאת שמע באותה קריאה שמבעוד יום. את שיטתם זו ביארו בשני אופנים: א. בשם רבינו תם כתבו, שהנוהגים כן פוסקים כרבי יהודה (לקמן כו.) הסובר שזמן תפילת מנחה הוא עד 'פלג המנחה', דהיינו שעה ורבע לפני השקיעה, ואחר זמן זה מתחיל זמן תפילת ערבית, ולדעתו אף זמן קריאת שמע של ערבית הוא מפלג המנחה, ושלא כדברי משנתנו. ב. בשם ר"י כתבו, שהנוהגים כן סוברים כאותם תנאים שבברייתא לקמן (ע"ב), שמתבאר מדבריהם שתחילת זמנה הוא קודם צאת הכוכבים, ושלא כדברי משנתנו. והרא"ש (שם) הוסיף לבאר, שסמכו על אותן דעות מתוך הדחק בלבד, משום שהציבור מתקבצים לתפילת המנחה, ואם היו צריכים להמתין עד צאת הכוכבים היה כל אחד הולך לביתו ולא היו מתקבצים שוב להתפלל ערבית בציבור. ובשיטת רש"י ראה עוד בתלמידי רבינו יונה (ד"ה אלא) ובפני יהושע (בתוס' שם).
יט. **פירשנו** את המשנה כפותחת כאן פיסקה חדשה, על פי המובא בהערה להלן מדברי הגמרא (ג.) הדנה אם אף הרישא היא מדברי רבי אליעזר, ראה שם.
כ. **'משמרת'** היא כינוי לתפקיד שאדם ממונה עליו לעשותו. רש"י (במדבר ג ז). [ראה בהערה הבאה אודות התפקיד שבמשמרות הלילה].

מאימתי

קורין את שמע בערבין [א] משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן עד סוף האשמורה הראשונה דברי ר' אליעזר וחכמים אומרים [ב] עד חצות רבן גמליאל אומר [ג] עד שיעלה עמוד השחר מעשה ובאו בניו מבית המשתה אמרו לו לא קרינו את שמע אמר להם אם לא עלה עמוד השחר חייבין אתם לקרות ולא זו בלבד אמרו אלא (א) כל מה שאמרו חכמים עד חצות מצותן עד שיעלה עמוד השחר (ב) [ד] הקטר חלבים ואברים מצותן עד שיעלה עמוד השחר (ג) [ה] וכל הנאכלים ליום אחד מצותן עד שיעלה עמוד השחר א"כ למה אמרו חכמים עד חצות [ו] כדי להרחיק אדם מן העבירה: **גמ'** (ד) תנא היכא קאי דקתני מאימתי ותו מאי שנא (א) דתני בערבית ברישא לתני דשחרית ברישא תנא אקרא קאי (ה) דכתיב [א] בשכבך ובקומך והכי קתני זמן קריאת שמע דשכיבה אימת משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן ואי בעית אימא יליף מברייתו של עולם דכתיב [ב] ויהי ערב ויהי בקר יום אחד אי הכי סיפא דקתני (ו) בשחר מברך שתים לפניה ואחת לאחריה ובערב מברך שתים לפניה ושתים לאחריה לתני דערבית ברישא תנא פתח בערבית והדר תני בשחרית עד דקאי בשחרית פריש מילי דשחרית והדר פריש מילי דערבית: אמר מר [א] משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן מכדי כהנים אימת קא אכלי תרומה משעת צאת הכוכבים לתני משעת צאת הכוכבים מלתא אגב אורחיה קמשמע לן כהנים אימת קא אכלי בתרומה משעת צאת הכוכבים והא קמשמע לן (ז) דכפרה לא מעכבא כדתניא (ח) [ג] ובא השמש וטהר [ב] [ז] ביאת שמשו מעכבתו מלאכול בתרומה ואין כפרתו מעכבתו מלאכול בתרומה (ט) וממאי דהאי ובא השמש ביאת השמש והאי וטהר טהר יומא דילמא

רש"י

מאימתי קורין את שמע בערבין. משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן. כהנים שנטמאו וטבלו והעריב שמשן והגיע עתם לאכול בתרומה: עד סוף האשמורה הראשונה. שליש הלילה כדמפרש בגמ' (דף ג.), ומשם ואילך עבר זמן, דלא מקרי תו זמן שכיבה ולא קרינן ביה בשכבך [ט], ומקמי הכי נמי לאו זמן שכיבה, לפיכך הקורא קודם לכן לא יצא ידי חובתו. אם כן למה קורין אותה בבית הכנסת כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה, והכי תניא בברייתא בברכות ירושלמי [י]. ולפיכך חובה עלינו לקרותה משתחשך. ובקריאת פרשה ראשונה שאדם קורא על מטתו יצא: עד שיעלה עמוד השחר. שכל הלילה קרוי זמן שכיבה: הקטר חלבים ואברים. של קרבנות שנזרק דמן ביום: מצותן. להעלות כל הלילה, ואינן נפסלים בלינה עד שיעלה עמוד השחר והן למטה מן המזבח [יא] דכתי' לא ילין לבקר (שמות לד): חלבים. של כל קרבנות: אברים. של עולה: וכל הנאכלים ליום אחד. כגון חטאת [יב] ואשם וכבשי עצרת [יג] ומנחות [יד] ותודה [טו]: מצותן. זמן אכילתן: עד שיעלה עמוד השחר. והוא מביאן להיות נותר, דכתיב בתודה לא יניח ממנו עד בקר (ויקרא ז) וכלם מתודה ילמדו [טז]: אם כן למה אמרו חכמים עד חצות. בקריאת שמע ובאכילת קדשי' [יז]: כדי להרחיק אדם מן העבירה. ואסרום באכילה קודם זמנן כדי שלא יבא לאכלן לאחר עמוד השחר ויתחייב כרת, וכן בקריאת שמע לזרז את האדם שלא יאמר יש לי עוד שהות ובתוך כך יעלה עמוד השחר ועבר לו הזמן. והקטר חלבים [ד] דקתני הכא לא אמרו בו חכמים עד חצות כלל, ולא נקט להו הכא אלא להודיע שכל דבר הנוהג בלילה כשר כל הלילה. והכי נמי תנן בפרק שני דמגילה (דף כ:) כל הלילה כשר לקצירת העומר ולהקטר חלבים ואברים: גמ' היכא קאי. מהיכא קא סליק דתנא ביה חובת קריאת שמע שהתחיל לשאול כאן זמן הקריאה: אקרא קאי. ושם למד חובת הקריאה: ואיבע"א. הא דתנא ערבין ברישא יליף מברייתו של עולם: והדר תנא בשחרית. מאימתי קורין את שמע בשחרית [יח]: משעת צאת הכוכבים. שהוא גמר ביאת השמש כדיליף לקמן (עמוד ב): [ה]

תוספות

מאימתי קורין וכו'. פי' רש"י ואנן היכי קרינן מבעוד יום ואין אנו ממתינין לצאת הכוכבים כדמפרש בגמ' על כן פירש רש"י שקריאת שמע שעל המטה עיקר והוא לאחר צאת הכוכבים. והכי איתא בירושלמי [ו] אם קרא קודם לכן לא יצא ואם כן למה אנו מתפללין [ז] קריאת שמע בבית הכנסת כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה. תימה לפירושו והלא אין העולם רגילין לקרות סמוך לשכיבה אלא פרשה ראשונה (לקמן דף ס:) ואם כן שלש פרשיות היה לו לקרות. ועוד קשה דצריך לברך בקריאת שמע שתים לפניה ושתים לאחריה בערבית [יט]. ועוד דאותה קריאת שמע סמוך למטה אינה אלא בשביל המזיקין כדאמר בסמוך (דף ה.) ואם תלמיד חכם הוא אינו צריך. ועוד קשה דא"כ פסקינן כרבי יהושע בן לוי דאמר תפלות באמצע תקנום פי' באמצע בין שני קריאת שמע בין קריאת שמע של שחרית ובין ק"ש של ערבית ואנן קיי"ל כר' יוחנן דאמר לקמן (דף ד:) איזהו בן העולם הבא זה הסומך גאולה של ערבית לתפלה. לכן פי' ר"ת דאדרבה קריאת שמע של בית הכנסת עיקר. ואם תאמר היאך אנו קורין כל כך מבעוד יום. ויש לומר [כ] דקיימא לן כרבי יהודה דאמר בפרק תפלת השחר (דף כו.) דזמן תפלת מנחה עד פלג המנחה דהיינו אחד עשר שעות פחות רביע ומיד כשיכלה זמן המנחה מתחיל זמן ערבית. ואם תאמר היאך אנו מתפללין תפלת מנחה סמוך לחשכה ואפילו לאחר פלג המנחה. יש לומר דקיימא לן כרבנן דאמרי זמן תפלת המנחה עד הערב ואמרינן לקמן (דף כז.) השתא דלא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד. מכל מקום קשיא דהוי כתרי קולי דסתרן אהדדי שהרי מאיזה טעם אנו מתפללין ערבית מיד לאחר פלג המנחה משום דקיימא לן דשעת המנחה כלה כדברי רבי יהודה ומיד הוי זמן ערבית ובזמן התפלה עצמה לא קיימא לן כרבי יהודה אלא כרבנן. על כן אומר ר"י דודאי קריאת שמע של בית הכנסת עיקר ואנו שמתפללין ערבית מבעוד יום סבירא לן כהני תנאי דגמרא [כא] דאמרי משעה שקדש היום וגם משעה שבני אדם נכנסים להסב דהיינו סעודת ע"ש והיא היתה מבעוד יום ומאותה שעה הוי זמן תפלה [ז]. וגם ראיה (לקמן כז.) דרב הוי מצלי של שבת בערב שבת ומסתמא גם היה קורא קריאת שמע. מכל אותן הראיות משמע דקריאת שמע של בית הכנסת היא עיקר. והא דקאמר בירושלמי [י] למה היו קורין בבהכ"נ וכו' אומר ר"ת שהיו רגילין לקרות ק"ש קודם תפלתם כמו שאנו רגילין לומר אשרי תחלה ואותה ק"ש אינה אלא לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה. ומכאן נראה מי שקורא ק"ש על מטתו שאין לברך [ח] וגם אינו צריך לקרות אלא פרשה ראשונה: **ליתני** דשחרית ברישא. כדאשכחן בתמיד דכתיב [כב] של בקר תחלה: **אי** הכי סיפא דקתני שחרית ברישא. אי אמרת בשלמא דסמיך אקרא דבשכבך א"כ אינו מקפיד קרא אלא אק"ש. אלא א"א דסמיך אקרא דברייתו של עולם א"כ קפיד אכל מילי א"כ סיפא דקתני וכו': **מברך** שתים לפניה וכו'. (ירושלמי [כג]) ושבע ברכות הוי כנגד שבע ביום הללתיך (תהלים קיט) ולא קא חשיב יראו עינינו דההיא ברכה תקנו רבנן [ס] כדי להמתין לחבריהם בבית הכנסת. ודוקא בבית הכנסת שלהם שהיו עומדים בשדה והם מסוכנים מן המזיקים אבל בבתי כנסיות שלנו אין צריכין להמתין לחבריהם אלא בלילה [ט]: **והא** קמ"ל דכפרה לא מעכבא. וא"ת הא תנינא חדא זימנא במס' נגעים (פי"ד) ומייתי לה בהערל (דף עד:) העריב שמשו אוכל בתרומה וי"ל דרגילות של משניות לאשמועינן בקוצר אף למה שמפורש כבר [כד]: דילמא

עין משפט נר מצוה

א א מיי' פ"א מהלכות ק"ש הלכה ט' סמ"ג עשין י"ח טור וש"ע או"ח סימן רל"ה סעיף א':
ב ב ג מיי' וסמ"ג שם טוש"ע שם סעיף ג':
ג ד מיי' פ"ד מהל' מעשה קרבנות הלכה ב' סמ"ג עשין (קכ"ג) [קפ"ג]:
ד ה מיי' פ"י שם הלכה ח' [סמ"ג שם]:
ה ו מיי' פ"א מהל' ק"ש הלכה ה' סמ"ג עשין י"ט טוש"ע או"ח סי' נ"ח ובסי' רל"ו סע"א:
ו ז מיי' פ"ז מהל' תרומות ה"ב [סמ"ג לאוין רנ"ז]:

רב נסים גאון

[נדפס בדף שלפני הגמ']

הגהות וציונים

א] בכת"י ליתא לתיבות "אמר מר", אולם מצינו לשון "אמר מר" על ציון לשון המשנה לקמן ע"ב, נזיר לב ע"א עיי"ש ברש"י שמקשה כעין זה: ב] בכת"י נוסף **ואחר יאכל מן הקדשים** וכ"ה בדפוס ראשון ברש"י (ראה להלן אות ה): ג] עיין גירסת הגאונים בספר המאור (גליון): ד] יש שהגיהו והקטר חלבים **ואברים** (וכ"ה בשאג"א סי' ד כשמביא דברי רש"י וכ"ה ברע"ב ועיין במלאכת שלמה, אולם הבית הלוי ח"א סי' לד כתב שבדוקא נקט רש"י רק "הקטר חלבים", ולא "אברים" עיי"ש): ה] בכת"י ובדפו"ר (שונצינו שנת רמד) יש כאן עוד ארבעה דבורים ברש"י והושמטו בטעות בדפוסים, **דכפרה לא מעכבא.** **טומאה** שטהרתה תלויה בקרבן כגון זב וזבה ויולדת ומצורע (כריתות ח ע"ב) **אין כפרתן מעכבתן אלא משבא השמש לליל שיביא קרבנו למחרת מיד מותר לאכול תרומה: ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים.** מוקמינן להאי קרא באכילת תרומה במס' יבמות בפר' הערל (עד ע"ב) דאמרינן התם טבל ועלה אוכל במעשר העריב שמשו אוכל בתרומה הביא כפרתו וכו': **ביאת שמשו.** שקיעת החמה: **ומאי וטהר טהר יומא.** והכי קאמר קרא לכשתשקע החמה ויפנה היום וטהר מן תוך חללו של עולם ששקעה לגמרי דהיינו **צאת הכוכבים** לפי שזמן שקיעת אורה מהלך ה' מילין כדאמרינן בפסחים (צג ע"ב) **ואחר יאכל מן הקדשים:** ו] בתוספות ר"פ איתא קורין. ועיין תוספות שבת יא ע"א ד"ה כגון רבי שמעון בן יוחי וחבריו שכתבו שלשון "תפלה" שייך ג"כ בק"ש ועיין שפתי חכמים: ז] בתוס' ר"פ הוי זמן **שכיבה**: ח] לשון התוס' בחולין קה ע"א סוד"ה מים שאין לברך על קריאת שמע שלפני מטתו אקב"ו לקרוא שמע, ונפסק כן ברמ"א סי' רלט סעי' א. אולם בשו"ת הגאונים סי' נ"ז נוסח הברכה אקב"ו על ק"ש ולהמליכו באהבה: ט] תיבות "אלא בלילה" דחוק עיין שפת אמת, ובכת"י ליתא, ועיין צדקת הצדיק לר' צדוק הכהן אות ל"ו וע"ע תוס' לקמן ו ע"א ד"ה המתפלל:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) מגילה פרק ב' דף כ:, ב) מכילתא דר"י פ' בא פסחים סח: מגילה כ:, ג) [עי' תוס' זבחים נ"ז: ד"ה להרחיק], ד) [תענית ב.], ה) [עי' תוס' לקמן כא. ד"ה ההוא ותו' סוטה לג: ד"ה ורבי], ו) לקמן יא., ז) כלים פ"א נגעים פרק י"ד, ח) ת"כ פ' אמור יבמות עד:, ט) מתני' לקמן י:, י) בריש פרקין א ע"ב, יא) עיין זבחים פז., יב) זבחים נג., יג) שם נד:, יד) שם סג., טו) שם נה., טז) עיין זבחים לו. וברש"י שם סג. ד"ה ליום, יז) אכילת קדשים מפורש בזבחים פ"ה מ"ה - ו, יח) לקמן ט:, יט) לקמן יא., כ) לקמן כו: תוס' ד"ה יעקב ובגמ' דף כז. וברש"י שם ד"ה שמע מינה ובתוס' שם ד"ה תא שמע, כא) עמוד ב, כב) שמות כט לט במדבר כח ד, כג) בפרקין ריש ה"ה, כד) [וע' תוס' זבחי' כח. ד"ה אמר ותוס' מנחות לג. ד"ה הכל] ועיין תוס' שבת צט ע"א ד"ה מסייע יבמות ג. ד"ה אבל.

הגהות הב"ח

(א) גמ' דתני דערבית ברישא:

גליון הש"ס

במתני' כדי להרחיק. עי' תוס' פסחים ק"כ ע"ב ד"ה אמר רבא: בתוס' מברך כו' כדי להמתין לחבריהם כו'. עי' תוס' לקמן ד' ע"ב ד"ה דאר"י. ובתוס' כ"ז ע"ב ד"ה והלכתא ובמגילה כ"ג ע"א תוס' ד"ה כיון: בהגהת מוהרי"ב אחר מלת הכל. וע"ע גיטין ל"ד ע"ב תוס' ד"ה אלמנה:

תורה אור השלם

א) וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: [דברים ו, ז]

ב) וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לָאוֹר יוֹם וְלַחֹשֶׁךְ קָרָא לָיְלָה וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם אֶחָד: [בראשית א, ה]

ג) וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְטָהֵר וְאַחַר יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי לַחְמוֹ הוּא: [ויקרא כב, ז]

ליקוטי רש"י

עד סוף האשמורה הראשונה. ג' משמרות הוי הלילה במשמרות עבודת המלאכים ושיר שלהם נחלק לשלש חלקים ראשונה לכת אחת שניה לכת אחרת שלישית לכת שלישית [לקמן ג.]. שהיא בשלישית הלילה כדאמר במסכת ברכות (ג.) ג' משמרות הוי הלילה [יומא כ.]. אשמורות. (שתי חלקי) [חלק] הלילה שהלילה נחלק לשלשה חלקים כמו שאמרו רבותינו במסכת ברכות [איכה ב, יט ע"פ שפתי חכמים]. הקטר חלבים ואברים מצותן וכו'. כדכתיב (ויקרא ו) על מוקדה על המזבח כל הלילה עד הבקר מכאן אנו למדין שמעלה כל הלילה אברים ופדרים של קרבנות שנשחטו היום אבל לא מעלות השחר ולמעלה שנפסלו בלינה [חגיגה י:]. היא העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה ויכול להקטירן כל הלילה [פסחים סח:]. כדי להרחיק אדם מן העבירה. שמא יאכל ממנו לאחר שעלה עמוד השחר ויתחייב כרת ומוטב שיבואו קדשים לבית הפסול למעט זמן אכילתו שלא לאכול אחר חצות משיאכל עד בקר ויבא לידי כרת [רשב"ם פסחים קכ:]. תנא היכא קאי. כלומר מדקתני מאימתי מכלל דפשיטא ליה להאי תנא דחייבים וכו' והיכא חזינן דמחייב [תענית ב.]. בשחר מברך שתים וכו'. כדאמר בברכות ירושלמי (פ"א ה"ה) שבע ברכות הללו על שם (תהלים קיט) שבע ביום הללתיך [לקמן יא.]. דכפרה לא מעכבא כדתניא ובא השמש וטהר וכו'. ואחר יאכל מן הקדשים. נדרש ביבמות (עד:) בתרומה שמותר לאכלה בהערב השמש [ויקרא כב ז].

הראשונה משלש המשמרות שבלילה[כא], דהיינו עד שליש הלילה[כב], אבל לאחר מכן אין זה זמן שכיבה[כג]. אלו הם **דברי רבי אליעזר**[כד]. **וחכמים** חולקים **ואומרים**, זמן הקריאה הוא **עד חצות** הלילה[כה]. **רבן גמליאל אומר**, זמן הקריאה הוא **עד שיעלה עמוד השחר** - עד שיאירו השמים במזרח[כו], כלומר עד סוף הלילה, משום שכל הלילה נחשב זמן שכיבה[כז].

המשנה מביאה מעשה בענין זה, וממנו מתבארת דעת חכמים: **מעשה ובאו בניו** של רבן גמליאל לאחר חצות הלילה **מבית המשתה** - ממקום שנערכה בו סעודה[כח], **ואמרו לו** לאביהם, עדיין **לא קרינו את** קריאת **שמע**[כט], ושאלוהו האם לדעת חכמים שזמן הקריאה הוא עד חצות הלילה [והלכה כמותם[ל]], חייבים הם לקרותה עכשיו אף שכבר עבר זמן חצות[לא]. **אמר להם** רבן גמליאל, אף על פי שכבר עבר זמן חצות הלילה, **אם לא עלה** עדיין **עמוד השחר, חייבין אתם לקרות** קריאת שמע אף לשיטת חכמים, משום שגם הם מודים שזמן קריאת שמע מן התורה הוא כל הלילה[לב].

הוסיף רבן גמליאל ואמר לבניו[לג], **ולא** על מצוה **זו** של קריאת שמע **בלבד, אמרו** חכמים שזמנה עד חצות, אף על פי שזמן התורה זמנה עד שיעלה עמוד השחר, **אלא כל מה שאמרו חכמים** שזמן מצותם הוא **עד חצות**, מן התורה **מצותן עד שיעלה עמוד השחר**, וחכמים הם שהגבילו את הזמן והקדימוהו לחצות. כך הוא הדין **בהקטר חלבים** של קרבנות[לד] **והקטר אברים** של קרבן עולה[לה], שכאשר נזרק דמם ביום ועדיין לא הוקטרו, **מצותן** להקטירם כל הלילה **עד שיעלה עמוד השחר**[לו] [ואז, בשעה שעלה עמוד השחר, אם לא היו על המזבח, נפסלו בלינה[לז]]. **וכן כל** הקדשים **הנאכלים ליום אחד**, כלומר שזמן אכילתם הוא ביום הקרבתם ובלילה שלאחריו [כגון חטאת, אשם, כבשי עצרת, מנחות ותודה], שאמרו חכמים (זבחים נג.) שזמן אכילתם מסתיים בחצות הלילה, מן התורה **מצותן** לאכלם **עד שיעלה עמוד השחר** [ולא רק עד חצות], שרק בעלות השחר הם נעשים 'נותר'[לח] ואסור לאכלם עוד.

סיים רבן גמליאל את דבריו ואמר, **אם כן**, שמודים חכמים שמן התורה אפשר לקרוא קריאת שמע ולאכול קדשים עד עלות השחר,

---

כא. **הלילה** מתחלק לשלשה חלקים שוים, ועל כל חלק ממונה קבוצה אחרת של מלאכים לעבוד בו את ה', ולומר שירה לפניו. רש"י (לקמן ג. ד"ה אי).

כב. **לדעת** רבי אליעזר הלילה מתחלק לשלש משמרות, ומאחר ו'לילה' הוא שתים עשרה שעות [זמניות], נמצא שסוף המשמרת הראשונה הוא אחר ארבע שעות מתחילת הלילה. מה שאמר רבי אליעזר שהזמן הוא עד סוף האשמורה הראשונה, ולא אמר שהוא עד ארבע שעות, הרי זה כדי ללמדנו סימן לזמן זה של ארבע שעות, שכיון שזמן זה הוא סוף האשמורה הראשונה ניתן לדעת אימתי הוא, על פי הידוע שבסוף משמרה זו משמיעים החמורים את קולם. גמרא (לקמן ג.).

כג. **לדעת** רבי אליעזר 'בשכבך' פירושו בעת תחילת זמן שכיבה, דהיינו השעה בה בני אדם הולכים לשכב. זמן זה הוא בין תחילת הלילה לסוף האשמורה הראשונה, מאחר ואין בני האדם הולכים לשכב בשעה שוה. רש"י (לקמן ג. ד"ה לאו).

כד. **בגמרא** להלן (ג.) הובאו שתי לשונות, האם התיבות 'דברי רבי אליעזר' נסובות גם על הרישא אודות התחלת זמן קריאת שמע, ודבריו הם מתחילת המשנה עד כאן, או שמא הרישא אינה מדבריו כלל, ולא אמר אלא שסוף הזמן הוא עד סוף האשמורה הראשונה. [לשתי הלשונות, לא נחלקו חכמים על הזמן שברישא, ואין חילוק ביניהן אלא באשר לדעת רבי אליעזר עצמו, האם הוא חולק על זמן זה. רי"ף (שם)].

כה. **דעת** חכמים היא ש'בשכבך' פירושו כל אותו הזמן שבני אדם שוכבים על מיטתם, דהיינו כל הלילה [שלא כדעת רבי אליעזר ש'בשכבך' פירושו זמן התחלת שכיבה, ראה בהערה לעיל], אלא שעשו סייג לדבר ואמרו שיש לקרותה עד חצות [כמבואר בהמשך המשנה]. רש"י (לקמן ג. ד"ה לאו).

כו. **עם** תום הלילה מתחיל להתנוצץ בשמי המזרח אור השמש הקרבה ובאה. חז"ל כינו את הדרגות השונות של התפשטות האור בשמות שונים, כמו 'אילת השחר' ועוד. 'עמוד השחר' הוא הזמן בו מאיר כל מזרח השמים. ראה אמרי נועם (ד"ה עד). זמן עלות השחר שנוי במחלוקת גדולה. יש אומרים שהוא שעה וחצי (90 דקות) קודם הנץ החמה, ויש אומרים שהוא שעה וחומש (72 דקות) קודם הנץ החמה, ויש גם דעות נוספות. על כל זאת ראה ברמב"ם (פיה"מ פ"א מ"א) בתוספות (פסחים יא: ד"ה אחד), ובביאור הלכה (סי' נח ס"א ד"ה כמו, ס"ד ד"ה משעלה).

כז. **רבן** גמליאל סובר כחכמים שזמן קריאת שמע הוא כל הלילה, אלא שהוא חולק על הסייג שעשו, ולדעתו גם לכתחילה מותר לקרותה עד עלות השחר. רש"י (לקמן ג. ד"ה לאו). שיטות אחרות בדעת רבן גמליאל, ראה להלן בהערה העוסקת בביאור דעת חכמים.

כח. **במגילת** אסתר (ה ד) פירש רש"י שכל סעודה נקראת 'משתה', על שם היין ששותים בה, שהוא עיקר הסעודה. ואודות פירוש משנתנו כתב רבי נתן אב הישיבה (פ"א מ"א) שהיתה זו סעודת נישואין, והרמב"ם (שם) כתב ש'בית המשתה' הוא בית משתה היין [ויתכן שאין ביאורים אלו חולקים זה על זה]. לדעת קול הרמ"ז (שם) בא הרמב"ם בדבריו אלו לבאר, כי מה שלא קראו קריאת שמע בתוך סעודתם הוא משום ששתו ונשתכרו, ושיכור אינו יכול לקרוא קריאת שמע. כעין זה כתב המאירי (ד"ה ונשוב), שלא קראו קריאת שמע עד חצות לפי שנרדמו מחמת המשתה.

כט. **הקשה** הט"ז (או"ח סי' רלה סק"ג), כיצד בני רבן גמליאל, שמשמע בגמרא (לקמן ט.) שהיו תלמידי חכמים, עברו על דברי חז"ל (לקמן ד:) שאסרו לאכול ולשתות קודם קריאת שמע. ותירץ, שבני רבן גמליאל התחילו בסעודה לפני הלילה, וכיון שהתחילו בה בהיתר, לא היו צריכים להפסיקה גם כאשר הגיע זמן קריאת שמע.

ל. **גמרא** (לקמן ט.). ואמנם הגמרא להלן (ח:) פוסקת הלכה כרבן גמליאל, אך כוונתה היא שהלכה כמותו בכך שזמן קריאת שמע נמשך מן התורה עד עלות השחר, ושלא כדעת רבי אליעזר הסובר שאינו אלא עד סוף האשמורה הראשונה. אבל במה שנחלק על חכמים שעשו סייג לקריאה עד חצות, בכך הלכה כמותם ושלא כדבריו, לפי שהלכה כרבים נגד היחיד. בית יוסף (או"ח רלה ס"ג ד"ה ומשמע). והביאור הלכה (סי' רלה ד"ה וזמנה) ביאר בדעת הרמב"ם (קריאת שמע פ"א ה"ט), שחכמים ורבן גמליאל לא נחלקו כלל. מה שאמרו חכמים לקוראה עד חצות כוונתם שכן יש לנהוג מדרבנן, ומה שאמר רבן גמליאל לקוראה עד שיעלה עמוד השחר כוונתו היא שכן הוא עיקר דין תורה. וראה בהערה להלן בשם הב"ח.

לא. **כלומר**, האם חכמים נחלקו עליך מעיקר הדין, שאתה סובר ש'בשכבך' פירושו כל זמן שכיבה, והם סוברים כרבי אליעזר ש'בשכבך' פירושו בשעה שבני אדם הולכים לשכב, אלא שהם חולקים וסוברים שבני אדם הולכים לשכב עד חצות, ואם כן איננו צריכים לקרוא, משום שהלכה כמותם ושלא כדבריך. או שמא חכמים סוברים כמותך, שמעיקר הדין זמן קריאת שמע הוא במשך כל הלילה, ומה שאמרו שמותר לקרותה רק עד חצות הוא משום סייג בלבד, ואם כן באופן זה שנאנסנו ולא קראנו עד חצות, אף לדעתם אנו חייבים לקרוא אחר זמן זה. גמרא (לקמן ט.) ורש"י (שם ד"ה רבנן, ד"ה או).

לב. **בביאור** דעת חכמים נאמרו בראשונים כמה דרכים: א. שיטת תלמידי רבינו יונה (ד"ה ומיהו) בשם רבם, שלדעת חכמים אפילו בדיעבד אינו יוצא ידי חובת קריאת שמע אלא עד חצות בלבד. [וכתב הב"ח (או"ח סי' רלה סק"ו), שלפי שיטה זו, מה שהורה רבן גמליאל לבניו לקרוא את שמע אחר חצות, אין כוונתו לומר שעליהם לנהוג כן אף לדעת חכמים, אלא שכיון שלא נחלקו עליו חכמים אלא משום שעשו סייג לדבר, על כן מסתבר יותר כשיטתו, שמשום סייג אין לאסור גם בדיעבד. ובדברי דוד (להלן ח: ד"ה ולענין) ביאר, שבני רבן גמליאל היו אנוסים, כמבואר ברש"י (לקמן ט. ד"ה או), ובאופן זה מודים חכמים שאפשר לקרוא לאחר חצות]. ב. שיטה נוספת הובאה בתלמידי רבינו יונה (ד"ה ויש), שלדעת חכמים אחר חצות קורא את שמע אך ללא ברכותיה. ג. שיטת הרשב"א (ד"ה מתני', להלן ט. ד"ה ובני), שמה שאמרו חכמים שקריאת שמע עד חצות, אין זה אלא לכתחילה [ורבן גמליאל חולק וסובר שאפילו לכתחילה מותר להתעכב עד עלות השחר].

לג. **כן** מבואר בגמרא (לקמן ט.), שהדברים הבאים הם המשך דברי רבן גמליאל.

לד. **רש"י** (ד"ה חלבים). והיינו שאר קרבנות [חוץ מעולה], שרק חלבם מוקטר על המזבח, ושאר בשרם נאכל לבעלים או לכהנים.

לה. **רש"י** (ד"ה אברים). העולה מוקטרת כולה על המזבח, ואין לכהנים ממנה אלא את עורה.

לו. **היינו** שמצוותם נמשכת והולכת כל הלילה, אולם ודאי שלכתחילה צריך להעלותם ביום ההקרבה עצמו, כמבואר בפסחים (סח:). שושנים לדוד (פ"א מ"א).

דעת רש"י (ד"ה כדי) שלגבי הקטר חלבים [ראה בהגהות וציונים אודות השמטת התיבה 'איברים' בלשון רש"י] לא אמרו חכמים שצריך לעשותו עד חצות, ולא נקט רבן גמליאל ענין זה כאן אלא כדי ללמד שכל דבר הנוהג בלילה כשר כל הלילה [והביא כן גם ממגילה (כ:) שאמרו שם 'כל הלילה כשר לקצירת העומר ולהקטר חלבים ואברים']. ובטעם הדבר כתב המאירי (ד"ה הקטר), שכיון ש'כהנים זריזים הם' (ביצה יח.), לא חששו חכמים שיתאחרו ולא יקטירו עד אחר עלות השחר, ועל כן לא הוצרכו לגזור שיקטירו עד חצות בלבד. [והוסיף (ד"ה אם), שאף על פי כן עשו סייג לגבי הנאכלים ליום אחד שיאכלו רק עד חצות, אף שאינם נאכלים אלא לכהנים, משום שבענייני אכילה לא נאמר הכלל שכהנים זריזים]. והצל"ח (ברש"י ד"ה כדי, בא"ד ובגוף) ביאר, שכיון שבביטול קריאת שמע האדם חסר קבלת עול מלכות שמים, ובאכילת קדשים אחר זמנם הוא עובר באיסור שעונשו כרת, על כן גזרו בהם, ולעומת זאת בהקטרה אחר עלות השחר אינו עובר אלא איסור לאו בלבד ועל כן לא גזרו בה כלל. וראה טעמים נוספים בראש יוסף (ברש"י ד"ה אם כן) ובהגהות רא"מ הורוויץ (ד"ה הקטר). אך דעת הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ד ה"ב) והתוספות (פסחים קכ: ד"ה אמר), שגם לגבי הקטר חלבים ואברים תיקנו חכמים סייג שלא ייעשו אלא עד חצות. וביאר המאירי (שם), שאף על פי שהמשנה במגילה (כ:) סתמה וכתבה שהקטר חלבים ואיברים נעשה כל הלילה, מכל מקום אנו למדים ממשנתנו שלכתחילה יש לעשות זאת קודם חצות.

לז. **שנאמר** (שמות לד כה) 'ולא ילין לבוקר'. רש"י (ד"ה מצותן - הראשון). [אך אם היו על המזבח לא נפסלו, וכדעה (זבחים פז.) שלינה אינה פוסלת בראשו של מזבח. והרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ג הי"א) פסק כדעה האחרת שם, שאף אם היו בעת עלות השחר בראש המזבח נפסלו בלינה, אלא שכל זמן שלא ירדו מהמזבח, ניתן להקטירם כדין 'אם עלו לא ירדו'].

לח. **שנאמר** לגבי תודה (ויקרא ז טו) 'לא יניח ממנו עד בוקר', ולמדים הימנה גם את שאר הנאכלים ליום אחד, כמבואר בזבחים (לו.). רש"י (ד"ה עד - השני) ושפתי חכמים (ברש"י שם).

מאימתי

מאימתי קורין את שמע בערבין ‎[א]משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן עד סוף האשמורה הראשונה דברי ר' אליעזר וחכמים אומרים [ב]עד חצות רבן גמליאל אומר [ג]עד שיעלה עמוד השחר מעשה ובאו בניו מבית המשתה אמרו לו לא קרינו את שמע אמר להם אם לא עלה עמוד השחר חייבין אתם לקרות ולא זו בלבד אמרו אלא (א) כל מה שאמרו חכמים עד חצות מצותן עד שיעלה עמוד השחר (ב) [ד]הקטר חלבים ואברים מצותן עד שיעלה עמוד השחר (ג) [ה]וכל הנאכלים ליום אחד מצותן עד שיעלה עמוד השחר א"כ למה אמרו חכמים עד חצות (ט) כדי להרחיק אדם מן העבירה: **גמ'** [ד]תנא היכא קאי דקתני מאימתי ותו מאי שנא (א) דתני בערבית ברישא לתני דשחרית ברישא תנא אקרא קאי (ה) דכתיב [א]בשכבך ובקומך והכי קתני זמן קריאת שמע דשכיבה אימת משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן ואי בעית אימא יליף מברייתו של עולם דכתיב [ב]ויהי ערב ויהי בקר יום אחד אי הכי סיפא דקתני (ו) [ו]בשחר מברך שתים לפניה ואחת לאחריה ובערב מברך שתים לפניה ושתים לאחריה לתני דערבית ברישא תנא פתח בערבית והדר תני בשחרית עד דקאי בשחרית פריש מילי דשחרית והדר פריש מילי דערבית: אמר מר[א] משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן מכדי כהנים אימת קא אכלי תרומה משעת צאת הכוכבים לתני משעת צאת הכוכבים מלתא אגב אורחיה קמשמע לן כהנים אימת קא אכלי בתרומה משעת צאת הכוכבים והא קמשמע לן (ז) דכפרה לא מעכבא כדתניא (ח) [ג]ובא השמש וטהר[ב] [ז]ביאת שמשו מעכבתו מלאכול בתרומה ואין כפרתו מעכבתו מלאכול בתרומה [ג] וממאי דהאי ובא השמש ביאת השמש והאי וטהר טהר יומא דילמא

רש"י

מאימתי קורין את שמע בערבין. משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן. כהנים שנטמאו וטבלו והעריב שמשן והגיע עתם לאכול בתרומה: עד סוף האשמורה הראשונה. שליש הלילה כדמפרש בגמ' (דף ג.), ומשם ואילך עבר זמן, דלא מקרי תו זמן שכיבה ולא קרינן ביה בשכבך (ט), ומקמי הכי נמי לאו זמן שכיבה, לפיכך הקורא קודם לכן לא יצא ידי חובתו. אם כן למה קורין אותה בבית הכנסת כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה, והכי תניא בברי' בברכות ירושלמי (י). ולפיכך חובה עלינו לקרותה משתחשך. ובקריאת פרשה ראשונה שאדם קורא על מטתו יצא: עד שיעלה עמוד השחר. שכל הלילה קרוי זמן שכיבה: הקטר חלבים ואברים. של קרבנות שנזרק דמן ביום: מצותן. להעלות כל הלילה, ואינן נפסלים בלינה עד שיעלה עמוד השחר והן למטה מן המזבח (יא) דכתי' לא ילין לבקר (שמות לד): חלבים. של כל קרבנות: אברים. של עולה: וכל הנאכלים ליום אחד. כגון חטאת (יב) ואשם וכבשי עצרת (יג) ומנחות (יד) ותודה (טו): מצותן. זמן אכילתן: עד שיעלה עמוד השחר. והוא מביאן להיות נותר, דכתיב בתודה לא יניח ממנו עד בקר (ויקרא ז) וכלם מתודה ילמדו (טז): אם כן למה אמרו חכמים עד חצות. בקריאת שמע ובאכילת קדשי' (יז): כדי להרחיק אדם מן העבירה. ואסרום באכילה קודם זמנן כדי שלא יבא לאכלן לאחר עמוד השחר ויתחייב כרת, וכן בקריאת שמע לזרז את האדם שלא יאמר יש לי עוד שהות ובתוך כך יעלה עמוד השחר ועבר לו הזמן. והקטר חלבים[ד] דקתני הכא לא אמרו בו חכמים עד חצות כלל, ולא נקט להו הכא אלא להודיע שכל דבר הנוהג בלילה כשר כל הלילה. והכי נמי תנן בפרק שני דמגילה (דף כ:) כל הלילה כשר לקצירת העומר ולהקטר חלבים ואברים: גמ' היכא קאי. מהיכא קא סליק דתנא ביה חובת קריאת שמע שהתחיל לשאול כאן זמן הקריאה: אקרא קאי. ושם למד חובת הקריאה: ואיבע"א. הא דתנא ערבין ברישא יליף מברייתו של עולם: והדר תנא בשחרית. מאימתי קורין את שמע בשחרית (יח): משעת צאת הכוכבים. שהוא גמר ביאת השמש כדיליף לקמן (עמוד ב): [ה]

תוספות

מאימתי קורין וכו'. פי' רש"י ואנן היכי קרינן מבעוד יום ואין אנו ממתינין לצאת הכוכבים כדמפרש בגמ' על כן פירש רש"י שקריאת שמע שעל המטה עיקר והוא לאחר צאת הכוכבים. והכי איתא בירושלמי (י) אם קרא קודם לכן לא יצא ואם כן למה אנו מתפללין[ו] קריאת שמע בבית הכנסת כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה. תימה לפירושו והלא אין העולם רגילין לקרות סמוך לשכיבה אלא פרשה ראשונה (לקמן דף ס:) ואם כן שלש פרשיות היה לו לקרות. ועוד קשה דצריך לברך בקריאת שמע שתים לפניה ושתים לאחריה בערבית (יט). ועוד דאותה קריאת שמע סמוך למטה אינה אלא בשביל המזיקין כדאמר בסמוך (דף ה.) ואם תלמיד חכם הוא אינו צריך. ועוד קשה דא"כ פסקינן כרבי יהושע בן לוי דאמר תפלות באמצע תקנום פי' באמצע בין שני קריאת שמע בין קריאת שמע של שחרית ובין ק"ש של ערבית ואנן קיי"ל כר' יוחנן דאמר לקמן (דף ד:) איזהו בן העולם הבא זה הסומך גאולה של ערבית לתפלה. לכן פי' ר"ת דאדרבה קריאת שמע של בית הכנסת עיקר. ואם תאמר היאך אנו קורין כל כך מבעוד יום. ויש לומר (כ) דקיימא לן כרבי יהודה דאמר בפרק תפלת השחר (דף כו.) דזמן תפלת מנחה עד פלג המנחה דהיינו אחד עשר שעות פחות רביע ומיד כשיכלה זמן המנחה מתחיל זמן ערבית. ואם תאמר היאך אנו מתפללין תפלת מנחה סמוך לחשכה ואפילו לאחר פלג המנחה. יש לומר דקיימא לן כרבנן דאמרי זמן תפלת המנחה עד הערב ואמרינן לקמן (דף כז.) השתא דלא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד. מכל מקום קשיא דהוי כתרי קולי דסתרן אהדדי שהרי מאיזה טעם אנו מתפללין ערבית מיד לאחר פלג המנחה משום דקיימא לן דשעת המנחה כלה כדברי רבי יהודה ומיד הוי זמן ערבית ובזמן התפלה עצמה לא קיימא לן כרבי יהודה אלא כרבנן. על כן אומר ר"י דודאי קריאת שמע של בית הכנסת עיקר ואנו שמתפללין ערבית מבעוד יום סבירא לן כהני תנאי דגמרא (כא) דאמרי משעה שקדש היום וגם משעה שבני אדם נכנסים להסב דהיינו סעודת ע"ש והיא היתה מבעוד יום ומאותה שעה הוי זמן תפלה[ז]. וגם ראיה (לקמן כז.) דרב הוי מצלי של שבת בערב שבת ומסתמא גם היה קורא קריאת שמע. מכל אותן הראיות משמע דקריאת שמע של בית הכנסת היא עיקר. והא דקאמר בירושלמי (י) למה היו קורין בבהכ"נ וכו' אומר ר"ת שהיו רגילין לקרות ק"ש קודם תפלתם כמו שאנו רגילין לומר אשרי תחלה ואותה ק"ש אינה אלא לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה. ומכאן נראה מי שקורא ק"ש על מטתו שאין לברך[ח] וגם אינו צריך לקרות אלא פרשה ראשונה: **ליתני** דשחרית ברישא. כדאשכחן בתמיד דכתיב (כב) של בקר תחלה: **אי** הכי סיפא דקתני שחרית ברישא. אי אמרת בשלמא דסמיך אקרא דבשכבך א"כ אינו מקפיד קרא אלא אק"ש. אלא א"א דסמיך אקרא דברייתו של עולם א"כ קפיד אכל מילי א"כ סיפא דקתני וכו': **מברך** שתים לפניה וכו'. (ירושלמי (כג)) ושבע ברכות הוי כנגד שבע ביום הללתיך (תהלים קיט) ולא קא חשיב יראו עינינו דההיא ברכה תקנו רבנן (ט) כדי להמתין לחבריהם בבית הכנסת. ודוקא בבית הכנסת שלהם שהיו עומדים בשדה והם מסוכנים מן המזיקים אבל בבתי כנסיות שלנו אין צריכין להמתין לחבריהם אלא בלילה[ט]: **והא** קמ"ל דכפרה לא מעכבא. וא"ת הא תנינא חדא זימנא במס' נגעים (פי"ד) ומייתי לה בהערל (דף עד:) העריב שמשו אוכל בתרומה וי"ל דרגילות של משניות לאשמועינן בקוצר אף למה שמפורש כבר (כד):

דילמא

מסורת הש"ס עם הוספות

א) מגילה פרק ב' דף כ:, ב) מכילתא דר"י פ' בא פסחים קח: מגילה כ:, ג) [עי' תוס' זבחים נ"ז: ד"ה להרחיק], ד) [תענית ב.], ה) [עי' תוס' לקמן כא. ד"ה ההוא ותו' סוטה לב: ד"ה ורבי], ו) לקמן יא., ז) כלים פ"א נגעים פרק י"ד, ח) ת"כ פ' אמור יבמות עד:, ט) מתני' לקמן י:, י) בריש פרקין א ע"ב, יא) עיין זבחים פז., יב) זבחים נג., יג) שם נד:, יד) שם סג., טו) שם נה., טז) עיין זבחים לו. וברש"י שם סג. ד"ה ליום, יז) אכילת קדשים מפורש בזבחים פ"ה מ"ה - ו, יח) לקמן ט:, יט) לקמן יא., כ) לקמן כו: תוס' ד"ה יעקב ובגמ' דף כז. וברש"י שם ד"ה שמע מינה ובתוס' שם ד"ה תא שמע, כא) עמוד ב, כב) שמות כט לט במדבר כח ד, כג) בפרקין ריש ה"ה, כד) [וע' תוס' זבחי' כח. ד"ה אמר ותוס' מנחות נג. ד"ה הכל (ט)] ועיין תוס' שבת צט ע"א ד"ה מסייע יבמות ג. ד"ה אבל.

הגהות הב"ח

(א) גמ' דתני דערבית ברישא.

גליון הש"ס

במתני' כדי להרחיק. עי' תוס' פסחים ק"כ ע"ב ד"ה אמר רבא: בתוס' ד"ה מאימתי כו' כדי להמתין לחבריהם כו'. עי' תוס' לקמן ד' ע"ב ד"ה דאמר. ועי' בתוס' ד"ה והלכתא ובמגילה כ"ג ע"א תוס' ד"ה כיון. בהגהת מוהר"ב אחר מלת הכל. ועי' ע"ב גיטין ל"ד ע"ב תוס' ד"ה אלמנה.

תורה אור השלם

א) וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: [דברים ו, ז]

ב) וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לָאוֹר יוֹם וְלַחֹשֶׁךְ קָרָא לָיְלָה וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם אֶחָד: [בראשית א, ה]

ג) וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְטָהֵר וְאַחַר יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי לַחְמוֹ הוּא: [ויקרא כב, ז]

משנת ראשונים

מאימתי קורין את שמע בערבין. הא דקתני לישנא דמגילה נקראת ולא קתני לישנא דקורין את המגילה כדקתני התם (ברכות ב.) קורין את שמע, משום דהכא קריאה אחת שאחד קורא וכולם בשמיעה, משא"כ בק"ש שכל אחד מהם חייב לקרוא ולשנן בפיו ואין אחד מהם מוציאם ואפילו בצבור וכדאיתא בירושלמי (ברכות פ"ג ה"ג). [הריטב"א] **וכל הנאכלים ליום אחד.** כגון חטאות ואשמות ודומיהם עיקר מצותן עד שיעלה עמוד השחר, ואע"פ שנתפרש להם במשנת איזהו מקומן שיעור חצות. [מאירי] **תנא היכא קאי דקתני מאימתי.** כל כי האי גוונא שאין חיובו מפורש בכתוב, מעיקרא אית ליה לתנא למיתני חיובא והדר תני זמנא דחיובא, והיינו דבעינן בברכות (ב.) תנא היכא קאי דקתני מאימתי, דמעיקרא הוה ליה לפרושי חיוב ק"ש, דאע"ג דכתיב בשכבך ובקומך ההוא בדברי תורה הוא דמשמע שישנן תמיד. [הריטב"א, תענית ב.] **לתני דשחרית ברישא.** דשפיר הוה לאתחולי בריש מסכתא במילי דשחרית, משום פתח דבריך יאיר. שעיקר המצות נוהגות ביום הילכך מצוה דיום חביבא ליה לאקדומה, ובקרא נמי הקדים תמיד של שחר לתמיד של בין הערבים. [תוספות הרא"ש] **תנא אקרא קאי.** שזה מקובל היה וידוע ביניהם, דכי כתיב בשכבך ובקומך על חיוב ק"ש. [הריטב"א, תענית ב.] **והא קמשמע לן דכפרה לא מעכבא.** דהא אמרינן דלערב אחר הערב שמש הוא זמן אכילתן ואי אפשר להביא קרבן אחר הערב שמש שאין קרבן אלא ביום כדכתיב ביום צוותו וגו'. וקודם שמש אכתי גברא לא חזי. אבל לא אשמעינן במתניתין זמן דכהני אימת אכלי אלא בברייתא. [הריטב"א]

עין משפט נר מצוה

א א מיי' פ"א מהלכות ק"ש הלכה ט' סמ"ג עשין י"ח טור וש"ע או"ח סימן רל"ה סעיף א':
ב ב ג מיי' וסמ"ג שם טוש"ע שם סעיף ג':
ג ד מיי' פ"ד מהל' מעשה קרבנות הלכה ב' סמ"ג עשין קצ"ג [קפ"ג]:
ד ה מיי' פ"ו שם הלכה ח' [סמ"ג שם]:
ה ו מיי' פ"א מהל' ק"ש הלכה ה' סמ"ג עשין י"ח טוש"ע או"ח סי' רל"ה וסי' רל"ו סעי' ג':
ו ז מיי' פ"ז מהל' תרומות ה"ב [סמ"ג לאוין רנ"ז]:

רב נסים גאון

[נדפס בדף שלפני הגמ']

הגהות וציונים

א] בכת"י ליתא לתיבות "אמר מר", אולם מצינו לשון "אמר מר" על ציון לשון המשנה לקמן ע"ב, נזיר לב ע"א עיי"ש ברש"י שמקשה כעין זה: ב] בכת"י נוסף ואחר יאכל מן הקדשים וכ"ה בדפוס ראשון ברש"י (ראה להלן אות ה): ג] עיין גירסת הגאונים בספר המאור (גליון): ד] יש שהגיהו והקטר חלבים ואברים (וכ"ה בשאג"א סי' ד' כשמביא דברי רש"י וכ"ה ברע"ב ועיין במלאכת שלמה, אולם הבית הלוי ח"א סי' לד כתב שבדוקא נקט רש"י רק "הקטר חלבים", ולא "אברים" עיי"ש): ה] בכת"י ובדפו"ר (שנוציאו שנת רמד) יש כאן עוד ארבעה דבורים ברש"י והשמטו בטעות בדפוסים, דכפרה לא מעכבא. טומאה שטהרתה תלויה בקרבן כגון זב וזבה ויולדת ומצורע (כריתות ח ע"ב) אין כפרתן מעכבתן אלא משבא השמש יביא קרבנו למחרת מיד מותר לאכול תרומה: ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים. מוקמינן להאי קרא באכילת תרומה במס' יבמות בפר' הערל (עד ע"ב) דאמרינן התם טבל ועלה אוכל במעשר העריב שמשו אוכל בתרומה הביא כפרתו וכו': ביאת שמשו. שקיעת החמה: ומאי וטהר טהר יומא. והכי קאמר לכשתשקע החמה ויפנה היום וטהר מן תוך הדליה של עולם שעשקעה לגמרי דהיינו צאת הכוכבים לפי שזמן שקיעת אורה מהלך ה' מילין כדאמרינן בפסחים (צג ע"ב) ואחר יאכל מן הקדשים: ו] בתוספות ר"פ איתא קורין. ועיין תוספות שבת יא ע"א ד"ה כגון רבי שמעון בן יוחי וחבריו שכתבו שלשון "תפלה" שייך ג"כ בק"ש ועיין שפתי חכמים: ז] בתוס' ר"פ הוי זמן שכיבה: ח] לשון התוס' בחולין קה ע"א סוד"ה מים לברך על קריאת שמע שלפני מטתו אקב"ו לקרוא שמע, ונפסק כן ברמ"א סי' רלט סעי' א. אולם בשו"ת הגאונים נ"ז נוסח הברכה אקב"ו על ק"ש ולהמליכו באהבה: ט] תיבות "אלא בלילה" דחוק עיין שפת אמת, ובכת"י ליתא, ועיין צדקת הצדיק לר' צדוק הכהן אות ל"ו וע"ע תוס' לקמן ו ע"א ד"ה המתפלל:

לָמָּה אָמְרוּ חֲכָמִים שזמן מצוות אלו הוא רק **עַד חֲצוֹת.** התשובה לכך היא, שאמרו כן **כְּדֵי לְהַרְחִיק** את **הָאָדָם מִן הָעֲבֵירָה,** שלא יכשל בביטול מצות קריאת שמע, על ידי שידחה את קריאתה לשעה מאוחרת ולבסוף ישכח לקרותה ויעבור זמנה, וכן שלא יכשל באכילת קדשים אחר זמנם [שהוא איסור שעונשו כרת[לט]], על ידי שידחה את אכילתם לשעה מאוחרת ולבסוף יאכלם אחר עלות השחר. לכך זירזוהו חכמים ואמרו שיקרא קריאת שמע עד חצות[מ], וכן שיאכל את הקדשים עד חצות[מא], אף שמן התורה נמשך זמנם גם אחר שעה זו[מב].

★

גמרא

הגמרא דנה בשאלת התנא 'מאימתי קורין את שמע בערבין':

שואלת הגמרא, **תַּנָּא הֵיכָא קָאֵי** - היכן עמד התנא בלימודו, **דְּקָתָנֵי** - שמתוך כך התחיל לשנות ולברר **'מֵאֵימָתַי** קורין את שמע בערבין'. כלומר, ממה ששאל התנא 'מאימתי קורין את שמע בערבין', משמע שפשוט היה לו שחייבים לקרוא קריאת שמע, ומהיכן למד חובה זו[מג].

וְתוּ - ועוד יש לשאול, **מַאי שְׁנָא דְּתָנֵי בְּעַרְבִית[מד] בְּרֵישָׁא** - מדוע ביאר התנא תחילה את זמן קריאת שמע של ערבית, ורק לאחר מכן (להלן ט:) ביאר את זמן קריאת שמע של שחרית, **לִתְנֵי דְּשַׁחֲרִית בְּרֵישָׁא** - היה לו לפתוח תחילה בביאור זמן קריאת שמע של שחרית[מה].

הגמרא מיישבת את שתי השאלות בתשובה אחת:

משיבה הגמרא, **תַּנָּא אַקְּרָא קָאֵי** - התנא עסק בלימוד המקרא, **דִּכְתִיב** (דברים ו ז) 'וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ **וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ**', ומקרא זה מלמד שחייב אדם לקרוא קריאת שמע, ומתוך כך החל התנא לברר במשנתנו אימתי הוא זמנו של חיוב זה[מו]. ומאחר ובפסוק הוזכרה קריאת שמע של ערבית קודם קריאת שמע של שחרית, שהרי נאמר בתחילה 'וּבְשָׁכְבְּךָ' ורק לאחר מכן נאמר 'וּבְקוּמֶךָ', על כן פתח התנא בבירור זמן קריאת שמע של ערבית[מז].

מוסיפה הגמרא, **וְהָכִי קָתָנֵי** - וכך כוונת התנא לשנות, **זְמַן קְרִיאַת שְׁמַע דִּשְׁכִיבָה** שלמדנו מן הפסוק, **אֵימַת** - אימתי הוא מתחיל, **'מִשָּׁעָה שֶׁהַכֹּהֲנִים נִכְנָסִין לֶאֱכוֹל בִּתְרוּמָתָן'[מח].**

הגמרא מביאה תירוץ נוסף על הקושיא השניה [מדוע הקדים התנא לעסוק בקריאת שמע של ערבית]:

אומרת הגמרא, **וְאִי בָּעֵית אֵימָא** - ואם תרצה תוכל ליישב[מט], שהטעם שהקדים התנא לבאר את זמן קריאת שמע של ערבית קודם שביאר את זמן קריאת שמע של שחרית, הוא משום **דְּיָלִיף מִבְּרִיָּיתוֹ שֶׁל עוֹלָם** - שלמד סדר זה מבריאת העולם, **דִּכְתִיב** (בראשית א ה) **'וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם אֶחָד'**[נ], הרי שבבריאת העולם קדם הערב לבוקר, ולפיכך הקדים גם התנא לבאר את זמן קריאת שמע של ערבית, קודם שביאר את זמן קריאת שמע של שחרית[נא].

הגמרא דנה בתירוץ השני:

מקשה הגמרא, **אִי הָכִי** - אם כך, שטעם הקדמת קריאת שמע של ערבית הוא משום שבכל מקום יש להקדים את הערב לבוקר, וכפי שמצינו בבריאת העולם, מעתה קשה, **סֵיפָא דְּקָתָנֵי** - המשנה להלן

לט. **רש"י** (ד"ה כדי). וראה בהערה לעיל בשם הצל"ח שמפני חומר האיסור גזרו בזה, וכתב שעל כן הזכיר רש"י את חיוב הכרת. וראה ביאור נוסף בתוספות רע"א (פ"א מ"א אות ה).

מ. **למעשה** נפסק בשולחן ערוך (או"ח סי' רלה ס"ג) ובמשנה ברורה (שם ס"ק כו-כז), שלכתחילה יש לקרוא קריאת שמע מיד בצאת הכוכבים, משום ש'זריזים מקדימים למצוות' (פסחים ד.). ואם לא קראה בתחילת הזמן, צריך לקרותה עד חצות הלילה. ואם קראה אחר חצות עד עלות השחר יצא ידי חובתו, אבל נחשב 'עובר על דברי חכמים'.

מא. **ולגבי** הקטר חלבים ואברים, ראה בהערה לעיל שדעת רש"י שלא גזרו בו לעשותו קודם חצות.

מב. **רש"י** (שם). ועדיף הדבר שיבואו קדשים לידי פסול על ידי שמתמעט זמן אכילתם עד חצות, משיכשל אדם ויאכלם אחר עלות השחר ויבוא לידי כרת. רשב"ם (פסחים קכ: ד"ה ר"א).

נחלקו הראשונים האם בדיעבד נאכלים הקדשים גם לאחר חצות, או שמא אם עבר חצות אין לאוכלם עוד. מדברי רש"י הנ"ל וכן מדברי הרשב"ם דלעיל [שעל ידי הגבלת הזמן הם באים לידי פסול] מוכח שאינם נאכלים אחר חצות אפילו בדיעבד [ובמרומי שדה (ברש"י שם) נקט בדעת רש"י שאף קריאת שמע דינה כן, שגם בדיעבד אין לקוראה אחר חצות, אלא במקום אונס, וראה בהערה לעיל בזה]. אבל דעת תוספות (שם ד"ה אמר), שכשם שבקריאת שמע אם לא קרא עד חצות יקרא אחר חצות, כך גם באכילת קדשים אם לא אכלם קודם חצות יאכלם אחר חצות. ובשאגת אריה (סי' ד ד"ה אבל) כתב שיש לחלק בדבר, שדווקא בקריאת שמע לא אסרו חכמים לקרותה אחר חצות, משום שאם יקראנה אחר הזמן לא יעבור על איסור בקום ועשה, אבל באכילת קדשים החמירו יותר ואסרו את האכילה אחר חצות, משום שאם יאכלם אחר עלות השחר יעבור על איסור בקום ועשה.

כתבו תוספות (זבחים נז: ד"ה להרחיק), שבקדשים הנאכלים לשני ימים ולילה אחד לא עשו חכמים הרחקה, משום שסוף זמן אכילתם הוא בשקיעת החמה, וזמן זה ניכר לכל, אבל זמן עלות השחר אינו ניכר כל כך. ובזרע יצחק (ד"ה וכל) ביאר שדווקא בלילה גזרו, משום ששייך בו 'אונס שינה', מה שאין כן ביום. וקול הרמ"ז (פ"א מ"א) נקט שאדרבה, אם גזרו בנאכלים ליום אחד, כל שכן שגזרו בנאכלים לשני ימים ולילה אחד, שמתוך שזמן אכילתם ארוך יותר, ודאי שיכול הוא לסיים את אכילתו קודם סוף הזמן.

מג. **שאם** החיוב לקרוא את שמע לא היה פשוט לתנא, היה לו לומר תחילה את הדין עצמו, שיש חובה לקרוא קריאת שמע, ורק לאחר מכן לברר אימתי הוא זמנה. על פי רש"י (ד"ה היכא, תענית ב. ד"ה תנא).

המפרשים העירו שקושיא זו, 'תנא היכא קאי', שייכת ברוב המסכתות, מאחר ובדרך כלל אין התנא פותח בביאור עצם הדין המוזכר בתורה, אלא מתחיל בביאור פרטיו, ומדוע לא שאלה כן הגמרא בכל מקום. וביאר הצל"ח (ד"ה תנא) שאחר שהגמרא שאלה והשיבה על כך כאן, במסכת הראשונה בש"ס, שוב יש להבין גם בשאר מקומות שהתנא נסמך על הפסוק בתורה, ואין צורך לחזור ולעסוק בכך שוב בכל מסכת ומסכת. ובהגהות רבי אליהו גוטמאכר (על התוס' יו"ט פ"א מ"א) ביאר שקושיית הגמרא היא רק על תיבת 'מאימתי', שמשמע ממנה שהדין כבר הוזכר מקודם לכן, וקושיא זו אינה קשה ברוב המקומות האחרים.

מד. **הב"ח** (אות א) הגיה 'דערבית'.

מה. **יש** לשאול, מדוע היה פשוט לגמרא בשאלתה כי היה לתנא להקדים ולבאר את זמני קריאת שמע של שחרית קודם לזמני קריאת שמע של ערבית. ונאמרו בכך כמה ביאורים: א. התוספות ותוספות רבינו פרץ (ד"ה ליתני) ביארו, שמתוך שתיקנו את התפילות כנגד התמידים [כמבואר לקמן (כו:)], ולגבי קרבן תמיד הזכירה התורה (שמות כט לט, במדבר כח ד) תמיד של שחר לפני תמיד של בין הערבים, על כן סברה הגמרא שיש להקדים גם קריאת שמע של שחרית לקריאת שמע של ערבית. ב. בתוספות הרא"ש (ד"ה ליתני) ביאר, שמתוך שרוב המצוות זמנן ביום, עדיף להתחיל במצוה של יום. ג. השיטמ"ק (ד"ה תנא) ביאר שהיה לתנא להתחיל בענייני שחרית משום שנאמר (תהלים קיט קל) 'פתח דבריך יאיר'.

מו. **ובכך** מיושבת הקושיא הראשונה, על מה מוסבים דברי התנא.

כתב בהגהות רבי אליהו גוטמאכר (שם), שטעם הדבר שפתח רבי את המשנה כהמשך וכביאור לפסוק שבתורה, בכדי ללמד שאין המשנה חיבור בפני עצמו, אלא היא פירושה של התורה שבכתב.

מדברי הגמרא הללו משמע שחיוב קריאת שמע הוא מן התורה. תוספות (סוטה לב: ד"ה ורבי) מעירים זאת, ומקשים על כך מדברי הגמרא לקמן (כא.), שם מתבאר שקריאת שמע היא רק מדרבנן. וראה בראשון לציון (ד"ה תנא) מה שביאר בזה.

מז. **ובכך** מיושבת הקושיא השניה, מדוע פתח התנא בקריאת שמע של ערבית. רבינו חננאל ותוספות רבינו פרץ (ד"ה תנא), וכן תוספות (ד"ה אי).

מח. **לכאורה** דברי הגמרא מ'הכי קתני' עד כאן, מיותרים, שהלא במה שאמרה הגמרא 'תנא אקרא קאי דכתיב בשכבך ובקומך', כבר נתיישבה השאלה על מה סמך התנא בשאלתו. וביאר במרומי שדה (ד"ה והכי), שבאה הגמרא להוסיף ולומר ש'בערבין' האמור במשנה הוא 'בשכבך' האמור בפסוק, על אף שיש דוחק בדבר [שהלא היה לו לתנא לנקוט את לשון הפסוק שעליו נסמך]. ואמנם מפני דוחק זה הוסיפה הגמרא תירוץ נוסף כדלהלן, שעל פיו אכן נקט התנא את לשון הפסוק ['ויהי ערב']. ובמעיל שמואל (ד"ה והכי) ביאר את דברי הגמרא באופן אחר, שבאה לומר כי מה שאמרה תורה לקרוא את שמע 'בשכבך', שהוא זמן שאינו ברור, הוא מה שהביא את התנא לשאול מאימתי קורין את שמע בערבין.

מט. **הראשונים** והאחרונים דנו כאשר הגמרא מתרצת על קושיא באופן אחד, ושוב היא מוסיפה 'ואי בעית אימא' תירוץ נוסף, איזה מהם העיקר. במגדל עוז (חובל ומזיק פ"ד ה"ג) ובחות יאיר (שו"ת סי' לד) תלו זאת במחלוקת שנחלקו הקדמונים כאשר הגמרא מביאה שתי לשונות בנוסח 'ואיכא דאמרי', איזו מהן עיקרית, שכשם שנחלקו שם כך נחלקו גם בזה. והמהרש"ל (שו"ת סי' לה) כתב שב'ואי בעית אימא' לדעת הכל התירוץ השני הוא העיקר. נידון זה חשוב בעיקר כאשר יש בין התירוצים חילוק להלכה.

נ. **בתירוץ** זה מתיישבת לשון המשנה יותר מאשר לתירוץ הראשון, שלתירוץ הראשון קשה מדוע נקט התנא לשון 'בערבין' ולא לשון שכיבה כלשון הפסוק עליו הוא נסמך, ואילו לתירוץ זה מובן הדבר, שהרי כן לשון הפסוק 'ויהי ערב'. תוספות רבינו פרץ (ד"ה ולאיבעית).

נא. **כלומר**, מפסוק זה למדים שסדר הזמנים מאז בריאת העולם הוא שהלילה קודם ליום, ונמצא שהחיוב בערבית חל קודם החיוב בשחרית, ועל כן הקדים התנא לדבר בקריאת שמע של ערבית שחיובה חל קודם. צל"ח (בתוס' ד"ה ליתני) בדעת התוספות

מאימתי

מתני' קורין את שמע בערבין [א] משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן עד סוף האשמורה הראשונה דברי ר' אליעזר וחכמים אומרים [ב] עד חצות רבן גמליאל אומר [ג] עד שיעלה עמוד השחר מעשה ובאו בניו מבית המשתה אמרו לו לא קרינו את שמע אמר להם אם לא עלה עמוד השחר חייבין אתם לקרות ולא זו בלבד אמרו אלא כל מה שאמרו חכמים עד חצות מצותן עד שיעלה עמוד השחר [ד] הקטר חלבים ואברים מצותן עד שיעלה עמוד השחר [ה] וכל הנאכלים ליום אחד מצותן עד שיעלה עמוד השחר א"כ למה אמרו חכמים עד חצות כדי להרחיק אדם מן העבירה:

גמ' תנא היכא קאי דקתני מאימתי ותו מאי שנא (א) דתני בערבית ברישא לתני דשחרית ברישא תנא אקרא קאי דכתיב [א] בשכבך ובקומך והכי קתני זמן קריאת שמע דשכיבה אימת משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן ואי בעית אימא יליף מברייתו של עולם דכתיב [ב] ויהי ערב ויהי בקר יום אחד אי הכי סיפא דקתני [ו] בשחר מברך שתים לפניה ואחת לאחריה ובערב מברך שתים לפניה ושתים לאחריה לתני דערבית ברישא תנא פתח בערבית והדר תני בשחרית עד דקאי בשחרית פריש מילי דשחרית והדר פריש מילי דערבית: אמר מר [א] משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן מכדי כהנים אימת קא אכלי תרומה משעת צאת הכוכבים לתני משעת צאת הכוכבים מלתא אגב אורחיה קמשמע לן כהנים אימת קא אכלי בתרומה משעת צאת הכוכבים והא קמשמע לן דכפרה לא מעכבא כדתניא [ג] ובא השמש וטהר [ב] [ז] ביאת שמשו מעכבתו מלאכול בתרומה ואין כפרתו מעכבתו מלאכול בתרומה [ג] וממאי דהאי ובא השמש ביאת השמש והאי וטהר טהר יומא דילמא

רש"י

מאימתי קורין את שמע בערבין. משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן. כהנים שנטמאו וטבלו והעריב שמשן והגיע עתם לאכול בתרומה: עד סוף האשמורה הראשונה. שליש הלילה כדמפרש בגמ' (דף ג.), ומשם ואילך עבר זמן, דלא מקרי תו זמן שכיבה ולא קרינן ביה בשכבך, ומקמי הכי נמי לאו זמן שכיבה, לפיכך הקורא קודם לכן לא יצא ידי חובתו. אם כן למה קורין אותה בבית הכנסת כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה, והכי תניא בברייי' בברכות ירושלמי. ולפיכך חובה עלינו לקרותה משתחשך. ובקריאת פרשה ראשונה שאדם קורא על מטתו יצא: עד שיעלה עמוד השחר. שכל הלילה קרוי זמן שכיבה: הקטר חלבים ואברים. של קרבנות שנזרק דמן ביום: מצותן. להעלות כל הלילה, ואינן נפסלים בלינה עד שיעלה עמוד השחר והן למטה מן המזבח דכתי' לא ילין לבקר (שמות לד): חלבים. של כל קרבנות: אברים. של עולה: וכל הנאכלים ליום אחד. כגון חטאת ואשם וכבשי עצרת ומנחות ותודה: מצותן. זמן אכילתן: עד שיעלה עמוד השחר. והוא מביאן להיות נותר, דכתיב בתודה לא יניח ממנו עד בקר (ויקרא ז) וכלם מתודה ילמדו: אם כן למה אמרו חכמים עד חצות. בקריאת שמע ובאכילת קדשי': כדי להרחיק אדם מן העבירה. ואסרום באכילה קודם זמנן כדי שלא יבא לאכלן לאחר עמוד השחר ויתחייב כרת, וכן בקריאת שמע לזרז את האדם שלא יאמר יש לי עוד שהות ובתוך כך יעלה עמוד השחר ועבר לו הזמן. והקטר חלבים דקתני הכא לא אמרו בו חכמים עד חצות כלל, ולא נקט להו הכא אלא להודיע שכל דבר הנוהג בלילה כשר כל הלילה. והכי נמי תנן בפרק שני דמגילה (דף כ:) כל הלילה כשר לקצירת העומר ולהקטר חלבים ואברים: גמ' היכא קאי. מהיכא קא סליק דתנא ביה חובת קריאת שמע שהתחיל לשאול כאן זמן הקריאה: אקרא קאי. ושם למד חובת הקריאה: ואיבע"א. הא דתנא ערבין ברישא יליף מברייתו של עולם: והדר תנא בשחרית. מאימתי קורין את שמע בשחרית: משעת צאת הכוכבים. שהוא גמר ביאת השמש כדיליף לקמן (עמוד ב):

תוספות

מאימתי קורין וכו'. פי' רש"י ואנן היכי קרינן מבעוד יום ואין אנו ממתינין לצאת הכוכבים כדמפרש בגמ' על כן פירש רש"י שקריאת שמע שעל המטה עיקר והוא לאחר צאת הכוכבים. והכי איתא בירושלמי אם קרא קודם לכן לא יצא ואם כן למה אנו מתפללין קריאת שמע בבית הכנסת כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה. תימה לפירושו והלא אין העולם רגילין לקרות סמוך לשכיבה אלא פרשה ראשונה (לקמן דף ס:) ואם כן שלש פרשיות היה לו לקרות. ועוד קשה דצריך לברך בקריאת שמע שתים לפניה ושתים לאחריה בערבית. ועוד דאותה קריאת שמע סמוך למטה אינה אלא בשביל המזיקין כדאמר בסמוך (דף ה.) ואם תלמיד חכם הוא אינו צריך. ועוד קשה דא"כ פסקינן כרבי יהושע בן לוי דאמר תפלות באמצע תקנום פי' באמצע בין שני קריאת שמע בין קריאת שמע של שחרית ובין ק"ש של ערבית ואנן קיי"ל כר' יוחנן דאמר לקמן (דף ד:) איזהו בן העולם הבא זה הסומך גאולה של ערבית לתפלה. לכן פי' ר"ת דאדרבה קריאת שמע של בית הכנסת עיקר. ואם תאמר היאך אנו קורין כל כך מבעוד יום. ויש לומר דקיימא לן כרבי יהודה דאמר בפרק תפלת השחר (דף כו.) דזמן תפלת מנחה עד פלג המנחה דהיינו אחד עשר שעות פחות רביע ומיד כשיכלה זמן המנחה מתחיל זמן ערבית. ואם תאמר היאך אנו מתפללין תפלת מנחה סמוך לחשכה ואפילו לאחר פלג המנחה. יש לומר דקיימא לן כרבנן דאמרי זמן תפלת המנחה עד הערב ואמרינן לקמן (דף כז.) השתא דלא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד. מכל מקום קשיא דהוי כתרי קולי דסתרן אהדדי שהרי מאיזה טעם אנו מתפללין ערבית מיד לאחר פלג המנחה משום דקיימא לן דשעת המנחה כלה כדברי רבי יהודה ומיד הוי זמן ערבית ובזמן התפלה עצמה לא קיימא לן כרבי יהודה אלא כרבנן. על כן אומר ר"י דודאי קריאת שמע של בית הכנסת עיקר ואנו שמתפללין ערבית מבעוד יום סבירא לן כהני תנאי דגמרא דאמרי משעה שקדש היום וגם משעה שבני אדם נכנסים להסב דהיינו סעודת ע"ש והיא היתה מבעוד יום ומאותה שעה הוי זמן תפלה. וגם ראיה (לקמן כז.) דרב הוי מצלי של שבת בערב שבת ומסתמא גם היה קורא קריאת שמע. מכל אותן הראיות משמע דקריאת שמע של בית הכנסת היא עיקר. והא דקאמר בירושלמי למה היו קורין בבהכ"נ וכו' אומר ר"ת שהיו רגילין לקרות ק"ש קודם תפלתם כמו שאנו רגילין לומר אשרי תחלה ואותה ק"ש אינה אלא לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה. ומכאן נראה מי שקורא ק"ש על מטתו שאין לברך וגם אינו צריך לקרות אלא פרשה ראשונה: **ליתני** דשחרית ברישא. כדאשכחן בתמיד דכתיב של בקר תחלה: **אי** הכי סיפא דקתני שחרית ברישא. אי אמרת בשלמא דסמיך אקרא דבשכבך א"כ אינו מקפיד קרא אלא אק"ש. אלא א"א דסמיך אקרא דברייתו של עולם א"כ קפיד אכל מילי א"כ סיפא דקתני וכו': **מברך** שתים לפניה וכו'. (ירושלמי) ושבע ברכות הוי כנגד שבע ביום הללתיך (תהלים קיט) ולא קא חשיב יראו עינינו דההיא ברכה תקנו רבנן כדי להמתין לחבריהם בבית הכנסת. ודוקא בבית הכנסת שלהם שהיו עומדים בשדה והם מסוכנים מן המזיקים אבל בבתי כנסיות שלנו אין צריכין להמתין לחבריהם אלא בלילה: **והא** קמ"ל דכפרה לא מעכבא. וא"ת הא תנינא חדא זימנא במס' נגעים (פי"ד) ומייתי לה בהערל (דף עד:) העריב שמשו אוכל בתרומה וי"ל דרגילות של משניות לאשמועינן בקוצר אף למה שמפורש כבר: דילמא

עין משפט נר מצוה

א א מיי' פ"א מהלכות ק"ש הלכה ט' סמ"ג עשין י"ח טור וש"ע או"ח סימן רל"ה סעיף א':
ב ב ג מיי' וסמ"ג שם טוש"ע שם סעיף ג':
ג ד מיי' פ"ד מהל' מעשה קרבנות הלכה ב' סמ"ג עשין (קכ"ג) [קפ"ג]:
ד ה מיי' פ"י שם הלכה ח' [סמ"ג שם]:
ה ו מיי' פ"א מהל' ק"ש הלכה ה' סמ"ג עשין י"ט טוש"ע או"ח סי' כ"ח ובסי' רל"ו סע"א:
ו ז מיי' פ"ז מהל' תרומות ה"ב [סמ"ג לאוין רנ"ז]:

רב נסים גאון

[נדפס בדף שלפני הגמ']

הגהות וציונים

א] בכת"י ליתא לתיבות "אמר מר", אולם מצינו לשון "אמר מר" על ציון לשון המשנה לקמן ע"ב, נזיר לב ע"א עיי"ש ברש"י שמקשה כעין זה: ב] בכת"י נוסף ואחר יאכל מן הקדשים וכ"ה בדפוס ראשון ברש"י (ראה להלן אות ה): ג] עיין גירסת הגאונים בספר המאור (גליון): ד] יש שהגיהו והקטר חלבים ואברים (וכ"ה בשאג"א סי' ד) כשמביא דברי רש"י וכ"ה ברע"ב ועיין במלאכת שלמה, אולם הבית הלוי ח"א סי' לד כתב שבדוקא נקט רש"י רק "הקטר חלבים", ולא "אברים" עיי"ש): ה] בכת"י והדפו"ר (שונצינו שנת רמד) יש כאן עוד ארבעה דבורים ברש"י והושמטו בטעות בדפוסים, דכפרה לא מעכבא. טומאה שטהרתה תלויה בקרבן כגון זב וזבה ויולדת ומצורע (כריתות ח ע"ב) אין כפרתן מעכבתן אלא משבא השמש ל"ל שיביא קרבנו למחרת מיד מותר לאכול תרומה: ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים. מוקמינן להאי קרא באכילת תרומה במס' יבמות בפר' הערל (עד ע"ב) דאמרינן התם טבל ועלה אוכל במעשר העריב שמשו אוכל בתרומה הביא כפרתו וכו': ביאת שמשו. שקיעת החמה: ומאי וטהר טהר יומא. והכי קאמר לכשתשקע החמה ויפנה היום וטהר מן תוך חללו של עולם שעקעה לגמרי דהיינו צאת הכוכבים לפי שזמן שקיעת אורה מהלך ה' מילין כדאמרינן בפסחים (צג ע"ב) ואחר יאכל מן הקדשים: ו] בתוספות ר"פ איתא קורין. ועיין תוספות שבת יא ע"א ד"ה כגון רבי שמעון בן יוחי וחבריו שכתבו שלשון "תפלה" שייך ג"כ בק"ש ועיין שפתי חכמים: ז] בתוס' ר"פ הוי זמן שכיבה: ס] לשון התוס' בחולין קה ע"א סוד"ה מים שאין לברך על קריאת שמע שלפני מטתו אקב"ו לקרוא שמע, ונפסק כן ברמ"א סי' רלט סעי' א. אולם בשו"ת הגאונים סי' נ"ז נוסח הברכה אקב"ו על ק"ש ולהמליכו באהבה: ע] תיבות "אלא בלילה" דחוק עיין שפת אמת, ובכת"י ליתא, ועיין צדקת הצדיק לר' צדוק הכהן אות ל"ו וע"ע תוס' לקמן ו ע"א ד"ה המתפלל:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) מגילה פרק ב' דף כ:, ב) מכילתא דר"י פ' בא פסחים סח: מגילה כ:, ג) [עי' תוס' זבחים נ"ז: ד"ה להרחיק], ד) [תענית ב.], ה) [עי' תוס' לקמן כא. ד"ה ההוא ותו' סוטה לב: ד"ה ורבי], ו) לקמן יא., ז) כלים פ"א נגעים פרק י"ד, ח) ת"כ פ' אמור יבמות עד:, ט) מתני' לקמן י:, י) בריש פרקין א ע"ב, יא) עיין זבחים פז., יב) זבחים נג., יג) שם נד:, יד) שם סג., טו) שם נה., טז) עיין זבחים לו. וברש"י שם סג. ד"ה ליום, יז) אכילת קדשים מפורש בזבחים פ"ה מ"ה - ו, יח) לקמן ט:, יט) לקמן יא., כ) לקמן כו: תוס' ד"ה יעקב ובגמ' דף כז. וברש"י שם ד"ה שמע מינה ובתוס' שם ד"ה תא שמע, כא) עמוד ב, כב) שמות כט לט במדבר כח ד, כג) בפרקין ריש ה"ה, כד) [וע' תוס' זבחי' כח. ד"ה אמר ותוס' מנחות נג. ד"ה כלל, ועיין תוס' שבת צט ע"א ד"ה מסייע יבמות ג. ד"ה אבל.

הגהות הב"ח

(א) גמ' דתני דערבית ברישא.

גליון הש"ס

במתני' כדי להרחיק. עי' תוס' פסחים ק"כ ע"ב ד"ה אמר רבא: בתוס' מברך כו' כדי להמתין לחבריהם כו'. עי' תוס' לקמן ד' ע"ב ד"ה דאמר ר"י ובתוס' ד"ה והלכתא ובמגילה כ"ג ע"א תוס' ד"ה כיון: בהגהת מוהרב"ב אחר מלת הכ"ל. וע"ע גיטין ל"ד ע"ב תוס' ד"ה אלמנה:

תורה אור השלם

א) וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: [דברים ו, ז]

ב) וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לָאוֹר יוֹם וְלַחֹשֶׁךְ קָרָא לָיְלָה וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם אֶחָד: [בראשית א, ה]

ג) וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְטָהֵר וְאַחַר יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי לַחְמוֹ הוּא: [ויקרא כב, ז]

משנת ראשונים

מאימתי קורין את שמע בערבין. הא דקתני לישנא דמגילה נקראת ולא קתני לישנא דקורין את המגילה כדקתני התם (ברכות ב.) קורין את שמע, משום דהכא קריאה אחת שאחד קורא וכולם בשמיעה, משא"כ בק"ש שכל אחד מהם חייב לקרוא ולשנן בפיו ואין אחד מהם מוציאם ואפילו בצבור וכדאיתא בירושלמי (ברכות פ"ג ה"ג). [הריטב"א] **וכל הנאכלים ליום אחד.** כגון חטאות ואשמות ודומיהם עיקר מצותן עד שיעלה עמוד השחר, ואע"פ שנתפרש להם במשנת איזהו מקומן שיעור חצות. [מאירי] **תנא היכא קאי דקתני מאימתי.** כל כי האי גוונא שאין חיובו מפורש בכתוב, מעיקרא אית ליה לתנא למיתני חיובא והדר תני זמנא דחיובא, והיינו דבעינן בברכות (ב.) תנא היכא קאי דקתני מאימתי, דמעיקרא הוה ליה לפרושי חיוב ק"ש, דאע"ג דכתיב בשכבך ובקומך ההוא בדברי תורה הוא דמשמע שישנן תמיד. [הריטב"א, תענית ב.] **לתני דשחרית ברישא.** דשפיר הוה לאתחולי בריש מסכתא במילי דשחרית, משום פתח דבריך יאיר. [הריטב"א] שעיקר המצות נוהגות ביום הילכך מצוה דיום חביבא ליה לאקדומה, ובקרא נמי הקדים תמיד של שחר לתמיד של בין הערבים. [תוספות הרא"ש] **תנא אקרא קאי.** שזה מקובל היה וידוע ביניהם, דכי כתיב בשכבך ובקומך על חיוב ק"ש. [הריטב"א, תענית ב.] **והא קמשמע לן דכפרה לא מעכבא.** דהא אמרינן דלערב אחר הערב שמש הוא זמן אכילתן ואי אפשר להביא קרבן אחר הערב שמש שאין קרבן אלא ביום כדכתיב ביום צוותו וגו'. וקודם הערב שמש אכתי גברא לא חזי. אבל לא אשמעינן במתניתין זמן דכהני אימת אכלי אלא בברייתא. [הריטב"א]

(יא.)[נב] ששנינו בה, **בַּשַּׁחַר** - בבוקר, בעת שקורא האדם קריאת שמע של שחרית, **מְבָרֵךְ שְׁתַּיִם** - שתי ברכות **לְפָנֶיהָ** - קודם קריאתה, **וּברכה אַחַת** מברך **לְאַחֲרֶיהָ** - אחר קריאתה, **וּבָעֶרֶב**, בעת קוראו קריאת שמע של ערבית, **מְבָרֵךְ שְׁתַּיִם** - שתי ברכות **לְפָנֶיהָ וּשְׁתַּיִם לְאַחֲרֶיהָ**, הרי שהקדימה המשנה לעסוק בברכות קריאת שמע של שחרית קודם שתעסוק בברכות קריאת שמע של ערבית, ואילו לפי המבואר כאן שיש להקדים בכל מקום את הערב לבוקר, **לִתְנֵי** - היה לתנא לשנות את הדינים **דִּ**קריאת שמע של **עַרְבִית בְּרֵישָׁא** [-בתחילה][נג].

מתרצת הגמרא, **הַתַּנָּא פָּתַח** במשנתנו **בְּ**ביאור זמן קריאת שמע של **עַרְבִית**, **וְהָדַר תָּנֵי** - ולאחר מכן שנה במשנה שאחריה (לקמן ט:) את זמן קריאת שמע **בְּשַׁחֲרִית**, לפי שכאמור, יש להקדים בכל מקום את דיני הערב לדיני הבוקר. **עַד דְּקָאֵי** - וכיון שכבר עמד ועסק בדיני קריאת שמע **בְּשַׁחֲרִית**, **פָּרֵישׁ מִילֵּי** - סיים לבאר את דיני קריאת שמע **דְּשַׁחֲרִית**, ופירש במשנה האמורה (יא.) את סדר ברכותיה, **וְהָדַר פָּרֵישׁ מִילֵּי** - ולאחר מכן חזר לפרש את דיני קריאת שמע **דְּעַרְבִית**, ופירש את סדר ברכותיה[נד].

★

אָמַר מַר - שנינו במשנתנו[נה], שתחילת זמן קריאת שמע בערבית הוא **מִשָּׁעָה שֶׁהַכֹּהֲנִים נִכְנָסִים לֶאֱכוֹל בִּתְרוּמָתָן.**

הגמרא מבארת מדוע תלתה המשנה את זמן קריאת שמע בזמן אכילת תרומה:

שואלת הגמרא, **מִכְּדִי** [-הרי] **כֹּהֲנִים** שנטמאו וטבלו, **אֵימַת קָא אָכְלִי** - אימתי הם רשאים לאכול **תְּרוּמָה**, **מִשְּׁעַת צֵאת הַכּוֹכָבִים**[נו], ואם כן, **לִתְנֵי** - היה לתנא לומר שזמן קריאת שמע הוא **מִשְּׁעַת צֵאת הַכּוֹכָבִים**, ומדוע תלה זאת בזמן אכילת תרומה.

משיבה הגמרא, **מִלְּתָא אַגַּב אוֹרְחֵיהּ קָמַשְׁמַע לָן** - השמיענו התנא בדרך אגב[נז] דין נוסף, **שֶׁכֹּהֲנִים** שנטמאו וטבלו, **אֵימַת קָא אָכְלִי** - אימתי הם רשאים לאכול **בִּתְרוּמָה**, **מִשְּׁעַת צֵאת הַכּוֹכָבִים. וְהָא קָמַשְׁמַע לָן** - והחידוש שהשמיענו בזה הוא, **דְּכַפָּרָה לָא מְעַכְּבָא** - שגם אם נטמאו הכהנים בטומאה שטהרתה תלויה בקרבן, כגון זיבה וצרעת, אין הבאת הקרבן מעכבת את אכילתם בתרומה[נח], אלא מיד כשטבלו והעריב שמשם, מותרים הם באכילת תרומה[נט].

הגמרא מביאה ברייתא בה מבואר חידוש זה, וכן מקורו בפסוקים:

אומרת הגמרא, חידוש זה שאמרנו, שחסרון הכפרה אינו מעכב באכילת תרומה, הוא **כִּדְתַנְיָא** - כמו ששנינו בברייתא, נאמר בתורה (ויקרא כב ז) **'וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְטָהֵר** וְאַחַר יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים', ויש ללמוד מפסוק זה [כפי שיבואר מיד] שאפילו כהן הטמא בטומאה שטהרתה תלויה בקרבן, מכל מקום רק **בִּיאַת שִׁמְשׁוֹ** [-שקיעת החמה] **מְעַכַּבְתּוֹ מִלֶּאֱכוֹל בִּתְרוּמָה**, שכל זמן שלא שקעה החמה[ס], אף על פי שטבל מטומאתו, אינו אוכל בתרומה [שהיא ה'קדשים' המוזכרים בפסוק[סא]], אבל אחר ששקעה החמה הוא רשאי לאכול בה, **וְאֵין הבאת כַּפָּרָתוֹ מְעַכַּבְתּוֹ מִלֶּאֱכוֹל בִּתְרוּמָה**, שאף על פי שהוא עדיין בכלל 'מחוסר כיפורים' [-כפרה], ואינו מביא את קרבן כפרתו אלא למחר, מכל מקום אין זה מעכבו מאכילת תרומה.

הגמרא דנה בביאור הפסוק שהובא בברייתא:

שואלת הגמרא, **וּמִמַּאי דְּהַאי** - ומנין לברייתא לפרש שמה שנאמר **'וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ'** הכוונה **לְבִיאַת הַשֶּׁמֶשׁ** - שקיעת החמה, **וְהַאי** - ומה שנאמר **'וְטָהֵר'** הכוונה **שֶׁטָּהַר יוֹמָא** - נטהר היום, כלומר התפנה אור השמש מהעולם, ולפי זה כוונת הכתוב לומר, שכאשר תשקע החמה ותוסיף לשקוע עוד עד שתשקע לגמרי ויראו הכוכבים יהיה הכהן מותר באכילת בתרומה, מנין לברייתא לפרש כך,

---

(שם). [אך בתוספות רבינו פרץ (שם) משמע קצת שהלימוד הוא מעצם הדבר שהערב הוקדם בפסוק לבוקר, ולא משום שהערב קודם לו בפועל].

נב. **אין** הכוונה כאן בלשון 'סיפא' לסוף המשנה או למשנה הסמוכה וכדומה, אלא למשנה הרביעית בפרק.

נג. **קושיא** זו אינה קשה על התירוץ הראשון, הסובר שטעם ההקדמה הוא משום הפסוק 'ובשכבך ובקומך', כי אין טעם זה שייך אלא בקריאת שמע, והמשנה לקמן אינה עוסקת בדין קריאת שמע עצמה אלא בברכותיה. יש להקשות כן רק על התירוץ השני, שטעם ההקדמה הוא משום הפסוק העוסק בבריאת העולם, שאם כן גם בשאר הדברים יש להקדים ערבית לשחרית. תוספות (ד"ה אי).

נד. **וטעם** הדבר שהקדים התנא לדבר על קריאת שמע של ערבית ושל שחרית, ורק לאחר מכן דיבר על ברכותיהן [ולא כלל את דבריו אודות ברכות קריאת שמע של ערבית עם דבריו אודות קריאת שמע של ערבית עצמה, קודם שעבר לדבר בקריאת שמע של שחרית], הוא משום שלא רצה לערב את ענייני קריאת שמע שחיובה מן התורה, עם ענייני ברכותיה שאין חיובן אלא מדברי חכמים בלבד. תוספות רבינו פרץ (ד"ה והדר).

נה. **לשון** 'אמר מר' נאמרת בדרך כלל על ברייתות ומימרות, ולא על משניות. ואכן יש שלא גרסו תיבות אלו, ראה הגהות וציונים. אמנם בשפתי חכמים (ד"ה אמר) הביא מקומות נוספים שמצינו בהם לשון זו. וראה עוד באמת ליעקב (ד"ה אמר).

נו. **שהרי** נאמר בה (ויקרא כב ז) 'ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים' [והכוונה לתרומה], ובצאת הכוכבים מסתיימת הסתלקות השמש, כפי שדורשת הגמרא להלן. על פי רש"י (ד"ה משעת).

נז. **'אגב** אורחיה' היינו דרך הילוכו ועיסקו בדין משנתנו. ראה עוד רש"י בסוכה (כא: ד"ה מלתא).

נח. **שאילו** היתה מעכבת, לא היו יכולים לאכול בתרומה בלילה, גם אחר שהעריב שמשם, שהרי אי אפשר להקריב קרבנות אלו קודם הערב שמש, וגם לאחר מכן אין להקריבם עד למחר [הקרבת קרבנות אינה אלא ביום]. שיטמ"ק (ד"ה אמר).

יש לתמוה, שהלא דין זה כבר נשנה במסכת נגעים (נגעים פי"ד מ"ג), שנאמר שם 'העריב שמשו אוכל בתרומה הביא כפרתו אוכל בקדשים'. וכתבו התוספות (ד"ה והא), שדרך המשניות להשמיע בקיצור דברים שכבר התפרשו במקום אחר.

נט. **יש** לתמוה, מנין ללמוד חידוש זה מדברי המשנה, שמא לא דיברה אלא בכהנים שנטמאו בטומאה שאינה צריכה קרבן, שרק הם נכנסים לאכול בתרומתן, ולא אלו שעדיין מחוייבים בקרבן. וביאר הרשב"א (ד"ה משעת), שמסתימת דברי המשנה 'משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן', משמע שמדובר בכל הכהנים שנטמאו, שאין אחד מהם המעוכב מעבר לזמן הערב שמש, אף זה החייב עדיין להביא כפרתו. והצל"ח (ד"ה והא) ביאר באופן אחר, שאכן אין ללמוד חידוש זה מדברי המשנה עצמם אלא רק ממה שתלתה את זמן קריאת שמע באכילת תרומה, שעל כרחך לא עשתה זאת אלא בכדי להשמיענו בכך חידוש כל שהוא, והוא החידוש האמור.

ס. **רש"י** מכתב יד (ד"ה ביאת, הובא בהגהות וציונים). ומבואר בהמשך הגמרא וברש"י (מכת"י שם ד"ה ומאי) שצריך שבנוסף לכך גם יצאו הכוכבים, שזהו גמר השקיעה.

סא. **הגמרא** ביבמות (עד:) מביאה שלשה פסוקים בהם נזכרת טהרת הטמא: א. 'ולא יאכל מן הקדשים כי אם רחץ בשרו במים' (ויקרא כב ו), ומבואר מכך שמיד כשטבל יכול לאכול בקדשים. ומבארת הגמרא שפסוק זה עוסק במעשר שני, שהוא יכול לאכול ממנו אף על פי שהוא עדיין 'טבול יום'. ב. 'ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים' (שם כב ז), ומבואר מכך שאינו יכול לאכול מהקדשים אלא בלילה שאחר הטבילה. ומבארת הגמרא שפסוק זה עוסק בתרומה, שמותרת לאדם ש'העריב שמשו', אף על פי שהוא 'מחוסר כפרה' [ובכך עוסקת סוגייתנו]. ג. ביולדת נאמר (שם יב ח) 'וכפר עליה הכהן וטהרה', ומבואר מכך שהטהרה תלויה בהבאת הקרבנות. ומבארת הגמרא שפסוק זה עוסק בקדשים ממש, ש'מחוסר כיפורים' אסור בהם עד שיביא קרבנותיו. חילוקי דינים אלו נשנו גם במשנה בנגעים (פי"ד מ"ג).

מאימתי

מאימתי קורין את שמע בערבין משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן עד סוף האשמורה הראשונה דברי ר' אליעזר וחכמים אומרים עד חצות רבן גמליאל אומר עד שיעלה עמוד השחר מעשה ובאו בניו מבית המשתה אמרו לו לא קרינו את שמע אמר להם אם לא עלה עמוד השחר חייבין אתם לקרות ולא זו בלבד אמרו אלא כל מה שאמרו חכמים עד חצות מצותן עד שיעלה עמוד השחר הקטר חלבים ואברים מצותן עד שיעלה עמוד השחר וכל הנאכלים ליום אחד מצותן עד שיעלה עמוד השחר א"כ למה אמרו חכמים עד חצות כדי להרחיק אדם מן העבירה: **גמ'** תנא היכא קאי דקתני מאימתי ותו מאי שנא (א) דתני בערבית ברישא לתני דשחרית ברישא תנא אקרא קאי דכתיב בשכבך ובקומך והכי קתני זמן קריאת שמע דשכיבה אימת משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן ואי בעית אימא יליף מברייתו של עולם דכתיב ויהי ערב ויהי בקר יום אחד אי הכי סיפא דקתני בשחר מברך שתים לפניה ואחת לאחריה ובערב מברך שתים לפניה ושתים לאחריה לתני דערבית ברישא תנא פתח בערבית והדר תני בשחרית עד דקאי בשחרית פריש מילי דשחרית והדר פריש מילי דערבית: אמר מר משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן מכדי כהנים אימת קא אכלי תרומה משעת צאת הכוכבים לתני משעת צאת הכוכבים מלתא אגב אורחיה קמשמע לן כהנים אימת קא אכלי בתרומה משעת צאת הכוכבים והא קמשמע לן דכפרה לא מעכבא כדתניא ובא השמש וטהר ביאת שמשו מעכבתו מלאכול בתרומה ואין כפרתו מעכבתו מלאכול בתרומה וממאי דהאי ובא השמש ביאת השמש והאי וטהר טהר יומא דילמא

רש"י

מאימתי קורין את שמע בערבין. משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן. כהנים שנטמאו וטבלו והעריב שמשן והגיע עתם לאכול בתרומה: עד סוף האשמורה הראשונה. שליש הלילה כדמפרש בגמ' (דף ג.), ומשם ואילך עבר זמן, דלא מקרי תו זמן שכיבה ולא קרינן ביה בשכבך, ומקמי הכי נמי לאו זמן שכיבה, לפיכך הקורא קודם לכן לא יצא ידי חובתו. אם כן למה קורין אותה בבית הכנסת כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה, והכי תניא בברייתא בברכות ירושלמי. ולפיכך חובה עלינו לקרותה משתחשך. ובקריאת פרשה ראשונה שאדם קורא על מטתו יצא: עד שיעלה עמוד השחר. שכל הלילה קרוי זמן שכיבה: הקטר חלבים ואברים. של קרבנות שנזרק דמן ביום: מצותן. להעלות כל הלילה, ואינן נפסלים בלינה עד שיעלה עמוד השחר והן למטה מן המזבח דכתי' לא ילין לבקר (שמות לד): חלבים. של כל קרבנות: אברים. של עולה: וכל הנאכלים ליום אחד. כגון חטאת ואשם וכבשי עצרת ומנחות ותודה: מצותן. זמן אכילתן: עד שיעלה עמוד השחר. והוא מביאן להיות נותר, דכתיב בתודה לא יניח ממנו עד בקר (ויקרא ז) וכלם מתודה ילמדו: אם כן למה אמרו חכמים עד חצות. בקריאת שמע ובאכילת קדשי': כדי להרחיק אדם מן העבירה. ואסרום באכילה קודם זמנן כדי שלא יבא לאכלן לאחר עמוד השחר ויתחייב כרת, וכן בקריאת שמע לזרז את האדם שלא יאמר יש לי עוד שהות ובתוך כך יעלה עמוד השחר ועבר לו הזמן. והקטר חלבים דקתני הכא לא אמרו בו חכמים עד חצות כלל, ולא נקט להו הכא אלא להודיע שכל דבר הנוהג בלילה כשר כל הלילה. והכי נמי תנן בפרק שני דמגילה (דף כ:) כל הלילה כשר לקצירת העומר ולהקטר חלבים ואברים: **גמ'** היכא קאי. מהיכא קא סליק דתנא ביה חובת קריאת שמע שהתחיל לשאול כאן זמן הקריאה: אקרא קאי. ושם למד חובת הקריאה: ואיבע"א. הא דתנא ערבין ברישא יליף מברייתו של עולם: והדר תנא בשחרית. מאימתי קורין את שמע בשחרית: משעת צאת הכוכבים. שהוא גמר ביאת השמש כדיליף לקמן (עמוד ב):

תוספות

מאימתי קורין וכו'. פי' רש"י ואנן היכי קרינן מבעוד יום ואין אנו ממתינין לצאת הכוכבים כדמפרש בגמ' על כן פירש רש"י שקריאת שמע שעל המטה עיקר והוא לאחר צאת הכוכבים. והכי איתא בירושלמי אם קרא קודם לכן לא יצא ואם כן למה אנו מתפללין קריאת שמע בבית הכנסת כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה. תימה לפירושו והלא אין העולם רגילין לקרות סמוך לשכיבה אלא פרשה ראשונה (לקמן דף ס:) ואם כן שלש פרשיות היה לו לקרות. ועוד קשה דצריך לברך בקריאת שמע שתים לפניה ושתים לאחריה בערבית. ועוד דאותה קריאת שמע סמוך למטה אינה אלא בשביל המזיקין כדאמר בסמוך (דף ה.) ואם תלמיד חכם הוא אינו צריך. ועוד קשה דא"כ פסקינן כרבי יהושע בן לוי דאמר תפלות באמצע תקנום פי' באמצע בין שני קריאת שמע בין קריאת שמע של שחרית ובין ק"ש של ערבית ואנן קיי"ל כר' יוחנן דאמר לקמן (דף ד:) איזהו בן העולם הבא זה הסומך גאולה של ערבית לתפלה. לכן פי' ר"ת דאדרבה קריאת שמע של בית הכנסת עיקר. ואם תאמר היאך אנו קורין כל כך מבעוד יום. ויש לומר דקיימא לן כרבי יהודה דאמר בפרק תפלת השחר (דף כו.) דזמן תפלת מנחה עד פלג המנחה דהיינו אחד עשר שעות פחות רביע ומיד כשיכלה זמן המנחה מתחיל זמן ערבית. ואם תאמר היאך אנו מתפללין תפלת מנחה סמוך לחשכה ואפילו לאחר פלג המנחה. יש לומר דקיימא לן כרבנן דאמרי זמן תפלת המנחה עד הערב ואמרינן לקמן (דף כז.) השתא דלא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד. מכל מקום קשיא דהוי כתרי קולי דסתרן אהדדי שהרי מאיזה טעם אנו מתפללין ערבית מיד לאחר פלג המנחה משום דקיימא לן דשעת המנחה כלה כדברי רבי יהודה ומיד הוי זמן ערבית ובזמן התפלה עצמה לא קיימא לן כרבי יהודה אלא כרבנן. על כן אומר ר"י דודאי קריאת שמע של בית הכנסת עיקר ואנו שמתפללין ערבית מבעוד יום סבירא לן כהני תנאי דגמרא דאמרי משעה שקדש היום וגם משעה שבני אדם נכנסים להסב דהיינו סעודת ע"ש והיא היתה מבעוד יום ומאותה שעה הוי זמן תפלה. וגם ראיה (לקמן כז.) דרב הוי מצלי של שבת בערב שבת ומסתמא גם היה קורא קריאת שמע. מכל אותן הראיות משמע דקריאת שמע של בית הכנסת היא עיקר. והא דקאמר בירושלמי למה היו קורין בבהכ"נ וכו' אומר ר"ת שהיו רגילין לקרות ק"ש קודם תפלתם כמו שאנו רגילין לומר אשרי תחלה ואותה ק"ש אינה אלא לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה. ומכאן נראה מי שקורא ק"ש על מטתו שאין לברך וגם אינו צריך לקרות אלא פרשה ראשונה: **ליתני** דשחרית ברישא. כדאשכחן בתמיד דכתיב של בקר תחלה: **אי** הכי סיפא דקתני שחרית ברישא. אי אמרת בשלמא דסמיך אקרא דבשכבך א"כ אינו מקפיד קרא אלא אק"ש. אלא א"א דסמיך אקרא דברייתו של עולם א"כ קפיד אכל מילי א"כ סיפא דקתני וכו': **מברך** שתים לפניה וכו'. (ירושלמי) ושבע ברכות הוי כנגד שבע ביום הללתיך (תהלים קיט) ולא קא חשיב יראו עינינו דההיא ברכה תקנו רבנן כדי להמתין לחבריהם בבית הכנסת. ודוקא בבית הכנסת שלהם שהיו עומדים בשדה והם מסוכנים מן המזיקים אבל בבתי כנסיות שלנו אין צריכין להמתין לחבריהם אלא בלילה: **והא** קמ"ל דכפרה לא מעכבא. וא"ת הא תנינא חדא זימנא במס' נגעים (פי"ד) ומייתי לה בהערל (דף עד:) העריב שמשו אוכל בתרומה וי"ל דרגילות של משניות לאשמועינן בקוצר אף למה שמפורש כבר: דילמא

מאימתי

עין משפט נר מצוה

א א מיי' פ"א מהלכות ק"ש הלכה ט' סמ"ג עשין י"ח טור וש"ע או"ח סימן רל"ה סעיף א':
ב ב ג מיי' וסמ"ג שם טוש"ע שם סעיף ג':
ג ד מיי' פ"ד מהל' מעשה קרבנות הלכה ב' סמ"ג עשין (קכ"ג) [קפ"ג]:
ד ה מיי' פ"י שם הלכה ח' [סמ"ג שם]:
ה ו מיי' פ"א מהל' ק"ש הלכה ה' סמ"ג עשין י"ט טוש"ע או"ח סי' נ"ח וסי' רל"ו סע"א:
ו ז מיי' פ"ז מהל' תרומות ה"ב [סמ"ג לאוין רנ"ז]:

רב נסים גאון

[נדפס בדף שלפני הגמ']

הגהות וציונים

א] בכת"י ליתא לתיבות "אמר מר", אולם מצינו לשון "אמר מר" על ציון לשון המשנה לקמן ע"ב, נזיר לב ע"א עיי"ש ברש"י שמקשה כעין זה: ב] בכת"י נוסף **ואחר יאכל מן הקדשים** וכ"ה בדפוס ראשון ברש"י (ראה להלן אות ה): ג] עיין גירסת הגאונים בספר המאור (גליון): ד] יש שהגיהו והקטר חלבים **ואברים** (וכ"ה בשאג"א סי' ד כשמביא דברי רש"י וכ"ה ברע"ב ועיין במלאכת שלמה, אולם הבית הלוי ח"א סי' לד כתב שבדוקא נקט רש"י רק "הקטר חלבים", ולא "אברים" עיי"ש): ה] בכת"י ובדפו"ר (שונציני שנת רמד) יש כאן עוד ארבעה דבורים ברש"י והושמטו בטעות בדפוסים, **דכפרה לא מעכבא. טומאה** שטהרתה תלויה בקרבן כגון זב וזבה ויולדת ומצורע (כריתות ח ע"ב) **אין כפרתן מעכבתן אלא משבא השמש לליל שיביא** קרבנו למחרת מיד מותר לאכול תרומה: **ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים.** מוקמינן להאי קרא באכילת תרומה במס' יבמות בפר' הערל (עד ע"ב) דאמרינן התם טבל ועלה אוכל במעשר העריב שמשו אוכל בתרומה הביא כפרתו וכו': **ביאת שמשו.** שקיעת החמה: **ומאי וטהר טהר יומא.** והכי קאמר קרא לכשתשקע החמה ויפנה היום וטהר מן תוך חללו של עולם ששקעה לגמרי דהיינו **צאת הכוכבים** לפי שזמן שקיעת אורה מהלך ה' מילין כדאמרינן בפסחים (צג ע"ב) **ואחר יאכל מן הקדשים:** ו] בתוספות ר"פ איתא **קורין.** ועיין תוספות שבת יא ע"א ד"ה כגון רבי שמעון בן יוחי וחבריו שכתבו שלשון "תפלה" שייך ג"כ בק"ש ועיין שפתי חכמים: ז] בתוס' ר"פ הוי זמן **שכיבה:** ס] לשון התוס' בחולין קה ע"א סוד"ה מים שאין לברך על קריאת שמע שלפני מטתו אקב"ו לקרוא שמע, ונפסק כן ברמ"א סי' רלט סעי' א. אולם בשו"ת הגאונים סי' נ"ז נוסח הברכה אקב"ו על ק"ש ולהמליכו באהבה: ע] תיבות "אלא בלילה" דחוק עיין שפת אמת, ובכת"י ליתא, ועיין צדקת הצדיק לר' צדוק הכהן אות ל"ו וע"ע תוס' לקמן ו ע"א ד"ה המתפלל:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) מגילה פרק ב' דף כ:, ב) מכילתא דר"י פ' בא פסחים סח: מגילה כ:, ג) [עי' תוס' זבחים נ"ז: ד"ה להרחיק], ד) [תענית ב.], ה) [עי' תוס' לקמן כח. ד"ה ההוא ותו' סוטה לג: ד"ה ורבי], ו) לקמן יא., ז) כלים פ"א נגעים פרק י"ד, ח) ת"כ פ' אמור יבמות עד:, ט) מתני' לקמן י:, י) בריש פרקין א ע"ב, יא) עיין זבחים פז., יב) זבחים נג., יג) שם נד:, יד) שם סג., טו) שם נה., טז) עיין זבחים לו. וברש"י שם סג. ד"ה ליום, יז) אכילת קדשים מפורש בזבחים פ"ה מ"ה - ו, יח) לקמן ט:, יט) לקמן יא., כ) לקמן כו: תוס' ד"ה יעקב ובגמ' דף כז. וברש"י שם ד"ה שמע מינה ובתוס' שם ד"ה תא שמע, כא) עמוד ב, כב) שמות כט לט במדבר כח ד, כג) בפרקין ריש ה"ה, כד) [וע' תוס' זבחי' כח. ד"ה אמר ותוס' מנחות לג. ד"ה הכל ◦] ועיין תוס' שבת צט ע"א ד"ה מסייע יבמות ג. ד"ה אבל.

הגהות הב"ח

(א) גמ' דתני דערבית ברישא:

גליון הש"ס

במתני' כדי להרחיק. עי' תוס' פסחים ק"כ ע"ב ד"ה אמר רבא: בתוס' מברך כו' כדי להמתין לחבריהם כו'. עי' תוס' לקמן ד' ע"ב ד"ה דאר"י. ובתוס' כ"ז ע"ב ד"ה והלכתא ובמגילה כ"ג ע"א תוס' ד"ה כיון: בהגהת מוהרי"ב אחר מלת הכל. וע"ע גיטין ל"ד ע"ב תוס' ד"ה אלמנה:

תורה אור השלם

א) וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: [דברים ו, ז]

ב) וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לָאוֹר יוֹם וְלַחֹשֶׁךְ קָרָא לָיְלָה וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם אֶחָד: [בראשית א, ה]

ג) וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְטָהֵר וְאַחַר יֹאכַל מִן הַקֳּדָשִׁים כִּי לַחְמוֹ הוּא: [ויקרא כב, ז]

משנת ראשונים

מאימתי קורין את שמע בערבין. הא דקתני לישנא דמגילה נקראת ולא קתני לישנא דקורין את המגילה כדקתני התם (ברכות ב.) קורין את שמע, משום דהכא קריאה אחת שאחד קורא וכולם בשמיעה, משא"כ בק"ש שכל אחד מהם חייב לקרוא ולשנן בפיו ואין אחד מהם מוציאם ואפילו בצבור וכדאיתא בירושלמי (ברכות פ"ג ה"ג). [הריטב"א] **וכל הנאכלים ליום אחד.** כגון חטאות ואשמות ודומיהם עיקר מצותן עד שיעלה עמוד השחר, ואע"פ שנתפרש להם במשנת איזהו מקומן שיעור חצות. [מאירי] **תנא היכא קאי דקתני מאימתי.** כל כי האי גוונא שאין חיובו מפורש בכתוב, מעיקרא אית ליה לתנא למיתני חיובא והדר תני זמנא דחיובא, והיינו דבעינן בברכות (ב.) תנא היכא קאי דקתני מאימתי, דמעיקרא הוה ליה לפרושי חיוב ק"ש, דאע"ג דכתיב בשכבך ובקומך ההוא בדברי תורה הוא דמשמע שישנן תמיד. [הריטב"א, תענית ב.] **לתני דשחרית ברישא.** דשפיר הוה לאתחולי בריש מסכתא במילי דשחרית, משום פתח דבריך יאיר. [הריטב"א] שעיקר המצות נוהגות ביום הילכך מצוה דיום חביבא ליה לאקדומה, ובקרא נמי הקדים תמיד של שחר לתמיד של בין הערבים. [תוספות הרא"ש] **תנא אקרא קאי.** שזה מקובל היה וידוע ביניהם, דכי כתיב בשכבך ובקומך על חיוב ק"ש. [הריטב"א, תענית ב.] **והא קמשמע לן דכפרה לא מעכבא.** דהא אמרינן דלערב אחר הערב שמש הוא זמן אכילתן ואי אפשר להביא קרבן אחר הערב שמש שאין קרבן אלא ביום כדכתיב ביום צוותו וגו'. וקודם הערב שמש אכתי גברא לא חזי. אבל לא אשמעינן במתניתין זמן דכהני אימת אכלי אלא בברייתא. [הריטב"א]

דילמא ביאת אורו הוא ומאי וטהר טהר גברא אמר רבה בר רב שילא א"כ לימא קרא ויטהר מאי וטהר ◦ טהר יומא כדאמרי אינשי איערב שמשא ודכי יומא במערבא הא דרבה בר רב שילא לא שמיע להו ובעו לה מיבעיא האי ובא השמש ביאת שמשו הוא ומאי וטהר טהר יומא או דילמא ביאת אורו הוא ומאי וטהר טהר גברא (א) והדר פשטו לה מברייתא מדקתני בברייתא סימן לדבר צאת הכוכבים שמע מינה ביאת שמשו הוא ומאי וטהר טהר יומא: אמר מר[ב] משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן ורמינהו מאימתי קורין את שמע בערבין משהעני[ג] נכנס לאכול פתו במלח עד שעה שעומד ליפטר מתוך סעודתו סיפא ודאי פליגא אמתניתין רישא מי לימא פליגי אמתני' לא עני וכהן חד שיעורא הוא. [ד] ורמינהו ◦ מאימתי מתחילין לקרות ק"ש בערבית משעה שבני אדם נכנסין לאכול פתן בערבי שבתות דברי ר"מ וחכמים אומרים משעה שהכהנים זכאין לאכול בתרומתן סימן לדבר צאת הכוכבים ואע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר שנאמר [א] ואנחנו עושים במלאכה וחצים מחזיקים ברמחים מעלות השחר עד צאת הכוכבים ואומר [ב] והיו לנו הלילה משמר והיום מלאכה ◦ מאי ואומר וכי תימא מכי ערבא[ד] שמשא ליליא הוא ואינהו דמחשכי ומקדמי ת"ש והיו לנו הלילה משמר והיום מלאכה קא סלקא דעתך דעני ובני אדם חד שעורא הוא ואי אמרת עני וכהן חד שעורא הוא חכמים היינו רבי מאיר אלא שמע מינה עני שעורא לחוד וכהן שעורא לחוד לא עני וכהן חד שעורא הוא ועני ובני אדם לאו חד שעורא הוא. ועני וכהן חד שעורא הוא ורמינהו מאימתי מתחילין לקרות שמע בערבין משעה שקדש היום בערבי שבתות דברי ר' אליעזר רבי יהושע אומר משעה שהכהנים מטוהרים לאכול בתרומתן רבי מאיר אומר משעה שהכהנים טובלין לאכול בתרומתן אמר לו ר' יהודה והלא כהנים מבעוד יום הם טובלים ר' חנינא אומר משעה שעני נכנס לאכול פתו במלח ר' אחאי ואמרי לה ר' אחא אומר משעה שרוב בני אדם נכנסין להסב ואי אמרת עני וכהן חד שעורא הוא ר' חנינא היינו ר' יהושע אלא לאו שמע מינה שעורא דעני לחוד ושעורא דכהן לחוד שמע מינה. הי מינייהו מאוחר[ה] מסתברא דעני מאוחר דאי אמרת דעני מוקדם ר' חנינא היינו ר' אליעזר אלא לאו שמע מינה דעני מאוחר שמע מינה: אמר מר אמר ליה רבי יהודה והלא כהנים מבעוד יום הם טובלים שפיר קאמר ליה רבי יהודה לרבי מאיר ורבי מאיר הכי קאמר ליה מי סברת דאנא אבין השמשות דידך קא אמינא אנא אבין השמשות דרבי יוסי קא אמינא דאמר[ו] רבי יוסי בין השמשות כהרף עין[ח] זה נכנס וזה יוצא ואי אפשר לעמוד עליו[י].

קשיא

רש"י

דילמא ביאת אורו. שיאור השמש ביום השמיני, ויטהר האיש עצמו בהבאת קרבנותיו, ואחר יאכל: אם כן. דהאי קרא וטהר לשון נווי הוא נימא קרא ויטהר, מאי וטהר: אדכי. לשון עבר, נתפנה מן העולם השמש: מברייתא. דקתני לקמן בשמעתין משעה (ב) שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן וראיה לדבר צאת הכוכבים ש"מ אין כפרתן מעכבתן: משהעני. שאין לו נר להדליק בסעודתו[י]: סיפא ודאי פליגא אמתני'. דקתני הכא עד שעה שעומד ליפטר מתוך הסעודה והיינו לא כר' אליעזר ולא כרבנן ולא כרבן גמליאל, דדריש ובשכבך תחלת זמן שכיבה ובמתני' תנן עד סוף האשמורה הראשונה: עני וכהן. עני כל לילותיו, וכהן טמא לאכול בתרומה: חד שעורא הוא. צאת הכוכבים: בערבי שבתות. ממהרין לסעודה שהכל מוכן: שאין ראיה לדבר. שהיום כלה בצאת הכוכבים, זכר לדבר איכא: דמחשכי. ועושין מלאכה בלילה משקיעת החמה עד צאת הכוכבים: ומקדמי. ומשכימין קודם היום, דאימא יום לא הוי עד הנץ החמה והם מקדימין מעלות השחר דהוי כמו[ז] מהלך ה' מילין (פסחים דף צג:): ת"ש והיה לנו הלילה משמר. מדקאמר והיום מלאכה אלמא האי דעבד[ס] מעלות השחר עד צאת הכוכבים יממא הוא. וזכר לדבר איכא דכל עת מלאכה קורא הכתוב יום: קס"ד. רוב בני אדם[א] היינו עניים[ט], כלומר בני אדם בערבי שבתות ועניים בימות החול חד שעורא הוא: משעה שקדש היום בערבי שבתות. היינו בין השמשות ספק יום ספק לילה, וכיון דספק הוא קדש היום מספק: משעה שהכהנים טובלים. היינו קודם בין השמשות, כדי שיהא להם קודם בין השמשות הערב שמש, והכי אמרינן בבמה מדליקין (דף לה.) דזמן הטבילה קודם בין השמשות מעט: והלא כהנים מבעוד יום הם טובלים. רבי יהודה לטעמיה דאמר בבמה מדליקין[ז] בין השמשות כדי מהלך[ל] חצי מיל קודם צאת הכוכבים קרוי בין השמשות והוי ספק, הלכך טבילה דמקמי הכי מבעוד יום הוא ולאו זמן שכיבה הוא. ולקמן מפרש מאי אהדר ליה רבי מאיר: נכנסין להסב. איכא דאמרי בימות החול, ואיכא דאמרי בשבתות, מכל מקום מאוחר הוא (לכולם[כ]): והי מינייהו מאוחר. (לכולם[ל]) דעני או דכהן: ה"ג אי ס"ד דעני קודם ר' חנינא היינו ר' אליעזר: בין השמשות דר' יהודה [ב] מהלך חצי מיל לפני צאת הכוכבים, ודרבי יוסי כהרף עין לפני צאת הכוכבים, ורבי מאיר כרבי יוסי ס"ל, וכי טביל מקמי הכי סמוך לחשכה הוא וזמן שכיבה קרינן ביה: קשיא

תוספות

דילמא ביאת אורו הוא. פי' רש"י עד שיזרח אורו של יום השמיני ומאי וטהר טהר גברא שיטהר האיש בהבאת קרבנותיו. ותימה לפירושו לפרוך אההיא דהערל (דף עד:) דהעריב שמשו אוכל בתרומה וכו' מנלן דביאת שמשו הוא. ועוד היכי מצי למימר דמיירי בזריחה דאי בזריחה הוה הוה מצי למכתב בקרא וזרח השמש וטהר כמו ממזרח השמש (במדבר כא) או לשון יציאה כמו השמש יצא על הארץ (בראשית יט) (ג) ונקט בקרא ובא השמש אלמא דהיינו שקיעת החמה. ועוד דבסמוך קא מבעיא ליה האי ובא השמש אי ביאת אורו הוא ופשיט מברייתא זכר לדבר וכו' תפשוט ממתניתין (דנגעים פי"ד) העריב[מ] שמשו אוכל בתרומה אלמא דהיינו ביאת שמש. וי"ל דה"פ מאי דהאי ובא השמש וטהר ביאת שמש הוא ממש ומאי וטהר טהר יומא דהיינו צאת הכוכבים דילמא ביאת אורו הוא דהיינו תחלתה של שקיעת החמה והוא תחלת הכנסתה ברקיע ועדיין יש שהות ביום[ח] חמש מילין עד צאת הכוכבים ומאי וטהר טהר גברא והשתא למתניתין דהערל לא קשה מידי דמצי למימר העריב שמשו דהתם (ד) היינו ביאת אורו ואף מהתם לא תפשוט דהיינו צאת הכוכבים. משום הכי איצטריך לאתויי הכא הברייתא דצאת הכוכבים: אם כן לימא קרא ויטהר. אף על גב דבכמה מקומות[נ] כתיב וטהר. התם ליכא למיטעי אבל הכא דאיכא למיטעי הוה ליה למכתב ויטהר: משעה שהעני נכנס לאכול פתו במלח. תימה עני גופיה ◦ מתי יתפלל דהא אמרת זמן אכילתו היינו זמן ק"ש וכיון שבא זמן ק"ש אסור להתחיל בסעודה עד שיתפלל בריש כדתניא לקמן (דף ד:) וקורא ק"ש ומתפלל ואוכל פתו ומברך וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה ויש לומר דזמן תפלה הוי קודם לזמן סעודה דלאו דוקא משעני נכנס לאכול אלא פורתא מעיקרא קאמר שעד שיכינו לו סעודתו יקרא ויתפלל: אע"פ שאין ראיה לדבר. ראיה גמורה אינה דהא לא מיירי התם לענין ק"ש[ט]: ואי ס"ד דעני קדים רבי חנינא היינו ר' אליעזר. ולא מצי למימר דעני קדים לקדוש היום או קדוש היום קדים לשעורא דעני. דלא מסתברא לחלק כל כך בשעורי זמן שכיבה דכל זמנים הללו אית ביה: אמר ליה ר' יהודה והלא כהנים מבעוד יום הם טובלים. תימה תיקשי ליה לנפשיה שהרי פלג המנחה מבעוד יום היא והוא אומר (לקמן דף כז.[י]) מיד כשיעבור פלג המנחה הוי זמן תפלת ערבית. ויש לומר דלדידיה לא קשיא דלא דריש בשכבך ובקומך[כ] אבל לרבנן דדרשי קשיא דאינו זמן שכיבה: קשיא

הגהות הב"ח

(א) גמ' והדר פשטי לה מברייתא: (ב) רש"י ד"ה מברייתא וכו' שהכהנים זכאין לאכול בתרומתן סימן לדבר צאת: (ג) תוס' ד"ה דילמא וכו' על הארץ מדנקט בקרא ובא השמש וכו' מברייתא סימן לדבר: (ד) בא"ד העריב שמשו דהתם (היינו ביאת אורו) תיבות אלו מוקפים בחצאי לבנה ונכתב בגלו ס"א היינו לאו דוקא שקיעת החמה:

גליון הש"ס

גמ' טהר יומא. עתוי"ט רפ"ב דזבחים ד"ה וטב"י: בהגהת מהרי"ב אחר תיבת ביה"ש. אבל קשה לי[פ] הא בשבת שם איתא דלר"י שיעור בה"ש ב' תלתי או ג' רביעי מיל וצ"ע: תוס' ד"ה משעה כו'. מתי יתפלל כו'. וכי בעני עו"ג יהי' שעורא. בספר תלדות יעקב[ע] בשם גליון תוס' בכ"י[פ]:

תורה אור השלם

א) וַאֲנַחְנוּ עֹשִׂים בַּמְּלָאכָה וְחֶצְיָם מַחֲזִיקִים בָּרְמָחִים מֵעֲלוֹת הַשַּׁחַר עַד צֵאת הַכּוֹכָבִים: [נחמיה ד, טו]

ב) גַּם בָּעֵת הַהִיא אָמַרְתִּי לָעָם אִישׁ וְנַעֲרוֹ יָלִינוּ בְּתוֹךְ יְרוּשָׁלָיִם וְהָיוּ לָנוּ הַלַּיְלָה מִשְׁמָר וְהַיּוֹם מְלָאכָה: [נחמיה ד, טז]

ליקוטי רש"י

ואע"פ שאין ראיה. גמורה לדבר וכו' יש זכר ורמז מקצת [סוטה ד.]. והיו לנו הלילה משמר והיום מלאכה. והלילה היה להם למשמר והיום עושים מלאכה נמצא שלא היו ישנים כלום [נחמיה ד, טז]. דמחשבי. מעריבין. ומקדמי. מקדימין. ת"ש והיו לנו וכו'. ש"מ כל זמן שעסוקים במלאכה קרי יום ולא קדמותא ותשכותא [מגילה כ:]. אבין אשמשות דידך. בין השמשות דרבי יהודה. בבמה מדליקין (שבת לד:) הכסיף העליון ולא הכסיף התחתון ושיעורו חצי מיל [נדה נג.]. כהרף עין. כשיעור קריצת עין ברפיון ולא בחוזקה [שבת לד:]. בסוף היום הוא [נדה שם]. זה נכנס וזה יוצא. הלילה נכנס והיום יוצא יציאת זה עם כניסת זה כשהם מתפרשין קרי בין השמשות וכל דמקמי הכי הוי יום מעליא [שבת שם].

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עיין תוספות ע"ז עו. ד"ה בת יומא (הג' לבוש), ב) תוספתא ברכות פ"ק, ג) מגילה כ:, ד) שבת לד ב' [נדה נ"ג.], ה) עי' תוס' פסחים ב. ד"ה יכנס, ו) עיין יומא עד:, ז) [לד: ע"ש היטב ועיין רש"י נדה נג. ד"ה בה"ש◦], ח) כלאי' פסחים צג:, ט) [ועי' תוס' מגילה כ': ד"ה והיה], י) עיי"ש ברש"י ד"ה שמע מינה ותוס' לעיל ע"א ד"ה מאימתי, כ) לקמן י ע"ב.

הגהות הגר"א

[א] רש"י ד"ה קס"ד. היינו עניים. נ"ל שאינם: [ב] שם ד"ה בין השמשות. מהלך חצי מיל. נ"ל יותר מחצי מיל. לרבה[ל] תרי תלתי מיל ולר"י ג' רבעי מיל (שבת ל"ד):

הגהות וציונים

א] עי' לעיל ע"א הגו"צ אות א: ב] בכת"י משעה שהעני (וכ"ה בתוס', ובתוס' הרא"ש, וברשב"א, וכ"ה הלשון בכל הסוגיא): ג] בכת"י נוסף ועני וכהן חד שיעורא הוא ורמינהו: ד] בכת"י הגירסא וכי תימא מעלות השחר לאו יממא ומכי איערב שמשא ליליא הוא ומשום בנין בית המקדש מקדמי ומחשכי וכו': ה] בכת"י נוסף אמר רב נחמן בר יצחק (ומצינו בכמה מקומות בש"ס ברנב"י דרגיל למיפשט בעיא דגמ' ב"מסתברא", לקמן סא ע"א, קידושין עא ע"א, ב"ב ג ע"ב, ושם קסג ע"א): ו] עי' הג' הב"ח שבת לד ע"ב דתוס' ואשר"י ל"ג תיבות "ואי אפשר לעמוד עליו" אבל האלפס גרס להו: ז] בדפו"י נמי, ואפשר שר"ל דומיא דזמן שמשקיעת החמה עד צאה"כ הנזכר ברש"י דפו"ר לעיל סע"א (עיי"ש הגו"צ אות ה). ח] נדצ"ל דעבדי (הגהות מהר"נ אדלר, בארות המים): ט] נראה דרש"י הי' גורס בגמ' קס"ד רוב בני אדם היינו עניים, (הגהות מהר"י לנדא, וכ"ה בבית נתן ובשטמ"ק) ומהר"נ אדלר כתב שרש"י גורס בגמ' בני אדם היינו עניים, ותיבת "רוב" נמחק, ועיין הגהות הגר"א: י] יש להגיה יותר מחצי מיל כמו שהגיה הגר"א לקמן בד"ה בין השמשות (יפ"ע): כ] רש"א מ"ז (גליון) למהרש"א צ"ל לכולם השני, ולמהרש"ל (מובא בהגו"צ באות הבא), צ"ל לכולם הראשון: ל] רש"ל מ"ז (גליון): מ] נדצ"ל ממתניתין וממתניתין דהעריב שמשו (והיינו דיכול לפשוט ממתניתין דהכא וממתניתין דהעריב שמשו ומיושב בזה קושיית המהרש"א, אוצר חיים) וכ"ה בתוס' הרא"ש עיי"ש: נ] בי"ג מקומות כתיב "וטהר" (עיין שפתי חכמים): ס] וכן הקשה השאג"א סוף סי' ג וכתב ונ"ל שיש ט"ס ברש"י ועיין בהגהות הגר"א ובילקוט מפרשים: ע] נדפס בסוף ספר שיח יצחק (עמ"ס חגיגה): פ] וכ"כ סברא זו בתוס' הרא"ש וברשב"א: צ] לפנינו בשבת שם איתא דרבה אמר ג' רבעי מיל ורב יוסף אמר תרי תילתי מיל:

דִּילְמָא - שמא יש לפרש את הפסוק באופן אחר, שמה שנאמר 'וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ', **בִּיאַת אוֹרוֹ הוּא** - הכוונה בו היא שתזרח השמש בבוקרו של היום השמיני, שהוא יום הבאת כפרתו, **וּמַאי** - ומהו פירושו של מה שנאמר 'וְטָהֵר', הכוונה בו היא **טָהַר גַּבְרָא** - שיטהר האדם על ידי הבאת קרבנותיו. והיינו שדברי הפסוק הם בלשון ציווי, שכאשר תבוא השמש, כלומר כאשר תזרח, 'וטהר', מוטל על האדם להביא את קרבנותיו, ורק לאחר מכן הוא מותר בתרומה. אם אכן נפרש כפירוש זה, נמצא שהכפרה מעכבת באכילת התרומה, שאינו יכול לאוכלה קודם הבאת קרבנותיו, ומנין לברייתא לפרש באופן האחר שעל פיו אינה מעכבת[א].

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַבָּה בַּר רַב שֵׁילָא**, אין לומר כפירוש זה, ש'ובא השמש' הוא ביאת [-זריחת] אורו ו'וטהר' הוא ציווי שיביא קרבנותיו, **שאִם כֵּן לֵימָא קְרָא** [-היה לפסוק לומר] 'וְיִטְהַר', שהוא לשון ציווי, ולא 'וטהר' שמשמעו שבבוא השמש הוא נטהר ממילא[ב]. אלא ודאי, **מַאי** - מהו פירושו של מה שנאמר 'וְטָהֵר', הכוונה בו היא **טָהַר יוֹמָא** - נטהר היום והתפנה אור השמש ממנו[ג], ולשון הפסוק היא **כִּדְאָמְרִי אִינְשֵׁי** [-כפי שרגילים האנשים לומר] **אִיעֲרַב שִׁמְשָׁא וְאִדַּכִּי יוֹמָא** - שקעה החמה ונטהר היום, כלומר, הסתלקה השמש מן העולם לגמרי[ד] [וממילא מה שנאמר קודם לכן 'ובא השמש' היינו שקיעת החמה ולא זריחתה]. ונמצא שכוונת הפסוק כך היא, שאחר שהעריבה השמש לגמרי בצאת הכוכבים, רשאי הכהן לאכול בתרומה, וכדברי הברייתא.

הגמרא מביאה הוכחה אחרת, שהפסוק 'ובא השמש וטהר' עוסק בהערב שמש:

בְּמַעֲרָבָא - בארץ ישראל[ה], **הָא** [-הוכחה זו] **דְּרַבָּה בַּר רַב שֵׁילָא**, שאין לומר ש'וטהר' הוא טהר גברא [משום שאם כן היה לפסוק לומר 'ויטהר'], **לָא שְׁמִיעַ לְהוּ** - לא שמעוה, ומשום כך **בָּעוּ לָהּ מִיבַּעְיָא** - הסתפקו ספק בפירוש הפסוק[ו]. וכך הסתפקו, **הַאי** - זה שנאמר 'וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ', האם **בִּיאַת שִׁמְשׁוֹ הוּא** - הכוונה בו לשקיעת החמה, ולפי זה **מַאי** - מהו פירושו של מה שנאמר 'וְטָהֵר', הכוונה בו היא **שטָהַר יוֹמָא** - שנטהר היום והתפנה אור השמש ממנו לגמרי, והיינו צאת הכוכבים. **אוֹ דִּילְמָא** - שמא נפרש באופן אחר, ש'ובא השמש', **בִּיאַת אוֹרוֹ הוּא** - הכוונה בו לזריחת החמה בבוקר היום השמיני, **וּמַאי** - ומהו פירושו של מה שנאמר 'וְטָהֵר', הכוונה בו היא **טָהַר גַּבְרָא** - שיטהר האדם על ידי הבאת קרבנותיו, ורק אז יוכל לאכול בתרומה[ז].

וְהָדַר פָּשְׁטוּ לָהּ - ואחר כך פשטו בני ארץ ישראל את ספיקם **מִבָּרַיְיתָא, מִדְּקָתָנֵי** [-מכך ששנינו] **בְּבָרַיְיתָא**[ח], 'מאימתי מתחילין לקרות קריאת שמע בערבית וכו', משעה שהכהנים זכאין לאכול בתרומתן, **סִימָן לַדָּבָר צֵאת הַכּוֹכָבִים**'[ט], הרי שזמן אכילת תרומה הוא בצאת הכוכבים, ואף שעדיין לא הביא את כפרתו, אם כן **שְׁמַע מִינָּהּ** - מוכח מברייתא זו ש'ובא השמש' האמור בפסוק, **בִּיאַת שִׁמְשׁוֹ הוּא** - הכוונה בו לשקיעת החמה, **וּמַאי** - ומהו פירושו של מה שנאמר 'וְטָהֵר', הכוונה בו היא **טָהַר יוֹמָא** - שנטהר היום והתפנה אור השמש ממנו, ואז מותר הכהן לאכול בתרומה, ומה שלא הביא את כפרתו אינו מעכבו מכך[י].

★

אָמַר מַר[יא] - שנינו במשנתנו (לעיל ע"א), שזמן קריאת שמע של ערבית הוא **מִשָּׁעָה שֶׁהַכֹּהֲנִים נִכְנָסִין לֶאֱכוֹל בִּתְרוּמָתָן** [והיינו מצאת הכוכבים] עד סוף האשמורה הראשונה וכו'.

הגמרא מביאה זמנים אחרים שנאמרו בזה, ודנה האם הם סותרים לזמנים האמורים במשנה:

שואלת הגמרא, **וּרְמִינְהוּ** - ויש לשאול על כך מברייתא ששנינו בה זמנים אחרים[יב], שכך שנינו בברייתא, **מֵאֵימָתַי** מתחיל הזמן בו **קוֹרִין אֶת שְׁמַע בָּעֲרָבִין, מִשָּׁעָה שֶׁהֶעָנִי נִכְנָס** בימות החול[יג] **לֶאֱכוֹל אֶת פִּתּוֹ בְּמֶלַח**, שמתוך שאין לו נר שיאיר לו בסעודתו, הוא נכנס לאכול

א. **רש"י** (ד"ה דילמא). תוספות (ד"ה דילמא) נחלקו על פירושו של רש"י בשאלת הגמרא [מפני קושיות שונות], וביארוה באופן אחר. לדבריהם, אין כוונת הגמרא לשאול שיש להחמיר ולומר שמלבד הערב שמש יהא צורך גם בהבאת כפרה, אלא אדרבה, כוונתה לשאול שיש להקל ולומר שעוד קודם שקיעת החמה יהיה מותר באכילת תרומה, ולא יהיה צורך להמתין עד לצאת הכוכבים. [ביאור הגמרא לפי שיטתם מיוסד על שיטת רבינו תם (בתוס' שבת לה: ד"ה תרי), כי היעלמות השמש תחת האופק היא 'תחילת שקיעה' והיא עדיין יום גמור, ורק אחר כשעה הוא 'סוף שקיעה', ואחר זמן נוסף הוא צאת הכוכבים. שאלת הגמרא היא, מנין שהכוונה ב'ובא השמש' לסוף שקיעה, ו'וטהר' פירושו שהיום יתפנה לגמרי והיינו צאת הכוכבים, שמא הכוונה ב'ובא השמש' ל'ביאת אורו', דהיינו לתחילת שקיעה, ו'וטהר' פירושו שאז יטהר האדם לגמרי ויוכל לאכול בתרומה, אף על פי שעדיין לא נסתיים היום. וראה עוד בדבריהם (שם וד"ה אי) שביארו על פי דרכם את המשך הסוגיא]. וכתב בעוד יוסף חי (לעיל ע"א ד"ה וממאי), שרש"י לא חפץ לפרש כן, משום שלפירוש זה תיבת 'וטהר' מיותרת ואינה באה לומר דבר, שהרי היתר האכילה בתרומה נאמר לאחר מכן במפורש, כאמור שם 'ואחר יאכל מן הקדשים', אבל לשיטתו [שלדעת המקשן 'ובא השמש' פירושו זריחת השמש] באה תיבת 'וטהר' לומר שעליו גם להביא את כפרתו.

ב. **כלומר**, לפי קושיית הגמרא 'וטהר' אינו מתפרש על איזה ענין במציאות [כפי שהוא לתירוץ הגמרא, שהכוונה שיבוא השמש וגם יטהר היום, כלומר שקיעת החמה וצאת הכוכבים], אלא מתפרש על טהרה מטומאה, והוא בא לרמז על ענין נוסף [הבאת קרבנות] התלוי באדם לצורך טהרתו. הגמרא דוחה את הקושיא כי לפי פירוש זה היה לפסוק לומר את אותו ענין בלשון ציווי ['ויטהר'], שהלא על האדם לעשות זאת, ולא בלשון סיפור דברים ['וטהר'] שמורה על טהרה שממילא. מובן שגם אי אפשר לפרש שהכוונה לטהרה שממילא, שאם כן לא היה צורך בתיבה 'וטהר' כל עיקר, שהרי הטהרה נתפרשה לאחר מכן שנאמר 'ואחר יאכל מן הקדשים'. על כרחנו ש'וטהר' אינו מתפרש לא על טהרה שממילא ולא על טהרה שעל ידי מעשה האדם, ואינו מתפרש על טהרה מטומאה כלל, אלא הכוונה בו לטהרת היום וצאת הכוכבים.

ג. **על** פי רש"י ותוספות רבינו פרץ (ד"ה אם).

ד. **הגמרא** מביאה ראיה מלשון בני אדם שלשון 'טהרה' נופל גם על אור השמש, שסילוקו הוא טהרת היום.

ה. **ארץ** ישראל מכונה בשם 'מערב' סתם, משום שהיא נמצאת במערבה של בבל, בה נכתב התלמוד.

ו. **מכיון** שבני ארץ ישראל לא שמעו את הוכחת רבה בר רב שילא ואף לא ידעו לאומרה מדעתם, והיו מסופקים בביאור הפסוק, על כן חיפשו לכך ראיה אחרת. אילו היו שומעים את הוכחתו, לא היו צריכים להוכחה מברייתא, כי הוכחתו שהיא מהפסוק עצמו, עדיפה על פני הוכחתם. על פי שלמי תודה (ד"ה במערבא) ופרחי כהונה (ד"ה במערבא).

ז. **לכאורה** קשה, שאף שבני ארץ ישראל לא ידעו את הוכחת רבה בר רב שילא, עדיין יכלו לפשוט זאת מגוף הברייתא (המובאת לעיל ע"א) עליה דיבר [שהלא לא בא אלא לבאר את דברי הברייתא], בה נאמר במפורש כי ביאת שמשו מעכבתו מלאכול בתרומה ואין כפרתו מעכבתו. ותירץ המשמרות כהונה (ד"ה והדר) שצריך לומר שאף לא ידעו את אותה ברייתא.

ח. **הברייתא** מובאת להלן בסוגייתנו (בהמשך העמוד).

ט. **זמן** 'צאת הכוכבים' הוא כאשר נראים שלשה כוכבים בינוניים. ראה בהערה לעיל (ע"א).

י. **יש** לתמוה, מדוע לא פשטו בני ארץ ישראל את ספיקם ממשנתנו (לעיל ע"א) בה נאמר כי קוראים את שמע בערבית משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתם, ומוכח שכהנים שנטמאו אוכלים בתרומתם עוד מבערב ואינם צריכים להמתין להבאת כפרתם שלמחרת. ותירץ בהליכות עולם (שער שני פ"ב אות יח) שבני ארץ ישראל העדיפו לפשוט את הספק מהברייתא, משום שמפורש בה יותר שהכהנים אוכלים בצאת הכוכבים. וראה ביאורים נוספים בילקוט ביאורים (בתחילת העמוד).

יש להקשות, שאף שבני ארץ ישראל פשטו מהברייתא שאין הכפרה מעכבת באכילת התרומה, אולם עדיין היה להם לשאול על הברייתא עצמה מהיכן נלמד דין זה, ומדוע לא נפרש 'ובא השמש' ביאת אורו ו'וטהר' טהר גברא, ונדרוש שהכפרה מעכבת. [שהלא גם הגמרא (לעיל ע"א) הביאה ברייתא בה נתפרש שאין הכפרה מעכבת, ואף על פי כן שאלה עליה מדוע לא נדרוש 'ובא השמש וטהר' באופן האחר עד שתירצה על כך בשם רבה בר רב שילא, ובדומה לכך היה גם לבני ארץ ישראל להקשות על הברייתא שהביאו הם, והרי תירוצו של רבה בר רב שילא לא היה ידוע להם]. ובחדש האביב (ד"ה ופשטו) תירץ קושיא זו, שאין דרכה של הגמרא להקשות על התנא מנין לו דין פלוני, אחר שיתכן שהוא יודע אותו מקבלה או מסברא, ועל כן לא הקשו בני ארץ ישראל על הברייתא שהביאו מדוע לא דרשה את הפסוק באופן אחר. רק על הברייתא הראשונה (לעיל שם) הקשתה הגמרא כן, משום שמפורש בה שהדין נדרש מהפסוק 'ובא השמש וטהר', ועל כך יש לשאול שלכאורה אין הכרח לדרוש את הפסוק דוקא באופן זה.

יא. **ראה** בהערה לעיל (ע"א) על הלשון 'אמר מר'.

יב. **התרגום** של 'ורמינהו' הוא 'השלך אותן' [את המשניות או הברייתות] זו על זו, ותראה שאחת סותרת את חברתה. הליכות עולם (שער א פ"א). [אף שהברייתות סותרות זו את זו, אין בכך קושיא, שהרי אפשר שהתנאים נחלקו ביניהם, ומכל מקום הגמרא מבררת אם ניתן ליישבן ולהעמידן בשיטה אחת בלא מחלוקת].

יג. **רש"י** (ד"ה קס"ד).

דילמא ביאת אורו הוא ומאי וטהר טהר גברא אמר רבה בר רב שילא א"כ לימא קרא ויטהר מאי וטהר ° טהר יומא כדאמרי אינשי איערב שמשא ואדכי יומא במערבא הא דרבה בר רב שילא לא שמיע להו ובעו לה מיבעיא האי ובא השמש ביאת שמשו הוא ומאי וטהר טהר יומא או דילמא ביאת אורו הוא ומאי וטהר טהר גברא (א) והדר פשטו לה מברייתא מדקתני בברייתא סימן לדבר צאת הכוכבים שמע מינה ביאת שמשו הוא ומאי וטהר טהר יומא: אמר מר[א] משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן ורמינהו מאימתי קורין את שמע בערבין משהעני[ב] נכנס לאכול פתו במלח[א] עד שעה שעומד ליפטר מתוך סעודתו סיפא ודאי פליגא אמתניתין רישא מי לימא פליגי אמתני' לא עני וכהן חד שיעורא הוא.[ג] ורמינהו[ב] מאימתי מתחילין לקרות ק"ש בערבית משעה שבני אדם נכנסין לאכול פתן בערבי שבתות דברי ר"מ וחכמים אומרים משעה שהכהנים זכאין לאכול בתרומתן סימן לדבר צאת הכוכבים ואע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר שנאמר[א] ואנחנו עושים במלאכה וחצים מחזיקים ברמחים מעלות השחר עד צאת הכוכבים ואומר[ב] והיו לנו הלילה משמר והיום מלאכה[ג] מאי ואומר וכי תימא מכי ערבא[ד] שמשא ליליא הוא ואינהו דמחשכי ומקדמי ת"ש והיו לנו הלילה משמר והיום מלאכה קא סלקא דעתך דעני ובני אדם חד שעורא הוא ואי אמרת עני וכהן חד שעורא הוא חכמים היינו רבי מאיר אלא שמע מינה עני שעורא לחוד וכהן שעורא לחוד לא עני וכהן חד שעורא הוא ועני ובני אדם לאו חד שעורא הוא. ועני וכהן חד שעורא הוא ורמינהו מאימתי מתחילין לקרות שמע בערבין משעה שקדש היום בערבי שבתות דברי ר' אליעזר רבי יהושע אומר משעה שהכהנים מטוהרים לאכול בתרומתן רבי מאיר אומר משעה שהכהנים טובלין לאכול בתרומתן אמר לו ר' יהודה והלא כהנים מבעוד יום הם טובלים ר' חנינא אומר משעה שעני נכנס לאכול פתו במלח ר' אחאי ואמרי לה ר' אחא אומר משעה שרוב בני אדם נכנסין להסב ואי אמרת עני וכהן חד שעורא הוא ר' חנינא היינו ר' יהושע אלא לאו שמע מינה שעורא דעני לחוד ושעורא דכהן לחוד שמע מינה. הי מנייהו מאוחר[ה] מסתברא דעני מאוחר דאי אמרת דעני מוקדם ר' חנינא היינו ר' אליעזר אלא לאו שמע מינה דעני מאוחר שמע מינה: אמר מר אמר ליה רבי יהודה והלא כהנים מבעוד יום הם טובלים שפיר קאמר ליה רבי יהודה לרבי מאיר ורבי מאיר הכי קאמר ליה מי סברת דאנא אבין השמשות דידך קא אמינא אנא אבין השמשות דרבי יוסי קא אמינא דאמר[ו] רבי יוסי בין השמשות כהרף עין[ה] זה נכנס וזה יוצא ואי אפשר לעמוד עליו[ו].
קשיא

רש"י

דילמא ביאת אורו. שיאור השמש ביום השמיני, ויטהר האיש עצמו בהבאת קרבנותיו, ואחר יאכל: אם כן. דהאי קרא וטהר לשון נווי הוא נימא קרא ויטהר, מאי וטהר: אדכי. לשון עבר, נתפנה מן העולם השמש: מברייתא. דקתני לקמן בשמעתין משעה (ב) שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן וראיה לדבר צאת הכוכבים ש"מ אין כפרתן מעכבתן: משהעני. שאין לו נר להדליק בסעודתו[ו]: סיפא ודאי פליגא אמתני'. דקתני הכא עד שעה שעומד ליפטר מתוך הסעודה והיינו לא כר' אליעזר ולא כרבנן ולא כרבן גמליאל, דדריש ובשכבך תחלת זמן שכיבה ובמתני' תנן עד סוף האשמורה הראשונה: עני וכהן. עני כל לילותיו, וכהן טמא לאכול בתרומה: חד שעורא הוא. צאת הכוכבים: בערבי שבתות. ממהרין לסעודה שהכל מוכן: שאין ראיה לדבר. שהיום כלה בצאת הכוכבים, זכר לדבר איכא: דמחשכי. ועושין מלאכה בלילה משקיעת החמה עד צאת הכוכבים: ומקדמי. ומשכימין קודם היום, דאימא יום לא הוי עד הנץ החמה והם מקדימין מעלות השחר דהוי כמו[ז] מהלך ה' מילין (פסחים דף צג:): ת"ש והיה לנו הלילה משמר. מדקאמר והיום מלאכה אלמא האי דעבד[ח] מעלות השחר עד צאת הכוכבים יממא הוא. וזכר לדבר איכא דכל עת מלאכה קורא הכתוב יום: קס"ד. רוב בני אדם[א] היינו עניים[ט], כלומר בני אדם בערבי שבתות ועניים בימות החול חד שעורא הוא: משעה שקדש היום בערבי שבתות. היינו בין השמשות ספק יום ספק לילה, וכיון דספק הוא קדש היום מספק: משעה שהכהנים טובלים. היינו קודם בין השמשות, כדי שיהא להם קודם בין השמשות הערב שמש, והכי אמרינן בבמה מדליקין (דף לה.) דזמן הטבילה קודם בין השמשות מעט: והלא כהנים מבעוד יום הם טובלים. רבי יהודה לטעמיה דאמר בבמה מדליקין[י] בין השמשות כדי מהלך[י] חצי מיל קודם צאת הכוכבים קרוי בין השמשות והוי ספק, הלכך טבילה דמקמי הכי מבעוד יום הוא ולאו זמן שכיבה הוא. ולקמן מפרש מאי אהדר ליה רבי מאיר: נכנסין להסב. אית דאמרי בימות החול, ואית דאמרי בשבתות, מכל מקום מאוחר הוא (לכולם[כ]): והי מינייהו מאוחר. (לכולם[ל]) דעני או דכהן: ה"ג אי ס"ד דעני קודם ר' חנינא היינו ר' אליעזר: בין השמשות דר' יהודה[ב] מהלך חצי מיל לפני צאת הכוכבים, ודרבי יוסי כהרף עין לפני צאת הכוכבים, ורבי מאיר כרבי יוסי ס"ל, וכי טביל מקמי הכי סמוך לחשכה הוא וזמן שכיבה קרינן ביה:
קשיא

תוספות

דילמא ביאת אורו הוא. פי' רש"י עד שיזרח אורו של יום השמיני ומאי וטהר טהר גברא שיטהר האיש בהבאת קרבנותיו. ותימה לפירושו לפרוך אההיא דהערל (דף עד:) דהעריב שמשו אוכל בתרומה וכו' מנלן דביאת שמשו הוא. ועוד היכי מצי למימר דמיירי בזריחה דאי בזריחה הוה מצי למכתב בקרא וזרח השמש וטהר כמו ממזרח השמש (במדבר כא) או לשון יציאה כמו השמש יצא על הארץ (בראשית יט) (ג) ונקט בקרא ובא השמש אלמא דהיינו שקיעת החמה. ועוד דבסמוך קא מבעיא ליה האי ובא השמש אי ביאת אורו הוא ופשיט מברייתא זכר לדבר וכו' תפשוט ממתניתין (דנגעים פי"ד) העריב[מ] שמשו אוכל בתרומה אלמא דהיינו ביאת שמש. וי"ל דה"פ ממאי דהאי ובא השמש וטהר ביאת שמש הוא ממש ומאי וטהר טהר יומא דהיינו צאת הכוכבים דילמא ביאת אורו הוא דהיינו תחלתה של שקיעת החמה והוא תחלת הכנסתה ברקיע ועדיין יש שהות ביום[נ] חמש מילין עד צאת הכוכבים ומאי וטהר טהר גברא והשתא למתניתין דהערל לא קשה מידי דמצי למימר העריב שמשו דהתם (ד) היינו ביאת אורו ואף מהתם לא תפשוט דהיינו צאת הכוכבים. משום הכי איצטריך לאתויי הכא הברייתא דצאת הכוכבים:

אם כן לימא קרא ויטהר. אף על גב דבכמה מקומות[נ] כתיב וטהר. התם ליכא למיטעי אבל הכא דאיכא למיטעי הוה ליה למכתב ויטהר: משעה שהעני נכנס לאכול פתו במלח. תימה עני גופיה ° מתי יתפלל דהא אמרת זמן אכילתו היינו זמן ק"ש וכיון שבא זמן ק"ש אסור להתחיל בסעודה עד שיתפלל בריסא כדתניא לקמן (דף ד:) וקורא ק"ש ומתפלל ואוכל פתו ומברך וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה ויש לומר דזמן תפלה הוי קודם לזמן סעודה דלאו דוקא משעני נכנס לאכול אלא פורתא מעיקרא קאמר שעד שיכינו לו סעודתו יקרא ויתפלל:

אע"פ שאין ראיה לדבר. ראיה גמורה אינה דהא לא איירי התם לענין ק"ש[ט]: ואי ס"ד דעני קדים רבי חנינא היינו ר' אליעזר. ולא מצי למימר דעני קדים לקדוש היום או קדוש היום קדים לשעורא דעני. דלא מסתברא לחלק כל כך בשעורי זמן שכיבה דכל זמנים הללו אית ביה: אמר ליה ר' יהודה והלא כהנים מבעוד יום הם טובלים. תימה תיקשי ליה לנפשיה שהרי פלג המנחה מבעוד יום היא והוא אומר (לקמן דף כז.[י]) מיד כשיעבור פלג המנחה הוי זמן תפלת ערבית. ויש לומר דלדידיה לא קשיא דלא דריש בשכבך ובקומך[כ] אבל לרבנן דדרשי קשיא דאינו זמן שכיבה:
קשיא

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עיין תוספות ע"ז עו. ד"ה בת יומא (הג' לבוש), ב) תוספתא ברכות פ"ק, ג) מגילה כ:, ד) שבת לד ב' [נדה נ"ג.], ה) עי' תוס' פסחים ב. ד"ה יכנס, ו) עיין יומא עד:, ז) [לד: ע"ש היטב ועיין רש"י נדה נג. ד"ה בה"ש°], ח) כלאי' פסחים צג:, ט) [ועי' תוס' מגילה כ': ד"ה והיה], י) עיי"ש ברש"י ד"ה שמע מינה ותוס' לעיל ע"א ד"ה מאימתי, כ) לקמן י ע"ב.

הגהות הגר"א

[א] רש"י ד"ה קס"ד. היינו עניים. נ"ל שאינם: [ב] שם ד"ה בין השמשות. מהלך חצי מיל. נ"ל יותר מחצי מיל. לרבה[ל] תרי תלתי מיל ולר"י ג' רבעי מיל (שבת ל"ד):

הגהות וציונים

א] עי' לעיל ע"א הגו"צ אות א: ב] בכת"י משעה שהעני (וכ"ה בתוס', ובתוס' הרא"ש, וברשב"א, וכ"ה הלשון בכל הסוגיא): ג] בכת"י נוסף ועני וכהן חד שיעורא הוא ורמינהו: ד] בכת"י הגירסא וכי תימא מעלות השחר לאו יממא ומכי איערב שמשא ליליא הוא ומשום בנין בית המקדש מקדמי ומחשכי וכו': ה] בכת"י נוסף אמר רב נחמן בר יצחק (ומצינו בכמה מקומות בש"ס ברנב"י דרגיל למיפשט בעיא דגמ' ב"מסתברא", לקמן סא ע"א, קידושין עא ע"א, ב"ב ג ע"ב, ושם קסג ע"א): ו] עי' הג' הב"ח שבת לד ע"ב דתוס' ואשר"י ל"ג תיבות "ואי אפשר לעמוד עליו" אבל האלפס גרס להו: ז] בדפו"י נמי, ואפשר שר"ל דומיא דזמן שמשקיעת החמה עד צאה"כ הנזכר ברש"י דפו"ר לעיל סע"א (עיי"ש הגו"צ אות ה). ח] נדצ"ל דעבדי (הגהות מהר"נ אדלר, בארות המים): ט] נראה דרש"י הי' גורס בגמ' קס"ד רוב בני אדם היינו עניים, (הגהות מהר"י לנדא, וכ"ה בבית נתן ובשטמ"ק) ומהר"נ אדלר כתב שרש"י גורס בגמ' בני אדם היינו עניים, ותיבת "רוב" נמחק, ועיין הגהות הגר"א: י] יש להגיה יותר מחצי מיל כמו שהגיה הגר"א לקמן בד"ה בין השמשות (יפ"ע): כ] רש"א מ"ז (גליון) למהרש"א צ"ל לכולם השני, ולמהרש"ל (מובא בהגו"צ באות הבא), צ"ל לכולם הראשון: ל] רש"ל מ"ז (גליון): מ] נדצ"ל ממתניתין וממתניתין דהעריב שמשו (והיינו דיכול לפשוט ממתניתין דהכא וממתניתין דהעריב שמשו ומיושב בזה קושיית המהרש"א, אוצר חיים) וכ"ה בתוס' הרא"ש עיי"ש: נ] בי"ג מקומות כתיב "וטהר" (עיין שפתי חכמים): ס] וכן הקשה השאג"א סוף סי' ג וכתב ונ"ל שיש ט"ס ברש"י ועיין בהגהות הגר"א ובילקוט מפרשים: ע] נדפס בסוף ספר שיח יצחק (עמ"ס חגיגה): פ] וכ"כ סברא זו בתוס' הרא"ש וברשב"א: צ] לפנינו בשבת שם איתא דרבה אמר ג' רבעי מיל ורב יוסף אמר תרי תילתי מיל:

הגהות הב"ח

(א) גמ' והדר פשטי לה מברייתא: (ב) רש"י ד"ה מברייתא וכו' שהכהנים זכאין לאכול בתרומתן סימן לדבר לצאת: (ג) תוס' ד"ה דילמא וכו' על הארץ מדנקט בקרא ובא השמש וכו' מברייתא סימן לדבר: (ד) בא"ד העריב שמשו דהתם (היינו ביאת אורו) תיבות אלו מוקפים בחצאי לבנה וכתב גלדו ס"א היינו לאו דוקא שקיעת החמה:

גליון הש"ס

גמ' טהר יומא. עתוי"ט רפ"ב דזבחים ד"ה וטב"י: בהגהת מהרי"ב אחר תיבת ביה"ש. אבל קשה לי[פ] הא בשבת שם איתא לר"י שיעור בה"ש ב' תלתי או ג' רביעי מיל וצ"ע: תוס' ד"ה משעה כו'. מתי יתפלל כו'. וכי בעני עו"ג יהי' שעורא. בספר חלות יעקב[ע] בשם גליון תוס' כנ"י[פ]:

תורה אור השלם

א) וַאֲנַחְנוּ עֹשִׂים בַּמְּלָאכָה וְחֶצְיָם מַחֲזִיקִים בָּרְמָחִים מֵעֲלוֹת הַשַּׁחַר עַד צֵאת הַכּוֹכָבִים: [נחמיה ד, טו]

ב) גַּם בָּעֵת הַהִיא אָמַרְתִּי לָעָם אִישׁ וְנַעֲרוֹ יָלִינוּ בְּתוֹךְ יְרוּשָׁלָיִם וְהָיוּ לָנוּ הַלַּיְלָה מִשְׁמָר וְהַיּוֹם מְלָאכָה: [נחמיה ד, טז]

משנת ראשונים

סימן לדבר צאת הכוכבים שמע מינה. הא דאמרי' דמצאת הכוכבים ואילך הוא לילה דוקא ג' כוכבים בינונים אבל פחות לא הוו לילה דהכי אמרי' במס' שבת (ד' לה:) כוכב א' יום ב' בין השמשות ג' לילה, ואמרינן עלה לא כוכבים גדולים הנראים ביום ולא כוכבים קטנים הנראים בלילה אלא בינונים, וכיון שכן ואין הכל בקיאין בין (בינונים לקטנים) צריך ליזהר עד שיראו הקטנים. [רבינו יונה דף א: מדה"ר]

ואף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר. וא"ת ואמאי אמרינן שאין ראיה לדבר, דהא ראיה גמורה היא דלילה הוא משעת צאת הכוכבים. יש לומר דמשו"ה לא חשבינן לה ראיה גמורה, משום דבק"ש אינה תלויה בלילה אלא בזמן שכיבה. והכי קאמר אע"פ שאין ראיה לדבר, דצאת הכוכבים הוי זמן ק"ש (ו)אפילו הכי זכר איכא, דכיון שיציאת הכוכבים הוא לילה מסתמא זמן שכיבה הוא. [הריטב"א]

רבי חנינא אומר משעה שעני נכנס לאכול פתו במלח. וא"ת ועני זה מתי יקרא את שמע וכי בעניים כותים יהיב שיעורא למילתיה, ור"ח גורס עד שעה שעומד לישן, משמע לגירסתו שיתפלל ויקרא ק"ש אחר אכילתו קודם שילך לישן. [תוספות הרא"ש] משעה שרוב בני אדם נכנסין להסב. פרש"י ז"ל אית דאמרי בחול ואית דאמרי בשבת, ובודאי משמע כפירוש הראשון, דהא כיון דאסיקנא הכא דשיעורא דעני לחוד ודכהן לחוד, מסתמא נראה דהדרינן למאי דסבירא לן מעיקרא דעני ובני אדם בערבי שבתות חד שיעורא אית להו, וכיון שכן רבי אחאי היינו ר' חנינא, אלא דמשעה שבני אדם נכנסין להסב בימות החול קאמר והן מתאחרים יותר. [הרשב"א] בין השמשות כהרף עין. פירש רשב"א דאין להסתפק בו אלא כשהוא כהרף עין ולא בזמן גדול כמו שמסתפק בו תנא קמא, אבל אין לפרש רבי יוסי אין מסתפק בבין השמשות כלל, והכי קאמר כהרף עין אני מכיר ובקי בו מתי זה נכנס וזה יוצא ויודע אני מתי הוא יום מתי הוא לילה. [תוספות, שבת לד:]

את פיתו מיד בתחילת הלילה, כשעדיין נותר מעט מאור היום[יד]. ועד מתי ניתן לקרוא קריאת שמע, **עַד שָׁעָה שֶׁעוֹמֵד** העני **לִיפָּטֵר** [-לצאת] **מִתּוֹךְ סְעוּדָתוֹ.**

מבארת הגמרא את השאלה, **סֵיפָא** - מה ששנתה הברייתא בסיום דבריה, שסוף זמן קריאת שמע הוא בשעה שהעני מסיים את סעודתו, **וַדַּאי פְּלִיגָא אַמַּתְנִיתִין** - ודאי היא חולקת בכך על המשנה, שהרי הזמן המוקדם ביותר שבמשנה הוא סוף האשמורה הראשונה, ואילו השעה בה מסיים העני את סעודתו קודמת לזמן זה הרבה[טו]. אלא שיש לשאול על **הָרֵישָׁא** - מה ששנתה הברייתא בראשית דבריה, שתחילת זמן קריאת שמע הוא בשעה שהעני נכנס לאכול פיתו במלח, **מִי לֵימָא פְּלִיגָא אַמַּתְנִיתִין** - האם נאמר שגם בכך חולקת הברייתא על משנתנו שאמרה שהזמן הוא משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן.

משיבה הגמרא, **לֹא**, אין מחלוקת בין המשנה והברייתא אודות תחילתו של זמן קריאת שמע, משום שהזמן בו **הֶעָנִי** נכנס לאכול את פיתו בכל לילה, **וְ**הזמן בו **כֹּהֵן** טמא שטבל נכנס לאכול בתרומה, **חַד שִׁיעוּרָא הוּא** - שיעור זמן אחד הם, ששניהם נכנסים לאכילתם בצאת הכוכבים, וזהו תחילתו של זמן קריאת שמע בין למשנה ובין לברייתא[טז].

הגמרא מבררת האם אכן ניתן לומר ששיעורי 'עני' ו'כהן' שוים, ששניהם נכנסים לאכילתם בזמן אחד, ומביאה ברייתא ממנה יש לדון בכך:

מקשה הגמרא, וכי עני וכהן שיעורם שוה, **וּרְמִינְהוּ** - הרי יש להקשות על כך מברייתא אחרת[יז], **מֵאֵימָתַי מַתְחִילִין לִקְרוֹת קְרִיאַת שְׁמַע בְּעַרְבִית, מִשָּׁעָה שֶׁבְּנֵי אָדָם נִכְנָסִין לֶאֱכוֹל פִּתָּן בְּעַרְבֵי שַׁבָּתוֹת** [-בלילות שבת], שזמן האכילה בערבי שבתות הוא בשעה מוקדמת יותר מאשר בימות החול, משום שהכל מוכן לסעודה מבעוד יום, **דִּבְרֵי רַבִּי מֵאִיר. וַחֲכָמִים אוֹמְרִים,** תחילתו של זמן קריאת שמע הוא **מִשָּׁעָה שֶׁהַכֹּהֲנִים** שנטמאו וטבלו ביום **זַכָּאִין**[יח] [-מותרים] **לֶאֱכוֹל בִּתְרוּמָתָן. וְסִימָן יֵשׁ לַדָּבָר,** אימתי הוא זמן זה שבו הכהנים זכאים לאכול בתרומה, **צֵאת הַכּוֹכָבִים,** שהוא סיום היום ותחילת הלילה[יט].

מוסיפה הברייתא, **וְאַף עַל פִּי שֶׁאֵין רְאָיָה** גמורה **לַדָּבָר,** שצאת הכוכבים הוא הזמן בו מסתיים היום ומתחיל הלילה[כ], מכל מקום יש **זֵכֶר** [-רמז מועט[כא]] **לַדָּבָר, שֶׁנֶּאֱמַר** לגבי עולי בבל שבנו את חומת ירושלים (נחמיה ד טו), **'וַאֲנַחְנוּ עֹשִׂים בַּמְּלָאכָה וְחֶצְיָם מַחֲזִיקִים בָּרְמָחִים, מֵעֲלוֹת הַשַּׁחַר עַד צֵאת הַכּוֹכָבִים'**[כב], וכיון שאין דרך בני אדם לעסוק במלאכתם בלילה וכן אינם מפסיקים את מלאכתם מבעוד יום, יש בפסוק זה רמז שהיום הוא הזמן שמעלות השחר ועד צאת הכוכבים, והלילה מתחיל מצאת הכוכבים ואילך[כג].

מוסיפה הברייתא, **וְאוֹמֵר** עוד הפסוק שלאחריו (שם ד טז), שנחמיה אמר לעם **'וְהָיוּ לָנוּ הַלַּיְלָה מִשְׁמָר וְהַיּוֹם מְלָאכָה',** כלומר, בלילה נשמור מפני האויבים, וביום נעסוק במלאכת הבנין[כד]. ויש מכך חיזוק לרמז שהתבאר, שהרי מבואר כאן שכל זמן המלאכה נקרא בלשון הכתוב בשם 'יום', ומאחר ובפסוק הקודם נאמר שעסקו במלאכה מעלות השחר ועד צאת הכוכבים, יש ללמוד מכאן שבצאת הכוכבים מסתיים היום ומתחיל הלילה[כה].

קודם שהגמרא דנה בזמני הקריאה האמורים בברייתא, היא מבארת את סיום דברי הברייתא:

שואלת הגמרא, **מַאי 'וְאוֹמֵר'** - לשם מה הוסיפה הברייתא את הפסוק השני בכדי ללמוד ממנו שהלילה מתחיל מצאת הכוכבים, הרי כבר מהפסוק הראשון שנאמר בו שעסקו במלאכה מעלות השחר עד צאת הכוכבים, יש רמז לכך שבצאת הכוכבים מסתיים היום, שהרי אין דרך בני אדם לבנות בלילה, וכן אינם מפסיקים את מלאכתם מבעוד יום, וכאמור[כו].

יד. **רש"י** (ד"ה משהעני). [ועל כן אין לומר שמדובר בלילות שבת, שהרי בהם הוא אוכל לאור הנרות, ככל אדם, ומשום חובת הדלקת נרות שבת, ולפיכך אינו צריך להקדים את סעודתו]. והמאירי (ד"ה זמן רביעי) ביאר שסעודת העני נעשית בתחילת הלילה, לפי שלעומת סעודתם של שאר בני אדם, סעודתו שלו אינה צריכה הכנה, אחר שאינו אוכל בה אלא פת ומלח בלבד. וראה ביאורים נוספים ברשב"א (ד"ה רבי חנינא) בשם רב האי גאון, וברש"ש (ד"ה משהעני).

הקשו תוספות ותוספות הרא"ש (ד"ה משעה), לפי דעה זו שזמן קריאת שמע של ערבית הוא מעת תחילת סעודתו של העני ועד עת סיומה, אם כן אימתי העני עצמו יתפלל ויקרא קריאת שמע, הלא זמן אכילתו הוא זמן קריאת שמע, ומתחילת זמן קריאת שמע אסור לאדם להתחיל לאכול עד שיתפלל [כפי ששנינו בברייתא להלן (ד:)]. ותירצו, שזמן קריאת שמע אינו מהשעה בה העני מתחיל בסעודתו ממש, אלא מעט קודם לכן, משעה שמכינים לו את סעודתו, ובאותה שעה יקרא את שמע ויתפלל. ונחלקו תוספות ותוספות הרא"ש בביאור לשון הברייתא, שתוספות כתבו שהלשון 'משעה שהעני נכנס לאכול פיתו במלח' אינה בדווקא, ועת קריאת שמע היא מזמן מועט לפני כן, וכאמור, ואילו תוספות הרא"ש כתב שעל כן נקט התנא משעה שעני 'נכנס' לאכול, ולא נקט 'משעה שהעני אוכל', ללמד שהכוונה לשעת הכנתה של הסעודה.

טו. **לדעת** הברייתא, שזמן קריאת שמע הוא עד הזמן בו העני מסיים את סעודתו, מה שנאמר בתורה לקרוא את שמע 'בשכבך', פירושו לקוראה בתחילת זמן השכיבה. ואילו התנאים שבמשנה מפרשים זאת באופנים אחרים. לדעת רבי אליעזר פירוש 'בשכבך' הוא כל זמן שבני אדם הולכים לשכב, וכיון שזה מקדים וזה מאחר על כן הזמן הוא עד סוף האשמורה הראשונה [היינו עד סוף השליש הראשון של הלילה], ולדעת רבן גמליאל פירוש 'בשכבך' הוא כל זמן השכיבה, ועל כן זמן הקריאה הוא עד עלות השחר. [ודעת חכמים כדעת רבן גמליאל, אלא שכדי להרחיק את האדם מן העבירה, תיקנו שיקראוה עד חצות בלבד]. רש"י (ד"ה סיפא, לקמן ג. ד"ה לאו).

במשנה ובברייתות (כאן ולהלן) משערים התנאים את תחילתו של זמן קריאת שמע, בעת שכהנים, עניים או שאר בני אדם [בלילי שבת] נכנסים לסעודתם. יש להקשות, שהלא זמן קריאת שמע הוא הזמן המכונה בתורה 'בשכבך', וכאמור, והכיצד ניתן לומר שזמן הסעודה הוא זמן השכיבה. בביאור ענין זה כותב רבינו יהונתן (ד"ה ת"ר) כי אכן זמנים אלו הם זמני סעודה, אלא שיש מקצת בני אדם מפונקים המרבים בשינה שהולכים לשכב בזמנים אלו, ועל כן אותם זמנים נחשבים 'בשכבך'. והרא"ה (ד"ה תנו) כתב בנוסח אחר, שאף כל אדם ואדם יש והוא מקדים לשכב בשעה זו, ולפיכך ניתן לומר שזמן זה הוא זמן שכיבה. בנוסח זה גם מתבאר מדוע אין לומר שהנוהגים כן, להקדים לשכב, אינם אלא מיעוט ובטלה דעתם, שהרי הכל נוהגים כן לפעמים.

טז. **בצאת** הכוכבים השמים עדיין מאירים מעט, כמבואר בירושלמי (ה"א) [וכן משמע בשבת (לה:)], ועל כן העני שאין לו נר נכנס לאכול בזמן זה. אגרות משה (או"ח ח"א סי' כד ד"ה ומה).

יש לשאול, לפי דברי הגמרא עתה שהשעה בה נכנס העני לאכול את פיתו במלח היא שעת צאת הכוכבים, מדוע לא אמרה הברייתא שהזמן הוא מצאת הכוכבים, ותחת זאת שיערה את הזמן בעני הנכנס לאכול. וביאר הפני יהושע (ד"ה לא - הראשון) שהעדיפה הברייתא לנקוט את השיעור בעני, שהוא שיעור ידוע לכל, לעומת השיעור של צאת הכוכבים שאפשר לטעות בו ביום המעונן, וגם אין הכל בקיאים לדעת באלו כוכבים לשערו. עוד כתב, שנקט התנא את שיעורו של העני אגב הסיפא האומרת 'עד שעה שעומד ליפטר מתוך סעודתו'.

יז. **ברייתא** זו מובאת בתוספתא (פ"א ה"א) מלבד הפסוק השני שבסופה [עד 'ואומר'].

יח. **לשון** המשנה (לעיל ע"א) הוא 'משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן', ומשמע שהם נכנסים לאכול ממש, אולם לשונות הברייתא כאן והברייתא להלן הן, שאין הכהנים אלא 'זכאין לאכול' או 'מטוהרים לאכול', אך אינם אוכלים ממש. ביאור הדבר הוא, שהמשנה סוברת שמותר לאכול אכילת עראי קודם קריאת שמע, ועל כן אמרה שהם 'נכנסים לאכול' ממש, והכוונה לאכילת עראי. אולם הברייתות סוברות שגם אכילת עראי אסורה, ולכן נקטו בלשונן שאינם אלא 'זכאין' או 'מטוהרים' לאכול, משום שבפועל אינם אוכלים עד אחר שיקראו את שמע. צל"ח (בתוס' ד"ה משעה).

יט. **כלומר**, זמן אכילת הכהנים, שנלמד מ'ובא השמש וטהר', הוא בשעה ש'טהר יומא', והיינו ששקעה השמש לגמרי והיום הסתלק מחלל העולם. הסימן לדעת אימתי הוא זמן זה, הוא צאת הכוכבים, שאין הכוכבים נראים אלא כאשר מסתלק אור השמש. מעשה חייא (ד"ה תו אמר).

כ. **רש"י** (ד"ה שאין). וראה להלן בהערה מדוע אין מהפסוקים דלהלן אלא 'זכר לדבר' ולא ראיה גמורה. [ואולם תוספות (ד"ה אע"פ, מגילה כ: ד"ה והיה) כתבו שאף שניתן ללמוד מהפסוקים דלהלן בבירור אימתי הוא סוף היום ותחילת הלילה, אין לנו ראיה גמורה אימתי הוא זמן קריאת שמע, התלוי ב'זמן שכיבה'].

כא. **רש"י** (סוטה ד. ד"ה ואף).

כב. **כאמור** בספר נחמיה (ד א-טו), כאשר בנו עולי בבל את חומת ירושלים, רצו אויביהם לקלקל ולהשחית את החומה, ואף להרוג בהם כדי להשביתם ממלאכת הבניה, והיהודים נאלצו להעמיד שמירה מיוחדת מפני אותם אויבים. בפסוק המובא בגמרא נאמר, כי הם נחלקו לשתי קבוצות, כאשר חלקם בונים את החומה וחלקם שומרים מן האויבים.

כג. **פעמוני** המעיל (על מעיל שמואל, ד"ה מאי). [וזהו רק 'זכר לדבר' ולא ראיה גמורה, כי אין ודאות שאכן כך נהגו שלא לבנות בלילה, וכן שלא להפסיק מבעוד יום].

כד. **כלומר**, בלילה לא היו בונים אלא אך שומרים מפני האויבים, וביום היו חציים בונים וחציים שומרים, כנאמר בפסוק הקודם.

כה. **על** פי רש"י (ד"ה ת"ש). וראה בהערה להלן מדוע אין זה אלא 'זכר לדבר' ולא ראיה גמורה.

כו. **פעמוני** המעיל (על מעיל שמואל, ד"ה מאי).

דילמא ביאת אורו הוא ומאי וטהר טהר גברא אמר רבה בר רב שילא א"כ לימא קרא ויטהר מאי וטהר טהר יומא כדאמרי אינשי איערב שמשא ודכי יומא במערבא הא דרבה בר רב שילא לא שמיע להו ובעו לה מיבעיא האי ובא השמש ביאת שמשו הוא ומאי וטהר טהר יומא או דילמא ביאת אורו הוא ומאי וטהר טהר גברא (א) והדר פשטו לה מברייתא מדקתני בברייתא סימן לדבר צאת הכוכבים שמע מינה ביאת שמשו הוא ומאי וטהר טהר יומא: אמר מר משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן ורמינהו מאימתי קורין את שמע בערבין משהעני נכנס לאכול פתו במלח עד שעה שעומד ליפטר מתוך סעודתו סיפא ודאי פליגא אמתניתין רישא מי לימא פליגי אמתני' לא עני וכהן חד שיעורא הוא. ורמינהו מאימתי מתחילין לקרות ק"ש בערבית משעה שבני אדם נכנסין לאכול פתן בערבי שבתות דברי ר"מ וחכמים אומרים משעה שהכהנים זכאין לאכול בתרומתן סימן לדבר צאת הכוכבים ואע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר שנאמר א) ואנחנו עושים במלאכה וחצים מחזיקים ברמחים מעלות השחר עד צאת הכוכבים ואומר ב) והיו לנו הלילה משמר והיום מלאכה מאי ואומר וכי תימא מכי ערבא שמשא ליליא הוא ואינהו דמחשכי ומקדמי ת"ש והיו לנו הלילה משמר והיום מלאכה קא סלקא דעתך דעני ובני אדם חד שיעורא הוא ואי אמרת עני וכהן חד שיעורא הוא חכמים היינו רבי מאיר אלא שמע מינה עני שעורא לחוד וכהן שעורא לחוד לא עני וכהן חד שעורא הוא ועני ובני אדם לאו חד שעורא הוא. ועני וכהן חד שעורא הוא ורמינהו מאימתי מתחילין לקרות שמע בערבין משעה שקדש היום בערבי שבתות דברי ר' אליעזר רבי יהושע אומר משעה שהכהנים מטוהרים לאכול בתרומתן רבי מאיר אומר משעה שהכהנים טובלין לאכול בתרומתן אמר לו ר' יהודה והלא כהנים מבעוד יום הם טובלים ר' חנינא אומר משעה שעני נכנס לאכול פתו במלח ר' אחאי ואמרי לה ר' אחא אומר משעה שרוב בני אדם נכנסין להסב ואי אמרת עני וכהן חד שיעורא הוא ר' חנינא היינו ר' יהושע אלא לאו שמע מינה שעורא דעני לחוד ושעורא דכהן לחוד שמע מינה. הי מנייהו מאוחר מסתברא דעני מאוחר דאי אמרת דעני מוקדם ר' חנינא היינו ר' אליעזר אלא לאו שמע מינה דעני מאוחר שמע מינה: אמר מר אמר ליה רבי יהודה והלא כהנים מבעוד יום הם טובלים שפיר קאמר ליה רבי יהודה לרבי מאיר ורבי מאיר הכי קאמר ליה מי סברת דאנא אבין השמשות דידך קא אמינא אנא אבין השמשות דרבי יוסי קא אמינא דאמר רבי יוסי בין השמשות כהרף עין זה נכנס וזה יוצא ואי אפשר לעמוד עליו.
קשיא

רש"י

דילמא ביאת אורו. שיאור השמש ביום השמיני, ויטהר האיש עצמו בהבאת קרבנותיו, ואחר יאכל: **אם כן.** דהאי קרא וטהר לשון ווי הוא נימא קרא ויטהר, מאי וטהר: **אדבי.** לשון עבר, נתפנה מן העולם השמש: **מברייתא.** דקתני לקמן בשמעתין משעה (ב) שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן וראיה לדבר לצאת הכוכבים ש"מ אין כפרתן מעכבתן: **משהעני.** שאין לו נר להדליק בסעודתו: **סיפא ודאי פליגא אמתני'.** דקתני הכא עד שעה שעומד ליפטר מתוך הסעודה והיינו לא כר' אליעזר ולא כרבנן ולא כרבן גמליאל, דלר' אליעזר ובשכבך תחלת זמן שכיבה ומתני' תנן עד סוף האשמורה הראשונה: **עני וכהן.** עני כל לילותיו, וכהן טמא לאכול בתרומה: **חד שעורא הוא.** לצאת הכוכבים: **בערבי שבתות.** ממהרין לסעודה שהכל מוכן: **שאין ראיה לדבר.** שהיום כלה בצאת הכוכבים, זכר לדבר איכא: **דמחשכי.** ועושין מלאכה בלילה משקיעת החמה עד לצאת הכוכבים: **ומקדמי.** ומשכימין קודם היום, דלמא יום לא הוי עד הנץ החמה והם מקדימין מעלות השחר דהוי כמו מהלך ה' מילין (פסחים דף צג:): **ת"ש והיו לנו הלילה משמר.** מדקאמר והיום מלאכה אלמא האי דעבד מעלות השחר עד לצאת הכוכבים יממא הוא. וזכר לדבר איכא לכל עת מלאכה קורא הכתוב יום: **קס"ד.** רוב בני אדם [א] היינו עניים, כלומר בני אדם בערבי שבתות ועניים בימות החול חד שעורא הוא: **משעה שקדש היום בערבי שבתות.** היינו בין השמשות ספק יום ספק לילה, וכיון דספק הוא קדש היום מספק: **משעה שהכהנים טובלים.** היינו קודם בין השמשות, כדי שיהא להם קודם בין השמשות הערב שמש, והכי אמרינן בבמה מדליקין (דף לה.) דזמן הטבילה קודם בין השמשות מעט: **והלא כהנים מבעוד יום הם טובלים.** רבי יהודה לטעמיה דאמר בבמה מדליקין בין השמשות כדי מהלך חצי מיל קודם לצאת הכוכבים קרוי בין השמשות והוי ספק, הלכך טבילה דמקמי הכי מבעוד יום הוא ולאו זמן שכיבה הוא. ולקמן מפרש מאי אהדר ליה רבי מאיר: **נכנסין להסב.** אית דאמרי בימות החול, ואית דאמרי בשבתות, מכל מקום מאוחר הוא (לכולם): **והי מינייהו מאוחר.** (לכולם) דעני או דכהן: **ה"ג אי ס"ד דעני קודם ר' חנינא היינו ר' אליעזר:** בין השמשות דר' יהודה [ב] מהלך חצי מיל לפני לצאת הכוכבים, ודרבי יוסי כהרף עין לפני לצאת הכוכבים, ורבי מאיר כרבי יוסי ס"ל, וכי טביל מקמי הכי סמוך לחשכה הוא וזמן שכיבה קרינן ביה:
קשיא

תוספות

דילמא ביאת אורו הוא. פי' רש"י עד שיזרח אורו של יום השמיני ומאי וטהר טהר גברא שיטהר האיש בהבאת קרבנותיו. ותימה לפירושו לפרוך מהכא להעריב (דף עד:) להעריב שמשו אוכל בתרומה וכו' מנלן דביאת שמשו הוא. ועוד היכי מצי למימר דמיירי בזריחה דאי בזריחה הוה הוה מצי למכתב בקרא וזרח השמש וטהר כמו ממזרח השמש (במדבר כא) או לשון יציאה כמו השמש יצא על הארץ (בראשית יט) (ג) ונקט בקרא ובא השמש אלמא דהיינו שקיעת החמה. ועוד דבסמוך קא מבעיא ליה האי ובא השמש אי ביאת אורו הוא ופשיט מברייתא זכר לדבר וכו' תפשוט ממתניתין (דנגעים פי"ד) העריב שמשו אוכל בתרומה אלמא דהיינו ביאת שמש. וי"ל דה"פ ממאי דהאי ובא השמש וטהר ביאת שמש הוא ממש ומאי וטהר טהר יומא דהיינו לצאת הכוכבים דילמא ביאת אורו הוא דהיינו תחלתה של שקיעת החמה והוא תחלת הכנסתה ברקיע ועדיין יש שהות ביום חמש מילין עד לצאת הכוכבים ומאי וטהר טהר גברא והשתא למתניתין דהעריב לא קשה מידי דמצי למימר העריב שמשו דהתם (ד) היינו ביאת אורו ואף מהתם לא תפשוט דהיינו לצאת הכוכבים. משום הכי איצטריך לאתויי הכא הברייתא לצאת הכוכבים:

אם כן לימא קרא ויטהר. אף על גב דבכמה מקומות כתיב וטהר. התם ליכא למיטעי אבל הכא דאיכא למיטעי הוה ליה למכתב ויטהר:

משעה שהעני נכנס לאכול פתו במלח. תימה עני גופיה מתי יתפלל דהא אמרת זמן אכילתו היינו זמן ק"ש וכיון שבא זמן ק"ש אסור להתחיל בסעודה עד שיתפלל בריתא כדתניא לקמן (דף ד:) וקורא ק"ש ומתפלל ואוכל פתו ומברך וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה ויש לומר דזמן תפלה הוי קודם לזמן סעודה דלאו דוקא משעני נכנס לאכול אלא פורתא מעיקרא קאמר שעד שיכינו לו סעודתו יקרא ויתפלל:

אע"פ שאין ראיה לדבר. ראיה גמורה אינה דהא לא מיירי התם לענין ק"ש:

ואי ס"ד דעני קדים היינו ר' אליעזר. ולא מצי למימר דעני קדים לקדוש היום או קדוש היום קדים לשעורא דעני. דלא מסתברא לחלק כל כך בשעורי זמן שכיבה דכל זמנים הללו אית ביה:

אמר ליה ר' יהודה והלא כהנים מבעוד יום הם טובלים. תימה תיקשי ליה לנפשיה שהרי פלג המנחה מבעוד יום היא והוא אומר (לקמן דף כו.) מיד כשיעבור פלג המנחה הוי זמן תפלת ערבית. ויש לומר דלדידיה לא קשיא דלא דריש בשכבך ובקומך אבל לרבנן דדרשי קשיא דלאו זמן שכיבה:
קשיא

הגהות הב"ח

(א) גמ' והדר פשטו לה מברייתא: (ב) רש"י ד"ה מברייתא וכו' שהכהנים זכאין לאכול בתרומתן סימן לדבר לצאת: (ג) תום' ד"ה דילמא וכו' על הארץ מדנקט בקרא ובא השמש וכו' מברייתא סימן לדבר: (ד) בא"ד העריב שמשו דהתם (היינו ביאת אורו) תיבות אלו מוקפים בחצאי לבנה ונכתב בצדו ס"א היינו לאו דוקא שקיעת החמה:

גליון הש"ס

גמ' טהר יומא. עתוי"ט רפ"ב דזבחים ד"ה וטב"י: בהגהת מהרי"ב אחר תיבת ביה"ש. אבל קשה לי הא בשבת שם איתא דלר"י שיעור בה"ש ב' תלתי או ג' רביעי מיל וצ"ע: תוס' ד"ה משעה כו'. מתי יתפלל כו'. וכי בעני עו"ג יהי' שעורא. בספר חדות יעקב בשם גליון תוס' בכ"י:

תורה אור השלם

א) וַאֲנַחְנוּ עֹשִׂים בַּמְּלָאכָה וְחֶצְיָם מַחֲזִיקִים בָּרְמָחִים מֵעֲלוֹת הַשַּׁחַר עַד צֵאת הַכּוֹכָבִים: [נחמיה ד, טו]

ב) גַּם בָּעֵת הַהִיא אָמַרְתִּי לָעָם אִישׁ וְנַעֲרוֹ יָלִינוּ בְּתוֹךְ יְרוּשָׁלָיִם וְהָיוּ לָנוּ הַלַּיְלָה מִשְׁמָר וְהַיּוֹם מְלָאכָה: [נחמיה ד, טז]

משנת ראשונים

סימן לדבר צאת הכוכבים שמע מינה. הא דאמרי' דמצאת הכוכבים ואילך הוא לילה דוקא ג' כוכבים בינונים אבל פחות לא הוו לילה דהכי אמרי' במס' שבת (ד' לה:) כוכב א' יום ב' בין השמשות ג' לילה, ואמרינן עלה לא כוכבים גדולים הנראים ביום ולא כוכבים קטנים הנראים בלילה אלא בינונים, וכיון שכן ואין הכל בקיאין בין (בינונים לקטנים) צריך ליזהר עד שיראו הקטנים. [רבינו יונה דף א: מדה"ר]

ואף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר. וא"ת ואמאי אמרינן שאין ראיה לדבר, דהא ראיה גמורה היא דלילה הוא משעת צאת הכוכבים. יש לומר דמשו"ה לא חשבינן לה ראיה גמורה, משום דבק"ש אינה תלויה בלילה אלא בזמן שכיבה. והכי קאמר אע"פ שאין ראיה לדבר, דצאת הכוכבים הוי זמן ק"ש (ו)אפילו הכי זכר איכא, דכיון שיציאת הכוכבים הוא לילה מסתמא זמן שכיבה הוא. [הריטב"א]

רבי חנינא אומר משעה שעני נכנס לאכול פתו במלח. וא"ת ועני זה מתי יקרא את שמע וכי בעניים כותים יהיב שיעורא למילתיה, ור"ח גורס עד שעה שעומד לישן, משמע לגירסתו שיתפלל ויקרא ק"ש אחר אכילתו קודם שילך לישן. [תוספות הרא"ש] **משעה שרוב בני אדם נכנסין להסב.** פרש"י ז"ל אית דאמרי בחול ואית דאמרי בשבת, ובודאי משמע כפירוש הראשון, דהא כיון דאסיקנא הכא דשיעורא דעני לחוד ודכהן לחוד, מסתמא נראה דהדרינן למאי דסבירא לן מעיקרא דעני ובני אדם בערבי שבתות חד שיעורא אית להו, וכיון שכן רבי אחאי היינו ר' חנינא, אלא דמשעה שבני אדם נכנסין להסב בימות החול קאמר והן מתאחרים יותר. [הרשב"א] **בין השמשות כהרף עין.** פירש רשב"א דאין להסתפק בו אלא כשהוא כהרף עין ולא בזמן גדול כמו שמסתפק בו תנא קמא, אבל אין לפרש רבי יוסי אין מסתפק בבין השמשות כלל, והכי קאמר כהרף עין אני מכיר ובקי בו מתי זה נכנס וזה יוצא ויודע אני מתי הוא יום מתי הוא לילה. [תוספות, שבת לד:]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עיין תוספות ע"ז עו. ד"ה בת יומא (הג' לבוש), ב) תוספתא ברכות פ"ק, ג) מגילה כ:, ד) שבת לד ב' [נדה נ"ג.], ה) עי' תוס' פסחים ב. ד"ה יכנס, ו) עיין יומא עד:, ז) [לד: ע"ש היטב ועיין רש"י נדה נג. ד"ה בה"ש], ח) כלאי' פסחים לג:, ט) [ועי' תוס' מגילה כ': ד"ה והיה], י) עיי"ש ברש"י ד"ה שמע מינה ותוס' לעיל ע"א ד"ה מאימתי, כ) לקמן י ע"ב.

הגהות הגר"א

[א] רש"י ד"ה קס"ד. היינו עניים. נ"ל שאינם: [ב] שם ד"ה בין השמשות. מהלך חצי מיל. נ"ל יותר מחצי מיל. לרבה תרי תלתי מיל ולר"י ג' רבעי מיל (שבת ל"ד):

הגהות וציונים

א] עי' לעיל ע"א הגו"צ אות א: ב] בכת"י משעה שהעני (וכ"ה בתוס', ובתוס' הרא"ש, וברשב"א, וכ"ה הלשון בכל הסוגיא): ג] בכת"י נוסף ועני וכהן חד שיעורא הוא ורמינהו: ד] בכת"י הגירסא וכי תימא מעלות השחר לאו יממא ומכי איערב שמשא ליליא הוא ומשום בנין בית המקדש מקדמי ומחשכי וכו': ה] בכת"י נוסף אמר רב נחמן בר יצחק (ומצינו בכמה מקומות בש"ס ברנב"י דרגיל למיפשט בעיא דגמ' ב"מסתברא", לקמן סא ע"א, קידושין עא ע"א, ב"ב ג ע"ב, ושם קסג ע"א): ו] עי' הג' הב"ח שבת לד ע"ב דתוס' ואשר"י ל"ג תיבות "ואי אפשר לעמוד עליו" אבל האלפס גרס להו: ז] בדפו"י נמי, ואפשר שר"ל דומיא דזמן שמשקיעת החמה עד צאה"כ הנזכר ברש"י דפו"ר לעיל סע"א (עיי"ש הגו"צ אות ה). ח] נדצ"ל דעבדי (הגהות מהר"נ אדלר, בארות המים): ט] נראה דרש"י הי' גורס בגמ' קס"ד רוב בני אדם היינו עניים, (הגהות מהר"י לנדא, וכ"ה בבית נתן ובשטמ"ק) ומהר"נ אדלר כתב שרש"י גורס בגמ' בני אדם היינו עניים, ותיבת "רוב" נמחק, ועיין הגהות הגר"א: י] יש להגיה יותר מחצי מיל כמו שהגיה הגר"א לקמן בד"ה בין השמשות (יפ"ע): כ] רש"א מ"ז (גליון) למהרש"א צ"ל לכולם השני, ולמהרש"ל (מובא בהגו"צ באות הבא), צ"ל לכולם הראשון: ל] רש"ל מ"ז (גליון): מ] נדצ"ל ממתניתין וממתניתין דהעריב שמשו (והיינו דיכול לפשוט ממתניתין דהכא וממתניתין דהעריב שמשו ומיושב בזה קושיית המהרש"א, אוצר חיים) וכ"ה בתוס' הרא"ש עיי"ש: נ] בי"ג מקומות כתיב "וטהר" (עיין שפתי חכמים): ס] וכן הקשה השאג"א סוף סי' ג וכתב ונ"ל שיש ט"ס ברש"י ועיין בהגהות הגר"א ובילקוט מפרשים: ע] נדפס בסוף ספר שיח יצחק (עמ"ס חגיגה): פ] וכ"כ סברא זו בתוס' הרא"ש וברשב"א: צ] לפנינו בשבת שם איתא דרבה אמר ג' רבעי מיל ורב יוסף אמר תרי תילתי מיל:

משיבה הגמרא, כוונת הברייתא לומר כך, **וְכִי תֵּימָא** - אם תרצה לדחות את הראיה מהפסוק הראשון, ולומר שבאמת **מִכִּי עָרְבָא שִׁמְשָׁא** - מזמן שקיעת החמה כבר **לֵילְיָא הוּא**, ולא רק מזמן צאת הכוכבים, **וְאִינְהוּ** - והעובדים שם בבנין החומה **דְּמַחְשְׁכִי** - היו מחשיכים, כלומר, ממשיכים את עבודתם בלילה לאחר שקיעת החמה, עד צאת הכוכבים, **וּמַקְדְּמִי** - וכן היו משכימים להתחיל את עבודתם מעלות השחר קודם שיתחיל היום[כז] [ונאמר שאף התחלת היום אינה בעלות השחר אלא רק מהנץ החמה[כח]], וזאת משום שמיהרו לגמור את בניית החומה בכדי להנצל מהאויבים שהציקו להם[כט], ואם כן אי אפשר ללמוד מהפסוק מתי היא תחילת הלילה[ל]. על כך משיבה הברייתא, **תָּא** [-בוא] **שְׁמַע** מה שנאמר שם בהמשך, **'וְהָיוּ לָנוּ הַלַּיְלָה מִשְׁמָר וְהַיּוֹם מְלָאכָה'**, ומבואר בפסוק זה שלא עבדו אלא ביום [ולא הקדימו והחשיכו כלל[לא]], ונמצא שכל זמן המלאכה המוזכר בפסוק הראשון, שהוא מעלות השחר עד צאת הכוכבים, נקרא 'יום', והרי שיש מכך 'זכר לדבר', שצאת הכוכבים הוא סיום היום ותחילת הלילה[לב].

עתה שבה הגמרא לדון בזמני הקריאה האמורים בברייתא, בכדי לדון מהם אודות הזמנים שנתבארו לעיל:

אומרת הגמרא, **קָא סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - היה עולה בדעתך לומר [כלומר, הפשטות היא], **דְּהַזְּמַן בּוֹ עָנִי** נכנס לאכול פיתו בכל ימות החול, שהוזכר בברייתא הראשונה, **וְהַזְּמַן בּוֹ בְּנֵי אָדָם** נכנסים לאכול סעודתם בלילות שבת שהוזכר בברייתא השניה, **חַד שִׁיעוּרָא הוּא** - שניהם שיעור זמן אחד הם, שהם נכנסים לאכול מיד עם תחילת הלילה[לג]. מקשה הגמרא, **וְאִי אָמְרַת** - ואם תאמר כמו שביארנו קודם לכן, שאף הזמן בו **עָנִי** נכנס לאכול בכל לילה, **וְהַזְּמַן בּוֹ כֹּהֵן** נכנס לאכול בתרומה, **חַד שִׁיעוּרָא הוּא**, ששניהם נכנסים לאכול בזמן אחד, נמצא שכל הזמנים שהוזכרו בברייתות כזמן אכילה [של עני, של כהן ושל בני אדם בערבי שבתות] הם זמן אחד, ואם כן קשה מה שאמרה הברייתא השניה שנחלקו רבי מאיר וחכמים, שלפי רבי מאיר זמן קריאת שמע הוא משעה שבני אדם נכנסים לאכול פיתן בערבי שבתות, ולפי חכמים זמנה הוא משעה שהכהנים זכאין לאכול בתרומתן, שהרי לפי המתבאר נמצא שהזמן שאמרו **חֲכָמִים, הַיְינוּ** - הוא הוא הזמן שאמר **רַבִּי מֵאִיר**, ולא נחלקו ביניהם כלל. מוכיחה הגמרא, **אֶלָּא** בהכרח **שְׁמַע מִינָּהּ** - יש להוכיח מן הברייתא השניה, **שֶׁעָנִי שִׁיעוּרָא לְחוּד וְכֹהֵן שִׁיעוּרָא לְחוּד** - השיעור של 'עני' לבדו והשיעור של 'כהן' לבדו, שהזמן בו העני נכנס לאכול פיתו במלח, אינו הזמן בו הכהן נכנס לאכול בתרומה. ומעתה מבוארת המחלוקת בברייתא השניה, מפני שהזמן שבני אדם נכנסים לאכול בערבי שבתות, שהוא כזמן אכילת העני בימות החול, אינו הזמן בו הכהן נכנס לאכול. ואם כן קשה על מה שהתבאר לעיל, שהעני והכהן נכנסים לאכול בזמן אחד.

דוחה הגמרא, **לָא**, אין הכרח לומר שהעני והכהן נכנסים לאכול בזמנים שונים, שעדיין ניתן לומר כפי שאמרנו מתחילה כי **עָנִי וְכֹהֵן חַד שִׁיעוּרָא הוּא**, והזמן ששנינו בברייתא הראשונה 'משעה שהעני נכנס לאכול פיתו במלח', הוא הזמן ששנינו במשנתנו 'משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן'. אלא שיש לדחות את מה שסברנו שעני נכנס לסעודתו בימות החול באותו זמן בו בני אדם נכנסים לאכול בלילות שבת, **וּבאמת** אין זה כך אלא **'עָנִי'** שהוזכר בברייתא הראשונה **וּ'בְנֵי אָדָם'** שהוזכרו בברייתא השניה **לָאו חַד שִׁיעוּרָא הוּא** - אינם אוכלים בזמן אחד, ונמצא שלדעת חכמים [במשנה וכן בברייתא השניה] זמן קריאת שמע הוא בזמן שאוכלים הכהנים בתרומה, והוא הזמן בו אוכל העני [המוזכר בברייתא הראשונה], ולדעת רבי מאיר [בברייתא השניה] זמן קריאת שמע הוא משעה שבה בני אדם אוכלים בלילות שבת.

הגמרא מביאה ברייתא שמוכח ממנה שהזמנים של 'עני' ו'כהן' אינם שוים:

מקשה הגמרא, **וְכִי עָנִי וְכֹהֵן חַד שִׁיעוּרָא הוּא**, שנכנסים הם לאכול בזמן אחד, **וּרְמִינְהוּ** - הרי יש להקשות על כך מברייתא אחרת, ששנינו בברייתא, **מֵאֵימָתַי מַתְחִילִין לִקְרוֹת** קריאת **שְׁמַע בָּעֲרָבִין**, נאמרו בכך חמש דעות: א. **מִשָּׁעָה שֶׁקָּדַשׁ הַיּוֹם בְּעַרְבֵי שַׁבָּתוֹת**, כלומר מעת כניסת שבת, דהיינו מתחילת בין השמשות[לד], אלו הם **דִּבְרֵי רַבִּי אֱלִיעֶזֶר**. ב. **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ אוֹמֵר, מִשָּׁעָה שֶׁהַכֹּהֲנִים** שנטמאו וטבלו **מְטוֹהָרִים**[לה] ויכולים **לֶאֱכוֹל בִּתְרוּמָתָן**, דהיינו משעת צאת הכוכבים[לו]. ג. **רַבִּי מֵאִיר אוֹמֵר, מִשָּׁעָה שֶׁהַכֹּהֲנִים טוֹבְלִין** כדי שיוכלו **לֶאֱכוֹל בִּתְרוּמָתָן**, שהם טובלים זמן מועט קודם בין השמשות[לז]. **אָמַר לוֹ רַבִּי יְהוּדָה** לרבי מאיר, כיצד אתה אומר שזמן קריאת שמע של ערבית הוא משעה שהכהנים טובלים, **וַהֲלֹא הַכֹּהֲנִים מִבְּעוֹד יוֹם הֵם טוֹבְלִים**, קודם בין השמשות, וכאמור, ואיך יתכן שיתחיל אז זמן קריאת שמע, והלא אין זה 'זמן

כז. לעצם ביאור דברי הברייתא לא היתה צריכה הגמרא לומר שיתכן ובוני החומה היו מקדימים לעסוק במלאכתם קודם היום, שהרי הנידון כאן הוא רק לגבי עת תחילת הלילה, ורק לצורך כך הובא הפסוק השני. מה שכללה הגמרא בדבריה גם ענין זה, הוא משום שבמגילה (כ:) הובאה ראיה מהפסוק הראשון לגבי זמן תחילת היום, ושם הוצרכה הגמרא לדון שמא היום מתחיל רק בהנץ החמה, ועושי המלאכה הקדימו קודם לכן, ואגב האמור שם נקטה זאת הגמרא אף כאן. משמרות כהונה (ד"ה ואינהו). [יש להוסיף, שמחמת כן הקדימה הגמרא 'מחשכי' ל'מקדמי' אף שבפסוק קודם היום ללילה, מפני שענין הגמרא כאן הוא אודות הלילה. ואכן במגילה שם, שדנו אודות עת תחילת היום, הסדר הוא הפוך. וראה מה שביאר בזה בפעמוני המעיל (על מעיל שמואל, ד"ה מאי)].

כח. זמן עלות השחר קודם לנץ החמה בשיעור מהלך חמשה מיל [שעה ויותר], כמבואר בפסחים (צג:). רש"י (ד"ה ומקדמי). [ויש להעיר, שהגמרא בפסחים (צד.) מסיקה שהשיעור הוא כדי הליכת ארבעה מיל בלבד, והיא דוחה את הדעה שהשיעור הוא חמשה מיל. ראה מה שכתב בענין זה בשנות אליהו (פ"א מ"א ד"ה ר"ג)].

כט. וכמבואר בספר נחמיה (שם).

ל. ומפני כך, אין מהפסוק אפילו 'זכר לדבר'.

יש גורסים (ראה הגהות וליונים) 'ומשום בנין בית המקדש מקדמי ומחשכי'. גירסא זו צריכה ביאור, שהרי הפסוקים עוסקים בבנין חומת ירושלים, ואילו את בית המקדש בנו לפני כן, כמפורש בעזרא (ג). יש שביארו גירסא זו בכך שבניית חומת ירושלים נצרכת למקדש, משום שכל זמן שהחומה אינה בנויה אי אפשר לאכול בירושלים קדשים קלים [כמבואר בשבועות (טז.)], ואין המקדש בתוקף קדושתו.

לא. רש"י (מגילה כ: ד"ה מ"ש).

לב. יש לבאר מדוע אין הראיה מן הפסוקים ראיה גמורה אלא 'זכר לדבר' בלבד. ונאמרו בכך כמה ביאורים. באמת ליעקב (ד"ה משעה) כתב על פי רש"י (ד"ה שאין), שאמנם מוכח מהפסוקים שהזמן בו עסקו במלאכה [מעלות השחר ועד צאת הכוכבים] הוא יום, אך אין מוכח מהם שזמן זה הוא כל היום, ויתכן שהיום נמשך גם אחר צאת הכוכבים. [וממה שנאמר 'והלילה משמר' אין ראיה שהיום כלה בצאת הכוכבים, שהרי לא נאמר בפסוק ששמרו מצאת הכוכבים עד עלות השחר שנוכיח מכך שזמן זה הוא לילה, ויתכן שהתחילו לשמור מעט אחרי צאת הכוכבים]. ובמרומי שדה (ד"ה והא) ביאר על פי דברי רש"י בפסחים (ה. ד"ה אך) האומר כי לפעמים נקרא בין השמשות [הזמן שבין שקיעת החמה לצאת הכוכבים] בשם יום ולפעמים בשם לילה. מעתה יתכן שאמנם הפסוקים בנחמיה מחשיבים את זמן בית השמשות ליום, ועל פיהם היום מסתיים בצאת הכוכבים, אולם לענין קריאת שמע נחשב זמן זה כלילה, וניתן לקוראה כבר משקיעת החמה. [וראה לעיל בהערה, שלדברי תוספות אכן יש מהפסוקים ראיה אימתי הוא סוף היום ותחילת הלילה, אולם אין ללמוד מהם לגבי קריאת שמע התלויה בזמן שכיבה].

לג. עני נכנס לאכול בשעה זו בימות החול מפני שאין לו נר לסעודתו, ובני אדם שאינם עניים נכנסים לאכול בשעה זו בלילות שבת, מפני שסעודתם כבר מוכנה מבעוד יום. רש"י (ד"ה משהעני וד"ה בערבי).

לד. זמן בין השמשות הוא ספק מן היום ספק מן הלילה. מפני החשש שמא הוא לילה וכבר נכנסה שבת, יש לקדש זמן זה ולהמנע בו מעשיית מלאכה. רש"י (ד"ה משעה שקדש). כוונת רבי אליעזר היא לזמן שהוא תחילת בין השמשות לדעת רבי יהודה [ראה בסוף העמוד], והיינו אחר שקיעת החמה. מאירי (ד"ה ונמצא). [קיימות דעות נוספות לגבי זמנה של תחילת בין השמשות לשיטת רבי יהודה, ראה בהרחבה בספר בין השמשות (טוקצ'ינסקי, פ"ג)].

לה. בשיטמ"ק (ד"ה משעה) גרס 'נכנסין לאכול', כלשון המשנה (לעיל ע"א). וראה בהערה לעיל על הברייתא האומרת 'זכאין לאכול', בביאור החילוק בין לשון הברייתא שלפנינו ללשון המשנה.

לו. זהו הזמן המוזכר במשנתנו (לעיל ע"א).

לז. כהן שנטמא טובל מבעוד יום, ולאחר מכן, בביאת השמש, הוא נטהר לגמרי. זמן זה נקרא 'הערב שמש'.

כתב המאירי (ד"ה זמן שני) כי הטמאים הטובלים מאחרים את טבילתם ככל האפשר עד סמוך לשקיעת החמה, שמא יטמאו אחר הטבילה קודם שיעריב שמשם, ונמצא שלא הועילה להם טבילתם להיטהר. וראה בגמרא בסוף העמוד, ובהערה להלן בסמוך, אימתי הוא בין השמשות.

דילמא ביאת אורו הוא ומאי וטהר טהר גברא אמר רבה בר רב שילא א"כ לימא קרא ויטהר מאי וטהר ◦ טהר יומא כדאמרי אינשי איערב שמשא ואדכי יומא במערבא הא דרבה בר רב שילא לא שמיע להו ובעו לה מיבעיא האי ובא השמש ביאת שמשו הוא ומאי וטהר טהר יומא או דילמא ביאת אורו הוא ומאי וטהר טהר גברא (א) והדר פשטו לה מברייתא מדקתני בברייתא סימן לדבר צאת הכוכבים שמע מינה ביאת שמשו הוא ומאי וטהר טהר יומא: אמר מר[א] משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן ורמינהו מאימתי קורין את שמע בערבין משהעני[ב] נכנס לאכול פתו במלח[א] עד שעה שעומד ליפטר מתוך סעודתו סיפא ודאי פליגא אמתניתין רישא מי לימא פליגי אמתני' לא עני וכהן חד שיעורא הוא.[ג] ורמינהו [ב] מאימתי מתחילין לקרות ק"ש בערבית משעה שבני אדם נכנסין לאכול פתן בערבי שבתות דברי ר"מ וחכמים אומרים משעה שהכהנים זכאין לאכול בתרומתן סימן לדבר צאת הכוכבים ואע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר שנאמר[א] ואנחנו עושים במלאכה וחצים מחזיקים ברמחים מעלות השחר עד צאת הכוכבים ואומר[ב] והיו לנו הלילה משמר והיום מלאכה[ג] מאי ואומר וכי תימא מכי ערבא[ד] שמשא ליליא הוא ואינהו דמחשכי ומקדמי ת"ש והיו לנו הלילה משמר והיום מלאכה קא סלקא דעתך דעני ובני אדם חד שעורא הוא ואי אמרת עני וכהן חד שעורא הוא חכמים היינו רבי מאיר אלא שמע מינה עני שעורא לחוד וכהן שעורא לחוד לא עני וכהן חד שעורא הוא ועני ובני אדם לאו חד שעורא הוא. ועני וכהן חד שעורא הוא ורמינהו מאימתי מתחילין לקרות שמע בערבין משעה שקדש היום בערבי שבתות דברי ר' אליעזר רבי יהושע אומר משעה שהכהנים מטוהרים לאכול בתרומתן רבי מאיר אומר משעה שהכהנים טובלין לאכול בתרומתן אמר לו ר' יהודה והלא כהנים מבעוד יום הם טובלים ר' חנינא אומר משעה שעני נכנס לאכול פתו במלח ר' אחאי ואמרי לה ר' אחא אומר משעה שרוב בני אדם נכנסין להסב ואי אמרת עני וכהן חד שעורא הוא ר' חנינא היינו ר' יהושע אלא לאו שמע מינה שעורא דעני לחוד ושעורא דכהן לחוד שמע מינה. הי מנייהו מאוחר[ה] מסתברא דעני מאוחר דאי אמרת דעני מוקדם ר' חנינא היינו ר' אליעזר אלא לאו שמע מינה דעני מאוחר שמע מינה: אמר מר אמר ליה רבי יהודה והלא כהנים מבעוד יום הם טובלים שפיר קאמר ליה רבי יהודה לרבי מאיר ורבי מאיר הכי קאמר ליה מי סברת דאנא אבין השמשות דידך קא אמינא אנא אבין השמשות דרבי יוסי קא אמינא דאמר[ז] רבי יוסי בין השמשות כהרף עין[ה] זה נכנס וזה יוצא ואי אפשר לעמוד עליו[ו].
קשיא

רש"י

דילמא ביאת אורו. שילוק השמש ביום השמיני, ויטהר האיש עצמו בהבאת קרבנותיו, ואחר יאכל: אם כן. דהאי קרא וטהר לשון לווי הוא נימא קרא ויטהר, מאי וטהר: אדכי. לשון עבר, נתפנה מן העולם השמש: מברייתא. דקתני לקמן בשמעתין משעה (ב) שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן וראיה לדבר צאת הכוכבים ש"מ אין כפרתן מעכבתן: משהעני. שאין לו נר להדליק בסעודתו[ו]: סיפא ודאי פליגא אמתני'. דקתני הכא עד שעה שעומד ליפטר מתוך הסעודה והיינו לא כר' אליעזר ולא כרבנן ולא כרבן גמליאל, דדריש ובשכבך תחלת זמן שכיבה ובמתני' תנן עד סוף האשמורה הראשונה: עני וכהן. עני כל לילותיו, וכהן טמא לאכול בתרומה: חד שעורא הוא. צאת הכוכבים: בערבי שבתות. ממהרין לסעודה שהכל מוכן: שאין ראיה לדבר. שהיום כלה בצאת הכוכבים, זכר לדבר איכא: דמחשכי. ועושין מלאכה בלילה משקיעת החמה עד צאת הכוכבים: ומקדמי. ומשכימין קודם היום, דאימא יום לא הוי עד הנץ החמה והם מקדימין מעלות השחר דהוי כמו[ז] מהלך ה' מילין (פסחים דף צג:): ת"ש והיה לנו הלילה משמר. מדקאמר והיום מלאכה אלמא האי דעבר[ח] מעלות השחר עד צאת הכוכבים יממא הוא. וזכר לדבר איכא דכל עת מלאכה קורא הכתוב יום: קס"ד. רוב בני אדם [א] היינו עניים[ט], כלומר בני אדם בערבי שבתות ועניים בימות החול חד שעורא הוא: משעה שקדש היום בערבי שבתות. היינו בין השמשות ספק יום ספק לילה, וכיון דספק הוא קדש היום מספק: משעה שהכהנים טובלים. היינו קודם בין השמשות, כדי שיהא להם קודם בין השמשות הערב שמש, והכי אמרינן בבמה מדליקין (דף לה.) דזמן הטבילה קודם בין השמשות מעט: והלא כהנים מבעוד יום הם טובלים. רבי יהודה לטעמיה דאמר בבמה מדליקין[י] בין השמשות כדי מהלך[י] חצי מיל קודם צאת הכוכבים קרוי בין השמשות והוי ספק, הלכך טבילה דמקמי הכי מבעוד יום הוא ולאו זמן שכיבה הוא. ולקמן מפרש מאי אהדר ליה רבי מאיר: נכנסין להסב. אית דאמרי בימות החול, ואית דאמרי בשבתות, מכל מקום מאוחר הוא (לכולם[כ]): והי מינייהו מאוחר. (לכולם[ל]) דעני או דכהן: ה"ג אי ס"ד דעני קודם ר' חנינא היינו ר' אליעזר: בין השמשות דר' יהודה [ב] מהלך חצי מיל לפני צאת הכוכבים, ודרבי יוסי כהרף עין לפני צאת הכוכבים, ורבי מאיר כרבי יוסי ס"ל, וכי טביל מקמי הכי סמוך לחשכה הוא וזמן שכיבה קרינן ביה: קשיא

תוספות

דילמא ביאת אורו הוא. פי' רש"י עד שיזרח אורו של יום השמיני ומאי וטהר טהר גברא שיטהר האיש בהבאת קרבנותיו. ותימה לפירושו לפרוך אההיא דהערל (דף עד:) דהעריב שמשו אוכל בתרומה וכו' מנלן דביאת שמשו הוא. ועוד היכי מצי למימר דמיירי בזריחה דאי בזריחה הוה מצי למכתב בקרא וזרח השמש וטהר כמו ממזרח השמש (במדבר כא) או לשון יציאה כמו השמש יצא על הארץ (בראשית יט) (ג) ונקט בקרא ובא השמש אלמא דהיינו שקיעת החמה. ועוד דבסמוך קא מבעיא ליה האי ובא השמש אי ביאת אורו הוא ופשיט מברייתא זכר לדבר וכו' תפשוט ממתניתין (דנגעים פי"ד) העריב[מ] שמשו אוכל בתרומה אלמא דהיינו ביאת שמש. וי"ל דה"פ ממאי דהאי ובא השמש וטהר ביאת שמש הוא ממש ומאי וטהר טהר יומא דהיינו צאת הכוכבים דילמא ביאת אורו הוא דהיינו תחלתה של שקיעת החמה והוא תחלת הכנסתה ברקיע ועדיין יש שהות ביום[ה] חמש מילין עד צאת הכוכבים ומאי וטהר טהר גברא והשתא למתניתין דהערל לא קשה מידי דמצי למימר העריב שמשו דהתם (ד) היינו ביאת אורו ואף מהתם לא תפשוט דהיינו צאת הכוכבים. משום הכי איצטריך לאתויי הכא הברייתא לצאת הכוכבים:

אם כן לימא קרא ויטהר. אף על גב דבכמה מקומות[נ] כתיב וטהר. התם ליכא למיטעי אבל הכא דאיכא למיטעי הוה ליה למכתב ויטהר: משעה שהעני נכנס לאכול פתו במלח. תימה עני גופיה[ס] מתי יתפלל דהא אמרת זמן אכילתו היינו זמן ק"ש וכיון שבא זמן ק"ש אסור להתחיל בסעודה עד שיתפלל ברישא כדתניא לקמן (דף ד:) וקורא ק"ש ומתפלל ואוכל פתו ומברך וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה ויש לומר דזמן תפלה הוי קודם לזמן סעודה דלאו דוקא משעני נכנס לאכול אלא פורתא מעיקרא קאמר שעד שיכינו לו סעודתו יקרא ויתפלל: אע"פ שאין ראיה לדבר. ראיה גמורה אינה דהא לא מיירי התם לענין ק"ש[ט]: ואי ס"ד דעני קדים רבי חנינא היינו ר' אליעזר. ולא מצי למימר דעני קדים לקדוש היום או קדוש היום קדים לשעורא דעני. דלא מסתברא לחלק כל כך בשעורי זמן שכיבה דכל זמנים הללו אית ביה: אמר ליה ר' יהודה והלא כהנים מבעוד יום הם טובלים. תימה תיקשי ליה לנפשיה שהרי פלג המנחה מבעוד יום היא והוא אומר (לקמן דף כו.[י]) מיד כשיעבור פלג המנחה הוי זמן תפלת ערבית. ויש לומר דלדידיה לא קשיא דלא הוי ליה בשכבך ובקומך[י] אבל לרבנן דדרשי קשיא דאינו זמן שכיבה: קשיא

הגהות הב"ח

(א) גמ' והדר פשטי לה מברייתא: (ב) רש"י ד"ה מברייתא וכו' שהכהנים זכאין לאכול בתרומתן סימן לדבר לצאת: (ג) תוס' ד"ה דילמא וכו' על הארץ מדנקט בקרא ובא השמש וכו' מברייתא סימן לדבר: (ד) בא"ד העריב שמשו דהתם (היינו ביאת אורו) תיבות אלו מוקפים בחצאי לבנה ונכתב בצדו ס"א היינו לאו דוקא שקיעת החמה:

גליון הש"ס

גמ' טהר יומא. עתוי"ט רפ"ב דזבחים ד"ה וטב"י: בהגהת מהרי"ב אחר תיבת ביה"ש. אבל קשה לי[פ] הא בשבת שם איתא דלר"י שיעור בה"ש ב' תלתי או ג' רביעי מיל וצ"ע: תום' ד"ה משעה כו'. מתי יתפלל כו'. וכי בעני עו"ג יהי' שעורא. בספר חדות יעקב[ע] בשם גליון תוס' בכ"י[פ]:

תורה אור השלם

א) וַאֲנַחְנוּ עֹשִׂים בַּמְּלָאכָה וְחֶצְיָם מַחֲזִיקִים בָּרְמָחִים מֵעֲלוֹת הַשַּׁחַר עַד צֵאת הַכּוֹכָבִים: [נחמיה ד, טו]

ב) גַּם בָּעֵת הַהִיא אָמַרְתִּי לָעָם אִישׁ וְנַעֲרוֹ יָלִינוּ בְּתוֹךְ יְרוּשָׁלָ‍ִם וְהָיוּ לָנוּ הַלַּיְלָה מִשְׁמָר וְהַיּוֹם מְלָאכָה: [נחמיה ד, טז]

משנת ראשונים

סימן לדבר צאת הכוכבים שמע מינה. הא דאמרי' דמצאת הכוכבים ואילך הוא לילה דוקא ג' כוכבים בינונים אבל פחות לא הוו לילה דהכי אמרי' במס' שבת (ד' לה:) כוכב א' יום ב' בין השמשות ג' לילה, ואמרינן עלה לא כוכבים גדולים הנראים ביום ולא כוכבים קטנים הנראים בלילה אלא בינונים, וכיון שכן ואין הכל בקיאין בין (בינונים לקטנים) צריך ליזהר עד שיראו הקטנים. **[רבינו יונה דף א: מדה"ר]**

ואף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר. וא"ת ואמאי אמרינן שאין ראיה לדבר, דהא ראיה גמורה היא דלילה הוא משעת צאת הכוכבים. יש לומר דמשו"ה לא חשבינן לה ראיה גמורה, משום דבק"ש אינה תלויה בלילה אלא בזמן שכיבה. והכי קאמר אע"פ שאין ראיה לדבר, דצאת הכוכבים הוי זמן ק"ש (ו)אפילו הכי זכר איכא, דכיון שיציאת הכוכבים הוא לילה מסתמא זמן שכיבה הוא. **[הריטב"א]**

רבי חנינא אומר משעה שעני נכנס לאכול פתו במלח. וא"ת ועני זה מתי יקרא את שמע וכי בעניים כותים יהיב שיעורא למילתיה, ור"ח גורס עד שעה שעומד לישן, משמע לגירסתו שיתפלל ויקרא ק"ש אחר אכילתו קודם שילך לישן. **[תוספות הרא"ש]** **משעה שרוב בני אדם נכנסין להסב.** פרש"י ז"ל אית דאמרי בחול ואית דאמרי בשבת, ובודאי משמע כפירוש הראשון, דהא כיון דאסיקנא הכא דשיעורא דעני לחוד ודכהן לחוד, מסתמא נראה דהדרינן למאי דסבירא לן מעיקרא דעני ובני אדם בערבי שבתות חד שיעורא אית להו, וכיון שכן רבי אחאי היינו ר' חנינא, אלא דמשעה שבני אדם נכנסין להסב בימות החול קאמר והן מתאחרים יותר. **[הרשב"א]** **בין השמשות כהרף עין.** פירש רשב"א דאין להסתפק בו אלא כשהוא כהרף עין ולא בזמן גדול כמו שמסתפק בו תנא קמא, אבל אין לפרש רבי יוסי אין מסתפק בבין השמשות כלל, והכי קאמר כהרף עין אני מכיר ובקי בו מתי זה נכנס וזה יוצא ויודע אני מתי הוא יום מתי הוא לילה. **[תוספות, שבת לד:]**

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עיין תוספות ע"ז עו. ד"ה בת יומא (הג' לבוש), ב) תוספתא ברכות פ"ק, ג) מגילה כ:, ד) שבת לד ב' [נדה נ"ג.], ה) עי' תוס' פסחים ב. ד"ה יכנס, ו) עיין יומא עד:, ז) [לד: ע"ש היטב ועיין רש"י נדה נג. ד"ה בה"ש], ח) כלאי' פסחים צג:, ט) [ועי' תוס' מגילה כ': ד"ה והיה], י) עיי"ש ברש"י ד"ה שמע מינה ותוס' לעיל ע"א ד"ה מאימתי, כ) לקמן י ע"ב.

הגהות הגר"א

[א] רש"י ד"ה קס"ד. היינו עניים. נ"ל שאינם: [ב] שם ד"ה בין השמשות. מהלך חצי מיל. נ"ל יותר מחצי מיל. לרבה[ל] תרי תלתי מיל ולר"י ג' רבעי מיל (שבת ל"ד):

הגהות וציונים

א] עי' לעיל ע"א הגו"צ אות א: ב] בכת"י משעה שהעני (וכ"ה בתוס', ובתוס' הרא"ש, וברשב"א, וכ"ה הלשון בכל הסוגיא): ג] בכת"י נוסף ועני וכהן חד שיעורא הוא ורמינהו: ד] בכת"י הגירסא וכי תימא מעלות השחר לאו יממא ומכי איערב שמשא ליליא הוא ומשום בנין בית המקדש מקדמי ומחשכי וכו': ה] בכת"י נוסף אמר רב נחמן בר יצחק (ומצינו בכמה מקומות בש"ס ברנב"י דרגיל למיפשט בעיא דגמ' ב"מסתברא", לקמן סא ע"א, קידושין עא ע"א, ב"ב ג ע"ב, ושם קסג ע"א): ו] עי' הג' הב"ח שבת לד ע"ב דתוס' ואשר"י ל"ג תיבות "ואי אפשר לעמוד עליו" אבל האלפס גרס להו: ז] בדפו"י נמי, ואפשר שר"ל דומיא דזמן שמשקיעת החמה עד צאה"כ הנזכר ברש"י דפו"ר לעיל סע"א (עיי"ש הגו"צ אות ה). ח] נדצ"ל דעבדי (הגהות מהר"נ אדלר, בארות המים): ט] נראה דרש"י הי' גורס בגמ' קס"ד רוב בני אדם היינו עניים, (הגהות מהר"י לנדא, וכ"ה בבית נתן ובשטמ"ק) ומהר"נ אדלר כתב שרש"י גורס בגמ' בני אדם היינו עניים, ותיבת "רוב" נמחק, ועיין הגהות הגר"א: י] יש להגיה יותר מחצי מיל כמו שהגיה הגר"א לקמן בד"ה בין השמשות (יפ"ע): כ] רש"א מ"ז (גליון) למהרש"א צ"ל לכולם השני, ולמהרש"ל (מובא בהגו"צ באות הבא), צ"ל לכולם הראשון: ל] רש"ל מ"ז (גליון): מ] נדצ"ל ממתניתין וממתניתין דהעריב שמשו (והיינו דיכול לפשוט ממתניתין דהכא וממתניתין דהעריב שמשו ומיושב בזה קושיית המהרש"א, אוצר חיים) וכ"ה בתוס' הרא"ש עיי"ש: נ] בי"ג מקומות כתיב "וטהר" (עיין שפתי חכמים): ס] וכן הקשה השאג"א סוף סי' ג וכתב ונ"ל שיש ט"ס ברש"י ועיין בהגהות הגר"א ובילקוט מפרשים: ע] נדפס בסוף ספר שיח יצחק (עמ"ס חגיגה): פ] וכ"כ סברא זו בתוס' הרא"ש וברשב"א: צ] לפנינו בשבת שם איתא דרבה אמר ג' רבעי מיל ורב יוסף אמר תרי תילתי מיל:

שכיבה׳[לח]. ד. **רַבִּי חֲנִינָא אוֹמֵר, מִשָּׁעָה שֶׁעָנִי נִכְנָס לֶאֱכוֹל פִּתּוֹ בְּמֶלַח.** ה. **רַבִּי אַחַאי, וְאָמְרִי לָהּ** [-ויש אומרים זאת בשם] **רַבִּי אַחָא, אוֹמֵר, מִשָּׁעָה שֶׁרוֹב בְּנֵי אָדָם נִכְנָסִין לְהָסֵב** - לאכול את סעודת הלילה[לט].

מקשה הגמרא, **וְאִי אָמְרַת שֶׁעָנִי וְכֹהֵן חַד שִׁיעוּרָא הוּא,** ושניהם נכנסים לאכול בזמן אחד, נמצא שהזמן שאמר **רַבִּי חֲנִינָא,** זמן אכילת העני, **הַיְינוּ** - הוא הוא זמן אכילת הכהנים שאמר **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ,** והרי בברייתא מבואר שיש מחלוקת ביניהם. **אֶלָּא לָאו שְׁמַע מִינָּהּ** - האם אין מוכח מברייתא זו, **שֶׁשִּׁיעוּרָא דְּעָנִי לְחוּד וְשִׁיעוּרָא דְּכֹהֵן לְחוּד** - שהזמן של אכילת העני הוא זמן בפני עצמו והזמן של אכילת הכהנים הוא זמן בפני עצמו, ואין הזמנים שוים[מ]. מסיקה הגמרא, **שְׁמַע מִינָּהּ** - אכן יש להוכיח כן מדברי הברייתא.

הגמרא מבארת איזהו הזמן המאוחר מבין זמני ׳עני׳ ו׳כהן׳:

מבררת הגמרא, לאחר שהתבאר שזמני תחילת האכילה של העני ותחילת האכילה של הכהן אינם שוים, **הֵי מִנַּיְיהוּ** - איזה משני הזמנים הללו הוא **הַמְאוּחָר** שביניהם[מא]. משיבה הגמרא, **מִסְתַּבְּרָא** - מסתבר שהזמן **דְּעָנִי** נכנס לאכול סעודתו **מְאוּחָר** מהזמן בו הכהן נכנס לאכול בתרומה, **דְּאִי אָמְרַת דְּהַזמן** של **הֶעָנִי מוּקְדָּם** מזמנו של הכהן, אם כן יקשה, שהזמן שאמר **רַבִּי חֲנִינָא,** שהוא משעה שהעני נכנס לאכול סעודתו, **הַיְינוּ** - הוא הוא הזמן שקדש היום בערבי שבתות שאמר **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר,** שהוא תחילת בין השמשות. שהרי זמנו של הכהן הוא בצאת הכוכבים, ואם זמנו של העני קודם לזמן הכהן, בהכרח שהוא בתחילת בין השמשות[מב]. **אֶלָּא לָאו שְׁמַע מִינָּהּ** - האם אין להוכיח מכך, **דִּזמנו של עָנִי מְאוּחָר** יותר מזמנו של כהן, והוא אחר צאת הכוכבים. מסיקה הגמרא, **שְׁמַע מִינָּהּ** - אכן יש להוכיח כן[מג].

★

הגמרא שבה לדון בדברי הברייתא האחרונה, והיא מבארת את דעת רבי מאיר:

אָמַר מַר - הובא לעיל בברייתא האחרונה, **אָמַר לֵיהּ רַבִּי יְהוּדָה** לרבי מאיר, כיצד אתה אומר שזמן קריאת שמע הוא בזמן שהכהנים טובלים, **וַהֲלֹא הַכֹּהֲנִים מִבְּעוֹד יוֹם הֵם טוֹבְלִים** קודם בין השמשות, כדי שודאי תהא טבילתם קודם הלילה, ואיך יתכן לומר שזמן זה הוא ׳זמן שכיבה׳ וקוראים בו קריאת שמע של ערבית.

מבררת הגמרא, הלא **שַׁפִּיר קָאָמַר לֵיהּ** [-יפה אמר לו] **רַבִּי יְהוּדָה לְרַבִּי מֵאִיר,** שטענה טובה היא, ומה יענה עליה. אומרת הגמרא, **וְרַבִּי מֵאִיר, הָכִי קָאָמַר לֵיהּ** - כך אמר לו לרבי יהודה, אכן זמן קריאת שמע הוא קודם בין השמשות, אולם **מִי סָבְרַתְּ דַּאֲנָא אַבֵּין הַשְּׁמָשׁוֹת דִּידָךְ קָא אֲמִינָא** - וכי סבור אתה שכוונתי היא לקודם בין השמשות שלפי שיטתך, שהוא זמן רב לפני הלילה[מד], **אֲנָא אַבֵּין הַשְּׁמָשׁוֹת דְּרַבִּי יוֹסֵי קָא אֲמִינָא** - כוונתי היא לקודם בין השמשות שלשיטת רבי יוסי, **דְּאָמַר רַבִּי יוֹסֵי, בֵּין הַשְּׁמָשׁוֹת** הוא זמן קצר של **כְּהֶרֶף עַיִן** [-כשיעור קריצת עין[מה]], **זֶה** [-הלילה] **נִכְנָס וְזֶה** [-היום] **יוֹצֵא,** שאותו רגע שהיום והלילה מתחלפים הוא בין השמשות[מו], **וְאִי אֶפְשָׁר לַעֲמוֹד עָלָיו**[מז] ולדעת בדיוק אימתי הוא

לח. **רבי** יהודה הקשה כן לפי שיטתו (שבת לד:), שבין השמשות שיעורו מהלך חצי מיל לפני צאת הכוכבים וכל זמן זה הוא ספק יום ספק לילה, שעל כן נמצא שטבילה קודם לבין השמשות היא טבילה ביום בזמן שאינו בכלל ׳ובשכבך׳. הגמרא בהמשך תבאר מה השיב רבי מאיר על טענה זו. רש״י (ד״ה והלא).
[אף להלן (ד״ה בין) ובנדה (נג. ד״ה בין) כתב רש״י שלדעת רבי יהודה בין השמשות שיעורו חצי מיל לפני צאת הכוכבים. האחרונים (גליון הש״ס ד״ה בהגהת, ועוד) הקשו על כך, שבשבת (שם) נאמרו בדעת רבי יהודה שיעורים אחרים, שני שלישי מיל או שלושת רבעי מיל. ויש שמחמת כן הגיהו בדבריו וגרסו ׳יותר מחצי מיל׳, ראה הגהות הגר״א (אות ב) ויפה עינים (ברש״י ד״ה והלא). והחתם סופר (שבת לה. ד״ה תרי) ביאר את הגירסא שלפנינו, שבאמת השיעור הוא חצי מיל, והשיעורים האחרים שנאמרו בשבת שם גדולים יותר לפי שהם כוללים את זמן תוספת שבת. וראה עוד בהגהות בן אריה (נדה נג. ברש״י ד״ה בין) וביפה עינים (שבת לד: ד״ה שפני)].

לט. **רש״י** (ד״ה נכנסין) מביא שני פירושים בדעה זו, או שהכוונה לזמן אכילתם בימות החול, או שהכוונה לזמן אכילתם בלילי שבת. וכתב שלפי שני הפירושים זמן זה הוא הזמן המאוחר ביותר מכל הזמנים המוזכרים בברייתא. וראה בהגהות וציונים.
ראשונים נוספים נחלקו ביניהם בפירושים אלו. הרשב״א (ד״ה רבי אחאי) והמאירי (ד״ה זמנים) כתבו שמסתבר כפירוש הראשון, שכוונתו של רבי אחאי באומרו ׳משעה שרוב בני אדם נכנסים להסב׳, לכניסתם לסעודתם בימות החול. הוכחתם היא, שהרי עתה באה הגמרא להוכיח שזמני העני והכהן אינם שוים, ואם כן מן הסתם חוזרת הגמרא למה שהבינה בתחילה, שזמנו של העני שוה לזמנם של בני אדם בערבי שבתות. מעתה, אם נאמר שכוונתו לכניסתם לסעודתם בלילות שבת, נמצא שזמנו שוה לזמנו של רבי חנינא שאמר ׳משעה שעני נכנס לאכול פיתו במלח׳. בהכרח שכוונת רבי אחאי לכניסתם לסעודתם לימות החול, וזמן זה מאוחר יותר מזמן אכילת העני.
לעומתם, דעת תוספות (לעיל ע״א ד״ה מאימתי) כפירוש השני שהביא רש״י, שכוונתו של רבי אחאי לזמן אכילתם בלילי שבת, אלא שכתבו תוספות שזמן זה הוא מבעוד יום, ונמצא שאינו שוה לזמן אכילת העני שהוא לאחר צאת הכוכבים [כמבואר להלן במסקנת הגמרא].

מ. **ונמצא** שהברייתא הראשונה שאמרה שהזמן הוא משעת אכילת העני, חולקת על משנתנו (לעיל ע״א) שאמרה שהזמן הוא משעת אכילת הכהנים בתרומה.

מא. **פירשנו** כגירסת מהרש״ל (הובא בהגהות וציונים) ברש״י (ד״ה נכנסין, ד״ה והי) [וכן הסכימו כמה אחרונים, וכן מבואר בפסקי הרי״ד (ד״ה ר׳ חנינא) ובמאירי (ד״ה זמן החמישי) ובשיטמ״ק (ד״ה ור׳ יהודה)]. ולפי גירסת המהרש״א (הובא בהגהות וציונים) ברש״י (שם), קושיית הגמרא היא איזה משני זמנים אלו מאוחר מכל הזמנים שבברייתא.

מב. **זהו** ביאור הגמרא על פי גירסת רש״י (ד״ה ה״ג) ׳היינו רבי אליעזר׳. וראה להלן גירסא אחרת.
זמנו של רבי מאיר, שהוא מעט לפני צאת הכוכבים [כמבואר להלן במסקנת הגמרא] וקודם לזמנו של רבי יהושע שהוא צאת הכוכבים, מאוחר לזמנו של רבי אליעזר, שהוא בשקיעת החמה [תחילת בין השמשות]. לגמרא היה ברור שאם זמנו של העני מוקדם לזמנו של הכהן [שהוא צאת הכוכבים], הרי הוא בשקיעת החמה כזמנו של רבי אליעזר, ולכך שאלה ׳היינו רבי אליעזר׳. לכאורה יש לשאול, מדוע היה ברור כן לגמרא, והלא ניתן היה לומר שזמנו של העני הוא רק מעט קודם צאת הכוכבים כזמנו של רבי מאיר, והשאלה היתה צריכה להיות ׳היינו רבי מאיר׳. בשיטה מקובצת (ד״ה הי) תירץ על קושיא זו, כי אין מסתבר שהעני מצמצם להתחיל את אכילתו בשעה מדויקת מעט לפני צאת הכוכבים, ועל כן בהכרח שזמנו הוא עוד קודם לכן, בתחילת בין השמשות, כזמנו של רבי אליעזר.
המאירי (ד״ה זמן החמישי) הביא גירסא ׳היינו רבי מאיר׳ [ממנה בא רש״י (שם) להוציא], וכתב שהיא גירסא משובחת, משום שבודאי שהעני עוסק במלאכתו עד שעה מאוחרת, וגם אם נאמר שזמנו קודם לצאת הכוכבים, עדיף לומר שהוא סמוך לו, והיינו בזמנו של רבי מאיר. וראה שם כיצד ביאר את גירסתנו.
לכאורה ניתן היה לתרץ את שאלת הגמרא ולומר, שזמנו של העני שאמר רבי חנינא קודם לזמן קידוש היום שאמר רבי אליעזר, או מאוחר ממנו. הגמרא לא תירצה כן משום שלא הסתבר לה לחלק חילוקים רבים כל כך בזמן השכיבה שקודם צאת הכוכבים. תוספות (ד״ה ולי) ותוספות הרא״ש (ד״ה ר׳ חנינא). וראה מה שביאר הרשב״א (ד״ה רבי חנינא) בשם רב האי גאון.

מג. **זמנו** של העני הוא מעט לאחר צאת הכוכבים, משום שבשעה זו הוא גומר את מלאכתו והולך לביתו, ומיד הוא יושב לאכול. [רוב בני אדם אוכלים מאוחר יותר, משום טרחתם בהכנת סעודתם, לעומת העני שאינו אוכל אלא פת במלח]. זמן זה הוא הזמן המוזכר בברייתא לעיל ׳משעה שבני אדם נכנסים לאכול פיתם בערבי שבתות׳, משום שבלילי שבת מקדימים בני האדם לאכול, כעני בימות החול, כיון שכבר הכינו את מזונם מבעוד יום. אלא מתוך שבתי כנסיותיהם רחוקים מבתיהם, הם שוהים בהליכתם כשיעור שהיית העני מצאת הכוכבים עד הגיעו לביתו, ועל כן אכילתם מאוחרת משעת צאת הכוכבים. דברים אלו מבארים גם מדוע לא הובאה בברייתא הדעה שזמן קריאת שמע הוא ׳משעה שבני אדם נכנסים לאכול פיתם בערבי שבתות׳, מאחר שזמן זה הוא כזמן אכילתו של העני. מאירי (ד״ה זמן רביעי). וראה בהערה לעיל על דברי רבי אחאי.
מכאן הקשה המאירי (ד״ה זמנים) על פירוש רש״י (ד״ה משהעני), שביאר שהטעם לכך שהעני אוכל מוקדם יותר משאר בני אדם, הוא משום שאין לו נר להדליק בסעודתו. לפי טעם זה, בהכרח שהוא אוכל קודם צאת הכוכבים, ואילו כאן מסיקה הגמרא שהוא אוכל לאחר צאת הכוכבים. [וראה פירוש המאירי בהערה לעיל]. באגרות משה (או״ח ח״א סי׳ כד ד״ה ומה) יישב, שגם לאחר צאת הכוכבים עדיין יש אור מועט, וכפי שמשמע בירושלמי (פ״א ה״א), והעני שאין לו נר נכנס לאחר צאת הכוכבים לאכול באור זה. וראה ביאורים נוספים במרומי שדה (ד״ה מסתברא) ובדבש תמר (ברש״י שם).

מד. **שהוא** כשיעור הליכת חצי מיל קודם צאת הכוכבים. רש״י (ד״ה בין). וראה בהערה לעיל על דברי רבי מאיר בברייתא.

מה. **כקריצה** הנעשית ברפיון ולא בחוזקה. רש״י (שבת לד: ד״ה כהרף).

מו. **רש״י** (שם ד״ה זה).

מז. **ראה** בהגהות וציונים, שיש שלא גרסו תיבות אלו.

דילמא ביאת אורו הוא ומאי וטהר טהר גברא אמר רבה בר רב שילא א"כ לימא קרא ויטהר מאי וטהר ° טהר יומא כדאמרי אינשי איערב שמשא ואדכי יומא במערבא הא דרבה בר רב שילא לא שמיע להו ובעו לה מיבעיא האי ובא השמש ביאת שמשו הוא ומאי וטהר טהר יומא או דילמא ביאת אורו הוא ומאי וטהר טהר גברא (א) והדר פשטו לה מברייתא מדקתני בברייתא סימן לדבר צאת הכוכבים שמע מינה ביאת שמשו הוא ומאי וטהר טהר יומא: אמר מר[ה] משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן ורמינהו מאימתי קורין את שמע בערבין משהעני[ב] נכנס לאכול פתו במלח[א] עד שעה שעומד ליפטר מתוך סעודתו סיפא ודאי פליגא אמתניתין רישא מי לימא פליגי אמתני' לא עני וכהן חד שיעורא הוא.[ג] ורמינהו [ב] מאימתי מתחילין לקרות ק"ש בערבית משעה שבני אדם נכנסין לאכול פתן בערבי שבתות דברי ר"מ וחכמים אומרים משעה שהכהנים זכאין לאכול בתרומתן סימן לדבר צאת הכוכבים ואע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר שנאמר [א] ואנחנו עושים במלאכה וחצים מחזיקים ברמחים מעלות השחר עד צאת הכוכבים ואומר [ב] והיו לנו הלילה משמר והיום מלאכה [ג] מאי ואומר וכי תימא מכי ערבא[ד] שמשא ליליא הוא ואינהו דמחשכי ומקדמי ת"ש והיו לנו הלילה משמר והיום מלאכה קא סלקא דעתך דעני ובני אדם חד שעורא הוא ואי אמרת עני וכהן חד שעורא הוא חכמים היינו רבי מאיר אלא שמע מינה עני שעורא לחוד וכהן שעורא לחוד לא עני וכהן חד שעורא הוא ועני ובני אדם לאו חד שעורא הוא. ועני וכהן חד שעורא הוא ורמינהו מאימתי מתחילין לקרות שמע בערבין משעה שקדש היום בערבי שבתות דברי ר' אליעזר רבי יהושע אומר משעה שהכהנים מטוהרים לאכול בתרומתן רבי מאיר אומר משעה שהכהנים טובלין לאכול בתרומתן אמר לו ר' יהודה והלא כהנים מבעוד יום הם טובלים ר' חנינא אומר משעה שעני נכנס לאכול פתו במלח ר' אחאי ואמרי לה ר' אחא אומר משעה שרוב בני אדם נכנסין להסב ואי אמרת עני וכהן חד שעורא הוא ר' חנינא היינו ר' יהושע אלא לאו שמע מינה שעורא דעני לחוד ושעורא דכהן לחוד שמע מינה. הי מנייהו מאוחר[ה] מסתברא דעני מאוחר דאי אמרת דעני מוקדם ר' חנינא היינו ר' אליעזר אלא לאו שמע מינה דעני מאוחר שמע מינה: אמר מר אמר ליה רבי יהודה והלא כהנים מבעוד יום הם טובלים שפיר קאמר ליה רבי יהודה לרבי מאיר ורבי מאיר הכי קאמר ליה מי סברת דאנא אבין השמשות דידך קא אמינא אנא אבין השמשות דרבי יוסי קא אמינא דאמר [ד] רבי יוסי בין השמשות כהרף עין[ו] זה נכנס וזה יוצא ואי אפשר לעמוד עליו.[ו] קשיא

רש"י

דילמא ביאת אורו. שיאור השמש ביום השמיני, ויטהר האיש עצמו בהבאת קרבנותיו, ואחר יאכל: אם כן. דהאי קרא וטהר לשון נווי הוא נימא קרא ויטהר, מאי וטהר: אדכי. לשון עבר, נתפנה מן העולם השמש: מברייתא. דקתני לקמן בשמעתין משעה (ב) שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן וראיה לדבר צאת הכוכבים ש"מ אין כפרתן מעכבתן: משהעני. שאין לו נר להדליק בסעודתו[י]: סיפא ודאי פליגא אמתני'. דקתני הכא עד שעה שעומד ליפטר מתוך הסעודה והיינו לא כר' אליעזר ולא כרבנן ולא כרבן גמליאל, דדריש ובשכבך תחלת זמן שכיבה ובמתני' תנן עד סוף האשמורה הראשונה: עני וכהן. עני כל לילותיו, וכהן טמא לאכול בתרומה: חד שעורא הוא. צאת הכוכבים: בערבי שבתות. ממהרין לסעודה שהכל מוכן: שאין ראיה לדבר. שהיום כלה בצאת הכוכבים, זכר לדבר איכא: דמחשכי. ועושין מלאכה בלילה משקיעת החמה עד צאת הכוכבים: ומקדמי. ומשכימין קודם היום, דאימא יום לא הוי עד הנץ החמה והם מקדימין מעלות השחר דהוי כמו[ז] מהלך ה' מילין (פסחים דף צג:): ת"ש והיה לנו הלילה משמר. מדקאמר והיום מלאכה אלמא האי דעבד[ח] מעלות השחר עד צאת הכוכבים יממא הוא. וזכר לדבר איכא דכל עת מלאכה קורא הכתוב יום: קס"ד. רוב בני אדם [א] היינו עניים[ט], כלומר בני אדם בערבי שבתות ועניים בימות החול חד שעורא הוא: משעה שקדש היום בערבי שבתות. היינו בין השמשות ספק יום ספק לילה, וכיון דספק הוא קדש היום מספק: משעה שהכהנים טובלים. היינו קודם בין השמשות, כדי שיהא להם קודם בין השמשות הערב שמש, והכי אמרינן בבמה מדליקין (דף לה.) דזמן הטבילה קודם בין השמשות מעט: והלא כהנים מבעוד יום הם טובלים. רבי יהודה לטעמיה דאמר בבמה מדליקין[ו] בין השמשות כדי מהלך[י] חצי מיל קודם צאת הכוכבים קרוי בין השמשות והוי ספק, הלכך טבילה דמקמי הכי מבעוד יום הוא ולאו זמן שכיבה הוא. ולקמן מפרש מאי אהדר ליה רבי מאיר: נכנסין להסב. אית דאמרי בימות החול, ואית דאמרי בשבתות, מכל מקום מאוחר הוא (לכולם[כ]): והי מינייהו מאוחר. (לכולם[ל]) דעני או דכהן: ה"ג אי ס"ד דעני קודם ר' חנינא היינו ר' אליעזר: בין השמשות דר' יהודה [ב] מהלך חצי מיל לפני צאת הכוכבים, ודרבי יוסי כהרף עין לפני צאת הכוכבים, ורבי מאיר כרבי יוסי ס"ל, וכי טביל מקמי הכי סמוך לחשכה הוא וזמן שכיבה קרינן ביה: קשיא

תוספות

דילמא ביאת אורו הוא. פי' רש"י עד שיזרח אורו של יום השמיני ומאי וטהר טהר גברא שיטהר האיש בהבאת קרבנותיו. ותימה לפירושו לפרוך אההיא דהערל (דף עד:) דהעריב שמשו אוכל בתרומה וכו' מנלן דביאת שמשו הוא. ועוד היכי מצי למימר דמיירי בזריחה דאי בזריחה הוא הוה מצי למכתב בקרא וזרח השמש וטהר כמו ממזרח השמש (במדבר כא) או לשון יציאה כמו השמש יצא על הארץ (בראשית יט) (ג) ונקט בקרא ובא השמש אלמא דהיינו שקיעת החמה. ועוד דבסמוך קא מבעיא ליה האי ובא השמש אי ביאת אורו הוא ופשיט מברייתא זכר לדבר וכו' תפשוט ממתניתין (דנגעים פי"ד) העריב[מ] שמשו אוכל בתרומה אלמא דהיינו ביאת שמש. וי"ל דה"פ מתאי דהאי ובא השמש וטהר ביאת שמש הוא ממש ומאי וטהר טהר יומא דהיינו צאת הכוכבים דילמא ביאת אורו הוא דהיינו תחלתה של שקיעת החמה והוא תחלת הכנסתה ברקיע ועדיין יש שהות ביום[ס] חמש מילין עד צאת הכוכבים ומאי וטהר טהר גברא והשתא למתניתין דהערל לא קשה מידי דמצי למימר העריב שמשו דהתם (ד) היינו ביאת אורו ואף מהתם לא תפשוט דהיינו צאת הכוכבים. משום הכי איצטריך לאתויי הכא הברייתא דצאת הכוכבים:

אם כן לימא קרא ויטהר. אף על גב דבכמה מקומות[ע] כתיב וטהר. התם ליכא למיטעי אבל הכא דאיכא למיטעי הוה ליה למכתב ויטהר:

משעה שהעני נכנס לאכול פתו במלח. תימה עני גופיה ° מתי יתפלל דהא אמרת זמן אכילתו היינו זמן ק"ש וכיון שבא זמן ק"ש אסור להתחיל בסעודה עד שיתפלל ברישא כדתניא לקמן (דף ד:) וקורא ק"ש ומתפלל ואוכל פתו ומברך וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה ויש לומר דזמן תפלה הוי קודם לזמן סעודה דלאו דוקא משעני נכנס לאכול אלא פורתא מעיקרא קאמר שעד שיכינו לו סעודתו יקרא ויתפלל:

אע"פ שאין ראיה לדבר. ראיה גמורה אינה דהא לא מיירי התם לענין ק"ש[ט]:

ואי ס"ד דעני קדים רבי חנינא היינו ר' אליעזר. ולא מצי למימר דעני קדיש לקדוש היום או קדוש היום קדים לשעורא דעני. דלא מסתברא לחלק כל כך בשעורי זמן שכיבה דכל זמנים הללו אית ביה:

אמר ליה ר' יהודה והלא כהנים מבעוד יום הם טובלים. תימה תיקשי ליה לנפשיה שהרי פלג המנחה מבעוד יום היא והוא אומר (לקמן דף כז.[י]) מיד כשיעבור פלג המנחה הוי זמן תפלת ערבית. ויש לומר דלדידיה לא קשיא דלא דריש בשכבך ובקומך[כ] אבל לרבנן דדרשי קשיא דאינו זמן שכיבה: קשיא

הגהות הב"ח

(א) גמ' והדר פשטי לה מברייתא: (ב) רש"י ד"ה מברייתא וכו' שהכהנים זכאין לאכול בתרומתן סימן לדבר צאת: (ג) תום' ד"ה דילמא וכו' על הארץ מדנקט בקרא ובא השמש וכו' מברייתא סימן לדבר: (ד) בא"ד העריב שמשו דהתם (היינו ביאת אורו) תיבות אלו מוקפים בחצאי לבנה ונכתב בצדו ס"א היינו לאו דוקא שקיעת החמה:

גליון הש"ם

גמ' טהר יומא. עתוי"ט רפ"ב דזבחים ד"ה וטב"י: בהגהת מהרי"ב אחר תיבת ביה"ש. אבל קשה לי[פ] הא בשבת שם איתא דלר"י שיעור בה"ש ב' תלתי או ג' רבעי מיל וצ"ע: תום' ד"ה משעה כו'. מתי יתפלל כו'. וכי בעני עו"ג יהי' שעורא. בספר חדות יעקב[ס] בשם גליון תוס' בכ"י[פ]:

תורה אור השלם

א) וַאֲנַחְנוּ עֹשִׂים בַּמְּלָאכָה וְחֶצְיָם מַחֲזִיקִים בָּרְמָחִים מֵעֲלוֹת הַשַּׁחַר עַד צֵאת הַכּוֹכָבִים: [נחמיה ד, טו]

ב) גַּם בָּעֵת הַהִיא אָמַרְתִּי לָעָם אִישׁ וְנַעֲרוֹ יָלִינוּ בְּתוֹךְ יְרוּשָׁלָיִם וְהָיוּ לָנוּ הַלַּיְלָה מִשְׁמָר וְהַיּוֹם מְלָאכָה: [נחמיה ד, טז]

משנת ראשונים

סימן לדבר צאת הכוכבים שמע מינה. הא דאמרי' דמצאת הכוכבים ואילך הוא לילה דוקא ג' כוכבים בינונים אבל פחות לא הוו לילה דהכי אמרי' במס' שבת (ד' לה:) כוכב א' יום ב' בין השמשות ג' לילה, ואמרינן עלה לא כוכבים גדולים הנראים ביום ולא כוכבים קטנים הנראים בלילה אלא בינונים, וכיון שכן ואין הכל בקיאין בין (בינונים) לקטנים צריך ליזהר עד שיראו הקטנים. [רבינו יונה דף א: מדה"ר]

ואף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר. וא"ת ואמאי אמרינן שאין ראיה לדבר, דהא ראיה גמורה היא דלילה הוא משעת צאת הכוכבים. יש לומר דמשו"ה לא חשבינן לה ראיה גמורה, משום דבק"ש אינה תלויה בלילה אלא בזמן שכיבה. והכי קאמר אע"פ שאין ראיה לדבר, דצאת הכוכבים הוי זמן ק"ש (ו)אפילו הכי זכר איכא, דכיון שיציאת הכוכבים הוא לילה מסתמא זמן שכיבה הוא. [הריטב"א]

רבי חנינא אומר משעה שעני נכנס לאכול פתו במלח. וא"ת ועני זה מתי יקרא את שמע וכי בעניים כותים יהיב שיעורא למילתיה, ור"ח גורס עד שעה שעומד לישן, משמע לגירסתו שיתפלל ויקרא ק"ש אחר אכילתו קודם שילך לישן. [תוספות הרא"ש] משעה שרוב בני אדם נכנסין להסב. פרש"י ז"ל אית דאמרי בחול ואית דאמרי בשבת, ובודאי משמע כפירוש הראשון, דהא כיון דאסיקנא הכא דשיעורא דעני לחוד ודכהן לחוד, מסתמא נראה דהדרינן למאי דסבירא לן מעיקרא דעני ובני אדם בערבי שבתות חד שיעורא אית להו, וכיון שכן רבי אחאי היינו ר' חנינא, אלא דמשעה שבני אדם נכנסין להסב בימות החול קאמר והן מתאחרים יותר. [הרשב"א] בין השמשות כהרף עין. פירש רשב"א דאין להסתפק בו אלא כשהוא כהרף עין ולא בזמן גדול כמו שמסתפק בו תנא קמא, אבל אין לפרש רבי יוסי אין מסתפק בבין השמשות כלל, והכי קאמר כהרף עין אני מכיר ובקי בו מתי זה נכנס וזה יוצא ויודע אני מתי הוא יום מתי הוא לילה. [תוספות, שבת לד:]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עיין תוספות ע"ז עו. ד"ה בת יומא (הג' לבוש), ב) תוספתא ברכות פ"ק, ג) מגילה כ:, ד) שבת לד ב' [נדה נ"ג.], ה) עי' תוס' פסחים ב. ד"ה יכנס, ו) עיין יומא עד:, ז) [לד: ע"ש היטב ועיין רש"י נדה נג. ד"ה בה"ש °], ח) כלאי' פסחים נג:, ט) [ועי' תוס' מגילה כ': ד"ה והיה], י) עיי"ש ברש"י ד"ה שמע מינה ותוס' לעיל ע"א ד"ה מאימתי, כ) לקמן י ע"ב.

הגהות הגר"א

[א] רש"י ד"ה קס"ד. היינו עניים. נ"ל שאינם: [ב] שם ד"ה בין השמשות. מהלך חצי מיל. נ"ל יותר מחצי מיל. לרבה[צ] תרי תלתי מיל ולר"י ג' רבעי מיל (שבת ל"ד):

הגהות וציונים

א] עי' לעיל ע"א הגו"צ אות א: ב] בכת"י משעה שהעני (וכ"ה בתוס', ובתוס' הרא"ש, וברשב"א, וכ"ה הלשון בכל הסוגיא): ג] בכת"י נוסף ועני וכהן חד שיעורא הוא ורמינהו: ד] בכת"י הגירסא וכי תימא מעלות השחר לאו יממא ומכי איערב שמשא ליליא הוא ומשום בנין בית המקדש מקדמי ומחשכי וכו': ה] בכת"י נוסף אמר רב נחמן בר יצחק (ומצינו בכמה מקומות בש"ס ברנב"י דרגיל למיפשט בעיא דמי ב"מסתברא", לקמן סא ע"א, קידושין עא ע"א, ב"ב ג ע"ב, ושם קסג ע"ב): ו] עי' הג' הב"ח שבת לד ע"ב דתוס' ואשר"י ל"ג תיבות "ואי אפשר לעמוד עליו" אבל האלפס גורס להו: ז] בדפו"ר נמי, ואפשר שר"ל דומיא דזמן שמשקיעת החמה עד צאה"כ הנזכר ברש"י דפ"ר לעיל סע"א (עיי"ש הגו"צ אות ה). ח] נדצ"ל דעבדי (הגהות מהר"צ אדלר, בארות המים): ט] נראה דרש"י הי' גורס בגמ' קס"ד רוב בני אדם היינו עניים, (הגהות מהרי"ל לנדא, וכ"ה בבית נתן ובשטמ"ק) ומהר"צ אדלר כתב שרש"י גורס בגמ' בני אדם היינו עניים, ותיבת "רוב" נמחק, ועיין הגהות הגר"א: י] יש להגיה יותר מחצי מיל כמו שהגיה הגר"א לקמן בד"ה בין השמשות (יפ"ע): כ] רש"א מ"ן (גליון) למהרש"א צ"ל לכולם השני, ולמהרש"ל (מובא בהגו"צ באות הבא), צ"ל לכולם הראשון: ל] רש"ל מ"ז (גליון): מ] נדצ"ל ממתניתין וממתניתין דהעריב שמשו (והיינו דיכול לפשוט ממתניתין דהכא וממתניתין דהעריב שמשו ומיושב בזה קושיית המהרש"א, אוצר חיים) וכ"ה בתוס' הרא"ש עיי"ש: נ] בי"ג מקומות כתיב "וטהר" (עיין שפתי חכמים): ס] וכן הקשה השאג"א סוף סי' ג וכתב ונ"ל שיש ט"ס ברש"י ועיין בהגהות הגר"א ובילקוט מפרשים: ע] נדפס בסוף ספר שיח יצחק (עמ"ס חגיגה): פ] וכ"כ סברא זו בתוס' הרא"ש וברשב"א: צ] לפנינו בשבת שם איתא דרבה אמר ג' רבעי מיל ורב יוסף אמר תרי תילתי מיל:

זמן זה, מאחר והוא קצר ביותר. וכיון שאני סובר כדעת רבי יוסי, נמצא שלשיטתי טובלים הכהנים סמוך לצאת הכוכבים, ועל כן זמן זה יכול להחשב ׳זמן שכיבה׳ ואפשר לקרוא בו קריאת שמע של ערבית[מח].

מח. רש״י (ד״ה בין). כלומר, אמנם זמן זה הוא יום גמור לדעת רבי מאיר [הסובר כשיטת רבי יוסי בזמן בין השמשות], אך כיון שהוא סמוך לחשיכה הרי הוא זמן שכיבה, ואפשר לקרות בו קריאת שמע.

כתב הצל״ח (ברש״י ד״ה משעה), שלפי מה שביארה הגמרא בדעת רבי מאיר, מבואר מה שנקט רבי מאיר ׳משעה שהכהנים טובלין׳, ולא נקט בפשטות ׳קודם בין השמשות׳, משום שבא לחדש שהכהנים רשאים לטבול עד בין השמשות של רבי יוסי [וכמוכח מדבריו שהכוונה לבין השמשות זה].

ביארנו על פי פשטות הסוגיא כי רבי מאיר ורבי אליעזר חולקים ביניהם, וזמנו של רבי מאיר מאוחר יותר, סמוך לצאת הכוכבים. אולם דעת פסקי הרי״ד (ד״ה רבי יהושע) כי זמנו של רבי מאיר הוא כזמנו של רבי אליעזר, כלומר שאף לרבי מאיר ניתן לקרוא קריאת שמע כבר משקיעת החמה, ולא בא רבי מאיר אלא לחדש, שאף על פי שלענין קריאת שמע זמן זה נחשב זמן שכיבה, משום שיש מקצת בני אדם ששוכבים בו, לענין טבילה הוא נחשב יום גמור וכהנים טובלים בו, וכדעת רבי יוסי.

לסיכום: לגבי תחילת זמן קריאת שמע של ערבית, מצאנו דעות במשנתנו ובשלש ברייתות. ואלו הן:

משנתנו - מאימתי קורין את שמע בערבין, משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן.

ברייתא ראשונה - מאימתי קורין את שמע בערבין, משהעני נכנס לאכול פיתו במלח.

ברייתא שניה - מאימתי מתחילין לקרות קריאת שמע בערבית, משעה שבני אדם נכנסין לאכול פתן בערבי שבתות, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים משעה שהכהנים זכאין לאכול בתרומתן.

ברייתא שלישית - מאימתי מתחילין לקרות שמע בערבין, משעה שקדש היום בערבי שבתות, דברי רבי אליעזר. רבי יהושע אומר, משעה שהכהנים מטוהרים לאכול בתרומתן. רבי מאיר אומר, משעה שהכהנים טובלין לאכול בתרומתן. רבי חנינא אומר, משעה שעני נכנס לאכול פיתו במלח. רבי אחאי ואמרי לה רבי אחא אומר, משעה שרוב בני אדם נכנסין להסב.

וסיכום הדעות הוא כדלהלן:

סדר הזמנים [מהמוקדם למאוחר] (א)	התנא הסובר כן	לשון המשנה והברייתות
שקיעת החמה [תחילת בין השמשות של רבי יהודה] (ב)	רבי אליעזר בברייתא השלישית	משעה שקדש היום בערבי שבתות
מעט קודם צאת הכוכבים [שהוא מעט קודם בין השמשות של רבי יוסי] (ג)	רבי מאיר בברייתא השלישית (ד)	משעה שהכהנים טובלין לאכול בתרומתן
צאת הכוכבים	התנא במשנתנו	משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתם
	חכמים בברייתא השניה	משעה שהכהנים זכאין (ה) לאכול בתרומתם
	רבי יהושע בברייתא השלישית	משעה שהכהנים מטוהרים לאכול בתרומתם
מאוחר מצאת הכוכבים	התנא בברייתא הראשונה	משעה שהעני נכנס לאכול פיתו במלח
	רבי חנינא בברייתא השלישית	משעה שהעני נכנס לאכול פיתו במלח
	רבי מאיר בברייתא השניה (ו)	משעה שבני אדם נכנסין לאכול פתן בערבי שבתות (ז)
זמן מאוחר עוד יותר	רבי אחאי ויש אומרים רבי אחא בברייתא השלישית	משעה שרוב בני אדם נכנסין להסב [בימות החול (ח)]

(א) כתב המאירי (ד״ה ולדעתי) שהברייתא השלישית [בה, לדבריו, הובאו כל הזמנים המוזכרים בסוגיא] שנתה את הזמנים לפי סדרם מהמוקדם אל המאוחר, מלבד דעתו של רבי מאיר שנשנתה בברייתא לאחר דעתו של רבי יהושע ובאמת היא קודמת לה. טעם שינוי זה הוא, שחפצה הברייתא להסמיך את דעתו של רבי יהושע לדעתו של רבי אליעזר, משום שמצוי שהם חולקים ביניהם.

(ב) המאירי (ד״ה ונמצא).

(ג) בין השמשות של רבי יוסי הוא כהרף עין לפני צאת הכוכבים, כמבואר בגמרא.

(ד) כתבנו כדעת רש״י (ד״ה בין). וראה בתחילת הערה זו, שלדעת פסקי הרי״ד שוות דעותיהם של רבי מאיר ורבי אליעזר.

(ה) ראה בהערה לעיל מדוע שינו הברייתות את לשונן מלשון המשנה.

(ו) הגמרא להלן (ג.) תקשה, שדברי רבי מאיר בברייתא השניה סותרים לדבריו בברייתא השלישית.

(ז) כן כתבו הרשב״א (ד״ה רבי אחאי) והמאירי (ד״ה זמנים), שלמסקנת הגמרא הזמן שבני אדם נכנסים לאכול פתם בערבי שבתות, שוה לזמן שהעני נכנס לאכול פיתו במלח. וראה להלן בסמוך את דעת רש״י בזה.

(ח) כתב רש״י (ד״ה נכנסין) שיש מפרשים שהמדובר בימות החול ויש מפרשים שהמדובר בלילי שבת, ומכל מקום זמן זה הוא הזמן המאוחר מכולם. והרשב״א (שם) והמאירי (שם) כתבו כי ודאי שהכוונה היא לימות החול, שאם לא כן במה נחלקו רבי חנינא ורבי אחאי [וכפי שהתבאר בהערה לעיל על דברי רבי אחאי]. לדעת המפרשים שהכוונה כאן ללילי שבת, נמצא שהזמן שרוב בני אדם נכנסין להסב והזמן שבני אדם נכנסין לאכול פיתן בערבי שבתות זמן אחד הם, ולפי זה צריך לומר שזהו זמן שונה מהזמן בו העני נכנס לאכול פיתו במלח [וכפי שהתבאר בהערה שם].

הגמרא דנה בסתירות שנמצאו בדברי התנאים:

מקשה הגמרא, **קַשְׁיָא דְּרַבִּי מֵאִיר אַדְּרַבִּי מֵאִיר** - דברי רבי מאיר סותרים זה לזה, שבברייתא השניה (לעיל ב:) אמר שזמן קריאת שמע הוא משעה שבני אדם נכנסים לאכול פיתם בערבי שבתות, דהיינו לאחר צאת הכוכבים[א], ואילו בברייתא השלישית (שם) אמר שזמן קריאת שמע הוא משעת טבילת הכהן שהיא קודם בין השמשות[ב].

מתרצת הגמרא, שתי ברייתות אלו נשנו על ידי **תְּרֵי תַּנָּאֵי** [-שני תנאים], שנחלקו **אַלִּיבָּא** [-לפי שיטתו] **דְּרַבִּי מֵאִיר**. כלומר, התנאים בברייתות חולקים ביניהם מה היא דעתו של רבי מאיר אודות זמן קריאת שמע, אם הוא מתחיל רק לאחר צאת הכוכבים או שהוא מתחיל כבר קודם בין השמשות.

עוד מקשה הגמרא, **קַשְׁיָא דְּרַבִּי אֱלִיעֶזֶר אַדְּרַבִּי אֱלִיעֶזֶר** - דברי רבי אליעזר סותרים זה לזה[ג], שבמשנתנו (לעיל ב.) אמר שזמן קריאת שמע הוא 'משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן' דהיינו מצאת הכוכבים[ד], ואילו בברייתא (לעיל ב:) אמר שהזמן הוא 'משעה שקדש היום בערבי שבתות', דהיינו מעת בין השמשות[ה].

מתרצת הגמרא, המשנה והברייתא נשנו על ידי **תְּרֵי תַּנָּאֵי** [-שני תנאים], שנחלקו **אַלִּיבָּא** [-לפי שיטתו] **דְּרַבִּי אֱלִיעֶזֶר**. כלומר, המשנה והברייתא חולקות ביניהן מהי דעתו של רבי אליעזר אודות תחילת זמן קריאת שמע, אם היא בצאת הכוכבים או עוד קודם לכן, בתחילת בין השמשות.

עוד מתרצת הגמרא, **וְאִיבָּעֵית אֵימָא** - ואם תרצה תוכל ליישב זאת כך[ו], מה שנאמר **בְּרֵישָׁא** [-בתחילת המשנה] שתחילת זמן קריאת שמע 'משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן', **לָאו רַבִּי אֱלִיעֶזֶר הִיא** - אין זה מדברי רבי אליעזר, אלא דעתו היא כמבואר בברייתא, שהזמן הוא משעה שקדש היום בערבי שבתות. ומה שנאמר במשנה 'דברי רבי אליעזר', מוסב רק על המשך הדברים[ז], שסוף זמן קריאת שמע הוא עד סוף האשמורה הראשונה[ח].

★

שנינו במשנה, שלדעת רבי אליעזר זמן קריאת שמע של ערבית הוא **עַד סוֹף הָאַשְׁמוּרָה** הראשונה של הלילה.

בלשון המקרא מצינו שהלילה מתחלק ל'אשמורות'[ט]. האשמורות נקראות כך על שם שבכל אחת מהן ממונה משמרה[י] אחת של מלאכים לעבוד ולשיר לפני ה'[יא]. ונחלקו התנאים [בברייתא לקמן (ע"ב)] במספר המשמרות שבלילה, שלדעת רבי יש בלילה ארבע משמרות, ולדעת רבי נתן שלש בלבד[יב].

הגמרא מבארת מדוע לא נקט רבי אליעזר שיעור זמן ברור לסוף זמן קריאת שמע, ואגב כך היא גם מבארת מהי דעתו במנין המשמרות שבלילה:

שואלת הגמרא, **מַאי קָסָבַר** - מה סובר **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר** לגבי מנין המשמרות שבלילה, **אִי קָסָבַר** - אם הוא סובר כדעת רבי נתן (שם), **שָׁלֹשׁ מִשְׁמָרוֹת הָוֵי הַלַּיְלָה**, כלומר שהלילה מתחלק לשלש משמרות, ונמצא שאורך כל משמרה הוא ארבע שעות [מתוך שתים עשרה שעות של הלילה[יג]], אם כן **לֵימָא** - היה לו לומר בפירוש שזמן קריאת שמע הוא **עַד אַרְבַּע שָׁעוֹת** - עד סוף השעה הרביעית של הלילה, שאז מסתיימת האשמורה הראשונה[יד]. **וְאִי קָסָבַר** רבי אליעזר כדעת רבי (שם), **שֶׁאַרְבַּע מִשְׁמָרוֹת הָוֵי הַלַּיְלָה**, ונמצא שאורך כל משמרה הוא שלש שעות, **לֵימָא** - היה לו לומר בפירוש שזמן קריאת שמע הוא **עַד שָׁלֹשׁ שָׁעוֹת** - עד סוף השעה השלישית של הלילה, שזהו עת סיומה של האשמורה הראשונה. מדוע נקט רבי אליעזר שהזמן הוא 'עד סוף האשמורה הראשונה', שהוא זמן שאינו מבורר דיו.

משיבה הגמרא, **לְעוֹלָם קָסָבַר** - באמת סובר רבי אליעזר **שָׁלֹשׁ מִשְׁמָרוֹת הָוֵי הַלַּיְלָה**, כאמור להלן בברייתא[טו], ונמצא שסוף

א. רש"י (ד"ה קשיא דרבי מאיר). זמן זה הוא לאחר צאת הכוכבים, כיון שמסתבר שלפי מסקנת הגמרא לעיל (ב:) שעני וכהן אינם אוכלים בזמן אחד, חוזרת הגמרא לסברתה הראשונה שם, שעני אוכל בימות החול בזמן ששאר בני אדם אוכלים בלילות שבת, וכיון שהתבאר בגמרא שם שזמן אכילתו של העני מאוחר מהזמן שכהן אוכל בתרומה [שהוא צאת הכוכבים], נמצא שהזמן שבני אדם אוכלים בערבי שבתות, שהוא כזמנו של העני, הוא לאחר צאת הכוכבים. על פי רש"י (שם) והרשב"א (ד"ה והא).

ב. רש"י (ד"ה קשיא דרבי מאיר). טבילת הכהנים היא קודם בין השמשות, שהרי הם צריכים שיהיה להם 'הערב שמש' לאחר הטבילה. רש"י (לעיל ב: ד"ה משעה שהכהנים). כאמור בהערה הקודמת מדברי רש"י, יש להוכיח כי הזמן בו בני אדם נכנסים לאכול בערבי שבתות מאוחר אפילו מצאת הכוכבים, וכל שכן שהוא מאוחר מזמן טבילת הכהנים שהוא עוד קודם בין השמשות. והתוספות (ד"ה קשיא דרבי מאיר) ביארו באופן אחר מדוע אין לומר ששני הזמנים שוים, שהרי בברייתא האחרונה נחלקו רבי מאיר ורבי אחאי בשני זמנים אלו [שמה שאמרו שם 'משעה שרוב בני אדם נכנסים להסב', פירש רש"י (לעיל ב: ד"ה נכנסין - כפירוש השני) שהכוונה שנכנסים להסב בערבי שבתות]. ועוד ביארו, שאין מסתבר שבני אדם ממהרים לאכול סעודת ליל שבת עוד מבעוד יום קודם הערב שמש, שהוא זמן טבילת הכהנים וכאמור [והיינו מעט לפני צאת הכוכבים, כמבואר לעיל (ב:)].

ג. לכאורה היה לגמרא להקדים את המשא והמתן בסתירת דבריו של רבי אליעזר למשא והמתן בסתירת דבריו של רבי מאיר, שהרי דבריו של רבי אליעזר נשנו עוד לפני דברי רבי מאיר, וגם עדיף להקשות ממשנה על ברייתא מאשר להקשות מברייתא על ברייתא. אלא שמאחר שלפני כן עסקה הגמרא בביאור שיטת רבי מאיר, המשיכה לדון בסתירת דבריו. שפתי חכמים (ד"ה קשיא).

ד. המקשן נקט, שמה שנאמר במשנה 'דברי רבי אליעזר', מוסב גם על מה שנאמר בתחילת המשנה לגבי תחילת הזמן, ולא רק על מה שנאמר סמוך לתיבות אלו לגבי סוף הזמן. וכתב הרי"ף (לעיל ב:), שגם לסברת המקשן שאף הרישא היא מדברי רבי אליעזר, לא נחלקו עליו חכמים, שאם היו חולקים עליו היתה המשנה מביאה את דעתם, כפי שהביאה לגבי סוף הזמן.

ה. אין לומר ששני השיעורים שוים, שהרי בברייתא (לעיל ב:) נחלקו בהם רבי אליעזר ורבי יהושע. תוספות (ד"ה קשיא דרבי אליעזר). [לכאורה גם בלאו הכי אי אפשר להשוות את עת אכילת תרומה שהיא בצאת הכוכבים, עם עת כניסת השבת שהיא בתחילת בין השמשות. אולם האחרונים ביארו בכמה דרכים כיצד היה ניתן להשוות ביניהן, אם לשיטות שתרומה דרבנן ואפשר להקל ולאוכלה בבין השמשות, או לשיטות שבין השמשות כהרף עין, ראה צל"ח ומצפה איתן (בתוס' שם)].

ו. הגמרא מביאה גם תירוץ זה, משום שלפיו אין צורך לומר שנחלקו תנאים בדעת רבי אליעזר. על פי שפתי חכמים (ד"ה תרי).

ז. לפי זה יכולה היתה המשנה להביא את דברי חכמים בשלימותם, ולכתוב 'מאימתי קורין את שמע בערבין, משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן עד חצות', ולאחר מכן להביא את דברי רבי אליעזר 'עד סוף האשמורה הראשונה'. אלא שהעדיפה המשנה להביא את השיטות השונות לפי סדר הלילה, ולכן הקדים את דברי רבי אליעזר שאמר 'עד סוף האשמורה הראשונה' לדברי חכמים שאמרו 'עד חצות', ואת דברי שניהם לדברי רבן גמליאל שאמר 'עד שיעלה עמוד השחר'. על פי שיטמ"ק (ד"ה אי).

ח. וחכמים חולקים עליו ואומרים שהזמן הוא עד חצות. ביאור מחלוקתם, וההלכה במחלוקת זו, ראה לעיל (ב.) בהערות.

ט. כמו שנאמר (שמות יד כד) 'באשמורת הבוקר', וכן 'קדמו עיני אשמורות' (תהלים קיט קמח), ועוד. על פי מאירי (ד"ה בלשון). חז"ל השתמשו במשנה בלשון 'אשמורה', כאן וביומא (כ.).

י. היחיד של 'משמרות', הוא בדרך כלל 'משמרת', אולם בסוגיא [וכן במקומות נוספים בש"ס] שם היחיד של 'משמרות' הוא 'משמרה' וכן 'משמר'.

יא. רש"י (ד"ה אי ובשמות יד כד). בתוספות יום טוב (מ"א) הביא את דברי רש"י (במדבר ג ז), שכל מינוי שאדם ממונה עליו ומוטל עליו לעשותו נקרא 'משמרת'. ובחזקוני (שמות יד כד) ביאר שנקראו 'משמרות' משום שהמלאכים שומרים וממתינים מתי יגיע זמנם לומר שירה [כמבואר בהערה להלן על 'ושמר לי', שפעמים לשון 'שמירה' פירושו המתנה].

יב. ויש חילוק להלכה בין שתי הדעות הללו, לענין אדם שנדר ללמוד עד סוף האשמורה הראשונה, או שהשכיר את עצמו למלאכה עד סוף אשמורה זו, האם עליו לעשות זאת עד סוף השעה השלישית, או שמא עד סוף השעה הרביעית. על פי המאירי (ד"ה בלשון). ולהלן בסוגיא יתבארו חילוקים נוספים, וראה עוד בהערה להלן (ע"ב).

יג. כלומר, מחלקים את הלילה לשנים עשר חלקים, וכל אחד מהם הוא 'שעה'. מאחר שאין אורך הלילות שוה, משתנה אורך השעה מלילה ללילה, כגון שבלילות טבת הארוכים עשויה שעה להגיע עד כשעה וחצי שלנו, ובלילות תמוז הקצרים עד כשלשת רבעי השעה. [השעות שלנו, שהן אחד מתוך שתים עשרה מאורכו של לילה ממוצע, נקראות 'שעות שוות']. ראה רמב"ם (פיה"מ פ"א מ"ב) ותפארת ישראל (יכין אות ה). וראה בילקוט ביאורים שיש המפרשים שהכוונה כאן לשעות שוות.

יד. שזמן זה ניכר וברור יותר מ'סוף האשמורה הראשונה'. רש"י (ד"ה מאי). ואף על פי שלשון 'אשמורה' הוא לשון המקרא, היה לתנא לומר את דבריו באופן ברור יותר. שיטמ"ק (ד"ה ליתני). [ואפשר שמה שאין לשון זה מבורר הוא גם בגלל המחלוקת אם יש בלילה שלש משמרות או ארבע].

טו. כן היא האמת, אף שלצורך התירוץ אין הכרח לומר כך, שהרי אפשר לתרץ כדלהלן גם אם היה סובר רבי אליעזר שיש ארבע משמרות בלילה. תוספות הרא"ש (ד"ה ומגג). וראה בצל"ח (ד"ה לעולם) שביאר שפרט זה נצרך לעצם התירוץ.

קשיא דר' מאיר אדר"מ תרי תנאי אליבא דר"מ קשיא דר' אליעזר אדר' אליעזר תרי תנאי אליבא דר' אליעזר ואב"א רישא לאו ר' אליעזר היא: עד סוף האשמורה: מאי קסבר ר' אליעזר אי קסבר שלש משמרות הוי הלילה לימא עד ארבע שעות ואי קסבר ארבע משמרות הוי הלילה לימא עד שלש שעות לעולם קסבר שלש משמרות הוי הלילה והא קמ"ל דאיכא משמרות ברקיע ואיכא משמרות בארעא דתניא ר' אליעזר אומר שלש משמרות הוי הלילה ועל כל משמר ומשמר יושב הקב"ה ושואג כארי שנאמר [א] ה' ממרום ישאג וממעון קדשו יתן קולו שאוג ישאג על נוהו וסימן לדבר משמרה ראשונה חמור נוער שניה כלבים צועקים שלישית תינוק יונק משדי אמו ואשה מספרת עם בעלה. מאי קא חשיב ר' אליעזר אי תחלת משמרות קא חשיב תחלת משמרה ראשונה סימנא למה לי אורתא הוא אי סוף משמרות קא חשיב סוף משמרה אחרונה למה לי סימנא יממא הוא אלא חשיב סוף משמרה ראשונה ותחלת משמרה אחרונה ואמצעית דאמצעיתא ואב"א כולהו סוף משמרות קא חשיב וכי תימא אחרונה לא צריך למאי נפקא מינה למיקרי ק"ש למאן דגני בבית אפל ולא ידע זמן ק"ש אימת כיון דאשה מספרת עם בעלה ותינוק יונק משדי אמו ליקום וליקרי. אמר רב יצחק בר שמואל משמי' דרב ג' משמרות הוי הלילה [א] ועל כל משמר ומשמר יושב הקב"ה ושואג כארי ואומר אוי לבנים שבעונותיהם[א] החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים לבין אומות העולם: תניא א"ר יוסי פעם אחת הייתי מהלך בדרך ונכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל בא אליהו זכור לטוב ושמר לי על הפתח (והמתין לי[ב]) עד שסיימתי תפלתי לאחר שסיימתי תפלתי אמר לי שלום עליך רבי ואמרתי לו שלום עליך רבי ומורי ואמר לי בני מפני מה נכנסת לחורבה זו אמרתי לו להתפלל ואמר לי היה לך להתפלל בדרך ואמרתי לו מתיירא הייתי שמא יפסיקו בי[ג] עוברי דרכים ואמר לי היה לך להתפלל תפלה קצרה באותה שעה למדתי ממנו שלשה דברים למדתי שאין נכנסין לחורבה ולמדתי שמתפללין בדרך ולמדתי שהמתפלל בדרך מתפלל תפלה קצרה ואמר לי בני מה קול שמעת בחורבה זו ואמרתי לו שמעתי בת קול[ד] שמנהמת כיונה ואומרת אוי לבנים שבעונותיהם[א] החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים לבין האומות ואמר לי חייך וחיי ראשך לא שעה זו בלבד אומרת כך אלא בכל יום ויום שלש פעמים אומרת כך ולא זו בלבד אלא [ב] בשעה שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין יהא שמיה[ה] הגדול מבורך[ו] הקב"ה מנענע ראשו ואומר אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך מה[ז] לו לאב שהגלה את בניו ואוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם: ת"ר [ג] מפני שלשה דברים אין נכנסין לחורבה ° מפני חשד מפני המפולת ומפני המזיקין מפני חשד ותיפוק ליה משום מפולת

בחדתי

קשיא דרבי מאיר אדר' מאיר. לעיל אמר משעה שבני אדם נכנסין לאכול פתן בערבי שבתות והוא שעור מאוחר משל כהן, והכא אמר משעת טבילה שהיא קודם בין השמשות: **קשיא דר' אליעזר.** דברייתא אדר' אליעזר דמתני': **ואב"א רישא.** דמתני': **לאו ר' אליעזר היא.** והא דקתני דברי ר' אליעזר אסוף הזמן קאי דקאמר עד סוף האשמורה הראשונה, ופליגי רבנן עליה ואמרי עד חצות. דרבי אליעזר דריש בשכבך זמן התחלת שכיבה שבני אדם הולכים לשכב זה קודם וזה מאוחר, ורבנן דרשי כל זמן שכיבה דהיינו כל הלילה אלא שעשו סייג לדבר ואמרו עד חצות, ור"ג לית ליה ההוא סייג: **מאי קסבר כו'.** הוה ליה לומר זמן הניכר: **אי קסבר.** דפליגי תנאי לקמן [א] בהא מלתא, איכא מאן דאמר ג' משמרות הוי הלילה במשמרות עבודת המלאכים, ושיר שלהם נחלק לשלש חלקים, ראשונה לכת אחת שניה לכת אחרת שלישית לכת שלישית, ואיכא מאן דאמר ארבע משמרות הוי הלילה: **והא קמ"ל.** כשנתן לך סימן זמן הקריאה בסוף האשמורה ולא פי' לך סימן מפורש למדך שיש היכר לכל אדם בדבר [ח] כי היכי דאיכא ברקיע: **ישאג שאוג ישאג.** הרי ג': **ואשה מספרת עם בעלה.** כבר הגיע קרוב ליום ובני אדם מתעוררים משנתן, והשוכבים יחד מספרים זה עם זה: **מאי קא חשיב.** סימנים הללו שנתן למשמרות הארץ היכן נתנו, בתחלת האשמורות או בסופן: **אורתא הוא.** צאת הכוכבים: **ושמר.** והמתין, כמו לא יאמר אדם לחבירו שמור לי בצד ע"ז פלונית (סנהדרין דף סג:), ובב"ק בפ' החובל (דף צ':) שמרה עומדת על פתח חצרה, וכן ואביו שמר את הדבר (בראשית לז), שומר אמונים (ישעיה כו): **תפלה קצרה.** [הביננו [ט]], ולקמן מפרש לה בפ' תפלת השחר (דף כט.): **אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך.** אשרי כל זמן שהיה קלוס זה בתוך בהמ"ק: **מפני חשד.** שלא יאמרו זונה מוכנת לו שם: **ומפני המפולת.** שחומת החורבה רעועה ומסוכן הוא פן תפול החומה עליו: **תיפוק ליה.** כלומר למה לנו ג' טעמים לדבר א', הרי די באחת מהן, אם לא בא ללמדך שיש שעות שאין הטעם הזה וצריך להניח בשביל זה:

בחדתי

קשיא דר' מאיר אדר' מאיר. דלא מצי למימר בשעה שבני אדם נכנסין וכהן חד שעורא הוא דאם כן רבי מאיר היינו רבי אחאי לפי' רש"י שפי' שרוב בני אדם נכנסין להסב דהיינו בע"ש. [וגם כן [ז]] (א) לא מסתברא למימר דבני אדם ממהרין כל כך בערבי שבתות כמו בזמן שהכהנים טובלין דהיינו מבעוד יום קודם הערב שמש:

קשיא דרבי אליעזר אדרבי אליעזר. דלא מצי למימר משקדש היום וכהנים נכנסין לאכול בתרומתן חד שעורא הוא. דא"כ ר' אליעזר היינו ר' יהושע:

למאן דגני בבית אפל. וא"ת והלא רבי אליעזר בעי (לקמן ד' ט:) עד שיכיר בין תכלת לכרתי בק"ש של שחרית. וי"ל מ"מ כיון שידע מתי יעלה עמוד השחר. קודם שיקום ויזמן עצמו כבר הגיע אותו עת:

היה לך להתפלל תפלה קצרה. לכאורה משמע שאין זה הביננו. דהא קא בעי לקמן (ד' ל.) מאי איכא בין הביננו לתפלה קצרה. א"כ לפי' הקונ' שפי' כאן דהיינו הביננו קשה. אלא ע"כ היינו תפלה אחרינא כדמפרש לקמן [ג] צרכי עמך מרובים וכו'. וגם על זה קשה דלקמן אמרינן שאין לומר תפלת של צרכי עמך אלא במקום סכנה. ורבי יוסי לא הוה במקום סכנה פי' במקום לסטים. מדהשיב לו שמא יפסיקו בי עוברי דרכים ולא השיב שמא יהרגוני לסטים. ונראה לי כפ"ה תפלה קצרה דהכא היינו הביננו. ואע"ג דלייט עלה אביי [ג] אמאן דמתפלל הביננו. היינו דוקא בעיר אבל בשדה מותר. והא דאמרי' לקמן מאי איכא בין הביננו לתפלה קצרה. הכי קאמר בין תפלה קצרה דאמר בפ' תפלת השחר (דף כט:) כגון צרכי עמך וכו'. אבל ודאי תפלה קצרה דהכא נ"ל [כ] הביננו:

ועונין יהא שמיה הגדול מבורך. מכאן יש לסתור מה שפי' במחזור ויטרי [ז] יהא שמיה רבא שזו תפלה שאנו מתפללין שימלא שמו כדכתיב (שמות יז) כי יד על כס יה שלא יהא שמו שלם וכסאו שלם עד שימחה זרעו של עמלק [ה] ופירושו כך יהא שמי"ה שם יה רבא כלומר שאנו מתפללין שיהא שמו גדול ושלם ומבורך לעולם הוי תפלה אחרת כלומ' ומבורך לעולם הבא. וזה לא נראה מדקאמר הכא יהא שמיה הגדול מבורך משמע דתפלה אחת היא ואינו רוצה לומר שיהא שמו גדול ושלם אלא יהא שמו הגדול מבורך וגם מה שאומרי' העולם לכך אומרים קדיש בלשון ארמית לפי שתפלה נאה ושבח גדול הוא על כן נתקן בלשון תרגום [י] שלא יבינו המלאכים ויהיו מתקנאין בנו וזה אינו נראה שהרי כמה תפלות יפות שהם בלשון עברי אלא נראה כדאמרינן בסוף סוטה (דף מט.) אין העולם מתקיים אלא אסדרא דקדושתא ואיהא שמיה רבא דבתר אגדתא שהיו רגילין לומר קדיש אחר הדרשה ושם היו עמי הארצות ולא היו מבינים כולם לשון הקודש לכך תקנוהו בלשון תרגום שהיו הכל מבינים שזה היה לשונם:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עמוד ב, ב) [דף כט:], ג) [לקמן כט. וע"ש תוס' ד"ה לייט], ד) סימן ט' פרק ז', ה) תנחומא סוף פ' תצא, ו) [כלאי' שבת יב: וסוטה לג.].

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה קשיא דרבי מאיר וכו' דהיינו בע"ש אי נמי לא מסתברא:

גליון הש"ס

גמ' מפני חשד. עיין שבת כג.:

תורה אור השלם

א) וְאַתָּה תִּנָּבֵא אֲלֵיהֶם אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם יְיָ מִמָּרוֹם יִשְׁאָג וּמִמְּעוֹן קָדְשׁוֹ יִתֵּן קוֹלוֹ שָׁאֹג יִשְׁאַג עַל נָוֵהוּ הֵידָד כְּדֹרְכִים יַעֲנֶה אֶל כָּל יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ: [ירמיה כה, ל]

ליקוטי רש"י

משמרות. אשמורות, (שתי חלקי הלילה) [אשמורה חלק מהלילה] שהלילה נחלק לשלשה חלקים כמו שאמרו רבותינו במסכת ברכות [איכה ב, יט ע"פ שפתי חכמים]. **שאוג ישאג על נוהו.** מתאבל על חורבן ביתו [ירמיה כה ל]. **תפלה קצרה.** שבע מעין שמונה עשרה שלש ראשונות ושלש אחרונות כתיקנן ואומר הביננו באמצע שיש בה מעין שלש עשרה ברכות והיא תפלה קצרה שתיקנו לעוברי דרכים [יומא פז:]. שאומר בשבעה ברכות מעין שמונה עשרה כגון ג' ראשונות וג' אחרונות כתקנן ואומר הביננו באמצע ומסיים בשומע תפלה כדאמרינן בברכות (כט.) ויש בה מעין כולם [נדה ח:]. הביננו לדעת דרכיך כו' שכולל י"ח ברכות בברכה אחת וג' ראשונות וג' אחרונות כהלכתן [לקמן טז.]. **בת קול.** כאדם המכה נפטים וקול ההכרה נשמע למרחוק [איוב ד, טז]. אותה מידה הממונה על כך יודעת בשבעים לשונות מפני שעשויה להשמיע והיא משתמשת לכל הלשונות ופעמים לזה ופעמים לזה [סוטה לג.]. **מנענע ראשו.** כמודה [לקמן ז.].

עין משפט נר מצוה

ז א טוש"ע או"ח סימן א' סעיף ב ג:
ח ב טור או"ח סי' נ"ו:
ט ג מיי' פ"ה מהל' תפלה ה"ו ופי"ב מהל' רוצח ושמירת נפש הלכה ו' (סמ"ג עשין י"ט ועשין ע"ט) טוש"ע או"ח סימן ל' סעיף ו':

הגהות וציונים

א] בכת"י הגירסא אוי לי שהחרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתי את בני לבין אומות העולם (וכ"ה הנוסח [בלא תיבת "לי"] בדפו"י ובראשונים, ושינהו הצענזור, ועי' תוס' הרא"ש [ריטב"א] ושיטמ"ק, דק"ס): ב] ברי"ף ל"ג (גליון) וכן ליתא בכת"י (והוא גליון שכתב פירוש על "ושמר לי", מנחם משיב נפש, וכ"נ מרש"י): ג] ס"א יפסיקוני (גליון): ד] קול הברה [וע' תוס' סנהדרין יא ע"א ד"ה בת קול] (גליון), וע"ע תוס' יו"ט יבמות פט"ז מ"ו: ה] גי' רש"א שמו (גליון): ו] בכל הדפו"י ועונין אמן יהא שמיה רבא מברך, והמהרש"ל הגיה כלפנינו ע"פ התוס' עיי"ש (דק"ס): ז] בכת"י הגי' אוי לו וכ"ה בדפוס וינציא, ובדפוסים המאוחרים הגיהו מה ועיין תוס' הרא"ש שכתב שא"צ להגיה, ועיין רש"ש שמבאר גירסתינו דלשון כינוי כבוד הוא כלפי מעלה במקום אוי: ח] נראה שרש"י הי' גורס בגמ' דאיכא משמרות בארעא כי היכי דאיכא ברקיע (מעדני יו"ט עיי"ש): ט] רש"ל (גליון): י] גי' רש"ל. ורש"א גריס אי נמי (גליון), וכהגהת הב"ח (בדפו"י הנוסח "ואם כן"): כ] נראה דיש להוסיף דהיינו הביננו. [בדפו"י ליתא הקטע בתוס' "אבל ודאי" וכו' עד סוה"ד, ועי' מהרש"א]:

האשמורה הראשונה הוא בסוף השעה הרביעית, **וְהָא קָא מַשְׁמַע לָן** - ודבר זה משמיענו רבי אליעזר [במה שתלה את סוף הזמן בסוף האשמורה הראשונה, ולא אמר 'עד ארבע שעות' שהוא שיעור ברור יותר], **דְּאִיכָּא** [-שיש] **מִשְׁמָרוֹת** של מלאכים **בְּרָקִיעַ**[טז], **וְכנגדן אִיכָּא מִשְׁמָרוֹת בְּאַרְעָא** - יש משמרות בארץ, והם הסימנים [דלהלן] לזמניהן של המשמרות שבשמים, ועל ידי אותם סימנים יכול כל אדם להבחין האם הגיע סוף זמן קריאת שמע[יז].

הגמרא מביאה ברייתא, שבה מבוארים דברי רבי אליעזר באופן האמור:

דְּתַנְיָא - ששנינו בברייתא, **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, שָׁלֹשׁ מִשְׁמָרוֹת הָוֵי הַלַּיְלָה** - הלילה מתחלק לשלש משמרות של מלאכים, **וְעַל כָּל מִשְׁמָר**[יח] **וּמִשְׁמָר**[יט] **יוֹשֵׁב הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא**[כ] **וְשׁוֹאֵג כַּאֲרִי**[כא], **שֶׁנֶּאֱמַר** בנבואת ירמיה על חורבן בית המקדש (ירמיה כה ל), **'ה' מִמָּרוֹם יִשְׁאַג וּמִמְּעוֹן קָדְשׁוֹ יִתֵּן קוֹלוֹ, שָׁאֹג יִשְׁאַג עַל נָוֵהוּ'**, והיינו שמשמים ישאג הקב"ה מתוך אבלו על חורבן ביתו[כב], ומשלש לשונות השאגה ['ישאג' 'שאוג' 'ישאג'] שנאמרו בפסוק, יש ללמוד שה' שואג שלש שאגות[כג], שאגה אחת על כל משמר[כד]. מוסיף רבי אליעזר, **וְסִימָן לַדָּבָר** - הסימן להבחין במשמרות אלו הוא, **שבמִשְׁמָרָה הָרִאשׁוֹנָה חֲמוֹר נוֹעֵר**[כה], ובמשמרה **הַשְּׁנִיָּה כְּלָבִים צוֹעֲקִים**[כו], ובמשמרה **הַשְּׁלִישִׁית תִּינוֹק יוֹנֵק מִשְּׁדֵי אִמּוֹ וְאִשָּׁה מְסַפֶּרֶת** [-מדברת] **עִם בַּעְלָהּ**[כז].

סימנים אלו שאמר רבי אליעזר בברייתא, הם המשמרות שבארץ שהוזכרו בגמרא קודם לכן.

הגמרא מבארת על איזה חלק במשמרה מורים הסימנים:

שואלת הגמרא, **מַאי קָא חָשִׁיב** - אלו זמנים מציין **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר** בסימנים שנתן לאשמורות. כלומר, האם הסימנים מורים על תחילת האשמורות, או על סופן. ובין כך ובין כך קשה הצורך בכל שלושת הסימנים. משום **שׁאִי** [-אם] את **תְּחִלַּת מִשְׁמָרוֹת קָא חָשִׁיב** [-צִיין] רבי אליעזר בסימנים אלו, אם כן קשה, **לִתְחִלַּת מִשְׁמָרָה רִאשׁוֹנָה סִימָנָא** [-סימן] **לָמָּה לִי**, מדוע צריך לה סימן, הרי תחילת המשמרה הראשונה **אוּרְתָּא** [-ערב] **הוּא**, תחילת הלילה שהוא עת צאת הכוכבים, וזהו זמן הניכר לכל ואין צריך סימן בכדי להכירו. **וְאִי** את **סוֹף מִשְׁמָרוֹת קָא חָשִׁיב** [-צִיין] רבי אליעזר בסימנים אלו, אם כן קשה, **לסוֹף מִשְׁמָרָה אַחֲרוֹנָה לָמָּה לִי סִימָנָא**, מדוע צריך לו סימן, הרי זמן סוף המשמרה האחרונה **יְמָמָא** [-יום] **הוּא**, כלומר שתחילת היום הוא סוף המשמרה האחרונה[כח], וזהו זמן הניכר לכל ואינו צריך סימן[כט].

משיבה הגמרא, אלא ודאי שאין הסימנים שוים [שלא כפי שסברנו שכולם מורים על תחילת המשמרה או שכולם מורים על סוף המשמרה], **אֶלָּא** רבי אליעזר **חָשִׁיב** [-צִיין] את הסימנים **לסוֹף מִשְׁמָרָה רִאשׁוֹנָה**, שאז החמור נוער, **וּתְחִלַּת מִשְׁמָרָה אַחֲרוֹנָה**, שאז תינוק יונק ואשה מספרת עם בעלה, **וְאֶמְצָעִית דְּאֶמְצָעִיתָא** - ולאמצע המשמרה האמצעית[ל], דהיינו חצות הלילה, שאז הכלבים צועקים[לא].

תשובה נוספת:

וְאִיבָּעֵית אֵימָא - ואם תרצה תוכל ליישב זאת כך, **כּוּלְּהוּ סוֹף מִשְׁמָרוֹת קָא חָשִׁיב** - אכן כל הסימנים שנתן רבי אליעזר הם סימנים לסוף המשמרות, **וְכִי תֵּימָא** - ואם תאמר ותקשה, הרי למשמרה **הָאַחֲרוֹנָה לֹא צָרִיךְ** לתת סימן, שהרי זהו זמן תחילת היום והדבר ניכר לכל, יש ליישב זאת כך, **לְמַאי נַפְקָא מִינָּהּ** - לאיזה ענין יש צורך בסימן זה, **לְמִיקְרֵי** - לדעת מתי לקרוא **קְרִיאַת שְׁמַע** של שחרית **לְמַאן דְּגָנֵי** [-למי ששוכב] **בְּבַיִת אָפֵל** ואינו רואה שהתחיל היום, **וְלָא יָדַע זְמַן קְרִיאַת שְׁמַע** של שחרית **אֵימַת** [-אימתי הוא]. לאדם זה מועיל הסימן, **שכֵּיוָן** שישמע **דְּאִשָּׁה מְסַפֶּרֶת עִם בַּעְלָהּ וְתִינוֹק יוֹנֵק מִשְּׁדֵי אִמּוֹ**[לב],

---

טז. **כפי** שהתבאר לעיל.

יז. **רש"י** (ד"ה והא). כלומר, שאין המשמרות שבארץ דבר בפני עצמו אלא סימן הן למשמרות שבשמים.

לפי הגירסא שלפנינו חידש רבי אליעזר שני דברים, שיש משמרות ברקיע, ושיש בארץ משמרות כנגדן [היינו סימנים להן]. וכן כתב באמרי נועם (ד"ה דאיכא). ברם לדעת המעדני יום טוב (אות ה, עיי"ש) גירסת רש"י היא 'קא משמע לן דאיכא משמרות בארעא כי היכי דאיכא ברקיע' [וכעין זה גרס השיטמ"ק (ד"ה לעולם)], והיינו שהדבר ידוע שיש משמרות ברקיע, וחידש רבי אליעזר שיש גם משמרות בארץ. ובתוספות הרא"ש (ד"ה ואגב) כתב שאין לומר שרבי אליעזר חידש שיש משמרות בארץ, כיון שאין ללמוד מכך שום הלכה, אלא ודאי הגירסא הנכונה היא [להיפך מהגירסא דלעיל] 'קא משמע לן דאיכא משמרות ברקיע כי היכא דאיכא משמרות בארעא' [-שיש משמרות ברקיע כמו שיש משמרות בארץ], והשמיענו שיש משמרות ברקיע וה' יושב ושואג באותן שעות [כמבואר בהמשך], ולכן ראוי לו לאדם שיהיה מצטער ודואג באותן שעות על חורבן בית המקדש ויתפלל שיבנה במהרה, וכמו שנאמר (איכה ב יט) 'קומי רוני בלילה לראש אשמורות'.

יח. **כאמור** בהערה לעיל, יש וחז"ל נוקטים לשון 'משמר' ויש שהם נוקטים לשון 'משמרה'.

יט. **בפשטות** הכוונה שכנגד כל משמר של המלאכים יושב הקב"ה באותה שעה ושואג וכו' [על פי לשון דומה בתענית (ס.)]. ובשפתי חכמים (ד"ה ועל) כתב שנקט רבי אליעזר 'ועל כל משמר' ולא 'ובכל משמר', דרך כבוד כלפי הקב"ה שהוא מעל המלאכים. ועוד ביאר, שקולו של הקב"ה נשמע מעל קול המלאכים, והיינו שכביכול מגביה קולו עד שלא נשמע לפניו שיר המלאכים.

כ. **הלשון** 'יושב הקב"ה' מורה על כך שהשאגה אינה נעשית דרך מקרה אלא דרך הכנה וקבע, לגודל צערו של הקב"ה על חורבן בית המקדש וגלות בניו, על פי מגיד תעלומה (ד"ה יושב).

כא. **דבר** זה נאמר בדרך משל. רב האי גאון (הובא באוצר הגאונים חלק התשובות ד"ה ודקאמר). ומה שנקט רבי אליעזר שהוא שואג 'כארי', ביאר המהרש"א (ח"א ד"ה ואומר) שהוא מפני שמצינו בכמה מקומות במקרא שנאמרה לשון שאגה לגבי ארי. ובמגיד תעלומה (ד"ה ושואג) פירש את משמעות הדברים, ששאגת הקב"ה היא כארי השואג להטיל מורא [ולא משום שהוא קורא לעזרה], ואף היא מטילה מורא על הגויים ועל ידי כך מתקיים עם ישראל בגלות.

כב. **רש"י** (ירמיה כה ל). ולהלן בגמרא יבואר מה הוא אומר באותן שעות.

כג. **רש"י** (ד"ה ישאג). ובשיטמ"ק (ד"ה שאוג) ביאר באופן נוסף, שבפסוק מפורשות שלש שאגות: א. 'ה' ממרום ישאג'. ב. 'וממעון קדשו יתן קולו'. ג. 'שאוג ישאג על נוהו'.

כד. **בפסוק** זה לא הוזכרו המשמרות כלל, ואין ללמוד ממנו אלא רק זאת שהקב"ה שואג שלש שאגות. אמנם ידע רבי אליעזר מהדרשה המבוארת להלן (ע"ב), שיש שלש משמרות בלילה, והבין מסברא שאותן שלש השאגות הן כנגד שלש המשמרות, שאגה בכל משמר. צל"ח (שם ד"ה מ"ט).

כה. **השמעת** קולו של החמור נקראת 'נעירה'. ערוך (ערך נער ה).

כו. **במשמרה** הראשונה והאחרונה נקט רבי אליעזר לשון יחיד, כגון 'חמור נוער' ו'תינוק יונק', משום שניתן לסמוך על סימנים אלו גם כאשר חמור אחד נוער או תינוק אחד יונק וכדומה, אך במשמרה האמצעית נקט לשון רבים 'כלבים צועקים', כיון שאין לסמוך על סימן זה אם נשמע רק כלב אחד צועק, שיתכן שהוא צועק משום שהרגיש באיש זר כדרכו, ורק כאשר כלבים רבים צועקים, הרי זה סימן למשמרה השניה. מגיד תעלומה (ד"ה משמורה). וראה בדבריו ביאור נוסף.

כז. **משום** שזמן זה כבר קרוב ליום ובני אדם מתעוררים אז משנתם, והשוכבים במקום אחד [כגון איש ואשתו] מדברים זה עם זה. רש"י (ד"ה ואשה).

בבן יהוידע (ד"ה והנה) ביאר מה שנקט 'אשה מספרת עם בעלה', ולא נקט 'האיש מספר עם אשתו', מפני שמצוי יותר שהאשה תדבר אל בעלה, ומכמה טעמים: א. מפני שנשים דברניות הן (לקמן מח:). ב. בדרך כלל הדיבור הוא על עניני הבית, ובענין זה מרבה האשה לדבר יותר מן האיש. ג. מפני שצריכה להרבות בשבח בניה ובנותיה, כדי שימצאו חן בעיני בעלה ועל ידי כך יסכים לקנות להם את צרכיהם. [וראה ביאור נוסף בהערה להלן בשם הצל"ח].

כח. **המשמרות** הן בלילה דווקא, מצאת הכוכבים ועד עלות השחר, שהוא 'לילה' בדיני התורה. וכן מוכח מתוספות (ד"ה למאן) שסיומן הוא בעלות השחר [ולא בהנץ החמה].

כט. **ואין** לומר שסימנים אלו הם מתחילת המשמרה ועד סופה, שבמשך כל המשמרה הראשונה חמור נוער וכיוצא בכך בסימנים שבמשמרות האחרות, שאם כן לא היה צורך בסימן למשמרה האמצעית, שדי בכך שאין בה את הסימנים האחרים. אוצר חיים (ד"ה מאי). וראה בדבריו ביאור נוסף.

ל. **דווקא** במשמרה האמצעית ניתן לומר שהסימן הוא על אמצע המשמרה, משום שזמן זה הוא זמן חצות לילה וישנם דינים התלויים בו [ראה בהערה להלן], אבל במשמרה הראשונה או האחרונה אין לומר שהסימן הוא על אמצע המשמרה, שהלא אין לזמן זה חשיבות לשום ענין. אוצר חיים (ד"ה ואמצעית).

לא. **מדברי** הגמרא כאן משמע כי יש משמעות מיוחדת לשלשה זמנים אלו שנתן להם רבי אליעזר סימנים [סוף משמרה ראשונה, תחילת אחרונה ואמצעית האמצעית]. ובתוספות הרא"ש (ד"ה כי) כתב בשם רבי יהודא ברזילי [בעל ספר העיתים] כי בשלשת הזמנים הללו היו תורמים את הדשן של המזבח, כפי ששנינו ביומא (כ.), שבכל יום היו תורמים בתחילת האשמורה השלישית, וביום הכיפורים מחצות, וברגלים מסוף האשמורה הראשונה, וכאשר נזכר הקב"ה באותם זמנים שהיו משמשים לפניו במקדש, כביכול אין שמחה לפניו [והיינו שלכן הוא שואג כארי כמבואר לעיל]. ואודות הסימן של אמצע המשמרה האמצעית, כתב הרשב"א (ד"ה מאי), שהתנא נתן סימן זה משום שהוא סימן לסוף זמן אכילת קדשים שהוא עד חצות. והמגן אברהם (סי' א סק"ד) כתב שמסימן זה משמע שחצות הלילה הוא עת רצון, שעל כן נתנו לו סימן.

גמרא

קשיא דר' מאיר אדר"מ תרי תנאי אליבא דר"מ קשיא דר' אליעזר אדר' אליעזר תרי תנאי אליבא דר' אליעזר ואב"א רישא לאו ר' אליעזר היא: עד סוף האשמורה: מאי קסבר ר' אליעזר אי קסבר שלש משמרות הוי הלילה לימא עד ארבע שעות ואי קסבר ארבע משמרות הוי הלילה לימא עד שלש שעות לעולם קסבר שלש משמרות הוי הלילה והא קמ"ל דאיכא משמרות ברקיע ואיכא משמרות בארעא דתניא ר' אליעזר אומר שלש משמרות הוי הלילה ועל כל משמר ומשמר יושב הקב"ה ושואג כארי שנאמר [א] ה' ממרום ישאג וממעון קדשו יתן קולו שאוג ישאג על נוהו וסימן לדבר משמרה ראשונה חמור נוער שניה כלבים צועקים שלישית תינוק יונק משדי אמו ואשה מספרת עם בעלה. מאי קא חשיב ר' אליעזר אי תחלת משמרות קא חשיב תחלת משמרה ראשונה סימנא למה לי אורתא הוא אי סוף משמרות קא חשיב סוף משמרה אחרונה למה לי סימנא יממא הוא אלא חשיב סוף משמרה ראשונה ותחלת משמרה אחרונה ואמצעית דאמצעיתא ואב"א כולהו סוף משמרות קא חשיב וכי תימא אחרונה לא צריך למאי נפקא מינה למיקרי ק"ש למאן דגני בבית אפל ולא ידע זמן ק"ש אימת כיון דאשה מספרת עם בעלה ותינוק יונק משדי אמו ליקום וליקרי. אמר רב יצחק בר שמואל משמי' דרב ג' משמרות הוי הלילה [א]ועל כל משמר ומשמר יושב הקב"ה ושואג כארי ואומר אוי לבנים שבעונותיהם[א] החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים לבין אומות העולם: תניא א"ר יוסי פעם אחת הייתי מהלך בדרך ונכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל בא אליהו זכור לטוב ושמר לי על הפתח (והמתין לי[ב]) עד שסיימתי תפלתי לאחר שסיימתי תפלתי אמר לי שלום עליך רבי ואמרתי לו שלום עליך רבי ומורי ואמר לי בני מפני מה נכנסת לחורבה זו אמרתי לו להתפלל ואמר לי היה לך להתפלל בדרך ואמרתי לו מתיירא הייתי שמא יפסיקו בי[ג] עוברי דרכים ואמר לי היה לך להתפלל תפלה קצרה באותה שעה למדתי ממנו שלשה דברים למדתי שאין נכנסין לחורבה ולמדתי שמתפללין בדרך ולמדתי שהמתפלל בדרך מתפלל תפלה קצרה ואמר לי בני מה קול שמעת בחורבה זו ואמרתי לו שמעתי בת קול[ד] שמנהמת כיונה ואומרת אוי לבנים שבעונותיהם[ה] החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים לבין האומות ואמר לי חייך וחיי ראשך לא שעה זו בלבד אומרת כך אלא בכל יום ויום שלש פעמים אומרת כך ולא זו בלבד אלא [ב]בשעה שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין יהא שמיה[ו] הגדול מבורך[ז] הקב"ה מנענע ראשו ואומר אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך מה[ז] לו לאב שהגלה את בניו ואוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם: ת"ר [ג]מפני שלשה דברים אין נכנסין לחורבה [ד]מפני חשד מפני המפולת ומפני המזיקין מפני חשד ותיפוק ליה משום מפולת בחדתי

רש"י

קשיא דרבי מאיר אדר' מאיר. לעיל אמר משעה שבני אדם נכנסין לאכול פתן בערבי שבתות והוא שעור מאוחר משל כהן, והכא אמר משעת טבילה שהיא קודם בין השמשות: קשיא דר' אליעזר. דברייתא אדר' אליעזר דמתני': ואב"א רישא. דמתני': לאו ר' אליעזר היא. והא דקתני דברי ר' אליעזר אסוף הזמן קאי דקאמר עד סוף האשמורה הראשונה, ופליגי רבנן עליה ואמרי עד חצות. דרבי אליעזר דריש בשכבך זמן התחלת שכיבה שבני אדם הולכים לשכב זה קודם וזה מאוחר, ורבנן דרשי כל זמן שכיבה דהיינו כל הלילה אלא שעשו סייג לדבר ואמרו עד חצות, ור"ג לית ליה ההוא סייג: מאי קסבר כו'. הוה ליה לומר זמן הניכר: אי קסבר. דפליגי תנאי לקמן[א] בהא מלתא, איכא מאן דאמר ג' משמרות הוי הלילה במשמרות עבודת המלאכים, ושיר שלהם נחלק לשלש חלקים, ראשונה לכת אחת שניה לכת אחרת שלישית לכת שלישית, ואיכא מאן דאמר ארבע משמרות הוי הלילה: והא קמ"ל. כשנתן לך סימן זמן הקריאה בסוף האשמורה ולא פי' לך סימן מפורש למדך שיש היכר לכל אדם בדבר[ח] כי היכי דאיכא ברקיע: ישאג שאוג ישאג. הרי ג': ואשה מספרת עם בעלה. כבר הגיע קרוב ליום ובני אדם מתעוררים משנתן, והשוכבים יחד מספרים זה עם זה: מאי קא חשיב. סימנים הללו שנתן למשמרות הארץ היכן נתנו, בתחלת האשמורות או בסופן: אורתא הוא. לאת הכוכבים: ושמר. והמתין, כמו לא יאמר אדם לחבירו שמור לי בגלל ע"ז פלונית (סנהדרין דף סג:), ובב"ק בפ' החובל (דף צ':) שמרה עומדת על פתח חצרה, וכן ואביו שמר את הדבר (בראשית לז), שומר אמונים (ישעיה כו): תפלה קצרה. [הביננו[ט]], ולקמן מפרש לה בפ' תפלת השחר (דף כט.): אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך. אשרי כל זמן שהיה קלוס זה בתוך בהמ"ק: מפני חשד. שלא יאמרו זונה מוכנת לו שם: ומפני המפולת. שחומת החורבה רעועה ומסוכן הוא פן תפול החומה עליו: תיפוק ליה. כלומר למה לנו ג' טעמים לדבר א', הרי די באחת מהן, אם לא בא ללמדך שיש שעות שאין הטעם הזה וצריך להניח בשביל זה: בחדתי

תוספות

קשיא דר' מאיר אדר' מאיר. דלא מצי למימר בשעה שבני אדם נכנסין וכהן חד שעורא הוא דאם כן רבי מאיר היינו רבי אחאי לפי' רש"י שפי' שרוב בני אדם נכנסין להסב דהיינו בע"ש. [וגם כן[י]] (א) לא מסתברא למימר דבני אדם ממהרין כל כך בערבי שבתות כמו בזמן שהכהנים טובלין דהיינו מבעוד יום קודם הערב שמש:

קשיא דרבי אליעזר אדרבי אליעזר. דלא מצי למימר מסקדש היום והכהנים נכנסין לאכול בתרומתן חד שעורא הוא. דא"כ ר' אליעזר היינו ר' יהושע:

למאן דגני בבית אפל. וא"ת והלא רבי אליעזר בעי (לקמן ד' ט:) עד שיכיר בין תכלת לכרתי בק"ש של שחרית. וי"ל מ"מ כיון שידע מתי יעלה עמוד השחר. קודם שיקום ויזמן עצמו כבר הגיע אותו עת: היה לך להתפלל תפלה קצרה. לכאורה משמע שאין זה הביננו. דהא קא בעי לקמן (ד' ל.) מאי איכא בין הביננו לתפלה קצרה. א"כ לפי' הקונ' שפי' בכאן דהיינו הביננו קשה. אלא ע"כ היינו תפלה אחרינא כדמפרש לקמן[כ] צרכי עמך מרובים וכו'. וגם על זה קשה דלקמן אמרינן שאין לומר תפלת של צרכי עמך אלא במקום סכנה. ורבי יוסי לא הוה במקום סכנה פי' במקום לסטים. מדהשיב לו שמא יפסיקו בי עוברי דרכים ולא השיב שמא יהרגוני לסטים. ונראה לי כפ"ה תפלה קצרה דהכא היינו הביננו. ואע"ג דלייט עלה אביי[ל] אמאן דמתפלל הביננו. היינו דוקא בעיר אבל בשדה מותר. והא דאמרי' לקמן מאי איכא בין הביננו לתפלה קצרה. הכי קאמר בין תפלה קצרה דאמר בפ' תפלת השחר (דף כט:) כגון צרכי עמך וכו'. אבל ודאי תפלה קצרה דהכא נ"ל[מ] הביננו:

ועונין יהא שמיה הגדול מבורך. מכאן יש לסתור מה שפי' במחזור ויטרי[ז] יהא שמיה רבא שזו תפלה שאנו מתפללין שימלא שמו כדכתיב (שמות יז) כי יד על כס יה שלא יהא שמו שלם וכסאו שלם עד שימחה זרעו של עמלק[ה] ופירושו כך יהא שמי"ה שם יה רבא כלומר שאנו מתפללין שיהא שמו גדול ושלם ומבורך לעולם הוי תפלה אחרת כלומ' ומבורך לעולם הבא. וזה לא נראה מדקאמר הכא יהא שמיה הגדול מבורך משמע דתפלה אחת היא ואינו רוצה לומר שיהא שמו גדול ושלם אלא יהא שמו הגדול מבורך וגם מה שאומרי' העולם לכך אומרים קדיש בלשון ארמית לפי שתפלה נאה ושבח גדול הוא על כן נתקן בלשון תרגום[י] שלא יבינו המלאכים ויהיו מתקנאין בנו וזה אינו נראה שהרי כמה תפלות יפות שהם בלשון עברי אלא נראה כדאמרינן בסוף סוטה (דף מט.) אין העולם מתקיים אלא אסדרא דקדושתא ואיהא שמיה רבא דבתר אגדתא שהיו רגילין לומר קדיש אחר הדרשה ושם היו עמי הארצות ולא היו מבינים כולם לשון הקודש לכך תקנוהו בלשון תרגום שהיו הכל מבינים שזה היה לשונם:

עין משפט נר מצוה

ז א טוש"ע או"ח סימן א' סעיף ב ג:
ח ב טור או"ח סי' נ"ו:
ט ג מיי' פ"ה מהל' תפלה ה"ו ופי"ב מהל' רוצח ושמירת נפש הלכה ו' (סמ"ג עשין י"ט ועשין ע"ט) טוש"ע או"ח סימן ל' סעיף ו':

הגהות וציונים

א] בכת"י הגירסא אוי לי שהחרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתי את בני לבין אומות העולם (וכ"ה הנוסח [בלא תיבת "לי"] בדפו"י ובראשונים, ושינהו הצענזור, ועי' תוס' הרא"ש [ריטב"א] ושיטמ"ק, דק"ס): ב] ברי"ף ל"ג (גליון) וכן ליתא בכת"י (והוא גליון שכתב פירוש על "ושמר לי", מנחם משיב נפש, וכ"נ מרש"י): ג] ס"א יפסיקוני (גליון): ד] קול הברה [וע' תוס' סנהדרין יא ע"א ד"ה בת קול] (גליון), וע"ע תוס' יו"ט יבמות פט"ז מ"ו: ה] גי' רש"א שמו (גליון): ו] בכל הדפו"י ועונין אמן יהא שמיה רבא מברך, והמהרש"ל הגיה כלפנינו ע"פ התוס' עיי"ש (דק"ס): ז] בכת"י הגי' אוי לו וכ"ה בדפוס וינציא, ובדפוסים המאוחרים הגיהו מה ועיין תוס' הרא"ש שכתב שא"צ להגיה, ועיין רש"ש שמבאר גירסתינו דלשון כינוי כבוד הוא כלפי מעלה במקום אוי: ח] נראה שרש"י הי' גורס בגמ' דאיכא משמרות בארעא כי היכי דאיכא ברקיע (מעדני יו"ט עיי"ש): ט] רש"ל (גליון): י] גי' רש"ל. ורש"א גריס אי נמי (גליון), וכהגהת הב"ח (בדפו"י הנוסח "ואם כן"): כ] נראה דיש להוסיף דהיינו הביננו. [בדפו"י ליתא הקטע בתוס' "אבל ודאי" וכו' עד סוה"ד, ועי' מהרש"א]:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עמוד ב, ב) [דף כט:], ג) [לקמן כט. וע"ש תוס' ד"ה לייט], ד) סימן ט' פרק ד', ה) תנחומא סוף פ' תצא, ו) [כלאי' שבת יב: וסוטה לג.].

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה קשיא דרבי מאיר וכו' דהיינו בע"ש אי נמי לא מסתברא:

גליון הש"ס

גמ' מפני חשד. עיין שבת כג.:

תורה אור השלם

א) וְאַתָּה תִּנָּבֵא אֲלֵיהֶם אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם יְיָ מִמָּרוֹם יִשְׁאָג וּמִמְּעוֹן קָדְשׁוֹ יִתֵּן קוֹלוֹ שָׁאֹג יִשְׁאַג עַל נָוֵהוּ הֵידָד כְּדֹרְכִים יַעֲנֶה אֶל כָּל יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ: [ירמיה כה, ל]

משנת ראשונים

תרי תנאי אליבא דרבי מאיר. כל היכא דפליגי תרי תנאי אליבא דחד במשנה אחת הלכה כתנא בתרא, שהראשון היה בנערותו והשני היה בזקנותו, וכן אומר הכריתות. [הליכות עולם שער חמישי פרק ג]

אי לא דמסתפינא אמינא דכל כהאי גוונא לא משקר חד מינייהו אלא שמעו מרבן ומשכחת לה דמעיקרא אמר הכי ושוב חזר בו האחד שמע החזרה והאחד לא שמע. [הליכות עולם שער שני פרק ב]

ועל כל משמר ומשמר יושב הקדוש ברוך הוא ושואג כארי. וראוי לכל ירא שמים שיהא מצר ודואג באותה שעה ולשפוך תחנונים על חורבן בית המקדש, כמו שנאמר קומי רוני בלילה לראש אשמורות. [רא"ש סימן ב]

אלא חשיב סוף משמרה ראשונה. ונפקא מינה שיש על ישראל במשמרות הלילה להפיל רנה ותחנונים על חרבן הבית, כענין שנאמר קומי רוני בלילה לראש אשמורות, כך פי' רבינו האי גאון ז"ל. [הרשב"א]

ואמצעית דאמצעיתא. ומאי דקא חשיב משמרה אמצעית באמצעיתא, נפקא מינה לאכילת קדשים שהן נאכלין עד חצות. [הרשב"א]

ותינוק יונק משדי אמו ליקום וליקרי. לא שיקרא מיד דהא ר' אליעזר קאמר במתני' דזמן ק"ש משיכיר בין תכלת לכרתי, אלא מתוך שיעמוד בעמוד השחר יכוין לזמן ק"ש. [תוספות הרא"ש]

אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך. אשרי המלך שמקבלין אותו בביתו כך מתי אשוב לביתי מתי אשוב להיכלי מתי אקבץ את שארית ישראל בניי מבין האומות, שיהו מהדרין מפארין ומרוממין ומקדישין את קדושת שמי הגדול. [ספר הרוקח סימן שסב]

ידע שהתחיל היום **וְלֵיקוּם וְלִיקְרֵי** - יעמוד ממיטתו ויקרא קריאת שמע[לג].

התבאר בברייתא לעיל שעל כל משמר ומשמר הקב"ה שואג כארי. הגמרא מבארת מה הוא אומר באותה שעה:

אָמַר רַב יִצְחָק בַּר שְׁמוּאֵל מִשְּׁמֵיהּ דְּרַב [-בשם רב], **שָׁלֹשׁ מִשְׁמָרוֹת הָוֵי הַלַּיְלָה, וְעַל כָּל מִשְׁמָר וּמִשְׁמָר יוֹשֵׁב הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא וְשׁוֹאֵג כָּאֲרִי, וְאוֹמֵר 'אוֹי לַבָּנִים** שלי [עם ישראל], **שֶׁבַּעֲוֹנוֹתֵיהֶם הֶחֱרַבְתִּי אֶת בֵּיתִי** [-בית המקדש] **וְשָׂרַפְתִּי אֶת הֵיכָלִי**[לד] **וְהִגְלֵיתִים לְבֵין אוּמּוֹת הָעוֹלָם'**[לה].

הגמרא מביאה ברייתא נוספת בענין זה:

תַּנְיָא - שנינו בברייתא, **אָמַר רַבִּי יוֹסֵי, פַּעַם אַחַת הָיִיתִי מְהַלֵּךְ בַּדֶּרֶךְ, וְנִכְנַסְתִּי לְחוּרְבָּה**[לו] **אַחַת מֵחוּרְבוֹת יְרוּשָׁלַיִם לְהִתְפַּלֵּל, בָּא אֵלִיָּהוּ** הנביא **זָכוּר לַטּוֹב**[לז], **וְשָׁמַר** [-והמתין[לח]] **לִי עַל הַפֶּתַח שֶׁל** החורבה, **(וְהִמְתִּין לִי**[לט]**) עַד שֶׁסִּיַּימְתִּי תְּפִלָּתִי**[מ]. **לְאַחַר שֶׁסִּיַּימְתִּי תְּפִלָּתִי אָמַר לִי** אליהו הנביא, **שָׁלוֹם עָלֶיךָ רַבִּי**[מא]. **וְאָמַרְתִּי לוֹ, שָׁלוֹם עָלֶיךָ רַבִּי וּמוֹרִי**[מב]. **וְאָמַר לִי, בְּנִי, מִפְּנֵי מָה נִכְנַסְתָּ לְחוּרְבָּה זוֹ. אָמַרְתִּי לוֹ,** כדי **לְהִתְפַּלֵּל. וְאָמַר לִי, הָיָה לְךָ לְהִתְפַּלֵּל בַּדֶּרֶךְ,** ולא להכנס לחורבה. **וְאָמַרְתִּי לוֹ, מִתְיָירֵא הָיִיתִי שֶׁמָּא יַפְסִיקוּ בִּי** [-אותי[מג]] **עוֹבְרֵי דְרָכִים,** ולכן נכנסתי לחורבה להתפלל. **וְאָמַר לִי, הָיָה לְךָ לְהִתְפַּלֵּל** בדרך **תְּפִלָּה קְצָרָה,** והיינו תפילת 'הבינונו'[מד], ולא להכנס לחורבה[מה].

רבי יוסי מבאר את אשר למד מדברי אליהו הנביא:

אמר רבי יוסי, **בְּאוֹתָהּ שָׁעָה לָמַדְתִּי מִמֶּנּוּ שְׁלֹשָׁה דְּבָרִים**[מו]: א. **לָמַדְתִּי שֶׁאֵין נִכְנָסִין לְחוּרְבָּה**[מז]. ב. **וְלָמַדְתִּי שֶׁמִּתְפַּלְּלִין** - שצריך

לב. **הצל"ח** (ד"ה כיון) העיר על כך שהגמרא הביאה על הסימן בסדר הפוך מאשר הוא מובא בברייתא, שבברייתא מוזכר קודם התינוק היונק ואחר כך האשה המספרת, ואילו הגמרא הקדימה את האשה לתינוק. וביאר את טעם הדבר, שהסימן לסוף המשמרה השלישית הוא רק כאשר מתקיימים שני הדברים ובסדר שהובא בברייתא, שהתינוק יונק ולאחר מכן האשה מספרת עם בעלה, משום שתחילת היקיצה מהשינה היא על ידי התינוק, שבסוף המשמרה השלישית הוא נעשה רעב ומתחיל לינוק מאמו, ועל ידי כך מתעוררת האשה ומתחילה לדבר עם בעלה [ולכן גם נקטה הברייתא 'האשה מספרת עם בעלה', ולא 'האיש מספר עם אשתו', וראה עוד טעמים בהערה לעיל]. אולם כאן, שהגמרא נותנת סימן לִישן בבית אפל, היא מקדימה את האשה לתינוק, משום שבדרך כלל אדם ישן אינו מתעורר מקול יניקת התינוק אלא מדיבור אשה עם בעלה, ורק לאחר התעוררותו הוא שומע גם את קול התינוק.

לג. **אין** הכוונה שיקרא קריאת שמע מיד בעלות השחר, שהרי להלן (ט:) שנינו שלדעת רבי אליעזר זמן קריאת שמע של שחרית הוא רק משעה שיבדיל בין תכלת לכרתי, אלא כוונת הגמרא היא שיקום בשעה זו ויכין את עצמו לקריאה, ועד שיבוא לקרוא כבר יגיע הזמן. תוספות (ד"ה למאן) ותוספות הרא"ש (ד"ה כיון). [שודאי שסוף האשמורה השלישית הוא בעלות השחר ולא בהנץ החמה, שהרי רבי אליעזר נתן בו סימן לצורך קריאת שמע שמסימן זה ואילך יעמוד ויקרא, והלא לדעתו בהנץ החמה כבר מסתיים זמן הקריאה (לקמן ט:). מילי דברכות (גרודזנסקי, בתוס' שם)].

לד. **המפרשים** עמדו על כפל הדברים 'החרבתי את ביתי' ו'שרפתי את היכלי', וביארו זאת בכמה דרכים. בהגהות רי"א חבר (ד"ה אמר) כתב ש'ביתי' הוא בית המקדש של מעלה ו'היכלי' הוא בית המקדש של מטה. בהגהות ר"א גוטמאכר (ד"ה החרבתי) ביאר, ש'ביתי' הוא בית המקדש הראשון ו'היכלי' הוא בית המקדש השני. בברכת ה' (ד"ה אוי) ביאר, ש'ביתי' הוא ירושלים [כפי שמצינו (רש"י בראשית כח יז) שיעקב אבינו קרא לירושלים 'בית אל'], ו'היכלי' הוא בית המקדש, והוסיף שלכן על 'ביתי' נאמר לשון חורבן, שהרי ירושלים נחרבה, ועל 'היכלי' נאמר לשון שריפה, שהלא בית המקדש הוצת באש ונשרף. ובראש יוסף (ד"ה החרבתי) ביאר ששני הדברים נאמרו על בית המקדש, שבתחילה נחרב, והיינו שהסתלקה ממנו השכינה [שאף על כך נופל לשון חורבן], ורק אחר כך נשרף לגמרי. וראה ביאור נוסף באמרי נועם (ד"ה שבעונותיהם).

לה. **הגירסא** הנכונה היא 'אוי שהחרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתי את בני לבין אומות העולם' [והגירסא שלפנינו 'אוי לבנים שבעונותיהם' נכתבה מחמת הצנזורה]. דקדוקי סופרים (אות ה) וראה בהגהות וציונים. וכוונת הגמרא היא, אוי להם לרשעים שבגלל עוונותיהם שרפתי את היכלי, והגליתי את בני, אפילו הכשרים שבהם, לבין אומות העולם. ראה בשיטמ"ק (ד"ה ואומר) ובתוספות הרא"ש (ד"ה אוי - בפירוש השני). ובתוספות הרא"ש (ד"ה אוי - בפירוש הראשון) ביאר באופן אחר, ש'אוי שהחרבתי' פירושו שיש להצטער על כך מאוד.

לו. **בית** רעוע הנוטה ליפול. ראה רש"י (ד"ה ומפני).

לז. **כתב** במגיד תעלומה (ד"ה בא), שמכונה אליהו 'זכור לטוב', משום שמזכירים את שמו בפירוש רק כאשר הוא בא לטובה, אבל במקום שאינו בא לטובה אין מזכירים את שמו, אלא קוראים לו 'ההוא סבא' [-אותו זקן], או 'ההוא טייעא' [-אותו ערבי].

לח. **רש"י** (ד"ה ושמר). [והביא מקומות רבים בתורה ובחז"ל שנאמר בהם לשון שמירה והכוונה להמתנה, כגון 'ואביו שמר את הדבר' (בראשית לז יא), 'שומר אמונים' (ישעיה כו ב), 'לא יאמר אדם לחבירו שמור לי בצד ע"ז פלוני' (סנהדרין סג:), 'שמרה עומדת על פתח חצרה' (ב"ק ל:)]. ונראה שלמד כן מהלשון 'ושמר לי על הפתח' שאינו משמע ששמר 'עליו' [כגון מהמזיקים המצויים בחורבות כדלהלן] אלא ששמר 'לו', והיינו שהמתין לו. וראה עוד בפירוש הכותב (ד"ה תניא), ובבן יהוידע (ד"ה בא). ובחפץ ה' (ד"ה בא) פירש שהוא לשון שמירה, ששמר עליו מן המזיקין.

לט. **ברי"ף** ובכתב יד לא נכתבו תיבות אלו, וכן משמע מדברי רש"י (ד"ה ושמר) שפירש כן מעצמו. וכתב המנחם משיב נפש (ד"ה ושמר) שזהו פירוש שהוכנס בטעות לתוך הגמרא. הגהות וציונים. אמנם באמרי נועם (ד"ה ושמר) ביאר את הכפילות, ש'ושמר לי על הפתח' הכוונה שהמתין לו ולא נכנס לחורבה, ומה שהוסיף 'והמתין לי עד שסיימתי תפילתי' פירושו שאף לא דיבר עמו מבחוץ עד שסיים להתפלל. אבל בחפץ ה' (שם) הוכיח מגירסא זו כפירושו הנ"ל ש'ושמר לי על הפתח' הוא לשון שמירה ממש, שהרי ענין ההמתנה נזכר בנפרד.

מ. **אף** על פי שסבר אליהו שרבי יוסי לא עשה כדין בכך שהתפלל בחורבה [כמבואר להלן], מכל מקום כיון שכבר התחיל להתפלל לא רצה להפסיקו, והמתין עד שסיים את תפילתו. עיון יעקב (ד"ה לאחר).

מא. **יש** לשאול מדוע לא הקדים רבי יוסי שלום לאליהו, אלא אליהו הוא שהקדים לו. ובפירוש הכותב (ד"ה תניא) כתב שרבי יוסי עמד ביראה ופחד מלפני אליהו הנביא, כתלמיד הנרתע לאחוריו מפני רבו, ועל כן לא העיז להקדים לו שלום. ובבן יהוידע (ד"ה א"ל) ביאר שרבי יוסי לא הקדים שלום לאליהו, לפי שרצה לבדוק אם הוא ראוי לכך שאליהו יקדים לו שלום.

מב. **כתב** הבן יהוידע (ד"ה א"ל) שמה שהוסיף רבי יוסי על דברי אליהו 'ומורי', הרי זה משום שכך ראוי להשיב מפני הכבוד. [ואכן, בחידושי רע"א (יו"ד סי' רמב בט"ז סק"ה) ביאר שמכאן למד הרמב"ם (תלמוד תורה פ"ה ה"ה) שתלמיד האומר שלום לרבו אומר 'שלום עליך רבי', ואם רבו נתן לו שלום יענה לו 'שלום עליך רבי ומורי']. וביאור הכפילות 'רבי ומורי' כתב בשפתי חכמים (ד"ה רבי) ש'רבי' פירושו מלמדי ו'מורי' פירושו מורה הוראותי. ובבן יהוידע כתב לבאר את הכפילות כלפי אליהו הנביא, ש'רבי' הוא בחכמה 'ומורי' הוא ברוח הקודש.

מג. **יש** הגורסים 'יפסיקוני'. גליון (הגהות וציונים).

מד. **רש"י** (ד"ה תפלה, לפי גירסת המהרש"ל), וכן הסיקו התוספות (ד"ה היה). והיינו שאומר שלש ברכות ראשונות ושלש ברכות אחרונות כהלכתן, וביניהן אומר ברכה אחת שנקראת 'הבינונו', שיש בה מעין הברכות האמצעיות. רש"י (לקמן טז. ד"ה מעין, לקמן כט. ד"ה הביננו). ונוסח ברכה זו מבואר בגמרא לקמן (כט.), והוא 'הביננו ה' אלהינו לדעת דרכיך, ומול את לבבנו ליראתך, ותסלח לנו להיות גאולים, ורחקנו ממכאובינו, ודשננו בנאות ארצך, ונפוצותינו מארבע תקבץ, והתועים על דעתך ישפטו, ועל הרשעים תניף ידיך, וישמחו צדיקים בבנין עירך ובתקון היכלך, ובצמיחת קרן לדוד עבדך, ובעריכת נר לבן ישי משיחך, טרם נקרא אתה תענה. ברוך אתה ה' שומע תפלה'. והוסיפו התוספות (ד"ה היה) שמה שמבואר בגמרא שם שאביי קילל את המתפלל 'הבינונו', זהו דווקא במתפלל בעיר, אבל בשדה מותר להתפלל באופן זה.

מתחילה רצו תוספות (שם - בפירוש הראשון) לפרש שאין הכוונה ל'הבינונו', אלא ל'תפילה קצרה' שהובאה להלן (כט:), שנוסחה הוא 'צרכי עמך מרובים' וכו'. ודחו פירוש זה, שהרי מבואר לקמן (שם) שאין לומר תפילה זו אלא במקום סכנה, דהיינו במקום שמצויים שודדים, ורבי יוסי לא היה במקום סכנה, שהרי אמר 'שמא יפסיקו בי עוברי דרכים', ולא אמר 'שמא יהרגוני לסטים'.

מה. **ביאר** הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה מפני), שאליהו שאל את רבי יוסי מדוע נכנס לחורבה, והרי מקום זה הוא מקום סכנה [כמבואר בהמשך הגמרא]. רבי יוסי השיב לו, כי נכנס להתפלל משום שסבר שזכות התפילה תצילהו מהסכנה. אמר לו אליהו, שאף על פי כן לא היה לו להכנס למקום סכנה להתפלל, כיון שיכול היה להתפלל בדרך. והשפתי חכמים (ד"ה וא"ל) פירש, שאליהו הוסיף לו שמלבד הסכנה שבדבר, עוד היה אסור לו להתפלל שם, שכיון שבהיותו שם הוא חושש שהחורבה תפול, הוא אינו מכוון בתפילתו כראוי ואין דעתו מיושבת, [וכפי שמצינו (לקמן כג:) שאסור לאחוז סכין וקערה ולהתפלל, שמפני חששו שמא יפלו אין דעתו מיושבת בתפילתו].

מו. **נקט** רבי יוסי 'באותה שעה', משום שהיה רגיל לראות את אליהו ולמד ממנו דברים רבים, וכוונתו כאן למה שלמד ממנו באותה עת דווקא. בן יהוידע (ד"ה באותו). אף שדעת רש"י (שבת קח. ד"ה מאי) שאין ללמוד הלכות מאליהו הנביא משום שנאמר 'לא בשמים היא', זהו דווקא כשהוא אומרן כנבואה, אבל כאן אמר דבר ששמע מפי חכמים אחרים, ובאופן זה שומעים לו. מהר"ץ חיות (ד"ה באותה). ובמילי דברכות (גרודזנסקי, ד"ה ועיין) ביאר, שדווקא כשאליהו בא להכריע כנגד משנה או ברייתא, או להכריע כיחיד נגד הרבים, בזה אין שומעים לו, אבל אפשר לסמוך עליו בדבר שאינו מוכרע. ובילקוט הגרשוני (ד"ה באותה) ביאר לפי דברי החתם סופר (שו"ת ח"ו סי' לח ד"ה אבל האמת) שכאשר אליהו מתגלה בגופו ממש אפשר ללמוד ממנו, שכאן התגלה בגופו ולכן למד הימנו רבי יוסי.

מז. **דהיינו** שיש איסור בדבר [אמנם מדברי המאירי (ד"ה ממדות) משמע שהכניסה לחורבה והתפילה בה אינן איסור גמור אלא הנהגה טובה היא להמנע מכך]. ומשמע שאיסור זה נוהג תמיד ולא רק לענין תפילה, וכן משמע בברייתא להלן בסוף העמוד, וכן פסק הרמב"ם (רוצח ושמירת הנפש פי"ב ה"ו). אמנם הרמב"ם הביא דין זה גם בהלכות תפילה (פ"ה ה"ו), וכתב 'ואין מתפלל בחורבה'. וביאר הכסף משנה, שהביא זאת בהלכות תפילה רק משום שבסוגייתנו הובא לגבי תפילה. ובלחם משנה ביאר שהרמב"ם בא לחדש שאסור להכנס לחורבה אפילו כאשר הוא רוצה להתפלל וחושש שיפסיקוהו עוברי דרכים, כמבואר כאן. וראה עוד בהערה לעיל בשם השפתי חכמים, שיש איסור מיוחד להתפלל בחורבה, משום שאינו יכול לכוון בה בתפילתו.

קשיא דר' מאיר אדר' מאיר תרי תנאי אליבא דר"מ קשיא דר' אליעזר אדר' אליעזר תרי תנאי אליבא דר' אליעזר ואב"א רישא לאו ר' אליעזר היא: עד סוף האשמורה: מאי קסבר ר' אליעזר אי קסבר שלש משמרות הוי הלילה לימא עד ארבע שעות ואי קסבר ארבע משמרות הוי הלילה לימא עד שלש שעות לעולם קסבר שלש משמרות הוי הלילה והא קמ"ל דאיכא משמרות ברקיע ואיכא משמרות בארעא דתניא ר' אליעזר אומר שלש משמרות הוי הלילה ועל כל משמר ומשמר יושב הקב"ה ושואג כארי שנאמר [א] ה' ממרום ישאג וממעון קדשו יתן קולו שאוג ישאג על נוהו וסימן לדבר משמרה ראשונה חמור נוער שניה כלבים צועקים שלישית תינוק יונק משדי אמו ואשה מספרת עם בעלה. מאי קא חשיב ר' אליעזר אי תחלת משמרות קא חשיב תחלת משמרה ראשונה סימנא למה לי אורתא הוא אי סוף משמרות קא חשיב סוף משמרה אחרונה למה לי סימנא יממא הוא אלא חשיב סוף משמרה ראשונה ותחלת משמרה אחרונה ואמצעית דאמצעיתא ואב"א כולהו סוף משמרות קא חשיב וכי תימא אחרונה לא צריך למאי נפקא מינה למיקרי ק"ש למאן דגני בבית אפל ולא ידע זמן ק"ש אימת כיון דאשה מספרת עם בעלה ותינוק יונק משדי אמו ליקום וליקרי. אמר רב יצחק בר שמואל משמי' דרב ג' משמרות הוי הלילה [א] ועל כל משמר ומשמר יושב הקב"ה ושואג כארי ואומר אוי לבנים שבעונותיהם [א] החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים לבין אומות העולם: תניא א"ר יוסי פעם אחת הייתי מהלך בדרך ונכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל בא אליהו זכור לטוב ושמר לי על הפתח (והמתין לי [ב]) עד שסיימתי תפלתי לאחר שסיימתי תפלתי אמר לי שלום עליך רבי ואמרתי לו שלום עליך רבי ומורי ואמר לי בני מפני מה נכנסת לחורבה זו אמרתי לו להתפלל ואמר לי היה לך להתפלל בדרך ואמרתי לו מתיירא הייתי שמא יפסיקו בי [ג] עוברי דרכים ואמר לי היה לך להתפלל תפלה קצרה באותה שעה למדתי ממנו שלשה דברים למדתי שאין נכנסין לחורבה ולמדתי שמתפללין בדרך ולמדתי שהמתפלל בדרך מתפלל תפלה קצרה ואמר לי בני מה קול שמעת בחורבה זו ואמרתי לו שמעתי בת קול [ד] שמנהמת כיונה ואומרת אוי לבנים שבעונותיהם [א] החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים לבין האומות ואמר לי חייך וחיי ראשך לא שעה זו בלבד אומרת כך אלא בכל יום ויום שלש פעמים אומרת כך ולא זו בלבד אלא [ב] בשעה שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין יהא שמיה [ה] הגדול מבורך [ו] הקב"ה מנענע ראשו ואומר אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך מה [ז] לו לאב שהגלה את בניו ואוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם: ת"ר [ג] מפני שלשה דברים אין נכנסין לחורבה [ס] מפני חשד מפני המפולת ומפני המזיקין מפני חשד ותיפוק ליה משום מפולת בחדתי

קשיא דרבי מאיר אדר' מאיר. לעיל אמר משעה שבני אדם נכנסין לאכול פתן בערבי שבתות והוא שעור מאוחר משל כהן, והכא אמר משעת טבילה שהיא קודם בין השמשות: **קשיא דר' אליעזר.** דברייתא אדר' אליעזר דמתני': **ואב"א רישא.** דמתני': **לאו ר' אליעזר היא.** והא דקתני דברי ר' אליעזר אסוף הזמן קאי דקאמר עד סוף האשמורה הראשונה, ופליגי רבנן עליה ואמרי עד חצות. דרבי אליעזר דריש בשכבך זמן התחלת שכיבה שבני אדם הולכים לשכב זה קודם וזה מאוחר, ורבנן דרשי כל זמן שכיבה דהיינו כל הלילה אלא שעשו סייג לדבר ואמרו עד חצות, ור"ג לית ליה ההוא סייג: **מאי קסבר כו'.** הוה ליה לומר זמן הניכר: **אי קסבר.** דפליגי תנאי לקמן [א] בהא מלתא, איכא מאן דאמר ג' משמרות הוי הלילה במשמרות עבודת המלאכים, ושיר שלהם נחלק לשלש חלקים, ראשונה לכת אחת שניה לכת אחרת שלישית לכת שלישית, ואיכא מאן דאמר ארבע משמרות הוי הלילה: **והא קמ"ל.** כשנתן לך סימן זמן הקריאה בסוף האשמורה ולא פי' לך סימן מפורש למדך שיש היכר לכל אדם בדבר [ק] כי היכי דאיכא ברקיע: **ישאג שאוג ישאג.** הרי ג': **ואשה מספרת עם בעלה.** כבר הגיע קרוב ליום ובני אדם מתעוררים משנתן, והשוכבים יחד מספרים זה עם זה: **מאי קא חשיב.** סימנים הללו שנתן למשמרות הארץ היכן נתנו, בתחלת האשמורות או בסופן: **אורתא הוא.** לאת הכוכבים: **ושמר.** והמתין, כמו לא יאמר אדם לחבירו שמור לי בצד ע"ז פלונית (סנהדרין דף סג:), ובב"ק בפ' החובל (דף צ':) שמרה עומדת על פתח חצרה, וכן ואביו שמר את הדבר (בראשית לז), שומר אמונים (ישעיה כו): **תפלה קצרה.** [הביננו [ט]], ולקמן מפרש לה בפ' תפלת השחר (דף כט.): **אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך.** אשרי כל זמן שהיה קלוס זה בתוך בהמ"ק: **מפני חשד.** שלא יאמרו זונה מוכנת לו שם: **ומפני המפולת.** שחומת החורבה רעועה ומסוכן הוא פן תפול החומה עליו: **תיפוק ליה.** כלומר למה לנו ג' טעמים לדבר א', הרי די באחת מהן, אם לא בא ללמדך שיש שעות שאין הטעם הזה וצריך להניח בשביל זה: בחדתי

קשיא דר' מאיר אדר' מאיר. דלא מצי למימר בשעה שבני אדם נכנסין וכהן חד שעורא הוא דאם כן רבי מאיר היינו רבי אחאי לפי' רש"י שפי' שרוב בני אדם נכנסין להסב דהיינו בע"ש. [וגם כן [י]] (א) לא מסתברא למימר דבני אדם ממהרין כל כך בערבי שבתות כמו בזמן שהכהנים טובלין דהיינו מבעוד יום קודם הערב שמש:

קשיא דרבי אליעזר אדרבי אליעזר. דלא מצי למימר משקדש היום והכהנים נכנסין לאכול בתרומתן חד שעורא הוא. דא"כ ר' אליעזר היינו ר' יהושע:

למאן דגני בבית אפל. וא"ת והלא רבי אליעזר בעי (לקמן ד' ט:) עד שיכיר בין תכלת לכרתי בק"ש של שחרית. וי"ל מ"מ כיון שידע מתי יעלה עמוד השחר. קודם שיקום ויזמן עצמו כבר הגיע אותו עת:

היה לך להתפלל תפלה קצרה. לכאורה משמע שאין זה הביננו. דהא קא בעי לקמן (ד' ל.) מאי איכא בין הביננו לתפלה קצרה. א"כ לפי' הקונ' שפי' כאן דהיינו הביננו קשה. אלא ע"כ היינו תפלה אחרינא כדמפרש לקמן [ג] צרכי עמך מרובים וכו'. וגם על זה קשה דלקמן אמרינן שאין לומר תפלת של צרכי עמך אלא במקום סכנה. ורבי יוסי לא הוה במקום סכנה פי' במקום לסטים. מדהשיב לו שמא יפסיקו בי עוברי דרכים ולא השיב שמא יהרגוני לסטים. ונראה לי כפ"ה תפלה קצרה דהכא היינו הביננו. ואע"ג דלייט עלה אביי [ג] אמאן דמתפלל הביננו. היינו דוקא בעיר אבל בשדה מותר. והא דאמרי' לקמן מאי איכא בין הביננו לתפלה קצרה. הכי קאמר בין תפלה קצרה דאמר בפ' תפלת השחר (דף כט:) כגון צרכי עמך וכו'. אבל ודאי תפלה קצרה דהכא נ"ל [ק] הביננו:

ועונין יהא שמיה הגדול מבורך. מכאן יש לסתור מה שפי' במחזור ויטרי [ד] יהא שמיה רבא שזו תפלה שאנו מתפללין שימלא שמו כדכתיב (שמות יז) כי יד על כס יה שלא יהא שמו שלם וכסאו שלם עד שימחה זרעו של עמלק [ה] ופירושו כך יהא שמי"ה שם יה רבא כלומר שאנו מתפללין שיהא שמו גדול ושלם ומבורך לעולם הוי תפלה אחרת כלומ' ומבורך לעולם הבא. וזה לא נראה מדקאמר הכא יהא שמיה הגדול מבורך משמע דתפלה אחת היא ואינו רוצה לומר שיהא שמו גדול ושלם אלא יהא שמו הגדול מבורך וגם מה שאומרי' העולם לכך אומרים קדיש בלשון ארמית לפי שתפלה נאה ושבח גדול הוא על כן נתקן בלשון תרגום [ו] שלא יבינו המלאכים ויהיו מתקנאין בנו וזה אינו נראה שהרי כמה תפלות יפות שהם בלשון עברי אלא נראה כדאמרינן בסוף סוטה (דף מט.) אין העולם מתקיים אלא אסדרא דקדושתא ואיהא שמיה רבא דבתר אגדתא שהיו רגילין לומר קדיש אחר הדרשה ושם היו עמי הארצות ולא היו מבינים כולם לשון הקודש לכך תקנוהו בלשון תרגום שהיו הכל מבינים שזה היה לשונם:

עין משפט נר מצוה

ז א טוש"ע או"ח סימן א' סעיף ב ג:
ח ב טור או"ח סי' נ"ו:
ט ג מיי' פ"ה מהל' תפלה ה"ו ופי"ב מהל' רוצח ושמירת נפש הלכה ו' (סמ"ג עשין י"ט ועשין ע"ט) טוש"ע או"ח סימן ל' סעיף ו':

הגהות וציונים

א] בכת"י הגירסא אוי לי שהחרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי **והגליתי את בני** לבין אומות העולם (וכ"ה הנוסח [בלא תיבת "לי"] בדפו"י ובראשונים, ושינהו הצענזור, ועי' תוס' הרא"ש [ריטב"א] ושיטמ"ק, דק"ס): ב] ברי"ף ל"ג (גליון) וכן ליתא בכת"י (והוא גליון שכתב פירוש על "ושמר לי", מנחם משיב נפש, וכ"נ מרש"י): ג] ס"א **יפסיקוני** (גליון): ד] קול הברה [וע' תוס' סנהדרין יא ע"א ד"ה בת קול] (גליון), וע"ע תוס' יו"ט יבמות פט"ז מ"ו: ה] גי' רש"א **שמו** (גליון): ו] בכל הדפו"י ועונין **אמן** יהא שמיה **רבא** מברך, והמהרש"ל הגיה כלפנינו ע"פ התוס' עיי"ש (דק"ס): ז] בכת"י הגי' **אוי** לו וכ"ה בדפוס וינציא, ובדפוסים המאוחרים הגיהו **מה** ועיין תוס' הרא"ש שכתב שא"צ להגיה, ועיין רש"ש שמבאר גירסתינו דלשון כינוי כבוד הוא כלפי מעלה במקום אוי: ח] נראה שרש"י הי' גורס בגמ' דאיכא משמרות **בארעא כי היכי דאיכא ברקיע** (מעדני יו"ט עיי"ש): ט] רש"ל (גליון): י] גי' רש"ל. ורש"א גריס **אי נמי** (גליון), וכהגהת הב"ח (בדפו"י הנוסח "ואם כן"): כ] נראה דיש להוסיף **דהיינו** הביננו. [בדפו"י ליתא הקטע בתוס' "אבל ודאי" וכו' עד סוה"ד, ועי' מהרש"א]:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עמוד ב, ב) [דף כט:], ג) [לקמן כט. וע"ש תוס' ד"ה לייט], ד) סימן ט' פרק ז', ה) תנחומא סוף פ' תצא, ו) [כלאי' שבת יב: וסוטה לג.].

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה קשיא דרבי מאיר וכו' דהיינו בע"ש אי נמי לא מסתברא:

גליון הש"ס

גמ' מפני חשד. עיין שבת כג.:

תורה אור השלם

א) וְאַתָּה תִּנָּבֵא אֲלֵיהֶם אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם יְיָ מִמָּרוֹם יִשְׁאָג וּמִמְּעוֹן קָדְשׁוֹ יִתֵּן קוֹלוֹ שָׁאֹג יִשְׁאַג עַל נָוֵהוּ הֵידָד כְּדֹרְכִים יַעֲנֶה אֶל כָּל יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ: [ירמיה כה, ל]

משנת ראשונים

תרי תנאי אליבא דרבי מאיר. כל היכא דפליגי תרי תנאי אליבא דחד במשנה אחת הלכה כתנא בתרא, שהראשון היה בנערותו והשני היה בזקנותו, וכן אומר הכריתות. **[הליכות עולם שער חמישי פרק ג]**

אי לא דמסתפינא אמינא דכל כהאי גוונא לא משקר חד מינייהו אלא שמעו מרבן ומשכחת לה דמעיקרא אמר הכי ושוב חזר בו האחד שמע החזרה והאחד לא שמע. **[הליכות עולם שער שני פרק ב]**

ועל כל משמר ומשמר יושב הקדוש ברוך הוא ושואג כארי. וראוי לכל ירא שמים שיהא מצר ודואג באותה שעה ולשפוך תחנונים על חורבן בית המקדש, כמו שנאמר קומי רוני בלילה לראש אשמורות. **[רא"ש סימן ב]**

אלא חשיב סוף משמרה ראשונה. ונפקא מינה שיש על ישראל במשמרות הלילה להפיל רנה ותחנונים על חרבן הבית, כענין שנאמר קומי רוני בלילה לראש אשמורות, כך פי' רבינו האי גאון ז"ל. **[הרשב"א]**

ואמצעית דאמצעיתא. ומאי דקא חשיב משמרה אמצעית באמצעיתא, נפקא מינה לאכילת קדשים שהן נאכלין עד חצות. **[הרשב"א]**

ותינוק יונק משדי אמו ליקום וליקרי. לא שיקרא מיד דהא ר' אליעזר קאמר במתני' דזמן ק"ש משיכיר בין תכלת לכרתי, אלא מתוך שיעמוד בעמוד השחר יכוין לזמן ק"ש. **[תוספות הרא"ש]**

אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך. אשרי המלך שמקבלין אותו בביתו כך מתי אשוב לביתי מתי אשוב להיכלי מתי אקבץ את שארית ישראל בניי מבין האומות, שיהו מהדרין מפארין ומרוממין ומקדישין את קדושת שמי הגדול. **[ספר הרוקח סימן שסב]**

להתפלל[מח] בַּדֶּרֶךְ. ג. וְלָמַדְתִּי[מט] שֶׁהַמִּתְפַּלֵּל בַּדֶּרֶךְ מִתְפַּלֵּל תְּפִלָּה קְצָרָה, כדי שלא יפריעוהו עוברי דרכים[נ].

רבי יוסי ממשיך בסיפור המעשה:

וְאָמַר לִי אליהו הנביא, בְּנִי, מַה [-איזה] קוֹל שָׁמַעְתָּ בְּחוּרְבָּה זוֹ. וְאָמַרְתִּי לוֹ, שָׁמַעְתִּי בַּת קוֹל[נא] שֶׁמְּנַהֶמֶת [-מיללת] כַּיּוֹנָה[נב] וְאוֹמֶרֶת, אוֹי לַבָּנִים[נג] שלי [עם ישראל], שֶׁבַּעֲוֹנוֹתֵיהֶם הֶחֱרַבְתִּי אֶת בֵּיתִי וְשָׂרַפְתִּי אֶת הֵיכָלִי וְהִגְלִיתִים לְבֵין הָאוּמּוֹת.

וְאָמַר לִי אליהו בלשון שבועה, חַיֶּיךָ וְחַיֵּי רֹאשְׁךָ[נד], לֹא בְּשָׁעָה זוֹ בִּלְבַד הבת קול אוֹמֶרֶת כָּךְ, אֶלָּא בְּכָל יוֹם וָיוֹם שָׁלֹשׁ פְּעָמִים אוֹמֶרֶת כָּךְ[נה].

הוסיף אליהו הנביא ואמר, וְלֹא זוֹ בִּלְבַד[נו], אֶלָּא בְּכָל שָׁעָה שֶׁיִּשְׂרָאֵל נִכְנָסִין לְבָתֵּי כְּנֵסִיּוֹת וּלְבָתֵּי מִדְרָשׁוֹת, וְעוֹנִין[נז] יְהֵא שְׁמֵיהּ [-שמו] הַגָּדוֹל מְבוֹרָךְ[נח], הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא כביכול מְנַעְנֵעַ רֹאשׁוֹ כמי ששרוי בצער[נט], וְאוֹמֵר, אַשְׁרֵי הַמֶּלֶךְ שֶׁמְּקַלְּסִין אוֹתוֹ בְּבֵיתוֹ כָּךְ[ס], כלומר, שבח גדול היה למלכותי, כשהיה בית המקדש קיים, והיה קילוס זה נשמע בבית המקדש[סא]. מַה [-אוי[סב]] לּוֹ לָאָב [הקב"ה[סג]] שֶׁהִגְלָה אֶת בָּנָיו [עם ישראל][סד], וְאוֹי לָהֶם לַבָּנִים שֶׁגָּלוּ מֵעַל שׁוּלְחַן אֲבִיהֶם[סה].

הגמרא מביאה ברייתא המבארת את טעמי האיסור להכנס לחורבה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, מִפְּנֵי שְׁלֹשָׁה דְּבָרִים אמרו חכמים שֶׁאֵין נִכְנָסִין

מח. חפץ ה' (ד"ה ונראה), וראה בהערה להלן.

מט. מה שנקט 'למדתי' בכל פעם ופעם, הוא משום שלא למד את שלושת הדברים בבת אחת, אלא בזה אחר זה [שמכך ששאל אותו למה נכנס לחורבה למד שאין נכנסים לחורבה, ומכך שאמר לו שהיה לו להתפלל בדרך למד שמתפללים בדרך, ומכך שאמר לו שהיה לו להתפלל תפילה קצרה, למד שהמתפלל בדרך מתפלל תפילה קצרה]. בן יהוידע (ד"ה למדתי).

נ. הקשה בחפץ ה' (ד"ה באותה), מדוע חילק רבי יוסי דין זה לשנים, 'שמתפללים בדרך' ו'שהמתפלל בדרך מתפלל תפילה קצרה', ולא אמר דין אחד, שמתפללים בדרך תפילה קצרה. והשיב, שרבי יוסי דקדק את לשונו של אליהו שאמר לו 'היה לך להתפלל בדרך', והרי בוודאי ידע שבדרך מפריעים עוברי דרכים, ומדוע לא אמר לו מיד שהיה לו להתפלל תפילה קצרה, ובהכרח שבא ללמדו גם זאת שחייבים להתפלל בדרך. והיינו שאם היה אומר לו רק שמתפללים בדרך תפילה קצרה, היינו אומרים שרק מי שרוצה להתפלל יעשה כן, אבל אין חיוב להתפלל, ועתה לימדו שהתפילה היא חובה. וראה ביאור נוסף בדבריו (ד"ה [illegible]). הרי"ף והרא"ש (סי' ג) הביאו את הדברים בסדר אחר, 'למדתי שמתפללין בדרך, ולמדתי שמתפללין תפלה קצרה, ולמדתי שאין נכנסין לחורבה'. וביאר במעדני יום טוב (אות ט) שלגירסתם הכל ענין אחד, שמתחילה אמר שמתפללים בדרך כדי לקיים מצות התפילה, ואחר כך הוסיף שבאופן זה אפשר לקצר את התפילה, ואחר כך הוסיף עוד, שאפילו אם הוא רוצה להאריך ולכוין אסור לו להכנס לחורבה לצורך כך.

נא. בת קול הוא גילוי בדרגה הפחותה מנבואה, כמבואר בתוספתא (סוטה פי"ג ה"ד, הובאה בכמה מקומות בש"ס), 'משמתו חגי זכריה ומלאכי נסתלקה רוח הקודש [-נבואה] מישראל, ואף על פי כן היו משתמשים בבת קול'. ובביאור השם 'בת קול' ובמהותה נאמרו כמה ביאורים: א. ברש"י באיוב (ד טז) מבואר שה'קול' הוא קולם של המלאכים, וה'בת קול' הוא הקול היוצא מקולם, כמו אדם המכה בפטיש וקול ההברה נשמע למרחוק. [וכעין זה כתבו התוספות (סנהדרין יא. ד"ה בת). ובעץ יוסף (ד"ה בת) ביאר, שלדעת התוספות זהו קול היוצא מקולו של הקב"ה עצמו]. ב. רש"י בסוטה (לג. ד"ה שאני) ביאר, שאותה 'מידה' הממונה על ה'בת קול', יודעת שבעים לשון, משום שהיא צריכה להשמיע את שליחותה בלשונו של מי שנשלחת אליו, וכתב העץ יוסף (ד"ה בת) שלפי דבריו 'בת קול' הוא מלאך. ג. בתוספות הרא"ש (סנהדרין יא. ד"ה בת - בפירוש השני) ביאר, שנקראת 'בת קול' משום שזהו קול היוצא במידה ['בת' היא מידה של דברים לחים, ושוה למידת האיפה ביבש (מלכים א' ז כו, יחזקאל מה יא), ועי' מהר"ץ חיות (סנהדרין יא. בתוס' ד"ה בת, בא"ד)], והיינו שלא כל אדם זוכה לשמוע קול זה, אלא רק הראוי לשומעו. ובעץ יוסף (ד"ה בת) ביאר באופן דומה, שעל קולו של הקב"ה נאמר (תהלים כט ד) 'קול ה' בכח' ואי אפשר לשמעו, ולכן הקול צריך לצאת במידה לפי מה שיכולה האוזן לקבל. ד. בתוספות יום טוב (יבמות פט"ז מ"ו) ביאר, שהוא קול שחידש הבורא להודיע סודו ליראיו, ונקרא 'בת קול' משום שהוא בדרגה פחותה מהנבואה, והוא כמו בת שדרגתה פחותה מאביה. והוסיף, שנקרא 'בת קול' בלשון נקבה [ולא 'בן קול'], משום שכוחו חלש כנקבה ביחס לנבואה.

נב. המפרשים עמדו על כך שלעיל נאמר שהקב"ה שואג כארי, ואילו כאן שמע רבי יוסי קול יונה, וביארו זאת בכמה אופנים. המהרש"א (ח"א ד"ה ואומר) ביאר שכיון ששמע רק את ה'בת קול' ולא את הקול עצמו, על כן שמע קול יונה בלבד. [ומשמע מדבריו ש'בת קול' זהו קול היוצא מקולו של הקב"ה, וראה בהערה לעיל]. בעיון יעקב (ד"ה שואג) ביאר, שמה שנאמר שהקב"ה שואג כארי היינו כ'אריה דבי עילאי' שאי אפשר לשמוע את קולו כלל (ראה חולין נט:), אך כאשר הקב"ה רוצה שישמעוהו, אינו שואג כארי אלא הוא מנמיך את קולו כקול השומעים כדי שיוכלו לשמוע. וכתב עוד שזוהי ה'בת קול' שהוזכרה כאן, ולכך גם נקט רבי יוסי שהיא מנהמת כיונה, משום שכנסת ישראל נמשלה ליונה. ובבן יהוידע (ד"ה שמעתי) ביאר, שלעיל מדובר בלילה שאז שולטת מידת הגבורה, ולכן נקטו לשון שאגת ארי שהוא בבחינת גבורה, אך כאן מדובר בקול היוצא ביום, וביום שולטת מדת החסד, ולכן שמע קול יונה שהיא בבחינת חסד. וכעין זה כתב גם השפת אמת (ד"ה בכל). וראה עוד במגיד תעלומה (ד"ה שמנהמת).

נג. ראה בהערה לעיל על דברי רב שיש הגורסים 'אוי שהחרבתי', וראה שם את ביאור הדברים לגירסא זו.

נד. כפל הלשון צריך ביאור. וכתב בבן יהוידע (ד"ה חייך) כי 'חייך' היינו חיי גופו, ו'חיי ראשך' זו חכמתו, ש'ראש' הוא כינוי לחכמה. ועוד ביאר, ש'חיי ראשך' הכוונה לאור השכינה השורה על ראשו.

נה. כתב השפת אמת (ד"ה בכל) שמשמע מכאן שגם היום מתחלק לשלש משמרות [וכן מבואר ברשב"א (פירושי האגדות, לקמן ו: ד"ה ממה)]. ובבן יהוידע (ד"ה בכל) ביאר ששלש פעמים אלו הן כנגד זמני שלש התפילות, שהרי אמרו חז"ל (ראה מדרש תהלים קו מד, תיקוני זוהר תיקון כא נ:) שבזכותן תבוא הגאולה, ונמצא שעיכוב הגאולה הוא בגלל שאין אנו נזהרים בהן כראוי, ועל כן יוצאת הבת קול בזמנים אלו.

נו. כלומר לא רק בעת שלש התפילות, אלא בכל שעה שהם נכנסים ועונים וכו'. שפתי חכמים (ד"ה ולא).

נז. 'עניה' היינו דיבור בקול רם [רש"י בגיטין (פג. ד"ה נענה)], וכפי שאמרו בשבת (קיט:) שצריך לומר 'יהא שמיה רבא' וכו' בכל כוחו, דהיינו בקול רם [כן ביארו התוספות (שם ד"ה כל, בפירוש השני), אך רש"י (שם ד"ה בכל) פירש שהכוונה בכל כוונתו]. שפתי חכמים (ד"ה ועונין).

נח. בדפוסים ישנים הלשון 'ועונין אמן יהא שמיה רבא מברך', כפי שעונים בקדיש בזמננו. הגהות וציונים. וכתב הראבי"ה (סי' ג), שיש הנוהגים לקרוא ברייתא זו במקום אמירת קדיש כשמתפללים ביחידות, משום שמוזכר בה 'אמן יהא שמו הגדול מבורך'. לפי נוסח הקדיש שבידינו אומרים החזן והקהל 'יהא שמיה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא'. תוספות (ד"ה ועונין) מביאים בשם מחזור ויטרי (מהדורת אוצה"פ ח"א הלכות שחרית סי' מח) שיש באמירה זו שתי תפילות: 'יהא שמיה רבא' ו'יהא שמיה מבורך לעולם ולעולמי עלמיא'. וביאר המחזור ויטרי ש'יהא שמיה רבא' היא תפילה שיתמלא שמו של הקב"ה, וזאת על ידי שימחה זרעו של עמלק, שנאמר (שמות יז טז) 'כי יד על כס י-ה מלחמה לה' בעמלק מדור דור', ודרשו חז"ל (תנחומא כי תצא טו, הובא ברש"י שם) ממה שנאמר 'כס' ולא 'כסא', ונאמר רק שם 'י-ה' של שתי אותיות, שהקב"ה נשבע, שעד שימחה זרעו של עמלק לא יהיה שמו שלם ולא יהיה כסאו שלם. ולפי זה ביאור הקדיש הוא, 'יהא שמי"ה' - יהא שם י-ה, 'רבא' - גדול ושלם עם ארבע אותיות, וזאת על ידי שימחה זרעו של עמלק. והבקשה האחרת 'יהא שמיה מברך לעלם ולעלמי עלמיא' היא תפילה שיהיה שמו מבורך לעולם הבא. תוספות דוחים את פירושו מכח דברי הברייתא כאן, שהרי לשונה הוא 'יהא שמיה הגדול מבורך', ומשמע ש'הגדול' הוא תיאור שמו ולא בקשה [שאם כן היה צריך לומר 'גדול' ולא 'הגדול', מהרש"א (ד"ה ועונין)], וכל האמירה היא תפילה אחת שיהיה שמו הגדול מבורך לעולם ולעולמי עולמים. ובתוספות הרא"ש (ד"ה ועונין) אף גרס כאן בגמרא 'שמו' ולא 'שמיה', וכתב שמוכח מכך ש'שמיה' שאנו אומרים בקדיש אינו אלא תרגום של 'שמו', ואינו 'שם י-ה'. והמהרש"א (שם) הוסיף שאף בגמרא לקמן (כא:) הגירסא 'יהא שמו הגדול מבורך'. ובטעם הדבר שאומרים קדיש בארמית, הביאו התוספות (שם) שרגילים לבאר, שהוא משום שזוהי תפילה נאה ושבח גדול, ועל כן תיקנוהו בלשון תרגום כדי שלא יבינו המלאכים ויקנאו בנו. [ובמחזור ויטרי (סי' פו) כתב בנוסח אחר, שאם היו המלאכים מבינים שאנו אומרים קדיש, לא היו נותנים לקדיש לעלות למעלה, משום שמבואר כאן בברייתא שיש עצב גדול לפני הקב"ה בשעה שאומרים את הקדיש, וכשהמלאכים שומעים את העצב הזה הם נבהלים ונרתעים. וראה בדבריו ביאור נוסף (סי' ט)]. וכתבו תוספות שאין צורך לומר כן, שהלא מצינו כמה תפילות יפות בלשון הקודש. וביארו על פי המבואר בסוטה (מט.), שהיו רגילים לומר קדיש לאחר הדרשות [ראה שם שזהו אחד מהדברים שהעולם מתקיים בגללם], והיו שם גם מעמי הארץ שלא הבינו לשון הקודש, ולכן תיקנוהו בלשונם, כדי שאף הם יבינו את הנאמר.

נט. נמוקי יוסף (ד"ה המזיקין). ובשפתי חכמים (ד"ה הקב"ה) ביאר על פי דברי רש"י לקמן (ז. ד"ה ונענע), שהקב"ה מנענע ראשו כאדם המודה לדברים ועונה 'אמן'.

ס. ברוקח (סי' שסג) הביא מדרש בשם 'פרקי דרבי יוסי', שהוסיף כאן [במקום ההמשך] 'מתי אשוב לביתי, מתי אשוב להיכלי, מתי אקבץ את שארית ישראל בני מבין האומות, שיהו מהדרין מפארין ומרוממין את קדושת שמי הגדול'. וראה עוד בערכי תנאים ואמוראים (ח"א עמוד ספא), שהביא מדרש זה בשינויים.

סא. על פי רש"י ועץ יוסף (ד"ה אשרי). אבל אין הכוונה לבתי כנסיות ובתי מדרשות, שאם כן שבח זה קיים גם עתה, ואילו בלשון הברייתא משמע שהוא אומר כן בדרך צער. הכותב (ד"ה ואמר).

סב. ראה בהערה להלן.

סג. בתחילה נקט לשון 'מלך' וכאן נקט לשון 'אב', משום שמשעה שגלו כביכול אינו נקרא מלך, כמבואר בתוספות (ד"ה ועונין) שאין כסאו שלם. מהרש"א (ח"א ד"ה שמקלסין).

סד. בנמוקי יוסף (ד"ה המזיקין) לא גרס 'מה לו לאב שהגלה את בניו'. והרש"ש (ד"ה מה) ביאר, ש'מה לו' הוא לשון כבוד כלפי מעלה, במקום הלשון 'אוי להם' שנאמרה לגבי הבנים. ובתוספות הרא"ש (ד"ה אוי) מבואר שגרס כאן 'אוי לאב' [וראה בהגהות וציונים שכן הגירסא בכתב יד], וביאר לשון זו, שיש להצטער על כך הרבה. וראה עוד בהערה על הגמרא לעיל 'יושב הקב"ה ושואג וכו' והגליתים לבין אומות העולם'.

סה. הכוונה לבית המקדש, שם היו אוכלים מהקרבנות. על פי מהרש"א (ח"א ד"ה שמקלסין). ובאבן שלמה (ד"ה אוי) ביאר על פי המקובלים, שבזמן בית המקדש היו ישראל מקבלים את ההשפעה מהקב"ה עצמו, ומשעה שגלו יורדת ההשפעה לשרי האומות וישראל

קשיא דר' מאיר אדר"מ תרי תנאי אליבא דר"מ קשיא דר' אליעזר אדר' אליעזר תרי תנאי אליבא דר' אליעזר ואב"א רישא לאו ר' אליעזר היא: עד סוף האשמורה: מאי קסבר ר' אליעזר אי קסבר שלש משמרות הוי הלילה לימא עד ארבע שעות ואי קסבר ארבע משמרות הוי הלילה לימא עד שלש שעות לעולם קסבר שלש משמרות הוי הלילה והא קמ"ל דאיכא משמרות ברקיע ואיכא משמרות בארעא דתניא ר' אליעזר אומר שלש משמרות הוי הלילה ועל כל משמר ומשמר יושב הקב"ה ושואג כארי שנאמר [א] ה' ממרום ישאג וממעון קדשו יתן קולו שאוג ישאג על נוהו וסימן לדבר משמרה ראשונה חמור נוער שניה כלבים צועקים שלישית תינוק יונק משדי אמו ואשה מספרת עם בעלה. מאי קא חשיב ר' אליעזר אי תחלת משמרות קא חשיב תחלת משמרה ראשונה סימנא למה לי אורתא הוא אי סוף משמרות קא חשיב סוף משמרה אחרונה למה לי סימנא יממא הוא אלא חשיב סוף משמרה ראשונה ותחלת משמרה אחרונה ואמצעית דאמצעיתא ואב"א כולהו סוף משמרות קא חשיב וכי תימא אחרונה לא צריך למאי נפקא מינה למיקרי ק"ש למאן דגני בבית אפל ולא ידע זמן ק"ש אימת כיון דאשה מספרת עם בעלה ותינוק יונק משדי אמו ליקום וליקרי. אמר רב יצחק בר שמואל משמי' דרב ג' משמרות הוי הלילה [א] ועל כל משמר ומשמר יושב הקב"ה ושואג כארי ואומר אוי לבנים שבעונותיהם [א] החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים לבין אומות העולם: תניא א"ר יוסי פעם אחת הייתי מהלך בדרך ונכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל בא אליהו זכור לטוב ושמר לי על הפתח (והמתין לי[ב]) עד שסיימתי תפלתי לאחר שסיימתי תפלתי אמר לי שלום עליך רבי ואמרתי לו שלום עליך רבי ומורי ואמר לי בני מפני מה נכנסת לחורבה זו אמרתי לו להתפלל ואמר לי היה לך להתפלל בדרך ואמרתי לו מתיירא הייתי שמא יפסיקו בי[ג] עוברי דרכים ואמר לי היה לך להתפלל תפלה קצרה באותה שעה למדתי ממנו שלשה דברים למדתי שאין נכנסין לחורבה ולמדתי שמתפללין בדרך ולמדתי שהמתפלל בדרך מתפלל תפלה קצרה ואמר לי בני מה קול שמעת בחורבה זו ואמרתי לו שמעתי בת קול[ד] שמנהמת כיונה ואומרת אוי לבנים שבעונותיהם[ה] החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים לבין האומות ואמר לי חייך וחיי ראשך לא שעה זו בלבד אומרת כך אלא בכל יום ויום שלש פעמים אומרת כך ולא זו בלבד אלא [ב] בשעה שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין יהא שמיה[ה] הגדול מבורך[ו] הקב"ה מנענע ראשו ואומר אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך מה[ז] לו לאב שהגלה את בניו ואוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם: ת"ר [ג] מפני שלשה דברים אין נכנסין לחורבה [ד] מפני חשד מפני המפולת ומפני המזיקין מפני חשד ותיפוק ליה משום מפולת

בחדתי

רש"י

קשיא דרבי מאיר אדר' מאיר. לעיל אמר משעה שבני אדם נכנסין לאכול פתן בערבי שבתות והוא שעור מאוחר משל כהן, והכא אמר משעת טבילה שהיא קודם בין השמשות: קשיא דר' אליעזר. דברייתא אדר' אליעזר דמתני': ואב"א רישא. דמתני': לאו ר' אליעזר היא. והא דקתני דברי ר' אליעזר אסוף הזמן קאי דקאמר עד סוף האשמורה הראשונה, ופליגי רבנן עליה ואמרי עד חצות. דרבי אליעזר דריש בשכבך זמן התחלת שכיבה שבני אדם הולכים לשכב זה קודם וזה מאוחר, ורבנן דרשי כל זמן שכיבה דהיינו כל הלילה אלא שעשו סייג לדבר ואמרו עד חצות, ור"ג לית ליה ההוא סייג: מאי קסבר כו'. הוה ליה לומר זמן הניכר: אי קסבר. דפליגי תנאי לקמן [א] בהא מלתא, איכא מאן דאמר ג' משמרות הוי הלילה במשמרות עבודת המלאכים, ושיר שלהם נחלק לשלש חלקים, ראשונה לכת אחת שניה לכת אחרת שלישית לכת שלישית, ואיכא מאן דאמר ארבע משמרות הוי הלילה: והא קמ"ל. כשנתן לך סימן זמן הקריאה בסוף האשמורה ולא פי' לך סימן מפורש למדך שיש היכר לכל אדם בדבר[ח] כי היכי דאיכא ברקיע: ישאג שאוג ישאג. הרי ג': ואשה מספרת עם בעלה. כבר הגיע קרוב ליום ובני אדם מתעוררים משנתן, והשוכבים יחד מספרים זה עם זה: מאי קא חשיב. סימנים הללו שנתן למשמרות הארץ היכן נתנו, בתחלת האשמורות או בסופן: אורתא הוא. צאת הכוכבים: ושמר. והמתין, כמו לא יאמר אדם לחבירו שמור לי בצד ע"ז פלונית (סנהדרין דף סג:), ובב"ק בפ' החובל (דף צ':) שמרה עומדת על פתח חצרה, וכן ואביו שמר את הדבר (בראשית לז), שומר אמונים (ישעיה כו): תפלה קצרה. [הביננו[ט]], ולקמן מפרש לה בפ' תפלת השחר (דף כט.): אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך. אשרי כל זמן שהיה קלוס זה בתוך בהמ"ק: מפני חשד. שלא יאמרו זונה מוכנת לו שם: ומפני המפולת. שחומת החורבה רעועה ומסוכן הוא פן תפול החומה עליו: תיפוק ליה. כלומר למה לנו ג' טעמים לדבר א', הרי די באחת מהן, אם לא בא ללמדך שיש שעות שאין הטעם הזה וצריך להניח בשביל זה:

בחלתי

תוספות

קשיא דר' מאיר אדר' מאיר. דלא מצי למימר בשעה שבני אדם נכנסין וכהן חד שעורא הוא דאם כן רבי מאיר היינו רבי אחאי לפי' רש"י שפי' שרוב בני אדם נכנסין להסב דהיינו בע"ש. [וגם כן[י]] (א) לא מסתברא למימר דבני אדם ממהרין כל כך בערבי שבתות כמו בזמן שהכהנים טובלין דהיינו מבעוד יום קודם הערב שמש:

קשיא דרבי אליעזר אדרבי אליעזר. דלא מצי למימר משקדש היום והכהנים נכנסין לאכול בתרומתן חד שעורא הוא. דא"כ ר' אליעזר היינו ר' יהושע:

למאן דגני בבית אפל. וא"ת והלא רבי אליעזר בעי (לקמן ד' ט:) עד שיכיר בין תכלת לכרתי בק"ש של שחרית. וי"ל מ"מ כיון שידע מתי יעלה עמוד השחר. קודם שיקום ויזמן עצמו כבר הגיע אותו עת:

היה לך להתפלל תפלה קצרה. לכאורה משמע שאין זה הביננו. דהא קא בעי לקמן (ד' ל.) מאי איכא בין הביננו לתפלה קצרה. א"כ לפי' הקונ' שפי' בכאן דהיינו הביננו קשה. אלא ע"כ היינו תפלה אחרינא כדמפרש לקמן [ג] צרכי עמך מרובים וכו'. וגם על זה קשה דלקמן אמרינן שאין לומר תפלת של צרכי עמך אלא במקום סכנה. ורבי יוסי לא הוה במקום סכנה פי' במקום לסטים. מדהשיב לו שמא יפסיקו בי עוברי דרכים ולא השיב שמא יהרגוני לסטים. ונראה לי כפ"ה תפלה קצרה דהכא היינו הביננו. ואע"ג דלייט עלה אביי [ג] אמאן דמתפלל הביננו. היינו דוקא בעיר אבל בשדה מותר. והא דאמרי' לקמן מאי איכא בין הביננו לתפלה קצרה. הכי קאמר בין תפלה קצרה דאמר בפ' תפלת השחר (דף כט:) כגון צרכי עמך וכו'. אבל ודאי תפלה קצרה דהכא נ"ל[ק] הביננו:

ועונין יהא שמיה הגדול מבורך. מכאן יש לסתור מה שפי' במחזור ויטרי[ז] יהא שמיה רבא שזו תפלה שאנו מתפללין שימלא שמו כדכתיב (שמות יז) כי יד על כס יה שלא יהא שמו שלם וכסאו שלם עד שימחה זרעו של עמלק[ה] ופירושו כך יהא שמי"ה שם יה רבא כלומר שאנו מתפללין שיהא שמו גדול ושלם ומבורך לעולם הוי תפלה אחרת כלומ' ומבורך לעולם הבא. וזה לא נראה מדקאמר הכא יהא שמיה הגדול מבורך משמע דתפלה אחת היא ואינו רוצה לומר שיהא שמו גדול ושלם אלא יהא שמו הגדול מבורך וגם מה שאומרי' העולם לכך אומרים קדיש בלשון ארמית לפי שתפלה נאה ושבח גדול הוא על כן נתקן בלשון תרגום [י] שלא יבינו המלאכים ויהיו מתקנאין בנו וזה אינו נראה שהרי כמה תפלות יפות שהם בלשון עברי אלא נראה כדאמרינן בסוף סוטה (דף מט.) אין העולם מתקיים אלא אסדרא דקדושתא ואיהא שמיה רבא דבתר אגדתא שהיו רגילין לומר קדיש אחר הדרשה ושם היו עמי הארצות ולא היו מבינים כולם לשון הקודש לכך תקנוהו בלשון תרגום שהיו הכל מבינים שזה היה לשונם:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עמוד ב, ב) [דף כט:], ג) [לקמן כט. וע"ש תוס' ד"ה לייט], ד) סימן ט' פרק ז', ה) תנחומא סוף פ' תצא, ו) [כלאי' שבת יב: וסוטה לג.].

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה קשיא דרבי מאיר וכו' דהיינו בע"ש אי נמי לא מסתברא:

גליון הש"ס

גמ' מפני חשד. עיין שבת כג.:

תורה אור השלם

א) וְאַתָּה תִּנָּבֵא אֲלֵיהֶם אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם יְיָ מִמָּרוֹם יִשְׁאָג וּמִמְּעוֹן קָדְשׁוֹ יִתֵּן קוֹלוֹ שָׁאֹג יִשְׁאַג עַל נָוֵהוּ הֵידָד כְּדֹרְכִים יַעֲנֶה אֶל כָּל יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ: [ירמיה כה, ל]

משנת ראשונים

תרי תנאי אליבא דרבי מאיר. כל היכא דפליגי תרי תנאי אליבא דחד במשנה אחת הלכה כתנא בתרא, שהראשון היה בנערותו והשני היה בזקנותו, וכן אומר הכריתות. **[הליכות עולם שער חמישי פרק ג]**

אי לא דמסתפינא אמינא דכל כהאי גוונא לא משקר חד מינייהו אלא שמעו מרבן ומשכחת לה דמעיקרא אמר הכי ושוב חזר בו האחד שמע החזרה והאחד לא שמע. **[הליכות עולם שער שני פרק ב]**

ועל כל משמר ומשמר יושב הקדוש ברוך הוא ושואג כארי. וראוי לכל ירא שמים שיהא מצר ודואג באותה שעה ולשפוך תחנונים על חורבן בית המקדש, כמו שנאמר קומי רוני בלילה לראש אשמורות. **[רא"ש סימן ב]**

אלא חשיב סוף משמרה ראשונה. ונפקא מינה שיש על ישראל במשמרות הלילה להפיל רנה ותחנונים על חרבן הבית, כענין שנאמר קומי רוני בלילה לראש אשמורות, כך פי' רבינו האי גאון ז"ל. **[הרשב"א]**

ואמצעית דאמצעיתא. ומאי דקא חשיב משמרה אמצעית באמצעיתא, נפקא מינה לאכילת קדשים שהן נאכלין עד חצות. **[הרשב"א]**

ותינוק יונק משדי אמו ליקום וליקרי. לא שיקרא מיד דהא ר' אליעזר קאמר במתני' דזמן ק"ש משיכיר בין תכלת לכרתי, אלא מתוך שיעמוד בעמוד השחר יכוין לזמן ק"ש. **[תוספות הרא"ש]**

עין משפט נר מצוה

ז א טוש"ע או"ח סימן א' סעיף ב ג:

ח ב טור או"ח סי' נ"ז:

ט ג מיי' פ"ה מהל' תפלה ה"ו ופי"ב מהל' רוצח ושמירת נפש הלכה ו' (סמ"ג עשין י"ט ועשין ע"ט) טוש"ע או"ח סימן נ' סעיף ו':

הגהות וציונים

א] בכת"י הגירסא אוי לי שהחרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתי את בני לבין אומות העולם (וכ"ה הנוסח [בלא תיבת "לי"] בדפו"י ובראשונים, ושינהו הצענזור, ועי' תוס' הרא"ש [ריטב"א] ושיטמ"ק, דק"ס): ב] ברי"ף ל"ג (גליון) וכן ליתא בכת"י (והוא גליון שכתב פירוש על "ושמר לי", מנחם משיב נפש, וכ"נ מרש"י): ג] ס"א יפסיקוני (גליון): ד] קול הברה [וע' תוס' סנהדרין יא ע"א ד"ה בת קול] (גליון), וע"ע תוס' יו"ט יבמות פט"ז מ"ו: ה] גי' רש"א שמו (גליון): ו] בכל הדפו"י ועונין אמן יהא שמיה רבא מברך, והמהרש"ל הגיה כלפנינו ע"פ התוס' עיי"ש (דק"ס): ז] בכת"י הגי' אוי לו וכ"ה בדפוס וינציא, ובדפוסים המאוחרים הגיהו מה ועיין תוס' הרא"ש שכתב שא"צ להגיה, ועיין רש"ש שמבאר גירסתינו דלשון כינוי כבוד הוא כלפי מעלה במקום אוי: ח] נראה שרש"י הי' גורס בגמ' דאיכא משמרות בארעא כי היכי דאיכא ברקיע (מעדני יו"ט עיי"ש): ט] רש"ל (גליון): י] גי' רש"ל. ורש"א גריס אי נמי (גליון), וכהגהת הב"ח (בדפו"י הנוסח "ואם כן"): כ] נראה דיש להוסיף דהיינו הביננו. [בדפו"י ליתא הקטע בתוס' "אבל ודאי" וכו' עד סוה"ד, ועי' מהרש"א]:

[תוספות הרא"ש] אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך. אשרי המלך שמקבלין אותו בביתו כך מתי אשוב לביתי מתי אשוב להיכלי מתי אקבץ את שארית ישראל בניי מבין האומות, שיהו מהדרין מפארין ומרוממין ומקדישין את קדושת שמי הגדול. [ספר הרוקח סימן שסב]

לְחוּרְבָּה[סו]: א. **מִפְּנֵי הַחֲשָׁד**, שלא יחשדו את הנכנס, שהוא נכנס לשם לצורך זנות[סז]. ב. **מִפְּנֵי** סכנת **הַמַּפּוֹלֶת**, שקירות החורבה רעועים ויש לחשוש שיפלו עליו. ג. **וּמִפְּנֵי** סכנת **הַמַּזִּיקִין** [-שדים[סח]], שהם מצויים במקום שאין בו ישוב[סט], ויש לחשוש שיזיקוהו.

הגמרא מבארת מדוע נצרכים כל הטעמים:

שואלת הגמרא, מדוע נצרך הטעם הראשון שהוא **מִפְּנֵי הַחֲשָׁד**, **וְתִיפּוֹק לֵיהּ** - הרי גם בלא טעם זה יש ללמוד שאסור להכנס לחורבה **מִשּׁוּם** חשש **הַמַּפּוֹלֶת**[ע].

מקבלים מהם את הנשאר, ועל שינוי זה נאמר כאן 'אוי לבנים שגלו מעל שולחן אביהם'. אין לחשוב שכוונת הדברים כפשוטה, שהקב"ה מנענע את ראשו ואומר וכו', משום שפעולות ודברים אלו שייכים בבני אדם בלבד ולא נאמרו אלא על דרך 'דברה תורה כלשון בני אדם' (לקמן לא:), לרמוז שרע בעיני ה' גלות ישראל וחורבן ביתו, שנגרמו על ידי עוונותיהם. הכותב (ד"ה ואמר).

סו. **ברש"י** (ד"ה ומפני) מבואר שחורבה היא בית רעוע הנוטה ליפול, וראה עוד להלן (בתחילת ע"ב).

סז. **דהיינו** שלא יאמרו שזונה ממתינה לו שם. רש"י (ד"ה מפני). חורבה היא מקום שהזנות מצויה בו. רש"י (כתובות יג: ד"ה לחורבה).

סח. **רש"י** (לקמן ו. ד"ה לרלות, סב. ד"ה כתר).

סט. **נמוקי** יוסף (ד"ה המזיקין).

ע. **כלומר**, מדוע הוצרכה הברייתא לומר שלשה טעמים לאיסור אחד, ובהכרח שבאה ללמד שכל טעם נצרך באופן שבו אין שייכים הטעמים האחרים. רש"י (ד"ה תיפוק).

קשיא דר' מאיר אדר"מ תרי תנאי אליבא דר"מ קשיא דר' אליעזר אדר' אליעזר תרי תנאי אליבא דר' אליעזר ואב"א רישא לאו ר' אליעזר היא: עד סוף האשמורה: מאי קסבר ר' אליעזר אי קסבר שלש משמרות הוי הלילה לימא עד ארבע שעות ואי קסבר ארבע משמרות הוי הלילה לימא עד שלש שעות לעולם קסבר שלש משמרות הוי הלילה והא קמ"ל דאיכא משמרות ברקיע ואיכא משמרות בארעא דתניא ר' אליעזר אומר שלש משמרות הוי הלילה ועל כל משמר ומשמר יושב הקב"ה ושואג כארי שנאמר [א] ה' ממרום ישאג וממעון קדשו יתן קולו שאוג ישאג על נוהו וסימן לדבר משמרה ראשונה חמור נוער שניה כלבים צועקים שלישית תינוק יונק משדי אמו ואשה מספרת עם בעלה. מאי קא חשיב ר' אליעזר אי תחלת משמרות קא חשיב תחלת משמרה ראשונה סימנא למה לי אורתא הוא אי סוף משמרות קא חשיב סוף משמרה אחרונה למה לי סימנא יממא הוא אלא חשיב סוף משמרה ראשונה ותחלת משמרה אחרונה ואמצעית דאמצעיתא ואב"א כולהו סוף משמרות קא חשיב וכי תימא אחרונה לא צריך למאי נפקא מינה למיקרי ק"ש למאן דגני בבית אפל ולא ידע זמן ק"ש אימת כיון דאשה מספרת עם בעלה ותינוק יונק משדי אמו ליקום וליקרי. אמר רב יצחק בר שמואל משמיה דרב ג' משמרות הוי הלילה [א] ועל כל משמר ומשמר יושב הקב"ה ושואג כארי ואומר אוי לבנים שבעונותיהם [א] החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים לבין אומות העולם: תניא א"ר יוסי פעם אחת הייתי מהלך בדרך ונכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל בא אליהו זכור לטוב ושמר לי על הפתח (והמתין לי[ב]) עד שסיימתי תפלתי לאחר שסיימתי תפלתי אמר לי שלום עליך רבי ואמרתי לו שלום עליך רבי ומורי ואמר לי בני מפני מה נכנסת לחורבה זו אמרתי לו להתפלל ואמר לי היה לך להתפלל בדרך ואמרתי לו מתיירא הייתי שמא יפסיקו בי[ג] עוברי דרכים ואמר לי היה לך להתפלל תפלה קצרה באותה שעה למדתי ממנו שלשה דברים למדתי שאין נכנסין לחורבה ולמדתי שמתפללין בדרך ולמדתי שהמתפלל בדרך מתפלל תפלה קצרה ואמר לי בני מה קול שמעת בחורבה זו ואמרתי לו שמעתי בת קול[ד] שמנהמת כיונה ואומרת אוי לבנים שבעונותיהם[א] החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים לבין האומות ואמר לי חייך וחיי ראשך לא שעה זו בלבד אומרת כך אלא בכל יום ויום שלש פעמים אומרת כך ולא זו בלבד אלא [ב] בשעה שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין יהא שמיה[ה] הגדול מבורך[ו] הקב"ה מנענע ראשו ואומר אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך מה[ז] לו לאב שהגלה את בניו ואוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם: ת"ר [ג] מפני שלשה דברים אין נכנסין לחורבה [ס] מפני חשד מפני המפולת ומפני המזיקין מפני חשד ותיפוק ליה משום מפולת בחדתי

רש"י

קשיא דרבי מאיר אדר' מאיר. לעיל אמר משעה שבני אדם נכנסין לאכול פתן בערבי שבתות והוא שעור מאוחר משל כהן, והכא אמר משעת טבילה שהיא קודם בין השמשות: **קשיא דר' אליעזר.** דברייתא אדר' אליעזר דמתני': **ואב"א רישא.** דמתני': **לאו ר' אליעזר היא.** והא דקתני דברי ר' אליעזר אסוף הזמן קאי דקאמר עד סוף האשמורה הראשונה, ופליגי רבנן עליה ואמרי עד חצות. דרבי אליעזר דריש בשכבך זמן התחלת שכיבה שבני אדם הולכים לשכב זה קודם וזה מאוחר, ורבנן דרשי כל זמן שכיבה דהיינו כל הלילה אלא שעשו סייג לדבר ואמרו עד חצות, ור"ג לית ליה ההוא סייג: **מאי קסבר כו'.** הוה ליה לומר זמן הניכר: **אי קסבר.** דפליגי תנאי לקמן [א] בהא מלתא, איכא מאן דאמר ג' משמרות הוי הלילה במשמרות עבודת המלאכים, ושיר שלהם נחלק לשלש חלקים, ראשונה לכת אחת שניה לכת אחרת שלישית לכת שלישית, ואיכא מאן דאמר ארבע משמרות הוי הלילה: **והא קמ"ל.** שנתן לך סימן זמן הקריאה בסוף האשמורה ולא פי' לך סימן מפורש למדך שיש היכר לכל אדם בדבר[ב] כי היכי דאיכא ברקיע: **ישאג שאוג ישאג.** הרי ג': **ואשה מספרת עם בעלה.** כבר הגיע קרוב ליום ובני אדם מתעוררים משנתן, והשוכבים יחד מספרים זה עם זה: **מאי קא חשיב.** סימנים הללו שנתן למשמרות הארץ היכן נתנו, בתחלת האשמורות או בסופן: **אורתא הוא.** לאת הכוכבים: **ושמר.** והמתין, כמו לא יאמר אדם לחבירו שמור לי בלד ע"ז פלונית (סנהדרין דף סג:), ובב"ק בפ' החובל (דף צ':) שמרה עומדת על פתח חצרה, וכן ואביו שמר את הדבר (בראשית לז), שומר אמונים (ישעיה כו): **תפלה קצרה.** [הבינו[ט]], ולקמן מפרש לה בפ' תפלת השחר (דף כט.): **אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך.** אשרי כל זמן שהיה קלוס זה בתוך בהמ"ק: **מפני חשד.** שלא יאמרו זונה מוכנת לו שם: **ומפני המפולת.** שחומת החורבה רעועה ומסוכן הוא פן תפול החומה עליו: **תיפוק ליה.** כלומר למה לנו ג' טעמים לדבר א', הרי די באחת מהן, אם לא בא ללמדך שיש שעות שאין הטעם הזה וצריך להניח בשביל זה: **בחדתי**

תוספות

קשיא דר' מאיר אדר' מאיר. דלא מצי למימר בשעה שבני אדם נכנסין וכהן חד שעורא הוא דאם כן רבי מאיר היינו רבי אחאי לפי' רש"י שפי' שרוב בני אדם נכנסין להסב דהיינו בע"ש. [וגם כן[ז]] (א) לא מסתברא למימר דבני אדם ממהרין כל כך בערבי שבתות כמו בזמן שהכהנים טובלין דהיינו מבעוד יום קודם הערב שמש:

קשיא דרבי אליעזר אדרבי אליעזר. דלא מצי למימר מסקדש היום וכהנים נכנסין לאכול בתרומתן חד שעורא הוא. דא"כ ר' אליעזר היינו ר' יהושע:

למאן [illegible] בבית אפל. וא"ת והלא רבי אליעזר בעי (לקמן ד' ט:) עד שיכיר בין תכלת לכרתי בק"ש של שחרית. וי"ל מ"מ כיון שידע מתי יעלה עמוד השחר. קודם שיקום ויזמן עצמו כבר הגיע אותו עת: **היה** לך להתפלל תפלה קצרה. לכאורה משמע שאין זה הבינו. דהא קא בעי לקמן (ד' ג.) מאי איכא בין הבינו לתפלה קצרה. א"כ לפי' הקונ' שפי' בכאן דהיינו הבינו קשה. אלא ע"כ היינו תפלה אחרינא כדמפרש לקמן [ג] צרכי עמך מרובים וכו'. וגם על זה קשה דלקמן אמרינן שאין לומר תפלת של צרכי עמך אלא במקום סכנה. ורבי יוסי לא הוה במקום סכנה פי' במקום לסטים. מדהשיב לו שמא יפסיקו בי עוברי דרכים ולא השיב שמא יהרגוני לסטים. ונראה לי כפ"ה תפלה קצרה דהכא היינו הבינו. ואע"ג דלייט עלה אביי [ג] אמאן דמתפלל הבינו. היינו דוקא בעיר אבל בשדה מותר. והא דאמרי' לקמן מאי איכא בין הבינו לתפלה קצרה. הכי קאמר בין תפלה קצרה דאמר בפ' תפלת השחר (דף כט:) כגון צרכי עמך וכו'. אבל ודאי תפלה קצרה דהכא נ"ל[ק] הבינו:

ועונין יהא שמיה הגדול מבורך. מכאן יש לסתור מה שפי' במחזור ויטרי[ד] יהא שמיה רבא שזו תפלה שאנו מתפללין שימלא שמו כדכתיב (שמות יז) כי יד על כס יה שלא יהא שמו שלם וכסאו שלם עד שימחה זרעו של עמלק[ה] ופירושו כך יהא שמי"ה שם יה רבא כלומר שאנו מתפללין שיהא שמו גדול ושלם ומבורך לעולם הוי תפלה אחרת כלומ' ומבורך לעולם הבא. וזה לא נראה מדקאמר הכא יהא שמיה הגדול מבורך משמע דתפלה אחת היא ואינו רוצה לומר שיהא שמו גדול ושלם אלא יהא שמו הגדול מבורך וגם מה שאומרי' העולם לכך אומרים קדיש בלשון ארמית לפי שתפלה נאה ושבח גדול הוא על כן נתקן בלשון תרגום [ו] שלא יבינו המלאכים ויהיו מתקנאין בנו וזה אינו נראה שהרי כמה תפלות יפות שהם בלשון עברי אלא נראה כדאמרינן בסוף סוטה (דף מט.) אין העולם מתקיים אלא אסדרא דקדושתא ואיהא שמיה רבא דבתר אגדתא שהיו רגילין לומר קדיש אחר הדרשה ושם היו עמי הארצות ולא היו מבינים כולם לשון הקודש לכך תקנוהו בלשון תרגום שהיו הכל מבינים שזה היה לשונם:

עין משפט נר מצוה

ז א טוש"ע או"ח סימן א' סעיף ב ג:
ח ב טור או"ח סי' נ"ו:
ט ג מיי' פ"ה מהל' תפלה ה"ו ופי"ב מהל' רוצח ושמירת נפש הלכה ו' (סמ"ג עשין י"ט ועשין ע"ט) טוש"ע או"ח סימן ל' סעיף ו':

הגהות וציונים

א] בכת"י הגירסא אוי לי שהחרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתי את בני לבין אומות העולם (וכ"ה הנוסח [בלא תיבת "לי"] בדפו"י ובראשונים, ושינהו הצענזור, ועי' תוס' הרא"ש [ריטב"א] ושיטמ"ק, דק"ס): ב] ברי"ף ל"ג (גליון) וכן ליתא בכת"י (והוא גליון שכתב פירוש על "ושמר לי", מנחם משיב נפש, וכ"נ מרש"י): ג] ס"א יפסיקוני (גליון): ד] קול הברה [וע' תוס' סנהדרין יא ע"א ד"ה בת קול] (גליון), וע"ע תוס' יו"ט יבמות פט"ז מ"ו: ה] גי' רש"א שמו (גליון): ו] בכל הדפו"י ועונין אמן יהא שמיה רבא מברך. והמהרש"ל הגיה כלפנינו ע"פ התוס' עיי"ש (דק"ס): ז] בכת"י הגי' אוי לו וכ"ה בדפוס ויניציא, ובדפוסים המאוחרים הגיהו מה ועיין תוס' הרא"ש שכתב שא"צ להגיה, ועיין רש"ש שמבאר גירסתינו דלשון כינוי כבוד הוא כלפי מעלה במקום אוי: ח] נראה שרש"י הי' גורס בגמ' דאיכא משמרות בארעא כי היכי דאיכא ברקיע (מעדני יו"ט עיי"ש): ט] רש"ל (גליון): י] גי' רש"ל. ורש"א גריס אי נמי (גליון), וכהגהת הב"ח (בדפו"י הנוסח "ואם כן"): כ] נראה דיש להוסיף דהיינו הבינו. [בדפו"י ליתא הקטע בתוס' "אבל ודאי" וכו' עד סוה"ד, ועי' מהרש"א]:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עמוד ב, ב) [דף כט:], ג) [לקמן כט. וע"ש תוס' ד"ה לייט], ד) סימן ט' פרק ז', ה) תנחומא סוף פ' תצא, ו) [כלאי' שבת יב: וסוטה לג.].

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה קשיא דרבי מאיר וכו' דהיינו בע"ש אי נמי לא מסתברא:

גליון הש"ס

גמ' מפני חשד. עיין שבת כג.:

תורה אור השלם

א) וְאַתָּה תִּנָּבֵא אֲלֵיהֶם אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם יְיָ מִמָּרוֹם יִשְׁאָג וּמִמְּעוֹן קָדְשׁוֹ יִתֵּן קוֹלוֹ שָׁאֹג יִשְׁאַג עַל נָוֵהוּ הֵידָד כְּדֹרְכִים יַעֲנֶה אֶל כָּל יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ: [ירמיה כה, ל]

משנת ראשונים

תרי תנאי אליבא דרבי מאיר. כל היכא דפליגי תרי תנאי אליבא דחד במשנה אחת הלכה כתנא בתרא, שהראשון היה בנערותו והשני היה בזקנותו, וכן אומר הכריתות. **[הליכות עולם שער חמישי פרק ג]**

אי לא דמסתפינא אמינא דכל כהאי גוונא לא משקר חד מינייהו אלא שמעו מרבן ומשכחת לה דמעיקרא אמר הכי ושוב חזר בו האחד שמע החזרה והאחד לא שמע. **[הליכות עולם שער שני פרק ב]**

ועל כל משמר ומשמר יושב הקדוש ברוך הוא ושואג כארי. וראוי לכל ירא שמים שיהא מצר ודואג באותה שעה ולשפוך תחנונים על חורבן בית המקדש, כמו שנאמר קומי רוני בלילה לראש אשמורות. **[רא"ש סימן ב]**

אלא חשיב סוף משמרה ראשונה. ונפקא מינה שיש על ישראל במשמרות הלילה להפיל רנה ותחנונים על חרבן הבית, כענין שנאמר קומי רוני בלילה לראש אשמורות, כך פי' רבינו האי גאון ז"ל. **[הרשב"א]**

ואמצעית דאמצעיתא. ומאי דקא חשיב משמרה אמצעית באמצעיתא, נפקא מינה לאכילת קדשים שהן נאכלין עד חצות. **[הרשב"א]**

ותינוק יונק משדי אמו ליקום וליקרי. לא שיקרא מיד דהא ר' אליעזר קאמר במתני' דזמן ק"ש משיכיר בין תכלת לכרתי, אלא מתוך שיעמוד בעמוד השחר יכוין לזמן ק"ש. **[תוספות הרא"ש]**

אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך. אשרי המלך שמקבלין אותו בביתו כך מתי אשוב לביתי מתי אשוב להיכלי מתי אקבץ את שארית ישראל בניי מבין האומות, שיהו מהדרין מפארין ומרוממין ומקדישין את קדושת שמי הגדול. **[ספר הרוקח סימן שסב]**

בחדרתי ותיפוק ליה משום מזיקין בתרי אי° בתרי חשד נמי ליכא בתרי ופריצי מפני המפולת ותיפוק ליה משום חשד ומזיקין בתרי וכשרי מפני המזיקין ותיפוק ליה מפני חשד ומפולת בחורבה חדתי ובתרי וכשרי אי בתרי מזיקין נמי ליכא במקומן חיישינן ואב"א לעולם בחד ובחורבה חדתי דקאי בדברא דהתם משום חשד ליכא דהא אשה בדברא לא שכיחא ומשום מזיקין איכא: [א] ת"ר ארבע משמרות הוי הלילה דברי רבי ר' נתן אומר שלש מ"ט דר' נתן דכתיב [א] ויבא גדעון ומאה איש אשר אתו בקצה המחנה ראש האשמורת התיכונה תנא[א] אין תיכונה אלא שיש לפניה ולאחריה ורבי מאי תיכונה[ב] אחת מן התיכונה שבתיכונות ור' נתן מי כתיב תיכונה שבתיכונות תיכונה כתיב מ"ט דרבי א"ר זריקא א"ר אמי א"ר יהושע בן לוי כתוב אחד אומר [ב] חצות לילה אקום להודות לך על משפטי צדקך וכתוב אחד אומר [ג] קדמו עיני אשמורות הא כיצד ארבע משמרות הוי הלילה ור' נתן סבר לה כרבי יהושע דתנן [ב] ר' יהושע אומר עד שלש שעות שכן דרך[ג] מלכים לעמוד בשלש שעות שית דליליא ותרתי דיממא הוו להו שתי משמרות רב אשי אמר משמרה ופלגא נמי משמרות קרו להו: ואמר רבי זריקא אמר רבי אמי אמר רבי יהושע בן לוי [ג] [א] אין אומרין בפני המת אלא דבריו של מת אמר רבי אבא בר כהנא לא אמרן אלא בדברי תורה אבל מילי דעלמא לית לן בה ואיכא דאמרי אמר רבי אבא בר כהנא לא אמרן אלא [אפילו[ד]] בדברי תורה וכ"ש מילי דעלמא: ודוד בפלגא דליליא הוה קאי מאורתא הוה קאי דכתיב [ד] קדמתי בנשף ואשועה וממאי דהאי נשף אורתא הוא דכתיב [ה] בנשף בערב יום באישון לילה ואפילה אמר רב אושעיא אמר רבי אחא הכי קאמר (דוד[ה]) מעולם לא עבר עלי חצות לילה בשינה רבי זירא אמר עד חצות לילה היה מתנמנם [ד] כסוס מכאן ואילך היה מתגבר כארי רב אשי אמר עד חצות לילה היה עוסק בדברי תורה מכאן ואילך בשירות ותשבחות. ונשף אורתא הוא הא נשף צפרא הוא דכתיב [ו] ויכם דוד מהנשף ועד הערב למחרתם מאי לאו מצפרא ועד ליליא לא מאורתא ועד אורתא אי הכי לכתוב מהנשף ועד הנשף או מהערב ועד הערב אלא אמר רבא תרי נשפי הוו נשף ליליא ואתי יממא נשף יממא ואתי ליליא. ודוד מי הוה ידע פלגא דליליא אימת השתא משה רבינו לא הוה ידע דכתיב [ז] כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים מאי כחצות אילימא דאמר ליה קודשא בריך הוא כחצות [ה] מי איכא ספיקא קמי שמיא אלא דאמר ליה (למחר[ו]) בחצות (כי השתא[ו]) ואתא איהו ואמר כחצות אלמא מספקא לי' ודוד הוה ידע דוד סימנא הוה ליה [ו] דאמר רב אחא בר ביזנא א"ר שמעון חסידא כנור היה תלוי למעלה ממטתו של דוד וכיון שהגיע חצות לילה בא רוח צפונית ונושבת בו ומנגן מאליו מיד היה עומד ועוסק בתורה עד שעלה עמוד השחר כיון שעלה עמוד השחר נכנסו חכמי ישראל אצלו אמרו לו אדונינו המלך עמך ישראל צריכין פרנסה אמר להם לכו והתפרנסו זה מזה אמרו לו אין הקומץ משביע את הארי [ו] ואין הבור מתמלא מחוליתו[ז] אמר להם לכו ופשטו ידיכם בגדוד מיד יועצים באחיתופל ונמלכין בסנהדרין ושואלין באורים ותומים אמר רב יוסף מאי קרא (דכתיב[ח]) [ח] ואחרי אחיתופל בניהו בן יהוידע[ט] ואביתר ושר צבא למלך יואב אחיתופל זה יועץ וכה"א ° [ט] ועצת אחיתופל אשר יעץ בימים ההם כאשר ישאל (איש) בדבר האלהים בניהו

רש"י

בחדתי. שנפלה מחדש, שהחומה שלה[י] נפלה ועודנה בחזקתה: חשד נמי ליכא. דתנן (במסכת קידושין דף פ:) אבל אשה מתיחדת עם שני אנשים: בתרי ופריצי. דאמרינן התם לא שנו אלא בכשרים: במקומן חיישינן. במקום שהם מצויין תדיר חיישינן אפילו בתרי: בדברא. בשדה: קדמו עיני אשמורות. אלמא חצות לילה שהיה דוד עומד שתי משמרות יש בהם: ור' נתן. אמר לך האי קדמו עיני אשמורות דקאמר דוד קדמו לשאר מלכים קאמר, שדרכן לעמוד בשלש שעות ביום בתחלת שעה שלישית: שית דליליא. חצות לילה הוי שש שעות: ותרתי דיממא. שאר מלכים ישנים, הוו להו תרתי משמרות של שמונה שעות: אלא לדבר הלכה. אסור לספר לפניו, שהכל חייבין לספר בהן והמת דומם והוה ליה לועג לרש חרף עושהו[ח] (משלי יז): אבל מילי דעלמא. שאין נגאי למתים בהן לית לן בה: מאורתא. מתחלת הלילה: בנשף בערב יום. בהעריב היום קרוי נשף: ה"ק. (א) קרא דחצות לילה: מעולם לא עבר עלי חצות לילה בשינה. שקודם לכן הייתי עומד: מתנמנם כסוס. עוסק בתורה כשהוא מתנמנם. כסוס הזה שאינו נרדם לעולם אלא מתנמנם ונעור תמיד: בשירות ותשבחות. והכי מפרש בההוא קרא להודות לך וגו': למחרתם. ליום מחרת של חנייתם שם: ה"ג אי הכי לכתוב מהנשף ועד הנשף או מהערב ועד הערב, אלא אמר רב אשי תרי נשפי הוו: נשף יממא. קפץ ועלה, כמו לנשוף מדוכתיה[ט] (מגילה דף ג.), וכמו האי בוקא דאטמא דשף מדוכתיה טרפה (חולין דף מב:): ואתא איהו ואמר כחצות. לפי שלא היה יודע לכוין השעה ולהעמיד דבריו בשעת המאורע: כנור היה תלוי למעלה ממטתו. ונקביו לצד צפון, כיון שהגיע חצות הלילה רוח צפונית מנשבת בו, דאמר מר (בב"ב דף כה.) ארבע רוחות מנשבות בכל יום ויום, שש שעות ראשונות של יום מנשבת רוח מזרחית מהלוך החמה, [א] ושש אחרונות רוח דרומית, ובתחלת הלילה רוח מערבית, ובחצות הלילה רוח צפונית (ב): אין הבור מתמלא מחוליתו. העוקר חוליא מבור כרוי וחוזר ומשליכו לתוכו אין מתמלא בכך, אף כאן אם אין אתה מכין לעניים שבנו מזונות ממקום אחר אין אנו יכולין לפרנסם משל עצמנו: יועצים באחיתופל. איזה הדרך ילכו, והיאך ילידו מלב ומשית, וטכסיסי מארב מלחמה: ונמלכין בסנהדרין. נוטלין מהם רשות כדי שיתפללו עליהם: ושואלין באורים ותומי'. אם יצליחו: ה"ג מאי קרא ואחרי אחיתופל בניהו בן יהוידע ואביתר ושר צבא למלך יואב, אחיתופל זה יועץ: בניהו

תוספות

במקומן חיישינן. פי' שידוע שרגילין שם המזיקין. והשתא דלעיל דבתרי ופריצי[כ] ליכא משום מזיקין איירי בסתם שאין רגילין[ל]: אין אומרין בפני המת אלא דבריו של מת. ופסק [י] רב אלפס משום רב האי דוקא דברי תורה אבל דברים דעלמא לית לן בה. ° ודוקא בארבע אמות שלו[מ]: רוח צפונית מנשבת. פי' נגדה דהא אמרינן בפרק לא יחפור (ב"ב דף כה.) שהיא מנשבת עם כל אחד ואחד: [מ] ואתא איהו ואמר כחצות. ואם תאמר מכל מקום לימא בחצות כמו שאמרו לו מן השמים דהא אמת אמרו לו. וי"ל שלא רצה לומר להם דבר שלא היה יכול להראות ולהוכיח אם ישאלו לו: ואין הבור מתמלא מחוליתו. פירש רש"י אם יחפור ויחזיר בו עפרו לא יהא מלא[נ]. [ל] ותימה דאין הנדון דומה לראיה שהרי לא היה אומר להם אלא ליטול מן העשירים וליתן לעניים ואם היה מצוה ליטול מן העניים ולחזור וליתן להם אז היה דומה למשל. ומפרש רבינו תם מחוליתו מנביעתו כלומר אין הבור מתמלא מן המים הנובעים בו. ובתוספתא[מ] יש אין הבור מתמלא מחוליתו אלא אם כן מושכין לו מים מצד אחר. ור"י פירש שאם תחפור מצד זה ותניח מצד אחר לא תמלא. שמה שנותן כאן חסר כאן. כמו כן מה שנוטל מן העשירים יתחסר מן העשירים: בניהו

עין משפט נר מצוה

י א מיי' פי"ג מהלכות אבילות הלכה ט' סמ"ג עשין דרבנן ב' טור וש"ע יו"ד סימן שמד סעיף טז:

רב נסים גאון

תנו רבנן מפני ג' דברים כו' ותיפוק לי משום מזיקין בתרי מכלל דתרי לא מזקי להו. ואיתא מיפרשא בפרק כיצד מברכין על הפירות (דף מג) דתני לאחד נראה ומזיק לשנים נראה ואינו מזיק אלא אם כן יהיה אותו המקום קבוע למזיקין צריכין לחוש להם ואפי' בתרי כדאמרי' בדוכתא דקביעי חיישינן. **ומה שאמרו אי בתרי חשדא נמי ליכא.** זה הדבר בנוי על אותו העיקר שבמשנה בפרק עשרה יוחסין (קידושין דף פ') לא יתייחד איש אחד עם שתי נשים אבל אשה אחת מתייחדת עם שני אנשים והואיל (והשנים) [והן שנים] מותר להן להתיחד עם האשה כי החשד מסתלק מביניהן אלא אם כן היו פרוצים כי הפרוצין החשד קבוע הוא בהן ואפי' אם היו עשרה כדאמרי' (שם) אמר רב יהודה אמר שמואל לא שנו אלא בכשרים אבל בפרוצין אפילו עשרה נמי לא מעשה היה והוציאוה י' במטה ומזה העיקר אמרי' נמי הכא בתרי ופריצי: **ר' זירא אמר עד חצות לילה**

ליקוטי רש"י

בתרי חשד נמי ליכא. שהאחד בוש מחבירו [קידושין פ:]. **קדמו עיני אשמורות.** חצי הלילה שתי אשמורות [תהלים קיט, קמח עי"ש עוד ובמהרש"א ח"א וברש"ש בסוגיין]. **עד חצות לילה היה מתנמנם כסוס.** דוד לא היה מנמנם אלא כשינת הסוס [ע"ז ג:]. שזו היתה שינת דוד מלך ישראל שיתין נשמי אלא"ש [סוכה כו:]. **ויכם דוד כו'.** בעמלק כשפשטו על צקלג ונהגו נשי דוד מיירי בספר שמואל [רשב"ם ב"ב קכג:]. **כחצות הלילה.** כהחלק הלילה כחצות כמו (ש"א ט) כעלות (תהלים קכד) בחרות אפם בנו וזהו פשוטו ליישבו על אופניו שאין חצות שם דבר של חצי. ור"ד כמו כבחצות הלילה ואמרו שאמר משה כחצות דמשמע סמוך לו או לפניו או לאחריו [שמות יא, ד ועי' במהרש"א ח"א]. **כנור היה תלוי למעלה ממטתו של דוד וכו'.** נקב שלו כלפי צפון היה ובלילה רוח צפונית מנשבת דקיימא לן (ב"ב כה.) ארבע רוחות מנשבות בכל יום מזרחית בבקר ורוח דרומית בחצי היום ומערבית בתחילת הלילה וצפונית בחצי הלילה כמהלך חמה שמהלכת ממזרח לדרום ומדרום למערב וממערב לצפון ותניא ביבמות (עב.) כל אותן ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר אף על פי שנזופין היו ולא נשבה להם רוח צפונית ביום לא היה יום שלא נשבה להם רוח צפונית בחצי הלילה אלמא חצות לילה עת נשיבתה לעולם ופעמים שהיא מנשבת אף ביום והיא רוח נוחה ויפה לבריות והיום מאיר בה. ועוסק בתורה. כדכתיב חצות לילה אקום (תהלים קיט). קומץ. פרנסה מועטת. **ואין הבור מתמלא מחוליתו.** עוקר חוליא מבור עמוק וחוזר והשליכה לתוכו אינו מתמלא בכך כלומר אין סיפק בידינו לפרנס עניים שבתוכינו. **ונמלכין בסנהדרין.** נוטלין רשות מהן [סנהדרין טז.].

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תוספתא פרק א, ב) לקמן ט:, ג) שמחות פרק ג, ד) [סוכה כו:], ה) גיטין ו:, ו) סנהדרין טז כל הענין, ז) לקמן נט., ח) לקמן יח., ט) לקמן נא., י) [פ' מי שמתו יא.], כ) לקמן יח., ל) [ועי' תוס' סנהדרין טז.], מ) בתוס' ריה"ח הביאו ממדרש שמואל וכעין זה במדרש שוחר טוב (שמואל פר' כז) ועיין שפתי חכמים, נ) ויקרא ב ב, ס) במדבר יג לג.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה ה"ק האי קרא דחצות: (ב) ד"ה כנור וכו' צפונית הס"ד ואחר כך צריך להיות ד"ה אין הקומץ משביע את הארי מל' מלא קומצו[נ] מלא כף מחציר אינו משביע את הארי. פ"א קומץ לשון ונהי בעינינו כחגבים[ס] כדמתרגם כקמצין ר"ל מחגב אחד אינו שבע ארי הס"ד ואח"כ מ"ה ואין הבור:

הגהות הגר"א

[א] רש"י ד"ה כנור. ושם כו'. נ"ב אינו כן (אלא שם אחרונות רוח מערבית ובתחלת הלילה רוח דרומית וכמ"ש בז"ח פ' בראשית):

גליון הש"ס

גמ' **בתרי חשד נמי ליכא.** עש"ך יו"ד סי' קמ"א ס"ק כ"ז: שם **וכה"א ועצת אחיתופל כו'.** עיין תשובת רשב"א סי' מ"ח: תוס' ד"ה **אין אומרין כו'. ודוקא בד' אמות שלו.** עי' תוס' ב"ק טז: ד"ה שהושיבו. שמשם ראיה לזה:

הגהות וציונים

א] תיבת "תנא" ט"ס היא (אלפי מנשה) וכן בכת"י ליתא (בית נתן): ב] צ"ל מאי תיכונה **תיכונה שבתיכונות** (וכ"ה בילקוט שמעוני שופטים סג, והגירסא שבגמרא לפנינו אינה מובנת, רש"ש): ג] בכת"י דרך **בני** מלכים (וראה ג"כ בהגו"צ לקמן ט ע"ב במתני'): ד] גי' רי"ף ורש"ל (גליון), הנוסח ברי"ף (בפ' מי שמתו) לא **נצרכא** אלא **אפילו** לדברי תורה, וכ"ה הנוסח "לא נצרכא" בכת"י וכל הראשונים, והמהרש"ל שהיה לפניו נוסח הדפוס "לא אמרן אלא" מחק תיבות אלו והגיה תחתיהם **אפילו** (דק"ס עי"ש אות ש): ה] המהרש"ל מחק תיבת "דוד" עיי"ש: ו] ס"א נמחק. נ"א **אלא דא"ל בחצות למחר כי השתא** פי' שדבר עמו בחצות ואמר למחר כי השתא ולפ"ז לא קשה קושית התוס' (העתק מחילופי גירסאות בש"ס אמ"ד תע"ד). ועי' פנ"י שביאר יותר נ"א זה. והצל"ח כתב כס"א שמוחקים "למחר כי השתא": ז] [פי' עפר שע"פ הבור וי"מ מעפר שחופרין מן הבור אינו מתמלא עד שיתוסף בו עפר אחר ערוך ערך חלי א'] (גליון): ח] תיבת "דכתיב" ליתא בכהד"פ והמהרש"ל הוסיפו, ואיני יודע למה (הגהות דק"ס): ט] בקרא איתא **יהוידע בן בניהו** וע"פ גירסת התוס' (לקמן ד ע"א) כ"ה גם בגמרא: י] צ"ל שהחומה **שלא** נפלה **עודנה** בחזקתה (יעב"ץ, מהר"ץ חיות, ועיין רש"ש): כ] צ"ל **דבתרי ליכא** וכו' ותיבת "ופריצי" נמחק (הרד"י בכרך): ל] בתוספות ר"פ נוסף **שם**: מ] שייך לעיל (גליון): נ] עיין מהרש"ל שאין זה לשון פי' רש"י שלפנינו ומ"מ קושיית התוס' ותימה וכו' קשה לב' הפירושים, עיי"ש:

תורה אור השלם

א) וַיָּבֹא גִדְעוֹן וּמֵאָה אִישׁ אֲשֶׁר אִתּוֹ בִּקְצֵה הַמַּחֲנֶה רֹאשׁ הָאַשְׁמֹרֶת הַתִּיכוֹנָה אַךְ הָקֵם הֵקִימוּ אֶת הַשֹּׁמְרִים וַיִּתְקְעוּ בַּשּׁוֹפָרוֹת וְנָפוֹץ הַכַּדִּים אֲשֶׁר בְּיָדָם: [שופטים ז, יט]
ב) חֲצוֹת לַיְלָה אָקוּם לְהוֹדוֹת לָךְ עַל מִשְׁפְּטֵי צִדְקֶךָ: [תהלים קיט, סב]
ג) קִדְּמוּ עֵינַי אַשְׁמֻרוֹת לָשִׂיחַ בְּאִמְרָתֶךָ: [תהלים קיט, קמח]
ד) קִדַּמְתִּי בַנֶּשֶׁף וָאֲשַׁוֵּעָה לִדְבָרְךָ יִחָלְתִּי: [תהלים קיט, קמז]
ה) בְּנֶשֶׁף בְּעֶרֶב יוֹם בְּאִישׁוֹן לַיְלָה וַאֲפֵלָה: [משלי ז, ט]
ו) וַיַּכֵּם דָּוִד מֵהַנֶּשֶׁף וְעַד הָעֶרֶב לְמָחֳרָתָם וְלֹא נִמְלַט מֵהֶם אִישׁ כִּי אִם אַרְבַּע מֵאוֹת אִישׁ נַעַר אֲשֶׁר רָכְבוּ עַל הַגְּמַלִּים וַיָּנֻסוּ: [שמואל א ל, יז]
ז) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה כֹּה אָמַר יְיָ כַּחֲצֹת הַלַּיְלָה אֲנִי יוֹצֵא בְּתוֹךְ מִצְרָיִם: [שמות יא, ד]
ח) וְאַחֲרֵי אֲחִיתֹפֶל יְהוֹיָדָע בֶּן בְּנָיָהוּ וְאֶבְיָתָר וְשַׂר צָבָא לַמֶּלֶךְ יוֹאָב: [דברי הימים א כז, לד]
ט) וַעֲצַת אֲחִיתֹפֶל אֲשֶׁר יָעַץ בַּיָּמִים הָהֵם כַּאֲשֶׁר יִשְׁאַל קרי ולא כתיב איש בִּדְבַר הָאֱלֹהִים כֵּן כָּל עֲצַת אֲחִיתֹפֶל גַּם לְדָוִד גַּם לְאַבְשָׁלֹם: [שמואל ב טז, כג]

משיבה הגמרא, טעם זה נצרך **בְּחַדְתִּי** - בחורבה חדשה, שנפלו קירותיה סמוך לבנייתם לפי שהיו רעועים מתחילתם, ואלו שלא נפלו הם חדשים וחזקים ואין חשש שיפלו[א], וחידשה הברייתא שאף על פי שאין חשש מפולת בחורבה זו, בכל זאת אין נכנסים אליה, מפני החשד.

שואלת הגמרא, עדיין קשה מדוע נצרך הטעם של חשד אף בחורבה חדשה, **וְתִיפּוֹק לֵיהּ** - הרי גם בלא טעם זה אין להכנס אליה **מִשּׁוּם** שיש לחשוש בה **לְמַזִּיקִין**[ב]. משיבה הגמרא, הטעם של חשד נצרך **בִּתְרֵי** - כשנכנסים לשם שני אנשים יחד, שבאופן זה אין חשש מזיקים, משום שהשדים אינם מזיקים לשני אנשים הנמצאים יחד[ג], וחידשה הברייתא שגם באופן זה אסור להם להכנס לחורבה, מפני החשד, והיינו שיחשדו בהם שנכנסו לצורך זנות.

מקשה הגמרא, **אִי בִּתְרֵי** - אם מדובר בשני אנשים הנכנסים יחד, **חֲשָׁד נַמִּי לֵיכָּא** - גם אין חשש שיחשדו בהם שנכנסו לשם זנות, שהרי לגבי איסור יחוד שנינו (קידושין פ:) שאשה יכולה להתייחד עם שני אנשים[ד] מפני שכל אחד מהם מתבייש מחבירו ואינו חוטא[ה], ואם כן אין לחשוד בהם כלל.

מתרצת הגמרא, מדובר **בִּתְרֵי וּפְרִיצֵי** - בשני אנשים הפרוצים בעריות, שאף שהם שנים אסור להם להתייחד עם אשה, משום שאינם מתביישים זה מזה[ו], ועל כן שייך בהם חשד כאשר הם נכנסים לחורבה[ז], ולכך אין להם להכנס לחורבה חדשה, אף שאין בה חשש מפולת ולא חשש מזיקים.

הגמרא מבארת מדוע הוצרכה הברייתא לטעם השני:
שואלת הגמרא, מדוע נצרך הטעם השני שהוא **מִפְּנֵי הַמַּפּוֹלֶת**, שיש לחשוש שקירות החורבה יפלו עליו ויסתכן, **וְתִיפּוֹק לֵיהּ** - הרי גם בלא טעם זה אסור להכנס לחורבה, **מִשּׁוּם** שיש לחשוש **לַחֲשָׁד וּמַזִּיקִין**[ח].

משיבה הגמרא, טעם זה נצרך **בִּתְרֵי** - בשני אנשים הנכנסים יחד, שבאופן זה אין חשש מזיקים, **וּכְשֵׁרֵי** - ואותם אנשים הם כשרים וידועים כיראי חטא[ט], ולכן אין לחשוש לחשד [שהרי מותר לשני אנשים כשרים אף להתייחד עם אשה], וחידשה הברייתא שגם באופן זה אסור להם להכנס לחורבה [שאינה חדשה], לפי שיש לחשוש בה למפולת.

הגמרא מבארת מדוע הוצרכה הברייתא לטעם השלישי:
שואלת הגמרא, מדוע נצרך הטעם השלישי שהוא **מִפְּנֵי הַמַּזִּיקִין**, **וְתִיפּוֹק לֵיהּ** - הרי גם בלא טעם זה אסור להכנס לחורבה, **מִפְּנֵי** החששות של **חֲשָׁד וּמַפּוֹלֶת**[י].

משיבה הגמרא, טעם זה נצרך **בְּחוּרְבָּה חַדְתִּי** [-חדשה], שאין בה חשש מפולת, וכאמור, **וּבִתְרֵי וּכְשֵׁרֵי** - ומדובר כשבאים להכנס לתוכה שני אנשים כשרים, שבאופן זה אין חשש שיחשדו בהם, וחידשה הברייתא שגם באופן זה אסור להם להכנס לחורבה, משום שיש לחשוש בה למזיקים.

מקשה הגמרא, **אִי בִּתְרֵי** - אם מדובר בשני אנשים, מדוע אסור להם להכנס לחורבה מפני חשש מזיקים, הרי באופן זה **מַזִּיקִין נַמִּי לֵיכָּא** - אין גם חשש מזיקים, שהרי התבאר שהשדים אינם מזיקים לשני אנשים הנמצאים יחד.

מתרצת הגמרא, מדובר **בִּמְקוֹמָן** - במקום שמצויים בו מזיקים תמיד[יא], ובאופן זה **חַיְישִׁינַן** - חוששים שיזיקו אפילו לשנים[יב].

הגמרא מבארת באופן נוסף מדוע נצרך הטעם של חשש מזיקים:
אומרת הגמרא, **וְאִיבָּעֵית אֵימָא** - ואם תרצה תוכל לבאר זאת כך, **לְעוֹלָם** מדובר **בְּחַד** [-באדם אחד], **וּמדובר בְּחוּרְבָּה חַדְתִּי** [-חדשה] **דְּקָאֵי בְּדַבְרָא** - הנמצאת בשדה, כלומר שהיא מחוץ לעיר[יג], **דְּהָתָם** - ששם באותה חורבה, **מִשּׁוּם חֲשָׁד לֵיכָּא** - אין חשש שיחשדוהו, **דְּהָא אִשָּׁה בְּדַבְרָא לָא שְׁכִיחָא** - שהרי אין מצוי שאשה תהיה בשדה, וכן אין חשש מפולת שהלא חדשה היא, **וּמִשּׁוּם מַזִּיקִין אִיכָּא** - אבל יש לחשוש למזיקים, כיון שהוא נכנס אליה לבדו[יד].

★

א. **על** פי גירסת היעב"ץ וביאורו ברש"י (ד"ה בחדתי). והרש"ש (ברש"י שם) הבין בדברי רש"י שאמנם מדובר בחורבה ישנה ו'בחדתי' נסוב על נפילתה, שנפלה לפני זמן לא רב. וכתב שיותר היה נראה לפרש, שמדובר בבית חדש שעדיין לא גרו בו בני אדם, שגם הוא נקרא 'חורבה' [כפי שמצינו במגילה (ג:) שמקום שתושביו התמעטו נקרא 'חרב'], או שמדובר בבית שלא נגמר בנינו.

ב. **שאפילו** בית חדש, אם נפל ואין גרים בו בני אדם, מצויים בו מזיקים. על פי אמרי נועם (ד"ה בחדתא).

ג. **בגמרא** לקמן (מג:) מבואר, שלאדם אחד מתגלה השד וגם מזיקו, ולשני אנשים מתגלה אך אינו מזיק, ולשלשה אינו מתגלה כלל.

ד. **אבל** אסור לאיש אחד להתייחד עם שתי נשים, משום שדעתן קלה ומתפתות בקלות, ואינן חוששות זו מזו אחר שכל אחת יודעת שגם חברתה תעשה כמותה. משנה (קידושין שם) ורש"י (שם ד"ה עם ב' נשים).

ה. **רש"י** (שם ד"ה עם ב' אנשים).

ו. **כמבואר** בגמרא (קידושין פ:) שמטעם זה אסור להם היחוד אפילו הם עשרה, ובירושלמי (קידושין פ"ד ה"א) נאמר שאפילו הם מאה. וראה שם בגמרא (שם פא.) שלדעה אחת רק צדיקים גדולים נחשבים ככשרים לענין זה, ומשמע מדברי השולחן ערוך (אה"ע סי' כב ס"ה) שפסק כדעה זו [אך הרמ"א (שם) פסק שסתם בני אדם נחשבים ככשרים].

ז. **יש** להקשות, שאם מדובר בפרוצים, מדוע דאגו להם חכמים שלא יחשדו בהם. ועוד, שאם פרוצים הם אין תועלת באזהרה זו, כיון שאינם מתביישים אפילו מהחטא עצמו וכל שכן שלא יחששו מכך שיחשדו בהם. ובאור החמה (ד"ה בתרי) תירץ, שאין הכוונה ב'פרוצים' לאנשים שאינם שומרי תורה, אלא לאנשים המרגישים שאין יצרם מסור בידם לענין עריות, ועל כן דאגו להם חכמים, ואף הם ישמעו לנו שלא להכנס לחורבה מפני החשד. [ואכן ראה בשולחן ערוך (שם) שסתם אנשים דינם כפרוצים שאסור להם להתייחד]. ואמנם דברי הגמרא יש בהם חילוק להלכה גם לאופן שנכנסים שנים שאחד מהם פרוץ ואחד כשר [כמוכח מדברי הרמ"א (שם) שלא התיר את הייחוד אלא בשנים כשרים בלבד], שמפני דברי חכמים יזהר הכשר ולא יכנס, וראה על כך באבני שיש (ד"ה מקשה).

ח. **הקשה** המהרש"א (ד"ה ותיפוק), מדוע כאן ובהמשך שינתה הגמרא את נוסח קושייתה והיא מקשה משני החששות יחד ['ותיפוק ליה משום חשד ומזיקין' וכן להלן 'ותיפוק ליה משום חשד ומפולת'], בעוד שלעיל הקשתה מכל חשש בנפרד [שמתחילה שאלה 'ותיפוק ליה משום מפולת', ואחר כך 'ותיפוק ליה משום מזיקין']. ובשבות יעקב (שו"ת ח"א, פתח יעקב, ד"ה מפני) תירץ בשם רבי דוד אופנהיים, שבפשטות אין לחשוש לחשד באדם המוחזק בכשרות, אך אדם שהולך במקום שיש בו סכנת מפולת או מזיקים, הורעה חזקתו, שיש לחשוש שהוא הולך לשם משום שיצרו תוקפו, ולכן הגמרא מקשה קושיא זו שיחששו לחשד, רק מכיון שישנו גם חשש נוסף של מפולת או מזיקין. וראה תירוצים נוספים במעיל שמואל ובפעמוני המעיל (ד"ה ותיפוק).

ט. **מאירי** (ע"א ד"ה אף). וראה בהערה לעיל מי נחשב כשר לענין זה.

י. **ראה** בהערה על הקושיא הקודמת, שהתבאר מדוע הגמרא מקשה משני החששות יחד. ובהגהות וציונים הובא שבכתב יד הגירסא היא 'ותיפוק ליה משום מפולת, בחדתי, ותיפוק ליה משום חשד, בתרי [וכשרי]'.

יא. **רש"י** (ד"ה במקומן). ובשיטמ"ק (ד"ה באתרא) גרס 'באתרא דשכיחי' וכו', וביאר שמדובר בחורבה שהיא חריבה זמן רב, שבה המזיקים מצויים יותר.

יב. **רש"י** (ד"ה במקומן). ולפי זה, מה שמבואר לעיל שבשנים אין חשש מזיקים, מדובר במקום שאין המזיקים מצויים בו תדיר. וכתבו תוספות (ד"ה במקומן) שסתם מקום הוא מקום שאין המזיקין רגילים בו, אלא אם כן ידוע שהם רגילים בו. ובתוספות הרא"ש (ד"ה במקומן) כתב שיתכן לבאר להיפך, שמן הסתם יש לחשוש בכל מקום למזיקין המזיקים אפילו שנים, ומה שמבואר לעיל שאין חוששים בשנים הוא במקום שידוע לנו שאינם רגילים להיות בו.

יג. **כמבואר** בגמרא (להלן ס: מגילה לב.). ו'דברא' הוא מלשון 'מדבר'. שפת הים (מגילה שם ד"ה בדברא).

יד. **סיכום** תירוצי הגמרא: הטעם הראשון שהוא 'מפני החשד', נצרך בחורבה חדשה [שאין בה חשש מפולת], באופן שנכנסים לתוכה שני אנשים יחד [שאין חשש מזיקים], ואותם שנים הם פרוצים בעריות [ולכן קיים חשש שיחשדו בהם].
הטעם השני שהוא 'מפני המפולת', נצרך באופן שנכנסים לחורבה שני אנשים [שאין בהם חשש מזיקין], והם כשרים [שאין חשש שיחשדו בהם], והחורבה ישנה [שיש בה חשש מפולת].
הטעם השלישי שהוא 'מפני המזיקין', נצרך בחורבה חדשה [שאין בה חשש מפולת], לתירוץ הראשון, מדובר שנכנסים בה שני אנשים כשרים [שאין חשש שיחשדו בהם], והחורבה היא במקומם של המזיקין [ולכן יש לחשוש מהם גם בשנים]. ולתירוץ השני, אותה חורבה נמצאת בשדה [שבאופן זה לעולם אין חשד], ונכנס לתוכה אדם אחד [שבאופן זה יש חשש מזיקין].

בחדתי ותיפוק ליה משום מזיקין בתרי אי בתרי חשד נמי ליכא בתרי ופריצי מפני המפולת ותיפוק ליה משום חשד ומזיקין בתרי וכשרי מפני המזיקין ותיפוק ליה מפני חשד ומפולת בחורבה חדתי ובתרי וכשרי אי בתרי מזיקין נמי ליכא במקומן חיישינן ואב"א לעולם בחד ובחורבה חדתי דקאי בדברא דהתם משום חשד ליכא דהא אשה בדברא לא שכיחא ומשום מזיקין איכא: [א] ת"ר ארבע משמרות הוי הלילה דברי רבי ר' נתן אומר שלש מ"ט דר' נתן דכתיב [א] ויבא גדעון ומאה איש אשר אתו בקצה המחנה ראש האשמורות התיכונה תנא[א] אין תיכונה אלא שיש לפניה ולאחריה ורבי מאי תיכונה[ב] אחת מן התיכונה שבתיכונות ור' נתן מי כתיב תיכונה שבתיכונות תיכונה כתיב מ"ט דרבי א"ר זריקא א"ר אמי א"ר יהושע בן לוי כתוב אחד אומר [ב] חצות לילה אקום להודות לך על משפטי צדקך וכתוב אחד אומר [ג] קדמו עיני אשמורות הא כיצד ארבע משמרות הוי הלילה ור' נתן סבר לה כרבי יהושע דתנן [ב] ר' יהושע אומר עד שלש שעות שכן דרך[ג] מלכים לעמוד בשלש שעות שית דליליא ותרתי דיממא הוו להו שתי משמרות רב אשי אמר משמרה ופלגא נמי משמרות קרו להו: ואמר רבי זריקא אמר רבי אמי אמר רבי יהושע בן לוי [ג] אין אומרין בפני המת אלא דבריו של מת אמר רבי אבא בר כהנא לא אמרן אלא בדברי תורה אבל מילי דעלמא לית לן בה ואיכא דאמרי אמר רבי אבא בר כהנא לא אמרן אלא [אפילו[ד]] בדברי תורה וכ"ש מילי דעלמא: ודוד בפלגא דליליא הוה קאי מאורתא הוה קאי דכתיב [ד] קדמתי בנשף ואשועה וממאי דהאי נשף אורתא הוא דכתיב [ה] בנשף בערב יום באישון לילה ואפילה אמר רב אושעיא אמר רבי אחא הכי קאמר (דוד[ה]) מעולם לא עבר עלי חצות לילה בשינה רבי זירא אמר עד חצות לילה היה מתנמנם [ד] כסוס מכאן ואילך היה מתגבר כארי רב אשי אמר עד חצות לילה היה עוסק בדברי תורה מכאן ואילך בשירות ותשבחות. ונשף אורתא הוא הא נשף צפרא הוא דכתיב [ו] ויכם דוד מהנשף ועד הערב למחרתם מאי לאו מצפרא ועד ליליא לא מאורתא ועד אורתא אי הכי לכתוב מהנשף ועד הנשף או מהערב ועד הערב אלא אמר רבא תרי נשפי הוו נשף ליליא ואתי יממא נשף יממא ואתי ליליא. ודוד מי הוה ידע פלגא דליליא אימת השתא משה רבינו לא הוה ידע דכתיב [ז] כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים מאי כחצות אילימא דאמר ליה קודשא בריך הוא כחצות [ה] מי איכא ספיקא קמי שמיא אלא דאמר ליה (למחר[ו]) בחצות (כי השתא) ואתא איהו ואמר כחצות אלמא מספקא ליה ודוד הוה ידע דוד סימנא הוה ליה [ו] דאמר רב אחא בר ביזנא א"ר שמעון חסידא כנור היה תלוי למעלה ממטתו של דוד וכיון שהגיע חצות לילה בא רוח צפונית ונושבת בו ומנגן מאליו מיד היה עומד ועוסק בתורה עד שעלה עמוד השחר כיון שעלה עמוד השחר נכנסו חכמי ישראל אצלו אמרו לו אדונינו המלך עמך ישראל צריכין פרנסה אמר להם לכו והתפרנסו זה מזה אמרו לו אין הקומץ משביע את הארי [ז] ואין הבור מתמלא מחוליתו[ז] אמר להם לכו ופשטו ידיכם בגדוד מיד יועצים באחיתופל ונמלכין בסנהדרין ושואלין באורים ותומים אמר רב יוסף מאי קרא (דכתיב[ח]) [ח] ואחרי אחיתופל בניהו בן יהוידע[ע] ואביתר ושר צבא למלך יואב אחיתופל זה יועץ וכה"א [ט] ועצת אחיתופל אשר יעץ בימים ההם כאשר ישאל (איש) בדבר האלהים

בניהו

רש"י

בחדתי. שנפלה מחדש, שהחומה שלה[י] נפלה ועודנה בחזקתה: חשד נמי ליכא. דתנן (במסכת קידושין דף פ:) אבל אשה מתיחדת עם שני אנשים: בתרי ופריצי. דאמרינן התם לא שנו אלא בכשרים: במקומן חיישינן. במקום שהם מצויין תדיר חיישינן אפילו בתרי: בדברא. בשדה: קדמו עיני אשמורות. אלמא חצות לילה שהיה דוד עומד שתי משמרות יש בהם: ור' נתן. אמר לך האי קדמו עיני אשמורות דקאמר דוד קדמו לשאר מלכים קאמר, שדרכן לעמוד בשלש שעות ביום בתחלת שעה שלישית: שית דליליא. חצות לילה הוי שש שעות: ותרתי דיממא. ששאר מלכים ישנים, הוו להו תרתי משמרות של שמונה שעות: אלא לדבר הלכה. אסור לספר לפניו, שהכל חייבין לספר בהן והמת דומם והוה ליה לועג לרש חרף עושהו[ח] (משלי יז): אבל מילי דעלמא. שאין גנאי למתים בהן לית לן בה: מאורתא. מתחלת הלילה: בנשף בערב יום. בהעריב היום קרוי נשף: ה"ק. (א) קרא לחצות לילה: מעולם לא עבר עלי חצות לילה בשינה. שקודם לכן הייתי עומד: מתנמנם כסוס. עוסק בתורה כשהוא מתנמנם. כסוס הזה שאינו נרדם לעולם אלא מתנמנם ונעור תמיד: בשירות ותשבחות. והכי מפרש בההוא קרא להודות לך וגו': למחרתם. ליום מחרת של חנייתם שם: ה"ג אי הכי לכתוב מהנשף ועד הנשף או מהערב ועד הערב, אלא אמר רב אשי תרי נשפי הוו: נשף יממא. קפץ ועלה, כמו לנשוף מדוכתיה[ט] (מגילה דף ג.), וכמו האי בוקא דאטמא דשף מדוכתיה טרפה (חולין דף מג:): ואתא איהו ואמר כחצות. לפי שלא היה יודע לכוין השעה ולהעמיד דבריו בשעת המאורע: כנור היה תלוי למעלה ממטתו. ונקביו לצד צפון, כיון שהגיע חצות הלילה רוח צפונית מנשבת בו, דאמר מר (בב"ב דף כה.) ארבע רוחות מנשבות בכל יום ויום, שש שעות ראשונות של יום מנשבת רוח מזרחית מהלוך החמה, [א] ושש אחרונות רוח דרומית, ובתחלת הלילה רוח מערבית, ובחצות הלילה רוח צפונית (ב): אין הבור מתמלא מחוליתו. העוקר חוליא מבור כרוי וחוזר ומשליכו לתוכו אין מתמלא בכך, אף כאן אם אין אתה מכין לעניים שבנו מזונות ממקום אחר אין אנו יכולין לפרנס משל עצמנו: יועצים באחיתופל. איזה הדרך ילכו, והיאך ילכו מלב ומשחית, וטכסיסי סדר מלחמה: ונמלכין בסנהדרין. נוטלין מהם רשות כדי שיתפללו עליהם: ושואלין באורים ותומי'. אם יצליחו: ה"ג מאי קרא ואחרי אחיתופל בניהו בן יהוידע ואביתר ושר צבא למלך יואב, אחיתופל זה יועץ:

בניהו

תוספות

במקומן חיישינן. פי' שידוע שרגילין שם המזיקין. והא דלעיל דבתרי ופריצי[ס] ליכא משום מזיקין איירי בסתם שאין רגילין[ע]: אין אומרין בפני המת אלא דבריו של מת. ופסק [י] רב אלפס משום רב האי דוקא דברי תורה אבל דברים דעלמא לית לן בה. ודוקא בארבע אמות שלו[פ]: רוח צפונית מנשבת. פי' לבדה דהא אמרינן בפרק לא יחפור (ב"ב דף כה.) שהיא מנשבת עם כל אחד ואחד: [מ] ואתא איהו ואמר כחצות. ואם תאמר מכל מקום לימא בחצות כמו שאמרו לו מן השמים דהא אמת אמרו לו. וי"ל שלא רצה לומר להם דבר שלא היה יכול להראות ולהוכיח אם ישאלו לו: ואין הבור מתמלא מחוליתו. פירש רש"י אם יחפור ויחזיר בו עפרו לא יהא מלא[ק]. [ל] ותימה דאין הנדון דומה לראיה שהרי לא היה אומר להם אלא ליטול מן העשירים וליתן לעניים ואם היה מצוה ליטול מן העניים ולחזור וליתן להם אז היה דומה למשל. ומפרש רבינו תם מחוליתו מנביעתו כלומר אין הבור מתמלא מן המים הנובעים בו. ובתוספתא[מ] יש אין הבור מתמלא מחוליתו אלא אם כן מושכין לו מים מצד אחר. ור"י פירש שאם תחפור מצד זה ותניח מצד אחר לא תמלא. שמה שנותן כאן חסר כאן. כמו כן מה שנוטל מן העשירים יתחסר מן העשירים:

בניהו

עין משפט נר מצוה

י א מיי' פי"ג מהלכות אבילות הלכה ט' סמ"ג עשין דרבנן ב' טור וש"ע יו"ד סימן שדמ סעיף טז:

רב נסים גאון

תנו רבנן מפני ג' דברים כו' ותיפוק לי משום מזיקין בתרי מכלל דתרי לא מזקי להו. ואיתא מיפרשא בפרק כיצד מברכין על הפירות (דף מג) דתני לאחד נראה ומזיק לשנים נראה ואינו מזיק אלא אם כן יהיה אותו המקום קבוע למזיקין צריכין לחוש להם ואפי' בתרי כדאמרי' בדוכתא דקביעי חיישינן. ומה שאמרו אי בתרי חשדא נמי ליכא. זה הדבר בנוי על אותו העיקר שבמשנה בפרק עשרה יוחסין (קידושין דף פ') לא יתייחד איש אחד עם שתי נשים אבל אשה אחת מתייחדת עם שני אנשים והואיל (והשנים) [והן שנים] מותר להן להתיחד עם האשה כי החשד מסתלק מביניהן אלא אם כן היו פרוצים כי הפרוצין החשד קבוע הוא בהן ואפי' אם היו עשרה כדאמרי' (שם) אמר רב יהודה אמר שמואל לא שנו אלא בכשרים אבל בפרוצין אפילו עשרה נמי לא מעשה היה והוציאוה י' במטה ומזה העיקר אמרי' נמי הכא בתרי ופריצי: ר' זירא אמר עד חצות לילה

תורה אור השלם

א) וַיָּבֹא גִדְעוֹן וּמֵאָה אִישׁ אֲשֶׁר אִתּוֹ בִּקְצֵה הַמַּחֲנֶה רֹאשׁ הָאַשְׁמֹרֶת הַתִּיכוֹנָה אַךְ הָקֵם הֵקִימוּ אֶת הַשֹּׁמְרִים וַיִּתְקְעוּ בַּשּׁוֹפָרוֹת וְנָפוֹץ הַכַּדִּים אֲשֶׁר בְּיָדָם: [שופטים ז, יט]

ב) חֲצוֹת לַיְלָה אָקוּם לְהוֹדוֹת לָךְ עַל מִשְׁפְּטֵי צִדְקֶךָ: [תהלים קיט, סב]

ג) קִדְּמוּ עֵינַי אַשְׁמֻרוֹת לָשִׂיחַ בְּאִמְרָתֶךָ: [תהלים קיט, קמח]

ד) קִדַּמְתִּי בַנֶּשֶׁף וָאֲשַׁוֵּעָה לִדְבָרְךָ יִחָלְתִּי: [תהלים קיט, קמז]

ה) בְּנֶשֶׁף בְּעֶרֶב יוֹם בְּאִישׁוֹן לַיְלָה וַאֲפֵלָה: [משלי ז, ט]

ו) וַיַּכֵּם דָּוִד מֵהַנֶּשֶׁף וְעַד הָעֶרֶב לְמָחֳרָתָם וְלֹא נִמְלַט מֵהֶם אִישׁ כִּי אִם אַרְבַּע מֵאוֹת אִישׁ נַעַר אֲשֶׁר רָכְבוּ עַל הַגְּמַלִּים וַיָּנֻסוּ: [שמואל א ל, יז]

ז) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה כֹּה אָמַר יְיָ כַּחֲצֹת הַלַּיְלָה אֲנִי יוֹצֵא בְּתוֹךְ מִצְרָיִם: [שמות יא, ד]

ח) וְאַחֲרֵי אֲחִיתֹפֶל יְהוֹיָדָע בֶּן בְּנָיָהוּ וְאֶבְיָתָר וְשַׂר צָבָא לַמֶּלֶךְ יוֹאָב: [דברי הימים א כז, לד] ט) וַעֲצַת אֲחִיתֹפֶל אֲשֶׁר יָעַץ בַּיָּמִים הָהֵם כַּאֲשֶׁר יִשְׁאַל קרי ולא כתיב איש בִּדְבַר הָאֱלֹהִים כֵּן כָּל עֲצַת אֲחִיתֹפֶל גַּם לְדָוִד גַּם לְאַבְשָׁלֹם: [שמואל ב טז, כג]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תוספתא פרק א, ב) לקמן ט:, ג) שמחות פרק ג, ד) [סוכה כו:], ה) גיטין ו:, ו) סנהדרין טז כל הענין, ז) לקמן נט., ח) לקמן יח., ט) לקמן נא., י) [פ' מי שמתו יא.], כ) לקמן יח., ל) [ועי' תוס' סנהדרין טז.], מ) בתוס' ריה"ח הביאו ממדרש שמואל וכעין זה במדרש שוחר טוב (שמואל פר' כז) ועיין שפתי חכמים, נ) ויקרא ב ב, ס) במדבר יג לג.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה ה"ק האי קרא דקאי': (ב) ד"ה כנור וכו' לפונית הס"ד ואחר כך לריך להיות ד"ה אין הקומץ משביע את הארי מל' מלא קומצו[נ] מלא כף מחציר אינו משביע את הארי. פ"א קומץ לשון ונהי בעינינו כחגבים[ס] כדמתרגם כקמצין ר"ל מחגב אחד אינו שבע ארי הס"ד ואח"כ מ"ה ואין הבור:

הגהות הגר"א

[א] רש"י ד"ה כנור. ושם כו'. נ"ב אינו כן (אלא שם אחרונות רוח מערבית ובתחלת הלילה רוח דרומית וכמ"ש בז"ח פ' בראשית):

גליון הש"ס

גמ' בתרי חשד נמי ליכא. עש"ך יו"ד סי' קמ"א ס"ק כ"ז: שם וכה"א ועצת אחיתופל כו'. עיין תשובת רשב"א סי' מ"ח: תוס' ד"ה אין אומרין כו'. ודוקא בד' אמות שלו. עי' תוס' ב"ק טז: ד"ה שהושיבו. שמשם ראיה לזה:

הגהות וציונים

א] תיבת "תנא" ט"ס היא (אלפי מנשה) וכן בכת"י ליתא (בית נתן): ב] צ"ל מאי תיכונה תיכונה שבתיכונות (וכ"ה בילקוט שמעוני שופטים סג, והגירסא שבגמרא לפנינו אינה מובנת, רש"ש): ג] בכת"י דרך בני מלכים (וראה ג"כ בהגר"צ לקמן ט ע"ב במתני'): ד] גי' רי"ף ורש"ל (גליון), הנוסח ברי"ף (בפ' מי שמתו) לא נצרכא אלא אפילו לדברי תורה, וכ"ה הנוסח "לא נצרכא" בכת"י וכל הראשונים, והמהרש"ל שהיה לפניו נוסח הדפוס "לא אמרן אלא" מחק תיבות אלו והגיה תחתיהם אפילו (דק"ס עי"ש אות ש): ה] המהרש"ל מחק תיבת "דוד" עיי"ש: ו] ס"א נמחק. נ"א אלא דא"ל בחצות למחר כי השתא פי' שדבר עמו בחצות ואמר למחר כי השתא ולפ"ז לא קשה קושית התוס' (העתק מחילופי גירסאות בש"ס אמ"ד תע"ד). ועי' פנ"י שביאר יותר נ"א זה. והצל"ח כתב כס"א שמוחקים "למחר כי השתא": ז] [פי' עפר שע"פ הבור וי"מ מעפר שחופרין מן הבור אינו מתמלא עד שיתוסף בו עפר אחר ערוך ערך חלי א'] (גליון): ח] תיבת "דכתיב" ליתא בכהד"פ והמהרש"ל הוסיפו, ואיני יודע למה (הגהות דק"ס): ע] בקרא איתא יהוידע בן בניהו וע"פ גירסת התוס' (לקמן ד ע"א) כ"ה גם בגמרא: י] צ"ל שהחומה שלא נפלה עודנה בחזקתה (יעב"ץ, מהר"ץ חיות, ועיין רש"ש): כ] צ"ל דבתרי ליכא וכו' ותיבת "ופריצי" נמחק (הרר"י בכרך): ל] בתוספות ר"פ נוסף שם: מ] שייך לעיל (גליון): נ] עיין מהרש"ל שאין זה לשון פי' רש"י שלפנינו ומ"מ קושיית התוס' ותימה וכו' קשה לב' הפירושים, עיי"ש:

משנת ראשונים

לא אמרן אלא [אפילו] בדברי תורה וכל שכן מילי דעלמא. מפני שיהו עסוקין בהספדו. ויש מפרשים מפני שהמת יודע כל מה שאומרים לפניו עד שיסתם הגולל ומצטער כששומע שמדברים שלא מצרכיו, וכתיב ועשית הישר והטוב ואין טוב כשמצטער המת. [הריטב"א] **כנור היה תלוי למעלה ממטתו של דוד.** פי' רב האי גאון ז"ל שהיה לדוד סימנא בכנור למידע חצות לילה כגון פנגאן שהוא אבן שעות אף כנור יש לומר מחמת רוח צפונית, ויש לומר דברים אחרים שתנודותיהן משוערות במים או באויר מצד אחד וכל לילה ולילה מציבים אותו לפי שיעור אותו הלילה שבשעת חציה נשמע קול מאותו הכנור ע"כ. [הרשב"א] **מיד היה עומד ועוסק בתורה עד שעלה עמוד השחר.** לעולם יהא אדם זהיר לעסוק בדברי תורה ויעיר את שחריו עליה, ואל ימשך אחר התענוג ואל יפתהו להתרשל על זה עשרו ונכסיו, שהכל חולף ואבד, ותורה ושכרה עומדים לעד, ומי לנו גדול מדוד שהיה מלך וטרוד בכמה עסקים, ולא מנעהו מזה מלכות ועושר וטרדא. [מאירי] **אין הקומץ משביע את הארי.** כלומר כשם שאין מלא קומצו של אדם משביע את הארי, אלא מה שהוא טורף ונוטל מעצמו, כך אין ישראל יכולין להתפרנס זה מזה. [יד רמה, סנהדרין טז.] פי' רבינו האי גאון, הגומא שעומד בה הארי אינו משביעו אם לא ילך לבקש את טרפו, ויורידוהו לבור מתרגם ואחתנוהו לקומצא, ודרך הארי להיות בחפירה, שנאמר וימלא טרף חוריו ומעונותיו טרפה. [תוספות הרא"ש] יש אומרים דמשום הכי נקט ארי, שדרכו של ארי כשהוא רעב מלחך את קומצו לצורך מאכל ואינו שבע אם אינו צד מאכל אחר. ענין אחר אין הקומץ לשון ארבה כלומר אם אוכל הארי ארבה אחד אינו שבע בכך. כחגבים כקומצין. [הריטב"א] **ואין הבור מתמלא מחוליתו.** מן המטר היורד מן השמים, עד שיתמשך לו אמת המים מחוץ. [יד רמה, סנהדרין טז.]

הגמרא שבה לדון במספר המשמרות שבלילה[טו], ומביאה מחלוקת תנאים בענין זה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא (תוספתא פ"א ה"ג[טז]), **אַרְבַּע מִשְׁמָרוֹת הָוֵי הַלַּיְלָה**[יז] - הלילה מתחלק לארבעה חלקים שוים, שעל כל חלק ממונה קבוצה אחרת של מלאכים לעבוד בו ולומר בו שירה לפני ה'[יח], אלו הם **דִּבְרֵי רַבִּי**[יט]. **רַבִּי נָתָן אוֹמֵר, שָׁלֹשׁ** משמרות הן ולא ארבע[כ].

הגמרא מבארת את מקורו של רבי נתן:

מבררת הגמרא, **מַאי טַעֲמָא דְּרַבִּי נָתָן** - מהו טעמו ומקורו של רבי נתן שאמר שיש בלילה שלש משמרות בלבד. משיבה הגמרא, רבי נתן למד זאת מ**דִּכְתִיב** במלחמת גדעון במדין (שופטים ז יט), **'וַיָּבֹא גִדְעוֹן וּמֵאָה אִישׁ אֲשֶׁר אִתּוֹ בִּקְצֵה הַמַּחֲנֶה, רֹאשׁ הָאַשְׁמֹרֶת הַתִּיכוֹנָה'**, כלומר שבא לקצה המחנה בתחילת המשמרה האמצעית, **וְתָנָא** - ושנינו בתוספתא (שם)[כא], **אֵין** שייך לשון **'תִּיכוֹנָה' אֶלָּא כְּשֶׁיֵּשׁ** כמותה **לְפָנֶיהָ וּלְאַחֲרֶיהָ**[כב], ובהכרח שהלילה מתחלק לשלשה חלקים שוים שהם שלש המשמרות, וגדעון בא בתחילת המשמרה השניה שהיא האמצעית[כג].

הגמרא מבארת כיצד מתפרש הפסוק לדעת רבי:

שואלת הגמרא, **וְרַבִּי** שסובר שיש ארבע משמרות בלילה, כיצד יפרש פסוק זה. משיבה הגמרא, לדעת רבי **מַאי** - מה הכוונה 'האשמורת התִּיכוֹנָה', הכוונה היא למשמרה **(אחת[כד] מן ה)תִּיכוֹנָה שֶׁבַּתִּיכוֹנוֹת** - אחת משתי המשמרות האמצעיות[כה]. כלומר, אין הכרח שיש דווקא משמרה תיכונה אחת, אלא שתי המשמרות האמצעיות נקראות 'תיכונות', משום ששתיהן בין המשמרה הראשונה לאחרונה, וכוונת הכתוב שגדעון בא לקצה המחנה בראש אחת ממשמרות אלו [ולא פירש הכתוב איזו מהן].

שואלת הגמרא, **וְרַבִּי נָתָן** מה יענה על טענה זו שיתכן כי הכוונה לאחת מן התיכונות, ולא שישנה תיכונה אחת בלבד. משיבה הגמרא, רבי נתן יאמר לרבי, **מִי כְּתִיב** - וכי כתוב בפסוק 'ראש האשמורת **התִּיכוֹנָה שֶׁבַּתִּיכוֹנוֹת**' [שכך היה לפסוק לומר אילו היתה כוונתו שיש שתי משמרות תיכונות], **'האשמורת התִּיכוֹנָה' כְּתִיב**, ומשמע מלשון זה שיש רק משמרה תיכונה אחת, ובהכרח שאין בלילה אלא שלש משמרות[כו].

הגמרא מבארת את מקורו של רבי:

מבררת הגמרא, **מַאי טַעֲמָא דְּרַבִּי** - מה טעמו ומקורו של רבי שאמר שיש בלילה ארבע משמרות. משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי זְרִיקָא אָמַר רַבִּי אַמִּי אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, כָּתוּב** [-פסוק] **אֶחָד אוֹמֵר** (תהלים קיט סב) **'חֲצוֹת לַיְלָה אָקוּם לְהוֹדוֹת לָךְ עַל מִשְׁפְּטֵי צִדְקֶךָ'**, והיינו שדוד המלך אומר שהוא קם בחצות הלילה, **וְכָתוּב אֶחָד אוֹמֵר** (שם קיט קמח) **'קִדְּמוּ עֵינַי אַשְׁמֻרוֹת'**, והיינו שדוד המלך אומר שהוא קם משנתו בעת שנותרו עוד שתי משמרות מן הלילה, **הָא כֵּיצַד** מתיישבים יחד שני הכתובים, בהכרח ש**אַרְבַּע מִשְׁמָרוֹת הָוֵי הַלַּיְלָה**, ונמצא שכאשר קם בחצות, נשארו מן הלילה עוד שתי משמרות.

הגמרא מבארת כיצד מתפרש הפסוק לדעת רבי נתן:

שואלת הגמרא, **וְרַבִּי נָתָן** הסובר שיש שלש משמרות בלילה, מה יענה על ראיה זו. משיבה הגמרא, רבי נתן **סָבַר לָהּ כְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ, דִּתְנַן** - ששנינו במשנה (לקמן ט:), **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ אוֹמֵר**, זמן קריאת שמע של שחרית הוא **עַד שָׁלֹשׁ שָׁעוֹת** - עד השעה השלישית מהיום[כז], **שֶׁכֵּן דֶּרֶךְ מְלָכִים**[כח] **לַעֲמוֹד** ממיטתם **בְּשָׁלֹשׁ שָׁעוֹת**[כט]. וכיון שדוד היה קם בחצות ואילו שאר מלכים קמו רק אחר שעתיים מתחילת היום, נבוא חשבון בכמה שעות קדם להם דוד בקומו משנתו, **שִׁית דְּלֵילְיָא** - שש שעות הלילה, מחצות עד הבוקר, **וְעוֹד תַּרְתֵּי דִּימָמָא** - שעתיים בתחילת היום[ל], **וְהָווּ לְהוּ** - אלו יחד הן שמונה שעות שהן כאורכן של **שְׁתֵּי מִשְׁמָרוֹת** [לפי שיטתו של רבי נתן שיש שלש משמרות בלילה וכל משמרה היא ארבע שעות], ולכן אמר דוד 'קדמו עיני

טו. **נידון** זה הוזכר לעיל (ע"א).

טז. **מחלוקת** זו הובאה שם בלשון שונה.

יז. **וארבע** משמרות ביום. ירושלמי (ה"א ה.).

יח. **רש"י** (ע"א ד"ה אי).

יט. **הוא** רבי יהודה הנשיא מסדר המשנה, המכונה גם 'רבינו הקדוש', והוא מצאצאי הלל הזקן, והיה בימי אנטונינוס מלך אדום שהחשיבו מאוד ונתן לו שררה גדולה. ולא היה בזמנים הקדמונים גדול כמותו, ביראה ובתורה ובגדולה. רב ניסים גאון (הקדמה לפירושו ד"ה ולא סרה - הראשון).

הגמרא לעיל (ע"א) מביאה ברייתא האומרת 'רבי אליעזר אומר, שלש משמרות הוי הלילה, ועל כל משמר ומשמר יושב הקדוש ברוך הוא ושואג כארי, שנאמר (ירמיה כה ל) 'ה' ממרום ישאג, וממעון קדשו יתן קולו, שאוג ישאג על נוהו'. ופירש רש"י (שם ד"ה ישאג), שהדבר נלמד מכך שנאמרו שלש לשונות של שאגה בפסוק ['ישאג' 'שאוג' 'ישאג']. וכתב הצל"ח (ד"ה תנו), שגם רבי דורש מפסוק זה שהקדוש ברוך הוא יושב ושואג על כל משמר ומשמר, אלא שרבי דורש מהתיבות 'יתן קולו' שיש גם שאגה רביעית [וכעין זה כתב בתוספות הרא"ש (ד"ה ארבע)]. והוסיף, שרבי אליעזר ורבי נתן הסוברים שיש רק שלש משמרות בלילה, מפרשים ש'יתן קולו' אינו שאגה נוספת, אלא הוא הקול היוצא מהשאגה ששואג הקדוש ברוך הוא, והיא הבת קול ששמע רבי יוסי (לעיל שם).

כ. **באהלי** יצחק (ד"ה ד') כתב כמה חילוקים להלכה במחלוקת זו: א. לענין נדרים, כגון שנדר שלא יאכל עד סוף המשמר השלישי, שלדעת רבי אסור באכילה רק בתשע שעות ראשונות, ולדעת רבי נתן אסור כל הלילה [וכעין זה ביאר המאירי (ע"א ד"ה נלשון)]. ב. לענין קריאת שמע, שאפשר ששניהם סוברים כרבי אליעזר שצריך לקרוא קריאת שמע עד סוף האשמורה הראשונה אלא שכל אחד מפרש אשמורה [היא 'משמרה' (ראה לעיל ע"א)] כשיטתו הוא, ועל כן לרבי נתן יש לקרוא עד סוף השעה הרביעית, ואילו לרבי יש לקרוא עד סוף השעה השלישית. ג. לענין בקשת רחמים, שהרי מבואר לעיל (שם) שעל כל משמר שואג הקב"ה כארי, וביאר הרא"ש (סי' ג) שהתפילה באותו זמן רצויה, והדבר תלוי במספר המשמרות וזמנם. ד. לענין ביאור הכתובים כמבואר להלן.

כא. **בתוספתא** הובא הפסוק וכן האמור כאן בהמשך 'אין תיכונה' וכו', כביאור מקורו של רבי נתן, וראה על כך בהערה להלן.

כב. **שיטמ"ק** (ד"ה ואין). ורבינו נתן אב הישיבה (פ"א מ"א) כתב בנוסח זה, שיש לפניה אחת ולאחריה אחת [ואם יש ארבע משמרות בלילה, נמצא שלאחר השניה יש שנים כמותה, ולפני השלישית יש שנים כמותה]. ובברכת אברהם (ד"ה אין) ביאר שכוונת רבי נתן שאין תיכונה אלא כשיש לפניה ולאחריה משמרות שאינן תיכונות, ולהוציא מסברת רבי שיש שתי תיכונות, כמבואר להלן.

כג. **מדברי** הגמרא נראה כי היא נושאת ונותנת בטעמו של רבי נתן, בעוד שהטעם שהביאה מפורש בתוספתא הנ"ל [ובפרט שנאמר בגמרא 'תנא', וכוונת הגמרא להביא את התוספתא עצמה], ולא מצינו כיוצא בכך, שהגמרא תכתוב דברי ברייתא באופן של שקלא וטריא. ויש מבארים שהמשא ומתן בגמרא מתפרש בהמשך אחד עם דברי הגמרא הבאים לאחר מכן, וכוונתה לומר שאמנם טעמו של רבי נתן מפורש בתוספתא, אולם מה יענה רבי על כך וכו'. ויש שכתבו שמשום כך הקדימה הגמרא לבאר את דברי רבי נתן המובא בברייתא אחרון, לפי שטעמו ידוע, וכאמור. ראה מעיל שמואל (ד"ה מ"ט) וציוני ש"ס (ד"ה ת"ר).

הגמרא לעיל (ע"א) מביאה ברייתא שאומרת 'רבי אליעזר אומר, שלש משמרות הוי הלילה, ועל כל משמר ומשמר יושב הקדוש ברוך הוא ושואג כארי, שנאמר (ירמיה כה ל) 'ה' ממרום ישאג, וממעון קדשו יתן קולו, שאוג ישאג על נוהו' [והיינו שלש שאגות כנגד שלש משמרות]. ויש לשאול, מדוע אין הגמרא מפרשת שטעמו של רבי נתן הוא מפסוק זה. ויש לבאר, שבפסוק זה לא הוזכר כלל ענין המשמרות, אלא רק ענין השאגות, אלא שמתוך שידע רבי אליעזר שיש שלש משמרות [ויתכן שידע זאת מהפסוק שהביא רבי נתן], ממילא אמר מסברא שאותן שלש שאגות הן באותן שלש משמרות. צל"ח (ד"ה מ"ט).

כד. **התיבות** שבסוגריים אינן מובנות ויש למוחקן, וכן אינן בילקוט שמעוני (שופטים רמז סג) שם הובאו דברי הגמרא הללו. רש"ש (ד"ה ורבי). ובשלמה משנתו (ד"ה ה"ג) גרס 'מאי תיכונה, אחת מהן, התיכונה שבתיכונות'.

כה. **על** פי רבינו חננאל (ד"ה תנו). ובאלפי מנשה (ד"ה אמת) ביאר, שהכוונה לתחילת המשמרה השלישית, שהיא באמצע הלילה ממש, ולכן נקראת 'תיכונה שבתיכונות'. וכעין זה מבואר בירושלמי (פ"א ה"א).

כו. **וראה** עוד בהערה לעיל בשם הברכת אברהם, ביאור טענת רבי נתן.

כז. **מהמשך** דברי הגמרא משמע שהכוונה לתחילת השעה השלישית, אך להלכה נפסק (שו"ע או"ח סי' נח ס"א) לפי דעה זו שאפשר לקרוא קריאת שמע עד סוף השעה השלישית, וראה בהערה להלן כיצד מתיישבים הדברים.

כח. **בכתב** יד [כאן ולהלן (ט:) במשנה] הגירסא 'בני מלכים'. הגהות וציונים.

כט. **רש"י** (ד"ה ור' נתן).

במשנה להלן (ט:) חולק רבי אליעזר על רבי יהושע וסובר שאין ללמוד מזמנה של קימת המלכים, אלא זמן קריאת שמע של שחרית מסתיים בהנץ החמה. והקשו המפרשים, שאם כן מדוע אמרה הגמרא על רבי נתן 'סבר לה כרבי יהושע', כשהמדובר רק על זמן קימת המלכים שהביא רבי יהושע בדבריו, והלא אין בכך מחלוקת כלל. [וראה את תירוצו של השאגת אריה (סי' ה ד"ה ולא) בהערה להלן]. וכתב הצל"ח (ד"ה סבר), שאכן לשון הגמרא אינו בדווקא, והכוונה שדבריו מתאימים לפי זמן קימת המלכים שהובא בדברי רבי יהושע.

ל. **יש** מהראשונים (סמ"ג עשין יח, הרוקח סי' שכ, ועוד) שהוכיחו מכאן, שמה שאמר רבי יהושע שזמן קריאת שמע הוא 'עד שלש שעות שכן דרך מלכים לעמוד בשלש שעות',

עין משפט נר מצוה

י א מיי' פי"ג מהלכות אבילות הלכה ט' סמ"ג עשין דרבנן ב' טור וש"ע יו"ד סימן שמד סעיף טז:

רב נסים גאון

תנו רבנן מפני ג' דברים כו' ותיפוק לי משום מזיקין בתרי מכלל דתרי לא מזקי להו. ואיתא מיפרשא בפרק כיצד מברכין על הפירות (דף מג) דתני לאחד נראה ומזיק לשנים נראה ואינו מזיק אלא אם כן יהיה אותו המקום קבוע למזיקין צריכין לחוש להם ואפי' בתרי כדאמרי' בדוכתא דקביעי חיישינן. ומה שאמרו אי בתרי חשדא נמי ליכא. זה הדבר בנוי על אותו העיקר שבמשנה בפרק עשרה יוחסין (קידושין דף פ') לא יתייחד איש אחד עם שתי נשים אבל אשה אחת מתייחדת עם שני אנשים והואיל (והשנים) [והן שנים] מותר להן להתיחד עם האשה כי החשד מסתלק מביניהן אלא אם כן היו פרוצים כי הפרוצין החשד קבוע הוא בהן ואפי' אם היו עשרה כדאמרי' (שם) אמר רב יהודה אמר שמואל לא שנו אלא בכשרים אבל בפרוצין אפילו עשרה נמי לא מעשה היה והוציאוה י' במטה ומזה העיקר אמרי' נמי הכא בתרי ופריצי: ר' זירא אמר עד חצות לילה

גמרא

בחדרתי ותיפוק ליה משום מזיקין בתרי אי° בתרי חשד נמי ליכא בתרי ופריצי מפני המפולת ותיפוק ליה משום חשד ומזיקין בתרי וכשרי מפני המזיקין ותיפוק ליה מפני חשד ומפולת בחורבה חדתי ובתרי וכשרי אי בתרי מזיקין נמי ליכא במקומן חיישינן ואב"א לעולם בחד ובחורבה חדתי דקאי בדברא דהתם משום חשד ליכא דהא אשה בדברא לא שכיחא ומשום מזיקין איכא: [א] ת"ר ארבע משמרות הוי הלילה דברי רבי ר' נתן אומר שלש מ"ט דר' נתן דכתיב [א] ויבא גדעון ומאה איש אשר אתו בקצה המחנה ראש האשמורת התיכונה תנא[א] אין תיכונה אלא שיש לפניה ולאחריה ורבי מאי תיכונה[ב] אחת מן התיכונה שבתיכונות ור' נתן מי כתיב תיכונה שבתיכונות תיכונה כתיב מ"ט דרבי א"ר זריקא א"ר אמי א"ר יהושע בן לוי כתוב אחד אומר [ב] חצות לילה אקום להודות לך על משפטי צדקך וכתוב אחד אומר [ג] קדמו עיני אשמורות הא כיצד ארבע משמרות הוי הלילה ור' נתן סבר לה כרבי יהושע דתנן [ב] ר' יהושע אומר עד שלש שעות שכן דרך[ג] מלכים לעמוד בשלש שעות שית דליליא ותרתי דיממא הוו להו שתי משמרות רב אשי אמר משמרה ופלגא נמי משמרות קרו להו: ואמר רבי זריקא אמר רבי אמי אמר רבי יהושע בן לוי [ג] [א] אין אומרין בפני המת אלא דבריו של מת אמר רבי אבא בר כהנא לא אמרן אלא בדברי תורה אבל מילי דעלמא לית לן בה ואיכא דאמרי אמר רבי אבא בר כהנא לא אמרן אלא [אפילו[ד]] בדברי תורה וכ"ש מילי דעלמא: ודוד בפלגא דליליא הוה קאי מאורתא הוה קאי דכתיב [ד] קדמתי בנשף ואשועה וממאי דהאי נשף אורתא הוא דכתיב [ה] בנשף בערב יום באישון לילה ואפילה אמר רב אושעיא אמר רבי אחא הכי קאמר (דוד[ה]) מעולם לא עבר עלי חצות לילה בשינה רבי זירא אמר עד חצות לילה היה מתנמנם [ד] כסוס מכאן ואילך היה מתגבר כארי רב אשי אמר עד חצות לילה היה עוסק בדברי תורה מכאן ואילך בשירות ותשבחות. ונשף אורתא הוא הא נשף צפרא הוא דכתיב [ו] ויכם דוד מהנשף ועד הערב למחרתם מאי לאו מצפרא ועד ליליא לא מאורתא ועד אורתא אי הכי לכתוב מהנשף ועד הנשף או מהערב ועד הערב אלא אמר רבא תרי נשפי הוו נשף ליליא ואתי יממא נשף יממא ואתי ליליא. ודוד מי הוה ידע פלגא דליליא אימת השתא משה רבינו לא הוה ידע דכתיב [ז] כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים מאי כחצות אילימא דאמר ליה קודשא בריך הוא כחצות [ה] מי איכא ספיקא קמי שמיא אלא דאמר ליה (למחר[ו]) בחצות (כי השתא[ז]) ואתא איהו ואמר כחצות אלמא מספקא לי' ודוד הוה ידע דוד סימנא הוה ליה [ו] דאמר רב אחא בר ביזנא א"ר שמעון חסידא כנור היה תלוי למעלה ממטתו של דוד וכיון שהגיע חצות לילה בא רוח צפונית ונושבת בו ומנגן מאליו מיד היה עומד ועוסק בתורה עד שעלה עמוד השחר כיון שעלה עמוד השחר נכנסו חכמי ישראל אצלו אמרו לו אדונינו המלך עמך ישראל צריכין פרנסה אמר להם לכו והתפרנסו זה מזה אמרו לו אין הקומץ משביע את הארי [ז] ואין הבור מתמלא מחוליתו[ח] אמר להם לכו ופשטו ידיכם בגדוד מיד יועצים באחיתופל ונמלכין בסנהדרין ושואלין באורים ותומים אמר רב יוסף מאי קרא (דכתיב[ט]) [ח] ואחרי אחיתופל בניהו בן יהוידע[ע] ואביתר ושר צבא למלך יואב אחיתופל זה יועץ וכה"א ° [ט] ועצת אחיתופל אשר יעץ בימים ההם כאשר ישאל (איש) בדבר האלהים בניהו

רש"י

בחדתי. שנפלה מחדש, שהחומה שלה[י] נפלה ועודנה בחזקתה: חשד נמי ליכא. דתנן (במסכת קידושין דף פ:) אבל אשה מתיחדת עם שני אנשים: בתרי ופריצי. דאמרינן התם לא שנו אלא בכשרים: במקומן חיישינן. במקום שהם מצויין תדיר חיישינן אפילו בתרי: בדברא. בשדה: קדמו עיני אשמורות. אלמא חצות לילה שהיה דוד עומד שתי משמרות יש בהם: ור' נתן. אמר לך האי קדמו עיני אשמורות דקאמר דוד קדמו לשאר מלכים קאמר, שדרכן לעמוד בשלש שעות ביום בתחלת שעה שלישית: שית דליליא. חצות לילה הוי שש שעות: ותרתי דיממא. שאר מלכים ישנים, הוו להו תרתי משמרות של שמונה שעות: אלא לדבר הלכה. אסור לספר לפניו, שהכל חייבין לספר בהן והמת דומם והוה ליה לועג לרש חרף עושהו[ח] (משלי יז): אבל מילי דעלמא. שאין גנאי למחריש בהן לית לן בה: מאורתא. מתחלת הלילה: בנשף בערב יום. בהעריב היום קרוי נשף: ה"ק. (א) קרא לחצות לילה: מעולם לא עבר עלי חצות לילה בשינה. שקודם לכן הייתי עומד: מתנמנם כסוס. עוסק בתורה כשהוא מתנמנם. כסוס הזה שאינו נרדם לעולם אלא מתנמנם ונעור תמיד: בשירות ותשבחות. והכי מפרש בההוא קרא להודות לך וגו': למחרתם. ליום מחרת של חנייתם שם: ה"ג אי הכי לכתוב מהנשף ועד הנשף או מהערב ועד הערב, אלא אמר רב אשי תרי נשפי הוו: נשף יממא. קפץ ועלה, כמו לנשוף מדוכתיה[ט] (מגילה דף ג.), וכמו האי בוקא דאטמא דשף מדוכתיה טרפה (חולין דף מג:): ואתא איהו ואמר כחצות. לפי שלא היה יודע לכוין השעה ולהעמיד דבריו בשעת המאורע: כנור היה תלוי למעלה ממטתו. ונקביו לצד צפון, כיון שהגיע חצות הלילה רוח צפונית מנשבת בו, דאמר מר (בב"ב דף כה.) ארבע רוחות מנשבות בכל יום ויום, שש שעות ראשונות של יום מנשבת רוח מזרחית מהלוך החמה, [א] ושש אחרונות רוח דרומית, ובתחלת הלילה רוח מערבית, ובחצות הלילה רוח צפונית (ב): אין הבור מתמלא מחוליתו. העוקר חוליא מבור כרוי וחוזר ומשליכו לתוכו אין מתמלא בכך, אף כאן אם אין אתה מכין לעניים שבנו מזונות ממקום אחר אין אנו יכולין לפרנסם משל עצמנו: יועצים באחיתופל. איזה הדרך ילכו, והיאך יליכו מלב ומשחית, וטכסיסי מארב מלחמה: ונמלכין בסנהדרין. נוטלין מהם רשות כדי שיתפללו עליהם: ושואלין באורים ותומי'. אם יצליחו: ה"ג מאי קרא ואחרי אחיתופל בניהו בן יהוידע ואביתר ושר צבא למלך יואב, אחיתופל זה יועץ: בניהו

תוספות

במקומן חיישינן. פי' שידוע שרגילין שם המזיקין. וההיא דלעיל דבתרי ופריצי[כ] ליכא משום מזיקין איירי בסתם שאין רגילין[ל]: **אין** אומרין בפני המת אלא דבריו של מת. ופסק [י] רב אלפס משום רב האי דוקא דברי תורה אבל דברים דעלמא לית לן בה. ° ודוקא בארבע אמות שלו[ס]: **רוח** צפונית מנשבת. פי' לבדה דהא אמרינן בפרק לא יחפור (ב"ב דף כה.) שהיא מנשבת עם כל אחד ואחד: [מ] **ואתא** איהו ואמר כחצות. ואם תאמר מכל מקום לימא בחצות כמו שאמרו לו מן השמים דהא אמת אמרו לו. וי"ל שלא רצה לומר להם דבר שלא היה יכול להראות ולהוכיח אם ישאלו לו: **ואין** הבור מתמלא מחוליתו. פירש רש"י אם יחפור ויחזיר בו עפרו לא יהא מלא[נ]. [ס] ותימה דאין הנדון דומה לראיה שהרי לא היה אומר להם אלא ליטול מן העשירים וליתן לעניים ואם היה מצוה ליטול מן העניים ולחזור וליתן להם אז היה דומה למשל. ומפרש רבינו תם מחוליתו מנביעתו כלומר אין הבור מתמלא מן המים הנובעים בו. ובתוספתא[מ] יש אין הבור מתמלא מחוליתו אלא אם כן מושכין לו מים מצד אחר. ור"י פירש שאם תחפור מצד זה ותניח מצד אחר לא תמלא. שמה שנותן כאן חסר כאן. כמו כן מה שנוטל מן העשירים יתחסר מן העשירים: בניהו

תורה אור השלם

א) וַיָּבֹא גִדְעוֹן וּמֵאָה אִישׁ אֲשֶׁר אִתּוֹ בִּקְצֵה הַמַּחֲנֶה רֹאשׁ הָאַשְׁמֹרֶת הַתִּיכוֹנָה אַךְ הָקֵם הֵקִימוּ אֶת הַשֹּׁמְרִים וַיִּתְקְעוּ בַּשּׁוֹפָרוֹת וְנָפוֹץ הַכַּדִּים אֲשֶׁר בְּיָדָם: [שופטים ז, יט]

ב) חֲצוֹת לַיְלָה אָקוּם לְהוֹדוֹת לָךְ עַל מִשְׁפְּטֵי צִדְקֶךָ: [תהלים קיט, סב]

ג) קִדְּמוּ עֵינַי אַשְׁמֻרוֹת לָשִׂיחַ בְּאִמְרָתֶךָ: [תהלים קיט, קמח]

ד) קִדַּמְתִּי בַנֶּשֶׁף וָאֲשַׁוֵּעָה לִדְבָרְךָ יִחָלְתִּי: [תהלים קיט, קמז]

ה) בְּנֶשֶׁף בְּעֶרֶב יוֹם בְּאִישׁוֹן לַיְלָה וַאֲפֵלָה: [משלי ז, ט]

ו) וַיַּכֵּם דָּוִד מֵהַנֶּשֶׁף וְעַד הָעֶרֶב לְמָחֳרָתָם וְלֹא נִמְלַט מֵהֶם אִישׁ כִּי אִם אַרְבַּע מֵאוֹת אִישׁ נַעַר אֲשֶׁר רָכְבוּ עַל הַגְּמַלִּים וַיָּנֻסוּ: [שמואל א ל, יז]

ז) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה כֹּה אָמַר יְיָ כַּחֲצֹת הַלַּיְלָה אֲנִי יוֹצֵא בְּתוֹךְ מִצְרָיִם: [שמות יא, ד]

ח) וְאַחֲרֵי אֲחִיתֹפֶל יְהוֹיָדָע בֶּן בְּנָיָהוּ וְאֶבְיָתָר וְשַׂר צָבָא לַמֶּלֶךְ יוֹאָב: [דברי הימים א כז, לד]

ט) וַעֲצַת אֲחִיתֹפֶל אֲשֶׁר יָעַץ בַּיָּמִים הָהֵם כַּאֲשֶׁר יִשְׁאַל קרי ולא כתיב אִישׁ בִּדְבַר הָאֱלֹהִים כֵּן כָּל עֲצַת אֲחִיתֹפֶל גַּם לְדָוִד גַּם לְאַבְשָׁלֹם: [שמואל ב טז, כג]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תוספתא פרק א, ב) לקמן ט:, ג) שמחות פרק ג, ד) [סוכה כו:], ה) גיטין ו:, ו) סנהדרין טז כל הענין, ז) לקמן נט., ח) לקמן יח., ט) לקמן נא., י) [פ' מי שמתו יא.], כ) לקמן יח., ל) [ועי' תוס' סנהדרין טז.], מ) בתוס' ריה"ח הביאו ממדרש שמואל וכעין זה במדרש שוחר טוב (שמואל פר' כז) ועיין שפתי חכמים, נ) ויקרא ב ב, ס) במדבר יג לג.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה ה"ק האי קרא דאלו': (ב) ד"ה כנור וכו' צפונית הס"ד ואחר כך צריך להיות ד"ה אין הקומץ משביע את הארי מל' מלא קומצו[ו] מלא כף מחציר אינו משביע את הארי. פ"א קומץ לשון ונהי בעינינו כחגבים[ס] כדמתרגם כקמצין ר"ל מחגב אחד אינו שבע ארי הס"ד ואח"כ מ"ה ואין הבור:

הגהות הגר"א

[א] רש"י ד"ה כנור. ושש כו'. נ"ב אינו כן (אלא שש אחרונות רוח מערבית ובתחלת הלילה רוח דרומית וכמ"ש בזו"ח פ' בראשית):

גליון הש"ס

גמ' בתרי חשד נמי ליכא. עש"ך יו"ד סי' קמ"א ס"ק כ"ז: שם וכה"א ועצת אחיתופל כו'. עיין תשובת רשב"א סי' מ"ח: תוס' ד"ה אין אומרין כו'. ודוקא בד' אמות שלו. עי' תוס' ב"ק טז: ד"ה שהושיבו. שמשם ראיה לזה:

הגהות וציונים

א] תיבת "תנא" ט"ס היא (אלפי מנשה) וכן בכת"י ליתא (בית נתן): ב] צ"ל מאי תיכונה תיכונה שבתיכונות (וכ"ה בילקוט שמעוני שופטים סג, והגירסא שבגמרא לפנינו אינה מובנת, רש"ש): ג] בכת"י דרך בני מלכים (וראה ג"כ בהגר"צ לקמן ט ע"ב במתני'): ד] גי' רי"ף ורש"ל (גליון), הנוסח ברי"ף (בפ' מי שמתו) לא נצרכא אלא אפילו לדברי תורה, וכ"ה הנוסח "לא נצרכא" בכת"י וכל הראשונים, והמהרש"ל שהיה לפניו נוסח הדפוס "לא אמרן אלא" מחק תיבות אלו והגיה תחתיהם אפילו (דק"ס עי"ש אות ש): ה] המהרש"ל מחק תיבת "דוד" עיי"ש: ו] ס"א נמחק. נ"א אלא דא"ל בחצות למחר כי השתא פי' שדבר עמו בחצות ואמר למחר כי השתא ולפ"ז לא קשה קושית התוס' (העתק מחילופי גירסאות בש"ס אמ"ד תע"ד). ועי' פנ"י שביאר יותר נ"א זה. והצל"ח כתב כס"א שמוחקים "למחר כי השתא": ז] [פי' עפר שע"פ הבור וי"מ מעפר שחופרין מן הבור אינו מתמלא עד שיתוסף בו עפר אחר ערוך ערך חלי א'] (גליון): ס] תיבת "דכתיב" ליתא בכהד"פ והמהרש"ל הוסיפו, ואיני יודע למה (הגהות דק"ס): ע] בקרא איתא יהוידע בן בניהו וע"פ גירסת התוס' (לקמן ד ע"א) כ"ה גם בגמרא: י] צ"ל שהחומה שלא נפלה עודנה בחזקתה (יעב"ץ, מהר"ץ חיות, ועיין רש"ש): כ] צ"ל דבתרי ליכא וכו' ותיבת "ופריצי" נמחק (הרר"י בכרך): ל] בתוספות ר"פ נוסף שם: מ] שייך לעיל (גליון): נ] עיין מהרש"ל שאין זה לשון פי' רש"י שלפנינו ומ"מ קושיית התוס' ותימה וכו' קשה לב' הפירושים, עיי"ש:

משנת ראשונים

לא אמרן אלא [אפילו] בדברי תורה וכל שכן מילי דעלמא. מפני שהיו עוסקין בהספדו. ויש מפרשים מפני שהמת יודע כל מה שאומרים לפניו עד שיסתם הגולל ומצטער כששומע שמדברים שלא מצרכיו, וכתיב ועשית הישר והטוב ואין טוב כשמצטער המת. **[הריטב"א]** **כנור היה תלוי למעלה ממטתו של דוד.** פי' רב האי גאון ז"ל שהיה לדוד סימנא בכנור למידע חצות לילה כגון פנגאן שהוא אבן שעות אף כנור יש לומר מחמת רוח צפונית, ויש לומר דברים אחרים שתנודותיהן משוערות במים או באויר מצד אחד וכל לילה ולילה מציבים אותו לפי שיעור אותו הלילה שבשעת חציה נשמע קול מאותו הכנור ע"כ. **[הרשב"א]** **מיד היה עומד ועוסק בתורה עד שעלה עמוד השחר.** לעולם יהא אדם זהיר לעסוק בדברי תורה ויעיר את שחריו עליה, ואל ימשך אחר התענוג ואל יפתהו להתרשל על זה עשרו ונכסיו, שהכל חולף ואבד, ותורה ושכרה עומדים לעד, ומי לנו גדול מדוד שהיה מלך וטרוד בכמה עסקים, ולא מנעהו מזה מלכות ועושר וטרדא. **[מאירי]** **אין הקומץ משביע את הארי.** כלומר כשם שאין מלא קומצו של אדם משביע את הארי, אלא מה שהוא טורף ונוטל מעצמו, כך אין ישראל יכולין להתפרנס זה מזה. **[יד רמה, סנהדרין טז.]** פי' רבינו האי גאון, הגומא שעומד בה הארי אינו משביעו אם לא ילך לבקש את טרפו, ויורידוהו לבור מתרגם ואחתנוהו לקומצא, ודרך הארי להיות בחפירה, שנאמר וימלא טרף חוריו ומעונותיו טרפה. **[תוספות הרא"ש]** יש אומרים דמשום הכי נקט ארי, שדרכו של ארי כשהוא רעב מלחך את קומצו לצורך מאכל ואינו שבע אם אינו צד מאכל אחר. ענין אחר אין הקומץ לשון ארבה כלומר אם אוכל הארי ארבה אחד אינו שבע בכך. כחגבים כקומצין. **[הריטב"א]** **ואין הבור מתמלא מחוליתו.** מן המטר היורד מן השמים, עד שיתמשך לו אמת המים מחוץ. **[יד רמה, סנהדרין טז.]**

אשמורות׳, שבקומו משנתו קדם למלכים בשתי משמרות. נמצא ששני הכתובים, ׳חצות לילה אקום׳ ו׳קדמו עיני אשמורות׳, אינם סותרים זה את זה, שאמנם קם בחצות, אך הקדים את שאר מלכים בזמן של ׳אשמורות׳.

תירוץ נוסף:

רַב אַשִׁי אָמַר, באמת מחצות הלילה, בה קדם דוד, עד הבוקר, אין אלא משמרה אחת ועוד חצי משמרה [שהרי לדעת רבי נתן יש שלש משמרות בלילה, וכל משמרה היא ארבע שעות, ונמצא שאותן שש שעות שמחצות עד הבוקר, הן משמרה ומחצה], אבל **מִשְׁמָרָה וּפַלְגָּא נַמִּי מִשְׁמָרוֹת קָרוּ לְהוּ** - גם משמרה ומחצה נקראים בלשון הפסוק ׳משמרות׳, כיון שיש בהן יותר ממשמרה אחת, ולכן אמר הפסוק ׳קדמו עיני אשמורות׳ לשון רבים[לא].

★

הגמרא מביאה דבר נוסף שאמר רבי זריקא בשם רבי אמי בשם רבי יהושע בן לוי[לב]:

וְאָמַר רַבִּי זְרִיקָא אָמַר רַבִּי אַמִּי אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, אֵין אוֹמְרִין [-אין מדברים] **בִּפְנֵי הַמֵּת**[לג], **אֶלָּא** רק **דְּבָרָיו שֶׁל מֵת** - עניינים השייכים למת, וכפי שיבואר.

הגמרא מבארת מהם הדברים שאסור לומר בפני המת:

אָמַר רַבִּי אַבָּא בַּר כַּהֲנָא, לָא אֲמָרָן - לא אמרנו דין זה שאין לומר בפני המת דברים שאינם שייכים לו, **אֶלָּא** רק **בְּדִבְרֵי תוֹרָה**[לד], משום שהכל חייבים לדבר בהם, ועל כן זהו בזיון עבורו שאינו יכול לדבר בדברים אלו[לה], ולכן אין לדבר לפניו אלא בדבריו, כגון הלכות הספד, הוצאת המת וקבורה[לו]. **אֲבָל** לדבר לפניו **מִילֵּי דְעַלְמָא** - ענייני העולם, **לֵית לָן בָּהּ** - אין לחוש ואפשר לדבר בהם בפניו, משום שאין לו בזיון בכך שאינו מדבר דברים אלו.

הגמרא מביאה דעה חולקת:

וְאִיכָּא דְאָמְרִי - ויש שאמרו שמועה זו בלשון אחרת, **אָמַר רַבִּי אַבָּא בַּר כַּהֲנָא, לָא אֲמָרָן** - לא הוצרכנו לומר[לז] דין זה שאין לומר בפני המת דברים שאינם שייכים לו, **אֶלָּא** כדי לחדש **[שאֲפִילּוּ**[לח]**] בְּדִבְרֵי תוֹרָה** אין לדבר בפניו, אף על פי שיש בכך מצוה, **וְכָל שֶׁכֵּן** שאין לדבר בפניו **בְּמִילֵּי דְעַלְמָא** - בענייני העולם[לט], שדבר פשוט הוא שאין לדבר בפניו דברים שאין מצוה לדבר בהם[מ]. ועל כן אין לדבר בפניו דברי תורה וענייני העולם אלא אם הם דבריו, כגון הלכות הספד וקבורה, או דברים הנוגעים לעסק קבורתו ושבחיו וכדומה[מא].

★

הגמרא שבה לדון במה שהתבאר לעיל שדוד המלך היה קם בחצות הלילה:

מקשה הגמרא, **וְכִי דָּוִד** המלך **בְּפַלְגָּא דְלֵילְיָא הֲוָה קָאֵי** - בחצות הלילה היה קם [כמו שהתבאר לעיל מהפסוק (תהלים קיט סב) ׳חֲצוֹת לַיְלָה אָקוּם לְהוֹדוֹת לָךְ׳], הרי במקום אחר מבואר **דְּמֵאוּרְתָּא הֲוָה קָאֵי** - שכבר מהערב, מתחילת הלילה, היה קם[מב], **דִּכְתִיב** (שם קיט קמז) **׳קִדַּמְתִּי בַנֶּשֶׁף וָאֲשַׁוֵּעָה׳**, והיינו שאמר דוד שהיה מקדים לקום בתחילת הלילה לפני שאר בני אדם, והיה אז צועק בתפילה לפני ה׳[מג].

הגמרא מבארת את קושייתה, **וּמִמַּאי דְּהַאי ׳נֶשֶׁף׳ אוּרְתָּא הוּא** - ומנין לנו ש׳נשף׳ פירושו תחילת הלילה[מד], יש ללמוד זאת **מִדִּכְתִיב** (משלי ז ט), **׳בְּנֶשֶׁף בְּעֶרֶב יוֹם בְּאִישׁוֹן לַיְלָה וַאֲפֵלָה׳**, וכוונת הפסוק היא, לעת הנשף שהוא בערב היום, בתחילת הלילה, בעת שמשחיר

פירושו עד תחילת השעה השלישית ולא עד סופה, שהרי מוכח כאן שהמלכים היו קמים בתחילת השעה השלישית. אך בתוספות הרא״ש (ד״ה ר׳ יהושע) ביאר, שכוונת רבי יהושע היא שדרך מלכים [מישראל] לישן עד סוף השעה השניה ולקרוא קריאת שמע בשעה השלישית. וכעין זה דחה הסמ״ג (שם).

ובשאגת אריה (סי׳ ה ד״ה ולא) ביאר, שאמנם הכוונה במשנה למלכי הגויים, ואכן הם קמים בסוף השעה השלישית ולכן זמן קריאת שמע נמשך עד סוף שעה זו כפי שאמר רבי יהושע, אבל מלכי ישראל שחייבים בקריאת שמע, קמים בתחילת אותה שעה בכדי שיוכלו להכין את עצמם ולקרוא קריאת שמע בזמנה. מה שהשתבח דוד בקימתו המוקדמת, הרי זה במה שקם קודם למלכי ישראל [שודאי אין להכניס בחשבון את השעה השלישית בה חובה עליו לקום בכדי לקרוא את שמע], והיינו שמונה שעות קודם לתחילת השעה השלישית. ולפי זה ביאר (שם ד״ה ולמאי) מה שנקטה הגמרא שרבי נתן סבר כרבי יהושע [ראה בהערה לעיל בסמוך], משום שלדעת רבי אליעזר שזמן קריאת שמע הוא עד הנץ החמה, מעיקר הדין היה צריך לקום לפני הנץ החמה, ונמצא שלא הקדים לקום בשיעור שתי משמרות לפני הזמן שהוא מחוייב לקום בו, אלא רק בשיעור של משמרה ומחצה. וראה בילקוט ביאורים מה שהובא עוד בזה.

לא. רב אשי הוצרך לתרץ באופן נוסף, משום שהתירוץ הקודם אכן מיישב היטב את דעת רבי נתן, שסבר כרבי יהושע (לקמן ט:), אך עדיין קשה על רבי אליעזר שנחלק על רבי יהושע (שם), וסובר שיש לגמור את קריאת שמע עם הנץ החמה, והוא עצמו סובר (לעיל ע״א) שיש בלילה שלש משמרות, ולדבריו קשה כיצד יפרש את הפסוק ׳קדמו עיני אשמורות׳, שכיון שהוצרך דוד לקום קודם הנץ החמה, לא הקדים לקום אלא בשיעור של אשמורה ומחצה בלבד. ולכן תירץ רב אשי באופן אחר לפי שיטתו. שאגת אריה (סי׳ ה ד״ה אלא). [השאגת אריה מבאר כן לפי שיטתו (בהערה לעיל), שהתירוץ הראשון של הגמרא מיישב את דברי רבי נתן רק לפי דעת רבי יהושע, אך יש החולקים על כך, כמבואר בהערה לעיל]. ובקרבן נתנאל (ד״ה שית) ביאר, שרב אשי סבר כי מה שאמר רבי יהושע שמלכים קמים בשעה השלישית, הכוונה לסוף השעה השלישית [ראה בהערה לעיל], ולכן הוצרך לתרץ באופן אחר.

לב. אף שעיקר מקומו של דין זה הוא לקמן בתחילת פרק שלישי (דף יח.) [כפי שהובא ברי״ף (שם) ובראש (פ״ג סי׳ ו)], מכל מקום כיון שהביאה הגמרא לפני כן דבר שאמר רבי זריקא בשם רבי אמי שאמר בשם רבי יהושע בן לוי, מביאה הגמרא כאן דבר נוסף שאמר בשמם. צל״ח (ד״ה ואמר).

לג. הטעם יתבאר להלן.

לד. רש״י (ד״ה אלא) גרס ׳אלא לדבר הלכה׳.

לה. ועל העושה כן נאמר (משלי יז ה) ׳לועג לרש חרף עושהו׳. רש״י (ד״ה אלא) על פי הגמרא (לקמן יח.). ופירוש הפסוק הוא, שהלועג לעני [ובענייננו הכוונה למת שהוא נצרך לאחרים], הרי הוא מחרף את יוצר העני, כי המגנה את המלאכה, כאילו מגנה את היוצר אותה. רלב״ג (שם).

לו. רמב״ן (תורת האדם ענין ההספד ד״ה בפרק מי). וראה ביאור נוסף בהערה להלן בשם הקדושה וברכה.

לז. דברי דוד (והלכה, ד״ה אין). וראה ביאור נוסף בהערה להלן בשם הקדושה וברכה.

לח. המילה ׳אפילו׳ נוספה בגירסת הרי״ף (לקמן יח.) והמהרש״ל (ד״ה רבי). גליון.

לט. לשון הגמרא ׳לא אמרן אלא אפילו בדברי תורה׳ מגומגם מעט, ועיין ברי״ף (שם) ובמהרש״ל (שם) ובמרומי שדה (ד״ה לא) גירסאות מתוקנות יותר, כגון ׳לא נצרכה אלא לדברי תורה׳, וכדומה.

אך גירסת הגמרא שלפנינו היא ׳אמר רבי אבא בר כהנא, לא אמרן אלא בדברי תורה, וכל שכן במילי דעלמא׳. ויש להעיר על סתירה בלשון זה, שמתחילת הלשון ׳לא אמרן אלא בדברי תורה׳ וכו׳ משמע שמדובר רק בדברי תורה, ואילו מההמשך ׳וכל שכן במילי דעלמא׳ מבואר שמדובר גם על דברים בטלים. ובקדושה וברכה (סמיכת חכמים, בתוס׳ ד״ה אין) ביאר את מהלך הסוגיא באופן המיישב דקדוק זה, שכוונת רבי יהושע בן לוי שאמר ׳אין אומרין בפני המת אלא דבריו של מת׳, שמותר לומר רק דברים שאמר המת עצמו בחייו. ועל כך אמר רבי אבא בר כהנא [לפי שתי הלשונות], שמכך שהתיר רבי יהושע בן לוי לומר דברים שהמת עצמו אמר, מוכח ש׳לא אמרן אלא בדברי תורה׳, כלומר, שהוא דיבר על אמירת דברי תורה בפני המת, שהאומר דברי תורה שאמר המת בחייו אינו ׳לועג לרש׳, משום ששפתותיו של המת דובבות את אותם דברים שאומרים בשמו (יבמות צז.), אבל בדברי העולם שאמר המת לא יתכן היתר זה. ונחלקו שתי הלשונות מדוע דיבר רבי יהושע בן לוי על דברי תורה, שללשון הראשונה רק בדברי תורה אסור לדבר לפני המת, וללשון השניה נקט רבי יהושע בן לוי דברי תורה, כדי לחדש שאפילו בהם אסור לדבר בפני המת, וכל שכן בשאר דברים. ולפי זה מובן הנוסח של הלשון השניה, ׳לא אמרן׳ - לא דיבר רבי יהושע בן לוי ׳אלא בדברי תורה׳, וכפי שמוכח מכך שמותר לדבר בדברים שאמר המת בחייו, ׳וכל שכן׳ שאסור לדבר ׳במילי דעלמא׳ בפני המת. וראה בריא״ף (על עין יעקב, ד״ה אמר) שביאר בדרך דומה במקצת.

מ. כדי שהכל יהיו עסוקים בהספדו, ולא בדברים אחרים. ויש מפרשים, שהמת יודע כל מה שאומרים בפניו עד שקוברים אותו (שבת קנב:), והוא מצטער כאשר מדברים בפניו דברים שאינם מצרכיו, והרי זה בכלל הנאמר (דברים ו יח) ׳ועשית הישר והטוב׳ שלא לצער המת. שיטמ״ק (ד״ה וכל שכן).

ופסק הרי״ף (לקמן יח. הובא בתוס׳ ד״ה אין) בשם רב האי גאון כלשון הראשונה, שדווקא דברי תורה אין לומר בפני המת, אבל דברים אחרים אפשר לאומרם בפניו. ורבינו חננאל (ד״ה אין) הוסיף, שמעשים בכל יום שמדברים דברים בטלים לפני המתים במעמד רבותינו הזקנים, ואינם מוחים בידם.

עוד מבואר בתוספות (שם), שהאיסור הוא דווקא בתוך ארבע אמותיו של המת, שדווקא באופן זה יש חשש ׳לועג לרש׳ [כמבואר בגמרא (לקמן יח.)].

מא. על פי רבינו יהונתן (יח. ד״ה אלא) ומאירי (ד״ה כשבני).

מב. אין הכוונה שלא ישן כלל והיה ער מתחילת הלילה ועד סופו, שהרי אי אפשר להתקיים ללא שינה. אלא כוונתו שהיה ישן מעט בתחילת הלילה, והיה די לו בכך. עיון יעקב (ד״ה מאורתא).

מג. מצודת דוד (תהלים שם).

מד. כלומר, מנין שנשף הוא דווקא תחילת הלילה, אולי כוונת דוד שהקדים לקום בעוד לילה אך לא דווקא בתחילתו. עץ יוסף (ד״ה וממאי).

בחדתי ותיפוק ליה משום מזיקין בתרי אי ° בתרי חשד נמי ליכא בתרי ופריצי מפני המפולת ותיפוק ליה משום חשד ומזיקין בתרי וכשרי מפני המזיקין ותיפוק ליה מפני חשד ומפולת בחורבה חדתי ובתרי וכשרי אי בתרי מזיקין נמי ליכא במקומן חיישינן ואב"א לעולם בחד ובחורבה חדתי דקאי בדברא דהתם משום חשד ליכא דהא אשה בדברא לא שכיחא ומשום מזיקין איכא: [א] ת"ר ארבע משמרות הוי הלילה דברי רבי ר' נתן אומר שלש מ"ט דר' נתן דכתיב [א] ויבא גדעון ומאה איש אשר אתו בקצה המחנה ראש האשמורת התיכונה תנא[א] אין תיכונה אלא שיש לפניה ולאחריה ורבי מאי תיכונה[ב] אחת מן התיכונה שבתיכונות ור' נתן מי כתיב תיכונה שבתיכונות תיכונה כתיב מ"ט דרבי א"ר זריקא א"ר אמי א"ר יהושע בן לוי כתוב אחד אומר [ב] חצות לילה אקום להודות לך על משפטי צדקך וכתוב אחד אומר [ג] קדמו עיני אשמורות הא כיצד ארבע משמרות הוי הלילה ור' נתן סבר לה כרבי יהושע דתנן [ג] ר' יהושע אומר עד שלש שעות שכן דרך[ג] מלכים לעמוד בשלש שעות שית דליליא ותרתי דיממא הוו להו שתי משמרות רב אשי אמר משמרה ופלגא נמי משמרות קרו להו: ואמר רבי זריקא אמר רבי אמי אמר רבי יהושע בן לוי [ג] [א] אין אומרין בפני המת אלא דבריו של מת אמר רבי אבא בר כהנא לא אמרן אלא בדברי תורה אבל מילי דעלמא לית לן בה ואיכא דאמרי אמר רבי אבא בר כהנא לא אמרן אלא [אפילו[ד]] בדברי תורה וכ"ש מילי דעלמא: ודוד בפלגא דליליא הוה קאי מאורתא הוה קאי דכתיב [ד] קדמתי בנשף ואשועה וממאי דהאי נשף אורתא הוא דכתיב [ה] בנשף בערב יום באישון לילה ואפילה אמר רב אושעיא אמר רבי אחא הכי קאמר (דוד[ה]) מעולם לא עבר עלי חצות לילה בשינה רבי זירא אמר עד חצות לילה היה מתנמנם [ו] כסוס מכאן ואילך היה מתגבר כארי רב אשי אמר עד חצות לילה היה עוסק בדברי תורה מכאן ואילך בשירות ותשבחות. ונשף אורתא הוא הא נשף צפרא הוא דכתיב [ו] ויכם דוד מהנשף ועד הערב למחרתם מאי לאו מצפרא ועד ליליא לא מאורתא ועד אורתא אי הכי לכתוב מהנשף ועד הנשף או מהערב ועד הערב אלא אמר רבא תרי נשפי הוו נשף ליליא ואתי יממא נשף יממא ואתי ליליא. ודוד מי הוה ידע פלגא דליליא אימת השתא משה רבינו לא הוה ידע דכתיב [ז] כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים מאי כחצות אילימא דאמר ליה קודשא בריך הוא כחצות [ה] מי איכא ספיקא קמי שמיא אלא דאמר ליה (למחר[ו]) בחצות (כי השתא[ו]) ואתא איהו ואמר כחצות אלמא מספקא לי' ודוד הוה ידע דוד סימנא הוה ליה [ו] דאמר רב אחא בר ביזנא א"ר שמעון חסידא כנור היה תלוי למעלה ממטתו של דוד וכיון שהגיע חצות לילה בא רוח צפונית ונושבת בו ומנגן מאליו מיד היה עומד ועוסק בתורה עד שעלה עמוד השחר כיון שעלה עמוד השחר נכנסו חכמי ישראל אצלו אמרו לו אדונינו המלך עמך ישראל צריכין פרנסה אמר להם לכו והתפרנסו זה מזה אמרו לו אין הקומץ משביע את הארי [י] ואין הבור מתמלא מחוליתו[ו] אמר להם לכו ופשטו ידיכם בגדוד מיד יועצים באחיתופל ונמלכין בסנהדרין ושואלין באורים ותומים אמר רב יוסף מאי קרא (דכתיב[ט]) [ח] ואחרי אחיתופל בניהו בן יהוידע[ט] ואביתר ושר צבא למלך יואב אחיתופל זה יועץ וכה"א ° [ט] ועצת אחיתופל אשר יעץ בימים ההם כאשר ישאל (איש) בדבר האלהים בניהו

רש"י

בחדתי. שנפלה מחדש, שהחומה שלה[י] נפלה ועודנה בחזקתה: חשד נמי ליכא. דתנן (במסכת קידושין דף פ:) אבל אשה מתיחדת עם שני אנשים: בתרי ופריצי. דאמרינן התם לא שנו אלא בכשרים: במקומן חיישינן. במקום שהם מצויין תדיר חיישינן אפילו בתרי: בדברא. בשדה: קדמו עיני אשמורות. אלמא חצות לילה שהיה דוד עומד שתי משמרות יש בהם: ור' נתן. אמר לך האי קדמו עיני אשמורות דקאמר דוד קדמו לשאר מלכים קאמר, שדרכן לעמוד בשלש שעות ביום בתחלת שעה שלישית: שית דליליא. חצות לילה הוי שש שעות: ותרתי דיממא. שאשר מלכים ישנים, הוו להו תרתי משמרות של שמונה שעות: אלא לדבר הלכה. אסור לספר לפניו, שהכל חייבין לספר בהן והמת דומם והוה ליה לועג לרש חרף עושהו[ח] (משלי יז): אבל מילי דעלמא. שאין נגאי למחריש בהן לית לן בה: מאורתא. מתחלת הלילה: בנשף בערב יום. בהעריב היום קרוי נשף: ה"ק. (א) קרא לחצות לילה: מעולם לא עבר עלי חצות לילה בשינה. שקודם לכן הייתי עומד: מתנמנם כסוס. עוסק בתורה כשהוא מתנמנם. כסוס הזה שאינו נרדם לעולם אלא מתנמנם ונעור תמיד: בשירות ותשבחות. והכי מפרש בההוא קרא להודות לך וגו': למחרתם. ליום מחרת של חנייתם שם: ה"ג אי הכי לכתוב מהנשף ועד הנשף או מהערב ועד הערב, אלא אמר רב אשי תרי נשפי הוו: נשף יממא. קפץ ועלה, כמו לנשוף מדוכתיה[ט] (מגילה דף ג.), וכמו האי בוקא דאטמא דשף מדוכתיה טרפה (חולין דף מב:): ואתא איהו ואמר כחצות. לפי שלא היה יודע לכוין השעה ולהעמיד דבריו בשעת המאורע: כנור היה תלוי למעלה ממטתו. ונקביו לצד צפון, כיון שהגיע חצות הלילה רוח צפונית מנשבת בו, דאמר מר (בב"ב דף כה.) ארבע רוחות מנשבות בכל יום ויום, שש שעות ראשונות של יום מנשבת רוח מזרחית מהלוך החמה, [א] ושש אחרונות רוח דרומית, ובתחלת הלילה רוח מערבית, ובחצות הלילה רוח צפונית (ב): אין הבור מתמלא מחוליתו. העוקר חוליא מבור כרוי וחוזר ומשליכו לתוכו אין מתמלא בכך, אף כאן אם אין אתה מכין לעניים שבנו מזונות ממקום אחר אין אנו יכולין לפרנסם משל עצמנו: יועצים באחיתופל. איזה הדרך ילכו, והיאך ילינו מלב ומשחית, וטכסיסי מארב מלחמה: ונמלכין בסנהדרין. נוטלין מהם רשות כדי שיתפללו עליהם: ושואלין באורים ותומי'. אם יצליחו: ה"ג מאי קרא ואחרי אחיתופל בניהו בן יהוידע ואביתר ושר צבא למלך יואב, אחיתופל זה יועץ: בניהו

תוספות

במקומן חיישינן. פי' שידוע שרגילין שם המזיקין. והיינו לעיל דבתרי ופריצי[כ] ליכא משום מזיקין איירי בסתם שאין רגילין[ל]: אין אומרין בפני המת אלא דבריו של מת. ופסק [י] רב אלפס משום רב האי דוקא דברי תורה אבל דברים דעלמא לית לן בה. ° ודוקא בארבע אמות שלו[ס]: רוח צפונית מנשבת. פי' לבדה דהא אמרינן בפרק לא יחפור (ב"ב דף כה.) שהיא מנשבת עם כל אחד ואחד: [מ] ואתא איהו ואמר כחצות. ואם תאמר מכל מקום לימא בחצות כמו שאמרו לו מן השמים דהא אמת אמרו לו. וי"ל שלא רצה לומר להם דבר שלא היה יכול להראות ולהוכיח אם ישאלו לו: ואין הבור מתמלא מחוליתו. פירש רש"י אם יחפור ויחזיר בו עפרו לא יהא מלא[ע]. [פ] ותימה דאין הנדון דומה לראיה שהרי לא היה אומר להם אלא ליטול מן העשירים וליתן לעניים ואם היה מצוה ליטול מן העניים ולחזור וליתן להם אז היה דומה למשל. ומפרש רבינו תם מחוליתו מנביעתו כלומר אין הבור מתמלא מן המים הנובעים בו. ובתוספתא[מ] יש אין הבור מתמלא מחוליתו אלא אם כן מושכין לו מים מצד אחר. ור"י פירש שאם תחפור מצד זה ותניח מצד אחר לא תמלא. שמה שנותן כאן חסר כאן. כמו כן מה שנוטל מן העשירים יתחסר מן העשירים: בניהו

עין משפט נר מצוה

י א מיי' פי"ג מהלכות אבילות הלכה ט' סמ"ג עשין דרבנן ב' טור וש"ע יו"ד סימן שדמ סעיף טז:

רב נסים גאון

תנו רבנן מפני ג' דברים כו' ותיפוק לי משום מזיקין בתרי מכלל דתרי לא מזקי להו. ואיתא מיפרשא בפרק כיצד מברכין על הפירות (דף מג) דתני לאחד נראה ומזיק לשנים נראה ואינו מזיק אלא אם כן יהיה אותו המקום קבוע למזיקין צריכין לחוש להם ואפי' בתרי כדאמרי' בדוכתא דקביעי חיישינן. ומה שאמרו אי בתרי חשדא נמי ליכא. זה הדבר בנוי על אותו העיקר שבמשנה בפרק עשרה יוחסין (קידושין דף פ') לא יתייחד איש אחד עם שתי נשים אבל אשה אחת מתייחדת עם שני אנשים והואיל (והשנים) [והן שנים] מותר להן להתיחד עם האשה כי החשד מסתלק מביניהן אלא אם כן היו פרוצים כי הפרוצין החשד קבוע הוא בהן ואפי' אם היו עשרה כדאמרי' (שם) אמר רב יהודה אמר שמואל לא שנו אלא בכשרים אבל בפרוצין אפילו עשרה נמי לא מעשה היה והוציאוה י' במטה ומזה העיקר אמרי' נמי הכא בתרי ופריצי: ר' זירא אמר עד חצות לילה

תורה אור השלם

א) וַיָּבֹא גִדְעוֹן וּמֵאָה אִישׁ אֲשֶׁר אִתּוֹ בִּקְצֵה הַמַּחֲנֶה רֹאשׁ הָאַשְׁמֹרֶת הַתִּיכוֹנָה אַךְ הָקֵם הֵקִימוּ אֶת הַשֹּׁמְרִים וַיִּתְקְעוּ בַּשּׁוֹפָרוֹת וְנָפוֹץ הַכַּדִּים אֲשֶׁר בְּיָדָם: [שופטים ז, יט]

ב) חֲצוֹת לַיְלָה אָקוּם לְהוֹדוֹת לָךְ עַל מִשְׁפְּטֵי צִדְקֶךָ: [תהלים קיט, סב]

ג) קִדְּמוּ עֵינַי אַשְׁמֻרוֹת לָשִׂיחַ בְּאִמְרָתֶךָ: [תהלים קיט, קמח]

ד) קִדַּמְתִּי בַנֶּשֶׁף וָאֲשַׁוֵּעָה לִדְבָרְךָ יִחָלְתִּי: [תהלים קיט, קמז]

ה) בְּנֶשֶׁף בְּעֶרֶב יוֹם בְּאִישׁוֹן לַיְלָה וַאֲפֵלָה: [משלי ז, ט]

ו) וַיַּכֵּם דָּוִד מֵהַנֶּשֶׁף וְעַד הָעֶרֶב לְמָחֳרָתָם וְלֹא נִמְלַט מֵהֶם אִישׁ כִּי אִם אַרְבַּע מֵאוֹת אִישׁ נַעַר אֲשֶׁר רָכְבוּ עַל הַגְּמַלִּים וַיָּנֻסוּ: [שמואל א ל, יז]

ז) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה כֹּה אָמַר יְיָ כַּחֲצֹת הַלַּיְלָה אֲנִי יוֹצֵא בְּתוֹךְ מִצְרָיִם: [שמות יא, ד]

ח) וְאַחֲרֵי אֲחִיתֹפֶל יְהוֹיָדָע בֶּן בְּנָיָהוּ וְאֶבְיָתָר וְשַׂר צָבָא לַמֶּלֶךְ יוֹאָב: [דברי הימים א כז, לד] ט) וַעֲצַת אֲחִיתֹפֶל אֲשֶׁר יָעַץ בַּיָּמִים הָהֵם כַּאֲשֶׁר יִשְׁאַל קרי ולא כתיב איש בִּדְבַר הָאֱלֹהִים כֵּן כָּל עֲצַת אֲחִיתֹפֶל גַּם לְדָוִד גַּם לְאַבְשָׁלֹם: [שמואל ב טז, כג]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תוספתא פרק א, ב) לקמן ט:, ג) שמחות פרק ג, ד) [סוכה כו:], ה) גיטין ו:, ו) סנהדרין טז כל הענין, ז) לקמן נט., ח) לקמן יח., ט) לקמן נח., י) [פ' מי שמתו יח.], כ) לקמן יח., ל) [ועי' תוס' סנהדרין טז.], מ) בתוס' ריה"ח הביאו ממדרש שמואל וכעין זה במדרש שוחר טוב (שמואל פר' כז) ועיין שפתי חכמים, נ) ויקרא ב ב, ס) במדבר יג לג.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה ה"ק האי קרא דחצו': (ב) ד"ה כנור וכו' צפונית הס"ד ואחר כך צריך להיות ד"ה אין הקומץ משביע את הארי מל' מלא קומצו[נ] מלא כף מחציר אינו משביע את הארי. פ"א קומץ לשון ונהי בעינינו כחגבים[ס] כדמתרגם כקמצין ר"ל מחגב אחד אינו שבע ארי הס"ד ואח"כ מ"ה ואין הבור:

הגהות הגר"א

[א] רש"י ד"ה כנור. ושש כו'. נ"ב אינו כן (אלא שש אחרונות רוח מערבית ובתחלת הלילה רוח דרומית וכמ"ש בז"ח פ' בראשית):

גליון הש"ס

גמ' בתרי חשד נמי ליכא. עש"ך יו"ד סי' קמ"א ס"ק כ"ז: שם וכה"א ועצת אחיתופל כו'. עיין תשובת רשב"א סי' מ"ח: תוס' ד"ה אין אומרין כו'. ודוקא בד' אמות שלו. עי' תוס' ב"ק טז: ד"ה שהושיבו. שמשם ראיה לזה:

הגהות וציונים

א] תיבת "תנא" ט"ס היא (אלפי מנשה) וכן בכת"י ליתא (בית נתן): ב] צ"ל מאי תיכונה **תיכונה שבתיכונות** (וכ"ה בילקוט שמעוני שופטים סג, והגירסא שבגמרא לפנינו אינה מובנת, רש"ש): ג] בכת"י דרך **בני** מלכים (וראה ג"כ בהגר"צ לקמן ט ע"ב במתני'): ד] גי' רי"ף ורש"ל (גליון), הנוסח ברי"ף (בפ' מי שמתו) לא **נצרכא** אלא **אפילו** לדברי תורה, וכ"ה הנוסח "לא נצרכא" בכת"י וכל הראשונים, והמהרש"ל שהיה לפניו נוסח הדפוס "לא אמרן אלא" מחק תיבות אלו והגיה תחתיהם **אפילו** (דק"ס עי"ש אות ש): ה] המהרש"ל מחק תיבת "דוד" עיי"ש: ו] ס"א נמחק. נ"א **אלא דא"ל בחצות למחר כי השתא** פי' שדבר עמו בחצות ואמר למחר כי השתא ולפ"ז לא קשה קושית התוס' (העתק מחילופי גירסאות בש"ס אמ"ד תע"ד). ועי' פנ"י שביאר יותר נ"א זה. והצל"ח כתב כס"א שמוחקים "למחר כי השתא": ז] [פי' עפר שע"פ הבור וי"מ מעפר שחופרין מן הבור אינו מתמלא עד שיתוסף בו עפר אחר ערוך ערך חלי א'] (גליון): ח] תיבת "דכתיב" ליתא בכהד"פ והמהרש"ל הוסיפו, ואיני יודע למה (הגהות דק"ס): ט] בקרא איתא **יהוידע בן בניהו** וע"פ גירסת התוס' (לקמן ד ע"א) כ"ה גם בגמרא: י] צ"ל שהחומה **שלא** נפלה **עודנה** בחזקתה (יעב"ץ, מהר"ץ חיות, ועיין רש"ש): כ] צ"ל **דבתרי ליכא** וכו' ותיבת "ופריצי" נמחק (הרר"י בכרך): ל] בתוספות ר"פ נוסף **שם**: מ] שייך לעיל (גליון): נ] עיין מהרש"ל שאין זה לשון פי' רש"י שלפנינו ומ"מ קושיית התוס' ותימה וכו' קשה לב' הפירושים, עיי"ש:

משנת ראשונים

לא אמרן אלא [אפילו] בדברי תורה וכל שכן מילי דעלמא. מפני שיהו עסוקין בהספדו. ויש מפרשים מפני שהמת יודע כל מה שאומרים לפניו עד שיסתם הגולל ומצטער כששומע שמדברים שלא מצרכיו, וכתיב ועשית הישר והטוב ואין טוב כשמצטער המת. **[הריטב"א]** **כנור היה תלוי למעלה ממטתו של דוד.** פי' רב האי גאון ז"ל שהיה לדוד סימנא בכנור למידע חצות לילה כגון פנגאן שהוא אבן שעות אף כנור יש לומר מחמת רוח צפונית, ויש לומר דברים אחרים שתנודותיהן משוערות במים או באויר מצד אחד וכל לילה ולילה מציבים אותו לפי שיעור אותו הלילה שבשעת חציה נשמע קול מאותו הכנור ע"כ. **[הרשב"א]** **מיד היה עומד ועוסק בתורה עד שעלה עמוד השחר.** לעולם יהא אדם זהיר לעסוק בדברי תורה ויעיר את שחריו עליה, ואל ימשך אחר התענוג ואל יפתהו להתרשל על זה עשרו ונכסיו, שהכל חולף ואבד, ותורה ושכרה עומדים לעד, ומי לנו גדול מדוד שהיה מלך וטרוד בכמה עסקים, ולא מנעהו מזה מלכות ועושר וטרדא. **[מאירי]** **אין הקומץ משביע את הארי.** כלומר כשם שאין מלא קומצו של אדם משביע את הארי, אלא מה שהוא טורף ונוטל מעצמו, כך אין ישראל יכולין להתפרנס זה מזה. **[יד רמה, סנהדרין טז.]** פי' רבינו האי גאון, הגומא שעומד בה הארי אינו משביעו אם לא ילך לבקש את טרפו, ויורידוהו לבור מתרגם ואחתנוהו לקומצא, ודרך הארי להיות בחפירה, שנאמר וימלא טרף חוריו ומעונותיו טרפה. **[תוספות הרא"ש]** יש אומרים דמשום הכי נקט ארי, שדרכו של ארי כשהוא רעב מלחך את קומצו לצורך מאכל ואינו שבע אם אינו צד מאכל אחר. ענין אחר אין הקומץ לשון ארבה כלומר אם אוכל הארי ארבה אחד אינו שבע בכך. כחגבים כקומצין. **[הריטב"א]** **ואין הבור מתמלא מחוליתו.** מן המטר היורד מן השמים, עד שיתמשך לו אמת המים מחוץ. **[יד רמה, סנהדרין טז.]**

הלילה[מה] ובאה האפילה. ומוכח מהפסוק ש'נשף' הוא תחילת הלילה. ומעתה קשה, שבפסוק 'קדמתי בנשף ואשועה' מבואר שדוד המלך היה קם בתחילת הלילה, ובפסוק 'חצות לילה אקום' מבואר שהיה קם רק בחצות.

הגמרא מביאה שלשה תירוצים ביישוב סתירה זו:
לדעת הכל היה דוד המלך קם עוד מתחילת הלילה, כאמור בפסוק 'קדמתי בנשף ואשועה', ונחלקו האמוראים כיצד ליישב את הפסוק 'חצות לילה אקום'.

תירוץ ראשון, **אָמַר רַב אוֹשַׁעְיָא אָמַר רַבִּי אַחָא**, מה שאמר הכתוב 'חצות לילה אקום' אין הכוונה שאז ממש קם משנתו, אלא **הָכִי קָאָמַר** (דוד[מו]) - כך כוונתו, שאמר דוד, **מֵעוֹלָם לֹא עָבַר עָלַי חֲצוֹת לַיְלָה בְּשֵׁינָה**, משום שהייתי ער עוד קודם לכן[מז].

תירוץ שני, **רַבִּי זֵירָא**[מח] **אָמַר**, אף שהיה דוד קם עוד מתחילת הלילה, אבל **עַד חֲצוֹת הַלַּיְלָה הָיָה** עוסק בתורה[מט] כשהוא **מִתְנַמְנֵם כַּסּוּס**, שהוא מתנמנם ומתעורר כל העת[נ], **מִכָּאן וְאֵילָךְ** - מחצות והלאה, **הָיָה מִתְגַּבֵּר כָּאֲרִי** ומתעורר לגמרי, ומה שנאמר 'חצות לילה אקום', היינו שאז התגבר כארי להתעורר לגמרי.

תירוץ שלישי, **רַב אַשִׁי אָמַר**, מתחילת הלילה **עַד חֲצוֹת הַלַּיְלָה הָיָה** דוד **עוֹסֵק בְּדִבְרֵי תוֹרָה**[נא], **מִכָּאן וְאֵילָךְ** - ומחצות והלאה היה עוסק **בְּשִׁירוֹת וְתִשְׁבָּחוֹת**[נב]. כוונת הפסוק 'חצות לילה אקום להודות לך על משפטי צדקך' אינה שאז קם משנתו, אלא שמאז ואילך היה קם מלימודו לעסוק בשירות ותשבחות[נג].

★

הגמרא שבה לדון אימתי הוא הזמן הקרוי 'נשף':
מקשה הגמרא, **וְנֶשֶׁף אוּרְתָּא הוּא** - וכי 'נשף' הוא תחילת הלילה [כפי שהתבאר לעיל], **הָא נֶשֶׁף צַפְרָא הוּא** - הרי במקום אחר מבואר ש'נשף' הוא הבוקר, **דִּכְתִיב** בענין המלחמה שנלחם דוד בעמלקים ששרפו את העיר צקלג[נד] (שמואל א' ל יז), **'וַיַּכֵּם דָּוִד מֵהַנֶּשֶׁף וְעַד הָעֶרֶב לְמָחֳרָתָם'**, שהכה דוד את עמלק מה'נשף' עד הערב, והיה זה למחרת היום שחנו שם דוד ואנשיו[נה], ויש לברר, **מַאי** - מה הכוונה **'מֵהַנֶּשֶׁף וְעַד הָעֶרֶב', לָאו** - וכי אין הכוונה שדוד הכה בהם **מִצַּפְרָא וְעַד לֵילְיָא** - מהבוקר עד הלילה, ואם כן מוכח מכך ש'נשף' פירושו תחילת היום, ושלא כפי שהתבאר לעיל ש'נשף' פירושו תחילת הלילה.

דוחה הגמרא, **לֹא** זו כוונת הכתוב, אלא כוונתו היא שדוד הכה בהם **מֵאוּרְתָּא וְעַד אוּרְתָּא** - מתחילת הלילה הראשון עד תחילת הלילה השני, ובאמת 'נשף' פירושו תחילת הלילה.

מקשה הגמרא, **אִי הָכִי** - אם כך, ש'נשף' ו'ערב' הן מילים נרדפות, וכוונת הכתוב מתחילת הלילה ועד תחילת הלילה, היה לו **לִכְתּוֹב 'מֵהַנֶּשֶׁף וְעַד הַנֶּשֶׁף', אוֹ 'מֵהָעֶרֶב וְעַד הָעֶרֶב'**, ולא היה לו לשנות את לשונו ולכתוב 'מֵהַנֶּשֶׁף וְעַד הָעֶרֶב'. ובהכרח ש'נשף' הוא בוקר, וכוונת הכתוב שדוד הכה אותם מהבוקר ועד הערב. ונמצא שהסתירה בכתובים עדיין קיימת, שבכתוב זה משמע ש'נשף' הוא בוקר, ואילו בפסוק המובא לעיל ['בְּנֶשֶׁף בְּעֶרֶב יוֹם בְּאִישׁוֹן לַיְלָה וַאֲפֵילָה' (משלי ז ט)], משמע ש'נשף' הוא ערב.

הגמרא מתרצת את הסתירה בכתובים באופן אחר:
אֶלָּא[נו] **אָמַר רָבָא**[נז], 'נשף' אינו ערב או בוקר אלא הוא מלשון קפיצה[נח], ועל כן **תְּרֵי נִשְׁפֵּי הָווּ** - ישנם שני זמנים הנקראים 'נשף': א. בתחילת הבוקר, כאשר **נְשַׁף לֵילְיָא וְאָתֵי יְמָמָא** - קפץ הלילה והלך, ובא הבוקר[נט]. ב. בתחילת הלילה, כאשר **נְשַׁף יְמָמָא וְאָתֵי לֵילְיָא** - קפץ היום והלך, ובא הלילה[ס]. ומיושבת הסתירה בכתובים, שאכן 'נשף' לפעמים פירושו ערב [כמו בפסוק (שם) 'בְּנֶשֶׁף בְּעֶרֶב יוֹם' וגו'], ולפעמים פירושו בוקר [כמו בפסוק (שמואל א' ל יז) 'וַיַּכֵּם דָּוִד מֵהַנֶּשֶׁף וְעַד הָעֶרֶב'].

★

הגמרא שבה לדון בפסוק (תהלים קיט סב) 'חֲצוֹת לַיְלָה אָקוּם', שניתן ללמוד ממנו כי דוד המלך ידע אימתי היא עת חצות הלילה:
שואלת הגמרא, **וְדָוִד מִי הֲוָה יָדַע פַּלְגָא דְּלֵילְיָא אֵימַת** - וכי דוד המלך ידע מתי היא חצות הלילה, **הַשְׁתָּא** - הלא אפילו **מֹשֶׁה רַבֵּינוּ לָא הֲוָה יָדַע** - לא ידע מתי חצות, והראיה **מִדִּכְתִיב** בפסוק שאמר משה רבינו לפרעה לפני מכת בכורות (שמות יא ד-ה), 'כֹּה אָמַר ה'

מה. זהו ביאור התיבות 'באישון לילה'. מצודת ציון (משלי שם).

מו. יש למחוק תיבה זו, ראה מהרש"ל (ד"ה ה"ק). וכן מוכח גם מפירוש רש"י (ד"ה ה"ק).

מז. רש"י (ד"ה מעולם). וראה ברש"ש (ד"ה מעולם) שביאר, שכוונת דוד המלך לומר כי מעולם לא אירע לו שישן בחצות, ולפעמים אף היה מקדים עוד מהנשף.

מח. שמו הוא 'רבי זעירא', ומרוב חכמתו היו קוראים לו 'רבי זירא', מלשון 'זר זהב', במקום 'זעירא' שהוא לשון 'זעיר' וקטן. רב האי גאון (הובא באוצר הגאונים, פירושים ד"ה רבי).

מט. רש"י (ד"ה מתנמנם). ויש לשאול, כיצד מתיישב הדבר עם לשון הפסוק 'ואשועה', שהוא לשון תפילה. ובדברי דוד (לבעל הנחלת דוד, ד"ה רב) ביאר על פי מה ששנינו לקמן (כח:), שרבי נחוניא בן הקנה היה מתפלל בכניסתו לבית המדרש שלא יארע דבר תקלה על ידו, וביציאתו היה נותן הודאה על חלקו, ואף דוד אמר 'קדמתי בנשף ואשועה לשיח באמרתך', והיינו התפילה שקודם הלימוד, ואחר חצות היה נותן הודאה על חלקו, ולכן אמר 'חצות לילה אקום להודות לך על משפטי צדקך' [וכתב שביאור זה הוא 'דרך צחות', אך סיים 'והוא נכון'].

נ. וכן מבואר במסכת סוכה (כו:) שדוד המלך היה ישן כשינת הסוס, ושיעורה הוא שישים נשימות. רב ניסים גאון (ד"ה ר' זירא). וביאר המשנה ברורה (סי' ד ס"ק לה), שדוד המלך היה מתנמנם כמה פעמים פחות משישים נשימות עד חצות הלילה, ומחצות הלילה היה מתגבר כארי. ובביאור הלכה (שם סט"ז ד"ה דוד) הביא שלש דעות כמה זמן הוא שיעור זה של שישים נשימות: א. שלש שעות. ב. יותר מחצי שעה. ג. מעט יותר משלש דקות.

נא. ולפי זה מה שאמר 'ואשועה', הכוונה שלמד בקול. מרומי שדה (ד"ה רב). [וראה ביאור נוסף בהערה על התירוץ הקודם].
אין הכוונה שבכל חצות הלילה הראשון היה עוסק בתורה, שודאי שהיה צריך לישן מעט, אלא הכוונה שעד חצות הלילה היה לומד תורה בחלק מהזמן, ומחצות הלילה היה לו זמן קבוע להודות בו לה'. חפץ ה' (ד"ה עד).

נב. ולפי זה מה שאמר 'חצות לילה אקום', הוא משום שבחצי הלילה הראשון עסק בעיון התורה, ובאופן זה יש ללמוד במיושב (ראה מגילה כא.), ובחצי הלילה השני עסק בשירות ותשבחות כשהוא עומד. משמר הלויים (להלן ו. ד"ה מהו).

נג. רש"י (ד"ה בשירות). ובשם רי"ז מסלנט מבארים כי זו כוונת הפסוק, שקם להודות על משפטי ה' שלמד קודם לכן.
רב אשי מדוקדק הלשון 'להודות לך', אבל האמוראים הקודמים סוברים שלשון זה שייך גם לגבי לימוד תורה. חפץ ה' (ד"ה עד).

נד. היה זה לאחר שעמלק כבשו את העיר 'צקלג' [שניתנה לדוד ואנשיו על ידי אכיש מלך פלשתים, כשברח דוד מפני שאול המלך לארץ פלשתים (שמואל א' כז ו)] ושרפו אותה באש, ושבו את הנשים והילדים שבה, כולל נשותיו של דוד. הפסוק מספר את מלחמת דוד בעמלקים אלו.

נה. רש"י (ד"ה למחרתם). רש"י בא ליישב בזה הלשון 'למחרתם', שמשמע למחרת 'שלהם', ולכאורה לשון זה אינו מובן, ולכן פירש רש"י שהכוונה למחרת היום שחנו שם דוד ואנשיו. כלי יקר (שמואל שם). והעיר, שרש"י בשמואל (שם) ביאר זאת באופן אחר, שהכוונה ל'מחרת' של העמלקים, והיינו שהכתוב בא לרמוז בזה שהעמלקים רגילים ללקות ביום 'מחר', כמו שמצינו שאמר משה (שמות יז ט, יג) 'מחר אנכי נצב על ראש הגבעה וגו'', ויחלוש יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרב'. וראה ביאורים נוספים בדבריו.

נו. הגמרא אומרת 'אלא' שהוא לשון חזרה, משום שהיא חוזרת בה ממה שנקטה קודם לכן, שיש ביאור אחד לתיבת 'נשף', וכעת היא מבארת שיש בזה שני ביאורים [אף ששורש עניינם אחד].

נז. רש"י (ד"ה ה"ג אלא) גרס 'רב אשי'. וכמה אחרונים דנו בדבריו, ראה מנחת יהודה (ד"ה אלא) ומהר"ץ חיות וילקוט המאירי (ברש"י שם) ומצא חן (קונטרס אחרון, ברש"י שם).

נח. כפי שמצינו במגילה (ג.) 'לנשוף מדוכתיה', כלומר, יקפוץ ממקומו. וכן מצינו בחולין (מב:) 'האי בוקא דאטמא דשף מדוכתיה [-ראש עצם קולית הירך שקפץ ויצא ממקום מושבו. רש"י (שם ד"ה בוקא וד"ה דשף)] טריפה'. רש"י (ד"ה נשף).

נט. אף שלדברי רבא יתכן ש'נשף' הוא בבוקר, אבל מודה רבא שאת הנשף האמור בפסוק 'קדמתי בנשף' אין לפרש כך ולומר שהקדים לקום בבוקר, שאם כן אין חידוש בדבר, ואין בכך מעלה של דוד על שאר בני אדם. מהרש"א (ח"א ד"ה תרי). וראה עוד במרומי שדה (ד"ה אלא).

ס. רש"י (ד"ה נשף). ובערוך (ערך נשף א) ביאר, ש'נשף' הוא מלשון חושך. וראה אמרי נועם (ד"ה תרי). ובשיטמ"ק (ד"ה ודוד) הביא ביאור נוסף, ש'נשף' הוא מלשון נשיבה ופריחה [כפי שמצינו בלשון הכתוב 'נשפת ברוחך' (שמות טו י)], דהיינו שפרח הלילה ובא היום, או שפרח היום ובא הלילה.

בחדתי ותיפוק ליה משום מזיקין בתרי אי בתרי חשד נמי ליכא בתרי ופריצי מפני המפולת ותיפוק ליה משום חשד ומזיקין בתרי וכשרי מפני המזיקין ותיפוק ליה מפני חשד ומפולת בחורבה חדתי ובתרי וכשרי אי בתרי מזיקין נמי ליכא במקומן חיישינן ואב"א לעולם בחד ובחורבה חדתי דקאי בדברא דהתם משום חשד ליכא דהא אשה בדברא לא שכיחא ומשום מזיקין איכא: ת"ר ארבע משמרות הוי הלילה דברי רבי ר' נתן אומר שלש מ"ט דר' נתן דכתיב ויבא גדעון ומאה איש אשר אתו בקצה המחנה ראש האשמורת התיכונה תנא אין תיכונה אלא שיש לפניה ולאחריה ורבי מאי תיכונה אחת מן התיכונה שבתיכונות ור' נתן מי כתיב תיכונה שבתיכונות תיכונה כתיב מ"ט דרבי א"ר זריקא א"ר אמי א"ר יהושע בן לוי כתוב אחד אומר חצות לילה אקום להודות לך על משפטי צדקך וכתוב אחד אומר קדמו עיני אשמורות הא כיצד ארבע משמרות הוי הלילה ור' נתן סבר לה כרבי יהושע דתנן ר' יהושע אומר עד שלש שעות שכן דרך מלכים לעמוד בשלש שעות שית דליליא ותרתי דיממא הוו להו שתי משמרות רב אשי אמר משמרה ופלגא נמי משמרות קרו להו: ואמר רבי זריקא אמר רבי אמי אמר רבי יהושע בן לוי אין אומרין בפני המת אלא דבריו של מת אמר רבי אבא בר כהנא לא אמרן אלא בדברי תורה אבל מילי דעלמא לית לן בה ואיכא דאמרי אמר רבי אבא בר כהנא לא אמרן אלא [אפילו] בדברי תורה וכ"ש מילי דעלמא: ודוד בפלגא דליליא הוה קאי מאורתא הוה קאי דכתיב קדמתי בנשף ואשועה וממאי דהאי נשף אורתא הוא דכתיב בנשף בערב יום באישון לילה ואפילה אמר רב אושעיא אמר רבי אחא הכי קאמר (דוד) מעולם לא עבר עלי חצות לילה בשינה רבי זירא אמר עד חצות לילה היה מתנמנם כסוס מכאן ואילך היה מתגבר כארי רב אשי אמר עד חצות לילה היה עוסק בדברי תורה מכאן ואילך בשירות ותשבחות. ונשף אורתא הוא הא נשף צפרא הוא דכתיב ויכם דוד מהנשף ועד הערב למחרתם מאי לאו מצפרא ועד ליליא לא מאורתא ועד אורתא אי הכי לכתוב מהנשף ועד הנשף או מהערב ועד הערב אלא אמר רבא תרי נשפי הוו נשף ליליא ואתי יממא נשף יממא ואתי ליליא. ודוד מי הוה ידע פלגא דליליא אימת השתא משה רבינו לא הוה ידע דכתיב כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים מאי כחצות אילימא דאמר ליה קודשא בריך הוא כחצות מי איכא ספיקא קמי שמיא אלא דאמר ליה (למחר) בחצות (כי השתא) ואתא איהו ואמר כחצות אלמא מספקא לי' ודוד הוה ידע דוד סימנא הוה ליה דאמר רב אחא בר ביזנא א"ר שמעון חסידא כנור היה תלוי למעלה ממטתו של דוד וכיון שהגיע חצות לילה בא רוח צפונית ונושבת בו ומנגן מאליו מיד היה עומד ועוסק בתורה עד שעלה עמוד השחר כיון שעלה עמוד השחר נכנסו חכמי ישראל אצלו אמרו לו אדונינו המלך עמך ישראל צריכין פרנסה אמר להם לכו והתפרנסו זה מזה אמרו לו אין הקומץ משביע את הארי ואין הבור מתמלא מחוליתו אמר להם לכו ופשטו ידיכם בגדוד מיד יועצים באחיתופל ונמלכין בסנהדרין ושואלין באורים ותומים אמר רב יוסף מאי קרא (דכתיב) ואחרי אחיתופל בניהו בן יהוידע ואביתר ושר צבא למלך יואב אחיתופל זה יועץ וכה"א ועצת אחיתופל אשר יעץ בימים ההם כאשר ישאל (איש) בדבר האלהים בניהו

רש"י

בחדתי. שנפלה מחדש, שהחומה שלה נפלה ועודנה בחזקתה: חשד נמי ליכא. דתנן (במסכת קידושין דף פ:) אבל אשה מתיחדת עם שני אנשים: בתרי ופריצי. דאמרינן התם לא שנו אלא בכשרים: במקומן חיישינן. במקום שהם מלוין תדיר חיישינן אפילו בתרי: בדברא. בשדה: קדמו עיני אשמורות. אלמא חצות לילה שהיה דוד עומד שתי משמרות יש בהם: ור' נתן. אמר לך האי קדמו עיני אשמורות דקאמר דוד קדמו לשאר מלכים קאמר, שדרכן לעמוד בשלש שעות ביום בתחלת שעה שלישית: שית דליליא. חצות לילה הוי שש שעות: ותרתי דיממא. שהאר מלכים ישנים, הוו להו תרתי משמרות של שמונה שעות: אלא לדבר הלכה. אסור לספר לפניו, שהכל חייבין לספר בהן והמת דומם והוה ליה לועג לרש חרף עושהו (משלי יז): אבל מילי דעלמא. שאין גנאי למתרים בהן לית לן בה: מאורתא. מתחלת הלילה: בנשף בערב יום. בהעריב היום קרוי נשף: ה"ק. (א) קרא לחצות לילה: מעולם לא עבר עלי חצות לילה בשינה. שקודם לכן הייתי עומד: מתנמנם כסוס. עוסק בתורה כשהוא מתנמנם. כסוס הזה שאינו נרדם לעולם אלא מתנמנם ונעור תמיד: בשירות ותשבחות. והכי מפרש בההוא קרא להודות לך וגו': למחרתם. ליום מחרת של חנייתם שם: ה"ג אי הכי לכתוב מהנשף ועד הנשף או מהערב ועד הערב, אלא אמר רב אשי תרי נשפי הוו: נשף יממא. קפץ ועלה, כמו לנשוף מדוכתיה (מגילה דף ג.), וכמו האי בוקא דאטמא דשף מדוכתיה טרפה (חולין דף מב:): ואתא איהו ואמר כחצות. לפי שלא היה יודע לכוין השעה ולהעמיד דבריו בשעת המאורע: כנור היה תלוי למעלה ממטתו. ונקביו לצד צפון, כיון שהגיע חצות הלילה רוח צפונית מנשבת בו, דאמר מר (בב"ב דף כה.) ארבע רוחות מנשבות בכל יום ויום, שש שעות ראשונות של יום מנשבת רוח מזרחית מהלוך החמה, [א] ושש אחרונות רוח דרומית, ובתחלת הלילה רוח מערבית, ובחצות הלילה רוח צפונית (ב): אין הבור מתמלא מחוליתו. העוקר חוליא מבור כרוי וחוזר ומשליכו לתוכו אין מתמלא בכך, אף כאן אם אין אתה מכין לעניים שבנו מזונות ממקום אחר אין אנו יכולין לפרנסם משל עצמנו: יועצים באחיתופל. איזה הדרך ילכו, והיאך ילכו מלב ומשחית, וטכסיסי אורב מלחמה: ונמלכין בסנהדרין. נוטלין מהם רשות כדי שיתפללו עליהם: ושואלין באורים ותומי'. אם יצליחו: ה"ג מאי קרא ואחרי אחיתופל בניהו בן יהוידע ואביתר ושר צבא למלך יואב, אחיתופל זה יועץ:
בניהו

תוספות

במקומן חיישינן. פי' שידוע שרגילין שם המזיקין. והכא דלעיל דבתרי ופריצי ליכא משום מזיקין איירי בסתם שאין רגילין: אין אומרין בפני המת אלא דבריו של מת. ופסק רב אלפס משום רב האי דוקא דברי תורה אבל דברים דעלמא לית לן בה. ודוקא בארבע אמות שלו: רוח צפונית מנשבת. פי' לבדה דהא אמרינן בפרק לא יחפור (ב"ב דף כה.) שהיא מנשבת עם כל אחד ואחד: ואתא איהו ואמר כחצות. ואם תאמר מכל מקום לימא בחצות כמו שאמרו לו מן השמים דהא אמת אמרו לו. וי"ל שלא רצה לומר להם דבר שלא היה יכול להראות ולהוכיח אם ישאלו לו: ואין הבור מתמלא מחוליתו. פירש רש"י אם יחפור ויחזיר בו עפרו לא יהא מלא. ותימה דאין הנדון דומה לראיה שהרי לא היה אומר להם אלא ליטול מן העשירים וליתן לעניים ואם היה מצוה ליטול מן העניים ולחזור וליתן להם אז היה דומה למשל. ומפרש רבינו תם מחוליתו מנביעתו כלומר אין הבור מתמלא מן המים הנובעים בו. ובתוספתא יש אין הבור מתמלא מחוליתו אלא אם כן מושכין לו מים מצד אחר. ור"י פירש שאם תחפור מצד זה ותניח מצד אחר לא תמלא. שמה שנותן כאן חסר כאן. כמו כן מה שנוטל מן העשירים יתחסר מן העשירים:
בניהו

עין משפט נר מצוה

י א מיי' פי"ג מהלכות אבילות הלכה ט' סמ"ג עשין דרבנן ב' טור וש"ע יו"ד סימן שדמ סעיף טז:

רב נסים גאון

תנו רבנן מפני ג' דברים כו' ותיפוק לי משום מזיקין בתרי מכלל דתרי לא מזקי להו. ואיתא מיפרשא בפרק כיצד מברכין על הפירות (דף מג) דתני לאחד נראה ומזיק לשנים נראה ואינו מזיק אלא אם כן יהיה אותו המקום קבוע למזיקין צריכין לחוש להם ואפי' בתרי כדאמרי' בדוכתא דקביעי חיישינן. ומה שאמרו אי בתרי חשדא נמי ליכא. זה הדבר בנוי על אותו העיקר שבמשנה בפרק עשרה יוחסין (קידושין דף פ') לא יתייחד איש אחד עם שתי נשים אבל אשה אחת מתייחדת עם שני אנשים והואיל (והשנים) [והן שנים] מותר להן להתיחד עם האשה כי החשד מסתלק מביניהן אלא אם כן היו פרוצים כי הפרוצין החשד קבוע הוא בהן ואפי' אם היו עשרה כדאמרי' (שם) אמר רב יהודה אמר שמואל לא שנו אלא בכשרים אבל בפרוצין אפילו עשרה נמי לא מעשה היה והוציאוה י' במטה ומזה העיקר אמרי' נמי הכא בתרי ופריצי: ר' זירא אמר עד חצות לילה

תורה אור השלם

א) וַיָּבֹא גִדְעוֹן וּמֵאָה אִישׁ אֲשֶׁר אִתּוֹ בִּקְצֵה הַמַּחֲנֶה רֹאשׁ הָאַשְׁמֹרֶת הַתִּיכוֹנָה אַךְ הָקֵם הֵקִימוּ אֶת הַשֹּׁמְרִים וַיִּתְקְעוּ בַּשּׁוֹפָרוֹת וְנָפוֹץ הַכַּדִּים אֲשֶׁר בְּיָדָם: [שופטים ז, יט]

ב) חֲצוֹת לַיְלָה אָקוּם לְהוֹדוֹת לָךְ עַל מִשְׁפְּטֵי צִדְקֶךָ: [תהלים קיט, סב]

ג) קִדְּמוּ עֵינַי אַשְׁמֻרוֹת לָשִׂיחַ בְּאִמְרָתֶךָ: [תהלים קיט, קמח]

ד) קִדַּמְתִּי בַנֶּשֶׁף וָאֲשַׁוֵּעָה לִדְבָרְךָ יִחָלְתִּי: [תהלים קיט, קמז]

ה) בְּנֶשֶׁף בְּעֶרֶב יוֹם בְּאִישׁוֹן לַיְלָה וַאֲפֵלָה: [משלי ז, ט]

ו) וַיַּכֵּם דָּוִד מֵהַנֶּשֶׁף וְעַד הָעֶרֶב לְמָחֳרָתָם וְלֹא נִמְלַט מֵהֶם אִישׁ כִּי אִם אַרְבַּע מֵאוֹת אִישׁ נַעַר אֲשֶׁר רָכְבוּ עַל הַגְּמַלִּים וַיָּנֻסוּ: [שמואל א ל, יז]

ז) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה כֹּה אָמַר יְיָ כַּחֲצֹת הַלַּיְלָה אֲנִי יוֹצֵא בְּתוֹךְ מִצְרָיִם: [שמות יא, ד]

ח) וְאַחֲרֵי אֲחִיתֹפֶל יְהוֹיָדָע בֶּן בְּנָיָהוּ וְאֶבְיָתָר וְשַׂר צָבָא לַמֶּלֶךְ יוֹאָב: [דברי הימים א כז, לד] ט) וַעֲצַת אֲחִיתֹפֶל אֲשֶׁר יָעַץ בַּיָּמִים הָהֵם כַּאֲשֶׁר יִשְׁאַל קרי ולא כתיב איש בִּדְבַר הָאֱלֹהִים כֵּן כָּל עֲצַת אֲחִיתֹפֶל גַּם לְדָוִד גַּם לְאַבְשָׁלֹם: [שמואל ב טז, כג]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תוספתא פרק א, ב) לקמן ט:, ג) שמחות פרק ג, ד) [סוכה כו:], ה) גיטין ו:, ו) סנהדרין טז כל הענין, ז) לקמן נט., ח) לקמן יח., ט) לקמן נא., י) [פ' מי שמתו יא.], כ) לקמן יח., ל) [ועי' תוס' סנהדרין טז.], מ) בתוס' ריה"ח הביאו ממדרש שמואל וכעין זה במדרש שוחר טוב (שמואל פר' כז) ועיין שפתי חכמים, נ) ויקרא ב ב, ס) במדבר יג לג.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה ה"ק האי קרא לחצו': (ב) ד"ה כנור וכו' צפונית הס"ד ואחר כך צריך להיות ד"ה אין הקומץ משביע את הארי מל' מלא קומצו מלא כף מחציר אינו משביע את הארי. פ"א קומץ לשון ונהי בעינינו כחגבים כדמתרגם כקמצין ר"ל מחגב אחד אינו שבע ארי הס"ד ואח"כ מ"ה ואין הבור:

הגהות הגר"א

[א] רש"י ד"ה כנור. ושש כו'. נ"ב אינו כן (אלא שש אחרונות רוח מערבית ובתחלת הלילה רוח דרומית וכמ"ש בז"ח פ' בראשית):

גליון הש"ס

גמ' בתרי חשד נמי ליכא. עש"ך יו"ד סי' קמ"א ס"ק כ"ז: שם וכה"א ועצת אחיתופל כו'. עיין תשובת רשב"א סי' מ"ח: תוס' ד"ה אין אומרין כו'. ודוקא בד' אמות שלו. עי' תוס' ב"ק טז: ד"ה שהושיבו. שמשם ראיה לזה:

הגהות וציונים

א] תיבת "תנא" ט"ס היא (אלפי מנשה) וכן בכת"י ליתא (בית נתן): ב] צ"ל מאי תיכונה תיכונה שבתיכונות (וכ"ה בילקוט שמעוני שופטים סג, והגירסא שבגמרא לפנינו אינה מובנת, רש"ש): ג] בכת"י דרך בני מלכים (וראה ג"כ בהגר"צ לקמן ט ע"ב במתני'): ד] גי' רי"ף ורש"ל (גליון), הנוסח ברי"ף (בפ' מי שמתו) לא נצרכא אלא אפילו לדברי תורה, וכ"ה הנוסח "לא נצרכא" בכת"י וכל הראשונים, והמהרש"ל שהיה לפניו נוסח הדפוס "לא אמרן אלא" מחק תיבות אלו והגיה תחתיהם אפילו (דק"ס עי"ש אות ש): ה] המהרש"ל מחק תיבת "דוד" עיי"ש: ו] ס"א נמחק. נ"א אלא דא"ל בחצות למחר כי השתא פי' שדבר עמו בחצות ואמר למחר כי השתא ולפ"ז לא קשה קושית התוס' (העתק מחילופי גירסאות בש"ס אמ"ד תע"ד). ועי' פנ"י שביאר יותר נ"א זה. והצל"ח כתב כס"א שמוחקים "למחר כי השתא": ז] [פי' עפר שע"פ הבור וי"מ מעפר שחופרין מן הבור אינו מתמלא עד שיתוסף בו עפר אחר ערוך ערך חלי א'] (גליון): ח] תיבת "דכתיב" ליתא בכהד"פ והמהרש"ל הוסיפו, ואיני יודע למה (הגהות דק"ס): ט] בקרא איתא יהוידע בן בניהו וע"פ גירסת התוס' (לקמן ד ע"א) כ"ה גם בגמרא: י] צ"ל שהחומה שלא נפלה עודנה בחזקתה (יעב"ץ, מהר"ץ חיות, ועיין רש"ש): כ] צ"ל דבתרי ליכא וכו' ותיבת "ופריצי" נמחק (הרר"י בכרך): ל] בתוספות ר"פ נוסף שם: מ] שייך לעיל (גליון): נ] עיין מהרש"ל שאין זה לשון פי' רש"י שלפנינו ומ"מ קושיית התוס' ותימה וכו' קשה לב' הפירושים, עיי"ש:

משנת ראשונים

לא אמרן אלא [אפילו] בדברי תורה וכל שכן מילי דעלמא. מפני שיהו עסוקין בהספדו. ויש מפרשים מפני שהמת יודע כל מה שאומרים לפניו עד שיסתם הגולל ומצטער כששומע שמדברים שלא מצרכיו, וכתיב ועשית הישר והטוב ואין טוב כשמצטער המת. [הריטב"א] כנור היה תלוי למעלה ממטתו של דוד. פי' רב האי גאון ז"ל שהיה לדוד סימנא בכנור למידע חצות לילה כגון פנגאן שהוא אבן שעות אף כנור יש לומר מחמת רוח צפונית, ויש לומר דברים אחרים שתנודותיהן משוערות במים או באויר מצד אחד וכל לילה ולילה מציבים אותו לפי שיעור אותו הלילה שבשעת חציה נשמע קול מאותו הכנור ע"כ. [הרשב"א] מיד היה עומד ועוסק בתורה עד שעלה עמוד השחר. לעולם יהא אדם זהיר לעסוק בדברי תורה ויעיר את שחריו עליה, ואל ימשך אחר התענוג ואל יפתהו להתרשל על זה עשרו ונכסיו, שהכל חולף ואבד, ותורה ושכרה עומדים לעד, ומי לנו גדול מדוד שהיה מלך וטרוד בכמה עסקים, ולא מנעהו מזה מלכות ועושר וטרדא. [מאירי] אין הקומץ משביע את הארי. כלומר כשם שאין מלא קומצו של אדם משביע את הארי, אלא מה שהוא טורף ונוטל מעצמו, כך אין ישראל יכולין להתפרנס זה מזה. [יד רמה, סנהדרין טז.] פי' רבינו האי גאון, הגומא שעומד בה הארי אינו משביעו אם לא ילך לבקש את טרפו, ויורידוהו לבור מתרגם ואחתנוהו לקומצא, ודרך הארי להיות בחפירה, שנאמר וימלא טרף חוריו ומעונותיו טרפה. [תוספות הרא"ש] יש אומרים דמשום הכי נקט ארי, שדרכו של ארי כשהוא רעב מלחך את קומצו לצורך מאכל ואינו שבע אם אינו צד מאכל אחר. ענין אחר אין הקומץ לשון ארבה כלומר אם אוכל הארי ארבה אחד אינו שבע בכך. כחגבים כקומצין. [הריטב"א] ואין הבור מתמלא מחוליתו. מן המטר היורד מן השמים, עד שיתמשך לו אמת המים מחוץ. [יד רמה, סנהדרין טז.]

כַּחֲצוֹת הַלַּיְלָה אֲנִי יוֹצֵא בְּתוֹךְ מִצְרָיִם וּמֵת כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם' וגו', ויש להבין מַאי [-מהו] 'כַּחֲצוֹת' שמשמעו בערך בשעת חצות, ומדוע לא אמר 'בחצות' שמשמע בחצות בדיוק[סא], **אִילֵימָא דְּאָמַר לֵיהּ קוּדְשָׁא בְּרִיךְ הוּא** - אם נאמר שהקב"ה עצמו אמר למשה 'כַּחֲצוֹת', לא יתכן לומר כן, שהרי **מִי אִיכָּא סְפֵיקָא קַמֵּי שְׁמַיָּא** - וכי יש ספק לפני הקב"ה אימתי היא עת חצות, שמחמת ספק זה הוצרך לומר כן[סב], **אֶלָּא** בהכרח דְּהקב"ה **אָמַר לֵיהּ** (לְמחר) למשה 'בַּחֲצוֹת' (כי השתא[סג]), **וַאֲתָא אִיהוּ** - ובא הוא, משה רבינו, **וְאָמַר** 'כַּחֲצוֹת', משום שלא ידע אימתי הוא בדיוק זמן זה, ולא יכול היה להוכיח בזמן המכה שדבריו נכונים[סד]. **אַלְמָא מְסַפְּקָא לֵיהּ** - ומוכח מכך שאפילו משה רבינו לא ידע אימתי עת חצות, **וְדָוִד הֲוָה יָדַע** - וכי יעלה על הדעת שדוד היה חכם יותר וידע מה שלא ידע משה[סה].

משיבה הגמרא, מה שדוד ידע מתי היא חצות, אינו משום שהיה חכם ממשה רבינו, אלא **דָּוִד סִימָנָא הֲוָה לֵיהּ** - היה לו סימן לדעת זאת, וכפי שיתבאר במימרא דלהלן.

הגמרא מביאה מימרא המבארת את סדר יומו של דוד המלך, ובתוך הדברים מתבאר הסימן שהיה לו לדעת אימתי היא עת חצות:
דְּאָמַר רַב אַחָא בַּר בִּיזְנָא אָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן חֲסִידָא [-החסיד[סו]], **כִּנּוֹר הָיָה תָּלוּי לְמַעְלָה מִמִּטָּתוֹ שֶׁל דָּוִד**, ונקבים שהיו בו פנו לצד צפון, **וְכֵיוָן שֶׁהִגִּיעַ** זמן **חֲצוֹת הַלַּיְלָה, בָּא רוּחַ צְפוֹנִית וְנוֹשֶׁבֶת בּוֹ** - בכינור[סז], **וְהָיָה** הכינור **מְנַגֵּן מֵאֵלָיו** על ידי הרוח, וכשהיה שומע דוד את נגינת הכינור, **מִיָּד הָיָה עוֹמֵד**[סח] ממיטתו **וְעוֹסֵק בַּתּוֹרָה, עַד שֶׁעָלָה עַמּוּד הַשַּׁחַר**. ונמצא שהיה לדוד סימן על ידי הכינור לדעת מתי היא עת חצות, ולמשה לא היה את הסימן האמור, ולכן לא ידע עת חצות אימתי היא.

ממשיך רבי שמעון חסידא ואומר, **כֵּיוָן שֶׁעָלָה** - כאשר עלה **עַמּוּד הַשַּׁחַר, נִכְנְסוּ חַכְמֵי יִשְׂרָאֵל אֶצְלוֹ** - אצל דוד המלך[סט], **וְאָמְרוּ לוֹ, אֲדוֹנֵינוּ הַמֶּלֶךְ, עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל צְרִיכִין פַּרְנָסָה**[ע]. **אָמַר לָהֶם** דוד המלך, **לְכוּ וְהִתְפַּרְנְסוּ זֶה מִזֶּה**, כלומר, שהעשירים יפרנסו את העניים[עא]. **אָמְרוּ לוֹ** חכמי ישראל דרך משל, **אֵין הַקּוֹמֶץ** [-מלא אגרוף, דהיינו מזון מועט[עב]] **מַשְׂבִּיעַ אֶת הָאֲרִי** הרעב[עג], ואף כאן אין פרנסה מועטת מספיקה לנו[עד], **וְכֵן אֵין הַבּוֹר מִתְמַלֵּא מֵחוּלְיָתוֹ** - העוקר חתיכת עפר מבור וחוזר ומשליכה לתוכו, אין הבור מתמלא בכך, אלא עליו להביא עפר ממקום אחר כדי למלא את הבור, ואף כאן, אם לא תכין לעניים מזון ממקום אחר, לא נוכל לפרנס אותם משל עצמנו[עה]. **אָמַר לָהֶם** דוד המלך לחכמי ישראל, **לְכוּ וּפִשְׁטוּ יְדֵיכֶם בְּגְדוּד** - צאו והלחמו בגויים שסביבכם, ותתפרנסו מן הביזה

סא. ורש"י בחומש (שמות יא ד) ביאר לפי פשוטו של מקרא, ש'כחצות הלילה' ביאורו כאשר נחצה הלילה [ואין זה שם דבר, אלא לשון פעולה], ונמצא שהכוונה לאמצע הלילה בדיוק. וראה במהרש"א (ח"א ד"ה אלמא) שביאר מדוע לא רצתה הגמרא לפרש כן, וראה עוד בהערה להלן.

סב. מדברי הגמרא משמע שאם הקב"ה אמר 'כחצות' לא קשה על דוד, והדבר תמוה, שאם גם לפני הקב"ה, חלילה, יש ספק בדבר, כל שכן שקשה כיצד ידע זאת דוד, ועל כן יש לתמוה מדוע הובאו כאן דברים אלו.
ובעיון יעקב (ד"ה אילימא) תירץ, שסברה הגמרא שאף שלפני ה' אין ספק, מכל מקום יתכן שאמר 'כחצות הלילה', משום שלפניו אין חושך, ולכן אמר את השעה שבני האדם מודדים כאן חצות, וזה באמת 'כחצות', וגם משה רבינו נקט אותו לשון. ודוחה הגמרא, שאף על פי כן היה לו לומר 'בחצות', דהיינו הרגע האמיתי שבו חצות הלילה.
ובמעיל שמואל (ד"ה אילימא) הקשה, שלכאורה דברי הגמרא הללו אינם נצרכים לעצם קושייתה על ידיעת דוד את עת חצות לעומת משה שלא ידעה. ותירץ, שהיה צד לומר שה' אמר 'כחצות', ובהכרח הכוונה כפי שפירש רש"י בחומש (שם יא ד, הובא בהערה לעיל), שהכוונה כשהלילה נחלק, וזהו בדיוק בחצות, ואם כן אין ראיה שמשה רבינו לא ידע. ודוחה הגמרא, שלא יתכן שה' יאמר לשון שמשתמע ממנו, כאילו אינו יודע מתי חצות [ופשוט שמשה רבינו לא ישנה מלשון ה', אלא אם כן יש סיבה מיוחדת לכך, כמבואר בתוספות (ד"ה ואתא)].

סג. ישנם ספרים המוחקים תיבות אלו שבסוגריים. ויש ליישב הגירסא שלפנינו 'דאמר ליה למחר בחצות כי השתא', שכוונת הגמרא היא, שה' לא אמר למשה את הלשון 'בחצות הלילה', אלא שדיבר עמו בדיוק בחצות, ואמר לו שיהיה כן מחר בשעה זו, ומשה לא ידע אם אותו דיבור היה בדיוק בחצות, ולכן אמר 'כחצות'. פני יהושע (ד"ה אלא). ובהגהות וציונים הובא שיש הגורסים 'דאמר ליה בחצות, למחר כי השתא', ולפי גירסא זו פירושו של הפני יהושע מתיישב יותר. והצל"ח (ד"ה גירסא) כתב שאין לפרש כן, משום שמבואר ברש"י (שם יב ג) שהקב"ה לא דיבר עם משה אלא ביום, ואם כן לא יתכן שדיבר עמו בחצות הלילה.

סד. רש"י (ד"ה ואתא). וכן מבואר בתוספות (ד"ה ואתא) שהקשו, מדוע לא אמר 'בחצות' כפי שאמר לו ה', הרי ודאי שה' אמר לו את האמת. ותירצו, שלא רצה לומר להם דבר שאינו יכול להוכיח להם שהוא נכון, וחשש שיבקשו ממנו הוכחה לדבריו. ובפני יהושע (ד"ה אלא) תירץ את הקושיא לפי פירושו [הובא בהערה לעיל], שה' לא אמר למשה 'בחצות', אלא דיבר עם משה בחצות ואמר לו שמחר בזמן זה תהיה מכת בכורות, ומשה עצמו לא ידע אם אותו דיבור היה ממש בחצות, ולכן אמר 'כחצות'.

סה. יש לבאר את הקושיא לפי דברי הרמב"ם (מורה נבוכים ח"ג פנ"ד), שמשה רבינו היה החכם מכל האדם, והיה חכם אפילו יותר משלמה המלך (ראה ר"ה כא:). מעתה מקשה הגמרא, שאם משה רבינו שהיה החכם מכל האדם לא ידע מתי חצות, איך ידע זאת דוד שלא היה חכם כמותו. משמר הרש"ם (סי' ג ס"ו).

סו. נוסף לו כינוי, על מנת להבדיל בינו לחכמים אחרים שהיו בדורו ושמם כשמו, ונבחר כינוי זה משום שהיה מופלג בחסידות משאר החכמים שנקראו בשם זה. ועוד יש לבאר, שנקרא כן על שהקפיד ביותר על ענייני ברכות נזיקין ואבות, כמבואר בבבא קמא (ל.) שהנזהר בעניינים אלו נקרא חסיד. יחוסי תנאים ואמוראים (ערך מר זוטרא חסידא). ראה שם עוד.

סז. כפי שמבואר במסכת בבא בתרא (כה.), ארבע רוחות מנשבות בכל יום, בשש שעות הראשונות של היום מנשבת רוח מזרחית, מחצות עד הלילה מנשבת רוח דרומית, בתחילת הלילה מנשבת רוח מערבית ומחצות הלילה עד הבוקר מנשבת רוח צפונית [וראה בהגהות הגר"א (אות א) שכתב סדר אחר]. סדר זה הוא כפי מהלך החמה, שהוא ממזרח לדרום, מדרום למערב וממערב לצפון. רש"י (ד"ה כנור, סנהדרין טז. ד"ה כנור).
בחצות הלילה רוח צפונית מנשבת לבדה, אבל בשאר השעות היא מנשבת עם הרוחות האחרות [כמבואר בבבא בתרא (שם)], ואז אין בכוחה לעורר את הכינור. תוספות (ד"ה רוח) ותוספות הרא"ש (ד"ה כיון).
כתב בערוך (ערך כנור), שבכל לילה הקב"ה מטייל בגן עדן עד חצות, וכאשר הוא הולך משם בחצות, מנשבת רוח צפונית בכל העולם.

סח. יש לבאר לשון זה על פי המבואר לעיל, שעד חצות לילה היה מתנמנם כשינת סוס, ומחצות היה מתגבר כארי, ולכן לא נקטו לשון 'מקיץ משנתו' וכדומה, משום שגם בחצי הראשון של הלילה לא ישן שינה גמורה, רק התנמנם ועסק בתורה. מהרש"א (סנהדרין טז. ח"א ד"ה כנור).

סט. האמור דלהלן, הוא סיפור דברים של מה שהיה באחד הימים אצל דוד המלך [שכמובן שלא היה כן בכל יום]. ראה ריטב"א (ד"ה וזה) ובקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה כיון). וראה עוד בחפץ ה' (ד"ה כיון) ובריא"ף (על עין יעקב, ד"ה נכנסו).

ע. חכמי ישראל היו עוסקים בצרכי ציבור ודואגים לעניים, ועל כן הם שפנו לדוד המלך בענייני פרנסת עמו. קדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה וכיון). וכתב ביערות דבש (ח"א דרוש ג ד"ה אבל) לבאר את בקשתם מדוד, שכוונתם היתה שיפרנסם משלו. וביאר כאן על פי המדרש (ילקו"ש רות רמז תרג) שכאשר הרג דוד את גלית הפלשתי, השליכו עליו בנות ישראל כסף וזהב, והפרישם לצורך בנין בית המקדש, וכאשר היה רעב בארץ ביקשו ממנו שיתן מאוצרות אלו, ולא הסכים [וה' כעס עליו על כך, ואמר לו שבגלל זה לא יבנה את בית המקדש]. וזו היתה בקשתם, שיתן לפרנסת עמו מאותו כסף וזהב.

עא. על פי רש"י (ד"ה אין) ותוספות (ד"ה ואין). ובמרומי שדה (ד"ה לכו) ביאר שכוונתו לומר שכולם יתפרנסו מכולם, על ידי שכל אחד יעשה אומנות לחברו.

עב. על פי רש"י (ד"ה אין הקומץ, הובא בהגהות הב"ח אות ב, ובעין יעקב), וראה בהערה להלן בסמוך.

עג. כמה ביאורים נאמרו במשל זה: א. רש"י (שם) ביאר, ש'קומץ' הוא מלשון 'מלא קומצו' (ויקרא ב ב), שפירושו 'מלא אגרופו', והכוונה לדבר מועט, וכוונת המשל היא, שכף מלאה חציר אינה משביעה את הארי. ב. עוד ביאר, ש'קומץ' הוא חגב בארמית [כמו שנאמר (במדבר יג לג) 'ונהי בעינינו כחגבים' והתרגום הוא 'כקמצין'], והכוונה שמחגב אחד לא ישבע הארי. והוסיף מהר"ץ חיות (ד"ה אין), שדרך הארי לתפוס בפיו חגבים העפים באויר ולאכלם, אך אין זה מספיק להשביעו. ג. בתוספות הרא"ש (ד"ה אין) ביאר בשם רב האי גאון, ש'קומץ' הוא בור, ודרך הארי לגור בבור [כמו שנאמר (נחום ב יג) 'אריה טורף וגו' וימלא טרף חוריו ומעונותיו טרפה'], והכוונה היא שהבור שהארי נמצא בו אינו משביעו, אם לא ילך לחפש את טרפו. וראה ביאור נוסף בדבריו.

עד. על פי רש"י (סנהדרין טז. ד"ה קומץ).

עה. רש"י (ד"ה אין). [ותוספות (ד"ה ואין) הביאו את דברי רש"י בנוסח אחר, שאם תחפור בור ותחזיר לתוכו את עפרו, לא יתמלא מכך. ולא כפי שכתב רש"י לפנינו, שהכוונה לעוקר חתיכת עפר מבור שהוא כבר כרוי. והקשו התוספות שאין הנמשל דומה למשל, שהרי כאן כוונת דוד היתה שיטלו מן העשירים ויתנו לעניים, ורק אם היה אומר להם ליטול מן העניים ולחזור ולתת להם, אז היה הנמשל דומה למשל. ובאמרי נועם (בתוס' שם) כתב, שלפי רש"י שלפנינו הקושיא מיושבת, משום שהם אמרו לו 'עמך ישראל צריכים פרנסה', ומשמע שדיברו על כל עם ישראל, בין עשירים ובין עניים, והם דומים לבור כרוי שהוא חסר, וכאשר השיב להם 'צאו והתפרנסו זה מזה', השיבו לו 'אין הבור מתמלא מחוליתו', שכמו שאם תעקור חוליא מבור כרוי ותחזיר בו את עפרו אינו מתמלא בכך, כך לא יתמלא חסרונם של ישראל בכך שיתפרנסו זה מזה. והמהרש"ל (בתוס' שם) כתב שקושיית התוספות קשה גם על פירוש רש"י שלפנינו].
והתוספות (שם) הביאו את פירוש רבינו תם, ש'מחוליתו' פירושו 'מנביעתו', דהיינו שאין הבור מתמלא מהמים הנובעים ממנו. והביאו פירוש אחר בשם ר"י, שהמשל הוא שאם תחפור בבור מצד אחד ותניח את העפר בצד השני, לא יתמלא הבור בכך, ואף כאן

בחדתי ותיפוק ליה משום מזיקין בתרי אי [°] בתרי חשד נמי ליכא בתרי ופריצי מפני המפולת ותיפוק ליה משום חשד ומזיקין בתרי וכשרי מפני המזיקין ותיפוק ליה מפני חשד ומפולת בחורבה חדתי ובתרי וכשרי אי בתרי מזיקין נמי ליכא במקומן חיישינן ואב"א לעולם בחד ובחורבה חדתי דקאי בדברא דהתם משום חשד ליכא דהא אשה בדברא לא שכיחא ומשום מזיקין איכא: [א] ת"ר ארבע משמרות הוי הלילה דברי רבי ר' נתן אומר שלש מ"ט דר' נתן דכתיב [א] ויבא גדעון ומאה איש אשר אתו בקצה המחנה ראש האשמורת התיכונה תנא [א] אין תיכונה אלא שיש לפניה ולאחריה ורבי מאי תיכונה [ב] אחת מן התיכונה שבתיכונות ור' נתן מי כתיב תיכונה שבתיכונות תיכונה כתיב מ"ט דרבי א"ר זריקא א"ר אמי א"ר יהושע בן לוי כתוב אחד אומר [ב] חצות לילה אקום להודות לך על משפטי צדקך וכתוב אחד אומר [ג] קדמו עיני אשמורות הא כיצד ארבע משמרות הוי הלילה ור' נתן סבר לה כרבי יהושע דתנן [ג] ר' יהושע אומר עד שלש שעות שכן דרך [ג] מלכים לעמוד בשלש שעות שית דליליא ותרתי דיממא הוו להו שתי משמרות רב אשי אמר משמרה ופלגא נמי משמרות קרו להו: ואמר רבי זריקא אמר רבי אמי אמר רבי יהושע בן לוי [ג] [א] אין אומרין בפני המת אלא דבריו של מת אמר רבי אבא בר כהנא לא אמרן אלא בדברי תורה אבל מילי דעלמא לית לן בה ואיכא דאמרי אמר רבי אבא בר כהנא לא אמרן אלא [אפילו [ד]] בדברי תורה וכ"ש מילי דעלמא: ודוד בפלגא דליליא הוה קאי מאורתא הוה קאי דכתיב [ד] קדמתי בנשף ואשועה וממאי דהאי נשף אורתא הוא דכתיב [ה] בנשף בערב יום באישון לילה ואפילה אמר רב אושעיא אמר רבי אחא הכי קאמר (דוד [ה]) מעולם לא עבר עלי חצות לילה בשינה רבי זירא אמר עד חצות לילה היה מתנמנם [ד] כסוס מכאן ואילך היה מתגבר כארי רב אשי אמר עד חצות לילה היה עוסק בדברי תורה מכאן ואילך בשירות ותשבחות. ונשף אורתא הוא הא נשף צפרא הוא דכתיב [ו] ויכם דוד מהנשף ועד הערב למחרתם מאי לאו מצפרא ועד ליליא לא מאורתא ועד אורתא אי הכי לכתוב מהנשף ועד הנשף או מהערב ועד הערב אלא אמר רבא תרי נשפי הוו נשף ליליא ואתי יממא נשף יממא ואתי ליליא. ודוד מי הוה ידע פלגא דליליא אימת השתא משה רבינו לא הוה ידע דכתיב [ז] כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים מאי כחצות אילימא דאמר ליה קודשא בריך הוא כחצות [ה] מי איכא ספיקא קמי שמיא אלא דאמר ליה (למחר [ו]) בחצות (כי השתא [ז]) ואתא איהו ואמר כחצות אלמא מספקא לי' ודוד הוה ידע דוד סימנא הוה ליה [ו] דאמר רב אחא בר ביזנא א"ר שמעון חסידא כנור היה תלוי למעלה ממטתו של דוד וכיון שהגיע חצות לילה בא רוח צפונית ונושבת בו ומנגן מאליו מיד היה עומד ועוסק בתורה עד שעלה עמוד השחר כיון שעלה עמוד השחר נכנסו חכמי ישראל אצלו אמרו לו אדונינו המלך עמך ישראל צריכין פרנסה אמר להם לכו והתפרנסו זה מזה אמרו לו אין הקומץ משביע את הארי [ז] ואין הבור מתמלא מחוליתו [ח] אמר להם לכו ופשטו ידיכם בגדוד מיד יועצים באחיתופל ונמלכין בסנהדרין ושואלין באורים ותומים אמר רב יוסף מאי קרא (דכתיב [ט]) [ח] ואחרי אחיתופל בניהו בן יהוידע [י] ואביתר ושר צבא למלך יואב אחיתופל זה יועץ וכה"א [°] [ט] ועצת אחיתופל אשר יעץ בימים ההם כאשר ישאל (איש) בדבר האלהים

בניהו

רש"י

בחדתי. שנפלה מחדש, שהחומה שלה [י] נפלה ועודנה בחזקתה: חשד נמי ליכא. דתנן (במסכת קידושין דף פ:) אבל אשה מתיחדת עם שני אנשים: בתרי ופריצי. דאמרינן התם לא שנו אלא בכשרים: במקומן חיישינן. במקום שהם מצויין תדיר חיישינן אפילו בתרי: בדברא. בשדה: קדמו עיני אשמורות. אלמא חצות לילה שהיה דוד עומד שתי משמרות יש בהם: ור' נתן. אמר לך האי קדמו עיני אשמורות דקאמר דוד קדמו לשאר מלכים קאמר, שדרכן לעמוד בשלש שעות ביום בתחלת שעה שלישית: שית דליליא. חצות לילה הוי שש שעות: ותרתי דיממא. שאר מלכים ישנים, הוו להו תרתי משמרות של שמונה שעות: אלא לדבר הלכה. אסור לספר לפניו, שהכל חייבין לספר בהן והמת דומם והוה ליה לועג לרש חרף עושהו [ח] (משלי יז): אבל מילי דעלמא. שאין גנאי למחרים בהן לית לן בה: מאורתא. מתחלת הלילה: בנשף בערב יום. בהעריב היום קרוי נשף: ה"ק. (א) קרא דחצות לילה: מעולם לא עבר עלי חצות לילה בשינה. שקודם לכן הייתי עומד: מתנמנם כסוס. עוסק בתורה כשהוא מתנמנם. כסוס הזה שאינו נרדם לעולם אלא מתנמנם ונעור תמיד: בשירות ותשבחות. והכי מפרש בההוא קרא להודות לך וגו': למחרתם. ליום מחרת של חנייתם שם: ה"ג אי הכי לכתוב מהנשף ועד הנשף או מהערב ועד הערב, אלא אמר רב אשי תרי נשפי הוו: נשף יממא. קפץ ועלה, כמו לנשוף מדוכתיה [ט] (מגילה דף ג.), וכמו האי בוקא דאטמא דשף מדוכתיה טרפה (חולין דף מב:): ואתא איהו ואמר כחצות. לפי שלא היה יודע לכוין השעה ולהעמיד דבריו בשעת המאורע: כנור היה תלוי למעלה ממטתו. ונקביו לצד צפון, כיון שהגיע חצות הלילה רוח צפונית מנשבת בו, דאמר מר (בב"ב דף כה.) ארבע רוחות מנשבות בכל יום ויום, שש שעות ראשונות של יום מנשבת רוח מזרחית מהלוך החמה, [א] ושש אחרונות רוח דרומית, ובתחלת הלילה רוח מערבית, ובחצות הלילה רוח צפונית (ב): אין הבור מתמלא מחוליתו. העוקר חוליא מבור כרוי וחוזר ומשליכו לתוכו אין מתמלא בכך, אף כאן אם אין אתה מכין לעניים שבנו מזונות ממקום אחר אין אנו יכולין לפרנס משל עצמנו: יועצים באחיתופל. איזה הדרך ילכו, והיאך ילינו מלב ומשחית, וטכסיסי מארב מלחמה: ונמלכין בסנהדרין. נוטלין מהם רשות כדי שיתפללו עליהם: ושואלין באורים ותומי'. אם יצליחו: ה"ג מאי קרא ואחרי אחיתופל בניהו בן יהוידע ואביתר ושר צבא למלך יואב, אחיתופל זה יועץ:

בניהו

תוספות

במקומן חיישינן. פי' שידוע שרגילין שם המזיקין. והא דלעיל דבתרי ופריצי [פ] ליכא משום מזיקין איירי בסתם שאין רגילין [ל]: אין אומרין בפני המת אלא דבריו של מת. ופסק [י] רב אלפס משום רב האי דוקא דברי תורה אבל דברים דעלמא לית לן בה. [°] ודוקא בארבע אמות שלו [פ]: רוח צפונית מנשבת. פי' לבדה דהא אמרינן בפרק לא יחפור (ב"ב דף כה.) שהיא מנשבת עם כל אחד ואחד: [מ] ואתא איהו ואמר כחצות. ואם תאמר מכל מקום לימא בחצות כמו שאמרו לו מן השמים דהא אמת אמרו לו. וי"ל שלא רצה לומר להם דבר שלא היה יכול להראות ולהוכיח אם ישאלו לו: ואין הבור מתמלא מחוליתו. פירש רש"י אם יחפור ויחזיר בו עפרו לא יהא מלא [פ]. [נ] ותימה דאין הנדון דומה לראיה שהרי לא היה אומר להם אלא ליטול מן העשירים וליתן לעניים ואם היה מצוה ליטול מן העניים ולחזור וליתן להם אז היה דומה למשל. ומפרש רבינו תם מחוליתו מנביעתו כלומר אין הבור מתמלא מן המים הנובעים בו. ובתוספתא [מ] יש אין הבור מתמלא מחוליתו אלא אם כן מושכין לו מים מצד אחר. ור"י פירש שאם תחפור מצד זה ותניח מצד אחר לא תמלא. שמה שנותן כאן חסר כאן. כמו כן מה שנוטל מן העשירים יתחסר מן העשירים:

בניהו

עין משפט נר מצוה

י א מיי' פ"ג מהלכות אבילות הלכה ט' סמ"ג עשין דרבנן ב' טור וש"ע יו"ד סימן שמד סעיף טז:

רב נסים גאון

תנו רבנן מפני ג' דברים כו' ותיפוק לי משום מזיקין בתרי מכלל דתרי לא מזקי להו. ואיתא מיפרשא בפרק כיצד מברכין על הפירות (דף מג) דתני לאחד נראה ומזיק לשנים נראה ואינו מזיק אלא אם כן יהיה אותו המקום קבוע למזיקין צריכין לחוש להם ואפי' בתרי כדאמרי' בדוכתא דקביעי חיישינן. ומה שאמרו אי בתרי חשדא נמי ליכא. זה הדבר בנוי על אותו העיקר שבמשנה בפרק עשרה יוחסין (קידושין דף פ') לא יתייחד איש אחד עם שתי נשים אבל אשה אחת מתייחדת עם שני אנשים והואיל (והשנים) [והן שנים] מותר להן להתיחד עם האשה כי החשד מסתלק מביניהן אלא אם כן היו פרוצים כי הפרוצין החשד קבוע הוא בהן ואפי' אם היו עשרה כדאמרי' (שם) אמר רב יהודה אמר שמואל לא שנו אלא בכשרים אבל בפרוצין אפילו עשרה נמי לא מעשה היה והוציאוה י' במטה ומזה העיקר אמרי' נמי הכא בתרי ופריצי: ר' זירא אמר עד חצות לילה

תורה אור השלם

א) וַיָּבֹא גִדְעוֹן וּמֵאָה אִישׁ אֲשֶׁר אִתּוֹ בִּקְצֵה הַמַּחֲנֶה רֹאשׁ הָאַשְׁמֹרֶת הַתִּיכוֹנָה אַךְ הָקֵם הֵקִימוּ אֶת הַשֹּׁמְרִים וַיִּתְקְעוּ בַּשּׁוֹפָרוֹת וְנָפוֹץ הַכַּדִּים אֲשֶׁר בְּיָדָם: [שופטים ז, יט]

ב) חֲצוֹת לַיְלָה אָקוּם לְהוֹדוֹת לָךְ עַל מִשְׁפְּטֵי צִדְקֶךָ: [תהלים קיט, סב]

ג) קִדְּמוּ עֵינַי אַשְׁמֻרוֹת לָשִׂיחַ בְּאִמְרָתֶךָ: [תהלים קיט, קמח]

ד) קִדַּמְתִּי בַנֶּשֶׁף וָאֲשַׁוֵּעָה לִדְבָרְךָ יִחָלְתִּי: [תהלים קיט, קמז]

ה) בְּנֶשֶׁף בְּעֶרֶב יוֹם בְּאִישׁוֹן לַיְלָה וַאֲפֵלָה: [משלי ז, ט]

ו) וַיַּכֵּם דָּוִד מֵהַנֶּשֶׁף וְעַד הָעֶרֶב לְמָחֳרָתָם וְלֹא נִמְלַט מֵהֶם אִישׁ כִּי אִם אַרְבַּע מֵאוֹת אִישׁ נַעַר אֲשֶׁר רָכְבוּ עַל הַגְּמַלִּים וַיָּנֻסוּ: [שמואל א ל, יז]

ז) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה כֹּה אָמַר יְיָ כַּחֲצֹת הַלַּיְלָה אֲנִי יוֹצֵא בְּתוֹךְ מִצְרָיִם: [שמות יא, ד]

ח) וְאַחֲרֵי אֲחִיתֹפֶל יְהוֹיָדָע בֶּן בְּנָיָהוּ וְאֶבְיָתָר וְשַׂר צָבָא לַמֶּלֶךְ יוֹאָב: [דברי הימים א כז, לד]

ט) וַעֲצַת אֲחִיתֹפֶל אֲשֶׁר יָעַץ בַּיָּמִים הָהֵם כַּאֲשֶׁר יִשְׁאַל קרי ולא כתיב איש בִּדְבַר הָאֱלֹהִים כֵּן כָּל עֲצַת אֲחִיתֹפֶל גַּם לְדָוִד גַּם לְאַבְשָׁלֹם: [שמואל ב טז, כג]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תוספתא פרק א, ב) לקמן ט:, ג) שמחות פרק ג, ד) [סוכה כו:], ה) גיטין ו:, ו) סנהדרין טז כל הענין, ז) לקמן נט., ח) לקמן יח., ט) לקמן נא., י) [פ' מי שמתו יא.], כ) לקמן יח., ל) [ועי' תוס' סנהדרין טז.], מ) בתוס' ריה"ח הביאו ממדרש שמואל וכעין זה במדרש שוחר טוב (שמואל פר' כז) ועיין שפתי חכמים, נ) ויקרא ב ב, ס) במדבר יג לג.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה ה"ק האי קרא דחצו': (ב) ד"ה כנור וכו' צפונית הס"ד ואחר כך צריך להיות ד"ה אין הקומץ משביע את הארי מל' מלא קומצו [נ] מלא כף מחציר אינו משביע את הארי. פ"א קומץ לשון ונהי בעינינו כחגבים [ס] כדמתרגם כקמצין ר"ל מחגב אחד אינו שבע ארי הס"ד ואח"כ מ"ה ואין הבור:

הגהות הגר"א

[א] רש"י ד"ה כנור. ושש כו'. נ"ב אינו כן (אלא שש אחרונות רוח מערבית ובתחלת הלילה רוח דרומית וכמ"ש בז"ח פ' בראשית):

גליון הש"ס

גמ' בתרי חשד נמי ליכא. עש"ך יו"ד סי' קמ"א ס"ק כ"ז: שם וכה"א ועצת אחיתופל כו'. עיין תשובת רשב"א סי' מ"ח: תוס' ד"ה אין אומרין כו'. ודוקא בד' אמות שלו. עי' תוס' ב"ק טז: ד"ה שהושיבו. שמשם ראיה לזה:

הגהות וציונים

א] תיבת "תנא" ט"ס היא (אלפי מנשה) וכן בכת"י ליתא (בית נתן): ב] צ"ל מאי תיכונה תיכונה שבתיכונות (וכ"ה בילקוט שמעוני שופטים סג, והגירסא שבגמרא לפנינו אינה מובנת, רש"ש): ג] בכת"י דרך בני מלכים (וראה ג"כ בהגו"צ לקמן ט ע"ב במתני'): ד] גי' רי"ף ורש"ל (גליון), הנוסח ברי"ף (בפ' מי שמתו) לא נצרכא אלא אפילו לדברי תורה, וכ"ה הנוסח "לא נצרכא" בכת"י וכל הראשונים, והמהרש"ל שהיה לפניו נוסח הדפוס "לא אמרן אלא" מחק תיבות אלו והגיה תחתיהם אפילו (דק"ס עי"ש אות ש): ה] המהרש"ל מחק תיבת "דוד" עיי"ש: ו] ס"א נמחק. נ"א אלא דא"ל בחצות למחר כי השתא פי' שדבר עמו בחצות ואמר למחר כי השתא ולפ"ז לא קשה קושית התוס' (העתק מחילופי גירסאות בש"ס אמ"ד תע"ד). ועי' פנ"י שביאר יותר נ"א זה. והצל"ח כתב כס"א שמוחקים "למחר כי השתא": ז] [פי' עפר שע"פ הבור וי"מ מעפר שחופרין מן הבור אינו מתמלא עד שיתוסף בו עפר אחר ערוך ערך חלי א'] (גליון): ח] תיבת "דכתיב" ליתא בכהד"פ והמהרש"ל הוסיפו, ואיני יודע למה (הגהות דק"ס): ט] בקרא איתא יהוידע בן בניהו וע"פ גירסת התוס' (לקמן ד ע"א) כ"ה גם בגמרא: י] צ"ל שהחומה שלא נפלה עודנה בחזקתה (יעב"ץ, מהר"ץ חיות, ועיין רש"ש): כ] צ"ל דבתרי ליכא וכו' ותיבת "ופריצי" נמחק (הרר"י בכרך): ל] בתוספות ר"פ נוסף שם: מ] שייך לעיל (גליון): נ] עיין מהרש"ל שאין זה לשון פי' רש"י שלפנינו ומ"מ קושית התוס' ותימה וכו' קשה לב' הפירושים, עיי"ש:

משנת ראשונים

לא אמרן אלא [אפילו] בדברי תורה וכל שכן מילי דעלמא. מפני שיהו עסוקין בהספדו. ויש מפרשים מפני שהמת יודע כל מה שאומרים לפניו עד שיסתם הגולל ומצטער כששומע שמדברים שלא מצרכיו, וכתיב ועשית הישר והטוב ואין טוב כשמצטער המת. [הריטב"א] כנור היה תלוי למעלה ממטתו של דוד. פי' רב האי גאון ז"ל שהיה לדוד סימנא בכנור למידע חצות לילה כגון פנגאן שהוא אבן שעות אף כנור יש לומר מחמת רוח צפונית, ויש לומר דברים אחרים שתנודותיהן משוערות במים או באויר מצד אחד וכל לילה ולילה מציבים אותו לפי שיעור אותו הלילה שבשעת חציה נשמע קול מאותו הכנור ע"כ. [הרשב"א] מיד היה עומד ועוסק בתורה עד שעלה עמוד השחר. לעולם יהא אדם זהיר לעסוק בדברי תורה ויעיר את שחריו עליה, ואל ימשך אחר התענוג ואל יפתהו להתרשל על זה עשרו ונכסיו, שהכל חולף ואבד, ותורה ושכרה עומדים לעד, ומי לנו גדול מדוד שהיה מלך וטרוד בכמה עסקים, ולא מנעהו מזה מלכות ועושר וטרדא. [מאירי] אין הקומץ משביע את הארי. כלומר כשם שאין מלא קומצו של אדם משביע את הארי, אלא מה שהוא טורף ונוטל מעצמו, כך אין ישראל יכולין להתפרנס זה מזה. [יד רמה, סנהדרין טז.] פי' רבינו האי גאון, הגומא שעומד בה הארי אינו משביעו אם לא ילך לבקש את טרפו, ויורידוהו לבור מתרגם ואחתנוהו לקומצא, ודרך הארי להיות בחפירה, שנאמר וימלא טרף חוריו ומעונותיו טרפה. [תוספות הרא"ש] יש אומרים דמשום הכי נקט ארי, שדרכו של ארי כשהוא רעב מלחך את קומצו לצורך מאכל ואינו שבע אם אינו צד מאכל אחר. ענין אחר אין הקומץ לשון ארבה כלומר אם אוכל הארי ארבה אחד אינו שבע בכך. כחגבים כקומצין. [הריטב"א] ואין הבור מתמלא מחוליתו. מן המטר היורד מן השמים, עד שיתמשך לו אמת המים מחוץ. [יד רמה, סנהדרין טז.]

והשללי[עו]. **מִיָּד יוֹעֲצִים בַּאֲחִיתוֹפֶל** - מתייעצים עם אחיתופל כיצד להלחם[עז], **וְנִמְלָכִין בְּסַנְהֶדְרִין** - ונוטלים רשות מהסנהדרין, כדי שיתפללו עליהם[עח], **וְשׁוֹאֲלִין בָּאוּרִים וְתוּמִּים**[עט] האם יצליחו[פ].

הגמרא מביאה מקור לדברי רבי שמעון חסידא אודות סדר היציאה למלחמה:

אָמַר רַב יוֹסֵף, מַאי קְרָא - מהו הפסוק שבו נרמז שכך הוא סדר הדברים, שתחילה מתייעצים עם אחיתופל ואחר כך בסנהדרין ואחר כך באורים ותומים, **(דכתיב)** זהו הפסוק הנאמר בענין הממונים שמינה דוד המלך (דה"י א' כז לד), **'וְאַחֲרֵי אֲחִיתוֹפֶל בְּנָיָהוּ בֶּן יְהוֹיָדָע**[פא] **וְאֶבְיָתָר וְשַׂר צָבָא לַמֶּלֶךְ יוֹאָב'**, וכפי שיבואר.

רב יוסף מבאר את הפסוק:

'אֲחִיתוֹפֶל', זֶה הַיּוֹעֵץ שמייעץ כיצד להלחם, **וְכֵן הוּא** [הפסוק] **אוֹמֵר** במרד אבשלום, על העצות שנתן אחיתופל לאבשלום (שמואל ב' טז כג)[פב] **'וַעֲצַת אֲחִיתוֹפֶל אֲשֶׁר יָעַץ בַּיָּמִים הָהֵם כַּאֲשֶׁר יִשְׁאַל (אִישׁ**[פג]**) בִּדְבַר הָאֱלֹהִים'**[פד]. ומכך שהוזכר אחיתופל בתחילת הפסוק (דה"י שם), מבואר שבתחילה מתייעצים עם אחיתופל.

מה שתיטול מהעשירים יחסר לעשירים, ולא יוכלו שוב לפרנס את העניים [כן ביאר המהרש"ל (בתוס' שם, בא"ד)]. ובערוך (ערך חלי א - בפירוש הראשון) ביאר, ש'חוליא' היא עפר שעל פי הבור, ואין הבור מתמלא ממנה.

המהרש"א (סנהדרין טז. ח"א ד"ה כנור) ביאר את מה שהוצרכו לשני משלים, שכוונת דוד המלך היתה שהעניים יטלו צדקה מהעשירים, ובדרך כלל העניים מסתפקים במועט, ואם כן תספיק להם אותה צדקה. על כך השיבו לו, 'אין הקומץ משביע את הארי', כלומר, יש עניים שאין די להם בדבר מועט אלא הם צריכים מותרות, כארי שאינו מסתפק במועט. והוסיפו, שאם תאמר שהעשירים יתנו לעניים הרבה, עד שיספיק להם גם למותרות, אם כן 'אין הבור מתמלא מחולייתו', שמה שמתמלא בצד הזה נחסר בצד הזה, ואף כאן אם העשירים יתנו הרבה, יחסר לעשירים.

עו. **רב** ניסים גאון (הובא באוצה"ג חלק התשובות אות ד). מובן שלא פתח בהצעה שיצאו למלחמה שהיא סכנה, כל עוד שאפשר להם להתפרנס זה מזה. ראה חפץ ה' (ד"ה כיון). ומה שלא פרנסם מממונו, הרי זה משום שהיו בהם עניים רבים, ואפילו אם היה מחלק להם את כל ממונו לא היה מספיק להם [וראה ביאור נוסף בהערה לעיל].

עז. **באיזה** דרך ילכו, וכיצד יסדרו את השומרים שלא יצאו האויבים מעירם, את הפושטים על העיר ובוזזים אותה, ואת האורבים על העיר. על פי רש"י כאן (ד"ה יועצים) [וזהו 'מצב' ו'משחית' ו'טכסיסי מארב' שהזכיר] וכן בשמואל א' (יג כג) ומהר"י קרא ושפת אמת (שם).

עח. **רש"י** (ד"ה ונמלכין). [לעצם נטילת רשות ליציאה אין צורך בהם, שהרי שואלים על כך באורים ותומים]. וכתב במרומי שדה (ד"ה ונמלכין), שעל אף ששאלו באורים ותומים וידעו שינצחו, היו צריכים גם תפילה, משום שגם כאשר מנצחים במלחמה יש רבים שניזוקים ונהרגים בה, ועל כן היו צריכים להתפלל שלא ינזקו ושלא יהרגו.

ובתוספות הרא"ש (ד"ה ונמלכין) כתב שנמלכים בסנהדרין היינו שנוטלים מהם רשות לצאת, וכדין המשנה בסנהדרין (ב.) שאין יוצאים למלחמת הרשות אלא על פי בית דין של שבעים ואחד, ועוד שהם היו גם בעלי עצה וגבורה. וכן מבואר בגמרא בסנהדרין (טז.) שדין זה נלמד ממנהגו של דוד המלך. [וראה ברש"י (שם ד"ה ונמלכין) שכתב 'נוטלין רשות מהן, והיינו מתניתין'. ובשפתי חכמים (ברש"י ד"ה ונמלכין) כתב להגיה כן גם ברש"י כאן, שנקט שני טעמים להמלכה זו, לשם נטילת רשות ובכדי שיתפללו עליהם].

עט. **נאמר** בתורה (שמות כח ל) 'ונתת אל חושן המשפט את האורים ואת התומים, והיו על לב אהרן בבואו לפני ה', ונשא אהרן את משפט בני ישראל על לבו לפני ה' תמיד'.

'אורים ותומים' הוא כתב שם המפורש שהיה מונח בתוך כפלי החושן. ונקרא 'אורים ותומים' משום שעל ידיו היה החושן 'מאיר' ו'מתמם' את דבריו, דהיינו שמפרש ומשלים את דבריו, שמה שנאמר בו מתקיים ללא שינוי. והוא נקרא בהמשך הפסוק 'משפט בני ישראל', משום שעל ידו הם נשפטים [ששאלתם מתבררת] לפני ה', והם יודעים כיצד לנהוג באותו ענין. על פי גמרא (יומא עג:) ורש"י (שם ד"ה שמאירין וד"ה משלימין, ובשמות שם). וראה הגהות וציונים (להלן ד.).

וכתב הרמב"ם (כלי המקדש פ"י הי"א, על פי הברייתא שם עג.), וכיצד שואלין, עומד הכהן ופניו לפני הארון, והשואל מאחריו פניו לאחרי הכהן, ואומר השואל 'אעלה או לא אעלה'. ואינו שואל בקול רם, ולא מהרהר בלבו, אלא בקול נמוך כמי שמתפלל בינו לבין עצמו. ומיד רוח הקדש לובש את הכהן, ומביט בחושן ורואה בו במראה הנבואה 'עלה' או 'לא תעלה', באותיות שבולטות מן החושן כנגד פניו, והכהן משיבו ואומר לו 'עלה' או 'לא תעלה'. וראה ברמב"ן (שמות כח ל) שהאריך בזה.

פ. **רש"י** (ד"ה ושואלין). הקדימו ליטול עצה מאחיתופל, עוד קודם שנמלכו בסנהדרין ושאלו באורים ותומים, משום שהיו צריכים להכין תכסיסי המלחמה זמן רב קודם לה, ולצורך כך היו זקוקים לעצתו. ולעומת זאת לא היו נמלכים בסנהדרין ובאורים ותומים אלא סמוך לצאתם למלחמה, שאם לא כן יתכן שבינתיים יגרמו החטאים שלא יהיו ראויים לנצח, ולא תועיל להם עצתם. חדש האביב (שם).

פא. **כן** גרס רש"י (ד"ה ה"ג מאי) בגמרא. אך לשון הפסוק לפנינו (שם) הוא 'יהוידע בן בניהו', וכן גרסו התוספות (לקמן ד. ד"ה בניהו) כאן בגמרא.

פשוטו של מקרא הוא שאחר מותו של אחיתופל, שהיה יועץ למלך [כמבואר שם (כז לג)], מינה דוד במקומו את אביתר ויהוידע. רש"י בדברי הימים (א' כז לד). הגמרא כאן דורשת את הפסוק באופן אחר, שהכוונה בו היא לסדר ההתייעצות במלחמה, וכפי שיתבאר.

פב. **שיבוא** על פלגשי דוד אביו, כדי להראות לעם שלא יתפייס יותר עם אביו (שמואל ב' טז כא). לאחר מכן הוזכרה עצה נוספת שאמר לו, שילחם בדוד אביו עוד באותו לילה כשהוא עייף ויגע. עצה זו הוכשלה בידי חושי הארכי [שהיה נאמן לדוד] שיעץ לאבשלום שלא לעשות כן (שם יז א-יד).

פג. **תיבת** 'איש' היא 'קרי' ולא 'כתיב', כלומר, אינה כתובה במקרא, אך לפי המסורת יש לקרותה. גמרא (נדרים לז:).

והאלשיך (מראות הצובאות, שמואל ב' טז כג) ביאר את החילוק בין ה'קרי' ל'כתיב' באופן זה, שלפי הכתוב בפסוק 'כאשר ישאל בדבר האלהים', הכוונה שעצת אחיתופל היתה כאילו הוא עצמו שאל בדבר ה', אך כיון שאחיתופל לא היה ראוי שנייחס אליו דיבור עם ה', נוסף בקרי 'כאשר ישאל איש', והיינו כאילו אדם אחר שאל בדבר ה' [וראה במדרש (תהלים ג ד) שלא נכתבה תיבת 'איש', משום שלא היה איש אלא מלאך].

פד. **הרשב"א** (שו"ת ח"א סי' מח) נשאל מדוע נקטה הגמרא דווקא פסוק זה, בעת שישנם פסוקים רבים אחרים שמבואר בהם כי אחיתופל היה יועץ. הרשב"א השיב לשואלו כי מלבד שאפשר לומר בפשטות שהגמרא נקטה פסוק אחד מהרבים בלא כוונה מיוחדת, עוד אפשר לומר שהביאה פסוק זה כדי ליישב את הקושיא מדוע נועצים בבני אדם כאשר אפשר לשאול בעצת ה'. פסוק זה מיישב זאת, מפני שמבואר בו שאכן כך יש לנהוג, שאפילו באופן ששואלים בדבר ה', מתייעצים תחילה עם אחיתופל, ואחר כך רואים באורים ותומים כעצתו. [אך ברש"י (ד"ה ושואלין) מבואר, שבאורים ותומים שאלו רק האם יצליחו].

ובספר מצור דבש (ד"ה אחיתופל) הקשה, מדוע הגמרא לא הביאה את הפסוק שלפני הפסוק הראשון (דה"י א' כז לג), שמפורש בו 'ואחיתופל יועץ למלך'. ותירץ בשני אופנים. האחד, כי הגמרא העדיפה להביא פסוק שנאמר בנביאים מפסוק שנאמר בכתובים [ראה תוספות (ר"ה לב. ד"ה מתחיל)]. והשני, כי הפסוק שלפנינו מרבה בשבחו של אחיתופל. ובשפתי חכמים (ברש"י ד"ה ה"ג מאי) כתב, שאפשר שכוונת רש"י (שם) לומר שאין גורסים 'וכן הוא אומר' וכו', משום שהדבר מפורש בפסוק 'ואחיתופל יועץ למלך', וכפי שהתבאר.

ומה שנאמר (דה"י שם) שאחרי אחיתופל **'בְּנָיָהוּ בֶּן יְהוֹיָדָע'**[א], **זֶה סַנְהֶדְרִין** - הכוונה לבית דין הגדול, שהרי בניהו בן יהוידע היה ראש הסנהדרין[ב]. ומה שנאמר בהמשך הכתוב (שם) **'וְאֶבְיָתָר', אֵלּוּ אוּרִים וְתוּמִּים** - הכוונה לאורים ותומים שהיה דוד שואל בהם על ידי אביתר[ג]. **וְכֵן הוּא אוֹמֵר** - ויש ללמוד דבר זה [ש'אביתר' המוזכר בפסוק הכוונה לאורים ותומים], מהנאמר (שמואל ב' כ כג) **'וּבְנָיָהוּ בֶּן יְהוֹיָדָע עַל הַכְּרֵתִי וְעַל הַפְּלֵתִי'**[ד] - בניהו בן יהוידע היה קודם[ה] לאורים ותומים שנקראים 'כרתי' ו'פלתי'[ו], והיינו שמתחילה נוטלים רשות מהסנהדרין, ורק לאחר מכן שואלים באורים ותומים האם יצליחו, ואם כן בהכרח שאביתר שהוזכר בפסוק הראשון (דה"י שם) לאחר בניהו, הוא הכהן ששואלים על ידו באורים ותומים[ז].

מברר רב יוסף, **וְלָמָּה נִקְרָא שְׁמָם** של האורים ותומים **'כְּרֵתִי' וּ'פְלֵתִי'**. ומבאר, הם נקראים **'כְּרֵתִי'** משום **שֶׁכּוֹרְתִים** - חותכים את **דִּבְרֵיהֶם**, שאומרים דברים חתוכים וגמורים, שלא ישתנו בשום אופן[ח]. ונקראים **'פְּלֵתִי'** משום **שֶׁמּוּפְלָאִים בְּדִבְרֵיהֶם**[ט] - דבריהם נאמרים בדרך נס ופלא'.

מסיים רב יוסף[יא], **וְאַחַר כָּךְ** - ורק לאחר סדר ההתייעצות הנזכר, הוזכר בפסוק (דה"י שם) **'שַׂר צָבָא לַמֶּלֶךְ'** [שהוא] **יוֹאָב'**, שהוא מוליך בפועל את אנשי המלחמה.

★

הגמרא מביאה מקור למה שנאמר לעיל (ג:), שכינור היה תלוי מעל מיטתו של דוד והיה מעוררו:

אָמַר רַב יִצְחָק בַּר אַדָּא, וְאָמְרִי לָהּ - ויש אומרים, שדבר זה **אָמַר רַב יִצְחָק בְּרֵיהּ דְּרַב אִידִי, מַאי קְרָא** - היכן נרמז בפסוק שהיה דוד המלך מתעורר על ידי כינור, שנאמר בדברי דוד המלך (תהלים נז ט) **'עוּרָה כְבוֹדִי עוּרָה הַנֵּבֶל וְכִנּוֹר אָעִירָה שָּׁחַר'**, ויש לדרוש פסוק זה כך, 'עוּרָה [-התעורר] כְּבוֹדִי'[יב], ואל תתכבד בשינה כשאר המלכים[יג], 'עוּרָה', הער אותי אתה 'הַנֵּבֶל וְכִנּוֹר' התלוי על מיטתי[יד], 'אָעִירָה שָּׁחַר', אני מעיר את השחר, כלומר, קם לפני השחר, ואיני כשאר מלכים שהשחר קודם לקימתם ומעוררם[טו].

★

הגמרא מביאה תירוצים נוספים על הקושיא שהקשתה לעיל (ג:), כיצד יתכן שדוד המלך ידע מתי חצות, הרי אפילו משה רבינו לא ידע זאת:

רַבִּי זֵירָא אָמַר ליישב את הקושיא, **מֹשֶׁה לְעוֹלָם הֲוָה יָדַע** - באמת משה רבינו ידע מתי חצות[טז], **וְדָוִד נַמִּי הֲוָה יָדַע** - וגם דוד ידע מתי חצות, ולא היה צריך כינור לכך[יז]. וְאם תשאל, **כֵּיוָן דְּדָוִד הֲוָה יָדַע** מתי חצות, **כִּנּוֹר לָמָּה לֵיהּ** - מדוע היה צריך להעמיד הכינור באופן זה, שינגן בחצות. יש ליישב, שהוצרך לעשות כן **לְאִתְּעוּרֵי מִשִּׁנְתֵּיהּ** - כדי שהכינור יעיר אותו משנתו[יח]. וְאם תשאל, **כֵּיוָן דְּמֹשֶׁה הֲוָה**

א. **לשון** הפסוק לפנינו הוא 'יהוידע בן בניהו', וכן גרסו התוספות (ד"ה בניהו) בגמרא, וראה בהערה להלן בסמוך.

ב. **ראה** בהערה להלן, אם דבר זה נלמד מפסוק או מסברא.

ג. **שכל** ימי הנהגתו של דוד, היה שואל באורים ותומים על ידי אביתר, עד מלחמת דוד ואבשלום, שאז שאל באורים ותומים על ידי אביתר ולא נענה, ושאל על ידי צדוק ונענה, ואז הפסיק אביתר להיות כהן גדול (סדר עולם רבה פי"ד, יומא עג:). רש"י (ד"ה ואביתר).

ד. **לשון** הפסוק הוא 'ויואב אל כל הצבא ישראל, ובניה בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי'. ופירש רש"י (שם) שכוונת הכתוב היא, שאף על פי שדוד אמר (שם יט יד) לעמשא שימנה אותו לשר צבא במקום יואב, כיון שמת עמשא [על ידי יואב, כמסופר שם (כ י)] נשאר יואב בתפקידו, ומתוך שהזכיר הכתוב את יואב הזכיר גם את שאר הממונים, ובהם בניה בן יהוידע שהיה ממונה 'על הכרתי ועל הפלתי'. להלן יתבאר מי הם ה'כרתי' וה'פלתי', ומה למדים מכך.

ה. **תיבת** 'על' שנאמרה בפסוק פירושה ראשון וקודם להם. רש"י (ד"ה וכן).

ו. **הגמרא** להלן תבאר מדוע נקראו כן.

לפי פשוטו של מקרא נאמרו ביאורים אחרים בענין ה'כרתי' וה'פלתי': א. בתרגום יונתן (שמואל ב' כ כג) ביאר שהם היורים בקשת וקולעי האבנים [על פי מצודת דוד (שם ח יח)], ובניהו בן יהוידע היה ממונה עליהם. ב. הרד"ק (שם) הביא ביאור נוסף, ש'כרתי' ו'פלתי' הם שתי משפחות מישראל, שהיו נאמנים למלך ורואים פניו תמיד. ג. הרלב"ג (שם טו יח) ביאר, שהם היו שתי משפחות חכמות ביותר, והסנהדרין היו מהם.

ז. **על** פי רש"י (ד"ה וכן, סנהדרין טז: ד"ה ואביתר), וכן כתבו התוספות (ד"ה בניהו) בשמו. עוד מבואר בדברי התוספות, שלפי רש"י שה'כרתי ופלתי' הם האורים והתומים, אין ראיה מהפסוק שבניהו היה אב בית דין, ומה שהגמרא אומרת שבניהו זה סנהדרין נלמד מסברא. והסברא היא, שאם לא כן מדוע הוזכר בניהו בפסוק [על פי מהרש"א וברך משה (בתוס' שם)].

והמהרש"ל (בתוס' שם) כתב, שמדברי רש"י לפנינו (ד"ה בניהו וד"ה וכן, שלדעת המהרש"ל הם דיבור אחד) משמע, שהגמרא כן מביאה ראיה מהפסוק שבניהו הוא סנהדרין ממה שרואים שהוא קדם לאורים ותומים, ולא כפי שהביאו התוספות בשמו. ובמגיד תעלומה (ברש"י ד"ה בניהו) הוסיף לבאר, שלכאורה קשה, איך יתכן שאדם קודם לאורים ותומים, ובהכרח שהיה מן הסנהדרין, שצריכים ליטול מהם רשות כדי שיתפללו (רש"י לעיל ג: ד"ה ונמלכין), ורק אחר התפילה שואלים אם יצליחו, ואם כן מוכח מכך שבניהו הוא ראש הסנהדרין, ומה שאביתר אלו אורים ותומים יודעים מסברא [וכפי שביארו התוספות, כדלהלן].

והתוספות (ד"ה בניהו) ביארו בשם רבינו תם, ש'כרתי' ו'פלתי' הכוונה לסנהדרין [וראה בהערה להלן מדוע נקראו כן], והגמרא מוכיחה מפסוק זה שבניהו בן יהוידע היה אב בית דין, ומה שאביתר אלו אורים ותומים אין צריך ראיה, שהרי לא היה כהן אחר, שכל האחרים נהרגו כשהרג שאול את נוב עיר הכהנים (שמואל א' כב יט-כ). והוסיפו, שאף על פי שבפסוק הראשון נאמר 'יהוידע בן בניהו' [כפי הגירסא לפנינו בפסוק], וכאן נאמר 'בניהו בן יהוידע', הגמרא לומדת מזה לזה, משום ש'יהוידע בן בניהו' היה בנו של 'בניהו בן יהוידע', ומן הסתם מילא את מקומו לאחר פטירתו, והיה אב בית דין [כן משמע מדברי התוספות, וכן מפורש ברבינו חננאל (ד"ה מיד). אך התוספות בסנהדרין (טז: ד"ה ואחרי) כתבו להיפך, שבניהו בן יהוידע היה בנו של יהוידע בן בניהו, ומכך שבניהו היה אב בית דין, לומדים שגם אביו היה אב בית דין].

ח. **על** פי רש"י (ד"ה שכורתים). כוונת רש"י למבואר ביומא (עג:), שאף על פי שגזירת נביא חוזרת, גזירת אורים ותומים אינה חוזרת. וביאר המאירי (שם עג. ד"ה כל), שאם אמר נביא גזירה לרעה והאדם עשה תשובה, הגזירה מתבטלת, אך אם נאמר דבר על ידי אורים ותומים לרעה, אינו משתנה אחר כך. על פי משמר הלוי (ד"ה כרתי).

ט. **יש** הגורסים כאן כדברי הגמרא ביומא (עג:), 'ולמה נקרא שמם אורים ותומים, אורים, שמאירים [-מפרשים] את דבריהם, תומים, שמשלימים את דבריהם' [-מה שהם אומרים אינו מתבטל. רש"י (שם ד"ה משלימין)]. גליון (הגהות וציונים).

י. **כן** ביארו האחרונים בדעת רש"י (ד"ה וכן), שביאר ש'כרתי' ו'פלתי' הם כינויים של האורים ותומים. אך התוספות (ד"ה בניהו) ביארו בשם רבינו תם [הובאו דבריהם בהערה לעיל], ש'כרתי' ו'פלתי' הכוונה לסנהדרין, ונקראים 'כרתי' משום שכורתים דבריהם לפי האמת, ונקראים 'פלתי' משום שהם 'מופלאים' בהוראה, וכפי שמצינו (סנהדרין פז.) שהגדול בבית דין נקרא 'מופלא'.

יא. **עד** כאן אלו דברי רב יוסף. שפתי חכמים (ד"ה ואח"כ).

יב. **והיינו** שדוד פונה כביכול אל כבודו, ואומר לו שיתעורר בחצות. [ולפי הדעה (לעיל ג:) שדוד היה ער כל הלילה 'עורה' הוא שם דבר, וכך פירושו, כבודי הוא בכך שאני ער, ואינני כשאר מלכים שכבודם הוא בשינה]. ראש יוסף (ד"ה מאי). ובמצודת ציון (תהלים נז ט) ביאר, ש'כבוד' הכוונה לנשמה, וכוונת דוד לומר 'התעוררי נשמתי'.

יג. **רש"י** (ד"ה עורה). שזהו מכבוד המלכות לישן עד השעה השלישית, ודוד אמר לעצמו שלא יכבד עצמו בריבוי שינה כשאר מלכים. על פי רש"י בתהלים (נז ט). ובמגיד תעלומה (ברש"י ד"ה אעירה) ביאר, שכוונת דוד לומר לעצמו שלא ישן בדרך כבוד, במיטה מכובדת ומצעים יפים, אלא רק יתנמנם כסוס, כמבואר לעיל (ג:). ובשערי ציון (ברש"י ד"ה עורה) ביאר, ש'כבודי' הוא מלשון כבדות השינה, והכוונה שלא ישן באופן כבד. וראה ביאורים נוספים בענין 'כבודי' בהערה הקודמת.

יד. **רש"י** (תהלים שם). ומשמע מדבריו ש'נבל' ו'כינור' המוזכרים כאן הם דבר אחד. וכן משמע מדברי הגמרא (לעיל ג:) שהזכירה שהיה כינור על מיטתו של דוד, ולא הזכירה נבל. ויש לבאר, שהגמרא כאן סוברת כדעה [הובאה ברש"י (תהלים פא ג), וראה בערכין (יג:) ובירושלמי סוכה (פ"ה ה"ו)], שנבל וכינור הם דבר אחד. שפתי חכמים (לעיל ג: ד"ה כנור). ובירושלמי (ה"א) מבואר, שדוד נתן מראשותיו גם נבל וגם כינור. ובזהרי הש"ס (ד"ה מאי) ביאר שהכינור קולו חזק והוא היה מעירו משנתו [ולכן הגמרא לעיל נקטה רק כינור], ואחר כך היה מנגן דוד בנבל שקולו ערב יותר כדי לעורר שמחה בליבו, ועל ידי כך תשרה עליו רוח הקודש.

טו. **רש"י** (ד"ה אעירה, סנהדרין טז: ד"ה מאי). בפסוק נאמרו שלש לשונות של התעוררות, משום שיש שלשה מיני התעוררויות באדם: א. שמתעורר לדבר בעצמו, וכנגד זה אמר דוד 'עורה כבודי', שבחצי הראשון של הלילה אני מעיר את עצמי לעסוק בתורה. ב. שמתעורר על ידי דבר אחר, וכנגד זה אמר דוד 'עורה הנבל וכינור', שבחצות הלילה אני מתעורר על ידי נבל וכינור. ג. שמעורר אחרים, וכנגד זה אמר דוד המלך 'אעירה שחר', שבסוף הלילה אני מעורר את השחר. מהרש"א (ח"א סנהדרין טז. ד"ה כנור). וראה ביאורים נוספים בראש יוסף (ד"ה מאי) ובמגיד תעלומה (ברש"י ד"ה אעירה).

טז. **וכאילו** כתוב בגמרא 'לעולם משה הוה ידע'. שפתי חכמים (ד"ה משה).

יז. **כיון** שמשה ידע, אין מניעה לומר שגם דוד ידע, שהרי כל הקושיא היא כיצד יתכן שדוד ידע מה שמשה לא ידע.

יח. **רבי** זירא אמר כן לפי שיטתו (לעיל ג:), שעד חצות היה מתנמנם כסוס, והכינור היה מעוררו, אבל לדעת רב אשי (שם) שעד חצות היה עוסק בתורה, לא היה צריך כינור להתעורר. שיטמ"ק (ד"ה רבי).

בניהו בן יהוידע זה סנהדרין ואביתר אלו אורים ותומים וכן הוא אומר [א] ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי ולמה נקרא שמם כרתי ופלתי כרתי שכורתים דבריהם פלתי שמופלאים בדבריהם[א] ואח"כ שר צבא למלך יואב. אמר רב יצחק בר אדא ואמרי לה אמר רב יצחק בריה דרב אידי מאי קרא [ב] עורה כבודי עורה הנבל וכנור אעירה שחר. רבי זירא אמר משה לעולם הוה ידע ודוד נמי הוה ידע וכיון דדוד הוה ידע כנור למה ליה לאתעורי משנתיה וכיון דמשה הוה ידע למה ליה למימר כחצות משה קסבר שמא יטעו אצטגניני פרעה ויאמרו משה בדאי הוא דאמר מר [א] למד לשונך לומר איני יודע[ב] שמא תתבדה ותאחז. רב אשי אמר בפלגא אורתא דתליסר נגהי ארבסר הוה קאי והכי קאמר משה לישראל[ג] אמר הקב"ה למחר כחצות הלילה כי האידנא אני יוצא בתוך מצרים: [ג] לדוד שמרה נפשי כי חסיד אני לוי ור' יצחק חד אמר כך אמר דוד לפני הקב"ה רבונו של עולם לא חסיד אני שכל מלכי מזרח ומערב ישנים עד שלש שעות ואני [ד] חצות לילה אקום להודות לך ואידך כך אמר דוד לפני הקב"ה רבונו של עולם לא חסיד אני שכל מלכי מזרח ומערב יושבים אגודות אגודות בכבודם ואני ידי מלוכלכות בדם ובשפיר ובשליא כדי לטהר אשה לבעלה ולא עוד אלא כל מה שאני עושה אני נמלך במפיבשת רבי ואומר לו מפיבשת רבי יפה דנתי יפה חייבתי יפה זכיתי טהרתי יפה טמאתי ולא בושתי א"ר יהושע בריה דרב אידי מאי קרא [ה] ואדברה בעדותיך נגד מלכים ולא אבוש תנא לא מפיבשת שמו אלא איש בשת[ג] שמו ולמה נקרא שמו מפיבשת שהיה מבייש פני דוד בהלכה לפיכך זכה דוד ויצא ממנו כלאב וא"ר יוחנן לא כלאב שמו אלא דניאל שמו ולמה נקרא שמו כלאב שהיה מכלים פני מפיבשת בהלכה ועליו אמר שלמה בחכמתו[ד] [ו] בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני ואומר [ז] חכם בני ושמח לבי ואשיבה חורפי דבר. ודוד מי קרי לנפשיה חסיד והכתיב [ח] לולא האמנתי לראות בטוב ה' בארץ חיים ותנא משמיה דרבי יוסי למה נקוד על לולא אמר דוד לפני הקב"ה רבש"ע מובטח אני בך שאתה משלם שכר טוב לצדיקים לעתיד לבוא אבל איני יודע אם יש לי חלק ביניהם אם לאו שמא יגרום החטא [ג] כדר' יעקב בר אידי דר' יעקב בר אידי רמי כתיב [ט] והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך וכתיב [י] ויירא יעקב מאד אמר שמא יגרום החטא [ד] כדתניא [כ] עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קנית עד יעבור עמך ה' זו ביאה ראשונה עד יעבור עם זו קנית זו ביאה שנייה מכאן אמרו חכמים ראוים היו ישראל ליעשות להם נס בימי עזרא כדרך שנעשה להם בימי יהושע בן נון אלא שגרם החטא: וחכ"א עד חצות: חכמים כמאן סבירא להו אי כרבי אליעזר סבירא להו לימרו כרבי אליעזר

ואי

רש"י

בניהו בן יהוידע זה סנהדרין. [פ] שהיה אב בית דין: וכן הוא אומר ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי. ראשון וקודם להם, שבתחילה נוטלים רשות ואח"כ שואלים אם יצליחו: ואביתר אלו אורים ותומים. שכל ימי דוד היה נשאל באביתר, עד מלחמת אבשלום ששאל אביתר ולא עלתה לו ושאל צדוק ועלתה לו כדאמרי' בסדר עולם[פ], ונסתלק אז מן הכהונה: שכורתים את דבריהם. שאומרים דברים קצובים וגמורים שלא יפחתו ולא יוסיפו: שר צבא למלך יואב. להוליך אנשי המלחמה: מאי קרא. דכנור היה תלוי למעלה ממטתו ומעוררו: עורה כבודי. אל תתכבדי בשינה כשאר מלכים: אעירה שחר. שאר מלכים השחר מעוררן, ואני מעורר את השחר[י]: שמא יטעו אצטגניני פרעה. אם אני יודע לכוין השעה הם אינם יודעים לכוין השעה, וקודם שיגיע חצות יהו סבורים שהגיע ועדיין לא באה המכה ויאמרו משה בדאי הוא, הלכך טוב לאחוז לשון איני יודע: דאמר מר. במסכת דרך ארץ: ותאחז. תהא נאחז ונכשל בדבריך: תליסר נגהי ארבסר. ליל שעבר שלשה עשר (א) ולמחרת יגיע ארבעה עשר: ידי מלוכלכות בדם. שהנשים מראות לו דם נדה אם טמא אם טהור, שיש מראות דם טהור באשה[ו]: ובשפיר. הוא עור הולד שהעצמות והגידים והבשר נצורים בתוכו. ויש שפיר שהאשה יושבת עליו ימי טומאה וימי טהרה ואי זה זה המרוקם, ובמס' נדה (דף כה.) מפרש לה, ויש שפיר מלא מים ודם שאינו חשוב ולד[ס] לישב עליו טומאת יולדת וימי טהרתה: ובשליא. דתנן (שם כו.) אין שליא בלא ולד, והוא כמין נבוט שהולד שוכב בתוכה וקורין וסטי"דור בלע"ז, ותניא (שם) אין שליא פחותה מטפח ותחלתה כחוט של ערב וסופה כתורמוס, והיו מביאין אותה לפניו לראות אם יש בה כשיעור ואם עשויה כדת שליא שנחזיקנה שהיה ולד בתוכה ונמוח ותשב עליו ימי טומאה וטהרה אם לאו: זכיתי וחייבתי. שייך בדיני ממונות ודיני נפשו': טמאתי וטהרתי. בהלכות טומאה וטהרה: מפיבושת. [מפי בושת[ו]], בדברי הלכה היוצאין מפיו היה בושת לדוד, שפעמים שהיה טועה והוא אומר לו טעית: לפיכך. בזכות שהיה דוד מקטין עצמו זכה ויצא ממנו כלאב: אלא דניאל שמו. במקום אחד אומר (שמואל ב ג) ומשנהו כלאב לאביגיל אשת נבל וגו', ובמקום אחר אומר והשני דניאל לאביגיל בדברי הימים (א ג): שהיה מכלים פני מפיבושת. כל אב מכלים את (ב) הרב שהיה אב בהוראות: לולא האמנתי לראות בטוב ה'. (ג) כבר טרדוני מיראתך, כמו שנאמר כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד וגו' (שמואל א כו): נקוד על לולא. לדרוש את הנקודה שהיא ממעטת את משמעות הכתוב, לומר שלא דבר ברור היה לו לראות בטוב ה'. לולא לשון אם לא, כמו לולי אלהי אבי וגו' היה לי (בראשית לא): שמא יגרום החטא. תירוצא הוא, לעולם מוחזק בידו שהוא חסיד, וזה שספק בידו אם יראה בטוב ה' לפי שהיה ירא שמא יחטא ויגרום החטא מלראות בטוב: ויירא יעקב. שמא אחר הבטחה חטאתי, וכדתניא שהחטא גורם שאין ההבטחה מתקיימת: ביאה ראשונה. שבאו (ד) בימי יהושע: ביאה שנייה. כשעלו מגלות בבל בימי עזרא: ראויים היו (ה) ליעשות להם נס. לבוא ביד רמה: אלא שגרם החטא. ולא הלכו אלא ברשות כורש, וכל ימי מלכי פרס נשתעבדו להם לכורש ולאחשורוש ולדריוש האחרון: חכמים כמאן סבירא להו. במשמעות בשכבך האמור בתורה: אי כר' אליעזר סבירא להו. דאית ליה בשכבך כל זמן שבני אדם עוסקין לילך ולשכב זה מקדים וזה מאחר: לימרו כר' אליעזר. דאמר (ו) סוף האשמורה הראשונה, דודאי כל שדעתו לישן כבר שכב וישן:

ואי

תוספות

בניהו זה סנהדרין. מסברא אומר כן. אביתר אלו אורים ותומים וכן הוא אומר ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי כלומר היה קודם להם אם כן אורים ותומים היו אחר בניהו. א"כ אביתר שהוזכר אחר בניהו היינו אורים ותומים כך פירש רש"י[ט] ותימה לפירושו פשיטא דאביתר כהן היה בימי דוד שלא היה כהן אחר שכולם נהרגו בנוב עיר הכהנים[י] ולמה צריך ראיה עליה. ועוד לגירסת הקונטרס בניהו בן יהוידע אין זה הפסוק בשום מקום. לכך (מפרש) [גריס] רבינו תם כדאי' (דה"א כ"ז) [כ] ואחרי אחיתופל יהוידע בן בניהו זה סנהדרין וכן הוא אומר ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי ופי' ר"ת דכרתי ופלתי היינו סנהדרין שכורתין דבריהם לאמתן ופלתי שמופלאים בהוראה כמו מופלא שבבית דין[ל]. וא"ת היכי פשיט יהוידע בן בניהו מבניהו בן יהוידע. וי"ל דמסתמא ממלא מקום אביו היה וכי היכי דאביו היה מסנהדרין גם הוא היה מהם[מ]:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) מס' דרך ארץ זוטא פרק ג, ב) עיין תוס' קידושין ל. ד"ה אל (ועיין ב"מ דף כג:), ג) סנהדרין דף לח:, ד) ג"ז שם וסוטה דף לו., ה) פי"ד וביומא עג:, ו) ירושלמי פ"א דברכות ה ע"ב עיי"ש, ז) נדה דף יט., ח) שם דף כד:, ט) בסנהדרין טז: עיי"ש (מהרש"ל), י) ש"א כב יט-כ, כ) [וכ"ה בערוך ערך אחר], ל) סנהדרין פז., מ) [ועי' בתוס' סנהדרין טז: ד"ה ואחרי].

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה תליסר וכו'. ליל שעבר של שלשה עשר ולמחרת יגיה ז] ארבעה עשר: (ב) ד"ה שהיה מכלים כו'. מכלים את פני הרב: (ג) ד"ה לולא כו'. בטוב ה' בארץ ישראל כבר טרדוני: (ד) ד"ה ביאה וכו'. שבאו לארץ בימי יהושע: (ה) ד"ה ראויים היו ישראל ליעשות: (ו) ד"ה לימרו כר' אליעזר דאמר עד סוף:

לעזי רש"י

ושטידו"ר. פירוש שליא, כמין נבוט שהולד שוכב בתוכה (היוצא מבטן היולדת אחר הלידה):

תורה אור השלם

א) וְיוֹאָב אֶל כָּל הַצָּבָא יִשְׂרָאֵל וּבְנָיָה בֶּן יְהוֹיָדָע עַל הַכְּרֵתִי וְעַל הַפְּלֵתִי: [שמואל ב כ, כג]
וּבְנָיָהוּ בֶּן יְהוֹיָדָע עַל הַכְּרֵתִי וְהַפְּלֵתִי וּבְנֵי דָוִיד הָרִאשֹׁנִים לְיַד הַמֶּלֶךְ: [דברי הימים א יח, יז]
ב) עוּרָה כְבוֹדִי עוּרָה הַנֵּבֶל וְכִנּוֹר אָעִירָה שָּׁחַר: [תהלים נז, ט]
ג) תְּפִלָּה לְדָוִד הַטֵּה יְיָ אָזְנְךָ עֲנֵנִי כִּי עָנִי וְאֶבְיוֹן אָנִי: שָׁמְרָה נַפְשִׁי כִּי חָסִיד אָנִי הוֹשַׁע עַבְדְּךָ אַתָּה אֱלֹהַי הַבּוֹטֵחַ אֵלֶיךָ: [תהלים פו, א-ב]
ד) חֲצוֹת לַיְלָה אָקוּם לְהוֹדוֹת לָךְ עַל מִשְׁפְּטֵי צִדְקֶךָ: [תהלים קיט, סב]
ה) וַאֲדַבְּרָה בְעֵדֹתֶיךָ נֶגֶד מְלָכִים וְלֹא אֵבוֹשׁ: [תהלים קיט, מו]
ו) בְּנִי אִם חָכַם לִבֶּךָ יִשְׂמַח לִבִּי גַם אָנִי: [משלי כג, טו]
ז) חֲכַם בְּנִי וְשַׂמַּח לִבִּי וְאָשִׁיבָה חֹרְפִי דָבָר: [משלי כז, יא]
ח) לוּלֵא הֶאֱמַנְתִּי לִרְאוֹת בְּטוּב יְיָ בְּאֶרֶץ חַיִּים: [תהלים כז, יג]
ט) וְהִנֵּה אָנֹכִי עִמָּךְ וּשְׁמַרְתִּיךָ בְּכֹל אֲשֶׁר תֵּלֵךְ וַהֲשִׁבֹתִיךָ אֶל הָאֲדָמָה הַזֹּאת כִּי לֹא אֶעֱזָבְךָ עַד אֲשֶׁר אִם עָשִׂיתִי אֵת אֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי לָךְ: [בראשית כח, טו]
י) וַיִּירָא יַעֲקֹב מְאֹד וַיֵּצֶר לוֹ וַיַּחַץ אֶת הָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ וְאֶת הַצֹּאן וְאֶת הַבָּקָר וְהַגְּמַלִּים לִשְׁנֵי מַחֲנוֹת: [בראשית לב, ח]
כ) תִּפֹּל עֲלֵיהֶם אֵימָתָה וָפַחַד בִּגְדֹל זְרוֹעֲךָ יִדְּמוּ כָּאָבֶן עַד יַעֲבֹר עַמְּךָ יְיָ עַד יַעֲבֹר עַם זוּ קָנִיתָ: [שמות טו, טז]

רב נסים גאון

יושב ומנמנם כסוס. אית' במסכת סוכה בפ' הישן (דף כו) אמר רב אסור לאדם לישן ביום יותר משינת הסוס אמר אביי שינתיה דמר כדרב דרב כר' דר' כדוד מלך ישראל דדוד כדסוסיא דסוסי שיתין נישמי. הא דאמר (רב) [רב אחא] הכא אין הבור מתמלא מחוליתו. מתפרשא לך מההיא דבפרק הרואה מקום (דף נט) דתניא בשעה שבקש הקב"ה להביא מבול לעולם נטל ב' כוכבים מכימה והביא מבול לעולם וכשבקש לסתמם נטל ב' כוכבים מעיש וסתמן ומדאקשינן וליסתמה בדידה ופרקינן אין הבור מתמלא מחוליתו שמעת מינה דהכין הוא פירושה שהבור אם תחזיר לתוכו העפר שניטלת ממנו אינו ממלא אותו אלא צריך להוסיף עפר אחר ולפיכך לא היו מספיקין כאן אותן ב' כוכבים שניטלו ממנה והוצרך ליטול ב' כוכבים מעיש לסתמן ולזה נתכוונו העם באמרם לדוד המלך אין הבור מתמלא מחוליתו תשובה לדבריו שאמר להם לכו התפרנסו זה מזה כלומר כי אין מספיק לנו מה שאנו נהנים זה מזה אלא צריכין אנו תוספת ממקום אחר מיד אמר להם לכו ופשטו ידיכם בגדוד:

ליקוטי רש"י

בניהו בן יהוידע זה סנהדרין. שהיה מופלא שבב"ד. ואביתר אלו אורים ותומים וכן הוא אומר וכו'. הוא למעלה מהם וקודם היה להם ומדסמך בקרא קמא אביתר בתר בניהו שמע מינה אביתר היינו כרתי ופלתי: וספרים דכתיב בהו אביתר על הכרתי שיבוש הוא שאין מקרא זה בכל הנביאים [סנהדרין טז:]. שכורתים. חותכין דברים באמונתן. מאי קרא. דכנור תלוי על מטתו של דוד ומקילו לדוד משנתו דכתיב אעירה השחר אני מעורר השחר ולא כשאר מלכים שהשחר קודם ומעוררן [סנהדרין טז:]. עורה כבודי. ולא אישן עד שלש שעות בכבודי כשאר מלכים. עורה הנבל וכנור. העירה אותי אתה הנבל וכנור התלוי על מטתי פתוח לצד הצפון וכיון שמגיע חצות לילה רוח צפונית מנשבת בו ודוד עומד ועוסק בתורה. אעירה השחר. אני מעורר את השחר ואין השחר מעוררני [תהלים נז ט]. שמא יטעו אצטגניני פרעה. ולא אמר בחצות שמא יטעו אצטגניני פרעה ויאמרו משה בדאי הוא אבל הקב"ה יודע עתיו ורגעיו אמר כחצות [שמות יא, ד]. כי חסיד אני. שאני שומע גדופי וחרפתי ויכולת בידי להנקם ואני שותק כך הוא באגדת תהלים ד"א פירשו רבותינו בברכות ולא חסיד אני וכו' [תהלים פו, ב]. ואני ידי מלוכלכות בדם. שהיה יגע בתורה ומורה הוראות [עירובין נג.]. ובשפיר. עור דפוס הולד [נדה כג:]. במפיבשת. שהיה מפיבשת אדם גדול [עירובין שם:]. כלאב. ומשנהו כלאב. ובמקום אחר הוא קורא אותו ומשנהו דניאל ולמה נקרא שמו כלאב אמר רבי יצחק שהיו ליצני הדור אומרים מנבל היתה אביגיל מעוברת נהפך קלסתרו ונדמה לאביו. ורבותינו אמרו שהיה מכלים פני מפיבשת בהלכה [שמואל ב' ג, ג]. חכם בני. התחכם בני. ושמח לבי. ותהא לבי שמח בך [משלי כז, יא]. לולא האמנתי וגו'. אם לא שהאמנתי בהקב"ה כבר קמו בי אותם עדי שקר וכלוני לולא נקוד עליו למדרש שדרשו רבותינו יודע אני שאתה נותן שכר לצדיקים לעולם הבא אבל איני יודע אם יש לי חלק עמהם אם לאו [תהלים כז, יג]. אנכי עמך. לפי שהיה ירא מעשו ומלבן [בראשית כח, טו]. ויירא יעקב מאד. לכך אני ירא שמא משהבטחתני נתלכלכתי בחטא ויגרום לי להמסר ביד עשו [שם לב יא]. ביאה ראשונה. בימי יהושע. ביאה שניה. בימי עזרא [סנהדרין צח:]. ליעשות להם נס. לעלות בזרוע ולא יהו משתעבדים למלכות אלא שגרם חטאם של ישראל בימי בית ראשון ונגזר עליהם שלא יעלו אלא ברשות כדכתיב מי בכם מכל עמו (עזרא א) [סוטה לו.]. לעלות בזרוע על כרחם של מלכי פרס בביאה שניה בימי עזרא כביאה ראשונה בימי יהושע מדהקישן הכתוב [סנהדרין שם].

הגהות וציונים

א] ס"א ולמה נקרא שמם אורים ותומים אורים שמאירים את דבריהם תומים שמשלימים את דבריהם ועי' ביומא עג ע"ב (גליון): ב] בילקוט שמעוני פ' בא ליתא תיבת "לישראל" וגי' ישרה היא דפרשה זו נאמרה אל פרעה בביתו, (ועי' שפת אמת ומגדים חדשים): ג] [עיין ביבמות דף עט. בתוס' דגרס ר"ת אלא איש בעל [בקרא איתא אֶשְׁבָּעַל (דה"י א' ח, לג, ט, לט)] שמו וע"ש] (גליון), כתב המהרש"א דהאי מפיבושת הוא בן יהונתן כמו שנאמר במעשה דציבא (ש"ב טז), ובדה"י (א ח, לד) קראוהו מריב בעל וכצ"ל בגמ' לא מפיבושת שמו אלא מריב בעל שמו עיי"ש: ד] עיין במהר"ץ חיות בשם עין יעקב דלא גריס "בחכמתו" דמשלי ברוה"ק נאמרה ועיי"ש: ה] עיין ילקוט מפרשים: ו] הוסיפוהו ע"פ המהרש"ל: ז] מלשון נגהי, ועיין רש"י לקמן נט ע"ב בד"ה נגהי:

יָדַע מתי חצות, **לָמָּה לֵיהּ לְמֵימַר** - מדוע הוצרך לומר **'כַּחֲצוֹת'**, הרי יכל לומר 'בחצות' כפי שאמר לו הקב"ה. יש ליישב, **שמֹשֶׁה קָסָבַר** - סבר שיש לחשוש, **שֶׁמָּא יִטְעוּ אִצְטַגְנִינֵי** [-החוזים בכוכבים[יט] של] **פַּרְעֹה**, וקודם שיגיע זמן חצות יהיו סבורים שהגיע הזמן[כ], ויראו שהמכה עדיין לא הגיעה, **וְיֹאמְרוּ, מֹשֶׁה בַּדַּאי** [-אדם הממציא דברים מליבו[כא]] **הוּא**. וכדי שלא יאמרו כן אמר משה 'כחצות' שהוא לשון מסופק. **דְּאָמַר מַר** - וכפי ששנינו במסכת דרך ארץ[כב] (זוטא פ"ג), **לַמֵּד לְשׁוֹנְךָ לוֹמַר 'אֵינִי יוֹדֵעַ'**[כג], שאם לא תהיה רגיל לומר כן, יש לחשוש **שֶׁמָּא תִּתְבַּדֶּה** - תאמר דברים שנראים כאינם נכונים[כד], **וְתֵאָחֵז** - ותהיה נתפס ונכשל בדבריך[כה].

עוד מיישבת הגמרא, **רַב אַשִׁי אָמַר**, באמת משה רבינו ידע מתי חצות[כו], ומה שאמר 'כחצות' אינו מחמת הספק, אלא משום שכאשר משה אמר זאת, **בְּפַלְגָא אוּרְתָא דִּתְלֵיסַר** - בחצות הלילה שאחר שלשה עשר בניסן, **נַגְהֵי אַרְבֵּסַר** - שלמחרת יאיר[כז] יום ארבעה עשר בניסן[כח], **הֲוָה קָאֵי** - היה עומד משה ואומר כן, **וְהָכִי קָאָמַר** [-וכך אמר] **מֹשֶׁה לְיִשְׂרָאֵל**[כט], **אָמַר הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, לְמָחָר 'כַּחֲצֹת הַלַּיְלָה' כִּי הָאִידָנָא** - מחר בזמן שהוא כמו חצות[ל] לילה זה שאנו עומדים בו עכשיו, בזמן זה בדיוק **'אֲנִי יוֹצֵא בְּתוֹךְ מִצְרָיִם'**[לא].

★

הגמרא מביאה מאמר נוסף, בענין שעת קימתו של דוד המלך, וגודל חסידותו:

נאמר בתהלים (פו א-ב) **'תְּפִלָּה לְדָוִד** וגו' **שָׁמְרָה נַפְשִׁי כִּי חָסִיד**[לב] **אָנִי'**. ויש להבין מדוע קרא לעצמו חסיד[לג]. ונחלקו **לֵוִי וְרַבִּי יִצְחָק** בביאור הדבר.

חַד [-אחד מהם] **אָמַר, כָּךְ אָמַר דָּוִד לִפְנֵי הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, רִבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם**, וכי **לֹא חָסִיד אָנִי, שֶׁכָּל מַלְכֵי מִזְרָח וּמַעֲרָב**[לד] **יְשֵׁנִים עַד שָׁלֹשׁ שָׁעוֹת** - עד השעה השלישית שביום[לה], **וַאֲנִי** איני מתנהג בכבוד מלכות כמותם, אלא **'חֲצוֹת לַיְלָה אָקוּם לְהוֹדוֹת לָךְ'** (שם קיט סב)[לו].

וְאִידָךְ - והשני ביאר, **שֶׁכָּךְ אָמַר דָּוִד לִפְנֵי הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, רִבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם**, וכי **לֹא חָסִיד אָנִי, שֶׁכָּל מַלְכֵי מִזְרָח וּמַעֲרָב יוֹשְׁבִים אֲגוּדּוֹת**[לז] - חבורות חבורות ועוסקים **בִּכְבוֹדָם**[לח], **וַאֲנִי** איני עוסק בכבודי, אלא אדרבה, **יָדַי מְלוּכְלָכוֹת**

יט. פירוש רב סעדיה גאון (ד"ה אטגניני). והם אנשים שבקיאים בחכמת המזלות, ויודעים לכוון השעות. הערוך (ערך אסטגנין).

כ. שהרי אף על פי שמשה רבינו ידע מתי בדיוק חצות, הם אינם ידעו זאת. רש"י (ד"ה שמא). והחתם סופר (ד"ה משה) ביאר, שכוונת הקב"ה לחצות הלילה בארץ ישראל [ראה שם שהוכיח זאת מהמדרש (ב"ר מג ג)], ואילו במצרים חצות הלילה הוא בזמן אחר, וחשש משה שהאיצטגנינים יחשבו לפי הזמן של מצרים, ויאמרו שהוא בדאי.

כא. על פי שפתי חכמים (ד"ה בדאי). וראה עוד בהערה להלן על 'שמא תתבדה'.

כב. הגמרא הוצרכה להביא ברייתא זו כאן, משום שלכאורה קשה, כיון שמשה שינה מלשון ה', כיצד אמר 'כה אמר ה''. ועל כך מתרצת הגמרא, שכיון שמן הברייתא מוכח שהדין נותן לומר כן, שייך לומר 'כה אמר ה''. עץ יוסף (ד"ה שמא).

כג. אלא אם כן הדבר ברור בלי שום פקפוק. מאירי (ד"ה לעולם). וראה בהערה להלן, שצריך שיוכל להוכיח את דבריו.

כד. אין לפרש בכוונת הברייתא שמא תטעה ותאמר דברים שאינם נכונים, שהרי כאן אם היה אומר 'בחצות' היה אומר דבר נכון, שכך אמר לו הקב"ה וכך יעשה, אלא שלא היה יכול להוכיח דבריו, והיו סבורים שמשקר. ודבר זה מוכרח מעצם דברי הברייתא, שאם כוונתה שיאמר שקר גמור, אם כן זהו איסור גמור מן התורה, ולא היה לתנא לכתוב ענין זה במסכת דרך ארץ, שעוסקת רק במוסרים ובמדות טובות [ולכן דקדק רש"י (ד"ה לאמר) וכתב, שדבר זה נכתב במסכת דרך ארץ]. מגיד תעלומה (ברש"י שם). וכעין זה ביאר בראש יוסף (ד"ה שמא), שאף על פי שאתה יודע, אם להמון אין הדבר מובן, יאמרו עליך שאינך יודע. ו'תתבדה' הכוונה, תהיה בודד לעצמך, ואין זה לשון שקר.

כה. מאמר זה נאמר לגבי עניני העולם, אבל לגבי דברי תורה אמרו חכמים (קידושין ל.) שצריך 'שיהו דברי תורה מחודדים בפיך, שאם ישאל לך אדם דבר אל תגמגם ותאמר לו, אלא אמור לו מיד'. ואפילו בדברי תורה לא יאמר שיודע דבר כדי להתפאר בכך, אבל מה שיודע יורה וילמד לתלמידים. תוספות (קידושין שם ד"ה אל).

כו. ואם כן אפשר לומר שגם דוד ידע בחכמתו מתי חצות, ולא היה צריך כינור לכך [כבתירוצו של רבי זירא לעיל].

כז. רש"י (ד"ה תליסר) לפי גירסת הב"ח (אות א). וכעין זה ביאר רש"י לקמן (נט: ד"ה נגהי), ש'נגהי' פירושו לילי, שהרי מצינו במסכת פסחים (ג.) שיש מקומות שקוראים ללילה 'נגהי' [-אור], כדי לשמור על לשון נקיה. וכן ביאר בערוך (ערך נגה) והוסיף, שהוא כמו שקוראים לסומא 'סגי נהור' [-הרבה אור, כלומר, רואה היטב].

כח. כלומר, הלילה שבין שלושה עשר בניסן לארבעה עשר בניסן. מהרש"ל (ברש"י ד"ה תליסר).

כט. במגיד תעלומה (ד"ה והכי) הקשה: א. מדוע הגמרא צריכה לומר שאמר זאת לישראל [וראה מה שתירץ המהרש"א (ח"א לעיל ג: ד"ה אלמא)]. ב. הרי מפורש בכתוב שאמר זאת לפרעה [שנאמר בהמשך הכתוב (שמות יא ח) 'וירדו כל עבדיך וגו' ויצא מעם פרעה בחרי אף']. ותירץ, שלפי תירוצו של רב אשי שאמר לשון זה בליל ארבעה עשר בניסן, לא יתכן שאמר זאת לפרעה, שהרי מיד לאחר מכת חושך אמר לפרעה שלא יראה פניו (שם י כט), ואז התרה בו על מכת בכורות, ובכל מכה מעת ההתראה עד המכה חלפו שלשה שבועות (רש"י שמות ז כה), ואם כן לא יתכן שאמר זאת לפרעה בליל ארבעה עשר בניסן, שהרי כבר למחרת היתה המכה, ולא מלאו שלשה שבועות להתראה, ובהכרח שבליל ארבעה עשר בניסן אמר זאת פעם נוספת לישראל, והתורה נקטה את הלשון שאמר לישראל. וראה עוד מה שצוין בהגהות וציונים.

ל. והכ"ף של 'כחצות' היא כ"ף הדמיון [-כמו החצות הזה], ולא כ"ף המשוער [-בערך בחצות]. מהרש"א (ח"א לעיל ג: ד"ה אלמא), ראש יוסף (ד"ה בפלגא).

לא. זהו המשך לשון הפסוק שם (שמות יא ד).

לב. במסילת ישרים (פי"ח) ביאר ענין החסידות כך, 'כי הנה המצות המוטלות על כל ישראל כבר ידועות הן, וחובתן ידועה עד היכן היא מגעת, אמנם מי שאוהב את הבורא יתברך שמו אהבה אמיתית, לא ישתדל ויכוין לפטור עצמו במה שכבר מפורסם מן החובה אשר על כל ישראל בכלל, אלא יקרה לו כמו שיקרה אל בן אוהב אביו, שאילו יגלה אביו את דעתו גילוי מעט שהוא חפץ בדבר מן הדברים, כבר ירבה הבן בדבר ההוא ובמעשה ההוא כל מה שיוכל. ואף על פי שלא אמרו אביו אלא פעם אחת ובחצי דיבור, הנה די לאותו הבן להבין היכן דעתו של אביו נוטה, לעשות לו גם את אשר לא אמר לו בפירוש, כיון שיוכל לדון בעצמו שיהיה הדבר ההוא נחת רוח לפניו, ולא ימתין שיצוהו יותר בפירוש או שיאמר לו פעם אחרת וכו'. נמצא כלל החסידות, הרחבת קיום כל המצות בכל הצדדין והתנאים שראוי ושאפשר'. ובשערי קדושה (ח"א שער ג) ביאר, ש'חסיד' הוא מי שזיכך את החומר לגמרי, והוטבעו בטבעו כל המידות הטובות, עד שביטל את היצר הרע ואינו צריך להלחם עמו. וראה עוד בהערה לעיל (ג.) על 'רבי שמעון חסידא'.

לג. בפשטות כוונת הגמרא לברר מדוע קרא לעצמו חסיד, אולם יש שביארו שזוהי קושיא, הרד"ק (תהלים פו ב) פירש שהוקשה לגמרא כיצד דוד המלך התפאר וקרא לעצמו חסיד. ובילקוט המאירי (ד"ה לא) הוסיף לבאר, שכיון שדוד המלך היה עניו ביותר, עד שאמר על עצמו 'ואנכי תולעת ולא איש' (תהלים כב ז), אם כן כיצד התפאר וקרא לעצמו חסיד. ובבן יהוידע (ד"ה כי) ביאר עוד, שהוקשה לגמרא מדוע אמר דוד 'כי חסיד אני' שמשמע שרק הוא חסיד. וראה בהערות להלן ביאור תירוצי הגמרא לקושיות אלו.

והמהר"ץ חיות (ד"ה לדוד) ביאר לפי פשוטו של מקרא, שדוד לא התכוון להתפאר בכך, אלא שחשש שיפול בחטא ובגאוה, משום שראה את מעלתו על פני שאר המלכים, ולכן ביקש מה' שישמור נפשו שלא יפול בחטא, ושלא יחשוב שקיים כבר את כל המוטל עליו.

לד. בכמה מקומות נקטו חכמים לשון 'מלכי מזרח ומערב', משום שישוב העולם הוא מקצה המזרחי עד קצה המערבי, אבל בקצה הדרומי והצפוני אין בני אדם דרים, משום שאין המקום ראוי למגורים. מהרש"א (ח"א ד"ה אמר). וראה ביאורים נוספים בבן יהוידע (ד"ה שכל).

לה. ראה בהערה לעיל (ג:), האם הכוונה עד תחילת השעה השלישית, או עד לסופה.

לו. בענף יוסף (ד"ה לדוד, בשם אור כשלמה) הקשה, מדוע היה דוד צריך להשוות עצמו לשאר מלכים, וכי לא יכל לשבח את עצמו באופן עצמי ללא השוואה זו. ותירץ, שלכאורה יש לתמוה כיצד המלכים והשרים והעשירים חיים, הרי אין דבר רע בעולם מפיזור הנפש, והללו מרוב עושרם יש להם פיזור הנפש רב, ודבר זה יכול להביא למותם. אלא שהביאור הוא, שכנגד פיזור הנפש שיש להם, יש להם תענוגים נפלאים שאין לשום אדם, וזה מחזק גופם. ואמר דוד המלך, שיש לו את פיזור הנפש כמו לשאר המלכים, ואף על פי כן אינו מתענג בתענוגי המלכים. ולכן ביקש 'שמרה נפשי כי חסיד אני', כלומר, יש לי פיזור הנפש כמו שאר מלכים, ואין לי את התענוגות שלהם, ולכן אני זקוק לשמירה. וראה כעין זה בעיון יעקב (ד"ה לדוד).

לז. נקט לשון 'אגודות' משום שאין אגודה פחות משלשה (ראה סוכה יג.), וזה מרמז על כך שיש למלכים שלשה מיני כבוד: א. בשלטון המסור בידם. ב. בכסא המיוחד להם. ג. בלבוש המיוחד להם. ודוד אמר שהוא עשה להיפך, שזלזל בעצמו בשלשה דברים [דם שפיר ושליא] כדי לטהר אשה לבעלה. בן יהוידע (ד"ה יושבים).

לח. שכל דיבורי המלכים הם בעניני המלוכה ובכבישת מדינות וכדומה. עץ יוסף (ד"ה שכל - השני).

בניהו בן יהוידע זה סנהדרין ואביתר אלו אורים ותומים וכן הוא אומר [א] ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי ולמה נקרא שמם כרתי ופלתי כרתי שכורתים דבריהם פלתי שמופלאים בדבריהם[א] ואח"כ שר צבא למלך יואב. אמר רב יצחק בר אדא ואמרי לה אמר רב יצחק בריה דרב אידי מאי קרא [ב] עורה כבודי עורה הנבל וכנור אעירה שחר. רבי זירא אמר משה לעולם הוה ידע ודוד נמי הוה ידע וכיון דדוד הוה ידע כנור למה ליה לאתעורי משנתיה וכיון דמשה הוה ידע למה ליה למימר כחצות משה קסבר שמא יטעו אצטגניני פרעה ויאמרו משה בדאי הוא דאמר מר [א] למד לשונך לומר איני יודע[ב] שמא תתבדה ותאחז. רב אשי אמר בפלגא אורתא דתליסר נגהי ארבסר הוה קאי והכי קאמר משה לישראל[ג] אמר הקב"ה למחר כחצות הלילה כי האידנא אני יוצא בתוך מצרים: [ג] לדוד שמרה נפשי כי חסיד אני לוי ור' יצחק חד אמר כך אמר דוד לפני הקב"ה רבונו של עולם לא חסיד אני שכל מלכי מזרח ומערב ישנים עד שלש שעות ואני [ד] חצות לילה אקום להודות לך ואידך כך אמר דוד לפני הקב"ה רבונו של עולם לא חסיד אני שכל מלכי מזרח ומערב יושבים אגודות אגודות בכבודם ואני ידי מלוכלכות בדם ובשפיר ובשליא כדי לטהר אשה לבעלה ולא עוד אלא כל מה שאני עושה אני נמלך במפיבשת רבי ואומר לו מפיבשת רבי יפה דנתי יפה חייבתי יפה זכיתי יפה טהרתי יפה טמאתי ולא בושתי א"ר יהושע בריה דרב אידי מאי קרא [ה] ואדברה בעדותיך נגד מלכים ולא אבוש תנא לא מפיבשת שמו אלא איש בשת[ג] שמו ולמה נקרא שמו מפיבשת שהיה מבייש פני דוד בהלכה לפיכך זכה דוד ויצא ממנו כלאב וא"ר יוחנן לא כלאב שמו אלא דניאל שמו ולמה נקרא שמו כלאב שהיה מכלים פני מפיבשת בהלכה ועליו אמר שלמה בחכמתו[ד] [ו] בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני ואומר [ז] חכם בני ושמח לבי ואשיבה חורפי דבר. ודוד מי קרי לנפשיה חסיד והכתיב [ח] לולא האמנתי לראות בטוב ה' בארץ חיים ותנא משמיה דרבי יוסי למה נקוד על לולא אמר דוד לפני הקב"ה רבש"ע מובטח אני בך שאתה משלם שכר טוב לצדיקים לעתיד לבוא אבל איני יודע אם יש לי חלק בינהם אם לאו שמא יגרום החטא [ג] כדר' יעקב בר אידי דר' יעקב בר אידי רמי כתיב [ט] והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך וכתיב [י] ויירא יעקב מאד אמר שמא יגרום החטא [ד] כדתניא [כ] עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קנית עד יעבור עמך ה' זו ביאה ראשונה עד יעבור עם זו קנית זו ביאה שנייה מכאן אמרו חכמים ראויה היו ישראל ליעשות להם נס בימי עזרא כדרך שנעשה להם בימי יהושע בן נון אלא שגרם החטא: וחכ"א עד חצות: חכמים כמאן סבירא להו אי כרבי אליעזר סבירא להו לימרו כרבי אליעזר ואי

רש"י

בניהו בן יהוידע זה סנהדרין. [ט] שהיה אב בית דין: **וכן הוא אומר ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי.** ראשון וקודם להם, שבתחילה נוטלים רשות ואח"כ שואלים אם יצליחו: **ואביתר אלו אורים ותומים.** שכל ימי דוד היה נשאל באביתר, עד מלחמת אבשלום ששאל אביתר ולא עלתה לו ושאל לצדוק ועלתה לו כדאמרי' בסדר עולם[ט], ונסתלק אז מן הכהונה: **שכורתים את דבריהם.** שאומרים דברים קצובים וגמורים שלא יפחתו ולא יוסיפו: **שר צבא למלך יואב.** להוליך אנשי המלחמה: **מאי קרא.** דכנור היה תלוי למעלה ממטתו ומעוררו: **עורה כבודי.** אל תתכבדי בשינה כשאר מלכים: **אעירה שחר.** שאר מלכים השחר מעוררן, ואני מעורר את השחר[י]: **שמא יטעו אצטגניני פרעה.** אם אני יודע לכוין השעה הם אינם יודעים לכוין השעה, וקודם שיגיע חצות יהו סבורים שהגיע ועדיין לא באה המכה ויאמרו משה בדאי הוא, הלכך טוב לאחוז לשון איני יודע: **דאמר מר.** במסכת דרך ארץ: **ותאחז.** תהא נאחז ונכשל בדבריך: **תליסר נגהי ארבסר.** ליל שעבר שלשה עשר (א) ולמחרת יגיע ארבעה עשר: **ידי מלוכלכות בדם.** שהנשים מראות לו דם נדה אם טמא אם טהור, שיש מראות דם טהור באשה[י]: **ובשפיר.** הוא עור הולד שהעצמות והגידים והבשר נצורים בתוכו. ויש שפיר שהאשה יושבת עליו ימי טומאה וימי טהרה ואי זה זה המרוקם, ובמס' נדה (דף כה.) מפרש לה, ויש שפיר מלא מים ודם שאינו חשוב ולד[ס] לישב עליו טומאת יולדת וימי טהרתה: **ובשליא.** דתנן (שם כו.) אין שליא בלא ולד, והוא כמין לבוש שהולד שוכב בתוכה וקורין ושטי"דור בלע"ז, ותניא (שם) אין שליא פחותה מטפח ותחלתה כחוט של ערב וסופה כתורמוס, והיו מביאין אותה לפניו לראות אם יש בה כשיעור ואם עשויה כדת שליא שנחזיקנה שהיה ולד בתוכה ונמוח ותשב עליו ימי טומאה וטהרה אם לאו: **זכיתי וחייבתי.** שייך בדיני ממונות ודיני נפשו': **טמאתי וטהרתי.** בהלכות טומאה וטהרה: **מפיבושת.** [מפי בושת[י]], בדברי הלכה היוצאין מפיו היה בושת לדוד, שפעמים שהיה טועה והוא אומר לו טעית: **לפיכך.** בזכות שהיה דוד מקטין עצמו זכה ויצא ממנו כלאב: **אלא דניאל שמו.** במקום אחד אומר (שמואל ב ג) ומשנהו כלאב לאביגיל אשת נבל וגו', ובמקום אחר אומר והשני דניאל לאביגיל בדברי הימים (א ג): **שהיה מכלים פני מפיבושת.** כל אב מכלים את (ב) הרב שהיה אב בהוראות: **לולא האמנתי לראות בטוב ה'.** (ג) כבר טרדוני מירא[ת]ך, כמו שנאמר כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד וגו' (שמואל א כו): **נקוד על לולא.** לדרוש את הנקודה שהיא ממעטת את משמעות הכתוב, לומר שלא דבר ברור היה לו לראות בטוב ה'. לולא לשון אם לא, כמו לולי אלהי אבי וגו' היה לי (בראשית לא): **שמא יגרום החטא.** תירוצא הוא, לעולם מוחזק בידו שהוא חסיד, וזה שספק בידו אם יראה בטוב ה' לפי שהיה ירא שמא יחטא ויגרום החטא מלראות בטוב: **ויירא יעקב.** שמא אחר הבטחה חטאתי, וכדתניא שהחטא גורם שאין ההבטחה מתקיימת: **ביאה ראשונה.** שבאו (ד) בימי יהושע: **ביאה שנייה.** כשעלו מגלות בבל בימי עזרא: **ראויים היו (ה) ליעשות להם נס.** לבוא ביד רמה: **אלא שגרם החטא.** ולא הלכו אלא ברשות כורש, וכל ימי מלכי פרס נשתעבדו להם לכורש ולאחשורוש ולדריוש האחרון: **חכמים כמאן סבירא להו.** במשמעות בשכבך האמור בתורה: **אי כר' אליעזר סבירא להו.** דאית ליה בשכבך כל זמן שבני אדם עוסקין לילך ולשכב זה מקדים וזה מאחר: **לימרו כר' אליעזר.** דאמר (ו) סוף האשמורה הראשונה, דודאי כל שדעתו לישן כבר שכב וישן:

תוספות

בניהו זה סנהדרין. מסברא אומר כן. **אביתר** אלו אורים ותומים וכן הוא אומר ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי כלומר היה קודם להם אם כן אורים ותומים היו אחר בניהו. א"כ אביתר שהוזכר אחר בניהו היינו אורים ותומים כך פירש רש"י[ט] ותימה לפירושו פשיטא דאביתר כהן היה בימי דוד שלא היה כהן אחר שכולם נהרגו בנוב עיר הכהנים[י] ולמה צריך ראיה עליה. ועוד לגירסת הקונטרס בניהו בן יהוידע אין זה הפסוק בשום מקום. לכך (מפרש) [גריס] רבינו תם כדאי' (בדה"א כ"ז) [כ] ואחרי אחיתופל יהוידע בן בניהו זה סנהדרין וכן הוא אומר ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי ופי' ר"ת דכרתי ופלתי היינו סנהדרין שכורתין דבריהם לאמתן ופלתי שמופלאים בהוראה כמו מופלא שבבית דין[ל]. וא"ת היכי פשיט יהוידע בן בניהו מבניהו בן יהוידע. וי"ל דמסתמא ממלא מקום אביו היה וכי היכי דאביו היה מסנהדרין גם הוא היה מהם[מ]:

רב נסים גאון

יושב ומנמנם כסוס. אית' במסכת סוכה בפ' הישן (דף כו) אמר רב אסור לאדם לישן ביום יתר משינת הסוס אמר אביי שינתיה דמר כדרב דרב כר' דר' כדוד מלך ישראל דדוד כדסוסיא דסוסי שיתין נישמי. **הא** דאמר (רב) [רב אחא] **הכא אין הבור מתמלא מחוליתו.** מתפרשא לך מההיא דבפרק הרואה מקום (דף נט) דתניא בשעה שבקש הקב"ה להביא מבול לעולם נטל ב' כוכבים מכימה והביא מבול לעולם וכשבקש לסתמם נטל ב' כוכבים מעיש וסתמן ומדאקשינן וליסתמה בדידה ופרקינן אין הבור מתמלא מחוליתו שמעת מינה דהכין הוא פירושה שהבור אם תחזיר לתוכו העפר שניטלת ממנו אינו ממלא אותו אלא צריך להוסיף עפר אחר ולפיכך לא היו מספיקין כאן אותן ב' כוכבים שניטלו ממנה והוצרך ליטול ב' כוכבים מעיש לסתמן ולזה נתכוונו העם באמרם לדוד המלך אין הבור מתמלא מחוליתו תשובה לדבריו שאמר להם לכו התפרנסו זה מזה כלומר כי אין מספיק לנו מה שאנו נהנים זה מזה אלא צריכין אנו תוספת ממקום אחר מיד אמר להם לכו ופשטו ידיכם בגדוד:

משנת ראשונים

וכיון דדוד הוה ידע, כנור למה ליה לאתעורי משנתיה. רבי זירא אזיל לטעמיה [דאמר] עד חצות היה מתנמנם כסוס, והכנור היה מעוררו ומתגבר כארי. דאילו למ"ד לעיל עד חצות היה קורא לא היה צריך כנור לאיתעורי. [הריטב"א]

ואני ידי מלוכלכות בדם ובשפיר ובשליא. שפיר הוא ספק ולד. שליא ודאי ולד אלא שהוא ספק שמא זכר או נקבה. [הריטב"א]

תנא לא מפיבשת שמו אלא איש בשת שמו. קשיא ואפילו היה איש בושת שמו לא היו צריכין לשנות שמו מפני זה דאכתי הוה אפשר למימר ולמה נקרא איש בושת שמבייש פני דוד בהלכה. ועוד דלא אשכחן בשום דוכתא איש בשת אלא בן שאול שמלך תחתיו. וגרסת הרב ר' שמעיה ז"ל הכי לא מפיבושת שמו אלא מריב בעל שמו. [הריטב"א]

לא כלאב שמו אלא דניאל שמו. לפי שלקח דוד אביגיל אחר מות נבל, היו אומרים כי מעוברת היתה מנבל, וזה הבן שילדה אביגיל לדוד היה בנו של נבל לפיכך יצא קלסתר פניו כקלסתר פניו של דוד להסיר החשד, לפיכך קראו כלאב כולו אב כלומר בכל צורותיו דומה לאביו. דניאל היה שמו העיקר כי אמר דוד דנני אל מנבל. [רד"ק שמואל ב, ג ג] **אמר שמא יגרום החטא.** וכן ראוי לכל צדיק שלא יסמוך במקום סכנה על הנס וישמור עצמו בכל תחבולה אשר יוכל, ועל זה אמר שלמה אשרי אדם מפחד תמיד (משלי כח) [רד"ק, בראשית יב יב] ויש שפירש כי מה שנתירא יעקב לא על עצמו כי הוא כבר הובטח, אבל נתירא על בניו ועל אנשי ביתו, וזהו שכתוב ויחץ את הילדים. ואמר עוד פן יבא והכני אם על בנים. לא אמר והכני בלבד שלא היה מפחד על עצמו אלא על הכאת אם על בנים. [רבינו בחיי, בראשית לב ח]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) מס' דרך ארץ זוטא פרק ג, ב) עיין תוס' קידושין ל. ד"ה אל (ועיין ב"מ דף כג:), ג) סנהדרין דף לח:, ד) ג"ז שם וסוטה דף לו., ה) פי"ד וביומא עג:, ו) ירושלמי פ"א דברכות ה ע"ב עיי"ש, ז) נדה דף יט., ח) שם דף כד:, ט) בסנהדרין טז: עיי"ש (מהרש"ל), י) ש"א כב יט-כ, כ) [וכ"ה בערוך ערך אחר], ל) סנהדרין פז., מ) [ועי' בתוס' סנהדרין טז: ד"ה ואחרי].

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה תליסר וכו'. ליל שעבר של שלשה עשר ולמחרת יגיה [ז] ארבעה עשר: (ב) ד"ה שהיה מכלים כו'. מכלים את פני הרב: (ג) ד"ה לולא כו'. בטוב ה' בארץ ישראל כבר טרדוני: (ד) ד"ה ביאה וכו'. שבאו לארץ בימי יהושע: (ה) ד"ה ראויים היו ישראל ליעשות: (ו) ד"ה לימרו כר' אליעזר דאמר עד סוף:

לעזי רש"י

ושטידו"ר. פירוש שליא, כמין לבוש שהולד שוכב בתוכה (היוצא מבטן היולדת אחר הלידה):

תורה אור השלם

א) וְיוֹאָב אֶל כָּל הַצָּבָא יִשְׂרָאֵל וּבְנָיָה בֶּן יְהוֹיָדָע עַל הַכְּרֵתִי וְעַל הַפְּלֵתִי: [שמואל ב כ, כג]

וּבְנָיָהוּ בֶּן יְהוֹיָדָע עַל הַכְּרֵתִי וְהַפְּלֵתִי וּבְנֵי דָוִיד הָרִאשֹׁנִים לְיַד הַמֶּלֶךְ: [דברי הימים א יח, יז]

ב) עוּרָה כְבוֹדִי עוּרָה הַנֵּבֶל וְכִנּוֹר אָעִירָה שָּׁחַר: [תהלים נז, ט]

ג) תְּפִלָּה לְדָוִד הַטֵּה יְיָ אָזְנְךָ עֲנֵנִי כִּי עָנִי וְאֶבְיוֹן אָנִי: שָׁמְרָה נַפְשִׁי כִּי חָסִיד אָנִי הוֹשַׁע עַבְדְּךָ אַתָּה אֱלֹהַי הַבּוֹטֵחַ אֵלֶיךָ: [תהלים פו, א-ב]

ד) חֲצוֹת לַיְלָה אָקוּם לְהוֹדוֹת לְךָ עַל מִשְׁפְּטֵי צִדְקֶךָ: [תהלים קיט, סב]

ה) וַאֲדַבְּרָה בְעֵדֹתֶיךָ נֶגֶד מְלָכִים וְלֹא אֵבוֹשׁ: [תהלים קיט, מו]

ו) בְּנִי אִם חָכַם לִבֶּךָ יִשְׂמַח לִבִּי גַם אָנִי: [משלי כג, טו]

ז) חֲכַם בְּנִי וְשַׂמַּח לִבִּי וְאָשִׁיבָה חֹרְפִי דָבָר: [משלי כז, יא]

ח) לוּלֵא הֶאֱמַנְתִּי לִרְאוֹת בְּטוּב יְיָ בְּאֶרֶץ חַיִּים: [תהלים כז, יג] ט) וְהִנֵּה אָנֹכִי עִמָּךְ וּשְׁמַרְתִּיךָ בְּכֹל אֲשֶׁר תֵּלֵךְ וַהֲשִׁבֹתִיךָ אֶל הָאֲדָמָה הַזֹּאת כִּי לֹא אֶעֱזָבְךָ עַד אֲשֶׁר אִם עָשִׂיתִי אֵת אֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי לָךְ: [בראשית כח, טו] י) וַיִּירָא יַעֲקֹב מְאֹד וַיֵּצֶר לוֹ וַיַּחַץ אֶת הָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ וְאֶת הַצֹּאן וְאֶת הַבָּקָר וְהַגְּמַלִּים לִשְׁנֵי מַחֲנוֹת: [בראשית לב, ח] כ) תִּפֹּל עֲלֵיהֶם אֵימָתָה וָפַחַד בִּגְדֹל זְרוֹעֲךָ יִדְּמוּ כָּאָבֶן עַד יַעֲבֹר עַמְּךָ יְיָ עַד יַעֲבֹר עַם זוּ קָנִיתָ: [שמות טו, טז]

הגהות וציונים א] ס"א ולמה נקרא שמם אורים ותומים אורים שמאירים את דבריהם תומים שמשלימים את דבריהם: ב] בילקוט שמעוני פ' בא ליתא תיבת "לישראל" וגי' ישרה היא דפרשה זו נאמרה אל פרעה בביתו, (ועי' שפת אמת ומגדים חדשים): ג] [עיין ביבמות דף עט. בתוס' דגרס ר"ת אלא **איש בעל** [בקרא איתא **אֶשְׁבָּעַל** (דה"י א' ח, לג, ט, לט)] שמו וע"ש] (גליון), כתב המהרש"א דהאי מפיבושת הוא בן יהונתן כמו שנאמר במעשה דציבא (ש"ב טז), ובדה"י (א ח, לד) קראוהו מריב בעל וכצ"ל בגמ' לא מפיבושת שמו אלא **מריב בעל** שמו עיי"ש: ד] עיין במהר"ץ חיות בשם עין יעקב דלא גריס "בחכמתו" דמשלי ברוה"ק נאמרה ועיי"ש: ה] עיין ילקוט מפרשים: ו] הוסיפוהו ע"פ המהרש"ל: ז] מלשון נגהי, ועיין רש"י לקמן נט ע"ב בד"ה נגהי:

בְּדָם שהנשים מראות לי, כדי שאבדוק אם הוא מהמראות הטמאים משום נדה, או שמא הוא מהמראות הטהורים[לט], **וְיָדַי** מלוכלכות **בְּשָׁפִיר** - עור ולד[מ], **וּבְשִׁלְיָא** - מין לבוש שהולד שוכב בתוכו[מא], שכאשר אשה מפילה שפיר או שליא, מראים לי אותו לבדוק אם הוא מטמא אותה בטומאת לידה[מב], ואני מתבזה בדברים אלו[מג] **כְּדֵי לְטַהֵר אִשָּׁה לְבַעְלָהּ**[מד].

מוסיף דוד המלך ואומר, **וְלֹא עוֹד** [-ולא די לי בכך] **אֶלָּא**[מה] **שֶׁכָּל מַה שֶּׁאֲנִי עוֹשֶׂה** - בכל הלכה שאני מורה, **אֲנִי נִמְלָךְ** [-מתייעץ] **בִּמְפִיבֹשֶׁת רַבִּי**[מו], **וְכָךְ** אני **אוֹמֵר לוֹ, מְפִיבֹשֶׁת רַבִּי**[מז], **יָפֶה דַּנְתִּי** - האם דנתי כראוי[מח]. ובדיני ממונות ודיני נפשות אני מוסיף ושואל, האם **יָפֶה חִיַּבְתִּי**, האם **יָפֶה זִכִּיתִי**. ובהלכות טומאה וטהרה אני שואל, האם **יָפֶה טִהַרְתִּי**, האם **יָפֶה טִמֵּאתִי**[מט]. כך שאלתי תמיד **וְלֹא בּוֹשְׁתִּי**[נ]. **אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בְּרֵיהּ דְּרַב אִידִי, מַאי קְרָא** - מהו הפסוק בו נרמז ענין זה. הפסוק הוא (תהלים קיט מו) **'וַאֲדַבְּרָה בְעֵדֹתֶיךָ נֶגֶד מְלָכִים וְלֹא אֵבוֹשׁ'** - דיברתי דברי תורתך מול מפיבושת שהיה כמלך[נא], ולא התביישתי בכך.

הברייתא מבארת מדוע רבו של דוד נקרא מפיבושת:

תָּנָא - שנינו בברייתא[נב], **לֹא מְפִיבֹשֶׁת שְׁמוֹ** - אין זה שמו האמיתי[נג], **אֶלָּא אִישׁ בֹּשֶׁת שְׁמוֹ**[נד], **וְלָמָּה נִקְרָא שְׁמוֹ** - מדוע כינו אותו

לט. **שיש** מראות דם שאינם מטמאים את האשה. רש"י (ד"ה ידי). ובמסכת נדה (יט:) שנינו, שמן התורה יש רק חמשה מראות דמים שמטמאים את האשה, ופרטיהם מבוארים שם.

יש ללמוד מכאן, שדוד המלך היה יגע בתורה ומורה הוראות. רש"י (עירובין נג. ד"ה דוד).

מ. **שעצמותיו** וגידיו ובשרו שמורים בתוכו. רש"י (ד"ה ובשפיר). ולפי הגירסא בתשלום פירוש רש"י (שיטת הקדמונים, שם), הם נוֹצָרים בתוכו. וכן מבואר ברש"י בנדה (כד: ד"ה שפיר) שבשפיר אין גידים וכו' אלא הוא עור הולד קודם שנבראו בתוכו גידים ועצמות ובשר. ובערוך (ערך שפיר) ביאר, ש'שפיר' הוא חתיכה של בשר, שיש בה צורת אדם. והביא שיש מבארים, שנקרא 'שפיר' משום שצורתו כשפופרת של ביצה.

מא. **רש"י** (ד"ה ובשליא). והיינו שהשליא מסובבת את השפיר. מאירי (ד"ה הדם).

מב. **היולדת** יש לה 'ימי טומאה' ו'ימי טהרה', כלומר, יולדת זכר טמאה שבעה ימים כמו נדה, ואחר כך במשך שלשים ושלשה ימים דמיה טהורים, ויולדת נקבה טמאה שבועיים, ואחר כך במשך שישים ושישה ימים דמיה טהורים (ויקרא יב ב-ה).

והבדיקה שצריך לבדוק את השפיר, פירש רש"י (ד"ה בשפיר), שיש שפיר שהאשה שמפילה אותו מונה מחמתו ימי טומאה וטהרה כמו יולדת, וזהו שפיר המרוקם [שצורת איבריו ניכרת קצת, שיש בתוכו צורת איברים קטנים. רש"י (נדה כג: ד"ה מרוקם, כריתות ז: ד"ה שליא). ופרטיו מבוארים במסכת נדה (כה.), ושם (כה:) מבואר גם כיצד בודקים אם הוא זכר או נקבה]. ויש שפיר שאינו נחשב ולד, ואינה מונה מחמתו ימי טומאה וטהרה, והיינו שפיר מלא מים או דם [כמבואר במשנה (שם כד:)]. ואשה שהפילה שפיר הביאתו לפני דוד, שיראה אם הוא שפיר המרוקם או שאינו מרוקם.

ולגבי שליא ביאר רש"י (ד"ה ובשליא), ששנינו במשנה (שם כו.), שאף על פי שהשליא עצמה אינה ולד, אין שליא שאין בה ולד, ונמצא שאשה המפילה שליא צריכה לשבת ימי טומאה וטהרה. ומה שהוצרך לבדוק בשליא, ביאר רש"י, משום ששנינו בברייתא (שם), שזהו דווקא בשליא שארכה לפחות טפח, ושיעור רוחבה מצד אחד כחוט של 'ערב' [חוט הרוחב של אריג, שהוא עבה מחוט האורך שנקרא 'שתי'. ראה רש"י (נדה כה: ד"ה ערב)], ונעשית רחבה יותר ויותר עד שמהצד השני שיעורה כתורמוס [מין קטנית רחב כמעה קטנה. רש"י (ביצה כה: ד"ה תורמוס)]. ואשה שהפילה שליא היו מביאים את השליא לפני דוד, כדי שיראה אם יש בה כשיעור הנזכר, והאם היא עשויה כדיני שליא [המבוארים בנדה (כו.)], שבאופן זה בודאי היה בתוכה ולד והוא נמוח, ותשב עליו ימי טומאה וטהרה, או שמא אין בה שיעורים ודינים אלו, ואינה צריכה לשבת עליה ימי טומאה וטהרה.

והשיטמ"ק (ד"ה בשפיר) ביאר, שמדובר בשליא שהיא ודאי ולד, אלא שהביאוה לפני דוד כדי שיבדוק, אם מדובר בזכר או בנקבה, וזאת כדי לדעת כמה ימי טומאה וטהרה צריכה למנות.

מג. **ואף** על פי שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול (קידושין לב:), לכבוד שמים יכול לעשות כן (ראה סוטה מא:), משום שזהו כבודו ותפארתו. עץ יוסף (ד"ה שכל - השני).

מד. **נקט** לשון 'לטהר', אף שבודאי היה צריך גם להורות לטמא, לומר שגם באופן שבעיני כל החכמים נראה היה לטמא, אם בעיניו היה נראה לטהר, היה דוחק עצמו להוראה זו כדי לטהר אשה לבעלה. עץ יוסף (ד"ה כדי). דוד המלך השתדל לטהר נשים לבעליהן, כדי לכפר על מה שעיוות בענין בת שבע. בן יהוידע (ד"ה כי) [וראה שם שביאר מה היה חטאו של דוד וכיצד תיקן זאת]. ובשפתי חכמים (ד"ה ואני) ביאר, שנקט 'לטהר אשה' משום שכח ההיתר עדיף מכח האיסור (להלן ס.).

בין ללוי ובין לרבי יצחק דוד נהג בשתי הנהגות אלו, אלא שנחלקו איזו הנהגה עדיפה מחברתה, שמחמתה קרא לעצמו חסיד. חפץ ה' (ד"ה לא).

בבן יהוידע (ד"ה כי) הקשה, הרי דוד המלך היה חסיד גדול בכמה ענינים, ומדוע פרטו לוי ורבי יצחק דווקא דברים אלו. ותירץ, שהוקשה להם הלשון 'חסיד אני', שמשמע שרק הוא חסיד ולא אחרים, ומנין ידע שרק הוא חסיד, ולכן ביארו לוי ורבי יצחק שהחסידות היא בעניני המלכות, ובענינים אלו רק הוא היה חסיד, שהרי רק הוא היה מלך ישראל. וראה ביאור נוסף בדבריו.

בילקוט המאירי (ד"ה לא) ביאר, שהוקשה ללוי ורבי יצחק, איך דוד המלך שהיה עניו גדול שיבח את עצמו בחסידות. ועל כך תירצו, ששיבח עצמו רק כנגד מלכי הגויים [ולכן נקטו 'מלכי מזרח ומערב'], אבל כנגד בני עמו השפיל עצמו, ואפילו כנגד הקטן שבקטנים.

מה. **ראה** בהערה להלן ביאור הלשון 'ולא עוד אלא', ומדוע נאמר כאן.

מו. **מפיבושת** היה אדם גדול, וזקני דרום שהיו חכמים גדולים מכונים 'מפיבושת' על שמו. רש"י (עירובין נג: ד"ה למפיבושת).

דוד המלך הוסיף זאת, כדי שלא יאמרו שעדיין היה זה כבוד בשבילו מה שטיהר אשה לבעלה, בכך שקראו לו 'רבי', ועל פיו היו פוסקים את כל ההלכות, ולכן אמר שכל מה שהוא עושה הוא נמלך במפיבושת, ומתבייש לעיני הכל. עץ יוסף (שם).

מז. **לכאורה** קשה, כיצד קרא דוד המלך למפיבושת רבו בשמו, והרי אסור לקרוא לרב בשמו (סנהדרין ק.). וכתב הפרשת דרכים (דרוש טו) שניתן ליישב לפי מה שמבואר ברש"י (סנהדרין שם ד"ה בשמו), שמותר לומר שם רבו בתוספת תיבת 'רבי' וכדומה, וכאן אמר 'מפיבושת רבי'. אמנם הש"ך (יו"ד סי' רמב ס"ק כד) כתב, שבפני הרב אסור לקרוא לו בשמו אפילו בתוספת תיבת 'רבי', וכאן היה זה בפני מפיבושת. והצל"ח (ד"ה וזה) ביאר לפי שיטתו, שמפיבושת היה רבו שאינו מובהק [ראה שם (ד"ה ואני) שהוכיח שאם לא כן היה אסור לדוד להורות בפניו], וברב שאינו מובהק לא נאמרו דברי הש"ך, ומותר לקרוא לו בשמו בתוספת תיבת 'רבי'. וראה יישוב נוסף בהערה להלן על דברי הגמרא 'לא מפיבושת שמו'.

מח. יש להבין, מדוע הוצרך דוד לאריכות זו, ולא אמר בקיצור 'אני נמלך במפיבושת רבי ולא בושתי'. ויש לבאר, שאדם אחר שהורה הלכה למעשה, ורוצה לברר אצל רבו אם הורה כדין, בדרך כלל לא יספר שכך פסק, כי חושש שמא לא פסק כדין ויתבייש, אלא ישאל את רבו כאילו סתם רוצה לדעת הדין, אבל דוד המלך לא נהג כן, אלא היה אומר 'כך דנתי' וכו', ולא חשש מהבושה. ויש להוסיף, שאף על פי שדוד המלך אמר דברים אלו לפני הקב"ה, והוא יודע האמת, האריך לומר כן כדי לסתום פי המקטרגים, ולעורר מליצי יושר עליו מלמעלה. בן יהוידע (ד"ה יפה).

מט. **נראה** שגם היתר ואיסור נכללו בלשון זה, כפי שמצינו בכמה מקומות. רש"ש (ד"ה יפה). ובבן יהוידע (ד"ה והא) כתב, שלא נקט 'הכשרתי ופסלתי, אסרתי והתרתי', משום שכל אלו נכללו במה שאמר 'יפה דנתי', אלא שפרט את העניינים הקשים והחמורים ביותר.

נ. **כי** עיקר החסידות היא, שלא יתבייש מבני אדם כשעוסק בענייני שמים. ביאורי אגדות להגר"א (ד"ה לדוד). וראה מה שהובא בהערה לעיל בתחילת הסוגיא, בביאור מידת החסידות.

בספר ולא עוד אלא (הקדמה ד"ה דע) ביאר, שבכל מקום שמוזכר הלשון 'ולא עוד אלא' פירושו, שדבר זה לא היה ראוי להיות מאיזו סיבה, ואף על פי כן הוא כך. ואם כן צריך תמיד לתת טעם מדוע לא היה צריך להיות כן, ומדוע באמת הוא כך. ובסוגייתנו (ד"ה כוונת) ביאר כוונת הדברים, שלא היה ראוי שדוד המלך ישאל את מפיבושת, שהרי הגמרא אומרת (סנהדרין צג:) שהלכה כדוד בכל מקום, אך הוא שאל את מפיבושת כדי שיביישנו, והמתבייש כאילו נשפך דמו, ורצה לתקן בכך את שעיוות בענין בת שבע, שנהרג אוריה החיתי על ידו. ומה שאמר 'ולא בושתי' פירושו, שאיננו מחשיב ביוש זה, כיון שעל ידו הוא מתכפר. וראה ביאור נוסף בפרשת דרכים (שם).

נא. **שמפיבושת** היה תלמיד חכם, ותלמידי חכמים נקראים 'מלכים' (גיטין סב.). ועוד יש לבאר, שמפיבושת נקרא 'מלך', משום שהיה ממשפחת המלוכה [כמבואר בהערה להלן]. מהרש"א (ח"א ד"ה נגד). ובבן יהוידע (ד"ה מאי) ביאר, ש'מלכים' רומז למפיבושת מפני ש'מלכים' הוא אותיות 'מכלים', וכוונתו, שאף על פי שידע שמפיבושת יכלים אותו, לא נמנע מלומר לפניו הוראותיו. ובדבש תמר (ד"ה מאי) ביאר, ש'מלכים' רומז למפיבושת שהיה יועץ, שהרי המתייעץ נקרא 'נמלך'. וביאר עוד, שהראיה היא למה שנאמר לעיל, שדוד היה עושה להיפך משאר מלכים, וזו הכוונה 'נגד מלכים', שעשה להיפך ממעשיהם. וכן ביאר במרומי שדה (ד"ה ואדברה).

נב. **כל** מקום שנאמר 'תנא' הוא תוספתא, שבה יש דברים שנוספו על המשנה. ספר הכריתות (ח"ה שער ג אות עג) [וראה עוד בדבריו (ח"ד שער א אות יב) שביאר מהי תוספתא]. וכעין זה כתב המאירי (פתיחה למסכת אבות ד"ה וכן), שכל מקום שנאמר 'תנן' זוהי משנה, וכל מקום שנאמר 'תניא' או 'תנו רבנן' או 'רמינהו' זוהי ברייתא, וכל מקום שנאמר 'תנא' או 'תני פלוני' הוא תוספתא. ויש מקומות שנאמר בהם 'תנא' ואין זה בתוספתא שלפנינו [כמו כאן], משום שיש הרבה מהחכמים שכתבו לעצמם משניות וברייתות, ואנו קוראים להם 'תוספתא', ותוספתות אלו לא נקבעו ולא נתפרסמו.

נג. **הגמרא** הביאה מאמר זה כאן, משום שהוקשה לה על מה שנאמר לעיל, שדוד אמר 'מפיבושת רבי', והרי אסור לקרוא לרבו בשמו (סנהדרין ק.), ולכן ביארה הגמרא ש'מפיבושת' הוא כינוי, ואין זה שמו האמיתי. פרשת דרכים (שם) בשם רבותיו.

נד. **'איש בושת'** המוזכר במקרא הוא בנו של שאול המלך, שמלך על ישראל לאחר פטירת אביו, בשעה שדוד מלך רק על שבט יהודה (שמואל ב' ב י).

והתוספות (יבמות עט. ד"ה ארמוני) כתבו, שאין לגרוס 'איש בושת שמו', משום שלא מצינו בשום מקום שאיש בושת בן שאול נקרא מפיבושת [והביאו ראיה נוספת]. ולכן כתבו, שיש לגרוס כאן 'לא מפיבושת שמו אלא איש בעל שמו', והכוונה למפיבושת בנו של שאול מפילגשו ריצפה בת איה (שם כא ח), שנקרא בדברי הימים (א' ח לג) 'איש בעל'

בניהו בן יהוידע זה סנהדרין ואביתר אלו אורים ותומים וכן הוא אומר [א] ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי ולמה נקרא שמם כרתי ופלתי כרתי שכורתים דבריהם פלתי שמופלאים בדבריהם [א] ואח"כ שר צבא למלך יואב. אמר רב יצחק בר אדא ואמרי לה אמר רב יצחק בריה דרב אידי מאי קרא [ב] עורה כבודי עורה הנבל וכנור אעירה שחר. רבי זירא אמר משה לעולם הוה ידע ודוד נמי הוה ידע וכיון דדוד הוה ידע כנור למה ליה לאתעורי משנתיה וכיון דמשה הוה ידע למה ליה למימר כחצות משה קסבר שמא יטעו אצטגניני פרעה ויאמרו משה בדאי הוא דאמר מר [א] למד לשונך לומר איני יודע [ב] שמא תתבדה ותאחז. רב אשי אמר בפלגא אורתא דתליסר נגהי ארבסר הוה קאי והכי קאמר משה לישראל [ג] אמר הקב"ה למחר כחצות הלילה כי האידנא אני יוצא בתוך מצרים: [ג] לדוד שמרה נפשי כי חסיד אני לוי ור' יצחק חד אמר כך אמר דוד לפני הקב"ה רבונו של עולם לא חסיד אני שכל מלכי מזרח ומערב ישנים עד שלש שעות ואני [ד] חצות לילה אקום להודות לך ואידך כך אמר דוד לפני הקב"ה רבונו של עולם לא חסיד אני שכל מלכי מזרח ומערב יושבים אגודות אגודות בכבודם ואני ידי מלוכלכות בדם ובשפיר ובשליא כדי לטהר אשה לבעלה ולא עוד אלא כל מה שאני עושה אני נמלך במפיבשת רבי ואומר לו מפיבשת רבי יפה דנתי יפה חייבתי יפה זכיתי יפה טהרתי יפה טמאתי ולא בושתי א"ר יהושע בריה דרב אידי מאי קרא [ה] ואדברה בעדותיך נגד מלכים ולא אבוש תנא לא מפיבשת שמו אלא איש בשת [ג] שמו ולמה נקרא שמו מפיבשת שהיה מבייש פני דוד בהלכה לפיכך זכה דוד ויצא ממנו כלאב וא"ר יוחנן לא כלאב שמו אלא דניאל שמו ולמה נקרא שמו כלאב שהיה מכלים פני מפיבשת בהלכה ועליו אמר שלמה בחכמתו [ד] [ו] בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני ואומר [ז] חכם בני ושמח לבי ואשיבה חורפי דבר. ודוד מי קרי לנפשיה חסיד והכתיב [ח] לולא האמנתי לראות בטוב ה' בארץ חיים ותנא משמיה דרבי יוסי למה נקוד על לולא אמר דוד לפני הקב"ה רבש"ע מובטח אני בך שאתה משלם שכר טוב לצדיקים לעתיד לבוא אבל איני יודע אם יש לי חלק ביניהם אם לאו שמא יגרום החטא [ה] כדר' יעקב בר אידי דר' יעקב בר אידי רמי כתיב [ט] והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך וכתיב [י] ויירא יעקב מאד אמר שמא יגרום החטא [ו] כדתניא [כ] עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קנית עד יעבור עמך ה' זו ביאה ראשונה עד יעבור עם זו קנית זו ביאה שנייה מכאן אמרו חכמים ראוים היו ישראל ליעשות להם נס בימי עזרא כדרך שנעשה להם בימי יהושע בן נון אלא שגרם החטא: וחכ"א עד חצות: חכמים כמאן סבירא להו אי כרבי אליעזר סבירא להו לימרו כרבי אליעזר

ואי

רש"י

בניהו בן יהוידע זה סנהדרין. [ה] שהיה אב בית דין: וכן הוא אומר ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי. ראשון וקודם להם, שבתחילה נוטלים רשות ואח"כ שואלים אם יצליחו: ואביתר אלו אורים ותומים. שכל ימי דוד היה נשאל באביתר, עד מלחמת אבשלום ששאל אביתר ולא עלתה לו ושאל לצדוק ועלתה לו כדאמרי' בסדר עולם [ו], ונסתלק אז מן הכהונה: שכורתים את דבריהם. שאומרים דברים קצובים וגמורים שלא יפחתו ולא יוסיפו: שר צבא למלך יואב. להוליך אנשי המלחמה: מאי קרא. דכנור היה תלוי למעלה ממטתו ומעוררו: עורה כבודי. אל תתכבדי בשינה כשאר מלכים: אעירה שחר. שאר מלכים השחר מעוררן, ואני מעורר את השחר [ו]: שמא יטעו אצטגניני פרעה. אם אני יודע לכוין השעה הם אינם יודעים לכוין השעה, וקודם שיגיע חצות יהו סבורים שהגיע ועדיין לא באה המכה ויאמרו משה בדאי הוא, הלכך טוב לאחוז לשון איני יודע: דאמר מר. במסכת דרך ארץ: ותאחז. תהא נאחז ונכשל בדבריך: תליסר נגהי ארבסר. ליל שעבר שלשה עשר (א) ולמחרת יגיע ארבעה עשר: ידי מלוכלכות בדם. שהנשים מראות לו דם נדה אם טמא אם טהור, שיש מראות דם טהור באשה [ז]: ובשפיר. הוא עור הולד שהעצמות והגידים והבשר נצורים בתוכו. ויש שפיר שהאשה יושבת עליו ימי טומאה וימי טהרה ואי זה זה המרוקם, ובמס' נדה (דף כה.) מפרש לה, ויש שפיר מלא מים ודם שאינו חשוב ולד [ח] לישב עליו טומאת יולדת וימי טהרתה: ובשליא. דתנן (שם כו.) אין שליא בלא ולד, והוא כמין כיס שהולד שוכב בתוכה וקורין וסטי"דור בלע"ז, ותניא (שם) אין שליא פחותה מטפח ותחלתה כחוט של ערב וסופה כתורמוס, והיו מביאין אותה לפניו לראות אם יש בה כשיעור ואם עשויה כדת שליא שנחזיקנה שהיה ולד בתוכה ונמוח ותשב עליו ימי טומאה וטהרה אם לאו: זכיתי וחייבתי. שייך בדיני ממונות ודיני נפשו': טמאתי וטהרתי. בהלכות טומאה וטהרה: מפיבושת. [מפי בושת [ו]], בדברי הלכה היוצאין מפיו היה בושת לדוד, שפעמים שהיה טועה והוא אומר לו טעית: לפיכך. בזכות שהיה דוד מקטין עצמו זכה ויצא ממנו כלאב: אלא דניאל שמו. במקום אחד אומר (שמואל ב ג) ומשנהו כלאב לאביגיל אשת נבל וגו', ובמקום אחר אומר והשני דניאל לאביגיל בדברי הימים (א ג): שהיה מכלים פני מפיבושת. כל אב מכלים את (ב) הרב שהיה אב בהוראות: לולא האמנתי לראות בטוב ה'. (ג) כבר טרדוני מירושתך, כמו שנאמר כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד וגו' (שמואל א כו): נקוד על לולא. לדרוש את הנקודה שהיא ממעטת את משמעות הכתוב, לומר שלא דבר ברור היה לו לראות בטוב ה'. לולא לשון אם לא, כמו לולי אלהי אבי וגו' היה לי (בראשית לא): שמא יגרום החטא. תירוצא הוא, לעולם מוחזק בידו שהוא חסיד, וזה שספק בידו אם יראה בטוב ה' לפי שהיה ירא שמא יחטא ויגרום החטא מלראות בטוב: ויירא יעקב. שמא אחר הבטחה חטאתי, וכדתניא שהחטא גורם שאין ההבטחה מתקיימת: ביאה ראשונה. שבאו (ד) בימי יהושע: ביאה שנייה. כשעלו מגלות בבל בימי עזרא: ראויים היו (ה) ליעשות להם נס. לבוא ביד רמה: אלא שגרם החטא. ולא הלכו אלא ברשות כורש, וכל ימי מלכי פרס נשתעבדו להם לכורש ולאחשורוש ולדריוש האחרון: חכמים כמאן סבירא להו. במשמעות בשכבך האמור בתורה: אי כר' אליעזר סבירא להו. דאית ליה בשכבך כל זמן שבני אדם עוסקין לילך ולשכב זה מקדים וזה מאחר: לימרו כר' אליעזר. דאמר (ו) סוף האשמורה הראשונה, דודאי כל שדעתו לישן כבר שכב וישן:

ואי

תוספות

בניהו זה סנהדרין. מסברא אומר כן. אביתר אלו אורים ותומים וכן הוא אומר ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי כלומר היה קודם להם אם כן אורים ותומים היו אחר בניהו. א"כ אביתר שהוזכר אחר בניהו היינו אורים ותומים כך פירש רש"י [ט] ותימה לפירושו פשיטא דאביתר כהן היה בימי דוד שלא היה כהן אחר שכולם נהרגו בנוב עיר הכהנים [י] ולמה צריך ראיה עליה. ועוד לגירסת הקונטרס בניהו בן יהוידע אין זה הפסוק בשום מקום. לכך (מפרש) [גריס] רבינו תם כדאי' (בדה"א כ"ז) [כ] ואחרי אחיתופל יהוידע בן בניהו זה סנהדרין וכן הוא אומר ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי ופי' ר"ת דכרתי ופלתי היינו סנהדרין שכורתין דבריהם לאמתן ופלתי שמופלאים בהוראה כמו מופלא שבבית דין [ל]. וא"ת היכי פשיט יהוידע בן בניהו מבניהו בן יהוידע. וי"ל דמסתמא ממלא מקום אביו היה וכי היכי דאביו היה מסנהדרין גם הוא היה מהם [מ]:

רב נסים גאון

יושב ומנמנם כסוס. אית' במסכת סוכה בפ' הישן (דף כו) אמר רב אסור לאדם לישן ביום יתר משינת הסוס אמר אביי שינתיה דמר כדרב דרב כר' דר' כדוד מלך ישראל דדוד כדסוסיא דסוסי שיתין נישמי. **הא דאמר (רב) [רב אחא] הכא אין הבור מתמלא מחוליתו.** מתפרשא לך מההיא דבפרק הרואה מקום (דף נט) דתניא בשעה שבקש הקב"ה להביא מבול לעולם נטל ב' כוכבים מכימה והביא מבול לעולם וכשבקש לסתמם נטל ב' כוכבים מעיש וסתמן ומדאקשינן וליסתמה בדידה ופרקינן אין הבור מתמלא מחוליתו שמעת מינה דהכין הוא פירושה שהבור אם תחזיר לתוכו העפר שניטלת ממנו אינו ממלא אותו אלא צריך להוסיף עפר אחר ולפיכך לא היו מספיקין כאן אותן ב' כוכבים שניטלו ממנה והוצרך ליטול ב' כוכבים מעיש לסתמן ולזה נתכוונו העם באמרם לדוד המלך אין הבור מתמלא מחוליתו תשובה לדבריו שאמר להם לכו התפרנסו זה מזה כלומר כי אין מספיק לנו מה שאנו נהנים זה מזה אלא צריכין אנו תוספת ממקום אחר מיד אמר להם לכו ופשטו ידיכם בגדוד:

משנת ראשונים

וכיון דדוד הוה ידע, כנור למה ליה לאתעורי משנתיה. רבי זירא אזיל לטעמיה [דאמר] עד חצות היה מתנמנם כסוס, והכנור היה מעוררו ומתגבר כארי. דאילו למ"ד לעיל עד חצות היה קורא לא היה צריך כנור לאיתעורי. **[הריטב"א]**

ואני ידי מלוכלכות בדם ובשפיר ובשליא. שפיר הוא ספק ולד. שליא ודאי ולד אלא שהוא ספק שמא זכר או נקבה. **[הריטב"א]**

תנא לא מפיבשת שמו אלא איש בשת שמו. קשיא ואפילו היה איש בושת שמו לא היו צריכין לשנות שמו מפני זה דאכתי הוה אפשר למימר ולמה נקרא איש בושת שמבייש פני דוד בהלכה. ועוד דלא אשכחן בשום דוכתא איש בשת אלא בן שאול שמלך תחתיו. וגרסת הרב ר' שמעיה ז"ל הכי לא מפיבושת שמו אלא מריב בעל שמו. **[הריטב"א]**

לא כלאב שמו אלא דניאל שמו. לפי שלקח דוד אביגיל אחר מות נבל, היו אומרים כי מעוברת היתה מנבל, וזה הבן שילדה אביגיל לדוד היה בנו של נבל לפיכך יצא קלסתר פניו כקלסתר פניו של דוד להסיר החשד, לפיכך קראו כלאב כולו אב כלומר בכל צורותיו דומה לאביו. דניאל היה שמו העיקר כי אמר דוד דנני אל מנבל. **[רד"ק שמואל ב, ג ג]** **אמר שמא יגרום החטא.** וכן ראוי לכל צדיק שלא יסמוך במקום סכנה על הנס וישמור עצמו בכל תחבולה אשר יוכל, ועל זה אמר שלמה אשרי אדם מפחד תמיד (משלי כח) **[רד"ק, בראשית יב יב]** ויש שפירש כי מה שנתירא יעקב לא על עצמו כי הוא כבר הובטח, אבל נתירא על בניו ועל אנשי ביתו, וזהו שכתוב ויחץ את הילדים. ואמר עוד פן יבא והכני אם על בנים. לא אמר והכני בלבד שלא היה מפחד על עצמו אלא על הכאת אם על בנים. **[רבינו בחיי, בראשית לב ח]**

מסורת הש"ס עם הוספות

א) מס' דרך ארץ זוטא פרק ג, ב) עיין תוס' קידושין ל. ד"ה אל (ועיין ב"מ דף כג:), ג) סנהדרין דף לח:, ד) ג"ז שם וסוטה דף לו., ה) פי"ד וביומא עג:, ו) ירושלמי פ"א דברכות ה ע"ב עיי"ש, ז) נדה דף יט., ח) שם דף כד:, ט) בסנהדרין טז: עיי"ש (מהרש"ל), י) ש"א כב יט-כ, כ) [וכ"ה בערוך ערך אחר], ל) סנהדרין פז., מ) [ועי' בתוס' סנהדרין טז: ד"ה ואחרי].

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה תליסר וכו'. ליל שעבר של שלשה עשר ולמחרת יגיה [!] ארבעה עשר: (ב) ד"ה שהיה מכלים כו'. מכלים את פני הרב: (ג) ד"ה לולא כו'. בטוב ה' בארץ ישראל כבר טרדוני: (ד) ד"ה ביאה וכו'. שבאו לארץ בימי יהושע: (ה) ד"ה ראויים היו ישראל ליעשות: (ו) ד"ה לימרו כר' אליעזר דאמר עד סוף:

לעזי רש"י

וש‏טידו"ר. פירוש שליא, כמין כיס שהולד שוכב בתוכה (היוצא מבטן היולדת אחר הלידה):

תורה אור השלם

א) וְיוֹאָב אֶל כָּל הַצָּבָא יִשְׂרָאֵל וּבְנָיָה בֶּן יְהוֹיָדָע עַל הַכְּרֵתִי וְעַל הַפְּלֵתִי: [שמואל ב כ, כג]

וּבְנָיָהוּ בֶּן יְהוֹיָדָע עַל הַכְּרֵתִי וְהַפְּלֵתִי וּבְנֵי דָוִיד הָרִאשֹׁנִים לְיַד הַמֶּלֶךְ: [דברי הימים א יח, יז]

ב) עוּרָה כְבוֹדִי עוּרָה הַנֵּבֶל וְכִנּוֹר אָעִירָה שָּׁחַר: [תהלים נז, ט]

ג) תְּפִלָּה לְדָוִד הַטֵּה יְיָ אָזְנְךָ עֲנֵנִי כִּי עָנִי וְאֶבְיוֹן אָנִי: שָׁמְרָה נַפְשִׁי כִּי חָסִיד אָנִי הוֹשַׁע עַבְדְּךָ אַתָּה אֱלֹהַי הַבּוֹטֵחַ אֵלֶיךָ: [תהלים פו, א-ב]

ד) חֲצוֹת לַיְלָה אָקוּם לְהוֹדוֹת לָךְ עַל מִשְׁפְּטֵי צִדְקֶךָ: [תהלים קיט, סב]

ה) וַאֲדַבְּרָה בְעֵדֹתֶיךָ נֶגֶד מְלָכִים וְלֹא אֵבוֹשׁ: [תהלים קיט, מו]

ו) בְּנִי אִם חָכַם לִבֶּךָ יִשְׂמַח לִבִּי גַם אָנִי: [משלי כג, טו]

ז) חֲכַם בְּנִי וְשַׂמַּח לִבִּי וְאָשִׁיבָה חֹרְפִי דָבָר: [משלי כז, יא]

ח) לוּלֵא הֶאֱמַנְתִּי לִרְאוֹת בְּטוּב יְיָ בְּאֶרֶץ חַיִּים: [תהלים כז, יג] ט) וְהִנֵּה אָנֹכִי עִמָּךְ וּשְׁמַרְתִּיךָ בְּכֹל אֲשֶׁר תֵּלֵךְ וַהֲשִׁבֹתִיךָ אֶל הָאֲדָמָה הַזֹּאת כִּי לֹא אֶעֱזָבְךָ עַד אֲשֶׁר אִם עָשִׂיתִי אֵת אֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי לָךְ: [בראשית כח, טו] י) וַיִּירָא יַעֲקֹב מְאֹד וַיֵּצֶר לוֹ וַיַּחַץ אֶת הָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ וְאֶת הַצֹּאן וְאֶת הַבָּקָר וְהַגְּמַלִּים לִשְׁנֵי מַחֲנוֹת: [בראשית לב, ח] כ) תִּפֹּל עֲלֵיהֶם אֵימָתָה וָפַחַד בִּגְדֹל זְרוֹעֲךָ יִדְּמוּ כָּאָבֶן עַד יַעֲבֹר עַמְּךָ יְיָ עַד יַעֲבֹר עַם זוּ קָנִיתָ: [שמות טו, טז]

הגהות וציונים

א] ס"א ולמה נקרא שמם אורים ותומים אורים שמאירים את דבריהם תומים שמשלימים את דבריהם ועי' ביומא עג ע"ב (גליון): ב] בילקוט שמעוני פ' בא ליתא תיבת "לישראל" וגי' ישרה היא דפרשה זו נאמרה אל פרעה בביתו, (ועי' שפת אמת ומגדים חדשים): ג] [עיין ביבמות דף עט. בתוס' דגרס ר"ת אלא איש בעל [בקרא איתא אֶשְׁבָּעַל (דה"י א' ח, לג, ט, לט)] שמו ועי"ש] (גליון), כתב המהרש"א דהאי מפיבושת הוא בן יהונתן כמו שנאמר במעשה דציבא (ש"ב טז), ובדה"י (א ח, לד) קראוהו מריב בעל וכצ"ל בגמ' לא מפיבושת שמו אלא מריב בעל שמו עיי"ש: ד] עיין במהר"ץ חיות בשם עין יעקב דלא גריס "בחכמתו" דמשלי ברוה"ק נאמרה ועיי"ש: ה] עיין ילקוט מפרשים: ו] הוסיפוהו ע"פ המהרש"ל: ז] מלשון נגהי, ועיין רש"י לקמן נט ע"ב בד"ה נגהי:

מְפִיבֹשֶׁת, משום **שֶׁהָיָה מְבַיֵּישׁ פְּנֵי דָוִד בַּהֲלָכָה**. כלומר, השם 'מפיבושת' מורכב מהתיבות 'מפי בושת', וכינוהו כן משום שדברי הלכה שהיו יוצאים מפיו היו גורמים בושה לדוד, שלפעמים היה דוד טועה, והוא היה אומר לו שטעה, ומבייש אותו בכך[נה]. מוסיפה הברייתא, **לְפִיכָךְ** - בשכר זה שדוד היה מקטין את עצמו, **זָכָה דָוִד וְיָצָא מִמֶּנּוּ** בנו **כִּלְאָב**, שהיה גדול בתורה ומכלים את פני מפיבושת בהלכה, כדלהלן.

הגמרא מביאה שרבי יוחנן ביאר שנקרא 'כלאב' על שם מעלתו:
וְאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, לֹא כִּלְאָב שְׁמוֹ - אין זה שמו האמיתי, **אֶלָּא דָּנִיֵּאל שְׁמוֹ**[נו], **וְלָמָּה נִקְרָא שְׁמוֹ** - מדוע כינו אותו **כִּלְאָב**, מפני **שֶׁהָיָה מַכְלִים פְּנֵי מְפִיבֹשֶׁת בַּהֲלָכָה**. כלומר, השם 'כלאב' מורכב מהתיבות 'כל אב', דהיינו 'מכלים אב'[נז], וכינוהו כן משום שהיה מכלים את פני מפיבושת, שהיה 'אב' בהוראות[נח]. **וְעָלָיו** - ועל כלאב **אָמַר שְׁלֹמֹה בְּחָכְמָתוֹ**[נט] (משלי כג טו) את הדברים שהיה דוד אביו ראוי לומר[ס], **'בְּנִי אִם חָכַם לִבֶּךָ יִשְׂמַח לִבִּי גַם אָנִי'** - בני כלאב, אם החכמת כל כך עד שבידך להכלים את מפיבושת, אשמח גם אני על כך שזכיתי לבן כמותך, בשכר ההכלמה שהוא הכלים אותי[סא]. **וְאוֹמֵר** - ועוד אמר שלמה (שם כז יא) על כלאב, **'חֲכַם** [-התחכם[סב]] **בְּנִי וְשַׂמַּח לִבִּי, וְאָשִׁיבָה חֹרְפִי דָבָר'** - על ידך אוכל להשיב דברים למי שחירף אותי[סג].

★

הגמרא דנה במה שהתבאר שדוד קרא לעצמו 'חסיד':
מקשה הגמרא, **וְדָוִד, מִי קָרֵי לְנַפְשֵׁיהּ** - וכי קרא לעצמו **'חָסִיד'**, **וְהָכְתִיב** - והרי כתוב (תהלים כז יג) שדוד אמר, **'לוּלֵא הֶאֱמַנְתִּי לִרְאוֹת בְּטוּב ה' בְּאֶרֶץ חַיִּים'**[סד], כלומר, אם לא[סה] שהאמנתי שאזכה לראות בטוב ה' בעולם הבא, הייתי נכשל בכפירה בהשגחה ובשכר ועונש, בראותי שעל אף היותי צדיק אני סובל בעולם הזה[סו]. והנה על תיבת 'לולא' שבכתובים ישנן נקודות, שתפקידן למעט ממשמעות הכתוב[סז]. **וְתָנָא מִשְּׁמֵיהּ דְּרַבִּי יוֹסֵי** - ושנינו בברייתא בשם רבי יוסי, **לָמָּה נָקוּד** - מדוע יש נקודות **עַל** תיבת **'לוּלֵא'**, כדי למעט את משמעות הכתוב, ולומר שלא היה ברור לו שיזכה לראות בטובת ה' בעולם הבא[סח]. וכך **אָמַר דָּוִד לִפְנֵי הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, רִבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם, מוּבְטָח אֲנִי בְּךָ שֶׁאַתָּה מְשַׁלֵּם שָׂכָר טוֹב**[סט] **לַצַּדִּיקִים לֶעָתִיד לָבוֹא** - לעולם הבא, **אֲבָל אֵינִי יוֹדֵעַ אִם יֵשׁ לִי חֵלֶק בֵּינֵיהֶם, אִם לָאו**[ע]. ואם דוד לא ידע אם יש לו חלק אפילו עם

[ולפנינו הלשון (שם) 'אֶשְׁבָּעַל']. והוסיפו, שאין לומר שהכוונה למפיבושת בנו של יהונתן בן שאול (שמואל ב' ד ד), משום שלא מצינו בשום מקום שהוא נקרא 'איש בושת' או 'איש בעל'.

ובשיטמ"ק (ד"ה תנא) הקשה על הגירסא שלפנינו 'איש בושת שמו', מדוע הוצרכו לשנות את שמו, הרי היה אפשר לומר שנקרא שמו 'איש בושת', משום שהיה מבייש את פני דוד בהלכה. והביא שיש הגורסים 'לא מפיבושת שמו, אלא מריב בעל שמו', והכוונה למפיבושת בן יהונתן, שנקרא בדברי הימים (א' ח לד) 'מריב בעל' [והוסיף, שאף על פי שבמסכת שבת (נו:) הגמרא דורשת להיפך 'וכי מריב בעל שמו, והלא מפיבושת שמו' וכו', כך הוא דרך התלמוד, שבמקום אחד מפרש כך, ובמקום אחר מפרש אחרת].

נה. **רש"י** (ד"ה מפיבשת). ומה שהגמרא (סנהדרין צג:) אומרת שהלכה כדוד בכל מקום, הכוונה שמעולם לא פסק שלא כדין, ואם הזדמן שפסק שלא כדין, סיבב הקב"ה שישאל את מפיבושת, והוא העמידו על טעותו. ועוד יש לפרש בכוונת רש"י, שמפיבושת היה טועה, וחשב שדוד טעה, אבל באמת דוד לא טעה גם באותם אופנים. קדושה וברכה (סמיכת חכמים, ברש"י שם).

נו. **שאם** לא כן יש סתירה בכתובים, שבמקום אחד (שמואל ב' ג ג) נאמר 'ומשנהו כלאב לאביגיל אשת נבל הכרמלי', כלומר שבנו השני של דוד הוא כלאב, ובמקום אחר (דברי הימים א' ג א) נאמר שבנו השני של דוד היה 'דניאל לאביגיל הכרמלית'. רש"י (ד"ה אלא).

נז. 'כל' הוא מלשון 'מכלים'. מנחם משיב נפש (ברש"י ד"ה שהיה).

נח. **רש"י** (שם). והמהרש"א (ח"א ד"ה נגד) ביאר, שזכה להכלים את מפיבושת, משום שמפיבושת הכלים את אביו. ולפי זה לשון 'אב' הוא כפשוטו. והיעב"ץ (ד"ה ולמה) ביאר, ש'כלאב' הוא קיצור התיבות 'מכלים איש בושת'.

נט. **המהר"ץ חיות** (ד"ה ועליו) תמה, מה הכוונה 'בחכמתו', הרי ספר משלי נאמר ברוח הקודש [ורק על ספר קהלת שייך לומר 'בחכמתו', כי יש אומרים (מגילה ז.) שלא נאמר ברוח הקודש]. ובאמת במסכת שבת (יד:) הלשון 'יצתה בת קול ואמרה, בני אם חכם לבך' וגו', ומבואר שבת קול אמרה זאת. ובשפתי חכמים (ד"ה ועליו) הביא דברי רש"י (כ"ב יד: ד"ה משלי), שמשלי וקהלת הם ספרי חכמה. ובחפץ ה' (ד"ה ועליו) ביאר בדוחק [מחמת קושיא אחרת], שהגמרא נקטה 'בחכמתו' כדי לומר, שאפילו שלמה שהיה חכם גדול, החשיב את חכמת כלאב.

ס. **מהרש"א** (שם). ובבן יהוידע (ד"ה ועליו וד"ה ואומר) ביאר, שפסוק זה אמר דוד המלך על כלאב בנו, ושלמה ידע זאת על ידי רוח הקודש, וכתב זאת בספרו. וראה בהערה לעיל בסמוך.

סא. **מהרש"א** (שם). נראה שבאותן ההלכות שהכלים מפיבושת את דוד ואמר לו שטעה, בא כלאב אחר כך והראה שדוד אביו צדק, ועל ידי כך הכלים את מפיבושת. ולכן אמר עליו דוד, שעל ידי כך ישמח לבו, ואין זה משום שהכלים את מפיבושת, אלא משום שהתברר על ידו שהוראתו של דוד היתה נכונה. בן יהוידע (ד"ה שהיה). ולכן הוסיף דוד ואמר 'ישמח לבי גם אני', כלומר, גם אני מסכים עמך, ואני חוזר בי ממה ששתקתי לפני כן למפיבושת. עץ יוסף (ד"ה בני). וראה ביאור נוסף בחפץ ה' (ד"ה ועליו).

סב. **רש"י** (משלי שם).

סג. **כפי** שהתבאר בהערה לעיל, כלאב היה מבייש את מפיבושת באותן ההלכות שבייש מפיבושת את אביו, והיה מראה שאביו פסק כדין. ובוודאי כאשר מפיבושת אמר לדוד שטעה, היו אויבי דוד שמחים בכך, ומחרפים את דוד, ועתה שבא כלאב ובירר שאביו הורה יפה ומפיבושת טעה, אמר דוד המלך פסוק זה, וכוונתו, שאתה בני שימחת אותי בחכמתך, אך אין אני שמח על הכלמתו של מפיבושת, אלא על כך שכעת אני יכול להשיב למחרפי דבר. בן יהוידע (שם). ובעץ יוסף (ד"ה ואם) ביאר, שכוונת דוד שכעת הוא עצמו ישיב למפיבושת מחרפהו דבר דבור על אופניו, להכריע כדבריו.

סד. **רש"י** (ד"ה לולא, לפי גירסת הב"ח אות ג) ביאר לפי פשוטו של מקרא, שכוונת דוד לומר כך, אם לא שהאמנתי שאזכה לראות בטובת ה' בארץ ישראל, כבר היו שונאי גורמים לי לצאת ממנה, ומבטלים ממני יראת שמים. שכן מצינו (שמואל א' כו יט) שדוד אמר לשאול, על אותם בני אדם שהסיתו את שאול נגדו, 'כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה', לאמר לך עבוד אלהים אחרים'. והיינו שמחמתם הוא מוכרח ללכת מארץ ישראל לחוץ לארץ, לבין העמים שעובדים עבודת כוכבים [על פי התרגום (שם). וראה ביאור נוסף ברש"י (שם)].

סה. **'לולא'** פירושו 'אם לא', כמו שמצינו בכתוב (בראשית לא מב) שיעקב אמר לחותנו לבן 'לולי אלהי אבי וגו' היה לי וגו' כי עתה ריקם שילחתני', כלומר, אם לא שאלהי אבי עזר לי היית משלח אותי מביתך בחוסר כל. רש"י (ד"ה נקוד). והיינו ש'לולי' היא מילת תנאי, שאם לא היה דבר פלוני היה כך, אך כיון שהיה דבר פלוני, היה להיפך. ראש יוסף (ד"ה והא).

סו. **שענין** זה של 'צדיק ורע לו' גורם לטענות כנגד ההשגחה העליונה, ולכפירה בהשגחה ושכר ועונש, אלא שאמונתו של דוד בעולם הבא הצילה אותו מדעות אלו, שעל ידי אמונה זו הבין כי יסורי הצדיקים בעולם הזה מרבים את שכרם לעולם הבא, וממילא התבטלו טענות אלו שכנגד ההשגחה העליונה. מלבי"ם (תהלים כז יג) בביאור הפסוק לפי דברי הגמרא כאן.

סז. **רש"י** (ד"ה נקוד). שכל ניקוד בא למעט הדבר, כאומר שיש למחוק תיבה זו. רש"י (פסחים צג: ד"ה נקוד). אך לא ממעט לגמרי, אלא מעט, ודורשים גם את משמעות הכתוב וגם את דרשת המיעוט. אמרי נועם (ד"ה למה וברש"י ד"ה לולא).

ובמדרש (ב"ר עח ט, הובא ברש"י בראשית יח ט, ובתוס' ב"מ פז. ד"ה למה) נאמר כלל בזה, והוא שהולכים אחר רוב האותיות, שאם רוב האותיות שבתיבה נקודות, דורשים רק אותיות אלו כאילו כתובות בפני עצמן, ואם רוב האותיות שבתיבה אינן נקודות, דורשים רק את האותיות שאינן נקודות כאילו הן כתובות בפני עצמן. וראה בהערה להלן על איזה אותיות נקוד בתיבת 'לולא', ובאיזה אופן נדרש הדבר.

סח. **רש"י** (שם). וביאר המהרש"א (ח"א ד"ה נקוד) לפי דבריו, שפשטות הכתוב היא שהיה ברור לו שיראה בטוב ה', ונקוד רק על האותיות 'לא' כדי לדרוש אותן בפני עצמן, כאילו נאמר 'לא האמנתי', וזה מלמד שאין הכוונה כפי שמשמע בפשטות שהדבר היה ברור לו. ובמגיד תעלומה (ד"ה למה) כתב, שהניקוד הוא גם על הלמ"ד הראשונה, כיון שאם היו מנוקדות רק הלמ"ד והאל"ף האחרונות שבתיבת 'לולא', לא היינו יודעים שיש לדורשן, כי אז היו שתי אותיות נקודות ושתי אותיות שאינן נקודות, ורק כאשר האותיות הנקודות רבות מהאותיות שאינן נקודות דורשים את החלק הנקוד [כמבואר בהערה לעיל], ולכן נקודה גם הלמ"ד הראשונה, אבל היא עצמה אינה נדרשת, משום שהוא"ו מפסיקה בינה לשאר האותיות. וראה ביאור נוסף בראש יוסף (שם), ובהערה להלן בשם האמרי נועם.

סט. **נקט** שכר 'טוב' שהוא לעולם הבא, משום שיש שכר שאינו טוב, שמשלם הקב"ה לרשעים בעולם הזה, כדי להאבידם מעולם הבא. שפתי חכמים (ד"ה שכר). ובבן יהוידע (ד"ה מובטח) ביאר, שעל קיום מצות עשה מעיקר הדין לא מגיע לאדם שכר, משום שהקב"ה יכול לומר על כך 'מי הקדימני ואשלם' (איוב מא ג) [וכמבואר במדרש (תנחומא אמור ז) 'מי קלס לפני עד שלא נתתי בו נשמה, מי מל לפני עד שלא נתתי לו בן זכר, מי עשה לפני ציצית עד שלא נתתי לו טלית, מי עשה מעקה עד שלא נתתי לו גג וכו'], אבל על קיום מצות לא תעשה מגיע שכר מעיקר הדין, משום שקיום מצוות אלו הוא בכך שאדם מתגבר על יצרו, והדבר תלוי באדם. וכך אמר דוד, אני מאמין שתתן אפילו 'שכר טוב', דהיינו על 'עשה טוב', אף על פי שמעיקר הדין אינך חייב לתת אותו, וכל שכן שתתן שכר על סור מרע.

ע. **בכל** מקום שנקוד על תיבה, הרי זה ממעט מקצת המשמעות ולא כולה, ואף כאן, ממשמעות הכתוב יש ללמוד שהוא ידע שיש שכר לצדיקים, והנקודה ממעטת שאינו יודע אם יש לו עצמו שכר. אמרי נועם (ד"ה למה). וראה עוד בהערה לעיל.

בניהו בן יהוידע זה סנהדרין ואביתר אלו אורים ותומים וכן הוא אומר [א] ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי ולמה נקרא שמם כרתי ופלתי כרתי שכורתים דבריהם פלתי שמופלאים בדבריהם [ב] ואח"כ שר צבא למלך יואב. אמר רב יצחק בר אדא ואמרי לה אמר רב יצחק בריה דרב אידי מאי קרא [ב] עורה כבודי עורה הנבל וכנור אעירה שחר. רבי זירא אמר משה לעולם הוה ידע ודוד נמי הוה ידע וכיון דדוד הוה ידע כנור למה ליה לאתעורי משנתיה וכיון דמשה הוה ידע למה ליה למימר כחצות משה קסבר שמא יטעו אצטגניני פרעה ויאמרו משה בדאי הוא דאמר מר [א] למד לשונך לומר איני יודע [ב] שמא תתבדה ותאחז. רב אשי אמר בפלגא אורתא דתליסר נגהי ארבסר הוה קאי והכי קאמר משה לישראל [ב] אמר הקב"ה למחר כחצות הלילה כי האידנא אני יוצא בתוך מצרים: [ג] לדוד שמרה נפשי כי חסיד אני לוי ור' יצחק חד אמר כך אמר דוד לפני הקב"ה רבונו של עולם לא חסיד אני שכל מלכי מזרח ומערב ישנים עד שלש שעות ואני [ד] חצות לילה אקום להודות לך ואידך כך אמר דוד לפני הקב"ה רבונו של עולם לא חסיד אני שכל מלכי מזרח ומערב יושבים אגודות אגודות בכבודם ואני ידי מלוכלכות בדם ובשפיר ובשליא כדי לטהר אשה לבעלה ולא עוד אלא כל מה שאני עושה אני נמלך במפיבשת רבי ואומר לו מפיבשת רבי יפה דנתי יפה חייבתי יפה זכיתי יפה טהרתי יפה טמאתי ולא בושתי א"ר יהושע בריה דרב אידי מאי קרא [ה] ואדברה בעדותיך נגד מלכים ולא אבוש תנא לא מפיבשת שמו אלא איש בשת [ג] שמו ולמה נקרא שמו מפיבשת שהיה מבייש פני דוד בהלכה לפיכך זכה דוד ויצא ממנו כלאב וא"ר יוחנן לא כלאב שמו אלא דניאל שמו ולמה נקרא שמו כלאב שהיה מכלים פני מפיבשת בהלכה ועליו אמר שלמה בחכמתו [ד] [ו] בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני ואומר [ז] חכם בני ושמח לבי ואשיבה חורפי דבר. ודוד מי קרי לנפשיה חסיד והכתיב [ח] לולא האמנתי לראות בטוב ה' בארץ חיים ותנא משמיה דרבי יוסי למה נקוד על לולא אמר דוד לפני הקב"ה רבש"ע מובטח אני בך שאתה משלם שכר טוב לצדיקים לעתיד לבוא אבל איני יודע אם יש לי חלק ביניהם אם לאו שמא יגרום החטא [ה] כדר' יעקב בר אידי דר' יעקב בר אידי רמי כתיב [ט] והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך וכתיב [י] ויירא יעקב מאד אמר שמא יגרום החטא [כ] כדתניא [כ] עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קנית עד יעבור עמך ה' זו ביאה ראשונה עד יעבור עם זו קנית זו ביאה שנייה מכאן אמרו חכמים ראוים היו ישראל ליעשות להם נס בימי עזרא כדרך שנעשה להם בימי יהושע בן נון אלא שגרם החטא: וחכ"א עד חצות: חכמים כמאן סבירא להו אי כרבי אליעזר סבירא להו לימרו כרבי אליעזר ואי

רש"י

בניהו בן יהוידע זה סנהדרין. [ט] שהיה אב בית דין: וכן הוא אומר ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי. ראשון וקודם להם, שבתחילה נוטלים רשות ואח"כ שואלים אם יצליחו: ואביתר אלו אורים ותומים. שכל ימי דוד היה נשאל באביתר, עד מלחמת אבשלום ששאל אביתר ולא עלתה לו ושאל לצדוק ועלתה לו כדאמרי' בסדר עולם [י], ונסתלק אז מן הכהונה: שכורתים את דבריהם. שאומרים דברים קלוצים וגמורים שלא יפתחו ולא יוסיפו: שר צבא למלך יואב. להוליך אנשי המלחמה: מאי קרא. דכנור היה תלוי למעלה ממטתו ומעוררו: עורה כבודי. אל תתכבדי בשינה כשאר מלכים: אעירה שחר. שאר מלכים השחר מעוררן, ואני מעורר את השחר [כ]: שמא יטעו אצטגניני פרעה. אם אני יודע לכוין השעה הם אינם יודעים לכוין השעה, וקודם שיגיע חצות יהו סבורים שהגיע ועדיין לא באה המכה ויאמרו משה בדאי הוא, הלכך טוב לאחוז לשון איני יודע: דאמר מר. במסכת דרך ארץ: ותאחז. תהא נאחז ונכשל בדבריך: תליסר נגהי ארבסר. ליל שעבר שלשה עשר (א) ולמחרת יגיע ארבעה עשר: ידי מלוכלכות בדם. שהנשים מראות לו דם נדה אם טמא אם טהור, שיש מראות דם טהור באשה [ל]: ובשפיר. הוא עור הולד שהעלמות והגידים והבשר נצורים בתוכו. ויש שפיר שהאשה יושבת עליו ימי טומאה וימי טהרה ואי זה זה המרוקם, ובמס' נדה (דף כה.) מפרש לה, ויש שפיר מלא מים ודם שאינו חשוב ולד [מ] ליתב עליו טומאת יולדת וימי טוהרה: ובשליא. דתנן (שם כו.) אין שליא בלא ולד, והוא כמין לבוש שהולד שוכב בתוכה וקורין וסטי"ר בלע"ז, ותניא (שם) אין שליא פחותה מטפח ותחלתה כחוט של ערב וסופה כתורמוס, והיו מביאין אותה לפניו לראות אם יש בה כשיעור ואם עשויה כדת שליא שנחזיקנה שהיה ולד בתוכה ונמוח ותשב עליו ימי טומאה וטהרה אם לאו: זכיתי וחייבתי. שייך בדיני ממונות ודיני נפשות: טמאתי וטהרתי. בהלכות טומאה וטהרה: מפיבושת. [מפי בושת [ו]] בדברי הלכה היוצאין מפיו היה בושת לדוד, שפעמים שהיה טועה והוא אומר לו טעית: לפיכך. בזכות שהיה דוד מקטין עצמו זכה ויצא ממנו כלאב: אלא דניאל שמו. במקום אחד אומר (שמואל ב ג) ומשנהו כלאב לאביגיל אשת נבל וגו', ובמקום אחר אומר והשני דניאל לאביגיל בדברי הימים (א ג): שהיה מכלים פני מפיבושת. כל אב מכלים את (ב) הרב שהיה אב בהוראות: לולא האמנתי לראות בטוב ה'. (ג) ככר טרלוני מילחמך, כמו שנאמר כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד וגו': נקוד על לולא. לדרוש את הנקודה שהיא ממעטת את משמעות הכתוב, לומר שלא דבר ברור היה לו לראות בטוב ה'. לולא לשון אם לא, כמו לולי אלהי אבי וגו' היה לי (בראשית לא): שמא יגרום החטא. תירוצא הוא, לעולם מוחזק בידו שהוא חסיד, וזה שספק בידו אם יראה בטוב ה' לפי שהיה ירא שמא יחטא ויגרום החטא מלראות בטוב: ויירא יעקב. שמא אחר הבטחה חטאתי, וכדתניא שהחטא גורם שאין ההבטחה מתקיימת: ביאה ראשונה. שבאו (ד) בימי יהושע: ביאה שנייה. כשעלו מגלות בבל בימי עזרא: ראויים היו (ה) ליעשות להם נס. לבוא ביד רמה: אלא שגרם החטא. ולא הלכו אלא ברשות כורש, וכל ימי מלכי פרס נשתעבדו להם לכורש ולאחשורוש ולדריוש האחרון: חכמים כמאן סבירא להו. במשמעות בשכבך האמור בתורה: אי כר' אליעזר סבירא להו. דאית ליה בשכבך כל זמן שבני אדם עוסקין לילך ולשכב זה מקדים וזה מאחר: לימרו כר' אליעזר. דאמר (ו) סוף האשמורה הראשונה, דודאי כל שדעתו לישן כבר שכב וישן: ואי

תוספות

בניהו זה סנהדרין. מסברא אומר כן. אביתר אלו אורים ותומים וכן הוא אומר ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי כלומר היה קודם להם אם כן אורים ותומים היו אחר בניהו. א"כ אביתר שהוזכר אחר בניהו היינו אורים ותומים כך פירש רש"י [י] ותימה לפירושו פשיטא דאביתר כהן היה בימי דוד שלא היה כהן אחר שכולם נהרגו בנוב עיר הכהנים [י] ולמה צריך ראיה עליו. ועוד לגירסת הקונטרס בניהו בן יהוידע אין זה הפסוק בשום מקום. לכך (מפרש) [גרים] רבינו תם כלומר (דה"א כ"ז) [כ] ואחרי אחיתופל יהוידע בן בניהו זה סנהדרין וכן הוא אומר ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי ופי' ר"ת דכרתי ופלתי היינו סנהדרין שכורתין דבריהם לאמתן ופלתי שמופלאים בהוראה כמו מופלא שבבית דין [ל]. וא"ת היכי פשיט יהוידע בן בניהו מבניהו בן יהוידע. וי"ל דמסתמא ממלא מקום אביו היה וכי היכי דאביו היה מסנהדרין גם הוא היה מהם [מ]:

רב נסים גאון

יושב ומנמנם כסוס. איתי' במסכת סוכה בפ' הישן (דף כו) אמר רב אסור לאדם שיישן ביום יותר משינת הסוס אמר אביי שינתיה דמר כדרב דרב כר' דר' כדוד מלך ישראל דדוד כדסוסיא דסוסי שיתין נישמי. הא דאמר (רב) [רב אחא] הכא אין הבור מתמלא מחוליתו. מתפרשא לך מההיא דבפרק הרואה מקום (דף נט) דתניא בשעה שבקש הקב"ה להביא מבול לעולם נטל ב' כוכבים מכימה והביא מבול לעולם וכשבקש לסתמם נטל ב' כוכבים מעיש וסתמן ומדאקשינן וליסתמה בדידה ופרקינן אין הבור מתמלא מחוליתו שמעת מינה דהכין הוא פירושה שהבור אם תחזיר לתוכו העפר שניטלת ממנו אינו ממלא אותו אלא צריך להוסיף עפר אחר ולפיכך לא היו מספיקין כאן אותן ב' כוכבים שניטלו ממנה והוצרך ליטול ב' כוכבים מעיש לסתמן ולזה נתכוונו העם באמרם לדוד המלך אין הבור מתמלא מחוליתו תשובה לדבריו שאמר להם לכו והתפרנסו זה מזה כלומר כי אין מספיק לנו מה שאנו נהנים זה מזה אלא צריכין אנו תוספת ממקום אחר מיד אמר להם לכו ופשטו ידיכם בגדוד:

משנת ראשונים

וכיון דדוד הוה ידע, כנור למה ליה לאתעורי משנתיה. רבי זירא אזיל לטעמיה [דאמר] עד חצות היה מתנמנם כסוס, והכנור היה מעוררו ומתגבר כארי. דאילו למ"ד לעיל עד חצות היה קורא לא היה צריך כנור לאיתעורי. [הריטב"א]

ואני ידי מלוכלכות בדם ובשפיר ובשליא. שפיר הוא ספק ולד. שליא ודאי ולד ולא שהוא ספק שמא זכר או נקבה. [הריטב"א]

תנא לא מפיבשת שמו אלא איש בשת שמו. קשיא ואפילו היה איש בושת שמו לא היו צריכין לשנות שמו מפני זה דאכתי היה אפשר למימר ולמה נקרא איש בושת שמבייש פני דוד בהלכה. ועוד דלא אשכחן בשום דוכתא איש בשת אלא בן שאול שמלך תחתיו. וגרסת הרב ר' שמעיה ה"ג הכי לא מפיבושת שמו אלא מריב בעל שמו. [הריטב"א]

לא כלאב שמו אלא דניאל שמו. לפי שלקח דוד אביגיל אחר מות נבל, היו אומרים כי מעוברת היתה מנבל, וזה הבן שילדה אביגיל לדוד היה בנו של נבל לפיכך יצא כלסתר פניו של דוד להסיר החשד, לפיכך קראו כלאב כלומר כולו אב בכל צורותיו דומה לאביו. דניאל היה שמו העיקר כי אמר דוד דנני אל מנבל. [רד"ק שמואל ב, ג ג]

אמר שמא יגרום החטא. וכן ראוי לכל צדיק שלא יסמוך במקום סכנה על הנס וישמור עצמו בכל תחבולה אשר יוכל, ועל זה אמר שלמה אשרי אדם מפחד תמיד (משלי כח) ויש שפירש כי מה שנתירא יעקב לא על עצמו כי הוא כבר הובטח, אבל נתירא על אנשי ביתו, וזהו שכתוב ויחץ את הילדים. ואמר עוד פן יבא והכני אם על בנים. לא אמר והכני לבדו שאם כן לא היה מפחד על עצמו אלא על הכאת אם על בנים. [רבינו בחיי, בראשית לב ח]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) מס' דרך ארץ זוטא פרק ג, ב) עיין תוס' קידושין ל. ד"ה אל (ועיין ב"מ דף כג:), ג) סנהדרין דף טז:, ד) ג"ז שם וסוטה דף ט., ה) פי"ד וביומא עג:, ו) ירושלמי פ"א דברכות ה ע"ב עיי"ש, ז) נדה דף יט., ח) שם דף כד:, ט) בסנהדרין טז: עיי"ש (מהרש"ל), י) ש"א כב יט-כ, כ) (וכ"ה בערוך ערך אחר), ל) סנהדרין פז., מ) [ועי' תוס' סנהדרין טז: ד"ה ואחרי].

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה תליסר וכו' ליל שעבר של שלשה עשר ולמחרת יגיע ארבעה עשר: (ב) ד"ה שהיה מכלים כו' מכלים את פני הרב: (ג) ד"ה לולא כו' כגון ה' בארץ ישראל ככר טרלוני: (ד) ד"ה ביאה וכו' שבאו לארץ בימי יהושע: (ה) ד"ה ראויים היו ישראל ליעשות: (ו) ד"ה לימרו כר' אליעזר דאמר עד סוף:

לעזי רש"י

ושטידו"ר. פירוש שליא, כמין לבוש שהולד שוכב בתוכה (היוצא מגופן היולדת אחר הלידה).

תורה אור השלם

א) ויואב אל כל הצבא ישראל ובניה בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי: [שמואל ב כ, כג] ובניהו בן יהוידע על הכרתי והפלתי ובני דויד הראשנים ליד המלך: [דברי הימים א יח, יז]

ב) עורה כבודי עורה הנבל וכנור אעירה שחר: [תהלים נז, ט]

ג) תפלה לדוד הטה יי אזנך ענני כי עני ואביון אני: שמרה נפשי כי חסיד אני הושע עבדך אתה אלהי הבוטח אליך: [תהלים פו, א-ב]

ד) חצות לילה אקום להודות לך על משפטי צדקך: [תהלים קיט, סב]

ה) ואדברה בעדתיך נגד מלכים ולא אבוש: [תהלים קיט, מו]

ו) בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני: [משלי כג, טו]

ז) חכם בני ושמח לבי ואשיבה חרפי דבר: [משלי כז, יא]

ח) לולא האמנתי לראות בטוב יי בארץ חיים: [תהלים כז, יג]

ט) והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך והשבתיך אל האדמה הזאת כי לא אעזבך עד אשר אם עשיתי את אשר דברתי לך: [בראשית כח, טו]

י) ויירא יעקב מאד ויצר לו ויחץ את העם אשר אתו ואת הצאן ואת הבקר והגמלים לשני מחנות: [בראשית לב, ח]

כ) תפל עליהם אימתה ופחד בגדל זרועך ידמו כאבן עד יעבר עמך יי עד יעבר עם זו קנית: [שמות טו, טז]

הגהות וציונים

א] ס"א ולמה נקרא שמם אורים ותומים שמאירים את דבריהם ותומים שמשלימים את דבריהם ועי' ביומא עג ע"ב (גליון): ב] בילקוט שמעוני פ' בא ליתא תיבת "לישראל" וגי' ישרה היא דפרשה זו נאמרה אל פרעה בביתו, (ועי' שפת אמת ומגדים חדשים): ג] [עיין ביבמות דף עט. בתוס' דגרס ר"ת אלא איש בעל [בקרא איתא אשבעל] (דה"א ח, לג, ט, לט) שמו וע"ש] (גליון), כתב המהרש"א דהאי מפיבושת הוא בן יהונתן כמו שנאמר במעשה דציבא (ש"ב טז), ובדה"י (א ח, לד) קראוהו מריב בעל וכצ"ל בגמ' לא מפיבושת שמו אלא מריב בעל שמו עיי"ש: ד] עיין במהר"ץ חיות בשם עין יעקב דלא גריס "בחכמתו" דמשלי ברוה"ק נאמרה ועיי"ש: ה] עיין ילקוט מפרשים: ו] הוסיפוהו ע"פ המהרש"ל: ז] מלשון נגהי, ועיין רש"י לקמן נט ע"ב בד"ה נגהי:

הצדיקים, שהם פחותים מהחסידים, כיצד קרא לעצמו (שם פו ב) 'חסיד', כמבואר לעיל[עא].

מתרצת הגמרא, באמת היה ברור לדוד שהוא חסיד, ומה שהסתפק האם יהיה לו חלק עם הצדיקים, הוא משום שחשש **שֶׁמָּא** יחטא[עב], **ויִגְרוֹם הַחֵטְא** שלא יזכה לכך.

מוסיפה הגמרא, תירוץ זה הוא **כִּדְרַבִּי יַעֲקֹב בַּר אִידִי** - כפי שתירץ רבי יעקב בר אידי קושיא אחרת. **דְּרַבִּי יַעֲקֹב בַּר אִידִי רָמֵי** - הקשה סתירה בכתובים, **כְּתִיב** - כתוב בתורה שהקב"ה אמר ליעקב אבינו בחלום, כשהיה בדרכו לבית לבן, **'וְהִנֵּה אָנֹכִי עִמָּךְ וּשְׁמַרְתִּיךָ בְּכֹל אֲשֶׁר תֵּלֵךְ'**[עג] (בראשית כח טו), **וּכְתִיב** - ואילו בחזרתו מבית לבן קודם שנפגש עם עשו נאמר (שם לב ח) **'וַיִּירָא יַעֲקֹב מְאֹד'**, ומדוע פחד יעקב, הרי הקב"ה הבטיח לו שישמור עליו. ותירץ רבי יעקב בר אידי, שיעקב **אָמַר** לעצמו, **שֶׁמָּא** לאחר ההבטחה חטאתי, **ויִגְרוֹם הַחֵטְא** שההבטחה לא תתקיים[עד].

הגמרא מביאה ברייתא שמבואר בה כתירוץ זה, שחטא יכול לגרום שהבטחה לא תתקיים:

כִּדְתַנְיָא - כפי ששנינו בברייתא, נאמר בשירת הים (שמות טו טז), **'עַד יַעֲבוֹר עַמְּךָ ה', עַד יַעֲבוֹר עַם זוּ קָנִיתָ'**, ודורשת הברייתא את כפילות הלשון כך, מה שנאמר **'עַד יַעֲבוֹר עַמְּךָ ה'', זוֹ בִּיאָה רִאשׁוֹנָה** שבאו ישראל לארץ בימי יהושע[עה], ומה שנאמר **'עַד יַעֲבוֹר עַם זוּ קָנִיתָ', זוֹ בִּיאָה שְׁנִיָּה** שבאו ישראל לארץ, כשחזרו מגלות בבל בימי עזרא[עו]. **מִכָּאן אָמְרוּ חֲכָמִים, רְאוּיִם הָיוּ יִשְׂרָאֵל לֵיעָשׂוֹת** [-שייעשה] **לָהֶם נֵס** כשעלו לארץ **בִּימֵי עֶזְרָא**, שיעלו ביד רמה, בעל כרחם של מלכי פרס, ולא יהיו משועבדים למלכות[עז], **כְּדֶרֶךְ שֶׁנַּעֲשָׂה לָהֶם** נס זה **בִּימֵי יְהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן**, שהרי בפסוק זה הוקשו שתי העליות יחד[עח], **אֶלָּא שֶׁגָּרַם הַחֵטְא** - גרמו עוונותיהם בימי עזרא, ולא עלו ביד רמה, אלא הלכו לארץ ישראל רק בהסכמת כורש, וכל ימי מלכי פרס [כורש, אחשורוש ודריוש האחרון] היו משועבדים להם. ומבואר מכך, שלפעמים החטא גורם שהבטחה לא תתקיים, כפי שהיה באמת בימי עזרא.

★

במשנה נשנו שלש דעות אודות סוף זמן קריאת שמע של ערבית:
א. לדעת רבי אליעזר, עד סוף האשמורה הראשונה, שהוא בשליש הלילה. דעתו היא שמה שנאמר בתורה שיש לקרוא את קריאת שמע 'בשכבך' (דברים ו ז), פירושו בזמן שבני אדם הולכים לשכב, כאשר זה מקדים וזה מאחר. ב. לדעת רבן גמליאל, עד שיעלה עמוד השחר. לדעתו, פירוש 'בשכבך' הוא לכל זמן השכיבה, שהוא כל הלילה[עט]. ג. לדעת חכמים, עד חצות הלילה[פ]. טעמם יתבאר בסוגייתנו.

שנינו במשנה, **וַחֲכָמִים אוֹמְרִים**, זמן קריאת שמע הוא **עַד חֲצוֹת.**

הגמרא דנה בביאור טעמם של חכמים:

שואלת הגמרא, **חֲכָמִים כְּמַאן סְבִירָא לְהוּ** - כדעת מי הם סוברים בפירוש דברי התורה לקרוא קריאת שמע 'בשכבך'[פא], **אִי כְּרַבִּי אֱלִיעֶזֶר סְבִירָא לְהוּ** - אם הם סוברים כרבי אליעזר, ש'בשכבך' פירושו בזמן שבני אדם הולכים לשכב, **לֵימְרוּ** [-שיאמרו] **כְּרַבִּי אֱלִיעֶזֶר**, שזמן קריאת שמע הוא רק עד סוף האשמורה הראשונה, שהרי ודאי שכל מי שדעתו לישן בלילה, הולך לשכב בתוך זמן זה בלבד.

עא. **שפתי חכמים** (ד"ה ודוד).

עב. **רש"י** (ד"ה שמא). ובמאירי (ד"ה אעפ"י) משמע שאמר זאת לאחר שנכשל בענין בת שבע. וכתב שאף על פי שהרבה בתשובה חשש שמא יגרום החטא, וכל שכן שאר בני אדם שלא עשו חצי מגדרי התשובה, שצריכים לחשוש לכך. ובחפץ ה' (ד"ה שמא) ביאר, שדוד חשש שמא יש בידו חטא שחטא בשוגג, ואינו יודע ממנו.

עג. **הקב"ה** אמר לו כן, משום שהיה ירא מעשו ומלבן. רש"י (בראשית שם).

עד. **'חטא'** הוא שוגג, וחשש יעקב אבינו שמא יש בידו איזה חטא שחטא בשוגג ואינו יודע ממנו. אבל לא היו ליעקב אבינו שגגות הידועות לו, וכל שכן שלא היו בידו עבירות במזיד. וכן מבואר בכתובות (קיא.) שיעקב אבינו ידע שצדיק גמור הוא. חפץ ה' (ד"ה שמא).

עה. **רש"י** (ד"ה ביאה ראשונה). והיה זה בשנת ב' אלפים תפ"ח לבריאת העולם. שפתי חכמים (ברש"י שם).

עו. **רש"י** (ד"ה ביאה שנייה). והיה זה בשנת ג' אלפים ת"ח לבריאת העולם. שפתי חכמים (שם).

עז. **רש"י** (ד"ה ראויים, סנהדרין צח: ד"ה לעשות, סוטה לו. ד"ה ליעשות).

עח. **רש"י** (סנהדרין שם ד"ה כביאה).

עט. **רש"י** (ע"ב ד"ה ואי). אך בפסקי הרי"ד (ד"ה פיס') ביאר, שגם לדעת רבן גמליאל הכוונה לזמן שבני אדם הולכים לשכב ולא לזמן בו בני אדם ישנים [כפי שבשחרית הכל מודים שזמן הקריאה הוא בשעה שבני אדם קמים ממיטתם, ולא בכל הזמן שהם ערים], אלא שלדעת רבי אליעזר כוונת התורה לזמן בו רוב בני אדם הולכים לשכב, ולדעת רבן גמליאל כוונתה לכל הזמן בו בני אדם הולכים לשכב, והיינו עד עלות השחר, שיש בני אדם המאחרים לשכב עד סוף הלילה.
כתב השאגת אריה (סי' ח-יג), שמחלוקת זו אינה אלא באשר לזמנה של מצות קריאת שמע, דהיינו קריאת שתי הפרשיות 'שמע' ו'והיה אם שמוע', שבהן נאמר 'ובשכבך ובקומך'. אבל קריאת פרשת 'ויאמר' זמנה כל הלילה, לפי שאינה נקראת משום מצוה זו אלא משום מצות 'זכירת יציאת מצרים' [שאף היא חובתה פעם בלילה ופעם ביום], ובה הכל מודים שמצותה ביום נמשכת כל היום ושמצותה בלילה נמשכת כל הלילה [ולפחות שכן הוא מן התורה], כמבואר במגילה (כ:), שמן התורה דבר שמצותו ביום כשר כל היום ודבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה.

פ. **ראה** בהערה לעיל (ג.) במשנה, שנחלקו הראשונים האם דין זה הוא רק לכתחילה, או שמא לדעת חכמים גם בדיעבד אין קיום מצותה אלא קודם חצות, והקורא אותה לאחר חצות לא יצא ידי חובתו.

פא. **יש** לתמוה על שאלת הגמרא, הלא במשנתנו מובאים דברי רבן גמליאל שפירש את טעמם של חכמים, כי מן התורה אכן זמנה כל הלילה, ומה שאמרו לקוראה קודם חצות אין זה אלא כדי להרחיק את האדם מן העבירה. וצריך לומר שאף שכך הבין רבן גמליאל בדעתם, אך יתכן שהם עצמם סוברים שגם מן התורה זמנה הוא עד חצות בלבד, ודבר זה מבררת הגמרא בסוגייתנו [ואכן דעת הירושלמי (סוף ה"א), שלפי חכמים זמן חצות הוא מן התורה, ראה בספר חרדים (על הירושלמי, במשנה ד"ה אמרו)]. אגרות משה (שו"ת, או"ח ח"א סי' פח).

בניהו בן יהוידע זה סנהדרין ואביתר אלו אורים ותומים וכן הוא אומר [א] ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי ולמה נקרא שמם כרתי ופלתי כרתי שכורתים דבריהם פלתי שמופלאים בדבריהם[א] ואח"כ שר צבא למלך יואב. אמר רב יצחק בר אדא ואמרי לה אמר רב יצחק בריה דרב אידי מאי קרא [ב] עורה כבודי עורה הנבל וכנור אעירה שחר. רבי זירא אמר משה לעולם הוה ידע ודוד נמי הוה ידע וכיון דדוד הוה ידע כנור למה ליה לאתעורי משנתיה וכיון דמשה הוה ידע למה ליה למימר כחצות משה קסבר שמא יטעו אצטגניני פרעה ויאמרו משה בדאי הוא דאמר מר [א] למד לשונך לומר איני יודע[ב] שמא תתבדה ותאחז. רב אשי אמר בפלגא אורתא דתליסר נגהי ארבסר הוה קאי והכי קאמר משה לישראל[ג] אמר הקב"ה למחר כחצות הלילה כי האידנא אני יוצא בתוך מצרים: [ג] לדוד שמרה נפשי כי חסיד אני לוי ור' יצחק חד אמר כך אמר דוד לפני הקב"ה רבונו של עולם לא חסיד אני שכל מלכי מזרח ומערב ישנים עד שלש שעות ואני [ד] חצות לילה אקום להודות לך ואידך כך אמר דוד לפני הקב"ה רבונו של עולם לא חסיד אני שכל מלכי מזרח ומערב יושבים אגודות אגודות בכבודם ואני ידי מלוכלכות בדם ובשפיר ובשליא כדי לטהר אשה לבעלה ולא עוד אלא כל מה שאני עושה אני נמלך במפיבשת רבי ואומר לו מפיבשת רבי יפה דנתי יפה חייבתי יפה זכיתי יפה טהרתי יפה טמאתי ולא בושתי א"ר יהושע בריה דרב אידי מאי קרא [ה] ואדברה בעדותיך נגד מלכים ולא אבוש תנא לא מפיבשת שמו אלא איש בשת[ג] שמו ולמה נקרא שמו מפיבשת שהיה מבייש פני דוד בהלכה לפיכך זכה דוד ויצא ממנו כלאב וא"ר יוחנן לא כלאב שמו אלא דניאל שמו ולמה נקרא שמו כלאב שהיה מכלים פני מפיבשת בהלכה ועליו אמר שלמה בחכמתו[ד] [ו] בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני ואומר [ז] חכם בני ושמח לבי ואשיבה חורפי דבר. ודוד מי קרי לנפשיה חסיד והכתיב [ח] לולא האמנתי לראות בטוב ה' בארץ חיים ותנא משמיה דרבי יוסי למה נקוד על לולא אמר דוד לפני הקב"ה רבש"ע מובטח אני בך שאתה משלם שכר טוב לצדיקים לעתיד לבוא אבל איני יודע אם יש לי חלק ביניהם אם לאו שמא יגרום החטא [ג] כדר' יעקב בר אידי דר' יעקב בר אידי רמי כתיב [ט] והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך וכתיב [י] ויירא יעקב מאד אמר שמא יגרום החטא [ד] כדתניא [כ] עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קנית עד יעבור עמך ה' זו ביאה ראשונה עד יעבור עם זו קנית זו ביאה שנייה מכאן אמרו חכמים ראוים היו ישראל ליעשות להם נס בימי עזרא כדרך שנעשה להם בימי יהושע בן נון אלא שגרם החטא: וחכ"א עד חצות: חכמים כמאן סבירא להו אי כרבי אליעזר סבירא להו לימרו כרבי אליעזר ואי

רש"י

בניהו בן יהוידע זה סנהדרין. [ה] שהיה אב בית דין: וכן הוא אומר ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי. ראשון וקודם להם, שבתחילה נוטלים רשות ואח"כ שואלים אם יצליחו: ואביתר אלו אורים ותומים. שכל ימי דוד היה נשאל באביתר, עד מלחמת אבשלום ששאל אביתר ולא עלתה לו ושאל לצדוק ועלתה לו כדאמרי' בסדר עולם[ו], ונסתלק אז מן הכהונה: שכורתים את דבריהם. שאומרים דברים קצובים וגמורים שלא יפחתו ולא יוסיפו: שר צבא למלך יואב. להוליך אנשי המלחמה: מאי קרא. דכנור היה תלוי למעלה ממטתו ומעוררו: עורה כבודי. אל תתכבדי בשינה כשאר מלכים: אעירה שחר. שאר מלכים השחר מעוררן, ואני מעורר את השחר[ז]: שמא יטעו אצטגניני פרעה. אם אני יודע לכוין השעה הם אינם יודעים לכוין השעה, וקודם שיגיע חצות יהו סבורים שהגיע ועדיין לא באה המכה ויאמרו משה בדאי הוא, הלכך טוב לאחוז לשון איני יודע: דאמר מר. במסכת דרך ארץ: ותאחז. תהא נאחז ונכשל בדבריך: תליסר נגהי ארבסר. ליל שעבר שלשה עשר (א) ולמחרת יגיע ארבעה עשר: ידי מלוכלכות בדם. שהנשים מראות לו דם נדה אם טמא אם טהור, שיש מראות דם טהור באשה[ח]: ובשפיר. הוא עור הולד שהעצמות והגידים והבשר נצורים בתוכו. ויש שפיר שהאשה יושבת עליו ימי טומאה וימי טהרה ואי זה זה המרוקם, ובמס' נדה (דף כה.) מפרש לה, ויש שפיר מלא מים ודם שאינו חשוב ולד[ט] ליתב עליו טומאת יולדת וימי טהרתה: ובשליא. דתנן (שם כו.) אין שליא בלא ולד, והוא כמין לבוש שהולד שוכב בתוכה וקורין וסטי"דור בלע"ז, ותניא (שם) אין שליא פחותה מטפח ותחלתה כחוט של ערב וסופה כתורמוס, והיו מביאין אותה לפניו לראות אם יש בה כשיעור ואם עשויה כדת שליא שנחזיקנה שהיה ולד בתוכה ונמוח ותשב עליו ימי טומאה וטהרה אם לאו: זכיתי וחייבתי. שייך בדיני ממונות ודיני נפשו': טמאתי וטהרתי. בהלכות טומאה וטהרה: מפיבושת. [מפי בושת[י]], בדברי הלכה היוצאין מפיו היה בושת לדוד, שפעמים שהיה טועה והוא אומר לו טעית: לפיכך. בזכות שהיה דוד מקטין עצמו זכה ויצא ממנו כלאב: אלא דניאל שמו. במקום אחד אומר (שמואל ב ג) ומשנהו כלאב לאביגיל אשת נבל וגו', ובמקום אחר אומר והשני דניאל לאביגיל בדברי הימים (א ג): שהיה מכלים פני מפיבושת. כל אב מכלים את (ב) הרב שהיה אב בהוראות: לולא האמנתי לראות בטוב ה'. (ג) כבר טרדוני מירושתך, כמו שנאמר כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד וגו' (שמואל א כו): נקוד על לולא. לדרוש את הנקודה שהיא ממעטת את משמעות הכתוב, לומר שלא דבר ברור היה לו לראות בטוב ה'. לולא לשון אם לא, כמו לולי אלהי אבי וגו' היה לי (בראשית לא): שמא יגרום החטא. תירוצא הוא, לעולם מוחזק בידו שהוא חסיד, וזה שספק בידו אם יראה בטוב ה' לפי שהיה ירא שמא יחטא ויגרום החטא מלראות בטוב: ויירא יעקב. שמא אחר הבטחה חטאתי, וכדתניא שהחטא גורם שאין ההבטחה מתקיימת: ביאה ראשונה. שבאו (ד) בימי יהושע: ביאה שנייה. כשעלו מגלות בבל בימי עזרא: ראויים היו (ה) ליעשות להם נס. לבוא ביד רמה: אלא שגרם החטא. ולא הלכו אלא ברשות כורש, וכל ימי מלכי פרס נשתעבדו להם לכורש ולאחשורוש ולדריוש האחרון: חכמים כמאן סבירא להו. במשמעות בשכבך האמור בתורה: אי כר' אליעזר סבירא להו. דאית ליה בשכבך כל זמן שבני אדם עוסקין לילך ולשכב זה מקדים וזה מאחר: לימרו כר' אליעזר. דאמר (ו) סוף האשמורה הראשונה, דודאי כל שדעתו לישן כבר שכב וישן: ואי

תוספות

בניהו זה סנהדרין. מסברא אומר כן. אביתר אלו אורים ותומים וכן הוא אומר ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי כלומר היה קודם להם אם כן אורים ותומים היו אחר בניהו. א"כ אביתר שהוזכר אחר בניהו היינו אורים ותומים כך פירש רש"י[ט] ותימה לפירושו פשיטא דאביתר כהן היה בימי דוד שלא היה כהן אחר שכולם נהרגו בנוב עיר הכהנים[י] ולמה צריך ראיה עליה. ועוד לגירסת הקונטרס בניהו בן יהוידע אין זה הפסוק בשום מקום. לכך (מפרש) [גרים] רבינו תם כדאי' (בדה"א כ"ז) [כ] ואחרי אחיתופל יהוידע בן בניהו זה סנהדרין וכן הוא אומר ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי ופי' ר"ת דכרתי ופלתי היינו סנהדרין שכורתין דבריהם לאמתן ופלתי שמופלאים בהוראה כמו מופלא שבבית דין[ל]. וא"ת היכי פשיט יהוידע בן בניהו מבניהו בן יהוידע. וי"ל דמסתמא ממלא מקום אביו היה וכי היכי דאביו היה מסנהדרין גם הוא היה מהם[מ]:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) מס' דרך ארץ זוטא פרק ג, ב) עיין תוס' קידושין ל. ד"ה אל (ועיין ב"מ דף כג:), ג) סנהדרין דף לח:, ד) ג"ז שם וסוטה דף לו., ה) פי"ד וביומא עג:, ו) ירושלמי פ"א דברכות ה ע"ב עיי"ש, ז) נדה דף יט., ח) שם דף כד:, ט) בסנהדרין טז: עיי"ש (מהרש"ל), י) ש"א כב יט-כ, כ) [וכ"ה בערוך ערך אחר], ל) סנהדרין פז., מ) [ועי' בתוס' סנהדרין טז: ד"ה ואחרי].

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה תליסר וכו'. ליל שעבר של שלשה עשר ולמחרת יגיה [!] ארבעה עשר: (ב) ד"ה שהיה מכלים כו'. מכלים את פני הרב: (ג) ד"ה לולא כו'. בטוב ה' בארץ ישראל כבר טרדוני: (ד) ד"ה ביאה וכו'. שבאו לארץ בימי יהושע: (ה) ד"ה ראויים היו ישראל ליעשות: (ו) ד"ה לימרו כר' אליעזר דאמר עד סוף:

לעזי רש"י

ושטידו"ר. פירוש שליא, כמין לבוש שהולד שוכב בתוכה (היולא מבטן היולדת אחר הלידה):

תורה אור השלם

א) וְיוֹאָב אֶל כָּל הַצָּבָא יִשְׂרָאֵל וּבְנָיָה בֶּן יְהוֹיָדָע עַל הַכְּרֵתִי וְעַל הַפְּלֵתִי: [שמואל ב כ, כג]

וּבְנָיָהוּ בֶּן יְהוֹיָדָע עַל הַכְּרֵתִי וְהַפְּלֵתִי וּבְנֵי דָוִיד הָרִאשֹׁנִים לְיַד הַמֶּלֶךְ: [דברי הימים א יח, יז]

ב) עוּרָה כְבוֹדִי עוּרָה הַנֵּבֶל וְכִנּוֹר אָעִירָה שָּׁחַר: [תהלים נז, ט]

ג) תְּפִלָּה לְדָוִד הַטֵּה יְיָ אָזְנְךָ עֲנֵנִי כִּי עָנִי וְאֶבְיוֹן אָנִי: שָׁמְרָה נַפְשִׁי כִּי חָסִיד אָנִי הוֹשַׁע עַבְדְּךָ אַתָּה אֱלֹהַי הַבּוֹטֵחַ אֵלֶיךָ: [תהלים פו, א-ב]

ד) חֲצוֹת לַיְלָה אָקוּם לְהוֹדוֹת לָךְ עַל מִשְׁפְּטֵי צִדְקֶךָ: [תהלים קיט, סב]

ה) וַאֲדַבְּרָה בְעֵדֹתֶיךָ נֶגֶד מְלָכִים וְלֹא אֵבוֹשׁ: [תהלים קיט, מו]

ו) בְּנִי אִם חָכַם לִבֶּךָ יִשְׂמַח לִבִּי גַם אָנִי: [משלי כג, טו]

ז) חֲכַם בְּנִי וְשַׂמַּח לִבִּי וְאָשִׁיבָה חֹרְפִי דָבָר: [משלי כז, יא]

ח) לוּלֵא הֶאֱמַנְתִּי לִרְאוֹת בְּטוּב יְיָ בְּאֶרֶץ חַיִּים: [תהלים כז, יג] ט) וְהִנֵּה אָנֹכִי עִמָּךְ וּשְׁמַרְתִּיךָ בְּכֹל אֲשֶׁר תֵּלֵךְ וַהֲשִׁבֹתִיךָ אֶל הָאֲדָמָה הַזֹּאת כִּי לֹא אֶעֱזָבְךָ עַד אֲשֶׁר אִם עָשִׂיתִי אֵת אֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי לָךְ: [בראשית כח, טו] י) וַיִּירָא יַעֲקֹב מְאֹד וַיֵּצֶר לוֹ וַיַּחַץ אֶת הָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ וְאֶת הַצֹּאן וְאֶת הַבָּקָר וְהַגְּמַלִּים לִשְׁנֵי מַחֲנוֹת: [בראשית לב, ח] כ) תִּפֹּל עֲלֵיהֶם אֵימָתָה וָפַחַד בִּגְדֹל זְרוֹעֲךָ יִדְּמוּ כָּאָבֶן עַד יַעֲבֹר עַמְּךָ יְיָ עַד יַעֲבֹר עַם זוּ קָנִיתָ: [שמות טו, טז]

רב נסים גאון

יושב ומנמנם כסוס. אית' במסכת סוכה בפ' הישן (דף כו) אמר רב אסור לאדם לישן ביום יתר משינת הסוס אמר אביי שינתיה דמר כדרב דרב כר' דר' כדוד מלך ישראל דדוד כדסוסיא דסוסי שיתין נישמי. **הא דאמר (רב) [רב אחא] הכא אין הבור מתמלא מחוליתו.** מתפרשא לך מההיא דבפרק הרואה מקום (דף נט) דתניא בשעה שבקש הקב"ה להביא מבול לעולם נטל ב' כוכבים מכימה והביא מבול לעולם וכשבקש לסתמם נטל ב' כוכבים מעיש וסתמן ומדאקשינן וליסתמה בדידה ופרקינן אין הבור מתמלא מחוליתו שמעת מינה דהכין הוא פירושה שהבור אם תחזיר לתוכו העפר שניטלת ממנו אינו ממלא אותו אלא צריך להוסיף עפר אחר ולפיכך לא היו מספיקין כאן אותן ב' כוכבים שניטלו ממנה והוצרך ליטול ב' כוכבים מעיש לסתמן ולזה נתכוונו העם באמרם לדוד המלך אין הבור מתמלא מחוליתו תשובה לדבריו שאמר להם לכו התפרנסו זה מזה כלומר כי אין מספיק לנו מה שאנו נהנים זה מזה אלא צריכין אנו תוספת ממקום אחר מיד אמר להם לכו ופשטו ידיכם בגדוד:

משנת ראשונים

וכיון דדוד הוה ידע, כנור למה ליה לאתעורי משנתיה. רבי זירא אזיל לטעמיה [דאמר] עד חצות היה מתנמנם כסוס, והכנור היה מעוררו ומתגבר כארי. דאילו למ"ד לעיל עד חצות היה קורא לא היה צריך כנור לאיתעורי. [הריטב"א]

ואני ידי מלוכלכות בדם ובשפיר ובשליא. שפיר הוא ספק ולד. שליא ודאי ולד אלא שהוא ספק שמא זכר או נקבה. [הריטב"א]

תנא לא מפיבשת שמו אלא איש בשת שמו. קשיא ואפילו היה איש בושת שמו לא היו צריכין לשנות שמו מפני זה דאכתי הוה אפשר למימר ולמה נקרא איש בושת שמבייש פני דוד בהלכה. ועוד דלא אשכחן בשום דוכתא איש בשת אלא בן שאול שמלך תחתיו. וגרסת הרב ר' שמעיה ז"ל הכי לא מפיבושת שמו אלא מריב בעל שמו.

[הריטב"א]

לא כלאב שמו אלא דניאל שמו. לפי שלקח דוד אביגיל אחר מות נבל, היו אומרים כי מעוברת היתה מנבל, וזה הבן שילדה אביגיל לדוד היה בנו של נבל לפיכך יצא קלסתר פניו כקלסתר פניו של דוד להסיר החשד, לפיכך קראו כלאב כולו אב כלומר בכל צורותיו דומה לאביו. דניאל היה שמו העיקר כי אמר דוד דנני אל מנבל. [רד"ק שמואל ב, ג ג] **אמר שמא יגרום החטא.** וכן ראוי לכל צדיק שלא יסמוך במקום סכנה על הנס וישמור עצמו בכל תחבולה אשר יוכל, ועל זה אמר שלמה אשרי אדם מפחד תמיד (משלי כח) [רד"ק, בראשית יב יב] ויש שפירש כי מה שנתירא יעקב לא על עצמו כי הוא כבר הובטח, אבל נתירא על בניו ועל אנשי ביתו, וזהו שכתוב ויחץ את הילדים. ואמר עוד פן יבא והכני אם על בנים. לא אמר והכני לבלבד שלא היה מפחד על עצמו אלא על הכאת אם על בנים. [רבינו בחיי, בראשית לב ח]

הגהות וציונים

א] ס"א ולמה נקרא שמם אורים ותומים אורים שמאירים את דבריהם תומים שמשלימים את דבריהם ועי' ביומא עג ע"ב (גליון): ב] בילקוט שמעוני פ' בא ליתא תיבת "לישראל" וגי' ישרה היא דפרשה זו נאמרה אל פרעה בביתו, (ועי' שפת אמת ומגדים חדשים): ג] [עיין ביבמות דף עט. בתוס' דגרס ר"ת אלא **איש בעל** [בקרא איתא **אֶשְׁבָּעַל** (דה"י א' ח, לג, ט, לט)] שמו וע"ש] (גליון), כתב המהרש"א דהאי מפיבושת הוא בן יהונתן כמו שנאמר במעשה דציבא (ש"ב טז), ובדה"י (א ח, לד) קראוהו מריב בעל וכצ"ל בגמ' לא מפיבושת שמו אלא **מריב בעל** שמו עיי"ש: ד] עיין במהר"ץ חיות בשם עין יעקב דלא גריס "בחכמתו" דמשלי ברוה"ק נאמרה ועיי"ש: ה] עיין ילקוט מפרשים: ו] הוסיפוהו ע"פ המהרש"ל: ז] מלשון נגהי, ועיין רש"י לקמן נט ע"ב בד"ה נגהי:

ואי כרבן גמליאל סבירא להו לימרו כרבן גמליאל לעולם כרבן גמליאל סבירא להו והא דקא אמרי עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה כדתניא חכמים עשו סייג לדבריהם [א] כדי שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר אלך לביתי ואוכל קימעא ואשתה קימעא ואישן קימעא ואח"כ אקרא ק"ש ואתפלל וחוטפתו שינה ונמצא ישן כל הלילה אבל אדם בא מן השדה בערב נכנס לבית הכנסת אם רגיל לקרות קורא ואם רגיל לשנות שונה וקורא ק"ש ומתפלל ואוכל פתו ומברך [א] וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה מאי שנא [ב] בכל דוכתא דלא קתני חייב מיתה ומאי שנא הכא דקתני חייב מיתה איבעית אימא משום דאיכא אונס שינה ואיבע"א לאפוקי ממאן דאמר [ג] תפלת ערבית רשות קמ"ל דחובה: אמר מר קורא ק"ש ומתפלל מסייע ליה לר' יוחנן [ג] דאמר ר' יוחנן [ב] איזהו בן העולם הבא זה הסומך גאולה לתפלה של ערבית רבי יהושע בן לוי אומר תפלות באמצע תקנום במאי קא מפלגי [ד] אי בעית אימא קרא איבע"א סברא איבע"א סברא דר' יוחנן סבר גאולה מאורתא נמי הוי אלא גאולה מעלייתא לא הויא אלא עד צפרא ור' יהושע בן לוי סבר כיון דלא הויא אלא מצפרא לא הויא גאולה מעלייתא [ג] ואב"א קרא ושניהם מקרא אחד דרשו דכתיב [א] בשכבך ובקומך ר' יוחנן סבר מקיש שכיבה לקימה מה קימה ק"ש ואח"כ תפלה אף שכיבה נמי ק"ש ואח"כ תפלה ר' יהושע בן לוי סבר מקיש שכיבה לקימה מה קימה ק"ש סמוך למטתו אף שכיבה נמי ק"ש סמוך למטתו מתיב מר בריה דרבינא [ה] בערב מברך שתים לפניה ושתים לאחריה ואי אמרת בעי לסמוך הא לא קא סמך גאולה לתפלה דהא בעי למימר השכיבנו אמרי כיון דתקינו רבנן השכיבנו כגאולה אריכתא דמיא דאי לא תימא הכי שחרית היכי מצי סמיך והא [ו] אמר רבי יוחנן [ג] בתחלה אומר [ב] ה' שפתי תפתח ולבסוף [ד] הוא אומר [ג] יהיו לרצון אמרי פי אלא התם כיון דתקינו רבנן למימר ה' שפתי תפתח כתפלה אריכתא דמיא הכא נמי כיון דתקינו רבנן למימר השכיבנו כגאולה אריכתא דמיא: אמר רבי אלעזר א"ר [ד] אבינא [ה] כל האומר [ד] תהלה לדוד בכל יום שלש פעמים מובטח לו שהוא בן העולם הבא מאי טעמא אילימא משום דאתיא באל"ף בי"ת נימא [ה] אשרי תמימי דרך דאתיא בתמניא אפין [ה] אלא משום דאית ביה [ו] פותח את ידך נימא [ז] הלל הגדול דכתיב ביה [ז] נותן לחם לכל בשר אלא משום דאית ביה תרתי. אמר רבי יוחנן מפני מה לא נאמר נו"ן באשרי מפני שיש בה מפלתן של שונאי ישראל דכתיב [ח] נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל במערבא מתרצי לה הכי נפלה ולא תוסיף לנפול עוד קום בתולת ישראל אמר רב נחמן בר יצחק אפילו הכי (א) חזר דוד וסמכן ברוח הקדש שנא' [ט] סומך ה' לכל הנופלים: א"ר אלעזר בר אבינא גדול מה שנאמר במיכאל יותר ממה שנאמר בגבריאל דאילו במיכאל כתי' [י] ויעף אלי אחד מן השרפים ואלו גבי גבריאל כתי' [כ] והאיש גבריאל אשר ראיתי בחזון בתחלה מועף ביעף וגו' מאי משמע דהאי אחד מיכאל הוא אמר ר' יוחנן אתיא אחד אחד כתיב הכא ויעף אלי אחד מן השרפים וכתי' התם [ל] והנה מיכאל אחד (מן) השרים הראשונים בא לעזרני תנא מיכאל באחת גבריאל בשתים אליהו בארבע ומלאך המות בשמנה ובשעת המגפה באחת: א"ר יהושע בן לוי אע"פ שקרא אדם ק"ש בביהכ"נ [ו] מצוה לקרותו על מטתו אמר רבי יוסי [ו] מאי קרא [מ] רגזו ואל תחטאו אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה אמר רב נחמן

אם

רש"י

ואי כרבן גמליאל סבירא להו. דמשמע ליה בשכבך כל זמן שבני אדם שוכבים, ויש בכלל הזה כל הלילה: לימרו כר"ג. עד עמוד השחר: מן העבירה. שמא יסמוך על שעות שיש לו, כדתניא: קימעא. מעט: משום אונס שינה. התוקפתו לעבור על דברי חכמים הוזקקו להזהירו יותר: ממאן דאמר. לקמן בפ' תפלת השחר (דף כז:): אמר מר קורא ק"ש. של ערבית תחלה ואח"כ מתפלל: מסייע ליה לר' יוחנן. דאמר ערבית נמי ק"ש ואחר כך תפלה [ח] כדי שיסמוך גאולה לתפלה. ולא כר' יהושע בן לוי דאמר תפלה ואחר כך ק"ש: זה הסומך. וכל שכן דשחרית, דעיקר גאולת מצרים בשחרית הוה [ט] כדכתיב ממחרת הפסח יצאו בני ישראל (במדבר לג), [ז] וסמיכת גאולה לתפלה רמזה דוד בספר תהלים דכתיב ה' צורי וגואלי (תהלים יט) וסמיך ליה יענך ה' ביום צרה (שם כ), ואמרי' בברכות ירושלמי (פ"א [י]) מי שאינו סומך גאולה לתפלה למה הוא דומה לאוהבו של מלך שבא ודפק על פתחו של מלך יצא המלך ומצאו שהפליג אף הוא הפליג, אלא יהיה אדם מקרב להקב"ה אליו ומרצהו בתשבחות וקלוסין של יציאת מצרים והוא מתקרב אליו, ובעודו קרוב אליו יש לו לתבוע צרכיו: באמצע תקנום. בין שני ק"ש תקנו כל תפלות של יום, דקא סבר תפלת ערבית קודמת לק"ש: גאולה מאורתא לא הוי. הילכך גאולה דאורתא לא חשיבא לאהדורי עלה סמיכת תפלה: מה קימה ק"ש ואח"כ תפלה. דבשחרית כולהו מודו דבעי מסמך: שלש פעמים. כנגד שלש תפלות: דאית ביה תרתי. דאתי באל"ף בי"ת, ויש בו שבח הכנת מזון לכל חי: אפילו הכי. אף על פי שהפסיק נו"ן מפני נפילה שבה ולא אבה לרמזה חזר ורמז סמיכת הנפילה תכף לה: ויעף אלי. בפריחה אחת, ולא הרגיע בינתים: מועף ביעף. שתי פריחות: באחת. בפריחה אחת: אמרו בלבבכם. אמרו מה שכתוב על לבבך (דברים ו): על משכבכם. שנאמר ובשכבך (שם): ודומו. בשינה אחרי כן:

תוספות

וקורא קריאת שמע ומתפלל. מכאן משמע שמשעה שהגיע זמן קריאת שמע של לילה שאין לו לאכול סעודה עד שיקרא ק"ש ויתפלל ערבית: דאמר רבי יוחנן איזהו בן העוה"ב וכו'. ואנו שאומרים יראו עינינו ופסוקים אחרים אחר השכיבנו. נראה הואיל ותקינו להו רבנן ה"ל כגאולה אריכתא דתקינו [ט] לומר זה שבתוך כך יתפלל חבירו גם הוא ולא ילך מבהכ"נ עד שיגמור כל אחד תפלתו. וגם יש באותם פסוקים י"ח אזכרות כנגד י"ח ברכות דשמנה עשרה ולגב שתקנו לומר אותם פסוקים תקנו לומר חתימה של יראו עינינו [י]. והלכה כר' יוחנן דברייתא מסייע ליה וכן פסק ה"ג. ואם כן יש ליזהר שלא לספר בין גאולה דערבית לשמנה עשרה. ומיהו בסדר רב עמרם פי' מה שאנו אומרים קדיש בין גאולה לתפלת ערבית לאשמעינן דלא בעינן מסמך גאולה דערבית לתפלה משום דתפלת ערבית רשות. ולא נהירא [דאם כן] ר' יוחנן סבירא ליה תפלת ערבית חובה דפלוגתא [י] היא [כ] דרב ור' יוחנן והלכה כר' יוחנן [ל]. ונכון להחמיר ולהזהר מלספר בינתים ואי תימא קשיא הלכתא אהלכתא דקיימא לן תפלת ערבית רשות והכא פסקינן כרבי יוחנן צריך לומר דאפילו אי סובר רבי יוחנן כרב דאמר רשות היא מכל מקום מחייב לסמוך אם כן גם לנו יש לסמוך [מ]:

עין משפט
נר מצוה

יא א מיי' פרק ו מהלכות תפלה הלכה ז טור ושו"ע או"ח סימן רלה סעיף ב:
יב ב מיי' פ"ז שם הלכה יח סמג עשין יט טור או"ח סימן רלה וטוש"ע או"ח סימן רלו סעיף ב:
יג ג מיי' פ"ב שם הלכה ט (סמג שם) טור ושו"ע או"ח סי' קי"א סעיף א':
יד ד מיי' (וסמג) שם טוש"ע או"ח סימן קכב סעיף ב:
טו ה מיי' פ"ז שם הלכה יב סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן נא סעיף ז [ורב אלפס פ' אין עומדין דף כו א]:
טז ו מיי' פ"ז שם הלכה ב טוש"ע או"ח סימן רלט סעיף א:

רב נסים גאון

ואיבעית אימא לאפוקי ממאן דאמר דתפלת ערבית רשות. מי הוא שאמר דתפלת ערבית רשות ר' יהושע הוא ואיתא בפרק תפלת השחר (דף כז) אמר רב יהודה אמר שמואל תפלת ערבית רבן גמליאל אומר חובה ר' יהושע אומר רשות:

ליקוטי רש"י

כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה. דכתיב ופורץ גדר ישכנו נחש (קהלת י) [סוטה ד:]. ופורץ גדר. סייג של חכמים לעבור על דבריהם ישכנו נחש. מיתה בידי שמים. ולפי שדבר בלשון פרצת גדר הזכיר בתשלומין לשון נשיכת נחש שהוא דר בחורי נקבי כתלי בתים פרוצים [קהלת י, ח]. תפילת ערבית רשות. מפני שהוא כנגד הקטר חלבים ואימורים שאין מעכבין כפרתן [שבת ט:]. גאולה מאורתא נמי הוי. מערב נגאלו. נתנו להם רשות לצאת [לקמן ט.]. ה' שפתי תפתח. מחול לי ויהיה לי פתחון פה להגיד תהלתך [תהלים נא, יז]. יהיו לרצון. לפיוס לרצותך [שם יט טו]. הלל הגדול. שהקב"ה יושב ברומו של עולם וכו'. דכתיב הודו לאל השמים נותן לחם לכל בשר והיינו דבר גדול: [פסחים קיח.]. מפני מה לא נאמר נו"ן באשרי וכו'. נו"ן חסרה מאלפ"א בית"א לפי שראה דוד בה מפלה קשה נפלה ולא תוסיף קום בתולת ישראל (עמוס ו') וחזר וסמכה ברוח הקודש סומך ה' לכל הנופלים [תהלים קמה, ז]. נפלה לא תוסיף קום וגו'. משיגלו בימי הושע בן אלה (מלכים ב טז) לא יעמוד עוד מלך מעשרת השבטים [עמוס ה, ב]. בתחלה. בימי בלשצר כמו שכתוב למעלה. מועף ביעף. היה מועף אלי בפריחה ובטיסה [דניאל ט, כא]. אחד השרים הראשונים. כלומר החשובים לחשובה בנכנסים [שם י, יג]. רגזו. חרדו מלפני הקב"ה ואל תחטאו. אמרו בלבבכם על משכבכם. השיבו על לבבכם שהזהיר הקב"ה על כך [תהלים ד, ה].

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עירובין דף כא:, ב) [לקמן כז ב שבת ט ב יומא פז:], ג) לקמן דף ט:, ד) [יבמות לה: קדושין לה: ב"ב ח: ט. ע"א לד: סנהדרין ל. שבועות כב: ע"ש בתוס' זבחים ב. ז: מנחות יג: עג: חולין קיח: תמורה ל:], ה) לקמן יא., ו) לקמן ט ב וע' רש"א שם ד"ה כיון, ז) פסחים קיח., ח) ערש"י ד' ל. ד"ה וליעבד, ט) לקמן דף ט., י) ה"א (ו.), כ) [לקמן כז ב כפי שנדפס שם בצד הגליון וע"ע תוס' שם ד"ה והלכתא], ל) ביצה ד., מ) עיין תוס' לקמן כז: ד"ה והלכתא.

הגהות הב"ח

(א) גמ' חזר דוד וסמכה ברוח הקדש:

גליון הש"ס

בגמ' וכל העובר על ד"ח. עירובין כ"א ע"ב ועי' רש"י סוטה ד ע"ב ד"ה נעקר ובתוס' שם: שם מאורתא נמי הוי. ע"ל ט ע"א: שם כיון דתקינו רבנן השכיבנו. עי' תשובת הרשב"א סימן נ"א: שם בכל יום ג"פ. בהרא"ש ליתא ג"פ וכן בטור וברוקח סימן ש"ך איתא כל האומר תהלה לדוד בכל יום מובטח לו: שם מפני שיש בה מפלתן. עי' תשובת הרשב"א סימן מ"ט: בהגהת מהרי"ב אחר הס"ד והלכתא. וע"ע מגילה כ"ג ע"א תוס' ד"ה כיון:

תורה אור השלם

א) וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: [דברים ו, ז]
ב) אֲדֹנָי שְׂפָתַי תִּפְתָּח וּפִי יַגִּיד תְּהִלָּתֶךָ: [תהלים נא, יז]
ג) יִהְיוּ לְרָצוֹן אִמְרֵי פִי וְהֶגְיוֹן לִבִּי לְפָנֶיךָ יְיָ צוּרִי וְגֹאֲלִי: [תהלים יט, טו]
ד) [תהלים קמה]
ה) [תהלים קיט]
ו) פּוֹתֵחַ אֶת יָדֶךָ וּמַשְׂבִּיעַ לְכָל חַי רָצוֹן: [תהלים קמה, טז]
ז) נֹתֵן לֶחֶם לְכָל בָּשָׂר כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ: [תהלים קלו, כה]
ח) נָפְלָה לֹא תוֹסִיף קוּם בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל נִטְּשָׁה עַל אַדְמָתָהּ אֵין מְקִימָהּ: [עמוס ה, ב]
ט) סוֹמֵךְ יְיָ לְכָל הַנֹּפְלִים וְזוֹקֵף לְכָל הַכְּפוּפִים: [תהלים קמה, יד]
י) וַיָּעָף אֵלַי אֶחָד מִן הַשְּׂרָפִים וּבְיָדוֹ רִצְפָּה בְּמֶלְקַחַיִם לָקַח מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ: [ישעיה ו, ו]
כ) וְעוֹד אֲנִי מְדַבֵּר בַּתְּפִלָּה וְהָאִישׁ גַּבְרִיאֵל אֲשֶׁר רָאִיתִי בֶחָזוֹן בַּתְּחִלָּה מֻעָף בִּיעָף נֹגֵעַ אֵלַי כְּעֵת מִנְחַת עָרֶב: [דניאל ט, כא]
ל) וְשַׂר מַלְכוּת פָּרַס עֹמֵד לְנֶגְדִּי עֶשְׂרִים וְאֶחָד יוֹם וְהִנֵּה מִיכָאֵל אַחַד הַשָּׂרִים הָרִאשֹׁנִים בָּא לְעָזְרֵנִי וַאֲנִי נוֹתַרְתִּי שָׁם אֵצֶל מַלְכֵי פָרָס: [דניאל י, יג]
מ) רִגְזוּ וְאַל תֶּחֱטָאוּ אִמְרוּ בִלְבַבְכֶם עַל מִשְׁכַּבְכֶם וְדֹמּוּ סֶלָה: [תהלים ד, ה]

הגהות וציונים

א] ברש"י לעיל ג ע"א ד"ה לאו הלשון עשו סייג "לדבר" ועיין שפ"ח כאן שעמד על לשון הגמ' "לדבריהם" שהרי ק"ש מן התורה: ב] עיין ברבינו יונה (ב ע"א ד"ה וכל) שמקשה קושיא זו מעצמו ומשמע שלא היה לפניו גירסא זו בש"ס (מהר"ץ חיות) ועיין ברא"ש סי' ד ובמעיו"ט אות ע: ג] בילקוט שמעוני רמז תתמב איתא וריב"ל סבר גאולה מאורתא לא הואי עיי"ש וכן מציין רש"י (הג' בן אריה): ד] בע"י וברב אלפס אי' בר אבינא ובזה נכון מאמר הסמוך וצ"ל שם וא"ר אלעזר] (גליון): ה] נ"א אלפי"ן (גליון): ו] [צ"ל רב אסי או רב יוסף] (גליון): ז] נדצ"ל ואמרינן בברכות ירושלמי (פ"א ה"א) דסמיכת גאולה וכו' ביום צרה ומי שאינו סומך (שפתי חכמים): ח] נדצ"ל ותקינו (באה"מ): ט] עיין רש"י לקמן לא ע"א ד"ה אלא שכתב טעם אחר: י] נדצ"ל ופלוגתא (מהר"נ אדלר, באה"מ):

וְאִי כְּרַבָּן גַּמְלִיאֵל סְבִירָא לְהוּ - ואם חכמים סוברים כרבן גמליאל, ש'בשכבך' פירושו כל זמן שבני אדם שוכבים, והיינו כל הלילה, **לֵימְרוּ** [-שיאמרו] **כְּרַבָּן גַּמְלִיאֵל**, שאפשר לקרוא קריאת שמע עד שיעלה עמוד השחר[א].

משיבה הגמרא, **לְעוֹלָם** חכמים **כְּרַבָּן גַּמְלִיאֵל סְבִירָא לְהוּ** [-הם סוברים] במשמעות הכתוב 'ובשכבך', ומן התורה אפשר לקרוא קריאת שמע עד עלות השחר, **וְהָא דְּקָא אָמְרִי** - ומה שאמרו שזמנה רק **עַד חֲצוֹת**, הוא גזירה שגזרו **כְּדֵי לְהַרְחִיק אֶת הָאָדָם מִן הָעֲבֵירָה**, שלא רצו שיסמוך על כך שיש לו שהות לקרוא כל הלילה, שחששו שמא על ידי כך יעבור הלילה לגמרי ויפסיד את זמן הקריאה.

הגמרא מביאה ברייתא בה מבואר שזהו טעמם של חכמים, וכן מבואר בה מהו החשש האמור:

כִּדְתַנְיָא - כפי ששנינו בברייתא[ב], **חֲכָמִים** שציוו לקרוא קריאת שמע קודם חצות[ג], **עָשׂוּ** בכך **סְיָיג** [-גדר] **לְדִבְרֵיהֶם**[ד], והיינו שאמרו זאת **כְּדֵי שֶׁלֹּא יְהֵא אָדָם** מהלך **וּבָא מִן הַשָּׂדֶה בָּעֶרֶב**, ובדרכו הוא **אוֹמֵר** לעצמו, **אֵלֵךְ לְבֵיתִי וְאוֹכַל קִימְעָא** [-מעט] **וְאֶשְׁתֶּה קִימְעָא וְאִישַׁן קִימְעָא, וְאַחַר כָּךְ אֶקְרָא קְרִיאַת שְׁמַע וְאֶתְפַּלֵּל**, ומתוך שהוא עושה כן **חוֹטַפְתּוֹ שֵׁינָה**[ה], **וְנִמְצָא** שהוא **יָשֵׁן כָּל הַלַּיְלָה**, ואינו קורא קריאת שמע ואינו מתפלל. ולכן אמרו חכמים שיש לקרוא קריאת שמע קודם חצות, שעל ידי כך אין לחשוש שקודם קריאת שמע יאכל וישן ותחטפנו שינה עד הבוקר, שמתוך שזמן קריאתה מוקדם, הוא נמנע מלאכול ולישון קודם הקריאה שמא על יד כך יעבור זמנה[ו].

מוסיפה הברייתא, **אֲבָל** הדרך הראויה היא, **שֶׁאָדָם בָּא מִן הַשָּׂדֶה בָּעֶרֶב**, ומיד הוא **נִכְנָס לְבֵית הַכְּנֶסֶת, אִם רָגִיל לִקְרוֹת** בתורה שבכתב **קוֹרֵא, וְאִם רָגִיל לִשְׁנוֹת** משניות **שׁוֹנֶה**[ז], **וְקוֹרֵא קְרִיאַת שְׁמַע וּמִתְפַּלֵּל**, ולאחר מכן הולך לביתו **וְאוֹכֵל פִּתּוֹ**[ח] **וּמְבָרֵךְ** ברכת המזון[ט].

מסיימת הברייתא, **וְכָל הָעוֹבֵר עַל דִּבְרֵי חֲכָמִים חַיָּיב מִיתָה**[י].

שואלת הגמרא, **מַאי שְׁנָא בְּכָל דּוּכְתָּא** - במה שונה הדבר בכל מקום שנאמרו בו גזירות חכמים, **דְּלָא קָתָנֵי חַיָּיב מִיתָה** - שלא שנינו שם שהעובר עליהן חייב מיתה, **וּמַאי שְׁנָא הָכָא דְּקָתָנֵי** - ואילו כאן שנינו שהעובר על דבריהם **חַיָּיב מִיתָה**[יא].

הגמרא מתרצת שני תירוצים:

אִיבָּעֵית אֵימָא - אם תרצה תוכל ליישב זאת כך, דווקא כאן הוצרכה הברייתא להזהירו יותר מבשאר מקומות, **מִשּׁוּם דְּאִיכָּא** [-שיש] **אוֹנֶס שֵׁינָה**, כלומר, בענייננו יש לחשוש שמחמת עייפותו יעבור על דברי חכמים ויישן קודם קריאת שמע, ולכך הוצרכו להזהירו יותר[יב].

א. **ראה** בהערה לעיל (ע"א) בשם אגרות משה, שביאר מדוע הסתפקה הגמרא בטעמם של חכמים, על אף שרבן גמליאל פירש במשנה שאמרו כן להרחיק את האדם מן העבירה בלבד.

ב. **אבות** דרבי נתן (נ"א פ"ב), עיין שם.

ג. **על** פי שיטמ"ק (ד"ה וכל) וכסף משנה (קריאת שמע פ"א ה"ט). וראה ביאור נוסף בהערה להלן.

ד. **יש** להעיר מדוע נקטה הברייתא 'סייג לדבריהם', שמשמע שהתקנה באה לקיים את דברי חכמים, והלא קריאת שמע היא מצוה מן התורה [לרוב הדעות]. ובאמת רש"י לעיל (ג. ד"ה לאו) נקט בלשונו 'סייג לדבר', כלומר סייג בדין קריאת שמע. אמנם ראה להלן שיש שלמדו מדברי הברייתא שבכלל דבריה יש גם תקנה נוספת שלא לאכול קודם קריאת שמע או ש[...]ה לקרוא קריאת שמע מיד בבוא זמנה, ולדבריהם יש לפרש שתקנות אלו הן סייג לדבריהם שאמרו לקרוא קודם חצות. וראה בשפתי חכמים (ד"ה מתניתא) שביאר כעין זה.

ה. **מאכל** ושתיה מרובים מביאים לשינה. כוונת הברייתא, שאפילו אם יאמר אוכל ואשתה רק מעט ומתוך כך לא אבא לשינה, ואף אם ארדם שנתי תהא מועטת, סופו שממאכל מועט ימשך למרובה, ויישן שינה מרובה. בן יהוידע (ד"ה אוכל).

ו. **כסף** משנה (קריאת שמע פ"א ה"ט), וכן היא פשטות הגמרא. ואולם הרשב"א (להלן ט. ד"ה וכני) ביאר את דברי הברייתא 'חכמים עשו סייג לדבריהם', שאין הברייתא עוסקת כלל בתקנה שלא לקרוא את שמע לאחר חצות, אלא שכוונתה היא למה שאסרו חכמים לאכול ולשתות קודם קריאת שמע [ובכך מודה אף רבן גמליאל], והברייתא מבארת שטעם האיסור הוא שמא ימשך בכך ויישן ולבסוף לא יקראנה. ומה שהגמרא מביאה ברייתא זו כאן, הוא בכדי לבאר שמאותו טעם גם תיקנו שלא לקוראה לאחר חצות, משום שאם נתיר לו זאת, עשוי לקרות שיגיע הזמן הסמוך לעמוד השחר ויטעה ויחשוב שעדיין לא הגיע זמן זה ויש לו עוד שהות לקוראה [ובמגיד תעלומה (ברש"י ד"ה מן) נקט כן גם בדעת רש"י (שם), שאם לא כן אין מובן מה בא להוסיף בדבריו שם אחר שהכל מפורש בברייתא עצמה, עיין שם]. ורבן גמליאל נחלק רק על התקנה שלא לקרוא אחר חצות, משום שאין טעות זו מצויה. ובתלמידי רבינו יונה (לעיל ג. ד"ה ומיהו) כתבו כעין דברי הרשב"א ובנוסח אחר, שהסייג שעשו חכמים הוא שיש למהר ולקרוא קריאת שמע מיד בצאת הכוכבים ולא להשתהות בקריאתה. אולם אין ברור בדבריהם אם הברייתא באה לפרש גם את תקנת חכמים שהזמן הוא עד חצות, או כדברי הרשב"א שהברייתא אינה עוסקת בכך כלל, ורק הגמרא למדה מדברי הברייתא את הטעם לשיטת חכמים. וראה על כך בראש יוסף (ד"ה מתניתא).

והנה הגירסא לפנינו היא 'חכמים עשו סייג לדבריהם כדי שלא יהא אדם בא מן השדה' וכו'. וכתב בראש יוסף (שם, ולעיל ג. ד"ה וחכ"א), שהרשב"א (שם) אינו גורס תיבת 'כדי', משום שלפי ביאורו הברייתא מביאה את עצם התקנה שתיקנו ואמרו 'שלא יהא אדם בא לביתו בערב' וכו', ואין זו נתינת טעם לתקנה. אבל לפירוש האחר מתבארת תיבת 'כדי' כנתינת טעם, שאסרו חכמים לקרוא אחר חצות כדי שלא יקרה שיבוא אדם לביתו ויאכל וישתה וישן וכו'.

ז. **כדי** שיעמוד לתפילה מתוך דברי תורה. ריבב"ן (ד"ה קימעא). ובשיטמ"ק (ד"ה אם) ביאר, שמשום מצות תלמוד תורה נהגו ללמוד קודם התפילה, כמבואר במנחות (צט:), שהלומד דבר אחד בבוקר ודבר אחד בערב מקיים את האמור בפסוק (יהושע א ח) 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה'.

ח. **אפילו** אכילה מועטת אסורה קודם קריאת שמע [כלשון הברייתא לעיל 'אוכל קמעא'], אך טעימה בעלמא של מיני פירות או אפילו פת כביצה, מותרת. משנה ברורה (סי' רלה ס"ק טו).

ט. **כתבו** תוספות (ד"ה וקורא), שמדברי הברייתא יש ללמוד [מלבד טעמם של חכמים] גם זאת שאין לו לאדם לאכול סעודה קודם שיקרא קריאת שמע ויתפלל. וראה בהערה לעיל שכן גם דעת הרשב"א [ולדעתו אף לא באה הברייתא אלא לומר דין זה בלבד], ושלדעת תלמידי רבינו יונה יש ללמוד מהברייתא שיש לאדם למהר ולקרוא קריאת שמע מיד בצאת הכוכבים. וכתבו עוד תלמידי רבינו יונה (לעיל שם) לפי שיטתם, שכיון שחכמים ורבן גמליאל מודים שיש לקרוא לכתחילה מיד בצאת הכוכבים, מוכח מכך שמחלוקתם לגבי זמן חצות היא לגבי דיעבד, שלחכמים אפילו בדיעבד אין יוצאים בקריאתה לאחר חצות. עוד מבואר בדבריהם, שהברייתא עוסקת באדם שהגיע מהשדה קודם זמן קריאת שמע, וחידשה שאף שלא הגיע זמן קריאת שמע אינו רשאי לאכול ולשתות וכו', אלא יקרא וישנה עד צאת הכוכבים, ויקרא קריאת שמע ויתפלל. אמנם בתוספות (שם) משמע, שהאיסור לאכול סעודה הוא רק משעה שהגיע זמן קריאת שמע.

במעון הברכות (ד"ה וקורא) העיר, מדוע נקט התנא 'ומברך'. ואם דרך התנא להזכיר את הברכה, מדוע הזכיר את ברכת המזון ולא הזכיר את הברכה שלפני האכילה. וביאר, שברכה ראשונה מברכים אפילו על טעימה, אך אין מברכים ברכה אחרונה אלא אם אכל כשיעור, והשמיענו התנא, שהאיסור לאכול לפני קריאת שמע הוא רק כשאוכל סעודה שצריך לברך אחריה, אבל טעימה שמברכים עליה רק ברכה ראשונה, מותרת לפני קריאת שמע. וראה בהערה לעיל בסמוך.

י. **שנאמר** (קהלת י ח) 'ופורץ גדר ישכנו נחש'. כלומר, העובר על דברי חכמים ופורץ את גדרם, ימות מיתה בידי שמים. ונקט הכתוב לשון 'ישכנו נחש', משום שהזכיר בתחילה לשון פריצת גדר, ודרך הנחשים לגור בחורים ובפרצות. רש"י (סוטה ד: ד"ה נעקר, קהלת שם).

כאמור בהערה לעיל, בכלל דברי הברייתא גם טעם לזמן הקריאה עד חצות, וגם תקנה חדשה שאין לאכול וכו' קודם הקריאה. מעתה יש לברר על מה כוונת הברייתא כאן שהעובר על דברי חכמים חייב מיתה, אם על תקנת זמן חצות, או על התקנה האחרת. וכתב בשיטמ"ק (ד"ה וכל) שודאי כוונת הברייתא לחייב מיתה את המעכב קריאתו עד לאחר חצות ולא את האוכל קודם קריאתה. אך ראה לעיל שלדעת הרשב"א עוסקת הברייתא רק באיסור אכילה קודם קריאת שמע, ואם כן בהכרח שעל איסור זה נאמר שהעובר עליו חייב מיתה.

הקשה רבינו יונה (שערי תשובה ח"ג אות ה), מדוע העובר על דברי חכמים חייב מיתה יותר מהעובר על מצות עשה או לא תעשה מן התורה. וביאר, שהעובר על דברי חכמים עושה כן מחמת זלזול בדבריהם, ולא מחמת שיצרו תוקפו, והוא כפורק עול חכמים מעליו. ועוד ביאר, שמתוך שאין החטא חמור בעיניו, הוא רחוק מלחזור בתשובה, וחוזר על חטאו פעמים רבות, וחטא קל הנשנה פעמים רבות, ענשו גדול מחטא חמור שנכשלים בו פעם אחת בלבד. ובקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה כל) ביאר על פי הגמרא להלן (יט:), שחכמים הסמיכו את תקנותיהם על הכתוב (דברים יז יא) 'לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל', ולאו זה נאמר לגבי זקן ממרא, שיש בו חיוב מיתה. וראה עוד ביערות דבש (ח"א דרוש ג ד"ה אמרו).

יא. **כלומר**, אמת הדבר שהעובר על דברי חכמים חייב מיתה, אך מדוע הזכירו כאן התנא יותר משאר מקומות. מגיד תעלומה (ד"ה מאי).

יב. **רש"י** (ד"ה משום) [ומשמע מדבריו ש'חייב מיתה' נאמר על האוכל וישן לפני קריאת שמע. אך לדעת שיטמ"ק שהבאנו בהערה לעיל, ש'חייב מיתה' נאמר על הקורא קריאת שמע אחר חצות, ביאר באמת ליעקב (ד"ה לעולם) כוונת הגמרא, שאחר חצות יש לחשוש לאונס שינה שעל ידו יפסיד הקריאה].

עין משפט
נר מצוה

יא א מיי׳ פרק ו מהלכות תפלה הלכה [ט] טור ושו״ע או״ח סימן רלה סעיף ב:
יב ב מיי׳ פ״ז שם הלכה יח סמג עשין יט טור או״ח סימן רלה וטוש״ע או״ח סימן רלו סעיף ב:
יג ג מיי׳ פ״ב שם הלכה ט (סמג שם) טור ושו״ע או״ח סי׳ קי״א סעיף א׳:
יד ד מיי׳ (וסמג) שם טוש״ע או״ח סימן קכב סעיף ב:
טו ה מיי׳ פ״ז שם הלכה יב סמג עשין יט טוש״ע או״ח סימן נא סעיף ז [ורב אלפס פ׳ אין עומדין דף כו א]:
טז ו מיי׳ פ״ז שם הלכה ב טוש״ע או״ח סימן רלט סעיף א:

רב נסים גאון

ואיבעית אימא לאפוקי ממאן דאמר דתפלת ערבית רשות. מי הוא שאמר דתפלת ערבית רשות ר׳ יהושע הוא ואיתא בפרק תפלת השחר (דף כז) אמר רב יהודה אמר שמואל תפלת ערבית רבן גמליאל אומר חובה ר׳ יהושע אומר רשות:

הגהות וציונים

א] ברש״י לעיל ג ע״א ד״ה לאו הלשון עשו סייג ״לדבר״ ועיין שפ״ח כאן שעמד על לשון הגמ׳ ״לדבריהם״ שהרי ק״ש מן התורה: **ב]** עיין ברבינו יונה (ב ע״א ד״ה וכל) שמקשה קושיא זו מעצמו ומשמע שלא היה לפניו גירסא זו בש״ס (מהר״ץ חיות) ועיין ברא״ש סי׳ ד ובמעיו״ט אות ע: **ג]** בילקוט שמעוני רמז תתמב איתא וריב״ל סבר גאולה **מאורתא לא הואי** עיי״ש וכן מציין רש״י (הג׳ בן אריה): **ד]** בע״י וברב אלפס אי׳ **בר** אבינא ובזה נכון מאמר הסמוך וצ״ל שם **וא״ר** אלעזר] (גליון): **ה]** נ״א **אלפי״ן** (גליון): **ו]** [צ״ל **רב אסי או רב יוסף**] (גליון): **ז]** נדצ״ל **ואמרינן בברכות ירושלמי** (פ״א ה״א) דסמיכת גאולה וכו׳ ביום צרה ומי שאינו סומך (שפתי חכמים): **ח]** נדצ״ל ותקינו (באה״מ): **ט]** עיין רש״י לקמן לא ע״א ד״ה אלא שכתב טעם אחר: **י]** נדצ״ל **ופלוגתא** (מהר״נ אדלר, באה״מ):

משנת ראשונים

איזהו בן העולם הבא זה הסומך גאולה לתפלה של ערבית. כשהוא מזכיר יציאת מצרים ומתפלל מיד, מראה שכמו שהעבד שקונה אותו רבו חייב לעשות מצות רבו, כן הוא מכיר הטובה והגאולה שגאל אותו הבורא ושהוא עבדו ועובד אותו, וכיון שמכיר שהוא עבדו מפני שגאלו ועושה רצונו ומצותיו, נמצא שבעבור זה זוכה לחיי העוה״ב. **[רבינו יונה דף ב: מדה״ר]** **אי בעית אימא קרא אי בעית אימא סברא.** ותימה כיון דאיכא סברא ל״ל קרא, דהכי פריך בפ״ב דכתובות (דף כב.) גבי הא דאמר רב הונא מנין להפה שאסר הוא הפה שהתיר למה לי קרא סברא הוא הוא אסרה הוא שרי לה, ויש לחלק דיש דברים שאין הסברא פשוטה כל כך וצריך הפסוק להשמיענו הסברא. **[תוספות, שבועות כב:]** **כיון דתקינו רבנן למימר השכיבנו כגאולה אריכתא דמיא.** הטעם הוא דבהשכיבנו יש בה ופרוס עלינו סוכת שלומך שהוא לשון גאולה כמו (יחז׳ טז ח) ואפרוש [כנפי] עליך. וכתיב (רות ג ט) ופרשת כנפיך על אמתך כי גואל אתה. והראב״ד כ׳ דהיינו טעמא דעבידנא גאולה אריכתא בערבית יותר משחרית, משום דמחצות הלילה התחילה גאולת מצרים ונמשכה עד הבקר (ברכות ט.) והוי אריכתא. **[אבודרהם]** **כל האומר תהלה לדוד בכל יום שלש פעמים.** מפני שא״א שלא יכוין דעתו באחת משלשתן. כתבו הגאונים שצריך לכוין בכלו ואם לא כיון לכל הפחות בפותח את ידיך צריך לחזור ולאומרו פעם אחרת. **[אבודרהם]** **מובטח לו שהוא בן העולם הבא.** לא אמרו שמשום מצוה זו לבדה זוכה אדם לחיי העולם הבא אלא שאם היתה מצוה זו יתירה על מחצה זכיות מכרע׳. והשמיענו בזה שהיא כשאר מצות. והטעם לפי שכולו שבח והודאה למקום וצורך העולם ופרנסתן והשם ברחמיו מכין להם צרכיהם, והאומרו בכונה ודאי יש לו רוח נשברה. **[אבודרהם]** **אילימא משום דאתיא באל״ף בי״ת.** לפי שאדם משבח בה להקב״ה בכל מיני מוצאי הדבור. **[אבודרהם]** **מפני שיש בה מפלתן של שונאי ישראל.** לא רצה דוד לשבח בה מפני שצפה ברוח הקדש, שבאות זו עתיד הנביא לינבא על מפלתן של ישראל. **[אבודרהם]**

גמרא

ואי כרבן גמליאל סבירא להו לימרו כרבן גמליאל לעולם כרבן גמליאל סבירא להו והא דקא אמרי עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה כדתניא חכמים עשו סייג לדבריהם [א] כדי שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר אלך לביתי ואוכל קימעא ואשתה קימעא ואישן קימעא ואח״כ אקרא ק״ש ואתפלל וחוטפתו שינה ונמצא ישן כל הלילה אבל אדם בא מן השדה בערב נכנס לבית הכנסת אם רגיל לקרות קורא ואם רגיל לשנות שונה וקורא ק״ש ומתפלל ואוכל פתו ומברך וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה מאי שנא [ב] בכל דוכתא דלא קתני חייב מיתה ומאי שנא הכא דקתני חייב מיתה איבעית אימא משום דאיכא אונס שינה ואיבע״א לאפוקי ממאן דאמר תפלת ערבית רשות קמ״ל דחובה: אמר מר קורא ק״ש ומתפלל מסייע ליה לר׳ יוחנן דאמר ר׳ יוחנן איזהו בן העולם הבא זה הסומך גאולה לתפלה של ערבית רבי יהושע בן לוי אומר תפלות באמצע תקנום במאי קא מפלגי אי בעית אימא קרא איבע״א סברא דר׳ יוחנן סבר גאולה מאורתא נמי הוי אלא גאולה מעלייתא לא הויא אלא עד צפרא ור׳ יהושע בן לוי סבר כיון דלא הויא אלא מצפרא לא הויא גאולה מעלייתא [ג] ואב״א קרא ושניהם מקרא אחד דרשו דכתיב ובשכבך ובקומך ר׳ יוחנן סבר מקיש שכיבה לקימה מה קימה ק״ש ואח״כ תפלה אף שכיבה נמי ק״ש ואח״כ תפלה ר׳ יהושע בן לוי סבר מקיש שכיבה לקימה מה קימה ק״ש סמוך למטתו אף שכיבה נמי ק״ש סמוך למטתו מתיב מר בריה דרבינא בערב מברך שתים לפניה ושתים לאחריה ואי אמרת בעי לסמוך הא לא קא סמך גאולה לתפלה דהא בעי למימר השכיבנו אמרי כיון דתקינו רבנן השכיבנו כגאולה אריכתא דמיא דאי לא תימא הכי שחרית היכי מצי סמיך והא אמר רבי יוחנן בתחלה אומר ה׳ שפתי תפתח ולבסוף הוא אומר יהיו לרצון אמרי פי אלא התם כיון דתקינו רבנן למימר ה׳ שפתי תפתח כתפלה אריכתא דמיא הכא נמי כיון דתקינו רבנן למימר השכיבנו כגאולה אריכתא דמיא: אמר רבי אלעזר א״ר [ד] אבינא כל האומר תהלה לדוד בכל יום שלש פעמים מובטח לו שהוא בן העולם הבא מאי טעמא אילימא משום דאתיא באל״ף בי״ת נימא אשרי תמימי דרך דאתיא בתמניא אפין [ה] אלא משום דאית ביה פותח את ידך נימא הלל הגדול דכתיב ביה נותן לחם לכל בשר אלא משום דאית ביה תרתי. אמר רבי יוחנן מפני מה לא נאמר נו״ן באשרי מפני שיש בה מפלתן של שונאי ישראל דכתיב נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל במערבא מתרצי לה הכי נפלה ולא תוסיף לנפול עוד קום בתולת ישראל אמר רב נחמן בר יצחק אפילו הכי (א) חזר דוד וסמכן ברוח הקדש שנא׳ סומך ה׳ לכל הנופלים: א״ר אלעזר בר אבינא גדול מה שנאמר במיכאל יותר ממה שנאמר בגבריאל דאילו במיכאל כתי׳ ויעף אלי אחד מן השרפים ואלו גבי גבריאל כתי׳ והאיש גבריאל אשר ראיתי בחזון בתחלה מועף ביעף וגו׳ מאי משמע דהאי אחד מיכאל הוא אמר ר׳ יוחנן אתיא אחד אחד כתיב הכא ויעף אלי אחד מן השרפים וכתי׳ התם והנה מיכאל אחד (מן) השרים הראשונים בא לעזרני תנא מיכאל באחת גבריאל בשתים אליהו בארבע ומלאך המות בשמנה ובשעת המגפה באחת: א״ר יהושע בן לוי אע״פ שקרא אדם ק״ש בביהכ״נ מצוה לקרותו על מטתו אמר רבי יוסי [ו] מאי קרא רגזו ואל תחטאו אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה אמר רב נחמן

אם

רש״י

ואי כרבן גמליאל סבירא להו. דמשמע ליה בשכבך כל זמן שבני אדם שוכבים, ויש בכלל הזה כל הלילה: **לימרו כר״ג.** עד עמוד השחר: **מן העבירה.** שמא יסמוך על שהות שיש לו, כדתניא: **קימעא.** מעט: **משום אונס שינה.** התוקפתו לעבור על דברי חכמים הוזקקו להזהירו יותר: **ממאן דאמר.** לקמן בפ׳ תפלת השחר (דף כז:): **אמר מר קורא ק״ש.** של ערבית תחלה ואח״כ מתפלל: **מסייע ליה לר׳ יוחנן.** דאמר ערבית נמי ק״ש ואחר כך תפלה [ח] כדי שיסמוך גאולה לתפלה. ודלא כר׳ יהושע בן לוי דאמר תפלה ואחר כך ק״ש: **זה הסומך.** וכל שכן דשחרית, דעיקר גאולת מצרים בשחרית הוה [ט] כדכתיב ממחרת הפסח יצאו בני ישראל (במדבר לג), [ז] וסמיכת גאולה לתפלה רמזה דוד בספר תהלים דכתיב ה׳ צורי וגואלי (תהלים יט) וסמיך ליה יענך ה׳ ביום צרה (שם כ), ואמרי׳ בברכות ירושלמי (פ״א[י]) מי שאינו סומך גאולה לתפלה למה הוא דומה לאוהבו של מלך שבא ודפק על פתחו של מלך יצא המלך ומצאו שהפליג אף הוא הפליג, אלא יהיה אדם מקרב להקב״ה אליו ומרצהו בתשבחות וקלוסין של יציאת מצרים והוא מתקרב אליו, ובעודו קרוב אליו יש לו לתבוע צרכיו: **באמצע תקנום.** בין שני ק״ש תקנו כל תפלות של יום, דקא סבר תפלת ערבית קודמת לק״ש: **גאולה מאורתא לא הוי.** הילכך גאולה דאורתא לא חשיבא לאהדורי עלה סמיכת תפלה: **מה קימה ק״ש ואח״כ תפלה.** דבשחרית כולהו מודו דבעי מסמך: **שלש פעמים.** כנגד שלש תפלות: **דאית ביה תרתי.** דאתי באל״ף בי״ת, ויש בו שבח הכנת מזון לכל חי: **אפילו הכי.** אף על פי שהפסיק נו״ן מפני נפילה שבה ולא אבה לרמזה חזר ורמז סמיכת הנפילה תכף לה: **ויעף אלי.** בפריחה אחת, ולא הרגיע בינתים: **מועף ביעף.** שתי פריחות: **באחת.** בפריחה אחת: **אמרו בלבבכם.** אמרו מה שכתוב על לבבך (דברים ו): **על משכבכם.** שנאמר ובשכבך (שם): **ודומו.** בשינה אחרי כן:

תוספות

וקורא קריאת שמע ומתפלל. מכאן משמע שמשעה שהגיע זמן קריאת שמע של לילה שאין לו לאכול סעודה עד שיקרא ק״ש ויתפלל ערבית: **דאמר** רבי יוחנן איזהו בן העוה״ב וכו׳. ואנו שאומרים יראו עינינו ופסוקים אחרים אחר השכיבנו. נראה הואיל ותקינו להו רבנן ה״ל כגאולה אריכתא דתקינו [ח] לומר זה שבתוך כך יתפלל חבירו גם הוא ולא ילך מבהכ״נ עד שיגמור כל אחד תפלתו. וגם יש באותם פסוקים י״ח אזכרות כנגד י״ח ברכות דשמנה עשרה ואגב שתקנו לומר אותם פסוקים תקנו לומר חתימה של יראו עינינו [ט]. והלכה כר׳ יוחנן דברייתא מסייע ליה וכן פסק ה״ג. ואם כן יש ליזהר שלא לספר בין גאולה דערבית לשמנה עשרה. ומיהו בסדר רב עמרם פי׳ מה שאנו אומרים קדיש בין גאולה לתפלת ערבית לאשמעינן דלא בעינן מסמך גאולה דערבית לתפלה משום דתפלת ערבית רשות. ולא נהירא [דאם כן] ר׳ יוחנן סבירא ליה תפלת ערבית חובה דפלוגתא [י] היא דרב ור׳ יוחנן והלכה כר׳ יוחנן. ונכון להחמיר ולהזהר מלספר בינתים ואי תימא קשיא הלכתא אהלכתא דקיימא לן תפלת ערבית רשות והכא פסקינן כרבי יוחנן צריך לומר דאפילו אי סובר רבי יוחנן כרב דאמר רשות היא מכל מקום מחייב לסמוך אם כן גם לנו יש לסמוך [מ]:

מסורת הש״ס
עם הוספות

א) עירובין דף כא:, ב) [לקמן כז ב שבת ט ב יומא פז:], ג) לקמן דף ט:, ד) [יבמות לה: קדושין לה: ב״ב מ: ט. ע״א לד: סנהדרין ל. שבועות כב: ע״ש בתוס׳ זבחים ב. ז: מנחות יג: עג: חולין קיח: תמורה ל:], ה) לקמן יח., ו) לקמן ט ב וע׳ רש״א שם ד״ה כיון, ז) פסחים קיח., ח) ערש״י ד׳ ל. ד״ה וליעבד, ט) לקמן דף ט., י) ה״א (ו.), כ) [לקמן כז ב כפי שנדפס שם נלד הגליון וע״ע תוס׳ שם ד״ה והלכתא], ל) ביצה ד., מ) עיין תוס׳ לקמן כז: ד״ה והלכתא.

הגהות הב״ח

(א) גמ׳ חזר דוד וסמכה ברוח הקדש:

גליון הש״ס

בגמ׳ וכל העובר על ד״ח. עירובין כ״א ע״ב ועי׳ רש״י סוטה ד ע״ב ד״ה נעקר ובתוס׳ שם: שם מאורתא נמי הוי. ע״ל ט ע״א: שם כיון דתקינו רבנן השכיבנו. עי׳ תשובת הרשב״א סימן נ״א: שם בכל יום ג״פ. בהרא״ש ליתא ג״פ וכן בטור וברוקח סימן ש״ך איתא כל האומר תהלה לדוד בכל יום מובטח לו: שם מפני שיש בה מפלתן. עי׳ תשובת הרשב״א סימן מ״ט: בהגהת מהרי״ב אחר הס״ד והלכתא. וע״ע מגילה כ״ג ע״א תוס׳ ד״ה כיון:

תורה אור השלם

א) וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: [דברים ו, ז]
ב) אֲדֹנָי שְׂפָתַי תִּפְתָּח וּפִי יַגִּיד תְּהִלָּתֶךָ: [תהלים נא, יז]
ג) יִהְיוּ לְרָצוֹן אִמְרֵי פִי וְהֶגְיוֹן לִבִּי לְפָנֶיךָ יְיָ צוּרִי וְגֹאֲלִי: [תהלים יט, טו]
ד) [תהלים קמה]
ה) [תהלים קיט]
ו) פּוֹתֵחַ אֶת יָדֶךָ וּמַשְׂבִּיעַ לְכָל חַי רָצוֹן: [תהלים קמה, טז]
ז) נֹתֵן לֶחֶם לְכָל בָּשָׂר כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ: [תהלים קלו, כה]
ח) נָפְלָה לֹא תוֹסִיף קוּם בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל נִטְּשָׁה עַל אַדְמָתָהּ אֵין מְקִימָהּ: [עמוס ה, ב]
ט) סוֹמֵךְ יְיָ לְכָל הַנֹּפְלִים וְזוֹקֵף לְכָל הַכְּפוּפִים: [תהלים קמה, יד]
י) וַיָּעָף אֵלַי אֶחָד מִן הַשְּׂרָפִים וּבְיָדוֹ רִצְפָּה בְּמֶלְקַחַיִם לָקַח מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ: [ישעיה ו, ו]
כ) וְעוֹד אֲנִי מְדַבֵּר בַּתְּפִלָּה וְהָאִישׁ גַּבְרִיאֵל אֲשֶׁר רָאִיתִי בֶחָזוֹן בַּתְּחִלָּה מֻעָף בִּיעָף נֹגֵעַ אֵלַי כְּעֵת מִנְחַת עָרֶב: [דניאל ט, כא]
ל) וְשַׂר מַלְכוּת פָּרַס עֹמֵד לְנֶגְדִּי עֶשְׂרִים וְאֶחָד יוֹם וְהִנֵּה מִיכָאֵל אַחַד הַשָּׂרִים הָרִאשֹׁנִים בָּא לְעָזְרֵנִי וַאֲנִי נוֹתַרְתִּי שָׁם אֵצֶל מַלְכֵי פָרָס: [דניאל י, יג]
מ) רִגְזוּ וְאַל תֶּחֱטָאוּ אִמְרוּ בִלְבַבְכֶם עַל מִשְׁכַּבְכֶם וְדֹמּוּ סֶלָה: [תהלים ד, ה]

וְאִיבָּעֵית אֵימָא - ואם תרצה תוכל ליישב, מה שנאמר בברייתא שכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה, מוסב על מה שנאמר קודם 'ומתפלל'[יג], ובאה הברייתא **לְאַפּוּקֵי מִמַּאן דְּאָמַר** - להוציא מדעת האומר (להלן כז:) **שתְּפִלַּת עַרְבִית** היא רק **רְשׁוּת**[יד], **קָא מַשְׁמַע לָן דְּחוֹבָה** - משמיעה לנו הברייתא שתפילת ערבית היא חובה, והעובר על כך חייב מיתה[טו].

★

אָמַר מַר - הובא לעיל בברייתא, אדם בא מן השדה בערב, **קוֹרֵא קְרִיאַת שְׁמַע** תחילה **וְאחר כך מִתְפַּלֵּל**.

בתפילת שחרית יש לסמוך 'גאולה' ל'תפילה', דהיינו לסמוך את הברכה האחרונה של קריאת שמע, ברכת 'גאל ישראל', לתפילת העמידה, ולא להפסיק ביניהם[טז].

הגמרא דנה האם גם בערבית יש לסמוך גאולה לתפילה:

אומדת הגמרא, ברייתא זו **מְסַיְּיעַ לֵיהּ** [-מסייעת לו] **לְרַבִּי יוֹחָנָן, דְּאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, אֵיזֶהוּ בֶּן הָעוֹלָם הַבָּא**[יז], **זֶה הַסּוֹמֵךְ** ברכת **גְּאוּלָּה** [-גאל ישראל] של ערבית, **לִתְפִלָּה** [-לתפילת העמידה] **שֶׁל עַרְבִית**[יח]. ואילו **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי אוֹמֵר, תְּפִלּוֹת בְּאֶמְצַע תִּקְנוּם** - חכמים תיקנו את כל תפילות היום בין קריאת שמע של שחרית לקריאת שמע של ערבית, והיינו שיש להתפלל ערבית ואחר כך לקרוא קריאת שמע[יט]. ומלשון הברייתא 'קורא קריאת שמע ומתפלל', מבואר כדברי רבי יוחנן שיש להקדים קריאת שמע לתפילה, ושלא כדברי רבי יהושע בן לוי[כ].

הגמרא מבארת את טעם מחלוקתם:

מבררת הגמרא, **בְּמַאי קָא מִפַּלְגִי** - במה נחלקו רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי. משיבה הגמרא, **אִי בָּעֵית אֵימָא קְרָא** - אם תרצה תאמר שנחלקו בדרשת הכתוב, **וְאִיבָּעֵית אֵימָא** - ואם תרצה תאמר שנחלקו **בִּסְבָרָא**[כא].

מבארת הגמרא, **אִיבָּעֵית אֵימָא** שנחלקו **בִּסְבָרָא, דְּרַבִּי יוֹחָנָן סָבַר, גְּאוּלָּה מֵאוּרְתָא נַמִי הָוֵי** - גם בליל פסח היתה גאולה לישראל ממצרים, שכבר בלילה נתנו להם המצרים רשות לצאת[כב], **אֶלָּא שגְּאוּלָּה מְעַלְּיְיתָא לָא הַוְיָא אֶלָּא עַד צַפְרָא** - גאולה מעולה ושלימה לא היתה עד הבוקר. כיון שהיתה גאולה גם בלילה, על כן יש לסמוך גאולה לתפילה גם בלילה. **וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי סָבַר, כֵּיוָן דְּלָא הַוְיָא אֶלָּא מִצַּפְרָא** - כיון שלא היתה הגאולה עד הבוקר, שרק בבוקר יצאו ממצרים, **לָא הַוְיָא גְּאוּלָּה מְעַלְּיְיתָא** - אין גאולת הלילה נחשבת גאולה מעולה ושלימה, ועל כן אין צורך בלילה לסמוך גאולה לתפילה[כג].

ממשיכה הגמרא, **וְאִיבָּעֵית אֵימָא קְרָא** - ואם תרצה תאמר שנחלקו בדרשת הכתוב, **וּשְׁנֵיהֶם מִקְרָא** [-פסוק] **אֶחָד דָּרְשׁוּ, דִּכְתִיב** - שנאמר בפרשת קריאת שמע (דברים ו ז) **'בְּשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ'**, ובכך נחלקו, **רַבִּי יוֹחָנָן סָבַר**, פסוק זה **מַקִּישׁ שְׁכִיבָה לְקִימָה, מַה** - כשם שבזמן **הקִּימָה** הסדר הוא **קְרִיאַת שְׁמַע וְאַחַר כָּךְ תְּפִלָּה**, שהרי בשחרית הכל מודים שצריך לסמוך גאולה לתפילה, **אַף** בזמן **שְׁכִיבָה**

יג. **כלומר**, נאמר בברייתא 'אבל אדם בא מן השדה בערב, נכנס לבית המדרש אם רגיל לקרות וכו', וקורא קריאת שמע ומתפלל ואוכל פיתו ומברך', ועל כך היא מסיימת שאם אינו מקיים זאת ועובר על דברי חכמים חייב מיתה. וברור שכוונתה למי שאינו מתפלל, שהרי קריאת שמע חיובה מן התורה [ואינה 'דברי חכמים'], ושאר הדברים המוזכרים הם רשות. על פי אמת ליעקב (ד"ה לעולם).

יד. **אין** הכוונה שהיא רשות גמורה, אלא שאם יש לפניו מצוה אחרת והיא עוברת, היא דוחה תפילת ערבית, אבל אין לבטל תפילת ערבית ללא סיבה. תוספות (כו. ד"ה טעה).

טו. **בפשטות** הכוונה למי שאינו מתפלל כלל [וראה באמת ליעקב (קמנלקי, ד"ה לעולם) מה שכתב בזה]. ובפני יהושע (ד"ה אי) מבואר שכוונת הברייתא היא, שהאוכל קודם תפילת ערבית חייב מיתה, גם אם קרא קריאת שמע קודם אכילתו. וכן עולה מדברי הרשב"א [שהובא בהערה לעיל], שמבאר שהברייתא עוסקת רק באיסור אכילה קודם קריאת שמע ותפילה.

טז. **ענין** זה של סמיכת גאולה לתפילה רמז דוד המלך בספר תהלים, שנאמר (שם יט טו) 'ה' צורי וגואלי', שפסוק זה עוסק בגאולה, ומיד לאחר מכן נאמר (שם כ ב) 'יענך ה' ביום צרה', שהוא פסוק העוסק בתפילה. ובירושלמי (פ"א ה"א) נאמר, שמי שאינו סומך גאולה לתפילה, דומה לאוהבו של המלך שדפק על פתחו של המלך, פתח המלך את הדלת לדעת מה הוא מבקש וראה שאוהבו התרחק משם, ואף הוא התרחק משם. והנמשל הוא, שאדם מרצה את הקב"ה על ידי התשבחות של יציאת מצרים, ובכך מקרב את הקב"ה אליו, ובעודו קרוב אליו צריך להתפלל ולבקש צרכיו. ואם מפסיק בין גאולה לתפילה הרי זה כאילו קירב את הקב"ה אליו, וחזר והסתלק מלפניו קודם שביקש בקשתו. רש"י (ד"ה זה).

יז. **'בן העולם הבא'** מעלתו גדולה ממי שיש לו 'חלק לעולם הבא', שמי שיש לו 'חלק לעולם הבא' אינו יכול לעלות למקומו לבדו, וצריך להצטרף לצדיקים אחרים, אבל 'בן העולם הבא' אינו צריך להצטרף לאחרים. בן יהוידע (נדה עג. ד"ה כל) בשם האר"י.

יח. **וכל** שכן שבשחרית יש לסמוך, שהרי עיקר גאולת מצרים היתה בשחרית, שנאמר (במדבר לג ג) 'ממחרת הפסח יצאו בני ישראל'. רש"י (ד"ה זה). ותלמידי רבינו יונה (ד"ה ומאי) כתבו, שמפני שתפילת ערבית רשות (להלן כז:) נקט רבי יוחנן של ערבית, וכל שכן שיש לסמוך בתפילת שחרית שהיא חובה [אמנם ראה בהערה להלן בשם רב עמרם גאון]. הקשה השיטמ"ק (ד"ה אמר), וכי מפני שסמך גאולה לתפילה יהיה לו שכר גדול כל כך, שיהיה בן העולם הבא. ולכך ביאר כוונת רבי יוחנן, איזהו בן העולם הבא, זה הנזהר ומדקדק לקיים כל דברי חכמים, עד שנזהר אפילו לסמוך גאולה לתפילה בלילה. ורבינו יהונתן (ד"ה איזהו) ביאר, שכיון שסומך גאולה לתפילה בודאי שהוא מכוון בתפילתו, ומי שמכוון בתפילתו מכיר בכך שיש לו אלוה שיודע מה שבליבו, והוא ירא כל היום מלחטוא לו, ולכן הוא בן העולם הבא. ובמגיד תעלומה (ברש"י שם בא"ד ואמרינן) ביאר, שעל ידי שסומך גאולה לתפילה תפילתו מתקבלת [ראה רש"י בשם הירושלמי, הו"ד לעיל], ונמצא שכאשר אומר 'סלח לנו' עוונותיו נמחלים, וממילא הוא בן העולם הבא. וראה ביאורים נוספים בתלמידי רבינו יונה (ד"ה איזהו), וראה עוד בהערה להלן (לגבי 'דאית ביה תרתי') בשם האבודרהם.

יט. **ונמצא** שקריאת שמע של שחרית היא בתחילת היום, וקריאת שמע של ערבית היא לאחר תפילת ערבית, וכל התפילות ביניהם.

כ. **רש"י** (ד"ה מסייע). וביאר הצל"ח (ד"ה ולייסב) כוונתו, שכל ההוכחה מברייתא זו לרבי יוחנן היא רק לגבי הקדמת קריאת שמע לתפילה, ולא כדעת רבי יהושע בן לוי שיש להקדים תפילה לקריאת שמע, אך אין ראיה מברייתא זו שצריך לסמוך גאולה לתפילה. ובמגיד תעלומה (ברש"י ד"ה אמר) ביאר, שעיקר מחלוקת רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי היא האם צריך לסמוך גאולה לתפילה [ראה בגמרא להלן], ומכך נובעת מחלוקתם האם צריך להקדים קריאת שמע לתפילה או להיפך, וכיון שבברייתא מבואר שצריך להקדים קריאת שמע לתפילה, בהכרח שהיא סוברת כרבי יוחנן שצריך לסמוך גאולה לתפילה. וראה ביאור נוסף בשנות אליהו (פ"א מ"א ד"ה וחכ"א).

כתבו התוספות (ד"ה דאמר) שהלכה כרבי יוחנן, משום שהברייתא מסייעת לו, ואם כן צריך להזהר שלא לדבר בערבית בין ברכת גאולה לתפילת העמידה. אך הביאו שבסדר רב עמרם גאון (ח"ב סי' ד, והלה במ"א סי' נב) כתב, שהטעם שאנו אומרים קדיש בערבית בין גאולה לתפילה, כדי ללמד בכך שלא צריך לסמוך בערבית גאולה לתפילה, משום שתפילת ערבית רשות. אמנם מסקנת התוספות אינה כדבריו, אלא שרבי יוחנן מודה שתפילת ערבית רשות, ואף על פי כן סובר שצריך לסמוך גאולה לתפילה.

כא. **בדקדוקי** סופרים (אות ד) הובאה גירסא בסדר הפוך 'איבעית אימא סברא איבעית אימא קרא'. וגירסא זו נכונה יותר, משום שאם נחלקו בדרשת הכתובים אין טעם שיחלקו אחר כך בסברא. וכן מבואר בגמרא להלן, שמבארת תחילה את המחלוקת בסברא. ולפי הגירסא שלפנינו יש לבאר, שהגמרא להלן מבארת תחילה את המחלוקת בסברא, כדי ללמד שהדרשה שהובאה אחר כך היא רק אסמכתא, ואינה דרשה גמורה [וכמבואר בהערה להלן]. בן יהוידע (ד"ה ודע).

כב. **רש"י** (להלן ט. ד"ה מערב).

כג. **כלומר**, הלא ענין סמיכת גאולה לתפילה הוא כדי לרצות את הקב"ה בשבחי הגאולה ואחר כך לבקש צרכיו [ראה בהערה לעיל בשם הירושלמי], וכיון שהגאולה שבלילה לא היתה חשובה, אין בה ריצוי כל כך, ולכך אין טעם לסמכה לתפילה. ובחדש האביב (ד"ה אבע"א) הוסיף לבאר, שאמנם לשון הברכה היא 'גאל ישראל', אולם כיון שלא היתה גאולה חשובה, הרי זה כאילו אמר 'שומר ישראל' ועל כן אין מעלה בסמיכתה לתפילה. לשון הגמרא אינה מבוארת דיה, שאחר שאמר רבי יוחנן ש'היתה גאולה מהערב אלא שלא היתה גאולה שלימה', אין מקום לדברי רבי יהושע בן לוי האומר ש'כיון שלא היתה הגאולה [השלימה] אלא בבוקר לא היתה גאולת הערב גאולה שלימה', שהלא אף רבי יוחנן אמר כך, ובמה נחלקו. ואכן מדברי רש"י (שם) משמע שגרס בגמרא 'ורבי יהושע בן לוי סבר גאולה מאורתא לא הוי' [ולא הוזכר ענין ה'גאולה מעלייתא' בדבריו]. וכן הגירסא בילקוט שמעוני (ואתחנן רמז תתמג) 'דרבי יוחנן סבר גאולה מאורתא נמי הואי, ורבי יהושע בן לוי סבר גאולה מאורתא לא הואי'. וכן כתב בהגהות בן אריה (ד"ה ור' יהושע). ואת גירסתנו יש לבאר ש'גאולה מעלייתא' האמורה בדברי רבי יהושע בן לוי, אינה מתפרשת על גאולת מצרים שלא היתה גאולה שלימה [כפי שמתפרש כן בדברי רבי יוחנן] אלא כוונתו לברכת גאולה, שאין ברכת גאולה חשובה דיה לסומכה לתפילה. וכן כתב בחדש האביב (שם).

הקשה בחדש האביב (ד"ה ומיהו), הלא מסברתו של רבי יהושע בן לוי ניתן רק ללמוד שאין להקפיד לסמוך גאולה לתפילה, ומנין לו שצריך בדווקא להקדים את התפילה. ותירץ, שכיון שמצד סמיכת גאולה לתפילה אין מעלה בהקדמת קריאת שמע, הסברא נותנת שיש לסמוך את הקריאת שמע לשכיבה כמה שיותר, לקיים מה שנאמר (דברים ו ז) 'ובשכבך'. ובבן יהוידע (ד"ה כיון דלא) ביאר בדעת רבי יהושע בן לוי, שעדיף שלא לעשות זכר לנס הקטן שהיה בלילה, כדי שיהיה ניכר הזכר שעושים לנס הגדול שהיה ביום [ורבי יוחנן סבר שעדיף לעשות זכר גם לנס הקטן, כדי להרבות בשבחי ה'].

ואי כרבן גמליאל סבירא להו לימרו כרבן גמליאל לעולם כרבן גמליאל סבירא להו והא דקא אמרי עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה כדתניא חכמים עשו סייג לדבריהם[א] כדי שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר אלך לביתי ואוכל קימעא ואשתה קימעא ואישן קימעא ואח"כ אקרא ק"ש ואתפלל וחוטפתו שינה ונמצא ישן כל הלילה אבל אדם בא מן השדה בערב נכנס לבית הכנסת אם רגיל לקרות קורא ואם רגיל לשנות שונה וקורא ק"ש ומתפלל ואוכל פתו ומברך ° [א] וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה מאי שנא[ב] בכל דוכתא דלא קתני חייב מיתה ומאי שנא הכא דקתני חייב מיתה איבעית אימא משום דאיכא אונס שינה ואיבע"א לאפוקי ממאן דאמר[ג] תפלת ערבית רשות קמ"ל דחובה: אמר מר קורא ק"ש ומתפלל מסייע ליה לר' יוחנן[ג] דאמר ר' יוחנן [ב]איזהו בן העולם הבא זה הסומך גאולה לתפלה של ערבית רבי יהושע בן לוי אומר תפלות באמצע תקנום במאי קא מפלגי[ד] אי בעית אימא קרא איבע"א סברא איבע"א סברא דר' יוחנן סבר גאולה ° מאורתא נמי הוי אלא גאולה מעלייתא לא הויא אלא עד צפרא ור' יהושע בן לוי סבר כיון דלא הויא אלא מצפרא לא הויא גאולה מעלייתא[ג] ואב"א קרא ושניהם מקרא אחד דרשו דכתיב [א]בשכבך ובקומך ר' יוחנן סבר מקיש שכיבה לקימה מה קימה ק"ש ואח"כ תפלה אף שכיבה נמי ק"ש ואח"כ תפלה ר' יהושע בן לוי סבר מקיש שכיבה לקימה מה קימה ק"ש סמוך למטתו אף שכיבה נמי ק"ש סמוך למטתו מתיב מר בריה דרבינא[ה] בערב מברך שתים לפניה ושתים לאחריה ואי אמרת בעי לסמוך הא לא קא סמך גאולה לתפלה דהא בעי למימר השכיבנו אמרי ° כיון דתקינו רבנן השכיבנו כגאולה אריכתא דמיא דאי לא תימא הכי שחרית היכי מצי סמיך והא[ו] אמר רבי יוחנן [ג]בתחלה אומר [ב]ה' שפתי תפתח ולבסוף [ד]הוא אומר [ג]יהיו לרצון אמרי פי אלא התם כיון דתקינו רבנן למימר ה' שפתי תפתח כתפלה אריכתא דמיא הכא נמי כיון דתקינו רבנן למימר השכיבנו כגאולה אריכתא דמיא: אמר רבי אלעזר א"ר[ד] אבינא [ה]כל האומר [ד]תהלה לדוד בכל יום ° שלש פעמים מובטח לו שהוא בן העולם הבא מאי טעמא אילימא משום דאתיא באל"ף בי"ת נימא [ה]אשרי תמימי דרך דאתיא בתמניא אפין[ה] אלא משום דאית ביה [ו]פותח את ידך נימא [ו]הלל הגדול דכתיב ביה [ז]נותן לחם לכל בשר אלא משום דאית ביה תרתי. אמר רבי יוחנן מפני מה לא נאמר נו"ן באשרי ° מפני שיש בה מפלתן של שונאי ישראל דכתיב [ח]נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל במערבא מתרצי לה הכי נפלה ולא תוסיף לנפול עוד קום בתולת ישראל אמר רב נחמן בר יצחק אפילו הכי (א) חזר דוד וסמכן ברוח הקדש שנא' [ט]סומך ה' לכל הנופלים: א"ר אלעזר בר אבינא גדול מה שנאמר במיכאל יותר ממה שנאמר בגבריאל דאילו במיכאל כתי' [י]ויעף אלי אחד מן השרפים ואלו גבי גבריאל כתי' [כ]והאיש גבריאל אשר ראיתי בחזון בתחלה מועף ביעף וגו' מאי משמע דהאי אחד מיכאל הוא אמר ר' יוחנן אתיא אחד אחד כתיב הכא ויעף אלי אחד מן השרפים וכתי' התם [ל]והנה מיכאל אחד (מן) השרים הראשונים בא לעזרני תנא מיכאל באחת גבריאל בשתים אליהו בארבע ומלאך המות בשמנה ובשעת המגפה באחת: א"ר יהושע בן לוי אע"פ שקרא אדם ק"ש בביהכ"נ [ו]מצוה לקרותו על מטתו אמר רבי יוסי[ו] מאי קרא [מ]רגזו ואל תחטאו אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה אמר רב נחמן

אם

ואי כרבן גמליאל סבירא להו. דמשמע ליה בשכבך כל זמן שבני אדם שוכבים, ויש בכלל הזה כל הלילה: לימרו כר"ג. עד עמוד השחר: מן העבירה. שמא יסמוך על שהות שיש לו, כדתניא: קימעא. מעט: משום אונס שינה. התוקפתו לעבור על דברי חכמים הוזקקו להזהירו יותר: ממאן דאמר. לקמן בפ' תפלת השחר (דף כז:): אמר מר קורא ק"ש. של ערבית תחלה ואח"כ מתפלל: מסייע ליה לר' יוחנן. דאמר ערבית נמי ק"ש ואחר כך תפלה[ח] כדי שיסמוך גאולה לתפלה. ודלא כר' יהושע בן לוי דאמר תפלה ואחר כך ק"ש: זה הסומך. וכל שכן דשחרית, דעיקר גאולת מצרים בשחרית הוה[ט] כדכתיב ממחרת הפסח יצאו בני ישראל (במדבר לג), [י]וסמיכת גאולה לתפלה רמזה דוד בספר תהלים דכתיב ה' צורי וגואלי (תהלים יט) וסמיך ליה יענך ה' ביום צרה (שם כ), ואמרי' בברכות ירושלמי (פ"א[י]) מי שאינו סומך גאולה לתפלה למה הוא דומה לאוהבו של מלך שבא ודפק על פתחו של מלך יצא המלך ומצאו שהפליג אף הוא הפליג, אלא יהיה אדם מקרב להקב"ה אליו ומרצהו בתשבחות וקלוסין של יציאת מצרים והוא מתקרב אליו, ובעודו קרוב אליו יש לו לתבוע צרכיו: באמצע תקנום. בין שני ק"ש תקנו כל תפלות של יום, דקא סבר תפלת ערבית קודמת לק"ש: גאולה מאורתא לא הוי. הילכך גאולה דאורתא לא חשיבא לאהדורי עלה סמיכת תפלה: מה קימה ק"ש ואח"כ תפלה. דבשחרית כולהו מודו דבעי מסמך: שלש פעמים. כנגד שלש תפלות: דאית ביה תרתי. דאתי באל"ף בי"ת, ויש בו שבח הכנת מזון לכל חי: אפילו הכי. אף על פי שהפסיק נו"ן מפני נפילה שבה ולא אבה לרמוזה חזר ורמז סמיכת הנפילה תכף לה: ויעף אלי. בפריחה אחת, ולא הרגיע בינתים: מועף ביעף. שתי פריחות: באחת. בפריחה אחת: אמרו בלבבכם. אמרו מה שכתוב על לבבך (דברים ו): על משכבכם. שנאמר ובשכבך (שם): ודומו. בשינה אחרי כן:

וקורא קריאת שמע ומתפלל. מכאן משמע שמשעה שהגיע זמן קריאת שמע של לילה שאין לו לאכול סעודה עד שיקרא ק"ש ויתפלל ערבית: **דאמר** רבי יוחנן איזהו בן העוה"ב וכו'. ואנו שאומרים יראו עינינו ופסוקים אחרים אחר השכיבנו. נראה הואיל ותקינו להו רבנן ה"ל כגאולה אריכתא דתקינו[ח] לומר זה שבתוך כך יתפלל חבירו גם הוא ולא ילך מבהכ"נ עד שיגמור כל אחד תפלתו. וגם יש באותם פסוקים י"ח אזכרות כנגד י"ח ברכות דשמנה עשרה ולכך שתקנו לומר אותם פסוקים תקנו לומר חתימה של יראו עינינו[ט]. והלכה כר' יוחנן דברייתא מסייע ליה וכן פסק ה"ג. ואם כן יש ליזהר שלא לספר בין גאולה דערבית לשמנה עשרה. ומיהו בסדר רב עמרם פי' מה שאנו אומרים קדיש בין גאולה לתפלת ערבית לאשמעינן דלא בעינן מסמך גאולה דערבית לתפלה משום דתפלת ערבית רשות. ולא נהירא [דאם כן] ר' יוחנן סבירא ליה תפלת ערבית חובה דפלוגתא[י] היא[כ] דרב ור' יוחנן והלכה כר' יוחנן[ל]. ונכון להחמיר ולהזהר מלספר בינתים ואי תימא קשיא הלכתא אהלכתא דקיימא לן תפלת ערבית רשות והכא פסקינן כרבי יוחנן צריך לומר דאפילו אי סובר רבי יוחנן כרב דאמר רשות היא מכל מקום מחייב לסמוך אם כן גם לנו יש לסמוך[מ]:

עין משפט נר מצוה

יא א מיי' פרק ו מהלכות תפלה הלכה ז טור וש"ע או"ח סימן רלה סעיף ב:

יב ב מיי' פ"ז שם הלכה יח סמג עשין יט טור או"ח סימן רלה וטוש"ע או"ח סימן רלו סעיף ב:

יג ג מיי' פ"ב שם הלכה ט (סמג שם) טור וש"ע או"ח סי' קי"א סעיף א':

יד ד מיי' (וסמג) שם טוש"ע או"ח סימן קכב סעיף ב:

טו ה מיי' פ"ז שם הלכה יב סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן נא סעיף ז [ורב אלפס פ' אין עומדין דף כו א]:

טז ו מיי' פ"ז שם הלכה ב טוש"ע או"ח סימן רלט סעיף א:

רב נסים גאון

ואיבעית אימא לאפוקי ממאן דאמר דתפלת ערבית רשות. מי הוא שאמר דתפלת ערבית רשות ר' יהושע הוא ואיתא בפרק תפלת השחר (דף כז) אמר רב יהודה אמר שמואל תפלת ערבית רבן גמליאל אומר חובה ר' יהושע אומר רשות:

הגהות וציונים

א] ברש"י לעיל ג ע"א ד"ה לאו הלשון עשו סייג "לדבר" ועיין שפ"ח כאן שעמד על לשון הגמ' "לדבריהם" שהרי ק"ש מן התורה: ב] עיין ברבינו יונה (ב ע"א ד"ה וכל) שמקשה קושיא זו מעצמו ומשמע שלא היה לפניו גירסא זו בש"ס (מהר"ץ חיות) ועיין ברא"ש סי' ד ובמעיו"ט אות ע: ג] בילקוט שמעוני רמז תתמב איתא וריב"ל סבר גאולה מאורתא לא הואי עיי"ש וכן מציין רש"י (הג' בן אריה): ד] בע"י וברב אלפס אי' בר אבינא ובזה נכון מאמר הסמוך וצ"ל שם וא"ר אלעזר] (גליון): ה] נ"א אלפי"ן (גליון): ו] [צ"ל רב אסי או רב יוסף] (גליון): ז] נדצ"ל ואמרינן בברכות ירושלמי (פ"א ה"א) דסמיכת גאולה וכו' ביום צרה ומי שאינו סומך (שפתי חכמים): ח] נדצ"ל ותקינו (באה"מ): ט] עיין רש"י לקמן לא ע"א ד"ה אלא שכתב טעם אחר: י] נדצ"ל ופלוגתא (מהר"נ אדלר, באה"מ):

משנת ראשונים

איזהו בן העולם הבא זה הסומך גאולה לתפלה של ערבית. כשהוא מזכיר יציאת מצרים ומתפלל מיד, מראה שכמו שהעבד שקונה אותו רבו חייב לעשות מצות רבו, כן הוא מכיר הטובה והגאולה שגאל אותו הבורא ושהוא עבדו ועובד אותו, וכיון שמכיר שהוא עבדו מפני שגאלו ועושה רצונו ומצותיו, נמצא שבעבור זה זוכה לחיי העוה"ב. **[רבינו יונה דף ב: מדה"ר]** **אי בעית אימא קרא אי בעית אימא סברא.** ותימה כיון דאיכא סברא ל"ל קרא, דהכי פריך בפ"ב דכתובות (דף כב.) גבי הא דאמר רב הונא מנין להפה שאסר הוא הפה שהתיר למה לי קרא סברא הוא הוא אסרה הוא שרי לה, ויש לחלק דיש דברים שאין הסברא פשוטה כל כך וצריך הפסוק להשמיענו הסברא. **[תוספות, שבועות כב:]** **כיון דתקינו רבנן למימר השכיבנו כגאולה אריכתא דמיא.** הטעם הוא דבהשכיבנו יש בה ופרוס עלינו סוכת שלומך שהוא לשון גאולה כמו (יחז' טז ח) ואפרוש [כנפי] עליך. וכתיב (רות ג ט) ופרשת כנפיך על אמתך כי גואל אתה. והראב"ד כ' דהיינו טעמא דעבידנא גאולה אריכתא בערבית יותר משחרית, משום דמחצות הלילה התחילה גאולת מצרים ונמשכה עד הבקר (ברכות ט.) והוי אריכתא. **[אבודרהם]** **כל האומר תהלה לדוד בכל יום שלש פעמים.** מפני שא"א שלא יכוין דעתו באחת משלשתן. כתבו הגאונים שצריך לכוין בכלו ואם לא כיון לכל הפחות בפותח את ידיך צריך לחזור ולאומרו פעם אחרת. **[אבודרהם]** **מובטח לו שהוא בן העולם הבא.** לא אמרו שמשום מצוה זו לבדה זוכה אדם לחיי העולם הבא אלא שאם היתה מצוה זו יתירה על מחצה זכיות מכרע'. והשמיענו בזה שהיא כשאר מצות. והטעם לפי שכולו שבח והודאה למקום וצורך העולם ופרנסתן והשם ברחמיו מכין להם צרכיהם, והאומרו בכונה ודאי יש לו רוח נשברה. **[אבודרהם]** **אילימא משום דאתיא באל"ף בי"ת.** לפי שאדם משבח בה להקב"ה בכל מיני מוצאי הדבור. **[אבודרהם]** **מפני שיש בה מפלתן של שונאי ישראל.** לא רצה דוד לשבח בה מפני שצפה ברוח הקדש, שבאות זו עתיד הנביא לינבא על מפלתן של ישראל. **[אבודרהם]**

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עירובין דף כא:, ב) [לקמן כז ב שבת ט ב יומא פז:], ג) לקמן דף ט:, ד) [יבמות לה: קדושין לה: ב"ב ח: ט. ע"א לד: סנהדרין ל. שבועות כב: ע"ש בתוס' זבחים ב. ז: מנחות יג: עג: חולין קיח: תמורה ל:], ה) לקמן יא., ו) לקמן ט ב וע' רש"א שם ד"ה כיון, ז) פסחים קיח., ח) ערש"י ד' ל. ד"ה וליעבד, ט) לקמן דף ט., י) ה"א (ו.), כ) [לקמן כז ב כפי שנדפס שם בצד הגליון וע"ע תוס' שם ד"ה והלכתא °], ל) ביצה ד., מ) עיין תוס' לקמן כז: ד"ה והלכתא.

הגהות הב"ח

(א) גמ' חזר דוד וסמכה ברוח הקדש:

גליון הש"ס

בגמ' וכל העובר על ד"ח. עירובין כ"א ע"ב ועי' רש"י סוטה ד ע"ב ד"ה נעקר ובתוס' שם: שם מאורתא נמי הוי. ע"ל ט ע"א: שם כיון דתקינו רבנן השכיבנו. עי' תשובת הרשב"א סימן נ"א: שם בכל יום ג"פ. בהרא"ש ליתא ג"פ וכן בטור וברוקח סימן ש"ך איתא כל האומר תהלה לדוד בכל יום מובטח לו: שם מפני שיש בה מפלתן. עי' תשובת הרשב"א סימן מ"ט: בהגהת מהרי"ב אחר הס"ד והלכתא. וע"ע מגילה כ"ג ע"א תוס' ד"ה כיון:

תורה אור השלם

א) וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: [דברים ו, ז]

ב) אֲדֹנָי שְׂפָתַי תִּפְתָּח וּפִי יַגִּיד תְּהִלָּתֶךָ: [תהלים נא, יז]

ג) יִהְיוּ לְרָצוֹן אִמְרֵי פִי וְהֶגְיוֹן לִבִּי לְפָנֶיךָ יְיָ צוּרִי וְגֹאֲלִי: [תהלים יט, טו]

ד) [תהלים קמה]

ה) [תהלים קיט]

ו) פּוֹתֵחַ אֶת יָדֶךָ וּמַשְׂבִּיעַ לְכָל חַי רָצוֹן: [תהלים קמה, טז]

ז) נֹתֵן לֶחֶם לְכָל בָּשָׂר כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ: [תהלים קלו, כה]

ח) נָפְלָה לֹא תוֹסִיף קוּם בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל נִטְּשָׁה עַל אַדְמָתָהּ אֵין מְקִימָהּ: [עמוס ה, ב] ט) סוֹמֵךְ יְיָ לְכָל הַנֹּפְלִים וְזוֹקֵף לְכָל הַכְּפוּפִים: [תהלים קמה, יד] י) וַיָּעָף אֵלַי אֶחָד מִן הַשְּׂרָפִים וּבְיָדוֹ רִצְפָּה בְּמֶלְקַחַיִם לָקַח מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ: [ישעיה ו, ו] כ) וְעוֹד אֲנִי מְדַבֵּר בַּתְּפִלָּה וְהָאִישׁ גַּבְרִיאֵל אֲשֶׁר רָאִיתִי בֶחָזוֹן בַּתְּחִלָּה מֻעָף בִּיעָף נֹגֵעַ אֵלַי כְּעֵת מִנְחַת עָרֶב: [דניאל ט, כא] ל) וְשַׂר מַלְכוּת פָּרַס עֹמֵד לְנֶגְדִּי עֶשְׂרִים וְאֶחָד יוֹם וְהִנֵּה מִיכָאֵל אַחַד הַשָּׂרִים הָרִאשֹׁנִים בָּא לְעָזְרֵנִי וַאֲנִי נוֹתַרְתִּי שָׁם אֵצֶל מַלְכֵי פָרָס: [דניאל י, יג] מ) רִגְזוּ וְאַל תֶּחֱטָאוּ אִמְרוּ בִלְבַבְכֶם עַל מִשְׁכַּבְכֶם וְדֹמּוּ סֶלָה: [תהלים ד, ה]

נַמִי [-גם כן] תחילה קְרִיאַת שְׁמַע וְאַחַר כָּךְ תְּפִלָּה[כד]. ואילו רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי סָבַר שיש לדרוש כך, הפסוק מַקִּישׁ שְׁכִיבָה לְקִימָה, מַה בזמן קִימָה קְרִיאַת שְׁמַע נאמרת סָמוּךְ לְזמן שהאדם שוכב בְּמִטָּתוֹ, והיינו שהיא נאמרת קודם התפילה ובכך היא קרובה ממנה לשינתו, אַף בזמן שְׁכִיבָה נַמִי - גם כן, צריך שתהא קְרִיאַת שְׁמַע נאמרת סָמוּךְ לְמִטָּתוֹ, והיינו לאחר התפילה, שעל ידי כך היא קרובה לשינתו יותר מן התפילה[כה].

הגמרא מקשה על רבי יוחנן:

מֵתִיב - הקשה מַר בְּרֵיהּ [-בנו] דְּרַבִינָא, שנינו במשנה (להלן יא.), בָּעֶרֶב מְבָרֵךְ האדם שְׁתַּיִם לְפָנֶיהָ - שתי ברכות לפני קריאת שמע, שהם 'מעריב ערבים' ו'אהבת עולם', וּשְׁתַּיִם לְאַחֲרֶיהָ, והם 'גאל ישראל' ו'השכיבנו'. וְאִי אָמְרַת בָּעֵי לִסְמוֹךְ - ואם אמרת שצריך לסמוך גאולה לתפילה גם בערבית, הָא לָא קָא סָמֵךְ - הרי אינו סומך גְּאוּלָּה לִתְפִלָּה, דְּהָא בָּעֵי לְמֵימַר - שהרי עליו לומר את ברכת 'הַשְׁכִּיבֵנוּ' לאחר ברכת 'גאל ישראל', כמבואר במשנה, וברכה זו מפסיקה בין גאולה לתפילה, ובהכרח שבערבית אין צורך לסמוך גאולה לתפילה, וכדברי רבי יהושע בן לוי.

מתרצת הגמרא, אָמְרִי - אמרו בני הישיבה, כֵּיוָן דְּתַקִּינוּ רַבָּנָן - כיון שתיקנו חכמים לומר 'הַשְׁכִּיבֵנוּ', כִּגְאוּלָּה אֲרִיכְתָּא דַּמְיָא - הרי זו כגאולה ארוכה[כו], כלומר, ברכה זו היא כהמשך לברכת 'גאל ישראל'[כז], ואף שהיא נאמרת בינה לתפילת העמידה, עדיין נחשב הדבר שהמתפלל סומך גאולה לתפילה.

מוכיחה הגמרא כתירוץ זה, דְּאִי לָא תֵּימָא הָכִי - שאם לא תאמר כן, אלא תאמר שאכן מוכח מכאן שבערבית אין צורך לסמוך גאולה לתפילה וכדברי רבי יהושע בן לוי, הלא גם בְּשַׁחֲרִית קשה, הֵיכִי מָצֵי סָמֵיךְ - כיצד יכול אדם לסמוך גאולה לתפילה, וְהָא [-והרי] אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, בַּתְּחִלָּה - לפני התפילה אוֹמֵר המתפלל 'ה' שְׂפָתַי תִּפְתָּח וּפִי יַגִּיד תְּהִלָּתֶךָ'[כח] (תהלים נא יז), וּלְבַסּוֹף - ולאחר התפילה הוּא אוֹמֵר 'יִהְיוּ לְרָצוֹן אִמְרֵי פִי וְהֶגְיוֹן לִבִּי לְפָנֶיךָ, ה' צוּרִי וְגֹאֲלִי' (שם יט טו)[כט]. וכיון שהוא מפסיק בין ברכת גאל ישראל לתפילה בפסוק 'ה' שְׂפָתַי תִּפְתָּח', הרי אינו סומך גאולה לתפילה, והלא הכל מודים שבשחרית יש לסמוך גאולה לתפילה. אֶלָּא בהכרח עלינו לומר, שֶׁהָתָם [-שם] בשחרית, כֵּיוָן דְּתַקִּינוּ רַבָּנָן לְמֵימַר - כיון שתיקנו חכמים לומר לפני התפילה את הפסוק 'ה' שְׂפָתַי תִּפְתָּח', כִּתְפִלָּה אֲרִיכְתָּא דַּמְיָא - הרי זו כתפילה ארוכה, שהפסוק הוא חלק מהתפילה[ל], ונמצא שסמך גאולה לתפילה, ואם כן הָכָא נַמִי - גם כאן, בערבית, כֵּיוָן דְּתַקִּינוּ רַבָּנָן לְמֵימַר 'הַשְׁכִּיבֵנוּ', כִּגְאוּלָּה אֲרִיכְתָּא דַּמְיָא [-היא דומה], ונמצא שסמך גאולה לתפילה.

★

הגמרא מביאה ענין נוסף, שהמקיים אותו הוא 'בן העולם הבא':

אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר (אמר רבי) [בְּרַ[לא]] אֲבִינָא, כָּל הָאוֹמֵר את המזמור (תהלים קמה) 'תְּהִלָּה לְדָוִד' [המכונה 'אשרי'[לב]] בְּכָל יוֹם שָׁלֹשׁ פְּעָמִים[לג], מוּבְטָח לוֹ שֶׁהוּא בֶּן הָעוֹלָם הַבָּא[לד].

מבררת הגמרא, מַאי טַעְמָא - מה טעם הדבר, כלומר, מה היא מעלת מזמור זה שהאומרו מובטח שהוא בן העולם הבא. אִילֵימָא מִשּׁוּם דְּאָתְיָא - אם נאמר שמעלתו היא בכך שפסוקיו מסודרים בְּסדר אותיות הָאָלֶ"ף בֵּי"ת, שהפסוק הראשון מתחיל באות אל"ף[לה]

במצפה איתן (ד"ה ריב"ל) הוכיח שאדם שיש לפניו מצוה דרבנן ומצוה מן התורה, אינו צריך להקדים את המצוה שמהתורה, עיין שם הטעם. וכתב, שמחמת כן דעת רבי יהושע בן לוי להקדים את התפילה, אף שקריאת שמע היא מן התורה ותפילה מדרבנן. וראה בצל"ח (ד"ה ר' יהושע) בענין זה.

כד. **בהכרח** שהיקש זה הוא רק אסמכתא, שהרי תפילת ערבית אינה מן התורה, ולא יתכן לומר בו היקש. חדש האביב (ד"ה ואבע"א קרא) ובן יהוידע (ד"ה ודע). ובפני יהושע (ד"ה אבע"א) ביאר, שעיקר ההיקש נאמר לענין קריאת שמע עצמה שהיא מן התורה, שלדעת רבי יהושע בן לוי ההיקש מלמד שעיקר זמן החיוב הוא סמוך למיטתו, ולדעת רבי יוחנן ההיקש מלמד, שכשם שבשחרית יש להקדים לומר קריאת שמע משום שזריזים מקדימים למצוות (פסחים ד.), כך בקריאת שמע של ערבית יש דין זריזות. ומחמת מחלוקת זו נחלקו גם לאחר שתיקנו חכמים תפילת ערבית, האם להקדים התפילה כדי לסמוך קריאת שמע למיטתו, או להקדים קריאת שמע משום שזריזים מקדימים למצוות.

כה. **הטעם** שרבי יוחנן לא דרש כרבי יהושע בן לוי, הוא משום שיש בני אדם שמלאכתם בלילה וישנים ביום, והם אינם סומכים קריאת שמע למיטתם בשחרית, ולכן עדיף להקיש לשחרית לענין שקריאת שמע קודמת לתפילה, שזהו דבר השייך בכל בני האדם ובכל זמן. והטעם שרבי יהושע בן לוי לא דרש כרבי יוחנן, משום שמכך שכתבה התורה לשון שכיבה וקימה ולא לשון יום ולילה, משמע שהקפידה התורה לסמוך קריאת שמע למיטתו. בן יהוידע (ד"ה שם ר"י).

כו. **כתבו** התוספות (ד"ה דאמר), שאף מה שנהגו לומר 'יראו עינינו' ופסוקים לאחר 'השכיבנו' [כפי שנוהגים לומר בחוץ לארץ], הוא מטעם זה, שכיון שתיקנו חכמים לומר אותם, הרי הם כהמשך ברכת גאולה.

כז. **שהרי** הוזכרו בברכה ענייני גאולה ממזיקים. מאירי (ד"ה וסמיכת). ותלמידי רבינו יונה (ד"ה ולע"ג) ביארו, ש'השכיבנו' היא מענין הגאולה, משום שבשעה שעבר ה' לנגוף את מצרים, פחדו ישראל והתפללו לה' שיקיים את דברו ולא יתן למשחית לבוא אל בתיהם [שדרך הצדיקים שיראים תמיד שמא יגרום החטא (לעיל ע"א)], וכנגד אותה תפילה תיקנו לומר ברכת 'השכיבנו' שיצילנו ה' מכל רע וישמור עלינו בצאתנו ובבואנו, וכיון שתיקנו לאומרה כנגד מה שהיה בשעת הגאולה, הרי היא כהמשך ברכת הגאולה.

כח. **דוד** המלך ביקש מה' שימחל לו על חטאו, ועל ידי כך יהיה לו פתחון פה לומר תהלתו. רש"י (תהלים שם). ומעין זה כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה כיון), שפסוק זה נמשך לפסוק שאחריו (שם נא יח) 'כי לא תחפוץ זבח ואתנה', כלומר, ביקש דוד המלך מהקב"ה, כיון שעון בת שבע היה במזיד ולא תחפוץ לכפרו בזבח, שקרבן בא רק על שוגג, אנא סייעני לכוון בתפילתי ולספר תהלתך, כדי שתפילתי תתקבל ותהיה לי לכפרה במקום קרבן. וכתבו, שמטעם זה תיקנו לומר פסוק זה קודם התפילה, שאין לנו בית המקדש וקרבנות שיכפרו בעדנו, ולכן אנו מבקשים שתפילתנו תהיה מקובלת ורצויה במקום קרבן.

והמנהיג (הל' תפילה עמ' פ) כתב, שפסוק זה הוא נטילת רשות ופתיחת התפילה.

המהרש"א (ח"א ד"ה בתחלה) ביאר, שפתיחת השפתים היא תחילת הדיבור, וביקש דוד מהקב"ה שיעזור לו בתחילת הדיבור, ואחר כך 'פי' שכולל כל כלי הדיבור, 'יגיד תהלתך'. וביאר החתם סופר (ד"ה והא), שתיקנו לפתוח את התפילה בפסוק זה, משום שאפילו אדם שתפילתו שגורה וסדורה בפיו, כשעומד לפני הקב"ה רועד בכל גופו, וניטל ממנו כח הדיבור, וצריך לבקש מה' שיפתח את שפתיו. וראה שם ביאורים נוספים.

כט. **פירוש** הפסוק הוא כך, 'יהיו לרצון אמרי פי' שאמרתי לפניך, וגם 'הגיון לבי', כלומר מחשבות לבי שלא יכולתי להוציא בפי, יהיו לרצון לפניך 'ה' צורי וגואלי'. 'צורי' הוא מלשון חוזק, שעליך אני בוטח בבקשותי, 'וגואלי' פירושו מצילי מהשגיאות והזדונות. רד"ק (תהלים שם) [ותיקנו לומר פסוק זה אחר התפילה מפני שהוא בקשה שתתקבל התפילה].

כתב המשנה ברורה (סי' קכב סק"ח) בשם סדר היום, שפסוק זה יש בו סוד גדול, וגם כמה רמזים [תחילתו וסופו באות יו"ד, יש בו י' תיבות וי' אותיות יו"ד, ועוד], ויש בו תועלת לכמה עניינים. וצריך לאומרו בנחת ולכוין בו, ודבר זה מועיל מאוד לקבלת התפילה.

ל. **לפי** שפסוק זה הוא מענין התפילה. תלמידי רבינו יונה (ד"ה כיון). וראה הערה לעיל (לגבי 'גאולה אריכתא') בשם האחרונים.

לא. **ראה** הגהות וציונים.

לב. **כמבואר** להלן בגמרא. וביארו התוספות (להלן לב: ד"ה קודם), שתיקנו לומר קודם 'תהלה לדוד' את הפסוק (תהלים פד ה) 'אשרי יושבי ביתך', משום שמפסוק זה למדים שצריך לשהות שעה אחת לפני התפילה, כמבואר בגמרא (שם), אך אין לומר הרבה פסוקים שנאמר בהם 'אשרי'. וכתב המהרש"א (בתוס' שם), שאנו נוהגים להוסיף גם את הפסוק (שם קמד טו) 'אשרי העם שככה לו', משום שהוא סמוך למזמור 'תהלה לדוד'. והלבוש (או"ח סי' נא ס"ט) ביאר, שבפסוק זה אנו מודים לה' על כך שזכינו להללו תמיד.

וכתב בסדר רב עמרם גאון (ח"א סי' יא), שיש להוסיף לאחר המזמור את הפסוק (שם קטו יח) 'ואנחנו נברך יה מעתה ועד עולם הללויה', כדי לסיים ב'הללויה', ועל ידי כך להסמיך 'הללויה' ל'הללויה' שאחריו, כפי שעושים במזמורים האחרים שבפסוקי דזמרה. ובספר האשכול (סי' ה) ביאר, שכיון שהאומר תהלה לדוד הוא בן עולם הבא, לכך אנו מבקשים אחריו 'ואנחנו נברך יה מעתה ועד עולם', היינו שנזכה לומר מזמור זה לעולם הבא. וכתב הפרישה (או"ח סי' נא סק"י), שלפי טעמו יש לסיים בפסוק זה גם במנחה, אבל לדברי רב עמרם גאון, במנחה אין צורך לסיים בפסוק זה, שהרי אין אומרים אחריו מזמור הפותח ב'הללויה'.

לג. **כנגד** שלש התפילות שביום. רש"י (ד"ה שלש). ובארחות חיים (דין התחנות והמזמורים שאומרים אחר י"ח ס"ג) הוסיף, שתיקנו לומר מזמור זה שלש פעמים ביום, כדי שיכוון לפחות באחת מהן. וכתב עוד, שתיקנו לאמרו פעמיים בשחרית ופעם אחת במנחה, ולא בערבית, משום שיש אומרים שתפילת ערבית רשות (להלן כז:), וכשיש צורך מבטלים אותה, ואם נתקן לומר מזמור זה בערבית יש לחוש שיבטל אמירתו.

ובגליון הש"ס (ד"ה בכל) העיר, שהרא"ש (סי' ו) ועוד ראשונים כתבו שיש לומר תהלה לדוד בכל יום, ולא הזכירו שלש פעמים. ובתוספות הריב"ם (הובא בשלטי הגבורים להלן לג. אות ג) כתב, שמעיקר הדבר די לאמרו פעם אחת ביום, אלא שתיקנו לאמרו שלש פעמים, כדי שגם אם לא יאמר כולם מאיזה טעם ודאי יאמרנו פעם אחת.

לד. **טעם** הדבר יתבאר להלן בגמרא ובהערה שם.

לה. **היינו** תיבות 'ארוממך אלהי המלך'. ותיבות 'תהלה לדוד' הן הקדמה בלבד ואינם משבחו של הקב"ה. וראה בהערה להלן (לגבי 'נו"ן באשרי') בשם מגיד תעלומה.

ואי כרבן גמליאל סבירא להו לימרו כרבן גמליאל לעולם כרבן גמליאל סבירא להו והא דקא אמרי עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה כדתניא חכמים עשו סייג לדבריהם [א] כדי שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר אלך לביתי ואוכל קימעא ואשתה קימעא ואישן קימעא ואח"כ אקרא ק"ש ואתפלל וחוטפתו שינה ונמצא ישן כל הלילה אבל אדם בא מן השדה בערב נכנס לבית הכנסת אם רגיל לקרות קורא ואם רגיל לשנות שונה וקורא ק"ש ומתפלל ואוכל פתו ומברך ° וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה מאי שנא בכל דוכתא דלא קתני חייב מיתה ומאי שנא הכא דקתני חייב מיתה איבעית אימא משום דאיכא אונס שינה ואיבע"א לאפוקי ממאן דאמר [ג] תפלת ערבית רשות קמ"ל דחובה: אמר מר קורא ק"ש ומתפלל מסייע ליה לר' יוחנן [ג] דאמר ר' יוחנן [ב] איזהו בן העולם הבא זה הסומך גאולה לתפלה של ערבית רבי יהושע בן לוי אומר תפלות באמצע תקנום במאי קא מפלגי [ד] אי בעית אימא קרא איבע"א סברא איבע"א סברא דר' יוחנן סבר גאולה ° מאורתא נמי הוי אלא גאולה מעלייתא לא הויא אלא עד צפרא ור' יהושע בן לוי סבר כיון דלא הויא אלא מצפרא לא הויא גאולה מעלייתא ואב"א קרא ושניהם מקרא אחד דרשו דכתיב [א] בשכבך ובקומך ר' יוחנן סבר מקיש שכיבה לקימה מה קימה ק"ש ואח"כ תפלה אף שכיבה נמי ק"ש ואח"כ תפלה ר' יהושע בן לוי סבר מקיש שכיבה לקימה מה קימה ק"ש סמוך למטתו אף שכיבה נמי ק"ש סמוך למטתו מתיב מר בריה דרבינא [ה] בערב מברך שתים לפניה ושתים לאחריה ואי אמרת בעי לסמוך הא לא קא סמך גאולה לתפלה דהא בעי למימר השכיבנו אמרי ° כיון דתקינו רבנן השכיבנו כגאולה אריכתא דמיא דאי לא תימא הכי שחרית היכי מצי סמיך והא [ו] אמר רבי יוחנן [ג] בתחלה אומר [ב] ה' שפתי תפתח ולבסוף [ד] הוא אומר [ג] יהיו לרצון אמרי פי אלא התם כיון דתקינו רבנן למימר ה' שפתי תפתח כתפלה אריכתא דמיא הכא נמי כיון דתקינו רבנן למימר השכיבנו כגאולה אריכתא דמיא: אמר רבי אלעזר א"ר [ד] אבינא [ה] כל האומר [ד] תהלה לדוד בכל יום ° שלש פעמים מובטח לו שהוא בן העולם הבא מאי טעמא אילימא משום דאתיא באל"ף בי"ת נימא [ה] אשרי תמימי דרך דאתיא בתמניא אפין [ה] אלא משום דאית ביה [ו] פותח את ידך נימא [ו] הלל הגדול דכתיב ביה [ז] נותן לחם לכל בשר אלא משום דאית ביה תרתי. אמר רבי יוחנן מפני מה לא נאמר נו"ן באשרי ° מפני שיש בה מפלתן של שונאי ישראל דכתיב [ח] נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל במערבא מתרצי לה הכי נפלה ולא תוסיף לנפול עוד קום בתולת ישראל אמר רב נחמן בר יצחק אפילו הכי (א) חזר דוד וסמכן ברוח הקדש שנא' [ט] סומך ה' לכל הנופלים: א"ר אלעזר בר אבינא גדול מה שנאמר במיכאל יותר ממה שנאמר בגבריאל דאילו במיכאל כתי' [י] ויעף אלי אחד מן השרפים ואלו גבי גבריאל כתי' [כ] והאיש גבריאל אשר ראיתי בחזון בתחלה מועף ביעף וגו' מאי משמע דהאי אחד מיכאל הוא אמר ר' יוחנן אתיא אחד אחד כתיב הכא ויעף אלי אחד מן השרפים וכתי' התם [ל] והנה מיכאל אחד (מן) השרים הראשונים בא לעזרני תנא מיכאל באחת גבריאל בשתים אליהו בארבע ומלאך המות בשמנה ובשעת המגפה באחת: א"ר יהושע בן לוי אע"פ שקרא אדם ק"ש בביהכ"נ [ז] מצוה לקרותו על מטתו אמר רבי יוסי [ו] מאי קרא [מ] רגזו ואל תחטאו אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה אמר רב נחמן

אם

וקורא קריאת שמע ומתפלל. מכאן משמע שמשעה שהגיע זמן קריאת שמע של לילה שאין לו לאכול סעודה עד שיקרא ק"ש ויתפלל ערבית: **דאמר** רבי יוחנן איזהו בן העוה"ב וכו'. ואנו שאומרים יראו עינינו ופסוקים אחרים אחר השכיבנו. נראה הואיל ותקינו להו רבנן ה"ל כגאולה אריכתא דתקינו [ד] לומר זה שבתוך כך יתפלל חבירו גם הוא ולא ילך מבהכ"נ עד שיגמור כל אחד תפלתו. וגם יש באותם פסוקים י"ח אזכרות כנגד י"ח ברכות דשמנה עשרה ואגב שתקנו לומר אותם פסוקים תקנו לומר חתימה של יראו עינינו [ט]. והלכה כר' יוחנן דברייתא מסייע ליה וכן פסק ה"ג. ואם כן יש ליזהר שלא לספר בין גאולה דערבית לשמנה עשרה. ומיהו בסדר רב עמרם פי' מה שאנו אומרים קדיש בין גאולה לתפלת ערבית לאשמעינן דלא בעינן מסמך גאולה דערבית לתפלה משום דתפלת ערבית רשות. ולא נהירא [דאם כן] ר' יוחנן סבירא ליה תפלת ערבית חובה דפלוגתא [י] היא [כ] דרב ור' יוחנן והלכה כר' יוחנן [ל]. ונכון להחמיר ולהזהר מלספר בינתים ואי תימא קשיא הלכתא אהלכתא דקיימא לן תפלת ערבית רשות והכא פסקינן כרבי יוחנן צריך לומר דאפילו אי סובר רבי יוחנן כרב דאמר רשות היא מכל מקום מחייב לסמוך אם כן גם לנו יש לסמוך [מ]:

ואי כרבן גמליאל סבירא להו. דמשמע ליה בשכבך כל זמן שבני אדם שוכבים, ויש בכלל הזה כל הלילה: לימרו כר"ג. עד עמוד השחר: מן העבירה. שמא יסמוך על שהות שיש לו, כדתניא: קימעא. מעט: משום אונס שינה. התוקפתו לעבור על דברי חכמים הוזקקו להזהירו יותר: ממאן דאמר. לקמן בפ' תפלת השחר (דף כז:): אמר מר קורא ק"ש. של ערבית תחלה ואח"כ מתפלל: מסייע ליה לר' יוחנן. דאמר ערבית נמי ק"ש ואחר כך תפלה [ח] כדי שיסמוך גאולה לתפלה. ודלא כר' יהושע בן לוי דאמר תפלה ואחר כך ק"ש: זה הסומך. וכל שכן דשחרית, דעיקר גאולת מצרים בשחרית הוה [ט] כדכתיב ממחרת הפסח יצאו בני ישראל (במדבר לג), [י] וסמיכת גאולה לתפלה רמוזה דוד בספר תהלים דכתיב ה' צורי וגואלי (תהלים יט) וסמיך ליה יענך ה' ביום צרה (שם כ), ואמרי' בברכות ירושלמי (פ"א) מי שאינו סומך גאולה לתפלה למה הוא דומה לאוהבו של מלך שבא ודפק על פתחו של מלך יצא המלך ומצאו שהפליג אף הוא הפליג, אלא יהיה אדם מקרב להקב"ה אליו ומרצהו בתשבחות וקלוסין של יציאת מצרים והוא מתקרב אליו, ובעודו קרוב אליו יש לו לתבוע צרכיו: באמצע תקנום. בין שני ק"ש תקנו כל תפלות של יום, דקא סבר תפלת ערבית קודמת לק"ש: גאולה מאורתא לא הוי. הילכך גאולה דאורתא לא חשיבא לאהדורי עלה סמיכת תפלה: מה קימה ק"ש ואח"כ תפלה. דבשחרית כולהו מודו דבעי מסמך: שלש פעמים. כנגד שלש תפלות: דאית ביה תרתי. דאתי בא"ב בי"ת, ויש בו שבח הכנת מזון לכל חי: אפילו הכי. אף על פי שהפסיק נו"ן מפני נפילה שבה ולא אבה לרמזה חזר ורמז סמיכת הנפילה תכף לה: ויעף אלי. בפריחה אחת, ולא הרגיע בינתים: מועף ביעף. שתי פריחות: באחת. בפריחה אחת: אמרו בלבבכם. אמרו מה שכתוב על לבבך (דברים ו): על משכבכם. שנאמר ובשכבך (שם): ודומו. בשינה אחרי כן:

עין משפט נר מצוה

יא א מיי' פרק ו מהלכות תפלה הלכה ז טור ושו"ע או"ח סימן רלה סעיף ג:
יב ב מיי' פ"ז שם הלכה יח סמג עשין יט טור או"ח סימן רלה וטוש"ע או"ח סימן רלו סעיף ב:
יג ג מיי' פ"ב שם הלכה ט (סמג שם) טור ושו"ע או"ח סי' קי"א סעיף א':
יד ד מיי' (וסמג) שם טוש"ע או"ח סימן קכב סעיף ב:
טו ה מיי' פ"ז שם הלכה יב סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן נא סעיף ז [ורב אלפס פ' אין עומדין דף כו א]:
טז ו מיי' פ"ז שם הלכה ב טוש"ע או"ח סימן רלט סעיף א:

רב נסים גאון

ואיבעית אימא לאפוקי ממאן דאמר דתפלת ערבית רשות. מי הוא שאמר דתפלת ערבית רשות ר' יהושע הוא ואיתא בפרק תפלת השחר (דף כז) אמר רב יהודה אמר שמואל תפלת ערבית רבן גמליאל אומר חובה ר' יהושע אומר רשות:

הגהות וציונים

א] ברש"י לעיל ג ע"א ד"ה לאו הלשון עשו סייג "לדבר" ועיין שפ"ח כאן שעמד על לשון הגמ' "לדבריהם" שהרי ק"ש מן התורה: **ב]** עיין ברבינו יונה (ב ע"א ד"ה וכל) שמקשה קושיא זו מעצמו ומשמע שלא היה לפניו גירסא זו בש"ס (מהר"ץ חיות) ועיין ברא"ש סי' ד ובמעיד"ט אות ע: **ג]** בילקוט שמעוני רמז תתמב איתא וריב"ל סבר **גאולה מאורתא לא הואי** עיי"ש וכן מציין רש"י (הג' בן אריה): **ד]** בע"י וברב אלפס אי' **בר** אבינא ובזה נכון מאמר הסמוך וצ"ל שם **וא"ר** אלעזר] (גליון): **ה]** נ"א **אלפי"ן** (גליון): **ו]** [צ"ל **רב אסי או רב יוסף**] (גליון): **ז]** נדצ"ל **ואמרינן בברכות ירושלמי** (פ"א ה"א) דסמיכת גאולה וכו' ביום צרה ומי שאינו סומך (שפתי חכמים): **ח]** נדצ"ל ותקינו (באה"מ): **ט]** עיין רש"י לקמן לא ע"א ד"ה אלא שכתב טעם אחר: **י]** נדצ"ל **ופלוגתא** (מהר"נ אדלר, באה"מ):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עירובין דף כא:, ב) [לקמן כז ב שבת ט ב יומא פז:], ג) לקמן דף ט:, ד) [יבמות לה: קדושין לה: ב"ב ח: ט. ע"א לד: סנהדרין ל. שבועות כב: ע"ש בתוס' זבחים ב. ז: מנחות יג: עג: חולין קיח: תמורה ל:], ה) לקמן יא., ו) לקמן ט ב וע' רש"א שם ד"ה כיון, ז) פסחים קיח., ח) ערש"י ד' ל. ד"ה וליעבד, ט) לקמן דף ט., י) ה"א (ו.), כ) [לקמן כז ב כפי שנדפס שם בצד הגליון וע"ע תוס' שם ד"ה והלכתא°], ל) ביצה ד., מ) עיין תוס' לקמן כז: ד"ה והלכתא.

הגהות הב"ח

(א) גמ' חזר דוד וסמכה ברוח הקדש:

גליון הש"ם

בגמ' וכל העובר על ד"ח. עירובין כ"א ע"ב ועי' רש"י סוטה ד ע"ב ד"ה נעקר ובתוס' שם: שם מאורתא נמי הוי. ע"ל ט ע"א: שם כיון דתקינו רבנן השכיבנו. עי' תשובת הרשב"א סימן נ"א: שם בכל יום ג"פ. בהרא"ש ליתא ג"פ וכן בטור וברוקח סימן ש"ך איתא כל האומר תהלה לדוד בכל יום מובטח לו: שם מפני שיש בה מפלתן. עי' תשובת הרשב"א סימן מ"ט: בהגהת מהרי"ב אחר הס"ד והלכתא. וע"ע מגילה כ"ג ע"א תוס' ד"ה כיון:

תורה אור השלם

א) וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: [דברים ו, ז]
ב) אֲדֹנָי שְׂפָתַי תִּפְתָּח וּפִי יַגִּיד תְּהִלָּתֶךָ: [תהלים נא, יז]
ג) יִהְיוּ לְרָצוֹן אִמְרֵי פִי וְהֶגְיוֹן לִבִּי לְפָנֶיךָ יְיָ צוּרִי וְגֹאֲלִי: [תהלים יט, טו]
ד) [תהלים קמה]
ה) [תהלים קיט]
ו) פּוֹתֵחַ אֶת יָדֶךָ וּמַשְׂבִּיעַ לְכָל חַי רָצוֹן: [תהלים קמה, טז]
ז) נֹתֵן לֶחֶם לְכָל בָּשָׂר כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ: [תהלים קלו, כה]
ח) נָפְלָה לֹא תוֹסִיף קוּם בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל נִטְּשָׁה עַל אַדְמָתָהּ אֵין מְקִימָהּ: [עמוס ה, ב] ט) סוֹמֵךְ יְיָ לְכָל הַנֹּפְלִים וְזוֹקֵף לְכָל הַכְּפוּפִים: [תהלים קמה, יד] י) וַיָּעָף אֵלַי אֶחָד מִן הַשְּׂרָפִים וּבְיָדוֹ רִצְפָּה בְּמֶלְקַחַיִם לָקַח מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ: [ישעיה ו, ו] כ) וְעוֹד אֲנִי מְדַבֵּר בַּתְּפִלָּה וְהָאִישׁ גַּבְרִיאֵל אֲשֶׁר רָאִיתִי בֶחָזוֹן בַּתְּחִלָּה מֻעָף בִּיעָף נֹגֵעַ אֵלַי כְּעֵת מִנְחַת עָרֶב: [דניאל ט, כא] ל) וְשַׂר מַלְכוּת פָּרַס עֹמֵד לְנֶגְדִּי עֶשְׂרִים וְאֶחָד יוֹם וְהִנֵּה מִיכָאֵל אַחַד הַשָּׂרִים הָרִאשֹׁנִים בָּא לְעָזְרֵנִי וַאֲנִי נוֹתַרְתִּי שָׁם אֵצֶל מַלְכֵי פָרָס: [דניאל י, יג] מ) רִגְזוּ וְאַל תֶּחֱטָאוּ אִמְרוּ בִלְבַבְכֶם עַל מִשְׁכַּבְכֶם וְדֹמּוּ סֶלָה: [תהלים ד, ה]

משנת ראשונים

איזהו בן העולם הבא זה הסומך גאולה לתפלה של ערבית. כשהוא מזכיר יציאת מצרים ומתפלל מיד, מראה שכמו שהעבד שקונה אותו רבו חייב לעשות מצות רבו, כן הוא מכיר הטובה והגאולה שגאל אותו הבורא ושהוא עבדו ועובד אותו, וכיון שמכיר שהוא עבדו מפני שגאלו ועושה רצונו ומצותיו, נמצא שבעבור זה זוכה לחיי העוה"ב. **[רבינו יונה דף ב: מדה"ר]**

אי בעית אימא קרא אי בעית אימא סברא. ותימה כיון דאיכא סברא ל"ל קרא, דהכי פריך בפ"ב דכתובות (דף כב.) גבי הא דאמר רב הונא מנין להפה שאסר הוא הפה שהתיר למה לי קרא סברא הוא הוא אסרה הוא שרי לה, ויש לחלק דיש דברים שאין הסברא פשוטה כל כך וצריך הפסוק להשמיענו הסברא. **[תוספות, שבועות כב:]**

כיון דתקינו רבנן למימר השכיבנו כגאולה אריכתא דמיא. הטעם הוא דבהשכיבנו יש בה ופרוס עלינו סוכת שלומך שהוא לשון גאולה כמו (יחז' טז ח) ואפרוש [כנפי] עליך. וכתיב (רות ג ט) ופרשת כנפיך על אמתך כי גואל אתה. והראב"ד כ' דהיינו טעמא דעבידנא גאולה אריכתא בערבית יותר משחרית, משום דמחצות הלילה התחילה גאולת מצרים ונמשכה עד הבקר (ברכות ט.) והוי אריכתא. **[אבודרהם]**

כל האומר תהלה לדוד בכל יום שלש פעמים. מפני שא"א שלא יכוין דעתו באחת משלשתן. כתבו הגאונים שצריך לכוין בכלו ואם לא כיון לכל הפחות בפותח את ידיך צריך לחזור ולאומרו פעם אחרת. **[אבודרהם]**

מובטח לו שהוא בן העולם הבא. לא אמרו שמשום מצוה זו לבדה זוכה אדם לחיי העולם הבא אלא שאם היתה מצוה זו יתירה על מחצה זכיות מכרע'. והשמיענו בזה שהיא כשאר מצות. והטעם לפי שכולו שבח והודאה למקום וצורך העולם ופרנסתן והשם ברחמיו מכין להם צרכיהם, והאומרו בכונה ודאי יש לו רוח נשברה. **[אבודרהם]**

אילימא משום דאתיא באל"ף בי"ת. לפי שאדם משבח בה להקב"ה בכל מיני מוצאי הדבור. **[אבודרהם]**

מפני שיש בה מפלתן של שונאי ישראל. לא רצה דוד לשבח בה מפני שצפה ברוח הקדש, שבאות זו עתיד הנביא לינבא על מפלתן של ישראל. **[אבודרהם]**

והפסוק שאחריו בבי"ת וכן הלאה, ונמצא שהוא מסדר את שבחו של הקב"ה בכל האותיות[לו], אם כן יש להקשות, **נֵימָא** - שיאמרו את המזמור (תהלים קיט) **'אַשְׁרֵי תְמִימֵי דָרֶךְ', דְּאָתְיָא בִּתְמַנְיָא אַפִּין**[לז] - שבא בו סדר זה שמונה פעמים, שמונה פסוקים המתחילים באות אל"ף, לאחר מכן שמונה פסוקים המתחילים באות בי"ת, וכן הלאה עד לסיום האל"ף בי"ת. **אֶלָּא** שמא נאמר שטעם מעלת המזמור 'תהלה לדוד' הוא **מִשּׁוּם דְּאִית בֵּיהּ** - שיש בו את הפסוק (שם קמה טז) **'פּוֹתֵחַ אֶת יָדֶךָ** וּמַשְׂבִּיעַ לְכָל חַי רָצוֹן', שהוא שבח גדול, שהקב"ה מכין מזון לכל בריה[לח]. אך גם על כך יש להקשות, **נֵימָא** - שיאמרו את המזמור שנקרא **'הַלֵּל הַגָּדוֹל'** [מזמור 'הוֹדוּ לַה' כִּי טוֹב כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ. הוֹדוּ לֵאלֹהֵי הָאֱלֹהִים כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ' וגו' (שם קלו)][לט], שגם בו יש שבח זה, **דִּכְתִיב בֵּיהּ** [-שנאמר בו] (פסוק כה) **'נוֹתֵן לֶחֶם לְכָל בָּשָׂר'**[מ].

מסיקה הגמרא, **אֶלָּא** טעם הדבר שהאומר תהלה לדוד מובטח שהוא בן העולם הבא, **מִשּׁוּם דְּאִית בֵּיהּ תַּרְתֵּי** - שיש במזמור זה שתי מעלות אלו, שנסדר לפי סדר האל"ף בי"ת, ושיש בו שבח הכנת מזון לכל חי[מא].

לאחר שהתבאר שפסוקי המזמור 'תהלה לדוד' נסדרו כסדר אותיות האל"ף בי"ת, מבארת הגמרא מדוע חסר בו פסוק המתחיל באות נו"ן:

אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, מִפְּנֵי מָה לֹא נֶאֱמַר פסוק הפותח באות **נו"ן בְּ'אַשְׁרֵי'**, דהיינו במזמור 'תהלה לדוד' המוזכר לעיל[מב], **מִפְּנֵי שֶׁיֵּשׁ בָּהּ** [-באות נו"ן] **מַפַּלְתָּן שֶׁל שׂוֹנְאֵי יִשְׂרָאֵל** [הכוונה לישראל עצמם[מג]], **דִּכְתִיב** (עמוס ה ב) **'נָפְלָה לֹא תוֹסִיף קוּם, בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל'**, ופסוק זה פותח בנו"ן[מד].

מביאה הגמרא, **בְּמַעַרְבָא** [-בארץ ישראל[מה]] **מְתָרְצֵי לָהּ הָכִי** - היו מבארים פסוק זה באופן שאין בו קללה גמורה, וכך ביארו, **'נָפְלָה', וְ'לֹא תוֹסִיף' לִנְפּוֹל עוֹד, 'קוּם** [-קומי] **בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל'**[מו].

הגמרא חוזרת לדברי רבי יוחנן:

אָמַר רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק, אֲפִילּוּ הָכִי - אף על פי שדילג דוד על האות נו"ן משום הנפילה שבה ולא רצה לרמזה, **חָזַר דָּוִד** מיד לאחר מכן **וּסְמָכָן**[מז] **בְּרוּחַ הַקֹּדֶשׁ**[מח] - וכתב ברוח הקודש רמז לסמיכת הנפילה של ישראל, **שֶׁנֶּאֱמַר** בפסוק שלאחר מקומה החסר של האות נו"ן[מט] (שם קמה יד), **'סוֹמֵךְ ה' לְכָל הַנֹּפְלִים'**[נ].

★

לו. **שיטמ"ק** (ד"ה כל). וביערות דבש (ח"א דרוש יד ד"ה אבל) ביאר את המעלה שבדבר, שאנו מרמזים שכל מה שאפשר לשבח כלול בשבח זה, שהרי כל דיבור שבעולם בא מכ"ב האותיות.

לז. **'אפין'** תרגומו פנים, כלומר כל אות באה בשמונה צורות ודרכים. ויש גורסים 'אלפי"ן' (הגהות וציונים), וכן הגיה המהרש"א (ד"ה דאתיא).

לח. **רש"י** (ד"ה דאית). פסוק זה מורה על יכולת ורחמים שאין כמותם, שהקב"ה זן את כל הבריות, מקרני ראמים ועד ביצי כינים. אבודרהם (אשרי למנחה וכא לציון). ומהרש"א (ח"א ד"ה תהלה) כתב, שהפרנסה של כל בריה היא חסד תמידי של הבורא.

אף בפסוק שלפניו (שם קמה טו) 'עיני כל אליך ישברו ואתה נותן להם את אכלם בעתו' מוזכרת נתינת המזון לכל בריה, אך בפסוק 'פותח את ידיך' מפורש הדבר יותר, לכך הזכירתו הגמרא. מהרש"א (שם).

לט. **מזמור** זה נקרא 'הלל הגדול', משום שנאמר בו דבר גדול, שהקב"ה יושב ברומו של עולם, ומחלק מזונות לכל בריה, שנאמר 'נותן לחם לכל בשר וגו', הודו לאל השמים'. גמרא (פסחים קיח.) ורש"י (שם ד"ה שהקדוש).

מ. **ויש** עדיפות למזמור זה, משום שנזכר בו גם אלוהותו וגבורתו של הקב"ה והניסים שעשה. על פי אבודרהם (אשרי למנחה וכא לציון).

מא. **יש** שייכות בין שני דברים אלו, שהתורה שניתנה בכ"ב אותיות היא מזון הנשמה, והלחם הוא מזון הגוף. מהרש"א (ח"א ד"ה תהלה). והגר"א באמרי נועם (ד"ה אלא) הוסיף, שאדם זוכה לעולם הבא על ידי שהוא עובד את ה' ביצר הטוב וביצר הרע, דהיינו בנשמתו ובגופו, ובמזמור זה יש דברים אודות מזון הנשמה והגוף, וכפי שהתבאר.

יש להעיר, כיצד באמירה לבדה זוכה אדם להיות בן העולם הבא. ובפני יהושע (ד"ה אמר) ביאר, שעל ידי שאומר מזמור זה בכוונה שלש פעמים, בשלש פעמים יש חזקה (ראה יבמות סד:), והיינו שתתחזק האמונה בלבו, שכל העולם לא נברא אלא לאדם העוסק בתורה שניתנה בכ"ב האותיות שבמזמור זה. ועל ידי שיכוין בפסוק 'פותח את ידך', יתן אל לבו שאם לכל הנבראים הקב"ה מזמן פרנסתם שלא ביגיעה, כל שכן שלעוסקים בתורה שהם עיקר העולם יזמן פרנסתם שלא ביגיעה, ומתוך כך יעשה מלאכתו עראי ומלאכת שמים קבע, ואז מובטח לו שהוא בן העולם הבא. וראה עוד בראנ"ח (אמרי שפר פר' ויגש, הובא באסיפת זקנים ד"ה מ"ט) ובמרומי שדה (ד"ה כל).

אך האבודרהם (אשרי למנחה וכא לציון) כתב, שאין הכוונה שהוא בן עולם הבא משום מצוה זו בפני עצמה, אלא שאם היו לו מחצה זכויות ומחצה עונות ובנוסף לכך היתה לו מצוה זו, היא מכריעה אותו לכף זכות, והחידוש הוא שזוהי מצוה כמו שאר המצוות. [וכעין זה כתב הבית יוסף (סי' נא ס"ז ד"ה וצריך) בשם אהל מועד (שער התפילה דרך ג נתיב ג)]. ובבן יהוידע (ד"ה והנה) ביאר, שמצוה זו תגן עליו שלא יכשל בדברים שעל ידם מאבד את חלקו לעולם הבא.

כתבו תלמידי רבינו יונה (להלן לג. ד"ה כל), שעיקר אמירת 'תהלה לדוד' היא משום הפסוק 'פותח את ידך', ולכך אם לא כיון בו צריך לחזור ולאמרו בכוונה. אך אם כיון רק בפסוק זה די בכך. ובבן יהוידע (ד"ה גרס) כתב, שהתועלת במזמור זה תלויה בכוונת הלב, שיהא מכוין באמירתו להבין את מה שמוציא בפיו. ובנוסף לכך, באמרו 'פותח את ידך', צריך להאמין באמת שכל פרנסתו באה בהשגחה פרטית, ולא יחשוב שכוחו ועוצם ידו עשו לו את החיל.

מב. **שנקרא** 'אשרי' משום שאומרים לפניו את הפסוק (תהלים פד ה) 'אשרי יושבי ביתך', כמבואר בהערה לעיל. ובמגיד תעלומה (ברא"ש פ"ה סי' ד ד"ה בדברי) ביאר, שרבי יוחנן נקט לשון 'אשרי' ולא 'תהלה לדוד', משום שפסוק זה הוא השלמה לאות אל"ף החסרה במזמור 'תהלה לדוד' [שהרי תיבות 'ארוממך אלהי המלך' אינם בתחילת הפסוק]. ולכך הקשה רבי יוחנן, כיון שאנו מקפידים כל כך להשלים את האותיות עד שהוסיפו מחמת כן את הפסוק 'אשרי', מה טעם חסרון הנו"ן.

מג. **ונכתב** באופן זה כדרך אדם התולה קללתו באחרים. על פי רש"י (במדבר טז יד).

מד. **לשון** הפסוק 'נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל, נִטשה על אדמתה אין מקימה'. הנביא מתנבא על עשרת השבטים, שמשעה שיגלו בימי הושע בן אלה (מלכים ב' יז ו) לא יעמוד עוד מלך מהם. רש"י (עמוס שם).

הרשב"א (שו"ת ח"א סי' מט) נשאל, הלא יש כמה מקראות שנאמר בהן מפלתם של ישראל, ומדוע הקפידו דווקא על פסוק זה. והשיב, שכל שאר הפורעניות הן לטובה, שעל ידיהן מתכפרים חטאי ישראל והם מתקיימים על ידן, אך בפסוק זה נאמרה מפלה שאין בה תקומה, ואין ישראל מתקיימים על ידה, ולכן הקפידו על כך [על פי הצל"ח (ד"ה מפני)]. והוסיף, שבשעה שמקלסים את ה' במזמור הכולל כמה שבחים, אין ראוי להזכיר מפלתם של ישראל, שיש בכך צער השכינה.

הריא"ף (שם) ביאר את דברי רבי יוחנן, שקושייתו היתה, כיון שטעם קריאת מזמור זה הוא משום כח התורה שבו, שהתורה ניתנה בכ"ב אותיות, היה מן הראוי שיהיו בו כל האותיות. ועל כך השיב, שהעלים דוד את האות נו"ן, לרמוז שאם ישראל לומדים תורה אינם נופלים.

ראה בחתם סופר (ד"ה מפני - הראשון) שביאר בדרך הרמז, שהאות נו"ן עצמה רומזת לנפילה.

מה. **ארץ** ישראל היא במערבה של בבל, ולכך בתלמוד בבלי שנכתב בבבל היא קרויה 'מערבא'.

מו. **והיינו** שמדובר במפלה שיש לה תקומה. רשב"א (שו"ת ח"א סי' מט). אך לכאורה אם כן שבה קושיית רבי יוחנן, מדוע לא הזכיר דוד נו"ן באשרי, הלא כל הטעם שלא הוזכרה הנו"ן, הוא מפני שיש בה נפילה גמורה שאין לה תקומה [כמו שהקשה הרשב"א (שם)]. ובעץ יוסף (ד"ה במערבא) כתב בביאור הפסוק לדעת בני מערבא, שכל זמן שאין הנפילה גמורה ויוכלו להתקיים בדרך הטבע, אכן לא יקימם ה', אך בזמן שנפלה לגמרי עד שאי אפשר שתוסיף ליפול עוד, אזי יקים ה' את בתולת ישראל. וכתב, שלפי זה כל זמן שישראל לא נפלו נפילה גמורה לא יקים אותם ה', ולכך לא הזכיר דוד את הנו"ן שרומזת לנפילה זו.

יש להקשות לביאור בני מערבא, מדוע נקט הכתוב 'קום' בלשון זכר ולא 'קומי בתולת ישראל' בלשון נקבה. ובאמת ליעקב (ד"ה אר"י) כתב, שאם הפועַל קודם לשם, אפשר להשתמש בפועל בלשון זכר, שמתוך שעדיין לא הוזכר השם אפשר להזכיר את הפועל בסתם, וסתם לשון תורה הוא לשון זכר. וכתב עוד, שלשון נקבה הוא סימן לתשות כח, ולכן תיבת 'נפלה' נאמרה בלשון נקבה, ללמד שהנפילה תהיה רפויה. ותיבת 'קום' נאמרה בלשון זכר, להראות את חוזק הגאולה.

מהלשון 'במערבא מתרצי לה' משמע שבני מערבא באים לתרץ קושיא. ויש לבאר שהוקשה להם, שהיה הפסוק צריך לומר 'נפלה בתולת ישראל ולא תוסיף קום', ומדוע נאמר 'בתולת ישראל' רק בסוף הפסוק. ועל כך תירצו, שדבר זה בא ללמד שהתיבות 'קום בתולת ישראל' עומדות בפני עצמן. בן יהוידע (ד"ה במערבא).

מז. **כלומר**, סמכן לישראל. ובעין יעקב גרס 'וסמכה', כלומר סמך את הנו"ן.

מח. **רב** נחמן בר יצחק הזכיר שדוד סמכה 'ברוח הקודש', אע"פ שכל התהלים נאמר ברוח הקודש משום שהפסוק 'נפלה לא תוסיף קום' הוא מעמוס, שהיה הרבה אחרי דוד, אך דוד ברוח קדשו ידע אותו. שפתי חכמים (ד"ה חזר).

מט. **הפסוק** המתחיל באות סמ"ך.

נ. **בהכותב** (על העין יעקב, ד"ה כל) ביאר, ששאלת רבי יוחנן היתה שמאחר ומעלת אשרי היא שיש בה תרתי [וכמבואר לעיל], היה לדוד לומר 'נותן לחם לכל בשר' שעל ידי כן היה נשלם סדר האל"ף בי"ת וגם יש בו את המעלה שבפסוק 'פותח את ידך' - וע"ז מתרצת הגמרא שדוד רצה לרמוז ברוח הקודש את עלייתם של ישראל מן הנפילה, בלי להזכיר את הנפילה עצמה הרמוזה באות נו"ן, והזכירה רק ברמז [עיי"ש שהנפילה

ואי כרבן גמליאל סבירא להו לימרו כרבן גמליאל לעולם כרבן גמליאל סבירא להו והא דקא אמרי עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה כדתניא חכמים עשו סייג לדבריהם[א] א כדי שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר אלך לביתי ואוכל קימעא ואשתה קימעא ואישן קימעא ואח"כ אקרא ק"ש ואתפלל וחוטפתו שינה ונמצא ישן כל הלילה אבל אדם בא מן השדה בערב נכנס לבית הכנסת אם רגיל לקרות קורא ואם רגיל לשנות שונה וקורא ק"ש ומתפלל ואוכל פתו ומברך ° [א] וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה מאי שנא ב בכל דוכתא דלא קתני חייב מיתה ומאי שנא הכא דקתני חייב מיתה איבעית אימא משום דאיכא אונס שינה ואיבע"א לאפוקי ממאן דאמר ג תפלת ערבית רשות קמ"ל דחובה: אמר מר קורא ק"ש ומתפלל מסייע ליה לר' יוחנן ג דאמר ר' יוחנן ב איזהו בן העולם הבא זה הסומך גאולה לתפלה של ערבית רבי יהושע בן לוי אומר תפלות באמצע תקנום במאי קא מפלגי ד אי בעית אימא קרא איבע"א סברא דר' יוחנן סבר גאולה ° מאורתא נמי הוי אלא גאולה מעלייתא לא הויא אלא עד צפרא ור' יהושע בן לוי סבר כיון דלא הויא אלא מצפרא לא הויא גאולה מעלייתא ה ואב"א קרא ושניהם מקרא אחד דרשו דכתיב א) בשכבך ובקומך ר' יוחנן סבר מקיש שכיבה לקימה מה קימה ק"ש ואח"כ תפלה אף שכיבה נמי ק"ש ואח"כ תפלה ר' יהושע בן לוי סבר מקיש שכיבה לקימה מה קימה ק"ש סמוך למטתו אף שכיבה נמי ק"ש סמוך למטתו מתיב מר בריה דרבינא ו בערב מברך שתים לפניה ושתים לאחריה ואי אמרת בעי לסמוך הא לא קא סמך גאולה לתפלה דהא בעי למימר השכיבנו אמרי ° כיון דתקינו רבנן השכיבנו כגאולה אריכתא דמיא דאי לא תימא הכי שחרית היכי מצי סמיך והא ז אמר רבי יוחנן ג בתחלה אומר ב) ה' שפתי תפתח ולבסוף ד הוא אומר ג) יהיו לרצון אמרי פי אלא התם כיון דתקינו רבנן למימר ה' שפתי תפתח כתפלה אריכתא דמיא הכא נמי כיון דתקינו רבנן למימר השכיבנו כגאולה אריכתא דמיא: אמר רבי אלעזר א"ר ד אבינא ה כל האומר ד) תהלה לדוד בכל יום ° שלש פעמים מובטח לו שהוא בן העולם הבא מאי טעמא אילימא משום דאתיא באל"ף בי"ת נימא ה) אשרי תמימי דרך דאתיא בתמניא אפין ט אלא משום דאית ביה ו) פותח את ידך נימא ו הלל הגדול דכתיב ביה ז) נותן לחם לכל בשר אלא משום דאית ביה תרתי. אמר רבי יוחנן מפני מה לא נאמר נו"ן באשרי ° מפני שיש בה מפלתן של שונאי ישראל דכתיב ח) נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל במערבא מתרצי לה הכי נפלה ולא תוסיף לנפול עוד קום בתולת ישראל אמר רב נחמן בר יצחק אפילו הכי (א) חזר דוד וסמכן ברוח הקדש שנא' ט) סומך ה' לכל הנופלים: א"ר אלעזר בר אבינא גדול מה שנאמר במיכאל יותר ממה שנאמר בגבריאל דאילו במיכאל כתי' י) ויעף אלי אחד מן השרפים ואלו גבי גבריאל כתי' כ) והאיש גבריאל אשר ראיתי בחזון בתחלה מועף ביעף וגו' מאי משמע דהאי אחד מיכאל הוא אמר ר' יוחנן אתיא אחד אחד כתיב הכא ויעף אלי אחד מן השרפים וכתי' התם ל) והנה מיכאל אחד (מן) השרים הראשונים בא לעזרני תנא מיכאל באחת גבריאל בשתים אליהו בארבע ומלאך המות בשמונה ובשעת המגפה באחת: א"ר יהושע בן לוי אע"פ שקרא אדם ק"ש בבית הכנסת מצוה לקרותו על מטתו אמר רבי יוסי י מאי קרא מ) רגזו ואל תחטאו אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה אמר רב נחמן אם

רש"י

ואי כרבן גמליאל סבירא להו. דמשמע ליה בשכבך כל זמן שבני אדם שוכבים, ויש בכלל הזה כל הלילה: לימרו כר"ג. עד עמוד השחר: מן העבירה. שמא יסמוך על שהות שיש לו, כדתניא: קימעא. מעט: משום אונס שינה. התוקפתו לעבור על דברי חכמים הוזקקו להזהירו יותר: ממאן דאמר. לקמן בפ' תפלת השחר (דף כז:): אמר מר קורא ק"ש. של ערבית תחלה ואח"כ מתפלל: מסייע ליה לר' יוחנן. דאמר ערבית נמי ק"ש ואחר כך תפלה [ח] כדי שיסמוך גאולה לתפלה. ודלא כר' יהושע בן לוי דאמר תפלה ואחר כך ק"ש: זה הסומך. וכל שכן דשחרית, דעיקר גאולת מצרים בשחרית הוה [ט] כדכתיב ממחרת הפסח יצאו בני ישראל (במדבר לג), [ז] וסמיכת גאולה לתפלה רמזה דוד בספר תהלים דכתיב ה' צורי וגואלי (תהלים יט) וסמיך ליה יענך ה' ביום צרה (שם כ), ואמרי' בברכות ירושלמי (פ"א[י]) מי שאינו סומך גאולה לתפלה למה הוא דומה לאוהבו של מלך שבא ודפק על פתחו של מלך יצא המלך ומצאו שהפליג אף הוא הפליג, אלא יהיה אדם מקרב להקב"ה אליו ומרצהו בתשבחות וקלוסין של יציאת מצרים והוא מתקרב אליו, ובעודו קרוב אליו יש לו לתבוע צרכיו: באמצע תקנום. בין שני ק"ש תקנו כל תפלות של יום, דקא סבר תפלת ערבית קודמת לק"ש: גאולה מאורתא לא הוי. הילכך גאולה דאורתא לא חשיבא לאהדורי עלה סמיכת תפלה: מה קימה ק"ש ואח"כ תפלה. דשחרית כולהו מודו דבעי מסמך: שלש פעמים. כנגד שלש תפלות: דאית ביה תרתי. דאתי באל"ף בי"ת, ויש בו שבח הכנת מזון לכל חי: אפילו הכי. אף על פי שהפסיק נו"ן מפני נפילה שבה ולא אבה לרמזה חזר ורמז סמיכת הנפילה תכף לה: ויעף אלי. בפריחה אחת, ולא הרגיע בינתים: מועף ביעף. שתי פריחות: באחת. בפריחה אחת: אמרו בלבבכם. אמרו מה שכתוב על לבבך (דברים ו): על משכבכם. שנאמר ובשכבך: ודומו. בשינה אחרי כן:

תוספות

וקורא קריאת שמע ומתפלל. מכאן משמע שמשעה שהגיע זמן קריאת שמע של לילה שאין לו לאכול סעודה עד שיקרא ק"ש ויתפלל ערבית: דאמר רבי יוחנן איזהו בן העוה"ב וכו'. ואנו שאומרים יראו עינינו ופסוקים אחרים אחר השכיבנו. נראה הואיל ותקינו להו רבנן ה"ל כגאולה אריכתא דתקינו [פ] לומר זה שבתוך כך יתפלל חבירו גם הוא ולא ילך מבהכ"נ עד שיגמור כל אחד תפלתו. וגם יש באותם פסוקים י"ח אזכרות כנגד י"ח ברכות דשמנה עשרה ואגב שתקנו לומר אותם פסוקים תקנו לומר חתימה של יראו עינינו[ט]. והלכה כר' יוחנן דברייתא מסייע ליה וכן פסק ה"ג. ואם כן יש ליזהר שלא לספר בין גאולה דערבית לשמנה עשרה. ומיהו בסדר רב עמרם פי' מה שאנו אומרים קדיש בין גאולה לתפלת ערבית לאשמעינן דלא בעינן מסמך גאולה דערבית לתפלה משום דתפלת ערבית רשות. ולא נהירא [דאם כן] ר' יוחנן סבירא ליה תפלת ערבית חובה דפלוגתא[י] היא [ל] דרב ור' יוחנן והלכה כר' יוחנן[ל]. ונכון להחמיר ולהזהר מלספר בינתים ואי תימא קשיא הלכתא אהלכתא דקיימא לן תפלת ערבית רשות והכא פסקינן כרבי יוחנן צריך לומר דאפילו אי סובר רבי יוחנן כרב דאמר רשות היא מכל מקום מחייב לסמוך אם כן גם לנו יש לסמוך[מ]:

עין משפט נר מצוה

יא א מיי' פרק ו מהלכות תפלה הלכה ז טור וש"ע או"ח סימן רלה סעיף ב:
יב ב מיי' פ"ז שם הלכה יח סמג עשין יט טור או"ח סימן רלה וטוש"ע או"ח סימן רלו סעיף ב:
יג ג מיי' פ"ב שם הלכה ט (סמג שם) טור וש"ע או"ח סי' קי"א סעיף א':
יד ד מיי' (וסמג) שם טוש"ע או"ח סימן קכב סעיף ב:
טו ה מיי' פ"ז שם הלכה יב סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן נא סעיף ז [ורב אלפס פ' אין עומדין דף כו א]:
טז ו מיי' פ"ז שם הלכה ב טוש"ע או"ח סימן רלט סעיף א:

רב נסים גאון

ואיבעית אימא לאפוקי ממאן דאמר דתפלת ערבית רשות. מי הוא שאמר דתפלת ערבית רשות ר' יהושע הוא ואיתא בפרק תפלת השחר (דף כז) אמר רב יהודה אמר שמואל תפלת ערבית רבן גמליאל אומר חובה ר' יהושע אומר רשות:

הגהות וציונים

א] ברש"י לעיל ג ע"א ד"ה לאו הלשון עשו סייג "לדבר" ועיין שפ"ח כאן שעמד על לשון הגמ' "לדבריהם" שהרי ק"ש מן התורה: ב] עיין ברבינו יונה (ב ע"א ד"ה וכל) שמקשה קושיא זו מעצמו ומשמע שלא היה לפניו גירסא זו בש"ס (מהר"ץ חיות) ועיין ברא"ש סי' ד ובמעיו"ט אות ע: ג] בילקוט שמעוני רמז תתמב איתא וריב"ל סבר גאולה מאורתא לא הואי עיי"ש וכן מציין רש"י (הג' בן אריה): ד] בע"י וברב אלפס אי' בר אבינא ובזה נכון מאמר הסמוך וצ"ל שם וא"ר אלעזר] (גליון): ה] נ"א אלפי"ן (גליון): ו] [צ"ל רב אסי או רב יוסף] (גליון): ז] נדצ"ל ואמרינן בברכות ירושלמי (פ"א ה"א) דסמיכת גאולה וכו' ביום צרה ומי שאינו סומך (שפתי חכמים): ח] נדצ"ל ותקינו (באה"מ): ט] עיין רש"י לקמן לא ע"א ד"ה אלא שכתב טעם אחר: י] נדצ"ל ופלוגתא (מהר"נ אדלר, באה"מ):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עירובין דף כא:, ב) [לקמן כז ב שבת ט ב יומא פז:], ג) לקמן דף ט:, ד) [יבמות לה: קדושין לה: ב"ב ח: ע. ע"א לד: סנהדרין ל. שבועות כב: ע"ש בתוס' זבחים ב. ז: מנחות יג: עג: חולין קיח: תמורה ל:], ה) לקמן יא., ו) לקמן ט ב וע' רש"א שם ד"ה כיון, ז) פסחים קיח., ח) ערש"י ד' ל. ד"ה וליעבד, ט) לקמן דף ט., י) ה"א (ו.), כ) [לקמן כז ב כפי שנדפס שם בגל הגליון וע"ע תוס' שם ד"ה והלכתא °], ל) ביצה ד., מ) עיין תוס' לקמן כז: ד"ה והלכתא.

הגהות הב"ח

(א) גמ' חזר דוד וסמכה ברוח הקדש:

גליון הש"ס

בגמ' וכל העובר על ד"ח. עירובין כ"א ע"ב ועי' רש"י סוטה ד ע"ב ד"ה נעקר ובתוס' שם: שם מאורתא נמי הוי. ע"ל ט ע"א: שם כיון דתקינו רבנן השכיבנו. עי' תשובת הרשב"א סימן נ"א: שם בכל יום ג"פ. בהרא"ש ליתא ג"פ וכן בטור וברוקח סימן ש"ך איתא כל האומר תהלה לדוד בכל יום מובטח לו: שם מפני שיש בה מפלתן. עי' תשובת הרשב"א סימן מ"ע: בהגהת מהרי"ב אחר הס"ד והלכתא. וע"ע מגילה כ"ג ע"א תוס' ד"ה כיון:

תורה אור השלם

א) וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: [דברים ו, ז]
ב) אֲדֹנָי שְׂפָתַי תִּפְתָּח וּפִי יַגִּיד תְּהִלָּתֶךָ: [תהלים נא, יז]
ג) יִהְיוּ לְרָצוֹן אִמְרֵי פִי וְהֶגְיוֹן לִבִּי לְפָנֶיךָ יְיָ צוּרִי וְגֹאֲלִי: [תהלים יט, טו]
ד) [תהלים קמה]
ה) [תהלים קיט]
ו) פּוֹתֵחַ אֶת יָדֶךָ וּמַשְׂבִּיעַ לְכָל חַי רָצוֹן: [תהלים קמה, טז]
ז) נֹתֵן לֶחֶם לְכָל בָּשָׂר כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ: [תהלים קלו, כה]
ח) נָפְלָה לֹא תוֹסִיף קוּם בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל נִטְּשָׁה עַל אַדְמָתָהּ אֵין מְקִימָהּ: [עמוס ה, ב]
ט) סוֹמֵךְ יְיָ לְכָל הַנֹּפְלִים וְזוֹקֵף לְכָל הַכְּפוּפִים: [תהלים קמה, יד]
י) וַיָּעָף אֵלַי אֶחָד מִן הַשְּׂרָפִים וּבְיָדוֹ רִצְפָּה בְּמֶלְקַחַיִם לָקַח מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ: [ישעיה ו, ו]
כ) וְעוֹד אֲנִי מְדַבֵּר בַּתְּפִלָּה וְהָאִישׁ גַּבְרִיאֵל אֲשֶׁר רָאִיתִי בֶחָזוֹן בַּתְּחִלָּה מֻעָף בִּיעָף נֹגֵעַ אֵלַי כְּעֵת מִנְחַת עָרֶב: [דניאל ט, כא]
ל) וְשַׂר מַלְכוּת פָּרַס עֹמֵד לְנֶגְדִּי עֶשְׂרִים וְאֶחָד יוֹם וְהִנֵּה מִיכָאֵל אַחַד הַשָּׂרִים הָרִאשֹׁנִים בָּא לְעָזְרֵנִי וַאֲנִי נוֹתַרְתִּי שָׁם אֵצֶל מַלְכֵי פָרָס: [דניאל י, יג]
מ) רִגְזוּ וְאַל תֶּחֱטָאוּ אִמְרוּ בִלְבַבְכֶם עַל מִשְׁכַּבְכֶם וְדֹמּוּ סֶלָה: [תהלים ד, ה]

משנת ראשונים

איזהו בן העולם הבא זה הסומך גאולה לתפלה של ערבית. כשהוא מזכיר יציאת מצרים ומתפלל מיד, מראה שכמו שהעבד שקונה אותו רבו חייב לעשות מצות רבו, כן הוא מכיר הטובה והגאולה שגאל אותו הבורא ושהוא עבדו ועובד אותו, וכיון שמכיר שהוא עבדו מפני שגאלו ועושה רצונו ומצותיו, נמצא שבעבור זה זוכה לחיי העוה"ב. [רבינו יונה דף ב: מדה"ר] **אי בעית אימא קרא אי בעית אימא סברא.** ותימה כיון דאיכא סברא ל"ל קרא, דהכי פריך בפ"ב דכתובות (דף כב.) גבי הא דאמר רב הונא מנין להפה שאסר הוא הפה שהתיר למה לי קרא סברא הוא הוא אסרה הוא שרי לה, ויש לחלק דיש דברים שאין הסברא פשוטה כל כך וצריך הפסוק להשמיענו הסברא. [תוספות, שבועות כב:] **כיון דתקינו רבנן למימר השכיבנו כגאולה אריכתא דמיא.** הטעם הוא דבהשכיבנו יש בה ופרוס עלינו סוכת שלומך שהוא לשון גאולה כמו (יחז' טז ח) ואפרוש [כנפי] עליך. וכתיב (רות ג ט) ופרשת כנפיך על אמתך כי גואל אתה. והראב"ד כ' דהיינו טעמא דעבידנא גאולה אריכתא בערבית יותר משחרית, משום דמחצות הלילה התחילה גאולת מצרים ונמשכה עד הבקר (ברכות ט.) והוי אריכתא. [אבודרהם] **כל האומר תהלה לדוד בכל יום שלש פעמים.** מפני שא"א שלא יכוין דעתו באחת משלשתן. כתבו הגאונים שצריך לכוין בכלו ואם לא כיון לכל הפחות בפותח את ידיך צריך לחזור ולאומרו פעם אחרת. [אבודרהם] **מובטח לו שהוא בן העולם הבא.** לא אמרו שמשום מצוה זו לבדה זוכה אדם לחיי העולם הבא אלא שאם היתה מצוה זו יתירה על מחצה זכיות מכרע'. והשמיענו בזה שהיא כשאר מצות. והטעם לפי שכולו שבח והודאה למקום וצורך העולם ופרנסתן והשם ברחמיו מכין להם צרכיהם, והאומרו בכונה ודאי יש לו רוח נשברה. [אבודרהם] **אילימא משום דאתיא באל"ף בי"ת.** לפי שאדם משבח בה להקב"ה בכל מיני מוצאי הדבור. [אבודרהם] **מפני שיש בה מפלתן של שונאי ישראל.** לא רצה דוד לשבח בה מפני שצפה ברוח הקדש, שבאות זו עתיד הנביא לינבא על מפלתן של ישראל. [אבודרהם]

הגמרא מביאה דבר נוסף שאמר רבי אלעזר בר אבינא:

אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר בַּר אֲבִינָא, גָּדוֹל מַה שֶּׁנֶּאֱמַר בְּמִיכָאֵל [-על המלאך מיכאל], **יוֹתֵר מִמַּה שֶּׁנֶּאֱמַר בְּגַבְרִיאֵל, דְּאִילּוּ בְּמִיכָאֵל כְּתִיב** בנבואת ישעיהו (ישעיה ו ו) **'וַיָּעָף אֵלַי אֶחָד מִן הַשְּׂרָפִים'**[נא], ומשמע שהוא עף ועושה שליחותו בפריחה אחת[נב], ואינו צריך לנוח בינתיים, **וְאִלּוּ לְגַבֵּי גַּבְרִיאֵל כְּתִיב** בדברי דניאל, לאחר שהתוודה על חטאי ישראל והתפלל על בנין ירושלים והמקדש (דניאל ט כא), **'וְעוֹד אֲנִי מְדַבֵּר בַּתְּפִלָּה, וְהָאִישׁ גַּבְרִיאֵל אֲשֶׁר רָאִיתִי בֶחָזוֹן בַּתְּחִלָּה מֻעָף בִּיעָף** וגו' נֹגֵעַ אֵלַי כְּעֵת מִנְחַת עָרֶב'[נג], ומהכפילות 'מֻעָף בִּיעָף' יש ללמוד שגבריאל עף בשתי פריחות[נד].

הגמרא דנה בדברים אלו:

מבררת הגמרא, **מַאי מַשְׁמַע דְּהַאי אֶחָד** - מהיכן משמע שאותו 'אֶחָד מִן הַשְּׂרָפִים' המוזכר בפסוק הראשון, **מִיכָאֵל הוּא.** משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, אַתְיָא** - דבר זה נלמד בגזירה שוה מהתיבות **'אֶחָד' 'אַחַד', כְּתִיב הָכָא** - כאן כתוב **'וַיָּעָף אֵלַי אֶחָד מִן הַשְּׂרָפִים', וּכְתִיב הָתָם** - וכתוב שם, בספר דניאל (י יג), שהמלאך גבריאל[נה] אמר לדניאל, שהשר של פרס שבשמים נלחם עמו וביקש שהפרסים ימשיכו לשעבד את ישראל[נו], והוסיף **'וְהִנֵּה מִיכָאֵל אַחַד** (מִן[נז]) **הַשָּׂרִים הָרִאשֹׁנִים** [-החשובים[נח]] **בָּא לְעָזְרֵנִי'** שלא תתקבל בקשתו של שר מלכות פרס. וכשם שה'אחד' המוזכר בפסוק האחרון הוא מיכאל, כך ה'אחד' המוזכר בפסוק הראשון הוא מיכאל.

הגמרא מביאה ברייתא המוסיפה דברים בענין זה:

תָּנָא - שנינו בברייתא[נט], **מִיכָאֵל עָף בִּפְרִיחָה אַחַת, גַּבְרִיאֵל עָף בִּשְׁתַּיִם** - בשתי פריחות, **אֵלִיָּהוּ** הנביא **עָף בְּאַרְבַּע** פריחות, **וּמַלְאַךְ הַמָּוֶת עָף בִּשְׁמֹנֶה** פריחות[ס]. **וּבִשְׁעַת הַמַּגֵּפָה** מלאך המות פורח **בִּ**פריחה **אַחַת**[סא].

★

הגמרא מביאה מימרא בענין חובת קריאת שמע שעל המטה:

אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, אַף עַל פִּי שֶׁקָּרָא אָדָם קְרִיאַת שְׁמַע של ערבית **בְּבֵית הַכְּנֶסֶת, מִצְוָה עָלָיו** לשוב **וְלִקְרוֹתוֹ עַל מִטָּתוֹ**[סב], קודם שישן[סג].

אָמַר רַבִּי יוֹסֵי[סד], **מַאי קְרָאָה**[סה] - מאיזה מקרא יש ללמוד ענין זה, שנאמר (תהלים ד ה) **'רִגְזוּ וְאַל תֶּחֱטָאוּ אִמְרוּ בִלְבַבְכֶם עַל מִשְׁכַּבְכֶם וְדֹמּוּ סֶלָה'**[סו]. ויש לדרוש את המקרא כך, 'אמרו בלבבכם', אמרו את קריאת שמע שנאמרו בה התיבות 'על לבבך', ואימתי תאמרו זאת, 'על משכבכם', על מטתכם[סז], ולאחר מכן 'ודומו סלה', תהיו דוממים בשינה[סח].

אָמַר רַב נַחְמָן,

רמוזה בשני הפסוקים הסמוכים לאות נו"ן, ב'מלכותך מלכות כל עולמים' וב'סומך ה' לכל הנופלים'.

ענין סמיכה זו, שגם בגלות הקב"ה מסייע לישראל, כענין שנאמר (ויקרא כו מד) 'ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם, לא מאסתים ולא געלתים לכלותם להפר בריתי אִתם, כי אני ה' אלהיהם'. ע"פ עץ יוסף (ד"ה במערבא). ובעיון יעקב (ד"ה אפילו) ביאר, שאף על פי שישראל נפלו בעולם הזה, יש להם תקומה לעולם הבא. והריא"ף (ד"ה ואפי') ביאר, שאף על פי שלפעמים התבטלו ישראל מן התורה וזה גרם לנפילתם, מכל מקום אם ישובו לעסוק בתורה, ה' יסמוך אותם.

המהרש"א (ח"א ד"ה לא) ביאר את הסוגיא באופן אחר. שרבי יוחנן אמר שחסרון האות נו"ן בא לרמוז, שמפלתן של ישראל תהיה חסרה ואינה גמורה, אלא יחזרו לקום, וכפי שתירצו בני מערבא. ורב נחמן בר יצחק הוסיף, שדבר זה מוכרח מכך שנאמר 'סומך ה' לכל הנופלים', כלומר, מה שנאמר 'לא תוסיף קום' זהו מצד זכותם, אבל מחסד ה' לסמוך לכל הנופלים, גם אם אינם ראויים לכך. ובבן יהוידע (ד"ה אפ"ה) הביא את דברי הזוהר (ויקרא ו:), שכוונת הכתוב היא, נפלה בתולת ישראל, ולא תקום כמו בפעמים הקודמות, שבפעמים הקודמות קמה מאליה, ובפעם הזאת הקב"ה בעצמו יקים אותה. וביאר, שדוד המלך החסיר את האות נו"ן משום שהיא רומזת לנפילה, אך לאחר מכן רמז, שאין כוונת הכתוב כפשוטה שלא תהיה לישראל תקומה, אלא אדרבה, בפעם הזאת הקב"ה יקים אותם בעצמו.

נא. **לפני** כן נאמר (ישעיה ו א, ה), 'בשנת מות המלך עֻזיהו ואראה את אדני ישב על כסא רם ונשא וגו'. וָאֹמַר אוי לי כי נדמיתי [-הריני מת. רש"י (שם)], כי איש טמא שפתים אנכי, ובתוך עם טמא שפתים אנכי ישב, כי את המלך ה' צבאות ראו עיני'. ואחר כך נאמר, 'ויעף אלי אחד מן השרפים ובידו רצפה [-גחלת. רש"י (שם)], במלקחים לקח מעל המזבח', ונתן אותה על פיו של ישעיה הנביא, לכפר לו על כך שאמר על ישראל שהם 'עם טמא שפתים'.

הגמרא להלן מבארת מנין שמלאך זה היה מיכאל.

נב. **רש"י** (ד"ה באחת) ושיטמ"ק (ד"ה תנא).

נג. **ביאורו**, תוך כדי תפילתי, אני רואה את המלאך גבריאל שראיתי לפני כן בנבואה [בחזון שראה בשנת שלש למלכות בלשצר, כפי שנאמר לפני כן (דניאל ח טז)], עף אלי בפריחה ובטיסה, והגיע אלי בזמן המנחה להשיבני על תפילתי. על פי רש"י (שם).

נד. **הכוונה** בזה, שמיכאל ממונה על הרחמים, וגבריאל ממונה על הדין, וכיון שרחמי שמים מרובים, ניתן כח למיכאל לעשות שליחותו בפריחה אחת, ולגבריאל לא ניתן כח לעשות שליחות בפריחה אחת, אלא צריך לנוח בינתיים, אולי ישוב ה' מן הרעה. מהרש"א (ח"א ד"ה מיכאל).

נה. **גמרא** (יומא עז.).

נו. **רש"י** (דניאל שם) לפי פשוטו של מקרא. והגמרא (יומא שם) דרשה את הענין באופן אחר.

נז. **תיבה** זו אינה בפסוק לפנינו.

נח. **על** פי רש"י (שם).

נט. **ראה** בהערה לעיל (ע"א) על 'תנא לא מפיבושת שמו', על איזה ברייתות נאמר הלשון 'תנא'.

ס. **מיכאל** הוא מלאך של מים, וכיון שהוא עשוי מחומר אחד הוא עף בפריחה אחת, וגבריאל הוא מלאך של אש [ומכל מקום הוא עף בשתי פריחות משום שהוא ממידת הדין, ראה הערה לעיל], ואליהו שהוא אדם מורכב מאש, מים, אויר ועפר, ולכן אין בכוחו לעשות שליחותו עד שיעשה ארבע פריחות, וינוח ביניהם שלש פעמים. ומלאך המות צריך שמונה פריחות ולנוח ביניהם שבע פעמים, כדי שבינתיים יוכל האדם לשוב בתשובה. על פי מהרש"א (ח"א ד"ה מיכאל).

הברייתא השמיעה דברים אלו, ללמדנו שכשם שכל מלאך עושה כל מה שבכוחו ואינו מתעצל לפעמים לפרוח ביותר פריחות מיכולתו, כך על האדם להזדרז ולעשות רצון בוראו בכל יכולתו. מגיד תעלומה (ד"ה תנא).

סא. **מפני** שכשישראל חוטאים ניתן כח לצד הטומאה. עיון יעקב (ד"ה מיכאל).

סב. **אין** הכוונה בזה שיש לקוראה על המיטה ממש, אלא סמוך לשינה, כמו (במדבר ב כ) 'ועליו מטה מנשה', שאין הכוונה עליו ממש אלא בסמוך לו, ולא כאותם הדיוטות שקוראים על המיטה בגילוי הראש, אלא באימה וביראה. מאירי (ד"ה אע"פ).

סג. **מבואר** בדברי הגמרא להלן (ס:), שחובת קריאת שמע שעל המיטה היא דווקא פרשה ראשונה של 'שמע'.

כתב הר"י מלוניל (ד"ה מצוה), שטעם הדבר שתיקנו חכמים לשוב ולקרוא את שמע על המיטה, כדי שילך לשכב על מטתו מתוך דברי תורה. ובדברי הגמרא להלן (ה.) מבואר שיש בזה אף משום שמירה מן המזיקים.

סד. **בגליון** הגיה שצריך לומר 'רב אסי' או 'רב יוסף' (ראה הגהות וציונים). והיינו לפי ש'רבי יוסי' הוא שמו של תנא, וכאן עוסקת הגמרא באמורא. אמנם בהגהות ר"א גוטמאכער (ד"ה אר"י) כתב שאין הכרח להגיה כן, לפי שתיבות 'יוסף' ו'יוסי' מתחלפות, עיין שם.

סה. **לכאורה** יש לנקד תיבות אלו כך 'מֵאֵי קרא', שכן כוונת הגמרא להקשות מאיזה מקרא לומדים דין זה. וכעין זה כתב השל"ה (כללי התלמוד אות שמח) בשם הרב יצחק דילאון, שבכל מקום שנאמר בגמרא הלשון 'מאי משמע', אין לנקד זאת כך 'מַאי משמע', שכן לפי ניקוד זה ביאור שאלת הגמרא הוא 'מה היא המשמעות', ואין זה נכון, אלא יש לנקד כך 'מֵאֵי משמע', דהיינו, מהיכן יש ללמוד משמעות זו.

סו. **ביאור** פשוטו של מקרא כך הוא, 'רגזו', היינו שתפחדו מהקדוש ברוך הוא, ועל ידי כך 'ואל תחטאו', לא תבואו לידי חטא. 'אמרו בלבבכם על משכבכם', השיבו אל לבכם את ציוויו של הקדוש ברוך הוא בעת שאתם שוכבים על מטתכם, שאז מחשבותיכם פנויות מן הטירדות, 'ודומו סלה', ואז תשתקו מלדבר עוד בדברים האסורים. על פי רש"י ומצודת דוד (תהלים ד ה).

סז. **טעם** הדבר שהוצרכה הגמרא ללמוד ענין זה מן המקרא 'רגזו ואל תחטאו', ולא למדה זאת מקריאת שמע עצמה שנאמר בה 'ובשכבך', שמשמע מכך שיש לקרותה בשעת שכיבה על המיטה, לפי שניתן לדחות שכוונת הכתוב היא לקרותה בזמן שכיבה ולא בשכיבה ממש [וכפי שאכן מבואר בדברי המשנה להלן (י:)], ולפיכך מביאה הגמרא את המקרא 'על משכבכם', שמשמע כפשוטו 'על מיטתכם'. מהרש"א (ח"א ד"ה רגזו).

סח. **'דומו'** הוא מלשון שתיקה, כלומר, שזמן השינה שבו האדם שותק מכונה כאן בשם 'דומיה'. מהרש"א (ח"א ד"ה רגזו). וראה שם שביאר באופן נוסף.

פסק הרמ"א (או"ח סי' רלט ס"א) בשם כל בו ורוקח ורבינו ירוחם, 'ויקרא קריאת שמע סמוך למטתו, ואין אוכלים ושותים ולא מדברים אחר קריאת שמע שעל מטתו, אלא יישן מיד, שנאמר (תהלים ד ה) אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה'.

אִם אדם זה העומד לשכב על מיטתו **תַּלְמִיד חָכָם הוּא**, הרגיל לחזור על משנתו תמיד, דיו בכך, **וְאֵין צָרִיךְ** לחזור ולקרוא את שמע[א].

אָמַר אַבַּיֵי, אַף תַּלְמִיד חָכָם שאינו צריך לחזור ולקרוא את שמע, מכל מקום **מִיבָּעֵי לֵיהּ לְמֵימַר חַד פְּסוּקָא דְּרַחֲמֵי** - צריך הוא לומר פסוק אחד של בקשת רחמים, **כְּגוֹן** '**בְּיָדְךָ אַפְקִיד** רוּחִי **פָּדִיתָה אוֹתִי** ה' **אֵל אֱמֶת**'[ב] (תהלים לא ו).

★

הגמרא מביאה דרשה נוספת על המקרא 'רגזו ואל תחטאו':

אָמַר רַבִּי לֵוִי בַּר חָמָא אָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ, לְעוֹלָם יַרְגִּיז אָדָם - יעורר לכעס[ג], את **יֵצֶר הַטּוֹב**, שיעשה מלחמה **עַל יֵצֶר הָרַע**[ד], **שֶׁנֶּאֱמַר** '**רִגְזוּ וְאַל תֶּחֱטָאוּ**'[ה]. כלומר, שעל ידי מלחמה זו ינצל מן החטא. **אִם נִצְּחוֹ** ליצרו הרע במלחמה זו, **מוּטָב** - טוב הדבר, **וְאִם לָאו, יַעֲסוֹק בַּתּוֹרָה**, ובכך יכניע את היצר הרע[ו], **שֶׁנֶּאֱמַר** '**אִמְרוּ בִלְבַבְכֶם**', והיינו העסק בתורה שהיא מונחת בליבו של אדם[ז]. **אִם נִצְּחוֹ** ליצר הרע על ידי עסק התורה, **מוּטָב, וְאִם לָאו, יִקְרָא קְרִיאַת שְׁמַע**[ח], **שֶׁנֶּאֱמַר** '**עַל מִשְׁכַּבְכֶם**', והוא רמז לקריאת שמע שנאמר בה 'ובשכבך'. **אִם נִצְּחוֹ** ליצר הרע על ידי קריאת שמע, **מוּטָב, וְאִם לָאו, יִזְכּוֹר לוֹ** את **יוֹם הַמִּיתָה**[ט], **שֶׁנֶּאֱמַר** '**וְדֹמּוּ סֶלָה**', והוא רמז ליום המיתה, שמאותו היום ואילך הגוף דומם לעולם[י].

★

הגמרא מביאה דרשה נוספת שאמר רבי לוי בר חמא בשם רבי שמעון בן לקיש:

וְאָמַר רַבִּי לֵוִי בַּר חָמָא אָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ, מַאי דִּכְתִיב - מה היא כוונת הכתוב (שמות כד יב) '**וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה, עֲלֵה אֵלַי הָהָרָה וֶהְיֵה שָׁם, וְאֶתְּנָה לְךָ אֶת לֻחֹת הָאֶבֶן וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי לְהוֹרֹתָם**'[יא]. יש לבאר מקרא זה כך, '**לוּחוֹת**', **אֵלּוּ עֲשֶׂרֶת הַדִּבְּרוֹת** שנכתבו על הלוחות[יב], '**תּוֹרָה**', **זֶה מִקְרָא** - חומש, שכן יש מצוה לקרוא בתורה[יג], '**וְהַמִּצְוָה**', **זוֹ מִשְׁנָה**[יד], '**אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי**', **אֵלּוּ נְבִיאִים וּכְתוּבִים**[טו], '**לְהוֹרֹתָם**', **זֶה גְּמָרָא**[טז], **מְלַמֵּד שֶׁכּוּלָּם** - כל אלו, **נִתְּנוּ לְמֹשֶׁה מִסִּינַי**, אלא שלא נכתבו עד שהגיע זמנם.

★

א. **שהרי** טעם אמירת 'קריאת שמע שעל המיטה' הוא כדי שיעסוק האדם בתורה קודם שישן, ולפיכך תלמיד חכם העוסק בתורה בכל עת אינו צריך לומר קריאת שמע. ר"י מלוניל (ד"ה אינו).

כתב במגיד תעלומה (ברש"י ד"ה ואם), שנראה הדבר שרב נחמן שאמר 'אם תלמיד חכם הוא אין צריך' בא לחלוק על דברי רבי יהושע בן לוי שאמר 'אף על פי שקרא אדם קריאת שמע בבית הכנסת מצוה לקרותו על מטתו', ולא בא לפרש את דבריו. דהיינו, שרבי יהושע בן לוי סובר שאף תלמיד חכם צריך לקרוא את שמע על מיטתו, ואילו רב נחמן סובר שתלמיד חכם אינו צריך לזה. ואכן ברמב"ם (תפילה פ"ז ה"ב), ובטור ושולחן ערוך (או"ח סי' רלט ס"א) לא חילקו בין תלמיד חכם לאדם רגיל, ומשמע שנקטו להלכה כשיטת רבי יהושע בן לוי.

ב. **ביאור** מקרא זה כך הוא, בידך אפקיד את רוחי תמיד, לפי שאתה פדית אותי מצרה. רש"י (תהלים לא ו).

טעם הדבר שצריך התלמיד חכם לומר פסוק זה, כדי להגן עליו מכל פגעים רעים. ר"י מלוניל (ד"ה חד).

כתב המהרש"א (ח"א ד"ה אף), שיש לבאר את כוונת הכתוב 'פדיתה אותי ה' אל אמת', על פי דברי המדרש (שוח"ט תהלים כה) המובא בטור (או"ח סי' מו) 'בשר ודם מפקיד פקדון ביד חבירו ומחזירו לו בלוי ומקולקל, אבל אדם מפקיד בכל ערב נשמתו ביד הקדוש ברוך הוא והיא עייפה, ומחזירה לו חדשה ורגועה'. וזהו 'אל אמת', שנאמן בשמירת הפקדון, ולא כבשר ודם השולח יד בפקדון ומקלקלו.

כתב בגליוני הש"ס (ד"ה אף), שמלשון הגמרא 'כגון בידך אפקיד רוחי' וכו', משמע שאין צריך לומר פסוק זה בדווקא, אלא אפשר לומר כל פסוק שיש בו בקשת רחמים כעין זה. אמנם הביא מדברי בעל הלכות גדולות (הלכות ברכות פ"א), שכתב 'אמר אביי וצריך למימר האי קרא בידך אפקיד רוחי' וכו'. ומשמע מדבריו שצריך בדווקא לומר פסוק זה. וכתב, שאמנם יתכן שבגירסת הגמרא שלפניו לא נכתבה תיבת 'כגון', אך מסתבר יותר לומר שגרס תיבה זו, ואף על פי כן פירש שצריך לומר דווקא את המקרא 'בידך אפקיד רוחי', שכן מצינו בכמה מקומות שנקטה הגמרא בלשון 'כגון' אף שהכוונה היא בדווקא [ראה שם שהביא דוגמאות לזה].

ג. **כן** ביאר המהרש"א (ח"א ד"ה לעולם), לפי דברי רש"י (ד"ה ירגיז) שהכוונה היא לעשיית מלחמה.

ד. **כן** פירש רש"י כאן (ד"ה ירגיז). אמנם במסכת סנהדרין (קיא: ד"ה ומתגבר) כתב רש"י 'מרגיז יצר טוב על יצר הרע, אם היצר הרע אמר לו עשה עבירה זו, לא דיו שנמנע מן העבירה, אלא הולך ועושה מצוה'.

ה. **תיבת** 'לעולם' באה ללמדנו שאין מלחמת היצר כשאר מלחמות עם בשר ודם, שבהן הדרך היא שאחר שנכנע אחד הצדדים שוב אינו נלחם עוד, אבל מלחמת היצר אינה כן, שאפילו אם נצחתו והכנעתו לגמרי מכל מקום אין הוא מתייאש מלשוב לאחר מכן ולהלחם עמך עוד, ולפיכך צריך להלחם עמו 'לעולם'. אמרי נועם (ד"ה לעולם).

ובעיון יעקב (ד"ה לעולם) כתב, שכוונת ריש לקיש באומרו 'לעולם' היא, שאפילו אם עברו רוב ימיו של אדם בלא חטא מכל מקום לא יאמין בעצמו עד יום מותו.

ו. **כמו** שאמרו חכמים (סוכה נב.) 'אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש'. מהרש"א (ח"א ד"ה לעולם).

ז. **רמז** לתורה בלשון 'על לבבכם', לומר לך שאין די למלחמת היצר במה שילמד תורה מן השפה ולחוץ, אלא 'יעסוק בתורה', עד שיהיה לבו מלא בדברי תורה, ואז לא יהא פנוי למחשבת דבר עבירה. צל"ח (ד"ה לעולם).

ח. **הקשה** בפירוש הריא"ף (על עין יעקב ד"ה לעולם), מאחר ואדם זה עסק בתורה ולא הועילה לו לנצח היצר הרע, כיצד יתכן הדבר שקריאת שמע תועיל לו, הרי אין היא אלא אחת מפרשיות התורה. ותירץ, שאין הכוונה שלימוד התורה לא הועיל לו, אלא כוונת מימרא זו לברר כיצד יוכל אדם לנצח את יצרו הרע בלילה, בשעה שהוא עומד לשכב על משכבו ואינו עוסק בתורה, ועל כך אמר 'יקרא קריאת שמע'.

אמנם בפנים יפות (עקב עה"פ והיה אם שמוע) פירש, שהכוונה היא לקריאת שמע בעונתה שהיא גדולה יותר מתלמוד תורה, כמבואר בדברי הגמרא להלן (י:) 'גדול הקורא קריאת שמע בעונתה יותר מהעוסק בתורה'. וביפה תואר (בראשית פרשה נד סי' א, הובא באסיפת זקנים) פירש, שענין קריאת שמע הוא שהאדם בא על ידו לאהבת ה', כיון שהוא שם לנגד עיניו את מעלת ה' ורוממותו, וממילא על ידי זה יכנע לבבו הערל.

ט. **דהיינו**, שיזכיר לו שכל עצת יצרו הרע היא לעולל לו רעה ולהמיתו, כמו שכתוב (תהלים לז לב) 'צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו'. מהרש"א (ח"א ד"ה ואם לאו יזכור).

ובצל"ח (ד"ה לעולם) כתב, שמאחר והיצר הרע מפתה את האדם שאינו צריך למהר לחזור בתשובה, לפי שיש לו עוד זמן רב עד מיתתו, לפיכך צריך ש'יזכיר לו יום המיתה', כלומר, שיזכור שגם היום הזה שהוא עומד בו עתה יכול להיות יום מותו, וכמו שאמרו חכמים (אבות פ"ב מ"י) 'ושוב יום אחד לפני מיתתך', ופירשו דבריהם במסכת שבת (קנג.), שהכוונה בזה היא שיחשוב האדם בכל יום כאילו הוא עומד יום אחד קודם מיתתו, ונמצאו כל ימיו בתשובה.

י. **לכאורה** יש לתמוה, מדוע צריך שירגיז האדם תחילה את היצר הטוב על היצר הרע, ואם לא ניצחו יעסוק בתורה, ואם עדיין לא ניצחו יקרא קריאת שמע, ורק אם כל אלו לא הועילו יזכיר לו את יום המיתה, הרי מאחר ועצות אלו ספק אם יועילו אם לאו, ואילו זכירת יום המיתה ודאי תועיל, יש להניח הספק מפני הודאי. ותירץ בשפתי חכמים (ד"ה ואם), שאין הזכרת יום המיתה מועילה אלא באדם שהרגיז תחילה את יצרו הטוב על יצרו הרע, ועסק בתורה, וקרא קריאת שמע, שהרי מצינו שהכתוב אומר על הרשעים (ישעיה כב יג) 'והנה ששון ושמחה, הרוג בקר ושחוט צאן, אכול בשר ושתות יין, אכול ושתו כי מחר נמות', כלומר, שאצל הרשעים זכירת יום המיתה אינה מעוררת לתשובה, אלא אדרבה, מעוררת אותם לחטוף יותר מן העולם הזה, ולפיכך אין עצה זו מועילה אלא בצדיקים שכבר ניסו את העצות הקודמות. ובעיון יעקב (ד"ה ואי) כתב, שמאחר וזכירת יום המיתה יכולה להביא את האדם לידי עצבות, לפיכך עדיף לנסות מתחילה את העצות האחרות, ורק באופן שלא הועילו יזכור לו את יום המיתה.

יא. **יש** לברר במה נתקשה ריש לקיש בהבנת המקרא, שהוצרך לבארו. וכתב בעיון יעקב (ד"ה מאי), שהוקשה לו סדר הדברים המנויים במקרא, שהרי לכאורה היה מן הדין לומר כך 'ואתנה לך את לוחות האבן אשר כתבתי, והתורה והמצוה להורותם', ומדוע הקדים הכתוב את התיבות 'והתורה והמצוה' לתיבות 'אשר כתבתי'. ולפיכך מפרש ריש לקיש להלן שמקרא זה בא לפרש את סדר הלימוד, ובהכרח היה צריך לכותבם כסדר הזה. ובבן יהוידע (ד"ה מ"ד) כתב, שהוקשה לו מדוע חילק הכתוב את 'התורה' ו'המצוה' לשני עניינים, הרי המצוות הן הן דברי התורה. ולפיכך הוצרך לפרש שכל תיבה מרמזת על ענין אחר.

יב. **לכאורה** יש לתמוה, מדוע פרט הכתוב את הלוחות בפני עצמם, והלא בכלל כל התורה הם. וכתב בבן יהוידע (ד"ה לוחות), שטעם הדבר הוא משום שיש בעשרת הדברות רמז לכל תרי"ג מצוות, ולפיכך יש בהם דבר חידוש יותר משאר מקראות שבתורה [ועיין רש"י בפירוש התורה (שמות כד יב), שכתב 'את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורתם, כל שש מאות ושלש עשרה מצות בכלל עשרת הדברות הן. ורבינו סעדיה פירש באזהרות שיסד לכל דבור ודבור מצוות התלויות בו'].

יג. **רש"י** (ד"ה זה מקרא). וביאר המהרש"א (ח"א ד"ה תורה), שכוונתו היא שיש מצוה לקרוא את התורה מתוך הכתב, בנקודותיה ופיסוק טעמיה, מה שאין כן במשנה ובגמרא.

יד. **שכן** במשנה מפורשים רק גופי המצוות, ולאחר מכן באה הגמרא לפרש כיצד לומדים מצוות אלו מן התורה. מהרש"א (ח"א ד"ה תורה). וכעין זה כתב באמרי נועם (ד"ה והמצוה), שלפיכך נקראת משנה בשם 'המצוה', לפי שבה כתובה כל מצוה בפני עצמה בכל פרטיה, כמו סוכה לולב וכיוצא בהם.

טו. **לכאורה** יש לתמוה, מאחר והנביאים והכתובים ניתנו אף הם להיכתב כמו המקרא, אם כן מדוע אינם נכללים ב'תורה'. וביאר בזה המהרש"א (ח"א ד"ה אשר), שמכל מקום אין בהם מצות קריאה כמו בתורה, ולפיכך אינם בכלל 'תורה' אלא בכלל 'אשר כתבתי'.

טז. **'גמרא'** היא סברת טעמי המשניות, שממנה יוצאת הוראת ההלכה למעשה, אבל אלו המורים הוראה מתוך המשניות בלבד בלא לימוד הגמרא נקראים בשם 'מבלי העולם', כמבואר במסכת סוטה (כב.). רש"י (ד"ה זה גמרא).

יש לתמוה, מדוע הפסיק ב'משנה' בין 'תורה' ל'נביאים וכתובים', הרי מן הדין היה

אם תלמיד חכם הוא אין צריך אמר אביי אף תלמיד חכם מיבעי ליה למימר חד פסוקא דרחמי כגון א) בידך אפקיד רוחי פדיתה אותי ה' אל אמת: א"ר לוי בר חמא אמר ר"ש בן לקיש לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע שנא' ב) רגזו ואל תחטאו אם נצחו מוטב ואם לאו יעסוק בתורה שנאמר אמרו בלבבכם אם נצחו מוטב ואם לאו יקרא קריאת שמע שנאמר על משכבכם אם נצחו מוטב ואם לאו יזכור לו יום המיתה שנאמר ודומו סלה. וא"ר לוי בר חמא אמר ר' שמעון בן לקיש מאי דכתיב ג) ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם לוחות אלו עשרת הדברות תורה זה מקרא והמצוה זו משנה אשר כתבתי אלו נביאים וכתובים להורותם זה גמרא [א] מלמד שכולם נתנו למשה מסיני: א"ר יצחק [ב] כל הקורא ק"ש על מטתו כאלו אוחז חרב של שתי פיות בידו שנאמר ד) רוממות אל בגרונם וחרב פיפיות בידם מאי משמע אמר מר זוטרא ואיתימא רב אשי מרישא דענינא דכתיב ה) יעלזו חסידים בכבוד ירננו על משכבותם וכתיב בתריה רוממות אל בגרונם וחרב פיפיות בידם. ואמר רבי יצחק כל הקורא קריאת שמע על מטתו מזיקין בדילין הימנו שנאמר ו) ובני רשף יגביהו עוף ואין עוף אלא תורה שנאמר ז) התעיף עיניך בו ואיננו ואין רשף אלא מזיקין שנאמר ח) מזי רעב ולחומי רשף וקטב מרירי. אמר רבי שמעון בן לקיש כל העוסק בתורה יסורין בדילין הימנו שנאמר ובני רשף יגביהו עוף ואין עוף אלא תורה שנאמר התעיף עיניך בו ואיננו ואין רשף אלא יסורין שנאמר מזי רעב ולחומי רשף אמר ליה רבי יוחנן [ג] הא אפילו תינוקות של בית רבן יודעין אותו שנאמר ט) ויאמר אם שמוע תשמע לקול ה' אלהיך והישר בעיניו תעשה והאזנת למצותיו ושמרת כל חקיו כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך אלא [ב] כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק הקב"ה מביא עליו יסורין מכוערין ועוכרין אותו שנא' י) נאלמתי דומיה החשיתי מטוב וכאבי נעכר ג) ואין טוב אלא תורה שנאמר כ) כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו. אמר רבי זירא ואיתימא רבי חנינא בר פפא בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם אדם מוכר חפץ לחבירו מוכר עצב ולוקח שמח אבל הקב"ה אינו כן נתן להם תורה לישראל ושמח שנא' כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו. אמר רבא ואיתימא רב חסדא אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו שנא' ל) נחפשה דרכינו ונחקורה [ג] ונשובה עד ה' פשפש ולא מצא יתלה בבטול תורה שנאמר מ) אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו ואם תלה ולא מצא בידוע שיסורין של אהבה הם שנאמר נ) כי את אשר יאהב ה' יוכיח. אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא כל שהקב"ה חפץ בו מדכאו ביסורין שנאמר ס) וה' חפץ דכאו החלי יכול אפילו לא קבלם מאהבה תלמוד לומר ס) אם תשים אשם נפשו מה אשם לדעת אף יסורין לדעת ואם קבלם (א) מה שכרו ס) יראה זרע יאריך ימים ולא עוד אלא שתלמודו מתקיים בידו שנא' ס) וחפץ ה' בידו יצלח פליגי בה רבי יעקב בר אידי ורבי אחא בר חנינא חד אמר אלו הם יסורין של אהבה כל שאין בהן בטול תורה שנאמר מ) אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו וחד אמר אלו הם יסורין של אהבה כל שאין בהן בטול תפלה שנאמר ע) ברוך אלהים אשר לא הסיר תפלתי וחסדו מאתי אמר להו רבי אבא בריה דר' חייא בר אבא הכי אמר ר' חייא בר אבא [ד] א"ר יוחנן אלו ואלו יסורין של אהבה הן שנאמר כי את אשר יאהב ה' יוכיח אלא מה ת"ל ומתורתך תלמדנו אל תקרי תלמדנו [ה] אלא תלמדנו דבר זה מתורתך תלמדנו ק"ו משן ועין מה שן ועין שהן אחד מאבריו של אדם עבד יוצא בהן לחרות יסורין שממרקין כל גופו של אדם על אחת כמה וכמה והיינו דרבי שמעון בן לקיש דאמר רשב"ל נאמר ברית במלח ונאמר ברית ביסורין נאמר ברית במלח דכתיב פ) ולא תשבית מלח ברית ונאמר ברית ביסורין דכתיב צ) אלה דברי הברית מה ברית האמור במלח מלח ממתקת את הבשר אף ברית האמור ביסורין יסורין ממרקין כל עונותיו של אדם: [ד] תניא רבי שמעון בן יוחאי אומר שלש מתנות טובות נתן הקדוש ברוך הוא לישראל וכולן לא נתנן אלא ע"י יסורין אלו הן תורה וארץ ישראל והעולם הבא תורה מנין שנאמר מ) אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו ארץ ישראל דכתיב ק) כי כאשר ייסר איש את בנו ה' אלהיך מיסרך וכתיב בתריה ר) כי ה' אלהיך מביאך אל ארץ טובה העולם הבא דכתיב ש) כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחות מוסר. תני תנא קמיה דר' יוחנן כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים וקובר

ואם תלמיד חכם הוא. שרגיל במשנתו לחזור על גרסתו תמיד דיו בכך: ירגיז יצר טוב. שיעשה מלחמה עם יצר הרע: ודומו סלה. יום הדומיה הוא יום המות שהוא דומיה עולמית: זה מקרא. חומש, שמצוה לקרות בתורה: זו משנה. שיתעסקו במשנה: זה גמרא. סברת טעמי המשניות שממנו יוצאה הוראה. אבל המורים הוראה מן המשנה נקראו מבלי העולם במס' סוטה (דף כב.): כאלו אוחז חרב של שתי פיות בידו. להרוג את המזיקין: מאי משמע. (ב) דבקריאת שמע: התעיף עיניך בו. אם תכפל וסגרת עיניך בתורה (ג) היא משתכחת ממך: ובני רשף יגביהו עוף. העוף מסלקם ממך (ד): קטב מרירי. זה שם שד הצהרים, במסכת פסחים (דף קיא:): ולחומי רשף. כתיב בין רעב למזיקין, נדרש לפניו ולאחריו יסורין ומזיקין: אפילו תינוקות של בית רבן יודעים. שהתורה מגינה, שלמדין מספר חומש אם שמוע תשמע כל המחלה אשר שמתי וגו', ואפילו הקטנים שלא הגיעו לספר איוב כבר למדו: החשיתי מטוב. מן התורה: וכאבי נעכר. מכה עכורה: המוכר עצב. שפירש הימנו דבר חשוב כזה, ומתוך דחקו מכרו: ושמח. שהרי הקב"ה מזהירם מלעזוב אותה ומשבחה לפניהם בלקח טוב אשר שנתנה להם: פשפש ולא מצא. לא מצא עבירה בידו שבשבילה ראוין יסורין הללו לבא: אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו. שבשביל יסורין צריך אדם לבא לידי תלמוד תורה: יסורין של אהבה. הקב"ה מייסרו בעוה"ז בלא שום עון כדי להרבות שכרו בעולם הבא יותר מכדי זכיותיו: וה' חפץ דכאו החלי. מי שהקב"ה חפץ בו מחלהו ביסורין: אשם. קרבן: נפשו. מדעתו: דבר זה. שאשרי אדם אשר תיסרנו יה: מתורתך תלמדנו. כלומר מתורתך אנו למדין אותו: נאמר ברית ביסורין דכתיב אלה דברי הברית. אחר הקללות נאמר במשנה תורה: אף יסורין ממרקין כל עונותיו של אדם גרסי': ודרך חיים. חיי העוה"ב הויין לו [ו] תוכחות מוסר לאדם:

רב נסים גאון

מה אשם לדעת אף יסורין לדעת. כי הקרבנות אין מותר להקריבן אלא ברצון בעלים ולא בעל כורחן כדתניא (ערכין דף כא וש"נ) יקריב אותו מלמד שכופין אותו יכול בעל כורחו ת"ל לרצונו הא כיצד כופין עד שיאמר רוצה אני. ואמרו עוד מנין למתעסק בקדשים שפסול וכו' לעכב מנין תלמוד לומר לרצונכם תזבחוהו (לרצונכם זבחו) לדעתכם זבחו ואיתא בשחיטת חולין בפ' הכל שוחטין (דף יג) ובמס' נדרים בפרק אין בין מודר הנאה מחברו (דף לה) איתא אמר ר' יוחנן הכל צריכין [דעת] חוץ ממחוסר כפרה:

תורה אור השלם

א) בְּיָדְךָ אַפְקִיד רוּחִי פָּדִיתָה אוֹתִי יְיָ אֵל אֱמֶת: [תהלים לא, ו]

ב) רִגְזוּ וְאַל תֶּחֱטָאוּ אִמְרוּ בִלְבַבְכֶם עַל מִשְׁכַּבְכֶם וְדֹמּוּ סֶלָה: [תהלים ד, ה]

ג) וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל מֹשֶׁה עֲלֵה אֵלַי הָהָרָה וֶהְיֵה שָׁם וְאֶתְּנָה לְךָ אֶת לֻחֹת הָאֶבֶן וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי לְהוֹרֹתָם: [שמות כד, יב]

ד) רוֹמְמוֹת אֵל בִּגְרוֹנָם וְחֶרֶב פִּיפִיּוֹת בְּיָדָם: [תהלים קמט, ו]

ה) יַעְלְזוּ חֲסִידִים בְּכָבוֹד יְרַנְּנוּ עַל מִשְׁכְּבוֹתָם: [תהלים קמט, ה]

ו) כִּי אָדָם לְעָמָל יוּלָּד וּבְנֵי רֶשֶׁף יַגְבִּיהוּ עוּף: [איוב ה, ז]

ז) הֲתָעִיף עֵינֶיךָ בּוֹ וְאֵינֶנּוּ כִּי עָשֹׂה יַעֲשֶׂה לּוֹ כְנָפַיִם כְּנֶשֶׁר יָעוּף הַשָּׁמָיִם: [משלי כג, ה]

ח) מְזֵי רָעָב וּלְחֻמֵי רֶשֶׁף וְקֶטֶב מְרִירִי וְשֶׁן בְּהֵמֹת אֲשַׁלַּח בָּם עִם חֲמַת זֹחֲלֵי עָפָר: [דברים לב, כד]

ט) וַיֹּאמֶר אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמַע לְקוֹל יְיָ אֱלֹהֶיךָ וְהַיָּשָׁר בְּעֵינָיו תַּעֲשֶׂה וְהַאֲזַנְתָּ לְמִצְוֹתָיו וְשָׁמַרְתָּ כָּל חֻקָּיו כָּל הַמַּחֲלָה אֲשֶׁר שַׂמְתִּי בְמִצְרַיִם לֹא אָשִׂים עָלֶיךָ כִּי אֲנִי יְיָ רֹפְאֶךָ: [שמות טו, כו]

י) נֶאֱלַמְתִּי דוּמִיָּה הֶחֱשֵׁיתִי מִטּוֹב וּכְאֵבִי נֶעְכָּר: [תהלים לט, ג]

כ) כִּי לֶקַח טוֹב נָתַתִּי לָכֶם תּוֹרָתִי אַל תַּעֲזֹבוּ: [משלי ד, ב]

ל) נַחְפְּשָׂה דְרָכֵינוּ וְנַחְקֹרָה וְנָשׁוּבָה עַד יְיָ: [איכה ג, מ]

מ) אַשְׁרֵי הַגֶּבֶר אֲשֶׁר תְּיַסְּרֶנּוּ יָּהּ וּמִתּוֹרָתְךָ תְלַמְּדֶנּוּ: [תהלים צד, יב] נ) כִּי אֶת אֲשֶׁר יֶאֱהַב יְיָ יוֹכִיחַ וּכְאָב אֶת בֵּן יִרְצֶה: [משלי ג, יב] ס) וַייָ חָפֵץ דַּכְּאוֹ הֶחֱלִי אִם תָּשִׂים אָשָׁם נַפְשׁוֹ יִרְאֶה זֶרַע יַאֲרִיךְ יָמִים וְחֵפֶץ יְיָ בְּיָדוֹ יִצְלָח: [ישעיה נג, י] ע) בָּרוּךְ אֱלֹהִים אֲשֶׁר לֹא הֵסִיר תְּפִלָּתִי וְחַסְדּוֹ מֵאִתִּי: [תהלים סו, כ] פ) וְכָל קָרְבַּן מִנְחָתְךָ בַּמֶּלַח תִּמְלָח וְלֹא תַשְׁבִּית מֶלַח בְּרִית אֱלֹהֶיךָ מֵעַל מִנְחָתֶךָ עַל כָּל קָרְבָּנְךָ תַּקְרִיב מֶלַח: [ויקרא ב, יג] צ) אֵלֶּה דִבְרֵי הַבְּרִית אֲשֶׁר צִוָּה יְיָ אֶת מֹשֶׁה לִכְרֹת אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ מוֹאָב מִלְּבַד הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַת אִתָּם בְּחֹרֵב: [דברים כח, סט] ק) וְיָדַעְתָּ עִם לְבָבֶךָ כִּי כַּאֲשֶׁר יְיַסֵּר אִישׁ אֶת בְּנוֹ יְיָ אֱלֹהֶיךָ מְיַסְּרֶךָּ: [דברים ח, ה] ר) כִּי יְיָ אֱלֹהֶיךָ מְבִיאֲךָ אֶל אֶרֶץ טוֹבָה אֶרֶץ נַחֲלֵי מָיִם עֲיָנֹת וּתְהֹמֹת יֹצְאִים בַּבִּקְעָה וּבָהָר: [דברים ח, ז] ש) כִּי נֵר מִצְוָה וְתוֹרָה אוֹר וְדֶרֶךְ חַיִּים תּוֹכְחוֹת מוּסָר: [משלי ו, כג]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [עי' מגילה יט ב], ב) [גיטין כט. חולין פא:], ג) לקמן מח: ע"ז יט: מנחות נג: אבות פ"ו, ד) מכילתא ס"פ יתרו וספרי פ' ואתחנן ע"ש.

הגהות הב"ח

(א) גמ' אם קבלם עליו מאהבה מה שכרו: (ב) רש"י ד"ה מאי משמע. סמך דבקריאת שמע: (ג) ד"ה התעיף וכו'. בתורה הס"ד ואח"כ מ"ה ואיננו היא משתכחת: (ד) ד"ה ובני רשף וכו'. העוף מסלק ממך את בני רשף הס"ד:

הגהות וציונים

א] בכת"י הגירסא א"ר אלעזר ובסמוך גרסינן אמר רבי יצחק כל הקורא (וכ"ה בראשונים, וכ"ה בבית נתן עיי"ש שלפי הגירסא שלפנינו תרתי "א"ר יצחק" למה לי לפי פי' רש"י ד"ה כאילו, דקאי ג"כ על המזיקין): ב] בכת"י אלא אימא הכי כל מי שאפשר לו: ג] ס"א פשפש ומצא יעשה תשובה שנאמר ונשובה (גליון) גירסא זו מובאת בע"י: ד] [יתכן להיות הכי אמר אבא א"ר יוחנן אלו וכו' ועיין מו"ק דף כב ע"א] (גליון) ובכת"י הגירסא הכי אמר ר' יוחנן: ה] ר"ל הדל"ת בסגול אלא בצירי (ח"מ) (גליון) ועיין מהרש"ל שגורס אלא למדתנו: ו] יש להוסיף ע"י תוכחות (מראה אש, אסיפת זקנים על ברכות):

ליקוטי רש"י

בידך אפקיד רוחי. קומנ"דריה בלע"ז אפקיד רוחי תמיד לפי שאתה פדיתה אותי מצרה [תהלים לא, ו]. ירגיז אדם יצר הטוב על יצר הרע. אם היצה"ר אמר לו עשה עבירה זו לא דיו שנמנע מן העבירה אלא הולך ועושה מצוה ומתגבר [סנהדרין קיא: עי"ש]. ואתנה לך את לוחות האבן וגו'. כל שש מאות ושלש עשרה מצות בכלל עשרת הדברות הן. ורבינו סעדיה פירש באזהרות שיסד לכל דבור ודבור מצות התלויות בו [שמות כד, יב]. רוממות אל בגרונם. והם לחרב פיפיות בידם [תהלים קמט, ו]. התעיף עיניך בו. כרגע שתכפול עיניך לעמלו ואין אותה גירסא מצויה בך. התעיף. כמו וכפלא ותעיף [משלי כג, ה]. התעיף עיניך בו ואיננו. אם תכפול עיניך ממנה הרי היא משתכחת ממך כהרף עין [מגילה יח:]. מזי רעב. אונקלוס תרגם נפיחי כפן ואין לי עד מוכיח עליו ומשמו של רבי משה הדרשן מטולשא שמעתי שעירי רעב אדם כחוש מגדל שער על בשרו. מזי. לשון ארמי שער מזיא דהוה מהפך במזיא. ולחומי רשף. השדים נלחמו בהם שנאמר ובני רשף יגביהו עוף (איוב ה) והם שדים. וקטב מרירי. וכריתות שד ששמו מרירי. קטב. כריתה כמו אהי קטבך שאול [דברים לב, כד]. מדבר ומקטב. שמות שדים הם זה מזיק בלילה וזה מזיק בצהרים [תהלים צא, ו]. ויאמר אם שמוע תשמע. זו קבלה שיקבלו עליהם. תעשה. היא עשייה. והאזנת. תטה אזנים לדקדק בהם. כל חקיו. דברים שאינן אלא גזירת מלך בלא שום טעם ויצה"ר מקנטר עליהם מה איסור באלו למה נאסרו כגון לבישת כלאים ואכילת חזיר ופרה אדומה וכיוצא בהם. לא אשים עליך. ואם אשים הרי הוא כלא הושמה כי אני ה' רופאך זהו מדרשו. ולפי פשוטו כי אני ה' רופאך ומלמדך תורה ומצות למען תנצל מהם כרופא הזה האומר לאדם אל תאכל דברים שמחזירים אותך לידי חולי וזהו אזון מצות וכן הוא אומר (משלי ג) רפאות תהי לשרך [שמות טו, כו]. נאלמתי דומיה החשיתי מטוב וכאבי נעכר. החשיתי מטוב אפילו מדברי תורה וכו' ומתוך כך כאבו נעכר ונבהל [תהלים לט, ב]. נתתי לכם. הנביא מתנבא ומדבר בשליחותו של הקב"ה והרי הוא כפיו [משלי ד, ב]. יפשפש במעשיו. שעשה ככר ויבדוק עבירות שבידו ויתודה וישוב [עירובין יג:]. אשר לא הסיר תפלתי. מלפניו וחסדו לא הסיר מאתי [תהלים סו, כ]. כי נר מצוה ותורה אור. כמו שהאור מאיר לעולם תמיד כך התורה עומדת וזוכתה לעולם אל האדם וזכות מצוה לפי שעה כאור הנר. ד"א כי נר מצוה וגו' מצות האב הוא נר כל מי שמקיים מצות אביו כאלו נוטל נר בידו להדליק במקום חושך ואם אבד שום דבר שם הוא מוצאו לאורו וכן מי שהוא מקיים הוראת אמו אורה היא לו וכן הוא אומר אל תטוש תורת אמך וכן הוא ודאי שמקרא זה מדבר במצות אביו ואמו דכתיב (משלי כ) מקלל אביו ואמו ידעך נרו באשון חשך ואם נר של אדם ידעך (כוהה) כשאין מקיי' מצות נמצא כשמקיים מצות מאיר נרו (ר' יוסף קרא). ודרך חיים תוכחות מוסר. תוכחות המוסר הם מטים את האדם לחיים נמצא שהם דרך החיים [משלי ו, כג].

הגמרא מביאה מימרות נוספות בענין קריאת שמע שעל המיטה:

אָמַר רַבִּי יִצְחָק, כָּל הַקּוֹרֵא קְרִיאַת שְׁמַע עַל מִטָּתוֹ, הרי זה כְּאִלּוּ הוּא אוֹחֵז חֶרֶב שֶׁל שְׁתֵּי פִּיּוֹת [-חרב שהיא חדה משני צידיה] **בְּיָדוֹ**, כדי להרוג בה את המזיקים[יז]. **שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים קמט ו) **'רוֹמְמוֹת אֵל בִּגְרוֹנָם וְחֶרֶב פִּיפִיּוֹת בְּיָדָם'**. כלומר, קריאת שמע זו שהם מרוממים בה את האל בגרונם, היא כחרב של שתי פיות בידם.

מבררת הגמרא, **מַאי מַשְׁמַע** - כיצד יש ללמוד ממקרא זה שעוסק הוא בקריאת שמע[יח].

מבארת הגמרא, **אָמַר מַר זוּטְרָא, וְאִיתֵימָא** [-ויש אומרים שאמר זאת] **רַב אַשִׁי**, יש ללמוד כן **מֵרֵישָׁא דְעִנְיָנָא** - מתחילת הענין, **דִּכְתִיב** - שכן נאמר שם בפסוק שלפניו (קמט ה) **'יַעְלְזוּ חֲסִידִים בְּכָבוֹד יְרַנְּנוּ עַל מִשְׁכְּבוֹתָם'**, כלומר, שהם ירננו בפיהם מקרא שנזכר בו לשון שכיבה, והיא קריאת שמע שנאמר בה 'ובשכבך'[יט], **וּכְתִיב בָּתְרֵיהּ** - ונאמר בפסוק שלאחריו **'רוֹמְמוֹת אֵל בִּגְרוֹנָם וְחֶרֶב פִּיפִיּוֹת בְּיָדָם'**, ומכאן, שקריאת שמע היא כחרב ביד האדם להרוג את המזיקים.

וְאָמַר רַבִּי יִצְחָק, כָּל הַקּוֹרֵא קְרִיאַת שְׁמַע עַל מִטָּתוֹ, גורם שיהיו **הַמַּזִּיקִין בְּדֵלִין הֵימֶנּוּ** - מופרשים ממנו, ואינם יכולים להזיקו, **שֶׁנֶּאֱמַר** (איוב ה ז) **'וּבְנֵי רֶשֶׁף יַגְבִּיהוּ עוּף'**[כ], **וְאֵין 'עוּף' אֶלָּא תּוֹרָה**, **שֶׁנֶּאֱמַר** בה (משלי כג ה) **'הֲתָעִיף עֵינֶיךָ בּוֹ וְאֵינֶנּוּ'**, כלומר, אם סוגר אתה את עיניך לרגע מן התורה, מיד היא משתכחת ממך[כא]. **וְאֵין 'רֶשֶׁף' אֶלָּא מַזִּיקִין**, **שֶׁנֶּאֱמַר** (דברים לב כד) **'מְזֵי רָעָב**[כב] **וּלְחֻמֵי רֶשֶׁף וְקֶטֶב מְרִירִי'**, כלומר, שכאשר עברו ישראל על רצון הבורא נענשו ברעב, וכן נלחמו בהם 'רשף' ו'קטב מרירי'. ומאחר ו'קטב מרירי' הוא שמו של שד[כג], ממילא יש ללמוד שאף 'לחומי רשף' הסמוך לו נאמר לענין מזיקים[כד]. נמצא שיש ללמוד מן המקרא 'ובני רשף יגביהו עוף', שה'עוף', שהיא התורה, מסלקת מן האדם את 'בני רשף', שהם המזיקים[כה].

הגמרא מביאה מימרא נוספת כעין זו:

אָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ, כָּל אדם הָעוֹסֵק בַּתּוֹרָה, יִסּוּרִין בְּדֵלִין הֵימֶנּוּ - מופרשים ממנו, **שֶׁנֶּאֱמַר 'וּבְנֵי רֶשֶׁף יַגְבִּיהוּ עוּף'**, **וְאֵין 'עוּף' אֶלָּא תּוֹרָה**, **שֶׁנֶּאֱמַר 'הֲתָעִיף עֵינֶיךָ בּוֹ וְאֵינֶנּוּ'**, **וְאֵין 'רֶשֶׁף' אֶלָּא יִסּוּרִין**, **שֶׁנֶּאֱמַר 'מְזֵי רָעָב וּלְחֻמֵי רֶשֶׁף'**. כלומר, דעת ריש לקיש היא, שמאחר והתיבות 'לחומי רשף' נאמרו בין התיבות 'מזי רעב' ל'קטב מרירי', יש לפרשם הן לענין יסורים, כמו רעב, והן לענין מזיקים, כמו קטב מרירי. ונמצא, שיש ללמוד מן המקרא 'ובני רשף יגביהו עוף' שהתורה מצילה אף מן היסורים.

רבי יוחנן מקשה על דברי ריש לקיש:

אָמַר לֵיהּ רַבִּי יוֹחָנָן לריש לקיש, **הָא** - ענין זה שהעוסק בתורה יסורים בדילים ממנו, **אֲפִילּוּ תִּינוֹקוֹת שֶׁל בֵּית רַבָּן יוֹדְעִין אוֹתוֹ**, ואף על פי שעדיין לא למדו את המקרא בספר איוב 'ובני רשף יגביהו עוף' שדרשת הימנו, שכן יש ללמוד זאת ממקרא מפורש בתורה, **שֶׁנֶּאֱמַר** (שמות טו כו) **'וַיֹּאמֶר, אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמַע לְקוֹל ה' אֱלֹהֶיךָ, וְהַיָּשָׁר בְּעֵינָיו תַּעֲשֶׂה, וְהַאֲזַנְתָּ לְמִצְוֹתָיו, וְשָׁמַרְתָּ כָּל חֻקָּיו**[כו]**, כָּל הַמַּחֲלָה אֲשֶׁר שַׂמְתִּי בְמִצְרַיִם לֹא אָשִׂים עָלֶיךָ, כִּי אֲנִי ה' רֹפְאֶךָ'**[כז], וממקרא זה מתבאר שאדם העוסק בתורה ומצוות אין יסורים

לכאורה לסמוך את 'נביאים וכתובים' ל'תורה', ולאחריהם 'משנה' ו'גמרא'. וביאר בזה הפני יהושע (ד"ה ואמר ר"ל), שודאי צריך לומר שעיקר המשנה קדמה לנביאים וכתובים, שהרי אפילו בזמן משה רבינו היו עוסקים במשנה, וכמבואר במסכת עירובין (נד:) 'תנו רבנן, כיצד סדר משנה, משה למד מפי הגבורה, נכנס אהרן ושנה לו משה פירקו' וכו', ולפיכך הקדים הכתוב את המשנה לנביאים וכתובים, אמנם הגמרא לא קדמה להם, לפי שעיקר ענין הגמרא לא הוצרך אלא רק לאחר שנתמעטו הלבבות ונתרבו הספיקות בגלל תלמידים שלא שימשו כל צרכם, וכמבואר בכמה מקומות.

יז. **ביאור** ענין הדמיון לחרב חדה משני צדדים כך הוא, שכשם שחרב כזו מכה מימין ומשמאל, כן קריאת שמע מבטלת את המזיקים שבכל הצדדים, כמאמר הכתוב (תהלים צא ז) 'יפול מצדך אלף ורבבה מימינך, אליך לא יגש', וכמבואר בדברי הגמרא להלן (ו.) שלכל אדם יש אלף מזיקים משמאלו ורבבה מימינו. מהרש"א (ח"א ד"ה מאי).

יח. **רש"י** (ד"ה מאי). ובמהרש"א (ח"א ד"ה מאי) פירש, שכוונת הגמרא להקשות מנין שדברי הכתוב 'וחרב פיפיות בידם' מתבארים בלשון משל ומליצה, לגבי קריאת שמע שהיא כחרב להרוג המזיקים, הרי מסתבר יותר לפרש את הכתוב כפשוטו, לענין החזקת חרב ביד להלחם בשונאים, וכפי שממשיך הכתוב ואומר (תהלים קמט ז) 'לעשות נקמה בגויים תוכחות בלאומים'.

יט. **ר"י מלוניל** (ד"ה ירננו).

כ. **תחילת** המקרא הוא 'כי אדם לעמל יולד'. ובביאור פשוטו של מקרא כתב רש"י (איוב ה ז) 'כי אדם לעמל יולד, כי אי אפשר שלא יחטא ויקבל עמל [-עונש] בחטאו לקבל פורענותו, ואינו כבני רשף שהם מלאכים ורוחות, שהם יגביהו עוף, ואינם מן התחתונים לשלוט בם שטן ויצר הרע'. ובמצודת דוד (שם) פירש את התיבות 'ובני רשף' לענין ניצוצות של אש, וביאר, שכשם שטבע ניצוצות האש להגביה עוף, כן הוא טבע האדם לעמול על טרפו, ולא ליקח מזולתו דבר אשר לא יָגַע בו.

כא. **רש"י** (ד"ה התעיף). ובפירושו על משלי (כג ה) כתב רש"י שתיבת 'התעיף' היא מלשון 'התכפול', שכך תרגם אונקלוס (שמות כו ט) 'וכפלת את היריעה', 'ותעיף ית יריעתא', ונמצא ש'התעיף עיניך' הכוונה היא שתכפול עיניך לעצום אותם. וביאר בראש יוסף (ד"ה התעיף), שטעם הדבר שעצימת עינים נקראת 'לכפול', לפי שכשאדם מניח גביני עיניו וסוגרם זה על זה הרי הם כפולים.

לכאורה יש לתמוה, כיצד ניתן ללמוד מכאן ש'עוף' היינו תורה, הרי תיבת 'התעיף' נאמרה לגבי העין ולא לגבי התורה. וכתב המהרש"א (ח"א ד"ה ואין עוף), שאכן צריך לומר שאין כוונת הגמרא ללמוד זאת מן התיבות 'התעיף עיניך', אלא מהמשך הפסוק שם, שנאמר בו 'כנשר יעוף השמים', והכוונה בזה על התורה שנמשלה לעוף שמעופף בשמים.

כב. **כתב** רש"י (דברים לב כד), שאונקלוס תרגם ש'מזי רעב' היינו 'נפוחי כפן'. כלומר, שבטנם נפוחה מחמת רעב, אך אין הוכחה לכך. ומשמו של רבי משה הדרשן כתב, ש'מזי' הוא לשון שֵׂעָר, שכן שער בארמית הוא 'מזיא', והכוונה היא שיהיו כחושים מרוב רעב, לפי שאדם כחוש מגדל שער על בשרו.

כג. **כמבואר** במסכת פסחים (קיא:) שישנם שני שדים ששמם 'קטב', אחד 'קטב מרירי' הנמצא בשעות של לפני הצהרים, והשני 'קטב ישוד צהרים', הנמצא בשעות של אחר הצהרים.

כד. **הקשה** בשפתי חכמים (ד"ה וא"ר יצחק), שלכאורה יש סתירה בדברי רבי יצחק, שהרי מתחילה אמר שכל הקורא קריאת שמע על מיטתו הרי זה כאילו אוחז חרב בידו להרוג את המזיקים, ומשמע מדבריו, שהוא צריך על כל פנים להלחם בהם, ואילו לאחר מכן אמר רבי יצחק שהקורא קריאת שמע על מיטתו המזיקים בדלים ממנו, ומשמע שכלל אינו צריך להלחם בהם [ואמנם בכתבי יד ובראשונים הגירסא היא במימרא הראשונה 'רבי אלעזר', ובשניה 'רבי יצחק', ולפי גירסא זו לא קשה מאומה, אמנם לפי הגירסא שלפנינו קשה]. ותירץ, שהדבר תלוי בכוונתו של האדם הקורא את שמע, שאם קורא בכוונה גמורה אין למזיקים כל שליטה עליו, ובדלים ממנו קודם שילחם בהם, אך אם אין כוונתו מרובה כל כך קרבים הם אליו ומוטל עליו להלחם בהם ולנצחם.

כה. **לכאורה** יש לתמוה, שהרי רבי יצחק פתח את דבריו באומרו ש'כל הקורא קריאת שמע על מיטתו מזיקין בדלין הימנו', ואילו הדרשה שהביא על כך היא לענין אדם העוסק בתורה, ולא לענין קריאת שמע [ואף שקריאת שמע בכלל התורה היא, מכל מקום מדברי רבי יצחק משמע שדווקא קריאת שמע מועילה לזה, ולא לימוד תורה אחר]. תירץ בפירוש הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה א"ר יצחק) שאכן יש ללמוד מן המקרא שכל לימוד תורה מועיל כנגד המזיקים, ומכל מקום נקט רבי יצחק בדבריו 'קריאת שמע' בדווקא, מאחר והמזיקים מצויים בלילות, ובלילה כשאדם שוכב על מיטתו אין דרכו לעסוק בתורה אלא לקרוא את שמע [וראה שם שביאר באופן נוסף].

ובפני יהושע (ד"ה ואמר ר"י) כתב, שאי אפשר לומר שאדם העוסק בתורה המזיקים בדלים הימנו לגמרי, שהרי מבואר בדברי הגמרא להלן (ו.) שדרך המזיקים להתחכך בלומדי התורה [אלא שאינם רשאים להזיקם], ולפיכך מן ההכרח לדחוק ולהעמיד את דרשת המקרא לענין קריאת שמע דווקא, שבה מצינו שהיא מרחקת את המזיקים לגמרי, כמו שאמרו חכמים (מגילה ג.) שאדם החש בפחד מפני המזיקים יקרא קריאת שמע. והוסיף, שטעם הדבר שקרא לקריאת שמע בלשון 'תורה', כדי לרמז שאין קריאת שמע מועילה כנגד המזיקים אלא כשקורא אותה בכוונת הלב ובדקדוק אותיות וטעמים, כאדם הלומד תורה, וכמאמר הגמרא להלן (טו:) שבדברי תורה צריך כוונה לדברי הכל, משום שנאמר בהם 'הסכת ושמע'. וראה תירוצים נוספים בילקוט ביאורים.

כו. **'אם** שמוע תשמע', זו קבלה שיקבלו עליהם. 'תעשה', היא עשייה. 'והאזנת', תטה אזנים לדקדק בהם. 'כל חקיו', דברים שאינן אלא גזירת מלך בלא שום טעם, ויצר הרע מקנטר עליהם מה איסור באלו, למה נאסרו, כגון לבישת כלאים ואכילת חזיר ופרה אדומה וכיוצא בהם. רש"י בפירוש התורה (שמות טו כו).

כלל בפסוק זה כל חלקי התורה, 'אם שמוע תשמע לקול ה' אלהיך' זו היא תורה שבכתב, 'והאזנת' זו היא תורה שבעל פה [שצריכה האזנה, שהיא גדולה יותר משמיעה], 'והישר בעיניו תעשה' אלו מצוות עשה, 'ושמרת' אלו מצוות לא תעשה, שצריך להשמר מלעבור עליהם. אמרי נועם (ד"ה שנאמר).

כז. **'לא** אשים עליך, ואם אשים הרי היא כלא הושמה, כי אני ה' רופאך. זהו מדרשו. ולפי פשוטו, כי אני ה' רופאך ומלמדך תורה ומצוות למען תנצל מהם, כרופא הזה האומר לאדם אל תאכל דבר זה פן יביאך לידי חולי'. רש"י בפירוש התורה (שמות טו כו).

אם תלמיד חכם הוא אין צריך אמר אביי אף תלמיד חכם מיבעי ליה למימר חד פסוקא דרחמי כגון א) בידך אפקיד רוחי פדיתה אותי ה' אל אמת: א"ר לוי בר חמא אמר ר"ש בן לקיש לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע שנא' ב) רגזו ואל תחטאו אם נצחו מוטב ואם לאו יעסוק בתורה שנאמר אמרו בלבבכם אם נצחו מוטב ואם לאו יקרא קריאת שמע שנאמר על משכבכם אם נצחו מוטב ואם לאו יזכור לו יום המיתה שנאמר ודומו סלה. וא"ר לוי בר חמא אמר ר' שמעון בן לקיש מאי דכתיב ג) ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם לוחות אלו עשרת הדברות תורה זה מקרא והמצוה זו משנה אשר כתבתי אלו נביאים וכתובים להורותם זה גמרא [ד] מלמד שכולם נתנו למשה מסיני: א"ר יצחק [א] כל הקורא ק"ש על מטתו כאלו אוחז חרב של שתי פיות בידו שנאמר ד) רוממות אל בגרונם וחרב פיפיות בידם מאי משמע אמר מר זוטרא ואיתימא רב אשי מרישא דענינא דכתיב ה) יעלזו חסידים בכבוד ירננו על משכבותם וכתיב בתריה רוממות אל בגרונם וחרב פיפיות בידם. ואמר רבי יצחק כל הקורא קריאת שמע על מטתו מזיקין בדילין הימנו שנאמר ו) ובני רשף יגביהו עוף ואין עוף אלא תורה שנאמר ז) התעיף עיניך בו ואיננו ואין רשף אלא מזיקין שנאמר ח) מזי רעב ולחומי רשף וקטב מרירי. אמר רבי שמעון בן לקיש כל העוסק בתורה יסורין בדילין הימנו שנאמר ובני רשף יגביהו עוף ואין עוף אלא תורה שנאמר התעיף עיניך בו ואיננו ואין רשף אלא יסורין שנאמר מזי רעב ולחומי רשף אמר ליה רבי יוחנן [ב] הא אפילו תינוקות של בית רבן יודעין אותו שנאמר ט) ויאמר אם שמוע תשמע לקול ה' אלהיך והישר בעיניו תעשה והאזנת למצותיו ושמרת כל חקיו כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך אלא [ב] כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק הקב"ה מביא עליו יסורין מכוערין ועוכרין אותו שנא' י) נאלמתי דומיה החשיתי מטוב וכאבי נעכר [ג] ואין טוב אלא תורה שנאמר כ) כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו. אמר רבי זירא ואיתימא רבי חנינא בר פפא בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם אדם מוכר חפץ לחבירו מוכר עצב ולוקח שמח אבל הקב"ה אינו כן נתן להם תורה לישראל ושמח שנא' כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו. אמר רבא ואיתימא רב חסדא אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו שנא' ל) נחפשה דרכינו ונחקורה [ג] ונשובה עד ה' פשפש ולא מצא יתלה בבטול תורה שנאמר מ) אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו ואם תלה ולא מצא בידוע שיסורין של אהבה הם שנאמר נ) כי את אשר יאהב ה' יוכיח. אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא כל שהקב"ה חפץ בו מדכאו ביסורין שנאמר ס) וה' חפץ דכאו החלי יכול אפילו לא קבלם מאהבה תלמוד לומר ס) אם תשים אשם נפשו מה אשם לדעת אף יסורין לדעת ואם קבלם (א) מה שכרו ס) יראה זרע יאריך ימים ולא עוד אלא שתלמודו מתקיים בידו שנא' ס) וחפץ ה' בידו יצלח פליגי בה רבי יעקב בר אידי ורבי אחא בר חנינא חד אמר אלו הם יסורין של אהבה כל שאין בהן בטול תורה שנאמר מ) אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו וחד אמר אלו הם יסורין של אהבה כל שאין בהן בטול תפלה שנאמר ע) ברוך אלהים אשר לא הסיר תפלתי וחסדו מאתי אמר להו רבי אבא בריה דר' חייא בר אבא הכי אמר ר' חייא בר אבא [ד] א"ר יוחנן אלו ואלו יסורין של אהבה הן שנאמר כי את אשר יאהב ה' יוכיח אלא מה ת"ל ומתורתך תלמדנו אל תקרי תלמדנו [ה] אלא תלמדנו דבר זה מתורתך תלמדנו ק"ו משן ועין מה שן ועין שהן אחד מאבריו של אדם עבד יוצא בהן לחרות יסורין שממרקין כל גופו של אדם על אחת כמה וכמה והיינו דרבי שמעון בן לקיש דאמר רשב"ל נאמר ברית במלח ונאמר ברית ביסורין נאמר ברית במלח דכתיב פ) ולא תשבית מלח ברית ונאמר ברית ביסורין דכתיב צ) אלה דברי הברית מה ברית האמור במלח מלח ממתקת את הבשר אף ברית האמור ביסורין יסורין ממרקין כל עונותיו של אדם: תניא רבי שמעון בן יוחאי אומר שלש מתנות טובות נתן הקדוש ברוך הוא לישראל וכולן לא נתנן אלא ע"י יסורין אלו הן תורה וארץ ישראל והעולם הבא תורה מנין שנאמר מ) אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו ארץ ישראל דכתיב ק) כי כאשר ייסר איש את בנו ה' אלהיך מיסרך וכתיב בתריה ר) כי ה' אלהיך מביאך אל ארץ טובה העולם הבא דכתיב ש) כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחות מוסר. תני תנא קמיה דר' יוחנן כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים וקובר

ואם תלמיד חכם הוא. שרגיל במשנתו לחזור על גרסתו תמיד דיו בכך: ירגיז יצר טוב. שיעשה מלחמה עם יצר הרע: ודומו סלה. יום הדומיה הוא יום המות שהוא דומיה עולמית: זה מקרא. חומש, שמצוה לקרות בתורה: זו משנה. שיתעסקו במשנה: זה גמרא. סברת טעמי המשניות שממנו יוצאה הוראה. אבל המורים הוראה מן המשנה נקראו מבלי העולם במס' סוטה (דף כב.): כאלו אוחז חרב של שתי פיות בידו. להרוג את המזיקין: מאי משמע. (ב) דבקריאת שמע: התעיף עיניך בו. אם תכפל וסגרת עיניך בתורה (ג) היא משתכחת ממך: ובני רשף יגביהו עוף. העוף מסלקם ממך (ד): קטב מרירי. זה שם שד הצהרים, במסכת פסחים (דף קיא:): ולחומי רשף. כתיב בין רעב למזיקין, נדרש לפניו ולאחריו יסורין ומזיקין: אפילו תינוקות של בית רבן יודעים. שהתורה מגינה, שלמדין מספר חומש אם שמוע תשמע כל המחלה אשר שמתי וגו', ואפילו הקטנים שלא הגיעו לספר איוב כבר למדו: החשיתי מטוב. מן התורה: וכאבי נעכר. מכה עכורה: המוכר עצב. שפירש הימנו לדבר חשוב כזה, ומתוך דחקו מכרו: ושמח. שהרי הקב"ה מזהירם מלעזוב אותה ומשבחה לפניהם בלקח טוב אחר שנתנה להם: פשפש ולא מצא. לא מצא עבירה בידו שבשבילה ראוין יסורין הללו לבא: אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו. שבשביל יסורין צריך אדם לבא לידי תלמוד תורה: יסורין של אהבה. הקב"ה מייסרו בעוה"ז בלא שום עון כדי להרבות שכרו בעולם הבא יותר מכדי זכיותיו: וה' חפץ דכאו החלי. מי שהקב"ה חפץ בו מחלהו ביסורין: אשם. קרבן: נפשו. מדעתו: דבר זה. שאשרי אדם אשר תיסרנו יה: מתורתך תלמדנו. כלומר מתורתך אנו למדין אותו: נאמר ברית ביסורין דכתיב אלה דברי הברית. אחר הקללות נאמר במשנה תורה: אף יסורין ממרקין כל עונותיו של אדם גרסי': ודרך חיים. חיי העוה"ב הויין לו [ו] תוכחות מוסר לאדם:

וכניס

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [עי' מגילה יט ב], ב) [גיטין כט. חולין פא:], ג) לקמן מח: ע"ז יט: מנחות נג: אבות פ"ו, ד) מכילתא ס"פ יתרו וספרי פ' ואתחנן ע"ש.

הגהות הב"ח

(א) גמ' אם קבלם עליו מאהבה מה שכרו: (ב) רש"י ד"ה מאי משמע. סמך לדקריאת שמע: (ג) ד"ה התעיף וכו'. בתורה הס"ד ואח"כ מ"ה ואיננו היא משתכחת: (ד) ד"ה ובני רשף וכו'. העוף מסלק ממך את בני רשף הס"ד:

הגהות וציונים

א] בכת"י הגירסא א"ר אלעזר ובסמוך גרסינן אמר רבי יצחק כל הקורא (וכ"ה בראשונים, וכ"ה בבית נתן עיי"ש שלפי הגירסא שלפנינו תרתי "א"ר יצחק" למה לי לפי פי' רש"י ד"ה כאילו, דקאי ג"כ על המזיקין): ב] בכת"י אלא אימא הכי כל מי שאפשר לו: ג] ס"א פשפש ומצא יעשה תשובה שנאמר ונשובה (גליון) גירסא זו מובאת בע"י: ד] [יתכן להיות הכי אמר אבא א"ר יוחנן אלו וכו' ועיין מו"ק דף כב ע"א] (גליון) ובכת"י הגירסא הכי אמר ר' יוחנן: ה] ר"ל הדלי"ת בסגול אלא בצירי (ח"מ) (גליון) ועיין מהרש"ל שגורס אלא למדתנו: ו] יש להוסיף ע"י תוכחות (מראה אש, אסיפת זקנים על ברכות):

משנת ראשונים

אם תלמיד חכם הוא אין צריך. דתורתו משמרתו וכדאמרינן בפ"ק דב"ב (דף ח.) ומאי דאמרי' (דף נד:) ג' צריכין שימור חולה חיה חתן וכלה, וי"א אף ת"ח בלילה, זהו כשעומד יחידי באישון לילה ואפלה. **[רבינו יונה דף ג. מדה"ר]**

אם נצחו מוטב ואם לאו יעסוק בתורה. בקיום המצות וגדרי הדת שקיומם והבנת עניניהם ישמרוהו מהתפרץ במה שטבעו תאב. **[מאירי]**

ואם לאו יקרא קריאת שמע. אם לא יועילהו זה יכניס עצמו בהתבודדות ובמחקר במציאות האל ואחדותו והוא ענין ליקרי את שמע ששתי אלו הפנות רמוזות בק"ש ויתענג טבעו בזה עד שלא יבקש עוד מותר גופני. **[מאירי]** **ואם לאו יזכור לו יום המיתה.** הוחלט כל כך שאין זה מועיל לו או שאינו כדאי להתעסק באלו הענינים, יכאיב עצמו ויכניע לבבו במחשבת אחריתו, ובזכירת יום מיתתו תמיד, ואז יכנע לבבו הערל בהכרח. **[מאירי]** בסבת זכרון המיתה יהביל האדם שמחת זה העולם אשר היא שמחה גופנית אשר אין לה קיום, ויתעסק בדבר הנצחי. ומזה היה מתרעם הש"י על ישראל שהיו אומרים אכול ושתה כי מחר נמות (ישעיהו כב יג). והוא שמטבע העולם שכשהאדם יזכור יום המיתה ידאג ולא ישמח. **[מרכבת המשנה לר"י אלאשקר אבות פ"ב מי"ב]** **יעלזו חסידים בכבוד ירננו על משכבותם.** אין זה הכבוד שלהם אלא כבוד הבורא יתברך, כמו שאמר בסוף המזמור הדר הוא לכל חסידיו, ואותה הרוממות כמו חרב פיפיות לשמרן מן המזיקין ולעשות נקמה בגוים. **[רבינו יונה דף ג. מדה"ר]** **אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו.** כשהקב"ה מייסר לאדם ביסורין אז יש לו לדרוש מדוע מצאוהו הרעות האלה, ויתלה הדבר בעבירה שעשה ועל לא הודע לו, ואם זך וישר פעלו ואין לו במה לתלות יתלה בביטול תורה. **[תורת המנחה פרשת האזינו]** **וכולן לא נתנן אלא על ידי יסורין.** כדי שיתבונן האדם במתנה הטובה שניתנה לו, כי היסורין מאמצים ומחזקים השכל האלקי ומעוררים אותו להתבונן בנפלאות תמים דעים, מפני שבהם תשקוט המית התאוה ורתיחת הטבע. **[תורת המנחה פרשת מקץ]** **אלו הן תורה וארץ ישראל והעולם הבא.** הזכיר תורה וארץ ישראל עם עולם הבא, שבאלו השנים יקנה דעת ובינה והשכל להכיר בוראו. תורה בידוע הוא כי היא החכמה והמדע לדעת את ה', וגם ארץ ישראל דאוירא דארץ ישראל מחכים (בבא בתרא קנח:), ועוד שהיא הארץ אשר בחר השם לחלקו ונחלתו. **[תורת המנחה פרשת מקץ]**

רב נסים גאון

מה אשם לדעת אף יסורין לדעת. כי הקרבנות אין מותר להקריבן אלא ברצון בעלים ולא בעל כורחן כדתניא (ערכין דף כא וש"נ) יקריב אותו מלמד שכופין אותו יכול בעל כורחו ת"ל לרצונו הא כיצד כופין עד שיאמר רוצה אני. **ואמרו עוד** מנין למתעסק בקדשים שפסול וכו' לעכב מנין תלמוד לומר לרצונכם תזבחוהו (לרצונכם זבחו) לדעתכם זבחו ואיתא בשחיטת חולין בפ' הכל שוחטין (דף יג) ובמס' נדרים בפרק אין בין מודר הנאה מחברו (דף לה) איתא אמר ר' יוחנן הכל צריכין [דעת] חוץ ממחוסר כפרה:

תורה אור השלם

א) בְּיָדְךָ אַפְקִיד רוּחִי פָּדִיתָה אוֹתִי יְיָ אֵל אֱמֶת: [תהלים לא, ו]

ב) רִגְזוּ וְאַל תֶּחֱטָאוּ אִמְרוּ בִלְבַבְכֶם עַל מִשְׁכַּבְכֶם וְדֹמּוּ סֶלָה: [תהלים ד, ה]

ג) וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל מֹשֶׁה עֲלֵה אֵלַי הָהָרָה וֶהְיֵה שָׁם וְאֶתְּנָה לְךָ אֶת לֻחֹת הָאֶבֶן וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי לְהוֹרֹתָם: [שמות כד, יב]

ד) רוֹמְמוֹת אֵל בִּגְרוֹנָם וְחֶרֶב פִּיפִיּוֹת בְּיָדָם: [תהלים קמט, ו]

ה) יַעְלְזוּ חֲסִידִים בְּכָבוֹד יְרַנְּנוּ עַל מִשְׁכְּבוֹתָם: [תהלים קמט, ה]

ו) כִּי אָדָם לְעָמָל יוּלָּד וּבְנֵי רֶשֶׁף יַגְבִּיהוּ עוּף: [איוב ה, ז]

ז) הֲתָעִיף עֵינֶיךָ בּוֹ וְאֵינֶנּוּ כִּי עָשֹׂה יַעֲשֶׂה לּוֹ כְנָפַיִם כְּנֶשֶׁר יָעוּף הַשָּׁמָיִם: [משלי כג, ה]

ח) מְזֵי רָעָב וּלְחֻמֵי רֶשֶׁף וְקֶטֶב מְרִירִי וְשֶׁן בְּהֵמֹת אֲשַׁלַּח בָּם עִם חֲמַת זֹחֲלֵי עָפָר: [דברים לב, כד]

ט) וַיֹּאמֶר אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמַע לְקוֹל יְיָ אֱלֹהֶיךָ וְהַיָּשָׁר בְּעֵינָיו תַּעֲשֶׂה וְהַאֲזַנְתָּ לְמִצְוֹתָיו וְשָׁמַרְתָּ כָּל חֻקָּיו כָּל הַמַּחֲלָה אֲשֶׁר שַׂמְתִּי בְמִצְרַיִם לֹא אָשִׂים עָלֶיךָ כִּי אֲנִי יְיָ רֹפְאֶךָ: [שמות טו, כו]

י) נֶאֱלַמְתִּי דוּמִיָּה הֶחֱשֵׁיתִי מִטּוֹב וּכְאֵבִי נֶעְכָּר: [תהלים לט, ג]

כ) כִּי לֶקַח טוֹב נָתַתִּי לָכֶם תּוֹרָתִי אַל תַּעֲזֹבוּ: [משלי ד, ב]

ל) נַחְפְּשָׂה דְרָכֵינוּ וְנַחְקֹרָה וְנָשׁוּבָה עַד יְיָ: [איכה ג, מ]

מ) אַשְׁרֵי הַגֶּבֶר אֲשֶׁר תְּיַסְּרֶנּוּ יָּהּ וּמִתּוֹרָתְךָ תְלַמְּדֶנּוּ: [תהלים צד, יב] נ) כִּי אֶת אֲשֶׁר יֶאֱהַב יְיָ יוֹכִיחַ וּכְאָב אֶת בֵּן יִרְצֶה: [משלי ג, יב] ס) וַיְיָ חָפֵץ דַּכְּאוֹ הֶחֱלִי אִם תָּשִׂים אָשָׁם נַפְשׁוֹ יִרְאֶה זֶרַע יַאֲרִיךְ יָמִים וְחֵפֶץ יְיָ בְּיָדוֹ יִצְלָח: [ישעיה נג, י] ע) בָּרוּךְ אֱלֹהִים אֲשֶׁר לֹא הֵסִיר תְּפִלָּתִי וְחַסְדּוֹ מֵאִתִּי: [תהלים סו, כ] פ) וְכָל קָרְבַּן מִנְחָתְךָ בַּמֶּלַח תִּמְלָח וְלֹא תַשְׁבִּית מֶלַח בְּרִית אֱלֹהֶיךָ מֵעַל מִנְחָתֶךָ עַל כָּל קָרְבָּנְךָ תַּקְרִיב מֶלַח: [ויקרא ב, יג] צ) אֵלֶּה דִבְרֵי הַבְּרִית אֲשֶׁר צִוָּה יְיָ אֶת מֹשֶׁה לִכְרֹת אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ מוֹאָב מִלְּבַד הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַת אִתָּם בְּחֹרֵב: [דברים כח, סט] ק) וְיָדַעְתָּ עִם לְבָבֶךָ כִּי כַּאֲשֶׁר יְיַסֵּר אִישׁ אֶת בְּנוֹ יְיָ אֱלֹהֶיךָ מְיַסְּרֶךָּ: [דברים ח, ה] ר) כִּי יְיָ אֱלֹהֶיךָ מְבִיאֲךָ אֶל אֶרֶץ טוֹבָה אֶרֶץ נַחֲלֵי מָיִם עֲיָנֹת וּתְהֹמֹת יֹצְאִים בַּבִּקְעָה וּבָהָר: [דברים ח, ז] ש) כִּי נֵר מִצְוָה וְתוֹרָה אוֹר וְדֶרֶךְ חַיִּים תּוֹכְחוֹת מוּסָר: [משלי ו, כג]

בּאים עליו[כח]. **אֶלָּא** כך יש לדרוש, **כָּל** אדם **שֶׁאֶפְשָׁר לוֹ לַעֲסוֹק בַּתּוֹרָה** וְאף על פי כן **אֵינוֹ עוֹסֵק** בה, **הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא מֵבִיא עָלָיו יִסּוּרִין מְכוֹעָרִין**[כט], **וְעוֹכְרִין** אותו[ל], **שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים לט ג) **'נֶאֱלַמְתִּי דוּמִיָּה הֶחֱשֵׁיתִי מִטּוֹב וּכְאֵבִי נֶעְכָּר'**, כלומר, על ידי ששתקתי מלדבר ב'טוב' נענשתי בכאבים עכורים, **וְאֵין 'טוֹב' אֶלָּא תּוֹרָה**, **שֶׁנֶּאֱמַר** (משלי ד ב) **'כִּי לֶקַח טוֹב נָתַתִּי לָכֶם תּוֹרָתִי אַל תַּעֲזוֹבוּ'**. נמצא שיש ללמוד מן המקרא שאדם שאינו עוסק בתורה באים עליו יסורים מכוערים[לא].

★

הגמרא מביאה מימרא נוספת בענין המקרא 'כי לקח טוב נתתי לכם':

אָמַר רַבִּי זֵירָא, וְאִיתֵימָא [-ויש אומרים שמימרא זו אמרה] **רַבִּי חֲנִינָא בַּר פָּפָּא, בֹּא וּרְאֵה שֶׁלֹּא כְּמִדַּת הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא מִדַּת בָּשָׂר וָדָם**, כלומר, אין הקדוש ברוך הוא מתנהג עם ישראל כדרך שבשר ודם מתנהג עם חבירו, שהרי **מִדַּת בָּשָׂר וָדָם** היא שכאשר **אָדָם מוֹכֵר חֵפֶץ** חשוב **לַחֲבֵירוֹ** מחמת דוחקו[לב], אזי **הַמּוֹכֵר עָצֵב** על כך שהוזקק למכור חפץ חשוב כזה, **וְאִילוּ הַלּוֹקֵחַ שָׂמֵחַ**, **אֲבָל הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא אֵינוֹ כֵן**, אלא **נָתַן לָהֶם** את **הַתּוֹרָה לְיִשְׂרָאֵל וְשָׂמַח**[לג], **שֶׁנֶּאֱמַר** (שם) **'כִּי לֶקַח טוֹב נָתַתִּי לָכֶם תּוֹרָתִי אַל תַּעֲזוֹבוּ'**. כלומר, מאחר והקדוש ברוך הוא משבח את התורה בפני עם ישראל לאחר שנתנה להם, ומזהירם שלא יעזבוה, יש ללמוד ששמח הוא במה שנתן להם את התורה[לד].

★

הגמרא מביאה מימרא בענין יסורים[לה]:

אָמַר רָבָא, וְאִיתֵימָא [-ויש אומרים שמימרא זו אמרה] **רַב חִסְדָּא, אִם רוֹאֶה אָדָם שֶׁיִּסּוּרִין בָּאִין עָלָיו, יְפַשְׁפֵּשׁ** [-יחפש] **בְּמַעֲשָׂיו**[לו], למצוא איזה עוון יש בידו שעבורו נענש ביסורים אלו[לז], כדי שיוכל לעשות תשובה, **שֶׁנֶּאֱמַר** (איכה ג מ) **'נַחְפְּשָׂה דְרָכֵינוּ וְנַחְקוֹרָה וְנָשׁוּבָה עַד ה''**[לח]. **פִּשְׁפֵּשׁ** [-חיפש] **וְלֹא מָצָא** בידו עוון כזה שעבורו יהיו ראויים לבוא עליו יסורים אלו[לט], **יִתְלֶה** את היסורים **בְּבִטּוּל תּוֹרָה**, כלומר, שבעבור שביטל מן התורה באו עליו יסורים אלו[מ], **שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים צד יב) **'אַשְׁרֵי הַגֶּבֶר אֲשֶׁר תְּיַסְּרֶנּוּ יָּהּ**

כח. **הקשה** הפני יהושע (ד"ה אמר ליה), כיצד סובר רבי יוחנן שניתן ללמוד ממקרא זה שהעוסק בתורה ניצול מן היסורים, ואין צריך לדרוש זאת מן המקרא 'ובני רשף יגביהו עוף', הרי מכאן אין להוכיח שלימוד התורה לבדו מציל את האדם מן היסורים, אלא רק באופן שמקיים גם את כל המצוות, כמאמר הכתוב 'והאזנת למצוותיו ושמרת כל חוקיו', ואילו ריש לקיש דורש מן המקרא 'ובני רשף יגביהו עוף' שאף העוסק בתורה בלבד ניצול מן היסורים. ותירץ, שמקרא זה נאמר לעם ישראל כשהיו במרה, קודם שקיבלו את התורה והמצוות, אלא שקיבלו שם מעט מצוות כדי לעסוק בלימודם, אך עדיין לא לקיימם בפועל, ולפיכך יש לדרוש המקרא רק לענין לימוד התורה. וסיים, שעדיין דבר זה צריך עיון.

כט. **'יסורים** מכוערים' הם נגעים. תוספות במסכת שבת (נה. ד"ה אין). ובבן יהוידע כתב לבאר ענין 'יסורים מכוערים' בשני אופנים: באופן אחד כתב (בד"ה אלא) שהכוונה היא ליסורים שיש בהם ביטול תורה. ובאופן שני פירש (בד"ה מביא) שהכוונה היא לעניות, שכן העני לעולם יהיה מכוער בעיני הבריות, הן בחכמתו, כמאמר הכתוב (קהלת ט טז) 'וחכמת המסכן בזויה', והן במלבושיו, שאף אם ילבש בגדים יקרים יהיו הכל סבורים שהם בגדים פשוטים, וכיוצא בזה.

ל. **'עכור'** הוא ההיפך מ'צלול', כלומר, שיסורים אלו גורמים לאדם שלא תהא דעתו צלולה. על פי רש"י בפירוש התורה (בראשית לד ל). והרד"ק (שם) פירש, ש'עכירה' הוא לשון 'השחתה', ולפי זה הכוונה כאן שהיסורים משחיתים אותו. ובשפתי חכמים (ד"ה אלא) כתב, שכוונת הגמרא היא שאדם זה אינו זוכה להיות מאלו ה'שמחים ביסורים', שעליהם נאמר (שופטים ה לא) 'ואוהביו כצאת השמש בגבורתו', וכמו שדרשו חכמים במסכת שבת (פח:).

טעם הדבר שנענש ביסורים, לפי שהוא ביטל מן התורה בשעה שיכול היה לעסוק בה, לפיכך מביא עליו הקדוש ברוך הוא יסורים, שאפילו אם ירצה עכשיו לעסוק בתורה לא יוכל לעשות זאת מכובד היסורים. פירוש הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה אמר ר"ל).

לא. **לכאורה** יש לתמוה, מה היא כוונת רבי יוחנן במה שהביא כאן את דרשת 'כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק' וכו', הרי מאחר ואין הוא דורש זאת מן המקרא שהביא ריש לקיש ['ובני רשף יגביהו עוף'] לא היה לו להביא דרשה זו כאן כלל. וביאר באמרי נועם (ד"ה כל), שאכן כוונת רבי יוחנן היא לדרוש את דרשתו זאת מן המקרא שהביא ריש לקיש 'ובני רשף יגביהו עוף', וכך הוא מפרש את דברי הכתוב, על מי באים ה'בני רשף' [דהיינו המזיקים] להזיקו, על מי שמגביה את ה'עוף' ממנו, דהיינו שאינו עוסק בתורה. אלא שהביא רבי יוחנן ראיה לדרשה זו גם ממקרא אחר.

לב. **כן** מתבאר מדברי רש"י (ד"ה המוכר). וכתב בשפתי חכמים (ד"ה אדם), שלפיכך נקטה הגמרא 'אדם מוכר חפץ', שכן 'חפץ' הוא מלשון 'רצון', והכוונה בזה שאדם מוכר דבר שחפץ הוא בו לעצמו, אלא שמוכרח למוכרו מחמת דוחקו. והביא עוד נוסחת כתב יד [מדקדוקי סופרים] 'אדם מוכר כלי חפץ', דהיינו דבר יקר, וכענין שנתבאר.

לג. **לכאורה** יש לתמוה, מה הוא הדמיון בין אדם המוכר חפץ לחבירו לבין נתינת התורה לישראל, הרי כשאדם מוכר חפץ לאחר אין הוא מצוי עוד בידו אחר המכירה, ולפיכך הוא עצב, אבל כאשר נתן הקדוש ברוך הוא את התורה לישראל לא יצאה בכך מרשותו, והרי זה כאדם המלמד את חבירו תורה ששמח הוא בכך. וביאר באמרי נועם (ד"ה אבל), שאכן יצאה התורה כביכול מתחת יד הקדוש ברוך הוא, וכפי שדרשו על כך חכמים (ב"מ נט:) את המקרא (דברים ל יב) 'לא בשמים היא'. וכעין זה כתב באמת ליעקב (ד"ה מדת), שמאחר ושכלם של בני האדם אינו יכול להשיג את דברי התורה על אמיתתם, ואף על פי כן הקדוש ברוך הוא מסכים בידם, כמו שאמרו חכמים (ר"ה כה.) 'אתם אפילו שוגגים, אתם אפילו מוטעים', נמצא שנתן הקדוש ברוך הוא את התורה לישראל לגמרי, שתקויים כפי שכלם והבנתם. ובהגהות רא"מ הורוויץ (ד"ה אדם) הוסיף בזה, שבנתינת התורה מסר הקדוש ברוך הוא לישראל אף את הנהגת העולם כולו, ולפיכך דימתה זאת הגמרא לאדם המוסר חפץ לחבירו.

עוד יש לתמוה, מה הוא החידוש בכך שנתן הקדוש ברוך הוא לישראל את התורה ושמח, הרי אף בבשר ודם מצינו כן, שכן אמרו חכמים (ב"ב נג.) שהנותן מתנה לחבירו נותן בעין יפה, ומאחר והקדוש ברוך הוא נתן לישראל את התורה במתנה, ממילא הדין נותן שיתן להם בעין יפה. ביאר באמרי נועם (שם), שאין לדמות את נתינתו של הקדוש ברוך הוא למתנת בשר ודם, שכן אין אדם נותן מתנה לחבירו אלא אם כן קדמה לו הנאה ממנו תחילה, ולפיכך הוא נותן לו בעין יפה, אבל הקדוש ברוך הוא אינו מקבל מעם ישראל שום טובה, ואף על פי כן נתן להם את התורה בעין יפה. ובצל"ח (ד"ה בא) כתב, שזו היא כוונת מימרא זו, ללמדנו שלא נתן הקדוש ברוך הוא לישראל את התורה בתורת מכירה, לפי שהוא מקבל תמורתה את עבודתם, ואז היה מוכרה להם בעין רעה כדרך המוכרים, אין הדבר כן, שהרי אין הקדוש ברוך הוא נצרך לעבודת עם ישראל כלל, אלא נתנה להם בשמחה כדרך הנותנים, ללא קבלת תמורה. וראה עוד בענין זה בילקוט ביאורים.

לד. **שהרי** אדם המוכר לחבירו חפץ בעל כרחו ודאי רוצה הוא שיעזוב הלוקח חפץ זה, כדי שיוכל להשיבו אליו בנקל, אבל מידת הקדוש ברוך הוא אינה כן, שמזהיר את ישראל לבל יעזבו את התורה. מהרש"א (ח"א ד"ה מדת).

לה. **מאחר** ונתבאר לעיל ש'כל העוסק בתורה יסורים בדילין הימנו', ויכול אדם לתמוה על כך, שהרי רואים אנו בעינינו אנשים אשר עוסקים בתורה ואף על פי כן הם בעלי יסורים, לפיכך באה הגמרא ליישב הענין במימרא זו, ולהשמיענו שפעמים באים היסורים אף על אדם העוסק בתורה, אולם אין הם יסורים של 'בני רשף' הנזכרים לעיל, אלא הם 'יסורים של אהבה', וכמבואר להלן. שפת אמת (ד"ה אמר).

לו. **לכאורה** יש לתמוה על הלשון 'אם רואה אדם שיסורין באין עליו', מה ענין ראייה לכאן, היה לו לומר 'אם באים יסורים על האדם יפשפש במעשיו'. ביאר בבן יהוידע (ד"ה אם), שהכוונה בזה שמיד בתחילת בוא היסורים עליו יפשפש במעשיו, בשעה שעדיין הם מועטים ואינם ניכרים לכל, אלא רק הוא לבדו רואה אותם, ולא ימתין מלשוב בתשובה עד שיתגברו היסורים ויתפשטו ויהיו ניכרים לכל אדם.

לז. **כלומר**, שלא יהרהר אחר מידותיו של הקדוש ברוך הוא ויחשוב שנענש בלא חטא, אלא ידע ויבין שאין יסורים בלא עוון. מאירי (ד"ה ראוי). ובעיון יעקב (ד"ה אם) ביאר בכוונת מימרא זו, שאם באים יסורים על האדם לא יתלה אותם בדרך מקרה וישלח מיד אל הרופאים לרפאותו בדרך הטבע, אלא יפשפש תחילה במעשיו.

לח. **פרק** זה במגילת איכה עוסק מתחילתו ביסורים הבאים על האדם, כמו שנאמר שם (ג א) 'אני הגבר ראה עני בשבט עברתו', ולפיכך נדרש הוא כאן לענין אדם שיסורים באים עליו. מהרש"א (ח"א ד"ה יפשפש).

לט. **רש"י** (ד"ה פשפש). וביאר המהרש"א (ח"א שם), שנתקשה רש"י כיצד יתכן שאדם פשפש ולא מצא עוון בידו, והרי 'אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא' (קהלת ז כ), ולפיכך פירש שכוונת הגמרא היא שלא מצא בידו עוון גדול כזה, שעבורו ראויים יסורים אלו לבוא עליו. ובראש יוסף (ד"ה פשפש) ביאר את כוונת רש"י באופן אחר, שלא מצא בידו עוון שבאו עבורו היסורים ב'מדה כנגד מדה' [כגון אם באו עליו יסורים באבר פלוני, אינו מוצא איזה חטא עשה באבר זה], שכך היא דרכו של הקדוש ברוך הוא להעניש את האדם במדה כנגד מדה. וראה עוד בהערה להלן.

מ. **לכאורה** יש לתמוה, אם מוצא הוא בידו עוון ביטול תורה כיצד יתכן שפשפש מקודם לכן במעשיו ולא מצא כל עוון, והרי ביטול תורה הוא עוון חמור ביותר. וכתב בפירוש הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה אמר רבא), שמדובר כאן באדם שעסק בתורה, אלא שאף על פי כן עליו לתלות בכך שהיה ראוי לו לעסוק בה יותר ממה שעסק. ובראש יוסף (ד"ה פשפש) ביאר בזה [על פי פירושו שהובא בהערה לעיל], שכוונת הגמרא היא שאותו אדם לא מצא עבירה בידו שראויים לבוא עליה היסורים במדה כנגד מדה, ולפיכך יתלה בביטול תורה, שהוא חטא גדול, ועליו מעניש הקדוש ברוך הוא אפילו שלא כנגד המדה. וכעין זה כתב במגיד תעלומה (ד"ה פשפש), אמנם כתב שאף על ביטול תורה הקדוש ברוך הוא מעניש ב'מדה כנגד מדה', אלא שמאחר

אם תלמיד חכם הוא אין צריך אמר אביי אף תלמיד חכם מיבעי ליה למימר חד פסוקא דרחמי כגון [א] בידך אפקיד רוחי פדיתה אותי ה' אל אמת: א"ר לוי בר חמא אמר ר"ש בן לקיש לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע שנא' [ב] רגזו ואל תחטאו אם נצחו מוטב ואם לאו יעסוק בתורה שנאמר אמרו בלבבכם אם נצחו מוטב ואם לאו יקרא קריאת שמע שנאמר על משכבכם אם נצחו מוטב ואם לאו יזכור לו יום המיתה שנאמר ודומו סלה. וא"ר לוי בר חמא אמר ר' שמעון בן לקיש מאי דכתיב [ג] ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם לוחות אלו עשרת הדברות תורה זה מקרא והמצוה זו משנה אשר כתבתי אלו נביאים וכתובים להורותם זה גמרא [א] מלמד שכולם נתנו למשה מסיני: א"ר יצחק [א] כל הקורא ק"ש על מטתו כאלו אוחז חרב של שתי פיות בידו שנאמר [ד] רוממות אל בגרונם וחרב פיפיות בידם מאי משמע אמר מר זוטרא ואיתימא רב אשי מרישא דעניינא דכתיב [ה] יעלזו חסידים בכבוד ירננו על משכבותם וכתיב בתריה רוממות אל בגרונם וחרב פיפיות בידם. ואמר רבי יצחק כל הקורא קריאת שמע על מטתו מזיקין בדילין הימנו שנאמר [ו] ובני רשף יגביהו עוף ואין עוף אלא תורה שנאמר [ז] התעיף עיניך בו ואיננו ואין רשף אלא מזיקין שנאמר [ח] מזי רעב ולחומי רשף וקטב מרירי. אמר רבי שמעון בן לקיש כל העוסק בתורה יסורין בדילין הימנו שנאמר ובני רשף יגביהו עוף ואין עוף אלא תורה שנאמר התעיף עיניך בו ואיננו ואין רשף אלא יסורין שנאמר מזי רעב ולחומי רשף אמר ליה רבי יוחנן [ב] הא אפילו תינוקות של בית רבן יודעין אותו שנאמר [ט] ויאמר אם שמוע תשמע לקול ה' אלהיך והישר בעיניו תעשה והאזנת למצותיו ושמרת כל חקיו כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך אלא [ב] כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק הקב"ה מביא עליו יסורין מכוערין ועוכרין אותו שנא' [י] נאלמתי דומיה החשיתי מטוב וכאבי נעכר [ג] ואין טוב אלא תורה שנאמר [כ] כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו. אמר רבי זירא ואיתימא רבי חנינא בר פפא בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם אדם מוכר חפץ לחבירו מוכר עצב ולוקח שמח אבל הקב"ה אינו כן נתן להם תורה לישראל ושמח שנא' כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו. אמר רבא ואיתימא רב חסדא אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו שנא' [ל] נחפשה דרכינו ונחקורה [ג] ונשובה עד ה' פשפש ולא מצא יתלה בבטול תורה שנאמר [מ] אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו ואם תלה ולא מצא בידוע שיסורין של אהבה הם שנאמר [נ] כי את אשר יאהב ה' יוכיח. אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא כל שהקב"ה חפץ בו מדכאו ביסורין שנאמר [ס] וה' חפץ דכאו החלי יכול אפילו לא קבלם מאהבה תלמוד לומר [ס] אם תשים אשם נפשו מה אשם לדעת אף יסורין לדעת ואם קבלם (א) מה שכרו [ס] יראה זרע יאריך ימים ולא עוד אלא שתלמודו מתקיים בידו שנא' [ס] וחפץ ה' בידו יצלח פליגי בה רבי יעקב בר אידי ורבי אחא בר חנינא חד אמר אלו הם יסורין של אהבה כל שאין בהן בטול תורה שנאמר [מ] אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו וחד אמר אלו הם יסורין של אהבה כל שאין בהן בטול תפלה שנאמר [ע] ברוך אלהים אשר לא הסיר תפלתי וחסדו מאתי אמר להו רבי אבא בריה דר' חייא בר אבא הכי אמר ר' חייא בר אבא [ד] א"ר יוחנן אלו ואלו יסורין של אהבה הן שנאמר כי את אשר יאהב ה' יוכיח אלא מה ת"ל ומתורתך תלמדנו אל תקרי תלמדנו [ס] אלא תלמדנו דבר זה מתורתך תלמדנו ק"ו משן ועין מה שן ועין שהן אחד מאבריו של אדם עבד יוצא בהן לחרות יסורין שממרקין כל גופו של אדם על אחת כמה וכמה והיינו דרבי שמעון בן לקיש דאמר רשב"ל נאמר ברית במלח ונאמר ברית ביסורין נאמר ברית במלח דכתיב [פ] ולא תשבית מלח ברית ונאמר ברית ביסורין דכתיב [צ] אלה דברי הברית מה ברית האמור במלח מלח ממתקת את הבשר אף ברית האמור ביסורין יסורין ממרקין כל עונותיו של אדם: [ו] תניא רבי שמעון בן יוחאי אומר שלש מתנות טובות נתן הקדוש ברוך הוא לישראל וכולן לא נתנן אלא ע"י יסורין אלו הן תורה וארץ ישראל והעולם הבא תורה מנין שנאמר [מ] אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו ארץ ישראל דכתיב [ק] כי כאשר ייסר איש את בנו ה' אלהיך מיסרך וכתיב בתריה [ר] כי ה' אלהיך מביאך אל ארץ טובה העולם הבא דכתיב [ש] כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחות מוסר. תני תנא קמיה דר' יוחנן כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים וקובר

ואם תלמיד חכם הוא. שרגיל במשנתו לחזור על גרסתו תמיד דיו בכך: ירגיז יצר טוב. שיעשה מלחמה עם יצר הרע: ודומו סלה. יום הדומיה הוא יום המות שהוא דומיה עולמית: זה מקרא. חומש, שמצוה לקרות בתורה: זו משנה. שיתעסקו במשנה: זה גמרא. סברת טעמי המשניות שממנו יוצאה הוראה. אבל המורים הוראה מן המשנה נקראו מבלי העולם במס' סוטה (דף כב.): כאלו אוחז חרב של שתי פיות בידו. להרוג את המזיקין: מאי משמע. (ב) דבקריאת שמע: התעיף עיניך בו. אם תכפל וסגרת עיניך בתורה (ג) היא משתכחת ממך: ובני רשף יגביהו עוף. העוף מסלקם ממך (ד): קטב מרירי. זה שם שד הצהרים, במסכת פסחים (דף קיא:): ולחומי רשף. כתיב בין רעב למזיקין, נדרש לפניו ולאחריו יסורין ומזיקין: אפילו תינוקות של בית רבן יודעים. שהתורה מגינה, שלמדין מספר חומש אם שמוע תשמע כל המחלה אשר שמתי וגו', ואפילו הקטנים שלא הגיעו לספר איוב כבר למדו:

החשיתי מטוב. מן התורה: וכאבי נעכר. מכה עכורה: המוכר עצב. שפירש הימנו דבר חשוב כזה, ומתוך דחקו מכרו: ושמח. שהרי הקב"ה מזהירם מלעזוב אותה ומשבחה לפניהם בלקח טוב אשר שנתנה להם: פשפש ולא מצא. לא מצא עבירה בידו שבשבילה ראוין יסורין הללו לבא: אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו. שבשביל יסורין צריך אדם לבא לידי תלמוד תורה: יסורין של אהבה. הקב"ה מייסרו בעוה"ז בלא שום עון כדי להרבות שכרו בעולם הבא יותר מכדי זכיותיו: וה' חפץ דכאו החלי. מי שהקב"ה חפץ בו מחלהו ביסורין: אשם. קרבן: נפשו. מדעתו: דבר זה. שאשרי אדם אשר תיסרנו יה: מתורתך תלמדנו. כלומר מתורתך אנו למדין אותו: נאמר ברית ביסורין דכתיב אלה דברי הברית. אחר הקללות נאמר במשנה תורה: אף יסורין ממרקין כל עונותיו של אדם גרסי': ודרך חיים. חיי העוה"ב הויין לו [ו] תוכחות מוסר לאדם:

וכניס

רב נסים גאון

מה אשם לדעת אף יסורין לדעת. כי הקרבנות אין מותר להקריבן אלא ברצון בעלים ולא בעל כורחן כדתניא (ערכין דף כא וש"נ) יקריב אותו מלמד שכופין אותו יכול בעל כורחו ת"ל לרצונו הא כיצד כופין עד שיאמר רוצה אני. **ואמרו עוד** מנין למתעסק בקדשים שפסול וכו' לעכב מנין תלמוד לומר לרצונכם תזבחוהו (לרצונכם זבחו) לדעתכם זבחו ואיתא בשחיטת חולין בפ' הכל שוחטין (דף יג) ובמס' נדרים בפרק אין בין מודר הנאה מחברו (דף לה) איתא אמר ר' יוחנן הכל צריכין [דעת] חוץ ממחוסר כפרה:

תורה אור השלם

א) בְּיָדְךָ אַפְקִיד רוּחִי פָּדִיתָה אוֹתִי יְיָ אֵל אֱמֶת: [תהלים לא, ו]

ב) רִגְזוּ וְאַל תֶּחֱטָאוּ אִמְרוּ בִלְבַבְכֶם עַל מִשְׁכַּבְכֶם וְדֹמּוּ סֶלָה: [תהלים ד, ה]

ג) וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל מֹשֶׁה עֲלֵה אֵלַי הָהָרָה וֶהְיֵה שָׁם וְאֶתְּנָה לְךָ אֶת לֻחֹת הָאֶבֶן וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי לְהוֹרֹתָם: [שמות כד, יב]

ד) רוֹמְמוֹת אֵל בִּגְרוֹנָם וְחֶרֶב פִּיפִיּוֹת בְּיָדָם: [תהלים קמט, ו]

ה) יַעְלְזוּ חֲסִידִים בְּכָבוֹד יְרַנְּנוּ עַל מִשְׁכְּבוֹתָם: [תהלים קמט, ה]

ו) כִּי אָדָם לְעָמָל יוּלָּד וּבְנֵי רֶשֶׁף יַגְבִּיהוּ עוּף: [איוב ה, ז]

ז) הֲתָעִיף עֵינֶיךָ בּוֹ וְאֵינֶנּוּ כִּי עָשֹׂה יַעֲשֶׂה לּוֹ כְנָפַיִם כְּנֶשֶׁר יָעוּף הַשָּׁמָיִם: [משלי כג, ה]

ח) מְזֵי רָעָב וּלְחֻמֵי רֶשֶׁף וְקֶטֶב מְרִירִי וְשֶׁן בְּהֵמֹת אֲשַׁלַּח בָּם עִם חֲמַת זֹחֲלֵי עָפָר: [דברים לב, כד]

ט) וַיֹּאמֶר אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמַע לְקוֹל יְיָ אֱלֹהֶיךָ וְהַיָּשָׁר בְּעֵינָיו תַּעֲשֶׂה וְהַאֲזַנְתָּ לְמִצְוֹתָיו וְשָׁמַרְתָּ כָּל חֻקָּיו כָּל הַמַּחֲלָה אֲשֶׁר שַׂמְתִּי בְמִצְרַיִם לֹא אָשִׂים עָלֶיךָ כִּי אֲנִי יְיָ רֹפְאֶךָ: [שמות טו, כו]

י) נֶאֱלַמְתִּי דוּמִיָּה הֶחֱשֵׁיתִי מִטּוֹב וּכְאֵבִי נֶעְכָּר: [תהלים לט, ג]

כ) כִּי לֶקַח טוֹב נָתַתִּי לָכֶם תּוֹרָתִי אַל תַּעֲזֹבוּ: [משלי ד, ב]

ל) נַחְפְּשָׂה דְרָכֵינוּ וְנַחְקֹרָה וְנָשׁוּבָה עַד יְיָ: [איכה ג, מ]

מ) אַשְׁרֵי הַגֶּבֶר אֲשֶׁר תְּיַסְּרֶנּוּ יָּהּ וּמִתּוֹרָתְךָ תְלַמְּדֶנּוּ: [תהלים צד, יב] נ) כִּי אֶת אֲשֶׁר יֶאֱהַב יְיָ יוֹכִיחַ וּכְאָב אֶת בֵּן יִרְצֶה: [משלי ג, יב] ס) וַייָ חָפֵץ דַּכְּאוֹ הֶחֱלִי אִם תָּשִׂים אָשָׁם נַפְשׁוֹ יִרְאֶה זֶרַע יַאֲרִיךְ יָמִים וְחֵפֶץ יְיָ בְּיָדוֹ יִצְלָח: [ישעיה נג, י] ע) בָּרוּךְ אֱלֹהִים אֲשֶׁר לֹא הֵסִיר תְּפִלָּתִי וְחַסְדּוֹ מֵאִתִּי: [תהלים סו, כ] פ) וְכָל קָרְבַּן מִנְחָתְךָ בַּמֶּלַח תִּמְלָח וְלֹא תַשְׁבִּית מֶלַח בְּרִית אֱלֹהֶיךָ מֵעַל מִנְחָתֶךָ עַל כָּל קָרְבָּנְךָ תַּקְרִיב מֶלַח: [ויקרא ב, יג] צ) אֵלֶּה דִבְרֵי הַבְּרִית אֲשֶׁר צִוָּה יְיָ אֶת מֹשֶׁה לִכְרֹת אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ מוֹאָב מִלְּבַד הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַת אִתָּם בְּחֹרֵב: [דברים כח, סט] ק) וְיָדַעְתָּ עִם לְבָבֶךָ כִּי כַּאֲשֶׁר יְיַסֵּר אִישׁ אֶת בְּנוֹ יְיָ אֱלֹהֶיךָ מְיַסְּרֶךָּ: [דברים ח, ה] ר) כִּי יְיָ אֱלֹהֶיךָ מְבִיאֲךָ אֶל אֶרֶץ טוֹבָה אֶרֶץ נַחֲלֵי מָיִם עֲיָנֹת וּתְהֹמֹת יֹצְאִים בַּבִּקְעָה וּבָהָר: [דברים ח, ז] ש) כִּי נֵר מִצְוָה וְתוֹרָה אוֹר וְדֶרֶךְ חַיִּים תּוֹכְחוֹת מוּסָר: [משלי ו, כג]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [עי' מגילה יט ב], ב) [גיטין כט. חולין פא:], ג) לקמן מח: ע"ז יט: מנחות נג: אבות פ"ו, ד) מכילתא ס"פ יתרו וספרי פ' ואתחנן ע"ש.

הגהות הב"ח

(א) גמ' אם קבלם עליו מאהבה מה שכרו: (ב) רש"י ד"ה מאי משמע. סמך דבקריאת שמע: (ג) ד"ה התעיף וכו'. בתורה הס"ד ואח"כ מ"ה ואיננו היא משתכחת: (ד) ד"ה ובני רשף וכו'. העוף מסלק ממך את בני רשף הס"ד:

הגהות וציונים

א] בכת"י הגירסא א"ר **אלעזר** ובסמוך גרסינן **אמר** רבי יצחק כל הקורא (וכ"ה בראשונים, וכ"ה בבית נתן עיי"ש שלפי הגירסא שלפנינו תרתי "א"ר יצחק" למה לי לפי פי' רש"י ד"ה כאילו, דקאי ג"כ על המזיקין): ב] בכת"י **אלא אימא הכי** כל מי שאפשר לו: ג] ס"א **פשפש ומצא יעשה תשובה שנאמר** ונשובה (גליון) גירסא זו מובאת בע"י: ד] [יתכן להיות **הכי אמר אבא א"ר יוחנן** אלו וכו' ועיין מו"ק דף כב ע"א] (גליון) ובכת"י הגירסא **הכי אמר ר' יוחנן**: ה] ר"ל הדלי"ת בסגול אלא בצירי (ח"מ) (גליון) ועיין מהרש"ל שגורס אלא **למדתנו**: ו] יש להוסיף ע"י תוכחות (מראה אש, אסיפת זקנים על ברכות):

משנת ראשונים

אם תלמיד חכם הוא אין צריך. דתורתו משמרתו וכדאמרינן בפ"ק דב"ב (דף ח.) ומאי דאמרי' (דף נד:) ג' צריכין שימור חולה חיה חתן וכלה, וי"א אף ת"ח בלילה, זהו כשעומד יחידי באישון לילה ואפלה. **[רבינו יונה דף ג. מדה"ר]**

אם נצחו מוטב ואם לאו יעסוק בתורה. בקיום המצות וגדרי הדת שקיומם והבנת עניניהם ישמרוהו מהתפרץ במה שטבעו תאב. **[מאירי]**

ואם לאו יקרא קריאת שמע. אם לא יועילהו זה יכניס עצמו בהתבודדות ובמחקר במציאות האל ואחדותו והוא ענין ליקרי את שמע ששתי אלו הפנות רמוזות בק"ש ויתענג טבעו בזה עד שלא יבקש עוד מותר גופני. **[מאירי]** **ואם לאו יזכור לו יום המיתה.** הוחלט כל כך שאין זה מועיל לו או שאינו כדאי להתעסק באלו הענינים, יכאיב עצמו ויכניע לבבו במחשבת אחריתו, ובזכירת יום מיתתו תמיד, ואז יכנע לבבו הערל בהכרח. **[מאירי]** בסבת זכרון המיתה יהביל האדם שמחת זה העולם אשר היא שמחה גופנית אשר אין לה קיום, ויתעסק בדבר הנצחי. ומזה היה מתרעם הש"י על ישראל שהיו אומרים אכול ושתה כי מחר נמות (ישעיהו כב יג). והוא שמטבע העולם שכשהאדם יזכור יום המיתה ידאג ולא ישמח. **[מרכבת המשנה לר"י אלאשקר אבות פ"ב מי"ב]** **יעלזו חסידים בכבוד ירננו על משכבותם.** אין זה הכבוד שלהם אלא כבוד הבורא יתברך, כמו שאמר בסוף המזמור הדר הוא לכל חסידיו, ואותה הרוממות כמו חרב פיפיות לשמרן מן המזיקין ולעשות נקמה בגוים. **[רבינו יונה דף ג. מדה"ר]** **אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו.** כשהקב"ה מייסר לאדם ביסורין אז יש לו לדרוש מדוע מצאוהו הרעות האלה, ויתלה הדבר בעבירה שעשה ועל לא הודע לו, ואם זך וישר פעלו ואין לו במה לתלות יתלה בביטול תורה. **[תורת המנחה פרשת האזינו]** **וכולן לא נתנן אלא על ידי יסורין.** כדי שיתבונן האדם במתנה הטובה שניתנה לו, כי היסורין מאמצים ומחזקים השכל האלקי ומעוררים אותו להתבונן בנפלאות תמים דעים, מפני שבהם תשקוט המית התאוה ורתיחת הטבע. **[תורת המנחה פרשת מקץ]** **אלו הן תורה וארץ ישראל והעולם הבא.** הזכיר תורה וארץ ישראל עם עולם הבא, שבאלו השנים יקנה דעת ובינה והשכל להכיר בוראו. תורה בידוע הוא כי היא החכמה והמדע לדעת את ה', וגם ארץ ישראל דאוירא דארץ ישראל מחכים (בבא בתרא קנח:), ועוד שהיא הארץ אשר בחר השם לחלקו ונחלתו. **[תורת המנחה פרשת מקץ]**

וּמִתּוֹרָתְךָ תְלַמְּדֶנּוּ', וממקרא זה אנו למדים שתכלית היסורים היא כדי להביא את האדם לידי לימוד התורה. **וְאִם תָּלָה** את היסורים בביטול תורה **וְאַף** על פי כן **לֹא מָצָא** עוון זה בידו, לפי שאינו מבטל מן התורה מאומה, **בְּיָדוּעַ שֶׁיִּסּוּרִין שֶׁל אַהֲבָה הֵם**, שהקדוש ברוך הוא מייסרו בעולם הזה בלא שום עוון, כדי להרבות את שכרו לעולם הבא יותר מכדי זכויותיו[מא], **שֶׁנֶּאֱמַר** (משלי ג יב) **'כִּי אֶת אֲשֶׁר יֶאֱהַב ה' יוֹכִיחַ'**[מב].

הגמרא מביאה מימרא נוספת בענין 'יסורים של אהבה':

אָמַר רָבָא אָמַר רַב סְחוֹרָה אָמַר רַב הוּנָא, כָּל אדם **שֶׁהַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא חָפֵץ בּוֹ**, הרי הוא **מְדַכְּאוֹ** [-שוברו ומכניעו] **בְּיִסּוּרִין**[מג], **שֶׁנֶּאֱמַר** (ישעיה נג י) **'וַה' חָפֵץ דַּכְּאוֹ הֶחֱלִי'**, ויש לפרש המקרא כך, אדם שהקדוש ברוך הוא חפץ בו, הרי הוא מדכאו בחולי ויסורים, כדי להרבות את שכרו[מד]. **יָכוֹל** - שמא תאמר, שמביא עליו הקדוש ברוך הוא יסורים להוסיף שכרו **אֲפִילּוּ** אם **לֹא קִבְּלָם** עליו **מֵאַהֲבָה, תַּלְמוּד לוֹמַר** בהמשך הפסוק **'אִם תָּשִׂים אָשָׁם נַפְשׁוֹ'**, 'אשם' היינו קרבן[מה], ו'נפשו' היינו מדעתו ומרצונו, ובמקרא זה הוקשו היסורים לקרבן, **מָה אָשָׁם** [-קרבן] אינו בא אלא **לְדַעַת** - לרצון בעליו[מו], **אַף יִסּוּרִין** של אהבה אינם באים על האדם אלא **לְדַעַת** - כשרוצה בהם. **וְאִם קִבְּלָם** עליו מאהבה **מַה שְּׂכָרוֹ**, דבר זה מבואר בהמשך הפסוק (שם) **'יִרְאֶה זֶרַע יַאֲרִיךְ יָמִים'**, **וְלֹא עוֹד אֶלָּא שֶׁתַּלְמוּדוֹ מִתְקַיֵּים בְּיָדוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר** (שם) **'וְחֵפֶץ ה' בְּיָדוֹ יִצְלָח'**, כלומר, התורה שהיא נקראת 'חפץ ה''[מז] תצליח בידו[מח].

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים בענין יסורים של אהבה:

פְּלִיגֵי בָּהּ - נחלקו בענין זה **רַבִּי יַעֲקֹב בַּר אִידִי וְרַבִּי אַחָא בַּר חֲנִינָא. חַד אָמַר, אֵלּוּ הֵם יִסּוּרִין שֶׁל אַהֲבָה, כָּל שֶׁאֵין בָּהֶן בִּטּוּל תּוֹרָה, שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים צד יב) **'אַשְׁרֵי הַגֶּבֶר אֲשֶׁר תְּיַסְּרֶנּוּ יָהּ וּמִתּוֹרָתְךָ תְלַמְּדֶנּוּ'**, כלומר, מאושר האדם שאף על פי שאתה מייסר אותו מכל מקום אין הוא בטל מלימוד התורה. **וְחַד אָמַר, אֵלּוּ הֵם יִסּוּרִין שֶׁל אַהֲבָה, כָּל שֶׁאֵין בָּהֶן בִּטּוּל תְּפִלָּה, שֶׁנֶּאֱמַר** (שם סו כ) **'בָּרוּךְ אֱלֹהִים אֲשֶׁר לֹא הֵסִיר תְּפִלָּתִי וְחַסְדּוֹ מֵאִתִּי'**. ומקרא זה יש לדורשו כך, 'ברוך אלהים' היא מידת הדין, דהיינו יסורים הבאים על האדם, על כך ש'לא הסיר תפילתי', דהיינו, שאף על פי שהביא עלי יסורים מכל מקום אין הם מונעים אותי מלהתפלל אליו, ובזה אני נוכח לראות את 'חסדו', דהיינו, שהם יסורים של אהבה[מט].

אָמַר לְהוּ [-להם, לרבי יעקב בר אידי ורבי אחא בר חנינא] **רַבִּי אַבָּא בְּרֵיהּ דְּרַבִּי חִיָּיא בַּר אַבָּא, הָכִי אָמַר רַבִּי חִיָּיא בַּר אַבָּא אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, אֵלּוּ וָאֵלּוּ** - בין יסורים שיש בהם ביטול תורה ובין יסורים שיש בהם ביטול תפילה, **יִסּוּרִין שֶׁל אַהֲבָה הֵן**[נ], **שֶׁנֶּאֱמַר** (משלי ג יב) **'כִּי אֶת אֲשֶׁר יֶאֱהַב ה' יוֹכִיחַ'**[נא]. **אֶלָּא מַה תַּלְמוּד לוֹמַר** - מה כוונת הכתוב באומרו **'וּמִתּוֹרָתְךָ תְלַמְּדֶנּוּ'**, הרי משמע מכך שיסורים של אהבה אין בהם ביטול תורה. כך יש לבאר מקרא זה, **אַל תִּקְרֵי** - אין לך לקרוא תיבה זו רק באופן כזה, **'תְלַמְּדֶנּוּ'**, כשהדל"ת בסֶגול, שמשמעותה 'תלמד אותו', לאדם יחיד, דהיינו

ו'תלמוד תורה כנגד כולם' (פאה פ"א מ"א) לפיכך גם עוון ביטולה חמור כנגד כל העבירות, ונמצא, שכל עונש הבא על האדם בעבור ביטול תורה הוא בכלל 'מדה כנגד מדה'. ובאמרי נועם (ד"ה יתלה) כתב לבאר את ענין 'יתלה בביטול תורה' באופן כזה, שאם פשפש אדם במעשיו ולא מצא בהם עוון יתלה את סיבת הדבר שאינו מוצא בביטול תורה, דהיינו, שמחמת שלא למד כראוי אין הוא יודע מה אסור ומה מותר, ונמצא שיש עוונות בידו שאין הוא יודע מהם כלל. וראה עוד יישובים נוספים בילקוט ביאורים.

מא. רש"י (ד"ה יסורין). ובפני יהושע (ד"ה תלה) תמה על כך, שהרי אפילו במלך בשר ודם לא מצינו כעין זה, שמייסר את אוהבו כדי ליתן לו מתנות לאחר מכן, כל שכן במלך מלכי המלכים, שכל העולמות שלו, ויכול הוא ליתן לאוהביו כרצונו אף בלא לייסרם תחילה. וביאר הענין בשני אופנים: האחד, שטעם היסורים הוא כדי לזכך את הצדיקים בעולם הזה, כדי שתוכל נשמתם להשיג את כל הצפון לה לעולם הבא, שכן בלא זיכוך זה אין היא יכולה לזכות לכל שכרה לעתיד מחמת חושך החמריות והתאוות המפריע בעדה. אמנם כתב שאין זה מתיישב בלשון רש"י, שכתב 'כדי להרבות שכרו בעולם הבא יותר מכדי זכיותיו'. ולפיכך פירש באופן נוסף, שהקדוש ברוך הוא מביא יסורים על הצדיקים כדי למרק את עוונותיהם של כלל ישראל, שאם ייסר את הבינונים יש לחוש שמא יבעטו בו, ומאחר וזכות כל העולם תלויה בצדיק שקיבל עליו יסורים בעבורם, לפיכך הוא נוטל לעולם הבא גם מחלקם, וזו כוונת רש"י 'יותר מכדי זכויותיו'.

ובצל"ח (ברש"י שם) כתב לבאר בזה, שמאחר ואדם שהוא בריא וחזק נקל לו לעסוק בתורה ובמצוות יותר מאדם חולה, נמצא שהחולה צריך לעבוד את ה' מתוך קושי, והרי 'לפום צערא אגרא' [-לפי הצער כך השכר], ונמצא שנתרבה שכרו על ידי היסורים. וראה עוד בילקוט ביאורים.

מב. ומקרא זה ביסורים הוא עוסק, שכן נאמר בפסוק שלפניו (ג יא) 'מוסר ה' בני אל תמאס ואל תקוץ בתוכחתו', כלומר, אם לא מצאת בך עוון שבעבורו ראויים היסורים לבוא עליך אל תמאס במוסר ה' ואל תהרהר אחריו, אלא דע לך ש'כי את אשר יאהב ה' יוכיח', דהיינו, שיסורים אלו מאהבה הם. מהרש"א (ח"א ד"ה לא מצא).

מג. טעם הדבר שנקטה הגמרא בלשון 'מדכאו ביסורים', ולא בלשון 'מייסרו', לפי שתכלית היסורים היא להביא את האדם לידי ענוה ושפלות, ולפיכך נקט תיבת 'מדכאו' שהיא מלשון 'דכא ושפל רוח' (ישעיה נז טו). בן יהוידע (ד"ה כל).

מד. ואין לפרש המקרא כפשוטו, שהקדוש ברוך הוא חפץ לדכאו בחולי, שהרי 'מפי עליון לא תצא הרעות' (איכה ג לח), וכמאמר הכתוב (יחזקאל יח לב) 'כי לא אחפוץ במות המת', אלא תיבת 'חפץ' באדם היא עוסקת, דהיינו, שאדם זה שהקדוש ברוך הוא חפץ בו הרי הוא מדכאו בחולי ויסורים של אהבה, כדי להרבות שכרו לעולם הבא. מהרש"א (ח"א ד"ה שנאמר וה'). אמנם כתב עוד, שמפשטות המקראות שם משמע שיש טעם אחר לכך שהקדוש ברוך הוא מייסר לאדם שהוא חפץ בו, והיינו כדי לזכות את הרבים שחטאו שיתכפרו ביסורי הצדיק, כמו שנאמר שם (ישעיה נג ה) 'והוא מחולל מפשעינו, מדוכא מעוונותינו, מוסר שלומינו עליו, ובחבורתו נרפא לנו'.

מה. כן מתבאר מדברי רש"י (ד"ה אשם), וכן משמע מדברי רב ניסים גאון (ד"ה מה), שאין כוונת הגמרא כאן לקרבן אשם בדווקא, אלא 'אשם' הוא שֵׁם כללי לקרבנות. אמנם רבים מן המפרשים פירשו שכוונת הגמרא לקרבן אשם, ונתקשו מדוע נקטה הגמרא קרבן זה בדווקא, ויובאו דבריהם להלן בסמוך.

מו. כן פירש רב ניסים גאון (ד"ה מה), על פי דברי הגמרא במסכת ערכין (כא.) 'תנו רבנן, יקריב אותו מלמד שכופין אותו, יכול בעל כרחו תלמוד לומר לרצונו, הא כיצד כופין אותו עד שיאמר רוצה אני'. אמנם במהרש"א (ח"א ד"ה יכול) פירש ענין 'לדעת' באופן אחר, שהכוונה בזה שמביא קרבן אשם על עבירה שעבר מדעת, דהיינו במזיד. ופירש לפי זה ש'אשם' הכוונה היא לקרבן אשם בדווקא, שרק בו מצינו שבא לפעמים על המזיד, כמו באשם נזיר ואשם מצורע, אך החטאת אינה באה לעולם אלא על השוגג.

בעיון יעקב (ד"ה מה אשם) פירש את ענין 'לדעת' שהוא לרצון המביא [כפי שנתבאר משמו של רב ניסים גאון], ואף על פי כן פירש שכוונת הגמרא 'אשם' היינו לקרבן אשם דווקא ולא לשאר קרבנות. וביאר, שאמנם מצינו בכל הקרבנות שצריך שיהיו לרצון הבעלים, אך מכל מקום יש חילוק בין קרבן אשם לשאר קרבנות, שכן בשאר קרבנות ישנם אופנים שממשכנים את בעליהם כדי שיביאו את הקרבן, ואילו בקרבן אשם לעולם אין ממשכנים, וכמבואר במסכת ערכין (כא.).

מז. כמאמר הכתוב (משלי ג טו) 'יקרה היא מפנינים וכל חפציך לא ישוו בה'. מהרש"א (ח"א ד"ה ולא עוד).

מח. בפירוש הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה אמר רב סחורה) ביאר ענין 'ותלמודו מתקיים בידו' בשני אופנים: האחד, ששכר תלמודו יתקיים בידו, לפי שאם לומד אדם תורה ויש בידו עוונות, ואין באים עליו יסורים, נמצא שאוכל את זכות תורתו בעולם הזה, ואינה מתקיימת לו לעולם הבא, אך אם באים עליו יסורים בעולם הזה לכפר עוונותיו, נמצא ששכר תורתו שמור עמו לעולם הבא. ובאופן אחר פירש, ש'תלמודו מתקיים בידו' היינו שלא יפריעוהו היסורים מלימוד התורה.

מט. כן ביאר הצל"ח (ד"ה שנאמר).

טעם הדבר שיש להוציא מקרא זה מידי פשוטו, לפי שמשמעות הכתוב היא שמשבח ומודה לאלהים על כך שקיבל את תפילתו ולא הסירה ודחאה, אך לפי זה תקשה תיבת 'מאתי', שהיה לו לומר 'אשר לא הסיר תפילתי מאתו', ולפיכך דרשוהו חכמים לענין יסורים, והיינו, שלא הסיר את תפילתי מאתי על ידי חולי ויסורים, שלא אוכל להתפלל. מהרש"א (ח"א ד"ה שנאמר אשר).

נ. ואינו מפסיד את שכר התורה והתפילה, כמבואר בדברי הגמרא להלן (ו.), שאם 'חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה', והרי אדם זה שבאים עליו יסורים של אהבה צדיק גמור הוא, שפשפש במעשיו ולא מצא שום חטא בידו, ובודאי מצטער הוא על ביטול התורה והתפילה יותר מאשר על עצם היסורים, ולפיכך אינו מפסיד משכרם כלל. פני יהושע (ד"ה אמר להו).

נא. לכאורה יש לתמוה, כיצד משמע שמקרא זה עוסק אפילו באופן שיש לאדם ביטול תורה וביטול תפילה. וביאר בזה המהרש"א (ח"א ד"ה אלו ואלו), שהפסוקים הקודמים למקרא זה עוסקים בתורה ותפילה, שכן מתחילה נאמר שם (ג ה) 'בטח אל ה' בכל לבך', ועבודה שבלב היא תפילה (תענית ב.). ולאחר מכן נאמר (שם ג ח) 'רפאות תהי לשריך', והכוונה בזה ללימוד התורה [כמבואר במסכת עירובין (נד.)], ולאחר מכן נאמר (שם ג יא-יב) 'מוסר ה' בני אל תמאס ואל תקוץ בתוכחתו, כי את אשר יאהב ה' יוכיח וכאב את בן ירצה', וממילא יש ללמוד מכך שהקדוש ברוך הוא מביא על האדם יסורים של אהבה אף שמבטלים הם אותו מן התורה והתפילה.

אם תלמיד חכם הוא אין צריך אמר אביי אף תלמיד חכם מיבעי ליה למימר חד פסוקא דרחמי כגון א) בידך אפקיד רוחי פדיתה אותי ה' אל אמת: א"ר לוי בר חמא אמר ר"ש בן לקיש לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע שנא' ב) רגזו ואל תחטאו אם נצחו מוטב ואם לאו יעסוק בתורה שנאמר אמרו בלבבכם אם נצחו מוטב ואם לאו יקרא קריאת שמע שנאמר על משכבכם אם נצחו מוטב ואם לאו יזכור לו יום המיתה שנאמר ודומו סלה. וא"ר לוי בר חמא אמר ר' שמעון בן לקיש מאי דכתיב ג) ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם לוחות אלו עשרת הדברות תורה זה מקרא והמצוה זו משנה אשר כתבתי אלו נביאים וכתובים להורותם זה גמרא א) מלמד שכולם נתנו למשה מסיני: א"ר יצחק א] כל הקורא ק"ש על מטתו כאלו אוחז חרב של שתי פיות בידו שנאמר ד) רוממות אל בגרונם וחרב פיפיות בידם מאי משמע אמר מר זוטרא ואיתימא רב אשי מרישא דענינא דכתיב ה) יעלזו חסידים בכבוד ירננו על משכבותם וכתיב בתריה רוממות אל בגרונם וחרב פיפיות בידם. ואמר רבי יצחק כל הקורא קריאת שמע על מטתו מזיקין בדילין הימנו שנאמר ו) ובני רשף יגביהו עוף ואין עוף אלא תורה שנאמר ז) התעיף עיניך בו ואיננו ואין רשף אלא מזיקין שנאמר ח) מזי רעב ולחומי רשף וקטב מרירי. אמר רבי שמעון בן לקיש כל העוסק בתורה יסורין בדילין הימנו שנאמר ובני רשף יגביהו עוף ואין עוף אלא תורה שנאמר התעיף עיניך בו ואיננו ואין רשף אלא יסורין שנאמר מזי רעב ולחומי רשף אמר ליה רבי יוחנן ב) הא אפילו תינוקות של בית רבן יודעין אותו שנאמר ט) ויאמר אם שמוע תשמע לקול ה' אלהיך והישר בעיניו תעשה והאזנת למצותיו ושמרת כל חקיו כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך אלא ב] כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק הקב"ה מביא עליו יסורין מכוערין ועוכרין אותו שנא' י) נאלמתי דומיה החשיתי מטוב וכאבי נעכר ג) ואין טוב אלא תורה שנאמר כ) כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו. אמר רבי זירא ואיתימא רבי חנינא בר פפא בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם אדם מוכר חפץ לחבירו מוכר עצב ולוקח שמח אבל הקב"ה אינו כן נתן להם תורה לישראל ושמח שנא' כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו. אמר רבא ואיתימא רב חסדא אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו שנא' ל) נחפשה דרכינו ונחקורה ג] ונשובה עד ה' פשפש ולא מצא יתלה בבטול תורה שנאמר מ) אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו ואם תלה ולא מצא בידוע שיסורין של אהבה הם שנאמר נ) כי את אשר יאהב ה' יוכיח. אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא כל שהקב"ה חפץ בו מדכאו ביסורין שנאמר ס) וה' חפץ דכאו החלי יכול אפילו לא קבלם מאהבה תלמוד לומר ס) אם תשים אשם נפשו מה אשם לדעת אף יסורין לדעת ואם קבלם (א) מה שכרו ס) יראה זרע יאריך ימים ולא עוד אלא שתלמודו מתקיים בידו שנא' ס) וחפץ ה' בידו יצלח פליגי בה רבי יעקב בר אידי ורבי אחא בר חנינא חד אמר אלו הם יסורין של אהבה כל שאין בהן בטול תורה שנאמר מ) אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו וחד אמר אלו הם יסורין של אהבה כל שאין בהן בטול תפלה שנאמר ע) ברוך אלהים אשר לא הסיר תפלתי וחסדו מאתי אמר להו רבי אבא בריה דר' חייא בר אבא הכי אמר ר' חייא בר אבא ד] א"ר יוחנן אלו ואלו יסורין של אהבה הן שנאמר כי את אשר יאהב ה' יוכיח אלא מה ת"ל ומתורתך תלמדנו אל תקרי תלמדנו ה] אלא תלמדנו דבר זה מתורתך תלמדנו ק"ו משן ועין מה שן ועין שהן אחד מאבריו של אדם עבד יוצא בהן לחרות יסורין שממרקין כל גופו של אדם על אחת כמה וכמה והיינו דרבי שמעון בן לקיש דאמר רשב"ל נאמר ברית במלח ונאמר ברית ביסורין נאמר ברית במלח דכתיב פ) ולא תשבית מלח ברית ונאמר ברית ביסורין דכתיב צ) אלה דברי הברית מה ברית האמור במלח מלח ממתקת את הבשר אף ברית האמור ביסורין יסורין ממרקין כל עונותיו של אדם: ו) תניא רבי שמעון בן יוחאי אומר שלש מתנות טובות נתן הקדוש ברוך הוא לישראל וכולן לא נתנן אלא ע"י יסורין אלו הן תורה וארץ ישראל והעולם הבא תורה מנין שנאמר מ) אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו ארץ ישראל דכתיב ק) כי כאשר ייסר איש את בנו ה' אלהיך מיסרך וכתיב בתריה ר) כי ה' אלהיך מביאך אל ארץ טובה העולם הבא דכתיב ש) כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחות מוסר. תני תנא קמיה דר' יוחנן כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים וקובר

רש"י

ואם תלמיד חכם הוא. שרגיל במשנתו לחזור על גרסתו תמיד דיו בכך: ירגיז יצר טוב. שיעשה מלחמה עם יצר הרע: ודומו סלה. יום הדומיה הוא יום המות שהוא דומיה עולמית: זה מקרא. חומש, שמלוה לקרות בתורה: זו משנה. שיתעסקו במשנה: זה גמרא. סברת טעמי המשניות שממנו יוצאה הוראה. אבל המורים הוראה מן המשנה נקראו מבלי העולם במס' סוטה (דף כב.): כאלו אוחז חרב של שתי פיות בידו. להרוג את המזיקין: מאי משמע. (ב) דבקריאת שמע: התעיף עיניך בו. אם תכפל וסגרת עיניך בתורה (ג) היא משתכחת ממך: ובני רשף יגביהו עוף. העוף מסלקם ממך (ד): קטב מרירי. זה שם שד הצהרים, במסכת פסחים (דף קיא:): ולחומי רשף. כתיב בין רעב למזיקין, נדרש לפניו ולאחריו יסורין ומזיקין: אפילו תינוקות של בית רבן יודעים. שהתורה מגינה, שלמדין מספר חומש אם שמוע תשמע כל המחלה אשר שמתי וגו', ואפילו הקטנים שלא הגיעו לספר איוב ככר למדו: החשיתי מטוב. מן התורה: וכאבי נעכר. מכה עכורה: המוכר עצב. שפירש הימנו לדבר חשוב כזה, ומתוך דחקו מכרו: ושמח. שהרי הקב"ה מזהירם מלעזוב אותה ומשבחה לפניהם בלקח טוב אשר שנתנה להם: פשפש ולא מצא. לא מצא עבירה בידו שבשבילה ראוין יסורין הללו לבא: אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו. שבשביל יסורין צריך אדם לבא לידי תלמוד תורה: יסורין של אהבה. הקב"ה מייסרו בעוה"ז בלא שום עון כדי להרבות שכרו בעולם הבא יותר מכדי זכיותיו: וה' חפץ דכאו החלי. מי שהקב"ה חפץ בו מחלהו ביסורין: אשם. קרבן: נפשו. מדעתו: דבר זה. שאשרי אדם אשר תיסרנו יה: מתורתך תלמדנו. כלומר מתורתך אנו למדין אותו: נאמר ברית ביסורין דכתיב אלה דברי הברית. אחר הקללות נאמר במשנה תורה: אף יסורין ממרקין כל עונותיו של אדם גרסי': ודרך חיים. היי העוה"ב הויין לו ו] תוכחות מוסר לאדם: וכניס

רב נסים גאון

מה אשם לדעת אף יסורין לדעת. כי הקרבנות אין מותר להקריבן אלא ברצון בעלים ולא בעל כורחן כדתניא (ערכין דף כא וש"נ) יקריב אותו מלמד שכופין אותו יכול בעל כורחו ת"ל לרצונו הא כיצד כופין עד שיאמר רוצה אני. ואמרו עוד מנין למתעסק בקדשים שפסול וכו' לעכב מנין תלמוד לומר לרצונכם תזבחוהו (לרצונכם זבחו) לדעתכם זבחו ואיתא בשחיטת חולין בפ' הכל שוחטין (דף יג) ובמס' נדרים בפרק אין בין מודר הנאה מחברו (דף לה) איתא אמר ר' יוחנן הכל צריכין [דעת] חוץ ממחוסר כפרה:

תורה אור השלם

א) בְּיָדְךָ אַפְקִיד רוּחִי פָּדִיתָה אוֹתִי יְיָ אֵל אֱמֶת: [תהלים לא, ו]

ב) רִגְזוּ וְאַל תֶּחֱטָאוּ אִמְרוּ בִלְבַבְכֶם עַל מִשְׁכַּבְכֶם וְדֹמּוּ סֶלָה: [תהלים ד, ה]

ג) וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל מֹשֶׁה עֲלֵה אֵלַי הָהָרָה וֶהְיֵה שָׁם וְאֶתְּנָה לְךָ אֶת לֻחֹת הָאֶבֶן וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי לְהוֹרֹתָם: [שמות כד, יב]

ד) רוֹמְמוֹת אֵל בִּגְרוֹנָם וְחֶרֶב פִּיפִיּוֹת בְּיָדָם: [תהלים קמט, ו]

ה) יַעְלְזוּ חֲסִידִים בְּכָבוֹד יְרַנְּנוּ עַל מִשְׁכְּבוֹתָם: [תהלים קמט, ה]

ו) כִּי אָדָם לְעָמָל יוּלָּד וּבְנֵי רֶשֶׁף יַגְבִּיהוּ עוּף: [איוב ה, ז]

ז) הֲתָעִיף עֵינֶיךָ בּוֹ וְאֵינֶנּוּ כִּי עָשֹׂה יַעֲשֶׂה לּוֹ כְנָפַיִם כְּנֶשֶׁר יָעוּף הַשָּׁמָיִם: [משלי כג, ה]

ח) מְזֵי רָעָב וּלְחֻמֵי רֶשֶׁף וְקֶטֶב מְרִירִי וְשֶׁן בְּהֵמֹת אֲשַׁלַּח בָּם עִם חֲמַת זֹחֲלֵי עָפָר: [דברים לב, כד]

ט) וַיֹּאמֶר אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמַע לְקוֹל יְיָ אֱלֹהֶיךָ וְהַיָּשָׁר בְּעֵינָיו תַּעֲשֶׂה וְהַאֲזַנְתָּ לְמִצְוֹתָיו וְשָׁמַרְתָּ כָּל חֻקָּיו כָּל הַמַּחֲלָה אֲשֶׁר שַׂמְתִּי בְמִצְרַיִם לֹא אָשִׂים עָלֶיךָ כִּי אֲנִי יְיָ רֹפְאֶךָ: [שמות טו, כו]

י) נֶאֱלַמְתִּי דוּמִיָּה הֶחֱשֵׁיתִי מִטּוֹב וּכְאֵבִי נֶעְכָּר: [תהלים לט, ג]

כ) כִּי לֶקַח טוֹב נָתַתִּי לָכֶם תּוֹרָתִי אַל תַּעֲזֹבוּ: [משלי ד, ב]

ל) נַחְפְּשָׂה דְרָכֵינוּ וְנַחְקֹרָה וְנָשׁוּבָה עַד יְיָ: [איכה ג, מ]

מ) אַשְׁרֵי הַגֶּבֶר אֲשֶׁר תְּיַסְּרֶנּוּ יָהּ וּמִתּוֹרָתְךָ תְלַמְּדֶנּוּ: [תהלים צד, יב] נ) כִּי אֶת אֲשֶׁר יֶאֱהַב יְיָ יוֹכִיחַ וּכְאָב אֶת בֵּן יִרְצֶה: [משלי ג, יב] ס) וַייָ חָפֵץ דַּכְּאוֹ הֶחֱלִי אִם תָּשִׂים אָשָׁם נַפְשׁוֹ יִרְאֶה זֶרַע יַאֲרִיךְ יָמִים וְחֵפֶץ יְיָ בְּיָדוֹ יִצְלָח: [ישעיה נג, י] ע) בָּרוּךְ אֱלֹהִים אֲשֶׁר לֹא הֵסִיר תְּפִלָּתִי וְחַסְדּוֹ מֵאִתִּי: [תהלים סו, כ] פ) וְכָל קָרְבַּן מִנְחָתְךָ בַּמֶּלַח תִּמְלָח וְלֹא תַשְׁבִּית מֶלַח בְּרִית אֱלֹהֶיךָ מֵעַל מִנְחָתֶךָ עַל כָּל קָרְבָּנְךָ תַּקְרִיב מֶלַח: [ויקרא ב, יג] צ) אֵלֶּה דִבְרֵי הַבְּרִית אֲשֶׁר צִוָּה יְיָ אֶת מֹשֶׁה לִכְרֹת אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ מוֹאָב מִלְּבַד הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַת אִתָּם בְּחֹרֵב: [דברים כח, סט] ק) וְיָדַעְתָּ עִם לְבָבֶךָ כִּי כַּאֲשֶׁר יְיַסֵּר אִישׁ אֶת בְּנוֹ יְיָ אֱלֹהֶיךָ מְיַסְּרֶךָּ: [דברים ח, ה] ר) כִּי יְיָ אֱלֹהֶיךָ מְבִיאֲךָ אֶל אֶרֶץ טוֹבָה אֶרֶץ נַחֲלֵי מָיִם עֲיָנֹת וּתְהֹמֹת יֹצְאִים בַּבִּקְעָה וּבָהָר: [דברים ח, ז] ש) כִּי נֵר מִצְוָה וְתוֹרָה אוֹר וְדֶרֶךְ חַיִּים תּוֹכְחוֹת מוּסָר: [משלי ו, כג]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [עי' מגילה יט ב], ב) [גיטין] כט. חולין פא:], ג) לקמן מח: ע"ז יט: מנחות נג: אבות פ"ו, ד) מכילתא ס"פ יתרו וספרי פ' ואתחנן ע"ש.

הגהות הב"ח

(א) גמ' אם קבלם עליו מאהבה מה שכרו: (ב) רש"י ד"ה מאי משמע. סמך דבקריאת שמע: (ג) ד"ה התעיף וכו'. בתורה הס"ד ואח"כ מ"ה ואיננו היא משתכחת: (ד) ד"ה ובני רשף וכו'. העוף מסלק ממך את בני רשף הס"ד:

הגהות וציונים

א] בכת"י הגירסא א"ר אלעזר ובסמוך גרסינן אמר רבי יצחק כל הקורא (וכ"ה בראשונים, וכ"ה בבית נתן עיי"ש שלפי הגירסא שלפנינו תרתי "א"ר יצחק" למה לי לפי פי' רש"י ד"ה כאילו, דקאי ג"כ על המזיקין): ב] בכת"י אלא אימא הכי כל מי שאפשר לו: ג] ס"א פשפש ומצא יעשה תשובה שנאמר ונשובה (גליון) גירסא זו מובאת בע"י: ד] [יתכן להיות הכי אמר אבא א"ר יוחנן אלו וכו' ועיין מו"ק דף כב ע"א] (גליון) ובכת"י הגירסא הכי אמר ר' יוחנן: ה] ר"ל הדלי"ת בסגול אלא בצירי (ח"מ) (גליון) ועיין מהרש"ל שגורס אלא למדתנו: ו] יש להוסיף ע"י תוכחות (מראה אש, אסיפת זקנים על ברכות):

משנת ראשונים

אם תלמיד חכם הוא אין צריך. דתורתו משמרתו וכדאמרינן בפ"ק דב"ב (דף ח.) ומאי דאמרי' (דף נד:) ג' צריכין שימור חולה חיה חתן וכלה, וי"א אף ת"ח בלילה, זהו כשעומד יחידי באישון לילה ואפלה. [רבינו יונה דף ג. מדה"ר]

אם נצחו מוטב ואם לאו יעסוק בתורה. בקיום המצות וגדרי הדת שקיומם והבנת עניניהם ישמרוהו מהתפרץ במה שטבעו תאב. [מאירי]

ואם לאו יקרא קריאת שמע. אם לא יועילהו זה יכניס עצמו בהתבודדות ובמחקר במציאות האל ואחדותו והוא ענין ליקרי את שמע ששתי אלו הפנות רמוזות בק"ש ויתענג טבעו בזה עד שלא יבקש עוד מותר גופני. [מאירי] ואם לאו יזכור לו יום המיתה. הוחלט כל כך שאין זה מועיל לו או שאינו כדאי להתעסק באלו הענינים, יכאיב עצמו ויכניע לבבו במחשבת אחריתו, ובזכירת יום מיתתו תמיד, ואז יכנע לבבו הערל בהכרח. [מאירי] בסבת זכרון המיתה יהביל האדם שמחת זה העולם אשר היא שמחה גופנית אשר אין לה קיום, ויתעסק בדבר הנצחי. ומזה היה מתרעם הש"י על ישראל שהיו אומרים אכול ושתה כי מחר נמות (ישעיהו כב יג). והוא שמטבע העולם שכשהאדם יזכור יום המיתה ידאג ולא ישמח. [מרכבת המשנה לר"י אלאשקר אבות פ"ב מי"ב] יעלזו חסידים בכבוד ירננו על משכבותם. אין זה הכבוד שלהם אלא כבוד הבורא יתברך, כמו שאמר בסוף המזמור הדר הוא לכל חסידיו, ואותה הרוממות כמו חרב פיפיות לשמרן מן המזיקין ולעשות נקמה בגוים. [רבינו יונה דף ג. מדה"ר] אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו. כשהקב"ה מייסר לאדם ביסורין אז יש לו לדרוש מדוע מצאוהו הרעות האלה, ויתלה הדבר בעבירה שעשה ועל לא הודע לו, ואם זך וישר פעלו ואין לו במה לתלות יתלה בביטול תורה. [תורת המנחה פרשת האזינו] וכולן לא נתנן אלא על ידי יסורין. כדי שיתבונן האדם במתנה הטובה שניתנה לו, כי היסורין מאמצים ומחזקים השכל האלקי ומעוררים אותו להתבונן בנפלאות תמים דעים, מפני שבהם תשקוט המית התאוה ורתיחת הטבע. [תורת המנחה פרשת מקץ] אלו הן תורה וארץ ישראל והעולם הבא. הזכיר תורה וארץ ישראל עם עולם הבא, שבאלו השנים יקנה דעת ובינה והשכל להכיר בוראו. תורה בידוע הוא כי היא החכמה והמדע לדעת את ה', וגם ארץ ישראל דאוירא דארץ ישראל מחכים (בבא בתרא קנח:), ועוד שהיא הארץ אשר בחר השם לחלקו ונחלתו. [תורת המנחה פרשת מקץ]

שהכתוב עוסק באדם הלומד תורה מתוך יסורים של אהבה כמו שנתבאר לעיל, **אֶלָּא** יש לקרות את התיבה גם כך[נב], 'תְלַמְּדֵנוּ', כשהדל"ת בצֵירי, שמשמעותה 'תלמד אותנו', לרבים, ואז יש לפרש המקרא לענין יסורים הבאים לכפרה, שהקדוש ברוך הוא מלמדנו בתורתו ענין זה של 'יסורים מכפרים'. וכך יש לדרוש מקרא זה, **דָּבָר זֶה** - ש'אשרי הגבר אשר תיסרנו יה', **מִתּוֹרָתְךָ תְלַמְּדֵנוּ** - מן התורה אנו למדים זאת, שכן יש ללומדו **בְּקַל וָחֹמֶר מִשֵּׁן וָעַיִן** שעבד כנעני יוצא בהם לחירות מתחת יד אדונו, אם סימא את עינו או הפיל את שינו. וכך הוא הקל וחומר, **מַה שֵּׁן וָעַיִן** [-שן או עין] **שֶׁהֵן** רק **אֶחָד מֵאֵבָרָיו שֶׁל אָדָם**[נג], **אַף עַל פִּי כֵן עֶבֶד** כנעני **יוֹצֵא בָּהֶן לְחֵרוּת**, מעתה **יִסּוּרִין שֶׁמְּמָרְקִין**[נד] **אֶת כָּל גּוּפוֹ שֶׁל אָדָם, עַל אַחַת כַּמָּה וְכַמָּה** ש'משחררים' הם אותו מעוונותיו[נה].

וְהַיְינוּ - ודרשה זו של רבי יוחנן מתאימה היא עם דרשתו **דְּרַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ, דְּאָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ, נֶאֱמַר** לשון **'בְּרִית' בַּמֶּלַח** הניתן על הקרבנות, **וְנֶאֱמַר** לשון **'בְּרִית' בַּיִּסּוּרִין**. והוא מפרש הדברים, **נֶאֱמַר** לשון **'בְּרִית' בַּמֶּלַח, דִּכְתִיב** (ויקרא ב יג) **'וְלֹא תַשְׁבִּית מֶלַח בְּרִית', וְנֶאֱמַר** לשון **'בְּרִית' בַּיִּסּוּרִין, דִּכְתִיב** לאחר פרשת התוכחה שבמשנה תורה (דברים כח סט) **'אֵלֶּה דִּבְרֵי הַבְּרִית'**, ולפיכך יש ללמוד את ענין היסורים מענין המלח בגזירה שוה, **מַה בְּרִית** - כשם ש'ברית' **הָאָמוּר בַּמֶּלַח** מצינו **שֶׁמֶּלַח מְמַתֶּקֶת** [-מתקנת[נו]] **אֶת הַבָּשָׂר, אַף 'בְּרִית' הָאָמוּר בַּיִּסּוּרִין** יש ללמוד מכך **שֶׁיִּסּוּרִין מְמָרְקִין**[נז] [-מנקים[נח]] **אֶת כָּל עֲוֹנוֹתָיו שֶׁל אָדָם**[נט].

הגמרא מביאה ברייתא בענין יסורים:

תַּנְיָא רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן יוֹחַאי אוֹמֵר, שָׁלֹשׁ מַתָּנוֹת טוֹבוֹת נָתַן הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לְיִשְׂרָאֵל, וְכוּלָּן - וכל מתנות אלו **לֹא נְתָנָן** להם **אֶלָּא עַל יְדֵי יִסּוּרִין. וְאֵלּוּ הֵן** המתנות הטובות, **תּוֹרָה, וְאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל, וְהָעוֹלָם הַבָּא**[ס].

ומבארת הברייתא מנין לומדים שמתנות אלו לא ניתנו אלא על ידי יסורים. **תּוֹרָה מִנַּיִן, שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים צד יב) **'אַשְׁרֵי הַגֶּבֶר אֲשֶׁר תְּיַסְּרֶנּוּ יָּהּ וּמִתּוֹרָתְךָ תְלַמְּדֶנּוּ'**, ויש ללמוד ממקרא זה שלימוד התורה נקנה על ידי יסורים. **אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל** יש ללמוד שהיא נקנית ביסורים, **דִּכְתִיב** (דברים ח ה) **'כִּי כַּאֲשֶׁר יְיַסֵּר אִישׁ אֶת בְּנוֹ ה' אֱלֹהֶיךָ מְיַסְּרֶךָּ', וּכְתִיב בַּתְרֵיהּ** - ונאמר לאחר מכן (שם ח ז) **'כִּי ה' אֱלֹהֶיךָ מְבִיאֲךָ אֶל אֶרֶץ טוֹבָה'. הָעוֹלָם הַבָּא** יש ללמוד שהוא נקנה ביסורים, **דִּכְתִיב** (משלי ו כג) **'כִּי נֵר מִצְוָה וְתוֹרָה אוֹר וְדֶרֶךְ חַיִּים תּוֹכְחוֹת מוּסָר'**[סא], כלומר, שהדרך ל'חיים', דהיינו חיי העולם הבא, היא על ידי 'תוכחות מוסר', דהיינו יסורים.

הגמרא מביאה ברייתא נוספת בענין זה:

תָּנֵי תַּנָּא - שנה אחד החכמים [שהיה רגיל לשנות ברייתות] ברייתא, **קַמֵּיהּ** [-לפני] **דְּרַבִּי יוֹחָנָן, כָּל אדם הָעוֹסֵק בַּתּוֹרָה וּבִגְמִילוּת חֲסָדִים**

נב. כן היא כוונת כל דרשת 'אל תקרי' שבש"ס, שאינה באה לשנות את גירסת הכתוב, אלא לומר שאפשר לדרוש תיבה זו בשני אופנים. וראה אריכות רבה בענין זה בהקדמת ספר 'קורא באמת', המבאר כל 'אל תקרי' שבש"ס.

נג. בשפתי חכמים (ד"ה שן) תמה על דברי הגמרא, שהרי במסכת אהלות (פ"א מ"ח) אין המשנה מונה את השיניים בכלל מאתים ארבעים ושמונה איבריו של אדם.

נד. פירוש, 'מריקין דמו ומכלין כוחו'. הערוך (ערך מרק). והוסיף לבאר בזה, ש'ממרקין' הוא מלשון 'מירוק' הנזכר כמה פעמים בש"ס, שהוא לשון גמר המעשה, כמו ששנינו (יומא לא:) 'קרצו ומירק אחר שחיטה על ידו'. ואף כאן הכוונה שהיסורים גומרים ומכלים את כוחו של האדם. וראה עוד בהערה להלן בענין 'יסורים ממרקים כל עוונותיו של אדם'.

נה. כן הוא לשון המאירי (ד"ה כבר) 'כבר ידעת שהעבד יוצא בשן ועין כמו שיתבאר במקומו, כך החוטא שבאו עליו יסורים אם קבלם על הצד הראוי ופשפש במעשיו כתקון חכמים נשתחרר מחטאיו ונזדכך, ובלבד שלא יהיה רגיל בכך לשנות החטאים ככלב שב על קיאו'. ובמהרש"א (ח"א ד"ה אלא מה) ביאר הדמיון לעבד כנעני באופן כזה, שטעם הדבר שנשתעבדו הכנענים לעבדים הוא משום חטא אביהם, כמאמר הכתוב (בראשית ט כו) 'ויהי כנען עבד למו', אמנם על ידי היסורים שהפיל אדונו את שינו או סימא את עינו נתכפר לו עוון אבותיו והוא יוצא לחירות, וממילא יש ללמוד מכך קל וחומר, שאם באים יסורים על כל גופו של האדם בודאי יתכפרו בהם כל עוונותיו.

נו. 'ממתקת' אינה מלשון 'מתוק', אלא מלשון 'ערב', וכמו שפירש רש"י בשיר השירים (ה טז) את התיבות 'חכו ממתקים', 'דבריו ערבים' [כלומר, שהמלח מתקן את הבשר שיהיה ערב לאכילה]. שפתי חכמים (ד"ה מלח). וראה עוד בהערה להלן את דברי המהרש"א בזה.

נז. בזוהר (רעיא מהימנא ח"ג דף קנג ע"א) כתב, שכשם שהמלח ממתקת את הבשר כך יסורים ממתקים. וביאור הענין הוא על פי מה שכתב באמרי נועם (ד"ה מה), שבתחילה כאשר שב אדם בתשובה מחמת יראה ממרקים היסורים את עוונותיו, כלומר, מכפרים עליו, אך לאחר מכן כאשר הוא שב מאהבה אזי הזדונות נעשים לו כזכויות, ונמצא שהיסורים ממתקים את עוונותיו.

נח. כן פירש בשפתי חכמים (ד"ה שממרקין). והביא את לשון הרמב"ם בפירוש המשניות (זבחים פי"א מ"ח) 'והרחיצה המדוקדקת שהיא מסירה כל הנדבק בכלי נקראת מריקה'.

אמנם ראה בהערה לעיל לענין 'יסורים ממרקים כל גופו של אדם', ששם פירש הערוך שהכוונה בזה שגומרים ומכלים את כוחו. ולדבריו, יתכן שהכוונה כאן שהם גומרים ומכלים את עוונותיו.

נט. כלומר, כשם שהמלח נכנס בבשר ומוציא הימנו את הדם, ועל ידי כן נתקן הבשר לאכילה, כן היסורים נכנסים בבשר האדם ומוציאים ממנו את רתיחת הדם המביאו לידי חטא, וממילא עוונותיו מתמרקין ממנו. מהרש"א (ח"א ד"ה אלא מה).

כתב בספר בניהו (ד"ה והיינו) בשם רבי שמשון מאוסטרופולי, שיש חילוק בין שיטת רבי יוחנן הלומד שיסורים מכפרים בקל וחומר משן ועין, לבין שיטת ריש לקיש שלומד זאת בגזירה שוה מברית מלח. שכן לדעת רבי יוחנן אין היסורים מכפרים לאדם אלא כאשר הוא מאמין שהם באים מאת ה', ואינו חושב שבאו עליו במקרה, כשם שהעבד אינו יוצא בשן ועין אלא כשרבו סימא עינו או הפיל שינו, ולא כשאחרים עשו לו כן או כשנעשה מאליו, אבל לשיטת ריש לקיש לעולם היסורים מכפרים לאדם, כשם שהמלח מתקן את הבשר אפילו אם נופל בו מעצמו. אמנם בעיון יעקב (ד"ה והיינו) כתב, שמאחר ונקטה הגמרא בלשון 'והיינו דרבי שמעון בן לקיש', יש ללמוד ששניהם דבר אחד אמרו, ואין חילוק ביניהם כלל [וראה שם שביאר מדוע הוצרכו ללמוד זאת בין מגזירה שוה ובין מקל וחומר].

ס. טעם הדבר שנקראו בשם 'מתנות טובות', לפי שבשלשתן מצינו את הלשון 'טוב'. בתורה נאמר (משלי ד ב) 'כי לקח טוב נתתי לכם', בארץ ישראל נאמר (דברים ח י) 'על הארץ הטובה אשר נתן לך', ואילו בעולם הבא נאמר (שם ל טו) 'ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב'. מהרש"א (ח"א ד"ה ג' מתנות). ובעץ יוסף (ד"ה שלש) ביאר הטעם שנקראו 'מתנות טובות' בשני אופנים נוספים: האחד, לפי שהן מתנות רוחניות לשלמות נפשו של האדם, ואילו מתנות אחרות, כמו גשמים ומאורות וגבורה ועושר, הן מתנות גשמיות. ועוד, שמתנות אלו מיוחדות רק לעם ישראל, בעוד שהמתנות האחרות הן לכל העולם.

אף ששבת נקראת גם בשם 'מתנה טובה', כמו שאמרו חכמים (ביצה טז.) 'מתנה טובה יש לי בבית גנזי ושבת שמה', מכל מקום אינה נמנית בכלל אלו, לפי שניתנה לישראל בלא יסורים. שפתי חכמים (ד"ה ג' מתנות).

סא. ביאור פשוטו של מקרא כך הוא, מאחר ותוכחות המוסר מטים את האדם לחיים, נמצא שהם 'דרך החיים'. רש"י על משלי (ו כג).

אם תלמיד חכם הוא אין צריך אמר אביי אף תלמיד חכם מיבעי ליה למימר חד פסוקא דרחמי כגון [א] בידך אפקיד רוחי פדיתה אותי ה' אל אמת: א"ר לוי בר חמא אמר ר"ש בן לקיש לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע שנא' [ב] רגזו ואל תחטאו אם נצחו מוטב ואם לאו יעסוק בתורה שנאמר אמרו בלבבכם אם נצחו מוטב ואם לאו יקרא קריאת שמע שנאמר על משכבכם אם נצחו מוטב ואם לאו יזכור לו יום המיתה שנאמר ודומו סלה. וא"ר לוי בר חמא אמר ר' שמעון בן לקיש מאי דכתיב [ג] ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם לוחות אלו עשרת הדברות תורה זה מקרא והמצוה זו משנה אשר כתבתי אלו נביאים וכתובים להורותם זה גמרא [א] מלמד שכולם נתנו למשה מסיני: א"ר יצחק [א] כל הקורא ק"ש על מטתו כאלו אוחז חרב של שתי פיות בידו שנאמר [ד] רוממות אל בגרונם וחרב פיפיות בידם מאי משמע אמר מר זוטרא ואיתימא רב אשי מרישא דענינא דכתיב [ה] יעלזו חסידים בכבוד ירננו על משכבותם וכתיב בתריה רוממות אל בגרונם וחרב פיפיות בידם. ואמר רבי יצחק כל הקורא קריאת שמע על מטתו מזיקין בדילין הימנו שנאמר [ו] ובני רשף יגביהו עוף ואין עוף אלא תורה שנאמר [ז] התעיף עיניך בו ואיננו ואין רשף אלא מזיקין שנאמר [ח] מזי רעב ולחומי רשף וקטב מרירי. אמר רבי שמעון בן לקיש כל העוסק בתורה יסורין בדילין הימנו שנאמר ובני רשף יגביהו עוף ואין עוף אלא תורה שנאמר התעיף עיניך בו ואיננו ואין רשף אלא יסורין שנאמר מזי רעב ולחומי רשף אמר ליה רבי יוחנן [ב] הא אפילו תינוקות של בית רבן יודעין אותו שנאמר [ט] ויאמר אם שמוע תשמע לקול ה' אלהיך והישר בעיניו תעשה והאזנת למצותיו ושמרת כל חקיו כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך אלא [ב] כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק הקב"ה מביא עליו יסורין מכוערין ועוכרין אותו שנא' [י] נאלמתי דומיה החשיתי מטוב וכאבי נעכר [ג] ואין טוב אלא תורה שנאמר [כ] כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו. אמר רבי זירא ואיתימא רבי חנינא בר פפא בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם אדם מוכר חפץ לחבירו מוכר עצב ולוקח שמח אבל הקב"ה אינו כן נתן להם תורה לישראל ושמח שנא' כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו. אמר רבא ואיתימא רב חסדא אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו שנא' [ל] נחפשה דרכינו ונחקורה [ג] ונשובה עד ה' פשפש ולא מצא יתלה בבטול תורה שנאמר [מ] אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו ואם תלה ולא מצא בידוע שיסורין של אהבה הם שנאמר [נ] כי את אשר יאהב ה' יוכיח. אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא כל שהקב"ה חפץ בו מדכאו ביסורין שנאמר [ס] וה' חפץ דכאו החלי יכול אפילו לא קבלם מאהבה תלמוד לומר [ס] אם תשים אשם נפשו מה אשם לדעת אף יסורין לדעת ואם קבלם (א) מה שכרו [ס] יראה זרע יאריך ימים ולא עוד אלא שתלמודו מתקיים בידו שנא' [ס] וחפץ ה' בידו יצלח פליגי בה רבי יעקב בר אידי ורבי אחא בר חנינא חד אמר אלו הם יסורין של אהבה כל שאין בהן בטול תורה שנאמר [מ] אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו וחד אמר אלו הם יסורין של אהבה כל שאין בהן בטול תפלה שנאמר [ע] ברוך אלהים אשר לא הסיר תפלתי וחסדו מאתי אמר להו רבי אבא בריה דר' חייא בר אבא הכי אמר ר' חייא בר אבא [ד] א"ר יוחנן אלו ואלו יסורין של אהבה הן שנאמר כי את אשר יאהב ה' יוכיח אלא מה ת"ל ומתורתך תלמדנו אל תקרי תלמדנו [ה] אלא תלמדנו דבר זה מתורתך תלמדנו ק"ו משן ועין מה שן ועין שהן אחד מאבריו של אדם עבד יוצא בהן לחרות יסורין שממרקין כל גופו של אדם על אחת כמה וכמה והיינו דרבי שמעון בן לקיש דאמר רשב"ל נאמר ברית במלח ונאמר ברית ביסורין נאמר ברית במלח דכתיב [פ] ולא תשבית מלח ברית ונאמר ברית ביסורין דכתיב [צ] אלה דברי הברית מה ברית האמור במלח מלח ממתקת את הבשר אף ברית האמור ביסורין יסורין ממרקין כל עונותיו של אדם: [ו] תניא רבי שמעון בן יוחאי אומר שלש מתנות טובות נתן הקדוש ברוך הוא לישראל וכולן לא נתנן אלא ע"י יסורין אלו הן תורה וארץ ישראל והעולם הבא תורה מנין שנאמר [מ] אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו ארץ ישראל דכתיב [ק] כי כאשר ייסר איש את בנו ה' אלהיך מיסרך וכתיב בתריה [ר] כי ה' אלהיך מביאך אל ארץ טובה העולם הבא דכתיב [ש] כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחות מוסר. תני תנא קמיה דר' יוחנן כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים וקובר

רש"י

ואם תלמיד חכם הוא. שרגיל במשנתו לחזור על גרסתו תמיד דיו בכך: ירגיז יצר טוב. שיעשה מלחמה עם יצר הרע: ודומו סלה. יום הדומיה הוא יום המות שהוא דומיה עולמית: זה מקרא. חומש, שמצוה לקרות בתורה: זו משנה. שיתעסקו במשנה: זה גמרא. סברת טעמי המשניות שממנו יוצאה הוראה. אבל המורים הוראה מן המשנה נקראו מבלי העולם במס' סוטה (דף כב.): כאלו אוחז חרב של שתי פיות בידו. להרוג את המזיקין: מאי משמע. (ב) דבקריאת שמע: התעיף עיניך בו. אם תכפל וסגרת עיניך בתורה (ג) היא משתכחת ממך: ובני רשף יגביהו עוף. העוף מסלקס ממך (ד): קטב מרירי. זה שם שד הצהרים, במסכת פסחים (דף קיא:): ולחומי רשף. כתיב בין רעב למזיקין, נדרש לפניו ולאחריו יסורין ומזיקין: אפילו תינוקות של בית רבן יודעים. שהתורה מגינה, שלמדין מספר חומש אם שמוע תשמע כל המחלה אשר שמתי וגו', ואפילו הקטנים שלא הגיעו לספר איוב כבר למדו: החשיתי מטוב. מן התורה: וכאבי נעכר. מכה עכורה: המוכר עצב. שפירש הימנו לדבר חשוב כזה, ומתוך דחקו מכרו: ושמח. שהרי הקב"ה מזהירם מלעזוב אותה ומשבחה לפניהם בלקח טוב אשר שנתנה להם: פשפש ולא מצא. לא מצא עבירה בידו שבשבילה ראוין יסורין הללו לבא: אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו. שבשביל יסורין צריך אדם לבא לידי תלמוד תורה: יסורין של אהבה. הקב"ה מייסרו בעוה"ז בלא שום עון כדי להרבות שכרו בעולם הבא יותר מכדי זכיותיו: וה' חפץ דכאו החלי. מי שהקב"ה חפץ בו מחלהו ביסורין: אשם. קרבן: נפשו. מדעתו: דבר זה. שאשרי אדם אשר תיסרנו יה: מתורתך תלמדנו. כלומר מתורתך אנו למדין אותו: נאמר ברית ביסורין דכתיב אלה דברי הברית. אחר הקללות נאמר במשנה תורה: אף יסורין ממרקין כל עונות[של] אדם גרסי': ודרך חיים. חיי העוה"ב הויין לו [ו] תוכחות מוסר לאדם: וכניס

רב נסים גאון

מה אשם לדעת אף יסורין לדעת. כי הקרבנות אין מותר להקריבן אלא ברצון בעלים ולא בעל כורחן כדתניא (ערכין דף כא וש"נ) יקריב אותו מלמד שכופין אותו יכול בעל כורחו ת"ל לרצונו הא כיצד כופין עד שיאמר רוצה אני. ואמרו עוד מנין למתעסק בקדשים שפסול וכו' לעכב מנין תלמוד לומר לרצונכם תזבחוהו (לרצונכם זבחו) לדעתכם זבחו ואיתא בשחיטת חולין בפ' הכל שוחטין (דף יג) ובמס' נדרים בפרק אין בין מודר הנאה מחברו (דף לה) איתא אמר ר' יוחנן הכל צריכין [דעת] חוץ ממחוסר כפרה:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [עי' מגילה יט ב], ב) [גיטין כט. חולין פא:], ג) לקמן מח: ע"ז יט: מנחות נג: אבות פ"ו, ד) מכילתא ס"פ יתרו וספרי פ' ואתחנן ע"ש.

הגהות הב"ח

(א) גמ' אם קבלם עליו מאהבה מה שכרו: (ב) רש"י ד"ה מאי משמע. סמך דבקריאת שמע: (ג) ד"ה התעיף וכו'. בתורה הס"ד ואח"כ מ"ה ואיננו היא משתכחת: (ד) ד"ה ובני רשף וכו'. העוף מסלק ממך את בני רשף הס"ד:

הגהות וציונים

א] בכת"י הגירסא א"ר אלעזר ובסמוך גרסינן אמר רבי יצחק כל הקורא (וכ"ה בראשונים, וכ"ה בבית נתן עיי"ש שלפי הגירסא שלפנינו תרתי "א"ר יצחק" למה לי לפי פי' רש"י ד"ה כאילו, דקאי ג"כ על המזיקין): ב] בכת"י אלא אימא הכי כל מי שאפשר לו: ג] ס"א פשפש ומצא יעשה תשובה שנאמר ונשובה (גליון) גירסא זו מובאת בע"י: ד] [יתכן להיות הכי אמר אבא א"ר יוחנן אלו וכו' ועיין מו"ק דף כב ע"א] (גליון) ובכת"י הגירסא הכי אמר ר' יוחנן: ה] ר"ל הדלי"ת בסגול אלא בצירי (ח"מ) (גליון) ועיין מהרש"ל שגורס אלא למדתנו: ו] יש להוסיף ע"י תוכחות (מראה אש, אסיפת זקנים על ברכות):

תורה אור השלם

א) בְּיָדְךָ אַפְקִיד רוּחִי פָּדִיתָה אוֹתִי יְיָ אֵל אֱמֶת: [תהלים לא, ו]

ב) רִגְזוּ וְאַל תֶּחֱטָאוּ אִמְרוּ בִלְבַבְכֶם עַל מִשְׁכַּבְכֶם וְדֹמּוּ סֶלָה: [תהלים ד, ה]

ג) וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל מֹשֶׁה עֲלֵה אֵלַי הָהָרָה וֶהְיֵה שָׁם וְאֶתְּנָה לְךָ אֶת לֻחֹת הָאֶבֶן וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי לְהוֹרֹתָם: [שמות כד, יב]

ד) רוֹמְמוֹת אֵל בִּגְרוֹנָם וְחֶרֶב פִּיפִיּוֹת בְּיָדָם: [תהלים קמט, ו]

ה) יַעְלְזוּ חֲסִידִים בְּכָבוֹד יְרַנְּנוּ עַל מִשְׁכְּבוֹתָם: [תהלים קמט, ה]

ו) כִּי אָדָם לְעָמָל יוּלָּד וּבְנֵי רֶשֶׁף יַגְבִּיהוּ עוּף: [איוב ה, ז]

ז) הֲתָעִיף עֵינֶיךָ בּוֹ וְאֵינֶנּוּ כִּי עָשֹׂה יַעֲשֶׂה לּוֹ כְנָפַיִם כְּנֶשֶׁר יָעוּף הַשָּׁמָיִם: [משלי כג, ה]

ח) מְזֵי רָעָב וּלְחֻמֵי רֶשֶׁף וְקֶטֶב מְרִירִי וְשֶׁן בְּהֵמֹת אֲשַׁלַּח בָּם עִם חֲמַת זֹחֲלֵי עָפָר: [דברים לב, כד]

ט) וַיֹּאמֶר אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמַע לְקוֹל יְיָ אֱלֹהֶיךָ וְהַיָּשָׁר בְּעֵינָיו תַּעֲשֶׂה וְהַאֲזַנְתָּ לְמִצְוֹתָיו וְשָׁמַרְתָּ כָּל חֻקָּיו כָּל הַמַּחֲלָה אֲשֶׁר שַׂמְתִּי בְמִצְרַיִם לֹא אָשִׂים עָלֶיךָ כִּי אֲנִי יְיָ רֹפְאֶךָ: [שמות טו, כו]

י) נֶאֱלַמְתִּי דוּמִיָּה הֶחֱשֵׁיתִי מִטּוֹב וּכְאֵבִי נֶעְכָּר: [תהלים לט, ג]

כ) כִּי לֶקַח טוֹב נָתַתִּי לָכֶם תּוֹרָתִי אַל תַּעֲזֹבוּ: [משלי ד, ב]

ל) נַחְפְּשָׂה דְרָכֵינוּ וְנַחְקֹרָה וְנָשׁוּבָה עַד יְיָ: [איכה ג, מ]

מ) אַשְׁרֵי הַגֶּבֶר אֲשֶׁר תְּיַסְּרֶנּוּ יָּהּ וּמִתּוֹרָתְךָ תְלַמְּדֶנּוּ: [תהלים צד, יב] נ) כִּי אֶת אֲשֶׁר יֶאֱהַב יְיָ יוֹכִיחַ וּכְאָב אֶת בֵּן יִרְצֶה: [משלי ג, יב] ס) וַייָ חָפֵץ דַּכְּאוֹ הֶחֱלִי אִם תָּשִׂים אָשָׁם נַפְשׁוֹ יִרְאֶה זֶרַע יַאֲרִיךְ יָמִים וְחֵפֶץ יְיָ בְּיָדוֹ יִצְלָח: [ישעיה נג, י] ע) בָּרוּךְ אֱלֹהִים אֲשֶׁר לֹא הֵסִיר תְּפִלָּתִי וְחַסְדּוֹ מֵאִתִּי: [תהלים סו, כ] פ) וְכָל קָרְבַּן מִנְחָתְךָ בַּמֶּלַח תִּמְלָח וְלֹא תַשְׁבִּית מֶלַח בְּרִית אֱלֹהֶיךָ מֵעַל מִנְחָתֶךָ עַל כָּל קָרְבָּנְךָ תַּקְרִיב מֶלַח: [ויקרא ב, יג] צ) אֵלֶּה דִבְרֵי הַבְּרִית אֲשֶׁר צִוָּה יְיָ אֶת מֹשֶׁה לִכְרֹת אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ מוֹאָב מִלְּבַד הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַת אִתָּם בְּחֹרֵב: [דברים כח, סט] ק) וְיָדַעְתָּ עִם לְבָבֶךָ כִּי כַּאֲשֶׁר יְיַסֵּר אִישׁ אֶת בְּנוֹ יְיָ אֱלֹהֶיךָ מְיַסְּרֶךָּ: [דברים ח, ה] ר) כִּי יְיָ אֱלֹהֶיךָ מְבִיאֲךָ אֶל אֶרֶץ טוֹבָה אֶרֶץ נַחֲלֵי מָיִם עֲיָנֹת וּתְהֹמֹת יֹצְאִים בַּבִּקְעָה וּבָהָר: [דברים ח, ז] ש) כִּי נֵר מִצְוָה וְתוֹרָה אוֹר וְדֶרֶךְ חַיִּים תּוֹכְחוֹת מוּסָר: [משלי ו, כג]

משנת ראשונים

אם תלמיד חכם הוא אין צריך. דתורתו משמרתו וכדאמרינן בפ"ק דב"ב (דף ח.) ומאי דאמרי' (דף נד:) ג' צריכין שימור חולה חיה חתן וכלה, וי"א אף ת"ח בלילה, זהו כשעומד יחידי באישון לילה ואפלה. [רבינו יונה דף ג. מדה"ר]

אם נצחו מוטב ואם לאו יעסוק בתורה. בקיום המצות וגדרי הדת שקיומם והבנת עניניהם ישמרוהו מהתפרץ במה שטבעו תאב. [מאירי]

ואם לאו יקרא קריאת שמע. אם לא יועילהו זה יכניס עצמו בהתבודדות ובמחקר במציאות האל ואחדותו והוא ענין ליקרי את שמע ששתי אלו הפנות רמוזות בק"ש ויתענג טבעו בזה עד שלא יבקש עוד מותר גופני. [מאירי] **ואם לאו יזכור לו יום המיתה.** הוחלט כל כך שאין זה מועיל לו או שאינו כדאי להתעסק באלו הענינים, יכאיב עצמו ויכניע לבבו במחשבת אחריתו, ובזכירת יום מיתתו תמיד, ואז יכנע לבבו הערל בהכרח. [מאירי] בסבת זכרון המיתה יהביל האדם שמחת זה העולם אשר היא שמחה גופנית אשר אין לה קיום, ויתעסק בדבר הנצחי. ומזה היה מתרעם הש"י על ישראל שהיו אומרים אכול ושתה כי מחר נמות (ישעיהו כב יג). והוא שמטבע העולם שכשהאדם יזכור יום המיתה ידאג ולא ישמח. [מרכבת המשנה לר"י אלאשקר אבות פ"ב מי"ב] **יעלזו חסידים בכבוד ירננו על משכבותם.** אין זה הכבוד שלהם אלא כבוד הבורא יתברך, כמו שאמר בסוף המזמור הדר הוא לכל חסידיו, ואותה הרוממות כמו חרב פיפיות לשמרן מן המזיקין ולעשות נקמה בגוים. [רבינו יונה דף ג. מדה"ר] **אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו.** כשהקב"ה מייסר לאדם ביסורין אז יש לו לדרוש מדוע מצאוהו הרעות האלה, ויתלה הדבר בעבירה שעשה ועל לא הודע לו, ואם זך וישר פעלו ואין לו במה לתלות יתלה בביטול תורה. [תורת המנחה פרשת האזינו] **וכולן לא נתנן אלא על ידי יסורין.** כדי שיתבונן האדם במתנה הטובה שניתנה לו, כי היסורין מאמצים ומחזקים השכל האלקי ומעוררים אותו להתבונן בנפלאות תמים דעים, מפני שבהם תשקוט המית התאוה ורתיחת הטבע. [תורת המנחה פרשת מקץ] **אלו הן תורה וארץ ישראל והעולם הבא.** הזכיר תורה וארץ ישראל עם עולם הבא, שבאלו השנים יקנה דעת ובינה והשכל להכיר בוראו. תורה בידוע הוא כי היא החכמה והמדע לדעת את ה', וגם ארץ ישראל דאוירא דארץ ישראל מחכים (בבא בתרא קנח:), ועוד שהיא הארץ אשר בחר השם לחלקו ונחלתו. [תורת המנחה פרשת מקץ]

וקובר את בניו מוחלין לו על כל עונותיו אמר ליה רבי יוחנן בשלמא תורה וגמילות חסדים דכתיב א) בחסד ואמת יכופר עון חסד זו גמילות חסדים שנאמר ב) רודף צדקה וחסד ימצא חיים צדקה וכבוד אמת זו תורה א) שנאמר ג) אמת קנה ואל תמכור אלא קובר את בניו מנין תנא ליה ההוא סבא משום ר' שמעון בן יוחאי אתיא עון עון כתיב הכא בחסד ואמת יכופר עון וכתיב התם ד) ומשלם עון אבות אל חיק בניהם. א"ר יוחנן נגעים ובנים אינן יסורין של אהבה ונגעים לא והתניא כל מי שיש בו אחד מארבעה מראות נגעים הללו אינן אלא מזבח כפרה מזבח כפרה הוו יסורין של אהבה לא הוו ואב"א ה) הא לן והא להו ואי בעית אימא הא בצנעא הא בפרהסיא ובנים לא היכי דמי אילימא דהוו להו ומתו והא ו) א"ר יוחנן דין גרמא דעשיראה ביר אלא הא דלא הוו ליה כלל והא דהוו ליה ומתו. רבי חייא בר אבא חלש על לגביה ר' יוחנן א"ל חביבין עליך יסורין א"ל לא הן ולא שכרן א"ל הב לי ידך יהב ליה ידיה ואוקמיה. ר' יוחנן חלש על לגביה ר' חנינא א"ל חביבין עליך יסורין א"ל לא הן ולא שכרן א"ל הב לי ידך יהב ליה ידיה (א) ואוקמיה אמאי לוקים ר' יוחנן לנפשיה אמרי ז) אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים. רבי אליעזר[א] חלש על לגביה רבי יוחנן חזא דהוה קא גני בבית אפל גלייה לדרעיה ונפל נהורא חזייה דהוה קא בכי ר' אליעזר[א] א"ל אמאי קא בכית אי משום תורה דלא אפשת ח) שנינו אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים ואי משום מזוני לא כל אדם זוכה לשתי שלחנות ט) ואי משום בני דין גרמא דעשיראה ביר א"ל להאי שופרא דבלי בעפרא קא בכינא א"ל על דא ודאי קא בכית ובכו תרוייהו אדהכי והכי א"ל חביבין עליך יסורין א"ל לא הן ולא שכרן א"ל הב לי ידך יהב ליה ידיה ואוקמיה. רב הונא תקיפו ליה ארבע מאה דני דחמרא על לגביה רב יהודה אחוה דרב סלא חסידא ורבנן ואמרי לה רב אדא בר אהבה ורבנן ואמרו ליה לעיין מר במיליה אמר להו ומי חשידנא בעינייכו אמרו ליה מי חשיד קב"ה דעביד דינא בלא דינא אמר להו אי איכא מאן דשמיע עלי מלתא לימא אמרו ליה הכי שמיע לן דלא יהיב מר שבישא לאריסיה אמר להו מי קא שביק לי מידי מיניה הא קא גניב ליה כוליה אמרו ליה היינו דאמרי אינשי בתר גנבא גנוב וטעמא טעים אמר להו קבילנא עלי דיהיבנא ליה איכא דאמרי הדר חלא והוה חמרא ואיכא דאמרי אייקר חלא ואיזדבן בדמי דחמרא: תניא אבא בנימין אומר על שני דברים הייתי מצטער כל ימי על תפלתי שתהא לפני מטתי א ועל מטתי שתהא נתונה בין צפון לדרום על תפלתי שתהא לפני מטתי מאי לפני מטתי אילימא לפני מטתי ממש והאמר רב יהודה אמר רב ואיתימא ריב"ל[ב] ב מנין למתפלל שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר שנאמר ה) ויסב חזקיהו פניו אל הקיר ויתפלל לא תימא לפני מטתי אלא אימא ג סמוך למטתי ועל מטתי שתהא נתונה בין צפון לדרום דא"ר[ג] חמא ברבי חנינא אמר רבי יצחק כל הנותן מטתו בין צפון לדרום הויין ליה בנים זכרים שנאמר ו) וצפונך תמלא בטנם ישבעו בנים רב נחמן בר יצחק אמר אף אין אשתו מפלת נפלים כתיב הכא וצפונך תמלא בטנם וכתיב התם ז) וימלאו ימיה ללדת והנה תומים בבטנה: תניא אבא בנימין אומר ד שנים שנכנסו להתפלל וקדם אחד מהם להתפלל ולא המתין את חברו ויצא טורפין לו תפלתו בפניו שנאמר ח) טורף נפשו באפו הלמענך תעזב ארץ ולא עוד אלא שגורם לשכינה שתסתלק מישראל שנאמר ח) ויעתק צור ממקומו ואין צור אלא הקב"ה שנאמר ט) צור ילדך תשי ואם המתין לו מה שכרו

אמר

תוספות

הא לן והא להו. פי' רש"י לבני ארץ ישראל שצריכין שילוח חוץ לשלשה מחנות לא הוו יסורין של אהבה. ותימה דשילוח מחנות לא היה נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג ובתי ערי חומה ו). ובימי האמוראין לא היה היובל נוהג כדאמרינן במסכת גיטין (פ"ד דף לו.) והיאך היה מדבר ר' יוחנן מדבר שלא היה נוהג בימיו. וי"מ הא לן והא להו לענין טומאה שנזהרין בא"י ולא בבבל:

והאמר רבי יוחנן דין גרמא דעשיראה ביר. פי' רש"י דלאדם חשוב כר' יוחנן מסתמא לא היו אלא יסורין של אהבה. ותימה דהא מסיק דהיכא דלא הוו ליה בנים כלל לא הוו יסורין של אהבה והרי כמה צדיקים שלא היו להם בנים (ה). ואי משום בנות ר' יוחנן נמי הוו ליה בנות בפ' בתרא דקדושין (דף עא:) ונראה לפרש דהכי פריך והאמר ר' יוחנן דין גרמא וכו' אלמא מדהוה רגיל לנחם אחרים בכך ש"מ דהוו יסורין של אהבה. אבל אינו תלוי בכך שהצדיקים עצמם פעמים מעונים ביסורין: מ) ה"ג לא כל אדם זוכה לשתי שלחנות. אבל אין לגרוס ס אין אדם זוכה דהא כמה צדיקים זוכין לשתי שלחנות כגון י) רבי וכדאמרינן בפרק בתרא דהוריות (דף י:):

דינא בלא דינא. הרבה צדיקים יש שלוקין בגופם ובממונם אלא הם היו יודעים שלא היה נותן שבישא לאריסיה והיו רוצים לרמוז לו שלא יעשה עוד:

שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר. אבל מלתא דקביעא כגון ארון ותיבה אין זה הפסק. אבל מטה נראה שאין זה קבוע: אלא אימא סמוך למטתי. שלא היה עושה מלאכה עד שיתפלל. ורש"י פירש אפילו ללמוד שאסור ללמוד קודם תפלה. ולא ידעתי מנא ליה. אבל ראיה דשרי ללמוד קודם דלקמן בפרק שני (דף יד ב) אמרינן דרב מקדים ומשי ידיה ומברך ומתני פרקיה וקרי ק"ש כי מטא זמן ק"ש וכו': כל הנותן מטתו[ה] בין צפון לדרום וכו'. ולא בין מזרח למערב ודוקא כשישן עם אשתו מפני שהשכינה מצויה בין מזרח למערב והיה הדבר גנאי לשכב אצל אשתו מפני השמים וכן משמע ומוכחי קראי:

רש"י

ובנים. קא סלקא דעתיה הקובר את בניו: ארבע מראות. שאת ותולדתה בהרת ותולדתה. בהרת עזה כשלג, שניה לה כסיד ההיכל. שאת כצמר לבן, שניה לה כקרום ביצה ז): הא לן והא להו. בא"י שערי חומה מקודשות בה ומצורע טעון שילוח חוצה להן ח) אינן יסורין של אהבה (ב). בבל שאין טעונין שילוח והן מזבח כפרה הוו יסורין של אהבה: בצנעא. תחת בגדיו: דין גרמא דעשיראה ביר. זה עצם של בן עשירי שמת לו: ביר. כמו בר, ולר עצם ק) פחות מכשעורה ממנו (ג) בסודרו לעגמת נפש. וגברא רבא כר"י לא באו לו יסורין שאינן של אהבה: דהוו להו בנים ומתו. הוו להו יסורין של אהבה, שהאבלות מכפרת על עונותיו: גלייה. ר' יוחנן לדרעיה: ונפל נהורא. שהיה בשרו מבהיק, שיפה היה מאד כדאמרינן בב"מ בהשוכר את הפועלים (דף פד.): אי משום תורה. שלא למדת הרבה כרצונך: אחד המרבה ואחד הממעיט. לענין קרבנות שנויה בשלהי מנחות (דף קי.), נאמר בעולת בהמה ריח ניחוח ט) ובמנחה ריח ניחוח י) ללמדך שאחד המרבה וכו': אי משום מזוני. שאינך עשיר: על דא ודאי קא בכית. על זה ודאי יש לך לבכות: דני. חביות: תקיפו. החמיצו: ליעיין מר במיליה. יפשפש במעשיו: אי איכא דשמיע עלי מילתא לימא. אם יש בכם ששמע עלי דבר שאני צריך לחזור בי יודיעני: שבישא. חלקו בזמורות הגפן שחותכין מהן בשעת הזמיר, ותנן (בב"מ דף קג.) כשם שחולקין ביין כך חולקין בזמורות ובקנים. שריגים מתרגמינן שבשין (בראשית מ): מי שביק לי מידי מיניה. וכי אינו חשוד בעיניכם שהוא גונב לי הרבה יותר מחלקו: בתר גנבא גנוב כו'. הגונב מן הגנב אף הוא טועם טעם גנבה: סמוך למטתי. כל ימי נזהרתי שלא לעשות מלאכה ושלא לעסוק בתורה כשעמדתי ממטתי עד שאקרא ק"ש ואתפלל: צפון לדרום. ראשה ומרגלותיה זה לצפון וזה לדרום. ונראה בעיני שהשכינה במזרח או במערב כ) לפיכך נכון להסב דרך תשמיש לרוחות אחרות: וצפונך. לשון צפון, וסיפיה דקרא ישבעו בנים: תמלא בטנם. תמלא ימי הריונם: טורף נפשו באפו. לך אומר אשר גרמת לך לטרוף את נפשך בפניך, ומה היא הנפש זו תפלה כמו שנאמר ואשפוך את נפשי לפני ה' (ש"א א): הלמענך תעזב ארץ. וכי סבור היית שבשבילך שיצאת (ד) תסתלק השכינה ויעזוב את חבירך המתפלל לפניו:

לוא

עין משפט נר מצוה

יז א מיי' פ"ז מהל' בית הבחירה הל' ט טוש"ע או"ח סי' ג' סעיף ו ובסימן ר"מ סעיף יז:

יח ב מיי' פ"ה מהלכות תפלה הלכה ו סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן צ סעיף כא:

יט ג מיימוני פ"ו שם הלכה ד טוש"ע או"ח סימן פ"ט סעיף ו:

כ ד מיי' פ"ט שם הלכה יא סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן צ סעיף טו:

רב נסים גאון

דין גרמא דעשיראה ביר. פרשו רבי' שרירא ורבי' האיי חמודו ז"ל ר' יוחנן קבר י' בנים זכרים וכי העשירי שבהן נפל לתוך יורה גדולה שהיתה רותחת ריתוח קשה וחזק ונמס בשרו ונמק נטל ר' יוחנן עצם של אצבע קטנה שלו וצררה בסדינו והי' מנחם בה אחרים ואית דאמרי כי נשאר לו בן אחד ושמו ר' מתנה ושיגרו מארץ ישראל לבבל ללמוד תורה לפני שמואל:

ליקוטי רש"י

רודף צדקה וחסד ימצא חיים צדקה וכבוד. ימלא חיים לעולם הבא צדקה וכבוד בעולם הזה [קידושין מ.]. ימלא חיים צדקה בעולם הבא וכבוד בעולם הזה [יבמות קט:]. אמת. תורה [בכורות כט.]. אמת קנה. ואם לא תמלא ללמוד בחנם למוד בשכר [משלי כג, כג]. הולא הולאות על תלמוד תורה [ע"ז ג:]. ואל תמכור. ואל תאמר כשם שלמדתי בשכר כך אלמדנה בשכר [משלי שם]. בחנם למוד אחרים [ע"ז שם]. דין גרמא דעשיראה ביר. נשאר אצלו שן אחד מבניו וגו היה מנחם למרי נפש האבלים שהשן של מת אינו טמא דתנן באהלות פרק ג' (מ"ג) כל שבמת טמא חוץ מן השיניים והשיער והצפורן ובשעת חיבורן הכל טמא [רשב"ם ב"ב קטז.]. חביבין עליך יסורין. שמכפרין עליך [סנהדרין קא.]. נותן לו יסורין שמקבלן באהבה [עירובין יט.]. לדרעיה. לזרועו [ע"פ לקמן ו:]. שנינו אחד המרבה. להביא קרבנות [מנחות קי.]. ואחד הממעיט. שיש לו שכר לממעיט כמו למרבה. ובלבד שיכוין לבו לשמים. ואגב קרבנות הוא במנחות בסופה (קי.) [לקמן יז.]. שבישא. שביסתא. זמורות כדמתרגמינן שריגים שיבשין (בראשית מ) [נזיר לד:]. טורפין לו תפלתו בפניו. כלומר התפלה וכו' מטורפת וטרודה ממנו ואינה מקובלת [לקמן לד:].

הגהות וציונים

א] [אלעזר] (גליון): ב] בכת"י ובע"י הגי' ואיתימא ריב"ל ואמרי לה במתניתא תנא אבא בנימין אומר וכו' (וכ"ה באו"ז הל' ק"ש סי' ה) ולפ"ז מיושב שלא מקשה מאמוראים על תנא אלא מדברי עצמו: ג] עיין ב"י או"ח סי' ג ד"ה ומ"ש דלא וכו' דכתב דאולי הגי' א"ר חמא והוא מילתא באפי נפשה ואבא בנימין משום איסורא משום דשכינה במזרח ור' חמא אומר שאם נזהר בזה יש לו בנים זכרים עיי"ש: ד] בערוך ערך גרם פי' אותו עצם שן הוה דאינו מטמא וכ"כ הרשב"ם בב"ב קטז ע"א וי"מ ביר סעודת הבראה לאבל (גליון): ה] ג' תיבות "כל הנותן מטתו" יש למחוק ודבור התוס' מתחיל בין צפון לדרום וקאי על הברייתא דאבא בנימין דלא תני טעם, ומפרשי רש"י והתוס' טעמו, ורבי יצחק הרי כתב בעצמו טעמו (דבש תמר) ועיין בספר רצוף אהבה מובא באסיפת זקנים על ברכות:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ע"ז ד ב תורה דכתיב כו'] עיי"ש הגירסא, ב) [לקמן מד. וש"נ], ג) ב"ב דף קטז., ד) [נדרים ז: סנהדרין לה.], ה) לקמן יז. מנחות קי. [שבת לג. יומא מב. שבועות טו.], ו) [ועיין תוס' נדה מ. ד"ה ואמר], ז) נגעים פרק א מ"א, ח) כלים פרק א מ"ז, ט) ויקרא א ט, י) שם ב ב, כ) עיין ב"ב כה. ולקמן סא:, ל) ערכין כט., מ) [וכ"ה במס' דרך ארץ זוטא פ"ד], נ) [בבא מציעא פה א], ס) מגילה יד סוף ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמ' ואוקמיה ואמאי לא לוקים ר"י לנפשיה: (ב) רש"י ד"ה הא לן וכו'. אהבה בבבל שאינן טעונין שילוח הוו מזבח כפרה ויסורין של אהבה: (ג) ד"ה דין גרמא וכו'. מכשעורה ממנו שאינו מטמא במגע והיה נושאו קשור בסודרו לעגמת: (ד) ד"ה הלמענך וכו'. שיצאת מבה"כ והנחת חבירך תסתלק השכינה: (ה) תוס' ד"ה והאמר וכו'. שלא היו להם בנים וכן יהושע לא מצינו שהיה לו בנים ס) ואי משום בנות:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה לא כו'. אין אדם זוכה כו'. עי' שבת דף נה ע"ב תוס' ד"ה ארבעה:

תורה אור השלם

א) בְּחֶסֶד וֶאֱמֶת יְכֻפַּר עָוֹן וּבְיִרְאַת יְיָ סוּר מֵרָע: [משלי טז, ו]

ב) רֹדֵף צְדָקָה וָחָסֶד יִמְצָא חַיִּים צְדָקָה וְכָבוֹד: [משלי כא, כא]

ג) אֱמֶת קְנֵה וְאַל תִּמְכֹּר חָכְמָה וּמוּסָר וּבִינָה: [משלי כג, כג]

ד) עֹשֶׂה חֶסֶד לַאֲלָפִים וּמְשַׁלֵּם עֲוֹן אָבוֹת אֶל חֵיק בְּנֵיהֶם אַחֲרֵיהֶם הָאֵל הַגָּדוֹל הַגִּבּוֹר יְיָ צְבָאוֹת שְׁמוֹ: [ירמיה לב, יח]

ה) וַיַּסֵּב חִזְקִיָּהוּ פָּנָיו אֶל הַקִּיר וַיִּתְפַּלֵּל אֶל יְיָ: [ישעיה לח, ב]

ו) מִמְתִים יָדְךָ יְיָ מִמְתִים מֵחֶלֶד חֶלְקָם בַּחַיִּים וּצְפוּנְךָ תְּמַלֵּא בִטְנָם יִשְׂבְּעוּ בָנִים וְהִנִּיחוּ יִתְרָם לְעוֹלְלֵיהֶם: [תהלים יז, יד]

ז) וַיִּמְלְאוּ יָמֶיהָ לָלֶדֶת וְהִנֵּה תוֹמִם בְּבִטְנָהּ: [בראשית כה, כד]

ח) טֹרֵף נַפְשׁוֹ בְּאַפּוֹ הַלְמַעַנְךָ תֵּעָזַב אָרֶץ וְיֶעְתַּק צוּר מִמְּקֹמוֹ: [איוב יח, ד]

ט) צוּר יְלָדְךָ תֶּשִׁי וַתִּשְׁכַּח אֵל מְחֹלְלֶךָ: [דברים לב, יח]

וְקוֹבֵר אֶת בָּנָיו, כלומר, שבניו מתים על פניו, מוֹחֲלִין לוֹ עַל כָּל עֲוֹנוֹתָיו[א].

אָמַר לֵיהּ רַבִּי יוֹחָנָן לאותו חכם, בִּשְׁלָמָא - מה ששנית בברייתא שהעוסק בתוֹרָה וּגְמִילוּת חֲסָדִים מוחלים לו על כל עוונותיו יש לכך ראיה מן המקרא, דִּכְתִיב (משלי טז ו) 'בְּחֶסֶד וֶאֱמֶת יְכֻפַּר עָוֹן', ויש לבאר כוונת הכתוב כך, 'חֶסֶד' זוֹ גְּמִילוּת חֲסָדִים, שֶׁנֶּאֱמַר (שם כא כא) 'רֹדֵף צְדָקָה וָחֶסֶד יִמְצָא חַיִּים צְדָקָה וְכָבוֹד'[ב], 'אֱמֶת' זוֹ תּוֹרָה, שֶׁנֶּאֱמַר (שם כג כג) 'אֱמֶת קְנֵה וְאַל תִּמְכֹּר'[ג]. וממילא יש ללמוד מן המקרא 'בחסד ואמת יכופר עוון' שהעוסק בתורה וגמילות חסדים מוחלים לו על כל עוונותיו. אֶלָּא מה שהוספת לשנות בברייתא שאף הקוֹבֵר אֶת בָּנָיו מוחלים על עוונותיו, מִנַּיִן יש ללמוד דבר זה.

תָּנָא לֵיהּ הַהוּא סָבָא - שנה לו [-לרבי יוחנן] זקן אחד[ד], ברייתא מִשּׁוּם [-משמו של] רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן יוֹחַאי, אַתְיָא - יש ללמוד ענין זה בגזירה שוה, על ידי התיבות 'עָוֹן' 'עָוֹן'. כְּתִיב הָכָא - נאמר כאן, לגבי כפרת עוונות, 'בְּחֶסֶד וֶאֱמֶת יְכוּפַּר עָוֹן', וּכְתִיב הָתָם - ונאמר שם (ירמיה לב יח), לגבי מיתת הבנים, 'וּמְשַׁלֵּם עֲוֹן אָבוֹת אֶל חֵיק בְּנֵיהֶם', דהיינו, שהבנים מתים בעוון אבותיהם, וממילא יש ללמוד המקראות זה מזה, שכשם שחסד ואמת מכפרים על עוונותיו של אדם, כך מיתת בניו מכפרת עליו[ה].

הגמרא מביאה מימרא נוספת העוסקת ביסורים הבאים על האדם בענין בניו:

אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, אדם שבאים עליו נְגָעִים, וְכן אדם הסובל יסורים בענין הבָּנִים[ו], יסורים אלו אֵינָן יִסּוּרִין שֶׁל אַהֲבָה.

מקשה הגמרא, וּנְגָעִים לֹא - וכי נגעים אינם יסורים של אהבה, וְהָתַנְיָא - והרי שנינו בברייתא, כָּל מִי שֶׁיֵּשׁ בּוֹ אֶחָד מֵאַרְבָּעָה מַרְאוֹת נְגָעִים הַלָּלוּ[ז], אֵינָן אֶלָּא מִזְבַּח כַּפָּרָה - מכפרים הם לו על עוונותיו, ומשמע מכך שיסורים של אהבה הם[ח].

מתרצת הגמרא, מִזְבַּח כַּפָּרָה הָווּ - אכן מכפרים הם על עוונותיו, אבל יִסּוּרִין שֶׁל אַהֲבָה לָא הָווּ - אין הם יסורים של אהבה[ט].

ובאופן נוסף מתרצת הגמרא, וְאִיבָּעֵית אֵימָא - ואם תרצה אמור באופן אחר, הָא לָן - הברייתא שבה מבואר שנגעים הם מזבח כפרה נאמרה לנו, בני בבל[י], שאין הערים שבה מקודשות, ואין המצורע משתלח חוץ לעיר, ולפיכך הנגעים הם גם מזבח כפרה וגם יסורים של אהבה. וְהָא לְהוּ - ואילו המימרא של רבי יוחנן שנגעים ובנים אינם יסורים של אהבה נאמרה להם, לבני ארץ ישראל[יא], שערי חומה שבה מקודשות הן, והמצורע צריך להשתלח מחוץ לעיר, ולפיכך אין הנגעים יסורים של אהבה[יב].

א. **יש** לברר מה היא כוונת מימרא זו, האם צריך לשלושת הדברים יחדיו כדי לזכות לכפרת עוונות, דהיינו שרק אדם העוסק גם בתורה וגם בגמילות חסדים וגם סובל יסורים במיתת בניו הוא הזוכה למחילת עוונותיו, או שדי בכל אחד מהם בפני עצמו. וכתב בשפתי חכמים (לעיל ה. ד"ה כל) 'או או קתני'. דהיינו שדי בכל אחד מהם בפני עצמו כדי לכפר על עוונותיו של אדם. אמנם בספר מצור דבש (ד"ה וקובר) כתב, שלכאורה יש לחלק בזה, שלגבי תורה וגמילות חסדים צריך לשניהם כאחד, שכן הגמרא להלן בסמוך לומדת אותם ממקרא אחד ['בחסד ואמת יכופר עוון'], אבל לגבי קובר את בניו די בזה אף בלא תורה וגמילות חסדים, שכן הגמרא דורשת זאת מגזירה שוה. ולדבריו כוונת המימרא כך היא, כל העוסק בתורה וגמילות חסדים יחדיו, או קובר את בניו, מוחלים לו על כל עוונותיו. אמנם במנחת מרחשת (ד"ה תני) כתב, שצריך דווקא לכל שלושת הדברים ביחד [וראה בהערה להלן שהוא מבאר לפי שיטתו את דברי המהרש"א בסוגייתנו].

ב. **ביאור** המקרא כך הוא, הרודף צדקה וחסד בעולם הזה, ימצא חיים וצדקה לעולם הבא, וכבוד בעולם הזה. רש"י במסכת יבמות (קט: ד"ה אתיא).

תמוה בדברי הגמרא כאן שתי תמיהות: האחת, מדוע צריך הוכחה לכך ש'חסד' זו 'גמילות חסדים', הרי לכאורה זה הוא ביאור פשוטו של מקרא. שנית, אם צריך הוכחה לכך, מה ראיה יש מן המקרא 'רודף צדקה וחסד' יותר מן המקרא 'בחסד ואמת יכופר עוון', הרי בשניהם נקט הכתוב בלשון 'חסד'. וביאר בזה בפירוש הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה בשלמא), שכוונת הגמרא באומרה 'חסד זו גמילות חסדים' היא לאדם העוסק בגמילות חסד בגופו, ולא לאדם העושה צדקה בממונו, ודייקה הגמרא כן מלשון הברייתא 'כל העוסק בתורה וגמילות חסדים', ולשון 'עסק' אינו שייך על עשיית צדקה אלא על העיסוק בחסד בגופו. ועל כך מביאה הגמרא ראיה מן המקרא 'רודף צדקה וחסד', שמאחר וכבר נזכרה הצדקה במקרא תחילה, ממילא יש ללמוד שה'חסד' הנזכר לאחריה הוא גמילות חסדים בגוף ולא בממון. אמנם בעץ יוסף (ד"ה חסד) פירש להיפך, שכוונת הגמרא 'חסד זו גמילות חסדים' לאדם העושה חסד בממונו, ועל כך מביאה הגמרא ראיה מן המקרא 'רודף צדקה וחסד', שכשם ש'צדקה' היא בממון כך 'חסד' הוא בממון, אלא ש'צדקה' היא נתינת מעות לעניים, ואילו 'חסד' הוא הלוואת ממון בין לעניים ובין לעשירים.

ג. **ביאור** הפסוק כך הוא, 'אמת קנה', אם לא תמצא ללמוד בחינם למוד בשכר, 'ואל תמכור', ואל תאמר שכשם שלמדתי בשכר כך אלמד בשכר, אלא למד לאחרים בחינם. רש"י בפירושו למשלי (כג כג).

לכאורה יש לתמוה, כיצד מוכח ממקרא זה ש'אמת' היא 'תורה'. וכתב באיי הים (ד"ה כל), שלשון 'אמת' שייך רק על התורה, לפי שהיא נצחית וקיימת לעולם, ואינה כדתות ונימוסי העמים אשר משתנים מעת לעת, כפי צורך בני האדם באותו הזמן. ועל כך הביאה הגמרא לראיה את מאמר הכתוב 'אמת קנה ואל תמכור', שכן בשאר קניני העולם לעיתים יארע שיקנה אדם חפץ בשעה שהוא נצרך לו, אך לאחר מכן עם שינוי העתים והזמנים שוב אינו צריך לו ומוכרו, אבל התורה אינה כן, שהרי אין בה שינוי לעולם, ולפיכך לעולם מבקש אדם לקנותה ולא למוכרה.

ובהגהות מהר"ץ חיות (ד"ה ואין) ביאר, שלכאורה מקרא זה תמוה הוא, שכן איך יוכל אדם לקנות את האמת אם אין מי שימכרנה לו. ולפיכך פירשה זאת הגמרא לענין לימוד התורה, שאין שייך בה מכירה לעולם, שהרי המלמד את חבירו תורה אין נחסרת תורתו ממנו [כמובא במדרש תנחומא (תרומה א)].

ד. **כתבו** התוספות במסכת חולין (ו. ד"ה אשכחיה), שיש המפרשים שבכל מקום בו נאמר 'ההוא סבא' הכוונה היא לאליהו הנביא.

ה. **במהרש"א** (ח"א ד"ה וכתיב) נתקשה, מדוע הוצרכה הגמרא להביא את המקרא שבספר ירמיה 'ומשלם עון אבות אל חיק בניהם', הרי מצינו מקראות כעין אלו אף בתורה, שנאמר (שמות כ ה, לד ז) 'פוקד עון אבות על בנים'. ותירץ, שמן התורה יודעים אנו שהבנים מתים בעוון אבותם, אך אין אנו יודעים שהאבות מתכפרים בכך, ואילו מספר ירמיה יש להוכיח אף לענין הכפרה, שכן נקט שם הכתוב בלשון 'ומשלם', ומשמע מכך שהאב מתכפר ומשלם את חובו במיתת בנו.

ולכאורה יש לתמוה לפי פירושו, מאחר ומן המקרא שבספר ירמיה יודעים אנו שמתכפרים האבות במיתת הבנים, אם כן מדוע הוצרכה הגמרא ללמוד זאת בגזירה שוה מן המקרא 'בחסד ואמת יכופר עון'. ותירץ בספר מנחת מרחשת (ד"ה תני), שמן הגזירה שוה אנו לומדים שאין מתכפרים עוונותיו של אדם במיתת הבנים לבדה, אלא רק באופן שהוא גם עוסק בתורה ובגמילות חסדים וגם קובר את בניו [וראה עוד בהערה לעיל שנחלקו הדעות בענין זה, האם צריך את שלושת הדברים יחדיו, או שדי בכל אחד מהם בפני עצמו].

ובאמרי נועם (ד"ה אתיא) כתב, שמן המקרא שבספר ירמיה עדיין אין אנו יודעים שהאבות מתכפרים לגמרי במיתת בניהם, ולפיכך הוצרכה הגזירה שוה ללמדנו שכשם ש'בחסד ואמת יכופר עוון' לגמרי כך מיתת הבנים [שנאמר בה 'עון'] מכפרת לגמרי.

ו. **הגמרא** סוברת עתה שכוונתו של רבי יוחנן היא לאדם הקובר את בניו. ולהלן בסמוך יתבארו הדברים.

ז. **הכוונה** בזה לאחד מארבע מראות נגעים המטמאים את האדם, המנויים במשנה במסכת נגעים (פ"א מ"א) 'מראות נגעים שנים שהן ארבעה [כלומר, שני אבות, ולכל אחד מהם יש תולדה אחת], 'בהרת' עזה כשלג, שניה לה [-תולדה שלה, נראית] כסיד ההיכל, וה'שאת' כקרום ביצה, שניה לה כצמר לבן'.

ח. **הקשה** בפירוש הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה ונגעים), כיצד סברה הגמרא בקושייתה שיסורים המכפרים על עוונות הם יסורים של אהבה, והרי נתבאר לעיל (ע"א ברש"י ד"ה יסורין) שיסורים של אהבה אינם באים לכפר על עוונות, אלא רק להרבות שכר [וכפי שאכן מתרצת הגמרא להלן בסמוך 'מזבח כפרה הוו יסורין של אהבה לא הוו']. ותירץ, שאכן ודאי שיסורים של אהבה אינם באים לכפר על עוונותיו של אותו אדם שהם באים עליו, אמנם מכל מקום הם באים לכפר על אחרים, ועל ידי כך מתרבה שכרו של אותו אדם, לפי שהוא הגורם לכפרת כלל ישראל, ונמצא שאין סתירה בין 'מזבח כפרה' ל'יסורים של אהבה'. והוסיף, שיש ללמוד זאת ממה שנקטה הברייתא בלשון 'מזבח כפרה', ולא בלשון 'כפרה' סתם, שכשם שהמזבח לא היה מכפר בעצמו, אלא גורם לכפרת כלל ישראל על ידי הקרבנות שהקריבו עליו, כן הצדיק שבאים עליו יסורים אינם מכפרים עליו בעצמו, אלא הוא הגורם לכפרת כלל ישראל.

ט. **והיינו** כדברי רש"י לעיל (ע"א ד"ה יסורין), שיסורים של אהבה הם הבאים על האדם בלא שום עוון, ונמצא שאלו היסורים שיש בהם כפרת עוונות אינם יסורים של אהבה. מהרש"א (ח"א ד"ה יסורין).

י. **אף** שמדברי רש"י כאן (ד"ה הא) משמע ש'הא לן' היינו לבני ארץ ישראל, שכן כתב 'הא לן והא להו, בארץ ישראל' וכו', כבר תמה על כך המהרש"א (ד"ה ואנ"א), שהרי בכל מקום שמצינו בש"ס 'הא לן' הכוונה היא לבני בבל, שכן התלמוד שלנו נכתב בבבל. ואכן בפירוש רש"י שבעין יעקב הגירסא היא כך, 'הא לן, בבבל, והא להו, בארץ ישראל' וכו'.

יא. **שהרי** רבי יוחנן בן ארץ ישראל היה.

יב. **שכן** ארץ ישראל היא ארץ קדושה, והנגעים שבאים על האדם השוכן בה הם בבחינת דחיה והרחקה ממחיצתו של הקדוש ברוך הוא [והרמז לזה הוא בהוצאתו מחוץ למחנה], ולפיכך אין אלו יסורים של אהבה. נתיבות עולם (נתיב היסורין ג). וראה שם עוד שהאריך בענין זה.

נתבארו דברי הגמרא 'הא לן והא להו' לפי פירוש רש"י. ובתוספות (ד"ה הא) תמהו על פירושו, שהרי אין משלחים המצורע אלא מבתי ערי חומה, ודין בתי ערי חומה לא היה נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג, ובימי האמוראים לא היה היובל נוהג, ומדוע אם כן אמר רבי יוחנן ש'נגעים ובנים אינם יסורים של אהבה', הרי בזמנו שלא היה

וקובר את בניו מוחלין לו על כל עונותיו אמר ליה רבי יוחנן בשלמא תורה וגמילות חסדים דכתיב בחסד ואמת יכופר עון חסד זו גמילות חסדים שנאמר רודף צדקה וחסד ימצא חיים צדקה וכבוד אמת זו תורה שנאמר אמת קנה ואל תמכור אלא קובר את בניו מנין תנא ליה ההוא סבא משום ר' שמעון בן יוחאי אתיא עון עון כתיב הכא בחסד ואמת יכופר עון וכתיב התם ומשלם עון אבות אל חיק בניהם. א"ר יוחנן נגעים ובנים אינן יסורין של אהבה ונגעים לא והתניא כל מי שיש בו אחד מארבעה מראות נגעים הללו אינן אלא מזבח כפרה מזבח כפרה הוו יסורין של אהבה לא הוו ואב"א הא לן והא להו ואי בעית אימא הא בצנעא הא בפרהסיא ובנים לא היכי דמי אילימא דהוו להו ומתו והא א"ר יוחנן דין גרמא דעשיראה ביר אלא הא דלא הוו ליה כלל והא דהוו ליה ומתו. רבי חייא בר אבא חלש על לגביה ר' יוחנן א"ל חביבין עליך יסורין א"ל לא הן ולא שכרן א"ל הב לי ידך יהב ליה ידיה ואוקמיה. ר' יוחנן חלש על לגביה ר' חנינא א"ל חביבין עליך יסורין א"ל לא הן ולא שכרן א"ל הב לי ידך יהב ליה ידיה ואוקמיה אמאי לוקים ר' יוחנן לנפשיה אמרי אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים. רבי אליעזר חלש על לגביה רבי יוחנן חזא דהוה קא גני בבית אפל גלייה לדרעיה ונפל נהורא חזייה דהוה קא בכי ר' אליעזר א"ל אמאי קא בכית אי משום תורה דלא אפשת שנינו אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים ואי משום מזוני לא כל אדם זוכה לשתי שלחנות ואי משום בני דין גרמא דעשיראה ביר א"ל להאי שופרא דבלי בעפרא קא בכינא א"ל על דא ודאי קא בכית ובכו תרוייהו אדהכי והכי א"ל חביבין עליך יסורין א"ל לא הן ולא שכרן א"ל הב לי ידך יהב ליה ידיה ואוקמיה. רב הונא תקיפו ליה ארבע מאה דני דחמרא על לגביה רב יהודה אחוה דרב סלא חסידא ורבנן ואמרי לה רב אדא בר אהבה ורבנן ואמרו ליה לעיין מר במיליה אמר להו ומי חשידנא בעינייכו אמרו ליה מי חשיד קב"ה דעביד דינא בלא דינא אמר להו אי איכא מאן דשמיע עלי מלתא לימא אמרו ליה הכי שמיע לן דלא יהיב מר שבישא לאריסיה אמר להו מי קא שביק לי מידי מיניה הא קא גניב ליה כוליה אמרו ליה היינו דאמרי אינשי בתר גנבא גנוב וטעמא טעים אמר להו קבילנא עלי דיהיבנא ליה איכא דאמרי הדר חלא והוה חמרא ואיכא דאמרי אייקר חלא ואיזדבן בדמי דחמרא: תניא אבא בנימין אומר על שני דברים הייתי מצטער כל ימי על תפלתי שתהא לפני מטתי ועל מטתי שתהא נתונה בין צפון לדרום על תפלתי שתהא לפני מטתי מאי לפני מטתי אילימא לפני מטתי ממש והאמר רב יהודה אמר רב ואיתימא ריב"ל מנין למתפלל שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר שנאמר ויסב חזקיהו פניו אל הקיר ויתפלל לא תימא לפני מטתי אלא אימא סמוך למטתי ועל מטתי שתהא נתונה בין צפון לדרום דא"ר חמא ברבי חנינא אמר רבי יצחק כל הנותן מטתו בין צפון לדרום הויין ליה בנים זכרים שנאמר וצפונך תמלא בטנם ישבעו בנים רב נחמן בר יצחק אמר אף אין אשתו מפלת נפלים כתיב הכא תמלא בטנם וכתיב התם וימלאו ימיה ללדת והנה תומים בבטנה: תניא אבא בנימין אומר שנים שנכנסו להתפלל וקדם אחד מהם להתפלל ולא המתין את חבירו ויצא טורפין לו תפלתו בפניו שנאמר טורף נפשו באפו הלמענך תעזב ארץ ולא עוד אלא שגורם לשכינה שתסתלק מישראל שנאמר ויעתק צור ממקומו ואין צור אלא הקב"ה שנאמר צור ילדך תשי ואם המתין לו מה שכרו אמר

רש"י

ובנים. קא סלקא דעתיה הקובר את בניו: **ארבע מראות.** שאת ותולדתה בהרת ותולדתה. בהרת עזה כשלג, שניה לה כסיד ההיכל. שאת כצמר לבן, שניה לה כקרום ביצה: **הא לן והא להו.** בא"י שערי חומה מקודשות בה ומצורע טעון שילוח חוצה להן אינן יסורין של אהבה (ב). בבל שאין טעונין שילוח והן מזבח כפרה הוו יסורין של אהבה: **בצנעא.** תחת בגדיו: **דין גרמא דעשיראה ביר.** זה עלם של בן עשירי שמת לו: **ביר.** כמו בר, ולר עלם פחות מכשעורה ממנו (ג) בסודרו לעגמת נפש. וגברא רבא כר"י לא באו לו יסורין שאינן של אהבה: **דהוו להו בנים ומתו.** הוו להו יסורין של אהבה, שהסבלנות מכפרת על עונותיו: **גלייה.** ר' יוחנן לדרעיה: **ונפל נהורא.** שהיה בשרו מבהיק, שיפה היה מאד כדאמרינן בב"מ (דף פד.) בהשוכר את הפועלים: **אי משום תורה.** שלא למדת הרבה כרלונך: **אחד המרבה ואחד הממעיט.** לענין קרבנות שנויה בשלהי מנחות (דף קי.), נאמר בעולת בהמה ריח ניחוח ובמנחה ריח ניחוח ללמדך שאחד המרבה וכו': **אי משום מזוני.** שאינך עשיר: **על דא ודאי קא בכית.** על זה ודאי יש לך לבכות: **דני.** חביות: **תקיפו.** החמילו: **לעיין מר במיליה.** יפשפש במעשיו: **אי איכא דשמיע עלי מילתא לימא.** אם יש בכם ששמע עלי דבר שאני לריך לחזור בי יודיעני: **שבישא.** חלקו בזמורות הגפן שחותכין מהן בשעת הזמיר, ותנן (ב"מ דף קג.) כשם שחולקין ביין כך חולקין בזמורות ובקנים. שריגים מתרגמינן שבשין (בראשית מ): **מי שביק לי מידי מיניה.** וכי איני חשוד בעיניכם שהוא גונב לי הרבה יותר מחלקו: **בתר גנבא גנוב כו'.** הגונב מן הגנב אף הוא טועם טעם גנבה: **סמוך למטתי.** כל ימי נזהרתי שלא לעשות מלאכה ושלא לעסוק בתורה כשעמדתי ממטתי עד שאקרא ק"ש ואתפלל: **צפון לדרום.** ראשה ומרגלותיה זה לצפון וזה לדרום, ונראה בעיני שהשכינה במזרח או במערב לפיכך נכון להסב דרך תשמיש לרוחות אחרות: **וצפונך.** ולפונך, לשון לפון, וסיפיה דקרא ישבעו בנים: **תמלא בטנם.** תמלא ימי הריונם: **טורף נפשו באפו.** לך אומר אשר גרמת לך לטרוף את נפשך בפניך, ומה היא הנפש זו תפלה כמו שנאמר ואשפוך את נפשי לפני ה' (ש"א א): **הלמענך תעזב ארץ.** וכי סבור היית שבשבילך שילאת (ד) תסתלק השכינה ויעזוב את חבירך המתפלל לפניו:

תוספות

הא לן והא להו. פי' רש"י לבני ארץ ישראל שצריכין שילוח חוץ לשלשה מחנות לא הוו יסורין של אהבה. ותימה דשילוח מחנות לא היה נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג ובתי ערי חומה. ובימי האמוראין לא היה היובל נוהג כדאמרינן במסכת גיטין (פ"ד דף לו.) והיאך היה מדבר ר' יוחנן מדבר שלא היה נוהג בימיו. וי"מ הא לן והא להו לענין טומאה שנזהרין בא"י ולא בבבל: **והאמר** רבי יוחנן דין גרמא דעשיראה ביר. פי' רש"י לנחם אדם משום כר' יוחנן מסתמא לא היו אלא יסורין של אהבה. ותימה דהא מסיק הכא דלא הוו ליה בנים כלל לא הוו יסורין של אהבה והרי כמה לדיקים שלא היו להם בנים (ה). ואי משום בנות ר' יוחנן נמי הוו ליה בנות כפ' בתרא דקדושין (דף עא:) ונראה לפרש דהכי פריך והאמר ר' יוחנן דין גרמא וכו' אלמא מדהוה רגיל לנחם אחרים בכך ש"מ דהוו יסורין של אהבה. אבל אינו תלוי בכך שהלדיקים עלמם פעמים מעונים ביסורין: ה"ג **לא** כל אדם זוכה לשתי שלחנות. אבל אין לגרוס אין אדם זוכה דהא כמה לדיקים זוכין לשתי שלחנות כגון רבי וכדאמרינן בפרק בתרא דהוריות (דף י:): **דינא** בלא דינא. הרבה לדיקים יש שלוקין בגופם ובממונם אלא הם היו יודעים שלא היה נותן שבישא לאריסיה והיו רולים לרמוז לו שלא יעשה עוד: **שלא** יהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר. אבל מלתא דקביעא כגון ארון אין זה הפסק. אבל מטה נראה שאין זה קבוע: **אלא** אימא סמוך למטתי. שלא היה עושה מלאכה עד שיתפלל. ורש"י פירש אפילו ללמוד שאסור ללמוד קודם תפלה. ולא ידעתי מנא ליה. אבל ראיה דשרי ללמוד קודם תפלה מדאמרינן לקמן בפרק שני (דף יד ב) אמרינן לרב מקדים ומשי ידיה ומברך ומתני פרקיה וקרי ק"ש כי מטא זמן ק"ש וכו': **כל** הנותן מטתו וכו'. ולא בין מזרח למערב ודוקא כשישן עם אשתו מפני שהשכינה מצויה בין מזרח למערב והיה הדבר גנאי לשכב אלא אשתו אלא מפני התשמיש וכן משמע ומוכחי קראי:

עין משפט נר מצוה

יז א מיי' פ"ו מהל' ביאת המקדש הל' ט טוש"ע או"ח סי' ג' סעיף ו ובסימן ר"מ סעיף יז:
יח ב מיי' פ"ה מהלכות תפלה הלכה ו סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן ל סעיף א:
יט ג מיימוני פ"ו שם הלכה ה טוש"ע או"ח סימן פ"ט סעיף ו:
כ ד מיי' פ"ט שם הלכה יא סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן ל סעיף טו:

רב נסים גאון

דין גרמא דעשיראה ביר. פרשו רב' שרירא ורבי' האיי חמודו ז"ל כי ר' יוחנן קבר י' בנים זכרים וכי העשירי שבהן נפל לתוך יורה גדולה שהיתה רותחת ריתוח קשה והוציא מהן נמס בשרו ונמק נטל ר' יוחנן עצם של אצבע קטנה שלו וצררה בסדינו והי' מנחם בה אחרים ואית דאמרי כי נשאר לו בן אחד ושמו ר' מתנה ושיגרו מארץ ישראל לבבל ללמוד תורה לפני שמואל:

הגהות וציונים

א] אלעזר (גליון): ב] בכת"י ובע"י הגי' ואיתמא ריב"ל ואמרי לה במתניתא תנא אבא בנימין אומר וכו' (וכ"ה בא"ז) ...

משנת ראשונים

תנא ליה ההוא סבא משום רבי שמעון בן יוחאי. ...

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ע"ז ד: כ תורה דכתיב כו' עיי"ש הגירסא], ב) [לקמן מד. וש"נ], ג) ב"ב דף קטז., ד) [נדרים ז: סנהדרין לה.], ה) [לקמן יז. מנחות קי. שבת לג. יומא מב. שבועות טו.], ו) [ועיין תוס' נדה ס: ד"ה ולאמר], ז) נגעים פרק א מ"א, ח) כלים פרק א מ"ז, ט) ויקרא א ט, י) שם ב ב, כ) עיין ב"ב כה. ולקמן סא., ל) ערכין טו., מ) [וכ"ה במס' דרך ארץ זוטא פ"ז], נ) [בבא מליעא פה א], ס) מגילה יד סוף ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמ' ואוקמיה ואמאי לא לוקים ר"י לנפשיה: (ב) רש"י ד"ה הא לן וכו' אהבה בבבל שאינן טעונין שילוח הוו מזבח כפרה ויסורין של אהבה: (ג) ד"ה דין גרמא וכו'. מכשעורה ממנו שאינו מטמא במגע והיה נושאו קשור בסודרו לעגמת: (ד) ד"ה הלמענך וכו'. שילאת מבלה והנחת חבירך תסתלק השכינה: (ה) תוס' ד"ה והאמר וכו'. שלא היו להם בנים וכן יהושע לא מצינו שהיה לו בנים (ו) ואי משום בנות.

גליון הש"ס

תוס' ד"ה לא כו'. אין אדם זוכה כו'. עי' שבת דף נה ע"ב תוס' ד"ה ארבעה.

תורה אור השלם

א) בְּחֶסֶד וֶאֱמֶת יְכֻפַּר עָוֹן וּבְיִרְאַת יְיָ סוּר מֵרָע: [משלי טז, ו]
ב) רֹדֵף צְדָקָה וָחָסֶד יִמְצָא חַיִּים צְדָקָה וְכָבוֹד: [משלי כא, כא]
ג) אֱמֶת קְנֵה וְאַל תִּמְכֹּר חָכְמָה וּמוּסָר וּבִינָה: [משלי כג, כג]
ד) עֹשֶׂה חֶסֶד לַאֲלָפִים וּמְשַׁלֵּם עֲוֹן אָבוֹת אֶל חֵיק בְּנֵיהֶם אַחֲרֵיהֶם הָאֵל הַגָּדוֹל הַגִּבּוֹר יְיָ צְבָאוֹת שְׁמוֹ: [ירמיה לב, יח]
ה) וַיַּסֵּב חִזְקִיָּהוּ פָּנָיו אֶל הַקִּיר וַיִּתְפַּלֵּל אֶל יְיָ: [ישעיה לח, ב]
ו) מִמְתִים יָדְךָ יְיָ מִמְתִים מֵחֶלֶד חֶלְקָם בַּחַיִּים וּצְפוּנְךָ תְּמַלֵּא בִטְנָם יִשְׂבְּעוּ בָנִים וְהִנִּיחוּ יִתְרָם לְעוֹלְלֵיהֶם: [תהלים יז, יד]
ז) וַיִּמְלְאוּ יָמֶיהָ לָלֶדֶת וְהִנֵּה תוֹמִם בְּבִטְנָהּ: [בראשית כה, כד]
ח) טֹרֵף נַפְשׁוֹ בְּאַפּוֹ הַלְמַעַנְךָ תֵּעָזַב אָרֶץ וְיֶעְתַּק צוּר מִמְּקֹמוֹ: [איוב יח, ד]
ט) צוּר יְלָדְךָ תֶּשִׁי וַתִּשְׁכַּח אֵל מְחֹלְלֶךָ: [דברים לב, יח]

דה"ה בנותני צדקה ובכל מעשים טובים רק שאדם יעסוק ללמוד ולעשות ככל אשר יוכל לעשות אין למעלה הימנו לפני קונו. [אור זרוע הלכות קריאת שמע סימן ו] **ואי משום בני.** תימה והא הוי ליה ר' פדת כדאמר (יא:) אורי ליה ר' אליעזר לר' פדת בריה אהבה רבה, וי"ל דעדיין לא נולד או שמא נפטר בחייו. [תוספות הרא"ש] **דין גרמא דעשיראה ביר.** יש מקשין והיאך היה אוחז בידו עצם מן המת שהרי הוא מטמא. ויש אומרים שזן היה שנתלשה ממנו מחיים. [הריטב"א] **כל הנותן מטתו בין צפון לדרום הויין ליה בנים זכרים.** מפני שהמנורה היתה בדרום ושולחן בצפון והשולחן כנגד העושר והמנורה כנגד התורה כדכתיב כי נר מצוה ותורה אור, וכדאמרינן (בבא בתרא כה:) הרוצה להתחכם ידרים והרוצה להתעשר יצפין, וסימנך שולחן בצפון מנורה בדרום, ועדיין הדבר סתום דמה טעם הוא לומר שבעבור זה יזכה לבנים זכרים. ואומר מורי הרב נר"ו, שהחכמים נתכונו בזה לומר שקודם שישמש מטתו שיזכור השולחן שהוא כנגד העושר והמנורה שהיא כנגד התורה ויתפלל על בניו שיהיו מצליחים בתורה ושיהיה להם עושר כדי שלא יצטרכו לבריות. [רבינו יונה דף ג. מדה"ר] **שנאמר וצפונך תמלא בטנם.** אין זו ראיה דודאי אינו לשון צפון אלא סימן לזכר בעלמא וכן הרבה פסוקים שמביא אינן אלא לסימן. [רבינו יונה דף ג. מדה"ר] **שנים שנכנסו להתפלל.** הוא הדין אם נכנסו בני אדם הרבה לבית הכנסת אע"פ שלא נכנסו ביחד שאותם שנשארו אחרונים יש לאחד להמתין לחבירו, מיהו אם נכנס יחידי בשעה שלא יוכל לסיים עמהם תפלתו אין חבירו חייב להמתין לו, דכיון שרואה שלא יוכל לסיים עמהם ונכנס, איגלאי מילתא דאדעתא דהכי נכנס ואינו מפחד. [רבינו יונה דף ג. מדה"ר]

ובאופן נוסף מתרצת הגמרא, **וְאִי בָּעֵית אֵימָא** - ואם תרצה אמור באופן אחר, **הָא בִּצְנְעָא** - הברייתא שבה מבואר שנגעים הם מזבח כפרה עוסקת בנגעים הבאים על האדם במקום צנוע המכוסה בבגדיו, שאין הנגע ניכר לשאר בני אדם, ובאופן כזה הם יסורים של אהבה, **הָא בְּפַרְהֶסְיָא** - אבל המימרא של רבי יוחנן שבה מבואר שנגעים אינם יסורים של אהבה עוסקת בנגעים הבאים על האדם במקום הגלוי לכל, ובאופן כזה אין הם יסורים של אהבה[יג].

עתה מבארת הגמרא את החלק השני בדבריו של רבי יוחנן לגבי יסורים הבאים על האדם בענין הבנים:

מבררת הגמרא, **וּבָנִים לֹא** - וכי יסורים הבאים על האדם בענין הבנים אינם יסורים של אהבה, **הֵיכִי דָּמֵי** - באיזה אופן מדובר, **אִילֵימָא** - אם נאמר שכוונת רבי יוחנן היא באלו **דַּהֲווּ לְהוּ וּמֵתוּ** - שהיו להם בנים ומתו, כיצד יתכן לומר שאין זה יסורים של אהבה, **וְהָא אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן** - והרי רגיל היה רבי יוחנן לומר, **דֵּין גַּרְמָא דַּעֲשִׂירָאָה בִּיר** - זו היא העצם של בני העשירי. לפי שמתו לו עשרה בנים בחייו, והיה רגיל ליטול עמו עצם קטנה מבנו העשירי קשורה בסודרו[יד]. ומאחר ורבי יוחנן אדם גדול היה ודאי לא הביא הקדוש ברוך הוא עליו יסורים שאינם של אהבה, ובהכרח שמיתת בנים היא בכלל יסורים של אהבה[טו].

מבארת הגמרא, **אֶלָּא** יש שני אופנים של יסורים בענין הבנים, **הָא דְּלָא הֲווּ לֵיהּ כְּלָל** - יש אדם שלא היו לו בנים כלל, ועל כך אמר רבי יוחנן 'נגעים ובנים אינם יסורים של אהבה', **וְהָא דַּהֲווּ לֵיהּ וּמֵתוּ** - ויש אדם שהיו לו בנים ומתו, כמו רבי יוחנן עצמו, ובאופן כזה הרי הם יסורים של אהבה, לפי שהאבילות מכפרת על עוונותיו[טז].

הגמרא מביאה מעשים מאמוראים שבאו עליהם יסורים:

רַבִּי חִיָּיא בַּר אַבָּא חָלַשׁ - חלה. **עָל לְגַבֵּיהּ** - נכנס אליו **רַבִּי יוֹחָנָן** לבקרו. **אָמַר לֵיהּ** רבי יוחנן לרבי חייא בר אבא, האם **חֲבִיבִין עָלֶיךָ יִסּוּרִין** אלו, כלומר, האם חפץ אתה בהם[יז]. **אָמַר לֵיהּ** רבי חייא בר אבא לרבי יוחנן, **לֹא הֵן וְלֹא שְׂכָרָן** - איני חפץ ביסורים אלו[יח], אף על פי שאני עתיד לקבל עליהם שכר[יט]. **אָמַר לֵיהּ** רבי יוחנן, אם כן, **הַב לִי יָדָךְ** - תן לי את ידך[כ], **יְהַב לֵיהּ יְדֵיהּ** - נתן לו רבי חייא בר אבא את ידו, **וְאוֹקְמֵיהּ** - והעמידו רבי יוחנן על רגליו, כלומר, שנתרפא ממחלתו.

רַבִּי יוֹחָנָן חָלַשׁ - חלה. **עָל לְגַבֵּיהּ** - נכנס אליו **רַבִּי חֲנִינָא** לבקרו. **אָמַר לֵיהּ** רבי חנינא לרבי יוחנן, האם **חֲבִיבִין עָלֶיךָ יִסּוּרִין** אלו. **אָמַר לֵיהּ** רבי יוחנן לרבי חנינא, **לֹא הֵן וְלֹא שְׂכָרָן** - איני חפץ ביסורים אלו, אף על פי שעתיד אני לקבל עליהם שכר. **אָמַר לֵיהּ** רבי חנינא לרבי יוחנן, **הַב לִי יָדָךְ** - תן לי את ידך, **יְהַב לֵיהּ יְדֵיהּ** - נתן לו רבי יוחנן את ידו, **וְאוֹקְמֵיהּ** - והעמידו רבי חנינא על רגליו, כלומר, שנתרפא ממחלתו.

מקשה הגמרא, **אַמַּאי** - מדוע הוצרך רבי יוחנן לכך שיעמידו רבי חנינא על רגליו, **לוֹקִים רַבִּי יוֹחָנָן לְנַפְשֵׁיהּ** - הרי יכול היה רבי יוחנן להעמיד את עצמו, כפי שהעמיד לרבי חייא בר אבא[כא].

מתרצת הגמרא, **אָמְרִי** - אמרו בני הישיבה בישוב קושיא זו, **אֵין חָבוּשׁ מַתִּיר עַצְמוֹ מִבֵּית הָאֲסוּרִים**. ומשל הוא, שכשם שאדם האסור בבית האסורים אינו יכול לשחרר את עצמו משם, אלא הוא צריך לאדם אחר שיבוא מבחוץ וישחררהו, כך החולה אינו יכול לרפא את עצמו, אלא צריך שיבוא אדם אחר ויעמידו על רגליו[כב].

דין שילוח מצורעים נוהג היו אלו יסורים של אהבה [ובנתיבות עולם (שם) יישב קושיא זו בתוך דבריו, שכתב 'ואף על גב שאין עתה שילוח מן המחנה, מכל מקום ראוי לשלוח']. וברשב"א (ד"ה הא) הביא תירוצו של הרב ר' אלחנן, שיתכן שרק דין 'בתי ערי חומה' לא היה נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג [לענין כך שנחלטים לקונה אחר שנה וכו'], אבל דין שילוח מצורעים מחוץ למחנה נוהג גם עתה, לדעת הסובר 'קדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא'. ובצל"ח (ד"ה הא) כתב לתרץ עוד, שאפילו אם נאמר שדין בתי ערי חומה בטל לגמרי בזמן הזה, אף לענין שילוח מצורעים, מכל מקום עדיין צריך לשלח את המצורעים מהעיר ירושלים. וראה שם שהאריך בטעם הדבר שיש לחלק בזה בין ירושלים לשאר בתי ערי חומה.

עוד כתבו התוספות (שם), שיש המפרשים את דברי הגמרא 'הא לן והא להו' לענין דין טומאה, שבארץ ישראל שהיו מקפידים על דיני טומאה אין הנגעים יסורים של אהבה, שהרי המצורע טמא הוא, אבל בבבל שלא היו מקפידים על דינים אלו הרי הם יסורים של אהבה. ובמהרש"א (ח"א ד"ה ולב"א) תמה על דבריהם, שהרי מכל התלמוד משמע שלא היו נזהרים בזמן האמוראים מטומאת מת ונגעים אפילו בארץ ישראל. וראה שם שפירש ענין 'הא לן והא להו' בדרך אחרת.

יג. **כתב** הצל"ח (ד"ה ולי), שהחילוק בין צינעא לפרהסיא הוא רק לבני בבל, שאין המצורעים שבהם משתלחים חוץ למחנה, אבל בארץ ישראל שהמצורעים משתלחים אין חילוק בזה, שהרי אף אם הנגע הוא בצינעא תחת בגדיו מכל מקום יידעו בו הכל, לפי שצריך לשלחו מחוץ למחנה, ושם 'טמא טמא יקרא' (ויקרא יג מה), דהיינו, שעליו להודיע לכל שטמא הוא.

יד. **כתב** רב נסים גאון בשם רבינו שרירא ורבינו האי, שהיו לרבי יוחנן עשרה בנים זכרים, ומתו תשעה, והעשירי נפל לתוך יורה גדולה שהיתה רותחת מאד, ונמס בשרו ונמק, ונטל רבי יוחנן עצם של אצבע קטנה שלו חגורה בסדינו. והוסיף, שיש אומרים שנשאר לו בן אחד, ושמו רבי מתנה, ושלחו מארץ ישראל לבבל ללמוד תורה לפני שמואל.

כתב רש"י (ד"ה ביר), שהיתה עצם זו פחותה מכשעורה. וכוונתו ליישב בזה, כיצד יתכן הדבר שנשא רבי יוחנן עמו עצם כשעורה, והרי מטמאת היא את האדם הנושאה ['ואדם קדוש כרבי יוחנן היאך היה נושא עצם המת ומיטמא בכל שעה'. הערוך (ערך גרס)], ולפיכך פירש שהיתה פחותה מכשעורה, ובאופן כזה אינה מטמאה במשא [ומשמע מדבריו שאף אין חיוב קבורה בעצם כזו. וראה במשנה למלך (אבל פי"ד הכ"א) שנקט שאין חיוב קבורה אלא בראשו ורובו]. ובערוך (ערך גרס) כתב, שאותה עצם שן היתה, ושן המת אינה מטמאת אלא כאשר היא מחוברת בגופו, ואילו שן זו תלושה היתה. ובראבי"ה (ברכות סי' ו ד"ה כל) הביא פירוש נוסף בענין 'דין גרמא דעשיראה ביר', וכתב, ש'ביר' הוא סעודת הבראה שעושים לאבלים, ונשא עמו רבי יוחנן עצם מבהמה שהאכילוהו מבשרה בסעודה זו. ולפירוש זה ברור הדבר שאין כאן חשש טומאה כלל. טעם הדבר שהיה נושא עצם זו עמו, כתב רש"י (ד"ה ביר) שעשה כן ל'עגמת נפש', דהיינו מחמת צערו. וכעין זה כתב הערוך (שם) בפירושו הראשון 'ומצער ומרוב החביבות היה נושאו' [אמנם ראה במהרש"א (ח"א ד"ה דין) שביאר הכוונה בזה, שמאחר והיו חביבים לו יסורים אלו, שהם יסורים של אהבה, לפיכך היה נושא העצם עמו]. אמנם בפירושו השני כתב הערוך שהיה רבי יוחנן מוליך עצם זו עמו בבואו לבית האבל, כדי לנחם את האבלים ולומר להם ראו מה אירע עמי שמתו לי עשרה בנים, וצערי גדול משלכם. וכן פירשו התוספות כאן (ד"ה והאמר), כמבואר בהערה להלן.

טו. **כן** פירש רש"י (ד"ה ביר). ובתוספות (ד"ה והאמר) תמהו על כך, שהרי להלן מסיקה הגמרא שאדם שלא היו לו בנים מעולם אין זה יסורים של אהבה, ולדברי רש"י שאין הקדוש ברוך הוא מביא על אדם גדול אלא יסורים של אהבה, יש לתמוה כיצד מצינו כמה אנשים גדולים שלא היו להם בנים כלל. ולפיכך כתבו התוספות, שאכן פעמים מביא הקדוש ברוך הוא על הצדיקים יסורים שאינם של אהבה, אלא ראית הגמרא מרבי יוחנן היא ממה שהיה מנחם בכך את האבלים על מיתת בניהם, ואילו לא היו אלו יסורים של אהבה לא היה מנחם בכך אחרים.

טז. **כן** כתב רש"י (ד"ה דהוו). ובפירוש הכותב על עין יעקב (לעיל ע"א ד"ה פשפש) תמה, שרש"י סותר לדבריו לעיל (שם ד"ה יסורין), שכתב שיסורין של אהבה אינם באים לכפר על עוון. ותירץ, שאכן דעת רש"י היא שיסורים הבאים לכפר עוון אינם יסורים של אהבה, אמנם אדם שהיו לו בנים ומתו סובל שני מיני יסורים, האחד, האבילות והצער שיש לו בעת שרואה במיתת בניו, והשני, במה שנשאר ערירי בלא בנים. ונמצא, שאדם זה נתכפרו עוונותיו ביסורים הראשונים, שנתאבל וראה במיתת בניו, ואילו היסורים השניים [שנותר ערירי] הם כבר בכלל 'יסורים של אהבה', וזו היא כוונת רש"י 'שהאבילות מכפרת על עוונותיו', ולפיכך היסורים הבאים עליו עוד יסורים של אהבה הם.

יז. **לפי** שהם מכפרים עליך. רש"י במסכת סנהדרין (קא. ד"ה חביבין). ובמסכת עירובין (יט. ד"ה שדומה) כתב רש"י 'נוחין לו יסורין שמקבלן באהבה'.

יח. **מצינו** בכמה מקומות שהיו הצדיקים מקבלים עליהם היסורים באהבה, אך זאת כשלא היה בהם ביטול תורה, שאז הם בכלל 'יסורים של אהבה', וכפי שנתבאר בדברי הגמרא לעיל (ע"א), אבל במעשים אלו שמביאה הגמרא כאן מכמה אמוראים היו חלושים ביותר ולא יכלו לעסוק בתורה, ולפיכך אמרו 'לא הן ולא שכרן'. מהרש"א (ח"א ד"ה חביבין).

יט. **בשפתי** חכמים (ד"ה לא) כתב לבאר מאמר 'לא הן ולא שכרן' באופן כזה, לפי שישנם שני אופנים שבאים יסורים על האדם: האחד, יסורים הבאים לכפר עוונותיו ואין בהם נתינת שכר. והשני, 'יסורים של אהבה' הבאים להרבות שכרו לעולם הבא. וכנגד שני אופנים אלו אמר 'לא הן ולא שכרן'. על האופן הראשון אמר 'לא הן', דהיינו, שאינו חפץ בהם אף שמכפרים על עוונותיו. ועל האופן השני אמר 'ולא שכרן', שאינו חפץ בהם אף שמרבים את שכרו.

כ. **אפשר** שבא לרמז שהחולה תהיה ידו פתוחה לפדות עצמו בצדקה. עיון יעקב (ד"ה הנ). ובבן יהוידע (ד"ה והנה) כתב לבאר ענין נתינת היד על פי דברי רבי חיים ויטאל (שער רוח הקודש), שהיה האר"י ז"ל אוחז בידו של אדם ומודד את פעימות ליבו, כדרך שעושים הרופאים לאדם החולה בחולי הגוף, ועל פי זה היה יודע מה מצבו של אותו אדם בחולי הנפש. וזו היתה כוונתו של רבי יוחנן באומרו 'הב לי ידך'.

כא. **שפתי** חכמים (ד"ה לוקים).

כב. **טעם** הדבר הוא לפי שמידת הדין מתוחה עליו עתה, ולפיכך אין תפילתו מועילה כל כך, וצריך שאחרים יבקשו עליו רחמים. יערות דבש (ג ט). ולכאורה יש לתמוה על דבריו, שהרי כתב רש"י בפירוש התורה, על המקרא 'וישמע אלהים את קול הנער'

וקובר את בניו מוחלין לו על כל עונותיו אמר ליה רבי יוחנן בשלמא תורה וגמילות חסדים דכתיב [א] בחסד ואמת יכופר עון חסד זו גמילות חסדים שנאמר [ב] רודף צדקה וחסד ימצא חיים צדקה וכבוד אמת זו תורה [א] שנאמר [ג] אמת קנה ואל תמכור אלא קובר את בניו מנין תנא ליה ההוא סבא משום ר' שמעון בן יוחאי אתיא עון עון כתיב הכא בחסד ואמת יכופר עון וכתיב התם [ד] ומשלם עון אבות אל חיק בניהם. א"ר יוחנן נגעים ובנים אינן יסורין של אהבה ונגעים לא והתניא כל מי שיש בו אחד מארבעה מראות נגעים הללו אינן אלא מזבח כפרה מזבח כפרה הוו יסורין של אהבה לא הוו ואב"א [ב] הא לן והא להו ואי בעית אימא הא בצנעא הא בפרהסיא ובנים לא היכי דמי אילימא דהוו להו ומתו והא [ג] א"ר יוחנן דין גרמא דעשיראה ביר אלא הא דלא הוו ליה כלל והא דהוו ליה ומתו. רבי חייא בר אבא חלש על לגביה ר' יוחנן א"ל חביבין עליך יסורין א"ל לא הן ולא שכרן א"ל הב לי ידך יהב ליה ידיה ואוקמיה. ר' יוחנן חלש על לגביה ר' חנינא א"ל חביבין עליך יסורין א"ל לא הן ולא שכרן א"ל הב לי ידך יהב ליה ידיה (א) ואוקמיה אמאי לוקים ר' יוחנן לנפשיה אמרי [ד] אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים. רבי אליעזר [א] חלש על לגביה רבי יוחנן חזא דהוה קא גני בבית אפל גלייה לדרעיה ונפל נהורא חזייה דהוה קא בכי ר' אליעזר [א] א"ל אמאי קא בכית אי משום תורה דלא אפשת [ה] שנינו אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים ואי משום מזוני לא כל אדם זוכה לשתי שלחנות [ו] ואי משום בני דין גרמא דעשיראה ביר א"ל להאי שופרא דבלי בעפרא קא בכינא א"ל על דא ודאי קא בכית ובכו תרוייהו אדהכי והכי א"ל חביבין עליך יסורין א"ל לא הן ולא שכרן א"ל הב לי ידך יהב ליה ידיה ואוקמיה. רב הונא תקיפו ליה ארבע מאה דני דחמרא על לגביה רב יהודה אחוה דרב סלא חסידא ורבנן ואמרי לה רב אדא בר אהבה ורבנן ואמרו ליה לעיין מר במיליה אמר להו ומי חשידנא בעינייכו אמרו ליה מי חשיד קב"ה דעביד דינא בלא דינא אמר להו אי איכא מאן דשמיע עלי מלתא לימא אמרו ליה הכי שמיע לן דלא יהיב מר שבישא לאריסיה אמר להו מי קא שביק לי מידי מיניה הא קא גניב ליה כוליה אמרו ליה היינו דאמרי אינשי בתר גנבא גנוב וטעמא טעים אמר להו קבילנא עלי דיהיבנא ליה איכא דאמרי הדר חלא והוה חמרא ואיכא דאמרי אייקר חלא ואיזדבן בדמי דחמרא: תניא אבא בנימין אומר על שני דברים הייתי מצטער כל ימי על תפלתי שתהא לפני מטתי [א] ועל מטתי שתהא נתונה בין צפון לדרום על תפלתי שתהא לפני מטתי מאי לפני מטתי אילימא לפני מטתי ממש והאמר רב יהודה אמר רב ואיתימא ריב"ל [ב] [ב] מנין למתפלל שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר שנאמר [ה] ויסב חזקיהו פניו אל הקיר ויתפלל לא תימא לפני מטתי אלא אימא [ג] סמוך למטתי ועל מטתי שתהא נתונה בין צפון לדרום דא"ר [ג] חמא ברבי חנינא אמר רבי יצחק כל הנותן מטתו בין צפון לדרום הויין ליה בנים זכרים שנאמר [ו] וצפונך תמלא בטנם ישבעו בנים רב נחמן בר יצחק אמר אף אין אשתו מפלת נפלים כתיב הכא וצפונך תמלא בטנם וכתיב התם [ז] וימלאו ימיה ללדת והנה תומים בבטנה: תניא אבא בנימין אומר [ד] שנים שנכנסו להתפלל וקדם אחד מהם להתפלל ולא המתין את חבירו ויצא טורפין לו תפלתו בפניו שנאמר [ח] טורף נפשו באפו הלמענך תעזב ארץ ולא עוד אלא שגורם לשכינה שתסתלק מישראל שנאמר [ח] ויעתק צור ממקומו ואין צור אלא הקב"ה שנאמר [ט] צור ילדך תשי ואם המתין לו מה שכרו

אמר

רש"י

ובנים. קא סלקא דעתיה הקובר את בניו: ארבע מראות. שאת ותולדתה בהרת ותולדתה. בהרת עזה כשלג, שניה לה כסיד ההיכל. שאת כצמר לבן, שניה לה כקרום ביצה [ז]: הא לן והא להו. בא"י שערי חומה מקודשות בה ומצורע טעון שילוח חוצה להן [ח] אינן יסורין של אהבה (ב). בבבל שאין טעונין שילוח והן מזבח כפרה הוו יסורין של אהבה: בצנעא. תחת בגדיו: דין גרמא דעשיראה ביר. זה עצם של בן עשירי שמת לו: ביר. כמו בר, ולר עצם [ד] פחות מכשעורה ממנו (ג) בסודרו לעגמת נפש. וגרסא רבא כר"י לא באו לו יסורין שאינן של אהבה: דהוו להו בנים ומתו. הוו להו יסורין של אהבה, שהאבלות מכפרת על עונותיו: גלייה. ר' יוחנן לדרעיה: ונפל נהורא. שהיה בשרו מבהיק, שיפה היה מאד כדאמרינן בב"מ בהשוכר את הפועלים (דף פד.): אי משום תורה. שלא למדת הרבה כרצונך: אחד המרבה ואחד הממעיט. לענין קרבנות שנויה בשלהי מנחות (דף קי.), נאמר בעולת בהמה ריח ניחוח [ט] ובמנחה ריח ניחוח [י] ללמדך שאחד המרבה וכו': אי משום מזוני. שאינך עשיר: על דא ודאי קא בכית. על זה ודאי יש לך לבכות: דני. חביות: תקיפו. החמיצו: ליעיין מר במיליה. יפשפש במעשיו: אי איכא דשמיע עלי מילתא לימא. אם יש בכם ששמע עלי דבר שאני צריך לחזור בי יודיעני: שבישא. חלקו בזמורות הגפן שחותכין מהן בשעת הזמיר, ותנן (בב"מ דף קג.) כשם שחולקין ביין כך חולקין בזמורות ובקנים. שריגים מתרגמינן שבשין (בראשית מ): מי שביק לי מידי מיניה. וכי אינו חשוד בעיניכם שהוא גונב לי הרבה יותר מחלקו: בתר גנבא גנוב כו'. הגונב מן הגנב אף הוא טועם טעם גנבה: סמוך למטתי. כל ימי נזהרתי שלא לעשות מלאכה ושלא לעסוק בתורה כשעמדתי ממטתי עד שאקרא ק"ש ואתפלל: צפון לדרום. ראשה ומרגלותיה זה לצפון וזה לדרום. ונראה בעיני שהשכינה במזרח או במערב [כ] לפיכך נכון להסב דרך תשמיש לרוחות אחרות: וצפונך. לשון צפון, וסיפיה דקרא ישבעו בנים: תמלא בטנם. תמלא ימי הריונם: טורף נפשו באפו. לך אומר אשר גרמת לך לטרוף את נפשך בפניך, ומה היא הנפש זו תפלה כמו שנאמר ואשפוך את נפשי לפני ה' (ש"א א): הלמענך תעזב ארץ. וכי סבור היית שבשבילך שיצאת (ד) תסתלק השכינה ויעזוב את חבירך המתפלל לפניו:

לוא

תוספות

הא לן והא להו. פי' רש"י לבני ארץ ישראל שצריכין שילוח חוץ לשלשה מחנות לא הוו יסורין של אהבה. ותימה דשילוח מחנות לא היה נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג ובתי ערי חומה [ל]. ובימי האמוראין לא היה היובל נוהג כדאמרינן במסכת גיטין (פ"ד דף לו.) והיאך היה מדבר ר' יוחנן מדבר שלא היה נוהג בימיו. וי"מ הא לן והא להו לענין טומאה שנזהרין בא"י ולא בבבל: והאמר רבי יוחנן דין גרמא דעשיראה ביר. פי' רש"י דלאדם חשוב כר' יוחנן מסתמא לא היו אלא יסורין של אהבה. ותימה דהא מסיק דהיכא דלא הוו ליה בנים כלל לא הוו יסורין של אהבה והרי כמה צדיקים שלא היו להם בנים (ה). ואי משום בנות ר' יוחנן נמי הוו ליה בנות בפ' בתרא דקדושין (דף עא:) ונראה לפרש דהכי פריך והאמר ר' יוחנן דין גרמא וכו' אלמא מדהוה רגיל לנחם אחרים בכך ש"מ דהוו יסורין של אהבה. אבל אינו תלוי בכך שהצדיקים עצמם פעמים מעונים ביסורין: [מ] ה"ג לא כל אדם זוכה לשתי שלחנות. אבל אין לגרוס [נ] אין אדם זוכה דהא כמה צדיקים זוכין לשתי שלחנות כגון [ס] רבי וכדאמרינן בפרק בתרא דהוריות (דף י:): דינא בלא דינא. הרבה צדיקים יש שלוקין בגופם ובממונם אלא הם היו יודעים שלא היה נותן שבישא לאריסיה והיו רוצים לרמוז לו שלא יעשה עוד: שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר. אבל מלתא דקביעא כגון ארון ותיבה אין זה הפסק. אבל מטה נראה שאין זה קבוע: אלא אימא סמוך למטתי. שלא היה עושה מלאכה עד שיתפלל. ורש"י פירש אפילו ללמוד שאסור ללמוד קודם תפלה. ולא ידעתי מנא ליה. אבל ראיה דשרי ללמוד קודם דלקמן בפרק שני (דף יד ב) אמרינן דרב מקדים ומשי ידיה ומברך ומתני פרקיה וקרי ק"ש כי מטא זמן ק"ש וכו': כל הנותן מטתו [ה] בין צפון לדרום וכו'. ולא בין מזרח למערב ודוקא כשישן עם אשתו מפני שהשכינה מצויה בין מזרח למערב והיה הדבר גנאי לשכב אלא אשתו מפני התשמיש וכן משמע ומוכחי קראי:

המתפלל

עין משפט נר מצוה

יז א מיי' פ"ז מהל' בית הבחירה הל' ט טוש"ע או"ח סי' ג' סעיף ו ובסימן ר"מ סעיף יז:

יח ב מיי' פ"ה מהלכות תפלה הלכה ו סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן צ סעיף כא:

יט ג מיימוני פ"ו שם הלכה ד טוש"ע או"ח סימן פ"ט סעיף ו:

כ ד מיי' פ"ט שם הלכה יא סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן צ סעיף טו:

רב נסים גאון

דין גרמא דעשיראה ביר. פרשו רבי' שרירא ורבי' האיי חמודו ז"ל ר' יוחנן קבר י' בנים זכרים וכי העשירי שבהן נפל לתוך יורה גדולה שהיתה רותחת ריתוח קשה וחזק ונמס בשרו ונמק נטל ר' יוחנן עצם של אצבע קטנה שלו וצררה בסדינו והי' מנחם בה אחרים ואית דאמרי כי נשאר לו בן אחד ושמו ר' מתנה ושיגרו מארץ ישראל לבבל ללמוד תורה לפני שמואל:

הגהות וציונים

א] [אלעזר] (גליון): ב] בכת"י ובע"י הגי' ואיתימא ריב"ל ואמרי לה במתניתא תנא אבא בנימין אומר וכו' (וכ"ה באו"ז הל' ק"ש סי' ה) ולפ"ז מיושב שלא מקשה מאמוראים על תנא אלא מדברי עצמו: ג] עיין ב"י או"ח סי' ג ד"ה ומ"ש דלא וכו' דכתב דאולי הגי' א"ר חמא והוא מילתא באפי נפשה ואבא בנימין משום איסורא משום דשכינה במזרח ור' חמא אומר שאם נזהר בזה יש לו בנים זכרים עיי"ש: ד] בערוך ערך גרם פי' אותו עצם שן הוה דאינו מטמא וכ"כ הרשב"ם בב"ב קטז ע"א וי"מ ביר סעודת הבראה לאבל (גליון): ה] ג' תיבות "כל הנותן מטתו" יש למחוק ודבור התוס' מתחיל בין צפון לדרום וקאי על הברייתא דאבא בנימין דלא תני טעם, ומפרשי רש"י והתוס' טעמו, ורבי יצחק הרי כתב בעצמו טעמו (דבש תמר) ועיין בספר רצוף אהבה מובא באסיפת זקנים על ברכות:

משנת ראשונים

תנא ליה ההוא סבא משום רבי שמעון בן יוחאי. וששאלת כל היכא דאמרינן ההוא סבא מאן הוא, כך ראינו שאינו אדם ידוע, אלא זקן סתם שהיה נמצא באותה שעה ולא תעלה על דעתך שמא אליהו הוא. דאמרינן בבמה מדליקין, אמר להו ההוא סבא טיהר בן יוחי את הקברות, ובסופה יהב ביה עינא ונח נפשיה. [תשובות הגאונים הרכבי, סימן כג]

אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים. נראה בעיני דה"ה בנותני צדקה ובכל מעשים טובים רק שאדם יעסוק ללמוד ולעשות ככל אשר יוכל לעשות אין למעלה הימנו לפני קונו. [אור זרוע הלכות קריאת שמע סימן ו] ואי משום בני. תימה והא הוי ליה ר' פדת כדאמר (יא:) אורי ליה ר' אליעזר לר' פדת בריה אהבה רבה, וי"ל דעדיין לא נולד או שמא נפטר בחייו. [תוספות הרא"ש] דין גרמא דעשיראה ביר. יש מקשין והיאך היה אוחז בידו עצם מן המת שהרי הוא מטמא. ויש אומרים ששן היה שנתלשה ממנו מחיים. [הריטב"א] כל הנותן מטתו בין צפון לדרום הויין ליה בנים זכרים. מפני שהמנורה היתה בדרום ושולחן בצפון והשולחן כנגד העושר והמנורה כנגד התורה כדכתיב כי נר מצוה ותורה אור, וכדאמרינן (בבא בתרא כה:) הרוצה להתחכם ידרים והרוצה להתעשר יצפין, וסימנך שולחן בצפון מנורה בדרום, ועדיין הדבר סתום דמה טעם הוא לומר שבעבור זה יזכה לבנים זכרים. [רבינו יונה דף ג. מדה"ר] ואומר מורי הרב נר"ו, שהחכמים נתכונו בזה לומר שקודם שישמש מטתו שיזכור השולחן שהוא כנגד העושר והמנורה שהיא כנגד התורה ויתפלל על בניו שיהיו מצליחים בתורה ושיהיה להם עושר כדי שלא יצטרכו לבריות. [רבינו יונה דף ג. מדה"ר] שנאמר וצפונך תמלא בטנם. אין זו ראיה דודאי אינו לשון צפון אלא סימן לזכר בעלמא וכן הרבה פסוקים שמביא אינן אלא לסימן. [רבינו יונה דף ג. מדה"ר] שנים שנכנסו להתפלל. הוא הדין אם נכנסו בני אדם הרבה לבית הכנסת אע"פ שלא נכנסו ביחד שאותם שנשארו אחרונים יש לאחד להמתין לחבירו, מיהו אם נכנס יחידי בשעה שלא יוכל לסיים עמהם תפלתו אין חבירו חייב להמתין לו, דכיון שרואה שלא יוכל לסיים עמהם ונכנס, איגלאי מילתא דאדעתא דהכי נכנס ואינו מפחד. [רבינו יונה דף ג. מדה"ר]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ע"ז ד ב תורה דכתיב כו'] עיי"ש הגירסא, ב) [לקמן מד. וש"נ], ג) ב"ב דף קטז., ד) [נדרים ז: סנהדרין לה.], ה) לקמן יז. מנחות קי. [שבת לו. יומא מב. שבועות טו.], ו) [ועיין תוס' נדה מ. ד"ה ואמר], ז) נגעים פרק א מ"א, ח) כלים פרק א מ"ז, ט) ויקרא א ט, י) שם ב ב, כ) עיין ב"ב כה. ולקמן סא., ל) ערכין כט., מ) [וכ"ה במס' דרך ארץ זוטא פ"ד], נ) [בבא מציעא פה א], ס) מגילה יד סוף ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמ' ואוקמיה ואמאי לא לוקים ר"י לנפשיה: (ב) רש"י ד"ה הא לן וכו'. אהבה בבבל שאינן טעונין שילוח הוו מזבח כפרה ויסורין של אהבה: (ג) ד"ה דין גרמא וכו'. מכשעורה ממנו שאינו מטמא במגע והיה נושאו קשור בסודרו לעגמת: (ד) ד"ה הלמענך וכו'. שילאת מב"ה והנחת חבירך תסתלק השכינה: (ה) תוס' ד"ה והאמר וכו'. שלא היו להם בנים וכן יהושע לא מצינו שהיה לו בנים [ס] ואי משום בנות:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה לא כו'. אין אדם זוכה כו'. עי' שבת דף נה ע"ב תוס' ד"ה ארבעה:

תורה אור השלם

א) בְּחֶסֶד וֶאֱמֶת יְכֻפַּר עָוֹן וּבְיִרְאַת יְיָ סוּר מֵרָע: [משלי טז, ו]

ב) רֹדֵף צְדָקָה וָחָסֶד יִמְצָא חַיִּים צְדָקָה וְכָבוֹד: [משלי כא, כא]

ג) אֱמֶת קְנֵה וְאַל תִּמְכֹּר חָכְמָה וּמוּסָר וּבִינָה: [משלי כג, כג]

ד) עֹשֶׂה חֶסֶד לַאֲלָפִים וּמְשַׁלֵּם עֲוֹן אָבוֹת אֶל חֵיק בְּנֵיהֶם אַחֲרֵיהֶם הָאֵל הַגָּדוֹל הַגִּבּוֹר יְיָ צְבָאוֹת שְׁמוֹ: [ירמיה לב, יח]

ה) וַיַּסֵּב חִזְקִיָּהוּ פָּנָיו אֶל הַקִּיר וַיִּתְפַּלֵּל אֶל יְיָ: [ישעיה לח, ב]

ו) מִמְתִים יָדְךָ יְיָ מִמְתִים מֵחֶלֶד חֶלְקָם בַּחַיִּים וּצְפוּנְךָ תְּמַלֵּא בִטְנָם יִשְׂבְּעוּ בָנִים וְהִנִּיחוּ יִתְרָם לְעוֹלְלֵיהֶם: [תהלים יז, יד]

ז) וַיִּמְלְאוּ יָמֶיהָ לָלֶדֶת וְהִנֵּה תוֹמִם בְּבִטְנָהּ: [בראשית כה, כד]

ח) טֹרֵף נַפְשׁוֹ בְּאַפּוֹ הַלְמַעַנְךָ תֵּעָזַב אָרֶץ וְיֶעְתַּק צוּר מִמְּקֹמוֹ: [איוב יח, ד]

ט) צוּר יְלָדְךָ תֶּשִׁי וַתִּשְׁכַּח אֵל מְחֹלְלֶךָ: [דברים לב, יח]

רבי אלעזר חלש - חלה. **על לגביה** - נכנס אליו **רבי יוחנן** לבקרו. **חזא** - ראה רבי יוחנן, **דהוה קא גני בבית אפל** - שרבי אלעזר שוכב בבית חשוך. **גלייה לדרעיה ונפל נהורא** - גילה רבי יוחנן את זרועו והואר הבית, מחמת שהיה בשרו של רבי יוחנן מבהיק, שכן יפה היה מאוד[כג]. **חזייה דהוה קא בכי רבי אלעזר** - ראה רבי יוחנן את רבי אלעזר שהוא בוכה. **אמר ליה, אמאי קא בכית** - מדוע בוכה אתה, **אי משום תורה דלא אפשת** - אם משום שלא הרבית ללמוד תורה כפי רצונך[כד], הרי כבר **שנינו** במנחות (קי.) לגבי הבאת קרבנות, **'אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים'**, כלומר, בין אדם עשיר המביא בהמה לעולה, ובין אדם עני המביא סולת למנחה, חביבים הם בשוה לפני הקדוש ברוך הוא, בתנאי שמכוונים ליבם לשם שמים. **ואי משום מזוני** - ואם בוכה אתה על כך שאינך עשיר[כה], ואין מזונותיך מצויים לך[כו], אין לך להצטער על כך, שהרי **לא כל אדם זוכה לשתי שלחנות**, כלומר, מעטים הם הזוכים גם לתורה וגם לעושר[כז]. **ואי משום בני** - ואם בוכה אתה על בניך שמתו[כח], **דין גרמא דעשיראה ביר** - ראה עצם זו של בני העשירי[כט].

אמר ליה רבי אלעזר לרבי יוחנן, לא על דברים אלו אני בוכה, אלא **להאי שופרא דבלי בעפרא קא בכינא** - על יופייך זה שעתיד לבלות בעפר אני בוכה[ל].

אמר ליה רבי יוחנן לרבי אלעזר, **על דא ודאי קא בכית** - על דבר זה ודאי ראוי לך לבכות. **ובכו תרוייהו** - ובכו שניהם יחדיו[לא].

אדהכי והכי - בין כך ובין כך, **אמר ליה** רבי יוחנן לרבי אלעזר, האם **חביבין עליך יסורין** אלו. **אמר ליה** רבי אלעזר לרבי יוחנן, **לא הן ולא שכרן** - איני חפץ ביסורים אלו, אף שעתיד אני לקבל עליהם שכר. **אמר ליה** רבי יוחנן לרבי אלעזר, **הב לי ידך** - תן לי את ידך, **יהב ליה ידיה** - נתן רבי אלעזר לרבי יוחנן את ידו, **ואוקמיה** - והעמידו רבי יוחנן על רגליו, כלומר, שנתרפא ממחלתו.

הגמרא מביאה מעשה מאמורא שבאו עליו יסורים בענייני ממון:

רב הונא תקיפו ליה ארבע מאה דני דחמרא - החמיצו לו ארבע מאות חביות של יין, **על לגביה** - נכנס אליו **רב יהודה אחוה דרב סלא חסידא** - אחיו של רב סלא החסיד, **ורבנן** - ובני הישיבה, **ואמרי לה** - ויש אומרים שנכנסו אצלו **רב אדא בר אהבה ורבנן, ואמרו ליה לעיין מר במיליה** - יפשפש הרב במעשיו, כדי לידע עבור איזה חטא נענש בהפסד זה. **אמר להו** רב הונא, **ומי חשידנא בעינייכו** - וכי חשוד אני בעיניכם בחטא. **אמרו ליה, מי חשיד קודשא בריך הוא דעביד דינא בלא דינא** - וכי חשוד הקדוש ברוך הוא בעיניך שעשה בך דין בלא חטא[לב]. **אמר להו** רב הונא, **אי איכא מאן דשמיע עלי מלתא לימא** - אם יש בכם מישהו ששמע עלי איזה דבר חטא שצריך אני לשוב הימנו, שיאמר לי. **אמרו ליה, הכי שמיע לן** - כך שמענו עליך, **דלא יהיב מר שבישא לאריסיה** - שאינך נותן לאריסך מן זמורות הגפן, כפי המגיע לו לחלקו[לג]. **אמר להו** רב הונא, **מי קא שביק לי מידי מיניה** - וכי מותיר הוא לי

(בראשית כא יז), 'מכאן שיפה תפלת החולה [על עצמו] מתפלת אחרים עליו, והיא קודמת להתקבל'. ואכן כבר הקשה הרא"ם (שם) על דברי רש"י מסוגיית הגמרא כאן. ותירץ, שצריך לומר שאמוראים אלו היו חולים כל כך עד שלא היו יכולים לכוין בתפילתם, ולפיכך הוצרכו שאחרים יתפללו עליהם, אבל כאשר החולה יכול לכוין את דעתו בתפילתו עדיף שיתפלל הוא על עצמו, ותפילתו קודמת להתקבל. ובגור אריה (שם) יישב הענין באופן אחר, וכתב שלגבי תפילה אין אומרים את הכלל של 'אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים', שכן אין המתפלל מתיר את עצמו אלא הקדוש ברוך הוא מקבל תפילתו ומתירו, אמנם במעשים אלו הנזכרים כאן בגמרא לא הקימו האמוראים זה את זה על ידי תפילה, אלא היו אומרים לחולה שיחזק את עצמו, ואז יגיע אליו עזר מעם האלהים שיתרפא, ובזה שייך ענין 'אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים', שכן אין האדם יכול לחזק את עצמו, אלא הוא צריך לאדם אחר שיחזקו.

כג. **כמבואר** במסכת בבא מציעא (פד.). רש"י (ד"ה ונפל). ובשפתי חכמים (ברש"י שם) תמה, שהרי מתבאר מדברי הגמרא שם שעוסקת היא בקירון עור פניו של רבי יוחנן, ואם כן מדוע לא האיר הבית מאור פניו, והוצרך לגלות את זרועו. וראה שם מה שתירץ. בבן יהוידע (ד"ה גלייה) תמה, שהרי אפילו מרגלית ואבן טובה זכה מאד אין יוצא ממנה אור, אלא שכאשר היא נמצאת במקום שיש בו אור הזורח עליה אזי יוצאים גם ממנה ניצוצי אור, וכיצד יתכן הדבר שזרועו של רבי יוחנן האירה את הבית החשוך. ולפיכך פירש הדברים לענין אור רוחני, עיין שם. אמנם באיי הים (ד"ה ר"א) כתב, שאכן היה באותו הבית אור קטן, אלא שלא היה די בו להאיר את כל הבית, וכאשר גילה רבי יוחנן את זרועו כנגד אותו אור נעשה אור חוזר מבוהק בשרו, ונתפשט אורו על פני הבית כולו.

כד. **כן** פירש רש"י (ד"ה אי - הראשון). וכתב בפירוש אהבת איתן על עין יעקב (ד"ה ר' אלעזר), שהוקשה לרש"י כיצד יתכן הדבר שרבי אלעזר שהיה תלמידו של רבי יוחנן לא למד תורה הרבה, ועל כן פירש שאין כוונת רבי יוחנן שלא למדת תורה הרבה, אלא שלא למדת הרבה כפי רצונך. אך כתב על כך שפירוש זה דחוק. ולפיכך פירש באופן אחר, שכוונתו של רבי יוחנן היתה על המבואר במסכת חגיגה (יג.), שרבי יוחנן הציע לרבי אלעזר ללמדו מעשה מרכבה, וסירב רבי אלעזר, לפי שעדיין לא היה זקן כל הצורך, ועל כך אמר לו רבי יוחנן 'אי משום תורה דלא אפשת', שלא למדת מעשה מרכבה.

כה. **רש"י** (ד"ה אי - השני). וכתב בשפתי חכמים (ברש"י שם), שטעם הדבר שנקט רש"י באופן כזה 'שאינך עשיר' [אף שהיתה כוונת רבי יוחנן באומרו 'אי משום מזוני' על כך שהוא עני, ולא רק על חסרון עשירות], משום מאמר הכתוב (תהלים לז כה) 'ולא ראיתי צדיק נעזב', שלעולם אין הצדיק נקרא בשם 'עני'.

כו. **וכפי** שמצינו במסכת תענית (כה.), שרבי אלעזר בן פדת היתה השעה דחוקה לו ביותר, וסתם 'רבי אלעזר' הוא רבי אלעזר בן פדת. מהרש"א (ח"א ד"ה אי).

כז. **פירוש**, אם בוכה אתה מחמת גודל עניותך, לפי שסבור אתה שאירע לך כן עקב ריבוי עוונותיך, אין לך לחשוב כן, אלא טעם הדבר הוא משום ש'אין כל אדם זוכה לשתי שולחנות'. אמת ליעקב (ד"ה אי).

יש שגרסו 'אין אדם זוכה לשתי שולחנות'. וכתבו התוספות (ד"ה ה"ג) שאין גירסא זו נכונה, שהרי מצינו כמה צדיקים שזכו לשתי שולחנות, כגון רבי יהודה הנשיא. וכן מבואר במסכת הוריות (י:) שישנם צדיקים הזוכים לנחלת שני עולמות.

כח. **משמע** מכאן שמתו בניו של רבי אלעזר. והקשו התוספות במסכת נדה (מ. ד"ה ולמר), שהרי מצינו שם בגמרא מימרא שאמר רבי פדת, והוא היה בנו של רבי אלעזר. ותירצו, שיתכן שהוא נולד אחרי מעשה זה, או שהיו לרבי אלעזר בנים הרבה ומתו מקצתם, ורבי פדת היה מן הנותרים מהם. ובתוספות הרא"ש כאן (ד"ה ואי) הוסיף, שיתכן שאף רבי פדת זה נפטר לאחר מכן בחיי אביו רבי אלעזר.

כט. **במהרש"א** (ח"א ד"ה אי) כתב לבאר את טעם הדבר שנקט רבי יוחנן בדבריו שלשה עניינים אלו, תורה, מזונות ובנים, על פי דברי הגמרא במסכת מועד קטן (כח.) 'חיי בני ומזוני, לא בזכותא תליא מילתא אלא במזלא תליא מילתא'. 'חיי', היינו התורה שהיא חיי האדם, נמצא, ששלושה ענינים אלו אינם תלויים בזכויותיו של האדם, אלא כפי המזל שהיה בשעת בריאתו. ובזה ניחמו רבי יוחנן לרבי אלעזר, שאף שהוא סובל בשלשה ענינים אלו אין זה משום מיעוט זכיותיו, אלא שכך הוא מזלו.

ל. **ראה** הערה להלן בביאור כוונת הדברים.

לא. **לכאורה** יש לתמוה, מה מקום יש לבכות על יופי גופני שעתיד לבלות בעפר. וביאר בזה המהרש"א (ח"א ד"ה להאי), שסיבת הבכי היתה על זכרון חורבן ירושלים, וכפי שאמר רבי יוחנן (ב"מ פד.) 'אני אישתיירי משפירי ירושלים', דהיינו, שנותר ממשפחתם של האנשים היפים שהיו בירושלים [אך הוא עצמו חי שנים רבות אחר החורבן. תוספות (שם ד"ה אמר - השני)], ונמצא שכל זמן שהוא חי יש זכרון ליופיה של ירושלים, ובפטירתו יבלה זכרון יופיה של ירושלים בעפר. וכעין זה כתב באמרי נועם (ד"ה על), שבראות רבי אלעזר את יופיו של רבי יוחנן נזכר מהריגת הצדיקים השוכנים בעפר וחורבן בית המקדש. ופירש עוד, שזה מרמז על גלות השכינה השחה לעפר.

לב. **כתבו** התוספות (ד"ה דינא), שאין זו טענה, שהרי מצינו הרבה צדיקים הלוקים בגופם ובממונם בלא חטא [והם יסורים של אהבה. על פי רשב"א (ד"ה הא)], אלא שהם ידעו בו שאינו נותן מן זמורות הגפן לאריסו, וכמבואר בהמשך המעשה, ולפיכך רצו לרמוז לו זאת באופן כזה. וכתב באמרי נועם (בתוס' שם), שעל פי זה מתבאר הדין ודברים שביניהם, שבתחילה היה סבור רב הונא שאין הם יודעים עליו איזה דבר חטא, אלא שאומרים לו בדרך עצה טובה שיפשפש במעשיו, ועל כן אמר להם 'ומי חשידנא בעינייכו' [כלומר, מדוע חושדים אתם בי בחטא, ואינכם תולים זאת ביסורים של אהבה], אמנם לאחר שענו לו 'ומי חשיד הקדוש ברוך הוא דעביד דינא בלא דינא' הבין שהם יודעים עליו איזה חטא, ובאו לעוררו לשוב הימנו, ולפיכך שאלם מה הוא חטא זה, כמבואר בדברי הגמרא להלן.

בהגהות חשק שלמה (ד"ה רב הונא) כתב [בשם ר"י סירווינט], שהחכמים ידעו שהפסד ממון זה שבא על רב הונא אינו בכלל 'יסורים של אהבה', שהרי מבואר במסכת בבא מציעא (פג.) שארבע מאות חביות של יין שמחמיצות 'קלא אית להו', דהיינו שהדבר מתפרסם לכל, ונמצא שיסורים של פרהסיא הם, והרי נתבאר בדברי הגמרא לעיל שיסורים של פרהסיא אינם יסורים של אהבה, ולפיכך אמרו לרב הונא שיפשפש במעשיו. ובבן יהוידע (ד"ה והסיבו) כתב, שטענו חכמים לרב הונא שכל הפסד ממון הבא על האדם אינו בכלל 'יסורים של אהבה', לפי שאין זה נוגע רק אליו אלא גם לבני משפחתו, שעל ידי כן תתמעט פרנסתם, וביותר, שמשום הפסד ממון זה יפסידו גם עניי ישראל, שלא יוכל ליתן עוד צדקה ברווח כהרגלו, והרי זה כעין מה שנתבאר לעיל (ע"א) שיסורים של אהבה אין בהם ביטול תורה או תפילה, וממילא גם ביטול מצוות צדקה אין בהם, ובהכרח שיסורים אלו אינם של אהבה, ועל כן אמרו לו שיפשפש במעשיו.

כתב בפירוש הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה מי), שטעם הדבר שנקטו חכמים בלשון 'דינא בלא דינא', לרמז שהקדוש ברוך הוא מעניש את האדם ב'מידה כנגד מידה', ולפיכך העניש את רב הונא שהחמיץ יינו בדווקא, לפי שחטא בכך שלא נתן לאריסו מזמורות הגפן, וכמבואר בדברי הגמרא להלן.

לג. **שכן** הוא הדין, שכשם שחולקים בעל הבית והאריס ביין, כך הם חולקים בענפים שחותכים מן הגפנים, ובקנים המעמידים את הגפנים, וכמבואר במסכת בבא מציעא (קג.). רש"י (ד"ה שבישא).

וקובר את בניו מוחלין לו על כל עונותיו אמר ליה רבי יוחנן בשלמא תורה וגמילות חסדים דכתיב א) בחסד ואמת יכופר עון חסד זו גמילות חסדים שנאמר ב) רודף צדקה וחסד ימצא חיים צדקה וכבוד אמת זו תורה א) שנאמר ג) אמת קנה ואל תמכור אלא קובר את בניו מנין תנא ליה ההוא סבא משום ר' שמעון בן יוחאי אתיא עון עון כתיב הכא בחסד ואמת יכופר עון וכתיב התם ד) ומשלם עון אבות אל חיק בניהם. א"ר יוחנן נגעים ובנים אינן יסורין של אהבה ונגעים לא והתניא כל מי שיש בו אחד מארבעה מראות נגעים הללו אינן אלא מזבח כפרה מזבח כפרה הוו יסורין של אהבה לא הוו ואב"א ב) הא לן והא להו ואי בעית אימא הא בצנעא הא בפרהסיא ובנים לא היכי דמי אילימא דהוו להו ומתו והא ג) א"ר יוחנן דין גרמא דעשיראה ביר אלא הא דלא הוו ליה כלל והא דהוו ליה ומתו. רבי חייא בר אבא חלש על לגביה ר' יוחנן א"ל חביבין עליך יסורין א"ל לא הן ולא שכרן א"ל הב לי ידך יהב ליה ידיה ואוקמיה. ר' יוחנן חלש על לגביה ר' חנינא א"ל חביבין עליך יסורין א"ל לא הן ולא שכרן א"ל הב לי ידך יהב ליה ידיה (א) ואוקמיה אמאי לוקים ר' יוחנן לנפשיה אמרי ד) אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים. רבי אליעזר א] חלש על לגביה רבי יוחנן חזא דהוה קא גני בבית אפל גלייה לדרעיה ונפל נהורא חזייה דהוה קא בכי ר' אליעזר א] א"ל אמאי קא בכית אי משום תורה דלא אפשת ה) שנינו אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים ואי משום מזוני לא כל אדם זוכה לשתי שלחנות ו) ואי משום בני דין גרמא דעשיראה ביר א"ל להאי שופרא דבלי בעפרא קא בכינא א"ל על דא ודאי קא בכית ובכו תרוייהו אדהכי והכי א"ל חביבין עליך יסורין א"ל לא הן ולא שכרן א"ל הב לי ידך יהב ליה ידיה ואוקמיה. רב הונא תקיפו ליה ארבע מאה דני דחמרא על לגביה רב יהודה אחוה דרב סלא חסידא ורבנן ואמרי לה רב אדא בר אהבה ורבנן ואמרו ליה לעיין מר במיליה אמר להו ומי חשידנא בעינייכו אמרו ליה מי חשיד קב"ה דעביד דינא בלא דינא אמר להו אי איכא מאן דשמיע עלי מלתא לימא אמרו ליה הכי שמיע לן דלא יהיב מר שבישא לאריסיה אמר להו מי קא שביק לי מידי מיניה הא קא גניב ליה כוליה אמרו ליה היינו דאמרי אינשי בתר גנבא גנוב וטעמא טעים אמר להו קבילנא עלי דיהיבנא ליה איכא דאמרי הדר חלא והוה חמרא ואיכא דאמרי אייקר חלא ואיזדבן בדמי דחמרא: תניא אבא בנימין אומר על שני דברים הייתי מצטער כל ימי על תפלתי שתהא לפני מטתי א) ועל מטתי שתהא נתונה בין צפון לדרום על תפלתי שתהא לפני מטתי מאי לפני מטתי אילימא לפני מטתי ממש והאמר רב יהודה אמר רב ואיתימא ריב"ל ב] ב) מנין למתפלל שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר שנאמר ה) ויסב חזקיהו פניו אל הקיר ויתפלל לא תימא לפני מטתי אלא אימא ג) סמוך למטתי ועל מטתי שתהא נתונה בין צפון לדרום דא"ר ג] חמא ברבי חנינא אמר רבי יצחק כל הנותן מטתו בין צפון לדרום הויין ליה בנים זכרים שנאמר ו) וצפונך תמלא בטנם ישבעו בנים רב נחמן בר יצחק אמר אף אין אשתו מפלת נפלים כתיב הכא וצפונך תמלא בטנם וכתיב התם ז) וימלאו ימיה ללדת והנה תומים בבטנה: תניא אבא בנימין אומר ד) שנים שנכנסו להתפלל וקדם אחד מהם להתפלל ולא המתין את חברו ויצא טורפין לו תפלתו בפניו שנאמר ח) טורף נפשו באפו הלמענך תעזב ארץ ולא עוד אלא שגורם לשכינה שתסתלק מישראל שנאמר ח) ויעתק צור ממקומו ואין צור אלא הקב"ה שנאמר ט) צור ילדך תשי ואם המתין לו מה שכרו

אמר

רש"י

ובנים. קא סלקא דעתיה הקובר את בניו: ארבע מראות. שאת ותולדתה בהרת ותולדתה. בהרת עזה כשלג, שניה לה כסיד ההיכל. שאת כצמר לבן, שניה לה כקרום ביצה ז): הא לן והא להו. בא"י שערי חומה מקודשות בה ומצורע טעון שילוח חוצה להן ח) אינן יסורין של אהבה (ב). בבל שאין טעונין שילוח והן מזבח כפרה הוו יסורין של אהבה: בצנעא. תחת בגדיו: דין גרמא דעשיראה ביר. זה עצם של בן עשירי שמת לו: ביר. כמו בר, ולר עצם ד] פחות מכשעורה ממנו (ג) בסודרו לעגמת נפש. וגברא רבא כר"י לא באו לו יסורין שאינן של אהבה: דהוו להו בנים ומתו. הוו להו יסורין של אהבה, שהאבלות מכפרת על עונותיו: גלייה. ר' יוחנן לדרעיה: ונפל נהורא. שהיה בשרו מבהיק, שיפה היה מאד כדאמרינן בב"מ בהשוכר את הפועלים (דף פד.): אי משום תורה. שלא למדת הרבה כרצונך: אחד המרבה ואחד הממעיט. לענין קרבנות שניה בשלהי מנחות (דף קי.), נאמר בעולת בהמה ריח ניחוח ט) ובמנחה ריח ניחוח י) ללמדך שאחד המרבה וכו': אי משום מזוני. שאינך עשיר: על דא ודאי קא בכית. על זה ודאי יש לך לבכות: דני. חביות: תקיפו. החמיצו: ליעיין מר במיליה. יפשפש במעשיו: אי איכא דשמיע עלי מילתא לימא. אם יש בכם ששמע עלי דבר שאני צריך לחזור בי יודיעני: שבישא. חלקו בזמורות הגפן שחותכין מהן בשעת הזמיר, ותנן (בב"מ דף קג.) כשם שחולקין ביין כך חולקין בזמורות ובקנים. שריגים מתרגמינן שבשין (בראשית מ): מי שביק לי מידי מיניה. וכי אינו חשוד בעיניכם שהוא גונב לי הרבה יותר מחלקו: בתר גנבא גנוב כו'. הגונב מן הגנב אף הוא טועם טעם גנבה: סמוך למטתי. כל ימי נזהרתי שלא לעשות מלאכה ושלא לעסוק בתורה כשעמדתי ממטתי עד שאקרא ק"ש ואתפלל: צפון לדרום. ראשה ומרגלותיה זה לצפון וזה לדרום. ונראה בעיני שהשכינה במזרח או במערב כ) לפיכך נכון להסב דרך תשמיש לרוחות אחרות: וצפונך. לשון צפון, וסיפיה דקרא ישבעו בנים: תמלא בטנם. תמלא ימי הריונם: טורף נפשו באפו. לך אומר אשר גרמת לך לטרוף את נפשך בפניך, ומה היא הנפש זו תפלה כמו שנאמר ואשפוך את נפשי לפני ה' (ש"א א): הלמענך תעזב ארץ. וכי סבור היית שבשבילך שילאת (ד) תסתלק השכינה ויעזוב את חבירך המתפלל לפניו:

נוא

תוספות

הא לן והא להו. פי' רש"י לבני ארץ ישראל שצריכין שילוח חוץ לשלשה מחנות לא הוו יסורין של אהבה. ותימה דשילוח מחנות לא היה נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג ובתי ערי חומה ל). ובימי האמוראין לא היה היובל נוהג כדאמרינן במסכת גיטין (פ"ד דף לו.) והיאך היה מדבר ר' יוחנן מדבר שלא היה נוהג בימיו. וי"מ הא לן והא להו לענין טומאה שנזהרין בא"י ולא בבבל: והאמר רבי יוחנן דין גרמא דעשיראה ביר. פי' רש"י דלאדם חשוב כר' יוחנן מסתמא לא היו אלא יסורין של אהבה. ותימה דהא מסיק דהיכא דלא הוו ליה בנים כלל לא הוו יסורין של אהבה והרי כמה צדיקים שלא היו להם בנים (ה). ואי משום בנות ר' יוחנן נמי הוו ליה בנות בפ' בתרא דקדושין (דף עא:) ונראה לפרש דהכי פריך והאמר ר' יוחנן דין גרמא וכו' אלמא מדהוה רגיל לנחם אחרים בכך ש"מ דהוו יסורין של אהבה. אבל אינו תלוי בכך שהצדיקים עצמם פעמים מעונים ביסורין: מ) ה"ג לא כל אדם זוכה לשתי שלחנות. אבל אין לגרוס ס) אין אדם זוכה דהא כמה צדיקים זוכין לשתי שלחנות כגון י) רבי וכדאמרינן בפרק בתרא דהוריות (דף י:): דינא בלא דינא. הרבה צדיקים יש שלוקין בגופם ובממונם אלא הם היו יודעים שלא היה נותן שבישא לאריסיה והיו רוצים לרמוז לו שלא יעשה עוד: שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר. אבל מלתא דקביעא כגון ארון ותיבה אין זה הפסק. אבל מטה נראה שאין זה קבוע: אלא אימא סמוך למטתי. שלא היה עושה מלאכה עד שיתפלל. ורש"י פירש אפילו ללמוד שאסור ללמוד קודם תפלה. ולא ידעתי מנא ליה. אבל ראיה דשרי ללמוד קודם דלקמן בפרק שני (דף יד ב) אמרינן דרב מקדים ומשי ידיה ומברך ומתני פרקיה וקרי ק"ש כי מטא זמן ק"ש וכו': כל הנותן מטתו ה] בין צפון לדרום וכו'. ולא בין מזרח למערב ודוקא כשישן עם אשתו מפני שהשכינה מצויה בין מזרח למערב והיה הדבר גנאי לשכב אלא אשתו מפני התשמיש וכן משמע ומוכחי קראי:

המתפלל

יז א מיי' פ"ז מהל' בית הבחירה הל' ט טוש"ע או"ח סי' ג' סעיף ו ובסימן ר"מ סעיף יז:

יח ב מיי' פ"ה מהלכות תפלה הלכה ו סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן צ סעיף כא:

יט ג מיימוני פ"ו שם הלכה ד טוש"ע או"ח סימן פ"ט סעיף ו:

כ ד מיי' פ"ט שם הלכה יא סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן צ סעיף טו:

רב נסים גאון

דין גרמא דעשיראה ביר. פרשו רבי' שרירא ורבי' האיי חמודו ז"ל ר' יוחנן קבר י' בנים זכרים וכי העשירי שבהן נפל לתוך יורה גדולה שהיתה רותחת ריתוח קשה וחזק ונמס בשרו ונמק נטל ר' יוחנן עצם של אצבע קטנה שלו וצררה בסדינו והי' מנחם בה אחרים ואית דאמרי כי נשאר לו בן אחד ושמו ר' מתנה ושיגרו מארץ ישראל לבבל ללמוד תורה לפני שמואל:

הגהות וציונים

א] [אלעזר] (גליון): ב] בכת"י ובע"י הגי' ואיתימא ריב"ל ואמרי לה במתניתא תנא אבא בנימין אומר וכו' (וכ"ה באו"ז הל' ק"ש סי' ה) ולפ"ז מיושב שלא מקשה מאמוראים על תנא אלא מדברי עצמו: ג] עיין ב"י או"ח סי' ג ד"ה ומ"ש דלא וכו' דכתב דאולי הגי' א"ר חמא והוא מילתא באפי נפשה ואבא בנימין משום איסורא משום דשכינה במזרח ור' חמא אומר שאם נזהר בזה יש לו בנים זכרים עיי"ש: ד] בערוך ערך גרם פי' אותו עצם שן הוה דאינו מטמא וכ"כ הרשב"ם בב"ב קטז ע"א וי"מ ביר סעודת הבראה לאבל (גליון): ה] ג' תיבות "כל הנותן מטתו" יש למחוק ודבור התוס' מתחיל בין צפון לדרום וקאי על הברייתא דאבא בנימין דלא תני טעם, ומפרשי רש"י והתוס' טעמו, ורבי יצחק הרי כתב בעצמו טעמו (דבש תמר) ועיין בספר רצוף אהבה מובא באסיפת זקנים על ברכות:

משנת ראשונים

תנא ליה ההוא סבא משום רבי שמעון בן יוחאי. וששאלת כל היכא דאמרינן ההוא סבא מאן הוא, כך ראינו שאינו אדם ידוע, אלא זקן סתם שהיה נמצא באותה שעה ולא תעלה על דעתך שמא אליהו הוא. דאמרינן בבמה מדליקין, אמר להו ההוא סבא טיהר בן יוחי את הקברות, ובסופה יהב ביה עינא ונח נפשיה. [תשובות הגאונים הרכבי, סימן כג]

אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים. נראה בעיני דה"ה בנותני צדקה ובכל מעשים טובים רק שאדם יעסוק ללמוד ולעשות ככל אשר יוכל לעשות אין למעלה הימנו לפני קונו. [אור זרוע הלכות קריאת שמע סימן ו] **ואי משום בני.** תימה והא הוי ליה ר' פדת כדאמר (יא:) אורי ליה ר' אליעזר לר' פדת בריה אהבה רבה, וי"ל דעדיין לא נולד או שמא נפטר בחייו. [תוספות הרא"ש] **דין גרמא דעשיראה ביר.** יש מקשין והיאך היה אוחז בידו עצם מן המת שהרי הוא מטמא. ויש אומרים ששן היה שנתלשה ממנו מחיים. [הריטב"א] **כל הנותן מטתו בין צפון לדרום הויין ליה בנים זכרים.** מפני שהמנורה היתה בדרום ושולחן בצפון והשולחן כנגד העושר והמנורה כנגד התורה כדכתיב כי נר מצוה ותורה אור, וכדאמרינן (בבא בתרא כה:) הרוצה להתחכם ידרים והרוצה להתעשר יצפין, וסימנך שולחן בצפון מנורה בדרום, ועדיין הדבר סתום דמה טעם הוא לומר שבעבור זה יזכה לבנים זכרים. [רבינו יונה דף ג. מדה"ר] ואומר מורי הרב נר"ו, שהחכמים נתכונו בזה לומר שקודם שישמש מטתו שיזכור השולחן שהוא כנגד העושר והמנורה שהיא כנגד התורה ויתפלל על בניו שיהיו מצליחים בתורה ושיהיה להם עושר כדי שלא יצטרכו לבריות. [רבינו יונה דף ג. מדה"ר] **שנאמר וצפונך תמלא בטנם.** אין זו ראיה דודאי אינו לשון צפון אלא סימן לזכר בעלמא וכן הרבה פסוקים שמביא אינן אלא לסימן. [רבינו יונה דף ג. מדה"ר] **שנים שנכנסו להתפלל.** הוא הדין אם נכנסו בני אדם הרבה לבית הכנסת אע"פ שלא נכנסו ביחד שאותם שנשארו אחרונים יש לאחד להמתין לחבירו, מיהו אם נכנס יחידי בשעה שלא יוכל לסיים עמהם תפלתו אין חבירו חייב להמתין לו, דכיון שרואה שלא יוכל לסיים עמהם ונכנס, איגלאי מילתא דאדעתא דהכי נכנס ואינו מפחד. [רבינו יונה דף ג. מדה"ר]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ע"ז ד ב תורה דכתיב כו'] עיי"ש הגירסא, ב) [לקמן מד. וש"נ], ג) ב"ב דף קטז., ד) [נדרים ז: סנהדרין צה.], ה) לקמן יז. מנחות קי. [שבת לג. יומא מב. שבועות טו.], ו) [ועיין תוס' נדה ח. ד"ה ואמר], ז) נגעים פרק א מ"א, ח) כלים פרק א מ"ז, ט) ויקרא א ט, י) שם ב ב, כ) עיין ב"ב כה. ולקמן סא:, ל) ערכין כט., מ) [וכ"ה במס' דרך ארץ זוטא פ"ד], נ) [בבא מציעא פה א], ס) מגילה יד סוף ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמ' ואוקמיה ואמאי לא לוקים ר"י לנפשיה: (ב) רש"י ד"ה הא לן וכו'. אהבה בבבל שאינן טעונין שילוח הוו מזבח כפרה ויסורין של אהבה: (ג) ד"ה דין גרמא וכו'. מכשעורה ממנו שאינו מטמא במגע והיה נושאו קשור בסודרו לעגמת: (ד) ד"ה הלמענך וכו'. שילאת מבה"ה והנחת חבירך תסתלק השכינה: (ה) תוס' ד"ה והאמר וכו'. שלא היו להם בנים וכן יהושע לא מצינו שהיה לו בנים ס) ואי משום בנות:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה לא כו'. אין אדם זוכה כו'. עי' שבת דף נה ע"ב תוס' ד"ה ארבעה:

תורה אור השלם

א) בְּחֶסֶד וֶאֱמֶת יְכֻפַּר עָוֹן וּבְיִרְאַת יְיָ סוּר מֵרָע: [משלי טז, ו]

ב) רֹדֵף צְדָקָה וָחָסֶד יִמְצָא חַיִּים צְדָקָה וְכָבוֹד: [משלי כא, כא]

ג) אֱמֶת קְנֵה וְאַל תִּמְכֹּר חָכְמָה וּמוּסָר וּבִינָה: [משלי כג, כג]

ד) עֹשֶׂה חֶסֶד לַאֲלָפִים וּמְשַׁלֵּם עֲוֹן אָבוֹת אֶל חֵיק בְּנֵיהֶם אַחֲרֵיהֶם הָאֵל הַגָּדוֹל הַגִּבּוֹר יְיָ צְבָאוֹת שְׁמוֹ: [ירמיה לב, יח]

ה) וַיַּסֵּב חִזְקִיָּהוּ פָּנָיו אֶל הַקִּיר וַיִּתְפַּלֵּל אֶל יְיָ: [ישעיה לח, ב]

ו) מִמְתִים יָדְךָ יְיָ מִמְתִים מֵחֶלֶד חֶלְקָם בַּחַיִּים וּצְפוּנְךָ תְּמַלֵּא בִטְנָם יִשְׂבְּעוּ בָנִים וְהִנִּיחוּ יִתְרָם לְעוֹלְלֵיהֶם: [תהלים יז, יד]

ז) וַיִּמְלְאוּ יָמֶיהָ לָלֶדֶת וְהִנֵּה תוֹמִם בְּבִטְנָהּ: [בראשית כה, כד]

ח) טֹרֵף נַפְשׁוֹ בְּאַפּוֹ הַלְמַעַנְךָ תֵּעָזַב אָרֶץ וְיֶעְתַּק צוּר מִמְּקֹמוֹ: [איוב יח, ד]

ט) צוּר יְלָדְךָ תֶּשִׁי וַתִּשְׁכַּח אֵל מְחֹלְלֶךָ: [דברים לב, יח]

משהו מהם, **הא קא גניב ליה כוליה** - הרי הוא גונב את הכל, כלומר, נוטל לעצמו הרבה יותר מן הראוי לו כפי חלקו[לד]. **אמרו ליה, היינו דאמרי אינשי** - זה הוא הפתגם שרגילים האנשים לומר, **בתר גנבא גנוב וטעמא טעים** - הגונב מן הגנב טועם אף הוא טעם גניבה[לה]. כלומר, שאף על פי שאכן הוא גונב ממך, מכל מקום בכך שאתה נמנע מליתן לו את חלקו גם אתה נכשל בחטא[לו]. **אמר להו** רב הונא, **קבילנא עלי דיהיבנא ליה** - מקבל אני על עצמי ליתן לו כפי חלקו. ומאותה שעה שקיבל על עצמו כן נתבטל הפסד הממון שהיה לו ממה שהחמיץ היין, ונחלקו האמוראים כיצד אירע הדבר. **איכא דאמרי** - יש אומרים, **הדר חלא והוה חמרא** - חזר החומץ ונעשה ליין. **ואיכא דאמרי** - ויש אומרים, **אייקר חלא ואיזדבן בדמי דחמרא** - נתייקר החומץ, ונמכר באותם דמים של יין[לז].

★

הגמרא שבה לעסוק בדיני תפילה[לח]:

תניא בברייתא, **אבא בנימין אומר, על שני דברים הייתי מצטער** [-נזהר[לט]] **כל ימי**, האחד, **על תפלתי שתהא לפני מטתי**[מ], **והשני, על מטתי שתהא נתונה** [-מונחת] **בין צד צפון לצד דרום**[מא], כלומר, שיהא ראש המיטה מונח לצד צפון וסוף המיטה לצד דרום [או להיפך[מב]], אך לא תהא מונחת בין מזרח למערב[מג].

הגמרא מבארת את דבריו:

שנינו בברייתא, שהיה נזהר אבא בנימין **'על תפלתי שתהא לפני מטתי'**. מבררת הגמרא, **מאי** - מה היא כוונתו באומרו **'לפני מטתי'**, **אילימא** - אם נאמר שכוונתו **לפני מטתי ממש**, כלומר, שהיה עומד ומתפלל לפני מיטתו, יש לתמוה כיצד היה נוהג כן, **והאמר** [-והרי אמר] **רב יהודה אמר רב, ואיתימא** [-ויש אומרים שמימרא זו אמרה] **רבי יהושע בן לוי**[מד], **מנין לאדם המתפלל שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר**[מה], יש ללמוד זאת ממקרא זה, **שנאמר** (ישעיה לח ב) **'ויסב חזקיהו פניו אל הקיר ויתפלל'**, ואם כן, כיצד היה אבא בנימין עומד להתפלל לפני מיטתו, והרי המיטה חוצצת בינו ובין הקיר.

מבארת הגמרא, **לא תימא** - אל תאמר 'על תפילתי שתהא **לפני מטתי**', **אלא אימא** - אמור כך, 'על תפילתי שתהא **סמוך למטתי**', כלומר, שהיה נזהר כל ימיו שלא לעשות שום מלאכה, ואף לא לעסוק בתורה[מו], משעה שעמד ממיטתו עד שקרא קריאת שמע והתפלל[מז].

לד. כן פירש רש"י (ד"ה מי), שהוא גונב הרבה יותר מחלקו, אך לא כפשוטו שהוא גונב הכל ואינו מותיר מאומה. וכתב באמרי נועם (ד"ה הא), שרש"י הוכרח לפרש כן, שאם כפשוטו שהיה האריס גונב הכל, אם כן מהיכן יוכל רב הונא ליתן לו את חלקו, ובהכרח שלא היה גונב הכל ממש אלא יותר מן המגיע לחלקו.

לה. כתב המהרש"א (ח"א ד"ה בתר), שיש לפרש מאמר זה על פי המבואר במסכת ב"ק (סב:), שהגונב מן הגנב אינו משלם כפל וארבעה וחמשה, נמצא, שהגנב עצמו אינו נהנה כל כך מן הגניבה, לפי שהוא חושש שמא יתפס וישלם כפל, ואם יטבח או ימכור ישלם ארבעה וחמשה, אבל הגונב מן הגנב אינו חושש לכך, ולפיכך הוא נהנה מן הגניבה יותר.

לו. במרדכי (ב"ק פ"ג רמז ל) הקשה בשם ה"ר קלונימוס, מדוע אסור היה לרב הונא לשמור לעצמו מן הזמורות המגיעות לאריס, והרי נוקטים אנו להלכה ד'עביד איניש דינא לנפשיה' (ב"ק כז:), דהיינו, שרשאי אדם לעשות דין לעצמו, ומאחר והאריס היה גונב זמורות רשאי היה רב הונא לעכב אצלו מזמורות האריס. ותירץ, שאין אדם רשאי לעשות דין לעצמו אלא כשחוזר ונוטל חפץ המבורר לכל שהוא שלו, ואדם אחר מחזיק בו ומסרב להשיבו לו, אבל כאן נטל רב הונא לעצמו זמורות אחרות תחת הזמורות שגנב לו האריס, ובאופן כזה אין אדם רשאי לעשות דין לעצמו. ובאמת ליעקב (ד"ה בתר) כתב, שאף שודאי היתה האמת כדברי רב הונא, מכל מקום אסור היה לו לסמוך על עצמו, אף שהדין ברור לו, אלא היה לו לפנות לבית דין, שכן אין אדם רואה חוב לעצמו. ודין 'עביד איניש דינא לנפשיה' נאמר רק באופן שהוא תופס ממון והולך עמו לבית דין כדי שיכריעו הם בדבר.

לז. ראה ילקוט ביאורים בביאור מחלוקת אמוראים זו.

לח. להלן בהערה יבואר מדוע הובאה מימרא זו כאן.

לט. כן מתבאר מדברי רש"י (ד"ה סמוך). ולפירושו צריך לומר, שהכוונה בתיבת 'מצטער' היא שהיה נזהר ביותר בדברים אלו, אף אם היתה הזהירות כרוכה בצער. אמנם בעיון יעקב (ד"ה על) ביאר ענין 'מצטער' כפשוטו, ותמה, מה ענין צער לכאן, הרי הבחירה בידו להזהר בהם. וביאר הענין בשני אופנים: האחד, שהיה מצטער על העבר שלא היה נוהג כראוי בעניינים אלו מחוסר ידיעה. והשני, לעתים כשהיה אנוס לא עלה בידו להקפיד על דברים אלו, ועל כך היה מצטער. וראה עוד להלן בהערה בענין זה.

מ. כוונת הדברים תתבאר להלן בסמוך.

מא. אין הכוונה בזה רק שיניחה בין צפון ביתו לדרום ביתו, אלא גם בין צפון העולם לדרום העולם, שלא תהא המטה נוטה כלל לצד מזרח ומערב, ולפיכך נקט שהיה אבא בנימין 'מצטער' על כך, שכן אין דבר זה מזדמן בנקל שיהא צפון ודרום ביתו מכוון בדיוק כנגד צפון ודרום העולם. פני יהושע (ד"ה ועל).

מב. כן משמע מפשטות דברי רש"י (ד"ה לפון), שמותר להניח את ראש המיטה בין לצפון ובין לדרום, שכן כתב 'ראשה ומרגלותיה, זה לצפון וזה לדרום', ולא כתב שיהא ראשה בצפון ומרגלותיה בדרום. אמנם במעדני יום טוב (אות נ) כתב, שהכוונה היא בדווקא שיהא ראש המיטה לצפון ומרגלותיה לדרום. והוכיח כן מדברי הגמרא להלן בסמוך, הלומדת ענין זה מן המקרא 'וצפונך תמלא בטנם', ושם אין מוזכר צד דרום כלל, ומוכח מכך, שהעיקר הוא שיהא ראשה של המטה לצד צפון.

מג. וטעם הדבר, לפי שהשכינה שרויה במזרח או במערב [כלומר, צדדים אלו יש בהם גילוי יותר של אור השכינה משאר צדדים. על פי בן יהוידע (ב"ב כה. ד"ה שהשכינה)], ולפיכך אין ראוי לאדם לשמש מיטתו כשהיא מונחת בין מזרח למערב. רש"י (ד"ה לפון). ומבואר מדבריו, שאין קפידא בענין זה אלא בשעה שמשמש מיטתו. וכעין זה כתבו התוספות (ד"ה כל), שאין הדברים אמורים אלא כשישן עם אשתו, מפני שהשכינה מצויה בין מזרח למערב, והרי זה גנאי לשכב אצל אשתו מפני התשמיש. אמנם הרמב"ם אוסר בזה אף כשישן לבדו, שכך כתב (בית הבחירה פ"ז ה"ט) 'אסור לאדם לעולם שיפנה או שיישן בין מזרח למערב'. וכתב על כך הבית יוסף (או"ח סי' ג) 'ואף על פי שהעולם נוהגים כדברי התוספות, נראה לי שהוא מפני שאינם מעיינים בדברי הרמב"ם בהלכות בית הבחירה, אלא חד או תרי בדרא, והנכון ליזהר כדברי הרמב"ם ז"ל שהוא עמוד ההוראה'. ובשולחן ערוך (או"ח סי' ג ס"ו) פסק 'אסור לישן בין מזרח למערב אם אשתו עמו. ונכון להזהר אפילו כשאין אשתו עמו'.

מבואר מדברי השולחן ערוך, שהנחת המיטה בין צפון לדרום כשאשתו עמו אינה הנהגה טובה בעלמא, אלא שאסור מעיקר הדין להניחה בין מזרח למערב. אמנם בט"ז (שם סק"ה) נחלק עליו, והאריך לבאר שאין זו אלא מידת חסידות, ולפיכך נקט אבא בנימין בלשון 'כל ימי הייתי מצטער', שמאחר ואין איסור בזה לא היו בני ביתו נוהגים כן, והוא היה מצטער בדבר לפי שרצה להחמיר על עצמו.

בזוהר (פרשת במדבר, דף קיח ע"ב) מפרש את ענין נתינת המיטה בין צפון לדרום על רוחב המיטה, כלומר, שיהיה רוחב המיטה מונח בין צפון לדרום וראשיה ומרגלותיה בין מזרח למערב, ולא כמבואר מסוגייתנו שיהיו ראשיה ומרגלותיה בין צפון לדרום. וכתב במשנה ברורה (סי' ג ס"ק יא), שאף שבתשובת 'מנחם עזריה' פסק כהזוהר, מכל מקום טוב יותר לנהוג לכתחילה כדברי השולחן ערוך, ולהניח המיטה בין צפון לדרום, לפי שכתבו בשם הגר"א שהיה מפרש אף את דברי הזוהר כשיטת הגמרא שלנו, ולא כפירוש הרב מנחם עזריה.

מד. בכתבי יד ובעין יעקב נוספו התיבות 'ואמרי לה במתניתא תנא, אבא בנימין אומר', ובזה מיושב שהגמרא מקשה סתירה בדברי אבא בנימין עצמו, ולא מקשה מדברי אמוראים על התנא אבא בנימין.

מה. כתבו התוספות (ד"ה שלא), שאם יש דבר קבוע בינו ובין הקיר, כגון ארון ותיבה, אין בו משום חציצה, אבל מיטה אינה קבועה וחוצצת. וכתב על כך בבית יוסף (או"ח סי' צ) 'ונראה דהיינו דוקא מטה שבזמן חכמי התלמוד שהיא לישיבה [והרי זה כעין כסא שלנו, שאינו קבוע במקום אחד], אבל מטה דידן העשויה לשכיבה הויא קבע'.

בטעם הדין שלא יהא דבר חוצץ בינו ובין הקיר, כתב הטור (או"ח סי' צח), שמאחר ותפילה היא במקום קרבן צריך שלא יהא חציצה בינו ובין הקיר, או בינו לבין הקרקע, כשם שמצינו בקרבן שחציצה בינו לכלי או בינו לרצפה פוסלת. אמנם במאירי (ד"ה המתפלל) כתב, שטעם האיסור הוא כדי שלא יהא לבו פונה לאלו הדברים החוצצים בינו ובין הקיר. והוסיף, שמכל מקום אין הספסלים חוצצים, לפי שהכל רגילים בהם ואין הם מסיחים את דעתם של המתפללים.

מו. כן פירש רש"י (ד"ה סמוך). ובתוספות (ד"ה אלא) תמהו על כך, מנין לו לפרש שאסור אפילו ללמוד תורה קודם התפילה. ולפיכך פירשו התוספות שלא הקפיד אלא על עשיית מלאכה קודם התפילה. ובפני יהושע (ד"ה תניא - הראשון) תמה על פירושם, מה מקום יש לומר בזה שהיה אבא בנימין 'מצטער' על תפילתו שתהא סמוכה להשכמתו, הרי יכול היה להמנע מעשיית מלאכה קודם התפילה. אמנם לפירוש רש"י הסובר שהיה אבא בנימין נמנע אף מלימוד קודם התפילה מבואר הדבר, שכן היה נוהג לקום סמוך לתפילת הציבור, כדי שלא יצטרך להיות יושב ובטל, אך אם נזדמן שהשכים קום ולא נזדמנו לו עוד אנשים שהשכימו עמו שיוכל להתפלל עמם בציבור, היה מצטער על כך שעליו להיות יושב ובטל עד תפילת הציבור.

מז. כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה על), שאין מימרא זו עוסקת אלא בתפילת שחרית, שלא היה אבא בנימין עוסק בדברים אחרים משעת קימתו עד שהתפלל, ונמצא שתפילתו היתה סמוכה למיטתו, אבל בתפילת ערבית לא היה נוהג כן, להתפלל סמוך לשינה, שכן זמנה לכתחילה הוא מיד בצאת הכוכבים, קודם שיאכל וישתה.

אמנם בערוך (ערך תפל - הרביעי) פירש מימרא זו רק לגבי תפילת ערבית, וכתב לבאר הענין בשלשה אופנים: האחד, שגמר אבא בנימין את כל עיסוקיו קודם התפילה, כדי שלא יהא לבו טרוד בתפילתו, ומיד לאחר תפילתו היסב על מיטתו לאכול. השני, שהקדים את תפילתו לשינתו, ולא הלך לנוח קימעא קודם התפילה, שמא תחטפנו שינה ויפסיד התפילה. השלישי, שהיה מקום תפילתו סמוך למקום מיטתו [כלומר, סמוך לשולחנו], כדי שיהיו עניים מצויים אצלו בסעודתו אגב התפילה.

וקובר את בניו מוחלין לו על כל עונותיו אמר ליה רבי יוחנן בשלמא תורה וגמילות חסדים דכתיב [א] בחסד ואמת יכופר עון חסד זו גמילות חסדים שנאמר [ב] רודף צדקה וחסד ימצא חיים צדקה וכבוד אמת זו תורה [א] שנאמר [ג] אמת קנה ואל תמכור אלא קובר את בניו מנין תנא ליה ההוא סבא משום ר' שמעון בן יוחאי אתיא עון עון כתיב הכא בחסד ואמת יכופר עון וכתיב התם [ד] ומשלם עון אבות אל חיק בניהם. א"ר יוחנן נגעים ובנים אינן יסורין של אהבה ונגעים לא והתניא כל מי שיש בו אחד מארבעה מראות נגעים הללו אינן אלא מזבח כפרה מזבח כפרה הוו יסורין של אהבה לא הוו ואב"א [ב] הא לן והא להו ואי בעית אימא הא בצנעא הא בפרהסיא ובנים לא היכי דמי אילימא דהוו להו ומתו והא [ג] א"ר יוחנן דין גרמא דעשיראה ביר אלא הא דלא הוו ליה כלל והא דהוו ליה ומתו. רבי חייא בר אבא חלש על לגביה ר' יוחנן א"ל חביבין עליך יסורין א"ל לא הן ולא שכרן א"ל הב לי ידך יהב ליה ידיה ואוקמיה. ר' יוחנן חלש על לגביה ר' חנינא א"ל חביבין עליך יסורין א"ל לא הן ולא שכרן א"ל הב לי ידך יהב ליה ידיה (א) ואוקמיה אמאי לוקים ר' יוחנן לנפשיה אמרי [ד] אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים. רבי אליעזר [א] חלש על לגביה רבי יוחנן חזא דהוה קא גני בבית אפל גלייה לדרעיה ונפל נהורא חזייה דהוה קא בכי ר' אליעזר [ב] א"ל אמאי קא בכית אי משום תורה דלא אפשת [ה] שנינו אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים ואי משום מזוני לא כל אדם זוכה לשתי שלחנות [ו] ואי משום בני דין גרמא דעשיראה ביר א"ל להאי שופרא דבלי בעפרא קא בכינא א"ל על דא ודאי קא בכית ובכו תרוייהו אדהכי והכי א"ל חביבין עליך יסורין א"ל לא הן ולא שכרן א"ל הב לי ידך יהב ליה ידיה ואוקמיה. רב הונא תקיפו ליה ארבע מאה דני דחמרא על לגביה רב יהודה אחוה דרב סלא חסידא ורבנן ואמרי לה רב אדא בר אהבה ורבנן ואמרו ליה לעיין מר במיליה אמר להו ומי חשידנא בעינייכו אמרו ליה מי חשיד קב"ה דעביד דינא בלא דינא אמר להו אי איכא מאן דשמיע עלי מלתא לימא אמרו ליה הכי שמיע לן דלא יהיב מר שבישא לאריסיה אמר להו מי קא שביק לי מידי מיניה הא קא גניב ליה כוליה אמרו ליה היינו דאמרי אינשי בתר גנבא גנוב וטעמא טעים אמר להו קבילנא עלי דיהיבנא ליה איכא דאמרי הדר חלא והוה חמרא ואיכא דאמרי אייקר חלא ואיזדבן בדמי דחמרא: תניא אבא בנימין אומר על שני דברים הייתי מצטער כל ימי על תפלתי שתהא לפני מטתי [כ] ועל מטתי שתהא נתונה בין צפון לדרום על תפלתי שתהא לפני מטתי מאי לפני מטתי אילימא לפני מטתי ממש והאמר רב יהודה אמר רב ואיתימא ריב"ל [ב] [ל] מנין למתפלל שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר שנאמר [ה] ויסב חזקיהו פניו אל הקיר ויתפלל לא תימא לפני מטתי אלא אימא [ג] סמוך למטתי ועל מטתי שתהא נתונה בין צפון לדרום דא"ר [מ] חמא ברבי חנינא אמר רבי יצחק כל הנותן מטתו בין צפון לדרום הויין ליה בנים זכרים שנאמר [ו] וצפונך תמלא בטנם ישבעו בנים רב נחמן בר יצחק אמר אף אין אשתו מפלת נפלים כתיב הכא תמלא בטנם וכתיב התם [ז] וימלאו ימיה ללדת והנה תומים בבטנה: תניא אבא בנימין אומר [ד] שנים שנכנסו להתפלל וקדם אחד מהם להתפלל ולא המתין את חבירו ויצא טורפין לו תפלתו בפניו שנאמר [ח] טורף נפשו באפו הלמענך תעזב ארץ ולא עוד אלא שגורם לשכינה שתסתלק מישראל שנאמר [ח] ויעתק צור ממקומו ואין צור אלא הקב"ה שנאמר [ט] צור ילדך תשי ואם המתין לו מה שכרו אמר

רש"י

ובנים. קא סלקא דעתיה הקובר את בניו: **ארבע מראות.** שאת ותולדתה בהרת ותולדתה. בהרת עזה כשלג, שניה לה כסיד ההיכל. שאת כצמר לבן, שניה לה כקרום ביצה [ז]: **הא לן והא להו.** בא"י שערי חומה מקודשות בה ומצורע טעון שילוח חוצה להן [ח] אינן יסורין של אהבה (ב). בבל שאין טעונין שילוח והן מזבח כפרה הוו יסורין של אהבה: **בצנעא.** תחת בגדיו: **דין גרמא דעשיראה ביר.** זה עצם של בן עשירי שמת לו: **ביר.** כמו בר, וצר עצם [ד] פחות מכשעורה ממנו (ג) בסודרו לעגמת נפש. וגברא רבא כר"י לא באו לו יסורין שאינן של אהבה: **דהוו להו בנים ומתו.** הוו להו יסורין של אהבה, שהאבלות מכפרת על עונותיו: **גלייה.** ר' יוחנן לדרעיה: **ונפל נהורא.** שהיה בשרו מבהיק, שיפה היה מאד כדאמרינן בב"מ בהשוכר את הפועלים (דף פד.): **אי משום תורה.** שלא למדת הרבה כרצונך: **אחד המרבה ואחד הממעיט.** לענין קרבנות שנויה בשלהי מנחות (דף קי.), נאמר בעולת בהמה ריח ניחוח [ט] ובמנחה ריח ניחוח [י] ללמדך שאחד המרבה וכו': **אי משום מזוני.** שאינך עשיר: **על דא ודאי קא בכית.** על זה ודאי יש לך לבכות: **דני.** חביות: **תקיפו.** החמיצו: **לעיין מר במיליה.** יפשפש במעשיו: **אי איכא דשמיע עלי מילתא לימא.** אם יש בכם ששמע עלי דבר שאני צריך לחזור בי יודיעני: **שבישא.** חלקו בזמורות הגפן שחותכין מהן בשעת הזמיר, ותנן (ב"מ דף קג.) כשם שחולקין ביין כך חולקין בזמורות ובקנים. שריגים מתרגמינן שבשין (בראשית מ): **מי שביק לי מידי מיניה.** וכי אינו חשוד בעיניכם שהוא גונב לי הרבה יותר מחלקו: **בתר גנבא גנוב כו'.** הגונב מן הגנב אף הוא טועם טעם גנבה: **סמוך למטתי.** כל ימי נזהרתי שלא לעשות מלאכה ושלא לעסוק בתורה כשעמדתי ממטתי עד שאקרא ק"ש ואתפלל: **צפון לדרום.** ראשה ומרגלותיה זה לצפון וזה לדרום. ונראה בעיני שהשכינה במזרח או במערב [כ] לפיכך נכון להסב דרך תשמיש לרוחות אחרות: **וצפונך.** לשון צפון, וסיפיה דקרא ישבעו בנים: **תמלא בטנם.** תמלא ימי הריונם: **טורף נפשו באפו.** לך אומר אשר גרמת לך לטרוף את נפשך בפניך, ומה היא הנפש זו תפלה כמו שנאמר ואשפוך את נפשי לפני ה' (ש"א א): **הלמענך תעזב ארץ.** וכי סבור היית שבשבילך סילקת (ד) מסתלק השכינה ויעזוב את חבירך המתפלל לפניו:

לוה

תוספות

הא לן והא להו. פי' רש"י לבני ארץ ישראל שצריכין שילוח חוץ לשלשה מחנות לא הוו יסורין של אהבה. ותימה דשילוח מחנות לא היה נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג ובתי ערי חומה [ל]. ובימי האמוראין לא היה היובל נוהג כדאמרינן במסכת גיטין (פ"ד דף לו.) והיאך היה מדבר ר' יוחנן מדבר שלא היה נוהג בימיו. וי"מ הא לן והא להו לענין טומאה שנזהרין בא"י ולא בבבל: **והאמר** רבי יוחנן דין גרמא דעשיראה ביר. פי' רש"י דלאדם חשוב כר' יוחנן מסתמא לא היו אלא יסורין של אהבה. ותימה דהא מסיק דהיכא דלא הוו ליה בנים כלל לא הוו יסורין של אהבה והרי כמה צדיקים שלא היו להם בנים (ה). ואי משום בנות ר' יוחנן נמי הוו ליה בנות בפ' בתרא דקדושין (דף עא:) ונראה לפרש דהכי פריך והאמר ר' יוחנן דין גרמא וכו' אלמא מדהוה רגיל לנחם אחרים בכך ש"מ דהוו יסורין של אהבה. אבל אינו תלוי בכך שהצדיקים עלמא פעמים מעונים ביסורין: [מ] ה"ג **לא** כל אדם זוכה לשתי שלחנות. אבל אין לגרוס [נ] אין אדם זוכה דהא כמה צדיקים זוכין לשתי שלחנות כגון [ס] רבי וכדאמרינן בפרק בתרא דהוריות (דף י:): **דינא** בלא דינא. הרבה צדיקים יש שלוקין בגופם ובממונם אלא הם היו יודעים שלא היה נותן שבישא לאריסיה והיו רוצים לרמוז לו שלא יעשה עוד: **שלא** יהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר. אבל מלתא דקביעא כגון ארון ותיבה אין זה הפסק. אבל מטה נראה שאין זה קבוע: **אלא** אימא סמוך למטתי. שלא היה עושה מלאכה עד שיתפלל. ורש"י פירש אפילו ללמוד שאסור ללמוד קודם תפלה. ולא ידעתי מנא ליה. אבל ראיה דשרי ללמוד קודם דלקמן בפרק שני (דף יד ב) אמרינן דרב מקדים ומשי ידיה ומברך ומתני פרקיה וקרי ק"ש כי מטא זמן ק"ש וכו': **כל** הנותן מטתו [ה] בין צפון לדרום וכו'. ולא בין מזרח למערב ודוקא כשישן עם אשתו מפני שהשכינה מצויה בין מזרח למערב והיה הדבר גנאי לשכב אלא אשתו מפני התשמיש וכן משמע ומוכחי קראי:

המתפלל

עין משפט נר מצוה

יז א מיי' פ"ז מהל' בית הבחירה הל' ט טוש"ע או"ח סי' ג' סעיף ו ובסימן ר"מ סעיף יז:
יח ב מיי' פ"ה מהלכות תפלה הלכה ו סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן צ סעיף כא:
יט ג מיימוני פ"ו שם הלכה ד טוש"ע או"ח סימן פ"ט סעיף ו:
כ ד מיי' פ"ט שם הלכה יא סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן צ סעיף טו:

רב נסים גאון

דין גרמא דעשיראה ביר. פרשו רבי' שרירא ורבי' האיי חמודו ז"ל ר' יוחנן קבר י' בנים זכרים וכי העשירי שבהן נפל לתוך יורה גדולה שהיתה רותחת ריתוח קשה וחזק ונמס בשרו ונמק נטל ר' יוחנן עצם של אצבע קטנה שלו וצררה בסדינו והי' מנחם בה אחרים ואית דאמרי כי נשאר לו בן אחד ושמו ר' מתנה ושיגרו מארץ ישראל לבבל ללמוד תורה לפני שמואל:

הגהות וציונים

א] [אלעזר] (גליון): ב] בכת"י ובע"י הגי' ואיתימא ריב"ל **ואמרי לה במתניתא תנא אבא בנימין אומר** וכו' (וכ"ה באו"ז הל' ק"ש סי' ה) ולפ"ז מיושב שלא מקשה מאמוראים על תנא אלא מדברי עצמו: ג] עיין ב"י או"ח סי' ג ד"ה ומ"ש דלא וכו' דכתב דאולי הגי' **א"ר** חמא והוא מילתא באפי נפשה ואבא בנימין משום איסורא משום דשכינה במזרח ור' חמא אומר שאם נזהר בזה יש לו בנים זכרים עיי"ש: ד] בערוך ערך גרם פי' אותו עצם שן הוה דאינו מטמא וכ"כ הרשב"ם בב"ב קטז ע"א וי"מ ביר סעודת הבראה לאבל (גליון): ה] ג' תיבות "כל הנותן מטתו" יש למחוק ודבור התוס' מתחיל **בין צפון לדרום** וקאי על הברייתא דאבא בנימין דלא תני טעם, ומפרשי רש"י והתוס' טעמו, ורבי יצחק הרי כתב בעצמו טעמו (דבש תמר) ועיין בספר רצוף אהבה מובא באסיפת זקנים על ברכות:

משנת ראשונים

תנא ליה ההוא סבא משום רבי שמעון בן יוחאי. וששאלת כל היכא דאמרינן ההוא סבא מאן הוא, כך ראינו שאינו אדם ידוע, אלא זקן סתם שהיה נמצא באותה שעה ולא תעלה על דעתך שמא אליהו הוא. דאמרינן בבמה מדליקין, אמר להו ההוא סבא טיהר בן יוחי את הקברות, ובסופה יהב ביה עינא ונח נפשיה. [תשובות הגאונים הרכבי, סימן כג]

אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים. נראה בעיני דה"ה בנותני צדקה ובכל מעשים טובים רק שאדם יעסוק ללמוד ולעשות ככל אשר יוכל לעשות אין למעלה הימנו לפני קונו. [אור זרוע הלכות קריאת שמע סימן ו] **ואי משום בני.** תימה והא הוי ליה ר' פדת כדאמר (יא:) אורי ליה ר' אליעזר לר' פדת בריה אהבה רבה, וי"ל דעדיין לא נולד או שמא נפטר בחייו. [תוספות הרא"ש] **דין גרמא דעשיראה ביר.** יש מקשין והיאך היה אוחז בידו עצם מן המת שהרי הוא מטמא. ויש אומרים ששן היה שנתלשה ממנו מחיים. [הריטב"א] **כל הנותן מטתו בין צפון לדרום הויין ליה בנים זכרים.** מפני שהמנורה היתה בדרום ושולחן בצפון והשולחן כנגד העושר והמנורה כנגד התורה כדכתיב כי נר מצוה ותורה אור, וכדאמרינן (בבא בתרא כה:) הרוצה להתחכם ידרים והרוצה להתעשר יצפין, וסימנך שולחן בצפון מנורה בדרום, ועדיין הדבר סתום דמה טעם הוא לומר שבעבור זה יזכה לבנים זכרים. [רבינו יונה דף ג. מדה"ר] ואומר מורי הרב נר"ו, שהחכמים נתכונו בזה לומר שקודם שישמש מטתו שיזכור השולחן שהוא כנגד העושר והמנורה שהיא כנגד התורה ויתפלל על בניו שיהיו מצליחים בתורה ושיהיה להם עושר כדי שלא יצטרכו לבריות. [רבינו יונה דף ג. מדה"ר] **שנאמר וצפונך תמלא בטנם.** אין זו ראיה דודאי אינו לשון צפון אלא סימן לזכר בעלמא וכן הרבה פסוקים שמביא אינן אלא לסימן. [רבינו יונה דף ג. מדה"ר] **שנים שנכנסו להתפלל.** הוא הדין אם נכנסו בני אדם הרבה לבית הכנסת אע"פ שלא נכנסו ביחד שאותם שנשארו אחרונים יש לאחד להמתין לחבירו, מיהו אם נכנס יחידי בשעה שלא יוכל לסיים עמהם תפלתו אין חבירו חייב להמתין לו, דכיון שרואה שלא יוכל לסיים עמהם ונכנס, איגלאי מילתא דאדעתא דהכי נכנס ואינו מפחד. [רבינו יונה דף ג. מדה"ר]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ע"ז ד ב תורה דכתיב כו'] עיי"ש הגירסא, ב) [לקמן מד. וש"נ], ג) ב"ב דף קטז., ד) [נדרים ז: סנהדרין לה.], ה) לקמן יז. מנחות קי. [שבת לו. יומא מב. שבועות טו.], ו) [ועיין תוס' נדה ח. ד"ה ואמר], ז) נגעים פרק א מ"א, ח) כלים פרק א מ"ז, ט) ויקרא א ט, י) שם ב ב, כ) עיין ב"ב כה. ולקמן סא., ל) ערכין כט., מ) [וכ"ה במס' דרך ארץ זוטא פ"ד], נ) [בבא מציעא פה א], ס) מגילה יד סוף ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמ' ואוקמיה ואמאי לא לוקים ר"י לנפשיה: (ב) רש"י ד"ה הא לן וכו'. אהבה בבבל שאינן טעונין שילוח הוו מזבח כפרה ויסורין של אהבה: (ג) ד"ה דין גרמא וכו'. מכשעורה ממנו שאינו מטמא במגע והיה נושאו קשור בסודרו לעגמת: (ד) ד"ה הלמענך וכו'. סילקת מב"ה והנחת חבירך תסתלק השכינה: (ה) תוס' ד"ה והאמר וכו'. שלא היו להם בנים וכן יהושע לא מצינו שהיה לו בנים [ס] ואי משום בנות:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה לא כו'. אין אדם זוכה כו'. עי' שבת דף נה ע"ב תוס' ד"ה ארבעה:

תורה אור השלם

א) בְּחֶסֶד וֶאֱמֶת יְכֻפַּר עָוֹן וּבְיִרְאַת יְיָ סוּר מֵרָע: [משלי טז, ו]
ב) רֹדֵף צְדָקָה וָחָסֶד יִמְצָא חַיִּים צְדָקָה וְכָבוֹד: [משלי כא, כא]
ג) אֱמֶת קְנֵה וְאַל תִּמְכֹּר חָכְמָה וּמוּסָר וּבִינָה: [משלי כג, כג]
ד) עֹשֶׂה חֶסֶד לַאֲלָפִים וּמְשַׁלֵּם עֲוֹן אָבוֹת אֶל חֵיק בְּנֵיהֶם אַחֲרֵיהֶם הָאֵל הַגָּדוֹל הַגִּבּוֹר יְיָ צְבָאוֹת שְׁמוֹ: [ירמיה לב, יח]
ה) וַיַּסֵּב חִזְקִיָּהוּ פָּנָיו אֶל הַקִּיר וַיִּתְפַּלֵּל אֶל יְיָ: [ישעיה לח, ב]
ו) מִמְתִים יָדְךָ יְיָ מִמְתִים מֵחֶלֶד חֶלְקָם בַּחַיִּים וּצְפוּנְךָ תְּמַלֵּא בִטְנָם יִשְׂבְּעוּ בָנִים וְהִנִּיחוּ יִתְרָם לְעוֹלְלֵיהֶם: [תהלים יז, יד]
ז) וַיִּמְלְאוּ יָמֶיהָ לָלֶדֶת וְהִנֵּה תוֹמִם בְּבִטְנָהּ: [בראשית כה, כד]
ח) טֹרֵף נַפְשׁוֹ בְּאַפּוֹ הַלְמַעַנְךָ תֵּעָזַב אָרֶץ וְיֶעְתַּק צוּר מִמְּקֹמוֹ: [איוב יח, ד]
ט) צוּר יְלָדְךָ תֶּשִׁי וַתִּשְׁכַּח אֵל מְחֹלְלֶךָ: [דברים לב, יח]

עתה עוסקת הגמרא בהמשך דבריו של אבא בנימין:
שנינו בברייתא, 'וְעַל מִטָּתִי שֶׁתְּהֵא נְתוּנָה בֵּין צָפוֹן לַדָּרוֹם'.

מביאה הגמרא מימרא המפרשת את שכרו של העושה כן. דְּאָמַר[מח] רַבִּי חָמָא בְּרַבִּי חֲנִינָא אָמַר רַבִּי יִצְחָק, כָּל אדם הַנּוֹתֵן - המניח את מִטָּתוֹ בֵּין צד צָפוֹן לְצד דָּרוֹם, הָוְיָין לֵיהּ - יהיו לו בָּנִים זְכָרִים, שֶׁנֶּאֱמַר (תהלים יז יד) 'וּצְפוּנְךָ תְּמַלֵּא בִטְנָם יִשְׂבְּעוּ בָנִים', ויש לדרוש המקרא כך, 'וצפונך', המניח מיטתו בין צפון לדרום, 'ישבעו בנים', יהיו לו בנים זכרים[מט].

רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק אָמַר, אדם המניח מיטתו בין צפון לדרום זוכה אַף לכך שאֵין אִשְׁתּוֹ מַפֶּלֶת נְפָלִים[נ], כְּתִיב הָכָא - נאמר כאן, לגבי המניח מיטתו בין צפון לדרום, 'וּצְפוּנְךָ תְּמַלֵּא בִטְנָם', וּכְתִיב הָתָם - ונאמר שם, לענין לידת רבקה (בראשית כה כד), 'וַיִּמְלְאוּ יָמֶיהָ לָלֶדֶת וְהִנֵּה תוֹמִים בְּבִטְנָהּ', ומאחר ומצינו בשניהם לשון 'מילוי' יש ללמוד המקראות זה מזה, שכשם שרבקה מלאו ימי הריונה ולא הפילה ולדותיה, כן המניח מיטתו בין צפון לדרום זוכה לכך שימלאו ימי הריונה של אשתו ולא תפיל את עוברה[נא].

★

הגמרא מביאה מימרא נוספת של התנא אבא בנימין בענייני תפילה:
תַּנְיָא בברייתא, אַבָּא בִּנְיָמִין אוֹמֵר, שְׁנַיִם שֶׁנִּכְנְסוּ לבית הכנסת לְהִתְפַּלֵּל, וְקָדַם אֶחָד מֵהֶם וגמר לְהִתְפַּלֵּל, וְלֹא הִמְתִּין אֶת חֲבֵרוֹ עד שיגמור אף הוא את תפילתו, וְיָצָא מבית הכנסת, והשאיר את חבירו המתפלל לבדו, טוֹרְפִין [-מערבבים] לוֹ את תְּפִלָּתוֹ בְּפָנָיו[נב], כלומר, שאין התפילה מקובלת לפני הקדוש ברוך הוא[נג].

ומנין יש ללמוד זאת, שֶׁנֶּאֱמַר (איוב יח ד) 'טֹרֵף נַפְשׁוֹ בְּאַפּוֹ הַלְמַעַנְךָ תֵּעָזַב אָרֶץ'. ויש לדרוש מקרא זה לענין אדם העוזב את חבירו לבדו בבית הכנסת, וכך קורא עליו הכתוב, אתה הוא שגרמת לעצמך לטרוף את נפשך [-תפילתך[נד]] בפניך[נה], וכי סבור היית שבשביל שיצאת מבית הכנסת והנחת את חבירך לבדו תסתלק השכינה משם ותעזוב את חבירך המתפלל[נו]. וְלֹא עוֹד, אֶלָּא שֶׁאדם זה גּוֹרֵם לַשְּׁכִינָה שֶׁתִּסְתַּלֵּק מִיִּשְׂרָאֵל, שֶׁנֶּאֱמַר בהמשך הפסוק 'וְיֶעְתַּק צוּר מִמְּקוֹמוֹ', וְאֵין 'צוּר' אֶלָּא הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, שֶׁנֶּאֱמַר (דברים לב יח) 'צוּר יְלָדְךָ תֶּשִׁי', דהיינו, שמעשה זה גורם שהקדוש ברוך הוא מעתיק [-מעביר] את מקומו מן הארץ, ואינו משרה עוד את שכינתו על ישראל[נז].

וְאִם אותו אדם שסיים תפילתו תחילה הִמְתִּין לוֹ לחבירו עד שיסיים אף הוא את תפילתו, ולא עזב את בית הכנסת, מַה שְּׂכָרוֹ,

---

מח. כתב הבית יוסף (או"ח סי' ג), שיתכן שאין לגרוס כאן 'דאמר', אלא 'אמר', שכן לפי הגירסא 'דאמר' משמע שבא ליתן טעם מדוע היה אבא בנימין נזהר ליתן מיטתו בין צפון לדרום, לפי שהעושה כן זוכה שיהיו לו בנים זכרים, ואין זה נכון, אלא טעם הדבר שהיה עושה כן לפי שאסור לאדם ליתן מיטתו בין מזרח למערב. וכתב, שאף לפי הגירסא שלפנינו יש לומר שאין כוונת הגמרא שהדבר מותר מעיקר הדין, אלא רק לפרש את השכר למי שנזהר בזה. וראה בהערה לעיל שדעת הט"ז היא שאין זה איסור מעיקר הדין אלא חומרא, ולדבריו יתכן ליישב הגירסא כפשוטה.

מט. כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה כל), שאין זה אלא סימן בעלמא, שהרי ודאי אין הכתוב עוסק באדם המניח מיטתו לצד צפון.
עוד כתבו, שיש המבארים את טעם הדבר שהמניח מיטתו בין צפון לדרום זוכה לבנים זכרים, לפי שהמנורה שבבית המקדש היתה מונחת בצד דרום והשולחן בצפון, והמנורה היא כנגד התורה, ואילו השולחן כנגד העושר, וכמאמר חכמים (ב"ב כה:) 'הרוצה להחכים ידרים והרוצה להעשיר יצפין, וסימנך שולחן בצפון ומנורה בדרום'. אמנם כתבו, שעדיין אין מבואר בזה הטעם שזוכה לבנים זכרים בדוקא. ועל כן פירשו בשם רבינו יונה, שהכוונה בזה היא שקודם שישמש אדם מיטתו יזכור את השולחן שהוא כנגד העושר, ואת המנורה שהיא כנגד התורה, ויתפלל על בניו שיהיו מצליחים בתורה, ושיהיה להם עושר כדי שלא יצטרכו לבריות, והתפילה שמתפלל האדם על בניו קודם ההריון מועילה יותר מן התפילה שמתפלל אחר כך [שכן בשעת ההריון נגזר מה יארע עמו כל ימי חייו, וכמו שאמרו חכמים במסכת נדה (טז:)], ומתוך כך גם יקדש עצמו בשעת תשמיש, כדי שיהיו בניו ראויים.

נ. נקט 'נפלים' לשון רבים, לומר לך שאף אם תתעבר אשתו בתאומים, שקשה הריונם יותר, מכל מקום לא תפיל, ועל כך מביאה הגמרא להלן ראיה מרבקה שילדה תאומים. שפתי חכמים (ד"ה אין).

נא. ולפי זה מתפרש הכתוב 'תמלא בטנם' לענין מילוי ימי ההריון בבטן האשה. רש"י (ד"ה תמלא).

נב. כתב המאירי (ד"ה מדרכי), 'מדרכי המוסר ומטכסיסן של אוחזים מעשה תלמידי חכמים בידיהם, שאם נשארו בערבית שנים בבית הכנסת, והתפלל האחד קודם חברו, שימתין לחברו עד שיתפלל ולא יניחהו יחידי, ואם לא עשה כן אין רוח חכמים נוחה הימנו, ותפלתו אינה ראויה להתקבל, מפני שיצא שכר תפלתו בהפסד רוע מוסרו'. ומבואר מדבריו, שאין זה חיוב מעיקר הדין. אמנם בשולחן ערוך (או"ח סי' צ סט"ו) פסק 'אם נשאר אדם יחידי מתפלל בבית הכנסת וכו', חייב חבירו להמתין לו עד שיסיים תפלתו'.

נג. כתב הרי"ף, שדין זה נוהג רק בתפילת ערבית, שאם יניח את חבירו בלילה לבדו ויצא יש לחוש לסכנה. ונראה מדבריו, שפירש שהחשש הוא מפני המזיקים, המצויים יותר בלילות. וכעין זה כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה הא) בשם רבינו חננאל, שדין זה היה נוהג רק בימיהם, שהיו בתי הכנסת מחוץ לעיר, ומתוך כך יש לחוש שאם יניח את חבירו לבדו יסתכן מן המזיקים המצויים שם יותר מבעיר.
אמנם בתוספות (להלן ו. ד"ה המתפלל) כתבו בשם רבינו תם [על פי המתבאר מדברי תוספות הרא"ש (ד"ה טורפין)], שדין זה היה נוהג בבתי כנסיות שלהם גם בשעות היום, ורק בבתי כנסיות שלנו שהם בתוך העיר אין צריך להקפיד על כך ביום, אמנם בשעות הלילה יש להמתין גם בבתי כנסיות שלנו. והביאו עוד, שר"י היה נוהג לְאַחֵר תפילתו אף ביום, ולהאריך בה עד שיצאו כולם, ואם בתוך כך היה בא אדם נוסף לבית הכנסת, היה מעיין בספר עד שיגמור תפילתו. וסיימו התוספות 'ונאה להחמיר אף לנו'. ומבואר מדבריהם, שטעם ההמתנה אינו רק משום חשש מזיקים [שהרי אין המזיקים מצויים ביום, אפילו בשדה, וכן אינם מצויים בעיר, אפילו בלילה], אלא הטעם הוא משום שאדם חושש להשאר לבדו בבית הכנסת, ואינו יכול לכוין בתפילתו כראוי, ולפיכך יש להמתין לו בכל מקום כפי ענינו, שכן בזמנם היה אדם חושש להשאר לבדו אפילו ביום, לפי שהיה בית הכנסת בשדה, ואילו בזמנינו אינו חושש אלא בלילה. וכן כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה הא).
עוד כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה שנים), שדין זה נוהג אף באופן שנכנסו אנשים רבים לבית הכנסת, וכל אחד נכנס בזמן אחר, מכל מקום אותם השנים שנשארו אחרונים חייבים להמתין זה לזה. אמנם אם נכנס אדם יחידי בשעה שאינו יכול לסיים את תפילתו עם הציבור אין חבירו חייב להמתין לו, שמאחר והוא רואה שאינו יכול לסיים עם כולם ואף על פי כן נכנס להתפלל גילה בזה דעתו שאינו חושש להשאר יחידי.
עוד כתבו, שאין חיוב להמתין אלא כל זמן שחבירו מתפלל, אבל אם הוא מאריך בבקשות ובדברים אחרים אין צריך להמתין לו.
עוד כתבו, שטעם הדבר ש'טורפין לו תפילתו' הוא ב'מידה כנגד מידה', שכן הוא גרם לחבירו שתטרף תפילתו, שמאחר והוא חושש להשאר לבדו בבית הכנסת אינו יכול לכוין כראוי, ולפיכך טורפים אף לו את תפילתו.

נד. 'נפש', היינו תפילה, כמו שנאמר (שמואל א' א טו) 'ואשפוך את 'נפשי' לפני ה''. רש"י (ד"ה טורף).

נה. שכן אם זוכה אדם נוטלים מלאכי רחמים את תפילתו ומביאים אותה לפני הקדוש ברוך הוא, אך אם אינו זוכה לכך יש כנגדם מלאכים אכזרים ומקטרגים הטורפים את תפילתו ומונעים אותה מלבוא לפני הקדוש ברוך הוא. וזו היא כוונת הכתוב 'טורף נפשו באפו', 'נפש' היינו תפילה, ו'אף' הוא שמו של מלאך אכזרי, כמבואר במסכת נדרים (לב.), והוא הטורף את תפילתו של האדם. מהרש"א (ח"א ד"ה טורפין).

נו. כן פירש רש"י (ד"ה הלמענך), שהפסוק נדרש בלשון תמיהה, וכי בשבילך תעזוב השכינה את חבירך. אמנם בערוך (ערך טרף - השני) פירש באופן אחר, על פי דברי הגמרא להלן (ו.), ש'שנים שיושבים ועוסקים בתורה שכינה עמהם', ומאחר והוא עזב את חבירו והשאירו לבדו נמצא שגרם לשכינה שתסתלק. ודרשת הכתוב כך היא, 'הלמענך תעזוב ארץ', אתה גרמת שתסתלק השכינה מן הארץ, בכך שהשארת את חבירך לבדו.

נז. 'מקומו' של הקדוש ברוך הוא היינו בעם ישראל, כמו שדרשו חכמים במסכת תענית (טז.), על הפסוק (ישעיה סג ט) 'בכל צרתם לו צר', שהשכינה עם ישראל בכל מקום שהם. מהרש"א (ח"א ד"ה טורפין).

אָמַר רַבִּי יוֹסֵי בְּרַבִּי חֲנִינָא, הרי הוא **זוֹכֶה לַבְּרָכוֹת הַלָּלוּ** המפורשות בספר ישעיה (מח יח-יט), **שֶׁנֶּאֱמַר 'לוּא הִקְשַׁבְתָּ לְמִצְוֹתָי, וַיְהִי כַנָּהָר שְׁלוֹמֶךָ וְצִדְקָתְךָ כְּגַלֵּי הַיָּם, וַיְהִי כַחוֹל זַרְעֶךָ וְצֶאֱצָאֵי מֵעֶיךָ וגו'** כִּמְעֹתָיו, לֹא יִכָּרֵת וְלֹא יִשָּׁמֵד שְׁמוֹ מִלְּפָנָי'[א]. ויש לדרוש המקרא כך, 'הקשבת' הוא לשון המתנה, 'למצוותי' היינו בשביל שציויתי לגמול חסד[ב], דהיינו שאדם הגומל עם חבירו חסד בכך שהוא ממתין לו זוכה לכל הברכות האמורות שם[ג].

★

הגמרא מביאה מימרא שאמר התנא אבא בנימין בענין המזיקים[ד]:

תַּנְיָא בברייתא, **אַבָּא בִּנְיָמִין אוֹמֵר, אִלְמָלֵי** [-אילו] **נִתְּנָה רְשׁוּת לָעַיִן לִרְאוֹת** את השדים העומדים לפניה, **אֵין כָּל בְּרִיָּה יְכוֹלָה לַעֲמוֹד מִפְּנֵי** הפחד שבראיית **הַמַּזִּיקִין**[ה].

הגמרא מביאה מימרות של אמוראים בענין המזיקים:

אָמַר אַבַּיֵי, אִינְהוּ - הם, המזיקים, **נְפִישֵׁי מִינַּן** - רבים יותר מאיתנו, **וְקַיְימֵי עֲלַן כִּי כַּסְלָא לְאוּגְיָא** - וסובבים הם אותנו כמו שורת חרישה המקיפה את הערוגה[ו].

אָמַר רַב הוּנָא, כָּל חַד וְחַד מִינַּן - כל אחד ואחד מאיתנו, **אַלְפָּא מִשְּׂמָאלֵיהּ וְרִבְבָתָא מִימִינֵיהּ** - יש אלף מזיקים מצד שמאלו, ועשרת אלפים מזיקים מצד

אָמַר רָבָא, הַאי דּוּחְקָא דְּהָוֵי בְּכַלָּה - הדוחק שיש בשעת הדרשה בשבת, שפעמים יושבים השומעים מרווחים ואף על פי כן נדמה להם הדבר כאילו יושבים דחוקים, **מִנַּיְיהוּ הָוֵי** - מן המזיקים הוא, המתערבים בין השומעים ודוחקים אותם[ח]. **הָנֵי בִּרְכֵּי דְּשַׁלְהֵי** - אלו הברכיים העייפות של תלמידי החכמים[ט], **מִנַּיְיהוּ** - מן המזיקים הוא, שכן הם סומכים עצמם על ברכי האנשים[י]. **הָנֵי מָאנֵי דְּרַבָּנָן דְּבָלוּ** - אלו בגדי התלמידים המתבלים מהר, אף על פי שאינם עושים מלאכה, **מֵחוּפְיָא דִּידְהוּ** - דבר זה נגרם מן המזיקים היושבים אצל התלמידים ומתחככים בבגדיהם. **הָנֵי כַּרְעֵי דְּמִנַּקְפָן** - אלו הרגלים הנתקלות במכשול ונפצעות, **מִנַּיְיהוּ** - מן המזיקים הוא[יא].

הַאי מַאן דְּבָעֵי לְמִידַע לְהוּ - מי שרוצה להכיר בכך שיש מזיקים מסביבו, **לַיְיתֵי קִיטְמָא נְהִילָא** - יביא אפר מנופה[יב], **וְנַהְדַּר אַפּוּרְיֵיהּ** - ויפזרו סביב מיטתו בלילה, **וּבְצַפְרָא חָזֵי כִּי כַּרְעֵי דְּתַרְנְגוֹלָא** - ובבוקר הוא יראה בתוך האפר כעין צורה של רגלי תרנגול, לפי שרגלי השדים דומים לרגלי התרנגולים[יג].

הַאי מַאן דְּבָעֵי לְמֶחְזִינְהוּ - מי שרוצה לראותם ממש בעיניו, **לַיְיתֵי שִׁלְיְיתָא דְּשׁוּנַּרְתָּא** - יביא שליית ולד של חתול נקבה, **אוּכַּמְתָּא בַּת אוּכַּמְתָּא** - שחורה בת שחורה, כלומר, שחתול נקבה זו צבעה שחור, ואף אמה היה צבעה שחור, **בּוּכְרְתָא בַּת בּוּכְרְתָא** - והיא בכורה לאמה ואף אמה בכורה היתה, **וְלִקְלְיֵיהּ בְּנוּרָא** - וישרוף לאותה שליא באש, **וְלִשְׁחֲקֵיהּ** - ולאחר מכן יכתוש אותה לאפר דק, **וְלִימְלֵי עֵינֵיהּ מִנֵּיהּ** - ויתן מעט מן אפר זה בתוך עיניו[יד], **וְחָזֵי לְהוּ** - ועל ידי כן יוכל לראות את המזיקים. **וְלִשְׁדְּיֵיהּ בְּגוּבְתָא דְּפַרְזְלָא** - וישים את הנותר מן האפר בתוך קנה חלול של ברזל, **וְלַחְתְּמֵיהּ בְּגוּשְׁפַּנְקָא דְּפַרְזְלָא** - ויסגור את הקנה בחותם של ברזל, **דִּילְמָא גָּנְבִי מִנֵּיהּ** - שאם לא כן יש לחוש שמא יגנבו המזיקים את האפר

א. **ביאור** פשוטו של מקרא כך הוא, אילו היית שומע למצוותי, היה נמשך שלומך כמי הנהר, והייתי עושה עמך צדקות גדולות ומרובות כגלי הים, והיה זרעך רבה כחול, וכמו דגי הים [ו'מעותיו' הוא מלשון 'מעיים', והכוונה בזה בדרך השאלה על הדגים, כאילו נולדו במעי הים]. אמנם אף על פי שלא הקשבת, מכל מקום לא יכרת ולא ישמד זרעך. על פי מצודת דוד (ישעיה מח יח-יט).

ב. **כן** פירש רש"י (ד"ה למצותי). וכעין זה פירשו תלמידי רבינו יונה (ד"ה לוא) בשם רבם, שכוונת הכתוב כך היא, אם היית מקיים שתי מצוות ['מצוותי'], האחת, שהיית מתפלל כראוי, והשנית, שהיית ממתין לחבירך עד שיסיים תפילתו, היית זוכה לכל זה. כתב באמרי נועם (ד"ה ואם), שאי אפשר לפרש המקרא כפשוטו, ש'לוא הקשבת למצוותי' היינו שהמתנת בקיום המצוות, שהרי כלל הוא בידינו 'מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה', ולפיכך דרשה הגמרא מקרא זה לענין מצוה הנעשית על ידי המתנה, והיינו שממתין לחבירו עד שיגמור את תפילתו.

ג. **נתבאר** קטע זה לפי פירוש רש"י. ובמהרש"א (ח"א ד"ה לו) ביאר באופן אחר, 'לוא הקשבת' היינו שהיית ממתין להקשיב לתפילת חבירך, ולענות אמן על כל ברכה שהוא מברך, 'למצוותי', והיית יושב עמו בצוותא בבית הכנסת, אזי היית זוכה לשכר המובטח בהמשך הפסוק 'ויהי כנהר שלומך' וגו'.

ד. **בצל"ח** (ד"ה תניא) תמה, מדוע הובאה מימרא זו של אבא בנימין כאן, הרי לעיל (ה:) הובאו מימרות שלו בענייני תפילה, וכן להלן בסמוך מביאה הגמרא מימרא נוספת שאמר בענייני תפילה, ומדוע הפסיקה ביניהם במימרא זו העוסקת במזיקים. וביאר, שמאחר ונזכר במימרא הקודמת שאסור לאדם לעזוב את חבירו בבית הכנסת לבדו, והיינו משום שהיו בתי כנסיות שלהם בשדות ומצויים שם מזיקים [ראה הערה לעיל שם בענין זה], לפיכך מביאה הגמרא עתה מימרא זו, ללמדנו שהמזיקים מצויים מאד, וצריך אדם שימור מהם, ובפרט בשדות.

ה. **כן** מתבאר מדברי רש"י בפירוש התורה (במדבר כב כג), לגבי אתונו של בלעם, שכתב 'ותרא האתון, והוא לא ראה, שנתן הקדוש ברוך הוא רשות לבהמה לראות יותר מן האדם, שמתוך שיש בו דעת תטרף דעתו כשיראה מזיקין'. אמנם בפני יהושע (ד"ה תניא) כתב, שכוונת דברי הגמרא 'אין כל בריה יכולה לעמוד מפני המזיקין' היינו שאם היה אדם יכול לראות את המזיקים היו מתגרים בו ביותר.

עוד כתב בביאור כוונת מימרא זו, שאף שלכאורה היה יותר טוב אילו היו רואים בני האדם את המזיקים שסביבם, שכן באופן כזה היו הצדיקים רואים במפלת שונאיהם, כמאמר הכתוב (תהלים צא ז) 'יפול מצדך אלף ורבבה מימינך אליך לא יגש', וכן היה בזה תועלת גדולה להטיל אימה ופחד על הרשעים, עם כל זה לא ניתנה רשות לעין לראותם, לפי שלא היתה כל בריה יכולה לעמוד בפניהם.

בהגהות ר"ש קאצענלבוגן (ד"ה אמר), ביאר מימרא זו שלא כדברי רש"י [שפירש שהכוונה היא אילו ניתנה רשות לעין אדם לראות את המזיקים], אלא ביאר שהכוונה היא שאילו ניתנה רשות לעין המזיק לראות את האדם לא היו הבריות יכולות לעמוד מפני המזיקים. והוכיח כן מדברי המדרש (דברים רבה ראה פרשה ד) 'אמר רבי אבא בר זעירא, אין בית רובע בחללו של עולם שאין בו כמה אלפים מזיקין, וכל אחד פורמא [-כיסוי] נתונה בפניו, שלא יביט באדם ויזיק, ובשעה שעונותיו של אדם גורמין, מעביר פורמא מפניו והוא מסתכל בו ומזיקו'. וזו היא כוונת המימרא, שאילו לא היה כיסוי על פני המזיקים לא היו הבריות עומדות בפניהם.

ו. **דרכם** היתה לחפור חפירה מסביב לתל שבו עומדת הערוגה, כדי לאסוף שם מים לצורך השקיית הערוגה. רש"י (ד"ה כי).

ז. **בעיון** יעקב נוסף כאן 'שנאמר (תהלים צא ז) יפול מצדך אלף ורבבה מימינך' ['יפול' הוא מלשון 'חניה', כמו 'על פני כל אחיו נפל' (בראשית כה יח). רש"י בפירושו לתהלים (שם)]. ובפירוש הכותב לעין יעקב (ד"ה מכאן) תמה, שלפי גירסא זו משמע שמקרא זה עוסק במזיקים, ואילו במדרש רבה (נשא פרשה יב) אמר רב יצחק שהפסוק עוסק במלאכים השומרים על האדם מן המזיקים. ובעיון יעקב (ד"ה אינהו) כתב, שאכן נחלקו האמוראים בענין זה, שהרי אביי אמר 'אינהו נפישי מינן', ומשמע מדבריו שאמנם הם מרובים מאיתנו, אך לא באופן כזה שלכל אחד יש אלף מזיקים משמאלו ורבבה מימינו, ואם כן, בהכרח הוא מפרש את המקרא 'יפול מצדך אלף ורבבה מימינך' על מלאכים השומרים את האדם, ואילו רב הונא מפרש מקרא זה על המזיקים, ולפיכך אמר שהם מרובים כל כך עד שיש לכל אחד אלף מזיקים משמאלו ורבבה מימינו.

בטעם הדבר שיש יותר מזיקים בצד ימין מאשר בצד שמאל, כתב בבן יהוידע (ד"ה אלפא) לבאר בשני אופנים: האחד, מאחר ויודעים המזיקים שיד שמאל חלשה מן הימין, לפיכך קלה היא בעיניהם ואינם מתקבצים סביבה כל כך, אבל מיד ימין החזקה הם חוששים, ומתקבצים שם בריבוי חיל יותר. והשני, שיד שמאל שמניחים עליה תפילין יראים הם ממנה, ואין ניגשים אליה אלא אותם שהם עזים ביותר. ובמגיד תעלומה (ד"ה אלפא) כתב, שהמזיקים שבצד ימין מתגברים על האדם בעוון ביטול מצוות עשה, ואילו אלו שבשמאל מתגברים כאשר עובר האדם על לא תעשה, ומאחר וביטול מצוות עשה מצוי יותר מעבירת לא תעשה, לפיכך הימנים רבים על השמאלים.

ח. **לכאורה** יש לתמוה, מה ענין המזיקים אצל הדרשה. וכתב בענף יוסף (ד"ה הא') בשם מלא העומר, שישנם אנשים ההולכים לשמוע את הדרשה אף על פי שאין בדעתם לקיים מה שישמעו, ולאנשים כאלו היה טוב יותר אילו היו נשארים בביתם, שהרי 'מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים' (שבת קמח:), אלא שהמזיקים הם המפתים אנשים אלו לילך לדרשה, כדי שיהיו נידונים כמזידים ולא כשוגגים. וראה עוד בילקוט ביאורים.

ט. **כן** מתבאר מדברי הפני יהושע (לעיל ה. ד"ה ואמר ר"י), שמימרא זו נאמרה כולה לענין תלמידי חכמים, שהמזיקים מתקנאים בהם ביותר.

י. **הערוך** (ערך שה).

יא. **כתב** בעיון יעקב (ד"ה אמר), שכוונת הגמרא להשמיענו בכל זה שאם אירע לאדם אחד מדברים אלו יאמר 'שיר של פגעים', דהיינו מזמור צ"א שבתהלים 'יושב בסתר עליון' [ויקדים את פסוק 'ויהי נועם' שבסוף מזמור צ'], ויועיל להגן עליו מפני המזיקים.

כתב בבן יהוידע (ד"ה אלפא), שכל מאמרים אלו עוסקים בזמן התנאים והאמוראים, שהיו השדים מצויים הרבה, אבל בזמנינו שנתמעט כח הסטרא אחרא נתמעטו גם השדים.

יב. **רש"י** במסכת חולין (נח: ד"ה קיטמא).

יג. **טעם** הדבר שיעשה כן בלילה דווקא, לפי שבלילה כשאדם שוכב על מיטתו מצויים המזיקים יותר, כי הרוחות מתדבקות באדם ביותר בלילה בשעת השינה, וכמבואר בדברי הגמרא בפרק הרואה (להלן נה:), שיש חלומות הבאים לאדם בשינת הלילה על ידי שדים ומזיקים. מהרש"א (ח"א ד"ה ובצפרא).

יד. **כל** נתינת דבר בעין נקראת בשם 'מילוי', שכן בנתינת דבר מועט מתמלאת העין ממנו. רש"י (ד"ה ולימלי). וכתב בשפתי חכמים (ברש"י שם), שאין כוונת רש"י בתוך העין

אמר ר' יוסי ברבי חנינא זוכה לברכות הללו שנאמר (א) לוא הקשבת למצותי ויהי כנהר שלומך וצדקתך כגלי הים ויהי כחול זרעך וצאצאי מעיך וגו': תניא אבא בנימין אומר אלמלי נתנה רשות לעין לראות אין כל בריה יכולה לעמוד מפני המזיקין אמר אביי אינהו נפישי מינן וקיימי עלן כי כסלא לאוגיא אמר רב הונא כל חד וחד מינן אלפא משמאליה ורבבתא מימיניה (א) אמר רבא האי דוחקא דהוי בכלה מנייהו הוי הני ברכי דשלהי מנייהו (א) הני מאני דרבנן דבלו מחופיא דידהו הני כרעי דמנקפן מנייהו האי מאן דבעי למידע להו לייתי קיטמא נהילא ונהדר אפורייה ובצפרא חזי כי כרעי דתרנגולא (ב) האי מאן דבעי למחזינהו ליתי שלייתא דשונרתא אוכמתא בת אוכמתא בוכרתא בת בוכרתא ולקליה בנורא ולשחקיה ולימלי עיניה מניה וחזי להו ולשדייה בגובתא דפרזלא ולחתמי' בגושפנקא דפרזלא דילמא גנבי מניה ולחתום פומיה כי היכי דלא ליתזק רב ביבי (ב) בר אביי עבד הכי חזא ואתזק בעו רבנן רחמי עליה ואתסי: תניא אבא בנימין אומר ° אין תפלה של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת שנאמר (ב) לשמוע אל הרנה ואל התפלה במקום רנה שם תהא תפלה. אמר רבין בר רב אדא א"ר יצחק מנין שהקב"ה מצוי בבית הכנסת שנאמר (ג) אלהים נצב בעדת אל ומנין (ג) לעשרה שמתפללין ששכינה עמהם שנאמר אלהים נצב בעדת אל (ו) ומנין לשלשה שיושבין בדין ששכינה עמהם שנאמר (ג) בקרב אלהים ישפוט ומנין לשנים שיושבים ועוסקין בתורה ששכינה עמהם שנאמר (ד) אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וגו' מאי (ז) ולחושבי שמו אמר רב אשי (ג) חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה ומנין שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה ששכינה עמו שנאמר (ה) בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך וכי מאחר דאפילו חד תרי מבעיא תרי מכתבן מלייהו בספר הזכרונות חד לא מכתבן מליה בספר הזכרונות וכי מאחר דאפי' תרי תלתא מבעיא מהו דתימא דינא שלמא בעלמא הוא ולא אתיא שכינה קמ"ל דדינא נמי היינו תורה וכי מאחר דאפי' תלתא עשרה מבעיא עשרה קדמה שכינה ואתיא תלתא עד דיתבי: א"ר אבין בר רב אדא א"ר יצחק מנין שהקב"ה מניח תפילין שנאמר (ו) נשבע ה' בימינו ובזרוע עזו בימינו זו תורה שנאמר (ז) מימינו אש דת למו ובזרוע עזו אלו תפילין שנאמר (ח) ה' עוז לעמו יתן ומנין שהתפילין עוז הם לישראל דכתי' (ט) וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך ותניא ר' אליעזר הגדול אומר אלו תפילין שבראש א"ל רב נחמן בר יצחק לרב חייא בר אבין הני תפילין דמרי עלמא מה כתיב בהו א"ל (י) ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ ומי משתבח קוב"ה בשבחיהו דישראל אין דכתיב (כ) את ה' האמרת היום (וכתיב) וה' האמירך היום (י) אמר להם הקב"ה לישראל אתם עשיתוני חטיבה (ג) אחת בעולם ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם שנאמר (ל) שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם שנאמר ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי תינח בחד ביתא בשאר בתי מאי א"ל (מ) כי מי גוי גדול ומי גוי גדול (נ) אשריך ישראל (ס) או הנסה אלהים (ע) ולתתך עליון אי הכי נפישי להו טובי בתי אלא כי מי גוי גדול ומי גוי גדול דדמיין להדדי בחד ביתא אשריך ישראל ומי כעמך ישראל בחד ביתא או הנסה אלהים בחד ביתא ולתתך עליון בחד ביתא וכולהו

רש"י

לוא הקשבת. לשון המתנה היא: **למצותי.** בשביל מצותי אשר צויתי לגמול חסד: **לראות.** כל השדים העומדים לפניו: **כי כסלא לאוגיא.** כשורת חפירה המקפת האוגיא שעושין תחת הגפנים, כמו ששנינו (מ"ק דף ב.) אין עושין אוגיות לגפנים לאסוף שם מים להשקות הגפן. כסלא הוא תלם של מענה המקפת סביב סביב את תל האוגיא, והגפן נטוע בתל, ובריש נדרים (דף ו ב) הדין אוגיא להוי פאה: **האי דוחקא דהוי בכלה.** פעמים שבני אדם יושבים רווחים ביום השבת (ג) שבאין לשמוע דרשה ודומה להם כיושבים דחוקים: **הני ברכי דשלהי.** ברכים עייפים: **מאני דרבנן דבלו.** בגדי התלמידים שבלים מהר, והם אינם בני מלאכה שיבלו בגדיהם: **מחופיא דידהו.** באין [ד] המזיקים ויושבין אצלם ומתחככים בהם. חופיא לשון חופף ומפספס (שבת דף נ:), פריי"ר בלע"ז: **שלייתא דשונרתא.** שליית הולד של חתול נקבה: **בוכרתא.** הבכורה לאמה: **בת בוכרתא.** ואף אמה היתה בכורה: **ולימלי עיניה מניה.** ישים ממנה מעט בעיניו. כל לשון נתינה בעין קורהו בלשון גמרא לשון מלוי לפי שדבר מועט הוא מלא: **גובתא דפרזלא.** קנה חלול של ברזל: **ולחתמיה.** לקנה: **בגושפנקא דפרזלא.** בחותם של ברזל, דבמידי דלייר וחתים לית להו רשותא, כדאמרינן בכל הבשר בשחיטת חולין (דף קה ב): **במקום רנה.** בבהכ"נ ששם אומרים הצבור שירות ותשבחות בנעימת קול ערב: **בעדת אל.** בבית מועד שלו: **ומנין לעשרה וכו'.** ° עדה קרויה בעשרה [ה], שנא' עד מתי לעדה הרעה הזאת (במדבר יד) יצאו כלב ויהושע: **בקרב אלהים ישפוט.** ואין בית דין קרוים אלהים אלא בג', בפ"ק דסנהדרין (דף ג ב): **ויקשב ה'.** ממתין להם שם: **אשר אזכיר את שמי.** אשר יזכר שמי על (ד) מצותי ודברי: **אבא אליך.** לשון יחיד הוא: **מכתבן מלייהו.** כדכתיב ויכתב ספר זכרון לפניו (סיפא דקרא): **קדמה שכינה ואתיא.** קודם שיהיו כל העשרה: [ו] **נצב בעדת אל.** מעיקרא משמע: **עד דיתבי.** כדכתיב ישפוט בשעת המשפט: **עוז לעמו.** ומנין שהתפילין עוז הם לישראל דכתיב וראו וגו' ויראו ממך: **מה כתיב בהו.** בשלמא בתפילין דידן כתיב שמע (דברים ו) והיה אם שמוע (שם יא) קדש לי כל בכור (שמות יג) והיה כי יביאך (שם) פרשיות שנצטוו בהם לשום זכרון מצותיו של הקב"ה אות וזכרון להם לישראל, אלא בדידיה מאי כתיב בהו: **האמרת.** לשון חשיבות ושבח, כמו יתאמרו כל פועלי און (תהלים צד) ישתבחו: **בשאר בתי מאי.** (ה) שהרי ארבעה בתים הם:

תוספות

המתפלל [ז] **ולא המתין את חבירו טורפין לו וכו'.** פירש רבינו תם דזה היה להם בבתי כנסיות שלהם שהיו בשדה ולכך בלילה יש [ח] להמתין. והר"י היה מאחר תפלתו [ט] ומאריך עד שיצאו כולם ואם בתוך כך היה שום אדם בא בבית הכנסת היה מעיין בספר עד שגמרו תפלתם. ונאה להחמיר אף לנו: **כי כסלא לאוגיא.** כעין תלמים המקיפין את הערוגה כדאמרינן בריש נדרים (דף ו:) הדין אוגיא להוי פאה: **חד לא מכתבן מליה בספר הזכרונות.** כלומר עם אחרים אבל בספר לבדו נכתבין כדאמרינן וכל מעשיך בספר נכתבין (אבות פרק ב) כ"ש [י] מדה טובה: **אלו תפילין שבראש.** (ו) לפי שיש בהן רוב שם של שדי שהשי"ן כתובה בקמט שבבתים והדלי"ת ברצועות. ותימה משבת פרק במה מדליקין (דף כח ב) דקאמר מן המותר בפיך ולא מפיק רצועות מתורת ה' בפיך [כ]. ועוד דבפ' בתרא דמגילה (דף כו ב) קרי לרצועות תשמישי קדושה בעלמא. אלא י"ל אלו תפילין שבראש לפי שהן בגבהו של ראש ונראין דשייך בהו וראו אבל תפילין של יד מכוסין דכתיב (שמות יג) לך לאות על ידך ולא לאחרים לאות [ט]: **מי כעמך ישראל.** זה שיסד הפייטן (ביום א' דפסח) טוטפת כלילו גדלי: [י] **אחורי בית הכנסת.** פי' רש"י [ק] כל פתחי בתי כנסיות היו למזרח ואחוריהם למערב וזה המתפלל אחורי בית הכנסת ואינו מחזיר פניו לבהכ"נ נראה ככופר במי שהצבור מתפללין לפניו. ולא נהירא דאדרבה במהדר אפיה לבית הכנסת מיחזי כשתי רשויות שהקהל מתפללין למערב והוא מתפלל כנגדם למזרח. ע"כ נראה אחורי בהכ"נ מי שהוא אחורי העם במזרח והעם משתחוים למערב ולהכי קאמר ולא מהדר אפיה כו'. ודוקא הם שהיה מנהגם להתפלל למערב. אבל אנו מתפללים למזרח שאנו במערבו של א"י [י] וכתיב והתפללו אליך דרך ארצם (מ"א ח) ונראה כמו שפי' להם לצד מערב יתפרש לנו לצד מזרח [ס]:

עין משפט נר מצוה

כא א מיי' פ"ח מהלכות תפלה הלכה א (סמג עשין יט) טור וש"ע או"ח סימן צ סעיף ט:

לעזי רש"י

פריי"ר. פירוש חיכוך, שפשוף (עיין רש"י מגילה דף כו ע"א ד"ה תופף), גירוד (עיין רש"י נזיר דף מב ע"א ד"ה מתני'):

תורה אור השלם

א) לוּא הִקְשַׁבְתָּ לְמִצְוֹתָי וַיְהִי כַנָּהָר שְׁלוֹמֶךָ וְצִדְקָתְךָ כְּגַלֵּי הַיָּם: וַיְהִי כַחוֹל זַרְעֶךָ וְצֶאֱצָאֵי מֵעֶיךָ כִּמְעֹתָיו לֹא יִכָּרֵת וְלֹא יִשָּׁמֵד שְׁמוֹ מִלְּפָנָי: [ישעיה מח, יח-יט]

ב) וּפָנִיתָ אֶל תְּפִלַּת עַבְדְּךָ וְאֶל תְּחִנָּתוֹ יְיָ אֱלֹהָי לִשְׁמֹעַ אֶל הָרִנָּה וְאֶל הַתְּפִלָּה אֲשֶׁר עַבְדְּךָ מִתְפַּלֵּל לְפָנֶיךָ הַיּוֹם: [מלכים א ח, כח]

ג) מִזְמוֹר לְאָסָף אֱלֹהִים נִצָּב בַּעֲדַת אֵל בְּקֶרֶב אֱלֹהִים יִשְׁפֹּט: [תהלים פב, א]

ד) אז נדברו יראי יי איש את רעהו ויקשב יי וישמע ויכתב ספר זכרון לפניו ליראי יי ולחשבי שמו: [מלאכי ג, טז]

ה) מזבח אדמה תעשה לי וזבחת עליו את עלתיך ואת שלמיך את צאנך ואת בקרך בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך: [שמות כ, כא]

ו) נשבע יי בימינו ובזרוע עזו אם אתן את דגנך עוד מאכל לאיביך ואם ישתו בני נכר תירושך אשר יגעת בו: [ישעיה סב, ח]

ז) ויאמר יי מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן ואתה מרבבת קדש מימינו אש דת למו: [דברים לג, ב]

ח) יי עז לעמו יתן יי יברך את עמו בשלום: [תהלים כט, יא]

ט) וראו כל עמי הארץ כי שם יי נקרא עליך ויראו ממך: [דברים כח, י]

י) ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ אשר הלך האלהים לפדות לו לעם לשום לך שם גדלות ונראות לגרש מפני עמך אשר פדית ממצרים גוים: [דברי הימים א יז, כא]

כ) את יי האמרת היום להיות לך לאלהים וללכת בדרכיו ולשמר חקיו ומצותיו ומשפטיו ולשמע בקלו: ויי האמירך היום להיות לו לעם סגלה כאשר דבר לך ולשמר כל מצותיו: [דברים כו, יז-יח]

ל) שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְיָ אֱלֹהֵינוּ יְיָ אֶחָד: [דברים ו, ד] מ) כִּי מִי גוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר לוֹ אֱלֹהִים קְרֹבִים אֵלָיו כַּיְיָ אֱלֹהֵינוּ בְּכָל קָרְאֵנוּ אֵלָיו: וּמִי גּוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר לוֹ חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים צַדִּיקִם כְּכֹל הַתּוֹרָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לִפְנֵיכֶם הַיּוֹם: [דברים ד, ז-ח] נ) אַשְׁרֶיךָ יִשְׂרָאֵל מִי כָמוֹךָ עַם נוֹשַׁע בַּיְיָ מָגֵן עֶזְרֶךָ וַאֲשֶׁר חֶרֶב גַּאֲוָתֶךָ וְיִכָּחֲשׁוּ אֹיְבֶיךָ לָךְ וְאַתָּה עַל בָּמוֹתֵימוֹ תִדְרֹךְ: [דברים לג, כט] ס) אוֹ הֲנִסָּה אֱלֹהִים לָבוֹא לָקַחַת לוֹ גוֹי מִקֶּרֶב גּוֹי בְּמַסֹּת בְּאֹתֹת וּבְמוֹפְתִים וּבְמִלְחָמָה וּבְיָד חֲזָקָה וּבִזְרוֹעַ נְטוּיָה וּבְמוֹרָאִים גְּדֹלִים כְּכֹל אֲשֶׁר עָשָׂה לָכֶם יְיָ אֱלֹהֵיכֶם בְּמִצְרַיִם לְעֵינֶיךָ: [דברים ד, לד] ע) וּלְתִתְּךָ עֶלְיוֹן עַל כָּל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר עָשָׂה לִתְהִלָּה וּלְשֵׁם וּלְתִפְאָרֶת וְלִהְיֹתְךָ עַם קָדֹשׁ לַייָ אֱלֹהֶיךָ כַּאֲשֶׁר דִּבֵּר: [דברים כו, יט]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עיין רש"י גיטין סח ע"ב ד"ה בדקו בכרעיה וברש"ש שם, ב) עיין אבות פ"ג מ"ו ושם מיירי בעשרה שיושבין ועוסקין בתורה וכו', ג) [עי' תוס' סוכה יג. ד"ה בשלש], ד) שבת סג. ע"ש קדושין מ. ע"ש, ה) לקמן דף נז. מנחות לה: [מגילה טז: סוטה יז. חולין פט.], ו) חגיגה פ"ק דף ג., ז) סוטה יא., ח) שמות יג ט, ט) מנחות לז: עיי"ש [וע"ע תוס' שבת סב. ד"ה שי"ן ותוס' עירובין צז. ד"ה קשר ומגילה כו: ד"ה תשמישי ותוספות מנחות לה: ד"ה אלו], י) לקמן ל., כ) וע"ע תוס' עירובין יח:

הגהות הב"ח

(א) גמ' דשלהי מינייהו הוי הני: (ב) שם אמר רב אשי אפי' [ל] חשב אדם: (ג) רש"י ד"ה האי דוחקא וכו' כשבאין לשמוע: (ד) ד"ה אשר אזכיר וכו'. שמי על פי מצותי: (ה) ד"ה בשאר בתי מאי כתיב בהו שהרי: (ו) תוס' ד"ה אלו תפילין שבראש. פרש"י [מ] [במנחות לה ע"ב] לפי שיש:

גליון הש"ס

גמ' אין תפלתו של אדם כו'. עי' ע"ז ד' ע"ב תוס' ד"ה כיון. וגרסתם אלא עם הצבור: רש"י ד"ה ומנין לעשרה וכו'. עדה כו'. לקמן כא ע"ב:

הגהות וציונים

א] שנאמר יפול מצדך אלף ורבבה מימינך (תהלים צא, ז) ס"א [וכ"ה הגי' בילקוט ובע"י] (גליון): ב] בשל"ה (תושבע"פ כלל לשונות סוגיות אות ר) כתב שצריך לקרות רב בִּיבָי (כמ"ש בעזרא ב, יא בני בבי וגו'): ג] [פי' ציור אחד בעולם כלומר דבר הניכר שאין כמותו, ערוך בערך אמר ג'] (גליון): ד] צ"ל שבאין (באה"מ): ה] צ"ל עשרה (מהרש"ל): ו] יש להוסיף כדכתיב נצב וכו' ואין זה התחלת דיבור רק דיבור אחד עם דיבור הקודם (באה"מ): ז] שייך לדף ה ע"ב (גליון): ח] יש להוסיף יש גם לנו (מאורי אור) וכ"כ בתוס' הרא"ש "דגם בשלנו בלילה יש להמתין": ט] בתוס' הרא"ש נוסף אפי' ביום וכ"כ טוש"ע סי' צ סט"ו: י] שייך לעמוד ב (גליון): כ] נראה דהתוס' היה להם הגירסא דרש"י שברי"ף (לשון הזהב), ועיין מהרש"א: ל] כ"ה גם בעין יעקב: מ] וכ"ה בתוס' דפו"ר:

ליקוטי רש"י

כי כסלא לאוגיא. כתלמים לנקעה. **אוגיא.** שדה [נדרים ו:]. חריץ שעושין סביבות הערוגה מלשון עוגיות לגפנים (מו"ק ב.) [ר"ן שם וע"ע רש"י חולין מא. ד"ה לתוך עוגה של מים]. **[שנאמר יפול מצדך אלף].** לשון חנייה כמו (בראשית כה) על פני כל אחיו נפל. מלדך. משמאלך יחנו אלף שדים ואליך לא יגשו להזיק [תהלים צא, ז]. **[ורבבה מימינך].** הימין סובלת רבבה מזיקין [יומא נג:]. **בעדת אל.** ואין עדה פחותה מעשרה שנא' (במדבר יד, כז) עד מתי לעדה הרעה הזאת וזה הפסוק נאמר במרגלים שהיו י"ב יצאו יהושע וכלב ונשארו עשרה. **בקרב אלהים.** דיינין דסתם דיינין ג'. **ישפוט.** המקום עמהם שמסכים עמהם בדברי המשפט וכן כתיב אלהים נצב וגו' כלומר בקרב דיינין שאינם אלא שלשה נמי הוא שופט. **אזכיר את שמי.** כלומר שאתן דעת בלבך להזכיר את שמי אבוא שם אליך דהיינו יחיד ע"כ אזכיר את שמי משמע אלמד לאחרים שיהיו מזכירין את שמי [אבות פ"ג מ"ו]. **אבוא אליך וברכתיך.** אשרה שכינתי עליך [שמות כ, כא]. **אש דת.** שהיתה כתובה מאז לפניו באש שחורה על גבי אש לבנה נתן להם בלוחות כתב יד ימינו. ד"א אש דת כתרגומו שנתנה להם מתוך האש [דברים לג, ב]. **אלו תפילין שבראש.** שכתוב [בהם] רוב השם שין ודלת דמשום תפילין של ראש [הקב"ה מטיל יראתו על] העובדי כוכבים דכתיב ויראו ממך [מנחות לה:]. אות הן לכל כי שם ה' נקרא עליך [חולין פט.]. [המשך בסוף המסכת]

ממנו. אבל עתה שהוא סגור וחתום אין להם שליטה עליו[טו]. **וְלַחְתּוֹם פּוּמֵיהּ כִּי הֵיכִי דְּלָא לִיתַּזַּק** - ויסגור אותו אדם את פיו ויהדקו היטב[טז], כדי שלא יוזק מן השדים[יז].

רַב בֵּיבִי[יח] **בַּר אַבַּיֵי עֲבַד הָכִי** - עשה כן, **חֲזָא וְאִתַּזַּק** - ראה את השדים, וניזוק. **בְּעוּ רַבָּנָן רַחֲמֵי עֲלֵיהּ וְאִתַּסִּי** - ביקשו חכמים רחמים עליו ונתרפא.

★

הגמרא מביאה מימרא של התנא אבא בנימין בענין תפילה:
תַּנְיָא בברייתא, **אַבָּא בִּנְיָמִין אוֹמֵר, אֵין תְּפִלָּה שֶׁל אָדָם נִשְׁמַעַת אֶלָּא** כשמתפלל **בְּבֵית הַכְּנֶסֶת, שֶׁנֶּאֱמַר** (מלכים א, ח כח) **'לִשְׁמוֹעַ אֶל הָרִנָּה וְאֶל הַתְּפִלָּה'**, ויש ללמוד ממקרא זה **שֶׁבִּמְקוֹם** שיש בו **רִנָּה**, דהיינו בבית הכנסת שאומרים בו הציבור שירות ותשבחות בנעימת קול ערב[יט], **שָׁם תְּהֵא הַתְּפִלָּה**[כ].

הגמרא מביאה מימרא נוספת כעין זו:
אָמַר רָבִין בַּר רַב אַדָּא אָמַר רַבִּי יִצְחָק, מִנַּיִן שֶׁהַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא מָצוּי בְּבֵית הַכְּנֶסֶת, שֶׁנֶּאֱמַר (תהלים פב א) **'אֱלֹהִים נִצָּב בַּעֲדַת אֵל'**, ויש לדרוש תיבת 'עדת' מלשון 'בית מועד', דהיינו שהקדוש ברוך הוא נצב בבית הכנסת, שהוא הבית שבו מתוועדים עמו ישראל.

וּמִנַּיִן לַעֲשָׂרָה אנשים **שֶׁמִּתְפַּלְּלִין שֶׁשְּׁכִינָה** מצויה **עִמָּהֶם, שֶׁנֶּאֱמַר** (שם) **'אֱלֹהִים נִצָּב בַּעֲדַת אֵל'**, ו'עדה' היא התאספות של עשרה אנשים[כא].

וּמִנַּיִן לִשְׁלֹשָׁה דיינים **שֶׁיּוֹשְׁבִין בַּדִּין שֶׁשְּׁכִינָה** מצויה **עִמָּהֶם, שֶׁנֶּאֱמַר** (שם) **'בְּקֶרֶב אֱלֹהִים יִשְׁפּוֹט'**, ו'אלהים' היינו בית דין של שלשה דיינים[כב].

וּמִנַּיִן לִשְׁנַיִם שֶׁיּוֹשְׁבִים וְעוֹסְקִין בַּתּוֹרָה שֶׁשְּׁכִינָה עִמָּהֶם, שֶׁנֶּאֱמַר (מלאכי ג טז) **'אָז נִדְבְּרוּ יִרְאֵי ה' אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ וַיַּקְשֵׁב ה'**[כג] **וגו' וַיִּשְׁמָע וַיִּכָּתֵב סֵפֶר זִכָּרוֹן לְפָנָיו לְיִרְאֵי ה' וּלְחֹשְׁבֵי שְׁמוֹ'**. ומאחר ונקט הכתוב בלשון 'איש אל רעהו' יש ללמוד שמדובר בשנים העוסקים בתורה, שהשכינה שרויה עמהם[כד].

מבררת הגמרא, **מַאי** - מה היא כוונת המשך הפסוק **'וּלְחֹשְׁבֵי שְׁמוֹ'**.

מבארת הגמרא, **אָמַר רַב אַשִׁי**, אפילו אם **חָשַׁב אָדָם לַעֲשׂוֹת מִצְוָה וְנֶאֱנַס וְלֹא עֲשָׂאָהּ**, מכל מקום **מַעֲלֶה עָלָיו הַכָּתוּב כְּאִילּוּ עֲשָׂאָהּ**[כה].

וּמִנַּיִן שֶׁאֲפִילּוּ אדם **אֶחָד שֶׁיּוֹשֵׁב וְעוֹסֵק בַּתּוֹרָה שֶׁשְּׁכִינָה עִמּוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר** (שמות כ כא) **'בְּכָל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַזְכִּיר אֶת שְׁמִי אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבֵרַכְתִּיךָ'**. ויש לבאר המקרא כך, בכל מקום אשר ייזכר שמי על פי מצוותי ודברי, דהיינו בלימוד התורה[כו], אז אבוא ואשרה את שכינתי

דווקא, אלא סביב העין, וכפי שכתב רש"י במסכת שבת (י: ד"ה ומלי) 'ומלי ליה כוחלא, נותן כחול סביב עינו, וכן לשונו בתלמוד'.

טו. כמבואר במסכת חולין (קה:), שכל דבר שהוא צרור וחתום אין לשדים שליטה עליו. רש"י (ד"ה נגוספנקא). אמנם לא נתבאר מדוע צריך דווקא כלי של ברזל עם חותם של ברזל. שפתי חכמים (ברש"י שם).

טז. מהרש"ל (ד"ה ולחתום).

יז. בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה וממתים) גרסו 'ומחתים נפשיה', ופירשו שיסגור פיו שלא יצא הנשימה מפיו. והביאו פירוש נוסף, שלא ידבר כלל.

יח. בשל"ה (תושבע"פ כלל לשונות סוגיות אות ר) כתב, שצריך לקרות 'רב בֵּיבָי'. כלשון הכתוב בספר עזרא (ב יא) 'בְּנֵי בֵבָי'.

יט. רש"י (ד"ה במקום). ובשפת אמת (ד"ה תניא) כתב לבאר ענין 'במקום רינה' בשלשה אופנים נוספים: האחד, שתפילת רבים בבית הכנסת נקראת לעולם בשם 'רינה', אפילו כשמבקשים בקשות, שכן יש בכך שבח וכבוד למלך העולם כשבאים לפניו רוב עם לבקש על צרכיהם. ובאופן שני כתב, שבפשוטו לשון 'רינה' מתפרש על הרמת קול שיש על ידי רוב העם. ובאופן שלישי כתב, שהתפילות שנסדרו לאומרם בכל יום הם בכלל 'רינה', ואילו בקשות פרטיות של כל יחיד הם בכלל 'תפילה', וכוונת הגמרא היא שבשעה שהציבור מתפללים את התפילה הקבועה נשמעת עמם גם בקשת היחיד על עצמו.

כ. אף שלהלן (לא.) דורשת הגמרא דרשה אחרת ממקרא זה, שיקדים אדם לומר תחילה שיר ושבח ורק לאחר מכן יבקש את צרכיו, מכל מקום אין זה סותר לדרשת הגמרא כאן, שהכל ענין אחד הוא, שמאחר ואין לאדם לבקש צרכיו עד שיפתח תחילה בשיר ושבח, והשירה עיקרה בבית הכנסת, ממילא אף בקשת צרכיו תהא בבית הכנסת. מהרש"א (ח"א ד"ה במקום).

עוד כתב, שלא נאמר דין זה אלא בסתם בני אדם, שלא יתפללו בביתם אלא בבית הכנסת, אבל מי שיש לו מקום קבוע שלומד שם תורה עליו להתפלל באותו מקום, כמבואר בדברי הגמרא להלן (ח.) לגבי רבי אמי ורבי אסי שהיו מתפללים בבית המדרש שלהם, שקדושתו גדולה יותר מקדושת בית הכנסת. וכעין זה כתב הפני יהושע (ד"ה תניא - השני), שאין כוונת אבא בנימין במימרא זו על אלו המתפללים במקום לימודם, אלא כוונתו להוציא מדעת אלו הרוצים להקדים ולהתפלל בביתם משום מעלת 'זריזים מקדימים למצוות', או כדי להתפלל עם דמדומי החמה, ועל כך אמר שמעלת התפילה בבית הכנסת עם הציבור גדולה יותר ממעלות אלו. ובפירוש הכותב על עין יעקב (ד"ה במקום) כתב, שרבי אמי ורבי אסי היו מתפללים בבית מדרשם עם תלמידיהם, אך אדם שאין לו תלמידים להתפלל עמהם לא יתפלל ביחידות בביתו, אף שהוא מקום לימודו, אלא בבית הכנסת.

בענין מעלת התפילה בבית הכנסת כשמתפלל שם ביחידות, והאם יש להעדיף זאת על תפילה בציבור שלא בבית הכנסת, ראה ילקוט ביאורים.

כא. כמו שמצינו לגבי המרגלים, שהיו עשרה [לבד מיהושע וכלב], ונאמר עליהם (במדבר יד כז) 'עד מתי לעדה הרעה הזאת'. רש"י (ד"ה ומנין).

כלומר, יש ללמוד מן המקרא 'אלהים נצב בעדת אל' שכאשר עשרה אנשים מתפללים יחדיו שכינה מצויה עמהם אף כשאינם מתפללים בבית הכנסת, וכמו כן יש ללמוד מכך שהשכינה מצויה בבית הכנסת אף שלא בשעת התפילה, או אף ליחיד המתפלל שם. פני יהושע (ד"ה אמר). אמנם הקשה, מנין לרבין לדרוש מקרא אחד לשני עניינים שונים. ואף שפירש רש"י שמתיבת 'עדת' יש ללמוד הן לענין בית הכנסת שהוא 'בית ועד' והן לענין עשרה אנשים הנקראים 'עדה' בכל מקום, מכל מקום עדיין היה מקום לומר שצריך לשני הדברים יחדיו, דהיינו שאין השכינה שרויה אלא כשיש עשרה אנשים המתפללים בבית הכנסת, ומנין לרבין לומר שדי בכל אחד מאלו בפני עצמו. ותירץ, שאכן ודאי המשמעות הפשוטה של הפסוק היא רק לענין עשרה אנשים המתפללים, אמנם להלן בסמוך מבואר בגמרא שכשיש עשרה המתפללים אזי מקדימה השכינה לבוא לפניהם, ומעתה יש לנו ללמוד מסברא שהשכינה מצויה בבית הכנסת לעולם, כיון שהוא בית ועד של הקדוש ברוך הוא אשר נבנה מתחילתו לשם קדושת בית הכנסת, ומתפללים בו תמיד עשרה אנשים כמה פעמים בכל יום, והשכינה מקדימה לבוא לפניהם, אם כן ודאי הדבר שהשכינה מצויה שם תמיד.

כב. כמבואר במסכת סנהדרין (ג:) שאין בית דין קרויים 'אלהים' אלא כשיש שם שלשה דיינים. רש"י (ד"ה בקרב).

אף על פי שפעמים יש בית דין של אדם אחד, כגון ביחיד מומחה שרשאי לדון לבדו, מכל מקום אין השכינה שרויה אלא כשיש שלשה דיינים, ששנים מהם נושאים ונותנים בדבר והשלישי בורר ומכריע, ועל ידי כך הם נשמרים מטעות, אבל אדם הדן ביחידי עלול לטעות, ואין השכינה שורה בדינו. מאירי (ד"ה לעולם יזהר). והוסיף, שמטעם זה יש לאדם להזהר לעולם שלא להיות דן יחידי. אמנם בפני יהושע (ד"ה ומי) כתב, שאף כאשר אדם אחד עוסק בדין השכינה שרויה עמו, אלא שנקט 'שלשה' משום שהדרך היא לדון בשלשה, שאין ראוי לאדם לדון יחידי, וכמו שאמרו חכמים במסכת אבות (פ"ד מ"ח) 'אל תהי דן יחידי'.

טעם הדבר שנקט הכתוב לגבי עשרה בלשון 'אלהים נצב' שמשמע בעמידה, ואילו לגבי שלשה נקט הלשון 'בקרב אלהים' שמשמע בישיבה [כמו שהדיינים יושבים], לפי שהפסוק 'אלהים נצב' עוסק במתפללים העומדים, והקדוש ברוך הוא כביכול עומד עמהם, שהרי אסור לישב בתוך ארבע אמות של המתפלל, אבל הפסוק 'בקרב אלהים' עוסק בדיינים, שמצוותם בישיבה, והקדוש ברוך הוא כביכול יושב עמהם. מהרש"א (ח"א ד"ה ומנין).

כג. 'ויקשב ה'' היינו שהוא ממתין להם שם. רש"י (ד"ה ויקשב).

כד. לפיכך נקט הכתוב 'אז נדברו יראי ה'', שכן אין השכינה שרויה על העוסק בתורה אלא כשהוא ירא שמים, שאם לא כן אין תורתו מועילה לו, וכמאמר חכמים (שבת לא.) 'כל אדם שיש בו תורה ואין בו יראת שמים דומה לגזבר שמסרו לו מפתחות הפנימיות ומפתחות החיצונות לא מסרו לו' וכו'. עיון יעקב (ד"ה שנאמר).

כה. כי השכר לעתיד הוא לנשמה, וכאשר אדם נאנס ואינו יכול לקיים מצוה אין העיכוב מצד הנשמה אלא מצד הגוף, ולכך נותנין לנשמה שכר כאילו קיימה המצוה. תפארת ישראל (למהר"ל, פרק ג). וכעין זה כתב בנועם אלימלך (פרשת וירא ד"ה א"י פירוש) שהעיקר הוא כוונת הלב, והבורא ברוך הוא הבוחן לבבות וחוקר כליות יודע מחשבות זה האדם שהיתה כוונתו לשמור ברצון שלם, ולכן חושב לו כאלו עשאה.

כו. שכן באופן אחר אסור לאדם להזכיר שם שמים, אבל בתוך לימודו מותר. מהרש"א (ח"א ד"ה שאפילו). ובפני יהושע (ברש"י ד"ה אשר) תמה על כך, שאם כוונת המהרש"א היא לענין הזכרת שם המיוחד, הרי גם בדרך לימודו אסור להזכירו, וכמבואר במסכת פסחים (נ.) שרצה רבא לדרוש השם המיוחד בדרשתו ואמר לו 'ההוא סבא' שלא יעשה כן, ואם כוונתו לענין שאר שמות, אם כן מה ראיה שמקרא זה עוסק בלימוד התורה דווקא, הרי גם בתפילה ושאר מצוות אנו מזכירים את שמותיו של הקדוש ברוך הוא. ולפיכך כתב לפרש באופן אחר, שודאי פשוטו של מקרא אינו עוסק בלימוד תורה אלא בהקרבת קרבנות, שכן נאמר שם בתחילת הפסוק 'וזבחת עליו את עולותיך ואת שלמיך', וכפי שפירש הרמב"ן שם (שמות כ כא), אלא שכוונת הגמרא ללמוד בקל וחומר, שמאחר ומצינו במקרא זה שהשכינה שורה אפילו על יחיד המקריב קרבן [שהרי נקט הכתוב בלשון יחיד 'אבוא אליך'], כל שכן שהיא שורה על יחיד הלומד תורה, שכן מצינו בכמה מקומות שלימוד התורה עדיף מעבודת הקרבנות.

עין משפט נר מצוה

כא א מיי' פ"ח מהלכות תפלה הלכה א (סמג עשין יט) טור וש"ע או"ח סימן צ סעיף ט:

לעזי רש"י

פריי"ר. פירוש מיכוך, שפשוף (עיין רש"י מגילה דף כו ע"א ד"ה חופף), גירוד (עיין רש"י נזיר דף מב ע"א ד"ה מתני'):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עיין רש"י גיטין סח ע"ב ד"ה בדקו בכרעיה וברש"ש שם, ב) עיין אבות פ"ג מ"ו ושם מיירי בעשרה שיושבין ועוסקין בתורה וכו', ג) [עי' תוס' סוכה יג. ד"ה בשלש], ד) שבת סג. ע"ש קדושין מ. ע"ש, ה) לקמן דף נז. מנחות לה: [מגילה טז: סוטה יז. חולין פט.], ו) חגיגה פ"ק דף ג., ז) סוטה יא., ח) שמות יג ט, ט) מנחות לז: עיי"ש [וע"ע תוס' שבת סב. ד"ה שי"ן ותוס' עירובין צז. ד"ה קשר ומגילה כו: ד"ה תשמישי ותוספות מנחות לה: ד"ה אלו], י) לקמן ל., כ) וע"ע תוס' עירובין יח: ד"ה ולא.

הגהות הב"ח

(א) גמ' דשלהי מינייהו הוי הני: (ב) שם אמר רב אשי אפי' ל) חשב אדם: (ג) רש"י ד"ה האי דוחקא וכו' כשבאין לשמוע: (ד) ד"ה אשר אזכיר וכו'. שמי על פי מצותי: (ה) ד"ה בשאר בתי מאי כתיב בהו שהרי: (ו) תוס' ד"ה אלו תפילין שבראש. פרש"י מ) [במנחות לה ע"ב] לפי שיש:

גליון הש"ס

גמ' אין תפלתו של אדם כו'. עי' ע"ז ד' ע"ב תוס' ד"ה כיון. וגרסתם אלא עם הצבור: רש"י ד"ה ומנין לעשרה וכו'. עדה כו'. לקמן כא ע"ב:

גמרא

אמר ר' יוסי ברבי חנינא זוכה לברכות הללו שנאמר א) לוא הקשבת למצותי ויהי כנהר שלומך וצדקתך כגלי הים ויהי כחול זרעך וצאצאי מעיך וגו': תניא אבא בנימין אומר אלמלי נתנה רשות לעין לראות אין כל בריה יכולה לעמוד מפני המזיקין אמר אביי אינהו נפישי מינן וקיימי עלן כי כסלא לאוגיא אמר רב הונא כל חד וחד מינן אלפא משמאליה ורבבתא מימיניה[א] אמר רבא האי דוחקא דהוי בכלה מינייהו הוי הני ברכי דשלהי מינייהו (א) הני מאני דרבנן דבלו מחופיא דידהו הני כרעי דמנקפן מינייהו האי מאן דבעי למידע להו לייתי קיטמא נהילא ונהדר אפורייה ובצפרא חזי כי כרעי דתרנגולא[ב] האי מאן דבעי למחזינהו ליתי שלייתא דשונרתא אוכמתא בת אוכמתא בוכרתא בת בוכרתא ולקליה בנורא ולשחקיה ולימלי עיניה מניה וחזי להו ולשדייה בגובתא דפרזלא ולחתמי' בגושפנקא דפרזלא דילמא גנבי מניה ולחתום פומיה כי היכי דלא ליתזק רב ביבי[ב] בר אביי עבד הכי חזא ואתזק בעו רבנן רחמי עליה ואתסי: תניא אבא בנימין אומר ◦ א אין תפלה של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת שנאמר ב) לשמוע אל הרנה ואל התפלה במקום רנה שם תהא תפלה. אמר רבין בר רב אדא א"ר יצחק מנין שהקב"ה מצוי בבית הכנסת שנאמר ג) אלהים נצב בעדת אל ומנין ב) לעשרה שמתפללין ששכינה עמהם שנאמר אלהים נצב בעדת אל ג) ומנין לשלשה שיושבין בדין ששכינה עמהם שנאמר ג) בקרב אלהים ישפוט ומנין לשנים שיושבים ועוסקין בתורה ששכינה עמהם שנאמר ד) אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וגו' ד) מאי ד) ולחושבי שמו אמר רב אשי (ב) חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה ומנין שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה ששכינה עמו שנאמר ה) בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך וכי מאחר דאפילו חד תרי מבעיא תרי מכתבן מלייהו בספר הזכרונות חד לא מכתבן מליה בספר הזכרונות וכי מאחר דאפי' תרי תלתא מבעיא מהו דתימא דינא שלמא בעלמא הוא ולא אתיא שכינה קמ"ל דדינא נמי היינו תורה וכי מאחר דאפי' תלתא עשרה מבעיא עשרה קדמה שכינה ואתיא תלתא עד דיתבי: א"ר אבין בר רב אדא א"ר יצחק מנין שהקב"ה מניח תפילין שנאמר ו) נשבע ה' בימינו ובזרוע עוזו בימינו זו תורה שנאמר ז) מימינו אש דת למו ובזרוע עוזו אלו תפילין שנאמר ח) ה' עוז לעמו יתן ומנין שהתפילין עוז הם לישראל דכתי' ט) וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך ה) ותניא ר' אליעזר הגדול אומר אלו תפילין שבראש א"ל רב נחמן בר יצחק לרב חייא בר אבין הני תפילין דמרי עלמא מה כתיב בהו א"ל י) ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ ומי משתבח קוב"ה בשבחייהו דישראל אין דכתיב כ) את ה' האמרת היום (וכתיב) וה' האמירך היום ו) אמר להם הקב"ה לישראל אתם עשיתוני חטיבה[ג] אחת בעולם ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם שנאמר ל) שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם שנאמר ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי תינח בחד ביתא בשאר בתי מאי א"ל מ) כי מי גוי גדול ומי גוי גדול נ) אשריך ישראל ס) או הנסה אלהים ע) ולתתך עליון אי הכי נפישי להו טובי בתי אלא כי מי גוי גדול ומי גוי גדול דדמיין להדדי בחד ביתא אשריך ישראל ומי כעמך ישראל בחד ביתא או הנסה אלהים בחד ביתא ולתתך עליון בחד ביתא וכולהו

רש"י

לוא הקשבת. לשון המתנה היא: למצותי. בשביל מצותי אשר צויתי לגמול חסד: לראות. כל השדים העומדים לפניו: כי כסלא לאוגיא. כשורת חפירה המקפת האוגיא שעושין תחת הגפנים, כמו ששנינו (מ"ק דף ג.) אין עושין אוגיות לגפנים לאסוף שם מים להשקות הגפן. כסלא הוא תלם של מענה המקפת סביב סביב את תל האוגיא, והגפן נטוע בתל, ובריש נדרים (דף ו ב) הדין אוגיא להוי פאה: האי דוחקא דהוי בכלה. פעמים שבני אדם יושבים רווחים ביום השבת (ג) שבאין לשמוע דרשה ודומה להם כיושבים דחוקים: הני ברכי דשלהי. ברכים עייפים: מאני דרבנן דבלו. בגדי התלמידים שבלים מהר, והם אינם בני מלאכה שיבלו בגדיהם: מחופיא דידהו. באין[ל] המזיקים ויושבין אצלם ומתחככים בהם. חופיא לשון חופף ומפספס (שבת דף נ:), פריי"ר בלע"ז: שלייתא דשונרתא. שליית הולד של חתול נקבה: בוכרתא. הבכורה לאמה: בת בוכרתא. ואף אמה היתה בכורה: ולימלי עיניה מניה. ישים ממנה מעט בעיניו. כל לשון נתינה בעין קורהו בלשון גמרא לשון מלוי לפי שבדבר מועט הוא מלא: גובתא דפרזלא. קנה חלול של ברזל: ולחתמיה. לקנה: בגושפנקא דפרזלא. בחותם של ברזל, דבמידי דצייר וחתים לית להו רשותא, כדאמרינן בכל הבשר בשחיטת חולין (דף קה ב): במקום רנה. בבהכ"נ ששם אומרים הצבור שירות ותשבחות בנעימת קול ערב: בעדת אל. בבית מועד שלו: ומנין לעשרה וכו'. ◦ עדה קרויה בעשרה[מ], שנא' עד מתי לעדה הרעה הזאת (במדבר יד) יצאו כלב ויהושע: בקרב אלהים ישפוט. ואין בית דין קרוים אלהים אלא בג', בפ"ק דסנהדרין (דף ג ב): ויקשב ה'. ממתין להם שם: אשר אזכיר את שמי. אשר יזכר שמי על (ד) מצותי ודברי: אבא אליך. לשון יחיד הוא: מכתבן מלייהו. כדכתיב ויכתב ספר זכרון לפניו (סיפא דקרא): קדמה שכינה ואתיא. קודם שיהיו כל העשרה: ו) נצב בעדת אל. מעיקרא משמע: עד דיתבי. כדכתיב ישפוט בשעת המשפט: עוז לעמו. ומנין שהתפילין עוז הם לישראל דכתיב וראו וגו' ויראו ממך: מה כתיב בהו. בשלמא בתפילין דידן כתיב שמע (דברים ו) והיה אם שמוע (שם יא) קדש לי כל בכור (שמות יג) והיה כי יביאך (שם) פרשיות שנצטוו בהם לשום זכרון מצותיו של הקב"ה אות וזכרון להם לישראל, אלא בדידיה מאי כתיב בהו: האמרת. לשון חשיבות ושבח, כמו יתאמרו כל פועלי און (תהלים צד) ישתבחו: בשאר בתי מאי. (ה) שהרי ארבעה בתים הם: וכולהו

תוספות

ז) המתפלל ולא המתין את חבירו טורפין לו וכו'. פירש רבינו תם דזה היה להם בבתי כנסיות שלהם שהיו בשדה ולכך בלילה יש[ח] להמתין. והר"י היה מאחר תפלתו[ט] ומאריך עד שיגמרו כולם ואם בתוך כך היה שום אדם בא בבית הכנסת היה מעיין בספר עד שגמרו תפלתם. ונאה להחמיר אף לנו: כי כסלא לאוגיא. כעין תלמים המקיפין את הערוגה כדאמרינן בריש נדרים (דף ו:) הדין אוגיא להוי פאה: חד לא מכתבן מליה בספר הזכרונות. כלומר עם אחרים אבל בספר לבדו נכתבין כדאמרינן וכל מעשיך בספר נכתבין (אבות פרק ב) כ"ש[י] מדה טובה: אלו תפילין שבראש. (ו) לפי שיש בהן רוב שם של שדי שהשי"ן כתובה בקמט שבבתים והדלי"ת ברצועות. ותימה משבת פרק במה מדליקין (דף כח ב) דקאמר מן המותר בפיך ולא מפיק רצועות מתורת ה' בפיך[כ]. ועוד דבפ' בתרא דמגילה (דף כו ב) קרי לרצועות תשמישי קדושה בעלמא. אלא י"ל אלו תפילין שבראש לפי שהן בגבהו של ראש ונראין דשייך בהו וראו אבל תפילין של יד מכוסין דכתיב (שמות יג) לך לאות על ידך ולא לאחרים לאות[ט]: מי בעמך ישראל. זה שיסד הפייטן (ביום א' דפסח) טוטפת כלילו גדלי: י) אחורי בית הכנסת. פי' רש"י[ל] כל פתחי בתי כנסיות היו למזרח ואחוריהם למערב וזה המתפלל אחורי בית הכנסת ואינו מחזיר פניו לבהכ"נ נראה ככופר במי שהצבור מתפללין לפניו. ולא נהירא דאדרבה במהדר אפיה לבית הכנסת מיחזי כשתי רשויות שהקהל מתפללין למערב והוא מתפלל כנגדם למזרח. ע"כ נראה אחורי בהכ"נ מי שהוא אחורי העם במזרח והעם משתחוים למערב ולהכי קאמר ולא מהדר אפיה כו'. ודוקא הם שהיה מנהגם להתפלל למערב. אבל אנו מתפללים למזרח שאנו במערבו של א"י[י] וכתיב והתפללו אליך דרך ארצם (מ"א ח) ונראה כמו שפי' להם לצד מערב יתפרש לנו לצד מזרח[כ]:

תורה אור השלם

א) לוֹא הִקְשַׁבְתָּ לְמִצְוֹתָי וַיְהִי כַנָּהָר שְׁלוֹמֶךָ וְצִדְקָתְךָ כְּגַלֵּי הַיָּם: וַיְהִי כַחוֹל זַרְעֶךָ וְצֶאֱצָאֵי מֵעֶיךָ כִּמְעֹתָיו לֹא יִכָּרֵת וְלֹא יִשָּׁמֵד שְׁמוֹ מִלְּפָנָי: [ישעיה מח, יח-יט]

ב) וּפָנִיתָ אֶל תְּפִלַּת עַבְדְּךָ וְאֶל תְּחִנָּתוֹ יְיָ אֱלֹהָי לִשְׁמֹעַ אֶל הָרִנָּה וְאֶל הַתְּפִלָּה אֲשֶׁר עַבְדְּךָ מִתְפַּלֵּל לְפָנֶיךָ הַיּוֹם: [מלכים א ח, כח]

ג) מִזְמוֹר לְאָסָף אֱלֹהִים נִצָּב בַּעֲדַת אֵל בְּקֶרֶב אֱלֹהִים יִשְׁפֹּט: [תהלים פב, א]

ד) אָז נִדְבְּרוּ יִרְאֵי יְיָ אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ וַיַּקְשֵׁב יְיָ וַיִּשְׁמָע וַיִּכָּתֵב סֵפֶר זִכָּרוֹן לְפָנָיו לְיִרְאֵי יְיָ וּלְחֹשְׁבֵי שְׁמוֹ: [מלאכי ג, טז]

ה) מִזְבַּח אֲדָמָה תַּעֲשֶׂה לִּי וְזָבַחְתָּ עָלָיו אֶת עֹלֹתֶיךָ וְאֶת שְׁלָמֶיךָ אֶת צֹאנְךָ וְאֶת בְּקָרֶךָ בְּכָל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַזְכִּיר אֶת שְׁמִי אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבֵרַכְתִּיךָ: [שמות כ, כא]

ו) נִשְׁבַּע יְיָ בִּימִינוֹ וּבִזְרוֹעַ עֻזּוֹ אִם אֶתֵּן אֶת דְּגָנֵךְ עוֹד מַאֲכָל לְאֹיְבַיִךְ וְאִם יִשְׁתּוּ בְנֵי נֵכָר תִּירוֹשֵׁךְ אֲשֶׁר יָגַעַתְּ בּוֹ: [ישעיה סב, ח]

ז) וַיֹּאמַר יְיָ מִסִּינַי בָּא וְזָרַח מִשֵּׂעִיר לָמוֹ הוֹפִיעַ מֵהַר פָּארָן וְאָתָה מֵרִבְבֹת קֹדֶשׁ מִימִינוֹ אֵשׁ דָּת לָמוֹ: [דברים לג, ב]

ח) יְיָ עֹז לְעַמּוֹ יִתֵּן יְיָ יְבָרֵךְ אֶת עַמּוֹ בַשָּׁלוֹם: [תהלים כט, יא]

ט) וְרָאוּ כָּל עַמֵּי הָאָרֶץ כִּי שֵׁם יְיָ נִקְרָא עָלֶיךָ וְיָרְאוּ מִמֶּךָּ: [דברים כח, י]

י) וּמִי כְּעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל גּוֹי אֶחָד בָּאָרֶץ אֲשֶׁר הָלַךְ הָאֱלֹהִים לִפְדּוֹת לוֹ עָם לָשׂוּם לְךָ שֵׁם גְּדֻלּוֹת וְנֹרָאוֹת לְגָרֵשׁ מִפְּנֵי עַמְּךָ אֲשֶׁר פָּדִיתָ מִמִּצְרַיִם גּוֹיִם: [דברי הימים א יז, כא]

כ) אֶת יְיָ הֶאֱמַרְתָּ הַיּוֹם לִהְיוֹת לְךָ לֵאלֹהִים וְלָלֶכֶת בִּדְרָכָיו וְלִשְׁמֹר חֻקָּיו וּמִצְוֹתָיו וּמִשְׁפָּטָיו וְלִשְׁמֹעַ בְּקֹלוֹ: וַייָ הֶאֱמִירְךָ הַיּוֹם לִהְיוֹת לוֹ לְעַם סְגֻלָּה כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָךְ וְלִשְׁמֹר כָּל מִצְוֹתָיו: [דברים כו, יז-יח]

ל) שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְיָ אֱלֹהֵינוּ יְיָ אֶחָד: [דברים ו, ד]

מ) כִּי מִי גוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר לוֹ אֱלֹהִים קְרֹבִים אֵלָיו כַּייָ אֱלֹהֵינוּ בְּכָל קָרְאֵנוּ אֵלָיו: וּמִי גּוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר לוֹ חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים צַדִּיקִם כְּכֹל הַתּוֹרָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לִפְנֵיכֶם הַיּוֹם: [דברים ד, ז-ח]

נ) אַשְׁרֶיךָ יִשְׂרָאֵל מִי כָמוֹךָ עַם נוֹשַׁע בַּייָ מָגֵן עֶזְרֶךָ וַאֲשֶׁר חֶרֶב גַּאֲוָתֶךָ וְיִכָּחֲשׁוּ אֹיְבֶיךָ לָךְ וְאַתָּה עַל בָּמוֹתֵימוֹ תִדְרֹךְ: [דברים לג, כט]

ס) אוֹ הֲנִסָּה אֱלֹהִים לָבוֹא לָקַחַת לוֹ גוֹי מִקֶּרֶב גּוֹי בְּמַסֹּת בְּאֹתֹת וּבְמוֹפְתִים וּבְמִלְחָמָה וּבְיָד חֲזָקָה וּבִזְרוֹעַ נְטוּיָה וּבְמוֹרָאִים גְּדֹלִים כְּכֹל אֲשֶׁר עָשָׂה לָכֶם יְיָ אֱלֹהֵיכֶם בְּמִצְרַיִם לְעֵינֶיךָ: [דברים ד, לד]

ע) וּלְתִתְּךָ עֶלְיוֹן עַל כָּל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר עָשָׂה לִתְהִלָּה וּלְשֵׁם וּלְתִפְאָרֶת וְלִהְיֹתְךָ עַם קָדֹשׁ לַייָ אֱלֹהֶיךָ כַּאֲשֶׁר דִּבֵּר: [דברים כו, יט]

הגהות וציונים

א] שנאמר יפול מצדך אלף ורבבה מימינך (תהלים צא, ז) ס"א [וכ"ה הגי' בילקוט ובע"י] (גליון): ב] בשל"ה (תושבע"פ כלל לשונות סוגיות אות ר) כתב שצריך לקרות רב בֵּיבָי (כמ"ש בעזרא ב, יא בני בבי וגו'): ג] [פי' ציור אחד בעולם כלומר דבר הניכר שאין כמותו, ערוך בערך אמר ג'] (גליון): ד] צ"ל שבאין (באה"מ): ה] צ"ל עשרה (מהרש"ל): ו] יש להוסיף בדכתיב נצב וכו' ואין זה התחלת דיבור רק דיבור אחד עם דיבור הקודם (באה"מ): ז] שייך לדף ה ע"ב (גליון): ח] יש להוסיף יש גם לנו (מאורי אור) וכ"כ בתוס' הרא"ש "דגם בשלנו בלילה יש להמתין": ט] בתוס' הרא"ש נוסף אפי' ביום וכ"כ טוש"ע סי' צ סט"ו: י] שייך לעמוד ב (גליון): כ] נראה דהתוס' היה להם הגירסא דרש"י שברי"ף (לשון הזהב), ועיין מהרש"א: ל] כ"ה גם בעין יעקב: מ] וכ"ה בתוס' דפו"ר:

משנת ראשונים

לוא הקשבת למצותי. מלשון צוות רוצה לומר חבורה, כלומר אם היית ממתין למצותי והם לאותן שעושין לי חבורה היית זוכה לכל זה, ואומר מורי הרב נר"ו שנוכל לפרשו מלשון מצות כמשמעו, ור"ל אם היית אתה מקיים שתי מצות שהיית מתפלל כראוי וממתין אח"כ לחבירך עד שיתפלל היית זוכה לכל זה. [רבינו יונה דף ג. מדה"ר] **תרי מכתבן מלייהו בספר הזכרונות.** אע"פ שבכל צד נאה ומשובח אם הם שנים הדבר נאה יותר שמביניהם יבחן האמת ביותר, ועוד שמתוך שאחד נושא ונותן עם חברו הדברים חקוקים בדמיונם יותר ויותר, והוא שכיון באמרו שנים מיכתבן מילייהו בספר הזכרונות. [מאירי] **מנין שהקדוש ברוך הוא מניח תפילין.** פירש רבינו האי ז"ל, שהראהו הקדוש ברוך הוא למשה קשר של תפילין והנחת תפילין ולמדו במראית העין כדרך שלמדו מעשה המשכן, שנאמר ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן. [הריטב"א] **וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך.** אין הקב"ה מבטיח לישראל שיבואו האומות בארצם לראות תפילין שעל ראשם אלא שישמעו. וראו כל עמי הארץ הוא ושמעו, כמו כל העם רואים את הקולות. [שו"ת תשב"ץ חלק א סי' ל] **ותניא ר"א הגדול אומר אלו תפילין שבראש.** משמע לכאורה כי טוב לכסות התפילין של יד כשהן בזרוע כיון שהכתוב הקפיד להניחן במקום לך לאות אבל תפילין של ראש טוב הוא להיות גלויין ונראין דכתיב וראו כל עמי הארץ וכו', משמע שצריכין ראיית העולם. [ספר התרומה הלכות תפילין סי' ריב] ויש לך להתעורר בכאן כי נרשם בכאן אות שי"ן שהיא הלכה למשה מסיני, והוא כאלו אמר וראו כל עמי הארץ כי שי"ן עליך ויראו ממך. ועוד חלוף השם הגדול בא"ת ב"ש עולה במספר שי"ן, והוא שי"ן רבתי של שיר השירים. ועוד כי ש' ימים של הנחת תפלין הם בשנה, יצאו שבתות וימים טובים שהן ס"ה ימים. [רבינו בחיי דברים כח י] **ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם, שנאמר ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ.** נמצאת למד כי כונת התפילין בנו גם בהקב"ה הכל ענין אחד ורמז א', כי בנו הם אות על יחודו ובהקב"ה הם אות על יחודנו שהוא יתברך מתאחד עמנו גם אנחנו עמו וצאן מרעיתו, ואם כן פעולת מצות התפילין כדי לאמת הדעת ההיא שהשכינה דבקה בישראל [כד הקמח תפילין]

שם[כז]. ומאחר ונקט הכתוב בלשון יחיד 'אבוא אליך', יש ללמוד שאפילו יחיד העוסק בתורה שכינה שרויה עמו[כח].

מקשה הגמרא, **וְכִי מֵאַחַר דַּאֲפִילּוּ חַד** - מאחר ונתבאר שאפילו אדם אחד העוסק בתורה שכינה עמו, **תְּרֵי מִבַּעְיָא** - וכי צריך לומר שאף שנים העוסקים בתורה השכינה שרויה עמהם.

מתרצת הגמרא, **תְּרֵי מִכַּתְבָן מִלַּיְיהוּ** - שנים העוסקים בתורה מעלה יתירה יש בהם, שנכתבים דבריהם **בְּסֵפֶר הַזִּכְרוֹנוֹת**, כמאמר הכתוב (מלאכי ג טז) 'וַיִּכָּתֵב סֵפֶר זִכָּרוֹן לְפָנָיו לְיִרְאֵי ה' וּלְחֹשְׁבֵי שְׁמוֹ'[כט], **חַד לָא מִכַּתְבָן מִלֵּיהּ** - אבל אדם אחד העוסק בתורה אין נכתבים דבריו **בְּסֵפֶר הַזִּכְרוֹנוֹת**[ל], אף על פי שהשכינה שרויה עמו.

שבה הגמרא ומקשה, **וְכִי מֵאַחַר דַּאֲפִילּוּ תְּרֵי** - מאחר ונתבאר שאפילו שנים העוסקים בתורה שכינה עמהם, **תְּלָתָא מִבַּעְיָא** - וכי צריך להשמיענו שאף שלשה היושבים בדין השכינה שרויה עמהם.

מתרצת הגמרא, **מַהוּ דְּתֵימָא** - שמא תאמר, **דִּינָא שְׁלָמָא בְּעָלְמָא הוּא** - שהדין הוא עשיית שלום בלבד, ואינו בכלל לימוד התורה, **וְלָא אַתְיָא שְׁכִינָה** - ואין השכינה שרויה עם הדיינים, **קָא מַשְׁמַע לָן דְּדִינָא נַמִּי הַיְינוּ תּוֹרָה** - לפיכך צריך להשמיענו שאף עשיית דין בכלל עסק התורה היא והשכינה שרויה שם[לא].

שבה הגמרא ומקשה, **וְכִי מֵאַחַר דַּאֲפִילּוּ תְּלָתָא** - מאחר ונתבאר שאפילו שלשה העוסקים בדין שכינה עמהם, **עֲשָׂרָה מִבַּעְיָא** - וכי יש צורך בדבר להשמיענו שעשרה אנשים המתפללים שכינה שרויה עמהם[לב].

מתרצת הגמרא, **עֲשָׂרָה** אנשים המתפללים יש להם מעלה יתירה, **דְּקָדְמָה שְׁכִינָה וְאַתְיָא** - שהשכינה מקדימה ובאה לבית הכנסת[לג], קודם שיבואו לשם כל העשרה[לד], אבל **תְּלָתָא עַד דְּיָתְבִי** - שלשה דיינים היושבים בדין אין השכינה שרויה עמהם עד שיישבו שלשתם[לה].

★

הגמרא מביאה מימרא נוספת של רב אבין בר רב אדא בשם רבי יצחק[לו], בענין התפילין של הקדוש ברוך הוא:

אָמַר רַב אָבִין בַּר רַב אַדָּא אָמַר רַבִּי יִצְחָק, מִנַּיִן שֶׁהַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא מַנִּיחַ תְּפִלִּין[לז], **שֶׁנֶּאֱמַר** (ישעיה סב ח) **'נִשְׁבַּע ה' בִּימִינוֹ וּבִזְרוֹעַ עֻזּוֹ'**[לח], **'בִּימִינוֹ' זוֹ הַתּוֹרָה שֶׁנֶּאֱמַר** בה (דברים לג ב) **'מִימִינוֹ אֵשׁ דָּת**

כז. 'אבוא אליך וברכתיך', היינו 'אשרה שכינתי עליך'. רש"י בפירוש התורה (שמות כ כא). וראה עוד ברש"י שם, שמפרש את פשוטו של מקרא 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי' לענין השראת השכינה בבית המקדש, שניתנה רשות לכהנים להזכיר בו את שם המפורש בשעה שהיו נושאים את כפיהם.

כח. לכאורה יש לתמוה, שהרי מבואר בכמה מקומות שאין לאדם ללמוד יחידי, שכך שנינו במסכת תענית (ז.) 'חרב על שונאיהן של תלמידי חכמים שעוסקין בד בבד בתורה' וכו'. תירץ בעיון יעקב (ד"ה מנין שאפילו) בשני אופנים: א. כאן מדובר כשאי אפשר לו ללמוד אלא ביחידי, ואילו שם מדובר באופן שיכול ללמוד בחברותא. ב. כאן מדובר באדם העוסק בתורה שבכתב, שאינה צריכה פלפול וחידוד, ועל כן ניתן ללומדה אף ביחיד, אבל שם מדובר בעוסק בתורה שבעל פה הצריכה חידוד, ולפיכך צריך ללומדה בשנים המחדדים זה את זה.

כט. הוא המשך הפסוק 'אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו', המדבר בשנים העוסקים בתורה, וכפי שנתבאר לעיל בגמרא.

ל. כלומר, אין הוא נכתב בספר הזכרונות עם אחרים, כמו שנים שיושבים ועוסקים במשנה, אבל מכל מקום הוא נכתב בספר לבדו, שהרי שנינו (אבות פ"ב מ"א) 'וכל מעשיך בספר נכתבין', ומאחר שאפילו מעשים הרעים נכתבים בספר כל שכן מעשים הטובים, שהרי 'מידה טובה מרובה ממידת פורענות'. תוספות (ד"ה חד).

המאירי (ד"ה לעולם יזהר) מבאר ענין 'ספר הזכרונות' באופן אחר. ששנים הלומדים תורה יחדיו מתוך שאחד נושא ונותן עם חבירו הדברים נחקקים בזכרונם היטב, יותר מאדם הלומד לבדו. והוסיף, שאף עומדים הם על האמת יותר מן היחיד הלומד לבדו. ובמהרש"א (ח"א ד"ה תרי) כתב אף הוא כעין זה, שבשנים הלומדים תתברר האמת יותר, אלא שפירש ענין 'ספר הזכרונות' כפשוטו, שמאחר ודבריהם אמיתיים ניתנים הם להכתב בספר לפניו יתברך, אבל אחד שהטעות מצויה אצלו לא ניתנו דבריו להיכתב למעלה.

לא. יכולה היתה הגמרא לומר שאכן עשיית דין אינה נידונית לגמרי כלימוד תורה, ולפיכך אין השכינה שורה על העוסקים בדין אלא כשהם שלשה, ולא כבלימוד תורה שהשכינה שרויה אפילו על היחיד, אלא שנקטה הגמרא כפי האמת, שעשיית דין היא ממש כלימוד תורה. פני יהושע (ד"ה וכי).

לב. לכאורה יש לתמוה, מה ענין זה אצל זה, הרי לגבי שלשה מדובר בעוסקים בתורה [שכן היושבים בדין נידונים כעוסקים בתורה, וכמו שנתבאר], ואילו לגבי עשרה מדובר במתפללים, ואם כן יתכן לומר שאף על פי שביושבים לדין באה השכינה בשלשה, מכל מקום במתפללים אינה באה אלא בעשרה. תירץ בפירוש הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה עשרה), שהיה פשוט למקשן שכשם שלגבי דין באה השכינה כשיש את מספר הדיינים הראויים לישב בדין, דהיינו שלשה, כמו כן בתפילה באה השכינה כאשר יש את מספר האנשים הראויים לתפילה, דהיינו עשרה, ולפיכך הקשה שלא היה צריך להשמיענו זאת. וראה עוד בהערה להלן על תירוץ הגמרא.

לג. שכן 'נצב' משמע 'מקודם לכן' [ואילו 'ישפוט' משמע שרק בשעת המשפט השכינה עמהם]. רש"י (ד"ה נלב). וכתב בהגהות חשק שלמה (ברש"י שם), שכוונת רש"י היא לדברי המדרש רבה (בראשית מח ז), המפרש שלפיכך נאמר 'אלהים נצב בעדת אל', ולא 'עומד', לפי ש'נצב' משמעותו עומד מזומן מקודם לכן.

לד. כן הוא לשון רש"י (ד"ה קדמה), 'קדמה שכינה ואתיא, קודם שיבואו כל העשרה'. ומשמע מדבריו שמדובר באופן שעדיין לא באו כל העשרה אלא רק חלקם. והקשה בפירוש הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה עשרה), אם כן, מה חידוש יש בכך שהשכינה מקדימה לבוא, הרי משעה שישנם שלשה אנשים כבר שורה עליהם השכינה, וכפי שנתבאר לעיל, וממילא היא כבר נמצאת קודם שיהיו עשרה. ותירץ על פי דרכו [ראה בהערה לעיל], שיש חילוק בין דין לתפילה, שלגבי דין באה השכינה כשיש את מספר האנשים הראויים לדון, דהיינו שלשה, ואילו לגבי תפילה סברה הגמרא שכמו כן אין השכינה באה עד שיהיו עשרה, שזהו המספר הראוי לתפילה, ועל כן הקשתה שאין צריך לומר זאת. ותירצה הגמרא, שלגבי תפילה נתחדש שאפילו קודם שיהיו בבית הכנסת מספר האנשים הראויים לתפילה כבר מקדימה השכינה ובאה, וכגון באופן שיש חמשה אנשים, שאין השכינה באה מצד אלו שכבר נמצאים, שהרי לענין תפילה אין די בפחות מעשרה, אלא מאחר ועתידים לבוא עשרה אנשים מקדימה השכינה ובאה לפניהם [וראה עוד בשו"ת רבי עזריאל (סי' יג), שכתב שתיבת 'כל' שבדברי רש"י ניתן לפרשה בשני אופנים. וכוונתו בזה, שאמנם ניתן לפרשה כפי שהבין הריא"ף, שעדיין לא באו העשרה כולם אלא מקצתם, אך ניתן לפרש גם שהשכינה באה קודם שיהיו 'כל העשרה', דהיינו, שעדיין לא בא אפילו אחד מהם. ולפירוש זה לא תקשה קושייתו של הריא"ף].

בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' נ) חולק על פירושו של רש"י, ומבאר שאין כוונת הגמרא שהשכינה באה לפני המתפללים, אלא שבאה עמהם מיד כשהם באים, ואינה ממתנת עד שיישבו, ומה שאין כן לגבי דיינים, שאף כאשר התאספו שלשה דיינים יחדיו אין השכינה שורה עליהם עד שיישבו בדין.

לה. כעין מימרא זו שנינו במסכת אבות (פ"ג מ"ו), 'רבי חלפתא איש כפר חנניה אומר, עשרה שיושבין ועוסקין בתורה שכינה שרויה ביניהם' וכו', אלא ששם עוסקת המשנה רק בלומדי תורה, ואילו כאן נזכרו עשרה אנשים לענין תפילה ושלשה לענין דין. וכמו כן הוסיפה המשנה שם 'ומנין אפילו חמשה, שנאמר (עמוס ט ו) ואגודתו על ארץ יסדה' ['אגודה' היינו חמשה, כאגודת היד שיש בה חמש אצבעות].

לו. אף שלעיל היתה הגירסא 'רבין' וכאן 'רבי אבין', מכל מקום אדם אחד הוא. ספר יוחסין (מאמר שני, סדר האמוראים אות האל"ף). ובדקדוקי סופרים גרס גם כאן 'רבין'.

לז. נתקשו המפרשים כיצד ניתן לבאר ענין זה שהקדוש ברוך הוא מניח תפילין, הרי אינו גוף ולא ישיגוהו משיגי הגוף. וברשב"א (ד"ה ולענין) הביא את דברי רב האי גאון, שהראה הקדוש ברוך הוא למשה קשר של תפילין והנחת תפילין, ולימד אותו עניינים אלו במראית העין, כדרך שלימדו את מעשה המשכן, שנאמר בו (שמות כה ט) 'ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו', ועל אותה שעה שהראה הקדוש ברוך הוא סדר הנחת תפילין למשה נאמר כאן 'מנין שהקדוש ברוך הוא מניח תפילין'. והקשה עליו הרשב"א מדברי הגמרא להלן בסמוך, המבררת אילו פסוקים כתובים בתפילין של הקדוש ברוך הוא, ולדברי רב האי גאון אין ביאור לענין זה [וראה עוד בחידושי האגדות להרשב"א שהאריך בענין זה]. ובריטב"א (ד"ה ומה) הביא בשם יש מפרשים, שיש לפני הקדוש ברוך הוא כדמות צורה שיש עליה תפילין, או שענין זה נאמר על שר הפנים, ש'שמו כשם רבו' [כמבואר במסכת סנהדרין (לח:)].

אמנם רוב המפרשים ביארו שמימרא זו על דרך המשל נאמרה, שאין הכוונה כפשוטו שהקדוש ברוך הוא מניח תפילין, אלא שיש בו רמז בדמיון ענין התפילין. וביארו משל זה בכמה אופנים. בתוספות הרא"ש (ד"ה מנין) כתב, שכשם שישראל זוכרים תמיד את הקדוש ברוך הוא על ידי שמניחים התפילין כנגד הלב והמוח, כך הקדוש ברוך הוא זוכר תמיד את ישראל לטובה. ובמהרש"א (ח"א ד"ה ומנין) פירש זאת לענין הדביקות, שכשם שישראל דבקים בקדוש ברוך הוא כך הוא דבק בהם [וראה שם שהאריך עוד בכל זה ובביאור דברי הגמרא להלן]. ובפירוש הכותב על עין יעקב (ד"ה מנין) כתב, 'אין ספק שכל מאמר זה הוא דרך חידה ומשל, לרמז שכמו שאנחנו מניחים סימנים כנגד לבנו ועטרת לראשנו זכר עבודתו יתברך, כן הקדוש ברוך הוא חפץ להורות שעיקר בריאת העולם ותכליתו עם ישראל'. וראה שם עוד שמבאר את דברי הגמרא להלן [המבררת אלו פסוקים כתובים בתפילין של הקדוש ברוך הוא] שזהו המשך המשל. וראה בתשובות הגאונים (סימן קטו) שכתבו, 'ואלו הדברים וכל הענין קבלה למשה מסיני היה בידם, ובקבלה פירשום, שאי אפשר לדברים הללו להתפרש מן הדעת כלל'.

לח. כך הוא לשון המקרא שם (ישעיה סב ח) 'נשבע ה' בימינו ובזרוע עוזו, אם אתן את דגנך עוד מאכל לאויביך, ואם ישתו בני נכר תירושך אשר יגעת בו'.

אמר ר' יוסי ברבי חנינא זוכה לברכות הללו שנאמר [א] לוא הקשבת למצותי ויהי כנהר שלומך וצדקתך כגלי הים ויהי כחול זרעך וצאצאי מעך וגו': תניא אבא בנימין אומר אלמלי נתנה רשות לעין לראות אין כל בריה יכולה לעמוד מפני המזיקן אמר אביי אינהו נפישי מינן וקיימי עלן כי כסלא לאוגיא אמר רב הונא כל חד וחד מינן אלפא משמאליה ורבבתא מימיניה[א] אמר רבא האי דוחקא דהוי בכלה מנייהו הוי הני ברכי דשלהי מנייהו (א) הני מאני דרבנן דבלו מחופיא דידהו הני כרעי דמנקפן מנייהו האי מאן דבעי למידע להו לייתי קיטמא נהילא ונהדר אפורייה ובצפרא חזי כי כרעי דתרנגולא[ב] האי מאן דבעי למחזינהו ליתי שליתא דשונרתא אוכמתא בת אוכמתא בוכרתא בת בוכרתא ולקליה בנורא ולשחקיה ולימלי עיניה מניה וחזי להו ולשדייה בגובתא דפרזלא ולחתמי' בגושפנקא דפרזלא דילמא גנבי מניה ולחתום פומיה כי היכי דלא ליתזק רב ביבי[ג] בר אביי עבד הכי חזא ואתזק בעו רבנן רחמי עליה ואתסי: תניא אבא בנימין אומר ° [א] אין תפלה של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת שנאמר [ב] לשמוע אל הרנה ואל התפלה במקום רנה שם תהא תפלה. אמר רבין בר רב אדא א"ר יצחק מנין שהקב"ה מצוי בבית הכנסת שנאמר [ג] אלהים נצב בעדת אל ומנין [ב] לעשרה שמתפללין ששכינה עמהם שנאמר אלהים נצב בעדת אל [ג] ומנין לשלשה שיושבין בדין ששכינה עמהם שנאמר [ג] בקרב אלהים ישפוט ומנין לשנים שיושבים ועוסקין בתורה ששכינה עמהם שנאמר [ד] אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וגו' [ד] מאי [ד] ולחושבי שמו אמר רב אשי (ב) חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה ומנין שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה ששכינה עמו שנאמר [ה] בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך וכי מאחר דאפילו חד תרי מבעיא תרי מכתבן מלייהו בספר הזכרונות חד לא מכתבן מליה בספר הזכרונות וכי מאחר דאפי' תרי תלתא מבעיא מהו דתימא דינא שלמא בעלמא הוא ולא אתיא שכינה קמ"ל דדינא נמי היינו תורה וכי מאחר דאפי' תלתא עשרה מבעיא עשרה קדמה שכינה ואתיא תלתא עד דיתבי: א"ר אבין בר רב אדא א"ר יצחק מנין שהקב"ה מניח תפילין שנאמר [ו] נשבע ה' בימינו ובזרוע עוזו בימינו זו תורה שנאמר [ז] מימינו אש דת למו ובזרוע עוזו אלו תפילין שנאמר [ח] ה' עוז לעמו יתן ומנין שהתפילין עוז הם לישראל דכתי' [ט] וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך [ה] ותניא ר' אליעזר הגדול אומר אלו תפילין שבראש א"ל רב נחמן בר יצחק לרב חייא בר אבין הני תפילין דמרי עלמא מה כתיב בהו א"ל [י] ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ ומי משתבח קוב"ה בשבחייהו דישראל אין דכתיב [כ] את ה' האמרת היום (וכתיב) וה' האמירך היום [ו] אמר להם הקב"ה לישראל אתם עשיתוני חטיבה[ג] אחת בעולם ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם שנאמר [ל] שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם שנאמר ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי תינח בחד ביתא בשאר בתי מאי א"ל [מ] כי מי גוי גדול ומי גוי גדול [נ] אשריך ישראל [ס] או הנסה אלהים [ע] ולתתך עליון אי הכי נפישי להו טובי בתי אלא כי מי גוי גדול ומי גוי גדול דדמיין להדדי בחד ביתא אשריך ישראל ומי כעמך ישראל בחד ביתא או הנסה אלהים בחד ביתא ולתתך עליון בחד ביתא וכולהו

רש"י

לוא הקשבת. לשון המתנה היא: למצותי. בשביל מלותי אשר לויתי לגמול חסד: לראות. כל השדים העומדים לפניו: כי כסלא לאוגיא. כשורת חפירה המקפת האוגיא שעושין תחת הגפנים, כמו ששנינו (מ"ק דף ג.) אין עושין אוגיות לגפנים לאסוף שם מים להשקות הגפן. כסלא הוא תלם של מענה המקפת סביב סביב את תל האוגיא, והגפן נטוע בתל, ובריש נדרים (דף ו ב) הדין אוגיא להוי פאה: האי דוחקא דהוי בכלה. פעמים שבני אדם יושבים רווחים ביום השבת (ג) שבאין לשמוע דרשה ודומה להם כיושבים דחוקים: הני ברכי דשלהי. ברכים עייפים: מאני דרבנן דבלו. בגדי התלמידים שבלים מהר, והם אינם בני מלאכה שיבלו בגדיהם: מחופיא דידהו. באין[ד] המזיקים ויושבין אצלם ומתחככים בהם. חופיא לשון חופף ומפספס (שבת דף נ:), פריי"ר בלע"ז: שלייתא דשונרתא. שליית הולד של חתול נקבה: בוכרתא. הבכורה לאמה: בת בוכרתא. ואף אמה היתה בכורה: ולימלי עיניה מניה. ישים ממנה מעט בעיניו. כל לשון נתינה בעין קורהו בלשון גמרא לשון מלוי לפי שהדבר מועט הוא מלא: גובתא דפרזלא. קנה חלול של ברזל: ולחתמיה. לקנה: בגושפנקא דפרזלא. בחותם של ברזל, דבמידי דלייר וחתים לית להו רשותא, כדאמרינן בכל הבשר בשחיטת חולין (דף קה ב): במקום רנה. בבהכ"נ ששם אומרים הצבור שירות ותשבחות בנעימת קול ערב: בעדת אל. בבית מועד שלו: ומנין לעשרה וכו'. ° עדה קרויה בעשרה[ה], שנא' עד מתי לעדה הרעה הזאת (במדבר יד) יצאו כלב ויהושע: בקרב אלהים ישפוט. ואין בית דין קרוים אלהים אלא בג', בפ"ק דסנהדרין (דף ג ב): ויקשב ה'. ממתין להם שם: אשר אזכיר את שמי. אשר יזכר שמי על (ד) מלותי ודברי: אבא אליך. לשון יחיד הוא: מכתבן מלייהו. כדכתיב ויכתב ספר זכרון לפניו (סיפא דקרא): קדמה שכינה ואתיא. קודם שיהיו כל העשרה: [ו] נצב בעדת אל. מעיקרא משמע: עד דיתבי. כדכתיב ישפוט בשעת המשפט: עוז לעמו. ומנין שהתפילין עוז הם לישראל דכתיב וראו וגו' ויראו ממך: מה כתיב בהו. בשלמא בתפילין דידן כתיב שמע (דברים ו) והיה אם שמוע (שם יא) קדש לי כל בכור (שמות יג) והיה כי יביאך (שם) פרשיות שנצטוו בהם לשום זכרון מצותיו של הקב"ה אות וזכרון להם לישראל, אלא בדידיה מאי כתיב בהו: האמרת. לשון חשיבות ושבח, כמו יתאמרו כל פועלי און (תהלים צד) ישתבחו: בשאר בתי מאי. (ה) שהרי ארבעה בתים הם: וכולהו

תוספות

[ז] המתפלל ולא המתין את חבירו טורפין לו וכו'. פירש רבינו תם דזה היה להם בבתי כנסיות שלהם שהיו בשדה ולכך בלילה יש[ח] להמתין. והר"י היה מאחר תפלתו[ט] ומאריך עד שיצאו כולם ואם בתוך כך היה שום אדם בא בבית הכנסת היה מעיין בספר עד שגמרו תפלתם. ונאה להחמיר אף לנו: כי כסלא לאוגיא. כעין תלמים המקיפין את הערוגה כדאמרינן בריש נדרים (דף ו:) הדין אוגיא להוי פאה: חד לא מכתבן מליה בספר הזכרונות. כלומר עם אחרים אבל בספר לבדו נכתבין כדאמרינן וכל מעשיך בספר נכתבין (אבות פרק ב) כ"ש[י] מדה טובה: אלו תפילין שבראש. (ו) לפי שיש בהן רוב שם של שדי שהשי"ן כתובה בקמט שבבתים והדלי"ת ברצועות. ותימה משבת פרק במה מדליקין (דף כח ב) דקאמר מן המותר בפיך ולא מפיק רצועות מתורת ה' בפיך[ח]. ועוד דבפ' בתרא דמגילה (דף כו ב) קרי לרצועות תשמישי קדושה בעלמא. אלא י"ל אלו תפילין שבראש לפי שהן בגבהו של ראש ונראין דשייך בהו וראו אבל תפילין של יד מכוסין דכתיב (שמות יג) לך לאות על ידך ולא לאחרים לאות[ט]: מי כעמך ישראל. זה שיסד הפייטן (ביום א' דפסח) טוטפת כלילו גדלי: [י] אחורי בית הכנסת. פי' רש"י[כ] כל פתחי בתי כנסיות היו למזרח ואחוריהם למערב וזה המתפלל אחורי בית הכנסת ואינו מחזיר פניו לבהכ"נ נראה ככופר במי שהצבור מתפללין לפניו. ולא נהירא דאדרבה במהדר אפיה לבית הכנסת מיחזי כשתי רשויות שהקהל מתפללין למערב והוא מתפלל כנגדם למזרח. ע"כ נראה אחורי בהכ"נ מי שהוא אחורי העם במזרח והעם משתחוים למערב ולהכי קאמר ולא מהדר אפיה כו'. ודוקא הם שהיה מנהגם להתפלל למערב. אבל אנו מתפללים למזרח שאנו במערבו של א"י[י] וכתיב והתפללו אליך דרך ארצם (מ"א ח) ונראה כמו שפי' להם לצד מערב יתפרש לנו לצד מזרח[כ]:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עיין רש"י גיטין סח ע"ב ד"ה בדקו בכרעיה וברש"ש שם, ב) עיין אבות פ"ג מ"ו ושם מיירי בעשרה שיושבין ועוסקין בתורה וכו', ג) [עי' תוס' סוכה יג. ד"ה בשלש], ד) שבת סג. ע"ש קדושין מ. ע"ש, ה) לקמן דף נז. מנחות לה: [מגילה טז: סוטה יז. חולין פט.], ו) חגיגה פ"ק דף ג., ז) סוטה יא., ח) שמות יג ט, ט) מנחות לז: עיי"ש [וע"ע תוס' שבת סב. ד"ה שי"ן ותוס' עירובין לז. ד"ה קשר ומגילה כו: ד"ה תשמישי ותוספות מנחות לה: ד"ה אלו], י) לקמן ל., כ) וע"ע תוס' עירובין יח: ד"ה ולא.

הגהות הב"ח

(א) גמ' דשלהי מינייהו הוי הני: (ב) שם אמר רב אשי אפי' [ל] חשב אדם: (ג) רש"י ד"ה האי דוחקא וכו' כשבאין לשמוע: (ד) ד"ה אשר אזכיר וכו'. שמי על פי מלותי: (ה) ד"ה בשאר בתי מאי כתיב בהו שהרי: (ו) תוס' ד"ה אלו תפילין שבראש. פרש"י [מ] [במנחות לה ע"ב] לפי שיש:

גליון הש"ס

גמ' אין תפלתו של אדם כו'. עי' ע"ז ד' ע"ב תוס' ד"ה כיון. וגרסתם אלא עם הצבור: רש"י ד"ה ומנין לעשרה וכו'. עדה כו'. לקמן כא ע"ב:

הגהות וציונים

א] שנאמר יפול מצדך אלף ורבבה מימינך (תהלים צא, ז) ס"א [וכ"ה הגי' בילקוט ובע"י] (גליון): ב] בשל"ה (תושבע"פ כלל לשונות סוגיות אות ר) כתב שצריך לקרות רב בֵּיבָי (כמ"ש בעזרא ב, יא בני בבי וגו'): ג] [פי' ציור אחד בעולם כלומר דבר הניכר שאין כמותו, ערוך בערך אמר ג'] (גליון): ד] צ"ל שבאין (באה"מ): ה] צ"ל עשרה (מהרש"ל): ו] יש להוסיף כדכתיב נצב וכו' ואין זה התחלת דיבור רק דיבור אחד עם דיבור הקודם (באה"מ): ז] שייך לדף ה ע"ב (גליון): ח] יש להוסיף יש גם לנו (מאורי אור) וכ"כ בתוס' הרא"ש "דגם בשלנו בלילה יש להמתין": ט] בתוס' הרא"ש נוסף אפי' ביום וכ"כ טוש"ע סי' צ סט"ו: י] שייך לעמוד ב (גליון): כ] נראה דהתוס' היה להם הגירסא דרש"י שברי"ף (לשון הזהב), ועיין מהרש"א: ל] כ"ה גם בעין יעקב: מ] וכ"ה בתוס' דפו"ר:

עין משפט נר מצוה

כא א מיי' פ"ח מהלכות תפלה הלכה א סמג עשין יט טוש"ע א"ח סימן צ סעיף ט:

לעזי רש"י

פריי"ר. פירוש מיכוך, שפשוף (עיין רש"י מגילה דף כו ע"א ד"ה חופף), גירוד (עיין רש"י נזיר דף מב ע"א ד"ה ממתי').

תורה אור השלם

א) לוּא הִקְשַׁבְתָּ לְמִצְוֹתָי וַיְהִי כַנָּהָר שְׁלוֹמֶךָ וְצִדְקָתְךָ כְּגַלֵּי הַיָּם: וַיְהִי כַחוֹל זַרְעֶךָ וְצֶאֱצָאֵי מֵעֶיךָ כִּמְעֹתָיו לֹא יִכָּרֵת וְלֹא יִשָּׁמֵד שְׁמוֹ מִלְּפָנָי: [ישעיה מח, יח-יט]

ב) וּפָנִיתָ אֶל תְּפִלַּת עַבְדְּךָ וְאֶל תְּחִנָּתוֹ יְיָ אֱלֹהָי לִשְׁמֹעַ אֶל הָרִנָּה וְאֶל הַתְּפִלָּה אֲשֶׁר עַבְדְּךָ מִתְפַּלֵּל לְפָנֶיךָ הַיּוֹם: [מלכים א ח, כח]

ג) מִזְמוֹר לְאָסָף אֱלֹהִים נִצָּב בַּעֲדַת אֵל בְּקֶרֶב אֱלֹהִים יִשְׁפֹּט: [תהלים פב, א]

ד) אָז נִדְבְּרוּ יִרְאֵי יְיָ אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ וַיַּקְשֵׁב יְיָ וַיִּשְׁמָע וַיִּכָּתֵב סֵפֶר זִכָּרוֹן לְפָנָיו לְיִרְאֵי יְיָ וּלְחֹשְׁבֵי שְׁמוֹ: [מלאכי ג, טז]

ה) מִזְבַּח אֲדָמָה תַּעֲשֶׂה לִּי וְזָבַחְתָּ עָלָיו אֶת עֹלֹתֶיךָ וְאֶת שְׁלָמֶיךָ אֶת צֹאנְךָ וְאֶת בְּקָרֶךָ בְּכָל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַזְכִּיר אֶת שְׁמִי אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבֵרַכְתִּיךָ: [שמות כ, כא]

ו) נִשְׁבַּע יְיָ בִּימִינוֹ וּבִזְרוֹעַ עֻזּוֹ אִם אֶתֵּן אֶת דְּגָנֵךְ עוֹד מַאֲכָל לְאֹיְבַיִךְ וְאִם יִשְׁתּוּ בְנֵי נֵכָר תִּירוֹשֵׁךְ אֲשֶׁר יָגַעַתְּ בּוֹ: [ישעיה סב, ח]

ז) וַיֹּאמַר יְיָ מִסִּינַי בָּא וְזָרַח מִשֵּׂעִיר לָמוֹ הוֹפִיעַ מֵהַר פָּארָן וְאָתָה מֵרִבְבֹת קֹדֶשׁ מִימִינוֹ אֵשׁ דָּת לָמוֹ: [דברים לג, ב]

ח) יְיָ עֹז לְעַמּוֹ יִתֵּן יְיָ יְבָרֵךְ אֶת עַמּוֹ בַשָּׁלוֹם: [תהלים כט, יא]

ט) וְרָאוּ כָּל עַמֵּי הָאָרֶץ כִּי שֵׁם יְיָ נִקְרָא עָלֶיךָ וְיָרְאוּ מִמֶּךָּ: [דברים כח, י]

י) וּמִי כְעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל גּוֹי אֶחָד בָּאָרֶץ אֲשֶׁר הָלַךְ הָאֱלֹהִים לִפְדּוֹת לוֹ עָם לָשׂוּם לְךָ שֵׁם גְּדֻלּוֹת וְנֹרָאוֹת לְגָרֵשׁ מִפְּנֵי עַמְּךָ אֲשֶׁר פָּדִיתָ מִמִּצְרַיִם גּוֹיִם: [דברי הימים א יז, כא]

כ) אֶת יְיָ הֶאֱמַרְתָּ הַיּוֹם לִהְיוֹת לְךָ לֵאלֹהִים וְלָלֶכֶת בִּדְרָכָיו וְלִשְׁמֹר חֻקָּיו וּמִצְוֹתָיו וּמִשְׁפָּטָיו וְלִשְׁמֹעַ בְּקֹלוֹ: וַיְיָ הֶאֱמִירְךָ הַיּוֹם לִהְיוֹת לוֹ לְעַם סְגֻלָּה כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָךְ וְלִשְׁמֹר כָּל מִצְוֹתָיו: [דברים כו, יז-יח]

ל) שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְיָ אֱלֹהֵינוּ יְיָ אֶחָד: [דברים ו, ד] מ) כִּי מִי גוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר לוֹ אֱלֹהִים קְרֹבִים אֵלָיו כַּייָ אֱלֹהֵינוּ בְּכָל קָרְאֵנוּ אֵלָיו: וּמִי גּוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר לוֹ חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים צַדִּיקִם כְּכֹל הַתּוֹרָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לִפְנֵיכֶם הַיּוֹם: [דברים ד, ז-ח] נ) אַשְׁרֶיךָ יִשְׂרָאֵל מִי כָמוֹךָ עַם נוֹשַׁע בַּייָ מָגֵן עֶזְרֶךָ וַאֲשֶׁר חֶרֶב גַּאֲוָתֶךָ וְיִכָּחֲשׁוּ אֹיְבֶיךָ לָךְ וְאַתָּה עַל בָּמוֹתֵימוֹ תִדְרֹךְ: [דברים לג, כט] ס) אוֹ הֲנִסָּה אֱלֹהִים לָבוֹא לָקַחַת לוֹ גוֹי מִקֶּרֶב גּוֹי בְּמַסֹּת בְּאֹתֹת וּבְמוֹפְתִים וּבְמִלְחָמָה וּבְיָד חֲזָקָה וּבִזְרוֹעַ נְטוּיָה וּבְמוֹרָאִים גְּדֹלִים כְּכֹל אֲשֶׁר עָשָׂה לָכֶם יְיָ אֱלֹהֵיכֶם בְּמִצְרַיִם לְעֵינֶיךָ: [דברים ד, לד] ע) וּלְתִתְּךָ עֶלְיוֹן עַל כָּל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר עָשָׂה לִתְהִלָּה וּלְשֵׁם וּלְתִפְאָרֶת וְלִהְיֹתְךָ עַם קָדֹשׁ לַייָ אֱלֹהֶיךָ כַּאֲשֶׁר דִּבֵּר: [דברים כו, יט]

משנת ראשונים

לוא הקשבת למצותי. מלשון צוות רוצה לומר חבורה, כלומר אם היית ממתין למצותי והם לאותן שעושין לי חבורה היית זוכה לכל זה, ואומר מורי הרב גר"ו שנוכל לפרשו מלשון מצות כמשמעו, ור"ל אם היית אתה מקיים שתי מצות שהיית מתפלל כראוי וממתין אח"כ לחבירך עד שיתפלל היית זוכה לכל זה. **[רבינו יונה דף ג. מדה"ר]** **תרי מכתבן מלייהו בספר הזכרונות.** אע"פ שבכל צד נאה ומשובח אם הם שנים הדבר נאה יותר שמביניהם יבחן האמת ביותר, ועוד שמתוך שאחד נושא ונותן עם חברו הדברים חקוקים בדמיונם יותר ויותר, והוא שכיון באמרו שנים מיכתבן מילייהו בספר הזכרונות. **[מאירי]** **מנין שהקדוש ברוך הוא מניח תפילין.** פירש רבינו האי ז"ל, שהראהו הקדוש ברוך הוא למשה קשר של תפילין והנחת תפילין ולמדו במראית העין כדרך שלמדו מעשה המשכן, שנאמר ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן. **[הריטב"א]** **וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך.** אין הקב"ה מבטיח לישראל שיבואו האומות בארצם לראות תפילין שעל ראשם אלא שישמעו. וראו כל עמי הארץ הוא ושמעו, כמו כל העם רואים את הקולות. **[שו"ת תשב"ץ חלק א סי' ל]** **ותניא ר"א הגדול אומר אלו תפילין שבראש.** משמע לכאורה כי טוב לכסות התפילין של יד כשהן בזרוע כיון שהכתוב הקפיד להניחן במקום לך לאות אבל תפילין של ראש טוב הוא להיות גלויין ונראין דכתיב וראו כל עמי הארץ וכו', משמע שצריכין ראיית העולם. **[ספר התרומה הלכות תפילין סי' ריב]** ויש לך להתעורר בכאן כי נרשם בכאן אות שי"ן שהיא הלכה למשה מסיני, והוא כאלו אמר וראו כל עמי הארץ כי שי"ן עליך ויראו ממך. ועוד חלוף השם הגדול בא"ת ב"ש עולה במספר שי"ן, והוא שי"ן רבתי של שיר השירים. ועוד כי ש' ימים של הנחת תפלין הם בשנה, יצאו שבתות וימים טובים שהן ס"ה ימים. **[רבינו בחיי דברים כח י]** **ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם, שנאמר ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ.** נמצאת למד כי כונת התפילין בנו גם בהקב"ה הכל ענין אחד ורמז א', כי בנו הם אות על יחודו ובהקב"ה הם אות על יחודנו שהוא יתברך מתאחד עמנו גם אנחנו עמו וצאן מרעיתו, ואם כן פעולת מצות התפילין כדי לאמת הדעת ההיא שהשכינה דבקה בישראל **[כד הקמח תפילין]**

לָמו'"[לט], 'וּבִזְרוֹעַ עֻזּוֹ' אֵלּוּ תְּפִילִּין, שֶׁנֶּאֱמַר בהם (תהלים כט יא) 'ה' עֹז לְעַמּוֹ יִתֵּן'[מ].

מבררת הגמרא, וּמִנַּיִן יש ללמוד שֶׁהַתְּפִילִּין עוֹז [-חוזק] הֵם לְיִשְׂרָאֵל, כלומר, מנין שהמקרא 'ה' עוז לעמו יתן' אכן נאמר לענין תפילין.

מבארת הגמרא, דִּכְתִיב (דברים כח י) 'וְרָאוּ כָּל עַמֵּי הָאָרֶץ כִּי שֵׁם ה' נִקְרָא עָלֶיךָ וְיָרְאוּ מִמֶּךָּ', וְתַנְיָא בברייתא, רַבִּי אֱלִיעֶזֶר הַגָּדוֹל אוֹמֵר, אֵלּוּ תְּפִילִּין שֶׁבָּרֹאשׁ[מא]. כלומר, כאשר רואים הגויים את התפילין בראשם של ישראל יראים מהם, ומכאן, שהתפילין הם חוזקם של ישראל.

הגמרא מבררת מה כתוב בתפיליו של הקדוש ברוך הוא:
אָמַר לֵיהּ רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק לְרַב חִיָּיא בַּר אָבִין, הָנֵי תְּפִילִּין דְּמָרֵי עָלְמָא - אלו התפילין של אדון העולם[מב], מָה כְּתִיב בְּהוּ - איזה פסוקים כתובים בהם, הרי בתפילין שלנו אנו כותבים את פרשיות 'שמע ישראל' (דברים ו), 'והיה אם שמוע' (שם יא), 'קדש לי כל בכור' (שמות יג), 'והיה כי יביאך' (שם), שיש בהם יחוד שמו של הקדוש ברוך הוא וזכרון מצוותיו, אבל בתפיליו של הקדוש ברוך הוא מה כתוב בהם.

אָמַר לֵיהּ רב חייא בר אבין לרב נחמן בר יצחק, בתפילין של הקדוש ברוך הוא כתוב מקרא זה (דברי הימים א' יז כא) 'וּמִי כְּעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל גּוֹי אֶחָד בָּאָרֶץ'.

שב רב נחמן בר יצחק ושאל לרב חייא בר אבין, וּמִי מִשְׁתַּבַּח קוּדְשָׁא בְּרִיךְ הוּא בִּשְׁבָחַיְיהוּ דְּיִשְׂרָאֵל - וכי משתבח הקדוש ברוך הוא בשבחם של ישראל.

השיב לו רב חייא בר אבין, אִין - אכן כן, דִּכְתִיב (דברים כו יז-יח) 'אֶת ה' הֶאֱמַרְתָּ הַיּוֹם וגו', (וּכְתִיב) וַה' הֶאֱמִירְךָ הַיּוֹם'. 'האמרת' הוא לשון חשיבות ושבח, דהיינו, שעם ישראל משבח ומרומם את הקדוש ברוך הוא, והקדוש ברוך הוא משבח את ישראל[מג]. שכך אָמַר לָהֶם הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לְיִשְׂרָאֵל, אַתֶּם עֲשִׂיתוּנִי חֲטִיבָה אַחַת בָּעוֹלָם, כלומר, אתם שיבחתם אותי בשבח אחד ומיוחד[מד], וְאַף אֲנִי אֶעֱשֶׂה אֶתְכֶם חֲטִיבָה אַחַת בָּעוֹלָם - אשבח אתכם בשבח מיוחד, אַתֶּם עֲשִׂיתוּנִי חֲטִיבָה אַחַת בָּעוֹלָם, שֶׁנֶּאֱמַר (דברים ו ד) 'שְׁמַע יִשְׂרָאֵל ה' אֱלֹהֵינוּ ה' אֶחָד'[מה], וַאֲנִי אֶעֱשֶׂה אֶתְכֶם חֲטִיבָה אַחַת בָּעוֹלָם, שֶׁנֶּאֱמַר (דברי הימים א' יז כא) 'וּמִי כְּעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל גּוֹי אֶחָד בָּאָרֶץ'.

אָמַר לֵיהּ רַב אַחָא בְּרֵיהּ דְּרָבָא לְרַב אַשֵׁי, תִּינַח בְּחַד בֵּיתָא - נתבאר מה כתוב בבית אחד מן התפילין של בורא העולם, אבל בִּשְׁאָר בָּתֵּי מַאי - מה כתוב בשאר הבתים, שהרי ארבעה בתים יש לתפילין של ראש[מו].

אָמַר לֵיהּ רב אשי לרב אחא בריה דרבא, פסוקים אלו כתובים בשאר הפרשיות. האחד (דברים ד ז), 'כִּי מִי גוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר לוֹ אֱלֹהִים קְרֹבִים אֵלָיו, כַּה' אֱלֹהֵינוּ בְּכָל קָרְאֵנוּ אֵלָיו'. השני (שם ד ח), 'וּמִי גּוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר לוֹ חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים צַדִּיקִם, כְּכֹל הַתּוֹרָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לִפְנֵיכֶם הַיּוֹם'. השלישי (שם לג כט), 'אַשְׁרֶיךָ יִשְׂרָאֵל, מִי כָמוֹךָ עַם נוֹשַׁע בַּה', מָגֵן עֶזְרֶךָ וַאֲשֶׁר חֶרֶב גַּאֲוָתֶךָ, וְיִכָּחֲשׁוּ אֹיְבֶיךָ לָךְ וְאַתָּה עַל בָּמוֹתֵימוֹ תִדְרֹךְ'. הרביעי (שם ד לד), 'אוֹ הֲנִסָּה אֱלֹהִים לָבוֹא לָקַחַת לוֹ גוֹי מִקֶּרֶב גּוֹי, בְּמַסֹּת בְּאֹתֹת וּבְמוֹפְתִים וּבְמִלְחָמָה, וּבְיָד חֲזָקָה וּבִזְרוֹעַ נְטוּיָה וּבְמוֹרָאִים גְּדֹלִים, כְּכֹל אֲשֶׁר עָשָׂה לָכֶם ה' אֱלֹהֵיכֶם בְּמִצְרַיִם לְעֵינֶיךָ'. החמישי (שם כו יט), 'וּלְתִתְּךָ עֶלְיוֹן עַל כָּל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר עָשָׂה, לִתְהִלָּה וּלְשֵׁם וּלְתִפְאָרֶת, וְלִהְיֹתְךָ עַם קָדֹשׁ לַה' אֱלֹהֶיךָ כַּאֲשֶׁר דִּבֵּר'[מז].

מקשה הגמרא, אִי הָכִי - אם כך, שכל פסוקים אלו כתובים בתפילין של הקדוש ברוך הוא, נְפִישֵׁי לְהוּ טוּבֵי בָּתֵּי - יש לו בתים יותר מדי, שהרי נמנו כאן חמשה פסוקים, ויחד עם הפסוק 'ומי כעמך ישראל' יש ששה, ובתפילין של ראש אין יותר מארבעה בתים.

מתרצת הגמרא, אֶלָּא סדר הפרשיות בבתי התפילין של הקדוש ברוך הוא כך הם, הפסוקים 'כִּי מִי גוֹי גָּדוֹל' 'וּמִי גּוֹי גָּדוֹל' דְּדַמְיָין לַהֲדָדֵי - שדומים הם זה לזה[מח], מונחים הם בְּחַד בֵּיתָא - בבית אחד, וכן הפסוקים 'אַשְׁרֶיךָ יִשְׂרָאֵל' 'וּמִי כְּעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל' מונחים אף הם בְּחַד בֵּיתָא - בבית אחד[מט], והפסוק 'אוֹ הֲנִסָּה אֱלֹהִים' מונח בְּחַד בֵּיתָא - בבית אחד, וכן הפסוק 'וּלְתִתְּךָ עֶלְיוֹן' מונח אף הוא בְּחַד בֵּיתָא - בבית אחד.

לט. 'אש דת, שהיתה כתובה מאז לפניו באש שחורה על גב אש לבנה, נתן להם בלוחות כתב יד ימינו. דבר אחר, אש דת כתרגומו ['מגו אשתא'], שנתנה להם מתוך האש'. רש"י על הפסוק שם.

מ. כלומר, ש'זרוע עוזו' היא כביכול יד שמאל שלו, שבה הוא מניח תפילין, ואילו את התורה הוא מחזיק בימינו. וכתב בתוספות הרא"ש (ד"ה ובזרוע), שכך מתבאר אף מדברי הגמרא במסכת נזיר (ג:), המביאה ברייתא 'מניין לאומר ימין שהיא שבועה, שנאמר נשבע ה' בימינו, ומניין לאומר שמאל שהיא שבועה, שנאמר ובזרוע עוזו', דהיינו, שה'זרוע' היא שמאל.
בצל"ח (ד"ה מנין) תמה, מדוע הוצרכה הגמרא ללמוד שהקדוש ברוך הוא מניח תפילין מפסוק בספר ישעיה, הרי לכאורה הדברים מפורשים בתורה, שנאמר בה (שמות לג כג) 'וראית את אחורי', ופירש רש"י שם 'הראהו קשר של תפילין'. ותירץ, שאילו נאמר מקרא זה לבדו לא היינו יודעים לפרשו לענין קשר של תפילין, ורק לאחר שנתבאר כאן שהקדוש ברוך הוא מניח תפילין, אזי ניתן לפרש אף את המקרא שם לענין קשר של תפילין.

מא. בטעם הדבר שהגויים יראים דווקא מן התפילין שבראש, כתב רש"י במסכת מנחות (לה: ד"ה קשר וד"ה שם), שבתפילין של ראש יש את רוב שם 'שדי', שכן בתפילין עצמם חקוקה האות שי"ן, וברצועות יש קשר בצורת האות דל"ת [ואילו בתפילין של יד יש את האות יו"ד, בקשר שלהם]. אמנם בתוספות כאן (ד"ה אלו) דחו פירוש זה, שכן מצינו בכמה מקומות שאין הרצועות נידונות כמו התפילין עצמם, אלא הם בכלל 'תשמישי קדושה בעלמא', ועל כן אי אפשר לצרף את האות דל"ת שברצועות לאות שי"ן שבתפילין עצמם. ולפיכך פירשו באופן אחר, שטעם הדבר שהגויים יראים מן התפילין שבראש הוא לפי שהם עומדים בגובה הראש ונראים לכל, אבל תפילין של יד מצוותם להיות מכוסים, וכמו שדרשו חכמים במסכת מנחות (לז:) את הכתוב (שמות יג ט) 'והיה לך לאות על ידך', שצריך שיהיו התפילין של יד 'לך לאות ולא לאחרים לאות'.

מב. נקטה הגמרא כאן בלשון 'מרי עלמא', ולא בלשון 'קודשא בריך הוא', לפי שהתפילין הם לנו לאות שהקדוש ברוך הוא אדון העולם. שפתי חכמים (ד"ה הני).

מג. כן פירש רש"י כאן (ד"ה האמרת), ובמסכת חגיגה (ג. ד"ה האמרת). אבל בפירוש התורה (דברים כו יז) כתב רש"י 'ולי נראה שהוא לשון הפרשה והבדלה, הבדלתי לך מאלהי הנכר להיות לך לאלהים, והוא הפרישך אליו מעמי הארץ להיות לו לעם סגולה'.

מד. כן פירש רש"י במסכת חגיגה (ג. ד"ה חטיבה) 'חטיבה אחת, שבח אחד, שבח מיוחד, לומר אין כמוך, לכך בחרנוך לאלוה'. וכתב המהרש"א שם (ח"א ד"ה אתם), שמדברי רש"י שם מתבאר ש'חטיבה' היא לשון 'שבח', כמאמר הכתוב (משלי ז טז) 'חטבות אטון מצרים', שפירושו 'משובחות', אך לפי דברי רש"י בפירושו לתורה ש'האמרת' הוא לשון הפרשה והבדלה [ראה הערה לעיל], אזי יש לפרש אף את תיבת 'חטיבה' כן, והיינו מלשון חוטב עצים, שישראל הם נחטבים ונבדלים משאר האומות. ובגליון הביא בשם הערוך (ערך אמר ג), ש'חטיבה אחת' היינו 'ציור אחד בעולם', כלומר, דבר ניכר שאין כמותו. ובעיון יעקב (חגיגה ג. ד"ה חטיבה) כתב לפרש באופן נוסף, ש'חטיבה' הוא מלשון כריתת ברית, שכרת ה' עמנו ברית ושבועה, שאנו נשבענו לו שלא נחליפהו באל אחר, והוא נשבע לנו שלא יחליף אותנו באומה אחרת.

מה. 'ה' אלהינו ה' אחד, ה' שהוא אלהינו עתה ולא אלהי האומות, הוא עתיד להיות ה' אחד, שנאמר (צפניה ג ט) כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה', ונאמר (זכריה יד ט) ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד'. רש"י בפירוש התורה (דברים ו ד).

מו. ומסתבר הדבר שתפיליו של הקדוש ברוך הוא עשויות כעין התפילין שלנו. מהרש"א (ח"א ד"ה מנין).

מז. כתב בשפתי חכמים (ד"ה א"ל), שמאחר ומקראות אלו מנויים כאן שלא כסדר כתיבתם בתורה, יש בזה דמיון לשיטת רבינו תם בסדר הנחת הפרשיות בתפילין שלנו, שכן לשיטתו הפרשיות מונחות שלא כסדר כתיבתם בתורה, שהרי הוא מקדים את פרשת 'והיה אם שמוע' לפרשת 'שמע', ואילו לשיטת רש"י קודמת פרשת 'שמע' לפרשת 'והיה אם שמוע', כפי סדר כתיבתם בתורה.

מח. שהפסוק 'כי מי גוי גדול וגו' בכל קראנו אליו' מורה על הדבקות שיש לנו בקדוש ברוך הוא על ידי התפלה, ואילו הפסוק 'ומי גוי גדול אשר לו חקים' וגו' מורה על הדבקות שיש לנו בקדוש ברוך הוא על ידי התורה. מהרש"א (ח"א ד"ה מנין).

מט. שאף מקראות אלו עניינם דומה זה לזה, שישראל דבקים בקדוש ברוך הוא ונושעים על ידו. מהרש"א (שם).

אמר ר' יוסי ברבי חנינא זוכה לברכות הללו שנאמר [א] לוא הקשבת למצותי ויהי כנהר שלומך וצדקתך כגלי הים ויהי כחול זרעך וצאצאי מעיך וגו': תניא אבא בנימין אומר אלמלי נתנה רשות לעין לראות אין כל בריה יכולה לעמוד מפני המזיקין אמר אביי אינהו נפישי מינן וקיימי עלן כי כסלא לאוגיא אמר רב הונא כל חד וחד מינן אלפא משמאליה ורבבתא מימיניה[א] אמר רבא האי דוחקא דהוי בכלה מינייהו הוי הני ברכי דשלהי מינייהו (א) הני מאני דרבנן דבלו מחופיא דידהו הני כרעי דמנקפן מינייהו האי מאן דבעי למידע להו לייתי קיטמא נהילא ונהדר אפורייה ובצפרא חזי כי כרעי דתרנגולא[א] האי מאן דבעי למחזינהו ליתי שליתא דשונרתא אוכמתא בת אוכמתא בוכרתא בת בוכרתא ולקליה בנורא ולשחקיה ולימלי עיניה מניה וחזי להו ולשדייה בגובתא דפרזלא ולחתמי' בגושפנקא דפרזלא דילמא גנבי מניה ולחתום פומיה כי היכי דלא ליתזק רב ביבי[ב] בר אביי עבד הכי חזא ואתזק בעו רבנן רחמי עליה ואתסי: תניא אבא בנימין אומר ° [א]אין תפלה של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת שנאמר [ב] לשמוע אל הרנה ואל התפלה במקום רנה שם תהא תפלה. אמר רבין בר רב אדא א"ר יצחק מנין שהקב"ה מצוי בבית הכנסת שנאמר [ג] אלהים נצב בעדת אל ומנין [ב] לעשרה שמתפללין ששכינה עמהם שנאמר אלהים נצב בעדת אל [ג] ומנין לשלשה שיושבין בדין ששכינה עמהם שנאמר [ג] בקרב אלהים ישפוט ומנין לשנים שיושבים ועוסקין בתורה ששכינה עמהם שנאמר [ד] אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וגו' [ד] מאי [ד] ולחושבי שמו אמר רב אשי (ב) חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה ומנין שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה ששכינה עמו שנאמר [ה] בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך וכי מאחר דאפילו חד תרי מבעיא תרי מכתבן מליהו בספר הזכרונות חד לא מכתבן מליה בספר הזכרונות וכי מאחר דאפי' תרי תלתא מבעיא מהו דתימא דינא שלמא בעלמא הוא ולא אתיא שכינה קמ"ל דדינא נמי היינו תורה וכי מאחר דאפי' תלתא עשרה מבעיא עשרה קדמה שכינה ואתיא תלתא עד דיתבי: א"ר אבין בר רב אדא א"ר יצחק מנין שהקב"ה מניח תפילין שנאמר [ו] נשבע ה' בימינו ובזרוע עוזו בימינו זו תורה שנאמר [ז] מימינו אש דת למו ובזרוע עוזו אלו תפילין שנאמר [ח] ה' עוז לעמו יתן ומנין שהתפילין עוז הם לישראל דכתי' [ט] וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך [ו] ותניא ר' אליעזר הגדול אומר אלו תפילין שבראש א"ל רב נחמן בר יצחק לרב חייא בר אבין הני תפילין דמרי עלמא מה כתיב בהו א"ל [י] ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ ומי משתבח קוב"ה בשבחייהו דישראל אין דכתיב [כ] את ה' האמרת היום (וכתיב) וה' האמירך היום [י] אמר להם הקב"ה לישראל אתם עשיתוני חטיבה[ג] אחת בעולם ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם שנאמר [ל] שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם שנאמר ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי תינח בחד ביתא בשאר בתי מאי א"ל [מ] כי מי גוי גדול ומי גוי גדול [נ] אשריך ישראל [ס] או הנסה אלהים [ע] ולתתך עליון אי הכי נפישי להו טובי בתי אלא כי מי גוי גדול ומי גוי גדול דדמיין להדדי בחד ביתא אשריך ישראל ומי כעמך ישראל בחד ביתא או הנסה אלהים בחד ביתא ולתתך עליון בחד ביתא

וכולהו

רש"י

לוא הקשבת. לשון המתנה היא: למצותי. בשביל מצותי אשר צויתי לגמול חסד: לראות. כל השדים העומדים לפניו: כי כסלא לאוגיא. כשורת חפירה המקפת האוגיא שעושין תחת הגפנים, כמו ששנינו (מ"ק דף ב.) אין עושין אוגיות לגפנים לאסוף שם מים להשקות הגפן. כסלא הוא תלם של מענה המקפת סביב סביב את תל האוגיא, והגפן נטוע בתל, וברים נדרים (דף ו ב) הדין אוגיא להוי פאה: האי דוחקא דהוי בכלה. פעמים שבני אדם יושבים רווחים ביום השבת (ג) שבאין לשמוע דרשה ודומה להם כיושבים דחוקים: הני ברכי דשלהי. ברכים עייפים: מאני דרבנן דבלו. בגדי התלמידים שבלים מהר, והם אינם בני מלאכה שיבלו בגדיהם: מחופיא דידהו. באין[ד] המזיקים ויושבין אצלם ומתחככים בהם. חופיא לשון חופף ומפספס (שבת דף נ:), פריי"ר בלע"ז: שלייתא דשונרתא. שליית הולד של חתול נקבה: בוכרתא. הבכורה לאמה: בת בוכרתא. ואף אמה היתה בכורה: ולימלי עיניה מניה. ישים ממנה מעט בעיניו. כל לשון נתינה בעין קורהו בלשון גמרא לשון מלוי לפי שבדבר מועט הוא מלא: גובתא דפרזלא. קנה חלול של ברזל: ולחתמיה. לקנה: בגושפנקא דפרזלא. בחותם של ברזל, דבמידי דלייר וחתים לית להו רשותא, כדאמרינן בכל הבשר בשחיטת חולין (דף קה ב): במקום רנה. בבהכ"נ ששם אומרים הצבור שירות ותשבחות בנעימת קול ערב: בעדת אל. בבית מועד שלו: ומנין לעשרה וכו'. ° עדה קרויה בעשרה[ה], שנא' עד מתי לעדה הרעה הזאת (במדבר יד) יצאו כלב ויהושע: בקרב אלהים ישפוט. ואין בית דין קרוים אלהים אלא בג', בפ"ק דסנהדרין (דף ג ב): ויקשב ה'. ממתין להם שם: אשר אזכיר את שמי. אשר יזכר שמי על (ד) מצותי ודברי: אבא אליך. לשון יחיד הוא: מכתבן מלייהו. כדכתיב ויכתב ספר זכרון לפניו (סיפא דקרא): קדמה שכינה ואתיא. קודם שיהיו כל העשרה: [ו] נצב בעדת אל. מעיקרא משמע: עד דיתבי. כדכתיב ישפוט בשעת המשפט: עוז לעמו. ומנין שהתפילין עוז הם לישראל דכתיב וראו וגו' ויראו ממך: מה כתיב בהו. בשלמא בתפילין דידן כתיב שמע (דברים ו) והיה אם שמוע (שם יא) קדש לי כל בכור (שמות יג) והיה כי יביאך (שם) פרשיות שנצטוו בהם לשום זכרון מצותיו של הקב"ה אות וזכרון להם לישראל, אלא בדידיה מאי כתיב בהו: האמרת. לשון חשיבות ושבח, כמו יתאמרו כל פועלי און (תהלים צד) ישתבחו: בשאר בתי מאי. (ה) שהרי ארבעה בתים הם:

תוספות

[ז]המתפלל ולא המתין את חבירו טורפין לו וכו'. פירש רבינו תם דזה היה להם בבתי כנסיות שלהם שהיו בשדה ולכך בלילה יש[ח] להמתין. והר"י היה מאחר תפלתו[ט] ומאריך עד שיגמרו כולם ואם בתוך כך היה שום אדם בא בבית הכנסת היה מעיין בספר עד שגמרו תפלתם. ונאה להחמיר אף לנו: כי כסלא לאוגיא. כעין תלמים המקיפין את הערוגה כדאמרינן בריש נדרים (דף ו:) הדין אוגיא להוי פאה: חד לא מכתבן מליה בספר הזכרונות. כלומר עם אחרים אבל בספר לבדו נכתבין כדאמרינן וכל מעשיך בספר נכתבין (אבות פרק ב) כ"ש[י] מדה טובה: אלו תפילין שבראש. (ו) לפי שיש בהן רוב שם של שדי שהשי"ן כתובה בקמט שבבתים והדל"ת ברצועות. ותימה משבת פרק במה מדליקין (דף כח ב) דקאמר מן המותר בפיך ולא מפיק רצועות מתורת ה' בפיך[כ]. ועוד דפי' בתרא דמגילה (דף כו ב) קרי לרצועות תשמישי קדושה בעלמא. אלא י"ל אלו תפילין שבראש לפי שהן בגבהו של ראש ונראין דשייך בהו וראו אבל תפילין של יד מכוסין דכתיב (שמות יג) לך לאות על ידך ולא לאחרים לאות[ל]: מי בעמך ישראל. זה שיסד הפייטן (ביום א' דפסח) טוטפת כלילו גדלי: [י]אחורי בית הכנסת. פי' רש"י[מ] כל פתחי בתי כנסיות היו למזרח ואחוריהם למערב וזה המתפלל אחורי בית הכנסת ואינו מחזיר פניו לבהכ"נ נראה ככופר במי שהצבור מתפללין לפניו. ולא נהירא דאדרבה במהדר אפיה לבית הכנסת מיחזי כשתי רשויות שהקהל מתפללין למערב והוא מתפלל כנגדם למזרח. ע"כ נראה אחורי בהכ"נ מי שהוא אחורי העם במזרח והעם משתחוים למערב ולהכי קאמר ולא מהדר אפיה כו'. ודוקא הם שהיה מנהגם להתפלל למערב. אבל אנו מתפללים למזרח שאנו במערבו של א"י וכתיב והתפללו אליך דרך ארצם (מ"א ח) ונראה כמו שפי' להם לצד מערב יתפרש לנו לצד מזרח[נ]:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עיין רש"י גיטין סח ע"ב ד"ה בדקו בכרעיה וברש"ש שם, ב) עיין אבות פ"ג מ"ו ושם מיירי בעשרה שיושבין ועוסקין בתורה וכו', ג) [עי' תוס' סוכה יג. ד"ה בשלש], ד) שבת סג. ע"ש קדושין מ. ע"ש, ה) לקמן דף נז. מנחות לה: [מגילה טז: סוטה יז. חולין פט.], ו) חגיגה פ"ק דף ג., ז) סוטה יא., ח) שמות יג ט, ט) מנחות לז: עיי"ש [וע"ע תוס' שבת סב. ד"ה שי"ן ותוס' עירובין לז. ד"ה קשר ומגילה כו: ד"ה תשמישי ותוספות מנחות לה: ד"ה אלו], י) לקמן ל., כ) וע"ע תוס' עירובין יח: ד"ה ולא.

עין משפט נר מצוה

כא א מיי' פ"ח מהלכות תפלה הלכה א (סמג עשין יט) טור ושו"ע או"ח סימן צ סעיף ט:

לעזי רש"י

פריי"ר. פירוש חיכוך, שפשוף (עיין רש"י מגילה דף כו ע"א ד"ה חופף), גירוד (עיין רש"י נזיר דף מב ע"א ד"ה מתני'):

תורה אור השלם

א) לוּא הִקְשַׁבְתָּ לְמִצְוֹתָי וַיְהִי כַנָּהָר שְׁלוֹמֶךָ וְצִדְקָתְךָ כְּגַלֵּי הַיָּם: וַיְהִי כַחוֹל זַרְעֶךָ וְצֶאֱצָאֵי מֵעֶיךָ כִּמְעֹתָיו לֹא יִכָּרֵת וְלֹא יִשָּׁמֵד שְׁמוֹ מִלְּפָנָי: [ישעיה מח, יח-יט]

ב) וּפָנִיתָ אֶל תְּפִלַּת עַבְדְּךָ וְאֶל תְּחִנָּתוֹ יְיָ אֱלֹהָי לִשְׁמֹעַ אֶל הָרִנָּה וְאֶל הַתְּפִלָּה אֲשֶׁר עַבְדְּךָ מִתְפַּלֵּל לְפָנֶיךָ הַיּוֹם: [מלכים א ח, כח]

ג) מִזְמוֹר לְאָסָף אֱלֹהִים נִצָּב בַּעֲדַת אֵל בְּקֶרֶב אֱלֹהִים יִשְׁפֹּט: [תהלים פב, א]

ד) אָז נִדְבְּרוּ יִרְאֵי יְיָ אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ וַיַּקְשֵׁב יְיָ וַיִּשְׁמָע וַיִּכָּתֵב סֵפֶר זִכָּרוֹן לְפָנָיו לְיִרְאֵי יְיָ וּלְחֹשְׁבֵי שְׁמוֹ: [מלאכי ג, טז]

ה) מִזְבַּח אֲדָמָה תַּעֲשֶׂה לִּי וְזָבַחְתָּ עָלָיו אֶת עֹלֹתֶיךָ וְאֶת שְׁלָמֶיךָ אֶת צֹאנְךָ וְאֶת בְּקָרֶךָ בְּכָל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַזְכִּיר אֶת שְׁמִי אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבֵרַכְתִּיךָ: [שמות כ, כא]

ו) נִשְׁבַּע יְיָ בִּימִינוֹ וּבִזְרוֹעַ עֻזּוֹ אִם אֶתֵּן אֶת דְּגָנֵךְ עוֹד מַאֲכָל לְאֹיְבַיִךְ וְאִם יִשְׁתּוּ בְנֵי נֵכָר תִּירוֹשֵׁךְ אֲשֶׁר יָגַעַתְּ בּוֹ: [ישעיה סב, ח]

ז) וַיֹּאמַר יְיָ מִסִּינַי בָּא וְזָרַח מִשֵּׂעִיר לָמוֹ הוֹפִיעַ מֵהַר פָּארָן וְאָתָה מֵרִבְבֹת קֹדֶשׁ מִימִינוֹ אֵשׁ דָּת לָמוֹ: [דברים לג, ב]

ח) יְיָ עֹז לְעַמּוֹ יִתֵּן יְיָ יְבָרֵךְ אֶת עַמּוֹ בַשָּׁלוֹם: [תהלים כט, יא]

ט) וְרָאוּ כָּל עַמֵּי הָאָרֶץ כִּי שֵׁם יְיָ נִקְרָא עָלֶיךָ וְיָרְאוּ מִמֶּךָּ: [דברים כח, י]

י) וּמִי כְּעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל גּוֹי אֶחָד בָּאָרֶץ אֲשֶׁר הָלַךְ הָאֱלֹהִים לִפְדּוֹת לוֹ עָם לָשׂוּם לְךָ שֵׁם גְּדֻלּוֹת וְנֹרָאוֹת לְגָרֵשׁ מִפְּנֵי עַמְּךָ אֲשֶׁר פָּדִיתָ מִמִּצְרַיִם גּוֹיִם: [דברי הימים א יז, כא]

כ) אֶת יְיָ הֶאֱמַרְתָּ הַיּוֹם לִהְיוֹת לְךָ לֵאלֹהִים וְלָלֶכֶת בִּדְרָכָיו וְלִשְׁמֹר חֻקָּיו וּמִצְוֹתָיו וּמִשְׁפָּטָיו וְלִשְׁמֹעַ בְּקֹלוֹ: וַיְיָ הֶאֱמִירְךָ הַיּוֹם לִהְיוֹת לוֹ לְעַם סְגֻלָּה כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָךְ וְלִשְׁמֹר כָּל מִצְוֹתָיו: [דברים כו, יז-יח]

ל) שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְיָ אֱלֹהֵינוּ יְיָ אֶחָד: [דברים ו, ד] מ) כִּי מִי גוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר לוֹ אֱלֹהִים קְרֹבִים אֵלָיו כַּיְיָ אֱלֹהֵינוּ בְּכָל קָרְאֵנוּ אֵלָיו: וּמִי גּוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר לוֹ חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים צַדִּיקִם כְּכֹל הַתּוֹרָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לִפְנֵיכֶם הַיּוֹם: [דברים ד, ז-ח] נ) אַשְׁרֶיךָ יִשְׂרָאֵל מִי כָמוֹךָ עַם נוֹשַׁע בַּיְיָ מָגֵן עֶזְרֶךָ וַאֲשֶׁר חֶרֶב גַּאֲוָתֶךָ וְיִכָּחֲשׁוּ אֹיְבֶיךָ לָךְ וְאַתָּה עַל בָּמוֹתֵימוֹ תִדְרֹךְ: [דברים לג, כט] ס) אוֹ הֲנִסָּה אֱלֹהִים לָבוֹא לָקַחַת לוֹ גוֹי מִקֶּרֶב גּוֹי בְּמַסֹּת בְּאֹתֹת וּבְמוֹפְתִים וּבְמִלְחָמָה וּבְיָד חֲזָקָה וּבִזְרוֹעַ נְטוּיָה וּבְמוֹרָאִים גְּדֹלִים כְּכֹל אֲשֶׁר עָשָׂה לָכֶם יְיָ אֱלֹהֵיכֶם בְּמִצְרַיִם לְעֵינֶיךָ: [דברים ד, לד] ע) וּלְתִתְּךָ עֶלְיוֹן עַל כָּל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר עָשָׂה לִתְהִלָּה וּלְשֵׁם וּלְתִפְאָרֶת וְלִהְיֹתְךָ עַם קָדֹשׁ לַיְיָ אֱלֹהֶיךָ כַּאֲשֶׁר דִּבֵּר: [דברים כו, יט]

הגהות הב"ח

(א) גמ' דשלהי מינייהו הוי הני: (ב) שם אמר רב אשי אפי' [ס] חשב אדם: (ג) רש"י ד"ה האי דוחקא וכו' כשבאין לשמוע: (ד) ד"ה אשר אזכיר וכו'. שמי על פי מצותי: (ה) ד"ה בשאר בתי מאי כתיב בהו שהרי: (ו) תוס' ד"ה אלו תפילין שבראש. פרש"י [מ] [במנחות לה ע"ב] לפי שיש:

גליון הש"ס

גמ' אין תפלתו של אדם כו'. עי' ע"ז ד' ע"ב תוס' ד"ה כיון. וגרסתם אלא עם הצבור: רש"י ד"ה ומנין לעשרה וכו'. עדה כו'. לקמן כא ע"ב:

הגהות וציונים

א] שנאמר יפול מצדך אלף ורבבה מימינך (תהלים צא, ז) ס"א [וכ"ה הגי' בילקוט ובע"י] (גליון): ב] בשל"ה (תושבע"פ כלל לשונות סוגיות אות ר) כתב שצריך לקרות רב בֵּיבָי (כמ"ש בעזרא ב, יא בני בבי וגו'): ג] [פי' ציור אחד בעולם כלומר דבר הניכר שאין כמותו, ערוך בערך אמר ג'] (גליון): ד] צ"ל שבאין (באה"מ): ה] צ"ל עשרה (מהרש"ל): ו] יש להוסיף כדכתיב נצב וכו' ואין זה התחלת דיבור רק דיבור אחד עם דיבור הקודם (באה"מ): ז] שייך לדף ה ע"ב (גליון): ח] יש להוסיף יש גם לנו (מאורי אור) וכ"כ בתוס' הרא"ש "דגם בשלנו בלילה יש להמתין": ט] בתוס' הרא"ש נוסף אפי' ביום וכ"כ טוש"ע סי' צ סט"ו: י] שייך לעמוד ב (גליון): כ] נראה דהתוס' היה להם הגירסא דרש"י שברי"ף (לשון הזהב), ועיין מהרש"א: ל] כ"ה גם בעין יעקב: מ] וכ"ה בתוס' דפו"ר:

משנת ראשונים

לוא הקשבת למצותי. מלשון צוות רוצה לומר חבורה, כלומר אם היית ממתין למצותי והם לאותן שעושין לי חבורה היית זוכה לכל זה, ואומר מורי הרב נר"ו שנוכל לפרשו מלשון מצות כמשמעו, ור"ל אם היית אתה מקיים שתי מצות שהיית מתפלל כראוי וממתין אח"כ לחבירך עד שיתפלל היית זוכה לכל זה. [רבינו יונה דף ג. מדה"ר] **תרי מכתבן מלייהו בספר הזכרונות.** אע"פ שבכל צד נאה ומשובח אם הם שנים הדבר נאה יותר שמביניהם יבחן האמת ביותר, ועוד שמתוך שאחד נושא ונותן עם חברו הדברים חקוקים בדמיונם יותר ויותר, והוא שכיון באמרו שנים מיכתבן מילייהו בספר הזכרונות. [מאירי] **מנין שהקדוש ברוך הוא מניח תפילין.** פירש רבינו האי ז"ל, שהראהו הקדוש ברוך הוא למשה קשר של תפילין והנחת תפילין ולמדו במראית העין כדרך שלמדו מעשה המשכן, שנאמר ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן. [הריטב"א] **וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך.** אין הקב"ה מבטיח לישראל שיבואו האומות בארצם לראות תפילין שעל ראשם אלא שישמעו. וראו כל עמי הארץ הוא ושמעו, כמו כל העם רואים את הקולות. [שו"ת תשב"ץ חלק א סי' ל] **ותניא ר"א הגדול אומר אלו תפילין שבראש.** משמע לכאורה כי טוב לכסות התפילין של יד כשהן בזרוע כיון שהכתוב הקפיד להניחן במקום לך לאות אבל תפילין של ראש טוב הוא להיות גלויין ונראין דכתיב וראו כל עמי הארץ וכו', משמע שצריכין ראיית העולם. [ספר התרומה הלכות תפילין סי' ריב] ויש לך להתעורר בכאן כי נרשם בכאן אות שי"ן שהיא הלכה למשה מסיני, והוא כאלו אמר וראו כל עמי הארץ כי שי"ן עליך ויראו ממך. ועוד חלוף השם הגדול בא"ת ב"ש עולה במספר שי"ן, והוא שי"ן רבתי של שיר השירים. ועוד כי ש' ימים של הנחת תפלין הם בשנה, יצאו שבתות וימים טובים שהן ס"ה ימים. [רבינו בחיי דברים כח י] **ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם, שנאמר ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ.** נמצאת למד כי כונת התפילין בנו גם בהקב"ה הכל ענין אחד ורמז א', כי בנו הם אות על יחודו והקב"ה הם אות על יחודנו שהוא יתברך מתאחד עמנו גם אנחנו עמו וצאן מרעיתו, ואם כן פעולת מצות התפילין כדי לאמת הדעת ההיא שהשכינה דבקה בישראל [כד הקמח תפילין]

וכולהו כתיבי באדרעיה. כל הכתובים הללו כתובים בזרוע בבית אחד, שאותן של יד אינן אלא בית אחד כדאמרינן במנחות (דף לד:) וכל הפרשיות כתובות בו: משאיל בו. מה טיבו של פלוני למה לא בא: ירא את ה' (ה). שהיה רגיל לבא אליו: אשר הלך חשכים ואין נוגה לו. אשר עתה הלך למקום חשך (ו) אשר ימנע עצמו מלהשכים לפתחי: ואין עונה. שיעור שיוכלו לענות דבר קדושה: אלהי אברהם. שקבע מקום לתפלתו: בעזרו. כדרך שהיה עוזר לאברהם: אל יפסיע פסיעה גסה. לפי שמראה בעצמו שעכוב בית הכנסת דומה עליו כמשוי: נרדפה. לשון מרוצה משמע, שהרודף רץ: לפרקא. לשמוע הדרשה: מחליין רבנן שבתא. דאמר מר (שבת ד' קיג:) אסור לפסוע פסיעה גסה בשבת שנאמר ״אם תשיב משבת רגלך[ל]: אגרא דפרקא. עיקר קבול שכר הבריות הרצים לשמוע דרשה מפי חכם היא שכר המרוצה, שהרי רובם אינם מבינים להעמיד גרסא ולומר שמועה מפי רבן לאחר זמן שיקבלו שכר למוד: אגרא דכלה. שבת שלפני הרגל שהכל נאספין לשמוע הלכות הרגל: אגרא דשמעתא סברא. שהוא יגע וטורח ומחשב להבין טעמו של דבר: אגרא דתענית' צדקתא. שנותנין צדקה לערב לפרנסת העניים [ת] שהתענו היום: דלויי. להרים קול בלשון נהי ועגמת נפש שיבכו השומעים:

מילי. לשמח החתן בדברים: אחורי בית הכנסת. כל פתחי בית הכנסת היו ב[illegible] והכי תניא בתוספתא דמגילה (פרק ג) מעין מקדש ומשכן פניהם למערב ואחוריהם למזרח, והמתפלל אחורי בית הכנסת ואינו מחזיר פניו לבית הכנסת נראה ככופר במי שהצבור מתפללין לפניו, והא דרב הונא מוקי לה לאביי (ז) בדלא מהדר אפיה לבי כנישתא: חלף ההוא טייעא. סוחר ערבי: כדו בר.[מ] כלו שתי, בר רשות, כי האי דאמרינן בסוכה (ד' מה:) הא דעיילי בבר: כרום זלות. סיפיה דקרא דלעיל: דברים שעומדים ברומו של עולם. כגון תפלה שעולה למעלה: כיון שנצטרך אדם לבריות. הוא זל בעיניהם: לראשנו. להיות נושה בנו, דמתרגמינן כנושה (שמות כב) כרשיא: עובר בחמשה קולות. מזלזל בחמשה קולות שבירך בהן הקב״ה את ישראל: אותן קולות דקודם מתן תורה הוו. הנך קולות בתראי היינו הנך דאיירי בהו לעיל, וקאמר דנראין היו, ואע״פ שהקול אינו נראה זה נראה: מביאים תודה בית ה'. כי אשיב את שבות וגו'. סיפיה דקרא דחמשה קולות דלעיל הוא: בשביל זה. שיברא זה: לצוות. של״וץ בלע״ז: גזלת העני. והלא אף גזלת העשיר גזלה היא, אלא גזלת העני שאין לו כלום לגזול ממנו אלא שלא להשיב על שלומו:

ונענע

וכולהו כתיבי באדרעיה: אמר רבין בר רב אדא אמר רבי יצחק כל הרגיל לבא לבית הכנסת ולא בא יום אחד הקב״ה משאיל בו שנאמר [א] מי בכם ירא ה' שומע בקול עבדו אשר הלך חשכים ואין נוגה לו (א) אם לדבר מצוה הלך נוגה לו ואם לדבר הרשות הלך אין נוגה לו יבטח בשם ה' מאי טעמא משום דהוה ליה לבטוח בשם ה' ולא בטח: אמר ר' יוחנן בשעה שהקב״ה בא בבית הכנסת ולא מצא בה עשרה ° מיד הוא כועס שנא' [ב] מדוע באתי ואין איש קראתי ואין עונה. א״ר חלבו אמר רב הונא [א] כל הקובע [א] מקום לתפלתו אלהי אברהם בעזרו וכשמת אומרים לו אי עניו[א] אי חסיד מתלמידיו של אברהם אבינו ואברהם אבינו מנא לן דקבע מקום דכתיב [ג] וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם [ב] ואין עמידה אלא תפלה שנאמר [ד] ויעמוד פינחס ויפלל: אמר[ב] רבי חלבו אמר רב הונא [ב] היוצא מבית הכנסת אל יפסיע פסיעה גסה אמר אביי לא אמרן אלא למיפק אבל למיעל מצוה למרהט שנא' (ב) [ה] נרדפה לדעת את ה' אמר רבי זירא מריש כי הוה חזינא להו לרבנן דקא רהטי לפרקא בשבתא אמינא קא מחליין (ג) רבנן שבתא כיון דשמענא להא דרבי תנחום א״ר יהושע בן לוי לעולם [ג] ירוץ אדם [א] לדבר הלכה ואפילו בשבת שנא' [ו] אחרי ה' ילכו כאריה ישאג וגו' (ד) אנא נמי רהיטנא: אמר ר' זירא אגרא דפרקא רהטא אמר אביי אגרא דכלה דוחקא אמר רבא אגרא דשמעתא סברא אמר רב פפא אגרא דבי טמיא[ג] שתיקותא אמר מר זוטרא אגרא דתעניתא צדקתא אמר רב ששת [ד] אגרא דהספדא דלויי אמר רב אשי אגרא דבי הלולי מילי[ד]: [ה] אמר רב הונא [ה] כל המתפלל אחורי בית הכנסת נקרא רשע שנאמר [ז] סביב רשעים יתהלכון אמר אביי לא אמרן אלא דלא מהדר אפיה לבי כנישתא אבל מהדר אפיה לבי כנישתא לית לן בה ההוא גברא דקא[ו] מצלי אחורי בי כנישתא ולא מהדר אפיה לבי כנישתא חלף אליהו חזייה אידמי ליה כטייעא א״ל כדו בר[ז] קיימת קמי מרך שלף ספסרא וקטליה. א״ל ההוא מרבנן לרב ביבי בר אביי ואמרי לה רב ביבי לרב נחמן בר יצחק מאי [ז] כרום זלות לבני אדם אמר ליה אלו דברים שעומדים ברומו של עולם ובני אדם מזלזלין בהן ר' יוחנן ור' אלעזר דאמרי תרוייהו כיון שנצטרך אדם לבריות פניו משתנות ככרום שנאמר כרום זלות לבני אדם מאי כרום כי אתא רב דימי אמר עוף אחד יש בכרכי הים וכרום שמו וכיון שחמה זורחת [ט] מתהפך לכמה גוונין ר' אמי ור' אסי דאמרי תרוייהו כאילו נדון בשני דינים אש ומים שנאמר [ח] הרכבת אנוש לראשנו באנו באש ובמים: ואמר רבי חלבו אמר רב הונא [ו] לעולם יהא אדם זהיר בתפלת המנחה שהרי אליהו לא נענה אלא בתפלת המנחה שנאמר [ט] ויהי בעלות המנחה ויגש אליהו הנביא ויאמר וגו' [ז] ענני[ט] ה' ענני שתרד אש מן השמים ועני שלא יאמרו מעשה כשפים הם ר' יוחנן אמר אף בתפלת ערבית שנאמר [י] תכון תפלתי קטרת לפניך משאת כפי מנחת ערב רב נחמן בר יצחק אמר אף תפלת שחרית שנאמר [כ] ה' בקר תשמע קולי בקר אערך לך ואצפה: וא״ר חלבו אמר רב הונא ° כל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר בחמשה קולות שנאמר [ל] קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול אומרים הודו את ה' צבאות ואם משמחו מה שכרו אמר רבי יהושע בן לוי זוכה לתורה שנתנה בחמשה קולות שנאמר [מ] ויהי ביום השלישי בהיות הבקר ויהי קולות וברקים וענן כבד על ההר וקול שופר וגו' [נ] ויהי קול השופר וגו' והאלהים יעננו בקול איני והא כתיב [ס] וכל העם רואים את הקולת אותן קולות דקודם מתן תורה הוו רבי אבהו אמר כאילו הקריב תודה שנאמר [י] מביאים תודה בית ה' רב נחמן בר יצחק אמר כאילו בנה אחת מחורבות ירושלים שנאמר [י] כי אשיב את שבות הארץ כבראשונה אמר ה': וא״ר חלבו אמר רב הונא כל אדם שיש בו יראת שמים דבריו נשמעין שנאמר [ע] סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא וגו' מאי [ע] כי זה כל האדם [כ] א״ר אלעזר אמר הקב״ה כל העולם כלו לא נברא אלא בשביל זה רבי אבא בר כהנא אמר שקול זה כנגד כל העולם כולו ר' שמעון בן עזאי אומר ואמרי לה ר' שמעון בן זומא[י] אומר[י] כל העולם כולו לא נברא אלא לצוות[כ] לזה: וא״ר חלבו אמר רב הונא כל שיודע בחברו שהוא רגיל ליתן לו שלום יקדים לו שלום שנאמר [פ] בקש שלום ורדפהו ואם נתן לו ולא החזיר נקרא גזלן שנאמר [צ] ואתם בערתם הכרם גזלת העני בבתיכם:

אמר

עין משפט נר מצוה

כב א מיי' פ״ה מהלכות תפלה הלכה ו סמג עשין יט טוש״ע או״ח סי' צ סעיף יט:

כג ב ג מיי' פ״ח שם הלכה ג ופכ״ד מהל' שבת הלכה ה סמג עשין יב יט טוש״ע או״ח סי' צ סעיף יב ובסי' ש״א סעיף א [רב אלפס כאן ובשבת פרק טו]:

כד ד טור ושו״ע י״ד סי' שד״מ סעיף א [סמ״ג עשין יב]:

כה ה מיי' פ״ה מהלכות תפלה הלכה ו סמג עשין יט טוש״ע או״ח סימן צ סעיף ז:

כו ו טור או״ח סי' רלב:

הגהות הב״ח

(א) גמ' ואם לדבר מצוה: (ב) שם שנאמר ונדעה נרדפה: (ג) שם אמינא קא מחללין רבנן: (ד) שם כאריה ישאג כי הוא ישאג ויחרדו בנים מים אנא נמי רהיטנא: (ה) רש״י ד״ה ירא ה'. כצ״ל ותיבת את נמחק: (ו) ד״ה אשר הלך וכו'. חשך ומנע עצמו מלהשכים לביהכ״נ הס״ד: (ז) ד״ה אחורי וכו'. מוקים לה אביי כצ״ל ואות למ״ד נמחק:

לעזי רש״י

שלוו״ץ. פירוש צוותא (רש״י שבת דף ל ע״ב ד״ה לצוות ועיין רש״י ב״ב דף כא ע״א ד״ה ליהוי צוותא לחבריה):

הגהות הגר״א

[א] גמרא. לדבר הלכה. נ״ב ג' הרי״ף והרא״ש מצוה:

גליון הש״ס

גמ' מיד הוא כועס כו'. עי' בזוה״ק פרשת תרומה [ד' קל״א ע״א] ועי' בתשובת רשב״א סי' נ': שם כל הנהנה מסעודת חתן כו'. מג״א סימן קנ״ו:

תורה אור השלם

א) מִי בָכֶם יְרֵא יְיָ שֹׁמֵעַ בְּקוֹל עַבְדּוֹ אֲשֶׁר הָלַךְ חֲשֵׁכִים וְאֵין נֹגַהּ לוֹ יִבְטַח בְּשֵׁם יְיָ וְיִשָּׁעֵן בֵּאלֹהָיו: [ישעיה נ, י]

ב) מַדּוּעַ בָּאתִי וְאֵין אִישׁ קָרָאתִי וְאֵין עוֹנֶה הֲקָצוֹר קָצְרָה יָדִי מִפְּדוּת וְאִם אֵין בִּי כֹחַ לְהַצִּיל הֵן בְּגַעֲרָתִי אַחֲרִיב יָם אָשִׂים נְהָרוֹת מִדְבָּר תִּבְאַשׁ דְּגָתָם מֵאֵין מַיִם וְתָמֹת בַּצָּמָא: [ישעיה נ, ב]

ג) וַיַּשְׁכֵּם אַבְרָהָם בַּבֹּקֶר אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר עָמַד שָׁם אֶת פְּנֵי יְיָ: [בראשית יט, כז]

ד) וַיַּעֲמֹד פִּינְחָס וַיְפַלֵּל וַתֵּעָצַר הַמַּגֵּפָה: [תהלים קו, ל] ה) וְנֵדְעָה נִרְדְּפָה לָדַעַת אֶת יְיָ כְּשַׁחַר נָכוֹן מוֹצָאוֹ וְיָבוֹא כַגֶּשֶׁם לָנוּ כְּמַלְקוֹשׁ יוֹרֶה אָרֶץ: [הושע ו, ג] ו) אַחֲרֵי יְיָ יֵלְכוּ כְּאַרְיֵה יִשְׁאָג כִּי הוּא יִשְׁאַג וְיֶחֶרְדוּ בָנִים מִיָּם: [הושע יא, י] ז) סָבִיב רְשָׁעִים יִתְהַלָּכוּן כְּרֻם זֻלּוּת לִבְנֵי אָדָם: [תהלים יב, ט] ח) הִרְכַּבְתָּ אֱנוֹשׁ לְרֹאשֵׁנוּ בָּאנוּ בָאֵשׁ וּבַמַּיִם וַתּוֹצִיאֵנוּ לָרְוָיָה: [תהלים סו, יב] ט) וַיְהִי בַּעֲלוֹת הַמִּנְחָה וַיִּגַּשׁ אֵלִיָּהוּ הַנָּבִיא וַיֹּאמַר יְיָ אֱלֹהֵי אַבְרָהָם יִצְחָק וְיִשְׂרָאֵל הַיּוֹם יִוָּדַע כִּי אַתָּה אֱלֹהִים בְּיִשְׂרָאֵל וַאֲנִי עַבְדֶּךָ וּבִדְבָרְךָ עָשִׂיתִי אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה: עֲנֵנִי יְיָ עֲנֵנִי וְיֵדְעוּ הָעָם הַזֶּה כִּי אַתָּה יְיָ הָאֱלֹהִים וְאַתָּה הֲסִבֹּתָ אֶת לִבָּם אֲחֹרַנִּית: [מלכים א יח, לו-לז] י) תִּכּוֹן תְּפִלָּתִי קְטֹרֶת לְפָנֶיךָ מַשְׂאַת כַּפַּי מִנְחַת עָרֶב: [תהלים קמא, ב] כ) יְיָ בֹּקֶר תִּשְׁמַע קוֹלִי בֹּקֶר אֶעֱרָךְ לְךָ וַאֲצַפֶּה: [תהלים ה, ד] ל) קוֹל שָׂשׂוֹן וְקוֹל שִׂמְחָה קוֹל חָתָן וְקוֹל כַּלָּה קוֹל אֹמְרִים הוֹדוּ אֶת יְיָ צְבָאוֹת כִּי טוֹב יְיָ כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ מְבִאִים תּוֹדָה בֵּית יְיָ כִּי אָשִׁיב אֶת שְׁבוּת הָאָרֶץ כְּבָרִאשֹׁנָה אָמַר יְיָ: [ירמיה לג, יא] מ) וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בִּהְיֹת הַבֹּקֶר וַיְהִי קֹלֹת וּבְרָקִים וְעָנָן כָּבֵד עַל הָהָר וְקֹל שֹׁפָר חָזָק מְאֹד וַיֶּחֱרַד כָּל הָעָם אֲשֶׁר בַּמַּחֲנֶה: [שמות יט, טז] נ) וַיְהִי קוֹל הַשּׁוֹפָר הוֹלֵךְ וְחָזֵק מְאֹד מֹשֶׁה יְדַבֵּר וְהָאֱלֹהִים יַעֲנֶנּוּ בְקוֹל: [שמות יט, יט] ס) וְכָל הָעָם רֹאִים אֶת הַקּוֹלֹת וְאֶת הַלַּפִּידִם וְאֵת קוֹל הַשֹּׁפָר וְאֶת הָהָר עָשֵׁן וַיַּרְא הָעָם וַיָּנֻעוּ וַיַּעַמְדוּ מֵרָחֹק: [שמות כ, טו] ע) סוֹף דָּבָר הַכֹּל נִשְׁמָע אֶת הָאֱלֹהִים יְרָא וְאֶת מִצְוֹתָיו שְׁמוֹר כִּי זֶה כָּל הָאָדָם: [קהלת יב, יג] פ) סוּר מֵרָע וַעֲשֵׂה טוֹב בַּקֵּשׁ שָׁלוֹם וְרָדְפֵהוּ: [תהלים לד, טו] צ) יְיָ בְּמִשְׁפָּט יָבוֹא עִם זִקְנֵי עַמּוֹ וְשָׂרָיו וְאַתֶּם בִּעַרְתֶּם הַכֶּרֶם גְּזֵלַת הֶעָנִי בְּבָתֵּיכֶם: [ישעיה ג, יד]

מסורת הש״ס עם הוספות

א) ע״ל ד״ז ע״ב, ב) לקמן כו:, ג) [ע' תוס' עירובין יח: ד״ה ולא אחורי], ד) [לקמן ט:], ה) [שבת ל:], ו) עיין לקמן נח. (מהרש״א), ז) ישעיה נח יג, ס) [עי' סנהדרין דף לה. וברש״י שם].

ליקוטי רש״י

יבטח בשם ה'. כי הוא אלהיו [ישעיה נ, י]. מדוע באתי. להתקרב אליכם ואין איש מכם פונה אלי [שם, ב]. פסיעה גסה. פסיעה גסה יותר מאמה פסיעה בינונית אמה [שבת קיג:]. כאריה ישאג [כי הוא ישאג ויחרדו בנים מים]. עוד ישאג להם כאריה שיצאו מן הגלות וילכו אחריו [הושע יא, י]. אגרא דבי טמיא. טמיא עצמות ודומה לו במסכת כלים בית מלא טמיא ופי' רב האי מלא טמיא בית שהוא מלא עצמות והביא ראיה על זה מבראשית רבה דקתני אדריינוס שחיק טמיא דהיינו שחיק עצמות [לקמן נט.]. טמיא בלשון ארמי עצמות וכן פי' רב האי בפירושו של טהרות בית שהוא מלא טמיא מלא עצמות [שבת קנב:]. לבי טמיא. לבית המת וכו' כדתנן (אהלות פרק ט״ו מ״ג) בית מלא טמיא מלא מתים [רשב״ם ב״ב קטז.]. וי״א כי טעמא בית האבל שמטעימים אותו בדברים לנחמו ובכמה דוכתין כתיב בבראשית רבה טמיא בלא עיי״ן לשון אבל [סנהדרין קיג.]. אגרא דתעניתא צדקתא. רגילין היו בלילי תענית לעשות צדקה [סנהדרין לה.]. דלויי. שמגביה קולו להספד [מו״ק כח:]. בטייעא. ישמעאל [שבת פב.]. סוחר ישמעאל [רשב״ם ב״ב עג:]. ענני ה' ענני. ענני באש ענני במטר כך ת״י ורבותינו אמרו ענני באש ענני שלא יאמרו מעשה כשפים הם [מלכים א' יח, לז]. שלא יאמרו מעשה כשפים. שתסיח דעתם מלבא בלבם מזמה של רשע להכחישני ולומר על ידי כשפים הבאתי האש הזאת [לקמן ט:]. משאת כפי. מה שאני נושא כפי אליך [תהלים קמא, ב]. בקר תשמע קולי. בבוקר אני קורא לך וכו'. בקר אערך לך. תפלתי על זאת. אערוך לשון מערכה הוא כך חברו מנחם [שם ה, ד]. רואים את הקולות. רואין את הנשמע שאי אפשר לראות במקום אחר. את הקולות. היוצאין מפי הגבורה [שמות כ, טו]. כי זה כל האדם. כי לדבר הזה נברא כל האדם [קהלת יב, יג]. לצוות. צוותא שולא״ם [שבת ל:]. בקש שלום. במקומך. ורדפהו. במקום אחר [תהלים לד, טו].

הגהות וציונים

א] בכת״י הגירסא הי חסיד הי עניו וכ״ה הלשון סנהדרין יא ע״א, סוטה מח ע״ב, וע״ג ברבינו יונה, (והנה אי גרסינן חסיד ואח״כ עניו או איפכא תלוי אי גרסינן בע״ז כ ע״ב חסידות מביא לידי ענוה או ענוה מביא לידי חסידות) (שפ״ח): ב] נ״א ואמר (גליון): ג] בית אבל וי״א בית עצמו' של מתים [ע״ל דף נט. רש״י ד״ה אובא טמיא] (גליון): ד] בסמ״ג (עשין יב) משמע שגורס חדוי (מכתבי תורה מבעל אמרי אמת סי' קמט): ה] בכת״י נוסף א״ר חלבו אמר רב הונא, (והיא הגירסא האמיתית, דכולהו מימרות דר' חלבו א״ר הונא נינהו), וכ״ה ברי״ף ובראי״ש ובפסקי רי״ד: ו] בכת״י דהוה מצלי: ז] ס״א חלף ההוא טייעא חזייה א״ל כדו [גי' הערוך כדובר] (גליון) וכ״ה גירסת רש״י והרי״ף והרא״ש. ובערוך לפנינו איתא כדובר ובדפו״ר ובכת״י בדו בר: ח] ס״א עליו (גליון): ט] בכת״י ליתא כל הקטע ״ענני וכו' מעשה כשפים הם״, (וכתב בדק״ס דנכון הוא דמה ענינו כאן ומהא דלקמן ט ע״ב בא לכאן בט״ס) ועיין צל״ח: י] [בשבת שם אית' שמעון בן עזאי ועי' ברטנורה רפ״ד דאבות ורש״י קדושין מט ע״ב ד״ה בן עזאי] (גליון): כ] עיין בערוך ערך צבת שהביא גירסא אלא לצבות לזה: ל] בגמרא (שבת קיג ע״א) מפיק לה מדכתיב ״מעשות דרכיך״ שלא יהא הילוכך בשבת כהילוכך בחול וכ״ה ברש״י שבת קיג ע״ב ד״ה מהו לפסוע וי״ל דרש״י הביא רישא דקרא וצריך לגרוס וגו' (שפתי חכמים): מ] כשתי רשויות כן נוסף ברש״י בעין יעקב (גליון):

וְכוּלְּהוּ כְּתִיבֵי בְּאֶדְרָעֵיהּ - בזרועו, כלומר, כל ארבע פרשיות אלו כתובות בתפילין של יד שלו בבית אחד, כשם שמצינו בתפילין שלנו, שאותם פרשיות המונחות בתפילין של ראש בארבעה בתים מונחות בתפילין של יד בבית אחד.

★

הגמרא מביאה מימרא נוספת של רבין בר רב אדא בשם רבי יצחק, בענין תפילה בבית הכנסת:

אָמַר רָבִין בַּר רַב אַדָּא אָמַר רַבִּי יִצְחָק, כָּל אדם **הָרָגִיל לָבֹא לְבֵית הַכְּנֶסֶת** מידי יום[א], **וְלֹא בָּא יוֹם אֶחָד, הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא מַשְׁאִיל בּוֹ** - שואל עליו, מדוע לא בא פלוני היום לבית הכנסת[ב]. **שֶׁנֶּאֱמַר** (ישעיה נ י) **'מִי בָכֶם יְרֵא ה' שֹׁמֵעַ בְּקוֹל עַבְדּוֹ אֲשֶׁר הָלַךְ חֲשֵׁכִים וְאֵין נֹגַהּ לוֹ'**. ויש לדרוש המקרא כך, שהקדוש ברוך הוא שואל מה אירע עם אותו אדם ירא שמים, שהיה רגיל להשכים בכל יום לבית הכנסת, לשמוע את תפילת השליח ציבור [שהוא עבד השם[ג]], ועתה הלך אדם זה למקום חושך, דהיינו לדבר הרשות, ומנע את עצמו מלהשכים לבית הכנסת[ד].

וביאור התיבות 'ואין נוגה לו' כך הוא, **אִם לִדְבַר מִצְוָה הָלַךְ** אותו אדם, אזי **נֹגַהּ לוֹ** - תאיר לו המצוה את החושך[ה], כלומר, יצליח במעשיו[ו], **וְאִם לִדְבַר הָרְשׁוּת הָלַךְ, אֵין נֹגַהּ לוֹ** - אין דבר המאיר לו, אלא בחושך ילך, ולא יצליח במעשה ידיו[ז].

וסיום הפסוק הוא **'יִבְטַח בְּשֵׁם ה'** וְיִשָּׁעֵן בֵּאלֹהָיו', והכוונה בזה היא לבאר **מַאי טַעֲמָא** - מה הוא טעם הדבר שנענש אותו אדם על שהלך לדבר הרשות לעסוק בצרכיו. **מִשּׁוּם דַּהֲוָה לֵיהּ לִבְטוֹחַ בְּשֵׁם** ה' שימציא לו את צרכיו אף אם ילך תחילה לבית הכנסת לתפילה, **וְלֹא בָּטַח** בו[ח].

הגמרא מביאה מימרא נוספת בענין אלו שאינם באים לבית הכנסת:

אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, בְּשָׁעָה שֶׁהַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא בָּא בְּבֵית הַכְּנֶסֶת וְלֹא מָצָא בָּהּ עֲשָׂרָה אנשים, **מִיָּד הוּא כּוֹעֵס**[ט], **שֶׁנֶּאֱמַר** (שם נ ב) **'מַדּוּעַ בָּאתִי וְאֵין אִישׁ, קָרָאתִי וְאֵין עוֹנֶה'**. כלומר, שאין אני מוצא בבית הכנסת מנין של עשרה אנשים הראוים לענות לכל דבר שבקדושה[י][יא].

★

הגמרא מביאה מימרא בענין קביעות מקום לתפילה:

אָמַר רַב חֶלְבּוֹ אָמַר רַב הוּנָא, כָּל אדם **הַקּוֹבֵעַ מָקוֹם לִתְפִלָּתוֹ**, כלומר, שמתפלל במקום קבוע, ולא פעם במקום זה ופעם במקום אחר[יב], זוכה לכך **שֶׁאֱלֹהֵי אַבְרָהָם** אבינו [שהיה אף הוא קובע מקום לתפילתו] יהא **בְּעֶזְרוֹ**, כדרך שהיה עוזר לאברהם. **וּכְשֶׁמֵּת**

א. **יש** לברר בכמה פעמים נקרא בשם 'רגיל'. ובט"ז (יו"ד סי' י ס"ק יז) כתב [לגבי ענין אחר] ש'רגיל' הוא לאחר שעשה כן שלש פעמים. אמנם בפרי חדש (או"ח סי' נח סק"ד) כתב [לגבי ענין אחר] ש'רגיל' הוא לאחר שעשה כן שתי פעמים. שפתי חכמים (ד"ה כל).

ב. **כתב** בבן יהוידע (ד"ה הקב"ה), בטעם הדבר שנקטה הגמרא בלשון 'משאיל עליו', לפי שהכוונה בזה היא שהקדוש ברוך הוא מעורר את המלאכים והממונים למעלה לשאול עליו, כדי להזכיר עוונו ולקטרג עליו.

ג. **'שהוא** עובד בתפלתו עבודת כהן גדול, כמו שאמרו (תענית ב.) איזו עבודה שהיא בלב הוי אומר זו תפלה'. מהרש"א (ח"א ד"ה שנאמר). ובאמרי נועם (ד"ה מי) כתב, ש'שומע בקול עבדו' היינו שמתפלל את התפילות שתיקנו האבות, שהם עבדיו של הקדוש ברוך הוא.

ד. **רש"י** (ד"ה אסר). ובפירוש הכותב לעין יעקב (ד"ה אמר) כתב, ש'הלך חשכים' היינו שהשכים קודם עלות השחר, כשעדיין החושך יכסה ארץ, לילך לדרך.
עוד כתב, שטעם הדבר שדרש רבי יצחק מקרא זה לענין אדם שלא בא לבית הכנסת, לפי שהוקשה לו בפסוק זה שתי קושיות: א. כיצד יתכן הדבר שפתח הכתוב 'מי האיש ירא ה'', וסיים 'אשר הלך חשכים', הרי אם ירא ה' הוא אם כן אינו הולך בחושך. ב. מדוע כפל המקרא את לשונו 'אשר הלך חשכים ואין נוגה לו', הרי משמעות שניהם אחת היא. ועל כן פירש רבי יצחק שמקרא זה עוסק באדם ירא שמים, שרגיל להשכים לבית הכנסת, אלא שיום אחד השכים לילך בחשיכה קודם שיעלה השחר למקום אחר, ועל כך נאמר שאם הלך לדבר הרשות 'אין נוגה לו', ואם לדבר מצוה 'נוגה לו'.

ה. **כמאמר** הכתוב (משלי ו כג) 'כי נר מצוה ותורה אור'. וטעם הדבר שאם הלך לדבר מצוה 'נוגה לו', משום שהעוסק במצוה פטור מן התפילה. מהרש"א (ח"א ד"ה שנאמר). וכעין זה כתב באמרי נועם (ד"ה אסר). והוסיף, שמצינו בזוהר (רעיא מהימנא, פרשת כי תצא, דף רפב ע"א) שבית הכנסת נקרא 'אש נוגה', וזו היא כוונת הכתוב 'אשר הלך חשכים ואין נוגה לו', שחסר לו את ה'נוגה' של בית הכנסת, אך מכל מקום אם הלך לדבר מצוה יש לו תמורתו את הנוגה של המצוה.

ו. **על** פי עץ יוסף (ד"ה אסר).

ז. **לכאורה** יש לתמוה, כיצד לומדים ממקרא זה ש'אם לדבר מצוה הלך נוגה לו', הרי בפסוק לא נכתב אלא 'אשר הלך חשכים ואין נוגה לו'. וביאר בזה הצל"ח (ד"ה ואם), שכוונת הגמרא היא שיש לבאר את תיבת 'אשר' כמו 'אם' [שכן מצינו בכמה מקומות, כמו (ויקרא ד כב) 'אשר נשיא יחטא', שתרגם אונקלוס 'אם רבא יחוב'], וממילא ביאור המקרא כך הוא, שאם הלך אדם זה חשכים, דהיינו לדבר הרשות, אז אין נוגה לו, ואם הלך לדבר מצוה נוגה לו.

ח. **כלומר**, מאחר ונתבאר שאם הלך לדבר מצוה 'נוגה לו', אם כן יתכן הדבר שיהא אדם סבור שאף כאשר הוא הולך לעסוק בסחורה ולהרויח כדי לפרנס את בני ביתו, הרי זה בכלל דבר מצוה שרשאי הוא לבטל עבורו מן התפילה בבית הכנסת, על כן אמר הכתוב שיש לו לבטוח בשם ה', שימציא לו את פרנסתו, ואין לו להימנע משום כך מלבוא לבית הכנסת. מהרש"א (ח"א ד"ה שנאמר).
בטעם הדבר שמימרא זו נאמרה דווקא באדם הרגיל להשכים תמיד לבית הכנסת, כתב בעיון יעקב (ד"ה משום), שמאחר והוא רגיל במצוה זו יש לו לבטוח בשם ה' שלא יפסיד מהליכתו זו, שכן 'שומר מצוה לא ידע דבר רע' (קהלת ח ה), אבל מי שאינו רגיל בהשכמת בית הכנסת אינו יכול להיות בטוח כל כך שלא יפסיד, שהרי 'שכר מצוה בהאי עלמא ליכא' (קידושין לט:).

ט. **מתבאר** מדברי הגמרא שהקדוש ברוך הוא כועס כשאינו מוצא עשרה אנשים בבית הכנסת. ולכאורה יש לתמוה, שהרי זה סותר למתבאר מדברי הגמרא לעיל (ע"א) שכאשר עתידים עשרה אנשים לבוא לבית הכנסת מקדימה השכינה ובאה לפניהם וממתינה להם. וכעין זה הקשה בזוהר פרשת תרומה (דף קלא ע"א), שכן הוא מפרש שם שאדם שמקדים לבוא ראשון לבית הכנסת זוכה להתחבר עם השכינה ושכרו רב מאד, ועל כך הוא מקשה מדברי הגמרא כאן, שכאשר הקדוש ברוך הוא אינו מוצא עשרה אנשים בבית הכנסת מיד הוא כועס. ומיישב, שאם אין הקדוש ברוך הוא מוצא בבית הכנסת אפילו אדם אחד ['באתי ואין איש'] מיד הוא כועס, אך אם יש שם אדם אחד והעשרה באים אחריו, אזי אין הקדוש ברוך הוא כועס עליהם, ואותו המקדים זוכה לשכר רב. ובביאור הגר"א למשלי (יד כח) כתב כעין זה באופן אחר במקצת, שאם בא אדם אחד ואין העשרה ממהרים לבוא בעקבותיו הקדוש ברוך הוא כועס. והוסיף, שלפי זה יש לקרוא את דברי הגמרא כך, בשעה שהקדוש ברוך הוא בא בבית הכנסת ולא מצא בה עשרה מיד, הוא כועס. כלומר, שאם אין העשרה ממהרים לבוא מיד אחר הראשון, הקדוש ברוך הוא כועס עליהם.
בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' נ) תירץ סתירה זו באופן אחר, שאין כוונת הגמרא לעיל שהשכינה מקדימה לבוא קודם שיבואו האנשים, אלא מיד כאשר באים עשרה אנשים באה השכינה עמהם, ואינה ממתינה מלבוא עד שיישבו במקומם ויתחילו להתפלל. ובתוספות הרא"ש (ד"ה בשעה) כתב, שהמימרא לעיל עוסקת בעשרה אנשים המתפללים שלא בבית הכנסת, ובזה אכן השכינה מקדימה וממתינה להם, אבל כאשר הקדוש ברוך הוא בא לבית הכנסת בזמן הקבוע לתפילה ואין שם עשרה אנשים מיד הוא כועס.

י. **ביאור** פשוטו של מקרא כך הוא, מדוע באתי להתקרב אליכם ואין איש מכם פונה אלי, קראתי שתבואו אלי ואינכם משיבים לי. על פי רש"י ומצודת דוד (ישעיה נ ב).
כתב בשפתי חכמים (ד"ה ולא), שהראיה לכך שהקדוש ברוך הוא כועס היא מהמשך הפסוק, 'הן בגערתי אחריב ים' וגו'.

יא. **כתב** המהרש"א (ח"א ד"ה ולא), שלפי דרשת הגמרא יש לבאר שהכתוב עוסק באופן שבא הקדוש ברוך הוא לבית הכנסת ולא מצא שם עשרה אנשים אלא תשעה, ועל כך נאמר 'מדוע באתי ואין איש', כלומר, שחסר 'איש' אחד להשלמת המנין, וממילא 'קראתי ואין עונה', אין בבית הכנסת מנין של עשרה הראויים לענות לכל דבר שבקדושה. ובמהרש"ל (ד"ה באתי) כתב, ש'איש' הוא נוטריקון 'אמן יהא שמיה' רבא, שאי אפשר לענותו אלא בעשרה [וראה עוד בהערה לעיל, שהזוהר מפרש את המקרא 'באתי ואין איש' על אופן שבא הקדוש ברוך הוא לבית הכנסת ואינו מוצא שם אפילו אדם אחד].

יב. **כתבו** תלמידי רבינו יונה (ד"ה כל), שלא נאמר ענין זה לגבי קביעות מקום לתפילה בתוך בית הכנסת, שמאחר וכל בית הכנסת הוא מקום תפילה אין להקפיד אם פעמים יושב בזוית זו ופעמים בזוית אחרת, אלא הכוונה בזה שקובע מקום לתפילה בביתו, דהיינו שבאותן הפעמים שאינו יכול לילך לבית הכנסת ונצרך להתפלל בביתו הוא מייחד מקום קבוע שם לתפילתו. והוסיפו, שכן משמע מדברי הירושלמי (ברכות פ"ה ה"א), שנקט 'כל הקובע מקום לתפילתו בביתו להתפלל, כאילו הקיפה מחיצה של ברזל' [בירושלמי שלפנינו הגירסא היא 'המתפלל בתוך ביתו'].
אמנם הרא"ש (סי' ז) נחלק על כך, וכתב שאף בתוך בית הכנסת צריך לקבוע מקום מיוחד לתפילתו [וכל שכן שצריך לקבוע תפילתו בבית כנסת מיוחד], שכך כתוב בירושלמי (ברכות פ"ד ה"ד) 'אמר רבי תנחום בר חנינא, צריך אדם לייחד לו מקום בבית הכנסת להתפלל'. וכתב על כך במעדני יום טוב (אות ל), שאין להקשות סתירה בדברי הירושלמי, שכן יתכן לפרש בדבריו שצריך אדם לקבוע מקום לתפילתו הן בבית הכנסת והן בביתו.
בשולחן ערוך (או"ח סי' צ סעיף יט) פסק 'יקבע מקום לתפלתו, שלא ישנהו אם לא לצורך. ואין די במה שיקבע לו בית הכנסת להתפלל, אלא גם בבית הכנסת שקבוע בה צריך שיהיה לו מקום קבוע'. ובמשנה ברורה (שם ס"ק נט) הוסיף 'וגם כשמתפלל בביתו יקבע מקום שלא יבלבלוהו בני הבית'.

וכולהו כתיבי באדרעיה. כל הכתובים הללו כתובים בזרוע בבית אחד, שאותן של יד אינן אלא בית אחד כדאמרינן במנחות (דף לד:) וכל הפרשיות כתובות בו: משאיל בו. מה טיבו של פלוני למה לא בא: ירא את ה' (ה). שהיה רגיל לבא אליו: אשר הלך חשכים ואין נוגה לו. אשר עתה הלך למקום חשך (ו) אשר ימנע עצמו מלהשכים לפתחי: ואין עונה. שיעור שיוכלו לענות דבר קדושה: אלהי אברהם. שקבע מקום לתפלתו: בעזרו. כדרך שהיה עוזר לאברהם: אל יפסיע פסיעה גסה. לפי שמראה בעצמו שעכוב בית הכנסת דומה עליו כמשוי: נרדפה. לשון מרוצה משמע, שהרודף רץ: לפרקא. לשמוע הדרשה: מחליין רבנן שבתא. דאמר מר (שבת ד' קיג:) אסור לפסוע פסיעה גסה בשבת שנאמר "אם תשיב משבת רגלך": אגרא דפרקא. עיקר קבול שכר הבריות הרצים לשמוע דרשה מפי חכם היא שכר המרוצה, שהרי רובם אינם מבינים להעמיד גרסא ולומר שמועה מפי רבן לאחר זמן שיקבלו שכר למוד: אגרא דכלה. שבת שלפני הרגל שהכל נאספין לשמוע הלכות הרגל: אגרא דשמעתא סברא. שהוא יגע וטורח ומחשב להבין טעמו של דבר: אגרא דתענית' צדקתא. שנותנין צדקה לערב לפרנסת העניים שהתענו היום: דלויי. להרים קול בלשון נהי ועגמת נפש שיבכו השומעים:

מילי. לשמח החתן בדברים: אחורי בית הכנסת. כל פתחי בית הכנסת היו במזרח, והכי תניא בתוספתא דמגילה (פרק ג) מעין מקדש ומשכן פניהם למערב ואחוריהם למזרח, והמתפלל אחורי בית הכנסת ואינו מחזיר פניו לבית הכנסת נראה ככופר במי שהצבור מתפללין לפניו, והא דרב הונא מוקי לה לאביי (ז) בדלא מהדר אפיה לבי כנישתא: חלף ההוא טייעא. סוחר ערבי: כדו בר. כלו שתי, בר רשות, כי האי דאמרינן בסוכה (ד' מה:) הא דעיילי בבר: כרום זלות. סיפיה דקרא דלעיל: דברים שעומדים ברומו של עולם. כגון תפלה שעולה למעלה: כיון שנצטרך אדם לבריות. הוא זל בעיניהם: לראשנו. להיות נושה בנו, דמתרגמינן כנושה (שמות כב) כרשיא: עובר בחמשה קולות. מזלזל בחמשה קולות שבירך בהן הקב"ה את ישראל: אותן קולות דקודם מתן תורה הוו. הנך קולות בתראי היינו הנך דאיירי בהו לעיל, וקאמר דנראין היו, ואע"פ שהקול אינו נראה זה נראה: מביאים תודה בית ה'. כי אשיב את שבות וגו'. סיפיה דקרא דחמשה קולות דלעיל הוא: בשביל זה. שיברא זה: לצוות. שלו"ץ בלע"ז: גזלת העני. והלא אף גזלת העשיר גזלה היא, אלא גזלת העני שאין לו כלום לגזול ממנו אלא שלא להשיב על שלומו:

וכולהו כתיבי באדרעיה: אמר רבין בר רב אדא אמר רבי יצחק כל הרגיל לבא לבית הכנסת ולא בא יום אחד הקב"ה משאיל בו שנאמר [א] מי בכם ירא ה' שומע בקול עבדו אשר הלך חשכים ואין נוגה לו (א) אם לדבר מצוה הלך נוגה לו ואם לדבר הרשות הלך אין נוגה לו יבטח בשם ה' מאי טעמא משום דהוה ליה לבטוח בשם ה' ולא בטח: אמר ר' יוחנן בשעה שהקב"ה בא בבית הכנסת ולא מצא בה עשרה מיד הוא כועס שנא' [ב] מדוע באתי ואין איש קראתי ואין עונה. א"ר חלבו אמר רב הונא כל הקובע [א] מקום לתפלתו אלהי אברהם בעזרו וכשמת אומרים לו אי עניו [א] אי חסיד מתלמידיו של אברהם אבינו ואברהם אבינו מנא לן דקבע מקום דכתיב [ג] וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם [ב] ואין עמידה אלא תפלה שנאמר [ד] ויעמוד פינחס ויפלל: אמר [ג] רבי חלבו אמר רב הונא היוצא מבית הכנסת אל יפסיע פסיעה גסה אמר אביי לא אמרן אלא למיפק אבל למיעל מצוה למרהט שנא' (ב) [ה] נרדפה לדעת את ה' אמר רבי זירא מריש כי הוה חזינא להו לרבנן דקא רהטי לפרקא בשבתא אמינא קא מחליין (ג) רבנן שבתא כיון דשמענא להא דרבי תנחום א"ר יהושע בן לוי לעולם ירוץ אדם [א] לדבר הלכה ואפילו בשבת שנא' [ו] אחרי ה' ילכו כאריה ישאג וגו' (ד) אנא נמי רהיטנא: אמר ר' זירא אגרא דפרקא רהטא אמר אביי אגרא דכלה דוחקא אמר רבא אגרא דשמעתא סברא אמר רב פפא אגרא דבי טמיא [ג] שתיקותא אמר מר זוטרא אגרא דתעניתא צדקתא אמר רב ששת אגרא דהספדא דלויי אמר רב אשי אגרא דבי הלולי מילי [ד]: [ה] אמר רב הונא כל המתפלל אחורי בית הכנסת נקרא רשע שנאמר [ז] סביב רשעים יתהלכון אמר אביי לא אמרן אלא דלא מהדר אפיה לבי כנישתא אבל מהדר אפיה לבי כנישתא לית לן בה ההוא גברא דקא [ו] מצלי אחורי בי כנישתא ולא מהדר אפיה לבי כנישתא חלף אליהו חזייה אידמי ליה כטייעא א"ל כדו בר [ז] קיימת קמי מרך שלף ספסרא וקטליה. א"ל ההוא מרבנן לרב ביבי בר אביי ואמרי לה רב ביבי לרב נחמן בר יצחק מאי [ז] כרום זלות לבני אדם אמר ליה אלו דברים שעומדים ברומו של עולם ובני אדם מזלזלין בהן ר' יוחנן ור' אלעזר דאמרי תרוייהו כיון שנצטרך אדם לבריות פניו משתנות ככרום שנאמר כרום זלות לבני אדם מאי כרום כי אתא רב דימי אמר עוף אחד יש בכרכי הים וכרום שמו וכיון שחמה זורחת [ט] מתהפך לכמה גוונין ר' אמי ור' אסי דאמרי תרוייהו כאילו נדון בשני דינים אש ומים שנאמר [ח] הרכבת אנוש לראשנו באנו באש ובמים: ואמר רבי חלבו אמר רב הונא [י] לעולם יהא אדם זהיר בתפלת המנחה שהרי אליהו לא נענה אלא בתפלת המנחה שנאמר [ט] ויהי בעלות המנחה ויגש אליהו הנביא ויאמר וגו' [י] ענני [ט] ה' ענני ענני שתרד אש מן השמים ועננו שלא יאמרו מעשה כשפים הם ר' יוחנן אמר אף בתפלת ערבית שנאמר [י] תכון תפלתי קטרת לפניך משאת כפי מנחת ערב רב נחמן בר יצחק אמר אף תפלת שחרית שנאמר [כ] ה' בקר תשמע קולי בקר אערך לך ואצפה: וא"ר חלבו אמר רב הונא [כ] כל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר בחמשה קולות שנאמר [ל] קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול אומרים הודו את ה' צבאות ואם משמחו מה שכרו אמר רבי יהושע בן לוי זוכה לתורה שנתנה בחמשה קולות שנאמר [מ] ויהי ביום השלישי בהיות הבקר ויהי קולות וברקים וענן כבד על ההר וקול שופר וגו' [נ] ויהי קול השופר וגו' והאלהים יעננו בקול איני והא כתיב [ס] וכל העם רואים את הקולת אותן קולות דקודם מתן תורה הוו רבי אבהו אמר כאילו הקריב תודה שנאמר [ע] מביאים תודה בית ה' רב נחמן בר יצחק אמר כאילו בנה אחת מחורבות ירושלים שנאמר [ע] כי אשיב את שבות הארץ כבראשונה אמר ה': וא"ר חלבו אמר רב הונא כל אדם שיש בו יראת שמים דבריו נשמעין שנאמר [צ] סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא וגו' מאי [צ] כי זה כל האדם [ם] א"ר אלעזר אמר הקב"ה כל העולם כלו לא נברא אלא בשביל זה רבי אבא בר כהנא אמר שקול זה כנגד כל העולם כולו ר' שמעון בן עזאי אומר ואמרי לה ר' שמעון בן זומא [י] אומר [י] כל העולם כולו לא נברא אלא לצוות [פ] לזה: וא"ר חלבו אמר רב הונא כל שיודע בחברו שהוא רגיל ליתן לו שלום יקדים לו שלום שנאמר [פ] בקש שלום ורדפהו ואם נתן לו ולא החזיר נקרא גזלן שנאמר [צ] ואתם בערתם הכרם גזלת העני בבתיכם:

אמר

אותו אדם, **אוֹמְרִים לוֹ** [-עליו] בהספדו, **אִי עָנָיו אִי חָסִיד**[יג] - אוי על העניו[יד], אוי על החסיד, שהיה **מִתַּלְמִידָיו שֶׁל אַבְרָהָם אָבִינוּ** עליו השלום[טו].

מבררת הגמרא, **וְאַבְרָהָם אָבִינוּ, מְנָא לָן דְּקָבַע מָקוֹם** - מנין לנו שהיה דרכו לקבוע מקום לתפילתו, שלפיכך קוראים אנו את הקובע מקום 'מתלמידיו של אברהם אבינו'.

מבארת הגמרא, יש ללמוד זאת **מִדִּכְתִיב** (בראשית יט כז) **'וַיַּשְׁכֵּם אַבְרָהָם בַּבֹּקֶר אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר עָמַד שָׁם', וְאֵין עֲמִידָה אֶלָּא לשון תְּפִלָּה, שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים קו ל) **'וַיַּעֲמֹד פִּינְחָס וַיְפַלֵּל'**. כלומר, שיש ללמוד מן המקרא 'וישכם אברהם בבוקר' שהקדים אברהם לילך אל המקום שהיה רגיל להתפלל בו בקביעות[טז].

★

הגמרא מביאה מימרא נוספת של רבי חלבו בשם רב הונא, בדין היוצא מבית הכנסת:

אָמַר רַבִּי חֶלְבּוֹ אָמַר רַב הוּנָא, אדם **הַיּוֹצֵא מִבֵּית הַכְּנֶסֶת, אַל יַפְסִיעַ פְּסִיעָה גַּסָּה** - גדולה[יז], כלומר, אל יזדרז לעזוב את בית הכנסת בצעדים גדולים ומהירים, לפי שמראה הוא בכך שישיבת בית הכנסת דומה עליו כמשאוי[יח].

אָמַר אַבַּיֵי, לָא אֲמָרַן - לא נאמר דין זה, **אֶלָּא לְמִיפַּק** - בשעה שהוא יוצא מבית הכנסת, **אֲבָל לְמֵיעַל** - כאשר הוא נכנס, **מִצְוָה לְמִרְהַט** - לרוץ[יט], **שֶׁנֶּאֱמַר** (הושע ו ג) **'וְנֵדְעָה נִרְדְּפָה לָדַעַת אֶת ה''**, כלומר, שיש מצוה לרדוף ולרוץ אחר ידיעת הבורא[כ].

אָמַר רַבִּי זֵירָא, מֵרֵישׁ - מתחילה, **כִּי הֲוָה חָזֵינָא לְהוּ לְרַבָּנָן** - כאשר הייתי רואה את תלמידי הישיבה, **דְּקָא רַהֲטֵי לְפִרְקָא בְּשַׁבְּתָא** - שרצים הם כדי לשמוע את הדרשה בשבת, **אֲמִינָא קָא מְחַלְּיִין רַבָּנָן שַׁבְּתָא** - הייתי אומר שמחללים הם את השבת, מאחר ואסור לפסוע פסיעה גסה בשבת[כא], **כֵּיוָן דְּשָׁמַעְנָא לְהָא** - אך לאחר ששמעתי למימרא זו **דְּרַבִּי תַּנְחוּם אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, לְעוֹלָם יָרוּץ אָדָם לִדְבַר הֲלָכָה**[כב] **וַאֲפִילּוּ בְּשַׁבָּת**[כג], **שֶׁנֶּאֱמַר** (שם יא י) **'אַחֲרֵי ה' יֵלְכוּ כְּאַרְיֵה יִשְׁאָג וגו'**[כד] כִּי הוּא יִשְׁאַג וְיֶחֶרְדוּ בָנִים מִיָּם'[כה], כלומר, שיש לאדם לרוץ אחר הבורא כריצת הבורח מן הארי [שרשאי

יג. **במסכת** סנהדרין (יט.) הגירסא היא 'הי חסיד הי עניו', דהיינו שהקדימה הגמרא חסידות לענוה, ולא כבסוגייתנו שהקדימה ענוה לחסידות [ובמסכת סוטה (מח:) הגירסא היא פעם כך ופעם כך]. וכתב בשפתי חכמים (ד"ה אומרים) שענין זה תלוי בחילוקי הגירסאות במסכת עבודה זרה (כ:), לגבי המימרא של רבי פנחס בן יאיר ['תורה מביאה לידי זהירות' וכו'], האם גורסים שם ענוה לפני חסידות או חסידות לפני ענוה.

יד. **לכאורה** יש לתמוה, מה ענין ענוה אצל קביעות מקום לתפילה. וביאר בזה הצל"ח (ד"ה הי), שעיקר ענין קביעות מקום לתפילה הוא משום שכאשר מתפלל אדם במקום מסוים חלה קדושה באותו המקום, וכאשר שב ומתפלל שם שנית קדושת המקום מסייעת לו שתתקבל תפילתו. אמנם בעל הגאוה סבור שאין הוא צריך לסיוע זה, אלא ראוי הוא שתתקבל תפילתו בכל מקום, ועל כן אינו קובע מקום לתפילתו, אבל העניו יודע שהוא צריך סיוע לכך שתתקבל תפילתו, ועל כן הוא קובע לה מקום. ובבן יהוידע (ד"ה אי) כתב, שדרך העולם שבקטנותו יושב אדם בבית הכנסת במקום פחות, ולאחר מכן כשגדל בשנים או כשמתעשר מעלים אותו למקום חשוב יותר, ונמצא שאדם הקובע מקום לתפילתו ואינו משנה את מקומו עניו הוא, שכן אינו מקפיד לישב במקום חשוב לפי כבודו, מפני שחפץ להשאר במקום קביעותו [וראה עוד בביאור הענין בהערה להלן בשם תלמידי רבינו יונה].

טו. **הקשו** תלמידי רבינו יונה (ד"ה וכשמת), וכי מפני שקבע אדם זה מקום לתפילתו אומרים עליו שבח גדול כזה, הרי מצינו במסכת סוטה (מח:) שאמרו זאת על שמואל הקטן, שאמרה בת קול שראוי הוא שתשרה שכינה עליו כמשה רבינו, אלא שאין דורו ראוי לכך, וכיצד יתכן שאומרים כן על כל אדם הקובע מקום לתפילתו. ותירצו, שאכן אומרים זאת רק על אדם שהוא מדקדק מאד בתפילתו בכל ענייניה, עד שהוא נזהר גם בזה שתהא תפילתו במקום מיוחד, שמאחר שהוא כל כך אוהב את התפילה ודאי יש בו את מידת הענוה שעל ידה תהיה תפילתו מקובלת לפני המקום, כמאמר הכתוב (תהלים נא יט) 'זבחי אלהים רוח נשברה' וגו', שאם אינו עניו אינו יכול לעולם לכוין בתפילתו, ואין היא מקובלת לפני המקום ברוך הוא. ומאחר שזכה אדם זה למידת הענוה, ודאי יזכה גם למידת החסידות הגדולה הימנה, כמו ששנינו (ע"ז כ:) 'ענוה מביאה לידי חסידות' [לפנינו אין הגירסא כן. ויש שם בזה חילופי גירסאות. וראה עוד בהערה לעיל בענין זה]. ונמצא שכאשר יפטר מן העולם יאמרו עליו 'אי עניו אי חסיד'.

טז. **בטעם** הדבר שצריך אדם לקבוע מקום לתפילתו, כתב בחידושי אגדות להרשב"א (ד"ה אמר), שמאחר והמתפלל צריך לכוין את דעתו קודם שיעמוד להתפלל לדעת לפני מי הוא עומד, וצריך לעמוד ביראה ולהכיר שפלותו וגדולת הבורא יתברך, כמו שהיו חסידים הראשונים נוהגים לשהות שעה קודם התפילה, לפיכך צריך הוא אף לקבוע מקום לתפילתו, שכן המקום הקבוע מסייע להכנה זו, ומוסיף יראה בליבו של המתפלל, שידע לפני מי הוא עומד, ועל ידי כך יבוא לידי מידת חסידות וענוה. ובמאירי (ד"ה ראוי) כתב 'ראוי לאדם לקבוע מקום לתפלתו, שכל שהמקום מיוחד לו לתפלה כוונתו מצויה ביותר'. וראה בהערות לעיל שהתבארו בתוך הדברים טעמים נוספים לכך שצריך קביעות מקום בתפילה, וכן נתבארו טעמים נוספים בילקוט ביאורים.

יז. **פסיעה** בינונית היא אמה, פסיעה גסה היא יותר מאמה. רש"י במסכת שבת (קיג: ד"ה מהו).

יח. **רש"י** (ד"ה אל). וכעין זה כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה היוצא), שטעם האיסור לפסוע פסיעה גסה הוא מפני שנראה כמי שיוצא מן הטורח אל המנוחה, ובאמת הוא להיפך, שבית הכנסת הוא בית התפלה שהיא המנוחה האמיתית, ויש לו לאדם לשמוח בשעת ישיבתו שם.

לכאורה יש לתמוה, מדוע הוצרך רב הונא להשמיענו ש'היוצא מבית הכנסת אל יפסיע פסיעה גסה', הרי בכל ענין אין לו לאדם לפסוע פסיעה גסה, כמו ששנינו במסכת שבת (קיג:) 'כדבעא מיניה רבי מרבי ישמעאל ברבי יוסי, מהו לפסוע פסיעה גסה בשבת, אמר לו וכי בחול מי הותרה, שאני אומר פסיעה גסה נוטלת אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם'. תירץ הפני יהושע (ד"ה אמר ר' חלבו), שכוונת רב הונא להשמיענו שאפילו באופן שמותר לאדם לפסוע פסיעה גסה, כגון כשממהר לדבר מצוה, מכל מקום אין לו לעשות כן כשיוצא מבית הכנסת, לפי שהרואים אותו אינם יודעים שהוא ממהר לדבר מצוה וסוברים שישיבת בית הכנסת היא עליו כמשאוי [וראה בהערה להלן שנחלקו המפרשים בזה, אם מותר למהר כשיוצא מבית הכנסת לבית המדרש, וכיוצא בזה]. וראה תירוצים נוספים בילקוט ביאורים.

יט. **לכאורה** יש לתמוה, מדוע הוצרך אביי לפרש שלא נאמר דין זה אלא ביוצא מבית הכנסת ולא בנכנס אליו, הרי רב הונא אמר במפורש 'היוצא מבית הכנסת אל יפסיע פסיעה גסה'. תירץ המהרש"א (ח"א ד"ה לא), שאכן לא הוצרך אביי להשמיענו שהנכנס לבית הכנסת מותר לרוץ, אלא שהוא עוסק באדם היוצא מבית הכנסת על מנת להכנס לבית המדרש, וכך היא כוונת דברי אביי, לא נאמר דינו של רב הונא שאסור ליוצא מבית הכנסת לפסוע פסיעה גסה אלא באופן שיוצא מבית הכנסת לילך לעסקיו, אבל אם יוצא מבית הכנסת כדי להכנס לבית המדרש ללמוד תורה מצוה עליו לרוץ. והוסיף, שבזה מתיישבת היטב דרשת הגמרא להלן בסמוך, הלומדת זאת מן המקרא 'ונדעה נרדפה לדעת את ה'', דהיינו שרץ ללמוד תורה שהיא ידיעת הבורא יתברך. וכעין זה כתב בפירוש הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה אל), שכוונת אביי היא שאם יוצא מבית הכנסת על מנת לשוב אליו מיד עדיף שיצא במרוצה כדי שיחזור במהרה [אמנם במעדני יום טוב (סי' ז אות ר) כתב שהוא חוכך בזה להחמיר, שכן אלו האנשים הרואים אותו רץ ביציאתו מבית הכנסת אינם יודעים את כוונתו. וכן כתב הפני יהושע (ד"ה אמר ר' חלבו) שיש לאסור בזה מפני הרואים].

בפירוש הכותב לעין יעקב (ד"ה לא) כתב, שאין לתמוה מדוע הוצרך אביי להשמיענו ש'לא אמרן אלא למיפק', שאף על פי שאמר רב הונא את דינו רק לענין אדם היוצא מבית הכנסת, מכל מקום היה מקום לומר מסברא שכן הוא הדין אף בנכנס לבית הכנסת, שאם ימהר בדרכו נראה הדבר שהתפילה עליו כמשא ורוצה להתחילה ולסיימה במהירות, ולפיכך הוצרך אביי להשמיענו שאין הדין כן, אלא אדרבה יש לאדם מצוה לרוץ בכניסתו לבית הכנסת.

עוד יש לדקדק בדברי אביי, שהרי רב הונא נקט בלשון 'היוצא מבית הכנסת אל יפסיע פסיעה גסה', ואם כן היה לאביי לומר שהנכנס יש לו מצוה לפסוע פסיעה גסה, ומדוע שינה לשונו ונקט 'מצוה למירהט' שפירושו 'לרוץ'. וביאר בזה הצל"ח (ד"ה אבל), ש'ריצה' היא יותר מהירה מפסיעה גסה, ונתכוונו האמוראים להשמיענו חידוש בכל צד, רב הונא נתכוין להשמיענו שכאשר יוצא אדם מבית הכנסת לא די בכך שאסור לו לרוץ, אלא אף פסיעה גסה אינו רשאי לפסוע, ואילו אביי בא להשמיענו שכאשר נכנס לבית הכנסת לא די בכך שמותר לו לפסוע פסיעה גסה, אלא אף מותר לו לרוץ לצורך כך.

כ. 'נרדפה' הוא לשון מרוצה, שכן הרודף רץ. רש"י (ד"ה נרדפה).

כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה אבל), שכוונת הכתוב היא שעל ידי הרדיפה זוכה אדם לידיעה, שכן רדיפה זו מוכיחה על גודל חשקו ותאוותו לדעת.

כא. **ולומדים** דין זה מן המקרא (ישעיה נח יג) 'אם תשיב משבת רגלך', כמבואר במסכת שבת (קיג.). רש"י (ד"ה מחליין). וכתב בשפתי חכמים (ברש"י שם), שצריך לפרש בדברי רש"י שאין כוונתו לתיבות 'אם תשיב משבת רגלך' בדווקא, אלא לתיבות 'מעשות דרכיך' שנכתבו בהמשך הפסוק, שמהן לומדת הגמרא שם (קיג:) את האיסור לפסוע פסיעה גסה בשבת.

כב. **הרי"ף** והרא"ש גורסים 'לדבר מצוה'. וראה בהערה להלן את טעם הדבר שגרסו כן.

כג. **אמנם** אין הדברים אמורים אלא באופן שאם לא ירוץ יאחר לדרשה, אבל אם רץ רק בשביל חביבות המצוה אינו רשאי לרוץ בשבת, אבל בימות החול מצוה לרוץ. צל"ח (ד"ה לעולם). והוסיף, שמטעם זה לא נקט אביי לעיל שהנכנס לבית הכנסת רשאי לרוץ אפילו בשבת, לפי שהוא עוסק בריצה לשם חביבות המצוה, ובאופן כזה לא הותרה הריצה אלא בימות החול.

כד. 'וכי מי נתן כח בארי, אלא הוא, והכתוב מושלו כאריה. אלא אנו מכנין ומדמין אותו לבריותיו, כדי לשבר את האוזן מה שיכולה לשמוע'. רש"י על התורה (שמות יט יח).

כה. **פשוטו** של מקרא עוסק בשעה שיקבץ הקדוש ברוך הוא את עם ישראל מן

וכולהו כתיבי באדרעיה: אמר רבין בר רב אדא אמר רבי יצחק כל הרגיל לבא לבית הכנסת ולא בא יום אחד הקב"ה משאיל בו שנאמר מי בכם ירא ה' שומע בקול עבדו אשר הלך חשכים ואין נוגה לו אם לדבר מצוה הלך נוגה לו ואם לדבר הרשות הלך אין נוגה לו יבטח בשם ה' מאי טעמא משום דהוה ליה לבטוח בשם ה' ולא בטח: אמר ר' יוחנן בשעה שהקב"ה בא בבית הכנסת ולא מצא בה עשרה מיד הוא כועס שנא' מדוע באתי ואין איש קראתי ואין עונה. א"ר חלבו אמר רב הונא כל הקובע מקום לתפלתו אלהי אברהם בעזרו וכשמת אומרים לו אי עניו אי חסיד מתלמידיו של אברהם אבינו ואברהם אבינו מנא לן דקבע מקום דכתיב וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם ואין עמידה אלא תפלה שנאמר ויעמוד פינחס ויפלל: אמר רבי חלבו אמר רב הונא היוצא מבית הכנסת אל יפסיע פסיעה גסה אמר אביי לא אמרן אלא למיפק אבל למיעל מצוה למרהט שנא' נרדפה לדעת את ה' אמר רבי זירא מריש כי הוה חזינא להו לרבנן דקא רהטי לפרקא בשבתא אמינא קא מחליין רבנן שבתא כיון דשמענא להא דרבי תנחום א"ר יהושע בן לוי לעולם ירוץ אדם לדבר הלכה ואפילו בשבת שנא' אחרי ה' ילכו כאריה ישאג וגו' אנא נמי רהיטנא: אמר ר' זירא אגרא דפרקא רהטא אמר אביי אגרא דכלה דוחקא אמר רבא אגרא דשמעתא סברא אמר רב פפא אגרא דבי טמיא שתיקותא אמר מר זוטרא אגרא דתעניתא צדקתא אמר רב ששת אגרא דהספדא דלויי אמר רב אשי אגרא דבי הלולי מילי: אמר רב הונא כל המתפלל אחורי בית הכנסת נקרא רשע שנאמר סביב רשעים יתהלכון אמר אביי לא אמרן אלא דלא מהדר אפיה לבי כנישתא אבל מהדר אפיה לבי כנישתא לית לן בה ההוא גברא דקא מצלי אחורי בי כנישתא ולא מהדר אפיה לבי כנישתא חלף אליהו חזייה אידמי ליה כטייעא א"ל כדו בר קיימת קמי מרך שלף ספסרא וקטליה. א"ל ההוא מרבנן לרב ביבי בר אביי ואמרי לה רב ביבי לרב נחמן בר יצחק מאי כרום זלות לבני אדם אמר ליה אלו דברים שעומדים ברומו של עולם ובני אדם מזלזלין בהן ר' יוחנן ור' אלעזר דאמרי תרוייהו כיון שנצטרך אדם לבריות פניו משתנות ככרום שנאמר כרום זלות לבני אדם מאי כרום כי אתא רב דימי אמר עוף אחד יש בכרכי הים וכרום שמו וכיון שחמה זורחת מתהפך לכמה גוונין ר' אמי ור' אסי דאמרי תרוייהו כאילו נדון בשני דינים אש ומים שנאמר הרכבת אנוש לראשנו באנו באש ובמים: ואמר רבי חלבו אמר רב הונא לעולם יהא אדם זהיר בתפלת המנחה שהרי אליהו לא נענה אלא בתפלת המנחה שנאמר ויהי בעלות המנחה ויגש אליהו הנביא ויאמר וגו' ענני ה' ענני שתרד אש מן השמים ועני שלא יאמרו מעשה כשפים הם ר' יוחנן אמר אף בתפלת ערבית שנאמר תכון תפלתי קטרת לפניך משאת כפי מנחת ערב רב נחמן בר יצחק אמר אף תפלת שחרית שנאמר ה' בקר תשמע קולי בקר אערך לך ואצפה: וא"ר חלבו אמר רב הונא כל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר בחמשה קולות שנאמר קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול אומרים הודו את ה' צבאות ואם משמחו מה שכרו אמר רבי יהושע בן לוי זוכה לתורה שנתנה בחמשה קולות שנאמר ויהי ביום השלישי בהיות הבקר ויהי קולות וברקים וענן כבד על ההר וקול שופר וגו' ויהי קול השופר וגו' והאלהים יעננו בקול איני והא כתיב וכל העם רואים את הקולות אותן קולות דקודם מתן תורה הוו רבי אבהו אמר כאילו הקריב תודה שנאמר מביאים תודה בית ה' רב נחמן בר יצחק אמר כאילו בנה אחת מחורבות ירושלים שנאמר כי אשיב את שבות הארץ כבראשונה אמר ה': וא"ר חלבו אמר רב הונא כל אדם שיש בו יראת שמים דבריו נשמעין שנאמר סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא וגו' מאי כי זה כל האדם א"ר אלעזר אמר הקב"ה כל העולם כלו לא נברא אלא בשביל זה רבי אבא בר כהנא אמר שקול זה כנגד כל העולם כולו ר' שמעון בן עזאי אומר ואמרי לה ר' שמעון בן זומא אומר כל העולם כולו לא נברא אלא לצוות לזה: וא"ר חלבו אמר רב הונא כל שיודע בחברו שהוא רגיל ליתן לו שלום יקדים לו שלום שנאמר בקש שלום ורדפהו ואם נתן לו ולא החזיר נקרא גזלן שנאמר ואתם בערתם הכרם גזלת העני בבתיכם:

אמר

וכולהו כתיבי באדרעיה. כל הכתובים הללו כתובים בזרוע בבית אחד, שאותן של יד אינן אלא בית אחד כדאמרינן במנחות (דף לד:) וכל הפרשיות כתובות בו: משאיל בו. מה טיבו של פלוני למה לא בא: ירא את ה' (ה). שהיה רגיל לבא אליו: אשר הלך חשכים ואין נוגה לו. אשר עתה הלך למקום חשך (ו) אשר ימנע עצמו מלהשכים לפתחי: ואין עונה. שיעור שיוכלו לענות דבר קדושה: אלהי אברהם. שקבע מקום לתפלתו: בעזרו. כדרך שהיה עוזר לאברהם: אל יפסיע פסיעה גסה. לפי שמראה בעצמו שעכוב בית הכנסת דומה עליו כמשוי: נרדפה. לשון מרוצה משמע, שהרודף רץ: לפרקא. לשמוע הדרשה: מחליין רבנן שבתא. דאמר מר (שבת ד' קיג:) אסור לפסוע פסיעה גסה בשבת שנאמר אם תשיב משבת רגלך: אגרא דפרקא. עיקר קבול שכר הבריות הרצים לשמוע דרשה מפי חכם היא שכר המרוצה, שהרי רובם אינם מבינים להעמיד גרסא ולומר שמועה מפי רבן לאחר זמן שיקבלו שכר למוד: אגרא דכלה. שבת שלפני הרגל שהכל נאספין לשמוע הלכות הרגל: אגרא דשמעתא סברא. שהוא יגע וטורח ומחשב להבין טעמו של דבר: אגרא דתענית' צדקתא. שנותנין צדקה לערב לפרנסת העניים שהתענו היום: דלויי. להרים קול בלשון נהי ועגמת נפש שיבכו השומעים: מילי. לשמח החתן בדברים: אחורי בית הכנסת. כל פתחי בית הכנסת היו במזרח, והכי תניא בתוספתא דמגילה (פרק ג) מעין מקדש ומשכן פניהם למערב ואחוריהם למזרח, והמתפלל אחורי בית הכנסת ואינו מחזיר פניו לבית הכנסת נראה ככופר במי שהצבור מתפללין לפניו, והא דרב הונא מוקי לה לאביי (ז) בדלא מהדר אפיה לבי כנישתא: חלף ההוא טייעא. סוחר ערבי: כדו בר. כדו שתי, בר רשות, כי האי דאמרינן בסוכה (ד' מה:) הא דעיילי בבר: כרום זלות. סיפיה דקרא דלעיל: דברים שעומדים ברומו של עולם. כגון תפלה שעולה למעלה: כיון שנצטרך אדם לבריות. הוא זל בעיניהם: לראשנו. להיות נושה בנו, דמתרגמינן כנושה (שמות כב) כרשיא: עובר בחמשה קולות. מזלזל בחמשה קולות שבירך בהן הקב"ה את ישראל: אותן קולות דקודם מתן תורה הוו. הנך קולות בתראי היינו הנך דאיירי בהו לעיל, וקאמר דנראין היו, ואע"פ שהקול אינו נראה זה נראה: מביאים תודה בית ה'. כי אשיב את שבות וגו'. סיפיה דקרא דחמשה קולות דלעיל הוא: בשביל זה. שיברא זה: לצוות. שלוו"ץ בלע"ז: גזלת העני. והלא אף גזלת העשיר גזלה היא, אלא גזלת העני שאין לו כלום לגזול ממנו אלא שלא להשיב על שלומו:

ונענע

עין משפט נר מצוה

כב א מיי' פ"ה מהלכות תפלה הלכה ו סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' צ סעיף יט:

כג ב ג מיי' פ"ח שם הלכה ג ופכ"ד מהל' שבת הלכה ה סמג עשין יב יט טוש"ע או"ח סי' צ סעיף יב ובסי' ש"א סעיף א [רב אלפס כאן ובשבת פרק טו]:

כד ד טור ושו"ע י"ד סי' שד"מ סעיף א [סמ"ג עשין יב]:

כה ה מיי' פ"ה מהלכות תפלה הלכה ו סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן צ סעיף ז:

כו ו טור או"ח סי' רלב:

הגהות הב"ח

(א) גמ' ואם לדבר מצוה: (ב) שם שנאמר ונדעה נרדפה: (ג) שם אמינא קא מחללין רבנן: (ד) שם כאריה ישאג כי הוא ישאג ויחרדו בנים מים אנא נמי רהיטנא: (ה) רש"י ד"ה ירא ה'. כצ"ל ותיבת את נמחק: (ו) ד"ה אשר הלך וכו'. חשך ומנע עצמו מלהשכים לביהכ"נ הס"ד: (ז) ד"ה אחורי וכו'. מוקים לה אביי כצ"ל ואות למ"ד נמחק:

לעזי רש"י

שלוו"ץ. פירוש צוותא (רש"י שבת דף ל ע"ב ד"ה לצוות ועיין רש"י ב"ב דף כא ע"א ד"ה ליהוי צוותא לחבריה):

הגהות הגר"א

[א] גמרא. לדבר הלכה. נ"ב גי' הרי"ף והרא"ש מצוה:

גליון הש"ס

גמ' מיד הוא כועס בו'. עי' בזוה"ק פרשת תרומה [ד' קל"א ע"א] ועי' בתשובת רשב"א סי' נ': שם כל הנהנה מסעודת חתן כו'. מג"א סימן קנ"ו:

תורה אור השלם

א) מִי בָכֶם יְרֵא יְיָ שֹׁמֵעַ בְּקוֹל עַבְדּוֹ אֲשֶׁר הָלַךְ חֲשֵׁכִים וְאֵין נֹגַהּ לוֹ יִבְטַח בְּשֵׁם יְיָ וְיִשָּׁעֵן בֵּאלֹהָיו: [ישעיה נ, י]

ב) מַדּוּעַ בָּאתִי וְאֵין אִישׁ קָרָאתִי וְאֵין עוֹנֶה הֲקָצוֹר קָצְרָה יָדִי מִפְּדוּת וְאִם אֵין בִּי כֹחַ לְהַצִּיל הֵן בְּגַעֲרָתִי אַחֲרִיב יָם אָשִׂים נְהָרוֹת מִדְבָּר תִּבְאַשׁ דְּגָתָם מֵאֵין מַיִם וְתָמֹת בַּצָּמָא: [ישעיה נ, ב]

ג) וַיַּשְׁכֵּם אַבְרָהָם בַּבֹּקֶר אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר עָמַד שָׁם אֶת פְּנֵי יְיָ: [בראשית יט, כז]

ד) וַיַּעֲמֹד פִּינְחָס וַיְפַלֵּל וַתֵּעָצַר הַמַּגֵּפָה: [תהלים קו, ל] ה) וְנֵדְעָה נִרְדְּפָה לָדַעַת אֶת יְיָ כְּשַׁחַר נָכוֹן מוֹצָאוֹ וְיָבוֹא כַגֶּשֶׁם לָנוּ כְּמַלְקוֹשׁ יוֹרֶה אָרֶץ: [הושע ו, ג] ו) אַחֲרֵי יְיָ יֵלְכוּ כְּאַרְיֵה יִשְׁאָג כִּי הוּא יִשְׁאַג וְיֶחֶרְדוּ בָנִים מִיָּם: [הושע יא, י] ז) סָבִיב רְשָׁעִים יִתְהַלָּכוּן כְּרֻם זֻלּוּת לִבְנֵי אָדָם: [תהלים יב, ט] ח) הִרְכַּבְתָּ אֱנוֹשׁ לְרֹאשֵׁנוּ בָּאנוּ בָאֵשׁ וּבַמַּיִם וַתּוֹצִיאֵנוּ לָרְוָיָה: [תהלים סו, יב] ט) וַיְהִי בַּעֲלוֹת הַמִּנְחָה וַיִּגַּשׁ אֵלִיָּהוּ הַנָּבִיא וַיֹּאמַר יְיָ אֱלֹהֵי אַבְרָהָם יִצְחָק וְיִשְׂרָאֵל הַיּוֹם יִוָּדַע כִּי אַתָּה אֱלֹהִים בְּיִשְׂרָאֵל וַאֲנִי עַבְדֶּךָ וּבִדְבָרְךָ עָשִׂיתִי אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה: עֲנֵנִי יְיָ עֲנֵנִי וְיֵדְעוּ הָעָם הַזֶּה כִּי אַתָּה יְיָ הָאֱלֹהִים וְאַתָּה הֲסִבֹּתָ אֶת לִבָּם אֲחֹרַנִּית: [מלכים א יח, לו-לז] י) תִּכּוֹן תְּפִלָּתִי קְטֹרֶת לְפָנֶיךָ מַשְׂאַת כַּפַּי מִנְחַת עָרֶב: [תהלים קמא, ב] כ) יְיָ בֹּקֶר תִּשְׁמַע קוֹלִי בֹּקֶר אֶעֱרָךְ לְךָ וַאֲצַפֶּה: [תהלים ה, ד] ל) קוֹל שָׂשׂוֹן וְקוֹל שִׂמְחָה קוֹל חָתָן וְקוֹל כַּלָּה קוֹל אֹמְרִים הוֹדוּ אֶת יְיָ צְבָאוֹת כִּי טוֹב יְיָ כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ מְבִאִים תּוֹדָה בֵּית יְיָ כִּי אָשִׁיב אֶת שְׁבוּת הָאָרֶץ כְּבָרִאשֹׁנָה אָמַר יְיָ: [ירמיה לג, יא] מ) וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בִּהְיֹת הַבֹּקֶר וַיְהִי קֹלֹת וּבְרָקִים וְעָנָן כָּבֵד עַל הָהָר וְקֹל שֹׁפָר חָזָק מְאֹד וַיֶּחֱרַד כָּל הָעָם אֲשֶׁר בַּמַּחֲנֶה: [שמות יט, טז] נ) וַיְהִי קוֹל הַשֹּׁפָר הוֹלֵךְ וְחָזֵק מְאֹד מֹשֶׁה יְדַבֵּר וְהָאֱלֹהִים יַעֲנֶנּוּ בְקוֹל: [שמות יט, יט] ס) וְכָל הָעָם רֹאִים אֶת הַקּוֹלֹת וְאֶת הַלַּפִּידִם וְאֵת קוֹל הַשֹּׁפָר וְאֶת הָהָר עָשֵׁן וַיַּרְא הָעָם וַיָּנֻעוּ וַיַּעַמְדוּ מֵרָחֹק: [שמות כ, טו] ע) סוֹף דָּבָר הַכֹּל נִשְׁמָע אֶת הָאֱלֹהִים יְרָא וְאֶת מִצְוֹתָיו שְׁמוֹר כִּי זֶה כָּל הָאָדָם: [קהלת יב, יג] פ) סוּר מֵרָע וַעֲשֵׂה טוֹב בַּקֵּשׁ שָׁלוֹם וְרָדְפֵהוּ: [תהלים לד, טו] צ) יְיָ בְּמִשְׁפָּט יָבוֹא עִם זִקְנֵי עַמּוֹ וְשָׂרָיו וְאַתֶּם בִּעַרְתֶּם הַכֶּרֶם גְּזֵלַת הֶעָנִי בְּבָתֵּיכֶם: [ישעיה ג, יד]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) ע"ל ד"ז ע"ב, ב) לקמן כו:, ג) [ע' תוס' עירובין יח: ד"ה ולא אחורין], ד) [לקמן ט:], ה) [שבת לג:], ו) עיין לקמן נח. (מהרש"א), ז) ישעיה נח יג, ח) [עי' סנהדרין דף לה. וברש"י שם].

הגהות וציונים

א] בכתי"י הגירסא הי חסיד הי עניו וכ"ה הלשון סנהדרין יא ע"א, סוטה מח ע"ב, וע"ג ברבינו יונה, (והנה אי גרסינן חסיד ואח"כ עניו או איפכא תלוי אי גרסינן בע"ז כ ע"ב חסידות מביא לידי ענוה או ענוה מביא לידי חסידות) (שפ"ח): ב] נ"א ואמר (גליון): ג] בית אבל וי"א בית עצמו' של מתים [ע"ל דף נט. רש"י ד"ה אובא טמיא] (גליון): ד] בסמ"ג (עשין יב) משמע שגורס חדוי (מכתבי תורה מבעל אמרי אמת סי' קמט): ה] בכתי"י נוסף א"ר חלבו אמר רב הונא, (והיא הגירסא האמיתית, דכולהו מימרות דר' חלבו א"ר הונא נינהו), וכ"ה ברי"ף וברא"ש ובפסקי רי"ד: ו] בכתי"י דהוה מצלי: ז] ס"א חלף ההוא טייעא חזייה א"ל כדו [גי' הערוך כדובר] (גליון) וכ"ה גירסת רש"י והרי"ף והרא"ש. ובערוך לפנינו איתא בדובר ובדפו"ר ובכתי"י בדו בר: ח] ס"א עליו (גליון): ט] בכתי"י ליתא כל הקטע "ענני וכו' מעשה כשפים הם", (וכתב בדק"ס דנכון הוא דמה עננו כאן ומהא דלקמן ט ע"ב בא לכאן בט"ס) ועיין צל"ח: י] [בשבת שם אית' שמעון בן עזאי ועי' ברטנורה רפ"ד דאבות ורש"י קדושין מט ע"ב ד"ה בן עזאי] (גליון): כ] עיין בערוך ערך צבת שהביא גירסא אלא לצבות לזה: ל] בגמרא (שבת קיג ע"א) מפיק לה מדכתיב "מעשות דרכיך" שלא יהא הילוכך בשבת כהילוכך בחול וכ"ה ברש"י שבת קיג ע"ב ד"ה מהו לפסוע וי"ל דרש"י הביא רישא דקרא וצריך לגרוס וגו' (שפתי חכמים): מ] כשתי רשויות כן נוסף ברש"י בעין יעקב (גליון):

משנת ראשונים

בשעה שהקדוש ברוך הוא בא בבית הכנסת ולא מצא בה עשרה מיד הוא כועס. וא"ת והא אמרי' דבעשרה קדמה שכינה ואתיא וממתנת להם, וי"ל דהתם מיירי בעשרה המתפללין שלא בביהכ"נ כדמשמע לישנא מנין להמתפללין ששכינה עמהם, דמשמע בכל מקום שמתפללין אע"פ שאינו מקום קבוע לתפלה, אבל הכא בביהכ"נ כי לא אתו בזמנייהו דרגילי למיתי מרתח רתח. [תוספות הרא"ש] **ואין עמידה אלא תפלה.** אין 'נא' אלא לשון חי, פירושו אין נא האמור פה. וכך אמרו (ברכות כו:) אברהם תקן תפלה שחרית, שנאמר 'וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם' ואין עמידה אלא תפלה, שנאמר 'ויעמוד פנחס ויפלל', ואין זה לומר שכל מקום שנאמר בו עמידה היא תפלה. [רבי אליהו מזרחי, שמות יא ב] **לעולם ירוץ אדם לדבר הלכה ואפילו בשבת.** כי הזריזות היא מדת שלימות גדול אשר טבעו של האדם מונעה ממנו עתה. ומי שמתגבר ותופש בה כל מה שיוכל, הנה לעתיד לבוא יזכה לה באמת, אשר הבורא יתברך יתנה לו שכרו חלף מה שהשתדל אחריה בזמן עבודתו. [מסילת ישרים פרק ז] **אמר רבי זירא אגרא דפרקא רהטא.** פירש"י זהו עיקר שכרם שיש בני אדם שאינן מבינים הדרשה מפי הרב, ותימה דר' זירא גופיה קאמר לעיל דמחללי שבתא כי רהטא והשתא קאמר דהוא עיקר השכר, ונראה לפרש שאם רוצה לעשות מצוה שלימה כמאמרה בלא חסרון יעשה כל הדברים דבסמוך. [תוספות הרא"ש] **אגרא דבי טמיא שתיקותא.** אין נראה לפרש דמיירי באבל ושותק ומקבל שכר כדכתיב וידום אהרן, דכל הני מיירי במי שעושה המצוה והאבל אינו עושה שום מצוה, הילכך נ"ל דמיירי דאותם שבאים לבית האבל שיש להם לישב ולשתוק ולשמוע דברי הגדול המנחם אותו ואם היו אחרים מדברים אין זה כבוד ותנחומין לאבל, וטמיא ע"ש עצמות המת כדמתרגם בעצם אדם בטמא נפשא דאנשא ובמדרש אנדריאנוס שחיק טמיא כמו ישחקו עצמותיו. ובערוך פי' טמא אבל באטב"ח הא' ט' ובאלב"ם המ' ב' והל' א'. [תוספות הרא"ש] **אמר ליה ההוא מרבנן לרב ביבי בר אביי.** צורבא מרבנן בחור חריף, כמו ביעי דצריבן במסכת ביצה (ז.), תלמיד חכם זקן לא קרי צורבא, אלא ההוא מרבנן קרי ליה. [רש"י, תענית ד.] **לעולם יהא אדם זהיר בתפלת המנחה.** תימה למה נקרא שמה מנחה אי משום מנחה שבערב גם בבקר יש מנחה, י"ל משום דערבית ושחרית יש להם שם אחר קורא זו תפלת המנחה. [תוספות הרא"ש] **שהרי אליהו לא נענה אלא בתפלת המנחה.** שמא בשעת הקרבת מנחה נענה, ולכך קרי ליה תפלת מנחה שאז היה שעת רצון. [תוספות, פסחים קז.]

הוא לרוץ אפילו בשבת[כו], **אֲנָא נַמִי רָהֵיטְנָא** - מאז נוהג אף אני לרוץ לשמיעת הדרשה[כז].

הגמרא מביאה מימרא נוספת העוסקת בריצה לשמיעת הדרשה:
אָמַר רַבִּי זֵירָא, אַגְרָא דְּפִרְקָא רַהֲטָא - עיקר השכר של האנשים הרצים לשמוע דרשה מפי חכם הוא על הריצה, ולא על השמיעה עצמה, שכן רובם אינם מבינים את דבריו לעומקם[כח].

אָמַר אַבַּיֵי, אַגְרָא דְּכַלָּה דּוּחְקָא - עיקר השכר של האנשים המתאספים בשבת שקודם הרגל לשמוע מפי החכם את הלכות הרגל, הוא על הדוחק והצפיפות השוררים באותו מקום[כט].

אָמַר רָבָא, אַגְרָא דִּשְׁמַעְתָּא סְבָרָא - עיקר השכר של העוסק בלימוד הסוגיות הוא על מה שיגע וטורח ומחשב להבין הטעם של כל דבר שלומד[ל].

אָמַר רַב פָּפָּא, אַגְרָא דְּבֵי טַמְיָא שְׁתִיקוּתָא - עיקר השכר של היושב בבית האבל[לא], הוא על מה ששותק[לב].

אָמַר מַר זוּטְרָא, אַגְרָא דְּתַעֲנִיתָא צִדְקְתָא - עיקר שכר המתענים בתענית ציבור הוא על הצדקה שנותנים במוצאי התענית, לצורך פרנסת העניים שהתענו היום[לג].

אָמַר רַב שֵׁשֶׁת, אַגְרָא דְּהֶסְפֵּדָא דַּלּוּיֵי - עיקר שכר המספידים את הנפטרים הוא על כך שמרימים קולם בלשון קינה וצער, כדי לעורר השומעים לבכיה.

אָמַר רַב אַשֵׁי, אַגְרָא דְּבֵי הִלּוּלֵי מִילֵּי - עיקר השכר של המשתתפים בשמחת חתן הוא על כך שמשמחים אותו בדברים.

★

הגמרא מביאה מימרא נוספת של רב הונא, בענין המתפלל מחוץ לבית הכנסת:
אָמַר רַב הוּנָא[לד], **כָּל** אדם **הַמִּתְפַּלֵּל אֲחוֹרֵי בֵּית הַכְּנֶסֶת**, כלומר, שעומד אחר הכותל האחורי של בית הכנסת שבו קבועים הפתחים, **נִקְרָא רָשָׁע**, לפי שהוא נראה ככופר במי שהציבור מתפללים לפניו, **שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים יב ט) **'סָבִיב רְשָׁעִים יִתְהַלָּכוּן'**, ויש לדרוש מקרא זה על המתפללים מסביב לבית הכנסת ואינם נכנסים לתוכו, שנקראים רשעים.

אָמַר אַבַּיֵי, לָא אֲמָרָן - לא אמר רב הונא את דבריו, **אֶלָּא** באופן **דְּלָא מַהְדַּר אַפֵּיהּ לְבֵי כְּנִישְׁתָּא** - שאין אותו אדם מחזיר את פניו לצד בית הכנסת, אלא מתפלל לצד השני, כגון אם הכל מתפללים לצד מערב הוא מתפלל לצד מזרח[לה], **אֲבָל מַהְדַּר אַפֵּיהּ לְבֵי כְּנִישְׁתָּא** - אם מחזיר הוא את פניו לצד בית הכנסת, כלומר, שמתפלל לאותו הצד

הגלות, ויעורר את ליבם לבוא מקצוות הארץ, כשאגת האריה שעל ידה מתאספים אליו כל החיות. על פי רש"י ומצודת דוד (הושע יא י).

כו. מהרש"א (ח"א ד"ה ואפילו).

כז. והיינו משום שלא נאמר הדין 'שלא יהיה הלוכך בשבת כהילוכך בחול' אלא לענין הילוך לדבר הרשות, ולא כשמהלך לדבר מצוה. מאירי (ד"ה היוצא).
לכאורה יש לתמוה, מדוע הוצרכה הגמרא להביא על כך את המקרא 'אחרי ה' ילכו כאריה ישאג', הרי יכולה היתה להביא את המקרא שנזכר כבר לעיל 'ונדעה נרדפה לדעת את ה'', שבו מפורש יותר ענין הריצה לשמוע דבר ה'. וכתב באמרי נועם (ד"ה לעולם), שמטעם זה לא גרסו הרי"ף והרא"ש בדברי הגמרא 'לעולם ירוץ אדם לדבר הלכה', אלא גרסו 'לדבר מצוה', לפי שאילו היתה מימרא זו נאמרת לענין דבר הלכה אכן היה מן הראוי להביא את המקרא 'ונדעה נרדפה לדעת את ה'', העוסק בלימוד התורה, אבל מאחר שמימרא זו עוסקת בדבר מצוה אין מקום להביא מקרא זה, ועל כן הביאה הגמרא את המקרא 'אחרי ה' ילכו כאריה ישאג'. אמנם כתב שם עוד שלכאורה אין צריך לזה, אלא טעם הדבר שלא הביאה הגמרא את המקרא 'ונדעה נרדפה לדעת את ה'' הוא משום שאין מוכח משם שמצוה לרוץ אפילו בשבת, ולפיכך הוצרכה הגמרא להביא את המקרא 'אחרי ה' ילכו כאריה ישאג', שממנו ניתן להוכיח שמצוה לרוץ אף בשבת, כשם שהבורח מן הארי רץ אפילו בשבת.

כח. כן כתב רש"י (ד"ה אגרא דפירקא), שרוב האנשים אינם יכולים להעמיד הגירסא ולומר השמועה מפי רבם לאחר זמן, מאחר שאינם מבינים הדברים כל הצורך, ולפיכך אינם מקבלים שכר מרובה כל כך על עצם הלימוד, אלא עיקר שכרם הוא על המרוצה. ובתוספות הרא"ש (ד"ה אגרא דפירקא) תמה על כך, כיצד יתכן שיאמר רבי זירא שעיקר השכר הוא על המרוצה, הרי רבי זירא סבר מתחילה שאלו הרצים אל הדרשה מחללי שבת הם [ואף שחזר בו מדבריו מכל מקום אין מסתבר שחזר בו כל כך, עד שסובר עתה שעל זה הוא עיקר השכר]. ולפיכך כתב לפרש באופן אחר, שאין הכוונה שעיקר השכר הוא על הריצה, אלא הכוונה בזה היא שאם רוצה אדם לקיים את מצוות שמיעת הדרשה בשלימות בכל פרטיה, ירוץ לקראתה. וכעין זה הוא הפירוש בכל שאר הענינים המתבארים במימרות להלן בסמוך, שהכוונה בהם לענין עשיית המצוה בשלימות. ובערוך (ערך אגר) כתב בביאור 'אגרא דפירקא רהטא', שכאשר ירוץ יוכל לשמוע את הדרשה מתחילתה ולא יאחר [ואז יטול שכר על שמיעת הדרשה כולה]. ובפירוש הכותב על עין יעקב (ד"ה אא) כתב, שכוונת הדברים היא שיש שכר גם על הריצה, ולא רק על שמיעת הדרשה, וכן לגבי כל הדברים הנזכרים במימרות להלן. ובמהר"ל (נתיבות עולם נתיב התוכחה פ"ג) כתב, שכוונת מימרות אלו שעיקר השכר שאדם נוטל על קיום מצוה הוא באופן שמקיימה מתוך דחק וקושי, ולפיכך 'אגרא דפירקא רהטא', עיקר השכר הוא על כך שמתאמץ לרוץ, וכן בשאר העניינים המבוארים להלן. ובספר בניהו (ד"ה אגרא דפירקא) ביאר מימרא זו לענין שכר עולם הזה, כלומר, שאת שכר שמיעת הדרשה יקבל האדם בעולם הבא, אבל את שכר הריצה אל הדרשה יקבל גם בעולם הזה.

כט. ואין עיקר השכר על שמיעת הדרשה, מאותו הטעם שנתבאר לעיל, שרובם אינם מבינים הדברים כראוי. פני יהושע (ד"ה אמר ר' זירא).
בספר בניהו (ד"ה אמר רבי זירא) תמה, מדוע חילקה הגמרא במימרא זו בין 'פירקא' ל'כלה', הרי שניהם ענין אחד הם, שדורש החכם לפני הציבור. ועוד קשה, מדוע לגבי 'פירקא' נקטה הגמרא שהשכר הוא על המרוצה, ואילו לגבי 'כלה' השכר הוא על הדוחק. וביאר, ש'פירקא' היינו כשהיה אורח מגיע לעיר לשבת ודורש בבית הכנסת בו הוא מתפלל, ובדרשה זו לא היו המון עם כל כך, ולפיכך לא היה שורר בה דוחק, אך מאחר ולא היה זמן קבוע לדרשה זו היו אנשים שלא נודע להם על הדרשה אלא לאחר תחילתה, ועל כן הוצרכו לרוץ, ומשום כך נקט 'אגרא דפירקא רהטא'. אמנם 'כלה' היא דרשת חכם העיר קודם הרגל, ודרשה זו היה זמנה קבוע וידוע לכל ולא הוצרכו לרוץ אליה, אמנם מאחר והגיעו כל העם לשמוע דרשה זו היה בה דוחק גדול, ולפיכך נקט 'אגרא דכלה דוחקא'.

ל. רש"י (ד"ה אגרא דשמעתא). ובפירוש הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה אגרא) כתב, שיתכן שהכוונה בזה שמי שטורח ויגע בהלכה להבינה על בוריה, זה שכרו, שתזדמן לו סברא ישרה והגונה. ובספר בניהו (ד"ה אגרא דשמעתא) ביאר על פי דרכו [ראה הערה לעיל] שמימרא זו עוסקת בשכר עולם הזה, שאמנם שכר הלימוד עצמו ודאי שמור לאדם לעולם הבא, אך כבר בעולם הזה הוא מקבל שכר על כך את ה'סברא', כלומר, את השמחה שיש לאדם בתורה, שעיקר השמחה היא על ידי הסברא, שמקשה ומתרץ ומחדש חידושים.

לא. 'בי טמיא' הוא 'בית עצמות', והכוונה בזה היא לבית האבל. תוספות הרא"ש (ד"ה אגרא דבי טמיא). והביא עוד מדברי הערוך (ערך טס), שכתב ש'טמא' הוא 'אבל' בחילוף אותיות של 'אטב"ח אלב"ם'. כלומר, שבחילופי אותיות של 'אטב"ח' מחליפים את האות טי"ת באות אל"ף, ואילו בחילופי אותיות של 'אלב"ם' מחליפים את האות מ"ם באות בי"ת ואת האות אל"ף באות למ"ד, ונמצא שבצירוף שניהם יש לקרוא את תיבת 'טמא' כאילו נכתב 'אבל'. ובמסכת סנהדרין (קיג. ד"ה בי טמיא) כתב רש"י שיש הגורסים 'בי טעמא', והיינו בית האבל שמטעימים אותו בדברים כדי לנחמו. ובמעון הברכות (ד"ה אגרא דבי טמיא) פירש ענין 'בי טמיא' כפשוטו, לענין מקום שיש בו עצמות מתים, וביאר, שמאחר ויש שם מתים אסור ללמוד שם תורה משום 'לועג לרש' [שהמקיים מצוות בסמוך למת שאינו יכול לקיימם נראה כלועג לו], ועל שתיקה זו מלימוד התורה הוא נוטל שכר.

לב. בערוך (ערך אגר) כתב, שהכוונה בזה היא על האבל עצמו, שנוטל שכר על כך שהוא שותק ומקבל באהבה. אמנם בתוספות הרא"ש (ד"ה אגרא דבי טמיא) כתב שאין נראה לפרש כן, לפי שמימרא זו עוסקת באנשים המקיימים מצוה, ואילו האבל אינו עושה שום מצוה. ולפיכך הוא מפרש מימרא זאת לענין אלו הבאים לבית האבל לנחמו, שיש להם לישב ולשתוק ולשמוע את דברי הגדול שבהם המנחם את האבל, שאם יהיו אחרים מדברים גם כן אין זה כבוד ותנחומים לאבל. ובמהרש"א (ח"א ד"ה אגרא דבי טמיא) פירש אף הוא מימרא זו לענין האנשים הבאים לנחם את האבל, אלא שכתב שהכוונה בזה היא שאינם רשאים לומר דבר עד שיפתח האבל תחילה, וכמבואר במסכת מועד קטן (כח:).

לג. רש"י (ד"ה אגרא). ובמהרש"א (ח"א ד"ה ואגרא דתעניתא) כתב באופן אחר, שמאחר והמתענה יש לו הנאה מתעניתו בממונו, שמרויח במה שלא אכל ושתה היום, לפיכך יתן ממון זה לצדקה, שלא יהנה ממנו.
בביאור ענין 'אגרא דתעניתא צדקתא' כתב המאירי (ד"ה כבר), שהתעניות כולם נתקנו מפני התשובה, דהיינו שיתעורר האדם בסיבתם לתשובה ומעשים טובים, כמו שאמרו (תענית טז.) לא שק ולא תענית גורמים אלא תשובה ומעשים טובים, וזהו ביאור ענין 'אגרא דתעניתא צדקתא', שיתעורר האדם על ידי התענית לנתינת צדקה ועשיית מעשים טובים.

לד. כתב הצל"ח (ד"ה אמר רב הונא), שמאחר והמימרות הקודמות אמרם רבי חלבו בשם רב הונא, וכן המימרות הבאות, ורק מימרא זו מביאה הגמרא בשם רב הונא עצמו, לפיכך נקטה כאן 'אמר', ולא 'ואמר'. אמנם תמה, אם כן מדוע אכן הובאה מימרא זו כאן באמצע המימרות של רבי חלבו. ותירץ, שמאחר והמימרא הקודמת היתה בענין בית הכנסת, ואמר עליה אביי 'לא אמרן' וכו', לפיכך הסמיכה הגמרא עתה מימרא זו לכאן, שאף היא עוסקת בענייני בית הכנסת, ואף עליה אמר אביי 'לא אמרן' וכו'. אמנם יש לציין, שבכתבי יד וכן בראשונים (רי"ף, רא"ש, פסקי רי"ד) הגירסא היא גם במימרא זו 'אמר רבי חלבו אמר רב הונא'.

לה. כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה כל), שטעם הדבר שנקרא רשע הוא מפני צירוף שלושה דברים: האחד, שכולם בפנים והוא בחוץ. השני, שכולם מתפללים לצד ההיכל,

וכולהו כתיבי באדרעיה: אמר רבין בר רב אדא אמר רבי יצחק כל הרגיל לבא לבית הכנסת ולא בא יום אחד הקב"ה משאיל בו שנאמר א) מי בכם ירא ה' שומע בקול עבדו אשר הלך חשכים ואין נוגה לו (א) אם לדבר מצוה הלך נוגה לו ואם לדבר הרשות הלך אין נוגה לו יבטח בשם ה' מאי טעמא משום דהוה ליה לבטוח בשם ה' ולא בטח: אמר ר' יוחנן בשעה שהקב"ה בא בבית הכנסת ולא מצא בה עשרה ° מיד הוא כועס שנא' ב) מדוע באתי ואין איש קראתי ואין עונה. א"ר חלבו אמר רב הונא א) כל הקובע א] מקום לתפלתו אלהי אברהם בעזרו וכשמת אומרים לו אי עניו א] אי חסיד מתלמידיו של אברהם אבינו ואברהם אבינו מנא לן דקבע מקום דכתיב ג) וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם ב] ואין עמידה אלא תפלה שנאמר ד) ויעמוד פינחס ויפלל: אמר ג] רבי חלבו אמר רב הונא ב) היוצא מבית הכנסת אל יפסיע פסיעה גסה אמר אביי לא אמרן אלא למיפק אבל למיעל מצוה למרהט שנא' (ב) ה) נרדפה לדעת את ה' אמר רבי זירא מריש כי הוה חזינא להו לרבנן דקא רהטי לפרקא בשבתא אמינא קא מחליין (ג) רבנן שבתא כיון דשמענא להא דרבי תנחום א"ר יהושע בן לוי לעולם ג) ירוץ אדם [א] לדבר הלכה ואפילו בשבת שנא' ו) אחרי ה' ילכו כאריה ישאג וגו' (ד) אנא נמי רהיטנא: אמר ר' זירא אגרא דפרקא רהטא אמר אביי אגרא דכלה דוחקא אמר רבא אגרא דשמעתא סברא אמר רב פפא אגרא דבי טמיא ג] שתיקותא אמר מר זוטרא אגרא דתעניתא צדקתא אמר רב ששת ד) אגרא דהספדא דלויי אמר רב אשי אגרא דבי הלולי מילי ד]: ה] אמר רב הונא ה) כל המתפלל אחורי בית הכנסת נקרא רשע שנאמר ז) סביב רשעים יתהלכון אמר אביי לא אמרן אלא דלא מהדר אפיה לבי כנישתא אבל מהדר אפיה לבי כנישתא לית לן בה ההוא גברא דקא ו] מצלי אחורי בי כנישתא ולא מהדר אפיה לבי כנישתא חלף אליהו חזייה אידמי ליה כטייעא א"ל כדו בר ז] קיימת קמי מרך שלף ספסרא וקטליה. א"ל ההוא מרבנן לרב ביבי בר אביי ואמרי לה רב ביבי לרב נחמן בר יצחק מאי ז) כרום זלות לבני אדם אמר ליה אלו דברים שעומדים ברומו של עולם ובני אדם מזלזלין בהן ר' יוחנן ור' אלעזר דאמרי תרוייהו כיון שנצטרך אדם לבריות פניו משתנות ככרום שנאמר כרום זלות לבני אדם מאי כרום כי אתא רב דימי אמר עוף אחד יש בכרכי הים וכרום שמו וכיון שחמה זורחת ט] מתהפך לכמה גוונין ר' אמי ור' אסי דאמרי תרוייהו כאילו נדון בשני דינים אש ומים שנאמר ח) הרכבת אנוש לראשנו באנו באש ובמים: ואמר רבי חלבו אמר רב הונא ו) לעולם יהא אדם זהיר בתפלת המנחה שהרי אליהו לא נענה אלא בתפלת המנחה שנאמר ט) ויהי בעלות המנחה ויגש אליהו הנביא ויאמר וגו' י) ענני ע] ה' ענני שתרד אש מן השמים ועננ שלא יאמרו מעשה כשפים הם ר' יוחנן אמר אף בתפלת ערבית שנאמר י) תכון תפלתי קטרת לפניך משאת כפי מנחת ערב רב נחמן בר יצחק אמר אף תפלת שחרית שנאמר כ) ה' בקר תשמע קולי בקר אערך לך ואצפה: וא"ר חלבו אמר רב הונא ° כל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר בחמשה קולות שנאמר ל) קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול אומרים הודו את ה' צבאות ואם משמחו מה שכרו אמר רבי יהושע בן לוי זוכה לתורה שנתנה בחמשה קולות שנאמר מ) ויהי ביום השלישי בהיות הבקר ויהי קולות וברקים וענן כבד על ההר וקול שופר וגו' נ) ויהי קול השופר וגו' והאלהים יעננו בקול איני והא כתיב ס) וכל העם רואים את הקולת אותן קולות דקודם מתן תורה הוו רבי אבהו אמר כאילו הקריב תודה שנאמר ל) מביאים תודה בית ה' רב נחמן בר יצחק אמר כאילו בנה אחת מחורבות ירושלים שנאמר ל) כי אשיב את שבות הארץ כבראשונה אמר ה': וא"ר חלבו אמר רב הונא כל אדם שיש בו יראת שמים דבריו נשמעין שנאמר ע) סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא וגו' מאי ע) כי זה כל האדם ח) א"ר אלעזר אמר הקב"ה כל העולם כלו לא נברא אלא בשביל זה רבי אבא בר כהנא אמר שקול זה כנגד כל העולם כולו ר' שמעון בן עזאי אומר ואמרי לה ר' שמעון בן זומא י] אומר ט) כל העולם כולו לא נברא אלא לצוות כ] לזה: וא"ר חלבו אמר רב הונא כל שיודע בחברו שהוא רגיל ליתן לו שלום יקדים לו שלום שנאמר פ) בקש שלום ורדפהו ואם נתן לו ולא החזיר נקרא גזלן שנאמר צ) ואתם בערתם הכרם גזלת העני בבתיכם:

אמר

רש"י

וכולהו כתיבי באדרעיה. כל הכתובים הללו כתובים בזרוע בבית אחד, שאותו של יד אינו אלא בית אחד כדאמרינן במנחות (דף לד:) וכל הפרשיות כתובות בו: משאיל בו. מה טיבו של פלוני למה לא בא: ירא את ה' (ה). שהיה רגיל לבא אליו: אשר הלך חשכים ואין נוגה לו. אשר עתה הלך למקום חשך (ו) אשר ימנע עצמו מלהשכים לפתחי: ואין עונה. שיעור שיוכלו לענות דבר קדושה: אלהי אברהם. שקבע מקום לתפלתו: בעזרו. כלרך שהיה עוזר לאברהם: אל יפסיע פסיעה גסה. לפי שמראה בעצמו שעכוב בית הכנסת דומה עליו כמשוי: נרדפה. לשון מרוצה משמע, שהרודף רץ: לפרקא. לשמוע הדרשה: מחליין רבנן שבתא. דאמר מר (שבת ד' קיג:) אסור לפסוע פסיעה גסה בשבת שנאמר י) אם תשיב משבת רגלך ל]: אגרא דפרקא. עיקר קבול שכר הבריות הרצים לשמוע דרשה מפי חכם היא שכר המרוצה, שהרי רובם אינם מבינים להעמיד גרסא ולומר שמועה מפי רבן לאחר זמן שיקבלו שכר למוד: אגרא דכלה. שבת שלפני הרגל שהכל נאספין לשמוע הלכות הרגל: אגרא דשמעתא סברא. שהוא יגע וטורח ומחשב להבין טעמו של דבר: אגרא דתענית' צדקתא. שנותנין לדקה לערב לפרנסת העניים ט) שהתענו היום: דלויי. להרים קול בלשון נהי ועגמת נפש שיבכו השומעים:

מילי. לשמח החתן בדברים: אחורי בית הכנסת. כל פתחי בית הכנסת היו במזרח, והכי תניא בתוספתא דמגילה (פרק ג) מעין מקדש ומשכן פניהם למערב ואחוריהם למזרח, והמתפלל אחורי בית הכנסת ואינו מחזיר פניו לבית הכנסת נראה ככופר במי שהצבור מתפללין לפניו, והא דרב הונא מוקי לה לאביי (ז) בדלא מהדר אפיה לבי כנישתא: חלף ההוא טייעא. סוחר ערבי: כדו בר. מ] כלו שתי, בר רשות, כי האי דאמרינן בסוכה (ד' מה:) הא דעיילי בבר: כרום זלות. סיפיה דקרא דלעיל: דברים שעומדים ברומו של עולם. כגון תפלה שעולה למעלה: כיון שנצטרך אדם לבריות. הוא זל בעיניהם: לראשנו. להיות נושה בנו, דמתרגמינן כנושה (שמות כב) כרשיא: עובר בחמשה קולות. מזלזל בחמשה קולות שבירך בהן הקב"ה את ישראל: אותן קולות דקודם מתן תורה הוו. הנך קולות בתראי היינו הנך דאיירי בהו לעיל, וקאמר דנראין היו, ואע"פ שהקול אינו נראה זה נראה: מביאים תודה בית ה'. כי אשיב את שבות וגו'. סיפיה דקרא דחמשה קולות דלעיל הוא: בשביל זה. שיברא זה: לצוות. של"וון בלע"ז: גזלת העני. והלא אף גזלת העשיר גזלה היא, אלא גזלת העני שאין לו כלום לגזול ממנו אלא שלא להשיב על שלומו:

ונענע

עין משפט נר מצוה

כב א מיי' פ"ה מהלכות תפלה הלכה ו סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' צ סעיף יט:

כג ב ג מיי' פ"ח שם הלכה ג ופכ"ד מהל' שבת הלכה ה סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' צ סעיף יב ובסי' ש"א סעיף א [רב אלפס כאן ובשבת פרק טו]:

כד ד טור וש"ע י"ד סי' שד"מ סעיף א [סמ"ג עשין יב]:

כה ה מיי' פ"ה מהלכות תפלה הלכה ו סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן צ סעיף ז:

כו ו טור או"ח סי' רלב:

הגהות הב"ח

(א) גמ' ואם לדבר מצוה: (ב) שם שנאמר ונדעה נרדפה: (ג) שם אמינא קא מחללין רבנן: (ד) שם כאריה ישאג כי הוא ישאג ויחרדו בנים מים אנא נמי רהיטנא: (ה) רש"י ד"ה ירא ה'. כצ"ל ותיבת את נמחק: (ו) ד"ה אשר הלך וכו'. חשך ומנע עצמו מלהשכים לביהכ"נ הס"ד: (ז) ד"ה אחורי וכו'. מוקים לה אביי כצ"ל ואות למ"ד נמחק:

לעזי רש"י

שלוו"ין. פירוש לוותא (רש"י שבת דף ל ע"ב ד"ה לוות ועיין רש"י ב"ב דף כא ע"א ד"ה ליהוי לוותא לחבריה):

הגהות הגר"א

[א] גמרא. לדבר הלכה. נ"ב גי' הרי"ף והרא"ש מצוה:

גליון הש"ס

גמ' מיד הוא כועס כו'. עי' בזוה"ק פרשת תרומה [ד' קל"א ע"א] ועי' בתשובת רשב"א סי' נ': שם כל הנהנה מסעודת חתן כו'. מג"א סימן קנ"ו:

תורה אור השלם

א) מִי בָכֶם יְרֵא יְיָ שֹׁמֵעַ בְּקוֹל עַבְדּוֹ אֲשֶׁר הָלַךְ חֲשֵׁכִים וְאֵין נֹגַהּ לוֹ יִבְטַח בְּשֵׁם יְיָ וְיִשָּׁעֵן בֵּאלֹהָיו: [ישעיה נ, י]

ב) מַדּוּעַ בָּאתִי וְאֵין אִישׁ קָרָאתִי וְאֵין עוֹנֶה הֲקָצוֹר קָצְרָה יָדִי מִפְּדוּת וְאִם אֵין בִּי כֹחַ לְהַצִּיל הֵן בְּגַעֲרָתִי אַחֲרִיב יָם אָשִׂים נְהָרוֹת מִדְבָּר תִּבְאַשׁ דְּגָתָם מֵאֵין מַיִם וְתָמֹת בַּצָּמָא: [ישעיה נ, ב]

ג) וַיַּשְׁכֵּם אַבְרָהָם בַּבֹּקֶר אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר עָמַד שָׁם אֶת פְּנֵי יְיָ: [בראשית יט, כז]

ד) וַיַּעֲמֹד פִּינְחָס וַיְפַלֵּל וַתֵּעָצַר הַמַּגֵּפָה: [תהלים קו, ל] ה) וְנֵדְעָה נִרְדְּפָה לָדַעַת אֶת יְיָ כְּשַׁחַר נָכוֹן מוֹצָאוֹ וְיָבוֹא כַגֶּשֶׁם לָנוּ כְּמַלְקוֹשׁ יוֹרֶה אָרֶץ: [הושע ו, ג] ו) אַחֲרֵי יְיָ יֵלְכוּ כְּאַרְיֵה יִשְׁאָג כִּי הוּא יִשְׁאַג וְיֶחֶרְדוּ בָנִים מִיָּם: [הושע יא, י] ז) סָבִיב רְשָׁעִים יִתְהַלָּכוּן כְּרֻם זֻלּוּת לִבְנֵי אָדָם: [תהלים יב, ט] ח) הִרְכַּבְתָּ אֱנוֹשׁ לְרֹאשֵׁנוּ בָּאנוּ בָאֵשׁ וּבַמַּיִם וַתּוֹצִיאֵנוּ לָרְוָיָה: [תהלים סו, יב] ט) וַיְהִי בַּעֲלוֹת הַמִּנְחָה וַיִּגַּשׁ אֵלִיָּהוּ הַנָּבִיא וַיֹּאמַר יְיָ אֱלֹהֵי אַבְרָהָם יִצְחָק וְיִשְׂרָאֵל הַיּוֹם יִוָּדַע כִּי אַתָּה אֱלֹהִים בְּיִשְׂרָאֵל וַאֲנִי עַבְדֶּךָ וּבִדְבָרְךָ עָשִׂיתִי אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה: עֲנֵנִי יְיָ עֲנֵנִי וְיֵדְעוּ הָעָם הַזֶּה כִּי אַתָּה יְיָ הָאֱלֹהִים וְאַתָּה הֲסִבֹּתָ אֶת לִבָּם אֲחֹרַנִּית: [מלכים א יח, לו-לז] י) תִּכּוֹן תְּפִלָּתִי קְטֹרֶת לְפָנֶיךָ מַשְׂאַת כַּפַּי מִנְחַת עָרֶב: [תהלים קמא, ב] כ) יְיָ בֹּקֶר תִּשְׁמַע קוֹלִי בֹּקֶר אֶעֱרָךְ לְךָ וַאֲצַפֶּה: [תהלים ה, ד] ל) קוֹל שָׂשׂוֹן וְקוֹל שִׂמְחָה קוֹל חָתָן וְקוֹל כַּלָּה קוֹל אֹמְרִים הוֹדוּ אֶת יְיָ צְבָאוֹת כִּי טוֹב יְיָ כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ מְבִאִים תּוֹדָה בֵּית יְיָ כִּי אָשִׁיב אֶת שְׁבוּת הָאָרֶץ כְּבָרִאשֹׁנָה אָמַר יְיָ: [ירמיה לג, יא] מ) וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בִּהְיֹת הַבֹּקֶר וַיְהִי קֹלֹת וּבְרָקִים וְעָנָן כָּבֵד עַל הָהָר וְקֹל שֹׁפָר חָזָק מְאֹד וַיֶּחֱרַד כָּל הָעָם אֲשֶׁר בַּמַּחֲנֶה: [שמות יט, טז] נ) וַיְהִי קוֹל הַשֹּׁפָר הוֹלֵךְ וְחָזֵק מְאֹד מֹשֶׁה יְדַבֵּר וְהָאֱלֹהִים יַעֲנֶנּוּ בְקוֹל: [שמות יט, יט] ס) וְכָל הָעָם רֹאִים אֶת הַקּוֹלֹת וְאֶת הַלַּפִּידִם וְאֵת קוֹל הַשֹּׁפָר וְאֶת הָהָר עָשֵׁן וַיַּרְא הָעָם וַיָּנֻעוּ וַיַּעַמְדוּ מֵרָחֹק: [שמות כ, טו] ע) סוֹף דָּבָר הַכֹּל נִשְׁמָע אֶת הָאֱלֹהִים יְרָא וְאֶת מִצְוֹתָיו שְׁמוֹר כִּי זֶה כָּל הָאָדָם: [קהלת יב, יג] פ) סוּר מֵרָע וַעֲשֵׂה טוֹב בַּקֵּשׁ שָׁלוֹם וְרָדְפֵהוּ: [תהלים לד, טו]

צ) יְיָ בְּמִשְׁפָּט יָבוֹא עִם זִקְנֵי עַמּוֹ וְשָׂרָיו וְאַתֶּם בִּעַרְתֶּם הַכֶּרֶם גְּזֵלַת הֶעָנִי בְּבָתֵּיכֶם: [ישעיה ג, יד]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) ע"ל ד"ז ע"ב, ב) לקמן כו:, ג) [ע' תוס' עירובין יח: ד"ה ולא אחורי], ד) [לקמן ט:], ה) [שבת ל:], ו) עיין לקמן נח. (מהרש"א), ז) ישעיה נח יג, ח) [עי' סנהדרין דף לה. וברש"י שם].

הגהות וציונים

א] בכת"י הגירסא הי חסיד הי עניו וכ"ה הלשון סנהדרין יא ע"א, סוטה מח ע"ב, ועי"ג ברבינו יונה, (והנה אי גרסינן חסיד ואח"כ עניו או איפכא תלוי אי גרסינן בע"ז כ ע"ב חסידות מביא לידי ענוה או ענוה מביא לידי חסידות) (שפ"ח): ב] נ"א ואמר (גליון): ג] בית אבל וי"א בית עצמו' של מתים [ע"ל דף נט. רש"י ד"ה אובא טמיא] (גליון): ד] בסמ"ג (עשין יב) משמע שגורס חדוי (מכתבי תורה מבעל אמרי אמת סי' קמט): ה] בכת"י נוסף א"ר חלבו אמר רב הונא, (והיא הגירסא האמיתית, דכולהו מימרות דר' חלבו א"ר הונא נינהו), וכ"ה בריי"ף ובארא"ש ובפסקי רי"ד: ו] בכת"י דהוה מצלי: ז] ס"א חלף ההוא טייעא חזייה א"ל כדו [גי' הערוך כדובר] (גליון) וכ"ה גירסת רש"י והרי"ף והרא"ש. ובערוך לפנינו איתא בדובר ובדפו"ר ובכת"י בדו בר: ח] ס"א עליו (גליון): ט] בכת"י ליתא כל הקטע "ענני וכו' מעשה כשפים הם", (וכתב בדק"ס דנכון הוא דמה ענינו כאן ומהא דלקמן ט ע"ב בא לכאן בט"ס) ועיין צל"ח: י] [בשבת שם איתא שמעון בן עזאי ועי' ברטנורה רפ"ד דאבות ורש"י קדושין מט ע"ב ד"ה בן עזאי] (גליון): כ] עיין בערוך ערך צבת שהביא גירסא אלא לצבות לזה: ל] בגמרא (שבת קיג ע"א) מפיק לה מדכתיב "מעשות דרכיך" שלא יהא הילוכך בשבת כהילוכך בחול וכ"ה ברש"י שבת קיג ע"ב ד"ה מהו לפסוע וי"ל דרש"י הביא רישא דקרא וצריך לגרוס וגו' (שפתי חכמים): מ] כשתי רשויות כן נוסף ברש"י בעין יעקב (גליון):

משנת ראשונים

בשעה שהקדוש ברוך הוא בא בבית הכנסת ולא מצא בה עשרה מיד הוא כועס. וא"ת והא אמרי' דבעשרה קדמה שכינה ואתיא וממתנת להם, וי"ל דהתם מיירי בעשרה המתפללין שלא בביהכ"נ כדמשמע לישנא מנין להמתפללין ששכינה עמהם, דמשמע בכל מקום שמתפללין אע"פ שאינו מקום קבוע לתפלה, אבל הכא בביהכ"נ כי לא אתו בזמנייהו דרגילי למיתי מרתח רתח. [תוספות הרא"ש] ואין עמידה אלא תפלה. אין 'נא' אלא לשון חי, פירושו אין נא האמור פה. וכך אמרו (ברכות כו:) אברהם תקן תפלה שחרית, שנאמר 'וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם' ואין עמידה אלא תפלה, שנאמר 'ויעמוד פנחס ויפלל', ואין זה לומר שכל מקום שנאמר בו עמידה היא תפלה. [רבי אליהו מזרחי, שמות יא ב] לעולם ירוץ אדם לדבר הלכה ואפילו בשבת. כי הזריזות היא מדת שלימות גדול אשר טבעו של האדם מונעה ממנו עתה. ומי שמתגבר ותופש בה כל מה שיוכל, הנה לעתיד לבוא יזכה לה באמת, אשר הבורא יתברך יתנה לו שכרו חלף מה שהשתדל אחריה בזמן עבודתו. [מסילת ישרים פרק ז] אמר רבי זירא אגרא דפרקא רהטא. פירש"י זהו עיקר שכרם שיש בני אדם שאינן מבינים הדרשה מפי הרב, ותימה דר' זירא גופיה קאמר לעיל דמחללי שבתא כי רהטא והשתא קאמר דהוא עיקר השכר, ונראה לפרש שאם רוצה לעשות מצוה שלימה כמאמרה בלא חסרון יעשה כל הדברים דבסמוך. [תוספות הרא"ש] אגרא דבי טמיא שתיקותא. אין נראה לפרש דמיירי באבל ושותק ומקבל שכר כדכתיב וידום אהרן, דכל הני מיירי במי שעושה המצוה והאבל אינו עושה שום מצוה, הילכך נ"ל דמיירי דאותם שבאים לבית האבל שיש להם לישב ולשתוק ולשמוע דברי הגדול המנחם אותו ואם היו אחרים מדברים אין זה כבוד ותנחומין לאבל, וטמיא ע"ש עצמות המת כדמתרגם בעצם אדם בטמא נפשא דאנשא ובמדרש אנדריאנוס שחיק טמיא כמו ישחקו עצמותיו. ובערוך פי' טמא אבל באטב"ח הא' ט' ובאלב"ם המ' ב' והל' א'. [תוספות הרא"ש] אמר ליה ההוא מרבנן לרב ביבי בר אביי. צורבא מרבנן בחור חריף, כמו ביעי דצריבן במסכת ביצה (ז.), תלמיד חכם זקן לא קרי צורבא, אלא ההוא מרבנן קרי ליה. [רש"י, תענית ד.] לעולם יהא אדם זהיר בתפלת המנחה. תימה למה נקרא שמה מנחה אי משום מנחה שבערב גם בבקר יש מנחה, י"ל משום דערבית ושחרית יש להם שם אחר קורא זו תפלת המנחה. [תוספות הרא"ש] שהרי אליהו לא נענה אלא בתפלת המנחה. שמא בשעת הקרבת מנחה נענה, ולכך קרי ליה תפלת מנחה שאז היה שעת רצון. [תוספות, פסחים קז.]

שהכל מתפללים, אלא שהוא עומד מבחוץ, **לֵית לָן בָּהּ** - לא איכפת לנו ממעשיו[לו].

הגמרא מביאה מעשה בענין זה:

הַהוּא גַּבְרָא - מעשה באדם אחד, **דְּקָא מְצַלֵּי אֲחוֹרֵי בֵּי כְּנִישְׁתָּא** - שהיה מתפלל אחורי בית הכנסת, **וְלָא מַהְדַּר אַפֵּיהּ לְבֵי כְּנִישְׁתָּא** - ולא החזיר פניו לצד בית הכנסת. **חֲלַף** - עבר שם **אֵלִיָּהוּ** הנביא, **חַזְיֵיהּ** - ראהו אותו אדם, **אִידַּמִּי לֵיהּ כְּטַיָּיעָא** - והיה נדמה לו אליהו כסוחר ערבי. **אֲמַר לֵיהּ** אליהו הנביא לאותו אדם, **כְּדוּ בַּר קַיְימַתְּ קַמֵּי מָרָךְ** - וכי כשתי רשויות עומד אתה לפני אדונך[לז], כלומר, שבהתנהגותך זו אתה מראה בעצמך כאילו יש חלילה שתי רשויות בעולם, שכל המתפללים בבית הכנסת מתפללים לצד אחד, ואילו אתה מתפלל לצד אחר[לח]. **שָׁלַף סַפְסֵרָא וְקַטְלֵיהּ** - שלף אליהו הנביא חרב והרגו לאותו אדם[לט].

★

הגמרא דורשת את המשך הפסוק 'סביב רשעים יתהלכון':

אֲמַר לֵיהּ הַהוּא מֵרַבָּנָן - אחד מן החכמים, **לְרַב בֵּיבָי בַּר אַבַּיֵי, וְאָמְרִי לָהּ** - ויש אומרים שאמר כן **רַב בֵּיבָי לְרַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק, מַאי** - מה הוא ביאור התיבות **'כֻּרֻם זֻלּוּת לִבְנֵי אָדָם'**, הכתובות לאחר התיבות 'סביב רשעים יתהלכון'.

אֲמַר לֵיהּ, יש לבאר מקרא זה כך, 'כרום' **אֵלּוּ דְּבָרִים שֶׁעוֹמְדִים בְּרוּמוֹ שֶׁל עוֹלָם**, כגון התפילה שעולה למעלה[מ], 'זולות לבני אדם' היינו **וּבְנֵי אָדָם מְזַלְזְלִין בָּהֶן**[מא].

רַבִּי יוֹחָנָן וְרַבִּי אֶלְעָזָר דְּאָמְרִי תַּרְוַיְיהוּ - ביארו שניהם את הפסוק באופן אחר, **שֶׁמִּכֵּיוָן שֶׁנִּצְטָרֵךְ אָדָם לַחֲסָדֵי הַבְּרִיּוֹת** הרי הוא נעשה זול בעיניהם, **וּפָנָיו מִשְׁתַּנּוֹת כִּ'כְרוּם', שֶׁנֶּאֱמַר 'כֻּרֻם זֻלּוּת לִבְנֵי אָדָם'**[מב].

מבררת הגמרא, **מַאי** - מה הוא אותו **'כְּרוּם'**[מג].

והוא מתפלל לצד השני. והשלישי, שהוא עומד כשאחוריו לבית הכנסת. והוסיפו, שאמנם אף מי שעומד בתוך בית הכנסת אין לו להתפלל לצד אחר ממה שהציבור מתפללים, אך אם עושה כן אינו נקרא רשע, שהרי מכל מקום הוא עומד בתוך בית הכנסת ומשתתף עם הציבור. וכמו כן אם עומד מאחורי הכותל של ארון הקודש, ומתפלל לצד שכל הציבור מתפללים, גם אינו נקרא רשע [ראה בהערה להלן בענין זה]. אמנם במהרש"א (ח"א ד"ה כל המתפלל) כתב, שלולי דבריהם היה נראה שאף המתפלל בתוך בית הכנסת לצד אחר נקרא רשע, ואף שדורשים דין זה מן המקרא 'סביב רשעים יתהלכון' אין הכוונה בזה סביב בית הכנסת מבחוץ, אלא שמסבב פניו לצד אחר. והוסיף, שמה שאמרו חכמים (ב"ב כה:) שהרוצה להחכים ידרים ולהעשיר יצפין [כלומר, יתפלל לצד צפון או דרום], יש להעמיד זאת במתפלל בביתו, או אף במתפלל בבית הכנסת שיצדד קצת לצד צפון או דרום, אך לא שיתפלל לצד אחר לגמרי.

עוד כתבו תלמידי רבינו יונה, שאם עומד אדם מאחורי הכותל הצפוני או הדרומי של בית הכנסת כשאחוריו לצד בית הכנסת, הרי זה נקרא רשע, שהרי כל שלושת הדברים שייכים בו, שעומד בחוץ, ואינו מתפלל לצד הציבור, ומפנה אחוריו לבית הכנסת. אמנם אם פונה לצד בית הכנסת אין בכך חשש, ואף על פי שאינו מתפלל לאותו צד שהציבור מתפללים [שהרי הוא מתפלל עתה לצפון או לדרום], מכל מקום מאחר ואינו מתפלל לצד ההפוך אין בכך חשש.

לו. נתבארה פיסקא זו לפי פירוש התוספות (לעיל ע"א ד"ה אחורי). וכתבו התוספות, שבזמן הגמרא היה דרכם להתפלל לצד מערב, ששם היה עומד ארון הקודש, ואילו פתח בית הכנסת היה לצד מזרח. ולפיכך יש לפרש המימרא באדם שעומד מאחורי הקיר המזרחי של בית הכנסת, שבו קבועים הפתחים, שאם מתפלל לצד מזרח, להיפך מן הציבור, נקרא רשע, ואם מתפלל כמו כולם לצד מערב אינו נקרא רשע. אמנם בזמנינו שאנו מתפללים לצד מזרח, ושם עומד ארון הקודש, ואילו פתחי בית הכנסת קבועים במערב, יש לפרש המימרא באדם העומד מאחורי הקיר המערבי של בית הכנסת, שאם הוא מתפלל לצד מערב נקרא רשע, אך אם מתפלל לצד מזרח אינו נקרא רשע.

פירוש נוסף בסוגיא זו הביאו התוספות בשם רש"י [כן הוא ברש"י על הרי"ף, וראה עוד להלן בהמשך ההערה לגבי פירוש רש"י שלפנינו], שמאחר ופתחי בתי כנסיות שלהם היו לצד מזרח, נמצא שאחורי בתי הכנסת היו לצד מערב, ופירוש המימרא כך הוא, שאדם זה עומד מחוץ לקיר המערבי של בית הכנסת, דהיינו מאחורי ארון הקודש, והדין בזה כך הוא, אם עומד ומתפלל לצד מערב, נמצא שאחוריו לצד בית הכנסת, ובאופן כזה הוא נראה ככופר במי שהציבור מתפללים לפניו ונקרא רשע, אבל אם מחזיר פניו לצד ארון הקודש, דהיינו שמתפלל לצד מזרח, אינו נקרא רשע. ותמהו התוספות על פירוש זה, שהרי מסתבר לומר להיפך, שאם הוא מתפלל לצד מערב, דהיינו לצד שכל הציבור מתפללים אליו [בזמנם], אינו נקרא רשע, אבל אם מחזיר פניו לצד מזרח, נמצא שכל הציבור מתפללים למערב והוא למזרח, ובאופן כזה הדבר נראה כאילו יש שתי רשויות, ועל כן הוא נקרא רשע. ובתוספות הרא"ש (ד"ה כל) יישב קושיא זו, על פי דברי הגמרא להלן (ל.), שבה מבואר שאם עומד אדם מאחורי בית קדשי הקדשים, דהיינו, מאחורי הקיר המערבי של המקדש, יפנה בתפילתו לצד מזרח לכיוון בית קדשי הקדשים, אף שכל הקהל הנמצאים בתוך בית המקדש מתפללים לעבר קודש הקדשים לצד מערב. ומוכח מכאן שמאחר והכל מתפללים לצד בית קדשי הקדשים אין חילוק בדבר לאיזה צד מתפלל כל אחד. אמנם כתב שיתכן שדין זה נאמר דווקא בבית המקדש שהיו מתפללים לצד קודש הקדשים משום שכינה, ולא בארון הקודש שבבית הכנסת.

בביאור דברי רש"י בפירושו שלפנינו נחלקו הדעות. שכן כתב רש"י (ד"ה אחורי) שהיו עומדים כשפניהם למערב ואחוריהם למזרח, ומשמע מפשטות דבריו ש'אחורי בית הכנסת' היינו לצד מזרח, ונמצא שהוא מפרש כפירוש התוספות שהיה אותו אדם עומד מאחורי הקיר שהפתח קבוע בו, ולא כפירוש רש"י על הרי"ף שכתב 'ואחוריהם [-אחורי בתי הכנסת] למערב'. ואכן בפירוש תלמידי רבינו יונה (ד"ה כל) הביאו את פירוש התוספות בשם רש"י [אלא שהם שינו את הצדדים כפי זמנינו שמתפללים לצד מזרח, ולא כפי שכתב רש"י לצד מערב], ואילו את הפירוש שהביאו התוספות בשם רש"י הביאו תלמידי רבינו יונה (בד"ה ורבינו) בשם ר"י הזקן. וכן נקט המהרש"א (לעיל ע"א בתוספות שם), שפירוש רש"י שלפנינו הוא ממש כפירוש התוספות. אמנם באיי הים (ד"ה המתפלל) כתב שאין כוונת רש"י לפרש כהתוספות, ומה שכתב 'ואחוריהם למזרח' אין כוונתו שאחורי בית הכנסת הוא בצד מזרח שבו קבועים הפתחים, אלא שהיו המתפללים עומדים כשפניהם למערב ואחוריהם למזרח, אך 'אחורי בית הכנסת' היינו לצד מערב, מאחורי ארון הקודש, וכפי שהביאו התוספות בשם רש"י שהיו 'אחוריהם למערב', דהיינו, אחוריהם של בתי הכנסיות. וראה שם שהאריך עוד בזה.

לז. 'כדו' היינו 'כשתים', ו'בר' היינו 'רשות', נמצא ש'כדו בר' היינו 'כשתי רשויות'. רש"י (ד"ה כדו). ובתלמידי רבינו יונה (ד"ה והא) הביאו שיש גורסים 'בדו', וביארו שיש לקרוא את דברי הגמרא כך, 'בדו', בדאי אתה, 'בר קיימת קמי מרך', וכי חושב אתה לקיים רשות אחרת לפני בוראך, שאינך מתפלל כמו כל הקהל.

לח. כן הוא הביאור לפי הפירוש הראשון שנתפרש למעלה, שמדובר באדם העומד מאחורי הכותל שבו קבועים הפתחים, ומפנה אחוריו לצד בית הכנסת, ונמצא שאינו מתפלל לצד שכל הציבור מתפללים. אמנם לפי הפירוש השני שנתבאר שם בהערה, שמדובר באדם העומד מאחורי הכותל שבו קבוע ארון הקודש, ומתפלל לצד שכל הציבור מתפללים, צריך לומר שמה שאמר לו אליהו 'כדו בר', היינו על כך שלא היה מתפלל בפנים עם כל הקהל [אבל במה שהיו אחוריו פונים לבית הכנסת אין זה נראה כשתי רשויות, אף שאסור לעשות כן. הגהת מהר"ם]. תלמידי רבינו יונה (ד"ה והא).

לט. הרי"ף אינו גורס 'חלף אליהו', אלא 'חלף ההוא טייעא', וכן נראה שהיא גירסת רש"י. וכתב המהרש"א (ח"א ד"ה חלף) שנראה קצת כשיטתם, שכן לא מסתבר הדבר שמשום שהתפלל לצד אחר נתחייב מיתה, עד שנשלח אליהו הנביא להורגו. אמנם כתב שיש ליישב אף לפי הגירסא שלפנינו, שמה שכתוב 'אידמי ליה כטייעא' אין הכוונה שאליהו הנביא נדמה לאותו אדם כסוחר ערבי, אלא להיפך, שאותו אדם נראה בעיני אליהו כסוחר ערבי, ולפיכך הרגו אליהו. ובבן יהוידע (ד"ה חלף) הקשה כמה קושיות על פירוש זה: א. וכי ערבי חייב לכוין הרוחות כמנהג ישראל, עד שיש להורגו על שלא עשה כן. ב. הרי באותו הזמן עוד לא נוצרה אמונת הישמעאלים, והיו הערבים עובדי עבודה זרה, וכיצד יאמר לו אליהו 'קמי מרך'. ג. והיא הקשה מכולן, כיצד יתכן הדבר שיטעה אליהו ויהרוג אדם מישראל בשגגה, לפי שיסבור שהוא ערבי, הרי מלאך הוא. ועל כן כתב שיש לבאר כפשוטו, שהרגו אליהו לאותו אדם על שהתפלל אחורי בית הכנסת, ואף שאין חיוב מיתת בית דין על כך, מכל מקום כלל הוא בידינו 'כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה', והיינו מיתה בידי שמים, ומאחר ועבר אותו אדם על דברי חכמים שאסרו להתפלל אחורי בית הכנסת, לפיכך נשלח אליהו מן השמים להורגו. והוסיף, שטעם הדבר שנראה אליהו לאותו אדם כערבי, כדי לקדש שם שמים, שיסברו הרואים שאפילו נכרי מבין שאין לאדם להתפלל אחורי בית הכנסת. וראה פירושים נוספים בענין זה בילקוט ביאורים.

מ. רש"י (ד"ה דברים). ולפירושו, 'אלו דברים' היינו מלשון 'דיבורים'. שפתי חכמים (ד"ה אלו). ובערוך (ערך כרס - הרביעי) כתב 'פירוש, התורה והמצוות, שהמקיימים אותם עומדים ברומו של עולם'.

מא. ולפיכך נאמרו תיבות אלו אחר התיבות 'סביב רשעים יתהלכון' העוסקות באדם המתפלל אחורי בית הכנסת, לומר לך שאדם זה מזלזל בתפילה העומדת ברומו של עולם. מהרש"א (ח"א ד"ה מאי).

מב. טעם הדבר שהוצרכו חכמים להשמיענו זאת, כדי להזהיר את האדם שלא לפזר ממונו, וישתדל בכל כחו שלא לבא לידי צורך הבריות. מאירי (ד"ה לעולם יזהר - הראשון).

כתב המהרש"א (ח"א ד"ה מאי), שלשיטה זו המבארת את התיבות 'כרום זולות לבני אדם' לענין אדם הנצרך לחסדי הבריות, יש לבאר כענין זה אף את תחילת הפסוק 'סביב רשעים יתהלכון', שמקרא זה עוסק באדם שהלוה מעות לחבירו, ואין ביד הלוה לשלם, שהדין בזה הוא שאסור למלוה לעבור כנגד הלוה כדי שלא לביישו, ועל כך אומר הפסוק שדרך רשעים אינם כן, אלא מתהלכים הם סביב הלוה ומזלזלים בו עד שפניו משתנות ככרום.

מג. בתרגום יונתן שם (תהלים יב ט) תרגם את התיבות 'כרום זולות לבני אדם' כך, 'כעלוקא דמצצא דמיהון דבני נשא', כלומר, כעלוקה המוצצת דמם של בני אדם.

וכולהו כתיבי באדרעיה: אמר רבין בר רב אדא אמר רבי יצחק כל הרגיל לבא לבית הכנסת ולא בא יום אחד הקב"ה משאיל בו שנאמר [א] מי בכם ירא ה' שומע בקול עבדו אשר הלך חשכים ואין נוגה לו (א) אם לדבר מצוה הלך נוגה לו ואם לדבר הרשות הלך אין נוגה לו יבטח בשם ה' מאי טעמא משום דהוה ליה לבטוח בשם ה' ולא בטח: אמר ר' יוחנן בשעה שהקב"ה בא בבית הכנסת ולא מצא בה עשרה ° מיד הוא כועס שנא' [ב] מדוע באתי ואין איש קראתי ואין עונה. א"ר חלבו אמר רב הונא [א] כל הקובע [א] מקום לתפלתו אלהי אברהם בעזרו וכשמת אומרים לו אי עניו [א] אי חסיד מתלמידיו של אברהם אבינו ואברהם אבינו מנא לן דקבע מקום דכתיב [ג] וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם [ב] ואין עמידה אלא תפלה שנאמר [ד] ויעמוד פינחס ויפלל: אמר [ג] רבי חלבו אמר רב הונא [ב] היוצא מבית הכנסת אל יפסיע פסיעה גסה אמר אביי לא אמרן אלא למיפק אבל למיעל מצוה למרהט שנא' (ב) [ה] נרדפה לדעת את ה' אמר רבי זירא מריש כי הוה חזינא להו לרבנן דקא רהטי לפרקא בשבתא אמינא קא מחליין (ג) רבנן שבתא כיון דשמענא להא דרבי תנחום א"ר יהושע בן לוי לעולם [ג] ירוץ אדם [א] לדבר הלכה ואפילו בשבת שנא' [ו] אחרי ה' ילכו כאריה ישאג וגו' (ד) אנא נמי רהיטנא: אמר ר' זירא אגרא דפרקא רהטא אמר אביי אגרא דכלה דוחקא אמר רבא אגרא דשמעתא סברא אמר רב פפא אגרא דבי טמיא [ג] שתיקותא אמר מר זוטרא אגרא דתעניתא צדקתא אמר רב ששת [ד] אגרא דהספדא דלויי אמר רב אשי אגרא דבי הלולי מילי [ו]: [ה] אמר רב הונא [ה] כל המתפלל אחורי בית הכנסת נקרא רשע שנאמר [ז] סביב רשעים יתהלכון אמר אביי לא אמרן אלא דלא מהדר אפיה לבי כנישתא אבל מהדר אפיה לבי כנישתא לית לן בה ההוא גברא דקא [ז] [ו] מצלי אחורי בי כנישתא ולא מהדר אפיה לבי כנישתא חלף אליהו חזייה אידמי ליה כטייעא א"ל כדו בר [ח] קיימת קמי מרך שלף ספסרא וקטליה. א"ל ההוא מרבנן לרב ביבי בר אביי ואמרי לה רב ביבי לרב נחמן בר יצחק מאי [ז] כרום זלות לבני אדם אמר ליה אלו דברים שעומדים ברומו של עולם ובני אדם מזלזלין בהן ר' יוחנן ור' אלעזר דאמרי תרוייהו כיון שנצטרך אדם לבריות פניו משתנות ככרום שנאמר כרום זלות לבני אדם מאי כרום כי אתא רב דימי אמר עוף אחד יש בכרכי הים וכרום שמו וכיון שחמה זורחת [ט] מתהפך לכמה גוונין ר' אמי ור' אסי דאמרי תרוייהו כאילו נדון בשני דינים אש ומים שנאמר [ח] הרכבת אנוש לראשנו באנו באש ובמים: ואמר רבי חלבו אמר רב הונא [ז] לעולם יהא אדם זהיר בתפלת המנחה שהרי אליהו לא נענה אלא בתפלת המנחה שנאמר [ט] ויהי בעלות המנחה ויגש אליהו הנביא ויאמר וגו' [ד] ענני [ע] ה' ענני שתרד אש מן השמים ועניי שלא יאמרו מעשה כשפים הם ר' יוחנן אמר אף בתפלת ערבית שנאמר [י] תכון תפלתי קטרת לפניך משאת כפי מנחת ערב רב נחמן בר יצחק אמר אף תפלת שחרית שנאמר [כ] ה' בקר תשמע קולי בקר אערך לך ואצפה: וא"ר חלבו אמר רב הונא ° כל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר בחמשה קולות שנאמר [ל] קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול אומרים הודו את ה' צבאות ואם משמחו מה שכרו אמר רבי יהושע בן לוי זוכה לתורה שנתנה בחמשה קולות שנאמר [מ] ויהי ביום השלישי בהיות הבקר ויהי קולות וברקים וענן כבד על ההר וקול שופר וגו' [נ] ויהי קול השופר וגו' והאלהים יעננו בקול איני והא כתיב [ס] וכל העם רואים את הקולות אותן קולות דקודם מתן תורה הוו רבי אבהו אמר כאילו הקריב תודה שנאמר [ל] מביאים תודה בית ה' רב נחמן בר יצחק אמר כאילו בנה אחת מחורבות ירושלים שנאמר [ל] כי אשיב את שבות הארץ כבראשונה אמר ה': וא"ר חלבו אמר רב הונא כל אדם שיש בו יראת שמים דבריו נשמעין שנאמר [ע] סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא וגו' מאי [ע] כי זה כל האדם [כ] א"ר אלעזר אמר הקב"ה כל העולם כלו לא נברא אלא בשביל זה רבי אבא בר כהנא אמר שקול זה כנגד כל העולם כולו ר' שמעון בן עזאי אומר ואמרי לה ר' שמעון בן זומא [י] אומר [ל] כל העולם כולו לא נברא אלא לצוות [כ] לזה: וא"ר חלבו אמר רב הונא כל שיודע בחברו שהוא רגיל ליתן לו שלום יקדים לו שלום שנאמר [פ] בקש שלום ורדפהו ואם נתן לו ולא החזיר נקרא גזלן שנאמר [צ] ואתם בערתם הכרם גזלת העני בבתיכם:

אמר

וכולהו כתיבי באדרעיה. כל הכתובים הללו כתובים בזרוע בבית אחד, שאותן של יד אינן אלא בית אחד כדאמרינן במנחות (דף לד:) וכל הפרשיות כתובות בו: משאיל בו. מה טיבו של פלוני למה לא בא: ירא את ה' (ה). שהיה רגיל לבא אליו: אשר הלך חשכים ואין נוגה לו. אשר עתה הלך למקום חשך (ו) אשר ימנע עצמו מלהשכים לפתחי: ואין עונה. שיעור שיוכלו לענות דבר קדושה: אלהי אברהם. שקבע מקום לתפלתו: בעזרו. כלכך שהיה עוזר לאברהם: אל יפסיע פסיעה גסה. לפי שמראה בעצמו שעכוב בית הכנסת דומה עליו כמשוי: נרדפה. לשון מרוצה משמע, שהרודף רץ: לפרקא. לשמוע הדרשה: מחליין רבנן שבתא. דאמר מר (שבת ד' קיג:) אסור לפסוע פסיעה גסה בשבת שנאמר [י] אם תשיב משבת רגלך [י]: אגרא דפרקא. עיקר קבול שכר הבריות הרצים לשמוע דרשה מפי חכם היא שכר המרוצה, שהרי רובם אינם מבינים להעמיד גרסא ולומר שמועה מפי רבן לאחר זמן שיקבלו שכר למוד: אגרא דכלה. שבת שלפני הרגל שהכל נאספין לשמוע הלכות הרגל: אגרא דשמעתא סברא. שהוא יגע וטורח ומחשב להבין טעמו של דבר: אגרא דתענית' צדקתא. שנותנין צדקה לערב לפרנסת העניים [ח] שהתענו היום: דלויי. להרים קול בלשון נהי ועגמת נפש שיבכו השומעים: מילי. לשמח החתן בדברים: אחורי בית הכנסת. כל פתחי בית הכנסת היו במזרח, והכי תניא בתוספתא דמגילה (פרק ג) מעין מקדש ומשכן פניהם למערב ואחוריהם למזרח, והמתפלל אחורי בית הכנסת ואינו מחזיר פניו לבית הכנסת נראה ככופר במי שהצבור מתפללין לפניו, והא דרב הונא מוקי לה לאביי (ז) בדלא מהדר אפיה לבי כנישתא: חלף ההוא טייעא. סוחר ערבי: כדו בר. [מ] כלו שתי, בר רשות, כי האי דאמרינן בסוכה (ד' מה:) הא דעיילי בבר: כרום זלות. סיפיה דקרא דלעיל: דברים שעומדים ברומו של עולם. כגון תפלה שעולה למעלה: כיון שנצטרך אדם לבריות. הוא זל בעיניהם: לראשנו. להיות נושה בנו, דמתרגמינן כנושה (שמות כב) כרשיא: עובר בחמשה קולות. מזלזל בחמשה קולות שבירך בהן הקב"ה את ישראל: אותן קולות דקודם מתן תורה הוו. הנך קולות בתראי היינו הנך דאיירי בהו לעיל, וקאמר דנראין היו, ואע"פ שהקול אינו נראה זה נראה: מביאים תודה בית ה'. כי אשיב את שבות וגו'. סיפיה דקרא דחמשה קולות דלעיל הוא: בשביל זה. שיברא זה: לצוות. שלו"ץ בלע"ז: גזלת העני. והלא אף גזלת העשיר גזלה היא, אלא גזלת העני שאין לו כלום לגזול ממנו אלא שלא להשיב על שלומו:

ונענע

לתפלה, אבל הכא בביהכ"נ כי לא אתו בזמנייהו דרגילי למיתי מרתח רתח. [תוספות הרא"ש] **ואין עמידה אלא תפלה.** אין 'נא' אלא לשון חי, פירושו אין נא האמור פה. וכך אמרו (ברכות כו:) אברהם תקן תפלה שחרית, שנאמר 'וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם' ואין עמידה אלא תפלה, שנאמר 'ויעמוד פנחס ויפלל', ואין זה לומר שכל מקום שנאמר בו עמידה היא תפלה. **[רבי אליהו מזרחי, שמות יא ב]** **לעולם ירוץ אדם לדבר הלכה ואפילו בשבת.** כי הזריזות היא מדת שלימות גדול אשר טבעו של האדם מונעה ממנו עתה. ומי שמתגבר ותופש בה כל מה שיוכל, הנה לעתיד לבוא יזכה לה באמת, אשר הבורא יתברך יתנה לו שכרו חלף מה שהשתדל אחריה בזמן עבודתו. **[מסילת ישרים פרק ז]** **אמר רבי זירא אגרא דפרקא רהטא.** פירש"י זהו עיקר שכרם שיש בני אדם שאינן מבינים הדרשה מפי הרב, ותימה דר' זירא גופיה קאמר לעיל דמחללי שבתא כי רהטא והשתא קאמר דהוא עיקר השכר, ונראה לפרש שאם רוצה לעשות מצוה שלימה כמאמרה בלא חסרון יעשה כל הדברים דבסמוך. **[תוספות הרא"ש]** **אגרא דבי טמיא שתיקותא.** אין נראה לפרש דמיירי באבל ושותק ומקבל שכר כדכתיב וידום אהרן, דכל הני מיירי במי שעושה המצוה והאבל אינו עושה שום מצוה, הילכך נ"ל דמיירי דאותם שבאים לבית האבל שיש להם לישב ולשתוק ולשמוע דברי הגדול המנחם אותו ואם היו אחרים מדברים אין זה כבוד ותנחומין לאבל, וטמיא ע"ש עצמות המת כדמתרגם בעצם אדם בטמא נפשא דאנשא ובמדרש אנדריאנוס שחיק טמיא כמו ישחקו עצמותיו. ובערוך פי' טמא אבל באטב"ח הא' ט' ובאלב"ם המ' ב' והל' א'. **[תוספות הרא"ש]** **אמר ליה ההוא מרבנן לרב ביבי בר אביי.** צורבא מרבנן בחור חריף, כמו ביעי דצריבן במסכת ביצה (ז.), תלמיד חכם זקן לא קרי צורבא, אלא ההוא מרבנן קרי ליה. **[רש"י, תענית ד.]** **לעולם יהא אדם זהיר בתפלת המנחה.** תימה למה נקרא שמה מנחה אי משום מנחה שבערב גם בבקר יש מנחה, י"ל משום דערבית ושחרית יש להם שם אחר קורא זו תפלת המנחה. **[תוספות הרא"ש]** **שהרי אליהו לא נענה אלא בתפלת המנחה.** שמא בשעת הקרבת מנחה נענה, ולכך קרי ליה תפלת מנחה שאז היה שעת רצון. **[תוספות, פסחים קז.]**

עין משפט נר מצוה

כב א מיי' פ"ה מהלכות תפלה הלכה ו סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' צ סעיף יט:

כג ב ג מיי' פ"ח שם הלכה ב ופכ"ד מהל' שבת הלכה ה סמג עשין יב יט טוש"ע או"ח סי' צ סעיף יב ובסי' ש"א סעיף א [רב אלפס כאן ובשבת פרק טו]:

כד ד טור וש"ע יו"ד סי' שמד סעיף א [סמ"ג עשין יב]:

כה ה מיי' פ"ה מהלכות תפלה הלכה ו סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן צ סעיף ז:

כו ו טור או"ח סי' רלב:

הגהות הב"ח

(א) גמ' ואם לדבר מצוה: **(ב)** שם שנאמר ונדעה נרדפה: **(ג)** שם אמינא קא מחללין רבנן: **(ד)** שם כאריה ישאג כי הוא ישאג ויחרדו בנים מים אנא נמי רהיטנא: **(ה)** רש"י ד"ה ירא ה'. כצ"ל ותיבת את נמחק: **(ו)** ד"ה אשר הלך וכו'. חשך ומנע עצמו מלהשכים לביהכ"נ הס"ד: **(ז)** ד"ה אחורי וכו'. מוקים לה אביי כצ"ל ואות למ"ד נמחק:

לעזי רש"י

שלוו"ץ. פירוש לצוות (רש"י שבת דף ל ע"ב ד"ה לצוות ועיין רש"י ב"ב דף כא ע"א ד"ה ליהוי לוותא לחבריה):

הגהות הגר"א

[א] גמרא. לדבר הלכה. נ"ב גי' הרי"ף והרא"ש מצוה:

גליון הש"ס

גמ' מיד הוא כועס כו'. ע' בזוה"ק פרשת תרומה [ד' קל"א ע"א] ועי' בתשובת רשב"א סי' ל': **שם כל הנהנה מסעודת חתן כו'.** מג"א סימן קנ"ו:

תורה אור השלם

א) מִי בָכֶם יְרֵא יְיָ שֹׁמֵעַ בְּקוֹל עַבְדּוֹ אֲשֶׁר הָלַךְ חֲשֵׁכִים וְאֵין נֹגַהּ לוֹ יִבְטַח בְּשֵׁם יְיָ וְיִשָּׁעֵן בֵּאלֹהָיו: [ישעיה נ, י]

ב) מַדּוּעַ בָּאתִי וְאֵין אִישׁ קָרָאתִי וְאֵין עוֹנֶה הֲקָצוֹר קָצְרָה יָדִי מִפְּדוּת וְאִם אֵין בִּי כֹחַ לְהַצִּיל הֵן בְּגַעֲרָתִי אַחֲרִיב יָם אָשִׂים נְהָרוֹת מִדְבָּר תִּבְאַשׁ דְּגָתָם מֵאֵין מַיִם וְתָמֹת בַּצָּמָא: [ישעיה נ, ב]

ג) וַיַּשְׁכֵּם אַבְרָהָם בַּבֹּקֶר אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר עָמַד שָׁם אֶת פְּנֵי יְיָ: [בראשית יט, כז]

ד) וַיַּעֲמֹד פִּינְחָס וַיְפַלֵּל וַתֵּעָצַר הַמַּגֵּפָה: [תהלים קו, ל] ה) וְנֵדְעָה נִרְדְּפָה לָדַעַת אֶת יְיָ כְּשַׁחַר נָכוֹן מוֹצָאוֹ וְיָבוֹא כַגֶּשֶׁם לָנוּ כְּמַלְקוֹשׁ יוֹרֶה אָרֶץ: [הושע ו, ג] ו) אַחֲרֵי יְיָ יֵלְכוּ כְּאַרְיֵה יִשְׁאָג כִּי הוּא יִשְׁאַג וְיֶחֶרְדוּ בָנִים מִיָּם: [הושע יא, י] ז) סָבִיב רְשָׁעִים יִתְהַלָּכוּן כֻּרֻם זֻלּוּת לִבְנֵי אָדָם: [תהלים יב, ט] ח) הִרְכַּבְתָּ אֱנוֹשׁ לְרֹאשֵׁנוּ בָּאנוּ בָאֵשׁ וּבַמַּיִם וַתּוֹצִיאֵנוּ לָרְוָיָה: [תהלים סו, יב] ט) וַיְהִי בַּעֲלוֹת הַמִּנְחָה וַיִּגַּשׁ אֵלִיָּהוּ הַנָּבִיא וַיֹּאמַר יְיָ אֱלֹהֵי אַבְרָהָם יִצְחָק וְיִשְׂרָאֵל הַיּוֹם יִוָּדַע כִּי אַתָּה אֱלֹהִים בְּיִשְׂרָאֵל וַאֲנִי עַבְדֶּךָ וּבִדְבָרְךָ עָשִׂיתִי אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה: עֲנֵנִי יְיָ עֲנֵנִי וְיֵדְעוּ הָעָם הַזֶּה כִּי אַתָּה יְיָ הָאֱלֹהִים וְאַתָּה הֲסִבֹּתָ אֶת לִבָּם אֲחֹרַנִּית: [מלכים א יח, לו-לז] י) תִּכּוֹן תְּפִלָּתִי קְטֹרֶת לְפָנֶיךָ מַשְׂאַת כַּפַּי מִנְחַת עָרֶב: [תהלים קמא, ב] כ) יְיָ בֹּקֶר תִּשְׁמַע קוֹלִי בֹּקֶר אֶעֱרָךְ לְךָ וַאֲצַפֶּה: [תהלים ה, ד] ל) קוֹל שָׂשׂוֹן וְקוֹל שִׂמְחָה קוֹל חָתָן וְקוֹל כַּלָּה קוֹל אֹמְרִים הוֹדוּ אֶת יְיָ צְבָאוֹת כִּי טוֹב יְיָ כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ מְבִאִים תּוֹדָה בֵּית יְיָ כִּי אָשִׁיב אֶת שְׁבוּת הָאָרֶץ כְּבָרִאשֹׁנָה אָמַר יְיָ: [ירמיה לג, יא] מ) וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בִּהְיֹת הַבֹּקֶר וַיְהִי קֹלֹת וּבְרָקִים וְעָנָן כָּבֵד עַל הָהָר וְקֹל שֹׁפָר חָזָק מְאֹד וַיֶּחֱרַד כָּל הָעָם אֲשֶׁר בַּמַּחֲנֶה: [שמות יט, טז] נ) וַיְהִי קוֹל הַשּׁוֹפָר הוֹלֵךְ וְחָזֵק מְאֹד מֹשֶׁה יְדַבֵּר וְהָאֱלֹהִים יַעֲנֶנּוּ בְקוֹל: [שמות יט, יט] ס) וְכָל הָעָם רֹאִים אֶת הַקּוֹלֹת וְאֶת הַלַּפִּידִם וְאֵת קוֹל הַשֹּׁפָר וְאֶת הָהָר עָשֵׁן וַיַּרְא הָעָם וַיָּנֻעוּ וַיַּעַמְדוּ מֵרָחֹק: [שמות כ, טו] ע) סוֹף דָּבָר הַכֹּל נִשְׁמָע אֶת הָאֱלֹהִים יְרָא וְאֶת מִצְוֹתָיו שְׁמוֹר כִּי זֶה כָּל הָאָדָם: [קהלת יב, יג] פ) סוּר מֵרָע וַעֲשֵׂה טוֹב בַּקֵּשׁ שָׁלוֹם וְרָדְפֵהוּ: [תהלים לד, טו] צ) יְיָ בְּמִשְׁפָּט יָבוֹא עִם זִקְנֵי עַמּוֹ וְשָׂרָיו וְאַתֶּם בִּעַרְתֶּם הַכֶּרֶם גְּזֵלַת הֶעָנִי בְּבָתֵּיכֶם: [ישעיה ג, יד]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) ע"ל ד"ו ע"ב, **ב)** לקמן כו:, **ג)** [ע' תוס' עירובין יח: ד"ה ולא אחורין], **ד)** [לקמן ט:], **ה)** [שבת ל:], **ו)** עיין לקמן נח. (מהרש"א), **ז)** ישעיה נח יג, **ח)** [עי' סנהדרין דף לה. וברש"י שם].

הגהות וציונים

א] בכת"י הגירסא **הי חסיד הי עניו** וכ"ה הלשון סנהדרין יא ע"א, סוטה מח ע"ב, וע"ג ברבינו יונה, (והנה אי גרסינן חסיד ואח"כ עניו או איפכא תלוי אי גרסינן בע"ז כ ע"ב חסידות מביא לידי ענוה או ענוה מביא לידי חסידות) (שפ"ח): **ב]** נ"א **ואמר** (גליון): **ג]** בית אבל וי"א בית עצמו' של מתים [ע"ל דף נט. רש"י ד"ה אובא טמיא] (גליון): **ד]** בסמ"ג (עשין יב) משמע שגורס **חדוי** (מכתבי תורה מבעל אמרי אמת סי' קמט): **ה]** בכת"י נוסף **א"ר חלבו** אמר רב הונא, (והיא הגירסא האמיתית, דכולהו מימרות דר' חלבו א"ר הונא נינהו), וכ"ה ברי"ף ובראש"ש ובפסקי רי"ד: **ו]** בכת"י **דהוה מצלי**: **ז]** ס"א חלף **ההוא טייעא חזייה א"ל כדו** [גי' הערוך **כדובר**] (גליון) וכ"ה גירסת רש"י והרי"ף והרא"ש. ובערוך לפנינו איתא **בדובר** ובדפו"ר ובכת"י **בדו בר**: **ח]** ס"א **עליו** (גליון): **ט]** בכת"י ליתא כל הקטע "ענני וכו' מעשה כשפים הם", (וכתב בדק"ס דנכון הוא דמה ענינו כאן ומהא דלקמן ט ע"ב בא לכאן בט"ס) ועיין צל"ח: **י]** [בשבת שם אית' שמעון בן **עזאי** ועי' ברטנורה רפ"ד דאבות ורש"י קדושין מט ע"ב ד"ה בן עזאי] (גליון): **כ]** עיין בערוך ערך צבת שהביא גירסא אלא **לצבות** לזה: **ל]** בגמרא (שבת קיג ע"א) מפיק לה מדכתיב "מעשות דרכיך" שלא יהא הילוכך בשבת כהילוכך בחול וכ"ה ברש"י שבת קיג ע"ב ד"ה מהו לפסוע וי"ל דרש"י הביא רישא דקרא וצריך לגרוס **וגו'** (שפתי חכמים): **מ]** **כשתי רשויות** כן נוסף ברש"י בעין יעקב (גליון):

משנת ראשונים

בשעה שהקדוש ברוך הוא בא בבית הכנסת ולא מצא בה עשרה מיד הוא כועס. וא"ת והא אמרי' דבעשרה קדמה שכינה ואתיא וממתנת להם, וי"ל דהתם מיירי בעשרה המתפללין שלא בביהכ"נ כדמשמע לישנא מנין להמתפללין ששכינה עמהם, דמשמע בכל מקום שמתפללין אע"פ שאינו מקום קבוע

מבארת הגמרא, **כִּי אֲתָא רַב דִּימִי** - כאשר בא רב דימי מארץ ישראל לבבל[מד], **אָמַר, עוֹף אֶחָד יֵשׁ בִּכְרַכֵּי הַיָּם** - בערים שמעבר לים, **וּ'כְרוּם' שְׁמוֹ, וְכֵיוָן שֶׁחַמָּה זוֹרַחַת** עליו הרי הוא **מִתְהַפֵּךְ לְכַמָּה גְּוָונִין** - צבעים[מה], וכן האדם הנזקק לטובת הבריות פניו משתנות[מו].

רַבִּי אַמִּי וְרַבִּי אַסִּי דְּאָמְרֵי תַּרְוַיְיהוּ - אמרו שניהם, שכל הנזקק לטובת הבריות הרי זה **כְּאִילּוּ** הוא **נִדּוֹן בִּשְׁנֵי דִינִים** קשים, **בָּאֵשׁ וּמַיִם, שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים סו יב) **'הִרְכַּבְתָּ אֱנוֹשׁ לְרֹאשֵׁנוּ בָּאנוּ בָאֵשׁ וּבַמַּיִם'**, ויש לפרש המקרא כך, 'הרכבת אנוש לראשנו', היינו השלטת אדם עלינו להיות נושה בנו[מז], ולפיכך הרי אנו כנידונים באש ובמים[מח].

★

הגמרא מביאה מימרא נוספת של רבי חלבו אמר רב הונא, בענין זהירות בתפילת המנחה:

וְאָמַר רַבִּי חֶלְבּוֹ אָמַר רַב הוּנָא, לְעוֹלָם יְהֵא אָדָם זָהִיר בִּתְפִלַּת הַמִּנְחָה[מט], להקדימה מיד בתחילת זמנה[נ], **שֶׁהֲרֵי אֵלִיָּהוּ** הנביא בהר הכרמל בעת שאסף את כל העם להוכיח את אפסותם של נביאי הבעל[נא], **לֹא נַעֲנָה** בתפילתו שתרד אש מן השמים על קרבנו, **אֶלָּא** כשהתפלל **בִּ**תחילת זמן **תְּפִלַּת הַמִּנְחָה**[נב], **שֶׁנֶּאֱמַר** (מלכים א' יח לו-לז) **'וַיְהִי בַּעֲלוֹת הַמִּנְחָה**[נג] **וַיִּגַּשׁ אֵלִיָּהוּ הַנָּבִיא וַיֹּאמַר** וגו', ה' אֱלֹהֵי אַבְרָהָם יִצְחָק וְיִשְׂרָאֵל, הַיּוֹם יִוָּדַע כִּי אַתָּה אֱלֹהִים בְּיִשְׂרָאֵל, וַאֲנִי עַבְדֶּךָ, וּבִדְבָרְךָ עָשִׂיתִי אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה. עֲנֵנִי ה' עֲנֵנִי וְיֵדְעוּ הָעָם הַזֶּה כִּי אַתָּה ה' הָאֱלֹהִים' וגו'. ואכן נענה בתפילתו זאת, שכן נאמר בפסוק שלאחריו 'וַתִּפֹּל אֵשׁ ה' וַתֹּאכַל אֶת הָעֹלָה וְאֶת הָעֵצִים', וגו'[נד].

עתה מבארת הגמרא מדוע הוצרך אליהו לכפול את בקשתו. **'עֲנֵנִי** ה' **עֲנֵנִי'**, תחילה **עֲנֵנִי שֶׁתֵּרֵד אֵשׁ מִן הַשָּׁמַיִם** על קרבני, **ו**לאחר מכן **עֲנֵנִי שֶׁלֹּא יֹאמְרוּ שֶׁמַּעֲשֵׂה כְּשָׁפִים הֵם**, אלא יבואו מתוך כך לאמונת הבורא[נה].

לאחר שהובאו דברי רב הונא שצריך להזהר בזמן תפילת המנחה, מביאה הגמרא עוד מימרות בענין זה:

רַבִּי יוֹחָנָן אָמַר, אַף בִּתְפִלַּת עַרְבִית יש להזהר להתפלל בתחילת זמנה, **שֶׁ**כן **נֶּאֱמַר** בה (תהלים קמא ב) **'תִּכּוֹן תְּפִלָּתִי קְטֹרֶת לְפָנֶיךָ, מַשְׂאַת כַּפַּי מִנְחַת עָרֶב'**[נו].

רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק אָמַר, אַף תְּפִלַּת שַׁחֲרִית יש להזהר להתפלל בתחילת זמנה, **שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים ה ד) **'ה' בֹּקֶר תִּשְׁמַע קוֹלִי, בֹּקֶר אֶעֱרָךְ לְךָ וַאֲצַפֶּה'**[נז].

★

הגמרא מביאה מימרא נוספת של רבי חלבו בשם רב הונא, בענין גודל החיוב לשמח חתן:

וְאָמַר רַבִּי חֶלְבּוֹ אָמַר רַב הוּנָא, כָּל אדם **הַנֶּהֱנֶה מִסְּעוּדַּת חָתָן וְאֵינוֹ מְשַׂמְּחוֹ**[נח], **עוֹבֵר** - הרי הוא מזלזל **בַּחֲמִשָּׁה קוֹלוֹת** שבירך בהם הקדוש ברוך הוא את ישראל, שכן מצינו שנזכרה תיבת 'קול' בענין שמחת חתן וכלה חמש פעמים, **שֶׁנֶּאֱמַר** (ירמיה לג יא) **'קוֹל שָׂשׂוֹן וְקוֹל שִׂמְחָה, קוֹל חָתָן וְקוֹל כַּלָּה, קוֹל אוֹמְרִים הוֹדוּ אֶת ה' צְבָאוֹת'**.

וְאִם מְשַׂמְּחוֹ לחתן, **מַה שְּׂכָרוֹ** על כך. **אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי**, הרי הוא **זוֹכֶה לַתּוֹרָה, שֶׁנִּתְּנָה בַּחֲמִשָּׁה קוֹלוֹת**[נט], כלומר,

---

מד. רש"י במסכת מועד קטן (ג: ד"ה כי).

מה. באמרי נועם (ד"ה כיון) כתב בשם הגר"א שמתהפך לששה עשר גוונים.

מו. כתב הצל"ח (ד"ה וכיון), שלפיכך נקטה הגמרא 'וכיון שחמה זורחת', ולא אמרה סתם שהוא מתהפך לכמה גוונים, ללמדנו שמה שנתבאר כאן שאדם הנצרך לבריות פניו משתנות ככרום היינו דווקא באופן ש'החמה זורחת' עליו, דהיינו שנותנים לו צדקה בפרהסיא, אבל אם נותנים לו 'מתן בסתר' אין פניו משתנות. ובאיי הים (ד"ה אלו) כתב, שאדם הנצרך לבריות עליו לשנות את דעותיו לפי דעת הבריות שהוא צריך להם, שכן אינו יכול להמרות את פיהם, ולפיכך הוא נמשל לעוף זה המשנה את צבעו לפי ענין זוהר החמה אשר תאיר עליו.

מז. 'לראשנו' היינו להיות נושה בנו, שכן 'לא תהיה לו כנושה' (שמות כב כד) תרגם אונקלוס 'כרשיא'. רש"י (ד"ה לראשנו).

מח. ענין 'אש ומים' כך הוא, שאדם המתבייש מחבירו הרי זה 'אזיל סומקא ואתא חיורא', והסומק הוא תולדת האש, ואילו החיוורון הוא תולדת המים, ונמצא שאדם המתבייש הרי הוא כאילו נידון באש ומים. מהרש"א (ח"א ד"ה אלו).

מט. בתוספות הרא"ש (ד"ה לא) תמה, מדוע נקראת תפילת המנחה בשם זה, אם משום שהיו מביאים מנחה עם תמיד של בין הערביים, הרי גם בבוקר היו מביאים מנחה עם תמיד של שחר. וכתב, שמאחר ושחרית וערבית יש להם כבר שם אחר, לפיכך קוראים תפילה זו על שם המנחה, אף שהיו מביאים מנחה גם בזמנים אחרים. וכן הקשו ותירצו התוספות במסכת פסחים (קז. ד"ה סמוך). והוסיפו לתרץ עוד, על פי דברי הגמרא להלן בסמוך ש'אליהו לא נענה אלא בתפילת המנחה', שיתכן לומר שאליהו הנביא נענה בשעה שהקריב מנחה, ולפיכך נקראת התפילה בשם 'מנחה', על שם שעת הרצון שהיתה אז בזמן הקרבת המנחה.

נ. כן ביאר המהרש"א (ח"א ד"ה בתפלת), שאין כוונת הגמרא להזהיר את האדם שלא לבטל את עצם התפילה, שהרי כבר מפורש (להלן כו:) שהאבות תיקנו את התפילות, אלא הכוונה היא שיזהר האדם להתפלל מיד בתחילת הזמן הראוי לתפילה, ולא יתעכב בענינים אחרים, כדי שלא יבוא להימשך בדברים אלו וישכח מלהתפלל, וכמבואר במסכת שבת (ט:). ועל פי דרכו ביארנו את כל מהלך הגמרא להלן. אמנם בעיון יעקב (ד"ה לעולם) פירש את דברי הגמרא באופן אחר, שאם יש לאדם איזו בקשה פרטית יבקשנה בתפילת המנחה בדווקא, שהיא עת רצון מיוחדת שבה נענה אליהו בהר הכרמל, וכמבואר בדברי הגמרא בסמוך.

נא. כמתואר בספר מלכים (א' פרק יח), שמאחר והיו ישראל בימי אחאב עובדי עבודה זרה נגזר עליהם רעב שלש שנים, ובסיומם אסף אליהו את כל ישראל בהר הכרמל, ואת כל נביאי הבעל והאשרה שמונה מאות וחמשים איש, ולקחו שתי פרים אחד להם ואחד לאליהו, והקימו שתי מזבחות, וסיכמו שכל אחד מהם יקריב את הפר על המזבח ואש לא ישים, והאלהים אשר יענה באש הוא האלהים. וניסו נביאי האלילים בראשונה מן הבוקר ועד הצהרים ולא עלתה בידם מאומה, ולאחר מכן בזמן עלות המנחה העלה אליהו את קרבנו והתפלל לה', ונענה בכך שירדה אש מן השמים, והודו הכל שה' הוא האלהים.

נב. ברשב"א (חדושי אגדות ד"ה ואמר) האריך בביאור ענין אליהו ונביאי הבעל, וכתב בסוף הדברים שנביאי הבעל סבורים היו שנתן הקדוש ברוך הוא את השליטה בעולם לשמש ולשאר הגלגלים, ולפיכך התפללו אל הבעל מתחילת היום ועד אחר חצות היום, דהיינו, כל זמן שהשמש עומדת בתוקפה, אך עם עלות המנחה כאשר פנתה השמש לערוב חדלו מקריאתם, ולפיכך לא החל אליהו בתפילתו עד לאותה שעה, להראותם שהוא מתפלל לפני הקדוש ברוך הוא, שאין בו שום שינוי, ואינו תלוי בשום שעה ועונה. ראה שם עוד בכל דבריו.

נג. ומשמע מתיבות אלו שהיה זה בתחילת זמן המנחה, ומכאן שצריך אדם לדקדק להתפלל מנחה בתחילת זמנה. מהרש"א (ח"א ד"ה שהרי).

נד. לכאורה יש לתמוה, כיצד ניתן להוכיח מן המעשה של אליהו ונביאי הבעל שיש להזהר בתפילת המנחה דווקא, הרי יתכן שאילו היה אליהו מתפלל בזמן שחרית או ערבית היה נענה גם כן, אלא שכך היה המעשה שם, שהמתין עד זמן עלות המנחה, עד שנתייאשו נביאי הבעל מקרבנם. תירץ באמרי נועם (ד"ה לעולם), על פי המתבאר בזוהר שזמן המנחה הוא זמן שליטת הכשפים, ואם כן יש לתמוה מדוע התפלל אליהו בזמן זה, הרי משום כך הוצרך להוסיף תפילה שלא יחשדוהו שעושה כן על ידי כשפים, וכמבואר בדברי הגמרא בסמוך, אלא בהכרח שעשה כן משום ה'עת רצון' של תפילת המנחה.

נה. לכאורה יש לתמוה מדוע הפסיקה הגמרא כאן בענין זה, הרי אין אנו עוסקים עתה בסוגיית 'אליהו בהר הכרמל', אלא בכך שיש לאדם להזהר בתפילת המנחה, ולהלן בסמוך מביאה הגמרא דעות נוספות הסוברות שיש להזהר בתפילת ערבית או שחרית, ואם כן לא היה לגמרא להפסיק כאן בביאור טעם הדבר שהוצרך אליהו לכפול בקשתו. וביאר באמרי נועם (ד"ה לעולם), על פי דרכו [ראה הערה לעיל] שהראיה לכך שזמן המנחה הוא עת רצון היינו משום שהמתין אליהו עד אז, אף שהוא זמן שליטת הכשפים, ולפיכך הוצרך להוסיף תפילה שלא יחשדוהו בכך, ובזה מתבאר מדוע נסמך ענין זה לכאן.

נו. כלומר, יש ללמוד ממקרא זה שצריך לסמוך את תפילת ערבית לקטורת של בין הערבים, והקטורת היתה נעשית אחר התמיד, והיא היתה העבודה המאוחרת במנחה, ונמצא שיש להתפלל ערבית בתחילת הלילה בסמוך לעבודת הקטורת. מהרש"א (ח"א ד"ה ור"י). אמנם באמרי נועם (ד"ה אף) פירש ש'קטורת' זו היא הקטרת איברים, שזמנה כל הלילה, שכנגדה תיקנו תפילת ערבית.

נז. ומאחר וכפל הכתוב את תיבת 'בוקר' יש ללמוד שצריך להקדים את תפילת שחרית ככל האפשר, וכעין מה שמצינו במסכת פסחים (נט.) שיש להקדים קטורת של שחר לפי שנאמר בה 'בבוקר בבוקר'. (מהרש"א ח"א ד"ה בתפלת).

כתב הרשב"א (חידושי אגדות ד"ה ואמר), שלא נחלקו האמוראים בענין זה, שהכל מודים שצריך להזהר בכל שלושת התפילות, אלא שכל אחד מהם נקט תפילה אחת. עיין שם עוד בדבריו.

נח. נקט 'סעודת חתן', על פי המבואר במסכת חולין (פג.) שהדרך היא שבית החתן טורחים יותר בהכנת הסעודה מבית הכלה [ולפיכך הסעודה נקראת על שם החתן]. שפתי חכמים (ד"ה הנהנה).

כתב בטעמי המנהגים (אות תתקפ) בשם מנחת עני, שמטעם זה נהגו היום שאבי הכלה הוא העושה את סעודת החתונה, כדי שלא תהא נקראת 'סעודת חתן', ולא יהא בה חשש של 'כל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו'.

נט. טעם הדבר שזוכה לתורה, לפי שנתינתה היתה יום חתונתו ושמחת לבו, עם ישראל. מהרש"א (ח"א ד"ה עובר).

עין משפט נר מצוה

כב א מיי' פ"ה מהלכות תפלה הלכה ו סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' צ סעיף יט:

כג ב ג מיי' פ"ח שם הלכה ג ופכ"ד מהל' שבת הלכה ה סמג עשין יב יט טוש"ע או"ח סי' צ סעיף יב ובסי' ש"א סעיף א [רב אלפס כאן ובשבת פרק טו]:

כד ד טור וסו"ע י"ד סי' שד"מ סעיף א [סמ"ג עשין יב]:

כה ה מיי' פ"ה מהלכות תפלה הלכה ו סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן צ סעיף ז:

כו ו טור או"ח סי' רלב:

הגהות הב"ח

(א) גמ' ואם לדבר מצוה: (ב) שם שנאמר ונדעה נרדפה: (ג) שם אמינא קא מחללין רבנן: (ד) שם כאריה ישאג כי הוא ישאג ויחרדו בנים מים אנא נמי רהיטנא: (ה) רש"י ד"ה ירא ה'. כצ"ל ותיבת את נמחק: (ו) ד"ה אשר הלך וכו'. חשך ומנע עצמו מלהשכים לביהכ"נ הס"ד: (ז) ד"ה אחורי וכו'. מוקים לה אביי כצ"ל ואות למ"ד נמחק:

לעזי רש"י

שלו"ץ. פירוש נוותא (רש"י שבת דף ל ע"ב ד"ה לצוות ועיין רש"י ב"ב דף כא ע"א ד"ה ליהוי נוותא לחבריה):

הגהות הגר"א

[א] גמרא. לדבר הלכה. נ"ב גי' הרי"ף והרא"ש מצוה:

גליון הש"ס

גמ' מיד הוא כועס כו'. עי' בזוה"ק פרשת תרומה [ד' קל"א ע"א] ועי' בתשובת רשב"א סי' נ': שם כל הנהנה מסעודת חתן כו'. מג"א סימן קנ"ו:

תורה אור השלם

א) מי בכם ירא יי שמע בקול עבדו אשר הלך חשכים ואין נגה לו יבטח בשם יי וישען באלהיו: [ישעיה ג, י]

ב) מדוע באתי ואין איש קראתי ואין עונה הקצור קצרה ידי מפדות ואם אין בי כח להציל הן בגערתי אחריב ים אשים נהרות מדבר תבאש דגתם מאין מים ותמת בצמא: [ישעיה ג, ב]

ג) וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם את פני יי: [בראשית יט, כז]

רש"י

וכולהו כתיבי באדרעיה. כל הכתובים הללו כתובים בזרוע בבית אחד, שאותן של יד אינן אלא בית אחד כדאמרינן במנחות (דף לד:) וכל הפרשיות כתובות בו: משאיל בו. מה טיבו של פלוני למה לא בא: ירא את ה' (ה). שהיה רגיל לבא אליו: אשר הלך חשכים ואין נוגה לו. אשר עתה הלך למקום חשך (ו) אשר ימנע עצמו מלהשכים לפתחי: ואין עונה. שיעור שיוכלו לענות דבר קדושה: אלהי אברהם. שקבע מקום לתפלתו: בעזרו. כלכך שהיה עוזר לאברהם: אל יפסיע פסיעה גסה. לפי שמראה בעצמו שעכוב בית הכנסת דומה עליו כמשוי: נרדפה. לשון מרוצה משמע, שהרודף רץ: לפרקא. לשמוע הדרשה: מחליין רבנן שבתא. דאמר מר (שבת ד' קיג:) אסור לפסוע פסיעה גסה בשבת שנאמר[ו] אם תשיב משבת רגלך[ו]: אגרא דפרקא. עיקר קבול שכר הבריות הרצים לשמוע דרשה מפי חכם היא שכר המרוצה, שהרי רובם אינם מבינים להעמיד גרסא ולומר שמועה מפי רבן לאחר זמן שיקבלו שכר למוד: אגרא דכלה. שבת שלפני הרגל שהכל נאספין לשמוע הלכות הרגל: אגרא דשמעתא סברא. שהוא יגע וטורח ומחשב להבין טעמו של דבר: אגרא דתענית' צדקתא. שנותנין לדקה לערב לפרנסת העניים[ח] שהתענו היום: דלויי. להרים קול בלשון נהי ועגמת נפש שיבכו השומעים:

מילי. לשמח החתן בדברים: אחורי בית הכנסת. כל פתחי בית הכנסת היו במזרח, והכי תניא בתוספתא דמגילה (פרק ג) מעין מקדש ומשכן פניהם למערב ואחוריהם למזרח, והמתפלל אחורי בית הכנסת ואינו מחזיר פניו לבית הכנסת נראה ככופר במי שהצבור מתפללין לפניו, והא דרב הונא מוקי לה לאביי (ז) בדלא מהדר אפיה לבי כנישתא: חלף ההוא טייעא. סוחר ערבי: כדו בר.[מ] כלו שתי, בר רשות, כי האי דאמרינן בסוכה (ד' מה:) הא דעיילי בבר: כרום זלות. סיפיה דקרא דלעיל: דברים שעומדים ברומו של עולם. כגון תפלה שעולה למעלה: כיון שנצטרך אדם לבריות. הוא זל בעיניהם: לראשנו. להיות נושה בנו, דמתרגמינן כנושה (שמות כב) כרשיא: עובר בחמשה קולות. מזלזל בחמשה קולות שבירך בהן הקב"ה את ישראל: אותן קולות דקודם מתן תורה הוו. הנך קולות בתראי היינו הנך דאיירי בהו לעיל, וקאמר דנראין היו, ואע"פ שהקול אינו נראה זה נראה: מביאים תודה בית ה'. כי אשיב את שבות וגו'. סיפיה דקרא דחמשה קולות דלעיל הוא: בשביל זה. שיברא זה לצוות. של"וץ בלע"ז: גזלת העני. והלא אף גזלת העשיר גזלה היא, אלא גזלת העני שאין לו כלום לגזול ממנו אלא שלא להשיב על שלומו:

ונענע

גמרא

וכולהו כתיבי באדרעיה: אמר רבין בר רב אדא אמר רבי יצחק כל הרגיל לבא לבית הכנסת ולא בא יום אחד הקב"ה משאיל בו שנאמר א) מי בכם ירא ה' שומע בקול עבדו אשר הלך חשכים ואין נוגה לו (א) אם לדבר מצוה הלך נוגה לו ואם לדבר הרשות הלך אין נוגה לו יבטח בשם ה' מאי טעמא משום דהוה ליה לבטוח בשם ה' ולא בטח: אמר ר' יוחנן בשעה שהקב"ה בא בבית הכנסת ולא מצא בה עשרה ° מיד הוא כועס שנא' ב) מדוע באתי ואין איש קראתי ואין עונה. א"ר חלבו אמר רב הונא א כל הקובע [ה] מקום לתפלתו אלהי אברהם בעזרו וכשמת אומרים לו אי עניו[א] אי חסיד מתלמידיו של אברהם אבינו ואברהם אבינו מנא לן דקבע מקום דכתיב ג) וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם [ב] ואין עמידה אלא תפלה שנאמר ד) ויעמוד פינחס ויפלל: אמר[ג] רבי חלבו אמר רב הונא ב היוצא מבית הכנסת אל יפסיע פסיעה גסה אמר אביי לא אמרן אלא למיפק אבל למיעל מצוה למרהט שנא' (ב) ה) נרדפה לדעת את ה' אמר רבי זירא מריש כי הוה חזינא להו לרבנן דקא רהטי לפרקא בשבתא אמינא קא מחליין (ג) רבנן שבתא כיון דשמענא להא דרבי תנחום א"ר יהושע בן לוי לעולם ג ירוץ אדם [א] לדבר הלכה ואפילו בשבת שנא' ו) אחרי ה' ילכו כאריה ישאג וגו' (ד) אנא נמי רהיטנא: אמר ר' זירא אגרא דפרקא רהטא אמר אביי אגרא דכלה דוחקא אמר רבא אגרא דשמעתא סברא אמר רב פפא אגרא דבי טמיא[ג] שתיקותא אמר מר זוטרא אגרא דתעניתא צדקתא אמר רב ששת ד אגרא דהספדא דלויי אמר רב אשי אגרא דבי הלולי מילי:[ה] אמר רב הונא ה כל המתפלל אחורי בית הכנסת נקרא רשע שנאמר ז) סביב רשעים יתהלכון אמר אביי לא אמרן אלא דלא מהדר אפיה לבי כנישתא אבל מהדר אפיה לבי כנישתא לית לן בה ההוא גברא דקא[ו] מצלי אחורי בי כנישתא ולא מהדר אפיה לבי כנישתא חלף אליהו חזייה אידמי ליה כטייעא א"ל כדו בר[ז] קיימת קמי מרך שלף ספסרא וקטליה. א"ל ההוא מרבנן לרב ביבי בר אביי ואמרי לה רב ביבי לרב נחמן בר יצחק מאי ז) כרום זלות לבני אדם אמר ליה אלו דברים שעומדים ברומו של עולם ובני אדם מזלזלין בהן ר' יוחנן ור' אלעזר דאמרי תרוייהו כיון שנצטרך אדם לבריות פניו משתנות ככרום שנאמר כרום זלות לבני אדם מאי כרום כי אתא רב דימי אמר עוף אחד יש בכרכי הים וכרום שמו וכיון שחמה זורחת מתהפך לכמה גוונין ר' אמי ור' אסי דאמרי תרוייהו כאילו נדון בשני דינים אש ומים שנאמר ח) הרכבת אנוש לראשנו באנו באש ובמים: ואמר רבי חלבו אמר רב הונא ו לעולם יהא אדם זהיר בתפלת המנחה שהרי אליהו לא נענה אלא בתפלת המנחה שנאמר ט) ויהי בעלות המנחה ויגש אליהו הנביא ויאמר וגו' ענני[ט] ה' ענני שתרד אש מן השמים ועניי שלא יאמרו מעשה כשפים הם ר' יוחנן אמר אף בתפלת ערבית שנאמר י) תכון תפלתי קטרת לפניך משאת כפי מנחת ערב רב נחמן בר יצחק אמר אף תפלת שחרית שנאמר כ) ה' בקר תשמע קולי בקר אערך לך ואצפה: וא"ר חלבו אמר רב הונא ° כל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר בחמשה קולות שנאמר ל) קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול אומרים הודו את ה' צבאות ואם משמחו מה שכרו אמר רבי יהושע בן לוי זוכה לתורה שנתנה בחמשה קולות שנאמר מ) ויהי ביום השלישי בהיות הבקר ויהי קולות וברקים וענן כבד על ההר וקול שופר וגו' נ) ויהי קול השופר וגו' והאלהים יעננו בקול איני והא כתיב ס) וכל העם רואים את הקולת אותן קולות דקודם מתן תורה הוו רבי אבהו אמר כאילו הקריב תודה שנאמר ל) מביאים תודה בית ה' רב נחמן בר יצחק אמר כאילו בנה אחת מחורבות ירושלים שנאמר ל) כי אשיב את שבות הארץ כבראשונה אמר ה': וא"ר חלבו אמר רב הונא כל אדם שיש בו יראת שמים דבריו נשמעין שנאמר ע) סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא וגו' מאי ע) כי זה כל האדם א"ר אלעזר אמר הקב"ה כל העולם כלו לא נברא אלא בשביל זה רבי אבא בר כהנא אמר שקול זה כנגד כל העולם כולו ר' שמעון בן עזאי אומר ואמרי לה ר' שמעון בן זומא[י] אומר[י] כל העולם כולו לא נברא אלא לצוות[כ] לזה: וא"ר חלבו אמר רב הונא כל שיודע בחברו שהוא רגיל ליתן לו שלום יקדים לו שלום שנאמר פ) בקש שלום ורדפהו ואם נתן לו ולא החזיר נקרא גזלן שנאמר צ) ואתם בערתם הכרם גזלת העני בבתיכם:

אמר

מסורת הש"ס עם הוספות

א) ע"ל ד"ז ע"ב, ב) לקמן כו:, ג) [ע' תוס' עירובין יח: ד"ה ולא אחורין], ד) [לקמן ט:], ה) [שבת ל:], ו) עיין לקמן נח. (מהרש"א), ז) ישעיה נח יג, ח) [עי' סנהדרין דף לה. וברש"י שם].

הגהות וציונים

א] בכת"י הגירסא הי חסיד הי עניו וכ"ה הלשון סנהדרין יא ע"א, סוטה מח ע"ב, וע"ג ברבינו יונה, (והנה אי גרסינן חסיד ואח"כ עניו או איפכא תלוי אי גרסינן בע"ז כ ע"ב חסידות מביא לידי ענוה או ענוה מביא לידי חסידות) (שפ"ח): ב] נ"א ואמר (גליון): ג] בית אבל וי"א בית עצמו' של מתים [ע"ל דף נט. רש"י ד"ה אובא טמיא] (גליון): ד] בסמ"ג (עשין יב) משמע שגורס חדוי (מכתבי תורה מבעל אמרי אמת סי' קמט): ה] בכת"י נוסף א"ר חלבו אמר רב הונא, (והיא הגירסא האמיתית, דכולהו מימרות דר' חלבו א"ר הונא נינהו), וכ"ה ברי"ף ובראש"ש ובפסקי רי"ד: ו] בכת"י דהוה מצלי: ז] ס"א חלף ההוא טייעא חזייה א"ל כדו [גי' הערוך כדובר] (גליון) וכ"ה גירסת רש"י והרי"ף והרא"ש. ובערוך לפנינו איתא בדובר ובדפו"ד ובכת"י בדו בר: ח] ס"א עליו (גליון): ט] בכת"י ליתא כל הקטע "ענני וכו' מעשה כשפים הם", (וכתב בדק"ס דנכון הוא דמה ענינו כאן ומהא דלקמן ט ע"ב בא לכאן בט"ס) ועיין צל"ח: י] [בשבת שם אית' שמעון בן עזאי ועי' ברטנורה רפ"ד דאבות ורש"י קדושין מט ע"ב ד"ה בן עזאי] (גליון): כ] עיין בערוך ערך צבת שהביא גירסא אלא לצבות לזה: ל] בגמרא (שבת קיג ע"א) מפיק לה מדכתיב "מעשות דרכיך" שלא יהא הילוכך בשבת כהילוכך בחול וכ"ה ברש"י שבת קיג ע"ב ד"ה מהו לפסוע וי"ל דרש"י הביא רישא דקרא וצריך לגרוס וגו' (שפתי חכמים): מ] כשתי רשויות כן נוסף ברש"י בעין יעקב (גליון):

משנת ראשונים

בשעה שהקדוש ברוך הוא בא בבית הכנסת ולא מצא בה עשרה מיד הוא כועס. וא"ת והא אמרי' דבעשרה קדמה שכינה ואתיא וממתנת להם, וי"ל דהתם מיירי בעשרה המתפללין שלא בביהכ"נ כדמשמע לישנא מנין להמתפללין ששכינה עמהם, דמשמע בכל מקום שמתפללין אע"פ שאינו מקום קבוע לתפלה, אבל הכא בביהכ"נ כי לא אתו בזמנייהו דרגילי למיתי מרתח רתח. [תוספות הרא"ש] **ואין עמידה אלא תפלה.** אין 'נא' אלא לשון חי, פירושו אין נא האמור פה. וכך אמרו (ברכות כו:) אברהם תקן תפלה שחרית, שנאמר 'וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם' ואין עמידה אלא תפלה, שנאמר 'ויעמוד פנחס ויפלל', ואין זה לומר שכל מקום שנאמר בו עמידה היא תפלה. [רבי אליהו מזרחי, שמות יא ב] **לעולם ירוץ אדם לדבר הלכה ואפילו בשבת.** כי הזריזות היא מדת שלימות גדול אשר טבעו של האדם מונעה ממנו עתה. ומי שמתגבר ותופש בה כל מה שיוכל, הנה לעתיד לבוא יזכה לה באמת, אשר הבורא יתברך יתנה לו שכרו חלף מה שהשתדל אחריה בזמן עבודתו. [מסילת ישרים פרק ז] **אמר רבי זירא אגרא דפרקא רהטא.** פירש"י זהו עיקר שכרם שיש בני אדם שאינן מבינים הדרשה מפי הרב, ותימה דר' זירא גופיה קאמר לעיל דמחללי שבתא כי רהטא והשתא קאמר דהוא עיקר השכר, ונראה לפרש שאם רוצה לעשות מצוה שלימה כמאמרה בלא חסרון יעשה כל הדברים דבסמוך. [תוספות הרא"ש] **אגרא דבי טמיא שתיקותא.** אין נראה לפרש דמיירי באבל ושותק ומקבל שכר כדכתיב וידום אהרן, דכל הני מיירי במי שעושה המצוה והאבל אינו עושה שום מצוה, הילכך נ"ל דמיירי דאותם שבאים לבית האבל שיש להם לישב ולשתוק ולשמוע דברי הגדול המנחם אותו ואם היו אחרים מדברים אין זה כבוד ותנחומין לאבל, וטמיא ע"ש עצמות המת כדמתרגם בעצם אדם בטמא נפשא דאנשא ובמדרש אנדריאנוס שחיק טמיא כמו ישחקו עצמותיו. ובערוך פי' טמא אבל באטב"ח הא' ט' ובאלב"ם המ' ב' והל' א'. [תוספות הרא"ש] **אמר ליה ההוא מרבנן לרב ביבי בר אביי.** צורבא מרבנן בחור חריף, כמו ביעי דצריבן במסכת ביצה (ז.), תלמיד חכם זקן לא קרי צורבא, אלא ההוא מרבנן קרי ליה. [רש"י, תענית ד.] **לעולם יהא אדם זהיר בתפלת המנחה.** תימה למה נקרא שמה מנחה אי משום מנחה שבערב גם בבקר יש מנחה, י"ל משום דערבית ושחרית יש להם שם אחר קורא זו תפלת המנחה. [תוספות הרא"ש] **שהרי אליהו לא נענה אלא בתפלת המנחה.** שמא בשעת הקרבת מנחה נענה, ולכך קרי ליה תפלת מנחה שאז היה שעת רצון. [תוספות, פסחים קז.]

ד) ויעמד פינחס ויפלל ותעצר המגפה: [תהלים קו, ל] ה) ונדעה נרדפה לדעת את יי כשחר נכון מוצאו ויבוא כגשם לנו כמלקוש יורה ארץ: [הושע ו, ג] ו) אחרי יי ילכו כאריה ישאג כי הוא ישאג ויחרדו בנים מים: [הושע יא, י] ז) סביב רשעים יתהלכון כרם זלות לבני אדם: [תהלים יב, ט] ח) הרכבת אנוש לראשנו באנו באש ובמים ותוציאנו לרויה: [תהלים סו, יב] ט) ויהי בעלות המנחה ויגש אליהו הנביא ויאמר יי אלהי אברהם יצחק וישראל היום יודע כי אתה אלהים בישראל ואני עבדך ובדברך עשיתי את כל הדברים האלה: ענני יי ענני וידעו העם הזה כי אתה יי האלהים ואתה הסבת את לבם אחרנית: [מלכים א יח, לו-לז] י) תכון תפלתי קטרת לפניך משאת כפי מנחת ערב: [תהלים קמא, ב] כ) יי בקר תשמע קולי בקר אערך לך ואצפה: [תהלים ה, ד] ל) קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול אמרים הודו את יי צבאות כי טוב יי כי לעולם חסדו מבאים תודה בית יי כי אשיב את שבות הארץ כבראשנה אמר יי: [ירמיה לג, יא] מ) ויהי ביום השלישי בהית הבקר ויהי קלת וברקים וענן כבד על ההר וקל שפר חזק מאד ויחרד כל העם אשר במחנה: [שמות יט, טז] נ) ויהי קול השפר הולך וחזק מאד משה ידבר והאלהים יעננו בקול: [שמות יט, יט] ס) וכל העם ראים את הקולת ואת הלפידם ואת קול השפר ואת ההר עשן וירא העם וינעו ויעמדו מרחק: [שמות כ, טו] ע) סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם: [קהלת יב, יג] פ) סור מרע ועשה טוב בקש שלום ורדפהו: [תהלים לד, טו] צ) יי במשפט יבוא עם זקני עמו ושריו ואתם בערתם הכרם גזלת העני בבתיכם: [ישעיה ג, יד]

שנזכרו בנתינתה חמשה קולות, **שֶׁנֶּאֱמַר** (שמות יט טז) **'וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בִּהְיֹת הַבֹּקֶר, וַיְהִי קֹלֹת וּבְרָקִים וְעָנָן כָּבֵד עַל הָהָר, וְקֹל שֹׁפָר' וגו'**, ובמקרא זה נזכרו שלשה קולות, שכן נאמר בו 'ויהי קולות', ומיעוט 'קולות' הוא שנים, וכן נזכר בו 'קול שופר'. ונאמר עוד (שם יט יט) **'וַיְהִי קוֹל הַשֹּׁפָר וגו'**, הוֹלֵךְ וְחָזֵק מְאֹד, מֹשֶׁה יְדַבֵּר **וְהָאֱלֹהִים יַעֲנֶנּוּ בְקוֹל'**. ובמקרא זה נזכרו שני קולות נוספים, נמצא, שבסך הכל נזכרו במתן תורה חמשה קולות[ס].

מקשה הגמרא, **אִינִי** - וכי כך הוא הדבר, שלא נזכרו במתן תורה אלא חמשה קולות בלבד, **וְהָא כְּתִיב** (שמות כ טו) **'וְכָל הָעָם רוֹאִים אֶת הַקּוֹלֹת'**, ונמצא שנזכרו במקרא זה שני קולות נוספים.

מתרצת הגמרא, קולות אלו שנזכרו כאן אינם קולות נוספים על הראשונים, אלא הכתוב עוסק **בְּאוֹתָן קוֹלוֹת דְּקוֹדֶם מַתַּן תּוֹרָה הֲווּ** - באלו הקולות שהיו קודם מתן תורה, שכבר נזכרו במקראות הקודמים, וכוונת הכתוב ללמדנו שאף על פי שאין אדם יכול לראות קולות, מכל מקום היו קולות אלו נראים בדרך נס.

הגמרא מביאה מימרות נוספות בשבח המשמח את החתן:

רַבִּי אֲבָהוּ אָמַר, כל המשמח חתן הרי הוא **כְּאִילּוּ הִקְרִיב** קרבן **תּוֹדָה**, לפי **שֶׁנֶּאֱמַר** בהמשך הפסוק של 'קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה', **'מְבִיאִים תּוֹדָה בֵּית ה''**.

רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק אָמַר, המשמח חתן וכלה הרי הוא **כְּאִילּוּ בָּנָה אַחַת מֵחוּרְבוֹת יְרוּשָׁלַיִם**, לפי **שֶׁנֶּאֱמַר** שם באותו הפסוק **'כִּי אָשִׁיב אֶת שְׁבוּת הָאָרֶץ כְּבָרִאשׁוֹנָה אָמַר ה''**.

★

הגמרא מביאה מימרא נוספת של רבי חלבו אמר רב הונא, לענין אדם שיש בו יראת שמים:

וְאָמַר רַבִּי חֶלְבּוֹ אָמַר רַב הוּנָא, כָּל אָדָם שֶׁיֵּשׁ בּוֹ יִרְאַת שָׁמַיִם, דְּבָרָיו נִשְׁמָעִין לאחרים[סא], **שֶׁנֶּאֱמַר** (קהלת יב יג) **'סוֹף דָּבָר הַכֹּל נִשְׁמָע, אֶת הָאֱלֹהִים יְרָא וגו'** וְאֶת מִצְוֹתָיו שְׁמוֹר, כִּי זֶה כָּל הָאָדָם'. ויש לדרוש המקרא כך, אדם שהוא ירא אלהים ושומר מצוותיו דבריו נשמעים באזני הכל[סב].

מבררת הגמרא, **מַאי** - מה היא כוונת המשך הפסוק **'כִּי זֶה כָּל הָאָדָם'**[סג].

מבארת הגמרא, **אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, אָמַר הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, כָּל הָעוֹלָם כֻּלּוֹ לֹא נִבְרָא אֶלָּא בִּשְׁבִיל** שיברא אדם **זֶה** שיש בו יראת שמים[סד].

רַבִּי אַבָּא בַּר כַּהֲנָא אָמַר, שָׁקוּל אדם **זֶה** שיש בו יראת שמים **כְּנֶגֶד כָּל הָעוֹלָם כּוּלּוֹ**.

רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן עַזַּאי אוֹמֵר, וְאָמְרִי לָהּ [-ויש אומרים] **רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן זוֹמָא אוֹמֵר, כָּל הָעוֹלָם כּוּלּוֹ לֹא נִבְרָא אֶלָּא** כדי להיות **לְצַוּוֹת** - חבורה, **לָזֶה** - לאדם שיש בו יראת שמים[סה].

★

הגמרא מביאה מימרא נוספת של רבי חלבו אמר רב הונא, בענין שאילת שלום:

וְאָמַר רַבִּי חֶלְבּוֹ אָמַר רַב הוּנָא, כָּל אדם **שֶׁיּוֹדֵעַ בַּחֲבֵרוֹ שֶׁהוּא רָגִיל לִיתֵּן לוֹ שָׁלוֹם, יַקְדִּים** הוא ליתן **לוֹ שָׁלוֹם** תחילה, **שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים לד טו) **'בַּקֵּשׁ שָׁלוֹם וְרָדְפֵהוּ'. וְאִם נָתַן לוֹ** חבירו שלום תחילה, **וְהוּא לֹא הֶחֱזִיר** לו ברכת שלום, הרי הוא **נִקְרָא גַּזְלָן, שֶׁנֶּאֱמַר** (ישעיה ג יד) **'וְאַתֶּם בִּעַרְתֶּם הַכֶּרֶם גְּזֵלַת הֶעָנִי בְּבָתֵּיכֶם'**, ומאחר ונקט הכתוב 'גזילת העני', אף שגם גזילת העשיר גזילה היא, יש ללמוד מכך שעוסק באדם שאינו משיב שלום לברכת חבירו, שנידון כגזלן, שהרי אין לעני רכוש שניתן לגזול הימנו, אלא רק באופן זה שאין משיבים על ברכת שלומו[סו].

ס. **בביאור** ענין 'קולות' אלו, כתב באיי הים (ד"ה כל הנהנה), שמצינו [בחכמת המוזיקה] שישנן שמונה דרגות בחוזק הקולות ['טונים'], והנה שלש מהם נצרכים לבני אדם בחיי היום יום, שכן פעמים צריך אדם לקרוא בקול גדול לרעהו ממרחק, ופעמים רוצה הוא ללחוש לו דבר סוד בקול דממה דקה, ובשאר הזמנים משתמש אדם בקול בינוני לכל צרכיו. ונמצא ששאר חמשת הקולות אינם נצרכים לחיי האדם, ולא נבראו אלא כדי לעבוד בהם את ה' בשמחה וברננה, ואחת מעבודות אלו היא שמחת חתן וכלה, נמצא שאם מקיים אדם מצוה זו כראוי הרי הוא מנצל את חמשת הקולות הללו למצוה, אך אם אינו עושה כן הוא 'עובר בחמשה קולות', כלומר, מעלים עליו כאילו ביטל את מציאות קולות אלו, ועשה את הבורא כאילו ברא דבר לבטלה.

סא. **והיינו** שיכול להוכיחם וישמעו לו, אבל אדם שאינו ירא שמים אם יוכיח אחרים יאמרו לו 'קשוט עצמך תחילה ואחר כך קשוט אחרים'. מאירי (ד"ה לעולם לא).

סב. **שכן** לפי פשוטו של מקרא שכוונתו לצוות על האדם שישמע הדברים, צריך היה לומר בלשון נוכח 'סוף דבר הכל תשמע', כפי שממשיך ואומר בלשון נוכח 'את האלהים ירא', ולפיכך יש לדרוש מכאן שהכל נשמעים לאדם שהוא ירא אלהים. מהרש"א (ח"א ד"ה סוף).

טעם הדבר שדבריו של ירא שמים נשמעים באזני הכל, מתבאר על פי דברי המשנה במסכת אבות (פ"ב מ"ד) 'בטל רצונך מפני רצונו כדי שיבטל רצון אחרים מפני רצונך', שהרי אדם שהוא ירא שמים מבטל את רצונו מפני רצון הבורא, ולפיכך מבטל הקדוש ברוך הוא את רצון אחרים מפני רצונו של אותו אדם. שפתי חכמים (ד"ה כל אדם).

כתב במגיד תעלומה (ד"ה כל אדם), שהנפקא מינה במימרא זו היא שאם רואה אדם שאין דבריו נשמעים לאחרים, יבין וישכיל שאינו ירא שמים ויכין לבבו ליראה את ה'.

כתב בהגהות יעב"ץ (ד"ה כל אדם) שמימרא זו נאמרה בסתם אנשים שאינם רשעים, שהם שומעים לדבריו של אדם ירא שמים, אבל הרשעים אינם נשמעים אף ליראי שמים, וכשם שמצינו בנביאי האמת שהוכיחו את הרשעים והללו לא שמעו להם. עוד כתב, שאין הכוונה בזה שנשמעים לו בדברי תורה דוקא, אלא שנשמעים לו לעשות רצונו.

סג. **שכן** לפי פשוטו של מקרא, שכוונת הכתוב לצוות על האדם שיהיה ירא שמים, יתפרש המשך הפסוק 'כי זה כל האדם' כעין זה, שלצורך כך נברא האדם, שיהא ירא שמים, וכפי שאכן פירש רש"י בספר קהלת (יב יג). אבל לפי דרשת הגמרא שמקרא זה עוסק בשבחו של אדם ירא שמים שדבריו נשמעים לבריות, יש לפרש אף את סוף הפסוק כעין זה, ולפיכך מבררת הגמרא כיצד הוא הפירוש בזה. מהרש"א (ח"א ד"ה סוף).

סד. 'כי העולם נברא לצורך בני אדם, ובני אדם נבראו לשבח ולהודות להקדוש ברוך הוא ולעבדו וליראה אותו, ואלו שעושין כן מקיימין העולם, והשאר הרי הן כבהמה, שאין עושין הדברים שנבראו בשבילן'. שיטה מקובצת (ד"ה מאי).

סה. **כלומר**, שכל שאר אנשי העולם נבראו כדי לזמן לאותו אדם את כל מאכלו ומשתהו. ואילו הוא נברא לעשות רצון בוראו יתברך ויתעלה. שיטה מקובצת (ד"ה אלא). ובמהרש"א (ח"א ד"ה סוף) ציין על כך את דברי הגמרא להלן (נח.), שכאשר ראה בן זומא אנשים רבים בהר הבית, אמר ברוך שברא את כל אלו לשמשני.

סו. **רש"י** (ד"ה גזלת). ובשיטה מקובצת (ד"ה גזלת) כתב, שיש מפרשים שכוונת הגמרא לדרוש את תיבת 'העני' מלשון 'לענות', שאם אין אדם עונה על ברכת שלומו של חבירו הרי הוא גוזל אותו.

כתב המהרש"א (ח"א ד"ה יקדים), שטעם הדבר שיש לאדם להקדים שלום לחבירו רק אם יודע בו שהוא רגיל ליתן לו שלום, לפי שבסתם אדם יש לחוש שלא ישיב על ברכת שלומו ויקרא גזלן בכך, ולפיכך אין להקדים לו שלום. אך תמה על כך מדברי הגמרא במסכת גיטין (סב.), שם מבואר שרב חסדא היה מקדים שלום אפילו לגויים. ותירץ בשלשה אופנים: האחד, שמא היה זה באנשים שהיו רגילים ליתן לו שלום. השני, שמא עשה כן רק בגויים מפני דרכי שלום, ובפרט שאף אם לא יחזירו לו שלום ויקראו גזלנים לא איכפת לנו בזה. השלישי, מאחר והדרך היא שהמשיב על ברכת שלומו של חבירו כופל לו ברכה [כגון באופן שהראשון אומר 'שלום' משיב השני 'שלום וברכה'], לא רצה רב חסדא לכפול שלום לגויים, ולפיכך הקפיד להקדים להם שלום [אך עדיין צריך עיון מדברי המשנה במסכת אבות (פ"ד מט"ו) 'הוי מקדים בשלום כל אדם']. אמנם במגיד תעלומה (ד"ה כל שיודע) כתב, שנקטה הגמרא בדרך רבותא, שאפילו אם יודע בחבירו שהוא אוהבו ורגיל ליתן לו שלום מכל מקום יקדים הוא לו שלום, אך כל שכן אם יודע שאין דרכו לברכו לשלום שעליו ליתן לו שלום. ובעיון יעקב (ד"ה כל) כתב, שכוונת הגמרא היא שאם יודע בחבירו שרגיל הוא ליתן לו שלום, ופעם אחת נולדה קטטה ביניהם ואין חבירו דורש עוד בשלומו, יקדים הוא לשאול בשלום חבירו כדי שלא יחזיק במחלוקת, ועל כך אמרה הגמרא, שאם נתן לחבירו שלום ולא השיב לו הלה מפני הקטטה שביניהם, הרי הוא נקרא גזלן.

הגמרא מביאה מאמרים שאמר רבי יוחנן משמו של רבי יוסי, המאמר הראשון עוסק בענייני תפילה:

אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן מִשּׁוּם רַבִּי יוֹסֵי, מִנַּיִן שֶׁהַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא מִתְפַּלֵּל, שֶׁנֶּאֱמַר (ישעיה נו ז) **'וַהֲבִיאוֹתִים אֶל הַר קָדְשִׁי וְשִׂמַּחְתִּים בְּבֵית תְּפִלָּתִי', 'בְּבֵית תְּפִלָּתָם' לֹא נֶאֱמַר, אֶלָּא 'בְּבֵית תְּפִלָּתִי', מִכָּאן שֶׁהַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא מִתְפַּלֵּל**[א]. מבררת הגמרא, **מַאי מְצַלֵּי** - מה מתפלל הקב"ה. **אָמַר רַב זוּטְרָא בַּר טוֹבִיָּה אָמַר רַב, 'יְהִי רָצוֹן מִלְּפָנַי, שֶׁיִּכְבְּשׁוּ רַחֲמַי אֶת כַּעְסִי** - שיהיה כח למדת הרחמים למנוע ממידת הדין מלהעניש את בני ישראל[ב], **וְיִגּוֹלּוּ** [-ויתגלגלו[ג]] **רַחֲמַי עַל מִדּוֹתַי**[ד], **וְאֶתְנַהֵג עִם בָּנַי בְּמִדַּת רַחֲמִים, וְאֶכָּנֵס לָהֶם לִפְנִים מִשּׁוּרַת הַדִּין'**[ה].

הגמרא מביאה ברייתא שעוסקת בנוסח תפילה זו:

תַּנְיָא בברייתא, **אָמַר רַבִּי יִשְׁמָעֵאל בֶּן אֱלִישָׁע**[ו], **פַּעַם אַחַת נִכְנַסְתִּי** ביום הכפורים **לְהַקְטִיר קְטוֹרֶת לִפְנַי וְלִפְנִים** [-בקדש הקדשים], **וְרָאִיתִי אַכְתְּרִיאֵל יָהּ ה' צְבָאוֹת** - את הקב"ה[ז], **שֶׁהוּא יוֹשֵׁב עַל כִּסֵּא רָם וְנִשָּׂא. וְאָמַר לִי, יִשְׁמָעֵאל בְּנִי, בָּרְכֵנִי**[ח]. **אָמַרְתִּי לוֹ, 'יְהִי רָצוֹן מִלְּפָנֶיךָ, שֶׁיִּכְבְּשׁוּ רַחֲמֶיךָ אֶת כַּעַסְךָ, וְיִגּוֹלּוּ רַחֲמֶיךָ עַל מִדּוֹתֶיךָ, וְתִתְנַהֵג עִם בָּנֶיךָ בְּמִדַּת הָרַחֲמִים, וְתִכָּנֵס לָהֶם לִפְנִים מִשּׁוּרַת הַדִּין'**[ט]. **וְנִעְנַע לִי בְּרֹאשׁוֹ**, כביכול מודה לברכתי ועונה עליה 'אמן'. **וְקָא מַשְׁמַע לָן** - ומשמיענו רבי ישמעאל בן אלישע[י], **שֶׁלֹּא תְּהֵא בִּרְכַּת הֶדְיוֹט קַלָּה בְּעֵינֶיךָ** - הגון הדבר שיברך ההדיוט לגדול ממנו, ולמדנו כן ממה שרוצה

א. **פשטות** כוונת הפסוק 'ושמחתים בבית תפילתי' היא, אשמחם בבית המקדש שהוא מקום מוכן להתפלל שם לפני [על פי מצודת דוד (שם)]. רבי יוסי דורש מלשון הפסוק 'בית תפילתי', שיש כאן רמז שהקב"ה מתפלל.

במסכת ראש השנה (יז:) הביאה הגמרא את הפסוק 'ויעבור ה' על פניו ויקרא' (שמות לד ו), ואמר שם רבי יוחנן 'אלמלי מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, מלמד שנתעטף הקדוש ברוך הוא כשליח צבור, והראה לו למשה סדר תפילה. אמר לו, כל זמן שישראל חוטאין, יעשו לפני כסדר הזה, ואני מוחל להם', והיינו שהראה לו את שלש עשרה מדות של רחמים שיתפלל בהם האדם בשעת דחקו. וביאר רבינו חננאל (ד"ה א"ר, הו"ד בתשובות הגאונים מוספפיה סי' קטו), ששאלת רבי יוסי 'מנין שהקב"ה מתפלל', חוזרת על מה שאמרו שם שנתעטף הקב"ה כשליח ציבור והראה למשה סדר תפילה [כי בכל התלמוד נאמר 'מנין' במקום שכבר הקדימו את אותו הדבר וכבר דברו בו], ושאל רבי יוסי, היכן מצאנו רמז לכך בפסוק. והשיב, שנרמז במה שקרא הפסוק לבית המקדש, 'בית תפילתי'. לפירושו שאלת רבי יוסי 'מנין שהקב"ה מתפלל' היא, היכן מצינו רמז בפסוק שהקב"ה מתפלל כשליח ציבור ללמד לנו סדר תפילה. אמנם הרשב"א (פירושי האגדות) אחר שהביא את פירוש הגאונים כתב, שמלשון הגמרא 'מנין שהקב"ה מתפלל', לא משמע שהקב"ה רק לימד סדר תפילה, אלא משמע שהקב"ה מתפלל. ראה הרחבת פירושיהם בהערה להלן. ובמהרש"א (ח"א ד"ה מנין) ביאר, שבית תפילת הקב"ה הוא בית המקדש של מעלה המכוון כנגד בית המקדש של מטה, וכמו שאמרו בחגיגה (יב:) שאחד מהשבעה רקיעים נקרא 'זבול', ובו ירושלים ובית המקדש ומזבח בנוי, ומיכאל השר הגדול עומד ומקריב עליו קרבן. ואמר 'ושמחתים בבית תפילתי' היינו שישמחם בבית המקדש של מעלה, ששם עולותיהם וזבחיהם עולים לרצון על ידי הקרבת מיכאל.

ב. **רמב"ן** (אמונה ובטחון פ"י). וביאר, שלשון 'יכבשו' הוא מלשון מניעה וכיסוי, כלשון הכתוב (מיכה ז יט) 'ישוב ירחמנו יכבוש עונותינו' שהוא לשון כיסוי העוונות. [וראה שם פירוש נוסף ש'יכבשו' הוא מלשון 'כיבוש', כלשון הפסוק 'ומלאו את הארץ וכבשוה' (בראשית א כח), כלומר שמדת הרחמים תכבוש את מדת הדין].

ג. 'יגולו' הוא מלשון 'גלגול', כלומר שתתגלגל ותתהפך מדת הדין למדת הרחמים. רבינו בחיי (בראשית כט ג).

ד. ה'**מדות**' שהוזכרו בתפילה זו, הן הנהגות הקב"ה שהן מדה כנגד מדה, שאם עשה אדם טובה מטיבים לו ואם עשה רעה מרעים לו. ופירוש התפילה הוא, שיגברו הרחמים על המתחייב מצד מדה כנגד מדה, ואדון את בני ישראל לכף זכות. אבודרהם (סדר תפלות ראש השנה, הו"ד בענף יוסף ד"ה ויגולו).

לשון התפילה היא 'מדותי' בלשון רבים, וראה בזוהר (שמות יט:) שכתב על הפסוק 'שתים הנה קוראותיך' (ישעיה נא יט), שהן שתי דמעות של הקב"ה, והן שתי מדות דין שהדין בא משתיהן.

ה. **בתפילה** זו ישנם ארבעה חלקים, א. יכבשו רחמי את כעסי. ב. יגולו רחמי על מדותי. ג. אתנהג עם בני במדת הרחמים. ד. אכנס להם לפנים משורת הדין. ראה בבן יהוידע (ד"ה וזהו) שביאר בכמה אופנים, כנגד מה הן ארבע הלשונות שבתפילת הקב"ה. ובשלמה משנתו (ד"ה שיכבשו) כתב ש'יכבשו' ו'יגולו' הן הפעולות שמתפלל הקב"ה שיעשם, ו'אתנהג' ו'אכנס' הן התוצאות של פעולות אלו.

יש לתמוה על מה שאמר רבי יוסי שהקב"ה מתפלל תפילה זו, מה שייך ענין תפילה אצלו, וכי למי יתפלל הרי אין זולתו, וכן ביכולתו לעשות הכל [ראה מהר"ל (נצח הגולה נצח הרביעי פ"ג), עיון יעקב, בן יהוידע (ד"ה מאי)]. אכן לביאור רבינו חננאל [הובא בהערה לעיל] אין כוונת רבי יוסי לומר שהקב"ה מתפלל, אלא שהקב"ה לימד בזה דרך תפילה לעמו ישראל, ללמדם להתפלל בנוסח זה 'יהי רצון מלפניך ה' אלוהינו שיכבשו רחמיך את כעסך ויגולו רחמיך על מדותיך' וכו'. שכאשר נתעטף הקב"ה כשליח ציבור והראה למשה סדר תפילה, כדי שילמד את ישראל להזכיר את שלש עשרה מדות של רחמים בשעת דחקם [כמובא בהערה לעיל מהגמרא בראש השנה (יז:)], באותה שעה שמע משה תפילה נוספת על ידי קול מלפני הכבוד 'יהי רצון מלפני שיכבשו רחמי' וכו', והבין משה שכך ראוי לבקש מלפני השכינה. וכמו שהביאה הגמרא מיד בסמוך שרבי ישמעאל בן אלישע אכן התפלל כן לפני הקב"ה [ביאור זה הובא ברשב"א (לעיל ו. ד"ה ולענין) בשם רב האי גאון, ובר"י הברצלוני (פירוש על ספר יצירה עמ' 34) בשם רב סעדיה גאון, ושם הוסיף, שמה שאמר רבי יוסי 'מנין שהקב"ה מתפלל' הוא לשון גוזמא ומשל, והכוונה בזה היא, שמלמד סדר תפילה].

אמנם הרשב"א (פירושי ההגדות) כתב, שמלשון הגמרא לא משמע שהקב"ה רק לימד סדר תפילה, אלא משמע שהקב"ה מתפלל, ולכן פירש, שהכוונה בזה היא, שבית המקדש הוא כאילו מקום תפילתו של הקב"ה, שכל זמן שישראל עושים מה שנצטוו לעשות שם, נראה בית המקדש כמקום שבו מתפלל הקב"ה שיתמידו לעשות כן כדי שיהיה רצון לפניו שיכבשו רחמיו את כעסו. ואין לתמוה על מה שאמרו חז"ל שהקב"ה מתפלל כן, מפני שקבע הקב"ה שהשכר והעונש הם כפי מעשי בני האדם, והם נדונים כפי מעשיהם, והאדם הוא בעל בחירה ויכול לעשות מעשים טובים או היפוכם, ועל זה אמרו שהוא יתברך כמתפלל שיהיו מעשי האדם ישרים, עד שיגברו כח רחמיו על כעסו. ובצל"ח (ד"ה מנין - הראשון) הביא את דברי הרשב"א, והוסיף, שתפילת הקב"ה היא כביכול בקשה מאיתנו שנטיב מעשינו ונשוב בתשובה לפניו, ובזה נגרום שיהיה רצון מלפניו שיכבשו רחמיו את כעסו. ומצינו שהקב"ה מבקש זאת מאיתנו, כמו שנאמר (דברים י יב) 'ועתה ישראל מה ה' אלוהיך שואל מעמך, כי אם ליראה את ה' אלוהיך, ללכת בכל דרכיו' וגו'. ראה עוד במהר"ל (נצח הגולה נצח רביעי פ"ג). וראה הרחבת הדברים בילקוט ביאורים.

בעיון יעקב (ד"ה מאי) כתב, שאף שביד הקב"ה לעשות כרצונו, יש לפרש שתפילתו היא שהצדיקים יתפללו שיכבשו רחמיו את כעסו והקב"ה יעשה רצון יראיו, כי הקב"ה מתאוה שיתפללו הצדיקים על זה. ולכן מיד בסמוך הביאה הגמרא את המעשה ברבי ישמעאל בן אלישע שהתפלל כן, והקב"ה נענע לו בראשו, כי חפץ ה' בתפילת וברכת הצדיקים על זה.

ו. **רבי** ישמעאל בן אלישע היה כהן גדול ומעשרה הרוגי מלכות. רש"י (ע"ז יא: ד"ה קרקיפלו). ואין זה רבי ישמעאל בן אלישע שפדאו רבי יהושע בן חנניה [כמובא בגיטין (נח.)], ושקרא בשבת לאור הנר והטה [כמבואר בשבת (יב:)]. הגהות יעב"ץ (ד"ה פ"א).

ז. **אכתריאל** הוא שמו של הקב"ה. שיטה מקובצת (ד"ה אכתריאל). וראה רבי ישמעאל כן בראיית הלב. רבינו חננאל (ד"ה א"ר, הו"ד בתשובות הגאונים מוספפיה סי' קטו). והביא שיש אומרים שאכתריאל הוא מלאך. וכתב האור זרוע (ח"א סי' ח) שאין לפרש כן, כי אמרו בירושלמי (יומא פ"ה ה"ג) שהדין שנאמר בכהן גדול הנכנס לקדש הקדשים (ויקרא טז יז) 'וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבואו לכפר בקדש עד צאתו', נאמר גם על מלאכים שכתוב בהם (יחזקאל א י) 'ודמות פניהם פני אדם', ולכך אין לפרש שראה רבי ישמעאל מלאך בקודש הקדשים. ובערכי תנאים ואמוראים (ח"ב עמ' תשז בענין רבי ישמעאל בן אלישע כהן גדול) כתב, שכיון שאמר רבי ישמעאל 'יושב על כסא רם ונשא', לא שייך לפרשו על מלאך. אמנם רב נסים גאון (הו"ד בערכי תנאים ואמוראים שם) סבר שהוא שם מלאך, והדיבור ששמע הוא דברו של הקב"ה, כי כל הנראה לעיני בני אדם הוא מלאך, אבל הקב"ה אינו נראה כל עיקר [וכן מצינו גבי עקידת יצחק, שקרא המלאך לאברהם, ושמע אברהם אז את דבר ה', שנאמר (בראשית כב יא-יב) 'ויקרא אליו מלאך ה' וגו', ויאמר, אל תשלח ידך אל הנער' וגו', ומסיים הפסוק בדבר ה', 'ולא חשכת את בנך את יחידך ממני', שלשון זו אינה שייכת אצל המלאך]. וכן בפירוש הר"י הברצלוני לספר יצירה (עמ' 22), הביא בשם רב סעדיה גאון שהוא שם מלאך. וכן כתב בספר גימטריאות לרבי יהודה החסיד (סימן עט). והוסיף, שאף שנקרא כאן גם בשם 'יה ה' צבאות', מכל מקום הרבה מלאכים נקראים כעין זה, 'ה' השר'.

ח. **תיבת** 'ברכני' שאמר לו הקב"ה, היא מלשון שבח והלל, וכלשון הכתוב 'ברכו ה' מלאכיו' (תהלים קג כ), וכמו שאומרים בקדושה 'ברוך כבוד ה' ממקומו' (יחזקאל ג יב). רבינו חננאל (ד"ה א"ר, הו"ד בתשובות הגאונים מוספפיה סי' קטו). וראה פירושים נוספים בילקוט ביאורים.

ט. **מכיון** שנתן רבי ישמעאל ברכת שבח לפני הקב"ה, הוסיף להתפלל תפילה זו, שהיא היתה להם הלכה למשה מסיני שכך ראוי לבקש מלפני השכינה. רבינו חננאל (שם) [כביאורו שהובא לעיל, שלמד משה תפילה זו בשעה שנתעטף הקב"ה כשליח ציבור והודיע אותו את דרכיו].

והצל"ח (ד"ה מנין - הראשון) ביאר, שאמר הקב"ה 'ישמעאל בני ברכני', מכיון שהכהן גדול ביום הכיפורים בהכנסו לקדש הקדשים, מכוין מאד לכפר על העם בהקטרת הקטורת, ובעבודה זו יהיה רצון מלפני הקב"ה לכבוש רחמיו, לכן ביקשו שיתפלל שיטיבו ישראל מעשיהם, ועל ידי כן יכבשו רחמיו את כעסו [ביאור זה הוא כפי ביאורו שהובא לעיל, שמה שאמרו שהקב"ה מתפלל 'שיכבשו רחמי את כעסי' וכו', ביאורו שכביכול מבקש הקב"ה מאיתנו שנטיב מעשינו, ובזה נגרום שיהיה רצון מלפניו שיכבשו רחמיו את כעסו]. והיה צריך לומר 'ישמעאל בני ברך את עמי ישראל', שהרי התפילה היא שיהיו מעשי בני ישראל ישרים, ובזה יהי רצון מלפני הקב"ה לכבוש את רחמיו, אך אמר 'ברכני', להראות כביכול שהוא רוצה בברכתו, וללמד 'שלא תהיה ברכת הדיוט קלה בעיניך' [כמבואר בהמשך המאמר]. וכעין זה פירש בענף יוסף (ד"ה ואמר, בשם הגליא מסכת), שלכאורה היה מקום להקשות, הרי הקב"ה ביקש מרבי ישמעאל שיברכהו, ורבי ישמעאל הלא קבע ברכה לעצמו שייטיב ה' לישרים, אלא צריך לומר שאין שייך לקבוע ברכה לקב"ה, אלא רק בכך שייטיב לבניו, כי רצונו להטיב עמם, וכשיתמלא רצונו זהו הנחת רוח הגדול מכל, שנעשה חפצו. ולכן בשעה שביקש הקב"ה מרבי ישמעאל שיברכהו, השיב לו כברכה הראויה, שייטיב עמנו. וראה בדברי הכותב (עין יעקב ד"ה באגדה) שביאר כעין זה.

י. **הב"ח** (אות ב) הביא גירסא שהגמרא שאלה 'מאי קא משמע לן', וכן היא הגירסא בעין יעקב, כלומר שהגמרא שאלה מה השמיענו רבי ישמעאל במה שסיפר מעשה זה. והיה ברור לגמרא שרבי ישמעאל בן אלישע בא להשמיענו חידוש דין בדבריו, שאם

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [לקמן מה: כתובות לז. בבא קמא לט: ב"מ כד: ל:], ב) מגילה דף טו., ג) ע"ז דף ד כל הענין, ד) סנהדרין קה:, ה) [ב"ב טו:], ו) [עי' תוס' כתובות כט. סד"ה אלו וע"ז לו: ד"ה דכתי'], ז) סנהדרין כז:, ח) מנחות דף לה:, ט) ד:, י) שמות לג יז, כ) שמות ג ו, ל) שמות לד כט, מ) פיסקא מ"ה, נ) ו., ס) וע"ע תוס' ע"ז ד: ד"ה רגע, ע) [ע"ז כו:], פ) [וע"ע בתוס' ע"ז ד: ד"ה ש"מ לאו כו'].

עין משפט נר מצוה

כז א מיי' פ"ה מהלכות דעות הלכה ז:
כח ב מיי' פ"י מה' יסודי התורה הלכה ד:

גמרא

א"ר יוחנן משום ר' יוסי (א) מנין שהקב"ה מתפלל שנאמר א) והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפלתי תפלתם לא נאמר אלא תפלתי מכאן שהקב"ה מתפלל מאי מצלי אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב יה"ר מלפני שיכבשו רחמי את כעסי ויגולו רחמי על מדותי ואתנהג עם בני במדת רחמים ואכנס להם א) לפנים משורת הדין. תניא א"ר ישמעאל בן אלישע פעם אחת נכנסתי להקטיר קטורת לפני ולפנים וראיתי אכתריאל יה ה' צבאות שהוא יושב על כסא רם ונשא ואמר לי ישמעאל בני ברכני אמרתי לו א] יה"ר מלפניך שיכבשו רחמיך את כעסך ויגולו רחמיך על מדותיך ותתנהג עם בניך במדת הרחמים ותכנס להם לפנים משורת הדין ונענע לי בראשו (ב) וקמ"ל ב) שלא תהא ברכת הדיוט קלה בעיניך: וא"ר יוחנן משום ר' יוסי ב] מנין א שאין מרצין לו לאדם בשעת כעסו דכתיב ב) פני ילכו והנחותי לך אמר לו הקב"ה למשה המתן לי עד שיעברו פנים של זעם ואניח לך ומי איכא רתחא קמיה דקודשא בריך הוא אין ג) דתניא ג] ג) ואל זועם בכל יום וכמה זעמו רגע וכמה רגע אחד מחמשת רבוא ד] ושמונת אלפים ושמנה מאות ושמנים ושמנה בשעה וזו היא רגע ואין ה] כל בריה יכולה לכוין אותה שעה חוץ מבלעם הרשע דכתיב ביה ד) ויודע דעת עליון ו) השתא דעת בהמתו לא הוה ידע דעת עליון הוה ידע אלא מלמד שהיה יודע לכוין אותה שעה שהקב"ה כועס בה והיינו דאמר להו נביא לישראל ה) עמי זכר נא מה יעץ בלק מלך מואב וגו' מאי ה) למען דעת צדקות ה' א"ר אלעזר אמר להם הקב"ה לישראל דעו כמה צדקות עשיתי עמכם שלא כעסתי בימי בלעם הרשע שאלמלי כעסתי לא נשתייר משונאיהם של ישראל שריד ופליט והיינו דקא"ל בלעם לבלק ו) מה אקב לא קבה אל ומה אזעם לא זעם ה' מלמד שכל אותן הימים לא זעם ו] וכמה זעמו רגע וכמה רגע א"ר אבין ואיתימא רבי אבינא רגע כמימריה ומנא לן דרגע רתח שנא' ז) כי רגע באפו חיים ברצונו ואב"א מהכא ח) חבי כמעט רגע עד יעבור זעם ואימת רתח אמר אביי בהנך תלת שעי קמייתא כי חיורא כרבלתא דתרנגולא וקאי אחד כרעא כל שעתא ושעתא נמי קאי הכי כל שעתא אית ביה שורייקי סומקי בההיא שעתא לית ביה שורייקי סומקי ההוא צדוקי דהוה בשבבותיה דר' יהושע בן לוי הוה קא מצער ליה טובא בקראי יומא חד שקל תרנגולא ואוקמיה בין כרעי' דערסא ועיין ביה סבר כי מטא ההיא שעתא אלטייה כי מטא ההיא שעתא ניים אמר ש"מ לאו אורח ארעא למעבד הכי ט) ורחמיו על כל מעשיו כתיב וכתיב י) גם ענוש לצדיק לא טוב. תנא משמיה דר' מאיר בשעה שהחמה זורחת וכל מלכי מזרח ומערב ז] מניחים כתריהם בראשיהם ומשתחוים לחמה מיד כועס הקב"ה: וא"ר יוחנן משום רבי יוסי טובה מרדות אחת בלבו של אדם יותר מכמה מלקיות שנא' יא) ורדפה את מאהביה וגו' ואמרה אלכה ואשובה אל אישי הראשון כי טוב לי אז מעתה וריש לקיש אמר יותר ממאה מלקיות שנאמר יב) תחת גערה במבין מהכות כסיל מאה: וא"ר יוחנן משום ר' יוסי שלשה דברים בקש משה מלפני הקב"ה ונתן לו בקש שתשרה שכינה על ישראל ונתן לו שנאמר יג) הלוא בלכתך עמנו ח) בקש שלא תשרה שכינה על עובדי כוכבים ונתן לו שנאמר יג) ונפלינו אני ועמך בקש להודיעו דרכיו של הקב"ה ונתן לו שנא' יד) הודיעני נא את דרכך אמר לפניו רבש"ע מפני מה יש צדיק וטוב לו ויש צדיק ורע לו יש רשע וטוב לו ויש רשע ורע לו אמר לו משה צדיק וטוב לו צדיק בן צדיק צדיק ורע לו צדיק בן רשע רשע וטוב לו רשע בן צדיק רשע ורע לו רשע בן רשע: אמר מר צדיק וטוב לו צדיק בן צדיק צדיק ורע לו צדיק בן רשע איני והא כתיב טו) פקד עון אבות על בנים וכתיב טז) י) ובנים לא יומתו על אבות ורמינן ט) קראי אהדדי ומשנינן לא קשיא הא כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם הא כשאין אוחזין מעשה אבותיהם בידיהם אלא הכי קא"ל צדיק וטוב לו צדיק גמור צדיק ורע לו צדיק שאינו גמור רשע וטוב לו רשע שאינו גמור רשע ורע לו רשע גמור. ופליגא דר' מאיר דא"ר מאיר שתים נתנו לו ואחת לא נתנו לו שנא' יז) וחנתי את אשר אחון אע"פ שאינו הגון ורחמתי את אשר ארחם אע"פ שאינו הגון יח) ויאמר לא תוכל לראות את פני תנא משמיה דר' יהושע בן קרחה כך א"ל הקב"ה למשה כשרציתי לא רצית עכשיו שאתה רוצה איני רוצה ופליגא דר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן דא"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן בשכר שלש זכה לשלש בשכר יט) ויסתר משה פניו זכה לקלסתר פנים בשכר כי ירא זכה כ) לוייראו מגשת אליו בשכר מהביט זכה כא) לותמונת ה' יביט: כב) והסירותי את כפי וראית את אחרי כ] אמר רב חנא בר ביזנא א"ר שמעון חסידא מלמד שהראה הקב"ה למשה קשר של תפילין: וא"ר יוחנן משום ר' יוסי ב כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה לטובה אפי' על תנאי לא חזר בו מנא לן ממשה רבינו שנא' כג) הרף ממני ואשמידם וגו' ואעשה אותך לגוי עצום אע"ג דבעא משה רחמי עלה דמלתא ובטלה אפ"ה אוקמה בזרעיה שנא' כד) בני משה גרשום ואליעזר ויהיו בני אליעזר רחביה הראש וגו' ובני רחביה רבו למעלה וגו' ל] ותני רב יוסף למעלה משישים רבוא אתיא רביה רביה כתיב הכא רבו למעלה וכתיב התם כה) ובני ישראל פרו וישרצו וירבו:

אמר

רש"י

ונענע לי בראשו. כמודה בברכתי ועונה אמן: דעת בהמתו לא הוה ידע. במסכת ע"ז מפרש לה בפ"ק ט): מאי קרא ע). דאף הוי כרגע דכתיב כי רגע באפו חיים ברצונו: בתלת שעי קמייתא. באחד מרגעי תלת שעות ראשונות: שורייקי. טיי"ש בלעז: לצדיק לא טוב. לענוש את הבריות: מרדות אחת. לשון רדוי והכנעה, שאדם שם על לבו מאליו: ורדפה את מאהביה וגו'. וכשתראה שאין עוזר תשים על לבה לאמר אשובה אל אישי הראשון: תחת גערה במבין. תחת גערה שאדם מבין טובה מהכות כסיל מאה. תחת הטעם למעלה תחת התי"ו, ולא כמו אל תירא ואל תחת (דברים א) שטעמו בחי"ת אלא למעלה תחת התי"ו ראשון, לומר שהוא שם דבר, שאי אפשר לפותרו לשון תפעל לומר תכניע את האדם אלא י) תכנע היא בעצמה. ולכך שינה את נקודתה לומר שהוא שם דבר: ג' דברים בקש משה ונתן לו. שהרי לסוף שאלתו כתיב י) גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה: להודיעו דרכיו. מנהג מדת משפטיו, כגון מפני מה צדיק וטוב לו רשע ורע לו צדיק ורע לו רשע וטוב לו: את אשר אחון. את אשר יכמרו רחמי עליו לשעה ואע"פ שאינו כדאי: כשרציתי. בסנה: לא רצית. שנא' כ) ויסתר משה פניו: ופליגא. דר' יהושע בן קרחה שמענישו ל) על כך אדרבי שמואל שאמר קבל שכר על זה: לקלסתר פנים. כי קרן עור פניו ל): ותמונת ה' יביט. זה מראה אחורים, כך שנוי בספרי (פ' בהעלותך מ)): קשר של תפילין. מאחוריו הוא, ואמרי' לעיל נ) דהקב"ה מניח תפילין:

תוספות

שאלמלי כעסתי לא נשתייר וכו'. ואם תאמר מה היה יכול לומר בשעת רגע. יש לומר כלם. אי נמי מאחר שהיה מתחיל קללתו באותה שעה היה מזיק אפילו לאחר כן ס): ההוא צדוקי דהוה בשבבותיה דריב"ל כו' לאו אורח ארעא. אף על גב דהצדוקים וכו' מורידין ולא מעלין. ע) היינו בידי אדם אבל בידי שמים לאו אורח ארעא להענישם ולהטריחם ז] ולהורגם בידי שמים שלא כדרך בני אדם. ואי גרסינן הכא עובד כוכבים ניחא דקאמר התם העובד כוכבים ורועי בהמה דקה לא מעלין ולא מורידין פ):

רב נסים גאון

טובה מרדות אחת בלבו של אדם יותר מק' מלקיות שנא' (משלי יז) תחת גערה במבין. מכלל שהמבין הוא הלב וכי הגערה מהניא ביה טפי ממה דמהניא המלקות לגוף ובפרק הרואה (דף סא) אמרי' תנו רבנן לב מבין כליות יועצות: והא כתי' פוקד עון אבות על בנים וכתיב לא יומתו אבות על בנים. ורמינן קראי אהדדי ומשנינן כאן שאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם וכאן שאין אוחזין מעשה אבותיהם בידיהם עיקרה דהא רמיא ודהא שינוייה במס' סנהדרין (דף כז) בפרק דיני ממונות בגמרא זה בורר לו אחד:

תורה אור השלם

א) והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפלתי עולתיהם וזבחיהם לרצון על מזבחי כי ביתי בית תפלה יקרא לכל העמים: [ישעיה נו, ז]
ב) ויאמר פני ילכו והנחתי לך: [שמות לג, יד]
ג) אלהים שופט צדיק ואל זעם בכל יום: [תהלים ז, יב]
ד) נאם שמע אמרי אל וידע דעת עליון מחזה שדי יחזה נפל וגלוי עינים: [במדבר כד, טז]
ה) עמי זכר נא מה יעץ בלק מלך מואב ומה ענה אתו בלעם בן בעור מן השטים עד הגלגל למען דעת צדקות יי: [מיכה ו, ה]
ו) מה אקב לא קבה אל ומה אזעם לא זעם יי: [במדבר כג, ח]
ז) כי רגע באפו חיים ברצונו בערב ילין בכי ולבקר רנה: [תהלים ל, ו]
ח) לך עמי בא בחדריך וסגר דלתך בעדך חבי כמעט רגע עד יעבר זעם: [ישעיה כו, כ]
ט) טוב יי לכל ורחמיו על כל מעשיו: [תהלים קמה, ט]
י) גם ענוש לצדיק לא טוב להכות נדיבים על ישר: [משלי יז, כו]
יא) ורדפה את מאהביה ולא תשיג אתם ובקשתם ולא תמצא ואמרה אלכה ואשובה אל אישי הראשון כי טוב לי אז מעתה: [הושע ב, ט]
יב) תחת גערה במבין מהכות כסיל מאה: [משלי יז, י]
יג) ובמה יודע אפוא כי מצאתי חן בעיניך אני ועמך הלוא בלכתך עמנו ונפלינו אני ועמך מכל העם אשר על פני האדמה: [שמות לג, טז]
יד) ועתה אם נא מצאתי חן בעיניך הודעני נא את דרכך ואדעך למען אמצא חן בעיניך וראה כי עמך הגוי הזה: [שמות לג, יג]
טו) נצר חסד לאלפים נשא עון ופשע וחטאה ונקה לא ינקה פקד עון אבות על בנים ועל בני בנים על שלשים ועל רבעים: [שמות לד, ז]
טז) לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות איש בחטאו יומתו: [דברים כד, טז]
יז) ויאמר אני אעביר כל טובי על פניך וקראתי בשם יי לפניך וחנתי את אשר אחן ורחמתי את אשר ארחם: [שמות לג, יט]
יח) ויאמר לא תוכל לראת את פני כי לא יראני האדם וחי: [שמות לג, כ]
יט) ויאמר אנכי אלהי אביך אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אל האלהים: [שמות ג, ו]
כ) וירא אהרן וכל בני ישראל את משה והנה קרן עור פניו וייראו מגשת אליו: [שמות לד, ל]
כא) פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידת ותמנת יי יביט ומדוע לא יראתם לדבר בעבדי במשה: [במדבר יב, ח]
כב) והסרתי את כפי וראית את אחרי ופני לא יראו: [שמות לג, כג]
כג) הרף ממני ואשמידם ואמחה את שמם מתחת השמים ואעשה אותך לגוי עצום ורב ממנו: [דברים ט, יד]
כד) בני משה גרשום ואליעזר: ויהיו בני אליעזר רחביה הראש ולא היה לאליעזר בנים אחרים ובני רחביה רבו למעלה: [דברי הימים א כג, טו-יז]
כה) ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאד מאד ותמלא הארץ אתם: [שמות א, ז]

הגהות הב"ח

(א) גמ' משום ר' יוסי בן זמרא מנין שהקב"ה: (ב) שם ראשו וקמ"ל נ"ב ס"א מאי קמ"ל:

לעזי רש"י

טיי"ש. פירוש סורות (רש"י סנהדרין דף קה ע"ב ד"ה סורייקי), חוטין (רש"י ע"ז דף ד ע"ב ד"ה סורייקי), גידים (מוסף הערוך ערך סרייק):

ליקוטי רש"י

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] בכת"י ובע"י הגירסא אמרתי לפניו רבש"ע יה"ר (והיא הגי' האמיתית דכן הוא הלשון בכל הש"ס (וכן איתא להלן) אצל הקב"ה "אמרו לפניו", דק"ס): ב] לקמן ע"ב איתא למימרא זו דרבי יוחנן בשם רשב"י וצ"ל דרבי יוחנן שמע דבר זה משני רבותיו מרבי יוסי ומרשב"י וכאן סידרם בין המימרות ששמע מרבי יוסי, ולקמן סידרם בין המימרות ששמע מרשב"י (צל"ח) ועיין אבות פ"ד מי"ח: ג] בכת"י הגירסא אין דכתיב, (ועי' צל"ח ומהר"ץ חיות, ובע"ז ד ע"א איתא כלפנינו ת"ר ואל זועם): ד] יש גורסים שמנה רבוא ויותר נכון למחוק הרבוא כלל ולגרוס "שמונת אלפים שמונה מאות ופ"ח" שמכוון נגד פסוקי תורה (גליון) כדתניא בקידושין ל ע"א ושם איתא חמשת אלפים ושמונה מאות ושמונים ושמונה, ועיי"ש מה שנכתב על הגליון, וגירסת ר"ת בספר הישר מס' ע"ז סי' תצג רגע אחד מרבוא ושלשת אלפים ושמונה מאות ועשרים וארבעה בשעה. וכ"ה בתוס' ר"י החסיד. וכתב החת"ס שהיא הגירסא האמיתית: ה] ס"א שאין (גליון): ו] הא דשאלו עוד "וכמה זעמו" עיין מהר"ץ חיות כאן, ומהרש"א ע"ז ד ע"ב ד"ה וכמה רגע: ז] עי' שאגת ארי' סי' ה שהגירסא הנכונה ומלכים מניחים, וכ"ה בע"ז ד ע"ב: ח] תיבת "וגו'" נראה מיותר: ט] בגמ' לפנינו הגי' ומנא לן: י] צ"ל ולא (רש"ש): כ] נדצ"ל שהעניש (באה"מ): ל] בתוס' ע"י ולהטרידם:

הקב"ה שיברכוהו בניו והיתה לו קורת רוח בברכתו של רבי ישמעאל[יא].

★

הגמרא מביאה מאמר נוסף של רבי יוחנן משמו של רבי יוסי: **וְאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן מִשּׁוּם רַבִּי יוֹסֵי, מִנַּיִן שֶׁאֵין מְרַצִּין** [-מפייסים] **לוֹ לָאָדָם בִּשְׁעַת כַּעְסוֹ** - בעודו כועס[יב], **דִּכְתִיב** (שמות לג יד) **'וַיֹּאמַר, פָּנַי יֵלֵכוּ וַהֲנִחֹתִי לָךְ'**[יג], **אָמַר לוֹ הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לְמֹשֶׁה, הַמְתֵּן לִי עַד שֶׁיַּעַבְרוּ פָּנִים שֶׁל זַעַם** - עד שתעבור שעת הכעס, **וַאֲנִיחַ לְךָ** - אעשה לך נחת רוח למלא כל משאלותיך[יד].

שואלת הגמרא, **וּמִי אִיכָּא רִתְחָא קַמֵּיהּ דְּקוּדְשָׁא בְּרִיךְ הוּא** - וכי יש כעס לפני הקב"ה[טו]. משיבה הגמרא, **אִין** - אכן, מצאנו כדבר הזה[טז], **דְּתַנְיָא** בברייתא, נאמר בפסוק (תהלים ז יב) **'אֱלֹהִים שׁוֹפֵט צַדִּיק וְאֵל זוֹעֵם בְּכָל יוֹם'**[יז]. מבררת הברייתא, **וְכַמָּה זַעְמוֹ** - וכמה זמן נמשך זעמו של הקב"ה. משיבה הגמרא, זעמו של הקב"ה נמשך **רֶגַע**[יח]. ממשיכה הברייתא לברר, **וְכַמָּה** הוא שיעור **רֶגַע**. מבארת הברייתא, **אֶחָד מֵחֲמֵשֶׁת רִבּוֹא וּשְׁמוֹנַת אֲלָפִים וּשְׁמֹנֶה מֵאוֹת וּשְׁמֹנִים וּשְׁמֹנָה בְּשָׁעָה**, כלומר, שיעור זמן של חלק אחד מחמישים ושמונה אלף ושמונה מאות שמונים ושמונה בשעה[יט], **וְזוֹ הִיא** שיעור **'רֶגַע'** שבו כועס הקב"ה. **וְאֵין כָּל בְּרִיָּה יְכוֹלָה לְכַוֵּין** ולדעת מתי היא

לא כן היה נראה שכוונתו להגדיל את עצמו חס ושלום. לכן ביארה הגמרא שכוונתו היתה במה שסיפר כן, ללמדנו שלא תהיה ברכת הדיוט קלה. קדושה וברכה (סמיכת חכמים ד"ה וקמשמע - ביאור שני), עץ יוסף (ד"ה מאי, בשם ספר מעין הברכות). אמנם בקדושה וברכה (שם - ביאור ראשון) ובשפתי חכמים (ד"ה וקמ"ל - ביאור שני) הביאו פירוש נוסף, שהגמרא לא באה לבאר מה השמיענו רבי ישמעאל במה שסיפר מעשה זה, אלא באה לומר שמדברי הקב"ה שאמר לו 'ישמעאל בני ברכני', למדנו קל וחומר שלא תהיה ברכת הדיוט קלה בעיניך, ויותר מכך, שצריך אפילו לרדוף אחריה ולבקש אותה [ראה עוד בענין בקשת ברכת הדיוט, בהערה להלן בשם החשק שלמה].

יא. **ריא"ף** (על עין יעקב ד"ה ונענע). ואין לפרש שמנענוע הראש למדנו רק שקיבל הקב"ה תפילתו, שהרי דבר פשוט הוא שהקב"ה שומע תפילת המתפללים אליו, וכל שכן תפילת אדם גדול כרבי ישמעאל בן אלישע, אלא להודיע שברכת רבי ישמעאל על אף היותה ברכת הדיוט כלפי מעלת הקב"ה, מכל מקום חפץ בה, ומכך נלמד שהקב"ה מתאוה לתפילתנו, וחפץ בברכת הדיוט. הכותב (עין יעקב ד"ה באגדה).

המהרש"א (ד"ה אכתריאל) והפני יהושע (ד"ה אמר) פירשו, שמה שנענע לו הקב"ה בראשו, הוא מפני שתפילה זו חביבה לו ביותר, שהרי גם תפילתו של הקב"ה כך היא, וכיון לה רבי ישמעאל ברוח הקודש. ואף שהיתה תפילתו מרוצה ומקובלת לפני הקב"ה, נקראת בשם 'תפילת הדיוט' לפי שנאמרה על ידי יחיד. והוסיף בפני יהושע, שמה שאמרו 'קא משמע לן שלא תהיה ברכת הדיוט קלה בעיניך', פירושו, אף שגם הקב"ה מתפלל תפילה זו, חביבה היא לו יותר על ידי ברכת הדיוט.

יש להקשות, שהרי דבר זה שלא תהיה ברכת הדיוט קלה בעיניך, למדו בגמרא (מגילה טו.) מדוד המלך ודניאל שברכום הדיוטות ונתקיימה ברכתם [ארונה היבוסי בירך את דוד, ודריוש בירך את דניאל, כמבואר בפסוקים שהביאה הגמרא שם], ואם כן מה למדנו מהמעשה של רבי ישמעאל בן אלישע יותר מהנלמד שם. תירץ בהגהות חשק שלמה (ד"ה וקמ"ל), שמשם למדנו רק שאם כבר בירכו הדיוט, לא יזלזל בברכתו ולא תהא ברכתו קלה בעיניו, אבל עדיין לא ידענו שכדאי אפילו לבקש ברכה מהדיוט, וזה למדנו מהמעשה כאן, שכביכול אמר הקב"ה לרבי ישמעאל בן אלישע 'בני ברכני'.

יב. **כי** מרוב כעסו לא יתרצה בדבריו, אלא צריך להמתין עד שתנוח דעתו ואז יפייסנו. רש"י (אבות פ"ד מי"ח). רבינו יונה (שם) ובמגן אבות לרשב"ץ (שם מכ"ד) פירשו, שיש לחשוש שעל ידי פיוס בשעת הכעס יבא לומר דברים שאינם מהוגנים ויוסיף כעס על כעסו. והמאירי (שם ד"ה רבי שמעון - השני) כתב, שלמדנו מכאן מוסר בעניני החברה, שיש לעשות כל דבר בזמנו, ולכן לא ירצה את חבירו בשעת כעסו, שעל ידי כך יכעיס את חבירו, שידמה בעיניו שאין המפייס חושש להפסד שנגרם לו. ובמרכבת המשנה (שם מכ"ג) כתב, שיש לחשוש שאם תרצנו בשעת כעסו יקלל במלכו ובאלוהיו, ותגרום לו שיירש גיהנום. במדרש שמואל (שם מכ"ב) כתב, שאם ירצנו בשעת כעסו יעבור על 'ולפני עיור לא תתן מכשול' (ויקרא יט יד), שהרי אדם צריך להיות נוח לרצות [כמבואר באבות (פ"ה מי"א)] וכיון שחבירו לא יתרצה בשעת כעסו, יכשילנו בזה.

רבי יוסי לא אמר שאין מרצים לאדם 'בכעסו' אלא 'בשעת כעסו', והכוונה בזה, שאפילו אם אינו כועס, אלא שרואה שהיא שעה שראוי לו לכעוס בה, לא ירצהו עד שתעבור שעה זו. צל"ח (ד"ה מנין - השני), וראה להלן בהערות הבאות, מה שביאר הצל"ח לפי זה.

הוצרך רבי יוסי ללמד כן, כי לכאורה לפי הסברא נוח יותר לכבות אש דולקת מיד, ולא אחרי שהיא כבר מדורה גדולה, ואם כן היה מקום לומר שירצה את חבירו בתחילת כעסו, כי אז יהיה נוח יותר לריצוי, לכן לימד שלא ירצה את האדם בשעת כעסו, כי דומה יותר לתבשיל העומד על האש ובתוכו שמן, שאם נותנים לתוכו מים צוננים עולה השלהבת יותר, וניתן לתיתם לתוכו רק כאשר יוציא ממנו את השמן, שאז ינוח מרתיחתו, כמו כן לא ירצה את חבירו רק אחר שיצא כעסו ממנו. עיון יעקב (ד"ה מנין).

יג. **פסוק** זה נאמר אחר חטא העגל, שאמר הקב"ה למשה שישלח מלאך להוליך את בני ישראל לארץ, כמו שנאמר (שמות לג ב) 'ושלחתי לפניך מלאך וגרשתי את הכנעני האמרי והחתי והפרזי החוי והיבוסי', והעם התאבלו על דבר רע זה שאין השכינה שורה ומהלכת עמם (רש"י שם לג ד), וביקש משה רחמים מלפני ה', ונאמר לו 'פני ילכו והניחותי לך', ופירש רש"י שהבטיחו הקב"ה שלא ישלח מלאך אלא הוא בעצמו ילך עמם. וכן תרגם אונקלוס 'ואמר שכינתי תהך' [ויאמר שכינתי תהלך]. אמנם כאן דרש רבי יוסי את הפסוק, ש'פני' הוא לשון כעס ופנים של זעם, וכמבואר בהמשך המאמר שאמר לו הקב"ה למשה שימתין עד שיעבור הכעס ואז יניח לו [וכן פירש בתרגום יונתן בן עוזיאל]. והטעם שלא פירש רבי יוסי את הפסוק כפשוטו הוא, שאם כן מדוע אמר אחר כך משה רבינו לקב"ה 'אם אין פניך הולכים אל תעלנו מזה' (שם לג טו), הלא מכיון שכבר הבטיחו הקב"ה 'פני ילכו', לא היה צריך לחזור ולבקש כן פעם נוספת, לכן דרש שאין לפרש תיבת 'פני' על הליכת השכינה עם בני ישראל, אלא על 'פנים של זעם', שאמר לו להמתין עד לאחר שעת הכעס. מהרש"א (ח"א ד"ה עד), תורת משה (אלשיך, שם לג יב, הערה יב), עמר נקא (כי תשא ד"ה ויאמרו).

יד. **כלי** חמדה (ר"ש לניאדו, כי תשא ד"ה ולפי - הראשון), הכתב והקבלה (בראשית ב טו). ובפירוש רבינו אברהם בן הרמב"ם (שמות לג יד) כתב, שפירושו הוא 'הנחת רוחך מן העצב שהיה בה' [וראה ברשב"ם (שם) שתמה על פירוש והניחותי מלשון 'נחת רוח'].

לפי דרשת הגמרא מה שנאמר בפסוק לשון 'ילכו' אין זה לשון 'הליכה' כלומר, שתהלך השכינה עמנו, אלא לשון 'סילוק', שיסתלקו הפנים של זעם. ריקאנטי (שם לג יד-טו).

במדרש (ילקוט שמעוני שלח רמז תשמג) מובא לימוד ענין זה ממקום אחר, 'שנו רבותינו, אל תרצה את חברך בשעת כעסו, מנין אתה למד, ממשה. בשעה שעשו ישראל את העגל, כעס הקב"ה ואמר לו למשה (שם לב ז) 'לך רד כי שחת עמך'. אמר משה, שעה של כעס הוא, איני צריך לדבר עכשיו. מה עשה, מיד (שם לב טו) 'ויפן וירד משה מן ההר', בא לו אצל ישראל ובדק אותן שלש בדיקות, שנאמר (שם לב כו) 'ויעמד משה בשער המחנה', כל מי שהיו לו עדים והתראה היה נהרג וכו', באותה שעה בא משה לפני הקב"ה, אמר, רבונו של עולם, מה היה לך לעשות בהן, מדת הדין, הרי כבר עשיתי לך מדת הדין, סלח להם, אמר לו [הקב"ה], בשביל שהמתנת, סלחתי כדבריך'.

טו. **אף** שמצינו כמה פסוקים בתורה שמבואר בהם שהקב"ה כועס, וכמו שנאמר במתאוננים (במדבר יא א) 'וישמע ה' ויחר אפו', ואם כן קשה, מדוע שאלה כאן הגמרא האם יש כעס לפני הקב"ה. תירץ הצל"ח (ד"ה ומי איכא), שודאי ידע המקשן שכועס הקב"ה על החוטאים שמכעיסים אותו, אך כיון שביאר רבי יוסי את הפסוק 'פני ילכו והנחותי לך' שהכוונה בו לפנים של זעם, והרי שם היה זה אחר שכבר דיבר עם משה הרבה דברי ריצוי והבטיחו על מציאת חן, וכבר שקט הכעס על חטא העגל, ואם כן איך אמר לו הקב"ה שימתין לו עד שיעברו פנים של זעם, אלא ודאי שבכל יום יש זמן קבוע לפנים של זעם אף על מי שלא הכעיסו אז, ועל זמן קבוע זה שאל, היכן מצינו שהקב"ה כועס בו. [והוסיף, שכן מדוייק מלשון הגמרא שתמהה 'ומי איכא ריתחא קמיה דקודשא בריך הוא' ולא 'ומי רתח קודשא בריך הוא', כי זה היה ידוע לגמרא שהקב"ה כועס על החוטא]. ראה עוד בעיון יעקב ובשלמה משנתו (ד"ה ומי).

טז. **אין** הכוונה שיש כעס ממש לפני הקב"ה, שאין כעס וחמה וחרון אף שולט בו כלל, אלא זו לשון מושאלת לזמן שבו הקדוש ברוך הוא מעניש את הבריות, וכיון שאצל מלך בשר ודם העונש בא על ידי כעס, לכן נקרא גם עונשו של הקב"ה בשמות של כעס. יד רמ"ה (סנהדרין קה: ד"ה שדיא). וכעין זה כתב הרמב"ם (יסודי התורה פ"א הי"ב) שאין הקב"ה כועס, אלא הוא משל ומליצה כפי לשון בני אדם, וכן נאמר (מלאכי ג ו) 'אני ה' לא שניתי', ואילו היה לפעמים כועס ולפעמים שמח, אם כן נמצא בו שינוי. וכל הדברים האלו אינם מצויים אלא לגופים האפלים השפלים, שוכני בתי חומר אשר בעפר יסודם, אבל הוא ברוך הוא יתברך ויתרומם על כל זה. ראה עוד בחינוך (מצוה תריא).

יז. **יש** להקשות, הרי זהו פסוק מפורש בתהילים, ומדוע הוצרכה הגמרא להביא כן מברייתא, היה לגמרא להשיב, 'אין [אכן הקב"ה זועם], דכתיב ואל זועם' וגו'. תירצו בעיון יעקב (ד"ה אין) ובמהר"ץ חיות (ד"ה דתניא) שמהפסוק עצמו אין להביא ראיה, מפני שהיה אפשר לפרשו כמו שביאר הרד"ק שם, שהכוונה בזה שה' שופט בכל יום את הצדיק וגם את הרשע שהוא זועם אל בכל יום כאשר אינו שב מרשעו. אבל בברייתא שאחר הבאת הפסוק שאלה 'וכמה זעמו', משמע שמפרשת את הפסוק על הקב"ה שהוא זועם בכל יום. וראה עוד בצל"ח (ד"ה אין).

לכאורה קשה, מדוע הוצרכה הברייתא להביא את הפסוק בתהילים, הרי מצינו כמה פסוקים בתורה שמבואר בהם שהקב"ה כועס, כמו שנאמר במתאוננים (במדבר יא א) 'וישמע ה' ויחר אפו', ובסנה (שמות ד יד) 'ויחר אף ה' במשה'. כתב הצל"ח על פי ביאורו בשאלת הגמרא [הובא לעיל], שלא שאלה הגמרא היכן מצינו שהקב"ה כועס, אלא היכן מצינו שכועס הקב"ה בזמן קבוע. על כך השיבה הגמרא שמצינו כן בפסוק בתהלים 'ואל זועם בכל יום', וידוע ש'אל' הוא מדת החסד, שהרי הוא מי"ג מדות של רחמים, ונאמר בפסוק שאף על פי כן זועם הקב"ה בכל יום בשעה הקבועה לזעם, וזהו מדת החסד שתיכף ברגע עובר הזעם, ונשאר 'חסד אל כל היום' (תהלים נב ג), אך מפסוקי התורה לא יכלה הגמרא להשיב על שאלתה, כי בהם מוכח רק שהקב"ה כועס, אך אין בהם הוכחה שיש זמן קבוע לזעם.

יח. **הוא** הרגע האמור בפסוק (שמות לג ה) 'ויאמר ה' אל משה, אמר אל בני ישראל אתם עם קשה ערף, רגע אחד אעלה בקרבך וכליתיך'. ראה רש"י (שם). וכן נאמר גבי מחלוקתו של קרח 'ואכלה אותם כרגע' (במדבר טז כא). וכתב בתורת חיים (סנהדרין קה: ד"ה וכמה) שבשני הפסוקים נאמר לשון כליה, כיון שהקב"ה בשעת רוגזו אומר לשטן או למלאכי חבלה 'כַּלֵּם' [וכמו שיובא בהערה להלן בשם התוספות (ד"ה שאלמלי) שבזמן המועט של רגע הזעם יכל בלעם לקלל באמירת 'כַּלֵּם'].

יט. **חלק** אחד מ-58,888 בשעה.

בעבודה זרה (ד:) הגירסא היא שהוא אחד מחמש רבוא ושלשת אלפים ושמונה מאות וארבעים ושמונה בשעה [חלק אחד מ-53,848 בשעה]. ראה הגהות וציונים כאן. ובילקוט ביאורים יתבארו חילוקי הגירסאות.

א"ר יוחנן משום ר' יוסי (א) מנין שהקב"ה מתפלל שנאמר [א] והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפלתי תפלתם לא נאמר אלא תפלתי מכאן שהקב"ה מתפלל מאי מצלי אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב יה"ר מלפני שיכבשו רחמי את כעסי ויגולו רחמי על מדותי ואתנהג עם בני במדת רחמים ואכנס להם [א] לפנים משורת הדין. תניא א"ר ישמעאל בן אלישע פעם אחת נכנסתי להקטיר קטורת לפני ולפנים וראיתי אכתריאל יה ה' צבאות שהוא יושב על כסא רם ונשא ואמר לי ישמעאל בני ברכני אמרתי לו [א] יה"ר מלפניך שיכבשו רחמיך את כעסך ויגולו רחמיך על מדותיך ותתנהג עם בניך במדת הרחמים ותכנס להם לפנים משורת הדין ונענע לי בראשו (ב) וקמ"ל [ב] שלא תהא ברכת הדיוט קלה בעיניך: וא"ר יוחנן משום ר' יוסי [ב] מנין [א] שאין מרצין לו לאדם בשעת כעסו דכתיב [ב] פני ילכו והנחותי לך אמר לו הקב"ה למשה המתן לי עד שיעברו פנים של זעם ואניח לך ומי איכא רתחא קמיה דקודשא בריך הוא אין [ג] דתניא [ג] [ג] ואל זועם בכל יום וכמה זעמו רגע וכמה רגע אחד מחמשת רבוא [ד] ושמונת אלפים ושמנה מאות ושמנים ושמנה בשעה וזו היא רגע ואין [ה] כל בריה יכולה לכוין אותה שעה חוץ מבלעם הרשע דכתיב ביה [ד] ויודע דעת עליון [ו] השתא דעת בהמתו לא הוה ידע דעת עליון הוה ידע אלא מלמד שהיה יודע לכוין אותה שעה שהקב"ה כועס בה והיינו דאמר להו נביא לישראל [ה] עמי זכר נא מה יעץ בלק מלך מואב וגו' מאי [ה] למען דעת צדקות ה' א"ר אלעזר אמר להם הקב"ה לישראל דעו כמה צדקות עשיתי עמכם שלא כעסתי בימי בלעם הרשע שאלמלי כעסתי לא נשתייר משונאיהם של ישראל שריד ופליט והיינו דקא"ל בלעם לבלק [ו] מה אקב לא קבה אל ומה אזעם לא זעם ה' מלמד שכל אותן הימים לא זעם [ו] וכמה זעמו רגע וכמה רגע א"ר אבין ואיתימא רבי אבינא רגע כמימריה ומנא לן דרגע רתח שנא' [ז] כי רגע באפו חיים ברצונו ואב"א מהכא [ח] חבי כמעט רגע עד יעבור זעם ואימת רתח אמר אביי בהנך תלת שעי קמייתא כי חיורא כרבלתא דתרנגולא וקאי אחד כרעא כל שעתא ושעתא נמי קאי הכי כל שעתא אית ביה שוריקי סומקי בההיא שעתא לית ביה שוריקי סומקי ההוא צדוקי דהוה בשבבותיה דר' יהושע בן לוי הוה קא מצער ליה טובא בקראי יומא חד שקל תרנגולא ואוקמיה בין כרעי' דערסא ועיין ביה סבר כי מטא ההיא שעתא אלטייה כי מטא ההיא שעתא נייס אמר ש"מ לאו אורח ארעא למעבד הכי [ט] ורחמיו על כל מעשיו כתיב וכתיב [י] גם ענוש לצדיק לא טוב. תנא משמיה דר' מאיר בשעה שהחמה זורחת וכל מלכי מזרח ומערב [ז] מניחים כתריהם בראשיהם ומשתחוים לחמה מיד כועס הקב"ה: וא"ר יוחנן משום רבי יוסי טובה מרדות אחת בלבו של אדם יותר מכמה מלקיות שנא' [יא] ורדפה את מאהביה וגו' ואמרה אלכה ואשובה אל אישי הראשון כי טוב לי אז מעתה וריש לקיש אמר יותר ממאה מלקיות שנאמר [יב] תחת גערה במבין מהכות כסיל מאה: וא"ר יוחנן משום ר' יוסי שלשה דברים בקש משה מלפני הקב"ה ונתן לו בקש שתשרה שכינה על ישראל ונתן לו שנאמר [יג] הלוא בלכתך עמנו [ה] בקש שלא תשרה שכינה על עובדי כוכבים ונתן לו שנאמר [יג] ונפלינו אני ועמך בקש להודיעו דרכיו של הקב"ה ונתן לו שנא' [יד] הודיעני נא את דרכך אמר לפניו רבש"ע מפני מה יש צדיק וטוב לו ויש צדיק ורע לו יש רשע וטוב לו ויש רשע ורע לו אמר לו משה צדיק וטוב לו צדיק בן צדיק צדיק ורע לו צדיק בן רשע רשע וטוב לו רשע בן צדיק רשע ורע לו רשע בן רשע: אמר מר צדיק וטוב לו צדיק בן צדיק צדיק ורע לו צדיק בן רשע איני והא כתיב [טו] פקד עון אבות על בנים וכתיב [טז] [ו] ובנים לא יומתו על אבות ורמינן [י] קראי אהדדי ומשנינן לא קשיא הא כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם הא כשאין אוחזין מעשה אבותיהם בידיהם אלא הכי קא"ל צדיק וטוב לו צדיק גמור צדיק ורע לו צדיק שאינו גמור רשע וטוב לו רשע שאינו גמור רשע ורע לו רשע גמור. ופליגא דר' מאיר דא"ר מאיר שתים נתנו לו ואחת לא נתנו לו שנא' [יז] וחנתי את אשר אחון אע"פ שאינו הגון ורחמתי את אשר ארחם אע"פ שאינו הגון [יח] ויאמר לא תוכל לראות את פני תנא משמיה דר' יהושע בן קרחה כך א"ל הקב"ה למשה כשרציתי לא רצית עכשיו שאתה רוצה איני רוצה ופליגא דר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן דא"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן בשכר שלש זכה לשלש בשכר [יט] ויסתר משה פניו זכה לקלסתר פנים בשכר כי ירא זכה [כ] לוייראו מגשת אליו בשכר מהביט זכה [כא] לותמונת ה' יביט: [כב] והסירתי את כפי וראית את אחרי [ס] אמר רב חנא בר ביזנא א"ר שמעון חסידא מלמד שהראה הקב"ה למשה קשר של תפילין: וא"ר יוחנן משום ר' יוסי [כ] כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה לטובה אפי' על תנאי לא חזר בו מנא לן ממשה רבינו שנא' [כג] הרף ממני ואשמידם וגו' ואעשה אותך לגוי עצום אע"ג דבעא משה רחמי עלה דמלתא ובטלה אפ"ה אוקמה בזרעיה שנא' [כד] בני משה גרשום ואליעזר ויהיו בני אליעזר רחביה הראש וגו' ובני רחביה רבו למעלה וגו' [ל] ותני רב יוסף למעלה מששים רבוא אתיא רביה רביה כתיב הכא רבו למעלה וכתיב התם [כה] ובני ישראל פרו וישרצו וירבו:

אמר

ונענע לי בראשו. כמודה בברכתי ועונה אמן: דעת בהמתו לא הוה ידע. במסכת ע"ז מפרש לה בפ"ק [ט]: מאי קרא [ס]. דאף הוי כרגע דכתיב כי רגע באפו חיים ברצונו: בתלת שעי קמייתא. באחד מרגעי תלת שעות ראשונות: שוריקי. טיי"ש בלעז: לצדיק לא טוב. לענוש את הבריות: מרדות אחת. לשון רדוי והכנעה, שאדם שם על לבו מאליו: ורדפה את מאהביה וגו'. וכשתראה שאין עוזר תשים על לבה לאמר אשובה אל אישי הראשון: תחת גערה במבין. תחת גערה באדם מבין טובה מהכות כסיל מאה. תחת הטעם למעלה תחת התי"ו, ולא כמו אל תירא ואל תחת (דברים א) שטעמו בחי"ת אלא למעלה תחת התי"ו ראשון, לומר שהוא שם דבר, שאי אפשר לפותרו לשון תפעל לומר תכניע את האדם אלא [י] תכנע היא בעצמה. ולכך שינה את נקודתה לומר שהוא שם דבר: ג' דברים בקש משה ונתן לו. שהרי לסוף שאלתו כתיב [י] גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה: להודיעו דרכיו. מנהג מדת משפטיו, כגון מפני מה צדיק וטוב לו רשע ורע לו צדיק ורע לו רשע וטוב לו: את אשר אחון. את אשר יכמרו רחמי עליו לשעה ואע"פ שאינו כדאי: כשרציתי. בסנה: לא רצית. שנא' [כ] ויסתר משה פניו: ופליגא. דר' יהושע בן קרחה שמענישו [ק] על כך אדרבי שמואל שאמר קבל שכר על זה: לקלסתר פנים. כי קרן עור פניו [ל]: ותמונת ה' יביט. זה מראה אחוריים, כך שנוי' בספרי (פ' בהעלותך [מ]): קשר של תפילין. מאחוריו הוא, ואמרי' לעיל [ס] דהקב"ה מניח תפילין:

אלא

שאלמלי כעסתי לא נשתייר וכו'. ואם תאמר מה היה יכול לומר בשעת רגע. יש לומר כלם. אי נמי מאחר שהיה מתחיל קללתו באותה שעה היה מזיק אפילו לאחר כן [ס]: **ההוא** צדוקי דהוה בשבבותיה דריב"ל כו' לאו אורח ארעא. אף על גב דהצדוקים וכו' מורידין ולא מעלין. [ע] היינו בידי אדם אבל בידי שמים לאו אורח ארעא להענישם ולהטריחם [ז] ולהורגם בידי שמים שלא כדרך בני אדם. ואי גרסינן הכא עובד כוכבים ניחא דקאמר התם העובד כוכבים ורועי בהמה דקה לא מעלין ולא מורידין [פ]:

לא

עין משפט נר מצוה

כז א מיי' פ"ה מהלכות דעות הלכה ז:

כח ב מיי' פ"י מה' יסודי התורה הלכה ד:

רב נסים גאון

טובה מרדות אחת בלבו של אדם יותר מק' מלקיות שנא' (משלי יז) תחת גערה במבין. מכלל שהמבין הוא הלב וכי הגערה מהניא ביה טפי ממה דמהניא המלקות לגוף ובפרק הרואה (דף סא) אמרי' תנו רבנן לב מבין כליות יועצות: **והא כתי' פוקד עון אבות על בנים וכתיב לא יומתו אבות על בנים.** ורמינן קראי אהדדי ומשנינן כאן שאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם וכאן שאין אוחזין מעשה אבותיהם בידיהם עיקרה דהא רמיא ודהא שינוייה במס' סנהדרין (דף כז) בפרק דיני ממונות בגמרא זה בורר לו אחד:

תורה אור השלם

א) וַהֲבִיאוֹתִים אֶל הַר קָדְשִׁי וְשִׂמַּחְתִּים בְּבֵית תְּפִלָּתִי עוֹלֹתֵיהֶם וְזִבְחֵיהֶם לְרָצוֹן עַל מִזְבְּחִי כִּי בֵיתִי בֵּית תְּפִלָּה יִקָּרֵא לְכָל הָעַמִּים: [ישעיה נו, ז]

ב) וַיֹּאמַר פָּנַי יֵלֵכוּ וַהֲנִחֹתִי לָךְ: [שמות לג, יד]

ג) אֱלֹהִים שׁוֹפֵט צַדִּיק וְאֵל זֹעֵם בְּכָל יוֹם: [תהלים ז, יב]

ד) נְאֻם שֹׁמֵעַ אִמְרֵי אֵל וְיֹדֵעַ דַּעַת עֶלְיוֹן מַחֲזֵה שַׁדַּי יֶחֱזֶה נֹפֵל וּגְלוּי עֵינָיִם: [במדבר כד, טז]

ה) עַמִּי זְכָר נָא מַה יָּעַץ בָּלָק מֶלֶךְ מוֹאָב וּמֶה עָנָה אֹתוֹ בִּלְעָם בֶּן בְּעוֹר מִן הַשִּׁטִּים עַד הַגִּלְגָּל לְמַעַן דַּעַת צִדְקוֹת יְיָ: [מיכה ו, ה]

ו) מָה אֶקֹּב לֹא קַבֹּה אֵל וּמָה אֶזְעֹם לֹא זָעַם יְיָ: [במדבר כג, ח]

ז) כִּי רֶגַע בְּאַפּוֹ חַיִּים בִּרְצוֹנוֹ בָּעֶרֶב יָלִין בֶּכִי וְלַבֹּקֶר רִנָּה: [תהלים ל, ו]

ח) לֵךְ עַמִּי בֹּא בַחֲדָרֶיךָ וּסְגֹר דְּלָתְךָ בַּעֲדֶךָ חֲבִי כִמְעַט רֶגַע עַד יַעֲבָר זָעַם: [ישעיה כו, כ]

ט) טוֹב יְיָ לַכֹּל וְרַחֲמָיו עַל כָּל מַעֲשָׂיו: [תהלים קמה, ט]

י) גַּם עֲנוֹשׁ לַצַּדִּיק לֹא טוֹב לְהַכּוֹת נְדִיבִים עַל יֹשֶׁר: [משלי יז, כו]

יא) וְרִדְּפָה אֶת מְאַהֲבֶיהָ וְלֹא תַשִּׂיג אֹתָם וּבִקְשָׁתַם וְלֹא תִמְצָא וְאָמְרָה אֵלְכָה וְאָשׁוּבָה אֶל אִישִׁי הָרִאשׁוֹן כִּי טוֹב לִי אָז מֵעָתָּה: [הושע ב, ט]

יב) תֵּחַת גְּעָרָה בְמֵבִין מֵהַכּוֹת כְּסִיל מֵאָה: [משלי יז, י]

יג) וּבַמֶּה יִוָּדַע אֵפוֹא כִּי מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אֲנִי וְעַמֶּךָ הֲלוֹא בְּלֶכְתְּךָ עִמָּנוּ וְנִפְלֵינוּ אֲנִי וְעַמְּךָ מִכָּל הָעָם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה: [שמות לג, טז]

יד) וְעַתָּה אִם נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ הוֹדִעֵנִי נָא אֶת דְּרָכֶךָ וְאֵדָעֲךָ לְמַעַן אֶמְצָא חֵן בְּעֵינֶיךָ וּרְאֵה כִּי עַמְּךָ הַגּוֹי הַזֶּה: [שמות לג, יג]

טו) נֹצֵר חֶסֶד לָאֲלָפִים נֹשֵׂא עָוֹן וָפֶשַׁע וְחַטָּאָה וְנַקֵּה לֹא יְנַקֶּה פֹּקֵד עֲוֹן אָבוֹת עַל בָּנִים וְעַל בְּנֵי בָנִים עַל שִׁלֵּשִׁים וְעַל רִבֵּעִים: [שמות לד, ז]

טז) לֹא יוּמְתוּ אָבוֹת עַל בָּנִים וּבָנִים לֹא יוּמְתוּ עַל אָבוֹת אִישׁ בְּחֶטְאוֹ יוּמָתוּ: [דברים כד, טז]

יז) וַיֹּאמֶר אֲנִי אַעֲבִיר כָּל טוּבִי עַל פָּנֶיךָ וְקָרָאתִי בְשֵׁם יְיָ לְפָנֶיךָ וְחַנֹּתִי אֶת אֲשֶׁר אָחֹן וְרִחַמְתִּי אֶת אֲשֶׁר אֲרַחֵם: [שמות לג, יט]

יח) וַיֹּאמֶר לֹא תוּכַל לִרְאֹת אֶת פָּנָי כִּי לֹא יִרְאַנִי הָאָדָם וָחָי: [שמות לג, כ]

יט) וַיֹּאמֶר אָנֹכִי אֱלֹהֵי אָבִיךָ אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וֵאלֹהֵי יַעֲקֹב וַיַּסְתֵּר מֹשֶׁה פָּנָיו כִּי יָרֵא מֵהַבִּיט אֶל הָאֱלֹהִים: [שמות ג, ו]

כ) וַיַּרְא אַהֲרֹן וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת מֹשֶׁה וְהִנֵּה קָרַן עוֹר פָּנָיו וַיִּירְאוּ מִגֶּשֶׁת אֵלָיו: [שמות לד, ל]

כא) פֶּה אֶל פֶּה אֲדַבֶּר בּוֹ וּמַרְאֶה וְלֹא בְחִידֹת וּתְמֻנַת יְיָ יַבִּיט וּמַדּוּעַ לֹא יְרֵאתֶם לְדַבֵּר בְּעַבְדִּי בְמֹשֶׁה: [במדבר יב, ח]

כב) וַהֲסִרֹתִי אֶת כַּפִּי וְרָאִיתָ אֶת אֲחֹרָי וּפָנַי לֹא יֵרָאוּ: [שמות לג, כג]

כג) הֶרֶף מִמֶּנִּי וְאַשְׁמִידֵם וְאֶמְחֶה אֶת שְׁמָם מִתַּחַת הַשָּׁמָיִם וְאֶעֱשֶׂה אוֹתְךָ לְגוֹי עָצוּם וָרָב מִמֶּנּוּ: [דברים ט, יד]

כד) בְּנֵי מֹשֶׁה גֵּרְשׁוֹם וֶאֱלִיעֶזֶר: וַיִּהְיוּ בְנֵי אֱלִיעֶזֶר רְחַבְיָה הָרֹאשׁ וְלֹא הָיָה לֶאֱלִיעֶזֶר בָּנִים אֲחֵרִים וּבְנֵי רְחַבְיָה רָבוּ לְמָעְלָה: [דברי הימים א כג]

כה) וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל פָּרוּ וַיִּשְׁרְצוּ וַיִּרְבּוּ וַיַּעַצְמוּ בִּמְאֹד מְאֹד וַתִּמָּלֵא הָאָרֶץ אֹתָם: [שמות א, ז]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [לקמן מה: כתובות נז. בבא קמא נט: ב"מ כד: ל:], ב) מגילה דף טו., ג) ע"ז דף ד כל הענין, ד) סנהדרין קה:, ה) [ב"ב טו:], ו) [עי' תוס' כתובות כט. סד"ה אלו וע"ז נו: ד"ה דכתי'], ז) סנהדרין כז:, ח) מנחות דף לה:, ט) ד:, י) שמות לג יז, כ) שמות ג ו, ל) שמות לד כט, מ) פיסקא מ"ה, נ) ו., ס) וע"ע תוס' ע"ז ד: ד"ה רגע, ע) [ע"ז כו:], פ) [וע"ע בתוס' ע"ז ד: ד"ה ש"מ לאו כו'].

הגהות הב"ח

(א) גמ' משום ר' יוסי בן זמרא מנין שהקב"ה: (ב) שם ראשו וקמ"ל נ"ב ס"א מאי קמ"ל:

לעזי רש"י

טיי"ש. פירוש שורות (רש"י סנהדרין דף קה ע"ב ד"ה סורייקי), חוטין (רש"י ע"ז דף ד ע"ב ד"ה סורייקי), גידים (מוסף הערוך ערך שריק):

הגהות וציונים

א] בכת"י ובע"י הגירסא אמרתי **לפניו רבש"ע** יה"ר (והיא הגי' האמיתית דכן הוא הלשון בכל הש"ס (וכן איתא להלן) אצל הקב"ה "אמרו לפניו", דק"ס): ב] לקמן ע"ב איתא למימרא זו דרבי יוחנן בשם רשב"י וצ"ל דרבי יוחנן שמע דבר זה משני רבותיו מרבי יוסי ומרשב"י וכאן סידרם בין המימרות ששמע מרבי יוסי, ולקמן סידרם בין המימרות ששמע מרשב"י (צל"ח) ועיין אבות פ"ד מי"ח: ג] בכת"י הגירסא אין **דכתיב**, (ועי' צל"ח ומהר"ץ חיות, ובע"ז ד ע"א איתא כלפנינו **ת"ר** ואל זועם): ד] יש גורסים **שמנה רבוא** ויותר נכון למחוק הרבוא כלל ולגרוס "שמונת אלפים שמונה מאות ופ"ח" שמכוון נגד פסוקי תורה (גליון) כדתניא בקידושין ל ע"א ושם איתא חמשת אלפים ושמונה מאות ושמונים ושמונה, ועיי"ש מה שנכתב על הגליון, וגירסת ר"ת בספר הישר מס' ע"ז סי' תצג רגע **אחד מרבוא ושלשת** אלפים ושמונה מאות **ועשרים וארבעה** בשעה. וכ"ה בתוס' ר"י החסיד. וכתב החת"ס שהיא הגירסא האמיתית: ה] ס"א **שאין** (גליון): ו] הא דשאלו עוד "וכמה זעמו" עיין מהר"ץ חיות כאן, ומהרש"א ע"ז ד ע"ב ד"ה וכמה רגע: ז] עי' שאגת ארי' סי' ה שהגירסא הנכונה **ומלכים** מניחים, וכ"ה בע"ז ד ע"ב: ח] תיבת "וגו'" נראה מיותר: ט] בגמ' לפנינו הגי' **ומנא לן**: י] צ"ל **ולא** (רש"ש): כ] נדצ"ל **שהענישו** (באה"מ): ל] בתוס' ע"י **ולהטרידם**:

משנת ראשונים

וראיתי אכתריאל יה ה' צבאות. ר' ישמעאל ראה אכתריאל יה ה' צבאות בראיית הלב כמיכה וכישעיהו, אבל משה ראה וכו' באור צח. **[הרוקח, שורש קדושת הייחוד]** **ואל זועם בכל יום.** פירוש, הקב"ה כועס רגע אחד ידוע ביום על ידי חטאים שנעשים לפניו או בישראל או באומות העולם, ובאותה שעת הכעס כועס על אותן שהן חייבין לפניו ופוקד עליהם עוונותם. **[הראב"ד, עבודה זרה ג:]** **וכמה זעמו רגע.** ולכך כשבא בלעם לקללם היה דוחק לראותם, כדי שיוכל לומר 'כלם' ששווה לרגע. **[תוס' שאנ"ץ, עבודה זרה ד.]** **מה אקב לא קבה אל ומה אזעם לא זעם ה'.** כשהיו ראוים להתקלל לא נתקללו, כשהזכיר אביהם את עונם, כי באפם הרגו איש, לא קלל אלא אפם, שנאמר 'ארור אפם', כשנכנס אביהם במרמה אצל אביו היה ראוי להתקלל, מה נאמר שם 'גם ברוך יהיה' וכו'. **[רש"י, במדבר כג, ח]** אף כשהיו ראויין לקללה במעשה העגל לא זז מלחבבן, לא פסקו ענני כבוד והמן והבאר. **[רבינו בחיי, במדבר כג, ח]** **כי חיורא כרבלתא דתרנגולא וקאי אחד כרעא.** נאם הגבר. קרא עצמו גבר כי המשיל עצמו לתרנגול היודע לכוין השעות, ואין בעולם מי שיוכל לכוין שעת כעסו של הקב"ה כי אם בלעם בבני אדם, ותרנגול בעופות (עי' ברכות ז.), ושניהן שוין בחכמה זו, ואמרו כי התרנגול קורא שבע פעמים בלילה, וכן בבלעם מצינו וישא משלו שבע פעמים. **[רבינו בחיי, במדבר כד ב]** **וחנתי את אשר אחן אף על פי שאינו הגון.** לפי שהוא דבר זר קצת שהשם יתברך ירחם על אותם שאינם הגונים, בא בלשון סתום, ויעד לו מקום שיודיענו דרכיו, והם י"ג מדותיו שהוא מתרצה בזכירתם. **[דרשות הר"ן הדרוש הרביעי]** **כשרציתי לא רצית.** כלומר כשהרשית לראות מה שהייתי מרשה לך לראות לא רצית ועכשיו שאתה רוצה לראות כבודי איני רוצה, ותימה הוא למה הענישו על כך. **[תוספות הרא"ש]** **[המשך בסוף המסכת]**

אוֹתָהּ שָׁעָה, חוּץ מִבִּלְעָם הָרָשָׁע[כ], **דִּכְתִיב בֵּיהּ** - שנאמר אודותיו בתורה (במדבר כד טז) **'וְיוֹדֵעַ דַּעַת עֶלְיוֹן'**, ומשמע שהיה יודע את דעת הקב"ה מעצמו[כא], והדבר תמוה, **הַשְׁתָּא, דַּעַת בְּהֶמְתּוֹ לָא הֲוָה יָדַע, דַּעַת עֶלְיוֹן הֲוָה יָדַע** - מעתה, כיון שאת דעת בהמתו לא ידע[כב], וכי ידע והבין מעצמו את דעת הקב"ה[כג], **אֶלָּא מְלַמֵּד** - הפסוק בא ללמדנו, **שֶׁהָיָה** בלעם **יוֹדֵעַ לְכַוֵּין אוֹתָהּ שָׁעָה שֶׁהַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא כּוֹעֵס בָּהּ**, ורצה לקלל את ישראל בשעה זו, כדי שתחול קיללתו.

הגמרא מביאה ביאור בדברי מיכה הנביא על פי האמור כאן, שבלעם ידע לכוין את שעת הזעם:

וְהַיְינוּ דְּאָמַר לְהוּ נָבִיא לְיִשְׂרָאֵל - וזהו שאמר מיכה הנביא לבני ישראל בהזכירו את הטובות אשר עשה להם ה'[כד], **'עַמִּי, זְכָר נָא מַה יָּעַץ בָּלָק מֶלֶךְ מוֹאָב וגו' וּמֶה עָנָה אֹתוֹ בִּלְעָם בֶּן בְּעוֹר, מִן הַשִּׁטִּים עַד הַגִּלְגָּל, לְמַעַן דַּעַת צִדְקוֹת ה''** (מיכה ו ה)[כה]. מבררת הגמרא, **מַאי** - מהו הפירוש של סיום הפסוק, שנאמר בו **'לְמַעַן דַּעַת צִדְקוֹת ה''**. מבארת הגמרא, **אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, אָמַר לָהֶם הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לְיִשְׂרָאֵל, דְּעוּ כַּמָּה צְדָקוֹת** [-טובות] **עָשִׂיתִי עִמָּכֶם שֶׁלֹּא כָּעַסְתִּי בִּימֵי בִּלְעָם הָרָשָׁע, שֶׁאִלְמָלֵי כָּעַסְתִּי לֹא נִשְׁתַּיֵּיר מִשּׂוֹנְאֵיהֶם שֶׁל יִשְׂרָאֵל**, כלומר מישראל[כו], **שָׂרִיד וּפָלִיט**, שלא היה נשאר מהם זכר על ידי קיללת בלעם, שהיה יודע לכוין את שעת הכעס[כז].

וְהַיְינוּ דְּקָאָמַר לֵיהּ - וזו הכוונה אף במה שאמר **בִּלְעָם לְבָלָק, 'מָה אֶקֹּב לֹא קַבֹּה אֵל וּמָה אֶזְעֹם לֹא זָעַם ה''** (במדבר כג ח), **מְלַמֵּד שֶׁכָּל אוֹתָן הַיָּמִים לֹא זָעַם** הקב"ה, ולפיכך לא היה יכול בלעם לכוין את השעה ולקללם[כח].

בברייתא לעיל אמרו **'וְכַמָּה זַעְמוֹ, רֶגַע'**[כט]. מבררת הגמרא, **וְכַמָּה** הוא שיעור **רֶגַע**[ל]. משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי אָבִין, וְאִיתֵּימָא** - ויש אומרים שרַבִּי **אֲבִינָא** אמר זאת, **רֶגַע כְּמֵימְרֵיהּ** - שיעורו הוא כשיעור הזמן הנצרך לאמירת 'רגע'[לא]. מבררת הגמרא, **וּמְנָא לָן דְּרֶגַע רָתַח** - ומהיכן למדנו שכעסו של הקב"ה הוא 'רגע'. משיבה הגמרא, דבר זה נלמד ממה **שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים ל ו) **'כִּי רֶגַע בְּאַפּוֹ, חַיִּים בִּרְצוֹנוֹ'**, מבואר בפסוק שרגע אחד הוא 'אפו', דהיינו כעסו של ה'[לב]. **וְאִיבָּעֵית אֵימָא** - ואם תרצה אמור, שיש ללמוד זאת **מֵהָכָא** - מפסוק זה, שנאמר (ישעיה כו כ) **'לֵךְ עַמִּי בֹּא בַחֲדָרֶיךָ וּסְגֹר דְּלָתְךָ בַּעֲדֶךָ, חֲבִי כִמְעַט רֶגַע**[לג], **עַד יַעֲבוֹר זָעַם'**[לד], ולמדנו שאחרי רגע אחד, עובר זעמו של הקב"ה[לה].

כ. **לכאורה** היה לברייתא לומר שאין בריה היכולה לכוין ל'רגע' זה, שהרי שנינו בברייתא שזעמו הוא 'רגע', ומדוע אמרה שאין כל בריה יכולה לכוין לאותה 'שעה'. תירץ הצל"ח (ד"ה אין) שאמנם הזעם עצמו הוא רגע מועט, אך יש שעה שלימה שראוי להיות בה רגע של כעס, והיא השעה שמלכי מזרח ומערב משתחוים לשמש [כמבואר להלן], ושעה זו נקראת שעת הזעם [וכמובא בהערה לעיל מדברי הצל"ח שלכן אמרו לעיל 'אין מרצים את האדם בשעת כעסו', כלומר אפילו כשאינו כועס, אלא שרואה שהיא שעה שראוי לו לכעוס בה, לא ירצהו עד שתעבור שעה זו]. ובאור גדול (סי' יח אות ג) כתב להוכיח מכאן ש'שעה' פירושה 'עת וזמן', ושם זה שייך בין על זמן מרובה ובין על זמן מועט.

את רגע הזעם ממש אפילו בלעם לא ידע לכוין, אבל כוחו היה שידע לכוין את השעה שבה חל אותו רגע [כמבואר בלשון הברייתא 'ואין כל בריה יכולה לכוין אותה שעה חוץ מבלעם'], ובכל השעה היה מקום לקללתו של אותו רשע לחול, כי אז המקטרג מוכן לקטרג. צל"ח (ד"ה אין).

כא. **ולא** על ידי נבואה. תוספות (ע"ז ד: ד"ה ויודע). ראה בהערה להלן שלכן תמהה הגמרא על כך בהמשך דבריה.

כב. **מבואר** בגמרא (סנהדרין קה: ע"ז ד:) שבלעם לא ידע מה בהמתו עומדת להשיב לו. שבעת שהלך בלעם אל בלק כשקרא לו שיבוא לקלל את ישראל, ראו שרי מואב את בלעם שהיה רוכב על אתונו, אמרו לו השרים, מדוע אינך רוכב על סוס, הרי על ידו תגיע אל בלק במהירות [הסוס דרכו לרוץ כי נשען על רגליו, אך החמור לעולם אינו רץ כי משענתו על ידיו. עץ יוסף (ד"ה מ"ט) בשם הגר"א (משלי כו ג)], ענה להם בלעם שסוסו רועה באגם ואינו מוכן לרכיבה. מיד פתחה האתון את פיה ואמרה, 'הלא אנכי אתונך' (במדבר כב ל), כלומר, אני אתונך שאתה רגיל להשתמש בי. השיב לה בלעם, אכן אני רגיל להשתמש בך למשא אך לא לרכיבה. אמרה לו האתון, 'אשר רכבת עלי' (שם) כלומר, אתה כן רגיל לרכב עלי. והשיב בלעם, שרק בדרך מקרה הוא רוכב עליה. ענתה לו האתון 'מעודך ועד היום הזה' (שם), כלומר, מאז ומתמיד אתה רגיל לרכב עלי. ולא עוד, אלא שאתה גם רובע אותי. נמצא, שלא ידע בלעם אפילו מה שבהמתו עומדת להשיב לו.

כג. **שמכיון** שלא הבין מה בהמתו עומדת להשיב לו, ודאי שלא ידע את דעת עליון. רש"י (סנהדרין קה: ד"ה דעת). והתמיהה היא מלשון הפסוק 'ויודע דעת עליון' שמשמע שידע דעת עליון מעצמו ולא בנבואה, ואם כן איך לא ידע דעת בהמתו. אמנם אם היינו מפרשים שאת דעת הקב"ה ידע בנבואה, אין בזה תמיהה שלא ידע דעת בהמתו, שהרי לא שייכת נבואה על דעת בהמתו. תוספות (ע"ז שם ד"ה ויודע).

כד. **הנביא** מיכה מוכיח את בני ישראל ואומר להם שעל אף כל הטובות שהקב"ה עשה עמם, לא הכביד עולו עליהם. ומונה את טובות הקב"ה, 'כי העליתיך מארץ מצרים ומבית עבדים פדיתיך ואשלח לפניך את משה אהרן ומרים' (מיכה ו ד), והפסוק שלאחריו הוא הפסוק שהגמרא מביאה כאן, 'עמי, זכר נא מה יעץ בלק' וגו'. ופירוש הפסוק הוא, מה יעץ בלק וגו', כלומר הלא עצתו היתה לכלותך מן העולם ע"י בלעם שיקללך. לאחר מכן מבאר הנביא שאחר כל טובות אלו שעשה ה' עמם, אין רצונו בעולות וזבחים אלא הדבר אשר ה' דורש ושואל מבני ישראל הוא כמבואר בפסוק (שם ו ח), 'הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך, כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלהיך'.

כה. **ביאור** הפסוק הוא כך, ה' מבקש מבני ישראל שיזכרו את הטובה שעשה עמם, שבלק יעץ לכלותם מהעולם על ידי קיללת בלעם, ולא עלתה בידו [ולהלן מבארת הגמרא את צדקות ה' שהיו בכך]. ושיזכרו את הטובה שעשה להם מן השטים ועד שהביאם לגלגל, כלומר, שאף על פי שחטאו כאשר עבדו בשטים לבעל פעור, מכל מקום לא עזבם ה' עד שהביאם אל הארץ והפיל לפניהם את אויביהם בגלגל. וכל הטובות עשה להם, למען ידעו צדקות ה', שעשה עמם לפנים משורת הדין. רש"י ומצודת דוד (שם). אמנם בסנהדרין (קה:) פירש רש"י (ד"ה מן) את הנאמר 'מן השיטים ועד הגלגל', שמשחטאו בשיטים בבעל פעור ועד שנכנסו לארץ וחטאו בגלגל, עשה עמהם צדקות הרבה [ובספר מצור דבש (פרש"י שם) ביאר, שהחטא בגלגל היה שזבחו קרבנות לעבודה זרה, כאמור בהושע (יב יב) 'בגלגל שורים זבחו'].

כו. **כאדם** התולה קיללתו בחבירו. שאין אומרים דבר קללה או רעה על בני ישראל, אלא על שונאיהם.

כז. **בלעם** התגאה וקרא על עצמו 'יודע דעת עליון', וכוונתו לומר שיודע לכוין את שעת כעסו של הקב"ה, כנגד זאת אמר הנביא 'למען דעת צדקות ה'', שבאותם ימים לא כעס הקב"ה ולא היה בלעם 'יודע דעת עליון'. מהרש"א (ח"א ע"ז ד: ד"ה למען). ביערות דבש (ח"א דרוש ו לעשרת ימי תשובה) ביאר מדוע שינה הקב"ה את סדר החוק הקבוע מימות עולם, ולא זעם באותם ימים בשביל טיפש כבלעם הרשע, הרי בחולי קטן שהיה הקב"ה מביא עליו לא היה יכול לדבר. הובאו דבריו בילקוט ביאורים.

כח. **הקשו** התוספות (ד"ה שאלמלי), מאחר וזעמו של הקב"ה הוא רגע אחד, כיצד היה יכול בלעם לקלל בזמן מועט כזה. ותירצו, שברגע מועט זה היה יכול לומר את תיבת 'כַּלֵּם'. [תוספות בעבודה זרה (ד: ד"ה רגע) הוסיפו, שהקב"ה הפך את אותיות 'כלם' ואמר 'מלך' כמו שנאמר 'ותרועת מלך בו' (במדבר כג כא). וכתב המהרש"א (ח"א שם ד"ה וכמה) שעל זה נאמר (דברים כג ו) 'ויהפך ה' אלהיך לך את הקללה לברכה']. ועוד תירצו, שבלעם היה יכול להתחיל בקללתו ברגע זה, ומכיון שכבר התחיל בזמן הכעס, היתה קללתו מזיקה אף לאחר מכן. ובתוספות (ע"ז שם) הביאו תירוץ זה בשם רבי אליהו, והוכיח שאכן כוונת בלעם היתה להאריך בקללתו, ממה שאמרו במסכת סנהדרין (קה:) שמברכתו של אותו רשע אתה למד מה היה בלבו לקלל, שהרי הקב"ה הפך את קללותיו לברכות, ובלעם הרי האריך בברכות על עם ישראל, משמע שהיה רצונו להרבות בקללות.

ובצל"ח (ד"ה מנין - השני) כתב שלפי דבריו [ראה בהערה לעיל], שמלבד רגע הזעם יש שעה שלימה שראוי שיהיה בה רגע של כעס, מיושבת קושיית התוספות, שאף בלעם לא ידע לכוין את הרגע המדויק של הזעם, אלא שהיה מכוין לשעה שראוי לזעום בה, ובכל משך שעה זו היתה ראויה הקללה לחול.

כט. **בשלמה** משנתו (ד"ה הכי) כתב, שיש לגרוס בגמרא 'אמר מר, וכמה זעמו רגע', וכוונת הגמרא לבאר את הברייתא שהובאה לעיל.

ל. **ראה** בהערה להלן, מדוע שואלת הגמרא כמה הוא שיעור רגע, אף שכבר אמרו לעיל ששיעור רגע הוא שיעור זמן של חלק אחד מחמישים ושמונה אלף ושמונה מאות שמונים ושמונה בשעה.

לא. **תוספות** חכמי אנגליה (ע"ז ד: ד"ה רגע). יד רמ"ה (סנהדרין קה: ד"ה שדיא). אף שכבר נאמר לעיל ששיעור רגע הוא שיעור זמן של חלק אחד מחמישים ושמונה אלף ושמונה מאות שמונים ושמונה בשעה, כאן מבררת הגמרא כמה יוכל לדבר באותו רגע, שיוכל לקלל בו. ותירצה הגמרא שהוא שיעור זמן של אמירת תיבת רגע, והיינו שיכול לומר 'כַּלֵּם' שהוא כשיעור זה, וכפי שביארו התוספות (ד"ה שאלמלי). מהרש"א (ח"א ע"ז ד: ד"ה וכמה). ובמהר"ץ חיות (ד"ה דתניא) כתב, שאף שבברייתא לעיל הובא שיעור אחר למשך זמן רגע, האמורא לא ידע מהברייתא ההיא ולכן השיב באופן אחר מהו שיעור 'רגע'. [והביא שבירושלמי (ה.) הובאה מחלוקת כמה הוא שיעור רגע, שלדעה אחת הוא כמו שאמרו כאן ששיעורו הוא כדי אמירת רגע, ולדעה אחרת הוא כעין שאמרו לעיל, אחד מחמשת ריבוא וששת אלפים ושמונה מאות וארבעים ושמונה בשעה]. בפתח עינים (ד"ה ואנא) פירש, שמאחר והשיעור שאמרה הגמרא לעיל הוא שיעור שקשה לעמוד עליו, לכן חזר ושאל כמה הוא שיעור רגע. וכעין זה כתב בברכת אברהם (ד"ה וכמה).

לב. **ופירוש** הפסוק הוא שכעסו של הקב"ה הוא רגע מועט, וכשמתרצה ומתפייס הרי הוא נותן חיים ארוכים. רש"י ורד"ק (תהלים שם).

לג. **'חבי'** הוא מלשון מחבוא ומסתור. מצודת ציון (ישעיה שם). כלומר, הסתרי כשיעור רגע מועט, עד אשר יעבור הזעם. מצודת דוד (שם). ואמר 'חבי' בלשון נקבה, כיון שהוא חוזר על מה שאמר בתחילה 'לך עמי', ומצאנו 'עם' בלשון נקבה, כמו 'מדוע שובבה העם הזה' (ירמיה ח ה). רד"ק (שם).

לד. **פסוק** זה נאמר על מלחמת גוג ומגוג שתהיה צרה לישראל זמן מועט, ואמר הנביא בדרך משל, לך עמי בא בחדריך וסגור דלתך בעדך, וזהו משל להסתתר במעשים טובים ובתשובה שלמה, כי כמעט רגע יהיה הזעם ויעבור, והטובים ימלטו. רד"ק (שם).

לה. **הגמרא** הביאה שני פסוקים, כי אם היה מובא הפסוק הראשון בלבד, היה מקום

א"ר יוחנן משום ר' יוסי (א) מנין שהקב"ה מתפלל שנאמר [א] והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפלתי תפלתם לא נאמר אלא תפלתי מכאן שהקב"ה מתפלל מאי מצלי אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב יה"ר מלפני שיכבשו רחמי את כעסי ויגולו רחמי על מדותי ואתנהג עם בני במדת רחמים ואכנס להם [א] לפנים משורת הדין. תניא א"ר ישמעאל בן אלישע פעם אחת נכנסתי להקטיר קטורת לפני ולפנים וראיתי אכתריאל יה ה' צבאות שהוא יושב על כסא רם ונשא ואמר לי ישמעאל בני ברכני אמרתי לו [א] יה"ר מלפניך שיכבשו רחמיך את כעסך ויגולו רחמיך על מדותיך ותתנהג עם בניך במדת הרחמים ותכנס להם לפנים משורת הדין ונענע לי בראשו (ב) וקמ"ל [ב] שלא תהא ברכת הדיוט קלה בעיניך: וא"ר יוחנן משום ר' יוסי [ב] מנין [א] שאין מרצין לו לאדם בשעת כעסו דכתיב [ב] פני ילכו והנחותי לך אמר לו הקב"ה למשה המתן לי עד שיעברו פנים של זעם ואניח לך ומי איכא רתחא קמיה דקודשא בריך הוא אין [ג] דתניא [ג] ואל זועם בכל יום וכמה זעמו רגע וכמה רגע אחד מחמשת רבוא [ד] ושמונת אלפים ושמנה מאות ושמנים ושמנה בשעה וזו היא רגע ואין [ה] כל בריה יכולה לכוין אותה שעה חוץ מבלעם הרשע דכתיב ביה [ד] ויודע דעת עליון [ו] השתא דעת בהמתו לא הוה ידע דעת עליון הוה ידע אלא מלמד שהיה יודע לכוין אותה שעה שהקב"ה כועס בה והיינו דאמר להו נביא לישראל [ה] עמי זכר נא מה יעץ בלק מלך מואב וגו' מאי [ה] למען דעת צדקות ה' א"ר אלעזר אמר להם הקב"ה לישראל דעו כמה צדקות עשיתי עמכם שלא כעסתי בימי בלעם הרשע שאלמלי כעסתי לא נשתייר משונאיהם של ישראל שריד ופליט והיינו דקא"ל בלעם לבלק [ו] מה אקב לא קבה אל ומה אזעם לא זעם ה' מלמד שכל אותן הימים לא זעם [ו] וכמה זעמו רגע וכמה רגע א"ר אבין ואיתימא רבי אבינא רגע כמימריה ומנא לן דרגע רתח שנא' [ז] כי רגע באפו חיים ברצונו ואב"א מהכא [ח] חבי כמעט רגע עד יעבור זעם ואימת רתח אמר אביי בהנך תלת שעי קמייתא כי חיורא כרבלתא דתרנגולא וקאי אחד כרעא כל שעתא ושעתא נמי קאי הכי כל שעתא אית ביה שורייקי סומקי בההיא שעתא לית ביה שורייקי סומקי ההוא צדוקי דהוה בשבבותיה דר' יהושע בן לוי הוה קא מצער ליה טובא בקראי יומא חד שקל תרנגולא ואוקמיה בין כרעי' דערסא ועיין ביה סבר כי מטא ההיא שעתא אלטייה כי מטא ההיא שעתא ניים אמר ש"מ לאו אורח ארעא למעבד הכי [ט] ורחמיו על כל מעשיו כתיב וכתיב [י] גם ענוש לצדיק לא טוב. תנא משמיה דר' מאיר בשעה שהחמה זורחת וכל מלכי מזרח ומערב [ז] מניחים כתריהם בראשיהם ומשתחוים לחמה מיד כועס הקב"ה: וא"ר יוחנן משום רבי יוסי טובה מרדות אחת בלבו של אדם יותר מכמה מלקיות שנא' [יא] ורדפה את מאהביה וגו' ואמרה אלכה ואשובה אל אישי הראשון כי טוב לי אז מעתה וריש לקיש אמר יותר ממאה מלקיות שנאמר [יב] תחת גערה במבין מהכות כסיל מאה: וא"ר יוחנן משום ר' יוסי שלשה דברים בקש משה מלפני הקב"ה ונתן לו בקש שתשרה שכינה על ישראל ונתן לו שנאמר [יג] הלוא בלכתך עמנו [ט] בקש שלא תשרה שכינה על עובדי כוכבים ונתן לו שנאמר [יג] ונפלינו אני ועמך בקש להודיעו דרכיו של הקב"ה ונתן לו שנא' [יד] הודיעני נא את דרכיך אמר לפניו רבש"ע מפני מה יש צדיק וטוב לו ויש צדיק ורע לו יש רשע וטוב לו ויש רשע ורע לו אמר לו משה צדיק וטוב לו צדיק בן צדיק צדיק ורע לו צדיק בן רשע רשע וטוב לו רשע בן צדיק רשע ורע לו רשע בן רשע: אמר מר צדיק וטוב לו צדיק בן צדיק צדיק ורע לו צדיק בן רשע איני והא כתיב [טו] פקד עון אבות על בנים וכתיב [טז] [י] ובנים לא יומתו על אבות ורמינן [י] קראי אהדדי ומשנינן לא קשיא הא כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם הא כשאין אוחזין מעשה אבותיהם בידיהם אלא הכי קא"ל צדיק וטוב לו צדיק גמור צדיק ורע לו צדיק שאינו גמור רשע וטוב לו רשע שאינו גמור רשע ורע לו רשע גמור. ופליגא דר' מאיר דא"ר מאיר שתים נתנו לו ואחת לא נתנו לו שנא' [יז] וחנתי את אשר אחון אע"פ שאינו הגון ורחמתי את אשר ארחם אע"פ שאינו הגון [יח] ויאמר לא תוכל לראות את פני תנא משמיה דר' יהושע בן קרחה כך א"ל הקב"ה למשה כשרציתי לא רצית עכשיו שאתה רוצה איני רוצה ופליגא דר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן דא"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן בשכר שלש זכה לשלש בשכר [יט] ויסתר משה פניו זכה לקלסתר פנים בשכר כי ירא [כ] זכה [כ] לוייראו מגשת אליו בשכר מהביט זכה [כא] לותמונת ה' יביט: [כב] והסירתי את כפי וראית את אחרי [ס] אמר רב חנא בר ביזנא א"ר שמעון חסידא מלמד שהראה הקב"ה למשה קשר של תפילין: וא"ר יוחנן משום ר' יוסי [ב] כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה לטובה אפי' על תנאי לא חזר בו מנא לן ממשה רבינו שנא' [כג] הרף ממני ואשמידם וגו' ואעשה אותך לגוי עצום אע"ג דבעא משה רחמי עלה דמלתא ובטלה אפ"ה אוקמה בזרעיה שנא' [כד] בני משה גרשום ואליעזר ויהיו בני אליעזר רחביה הראש וגו' ובני רחביה רבו למעלה וגו' [פ] ותני רב יוסף למעלה מששים רבוא אתיא רביה רביה כתיב הכא רבו למעלה וכתיב התם [כה] ובני ישראל פרו וישרצו וירבו:

אמר

ונענע לי בראשו. כמודה בברכתי ועונה אמן: דעת בהמתו לא הוה ידע. במסכת ע"ז מפרש לה בפ"ק [ט]: מאי קרא [ט]. דאף הוי כרגע דכתיב כי רגע באפו חיים ברצונו: בתלת שעי קמייתא. באחד מרגעי תלת שעות ראשונות: שורייקי. טיי"ש בלעז: לצדיק לא טוב. לענוש את הבריות: מרדות אחת. לשון רדוי והכנעה, שאדם שם על לבו מאליו: ורדפה את מאהביה וגו'. וכשתראה שאין עוזר תשים על לבה לאמר אשובה אל אישי הראשון: תחת גערה במבין. תחת גערה באדם מבין טובה מהכות כסיל מאה. תחת הטעם למעלה תחת התי"ו, ולא כמו אל תירא ואל תחת (דברים א) שטעמו בחי"ת אלא למעלה תחת התי"ו ראשון, לומר שהוא שם דבר, שאי אפשר לפותרו לשון תפעל לומר תכניע את האדם אלא [י] תכנע היא בעצמה. ולכך שינה את נקודתה לומר שהוא שם דבר: ג' דברים בקש משה ונתן לו. שהרי לסוף שאלתו כתיב [י] גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה: להודיעו דרכיו. מנהג מדת משפטיו, כגון מפני מה צדיק וטוב לו רשע ורע לו צדיק ורע לו רשע וטוב לו: את אשר אחון. את אשר יכמרו רחמי עליו לשעה ואע"פ שאינו כדאי: כשרציתי. בסנה: לא רצית. שנא' [כ] ויסתר משה פניו: ופליגא. דר' יהושע בן קרחה שמענישו על כך אדרבי שמואל שאמר קבל שכר על זה: לקלסתר פנים. כי קרן עור פניו [ל]: ותמונת ה' יביט. זה מראה אחורים, כך שנוי' בספרי (פ' בהעלותך [מ]): קשר של תפילין. מאחוריו הוה, ואמרי' לעיל [נ] דהקב"ה מניח תפילין:

שאלמלי כעסתי לא נשתייר וכו'. ואם תאמר מה היה יכול לומר בשעת רגע. יש לומר כלם. אי נמי מאחר שהיה מתחיל קללתו באותה שעה היה מזיק אפילו לאחר כן [ס]: **ההוא** צדוקי דהוה בשבבותיה דריב"ל כו' לאו אורח ארעא. אף על גב דהצדוקים וכו' מורידין ולא מעלין. [ע] היינו בידי אדם אבל בידי שמים לאו אורח ארעא להענישם ולהטריחם [ל] ולהורגם בידי שמים אלא כדרך בני אדם. ואי גרסינן הכא עובד כוכבים ניחא דקאמר התם העובד כוכבים ורועי בהמה דקה לא מעלין ולא מורידין [פ]:

לא

עין משפט נר מצוה

כז א מיי' פ"ה מהלכות דעות הלכה ז:

כח ב מיי' פ"י מה' יסודי התורה הלכה ד:

רב נסים גאון

טובה מרדות אחת בלבו של אדם יותר מק' מלקיות שנא' (משלי יז) תחת גערה במבין. מכלל שהמבין הוא הלב וכי הגערה מהניא ביה טפי ממה דמהניא המלקות לגוף ובפרק הרואה (דף סא) אמרי' תנו רבנן לב מבין כליות יועצות: **והא כתי' פוקד עון אבות על בנים וכתיב לא יומתו אבות על בנים.** ורמינן קראי אהדדי ומשנינן כאן שאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם וכאן שאין אוחזין מעשה אבותיהם בידיהם עיקרה דהא רמיא ודהא שינוייה במס' סנהדרין (דף כז) בפרק דיני ממונות בגמרא זה בורר לו אחד:

תורה אור השלם

א) וַהֲבִיאוֹתִים אֶל הַר קָדְשִׁי וְשִׂמַּחְתִּים בְּבֵית תְּפִלָּתִי עוֹלֹתֵיהֶם וְזִבְחֵיהֶם לְרָצוֹן עַל מִזְבְּחִי כִּי בֵיתִי בֵּית תְּפִלָּה יִקָּרֵא לְכָל הָעַמִּים: [ישעיה נו, ז]

ב) וַיֹּאמַר פָּנַי יֵלֵכוּ וַהֲנִחֹתִי לָךְ: [שמות לג, יד]

ג) אֱלֹהִים שׁוֹפֵט צַדִּיק וְאֵל זֹעֵם בְּכָל יוֹם: [תהלים ז, יב]

ד) נְאֻם שֹׁמֵעַ אִמְרֵי אֵל וְיֹדֵעַ דַּעַת עֶלְיוֹן מַחֲזֵה שַׁדַּי יֶחֱזֶה נֹפֵל וּגְלוּי עֵינָיִם: [במדבר כד, טז]

ה) עַמִּי זְכָר נָא מַה יָּעַץ בָּלָק מֶלֶךְ מוֹאָב וּמֶה עָנָה אֹתוֹ בִּלְעָם בֶּן בְּעוֹר מִן הַשִּׁטִּים עַד הַגִּלְגָּל לְמַעַן דַּעַת צִדְקוֹת יְיָ: [מיכה ו, ה]

ו) מָה אֶקֹּב לֹא קַבֹּה אֵל וּמָה אֶזְעֹם לֹא זָעַם יְיָ: [במדבר כג, ח]

ז) כִּי רֶגַע בְּאַפּוֹ חַיִּים בִּרְצוֹנוֹ בָּעֶרֶב יָלִין בֶּכִי וְלַבֹּקֶר רִנָּה: [תהלים ל, ו]

ח) לֵךְ עַמִּי בֹּא בַחֲדָרֶיךָ וּסְגֹר דְּלָתְךָ בַּעֲדֶךָ חֲבִי כִמְעַט רֶגַע עַד יַעֲבָר זָעַם: [ישעיה כו, כ]

ט) טוֹב יְיָ לַכֹּל וְרַחֲמָיו עַל כָּל מַעֲשָׂיו: [תהלים קמה, ט]

י) גַּם עֲנוֹשׁ לַצַּדִּיק לֹא טוֹב לְהַכּוֹת נְדִיבִים עֲלֵי יֹשֶׁר: [משלי יז, כו]

יא) וְרִדְּפָה אֶת מְאַהֲבֶיהָ וְלֹא תַשִּׂיג אֹתָם וּבִקְשָׁתַם וְלֹא תִמְצָא וְאָמְרָה אֵלְכָה וְאָשׁוּבָה אֶל אִישִׁי הָרִאשׁוֹן כִּי טוֹב לִי אָז מֵעָתָּה: [הושע ב, ט]

יב) תֵּחַת גְּעָרָה בְמֵבִין מֵהַכּוֹת כְּסִיל מֵאָה: [משלי יז, י]

יג) וּבַמֶּה יִוָּדַע אֵפוֹא כִּי מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אֲנִי וְעַמֶּךָ הֲלוֹא בְּלֶכְתְּךָ עִמָּנוּ וְנִפְלֵינוּ אֲנִי וְעַמְּךָ מִכָּל הָעָם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה: [שמות לג, טז] יד) וְעַתָּה אִם נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ הוֹדִעֵנִי נָא אֶת דְּרָכֶךָ וְאֵדָעֲךָ לְמַעַן אֶמְצָא חֵן בְּעֵינֶיךָ וּרְאֵה כִּי עַמְּךָ הַגּוֹי הַזֶּה: [שמות לג, יג] טו) נֹצֵר חֶסֶד לָאֲלָפִים נֹשֵׂא עָוֹן וָפֶשַׁע וְחַטָּאָה וְנַקֵּה לֹא יְנַקֶּה פֹּקֵד עֲוֹן אָבוֹת עַל בָּנִים וְעַל בְּנֵי בָנִים עַל שִׁלֵּשִׁים וְעַל רִבֵּעִים: [שמות לד, ז] טז) לֹא יוּמְתוּ אָבוֹת עַל בָּנִים וּבָנִים לֹא יוּמְתוּ עַל אָבוֹת אִישׁ בְּחֶטְאוֹ יוּמָתוּ: [דברים כד, טז] יז) וַיֹּאמֶר אֲנִי אַעֲבִיר כָּל טוּבִי עַל פָּנֶיךָ וְקָרָאתִי בְשֵׁם יְיָ לְפָנֶיךָ וְחַנֹּתִי אֶת אֲשֶׁר אָחֹן וְרִחַמְתִּי אֶת אֲשֶׁר אֲרַחֵם: [שמות לג, יט] יח) וַיֹּאמֶר לֹא תוּכַל לִרְאֹת אֶת פָּנָי כִּי לֹא יִרְאַנִי הָאָדָם וָחָי: [שמות לג, כ] יט) וַיֹּאמֶר אָנֹכִי אֱלֹהֵי אָבִיךָ אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וֵאלֹהֵי יַעֲקֹב וַיַּסְתֵּר מֹשֶׁה פָּנָיו כִּי יָרֵא מֵהַבִּיט אֶל הָאֱלֹהִים: [שמות ג, ו] כ) וַיַּרְא אַהֲרֹן וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת מֹשֶׁה וְהִנֵּה קָרַן עוֹר פָּנָיו וַיִּירְאוּ מִגֶּשֶׁת אֵלָיו: [שמות לד, ל] כא) פֶּה אֶל פֶּה אֲדַבֶּר בּוֹ וּמַרְאֶה וְלֹא בְחִידֹת וּתְמֻנַת יְיָ יַבִּיט וּמַדּוּעַ לֹא יְרֵאתֶם לְדַבֵּר בְּעַבְדִּי בְמֹשֶׁה: [במדבר יב, ח] כב) וַהֲסִרֹתִי אֶת כַּפִּי וְרָאִיתָ אֶת אֲחֹרָי וּפָנַי לֹא יֵרָאוּ: [שמות לג, כג] כג) הֶרֶף מִמֶּנִּי וְאַשְׁמִידֵם וְאֶמְחֶה אֶת שְׁמָם מִתַּחַת הַשָּׁמָיִם וְאֶעֱשֶׂה אוֹתְךָ לְגוֹי עָצוּם וָרָב מִמֶּנּוּ: [דברים ט, יד] כד) בְּנֵי מֹשֶׁה גֵּרְשׁוֹם וֶאֱלִיעֶזֶר: וַיִּהְיוּ בְנֵי אֱלִיעֶזֶר רְחַבְיָה הָרֹאשׁ וְלֹא הָיָה לֶאֱלִיעֶזֶר בָּנִים אֲחֵרִים וּבְנֵי רְחַבְיָה רָבוּ לְמָעְלָה: [דברי הימים א כג, טו, יז] כה) וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל פָּרוּ וַיִּשְׁרְצוּ וַיִּרְבּוּ וַיַּעַצְמוּ בִּמְאֹד מְאֹד וַתִּמָּלֵא הָאָרֶץ אֹתָם: [שמות א, ז]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [לקמן מה: כתובות לז. בבא קמא לט: ב"מ כד: ל:], ב) מגילה דף טו., ג) ע"ז דף ד כל הענין, ד) סנהדרין קה:, ה) [ב"ב טו:], ו) [עי' תוס' כתובות כט. סד"ה אלו וע"ז לו: ד"ה דכתי'], ז) סנהדרין כז:, ח) מנחות דף לה:, ט) ד:, י) שמות לג יז, כ) שמות ג ו, ל) שמות לד כט, מ) פיסקא מ"ה, נ) ו., ס) וע"ע תוס' ע"ז ד: ד"ה רגע, ע) [ע"ז כו:], פ) [וע"ע בתוס' ע"ז ד: ד"ה ש"מ לאו כו'].

הגהות הב"ח

(א) גמ' משום ר' יוסי בן זמרא מנין שהקב"ה: (ב) שם ראשו וקמ"ל נ"ב ס"א מאי קמ"ל:

לעזי רש"י

טיי"ש. פירוש שורות (רש"י סנהדרין דף קה ע"ב ד"ה סורייקי), חוטין (רש"י ע"ז דף ד ע"ב ד"ה סורייקי), גידים (מוסף הערוך ערך שריק):

הגהות וציונים

א] בכת"י ובע"י הגירסא אמרתי **לפניו רבש"ע** יה"ר (והיא הגי' האמיתית דכן הוא הלשון בכל הש"ס (וכן איתא להלן) אצל הקב"ה "אמרו לפניו", דק"ס): ב] לקמן ע"ב איתא למימרא זו דרבי יוחנן בשם רשב"י וצ"ל דרבי יוחנן שמע דבר זה משני רבותיו מרבי יוסי ומרשב"י וכאן סידרם בין המימרות ששמע מרבי יוסי, ולקמן סידרם בין המימרות ששמע מרשב"י (צל"ח) ועיין אבות פ"ד מי"ח: ג] בכת"י הגירסא אין **דכתיב**, (ועי' צל"ח ומהר"ץ חיות, ובע"ז ד ע"א איתא כלפנינו **ת"ר** ואל זועם): ד] יש גורסים **שמנה רבוא** ויותר נכון למחוק הרבוא כלל ולגרוס "שמונת אלפים שמונה מאות ופ"ח" שמכוון נגד פסוקי תורה (גליון) כדתניא בקידושין ל ע"א ושם איתא חמשת אלפים ושמונה מאות ושמונים ושמונה, ועיי"ש מה שנכתב על הגליון, וגירסת ר"ת בספר הישר (ע"ז ע"ז סי' תצג רגע אחד **מרבוא ושלשת** אלפים ושמונה מאות **ועשרים וארבעה** בשעה. וכ"ה בתוס' ר"י החסיד. וכתב החת"ס שהיא הגירסא האמיתית: ה] ס"א **שאין** (גליון): ו] הא דשאלו עוד "וכמה זעמו" עיין מהר"ץ חיות כאן, ומהרש"א ע"ז ד ע"ב ד"ה וכמה רגע: ז] עי' שאגת ארי' סי' ה שהגירסא הנכונה **ומלכים** מניחים, וכ"ה בע"ז ד ע"ב: ח] תיבת "וגו'" נראה מיותר: ט] בגמ' לפנינו הגי' **ומנא לן**: י] צ"ל **ולא** (רש"ש): כ] נדצ"ל **שהענישו** (באה"מ): ל] בתוס' ע"י **ולהטרידם**:

משנת ראשונים

וראיתי אכתריאל יה ה' צבאות. ר' ישמעאל ראה אכתריאל יה ה' צבאות בראיית הלב כמיכה וכישעיהו, אבל משה ראה וכו' באור צח. **[הרוקח, שורש קדושת הייחוד]** **ואל זועם בכל יום.** פירוש, הקב"ה כועס רגע אחד ידוע ביום על ידי חטאים שנעשים לפניו או בישראל או באומות העולם, ובאותה שעת הכעס כועס על אותן שהן חייבין לפניו ופוקד עליהם עוונותם. **[הראב"ד, עבודה זרה ג:]** **וכמה זעמו רגע.** ולכך כשבא בלעם לקללם היה דוחק לראותם, כדי שיוכל לומר 'כלם' ששווה לרגע. **[תוס' שאנ"ץ, עבודה זרה ד.]** **מה אקב לא קבה אל ומה אזעם לא זעם ה'.** כשהיו ראוים להתקלל לא נתקללו, כשהזכיר אביהם את עונם, כי באפם הרגו איש, לא קלל אלא אפם, שנאמר 'ארור אפם', כשנכנס אביהם במרמה אצל אביו היה ראוי להתקלל, מה נאמר שם 'גם ברוך יהיה' וכו'. **[רש"י, במדבר כג, ח]** אף כשהיו ראויין לקללה במעשה העגל לא זז מלחבבן, לא פסקו ענני כבוד והמן והבאר. **[רבינו בחיי, במדבר כג, ח]** **כי חיורא כרבלתא דתרנגולא וקאי אחד כרעא.** נאם הגבר. קרא עצמו גבר כי המשיל עצמו לתרנגול היודע לכוין השעות, ואין בעולם מי שיוכל לכוין שעת כעסו של הקב"ה כי אם בלעם בבני אדם, ותרנגול בעופות (עי' ברכות ז.), ושניהן שוין בחכמה זו, ואמרו כי התרנגול קורא שבע פעמים בלילה, וכן בבלעם מצינו וישא משלו שבע פעמים. **[רבינו בחיי, במדבר כד ב]** **וחנתי את אשר אחן אף על פי שאינו הגון.** לפי שהוא דבר זר קצת שהשם יתברך ירחם על אותם שאינם הגונים, בא בלשון סתום, ויעד לו מקום שיודיענו דרכיו, והם י"ג מדותיו שהוא מתרצה בזכירתם. **[דרשות הר"ן הדרוש הרביעי]** **כשרציתי לא רצית.** כלומר כשהרשית לראות מה שהייתי מרשה לך לראות לא רצית ועכשיו שאתה רוצה לראות כבודי איני רוצה, ותימה הוא למה הענישו על כך. **[תוספות הרא"ש]** **[המשך בסוף המסכת]**

לאחר שהתברר מהפסוקים שיש רגע שהקב"ה כועס בו, הגמרא מבררת מתי הוא רגע זה:

מבררת הגמרא, **וְאֵימַת רָתַח** - מתי הוא זמן כעסו של הקב"ה. משיבה הגמרא, **אָמַר אַבַּיֵי, בְּהָנָךְ תְּלָת שָׁעֵי קַמָּיָיתָא** - באחד מרגעי שלש שעות ראשונות של היום[לו], וסימן לרגע הכעס הוא, **כִּי חִיוָּרָא כַּרְבַּלְתָּא דְתַרְנְגוֹלָא וְקָאֵי אַחַד כַּרְעָא** - כאשר כרבולת התרנגול מלבינה ואינה אדומה כל כך, ועומד התרנגול על רגל אחת[לז]. שואלת הגמרא, **כָּל שַׁעְתָּא וְשַׁעְתָּא נַמִּי קָאֵי הָכִי** - והרי בכל שעות היום יש זמנים שהתרנגול עומד על רגל אחת וצבע כרבולתו נוטה ללבן, ומדוע אמר אביי שדבר זה קורה רק ברגע אחד משלושת השעות הראשונות של היום. משיבה הגמרא, **כָּל שַׁעְתָּא אִית בֵּיהּ שׁוּרְיָיקֵי סוּמָּקֵי** - בכל שעות היום אף אם צבע הכרבולת נוטה ללבן, עדיין יש בה שורות שנשאר בהן חוזק האדמימות[לח], אבל **בְּהַהִיא שַׁעְתָּא** - באותה שעה שהקב"ה כועס, **לֵית בֵּיהּ שׁוּרְיָיקֵי סוּמָּקֵי** - אין בה כלל שורות אדומות[לט].

הגמרא מביאה מעשה בענין זה:

הַהוּא צְדוֹקִי דַּהֲוָה בְּשִׁבָבוּתֵיהּ - מעשה בצדוקי[מ] שהיה גר בשכנותו **דְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, הֲוָה קָא מְצַעֵר לֵיהּ טוּבָא בִּקְרָאֵי** - והיה מצערו הרבה בויכוחים על פירוש הפסוקים. **יוֹמָא חַד שְׁקַל תַּרְנְגוֹלָא וְאוֹקְמֵיהּ בֵּין כַּרְעֵיהּ דְּעַרְסָא** - יום אחד לקח רבי יהושע בן לוי תרנגול והעמידו בין רגלי מיטתו[מא], **וְעַיֵּין בֵּיהּ** - והסתכל בו, **סָבַר** [-חשב], **כִּי מְטָא הַהִיא שַׁעְתָּא אֶלְטְיֵיהּ** - כאשר יגיע הזמן שבו הכרבולת מלבינה, אקלל את הצדוקי, ומכיון שברגע זה הקב"ה כועס, תחול קללתי[מב]. לבסוף, **כִּי מְטָא הַהִיא שַׁעְתָּא** - כשהגיעה אותה השעה של הלבנת הכרבולת, **נַיֵּים** - נמנם רבי יהושע בן לוי ולא יכל לקללו ברגע הכעס. וכשהתעורר והבחין בכך, **אָמַר, שְׁמַע מִנַּהּ לָאו אוֹרַח אַרְעָא לְמֶעְבַּד הָכִי** - יש ללמוד מכך שאין ממדת דרך ארץ לעשות כן, לכוין לשעת זעמו של הקב"ה[מג], שהרי **'וְרַחֲמָיו עַל כָּל מַעֲשָׂיו' כְּתִיב** [-כתוב] (תהלים קמה ט)[מד], **וּכְתִיב** [-ועוד כתוב] (משלי יז כו) **'גַּם עֲנוֹשׁ לַצַּדִּיק לֹא טוֹב'** - אין נכון לצדיק להעניש בני אדם[מה].

הגמרא מביאה ברייתא בענין כעסו של הקב"ה:

תָּנָא מִשְּׁמֵיהּ דְּרַבִּי מֵאִיר - שנינו בברייתא בשם רבי מאיר, **בְּשָׁעָה שֶׁהַחַמָּה זוֹרַחַת וְכָל מַלְכֵי** אומות העולם **מִמִּזְרָח וּמַעֲרָב מַנִּיחִים כִּתְרֵיהֶם בְּרָאשֵׁיהֶם וּמִשְׁתַּחֲוִים לַחַמָּה**[מו], **מִיָּד כּוֹעֵס הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא**[מז].

★

הגמרא מביאה מאמר נוסף שאמר רבי יוחנן משמו של רבי יוסי, העוסק במעלת המעורר לבו לתשובה:

וְאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן מִשּׁוּם רַבִּי יוֹסֵי, טוֹבָה מַרְדּוּת אַחַת בְּלִבּוֹ שֶׁל

לומר שכן המדה אצל הצדיקים שכועס עליהם הקב"ה זמן מועט רק כדי למרק מעט עוונותיהם מירוק גמור, ושמא על הכלל כעסו של הקב"ה הוא יותר מרגע, לכן הוצרכה ללימוד הנוסף המדבר לכלל ישראל. מאידך, בפסוק חבי כמעט רגע, לא מבואר ששיעור הזעם הוא רגע במדויק, אלא כמעט רגע, לכן הוצרכה ללימוד מהפסוק 'כי רגע באפו'. למנצח לדוד (סנהדרין קה: ד"ה שנאמר), ראה שם אריכותו בזה.

לו. רש"י (ד"ה בתלת). שאין לומר שבכל יום זמן הכעס הוא באותה השעה ובאותו הרגע, אלא אין הימים שוים ובכל יום הקב"ה כועס בשעה אחרת משלושת השעות הראשונות. וגם אם נאמר שכועס בשעה קבועה, הכעס לא יהיה באותו רגע בכל יום אלא לפעמים בתחילת השעה ולפעמים בסופה. הכותב (עין יעקב ד"ה וכמה). אולם התוספות (ע"ז ד: ד"ה בתלת) פירשו, שהכוונה דווקא לשעה שלישית, וכפי שיתבאר בהערה להלן.

לז. דבר זה הוא רק סימן לשעת כעסו של הקב"ה, אבל אין הכוונה בזה שתרנגול יודע אימתי כועס הקב"ה. יד רמ"ה (סנהדרין קה: ד"ה שדיא). וניתן הסימן לכעס דווקא בכרבולת של התרנגול, לפי שכעסו של הקב"ה הוא מחמת המלכים שמניחים את כתריהם בראשיהם ומשתחוים לחמה, כמבואר להלן, ולכן בשעת הכעס לוקה הכרבולת שהיא כתרו ותפארתו של התרנגול. תורת חיים (ע"ז ד: ד"ה ונראה). וראה פירוש נוסף בילקוט ביאורים.

לח. רש"י (סנהדרין קה: ד"ה סורייקי). מקור המילה 'סורייקי' הוא בלשון ישמעאל שקורים לחוט 'סוריאק'. והיינו שהשורות הם כמו חוטים בכרבולת. רש"י (ע"ז ד: ד"ה סורייקי).

לט. הקשה בבניהו (ד"ה נהנך), מדוע אמרו לעיל שמלבד בלעם הרשע לא היה מי שיודע לכוין את השעה שהקב"ה כועס בה, הרי סימן זה בכרבולת התרנגול, הוא סימן הניכר לכל, ולפי סימן זה יכול כל אדם לדעת מתי היא שעת זעמו של הקב"ה. ראה שם מה שתירץ. ובעץ יוסף (ד"ה יומא) כתב, שבלעם היה היחיד שידע לכוין לשעת הזעם מעצמו [אף בלא להסתכל על כרבולת התרנגול] ואילו שאר בני האדם לא ידעו לכוין לשעת הזעם, וגם לא ידעו שניתן לכוין לה על ידי התבוננות בכרבולת התרנגול. ובלעם ראה כמה פעמים שבשעת הזעם עומד התרנגול על רגל אחת וכרבולתו מחוירה בלא שישארו בה שורות אדומות, וגילה סימן זה לבני האדם, ונודע לכל.

מ. הצדוקים אינם שומעים לחכמים בפירוש הפסוקים אלא מפרשים את הפסוקים כפי הנראה להם. ונקראים צדוקים על שם אדם ששמו צדוק, שהיה תלמידו של התנא אנטיגנוס איש סוכו, והוא יחד עם חבירו ששמו ביתוס התחילו לחלוק על דברי חכמים. פירוש המשניות לרמב"ם (אבות א ג). [ראה שם שהביא את השתלשלות יציאתם לתרבות רעה]. וראה בתוספות (ד"ה ההוא) שיש שגרסו כאן 'ההוא עובד כוכבים'.

מא. אם היה מעמיד את התרנגול בחדר ישיבתו היה הצדוקי מבין שהעמידו שם כדי לידע את הזמן שיצליח לקללו, ולא היה בא אליו לביתו לצערו בשלש שעות ראשונות של היום, לכך התחכם רבי יהושע והעמיד את התרנגול דווקא בין רגלי מטתו, שבזה יחשוב הצדוקי שהעמידו שם כדי שיוכל להתעורר בחצות הלילה. בניהו (ד"ה שקל).

מב. בהערה לעיל הובאו שני פירושים שכתבו התוספות (ד"ה שאלמלי) מה היה יכול בלעם לקלל בזמן מועט כזה. לפירוש השני שמאחר והיה מתחיל לקלל ברגע הכעס, היה מזיק אף לאחר מכן, מובן, שגם רבי יהושע בן לוי היה יכול להתחיל לקלל את הצדוקי בזמן הכעס ולהזיקו לאחר מכן. אולם לפירוש הראשון שכתבו התוספות, שבלעם היה יכול לומר בזמן מועט זה את תיבת 'כַּלֵּם', יש להקשות, מה היה יכול רבי יהושע בן לוי לומר בזמן מועט של אמירת 'רגע', הלא תיבת 'כלהו' בלשון יחיד ארוכה היא יותר מתיבת 'רגע'. וצריך לומר שהיה יכול לומר 'יָמֻת'. מהרש"א (ח"א ע"ז ד: ד"ה וכמה). ראה עוד בצל"ח (ד"ה ונזה) ובילקוט ביאורים.

בגמרא (ע"ז ד.) מבואר, שהפסוק 'ואל זועם בכל יום' נאמר רק לגבי ציבור, שזכותם מרובה ויכולים להתקיים על אף הזעם, אבל לגבי יחיד נאמר (נחום א ו) 'לפני זעמו מי יעמוד', ואין הקב"ה זועם עליו מפני שאין הוא יכול לעמוד בזעמו. ולפי זה קשה, איך רצה רבי יהושע בן לוי להעניש את היחיד בשעת הזעם. ראה מה שתירץ המהרש"א (ח"א ע"ז ד: ד"ה וכמה), הובא בילקוט ביאורים.

מג. רש"י (ע"ז ד: ד"ה לאו). ולא פירש בפשטות שאין זה מדרך העולם להעניש בני אדם, וכפי שנלמד מהפסוק שמובא להלן 'גם ענוש לצדיק לא טוב'. מפני שמצינו כמה צדיקים שקיללו והענישו את הרשעים. לכן פירש רש"י שאין זה דרך ארץ לכוין לשעת כעסו של הקב"ה. וטעם הדבר שאין ראוי לעשות כן, כי אם יכוין לשעת הכעס, יפעל בקללתו שהקב"ה יעניש את המקולל בעונש מרובה ובמהירות, ואילו מדת הקב"ה היא להאריך אפו ולא למהר ולהרבות בעונש. ולפי זה מה שנאמר בפסוק שלא טוב שהצדיק יעניש, היינו לגרום עונש מרובה. נוה שלום (שולאל, שם ד"ה ש"מ), ובילקוט ביאורים יתבארו פירושים נוספים.

מד. מאחר והצדוקי הוא 'מעשיו' של הקב"ה, אף שמן הדין הוא ראוי לעונש, אין ראוי לגרום שיענש בידי שמים, שהרי רחמי הקב"ה עליו. עץ יוסף (ד"ה לאו). ובאופן נוסף ביאר, שהכוונה ב'רחמיו על כל מעשיו' שרחמי הקב"ה אף על הבעלי חיים [וכמו שמצינו בירושלמי (כלאים פ"ט ה"ג) ובמדרש (ב"ר לג ג)], ולכן לא היה ראוי לו לקשור את התרנגול זמן רב כל כך ברגלי המטה, שלא ילך לצדדים, כי מצטער מזה צער רב.

מה. רש"י (ד"ה לצדיק). וביאר המהרש"א (ח"א ע"ז ד: ד"ה וכמה) שאין הקב"ה רוצה להעניש את הרשעים קודם הזמן הקצוב להם, מפני שהוא מאריך להם אפו בעולם הזה כדי לטורדם בעולם הבא. ובעיון יעקב (ד"ה אמר) דקדק מתיבת 'גם', שמלבד שרע הדבר כשהרשע מעניש את שונאו, גם לצדיק לא טוב להעניש, ואפילו שבודאי אין הצדיק מעניש אלא כשהדבר מותר על פי שורת הדין, מכל מקום אין ראוי לעשות כן, כדי שלא ילמדו ממנו אחרים להעניש את שונאיהם. ראה בבן יהוידע (ד"ה ש"מ) שביאר מדוע הוצרך להביא שני פסוקים.

אף שמבואר בגמרא (ע"ז כו:) שמותר להוריד את המינים והצדוקים לבור כדי שימותו בו, זה דווקא כשבא להענישם בידי אדם, אבל אין ראוי לקללם בעת כעסו של הקב"ה כדי להענישם ולהורגם בידי שמים. תוספות (ד"ה ההוא) [שהרי הוא כדוחק את הקב"ה להענישו, ואם הקב"ה עדיין לא הענישו מעצמו, הרי זה סימן שאינו רוצה להענישו כעת. תוספות (ע"ז ד: ד"ה שמע)].

לגירסתנו שהמעשה היה בצדוקי, ניתן לומר שמתחילה רצה רבי יהושע בן לוי להורגו כדין הצדוקים שמורידים אותם לבור, ואח"כ אמר שאין זה ראוי כי הוא כדוחק את הקב"ה להענישו. אמנם בתוספות (ד"ה ההוא) הביאו, שיש שגרסו בגמרא 'ההוא עובד כוכבים' וכו', ולגירסא זו מיושב מדוע אמר רבי יהושע בן לוי לבסוף שלא היה ראוי לקלל את הגוי, שהרי בגמרא שם מבואר שעובדי כוכבים אמנם אין מעלים אותם מהבור שנפלו לתוכו, אבל אין להורגם ולהורידם לבור. [וכתבו התוספות (ע"ז ד: ד"ה שמע) שלגירסא זו צריך לומר שאף מתחילה לא נתכוין רבי יהושע בן לוי להורגו בקללתו, אלא רק להזיקו, שאין זה דומה להורדה לבור].

מו. לה' המלוכה והממשלה ולו יתברך הכתר והכבוד, והוא חולק מכבודו לבשר ודם וממליך מלכים עובדי כוכבים ומזלות, לכך כשהם משתחוים בכתריהם לחמה וכיוצא בה, כיון שמחזיקים טובותיהם לאלהים אחרים, הוא יתברך כועס, כי אל קנא הוא. תורת חיים (ע"ז ד: ד"ה בשעה). וכעין זה כתב בבן יהוידע (ד"ה מניחים), שבמה שמניחים כתריהם מוכיחים שהם חושבים שמלכותם ושררתם בעולם באה מכח השמש, ואינם משתחוים לה רק כדי להודות לה על הטובה שמביאה לעולם באויר ובפירות, אלא חושבים אותה לאלוה, ולכן מיד כועס הקב"ה והופך להם את תיבת חַמָּה לחֵמָה וכעס.

מז. בשעה שכל מלכי מזרח ומערב היו משתחוים לשמש, אז הקב"ה כועס, ובאמת

עין משפט נר מצוה

כז א מיי' פ"ב מהלכות דעות הלכה ז:
כח ב מיי' פ"ו מה' יסודי התורה הלכה ד:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [לקמן מה: כתובות נ. בבא קמא לט:] ב"מ כד: [ג] מגילה דף טו. ג) ע"ז דף ד כל הענין, ד) סנהדרין קה: ה) [ב"ב טו:] ו) [ע' תוס' כתובות כג. סד"ה אלו וע"ז ד: ד"ה דכתי'], ז) סנהדרין כז: ח) מנחות דף לה: ט) ד: י) שמות לג יז, כ) שמות ג ו, ל) שמות לד כט, מ) פסיקא מ"ה, נ) ה, ס) וע"ע תוס' ע"ז ד: ד"ה רגע, ע) ע"ז כו:, פ) [וע"ע תוס' ע"ז ד: ד"ה ש"מ לאו כו'].

ונענע לי בראשו. כמודה בברכתי ועונה אמן: דעת בהמתו לא הוה ידע. במסכת ע"ז מפרש לה בפ"ק: מאי קרא. דלאו הוי כרגע דכתיב כי רגע באפו חיים ברצונו: בתלת שעי קמייתא. באחד מרגעי תלת שעות ראשונות: שורייקי. טיי"ש בלעז: לצדיק לא טוב. לענוש את הבריות: מרדות אחת. לשון רדוי והכנעה, שאדם שם על לבו מאליו: ורדפה את מאהביה וגו'. וכשתראה שאין עוזר חשים על לבה לאמר אשובה אל אישי הראשון: תחת גערה במבין. תחת גערה באדם מבין טובה מהכות כסיל מאה. תחת הטעם למעלה תחת התי"ו, ולא כמו אל מירא ואל תחת (דברים א) שטעמו בחי"ת אלא למעלה תחת התי"ו ראשון, לומר שהוא שם דבר, שאי אפשר לפותרו לשון תפעל לומר תכניע את האדם אלא תכנע היא בעצמה. ולכך שינה את נקודתה לומר שהוא שם דבר: ג' דברים בקש משה ונתן לו. שהרי לסוף שאלתו כתיב גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה: להודיעו דרכיו. מנהג מדת משפטיו, כגון מפני מה צדיק וטוב לו רשע ורע לו צדיק ורע לו רשע וטוב לו: את אשר אחון. את אשר יכמרו רחמי עליו לשעה ואע"פ שאינו כדאי: כשרציתי. בסנה: לא רצית. שנא' ויסתר משה פניו: ופליגא. דר' יהושע בן קרחה שמענישו על כך אדרבי שמואל שאמר קבל שכר על זה: לקלסתר פנים. כי קרן עור פניו: ותמונת ה' יביט. זה מראה אחוריים, כך שנוי בספרי (פ' בהעלותך): קשר של תפילין. מאחוריו הוא, ואמרי' לעיל דהקב"ה מניח תפילין:

א"ר יוחנן משום ר' יוסי מנין שהקב"ה מתפלל שנאמר א) והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפלתי תפלתם לא נאמר אלא תפלתי מכאן שהקב"ה מתפלל מאי מצלי אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב יה"ר מלפני שיכבשו רחמי את כעסי ויגולו רחמי על מדותי ואתנהג עם בני במדת רחמים ואכנס להם לפנים משורת הדין. תניא א"ר ישמעאל בן אלישע פעם אחת נכנסתי להקטיר קטורת לפני ולפנים וראיתי אכתריאל יה ה' צבאות שהוא יושב על כסא רם ונשא ואמר לי ישמעאל בני ברכני אמרתי לו יה"ר מלפניך שיכבשו רחמיך את כעסך ויגולו רחמיך על מדותיך ותתנהג עם בניך במדת הרחמים ותכנס להם לפנים משורת הדין ונענע לי בראשו וקמ"ל שלא תהא ברכת הדיוט קלה בעיניך: וא"ר יוחנן משום ר' יוסי מנין שאין מרצין לו לאדם בשעת כעסו דכתיב ב) פני ילכו והנחותי לך אמר לו הקב"ה למשה המתן לי עד שיעברו פנים של זעם ואניח לך ומי איכא רתחא קמיה דקודשא בריך הוא אין דתניא ג) ואל זועם בכל יום וכמה זעמו רגע וכמה רגע אחד מחמשת רבוא ושמונת אלפים ושמנה מאות ושמנים ושמנה בשעה וזו היא רגע ואין כל בריה יכולה לכוין אותה שעה חוץ מבלעם הרשע דכתיב ביה ד) ויודע דעת עליון השתא דעת בהמתו לא הוה ידע דעת עליון הוה ידע אלא מלמד שהיה יודע לכוין אותה שעה שהקב"ה כועס בה והיינו דאמר להו נביא לישראל ה) עמי זכר נא מה יעץ בלק מלך מואב וגו' מאי למען דעת צדקות ה' א"ר אלעזר אמר להם הקב"ה לישראל דעו כמה צדקות עשיתי עמכם שלא כעסתי בימי בלעם הרשע שאלמלי כעסתי לא נשתייר משונאיהם של ישראל שריד ופליט והיינו דקא"ל בלעם לבלק ו) מה אקב לא קבה אל ומה אזעם לא זעם ה' מלמד שכל אותן הימים לא זעם וכמה זעמו רגע וכמה רגע א"ר אבין ואיתימא רבי אבינא רגע כמימריה ומנא לן דרגע רתחא שנא' ז) כי רגע באפו חיים ברצונו ואב"א מהכא ח) חבי כמעט רגע עד יעבור זעם ואימת רתח אמר אביי בהנך תלת שעי קמייתא כי חיורא כרבלתא דתרנגולא וקאי אחד כרעא כל שעתא ושעתא נמי קאי הכי כל שעתא אית ביה שורייקי סומקי בההיא שעתא לית ביה שורייקי סומקי ההוא צדוקי דהוה בשבבותיה דר' יהושע בן לוי הוה קא מצער ליה טובא בקראי יומא חד שקל תרנגולא ואוקמיה בין כרעי' דערסא ועיין ביה סבר כי מטא ההיא שעתא אלטייה כי מטא ההיא שעתא ניים אמר ש"מ לאו אורח ארעא למעבד הכי ט) ורחמיו על כל מעשיו כתיב וכתיב י) גם ענוש לצדיק לא טוב. תנא משמיה דר' מאיר בשעה שהחמה זורחת וכל מלכי מזרח ומערב מניחים כתריהם בראשיהם ומשתחוים לחמה מיד כועס הקב"ה: וא"ר יוחנן משום רבי יוסי טובה מרדות אחת בלבו של אדם יותר מכמה מלקיות שנא' יא) ורדפה את מאהביה וגו' ואמרה אלכה ואשובה אל אישי הראשון כי טוב לי אז מעתה וריש לקיש אמר יותר ממאה מלקיות שנאמר יב) תחת גערה במבין מהכות כסיל מאה: וא"ר יוחנן משום ר' יוסי שלשה דברים בקש משה מלפני הקב"ה ונתן לו בקש שתשרה שכינה על ישראל ונתן לו שנאמר יג) הלוא בלכתך עמנו בקש שלא תשרה שכינה על עובדי כוכבים ונתן לו שנאמר יד) ונפלינו אני ועמך בקש להודיעו דרכיו של הקב"ה ונתן לו שנא' טו) הודיעני נא את דרכך אמר לפניו רבש"ע מפני מה יש צדיק וטוב לו ויש צדיק ורע לו יש רשע וטוב לו ויש רשע ורע לו אמר לו משה צדיק וטוב לו צדיק בן צדיק צדיק ורע לו צדיק בן רשע רשע וטוב לו רשע בן צדיק רשע ורע לו רשע בן רשע: אמר מר צדיק וטוב לו צדיק בן צדיק צדיק ורע לו צדיק בן רשע איני והא כתיב טז) פקד עון אבות על בנים וכתיב יז) ובנים לא יומתו על אבות ורמינן קראי אהדדי ומשנינן לא קשיא הא כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם הא כשאין אוחזין מעשה אבותיהם בידיהם אלא הכי קא"ל צדיק וטוב לו צדיק גמור צדיק ורע לו צדיק שאינו גמור רשע וטוב לו רשע שאינו גמור רשע ורע לו רשע גמור. ופליגא דר' מאיר דא"ר מאיר שתים נתנו לו ואחת לא נתנו לו שנא' יח) וחנתי את אשר אחון אע"פ שאינו הגון ורחמתי את אשר ארחם אע"פ שאינו הגון יט) ויאמר לא תוכל לראות את פני תנא משמיה דר' יהושע בן קרחה כך א"ל הקב"ה למשה כשרציתי לא רצית עכשיו שאתה רוצה איני רוצה ופליגא דר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן דא"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן בשכר שלש זכה לשלש בשכר כ) ויסתר משה פניו זכה לקלסתר פנים בשכר כי ירא זכה כא) לוייראו מגשת אליו בשכר מהביט זכה לותמונת ה' יביט: כב) והסירותי את כפי וראית את אחרי אמר רב חנא בר ביזנא א"ר שמעון חסידא מלמד שהראה הקב"ה למשה קשר של תפילין: וא"ר יוחנן משום ר' יוסי כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה לטובה אפי' על תנאי לא חזר בו מנא לן ממשה רבינו שנא' כג) הרף ממני ואשמידם וגו' ואעשה אותך לגוי עצום אע"ג דבעא משה רחמי עלה דמלתא ובטלה אפ"ה אוקמה בזרעיה שנא' כד) בני משה גרשום ואליעזר ויהיו בני אליעזר רחביה הראש וגו' ובני רחביה רבו למעלה ותני רב יוסף למעלה מששים רבוא אתיא רביה רביה כתיב הכא רבו למעלה וכתיב התם כה) ובני ישראל פרו וישרצו וירבו:

אמר

שאלמלי כעסתי לא נשתייר וכו'. ואם תאמר מה היה יכול לומר בשעת רגע. יש לומר כלם. אי נמי מאחר שהיה מתחיל קללתו באותה שעה היה מזיק אפילו לאחר כן: ההוא צדוקי דהוה בשבבותיה דריב"ל כו' לאו אורח ארעא. אף על גב דהצדוקים וכו' מורידין ולא מעלין. היינו בידי אדם אבל בידי שמים לאו אורח ארעא להעניש. ולהורגם בידי שמים שלא כדרך בני אדם. ואי גרסינן הכא עובד כוכבים ניחא דקאמר התם העובד כוכבים ורועי בהמה דקה לא מעלין ולא מורידין:

רב נסים גאון

טובה מרדות אחת בלבו של אדם יותר מק' מלקיות שנא' (משלי יז) תחת גערה במבין. מכלל שהמבין הוא הלב וכי הגערה מהניא ביה טפי ממה דמהניא המלקות לגוף ובפרק הרואה (דף סא) אמרי' תנו רבנן לב מבין כליות יועצות: והא כתי' פוקד עון אבות על בנים וכתיב לא יומתו אבות על בנים. ורמינן קראי אהדדי ומשנינן כאן שאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם וכאן שאין אוחזין מעשה אבותיהם בידיהם עיקרה דהא רמיא ודהא שינוייה במס' סנהדרין (דף כז) בפרק דיני ממונות בגמרא זה בורר לו אחד:

תורה אור השלם

א) וַהֲבִיאוֹתִים אֶל הַר קָדְשִׁי וְשִׂמַּחְתִּים בְּבֵית תְּפִלָּתִי עוֹלֹתֵיהֶם וְזִבְחֵיהֶם לְרָצוֹן עַל מִזְבְּחִי כִּי בֵיתִי בֵּית תְּפִלָּה יִקָּרֵא לְכָל הָעַמִּים: [ישעיה נו, ז]
ב) וַיֹּאמַר פָּנַי יֵלֵכוּ וַהֲנִחֹתִי לָךְ: [שמות לג, יד]
ג) אֱלֹהִים שׁוֹפֵט צַדִּיק וְאֵל זֹעֵם בְּכָל יוֹם: [תהלים ז, יב]
ד) נְאֻם שֹׁמֵעַ אִמְרֵי אֵל וְיֹדֵעַ דַּעַת עֶלְיוֹן מַחֲזֵה שַׁדַּי יֶחֱזֶה נֹפֵל וּגְלוּי עֵינָיִם: [במדבר כד, טז]
ה) עַמִּי זְכָר נָא מַה יָּעַץ בָּלָק מֶלֶךְ מוֹאָב וּמֶה עָנָה אֹתוֹ בִּלְעָם בֶּן בְּעוֹר מִן הַשִּׁטִּים עַד הַגִּלְגָּל לְמַעַן דַּעַת צִדְקוֹת יְיָ: [מיכה ו, ה]
ו) מָה אֶקֹּב לֹא קַבֹּה אֵל וּמָה אֶזְעֹם לֹא זָעַם יְיָ: [במדבר כג, ח]
ז) כִּי רֶגַע בְּאַפּוֹ חַיִּים בִּרְצוֹנוֹ בָּעֶרֶב יָלִין בֶּכִי וְלַבֹּקֶר רִנָּה: [תהלים ל, ו]
ח) לֵךְ עַמִּי בֹּא בַחֲדָרֶיךָ וּסְגֹר דְּלָתְךָ בַּעֲדֶךָ חֲבִי כִמְעַט רֶגַע עַד יַעֲבָר זָעַם: [ישעיה כו, כ]
ט) טוֹב יְיָ לַכֹּל וְרַחֲמָיו עַל כָּל מַעֲשָׂיו: [תהלים קמה, ט]
י) גַּם עֲנוֹשׁ לַצַּדִּיק לֹא טוֹב לְהַכּוֹת נְדִיבִים עַל יֹשֶׁר: [משלי יז, כו]
יא) וְרִדְּפָה אֶת מְאַהֲבֶיהָ וְלֹא תַשִּׂיג אֹתָם וּבִקְשָׁתַם וְלֹא תִמְצָא וְאָמְרָה אֵלְכָה וְאָשׁוּבָה אֶל אִישִׁי הָרִאשׁוֹן כִּי טוֹב לִי אָז מֵעָתָּה: [הושע ב, ט]
יב) תֵּחַת גְּעָרָה בְמֵבִין מֵהַכּוֹת כְּסִיל מֵאָה: [משלי יז, י]

הגהות הב"ח

(א) גמ' משום ר' יוסי בן זמרא מנין שהקב"ה: (ב) שם דלאו וקמ"ל נ"ב ס"א מאי קמ"ל:

לעזי רש"י

טיי"ש. פירוש שורות (רש"י סנהדרין דף קה ע"ב ד"ה סוריקי). תוטין (רש"י ע"ז דף ד ע"ב ד"ה סוריקי), גידים (מוסף הערוך ערך סריק):

הגהות וציונים

א] בכת"י ובעי"ו הגירסא אמרתי לפניו רבש"ע יה"ר (והיא הגי' האמתית דכן הוא הלשון בכל הש"ס וכן איתא להלן אצל הקב"ה "אמרו לפניו"). ב] לקמן ע"ב איתא למימרא זו דרבי יוחנן בשם רשב"י וצ"ל דרבי יוחנן שמע דבר זה משני רבותיו מרבי יוסי ומרשב"י וכאן סידרם בין המימרות ששמע מרבי יוסי, ולקמן סידרם בין המימרות ששמע מרשב"י (צל"ח) ועיין אבות פ"ד מי"ח. ג] בכת"י הגירסא אין דכתיב, (ועי' צל"ח ומהר"ץ חיות, ובע"ז ד ע"א איתא כלפנינו ת"ר ואל זועם): ד] יש גורסים שמנה רבוא ויותר נכון למחוק הרבוא בכלל ולגרוס "שמונת אלפים שמנה מאות ופ"ח" שמכוון נגד פסוקי תורה (גליון) כדתניא בקידושין ל ע"א ושם איתא חמשת אלפים ושמונה מאות ושמונים ושמונה, ועיי"ש מה שכתב על הגליון, וגירסת ר"ת בספר הישר מס' ע"ז סי' תצג רגע אחד מרבוא ושלשת אלפים ושמונה מאות ועשרים וארבעה וכו' וכ"ה בספר החסיד. וכתב התח"ס שהיא הגירסא האמיתית. ה] ס"א שאין (גליון): ו] הא דשאלו עוד "וכמה זעמו" עיין מהר"ץ חיות כאן, ובמהרש"א ע"ז ד ע"ב ד"ה וכמה רגע: ז] עי' שאגת ארי' סי' ה שהגירסא הנכונה ומלכים מניחים, וכ"ה בע"ז ד ע"ב: ח] תיבת "וגו'" נראה מיותר: ט] בגמ' לפנינו הגי' ומנא לן: י] צ"ל ולא (רש"ש): כ] נדצ"ל שהענישו (באה"מ): ל] בתוס' ע"י ולהורידם:

משנת ראשונים

וראיתי אכתריאל יה ה' צבאות. ר' ישמעאל ראה אכתריאל יה ה' צבאות בראיית הלב כמיכה וכישעיהו, אבל משה ראה וכו' באור צח. [הרוקח, שורש קדושת הייחוד] ואל זועם בכל יום. פירוש, הקב"ה כועס רגע אחד ידוע בכל יום על ידי חטאים שנעשים לפניו או בכעסו העולם, ובאותה שעת הכעס כועס על אותן שהן חייבין לפניו ופוקד עליהם עוונותם. [הראב"ד, עבודה זרה ג:] וכמה זעמו רגע. ולכך כשבא בלעם לקללם היה דוחק לראותם, כדי שיוכל לומר 'כלם' ששוה לרגע. [תוס' שאנ"ץ, עבודה זרה ד.] מה אקב לא קבה אל ומה אזעם לא זעם ה'. כשהיה רואה להתקלל לא נתקללו, כשהוכיר אביהם היה ראוי להתקלל, מה נאמר שם 'ארור אפם', כשנכנס אביהם במרמה אצל אביו לא נתקלל אלא נתברך, מה נאמר שם 'גם ברוך יהיה' וכו'. [רש"י, במדבר כג, ח] אף כשהיו ראויין לקללה במעשה העגל לא זז מלהבכן, לא פסק ענני כבוד והמן והבאר. [רבינו בחיי, במדבר כג, ח] כי חיורא כרבלתא דתרנגולא וקאי אחד כרעא. נאם הגבר. קרא עצמו גבר כי המשיל עצמו לתרנגול היודע לכוין השעות, ואין בעולם מי שיוכל לכוין שעת כעסו של הקב"ה כי אם בלעם לבני אדם, ותרנגול בעופות (עי' ברכות ז.), ושניהן שוין בחכמה זו, ואמרו כי תרנגול קורא שבע פעמים בלילה, וכן בלעם מצינו וישא משלו שבע פעמים. [רבינו בחיי, במדבר כד ג] וחנותי את אשר אחון אף על פי שאינו הגון. לפי שהוא דבר זר קצת שהשם יתברך יחון את שאינם הגונים, לכן בא בלשון סתום, ויעד לו מקום שיודיעו דרכיו, והם י"ג מדותיו שהוא מתרצה בזכירתם. [דרשות הר"ן הדרוש הרביעי] כשרציתי לא רצית. כלומר כשהרשית לראות מה שהייתי מרשה לך לראות לא רצית ועכשיו שאתה רוצה לראות כבודי איני רוצה, ותימה הוא למה הענישו על כך. [תוספות הרא"ש] [המשך בסוף המסכת]

יג) וּבַמֶּה יִוָּדַע אֵפוֹא כִּי מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אֲנִי וְעַמֶּךָ הֲלוֹא בְּלֶכְתְּךָ עִמָּנוּ וְנִפְלֵינוּ אֲנִי וְעַמְּךָ מִכָּל הָעָם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה: [שמות לג, טז] יד) וְעַתָּה אִם נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ הוֹדִעֵנִי נָא אֶת דְּרָכֶךָ וְאֵדָעֲךָ לְמַעַן אֶמְצָא חֵן בְּעֵינֶיךָ וּרְאֵה כִּי עַמְּךָ הַגּוֹי הַזֶּה: [שמות לג, יג] טו) נֹצֵר חֶסֶד לָאֲלָפִים נֹשֵׂא עָוֹן וָפֶשַׁע וְחַטָּאָה וְנַקֵּה לֹא יְנַקֶּה פֹּקֵד עֲוֹן אָבוֹת עַל בָּנִים וְעַל בְּנֵי בָנִים עַל שִׁלֵּשִׁים וְעַל רִבֵּעִים: [שמות לד, ז] טז) לֹא יוּמְתוּ אָבוֹת עַל בָּנִים וּבָנִים לֹא יוּמְתוּ עַל אָבוֹת אִישׁ בְּחֶטְאוֹ יוּמָתוּ: [דברים כד, טז] יז) וַיֹּאמֶר אֲנִי אַעֲבִיר כָּל טוּבִי עַל פָּנֶיךָ וְקָרָאתִי בְשֵׁם יְיָ לְפָנֶיךָ וְחַנֹּתִי אֶת אֲשֶׁר אָחֹן וְרִחַמְתִּי אֶת אֲשֶׁר אֲרַחֵם: [שמות לג, יט] יח) וַיֹּאמֶר לֹא תוּכַל לִרְאֹת אֶת פָּנָי כִּי לֹא יִרְאַנִי הָאָדָם וָחָי: [שמות לג, כ] יט) וַיֹּאמֶר אָנֹכִי אֱלֹהֵי אָבִיךָ אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וֵאלֹהֵי יַעֲקֹב וַיַּסְתֵּר מֹשֶׁה פָּנָיו כִּי יָרֵא מֵהַבִּיט אֶל הָאֱלֹהִים: [שמות ג, ו] כ) וַיַּרְא אַהֲרֹן וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת מֹשֶׁה וְהִנֵּה קָרַן עוֹר פָּנָיו וַיִּירְאוּ מִגֶּשֶׁת אֵלָיו: [שמות לד, ל] כא) פֶּה אֶל פֶּה אֲדַבֶּר בּוֹ וּמַרְאֶה וְלֹא בְחִידֹת וּתְמֻנַת יְיָ יַבִּיט וּמַדּוּעַ לֹא יְרֵאתֶם לְדַבֵּר בְּעַבְדִּי בְמֹשֶׁה: [במדבר יב, ח] כב) וַהֲסִרֹתִי אֶת כַּפִּי וְרָאִיתָ אֶת אֲחֹרָי וּפָנַי לֹא יֵרָאוּ: [שמות לג, כג] כג) הֶרֶף מִמֶּנִּי וְאַשְׁמִידֵם וְאֶמְחֶה אֶת שְׁמָם מִתַּחַת הַשָּׁמָיִם וְאֶעֱשֶׂה אוֹתְךָ לְגוֹי עָצוּם וָרָב מִמֶּנּוּ: [דברים ט, יד] כד) בְּנֵי מֹשֶׁה גֵּרְשׁוֹם וֶאֱלִיעֶזֶר: וַיִּהְיוּ בְנֵי אֱלִיעֶזֶר רְחַבְיָה הָרֹאשׁ וְלֹא הָיָה לֶאֱלִיעֶזֶר בָּנִים אֲחֵרִים וּבְנֵי רְחַבְיָה רָבוּ לְמָעְלָה: [דברי הימים א כג, טו-יז] כה) וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל פָּרוּ וַיִּשְׁרְצוּ וַיִּרְבּוּ וַיַּעַצְמוּ בִּמְאֹד מְאֹד וַתִּמָּלֵא הָאָרֶץ אֹתָם: [שמות א, ז]

אָדָם - טובה הכנעה שאדם שם אל ליבו ומתעורר לתשובה מאליו, **יוֹתֵר מִכַּמָּה מַלְקִיּוֹת** - יותר מכמה עונשים שיקבל מאחרים. **שֶׁנֶּאֱמַר** על כנסת ישראל (הושע ב ט) 'וְרִדְּפָה **אֶת מְאַהֲבֶיהָ** וגו' וְלֹא תַשִּׂיג אֹתָם, וּבִקְשָׁתַם וְלֹא תִמְצָא, **וְאָמְרָה, אֵלְכָה וְאָשׁוּבָה אֶל אִישִׁי הָרִאשׁוֹן, כִּי טוֹב לִי אָז מֵעָתָּה**'[מח]. כלומר, שבתחילה תרדוף אחר המזלות ומערכות השמים שחשבה שהם המטיבים לה, וכשתראה שאינם עוזרים לה, תשים אל לבה לשוב אל הקב"ה [הנקרא 'אישי הראשון'], ותבין שהיה לה טוב יותר אז כאשר היתה עובדת לה'. ואף שכנסת ישראל לקתה על מעשיה הרעים כמה עונשים[מט], לא הועילו לה, ולא שבה אל הקב"ה עד שהכניעה עצמה ואמרה, 'אלכה ואשובה אל אישי הראשון'. הרי שמרדות אחת בלבו של אדם טובה מכמה מלקיות[נ].

הגמרא מביאה דעה נוספת בענין זה:

וְרֵישׁ לָקִישׁ אָמַר, מרדות אחת בלבו של אדם, טובה **יוֹתֵר מִמֵּאָה מַלְקִיּוֹת** שיקבל מאחרים, **שֶׁנֶּאֱמַר** (משלי יז י) **'תֵּחַת גְּעָרָה בְּמֵבִין מֵהַכּוֹת כְּסִיל מֵאָה'** - הכנעה מחמת גערה שגוער אדם בעצמו, טובה ומועילה לאדם מבין, יותר ממאה מכות שמכים את הכסיל[נא].

★

הגמרא מביאה מאמר נוסף שאמר רבי יוחנן משמו של רבי יוסי:

וְאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן מִשּׁוּם רַבִּי יוֹסֵי, שְׁלֹשָׁה דְּבָרִים בִּקֵּשׁ מֹשֶׁה מִלִּפְנֵי הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, וְנָתַן לוֹ הקב"ה בקשתו, שנאמר (שמות לג יז) 'וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה, גַּם אֶת הַדָּבָר הַזֶּה אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ אֶעֱשֶׂה, כִּי מָצָאתָ חֵן בְּעֵינַי וָאֵדָעֲךָ בְּשֵׁם', ופסוק זה מופיע לאחר הפסוק שהובאו בו שלושת בקשותיו של משה [המובאים להלן][נב].

ואלו הם שלושת הדברים שביקש משה:

דבר ראשון, **בִּקֵּשׁ שֶׁתִּשְׁרֶה שְׁכִינָה עַל יִשְׂרָאֵל, וְנָתַן לוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר** (שם לג טז) 'וּבַמֶּה יִוָּדַע אֵפוֹא כִּי מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אֲנִי וְעַמֶּךָ, **הֲלוֹא בְּלֶכְתְּךָ עִמָּנוּ**', שביקש משה שתהיה ניכרת מציאת החן של ישראל בעיני הקב"ה, על ידי שתלך השכינה עמם.

דבר שני, **בִּקֵּשׁ שֶׁלֹּא תִשְׁרֶה שְׁכִינָה עַל עוֹבְדֵי כוֹכָבִים, וְנָתַן לוֹ** גם בקשה זו, **שֶׁנֶּאֱמַר** (שם) **'וְנִפְלֵינוּ אֲנִי וְעַמְּךָ'**, כלומר, ונהיה מובדלים אני ועמך משאר האומות, שעלינו תשרה שכינה ולא עליהם[נג].

דבר שלישי, **בִּקֵּשׁ לְהוֹדִיעוֹ דְּרָכָיו שֶׁל הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא** - שיודיעו הקב"ה את הנהגתו במשפטם של בריותיו[נד], **וְנָתַן לוֹ** - ואף בקשה זו נתנה לו, **שֶׁנֶּאֱמַר** (שם לג יג) 'וְעַתָּה אִם נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ,

---

זעמו רק רגע, אבל עסק השתחוות המלכים בודאי הוא יותר מרגע, וכל השעה ההיא נקראת שעת כעס, שהוא זמן המוכן לכעס. צל"ח (ד"ה מנין - השני) [והוא המשך לדבריו (הובאו לעיל) שמלבד רגע הזעם, יש שעה שלימה שראוי שיהיה בה רגע של כעס].
ברש"י (ד"ה בתלת) משמע, שהקב"ה כועס ברגע אחד משלושת השעות הראשונות. אולם בתוספות (ע"ז ד: ד"ה בתלת) ביארו, ששעה זו שהמלכים משתחוים לחמה, היא השעה השלישית ביום ולכן הקב"ה כועס בשעה שלישית, שאז דרך בני מלכים לעמוד ממיטותיהם (לקמן ט:), ובקומם הם משתחוים לשמש. בשאגת אריה (שו"ת סי' ה) כתב, שמלשון הגמרא 'בשעה שהחמה זורחת' משמע, שהזמן שהמלכים משתחוים לשמש הוא מיד בשעת זריחת השמש, והיא השעה השניה של היום [שהזריחה היא כשעה וחצי אחר תחילת היום בעלות השחר], ואף שאמרו שדרך מלכים לעמוד עד סוף שעה שלישית, צריך לומר שהגירסא הנכונה היא כגירסא בסנהדרין (קה:) 'בשעה שהחמה זורחת והמלכים מניחין כתריהן על ראשיהן', ואין לגרוס 'כל מלכי מזרח ומערב', כי לשון זו מתייחסת לכל מלכי האדמה ורובם ישנים עד סוף שעה שלישית, וכאן הכוונה למלכים המשתחוים לשמש, שמשכימים קום כדי להשתחוות לחמה בשעת זריחתה.
מפני שלעיל נתבאר שהקב"ה כועס בכל יום, לכן מביאה הגמרא ברייתא זו שעל פיה מתבאר שסיבת הדבר היא מפני שמלכי אומות העולם משתחוים לחמה. ודבר זה רמוז במה שאמרו שזועם בכל יום, מפני שאור החמה נקרא בשם 'יום'. מהרש"א (ח"א ד"ה בשעה).

מח. בדברי הנביא (שם) נמשלה כנסת ישראל לאשה מנאפת, והקב"ה נמשל לבעלה הראשון. ומערכות השמים שכנסת ישראל עבדה להם, נחשבים כ'מאהביה' של כנסת ישראל. מצודת דוד (שם).

מט. כמבואר בהמשך הפסוקים בהושע, שנאמר (שם יג-יד) 'והשבתי כל משושה חגה חדשה ושבתה וכל מועדה. והשמתי גפנה ותאנתה' וגו'. מהרש"א (ח"א ד"ה טובה). ובריא"ף (על עין יעקב ד"ה אמר) כתב שהעונשים מפורשים בפסוק הקודם (שם ב ח) 'לכן הנני שך את דרכך בסירים' וגו'.

נ. טעם הדבר שטובה מרדות בלבו של אדם יותר מהיסורים, מפני שהשב בתשובה ועוזב את דרכיו הרעים מחמת יסורים הבאים עליו, אפשר שאינו מודה בלבו שדרכיו רעים, אלא עוזבם כעת על כרחו מיראת היסורים. אבל המתחרט בלבו, מודה שדרכיו רעים, ומתחרט עליהם, וזהו שנאמר בפסוק 'כי טוב לי אז מעתה', שמודה שדרכה הרעה שהלכה בה, אינה טובה. בן יהוידע (ד"ה טובה).

נא. רש"י (משלי שם). ורב נסים גאון (ד"ה טובה) ביאר, שהלב הוא המבין את הגערה, ולדבריו מוכח בפסוק שמועילה הגערה בלב, יותר ממאה מכות שמכים את הגוף [הנקרא בפסוק בלשון 'כסיל']. אולם הגר"א (משלי שם), ביאר את דברי הפסוק באופן אחר, שאין הכוונה לתוכחה שאדם מבין מדעתו ומתעורר על ידי עצמו, אלא שגערו בו ודיברו עמו שיחזור בו ממעשיו הרעים, וכשיקבל התוכחה, זו היא המרדות הטובה בלבו, שמועילה יותר ממאה מלקיות ועונשים הניתנים לחוטא כדי שיחזור בתשובה. 'תֵּחַת' הוא לשון 'כניעה' ואין זה כמו 'אל תירא ואל תֵּחָת' האמור בתורה (דברים א כא), ששם הטעם הוא תחת האות חי"ת, כי השורש הוא 'חת' והתי"ו אינה מעיקר התיבה אלא רק אות שימוש, והוא מלשון תפעל, כלומר 'אל תכנע' [וכלשון התרגום שם 'ולא תתבר'], ואילו בפסוק במשלי הטעם הוא מתחת התי"ו הראשונה, כי אף הוא מעיקר התיבה, ולכן לא ניתן לפרשה מלשון תפעל, כלומר שמדברת על הפעולה שהגערה עושה, ותהיה הכוונה שהגערה תכניע את האדם, וגם לא שייך לפרשה שתיכנע היא בעצמה, אלא הוא 'שם עצם', ופירושו, הכנעת גערה. רש"י (ד"ה תחת, משלי שם). [ראה ביאור דברי רש"י ברש"ש ובשלמה משנתו (ברש"י ד"ה תחת)].
רבי יוחנן וריש לקיש באו ללמדנו שני ענינים ביתרון הכנעת האדם מעצמו. רבי יוחנן לימד, שהכנעת האדם מעצמו מועילה יותר לשוב מחמתה, מכמה מלקיות ועונשים, והביא ראיה מדברי הנביא הושע, 'ואמרה אלכה ואשובה וגו' כי טוב לי אז מעתה', שאף שלקתה כנסת ישראל כמה מלקיות, לא הועילו לה לשוב בתשובה, עד ששבה מעצמה. וריש לקיש הוסיף, שאף באופן שהאדם אכן שב בתשובה מחמת היסורים הבאים עליו, אם היה חוזר בתשובה מחמת הכניעה בלב, שהיה לבו גוער בו היאך יכעיס ליוצרו ובוראו, מעלתו היתה גדולה יותר, מפני שתשובתו היתה תשובה מאהבת הבורא, ועדיפה היא מתשובה מחמת היסורים שהיא תשובה מחמת יראת העונש, ועל זה הביא ראיה מהפסוק 'תחת גערה במבין' וגו', שתשובה על ידי הכנעת האדם מעצמו, טובה יותר מתשובה על ידי מאה מלקיות. ריא"ף (על עין יעקב ד"ה אמר).
למדנו מדברי הגמרא כאן, שמן הראוי שיזכור אדם תמיד את מעשיו והנהגתו בעבר, וישבר לבו על עוונותיו ויאנח ויתחרט, ויהיה מודה ועוזב, ויטהר את לבו מעתה והלאה, ואז אלהים לא יבזה אותו. וזהו 'לב נשבר ונדכה אלהים לא תבזה' (תהלים נא יט). של"ה (שער האותיות אות ל' לב טוב).

נב. רש"י (ד"ה ג'). מהפסוקים שהובאו בגמרא להלן למדנו רק שמשה ביקש שלשה דברים, אך לא למדנו מהם שהקב"ה נתנם לו, לכן ביאר רש"י שמפסוק זה למדנו דבר זה.
בפסוק זה נרמז שנתן הקב"ה למשה את כל שלושת הדברים שביקש. שמכך שלא נכתב 'ויאמר ה' אל משה, הדבר אשר דברת אעשה' אלא נוספו תיבות 'גם את', שהן תיבות הנאמרות לריבוי [כמבואר בגמרא (קידושין מא: פסחים כב:)], אם כן מלבד הבטחת 'אשר דברת אעשה' שהיא הבטחה על מילוי בקשה אחת, יש עוד שני ריבויים כדי ללמד שגם את שתי הבקשות האחרות נתנו לו. שפתי חכמים (ברש"י ד"ה ג').

נג. לשון 'ונפלינו', הוא לשון הבדלה, כמו שנאמר (שמות ט ד) 'והפלה ה' בין מקנה ישראל ובין מקנה מצרים'. רש"י (שם לג טז).
נבואת בלעם לא היתה על ידי השראת שכינה, אלא כמו שכתוב על נבואתו (במדבר כד ד) 'נופל וגלוי עינים'. רש"י (שמות לג יז). ובאיוב (ד יב) כתב רש"י על הפסוק 'ואלי דבר יגונב', שאין רוח הקודש שורה על אומות העולם אלא בסתר ובגניבה, משא"כ בנביאי ישראל. ובספר האמונה הרמה לראב"ד [הראשון] (מאמר ב עיקר ה) הוסיף, שחלום אבימלך (בראשית כ ג) ולבן הארמי (בראשית לא כד) ונבוכדנצר (דניאל ב א), אכן היתה ממין הנבואה, אך באה להם כדי להגדיל בעיניהם את האבות או את עם ישראל. ראה עוד רד"ק (בראשית כ ג). ובמהרש"א (ח"א ב"ב טו: ד"ה נתר) כתב שאין קשה מנבואת בלעם, כי בלעם היה בחיי משה, ובקשת משה היתה רק על אחר מותו [כמבואר מדברי הגמרא (שם) 'בתר דשכיב משה מי שריא שכינה על עובדי כוכבים'].
יש להקשות, מה עלה על דעתו של משה לבקש שלא תשרה שכינה על עובדי כוכבים, הלא אין סיבה שתשרה עליהם שכינה. וביאר בחפץ ה' (ד"ה בקש) שתחילה ביקש משה שתשרה שכינה על ישראל אף כשמצבם יהיה כמו אחר חטא העגל שהיו אז מומרים לכל התורה כולה [וכענין שנאמר (ויקרא טז טז) 'השוכן אתם בתוך טומאתם', ודרשו חז"ל (יומא נו:) שאפילו בשעה שהם טמאים, שכינה עמהם], וכיון שנתרצה לו הקב"ה להשרות שכינתו על ישראל אף כשהם רשעים כאומות העולם, חשש משה שמא מחמת כן תשרה שכינה אף על אומות העולם, לכן ביקש בקשה נוספת שלא תשרה שכינה עליהם. והוסיף, שניתן לומר עוד, שבקשת משה היתה שלא תשרה שכינה על עובדי כוכבים אפילו כאשר יעשו מעשים טובים וילכו בדרך ישרה, ויהיו ראויים אז להשראת השכינה. וביקש זאת, כיון שחשש שמא יבוא זמן שיהיו ישראל חוטאים חס ושלום, ותהיה אז איזו כת באומות העולם שתשמור שבע מצוות בני נח, ושמא יחליף הקב"ה חס ושלום את עמו ישראל באותה אומה על ידי השראת שכינתו עליהם, לכן ביקש משה שלא ישרה הקב"ה את שכינתו על אומות העולם כלל, ואף כאשר יהיו ראויים לכך, אלא רק על ישראל שהם חלקו וחבל נחלתו. ואכן הסכים הקב"ה לכך, וזו היא כריתת הברית שלא יחליפנו ה' באומה אחרת [ראה אור החיים (דברים ה ב, שם כו יח)]. וראה מה שתירץ באמת ליעקב (ורכברגויס, לעיל ו. ד"ה מנין).

נד. וכמו שיתבאר להלן שביקש להודיעו מה הטעם שיש צדיק וטוב לו, רשע ורע לו, וצדיק ורע לו רשע וטוב לו. רש"י (ד"ה להודיעו).

עין משפט נר מצוה

כז א מיי' פ"ה מהלכות דעות הלכה ז:
כח ב מיי' פ"י מה' יסודי התורה הלכה ד:

רב נסים גאון

טובה מרדות אחת בלבו של אדם יותר מק' מלקיות שנא' (משלי יז) תחת גערה במבין. מכלל שהמבין הוא הלב וכי הגערה מהניא ביה טפי ממה דמהניא המלקות לגוף ובפרק הרואה (דף סא) אמרי' תנו רבנן לב מבין כליות יועצות: **והא כתי' פוקד עון אבות על בנים וכתיב לא יומתו אבות על בנים.** ורמינן קראי אהדדי ומשנינן כאן שאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם וכאן שאין אוחזין מעשה אבותיהם בידיהם עיקרה דהא רמיא ודהא שינוייה במס' סנהדרין (דף כז) בפרק דיני ממונות בגמרא זה בורר לו אחד:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [לקמן מה: כתובות נז. בבא קמא נט: ב"מ כד: ל:], ב) מגילה דף טו., ג) ע"ז דף ד כל הענין, ד) סנהדרין קה:, ה) [ב"ב טו:], ו) [עי' תוס' כתובות כט. סד"ה אלו וע"ז נו: ד"ה דכתי'], ז) סנהדרין כז:, ח) מנחות דף לה:, ט) ד:, י) שמות לג יז, כ) שמות ג ו, ל) שמות לד כט, מ) פיסקא מ"ה, נ) ו., ס) וע"ע תוס' ע"ז ד: ד"ה רגע, ע) [ע"ז כו:], פ) [וע"ע בתוס' ע"ז ד: ד"ה ש"מ לאו כו'].

הגהות הב"ח

(א) גמ' משום ר' יוסי בן זמרא מנין שהקב"ה: (ב) שם ראשו וקמ"ל נ"ב ס"א מאי קמ"ל:

לעזי רש"י

טיי"ש. פירוש שורות (רש"י סנהדרין דף קה ע"ב ד"ה סורייקי), חוטין (רש"י ע"ז דף ד ע"ב ד"ה סורייקי), גידים (מוסף הערוך ערך סרייק):

הגהות וציונים

א] בכת"י ובע"י הגירסא אמרתי **לפניו רבש"ע** יה"ר (והיא הגי' האמיתית דכן הוא הלשון בכל הש"ס (וכן איתא להלן) אצל הקב"ה "אמרו לפניו", דק"ס): ב] לקמן ע"ב איתא למימרא זו דרבי יוחנן בשם רשב"י וצ"ל דרבי יוחנן שמע דבר זה משני רבותיו מרבי יוסי ומרשב"י וכאן סידרם בין המימרות ששמע מרבי יוסי, ולקמן סידרם בין המימרות ששמע מרשב"י (צל"ח) ועיין אבות פ"ד מי"ח: ג] בכת"י הגירסא אין **דכתיב**, (ועי' צל"ח ומהר"ץ חיות, ובע"ז ד ע"א איתא כלפנינו **ת"ר** ואל זועם): ד] יש גורסים **שמנה רבוא** ויותר נכון למחוק הרבוא כלל ולגרוס "שמונת אלפים שמונה מאות ופ"ח" שמכוון נגד פסוקי תורה (גליון) כדתניא בקידושין ל ע"א ושם איתא חמשת אלפים ושמונה מאות ושמונים ושמונה, ועיי"ש מה שנכתב על הגליון, וגירסת ר"ת בספר הישר מס' ע"ז סי' תצג רגע **אחד מרבוא ושלשת** אלפים ושמונה מאות **ועשרים וארבעה** בשעה. וכ"ה בתוס' ר"י החסיד. וכתב החת"ס שהיא הגירסא האמיתית: ה] ס"א **שאין** (גליון): ו] הא דשאלו עוד "וכמה זעמו" עיין מהר"ץ חיות כאן, ומהרש"א ע"ז ד ע"ב ד"ה וכמה רגע: ז] עי' שאגת ארי' סי' ה שהגירסא הנכונה **ומלכים** מניחים, וכ"ה בע"ז ד ע"ב: ח] תיבת "וגו'" נראה מיותר: ט] בגמ' לפנינו הגי' **ומנא לן**: י] צ"ל **ולא** (רש"ש): כ] נדצ"ל **שהענישו** (באה"מ): ל] בתוס' ע"י **ולהטרידם**:

תורה אור השלם

א) וַהֲבִיאוֹתִים אֶל הַר קָדְשִׁי וְשִׂמַּחְתִּים בְּבֵית תְּפִלָּתִי עוֹלֹתֵיהֶם וְזִבְחֵיהֶם לְרָצוֹן עַל מִזְבְּחִי כִּי בֵיתִי בֵּית תְּפִלָּה יִקָּרֵא לְכָל הָעַמִּים: [ישעיה נו, ז]
ב) וַיֹּאמַר פָּנַי יֵלֵכוּ וַהֲנִחֹתִי לָךְ: [שמות לג, יד]
ג) אֱלֹהִים שׁוֹפֵט צַדִּיק וְאֵל זֹעֵם בְּכָל יוֹם: [תהלים ז, יב]
ד) נְאֻם שֹׁמֵעַ אִמְרֵי אֵל וְיֹדֵעַ דַּעַת עֶלְיוֹן מַחֲזֵה שַׁדַּי יֶחֱזֶה נֹפֵל וּגְלוּי עֵינָיִם: [במדבר כד, טז]
ה) עַמִּי זְכָר נָא מַה יָּעַץ בָּלָק מֶלֶךְ מוֹאָב וּמֶה עָנָה אֹתוֹ בִּלְעָם בֶּן בְּעוֹר מִן הַשִּׁטִּים עַד הַגִּלְגָּל לְמַעַן דַּעַת צִדְקוֹת יְיָ: [מיכה ו, ה]
ו) מָה אֶקֹּב לֹא קַבֹּה אֵל וּמָה אֶזְעֹם לֹא זָעַם יְיָ: [במדבר כג, ח]
ז) כִּי רֶגַע בְּאַפּוֹ חַיִּים בִּרְצוֹנוֹ בָּעֶרֶב יָלִין בֶּכִי וְלַבֹּקֶר רִנָּה: [תהלים ל, ו]
ח) לֵךְ עַמִּי בֹּא בַחֲדָרֶיךָ וּסְגֹר דְּלָתְךָ בַּעֲדֶךָ חֲבִי כִמְעַט רֶגַע עַד יַעֲבָר זָעַם: [ישעיה כו, כ]
ט) טוֹב יְיָ לַכֹּל וְרַחֲמָיו עַל כָּל מַעֲשָׂיו: [תהלים קמה, ט]
י) גַּם עֲנוֹשׁ לַצַּדִּיק לֹא טוֹב לְהַכּוֹת נְדִיבִים עַל יֹשֶׁר: [משלי יז, כו]
יא) וְרִדְּפָה אֶת מְאַהֲבֶיהָ וְלֹא תַשִּׂיג אֹתָם וּבִקְשָׁתַם וְלֹא תִמְצָא וְאָמְרָה אֵלְכָה וְאָשׁוּבָה אֶל אִישִׁי הָרִאשׁוֹן כִּי טוֹב לִי אָז מֵעָתָּה: [הושע ב, ט]
יב) תֵּחַת גְּעָרָה בְמֵבִין מֵהַכּוֹת כְּסִיל מֵאָה: [משלי יז, י]

ונענע לי בראשו. כמודה בברכתי ועונה אמן: דעת בהמתו לא הוה ידע. במסכת ע"ז מפרש לה בפ"ק: מאי קרא. דאף הוי כרגע דכתיב כי רגע באפו חיים ברצונו: בתלת שעי קמייתא. באחד מרגעי תלת שעות ראשונות: שורייקי. טיי"ש בלע"ז: לצדיק לא טוב. לענוש את הבריות: מרדות אחת. לשון רדוי והכנעה, שאדם שם על לבו מאליו: ורדפה את מאהביה וגו'. וכשתראה שאין עוזר תשים על לבה לאמר אשובה אל אישי הראשון: תחת גערה במבין. תחת גערה באדם מבין טובה מהכות כסיל מאה. תחת הטעם למעלה תחת התי"ו,

א"ר יוחנן משום ר' יוסי (א) מנין שהקב"ה מתפלל שנאמר א) והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפלתי תפלתם לא נאמר אלא תפלתי מכאן שהקב"ה מתפלל מאי מצלי אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב יה"ר מלפני שיכבשו רחמי את כעסי ויגולו רחמי על מדותי ואתנהג עם בני במדת רחמים ואכנס להם לפנים משורת הדין. תניא א"ר ישמעאל בן אלישע פעם אחת נכנסתי להקטיר קטורת לפני ולפנים וראיתי אכתריאל יה ה' צבאות שהוא יושב על כסא רם ונשא ואמר לי ישמעאל בני ברכני אמרתי לו[א] יה"ר מלפניך שיכבשו רחמיך את כעסך ויגולו רחמיך על מדותיך ותתנהג עם בניך במדת הרחמים ותכנס להם לפנים משורת הדין ונענע לי בראשו (ב) וקמ"ל שלא תהא ברכת הדיוט קלה בעיניך: וא"ר יוחנן משום ר' יוסי[ב] מנין א שאין מרצין לו לאדם בשעת כעסו דכתיב ב) פני ילכו והנחותי לך אמר לו הקב"ה למשה המתן לי עד שיעברו פנים של זעם ואניח לך ומי איכא רתחא קמיה דקודשא בריך הוא אין[ג] דתניא ג) ואל זועם בכל יום וכמה זעמו רגע וכמה רגע אחד מחמשת רבוא[ד] ושמונת אלפים ושמנה מאות ושמנים ושמנה בשעה וזו היא רגע ואין[ה] כל בריה יכולה לכוין אותה שעה חוץ מבלעם הרשע דכתיב ביה ד) ויודע דעת עליון השתא דעת בהמתו לא הוה ידע דעת עליון הוה ידע אלא מלמד שהיה יודע לכוין אותה שעה שהקב"ה כועס בה והיינו דאמר להו נביא לישראל ה) עמי זכר נא מה יעץ בלק מלך מואב וגו' מאי למען דעת צדקות ה' א"ר אלעזר אמר להם הקב"ה לישראל דעו כמה צדקות עשיתי עמכם שלא כעסתי בימי בלעם הרשע שאלמלי כעסתי לא נשתייר משונאיהם של ישראל שריד ופליט והיינו דקא"ל בלעם לבלק ו) מה אקב לא קבה אל ומה אזעם לא זעם ה' מלמד שכל אותן הימים לא זעם[ו] וכמה זעמו רגע א"ר אבין ואיתימא רבי אבינא רגע כמימריה ומנא לן[ט] דרגע רתחא שנא' ז) כי רגע באפו חיים ברצונו ואב"א מהכא ח) חבי כמעט רגע עד יעבור זעם ואימת רתח אמר אביי בהנך תלת שעי קמייתא כי חיורא כרבלתא דתרנגולא וקאי אחד כרעא כל שעתא ושעתא נמי קאי הכי כל שעתא אית ביה שורייקי סומקי בההיא שעתא לית ביה שורייקי סומקי ההוא צדוקי דהוה בשבבותיה דר' יהושע בן לוי הוה קא מצער ליה טובא בקראי יומא חד שקל תרנגולא ואוקמיה בין כרעי' דערסא ועיין ביה סבר כי מטא ההיא שעתא אלטייה כי מטא ההיא שעתא נייס אמר ש"מ לאו אורח ארעא למעבד הכי ט) ורחמיו על כל מעשיו כתיב וכתיב י) גם ענוש לצדיק לא טוב. תנא משמיה דר' מאיר בשעה שהחמה זורחת וכל מלכי מזרח ומערב[ז] מניחים כתריהם בראשיהם ומשתחוים לחמה מיד כועס הקב"ה: וא"ר יוחנן משום רבי יוסי טובה מרדות אחת בלבו של אדם יותר מכמה מלקיות שנא' יא) ורדפה את מאהביה וגו' ואמרה אלכה ואשובה אל אישי הראשון כי טוב לי אז מעתה וריש לקיש אמר יותר ממאה מלקיות שנאמר יב) תחת גערה במבין מהכות כסיל מאה: וא"ר יוחנן משום ר' יוסי שלשה דברים בקש משה מלפני הקב"ה ונתן לו בקש שתשרה שכינה על ישראל ונתן לו שנאמר יג) הלוא בלכתך עמנו בקש שלא תשרה שכינה על עובדי כוכבים ונתן לו שנאמר ונפלינו אני ועמך בקש להודיעו דרכיו של הקב"ה ונתן לו שנא' יד) הודיעני נא את דרכך אמר לפניו רבש"ע מפני מה יש צדיק וטוב לו ויש צדיק ורע לו יש רשע וטוב לו ויש רשע ורע לו אמר לו משה צדיק וטוב לו צדיק בן צדיק צדיק ורע לו צדיק בן רשע רשע וטוב לו רשע בן צדיק רשע ורע לו רשע בן רשע: אמר מר צדיק וטוב לו צדיק בן צדיק צדיק ורע לו צדיק בן רשע איני והא כתיב טו) פקד עון אבות על בנים וכתיב טז) ובנים לא יומתו על אבות ורמינן קראי אהדדי ומשנינן לא קשיא הא כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם הא כשאין אוחזין מעשה אבותיהם בידיהם אלא הכי קא"ל צדיק וטוב לו צדיק גמור צדיק ורע לו צדיק שאינו גמור רשע וטוב לו רשע שאינו גמור רשע ורע לו רשע גמור. ופליגא דר' מאיר דא"ר מאיר שתים נתנו לו ואחת לא נתנו לו שנא' יז) וחנתי את אשר אחון אע"פ שאינו הגון ורחמתי את אשר ארחם אע"פ שאינו הגון יח) ויאמר לא תוכל לראות את פני תנא משמיה דר' יהושע בן קרחה כך א"ל הקב"ה למשה כשרציתי לא רצית עכשיו שאתה רוצה איני רוצה ופליגא דר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן דא"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן בשכר שלש זכה לשלש בשכר יט) ויסתר משה פניו זכה לקלסתר פנים בשכר כי ירא זכה כ) לוייראו מגשת אליו בשכר מהביט זכה כא) לותמונת ה' יביט: כב) והסירותי את כפי וראית את אחרי אמר רב חנא בר ביזנא א"ר שמעון חסידא מלמד שהראה הקב"ה למשה קשר של תפילין: וא"ר יוחנן משום ר' יוסי כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה לטובה אפי' על תנאי לא חזר בו מנא לן ממשה רבינו שנא' כג) הרף ממני ואשמידם וגו' ואעשה אותך לגוי עצום אע"ג דבעא משה רחמי עלה דמלתא ובטלה אפ"ה אוקמה בזרעיה שנא' כד) בני משה גרשום ואליעזר ויהיו בני אליעזר רחביה הראש וגו' ובני רחביה רבו למעלה וגו'[ח] ותני רב יוסף למעלה מששים רבוא אתיא רביה רביה כתיב הכא רבו למעלה וכתיב התם כה) ובני ישראל פרו וישרצו וירבו:

אמר

ולא כמו אל תירא ואל תחת (דברים א) שטעמו בחי"ת אלא למעלה תחת התי"ו ראשון, לומר שהוא שם דבר, שאי אפשר לפותרו לשון תפעל לומר תכניע את האדם אלא תכנע היא בעצמה. ולכך שינה את נקודתה לומר שהוא שם דבר: ג' דברים בקש משה ונתן לו. שהרי לסוף שאלתו כתיב גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה: להודיעו דרכיו. מנהג מדת משפטיו, כגון מפני מה צדיק וטוב לו רשע ורע לו צדיק ורע לו רשע וטוב לו: את אשר אחון. את אשר יכמרו רחמי עליו לשעה ואע"פ שאינו כדאי: כשרציתי. בסנה: לא רצית. שנא' ויסתר משה פניו: ופליגא. דר' יהושע בן קרחה שמענישו[כ] על כך אדרבי שמואל שאמר קבל שכר על זה: לקלסתר פנים. כי קרן עור פניו: ותמונת ה' יביט. זה מראה אחוריים, כך שנוי' בספרי (פ' בהעלותך): קשר של תפילין. מאחוריו הוה, ואמרי' לעיל דהקב"ה מניח תפילין:

אדני

שאלמלי כעסתי לא נשתייר וכו'. ואם תאמר מה היה יכול לומר בשעת רגע. יש לומר כלם. אי נמי מאחר שהיה מתחיל קללתו באותה שעה היה מזיק אפילו לאחר כן: **ההוא** צדוקי דהוה בשבבותיה דריב"ל כו' לאו אורח ארעא. אף על גב דהצדוקים וכו' מורידין ולא מעלין. היינו בידי אדם אבל בידי שמים לאו אורח ארעא להענישם ולהטריחם[ל] ולהורגם בידי שמים שלא כדרך בני אדם. ואי גרסינן הכא עובד כוכבים ניחא דקאמר התם העובד כוכבים ורועי בהמה דקה לא מעלין ולא מורידין:

לא

יג) וּבַמֶּה יִוָּדַע אֵפוֹא כִּי מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אֲנִי וְעַמֶּךָ הֲלוֹא בְּלֶכְתְּךָ עִמָּנוּ וְנִפְלֵינוּ אֲנִי וְעַמְּךָ מִכָּל הָעָם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה: [שמות לג, טז] יד) וְעַתָּה אִם נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ הוֹדִעֵנִי נָא אֶת דְּרָכֶךָ וְאֵדָעֲךָ לְמַעַן אֶמְצָא חֵן בְּעֵינֶיךָ וּרְאֵה כִּי עַמְּךָ הַגּוֹי הַזֶּה: [שמות לג, יג] טו) נֹצֵר חֶסֶד לָאֲלָפִים נֹשֵׂא עָוֹן וָפֶשַׁע וְחַטָּאָה וְנַקֵּה לֹא יְנַקֶּה פֹּקֵד עֲוֹן אָבוֹת עַל בָּנִים וְעַל בְּנֵי בָנִים עַל שִׁלֵּשִׁים וְעַל רִבֵּעִים: [שמות לד, ז] טז) לֹא יוּמְתוּ אָבוֹת עַל בָּנִים וּבָנִים לֹא יוּמְתוּ עַל אָבוֹת אִישׁ בְּחֶטְאוֹ יוּמָתוּ: [דברים כד, טז] יז) וַיֹּאמֶר אֲנִי אַעֲבִיר כָּל טוּבִי עַל פָּנֶיךָ וְקָרָאתִי בְשֵׁם יְיָ לְפָנֶיךָ וְחַנֹּתִי אֶת אֲשֶׁר אָחֹן וְרִחַמְתִּי אֶת אֲשֶׁר אֲרַחֵם: [שמות לג, יט] יח) וַיֹּאמֶר לֹא תוּכַל לִרְאֹת אֶת פָּנָי כִּי לֹא יִרְאַנִי הָאָדָם וָחָי: [שמות לג, כ] יט) וַיֹּאמֶר אָנֹכִי אֱלֹהֵי אָבִיךָ אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וֵאלֹהֵי יַעֲקֹב וַיַּסְתֵּר מֹשֶׁה פָּנָיו כִּי יָרֵא מֵהַבִּיט אֶל הָאֱלֹהִים: [שמות ג, ו] כ) וַיַּרְא אַהֲרֹן וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת מֹשֶׁה וְהִנֵּה קָרַן עוֹר פָּנָיו וַיִּירְאוּ מִגֶּשֶׁת אֵלָיו: [שמות לד, ל] כא) פֶּה אֶל פֶּה אֲדַבֶּר בּוֹ וּמַרְאֶה וְלֹא בְחִידֹת וּתְמֻנַת יְיָ יַבִּיט וּמַדּוּעַ לֹא יְרֵאתֶם לְדַבֵּר בְּעַבְדִּי בְמֹשֶׁה: [במדבר יב, ח] כב) וַהֲסִרֹתִי אֶת כַּפִּי וְרָאִיתָ אֶת אֲחֹרָי וּפָנַי לֹא יֵרָאוּ: [שמות לג, כג] כג) הֶרֶף מִמֶּנִּי וְאַשְׁמִידֵם וְאֶמְחֶה אֶת שְׁמָם מִתַּחַת הַשָּׁמָיִם וְאֶעֱשֶׂה אוֹתְךָ לְגוֹי עָצוּם וָרָב מִמֶּנּוּ: [דברים ט, יד] כד) בְּנֵי מֹשֶׁה גֵּרְשׁוֹם וֶאֱלִיעֶזֶר: וַיִּהְיוּ בְנֵי אֱלִיעֶזֶר רְחַבְיָה הָרֹאשׁ וְלֹא הָיָה לֶאֱלִיעֶזֶר בָּנִים אֲחֵרִים וּבְנֵי רְחַבְיָה רָבוּ לְמָעְלָה: [דברי הימים א כג, טו-יז] כה) וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל פָּרוּ וַיִּשְׁרְצוּ וַיִּרְבּוּ וַיַּעַצְמוּ בִּמְאֹד מְאֹד וַתִּמָּלֵא הָאָרֶץ אֹתָם: [שמות א, ז]

משנת ראשונים

וראיתי אכתריאל יה ה' צבאות. ר' ישמעאל ראה אכתריאל יה ה' צבאות בראיית הלב כמיכה וכישעיהו, אבל משה ראה וכו' באור צח. **[הרוקח, שורש קדושת הייחוד]** **ואל זועם בכל יום.** פירוש, הקב"ה כועס רגע אחד ידוע ביום על ידי חטאים שנעשים לפניו או בישראל או באומות העולם, ובאותה שעת הכעס כועס על אותן שהן חייבין לפניו ופוקד עליהם עוונותם. **[הראב"ד, עבודה זרה ג:]** **וכמה זעמו רגע.** ולכך כשבא בלעם לקללם היה דוחק לראותם, כדי שיוכל לומר 'כלם' ששווה לרגע. **[תוס' שאנ"ץ, עבודה זרה ד.]** **מה אקב לא קבה אל ומה אזעם לא זעם ה'.** כשהיו ראוים להתקלל לא נתקללו, כשהזכיר אביהם את עונם, כי באפם הרגו איש, לא קלל אלא אפם, שנאמר 'ארור אפם', כשנכנס אביהם במרמה אצל אביו היה ראוי להתקלל, מה נאמר שם 'גם ברוך יהיה' וכו'. **[רש"י, במדבר כג, ח]** אף כשהיו ראויין לקללה במעשה העגל לא זז מלחבבן, לא פסקו ענני כבוד והמן והבאר. **[רבינו בחיי, במדבר כג, ח]** **כי חיורא כרבלתא דתרנגולא וקאי אחד כרעא.** נאם הגבר. קרא עצמו גבר כי המשיל עצמו לתרנגול היודע לכוין השעות, ואין בעולם מי שיוכל לכוין שעת כעסו של הקב"ה כי אם בלעם בבני אדם, ותרנגול בעופות (עי' ברכות ז.), ושניהן שוין בחכמה זו, ואמרו כי התרנגול קורא שבע פעמים בלילה, וכן בבלעם מצינו וישא משלו שבע פעמים. **[רבינו בחיי, במדבר כד ב]** **וחנתי את אשר אחון אף על פי שאינו הגון.** לפי שהוא דבר זר קצת שהשם יתברך ירחם על אותם שאינם הגונים, בא בלשון סתום, ויעד לו מקום שיודיענו דרכיו, והם י"ג מדותיו שהוא מתרצה בזכירתם. **[דרשות הר"ן הדרוש הרביעי]** **כשרציתי לא רצית.** כלומר כשהרשית לראות מה שהייתי מרשה לך לראות לא רצית ועכשיו שאתה רוצה לראות כבודי איני רוצה, ותימה הוא למה הענישו על כך. **[תוספות הרא"ש]** [המשך בסוף המסכת]

'**הוֹדִעֵנִי נָא אֶת** דְּרָכֶךָ וְאֵדָעֲךָ לְמַעַן אֶמְצָא חֵן בְּעֵינֶיךָ' וגו'[נה], **אָמַר** משה **לְפָנָיו** - לפני הקב"ה, **רִבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם, מִפְּנֵי מָה יֵשׁ צַדִּיק וְטוֹב לוֹ וְיֵשׁ צַדִּיק וְרַע לוֹ**, ומפני מה **יֵשׁ רָשָׁע וְטוֹב לוֹ וְיֵשׁ רָשָׁע וְרַע לוֹ**[נו]. **אָמַר לוֹ** הקב"ה, **מֹשֶׁה**, התשובה לשאלתך היא, **צַדִּיק וְטוֹב לוֹ** הוא **צַדִּיק בֶּן צַדִּיק. צַדִּיק וְרַע לוֹ** הוא **צַדִּיק בֶּן רָשָׁע**, וסובל הוא מחמת חטאי אביו. **רָשָׁע וְטוֹב לוֹ** הוא **רָשָׁע בֶּן צַדִּיק. רָשָׁע וְרַע לוֹ** הוא **רָשָׁע בֶּן רָשָׁע**[נז].

הגמרא מקשה על החילוקים שהוזכרו בין צדיק וטוב לו לצדיק ורע לו, ומבארת את תשובתו של הקב"ה למשה באופן אחר:

אָמַר מַר - הובאו לעיל דברי רבי יוסי שפירש שתשובת הקב"ה היתה **שצַדִּיק וְטוֹב לוֹ** הוא **צַדִּיק בֶּן צַדִּיק, צַדִּיק וְרַע לוֹ** הוא **צַדִּיק בֶּן רָשָׁע**. מקשה הגמרא, **אִינִי** - האם ניתן לפרש כך את טעם צדיק ורע לו, **וְהָא כְּתִיב** - והלא נאמר (שמות לד ז) **'פֹּקֵד עֲוֹן אָבוֹת עַל בָּנִים'**, ולמדנו מכך שהקב"ה מעניש את הבנים על עוונות אבותיהם, **וְאִילוּ** בפסוק אחר **כְּתִיב** (דברים כד טז) **'וּבָנִים לֹא יוּמְתוּ עַל אָבוֹת'**, כלומר, שאין הבנים מתים בחטאי אבותיהם, **וְרָמִינַן קְרָאֵי אַהֲדָדֵי** - והקשינו שהפסוקים סותרים זה את זה[נח]. **וּמְשַׁנֵּינַן, לָא קַשְׁיָא** - ויישבנו שאין כאן קושיא, אלא הפסוקים עוסקים בשני אופנים נפרדים, **הָא** - הפסוק שנאמר בו שהבנים נענשים בחטאי האבות, נאמר **כְּשֶׁאוֹחֲזִין מַעֲשֵׂה אֲבוֹתֵיהֶם בִּידֵיהֶם** - כשהבנים ממשיכים לעשות כמעשיהם הרעים של אבותיהם, **וְהָא** - והפסוק 'לא יומתו אבות על בנים', נאמר **כְּשֶׁאֵין** הבנים **אוֹחֲזִין מַעֲשֵׂה אֲבוֹתֵיהֶם בִּידֵיהֶם**. ומכיון שלמדנו שבן צדיק שאינו אוחז במעשה אבותיו אינו נענש על חטאי אבותיו, אם כן לא ניתן לומר שהשיב הקב"ה למשה שצדיק ורע לו הוא צדיק בן רשע, שהרי לפי האמור אין הבן הצדיק נענש על חטאי אבותיו.

מתרצת הגמרא, **אֶלָּא הָכִי קָאָמַר לֵיהּ** - אלא כך אמר לו הקב"ה למשה רבינו, **צַדִּיק וְטוֹב לוֹ** הוא **צַדִּיק גָּמוּר**, ואילו **צַדִּיק וְרַע לוֹ** הוא **צַדִּיק שֶׁאֵינוֹ גָּמוּר**, ולפי שיש לו מיעוט עוונות, רע לו בעולם הזה, כדי לטהרו ולזכותו לעולם הבא. **רָשָׁע וְטוֹב לוֹ** הוא **רָשָׁע שֶׁאֵינוֹ גָּמוּר**, שטוב לו בעולם הזה כדי שיקבל שכרו על מיעוט זכויותיו ולטרדו בעולם הבא[נט], **רָשָׁע וְרַע לוֹ** הוא **רָשָׁע גָּמוּר**[ס].

הגמרא מביאה דעה החולקת על כך שהקב"ה נתן למשה את כל שלושת בקשותיו:

וּפְלִיגָא דְּרַבִּי מֵאִיר - רבי יוסי שאמר שהקב"ה נתן למשה את כל בקשותיו חולק על רבי מאיר, **דְּאָמַר רַבִּי מֵאִיר, שְׁתַּיִם** [-שתי בקשות] **נִתְּנוּ לוֹ** למשה[סא], **וְ**בקשה **אַחַת לֹא נִתְּנוּ לוֹ**, שלא הודיעו הקב"ה את הנהגתו במדת המשפט, אלא השיב לו שפעמים שהוא מרחם וחונן אף את מי שאינו ראוי לכך, **שֶׁנֶּאֱמַר** (שמות לג יט) **'וְחַנֹּתִי אֶת אֲשֶׁר אָחֹן'** - אחון את כל מי שאחפוץ לחון אותו **אַף עַל פִּי שֶׁאֵינוֹ הָגוּן**, **'וְרִחַמְתִּי אֶת אֲשֶׁר אֲרַחֵם' אַף עַל פִּי שֶׁאֵינוֹ הָגוּן**, אלא שנכמרו רחמי עליו לפי שעה, ואף על פי שאינו ראוי לרחמים על פי דין[סב].

הגמרא מבארת פסוק נוסף שנאמר בענין בקשתו של משה רבינו:

'וַיֹּאמֶר, לֹא תוּכַל לִרְאֹת אֶת פָּנָי' (שם לג כ)[סג], **תָּנָא מִשְּׁמֵיהּ** - שנו בברייתא משמו **דְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן קָרְחָה, כָּךְ אָמַר לוֹ הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ**

נה. **קשה**, הרי בסדר הפסוקים בתורה קדמה בקשת הודיעני נא את דרכך (שמות לג יג) לשתי הבקשות האחרות (שם לג טז), ומדוע הביא רבי יוסי את בקשות משה שלא כסדר הפסוקים. ותירץ בענף יוסף (ד"ה ג' דברים) שהטעם לכך הוא, מפני ששתי הבקשות האחרונות, שתשרה שכינה על ישראל ולא תשרה על עובדי כוכבים מקצרת בהם הגמרא להלן, ואילו בבקשת 'הודיעני נא את דרכך' יש להלן אריכות דברים, ונחלקו בה רבי יוסי ורבי מאיר, לכך דחו אותה לסוף.

נו. **עיקר** שאלת משה רבינו לא היתה מדוע יש צדיק וטוב לו ורשע ורע לו, שהרי כך הדעת נותנת שהצדיק יטול שכר על מעשיו הטובים, והרשע יענש על מעשיו הרעים. אלא שאם כל רשע היה טוב לו וכל צדיק היה רע לו, לא היה משה רבינו מתקשה בדבר, שהיה מוכח שכן היא מדת דרכיו של הקב"ה שלצדיק יהיה רע מפני ששכרו שמור לו לעולם הבא, ולרשע יהיה טוב בכדי להרבות עונשו, ויטול שכר מצוותיו המועטים בעולם הזה. אלא שהוקשה למשה, מה נשתנו אלו מאלו, הלא מכיון שיש צדיק וטוב לו אם כן אין הכרח להנהגה זו שיטול הצדיק שכרו רק בעולם הבא, והדבר תמוה מדוע יש צדיק ורע לו. וכן מכיון שיש רשע ורע לו, הדבר תמוה מדוע יש רשע וטוב לו. פני יהושע (ד"ה אמר - השני). מגיד תעלומה (ברש"י ד"ה להודיע). וראה בהערה לביאורי רש"י שדייק כן מדברי רש"י.

נז. **אין** לומר שהגמרא ביארה את תשובת הקב"ה מסברא, שהרי אפילו משה רבינו לא השיב לעצמו על שאלתו מסברא. אלא התשובה נרמזה בפסוק, שהשיב לו הקב"ה 'וקראתי בשם ה' לפניך' (שמות לג יט), והיינו שלימד למשה את סדר שלש עשרה מדות של רחמים, ובכלל מדות אלו נאמר 'נוצר חסד לאלפים וגו' פוקד עון אבות על בנים' וגו' (שם לד ז), ולמדנו מכך שכל עניני שכר ועונש בעולם הזה, הכל תלוי במעשה האבות. פני יהושע (ד"ה אמר).

נח. **עיקר** קושיא זו ותירוץ הגמרא עליה, הוא במסכת סנהדרין (כז:). רב נסים גאון (ד"ה והכתיב).

נט. **כמו** שנאמר (דברים ז י) 'ומשלם לשונאיו אל פניו להאבידו'. מהרש"א (ד"ה צדיק). הרמב"ן (שער הגמול) הביא בענין זה את דברי הירושלמי (פאה פ"א ה"א) 'רובי זכיות ומיעוטי עבירות, נפרעים ממנו מיעוט עבירות קלות שעשה בעולם הזה, בשביל ליתן לו שכרו משלם לעתיד לבוא. אבל רובי עבירות ומיעוטי זכיות, נותנין לו שכר מצות קלות שעשה בעולם הזה, בשביל לפרע ממנו משלם לעולם הבא'.

ס. **כתב** בפני יהושע (ד"ה אמר), שאף ביאור זה בתשובת הקב"ה אינו מסברא, שהרי אפילו משה רבינו לא השיב לעצמו על שאלתו מסברא, אלא החילוק בין צדיק גמור לצדיק שאינו גמור נרמז בפסוק 'וחנותי את אשר אחן' (שמות לג יט), והחילוק בין רשע גמור לרשע שאינו גמור נרמז בפסוק האמור גבי שלש עשרה מדות של רחמים, 'ארך אפים' (שמות לד ו). הובאו דבריו בילקוט ביאורים.

כתב בפנים יפות (במדבר כ כט) שמכיון שהקב"ה חפץ בצדקתו של האדם ויודע את כל העתידות, לפיכך אם יש אדם שהוא צדיק גמור ולא ירים לבבו למרוד בה' מחמת עושרו, משפיע לו הקב"ה טובות בעולם הזה עד בלי די. אבל כשרואה הקב"ה שאין הוא צדיק גמור והעושר יזיק לנפשו [וכמו שנאמר (דברים ח יד) 'ורם לבבך ושכחת את ה' אלוהיך'], מונע ממנו את העושר כדי שישאר בצדקתו. וכן הענין אף ברשעים, שיש רשע שאינו גמור, שאף שנמנע מלעבור עבירות, סיבת הדבר אינה מצדקתו אלא מחמת דאגתו לכבודו, שעשיר הוא ובני אדם נוהגים בו כבוד וחושש שאם יראוהו עובר עבירות, יזלזלו בו, לרשע כזה משפיע הקב"ה עושר כדי למנעו מהעבירה. אולם רשע גמור שגלוי וידוע לפני הקב"ה שלא יועיל עשרו ואדרבה מחמת עשרו ירבה למרוד, ולרוב רשעותו לא יחוש לכבודו, הקב"ה מענישו כראוי לו, ורע לו בעולם הזה.

בברכת אברהם (ד"ה אלא) כתב, שהגמרא אינה חוזרת בה מהתירוץ הראשון, אלא מבארת כוונתה, שכן הוא הרגילות שצדיק בן צדיק, צדיק גמור הוא, וצדיק בן רשע אינו צדיק גמור, אבל אם באמת יהיה צדיק בן רשע שהוא צדיק גמור, אף הוא טוב לו.

סא. **הבקשה** שישרה הקב"ה שכינתו על ישראל, והבקשה שלא ישרה שכינתו על אומות העולם.

סב. **רש"י** (ד"ה אף). והרמב"ן (שער הגמול) כתב, ש'אינו הגון' פירושו, שאין הוא הגון לדעת בני אדם. כלומר, שבעיני האדם נראה שהמתנה שמקבל הרשע אינה הוגנת לו, ואף על פי כן הקב"ה מרחם עליו, לפי שמדת הדין לא נמסרה לדעתם של בני האדם.

כתב האלשיך (תהלים כה טו-טז) שמה שאמרו בגמרא כאן שהקב"ה השיב למשה רבינו 'וחנותי את אשר אחון אע"פ שאינו הגון', פירושו שאדם זה שאינו הגון מקבל שכרו מאוצר של מתנת חנם, וכמו שאמרו במדרש (שמו"ר מה ו) שבשעה שאמר הקב"ה 'וחנותי את אשר אחון', הראה למשה את כל האוצרות של מתן שכר שמתוקנים לצדיקים, ופירש לו הקב"ה על כל אוצר ואוצר למי הוא מיועד, עד שראה אוצר גדול, ושאל את הקב"ה למי מיועד אוצר זה, ענה לו הקב"ה, מי שיש לו אני נותן לו משכרו, ומי שאין לו אני עושה לו חנם ונותן לו מזה, שנאמר 'וחנותי את אשר אחון', למי שאני מבקש לחון, וכן 'ורחמתי את אשר ארחם'. וענין זה יתבאר בהרחבה בילקוט ביאורים.

כתב רבינו חננאל (ד"ה ור', הו"ד בתשובות הגאונים מוסאפיה סי' קיח), שיש להביא ראיה לשיטת רבי מאיר, שהקב"ה לא השיב למשה מדוע יש רשע וטוב לו וצדיק ורע לו, שהרי הנביא תמה ואומר (ירמיה יב א) 'מדוע דרך רשעים צלחה', ומשמע שהטעם לכך אינו ידוע.

רבי יוסי ורבי מאיר נחלקו כאן לשיטתם במקומות אחרים בגמרא (ראש השנה ט: חולין קיח:) באופן דרשות הפסוקים, שלדעת רבי יוסי מקרא נדרש לפניו ולפני פניו, כלומר שניתן לפרש שפסוק חוזר למה שנאמר בפסוק הקודם לו, וכן למה שנאמר כמה פסוקים קודם לכן. ולכן מה שנאמר (שמות לג יז) 'ויאמר ה' אל משה גם את הדבר הזה אשר דיברת אעשה', חוזר על הנאמר בפסוק הקודם לו (שם לג טז) שבו נאמרו שתי הבקשות שישרה הקב"ה שכינתו על ישראל ושלא ישרה שכינתו על אומות העולם. וכן חוזר על בקשת משה בפסוק הקודם לו בכמה פסוקים (שם לג יג), שהקב"ה יודיענו את דרכיו. אמנם רבי מאיר סובר שאין מקרא נדרש אלא על הפסוק הסמוך לו לפניו, ולכן לא נאמרה הבטחת הקב"ה שימלא את בקשת משה, אלא על שתי ההבטחות שהוזכרו בפסוק הסמוך לו לפניו, ולא על בקשת 'הודיענו נא את דרכך' שקדמה יותר. הגהות רא"מ הורוויץ (ד"ה א"ר יוסי).

סג. **פסוק** זה נאמר כתשובה לבקשת משה 'הראני נא את כבודך' (שם לג יח). שלפי שראה משה רבינו ששעה זו עת רצון היא ונתקבלו בקשותיו [הבקשות שהוזכרו ונתבארו לעיל בגמרא], הוסיף לשאול שיראהו ה' מראית כבודו. רש"י (שם). והשיב לו הקב"ה 'לא תוכל לראות את פני, כי לא יראני האדם וחי' (שם לג כ), שאף בשעה שיעביר כל טובו על פני משה, אין לו רשות לראות את פני ה'.

עין משפט נר מצוה

כז א מיי׳ פ״ה מהלכות דעות הלכה ז:
כח ב מיי׳ פ״י מה׳ יסודי התורה הלכה ד:

מסורת הש״ס עם הוספות

א) [לקמן מה: כתובות לז. בבא קמא לט: ב״מ כד: ל:], ב) מגילה דף טו., ג) ע״ז דף ד כל הענין, ד) סנהדרין קה:, ה) [ב״ב טו:], ו) [עי׳ תוס׳ כתובות כט. סד״ה אלו וע״ז לו: ד״ה דכתי׳], ז) סנהדרין כז:, ח) מנחות דף לה:, ט) ד:, י) שמות לג יז, כ) שמות ג ו, ל) שמות לד כט, מ) פיסקא מ״ה, נ) ו., ס) וע״ע תוס׳ ע״ז ד: ד״ה רגע, ע) [ע״ז כו:], פ) [וע״ע בתוס׳ ע״ז ד: ד״ה ש״מ לאו כו׳].

גמרא

א״ר יוחנן משום ר׳ יוסי (א) מנין שהקב״ה מתפלל שנאמר א) והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפלתי תפלתם לא נאמר אלא תפלתי מכאן שהקב״ה מתפלל מאי מצלי אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב יה״ר מלפני שיכבשו רחמי את כעסי ויגולו רחמי על מדותי ואתנהג עם בני במדת רחמים ואכנס להם א) לפנים משורת הדין. תניא א״ר ישמעאל בן אלישע פעם אחת נכנסתי להקטיר קטורת לפני ולפנים וראיתי אכתריאל יה ה׳ צבאות שהוא יושב על כסא רם ונשא ואמר לי ישמעאל בני ברכני אמרתי לו א) יה״ר מלפניך שיכבשו רחמיך את כעסך ויגולו רחמיך על מדותיך ותתנהג עם בניך במדת הרחמים ותכנס להם לפנים משורת הדין ונענע לי בראשו (ב) וקמ״ל ב) שלא תהא ברכת הדיוט קלה בעיניך: וא״ר יוחנן משום ר׳ יוסי ב) מנין א שאין מרצין לו לאדם בשעת כעסו דכתיב ב) פני ילכו והנחותי לך אמר לו הקב״ה למשה המתן לי עד שיעברו פנים של זעם ואניח לך ומי איכא רתחא קמיה דקודשא בריך הוא אין ג) דתניא ג) ג) ואל זועם בכל יום וכמה זעמו רגע וכמה רגע אחד מחמשת רבוא ד) ושמונת אלפים ושמנה מאות ושמנים ושמנה בשעה וזו היא רגע ואין ה) כל בריה יכולה לכוין אותה שעה חוץ מבלעם הרשע דכתיב ביה ד) ויודע דעת עליון ו) השתא דעת בהמתו לא הוה ידע דעת עליון הוה ידע אלא מלמד שהיה יודע לכוין אותה שעה שהקב״ה כועס בה והיינו דאמר להו נביא לישראל ה) עמי זכר נא מה יעץ בלק מלך מואב וגו׳ מאי ה) למען דעת צדקות ה׳ א״ר אלעזר אמר להם הקב״ה לישראל דעו כמה צדקות עשיתי עמכם שלא כעסתי בימי בלעם הרשע שאלמלי כעסתי לא נשתייר משונאיהם של ישראל שריד ופליט והיינו דקא״ל בלעם לבלק ו) מה אקב לא קבה אל ומה אזעם לא זעם ה׳ מלמד שכל אותן הימים לא זעם ו) וכמה זעמו רגע וכמה רגע א״ר אבין ואיתימא רבי אבינא רגע כמימריה ומנא לן דרגע רתח שנא׳ ז) כי רגע באפו חיים ברצונו ואב״א מהכא ח) חבי כמעט רגע עד יעבור זעם ואימת רתח אמר אביי בהנך תלת שעי קמייתא כי חיורא כרבלתא דתרנגולא וקאי אחד כרעא כל שעתא ושעתא נמי קאי הכי כל שעתא אית ביה שוריקי סומקי בההיא שעתא לית ביה שורייקי סומקי ההוא צדוקי דהוה בשבבותיה דר׳ יהושע בן לוי הוה קא מצער ליה טובא בקראי יומא חד שקל תרנגולא ואוקמיה בין כרעי׳ דערסא ועיין ביה סבר כי מטא ההיא שעתא אלטייה כי מטא ההיא שעתא ניים אמר ש״מ לאו אורח ארעא למעבד הכי ט) ורחמיו על כל מעשיו כתיב וכתיב י) גם ענוש לצדיק לא טוב. תנא משמיה דר׳ מאיר בשעה שהחמה זורחת וכל מלכי מזרח ומערב ז) מניחים כתריהם בראשיהם ומשתחוים לחמה מיד כועס הקב״ה: וא״ר יוחנן משום רבי יוסי טובה מרדות אחת בלבו של אדם יותר מכמה מלקיות שנא׳ יא) ורדפה את מאהביה וגו׳ ואמרה אלכה ואשובה אל אישי הראשון כי טוב לי אז מעתה וריש לקיש אמר יותר ממאה מלקיות שנאמר יב) תחת גערה במבין מהכות כסיל מאה: וא״ר יוחנן משום ר׳ יוסי שלשה דברים בקש משה מלפני הקב״ה ונתן לו בקש שתשרה שכינה על ישראל ונתן לו שנאמר יג) הלוא בלכתך עמנו ח) בקש שלא תשרה שכינה על עובדי כוכבים ונתן לו שנאמר יג) ונפלינו אני ועמך בקש להודיעו דרכיו של הקב״ה ונתן לו שנא׳ יד) הודיעני נא את דרכך אמר לפניו רבש״ע מפני מה יש צדיק וטוב לו ויש צדיק ורע לו יש רשע וטוב לו ויש רשע ורע לו אמר לו משה צדיק וטוב לו צדיק בן צדיק צדיק ורע לו צדיק בן רשע רשע וטוב לו רשע בן צדיק רשע ורע לו רשע בן רשע: אמר מר צדיק וטוב לו צדיק בן צדיק צדיק ורע לו צדיק בן רשע איני והא כתיב טו) פקד עון אבות על בנים וכתיב טז) ו) ובנים לא יומתו על אבות ורמינן ו) קראי אהדדי ומשנינן לא קשיא הא כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם הא כשאין אוחזין מעשה אבותיהם בידיהם אלא הכי קא״ל צדיק וטוב לו צדיק גמור צדיק ורע לו צדיק שאינו גמור רשע וטוב לו רשע שאינו גמור רשע ורע לו רשע גמור. ופליגא דר׳ מאיר דא״ר מאיר שתים נתנו לו ואחת לא נתנו לו שנא׳ יז) וחנתי את אשר אחון אע״פ שאינו הגון ורחמתי את אשר ארחם אע״פ שאינו הגון יח) ויאמר לא תוכל לראות את פני תנא משמיה דר׳ יהושע בן קרחה כך א״ל הקב״ה למשה כשרציתי לא רצית עכשיו שאתה רוצה איני רוצה ופליגא דר׳ שמואל בר נחמני א״ר יונתן דא״ר שמואל בר נחמני א״ר יונתן בשכר שלש זכה לשלש בשכר יט) ויסתר משה פניו זכה לקלסתר פנים בשכר כי ירא זכה כ) לוייראו מגשת אליו בשכר מהביט זכה כא) לותמונת ה׳ יביט: כב) והסירותי את כפי וראית את אחרי ט) אמר רב חנא בר ביזנא א״ר שמעון חסידא מלמד שהראה הקב״ה למשה קשר של תפילין: וא״ר יוחנן משום ר׳ יוסי י) כל דבור ודבור שיצא מפי הקב״ה לטובה אפי׳ על תנאי לא חזר בו מנא לן ממשה רבינו שנא׳ כג) הרף ממני ואשמידם וגו׳ ואעשה אותך לגוי עצום אע״ג דבעא משה רחמי עלה דמלתא ובטלה אפ״ה אוקמה בזרעיה שנא׳ כד) בני משה גרשום ואליעזר ויהיו בני אליעזר רחביה הראש וגו׳ ובני רחביה רבו למעלה וגו׳ כ) ותני רב יוסף למעלה מששים רבוא אתיא רביה רביה כתיב הכא רבו למעלה וכתיב התם כה) ובני ישראל פרו וישרצו וירבו:

אמר

רש״י

ולא כמו אל תירא ואל תחת (דברים א) שטעמו בחי״ת אלא למעלה תחת התי״ו ראשון, לומר שהוא שם דבר, שאי אפשר לפותרו לשון תפעל לומר תכניע את האדם אלא ל) תכנע היא בעצמה. ולכך שינה את נקודתה לומר שהוא שם דבר: ג׳ דברים בקש משה ונתן לו. שהרי לסוף שאלתו כתיב ל) גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה: להודיעו דרכיו. מנהג מדת משפטיו, כגון מפני מה צדיק וטוב לו רשע ורע לו צדיק ורע לו רשע וטוב לו: את אשר אחון. את אשר יכמרו רחמי עליו לשעה ואע״פ שאינו כדאי: כשרציתי. בסנה: לא רצית. שנא׳ כ) ויסתר משה פניו: ופליגא. דר׳ יהושע בן קרחה שמענישו על כך אדרבי שמואל שאמר קבל שכר על זה: לקלסתר פנים. כי קרן עור פניו ל): ותמונת ה׳ יביט. זה מראה אחורים, כך שנוי׳ בספרי (פ׳ בהעלותך מ)): קשר של תפילין. מאחוריו הוא, ואמרי׳ לעיל נ) דהקב״ה מניח תפילין:

ונענע לי בראשו. כמודה בברכתי ועונה אמן: דעת בהמתו לא הוה ידע. במסכת ע״ז מפרש לה בפ״ק ט): מאי קרא ע). דאף הוי כרגע דכתיב כי רגע באפו חיים ברצונו: בתלת שעי קמייתא. באחד מרגעי תלת שעות ראשונות: שורייקי. טיי״ש בלעז: לצדיק לא טוב. לענוש את הבריות: מרדות אחת. לשון רדוי והכנעה, שאדם שם על לבו מאליו: ורדפה את מאהביה וגו׳. וכשתראה שאין עוזר תשים על לבה לאמר אשובה אל אישי הראשון: תחת גערה במבין. תחת גערה באדם מבין טובה מהכות כסיל מאה. תחת הטעם למעלה תחת התי״ו,

אלני

תוספות

שאלמלי כעסתי לא נשתייר וכו׳. ואם תאמר מה היה יכול לומר בשעת רגע. יש לומר כלם. אי נמי מאחר שהיה מתחיל קללתו באותה שעה היה מזיק אפילו לאחר כן ס): **ההוא** צדוקי דהוה בשבבותיה דריב״ל כו׳ לאו אורח ארעא. אף על גב דהצדוקים וכו׳ מורידין ולא מעלין. ע) היינו בידי אדם אבל בידי שמים לאו אורח ארעא להענישם ולהטריחם נ) ולהורגם בידי שמים שלא כדרך בני אדם. ולאי גרסינן הכא עובד כוכבים ניחא דקאמר התם העובד כוכבים ורועי בהמה דקה לא מעלין ולא מורידין פ):

לא

רב נסים גאון

טובה מרדות אחת בלבו של אדם יותר מק׳ מלקיות שנא׳ (משלי יז) תחת גערה במבין. מכלל שהמבין הוא הלב וכי הגערה מהניא ביה טפי ממה דמהניא המלקות לגוף ובפרק הרואה (דף סא) אמרי׳ תנו רבנן לב מבין כליות יועצות: **והא כתי׳ פוקד עון אבות על בנים וכתיב לא יומתו אבות על בנים.** ורמינן קראי אהדדי ומשנינן כאן שאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם וכאן שאין אוחזין מעשה אבותיהם בידיהם עיקרה דהא רמיא ודהא שינויה במס׳ סנהדרין (דף כז) בפרק דיני ממונות בגמרא זה בורר לו אחד:

תורה אור השלם

א) וַהֲבִיאוֹתִים אֶל הַר קָדְשִׁי וְשִׂמַּחְתִּים בְּבֵית תְּפִלָּתִי עוֹלֹתֵיהֶם וְזִבְחֵיהֶם לְרָצוֹן עַל מִזְבְּחִי כִּי בֵיתִי בֵּית תְּפִלָּה יִקָּרֵא לְכָל הָעַמִּים: [ישעיה נו, ז]
ב) וַיֹּאמַר פָּנַי יֵלֵכוּ וַהֲנִחֹתִי לָךְ: [שמות לג, יד]
ג) אֱלֹהִים שׁוֹפֵט צַדִּיק וְאֵל זֹעֵם בְּכָל יוֹם: [תהלים ז, יב]
ד) נְאֻם שֹׁמֵעַ אִמְרֵי אֵל וְיֹדֵעַ דַּעַת עֶלְיוֹן מַחֲזֵה שַׁדַּי יֶחֱזֶה נֹפֵל וּגְלוּי עֵינָיִם: [במדבר כד, טז]
ה) עַמִּי זְכָר נָא מַה יָּעַץ בָּלָק מֶלֶךְ מוֹאָב וּמֶה עָנָה אֹתוֹ בִּלְעָם בֶּן בְּעוֹר מִן הַשִּׁטִּים עַד הַגִּלְגָּל לְמַעַן דַּעַת צִדְקוֹת יְיָ: [מיכה ו, ה]
ו) מָה אֶקֹּב לֹא קַבֹּה אֵל וּמָה אֶזְעֹם לֹא זָעַם יְיָ: [במדבר כג, ח]
ז) כִּי רֶגַע בְּאַפּוֹ חַיִּים בִּרְצוֹנוֹ בָּעֶרֶב יָלִין בֶּכִי וְלַבֹּקֶר רִנָּה: [תהלים ל, ו]
ח) לֵךְ עַמִּי בֹּא בַחֲדָרֶיךָ וּסְגֹר דְּלָתְךָ בַּעֲדֶךָ חֲבִי כִמְעַט רֶגַע עַד יַעֲבָר זָעַם: [ישעיה כו, כ]
ט) טוֹב יְיָ לַכֹּל וְרַחֲמָיו עַל כָּל מַעֲשָׂיו: [תהלים קמה, ט]
י) גַּם עֲנוֹשׁ לַצַּדִּיק לֹא טוֹב לְהַכּוֹת נְדִיבִים עֲלֵי יֹשֶׁר: [משלי יז, כו]
יא) וְרִדְּפָה אֶת מְאַהֲבֶיהָ וְלֹא תַשִּׂיג אֹתָם וּבִקְשָׁתַם וְלֹא תִמְצָא וְאָמְרָה אֵלְכָה וְאָשׁוּבָה אֶל אִישִׁי הָרִאשׁוֹן כִּי טוֹב לִי אָז מֵעָתָּה: [הושע ב, ט]
יב) תֵּחַת גְּעָרָה בְמֵבִין מֵהַכּוֹת כְּסִיל מֵאָה: [משלי יז, י]
יג) וּבַמֶּה יִוָּדַע אֵפוֹא כִּי מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אֲנִי וְעַמֶּךָ הֲלוֹא בְּלֶכְתְּךָ עִמָּנוּ וְנִפְלֵינוּ אֲנִי וְעַמְּךָ מִכָּל הָעָם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה: [שמות לג, טז]
יד) וְעַתָּה אִם נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ הוֹדִעֵנִי נָא אֶת דְּרָכֶךָ וְאֵדָעֲךָ לְמַעַן אֶמְצָא חֵן בְּעֵינֶיךָ וּרְאֵה כִּי עַמְּךָ הַגּוֹי הַזֶּה: [שמות לג, יג]
טו) נֹצֵר חֶסֶד לָאֲלָפִים נֹשֵׂא עָוֹן וָפֶשַׁע וְחַטָּאָה וְנַקֵּה לֹא יְנַקֶּה פֹּקֵד עֲוֹן אָבוֹת עַל בָּנִים וְעַל בְּנֵי בָנִים עַל שִׁלֵּשִׁים וְעַל רִבֵּעִים: [שמות לד, ז]
טז) לֹא יוּמְתוּ אָבוֹת עַל בָּנִים וּבָנִים לֹא יוּמְתוּ עַל אָבוֹת אִישׁ בְּחֶטְאוֹ יוּמָתוּ: [דברים כד, טז]
יז) וַיֹּאמֶר אֲנִי אַעֲבִיר כָּל טוּבִי עַל פָּנֶיךָ וְקָרָאתִי בְשֵׁם יְיָ לְפָנֶיךָ וְחַנֹּתִי אֶת אֲשֶׁר אָחֹן וְרִחַמְתִּי אֶת אֲשֶׁר אֲרַחֵם: [שמות לג, יט]
יח) וַיֹּאמֶר לֹא תוּכַל לִרְאֹת אֶת פָּנָי כִּי לֹא יִרְאַנִי הָאָדָם וָחָי: [שמות לג, כ]
יט) וַיֹּאמֶר אָנֹכִי אֱלֹהֵי אָבִיךָ אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וֵאלֹהֵי יַעֲקֹב וַיַּסְתֵּר מֹשֶׁה פָּנָיו כִּי יָרֵא מֵהַבִּיט אֶל הָאֱלֹהִים: [שמות ג, ו]
כ) וַיַּרְא אַהֲרֹן וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת מֹשֶׁה וְהִנֵּה קָרַן עוֹר פָּנָיו וַיִּירְאוּ מִגֶּשֶׁת אֵלָיו: [שמות לד, ל]
כא) פֶּה אֶל פֶּה אֲדַבֶּר בּוֹ וּמַרְאֶה וְלֹא בְחִידֹת וּתְמֻנַת יְיָ יַבִּיט וּמַדּוּעַ לֹא יְרֵאתֶם לְדַבֵּר בְּעַבְדִּי בְמֹשֶׁה: [במדבר יב, ח]
כב) וַהֲסִרֹתִי אֶת כַּפִּי וְרָאִיתָ אֶת אֲחֹרָי וּפָנַי לֹא יֵרָאוּ: [שמות לג, כג]
כג) הֶרֶף מִמֶּנִּי וְאַשְׁמִידֵם וְאֶמְחֶה אֶת שְׁמָם מִתַּחַת הַשָּׁמָיִם וְאֶעֱשֶׂה אוֹתְךָ לְגוֹי עָצוּם וָרָב מִמֶּנּוּ: [דברים ט, יד]
כד) בְּנֵי מֹשֶׁה גֵּרְשׁוֹם וֶאֱלִיעֶזֶר: וַיִּהְיוּ בְנֵי אֱלִיעֶזֶר רְחַבְיָה הָרֹאשׁ וְלֹא הָיָה לֶאֱלִיעֶזֶר בָּנִים אֲחֵרִים וּבְנֵי רְחַבְיָה רָבוּ לְמָעְלָה: [דברי הימים א כג, טו, יז]
כה) וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל פָּרוּ וַיִּשְׁרְצוּ וַיִּרְבּוּ וַיַּעַצְמוּ בִּמְאֹד מְאֹד וַתִּמָּלֵא הָאָרֶץ אֹתָם: [שמות א, ז]

הגהות הב״ח

(א) גמ׳ משום ר׳ יוסי בן זמרא מנין שהקב״ה: (ב) שם ראשו וקמ״ל נ״ב ס״א מאי קמ״ל:

לעזי רש״י

טיי״ש. פירוש סורות (רש״י סנהדרין דף קה ע״ב ד״ה סורייקי), חוטין (רש״י ע״ז דף ד ע״ב ד״ה סורייקי), גידים (מוסף הערוך ערך שריק):

הגהות וציונים

א] בכת״י ובע״י הגירסא אמרתי **לפניו רבש״ע** יה״ר (והיא הגי׳ האמיתית דכן הוא הלשון בכל הש״ס (וכן איתא להלן) אצל הקב״ה ״אמרו לפניו״, דק״ס): ב] לקמן ע״ב איתא למימרא זו דרבי יוחנן בשם רשב״י וצ״ל דרבי יוחנן שמע דבר זה משני רבותיו מרבי יוסי ומרשב״י וכאן סידרם בין המימרות ששמע מרבי יוסי, ולקמן סידרם בין המימרות ששמע מרשב״י (צל״ח) ועיין אבות פ״ד מי״ח: ג] בכת״י הגירסא אין **דכתיב**, (ועי׳ צל״ח ומהרי״ץ חיות, ובע״ז ד ע״א איתא כלפנינו ת״ר ואל זועם): ד] יש גורסים **שמנה רבוא** ויותר נכון למחוק הרבוא כלל ולגרוס ״שמונת אלפים שמונה מאות ופ״ח״ שמכוון נגד פסוקי תורה (גליון) כדתניא בקידושין ל ע״א ושם איתא חמשת אלפים ושמונה מאות ושמונים ושמונה, ועיי״ש מה שנכתב על הגליון, וגירסת ר״ת בספר הישר מס׳ ע״ז סי׳ תצג רגע **אחד מרבוא ושלשת** אלפים ושמונה מאות **ועשרים וארבעה** בשעה. וכ״ה בתוס׳ ר״י החסיד. וכתב החת״ס שהיא הגירסא האמיתית: ה] ס״א **שאין** (גליון): ו] הא דשאלו עוד ״וכמה זעמו״ עיין מהר״ץ חיות כאן, ומהרש״א ע״ז ד ע״ב ד״ה וכמה רגע: ז] עי׳ שאגת ארי׳ סי׳ ה שהגירסא הנכונה **ומלכים** מניחים, וכ״ה בע״ז ד ע״ב: ח] תיבת ״וגו׳״ נראה מיותר: ט] בגמ׳ לפנינו הגי׳ **ומנא לן**: י] צ״ל **ולא** (רש״ש): כ] נדצ״ל שהענישו (באה״מ): ל] בתוס׳ ע״י **ולהטרידם**:

משנת ראשונים

וראיתי אכתריאל יה ה׳ צבאות. ר׳ ישמעאל ראה אכתריאל יה ה׳ צבאות בראיית הלב כמיכה וכישעיהו, אבל משה ראה וכו׳ באור צח. **[הרוקח, שורש קדושת הייחוד]** **ואל זועם בכל יום.** פירוש, הקב״ה כועס רגע אחד ידוע ביום על ידי חטאים שנעשים לפניו או בישראל או באומות העולם, ובאותה שעת הכעס כועס על אותן שהן חייבין לפניו ופוקד עליהם עוונותם. **[הראב״ד, עבודה זרה ג:]** **וכמה זעמו רגע.** ולכך כשבא בלעם לקללם היה דוחק לראותם, כדי שיוכל לומר ׳כלם׳ ששווה לרגע. **[תוס׳ שאנ״ץ, עבודה זרה ד.]** **מה אקב לא קבה אל ומה אזעם לא זעם ה׳.** כשהיו ראוים להתקלל לא נתקללו, כשהזכיר אביהם את עונם, כי באפם הרגו איש, לא קלל אלא אפם, שנאמר ׳ארור אפם׳, כשנכנס אביהם במרמה אצל אביו היה ראוי להתקלל, מה נאמר שם ׳גם ברוך יהיה׳ וכו׳. **[רש״י, במדבר כג, ח]** אף כשהיו ראויין לקללה במעשה העגל לא זז מלחבבן, לא פסקו ענני כבוד והמן והבאר. **[רבינו בחיי, במדבר כג, ח]** **כי חיורא כרבלתא דתרנגולא וקאי אחד כרעא.** נאם הגבר. קרא עצמו גבר כי המשיל עצמו לתרנגול היודע לכוין השעות, ואין בעולם מי שיוכל לכוין שעת כעסו של הקב״ה כי אם בלעם בבני אדם, ותרנגול בעופות (עי׳ ברכות ז.), ושניהן שוין בחכמה זו, ואמרו כי התרנגול קורא שבע פעמים בלילה, וכן בבלעם מצינו וישא משלו שבע פעמים. **[רבינו בחיי, במדבר כד ב]** **וחנתי את אשר אחן אף על פי שאינו הגון.** לפי שהוא דבר זר קצת שהשם יתברך ירחם על אותם שאינם הגונים, בא בלשון סתום, ויעד לו מקום שיודיענו דרכיו, והם י״ג מדותיו שהוא מתרצה בזכירתם. **[דרשות הר״ן הדרוש הרביעי]** **כשרציתי לא רצית.** כלומר כשהרשית לראות מה שהייתי מרשה לך לראות לא רצית ועכשיו שאתה רוצה לראות כבודי איני רוצה, ותימה הוא למה הענישו על כך. **[תוספות הרא״ש]** [המשך בסוף המסכת]

הוּא לְמֹשֶׁה, כְּשֶׁרָצִיתִי להראותך את פני בסנה, לֹא רָצִיתָ להביט[סד], עַכְשָׁיו שֶׁאַתָּה רוֹצֶה לראות את כבודי ומבקש 'הַרְאֵנִי נָא אֶת כְּבֹדֶךָ' (שם לג יח), אני אֵינִי רוֹצֶה להראותך[סה].

הגמרא מביאה שרבי יהושע בן קרחה שאמר שלא עשה משה כראוי כשלא הביט בסנה, חולק על רבי יונתן שאמר שקיבל שכר על כך:

וּפְלִיגָא דְּרַבִּי שְׁמוּאֵל בַּר נַחְמָנִי, אָמַר רַבִּי יוֹנָתָן - וחולק רבי יהושע בן קרחה על מה שאמר רבי שמואל בר נחמני משמו של רבי יונתן. דְּאָמַר רַבִּי שְׁמוּאֵל בַּר נַחְמָנִי, אָמַר רַבִּי יוֹנָתָן, בִּשְׂכַר שָׁלֹשׁ פעולות שעשה משה רבינו כשנגלה לו הקב"ה בסנה, זָכָה לְשָׁלֹשׁ טובות שהטיב לו הקב"ה. בִּשְׂכַר 'וַיַּסְתֵּר מֹשֶׁה פָּנָיו'[סו] - בשכר שהסתיר פניו, זָכָה לְקַלַסְתֵּר פָּנִים - זכה שקרן אור פניו[סז]. בִּשְׂכַר 'כִּי יָרֵא' - בשכר יראתו מה', זָכָה לְ'וַיִּרָא אַהֲרֹן וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת מֹשֶׁה וְהִנֵּה קָרַן עוֹר פָּנָיו, וַיִּירְאוּ מִגֶּשֶׁת אֵלָיו' (שמות לד ל), כלומר שהיו יראים ממנו מגודל מעלתו[סח]. בִּשְׂכַר 'מֵהַבִּיט', זָכָה לְ'וּתְמֻנַת ה' יַבִּיט' (במדבר יב ח)[סט] שזה מראה אחוריים[ע]. נמצא שלדברי רבי יונתן קיבל משה שכר על הנהגתו, ולא כדברי רבי יהושע בן קרחה שנענש על כך[עא].

אחר שלמדנו שזכה משה רבינו לראות תמונת ה', מבארת הגמרא מה ראה:

נאמר בפסוק שהקב"ה אמר למשה 'וַהֲסִרֹתִי אֶת כַּפִּי וְרָאִיתָ אֶת אֲחֹרָי' (שמות לג כג), אָמַר רַב חָנָא בַּר בִּיזְנָא אָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן חֲסִידָא, פסוק זה מְלַמֵּד שֶׁהֶרְאָה הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לְמֹשֶׁה קֶשֶׁר שֶׁל תְּפִלִּין של ראש, הנמצא מאחור[עב], וזהו 'וראית את אחורי'.

★

הגמרא מביאה מאמר נוסף שאמר רבי יוחנן משמו של רבי יוסי:

וְאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן מִשּׁוּם רַבִּי יוֹסֵי, כָּל דִּבּוּר וְדִבּוּר שֶׁיָּצָא מִפִּי הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לְטוֹבָה, כלומר שנאמרה בו הבטחה על דבר טוב, אֲפִילּוּ עַל תְּנַאי - אפילו אם ההבטחה נאמרה בתנאי מסוים, ולא נתקיים התנאי, לֹא חָזַר בּוֹ הקב"ה מהדיבור הטוב[עג]. מבררת הגמרא, מְנָא לָן - מהיכן למדנו דבר זה. משיבה הגמרא, למדנו כן מִמֹּשֶׁה רַבֵּינוּ, שֶׁנֶּאֱמַר (דברים ט יד) 'הֶרֶף מִמֶּנִּי וְאַשְׁמִידֵם וגו', וְאֶמְחֶה אֶת שְׁמָם מִתַּחַת הַשָּׁמָיִם, וְאֶעֱשֶׂה אוֹתְךָ לְגוֹי עָצוּם וָרָב מִמֶּנּוּ'[עד] - כלומר שיהיו צאצאיו מרובים יותר משש מאות אלף, שהוא היה מנינם של בני ישראל בשעה שנאמרה הבטחה זו[עה], וְאַף עַל גַּב דִּבְעָא מֹשֶׁה רַחֲמֵי עֲלַהּ דְּמִלְּתָא וּבַטְלַהּ - ואף שמשה רבינו ביקש רחמים שלא ישמיד הקב"ה את בני ישראל, וביטל את העונש בתפילתו[עו], אֲפִלּוּ הָכִי אוֹקְמַהּ בְּזַרְעֵיהּ - אף על פי כן לא התבטלה הבטחת הקב"ה, ונתקיימה בזרעו של משה, שֶׁנֶּאֱמַר (דברי הימים א' כג טו, יז), 'בְּנֵי מֹשֶׁה, גֵּרְשׁוֹם וֶאֱלִיעֶזֶר. וַיִּהְיוּ בְנֵי אֱלִיעֶזֶר, רְחַבְיָה הָרֹאשׁ וגו' וּבְנֵי רְחַבְיָה רָבוּ לְמָעְלָה' וגו', למדנו מהפסוק שבני רחביה נכדו של משה רבינו 'רבו למעלה', וְתָנֵי [-ושנה] רַב יוֹסֵף, שפירוש 'רבו למעלה' הוא, שהתרבו בניו ועלה מנינם לְמַעְלָה מִשִּׁשִּׁים רִבּוֹא - יותר משש

סד. שנאמר (שמות ג ו) 'ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אל האלהים'. רש"י (ד"ה לא).

סה. הקשה בתוספות הרא"ש (ד"ה כשרציתי) שהדבר תמוה, מדוע העניש הקב"ה כל כך, ולא תירץ. ובמדרש (שמו"ר מה ה) מובא מאמר זה של רבי יהושע בן קרחה, ונוסף שם שלא עשה משה יפה שהסתיר את פניו, שאילו לא הסתיר את פניו היה מגלה לו הקב"ה מה למעלה ומה למטה, מה שהיה ומה עתיד להיות.

מבואר בגמרא שתשובת הקב"ה למשה 'לא תוכל לראות את פני', נאמרה כעונש על כך שמשה לא רצה לראות פני ה' בשעה שה' היה חפץ להראותו, אך אם היה רוצה אז, היה יכול לראות. והקשה המהרש"א (ח"א ד"ה כשרציתי), הלא בסוף הפסוק מבואר שלא יכל משה לראות את פני ה' מטעם 'כי לא יראני האדם וחי', ואם כן כיצד היה יכול משה לראות את פני ה' אם היה רוצה בכך. ותירץ, שסוף הפסוק אינו נתינת טעם מדוע אין יכול משה לראות את פני ה', אלא שאמר לו הקב"ה, רצוני שלא יראני האדם וחי, כי אפילו אתה שיש לך מעלה יתירה על כל הנביאים, בשעה שביקשתי להראותך את פני, לא רצית לראות, לכן שוב לא יהיה אדם שיזכה לראות פני ה' בעודנו חי. וכעין זה כתבו באמת ליעקב ובעץ יוסף (ד"ה כשרציתי). והביא בעץ יוסף (ד"ה עכשיו) שכן מדויק בפסוק, שאמר 'כי לא יראני' בלשון עתיד, משמע שרק מהיום והלאה אני גוזר כי לא יראני אדם וחי. ראה עוד בילקוט ביאורים.

סו. לשון הפסוק הוא 'ויאמר, אנכי אלהי אביך, אלהי אברהם, אלהי יצחק ואלהי יעקב, ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אל האלהים' (שמות ג ו). רבי יונתן למד מסוף הפסוק את שלושת הדברים שעשה משה.

סז. כמו שנאמר (שמות לד כט) 'ויהי ברדת משה מהר סיני ושני לוחות העדות ביד משה ברדתו מן ההר, ומשה לא ידע כי קרן עור פניו בדברו אתו'. כלומר, כשירד משה מהר סיני כשהביא את הלוחות האחרונות ביום הכיפורים, היה אור מבהיק בולט מפניו כמין קרן. וזכה משה רבינו לקרני ההוד, מכך שנתן הקב"ה את ידו על פניו בהיותו במערה, וכמו שנאמר (שם לג כב) 'והיה בעבור כבדי ושמתיך בנקרת הצור ושכותי כפי עליך עד עברי' [כמבואר במדרש (שמו"ר מז ו)]. רש"י (שם לד כט).

סח. מהרש"א (ד"ה בשכר).

קשה, הרי היראה מגשת אליו היתה מחמת קלסתר פניו, ואם כן הוא ממש כדבר הראשון שזכה לו משה, ואין כאן אלא דבר אחד. תירץ בבן יהוידע (ד"ה בשכר), שהשכר של קלסתר פנים היה יכול להיות במדרגה נמוכה יותר שלא יגרום יראה למביט בו, אך בשכר 'כי ירא' זכה בשכר נוסף שקרני ההוד היו בדרגה גבוהה כל כך עד שמחמתם יראו בני ישראל לגשת אליו.

סט. פסוק זה נאמר בשעה שמרים ואהרן דיברו על משה רבינו שלא עשה כהוגן שפירש מאשתו, ואמר להם הקב"ה, איך לא יראתם לדבר על משה שמעלתו גדולה ממעלת שאר הנביאים, ומנה בתוך מעלותיו את מעלת 'ותמונת ה' יביט'.

הגמרא דורשת את שלושת הפעולות שעשה משה רבינו, הסתרת הפנים, היראה, וההמנעות מלהביט, כשלשה דברים נפרדים שעל כל אחד מהם זכה לקבל שכר. ויש לשאול, מדוע דרשו כן, הרי 'כי ירא מהביט' הוא נתינת טעם וסיבה להסתרת הפנים ולא פעולה נפרדת. תירץ באיי הים (ד"ה בשכר), שהיה צריך ליכתב 'ויסתר משה עיניו כי ירא מהביט', שההבטה מתייחסת לעינים ולא לפנים, וגם תיבת 'מהביט' עם האות מ"ם, אינה מתאימה לתיבות 'כי ירא', שהיה צריך ליכתב כי ירא 'להביט', בלמ"ד, לכן דרשו שנאמרו כאן שלשה דברים. 'הסתר הפנים', פירושו שהסתיר את צורת האדם והחשיב עצמו כאין כלפי הקב"ה. והקב"ה המביט אל עני ונכה רוח זיכהו בקלסתר פנים. והענין השני הוא 'כי ירא', והוא יראת הרוממות שהיא גרמה להסתרת הפנים, ועל כך זכה שבני ישראל יראו מגשת אליו. ומה שנאמר 'מהביט' הוא הסתר נוסף, שהסתיר גם את עיניו מלהביט, וכשכר לכך זכה להביט בתמונת ה' [וכן מוכח מהטעמים בפסוק, שעל תיבות 'כי ירא' הטעם הוא 'זקף קטן' שהוא אחד מהמפסיקים, והיינו מפני שהוא ענין בפני עצמו]. וראה בילקוט ביאורים אופנים נוספים לבאר את הדרשה.

ע. רש"י (ד"ה ותמונת). והביא שהמקור לכך הוא מדברי הספרי (בהעלותך פק"ג) על הפסוק 'והסירותי את כפי וראית את אחורי ופני לא יראו' (שמות לג כג), שאמרו שם 'וראית את אחורי, זה מראה אחורים. ופני לא יראו, זה מראה פנים'. ולהלן מבארת הגמרא מהו 'מראה אחוריים'.

עא. במדרש (שמו"ר מה ה, הובא בעין יעקב כאן) הובאו תחילה דברי רבי יהושע בן קרחה, שמשה לא זכה לראות את פני ה' מפני שאמר הקב"ה 'כשבקשתי לא בקשת, עכשיו שבקשת איני מבקש'. ולאחר מכן הובא שאמר רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי, שאף על פי כן הראה לו הקב"ה שלשה דברים. בשכר 'ויסתר משה פניו' זכה משה ל'וידבר ה' אל משה'. בשכר 'כי ירא', 'וייראו מגשת אליו'. בשכר 'מהביט', 'ותמונת ה' יביט'. ועוד אמרו במדרש (שם), 'רבי הושעיא רבה אמר, כבוד גדול עשה משה שהסתיר פניו'. וביאר בעץ יוסף (על עין יעקב ד"ה אעפ"כ - השני), שהמדרש חולק על הגמרא כאן, כי מדברי הגמרא למדנו שרבי יהושע דסכנין שאמר שזכה משה בשכר על הסתרת פניו, חולק בכך על רבי יהושע בן קרחה, וכמו שאמרה הגמרא שרבי יונתן חולק עליו במה שאמר שמשה זכה בשכר על כך. ובמדרש משמע שאין מחלוקת ביניהם, אלא רבי יהושע דסכנין אמר, שאף שמשה לא עשה יפה כשהסתיר פניו, מכל מקום מאחר וכוונתו היתה לטובה, הראה לו הקב"ה שלשה דברים בשכרו.

עב. ואמרו לעיל (ו.) שהקב"ה מניח תפילין. רש"י (ד"ה קשר).

כתב הרשב"א (ו. ד"ה ולענין) בשם רב האי גאון, שהראהו הקב"ה את צורת הקשר והנחת תפילין, ולימדו אופן קיום מצות תפילין על ידי ראיית העינים, כפי שלימד אותו את מעשה המשכן על ידי שהראה לו אופן עשייתו, שנאמר (שמות כה ט) 'ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו וכן תעשו'. וכתב בעיון יעקב (ד"ה שהראה) שלפי שהראה הקב"ה למשה קשר של תפילין, אמרו בגמרא (מנחות לה.) שקשר של תפילין הלכה למשה מסיני. ראה ברשב"א (פירושי ההגדות) שביאר בדרך רמז וסוד. דבריו הובאו בילקוט ביאורים.

מכיון שאמרו לעיל (ו.) שבתפילין של הקב"ה כתובים טובתם ושבחם של ישראל, נראה שמה שאמר רבי שמעון חסידא 'מלמד שהראה הקב"ה למשה קשר של תפילין', פירושו שהראה לו כיצד ישראל קשורים ודבוקים בה', והיינו כדמות תפילין שלנו שהן קשורות ודבוקות בגוף על ידי הקשר, כך נשמותיהן של ישראל קשורות בה' כשלהבת שקשורה בגחלת. תורת חיים (ב"ק נט: ד"ה וכיון).

עג. ראה בהערה להלן [בסוף המאמר] מהו האופן עליו אמרה הגמרא שאין הקב"ה חוזר בו מהבטחת טובה אפילו כשהיתה ההבטחה על תנאי.

עד. פסוק זה נאמר אחר חטא העגל והוא המשך לנאמר שם בפסוקים הקודמים (דברים ט יב-יג) 'ויאמר ה' אלי קום רד מהר מזה, כי שחת עמך אשר הוצאת ממצרים, סרו מהר מן הדרך אשר צויתים, עשו להם מסכה. ויאמר ה' אלי לאמר, ראיתי את העם הזה והנה עם קשה ערף הוא'.

עה. על פי המהרש"א (ח"א ד"ה שנאמר).

עו. כשחטאו ישראל בעגל, אמר הקב"ה למשה 'לך רד', כלומר רד מגדולתך, כי את הגדולה נתתי לך בשביל ישראל, ועכשיו שחטאו, איני צריך לך. מיד תשש כחו של משה ולא היה בו כח לדבר לפני הקב"ה, וכיון שאמר לו הקב"ה 'הרף ממני ואשמידם', אמר משה, דבר זה תלוי בי, מיד עמד ונתחזק בתפילה וביקש רחמים. גמרא (לקמן לב.).

עין משפט נר מצוה

כז א מיי' פ"ה מהלכות דעות הלכה ז:
כח ב מיי' פ"י מה' יסודי התורה הלכה ד:

א"ר יוחנן משום ר' יוסי (א) מנין שהקב"ה מתפלל שנאמר א) והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפלתי תפלתם לא נאמר אלא תפלתי מכאן שהקב"ה מתפלל מאי מצלי אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב יה"ר מלפני שיכבשו רחמי את כעסי ויגולו רחמי על מדותי ואתנהג עם בני במדת רחמים ואכנס להם [א] לפנים משורת הדין. תניא א"ר ישמעאל בן אלישע פעם אחת נכנסתי להקטיר קטורת לפני ולפנים וראיתי אכתריאל יה ה' צבאות שהוא יושב על כסא רם ונשא ואמר לי ישמעאל בני ברכני אמרתי לו[א] יה"ר מלפניך שיכבשו רחמיך את כעסך ויגולו רחמיך על מדותיך ותתנהג עם בניך במדת הרחמים ותכנס להם לפנים משורת הדין ונענע לי בראשו (ב) וקמ"ל [ב] שלא תהא ברכת הדיוט קלה בעיניך: וא"ר יוחנן משום ר' יוסי[ב] מנין א שאין מרצין לו לאדם בשעת כעסו דכתיב ב) פני ילכו והנחותי לך אמר לו הקב"ה למשה המתן לי עד שיעברו פנים של זעם ואניח לך ומי איכא רתחא קמיה דקודשא בריך הוא אין [ג] דתניא[ג] ג) ואל זועם בכל יום וכמה זעמו רגע וכמה רגע אחד מחמשת רבוא[ד] ושמונת אלפים ושמנה מאות ושמנים ושמנה בשעה וזו היא רגע ואין[ה] כל בריה יכולה לכוין אותה שעה חוץ

מבלעם הרשע דכתיב ביה ד) ויודע דעת עליון [ד] השתא דעת בהמתו לא הוה ידע דעת עליון הוה ידע אלא מלמד שהיה יודע לכוין אותה שעה שהקב"ה כועס בה והיינו דאמר להו נביא לישראל ה) עמי זכר נא מה יעץ בלק מלך מואב וגו' מאי ה) למען דעת צדקות ה' א"ר אלעזר אמר להם הקב"ה לישראל דעו כמה צדקות עשיתי עמכם שלא כעסתי בימי בלעם הרשע שאלמלי כעסתי לא נשתייר משונאיהם של ישראל שריד ופליט והיינו דקא"ל בלעם לבלק ו) מה אקב לא קבה אל ומה אזעם לא זעם ה' מלמד שכל אותן הימים לא זעם[ו] וכמה זעמו רגע וכמה רגע א"ר אבין ואיתימא רבי אבינא רגע כמימריה ומנא לן דרגע רתח שנא' ז) כי רגע באפו חיים ברצונו ואב"א מהכא ח) חבי כמעט רגע עד יעבור זעם ואימת רתח אמר אביי בהנך תלת שעי קמייתא כי חוורא כרבלתא דתרנגולא וקאי אחד כרעא כל שעתא ושעתא נמי קאי הכי כל שעתא אית ביה שורייקי סומקי בההיא שעתא לית ביה שורייקי סומקי ההוא צדוקי דהוה בשבבותיה דר' יהושע בן לוי הוה קא מצער ליה טובא בקראי יומא חד שקל תרנגולא ואוקמיה בין כרעי' דערסא ועיין ביה סבר כי מטא ההיא שעתא אלטייה כי מטא ההיא שעתא ניים אמר ש"מ לאו אורח ארעא למעבד הכי ט) ורחמיו על כל מעשיו כתיב וכתיב י) גם ענוש לצדיק לא טוב. תנא משמיה דר' מאיר בשעה שהחמה זורחת וכל מלכי מזרח ומערב[ז] מניחים כתריהם בראשיהם ומשתחוים לחמה מיד כועס הקב"ה: וא"ר יוחנן משום רבי יוסי טובה מרדות אחת בלבו של אדם יותר מכמה מלקיות שנא' יא) ורדפה את מאהביה וגו' ואמרה אלכה ואשובה אל אישי הראשון כי טוב לי אז מעתה וריש לקיש אמר יותר ממאה מלקיות שנאמר יב) תחת גערה במבין מהכות כסיל מאה: וא"ר יוחנן משום ר' יוסי שלשה דברים בקש משה מלפני הקב"ה ונתן לו בקש שתשרה שכינה על ישראל ונתן לו שנאמר יג) הלוא בלכתך עמנו [ח] בקש שלא תשרה שכינה על עובדי כוכבים ונתן לו שנאמר יג) ונפלינו אני ועמך בקש להודיעו דרכיו של הקב"ה ונתן לו שנא' יד) הודיעני נא את דרכך אמר לפניו רבש"ע מפני מה יש צדיק וטוב לו ויש צדיק ורע לו יש רשע וטוב לו ויש רשע ורע לו אמר לו משה צדיק וטוב לו צדיק בן צדיק צדיק ורע לו צדיק בן רשע רשע וטוב לו רשע בן צדיק רשע ורע לו רשע בן רשע: אמר מר צדיק וטוב לו צדיק בן צדיק צדיק ורע לו צדיק בן רשע איני והא כתיב טו) פקד עון אבות על בנים וכתיב טז) [ט] ובנים לא יומתו על אבות ורמינן [י] קראי אהדדי ומשנינן לא קשיא הא כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם הא כשאין אוחזין מעשה אבותיהם בידיהם אלא הכי קא"ל צדיק וטוב לו צדיק גמור צדיק ורע לו צדיק שאינו גמור רשע וטוב לו רשע שאינו גמור רשע ורע לו רשע גמור. ופליגא דר' מאיר דא"ר מאיר שתים נתנו לו ואחת לא נתנו לו שנא' יז) וחנתי את אשר אחן אע"פ שאינו הגון ורחמתי את אשר ארחם אע"פ שאינו הגון יח) ויאמר לא תוכל לראות את פני תנא משמיה דר' יהושע בן קרחה כך א"ל הקב"ה למשה כשרציתי לא רצית עכשיו שאתה רוצה איני רוצה ופליגא דר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן דא"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן בשכר שלש זכה לשלש בשכר יט) ויסתר משה פניו זכה לקלסתר פנים בשכר כי ירא זכה כ) לוייראו מגשת אליו בשכר מהביט זכה כא) לותמונת ה' יביט: כב) והסירותי את כפי וראית את אחרי [כ] אמר רב חנא בר ביזנא א"ר שמעון חסידא מלמד שהראה הקב"ה למשה קשר של תפילין: וא"ר יוחנן משום ר' יוסי [ב] כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה לטובה אפי' על תנאי לא חזר בו מנא לן ממשה רבינו שנא' כג) הרף ממני ואשמידם וגו' ואעשה אותך לגוי עצום אע"ג דבעא משה רחמי עלה דמלתא ובטלה אפ"ה אוקמה בזרעיה שנא' כד) בני משה גרשום ואליעזר ויהיו בני אליעזר רחביה הראש וגו' ובני רחביה רבו למעלה וגו'[מ] ותני רב יוסף למעלה מששים רבוא אתיא רביה רביה כתיב הכא רבו למעלה וכתיב התם כה) ובני ישראל פרו וישרצו וירבו:

אמר

רש"י

ונענע לי בראשו. כמודה בברכתי ועונה אמן: דעת בהמתו לא הוה ידע. במסכת ע"ז מפרש לה בפ"ק[ט]: מאי קרא[ט]. דאף הוי כרגע דכתיב כי רגע באפו חיים ברצונו: בתלת שעי קמייתא. באחד מרגעי אלת שעות ראשונות: שורייקי. טיי"ש בלעז: לצדיק לא טוב. לענוש את הבריות: מרדות אחת. לשון רדוי והכנעה, שאדם שם על לבו מאליו: ורדפה את מאהביה וגו'. וכשתראה שאין עוזר תשים על לבה לאמר אשובה אל אישי הראשון: תחת גערה במבין. תחת גערה באדם מבין טובה מהכות כסיל מאה. תחת הטעם למעלה תחת התי"ו, ולא כמו אל תירא ואל תחת (דברים א) שטעמו בחי"ת אלא למעלה תחת התי"ו ראשון, לומר שהוא שם דבר, שאי אפשר לפותרו לשון תפעל לומר תכניע את האדם אלא[י] תכנע היא בעצמה. ולכך שינה את נקודתה לומר שהוא שם דבר: ג' דברים בקש משה ונתן לו. שהרי לסוף שאלתו כתיב[י] גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה: להודיעו דרכיו. מנהג מדת משפטיו, כגון מפני מה צדיק וטוב לו רשע ורע לו צדיק ורע לו רשע וטוב לו: את אשר אחון. את אשר יכמרו רחמי עליו לשעה ואע"פ שאינו כדאי: כשרציתי. בסנה: לא רצית. שנא'[כ] ויסתר משה פניו: ופליגא. דר' יהושע בן קרחה שמענישו[ק] על כך אדרבי שמואל שאמר קבל שכר על זה: לקלסתר פנים. כי קרן עור פניו[ל]: ותמונת ה' יביט. זה מראה אחורים, כך שנוי' בספרי (פ' בהעלותך[מ]): קשר של תפילין. מאחוריו הוא, ואמרי' לעיל[ס] דהקב"ה מניח תפילין: אדני

תוספות

שאלמלי כעסתי לא נשתייר וכו'. ואם תאמר מה היה יכול לומר בשעת רגע. יש לומר כלם. אי נמי מאחר שהיה מתחיל קללתו באותה שעה היה מזיק אפילו לאחר כן[ס]: ההוא צדוקי דהוה בשבבותיה דריב"ל כו' לאו אורח ארעא. אף על גב דהצדוקים וכו' מורידין ולא מעלין.[ע] היינו בידי אדם אבל בידי שמים לאו אורח ארעא להענישם ולהטריחם[נ] ולהורגם בידי שמים שלא כדרך בני אדם. ואי גרסינן הכא עובד כוכבים ניחא דקאמר התם העובד כוכבים ורועי בהמה דקה לא מעלין ולא מורידין[פ]: לא

רב נסים גאון

טובה מרדות אחת בלבו של אדם יותר מק' מלקיות שנא' (משלי יז) תחת גערה במבין. מכלל שהמבין הוא הלב וכי הגערה מהניא ביה טפי ממה דמהניא המלקות לגוף ובפרק הרואה (דף סא) אמרי' תנו רבנן לב מבין כליות יועצות: והא כתי' פוקד עון אבות על בנים וכתיב לא יומתו אבות על בנים. ורמינן קראי אהדדי ומשנינן כאן שאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם וכאן שאין אוחזין מעשה אבותיהם בידיהם עיקרה דהא רמיא ודהא שינוייה במס' סנהדרין (דף כז) בפרק דיני ממונות בגמרא זה בורר לו אחד:

תורה אור השלם

א) והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפלתי עולתיהם וזבחיהם לרצון על מזבחי כי ביתי בית תפלה יקרא לכל העמים: [ישעיה נו, ז]
ב) ויאמר פני ילכו והנחתי לך: [שמות לג, יד]
ג) אלהים שופט צדיק ואל זעם בכל יום: [תהלים ז, יב]
ד) נאם שמע אמרי אל וידע דעת עליון מחזה שדי יחזה נפל וגלוי עינים: [במדבר כד, טז]
ה) עמי זכר נא מה יעץ בלק מלך מואב ומה ענה אתו בלעם בן בעור מן השטים עד הגלגל למען דעת צדקות יי: [מיכה ו, ה]
ו) מה אקב לא קבה אל ומה אזעם לא זעם יי: [במדבר כג, ח]
ז) כי רגע באפו חיים ברצונו בערב ילין בכי ולבקר רנה: [תהלים ל, ו]
ח) לך עמי בא בחדריך וסגר דלתך בעדך חבי כמעט רגע עד יעבר זעם: [ישעיה כו, כ]
ט) טוב יי לכל ורחמיו על כל מעשיו: [תהלים קמה, ט]
י) גם ענוש לצדיק לא טוב להכות נדיבים על ישר: [משלי יז, כו]
יא) ורדפה את מאהביה ולא תשיג אתם ובקשתם ולא תמצא ואמרה אלכה ואשובה אל אישי הראשון כי טוב לי אז מעתה: [הושע ב, ט]
יב) תחת גערה במבין מהכות כסיל מאה: [משלי יז, י]
יג) ובמה יודע אפוא כי מצאתי חן בעיניך אני ועמך הלוא בלכתך עמנו ונפלינו אני ועמך מכל העם אשר על פני האדמה: [שמות לג, טז]
יד) ועתה אם נא מצאתי חן בעיניך הודעני נא את דרכך ואדעך למען אמצא חן בעיניך וראה כי עמך הגוי הזה: [שמות לג, יג]
טו) נצר חסד לאלפים נשא עון ופשע וחטאה ונקה לא ינקה פקד עון אבות על בנים ועל בני בנים על שלשים ועל רבעים: [שמות לד, ז]
טז) לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות איש בחטאו יומתו: [דברים כד, טז]
יז) ויאמר אני אעביר כל טובי על פניך וקראתי בשם יי לפניך וחנתי את אשר אחן ורחמתי את אשר ארחם: [שמות לג, יט]
יח) ויאמר לא תוכל לראת את פני כי לא יראני האדם וחי: [שמות לג, כ]
יט) ויאמר אנכי אלהי אביך אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אל האלהים: [שמות ג, ו]
כ) וירא אהרן וכל בני ישראל את משה והנה קרן עור פניו וייראו מגשת אליו: [שמות לד, ל]
כא) פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידת ותמנת יי יביט ומדוע לא יראתם לדבר בעבדי במשה: [במדבר יב, ח]
כב) והסרתי את כפי וראית את אחרי ופני לא יראו: [שמות לג, כג]
כג) הרף ממני ואשמידם ואמחה את שמם מתחת השמים ואעשה אותך לגוי עצום ורב ממנו: [דברים ט, יד]
כד) בני משה גרשום ואליעזר: […] ויהיו בני אליעזר רחביה הראש ולא היה לאליעזר בנים אחרים ובני רחביה רבו למעלה: [דברי הימים א כג, יז]
כה) ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאד מאד ותמלא הארץ אתם: [שמות א, ז]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [לקמן מה: כתובות לז. בבא קמא לט: ב"מ כד: ל:], ב) מגילה דף טו., ג) ע"ז דף ד כל הענין, ד) סנהדרין קה:, ה) [ב"ב טו:], ו) [עי' תוס' כתובות כט. סד"ה אלו וע"ז לו: ד"ה דכתי'], ז) סנהדרין כז:, ח) מנחות דף לה:, ט) ד:, י) שמות לג יז, כ) שמות ג ו, ל) שמות לד כט, מ) פיסקא מ"ה, נ) ו., ס) וע"ע תוס' ע"ז ד: ד"ה רגע, ע) [ע"ז כו:], פ) [וע"ע בתוס' ע"ז ד: ד"ה ש"מ לאו כו'].

הגהות הב"ח

(א) גמ' משום ר' יוסי בן זמרא מנין שהקב"ה: (ב) שם ראשו וקמ"ל נ"ב ס"א מאי קמ"ל:

אוצר לעזי רש"י

טיי"ש. פירוש שורות (רש"י סנהדרין דף קה ע"ב ד"ה סורייקי), חוטין (רש"י ע"ז דף ד ע"ב ד"ה סורייקי), גידים (מוסף הערוך ערך סריק):

הגהות וציונים

א] בכת"י ובע"י הגירסא אמרתי לפניו רבש"ע יה"ר (והיא הגי' האמיתית דכן הוא הלשון בכל הש"ס (וכן איתא להלן) אצל הקב"ה "אמרו לפניו", דק"ס): ב] לקמן ע"ב איתא למימרא זו דרבי יוחנן בשם רשב"י וצ"ל דרבי יוחנן שמע דבר זה משני רבותיו מרבי יוסי ומרשב"י וכאן סידרם בין המימרות ששמע מרבי יוסי, ולקמן סידרם בין המימרות ששמע מרשב"י (צל"ח) ועיין אבות פ"ד מי"ח: ג] בכת"י הגירסא אין דכתיב, (ועי' צל"ח ומהר"ץ חיות, ובע"ז ד ע"א איתא כלפנינו ת"ר ואל זועם): ד] יש גורסים שמנה רבוא ויותר נכון למחוק הרבוא כלל ולגרוס "שמונת אלפים שמונה מאות ופ"ח" שמכוון נגד פסוקי תורה (גליון) כדתניא בקידושין ל ע"א ושם איתא חמשת אלפים ושמונה מאות ושמונים ושמונה, ועיי"ש מה שנכתב על הגליון, וגירסת ר"ת בספר הישר מס' ע"ז סי' תצג רגע אחד מרבוא ושלשת אלפים ושמונה מאות ועשרים וארבעה בשעה. וכ"ה בתוס' ר"י החסיד. וכתב החת"ס שהיא הגירסא האמיתית: ה] ס"א שאין (גליון): ו] הא דשאלו עוד "וכמה זעמו" עיין מהר"ץ חיות כאן, ומהרש"א ע"ז ד ע"ב ד"ה וכמה רגע: ז] עי' שאגת ארי' סי' ה שהגירסא הנכונה ומלכים מניחים, וכ"ה בע"ז ד ע"ב: ח] תיבת "וגו'" נראה מיותר: ט] בגמ' לפנינו הגי' ומנא לן: י] צ"ל ולא (רש"ש): כ] נדצ"ל שהענישו (באה"מ): ל] בתוס' ע"י ולהטרידם:

משנת ראשונים

וראיתי אכתריאל יה ה' צבאות. ר' ישמעאל ראה אכתריאל יה ה' צבאות בראיית הלב כמיכה וכישעיהו, אבל משה ראה וכו' באור צח. [הרוקח, שורש קדושת הייחוד] ואל זועם בכל יום. פירוש, הקב"ה כועס רגע אחד ידוע ביום על ידי חטאים שנעשים לפניו או בישראל או באומות העולם, ובאותה שעת הכעס כועס על אותן שהן חייבין לפניו ופוקד עליהם עוונותם. [הראב"ד, עבודה זרה ג:] וכמה זעמו רגע. ולכך כשבא בלעם לקללם היה דוחק לראותם, כדי שיוכל לומר 'כלם' ששווה לרגע. [תוס' שאנ"ץ, עבודה זרה ד.] מה אקב לא קבה אל ומה אזעם לא זעם ה'. כשהיו ראוים להתקלל לא נתקללו, כשהזכיר אביהם כי באפם הרגו איש, לא קלל אלא אפם, שנאמר 'ארור אפם', כשנכנס אביהם במרמה אצל אביו היה ראוי להתקלל, מה נאמר שם 'גם ברוך יהיה' וכו'. [רש"י, במדבר כג, ח] אף כשהיו ראויין לקללה במעשה העגל לא זז מלהבכן, לא פסקו ענני כבוד והמן והבאר. [רבינו בחיי, במדבר כג, ח] כי חיורא כרבלתא דתרנגולא וקאי אחד כרעא. נאם הגבר. קרא עצמו גבר כי המשיל עצמו לתרנגול היודע לכוין השעות, ואין בעולם מי שיוכל לכוין שעת כעסו של הקב"ה כי אם בלעם בבני אדם, ותרנגול בעופות (עי' ברכות ז.), ושניהן שוין בחכמה זו, ואמרו כי התרנגול קורא שבע פעמים בלילה, וכן בבלעם מצינו וישא משלו שבע פעמים. [רבינו בחיי, במדבר כד ב] וחנתי את אשר אחן אף על פי שאינו הגון. לפי שהוא דבר זר קצת שהשם יתברך ירחם על אותם שאינם הגונים, בא בלשון סתום, ויעד לו מקום שיודיענו דרכיו, והם י"ג מדותיו שהוא מתרצה בזכירתם. [דרשות הר"ן הדרוש הרביעי] כשרציתי לא רצית. כלומר כשהרשית לראות מה שהייתי מרשה לך לראות לא רצית ועכשיו שאתה רוצה לראות כבודי איני רוצה, ותימה הוא למה הענישו על כך. [תוספות הרא"ש] [המשך בסוף המסכת]

מאות אלף. ופירש רב יוסף את לשון 'רבו למעלה' באופן זה, כי **אַתְיָא** - יש ללמוד כן בגזירה שוה, על ידי התיבות 'רְבִיָּה' 'רְבִיָּה', **כְּתִיב הָכָא** - כתוב כאן לגבי צאצאי משה 'רָבוּ לְמַעְלָה', **וּכְתִיב הָתָם** - וכתוב שם (שמות א ז) 'וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל פָּרוּ וַיִּשְׁרְצוּ וַיִּרְבּוּ', נמצא שלשון רביה נאמרה על ששים ריבוא כמנין בני ישראל[עז], וצאצאי משה שנאמר בהם 'רבו למעלה' היו למעלה משיעור זה, ובזה נתקיים הדיבור שיצא מפי הקב"ה לטובה, שהיה מנינם של צאצאי משה יותר ממנין בני ישראל בזמן שנאמרה הבטחה זו[עח].

עז. **אף** שפסוק זה נאמר קודם יציאתם ממצרים, ובאותה שעה עדיין לא היה מנינם ששים ריבוא, צריך לומר שפסוק זה נאמר על שם סופם, שעתידים להיות ששים ריבוא ביציאתם משם. שפתי חכמים (ד"ה וכתיב).

עח. **יש** להקשות, מדוע הביאה הגמרא את הבטחת הטובה שהבטיח הקב"ה למשה רבינו מהפסוק 'הרף ממני' וגו' האמור בחומש דברים שעוסק בתוכחת משה לבני ישראל, זמן רב אחר מעשה העגל, ולא את הפסוק שנאמר בפרשת כי תשא בפרשה העוסקת בשעת חטא העגל עצמו, שגם שם נאמר (שמות לב י) 'ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם ואעשה אותך לגוי גדול'. תירץ המהרש"א (ח"א ד"ה שנאמר), שבפרשת כי תשא לא הוזכר במפורש שיהיו צאצאיו של משה יותר ממנינם של בני ישראל שהוא ששים ריבוא, לכן הביאה הגמרא את הפסוק שנאמר בפרשת עקב, ששם נאמר במפורש 'ואעשה אותך לגוי עצום ורב ממנו', כלומר שמנין צאצאי משה יהיה יותר ממנין בני ישראל. ובצל"ח (ד"ה שנאמר) כתב, שעדיין יש להקשות, מדוע לא הביאה הגמרא את הפסוק האמור בחטא המרגלים (במדבר יד יב) 'אכנו בדבר ואורישנו, ואעשה אותך לגוי גדול ועצום ממנו'. ותירץ, שהפסוק שהביאה הגמרא, אף שהוא נכתב בחומש דברים, מכל מקום הוא עוסק בחטא העגל שהיה קודם לחטא המרגלים. יש להקשות, איך אמרה הגמרא שאין הקב"ה חוזר מהבטחת טובה אפילו כאשר היתה על תנאי, הרי לעיל (ד.) אמרו שאף שהבטיח הקב"ה ליעקב אבינו 'הנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך' (בראשית כח טו), מכל מקום היה ירא יעקב מעשו, כי אמר שמא יגרום החטא, וכמו שנאמר לאחר מכן (שם לב ח) 'ויירא יעקב מאד', ואם הבטחה אפילו על תנאי אינה חוזרת, מדוע פחד יעקב שמא תתבטל ההבטחה. כתב הרמב"ם (הקדמה לפירוש המשנה ד"ה ונשאר) שמאחר והבטחת הטובה ליעקב אבינו לא היתה בדרך נבואה לאומרה לאחרים, אלא הבטחה בין הקב"ה לבין יעקב אבינו, לכן היה מקום לחשוש שמא יגברו העוונות ולא תתקיים הטובה, משא"כ כאשר ההבטחה נאמרת לנביא לאומרה לאחרים והיא בלא תנאי, ודאי שיתקיים דבר זה, כדי שתתקיים נבואת הנביא [שהרי בזה נבדק אם הוא נביא אמת, כמבואר בדברים (יח כא-כב)]. אמנם עדיין יש להקשות, שהרי הדוגמא שהביאה הגמרא לדבריה היא מהבטחת הקב"ה למשה רבינו, ושם היתה ההבטחה בין הקב"ה למשה ולא נבואה לאומרה לאחרים. כתב במעשה רוקח (יסודי התורה פ"י ד"ה אבל) בביאור דברי הרמב"ם, שאכן החילוק הוא בין הבטחה לטובה שנאמרת לנביא לאומרה לאחרים לבין הבטחה לנביא עצמו, אמנם אף הבטחה לנביא עצמו יכולה להתבטל רק כאשר יש חשש חטא [ואפילו בלא תנאי], כמו יעקב אבינו שחשש מהחטא, אך בלא חשש חטא, כמו בהבטחת משה רבינו, אינה מתבטלת ואפילו כשהיה תנאי, ועל זה אמרו בגמרא שהבטחת הקב"ה לטובה אפילו על תנאי אינה חוזרת. [וההבדל בין הבטחה שנאמרה לנביא לאומרה לאחרים לבין הבטחה שנאמרה לנביא עצמו הוא, כשלא היה תנאי ויש חשש מהחטא, שכאשר נאמרה ההבטחה לנביא לאומרה לאחרים, חייבת ההבטחה להתקיים, ואם לא נתקיימה הרי הוא נביא שקר. אך כשנאמרה לנביא עצמו, אף שלא היה תנאי, עדיין יתכן שלא תתקיים מחמת החטא]. ראה עוד בצל"ח (ד"ה והלענ"ד).

עין משפט נר מצוה

כז א מיי' פ"ה מהלכות דעות הלכה ז:
כח ב מיי' פ"י מה' יסודי התורה הלכה ד:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [לקמן מה: כתובות נז. בבא קמא לט: ב"מ כד: ל:], ב) מגילה דף טו., ג) ע"ז דף ד כל הענין, ד) סנהדרין קה:, ה) [ב"ב טו:], ו) [עי' תוס' כתובות כט. סד"ה אלו וע"ז לו: ד"ה דכתי'], ז) סנהדרין כז:, ח) מנחות דף לה:, ט) ד:, י) שמות לג יז, כ) שמות ג ו, ל) שמות לד כט, מ) פיסקא מ"ה, נ) ו., ס) וע"ע תוס' ע"ז ד: ד"ה רגע, ע) [ע"ז כו:], פ) [וע"ע בתוס' ע"ז ד: ד"ה ש"מ לאו כו'].

הגהות הב"ח

(א) גמ' משום ר' יוחנן בן זמרא מנין שהקב"ה: (ב) שם ראשו וקמ"ל נ"ב ס"א מאי קמ"ל:

לעזי רש"י

טיי"ש. פירוש שורות (רש"י סנהדרין דף קה ע"ב ד"ה סורייקי), חוטין (רש"י ע"ז דף ד ע"ב ד"ה סוריקי), גידים (מוסף הערוך ערך סריק):

רש"י

ונענע לי בראשו. כמודה בברכתי ועונה אמן: דעת בהמתו לא הוה ידע. במסכת ע"ז מפרש לה בפ"ק ט): מאי קרא ט). לאף הוי כרגע דכתיב כי רגע באפו חיים ברצונו: בתלת שעי קמייתא. באחד מרגעי תלת שעות ראשונות: שורייקי. טיי"ש בלעז: לצדיק לא טוב. לענוש את הבריות: מרדות אחת. לשון רדוי והכנעה, שאדם שם על לבו מאליו: ורדפה את מאהביה וגו'. וכשתראה שאין עוזר תשים על לבה לאמר אשובה אל אישי הראשון: תחת גערה במבין. תחת גערה באדם מבין טובה מהכות כסיל מאה. תחת הטעם למעלה תחת התי"ו, ולא כמו אל תירא ואל תחת (דברים א) שטעמו בחי"ת אלא למעלה תחת התי"ו ראשון, לומר שהוא שם דבר, שאי אפשר לפותרו לשון תפעל לומר תכניע את האדם אלא י) תכנע היא בעצמה. ולכך שינה את נקודתה לומר שהוא שם דבר: ג' דברים בקש משה ונתן לו. שהרי לסוף שאלתו כתיב י) גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה: להודיעו דרכיו. מנהג מדת משפטיו, כגון מפני מה צדיק וטוב לו רשע ורע לו צדיק ורע לו רשע וטוב לו: את אשר אחון. את אשר יכמרו רחמי עליו לשעה ואע"פ שאינו כדאי: כשרציתי. בסנה: לא רצית. שנא' כ) ויסתר משה פניו: ופליגא. דר' יהושע בן קרחה שמעניש ל) על כך אדרבי שמואל שאמר קבל שכר על זה: לקלסתר פנים. כי קרן עור פניו ל): ותמונת ה' יביט. זה מראה אחורים, כך שנוי' בספרי (פ' בהעלותך מ)): קשר של תפילין. מאחוריו הוא, ואמרי' לעיל י) דהקב"ה מניח תפילין: אלני

גמרא

א"ר יוחנן משום ר' יוסי (א) מנין שהקב"ה מתפלל שנאמר א) והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפלתי תפלתם לא נאמר אלא תפלתי מכאן שהקב"ה מתפלל מאי מצלי אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב יה"ר מלפני שיכבשו רחמי את כעסי ויגולו רחמי על מדותי ואתנהג עם בני במדת רחמים ואכנס להם א) לפנים משורת הדין. תניא א"ר ישמעאל בן אלישע פעם אחת נכנסתי להקטיר קטורת לפני ולפנים וראיתי אכתריאל יה ה' צבאות שהוא יושב על כסא רם ונשא ואמר לי ישמעאל בני ברכני אמרתי לו א] יה"ר מלפניך שיכבשו רחמיך את כעסך ויגולו רחמיך על מדותיך ותתנהג עם בניך במדת הרחמים ותכנס להם לפנים משורת הדין ונענע לי בראשו (ב) וקמ"ל ג) שלא תהא ברכת הדיוט קלה בעיניך: וא"ר יוחנן משום ר' יוסי ב] מנין א שאין מרצין לו לאדם בשעת כעסו דכתיב ב) פני ילכו והנחותי לך אמר לו הקב"ה למשה המתן לי עד שיעברו פנים של זעם ואניח לך ומי איכא רתחא קמיה דקודשא בריך הוא אין ג) דתניא ג] ג) ואל זועם בכל יום וכמה זעמו רגע וכמה רגע אחד מחמשת רבוא ד] ושמונת אלפים ושמונה מאות ושמנים ושמנה בשעה וזו היא רגע ואין ה] כל בריה יכולה לכוין אותה שעה חוץ מבלעם הרשע דכתיב ביה ד) ויודע דעת עליון ד) השתא דעת בהמתו לא הוה ידע דעת עליון הוה ידע אלא מלמד שהיה יודע לכוין אותה שעה שהקב"ה כועס בה והיינו דאמר להו נביא לישראל ה) עמי זכר נא מה יעץ בלק מלך מואב וגו' מאי ה) למען דעת צדקות ה' א"ר אלעזר אמר להם הקב"ה לישראל דעו כמה צדקות עשיתי עמכם שלא כעסתי בימי בלעם הרשע שאלמלי כעסתי לא נשתייר משונאיהם של ישראל שריד ופליט והיינו דקא"ל בלעם לבלק ו) מה אקב לא קבה אל ומה אזעם לא זעם ה' מלמד שכל אותן הימים לא זעם ו] וכמה זעמו רגע וכמה רגע א"ר אבין ואיתימא רבי אבינא רגע כמימריה ומנא לן דרגע רתח שנא' ז) כי רגע באפו חיים ברצונו ואב"א מהכא ח) חבי כמעט רגע עד יעבור זעם ואימת רתח אמר אביי בהנך תלת שעי קמייתא כי חיורא כרבלתא דתרנגולא וקאי אחד כרעא כל שעתא ושעתא נמי קאי הכי כל שעתא אית ביה שורייקי סומקי בההיא שעתא לית ביה שורייקי סומקי ההוא צדוקי דהוה בשבבותיה דר' יהושע בן לוי הוה קא מצער ליה טובא בקראי יומא חד שקל תרנגולא ואוקמיה בין כרעי' דערסא ועיין ביה סבר כי מטא ההיא שעתא אלטייה כי מטא ההיא שעתא ניים אמר ש"מ לאו אורח ארעא למעבד הכי ט) ורחמיו על כל מעשיו כתיב וכתיב י) גם ענוש לצדיק לא טוב. תנא משמיה דר' מאיר בשעה שהחמה זורחת וכל מלכי מזרח ומערב ז] מניחים כתריהם בראשיהם ומשתחוים לחמה מיד כועס הקב"ה: וא"ר יוחנן משום רבי יוסי טובה מרדות אחת בלבו של אדם יותר מכמה מלקיות שנא' יא) ורדפה את מאהביה וגו' ואמרה אלכה ואשובה אל אישי הראשון כי טוב לי אז מעתה וריש לקיש אמר יותר ממאה מלקיות שנאמר יב) תחת גערה במבין מהכות כסיל מאה: וא"ר יוחנן משום ר' יוסי שלשה דברים בקש משה מלפני הקב"ה ונתן לו בקש שתשרה שכינה על ישראל ונתן לו שנאמר יג) הלוא בלכתך עמנו ח] בקש שלא תשרה שכינה על עובדי כוכבים ונתן לו שנאמר יג) ונפלינו אני ועמך בקש להודיעו דרכיו של הקב"ה ונתן לו שנא' יד) הודיעני נא את דרכיך אמר לפניו רבש"ע מפני מה יש צדיק וטוב לו ויש צדיק ורע לו יש רשע וטוב לו ויש רשע ורע לו אמר לו משה צדיק וטוב לו צדיק בן צדיק צדיק ורע לו צדיק בן רשע רשע וטוב לו רשע בן צדיק רשע ורע לו רשע בן רשע: אמר מר צדיק וטוב לו צדיק בן צדיק צדיק ורע לו צדיק בן רשע איני והא כתיב טו) פקד עון אבות על בנים וכתיב טז) י) ובנים לא יומתו על אבות ורמינן י) קראי אהדדי ומשנינן לא קשיא הא כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם הא כשאין אוחזין מעשה אבותיהם בידיהם אלא הכי קא"ל צדיק וטוב לו צדיק גמור צדיק ורע לו צדיק שאינו גמור רשע וטוב לו רשע שאינו גמור רשע ורע לו רשע גמור. ופליגא דר' מאיר דא"ר מאיר שתים נתנו לו ואחת לא נתנו לו שנא' יז) וחנתי את אשר אחון אע"פ שאינו הגון ורחמתי את אשר ארחם אע"פ שאינו הגון יח) ויאמר לא תוכל לראות את פני תנא משמיה דר' יהושע בן קרחה כך א"ל הקב"ה למשה כשרציתי לא רצית עכשיו שאתה רוצה איני רוצה ופליגא דר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן דא"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן בשכר שלש זכה לשלש בשכר יט) ויסתר משה פניו זכה לקלסתר פנים בשכר כי ירא זכה כ) לוייראו מגשת אליו בשכר מהביט זכה כא) לותמונת ה' יביט: כב) והסירותי את כפי וראית את אחרי ט) אמר רב חנא בר ביזנא א"ר שמעון חסידא מלמד שהראה הקב"ה למשה קשר של תפילין: וא"ר יוחנן משום ר' יוסי ב כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה לטובה אפי' על תנאי לא חזר בו מנא לן ממשה רבינו שנא' כג) הרף ממני ואשמידם וגו' ואעשה אותך לגוי עצום אע"ג דבעא משה רחמי עלה דמלתא ובטלה אפ"ה אוקמה בזרעיה שנא' כד) בני משה גרשום ואליעזר ויהיו בני אליעזר רחביה הראש וגו' ובני רחביה רבו למעלה וגו' י] ותני רב יוסף למעלה מששים רבוא אתיא רביה רביה כתיב הכא רבו למעלה וכתיב התם כה) ובני ישראל פרו וישרצו וירבו: אמר

תוספות

שאלמלי כעסתי לא נשתייר וכו'. ואם תאמר מה היה יכול לומר בשעת רגע. יש לומר כלם. אי נמי מאחר שהיה מתחיל קללתו באותה שעה היה מזיק אפילו לאחר כן ס): **ההוא** צדוקי דהוה בשבבותיה דריב"ל כו' לאו אורח ארעא. אף על גב דהצדוקים וכו' מורידין ולא מעלין. ע) היינו בידי אדם אבל בידי שמים לאו אורח ארעא להענישם ולהטריחם פ) ולהורגם בידי שמים שלא כדרך בני אדם. ואי גרסינן הכא עובד כוכבים ניחא דקאמר התם העובד כוכבים ורועי בהמה דקה לא מעלין ולא מורידין פ): לא

רב נסים גאון

טובה מרדות אחת בלבו של אדם יותר מק' מלקיות שנא' (משלי יז) תחת גערה במבין. מכלל שהמבין הוא הלב וכי הגערה מהניא ביה טפי ממה דמהניא המלקות לגוף ובפרק הרואה (דף סא) אמרי' תנו רבנן לב מבין כליות יועצות: והא כתי' פוקד עון אבות על בנים וכתיב לא יומתו אבות על בנים. ורמינן קראי אהדדי ומשנינן כאן שאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם וכאן שאין אוחזין מעשה אבותיהם בידיהם עיקרה דהא רמיא ודהא שינוייה במס' סנהדרין (דף כז) בפרק דיני ממונות בגמרא זה בורר לו אחד:

תורה אור השלם

א) וַהֲבִיאוֹתִים אֶל הַר קָדְשִׁי וְשִׂמַּחְתִּים בְּבֵית תְּפִלָּתִי עוֹלֹתֵיהֶם וְזִבְחֵיהֶם לְרָצוֹן עַל מִזְבְּחִי כִּי בֵיתִי בֵּית תְּפִלָּה יִקָּרֵא לְכָל הָעַמִּים: [ישעיה נו, ז]
ב) וַיֹּאמַר פָּנַי יֵלֵכוּ וַהֲנִחֹתִי לָךְ: [שמות לג, יד]
ג) אֱלֹהִים שׁוֹפֵט צַדִּיק וְאֵל זֹעֵם בְּכָל יוֹם: [תהלים ז, יב]
ד) נְאֻם שֹׁמֵעַ אִמְרֵי אֵל וְיֹדֵעַ דַּעַת עֶלְיוֹן מַחֲזֵה שַׁדַּי יֶחֱזֶה נֹפֵל וּגְלוּי עֵינָיִם: [במדבר כד, טז]
ה) עַמִּי זְכָר נָא מַה יָּעַץ בָּלָק מֶלֶךְ מוֹאָב וּמֶה עָנָה אֹתוֹ בִּלְעָם בֶּן בְּעוֹר מִן הַשִּׁטִּים עַד הַגִּלְגָּל לְמַעַן דַּעַת צִדְקוֹת יְיָ: [מיכה ו, ה]
ו) מָה אֶקֹּב לֹא קַבֹּה אֵל וּמָה אֶזְעֹם לֹא זָעַם יְיָ: [במדבר כג, ח]
ז) כִּי רֶגַע בְּאַפּוֹ חַיִּים בִּרְצוֹנוֹ בָּעֶרֶב יָלִין בֶּכִי וְלַבֹּקֶר רִנָּה: [תהלים ל, ו]
ח) לֵךְ עַמִּי בֹּא בַחֲדָרֶיךָ וּסְגֹר דְּלָתְךָ בַּעֲדֶךָ חֲבִי כִמְעַט רֶגַע עַד יַעֲבָר זָעַם: [ישעיה כו, כ]
ט) טוֹב יְיָ לַכֹּל וְרַחֲמָיו עַל כָּל מַעֲשָׂיו: [תהלים קמה, ט]
י) גַּם עֲנוֹשׁ לַצַּדִּיק לֹא טוֹב לְהַכּוֹת נְדִיבִים עַל יֹשֶׁר: [משלי יז, כו]
יא) וְרִדְּפָה אֶת מְאַהֲבֶיהָ וְלֹא תַשִּׂיג אֹתָם וּבִקְשָׁתַם וְלֹא תִמְצָא וְאָמְרָה אֵלְכָה וְאָשׁוּבָה אֶל אִישִׁי הָרִאשׁוֹן כִּי טוֹב לִי אָז מֵעָתָּה: [הושע ב, ט]
יב) תֵּחַת גְּעָרָה בְמֵבִין מֵהַכּוֹת כְּסִיל מֵאָה: [משלי יז, י]
יג) וּבַמֶּה יִוָּדַע אֵפוֹא כִּי מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אֲנִי וְעַמֶּךָ הֲלוֹא בְּלֶכְתְּךָ עִמָּנוּ וְנִפְלֵינוּ אֲנִי וְעַמְּךָ מִכָּל הָעָם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה: [שמות לג, טז]
יד) וְעַתָּה אִם נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ הוֹדִעֵנִי נָא אֶת דְּרָכֶךָ וְאֵדָעֲךָ לְמַעַן אֶמְצָא חֵן בְּעֵינֶיךָ וּרְאֵה כִּי עַמְּךָ הַגּוֹי הַזֶּה: [שמות לג, יג]
טו) נֹצֵר חֶסֶד לָאֲלָפִים נֹשֵׂא עָוֹן וָפֶשַׁע וְחַטָּאָה וְנַקֵּה לֹא יְנַקֶּה פֹּקֵד עֲוֹן אָבוֹת עַל בָּנִים וְעַל בְּנֵי בָנִים עַל שִׁלֵּשִׁים וְעַל רִבֵּעִים: [שמות לד, ז]
טז) לֹא יוּמְתוּ אָבוֹת עַל בָּנִים וּבָנִים לֹא יוּמְתוּ עַל אָבוֹת אִישׁ בְּחֶטְאוֹ יוּמָתוּ: [דברים כד, טז]
יז) וַיֹּאמֶר אֲנִי אַעֲבִיר כָּל טוּבִי עַל פָּנֶיךָ וְקָרָאתִי בְשֵׁם יְיָ לְפָנֶיךָ וְחַנֹּתִי אֶת אֲשֶׁר אָחֹן וְרִחַמְתִּי אֶת אֲשֶׁר אֲרַחֵם: [שמות לג, יט]
יח) וַיֹּאמֶר לֹא תוּכַל לִרְאֹת אֶת פָּנָי כִּי לֹא יִרְאַנִי הָאָדָם וָחָי: [שמות לג, כ]
יט) וַיֹּאמֶר אָנֹכִי אֱלֹהֵי אָבִיךָ אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וֵאלֹהֵי יַעֲקֹב וַיַּסְתֵּר מֹשֶׁה פָּנָיו כִּי יָרֵא מֵהַבִּיט אֶל הָאֱלֹהִים: [שמות ג, ו]
כ) וַיַּרְא אַהֲרֹן וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת מֹשֶׁה וְהִנֵּה קָרַן עוֹר פָּנָיו וַיִּירְאוּ מִגֶּשֶׁת אֵלָיו: [שמות לד, ל]
כא) פֶּה אֶל פֶּה אֲדַבֶּר בּוֹ וּמַרְאֶה וְלֹא בְחִידֹת וּתְמֻנַת יְיָ יַבִּיט וּמַדּוּעַ לֹא יְרֵאתֶם לְדַבֵּר בְּעַבְדִּי בְמֹשֶׁה: [במדבר יב, ח]
כב) וַהֲסִרֹתִי אֶת כַּפִּי וְרָאִיתָ אֶת אֲחֹרָי וּפָנַי לֹא יֵרָאוּ: [שמות לג, כג]
כג) הֶרֶף מִמֶּנִּי וְאַשְׁמִידֵם וְאֶמְחֶה אֶת שְׁמָם מִתַּחַת הַשָּׁמָיִם וְאֶעֱשֶׂה אוֹתְךָ לְגוֹי עָצוּם וָרָב מִמֶּנּוּ: [דברים ט, יד]
כד) בְּנֵי מֹשֶׁה גֵּרְשׁוֹם וֶאֱלִיעֶזֶר: וַיִּהְיוּ בְנֵי אֱלִיעֶזֶר רְחַבְיָה הָרֹאשׁ וְלֹא הָיָה לֶאֱלִיעֶזֶר בָּנִים אֲחֵרִים וּבְנֵי רְחַבְיָה רָבוּ לְמָעְלָה: [דברי הימים א כג, טו, יז]
כה) וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל פָּרוּ וַיִּשְׁרְצוּ וַיִּרְבּוּ וַיַּעַצְמוּ בִּמְאֹד מְאֹד וַתִּמָּלֵא הָאָרֶץ אֹתָם: [שמות א, ז]

הגהות וציונים

א] בכת"י ובעי"י הגירסא אמרתי לפניו רבש"ע יה"ר (והיא הגי' האמיתית דכן הוא הלשון בכל הש"ס (וכן איתא להלן) אצל הקב"ה "אמרו לפניו", דק"ס): ב] לקמן ע"ב איתא למימרא זו דרבי יוחנן בשם רשב"י וצ"ל דרבי יוחנן שמע דבר זה משני רבותיו מרבי יוסי ומרשב"י וכאן סידרם בין המימרות ששמע מרבי יוסי, ולקמן סידרם בין המימרות ששמע מרשב"י (צל"ח) ועיין אבות פ"ד מי"ח: ג] בכת"י הגירסא אין דכתיב, (ועי' צל"ח ומהר"ץ חיות, ובע"ז ד ע"א איתא כלפנינו ת"ר ואל זועם): ד] יש גורסים שמנה רבוא ויותר נכון למחוק הרבוא כלל ולגרוס "שמונת אלפים שמונה מאות ופ"ח" שמכוון נגד פסוקי תורה (גליון) כדתניא בקידושין ל ע"א ושם איתא חמשת אלפים ושמונה מאות ושמונים ושמונה, ועיי"ש מה שנכתב על הגליון, וגירסת ר"ת בספר הישר מס' ע"ז סי' תצג רגע אחד מרבוא ושלשת אלפים ושמונה מאות ועשרים וארבעה בשעה. וכ"ה בתוס' ר"י החסיד. וכתב החת"ס שהיא הגירסא האמיתית: ה] ס"א שאין (גליון): ו] הא דשאלו עוד "וכמה זעמו" עיין מהר"ץ חיות כאן, ומהרש"א ע"ז ד ע"ב ד"ה וכמה רגע: ז] עי' שאגת ארי' סי' ה שהגירסא הנכונה ומלכים מניחים, וכ"ה בע"ז ד ע"ב: ח] תיבת "וגו'" נראה מיותר: ט] בגמ' לפנינו הגי' ומנא לן: י] צ"ל ולא (רש"ש): כ] נדצ"ל שהענישו (באה"מ): ל] בתוס' ע"י ולהטרידם:

משנת ראשונים

וראיתי אכתריאל יה ה' צבאות. ר' ישמעאל ראה אכתריאל יה ה' צבאות בראיית הלב כמיכה וכישעיהו, אבל משה ראה וכו' באור צח. **[הרוקח, שורש קדושת הייחוד]** **ואל זועם בכל יום.** פירוש, הקב"ה כועס רגע אחד ידוע ביום על ידי חטאים שנעשים לפניו או בישראל או באומות העולם, ובאותה שעת הכעס כועס על אותן שהן חייבין לפניו ופוקד עליהם עוונותם. **[הראב"ד, עבודה זרה ג:]** **וכמה זעמו רגע.** ולכך כשבא בלעם לקללם היה דוחק לראותם, כדי שיוכל לומר 'כלם' ששווה לרגע. **[תוס' שאנ"ץ, עבודה זרה ד.]** **מה אקב לא קבה אל ומה אזעם לא זעם ה'.** כשהיו ראוים להתקלל לא נתקללו, כשהזכיר אביהם את עונם, כי באפם הרגו איש, לא קלל אלא אפם, שנאמר 'ארור אפם', כשנכנס אביהם במרמה אצל אביו היה ראוי להתקלל, מה נאמר שם 'גם ברוך יהיה' וכו'. **[רש"י, במדבר כג, ח]** אף כשהיו ראויין לקללה במעשה העגל לא זז מלחבבן, לא פסקו ענני כבוד והמן והבאר. **[רבינו בחיי, במדבר כג, ח]** **כי חיורא כרבלתא דתרנגולא וקאי אחד ברעא.** נאם הגבר. קרא עצמו גבר כי המשיל עצמו לתרנגול היודע לכוין השעות, ואין בעולם מי שיוכל לכוין שעת כעסו של הקב"ה כי אם בלעם בבני אדם, ותרנגול בעופות (עי' ברכות ז.), ושניהן שוין בחכמה זו, ואמרו כי התרנגול קורא שבע פעמים בלילה, וכן בבלעם מצינו וישא משלו שבע פעמים. **[רבינו בחיי, במדבר כד ב]** **וחנתי את אשר אחן אף על פי שאינו הגון.** לפי שהוא דבר זר קצת שהשם יתברך ירחם על אותם שאינם הגונים, בא בלשון סתום, ויעד לו מקום שיודיענו דרכיו, והם י"ג מדותיו שהוא מתרצה בזכירתם. **[דרשות הר"ן הדרוש הרביעי]** **כשרציתי לא רצית.** כלומר כשהרשית לראות מה שהייתי מרשה לך לראות לא רצית ועכשיו שאתה רוצה לראות כבודי איני רוצה, ותימה הוא למה הענישו על כך. **[תוספות הרא"ש]** **[המשך בסוף המסכת]**

א"ר יוחנן משום ר"ש בן יוחי מיום שברא הקב"ה את העולם לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון עד שבא אברהם (א) וקראו אדון שנאמר [א] ויאמר אדני אלהים במה אדע כי אירשנה אמר רב אף דניאל לא נענה אלא בשביל אברהם שנא' [ב] ועתה שמע אלהינו אל תפלת עבדך ואל תחנוניו והאר פניך על מקדשך השמם למען אדני למענך מבעי ליה אלא למען אברהם שקראך אדון: וא"ר יוחנן משום ר"ש בן יוחי מנין שאין מרצין לו לאדם בשעת כעסו שנאמר [ג] פני ילכו והנחותי לך: ואמר ר"י משום ר"ש בן יוחי מיום שברא הקב"ה את עולמו לא היה אדם שהודה להקב"ה עד שבאתה לאה והודתו שנאמר [ד] הפעם אודה את ה': [ה] ראובן א"ר אלעזר אמרה לאה ראו מה בין בני לבן חמי דאילו בן חמי אע"ג דמדעתיה זבניה לבכירותיה דכתיב [ו] וימכר את בכרתו ליעקב חזו מה כתיב ביה [ז] וישטם עשו את יעקב וכתיב [ח] ויאמר הכי קרא שמו יעקב ויעקבני זה פעמים וגו' ואילו בני אע"ג דעל כרחיה שקליה[א] יוסף לבכירותיה מניה דכתיב [ט] ובחללו יצועי אביו נתנה בכורתו לבני יוסף ° אפי' הכי לא אקנא ביה דכתיב [י] וישמע ראובן ויצילהו מידם: [יא] רות [ב] מאי רות א"ר יוחנן שזכתה ויצא ממנה דוד שריוהו להקב"ה בשירות ותשבחות מנא לן דשמא גרים אמר רבי אליעזר[ב] דאמר קרא [יב] לכו חזו מפעלות ה' אשר שם שמות בארץ אל תקרי שמות ° אלא שמות: וא"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי קשה תרבות רעה בתוך ביתו של אדם יותר ממלחמת גוג ומגוג שנאמר [יג] מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו וכתיב בתריה [יד] ה' מה רבו צרי רבים קמים עלי ואילו גבי מלחמת גוג ומגוג כתיב [טו] למה רגשו גוים ולאומים יהגו ריק ואילו מה רבו צרי לא כתיב: מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו מזמור לדוד ° קינה לדוד מיבעי ליה אמר ר' שמעון בן [ג] אבישלום משל למה הדבר דומה לאדם שיצא עליו שטר חוב קודם שפרעו היה עצב לאחר שפרעו שמח אף כן (ג) דוד כיון שאמר לו הקב"ה [טז] הנני מקים עליך רעה מביתך היה עצב אמר שמא עבד או ממזר הוא דלא חייס עלי כיון דחזא דאבשלום הוא שמח משום הכי אמר מזמור[ג]: [ד] וא"ר יוחנן משום ר"ש בן יוחי מותר להתגרות ברשעים בעולם[ד] הזה שנאמר [יז] עוזבי תורה יהללו רשע ושומרי תורה יתגרו בם תניא נמי הכי [ה] רבי דוסתאי בר' מתון אומר מותר להתגרות ברשעים בעוה"ז שנא' עוזבי תורה יהללו רשע וגו' ואם לחשך אדם לומר והא כתיב [יח] אל תתחר במרעים אל תקנא בעושי עולה אמור לו מי שלבו נוקפו אומר כן אלא אל תתחר במרעים להיות כמרעים אל תקנא בעושי עולה להיות כעושי עולה ואומר [יט] אל יקנא לבך בחטאים כי אם ביראת ה' כל היום איני והאמר ר' יצחק אם ראית רשע שהשעה משחקת לו אל תתגרה בו שנאמר [כ] יחילו דרכיו בכל עת ולא עוד אלא שזוכה בדין שנאמר [כ] מרום משפטיך מנגדו ולא עוד אלא שרואה בצריו שנאמר [כ] כל צורריו יפיח בהם לא קשיא הא במילי דידיה הא במילי דשמיא ואיבעית אימא הא והא במילי דשמיא ולא קשיא הא ברשע שהשעה משחקת לו הא ברשע שאין השעה משחקת לו ואב"א הא והא ברשע שהשעה משחקת לו ולא קשיא ° הא בצדיק גמור הא בצדיק שאינו גמור [ו] דאמר רב הונא מאי דכתיב [כא] למה תביט בוגדים תחריש בבלע רשע צדיק ממנו וכי רשע בולע צדיק והא כתיב [כב] ה' לא יעזבנו בידו וכתיב [כג] לא יאונה לצדיק כל און אלא צדיק ממנו בולע צדיק גמור אינו בולע ואב"א ° שעה משחקת לו שאני[ה]: וא"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי כל הקובע מקום לתפלתו[ו] אויביו נופלים תחתיו שנאמר [כד] ושמתי מקום לעמי לישראל ונטעתיו ושכן תחתיו ולא ירגז עוד ולא יוסיפו בני עולה לענותו כאשר בראשונה רב הונא רמי כתיב לענותו וכתיב [כה] לכלותו[ז] בתחלה לענותו ולבסוף לכלותו: וא"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי ° גדולה שמושה של תורה יותר מלמודה שנא' [כו] פה אלישע בן שפט אשר יצק מים על ידי אליהו למד לא נאמר אלא יצק מלמד שגדולה שמושה יותר מלמודה: א"ל רבי יצחק לרב נחמן מ"ט לא אתי מר לבי כנישתא לצלויי אמר ליה לא יכילנא א"ל לכנפי למר עשרה וליצלי אמר ליה טריחא לי מלתא ולימא ליה מר לשלוחא דצבורא בעידנא דמצלי צבורא ליתי ולודעיה למר א"ל מאי כולי האי א"ל דאמר ר' יוחנן משום ר"ש בן יוחי

מאי

רש"י

אדני אלהים. כתוב באל"ף דל"ת: הפעם אודה את ה'. לפי שראתה ברוח הקדש שיעקב מעמיד שנים עשר שבטים ולו ארבע נשים, כיון שילדה בן רביעי הודית על חלקה שעלה יותר מן החשבון המגיע לה[ו]: ראו מה בין בני לבן חמי. על שם העתיד קראה שמו, כדאמרינן[ז] לקמן שמא גרים: רות. המואביה. משום דאיירי בפירושי השמות נקט לה: למה רגשו גוים. מה תועלת להם, אלמא דבר קל הוא בעיניו: מי שלבו נוקפו. הירא מעבירות שבידו: אומר כן. מפרש אל תתחר במרעים אל תתקוטט, והוא אינו כן, אלא אל תתחר במרעים להתגרות[ט] במעשיהם לומר אעשה כן גם אני: ואומר אל יקנא לבך בחטאים כי אם ביראת ה' כל היום. (ג) [י] אפשר לומר אל תתקוטט עם רשעים כי אם ביראת ה' יראי ה', אלא על כרחך אל יקנא לבך לעשות כמותן: יחילו. יצליחו. וחבירו על כן לא יחיל טובו (איוב כ): מרום משפטיך מנגדו. מסולקין דיניך ברחוק הימנו: יפיח בהם. בנפיחתו הוא דוחה אותם כקש: ושמתי מקום. סיפיה דקרא ולא יוסיפו בני עולה לענותו: כתיב לענותו. בספר שמואל: וכתיב לכלותו. בדברי הימים (א יז): בתחלה. כשנבנה הבית נבנה על מנת שלא לענות עוד אויבים לישראל: ולבסוף. כשחטאו נגזר עליהם ענוי, ותפלתם מגינה עליהם מן הכליון: לא יכילנא. חש כחי:

עת

תוספות

לא היה אדם שקראו אדון. וא"ת והא כתיב ברוך ה' אלהי שם (בראשית ט) וי"ל דהתם אינו באל"ף דל"ת שהוא לשון אדנות. וא"ת אמאי לא מייתי קרא אדני אלהים מה תתן לי (שם טו) שהוא כתוב קודם. וי"ל שהפרשיות לא נאמרו כסדר ואין מוקדם ומאוחר בתורה[ח] וזה הפסוק דבין הבתרים היה קודם לכן. וכן צ"ל ע"כ שהרי אברהם היה בן שבעים שנה בברית בין הבתרים[ט]. ואחר הדברים האלה (שם) נאמר אחר מלחמת המלכים כדפירש רש"י בפירוש חומש ובמלחמת המלכים היה בן ע"ג שנים שהרי כל הימים של סדום נ"ב שנים כדאמרי' בפ"ק דשבת (דף י:) לא מהם י"ב שנים שעבדו את כדרלעומר וי"ג שנים של מרידה[י] ונשאר מישובה כ"ו שנים שהיתה בשלוה ובהפיכתה היה אברהם בן צ"ט שנה שהרי היתה ההפיכה שנה אחת קודם שנולד יצחק[כ] לא מהם ששה ועשרים שנה למפרע של שלוה נמצא שבן ע"ג שנה היה במלחמת המלכים. אם כן היתה פרשת בין הבתרים קודם לפרשת אחר הדברים שלש שנים ואותה פרשה מסיימת ויחשבה לו לצדקה[ל] ולכך הביא אותו פסוק דבמה אדע שהוא מוקדם. ומזה מיישב רשב"ם דבמקום אחד משמע שהיה לילה דכתיב וספור הככבי' (בראשי' טו) ובתר הכי כתי'[מ] ויהי השמש לבוא משמע שהוא יום. אלא ודאי ש"מ דשני פרשיות הם ולאו בבת אחת נאמרו ואין מוקדם ומאוחר בתורה:

רב

הגהות הב"ח

(א) גמ' שבא אברהם אבינו וקראו: (ב) שם אף כאן דוד כיון: (ג) רש"י ד"ה ואומר וכו' היום. ואי אפשר:

גליון הש"ס

גמ' אפ"ה לא אקנא ביה כו'. עב"ב קכג ע"א וברש"א בח"א: שם אלא שמות. עי' שם קמג ע"ב תוד"ה שהיו: שם קינה לדוד מיבעי ליה. עיין בזוה"ק פרשה וילא ד"ה וירא והנה באר בשדה. דמשני דחשיב דוד דקוב"ה סליק ליה חובוי בהאי עלמא. כיון דחמא דהכא בהאי עלמא בעי למיגבי מיניה חדי תו דחמא כו': שם הא בצדיק גמור כו'. עי' זוה"ק ר"פ פינחס: שם שעה משחקת לו שאני כו'. מג"א ס"ם קנ"ו: שם גדולה שמושה כו'. עי' תוס' כתובות י"ז ע"א ד"ה מבטלין:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) ב"ב יד: ע"ש, ב) [עי' תוס' יומא לח ב ותוספות כתובות קד ב ס"ה שני], ג) מגילה ו ב, ד) מס' ד"א רבה פרק ב, ה) מגילה ו: ב"מ עא., ו) ב"ר ויצא פ' עא (מהרש"א), ז) עי' בפרש"י שבע"י, ח) פסחים ו:, ט) סדר עולם פ"א, י) בראשית יד ד ועיין שבת יא. וברש"י שם, כ) סדר עולם שם עיין תוספות שבת י: ד"ה ושל סדום, ל) בראשית טו ו, מ) בראשית טו יב.

ליקוטי רש"י

הפעם אודה את ה'. שנטלתי יותר מחלקי מעתה יש לי להודות [בראשית כט, לה]. ראובן. רבותינו פירשו אמרה ראו מה בין בני לבן חמי שמכר הבכורה ליעקב וזה לא מכרה ליוסף ולא ערער עליו ולא עוד שלא ערער עליו אלא שבקש להוציאו מן הבור [שם, לב]. רבים קמים עלי. בני אדם גדולים בתורה גדולים בחכמה גדולים בעושר גדולים בקומה כגון שאול וילידי הרפה דואג ואחיתופל [תהלים ג, ב]. למה רגשו גוים. רבותינו דרשו את הענין על מלך המשיח וכו'. ולאומים יהגו ריק. בלבם ריק. ולאומים מנחם פתר לאומים ואומים וגוים כולם קרוצי ענין [תהלים ב, א]. מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו. הרבה דרשות דרשו בני אגדה בדבר. ורבותינו אמרו משאמר לו הנביא (שמואל ב' יב, יא) הנני מקים עליך רעה מתוך ביתך היה לבו סוער שמא עבד או ממזר יקום עלי שאינו מרחם עלי כיון שידע שבנו הוא שמח [תהלים ג, א]. שלבו נוקפו. הירא מן העבירות שבידו אומר כן. אל תתחר במרעים. אינו לשון גירוי אלא שלא תאחוז במעשיו כמו ואיך תתחרה את הסוסים (ירמיה יב) כלומר שאינו רץ כמותו [מגילה ו:]. מוכיח את ישראל הוא שלא יתחרו בהצלחת המרעים לעשות כמעשיהם כמו (ירמיה יב) ואיך תתחרה את הסוסים לרוץ במרוצתם. המטי"ר בלע"ז [תהלים לז, א]. אל יקנא לבך בחטאים כי אם ביראת ה' כל היום. על כרחך אין קנאה זו לשון גירוי מלחמה אלא אחיזת מעשיו מדכתיב בסיפא כי אם ביראת ה' כל היום [מגילה שם]. בהצלחתם להיות רשע כמותם [משלי כג, יז]. אל תקנא בעושי עולה. לעשות כמותם [תהלים שם]. אם ראית רשע שהשעה משחקת לו. שנותן להם שעה משחקת כדי להאכילן חלקן ולטורדן מן העולם הבא [שבת ל:]. יחילו דרכיו בכל עת. יצליחו ודומה לו (איוב כ) על כן לא יחיל טובו. וי"מ יחילו כמו (שמואל ב ג) יחולו על ראש יואב. מרום משפטיך מנגדו. מסולקים ומרוחקים ממשפטי יסורין ופורענויות שלך מנגדו שאינם באים עליו [תהלים י, ה]. מסולקין הם ממנו [מגילה שם]. כל צורריו יפיח בהם. בהפחת רוח הוא מפיח בהם והם נופלים לפניו [תהלים שם]. בנפיחה בעלמא הן נופלים [מגילה שם]. צדיק גמור אינו בולע. ולעולם שמתמוטט עולה ואינו נבלע לעולם [ב"מ עא.]. ושמתי מקום וגו' ושכן תחתיו. לא כמו שהיה בימי שאול כשנהרג שאול וינוסו ישראל וישבו פלשתים תחתיו [דה"א י, ט].

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמַר אֲדֹנָי אֱלֹהִים בַּמָּה אֵדַע כִּי אִירָשֶׁנָּה: [בראשית טו, ח]

ב) וְעַתָּה שְׁמַע אֱלֹהֵינוּ אֶל תְּפִלַּת עַבְדְּךָ וְאֶל תַּחֲנוּנָיו וְהָאֵר פָּנֶיךָ עַל מִקְדָּשְׁךָ הַשָּׁמֵם לְמַעַן אֲדֹנָי: [דניאל ט, יז]

ג) וַיֹּאמַר פָּנַי יֵלֵכוּ וַהֲנִחֹתִי לָךְ: [שמות לג, יד]

ד) וַתַּהַר עוֹד וַתֵּלֶד בֵּן וַתֹּאמֶר הַפַּעַם אוֹדֶה אֶת יְיָ עַל כֵּן קָרְאָה שְׁמוֹ יְהוּדָה וַתַּעֲמֹד מִלֶּדֶת: [בראשית כט, לה]

ה) וַתַּהַר לֵאָה וַתֵּלֶד בֵּן וַתִּקְרָא שְׁמוֹ רְאוּבֵן כִּי אָמְרָה כִּי רָאָה יְיָ בְּעָנְיִי כִּי עַתָּה יֶאֱהָבַנִי אִישִׁי: [בראשית כט, לב]

ו) וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב הִשָּׁבְעָה לִּי כַּיּוֹם וַיִּשָּׁבַע לוֹ וַיִּמְכֹּר אֶת בְּכֹרָתוֹ לְיַעֲקֹב: [בראשית כה, לג]

ז) וַיִּשְׂטֹם עֵשָׂו אֶת יַעֲקֹב עַל הַבְּרָכָה אֲשֶׁר בֵּרְכוֹ אָבִיו וַיֹּאמֶר עֵשָׂו בְּלִבּוֹ יִקְרְבוּ יְמֵי אֵבֶל אָבִי וְאַהַרְגָה אֶת יַעֲקֹב אָחִי: [בראשית כז, מא]

ח) וַיֹּאמֶר הֲכִי קָרָא שְׁמוֹ יַעֲקֹב וַיַּעְקְבֵנִי זֶה פַעֲמַיִם אֶת בְּכֹרָתִי לָקָח וְהִנֵּה עַתָּה לָקַח בִּרְכָתִי וַיֹּאמַר הֲלֹא אָצַלְתָּ לִּי בְּרָכָה: [בראשית כז, לו]

ט) וּבְנֵי רְאוּבֵן בְּכוֹר יִשְׂרָאֵל כִּי הוּא הַבְּכוֹר וּבְחַלְּלוֹ יְצוּעֵי אָבִיו נִתְּנָה בְּכֹרָתוֹ לִבְנֵי יוֹסֵף בֶּן יִשְׂרָאֵל וְלֹא לְהִתְיַחֵשׂ לַבְּכֹרָה: [דברי הימים א ה, א]

י) וַיִּשְׁמַע רְאוּבֵן וַיַּצִּלֵהוּ מִיָּדָם וַיֹּאמֶר לֹא נַכֶּנּוּ נָפֶשׁ: [בראשית לז, כא] יא) וַיִּשְׂאוּ לָהֶם נָשִׁים מֹאֲבִיּוֹת שֵׁם הָאַחַת עָרְפָּה וְשֵׁם הַשֵּׁנִית רוּת וַיֵּשְׁבוּ שָׁם כְּעֶשֶׂר שָׁנִים: [רות א, ד] יב) לְכוּ חֲזוּ מִפְעֲלוֹת יְיָ אֲשֶׁר שָׂם שַׁמּוֹת בָּאָרֶץ: [תהלים מו, ט] יג) מִזְמוֹר לְדָוִד בְּבָרְחוֹ מִפְּנֵי אַבְשָׁלוֹם בְּנוֹ: [תהלים ג, א] יד) יְיָ מָה רַבּוּ צָרָי רַבִּים קָמִים עָלָי: [תהלים ג, ב] טו) לָמָּה רָגְשׁוּ גוֹיִם וּלְאֻמִּים יֶהְגּוּ רִיק: [תהלים ב, א] טז) כֹּה אָמַר יְיָ הִנְנִי מֵקִים עָלֶיךָ רָעָה מִבֵּיתֶךָ וְלָקַחְתִּי אֶת נָשֶׁיךָ לְעֵינֶיךָ וְנָתַתִּי לְרֵעֶיךָ וְשָׁכַב עִם נָשֶׁיךָ לְעֵינֵי הַשֶּׁמֶשׁ הַזֹּאת: [שמואל ב יב, יא] יז) עֹזְבֵי תוֹרָה יְהַלְלוּ רָשָׁע וְשֹׁמְרֵי תוֹרָה יִתְגָּרוּ בָם: [משלי כח, ד] יח) לְדָוִד אַל תִּתְחַר בַּמְּרֵעִים אַל תְּקַנֵּא בְּעֹשֵׂי עַוְלָה: [תהלים לז, א] יט) אַל יְקַנֵּא לִבְּךָ בַּחַטָּאִים כִּי אִם בְּיִרְאַת יְיָ כָּל הַיּוֹם: [משלי כג, יז] כ) יָחִילוּ דְרָכָיו בְּכָל עֵת מָרוֹם מִשְׁפָּטֶיךָ מִנֶּגְדּוֹ כָּל צוֹרְרָיו יָפִיחַ בָּהֶם: [תהלים י, ה] כא) טְהוֹר עֵינַיִם מֵרְאוֹת רָע וְהַבִּיט אֶל עָמָל לֹא תוּכָל לָמָּה תַבִּיט בּוֹגְדִים תַּחֲרִישׁ בְּבַלַּע רָשָׁע צַדִּיק מִמֶּנּוּ: [חבקוק א, יג] כב) יְיָ לֹא יַעַזְבֶנּוּ בְיָדוֹ וְלֹא יַרְשִׁיעֶנּוּ בְּהִשָּׁפְטוֹ: [תהלים לז, לג] כג) לֹא יְאֻנֶּה לַצַּדִּיק כָּל אָוֶן וּרְשָׁעִים מָלְאוּ רָע: [משלי יב, כא] כד) וְשַׂמְתִּי מָקוֹם לְעַמִּי לְיִשְׂרָאֵל וּנְטַעְתִּיו וְשָׁכַן תַּחְתָּיו וְלֹא יִרְגַּז עוֹד וְלֹא יֹסִיפוּ בְנֵי עַוְלָה לְעַנּוֹתוֹ כַּאֲשֶׁר בָּרִאשׁוֹנָה: [שמואל ב ז, י] כה) וְשַׂמְתִּי מָקוֹם לְעַמִּי יִשְׂרָאֵל וּנְטַעְתִּיהוּ וְשָׁכַן תַּחְתָּיו וְלֹא יִרְגַּז עוֹד וְלֹא יוֹסִיפוּ בְנֵי עַוְלָה לְבַלֹּתוֹ כַּאֲשֶׁר בָּרִאשׁוֹנָה: [דברי הימים א יז, ט] כו) וַיֹּאמֶר יְהוֹשָׁפָט הַאֵין פֹּה נָבִיא לַייָ וְנִדְרְשָׁה אֶת יְיָ מֵאוֹתוֹ וַיַּעַן אֶחָד מֵעַבְדֵי מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר פֹּה אֱלִישָׁע בֶּן שָׁפָט אֲשֶׁר יָצַק מַיִם עַל יְדֵי אֵלִיָּהוּ: [מלכים ב ג, יא]

הגהות וציונים

א] בכת"י הגירסא שקלו בכירותיה מיניה ויהביה ליוסף (והיא הגי' האמיתית דיוסף לא שקיל מיניה רק יעקב נתנה לו, וכן הקשה במראה אש, דק"ס): ב] צ"ל אלעזר (גליון) וכ"ה בכל הדפו"י ובע"י ובכת"י: ג] ס"א אמר סתם ברא דרחים על אבא (גליון) וכ"ה בע"י: ד] אולי צ"ל בזמן הזה, פי' אף בזמן הזה שאין ידינו תקיפה (שו"ת רש"א אלפנדרי ח"א סי' ד): ה] פי' על זה תמצא בהרי"ף בע"י [וברש"ל] ועיין בילקוט תהלים יו"ד רמז תרמ"ט (גליון): ו] נ"א לתורתו (גליון) כ"ה נוסחת השאילתות סימן יט, ועיין לעיל ו ע"ב: ז] בס' שבידינו כתיב לבלותו (גליון) עיין גליון הש"ס שבת נה ע"ב ד"ה תוס' ד"ה מעבירים: ח] כ"ה בדפו"ר, אולם לפי הגהת הגליון באות ב דצ"ל רבי אלעזר צ"ל כאן כדאמר דהרי הוא בעל המימרא: ט] ס"א להתאוות (גליון):

הגמרא מביאה מאמרים של רבי יוחנן משמו של רבי שמעון בן יוחי:

אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן מִשּׁוּם רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן יוֹחַי, מִיּוֹם שֶׁבָּרָא הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא אֶת הָעוֹלָם[א]**, לֹא הָיָה אָדָם שֶׁקְּרָאוֹ לְהַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא** בשם **'אָדוֹן'** - שם 'אדני' הנכתב באל"ף ודל"ת[ב], שהוא מורה על אדנותו ויכולתו לשנות דברים שנגזרו וכן את מערכות השמים[ג], **עַד שֶׁבָּא אַבְרָהָם** אבינו **וּקְרָאוֹ** להקב"ה **'אָדוֹן'**[ד]. **שֶׁנֶּאֱמַר** (בראשית טו ח), **'וַיֹּאמַר, אֲדֹנָי**[ה] **אֱלֹהִים, בַּמָּה אֵדַע כִּי אִירָשֶׁנָּה'**[ו].

אָמַר רַב, אַף דָּנִיֵּאל לֹא נַעֲנָה - הרים קולו להתפלל[ז] **אֶלָּא בִּשְׁבִיל** [-בזכות] **אַבְרָהָם, שֶׁנֶּאֱמַר** (דניאל ט יז) **'וְעַתָּה שְׁמַע אֱלֹהֵינוּ אֶל תְּפִלַּת עַבְדְּךָ וְאֶל תַּחֲנוּנָיו וְהָאֵר פָּנֶיךָ עַל מִקְדָּשְׁךָ הַשָּׁמֵם לְמַעַן אֲדֹנָי'**[ח]. מבארת הגמרא, מה טעם התפלל דניאל שיבנה בית המקדש 'למען אדני', הלא כיון שהזכיר בתחילת דבריו 'שמע אלהינו', **'לְמַעַנְךָ' מִבָּעֵי לֵיהּ** - היה צריך להשלים דבריו ולבקש ישועה 'למענך', שהרי הוא עומד בתפילה לפני ה'[ט]. **אֶלָּא** דניאל ביקש מה' שתתקבל תפילתו, **לְמַעַן אַבְרָהָם שֶׁקְּרָאֲךָ אָדוֹן** - בזכות אברהם שקרא שמך בלשון 'אדנות', והיה ראש המאמינים ופרסם בעיני הבריות את ממשלתו של הקב"ה בעולם[י].

★

הגמרא מביאה מאמר נוסף שאמר רבי יוחנן משמו של רבי שמעון בן יוחי:

וְאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן מִשּׁוּם רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן יוֹחַי, מִנַּיִן שֶׁאֵין מְרַצִּין לוֹ לְאָדָם בִּשְׁעַת כַּעְסוֹ[יא] - בעודו כועס[יב]. **שֶׁנֶּאֱמַר** (שמות לג יד) **'פָּנַי יֵלֵכוּ וַהֲנִחֹתִי לָךְ'**. שאמר לו הקב"ה למשה, המתן לי עד שיעברו

א. **כלומר**, מיום שנגמרה בו בריאת העולם, שהוא יום ששי שנברא בו אדם הראשון. שפתי חכמים (ד"ה מיום).

ב. **רש"י** (ד"ה אדני). תוספות (ד"ה לא).

ג. **אלא** היו קוראים אז להקב"ה בשם הוי"ה, שהוא מורה רק על מציאותו. מהרש"א (ח"א ד"ה עד שבא).

ד. **כתב** הרשב"א (פירושי ההגדות ד"ה אמר - הראשון), שבימי אברהם וקודם לו, היו בני האדם עובדים לצלמים והיו נמשכים בכל מעשיהם אחר השמש והירח, כוכבים ומזלות. ובאמת יש למזלות השמים שלטון בעולם, עד שיהיה האדם מחמת מזלו עשיר או עני, מוליד או עקר, אך יכול האדם להטות את מזלו על ידי מעשיו. ואברהם מחמת מזלו לא היה ראוי להוליד, אלא שנתעלה במעשיו להידבק בקב"ה שהוא אדון הכל, ולכן לא היה בכח מזלו לבטל ממנו את ההולדה. משום כך קרא לקב"ה בשם 'אדון', שמכיון שהוליד, נודע לאנשי דורו שהקב"ה הוא אדון על מערכות אלו ויכול לבטל את כוחם, וממילא נודע להם שאין בהם אלהות, כי אין אלהות במי שיש מעליו מי שסותר את כוחו. והוסיף הצל"ח (ד"ה עד שבא) ששורש דבריו הוא, שעד אברהם אבינו היו בני האדם אומרים שה' ברא את הארץ ואחר כך עזבה ואינו משגיח על הנעשה בה, אלא מסר את השליטה למערכות השמים והכל תלוי במזל, ולא היו חושבים את הקב"ה לאדון בעולמו, ואברהם אבינו הודיע לכל באי עולם שהכל הוא בהשגחת הבורא והוא אדון על כל המעשים, ואנחנו כל באי העולם עבדים הם, וכל אשר יארע לאדם הוא לפי זכויותיו וחובותיו.

כתב בעץ יוסף (ד"ה עד, בשם מעין הברכות) שאין להעלות על הדעת חס ושלום בביאור 'עד שבא אברהם וקראו אדון', שהקב"ה קיבל תוספת מנבראיו על ידי שם זה, שהרי הוא ושמו הגדול היה הוה ויהיה, אלא ששם 'אדני' שהוא מורה על מלכותו ואדנותו יתברך, ניכר על ידי ברואיו, כי אין מלך בלא עם, ועיקר אדנותו ומלכותו היא אחר שהכירו ברואיו רובם ככולם כח מלכותו. וזהו שאמרו כאן 'עד שבא אברהם וקראו אדון', שעל ידי אברהם ניכרה מלכותו של הקב"ה בעולם, וכל זמן שלא הכירו היצורים מלכותו, לא נקרא אדון [ראה עוד בתוספות (לקמן מ: ד"ה אמר, מט. ד"ה ברוך) שבמה שקרא אברהם אבינו להקב"ה 'אדון', הודיע מלכותו של הקב"ה בכל העולם].

ולפי שאברהם אבינו היה הראשון שקרא לקב"ה בשם אדנות, לכן מתחילים את תפילת שחרית בשבח של 'אדון עולם', שמכיון שאברהם אבינו תיקן תפילת שחרית, על כן ראוי לקבוע שם 'אדון' בראש תפילתו. כנפי יונה (שו"ת, בהקדמה ד"ה על, בשם מחבר אחד), והביא שם שהגר"א שיבח פירוש זה. בפירוש שיח יצחק (בסידור אשי ישראל, על פיוט אדון עולם) הובא ביאור זה, והוסיף שלכן גם מתחילים את תפילת שמונה עשרה ב'אדני שפתי תפתח', כדי להזכיר זכות אברהם. ובספר בית ישראל (דירנפלד, ד"ה ולא) כתב כעין זה, שפותחים את תפילת שמונה עשרה ב'אדני שפתי תפתח', מפני שהברכה הראשונה בשמונה עשרה היא ברכת מגן אברהם והוא הראשון שקראו לקב"ה בשם אדנות.

ה. **שם** אדנות הכתוב באל"ף דל"ת. רש"י (ד"ה אדני). וכן כתבו גם התוספות (ד"ה לא). שהקשו, הרי נח קדם לאברהם אבינו בכך שקרא להקב"ה בשם הוי"ה, שאמר 'ברוך ה' אלהי שם' (בראשית ט כו). ותירצו, שאף שכבר קדם נח וקרא לה' בשם הוי"ה, אברהם הוסיף וקראו גם בשם 'אדון' הכתוב באל"ף דל"ת.

ו. **בברית** בין הבתרים הבטיח הקב"ה לאברהם אבינו את ארץ ישראל, ועל הבטחה זו ביקש אות שידע על ידו שאכן יזכה בארץ. רש"י (בראשית טו ו). ועוד פירש שם באופן אחר, שאברהם אבינו לא שאל אות, אלא ביקש מהקב"ה שיודיעו באיזה זכות יתקיימו בניו בארץ. והשיב לו הקב"ה שיתקיימו בזכות הקרבנות, שנאמר (שם טו ט) 'ויאמר אליו קחה לי עגלה משלשת ועז משלשת ואיל משלש ותר וגוזל', שבהמות ועופות אלו רומזים לקרבנותיהם של בני ישראל.

התוספות (ד"ה לא) הקשו, מדוע לא הביאה הגמרא את הפסוק שנכתב בתורה לפני הפסוק שהובא כאן, ואף בו הוזכר שם 'אדנות' על ידי אברהם, שנאמר (בראשית טו ב) 'ויאמר אברהם, אדני אלהים מה תתן לי ואנכי הולך ערירי' וגו' [שלאחר שהבטיח ה' לאברהם שכר רב מאד, אמר אברהם לקב"ה שאין לו תועלת בכל מה שיתן לו, מאחר שלא נתן לו זרע, והבטיחו הקב"ה שזרעו ירשנו]. ותירצו, שהפרשיות לא נאמרו כסדר, ואין מוקדם ומאוחר בתורה, וקדמה השאלה על ירושת הארץ בברית בין הבתרים, שהיה אז אברהם בן שבעים שנה, להבטחת הזרע המאוחרת לה, שהיתה לאחר מלחמת המלכים, שהיה אז אברהם בן שבעים ושלש שנה [וכפי שחישבו התוספות לפי דברי הגמרא (שבת י:)]. וראה בצל"ח (ד"ה עד שבא) תירוץ נוסף.

הרשב"א (פירושי ההגדות ד"ה אמר - הראשון) הקשה, איך אמר רבי שמעון בן יוחי שלא בא אדם שקראו לקב"ה אדון עד שבא אברהם, הרי הדורות שקדמו לאברהם, אדם הראשון ושת ומתושלח וחנוך ונח ושם ועבר, היו צדיקים גמורים, ולא יתכן שנמשכו אחר אנשי דורם שהיו עובדים לצלמים והיו נמשכים בכל מעשיהם אחר המזלות, ובודאי הכירו את אדנותו של הקב"ה. ותירץ, שאברהם אבינו היה הראשון שהיה ביכולתו להוכיח לאנשי דורו היפך דעתם ממעשה שאירע עמו, שהרי נולד לו בן לעת זקנותו שלא כפי מה שהיה ידוע להם על פי המזלות, והוכיח בזה שהפך הקב"ה את שאינו מוליד על פי המזל, למוליד. ועוד, שאברהם גם פירסם והכריז על אדנותו של הקב"ה בעולם והביא להם ראיות גלויות על כך. כגון, שעל ידי דבקותו בקב"ה נעשה לו נס שהוליד, ומכך ידעו כל הבריות שאין שלטון ואדנות למזלות, אלא לה' לבדו, וזה לא עשה אדם לפניו. וכן אמרו בסוטה (י:) על הפסוק 'ויקרא שם בשם ה' אל עולם' (בראשית כא לג), אל תקרי 'ויקרא' אלא 'ויקריא', מלמד שהקריא אברהם אבינו לשמו של הקב"ה בפה כל עובר ושב'.

ז. **שפתי** חכמים (ד"ה אף). ואין לפרש שנענה בתפילתו בזכות אברהם, שהרי הגמרא לא עסקה לעיל מענין קבלת התפילה. ועוד, שבפסוק שהביאה הגמרא לא מוזכר שדניאל נענה בתפילתו אלא רק שדניאל התפלל. אלא 'נענה' הוא לשון הרמת קול, שלא הרים קולו להתפלל אלא למען זכותו של אברהם [כמבואר ברש"י (גיטין פג. ד"ה נענה) שכל עניה הכתובה בתורה הוא לשון הרמת קול]. אמנם בעץ יוסף (ד"ה אף) פירש שאף דניאל לא נענה ולא נתרצה לו הקב"ה להשיב שכינתו ולבנות את בית המקדש, אלא רק למען אברהם שהיה ראש המאמינים שפרסם לבריות אדנותו של הקב"ה בעולם.

ח. **בשנה** הראשונה לדריוש בן אחשורוש המדי, מלאו שבעים שנה מאז התחילה מלכות בבל לשלוט על ישראל כשכבש נבוכדנצר את יהויקים מלך יהודה. ולפי שנאמר לירמיה הנביא (ירמיה כט י) 'כי כה אמר ה', כי לפי מלאת לבבל שבעים שנה, אפקד אתכם והקמתי עליכם את דברי הטוב, להשיב אתכם אל המקום הזה', טעה דניאל וחשב שבנין בית המקדש והגאולה השלימה מגלות בבל, יהיו כעבור שבעים שנה מתחילת שליטת הבבלים על ישראל, ובאמת נאמר לירמיה רק 'אפקוד אתכם', שתהיה אז פקידת הקב"ה שיתחילו לשוב לארץ, אך לא גאולה שלימה בבנין בית המקדש עצמו. ולפי שראה דניאל שעברו שבעים שנה ולא נגאלו, סבור היה שהעוונות גרמו שתתארך הגלות, והתפלל על הדבר. אמנם לאחר תפילתו נשלח אליו משמים גבריאל המלאך ללמדו הבנת זמן הגאולה, שחשבון שבעים השנים לגאולה השלימה אינו מזמן גלות יהויקים, אלא ככלות שבעים שנה מאז שנחרבה ירושלים מכל וכל בגלות צדקיה, כי תחילת הגאולה היא לחשבון שבעים שנה מתחילת הגלות [גלות יהויקים], והשלמת הגאולה היא לחשבון שבעים שנה לחורבן השלם [גלות צדקיה]. מצודת דוד (דניאל ט ב).

בפסוק זה התפלל דניאל שה' ישמע תפילתו ותחנוניו, ויפנה בפנים מאירות ושוחקות לרחם על מקדשו. מצודת דוד (שם פסוק יז).

ט. **כפי** שאמר 'והאר פניך', ולא אמר 'והאר פני ה''.

פשטות ביאור התיבות 'למען ה'' הוא, כאילו אמר 'למענך ה'', שביקש דניאל מהקב"ה שיאיר פניו אל מקדשו, כדי שלא יאמרו העמים שאין יכולת ביד הקב"ה לגאול את מקדשו. מצודת דוד (שם). הגמרא דורשת את תיבת 'למען', כיון שהיה לו לומר 'למענך'.

י. **מהרש"א** (ח"א ד"ה עד שבא).

יא. **לעיל** (ע"א) אמר רבי יוחנן מאמר זה משמו של רבי יוסי, וצריך לומר שרבי יוחנן שמע מאמר זה משני רבותיו, מרבי יוסי ומרבי שמעון בן יוחי, ולעיל סידרו בגמרא את כל המאמרים שאמר רבי יוחנן משמו של רבי יוסי, והובא מאמר זה בתוכם, וכאן סידרו את המאמרים שאמר רבי יוחנן משמו של רבי שמעון בן יוחי, לכן חזר והזכיר מאמר זה בתוכם, אך לפי שכבר הרחיב בו לעיל לפרש מהי שעת הזעם, ומי הוא שידע לכוין שעה זו, קיצר כאן והזכיר בקיצור את גוף המאמר בלא אריכות הדברים. צל"ח (ד"ה ואמר). ובבן יהוידע (ד"ה מנין) כתב שאין לתמוה בדבר שנלמד ממנו דין, אם נכתב פעמיים, כי נכפל כדי לחזק את הדין. על פי זה ביאר, שממאמר זה נלמד דין, שהרי מי שחטא לחבירו צריך לפייסו עד שלש פעמים (יומא פז. שו"ע או"ח סי' תרו סק"א), ולפי דרשה זו אם יפייסנו בשעת כעסו לא יצא ידי חובתו בזה.

יב. **כי** מרוב כעסו לא יתרצה בדבריו, אלא צריך להמתין עד שתנוח דעתו ואז יפייסנו. רש"י (אבות פ"ד מי"ח).

אפי' הכי לא אקנא ביה דכתיב ויצילהו מידם... (continued below)

א"ר יוחנן משום ר"ש בן יוחי מיום שברא הקב"ה את העולם לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון עד שבא אברהם (א) וקראו אדון שנאמר [א] ויאמר אדני אלהים במה אדע כי אירשנה אמר רב אף דניאל לא נענה אלא בשביל אברהם שנא' [ב] ועתה שמע אלהינו אל תפלת עבדך ואל תחנוניו והאר פניך על מקדשך השמם למען אדני למענך מבעי ליה אלא למען אברהם שקראך אדון: וא"ר יוחנן משום ר"ש בן יוחי מנין שאין מרצין לו לאדם בשעת כעסו שנאמר [ג] פני ילכו והנחותי לך: ואמר ר"י משום ר"ש בן יוחי מיום שברא הקב"ה את עולמו לא היה אדם שהודה להקב"ה עד שבאתה לאה והודתו שנאמר [ד] הפעם אודה את ה': [ה] ראובן א"ר אלעזר אמרה לאה ראו מה בין בני לבן חמי דאילו בן חמי אע"ג דמדעתיה זבניה לבכירותיה דכתיב [ו] וימכר את בכרתו ליעקב חזו מה כתיב ביה [ז] וישטם עשו את יעקב וכתיב [ח] ויאמר הכי קרא שמו יעקב ויעקבני זה פעמים וגו' ואילו בני אע"ג דעל כרחיה שקליה[א] יוסף לבכירותיה מניה דכתיב [ט] ובחללו יצועי אביו נתנה בכורתו לבני יוסף אפי' הכי לא אקנא ביה דכתיב [י] וישמע ראובן ויצילהו מידם: [יא] רות [א] מאי רות א"ר יוחנן שזכתה ויצא ממנה דוד שריוהו להקב"ה בשירות ותשבחות מנא לן דשמא גרים אמר רבי אליעזר[ב] דאמר קרא [יב] לכו חזו מפעלות ה' אשר שם שמות בארץ אל תקרי שמות אלא שמות: וא"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי קשה תרבות רעה בתוך ביתו של אדם יותר ממלחמת גוג ומגוג שנאמר [יג] מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו וכתיב בתריה [יד] ה' מה רבו צרי רבים קמים עלי ואילו גבי מלחמת גוג ומגוג כתיב [טו] למה רגשו גוים ולאומים יהגו ריק ואילו מה רבו צרי לא כתיב: מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו מזמור לדוד קינה לדוד מיבעי ליה אמר ר' שמעון בן [ג] אבישלום משל למה הדבר דומה לאדם שיצא עליו שטר חוב קודם שפרעו היה עצב לאחר שפרעו שמח אף כן (ב) דוד כיון שאמר לו הקב"ה [טז] הנני מקים עליך רעה מביתך היה עצב אמר שמא עבד או ממזר הוא דלא חייס עלי כיון דחזא דאבשלום הוא שמח משום הכי אמר מזמור[ג]: וא"ר יוחנן משום ר"ש בן יוחי מותר להתגרות ברשעים בעולם[ד] הזה שנאמר [יז] עוזבי תורה יהללו רשע ושומרי תורה יתגרו בם תניא נמי הכי [ד] רבי דוסתאי בר' מתון אומר מותר להתגרות ברשעים בעוה"ז שנא' עוזבי תורה יהללו רשע וגו' ואם לחשך אדם לומר והא כתיב [יח] אל תתחר במרעים אל תקנא בעושי עולה אמור לו מי שלבו נוקפו אומר כן אלא אל תתחר במרעים להיות כמרעים אל תקנא בעושי עולה להיות כעושי עולה ואומר [יט] אל יקנא לבך בחטאים כי אם ביראת ה' כל היום איני והאמר ר' יצחק אם ראית רשע שהשעה משחקת לו אל תתגרה בו שנאמר [כ] יחילו דרכיו בכל עת ולא עוד אלא שזוכה בדין שנאמר [כ] מרום משפטיך מנגדו ולא עוד אלא שרואה בצריו שנאמר [כ] כל צורריו יפיח בהם לא קשיא הא במילי דידיה הא במילי דשמיא ואיבעית אימא הא והא במילי דשמיא ולא קשיא הא ברשע שהשעה משחקת לו הא ברשע שאין השעה משחקת לו ואב"א הא והא ברשע שהשעה משחקת לו ולא קשיא הא בצדיק גמור הא בצדיק שאינו גמור [ה] דאמר רב הונא מאי דכתיב [כא] למה תביט בוגדים תחריש בבלע רשע צדיק ממנו וכי רשע בולע צדיק והא כתיב [כב] ה' לא יעזבנו בידו וכתיב [כג] לא יאונה לצדיק כל און אלא צדיק ממנו בולע צדיק גמור אינו בולע ואב"א שעה משחקת לו שאני[ה]: וא"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי כל הקובע מקום לתפלתו[ו] אויביו נופלים תחתיו שנאמר [כד] ושמתי מקום לעמי לישראל ונטעתיו ושכן תחתיו ולא ירגז עוד ולא יוסיפו בני עולה לענותו כאשר בראשונה רב הונא רמי כתיב לענותו וכתיב [כה] לכלותו[ז] בתחלה לענותו ולבסוף לכלותו: וא"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי גדולה שמושה של תורה יותר מלמודה שנא' [כו] פה אלישע בן שפט אשר יצק מים על ידי אליהו למד לא נאמר אלא יצק מלמד שגדולה שמושה יותר מלמודה: א"ל רבי יצחק לרב נחמן מ"ט לא אתי מר לבי כנישתא לצלויי אמר ליה לא יכילנא א"ל לכנפי למר עשרה וליצלי אמר ליה טריחא לי מלתא ולימא ליה מר לשלוחא דצבורא בעידנא דמצלי צבורא ליתי ולודעיה למר א"ל מאי כולי האי א"ל דאמר ר' יוחנן משום ר"ש בן יוחי

מאי

תוספות

לא היה אדם שקראו אדון. וא"ת והא כתיב ברוך ה' אלהי שם (בראשית ט) וי"ל דהתם אינו באל"ף דל"ת שהוא לשון אדנות. וא"ת אמאי לא מייתי קרא אדני אלהים מה תתן לי (שם טו) שהוא כתוב קודם. וי"ל שהפרשיות לא נאמרו כסדר ואין מוקדם ומאוחר בתורה[ק] וזה הפסוק דבין הבתרים היה קודם לכן. וכן צ"ל ע"כ שהרי אברהם היה בן שבעים שנה בברית בין הבתרים[ט]. ואחר הדברים האלה (שם) נאמר אחר מלחמת המלכים כדפירש רש"י בפירוש חומש ובמלחמת המלכים היה בן ע"ג שנים שהרי כל הימים של סדום נ"ב שנים כדאמרי' בפ"ק דשבת (דף י:) לא מהם י"ב שנים שעבדו את כדרלעומר וי"ג שנים של מרידה[י] ונשאר מישובה כ"ו שנים שהיתה בשלוה ובהפיכתה היה אברהם בן צ"ט שנה שהרי היתה ההפיכה שנה אחת קודם שנולד יצחק[כ] לא מהם ששה ועשרים שנה למפרע של שלוה נמצא שבן ע"ג שנה היה במלחמת המלכים. אם כן היתה פרשת בין הבתרים קודם לפרשת אחר הדברים שלש שנים ואותה פרשה מסיימת ויחשבה לו צדקה[ל] ולכך הביא אותו פסוק דבמה אדע שהוא מוקדם. ומזה מיישב רשב"ם דבמקום אחד משמע שהיה לילה דכתיב וספור הככבי' (בראשי' טו) ובתר הכי כתי'[מ] ויהי השמש לבוא משמע שהוא יום. אלא ודאי ש"מ דשני פרשיות הם ולאו בבת אחת נאמרו ואין מוקדם ומאוחר בתורה:

רב

רש"י

אדני אלהים. כתוב באל"ף דל"ת: הפעם אודה את ה'. לפי שראתה ברוח הקדש שיעקב מעמיד שנים עשר שבטים ולו ארבע נשים, כיון שילדה בן רביעי הודית על חלקה שעלה יותר מן החשבון המגיע לה[ו]: ראו מה בין בני לבן חמי. על שם העתיד קראה שמו, כדאמרינן[ט] לקמן שמא גרים: רות. המואביה. משום דאיירי בפירושי השמות נקט לה: למה רגשו גוים. מה תועלת להם, אלמא דבר קל הוא בעיניו: מי שלבו נוקפו. הירא מעבירות שבידו: אומר כן. מפרש אל תתחר במרעים אל תתקוטט, והוא אינו כן, אלא אל תתחר במרעים להתגרות[ט] במעשיהם לומר אעשה כן גם אני: ואומר אל יקנא לבך בחטאים כי אם ביראת ה' כל היום. (ג)[י] אפשר לומר אל תתקוטט עם רשעים כי אם ביראת ה' יראוי ה', אלא על כרחך אל יקנא לבך לעשות כמותן: יחילו. יצליחו. וחבירו על כן לא יחיל טובו (איוב כ): מרום משפטיך מנגדו. מסולקין דיניך ברחוק הימנו: יפיח בהם. בנפיחתו הוא דוחה אותם כקש: ושמתי מקום. סיפיה דקרא ולא יוסיפו בני עולה לענותו: כתיב לענותו. בספר שמואל: וכתיב לכלותו. בדברי הימים (א יז): בתחלה. כשנבנה הבית נבנה על מנת שלא לענות עוד אויבים לישראל: ולבסוף. כשחטאו נגזר עליהם ענוי, ותפלתם מגינה עליהם מן הכליון: לא יכילנא. תש כחי:

עת

הגהות הב"ח

(א) גמ' שבא אברהם אבינו וקראו: (ב) שם אף כאן דוד כיון: (ג) רש"י ד"ה ואומר וכו' היום. ואי אפשר:

גליון הש"ס

גמ' אפ"ה לא אקנא ביה כו'. עב"ב קכג ע"א וברש"א בח"א: שם אלא שמות. עי' שם קמג ע"ב תוד"ה שהיו: שם קינה לדוד מיבעי ליה. עיין בזוה"ק פרשה וילא ד"ה וירא והנה באר בשדה. דמשני דחשיב דוד דקוב"ה סליק ליה חובוי להוא עלמא. כיון דחטא דהכא בהאי עלמא בעי למיגבי מיניה חדי תו דחטא כו': שם הא בצדיק גמור כו'. עי' זוה"ק ר"פ פינחס: שם שעה משחקת לו שאני כו'. מג"א ס"ס קנ"ו: שם גדולה שמושה כו'. עי' תוס' כתובות י"ז ע"א ד"ה מבטלין:

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמַר אֲדֹנָי אֱלֹהִים בַּמָּה אֵדַע כִּי אִירָשֶׁנָּה: [בראשית טו, ח]

ב) וְעַתָּה שְׁמַע אֱלֹהֵינוּ אֶל תְּפִלַּת עַבְדְּךָ וְאֶל תַּחֲנוּנָיו וְהָאֵר פָּנֶיךָ עַל מִקְדָּשְׁךָ הַשָּׁמֵם לְמַעַן אֲדֹנָי: [דניאל ט, יז]

ג) וַיֹּאמַר פָּנַי יֵלֵכוּ וַהֲנִחֹתִי לָךְ: [שמות לג, יד]

ד) וַתַּהַר עוֹד וַתֵּלֶד בֵּן וַתֹּאמֶר הַפַּעַם אוֹדֶה אֶת יְיָ עַל כֵּן קָרְאָה שְׁמוֹ יְהוּדָה וַתַּעֲמֹד מִלֶּדֶת: [בראשית כט, לה]

ה) וַתַּהַר לֵאָה וַתֵּלֶד בֵּן וַתִּקְרָא שְׁמוֹ רְאוּבֵן כִּי אָמְרָה כִּי רָאָה יְיָ בְּעָנְיִי כִּי עַתָּה יֶאֱהָבַנִי אִישִׁי: [בראשית כט, לב]

ו) וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב הִשָּׁבְעָה לִּי כַּיּוֹם וַיִּשָּׁבַע לוֹ וַיִּמְכֹּר אֶת בְּכֹרָתוֹ לְיַעֲקֹב: [בראשית כה, לג]

ז) וַיִּשְׂטֹם עֵשָׂו אֶת יַעֲקֹב עַל הַבְּרָכָה אֲשֶׁר בֵּרְכוֹ אָבִיו וַיֹּאמֶר עֵשָׂו בְּלִבּוֹ יִקְרְבוּ יְמֵי אֵבֶל אָבִי וְאַהַרְגָה אֶת יַעֲקֹב אָחִי: [בראשית כז, מא]

ח) וַיֹּאמֶר הֲכִי קָרָא שְׁמוֹ יַעֲקֹב וַיַּעְקְבֵנִי זֶה פַעֲמַיִם אֶת בְּכֹרָתִי לָקָח וְהִנֵּה עַתָּה לָקַח בִּרְכָתִי וַיֹּאמַר הֲלֹא אָצַלְתָּ לִּי בְּרָכָה: [בראשית כז, לו]

ט) וּבְנֵי רְאוּבֵן בְּכוֹר יִשְׂרָאֵל כִּי הוּא הַבְּכוֹר וּבְחַלְּלוֹ יְצוּעֵי אָבִיו נִתְּנָה בְּכֹרָתוֹ לִבְנֵי יוֹסֵף בֶּן יִשְׂרָאֵל וְלֹא לְהִתְיַחֵשׂ לַבְּכֹרָה: [דברי הימים א ה, א]

י) וַיִּשְׁמַע רְאוּבֵן וַיַּצִּלֵהוּ מִיָּדָם וַיֹּאמֶר לֹא נַכֶּנּוּ נָפֶשׁ: [בראשית לז, כא] יא) וַיִּשְׂאוּ לָהֶם נָשִׁים מֹאֲבִיּוֹת שֵׁם הָאַחַת עָרְפָּה וְשֵׁם הַשֵּׁנִית רוּת וַיֵּשְׁבוּ שָׁם כְּעֶשֶׂר שָׁנִים: [רות א, ד] יב) לְכוּ חֲזוּ מִפְעֲלוֹת יְיָ אֲשֶׁר שָׂם שַׁמּוֹת בָּאָרֶץ: [תהלים מו, ט] יג) מִזְמוֹר לְדָוִד בְּבָרְחוֹ מִפְּנֵי אַבְשָׁלוֹם בְּנוֹ: [תהלים ג, א] יד) יְיָ מָה רַבּוּ צָרָי רַבִּים קָמִים עָלָי: [תהלים ג, ב] טו) לָמָּה רָגְשׁוּ גוֹיִם וּלְאֻמִּים יֶהְגּוּ רִיק: [תהלים ב, א] טז) כֹּה אָמַר יְיָ הִנְנִי מֵקִים עָלֶיךָ רָעָה מִבֵּיתֶךָ וְלָקַחְתִּי אֶת נָשֶׁיךָ לְעֵינֶיךָ וְנָתַתִּי לְרֵעֶיךָ וְשָׁכַב עִם נָשֶׁיךָ לְעֵינֵי הַשֶּׁמֶשׁ הַזֹּאת: [שמואל ב יב, יא] יז) עֹזְבֵי תוֹרָה יְהַלְלוּ רָשָׁע וְשֹׁמְרֵי תוֹרָה יִתְגָּרוּ בָם: [משלי כח, ד] יח) לְדָוִד אַל תִּתְחַר בַּמְּרֵעִים אַל תְּקַנֵּא בְּעֹשֵׂי עַוְלָה: [תהלים לז, א] יט) אַל יְקַנֵּא לִבְּךָ בַּחַטָּאִים כִּי אִם בְּיִרְאַת יְיָ כָּל הַיּוֹם: [משלי כג, יז] כ) יָחִילוּ דְרָכָיו בְּכָל עֵת מָרוֹם מִשְׁפָּטֶיךָ מִנֶּגְדּוֹ כָּל צוֹרְרָיו יָפִיחַ בָּהֶם: [תהלים י, ה] כא) טְהוֹר עֵינַיִם מֵרְאוֹת רָע וְהַבִּיט אֶל עָמָל לֹא תוּכָל לָמָּה תַבִּיט בּוֹגְדִים תַּחֲרִישׁ בְּבַלַּע רָשָׁע צַדִּיק מִמֶּנּוּ: [חבקוק א, יג] כב) יְיָ לֹא יַעַזְבֶנּוּ בְיָדוֹ וְלֹא יַרְשִׁיעֶנּוּ בְּהִשָּׁפְטוֹ: [תהלים לז, לג] כג) לֹא יְאֻנֶּה לַצַּדִּיק כָּל אָוֶן וּרְשָׁעִים מָלְאוּ רָע: [משלי יב, כא] כד) וְשַׂמְתִּי מָקוֹם לְעַמִּי לְיִשְׂרָאֵל וּנְטַעְתִּיו וְשָׁכַן תַּחְתָּיו וְלֹא יִרְגַּז עוֹד וְלֹא יֹסִיפוּ בְנֵי עַוְלָה לְעַנּוֹתוֹ כַּאֲשֶׁר בָּרִאשׁוֹנָה: [שמואל ב ז, י] כה) וְשַׂמְתִּי מָקוֹם לְעַמִּי יִשְׂרָאֵל וּנְטַעְתִּיהוּ וְשָׁכַן תַּחְתָּיו וְלֹא יִרְגַּז עוֹד וְלֹא יוֹסִיפוּ בְנֵי עַוְלָה לְבַלֹּתוֹ כַּאֲשֶׁר בָּרִאשׁוֹנָה: [דברי הימים א יז, ט] כו) וַיֹּאמֶר יְהוֹשָׁפָט הַאֵין פֹּה נָבִיא לַייָ וְנִדְרְשָׁה אֶת יְיָ מֵאוֹתוֹ וַיַּעַן אֶחָד מֵעַבְדֵי מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר פֹּה אֱלִישָׁע בֶּן שָׁפָט אֲשֶׁר יָצַק מַיִם עַל יְדֵי אֵלִיָּהוּ: [מלכים ב ג, יא]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) ב"ב יד: ע"ש, ב) [עי' תוס' יומא לח ב ותוספות כתובות קד ב ס"ה שני], ג) מגילה ו ב, ד) מס' ד"א רבה פרק ב, ה) מגילה ו: ב"מ עא., ו) ב"ר ויצא פ' עא (מהרש"א), ז) עי' בפרש"י שבע"י, ח) פסחים ו:, ט) סדר עולם פ"א, י) בראשית יד ד ועיין שבת יא. וברש"י שם, כ) סדר עולם שם עיין תוספות שבת י: ד"ה ושל סדום, ל) בראשית טו ו, מ) בראשית טו יב.

הגהות וציונים

א] בכת"י הגירסא שקלו בבירותיה מיניה ויהביה ליוסף (והיא הגי' האמיתית דיוסף לא שקיל מיניה רק יעקב נתנה לו, וכן הקשה במראה אש, דק"ס): ב] צ"ל אלעזר (גליון) וכ"ה בכל הדפו"י ובע"י ובכת"י: ג] ס"א אמר סתם ברא דרחים על אבא (גליון) וכ"ה בע"י: ד] אולי צ"ל בזמן הזה, פי' אף בזמן הזה שאין ידינו תקיפה (שו"ת רש"א אלפנדרי ח"א סי' ד): ה] פי' על זה תמצא בהרי"ף בע"י [וברש"ל] ועיין בילקוט תהלים יו"ד רמז תרמ"ט (גליון): ו] נ"א לתורתו (גליון) כ"ה נוסחת השאילתות סימן יט, ועיין לעיל ו ע"ב: ז] בס' שבידינו כתיב לבלותו (גליון) עיין גליון הש"ס שבת נה ע"ב ד"ה תוס' ד"ה מעבירים: ח] כ"ה בדפו"ר, אולם לפי הגהת הגליון באות ב דצ"ל רבי אלעזר צ"ל כאן כדאמר דהרי הוא בעל המימרא: ט] ס"א להתאוות (גליון):

משנת ראשונים

שנאמר הפעם אודה את ה'. אין לי אלא להודות ולשבחו שנתן לי יותר ממה שבקשתי ממנו. [רד"ק, בראשית כט לה]

אל תקרי שמות אלא שמות. הנקוד הוא צורה ונשמה לאותיות, לפיכך לא נעשה הס"ת נקוד לפי שהוא כולל כל הפנים וכו', ואם ננקד הס"ת היה לו גבול ושיעור כדמיון החומר שהגיעה לו צורה ידועה, ולא היה אפשר לו להיות נדרש כי אם לפי הניקוד המסויים באותה תיבה, אבל מפני שס"ת בלול ומובלל בכל מיני שלימות ובכל מלה ומלה נתלים בה תלי תלים לא נעשה מנוקדים, כדי שיהיה נדרש בכל מיני שלימות ולפיכך אמרו אל תקרי כך אלא כך, ואילו היה מסויים לא נוכל לומר כך. [שו"ת רדב"ז חלק ג סי' תרמג]

כל הקובע מקום לתפלתו אויביו נופלים תחתיו. אע"פ שאדם מוצא עצמו רחב לב וקל ההבנה ובעל זכרונות לא יקל בעצמו שלא לקבוע מקום לתורתו, וכל שעושה כן מצליח בלמודו ומנצח החולקים עליו, והוא שאמר אויביו נופלים תחתיו והוא ענין לא יבשו כי ידברו את אויבים בשער. [מאירי] מלמד שגדולה שמושה יותר מלמודה. קרא יהושע בן נון משרת משה להעיר שהסבה היתה בהגעתו למדרגת הנבואה היותו משרת משה כי מפני זה היה תמיד עמו ולמד מחכמתו ומהנהגתו בכל פעולותיו, מה שלא היה דרך לתלמיד שאינו משרת ללומדו. [רלב"ג, יהושע א]

הפנים של זעם, כלומר, שתעבור שעת הכעס, ואעשה לך נחת רוח למלאת כל משאלותיך[יג].

★

מאמר נוסף שאמר רבי יוחנן משמו של רבי שמעון בן יוחי:
וְאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן מִשּׁוּם רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן יוֹחַי, מִיּוֹם שֶׁבָּרָא הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא אֶת עוֹלָמוֹ, לֹא הָיָה אָדָם שֶׁהוֹדָה לְהַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא על טובותיו, **עַד שֶׁבָּאתָה לֵאָה וְהוֹדַתּוּ** - הודתה לקב"ה[יד], **שֶׁנֶּאֱמַר** בפסוק (בראשית כט לה), שכאשר ילדה לאה את יהודה, אמרה **'הַפַּעַם אוֹדֶה אֶת ה''**[טו].

לפי שהוזכר בדברי רבי שמעון בן יוחי הטעם לשמו של יהודה, ממשיכה הגמרא לבאר את הטעם בשמו של ראובן:
לאה קראה לבנה הראשון, **'רְאוּבֵן'** (בראשית כט לב). **אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר,** הטעם שקראה לו בשם זה, מפני **שֶׁאָמְרָה לֵאָה, רְאוּ מַה בֵּין בְּנִי לְבֶן חָמִי** - התבוננו בהבדל שבין ראובן בני, לבין עשו בנו של חמי יצחק[טז], **דְּאִילּוּ בֶּן חָמִי, אַף עַל גַּב דְּמִדַּעְתֵּיהּ זַבְנֵיהּ לִבְכֵירוּתֵיהּ** - אף שמרצונו מכר את הבכורה ליעקב אחיו, **דִּכְתִיב** (בראשית כה לג) **'וַיִּמְכֹּר אֶת בְּכֹרָתוֹ לְיַעֲקֹב'**[יז], **חֲזוּ מַה כְּתִיב בֵּיהּ** - ראו מה נאמר בו (בראשית כז מא), **'וַיִּשְׂטֹם עֵשָׂו אֶת יַעֲקֹב עַל הַבְּרָכָה אֲשֶׁר בֵּרְכוֹ אָבִיו, וַיֹּאמֶר עֵשָׂו בְּלִבּוֹ, יִקְרְבוּ יְמֵי אֵבֶל אָבִי וְאַהַרְגָה אֶת יַעֲקֹב אָחִי'**[יח]. **וְעוֹד כְּתִיב** (בראשית כז לו) **'וַיֹּאמֶר, הֲכִי קָרָא שְׁמוֹ יַעֲקֹב וַיַּעְקְבֵנִי זֶה פַעֲמַיִם וגו''**, אֶת בְּכֹרָתִי לָקָח, וְהִנֵּה עַתָּה לָקַח בִּרְכָתִי', שהתלונן עשו שכביכול יעקב לקח ממנו את הבכורה במרמה[יט]. **וְאִילּוּ בְּנִי** ראובן **אַף עַל גַּב דְּעַל כָּרְחֵיהּ שַׁקְלֵיהּ יוֹסֵף לִבְכֵירוּתֵיהּ מִינֵּיהּ** - אף שבעל כרחו לקח ממנו יוסף את הבכורה[כ], **דִּכְתִיב** (דברי הימים א' ה א) **'וּבְנֵי רְאוּבֵן בְּכוֹר יִשְׂרָאֵל, כִּי הוּא הַבְּכוֹר, וּבְחַלְּלוֹ יְצוּעֵי אָבִיו, נִתְּנָה בְּכֹרָתוֹ לִבְנֵי יוֹסֵף בֶּן יִשְׂרָאֵל, וְלֹא לְהִתְיַחֵשׂ לַבְּכֹרָה'**[כא], **וַאֲפִילּוּ**

יג. **גמרא** (לעיל ע"א) על פי ביאור הכלי חמדה (ר"ס לנילדו, כי תשא ד"ה ולפי - הראשון), והכתב והקבלה (בראשית ג טו). וראה לעיל (ע"א) הרחבת ביאור המאמר בהערות.

יד. **אף** שגם אדם הראשון אמר 'מזמור שיר ליום השבת, טוב להודות לה'' (תהלים נב א-ב) [כמבואר במדרש (ב"ר כב יג)], מכל מקום לא הודה על דבר מסוים, וכן לא הודה ממש, אלא אמר רק שטוב להודות, ואילו לאה הודתה על לידת ראובן. ועוד יש לבאר על פי המבואר בפרקי דרבי אליעזר (פי"ט), שהודאתו לא היתה על טובות ה', אלא הודאה על פשעיו, ולימד לכל הדורות הבאים שכל מי שהוא מודה על פשעיו ועוזבם, ניצול מדינה של גיהנם. פתח עינים (ד"ה לא - השני). ובבן יהוידע (ד"ה והרב) כתב, שלאה היתה הראשונה שהודתה על טובה שנעשתה לה עצמה, ובזה לא מצינו מי שקדם לה. ובזה תירץ מה שהוקשה לו, הרי מצינו עוד שהודו קודם לאה, שמלכי צדק אמר, 'וברוך אל עליון אשר מגן צריך בידיך' וגו' (בראשית יד כ), וכן אליעזר אמר, 'ברוך ה' אלהי אדוני אברהם' (בראשית כד כז), וכל אלו הם עניני הודאה, אלא שלא היתה זו הודאה על טובת עצמם, שמלכי צדק הודה על טובת אברהם, על שהסגיר הקב"ה את אויביו בידיו במלחמה, וכן אליעזר הודה על טובת אברהם, על שהמציא הקב"ה ליצחק בנו את רבקה, וכמו שאמר שם בהמשך הפסוק 'אשר לא עזב חסדו ואמתו מעם אדוני אברהם' וגו'.
במאמר הראשון בענין שקרא אברהם אבינו לקב"ה בשם 'אדון', אמר רבי יוחנן משמו של רבי שמעון בן יוחי, שמיום שברא הקדוש ברוך הוא 'את העולם' לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון, וכאן שינה לשונו ואמר, מיום שברא הקדוש ברוך הוא 'את עולמו'. מפני שעד אברהם אבינו לא קראו באי העולם לקב"ה 'אדון' ולא הכירו כוחו וממשלתו בעולם, והיו סבורים שאף שברא את העולם, מכל מקום אחר הבריאה מסרו לצבא השמים שינהיגו אותו, משום כך לא כינו את העולם 'עולמו של הקב"ה'. לכן במאמר הראשון שעוסק בתקופה שלפני אברהם, אמר מיום שברא הקדוש ברוך הוא 'את העולם', אבל כאן שקודם שבאה לאה כבר הודיע אברהם אבינו לכל באי העולם שהקב"ה הוא שליט בעולמו, אמר 'עולמו'. צל"ח (ד"ה וא"ר יוחנן - השני).

טו. **הטעם** שדווקא בלידת יהודה הודתה לאה לה', לפי שראתה ברוח הקדש שיעקב יעמיד שנים עשר שבטים, וכיון שהיו לו ארבע נשים [רחל, לאה, בלהה וזלפה], היה מן הראוי שכל אחת מנשיו תלד שלשה בנים, וכיון שילדה היא בן רביעי, נתנה הודאה על שעלה בחלקה יותר מן החשבון המגיע לה. רש"י (ד"ה הפעם). וכן כתב הרשב"א (פירושי ההגדות ד"ה אמר) על פי המדרש (ב"ר עא ד). והוסיף, שעד שבאה לאה לא היה מי שזכה לטובה כזו, שניתן לו דבר שהיה ראוי לאחר, ולכן לא היה מי שהודה לקב"ה על ריבוי חסד כזה. והביא את שאמרו במדרש (ב"ר עא ה) שלאה תפשה את אומנות ומעשה ההודאה, ואף בניה כן, והיינו דוד שאמר (תהלים קו א) 'הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו'. ונכלל בהודאת לאה דווקא בלידת יהודה דבר נוסף, שכשעובדי ה' מושפלים, מתמעטת האמונה ומתרבה הכפירה, וכשתגבר יד עובדי ה' ותהיה ניכרת הצלחתם, תרבה ההודאה לה'. ובעת שעומדת מלכות בית דוד וגוברת ידה, יש ריבוי הודאה לה' אף מאומות העולם, עד שיתגיירו כמה מהם. לכן רק כשנולד יהודה שממנו יצאה מלכות בית דוד, הגיעה השעה שתנתן הודאה לקב"ה על ריבוי טובה. וכן יהיה לעתיד לבא, שיעמוד מלך המשיח מזרעו של יהודה וישלוט בארץ, ויקראו כל העמים בשם ה' ויאמרו 'אך שקר נחלו אבותינו' (ירמיה טז יט), וישובו כולם להודות לקב"ה.
ובאבן שלמה (ד"ה ואמר ר"י) פירש, שדווקא בלידת יהודה הודתה לאה, מפני שבכל מאורע שיארע לאדם לא שייכת הודאה גמורה, כי אין האדם יודע מהי טובתו האמיתית, ופעמים שדבר הנראה בעיניו טוב, יהיה לרעתו, ואילו הנראה בעיניו כרע, יהיה טובתו. אבל בלידת יהודה הודתה לאה לקב"ה, כי זו היא טובה ודאית שאין בה רע כלל, כי מיהודה תעמוד מלכות בית דוד ואורו של משיח, ועל ידי כך יתוקן העולם, ובזה שייך לשון הודאה, כי היא טובה אמיתית [אולם גם בשאר הטובות תיקנו חז"ל לברך עליהם, וכמו כן מברכים גם על הרעה, כי יתכן שהן טובות אמיתיות].

טז. **טעם** זה נרמז בחלוקת שמו, 'ראו בן'. וכתב רש"י (ד"ה ראו) שקראה לו כן על שם העתיד. ואף שבפסוקים מבואר טעם אחר, 'ותקרא שמו ראובן, כי אמרה, כי ראה ה' בעניי, כי עתה יאהבני אישי' (בראשית כט לב). תירצו המהרש"א (ח"א ד"ה ראו) והכותב (עין יעקב ד"ה אמרה), שלפי שאותיות 'בן' בשם 'ראובן' אינן מתיישבות בטעם הכתוב בפסוק, שלאה הזכירה בטעם זה רק את ענין ה'ראייה' [ובכותב הוסיף שגם מילת 'ראו' אינה מתיישבת, שנראה שמדברת עם אחרים], לכן דרשו ששם הקב"ה בפיה עתידות בלא שתדע מכך, ואמרה 'ראו מה בין בני לבן חמי'. ובפני יהושע (ד"ה ראובן) הקשה להיפך, מדוע לא מפורש בפסוק עיקר הטעם של קריאת שמו של ראובן כמו שדרש רבי אלעזר כאן. ותירץ בשם גדול אחד, שלא פירשה לאה את הטעם של 'ראו מה בין בני לבן חמי', לפי שהיה בכלל טעם זה, שעתידה גם רחל ללדת בן [והוא יוסף שיטול את בכורת ראובן בעל כרחו, כמבואר בהמשך המאמר], ואז היה נהפך לב בעלה לאהוב יותר את רחל, לכן העלימה דבר זה ואמרה שקראה שמו ראובן מהטעם המפורש בפסוק. וכעין זה כתב הצל"ח (ד"ה ראובן).
במשכיל לדוד (פרדו, בראשית שם) ובדקדוקי רש"י (מירא דכיא בראשית שם) תירצו, שאף שבפסוק מבואר טעם אחר, מ"מ כיון שבכל שאר שמות השבטים נאמר תחילה הטעם לשם שקראום, ואחר כך הוזכר השם, ואילו אצל ראובן הוא להיפך, שתחילה נאמר 'ותקרא שמו ראובן', ואחר כך הטעם 'כי ראה ה' בעניי', לכן משמע שהיה טעם נוסף שנרמז בעצם השם 'ראובן' [וכעין זה כתב בבן יהוידע (ד"ה אמרה)]. וכן כתב במגיד תעלומה (ד"ה ונספרי). והוסיף, שדרשו חז"ל שטעם קריאת השם היה על שם העתיד והיה כמוס עם לאה, מפני שלאה לא היתה משבע נביאות [שנמנו בגמרא (מגילה יד.)] ולא הותר לה לגלות נבואתה לדורות, ועל כן נאמר 'ותקרא שמה ראובן' מטעם הכמוס עמה, וטעם זה הוא 'ראו מה בין בני', אבל לאחרים ששאלו אותה על סיבת קריאת השם, אמרה 'כי ראה ה' בעניי'. ראה עוד בהגהות מהר"ץ חיות (ד"ה ראו), וכן פירושים נוספים בילקוט ביאורים.

יז. **הראיה** אינה רק מהפסוק שהביאה הגמרא, שהרי בו לא מפורש ממש שעשו מכר את הבכורה מרצונו, אלא הראיה היא יחד עם האמור בפסוקים הקודמים שם, שאמר יעקב לעשו 'מכרה כיום את בכורתך לי' (בראשית כה לא) ופירש רש"י, שתמכור לי מכירה ברורה כיום הזה שהוא מאיר בבירור. וכן מהאמור בתחילת הפסוק המובא בגמרא (שם פסוק לג) 'ויאמר יעקב, השבעה לי כיום, וישבע לו'. ובפרט לפי המובא במדרש לקח טוב (בראשית פכ"ה אות לא) 'מהו כיום, מה היום הולך ואינו חוזר, אף מכירתך קיימת בלא חרטה ובלא חזרה'. שפתי חכמים (ד"ה או"ג).

יח. **לפני** מיתתו ביקש יצחק אבינו מעשו בנו הגדול שיביא לו ציד בעבור יברכנו טרם ימות, רבקה ששמעה את דברי יצחק, קראה ליעקב ואמרה לו שתכין מטעמים כדי שילך עמם אל אביו כאילו הוא עשו החוזר מצידו, וכך יברך יצחק את יעקב ולא את עשו, יעקב אכן עשה כך ויצחק בירכו, לאחר מכן בא עשו מהשדה, וכשאמר ליצחק שהוא בנו עשו, חרד יצחק חרדה גדולה (בראשית כז). ואמרו במדרש תנחומא (תולדות כג) שחרדתו היתה מפני שחשש שמא יש בו עון שגרם לו לברך את יעקב בנו הקטן לפני עשו בנו הגדול, אך כאשר צעק עשו בכעסו 'ויעקבני זה פעמים' שאלו יצחק, מה עשה לך. ענה לו עשו, 'את בכורתי לקח', אמר יצחק, הרי חרדתי היתה על שברכתי את הקטן לפני הגדול, עכשיו נתברר שברכתי את הבכור, ולכן 'גם ברוך יהיה'. ועל כך שנא עשו את יעקב ורצה להרגו לאחר מיתת אביו.

יט. **הגמרא** הביאה פסוק נוסף, מפני שבפסוק הראשון הוזכר רק שעשו שנא את יעקב בגלל הברכות שבירכו יצחק אביו, ומובן מזה ששנאו על לקיחת הבכורה, כיון שעל ידה לקח גם את הברכות [כמבואר במדרש תנחומא שהובא בהערה לעיל], אבל לא הוזכר בו בפירוש ששנאו מחמת שקנה ממנו את הבכורה, לכן הביאה הגמרא גם פסוק זה, שבו מבואר בפירוש שכעסו של עשו היה גם על נטילת הבכורה על ידי יעקב. עיון יעקב (ד"ה כתיב), שפתי חכמים (ד"ה חזו).

כ. **יעקב** נתן את הבכורה ליוסף, שנאמר (בראשית מח כב) 'ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך, אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי', ודרשו בגמרא (ב"ב קכג.) שאין לפרש פסוק זה כפשוטו שלקח בחרבו ובקשתו, שנאמר (תהלים מד ז) 'כי לא בקשתי אבטח וחרבי לא תושיעני', אלא 'חרבי' זו תפילה ו'קשתי' זו בקשה, והפסוק מדבר על הבכורה שזכה יעקב לקנות מעשו בתפלתו, ונתנה ליוסף. על פי הרשב"ם (ב"ב קכג. ד"ה זו). ועוד למדו בגמרא (שם) מהפסוק (בראשית מח ה) 'אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי', שמחמת הבכורה שנתן יעקב ליוסף, נחלקו בני יוסף אפרים ומנשה לשני שבטים, וכל אחד מהם קיבל חלק בפני עצמו בארץ ישראל כשאר השבטים, נמצא שיוסף קיבל פי שנים מאחיו, כבכור.

כא. **ביאור** הפסוק הוא, שראובן היה בכור ישראל, ואף על פי כן ניטלה ממנו הבכורה, מפני שאחר פטירת רחל נטל יעקב אבינו את מיטתו שהיתה נתונה תדיר באהל רחל, ונתנה באהל בלהה. וראובן תבע עלבון לאה אמו ואמר, אם רחל אחות אמי היתה צרה לאמי, וכי גם בלהה שפחת אחות אמי תהיה צרה לאמי, וכדי שלא יהיה כן העביר מיטתו של יעקב מאהל בלהה לאהל לאה [כמבואר בגמרא (שבת נה:)], וכיון שחילל יצועי אביו, לכן ניתנה בכורתו ליוסף, ליטול פי שנים כבכור על ידי שנחלקו בניו לשני שבטים. 'ולא להתיחש לבכורה' פירושו, שלא נעשה יוסף בכור גמור, אלא ניתנה לו רק חלק מהבכורה, כי המלוכה שהיתה ראויה בתחילה לראובן מחמת הבכורה,

א"ר יוחנן משום ר"ש בן יוחי מיום שברא הקב"ה את העולם לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון עד שבא אברהם (א) וקראו אדון שנאמר [א] ויאמר אדני אלהים במה אדע כי אירשנה אמר רב אף דניאל לא נענה אלא בשביל אברהם שנא' [ב] ועתה שמע אלהינו אל תפלת עבדך ואל תחנוניו והאר פניך על מקדשך השמם למען אדני למענך מבעי ליה אלא למען אברהם שקראך אדון: וא"ר יוחנן משום ר"ש בן יוחי מנין שאין מרצין לו לאדם בשעת כעסו שנאמר [ג] פני ילכו והנחותי לך: ואמר ר"י משום ר"ש בן יוחי מיום שברא הקב"ה את עולמו לא היה אדם שהודה להקב"ה עד שבאתה לאה והודתו שנאמר [ד] הפעם אודה את ה': [ה] ראובן א"ר אלעזר אמרה לאה ראו מה בין בני לבן חמי דאילו בן חמי אע"ג דמדעתיה זבניה לבכירותיה דכתיב [ו] וימכר את בכרתו ליעקב חזו מה כתיב ביה [ז] וישטם עשו את יעקב וכתיב [ח] ויאמר הכי קרא שמו יעקב ויעקבני זה פעמים וגו' ואילו בני אע"ג דעל כרחיה שקליה [א] יוסף לבכירותיה מניה דכתיב [ט] ובחללו יצועי אביו נתנה בכורתו לבני יוסף אפי' הכי לא אקנא ביה דכתיב [י] וישמע ראובן ויצילהו מידם: [יא] רות [א] מאי רות א"ר יוחנן שזכתה ויצא ממנה דוד שריוהו להקב"ה בשירות ותשבחות מנא לן דשמא גרים אמר רבי אליעזר [ב] דאמר קרא [יב] לכו חזו מפעלות ה' אשר שם שמות בארץ אל תקרי שמות אלא שמות: וא"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי קשה תרבות רעה בתוך ביתו של אדם יותר ממלחמת גוג ומגוג שנאמר [יג] מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו וכתיב בתריה [יד] ה' מה רבו צרי רבים קמים עלי ואילו גבי מלחמת גוג ומגוג כתיב [טו] למה רגשו גוים ולאומים יהגו ריק ואילו מה רבו צרי לא כתיב: מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו מזמור לדוד קינה לדוד מיבעי ליה אמר ר' שמעון בן [ג] אבישלום משל למה הדבר דומה לאדם שיצא עליו שטר חוב קודם שפרעו היה עצב לאחר שפרעו שמח אף כן (ב) דוד כיון שאמר לו הקב"ה [טז] הנני מקים עליך רעה מביתך היה עצב אמר שמא עבד או ממזר הוא דלא חייס עלי כיון דחזא דאבשלום הוא שמח משום הכי אמר מזמור[ג]: וא"ר יוחנן משום ר"ש בן יוחי מותר להתגרות ברשעים בעולם [ד] הזה שנאמר [יז] עוזבי תורה יהללו רשע ושומרי תורה יתגרו בם תניא נמי הכי [ז] רבי דוסתאי בר' מתון אומר מותר להתגרות ברשעים בעוה"ז שנא' עוזבי תורה יהללו רשע וגו' ואם לחשך אדם לומר והא כתיב [יח] אל תתחר במרעים אל תקנא בעושי עולה אמור לו מי שלבו נוקפו אומר כן אלא אל תתחר במרעים להיות כמרעים אל תקנא בעושי עולה להיות כעושי עולה ואומר [יט] אל יקנא לבך בחטאים כי אם ביראת ה' כל היום איני והאמר ר' יצחק אם ראית רשע שהשעה משחקת לו אל תתגרה בו שנאמר [כ] יחילו דרכיו בכל עת ולא עוד אלא שזוכה בדין שנאמר [כ] מרום משפטיך מנגדו ולא עוד אלא שרואה בצריו שנאמר [כ] כל צורריו יפיח בהם לא קשיא הא במילי דידיה הא במילי דשמיא ואיבעית אימא הא והא במילי דשמיא ולא קשיא הא ברשע שהשעה משחקת לו הא ברשע שאין השעה משחקת לו ואב"א הא והא ברשע שהשעה משחקת לו ולא קשיא הא בצדיק גמור הא בצדיק שאינו גמור [ה] דאמר רב הונא מאי דכתיב [כא] למה תביט בוגדים תחריש בבלע רשע צדיק ממנו וכי רשע בולע צדיק והא כתיב [כב] ה' לא יעזבנו בידו וכתיב [כג] לא יאונה לצדיק כל און אלא צדיק ממנו בולע צדיק גמור אינו בולע ואב"א שעה משחקת לו שאני[ו]: וא"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי כל הקובע מקום לתפלתו[ו] אויביו נופלים תחתיו שנאמר [כד] ושמתי מקום לעמי לישראל ונטעתיו ושכן תחתיו ולא ירגז עוד ולא יוסיפו בני עולה לענותו כאשר בראשונה רב הונא רמי כתיב לענותו וכתיב [כה] לכלותו[ז] בתחלה לענותו ולבסוף לכלותו: וא"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי גדולה שמושה של תורה יותר מלמודה שנא' [כו] פה אלישע בן שפט אשר יצק מים על ידי אליהו למד לא נאמר אלא יצק מלמד שגדולה שמושה יותר מלמודה: א"ל רבי יצחק לרב נחמן מ"ט לא אתי מר לבי כנישתא לצלויי אמר ליה לא יכילנא א"ל לכנפי למר עשרה וליצלי אמר ליה טריחא לי מלתא ולימא ליה מר לשלוחא דצבורא בעידנא דמצלי צבורא ליתי ולודעיה למר א"ל מאי כולי האי א"ל דאמר ר' יוחנן משום ר"ש בן יוחי

מאי

אדני אלהים. כתוב באל"ף דל"ת: **הפעם אודה את ה'.** לפי שראתה ברוח הקדש שיעקב מעמיד שנים עשר שבטים ולו ארבע נשים, כיון שילדה בן רביעי הודית על חלקה שעלה יותר מן החשבון המגיע לה[י]: **ראו מה בין בני לבן חמי.** על שם העתיד קראה שמו, כדאמרינן[ס] לקמן שמא גרים: **רות.** המואביה. משום דאיירי בפירושי השמות נקט לה: **למה רגשו גוים.** מה תועלת להם, אלמא דבר קל הוא בעיניו: **מי שלבו נוקפו.** ירא מעבירות שבידו: **אומר כן.** מפרש אל תתחר במרעים אל תתקוטט, והוא אינו כן, אלא אל תתחר במרעים להתגרות[ס] במעשיהם לומר אעשה כן גם אני: **ואומר אל יקנא לבך בחטאים כי אם ביראת ה' כל היום.** (ג) [י] אפשר לומר אל תתקוטט עם רשעים כי אם ביראת ה' יראי ה', אלא על כרחך אל יקנא לבך לעשות כמותן: **יחילו.** יצליחו. וחבירו על כן לא יחיל טובו (איוב כ): **מרום משפטיך מנגדו.** מסולקין דיניך ברחוק הימנו: **יפיח בהם.** בנפיחתו הוא דוחה אותם כקש: **ושמתי מקום.** סיפיה דקרא ולא יוסיפו בני עולה לענותו: **כתיב לענותו.** בספר שמואל: **וכתיב לכלותו.** בדברי הימים (א יז): **בתחלה.** כשנבנה הבית נבנה על מנת שלא לענות עוד אויבים לישראל: **ולבסוף.** כשחטאו נגזר עליהם ענוי, ותפלתם מגינה עליהם מן הכליון: **לא יכילנא.** תש כחי:

עת

לא היה אדם שקראו אדון. וא"ת והא כתיב ברוך ה' אלהי שם (בראשית ט) וי"ל דהתם אינו באל"ף דל"ת שהוא לשון אדנות. וא"ת אמאי לא מייתי קרא אדני אלהים מה תתן לי (שם טו) שהוא כתוב קודם. וי"ל שהפרשיות לא נאמרו כסדר ואין מוקדם ומאוחר בתורה[ח] וזה הפסוק דבין הבתרים היה קודם לכן. וכן צ"ל ע"כ שהרי אברהם היה בן שבעים שנה בברית בין הבתרים[ט]. ואחר הדברים האלה (שם) נאמר אחר מלחמת המלכים כדפירש רש"י בפירוש חומש ובמלחמת המלכים היה בן ע"ג שנים שהרי כל הימים של סדום נ"ב שנים כדאמרי' בפ"ק דשבת (דף י:) לא מהם י"ב שנים שעבדו את כדרלעומר וי"ג שנים של מרידה[י] ונשאר מישובה כ"ו שנים שהיתה בשלוה ובהפיכתה היה אברהם בן צ"ט שנה שהרי היתה ההפיכה שנה אחת קודם שנולד יצחק[כ] לא מהם ששה ועשרים שנה למפרע של שלוה נמצא שבן ע"ג שנה היה במלחמת המלכים. אם כן היתה פרשת בין הבתרים קודם לפרשת אחר הדברים שלש שנים ואותה פרשה מסיימת ויחשבה לו צדקה[ל] ולכן הביא אותו פסוק דבמה אדע שהוא מוקדם. ומזה מיישב רשב"ם דבמקום אחד משמע שהיה לילה דכתיב וספור הככבי' (בראשי' טו) ובתר הכי כתי'[מ] ויהי השמש לבוא משמע שהוא יום. אלא ודאי ש"מ דשני פרשיות הם ולאו בבת אחת נאמרו ואין מוקדם ומאוחר בתורה:

רב

הגהות הב"ח

(א) גמ' שבא אברהם אבינו וקראו: (ב) שם אף כאן דוד כיון: (ג) רש"י ד"ה ואומר וכו' היום. ואי אפשר:

גליון הש"ס

גמ' **אפ"ה לא אקנא ביה כו'.** עב"ב קכג ע"א וברש"א בא"א: שם **אלא שמות.** עי' שם קמג ע"ב תוד"ה שהיו: שם **קינה לדוד מיבעי ליה.** עיין בזוה"ק פרשה וילא ד"ה וירא והנה באר בשדה. דמשני דחשיב דוד דקוב"ה סליק ליה חובוי להוא עלמא. כיון דחמא דהכא בהאי עלמא בעי למיגבי מיניה חדי תו דחמא כו': שם **הא בצדיק גמור כו'.** עי' זוה"ק ר"פ פינחס: שם **שעה משחקת לו שאני כו'.** מג"א ס"ס קנ"ו: שם **גדולה שמושה כו'.** עי' תוס' כתובות י"ז ע"א ד"ה מבטלין:

תורה אור השלם

א) ויאמר אדני אלהים במה אדע כי אירשנה: [בראשית טו, ח]

ב) ועתה שמע אלהינו אל תפלת עבדך ואל תחנוניו והאר פניך על מקדשך השמם למען אדני: [דניאל ט, יז]

ג) ויאמר פני ילכו והנחתי לך: [שמות לג, יד]

ד) ותהר עוד ותלד בן ותאמר הפעם אודה את יי על כן קראה שמו יהודה ותעמד מלדת: [בראשית כט, לה]

ה) ותהר לאה ותלד בן ותקרא שמו ראובן כי אמרה כי ראה יי בעניי כי עתה יאהבני אישי: [בראשית כט, לב]

ו) ויאמר יעקב השבעה לי כיום וישבע לו וימכר את בכרתו ליעקב: [בראשית כה, לג]

ז) וישטם עשו את יעקב על הברכה אשר ברכו אביו ויאמר עשו בלבו יקרבו ימי אבל אבי ואהרגה את יעקב אחי: [בראשית כז, מא]

ח) ויאמר הכי קרא שמו יעקב ויעקבני זה פעמים את בכרתי לקח והנה עתה לקח ברכתי ויאמר הלא אצלת לי ברכה: [בראשית כז, לו]

ט) ובני ראובן בכור ישראל כי הוא הבכור ובחללו יצועי אביו נתנה בכרתו לבני יוסף בן ישראל ולא להתיחש לבכרה: [דברי הימים א ה, א]

י) וישמע ראובן ויצלהו מידם ויאמר לא נכנו נפש: [בראשית לז, כא] יא) וישאו להם נשים מאביות שם האחת ערפה ושם השנית רות וישבו שם כעשר שנים: [רות א, ד] יב) לכו חזו מפעלות יי אשר שם שמות בארץ: [תהלים מו, ט] יג) מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו: [תהלים ג, א] יד) יי מה רבו צרי רבים קמים עלי: [תהלים ג, ב] טו) למה רגשו גוים ולאמים יהגו ריק: [תהלים ב, א] טז) כה אמר יי הנני מקים עליך רעה מביתך ולקחתי את נשיך לעיניך ונתתי לרעיך ושכב עם נשיך לעיני השמש הזאת: [שמואל ב יב, יא] יז) עזבי תורה יהללו רשע ושמרי תורה יתגרו בם: [משלי כח, ד] יח) לדוד אל תתחר במרעים אל תקנא בעשי עולה: [תהלים לז, א] יט) אל יקנא לבך בחטאים כי אם ביראת יי כל היום: [משלי כג, יז] כ) יחילו דרכיו בכל עת מרום משפטיך מנגדו כל צורריו יפיח בהם: [תהלים י, ה] כא) טהור עינים מראות רע והביט אל עמל לא תוכל למה תביט בוגדים תחריש בבלע רשע צדיק ממנו: [חבקוק א, יג] כב) יי לא יעזבנו בידו ולא ירשיענו בהשפטו: [תהלים לז, לג] כג) לא יאנה לצדיק כל און ורשעים מלאו רע: [משלי יב, כא] כד) ושמתי מקום לעמי לישראל ונטעתיו ושכן תחתיו ולא ירגז עוד ולא יסיפו בני עולה לענותו כאשר בראשונה: [שמואל ב ז, י] כה) ושמתי מקום לעמי ישראל ונטעתיהו ושכן תחתיו ולא ירגז עוד ולא יוסיפו בני עולה לבלתו כאשר בראשונה: [דברי הימים א יז, ט] כו) ויאמר יהושפט האין פה נביא ליי ונדרשה את יי מאותו ויען אחד מעבדי מלך ישראל ויאמר פה אלישע בן שפט אשר יצק מים על ידי אליהו: [מלכים ב ג, יא]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) ב"ב יד: ע"ש, ב) [עי' תוס' יומא לח ב ותוספות כתובות קד ב ס"ה שני], ג) מגילה ו ב, ד) מס' ד"א רבה פרק ג, ה) מגילה ו: ב"מ עא., ו) ב"ר ויצא פ' עא (מהרש"א), ז) עי' בפרש"י שבע"י, ח) פסחים ו:, ט) סדר עולם פ"א, י) בראשית יד ד ועיין שבת יא. וברש"י שם, כ) סדר עולם שם עיין תוספות שבת י: ד"ה ושל סדום, ל) בראשית טו ו, מ) בראשית טו יב.

הגהות וציונים

א] בכת"י הגירסא **שקלו בבירותיה מיניה ויהביה ליוסף** (והיא הגי' האמיתית דיוסף לא שקיל מיניה רק יעקב נתנה לו, וכן הקשה במראה אש, דק"ס): ב] צ"ל **אלעזר** (גליון) וכ"ה בכל הדפו"י ובעי' ובכת"י: ג] ס"א **אמר סתם ברא דרחים על אבא** (גליון) וכ"ה בעי': ד] אולי צ"ל **בזמן הזה**, פי' אף בזמן הזה שאין ידינו תקיפה (שו"ת רש"א אלפנדרי ח"א סי' ד): ה] פי' על זה תמצא בהרי"ף בעי' (וברש"ל) ועיין בילקוט תהלים יו"ד רמז תרמ"ט (גליון): ו] נ"א **לתורתו** (גליון) כ"ה נוסחת השאילתות סימן יט, ועיין לעיל ו ע"ב: ז] בס' שבידינו כתיב **לבלותו** (גליון) עיין גליון הש"ס שבת נה ע"ב ד"ה תוס' ד"ה מעבירים: ח] כ"ה בדפו"ר, אולם לפי הגהת הגליון באות ב דצ"ל רבי אלעזר צ"ל כאן **כדאמר** דהדר הוא בעל המימרא: ט] ס"א **להתאוות** (גליון):

משנת ראשונים

שנאמר הפעם אודה את ה'. אין לי אלא להודות ולשבחו שנתן לי יותר ממה שבקשתי ממנו. **[רד"ק, בראשית כט לה]**

אל תקרי שמות אלא שמות. הנקוד הוא צורה ונשמה לאותיות, לפיכך לא נעשה הס"ת נקוד לפי שהוא כולל כל הפנים וכו', ואם ננקד הס"ת היה לו גבול ושיעור כדמיון החומר שהגיעה לו צורה ידועה, ולא היה אפשר לו להיות נדרש כי אם לפי הניקוד המסויים באותה תיבה, אבל מפני שס"ת בלול ומובלל בכל מיני שלימות ובכל מלה ומלה נתלים בה תלי תלים לא נעשה מנוקדים, כדי שיהיה נדרש בכל מיני שלימות ולפיכך אמרו אל תקרי כך אלא כך, ואילו היה מסויים לא נוכל לומר כך. **[שו"ת רדב"ז חלק ג סי' תרמג]**

כל הקובע מקום לתפלתו אויביו נופלים תחתיו. אע"פ שאדם מוצא עצמו רחב לב וקל ההבנה ובעל זכרונות לא יקל בעצמו שלא לקבוע מקום לתורתו, וכל שעושה כן מצליח בלמודו ומנצח החולקים עליו, והוא שאמר אויביו נופלים תחתיו והוא ענין לא יבשו כי ידברו את אויבים בשער. **[מאירי]** **מלמד שגדולה שמושה יותר מלמודה.** קרא יהושע בן נון משרת משה להעיר שהסבה היתה בהגעתו למדרגת הנבואה היותו משרת משה כי מפני זה היה תמיד עמו ולמד מחכמתו ומהנהגתו בכל פעולותיו, מה שלא היה דרך לתלמיד שאינו משרת ללומדו. **[רלב"ג, יהושע א]**

הָכִי - ואף על פי כן, **לָא אִקַּנֵּא בֵּיהּ** - לא קינא ביוסף, **דִּכְתִיב** - כמו שכתוב בפרשת מכירת יוסף (בראשית לז כא), **'וַיִּשְׁמַע רְאוּבֵן וַיַּצִּלֵהוּ מִיָּדָם, וַיֹּאמֶר לֹא נַכֶּנּוּ נָפֶשׁ'**[כב].

מכיון שהגמרא עוסקת בביאור שמות, מוסיפה הגמרא לבאר גם את שמה של רות המואביה:

רוּת המואביה. מבררת הגמרא, **מַאי רוּת** - מה המשמעות של השם 'רות'[כג], **אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, שֶׁזָּכְתָה** רות **וְיָצָא מִמֶּנָּה דָּוִד שֶׁרִיוָּהוּ** [-לשון שובע[כד]] **לְהַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא בְּשִׁירוֹת וְתִשְׁבָּחוֹת**[כה].

הגמרא מבררת מנין שיש משמעות לשם שבו נקרא האדם:

מבררת הגמרא, **מְנָא לָן דִּשְׁמָא גָּרֵים** - מנין לנו ששמו של אדם גורם למאורעות העתידות לבא עליו[כו]. **אָמַר רַבִּי אֱלִיעֶזֶר, דְּאָמַר קְרָא** - שנאמר בפסוק (תהלים מו ט) **'לְכוּ חֲזוּ מִפְעֲלוֹת ה' אֲשֶׁר שָׂם שַׁמּוֹת בָּאָרֶץ', אַל תִּקְרֵי** [-אל תקרא] **'שַׁמּוֹת'** - לשון 'שממה'[כז], **אֶלָּא 'שֵׁמוֹת'**, ולפי זה פירוש הפסוק הוא, לכו וראו את פעולות ה' העתידות לבא על האדם, שהם נמשכים אחרי שמו[כח].

★

הגמרא מביאה מאמר נוסף שאמר רבי יוחנן משמו של רבי שמעון בן יוחי:

וְאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן מִשּׁוּם רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן יוֹחַי, קָשָׁה תַּרְבּוּת רָעָה בְּתוֹךְ בֵּיתוֹ שֶׁל אָדָם - קשה הדבר כשאחד מבני ביתו של אדם גדל בהנהגה רעה[כט], **יוֹתֵר מִמִּלְחֶמֶת גּוֹג וּמָגוֹג. שֶׁנֶּאֱמַר** על ידי דוד בשעה שברח מאבשלום בנו שמרד בו[ל], **'מִזְמוֹר לְדָוִד בְּבָרְחוֹ מִפְּנֵי אַבְשָׁלוֹם בְּנוֹ'** (תהלים ג א), **וּכְתִיב בַּתְרֵיהּ** - ונאמר בפסוק שאחריו, **'ה' מָה רַבּוּ צָרָי, רַבִּים קָמִים עָלָי'**[לא], הרי שעל גודל הכאב שבנו מרד בו ונהפך לו לאויב, אמר דוד שדבר זה הוא ריבוי צרות, **וְאִילּוּ** במזמור שאמר דוד **לְגַבֵּי מִלְחֶמֶת גּוֹג וּמָגוֹג**[לב] **כְּתִיב** (תהלים ב א) רק **'לָמָּה רָגְשׁוּ גוֹיִם וּלְאֻמִּים יֶהְגּוּ רִיק'**, כלומר, מה התועלת שיש לגוים שמתקבצים להלחם, ומדוע מדברים העמים בענין נצחונם במלחמה, דברים ריקים שאין בהם תועלת[לג], **וְאִילּוּ**

לא ניתנה לבני יוסף, אלא ניתנה ליהודה שהיה ראוי והגון לה אפילו לא היה ראובן מחלל יצועי אביו [כמבואר בתוספתא (פ"ד הט"ז)]. רש"י ומצודת דוד (שם).

יש להקשות, מכיון שמבואר בפסוק שנלקחה הבכורה מראובן 'בחללו יצועי אביו', אם כן כיצד עשתה לאה קל וחומר שראובן עדיף מעשו, הרי יש לומר שראובן לא קינא ביוסף, מפני שבסיבת מעשיו נלקחה ממנו הבכורה. כתב בהגהות יעב"ץ (ד"ה אמרה), שמכל מקום ישנה מעלה לראובן מצד אחד, שהיה ראוי לו מחמתו לקנא ביוסף יותר ממה שהיה ראוי לעשו לקנא ביעקב, כי עשו מכר את הבכורה מדעתו וראובן בעל כרחו, ואף על פי כן עשו שנא את יעקב וביקש להורגו, וראובן רצה להציל את יוסף.

כב. ראובן הציל את יוסף מיד האחים על ידי שאמר לאחיו שלא יהרגוהו אלא ישליכוהו לבור, כמבואר בפסוק (בראשית לז כב) 'ויאמר אליהם ראובן אל תשפכו דם, השליכו אותו אל הבור הזה אשר במדבר ויד אל תשלחו בו, למען הציל אותו מידם להשיבו אל אביו'.

מהגמרא כאן מבואר שנתינת הבכורה ליוסף היתה קודם מכירת יוסף, בשעה שחילל ראובן את יצועי אביו, ועל זה אמרו שאף שנלקחה הבכורה מראובן וניתנה ליוסף, דאג להצילו. ואף שאמרו בבבא בתרא (קכג.) שיעקב נתן את הבכורה ליוסף לאחר מכן, כשכר על שכלכלו במצרים. כתב המהרש"א (ח"א ב"ב שם ד"ה מלה"ד) שדברי הגמרא כאן הם על פי מסקנת הגמרא שם. ראה הרחבה בילקוט ביאורים.

כג. עיקר בירור הגמרא הוא, מפני שהדרך היא שגר שמתגייר משנים את שמו, ואילו רות לא שינו את שמה אחר גירותה, לכן מבררת הגמרא מה הטעם לכך. מלבי"ם (רות א ד), בן יהוידע (ד"ה והנה) בשם המפרשים. וכן ביאר בחידושי רעק"א (ד"ה ולענ"ד). והוסיף, שלכן דקדק רש"י (ד"ה רות) לבאר שמדובר כאן ברות המואביה, כדי להשמיענו שבירור הגמרא הוא מדוע נקרא שמה בשם שנתנו לה בגיותה. ראה עוד בעץ יוסף (ד"ה מאי) מה שהביא בשם הזהר (זוהר חדש רות לג:).

המהרש"א (ח"א ב"ב יד: ד"ה למה) הביא פירוש נוסף, שבירור הגמרא אינו מדוע קראו לרות המואביה בשם זה, כי לא מצינו שדרשו חז"ל בשם שניתן לגוי, אלא אם כן יש לו כמה שמות, כגון יתרו ובלעם, אלא הגמרא מבררת על ספר רות, מדוע נקרא שמו 'רות' ולא 'נעמי', שכן ראוי לקרותו, לפי שתחילת הספר ועיקרו עוסק בה. על זה אמר רבי יוחנן, שלכך נקרא הספר רות, כי זהו עיקרו וענינו של הספר, כי מרות יצא דוד שהוא ריוה להקב"ה בשירות ותשבחות וזו התכלית הגמורה. אמנם בחידושי רעק"א (ד"ה ולענ"ד) דחה את דבריו, שלא יתכן לקרות את הספר 'נעמי', משום ששם זה נתהפך, וכלשון הכתוב (רות א כ) 'אל תקראנה לי נעמי קראן לי מרא' וגו'. וכתב עוד, שמלשון רש"י שדקדק לכתוב רות המואביה, משמע שדברי רבי יוחנן לא נאמרו על שם הספר. וראה בילקוט ביאורים פירושים נוספים שהובאו בבירור הגמרא 'מאי רות'.

כד. רש"י (תהלים כג ה). לשון שביעה במשקה. מלבי"ם (ביאור המילות שם).

כה. והיינו ספר תהלים שכתב דוד. וראה בתוספות (ב"ב יד: ד"ה נפורענותא) שלכן סדר הספרים הוא תהלים אחר רות.

כו. מהרש"א (ח"א ד"ה מנלן). וכן אמרו בגמרא (יומא פג:) שרבי מאיר כשהיה מתארח אצל אדם, היה מדייק בשמו של בעל הבית לראות אם שמו נאה, ומראה שמעשיו טובים, ולכן כשהתארח אצל אדם ששמו היה 'כידור', לא הפקיד אצלו את מעותיו, כי סבר שאדם רשע הוא, שנאמר (דברים לב כ) 'כי דור תהפכת המה', ואכן לבסוף כשבאו שאר החכמים שהיו עם רבי מאיר ותבעו את כספם שהפקידו אצלו, אמר להם שלא היו דברים מעולם. וכן במדרש תנחומא (האזינו ז) נאמר בביאור הפסוק (דברים לב ז) 'זכור ימות עולם בינו שנות דור ודור' שלעולם יבדוק אדם מה הם השמות שראוי לקרוא לבנו, שיהיו שמות הראויים לצדיק, כי לפעמים השם גורם טוב או גורם רע, כמו שמצינו במרגלים שדרשו בגמרא (סוטה לד:) שנקראו על שם מעשיהם הרעים. וראה מה שהאריך בענין זה בספר חסידים (סי' רמד).

הכותב (עין יעקב, ד"ה אמרה) ביאר, שאף שביד האדם ניתנה הבחירה לבחור בטוב או ברע, אבל הקב"ה שצופה כל העתידות שם בפי הורי הילד לקרוא את שמו כפי העתיד לבוא עליו, ועדיין נשארה האפשרות ביד האדם לבחור בטוב או ברע, וכמו שאמרו במסכת אבות (פ"ג מט"ו) 'הכל צפוי והרשות נתונה'. וביאר הרמב"ם (פירוש המשניות שם) שאין לחשוב שמכיון שהקב"ה יודע את כל הפעולות, יתחייב בהכרח שיהיה האדם מוכרח לעשות פעולה מן הפעולות, כי אין הדבר כן, אלא כל אדם יכול לבחור במה שיעשה, לטוב או לרע, ולכן שנינו 'והרשות נתונה' כלומר שהבחירה של כל אדם נתונה בידו. וביאר הרמב"ם ענין זה בהלכות תשובה (פ"ה ה"ה) שאף שלכאורה יש כאן סתירה, אין הדבר כן, אלא כשם שהאדם אינו יכול להשיג בשכלו המוגבל את אמיתות הבורא, כך אין כח ביד האדם להשיג ולהבין את דעתו של הבורא, וכיון שכך, אין ביכולתנו לדעת כיצד ידע הקב"ה את כל העתיד להיות, אבל נדע בלי ספק שמעשה האדם הוא ביד האדם, ואין הקב"ה מושכו ולא גוזר עליו לעשות כך. וראה בתוספות יום טוב (אבות שם) ובמגן אבות לרשב"ץ (שם פ"ג מי"ט) שהאריכו בזה.

כז. כי אין לייחס לקב"ה את הפעולה הרעה, שהיא השממה. מהרש"א (ח"א ד"ה מנלן). והריא"ף (על עין יעקב ד"ה אל) כתב שאם היה הפירוש מלשון שממה, היה צריך להיכתב 'שממה' בלשון יחיד 'אשר שם שמה בארץ', או שניהם בלשון רבים 'אשר שם שמות בארצות'. וכיון שנאמר 'שמות בארץ', לכן אמר שאין פירושו מלשון שממה, אלא שֵׁמות, ולמדנו שהשם גורם [אמנם בפשטות הפסוק ביארו המפרשים שם ש'שמות' הוא מלשון שממה].

כח. כפי שנתבאר לעיל מדברי הכותב (עין יעקב ד"ה אמרה). וכן ביאר בתורה לשמה (שו"ת סי' תקכב) שזה פירוש הפסוק 'אשר שם שמות בארץ', שכאשר נולד האדם וקוראים לו אביו ואמו שם אחד העולה בדעתם, אין זה בדרך מקרה, אלא הקב"ה שם בפיהם את השם המוכרח לנשמה זו.

כט. תרבות הוא לשון 'גידול' כמו שנאמר (איכה ב כב) 'אשר טיפחתי ורביתי'. אבן עזרא (במדבר לב יד), ומוסף הערוך (ערך תרבות). ובפירוש נתינה לגר (במדבר שם) כתב שלכן תירגם אונקלוס 'תרבות אנשים חטאים' (במדבר לב יד), 'תלמידי גובריא חייביא', כלומר, תלמידים של אנשים חייבים, כי התלמיד הוא גידוליו של הרב. ראה עוד בגליון רבינו ישראל מברונא (על פירוש הטור בראשית כא יז).

ל. ענין מרד אבשלום מבואר בנביא (שמואל ב' טו-יח). אבשלום מרד בדוד אביו ומשך עמו עם רב, ואף אחיתופל יועצו של דוד מרד בדוד והיה עם אבשלום. דוד ואנשיו נאלצו לברוח מירושלים, ואחיתופל יעץ לאבשלום שיקח שנים עשר אלף איש וירדוף אחר דוד בלילה בעוד דוד עיף ויגע, ויניס את כל העם ויהרוג את המלך לבדו. קודם לכן שלח דוד את חושי הארכי שיצטרף למחנה אבשלום ועל ידי כן יסכל את עצת אחיתופל. חושי הארכי אכן יעץ לאבשלום שאין ראוי לעשות כן, כי דוד ואנשיו גיבורים ולא ברור שיצליח לנצחם, לכן עדיף שיחכה אבשלום עד שכל העם ילך עמו ולאחר מכן יכה את דוד ואנשיו, וסיבב הקב"ה שיקבל אבשלום את עצתו. חושי סיפר לצדוק ואביתר הכהנים את אשר יעץ אחיתופל, והם שלחו את יהונתן ואחימעץ לספר זאת לדוד. כששמע דוד את עצת אחיתופל, ברח ועבר את הירדן, והכין את העם אשר עמו להלחם באבשלום ואנשיו, ונלחמו עמם ונצחום, ונפל עם רב מאד מישראל, ואף אבשלום נהרג במלחמה זו.

לא. במה שאמר דוד 'מה רבו צרי' היתה כוונתו, שאפילו בנו נהפך לו לאויב, ו'רבים קמים עלי' היינו בני אדם גדולים בחכמה בעושר ובקומה כגון שאול ודואג ואחיתופל ושמעי בן גרא, כולם קמים עלי ומתיעצים להלחם עמי. רש"י, רד"ק ומצודת דוד (תהלים ג ב).

לב. מלחמת גוג ומגוג תהיה לעתיד לבא, ומבואר עניינה בדברי הנביא (יחזקאל לח), שיבוא גוג ועם גדול אשר עמו להלחם על בני ישראל ותהיה המלחמה גדולה מאד. ועל אף גודל המלחמה אמר רבי שמעון בן יוחי, שתרבות רעה בתוך ביתו של אדם קשה ממנה. 'גוג' הוא שם המלך, ו'מגוג' היא אומה מבני יפת, שנאמר (בראשית י ב) 'בני יפת גמר ומגוג' וגו'. רד"ק (יחזקאל לח ב).

לג. רש"י (ד"ה למה), מצודת דוד (תהלים ב א).

'רגשו' הוא מלשון חיבור, שמתקבצים יחד אנשים רבים. אבן עזרא ורד"ק (שם).

חז"ל דרשו פסוק זה על מלחמת גוג ומגוג שהתיצבו להלחם נגד ה' ומשיחו, כמבואר בפסוק הבא אחריו 'נוסדו יחד על ה' ועל משיחו', ונחשבים דבריהם כ'ריק' מפני שאין דבר ריק יותר מזה, שבדבריהם הגבילו את כוחותיו של הקב"ה שהוא בעל הכוחות, והוא שנתן להם כח לעשות חיל בעת הצלחתם, וכל שכן שיוכל ליטול מהם את כוחם

א"ר יוחנן משום ר"ש בן יוחי מיום שברא הקב"ה את העולם לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון עד שבא אברהם (א) וקראו אדון שנאמר א) ויאמר אדני אלהים במה אדע כי אירשנה אמר רב אף דניאל לא נענה אלא בשביל אברהם שנא' ב) ועתה שמע אלהינו אל תפלת עבדך ואל תחנוניו והאר פניך על מקדשך השמם למען אדני למענך מבעי ליה אלא למען אברהם שקראך אדון: וא"ר יוחנן משום ר"ש בן יוחי מנין שאין מרצין לו לאדם בשעת כעסו שנאמר ג) פני ילכו והנחותי לך: ואמר ר"י משום ר"ש בן יוחי מיום שברא הקב"ה את עולמו לא היה אדם שהודה להקב"ה עד שבאתה לאה והודתו שנאמר ד) הפעם אודה את ה': ה) ראובן א"ר אלעזר אמרה לאה ראו מה בין בני לבן חמי דאילו בן חמי אע"ג דמדעתיה זבניה לבכירותיה דכתיב ו) וימכר את בכרתו ליעקב חזו מה כתיב ביה ז) וישטם עשו את יעקב וכתיב ח) ויאמר הכי קרא שמו יעקב ויעקבני זה פעמים וגו' ואילו בני אע"ג דעל כרחיה שקליה[א] יוסף לבכירותיה מניה דכתיב ט) ובחללו יצועי אביו נתנה בכורתו לבני יוסף ° אפי' הכי לא אקנא ביה דכתיב י) וישמע ראובן ויצילהו מידם: יא) רות א) מאי רות א"ר יוחנן שזכתה ויצא ממנה דוד שריוהו להקב"ה בשירות ותשבחות מנא לן דשמא גרים אמר רבי אליעזר[ב] דאמר קרא יב) לכו חזו מפעלות ה' אשר שם שמות בארץ אל תקרי שמות ° אלא שמות: וא"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי קשה תרבות רעה בתוך ביתו של אדם יותר ממלחמת גוג ומגוג שנאמר יג) מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו וכתיב בתריה יד) ה' מה רבו צרי רבים קמים עלי ואילו גבי מלחמת גוג ומגוג כתיב טו) למה רגשו גוים ולאומים יהגו ריק ואילו מה רבו צרי לא כתיב: מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו מזמור לדוד ° קינה לדוד מיבעי ליה אמר ר' שמעון בן ג) אבישלום משל למה הדבר דומה לאדם שיצא עליו שטר חוב קודם שפרעו היה עצב לאחר שפרעו שמח אף כן (ב) דוד כיון שאמר לו הקב"ה טז) הנני מקים עליך רעה מביתך היה עצב אמר שמא עבד או ממזר הוא דלא חייס עלי כיון דחזא דאבשלום הוא שמח משום הכי אמר מזמור[ג]: ג) וא"ר יוחנן משום ר"ש בן יוחי מותר להתגרות ברשעים בעולם[ד] הזה שנאמר יז) עוזבי תורה יהללו רשע ושומרי תורה יתגרו בם תניא נמי הכי ד) רבי דוסתאי בר' מתון אומר מותר להתגרות ברשעים בעוה"ז שנא' עוזבי תורה יהללו רשע וגו' ואם לחשך אדם לומר והא כתיב יח) אל תתחר במרעים אל תקנא בעושי עולה אמור לו מי שלבו נוקפו אומר כן אלא אל תתחר במרעים להיות כמרעים אל תקנא בעושי עולה להיות כעושי עולה ואומר יט) אל יקנא לבך בחטאים כי אם ביראת ה' כל היום איני והאמר ר' יצחק אם ראית רשע שהשעה משחקת לו אל תתגרה בו שנאמר כ) יחילו דרכיו בכל עת ולא עוד אלא שזוכה בדין שנאמר כ) מרום משפטיך מנגדו ולא עוד אלא שרואה בצריו שנאמר כ) כל צורריו יפיח בהם לא קשיא הא במילי דידיה הא במילי דשמיא ואיבעית אימא הא והא במילי דשמיא ולא קשיא הא ברשע שהשעה משחקת לו הא ברשע שאין השעה משחקת לו ואב"א הא והא ברשע שהשעה משחקת לו ולא קשיא ° הא בצדיק גמור הא בצדיק שאינו גמור ה) דאמר רב הונא מאי דכתיב כא) למה תביט בוגדים תחריש בבלע רשע צדיק ממנו וכי רשע בולע צדיק והא כתיב כב) ה' לא יעזבנו בידו וכתיב כג) לא יאונה לצדיק כל און אלא צדיק ממנו בולע צדיק גמור אינו בולע ואב"א ° שעה משחקת לו שאני[ה]: וא"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי כל הקובע מקום לתפלתו[ו] אויביו נופלים תחתיו שנאמר כד) ושמתי מקום לעמי לישראל ונטעתיו ושכן תחתיו ולא ירגז עוד ולא יוסיפו בני עולה לענותו כאשר בראשונה רב הונא רמי כתיב לענותו וכתיב כה) לכלותו[ז] בתחלה לענותו ולבסוף לכלותו: וא"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי ° גדולה שמושה של תורה יותר מלמודה שנא' כו) פה אלישע בן שפט אשר יצק מים על ידי אליהו למד לא נאמר אלא יצק מלמד שגדולה שמושה יותר מלמודה: א"ל רבי יצחק לרב נחמן מ"ט לא אתי מר לבי כנישתא לצלויי אמר ליה לא יכילנא א"ל לכנפי למר עשרה וליצלי אמר ליה טריחא לי מלתא ולימא ליה מר לשלוחא דצבורא בעידנא דמצלי צבורא ליתי ולודעיה למר א"ל מאי כולי האי א"ל דאמר ר' יוחנן משום ר"ש בן יוחי מאי

רש"י

אדני אלהים. כתוב באל"ף דל"ת: הפעם אודה את ה'. לפי שראתה ברוח הקדש שיעקב מעמיד שנים עשר שבטים ולו ארבע נשים, כיון שילדה בן רביעי הודית על חלקה שעלה יותר מן החשבון המגיע לה[י]: ראו מה בין בני לבן חמי. על שם העתיד קראה שמו, כדאמרינן[ס] לקמן שמא גרים: רות. המואביה. משום דאיירי בפירושי השמות נקט לה: למה רגשו גוים. מה תועלת להם, אלמא דבר קל הוא בעיניו: מי שלבו נוקפו. היראה מעבירות שבידו: אומר כן. מפרש אל תתחר במרעים אל תתקוטט, והוא אינו כן, אלא אל תתחר במרעים להתגרות[ע] במעשיהם לומר אעשה כן גם אני: ואומר אל יקנא לבך בחטאים כי אם ביראת ה' כל היום. (ג) י) אפשר לומר אל תתקוטט עם רשעים כי אם ביראת ה' יראי ה', אלא על כרחך אל יקנא לבך לעשות כמותן: יחילו. יצליחו. וחבירו על כן לא יחיל טובו (איוב כ): מרום משפטיך מנגדו. מסולקין דיניך ברחוק הימנו: יפיח בהם. בנפיחתו הוא דוחה אותם כקש: ושמתי מקום. סיפיה דקרא ולא יוסיפו בני עולה לענותו: כתיב לענותו. בספר שמואל: וכתיב לכלותו. בדברי הימים (א יז): בתחלה. כשנבנה הבית נבנה על מנת שלא לענות עוד אויבים לישראל: ולבסוף. כשחטאו נגזר עליהם עוני, ותפלתם מגינה עליהם מן הכליון: לא יכילנא. חש כחי:

תוספות

לא היה אדם שקראו אדון. וא"ת והא כתיב ברוך ה' אלהי שם (בראשית ט) וי"ל דהתם אינו באל"ף דל"ת שהוא לשון אדנות. וא"ת אמאי לא מייתי קרא אדני אלהים מה תתן לי (שם טו) שהוא כתוב קודם. וי"ל שהפרשיות לא נאמרו כסדר ואין מוקדם ומאוחר בתורה[ח] וזה הפסוק דבין הבתרים היה קודם לכן. וכן צ"ל ע"כ שהרי אברהם היה בן שבעים שנה בברית בין הבתרים[ט]. ואחר הדברים האלה (שם) נאמר אחר מלחמת המלכים כדפירש רש"י בפירוש חומש ובמלחמת המלכים היה בן ע"ג שנים שהרי כל הימים של סדום נ"ב שנים כדאמרי' בפ"ק דשבת (דף י:) לא מהם י"ב שנים שעבדו את כדרלעומר וי"ג שנים של מרידה[י] ונשאר מישובה כ"ו שנים שהיתה בשלוה ובהפיכתה היה אברהם בן צ"ט שנה שהרי היתה ההפיכה שנה אחת קודם שנולד יצחק[כ] לא מהם ששה ועשרים שנה למפרע של שלוה נמצא שבן ע"ג שנה היה במלחמת המלכים. אם כן היתה פרשת בין הבתרים קודם לפרשת אחר הדברים שלש שנים ואותה פרשה מסיימת ויחשבה לו צדקה[ל] ולכך הביא אותו פסוק דבמה אדע שהוא מוקדם. ומזה מיישב רשב"ם דבמקום אחד משמע שהיה לילה דכתיב וספור הככבי' (בראשי' טו) ובתר הכי כתי'[מ] ויהי השמש לבוא משמע שהוא יום. אלא ודאי ש"מ דשני פרשיות הם ולאו בבת אחת נאמרו ואין מוקדם ומאוחר בתורה:

הגהות הב"ח

(א) גמ' שבא אברהם אבינו וקראו: (ב) שם אף כאן דוד כיון: (ג) רש"י ד"ה ואומר וכו' היום. ואי אפשר:

גליון הש"ס

גמ' אפ"ה לא אקנא ביה כו'. עב"ב קכג ע"א וברש"א בת"א: שם אלא שמות. עי' סס קמג ע"ב תוד"ה שהיו: שם קינה לדוד מיבעי ליה. עיין בזוה"ק פרשה וילא ד"ה וירא והנה באר בשדה. דמשני דחשיב דוד דקוב"ה סליק ליה חובוי להאי עלמא. כיון דחמא דהכא בהאי עלמא בעי למיגבי מיניה חדי תו דחמא כו': שם הא בצדיק גמור כו'. עי' זוה"ק ר"פ פינחס: שם שעה משחקת לו שאני כו'. מג"א ס"ס קנ"ו: שם גדולה שמושה כו'. עי' תוס' כתובות י"ז ע"א ד"ה מבטלין:

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמַר אֲדֹנָי אֱלֹהִים בַּמָּה אֵדַע כִּי אִירָשֶׁנָּה: [בראשית טו, ח]

ב) וְעַתָּה שְׁמַע אֱלֹהֵינוּ אֶל תְּפִלַּת עַבְדְּךָ וְאֶל תַּחֲנוּנָיו וְהָאֵר פָּנֶיךָ עַל מִקְדָּשְׁךָ הַשָּׁמֵם לְמַעַן אֲדֹנָי: [דניאל ט, יז]

ג) וַיֹּאמַר פָּנַי יֵלֵכוּ וַהֲנִחֹתִי לָךְ: [שמות לג, יד]

ד) וַתַּהַר עוֹד וַתֵּלֶד בֵּן וַתֹּאמֶר הַפַּעַם אוֹדֶה אֶת יְיָ עַל כֵּן קָרְאָה שְׁמוֹ יְהוּדָה וַתַּעֲמֹד מִלֶּדֶת: [בראשית כט, לה]

ה) וַתַּהַר לֵאָה וַתֵּלֶד בֵּן וַתִּקְרָא שְׁמוֹ רְאוּבֵן כִּי אָמְרָה כִּי רָאָה יְיָ בְּעָנְיִי כִּי עַתָּה יֶאֱהָבַנִי אִישִׁי: [בראשית כט, לב]

ו) וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב הִשָּׁבְעָה לִּי כַּיּוֹם וַיִּשָּׁבַע לוֹ וַיִּמְכֹּר אֶת בְּכֹרָתוֹ לְיַעֲקֹב: [בראשית כה, לג]

ז) וַיִּשְׂטֹם עֵשָׂו אֶת יַעֲקֹב עַל הַבְּרָכָה אֲשֶׁר בֵּרְכוֹ אָבִיו וַיֹּאמֶר עֵשָׂו בְּלִבּוֹ יִקְרְבוּ יְמֵי אֵבֶל אָבִי וְאַהַרְגָה אֶת יַעֲקֹב אָחִי: [בראשית כז, מא]

ח) וַיֹּאמֶר הֲכִי קָרָא שְׁמוֹ יַעֲקֹב וַיַּעְקְבֵנִי זֶה פַעֲמַיִם אֶת בְּכֹרָתִי לָקָח וְהִנֵּה עַתָּה לָקַח בִּרְכָתִי וַיֹּאמַר הֲלֹא אָצַלְתָּ לִּי בְּרָכָה: [בראשית כז, לו]

ט) וּבְנֵי רְאוּבֵן בְּכוֹר יִשְׂרָאֵל כִּי הוּא הַבְּכוֹר וּבְחַלְּלוֹ יְצוּעֵי אָבִיו נִתְּנָה בְּכֹרָתוֹ לִבְנֵי יוֹסֵף בֶּן יִשְׂרָאֵל וְלֹא לְהִתְיַחֵשׂ לַבְּכֹרָה: [דברי הימים א ה, א]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) ב"ב יד: ע"ש, ב) [עי' תוס' יומא לח ב ותוספות כתובות קד ב ס"ה שני], ג) מגילה ו ב, ד) מס' ד"א רבה פרק ג, ה) מגילה ו: ב"מ עא., ו) ב"ר ויצא פ' עא (מהרש"א), ז) עי' בפרש"י שבע"י, ח) פסחים ו:, ט) סדר עולם פ"א, י) בראשית יד ד ועיין שבת יא. וברש"י שם, כ) סדר עולם שם עיין תוספות שבת י: ד"ה ושל סדום, ל) בראשית טו ו, מ) בראשית טו יב.

הגהות וציונים

א] בכת"י הגירסא שקלו בבירותיה מיניה ויהביה ליוסף (והיא הגי' האמיתית דיוסף לא שקיל מיניה רק יעקב נתנה לו, וכן הקשה במראה אש, דק"ס): ב] צ"ל אלעזר (גליון) וכ"ה בכל הדפו"י ובע"י ובכת"י: ג] ס"א אמר סתם ברא דרחים על אבא (גליון) וכ"ה בע"י: ד] אולי צ"ל בזמן הזה, פי' אף בזמן הזה שאין ידינו תקיפה (שו"ת רש"א אלפנדרי ח"א סי' ד): ה] פי' על זה תמצא בהרי"ף בע"י [וברש"ל] ועיין בילקוט תהלים יו"ד רמז תרמ"ט (גליון): ו] נ"א לתורתו (גליון) כ"ה נוסחת השאילתות סימן יט, ועיין לעיל ו ע"ב: ז] בס' שבידינו כתיב לבלותו (גליון) עיין גליון הש"ס שבת נה ע"ב ד"ה תוס' ד"ה מעבירם: ס] כ"ה בדפו"ר, אולם לפי הגהת הגליון באות ב דצ"ל רבי אלעזר צ"ל כאן כדאמר דהרי הוא בעל המימרא: ע] ס"א להתאוות (גליון):

משנת ראשונים

שנאמר הפעם אודה את ה'. אין לי אלא להודות ולשבחו שנתן לי יותר ממה שבקשתי ממנו. [רד"ק, בראשית כט לה]

אל תקרי שמות אלא שמות. הנקוד הוא צורה ונשמה לאותיות, לפיכך לא נעשה הס"ת נקוד לפי שהוא כולל כל הפנים וכו', ואם ננקד הס"ת היה לו גבול ושיעור כדמיון החומר שהגיעה לו צורה ידועה, ולא היה אפשר לו להיות נדרש כי אם לפי הניקוד המסויים באותה תיבה, אבל מפני שס"ת בלול ומובלל בכל מיני שלימות ובכל מלה ומלה נתלים בה תלי תלים לא נעשה מנוקדים, כדי שיהיה נדרש בכל מיני שלימות ולפיכך אמרו אל תקרי כך אלא כך, ואילו היה מסויים לא נוכל לומר כך. [שו"ת רדב"ז חלק ג סי' תרמג]

כל הקובע מקום לתפלתו אויביו נופלים תחתיו. אע"פ שאדם מוצא עצמו רחב לב וקל ההבנה ובעל זכרונות לא יקל בעצמו שלא לקבוע מקום לתורתו, וכל שעושה כן מצליח בלמודו ומנצח החולקים עליו, והוא שאמר אויביו נופלים תחתיו והוא ענין לא יבשו כי ידברו את אויבים בשער. [מאירי] מלמד שגדולה שמושה יותר מלמודה. קרא יהושע בן נון משרת משה להעיר שהסבה היתה בהגעתו למדרגת הנבואה היותו משרת משה כי מפני זה היה תמיד עמו ולמד מחכמתו ומהנהגתו בכל פעולותיו, מה שלא היה דרך לתלמיד שאינו משרת ללומדו. [רלב"ג, יהושע א]

י) וַיִּשְׁמַע רְאוּבֵן וַיַּצִּלֵהוּ מִיָּדָם וַיֹּאמֶר לֹא נַכֶּנּוּ נָפֶשׁ: [בראשית לז, כא] יא) וַיִּשְׂאוּ לָהֶם נָשִׁים מֹאֲבִיּוֹת שֵׁם הָאַחַת עָרְפָּה וְשֵׁם הַשֵּׁנִית רוּת וַיֵּשְׁבוּ שָׁם כְּעֶשֶׂר שָׁנִים: [רות א, ד] יב) לְכוּ חֲזוּ מִפְעֲלוֹת יְיָ אֲשֶׁר שָׂם שַׁמּוֹת בָּאָרֶץ: [תהלים מו, ט] יג) מִזְמוֹר לְדָוִד בְּבָרְחוֹ מִפְּנֵי אַבְשָׁלוֹם בְּנוֹ: [תהלים ג, א] יד) יְיָ מָה רַבּוּ צָרָי רַבִּים קָמִים עָלָי: [תהלים ג, ב] טו) לָמָּה רָגְשׁוּ גוֹיִם וּלְאֻמִּים יֶהְגּוּ רִיק: [תהלים ב, א] טז) כֹּה אָמַר יְיָ הִנְנִי מֵקִים עָלֶיךָ רָעָה מִבֵּיתֶךָ וְלָקַחְתִּי אֶת נָשֶׁיךָ לְעֵינֶיךָ וְנָתַתִּי לְרֵעֶיךָ וְשָׁכַב עִם נָשֶׁיךָ לְעֵינֵי הַשֶּׁמֶשׁ הַזֹּאת: [שמואל ב יב, יא] יז) עֹזְבֵי תוֹרָה יְהַלְלוּ רָשָׁע וְשֹׁמְרֵי תוֹרָה יִתְגָּרוּ בָם: [משלי כח, ד] יח) לְדָוִד אַל תִּתְחַר בַּמְּרֵעִים אַל תְּקַנֵּא בְּעֹשֵׂי עַוְלָה: [תהלים לז, א] יט) אַל יְקַנֵּא לִבְּךָ בַּחַטָּאִים כִּי אִם בְּיִרְאַת יְיָ כָּל הַיּוֹם: [משלי כג, יז] כ) יָחִילוּ דְרָכָיו בְּכָל עֵת מָרוֹם מִשְׁפָּטֶיךָ מִנֶּגְדּוֹ כָּל צוֹרְרָיו יָפִיחַ בָּהֶם: [תהלים י, ה] כא) טְהוֹר עֵינַיִם מֵרְאוֹת רָע וְהַבִּיט אֶל עָמָל לֹא תוּכָל לָמָּה תַבִּיט בּוֹגְדִים תַּחֲרִישׁ בְּבַלַּע רָשָׁע צַדִּיק מִמֶּנּוּ: [חבקוק א, יג] כב) יְיָ לֹא יַעַזְבֶנּוּ בְיָדוֹ וְלֹא יַרְשִׁיעֶנּוּ בְּהִשָּׁפְטוֹ: [תהלים לז, לג] כג) לֹא יְאֻנֶּה לַצַּדִּיק כָּל אָוֶן וּרְשָׁעִים מָלְאוּ רָע: [משלי יב, כא] כד) וְשַׂמְתִּי מָקוֹם לְעַמִּי לְיִשְׂרָאֵל וּנְטַעְתִּיו וְשָׁכַן תַּחְתָּיו וְלֹא יִרְגַּז עוֹד וְלֹא יֹסִיפוּ בְנֵי עַוְלָה לְעַנּוֹתוֹ כַּאֲשֶׁר בָּרִאשׁוֹנָה: [שמואל ב ז, י] כה) וְשַׂמְתִּי מָקוֹם לְעַמִּי יִשְׂרָאֵל וּנְטַעְתִּיהוּ וְשָׁכַן תַּחְתָּיו וְלֹא יִרְגַּז עוֹד וְלֹא יוֹסִיפוּ בְנֵי עַוְלָה לְבַלֹּתוֹ כַּאֲשֶׁר בָּרִאשׁוֹנָה: [דברי הימים א יז, ט] כו) וַיֹּאמֶר יְהוֹשָׁפָט הַאֵין פֹּה נָבִיא לַייָ וְנִדְרְשָׁה אֶת יְיָ מֵאוֹתוֹ וַיַּעַן אֶחָד מֵעַבְדֵי מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר פֹּה אֱלִישָׁע בֶּן שָׁפָט אֲשֶׁר יָצַק מַיִם עַל יְדֵי אֵלִיָּהוּ: [מלכים ב ג, יא]

'מָה רַבּוּ צָרָי' שהוא לשון ריבוי צרות, לֹא כְּתִיב, משמע ממה שאמר דוד על מלחמת גוג ומגוג שאין לגוים תועלת בה, שהיתה קלה בעיניו[לד], ולכן גם לא אמר עליה 'מה רבו צרי' כמו שאמר על מרידת אבשלום, למדנו מכך שהקושי במלחמת גוג ומגוג מועט מהקושי שיש לאדם כשבנו יוצא לתרבות רעה.

הגמרא מבארת את הפסוק שהובא לעיל לגבי מרידת אבשלום בדוד:

נאמר בפסוק, '**מִזְמוֹר לְדָוִד בְּבָרְחוֹ מִפְּנֵי אַבְשָׁלוֹם בְּנוֹ**'. תמהה הגמרא, **מִזְמוֹר לְדָוִד** - וכי על מרידת אבשלום היה ראוי לומר מזמור, **קִינָה לְדָוִד מִיבְּעֵי לֵיהּ** - הלא היה ראוי לומר קינה על כך[לה]. מיישבת הגמרא, **אָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן אֲבִישָׁלוֹם, מָשָׁל לְמָה הַדָּבָר דּוֹמֶה** - מעשה זה שאמר דוד מזמור על מרידת אבשלום, יש להמשילו **לְאָדָם שֶׁיָּצָא עָלָיו שְׁטַר חוֹב**, והוא מחויב בו בסכום גדול שאין לו מהיכן לשלמו, **קוֹדֶם שֶׁפְּרָעוֹ הָיָה עָצֵב**, כי דאג מהיכן יהיה לו ממון לשלם חוב זה, **לְאַחַר שֶׁפְּרָעוֹ שָׂמֵחַ** - ולאחר שהשיג את הממון הנחוץ ופרע את החוב, שמח שהצליח לפרוע את חובו[לו]. **אַף כֵּן דָּוִד, כֵּיוָן שֶׁאָמַר לוֹ הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא** (שמואל ב' יב יא) **'הִנְנִי מֵקִים עָלֶיךָ רָעָה מִבֵּיתֶךָ'**, כלומר שיענש בכך שאחד מבני ביתו ימרוד בו וישלוט על כל אשר לו[לז], לכן **הָיָה עָצֵב, אָמַר שֶׁמָּא** האדם שימרוד **בִּי עֶבֶד אוֹ מַמְזֵר הוּא**[לח], **דְּלָא חַיֵּיס עֲלַי** - שלא ירחם עלי, **כֵּיוָן דַּחֲזָא דְּאַבְשָׁלוֹם הוּא** - כיון שראה שהמורד בו הוא אבשלום בנו, **שָׂמַח**[לט], **וּמִשּׁוּם הָכִי** [-ולכן] **אָמַר מִזְמוֹר** ולא קינה[מ].

★

הגמרא מביאה מאמר נוסף שאמר רבי יוחנן משמו של רבי שמעון בן יוחי:

וְאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן מִשּׁוּם רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן יוֹחַי, מוּתָּר לְהִתְגָּרוֹת בָּרְשָׁעִים בָּעוֹלָם הַזֶּה - מותר לריב עם הרשעים בעולם הזה[מא], **שֶׁנֶּאֱמַר** (משלי כח ד) **'עֹזְבֵי תוֹרָה יְהַלְלוּ רָשָׁע, וְשֹׁמְרֵי תוֹרָה יִתְגָּרוּ בָם'**, כלומר, שומרי התורה יתגרו בעוזבי התורה[מב].

הגמרא מביאה ברייתא ששנינו בה כדברי רבי שמעון בן יוחי במאמר זה:

תַּנְיָא נַמִּי הָכִי - שנינו כן אף בברייתא, **רַבִּי דּוֹסְתָּאִי בְּרַבִּי מָתוּן אוֹמֵר, מוּתָּר לְהִתְגָּרוֹת בָּרְשָׁעִים בָּעוֹלָם הַזֶּה, שֶׁנֶּאֱמַר 'עֹזְבֵי**

בעת שנגזרה מפלתם. פירוש תהלים לרמ"ד וואלי (שם).

כתב במגיד תעלומה (ד"ה קשה - הראשון), שהשמיענו רבי שמעון בן יוחי דבר זה כדי שידע האדם להתפלל שלא תהיה תרבות רעה בתוך ביתו. והקשה (שם ד"ה קשה - השני), מדוע מעשה אבשלום נקרא 'תרבות רעה' הלא היתה זו מלחמה גדולה, והיה צריך לומר שקשה מלחמה בתוך ביתו של אדם יותר ממלחמת גוג ומגוג. ותירץ, שנקרא רק תרבות רעה כיון שבשעה שנרדף דוד על ידי אבשלום בנו, ידע שלא יאונה לו רע ולא ימיתהו אבשלום, שהרי הבטיחו נתן הנביא (שמואל ב' יב יג) 'גם ה' העביר חטאתך, לא תמות', ואמר רבי שמעון שאף על פי כן קשה תרבות רעה כזו בתוך ביתו של אדם, יותר ממלחמת גוג ומגוג שאף בה יודעים אנו שלא תצליח מלחמתם, כמבואר ביחזקאל (לח כא-כג) וכמו שאמר דוד עליהם (תהלים ב ד) 'יושב בשמים ישחק, ה' ילעג למו', כי תרבות רעה בתוך ביתו של אדם, אפילו באופן זה קשה היא.

לד. רש"י (ד"ה למה). וראה בביאורי רש"י מדוע לא ביאר רש"י כמו שמשמע מפשטות הגמרא, שהראיה היא ממה שלא אמר דוד 'מה רבו צרי' על מלחמת גוג ומגוג.

לה. יש להקשות, הלא מבואר בגמרא (לקמן נד.) שחייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה, אם כן ניתן לומר שדוד המלך אמר מזמור, מפני שבירך על הרעה בשמחה כשם שהיה מברך על הטובה. תירץ בהגהות מלא הרועים (ד"ה מזמור) שהחובה לברך על הרעה בשמחה, היא אחר שנעשתה הרעה ואין אפשרות שיתוקן הדבר, אבל כל עוד לא נעשה דבר הרעה, אף שנגזר הדין, עדיין צריך להתפלל בבכיה ותענית על ביטול הגזירה, ולכן שאלה הגמרא שאין מקום לומר שדוד אמר לשון שמחה על גזירה זו, שהרי עדיין היה ניתן להתפלל על ביטולה. ותירצה הגמרא שדוד המלך אמר 'מזמור' כי הבין שעל ידי הצער שבבריחתו ועל ידי רדיפתו של אבשלום נתקיים כבר גזר הדין עליו [כמבואר בתירוץ הגמרא בהמשך, שהיה ידוע לדוד שצריך להתקיים בו גזר דין, כיון שאמר לו הקב"ה שיביא עליו רעה], ומעתה בירך את ה' בשמחה על הרעה, כשם שהיה מברכו על הטובה.

לו. מהרש"א (ח"א ד"ה לאדם). וראה עוד בהערה להלן שיתבאר מדוע אין לפרש את המשל כפשוטו בשטר חוב שיש לו ממון בכדי לפורעו.

לז. רד"ק (שמואל ב' יב יא) בשם רב סעדיה גאון.

פסוק זה נאמר אחר שהוכיח נתן הנביא את דוד המלך על אשר לקח את בת שבע אשת אוריה החתי לאשה, ונאמר לו שיענש בכך שתקום עליו רעה מביתו.

לח. משמע שמלבד עבד, היה בביתו של דוד גם ממזר, שהרי הנביא אמר לו 'מביתך', ואולי צריך לומר 'שמא עבד והוא ממזר'. וממזר הוא עז פנים כמבואר במסכת כלה (פ"א הכ"ב). שפתי חכמים (ד"ה כיון וד"ה ממזר).

לט. יש להקשות, מדוע שמח דוד כשראה שהרעה באה עליו מבנו, הרי אבשלום עמד להורגו, כמבואר בנביא (שמואל ב' יז) שהתיעץ אבשלום עם אחיתופל להרוג את דוד, וכן אמר דוד בעצמו (שם טז יא) 'הנה בני אשר יצא ממעי מבקש את נפשי', ולולא שהפר ה' את עצת אחיתופל להרוג את דוד, היה אבשלום הורגו, ולא היה מרחם עליו, ואם כן מדוע שמח דוד. תירץ המהרש"א (ח"א ד"ה לאדם) שאף שבפסוקים לא מבואר שחס אבשלום על אביו אלא להיפך, מכל מקום דוד חשב שאבשלום יחוס עליו ולכן אמר מזמור. ובאהבת יהונתן (ר"י אייבשיץ, הפטרת עקב) תירץ, שישנם שני סוגים של דיני שמים, האחד פורענות שבאה על האדם לנקותו ולזככו כדי לטהרו מחטאיו, והשניה הסרת השגחת השם מן האדם ומסירתו לקבל צרכיו ע"י מערכת השמים, וזו אינה כפרת עוונותיו. ולפי צורת הפורענות ידע האדם אם הגזירה שבאה עליו היא פורענות מהשם, או שהוסרה ממנו השגחת השי"ת ולכן פגעי הטבע שולטים בו, שאם הצרה היא כדרך הטבע וכהרגלו של עולם הרי שסרה ההשגחה ממנו, אך אם הצרות משונות ושלא כדרך הטבע, בהכרח שמהשם הן ובהשגחה כדי לכפר על עוונותיו. ולכן כל עוד לא ידע דוד איזה צרה תבוא עליו, חשש שמא ממזר או עבד יפגעו בו, והוא עונש טבעי שכן דרך העבד שרצונו למרוד באדוניו, ואם יהיה כן, אות הוא שהוסרה ממנו השגחת ה'. אך כשנודע לו שבנו רוצה להורגו, שמח, כי מכה זו שלא כדרך הטבע היא, ומוכח מכך שהשגחת הקב"ה עליו, ולכן אמר מזמור על כפרת עוונותיו. וראה פירושים נוספים בילקוט ביאורים.

לכאורה סותרת שמחת דוד המלך על כך שבנו הוא שמרד בו, את המאמר הקודם שקשה תרבות רעה בתוך ביתו של אדם יותר ממלחמת גוג ומגוג. וביאר בעיון יעקב (ד"ה וכתיב), שמאמר זה מלמדנו ששאר גידולים רעים בתוך ביתו של אדם שאינם בניו או בנותיו, קשים יותר מתרבות רעה של בנו. ולכן אף שתרבות רעה של בנו, קשה יותר ממלחמת גוג ומגוג, מכל מקום תרבות רעה בתוך ביתו שאינה מבנו, קשה יותר, ולכן שמח דוד שהרעה הגיעה מבנו ולא מעבד וממזר, וכעין זה כתב גם הריא"ף (ד"ה קשה).

מ. הקשה המהרש"א (ח"א ד"ה לאדם), שהיה לגמרא לומר בביאור הנמשל, 'אף כן דוד', כלומר כמו במשל ששמח הלוה בפרעון החוב, אף דוד שמח בכך שפרע את חובו ונענש על ידי אבשלום. ומה שהוסיפה הגמרא 'כיון שאמר לו הקב"ה הנני מקים רעה' וכו', לכאורה אין זה המשך הנמשל אלא פירוש נוסף מדוע שמח דוד, שמלבד שפרע את חובו, שמח גם בכך שהעונש שבא עליו הוא מבנו שירחם עליו. אולם מלשון הגמרא שלא אמרה 'דבר אחר, כיון שאמר לו הקב"ה' וכו', משמע שאין כאן שני פירושים אלא הכל הוא פירוש אחד. לכך צריך לפרש שהמשל שהביאה הגמרא אינו משטר חוב היוצא על לוה שיש לו ממון לפרוע את חובו, כי אדם כזה אינו עצב אף קודם הפרעון, שהרי יכול לשלם את חובו ולהפטר. אלא המשל הוא מאדם שיצא עליו שטר חוב גדול והוא עצב מפני שאין לו מנין לשלמו, ולאחר שהשיגה ידו ופרעו, הוא שמח. כן הוא בנמשל, דוד חשב שלא יוכל לסבול את פרעון העונש, כי שמא עבד או ממזר ימרוד בו, ומכיון שראה שאבשלום מרד בו, אמר מזמור. וראה ביאורים נוספים בילקוט ביאורים.

בקדושה וברכה (סמיכת חכמים ד"ה מזמור) הקשה שלכאורה המשל אינו דומה לנמשל, כי הלוה שמח כשפרע חובו מכל וכל, ושמחת דוד היתה על שהקילו במשפטו. ותירץ, שדוד המלך כשראה שהרעה מביתו באה לו על ידי בנו, לא חשש שבנו יהרגנו אם ישיגו, כי ידע שבן מרחם על אביו, והבין מכך שעונשו היה רק בריחה וטלטול ממקום למקום, ונמצא שפרע את כל חובו.

בגליון הש"ס (ד"ה קינה) הביא את דברי הזהר (ח"א ויגש קנא:) שיישב על תמיהת הגמרא, מדוע אמר דוד 'מזמור' ולא 'קינה', שדוד המלך חשב שהקב"ה ישמור את עונו ויעונישו עליו בעולם הבא, וכיון שראה שהקב"ה גובה את חובותיו ומענישו בעולם הזה, שמח.

מא. 'להתגרות' הוא לשון תגרה ומריבה. מצודת ציון (משלי כח ד). בערוך (ערך גר - השישי) הביא שעל הפסוק (ישעיה יט ב) 'וסכסכתי מצרים במצרים' תרגם יונתן, 'ואגרי מצראי במצראי', וכתב שהוא מלשון הפסוק (דברים ב ט) 'ואל תתגר בם'.

במאמר זה חידש רבי שמעון בן יוחי, שאין לאסור להתגרות ברשעים, מחמת הסכנה שירדפוהו ויזיקוהו. מהרש"א (ח"א ד"ה מותר).

צריך ביאור, מדוע הוסיף רבי שמעון בן יוחי במאמרו שהיתר ההתגרות ברשעים הוא 'בעולם הזה', הלא פשוט שמדובר על העולם הזה, שהרי בעולם הבא לא יהיו הצדיקים והרשעים יחד במחיצה אחת, כי הצדיקים יהיו בגן עדן והרשעים בגיהנום, ולא יקרבו זה אל זה שיוכל הצדיק להתגרות ברשע. כתב הצל"ח (ד"ה וא"ר יוחנן - השני), שכוונתו בזה לרמז, שלא רק בענייני המצוות ועבודת ה' מותר להתגרות בהם, אלא אף בעסקי העולם הזה. ולכן אמר 'מותר' להתגרות ברשעים, כי בענייני העולם הזה אין חובה להתגרות בהם, ואם היתה כוונתו להתגרות בעניני מצוות ועבודת ה', היה לו לומר 'מצוה' להתגרות ברשעים, שאין בזה היתר בלבד אלא חובה לעשות כן. וראה תירוצים נוספים בילקוט ביאורים.

מב. אבן עזרא ומלבי"ם (משלי כח ד). פירוש הפסוק הוא, שעוזבי התורה שלמדו תורה ופרשו ממנה, הם המהללים את הרשעים מפני שמקנאים בהצלחתם. וגרועים הם מהרשע עצמו, שהרשע יודע בעצמו רוע מעשיו אלא שהולך אחר תאוות לבו, אבל עוזבי תורה מהללים מעשיו ושמחים הם ברע [ועליהם אמרו בגמרא (פסחים מט:), שמי ששנה ופירש קשה שנאתו לחכמים יותר מכולם]. אבל שומרי תורה מבינים שמעשי הרשע רעים הם ושעתיד להענש עליהם, והם מתגרים בעוזבי התורה המהללים את הרשע. על פי מצודת

א"ר יוחנן משום ר"ש בן יוחי מיום שברא הקב"ה את העולם לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון עד שבא אברהם (א) וקראו אדון שנאמר [א] ויאמר אדני אלהים במה אדע כי אירשנה אמר רב אף דניאל לא נענה אלא בשביל אברהם שנא' [ב] ועתה שמע אלהינו אל תפלת עבדך ואל תחנוניו והאר פניך על מקדשך השמם למען אדני למענך מבעי ליה אלא למען אברהם שקראך אדון: וא"ר יוחנן משום ר"ש בן יוחי מנין שאין מרצין לו לאדם בשעת כעסו שנאמר [ג] פני ילכו והנחותי לך: ואמר ר"י משום ר"ש בן יוחי מיום שברא הקב"ה את עולמו לא היה אדם שהודה להקב"ה עד שבאתה לאה והודתו שנאמר [ד] הפעם אודה את ה': [ה] ראובן א"ר אלעזר אמרה לאה ראו מה בין בני לבן חמי דאילו בן חמי אע"ג דמדעתיה זבניה לבכירותיה דכתיב [ו] וימכר את בכרתו ליעקב חזו מה כתיב ביה [ז] וישטם עשו את יעקב וכתיב [ח] ויאמר הכי קרא שמו יעקב ויעקבני זה פעמים וגו' ואילו בני אע"ג דעל כרחיה שקליה[א] יוסף לבכירותיה מניה דכתיב [ט] ובחללו יצועי אביו נתנה בכורתו לבני יוסף אפי' הכי לא אקנא ביה דכתיב [י] וישמע ראובן ויצילהו מידם: [יא] רות [ב] מאי רות א"ר יוחנן שזכתה ויצא ממנה דוד שריוהו להקב"ה בשירות ותשבחות מנא לן דשמא גרים אמר רבי אליעזר[ב] דאמר קרא [יב] לכו חזו מפעלות ה' אשר שם שמות בארץ אל תקרי שמות אלא שמות: וא"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי קשה תרבות רעה בתוך ביתו של אדם יותר ממלחמת גוג ומגוג שנאמר [יג] מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו וכתיב בתריה [יד] ה' מה רבו צרי רבים קמים עלי ואילו גבי מלחמת גוג ומגוג כתיב [טו] למה רגשו גוים ולאומים יהגו ריק ואילו מה רבו צרי לא כתיב: מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו מזמור לדוד קינה לדוד מיבעי ליה אמר ר' שמעון בן [ג] אבישלום משל למה הדבר דומה לאדם שיצא עליו שטר חוב קודם שפרעו היה עצב לאחר שפרעו שמח אף כן (ב) דוד כיון שאמר לו הקב"ה [טז] הנני מקים עליך רעה מביתך היה עצב אמר שמא עבד או ממזר הוא דלא חיים עלי כיון דחזא דאבשלום הוא שמח משום הכי אמר מזמור[ג]: וא"ר יוחנן משום ר"ש בן יוחי מותר להתגרות ברשעים בעולם[ד] הזה שנאמר [יז] עוזבי תורה יהללו רשע ושומרי תורה יתגרו בם תניא נמי הכי [ז] רבי דוסתאי בר' מתון אומר מותר להתגרות ברשעים בעוה"ז שנא' עוזבי תורה יהללו רשע וגו' ואם לחשך אדם לומר והא כתיב [יח] אל תתחר במרעים אל תקנא בעושי עולה אמור לו מי שלבו נוקפו אומר כן אלא אל תתחר במרעים להיות כמרעים אל תקנא בעושי עולה להיות כעושי עולה ואומר [יט] אל יקנא לבך בחטאים כי אם ביראת ה' כל היום איני והאמר ר' יצחק אם ראית רשע שהשעה משחקת לו אל תתגרה בו שנאמר [כ] יחילו דרכיו בכל עת ולא עוד אלא שזוכה בדין שנאמר [כ] מרום משפטיך מנגדו ולא עוד אלא שרואה בצריו שנאמר [כ] כל צורריו יפיח בהם לא קשיא הא במילי דידיה הא במילי דשמיא ואיבעית אימא הא והא במילי דשמיא ולא קשיא הא ברשע שהשעה משחקת לו הא ברשע שאין השעה משחקת לו ואב"א הא והא ברשע שהשעה משחקת לו ולא קשיא הא בצדיק גמור הא בצדיק שאינו גמור [ה] דאמר רב הונא מאי דכתיב [כא] למה תביט בוגדים תחריש בבלע רשע צדיק ממנו וכי רשע בולע צדיק והא כתיב [כב] ה' לא יעזבנו בידו וכתיב [כג] לא יאונה לצדיק כל און אלא צדיק ממנו בולע צדיק גמור אינו בולע ואב"א שעה משחקת לו שאני[ו]: וא"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי כל הקובע מקום לתפלתו[י] אויביו נופלים תחתיו שנאמר [כד] ושמתי מקום לעמי לישראל ונטעתיו ושכן תחתיו ולא ירגז עוד ולא יוסיפו בני עולה לענותו כאשר בראשונה רב הונא רמי כתיב לענותו וכתיב [כה] לכלותו[ז] בתחלה לענותו ולבסוף לכלותו: וא"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי גדולה שמושה של תורה יותר מלמודה שנא' [כו] פה אלישע בן שפט אשר יצק מים על ידי אליהו למד לא נאמר אלא יצק מלמד שגדולה שמושה יותר מלמודה: א"ל רבי יצחק לרב נחמן מ"ט לא אתי מר לבי כנישתא לצלויי אמר ליה לא יכילנא א"ל לכנפי למר עשרה וליצלי אמר ליה טריחא לי מלתא ולימא ליה מר לשלוחא דצבורא בעידנא דמצלי צבורא ליתי ולודעיה למר א"ל מאי כולי האי א"ל דאמר ר' יוחנן משום ר"ש בן יוחי

מאי

רש"י

אדני אלהים. כתוב באל"ף דל"ת: הפעם אודה את ה'. לפי שראתה ברוח הקדש שיעקב מעמיד שנים עשר שבטים ולו ארבע נשים, כיון שילדה בן רביעי הודית על חלקה שעלה יותר מן החשבון המגיע לה[י]: ראו מה בין בני לבן חמי. על שם העתיד קראה שמו, כדאמרינן[ק] לקמן שמא גרים: רות. המואביה. משום דאיירי בפירושי השמות נקט לה: למה רגשו גוים. מה תועלת להם, אלמא דבר קל הוא בעיניו: מי שלבו נוקפו. הירא מעבירות שבידו: אומר כן. מפרש אל תתחר במרעים אל תתקוטט, והוא אינו כן, אלא אל תתחר במרעים להתגרות[ט] במעשיהם לומר אעשה כן גם אני: ואומר אל יקנא לבך בחטאים כי אם ביראת ה' כל היום. (ג) [י] אפשר לומר אל תתקוטט עם רשעים כי אם ביראת ה' יראי ה', אלא על כרחך אל יקנא לבך לעשות כמותן: יחילו. יצליחו. ותבירו על כן לא יחיל טובו (איוב כ): מרום משפטיך מנגדו. מסולקין דיניך ברחוק הימנו: יפיח בהם. בנפיחתו הוא דוחה אותם כקש: ושמתי מקום. סיפיה דקרא ולא יוסיפו בני עולה לענותו: כתיב לענותו. בספר שמואל: וכתיב לכלותו. בדברי הימים (א יז): בתחלה. כשנבנה הבית נבנה על מנת שלא לענות עוד אויבים לישראל: ולבסוף. כשחטאו נגזר עליהם ענוי, ותפלתם מגינה עליהם מן הכליון: לא יכילנא. תש כחי:

עת

תוספות

לא היה אדם שקראו אדון. וא"ת והא כתיב ברוך ה' אלהי שם (בראשית ט) וי"ל דהתם אינו באל"ף דל"ת שהוא לשון אדנות. וא"ת אמאי לא מייתי קרא אדני אלהים מה תתן לי (שם טו) שהוא כתוב קודם. וי"ל שהפרשיות לא נאמרו כסדר ואין מוקדם ומאוחר בתורה[ק] וזה הפסוק דבין הבתרים היה קודם לכן. וכן צ"ל ע"כ שהרי אברהם היה בן שבעים שנה בברית בין הבתרים[ט]. ואחר הדברים האלה (שם) נאמר אחר מלחמת המלכים כדפירש רש"י בפירוש חומש ובמלחמת המלכים היה בן ע"ג שנים שהרי כל הימים של סדום נ"ב שנים כדאמרי' בפ"ק דשבת (דף י:) לא מהם י"ב שנים שעבדו את כדרלעומר וי"ג שנים של מרידה[י] ונשאר מישובה כ"ו שנים שהיתה בשלוה ובהפיכתה היה אברהם בן צ"ט שנה שהרי היתה ההפיכה שנה אחת קודם שנולד יצחק[כ] לא מהם ששה ועשרים שנה למפרע של שלוה נמצא שבן ע"ג שנה היה במלחמת המלכים. אם כן היתה פרשת בין הבתרים קודם לפרשת אחר הדברים שלש שנים ואותה פרשה מסיימת ויחשבה לו צדקה[ל] ולכך הביא אותו פסוק דבמה אדע שהוא מוקדם. ומזה מיישב רשב"ם דמקום אחד משמע שהיה לילה דכתיב וספור הככבי' (בראשי' טו) ובתר הכי כתי'[מ] ויהי השמש לבוא משמע שהוא יום. אלא ודאי ש"מ דשני פרשיות הם ולאו בבת אחת נאמרו ואין מוקדם ומאוחר בתורה:

רב

הגהות הב"ח

(א) גמ' שבא אברהם אבינו וקראו: (ב) שם אף כאן דוד כיון: (ג) רש"י ד"ה ואומר וכו' היום. ואי אפשר:

גליון הש"ס

גמ' אפ"ה לא אקנא ביה כו'. עב"ב קכג ע"א וברש"א בח"א: שם אלא שמות. עי' שם קמג ע"ב תוד"ה שהיו: שם קינה לדוד מיבעי ליה. עיין בזוה"ק פרשה וילא ד"ה וירא והנה באר בשדה. דמשני דחשיב דוד דקוב"ה סליק ליה חובוי להאי עלמא. כיון דחמא דהכא בהאי עלמא בעי למיגבי מיניה חדי תו דחמא כו': שם הא בצדיק גמור כו'. עי' זוה"ק ר"פ פינחס: שם שעה משחקת לו שאני כו'. מג"א ס"ם קנ"ו: שם גדולה שמושה כו'. עי' תוס' כתובות י"ז ע"א ד"ה מבטלין:

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמַר אֲדֹנָי אֱלֹהִים בַּמָּה אֵדַע כִּי אִירָשֶׁנָּה: [בראשית טו, ח]

ב) וְעַתָּה שְׁמַע אֱלֹהֵינוּ אֶל תְּפִלַּת עַבְדְּךָ וְאֶל תַּחֲנוּנָיו וְהָאֵר פָּנֶיךָ עַל מִקְדָּשְׁךָ הַשָּׁמֵם לְמַעַן אֲדֹנָי: [דניאל ט, יז]

ג) וַיֹּאמַר פָּנַי יֵלֵכוּ וַהֲנִחֹתִי לָךְ: [שמות לג, יד]

ד) וַתַּהַר עוֹד וַתֵּלֶד בֵּן וַתֹּאמֶר הַפַּעַם אוֹדֶה אֶת יְיָ עַל כֵּן קָרְאָה שְׁמוֹ יְהוּדָה וַתַּעֲמֹד מִלֶּדֶת: [בראשית כט, לה]

ה) וַתַּהַר לֵאָה וַתֵּלֶד בֵּן וַתִּקְרָא שְׁמוֹ רְאוּבֵן כִּי אָמְרָה כִּי רָאָה יְיָ בְּעָנְיִי כִּי עַתָּה יֶאֱהָבַנִי אִישִׁי: [בראשית כט, לב]

ו) וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב הִשָּׁבְעָה לִּי כַּיּוֹם וַיִּשָּׁבַע לוֹ וַיִּמְכֹּר אֶת בְּכֹרָתוֹ לְיַעֲקֹב: [בראשית כה, לג]

ז) וַיִּשְׂטֹם עֵשָׂו אֶת יַעֲקֹב עַל הַבְּרָכָה אֲשֶׁר בֵּרְכוֹ אָבִיו וַיֹּאמֶר עֵשָׂו בְּלִבּוֹ יִקְרְבוּ יְמֵי אֵבֶל אָבִי וְאַהַרְגָה אֶת יַעֲקֹב אָחִי: [בראשית כז, מא]

ח) וַיֹּאמֶר הֲכִי קָרָא שְׁמוֹ יַעֲקֹב וַיַּעְקְבֵנִי זֶה פַעֲמַיִם אֶת בְּכֹרָתִי לָקָח וְהִנֵּה עַתָּה לָקַח בִּרְכָתִי וַיֹּאמַר הֲלֹא אָצַלְתָּ לִּי בְּרָכָה: [בראשית כז, לו]

ט) וּבְנֵי רְאוּבֵן בְּכוֹר יִשְׂרָאֵל כִּי הוּא הַבְּכוֹר וּבְחַלְּלוֹ יְצוּעֵי אָבִיו נִתְּנָה בְּכֹרָתוֹ לִבְנֵי יוֹסֵף בֶּן יִשְׂרָאֵל וְלֹא לְהִתְיַחֵשׂ לַבְּכֹרָה: [דברי הימים א ה, א]

י) וַיִּשְׁמַע רְאוּבֵן וַיַּצִּלֵהוּ מִיָּדָם וַיֹּאמֶר לֹא נַכֶּנּוּ נָפֶשׁ: [בראשית לז, כא] יא) וַיִּשְׂאוּ לָהֶם נָשִׁים מֹאֲבִיּוֹת שֵׁם הָאַחַת עָרְפָּה וְשֵׁם הַשֵּׁנִית רוּת וַיֵּשְׁבוּ שָׁם כְּעֶשֶׂר שָׁנִים: [רות א, ד] יב) לְכוּ חֲזוּ מִפְעֲלוֹת יְיָ אֲשֶׁר שָׂם שַׁמּוֹת בָּאָרֶץ: [תהלים מו, ט] יג) מִזְמוֹר לְדָוִד בְּבָרְחוֹ מִפְּנֵי אַבְשָׁלוֹם בְּנוֹ: [תהלים ג, א] יד) יְיָ מָה רַבּוּ צָרָי רַבִּים קָמִים עָלָי: [תהלים ג, ב] טו) לָמָּה רָגְשׁוּ גוֹיִם וּלְאֻמִּים יֶהְגּוּ רִיק: [תהלים ב, א] טז) כֹּה אָמַר יְיָ הִנְנִי מֵקִים עָלֶיךָ רָעָה מִבֵּיתֶךָ וְלָקַחְתִּי אֶת נָשֶׁיךָ לְעֵינֶיךָ וְנָתַתִּי לְרֵעֶיךָ וְשָׁכַב עִם נָשֶׁיךָ לְעֵינֵי הַשֶּׁמֶשׁ הַזֹּאת: [שמואל ב יב, יא] יז) עֹזְבֵי תוֹרָה יְהַלְלוּ רָשָׁע וְשֹׁמְרֵי תוֹרָה יִתְגָּרוּ בָם: [משלי כח, ד] יח) לְדָוִד אַל תִּתְחַר בַּמְּרֵעִים אַל תְּקַנֵּא בְּעֹשֵׂי עַוְלָה: [תהלים לז, א] יט) אַל יְקַנֵּא לִבְּךָ בַּחַטָּאִים כִּי אִם בְּיִרְאַת יְיָ כָּל הַיּוֹם: [משלי כג, יז] כ) יָחִילוּ דְרָכָיו בְּכָל עֵת מָרוֹם מִשְׁפָּטֶיךָ מִנֶּגְדּוֹ כָּל צוֹרְרָיו יָפִיחַ בָּהֶם: [תהלים י, ה] כא) טְהוֹר עֵינַיִם מֵרְאוֹת רָע וְהַבִּיט אֶל עָמָל לֹא תוּכָל לָמָּה תַבִּיט בּוֹגְדִים תַּחֲרִישׁ בְּבַלַּע רָשָׁע צַדִּיק מִמֶּנּוּ: [חבקוק א, יג] כב) יְיָ לֹא יַעַזְבֶנּוּ בְיָדוֹ וְלֹא יַרְשִׁיעֶנּוּ בְּהִשָּׁפְטוֹ: [תהלים לז, לג] כג) לֹא יְאֻנֶּה לַצַּדִּיק כָּל אָוֶן וּרְשָׁעִים מָלְאוּ רָע: [משלי יב, כא] כד) וְשַׂמְתִּי מָקוֹם לְעַמִּי לְיִשְׂרָאֵל וּנְטַעְתִּיו וְשָׁכַן תַּחְתָּיו וְלֹא יִרְגַּז עוֹד וְלֹא יֹסִיפוּ בְנֵי עַוְלָה לְעַנּוֹתוֹ כַּאֲשֶׁר בָּרִאשׁוֹנָה: [שמואל ב ז, י] כה) וְשַׂמְתִּי מָקוֹם לְעַמִּי יִשְׂרָאֵל וּנְטַעְתִּיהוּ וְשָׁכַן תַּחְתָּיו וְלֹא יִרְגַּז עוֹד וְלֹא יוֹסִיפוּ בְנֵי עַוְלָה לְבַלֹּתוֹ כַּאֲשֶׁר בָּרִאשׁוֹנָה: [דברי הימים א יז, ט] כו) וַיֹּאמֶר יְהוֹשָׁפָט הַאֵין פֹּה נָבִיא לַייָ וְנִדְרְשָׁה אֶת יְיָ מֵאוֹתוֹ וַיַּעַן אֶחָד מֵעַבְדֵי מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר פֹּה אֱלִישָׁע בֶּן שָׁפָט אֲשֶׁר יָצַק מַיִם עַל יְדֵי אֵלִיָּהוּ: [מלכים ב ג, יא]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) ב"ב יד: ע"ש, ב) [עי' תוס' יומא לח ב ותוספות כתובות קד ב ס"ה שני], ג) מגילה ו ב, ד) מס' ד"א רבה פרק ב, ה) מגילה ו: ב"מ עא., ו) ב"ר ויצא פ' עא (מהרש"א), ז) עי' בפרש"י שבע"י, ח) פסחים ו:, ט) סדר עולם פ"א, י) בראשית יד ד ועיין שבת יא. וברש"י שם, כ) סדר עולם שם עיין תוספות שבת י: ד"ה ושל סדום, ל) בראשית טו ו, מ) בראשית טו יב.

הגהות וציונים

א] בכת"י הגירסא שקלו בבירותיה מיניה ויהביה ליוסף (והיא הגי' האמיתית דיוסף לא שקיל מיניה רק יעקב נתנה לו, וכן הקשה במראה אש, דק"ס): ב] צ"ל אלעזר (גליון) וכ"ה בכל הדפו"י ובע"י ובכת"י: ג] ס"א אמר סתם ברא דרחים על אבא (גליון) וכ"ה בע"י: ד] אולי צ"ל בזמן הזה, פי' אף בזמן הזה שאין ידינו תקיפה (שו"ת רש"א אלפנדרי ח"א סי' ד): ה] פי' על זה תמצא בהרי"ף בע"י [וברש"ל] ועיין בילקוט תהלים יו"ד רמז תרמ"ט (גליון): ו] נ"א לתורתו (גליון) כ"ה נוסחת השאילתות סימן יט, ועיין לעיל ו ע"ב: ז] בס' שבידינו כתיב לבלותו (גליון) עיין גליון הש"ס שבת נה ע"ב ד"ה תוס' ד"ה מעבירים: ח] כ"ה בדפו"ר, אולם לפי הגהת הגליון באות ב דצ"ל רבי אלעזר צ"ל כאן כדאמר דהרי הוא בעל המימרא: ט] ס"א להתאוות (גליון):

משנת ראשונים

שנאמר הפעם אודה את ה'. אין לי אלא להודות ולשבחו שנתן לי יותר ממה שבקשתי ממנו.
[רד"ק, בראשית כט לה]

אל תקרי שמות אלא שמות. הנקוד הוא צורה ונשמה לאותיות, לפיכך לא נעשה הס"ת נקוד לפי שהוא כולל כל הפנים וכו', ואם ננקד הס"ת היה לו גבול ושיעור כדמיון החומר שהגיעה לו צורה ידועה, ולא היה אפשר לו להיות נדרש כי אם לפי הניקוד המסויים באותה תיבה, אבל מפני שס"ת בלול ומובלל בכל מיני שלימות ובכל מלה ומלה נתלים בה תלי תלים לא נעשה מנוקדים, כדי שיהיה נדרש בכל מיני שלימות ולפיכך אמרו אל תקרי כך אלא כך, ואילו היה מסויים לא נוכל לומר כך.
[שו"ת רדב"ז חלק ג סי' תרמג]

כל הקובע מקום לתפלתו אויביו נופלים תחתיו. אע"פ שאדם מוצא עצמו רחב לב וקל ההבנה ובעל זכרונות לא יקל בעצמו שלא לקבוע מקום לתורתו, וכל שעושה כן מצליח בלמודו ומנצח החולקים עליו, והוא שאמר אויביו נופלים תחתיו והוא ענין לא יבשו כי ידברו את אויבים בשער. [מאירי] מלמד שגדולה שמושה יותר מלמודה. קרא יהושע בן נון משרת משה להעיר שהסבה היתה בהגעתו למדרגת הנבואה היותו משרת משה כי מפני זה היה תמיד עמו ולמד מחכמתו ומהנהגתו בכל פעולותיו, מה שלא היה דרך לתלמיד שאינו משרת ללומדו.
[רלב"ג, יהושע א]

תּוֹרָה יְהַלְלוּ רָשָׁע' וגו'. וְאִם לְחָשְׁךָ אָדָם באזנך **לוֹמַר** ולהקשות[מג], **וְהָא כְּתִיב** - והרי כתוב (תהלים לז א), **'אַל תִּתְחַר בַּמְּרֵעִים, אַל תְּקַנֵּא בְּעֹשֵׂי עַוְלָה'**, ויפרש אותו אדם את תיבת 'תתחר' מלשון התגרות והתקוטטות[מד], ואת תיבת 'תקנא' מלשון קנאות[מה], ולפי פירושו יקשה לך, שמצא פסוק האוסר להתגרות ולהתקוטט עם הרשעים. אתה **אֱמוֹר לוֹ** שאין הפירוש כן, אלא **מִי שֶׁלִּבּוֹ נוֹקְפוֹ** - מי שירא מעבירות שבידו[מו] **אוֹמֵר** ומפרש **כֵּן, אֶלָּא** הפירוש הנכון של תיבת 'תתחר' הוא מענין התאוות למעשיו, והרצון לאחוז בהם ולעשות כמותם[מז], ופירוש הפסוק הוא, **'אַל תִּתְחַר בַּמְּרֵעִים'** - אל תתאווה מהנהגת הרשעים, לרצות **לִהְיוֹת כַּמְּרֵעִים**, כלומר לעשות כמעשיהם, וכן **'אַל תְּקַנֵּא בְּעֹשֵׂי עַוְלָה'** היינו שלא תקנא בעושי עולה, לרצות **לִהְיוֹת כְּעוֹשֵׂי עַוְלָה.**

הברייתא מביאה פסוק נוסף המוכיח שפירוש הפסוק הוא כך:

וְאוֹמֵר - ונאמר פסוק נוסף (משלי כג יז), **'אַל יְקַנֵּא לִבְּךָ בַּחַטָּאִים, כִּי אִם בְּיִרְאַת ה' כָּל הַיּוֹם'**, הדבר ברור שאין לפרש את כוונת הפסוק 'אל יקנא לבך בחטאים', שבא להזהיר שלא להתקוטט עם הרשעים[מח], שהרי לפי זה יתפרש סוף הפסוק 'כי אם ביראת ה' כל היום', שצריך להתקוטט ביראי ה' כל היום, וזה ודאי אינו נכון, אלא בהכרח פירוש הפסוק הוא, אל יקנא לבך בחטאים לעשות כמעשיהם, וכך יש לפרש גם את הפסוק 'אל תתחר במרעים אל תקנא בעושי עולה', שלא תתאווה ותקנא בהם בלבך לרצות לעשות כמעשיהם הרעים.

מקשה הגמרא, **אִינִי** - האם כך הוא הדין שמותר להתגרות ברשעים, **וְהָאָמַר רַבִּי יִצְחָק, אִם רָאִיתָ רָשָׁע שֶׁהַשָּׁעָה מְשַׂחֶקֶת לוֹ** - שכעת היא שעת הצלחתו[מט], **אַל תִּתְגָּרֶה בּוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים י ה) **'יָחִילוּ דְרָכָיו בְּכָל עֵת'**, כלומר, יצליחו דרכיו בכל עת וזמן, כשיש לו שעה מיוחדת שמזלו מצליח[נ]. **וְלֹא עוֹד, אֶלָּא שֶׁבשעת הצלחתו** הוא **זוֹכֶה בַּדִּין** של מעלה, **שֶׁנֶּאֱמַר** בהמשך הפסוק (שם) **'מָרוֹם מִשְׁפָּטֶיךָ מִנֶּגְדּוֹ'**, כלומר, הפורענות והיסורים הראויים לרשע כפי משפט דיניך [דיני הקב"ה], מסולקים ועומדים רחוק ממנו, ואינם באים עליו[נא]. **וְלֹא עוֹד, אֶלָּא שֶׁרוֹאֶה** בנצחונו על **צָרָיו, שֶׁנֶּאֱמַר** בסוף הפסוק (שם), **'כָּל צוֹרְרָיו יָפִיחַ בָּהֶם'**, כלומר, על ידי נפיחתו הוא דוחה את כל צריו מעליו, כפי שמרחיקים קש על ידי נפיחה[נב]. מפסוק זה למדנו שאין להתגרות ברשעים, וקשה על מה שאמר רבי שמעון בן יוחי שמותר להתגרות ברשעים.

מתרצת הגמרא, **לֹא קַשְׁיָא, הָא בְּמִילֵּי דִּידֵיהּ** - האיסור להתגרות ברשעים נאמר בדברים הנוגעים לאדם המתגרה, כלומר בדברים גשמיים, **וְהָא בְּמִילֵּי דִּשְׁמַיָּא** - וזה שהתיר רבי שמעון בן יוחי להתגרות ברשעים, היינו בדברים הנוגעים לכבוד שמים[נג].

הגמרא מביאה תירוץ נוסף:

וְאִיבָּעֵית אֵימָא - ואם תרצה תוכל ליישב זאת כך, **הָא וְהָא בְּמִילֵּי דִּשְׁמַיָּא** - זה וזה, הן ההיתר והן האיסור להתגרות ברשע נאמרו בדברים הנוגעים לכבוד שמים, **וְלֹא קַשְׁיָא, הָא בְּרָשָׁע שֶׁהַשָּׁעָה מְשַׂחֶקֶת לוֹ** - האיסור להתגרות ברשעים נאמר ברשע שכעת היא שעת הצלחתו[נד], **הָא בְּרָשָׁע שֶׁאֵין הַשָּׁעָה מְשַׂחֶקֶת לוֹ** - וההיתר להתגרות ברשעים נאמר ברשע שאינו עומד בשעת הצלחתו.

דוד ומלבי"ם (משלי שם). והאלשיך (שם) פירש שהטעם שעוזבי התורה מהללים את הרשעים מפני שהם חפצים להצדיק את עצמם על פרישתם מהתורה.

ובעיון יעקב (ד"ה שנאמר) כתב, שהטעם שנאמר שעוזבי תורה יהללו 'רשע' בלשון יחיד, ושומרי תורה יתגרו 'בם' בלשון רבים, לפי שעוזבי התורה יהללו אפילו רשע אחד אף שאין לפחד ממנו כל כך. אבל שומרי תורה יתגרו אפילו ברשעים רבים ולא יחניפו להם, כי בטוחים הם שה' לא יעזבם בידם.

מג. בבן יהוידע (ד"ה ואם) העיר מפני מה נקטה הברייתא שיקשה כן בלחישה, היה לה לומר בסתם 'ואם יאמר לך אדם'. וביאר בדרך צחות, כיון שאדם זה מפחד מהרשעים, לכן מרוב פחד מדבר הוא בעניינם בין לטוב ובין לרע בלחישה.

מד. מצינו כעין תיבה זו שפירשוה מלשון התגרות, שאמרו במדרש (שהש"ר א ד) על הפסוק 'בני אמי נחרו בי' (שיר השירים א ו), 'נחרו בי, נתגרו בי'. ראה עוד באבן עזרא שם שביאר, 'נלחמו בי'. וביאר שם עוד שהוא מלשון 'חרון' [וכן ביאר גם בשם יש אומרים, על הפסוק המובא בגמרא כאן (תהלים לז א) ש'תתחר' הוא מבנין התפעל מגזרת חרון]. וראה בריא"ף (על עין יעקב ד"ה מותר) שכתב שהוא מלשון קנטור כמו 'מחרחר ריב'.

מה. כמו 'בקנאו את קנאתי' האמור גבי קנאת פנחס (במדבר כה יא).

מו. רש"י (ד"ה מי). דווקא מי שירא מעבירות בידו מפרש כן, משום שאכן אין ראוי לו למחות ברשעים, כי אף שמי שיש בידו למחות ברשעים, חובה עליו לקנא קנאת ה' צבאות ולעכבם, ואם אינו מוחה בהם אף הוא נחשב כיוצא בהם, מכל מקום זה דווקא במי שזכה להדמות לה' ולהדבק במדותיו ובדרכיו, לו ראוי להיות שותף כביכול לקב"ה במעשה בראשית ולתבוע מיד הממרים את פי ה' ולקנא בהם את קנאת ה'. אבל מי שאינו נקי מחטא ועון, לא יצליח בקנאתו, כי מעורר קטרוג על עצמו, שתמהים עליו, איך מקנא את קנאת ה' כשהוא עצמו אינו נקי מחטא. ולכן אמרו, שאם לחשך אדם לפרש את הפסוק 'אל תתחר במרעים' שהכוונה בזה שלא להתגרות במרעים, אתה אמור לו, מי שחושש מעבירות שבידו אומר כן. וכן האמת שאדם שלבו נוקפו אין לו להתגרות בהם, כי לא יצליח, ויפול חס ושלום ביד הרשע ויתחלל שם שמים על ידו. אמנם הפסוק אינו עוסק באדם כזה, אלא הפירוש הנכון בפסוק הוא, שלא תתאוה למעשיהם הרעים של הרשעים. עץ יוסף (ד"ה מי).

ובתוספות רי"ד (מגילה ו: ד"ה מי) כתב, ש'מי שלבו נוקפו' הוא אדם הרואה בשלות הרשעים, וחש פקפוק בלבו בצדקת דרכו, ורוצה לעשות כמעשיהם הרעים, בא הכתוב 'אל תתחר במרעים' ומזהירו שלא להיות כמרעים, וכן 'אל תקנא בעושי עולה', היא אזהרה שלא להיות כמותם.

מז. רש"י (ד"ה אומר). ובמסכת מגילה (ו:) הביא רש"י (ד"ה אל) ראיה לכך מלשון הפסוק (ירמיה יב ה) 'כי את רגלים רצתה וילאוך, ואיך תְּתַחֲרֶה את הסוסים', כלומר שאין אתה יכול לאחוז במעשי הסוסים ולרוץ כמותם.

מח. ותתפרש תיבת קנאה מענין גירוי מלחמה, כלומר אל תגרה מלחמה ברשעים כי אם ביראת ה'.

מט. בדווקא אמר רבי יצחק 'שהשעה' משחקת לו, מפני שהדבר ברור שאין הצלחתו תמידית, אלא רק לפי שעה. וכמו שנאמר על הרשעים (תהלים לז י) 'ועוד מעט ואין רשע והתבוננת על מקומו ואיננו'. מהרש"א (ח"א ד"ה שהשעה).

נ. מהרש"א (שם). והם דברי בן עזאי (אבות פ"ד מ"ג) 'שאין לך אדם שאין לו שעה', כלומר, אין לך אדם שאין לו מזל. על פי רבינו בחיי (שם) ומחזור ויטרי (סי' תכו). וביארו הרמב"ם ורבינו יונה (אבות שם), שלכל אדם יש עת שבה יוכל להזיק או להועיל מעט או הרבה. כלומר, שלכל אדם יש שעה שבה דורך מזלו ומצליח, ובשעה זו יש להזהר שלא לפגוע בו.

נא. רש"י (ד"ה מרום, ובתהלים שם). משמע מפירושו, שמה שאמרו 'זוכה בדין' היינו בדין שמים, וכן משמע מלשון הפסוק, שדוד מדבר אל הקב"ה ואומר, 'מרום משפטיך מנגדו', כלומר, מסולקים ממנו משפטי דיניך, ומכיון שאי אפשר לזכות אלא על ידי מצוות ומעשים טובים, בהכרח שרשע זה שהשעה משחקת לו, מחזיקים אותו באותה שעה לצדיק, מפני שהזמין ה' לידו איזו מצוה שעבורה מגיע לו שכר זה. צדקת הצדיק (אות קלו). ובילקוט הגרשוני (ד"ה אר"י) הביא ביאור בזה על פי הפסוק (דברים ז י) 'ומשלם לשונאיו אל פניו להאבידו', והיינו שהרשעים מקבלים שכרם בעולם הזה, אך הצדיקים נותנים להם שכרם בעולם הבא, ולכן כמו בדיני ממונות אם יש לאדם חוב לשני בני אדם, יפרע קודם למי שקדם חובו, כך גם הקב"ה מזכה את הרשע בדין בעולם הזה, כי זמן פרעון חובו הוא קודם לצדיק, שזמן פרעונו הוא בעולם הבא.

אמנם בחפץ חיים (כלל ו ה"ח בהגה"ה) הביא את דברי הגמרא בענין זכיית הרשע בדיני אדם, וכתב, שכמה פעמים אף שהצדק עם האחד, נסבב מהשמים שיזכה השני בדין, כמאמר הגמרא כאן 'ולא עוד אלא שזוכה בדין', ואפשר שמזלו של אדם זה גרם [וכמו שכתב הרא"ש (סנהדרין פ"ד סי' ה) בביאור הטעם שמומחה שקיבלו אותו בעלי הדינים עליהם שידונם, ואין בית דין גדול ממנו שיבטל את דינו, פטור מלשלם, כי מזלו של מי שנתחייב גרם לו. עיין פלפולא חריפתא שם (אות נ)]. כעין זה כתב גם בעיני יצחק (רפאפורט, ד"ה והא). וראה הרחבת ענין זה בילקוט ביאורים.

נב. רש"י (ד"ה יפיח). ובפסקי הריא"ז (מגילה סוף פ"א) גרס, ולא עוד אלא שרודה בצריו, שנאמר 'כל צורריו יפיח בהם'.

האלשיך (תהלים שם) פירש, ש'כל צורריו יפיח בהם' נאמר כהמשך לתחילת הפסוק 'מרום משפטיך מנגדו', כלומר, שהשפטים הרעים הראויים לבא על הרשע, עומדים מולו ואינם קרבים אליו, ובמקום שינתנו עליו הם ניתנים על צורריו הבאים להצר לו על רשעו, והוא נופח בשפטים ובעונשים הראויים לבא עליו ומטילם על צורריו, באומרו להם שהם הרשעים והוא הצדיק.

נג. ואף שיש מצוה על האדם לעשות ככל יכולתו למען הרבות כבוד שמים, לא אמר רבי שמעון בן יוחי שיש מצוה להתגרות ברשעים אלא רק שמותר לעשות כך, מפני שדבריו נאמרו אף על אדם שלבו נוקפו מחמת עבירותיו וירא הוא מהרשע, ואדם כזה מותר לו להתגרות ברשעים אבל אין לו מצוה לעשות כן. מהרש"א (ח"א ד"ה מותר). וראה בהערה לעיל בעץ יוסף (ד"ה מי) שאף אין ראוי לו לעשות כן.

לעיל הביא רבי דוסתאי את הפסוק 'אל יקנא לבך בחטאים, כי אם ביראת ה' כל היום' כראיה לפירושו ש'אל תתחר במרעים' היינו שלא לרצות להיות כמרעים, וכתב רש"י שהראיה היא מכך שאת תיבות 'אל יקנא' בפסוק זה, לא ניתן לפרש מלשון גירוי מלחמה, מפני שלא יתכן שהפסוק יזהיר לא להתקוטט עם הרשעים אלא עם יראי ה', אלא על כרחך פירושו לא לרצות להיות כחטאים. וכתב הרש"ש (ד"ה הא) שלפי תירוץ הגמרא כאן שחילקה בין דברים גשמיים לדברים הנוגעים לכבוד שמים, יש להקשות לפירושו, שהרי לתירוץ זה עדיין יתכן לפרש את הפסוק מלשון גירוי מלחמה, והפסוק בא להזהיר שלא להתקוטט עם הרשעים על עניני העולם הזה, כי אם בעניני יראת ה'. לכן פירש את ראיית הגמרא שם מהפסוק, באופן אחר, שאין לומר ש'אל יקנא' פירושו 'גירוי מלחמה' כי לשון הפסוק הוא 'אל יקנא לבך', וגירוי מלחמה וקטטה אינם נעשים בלב אלא או בדיבור או במעשה, ובהכרח שכוונת הפסוק הוא שאל יקנא לבך במעשי הרשעים, שלא תחמוד בלבך לעשות כמעשיהם.

נד. הגמרא מכנה רשע שמצליח, 'רשע שהשעה משחקת לו' ולא אמרה בסתם 'רשע

א"ר יוחנן משום ר"ש בן יוחי מיום שברא הקב"ה את העולם לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון עד שבא אברהם (א) וקראו אדון שנאמר [א] ויאמר אדני אלהים במה אדע כי אירשנה אמר רב אף דניאל לא נענה אלא בשביל אברהם שנא' [ב] ועתה שמע אלהינו אל תפלת עבדך ואל תחנוניו והאר פניך על מקדשך השמם למען אדני למענך מבעי ליה אלא למען אברהם שקראך אדון: וא"ר יוחנן משום ר"ש בן יוחי מנין שאין מרצין לו לאדם בשעת כעסו שנאמר [ג] פני ילכו והנחותי לך: ואמר ר"י משום ר"ש בן יוחי מיום שברא הקב"ה את עולמו לא היה אדם שהודה להקב"ה עד שבאתה לאה והודתו שנאמר [ד] הפעם אודה את ה': [ה] ראובן א"ר אלעזר אמרה לאה ראו מה בין בני לבן חמי דאילו בן חמי אע"ג דמדעתיה זבניה לבכירותיה דכתיב [ו] וימכר את בכרתו ליעקב חזו מה כתיב ביה [ז] וישטם עשו את יעקב וכתיב [ח] ויאמר הכי קרא שמו יעקב ויעקבני זה פעמים וגו' ואילו בני אע"ג דעל כרחיה שקליה[א] יוסף לבכירותיה מניה דכתיב [ט] ובחללו יצועי אביו נתנה בכורתו לבני יוסף אפי' הכי לא אקנא ביה דכתיב [י] וישמע ראובן ויצילהו מידם: [יא] רות [ב] מאי רות א"ר יוחנן שזכתה ויצא ממנה דוד שריוהו להקב"ה בשירות ותשבחות מנא לן דשמא גרים אמר רבי אליעזר[ב] דאמר קרא [יב] לכו חזו מפעלות ה' אשר שם שמות בארץ אל תקרי שמות אלא שמות: וא"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי קשה תרבות רעה בתוך ביתו של אדם יותר ממלחמת גוג ומגוג שנאמר [יג] מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו וכתיב בתריה [יד] ה' מה רבו צרי רבים קמים עלי ואילו גבי מלחמת גוג ומגוג כתיב [טו] למה רגשו גוים ולאומים יהגו ריק ואילו מה רבו צרי לא כתיב: מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו מזמור לדוד קינה לדוד מיבעי ליה אמר ר' שמעון בן [ג] אבישלום משל למה הדבר דומה לאדם שיצא עליו שטר חוב קודם שפרעו היה עצב לאחר שפרעו שמח אף כן (ג) דוד כיון שאמר לו הקב"ה [טז] הנני מקים עליך רעה מביתך היה עצב אמר שמא עבד או ממזר הוא דלא חייס עלי כיון דחזא דאבשלום הוא שמח משום הכי אמר מזמור[ג]: וא"ר יוחנן משום ר"ש בן יוחי מותר להתגרות ברשעים בעולם[ד] הזה שנאמר [יז] עוזבי תורה יהללו רשע ושומרי תורה יתגרו בם תניא נמי הכי [ד] רבי דוסתאי בר' מתון אומר מותר להתגרות ברשעים בעוה"ז שנא' עוזבי תורה יהללו רשע וגו' ואם לחשך אדם לומר והא כתיב [יח] אל תתחר במרעים אל תקנא בעושי עולה אמור לו מי שלבו נוקפו אומר כן אלא אל תתחר במרעים להיות כמרעים אל תקנא בעושי עולה להיות כעושי עולה ואומר [יט] אל יקנא לבך בחטאים כי אם ביראת ה' כל היום איני והאמר ר' יצחק אם ראית רשע שהשעה משחקת לו אל תתגרה בו שנאמר [כ] יחילו דרכיו בכל עת ולא עוד אלא שזוכה בדין שנאמר [כ] מרום משפטיך מנגדו ולא עוד אלא שרואה בצריו שנאמר [כ] כל צורריו יפיח בהם לא קשיא הא במילי דידיה הא במילי דשמיא ואיבעית אימא הא והא במילי דשמיא ולא קשיא הא ברשע שהשעה משחקת לו הא ברשע שאין השעה משחקת לו ואב"א הא והא ברשע שהשעה משחקת לו ולא קשיא הא בצדיק גמור הא בצדיק שאינו גמור [ה] דאמר רב הונא מאי דכתיב [כא] למה תביט בוגדים תחריש בבלע רשע צדיק ממנו וכי רשע בולע צדיק והא כתיב [כב] ה' לא יעזבנו בידו וכתיב [כג] לא יאונה לצדיק כל און אלא צדיק ממנו בולע צדיק גמור אינו בולע ואב"א שעה משחקת לו שאני[ה]: וא"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי כל הקובע מקום לתפלתו[ו] אויביו נופלים תחתיו שנאמר [כד] ושמתי מקום לעמי לישראל ונטעתיו ושכן תחתיו ולא ירגז עוד ולא יוסיפו בני עולה לענותו כאשר בראשונה רב הונא רמי כתיב לענותו וכתיב [כה] לכלותו[ז] בתחלה לענותו ולבסוף לכלותו: וא"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי גדולה שמושה של תורה יותר מלמודה שנא' [כו] פה אלישע בן שפט אשר יצק מים על ידי אליהו למד לא נאמר אלא יצק מלמד שגדולה שמושה יותר מלמודה: א"ל רבי יצחק לרב נחמן מ"ט לא אתי מר לבי כנישתא לצלויי אמר ליה לא יכילנא א"ל לכנפי למר עשרה וליצלי אמר ליה טריחא לי מלתא ולימא ליה מר לשלוחא דצבורא בעידנא דמצלי צבורא ליתי ולודעיה למר א"ל מאי כולי האי א"ל דאמר ר' יוחנן משום ר"ש בן יוחי

מאי

תוספות

לא היה אדם שקראו אדון. וא"ת והא כתיב ברוך ה' אלהי שם (בראשית ט) וי"ל דהתם אינו באל"ף דל"ת שהוא לשון אדנות. וא"ת אמאי לא מייתי קרא אדני אלהים מה תתן לי (שם טו) שהוא כתוב קודם. וי"ל שהפרשיות לא נאמרו כסדר ואין מוקדם ומאוחר בתורה[ח] וזה הפסוק דבין הבתרים היה קודם לכן. וכן נ"ל ע"כ שהרי אברהם היה בן שבעים שנה בברית בין הבתרים[ט]. ואחר הדברים האלה (שם) נאמר אחר מלחמת המלכים כדפירש רש"י בפירוש חומש ובמלחמת המלכים היה בן ע"ג שנים שהרי כל הימים של סדום נ"ב שנים כדאמרי' בפ"ק דשבת (דף י:) לא מהם י"ב שנים שעבדו את כדרלעומר וי"ג שנים של מרידה[י] ונשאר מישובה כ"ו שנים שהיתה בשלוה ובהפיכתה היה אברהם בן צ"ט שנה שהרי היתה ההפיכה שנה אחת קודם שנולד יצחק[כ] לא מהם ששה ועשרים שנה למפרע של שלוה נמצא שבן ע"ג שנה היה במלחמת המלכים. אם כן היתה פרשת בין הבתרים קודם לפרשת אחר הדברים שלש שנים ואותה פרשה מסיימת ויחשבה לו צדקה[ל] ולכך הביא אותו פסוק דבמה אדע שהוא מוקדם. ומזה מיישב רשב"ם דמקום אחד משמע שהיה לילה דכתיב וספור הככבי' (בראשי' טו) ובתר הכי כתי'[מ] ויהי השמש לבוא משמע שהוא יום. אלא ודאי ש"מ דשני פרשיות הם ולאו בבת אחת נאמרו ואין מוקדם ומאוחר בתורה:

רב

רש"י

אדני אלהים. כתוב באל"ף דל"ת: הפעם אודה את ה'. לפי שראתה ברוח הקדש שיעקב מעמיד שנים עשר שבטים ולו ארבע נשים, כיון שילדה בן רביעי הודית על חלקה שעלה יותר מן החשבון המגיע לה[י]: ראו מה בין בני לבן חמי. על שם העתיד קראה שמו, כדאמרינן[כ] לקמן שמא גרים: רות. המואביה. משום דאיירי בפירושי השמות נקט לה: למה רגשו גוים. מה תועלת להם, אלמא דבר קל הוא בעיניו: מי שלבו נוקפו. הירא מעבירות שבידו: אומר כן. מפרש אל תתחר במרעים אל תתקוטט, והוא אינו כן, אלא אל תתחר במרעים להתגרות[ט] במעשיהם לומר אעשה כן גם אני: ואומר אל יקנא לבך בחטאים כי אם ביראת ה' כל היום. (ג) [י] אפשר לומר אל תתקוטט עם רשעים כי אם ביראת ה' יראי ה', אלא על כרחך אל יקנא לבך לעשות כמותן: יחילו. יצליחו. ותכירו על כן לא יחיל טובו (איוב כ): מרום משפטיך מנגדו. מסולקין דיניך ברחוק הימנו: יפיח בהם. בנפיחתו הוא דוחה אותם כקש: ושמתי מקום. סיפיה דקרא ולא יוסיפו בני עולה לענותו: כתיב לענותו. בספר שמואל: וכתיב לכלותו. בדברי הימים (א יז): בתחלה. כשנבנה הבית נבנה על מנת שלא לענות עוד אויבים לישראל: ולבסוף. כשחטאו נגזר עליהם עוני, ותפלתם מגינה עליהם מן הכליון: לא יכילנא. תש כחי:

עת

הגהות הב"ח

(א) גמ' שבא אברהם אבינו וקראו: (ב) שם אף כאן דוד כיון: (ג) רש"י ד"ה ואומר וכו' היום. ואי אפשר:

גליון הש"ס

גמ' אפ"ה לא אקנא ביה כו'. עב"ב קכג ע"א וברש"א בח"א: שם אלא שמות. עי' שם קמג ע"ב תוד"ה שהיו: שם קינה לדוד מיבעי ליה. עיין בזוה"ק פרשה וילא ד"ה וירא והנה באר בשדה. דמשני דחשיב דוד דקוב"ה סליק ליה חובוי להוא עלמא. כיון דחמא דהכא בהאי עלמא בעי למיגבי מיניה חדי תו דחמא כו': שם הא בצדיק גמור כו'. עי' זוה"ק ר"פ פינחס: שם שעה משחקת לו שאני כו'. מג"א ס"ס קנ"ו: שם גדולה שמושה כו'. עי' תוס' כתובות י"ז ע"א ד"ה מבטלין:

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמַר אֲדֹנָי אֱלֹהִים בַּמָּה אֵדַע כִּי אִירָשֶׁנָּה: [בראשית טו, ח]

ב) וְעַתָּה שְׁמַע אֱלֹהֵינוּ אֶל תְּפִלַּת עַבְדְּךָ וְאֶל תַּחֲנוּנָיו וְהָאֵר פָּנֶיךָ עַל מִקְדָּשְׁךָ הַשָּׁמֵם לְמַעַן אֲדֹנָי: [דניאל ט, יז]

ג) וַיֹּאמַר פָּנַי יֵלֵכוּ וַהֲנִחֹתִי לָךְ: [שמות לג, יד]

ד) וַתַּהַר עוֹד וַתֵּלֶד בֵּן וַתֹּאמֶר הַפַּעַם אוֹדֶה אֶת יְיָ עַל כֵּן קָרְאָה שְׁמוֹ יְהוּדָה וַתַּעֲמֹד מִלֶּדֶת: [בראשית כט, לה]

ה) וַתַּהַר לֵאָה וַתֵּלֶד בֵּן וַתִּקְרָא שְׁמוֹ רְאוּבֵן כִּי אָמְרָה כִּי רָאָה יְיָ בְּעָנְיִי כִּי עַתָּה יֶאֱהָבַנִי אִישִׁי: [בראשית כט, לב]

ו) וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב הִשָּׁבְעָה לִּי כַּיּוֹם וַיִּשָּׁבַע לוֹ וַיִּמְכֹּר אֶת בְּכֹרָתוֹ לְיַעֲקֹב: [בראשית כה, לג]

ז) וַיִּשְׂטֹם עֵשָׂו אֶת יַעֲקֹב עַל הַבְּרָכָה אֲשֶׁר בֵּרְכוֹ אָבִיו וַיֹּאמֶר עֵשָׂו בְּלִבּוֹ יִקְרְבוּ יְמֵי אֵבֶל אָבִי וְאַהַרְגָה אֶת יַעֲקֹב אָחִי: [בראשית כז, מא]

ח) וַיֹּאמֶר הֲכִי קָרָא שְׁמוֹ יַעֲקֹב וַיַּעְקְבֵנִי זֶה פַעֲמַיִם אֶת בְּכֹרָתִי לָקָח וְהִנֵּה עַתָּה לָקַח בִּרְכָתִי וַיֹּאמַר הֲלֹא אָצַלְתָּ לִּי בְּרָכָה: [בראשית כז, לו]

ט) וּבְנֵי רְאוּבֵן בְּכוֹר יִשְׂרָאֵל כִּי הוּא הַבְּכוֹר וּבְחַלְּלוֹ יְצוּעֵי אָבִיו נִתְּנָה בְּכֹרָתוֹ לִבְנֵי יוֹסֵף בֶּן יִשְׂרָאֵל וְלֹא לְהִתְיַחֵשׂ לַבְּכֹרָה: [דברי הימים א ה, א]

י) וַיִּשְׁמַע רְאוּבֵן וַיַּצִּלֵהוּ מִיָּדָם וַיֹּאמֶר לֹא נַכֶּנּוּ נָפֶשׁ: [בראשית לז, כא] יא) וַיִּשְׂאוּ לָהֶם נָשִׁים מֹאֲבִיּוֹת שֵׁם הָאַחַת עָרְפָּה וְשֵׁם הַשֵּׁנִית רוּת וַיֵּשְׁבוּ שָׁם כְּעֶשֶׂר שָׁנִים: [רות א, ד] יב) לְכוּ חֲזוּ מִפְעֲלוֹת יְיָ אֲשֶׁר שָׂם שַׁמּוֹת בָּאָרֶץ: [תהלים מו, ט] יג) מִזְמוֹר לְדָוִד בְּבָרְחוֹ מִפְּנֵי אַבְשָׁלוֹם בְּנוֹ: [תהלים ג, א] יד) יְיָ מָה רַבּוּ צָרָי רַבִּים קָמִים עָלָי: [תהלים ג, ב] טו) לָמָּה רָגְשׁוּ גוֹיִם וּלְאֻמִּים יֶהְגּוּ רִיק: [תהלים ב, א] טז) כֹּה אָמַר יְיָ הִנְנִי מֵקִים עָלֶיךָ רָעָה מִבֵּיתֶךָ וְלָקַחְתִּי אֶת נָשֶׁיךָ לְעֵינֶיךָ וְנָתַתִּי לְרֵעֶיךָ וְשָׁכַב עִם נָשֶׁיךָ לְעֵינֵי הַשֶּׁמֶשׁ הַזֹּאת: [שמואל ב יב, יא] יז) עֹזְבֵי תוֹרָה יְהַלְלוּ רָשָׁע וְשֹׁמְרֵי תוֹרָה יִתְגָּרוּ בָם: [משלי כח, ד] יח) לְדָוִד אַל תִּתְחַר בַּמְּרֵעִים אַל תְּקַנֵּא בְּעֹשֵׂי עַוְלָה: [תהלים לז, א] יט) אַל יְקַנֵּא לִבְּךָ בַּחַטָּאִים כִּי אִם בְּיִרְאַת יְיָ כָּל הַיּוֹם: [משלי כג, יז] כ) יָחִילוּ דְרָכָיו בְּכָל עֵת מָרוֹם מִשְׁפָּטֶיךָ מִנֶּגְדּוֹ כָּל צוֹרְרָיו יָפִיחַ בָּהֶם: [תהלים י, ה] כא) טְהוֹר עֵינַיִם מֵרְאוֹת רָע וְהַבִּיט אֶל עָמָל לֹא תוּכָל לָמָּה תַבִּיט בּוֹגְדִים תַּחֲרִישׁ בְּבַלַּע רָשָׁע צַדִּיק מִמֶּנּוּ: [חבקוק א, יג] כב) יְיָ לֹא יַעַזְבֶנּוּ בְיָדוֹ וְלֹא יַרְשִׁיעֶנּוּ בְּהִשָּׁפְטוֹ: [תהלים לז, לג] כג) לֹא יְאֻנֶּה לַצַּדִּיק כָּל אָוֶן וּרְשָׁעִים מָלְאוּ רָע: [משלי יב, כא] כד) וְשַׂמְתִּי מָקוֹם לְעַמִּי לְיִשְׂרָאֵל וּנְטַעְתִּיו וְשָׁכַן תַּחְתָּיו וְלֹא יִרְגַּז עוֹד וְלֹא יֹסִיפוּ בְנֵי עַוְלָה לְעַנּוֹתוֹ כַּאֲשֶׁר בָּרִאשׁוֹנָה: [שמואל ב ז, י] כה) וְשַׂמְתִּי מָקוֹם לְעַמִּי יִשְׂרָאֵל וּנְטַעְתִּיהוּ וְשָׁכַן תַּחְתָּיו וְלֹא יִרְגַּז עוֹד וְלֹא יוֹסִיפוּ בְנֵי עַוְלָה לְבַלֹּתוֹ כַּאֲשֶׁר בָּרִאשׁוֹנָה: [דברי הימים א יז, ט] כו) וַיֹּאמֶר יְהוֹשָׁפָט הַאֵין פֹּה נָבִיא לַייָ וְנִדְרְשָׁה אֶת יְיָ מֵאוֹתוֹ וַיַּעַן אֶחָד מֵעַבְדֵי מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר פֹּה אֱלִישָׁע בֶּן שָׁפָט אֲשֶׁר יָצַק מַיִם עַל יְדֵי אֵלִיָּהוּ: [מלכים ב ג, יא]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) ב"ב יד: ע"ש, ב) [עי' תוס' יומא לח ב ותוספות כתובות קד ב ס"ה שני], ג) מגילה ו ב, ד) מס' ד"א רבה פרק ב, ה) מגילה ו: ב"מ עא., ו) ב"ר ויצא פ' עא (מהרש"א), ז) עי' בפרש"י שבע"י, ח) פסחים ו:, ט) סדר עולם פ"א, י) בראשית יד ד ועיין שבת יא. וברש"י שם, כ) סדר עולם שם עיין תוספות שבת י: ד"ה ושל סדום, ל) בראשית טו ו, מ) בראשית טו יב.

הגהות וציונים

א] בכת"י הגירסא שקלו בכירותיה מיניה ויהביה ליוסף (והיא הגי' האמיתית דיוסף לא שקיל מיניה רק יעקב נתנה לו, וכן הקשה במראה אש, דק"ס): ב] צ"ל אלעזר (גליון) וכ"ה בכל הדפו"י ובע"י ובכת"י: ג] ס"א אמר סתם ברא דרחים על אבא (גליון) וכ"ה בע"י: ד] אולי צ"ל בזמן הזה, פי' אף בזמן הזה שאין ידינו תקיפה (שו"ת רש"א אלפנדרי ח"א סי' ד): ה] פי' על זה תמצא בהרי"ף בע"י [וברש"ל] ועיין בילקוט תהלים יו"ד רמז תרמ"ט (גליון): ו] נ"א לתורתו (גליון) כ"ה נוסחת השאילתות סימן יט, ועיין לעיל ו ע"ב: ז] בס' שבידינו כתיב לבלותו (גליון) עיין גליון הש"ס שבת נה ע"ב ד"ה תוס' ד"ה מעבירים: ח] כ"ה בדפו"ר, אולם לפי הגהת הגליון באות ב דצ"ל רבי אלעזר צ"ל כאן כדאמר דהרי הוא בעל המימרא: ט] ס"א להתאוות (גליון):

משנת ראשונים

שנאמר הפעם אודה את ה'. אין לי אלא להודות ולשבחו שנתן לי יותר ממה שבקשתי ממנו. [רד"ק, בראשית כט לה]

אל תקרי שמות אלא שמות. הנקוד הוא צורה ונשמה לאותיות, לפיכך לא נעשה הס"ת נקוד לפי שהוא כולל כל הפנים וכו', ואם ננקד הס"ת היה לו גבול ושיעור כדמיון החומר שהגיעה לו צורה ידועה, ולא היה אפשר לו להיות נדרש כי אם לפי הניקוד המסויים באותה תיבה, אבל מפני שס"ת בלול ומובלל בכל מיני שלימות ובכל מלה ומלה נתלים בה תלי תלים לא נעשה מנוקדים, כדי שיהיה נדרש בכל מיני שלימות ולפיכך אמרו אל תקרי כך אלא כך, ואילו היה מסויים לא נוכל לומר כך. [שו"ת רדב"ז חלק ג סי' תרמג]

כל הקובע מקום לתפלתו אויביו נופלים תחתיו. אע"פ שאדם מוצא עצמו רחב לב וקל ההבנה ובעל זכרונות לא יקל בעצמו שלא לקבוע מקום לתורתו, וכל שעושה כן מצליח בלמודו ומנצח החולקים עליו, והוא שאמר אויביו נופלים תחתיו והוא ענין לא יבשו כי ידברו את אויבים בשער. [מאירי] מלמד שגדולה שמושה יותר מלמודה. קרא יהושע בן נון משרת משה להעיר שהסבה היתה בהגעתו למדרגת הנבואה היותו משרת משה כי מפני זה היה תמיד עמו ולמד מחכמתו ומהנהגתו בכל פעולותיו, מה שלא היה דרך לתלמיד שאינו משרת ללומדו. [רלב"ג, יהושע א]

הגמרא מביאה תירוץ שלישי:

וְאִיבָּעֵית אֵימָא - ואם תרצה תוכל ליישב זאת כך, **הָא וְהָא בְּרָשָׁע שֶׁהַשָּׁעָה מְשַׂחֶקֶת לוֹ** - הן ההיתר והן האיסור להתגרות ברשעים נאמרו ברשע שכעת היא שעת הצלחתו, **וְלָא קַשְׁיָא, הָא בְּצַדִּיק גָּמוּר** - ההיתר להתגרות ברשעים נאמר על צדיק גמור, שמפני צדקתו אין לו לחשוש מכך שהרשע ירדפנו[נה], **וְהָא** - והאיסור להתגרות ברשעים נאמר **בְּצַדִּיק שֶׁאֵינוֹ גָּמוּר**[נו].

הגמרא מביאה ראיה שיש הבדל בין צדיק גמור לצדיק שאינו גמור:

דְּאָמַר רַב הוּנָא, מַאי דִּכְתִיב - מהו פירוש הפסוק (חבקוק א יג), 'טְהוֹר עֵינַיִם מֵרְאוֹת רָע וְהַבִּיט אֶל עָמָל[נז] לֹא תוּכָל, **לָמָּה תַבִּיט בּוֹגְדִים, תַּחֲרִישׁ בְּבַלַּע רָשָׁע צַדִּיק מִמֶּנּוּ'**[נח], מבואר בפסוק שהרשע יכול להשחית ולהזיק לצדיק[נט], וקשה, **וְכִי** יתכן **שֶׁרָשָׁע בּוֹלֵעַ צַדִּיק, וְהָא כְּתִיב** - והרי נאמר על הצדיק (תהלים לז לג) 'ה' **לֹא יַעַזְבֶנּוּ בְיָדוֹ** וְלֹא יַרְשִׁיעֶנּוּ בְּהִשָּׁפְטוֹ', כלומר, ה' לא יעזוב את הצדיק ביד הרשע המבקש להעליל עליו עלילות[ס], **וּכְתִיב** עוד (משלי יב כא), **'לֹא יְאֻנֶּה לַצַּדִּיק כָּל אָוֶן'**, הרי שאין הרשע יכול לגרום רעה ודבר שאינו הגון לצדיק[סא]. **אֶלָּא** כדי ליישב את הסתירה בפסוקים, צריך לומר **שֶׁצַּדִּיק מִמֶּנּוּ בּוֹלֵעַ** - מי שהוא צדיק יותר מהרשע אך אינו צדיק גמור, יכול הרשע להזיקו, אבל מי שהוא **צַדִּיק גָּמוּר, אֵינוֹ בּוֹלֵעַ** - אין הרשע יכול להזיקו. מיישוב הפסוקים למדנו כחילוק הגמרא בתירוצה, שהרשע אינו יכול להזיק לצדיק גמור, אלא רק למי שאינו צדיק גמור[סב].

בתירוצה הקודם חילקה הגמרא ברשע שהשעה משחקת לו, בין צדיק גמור שמותר לו להתגרות בו, לצדיק שאינו גמור שאסור לו. הגמרא מביאה תירוץ נוסף שבו היא מחלקת באופן שונה בין צדיק גמור לצדיק שאינו גמור:

וְאִיבָּעֵית אֵימָא - ואם תרצה תוכל ליישב את הסתירה בפסוקים כך, **שָׁעָה מְשַׂחֶקֶת לוֹ שָׁאנֵי** - בשעת הצלחתו של הרשע ההנהגה עמו שונה מהזמן הרגיל ואז אסור אפילו לצדיק גמור להתגרות בו. והחילוק בין צדיק גמור לצדיק שאינו גמור, הוא דווקא ברשע שאין השעה משחקת לו, שהוא יכול להזיק רק לצדיק שאינו גמור ולכן אסור לו להתגרות בו, אבל אין ביכולתו להזיק לצדיק גמור, ולכן מותר לו להתגרות בו[סג].

★

הגמרא מביאה מאמר נוסף שאמר רבי יוחנן משמו של רבי שמעון בן יוחי[סד]:

וְאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן מִשּׁוּם רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן יוֹחַי, כָּל הַקּוֹבֵעַ מָקוֹם לִתְפִלָּתוֹ[סה], כלומר, שמתפלל במקום קבוע, ולא פעם במקום זה ופעם

שהשעה מצלחת לו', כדי לפרש שהכוונה לרשע שמצליח באופן מיוחד יותר מהמקובל והרגיל, וכפי משמעות לשון 'שחוק' שמורה על שמחה יתירה, כך גם רשע זה הצלחתו יתירה למעלה מדרך הטבע ורק בו אסור להתגרות, אבל אם מצליח כמנהג הרגיל, מותר לצדיק להתגרות בו. עיני יצחק (רפאפורט, ד"ה ולא).

נה. **לפי** תירוץ זה פשוט מדוע אמר רבי שמעון בן יוחי שמותר להתגרות ברשעים, ולא שיש 'מצוה' להתגרות בהם, מפני שאי אפשר לחייב דבר זה כ'מצוה', כי אין לו לאדם לסמוך על עצמו שהוא צדיק גמור. מהרש"א (ח"א ד"ה מותר).

נו. **ההבדל** בין התירוץ הקודם לתירוץ זה הוא, האם מותר לצדיק גמור להתגרות ברשע שהשעה משחקת לו, שלתירוץ הקודם החילוק הוא רק ברשע, שאם השעה משחקת לו אסור, ואם אינה משחקת לו מותר, אך אין חילוק בצדיק, לכן אף אם הוא צדיק גמור, אסור. ולתירוץ זה, החילוק הוא בצדיק, שאם הוא צדיק גמור, מותר.

להבנת התירוץ המובא בהמשך הגמרא, נצרך לציין שלתירוץ זה ההבדל בין צדיק גמור לצדיק שאינו גמור הוא רק ברשע שהשעה משחקת לו, שלצדיק גמור מותר להתגרות בו, ולצדיק שאינו גמור אסור. אך ברשע שאין השעה משחקת לו מותר אף לצדיק שאינו גמור להתגרות בו. ראה עוד בהערה להלן על התירוץ הבא בגמרא.

בגליון הש"ס ציין לדברי הזהר (ח"ג פנחס ריג.) שהחילוק בין צדיק גמור לצדיק שאינו גמור הוא, שצדיק גמור הוא צדיק שלא עשה כלל דבר שאינו ראוי בגלגול הראשון, ואינו צריך לבא לעולם בגלגול נוסף כדי לתקן את אשר עיות. וצדיק שאינו גמור הוא צדיק שנמצא בעולם בגלגול שני, ובגלגול ראשון עבר עבירות מועטות שהוצרך לבא ולתקנן, וכעת בגלגול זה הוא צדיק גמור ותיקן כראוי את אשר הוצרך לתקן, ואף על פי כן נקרא צדיק שאינו גמור [ראה שם בזהר שפירש טעם הדבר]. אבל אדם שאינו שלם בענייניו ולא מקיים את כל מצוות התורה כראוי, הוא לא נקרא צדיק כלל.

הגמרא תירצה שיש לחלק בין צדיק גמור לצדיק שאינו גמור. והקשה במלא הרועים (ד"ה ולא), שהלא רבי דוסתאי אמר בסתם שמותר להתגרות ברשעים, ומשמע שדבריו הם על כל אדם ולא רק על צדיק גמור. ותירץ, שעיקר דבריו של רבי דוסתאי באו ללמד את ההיתר להתגרות ברשע ושלא לאסור לעשות עמו קטטה, שמא מחמתה יתרחק הרשע יותר ויתמיד ברשעותו, ולכן אמר בלשון היתר לכל אדם, אמנם מבארת הגמרא בתירוצה שמי שאינו צדיק גמור יכול לבא לידי סכנה מחמת הקטטה, ולכן אין לו להתקוטט עם הרשע.

נז. 'עמל' פירושו, דבר שאינו הגון. מצודת ציון (חבקוק שם).

נח. **נבואה** זו נאמרה לחבקוק, שצפה ברוח הקודש שעתיד נבוכדנצר למשול על כל העולם ולהיות מיצר לישראל, ותמה על כך ואמר לקב"ה, הלא אתה טהור עינים ואינך יכול לראות רע, כי אתה טוב ובוחר בטובים ומואס ברעים, ואם כן יש לתמוה, למה תביט בבוגדים המרעים לישראל, ותחריש על כך שהרשע בולע את מי שצדיק ממנו, שאף אם ישראל רשעים הם, עדיין יותר צדיקים הם מנבוכדנצר ובני עמו, ואיך תחריש כאשר הם בולעים ומשחיתים את ישראל. רד"ק (חבקוק שם).

אפילו לדעת מי שביאר לעיל (ע"א) שהודיע הקב"ה את דרכיו למשה, שצדיק ורע לו זהו צדיק שאינו גמור, עדיין תמה חבקוק מדוע יבלענו הרשע, שהלא אף אם צדיק זה איננו צדיק גמור, עדיין צדיק הוא יותר מהרשע. מהרש"א (ח"א ד"א כבלע).

נט. 'בלע' הוא ענין השחתה, וכמו שנאמר גבי חורבן הבית (איכה ב ב) 'בלע ה' ולא חמל את כל נאות יעקב'. מצודת ציון (חבקוק א יג).

ס. **כלומר**, כשיעליל הרשע על הצדיק לפני המושל, לא יעזוב ה' את הצדיק ביד הרשע, ולא ירשיע את הצדיק במשפט שהרשע גרם לו מחמת עלילותיו, אלא יצא הצדיק נקי וזכאי בדינו ולא תתקיים מחשבת הרשע. רד"ק (תהלים לז לג).

סא. **'און'** פירושו דבר שאינו הגון. מצודת ציון (ישעיה נח ט).

הגמרא מפרשת את הפסוק על שמירת הצדיק שהרשע אינו יכול לגרום לו נזק או כל דבר שאינו הגון.

סב. **הטעם** שיכול הרשע להזיק את הצדיק ממנו, ביאר הגר"א (אמרי נעם ד"ה לדיק) על פי מה שאמרו (פאה א א) שבעשיית המצוות הפירות נאכלים בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא, אבל לרשע הקב"ה משלם את כל שכרו בעולם הזה, ואוכל הוא את הקרן כאן בעולם, לכן יכול הוא להזיק לצדיק אפילו שיש ביד הצדיק מעשים טובים, לפי שלצדיק יש כאן רק את הפירות. וזה דווקא בצדיק שאינו גמור, אבל צדיק גמור מדרגתו גבוהה מאד ואין שייך שהרשע יזיקו כלל.

סג. **ואף** שכבר בתירוץ השני חילקה הגמרא בין רשע שהשעה משחקת לו שאין להתגרות בו, לבין רשע שאין השעה משחקת לו שמותר להתגרות בו, בתירוץ שם לא הוזכר חילוק בין צדיק גמור לצדיק שאינו גמור, ושניהם אינם רשאים להתגרות ברשע שהשעה משחקת לו וכן לשניהם הותר להתגרות ברשע שאין השעה משחקת לו. אבל תירוץ זה הרביעי הרי הוא כהמשך לדברי רב הונא שחילק בין צדיק גמור לצדיק שאינו גמור והוא היפך מה שנתבאר בתירוץ השלישי, שבתירוץ השלישי חילקו בין צדיק גמור לשאינו גמור דווקא ברשע שהשעה משחקת לו, ובתירוץ זה החילוק ביניהם נאמר דווקא ברשע שאין השעה משחקת לו. פירוש זה הוא על פי דברי הקדושה וברכה (סמיכת חכמים ד"ה ולפיבעית), וכן נראה מדברי המהרש"ל (ד"ה ואב"א). בטבלה המצורפת סוכמו השיטות על פי פירוש זה. וראה בילקוט ביאורים פירושים נוספים בביאור החילוק בין ארבעת תירוצי הגמרא.

	שעה משחקת צדיק גמור	שעה משחקת צדיק שאינו גמור	שעה אינה משחקת צדיק גמור	שעה אינה משחקת צדיק אינו גמור
תירוץ שני	אסור	אסור	מותר	מותר
תירוץ שלישי	מותר	אסור	מותר	מותר
תירוץ רביעי	אסור	אסור	מותר	אסור

הקשה המהרש"א (ח"א ד"ה להיות), הלא לתירוצי הגמרא נמצא שיש אופנים שאכן אין להתגרות ברשע, כגון ברשע שהשעה משחקת לו, או בדברים שאינם נוגעים לכבוד שמים, או אם המתגרה הוא צדיק שאינו גמור, אם כן מדוע אמרו לעיל שמי שלבו נוקפו מפרש את הפסוק 'אל תתחר במרעים' שלא תעשה עמם מריבה, והלא לפי מסקנת הגמרא ניתן לפרש את הפסוק כפשוטו שאכן אין להתגרות ברשעים ובאופנים שבהם לא הותרה ההתגרות ברשעים. ותירץ, שאף על פי כן העדיפה הגמרא לפרש את תחילת הפסוק כסופו, שכשם ש'אל תקנא בעושי עולה' פשטות פירושו הוא מלשון קנאה ממש, כלומר אל תקנא בהם ואל תרצה לעשות כמעשיהם [וכהוכחת הגמרא מ'אל יקנא לבך בחטאים'], כך עדיף לפרש אף את תחילת לשון הפסוק מלשון קנאה במעשיהם. וראה תירוץ נוסף בילקוט ביאורים.

במסכת מגילה (ו:) הובאה הסתירה בין הפסוקים והגמרא שם תירצה באופן שונה מהתירוצים המובאים כאן. ראה בילקוט ביאורים ביישוב הסתירה בין הסוגיות.

סד. **בגמרא** לעיל (ו:) הובא מאמר על הקובע מקום לתפלתו, 'אמר רבי חלבו אמר רב הונא, כל הקובע מקום לתפלתו אלהי אברהם בעזרו, וכשמת אומרים לו, אי עניו, אי חסיד, מתלמידיו של אברהם אבינו'. כאן הגמרא מביאה מאמר נוסף בענין זה שאמרו רבי יוחנן משמו של רבי שמעון בן יוחי. וראה להלן בהערה הבאה שיש שגרסו שהמאמר כאן נאמר על הקובע מקום לתורתו.

סה. **יש** גורסים כל הקובע מקום 'לתורתו'. וכן היא נוסחת השאילתות (תולדות שאילתא יט). וכן גרסו תלמידי רבינו יונה בדברי הרי"ף. וכתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה כל) שהאדם צריך לקבוע לו מקום ללימוד תורתו בבית המדרש, ושם יהיה לו מקום קבוע לתורה. ואף מי שאינו יודע ללמוד, יקבע לו מקום בבית המדרש וילמד מעט במה שיודע, ויחשוב בענייניו האם מקיים הוא את המצוות ועובד את ה' כראוי, ויכנס בלבו יראת שמים. וכדבריו פסק הרמ"א (או"ח סי' קנה ס"א), וביאור דבריהם כאן הוא על פי המשנה ברורה (שם ס"ק ז-ח).

א"ר יוחנן משום ר"ש בן יוחי מיום שברא הקב"ה את העולם לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון עד שבא אברהם (א) וקראו אדון שנאמר [א] ויאמר אדני אלהים במה אדע כי אירשנה אמר רב אף דניאל לא נענה אלא בשביל אברהם שנא' [ב] ועתה שמע אלהינו אל תפלת עבדך ואל תחנוניו והאר פניך על מקדשך השמם למען אדני למענך מבעי ליה אלא למען אברהם שקראך אדון: וא"ר יוחנן משום ר"ש בן יוחי מנין שאין מרצין לו לאדם בשעת כעסו שנאמר [ג] פני ילכו והנחותי לך: ואמר ר"י משום ר"ש בן יוחי מיום שברא הקב"ה את עולמו לא היה אדם שהודה להקב"ה עד שבאתה לאה והודתו שנאמר [ד] הפעם אודה את ה': [ה] ראובן א"ר אלעזר אמרה לאה ראו מה בין בני לבן חמי דאילו בן חמי אע"ג דמדעתיה זבניה לבכירותיה דכתיב [ו] וימכר את בכרתו ליעקב חזו מה כתיב ביה [ז] וישטם עשו את יעקב וכתיב [ח] ויאמר הכי קרא שמו יעקב ויעקבני זה פעמים וגו' ואילו בני אע"ג דעל כרחיה שקליה[א] יוסף לבכירותיה מניה דכתיב [ט] ובחללו יצועי אביו נתנה בכורתו לבני יוסף אפי' הכי לא אקנא ביה דכתיב [י] וישמע ראובן ויצילהו מידם: [יא] רות [ב] מאי רות א"ר יוחנן שזכתה ויצא ממנה דוד שריוהו להקב"ה בשירות ותשבחות מנא לן דשמא גרים אמר רבי אליעזר[ב] דאמר קרא [יב] לכו חזו מפעלות ה' אשר שם שמות בארץ אל תקרי שמות אלא שמות: וא"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי קשה תרבות רעה בתוך ביתו של אדם יותר ממלחמת גוג ומגוג שנאמר [יג] מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו וכתיב בתריה [יד] ה' מה רבו צרי רבים קמים עלי ואילו גבי מלחמת גוג ומגוג כתיב [טו] למה רגשו גוים ולאומים יהגו ריק ואילו מה רבו צרי לא כתיב: מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו מזמור לדוד קינה לדוד מיבעי ליה אמר ר' שמעון בן אבישלום משל למה הדבר דומה לאדם שיצא עליו שטר חוב קודם שפרעו היה עצב לאחר שפרעו שמח אף כן (ג) דוד כיון שאמר לו הקב"ה [טז] הנני מקים עליך רעה מביתך היה עצב אמר שמא עבד או ממזר הוא דלא חייס עלי כיון דחזא דאבשלום הוא שמח משום הכי אמר מזמור[ג]: וא"ר יוחנן משום ר"ש בן יוחי מותר להתגרות ברשעים בעולם[ד] הזה שנאמר [יז] עוזבי תורה יהללו רשע ושומרי תורה יתגרו בם תניא נמי הכי רבי דוסתאי בר' מתון אומר מותר להתגרות ברשעים בעוה"ז שנא' עוזבי תורה יהללו רשע וגו' ואם לחשך אדם לומר והא כתיב [יח] אל תתחר במרעים אל תקנא בעושי עולה אמור לו מי שלבו נוקפו אומר כן אלא אל תתחר במרעים להיות כמרעים אל תקנא בעושי עולה להיות כעושי עולה ואומר [יט] אל יקנא לבך בחטאים כי אם ביראת ה' כל היום איני והאמר ר' יצחק אם ראית רשע שהשעה משחקת לו אל תתגרה בו שנאמר [כ] יחילו דרכיו בכל עת ולא עוד אלא שזוכה בדין שנאמר [כ] מרום משפטיך מנגדו ולא עוד אלא שרואה בצריו שנאמר [כ] כל צורריו יפיח בהם לא קשיא הא במילי דידיה הא במילי דשמיא ואיבעית אימא הא והא במילי דשמיא ולא קשיא הא ברשע שהשעה משחקת לו הא ברשע שאין השעה משחקת לו ואב"א הא והא ברשע שהשעה משחקת לו ולא קשיא הא בצדיק גמור הא בצדיק שאינו גמור [ה] דאמר רב הונא מאי דכתיב [כא] למה תביט בוגדים תחריש בבלע רשע צדיק ממנו וכי רשע בולע צדיק והא כתיב [כב] ה' לא יעזבנו בידו וכתיב [כג] לא יאונה לצדיק כל און אלא צדיק ממנו בולע צדיק גמור אינו בולע ואב"א שעה משחקת לו שאני[ו]: וא"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי כל הקובע מקום לתפלתו[ו] אויביו נופלים תחתיו שנאמר [כד] ושמתי מקום לעמי לישראל ונטעתיו ושכן תחתיו ולא ירגז עוד ולא יוסיפו בני עולה לענותו כאשר בראשונה רב הונא רמי כתיב לענותו וכתיב [כה] לכלותו[ז] בתחלה לענותו ולבסוף לכלותו: וא"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי גדולה שמושה של תורה יותר מלמודה שנא' [כו] פה אלישע בן שפט אשר יצק מים על ידי אליהו למד לא נאמר אלא יצק מלמד שגדולה שמושה יותר מלמודה: א"ל רבי יצחק לרב נחמן מ"ט לא אתי מר לבי כנישתא לצלויי אמר ליה לא יכילנא א"ל לכנפי למר עשרה וליצלי אמר ליה טריחא לי מלתא ולימא ליה מר לשלוחא דצבורא בעידנא דמצלי צבורא ליתי ולודעיה למר א"ל מאי כולי האי א"ל דאמר ר' יוחנן משום ר"ש בן יוחי

מאי

רש"י

אדני אלהים. כתוב באל"ף דל"ת: הפעם אודה את ה'. לפי שראתה ברוח הקדש שיעקב מעמיד שנים עשר שבטים ולו ארבע נשים, כיון שילדה בן רביעי הודית על חלקה שעלה יותר מן החשבון המגיע לה[י]: ראו מה בין בני לבן חמי. על שם העתיד קראה שמו, כדאמרינן[מ] לקמן שמא גרים: רות. המואביה. משום דאיירי בפירושי השמות נקט לה: למה רגשו גוים. מה תועלת להם, אלמא דבר קל הוא בעיניו: מי שלבו נוקפו. הירא מעבירות שבידו: אומר כן. מפרש אל תתחר במרעים אל תתקוטט, והוא אינו כן, אלא אל תתחר במרעים להתגרות[ע] במעשיהם לומר אעשה כן גם אני: ואומר אל יקנא לבך בחטאים כי אם ביראת ה' כל היום. (ג) אפשר לומר אל תתקוטט עם רשעים כי אם ביראת ה' יראי ה', אלא על כרחך אל יקנא לבך לעשות כמותן: יחילו. יצליחו. וחבירו על כן לא יחיל טובו (איוב כ): מרום משפטיך מנגדו. מסולקין דיניך ברחוק הימנו: יפיח בהם. בנפיחתו הוא דוחה אותם כקש: ושמתי מקום. סיפיה דקרא ולא יוסיפו בני עולה לענותו: כתיב לענותו. בספר שמואל: וכתיב לכלותו. בדברי הימים (א יז): בתחלה. כשנבנה הבית נבנה על מנת שלא לענות עוד אויבים לישראל: ולבסוף. כשחטאו נגזר עליהם ענוי, ותפלתם מגינה עליהם מן הכליון: לא יכילנא. תש כחי:

עת

תוספות

לא היה אדם שקראו אדון. וא"ת והא כתיב ברוך ה' אלהי שם (בראשית ט) וי"ל דהתם אינו באל"ף דל"ת שהוא לשון אדנות. וא"ת אמאי לא מייתי קרא אדני אלהים מה תתן לי (שם טו) שהוא כתוב קודם. וי"ל שהפרשיות לא נאמרו כסדר ואין מוקדם ומאוחר בתורה[ט] וזה הפסוק דבין הבתרים היה קודם לכן. וכן נ"ל ע"כ שהרי אברהם היה בן שבעים שנה בברית בין הבתרים[י]. ואחר הדברים האלה (שם) נאמר אחר מלחמת המלכים כדפירש רש"י בפירוש חומש ובמלחמת המלכים היה בן ע"ג שנים שהרי כל הימים של סדום נ"ב שנים כדאמרי' בפ"ק דשבת (דף י:) לא מהם י"ב שנים שעבדו את כדרלעומר וי"ג שנים של מרידה[י] ונשאר מישובה כ"ו שנים שהיתה בשלוה והפיכתה היה אברהם בן צ"ט שנה שהרי היתה ההפיכה שנה אחת קודם שנולד יצחק[כ] לא מהם ששה ועשרים שנה למפרע של שלוה נמצא שבן ע"ג שנה היה במלחמת המלכים. אם כן היתה פרשת בין הבתרים קודם לפרשת אחר הדברים שלש שנים ואותה פרשה מסיימת ויחשבה לו לצדקה[ל] ולכך הביא אותו פסוק דבמה אדע שהוא מוקדם. ומזה מיישב רשב"ם דבמקום אחד משמע שהיה לילה דכתיב וספור הככבי' (בראשי' טו) ובתר הכי כתי'[מ] ויהי השמש לבוא משמע שהוא יום. אלא ודאי ש"מ דשני פרשיות הם ולאו בבת אחת נאמרו ואין מוקדם ומאוחר בתורה:

רב

הגהות הב"ח

(א) גמ' שבא אברהם אבינו וקראו: (ב) שם אף כאן דוד כיון: (ג) רש"י ד"ה ואומר וכו' היום. ואי אפשר:

גליון הש"ס

גמ' אפ"ה לא אקנא ביה כו'. עב"ב קכג ע"א וברש"א בח"א: שם אלא שמות. עי' שם קמג ע"ב תוד"ה שהיו: שם קינה לדוד מיבעי ליה. עיין בזוה"ק פרשה וילא ד"ה וירא והנה באר בשדה. דמשני דחשיב דוד דקוב"ה סליק ליה חובוי להוא עלמא. כיון דחמא דהכא בהאי עלמא בעי למיגבי מיניה חדי תו דחמא כו': שם הא בצדיק גמור כו'. עי' זוה"ק ר"פ פינחס: שם שעה משחקת לו שאני כו'. מג"א ס"ס קנ"ו: שם גדולה שמושה כו'. עי' תוס' כתובות י"ז ע"א ד"ה מבטלין:

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמַר אֲדֹנָי אֱלֹהִים בַּמָּה אֵדַע כִּי אִירָשֶׁנָּה: [בראשית טו, ח]

ב) וְעַתָּה שְׁמַע אֱלֹהֵינוּ אֶל תְּפִלַּת עַבְדְּךָ וְאֶל תַּחֲנוּנָיו וְהָאֵר פָּנֶיךָ עַל מִקְדָּשְׁךָ הַשָּׁמֵם לְמַעַן אֲדֹנָי: [דניאל ט, יז]

ג) וַיֹּאמַר פָּנַי יֵלֵכוּ וַהֲנִחֹתִי לָךְ: [שמות לג, יד]

ד) וַתַּהַר עוֹד וַתֵּלֶד בֵּן וַתֹּאמֶר הַפַּעַם אוֹדֶה אֶת יְיָ עַל כֵּן קָרְאָה שְׁמוֹ יְהוּדָה וַתַּעֲמֹד מִלֶּדֶת: [בראשית כט, לה]

ה) וַתַּהַר לֵאָה וַתֵּלֶד בֵּן וַתִּקְרָא שְׁמוֹ רְאוּבֵן כִּי אָמְרָה כִּי רָאָה יְיָ בְּעָנְיִי כִּי עַתָּה יֶאֱהָבַנִי אִישִׁי: [בראשית כט, לב]

ו) וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב הִשָּׁבְעָה לִּי כַּיּוֹם וַיִּשָּׁבַע לוֹ וַיִּמְכֹּר אֶת בְּכֹרָתוֹ לְיַעֲקֹב: [בראשית כה, לג]

ז) וַיִּשְׂטֹם עֵשָׂו אֶת יַעֲקֹב עַל הַבְּרָכָה אֲשֶׁר בֵּרְכוֹ אָבִיו וַיֹּאמֶר עֵשָׂו בְּלִבּוֹ יִקְרְבוּ יְמֵי אֵבֶל אָבִי וְאַהַרְגָה אֶת יַעֲקֹב אָחִי: [בראשית כז, מא]

ח) וַיֹּאמֶר הֲכִי קָרָא שְׁמוֹ יַעֲקֹב וַיַּעְקְבֵנִי זֶה פַעֲמַיִם אֶת בְּכֹרָתִי לָקָח וְהִנֵּה עַתָּה לָקַח בִּרְכָתִי וַיֹּאמַר הֲלֹא אָצַלְתָּ לִּי בְּרָכָה: [בראשית כז, לו]

ט) וּבְנֵי רְאוּבֵן בְּכוֹר יִשְׂרָאֵל כִּי הוּא הַבְּכוֹר וּבְחַלְּלוֹ יְצוּעֵי אָבִיו נִתְּנָה בְּכֹרָתוֹ לִבְנֵי יוֹסֵף בֶּן יִשְׂרָאֵל וְלֹא לְהִתְיַחֵשׂ לַבְּכֹרָה: [דברי הימים א ה, א]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) ב"ב קכג: ע"ש, ב) [עי' תוס' יומא לח ב ותוספות כתובות קד ב ס"ה שני], ג) מגילה ו ב, ד) מס' ד"א רבה פרק ב, ה) מגילה ו: ב"מ עא., ו) ב"ר ויצא פ' עא (מהרש"א), ז) עי' בפרש"י שבע"י, ח) פסחים ו:, ט) סדר עולם פ"א, י) בראשית יד ד ועיין שבת יא. וברש"י שם, כ) סדר עולם שם עיין תוספות שבת י: ד"ה ושל סדום, ל) בראשית טו ו, מ) בראשית טו יב.

הגהות וציונים

א] בכת"י הגירסא שקלו בכירותיה מיניה ויהביה ליוסף (והיא הגי' האמיתית דיוסף לא שקיל מיניה רק יעקב נתנה לו, וכן הקשה במראה אש, דק"ס): ב] צ"ל אלעזר (גליון) וכ"ה בכל הדפו"י ובעי"י ובכת"י: ג] ס"א אמר סתם ברא דרחים על אבא (גליון) וכ"ה בעי"י: ד] אולי צ"ל בזמן הזה, פי' אף בזמן הזה שאין ידינו תקיפה (שו"ת רשב"א אלפנדרי ח"א סי' ד): ה] פי' על זה תמצא בהרי"ף בעי"י [וברש"ל] ועיין בילקוט תהלים יו"ד רמז תרמ"ט (גליון): ו] נ"א לתורתו (גליון) כ"ה נוסחת השאילתות סימן יט, ועיין לעיל ו ע"ב: ז] בס' שבידינו כתיב לכלותו (גליון) עיין גליון הש"ס שבת נה ע"ב ד"ה תוס' ד"ה מעבירים: ח] כ"ה בדפו"ר, אולם לפי הגהת הגליון באות ב דצ"ל רבי אלעזר צ"ל כאן כדאמר דהרי הוא בעל המימרא: ט] ס"א להתאוות (גליון):

משנת ראשונים

שנאמר הפעם אודה את ה'. אין לי אלא להודות ולשבחו שנתן לי יותר ממה שבקשתי ממנו. [רד"ק, בראשית כט לה]

אל תקרי שמות אלא שמות. הנקוד הוא צורה ונשמה לאותיות, לפיכך לא נעשה הס"ת נקוד לפי שהוא כולל כל הפנים וכו', ואם ננקד הס"ת היה לו גבול ושיעור כדמיון החומר שהגיעה לו צורה ידועה, ולא היה אפשר לו להיות נדרש כי אם לפי הניקוד המסויים באותה תיבה, אבל מפני שס"ת בלול ומובלל בכל מיני שלימות ובכל מלה ומלה נתלים בה תלי תלים לא נעשה מנוקדים, כדי שיהיה נדרש בכל מיני שלימות ולפיכך אמרו אל תקרי כך אלא כך, ואילו היה מסויים לא נוכל לומר כך. [שו"ת רדב"ז חלק ג סי' תרמג]

י) וַיִּשְׁמַע רְאוּבֵן וַיַּצִּלֵהוּ מִיָּדָם וַיֹּאמֶר לֹא נַכֶּנּוּ נָפֶשׁ: [בראשית לז, כא] יא) וַיִּשְׂאוּ לָהֶם נָשִׁים מֹאֲבִיּוֹת שֵׁם הָאַחַת עָרְפָּה וְשֵׁם הַשֵּׁנִית רוּת וַיֵּשְׁבוּ שָׁם כְּעֶשֶׂר שָׁנִים: [רות א, ד] יב) לְכוּ חֲזוּ מִפְעֲלוֹת יְיָ אֲשֶׁר שָׂם שַׁמּוֹת בָּאָרֶץ: [תהלים מו, ט] יג) מִזְמוֹר לְדָוִד בְּבָרְחוֹ מִפְּנֵי אַבְשָׁלוֹם בְּנוֹ: [תהלים ג, א] יד) יְיָ מָה רַבּוּ צָרָי רַבִּים קָמִים עָלָי: [תהלים ג, ב] טו) לָמָּה רָגְשׁוּ גוֹיִם וּלְאֻמִּים יֶהְגּוּ רִיק: [תהלים ב, א] טז) כֹּה אָמַר יְיָ הִנְנִי מֵקִים עָלֶיךָ רָעָה מִבֵּיתֶךָ וְלָקַחְתִּי אֶת נָשֶׁיךָ לְעֵינֶיךָ וְנָתַתִּי לְרֵעֶיךָ וְשָׁכַב עִם נָשֶׁיךָ לְעֵינֵי הַשֶּׁמֶשׁ הַזֹּאת: [שמואל ב יב, יא] יז) עֹזְבֵי תוֹרָה יְהַלְלוּ רָשָׁע וְשֹׁמְרֵי תוֹרָה יִתְגָּרוּ בָם: [משלי כח, ד] יח) לְדָוִד אַל תִּתְחַר בַּמְּרֵעִים אַל תְּקַנֵּא בְּעֹשֵׂי עַוְלָה: [תהלים לז, א] יט) אַל יְקַנֵּא לִבְּךָ בַּחַטָּאִים כִּי אִם בְּיִרְאַת יְיָ כָּל הַיּוֹם: [משלי כג, יז] כ) יָחִילוּ דְרָכָיו בְּכָל עֵת מָרוֹם מִשְׁפָּטֶיךָ מִנֶּגְדּוֹ כָּל צוֹרְרָיו יָפִיחַ בָּהֶם: [תהלים י, ה] כא) טְהוֹר עֵינַיִם מֵרְאוֹת רָע וְהַבִּיט אֶל עָמָל לֹא תוּכָל לָמָּה תַבִּיט בּוֹגְדִים תַּחֲרִישׁ בְּבַלַּע רָשָׁע צַדִּיק מִמֶּנּוּ: [חבקוק א, יג] כב) יְיָ לֹא יַעַזְבֶנּוּ בְיָדוֹ וְלֹא יַרְשִׁיעֶנּוּ בְּהִשָּׁפְטוֹ: [תהלים לז, לג] כג) לֹא יְאֻנֶּה לַצַּדִּיק כָּל אָוֶן וּרְשָׁעִים מָלְאוּ רָע: [משלי יב, כא] כד) וְשַׂמְתִּי מָקוֹם לְעַמִּי לְיִשְׂרָאֵל וּנְטַעְתִּיו וְשָׁכַן תַּחְתָּיו וְלֹא יִרְגַּז עוֹד וְלֹא יֹסִיפוּ בְנֵי עַוְלָה לְעַנּוֹתוֹ כַּאֲשֶׁר בָּרִאשׁוֹנָה: [שמואל ב ז, י] כה) וְשַׂמְתִּי מָקוֹם לְעַמִּי יִשְׂרָאֵל וּנְטַעְתִּיהוּ וְשָׁכַן תַּחְתָּיו וְלֹא יִרְגַּז עוֹד וְלֹא יוֹסִיפוּ בְנֵי עַוְלָה לְבַלֹּתוֹ כַּאֲשֶׁר בָּרִאשׁוֹנָה: [דברי הימים א יז, ט] כו) וַיֹּאמֶר יְהוֹשָׁפָט הַאֵין פֹּה נָבִיא לַייָ וְנִדְרְשָׁה אֶת יְיָ מֵאוֹתוֹ וַיַּעַן אֶחָד מֵעַבְדֵי מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר פֹּה אֱלִישָׁע בֶּן שָׁפָט אֲשֶׁר יָצַק מַיִם עַל יְדֵי אֵלִיָּהוּ: [מלכים ב ג, יא]

כל הקובע מקום לתפלתו אויביו נופלים תחתיו. אע"פ שאדם מוצא עצמו רחב לב וקל ההבנה ובעל זכרונות ובעל יקל בעצמו שלא לקבוע מקום לתורתו, וכל שעושה כן מצליח בלמודו ומנצח החולקים עליו, והוא שאמר אויביו נופלים תחתיו והוא ענין לא יבשו כי ידברו את אויבים בשער. [מאירי] מלמד שגדולה שמושה יותר מלמודה. קרא יהושע בן נון משרת משה להעיר שהסבה היתה בהגעתו למדרגת הנבואה היותו משרת משה כי מפני זה היה תמיד עמו ולמד מחכמתו ומהנהגתו בכל פעולותיו, מה שלא היה דרך לתלמיד שאינו משרת לרבו. [רלב"ג, יהושע א]

במקום אחר[סו], **אוֹיְבָיו** הנלחמים עמו, **נוֹפְלִים תַּחְתָּיו** ואינם יכולים לגרום לו נזק כלל[סז]. **שֶׁנֶּאֱמַר** (שמואל ב' ז י) **'וְשַׂמְתִּי מָקוֹם לְעַמִּי לְיִשְׂרָאֵל, וּנְטַעְתִּיו וְשָׁכַן תַּחְתָּיו וְלֹא יִרְגַּז עוֹד, וְלֹא יֹסִיפוּ בְנֵי עַוְלָה לְעַנּוֹתוֹ כַּאֲשֶׁר בָּרִאשׁוֹנָה'**[סח], כלומר, אשים מקום שכל אחד מישראל יוכל לבא ולקיים 'ושכן תחתיו', היינו לקבוע שם מקום לתפילתו, וזהו בבית המקדש, וכשיהיה לאדם מקום קבוע לתפילתו, יתקיים בו סוף הפסוק 'ולא יוסיפו בני עולה לענותו'[סט].

הגמרא מביאה סתירה בין הנאמר בשמואל בפסוק שהובא לעיל, לבין פסוק נוסף האמור בדברי הימים[ע]:

רַב הוּנָא רָמֵי - הקשה סתירה בין פסוקים, **כְּתִיב** - נאמר בשמואל (שם) **'וְלֹא יֹסִיפוּ בְנֵי עַוְלָה לְעַנּוֹתוֹ', וּכְתִיב** בדברי הימים (א' יז ט) **'וְלֹא יֹסִיפוּ בְנֵי עַוְלָה לְכַלּוֹתוֹ'**[עא]. ותירץ רב הונא שמשינוי הלשון בפסוק למדנו **שֶׁבַּתְּחִלָּה 'לְעַנּוֹתוֹ'** - בתחילה נבנה בית המקדש על מנת להגן על ישראל שלא יוסיפו האויבים לענותם. **וּלְבַסּוֹף** כשחטאו ונגזר עליהם עינוי, **'לְכַלּוֹתוֹ'** - תפילתם במקדש מועילה להציל את ישראל מכליון[עב].

★

הגמרא מביאה מאמר נוסף שאמר רבי יוחנן משמו של רבי שמעון בן יוחי:

וְאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן מִשּׁוּם רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן יוֹחַי, גְּדוֹלָה שִׁמּוּשָׁהּ שֶׁל תּוֹרָה - גדולה מעלתו של המשמש תלמיד חכם[עג], **יוֹתֵר מִלִּמּוּדָהּ** - יותר ממי שלומד תורה מרבו, אך אינו משמשו ואינו רואה את הנהגותיו. שהלומד מהנהגות רבו יודע לפסוק מכך הלכה למעשה, ואילו הלומד תורה מרבו ואינו משמשו, כשיבא מעשה לידו לא ידע כיצד לנהוג[עד]. **שֶׁנֶּאֱמַר** (מלכים ב' ג יא), **'פֹּה אֱלִישָׁע בֶּן שָׁפָט אֲשֶׁר**

סו. **כתבו** תלמידי רבינו יונה (לעיל ו: ד"ה כל), שלא נאמר ענין זה לגבי קביעות מקום לתפילה בתוך בית הכנסת, שמאחר וכל בית הכנסת מקום תפילה הוא, אין להקפיד אם פעמים יושב בזוית זו ופעמים בזוית אחרת, אלא הכוונה בזה שקובע מקום לתפילה בביתו, דהיינו שבאותן הפעמים שאינו יכול לילך לבית הכנסת ונצרך להתפלל בביתו, הוא מייחד מקום קבוע שם לתפילתו. אמנם הרא"ש (שם) נחלק על כך, וכתב שאף בתוך בית הכנסת צריך לקבוע מקום מיוחד לתפילתו. וכדבריו נפסק בשולחן ערוך (או"ח סי' צ סעי' יט). עיין במגן אברהם (שם ס"ק לג). ונתבאר בהרחבה לעיל (ו:), ראה שם בהערה.

סז. **בהערה** לעיל הובא מאמרו של רב הונא (לעיל ו:) שהקובע מקום לתפילתו זוכה שאלהי אברהם בעזרו, וכשמת אומרים עליו שהיה מתלמידיו של אברהם אבינו, כיון שמצינו שאברהם אבינו קבע מקום לתפילתו [כמבואר בגמרא שם], וכתבו העיון יעקב ועץ יוסף (שם ד"ה אויביו) שדברי הגמרא כאן הם כהמשך לדברי הגמרא שם, שכיון שאלהי אברהם בעזרו, לכן נופלים אויביו תחתיו, כמו שנפלו הארבעה מלכים לפניו על ידי השלכת עפר שהפך לחרבות, כמבואר בתענית (כא.), שעל זה נאמר (ישעיה מא ב) 'יתן כעפר חרבו'.

בעיר בנימין שני (לקמן פ"ד אות יח) כתב שהטעם שאויביו נופלים תחתיו, מפני שהתפילה היא כקרבן ולכן צריך לקבוע לה מקום, כמו שכל קרבן היה לו מקום מיוחד לשחיטתו ולזריקת דמו. וכיון שקובע מקום לתפילתו מקום ועושה תפילתו כקרבן, היא מגינה עליו, כי כשם שהקרבנות מגינים עלינו מצרינו [כמבואר בתוספות (מגילה ג. ד"ה אמש)], כך גם תפילתו של אדם זה מפילה אויביו תחתיו.

הטעם שאמרו שאויביו נופלים 'תחתיו' ולא שאויביו נופלים 'לפניו', מפני שכל אדם המנצח את אויבו, ודאי שיש שמחה בלבו, אולם אם אויבו הכין מכשול להפילו ולהכשילו, ולבסוף אויבו נפל במכשול זה עצמו, תגדל שמחתו מאד. וזו הכוונה במה שאמרו שאויביו נופלים תחתיו, דהיינו שיפלו אויביו בבור אשר יכרו להפילו והוא ינצל מידם [ו'תחתיו' פירושו, במקומו], ויעשה לו נס גדול כנס שנעשה למרדכי, שהמן הכין לו עץ לתלותו עליו, ולבסוף המן הוא שנתלה על העץ אשר הכין למרדכי. בניהו (לעיל ו: ד"ה אויביו). ועוד פירש (שם ד"ה כל), שיש שני אופנים של מלחמה עם אויבים, יש אדם הנלחם עם אויב העומד מולו, ובאופן כזה אף אם ינצחו, מסתבר שיגרם גם לו נזק כל שהוא, שהרי אויבו אינו משבית כלי מלחמתו, ומאחר והם עומדים פנים מול פנים יכול הוא להזיקו. אמנם אם האדם נמצא על הר ואויבו הנלחם עמו נמצא בתחתית ההר, בודאי שאדם זה מכה ואינו מוכה שאין האויבים יכולים להכות ממטה כלפי מעלה. ולכן אמרו שהקובע מקום לתפילתו בשכר מעשיו יזכה לחסד ה' שיהיו אויביו נופלים כאילו עומדים הם מתחתיו, ולא יוכלו לגרום לו אפילו נזק מועט.

סח. **פסוק** זה נאמר בשעה שהניח ה' לדוד המלך מאויביו, ולאחר שהביא את ארון ברית ה' לירושלים ושמו בתוך האהל אשר נטה לו, חפץ היה דוד לבנות בית לה' שיוכלו לשים בו את ארון הברית ואת כל כלי המשכן שהיו בגבעון. ונאמר בנבואה לנתן הנביא שיאמר לדוד המלך שעדיין לא הגיעה השעה הראויה לבנין בית המקדש [מהטעמים המבוארים שם בפסוקים] אלא שלמה בנו יבנה את הבית. ובנבואה זו נאמר פסוק זה 'ושמתי מקום לעמי ישראל' וגו', ודרשוהו חז"ל על בית המקדש. על פי רד"ק (שמואל ב' ז א-י).

סט. **כן** פירש רש"י (ד"ה ושמתי) שהראיה היא מסוף הפסוק 'ולא יוסיפו בני עולה לענותו'. וראה בתולדות יצחק (הלל, ברש"י שם) שלפירוש רש"י נלמד ממה שנאמר 'ושכן תחתיו' שמדובר במי שקובע מקום לתפילתו [כלומר שאחר שישים לו הקב"ה מקום, כמו שכתוב בתחילת הפסוק 'ושמתי מקום', הוא יוסיף לקבוע לו מקום וזהו 'ושכן תחתיו'], והובטח לו ש'לא יוסיפו בני עולה לענותו'. אמנם המהרש"א (ח"א ד"ה כל) כתב שמהלשון שאמר רבי יוחנן 'אויביו נופלים תחתיו' משמע שדבר זה למדנו מהתיבה הדומה שנאמרה בפסוק, והיינו 'ושכן תחתיו', ודרש רבי יוחנן את תיבת 'ושכן' מלשון שָׁכֵן, שהשכנים הרעים של ישראל שהיה דרכם לענות את בני ישראל, כעמון ומואב ופלשתים, יפלו תחת בני ישראל, ומה שדרש שהפסוק עוסק בקובע מקום לתפילתו, הוא ממה שנאמר 'ושמתי מקום לעמי ישראל'. וראה בהרחבה בילקוט ביאורים ובביאורי רש"י.

ובתלמידי רבינו יונה (שם) פירשו את הלימוד מפסוק זה כפי גירסתם שמדובר על הקובע מקום לתורתו, שהפסוק נאמר על בית המקדש שבו היתה השראת השכינה, ובזכותו היו ישראל יושבים לבטח בארצם ולא היו מפחדים מהאויבים, ועכשיו כשאין בית המקדש קיים, בית המדרש שהוא המקום שלומדים בו תורה, הרי הוא במקום בית המקדש [כמו שאמרו להלן (ח.) 'מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד'], ולכן בכך שיעסוק בתורה בבית המדרש, ינצל מאויביו. והנצי"ב (דברים ג כג הרחב דבר) ביאר, שדרשו מתיבת 'ונטעתיו' שפסוק זה עוסק בקובע מקום ללימוד התורה, כי נטיעה שייכת בתורה שבעל פה, וכמבואר בשו"ע (או"ח סי' קלט ס"י) שהברכה האחרונה שמברך העולה לתורה היא, 'אשר נתן לנו תורת אמת', וזה נאמר על תורה שבכתב, והמשך ברכה זו 'וחיי העולם נטע בתוכנו' נאמר על תורה שבעל פה [והוא על שם הפסוק 'דברי חכמים כדרבנות וכמשמרות נטועים' (קהלת יב יא)]. ואמר הקב"ה לדוד המלך שהוא יהיה מסייע לקבוע מקום לתורה, והיינו כשמצא דוד המלך את מקום המקדש, מיד קבע שם ישיבה, וכמו שנאמר (דברי הימים ב' ג א) 'ויחל שלמה לבנות את בית ה' בירושלם בהר המוריה אשר נראה לדויד אביהו, אשר הכין במקום דויד בגורן ארנן היבוסי', ומשמעו שבנה את בית המקדש במקום שהכין דוד זה מכבר, להיות מקום קבוע לתורה.

ע. **שני** הפסוקים נאמרו בענין אחד, בנבואה שנאמרה לנתן הנביא בשעה שביקש דוד המלך לבנות את בית המקדש, ונאמר בנבואה זו שלא דוד הוא שיבנה את בית המקדש אלא שלמה בנו. ענין זה הובא בספר שמואל וחזרו עליו בדברי הימים, ופסוק זה שהביאה הגמרא לעיל בענין חשיבות קביעות המקום לתפילה, נאמר בשניהם בלשון שוה [ראה הערה להלן], מלבד תיבה אחת ששונה במשמעותה, מאמר זה בא לבאר את טעם השינוי.

עא. **כך** היא גירסת הגמרא בפסוק שם, אך לפנינו כתוב בדברי הימים 'לבלותו'.

עב. **רש"י** (ד"ה בתחילה וד"ה ולבסוף). פירוש רש"י הוא לפי גירסת הגמרא שבפסוק בדברי הימים נאמר 'לכלותו', אך לגירסא שלפנינו שנאמר שם 'לבלותו', דוחק לומר שהוא מלשון כליה. שפתי חכמים (ברש"י ד"ה ולבסוף). והמהרש"א (ח"א ד"ה ולבסוף) פירש, ש'לבסוף' היינו כשיחרב הבית, גם אז בשבעים שנות גלות בבל לא יעשה הקב"ה כליה בבני ישראל, וכמבואר במגילה (יא.) שדרשו את תיבת 'לכלותם' האמור בפסוק (ויקרא כו מד) 'לא מאסתים ולא געלתים לכלותם' וגו' על ימי המן שהם בימי גלות בבל.

באיי הים (ד"ה ר"ה רמי) הקשה, כיצד שייך לפרש שהפסוק בדברי הימים נאמר על הזמן שבני ישראל יחטאו, הלא שני הפסוקים נאמרו בענין אחד וכהבטחה על העתיד להיות בזמן שיקבע בית המקדש למקום תפילה לעם ישראל, ומכיון שאז עדיין לא חטאו, מדוע נאמר בפסוק שנגזר עליהם עינוי. לכן פירש ששני המקראות נאמרו על עת צדקתם של ישראל, ו'בתחילה' ו'בסוף' נאמר על מחשבת בני העולה, שבתחילה חושבים לענות את ישראל ולבסוף מחשבתם היא להשמיד את ישראל [ולמדנו כן מפרעה הרשע שבתחילה נאמר בו (שמות א יא), 'וישימו עליו שרי מיסים למען ענותו', ולבסוף אמר למילדות להמית את כל הבן הילוד 'אם בן הוא והמיתן אותו' (שמות א טז)]. ועל זה הובטחו ישראל, שכאשר ישים ה' את מקום המקדש לעמו ישראל לא יוסיפו בני עולה לענותו כמחשבתם, וכל שכן שלא יצליחו להשמידם כמחשבתם לבסוף. וראה עוד בפירוש הגר"א (ביאורי אגדות ד"ה בתחלה) שביאר, ש'בתחילה' היינו בבית ראשון, ו'לבסוף' היינו בבית שני.

עג. **שיטה** מקובצת (ד"ה גדולה).

עד. **אלשיך** (משלי א ו). וכעין זה כתב בחידושי הגר"א (אמרי נועם ד"ה גדולה) שידיעת הלכה למעשה נלמדת בקלות כשמשמש את רבו ולומד את המעשה מהנהגותיו. אבל לפסוק הלכה מהלימוד, צריך ללמוד את כל הש"ס וכן חכמה בינה ודעה כדי לדעת לדמות דבר לדבר ולהכריע את ההלכה. והטעם שגדולה שימושה של תורה המלמדת הלכה למעשה, הוא כפי ששנינו באבות (פ"א מי"ז) שלא המדרש [הלימוד] עיקר אלא המעשה. וכתב במהר"ץ חיות (ד"ה שמושה) בשם הגר"א, שלימוד ההלכות מראיית התנהגות הרב, נשרש בלב הרואה יותר מלימוד על ידי שמיעה. וראה באלשיך (שם) שהוסיף, שבכלל שימוש תלמידי חכמים הוא לראות את הנהגת רבו גם בעניני החול, כיצד נוהג הוא בהם על פי התורה, שעל ידי כך יגלה בכל דבר ביאור כוונת התורה בכל פרטיה. וראה גם פירוש רבי מתתיה היצהרי (אבות פ"ו מ"ה בביאור קנין 'בשמוש חכמים') שפירש כעין זה. מדבריהם משמע ש'שמושה' היינו לשרת את רבו.

המהרש"א (ח"א ד"ה גדולה) כתב, שהלומד מרבו, פעמים שרבו מלמדו דברים שאינם למעשה, לכן גדולה שמושה של תורה שעל ידה רואה ברבו הלכה למעשה. וכתב באהל משה (לונצקי, שו"ת סי' א ד"ה אבל) שאף שמשמע מדבריו ששמושה של תורה היינו לימוד התורה הלכה למעשה, שטורח ליישב את הטעם להלכות שהובאו במשניות, ואת הסתירות שבין המשניות והברייתות [וכדברי הגמרא לקמן (מז:) שאפילו קרא ושנה ולא שימש תלמידי חכמים, הרי זה עם הארץ, ופירש רש"י (שם ד"ה שלא) ששימוש תלמידי

א"ר יוחנן משום ר"ש בן יוחי מיום שברא הקב"ה את העולם לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון עד שבא אברהם (א) וקראו אדון שנאמר א) ויאמר אדני אלהים במה אדע כי אירשנה אמר רב אף דניאל לא נענה אלא בשביל אברהם שנא' ב) ועתה שמע אלהינו אל תפלת עבדך ואל תחנוניו והאר פניך על מקדשך השמם למען אדני למענך מבעי ליה אלא למען אברהם שקראך אדון: וא"ר יוחנן משום ר"ש בן יוחי מנין שאין מרצין לו לאדם בשעת כעסו שנאמר ג) פני ילכו והנחותי לך: ואמר ר"י משום ר"ש בן יוחי מיום שברא הקב"ה את עולמו לא היה אדם שהודה להקב"ה עד שבאתה לאה והודתו שנאמר ד) הפעם אודה את ה': ה) ראובן א"ר אלעזר אמרה לאה ראו מה בין בני לבן חמי דאילו בן חמי אע"ג דמדעתיה זבניה לבכירותיה דכתיב ו) וימכר את בכרתו ליעקב חזו מה כתיב ביה ז) וישטם עשו את יעקב וכתיב ח) ויאמר הכי קרא שמו יעקב ויעקבני זה פעמים וגו' ואילו בני אע"ג דעל כרחיה שקליה[א] יוסף לבכירותיה מניה דכתיב ט) ובחללו יצועי אביו נתנה בכורתו לבני יוסף אפי' הכי לא אקנא ביה דכתיב י) וישמע ראובן ויצילהו מידם: יא) רות (א) מאי רות א"ר יוחנן שזכתה ויצא ממנה דוד שריוהו להקב"ה בשירות ותשבחות מנא לן דשמא גרים אמר רבי אליעזר[ב] דאמר קרא יב) לכו חזו מפעלות ה' אשר שם שמות בארץ אל תקרי שמות אלא שמות: וא"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי קשה תרבות רעה בתוך ביתו של אדם יותר ממלחמת גוג ומגוג שנאמר יג) מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו וכתיב בתריה יד) ה' מה רבו צרי רבים קמים עלי ואילו גבי מלחמת גוג ומגוג כתיב טו) למה רגשו גוים ולאומים יהגו ריק ואילו מה רבו צרי לא כתיב: מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו מזמור לדוד קינה לדוד מיבעי ליה אמר ר' שמעון בן ג) אבישלום משל למה הדבר דומה לאדם שיצא עליו שטר חוב קודם שפרעו היה עצב לאחר שפרעו שמח אף כן (ב) דוד כיון שאמר לו הקב"ה טז) הנני מקים עליך רעה מביתך היה עצב אמר שמא עבד או ממזר הוא דלא חייס עלי כיון דחזא דאבשלום הוא שמח משום הכי אמר מזמור[ג]: ג) וא"ר יוחנן משום ר"ש בן יוחי מותר להתגרות ברשעים בעולם[ד] הזה שנאמר יז) עוזבי תורה יהללו רשע ושומרי תורה יתגרו בם תניא נמי הכי ד) רבי דוסתאי בר' מתון אומר מותר להתגרות ברשעים בעוה"ז שנא' עוזבי תורה יהללו רשע וגו' ואם לחשך אדם לומר והא כתיב יח) אל תתחר במרעים אל תקנא בעושי עולה אמור לו מי שלבו נוקפו אומר כן אלא אל תתחר במרעים להיות כמרעים אל תקנא בעושי עולה להיות כעושי עולה ואומר יט) אל יקנא לבך בחטאים כי אם ביראת ה' כל היום איני והאמר ר' יצחק אם ראית רשע שהשעה משחקת לו אל תתגרה בו שנאמר כ) יחילו דרכיו בכל עת ולא עוד אלא שזוכה בדין שנאמר כ) מרום משפטיך מנגדו ולא עוד אלא שרואה בצריו שנאמר כ) כל צורריו יפיח בהם לא קשיא הא במילי דידיה הא במילי דשמיא ואיבעית אימא הא והא במילי דשמיא ולא קשיא הא ברשע שהשעה משחקת לו הא ברשע שאין השעה משחקת לו ואב"א הא והא ברשע שהשעה משחקת לו ולא קשיא הא בצדיק גמור הא בצדיק שאינו גמור ה) דאמר רב הונא מאי דכתיב כא) למה תביט בוגדים תחריש בבלע רשע צדיק ממנו וכי רשע בולע צדיק והא כתיב כב) ה' לא יעזבנו בידו וכתיב כג) לא יאונה לצדיק כל און אלא צדיק ממנו בולע צדיק גמור אינו בולע ואב"א שעה משחקת לו שאני[ה]: וא"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי כל הקובע מקום לתפלתו[ו] אויביו נופלים תחתיו שנאמר כד) ושמתי מקום לעמי לישראל ונטעתיו ושכן תחתיו ולא ירגז עוד ולא יוסיפו בני עולה לענותו כאשר בראשונה רב הונא רמי כתיב לענותו וכתיב כה) לכלותו[ז] בתחלה לענותו ולבסוף לכלותו: וא"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי גדולה שמושה של תורה יותר מלמודה שנא' כו) פה אלישע בן שפט אשר יצק מים על ידי אליהו למד לא נאמר אלא יצק מלמד שגדולה שמושה יותר מלמודה: א"ל רבי יצחק לרב נחמן מ"ט לא אתי מר לבי כנישתא לצלויי אמר ליה לא יכילנא א"ל לכנפי למר עשרה וליצלי אמר ליה טריחא לי מלתא ולימא ליה מר לשלוחא דצבורא בעידנא דמצלי צבורא ליתי ולודעיה למר א"ל מאי כולי האי א"ל דאמר ר' יוחנן משום ר"ש בן יוחי

מאי

לא היה אדם שקראו אדון. וא"ת והא כתיב ברוך ה' אלהי שם (בראשית ט) וי"ל דהתם אינו באל"ף דל"ת שהוא לשון אדנות. וא"ת אמאי לא מייתי קרא אדני אלהים מה תתן לי (שם טו) שהוא כתוב קודם. וי"ל שהפרשיות לא נאמרו כסדר ואין מוקדם ומאוחר בתורה[ח] וזה הפסוק דבין הבתרים היה קודם לכן. וכן נ"ל ע"כ שהרי אברהם היה בן שבעים שנה בברית בין הבתרים[ט]. ואחר הדברים האלה (שם) נאמר אחר מלחמת המלכים כדפירש רש"י בפירוש חומש ובמלחמת המלכים היה בן ע"ג שנים שהרי כל הימים של סדום נ"ב שנים כדאמרי' בפ"ק דשבת (דף י:) לא מהם י"ב שנים שעבדו את כדרלעומר וי"ג שנים של מרידה[י] ונשאר מישובה כ"ו שנים שהיתה בשלוה ובהפיכתה היה אברהם בן צ"ט שנה שהרי היתה ההפיכה שנה אחת קודם שנולד יצחק[כ] לא מהם ששה ועשרים שנה למפרע של שלוה נמצא שבן ע"ג שנה היה במלחמת המלכים. אם כן היתה פרשת בין הבתרים קודם לפרשת אחר הדברים שלש שנים ואותה פרשה מסיימת ויחשבה לו צדקה[ל] ולכך הביא אותו פסוק דבמה אדע שהוא מוקדם. ומזה מיישב רשב"ם דבמקום אחד משמע שהיה לילה דכתיב וספור הככבי' (בראשי' טו) ובתר הכי כתי'[מ] ויהי השמש לבוא משמע שהוא יום. אלא ודאי ש"מ דשני פרשיות הם ולאו בבת אחת נאמרו ואין מוקדם ומאוחר בתורה:

רב

אדני אלהים. כתוב באל"ף דל"ת: הפעם אודה את ה'. לפי שראתה ברוח הקדש שיעקב מעמיד שנים עשר שבטים ולו ארבע נשים, כיון שילדה בן רביעי הודית על חלקה שעלה יותר מן החשבון המגיע לה[י]: ראו מה בין בני לבן חמי. על שם העתיד קראה שמו, כדאמרינן[ט] לקמן שמא גרים: רות. המואביה. משום דאיירי בפירושי השמות נקט לה: למה רגשו גוים. מה תועלת להם, אלמא דבר קל הוא בעיניו: מי שלבו נוקפו. הירא מעבירות שבידו: אומר כן. מפרש אל תתחר במרעים אל תתקוטט, והוא אינו כן, אלא אל תתחר במרעים להתגרות[ט] במעשיהם לומר אעשה כן גם אני: ואומר אל יקנא לבך בחטאים כי אם ביראת ה' כל היום. (ג) י) אפשר לומר אל תתקוטט עם רשעים כי אם ביראת ה' יראני ה', אלא על כרחך אל יקנא לבך לעשות כמותן: יחילו. יצליחו. ותבירו על כן לא יחיל טובו (איוב כ): מרום משפטיך מנגדו. מסולקין דיניך ברחוק הימנו: יפיח בהם. בנפיחתו הוא דוחה אותם כקש: ושמתי מקום. סיפיה דקרא ולא יוסיפו בני עולה לענותו: כתיב לענותו. בספר שמואל: וכתיב לכלותו. בדברי הימים (א יז): בתחלה. כשנבנה הבית נבנה על מנת שלא לענות עוד אויבים לישראל: ולבסוף. כשחטאו נגזר עליהם עוני, ותפלתם מגינה עליהם מן הכליון: לא יכילנא. תש כחי:

עת

הגהות הב"ח

(א) גמ' שבא אברהם אבינו וקראו: (ב) שם אף כאן דוד כיון: (ג) רש"י ד"ה ואומר וכו' היום. ואי אפשר:

גליון הש"ס

גמ' אפ"ה לא אקנא ביה כו'. עב"ב קכג ע"א וברש"א בת"א: שם אלא שמות. עי' שם קמג ע"ב תוד"ה שהיו: שם קינה לדוד מיבעי ליה. עיין בזוה"ק פרשה וילא ד"ה וירא והנה באר בשדה. דמשני דחשיב דוד דקוב"ה סליק ליה חובוי להאי עלמא. כיון דחמא דהכא בהאי עלמא בעי למיגבי מיניה חדי תו דחמא כו': שם הא בצדיק גמור כו'. עי' זוה"ק ר"פ פינחס: שם שעה משחקת לו שאני כו'. מג"א ס"ס קנ"ו: שם גדולה שמושה כו'. עי' תוס' כתובות י"ז ע"א ד"ה מבטלין:

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמַר אֲדֹנָי אֱלֹהִים בַּמָּה אֵדַע כִּי אִירָשֶׁנָּה: [בראשית טו, ח]

ב) וְעַתָּה שְׁמַע אֱלֹהֵינוּ אֶל תְּפִלַּת עַבְדְּךָ וְאֶל תַּחֲנוּנָיו וְהָאֵר פָּנֶיךָ עַל מִקְדָּשְׁךָ הַשָּׁמֵם לְמַעַן אֲדֹנָי: [דניאל ט, יז]

ג) וַיֹּאמַר פָּנַי יֵלֵכוּ וַהֲנִחֹתִי לָךְ: [שמות לג, יד]

ד) וַתַּהַר עוֹד וַתֵּלֶד בֵּן וַתֹּאמֶר הַפַּעַם אוֹדֶה אֶת יְיָ עַל כֵּן קָרְאָה שְׁמוֹ יְהוּדָה וַתַּעֲמֹד מִלֶּדֶת: [בראשית כט, לה]

ה) וַתַּהַר לֵאָה וַתֵּלֶד בֵּן וַתִּקְרָא שְׁמוֹ רְאוּבֵן כִּי אָמְרָה כִּי רָאָה יְיָ בְּעָנְיִי כִּי עַתָּה יֶאֱהָבַנִי אִישִׁי: [בראשית כט, לב]

ו) וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב הִשָּׁבְעָה לִּי כַּיּוֹם וַיִּשָּׁבַע לוֹ וַיִּמְכֹּר אֶת בְּכֹרָתוֹ לְיַעֲקֹב: [בראשית כה, לג]

ז) וַיִּשְׂטֹם עֵשָׂו אֶת יַעֲקֹב עַל הַבְּרָכָה אֲשֶׁר בֵּרְכוֹ אָבִיו וַיֹּאמֶר עֵשָׂו בְּלִבּוֹ יִקְרְבוּ יְמֵי אֵבֶל אָבִי וְאַהַרְגָה אֶת יַעֲקֹב אָחִי: [בראשית כז, מא]

ח) וַיֹּאמֶר הֲכִי קָרָא שְׁמוֹ יַעֲקֹב וַיַּעְקְבֵנִי זֶה פַעֲמַיִם אֶת בְּכֹרָתִי לָקָח וְהִנֵּה עַתָּה לָקַח בִּרְכָתִי וַיֹּאמַר הֲלֹא אָצַלְתָּ לִּי בְּרָכָה: [בראשית כז, לו]

ט) וּבְנֵי רְאוּבֵן בְּכוֹר יִשְׂרָאֵל כִּי הוּא הַבְּכוֹר וּבְחַלְּלוֹ יְצוּעֵי אָבִיו נִתְּנָה בְּכֹרָתוֹ לִבְנֵי יוֹסֵף בֶּן יִשְׂרָאֵל וְלֹא לְהִתְיַחֵשׂ לַבְּכֹרָה: [דברי הימים א ה, א]

י) וַיִּשְׁמַע רְאוּבֵן וַיַּצִּלֵהוּ מִיָּדָם וַיֹּאמֶר לֹא נַכֶּנּוּ נָפֶשׁ: [בראשית לז, כא] יא) וַיִּשְׂאוּ לָהֶם נָשִׁים מֹאֲבִיּוֹת שֵׁם הָאַחַת עָרְפָּה וְשֵׁם הַשֵּׁנִית רוּת וַיֵּשְׁבוּ שָׁם כְּעֶשֶׂר שָׁנִים: [רות א, ד] יב) לְכוּ חֲזוּ מִפְעֲלוֹת יְיָ אֲשֶׁר שָׂם שַׁמּוֹת בָּאָרֶץ: [תהלים מו, ט] יג) מִזְמוֹר לְדָוִד בְּבָרְחוֹ מִפְּנֵי אַבְשָׁלוֹם בְּנוֹ: [תהלים ג, א] יד) יְיָ מָה רַבּוּ צָרָי רַבִּים קָמִים עָלָי: [תהלים ג, ב] טו) לָמָּה רָגְשׁוּ גוֹיִם וּלְאֻמִּים יֶהְגּוּ רִיק: [תהלים ב, א] טז) כֹּה אָמַר יְיָ הִנְנִי מֵקִים עָלֶיךָ רָעָה מִבֵּיתֶךָ וְלָקַחְתִּי אֶת נָשֶׁיךָ לְעֵינֶיךָ וְנָתַתִּי לְרֵעֶיךָ וְשָׁכַב עִם נָשֶׁיךָ לְעֵינֵי הַשֶּׁמֶשׁ הַזֹּאת: [שמואל ב יב, יא] יז) עֹזְבֵי תוֹרָה יְהַלְלוּ רָשָׁע וְשֹׁמְרֵי תוֹרָה יִתְגָּרוּ בָם: [משלי כח, ד] יח) לְדָוִד אַל תִּתְחַר בַּמְּרֵעִים אַל תְּקַנֵּא בְּעֹשֵׂי עַוְלָה: [תהלים לז, א] יט) אַל יְקַנֵּא לִבְּךָ בַּחַטָּאִים כִּי אִם בְּיִרְאַת יְיָ כָּל הַיּוֹם: [משלי כג, יז] כ) יָחִילוּ דְרָכָיו בְּכָל עֵת מָרוֹם מִשְׁפָּטֶיךָ מִנֶּגְדּוֹ כָּל צוֹרְרָיו יָפִיחַ בָּהֶם: [תהלים י, ה] כא) טְהוֹר עֵינַיִם מֵרְאוֹת רָע וְהַבִּיט אֶל עָמָל לֹא תוּכָל לָמָּה תַבִּיט בּוֹגְדִים תַּחֲרִישׁ בְּבַלַּע רָשָׁע צַדִּיק מִמֶּנּוּ: [חבקוק א, יג] כב) יְיָ לֹא יַעַזְבֶנּוּ בְיָדוֹ וְלֹא יַרְשִׁיעֶנּוּ בְּהִשָּׁפְטוֹ: [תהלים לז, לג] כג) לֹא יְאֻנֶּה לַצַּדִּיק כָּל אָוֶן וּרְשָׁעִים מָלְאוּ רָע: [משלי יב, כא] כד) וְשַׂמְתִּי מָקוֹם לְעַמִּי לְיִשְׂרָאֵל וּנְטַעְתִּיו וְשָׁכַן תַּחְתָּיו וְלֹא יִרְגַּז עוֹד וְלֹא יֹסִיפוּ בְנֵי עַוְלָה לְעַנּוֹתוֹ כַּאֲשֶׁר בָּרִאשׁוֹנָה: [שמואל ב ז, י] כה) וְשַׂמְתִּי מָקוֹם לְעַמִּי יִשְׂרָאֵל וּנְטַעְתִּיהוּ וְשָׁכַן תַּחְתָּיו וְלֹא יִרְגַּז עוֹד וְלֹא יוֹסִיפוּ בְנֵי עַוְלָה לְבַלֹּתוֹ כַּאֲשֶׁר בָּרִאשׁוֹנָה: [דברי הימים א יז, ט] כו) וַיֹּאמֶר יְהוֹשָׁפָט הַאֵין פֹּה נָבִיא לַייָ וְנִדְרְשָׁה אֶת יְיָ מֵאוֹתוֹ וַיַּעַן אֶחָד מֵעַבְדֵי מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר פֹּה אֱלִישָׁע בֶּן שָׁפָט אֲשֶׁר יָצַק מַיִם עַל יְדֵי אֵלִיָּהוּ: [מלכים ב ג, יא]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) ב"ב יד: ע"ש, ב) [עי' תוס' יומא לח ב ותוספות כתובות קד ב ס"ה שני], ג) מגילה ו ב, ד) מס' ד"א רבה פרק ב, ה) מגילה ו: ב"מ על., ו) ב"ר ויצא פ' עא (מהרש"א), ז) עי' בפרש"י שבע"י, ח) פסחים ו:, ט) סדר עולם פ"א, י) בראשית יד ד ועיין שבת יא. וברש"י שם, כ) סדר עולם שם עיין תוספות שבת י: ד"ה ושל סדום, ל) בראשית טו ו, מ) בראשית טו יב.

הגהות וציונים

א] בכת"י הגירסא שקלו בכירותיה מיניה ויהביה ליוסף (והיא הגי' האמיתית דיוסף לא שקיל מיניה רק יעקב נתנה לו, וכן הקשה במראה אש, דק"ס): ב] צ"ל אלעזר (גליון) וכ"ה בכל הדפו"י ובע"י ובכת"י: ג] ס"א אמר סתם ברא דרחים על אבא (גליון) וכ"ה בע"י: ד] אולי צ"ל בזמן הזה, פי' אף בזמן הזה שאין ידינו תקיפה (שו"ת רשב"א אלפנדרי ח"א סי' ד): ה] פי' על זה תמצא בהרי"ף בע"י [וברש"ל] ועיין בילקוט תהלים יו"ד רמז תרמ"ט (גליון): ו] נ"א לתורתו (גליון) כ"ה נוסחת השאילתות סימן יט, ועיין לעיל ו ע"ב: ז] בס' שבידינו כתיב לבלותו (גליון) עיין גליון הש"ס שבת נה ע"ב ד"ה תוס' ד"ה מעבירם: ח] כ"ה בדפו"ר, אולם לפי הגהת הגליון באות ב דצ"ל רבי אלעזר צ"ל כאן כדאמר דהרי הוא בעל המימרא: ט] ס"א להתאוות (גליון):

משנת ראשונים

שנאמר הפעם אודה את ה'. אין לי אלא להודות ולשבחו שנתן לי יותר ממה שבקשתי ממנו.
[רד"ק, בראשית כט לה]

אל תקרי שמות אלא שמות. הנקוד הוא צורה ונשמה לאותיות, לפיכך לא נעשה הס"ת נקוד לפי שהוא כולל כל הפנים וכו', ואם ננקד הס"ת היה לו גבול ושיעור כדמיון החומר שהגיעה לו צורה ידועה, ולא היה אפשר לו להיות נדרש כי אם לפי הניקוד המסויים באותה תיבה, אבל מפני שס"ת בלול ומובלל בכל מיני שלימות ובכל מלה ומלה נתלים בה תלי תלים לא נעשה מנוקדים, כדי שיהיה נדרש בכל מיני שלימות ולפיכך אמרו אל תקרי כך אלא כך, ואילו היה מסויים לא נוכל לומר כך.
[שו"ת רדב"ז חלק ג סי' תרמג]

כל הקובע מקום לתפלתו אויביו נופלים תחתיו. אע"פ שאדם מוצא עצמו רחב לב וקל ההבנה ובעל זכרונות לא יקל בעצמו שלא לקבוע מקום לתורתו, וכל שעושה כן מצליח בלמודו ומנצח החולקים עליו, והוא שאמר אויביו נופלים תחתיו והוא ענין לא יבשו כי ידברו את אויבים בשער. **[מאירי]** **מלמד שגדולה שמושה יותר מלמודה.** קרא יהושע בן נון משרת משה להעיר שהסבה היתה בהגעתו למדרגת הנבואה היותו משרת משה כי מפני זה היה תמיד עמו ולמד מחכמתו ומהנהגתו בכל פעולותיו, מה שלא היה דרך לתלמיד שאינו משרת ללומדו.
[רלב"ג, יהושע א]

יָצַק מַיִם עַל יְדֵי אֵלִיָּהוּ'[עה], ומבארת הגמרא, אשר 'לָמַד' על ידי אליהו **לֹא נֶאֱמַר** בפסוק, **אֶלָּא** נאמר 'יָצַק מַיִם עַל יְדֵי אֵלִיָּהוּ', כלומר ששימשו, לשון זה **מְלַמֵּד שֶׁגְּדוֹלָה שִׁמּוּשָׁהּ יוֹתֵר מִלִּמּוּדָהּ**, שהרי כוונת הפסוק לציין את מעלת אלישע, ואף שגם למד לפני אליהו, לא הוזכרה מעלה זו, אלא רק מעלתו ששימש את אליהו[עו].

★

הגמרא מביאה מעשה בענין חשיבותה של תפילה בציבור[עז]:

אֲמַר לֵיהּ [-אמר לו] **רַבִּי יִצְחָק לְרַב נַחְמָן מַאי טַעְמָא לָא אָתֵי מַר לְבֵי כְּנִישְׁתָּא לְצַלּוּיֵי** - מדוע אינך בא להתפלל בבית הכנסת[עח]. **אֲמַר לֵיהּ** רב נחמן לרבי יצחק, **לָא יָכִילְנָא** - איני יכול לבא מפני חולשתי[עט]. **אֲמַר לֵיהּ** רבי יצחק לרב נחמן, אף שאין ביכולתך לבא לבית הכנסת, **לִכַנְפֵי לְמַר עֲשָׂרָה וְלִיצַלֵּי** - יאספו לך עשרה אנשים שיתפללו עמך בביתך. **אֲמַר לֵיהּ** רב נחמן לרבי יצחק, **טְרִיחָא לִי מִלְּתָא** - דבר זה כרוך בטרחה ולכן איני עושה כך[פ]. אמר לו רבי יצחק לרב נחמן, **וְלֵימָא לֵיהּ מַר לִשְׁלוּחָא דְּצִבּוּרָא** - אמור לשליח הציבור, **בְּעִידָּנָא דִּמְצַלֵּי צִבּוּרָא לֵיתֵי וְלוֹדְעֵיהּ לְמַר** - שבשעה בה מתפללים הציבור בבית הכנסת, יבוא ויודיעך, כדי שתוכל לכוין שעת תפילתך עמהם[פא]. **אֲמַר לֵיהּ** רב נחמן לרבי יצחק, **מַאי כּוּלֵּי הַאי** - מהו כל ענין זה, ומדוע עלי לטרוח בכך. **אֲמַר לֵיהּ, דְּאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן מִשּׁוּם רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן יוֹחַי**,

---

חכמים הוא לימוד הגמרא, שהוא דבר התלוי בסברא, והיו מתאספים יחד ועוסקים בכך, ועל ידי לימוד כזה ידע לפסוק הלכה למעשה], מכל מקום ניתן לומר שאף לדברי המהרש"א הכוונה ב'שמושה' היא לשרת את הרב, והם תלויים זה בזה, שעל ידי שישרתו ילמד ממנו הלכה למעשה והנהגות, ועל ידי זה יוכל גם ליישב את המשניות. בקדושה וברכה (סמיכת חכמים ד"ה ולמר - השלישי) כתב, שמעלת השימוש גדולה על הלימוד, בזה שהיא מביאה לידי יראת שמים, וכמו שאמרו בכתובות (קי.) שכל המונע תלמידו מלשמשו, פורק ממנו יראת שמים. וכיון שהיראה קודמת לחכמה וכמו שנאמר (תהלים קיא י) 'ראשית חכמה יראת ה'', וכן מבואר באבות (פ"ג מ"ט) 'כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו, חכמתו מתקיימת. וכל שחכמתו קודמת ליראת חטאו, אין חכמתו מתקיימת', לכן גדול השימוש מהלימוד.

עה. **פסוק** זה מובא בפרשה העוסקת ביהורם בן אחאב מלך ישראל ויהושפט מלך יהודה שיצאו להלחם במואב, והלכו שבעה ימים דרך מדבר אדום, ולא היה להם מים למחנה הצבא ולבהמות, וחששו שמא מחמת חסרון המים והצמאון לא יהיה בכחם להלחם. יהושפט מלך יהודה חיפש אם יש שם נביא לה' שיורה להם מה לעשות, והשיבו אחד מעבדי המלך 'פה אלישע בן שפט אשר יצק מים על ידי אליהו'. ופירש רש"י (שם) שיציקת המים שיצק אלישע על ידי אליהו היתה בשעה שכינס אליהו את נביאי הבעל בהר הכרמל, ולפני שהקריב את הפר, שפך עליו ארבעה כדי מים כדי להגדיל את הנס, בכך שתרד אש מן השמים ותאכל עולתו אף שיש עליה ריבוי מים, והמים סובבו את המזבח ומילאו את התעלה, והיה זה על ידי נס, שביציקתו נעשו אצבעותיו כמעינות מים, ולכן סברו שראוי אלישע שיעשה להם על ידו נס במים. ואלישע נתנבא להם בשם ה', 'לא תראו רוח ולא תראו גשם והנחל ההוא ימלא מים ושתיתם אתם ומקניכם ובהמתכם, ונקל בעיני ה' ונתן את מואב בידכם' (שם יז-יח).

עו. **על** פי הריא"ף (ד"ה גדולה). וביאר כן כיון שהוקשה לו, מנין ששמושה של תורה גדול מלימודה, אולי שוים הם ובפסוק הובאה מעלתו של אלישע שהיה משמש את אליהו, כדי ללמדנו שאף שימושה של תורה שקול כלימודה. על זה תירץ, שאם היתה מעלת שניהם שוה, היה צריך לומר על אלישע 'אשר למד ואשר יצק', שהרי גם למד לפני אליהו, אמנם עתה שהזכיר רק מעלתו שיצק מים על ידי אליהו ולא הזכיר את הלימוד, למדנו שאין מעלתם שוה, אלא גדול שמושה יותר מלמודה. ובפתח עינים (ד"ה מלמד) תירץ, שדבר זה שמעלת המשמש תלמיד חכם שוה כלימוד, זה אין צריך להשמיענו בפסוק, כי לא יגרע חלק המשמש תלמיד חכם, מנשות תלמידי חכמים וכן המחזיק בידם שחולקים עמהם בשכרם, אלא בהכרח שהפסוק בא ללמדנו ששמושה גדול מלימודה.

בתנא דבי אליהו (רבה פ"ה) למדו ששמושה של תורה גדול מלימודה, מפסוק אחר, שנאמר (מלכים א' יט כא) 'ויקם וילך אחרי אליהו וישרתהו', ומכך שלא נאמר 'וילמד ממנו' אלא 'וישרתהו' למדו שגדולה שמושה יותר מלימודה.

עז. **מעשה** זה הובא כאן, כי מובא בו מאמר נוסף שאמר רבי יוחנן משמו של רבי שמעון בן יוחי בענין זה של חשיבות התפילה עם הציבור.

עח. **הטור** (או"ח סי' צ) כתב, שמי שיש לו בית מדרש קבוע בתוך ביתו שלומד בו, מצוה להתפלל בו אפילו אין לו עשרה. וכתב המהרש"א (ח"א ד"ה מ"ט) שלפי זה צריך לומר שרבי יצחק ידע שלרב נחמן לא היה בית מדרש קבוע בתוך ביתו, לכן שאלו מדוע אינו בא לבית הכנסת.

עט. **רש"י** (ד"ה לא). בשו"ע (או"ח סי' צ ס"ט) נפסק, שישתדל אדם להתפלל בבית הכנסת עם הציבור, ואם הוא אנוס שאינו יכול לבוא לבית הכנסת, יכוין להתפלל בשעה שהציבור מתפללים. וכתב המגן אברהם (סי' צ ס"ק ט"ז) שאנוס אין פירושו אונס גמור כחולי, אלא שתש כוחו [וכפירוש רש"י כאן שרב נחמן לא בא להתפלל בבית הכנסת מחמת חולשתו]. וכתב ראיה לכך, שאם היה רב נחמן חולה, לא היה לרבי יצחק לשאלו מדוע לא בא לבית הכנסת.

פ. **כן** היא הגירסא לפנינו. וכתב המגן אברהם (שם ס"ק י"ז) שלפי זה מה שפסק השו"ע שאם אינו יכול לבא לבית הכנסת יכוין להתפלל בשעה שהציבור מתפללים, זה רק באופן שיש לו טרחה לאסוף עשרה אנשים שיבואו להתפלל עמו בביתו. אולם הביא שבסמ"ג לא משמע כן. שהסמ"ג (עשין יט) גרס בגמרא כאן, 'אמר ליה, לא מצינא דאטרח ציבורא', כלומר שרב נחמן לא רצה להטריח עשרה אנשים שיבואו אצלו, ואם כן אף אדם שיש לו משרתים מרובים ואין לו טרחה לאסוף עשרה אנשים, אינו צריך להטריח את הציבור, ורק אם באו עשרה אנשים מעצמם, יתפלל עמהם בביתו. ראה מחצית השקל (שם).

פא. **כתבו** במרומי שדה (ד"ה ולימא) ובקהלות יעקב (ע"ז סי' א ד"ה וענין), שדין זה שצריך לכוין תפילתו לשעת תפילת הציבור בבית הכנסת אם אינו יכול לבא לשם, הוא דווקא זמן התפילה בבית הכנסת שבעירו, שאם נאמר שהכוונה לזמן שמתפללים בו ציבור של עיר אחרת, אם כן לכאורה יועיל גם זמן תפילה של ציבור אחד בסוף העולם [שהרי השעות משתנות ממקום למקום] ונמצא שכל שעות היום נחשבות כשעה שהציבור מתפללים.

מאי דכתיב - מה פירוש הפסוק (תהלים סט יד) **'ואני תפלתי לך ה' עת רצון'**, הרי דוד המלך ביקש בפסוק זה, יהי רצון שהשעה שאני מתפלל לפניך תהיה עת רצון[א], ומשמע שיש שעה שהיא עת רצון, ויש לברר, **אימתי** היא **עת רצון**. ביאר רבי שמעון בן יוחי, שהיא **בשעה שהצבור מתפללין**, שבשעה זו אף תפילת היחיד מקובלת[ב].

רבי יוסי ברבי חנינא אמר, מהכא - מכאן למדנו דבר זה, שנאמר (ישעיה מט ח) **'כה אמר ה', בעת רצון עניתיך'**, כלומר בעת רצון כשהציבור מתפללים לפני, אז 'עניתיך', שגם תפילת היחיד נענית בשעה זו[ג].

רבי אחא ברבי חנינא אמר, מהכא - מכאן למדנו דבר זה, שנאמר (איוב לו ה) **'הן אל כביר ולא ימאס** כביר כח לב', כלומר שה' לא ימאס את תפילת הרבים[ד]. **וכתיב** - וכן כתוב (תהלים נה יט) **'פדה בשלום נפשי מקרב לי, כי ברבים היו עמדי'**, שאמר דוד המלך, הקב"ה פדה אותי בשלום מהמלחמות הבאות עלי, מפני שהיו רבים שהתפללו עמי[ה].

הגמרא מביאה ברייתא שאף בה למדנו שהקב"ה אינו מואס בתפילת יחיד המתפלל בשעה שהציבור מתפללים:

תניא נמי הכי - שנינו אף בברייתא כדברי רבי אחא ברבי חנינא. **רבי נתן אומר, מנין שאין הקדוש ברוך הוא מואס בתפלתן של רבים[ו], שנאמר 'הן אל כביר ולא ימאס'[ז]. וכתיב** - וכן כתוב **'פדה בשלום נפשי מקרב לי וגו' כי ברבים היו עמדי'[ח]**. דורש רבי נתן את הפסוק 'פדה בשלום' וגו'[ט], **אמר הקדוש ברוך הוא, כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים** שהם דברים המביאים לידי שלום[י], **ומתפלל עם הצבור[יא], מעלה אני עליו** - אני

א. **רש"י** (תהלים סט יד).

ב. **דרשה** זו אינה מלמדת שתפילת הציבור מקובלת יותר מתפילת היחיד, שהרי את ענין זה למדו ביבמות (מט:) מהפסוק בתורה (דברים ד ז) 'כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרבים אליו כה' אלהינו בכל קראנו אליו', וביארה הגמרא שפסוק זה נאמר על תפילת הציבור. אלא רבי יצחק הביא דרשה שממנה למדו שאף תפילת יחיד המתפלל בביתו, מקובלת יותר כשמכוין תפילתו לשעת תפילת הציבור בבית הכנסת. ולמדו כן מהנאמר 'ואני תפלתי לך ה'', שדוד המלך אמר 'תפלתי' בלשון יחיד, ואף שמתפלל ביחידות יש 'עת רצון' בשעה שהציבור מתפללים. מהרש"א (ח"א ד"ה מ"ד).

וכן כתב הריא"ף (ד"ה בשעה) שהראיה מפסוק זה היא למה שאמר רבי יצחק, שאף המתפלל ביחידות יש לו לכוין לשעה שהציבור מתפללים, אלא שלדבריו למדו כן מסוף הפסוק, 'אלהים ברב חסדך ענני באמת ישעך', שאם היה מדובר על תפילת הציבור, לא היה צריך לומר שתתקבל תפילתו 'ברב חסדך', שהרי תפילת הציבור אינה חוזרת ריקם, וכמו שאמרו להלן שאין הקב"ה מואס בתפילתם של רבים, אלא בהכרח מדובר על תפילת היחיד בשעה שהציבור מתפללים שהיא עת רצון, ומקבלים את תפילתו כאילו היתה עם הציבור, ועל זה אמר 'אלהים ברב חסדך ענני', שקבלת תפילת היחיד כתפילת הציבור היא בבחינת 'חסד'. ראה עוד במגיד תעלומה (ד"ה מאי) איך משמע ש'עת רצון' היא שעת תפילת הציבור.

ג. **ולכן** נאמר 'עניתיך' בלשון יחיד. מהרש"א (ח"א ד"ה מ"ד).

רבי יוסי ברבי חנינא סבר שאין להביא ראיה מהפסוק 'ואני תפלתי לך ה' עת רצון', כי פסוק זה בא ללמד שצריך להתאמץ להתפלל בשעת רצון שהיא השעה שהציבור מתפללים, אבל עדיין לא למדנו שתפילתו נענית בשעה זו. ואילו מהפסוק 'בעת רצון עניתיך' למדנו שהמתפלל בשעה שהציבור מתפללים, נענה מיד, וכלשון הכתוב 'עניתיך'. בית אלהים (מבי"ט, שער התפילה פי"א).

ד. **בפירושי** ריבב"ן (גנזי ראשונים, ד"ה בשעה) כתב, ש'כביר' הוא לשון ריבוי.

מפירוש רש"י (ד"ה כביר) משמע שתיבת 'כביר' הכתובה בתחילת הפסוק, פירושה 'תפילת רבים', ויש לפרש את הפסוק, 'הן אל, כביר לא ימאס', והיינו שאין הקב"ה מואס תפילת רבים. והרמ"ע מפאנו (מאמר סברי לוחות, עמ' ו) כתב, שהדרשה נדרשת מהפסוק השלם, שתיבת 'כביר' הראשונה מדברת בשבחו של הקב"ה [וכמו שפירש רש"י באיוב, 'כביר בחכמה וברחמים'], ונכתב אחר כך 'ולא ימאס כביר כח לב', והיינו שהקב"ה לא ימאס את 'כביר כח ולב', ותיבת 'כביר' זו שהוזכרה בשנית, מדברת בשבח הציבור כשהם באגודה אחת בכח הלב, שהיא התפילה, שאין הקב"ה מואס בה. והגמרא שהביאה רק את תחילת הפסוק, קיצרה וכתבה 'כביר' רק פעם אחת, וכן דרשה את הפסוק כאילו אין וא"ו במילת 'ולא', כי זהו דרך הגמרא לדרוש את הפסוקים בשונה מכתיבתם במקור [דברי הרמ"ע מפאנו הובאו במנחת שי (איוב שם)]. אכן רש"י פירש את הדרשה מהפסוק בקיצורו כפי שהוא מופיע בגמרא.

המהרש"א (ח"א ד"ה מ"ד) גרס בגמרא שהלימוד הוא מהכתוב 'הן אל כביר לא ימאס תם'. אך כתב שאין לפנינו פסוק כזה בתנ"ך. לכך ביאר שהגמרא הביאה צירוף של שני פסוקים בספר איוב, האחד, 'הן אל לא ימאס תם' (איוב ח כ). והשני, 'הן אל כביר ולא ימאס כביר כח לב' (שם לו ה), ולמדנו משני הפסוקים יחד, שאין הקב"ה מואס בתפילתו של יחיד המתפלל בשעה שהציבור מתפללים, שהפסוק 'הן אל לא ימאס תם' פירושו שאין הקב"ה מואס בתפילת תם יחידי, ואימתי אין הוא מואס בתפילתו, בשעה ש'הן אל כביר ולא ימאס כביר', כלומר, בשעה שאל כביר [לשון 'חזק ואמיץ'] לא ימאס את תפילת ה'כביר' היינו הציבור, שאין הקב"ה מואס תפילתם. נמצא שלא ימאס ה' בתפילת התם היחידי, המתפלל בשעה שהרבים מתפללים.

ה. **רש"י** (ד"ה מקרב, ד"ה כי).

הלימוד הוא משני הפסוקים יחד, שמהפסוק 'הן אל כביר לא ימאס' למדנו שתפילת רבים אינה נמאסת. ואחר שלמדנו שהיא מקובלת, למדנו עוד מהפסוק 'פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי', שיחיד המתפלל ומכוין תפילתו לשעה שהציבור מתפללים, הרי הוא נפדה ממלחמות הבאות עליו, מפני ש'ברבים היו עמדי', כלומר, שהתפלל בשעה שהציבור מתפללים. בית אלהים (שער התפילה פי"א). וכן הריא"ף (ד"ה בשעה) כתב שהלימוד הוא משני הפסוקים יחד, שהקשה, מהיכן נלמד שצריך להתפלל בשעה שהציבור מתפללים, הרי מהפסוק 'הן אל כביר ולא ימאס' נלמד רק שאין הקב"ה מואס בתפילת רבים, אך לא נלמד ממנו שמואס בתפילת יחיד. ותירץ, שלכן הובא הפסוק הנוסף 'פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי', שהיה לו לומר 'כי אני הייתי ברבים' ומדוע אמר 'כי ברבים היו עמדי', אלא לרמוז שאף כשהרבים

מתפללים במקום אחר, מכל מקום זכותם עמדי, שכשם שהבטיחני הקב"ה שאינו מואס בתפילת הרבים, כן הבטיחני שלא ימאס תפילתי אע"פ שהיא של יחיד, כיון שאני מתפלל בשעה שהציבור מתפללים. ראה עוד במהרש"א (ח"א ד"ה מ"ד).

אמנם הצל"ח (ד"ה ר' אחא) הוכיח, שמהפסוק 'הן אל כביר ולא ימאס' לחוד ניתן ללמוד שאין הקב"ה מואס בתפילתו של יחיד המתפלל בשעת תפילת הציבור, שאין לפרש שהפסוק מדבר על תפילת הרבים, שהלא אין מעלתם רק בכך שתפילתם אינה נמאסת, אלא מעלתם שהקב"ה אפילו שומע תפילתם [וכמו שלמדו לעיל (ו.) מהפסוק 'לשמוע אל הרנה ואל התפילה' (מלכים א' ח כח)], אלא בהכרח שפסוק זה עוסק ביחיד המתפלל בביתו בשעה שהציבור מתפללים בבית הכנסת, ועליו נאמר שאין תפילתו נמאסת, וכמבואר בתוספות (ע"ז ד: ד"ה כיון) שתפילת היחיד המתפלל בשעה שהציבור מתפללים בבית הכנסת, אמנם אינה נדחית, אך אינה נשמעת אלא במקום שבו הציבור מתפללים. רבי אחא ברבי חנינא לא למד מהפסוקים שהובאו לעיל, כיון שמהם נלמד רק שיש שעה שהיא עת רצון, וביארו רבי שמעון בן יוחי ורבי יוסי ברבי חנינא שהיא השעה שהציבור מתפללים, אך רבי אחא למד מפסוקים אלו שמהמבואר בהם ניתן ללמוד שהעת רצון היא השעה שהציבור מתפללים. שפתי חכמים (ד"ה ר' אחא). ראה עוד בבן יהוידע (ד"ה ריב"ח, ד"ה גרס, ד"ה אבל) שביאר את הטעם שכל אחד מהם למד מהפסוק שהביא ולא מהפסוקים שהביאו האחרים.

ו. **כלומר**, שאין הקב"ה מואס בתפילתו של יחיד המתפלל בשעה שהציבור מתפללים. אבל אין לפרש שהפסוק מדבר על תפילת הרבים, שהלא אין מעלתם רק בכך שתפילתם אינה נמאסת, אלא מעלתם היא שהקב"ה אפילו שומע תפילתם, וכמו שנתבאר לעיל. צל"ח (ד"ה ר' אחא).

ז. **בבית** אלהים (שער התפילה פי"א) הקשה לפי פירושו [שהובא בהערה לעיל] שמהפסוק 'הן אל כביר לא ימאס' למדנו שאין תפילת הרבים נמאסת, מדוע היה צריך ללמוד דבר זה מפסוק, הלא פשוט שתפילת הרבים תהיה אהובה לפני ה', וודאי שאינה נמאסת. ותירץ, שהוצרך לימוד זה כדי לומר שאפילו כשאינם עוסקים בתורה ובגמילות חסדים, מכל מקום כשהם מתפללים עם הציבור, אין הקב"ה מואס בתפילתם, מפני גודל מעלת תפילת הציבור. ובעץ יוסף (ד"ה כביר) כתב, שהחידוש בזה הוא, שאף שיש חוטאים בתוך הציבור, אין תפילתם נמאסת, ולכן אפילו יחיד בביתו, כשהוא מתפלל בשעה שהציבור מתפללים, אף תפילתו מתקבלת. וכעין זה כתב הגר"א (אמרי נועם ד"ה הן), והוסיף, שהוא כמו שאמרו בכריתות (ו:) על החלבנה שאף שריחה רע, מנאה הכתוב עם סממני הקטורת, אך יחיד המתפלל והוא אינו הגון, נמאסת תפילתו אצל הקב"ה. אף שאנו רואים כמה תפילות שמתפללים הציבור ואינם נענים, אין לתמוה על זה, כי קרוב לודאי שלא התפללו בכוונה כראוי, אבל אם יתפללו בכוונה אפילו מקצת מהציבור, ודאי יענו, וכמו שכתוב בפסוק 'כביר כח לב', כלומר, שדבר זה שאין הקב"ה מואס בתפילת רבים, נאמר כאשר יש בתוכם 'כח לב' שהוא כוונת הלב בתפילה. בית אלהים (שם).

ח. **ראה** בהערה לעיל שנחלקו האחרונים אם ניתן ללמוד שהקב"ה אינו מואס בתפילת יחיד המתפלל בשעה שהציבור מתפללים, מהפסוק 'הן אל כביר' לחוד, או רק בצירוף הפסוק 'פדה בשלום'.

ט. **בהגהות** הב"ח (אות א) גרס בדברי הגמרא, 'מאי פדה בשלום נפשי, אמר הקב"ה' וכו'.

י. **בפסוק** נאמר 'פדה בשלום נפשי', ודרש רבי נתן תיבות אלו כך, פדה זה שעסק בדברי שלום, את נפשי. העוסק בתורה עוסק בדברי שלום, שנאמר עליה (משלי ג יז) 'וכל נתיבותיה שלום'. וכן העסק בגמילות חסדים מביא שלום לעולם, שמתוך שגומל חסד בגופו לחבירו, חבירו מכיר בכך שהוא אוהבו, ובאים לידי אחוה ושלום. רש"י (ד"ה פדה).

הכוונה ב'נפשי' היא לאל יתברך, וכמבואר בהמשך, שאומר הקב"ה על העוסק בדברים אלו, שכאילו פדה אותו ואת בניו מבין האומות. בית אלהים (שער התפילה פי"א).

יא. **תפילה** בציבור נלמדת מהמשך הפסוק 'כי ברבים היו עמדי'. על פי נמוקי יוסף (ד"ה כביר).

רבינו חננאל (ד"ה וכתיב) פירש, ש'שלום' היינו העסק בתורה, שנאמר עליה 'וכל נתיבותיה שלום'. ולגבי גמילות חסדים כתב שהיא נרמזת בתיבות 'מקרב לי', שזו גמילות חסדים שמקרבת אפילו את הרחוקים. והמשך הפסוק 'כי ברבים היו עמדי' היינו שרבים עמדו והתפללו עמי בבית הכנסת שבו שורה השכינה.

גירסת הרי"ף היא, 'כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומצוי בבית הכנסת'. ויש הבדל

מאי דכתיב [א] א) ואני תפלתי לך ה' עת רצון
א אימתי [א] עת רצון בשעה שהצבור מתפללין
ר' יוסי ברבי חנינא אמר מהכא ב) כה אמר ה'
בעת רצון עניתיך ר' אחא ברבי חנינא אמר
מהכא ג) הן אל כביר ולא ימאס וכתיב ד) פדה
בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי
תניא נמי הכי רבי נתן אומר מנין שאין הקב"ה
מואס בתפלתן של רבים שנאמר הן אל כביר
ולא ימאס וכתיב פדה בשלום נפשי מקרב לי
וגו' (א) אמר הקב"ה כל העוסק בתורה ובגמילות
חסדים ומתפלל עם הצבור מעלה אני עליו
כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם. אמר
ר"ל ב כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס שם להתפלל נקרא שכן רע
שנאמר ה) כה אמר ה' על כל שכני הרעים הנוגעים בנחלה אשר הנחלתי את
עמי את ישראל ולא עוד אלא שגורם גלות לו ולבניו שנא' ה) הנני נותשם מעל
אדמתם ואת בית יהודה אתוש מתוכם. אמרו ליה לר' יוחנן איכא סבי בבבל
תמה ואמר ו) למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה כתיב אבל בחוצה
לארץ לא כיון דאמרי ליה מקדמי ומחשכי לבי כנישתא אמר היינו דאהני להו
כדאמר ר' יהושע בן לוי לבניה קדימו וחשיכו ועיילו לבי כנישתא כי היכי
דתורכו חיי א"ר אחא ברבי חנינא מאי קרא ז) אשרי אדם שומע לי לשקד על
דלתותי יום יום לשמור מזוזות פתחי וכתיב בתריה ח) כי מוצאי מצא חיים אמר
רב חסדא ג לעולם יכנס אדם שני פתחים בבית הכנסת [א] שני פתחים סלקא דעתך
אלא אימא שיעור שני פתחים (ה) ואחר כך יתפלל: ט) על זאת יתפלל כל חסיד
אליך לעת מצא אמר ר' חנינא לעת מצא זו אשה שנא' י) מצא אשה מצא טוב
ג במערבא כי נסיב איניש אתתא אמרי ליה הכי מצא או מוצא מצא דכתיב י) מצא
אשה מצא טוב ויפק רצון מה' מוצא דכתיב כ) ומוצא אני מר ממות את האשה
וגו' ר' נתן אומר לעת מצא זו תורה שנאמר ח) כי מוצאי מצא חיים וגו' רב נחמן
בר יצחק אמר לעת מצא זו מיתה שנא' ל) למות תוצאות [ב] תניא נמי הכי תשע
מאות ושלשה מיני מיתה נבראו בעולם שנאמר למות תוצאות תוצאות
בגימטריא הכי הוו קשה שבכלן אסכרא ניחא שבכלן נשיקה אסכרא דמיא
כחיזרא בגבבא דעמרא דלאחורי נשרא ואיכא דאמרי כפיטורי בפי ושט נשיקה
דמיא כמשחל בניתא מחלבא ר' יוחנן אמר לעת מצא זו קבורה א"ר חנינא
מאי קרא מ) השמחים אלי גיל ישישו כי ימצאו קבר אמר רבה בר רב שילא
היינו דאמרי אינשי ליבעי איניש רחמי אפילו עד זיבולא בתרייתא שלמא מר
זוטרא אמר לעת מצא זה בית הכסא אמרי במערבא הא דמר זוטרא עדיפא
מכלהו. אמר ליה רבא לרפרם בר פפא לימא לן מר מהני מילי מעלייתא
דאמרת משמיה דרב חסדא במילי דבי כנישתא אמר ליה הכי אמר רב חסדא
מאי דכתי' נ) אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב אוהב ה' שערים המצויינים (ב)
בהלכה יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות והיינו דאמר ר' חייא בר אמי משמיה
דעולא מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של
הלכה בלבד. ג ואמר אביי מריש הוה גריסנא בגו ביתא ומצלינא בבי
כנישתא כיון דשמענא להא דאמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא מיום
שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד ד לא הוה מצלינא אלא היכא
דגריסנא [ג]. ה רבי אמי ורבי אסי אף על גב דהוו להו תליסר בי כנישתא בטבריא לא מצלו אלא ביני
עמודי היכא דהוו גרסי: ואמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא גדול הנהנה מיגיעו (ג) יותר מירא שמים
דאילו גבי ירא שמים כתיב ס) אשרי איש ירא את ה' ואילו גבי נהנה מיגיעו כתיב ע) יגיע כפיך כי
תאכל אשריך וטוב לך פ) אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא ולגבי ירא שמים וטוב לך לא כתיב ביה:
ואמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא ו לעולם ידור אדם במקום רבו שכל זמן ששמעי בן גרא קיים לא נשא
שלמה את בת פרעה והתניא אל ידור לא קשיא הא דכייף ליה הא דלא כייף ליה: אמר רב הונא בר יהודה אמר
רבי מנחם אמר ר' אמי מאי דכתי' פ) ועוזבי ה' יכלו ז זה המניח ס"ת (ד) ויוצא ו רבי אבהו נפיק בין גברא לגברא
בעי רב פפא ז בין פסוקא לפסוקא מהו תיקו ח רב ששת מהדר אפיה וגריס אמר אנן בדידן ואינהו בדידהו:
אמר רב הונא בר יהודה [ד] אמר רבי אמי ט לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום
ואפילו

רש"י

עת רצון. אלמא יש שעה שהיא של רצון: כביר לא ימאס. תפלת הרבים לא ימאס: מקרב לי. ממלחמות הבאות עלי: כי ברבים היו עמדי. שהתפללו עמי: פדה בשלום. זה שעסק בדברי שלום דהיינו תורה דכתיב וכל נתיבותיה שלום (משלי ג), וכן גמילות חסדים נמי שלום הוא, שמתוך שגומל חסד בגופו לחבירו הוא מכיר שהוא אוהבו ובא לידי אחוה ושלום: הנני נותשם מעל אדמתם. סיפיה דקרא הוא: מקדמי. שחרית: מחשכי. ערבית, כלומר מאריכין בבית הכנסת: שיעור של שני פתחים. רוחב יכנס לפנים, שלא ישב סמוך לפתח, דנראה עליו כמשוי עיכוב בית הכנסת ויהא מזומן סמוך לפתח לצאת: יתפלל לעת מצא. יתפלל שיהו מצויין לו כשיצטרך: לעת מצא זו מיתה. שימות במיתה יפה ונוחה: אסכרא. אישטר"אנגולמנט בלע"ז שבתוך הגוף: כחיזרא בגבבא דעמרא דלאחורי נשרא. כענפי הקוצים הנסבכים בגזת הצמר כשאדם נותק בחוזקה ומשליך לאחור, שאי אפשר שלא ינתק הצמר עמה: כפיטורי בפי ושט. יש אוקיינוס יש בו מקומות שאינו מקבל ברזל, ומחברין לוחי הספינה ע"י חבלים ועקלים שתוחבי' בנקביו, ותוקעין אותו בדוחק לפי שהם גסין כמדת הנקב: פיטורי. חבלים, דמתרגמינן ופטורי ציצים (מלכים א ו) אטונין: בפי ושט. הוא הנקב שהוא עגול כפי ושט: כמשחל בניתא מחלבא. [ה] כמושך נימת שער מתוך החלב: זיבולא בתרייתא שלמא. שיהא לו שלום כל ימי חייו ואף ביום קבורתו עד השלכת עפר האחרונה שבכיסוי קבורתו: זיבולא. פלא"ה בלע"ז: לעת מצא זה בית הכסא. שיהא דר במקום שיש בית הכסא סמוך לו, לפי שהיתה קרקע של בבל מצולת מים ואין יכולין לחפור שם חפירות, והיו צריכין לצאת בשדות ולהתרחק מאד: המצויינים. ציון וחסיפת צבור: ביני עמודי. שבית [ה] המדרש נכון עליהם מלמעלה: שכל זמן ששמעי בן גרא קיים כו'. דסמוך למיתת שמעי כתיב ויתחתן שלמה את פרעה (מלכים א ג): הא דכייף ליה. אם כפוף הוא לרבו לקבל תוכחתו ידור אצלו. ואם לאו טוב להתרחק ממנו, ויהי שוגג ואל יהי מזיד: מהדר אפיה וגריס. משנתו כשקורין בספר תורה: ישלים פרשיותיו. של כל שבת ושבת:
ואפילו

תוספות

(ה) **רב** ששת מהדר אפיה וגריס. וא"ת והא אמרינן בסוטה (פ"ז ד' לט.) מאי דכתי' וכפתחו עמדו כל העם (נחמיה ח) כיון שנפתח ספר תורה אסור לספר אפי' בדבר הלכה. ויש לומר התם איירי בקול רם כדי שלא יבטלו קול קריאת התורה והכא איירי בנחת [ו]. והאי דקא מהדר אפיה רבותא משמע אע"ג דמהדר אפיה שנראה כמניח ספר תורה שפיר דמי והאי דאהדר אפיה כדי שיכוון גרסתו. ורב אלפס (מגילה פ"ד) כתב דה"ג מפרשי דוקא שיש שם עשרה אחריני אז יכול ללמוד. אבל אין שם עשרה כי אם עמו לא. והכא מיירי שהיו שם עשרה בלא הוא ועוד תירץ האלפסי שאני רב ששת שתורתו אומנתו הוא. (ו) ואין מסתבר לן כי האי תירוצא [ז] [ח]: **שנים** מקרא ואחד תרגום. יש מפרשים והוא הדין [ט] ללועזות בלע"ז שלהן הוי כמו תרגום

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [יומא סט: תענית כד: יבמות עב. סנהדרין סד.], ב) [יבמות דף סג:], ג) [מגילה כט. ועיין שם היטב ג]], ד) לקמן דף ל:, ה) [אבות פרק ד מ"א חולין מד:], ו) [ועי' תוס' סוטה לט. ד"ה כיון].

הגהות הב"ח

(א) גמ' פדה בשלום נפשי מקרב לי וגו' מאי פדה בשלום נפשי אמר הקב"ה: (ב) שם המצויינים שם בהלכה: (ג) שם הנהנה מיגיע כפו יותר: (ד) שם זה המניח ס"ת כשהוא פתוח ויוצא: (ה) תו' קודם ד"ה רב ששת נ"ל ד"ה שיעור שיעור שני פתחים פירש בקונטרס שיעור ב' פתחים ממש צריך להכנס לבית הכנסת שיעור רוחב ב' פתחים שהם ח' אמות אבל זה אינו דמאחר שהוא יושב בב"ה מה לי סמוך לפתח מה לי אינו סמוך וכן אם היה בית הכנסת צר והיה שם רוב עם בע"כ צריך לישב קרוב וסמוך לפתח אלא הכי פי' שלא ימהר להתפלל מיד כשבא בבית הכנסת אלא ישב מעט כדי שתתיישב דעתו עליו שגם זה אין דבר הגון להתחיל מיד שנראה עליו כמשאוי: (ו) ד"ה רב ששת וכו' אומנתו הוא וכתב ואין מסתבר:

הגר"א

[א] גמ' מאי דכתיב ואני. נ"ב גי' רי"ף ורא"ש אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת שנאמר ואני:

גליון הש"ס

גמ' כל העוסק בתורה כו'. ברי"ף איתא ומלוי בנהכ"נ: שם לעולם ידור כו'. מג"א סימן תר"ח סק"ג: שם בין פסוקא לפסוקא כו'. עי' יומא ע ע"א בת"י ד"ה ולא מפני: רש"י ד"ה כמשחל כו'. כמושך כו'. כי מן המים משיתהו שמות ב' (מתרגם מן מיא שחלתיה):

ליקוטי רש"י

ואני תפלתי לך ה'. יהי עת תפלתי עת רצון [תהלים סט, יד]. בעת רצון. בעת תפלה שאתה מתרצה ומתפייס לפני [ישעיה מט, ח]. מקרב לי. מן המלחמות הבאים עלי. כי ברבים היו עמדי וגו'. כי זאת עשה לי בשביל הרבים שהיו בעזרתי להתפלל עלי שנאמר וכל ישראל ויהודה אוהבים את דוד [תהלים נה יט]. אשרי אדם וגו' לשקד. לשמור. על דלתותי. להכנס ראשון לבית המדרש ולבית הכנסת ולצאת אחרון [משלי ח, לד]. מצא אשה מצא טוב. מצא תורה וכמשמעו אשה טובה. ויפק רצון מה'. ויוציא. זהו פשוטו. ד"א אדם שמצא אשה ומצא טוב ויפק רצונו אותו האיש מוציא רצון מהקב"ה. רבי יוסף קרא [משלי יח, כב]. ומוצא אני מר ממות. שהיא קשה מעשרה דברים הקשים שנבראו בעולם כדאיתא בב"ב בהשותפין ומוצא אני מר וקשה ממנה את האשה [קהלת ז, כו]. למות תוצאות. לפניו יש הרבה תוצאות מיני מות תוצאות דרכים אל המות [תהלים סח, כא]. אסכרא. בו"ן מלאנ"ט. שהחולי בא מחמת עוון בני מעים [לקמן מ.]. חולי המתחיל במעיים וגומר בגרון הנקרא בונמלא"ן [שבת לג.]. בונמל"ע בלע"ז פעמים שנקבע בתוך פיו של אדם ומת ולשון כי יסכר פי דוברי שקר (תהלים סג) והיא פרונקה מיתה משונה [תענית יט:]. השמחים. והיו שמחים אלי גיל וישישו אם היו מוצאין קבר. אלי גיל. בשביל הגילה והששון של (מיצאות) קבר [איוב ג, כב]. יגיע כפיך כי תאכל. הנהנה מיגיע כפו נוחל שני עולמות (במסכת ברכות) [תהלים קכח, ב]. אשריך בעולם הזה. שלא תצטרך לבריות ולעוה"ב דמתוך שהוא נהנה מיגיעו לא בא לידי גזל ונוחל שני עולמות [אבות פ"ד מ"א].

עין משפט נר מצוה

כט א מיי' פ"ח מהלכות תפלה הלכה א' סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן צ סעיף ט:
ל ב מיי' שם וסמ"ג שם טוש"ע או"ח סימן צ סעיף יא:
לא ג מיי' שם הלכה ג וסמג שם טור שו"ע או"ח שם סעיף כ:
לב ד מיי' שם הלכה ג וסמג שם טוש"ע או"ח שם סעיף יח:
לג ה ו מיי' פי"ב שם הלכה ט סמג שם טוש"ע או"ח סימן קמ"ו סעיף א:
לד ז [טור שם]:
ח מיי' שם סמ"ג שם טוש"ע שם סעיף ב [רב אלפס כאן ובפרק הקורא את המגילה דף רע"ג]:
לה ט מיי' פי"ג שם הלכה כה סמג שם טור ושו"ע או"ח סימן רפ"ה סעיף א:

לעזי רש"י

אישטראנגולמנ"ט. פירוש אסכרה, מין חולי הגרון המחנק (מוסף הערוך ערך אסכרה ועיין רש"י שבת דף לג סוע"א). פלאד"א. פירוש השלכת עפר, מלוא כלי החפירה:

תורה אור השלם

א) וַאֲנִי תְפִלָּתִי לְךָ יְיָ עֵת רָצוֹן אֱלֹהִים בְּרָב חַסְדֶּךָ עֲנֵנִי בֶּאֱמֶת יִשְׁעֶךָ: [תהלים סט, יד]
ב) כֹּה אָמַר יְיָ בְּעֵת רָצוֹן עֲנִיתִיךָ וּבְיוֹם יְשׁוּעָה עֲזַרְתִּיךָ וְאֶצָּרְךָ וְאֶתֶּנְךָ לִבְרִית עָם לְהָקִים אֶרֶץ לְהַנְחִיל נְחָלוֹת שֹׁמֵמוֹת: [ישעיה מט, ח]
ג) הֶן אֵל כַּבִּיר וְלֹא יִמְאָס כַּבִּיר כֹּחַ לֵב: [איוב לו, ה]
ד) פָּדָה בְשָׁלוֹם נַפְשִׁי מִקֲּרָב לִי כִּי בְרַבִּים הָיוּ עִמָּדִי: [תהלים נה, יט]
ה) כֹּה אָמַר יְיָ עַל כָּל שְׁכֵנַי הָרָעִים הַנֹּגְעִים בַּנַּחֲלָה אֲשֶׁר הִנְחַלְתִּי אֶת עַמִּי אֶת יִשְׂרָאֵל הִנְנִי נֹתְשָׁם מֵעַל אַדְמָתָם וְאֶת בֵּית יְהוּדָה אֶתּוֹשׁ מִתּוֹכָם: [ירמיה יב, יד]
ו) לְמַעַן יִרְבּוּ יְמֵיכֶם וִימֵי בְנֵיכֶם עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְיָ לַאֲבֹתֵיכֶם לָתֵת לָהֶם כִּימֵי הַשָּׁמַיִם עַל הָאָרֶץ: [דברים יא, כא]
ז) אַשְׁרֵי אָדָם שֹׁמֵעַ לִי לִשְׁקֹד עַל דַּלְתֹתַי יוֹם יוֹם לִשְׁמֹר מְזוּזֹת פְּתָחָי: [משלי ח, לד]
ח) כִּי מֹצְאִי מָצָא חַיִּים וַיָּפֶק רָצוֹן מֵיְיָ: [משלי ח, לה]
ט) עַל זֹאת יִתְפַּלֵּל כָּל חָסִיד אֵלֶיךָ לְעֵת מְצֹא רַק לְשֵׁטֶף מַיִם רַבִּים אֵלָיו לֹא יַגִּיעוּ: [תהלים לב, ו]
י) מָצָא אִשָּׁה מָצָא טוֹב וַיָּפֶק רָצוֹן מֵיְיָ: [משלי יח, כב] כ) וּמוֹצֶא אֲנִי מַר מִמָּוֶת אֶת הָאִשָּׁה אֲשֶׁר הִיא מְצוֹדִים וַחֲרָמִים לִבָּהּ אֲסוּרִים יָדֶיהָ טוֹב לִפְנֵי הָאֱלֹהִים יִמָּלֵט מִמֶּנָּה וְחוֹטֵא יִלָּכֶד בָּהּ: [קהלת ז, כו] ל) הָאֵל לָנוּ אֵל לְמוֹשָׁעוֹת וְלֵאלֹהִים אֲדֹנָי לַמָּוֶת תּוֹצָאוֹת: [תהלים סח, כא] מ) הַשְּׂמֵחִים אֱלֵי גִיל יָשִׂישׂוּ כִּי יִמְצְאוּ קָבֶר: [איוב ג, כב] נ) אֹהֵב יְיָ שַׁעֲרֵי צִיּוֹן מִכֹּל מִשְׁכְּנוֹת יַעֲקֹב: [תהלים פז, ב] ס) הַלְלוּיָהּ אַשְׁרֵי אִישׁ יָרֵא אֶת יְיָ בְּמִצְוֹתָיו חָפֵץ מְאֹד: [תהלים קיב, א] ע) יְגִיעַ כַּפֶּיךָ כִּי תֹאכֵל אַשְׁרֶיךָ וְטוֹב לָךְ: [תהלים קכח, ב] פ) וְשֶׁבֶר פֹּשְׁעִים וְחַטָּאִים יַחְדָּו וְעֹזְבֵי יְיָ יִכְלוּ: [ישעיה א, כח]

הגהות וציונים

א] בכת"י נוסף ואח"כ יתפלל שנא' לשמור מזוזות פתחי (וכ"ה ברי"ף וברא"ש): ב] בכת"י נוסף תוצאות בגמטריא תשע מאות ותלת הוו (והיא גי' ישרה, דלגי' הדפוס התנ"ה אינו נוח כל כך, דק"ס): ג] במגילה כט ע"א הגירסא כיון דשמעית להא דקאמר דוד ה' אהבתי מעון ביתך הואי גריסנא בבי כנישתא, ועיי"ש במהרש"א ובטורי אבן, ובע"י במגילה הגירסא "רבא", ועי' מלא הרועים כאן שיש לקיים שניהם: ד] בכת"י נוסף א"ר מנחם (כדלעיל, וכ"ה ברי"ף וברא"ש): ה] נדצ"ל שתקרת בית המדרש וכ"ה ברש"י שבע"י: ו] בתוספות ר"פ איתא במקום "בנחת" בלחש: ז] עי' רש"ש טויבש בילקוט מפרשים: ח] ולא כדברי ה"ג כצ"ל (גליון): ט] בתוס' הרא"ש הלשון דהוא הדין לכל הלועזות, לעז שלהן הוי כמו תרגום:

מחשיב לו דבר זה, **כְּאִילּוּ פְּדָאַנִי לִי וּלְבָנַי מִבֵּין אוּמּוֹת הָעוֹלָם**[יב].

★

הגמרא מביאה מדברי האמוראים בענין חשיבות התפילה בבית הכנסת:

אָמַר רֵישׁ לָקִישׁ, כָּל מִי שֶׁיֵּשׁ לוֹ בֵּית הַכְּנֶסֶת בְּעִירוֹ ויכול להכנס להתפלל בבית הכנסת, **וְאַף** על פי כן **אֵינוֹ נִכְנָס שָׁם לְהִתְפַּלֵּל, נִקְרָא שָׁכֵן רַע** של הקב"ה[יג], שמאחר ואינו רוצה לבא לבית הכנסת שהוא מקום השראת השכינה, הרי הוא נוהג כדרך השכנים הרעים שאינם רוצים לבקר בבית שכניהם[יד]. ולמדנו כן ממה **שֶׁנֶּאֱמַר** (ירמיה יב יד) **'כֹּה אָמַר ה', עַל כָּל שְׁכֵנַי הָרָעִים הַנֹּגְעִים בַּנַּחֲלָה אֲשֶׁר הִנְחַלְתִּי אֶת עַמִּי אֶת יִשְׂרָאֵל'**[טו], ומכיון שבית הכנסת הוא נחלת ה', קרא הכתוב לנוגע בנחלה זו לרעה, כלומר, למי שאינו נכנס לשם להתפלל ומבזה את בית הכנסת, 'שכן רע'[טז]. **וְלֹא עוֹד, אֶלָּא שֶׁ**אדם זה שלא נכנס לבית הכנסת, **גּוֹרֵם גָּלוּת לוֹ וּלְבָנָיו**[יז], **שֶׁנֶּאֱמַר** בסוף הפסוק (שם) **'הִנְנִי נֹתְשָׁם מֵעַל אַדְמָתָם וְאֶת בֵּית יְהוּדָה אֶתּוֹשׁ מִתּוֹכָם'**[יח], כלומר, שעתיד הקב"ה לגרשם מעל אדמתם ויצאו לגלות[יט].

מאמר נוסף בענין חשיבות התפילה בבית הכנסת:

אָמְרוּ לֵיהּ לְרַבִּי יוֹחָנָן, אִיכָּא סָבֵי - יש זקנים **בְּבָבֶל. תָּמַהּ** רבי יוחנן **וְאָמַר**, כיצד יתכן הדבר שיש הזוכים לאריכות ימים בבבל, הלא **'לְמַעַן יִרְבּוּ יְמֵיכֶם וִימֵי בְנֵיכֶם עַל הָאֲדָמָה' כְּתִיב** בפסוק (דברים יא כא), כלומר שאריכות ימים תהיה על אדמת ארץ ישראל, **אֲבָל בְּחוּצָה לָאָרֶץ, לֹא** שייכת אריכות ימים[כ]. **כֵּיוָן דְּאָמְרֵי לֵיהּ, מַקְדְּמֵי וּמַחְשְׁכֵי**

בין הגירסאות, שלפי הגירסא בגמרא לפנינו, רק אם מתפלל עם הציבור יש לו שכר זה, אבל לגירסת הרי"ף אפילו אם מפני שעוסק בתורה אין הוא מתפלל עם הציבור, כל שמצוי בבית הכנסת אף לו יש זכויות כמתפלל בציבור, ויש לו שכר זה, כיון שעוסק בתורה. חידושי רעק"א (ד"ה וכתיב).

הרא"ש (סי' ז) גרס 'ומתפלל עם הציבור שחרית וערבית', וכתב במעדני יו"ט (אות ח) שיש ליישב גירסא זו, שאין הכוונה רק לשחרית וערבית, אלא לתפילות כל היום, משחרית עד ערבית, ובכללן גם מוסף ומנחה.

על שלשה דברים אלו העולם עומד, וכפי ששנינו (אבות פ"א מ"ב) 'על שלשה דברים העולם עומד, על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים'. עבודה היא עבודת הקרבנות, והיינו בזמן שבית המקדש קיים, אבל עכשיו תפילת הציבור היא במקום עבודת קרבנות התמיד בבית המקדש, שהם קרבנות ציבור הקרבים בכל יום. מהרש"א (ח"א ד"ה כל). וכתב הרשב"א (פירושי ההגדות, ד"ה אמר ר' שמעון), ששלשה דברים אלו הם כנגד מחשבה דיבור ומעשה, שהתורה נלמדת בפה וגמילות חסדים הוא במעשה, והתפילה היא עבודה שבלב, שצריך המתפלל לכוין דעתו ולהתבונן בלבו שהצלחתו היא מהקב"ה, והוא לבדו המספק לו כל צרכיו, שהוא אדון השליט בכל, והכל עבדיו.

יב. **הטעם** שנחשב הדבר כאילו פדה להקב"ה מבין האומות, מפני שבשעה שעובדי ה' נמצאים בשפל, הדבר גורם לריבוי כפירה בעולם, שרואים שכביכול אין ביכולת הקב"ה להציל את עמו מידי אויביהם. וכשהם נושעים, כביכול הקב"ה נושע עמהם, וכמו שאמרו במדרש (תנחומא, כי תצא יא) שכל זמן שעמלק קיים אין הכסא שלם ואין השם שלם. רשב"א (פירושי ההגדות, שם). וראה גם במהרש"א (ח"א ד"ה כל) שמה שאומר הקב"ה שהרי זה כאילו פדה לי ולבני, הוא מפני שהשכינה אף היא בגלות, כמו שנאמר (תהלים צא טו) 'עמו אנכי בצרה', והמתפלל בזה האופן כאילו פודה אותו ואת בניו מן הגלות. אולם גירסת הרי"ף היא 'כאילו פדאם לבני מבין האומות' ולא גרס 'לי', וכתב במגיד תעלומה (ברי"ף ד"ה כאילו) שהטעם לכך הוא, מפני שהאמת היא שהפדיון הוא לבנים, וכל מה שבגמרא גרסו גם 'לי' מפני שאין הקב"ה זז מבניו בזמן גלותם.

ומה שנאמר שהפדייה היא 'מקרב לי', היינו שהעוסק בדברים אלו, פודה להקב"ה ולבני ישראל מן הגלות שהיא כעין קרב ומלחמה וצער שבו נתונים עם ישראל בגלותם. בית אלהים (שער התפילה פי"א). והמהרש"א (ח"א ד"ה כל) ביאר, שכביכול השכינה אומרת 'פדה בשלום נפשי' יחד עם הנקראים בשם 'מקרב לי', מלשון קרובים. כלומר, שכאילו פדה את הקב"ה ובניו הקרובים לו, מצער הגלות.

תלמידי רבינו יונה (ד"ה מעלה) ביארו, שבזמן שבית המקדש היה קיים, היתה זכות המקדש עומדת לישראל במקום זכות התורה וגמילות חסדים ובית הכנסת, ועכשיו שלשה דברים אלו הם במקום זכות המקדש [ע"פ גירסת הב"ח, ראה הגהות וציונים על הרי"ף]. וכשעוסק בהם, נמצאו ישראל בזכותו כאילו כעת הם פדויים ובית המקדש עומד על מכונו, ומכיון שבזכותו ישראל כאילו נפדו, מעלה עליו הקב"ה כאילו הוא זה שפדאם על ידי מעשיו.

יג. **בזמן** הגמרא היו רוב בתי הכנסת בשדות מחוץ לעיר [ראה תוספות לעיל (ו. ד"ה המתפלל)], לכן אמרו שדווקא מי שיש לו בית כנסת 'בעירו' ואינו נכנס לשם, נקרא שכן רע. אבל אם בית הכנסת חוץ לעיר בשדה, אף שמחויב ללכת מרחק ארבעה מילין כדי להתפלל שם [כמבואר בשו"ע (או"ח סי' צ סט"ז)], מכל מקום אינו נקרא שכן רע אם אינו יוצא לשם. עיון יעקב (ד"ה כל).

יד. **שהרי** לא שייך להיות שכן רע להקב"ה, אלא צריך לומר שמי שאינו נכנס לבית הכנסת להתפלל, נקרא שכן רע להקב"ה, מכיון שאינו בא להתראות עמו בבית שכינתו. שיטת ריב"ב (על הרי"ף, ד"ה על). דרך השכנים הטובים שאוהבים זה את זה, ומחמת שאחד רוצה להתקרב לחבירו הולך מפעם לפעם לבקרו בביתו. וכשהשכנים רעים ואינם אוהבים זה את זה אין האחד הולך לבית חבירו, וכן מי שאינו הולך לבית הכנסת שהוא מקום שהקב"ה נמצא בו, הרי הוא שכן רע. בית אברהם (דאגלוג, אות ז), ומשנה ברורה (סי' צ ס"ק לח).

אמנם בפרישה (או"ח סי' צ אות טו), ביאר בשיטת רש"י (על הרי"ף ד"ה על), שאדם שלא בא לבית הכנסת שבעירו, נעשה שכן רע לבריות הדרים עמו בעיר, מפני שהוא גורם שהשכינה אינה שורה עליהם, ולכך נקרא גם שכן רע לקב"ה, כמו שפירש רש"י על הפסוק (במדבר י לה) 'וינוסו משנאיך מפניך' שאלו הם שונאי ישראל, כי כל השונא את ישראל, שונא הוא את מי שאמר והיה העולם. אך בלא זה אינו יכול להיות שכן רע לקב"ה. וכעין זה כתב בנתיבות עולם (נתיב העבודה פ"ה), שמכיון שבית הכנסת הוא מקום מוכן שבו מתאספים בני העיר להתפלל ליוצרם, אם אינו נכנס לשם נקרא 'שכן רע', כי הוא פורש ומתרחק משאר שכניו ואינו רוצה להתאסף ולהתפלל עמהם. והוסיף שם, שכל שכן יש בזה שכנות רעה לקב"ה, בכך שאינו חפץ להכנס לבית אשר הוא שוכן שם.

טו. **הפסוק** עוסק בנבואה על העמים שהם השכנים הרעים של עם ישראל, פלשתים, עמון, מואב, צור וצידון שהיה מקומם בשכנות לארץ ישראל, והם היו מזיקים להם. ונקראו בפסוק בשם 'שכני', שכביכול הם שכנים של הקב"ה, כי ישראל הם חלקו וכרמו ונמצא שעמים אלו הם שכניו. רש"י ורד"ק (שם). ובגמרא דרשו כן על מי שאינו נכנס לבית הכנסת להתפלל, והטעם לכך הוא, שלפי פשט הפסוק שמדבר על הגוים, היה צריך לתאר את אומות אלו בשם 'שכני ישראל' ולא כשכנים של הקב"ה, מפני שאין להם שייכות לקב"ה, שיקראו שכניו. לכן דרשו את הפסוק על בני ישראל שבזמן שהם עושים מצוותיו של הקב"ה הם שכניו הטובים, אבל אם אינם עושים רצונו נקראים שכנים רעים, ואף אז עדיין ראוי להם שם 'שכנים', כי הקב"ה הוא 'השוכן אתם בתוך טומאותם' (ויקרא טז טז), ולמדו מכך בגמרא (יומא נו:) שאף על פי שהם טמאים, שכינה עמהם. איי הים (ד"ה מי). ראה עוד בריא"ף (ד"ה שכן).

טז. **בית** הכנסת הוא נחלת ה', כמו שאמר רבי יצחק לעיל (ו.) מנין שהקדוש ברוך הוא מצוי בבית הכנסת, שנאמר (תהלים פב א) 'אלהים נצב בעדת אל' [ופירש רש"י (לעיל שם ד"ה נעלם), ש'עדת אל' היינו בית הכנסת שהוא בית מועד שלו]. ראה עוד במהרש"א (ח"א ד"ה הנוגעים) ובריא"ף (ד"ה שכן) שפירשו באופן אחר כיצד נלמד ענין זה מהפסוק, וכן ראה בצל"ח (ד"ה כל) שדן אם גם כשאין עשרה מתפללים בבית הכנסת נקרא שכן רע מי שאינו נכנס לשם. הובאו דבריהם בילקוט ביאורים.

בספר ברית אברם (מצורע טו לא) כתב, שמה שנאמר על שכן רע זה שהוא מה'נוגעים' בנחלה, הוא כמו שפירשו המפרשים, ש'הנוגעים' הוא מלשון 'נגע', שעושה את בית הכנסת שהוא נחלת ה', כבית המנוגע שהוא טמא, ואינו חפץ להכנס לתוכו. ובספר אורח נאמן (ח"ג סי' צ סי"א אות לז) כתב, שמי שאינו הולך לבית הכנסת להתפלל, אף שמתפלל בביתו, נראה כאילו חס על זמנו והתפילה עליו כמשא שרוצה להיפטר ממנה, ולכן נקרא שכן רע, ודייק ריש לקיש כן מתיבת 'הנוגעים' האמורה בפסוק, כלומר שאינו עושה את המצוה כתיקונה אלא רק נוגע בה, ורוצה ליפטר ממנה.

יז. **הטעם** שמי שלא בא לבית הכנסת להתפלל, גורם גלות לו ולבניו, מפני שבית הכנסת הוא מקום מיוחד שבו בני ישראל מתאספים, ומי שאינו רוצה בקיבוץ ואסיפה זו, ראויה לו הגלות, שעיקרה פירוד ופיזור. ומה שנגזרה גלות אף על זרעו, זה מפני שהוא נחשב כשורש, וצאצאיו הרי הם כענפים, ואם השורש נעקר ממקומו גם הענפים נעקרים עמו. נתיבות עולם (נתיב העבודה פ"ה).

בעיון יעקב (ד"ה ולא) פירש שהעונש של גלות לו ולבניו, הוא מדה כנגד מדה, לפי שהשכינה מצויה בבית הכנסת אם הוא מתפלל בעשרה, ומי שלא בא להתפלל ומבטל את התפילה, גרם במעשיו לסילוק השכינה מבית הכנסת, ויענש על כך בגלות לו ולבניו, שאף הם יסתלקו ממקומם. ופירש עוד, שעונש הגלות הוא מחמת שלא רצה לבוא לבית הכנסת, כלומר לטלטל עצמו לדבר מצוה, לכן יטלטל עצמו לדבר הרשות ויגלה ממקומו. והר"ב ראנשבורג (הספד על חמיו, הובא בקובץ לפוגות סי"ג) פירש את המדה כנגד מדה שיש בעונש זה, על פי מה שנאמר לעיל, שאמר הקב"ה 'כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הציבור, מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם', הרי שהנכנס להתפלל ברבים מעלה לו הקב"ה כאילו הביא גאולה לעולם, ויש ללמוד מכך שמי שאינו נכנס לבית הכנסת הרי זה כאילו מאריך הגלות, ויענש במדה כנגד מדה בגלות לו ולבניו.

יח. **פירוש** המשך הפסוק הוא, שהקב"ה יעקור את כל השכנים הרעים המזיקים לישראל מעל אדמתם ויוליכם לגלות, וגם את בית יהודה יעקור מארץ ישראל ויוליכם לגלות. ואמר על בית יהודה 'אתוש מתוכם', לפי שהגוים ההם שוכנים סביב לארץ ישראל, הרי שבית יהודה הם כגולים מתוך מקום הגוים המקיפים את ארץ ישראל. מצודת דוד (שם). ומכיון שנלמד מתחילת הפסוק שמי שאינו בא להתפלל בבית הכנסת נכלל בשם 'שכיני הרעים', נמצא שרמוז בתיבות 'ואת בית יהודה אתוש מתוכם' שהן אמורות גם על בני יהודה שאינם באים לבית הכנסת שבעירם, שיהיו גולים. ריא"ף (ד"ה שכן).

יט. **בילקוט** שמעוני (תהלים רמז תרנט) הובא עונש נוסף למי שאינו נכנס לבית הכנסת, שאמר רב הונא, 'כל שאינו נכנס לבית הכנסת בעולם הזה, אינו נכנס לבית הכנסת בעולם הבא', וביאר רבי יוחנן שלומדים כן ממה שנאמר (תהלים יב ט) 'סביב רשעים יתהלכון' [כעין זה מובא בירושלמי (פ"ה ה"א)]. ומאידך, מי שמתפלל בתוך בית הכנסת בעולם הזה, כאילו מתפלל בבית המקדש, שנאמר (יחזקאל יא טז) 'ואהי להם למקדש מעט בארצות אשר באו שם'.

כ. **רבי** יוחנן תמה, כיון שאמרו לו שיש בבבל זקנים מופלגים כמותו [כמובא בסדר

מאי דכתיב [א] [א] ואני תפלתי לך ה' עת רצון [א] אימתי [א] עת רצון בשעה שהצבור מתפללין ר' יוסי ברבי חנינא אמר מהכא [ב] כה אמר ה' בעת רצון עניתיך ר' אחא ברבי חנינא אמר מהכא [ג] הן אל כביר ולא ימאס וכתיב [ד] פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי תניא נמי הכי רבי נתן אומר מנין שאין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים שנאמר הן אל כביר ולא ימאס וכתיב פדה בשלום נפשי מקרב לי וגו' (א) אמר הקב"ה כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ° ומתפלל עם הצבור מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם. אמר ר"ל [ב] כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס שם להתפלל נקרא שכן רע שנאמר [ה] כה אמר ה' על כל שכני הרעים הנוגעים בנחלה אשר הנחלתי את עמי את ישראל ולא עוד אלא שגורם גלות לו ולבניו שנא' [ה] הנני נותשם מעל אדמתם ואת בית יהודה אתוש מתוכם. אמרו ליה לר' יוחנן איכא סבי בבבל תמה ואמר [ו] למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה כתיב אבל בחוצה לארץ לא כיון דאמרי ליה מקדמי ומחשכי לבי כנישתא אמר היינו דאהני להו כדאמר ר' יהושע בן לוי לבניה קדימו וחשיכו ועיילו לבי כנישתא כי היכי דתורכו חיי א"ר אחא ברבי חנינא מאי קרא [ז] אשרי אדם שומע לי לשקד על דלתותי יום יום לשמור מזוזת פתחי וכתיב בתריה [ח] כי מוצאי מצא חיים אמר רב חסדא [ג] לעולם יכנס אדם שני פתחים בבית הכנסת [א] שני פתחים סלקא דעתך אלא אימא שיעור שני פתחים (ה) ואחר כך יתפלל: [ט] על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצא אמר ר' חנינא לעת מצא זו אשה שנא' [י] מצא אשה מצא טוב [ז] במערבא כי נסיב אינש אתתא אמרי ליה הכי מצא או מוצא מצא דכתיב [י] מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מה' מוצא דכתיב [כ] ומוצא אני מר ממות את האשה וגו' ר' נתן אומר לעת מצא זו תורה שנאמר [ח] כי מוצאי מצא חיים וגו' רב נחמן בר יצחק אמר לעת מצא זו מיתה שנא' [ל] למות תוצאות [ב] תניא נמי הכי תשע מאות ושלשה מיני מיתה נבראו בעולם שנאמר למות תוצאות תוצאות בגימטריא הכי הוו קשה שבכלן אסכרא ניחא שבכלן נשיקה אסכרא דמיא כחיזרא בגבבא דעמרא דלאחורי נשרא ואיכא דאמרי כפיטורי בפי ושט נשיקה דמיא כמשחל בניתא מחלבא ר' יוחנן אמר לעת מצא זו קבורה א"ר חנינא מאי קרא [מ] השמחים אלי גיל ישישו כי ימצאו קבר אמר רבה בר רב שילא היינו דאמרי אינשי ליבעי אינש רחמי אפילו עד זיבולא בתרייתא שלמא מר זוטרא אמר לעת מצא זה בית הכסא אמרי במערבא הא דמר זוטרא עדיפא מכלהו. אמר ליה רבא לרפרם בר פפא לימא לן מר מהני מילי מעלייתא דאמרת משמיה דרב חסדא במילי דבי כנישתא אמר ליה הכי אמר רב חסדא מאי דכתי' [נ] אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב אוהב ה' שערים המצויינים (ב) בהלכה יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות והיינו דאמר ר' חייא בר אמי משמיה דעולא מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד. [ו] ואמר אביי מריש הוה גריסנא בגו ביתא ומצלינא בבי כנישתא כיון דשמענא להא דאמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד [ד] לא הוה מצלינא אלא היכא דגריסנא [ג]. [ה] רבי אמי ורבי אסי אף על גב דהוו להו תליסר בי כנישתא בטבריא לא מצלו אלא ביני עמודי היכא דהוו גרסי: ואמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא גדול הנהנה מיגיעו (ג) יותר מירא שמים דאילו גבי ירא שמים כתיב [ס] אשרי איש ירא את ה' ואילו גבי נהנה מיגיעו כתיב [ע] יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך [א] אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא ולגבי ירא שמים וטוב לך לא כתיב ביה: ואמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא ° לעולם ידור אדם במקום רבו שכל זמן ששמעי בן גרא קיים לא נשא שלמה את בת פרעה והתניא אל ידור לא קשיא הא דכייף ליה הא דלא כייף ליה: אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי מנחם אמר ר' אמי מאי דכתי' [פ] ועוזבי ה' יכלו [ה] זה המניח ס"ת (ד) ויוצא [י] רבי אבהו נפיק בין גברא לגברא בעי רב פפא ° [ז] בין פסוקא לפסוקא מהו תיקו [ח] רב ששת מהדר אפיה וגריס אמר אנן בדידן ואינהו בדידהו: אמר רב הונא בר יהודה [ד] אמר רבי אמי [ט] לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום ואפילו

רש"י

עת רצון. אלמא יש שעה שהיא של רצון: כביר לא ימאס. תפלת הרבים לא ימאס: מקרב לי. ממלחמות הבאות עלי: כי ברבים היו עמדי. שהתפללו עמי: פדה בשלום. זה שעסק בדברי שלום דהיינו תורה דכתיב וכל נתיבותיה שלום (משלי ג), וכן גמילות חסדים נמי שלום הוא, שמתוך שגומל חסד בגופו לחבירו הוא מכיר שהוא אוהבו ובא לידי אחוה ושלום: הנני נותשם מעל אדמתם. היינו דקרא הוא: מקדמי. שחרית: מחשכי. ערבית, כלומר מאריכין בבית הכנסת: שיעור של שני פתחים. רוחב יכנס לפנים, שלא ישב סמוך לפתח, דנראה עליו כמשוי עיכוב בית הכנסת ויהא מזומן סמוך לפתח לצאת: יתפלל לעת מצא. יתפלל שיהו מצויין לו כשיצטרך: לעת מצא זו מיתה. שימות במיתה יפה ונוחה: אסכרא. אישטר"אנגולמנט בלע"ז שבתוך הגוף: כחיזרא בגבבא דעמרא דלאחורי נשרא. כענפי הסירים הנסבכים בגזת הצמר כשאדם נותק בחוזקה ומשליך לאחור, שאי אפשר שלא ינתק הצמר עמה: כפיטורי בפי ושט. יש אוקיינוס יש בו מקומות שאינו מקבל ברזל, ומחברין לוחי הספינה ע"י חבלים ועקלים שתוחבי' בנקביו, ותוקעין אותו בדוחק לפי שהם גסין כמדת הנקב: פיטורי. חבלים, דמתרגמינן ופטורי ציצים (מלכים א ו) אטונין: בפי ושט. הוא הנקב שהוא עגול כפי ושט: כמשחל בניתא מחלבא. ° כמושך נימת שער מתוך החלב: זיבולא בתרייתא שלמא. שיהא לו שלום כל ימי חייו ואף ביום קבורתו עד השלכת עפר האחרונה שבכיסוי קבורתו: זיבולא. פלא"דא בלע"ז: לעת מצא זה בית הכסא. שיהא דר במקום שיש בית הכסא סמוך לו, לפי שהיתה קרקע של בבל מגולת מים ואין יכולין לחפור שם חפירות, והיו צריכין לצאת בשדות ולהתרחק מאד: המצויינים. ציון ואסיפת צבור: ביני עמודי. שבית[ס] המדרש נכון עליהם מלמעלה: שכל זמן ששמעי בן גרא קיים כו'. דסמוך למיתת שמעי כתיב ויתחתן שלמה את פרעה (מלכים א ג): הא דכייף ליה. אם כפוף הוא לרבו לקבל תוכחתו ידור אצלו. ואם לאו טוב להתרחק ממנו, ויהי שוגג ואל יהי מזיד: מהדר אפיה וגריס. משנתו כשקורין בספר תורה: ישלים פרשיותיו. של כל שבת ושבת: ואפילו

תוספות

(ה) רב ששת מהדר אפיה וגריס. וא"ת והא אמרינן בסוטה (פ"ז ד' לט.) מאי דכתי' וכפתחו עמדו כל העם (נחמיה ח) כיון שנפתח ספר תורה אסור לספר אפי' בדבר הלכה. ויש לומר התם איירי בקול רם כדי שלא יבטלו קול קריאת התורה והכא איירי בנחת[י]. והאי[י] דקא מהדר אפיה רבותא משמע אע"ג דמהדר אפיה שנראה כמניח ספר תורה שפיר דמי והאי דאהדר אפיה כדי שיכוון גרסתו. ורב אלפס (מגילה פ"ד) כתב דה"ג מפרשי דוקא שיש שם עשרה אחריני אז יכול ללמוד. אבל אין שם עשרה כי אם עמו לא. והכא מיירי שהיו שם עשרה בלא הוא ועוד תירץ האלפסי שאני רב ששת שתורתו אומנתו הוא. (ו) ואנן מסתבר לן כי האי תירוצא[י][ק]: **שנים** מקרא ואחד תרגום. יש מפרשים והוא הדין[ק] ללועזות בלע"ז שלהן הוי כמו תרגום

עין משפט נר מצוה

כט א מיי' פ"ח מהלכות תפלה הלכה א' סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן צ סעיף ט:

ל ב מיי' שם וסמ"ג שם טוש"ע או"ח סימן צ סעיף יא:

לא ג מיי' שם הלכה ג וסמג שם טור שו"ע או"ח שם סעיף כ:

לב ד מיי' שם הלכה ג וסמג שם טוש"ע או"ח שם סעיף יח:

לג ה ו מיי' פי"ב שם הלכה ט סמג שם טוש"ע או"ח סימן קמ"ו סעיף א:

לד ז [טור שם]:

ח מיי' שם סמ"ג שם טוש"ע שם סעיף ב [רב אלפס כאן ובפרק הקורא את המגילה דף רע"ג]:

לה ט מיי' פי"ג שם הלכה כה סמג שם טור ושו"ע או"ח סימן רפ"ה סעיף א:

לעזי רש"י

אישטראנגולמנ"ט. פירוש אסכרה, מין חולי הגרון המחנק (מוסף הערוך ערך אסכרה ועיין רש"י שבת דף לג סוע"א). **פלאד"א.** פירוש השלכת עפר, מלוא כלי החפירה:

תורה אור השלם

א) וַאֲנִי תְפִלָּתִי לְךָ יְיָ עֵת רָצוֹן אֱלֹהִים בְּרָב חַסְדֶּךָ עֲנֵנִי בֶּאֱמֶת יִשְׁעֶךָ: [תהלים סט, יד]

ב) כֹּה אָמַר יְיָ בְּעֵת רָצוֹן עֲנִיתִיךָ וּבְיוֹם יְשׁוּעָה עֲזַרְתִּיךָ וְאֶצָּרְךָ וְאֶתֶּנְךָ לִבְרִית עָם לְהָקִים אֶרֶץ לְהַנְחִיל נְחָלוֹת שֹׁמֵמוֹת: [ישעיה מט, ח]

ג) הֶן אֵל כַּבִּיר וְלֹא יִמְאָס כַּבִּיר כֹּחַ לֵב: [איוב לו, ה]

ד) פָּדָה בְשָׁלוֹם נַפְשִׁי מִקְּרָב לִי כִּי בְרַבִּים הָיוּ עִמָּדִי: [תהלים נה, יט]

ה) כֹּה אָמַר יְיָ עַל כָּל שְׁכֵנַי הָרָעִים הַנֹּגְעִים בַּנַּחֲלָה אֲשֶׁר הִנְחַלְתִּי אֶת עַמִּי אֶת יִשְׂרָאֵל הִנְנִי נֹתְשָׁם מֵעַל אַדְמָתָם וְאֶת בֵּית יְהוּדָה אֶתּוֹשׁ מִתּוֹכָם: [ירמיה יב, יד]

ו) לְמַעַן יִרְבּוּ יְמֵיכֶם וִימֵי בְנֵיכֶם עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְיָ לַאֲבֹתֵיכֶם לָתֵת לָהֶם כִּימֵי הַשָּׁמַיִם עַל הָאָרֶץ: [דברים יא, כא]

ז) אַשְׁרֵי אָדָם שֹׁמֵעַ לִי לִשְׁקֹד עַל דַּלְתֹתַי יוֹם יוֹם לִשְׁמֹר מְזוּזֹת פְּתָחָי: [משלי ח, לד]

ח) כִּי מֹצְאִי מָצָא חַיִּים וַיָּפֶק רָצוֹן מֵיְיָ: [משלי ח, לה]

ט) עַל זֹאת יִתְפַּלֵּל כָּל חָסִיד אֵלֶיךָ לְעֵת מְצֹא רַק לְשֵׁטֶף מַיִם רַבִּים אֵלָיו לֹא יַגִּיעוּ: [תהלים לב, ו]

י) מָצָא אִשָּׁה מָצָא טוֹב וַיָּפֶק רָצוֹן מֵיְיָ: [משלי יח, כב] כ) וּמוֹצֶא אֲנִי מַר מִמָּוֶת אֶת הָאִשָּׁה אֲשֶׁר הִיא מְצוֹדִים וַחֲרָמִים לִבָּהּ אֲסוּרִים יָדֶיהָ טוֹב לִפְנֵי הָאֱלֹהִים יִמָּלֵט מִמֶּנָּה וְחוֹטֵא יִלָּכֶד בָּהּ: [קהלת ז, כו] ל) הָאֵל לָנוּ אֵל לְמוֹשָׁעוֹת וְלֵאלֹהִים אֲדֹנָי לַמָּוֶת תּוֹצָאוֹת: [תהלים סח, כא] מ) הַשְּׂמֵחִים אֱלֵי גִיל יָשִׂישׂוּ כִּי יִמְצְאוּ קָבֶר: [איוב ג, כב] נ) אֹהֵב יְיָ שַׁעֲרֵי צִיּוֹן מִכֹּל מִשְׁכְּנוֹת יַעֲקֹב: [תהלים פז, ב] ס) הַלְלוּיָהּ אַשְׁרֵי אִישׁ יָרֵא אֶת יְיָ בְּמִצְוֹתָיו חָפֵץ מְאֹד: [תהלים קיב, א] ע) יְגִיעַ כַּפֶּיךָ כִּי תֹאכֵל אַשְׁרֶיךָ וְטוֹב לָךְ: [תהלים קכח, ב] פ) וְשֶׁבֶר פֹּשְׁעִים וְחַטָּאִים יַחְדָּו וְעֹזְבֵי יְיָ יִכְלוּ: [ישעיה א, כח]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [יומא סט: תענית כד: יבמות עב. סנהדרין סד.], ב) [יבמות דף סג:], ג) [מגילה כט. ועיין שם היטב [ג]], ד) לקמן דף ל:, ה) [אבות פרק ד מ"א חולין מד:], ו) [ועי' תוס' סוטה לט. ד"ה כיון].

הגהות הב"ח

(א) גמ' פדה בשלום נפשי מקרב לי וגו' מאי פדה בשלום נפשי אמר הקב"ה: (ב) שם המצויינים שם בהלכה: (ג) שם הנהנה מיגיע כפו יותר: (ד) שם זה המניח ס"ת כשהוא פתוח ויוצא: (ה) תו' קודם ד"ה רב ששת נ"ל ד"ה שיעור שיעור שני פתחים פירש בקונטרס שיעור ב' פתחים ממש צריך להכנס לבית הכנסת שיעור רוחב ב' פתחים שהם ח' אמות אבל זה אינו דמאחר שהוא יושב בב"ה מה לי סמוך לפתח מה לי אינו סמוך וכן אם היה בית הכנסת צר והיה שם רוב עם בע"כ צריך לישב קרוב וסמוך לפתח אלא הכי פי' שלא ימהר להתפלל מיד כשבא בבית הכנסת אלא ישב מעט כדי שתתיישב דעתו עליו שגם זה אין דבר הגון להתחיל מיד שנראה עליו כמשאוי: (ו) ד"ה רב ששת וכו' אומנתו הוא וכתב ואנן מסתבר:

הגהות הגר"א

[א] גמ' מאי דכתיב ואני. נ"ב גי' רי"ף ורא"ש אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת שנאמר ואני:

גליון הש"ס

גמ' כל העוסק בתורה כו'. ברי"ף איתא ומלוי בבהכ"נ: שם לעולם ידור כו'. מג"א סימן תר"ח סק"ג: שם בין פסוקא לפסוקא כו'. עי' יומא ע ע"א בתו"י ד"ה ולא מפני: רש"י ד"ה כמשחל כו'. כמושך כו'. כי מן המים משיתהו שמות ב' (מתרגם מן מיא שחלתיה):

משנת ראשונים

אימתי עת רצון בשעה שהצבור מתפללין. אומרים הגאונים ז"ל, שאפי' כשאין האדם הולך לבהכ"נ יש לו לשער שיתפלל בשעה שמתפללין הקהל ועוד אמרו שאפילו כשאין הצבור מתפללין יש לו לאדם להתפלל בבהכ"נ מפני שהוא קבוע ומיוחד לתפלת צבור, והא דאמרי' אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבהכ"נ איירי בשאין תורתו אומנתו אבל תורתו אומנתו מתפלל בבית מדרשו. [רבינו יונה דף ד. מדה"ר] **מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם.** כשהיה בהמ"ק קיים היה זכות המקדש במקום זכות תורה וגמילות חסדים, ועכשיו הם במקום בהכ"נ וכשעוסק בהם נמצא שבזכותו עומדים ישראל כאילו היו נפדים ובית המקדש בנוי על מכונו, ולפיכך אמרו שמעלה עליו הקב"ה כאילו הוא פדאם כיון שעומדין בזכותו כמו נפדים. [רבינו יונה דף ד. מדה"ר] **לעולם יכנס אדם שני פתחים בבית הכנסת.** דוקא בימיהם שלא הי' מקום מיוחד לכל אחד ואחד אבל עכשיו שכל אחד ואחד מכיר את מקומו אם יש לו מקום מיוחד אצל הפתח אין בכך כלום שדבר ידוע הוא שאינו יושב שם אלא דרך קביעות, ולפי דרך זה נראה שמי שאין לו מקום ידוע אצל הפתח שאין לו לשבת שם. ואית דמפרשים שישהה כזה השיעור. [רבינו יונה דף ד. מדה"ר] **אלא אימא שיעור שני פתחים ואחר כך יתפלל.** מפני שלא יראה כמי שרוצה לצאת ואינו נהנה בישיבת בית הכנסת. ועוד שכשהוא מתפלל מיד כשנכנס הוא דרך הדיוטות. [הריטב"א] **אמרי במערבא הא דמר זוטרא עדיפא מכלהו.** אשבחו הא מלתא מכולהו משום דכמה חליים בנקביו של אדם כשאין בית הכסא מצוי לו. ואמרינן נמי ברוך אתה בבואך שיהא בית הכסא סמוך לשולחנך. והצריך לנקביו ומתפלל תפלתו תועבה. והמשהא נקביו עובר משום בל תשקצו. וזהו שבח מציאותו. [הריטב"א] **בעי רב פפא בין פסוקא לפסוקא מהו תיקו.** מנהגם היה לתרגם כל פסוק ופסוק כדי להבין לדלת עם הארץ, ומיבעיא לן אם מותר לצאת בשעה שמתרגמים כמו שמותר לצאת בין גברא לגברא וסליקו בתיקו, והוי ליה תיקו דאורייתא ולחומרא. [רבינו יונה דף ד. מדה"ר] [המשך בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] בכת"י נוסף **ואח"כ יתפלל שנא' לשמור מזוזת פתחי** (וכ"ה ברי"ף וברא"ש): ב] בכת"י נוסף **תוצאות בגמטריא תשע מאות ותלת הוו** (והיא גי' ישרה, דלגי' הדפוס התנ"ה אינו נוח כל כך, דק"ס): ג] במגילה כט ע"א הגירסא כיון דשמעית להא **דקאמר דוד ה' אהבתי מעון ביתך הוא גריסנא בבי כנישתא**, ועיי"ש במהרש"א ובטורי אבן, ובע"י במגילה הגירסא "רבא", ועי' מלא הרועים כאן שיש לקיים שניהם: ד] בכת"י נוסף **א"ר מנחם** (כדלעיל, וכ"ה ברי"ף וברא"ש): ה] נדצ"ל **שתקרת בית** המדרש וכ"ה ברש"י שבע"י: ו] בתוספות ר"פ איתא במקום "בנחת" **בלחש**: ז] עי' רש"ש טויבש בילקוט מפרשים: ח] **ולא כדברי** ה"ג כצ"ל (גליון): ט] בתוס' הרא"ש הלשון **דהוא** הדין **לכל הלועזות, לעז** שלהן הוי כמו תרגום:

לְבֵי כְּנִישְׁתָּא - כיון שאמרו לו שזקנים אלו משכימים לבא לבית הכנסת בשחרית, ומאריכים לשהות בו בערבית[כא], **אָמַר** רבי יוחנן, **הַיְינוּ דְּאַהֲנֵי לְהוּ** - זה מה שהועיל להם להאריך ימים אפילו בחוץ לארץ[כב]. **כִּדְאָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי לִבְנֵיהּ** - וכמו שאמר רבי יהושע בן לוי לבניו, **קַדִּימוּ וְחַשִּׁיכוּ וְעַיְילוּ לְבֵי כְּנִישְׁתָּא, כִּי הֵיכִי דְּתוֹרְכוּ חַיֵּי** - הקדימו והיכנסו לבית הכנסת שחרית, והתעכבו לשהות בו בערבית, כדי שתאריכו חיים[כג].

הגמרא מביאה ראיה מפסוק לדברי רבי יהושע בן לוי:

אָמַר רַבִּי אַחָא בְּרַבִּי חֲנִינָא, מַאי קְרָא - מהו הפסוק בו נרמז שהמקדים לבוא לבית הכנסת ומתעכב בו, מאריך ימים, שנאמר (משלי ח לד) **'אַשְׁרֵי אָדָם שׁוֹמֵעַ לִי, לִשְׁקֹד עַל דַּלְתֹתַי יוֹם יוֹם, לִשְׁמוֹר מְזוּזֹת פְּתָחָי'**, כלומר, מאושר האדם ששומע בקול הקב"ה, למהר לבא לדלתות בית הכנסת בכל יום בשחרית[כד], ולהיות כשומר את פתחיו בלילה על ידי שיתעכב מלצאת משם בערבית[כה], **וּכְתִיב בַּתְרֵיהּ** - ונאמר בפסוק שאחריו (שם ח לה) **'כִּי מֹצְאִי מָצָא חַיִּים'**, כלומר 'מוצאי' היינו אדם הבא לבית הכנסת וכביכול מוצא את הקב"ה שם[כו], הוא זה ש'מצא חיים'[כז].

★

הגמרא מביאה את מאמרו של רב חסדא שלא יתפלל אדם בפתח בית הכנסת[כח]:

אָמַר רַב חִסְדָּא, לְעוֹלָם יִכָּנֵס אָדָם שְׁנֵי פְּתָחִים בְּבֵית הַכְּנֶסֶת, ואחר כך יתפלל. מקשה הגמרא, **שְׁנֵי פְּתָחִים סַלְקָא דַעְתָּךְ** - וכי היה עולה בדעתך לומר שצריך להכנס לבית הכנסת דרך שני פתחים[כט]. **אֶלָּא אֵימָא** - אלא כך תאמר לפרש את דברי רב חסדא, לעולם יכנס אדם לתוך בית הכנסת, **שִׁיעוּר שְׁנֵי פְּתָחִים** - שיעור כפול של רוחב הפתח[ל], **וְאַחַר כָּךְ יִתְפַּלֵּל**, אבל לא יתפלל בסמוך לפתח, שלא יראה שקשה לו להתעכב בבית הכנסת, ויושב ליד הפתח כדי שיוכל לצאת במהרה[לא].

★

הדורות (תנאים ואמוראים אות י' ערך ר' יוחנן אות ו) שרבי יוחנן חי ארבע מאות שנה], אך ודאי לא היה תמה אם היו אומרים לו שישנם זקנים רגילים. בן יהוידע (ד"ה א"ל). ראה עוד בריא"ף (ד"ה איכא) ועיון יעקב (ד"ה א"ל). אמנם בפתח עינים (ד"ה איכא) כתב, שאפשר שתמה רבי יוחנן מצד מה שאומרים חכמי הטבע שארץ חמה אין יושביה מאריכים ימים, ואם כן בבל שטבעה חם, איך האריכו בה ימים, אמנם בארץ ישראל אף שאין טבעה קר שייך להאריך בה ימים מכח ברכת 'למען ירבו ימיכם'. ראה שם שהביא ביאור נוסף.

רבי יוחנן לא תמה מהפסוק (דברים ה טו) 'למען יאריכון ימיך וגו' על האדמה' האמור גבי כיבוד אב ואם, כיון שאמרו בקידושין (לט:) שכוונת הפסוק היא לאריכות ימים לעולם שכולו ארוך, כלומר לעולם הבא, אך תמה מהפסוק שבו נכתב 'למען ירבו ימיכם', שמשמעו אריכות ימים בעולם הזה. ריא"ף (ד"ה איכא). ראה עוד בעיון יעקב (ד"ה למען) ובמעדני יום טוב (סי' ז אות ט).

כא. **כלומר**, שמאריכים לשהות בבית הכנסת. רש"י (ד"ה מקדמי, ד"ה מחשכי). ראה בהערה להלן ביאור הפרישה בדבריו.

כב. **קשה**, הלא בפסוק מבואר שיזכו לאריכות ימים 'על האדמה', כלומר על ארץ ישראל, ואם כן אף שהם מאריכים לשהות בבית הכנסת, הלא הם יושבים בבבל, ורק ליושבים בארץ ישראל מועילה זכות קיום המצוות לזכות לאריכות ימים. תירץ המהרש"א (ח"א ד"ה הנוגעים) על פי מה שאמרו במגילה (כט.) שעתידים בתי כנסיות שבבבל שיקבעו בארץ ישראל, אם כן העומד ומתפלל בבית כנסת שבבבל, הרי הוא כעומד ומתפלל בארץ ישראל, ולכן זוכה לאריכות ימים. וראה בריא"ף (ד"ה איכא) שהקשה על תירוץ זה, וביאר באופן אחר.

כג. **רבי** יהושע בן לוי ציוה את בניו על הדברים שאין רגילים בהם שאר בני אדם, ונתכוין בכל שכן לדברים הרגילים יותר, לכן בבוקר שאין דרך בני אדם לקום השכם, הזהירם שישכימו ויקדימו לבא לבית הכנסת קודם לשאר בני אדם, וכל שכן שיאחרו לצאת. ובלילה הוא להיפך, שדרך בני אדם למהר ולצאת מבית הכנסת כיון שכבר החשיך הלילה, ובתי הכנסיות שלהם היו בשדה, לכן הזהירם שיאחרו לצאת מבית הכנסת, וכל שכן שיקדימו לבא. על פי רש"י (ד"ה מקדמי, ד"ה מחשכי) וכפי שביאר דבריו בפרישה (או"ח סי' צ אות יח). וכן פירש המהרש"א (ח"א ד"ה הנוגעים) שקדימו וחשיכו, היינו להכנס לבית הכנסת ראשון ולצאת ממנו אחרון, ו'קדימו' הוא לשון זריזות להקדים להיות הראשון בבית הכנסת, ואילו 'חשיכו' הוא לשון איחור, שמתאחר ויוצא אחרון. והביא הפרישה פירוש נוסף, שקדימו וחשיכו היינו שבבוקר ישכימו ויבואו לבית הכנסת ראשונים ויצאו משם אחרונים, ולפירוש זה בין השכימו ובין העריבו הכל מדבר בתפילת שחרית.

אולם מלשון הטור (או"ח סי' צ) משמע, ש'קדימו' ו'חשיכו' פירושו 'השכימו והעריבו', כלומר שיכנסו לבית הכנסת בבוקר ובערב, ולפי זה המעלה היא בעצם הכניסה לבית הכנסת ולא ההתעכבות שם. פרישה (שם). וכתב, שכן מדויק מלשון הגמרא קדימו וחשיכו 'לבי כנישתא', ולא אמר 'בבי כנישתא' שהמעלה היא בעצם הכניסה לבית הכנסת, ולא בכך שיתעכבו בבית הכנסת.

ובסדר היום (סדר תפילת מנחה) פירש, שרבי יוחנן ציוה לבניו שיהיו מהראשונים הבאים להתפלל, ובשחר אמר להם להקדים קודם אור הבוקר, ובערב ציוה עליהם שיחשיכו שם, כלומר שלא יקדים החושך את ביאתם לשם אלא ימתינו הם שם לחושך, והיינו שיכנסו לבית הכנסת קודם שיחשיך היום ויתכנסו העם לתפילת ערבית, ויהיו הם הראשונים, וראה שם שפירש באופן נוסף.

כד. **'לשקוד'** הוא ענין מהירות. רש"י, מצודת דוד ומצודת ציון (דניאל ט יד).

כה. **על** פי מהרש"א (ח"א ד"ה הנוגעים). וביאר, שרבי אחא דרש את כפל התיבות 'יום יום' בפסוק, שאחד מהם כנגד הקדמת שחרית, ואחד כנגד ההתעכבות בערבית. ובעוללות אפרים (מאמר תקג) ביאר, שרבי אחא דרש כן מחמת שינוי הלשונות בפסוק, כי פעם אחת נאמר 'דלתותי' ועל זה נאמר 'לשקוד', ופעם אחת נאמר בו 'פתחי' ועל זה נאמר 'לשמור', לכן דרש שתחילת הפסוק נאמר כנגד הקדמת שחרית, שהוא שוקד וממהר לבא לבית הכנסת, ומכיון שמקדים, בודאי מוצא הוא את הדלת סגורה עדיין, על זה נאמר 'לשקוד על דלתותי'. אך המשך הפסוק אמור כנגד ההמתנה מלצאת בערבית, שממתין ואינו ממהר לצאת מבית הכנסת, על זה נאמר 'לשמור מזוזות פתחי', כיון שאז הדלת פתוחה עדיין, וכשהוא נשאר בבית הכנסת הרי הוא ממתין מלצאת ממזוזות הפתח [וביאר, ש'לשמור' הוא ענין המתנה, כמו 'ואביו שמר את הדבר' (בראשית לז יא), ראה רש"י שם. והוא כביאור הנמוקי יוסף (ד"ה לשמור)]. כעין דבריו כתב גם הריא"ף (ד"ה מאי).

כו. **כמו** שנאמר (תהלים פב א) 'אלהים נצב בעדת אל'.

כז. **מהרש"א** (שם). והוסיף, שהעושה כן מצא חיים גם בבבל כאילו הוא בארץ ישראל. ולפי זה, דרשת רבי אחא היא ראיה גם לדברי רבי יוחנן שיש זקנים בבבל כיון שמקדימים לבית הכנסת שחרית ומתעכבים בו בערבית.

כח. **גירסת** הרי"ף והרא"ה (ד"ה אמר) בדברי רב חסדא היא, 'לעולם יכנס אדם שיעור שני פתחים ואחר כך יתפלל, שנאמר לשמור מזוזות פתחי', ולגירסתם יש שייכות בין מאמרו של רב חסדא למאמר הקודם, שאף בו הובא פסוק זה. אף מדברי הרמב"ם (תפילה פ"ח ה"ג) משמע שכך היתה גירסתו. וראה להלן שאף בירושלמי (פ"ה ה"א) למדו את דברי רב חסדא מפסוק זה, אלא ששם הביאו דבריו באופן שונה קצת.

כט. **הגמרא** מבארת שאין להעלות על הדעת אפשרות זו, כי אם היה הפירוש כן, היה לרב חסדא לומר 'לעולם יכנס אדם בשני פתחים לבית הכנסת', שאז היה משמע שצריך להכנס בתוך שני הפתחים לבית הכנסת. מגיד תעלומה (ד"ה ג').

ל. **ומכיון** שסתם פתח רוחבו ארבעה טפחים [כמבואר בעירובין (יא:)], יכנס לפנים בית הכנסת כשיעור שמונה טפחים. בית יוסף (או"ח סי' צ) וכן פסק בשו"ע (שם ס"כ). אולם התוספות [הו"ד בהגהות הב"ח (אות ה)] כתבו, ששיעור רוחב שני פתחים הוא שמונה אמות.

לא. **בימיהם** היה מקום לחשש זה, כיון שלא היה מקום מיוחד לכל אחד ואחד, אך עכשיו שכל אחד מכיר את מקומו, אם מקומו הקבוע בבית הכנסת הוא בסמוך לפתח, אין בכך חסרון, כי הדבר ידוע שהוא יושב שם מפני שזהו מקומו. תלמידי רבינו יונה (ד"ה לעולם), וכן פסק בשו"ע (סי' צ ס"כ).

הטור (או"ח סי' צ) הביא עוד שני פירושים בענין זה. פירוש התוספות [הו"ד בהגהות הב"ח (אות ה)], שלא ימהר להתפלל מיד בכניסתו לבית הכנסת, אלא ישב מעט כדי שתתיישב דעתו עליו, שאם יתחיל להתפלל מיד, אין זה דבר הגון, שמראה בכך שקשה עליו העיכוב בבית הכנסת כנשיאת משא כבד וחפץ הוא לצאת במהירות [ולפירוש זה אין לחוש בישיבה סמוך לפתח]. ופירוש נוסף בשם מהר"מ מרוטנבורג שפירש כרש"י שצריך להכנס לפנים כשיעור שני פתחים, אך כתב שהטעם לכך הוא כדי שלא יסתכל החוצה לרשות הרבים, ולכן אם אין הפתח פונה לרשות הרבים, אין צורך בכך. ובשו"ע (שם) הביא את שלושת הדעות, וכתב שנכון לחוש לכל הפירושים.

בירושלמי (פ"ה ה"א) אמרו, שהנכנס לבית הכנסת צריך להכנס לפנים משתי דלתות, ולמדו כן מהנאמר (משלי ח לד) 'אשרי אדם שומע לי, לשקוד על דלתותי יום יום, לשמור מזוזות פתחי', 'דלתותי' לשון רבים וכן 'מזוזות' לשון רבים. וכתב הב"ח (או"ח סי' צ אות יג), שלדברי הירושלמי צריך להכנס דווקא לפנים משתי דלתות [וכפי ההוה אמינא בגמרא, שצריך להכנס דרך שני פתחים], כלומר שצריך לעשות עזרה לפני בית הכנסת כדוגמת האולם שהיה לפני ההיכל. וביאר הב"ח, שהטעם לכך הוא, מפני שדרכו של מלך בשר ודם הוא, שהבא לבקש ממנו דבר, אינו נכנס להיכל המלך, אלא עומד בחצר ועבדו של המלך מביא את שאלתו לפני המלך. אבל מלך מלכי המלכים אסר לבקש ממנו על ידי אמצעי, לא על ידי מלאך ולא על ידי שרף, וכדי להורות על אמונה זו שאנו מבקשים מהקב"ה בעצמו, צריך האדם להכנס לפנים משתי דלתות, להראות שאף כשהוא עומד בכניסה לבית הכנסת, אין הוא מבקש שאלתו על ידי אחד ממשרתי המלך, אלא הוא נכנס לבית הכנסת עצמו לטרקלין של מלך מלכי המלכים ומבקש מלפניו. ובמשנה ברורה (שם ס"ק סא) הביא דבריו, וכתב שכן נהגו היום בכל המקומות. והוסיף, שלכן טוב להדר לכתחילה שלא להתפלל בעזרה שלפני בית הכנסת.

בנתיבות עולם (נתיב העבודה פ"ה) ביאר, שהצורך בכניסת שני פתחים הוא, כי כניסת פתח אחד היא הסתלקות מהחוץ בלבד, דהיינו שמסלק האדם מעליו את ענייני החוץ שהם עסקי העולם, אך עדיין אין זו התייחדות לגמרי עם ה' יתברך, אך בכניסת הפתח השני הרי הוא מתייחד לגמרי עם ה' יתברך אשר הוא מתפלל לפניו.

מסורת הש"ס
עם הוספות

א) [יומא סט: תענית כד: יבמות עב. סנהדרין סד.], ב) [יבמות דף סג:], ג) [מגילה כט. ועיין שם היטב ג]], ד) לקמן דף ל:, ה) [אבות פרק ד מ"א חולין מד:], ו) [ועי' תוס' סוטה לט. ד"ה כיון].

עין משפט
נר מצוה

כט א מיי' פ"ח מהלכות תפלה הלכה א' סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן צ סעיף ט:
ל ב מיי' שם וסמ"ג שם טוש"ע או"ח סימן צ סעיף יא:
לא ג מיי' שם הלכה ב וסמג שם טור שו"ע או"ח שם סעיף כ:
לב ד מיי' שם הלכה ג וסמג שם טוש"ע או"ח שם סעיף יח:
לג ה ו מיי' פי"ב שם הלכה ט סמג שם טוש"ע או"ח סימן קמ"ו סעיף א:
לד ז [טור שם]:
ח מיי' שם סמ"ג שם טוש"ע שם סעיף ב [רב אלפס כאן ובפרק הקורא את המגילה דף רע"ג]:
לה ט מיי' פי"ג שם הלכה כה סמג שם טור ושו"ע או"ח סימן רפ"ה סעיף א:

מאי דכתיב [א] א) ואני תפלתי לך ה' עת רצון אימתי א) עת רצון בשעה שהצבור מתפללין ר' יוסי ברבי חנינא אמר מהכא ב) כה אמר ה' בעת רצון עניתיך ר' אחא ברבי חנינא אמר מהכא ג) הן אל כביר ולא ימאס וכתיב ד) פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי תניא נמי הכי רבי נתן אומר מנין שאין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים שנאמר הן אל כביר ולא ימאס וכתיב פדה בשלום נפשי מקרב לי וגו' (א) אמר הקב"ה כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ° ומתפלל עם הצבור מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם. אמר ר"ל ב כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס שם להתפלל נקרא שכן רע שנאמר ה) כה אמר ה' על כל שכני הרעים הנוגעים בנחלה אשר הנחלתי את עמי את ישראל ולא עוד אלא שגורם גלות לו ולבניו שנא' ה) הנני נותשם מעל אדמתם ואת בית יהודה אתוש מתוכם. אמרו ליה לר' יוחנן איכא סבי בבבל תמה ואמר ו) למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה כתיב אבל בחוצה לארץ לא כיון דאמרי ליה מקדמי ומחשכי לבי כנישתא אמר היינו דאהני להו כדאמר ר' יהושע בן לוי לבניה קדימו וחשיכו ועיילו לבי כנישתא כי היכי דתורכו חיי א"ר אחא ברבי חנינא מאי קרא ז) אשרי אדם שומע לי לשקד על דלתותי יום יום לשמור מזוזת פתחי וכתיב בתריה ח) כי מוצאי מצא חיים אמר רב חסדא ג לעולם יכנס אדם שני פתחים בבית הכנסת[א] שני פתחים סלקא דעתך אלא אימא שיעור שני פתחים (ה) ואחר כך יתפלל: ט) על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצא אמר ר' חנינא לעת מצא זו אשה שנא' י) מצא אשה מצא טוב ° במערבא כי נסיב אינש אתתא אמרי ליה הכי מצא או מוצא מצא דכתיב י) מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מה' מוצא דכתיב כ) ומוצא אני מר ממות את האשה וגו' ר' נתן אומר לעת מצא זו תורה שנאמר ח) כי מוצאי מצא חיים וגו' רב נחמן בר יצחק אמר לעת מצא זו מיתה שנא' ל) למות תוצאות[ב] תניא נמי הכי תשע מאות ושלשה מיני מיתה נבראו בעולם שנאמר למות תוצאות תוצאות בגימטריא הכי הוו קשה שבכלן אסכרא ניחא שבכלן נשיקה אסכרא דמיא כחיזרא בגבבא דעמרא דלאחורי נשרא ואיכא דאמרי כפיטורי בפי ושט נשיקה דמיא כמשחל בניתא מחלבא ר' יוחנן אמר לעת מצא זו קבורה א"ר חנינא מאי קרא מ) השמחים אלי גיל ישישו כי ימצאו קבר אמר רבה בר רב שילא היינו דאמרי אינשי ליבעי אינש רחמי אפילו עד זיבולא בתרייתא שלמא מר זוטרא אמר לעת מצא זה בית הכסא אמרי במערבא הא דמר זוטרא עדיפא מכלהו. אמר ליה רבא לרפרם בר פפא לימא לן מר מהני מילי מעלייתא דאמרת משמיה דרב חסדא במילי דבי כנישתא אמר ליה הכי אמר רב חסדא מאי דכתי' נ) אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב אוהב ה' שערים המצויינים (ב) בהלכה יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות והיינו דאמר ר' חייא בר אמי משמיה דעולא מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד. ג ואמר אביי מריש הוה גריסנא בגו ביתא ומצלינא בבי כנישתא כיון דשמענא להא דאמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד ד לא הוה מצלינא אלא היכא דגריסנא[ג]. ד) רבי אמי ורבי אסי אף על גב דהוו להו תליסר בי כנישתא בטבריא לא מצלו אלא ביני עמודי היכא דהוו גרסי: ואמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא גדול הנהנה מיגיעו (ג) יותר מירא שמים דאילו גבי ירא שמים כתיב ס) אשרי איש ירא את ה' ואילו גבי נהנה מיגיעו כתיב ע) יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך ה) אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא ולגבי ירא שמים וטוב לך לא כתיב ביה: ואמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא ° לעולם ידור אדם במקום רבו שכל זמן ששמעי בן גרא קיים לא נשא שלמה את בת פרעה והתניא אל ידור לא קשיא הא דכייף ליה הא דלא כייף ליה: אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי מנחם אמר ר' אמי מאי דכתי' פ) ועוזבי ה' יכלו ה) זה המניח ס"ת (ד) ויוצא ו רבי אבהו נפיק בין גברא לגברא בעי רב פפא ° ו בין פסוקא לפסוקא מהו תיקו ח רב ששת מהדר אפיה וגרים אמר אנן בדידן ואינהו בדידהו: אמר רב הונא בר יהודה[ד] אמר רבי אמי ט לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום ואפילו

רש"י

עת רצון. אלמא יש שעה שהיא של רצון: כביר לא ימאס. תפלת הרבים לא ימאס: מקרב לי. ממלחמות הבאות עלי: כי ברבים היו עמדי. שהתפללו עמי: פדה בשלום. זה שעסק בדברי שלום דהיינו תורה דכתיב וכל נתיבותיה שלום (משלי ג), וכן גמילות חסדים נמי שלום הוא, שמתוך שגומל חסד בגופו לחבירו הוא מכיר שהוא אוהבו ובא לידי אחוה ושלום: הנני נותשם מעל אדמתם. סיפיה דקרא הוא: מקדמי. שחרית: מחשכי. ערבית, כלומר מאריכין בבית הכנסת: שיעור של שני פתחים. רוחב יכנס לפנים, שלא ישב סמוך לפתח, דנראה עליו כמשוי עיכוב בית הכנסת ויהא מזומן סמוך לפתח לצאת: יתפלל לעת מצא. יתפלל שיהו מצויין לו כשיצטרך: לעת מצא זו מיתה. שימות במיתה יפה ונוחה: אסכרא. אישטר"אנגולמנט בלע"ז שבתוך הגוף: כחיזרא בגבבא דעמרא דלאחורי נשרא. כעגפי הסירים הנסבכים בגזת הצמר כשאדם נותק בחוזקה ומשליך לאחור, שאי אפשר שלא ינתק הצמר עמה: כפיטורי בפי ושט. יש אוקיינוס יש בו מקומות שאינו מקבל ברזל, ומחברין לוחי הספינה ע"י חבלים ועקלים שתוחבי' בנקביו, ותוקעין אותו בדוחק לפי שהם גסין כמדת הנקב: פיטורי. חבלים, דמתרגמינן ופטורי ציצים (מלכים א ו) אטונין: בפי ושט. הוא הנקב שהוא עגול כפי ושט: כמשחל בניתא מחלבא. ° כמושך נימת שער מתוך החלב: זיבולא בתרייתא שלמא. שיהא לו שלום כל ימי חייו ואף ביום קבורתו עד השלכת עפר האחרונה שבכיסוי קבורתו: זיבולא. פלא"דא בלע"ז: לעת מצא זה בית הכסא. שיהא דר במקום שיש בית הכסא סמוך לו, לפי שהיתה קרקע של בבל מצולת מים ואין יכולין לחפור שם חפירות, והיו צריכין לצאת בשדות ולהתרחק מאד: המצויינים. ציון ואסיפת צבור: ביני עמודי. שבית[ה] המדרש נכון עליהם מלמעלה: שכל זמן ששמעי בן גרא קיים כו'. דסמוך למיתת שמעי כתיב ויתחתן שלמה את פרעה (מלכים א ג): הא דכייף ליה. אם כפוף הוא לרבו לקבל תוכחתו ידור אצלו. ואם לאו טוב להתרחק ממנו, ויהי שוגג ואל יהי מזיד: מהדר אפיה וגרים. משנתו כשקורין בספר תורה: ישלים פרשיותיו. של כל שבת ושבת: ואפילו

תוספות

(ה) רב ששת מהדר אפיה וגרים. וא"ת והא אמרינן בסוטה (פ"ז ד' לט.) מאי דכתי' וכפתחו עמדו כל העם (נחמיה ח) כיון שנפתח ספר תורה אסור לספר אפי' בדבר הלכה. ויש לומר התם איירי בקול רם כדי שלא יבטלו קול קריאת התורה והכא איירי בנחת[ו]. והאי[ז] דקא מהדר אפיה רבותא משמע אע"ג דמהדר אפיה שנראה כמניח ספר תורה שפיר דמי והאי דאהדר אפיה כדי שיכוון גרסתו. ורב אלפס (מגילה פ"ד) כתב דה"ג מפרשי דוקא שיש שם עשרה אחריני אז יכול ללמוד. אבל אין שם עשרה כי אם עמו לא. והכא איירי שהיו שם עשרה בלא הוא ועוד תירץ האלפסי שאני רב ששת שתורתו אומנתו הוא. (ו) ואנן מסתבר לן כי האי תירוצא[ח]: שנים מקרא ואחד תרגום. יש מפרשים והוא הדין[ט] ללועזות בלע"ז שלהן הוי כמו תרגום

הגהות הב"ח

(א) גמ' פדה בשלום נפשי מקרב לי וגו' מאי פדה בשלום נפשי אמר הקב"ה: (ב) שם המצויינים שם בהלכה: (ג) שם הנהנה מיגיע כפו יותר: (ד) שם זה המניח ס"ת כשהוא פתוח ויוצא: (ה) תו' קודם ד"ה רב ששת נ"ל ד"ה שיעור שני פתחים פירש בקונטרס שיעור ב' פתחים ממש צריך להכנס לבית הכנסת שיעור רוחב ב' פתחים שהם ח' אמות אבל זה אינו דמאחר שהוא יושב בבה"כ מה לי סמוך לפתח מה לי אינו סמוך וכן אם היה בית הכנסת צר והיה שם רוב עם בע"כ צריך לישב קרוב וסמוך לפתח אלא הכי פי' שלא ימהר להתפלל מיד כשבא בבית הכנסת אלא ישב מעט כדי שתתיישב דעתו עליו שגם זה אין דבר הגון להתחיל מיד שנראה עליו כמשאוי: (ו) ד"ה רב ששת וכו' אומנתו הוא וכתב ואנן מסתבר:

הגהות הגר"א

[א] גמ' מאי דכתיב ואני. נ"ב גי' רי"ף ורא"ש אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת שנאמר ואני:

גליון הש"ס

גמ' כל העוסק בתורה כו'. בר"ף איתא ומלוי בנכסו"ל: שם לעולם ידור כו'. מג"א סימן תר"ס סק"ג: שם בין פסוקא לפסוקא כו'. עי' יומא ע ע"א בתו' ד"ה ולא מפני: רש"י ד"ה כמשחל כו'. כמושך כו'. כי מן המים משיתהו שמות ב' (מתרגם מן מיא שחלתיה):

משנת ראשונים

אימתי עת רצון בשעה שהצבור מתפללין. אומרים הגאונים ז"ל, שאפי' כשאין האדם הולך לבהכ"נ יש לו לשער שיתפלל בשעה שמתפללין הקהל ועוד אמרו שאפילו כשאין הצבור מתפללין יש לו לאדם להתפלל בבהכ"נ מפני שהוא קבוע ומיוחד לתפלת צבור, והא דאמרי' אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבהכ"נ איידי בשאין תורתו אומנתו אבל תורתו אומנתו מתפלל בבית מדרשו. [רבינו יונה דף ד. מדה"ר] מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם. כשהיה בהמ"ק קיים היה זכות המקדש במקום זכות תורה וגמילות חסדים, ועכשיו הם במקום בהכ"נ וכשעוסק בהם נמצא שבזכותו עומדים ישראל כאילו היו נפדים ובית המקדש בנוי על מכונו, ולפיכך אמרו שמעלה עליו הקב"ה כאילו הוא פדאם כיון שעומדין בזכותו כנפדים. [רבינו יונה דף ד. מדה"ר] לעולם יכנס אדם שני פתחים בבית הכנסת. דוקא בימיהם שלא הי' מקום מיוחד לכל אחד ואחד אבל עכשיו שכל אחד ואחד מכיר את מקומו אם יש לו מקום מיוחד אצל הפתח אין בכך כלום שדבר ידוע הוא שאינו יושב שם אלא דרך קביעות, ולפי דרך זה נראה שמי שאין לו מקום ידוע אצל הפתח שאין כאילו לשבת שם. ואית דמפרשים שישהה כזה השיעור. [רבינו יונה דף ד. מדה"ר] אלא אימא שיעור שני פתחים ואחר כך יתפלל. מפני שלא יראה כמי שרוצה לצאת ואינו נהנה בישיבת בית הכנסת. ועוד שכשהוא מתפלל מיד כשנכנס הוא דרך הדיוטות. [הריטב"א] אמרי במערבא הא דמר זוטרא עדיפא מכלהו. אשבחו הא מלתא דמכלהו משום דכמה חליים בנקביו של אדם כשאין בית הכסא מצוי לו. ואמרינן נמי ברוך אתה בבואך שיהא בית הכסא סמוך לשולחנך. והצריך לנקביו ומתפלל תפלתו תועבה. והמשהא נקביו עובר משום בל תשקצו. וזהו שבח מציאותו. [הריטב"א] בעי רב פפא בין פסוקא לפסוקא מהו תיקו. מנהגם היה לתרגם כל פסוק ופסוק כדי להבין לדלת עם הארץ, ומיבעיא לן אם מותר לצאת בשעה שמתרגמים כמו שמותר לצאת בין גברא לגברא וסליקו בתיקו, והוי ליה תיקו דאורייתא ולחומרא. [רבינו יונה דף ד. מדה"ר] [המשך בסוף המסכת]

לעזי רש"י

אישטראנגולמנ"ט. פירוש אסכרה, מין חולי הגרון המחנק (מוסף הערוך ערך אסכרה ועיין רש"י שבת דף לג סוע"א). פלאד"א. פירוש השלכת עפר, מלוא כלי החפירה:

תורה אור השלם

א) וַאֲנִי תְפִלָּתִי לְךָ יְיָ עֵת רָצוֹן אֱלֹהִים בְּרָב חַסְדֶּךָ עֲנֵנִי בֶּאֱמֶת יִשְׁעֶךָ: [תהלים סט, יד]
ב) כֹּה אָמַר יְיָ בְּעֵת רָצוֹן עֲנִיתִיךָ וּבְיוֹם יְשׁוּעָה עֲזַרְתִּיךָ וְאֶצָּרְךָ וְאֶתֶּנְךָ לִבְרִית עָם לְהָקִים אֶרֶץ לְהַנְחִיל נְחָלוֹת שֹׁמֵמוֹת: [ישעיה מט, ח]
ג) הֶן אֵל כַּבִּיר וְלֹא יִמְאָס כַּבִּיר כֹּחַ לֵב: [איוב לו, ה]
ד) פָּדָה בְשָׁלוֹם נַפְשִׁי מִקְּרָב לִי כִּי בְרַבִּים הָיוּ עִמָּדִי: [תהלים נה, יט]
ה) כֹּה אָמַר יְיָ עַל כָּל שְׁכֵנַי הָרָעִים הַנֹּגְעִים בַּנַּחֲלָה אֲשֶׁר הִנְחַלְתִּי אֶת עַמִּי אֶת יִשְׂרָאֵל הִנְנִי נֹתְשָׁם מֵעַל אַדְמָתָם וְאֶת בֵּית יְהוּדָה אֶתּוֹשׁ מִתּוֹכָם: [ירמיה יב, יד]
ו) לְמַעַן יִרְבּוּ יְמֵיכֶם וִימֵי בְנֵיכֶם עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְיָ לַאֲבֹתֵיכֶם לָתֵת לָהֶם כִּימֵי הַשָּׁמַיִם עַל הָאָרֶץ: [דברים יא, כא]
ז) אַשְׁרֵי אָדָם שֹׁמֵעַ לִי לִשְׁקֹד עַל דַּלְתֹתַי יוֹם יוֹם לִשְׁמֹר מְזוּזֹת פְּתָחָי: [משלי ח, לד]
ח) כִּי מֹצְאִי מָצָא חַיִּים וַיָּפֶק רָצוֹן מֵיְיָ: [משלי ח, לה]
ט) עַל זֹאת יִתְפַּלֵּל כָּל חָסִיד אֵלֶיךָ לְעֵת מְצֹא רַק לְשֵׁטֶף מַיִם רַבִּים אֵלָיו לֹא יַגִּיעוּ: [תהלים לב, ו]
י) מָצָא אִשָּׁה מָצָא טוֹב וַיָּפֶק רָצוֹן מֵיְיָ: [משלי יח, כב] כ) וּמוֹצֶא אֲנִי מַר מִמָּוֶת אֶת הָאִשָּׁה אֲשֶׁר הִיא מְצוֹדִים וַחֲרָמִים לִבָּהּ אֲסוּרִים יָדֶיהָ טוֹב לִפְנֵי הָאֱלֹהִים יִמָּלֵט מִמֶּנָּה וְחוֹטֵא יִלָּכֶד בָּהּ: [קהלת ז, כו] ל) הָאֵל לָנוּ אֵל לְמוֹשָׁעוֹת וְלֵאלֹהִים אֲדֹנָי לַמָּוֶת תּוֹצָאוֹת: [תהלים סח, כא] מ) הַשְּׂמֵחִים אֱלֵי גִיל יָשִׂישׂוּ כִּי יִמְצְאוּ קָבֶר: [איוב ג, כב] נ) אֹהֵב יְיָ שַׁעֲרֵי צִיּוֹן מִכֹּל מִשְׁכְּנוֹת יַעֲקֹב: [תהלים פז, ב] ס) הַלְלוּיָהּ אַשְׁרֵי אִישׁ יָרֵא אֶת יְיָ בְּמִצְוֹתָיו חָפֵץ מְאֹד: [תהלים קיב, א] ע) יְגִיעַ כַּפֶּיךָ כִּי תֹאכֵל אַשְׁרֶיךָ וְטוֹב לָךְ: [תהלים קכח, ב] פ) וְשֶׁבֶר פֹּשְׁעִים וְחַטָּאִים יַחְדָּו וְעֹזְבֵי יְיָ יִכְלוּ: [ישעיה א, כח]

הגהות וציונים

א] בכת"י נוסף ואח"כ יתפלל שנא' לשמור מזוזת פתחי (וכ"ה בר"ף וברא"ש): ב] בכת"י נוסף תוצאות בגמטריא תשע מאות ותלת הוו (והיא גי' ישרה, דלגי' הדפוס התנ"ה אינו נוח כל כך, דק"ס): ג] במגילה כט ע"א הגירסא כיון דשמעית להא דקאמר דוד ה' אהבתי מעון ביתך הואי גריסנא בבי כנישתא, ועיי"ש במהרש"א ובטורי אבן, ובע"י במגילה הגירסא "רבא", ועי' מלא הרועים כאן שיש לקיים שניהם: ד] בכת"י נוסף א"ר מנחם (כדלעיל, וכ"ה בר"ף וברא"ש): ה] נדצ"ל שתקרת בית המדרש וכ"ה ברש"י שבע"י: ו] בתוספות ר"פ איתא במקום "בנחת" בלחש: ז] עי' רש"ש טויבש בילקוט מפרשים: ח] ולא כדברי ה"ג כצ"ל (גליון): ט] בתוס' הרא"ש הלשון דהוא הדין לכל הלועזות, לעז שלהן הוי כמו תרגום:

הגמרא ממשיכה לעסוק בענייני תפילה, ומביאה את דברי האמוראים בביאור פסוק העוסק במעלת התפילה על דברים הנחוצים בעת מסוימת[לב]:

נאמר בפסוק (תהלים לב ו) **'עַל זֹאת יִתְפַּלֵּל כָּל חָסִיד אֵלֶיךָ לְעֵת מְצֹא'**, כלומר, מן הראוי שיתפלל אליך כל חסיד[לג] על דבר נחוץ, שלעת שיצטרך אותו יהיה מצוי לו[לד].

הגמרא מבארת מהו הדבר שראוי להתפלל עליו:

אָמַר רַבִּי חֲנִינָא, 'לְעֵת מְצֹא' זוֹ אִשָּׁה, כלומר, יתפלל החסיד שלעת שיצטרך לשאת אשה, תהיה מצויה לו[לה], **שֶׁנֶּאֱמַר** לשון מציאה גבי אשה, **'מָצָא אִשָּׁה מָצָא טוֹב'** (משלי יח כב).

מכיון שהוזכר פסוק זה לגבי מציאת אשה, הגמרא מביאה מנהג שנהגו בשעת נישואין, על פי פסוק זה:

בְּמַעַרְבָא - בארץ ישראל[לו], **כִּי נָסֵיב אִינִשׁ אִתְּתָא, אָמְרֵי לֵיהּ הָכִי** - כשהיה אדם נושא אשה, היו אומרים לו כך, **'מָצָא' אוֹ 'מוֹצֵא'**. וכוונתם היתה לשאול, האם האשה שנשאת היא אשה טובה שנאמר עליה **'מָצָא', דִּכְתִיב** - כמו שכתוב (שם) **'מָצָא אִשָּׁה מָצָא טוֹב, וַיָּפֶק רָצוֹן מֵה'**'[לז], או שמא היא אשה רעה שנאמר עליה **'מוֹצֵא', דִּכְתִיב** - כמו שכתוב (קהלת ז כו) **'וּמוֹצֶא אֲנִי מַר מִמָּוֶת אֶת הָאִשָּׁה'** וגו'[לח].

הגמרא מביאה ביאור שני מהו הדבר שראוי להתפלל עליו 'לעת מצא':

רַבִּי נָתָן אוֹמֵר, 'לְעֵת מְצֹא' זוֹ תּוֹרָה, כלומר, שיתפלל שבעת שיצטרך לדעת דין מסוים, יהיה הדבר מצוי לפניו[לט], **שֶׁנֶּאֱמַר** לשון מציאה כלפי התורה, **'כִּי מֹצְאִי מָצָא חַיִּים'** וגו' (משלי ח לה), כלומר, התורה אומרת שהמוצאה מצא חיים[מ].

ביאור שלישי:

רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק אָמַר, 'לְעֵת מְצֹא' זוֹ מִיתָה, כלומר, שיתפלל שימות במיתה יפה ונוחה[מא], **שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים סח כא) **'לַמָּוֶת תּוֹצָאוֹת'**[מב].

הגמרא מביאה ברייתא שנלמד ממנה שיש להתפלל על אופן המיתה, כיון שיש הרבה מיני מיתה:

תַּנְיָא נַמִּי הָכִי - שנינו כן אף בברייתא, **תְּשַׁע מֵאוֹת וּשְׁלֹשָׁה מִינֵי מִיתָה נִבְרְאוּ בָּעוֹלָם, שֶׁנֶּאֱמַר 'לַמָּוֶת תּוֹצָאוֹת', וְ'תוֹצָאוֹת' בְּגִימַטְרִיָּא**[מג] **הָכִי הָווּ** - כך היא הגימטריא של 'תוצאות', תשע מאות ושלש[מד]. ומבין כל מיני המיתה, **הַקָּשָׁה שֶׁבְּכֻלָּן הִיא אַסְכָּרָא** - חולי

לב. **אחר** שנתבאר לעיל שלעולם יכנס אדם שיעור שני פתחים לבית הכנסת ואחר כך יתפלל, ומתיבת 'לעולם' ניתן ללמוד שלא רק המתפלל את התפילות הקבועות בכל יום צריך להכנס שיעור שני פתחים, אלא אף המרבה בתפילה ובקשה על עצמו. וכיון שריבוי התפילה הוא לפנים משורת הדין כתפילת החסיד שמעשיו הם לפנים משורת הדין, לכן הביאו כאן ענין נוסף העוסק בתפילת החסיד. ברכת יהושע (ד"ה על).

לג. **להלן** בסוף הסוגיא יובאו דברי הקדושה וברכה שביאר מדוע שייכים ענייני תפילה אלו דווקא לחסיד.

לד. **מדברי** רש"י (ד"ה יתפלל) משמע שביאור הפסוק הוא, 'יתפלל כל חסיד לעת, מצא'. כלומר, יתפלל שלעת שיצטרך את הדבר, יהיה מצוי אצלו. וראה בהערה להלן.

לה. **כן** הוא הפירוש לדברי רש"י (שם), שהתפילה שהוזכרה כאן היא תפילה שיהיה הדבר מזומן לו בשעה שיהיה צריך לו. אולם ראה בספר חסידים (סי' קלה) שפירש את הדרשה 'לעת מצא זו אשה', שיתפלל שיזמין לו הקב"ה אשה טובה, כמו שנאמר (משלי יט יד) 'ומה' אשה משכלת', ואשה טובה יש בכחה להפוך אדם רע לטוב ולחסיד גמור.

לו. **כן** נקראת ארץ ישראל בפי אמוראי בבל, על שם שארץ ישראל היא במערבה של בבל. הליכות עולם (שער שני פ"א אות נד). ואף שמבואר בגמרא (ב"ב כה:) שבבל היא בצפונה של ארץ ישראל [וכן כתב רש"י (קידושין עא: ד"ה עד נהר) שארץ ישראל בדרומה של בבל], צריך לומר שבבל עומדת בצפונה של ארץ ישראל ולמזרחה. תוספות רי"ד (ב"ב שם ד"ה מרחיקין).

לז. **פירוש** סיום הפסוק הוא, שהאדם שמצא אשה טובה, 'ויפק רצון מה'', כלומר שהוציא רצון מה', שיהיה אדם זה רצוי לו, מפני שנשא אשה המצילתו מהחטא. רש"י ומצודת דוד (שם).

לח. **לכאורה** תמוהה שאלת בני ארץ ישראל, שהרי שאלו כן מיד אחר הנישואים ואין האדם יודע אם האשה טובה או רעה עד אחר שיעבור משך זמן מנישואיו. ועוד מה תועלת בשאלתם, וכי כוונתם היתה לצערו, וכי מה בידו לעשות אם אשתו רעה היא. לכן פירשו הריא"ף (ד"ה במערבא) ובאמת ליעקב (ו: ד"ה כל), שלא היתה כוונת בני מערבא לשאול על האשה אם טובה היא או רעה, ואף הוא לא היה עונה להם דבר. אלא כוונתם היתה לעורר את החתן בענייני מוסר [וכלשון הגמרא 'אמרי ליה' שלא היתה כאן שאלה אלא אמרו לו דברי מוסר], שאם יתנהג בביתו על פי התורה ויהיו מעשיו לשם שמים, יתקיים בו 'מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מה'', ואם לא תהיה כוונתו לשם שמים אלא למלא תאוותו, יתקיים בו 'ומוצא אני מר ממות את האשה'. וכן ביאר בעיקרי דינים (הל' איסורי לשון הרע, כלל ג הערה 6).

אמנם בחפץ חיים (הל' לשון הרע כלל א ה"ח, באר מים חיים ס"ק יג) משמע שהיו שואלים אותו 'מצא או מוצא', שהקשה, כיצד הותר לבני ארץ ישראל לשאול דבר זה, הלא על ידי כך יבוא לספר לשון הרע בדרך רמז, ואין תועלת בכך שיודיע דבר זה לרבים. ותירץ על פי דברי הרמב"ם (דעות פ"ז ה"ח), שדבר שנתפרסם בפני שלשה, המספרו אחר כך אין בו משום לשון הרע, ובלבד שלא תהיה כוונתו להעביר את הקול ולגלות את הדברים יותר. ומכיון שאשה רעה שהיא 'מר ממות' מסתבר שכבר נתפרסם עניינה לפחות בפני שלשה, ואם כן הבעל שמספר את רעתה לאחרים ואין בכוונתו לפרסם את הדבר ולהעביר את הקול הלאה, אין עובר על איסור לשון הרע.

לכאורה אמרו במערבא 'מצא או מוצא' כסימן לפסוקים המרמזים על אשה טובה או רעה. אמנם הגר"א (קול אליהו ד"ה במערבא) כתב, שאם היתה דעתם לומר את לשון הפסוק, היו אומרים את כל לשון הפסוק. ופירש, שבתיבות 'מצא או מוצא' היתה כוונתם כך, דרך האדם שכאשר טוב לו, אומר בתחילה שטוב לו, ואחר כך אינו אומר כלום, אך כשחס ושלום רע לאדם, תמיד הוא נאנח ומספר צרותיו, ולכן על אשה טובה אמרו 'מצא' בלשון עבר שפעם אחת מצא טוב, אבל באשה רעה בכל עת מוצא רעתה, לכן אמרו 'מוצא' בלשון הוה. ראה עוד באיי הים (ד"ה מצא).

רק בארץ ישראל שמנהגם היה לישא אשה ורק אחר כך ללמוד תורה [כפירוש ר"ת בתוספות (קידושין כט: ד"ה הא)], היו צריכים לשאול האם מצא אשה טובה או רעה, אבל בני בבל שמנהגם היה ללמוד תורה ואחר כך לשאת אשה, התורה מגינה עליהם שלא יכשלו באשה שאינה הוגנת, ואין צורך לשואלם על כך. פתח עינים (ד"ה במערבא, בשם רבני אשכנז).

לט. **כן** יש לפרש לשיטת רש"י, שביאר שהתפילה היא שיהיו דברים אלו מצויים אצלו בשעה שיצטרך להם. שפתי חכמים (ברש"י ד"ה יתפלל). אולם באיי הים (ד"ה לעת) פירש, שהתפילה היא שיזכה ללמוד תורה, שאמרו בגמרא (נדה ל:) שבשעה שהעובר נמצא במעי אמו, מלמדים אותו את כל התורה כולה, וכיון שבא לאויר העולם, בא מלאך ומשכחו את כל מה שלמד, ולכן התורה נקראת בשם 'מציאה' שעל ידי יגיעתו בה הוא מוצא מחדש את התורה שנאבדה ממנו. וביאר גם את המשך הפסוק (תהלים לב ו) 'רק לשטף מים רבים אליו לא יגיעו', שהמים הרבים הם אומות העולם שמתכנסים לבטל את האהבה שבין ישראל להקב"ה [כמו שאמרו במדרש (שמו"ר מט א) על הפסוק (שיר השירים ח ז) 'מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה'], ולכך יתפלל החסיד שימצא את התורה, שהיא תציל אותו מהם שלא יוכלו לו.

מ. **כל** הפסוקים שם מדברים על התורה. מהרש"א (ח"א ד"ה זו תורה). וכפי שנאמר בתחילת הפרק (משלי שם א) 'הלא חכמה תִקְרָא ותבונה תתן קולה', ופירש רש"י (שם) שחכמה היא התורה הקוראת ומכרזת את הדברים האמורים בהמשך הפרק, ובין הדברים שהתורה מכרזת נאמר גם פסוק זה, 'כי מוצאי מצא חיים ויפק רצון מה''.

מא. **רש"י** (ד"ה לעת). כאן שינה רש"י מפירושו לעיל, כי לגבי מיתה אין שייך לפרש שיתפלל שבשעה שיהיה צריך למות יהיה הדבר מצוי לפניו, לכן פירש כאן ש'לעת מצא' פירושו שיתפלל על מיתה יפה. שפתי חכמים (ברש"י ד"ה יתפלל).

מב. **בעין** אליהו (ד"ה לעת - השני) ביאר שנקראה המיתה בשם מציאה, לפי שהמיתה לצדיקים היא שמחה להם, כי נפשם שהיא חלק אלוה ממעל, בעודה נמצאת בגוף האדם אינה יכולה להשיג את ההשגות שהיו לה קודם שנתחברה לגוף, ולאחר שתפרד מהגוף תוכל שוב להשיגם כמקדם, ובקיום המצוות תזכה ותשיג נפשו בהפרדה מעליו, יותר מאשר קודם לכן. ולכן הנשמה בעולם הזה נחשבת כאבודה, ואחר המיתה היא מוצאת את שנאבד ממנה, ששוב יכולה להשיג כל מה שהיה לה קודם ביאתה לעולם.

ובאיי הים (ד"ה רב נחמן) פירש, שרב נחמן בר יצחק דרש את תיבת 'מצא' מלשון יציאה [כאילו נכתב 'לעת מֵצֵא', שהרי נכתב חסר בלא וא"ו], ורמז על יציאת הנפש מהאדם, שיש כמה אופנים שבהם יוצאת נפשו של אדם [וכמו שיתבאר בברייתא להלן שמנינם הוא כמנין גימטריא של 'תוצאות'] ומן הראוי שכל חסיד יתפלל שיציאת נפשו תהיה באופן נח ולא בקושי. ולהלן מבואר שהמיתה הקשה בכל אופני המיתה היא האסכרה, שהיא ריבוי הליחה המתקבצת בגרון, ולרוב חולשתו אין האדם יכול לפולטה ונחנק על ידה, ודבר זה רמוז בהמשך הפסוק 'רק לשטף מים רבים אליו לא יגיעו', ששטף ריבוי ליחותיו לא יגרום למותו.

מג. **גימטריא** היא מדה עשרים ותשע משלשים ושתים מדות שהתורה נדרשת בהם, המובאים בברייתא של רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי, שם נכתב שהוא חשבון האותיות, כגון אל"ף היא אחד ובי"ת היא שנים וכו', או חילוף האותיות כגון בא"ת ב"ש. וכן הוא ברש"י (סוכה כח. ד"ה וגימטריאות). ועיקר המילה כתב רבי יוסף קארו ב'כללי הגמרא' שלו על הליכות עולם (שער רביעי פ"ג אות כט), 'פירוש גימטריא, גיא מטוריא. שהמלות הם כמו הרים והיוצא מהם כמו גיא'. ובתוספות יום טוב (אבות פ"ג מי"ח) כתב, 'ונראה לי שהוא שם מושאל ולקוח מלשון יון, שקוראים כן לחכמת המדידה והתשבורת. וחכמינו השאילו השם לכל עניני חשבון ומספר'.

מד. **כלומר**, ת - 400, ו - 6, צ - 90, א - 1, ו - 6, ת - 400, הם יחד 903. ולמדנו מברייתא זו שלפי שיש הרבה סוגי מיתות, ראוי לאדם להתפלל שימות במיתה יפה. ודרשו את תיבת תוצאות כפי הגימטריא, מפני שלפי תיקון הלשון היה צריך לומר 'מוצאות' [וכמו שכתב בפירוש הרס"ג (תהלים שם) שפשט המילה הוא 'מוצאות', ועניינה סוגים ומינים שונים], ומכך שנכתב 'תוצאות' למדנו שבא הכתוב למנות את מנין אופני המיתה, שהוא כגימטריא של תיבה זו. מהרש"א (ח"א ד"ה זו מיתה).

מאי דכתיב [א] א) ואני תפלתי לך ה' עת רצון אימתי א) עת רצון בשעה שהצבור מתפללין ר' יוסי ברבי חנינא אמר מהכא ב) כה אמר ה' בעת רצון עניתיך ר' אחא ברבי חנינא אמר מהכא ג) הן אל כביר ולא ימאס וכתיב ד) פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי תניא נמי הכי רבי נתן אומר מנין שאין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים שנאמר הן אל כביר ולא ימאס וכתיב פדה בשלום נפשי מקרב לי וגו' (א) אמר הקב"ה כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הצבור מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם. אמר ר"ל ב כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס שם להתפלל נקרא שכן רע שנאמר ה) כה אמר ה' על כל שכני הרעים הנוגעים בנחלה אשר הנחלתי את עמי את ישראל ולא עוד אלא שגורם גלות לו ולבניו שנא' ה) הנני נותשם מעל אדמתם ואת בית יהודה אתוש מתוכם. אמרו ליה לר' יוחנן איכא סבי בבבל תמה ואמר ו) למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה כתיב אבל בחוצה לארץ לא כיון דאמרי ליה מקדמי ומחשכי לבי כנישתא אמר היינו דאהני להו כדאמר ר' יהושע בן לוי לבניה קדימו וחשיכו ועיילו לבי כנישתא כי היכי דתורכו חיי א"ר אחא ברבי חנינא מאי קרא ז) אשרי אדם שומע לי לשקד על דלתותי יום יום לשמור מזוזת פתחי וכתיב בתריה ח) כי מוצאי מצא חיים אמר רב חסדא ג לעולם יכנס אדם שני פתחים בבית הכנסת [א] שני פתחים סלקא דעתך אלא אימא שיעור שני פתחים (ה) ואחר כך יתפלל: ט) על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצא אמר ר' חנינא לעת מצא זו אשה שנא' י) מצא אשה מצא טוב במערבא כי נסיב איניש אתתא אמרי ליה הכי מצא או מוצא מצא דכתיב י) מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מה' מוצא דכתיב כ) ומוצא אני מר ממות את האשה וגו' ר' נתן אומר לעת מצא זו תורה שנאמר ח) כי מוצאי מצא חיים וגו' רב נחמן בר יצחק אמר לעת מצא זו מיתה שנא' ל) למות תוצאות [ב] תניא נמי הכי תשע מאות ושלשה מיני מיתה נבראו בעולם שנאמר למות תוצאות תוצאות בגימטריא הכי הוו קשה שבכלן אסכרא ניחא שבכלן נשיקה אסכרא דמיא כחיזרא בגבבא דעמרא דלאחורי נשרא ואיכא דאמרי כפיטורי בפי ושט נשיקה דמיא כמשחל בניתא מחלבא ר' יוחנן אמר לעת מצא זו קבורה א"ר חנינא מאי קרא מ) השמחים אלי גיל ישישו כי ימצאו קבר אמר רבה בר רב שילא היינו דאמרי אינשי ליבעי איניש רחמי אפילו עד זיבולא בתרייתא שלמא מר זוטרא אמר לעת מצא זה בית הכסא אמרי במערבא הא דמר זוטרא עדיפא מכלהו. אמר ליה רבא לרפרם בר פפא לימא לן מר מהני מילי מעלייתא דאמרת משמיה דרב חסדא במילי דבי כנישתא אמר ליה הכי אמר רב חסדא מאי דכתי' נ) אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב אוהב ה' שערים המצויינים (ב) בהלכה יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות והיינו דאמר ר' חייא בר אמי משמיה דעולא מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד. ג) ואמר אביי מריש הוה גריסנא בגו ביתא ומצלינא בבי כנישתא כיון דשמענא להא דאמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד ד לא הוה מצלינא אלא היכא דגריסנא [ג]. ז) רבי אמי ורבי אסי אף על גב דהוו להו תליסר בי כנישתא בטבריא לא מצלו אלא ביני עמודי היכא דהוו גרסי: ואמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא גדול הנהנה מיגיעו (ג) יותר מירא שמים דאילו גבי ירא שמים כתיב ס) אשרי איש ירא את ה' ואילו גבי נהנה מיגיעו כתיב ע) יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך ס) אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא ולגבי ירא שמים וטוב לך לא כתיב ביה: ואמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא ה לעולם ידור אדם במקום רבו שכל זמן ששמעי בן גרא קיים לא נשא שלמה את בת פרעה והתניא אל ידור לא קשיא הא דכייף ליה הא דלא כייף ליה: אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי מנחם אמר ר' אמי מאי דכתי' פ) ועוזבי ה' יכלו ה זה המניח ס"ת (ד) ויוצא ו רבי אבהו נפיק בין גברא לגברא בעי רב פפא ז בין פסוקא לפסוקא מהו תיקו ח רב ששת מהדר אפיה וגרים אמר אנן בדידן ואינהו בדידהו: אמר רב הונא בר יהודה [ד] אמר רבי אמי ט לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום ואפילו

רש"י

עת רצון. אלמא יש שעה שהיא של רצון: כביר לא ימאס. תפלת הרבים לא ימאס: מקרב לי. ממלחמות הבאות עלי: כי ברבים היו עמדי. שהתפללו עמי: פדה בשלום. זה שעסק בדברי שלום דהיינו תורה דכתיב וכל נתיבותיה שלום (משלי ג), וכן גמילות חסדים נמי שלום הוא, שמתוך שגומל חסד בגופו לחבירו הוא מכיר שהוא אוהבו ובא לידי אחוה ושלום: הנני נותשם מעל אדמתם. סיפיה דקרא הוא: מקדמי. שחרית: מחשכי. ערבית, כלומר מאריכין בבית הכנסת: שיעור של שני פתחים. רוחב יכנס לפנים, שלא ישב סמוך לפתח, דנראה עליו כמשוי עיכוב בית הכנסת ויהא מזומן סמוך לפתח לצאת: יתפלל לעת מצא. יתפלל שיהו מצויין לו כשיצטרך: לעת מצא זו מיתה. שימות במיתה יפה ונוחה: אסכרא. איסטר"אנגולמנט בלע"ז שבתוך הגוף: כחיזרא בגבבא דעמרא דלאחורי נשרא. כענפי הסירים הנסבכים בגזת הצמר כשאדם נותק בחזקה ומשליך לאחור, שאי אפשר שלא ינתק הצמר עמה: כפיטורי בפי ושט. יש אוקיינוס יש בו מקומות שאינו מקבל ברזל, ומחברין לוחי הספינה ע"י חבלים ועקלים שתוחבי' בנקביו, ותוקעין אותו בדוחק לפי שהם גסין כמדת הנקב: פיטורי. חבלים, דמתרגמינן ופטורי ציצים (מלכים א ו) אטונין: בפי ושט. הוא הנקב שהוא עגול כפי ושט: כמשחל בניתא מחלבא. כמושך נימת שער מתוך החלב: זיבולא בתרייתא שלמא. שיהא לו שלום כל ימי חייו ואף ביום קבורתו עד השלכת עפר האחרונה שבכיסוי קבורתו: זיבולא. פלא"דא בלע"ז: לעת מצא זה בית הכסא. שיהא דר במקום שיש בית הכסא סמוך לו, לפי שהיתה קרקע של בבל מצולת מים ואין יכולין לחפור שם חפירות, והיו צריכין לצאת בשדות ולהתרחק מאד: המצויינים. ציון ואסיפת צבור: ביני עמודי. שבית [ה] המדרש נכון עליהם מלמעלה: שכל זמן ששמעי בן גרא קיים כו'. דסמוך למיתת שמעי כתיב ויתחתן שלמה את פרעה (מלכים א ג): הא דכייף ליה. אם כפוף הוא לרבו לקבל תוכחתו ידור אצלו. ואם לאו טוב להתרחק ממנו, ויהי שוגג ואל יהי מזיד: מהדר אפיה וגרים. משנתו כשקורין בספר תורה: ישלים פרשיותיו. של כל שבת ושבת: ואפילו

תוספות

(ה) רב ששת מהדר אפיה וגרים. וא"ת והא אמרינן בסוטה (פ"ז ד' לט.) מאי דכתי' וכפתחו עמדו כל העם (נחמיה ח) כיון שנפתח ספר תורה אסור לספר אפי' בדבר הלכה. ויש לומר התם איירי בקול רם כדי שלא יבטלו קול קריאת התורה והכא איירי בנחת [ו]. והאי דקא מהדר אפיה רבותא משמע אע"ג דמהדר אפיה שנראה כמניח ספר תורה שפיר דמי והאי דאהדר אפיה כדי שיכוון גרסתו. ורב אלפס (מגילה פ"ד) כתב דה"ג מפרשי דוקא שיש שם עשרה אחריני אז יכול ללמוד. אבל אין שם עשרה כי אם עמו לא. והכא מיירי שהיו שם עשרה בלא הוא ועוד תירץ האלפסי שאני רב ששת שתורתו אומנתו הוא. (ו) ואין מסתבר לן כי האי תירוצא [ח]: **שנים** מקרא ואחד תרגום. יש מפרשים והוא הדין [ט] ללועזות בלע"ז שלהן הוי כמו תרגום

משנת ראשונים

אימתי עת רצון בשעה שהצבור מתפללין. אומרים הגאונים ז"ל, שאפי' כשאין האדם הולך לבהכ"נ יש לו לשער שיתפלל בשעה שמתפללין הקהל ועוד אמרו שאפילו כשאין הצבור מתפללין יש לו לאדם להתפלל בבהכ"נ מפני שהוא קבוע ומיוחד לתפלת צבור, והא דאמרי' אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבהכ"נ איירי בשאין תורתו אומנתו אבל תורתו אומנתו מתפלל בבית מדרשו. **[רבינו יונה דף ד. מדה"ר]** **מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם.** כשהיה בהמ"ק קיים היה זכות המקדש במקום זכות תורה וגמילות חסדים, ועכשיו הם במקום בהכ"נ וכשעוסק בהם נמצא שבזכותו עומדים ישראל כאילו היו נפדים ובית המקדש בנוי על מכונו, ולפיכך אמרו שמעלה עליו הקב"ה כאילו הוא פדאם כיון שעומדין בזכותו כמו נפדים. **[רבינו יונה דף ד. מדה"ר]** **לעולם יכנס אדם שני פתחים בבית הכנסת.** דוקא בימיהם שלא הי' מקום מיוחד לכל אחד ואחד אבל עכשיו שכל אחד ואחד מכיר את מקומו אם יש לו מקום מיוחד אצל הפתח אין בכך כלום שדבר ידוע הוא שאינו יושב שם אלא דרך קביעות, ולפי דרך זה נראה שמי שאין לו מקום ידוע אצל הפתח שאין לו לשבת שם. ואית דמפרשים שישהה כזה השיעור. **[רבינו יונה דף ד. מדה"ר]** **אלא אימא שיעור שני פתחים ואחר כך יתפלל.** מפני שלא יראה כמי שרוצה לצאת ואינו נהנה בישיבת בית הכנסת. ועוד שכשהוא מתפלל מיד כשנכנס הוא דרך הדיוטות. **[הריטב"א]** **אמרי במערבא הא דמר זוטרא עדיפא מכלהו.** אשבחו הא מלתא מכולהו משום דכמה חליים בנקביו של אדם כשאין בית הכסא מצוי לו. ואמרינן נמי ברוך אתה בבואך שיהא בית הכסא סמוך לשולחנך. והצריך לנקביו ומתפלל תפלתו תועבה. והמשהא נקביו עובר משום בל תשקצו. וזהו שבח מציאותו. **[הריטב"א]** **בעי רב פפא בין פסוקא לפסוקא מהו תיקו.** מנהגם היה לתרגם כל פסוק ופסוק כדי להבין לדלת עם הארץ, ומיבעיא לן אם מותר לצאת בשעה שמתרגמים כמו שמותר לצאת בין גברא לגברא וסליקו בתיקו, והוי ליה תיקו דאורייתא ולחומרא. **[רבינו יונה דף ד. מדה"ר]** [המשך בסוף המסכת]

תורה אור השלם

ז) אַשְׁרֵי אָדָם שֹׁמֵעַ לִי לִשְׁקֹד עַל דַּלְתֹתַי יוֹם יוֹם לִשְׁמֹר מְזוּזֹת פְּתָחָי: [משלי ח, לד]

ח) כִּי מֹצְאִי מָצָא חַיִּים וַיָּפֶק רָצוֹן מֵיְיָ: [משלי ח, לה]

ט) עַל זֹאת יִתְפַּלֵּל כָּל חָסִיד אֵלֶיךָ לְעֵת מְצֹא רַק לְשֵׁטֶף מַיִם רַבִּים אֵלָיו לֹא יַגִּיעוּ: [תהלים לב, ו]

י) מָצָא אִשָּׁה מָצָא טוֹב וַיָּפֶק רָצוֹן מֵיְיָ: [משלי יח, כב] כ) וּמוֹצֶא אֲנִי מַר מִמָּוֶת אֶת הָאִשָּׁה אֲשֶׁר הִיא מְצוֹדִים וַחֲרָמִים לִבָּהּ אֲסוּרִים יָדֶיהָ טוֹב לִפְנֵי הָאֱלֹהִים יִמָּלֵט מִמֶּנָּה וְחוֹטֵא יִלָּכֶד בָּהּ: [קהלת ז, כו] ל) הָאֵל לָנוּ אֵל לְמוֹשָׁעוֹת וְלֵאלֹהִים אֲדֹנָי לַמָּוֶת תּוֹצָאוֹת: [תהלים סח, כא] מ) הַשְּׂמֵחִים אֱלֵי גִיל יָשִׂישׂוּ כִּי יִמְצְאוּ קָבֶר: [איוב ג, כב] נ) אֹהֵב יְיָ שַׁעֲרֵי צִיּוֹן מִכֹּל מִשְׁכְּנוֹת יַעֲקֹב: [תהלים פז, ב] ס) הַלְלוּיָהּ אַשְׁרֵי אִישׁ יָרֵא אֶת יְיָ בְּמִצְוֹתָיו חָפֵץ מְאֹד: [תהלים קיב, א] ע) יְגִיעַ כַּפֶּיךָ כִּי תֹאכֵל אַשְׁרֶיךָ וְטוֹב לָךְ: [תהלים קכח, ב] פ) וְשֶׁבֶר פֹּשְׁעִים וְחַטָּאִים יַחְדָּו וְעֹזְבֵי יְיָ יִכְלוּ: [ישעיה א, כח]

הגהות וציונים

א] בכת"י נוסף **ואח"כ יתפלל שנא' לשמור מזוזת פתחי** (וכ"ה ברי"ף וברא"ש): ב] בכת"י נוסף **תוצאות בגמטריא תשע מאות ותלת הוו** (והיא גי' ישרה, דלגי' הדפוס התנ"ה אינו נוח כל כך, דק"ס): ג] במגילה כט ע"א הגירסא כיון דשמעית להא **דקאמר דוד ה' אהבתי מעון ביתך הואי גריסנא בבי כנישתא**, ועיי"ש במהרש"א ובטורי אבן, ובע"י במגילה הגירסא "רבא", ועי' מלא הרועים כאן שיש לקיים שניהם: ד] בכת"י נוסף **א"ר מנחם** (כדלעיל, וכ"ה ברי"ף וברא"ש): ה] נדצ"ל **שתקרת בית** המדרש וכ"ה ברש"י שבע"י: ו] בתוספות ר"פ איתא במקום "בנחת" **בלחש**: ז] עי' רש"ש טויבש בילקוט מפרשים: ח] **ולא כדברי ה"ג** כצ"ל (גליון): ט] בתוס' הרא"ש הלשון **דהוא הדין לכל הלועזות, לעז שלהן הוי כמו תרגום**:

בתוך הגוף או בגרון[מה], **נִיחָא שֶׁבְּכֻלָּן** - והנוחה שבכולם, היא מיתת **נְשִׁיקָה.**

הגמרא מבארת את אופן מיתות אלו:

הָלֵי הַאַסְכָּרָא, דַּמְיָא כְּחִיזְרָא בְּגֻבָּבָא דְעַמְרָא דְּלַאֲחוֹרֵי נַשְׁרָא - דומה לענפי הקוצים שמסתבכים בגיזי הצמר, וכשהאדם מושך את הקוצים בחוזקה כדי לנתקם מהצמר ומשליכם לאחור, בהכרח שאף הצמר יתלש עמם[מו], כך גם מיתה זו קשה, שאין הנשמה ניתקת מהגוף אלא בקושי גדול[מז]. **וְאִיכָּא דְאָמְרִי כְּפִיטוּרֵי בְּפִי וֶשֶׁט** - ויש אומרים שקושי מיתה זו הוא בדומה לחבלים שקשה להוציאם מנקב שהוא עגול וצר כפי הושט[מח]. אולם מיתת **נְשִׁיקָה** הקלה, **דַּמְיָא כְּמִשְׁחַל בִּנִיתָא מֵחֲלָבָא** - דומה למשיית[מט] שערה מתוך חלב, שכשם שהיא נמשית בקלות, כך גם מיתה זו קלה היא[נ].

ביאור רביעי:

רַבִּי יוֹחָנָן אָמַר, 'לְעֵת מְצֹא' זוֹ קְבוּרָה - שיתפלל שיזכה שלאחר מותו יביאוהו לקבר ישראל[נא]. **אָמַר רַבִּי חֲנִינָא, מַאי קְרָא** - מהו הפסוק בו מצינו לשון מציאה על קבורה, שנאמר (איוב ג כב) **'הַשְּׂמֵחִים אֱלֵי גִיל, יָשִׂישׂוּ כִּי יִמְצְאוּ קָבֶר'**, כלומר, האנשים שלימי הדעת השמחים מדברים שראוי לשמוח בהם, הם ישישו כאשר ימצאו קבר[נב]. **אָמַר רַבָּה בַּר רַב שִׁילָא, הַיְינוּ דְּאָמְרִי אִינְשֵׁי** - זהו מה שרגילים בני אדם לומר, **לִיבְעֵי אִינִישׁ רַחֲמֵי אֲפִילּוּ עַד זִיבּוּלָא בַּתְרַיְיתָא שְׁלָמָא** - יבקש אדם רחמים בתפילתו, שיהיה לו שלום כל ימי חייו ואף ביום קבורתו, עד השלכת העפר האחרונה שבה יכסו את קברו.

ביאור חמישי:

מַר זוּטְרָא אָמַר, 'לְעֵת מְצֹא' זֶה בֵּית הַכִּסֵּא - שידור במקום שיש בית הכסא סמוך לביתו[נג]. **אָמְרִי בְּמַעַרְבָא** - אמרו בארץ ישראל, **הָא דְּמַר זוּטְרָא עֲדִיפָא מִכֻּלְּהוּ** - דברי מר זוטרא עדיפים מכל שאר הפירושים שנאמרו לתפילה זו, והיא התפילה הנחוצה ביותר, לפי שיש כמה מיני מחלות הנגרמים לאדם כשאין בית הכסא מצוי לו וצריך לעצור את עצמו[נד].

★

הגמרא מביאה דברים שנאמרו על מעלת המקומות הקבועים ללימוד ההלכות:

אָמַר לֵיהּ [-אמר לו] **רָבָא לְרַפְרָם בַּר פָּפָּא**[נה], **לֵימָא לָן מַר מֵהָנֵי מִילֵּי מְעַלְּיָיתָא דְּאָמְרַת מִשְּׁמֵיהּ דְּרַב חִסְדָּא בְּמִילֵּי דְבֵי כְנִישְׁתָּא**

מה. **על** פי רש"י (ד"ה אסכרא, כתובות ל: סוטה ח: ד"ה סרונכי). ורש"י להלן (מ. ד"ה מונע) כתב, שחולי זה נגרם מעצירות בבני המעים.
בערוך (ערך אסכרה) פירש, שהוא סוג של חולי בגרון החונק את האדם, ושם אסכרה הוא מלשון הכתוב (תהלים סג יב) 'יסכר פי דובר שקר', לשון 'סגירה'. כן משמע גם מדברי רש"י בתענית (יט: ד"ה ואסכרא) [במדרש (קה"ר פ"ט יג א) הובא בשם חכמים, שהמרגלים 'אסכרה עלתה בגרונם ונחנקו ומתו'. וראה באיי הים (ד"ה רב נחמן) שהיא ריבוי ליחה המתקבצת בגרון וחונקת את האדם]. ופירש הערוך באופן נוסף, שעיקרה של מילת אסכרה הוא בלשון יווני, ופירושה עיפוש הנולד בושט ובפה, וכן משמע בגמרא (שבת לג.) שחולי זה מתחיל בבני מעים וגומר בפה. וכתב בשפתי חכמים (ברש"י ד"ה אסכרא), שמלשון רש"י שכתב 'שבתוך הגוף', משמע קצת כפירוש השני של הערוך.

מו. **מדברי** רש"י (ד"ה כחיזרא) משמע שמה שאמרו בגמרא 'דלאחורי', היינו השלכת הקוצים לאחור כדי להפרידם מהצמר, וסיים דבריו 'שאי אפשר שלא ינתק הצמר עמה', ונראה שזה פירוש תיבת 'נשרא' שהצמר נמשך עם הקוצים וכשמשליכם אף הוא נושר עמם. ובערוך (ערך נשר - החמישי) פירש ש'נשרא' הוא העשב שבין הקוצים, והצמר מסתבך בקוץ ובעשב זה, וכשמוציא את הצמר מאחרי הקוץ והעשב, אין הצמר יוצא בלא לשבור את הקוצים.

מז. **כמו** כן אין הנשמה ניתקת לגמרי מחומר הגוף במיתת האסכרה, אלא נשאר בה חלק מהחומר, ועדיין צריכה צירוף וניקוי באש הגיהנם, וכמו בתלישת הקוצים מהצמר, שבהכרח חלק מהצמר נשאר עם הקוצים. שלמה משנתו (ברש"י ד"ה כחיזרא). ראה עוד באמת ליעקב (קמינלקי, במדבר כ כו).

מח. **באוקיינוס** יש מקומות שאינם מקבלים ברזל [מפני שיש בקרקעית הים שם אבני מגנט אשר טבעם למשוך הברזל אליהם. רש"ש (ברש"י ד"ה כפיטורי)], ולכן אי אפשר לחבר במסמרים את דופני הספינה העוברת במקומות אלו, אלא מחברים את הדפנות על ידי חבלים שתוחבים בנקבי הדפנות, והנקב צר מאד והחבל נכנס בו בדוחק רב. רש"י (ד"ה כפיטורי).
חבלים נקראים בשם 'פיטורי', מלשון הכתוב (מלכים א' ו יח) 'ופטורי ציצים', שתרגומו הוא 'ואטונין שושנין', ואטונין הם חבלים. רש"י (ד"ה פיטורי, ומלכים שם).
אף לפירוש זה בדמיון האסכרה, קשה מאוד יציאת הנשמה מהגוף במיתת אסכרה, אך היא יוצאת לגמרי ואין נשאר בה חלק מחומר הגוף [משא"כ לפירוש הראשון]. שלמה משנתו (ברש"י ד"ה כחיזרא). ראה עוד בעין אליהו (ד"ה תניא) שביאר את טעם שני הפירושים בדמיון האסכרה, הובאו דבריו בילקוט ביאורים.

מט. **'כמשחל'** פירושו 'כמשיית', כתרגום אונקלוס על הפסוק (שמות ב י) 'כי מן המים משיתיהו', שתרגם 'ארי מן מיא שחלתיה'. גליון הש"ס (ברש"י ד"ה כמשחל).

נ. **בספר** עמק יהושע (דרוש ח ד"ה ולי) כתב, שהרשעים מתים בחולי אסכרא כיון שנמשכים אחר תאות לבם ונדבקים כוחות הגוף בנפש עד שאינם יכולים להיפרד, מה שאין כן הצדיקים מתים בנשיקה [כמבואר במדרש (שיהש"ר פ"א ב ה)], כי אף בחייהם שברו את כוחות הגוף, ולכן קלה נפשם להיפרד מהם. וכעין זה כתב באמת ליעקב (קמינלקי, במדבר כ כו).

נא. **ואף** על פי שקרוביו חייבים לקברו, שהרי למדו בגמרא (סנהדרין מו:) שחיוב קבורה הוא מן התורה, מכל מקום צריך להתפלל על כך, הואיל ואין כל בני האדם זוכים לקבורה, וכמו שמצינו בבית אחאב שלא הובאו לקבורה [כמבואר במלכים (א' כא), ראה עוד במדרש (קה"ר פ"ו ג א)]. ונאמר (קהלת ו ג) 'אם יוליד איש מאה ושנים רבות יחיה ורב שיהיו ימי שניו ונפשו לא תשבע מן הטובה וגם קבורה לא היתה לו, אמרתי טוב ממנו הנפל'. מהרש"א (ח"א ד"ה זו קבורה).

נב. **מצודת** דוד (איוב שם).

נג. **והיו** צריכים להתפלל על כך, לפי שהקרקע של בבל היא מלאה מים, וקשה לחפור שם חפירות, והוצרכו לחפור מקום לבית הכסא בשדות, וכדי להפנות היו צריכים לצאת לשדות ולהתרחק מרחק רב מהעיר. רש"י (ד"ה לעת מצא). בבבא מציעא (קז.) ביאר רש"י (ד"ה סמוך), שהצורך בבית הכסא סמוך לבית הוא כדי שיוכל לבדוק עצמו קודם האכילה [כמבואר בשבת (מא.) 'הנצרך לנקביו ואכל, דומה לתנור שהסיקוהו על גבי אפרו'], וכן לאחר האכילה, כי האוכל דוחק להוציא את מה שהתעכל כבר, ואם יהיה בית הכסא רחוק, יעצור עצמו ויבוא לידי חולי הדרוקן.
הטעם שלא הוצרך מר זוטרא להביא פסוק שממנו למד דבר זה, מפני שכן הוא פשטות לשון 'מצא' מלשון 'יציאה'. הגהות רא"מ הורוויץ (ד"ה הא). ובשלמה משנתו (ד"ה הא) פירש באופן אחר, והובאו דבריו בביאורי רש"י.
יש לבאר במה נחלקו האמוראים בפירוש 'לעת מצא', ומדוע לא אמרו אחד כדברי חבירו, הרי יתכן שדברי כולם כלולים בפסוק, שהרי בכולם שייך לשון מציאה. וכתב בקדושה וברכה (סמיכת חכמים ד"ה על), שנחלקו בתיבת 'לעת', ופירשו מהו הדבר שנצרך דווקא לעת מסוימת. רבי חנינא פירש שזו אשה, כי צריך לישא אשה עד גיל עשרים [כמבואר בקידושין (כט:)], ויתפלל החסיד שישא אשה בזמנו. ורבי נתן חלק עליו, כיון שהפסוק מדבר בחסיד ויתכן שלא ישא אשה כלל, וכבן עזאי שאמר 'חשקה נפשי בתורה' (יבמות סג:), לכן פירש שזו תורה, שצריך לקבוע עת מסוימת ללימודה שלא יבטלה, שכאשר ישאלו אותו בבית דין של מעלה האם קבע עיתים לתורה [כמבואר בשבת (לא.)], יוכל להשיב בבטחה. ורב נחמן חלק עליו, כיון שהחסיד אינו קובע עת לתורה אלא הוגה בה יום ולילה, לכן פירש שזו מיתה, שתהיה בזמנה, ויהיו ימיו מלאים כדי שיוכל לעבוד את בוראו, שהרי לא יוכל לעובדו אחר מיתתו. ורבי יוחנן חלק עליו, כי החסיד לא רק משלימים את שנותיו אלא מוסיפים לו עליהם [כדעת חכמים ביבמות (נ.)], לכן פירש שזו קבורה שתהיה בעת שהיא סמוכה למיתה [כמבואר במועד קטן (כח.)], כיון שהקליפות נדבקים חלילה בגוף קודם הקבורה. ומר זוטרא חלק עליו, כי אדרבה סימן טוב הוא לאדם שלא נקבר כהלכה שיתכפר בזה על חטא שאולי עשה [כמבואר בסנהדרין (מז.)], לכן פירש שזה בית הכסא, שצריך לו לעת מסוימת, קודם אכילה ותפילה, ויתפלל החסיד שיהיה מזומן לו בכל עת כדי שיוכל לקבל עליו עול מלכות שמים בשלימות, כמבואר להלן (יד:) 'הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלמה, יפנה ויטול ידיו ויניח תפילין ויקרא קריאת שמע ויתפלל'. ראה עוד בברכת יהושע (ד"ה עוד) שביאר, שכוונת האמוראים היא לבאר מדוע התפילה היא דווקא לחסיד המתנהג לפנים משורת הדין, לכן תלו כל אחד לפי דרכו את הפסוק בדבר שידוע שיש בו מחילת עון [כגון הנושא אשה שעונותיו נמחלים (יבמות סג:)], וכמבואר בפסוק הקודם, שנאמר שם (תהלים לב ה) 'ואתה נשאת עון חטאתי סלה', ואמרו שאעפ"כ מתפלל החסיד גם אז על מחילת עון, לפנים משורת הדין. ראה הרחבת דבריו בילקוט ביאורים, וראה עוד בעיון יעקב (ד"ה אמר).

נד. **ועוד**, שהצריך לנקביו ומתפלל, תפילתו תועבה (להלן כג.), והמשהה נקביו עובר משום (ויקרא יא מג) 'אל תשקצו את נפשתיכם' (מכות טז:), וכן דרשו בבבא מציעא (קז.) 'ברוך אתה בעיר' (דברים כח ג), שיהא בית הכסא סמוך לשולחנך. שיטה מקובצת (ד"ה במערבא). והמהרש"א (ח"א ד"ה עדיפא) כתב, שעדיפות פירושו של מר זוטרא משאר הפירושים היא מפני שלפירושו מיושב היטב המשך הפסוק, שנאמר (תהלים לב ו) 'רק לשטף מים רבים אליו לא יגיעו', כלומר שלכן כל חסיד יתפלל שיהיה בית הכסא סמוך לו, כדי שלא יצטרך לעצור עצמו זמן רב, ושטף מים רבים של מי רגליו לא יגיעו אליו ולא ישתתו על ברכיו. וכן ביאר בקדושה וברכה (סמיכת חכמים ד"ה ואמרי) את עדיפות פירוש מר זוטרא משום ביאור המשך הפסוק, על פי מה שכתב רש"י שבבבל לא חפרו בית הכסא בעיר אלא בשדות משום שהיתה מלאה מים, שלפי זה כוונת הפסוק היא, שלא ידור במקום שיש שטף מים רבים שמחמתם יצטרך לעצור עצמו מלהפנות ולהתרחק לשדות [ראה עוד במגיד תעלומה (ברש"י ד"ה לעת)].
דווקא בני מערבא אמרו שתפילת מר זוטרא עדיפה, כי בני בבל מאחר והיו רגילים שנצרך מאמץ רב כדי לחפור בית הכסא, לא הכירו בחסרון כל כך, כי הרגל נעשה טבע, ורק בני מערבא כשנזדמנו לבבל והרגישו בחסרון הגדול שבכך, אמרו שעדיפה תפילה זו משאר התפילות. ליקוטי חבר בן חיים (ח"א ד"ה אמרי).

נה. **רפרם** בר פפא המוזכר כאן אינו אחד מעשרת בניו של רב פפא, שכן רב פפא היה תלמידו של רבא, ואם נפרש שרפרם הוא בנו, כיצד אמר לו רבא 'לימא לן מר',

מאי דכתיב [א] א) ואני תפלתי לך ה' עת רצון א אימתי א) עת רצון בשעה שהצבור מתפללין ר' יוסי ברבי חנינא אמר מהכא ב) כה אמר ה' בעת רצון עניתיך ר' אחא ברבי חנינא אמר מהכא ג) הן אל כביר ולא ימאס וכתיב ד) פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי תניא נמי הכי רבי נתן אומר מנין שאין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים שנאמר הן אל כביר ולא ימאס וכתיב פדה בשלום נפשי מקרב לי וגו' (א) אמר הקב"ה כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ° ומתפלל עם הצבור מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם. אמר ר"ל ב כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס שם להתפלל נקרא שכן רע שנאמר ה) כה אמר ה' על כל שכני הרעים הנוגעים בנחלה אשר הנחלתי את עמי את ישראל ולא עוד אלא שגורם גלות לו ולבניו שנא' ה) הנני נותשם מעל אדמתם ואת בית יהודה אתוש מתוכם. אמרו ליה לר' יוחנן איכא סבי בבבל תמה ואמר ו) למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה כתיב אבל בחוצה לארץ לא כיון דאמרי ליה מקדמי ומחשכי לבי כנישתא אמר היינו דאהני להו כדאמר ר' יהושע בן לוי לבניה קדימו וחשיכו ועיילו לבי כנישתא כי היכי דתורכו חיי א"ר אחא ברבי חנינא מאי קרא ז) אשרי אדם שומע לי לשקד על דלתותי יום יום לשמור מזוזת פתחי וכתיב בתריה ח) כי מוצאי מצא חיים אמר רב חסדא ג לעולם יכנס אדם שני פתחים בבית הכנסת [א] שני פתחים סלקא דעתך אלא אימא שיעור שני פתחים (ה) ואחר כך יתפלל: ט) על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצא אמר ר' חנינא לעת מצא זו אשה שנא' י) מצא אשה מצא טוב ג) במערבא כי נסיב איניש אתתא אמרי ליה הכי מצא או מוצא מצא דכתיב י) מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מה' מוצא דכתיב כ) ומוצא אני מר ממות את האשה וגו' ר' נתן אומר לעת מצא זו תורה שנאמר ח) כי מוצאי מצא חיים וגו' רב נחמן בר יצחק אמר לעת מצא זו מיתה שנא' ל) למות תוצאות [ב] תניא נמי הכי תשע מאות ושלשה מיני מיתה נבראו בעולם שנאמר למות תוצאות תוצאות בגימטריא הכי הוו קשה שבכלן אסכרא ניחא שבכלן נשיקה אסכרא דמיא כחיזרא בגבבא דעמרא דלאחורי נשרא ואיכא דאמרי כפיטורי בפי ושט נשיקה דמיא כמשחל בניתא מחלבא ר' יוחנן אמר לעת מצא זו קבורה א"ר חנינא מאי קרא מ) השמחים אלי גיל ישישו כי ימצאו קבר אמר רבה בר רב שילא היינו דאמרי אינשי ליבעי איניש רחמי אפילו עד זיבולא בתרייתא שלמא מר זוטרא אמר לעת מצא זה בית הכסא אמרי במערבא הא דמר זוטרא עדיפא מכלהו. אמר ליה רבא לרפרם בר פפא לימא לן מר מהני מילי מעלייתא דאמרת משמיה דרב חסדא במילי דבי כנישתא אמר ליה הכי אמר רב חסדא מאי דכתי' נ) אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב אוהב ה' שערים המצויינים (ב) בהלכה יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות והיינו דאמר ר' חייא בר אמי משמיה דעולא מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד. ג) ואמר אביי מריש הוה גריסנא בגו ביתא ומצלינא בבי כנישתא כיון דשמענא להא דאמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד ד לא הוה מצלינא אלא היכא דגריסנא [ג]. ד) רבי אמי ורבי אסי אף על גב דהוו להו תליסר בי כנישתא בטבריא לא מצלו אלא ביני עמודי היכא דהוו גרסי: ואמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא גדול הנהנה מיגיעו (ג) יותר מירא שמים דאילו גבי ירא שמים כתיב ס) אשרי איש ירא את ה' ואילו גבי נהנה מיגיעו כתיב ע) יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך פ) אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא ולגבי ירא שמים וטוב לך לא כתיב ביה: ואמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא ° לעולם ידור אדם במקום רבו שכל זמן ששמעי בן גרא קיים לא נשא שלמה את בת פרעה והתניא אל ידור לא קשיא הא דכייף ליה הא דלא כייף ליה: אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי מנחם אמר ר' אמי מאי מאי דכתי' פ) ועוזבי ה' יכלו ה זה המניח ס"ת (ד) ויוצא ו רבי אבהו נפיק בין גברא לגברא בעי רב פפא ° ז בין פסוקא לפסוקא מהו תיקו ח רב ששת מהדר אפיה וגריס אמר אנן בדידן ואינהו בדידהו: אמר רב הונא בר יהודה [ד] אמר רבי אמי ט לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום ואפילו

רש"י

עת רצון. אלמא יש שעה שהיא של רצון: כביר לא ימאס. תפלת הרבים לא ימאס: מקרב לי. ממלחמות הבאות עלי: כי ברבים היו עמדי. שהתפללו עמי: פדה בשלום. זה שעסק בדברי שלום דהיינו תורה דכתיב וכל נתיבותיה שלום (משלי ג), וכן גמילות חסדים נמי שלום הוא, שמתוך שגומל חסד בגופו לחבירו הוא מכיר שהוא אוהבו ובא לידי אחוה ושלום: הנני נותשם מעל אדמתם. סיפיה דקרא הוא: מקדמי. שחרית: מחשכי. ערבית, כלומר מאריכין בבית הכנסת: שיעור של שני פתחים. רוחב יכנס לפנים, שלא ישב סמוך לפתח, דנראה עליו כמשוי עיכוב בית הכנסת ויהא מזומן סמוך לפתח לצאת: יתפלל לעת מצא. יתפלל שיהו מצויין לו כשילטרך: לעת מצא זו מיתה. שימות במיתה יפה ונוחה: אסכרא. אישטר"אנגולמנט בלע"ז שבתוך הגוף: כחיזרא בגבבא דעמרא דלאחורי נשרא. כענפי הסירים הנסבכים בגזת הצמר כשאדם נותק בחוזקה ומשליך לאחור, שאי אפשר שלא ינתק הצמר עמה: כפיטורי בפי ושט. יש אוקיינוס יש בו מקומות שאינו מקבל ברזל, ומחברין לוחי הספינה ע"י חבלים ועקלים שתוחבי' בנקביו, ותוקעין אותו בדוחק לפי שהם גסין כמדת הנקב: פיטורי. חבלים, דמתרגמינן ופטורי ציצים (מלכים א ו) אטונין: בפי ושט. הוא הנקב שהוא עגול כפי ושט: כמשחל בניתא מחלבא. ° כמושך נימת שער מתוך החלב: זיבולא בתרייתא שלמא. שיהא לו שלום כל ימי חייו ואף ביום קבורתו עד השלכת עפר האחרונה שבכיסוי קבורתו: זיבולא. פלא"דא בלע"ז: לעת מצא זה בית הכסא. שיהא דר במקום שיש בית הכסא סמוך לו, לפי שהיתה קרקע של בבל מצולת מים ואין יכולין לחפור שם חפירות, והיו צריכין לצאת בשדות ולהתרחק מאד: המצויינים. ציון ואסיפת צבור: ביני עמודי. שבית [ס] המדרש נכון עליהם מלמעלה: שכל זמן ששמעי בן גרא קיים כו'. דסמוך למיתת שמעי כתיב ויתחתן שלמה את פרעה (מלכים א ג): הא דכייף ליה. אם כפוף הוא לרבו לקבל תוכחתו ידור אצלו. ואם לאו טוב להתרחק ממנו, ויהי שוגג ואל יהי מזיד: מהדר אפיה וגריס. משנתו כשקורין בספר תורה: ישלים פרשיותיו. של כל שבת ושבת: ואפילו

תוספות

(ה) רב ששת מהדר אפיה וגריס. וא"ת והא אמרינן בסוטה (פ"ז ד' לט.) מאי דכתי' וכפתחו עמדו כל העם (נחמיה ח) כיון שנפתח ספר תורה אסור לספר אפי' בדבר הלכה. ויש לומר התם איירי בקול רם כדי שלא יבטלו קול קריאת התורה והכא איירי בנחת [י]. והאי דקא מהדר אפיה רבותא משמע אע"ג דמהדר אפיה שנראה כמניח ספר תורה שפיר דמי והאי דאהדר אפיה כדי שיכוון גרסתו. ורב אלפס (מגילה פ"ד) כתב דה"ג מפרשי דוקא שיש שם עשרה אחריני אז יכול ללמוד. אבל אין שם עשרה כי אם עמו לא. והכא מיירי שהיו שם עשרה בלא הוא ועוד תירץ האלפסי שאני רב ששת שתורתו אומנתו הוא. (ו) ואין מסתבר לן כי האי תירוצא [ם]: שנים מקרא ואחד תרגום. יש מפרשים והוא הדין [ס] ללועזות בלע"ז שלהן הוי כמו תרגום

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [יומא סט: תענית כד: יבמות עב. סנהדרין סד.], ב) [יבמות דף סג:], ג) [מגילה כט. ועיין שם היטב ג]], ד) לקמן דף ל:, ה) [אבות פרק ד מ"א חולין מד:], ו) [ועי' תוס' סוטה לט. ד"ה כיון].

הגהות הב"ח

(א) גמ' פדה בשלום נפשי מקרב לי וגו' מאי פדה בשלום נפשי אמר הקב"ה: (ב) שם המצויינים שם בהלכה: (ג) שם הנהנה מיגיע כפו יותר: (ד) שם זה המניח ס"ת כשהוא פתוח ויוצא: (ה) תו' קודם ד"ה רב ששת נ"ל ד"ה שיעור שיעור שני פתחים פירש בקונטרס שיעור ב' פתחים ממש צריך להכנס לבית הכנסת שיעור רוחב ב' פתחים שהם ח' אמות אבל זה אינו דמאחר שהוא יושב בב"ה מה לי סמוך לפתח מה לי אינו סמוך וכן אם היה בית הכנסת צר והיה שם רוב עם בע"כ צריך לישב קרוב וסמוך לפתח אלא הכי פי' שלא ימהר להתפלל מיד כשבא בבית הכנסת אלא ישב מעט כדי שתתיישב דעתו עליו שגם זה אין דבר הגון להתחיל מיד שנראה עליו כמשאוי: (ו) ד"ה רב ששת וכו' אומנתו הוא וכתב ואין מסתבר:

הגהות הגר"א

[א] גמ' מאי דכתיב ואני. נ"ב גי' רי"ף ורא"ש אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת שנאמר ואני:

גליון הש"ס

גמ' כל העוסק בתורה כו'. ברי"ף איתא ומלוי בבהכ"נ: שם לעולם ידור כו'. מג"א סימן תר"ח סק"ג: שם בין פסוקא לפסוקא כו'. עי' יומא ע ע"א בתו"ד ד"ה ולא מפני: רש"י ד"ה כמשחל כו'. כמושך כו'. כי מן המים משיתהו שמות ב' (מתרגם מן מיא שחלתיה):

משנת ראשונים

אימתי עת רצון בשעה שהצבור מתפללין. אומרים הגאונים ז"ל, שאפי' כשאין האדם הולך לבהכ"נ יש לו לשער שיתפלל בשעה שמתפללין הקהל ועוד אמרו שאפילו כשאין הצבור מתפללין יש לו לאדם להתפלל בבהכ"נ מפני שהוא קבוע ומיוחד לתפלת צבור, והא דאמרי' אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבהכ"נ איירי בשאין תורתו אומנתו אבל תורתו אומנתו מתפלל בבית מדרשו. [רבינו יונה דף ד. מדה"ר] מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם. כשהיה בהמ"ק קיים היה זכות המקדש במקום זכות תורה וגמילות חסדים, ועכשיו הם במקום בהכ"נ וכשעוסק בהם נמצא שבזכותו עומדים ישראל כאילו היו נפדים ובית המקדש בנוי על מכונו, ולפיכך אמרו שמעלה עליו הקב"ה כאילו הוא פדאם כיון שעומדין בזכותו כמו נפדים. [רבינו יונה דף ד. מדה"ר] לעולם יכנס אדם שני פתחים בבית הכנסת. דוקא בימיהם שלא הי' מקום מיוחד לכל אחד ואחד אבל עכשיו שכל אחד ואחד מכיר את מקומו אם יש לו מקום מיוחד אצל הפתח אין בכך כלום שדבר ידוע הוא שאינו יושב שם אלא דרך קביעות, ולפי דרך זה נראה שמי שאין לו מקום ידוע אצל הפתח שאין לו לשבת שם. ואית דמפרשים שישהה כזה השיעור. [רבינו יונה דף ד. מדה"ר] אלא אימא שיעור שני פתחים ואחר כך יתפלל. מפני שלא יראה כמי שרוצה לצאת ואינו נהנה בישיבת בית הכנסת. ועוד שכשהוא מתפלל מיד כשנכנס הוא דרך הדיוטות. [הריטב"א] אמרי במערבא הא דמר זוטרא עדיפא מכלהו. אשבחו הא מלתא מכולהו משום דכמה חליים בנקביו של אדם כשאין בית הכסא מצוי לו. ואמרינן נמי ברוך אתה בבואך שיהא בית הכסא סמוך לשולחנך. והצריך לנקביו ומתפלל תפלתו תועבה. והמשהא נקביו עובר משום בל תשקצו. וזהו שבח מציאותו. [הריטב"א] בעי רב פפא בין פסוקא לפסוקא מהו תיקו. מנהגם היה לתרגם כל פסוק ופסוק כדי להבין לדלת עם הארץ, ומיבעיא לן אם מותר לצאת בשעה שמתרגמים כמו שמותר לצאת בין גברא לגברא וסליקו בתיקו, והוי ליה תיקו דאורייתא ולחומרא. [רבינו יונה דף ד. מדה"ר] [המשך בסוף המסכת]

עין משפט נר מצוה

כט א מיי' פ"ח מהלכות תפלה הלכה א' סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן צ סעיף ט:

ל ב מיי' שם וסמ"ג שם טוש"ע או"ח סימן צ סעיף יא:

לא ג מיי' שם הלכה ב וסמג שם טור שו"ע או"ח שם סעיף כ:

לב ד מיי' שם הלכה ג וסמג שם טוש"ע או"ח שם סעיף יח:

לג ה ו מיי' פי"ב שם הלכה ט סמג שם טוש"ע או"ח סימן קמ"ו סעיף א:

לד ז [טור שם]: ח מיי' שם סמ"ג שם טוש"ע שם סעיף ב [רב אלפס כאן ובפרק הקורא את המגילה דף רע"ג]:

לה ט מיי' פי"ג שם הלכה כה סמג שם טור ושו"ע או"ח סימן רפ"ה סעיף א:

לעזי רש"י

אישטראנגולמנ"ט. פירוש אסכרה, מין חולי הגרון המחנק (מוסף הערוך ערך אסכרה ועיין רש"י שבת דף לג סוע"א). פלאד"א. פירוש השלכת עפר, מלוא כלי החפירה:

תורה אור השלם

א) וַאֲנִי תְפִלָּתִי לְךָ יְיָ עֵת רָצוֹן אֱלֹהִים בְּרָב חַסְדֶּךָ עֲנֵנִי בֶּאֱמֶת יִשְׁעֶךָ: [תהלים סט, יד]

ב) כֹּה אָמַר יְיָ בְּעֵת רָצוֹן עֲנִיתִיךָ וּבְיוֹם יְשׁוּעָה עֲזַרְתִּיךָ וְאֶצָּרְךָ וְאֶתֶּנְךָ לִבְרִית עָם לְהָקִים אֶרֶץ לְהַנְחִיל נְחָלוֹת שֹׁמֵמוֹת: [ישעיה מט, ח]

ג) הֶן אֵל כַּבִּיר וְלֹא יִמְאָס כַּבִּיר כֹּחַ לֵב: [איוב לו, ה]

ד) פָּדָה בְשָׁלוֹם נַפְשִׁי מִקְּרָב לִי כִּי בְרַבִּים הָיוּ עִמָּדִי: [תהלים נה, יט]

ה) כֹּה אָמַר יְיָ עַל כָּל שְׁכֵנַי הָרָעִים הַנֹּגְעִים בַּנַּחֲלָה אֲשֶׁר הִנְחַלְתִּי אֶת עַמִּי אֶת יִשְׂרָאֵל הִנְנִי נֹתְשָׁם מֵעַל אַדְמָתָם וְאֶת בֵּית יְהוּדָה אֶתּוֹשׁ מִתּוֹכָם: [ירמיה יב, יד]

ו) לְמַעַן יִרְבּוּ יְמֵיכֶם וִימֵי בְנֵיכֶם עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְיָ לַאֲבֹתֵיכֶם לָתֵת לָהֶם כִּימֵי הַשָּׁמַיִם עַל הָאָרֶץ: [דברים יא, כא]

ז) אַשְׁרֵי אָדָם שֹׁמֵעַ לִי לִשְׁקֹד עַל דַּלְתֹתַי יוֹם יוֹם לִשְׁמֹר מְזוּזֹת פְּתָחָי: [משלי ח, לד]

ח) כִּי מֹצְאִי מָצָא חַיִּים וַיָּפֶק רָצוֹן מֵיְיָ: [משלי ח, לה]

ט) עַל זֹאת יִתְפַּלֵּל כָּל חָסִיד אֵלֶיךָ לְעֵת מְצֹא רַק לְשֵׁטֶף מַיִם רַבִּים אֵלָיו לֹא יַגִּיעוּ: [תהלים לב, ו]

י) מָצָא אִשָּׁה מָצָא טוֹב וַיָּפֶק רָצוֹן מֵיְיָ: [משלי יח, כב] כ) וּמוֹצֶא אֲנִי מַר מִמָּוֶת אֶת הָאִשָּׁה אֲשֶׁר הִיא מְצוֹדִים וַחֲרָמִים לִבָּהּ אֲסוּרִים יָדֶיהָ טוֹב לִפְנֵי הָאֱלֹהִים יִמָּלֵט מִמֶּנָּה וְחוֹטֵא יִלָּכֶד בָּהּ: [קהלת ז, כו] ל) הָאֵל לָנוּ אֵל לְמוֹשָׁעוֹת וְלֵאלֹהִים אֲדֹנָי לַמָּוֶת תּוֹצָאוֹת: [תהלים סח, כא] מ) הַשְּׂמֵחִים אֱלֵי גִיל יָשִׂישׂוּ כִּי יִמְצְאוּ קָבֶר: [איוב ג, כב] נ) אֹהֵב יְיָ שַׁעֲרֵי צִיּוֹן מִכֹּל מִשְׁכְּנוֹת יַעֲקֹב: [תהלים פז, ב] ס) הַלְלוּיָהּ אַשְׁרֵי אִישׁ יָרֵא אֶת יְיָ בְּמִצְוֹתָיו חָפֵץ מְאֹד: [תהלים קיב, א] ע) יְגִיעַ כַּפֶּיךָ כִּי תֹאכֵל אַשְׁרֶיךָ וְטוֹב לָךְ: [תהלים קכח, ב] פ) וְשֶׁבֶר פֹּשְׁעִים וְחַטָּאִים יַחְדָּו וְעֹזְבֵי יְיָ יִכְלוּ: [ישעיה א, כח]

הגהות וציונים

א] בכת"י נוסף ואח"כ יתפלל שנא' לשמור מזוזת פתחי (וכ"ה ברי"ף וברא"ש): ב] בכת"י נוסף תוצאות בגמטריא תשע מאות ותלת הוו (והיא גי' ישרה, דלגי' הדפוס התנ"ה אינו נוח כל כך, דק"ס): ג] במגילה כט ע"א הגירסא כיון דשמעית להא דקאמר דוד ה' אהבתי מעון ביתך הואי גריסנא בבי כנישתא, ועיי"ש במהרש"א ובטורי אבן, ובע"י במגילה הגירסא "רבא", ועי' מלא הרועים כאן שיש לקיים שניהם: ד] בכת"י נוסף א"ר מנחם (כדלעיל, וכ"ה ברי"ף וברא"ש): ה] נדצ"ל שתקרת בית המדרש וכ"ה ברש"י שבע"י: ו] בתוספות ר"פ איתא במקום "בנחת" בלחש: ז] עי' רש"ש טויבש בילקוט מפרשים: ח] ולא כדברי ה"ג כצ"ל (גליון): ט] בתוס' הרא"ש הלשון דהוא הדין לכל הלועזות, לעז שלהן הוי כמו תרגום:

- אמור לנו מאותם דברים חשובים שאמרת לנו משמו של רב חסדא בענייני מעלת בית הכנסת. **אָמַר לֵיהּ** - אמר לו רפרם לרבא, **הָכִי** [-כך] **אָמַר רַב חִסְדָּא, מַאי דִּכְתִיב** - מה פירוש הפסוק (תהלים פז ב) **'אֹהֵב ה' שַׁעֲרֵי צִיּוֹן מִכֹּל מִשְׁכְּנוֹת יַעֲקֹב'**, הלא אין לפרש שהקב"ה אוהב את שערי בתי הכנסת יותר משערי שאר בתי ישראל, שהרי דבר פשוט הוא ולא חידש הפסוק דבר, אלא פירוש הפסוק הוא **שאוֹהֵב ה' שְׁעָרִים הַמְצוּיָּנִים בַּהֲלָכָה** - את המקומות שבהם עוסקים הציבור בתורה והלכות בקביעות, **יוֹתֵר מִבָּתֵּי כְּנֵסִיּוֹת וּמִבָּתֵּי מִדְרָשׁוֹת** שאין עוסקים בהם בקביעות[נו]. **וְהַיְינוּ דְּאָמַר** [-וזה מה שאמר] **רַבִּי חִיָּיא בַּר אַמִּי מִשְּׁמֵיהּ דְּעוּלָּא, מִיּוֹם שֶׁחָרַב בֵּית הַמִּקְדָּשׁ** שהוא היה חביב להקב"ה יותר מבתי כנסיות ובתי מדרשות, **אֵין לוֹ לְהַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא בְּעוֹלָמוֹ** מקום שחביבותו יתירה משאר מקומות, **אֶלָּא אַרְבַּע אַמּוֹת שֶׁל הֲלָכָה בִּלְבַד**, כלומר, מקום שעוסקים בו בתורה בקביעות, והוא חביב לקב"ה יותר משאר בתי כנסיות ובתי מדרשות שאין עוסקים בהם בקביעות[נז].

הגמרא מביאה דין הנלמד מדרשה זו:

וְאָמַר אַבַּיֵי, מֵרֵישׁ הֲוָה גָּרֵיסְנָא בְּגוֹ בֵּיתָא וּמְצַלֵּינָא בְּבֵי כְּנִישְׁתָּא - בתחילה הייתי לומד בתוך ביתי, והולך להתפלל בבית הכנסת, **כֵּיוָן דְּשָׁמַעְנָא לְהָא דְּאָמַר** - כיון ששמעתי את מה שאמר **רַבִּי חִיָּיא בַּר אַמִּי מִשְּׁמֵיהּ דְּעוּלָּא, מִיּוֹם שֶׁחָרַב בֵּית הַמִּקְדָּשׁ אֵין לוֹ לְהַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא בְּעוֹלָמוֹ אֶלָּא אַרְבַּע אַמּוֹת שֶׁל הֲלָכָה בִּלְבַד, לָא הֲוָה מְצַלֵּינָא אֶלָּא הֵיכָא דְּגָרֵיסְנָא** - לא התפללתי אלא במקום שבו למדתי, ולא הלכתי להתפלל בבית הכנסת[נח].

וכן **רַבִּי אַמִּי וְרַבִּי אַסִּי** עשו כן, **וְאַף עַל גַּב דַּהֲווּ לְהוּ תְּלֵיסַר בֵּי כְּנִישְׁתָּא בִּטְבֶרְיָא** - ואף על גב שהיו להם שלש עשרה בתי כנסיות בטבריה, **לָא מְצַלּוּ אֶלָּא בֵּינֵי עַמּוּדֵי, הֵיכָא דַּהֲווּ גָּרְסִי** - לא היו מתפללים אלא בין העמודים שעליהם נשענת תקרת בית המדרש, במקום שלמדו תורה[נט].

מכיון שהביאה הגמרא מדברי רבי חייא בר אמי בשם עולא, שמחורבן בית המקדש אין לקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד, מוסיפה הגמרא ומביאה מאמרים נוספים משמו:

וְאָמַר רַבִּי חִיָּיא בַּר אַמִּי מִשְּׁמֵיהּ דְּעוּלָּא, גָּדוֹל הַנֶּהֱנֶה מִיגִיעוֹ, יוֹתֵר מִיְּרֵא שָׁמַיִם - גדול מי שיש בו יראת שמים, ויגע ועמל לפרנסתו כדי שתהיה דעתו מיושבת עליו בלא טרדות ויהיה לבו פנוי לעבודת בוראו, יותר מירא שמים שאינו עוסק במלאכה, ולבסוף אפשר שיצטרך לבריות ויגרמו טרדותיו שלא יהיה קיום ליראתו[ס]. **דְּאִילּוּ גַּבֵּי** מי שהוא רק **יְרֵא שָׁמַיִם כְּתִיב** (תהלים קיב א) **'אַשְׁרֵי אִישׁ יָרֵא אֶת**

הרי רבא היה גדול מרפרם, ואיך פנה אל רפרם בלשון 'מר'. אלא צריך לומר שהיו שני רפרם בר פפא, ורפרם בר פפא המוזכר כאן היה רבו של רבא ותלמידו של רב חסדא. פני יהושע (ד"ה אמר). וכן מבואר בגמרא (נדה סא:) שאמר רפרם בר פפא בשם רב חסדא דין בענין כלאים, ואמר לו רבא לרפרם בר פפא, מנין דין זה לרב חסדא.

נו. תלמידי רבינו יונה (ד"ה אוהב). כלומר, שהיה מקום לפרש שמשכנות יעקב הם בתי בני ישראל, ושערי ציון הם בתי הכנסת, אך אם כן לא חידש הפסוק דבר, שהרי פשוט שהקב"ה אוהב יותר את שערי בתי הכנסת, אלא ודאי רוצה לומר שאוהב ה' מקומות שלומדים בהם תורה והלכות בקביעות, יותר מבתי מדרשות שאין לומדים בהם בקביעות. והטעם לכך, כי המקומות שלומדים בהם בקביעות הם במקום בית המקדש, כמו שמביאה הגמרא בהמשך דבריה, שמיום שחרב בית המקדש אין לו לקב"ה אלא ארבע אמות של הלכה, לכן כשם שאוהב ה' את בית המקדש יותר מבתי כנסיות ובתי מדרשות, כך אוהב ה' את המקום שבו לומדים בקביעות בכל יום תורה והוראה, יותר מבתי כנסיות ובתי מדרשות שלומדים בהם מדי פעם מקרא או שדורשים שם דרשות. בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה שערים) כתבו, שדרשו בגמרא את תיבות 'שערי ציון' שהכוונה בזה ל'שערים המצוינים', כי אם היתה כוונת הפסוק לשערי העיר ממש, היה לו לכתוב 'שערי ירושלים'. והמהרש"א (ח"א ד"ה המצויינין) כתב, שלא יתכן לפרש את הפסוק שה' אוהב את שערי ציון ממש [את האבנים של שערי ציון], כי לא שייך בהם אהבה יותר מאשר למשכנות יעקב, לכן פירשו ש'שערי ציון' הוא מלשון בית דין, וכמו שנאמר (דברים יז ה) 'והוצאת את האיש ההוא או את האשה ההיא אשר עשו את הדבר הרע הזה אל שעריך', ועל תיבות 'אל שעריך' תרגם אונקלוס 'לתרע בית דינך' [לשער בית דינך], שהוא מקום קבוע שממנו יוצאת הוראה לאנשי העיר, כך גם יש לפרש ש'שערי ציון' הם שערי מקום המצוין וקבוע לפסוק בו הלכה [ו'ציון' הוא מלשון 'סימן' למקום מיוחד, כמבואר בעירובין (נד:)]. ואוהב ה' את מקומות אלו יותר, כי אף שבבתי הכנסיות מצויים מתפללים רבים, וכן בבתי מדרשות שלהם היה ריבוי לומדים שלמדו מקרא או משנה, אך לא היה בידם להוציא הלכה למעשה מלימודם, ואהבת ה' היא למקום שבו תלמידי חכמים עוסקים בתלמוד שממנו יוצאת הלכה פסוקה [וכמו שאמרו בבבא מציעא (לג.), ראה שם ברש"י (ד"ה שלמדו, ד"ה תלמוד)].

מפירוש רש"י (ד"ה המצויינים) יש ללמוד, שרק בית מדרש שיש בו מנין של לומדי הלכה, הוא חביב יותר משאר בתי כנסיות ובתי מדרשות, שכתב שמצוינים היינו 'ציון ואסיפת ציבור'. צל"ח (ד"ה אוהב). וראה בביאורי רש"י פירוש נוסף בדבריו.

נז. תלמידי רבינו יונה (ד"ה אוהב). והמהרש"א (ח"א ד"ה המצויינין) ביאר, שמיום שחרב בית המקדש ובטלה לשכת הגזית שממנה היתה יוצאת הוראה לעם ישראל על פי הסנהדרין שהיתה שכינה עמהם, אין לקב"ה מקום שבו שורה השכינה כפי ששרתה בלשכת הגזית אלא במקום שתלמיד חכם קובע לו לעסוק בתלמוד.

והטעם שאמרו 'ארבע אמות של הלכה', לפי שמקומו של אדם הוא ארבע אמות, והקב"ה אינו חפץ בעולמו אלא במין האדם העוסק בהלכה, שמקומו הוא ארבע אמות. כד הקמח (תורה א), מגיד תעלומה (ד"ה ואומרו).

הקשה הפני יהושע (ד"ה לימא), הרי רבא ביקש מרפרם שיאמר לו מהדברים העוסקים בחשיבותם של בתי כנסיות, ואילו רפרם השיב לו מדברי רב חסדא העוסקים במעלתם של שערים המצוינים בהלכה, וממעטים בחשיבותם של בתי כנסיות. ותירץ, שמכל מקום למדנו מכך את חשיבות בתי הכנסיות שהרי רב חסדא דרש את הנאמר בפסוק 'מכל משכנות יעקב' על בתי הכנסיות [ולא פירש שהפסוק מדבר על המשכן, שאם כן מה שייך לומר בו לשון רבים 'משכנות', ועוד שלא מסתבר לומר ששערים המצוינים בהלכה יהיו חביבים יותר מהמשכן עצמו], ודבר זה שהכתוב קרא לבית הכנסת בשם 'משכן', אין לך חשיבות גדולה מזו. ובריא"ף (ד"ה אוהב) תירץ (תירוץ ראשון), שהרי כאשר רצה רב חסדא להשמיענו גודל מעלת השערים המצוינים בהלכה, אמר שהיא גדולה יותר ממעלת בתי הכנסיות, שמענו מכך שמעלת בתי הכנסת גדולה מאוד, שאם לא כן מה היא מעלתם להיות גדולים יותר מדבר שאין מעלתו גדולה בפני עצמו. ראה תירוץ נוסף בילקוט ביאורים.

נח. מדברי אביי למדנו שמצוה להתפלל במקום הלימוד, כי אוהב ה' את השערים המצוינים בהלכה יותר מבתי הכנסיות, אפילו בשעת התפילה [ראה פרישה (או"ח סי' צ אות כד)]. וכתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה אלא) בשם רבותינו הצרפתים, שאפילו אם אין בבית מדרשו עשרה אנשים, מצוה להתפלל שם. ודעת הרמב"ם (תפלה פ"ח ה"ג) היא, שמעלת התפילה בבית המדרש הוא רק כאשר מתפלל שם בעשרה. וכתב רבינו יונה (שם) שלדבריו אין מובן החידוש במה שחשוב מקום לימודו יותר מבית הכנסת, שהרי אם יש עשרה במקום שלומד הרי הוא כפי שמתפללים בבית הכנסת. וביאר, שלדבריו החידוש הוא שאף על פי שבבית הכנסת יש ציבור גדול וברב עם הדרת מלך, מכל מקום עדיף להתפלל במנין מצומצם בבית המדרש שלומד בו, מאשר להתפלל עם הציבור בבית הכנסת. וכתב בפרי מגדים (סי' צ א"א ס"ק לג) שהטעם הוא כדי שלא יתבטל מלימודו בהליכתו לבית הכנסת, ולכן הוא דווקא למי שלומד שם, אבל בלא כך, 'ברוב עם' עדיף. וכתב במשנה ברורה (שם ס"ק נה) שזה דווקא בבית המדרש שהיחיד לומד בו בקביעות, שאין קדושתו חמורה כל כך, אבל בית המדרש הקבוע לרבים ללימוד התורה, ודאי קדושתו חמורה יותר מבית הכנסת, ועדיף להתפלל בו במנין מצומצם, יותר מאשר בבית הכנסת שיש בו רוב עם, ואף מי שאינו לומד בבית מדרש זה, עדיף לו להתפלל שם, וכמו שלמדנו שאוהב ה' שערים המצויינים בהלכה, יותר מבתי כנסיות.

במגילה (כט.) אמר אביי, שבתחילה היה לומד בביתו ומתפלל בבית הכנסת [כמו שאמר כאן], וכיון ששמע את דברי דוד המלך שאמר (תהלים כו ח) 'ה' אהבתי מעון ביתך', היה גם לומד בבית הכנסת. ולכאורה סוף דבריו הוא בהיפך ממה שאמר בסוגיא כאן שמחמת דברי רבי חייא בר אמי התחיל להתפלל בביתו ולא בבית הכנסת, ומשמע שמעלת המקום שבו הוא לומד עדיפה לתפילה. וכתב בטורי אבן (שם ד"ה כיון) שיש כאן מחלוקת בין הסוגיות, ונחלקו אם קדושת בית הכנסת עדיפה מקדושת בית המדרש, או להיפך. וראה עוד בענין זה בילקוט ביאורים.

נט. רש"י (ד"ה ביני), ראה הגהות וציונים, וראה עוד ברש"י (שבת י. ד"ה עמודי).

לדברי תלמידי רבינו יונה [הובאו בהערה לעיל] שמעלת התפילה בבית המדרש שלומד בו, היא אף במקום שאין עשרה, צריך לומר שרבי אמי ורבי אסי התפללו במקום לימודם אפילו ביחידות, וזה החידוש במעשיהם שהעדיפו תפילה ביחידות בבית מדרשם מלהתפלל עם הציבור. אולם לדברי הרמב"ם [שהובאו לעיל] שמעלת התפילה בבית המדרש היא רק כאשר מתפלל שם בעשרה, צריך לומר שגם רבי אמי ורבי אסי לא התפללו במקום לימודם אלא רק באופן שהיו שם עשרה אנשים, והחידוש במעשיהם הוא, שאף שאמר רבי יוחנן לעיל (ו.) שאין תפילתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת, לא ביטלו מלימודם כדי להתפלל בבית הכנסת. ב"ח (או"ח סי' צ סי"א).

הגמרא הוסיפה שרבי אמי ורבי אסי היו מתפללים 'בין העמודים' של המקום שבו היו לומדים, והכוונה בזה שלא רק שהיו מתפללים בבית המדרש ולא בבית הכנסת, אלא אפילו בבית המדרש עצמו היו מקפידים להתפלל במקום המיוחד להם ששם היו יושבים ולומדים. מעדני יום טוב (סי' ז אות ע).

הריטב"א (שבת י. ד"ה הוו) ביאר, ש'ביני עמודי' פירושו, בבתים שהיו ברחבה שיש שם עמודים. וביאר, שלמדו שם כדי שיהיו מצויים לרבים לדון אותם.

ס. אך אין לפרש שהנהנה מיגיעו אינו ירא שמים, שאם כן לא יתכן שתהיה מעלתו גדולה מירא שמים. הכותב (עין יעקב ד"ה גדול). וכן דייק בפני יהושע (ד"ה ואמר) מהפסוק הקודם לפסוק 'יגיע כפיך כי תאכל', שכתוב בו, 'אשרי כל ירא ה'', ואם כן ודאי גם בנהנה מיגיעו מדובר על ירא שמים.

המהרש"א (ח"א ד"ה גדול) ביאר את דברי הגמרא על פי המעשה המובא בתענית (כה.), שרבי חנינא בן דוסא חי בדחקות גדולה, ובקשה ממנו אשתו שיתפלל שיתנו לו דבר

מאי דכתיב [א] א) ואני תפלתי לך ה' עת רצון אימתי א) עת רצון בשעה שהצבור מתפללין ר' יוסי ברבי חנינא אמר מהכא ב) כה אמר ה' בעת רצון עניתיך ר' אחא ברבי חנינא אמר מהכא ג) הן אל כביר ולא ימאס וכתיב ד) פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי תניא נמי הכי רבי נתן אומר מנין שאין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים שנאמר הן אל כביר ולא ימאס וכתיב פדה בשלום נפשי מקרב לי וגו' (א) אמר הקב"ה כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הצבור מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם. אמר ר"ל ב כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס שם להתפלל נקרא שכן רע שנאמר ה) כה אמר ה' על כל שכני הרעים הנוגעים בנחלה אשר הנחלתי את עמי את ישראל ולא עוד אלא שגורם גלות לו ולבניו שנא' ה) הנני נותשם מעל אדמתם ואת בית יהודה אתוש מתוכם. אמרו ליה לר' יוחנן איכא סבי בבבל תמה ואמר ו) למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה כתיב אבל בחוצה לארץ לא כיון דאמרי ליה מקדמי ומחשכי לבי כנישתא אמר היינו דאהני להו כדאמר ר' יהושע בן לוי לבניה קדימו וחשיכו ועיילו לבי כנישתא כי היכי דתורכו חיי א"ר אחא ברבי חנינא מאי קרא ז) אשרי אדם שומע לי לשקד על דלתותי יום יום לשמור מזוזות פתחי וכתיב בתריה ח) כי מוצאי מצא חיים אמר רב חסדא ג לעולם יכנס אדם שני פתחים בבית הכנסת[א] שני פתחים סלקא דעתך אלא אימא שיעור שני פתחים (ה) ואחר כך יתפלל: ט) על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצא אמר ר' חנינא לעת מצא זו אשה שנא' י) מצא אשה מצא טוב ג במערבא כי נסיב איניש אתתא אמרי ליה הכי מצא או מוצא מצא דכתיב י) מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מה' מוצא דכתיב כ) ומוצא אני מר ממות את האשה וגו' ר' נתן אומר לעת מצא זו תורה שנאמר ח) כי מוצאי מצא חיים וגו' רב נחמן בר יצחק אמר לעת מצא זו מיתה שנא' ל) למות תוצאות תניא נמי הכי[ב] תשע מאות ושלשה מיני מיתה נבראו בעולם שנאמר למות תוצאות תוצאות בגימטריא הכי הוו קשה שבכלן אסכרא ניחא שבכלן נשיקה אסכרא דמיא כחיזרא בגבבא דעמרא דלאחורי נשרא ואיכא דאמרי כפיטורי בפי ושט נשיקה דמיא כמשחל בניתא מחלבא ר' יוחנן אמר לעת מצא זו קבורה א"ר חנינא מאי קרא מ) השמחים אלי גיל ישישו כי ימצאו קבר אמר רבה בר רב שילא היינו דאמרי אינשי ליבעי איניש רחמי אפילו עד זיבולא בתרייתא שלמא מר זוטרא אמר לעת מצא זה בית הכסא אמרי במערבא הא דמר זוטרא עדיפא מכלהו. אמר ליה רבא לרפרם בר פפא לימא לן מר מהני מילי מעלייתא דאמרת משמיה דרב חסדא במילי דבי כנישתא אמר ליה הכי אמר רב חסדא מאי דכתי' נ) אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב אוהב ה' שערים המצויינים (ב) בהלכה יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות והיינו דאמר ר' חייא בר אמי משמיה דעולא מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד. ג ואמר אביי מריש הוה גריסנא בגו ביתא ומצלינא בבי כנישתא כיון דשמענא להא דאמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד ד לא הוה מצלינא אלא היכא דגריסנא[ג]. ד) רבי אמי ורבי אסי אף על גב דהוו להו תליסר בי כנישתא בטבריא לא מצלו אלא ביני עמודי היכא דהוו גרסי: ואמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא גדול הנהנה מיגיעו (ג) יותר מירא שמים דאילו גבי ירא שמים כתיב ס) אשרי איש ירא את ה' ואילו גבי נהנה מיגיעו כתיב ע) יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא ולגבי ירא שמים וטוב לך לא כתיב ביה: ואמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא ה לעולם ידור אדם במקום רבו שכל זמן ששמעי בן גרא קיים לא נשא שלמה את בת פרעה והתניא אל ידור לא קשיא הא דכייף ליה הא דלא כייף ליה: אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי מנחם אמר ר' אמי מאי דכתי' פ) ועוזבי ה' יכלו ה זה המניח ס"ת (ד) ויוצא ו רבי אבהו נפיק בין גברא לגברא בעי רב פפא ז בין פסוקא לפסוקא מהו תיקו ח רב ששת מהדר אפיה וגרים אמר אנן בדידן ואינהו בדידהו: אמר רב הונא בר יהודה[ד] אמר רבי אמי ט לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום ואפילו

רש"י

עת רצון. אלמא יש שעה שהיא של רצון: כביר לא ימאס. תפלת הרבים לא ימאס: מקרב לי. ממלחמות הבאות עלי: כי ברבים היו עמדי. שהתפללו עמי: פדה בשלום. זה שעסק בדברי שלום דהיינו תורה דכתיב וכל נתיבותיה שלום (משלי ג), וכן גמילות חסדים נמי שלום הוא, שמתוך שגומל חסד בגופו לחבירו הוא מכיר שהוא אוהבו ובא לידי אהבה ושלום: הנני נותשם מעל אדמתם. סיפיה דקרא הוא: מקדמי. שחרית: מחשכי. ערבית, כלומר מאריכין בבית הכנסת: שיעור של שני פתחים. רוחב יכנס לפנים, שלא ישב סמוך לפתח, דנראה עליו כמשוי עיכוב בית הכנסת ויהא מזומן סמוך לפתח לצאת: יתפלל לעת מצא. יתפלל שיהו מצויין לו כשיצטרך: לעת מצא זו מיתה. שימות במיתה יפה ונוחה: אסכרא. איסטר"אנגולמנט בלע"ז שבתוך הגוף: כחיזרא בגבבא דעמרא דלאחורי נשרא. כענפי הסירים הנסבכים בגזת הצמר כשאדם נותק בחזקה ומשליך לאחור, שאי אפשר שלא ינתק הצמר עמה: כפיטורי בפי ושט. יש אוקיינוס יש בו מקומות שאינו מקבל ברזל, ומחברין לוחי הספינה ע"י חבלים ועקלים שתוחבי' בנקביו, ותוקעין אותו בדוחק לפי שהם גסין כמדת הנקב: פיטורי. חבלים, דמתרגמינן ופטורי ציצים (מלכים א ו) אטונין: בפי ושט. הוא הנקב שהוא עגול כפי ושט: כמשחל בניתא מחלבא. ° כמושך נימת שער מתוך החלב: זיבולא בתרייתא שלמא. שיהא לו שלום כל ימי חייו ואף ביום קבורתו עד השלכת עפר האחרונה שמכסי' קבורתו: זיבולא. פלא"דא בלע"ז: לעת מצא זה בית הכסא. שיהא דר במקום שיש בית הכסא סמוך לו, לפי שהיתה קרקע של בבל מצולת מים ואין יכולין לחפור שם חפירות, והיו צריכין לצאת בשדות ולהתרחק מאד: המצויינים. ציון ואסיפת צבור: ביני עמודי. שבית[ה] המדרש נכון עליהם מלמעלה: שכל זמן ששמעי בן גרא קיים כו'. דסמוך למיתת שמעי כתיב ויתחתן שלמה את פרעה (מלכים א ג): הא דכייף ליה. אם כפוף הוא לרבו לקבל תוכחתו ידור אצלו. ואם לאו טוב להתרחק ממנו, ויהי שוגג ואל יהי מזיד: מהדר אפיה וגרים. משנתו כשקורין בספר תורה: ישלים פרשיותיו. של כל שבת ושבת: ואפילו

תוספות

(ה) רב ששת מהדר אפיה וגרים. וא"ת והא אמרינן בסוטה (פ"ז ד' לט.) מאי דכתי' וכפתחו עמדו כל העם (נחמיה ח) כיון שנפתח ספר תורה אסור לספר אפי' בדבר הלכה. ויש לומר התם איירי בקול רם כדי שלא יבטלו קול קריאת התורה והכא איירי בנחת[ו]. והאי[ז] דקא מהדר אפיה רבותא משמע אע"ג דמהדר אפיה שנראה כמניח ספר תורה שפיר דמי והאי דאהדר אפיה כדי שיכוון גרסתו. ורב אלפס (מגילה פ"ד) כתב דה"ג מפרשי דוקא שיש שם עשרה אחריני אז יכול ללמוד. אבל אין שם עשרה כי אם עמו לא. והכא מיירי שהיו שם עשרה בלא הוא ועוד תירץ האלפסי שאני רב ששת שתורתו אומנתו הוא. (ו) ואין מסתבר לן כי האי תירוצא[ח]: שנים מקרא ואחד תרגום. יש מפרשים והוא הדין[ט] ללועזות בלע"ז שלהן הוי כמו תרגום

עין משפט נר מצוה

כט א מיי' פ"ח מהלכות תפלה הלכה א' סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן צ סעיף ט:

ל ב מיי' שם וסמ"ג שם טוש"ע או"ח סימן צ סעיף יא:

לא ג מיי' שם הלכה ג וסמג שם טור שו"ע או"ח שם סעיף כ:

לב ד מיי' שם הלכה ג וסמג שם טוש"ע או"ח שם סעיף יח:

לג ה ו מיי' פי"ב שם הלכה ט סמג שם טוש"ע או"ח סימן קמ"ו סעיף א:

לד ז [טור שם]: ח מיי' שם סמ"ג שם טוש"ע שם סעיף ב [רב אלפס כאן ובפרק הקורא את המגילה דף רע"ג]:

לה ט מיי' פי"ג שם הלכה כה סמג שם טור ושו"ע או"ח סימן רפ"ה סעיף א:

לעזי רש"י

אישטראנגולמנ"ט. פירוש אסכרה, מין חולי הגרון המחנק (מוסף הערוך ערך אסכרה ועיין רש"י שבת דף לג סוע"א). פלאד"א. פירוש השלכת עפר, מלוא כלי החפירה:

תורה אור השלם

א) וַאֲנִי תְפִלָּתִי לְךָ יְיָ עֵת רָצוֹן אֱלֹהִים בְּרָב חַסְדֶּךָ עֲנֵנִי בֶּאֱמֶת יִשְׁעֶךָ: [תהלים סט, יד]

ב) כֹּה אָמַר יְיָ בְּעֵת רָצוֹן עֲנִיתִיךָ וּבְיוֹם יְשׁוּעָה עֲזַרְתִּיךָ וְאֶצָּרְךָ וְאֶתֶּנְךָ לִבְרִית עָם לְהָקִים אֶרֶץ לְהַנְחִיל נְחָלוֹת שֹׁמֵמוֹת: [ישעיה מט, ח]

ג) הֶן אֵל כַּבִּיר וְלֹא יִמְאָס כַּבִּיר כֹּחַ לֵב: [איוב לו, ה]

ד) פָּדָה בְשָׁלוֹם נַפְשִׁי מִקֲּרָב לִי כִּי בְרַבִּים הָיוּ עִמָּדִי: [תהלים נה, יט]

ה) כֹּה אָמַר יְיָ עַל כָּל שְׁכֵנַי הָרָעִים הַנֹּגְעִים בַּנַּחֲלָה אֲשֶׁר הִנְחַלְתִּי אֶת עַמִּי אֶת יִשְׂרָאֵל הִנְנִי נֹתְשָׁם מֵעַל אַדְמָתָם וְאֶת בֵּית יְהוּדָה אֶתּוֹשׁ מִתּוֹכָם: [ירמיה יב, יד]

ו) לְמַעַן יִרְבּוּ יְמֵיכֶם וִימֵי בְנֵיכֶם עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְיָ לַאֲבֹתֵיכֶם לָתֵת לָהֶם כִּימֵי הַשָּׁמַיִם עַל הָאָרֶץ: [דברים יא, כא]

ז) אַשְׁרֵי אָדָם שֹׁמֵעַ לִי לִשְׁקֹד עַל דַּלְתֹתַי יוֹם יוֹם לִשְׁמֹר מְזוּזֹת פְּתָחָי: [משלי ח, לד]

ח) כִּי מֹצְאִי מָצָא חַיִּים וַיָּפֶק רָצוֹן מֵיְיָ: [משלי ח, לה]

ט) עַל זֹאת יִתְפַּלֵּל כָּל חָסִיד אֵלֶיךָ לְעֵת מְצֹא רַק לְשֵׁטֶף מַיִם רַבִּים אֵלָיו לֹא יַגִּיעוּ: [תהלים לב, ו]

י) מָצָא אִשָּׁה מָצָא טוֹב וַיָּפֶק רָצוֹן מֵיְיָ: [משלי יח, כב] כ) וּמוֹצֶא אֲנִי מַר מִמָּוֶת אֶת הָאִשָּׁה אֲשֶׁר הִיא מְצוֹדִים וַחֲרָמִים לִבָּהּ אֲסוּרִים יָדֶיהָ טוֹב לִפְנֵי הָאֱלֹהִים יִמָּלֵט מִמֶּנָּה וְחוֹטֵא יִלָּכֶד בָּהּ: [קהלת ז, כו] ל) הָאֵל לָנוּ אֵל לְמוֹשָׁעוֹת וְלֵאלֹהִים אֲדֹנָי לַמָּוֶת תּוֹצָאוֹת: [תהלים סח, כא] מ) הַשְּׂמֵחִים אֱלֵי גִיל יָשִׂישׂוּ כִּי יִמְצְאוּ קָבֶר: [איוב ג, כב] נ) אֹהֵב יְיָ שַׁעֲרֵי צִיּוֹן מִכֹּל מִשְׁכְּנוֹת יַעֲקֹב: [תהלים פז, ב] ס) הַלְלוּיָהּ אַשְׁרֵי אִישׁ יָרֵא אֶת יְיָ בְּמִצְוֹתָיו חָפֵץ מְאֹד: [תהלים קיב, א] ע) יְגִיעַ כַּפֶּיךָ כִּי תֹאכֵל אַשְׁרֶיךָ וְטוֹב לָךְ: [תהלים קכח, ב] פ) וְשֶׁבֶר פֹּשְׁעִים וְחַטָּאִים יַחְדָּו וְעֹזְבֵי יְיָ יִכְלוּ: [ישעיה א, כח]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [יומא סט: תענית כד: יבמות עב. סנהדרין סד.], ב) [יבמות דף סג:], ג) [מגילה כט. ועיין שם היטב ג]], ד) לקמן דף ל:, ה) [אבות פרק ד מ"א חולין מד:], ו) [ועי' תוס' סוטה לט. ד"ה כיון].

הגהות הב"ח

(א) גמ' פדה בשלום נפשי מקרב לי וגו' מאי פדה בשלום נפשי אמר הקב"ה: (ב) שם המצויינים שם בהלכה: (ג) שם הנהנה מיגיע כפו יותר: (ד) שם זה המניח ס"ת כשהוא פתוח ויוצא: (ה) תו' קודם ד"ה רב ששת נ"ל ד"ה שיעור שיעור שני פתחים פירש בקונטרס שיעור ב' פתחים ממש צריך להכנס לבית הכנסת שיעור רוחב ב' פתחים שהם ח' אמות אבל זה אינו דמאחר שהוא יושב בב"ה מה לי סמוך לפתח מה לי אינו סמוך וכן אם היה בית הכנסת צר והיה שם רוב עם בע"כ צריך לישב קרוב וסמוך לפתח אלא הכי פי' שלא ימהר להתפלל מיד כשבא בבית הכנסת אלא ישב מעט כדי שתתיישב דעתו עליו שגם זה אין דבר הגון להתחיל מיד שנראה עליו כמשאוי: (ו) ד"ה רב ששת וכו' אומנתו הוא וכתב ואין מסתבר:

הגהות הגר"א

[א] גמ' מאי דכתיב ואני. נ"ב גי' רי"ף ורא"ש אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת שנאמר ואני:

גליון הש"ס

גמ' כל העוסק בתורה כו'. ברי"ף איתא ומלוי בבהכ"נ: שם לעולם ידור כו'. מג"א סימן תר"ח סק"ג: שם בין פסוקא לפסוקא כו'. עי' יומא ע ע"א בת"י ד"ה ולא מפני: רש"י ד"ה כמשחל כו'. כמושך כו'. כי מן המים משיתהו שמות ב' (מתרגם מן מיא שחלתיה):

משנת ראשונים

אימתי עת רצון בשעה שהצבור מתפללין. אומרים הגאונים ז"ל, שאפי' כשאין האדם הולך לבהכ"נ יש לו לשער שיתפלל בשעה שמתפללין הקהל ועוד אמרו שאפילו כשאין הצבור מתפללין יש לו לאדם להתפלל בבהכ"נ מפני שהוא קבוע ומיוחד לתפלת צבור, והא דאמרי' אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבהכ"נ איירי בשאין תורתו אומנתו אבל תורתו אומנתו מתפלל בבית מדרשו. [רבינו יונה דף ד. מדה"ר] **מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם.** כשהיה בהמ"ק קיים היה זכות המקדש במקום זכות תורה וגמילות חסדים, ועכשיו הם במקום בהכ"נ וכשעוסק בהם נמצא שבזכותו עומדים ישראל כאילו היו נפדים ובית המקדש בנוי על מכונו, ולפיכך אמרו שמעלה עליו הקב"ה כאילו הוא פדאם כיון שעומדין בזכותו כמו נפדים. [רבינו יונה דף ד. מדה"ר] **לעולם יכנס אדם שני פתחים בבית הכנסת.** דוקא בימיהם שלא הי' מקום מיוחד לכל אחד ואחד אבל עכשיו שכל אחד ואחד מכיר את מקומו אם יש לו מקום מיוחד אצל הפתח אין בכך כלום שדבר ידוע הוא שאינו יושב שם אלא דרך קביעות, ולפי דרך זה נראה שמי שאין לו מקום ידוע אצל הפתח שאין לו לשבת שם. ואית דמפרשים שישהה כזה השיעור. [רבינו יונה דף ד. מדה"ר] **אלא אימא שיעור שני פתחים ואחר כך יתפלל.** מפני שלא יראה כמי שרוצה לצאת ואינו נהנה בישיבת בית הכנסת. ועוד שכשהוא מתפלל מיד כשנכנס הוא דרך הדיוטות. [הריטב"א] **אמרי במערבא הא דמר זוטרא עדיפא מכלהו.** אשבחו הא מלתא מכולהו משום דכמה חליים בנקביו של אדם כשאין בית הכסא מצוי לו. ואמרינן נמי ברוך אתה בבואך שיהא בית הכסא סמוך לשולחנך. והצריך לנקביו ומתפלל תפלתו תועבה. והמשהא נקביו עובר משום בל תשקצו. וזהו שבח מציאותו. [הריטב"א] **בעי רב פפא בין פסוקא לפסוקא מהו תיקו.** מנהגם היה לתרגם כל פסוק ופסוק כדי להבין לדלת עם הארץ, ומיבעיא לן אם מותר לצאת בשעה שמתרגמים כמו שמותר לצאת בין גברא לגברא וסליקו בתיקו, והוי ליה תיקו דאורייתא ולחומרא. [רבינו יונה דף ד. מדה"ר] [המשך בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] בכת"י נוסף ואח"כ יתפלל שנא' לשמור מזוזת פתחי (וכ"ה ברי"ף ובראש"ש): ב] בכת"י נוסף תוצאות בגמטריא תשע מאות ותלת הוו (והיא גי' ישרה, דלגי' הדפוס התנ"ה אינו נוח כל כך, דק"ס): ג] במגילה כט ע"א הגירסא כיון דשמעית להא דקאמר דוד ה' אהבתי מעון ביתך הואי גריסנא בבי כנישתא, ועיי"ש במהרש"א ובטורי אבן, ובע"י במגילה הגירסא "רבא", ועי' מלא הרועים כאן שיש לקיים שניהם: ד] בכת"י נוסף א"ר מנחם (כדלעיל, וכ"ה ברי"ף ובראש"ש): ה] נדצ"ל שתקרת בית המדרש וכ"ה ברש"י שבע"י: ו] בתוספות ר"פ איתא במקום "בנחת" בלחש: ז] עי' רש"ש טויבש בילקוט מפרשים: ח] ולא כדברי ה"ג כצ"ל (גליון): ט] בתוס' הרא"ש הלשון הדין דהוא לכל הלועזות, לעז שלהן הוי כמו תרגום:

ה׳ בְּמִצְוֹתָיו חָפֵץ מְאֹד׳, ולא האריך הכתוב עוד בשכרו. **וְאִילּוּ גַּבֵּי** מי שגם **נֶהֱנֶה מִיגִיעוֹ, כְּתִיב** (שם קכח ב) ׳יְגִיעַ כַּפֶּיךָ כִּי תֹאכֵל, **אַשְׁרֶיךָ וְטוֹב לָךְ**׳, והאריך הכתוב בשבחו של אדם זה בשני דברים, ׳אשריך׳ ו׳טוב לך׳, ויש לדורש, **׳אַשְׁרֶיךָ׳ בָּעוֹלָם הַזֶּה, ׳וְטוֹב לָךְ׳ לָעוֹלָם הַבָּא**, שזוכה ונוחל שני עולמות, העולם הזה והעולם הבא. **וּלְגַבֵּי יְרֵא שָׁמַיִם** שאינו נהנה מיגיעו **׳וְטוֹב לָךְ׳ לֹא כְּתִיב בֵּיהּ** - לא כתבו לגביו ׳וטוב לך׳, נמצא שגדול שכר הנהנה מיגיעו, לעולם הבא, שיש לו מעלה יתירה בשכרו מחמת שטרח והצטער ביגיע כפיו, והיה רצונו בזה שיהיה לבו פנוי לעבודת בוראו[סא].

מאמר נוסף שאמר רבי חייא בר אמי בשם עולא:
וְאָמַר רַבִּי חִיָּיא בַּר אַמִּי מִשְּׁמֵיהּ דְּעוּלָּא, לְעוֹלָם יָדוּר אָדָם בִּמְקוֹם מגורי **רַבּוֹ**. וראיה לכך משלמה המלך, **שֶׁכָּל זְמַן שֶׁשִּׁמְעִי בֶּן גֵּרָא** רבו של שלמה היה **קַיָּים, לֹא נָשָׂא שְׁלֹמֹה אֶת בַּת פַּרְעֹה**[סב], שהרי בסמוך לפסוק העוסק במיתת שמעי בן גרא (מלכים א׳ ב מו) נאמר (שם ג א) ׳וַיִּתְחַתֵּן שְׁלֹמֹה אֶת פַּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרָיִם, וַיִּקַּח אֶת בַּת פַּרְעֹה וַיְבִיאֶהָ אֶל עִיר דָּוִד׳ וגו׳[סג].

הגמרא מקשה מברייתא שנכתב בה להיפך מדברי עולא:
וְהָתַנְיָא - והלא שנינו בברייתא, **׳אַל יָדוּר׳**, כלומר שלא ידור אדם במקום מגורי רבו, וכיצד אמר עולא שראוי לגור במקום מגורי הרב. מתרצת הגמרא, **לֹא קַשְׁיָא, הָא דְּכַיִיף לֵיהּ** - דברי עולא שראוי לגור במקום הרב נאמרו במקום שהתלמיד כפוף לרבו ומקבל את תוכחתו, **וְהָא דְּלָא כַּיִיף לֵיהּ** - והברייתא עוסקת בתלמיד שאינו כפוף לרבו, שאם יגור במקום רבו לא ישמע לתוכחת הרב ויבוא לחטוא במזיד, לכן טוב לו שיתרחק מרבו ולא ישמע את תוכחתו, שיהיה החטא בשוגג ולא במזיד.

★

אחרי שנתבארה מעלת התפילה בבית הכנסת, מביאה הגמרא דינים הנוהגים בבית הכנסת בשעת קריאת התורה:
אָמַר רַב הוּנָא בַּר יְהוּדָה, אָמַר רַבִּי מְנַחֵם, אָמַר רַבִּי אַמִּי, מַאי דִּכְתִיב - מהו שכתוב (ישעיה א כח) ׳וְעֹזְבֵי ה׳ יִכְלוּ׳, כלומר, על מי נאמר פסוק זה. מבאר רבי אמי, **זֶה הַמַּנִּיחַ סֵפֶר תּוֹרָה** הפתוח לקריאת התורה **וְיוֹצֵא** החוצה[סד], שהוא נחשב כעוזב ה׳, שאינו חפץ לשמוע את דבריו[סה].

הגמרא מביאה שיש זמן שמותר לצאת בו:
רַבִּי אֲבָהוּ נָפֵיק בֵּין גַּבְרָא לְגַבְרָא - רבי אבהו היה יוצא מבית הכנסת בשעה שהבעל קורא מפסיק קריאתו בין העולים לתורה[סו].

הגמרא מביאה ספק בענין זה:
בָּעֵי [-שאל] **רַב פָּפָּא, בֵּין פְּסוּקָא לִפְסוּקָא מַהוּ** - כשהקורא סיים פסוק אחד וטרם התחיל לקרוא את הפסוק הבא, האם מותר לצאת לחוץ[סז]. משיבה הגמרא, **תֵּיקוּ** - תעמוד שאלה זו בספק, שלא נפשטה[סח].

הגמרא מביאה את מנהגו של רב ששת בשעת קריאת התורה:
רַב שֵׁשֶׁת, מַהְדַר אַפֵּיהּ וְגָרֵיס - היה מחזיר פניו מספר התורה בשעת קריאת התורה, וגורס את משנתו[סט]. **אָמַר, אֲנָן בְּדִידָן** - אנו בשלנו,

---

שיתפרנס ממנו, ויצאה יד מן השמים והביאה לו רגל שולחן של זהב, והראוהו בחלומו שמחמת הרגל שקיבל, יחסר לו מחלקו לעתיד לבוא, שכל הצדיקים אוכלים על שולחן של שלשה רגלים והוא אוכל על שולחן של שני רגלים. וזהו שאמרו שגדול הנהנה בעולם הזה מיגיעו, שנאמר בו ׳וטוב לך׳, כיון שאינו מחסר מחלקו לעולם הבא, יותר מירא שמים שרוצה ליהנות משכר מעשיו בעולם הזה, כרבי חנינא בן דוסא, כיון שמחסר בזה מחלקו לעולם הבא, ולכן לא נאמר בו ׳וטוב לך׳. ראה עוד במגיד תעלומה (ד״ה ועיקר). הגר״א (אמרי נועם, ד״ה גדול) והצל״ח (ד״ה גדול) פירשו, שיש חסיד שנפשו טהורה ואינו חושק כלל בדבר עבירה, ועובד הוא את בוראו מאהבה, ויש גבור שאף שמתאוה לעבירה כובש הוא את יצרו ומושל בנפשו, ועובד את ה׳ רק מיראה, ועל זה אמרו שגדול הנהנה מיגיעו, הוא החסיד שנהנה מעבודת ה׳ ומעשיית המצוות, מהכובש את יצרו שמתגבר ועושה רצון בוראו אך אינו נהנה מכך, אלא יש לו צער וקושי לשנות טבעו ומזגו. אולם ראה במעשה רב החדש (הנהגות הגר״א אות כא) שביאר שאין הכוונה בנהנה מיגיעו, לאדם שאין לו כלל מלחמת היצר, אלא הכוונה לאדם שכבר יגע יגיעה רבה לכבוש את יצרו, עד שנעשה אצלו כטבע, ומעתה נהנה הוא בעבודת ה׳ בלא שיצטרך למלחמת היצר בכל פעם מחדש.

סא. **ודאי** טוב לו לעולם הבא לכל ירא ה׳ אשר מרוב שלמותו חפץ מאוד במצוות ה׳ ולא בשכרם, אלא שהנהנה מיגיעו יש לו מעלה יתירה בשכרו לעולם הבא. הכותב (עין יעקב ד״ה גדול).
בהערה לעיל הובא פירוש הגר״א (אמרי נועם, ד״ה גדול) שהנהנה מיגיעו הוא אדם הנהנה מעבודת ה׳ [illegible] לו כבר מלחמה עם יצרו, ולפי פירושו ביאר הגר״א את הלימוד מהפסוק כך, הנהנה מיגיעו נאמר בו גם ׳אשריך׳ והוא שכרו בעולם הזה, וגם ׳וטוב לך׳ שהוא שכרו לעולם הבא, ובירא שמים נכתב רק ׳אשרי׳ שהוא שכרו לעולם הבא. לכן הנהנה מיגיעו יש לו טוב גם בעולם הזה כמדת הטוב של ירא השמים לעולם הבא, וזהו ׳אשריך בעולם הזה׳, שפירות מעשיו בעולם הזה, הם כטוב האמור ב׳אשרי׳ של הירא שמים שהוא שכרו לעולם הבא. ונאמר בו גם ׳וטוב לך׳, והוא לענין שכרו לעולם הבא, אך הירא שמים שיש לו עדיין מלחמת היצר, לא נאמר בו ׳וטוב לך׳, כי אין לו שכר עולם הבא כדוגמת שכר עולם הבא שיש לנהנה מיגיעו, אלא רק ׳אשרי׳, והיינו ששכר העולם הבא של ירא השמים, הוא כעין ה׳אשריך׳ של הנהנה מיגיעו, כלומר רק כפירות מעשיו בעולם הזה, נמצא שגדול הנהנה מיגיעו יותר מירא שמים בשכר העולם הזה והבא.

סב. **וזה** היה תחילת עון עבודה זרה בירושלים, כמו שאמרו בשבת (נו:) שבשעה שנשא שלמה את בת פרעה, אמרה לו, ׳כך עושין לעבודה זרה פלונית וכך עושים לעבודה זרה פלונית׳. וזה היה גם תחילת החורבן, כמו שנאמר (דברים יא טז-יז) ׳השמרו לכם פן יפתה לבבכם וסרתם ועבדתם אלהים אחרים והשתחויתם להם וגו׳, ואבדתם מהרה מעל הארץ הטובה׳ וגו׳, ומבואר בגמרא (שם) שבאותה שעה נעץ גבריאל קנה בים ועלה בו שרטון, ועליו נבנתה רומי, שהיא החריבה את ירושלים. מהרש״א (סנהדרין כא: ח״א ד״ה בשעה).
הרלב״ג (מלכים א׳ ג א) כתב, ששלמה נשא את בת פרעה אחר שנתגיירה, ומכל מקום לא עשה כהוגן, כי לא התירה התורה למצרי לבא בקהל, כי אם דור שלישי. אמנם ביבמות (עו:) אמר רב פפא, שלא נשא שלמה כלל את בת פרעה אלא לזנות היתה כוונתו [ראה רש״י (שם ד״ה לא)], ומה שנאמר בפסוק ׳ויתחתן שלמה את בת פרעה׳ שהוא לשון חתנות ואישות, מתוך אהבה יתירה שאהב אותה, מעלה עליו הכתוב כאילו נתחתן עמה.

סג. **רש״י** (ד״ה שכל). והמהרש״א (ח״א ד״ה כל) כתב, שיש לדרוש כן גם מדברי דוד המלך בצוואתו לשלמה, ׳והנה עמך שמעי בן גרא׳ (מלכים א׳ ב ח), ולמדנו מכך ששמעי בן גרא היה רבו של שלמה ולכן היה מצוי אצלו.
המעשה שנשא שלמה את בת פרעה היה בשנה הרביעית למלכותו, שהרי שלמה ציוה את שמעי בן גרא בתחילת מלכותו שישב בירושלים ולא יצא משם (שם ב לו), ואכן ישב שמעי בירושלים שלש שנים עד שנהרג (שם ב לט), ובשנה הרביעית נשא שלמה את בת פרעה. רד״ק (שם ג א).

סד. **האיסור** לצאת מבית הכנסת הוא אפילו אם כבר שמע קריאת התורה בעשרה, ואפילו אם יש עשרה אחרים ששומעים את הקריאה. משנה ברורה (סי׳ קמו סק״א).
כתב בביאור הלכה (שם ד״ה כשהוא) שמלשון השו״ע (שם ס״א) ׳אסור לצאת ולהניח ספר תורה כשהוא פתוח׳, משמע שאף אם לא התחילו עדיין לקרוא בתורה, אסור לצאת. אך כתב, שמלשון הרמב״ם (תפילה פי״ב ה״ט) ׳ואסור לצאת מן הכנסת בשעה שהקורא קורא׳, משמע שהאיסור לצאת הוא רק משעה שהתחילו לקרוא בתורה.

סה. **הטעם** שדרשו כן על המניח ספר תורה ויוצא, מפני שלשון זה של עזיבה נאמר במקום אחר לגבי תורה, שנאמר (ירמיה ט יב) ׳על עזבם את תורתי׳, ולמדנו משם שיש לפרש כן גם את העזיבה שהוזכרה בפסוק ׳ועוזבי ה׳ יכלו׳. מהרש״א (ח״א ד״ה מ״ד).

סו. **ההיתר** לצאת בין העולים הוא רק כשהדבר קרה בדרך מקרה, אבל היוצא בתדירות בין גברא לגברא, נראה הדבר כפריקת עול תורה, ואסור לעשות כן, וכמעט שיש לומר גם עליהם את הפסוק ׳עוזבי ה׳ יכלו׳. תשב״ץ (ח״ג סי׳ לח), הביאו הביאור הלכה (שם ד״ה אבל).
דעת הפרי חדש (סי׳ קמו סק״א) שמותר לצאת מיד בסיום הקריאה, ואין צריך להמתין עד שיברך העולה לתורה את ברכת ׳אשר נתן׳ שלאחר הקריאה. ואילו במטה יהודה (שם סק״ב) כתב, שהברכה שאחר הקריאה שייכת לקריאה, והרי היא כמותה, ואין לצאת עד שיסיים הברכה. ביאור הלכה (שם ד״ה שפיר).

סז. **מימות** עזרא נהגו שהיה תורגמן מתרגם לעם מה שהקורא קורא בתורה כדי שיבינו את ענין הדברים, והקורא קורא פסוק אחד בלבד ושותק עד שיתרגם אותו התורגמן וחוזר וקורא פסוק שני, ואין הקורא רשאי לקרוא למתורגמן יותר מפסוק אחד. רמב״ם (תפילה פי״ב ה״י) [ראה עוד שו״ע (או״ח סי׳ קמה ס״א)]. וכתבו תלמידי רבינו יונה (ד״ה בין), שהספק הוא דווקא לפי מנהגם שאחר שקראו את הפסוק היו מתרגמים אותו לארמית, ובזה נסתפק רב פפא האם בשעה שמתרגמים את הפסוק, מותר לצאת מבית הכנסת שדומה הדבר ל׳בין גברא לגברא׳, או שמא כיון שלא נגמרה הפרשה של העולה לתורה, אסור לצאת.

סח. **מכיון** שנשארה שאלה זו בספק, נפסק בה לחומרא, מפני שהוא ספק דאורייתא. תלמידי רבינו יונה (שם). ותמה בדברי חמודות (סי׳ ז אות לא), הרי קריאת התורה אינה מדאורייתא אלא מתקנות משה ועזרא [כמבואר בב״ק (פב.)]. וביאר, שתקנות נביאים יש להחמיר בספקם כמו בספק דאורייתא. והוסיף עוד, שמכיון שספיקו של רב פפא היה רק במקום שיש מתורגמן, אם כן בזמנינו שאין קוראים תרגום, ודאי שאסור לצאת בין פסוק לפסוק. ובמגיד תעלומה (על הרי״ף ד״ה בין) כתב, שמכיון שהוא משום כבוד התורה, לכן כל דבר שמסופק לנו בהנהגת כבודה, הרי הוא כספק תורה [ראה בקרית ספר (ספר תורה פי׳ ה״ד-ה) שכבוד התורה הוא דין דאורייתא].

סט. **הקשו** תוספות (ד״ה רב), הרי בסוטה (לט.) אמרו שכיון שנפתח ספר תורה, יש

מאי דכתיב [א] א) ואני תפלתי לך ה' עת רצון א אימתי א) עת רצון בשעה שהצבור מתפללין ר' יוסי ברבי חנינא אמר מהכא ב) כה אמר ה' בעת רצון עניתיך ר' אחא ברבי חנינא אמר מהכא ג) הן אל כביר ולא ימאס וכתיב ד) פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי תניא נמי הכי רבי נתן אומר מנין שאין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים שנאמר הן אל כביר ולא ימאס וכתיב פדה בשלום נפשי מקרב לי וגו' (א) אמר הקב"ה כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ° ומתפלל עם הצבור מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם. אמר ר"ל ב כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס שם להתפלל נקרא שכן רע שנאמר ה) כה אמר ה' על כל שכני הרעים הנוגעים בנחלה אשר הנחלתי את עמי את ישראל ולא עוד אלא שגורם גלות לו ולבניו שנא' ה) הנני נותשם מעל אדמתם ואת בית יהודה אתוש מתוכם. אמרו ליה לר' יוחנן איכא סבי בבבל תמה ואמר ו) למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה כתיב אבל בחוצה לארץ לא כיון דאמרי ליה מקדמי ומחשכי לבי כנישתא אמר היינו דאהני להו כדאמר ר' יהושע בן לוי לבניה קדימו וחשיכו ועיילו לבי כנישתא כי היכי דתורכו חיי א"ר אחא ברבי חנינא מאי קרא ז) אשרי אדם שומע לי לשקד על דלתותי יום יום לשמור מזוזות פתחי וכתיב בתריה ח) כי מוצאי מצא חיים אמר רב חסדא ג לעולם יכנס אדם שני פתחים בבית הכנסת[א] שני פתחים סלקא דעתך אלא אימא שיעור שני פתחים (ה) ואחר כך יתפלל: ט) על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצא אמר ר' חנינא לעת מצא זו אשה שנא' י) מצא אשה מצא טוב ד במערבא כי נסיב אינש אתתא אמרי ליה הכי מצא או מוצא מצא דכתיב י) מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מה' מוצא דכתיב כ) ומוצא אני מר ממות את האשה וגו' ר' נתן אומר לעת מצא זו תורה שנאמר ח) כי מוצאי מצא חיים וגו' רב נחמן בר יצחק אמר לעת מצא זו מיתה שנא' ל) למות תוצאות[ב] תניא נמי הכי תשע מאות ושלשה מיני מיתה נבראו בעולם שנאמר למות תוצאות תוצאות בגימטריא הכי הוו קשה שבכלן אסכרא ניחא שבכלן נשיקה אסכרא דמיא כחיזרא בגבבא דעמרא דלאחורי נשרא ואיכא דאמרי כפיטורי בפי ושט נשיקה דמיא כמשחל בניתא מחלבא ר' יוחנן אמר לעת מצא זו קבורה א"ר חנינא מאי קרא מ) השמחים אלי גיל ישישו כי ימצאו קבר אמר רבה בר רב שילא היינו דאמרי אינשי ליבעי אינש רחמי אפילו עד זיבולא בתרייתא שלמא מר זוטרא אמר לעת מצא זה בית הכסא אמרי במערבא הא דמר זוטרא עדיפא מכלהו. אמר ליה רבא לרפרם בר פפא לימא לן מר מהני מילי מעלייתא דאמרת משמיה דרב חסדא במילי דבי כנישתא אמר ליה הכי אמר רב חסדא מאי דכתי' נ) אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב אוהב ה' שערים המצויינים (ב) בהלכה יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות והיינו דאמר ר' חייא בר אמי משמיה דעולא מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד. ה ואמר אביי מריש הוה גריסנא בגו ביתא ומצלינא בבי כנישתא כיון דשמענא להא דאמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד ד לא הוה מצלינא אלא היכא דגריסנא[ג]. ו רבי אמי ורבי אסי אף על גב דהוו להו תליסר בי כנישתא בטבריא לא מצלו אלא ביני עמודי היכא דהוו גרסי: ואמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא גדול הנהנה מיגיעו (ג) יותר מירא שמים דאילו גבי ירא שמים כתיב ס) אשרי איש ירא את ה' ואילו גבי נהנה מיגיעו כתיב ע) יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך ס) אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא ולגבי ירא שמים וטוב לך לא כתיב ביה: ואמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא ° לעולם ידור אדם במקום רבו שכל זמן ששמעי בן גרא קיים לא נשא שלמה את בת פרעה והתניא אל ידור לא קשיא הא דכייף ליה הא דלא כייף ליה: אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי מנחם אמר ר' אמי מאי דכתי' פ) ועוזבי ה' יכלו ה זה המניח ס"ת (ד) ויוצא ו רבי אבהו נפיק בין גברא לגברא בעי רב פפא ° ז בין פסוקא לפסוקא מהו תיקו ח רב ששת מהדר אפיה וגריס אמר אנן בדידן ואינהו בדידהו: אמר רב הונא בר יהודה[ד] אמר רבי אמי ט לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום ואפילו

עת רצון. אלמא יש שעה שהיא של רלון: כביר לא ימאס. תפלת הרבים לא ימאס: מקרב לי. ממלחמות הבאות עלי: כי ברבים היו עמדי. שהתפללו עמי: פדה בשלום. זה שעסק בדברי שלום דהיינו תורה דכתיב וכל נתיבותיה שלום (משלי ג), וכן גמילות חסדים נמי שלום הוא, שמתוך שגומל חסד בגופו לחבירו הוא מכיר שהוא אוהבו ובא לידי אחוה ושלום: הנני נותשם מעל אדמתם. סיפיה דקרא הוא: מקדמי. שחרית: מחשכי. ערבית, כלומר מאריכין בבית הכנסת: שיעור של שני פתחים. רוחב יכנס לפנים, שלא ישב סמוך לפתח, דנראה עליו כמשוי עיכוב בית הכנסת ויהא מזומן סמוך לפתח לצאת: יתפלל לעת מצא. יתפלל שיהו מצויין לו כשיצטרך: לעת מצא זו מיתה. שימות במיתה יפה ונוחה: אסכרא. אישטר"אנגולמנט בלע"ז שבתוך הגוף: כחיזרא בגבבא דעמרא דלאחורי נשרא. כענפי הסירים הנסבכים בגזת הצמר כשאדם נותק בחוזקה ומשליך לאחור, שאי אפשר שלא ינתק הצמר עמה: כפיטורי בפי ושט. יש אוקיינוס יש בו מקומות שאינו מקבל ברזל, ומחברין לוחי הספינה ע"י חבלים ועקלים שתוחבי' בנקביו, ותוקעין אותו בדוחק לפי שהם גסין כמדת הנקב: פיטורי. חבלים, דמתרגמינן ופטורי ליליס (מלכים א ו) אטונין: בפי ושט. הוא הנקב שהוא עגול כפי ושט: כמשחל בניתא מחלבא. ° כמושך נימת שער מתוך החלב: זיבולא בתרייתא שלמא. שיהא לו שלום כל ימי חייו ואף ביום קבורתו עד השלכת עפר האחרונה שבכיסוי קבורתו: זיבולא. פלא"דא בלע"ז: לעת מצא זה בית הכסא. שיהא דר במקום שיש בית הכסא סמוך לו, לפי שהיתה קרקע של בבל מגולת מים ואין יכולין לחפור שם חפירות, והיו צריכין לצאת בשדות ולהתרחק מאד: המצויינים. ציון ואסיפת צבור: ביני עמודי. שבית[ט] המדרש נכון עליהם מלמעלה: שכל זמן ששמעי בן גרא קיים כו'. דסמוך למיתת שמעי כתיב ויתחתן שלמה את פרעה (מלכים א ג): הא דכייף ליה. אם כפוף הוא לרבו לקבל תוכחתו ידור אצלו. ואם לאו טוב להתרחק ממנו, ויהי שוגג ואל יהי מזיד: מהדר אפיה וגרים. משנתו כשקורין בספר תורה: ישלים פרשיותיו. של כל שבת ושבת: ואפילו

(ה) רב ששת מהדר אפיה וגריס. וא"ת והא אמרינן בסוטה (פ"ז ד' לט.) מאי דכתי' וכפתחו עמדו כל העם (נחמיה ח) כיון שנפתח ספר תורה אסור לספר אפי' בדבר הלכה. ויש לומר התם איירי בקול רם כדי שלא יבטלו קול קריאת התורה והכא איירי בנחת[ו]. והאי[ז] דקא מהדר אפיה רבותא משמע אע"ג דמהדר אפיה שנראה כמניח ספר תורה שפיר דמי והאי דאהדר אפיה כדי שיכוון גרסתו. ורב אלפס (מגילה פ"ד) כתב דה"ג מפרשי דוקא שיש שם עשרה אחריני אז יכול ללמוד. אבל אין שם עשרה כי אם עמו לא. והכא מיירי שהיו שם עשרה בלא הוא ועוד תירץ האלפסי שאני רב ששת שתורתו אומנתו הוא. (ו) ואנן מסתבר לן כי האי תירוצא[ח]: שנים מקרא ואחד תרגום. יש מפרשים והוא הדין[ט] ללועזות בלע"ז שלהן הוי כמו תרגום

עין משפט נר מצוה

כט א מיי' פ"ח מהלכות תפלה הלכה א' סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן צ סעיף ט:

ל ב מיי' שם וסמ"ג שם טוש"ע או"ח סימן צ סעיף יא:

לא ג מיי' שם הלכה ג וסמג שם טור שו"ע או"ח שם סעיף כ:

לב ד מיי' שם הלכה ג וסמג שם טוש"ע או"ח שם סעיף יח:

לג ה ו מיי' פי"ג שם הלכה ט סמג שם טוש"ע או"ח סימן קמ"ו סעיף א:

לד ז [טור שם]: ח מיי' שם סמ"ג שם טוש"ע שם סעיף ב [רב אלפס כאן ובפרק הקורא את המגילה דף רע"ג]:

לה ט מיי' פי"ג שם הלכה כה סמג שם טור ושו"ע או"ח סימן רפ"ה סעיף א:

לעזי רש"י

אישטראנגולמנ"ט. פירוש אסכרה, מין חולי הגרון המחנק (מוסף הערוך ערך אסכרה ועיין רש"י שבת דף לג סוע"א). פלאד"א. פירוש השלכת עפר, מלוא כלי החפירה:

תורה אור השלם

א) וַאֲנִי תְפִלָּתִי לְךָ יְיָ עֵת רָצוֹן אֱלֹהִים בְּרָב חַסְדֶּךָ עֲנֵנִי בֶּאֱמֶת יִשְׁעֶךָ: [תהלים סט, יד]

ב) כֹּה אָמַר יְיָ בְּעֵת רָצוֹן עֲנִיתִיךָ וּבְיוֹם יְשׁוּעָה עֲזַרְתִּיךָ וְאֶצָּרְךָ וְאֶתֶּנְךָ לִבְרִית עָם לְהָקִים אֶרֶץ לְהַנְחִיל נְחָלוֹת שֹׁמֵמוֹת: [ישעיה מט, ח]

ג) הֶן אֵל כַּבִּיר וְלֹא יִמְאָס כַּבִּיר כֹּחַ לֵב: [איוב לו, ה]

ד) פָּדָה בְשָׁלוֹם נַפְשִׁי מִקְּרָב לִי כִּי בְרַבִּים הָיוּ עִמָּדִי: [תהלים נה, יט]

ה) כֹּה אָמַר יְיָ עַל כָּל שְׁכֵנַי הָרָעִים הַנֹּגְעִים בַּנַּחֲלָה אֲשֶׁר הִנְחַלְתִּי אֶת עַמִּי אֶת יִשְׂרָאֵל הִנְנִי נֹתְשָׁם מֵעַל אַדְמָתָם וְאֶת בֵּית יְהוּדָה אֶתּוֹשׁ מִתּוֹכָם: [ירמיה יב, יד]

ו) לְמַעַן יִרְבּוּ יְמֵיכֶם וִימֵי בְנֵיכֶם עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְיָ לַאֲבֹתֵיכֶם לָתֵת לָהֶם כִּימֵי הַשָּׁמַיִם עַל הָאָרֶץ: [דברים יא, כא]

ז) אַשְׁרֵי אָדָם שֹׁמֵעַ לִי לִשְׁקֹד עַל דַּלְתֹתַי יוֹם יוֹם לִשְׁמֹר מְזוּזֹת פְּתָחָי: [משלי ח, לד]

ח) כִּי מֹצְאִי מָצָא חַיִּים וַיָּפֶק רָצוֹן מֵיְיָ: [משלי ח, לה]

ט) עַל זֹאת יִתְפַּלֵּל כָּל חָסִיד אֵלֶיךָ לְעֵת מְצֹא רַק לְשֵׁטֶף מַיִם רַבִּים אֵלָיו לֹא יַגִּיעוּ: [תהלים לב, ו]

י) מָצָא אִשָּׁה מָצָא טוֹב וַיָּפֶק רָצוֹן מֵיְיָ: [משלי יח, כב] כ) וּמוֹצֶא אֲנִי מַר מִמָּוֶת אֶת הָאִשָּׁה אֲשֶׁר הִיא מְצוֹדִים וַחֲרָמִים לִבָּהּ אֲסוּרִים יָדֶיהָ טוֹב לִפְנֵי הָאֱלֹהִים יִמָּלֵט מִמֶּנָּה וְחוֹטֵא יִלָּכֶד בָּהּ: [קהלת ז, כו] ל) הָאֵל לָנוּ אֵל לְמוֹשָׁעוֹת וְלֵאלֹהִים אֲדֹנָי לַמָּוֶת תּוֹצָאוֹת: [תהלים סח, כא] מ) הַשְּׂמֵחִים אֱלֵי גִיל יָשִׂישׂוּ כִּי יִמְצְאוּ קָבֶר: [איוב ג, כב] נ) אֹהֵב יְיָ שַׁעֲרֵי צִיּוֹן מִכֹּל מִשְׁכְּנוֹת יַעֲקֹב: [תהלים פז, ב] ס) הַלְלוּיָהּ אַשְׁרֵי אִישׁ יָרֵא אֶת יְיָ בְּמִצְוֹתָיו חָפֵץ מְאֹד: [תהלים קיב, א] ע) יְגִיעַ כַּפֶּיךָ כִּי תֹאכֵל אַשְׁרֶיךָ וְטוֹב לָךְ: [תהלים קכח, ב] פ) וְשֶׁבֶר פֹּשְׁעִים וְחַטָּאִים יַחְדָּו וְעֹזְבֵי יְיָ יִכְלוּ: [ישעיה א, כח]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [יומא סט: תענית כד: יבמות עב. סנהדרין סד.], ב) [יבמות דף סג:], ג) [מגילה כט. ועיין שם היטב [ג]], ד) לקמן דף ל:, ה) [אבות פרק ד מ"א חולין מד:], ו) [ועי' תוס' סוטה לט. ד"ה כיון].

הגהות הב"ח

(א) גמ' פדה בשלום נפשי מקרב לי וגו' מאי פדה בשלום נפשי אמר הקב"ה: (ב) שם המצויינים שם בהלכה: (ג) שם הנהנה מיגיע כפו יותר: (ד) שם זה המניח ס"ת כשהוא פתוח ויוצא: (ה) תו' קודס ד"ה רב ששת נ"ל ד"ה שיעור שיעור שני פתחים פירש בקונטרס שיעור ב' פתחים ממש צריך להכנס לבית הכנסת שיעור רוחב ב' פתחים שהם ח' אמות אבל זה אינו דמאחר שהוא יושב בב"ה מה לי סמוך לפתח מה לי אינו סמוך וכן אם היה בית הכנסת צר והיה שם רוב עם בע"כ צריך לישב קרוב וסמוך לפתח אלא הכי פי' שלא ימהר להתפלל מיד כשבא בבית הכנסת אלא ישב מעט כדי שתתיישב דעתו עליו שגם זה אין דבר הגון להתחיל מיד שנראה עליו כמשאוי: (ו) ד"ה רב ששת וכו' אומנתו הוא וכתב ואנן מסתבר:

הגהות הגר"א

[א] גמ' מאי דכתיב ואני. נ"ב גי' רי"ף ורא"ש אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת שנאמר ואני:

גליון הש"ס

גמ' כל העוסק בתורה כו'. ברי"ף איתא ומלוי בנהכ"נ: שם לעולם ידור כו'. מג"א סימן תר"ח סק"ג: שם בין פסוקא לפסוקא כו'. עי' יומא ע ע"א בתו"ד"ה ולא מפני: רש"י ד"ה כמשחל כו'. כמושך כו'. כי מן המים משיתהו שמות ב' (מתרגם מן מיא שחלתיה):

משנת ראשונים

אימתי עת רצון בשעה שהצבור מתפללין. אומרים הגאונים ז"ל, שאפי' כשאין האדם הולך לבהכ"נ יש לו לשער שיתפלל בשעה שמתפללין הקהל ועוד אמרו שאפילו כשאין הצבור מתפללין יש לו לאדם להתפלל בבהכ"נ מפני שהוא קבוע ומיוחד לתפלת צבור, והא דאמרי' אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבהכ"נ איירי בשאין תורתו אומנתו אבל תורתו אומנתו מתפלל בבית מדרשו. [רבינו יונה דף ד. מדה"ר] מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם. כשהיה בהמ"ק קיים היה זכות המקדש במקום זכות תורה וגמילות חסדים, ועכשיו הם במקום בהכ"נ וכשעוסק בהם נמצא שבזכותו עומדים ישראל כאילו היו נפדים ובית המקדש בנוי על מכונו, ולפיכך אמרו שמעלה עליו הקב"ה כאילו הוא פדאם כיון שעומדין בזכותו כמו נפדים. [רבינו יונה דף ד. מדה"ר] לעולם יכנס אדם שני פתחים בבית הכנסת. דוקא בימיהם שלא הי' מקום מיוחד לכל אחד ואחד אבל עכשיו שכל אחד ואחד מכיר את מקומו אם יש לו מקום מיוחד אצל הפתח אין בכך כלום שדבר ידוע הוא שאינו יושב שם אלא דרך קביעות, ולפי דרך זה נראה שמי שאין לו מקום ידוע אצל הפתח שאין לו לשבת שם. ואית דמפרשים שישהה כזה השיעור. [רבינו יונה דף ד. מדה"ר] אלא אימא שיעור שני פתחים ואחר כך יתפלל. מפני שלא יראה כמי שרוצה לצאת ואינו נהנה בישיבת בית הכנסת. ועוד שכשהוא מתפלל מיד כשנכנס הוא דרך הדיוטות. [הריטב"א] אמרי במערבא הא דמר זוטרא עדיפא מכלהו. אשבחו הא מלתא מכולהו משום דכמה חליים בנקביו של אדם כשאין בית הכסא מצוי לו. ואמרינן נמי ברוך אתה בבואך שיהא בית הכסא סמוך לשולחנך. והצריך לנקביו ומתפלל תפלתו תועבה. והמשהא נקביו עובר משום בל תשקצו. וזהו שבח מציאותו. [הריטב"א] בעי רב פפא בין פסוקא לפסוקא מהו תיקו. מנהגם היה לתרגם כל פסוק ופסוק כדי להבין לדלת עם הארץ, ומיבעיא לן אם מותר לצאת בשעה שמתרגמים כמו שמותר לצאת בין גברא לגברא וסליקו בתיקו, והוי ליה תיקו דאורייתא ולחומרא. [רבינו יונה דף ד. מדה"ר] [המשך בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] בכת"י נוסף ואח"כ יתפלל שנא' לשמור מזוזות פתחי (וכ"ה ברי"ף וברא"ש): ב] בכת"י נוסף תוצאות בגמטריא תשע מאות ותלת הוו (והיא גי' ישרה, דלגי' הדפוס התנ"ה אינו נוח כל כך, דק"ס): ג] במגילה כט ע"א הגירסא כיון דשמעית להא דקאמר דוד ה' אהבתי מעון ביתך הואי גריסנא בבי כנישתא, ועיי"ש במהרש"א ובטורי אבן, ובע"י במגילה הגירסא "רבא", ועי' מלא הרועים כאן שיש לקיים שניהם: ד] בכת"י נוסף א"ר מנחם (כדלעיל, וכ"ה ברי"ף וברא"ש): ה] נדצ"ל שתקרת בית המדרש וכ"ה ברש"י שבע"י: ו] בתוספות ר"פ איתא במקום "בנחת" בלחש: ז] עי' רש"ש טויבש בילקוט מפרשים: ח] ולא כדברי ה"ג כצ"ל (גליון): ט] בתוס' הרא"ש הלשון דהוא הדין לכל הלועזות, לעז שלהן הוי כמו תרגום:

בלימוד שאנו עסוקים בו, **וְאִינְהוּ בְּדִידְהוּ** - והם הציבור עסוקים בשלהם, בקריאת התורה[ע].

★

אחר שנתבארו דינים השייכים לקריאת התורה, מביאה הגמרא שמלבד שמיעת קריאת התורה בבית הכנסת, יש על האדם לקרוא בעצמו את פרשת השבוע:

אָמַר רַב הוּנָא בַּר יְהוּדָה, אָמַר רַבִּי אַמִּי, אף על פי ששומע אדם את קריאת הפרשה בציבור, **לְעוֹלָם יַשְׁלִים אָדָם פָּרָשִׁיּוֹתָיו** - פרשת השבוע של כל שבת ושבת[עא], יחד **עִם הַצִּבּוּר**[עב], על ידי שיקרא לעצמו את הפרשה **שְׁנַיִם מִקְרָא וְאֶחָד תַּרְגּוּם** - פעמים את הפסוקים, ופעם אחת את תרגום אונקלוס[עג].

לשתוק ואסור לדבר אפילו בדבר הלכה, שנאמר (נחמיה ח ה) 'ויפתח עזרא הספר לעיני כל העם, כי מעל כל העם היה, וכפתחו עמדו כל העם', ואין עמידה אלא שתיקה, ואם כן איך למד רב ששת בשעת קריאת התורה. ותירצו, שהאיסור ללמוד הוא כשלומד בקול רם ומונע מאחרים לשמוע, אבל רב ששת היה לומד בלחש [ואף שרב ששת עצמו היה מצווה לשמוע קריאת התורה, וכאשר למד את לימודו לא יכל ליתן לבו למה שקרא הבעל קורא, צריך לומר שרב ששת כבר שמע קודם לכן את קריאת התורה. ביאור הלכה (סי' קמו ד"ה ויש). עיי"ש]. וכתבו התוספות, שלפירוש זה הדגישה הגמרא שהיה רב ששת מחזיר פניו מהספר תורה, כדי להשמיענו שאף שמעשה זה נראה כזלזול בספר תורה, שמניחו והופך פניו ממנו, מכל מקום לא חשש רב ששת לכך. אמנם רב ששת ודאי לא משום כך הסב את פניו, אלא כדי שיוכל לכוין כראוי בלימודו. [ראה מהרש"א (בתוס' שם), ומעדני יום טוב (סי' ז אות א - השני)].

ועוד תירצו התוספות בשם הרי"ף (מגילה כד.), שבמקום שיש עשרה אחרים השומעים קריאת התורה מותר ללמוד, וכך היה במקומו של רב ששת. ומה שאמרו בגמרא שיש איסור לדבר אפילו בדבר הלכה, היינו במקום שאין עשרה מלבד הלומד. ועוד תירצו בשם הרי"ף, שדווקא רב ששת שתורתו אומנותו הותר לו ללמוד, אבל שאר אדם לא הותר להם. וכתבו, שמסתבר כתירוץ זה. וכן פסק להלכה בפרי חדש (סי' קמו סק"ג) כתירוץ זה שהסכימו עליו גם הרי"ף והרמב"ם (תפילה פי"ב ה"ט) [וראה משנה ברורה (סי' קמו סק"ט) שכיום אין לנו מי שתורתו אומנותו לענין זה]. ולתירוצים אלו מה שהחזיר רב ששת פניו, הוא מצד הדין, וכמו שכתבו התוספות (סוטה לט. ד"ה כיון) שאין ראוי להתעסק בדבר הלכה בפני אחרים שעסוקים בקריאת התורה. וראה בתוספות (שם) שהביאו תירוץ נוסף.

כתב הצל"ח (ד"ה זה), שכדי ללמוד, מותר רק להחזיר פניו בשעה שהספר תורה פתוח, אך לצאת מבית הכנסת אסור אפילו כדי ללמוד, מפני שהרואה אותו יוצא אינו יודע שכוונתו ללמוד.

ע. **כלומר**, שהוא עסוק בלימוד תורתו שהיא אומנותו והם שאין תורתם אומנותם עסוקים בשלהם, כלומר בחיוב המוטל עליהם לשמוע קריאת התורה. ואמר 'אנן' בלשון רבים מדרך ענוה, שלא ליטול את הגדולה לו לבדו, שרק הוא תורתו אומנותו ולא אחר, אלא אמר, כולנו חכמים, ומי יתן שיהיו כל עם ה' תורתם אומנותם ויפטרו מקריאת התורה. קדושה וברכה (סמיכת חכמים בתוס' ד"ה רב). ולפי התירוץ [הובא בהערה לעיל] שהותר לרב ששת ללמוד משום שלמד בלחש, צריך לפרש 'אנן בדידן' כלומר, אנו לבדינו עוסקים בלימודנו, והם עסוקים בשמיעת קריאת התורה, ואין אנו מפריעים לרבים מלשמוע. מגיד תעלומה (ד"ה רב). ולדברי הביאור הלכה [הובא בהערה לעיל] שמדובר שכבר שמע קריאת התורה, ניתן לומר שהיתה כוונת רב ששת לומר, הם עסוקים בשלהם כי הם חייבים עדיין לשמוע את הקריאה, ואילו אני כבר שמעתי אותה ויכול אני לעסוק בלימודי.

עא. **תיבת** 'פרשיותיו' מתייחסת אל השבת ולא אל האדם, כלומר, פרשיות של כל שבת ושבת. רש"י (ד"ה ישלים) על פי ביאור הראש יוסף (ד"ה ישלים) בדבריו.

השל"ה (שבת, נר מצוה אות טז) כתב, שלכאורה היה לרבי אמי לומר 'את הפרשיות', ומדוע אמר 'פרשיותיו'. לכן ביאר, שתיבת 'פרשיותיו' אין לפרשה על פרשת השבוע כולה, אלא לפרשיות הפתוחות והסתומות שישנן בפרשה, ומפני שהזמן שבו מתחילים לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום אינו שוה בכל אדם, כי מן הדין מותר להתחיל מיום ראשון ואילך, ויש המתחילים ביום ראשון ויש המתחילים בערב שבת, נמצא שיש בני אדם שבשבת צריכים להשלים פרשיות רבות ויש שאינם צריכים להשלים אלא פרשיות מועטות. לכן אמר שישלים כל אחד את 'פרשיותיו' עם הציבור, כלומר שעד שעת קריאת התורה בציבור, ישלים כל אחד את הפרשיות הסתומות והפתוחות מפרשת השבוע שעדיין לא קראם.

עב. **להלן** (ע"ב) יתבאר ש'עם הציבור' פירושו שאינו מקדים לקרוא את הפרשה לפני השבוע שבו יקראוה הציבור בבית הכנסת, ואינו מאחרה לאחר מכן.

עג. **כתב** החינוך (הקדמה), שדין זה של השלמת הפרשיות עם הציבור הוא חלק ממצות לימוד התורה, ותיקנו חז"ל לקרוא חלק אחד מספר התורה בבית הכנסת בכל שבוע ושבוע עד שיגמרו את כל ספר התורה, ותיקנו עוד, שכל אחד ואחד מישראל יקרא בביתו בכל שבוע את הפרשה הנקראת בציבור באותו שבוע, כדי שישכיל בדברים יותר כאשר יקרא את הדברים בביתו. אמנם בתרומת הדשן (סי' כג) ביאר בדעת ר"ח, שאין מצות שנים מקרא ואחד תרגום חלק ממצות תלמוד תורה, אלא היא תקנת חכמים שיהיה היחיד רגיל בפרשה שהציבור קוראים [ומדבריו נתבאר, שההבדל בין הפירושים הוא לענין השלמת הפרשיות שקורים ביום טוב, שלטעם הראשון כיון שכבר הבין היטב את כל הפרשיות פעם אחת בשנה, די בזה, ואין צריך להשלימם. אך לטעם השני, אף ביום טוב צריך להשלים, כדי שיהיה רגיל במה שהציבור קוראים]. וראה בילקוט ביאורים שיבוארו עוד טעמים לדין זה.

הטעם שתיקנו דווקא שנים מקרא ואחד תרגום, 'שנים מקרא' כנגד שנים שקוראים את המקרא בבית הכנסת, העולה לתורה ושליח הציבור, 'ואחד תרגום' כנגד המתרגם בבית הכנסת. ראב"ן (שו"ת סי' פח) [עיי"ש שכתב כן על פי מה שכתב בתחילת דבריו, שדין השלמת הפרשיות הוא רק ליחיד הדר במקום שאין לו עשרה לקריאת התורה, שלכן צריך לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום, כנגד הקוראים בבית הכנסת]. ובמטה משה סי' תסד כתב שהטעם לכך הוא, כי התורה ניתנה שלש פעמים, פעם ראשונה בהר סיני, פעם שניה באהל מועד, ופעם שלישית 'באר היטב' [שנאמר (דברים כז ח) 'וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת באר היטב'], ולכן תחילה קוראים כל פסוק שתי פעמים, ופעם שלישית תרגום כנגד 'באר היטב'. ראה עוד בשל"ה (שבת, נר מצוה אות יג).

תוספות (ד"ה שנים) כתבו בשם יש מפרשים, שהמדברים בלשון לעז יכולים לצאת ידי חובת תרגום, בכך שיקראו את פירוש הפסוקים בלשונם, כי כשם שעמי הארצות בזמן הגמרא הבינו את תרגום המקרא מתרגום אונקלוס, כיון שהיו רגילים בלשון ארמית, כך המדברים לשון לעז יבינו את התרגום כשיתרגמו את המקרא ללשונם. ודחו תוספות את דבריהם, כיון שתרגום אונקלוס אינו רק פירוש של כל מילה ומילה מלשון המקרא, אלא לומדים ממנו דברים שאין ללמוד מפשט הפסוק [וכמבואר במגילה (ג.) שאמר רב יוסף, שבלא התרגום לא היה יודע את כוונת הפסוק בזכריה (יב יא)], ולכן יוצאים ידי חובת תרגום רק בלשון תרגום אונקלוס. וכן כתב הרא"ש (סי' ח), וכן פסק הטור (סי' רפה). וראה בילקוט ביאורים בדין קריאת פירוש רש"י במקום תרגום.

באופן קריאת שנים מקרא ואחד תרגום נאמרו כמה דעות, יש אומרים שיקרא כל פסוק שתי פעמים ואחר כך תרגומו, ויש אומרים שיקרא כל פרשה פתוחה או סתומה פעמים ואחר כך תרגומה. ונתבארו השיטות במגן אברהם (שם סק"א) ובמשנה ברורה (שם סק"ב). ועוד כתב המשנה ברורה (שם סק"ו) בשם הדברי חמודות (ס"ק מא), שלא יקרא התרגום תחילה ואחר כך מקרא, אלא יקרא לכתחילה שנים מקרא מקודם ואחר כך תרגום. אולם בדיעבד יוצא ידי חובה אף אם קורא את התרגום באמצע. שער הציון (שם סק"י).

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [יומא סט: תענית כד: יבמות עב. סנהדרין סד.], ב) [יבמות דף סג:], ג) [מגילה כט. ועיין שם היטב ג]], ד) לקמן דף ל:, ה) [אבות פרק ד מ"א חולין מד:], ו) [ועי' תוס' סוטה לט. ד"ה כיון].

הגהות הב"ח

(א) גמ' פדה בשלום נפשי מקרב לי וגו' מאי פדה בשלום נפשי אמר הקב"ה: (ב) שם המצויינים שם בהלכה: (ג) שם הנהנה מיגיע כפו יותר: (ד) שם זה המניח ס"ת כשהוא פתוח ויוצא: (ה) תו' קודם ד"ה רב ששת נ"ל ד"ה שיעור שיעור שני פתחים פירש בקונטרס שיעור ב' פתחים ממש צריך להכנס לבית הכנסת שיעור רוחב ב' פתחים שהם ח' אמות אבל זה אינו דמאחר שהוא יושב בבה"כ מה לי סמוך לפתח מה לי אינו סמוך וכן אם היה בית הכנסת צר והיה שם רוב עם בע"כ צריך לישב קרוב וסמוך לפתח אלא הכי פי' שלא ימהר להתפלל מיד כשבא בבית הכנסת אלא ישב מעט כדי שתתיישב דעתו עליו שגם זה אין דבר הגון להתחיל מיד שנראה עליו כמשאוי: (ו) ד"ה רב ששת וכו' אומנתו הוא וכתב ואגן מסתבר:

הגהות הגר"א

[א] גמ' מאי דכתיב ואני. נ"ב גי' רי"ף ורא"ש אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת שנאמר ואני:

גליון הש"ס

גמ' כל העוסק בתורה כו'. ברי"ף איתא ומלוי נבהכ"נ: שם לעולם ידור כו'. מג"א סימן תר"ח סק"ג: שם בין פסוקא לפסוקא כו'. עי' יומא ע ע"א בת"י ד"ה ולא מפני: רש"י ד"ה כמשחל כו'. כמושך כו'. כי מן המים משיתהו שמות ב' (מתרגם מן מיא שחלתיה):

משנת ראשונים

אימתי עת רצון בשעה שהצבור מתפללין. אומרים הגאונים ז"ל, שאפי' כשאין האדם הולך לבהכ"נ יש לו לשער שיתפלל בשעה שמתפללין הקהל ועוד אמרו שאפילו כשאין הצבור מתפללין יש לו לאדם להתפלל בבהכ"נ מפני שהוא קבוע ומיוחד לתפלת צבור, והא דאמרי' אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבהכ"נ איירי בשאין תורתו אומנתו אבל תורתו אומנתו מתפלל בבית מדרשו. **[רבינו יונה דף ד. מדה"ר]** **מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם.** כשהיה בהמ"ק קיים היה זכות המקדש במקום זכות תורה וגמילות חסדים, ועכשיו הם במקום בהכ"נ וכשעוסק בהם נמצא שבזכותו עומדים ישראל כאילו היו נפדים ובית המקדש בנוי על מכונו, ולפיכך אמרו שמעלה עליו הקב"ה כאילו הוא פדאם כיון שעומדין בזכותו כמו נפדים. **[רבינו יונה דף ד. מדה"ר]** **לעולם יכנס אדם שני פתחים בבית הכנסת.** דוקא בימיהם שלא הי' מקום מיוחד לכל אחד ואחד אבל עכשיו שכל אחד ואחד מכיר את מקומו אם יש לו מקום מיוחד אצל הפתח אין בכך כלום שדבר ידוע הוא שאינו יושב שם אלא דרך קביעות, ולפי דרך זה נראה שמי שאין לו מקום ידוע אצל הפתח שאין לו לשבת שם. ואית דמפרשים שישהה כזה השיעור. **[רבינו יונה דף ד. מדה"ר]** **אלא אימא שיעור שני פתחים ואחר כך יתפלל.** מפני שלא יראה כמי שרוצה לצאת ואינו נהנה בישיבת בית הכנסת. ועוד שכשהוא מתפלל מיד כשנכנס הוא דרך הדיוטות. **[הריטב"א]** **אמרי במערבא הא דמר זוטרא עדיפא מכלהו.** אשבחו הא מלתא מכולהו משום דכמה חליים בנקביו של אדם כשאין בית הכסא מצוי לו. ואמרינן נמי ברוך אתה בבואך שיהא בית הכסא סמוך לשולחנך. והצריך לנקביו ומתפלל תפלתו תועבה. והמשהא נקביו עובר משום בל תשקצו. וזהו שבח מציאותו. **[הריטב"א]** **בעי רב פפא בין פסוקא לפסוקא מהו תיקו.** מנהגם היה לתרגם כל פסוק ופסוק כדי להבין לדלת עם הארץ, ומיבעיא לן אם מותר לצאת בשעה שמתרגמים כמו שמותר לצאת בין גברא לגברא וסליקו בתיקו, והוי ליה תיקו דאורייתא ולחומרא. **[רבינו יונה דף ד. מדה"ר]** [המשך בסוף המסכת]

רש"י

עת רצון. אלמא יש שעה שהיא של רצון: כביר לא ימאס. תפלת הרבים לא ימאס: מקרב לי. ממלחמות הבאות עלי: כי ברבים היו עמדי. שהתפללו עמי: פדה בשלום. זה שעסק בדברי שלום דהיינו תורה דכתיב וכל נתיבותיה שלום (משלי ג), וכן גמילות חסדים נמי שלום הוא, שמתוך שגומל חסד בגופו לחבירו הוא מכיר שהוא אוהבו ובא לידי אחוה ושלום: הנני נותשם מעל אדמתם. סיפיה דקרא הוא: מקדמי. שחרית: מחשכי. ערבית, כלומר מאריכין בבית הכנסת: שיעור של שני פתחים. רוחב יכנס לפנים, שלא ישב סמוך לפתח, דנראה עליו כמשוי עיכוב בית הכנסת ויהא מזומן סמוך לפתח לצאת: יתפלל לעת מצא. יתפלל שיהו מצויין לו כשילטרך: לעת מצא זו מיתה. שימות במיתה יפה ונוחה: אסכרא. איסטר"אנגולמנט בלע"ז שבתוך הגוף: כחיזרא בגבבא דעמרא דלאחורי נשרא. כענפי הסירים הנסבכים בגזת הצמר כשאדם נותק בחזקה ומשליך לאחור, שאי אפשר שלא ינתק הצמר עמה: כפיטורי בפי ושט. יש אוקיינוס יש בו מקומות שאינו מקבל ברזל, ומחברין לוחי הספינה ע"י חבלים ועקלים שתוחבי' בנקביו, ותוקעין אותו בדוחק לפי שהם גסין כמדת הנקב: פיטורי. חבלים, דמתרגמינן ופטורי ציצים (מלכים א ו) אטונין: בפי ושט. הוא הנקב שהוא עגול כפי ושט: כמשחל בניתא מחלבא. כמושך נימת שער מתוך החלב: זיבולא בתרייתא שלמא. שיהא לו שלום כל ימי חייו ואף ביום קבורתו עד השלכת עפר האחרונה שבכיסוי קבורתו: זיבולא. פלא"דא בלע"ז: לעת מצא זה בית הכסא. שיהא דר במקום שיש בית הכסא סמוך לו, לפי שהיתה קרקע של בבל מצולת מים ואין יכולין לחפור שם חפירות, והיו צריכין לצאת בשדות ולהתרחק מאד: המצויינים. ציון ואסיפת צבור: ביני עמודי. שבית[ה] המדרש נכון עליהם מלמעלה: שכל זמן ששמעי בן גרא קיים כו'. דסמוך למיתת שמעי כתיב ויתחתן שלמה את פרעה (מלכים א ג): הא דכייף ליה. אם כפוף הוא לרבו לקבל תוכחתו ידור אצלו. ואם לאו טוב להתרחק ממנו, ויהי שוגג ואל יהי מזיד: מהדר אפיה וגרים. משנתו כשקורין בספר תורה: ישלים פרשיותיו. של כל שבת ושבת: ואפילו

גמרא

מאי דכתיב [א] א) ואני תפלתי לך ה' עת רצון א אימתי א) עת רצון בשעה שהצבור מתפללין ר' יוסי ברבי חנינא אמר מהכא ב) כה אמר ה' בעת רצון עניתיך ר' אחא ברבי חנינא אמר מהכא ג) הן אל כביר ולא ימאס וכתיב ד) פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי תניא נמי הכי רבי נתן אומר מנין שאין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים שנאמר הן אל כביר ולא ימאס וכתיב פדה בשלום נפשי מקרב לי וגו' (א) אמר הקב"ה כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ה) ומתפלל עם הצבור מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם. אמר ר"ל ב כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס שם להתפלל נקרא שכן רע שנאמר ה) כה אמר ה' על כל שכני הרעים הנוגעים בנחלה אשר הנחלתי את עמי את ישראל ולא עוד אלא שגורם גלות לו ולבניו שנא' ה) הנני נותשם מעל אדמתם ואת בית יהודה אתוש מתוכם. אמרו ליה לר' יוחנן איכא סבי בבבל תמה ואמר ו) למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה כתיב אבל בחוצה לארץ לא כיון דאמרי ליה מקדמי ומחשכי לבי כנישתא אמר היינו דאהני להו כדאמר ר' יהושע בן לוי לבניה קדימו וחשיכו ועיילו לבי כנישתא כי היכי דתורכו חיי א"ר אחא ברבי חנינא מאי קרא ז) אשרי אדם שומע לי לשקד על דלתותי יום יום לשמור מזוזת פתחי וכתיב בתריה ח) כי מוצאי מצא חיים אמר רב חסדא ג לעולם יכנס אדם שני פתחים בבית הכנסת א] שני פתחים סלקא דעתך אלא אימא שיעור שני פתחים (ה) ואחר כך יתפלל: ט) על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצא אמר ר' חנינא לעת מצא זו אשה שנא' י) מצא אשה מצא טוב ב במערבא כי נסיב אינש אתתא אמרי ליה הכי מצא או מוצא מצא דכתיב י) מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מה' מוצא דכתיב כ) ומוצא אני מר ממות את האשה וגו' ר' נתן אומר לעת מצא זו תורה שנאמר ח) כי מוצאי מצא חיים וגו' רב נחמן בר יצחק אמר לעת מצא זו מיתה שנא' ל) למות תוצאות ב] תניא נמי הכי תשע מאות ושלשה מיני מיתה נבראו בעולם שנאמר למות תוצאות תוצאות בגימטריא הכי הוו קשה שבכלן אסכרא ניחא שבכלן נשיקה אסכרא דמיא כחיזרא בגבבא דעמרא דלאחורי נשרא ואיכא דאמרי כפיטורי בפי ושט נשיקה דמיא כמשחל בניתא מחלבא ר' יוחנן אמר לעת מצא זו קבורה א"ר חנינא מאי קרא מ) השמחים אלי גיל ישישו כי ימצאו קבר אמר רבה בר רב שילא היינו דאמרי אינשי ליבעי אינש רחמי אפילו עד זיבולא בתרייתא שלמא מר זוטרא אמר לעת מצא זה בית הכסא אמרי במערבא הא דמר זוטרא עדיפא מכלהו. אמר ליה רבא לרפרם בר פפא לימא לן מר מהני מילי מעלייתא דאמרת משמיה דרב חסדא במילי דבי כנישתא אמר ליה הכי אמר רב חסדא מאי דכתי' נ) אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב אוהב ה' שערים המצויינים (ב) בהלכה יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות והיינו דאמר ר' חייא בר אמי משמיה דעולא מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד. ג ואמר אביי מריש הוה גריסנא בגו ביתא ומצלינא בבי כנישתא כיון דשמענא להא דאמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד ד לא הוה מצלינא אלא היכא דגריסנא ג]. ד) רבי אמי ורבי אסי אף על גב דהוו להו תליסר בי כנישתא בטבריא לא מצלו אלא ביני עמודי היכא דהוו גרסי: ואמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא גדול הנהנה מיגיעו (ג) יותר מירא שמים דאילו גבי ירא שמים כתיב ס) אשרי איש ירא את ה' ואילו גבי נהנה מיגיעו כתיב ע) יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך פ) אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא ולגבי ירא שמים וטוב לך לא כתיב ביה: ואמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא ה לעולם ידור אדם במקום רבו שכל זמן ששמעי בן גרא קיים לא נשא שלמה את בת פרעה והתניא אל ידור לא קשיא הא דכייף ליה הא דלא כייף ליה: אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי מנחם אמר ר' אמי מאי דכתי' פ) ועוזבי ה' יכלו ה זה המניח ס"ת (ד) ויוצא ו רבי אבהו נפיק בין גברא לגברא בעי רב פפא ה) ז בין פסוקא לפסוקא מהו תיקו ח רב ששת מהדר אפיה וגריס אמר אנן בדידן ואינהו בדידהו: אמר רב הונא בר יהודה ד] אמר רבי אמי ט לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום ואפילו

תוספות

(ה) **רב** ששת מהדר אפיה וגריס. וא"ת והא אמרינן בסוטה (פ"ז ד' לט.) מאי דכתי' וכפתחו עמדו כל העם (נחמיה ח) כיון שנפתח ספר תורה אסור לספר אפי' בדבר הלכה. ויש לומר התם איירי בקול רם כדי שלא יבטלו קול קריאת התורה והכא איירי בנחת ו]. והאי דקא מהדר אפיה רבותא משמע אע"ג דמהדר אפיה שנראה כמניח ספר תורה שפיר דמי והאי דאהדר אפיה כדי שיכוון גרסתו. ורב אלפס (מגילה פ"ד) כתב דה"ג מפרשי דוקא שיש שם עשרה אחריני אז יכול ללמוד. אבל אין שם עשרה כי אם עמו לא. והכא מיירי שהיו שם עשרה בלא הוא ועוד תירץ האלפסי שאני רב ששת שתורתו אומנתו הוא. (ו) ואגן מסתבר לן כי האי תירוצא ז] ח]: **שנים** מקרא ואחד תרגום. יש מפרשים והוא הדין ט] ללועזות בלע"ז שלהן הוי כמו תרגום

עין משפט נר מצוה

כט א מיי' פ"ח מהלכות תפלה הלכה א' סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן צ סעיף ט:

ל ב מיי' שם וסמ"ג שם טוש"ע או"ח סימן צ סעיף יח:

לא ג מיי' שם הלכה ב וסמג שם טור שו"ע או"ח שם סעיף כ:

לב ד מיי' שם הלכה ג וסמג שם טוש"ע או"ח שם סעיף יח:

לג ה ו מיי' פי"ב שם הלכה ט סמג שם טוש"ע או"ח סימן קמ"ו סעיף א:

לד ז [טור שם]: ח מיי' שם סמ"ג שם טוש"ע שם סעיף ב [רב אלפס כאן ובפרק הקורא את המגילה דף רע"ג]:

לה ט מיי' פי"ג שם הלכה כה סמג שם טור ושו"ע או"ח סימן רפ"ה סעיף א:

לעזי רש"י

אישטראנגולמנ"ט. פירוש אסכרה, מין חולי הגרון המחנק (מוסף הערוך ערך אסכרה ועיין רש"י שבת דף לג סוע"א). **פלאד"א.** פירוש השלכת עפר, מלוא כלי החפירה:

תורה אור השלם

א) ואני תפלתי לך יי עת רצון אלהים ברב חסדך ענני באמת ישעך: [תהלים סט, יד]

ב) כה אמר יי בעת רצון עניתיך וביום ישועה עזרתיך ואצרך ואתנך לברית עם להקים ארץ להנחיל נחלות שממות: [ישעיה מט, ח]

ג) הן אל כביר ולא ימאס כביר כח לב: [איוב לו, ה]

ד) פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי: [תהלים נה, יט]

ה) כה אמר יי על כל שכני הרעים הנגעים בנחלה אשר הנחלתי את עמי את ישראל הנני נתשם מעל אדמתם ואת בית יהודה אתוש מתוכם: [ירמיה יב, יד]

ו) למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה אשר נשבע יי לאבתיכם לתת להם כימי השמים על הארץ: [דברים יא, כא]

ז) אשרי אדם שמע לי לשקד על דלתתי יום יום לשמר מזוזת פתחי: [משלי ח, לד]

ח) כי מצאי מצא חיים ויפק רצון מיי: [משלי ח, לה]

ט) על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצא רק לשטף מים רבים אליו לא יגיעו: [תהלים לב, ו]

י) מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מיי: [משלי יח, כב] כ) ומוצא אני מר ממות את האשה אשר היא מצודים וחרמים לבה אסורים ידיה טוב לפני האלהים ימלט ממנה וחוטא ילכד בה: [קהלת ז, כו] ל) האל לנו אל למושעות ולאלהים אדני למות תוצאות: [תהלים סח, כא] מ) השמחים אלי גיל ישישו כי ימצאו קבר: [איוב ג, כב] נ) אהב יי שערי ציון מכל משכנות יעקב: [תהלים פז, ב] ס) הללויה אשרי איש ירא את יי במצותיו חפץ מאד: [תהלים קיב, א] ע) יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך: [תהלים קכח, ב] פ) ושבר פשעים וחטאים יחדו ועזבי יי יכלו: [ישעיה א, כח]

הגהות וציונים

א] בכת"י נוסף **ואח"כ יתפלל שנא' לשמור מזוזת פתחי** (וכ"ה ברי"ף ובראש): ב] בכת"י נוסף **תוצאות בגמטריא תשע מאות ותלת הוו** (והיא גי' ישרה, דלגי' הדפוס התנ"ה אינו נוח כל כך, דק"ס): ג] במגילה כט ע"א הגירסא כיון דשמעית להא **דקאמר דוד ה' אהבתי מעון ביתך הואי גריסנא בבי כנישתא,** ועיי"ש במהרש"א ובטורי אבן, ובע"י במגילה הגירסא "רבא", ועי' מלא הרועים כאן שיש לקיים שניהם: ד] בכת"י נוסף **א"ר מנחם** (כדלעיל, וכ"ה ברי"ף ובראש): ה] נדצ"ל **שתקרת בית** המדרש וכ"ה ברש"י שבע"י: ו] בתוספות ר"פ איתא במקום "בנחת" **בלחש:** ז] עי' רש"ש טויבש בילקוט מפרשים: ח] **ולא כדברי** ה"ג כצ"ל (גליון): ט] בתוס' הרא"ש הלשון **דהוא** הדין **לכל הלועזות, לעז** שלהן הוי כמו תרגום:

ואפילו [א]עטרות ודיבון[א] שכל המשלים פרשיותיו עם הצבור מאריכין[ב] לו ימיו ושנותיו רב ביבי בר אביי סבר לאשלומינהו לפרשייתא דכולא שתא[ג] במעלי יומא דכפורי[א] תנא ליה חייא בר רב מדפתי כתיב [ב]ועניתם את נפשתיכם בתשעה לחדש בערב וכי בתשעה מתענין והלא בעשרה מתענין אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי סבר לאקדומינהו אמר ליה ההוא סבא תנינא[ד] ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר כדאמר להו ר' יהושע בן לוי לבניה אשלימו פרשיותייכו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום [ב]והזהרו בורידין כרבי יהודה דתנן [ג]רבי יהודה אומר עד שישחוט את הורידין והזהרו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו דאמרינן [ד]לוחות ושברי לוחות מונחות בארון[ה]. אמר להו רבא לבניה כשאתם חותכין בשר אל תחתכו על גב היד איכא דאמרי משום סכנה ואיכא דאמרי משום קלקול סעודה ואל תשבו על מטת ארמית ואל תעברו אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין [ה]ואל תשבו על מטת ארמית איכא דאמרי לא תגנו בלא ק"ש ואיכא דאמרי דלא תנסבו גיורתא וא"ד ארמית ממש ומשום מעשה דרב פפא [ו]דרב פפא אזל לגבי ארמית הוציאה לו מטה אמרה לו שב אמר לה איני יושב עד שתגביהי את המטה הגביהה את המטה ומצאו שם תינוק מת מכאן אמרו חכמים אסור לישב על מטת ארמית ואל תעברו אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין מסייע ליה לרבי יהושע בן לוי דאמר ר' יהושע בן לוי [ז]א אסור לו לאדם שיעבור אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין אמר אביי ולא אמרן אלא דליכא פתחא אחרינא אבל איכא פתחא אחרינא לית לן בה ולא אמרן אלא דליכא בי כנישתא אחרינא אבל איכא בי כנישתא אחרינא לית לן בה ולא אמרן אלא דלא דרי טונא ולא רהיט ולא מנח תפילין אבל איכא חד מהנך לית לן בה: תניא אמר ר"ע בשלשה דברים אוהב אני את המדיים כשחותכין את הבשר אין חותכין אלא על גבי השולחן כשנושקין אין נושקין אלא על גב היד וכשיועצין אין יועצין אלא בשדה אמר רב אדא בר אהבה מאי קראה [ג]וישלח יעקב ויקרא לרחל וללאה השדה אל צאנו: תניא אמר רבן גמליאל בשלשה דברים אוהב אני את הפרסיים הן צנועין באכילתן וצנועין בבית הכסא וצנועין בדבר אחר: [ד]אני צויתי למקודשי תני רב יוסף אלו הפרסיים המקודשין ומזומנין לגיהנם: רבן גמליאל אומר וכו': אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כר"ג. [ח]תניא ר"ש בן יוחי אומר [ב]פעמים שאדם קורא ק"ש שתי פעמים בלילה אחת קודם שיעלה עמוד השחר ואחת לאחר שיעלה עמוד השחר ויוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה[י] הא גופא קשיא אמרת פעמים שאדם קורא קרית שמע שתי פעמים בלילה אלמא לאחר שיעלה עמוד השחר ליליא הוא והדר תני יוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה אלמא יממא הוא לא לעולם ליליא הוא והא דקרי ליה יום דאיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא אמר רב אחא בר חנינא אמר רבי יהושע בן לוי הלכה כרבי שמעון בן יוחי. איכא דמתני להא דרב אחא בר חנינא אהא דתניא רבי שמעון בן יוחי אומר משום ר' עקיבא [ג]פעמים שאדם קורא קרית שמע שתי פעמים ביום אחת קודם הנץ החמה ואחת לאחר הנץ החמה ויוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה הא גופא קשיא אמרת פעמים שאדם קורא ק"ש שתי פעמים ביום אלמא קודם הנץ החמה יממא הוא והדר תני יוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה אלמא ליליא הוא

לא

רש"י

ואפי' עטרות ודיבון. שאין בו תרגום: מעלה עליו הכתוב כו'. והכי קאמר קרא הכינו עצמכם בתשעה לחדש לענוי המחרת והרי הוא בעיני כענוי היום: לאקדומינהו. לסדר כל הפרשיות בשבת אחת או בשתי שבתות: עד שישחוט את הורידין. כדי שיצא כל הדם, ולא אמר כן אלא בעוף הואיל וצולהו כולו כאחד[ט]: מחמת אונסו. שחלה או שנטרד בדוחק מזונות, הזהרו בו לכבדו: שברי לוחות מונחות בארון. דכתיב (דברים י) אשר שברת ושמתם בארון אף השברים תשים בארון: משום סכנה. שלא יקוץ ידו: משום קלקול סעודה. אף בחבורה קטנה יצא דם וילכלך את המאכל וימאיס את המסובין: בלא ק"ש. שתהא מטתך דומה למטת ארמית: ארמית ממש. על מטת ארמית: מעשה דרב פפא. שאמרה לו שב על המטה והיה בנה מת מוטל עליה, והיתה רוצה להעליל עליו ולומר שישב עליו והרגו: אסור לעבור וכו'. שנראה כמבריח עצמו מפתח בית הכנסת שבמזרח: על גב היד. את יד חברו הוא נושק, ודרך חשיבות הוא זה מפני הרוק: אלא בשדה. דאמרי אינשי אזנים לכותל[י]: בדבר אחר. תשמיש: אני צויתי למקודשי. במפלת בבל כתיב, אני צויתי את מלכי פרס (א) ומדי לבא ולהשחיתה: ליליא הוא. עד הנץ החמה: דקיימי בההיא שעתא. הלכך זמן ק"ש דיום הוא, דגבי קרית שמע ובקומך כתיב והא קיימי:

והאי

תוספות

תרגום שמפרש לפעמים. כי כמו שהתרגום מפרש לע"ה כך הם מבינים מתוך הלע"ז. ולא נהירא שהרי התרגום מפרש במה שאין ללמוד מן העברי כדאשכחן[כ] בכמה דוכתי דאמר רב יוסף (מגילה ד' ג.) אלמלא תרגומא דהאי קרא לא ידענא מאי קאמר ע"כ אין לומר בשום לשון פעם שלישית כי אם בלשון תרגום:

ואפילו עטרות ודיבון וכו'. פי' רש"י אפי' עטרות ודיבון שאין בו תרגום שצריך לקרותו שלשה פעמים בעברי. וקשה אמאי נקט עטרות ודיבון שיש לו מ"מ תרגום ירושלמי. היה לו לומר ראובן ושמעון או פסוקא אחרינא שאין בו תרגום כלל. ויש לומר משום הכי נקט עטרות ודיבון אע"ג שאין בו תרגום ידוע אלא תרגום ירושלמי וצריך לקרות ג' פעמים העברי מ"מ יותר טוב לקרות פעם שלישית בתרגום[ו]:

כאילו מתענה תשיעי ועשירי. ה"פ אם[ק] נצטווה להתענות יום ט'[ל]. והקשה רבינו שמואל ב"ר אהרן מינבי"ל מאי קשיא ליה והא כתיב בראשון בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות (שמות יב) ואותו ערב ר"ל ערב של ט"ו הכא נמי נימא מאי ערב ערב של עשירי ויש לומר דשאני התם דכתיב תאכלו לבסוף דמשמע הכי בראשון בי"ד בלילה תאכלו מצות. אבל הכא כתיב ועניתם קודם בערב דמשמע ועניתם מיד ביום התשיעי:

ישלים פרשיותיו[ס] עם הצבור. נראה דכל השבוע מכיון דמתחילין לקרות הפרשה דהיינו ממנחת שבת ואילך עד שבת הבאה נקראת עם הצבור ואע"ג דלענין גיטין לא נקרא קמי שבת אלא מרביעי ואילך (פסחים דף קו.) [וזמן השלמה יש[ל]] במדרש[פ] (ב) ג' דברים צוה רבינו הקדוש לבניו בשעה שנפטר שלא תאכלו לחם בשבת עד שתגמרו כל הפרשה משמע דקודם אכילה צריך להשלימה. ומיהו אם השלימה לאחר אכילה שפיר דמי. מ"מ מצוה מן המובחר קודם אכילה:

לא לעולם ליליא הוא. תימה אם כן לימא רבותא שפעמים יש אדם קורא לאחר שיעלה עמוד השחר שני פעמים ויוצא בו משום שחרית ומשום ערבית. וי"ל דהכי קאמר לעולם ליליא הוא בשאר מצות דבעינן בהו יום כמו תפילין וציצית. אבל גבי ק"ש[ז] לא הואיל ואיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא לאו זמן שכיבה הוא. והאי דנקט לאחר שיעלה עמוד השחר לאו דוקא מיד הוא דהא צריך להמתין לכל הפחות שיעורא דמתניתין (לקמן ט:) עד שיכיר בין תכלת לכרתי[מ]:

לעולם

עין משפט נר מצוה

לו א מיי' פ"ו מהלכות תפלה הלכה א סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן צ סעיף ח:

לז ב ג מיי' פ"א מהל' ק"ש הל' י יב סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן נח סעיף ג ד ה ובסימן רלה סעיף ד:

רב נסים גאון

ואיכא דאמרי מטה ארמית ממש. ממעשה שהיה לרב פפא אמרי דרב פפא היתה לו מלוה אצל גוי אמר כיון שדחקו רב פפא לגוי במלוה שלו רצה הגוי לעשות לו עלילה במרמה כדי להנצל בה מן התביע' שלו מה עשה נטל תינוק אחד קטן מת והשכיבו על מטה שלו וכסהו בבגדים כדי שלא ירגיש בו אדם ואמר לו לרב פפא בא עמי לביתי ואני נותן לך את שיש לך אצלי הלך אצלו ונכנס לביתו אמר לו הגוי שב לך על המטה נתן עיניו רב פפא בדברים שהיו על המטה קודם שישב עליה ומצא התינוק המת מוטמן בתוך הבגדים והרגיש הדברים שרצה להתעולל עליו עלילות ברשע ומאותה שעה אסרו חכמים לישב על מטה ארמית מפני כן. וזה המעשה בקבלה הוא אצלי מרבי אדונינו הרב הקדוש רבנו חושיאל ריש בי רבנן ז"ל ולתחיה וגם מצאתי אותו בתשו' הגאונים כמו כן:

ליקוטי רש"י

כל האוכל ושותה וכו' כאילו מתענה וכו'. דהכי קאמר קרא ועניתם בתשעה אכילת תשעה אני קורא עינוי וכיון דאכילתו עינוי חשיבא כל דמפיש באכילה ושתייה טפי עדיף דהא מדקאמר בערב על כרחך לא מקפיד אעינוי דתשעה וכי קרי עינוי בתשעה אכילה ושתיה דידיה קרי עינוי [ר"ה ט.]. והכי משמע קרא ועניתם בתשעה כלומר התקן עצמך בתשעה [כדי] שתוכל להתענות בעשרה ומדאפקיה קרא בלשון עינוי לומר לך הרי הוא כאילו מתענה בתשעה [יומא פא:]. בפרק בתרא דיומא מוקמינן להא דרשא אליבא דמאן דאמר אין אדם מוזהר על תוספת עינוי להתחיל ולהתענות מבעוד יום ואפילו למאן דאית ליה מוסיפין מחול על קודש מקרא אחרינא נפקא ליה מבחריש ובקציר תשבות הלכך כי אתא האי בתשעה להכי אתא והכי קאמר מה שאתם עושים בתשעה דהיינו אכילה ושתיה אני קורא עינוי [פסחים סח:]. והזהרו בורידין כרבי יהודה. דאמר בשחיטת חולין (חולין כז.) עד שישחוט את הורידין של עוף הואיל וצולהו כולו כאחד אינו חותכו ומולחו כבשר חיה ובהמה [סנהדרין צו.]. עד שישחוט את הורידין. לאעוף קאי ומשום להוציא את הדם [חולין כז.]. והזהרו בזקן. אע"פ ששכח תלמודו הואיל ומחמת אונסו הוא [סנהדרין שם]. ושברי לוחות מונחות בארון. תחת הלוחות [ב"ב יד:]. לא תגנו בלא ק"ש. שזה מנהג הארמאין. ואיכא דאמרי ארמית ממש. אל תשבו במטה ארמית ממש משום מעשה דרב פפא שהיתה ארמית אחת חייבת לו מעות ונכנס מידי יום ביום בביתה לגבות הימנה יום אחד חנקה את בנה ונתנתו על המטה וכשנכנס רב פפא אמרה לו שב עד שאביא מעותיך וכן עשה כשבאתה אמרה המתה את בני וברח מן המדינה [פסחים קיב: ועי' מסוה"ש]. אחורי בית הכנסת. כל פתחי בית הכנסת היו במזרח והכי תניא בתוספתא דמגילה (פ"ג) מעין מקדש ומשכן פניהם למערב ואחוריהם למזרח [לעיל ו:]. בשעה שהצבור מתפללין. דכיון שאינו נכנס נראה כפורק עול ומבזה בית הכנסת [לקמן סא.]. שנראה ככופר שעומד מאחריה ואינו נכנס [עירובין יח:]. איכא פתחא אחרינא לית לן בה. אין כאן בזוי דמאן דחזי סבר בפתחא אחרינא ליעול. דלא דרי טונא. אין כאן גנאי דמוכחא מילתא דהאי דלא נכנס מפני המשוי [לקמן שם]. אני צויתי למקודשי. סיגולו ויתחילו להתגרות בם והם פרס ומדי אנשי כורש ודריוש שזומנים לכך [ישעיה יג, ג].

מסורת הש"ס עם הוספות

א) פסחים דף סח: יומא דף פא: ר"ה דף ט., ב) [סנהדרין לו.], ג) חולין פ"ב דף כז., ד) ב"ב פ"ק דף יד: מנחות לט., ה) פסחים קיב:, ו) [ע"ש ברש"י וברשב"ם המעשה בענין אחר ול"ע גם בפי' רש"י דהכא], ז) לקמן דף סא א ע"ש, ח) תוספתא פ"א, ט) חולין כח:, י) ויק"ר פ' אמור לב ב, כ) [בקדושין דף מט. המתרגם פסוק כצורתו], ל) וכן פי' בתוס' ר"ה ט: ד"ה כאילו ותוס' ישנים יומא פא: ד"ה מעלה.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה אני צויתי וכו'. פרס לבא כצ"ל ותיבת ומדי נמחק: (ב) תוס' ד"ה ישלים וכו'. במדרש יש ג' דברים:

תורה אור השלם

א) עֲטָרוֹת וְדִיבֹן וְיַעְזֵר וְנִמְרָה וְחֶשְׁבּוֹן וְאֶלְעָלֵה וּשְׂבָם וּנְבוֹ וּבְעֹן: [במדבר לב, ג]

וַיִּבְנוּ בְנֵי גָד אֶת דִּיבֹן וְאֶת עֲטָרֹת וְאֵת עֲרֹעֵר: [במדבר לב, לד]

ב) שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן הוּא לָכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּתִשְׁעָה לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב מֵעֶרֶב עַד עֶרֶב תִּשְׁבְּתוּ שַׁבַּתְּכֶם: [ויקרא כג, לב]

ג) וַיִּשְׁלַח יַעֲקֹב וַיִּקְרָא לְרָחֵל וּלְלֵאָה הַשָּׂדֶה אֶל צֹאנוֹ: [בראשית לא, ד]

ד) אֲנִי צִוֵּיתִי לִמְקֻדָּשָׁי גַּם קָרָאתִי גִבּוֹרַי לְאַפִּי עַלִּיזֵי גַּאֲוָתִי: [ישעיה יג, ג]

הגהות וציונים

א] ס"א דיבון ועטרות שבסוף מטות (גליון) נראה שהגיה כן משום שבחומשים שלפנינו יש תרגום על "עטרות ודיבון" "מכללתא ומלבשתא" והמהר"ץ חיות כתב שהעתיקו תרגום זה מתרגום ירושלמי: ב] בבית נתן (בשם הכת"י) הגירסא משלימין לו ימיו ושנותיו (וכ"ה בסדר ר"ע גאון וברוקח ריש סי' נג, ועי' בשלה"ק (מס' שבת פרק תורה אור ד"ה סוד קריאת שמו"ת) בשם רמ"ק לפרש לשון זה דוקא): ג] [גי' הערוך בערך כל הרביעי סבר לאשלומינהו לכלהו פרשייתא דכלה במעלי יומא דכפורי פי' הן שמנה פרשיות שקורין בד' שבתות שבאלול ובד' שבתות שבאדר ומפני שהיה רב ביבי טרוד בחדש הכלה במס' דכלה לא מצא פנאי להשלים כל פרשה בשבתה] (גליון): ד] כעין זה שבת כג ע"ב (רש"ש) ושם פירש רש"י תנינא שונה אני, ועיין מהר"ץ חיות: ה] בכת"י נוסף מכאן לזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו שאין נוהגין בו מנהג בזיון (וכ"ה במנחות צט ע"א): ו] בר"ף אחת של לילה ואחת של יום (ועיין ראש יוסף): ז] בתוספות ר"פ נוסף מלשון עברי: ח] נדצ"ל כאילו נצטווה (ראה ברא"ש יומא פ"ח סי' כ"ב): ט] צ"ל אשלימו פרשיותייכו עם הצבור (שפ"ח): י] [כצ"ל וכ"ה בסמ"ג עשין יט] (גליון): כ] הבית יוסף או"ח (סי' רפה) כתב שהמדרש הוא במכילתא פרשת בא, וכ"כ בשבלי הלקט סו"ס עה ובספר התניא סי' טז, אמנם במכילתא לפנינו שם ליתא. ובבית יוסף שם איתא ז' דברים צוה וכו': ל] בתוספות ר"פ נוסף קרי ליה יממא בין לגבי ק"ש של יום בין לגבי ק"ש של לילה וקרינן ביה ובקומך הואיל וכו' (ומילת "לא" ליתא): מ] [טוב להגיה ללבן] (גליון):

וַאֲפִילּוּ פסוק שאין בו תרגום אונקלוס, כגון 'עֲטָרוֹת וְדִיבוֹן וְיַעְזֵר וְנִמְרָה וְחֶשְׁבּוֹן וְאֶלְעָלֵה וּשְׂבָם וּנְבוֹ וּבְעֹן' (במדבר לב ג)[א], יקראנו שנים מקרא ואחד תרגום, כלומר שיקרא שלש פעמים את לשון המקרא בלשון הקודש[ב]. מפני **שֶׁכָּל הַמַּשְׁלִים פָּרָשִׁיּוֹתָיו עִם הַצִּבּוּר** בכל שבוע, **מַאֲרִיכִין לוֹ יָמָיו וּשְׁנוֹתָיו**[ג].

הגמרא מביאה מעשה המלמד מהו הזמן הראוי לקריאת שנים מקרא ואחד תרגום כדי שיחשב שהשלים פרשיותיו עם הציבור:

רַב בֵּיבַי בַּר אַבַּיֵי, סְבַר לְאַשְׁלוּמִינְהוּ לְפָרָשְׁיָיתָא דְכוּלָּא שַׁתָּא בְּמַעֲלֵי יוֹמָא דְכִפּוּרֵי - חשב להשלים את קריאת הפרשיות של כל השנה, בערב יום הכיפורים[ד]. **תָּנָא לֵיהּ** [-שנה לון] **חִיָּיא בַּר רַב מִדִּפְתִּי**, ברייתא האמורה לגבי יום הכיפורים, **כְּתִיב** - נאמר בפסוק (ויקרא כג לב) '**וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּתִשְׁעָה לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב**'. תמהה הברייתא, **וְכִי בְּתִשְׁעָה מִתְעַנִּין** - וכי אפשר לפרש את הפסוק כפשוטו שמתענים בתשיעי בתשרי, **וַהֲלֹא בַּעֲשָׂרָה** בתשרי **מִתְעַנִּין**[ה], **אֶלָּא** בא הפסוק **לוֹמַר לְךָ, שֶׁכָּל הָאוֹכֵל וְשׁוֹתֶה בַּתְּשִׁיעִי, מַעֲלֶה עָלָיו הַכָּתוּב כְּאִילּוּ** הוא **מִתְעַנֶּה תְּשִׁיעִי וַעֲשִׂירִי**[ו], וכוונת הפסוק לצוות על האדם להרבות בסעודה בתשעה בחודש, כדי להכין עצמו לעינוי המחרת[ז]. ומכיון שיש מצוה להרבות בסעודה בערב יום הכיפורים[ח], לא יהיה לך פנאי להשלים את פרשיות כל השנה ביום זה.

מכיון ששמע רב ביבי בר אביי שאינו יכול לאחר את קריאת הפרשיות לערב יום הכיפורים, **סְבַר לְאַקְדּוּמִינְהוּ** - חשב להקדים ולקרוא את כל הפרשיות בשבת אחת או בשתי שבתות[ט], **אָמַר לֵיהּ**

א. **בדפוסים** שלפנינו ישנו תרגום גם על פסוק זה, 'מכללתא ומלבשתא' וגו'. וכתב בהגהות ר"א לנדא (ד"ה ואפי') שצריך לגרוס 'ואפילו דיבון ועטרות', והכוונה לפסוק אחר, 'ויבנו בני גד את דיבון ואת עטרות ואת ערוער' (במדבר לב לד), ושם לא תרגם אונקלוס את שמות הערים [ראה שם שביאר מדוע תרגם אונקלוס את הפסוק הראשון ולא את הפסוק השני]. אולם במהר"ץ חיות (ברש"י ד"ה ואפילו) הביא את דברי הרא"ש (סי' ח) שכתב על הפסוק 'עטרות ודיבון' וגו' 'שיש ספרים שיש בהן תרגום', ומשמע שהיו לפניו גירסאות שונות בתרגום על פסוק זה. וכתב, שנראה מזה שלא היה תרגום אונקלוס גם על הפסוק עטרות ודיבון וגו', ורק המעתיקים הוסיפו בתרגום אונקלוס מתוך התרגום ירושלמי.

ב. **שהרי** התרגום של פסוק זה הוא כמו בלשון הקודש בלי תוספת או שינוי, ולכן כשיקרא פסוק זה שנים מקרא ואחד תרגום, נמצא שקרא את המקרא שלש פעמים. תוספות (ד"ה ואפילו) בביאור שיטת רש"י. והקשו תוספות (שם), אם החידוש הוא במה שקורא את המקרא שלש פעמים, מדוע הביאה הגמרא כדוגמא לכך את הפסוק 'עטרות ודיבון' שאין לו תרגום אונקלוס ויש לו תרגום ירושלמי, הלא היה לה להביא את הפסוק (שמות א ב) 'ראובן שמעון לוי ויהודה' שאין לו תרגום כלל. לכן ביארו, שהביאה הגמרא דווקא דוגמא זו, מכיון שלפסוק זה יש רק תרגום ירושלמי, והחידוש הוא שאף שאין בו תרגום אונקלוס, והיה מקום לומר שיקרא את המקרא שלש פעמים בלשון הקודש, מכל מקום כיון שיש לו תרגום ירושלמי, צריך לקרוא תרגום זה. [ביאור התוספות הוא על פי מהרש"א (בתוס' ד"ה אפילו, בא"ד)].

ולתרץ את שיטת רש"י מדוע לא נקטה הגמרא את הפסוק 'ראובן ושמעון' וגו', כתב הט"ז (או"ח סי' רפה סק"א) שנקטה הגמרא דווקא את הפסוק 'עטרות ודיבון', כדי לחדש שאפילו פסוק זה העוסק בשמות ערי האמורי שאין בהם קדושה ואפשר שהגוים קראום כך, מכל מקום צריך לקוראו שלש פעמים בלשון הקודש, וקל וחומר לפסוקים כמו 'ראובן שמעון לוי ויהודה' העוסקים בשמות השבטים, שודאי יש קדושה בטעם שנקראו כך. וכעין זה כתב הצל"ח (ד"ה ואפילו), שנקטה הגמרא דווקא את הפסוק 'עטרות ודיבון' כדי לחדש שאף שאין טעם הרמוז בשמותם, מכל מקום צריך לקוראם שלש פעמים, וקל וחומר ל'ראובן ושמעון' שבשמותם נרמז טעם קריאתם כך [כמפורש בפרשת ויצא (בראשית כט לב-לג)], אם כן ודאי צריך לקוראם שלש פעמים, כדי שיהיה הפסוק שמור בלבו ולא ישכחנו.

ג. **מלבד** מה שמאריכים לו שנותיו, מאריכים לו גם את 'ימיו', ואריכות ימים פירושה שימיו יעברו עליו בטובה, ולהיפך במקום שהוזכר קיצור ימים, פירושו שימי חייו יעברו ברעה. מעדני יום טוב (סי' ח אות ה - פירוש שני).

מלשון הגמרא 'שכל' המשלים פרשיותיו עם הציבור מאריכים לו ימיו ושנותיו, משמע שההבטחה לאריכות ימים יש בה נתינת טעם לנאמר לעיל. כלומר, שהטעם שצריך להשלים פרשיותיו עם הציבור הוא כדי שיאריכו ימיו ושנותיו. והקשה במגיד תעלומה (ד"ה שכל) הלא שנינו באבות (פ"א מ"ג) 'אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס', וכיצד אמרו שישלים פרשיותיו כדי שיקבל פרס של אריכות ימים. ותירץ, שמכיון שאמרו (קידושין ל.) שצריך אדם להשליש לימודו, שליש במקרא, שליש במשנה ושליש בתלמוד, ואדם זה שכבר למד מקרא, כשאנו מחייבים אותו כעת להוסיף וללמוד את הפרשה שנים מקרא, צריך הוא להוסיף גם על לימוד המשנה והתלמוד, והובטח לו שלא יחשוש שמא לא יהיה בידו זמן להשלים תלמודו, מפני שיאריכו לו ימיו ושנותיו. [ובביאורו על הרא"ש (ד"ה וכל) כתב, שלכן גרס הרא"ש (סי' ח) 'וכל' המשלים פרשיותיו עם הציבור וכו', כדי לפרש שכוונת הגמרא להשמיענו עד כמה גדולה מצוה זו, ששכרה גדול כל כך שמאריכים לו בעבורה ימיו ושנותיו, ואין כוונתה לנתינת טעם].

ד. **כדי** להרבות זכויות לפני גמר הדין, ולזכות למחילה וסליחה. הגהות יעב"ץ (ד"ה סבר). ובעיון יעקב (ד"ה רב ביבי) ביאר, שרב ביבי היה מבני עלי [כמבואר בעירובין (כה: ורש"י שם ד"ה ממולאי)], וכיון שהמשלים פרשיותיו מאריכים לו ימיו ושנותיו, רצה להשלים פרשיותיו בערב יום הכיפורים, לפי שלמחרת ספרי חיים ומתים פתוחים, ועל ידי מצוה זו יזכה שיכתב לאלתר לחיים.

בגירסא שלפנינו מבואר שחשב להשלים את הפרשיות של כל השנה. אולם רבינו חננאל (ד"ה רב ביבי) והערוך (ערך כל - הרביעי) גרסו 'סבר לאשלומינהו לכולהו פרשייתא דכלה', והיינו שרב ביבי חשב להשלים את הפרשיות של חודשי ה'כלה', והם ארבעת הפרשיות של חודש אדר וארבעת הפרשיות של חודש אלול, כי בחודשים אלו היו מתקבצים כל העם לדרוש בהלכות המועדות, באדר את הלכות הפסח ובאלול הלכות סוכות [ראה רש"י (להלן יז: ד"ה שבתא), ותוספות הרא"ש (ד"ה סבר)] והיו עוסקים בימים אלו בלימוד ההלכות לכל העם, ורב ביבי בר אביי היה טרוד בלימוד זה ולא היה לו פנאי להשלים את פרשיות השבוע עם הציבור, וחשב להשלימם בערב יום הכיפורים. ראה בילקוט ביאורים חילוקים לענין הלכה בין הגירסאות בגמרא.

ה. **הקושיא** אינה ממשנה ולא מברייתא, אלא מכח המציאות, שהדבר ידוע ממעשים שבכל שנה ושנה שמתענים בעשירי לחודש תשרי. של"ה (תורה שבעל פה ט' כלל אלף אות קפג). וכתב הט"ז (או"ח סי' תרד סק"א) שכן משמע מלשון הגמרא 'והלא בעשירי מתענין', שאם הקשתה הגמרא ממשמעות הפסוק (ויקרא כג כז) 'אך בעשור לחדש השביעי הזה יום הכפרים הוא וגו' ועניתם את נפשתיכם', היה לה לומר 'והלא כתיב קרא'. ותמה הט"ז שאם כן אינה קושיא, כי שמא באמת אין עושים כהוגן במה שאינם מתענים בתשיעי. ועוד, מדוע אכן לא יתענו בשני הימים. לכן פירש שאכן מכח הפסוקים היה ניתן לומר שיתענו בשני הימים, אך תמהה הגמרא, 'וכי בתשעה מתענין והלא בעשירי מתענין', כלומר, איך יתענו מתחילת יום תשיעי, הרי בעשירי ודאי מתענים כמפורש בפסוק, ואם תאמר שהפסוק 'ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב' בא לומר שיתענו אף ביום התשיעי, אם כן לא יקויים הפסוק האמור שם 'מערב עד ערב תשבתו שבתכם' (שם כג לב), והיינו שהתענית היא מערב עד ערב ולא יותר, ואם יתענו אף בתשיעי, תהיה התענית יותר מכך.

הקשו התוספות (ד"ה כאילו), הלא ניתן לפרש שאין כוונת הפסוק 'בתשעה לחדש בערב', לערב שבו מתחיל יום התשיעי, אלא לערב שאחר יום התשיעי, והוא ליל עשירי. וכמו שנאמר לגבי מצות אכילת מצה, 'בראשון, בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות' (שמות יב יח), וכוונת הפסוק לליל חמשה עשר. ותירצו, שלגבי מצה נאמר 'תאכלו מצות' אחר תיבת 'בערב', ומשמע שאכילת המצות תהיה בערב שאחר יום ארבעה עשר לניסן, אך לגבי יום הכיפורים נאמר 'ועניתם את נפשותיכם' ואחר כך נאמר 'בתשעה לחדש בערב', ומשמע שהתענית היא מיד ביום התשיעי.

ו. **כלומר**, כאילו ציוהו הקב"ה להתענות גם בתשיעי וגם בעשירי והתענה בשני הימים, אבל כעת אחר שציוה הקב"ה לאכול בתשיעי, ודאי שאסור לו להתענות. תוספות (ד"ה כאילו, ר"ה ט: ד"ה כאילו).

הקשה הצל"ח (ד"ה מעלה), מדוע שנינו שהאוכל בתשיעי מעלה עליו הכתוב 'כאילו התענה תשיעי ועשירי', הלא בעשירי הוא מתענה באמת, והיה צריך לומר שמעלה עליו הכתוב כאילו התענה בתשיעי. ותירץ, שעל ידי שאוכל בתשיעי אף התענית בעשירי נעשית מעולה יותר, כי כל המתענה שני ימים יחד, התענית ביום השני קשה כפל כפלים מתענית יום אחד, לכן אמרו שנחשב כמתענה תשיעי ועשירי, והיינו שכאילו התענה שני ימים יחד. ראה הרחבת דבריו בילקוט ביאורים.

ז. **רש"י** (ד"ה מעלה). וכתב הב"ח (או"ח סי' תרד ס"ג) שכוונת רש"י לבאר את לשון 'ועיניתם' בפסוק, שהלא לדברי הברייתא הוא מורה על האכילה שהוא היפך העינוי, לכן פירש שכוונת הפסוק לצוות שבתשיעי יכין האדם את עצמו לעינוי על ידי אכילה.

ונקט הפסוק ציווי זה בלשון עינוי, כדי ללמדנו שהעושה כן הרי הוא כאילו התענה בתשיעי. רש"י (יומא פא: ד"ה כל).

מצות האכילה בתשיעי באה להראות חיבתו של הקב"ה לעמו ישראל, שמכל ימות השנה לא ציוה על ישראל להתענות אלא יום אחד בלבד, ואף תענית זו לטובתם היא כדי לכפר על עוונותיהם, ומרוב חיבתו הזהירם לאכול ולשתות ערב התענית כדי שיוכלו לסובלה, כאדם שיש לו ילד אהוב וגזר עליו להתענות יום אחד, ומחיבתו צוה להאכילו ולהשקותו ערב יום התענית כדי שיוכל לסובלה. רא"ש (יומא פ"ח סי' כב). וראה בילקוט ביאורים טעמים נוספים למצות האכילה בתשיעי, וכן יתבאר שם אם מצוה זו לאכול בתשיעי היא מדאורייתא או מדרבנן.

ח. **לפי** שהתורה החשיבה את האכילה ושתיה ביום זה לעינוי, ככל שירבה לאכול ולשתות ביום זה, כן עדיף, שעל ידי כך יגדל 'עינויו'. רש"י (ר"ה ט. ד"ה כל). כתב המאירי (ד"ה כל), כל העושה דבר על דעת שבסבת אותו דבר תתקיים מצוה, הרי הוא כמי שעשה מצוה, שכן האוכל ושותה בתשיעי כדי שיוכל להתענות בעשירי, הרי אכילתו נחשבת למצות תענית והרי הוא כמו שהתענה תשיעי ועשירי.

ט. **רש"י** (ד"ה לאקדומינהו). רש"י נקט שרצונו היה להשלים את כל הפרשיות בשבת אחת או בשתי שבתות, כי אם היה רצונו להשלימן בשבת אחת, יתכן שהיה מתבטל מעונג שבת, והזקן שמנעו מלעשות כן [כמבואר בהמשך], היה לו למונעו מטעם זה ולא מחמת הברייתא שהביא לו, וכמו שמנעו חייא בר רב מדפתי מלעשות כן בערב יום הכיפורים מחמת מצות האכילה. לכן ביאר רש"י שכוונתו היתה שאם מחמת הצורך לענג את השבת לא ישאר לו זמן פנוי כל כך להשלים את כולן בשבת אחת, יגמור להשלימן בשבת הבאה. חדשים גם ישנים (אות לב). וראה בביאורי רש"י ביאור נוסף שכתב בזה.

עין משפט נר מצוה

לז א מיי' פ"ו מהלכות תפלה הלכה א סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן ל' סעיף א:
לז ב ג מיי' פ"א מהל' ק"ש הל' י' יב סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן נח סעיף ג ד ה וסימן לה סעיף ז:

רב נסים גאון

ואיכא דאמרי מטה ארמית ממש. ממעשה שהיה לרב פפא אמרי דרב פפא היתה לו מלוה אצל גוי אמר כיון שדוחקו על מלוה שלו רצה הגוי לעשות לו עלילה במרמה כדי להנצל בה מן התביעה שלו מה עשה נטל תינוק אחד קטן מת והשכיבו על מטה שלו וכסהו בבגדים כדי שלא ירגיש בו אדם ואמר לו לרב פפא בא עמי לביתי ואני נותן לך את שיש לך אצלי הלך אצלו ונכנס לביתו אמר לו הגוי שב לך על המטה נתן עיניו רב פפא בדברים שהיו על המטה קודם שישב עליה והנה התינוק המת מוטמן בתוך הבגדים והרגיש הדברים שרצה להתעולל עליו עלילות ברשע ומאותה שעה אסרו חכמים לישב על מטה ארמית מפני כן. וזה המעשה בקבלה הוא אצלי מרבי אדונינו הרב הקדוש רבנו חושיאל ריש בי רבנן ז"ל ולתחיה וגם בצאתי אותו בתשו' הגאונים כמו כן:

משנת ראשונים

סבר לאשלומינהו לפרשייתא דכולא שתא. ר"ח גריס פרשיותי דכלה, כי ר"ח אלול היו מתקבצים לדרוש בהלכות המועדות ולא היה להם פנאי לגמור הפרשה. [תוספות הרא"ש]

כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי. הואיל ובשעת אכילה הוא מכוין להיות אכילתו לשם ענוי על כיוצא בזה בכל דרכיך דעהו אפילו לדבר עבירה, והוא אמרם גם כן וכל מעשיך יהיו לשם שמים. [מאירי]

כאילו נצטוה להתענות תשיעי ועשירי והתענה בהם, כי הראה שמחתו בהגיע זמן כפרתו, ותהיה לו לעדה על דאגתו לאשמתו, ויגונותיו לעונותיו. והשנית כי בשאר ימים טובים אנחנו קובעים סעודה לשמחת המצוה, כי יגדל וישגא מאד שכר השמחה על המצוות, כמו שנאמר (דברי הימים א כט יז) ועתה עמך ראיתי בשמחה להתנדב

תוספות

תרגום שמפרש לפעמים. כי כמו שהתרגום מפרש לע"ה כך הם מבינים מתוך הלע"ז. ולא נהירא שהרי התרגום מפרש במה שאין ללמוד מן העברי כדאשכחן [כ] בכמה דוכתי דאמר רב יוסף (מגילה ד' ג.) אלמלא תרגומא דהאי קרא לא ידענא מאי קאמר ע"כ אין לומר בשום לשון פעם שלישית כי אם בלשון תרגום:

ואפילו עטרות ודיבון וכו'. פי' רש"י אפי' עטרות ודיבון שאין בו תרגום שצריך לקרותו שלשה פעמים בעברי. וקשה אמאי נקט עטרות ודיבון שיש לו מ"מ תרגום ירושלמי. היה לו לומר ראובן ושמעון או פסוקא אחרינא שאין בו תרגום כלל. ויש לומר משום הכי נקט עטרות ודיבון אע"ג שאין בו תרגום ידוע אלא תרגום ירושלמי וצריך לקרות ג' פעמים העברי מ"מ יותר טוב לקרות פעם שלישית בתרגום [ו]:

כאילו מתענה תשיעי ועשירי. ה"פ אם [ס] נצטווה להתענות יום ט' [ל]. והקשה רבינו שמואל ב"ר אהרן מינבי"ל מאי קשיא ליה והא כתיב בראשון בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות (שמות יב) והוא ערב ר"ל ערב של ט"ו הכא נמי נימא מאי ערב ערב של עשירי ויש לומר דשאני התם דכתיב תאכלו לבסוף דמשמע הכי בראשון בי"ד בלילה תאכלו מצות. אבל הכא כתיב ועניתם קודם בערב דמשמע ועניתם מיד ביום התשיעי:

ישלים פרשיותיו [ע] עם הצבור. נראה דכל השבוע מכיון דמתחילין לקרות הפרשה דהיינו ממנחת שבת ואילך עד שבת הבאה נקראת עם הצבור ואע"ג דלענין גיטין לא נקרא קמי שבת אלא מרביעי ואילך (פסחים דף קו.) [וזמן השלמה יש [י]] במדרש [פ] (ב) ג' דברים צוה רבינו הקדוש לבניו בשעה שנפטר שלא תאכלו לחם בשבת עד שתגמרו כל הפרשה משמע דקודם אכילה צריך להשלימה. ומיהו אם השלימה לאחר אכילה שפיר דמי. מ"מ מצוה מן המובחר קודם אכילה:

לא לעולם ליליא הוא. תימה אם כן לימא רבותא שפעמים יש אדם קורא לאחר שיעלה עמוד השחר שני פעמים ויוצא בו משום שחרית ומשום ערבית. וי"ל דהכי קאמר לעולם ליליא הוא בשאר מצות דבעינן בהו יום כמו תפילין וציצית. אבל גבי ק"ש [ל] לא הואיל ואיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא לאו זמן שכיבה הוא. והאי דנקט לאחר שיעלה עמוד השחר לאו דוקא מיד הוא דהא צריך להמתין לכל הפחות שיעורא דמתניתין (לקמן ט:) עד שיכיר בין תכלת לכרתי [מ]:

לעולם

גמרא

ואפילו [א] עטרות ודיבון [א] שכל המשלים פרשיותיו עם הצבור מאריכין [ב] לו ימיו ושנותיו רב ביבי בר אביי סבר לאשלומינהו לפרשייתא דכולא שתא [ג] במעלי יומא דכפורי [א] תנא ליה חייא בר רב מדפתי כתיב [ב] ועניתם את נפשתיכם בתשעה לחדש בערב וכי בתשעה מתענין והלא בעשרה מתענין אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי סבר לאקדומינהו אמר ליה ההוא סבא תנינא [ד] ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר כדאמר להו ר' יהושע בן לוי לבניה אשלימו פרשיותייכו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום [ב] והזהרו בורידין כרבי יהודה דתנן [ג] רבי יהודה אומר עד שישחוט את הורידין והזהרו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו דאמרינן [ד] לוחות ושברי לוחות מונחות בארון [ה]. אמר להו רבא לבניה כשאתם חותכין בשר אל תחתכו על גב היד איכא דאמרי משום סכנה ואיכא דאמרי משום קלקול סעודה ואל תשבו על מטת ארמית ואל תעברו אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין [ה] ואל תשבו על מטת ארמית איכא דאמרי לא תגנו בלא ק"ש ואיכא דאמרי דלא תנסבו גיורתא וא"ד ארמית ממש ומשום מעשה דרב פפא [ו] דרב פפא אזל לגבי ארמית הוציאה לו מטה אמרה לו שב אמר לה איני יושב עד שתגביהי את המטה הגביהה את המטה ומצאו שם תינוק מת מכאן אמרו חכמים אסור לישב על מטת ארמית ואל תעברו אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין מסייע ליה לרבי יהושע בן לוי דאמר ר' יהושע בן לוי [ז] [א] אסור לו לאדם שיעבור אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין אמר אביי ולא אמרן אלא דליכא פתחא אחרינא אבל איכא פתחא אחרינא לית לן בה ולא אמרן אלא דליכא בי כנישתא אחרינא אבל איכא בי כנישתא אחרינא לית לן בה ולא אמרן אלא דלא דרי טונא ולא רהיט ולא מנח תפילין אבל איכא חד מהנך לית לן בה: תניא אמר ר"ע בשלשה דברים אוהב אני את המדיים כשחותכין את הבשר אין חותכין אלא על גבי השולחן כשנושקין אין נושקין אלא על גב היד וכשיועצין אין יועצין אלא בשדה אמר רב אדא בר אהבה מאי קראה [ג] וישלח יעקב ויקרא לרחל וללאה השדה אל צאנו: תניא אמר רבן גמליאל בשלשה דברים אוהב אני את הפרסיים הן צנועין באכילתן וצנועין בבית הכסא וצנועין בדבר אחר: [ד] אני צויתי למקודשי תני רב יוסף אלו הפרסיים המקודשין ומזומנין לגיהנם: רבן גמליאל אומר וכו': אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כר"ג. [ח] תניא ר"ש בן יוחי אומר [ב] פעמים שאדם קורא ק"ש שתי פעמים בלילה אחת קודם שיעלה עמוד השחר ואחת לאחר שיעלה עמוד השחר ויוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה [י] הא גופא קשיא אמרת פעמים שאדם קורא קרית שמע שתי פעמים בלילה אלמא לאחר שיעלה עמוד השחר ליליא הוא והדר תני יוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה אלמא יממא הוא לא לעולם ליליא הוא והא דקרי ליה יום דאיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא אמר רב אחא בר חנינא אמר רבי יהושע בן לוי הלכה כרבי שמעון בן יוחי. איכא דמתני להא דרב אחא בר חנינא אהא דתניא רבי שמעון בן יוחי אומר משום ר' עקיבא [ג] פעמים שאדם קורא קרית שמע שתי פעמים ביום אחת קודם הנץ החמה ואחת לאחר הנץ החמה ויוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה הא גופא קשיא אמרת פעמים שאדם קורא ק"ש שתי פעמים ביום אלמא קודם הנץ החמה יממא הוא והדר תני יוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה אלמא ליליא הוא

לא

רש"י

ואפי' עטרות ודיבון. שאין בו תרגום: מעלה עליו הכתוב כו'. והכי קאמר קרא הכינו עצמכם בתשעה לחדש לענוי המחרת והרי הוא בעיני כענוי היום: לאקדומינהו. לסדר כל הפרשיות בשבת אחת או בשתי שבתות: עד שישחוט את הורידין. כדי שיצא כל הדם, ולא אמר כן אלא בעוף הואיל וצולהו כולו כאחד [ט]: מחמת אונסו. שחלה או שנטרד בדוחק מזונות, הזהרו בו לכבדו: שברי לוחות מונחות בארון. דכתיב (דברים י) אשר שברת ושמתם בארון אף השברים תשים בארון: משום סכנה. שלא יקוץ ידו: משום קלקול סעודה. אף בחבורה קטנה יצא דם ויקלקל את המאכל וימאיס את המסובין: בלא ק"ש. שתהא מטתך דומה למטת ארמית: ארמית ממש. על מטת ארמית: מעשה דרב פפא. שאמרה לו שב על המטה והיה בנה מת מוטל עליה, והיתה רוצה להעליל עליו ולומר שישב עליו והרגו: אסור לעבור וכו'. שנראה כמבריח עצמו מפתח בית הכנסת שבמזרח: על גב היד. את יד חברו הוא נושק, ודרך חשיבות הוא זה מפני הרוק: אלא בשדה. דאמרי אינשי אזנים לכותל [י]: בדבר אחר. תשמיש: אני צויתי למקודשי. במפלת בבל כתיב, אני צויתי את מלכי פרס (א) ומדי לבא ולהשחיתה: ליליא הוא. עד הנץ החמה: דקיימי בההיא שעתא. הלכך זמן ק"ש דיום הוא, דגבי קרית שמע ובקומך כתיב והא קיימי:

והאי

מסורת הש"ס עם הוספות

א) פסחים דף סח: יומא דף פא: ר"ה דף ט., ב) [סנהדרין לג.], ג) חולין כז: דף כח. מז., ד) ב"ב פ"ק דף יד: מנחות צט., ה) פסחים קיב:, ו) [ע"ש ברש"י ובתוס' המעשה בענין אחר וע"ע גם כפי' רש"י דהכא], ז) לקמן דף סא ע"ש, ח) תוספתא פ"א, ט) חולין כח:, י) ויק"ר פ' אמור לב, ב, כ) [קדושין דף מט. המתרגם פסוק כצורתו], ל) וכן פי' בתוס' ר"ה ט: ד"ה כאילו ותוס' ישנים יומא פא: ד"ה מעלה.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה אני צויתי וכו'. פרס לבא כל"ל ותיבת ומדי נמחק: (ב) תוס' ד"ה ישלים וכו'. במדרש יש ג' דברים:

תורה אור השלם

א) עֲטָרוֹת וְדִיבֹן וְיַעְזֵר וְנִמְרָה וְחֶשְׁבּוֹן וְאֶלְעָלֵה וּשְׂבָם וּנְבוֹ וּבְעֹן: [במדבר לב, ג]
וַיִּבְנוּ בְנֵי גָד אֶת דִּיבֹן וְאֶת עֲטָרֹת וְאֵת עֲרֹעֵר: [במדבר לב, לד]

ב) שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן הוּא לָכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּתִשְׁעָה לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב מֵעֶרֶב עַד עֶרֶב תִּשְׁבְּתוּ שַׁבַּתְּכֶם: [ויקרא כג, לב]

ג) וַיִּשְׁלַח יַעֲקֹב וַיִּקְרָא לְרָחֵל וּלְלֵאָה הַשָּׂדֶה אֶל צֹאנוֹ: [בראשית לא, ד]

ד) אֲנִי צִוֵּיתִי לִמְקֻדָּשָׁי גַּם קָרָאתִי גִבּוֹרַי לְאַפִּי עַלִּיזֵי גַּאֲוָתִי: [ישעיה יג, ג]

הגהות וציונים

א] ס"א דיבון ועטרות שבסוף מטות (גליון) נראה שהגיה כן משום שבחומשים שלפנינו יש תרגום על "עטרות ודיבון" "מכללתא ומלבשתא" והמהר"ץ חיות כתב שהתוספות זה תרגום ירושלמי: ב] בבית נתן (בשם הכ"י) הגירסא משלימין לו ימיו ושנותיו (וכ"ה בסדר ר"ע גאון וברוקח רסי' סג, ועי' בשלה"ק (מס' שבת פרק תורה אור ד"ה סוד קריאת שמו"ת) בשם רמ"ק לפרש לשון זה דוקא): ג] [גי' הערוך בערך כל הרביעי סבר לאשלומינהו לכלהו פרשייתא דכלה במעלי יומא דכפורי פי' הן שמנה פרשיות שקורין בד' שבתות שבאלול ובד' שבתות שבאדר ומפני שהיה רב ביבי טרוד בחדש הכלה במס' דכלה לא מצא פנאי להשלים כל פרשה בשבתה] (גליון): ד] כעין זה שבת כג ע"ב (רש"ש) ושם פירש רש"י תנינא שונה אני, ועיין מהר"ץ חיות: ה] בכת"י נוסף מכאן לזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו שאין נוהגין בו מנהג בזיון (וכ"ה במנחות צט ע"א): ו] ברי"ף אחת של לילה ואחת של יום (ועיין ראש יוסף): ז] בתוספות ר"פ נוסף מלשון עברי: ס] נדצ"ל כאילו נצטווה (ראה ברא"ש יומא פ"ח סי' כ"ב): ע] צ"ל אשלימו פרשיותייכו עם הצבור (שפ"ח): י] [כצ"ל וכ"ה בסמ"ג עשין יט] (גליון): כ] הבית יוסף או"ח (סי' רפה) כתב שהמדרש הוא במכילתא פרשת בא, וכ"כ בשבלי הלקט סו"ס עה ובספר התניא סי' טז, אמנם במכילתא לפנינו שם ליתא. ובבית יוסף שם איתא ז' דברים צוה וכו': ל] בתוספות ר"פ נוסף קרי ליה יממא בין לגבי ק"ש של יום בין לגבי ק"ש של לילה וקרינן ביה ובקומך הואיל וכו' (ומילת "לא" ליתא): מ] [טוב להגיה ללבן] (גליון):

לך, ונאמר (דברים כח מז) תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב, ומפני שהצום ביום הכפורים, נתחייבו לקבוע סעודה על שמחת המצוה בערב יום הכפורים. והשלישית למען נחזק להרבות תפלה ותחנונים ביום הכפורים ולשית עצות בנפשנו על התשובה ועיקריה. [שערי תשובה לרבינו יונה שער ד] **והזהרו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו.** אבל שלא מחמת אונסו מתחייב בנפשו הוא, דכ' רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים כו'. [יד רמה, סנהדרין צו.] **לוחות ושברי לוחות מונחות בארון.** ידוע כי היה הכתב בלוחות דוגמת הנפש בגוף, ובהסתלק הכתב נשארו הלוחות גוף בלא נפש, וגוף בלא נפש ראוי לקברו תחת הקרקע, ועל כן הסכימה דעתו לשבר אותם תחת ההר. וראיה לזה שפרח הכתב מעל הלוחות מה שדרז"ל, הזהרו בזקן וכו', לוחות ושברי לוחות מונחים בארון, כלומר שברי לוחות שפרח מהן הכתב, ועל כן מביא ראיה מזקן שפרחה ממנו התורה והיה תיק התורה כבר. [רבינו בחיי, שמות לב טז] **לעולם ליליא הוא.** לענין קריאה דלא אמר רחמנא בבקר ובערב ואי נמי ביום ובלילה אלא בשכבך ובקומך, והלכך כיון דרובא דאינשי גנו עדיין לילה הוא לענין קריאה, ואלא הא דנפיק בה ידי קריאה דיום משום דאיכא קצת אינשי דקיימי מההיא שעתא, ולאו דרך מקרה אלא התחלת קימה לקצתן היא, והילכך הוי זמן שכיבה וזמן קימה מעורבין זה בזה. [הרשב"א] **והא דקרי ליה יום דאיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא.** ה"ה דהוה מצי למקרייה יממא אלא משום דקודם שיעלה עמוד השחר לילה גמורה היא לא הוי רבותא, ולישנא דתמיהא אי אמר פעמים שאדם קורא אחת בלילה ונפיק בה ידי חובתו אחת של יום הוי לישנא דתמיהא ורבותא. [הרשב"א]

הַהוּא סָבָא [-זקן אחד'], **תְּנִינָא** - שונה אני ברייתא זו[יא], שצריך להשלים פרשה של כל שבת בזמנה, **וּבִלְבַד שֶׁלֹּא יַקְדִּים** לקרותה קודם שמתחילים לקרוא פרשה זו בבית הכנסת, **וְשֶׁלֹּא יְאַחֵר** מלקוראה עד לאחר השבת[יב].

הגמרא מביאה שדין זה שאין להקדים ולאחר, הוא כדברי רבי יהושע בן לוי:

דין זה שאין להקדים ולאחר, הוא **כִּדְאָמַר לְהוּ** [-כמו שאמר להם] **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי לִבְנֵיהּ** [-לבניו], **אַשְׁלִימוּ פָּרָשִׁיָּתַיְיכוּ עִם הַצִּבּוּר** - השלימו פרשיותיכם עם הציבור **שְׁנַיִם מִקְרָא וְאֶחָד תַּרְגּוּם**. וממה שאמר 'פרשיתייכו', משמע שכל פרשה ישלים בשבתה, ולא יקדים ולא יאחר[יג].

הגמרא מביאה שני דברים נוספים שאמר רבי יהושע בן לוי לבניו:

ועוד אמר רבי יהושע בן לוי לבניו, **וְהִזָּהֲרוּ בְּוְרִידִין כְּרַבִּי יְהוּדָה** - כשאתם שוחטים עופות[יד], הזהרו לחתוך את הורידים שבצואר העוף[טו] בשעת השחיטה, כדי שיצא אז כל דמו[טז], ויוכשר לאכילה בצלייתו[יז], וכדברי רבי יהודה שסובר שצריך לעשות כן[יח], **דִּתְנַן** - ששנינו במשנה (חולין כז.), השוחט רוב של אחד הסימנים בעוף, שחיטתו כשרה[יט], **וְרַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר**, אין להכשיר את העוף **עַד שֶׁיִּשְׁחוֹט** גם **אֶת הַוְּרִידִין**, כדי שיצא כל הדם שבעוף ולא יכשל באיסור אכילת דם.

וְעוד אמר להם, **הִזָּהֲרוּ בְּזָקֵן** - הזהרו לכבד זקן **שֶׁשָּׁכַח תַּלְמוּדוֹ מֵחֲמַת אוֹנְסוֹ** - מחמת שחלה או שהיה טרוד בצרכי מזונו, כפי שהייתם מכבדים אותו בתחילה קודם ששכח תלמודו[כ]. והטעם לכך, **דְּאַמְרִינַן** [-שאמרו חכמים] **לוּחוֹת** השניות **וְשִׁבְרֵי לוּחוֹת** הראשונות **מוּנָּחוֹת בָּאָרוֹן**, שנאמר (דברים י ב) 'וְאֶכְתֹּב עַל הַלֻּחֹת אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר הָיוּ עַל הַלֻּחֹת הָרִאשֹׁנִים אֲשֶׁר שִׁבַּרְתָּ וְשַׂמְתָּם בָּאָרוֹן', ודרשו חכמים (מנחות לט.) 'אשר שברת ושמתם בארון', אף את השברים תשים בארון[כא]. וכשם ששברי הלוחות מונחים בארון, כך יש לכבד זקן ששכח תלמודו מחמת אונס[כב].

★

י. **ראה** תוספות (חולין ו. ד"ה אשכחיה) שיש מפרשים שכל מקום שנזכר 'ההוא סבא' הוא אליהו הנביא.

יא. **הוא** צירוף שתי מילים, כאילו אמר 'תני אנא'. רש"י (תענית כח: ד"ה תנינא).

יב. **מתפילת** מנחה בשבת כבר נחשב זמנה של הפרשה הבאה, שאז מתחילים לקרותה בבית הכנסת, והקורא מכאן ואילך הרי הוא כקורא את הפרשה בזמנה [אף שאמרו בפסחים (קו.) לענין גיטין והבדלה, שימי השבוע מתחילים להחשב לשבת הבאה רק מיום רביעי]. תוספות (ד"ה ישלים), רא"ש (סי' ח).

מצוה מן המובחר שישלים לקרוא את הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום קודם שיאכל בשבת [כן צוה רבי לבניו. תוספות (ד"ה ישלים) בשם המדרש], ואם לא השלים קודם אכילה, ישלים אחר האכילה עד תפילת מנחה, כיון שבה מתחילים לקרוא בפרשת השבוע הבא. ויש אומרים שיכול להשלים עד יום רביעי בשבת, כי עד יום רביעי עדיין שייכים קצת ימי השבוע לשבת שעברה. ויש אומרים שיכול להשלים את פרשיות כל השנה עד שמיני עצרת שאז משלימים הציבור את קריאת כל חמשת חומשי תורה. שו"ע (או"ח סי' רפה ס"ד). ולשיטה זו שיכול להשלים עד שמיני עצרת, מה שאמרו בגמרא 'ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר' הוא דין לכתחילה, אבל בדיעבד יכול להשלים את הפרשיות עד שמיני עצרת. ביאור הגר"א (שם אות ו). וראה עוד בילקוט ביאורים בענין זמן השלמת הפרשה עם הציבור לכתחילה ובדיעבד.

כעין הלשון בגמרא כאן אמרו אף במסכת שבת (כג:), גבי אשת רב יוסף שבתחילה היתה מאחרת ומדליקה את נרות השבת סמוך לחשיכה, ואחר שאמר לה רב יוסף שאין ראוי להדליק מאוחר כל כך, חשבה להקדים ולהדליקם בעוד היום גדול, ואמרו שם, 'אמר לה ההוא סבא, תנינא, ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר'. וכתב במהר"ץ חיות (ד"ה תנא) שנראה שסבא זה שנה רק ברייתא אחת, ולמד ממנה הן לענין השלמת הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום, והן לענין הדלקת הנר, כי לא יתכן שנאמרה הברייתא על דין השלמת הפרשה, שהרי לא נהג ענין זה בזמן הברייתא, אלא רבי אמי (לעיל ע"א) חידש ענין זה. [אמנם ראה בערוך השולחן (או"ח סי' רפה) שכתב, 'ולא נודע לנו טעמו של דבר, ובוודאי בשעה שתקן משה רבינו לקרות בתורה, תקן גם כן תקנה זו, שכל אחד יקרא שנים מקרא ואחד תרגום'].

יג. **מגיד** תעלומה (ד"ה כדאמר).

יד. **דווקא** עופות ולא בהמות. ראה ביאור הענין בהערה להלן.

טו. **הורידים** הם החוטים שבצואר, שהדם מקלח מהם. רש"י (חולין כז. ד"ה וורידין). והרמב"ם (פירוש המשניות חולין פ"ב מ"א) כתב, 'הם שני גידים דופקים בצואר, על שני צידי קנה הריאה'. וכתב בבשמים ראש (שו"ת סי' לד) בהגהת כסא דהרסנא (ד"ה שישו) [צויין בפתחי תשובה (יו"ד סי' כב סק"א)] בביאור דבריו, שהם שני העורקים העבים יותר, שמוציאים את הדם מחדר הלב, וכשהם נחתכים יוצא מהם הדם בקילוח חזק ביותר.

טז. **כשחותך** את הורידים בשעת השחיטה יוצא הדם דרך הנקב שבורידים, לפי שהדם עדיין חם. אבל אם יחתכם שלא בשעת השחיטה, לא יצא הדם דרך הנקב, לפי שכבר נתקרר הדם. גמרא (חולין כח:).

יז. **ולא** יכשל האוכלו באיסור אכילת דם, כמבואר בפסוק (ויקרא ז כו) 'וכל דם לא תאכלו בכל מושבותיכם לעוף ולבהמה'.

יח. **דרך** העוף לצלותו כשהוא שלם בלא חיתוך האיברים, לכן הצריך רבי יהודה לחתוך את הורידים בשעת השחיטה ועל ידי כן להוציא אז את כל דמו, שאם לא יחתכם בשעת שחיטה, יש לחשוש שיצלה את העוף כשהוא שלם, ולא יצא דמו בשעת צלייתו, לפי שהדם שבורידים מרובה ואין אש הצליה מספיק כדי לשואבו ולהוציא את כולו. אבל בבהמה כיון שקודם צלייתה הדרך לנתחה לאברים, לא הצריך רבי יהודה לחתוך את ורידיה בשעת השחיטה, מפני שדמה יוצא בצליה דרך מקומות החיתוך.

אין דין דם הורידים כדין דם האיברים שלא פרש ממקומו, שהוא מותר באכילה [ראה כריתות (כא:) ושו"ע (יו"ד סי' סז סע"א)], משום שהדם מתקבץ לורידים ממקומות אחרים שבגוף, שבשעת השחיטה הדם מקלח ומזנק דרך מקום השחיטה, וכל דם הנפש נעקר ומזדעזע ממקומו כדי לצאת לחוץ, וכשלא נחתכו הורידים הרי הוא נשאר בהם וגם מתפשט לבשר שמסביבם. רא"ש (חולין פ"ב סי' א ג).

תוספות (חולין כז. ד"ה השוחט) כתבו, שלא אמר כן רבי יהודה אלא לכתחילה, אבל אם לא חתך את הורידים וצלה את העוף שלם, הרי הוא מותר בדיעבד באכילה, משום שיש לסמוך על כך שהדם יוצא על ידי הצליה. אמנם הרמב"ן (חולין כח: ד"ה וקי"ל) והרא"ש (חולין פ"ב סי' א) כתבו, שאף בדיעבד אינו כשר לרבי יהודה בלא חיתוך הורידים, אלא אם כן נתחו לנתחים קודם צלייתו, אבל אם צלאו שלם הרי הוא אסור באכילה. במגיד תעלומה (ברש"י ד"ה עד) כתב, שאמר רבי יהושע בן לוי על דין זה רק 'הזהרו' מלשון זהירות, ולא ציוה להם שלא יאכלו את העוף בלא חיתוך הורידים, כיון שאף אם לא יחתכו את הורידים יש להם היתר על ידי חיתוך האיברים. ראה עוד בשפתי חכמים (ד"ה והזהרו).

יט. **שני** סימנים יש בצואר העוף והבהמה, הקנה והושט, ושנינו (חולין כח.), 'וזבחת וגו' כאשר צויתיך' (דברים יב כא), וקשה ביאור הפסוק, הרי לא מצאנו בכתובים ציווי על הלכות שחיטה. אלא מלמד שנצטוה משה בעל פה על שחיטת הושט ועל שחיטת הקנה, ועל דיני השחיטה שהכשרה על ידי שחיטת רוב שני סימנים בבהמה ורוב סימן אחד בעוף.

כ. **צריך** לכבדו כאילו לא שכח תלמודו. מאירי (ד"ה זקן).

בגמרא מנחות (לט.) אמרו, שצריך להזהר שלא לנהוג מנהג בזיון בתלמיד חכם ששכח תלמודו מחמת אונסו. ומבואר מדברי הגמרא שם, שדין זה אינו מיוחד דווקא לזקן, אלא בכל תלמיד חכם ששכח תלמודו מחמת אונסו הדין כן. והטעם שאמרו 'זקן', שכן הדרך שהשכחה מצויה בזקנים ותשושי כח. ואף שאמרו (קנים פ"ג מ"ו, שבת קנב.) שזקני תלמידי חכמים כל זמן שמזקינים נוספת בהם חכמה, כל זה כשהם בבריאותם, אבל מחמת חולי ותשישות כח, השכחה מצויה בהם. מהרש"א (ח"א סנהדרין צו. ד"ה הזהרו).

כא. **דרשו** כן מכיון שתיבות 'אשר שברת' מיותרות, ונכתבו כדי לסמכם ל'ושמתם בארון', ללמד שאף את השברים תשים בארון. רש"י (ב"ב יד: ד"ה אשר).

הגמרא אמרה 'לוחות ושברי לוחות מונחות בארון' וכללה בדרשה מהפסוק גם את שימת הלוחות השניים בארון, אף שזה כבר מפורש בפסוק אחר 'ואפן וארד מן ההר ואשים את הלוחות בארון אשר עשיתי' וגו' (דברים י ה), משום שפשטות הפסוק המובא בגמרא עוסקת בלוחות השניים, אלא שמסמיכות התיבות 'אשר שברת' ל'ושמתם בארון' דרשו שגם שברי הלוחות הראשונים היו מונחים בארון. מהרש"א (ח"א מנחות לט. ד"ה אשר).

שברי הלוחות הראשונים היו מונחים תחת הלוחות השניים. רש"י (ב"ב יד: ד"ה שברי).

שברי הלוחות היו מונחים יחד עם הלוחות רק לאחר שנבנה בית המקדש, אבל קודם לכן היו שברי הלוחות מונחים לבד בארון של משה, והלוחות היו מונחים בארון שעשה בצלאל [עד שנבנה בית המקדש היו להם שני ארונות, שעשה משה ושעשה בצלאל, וארונו של משה שבו היו מונחים שברי הלוחות, היה יוצא עמם למלחמה, כמו שנאמר (במדבר י לג) 'וארון ברית ה' נוסע לפניהם' (ראה רש"י שם), ומשנבנה בית המקדש לא היה הארון יוצא עמם למלחמה, לכן היו שברי הלוחות מונחים בארון אחד יחד עם הלוחות השניים]. תוספות ר"י החסיד (ד"ה דאמר).

כב. **הטעם** שצריך להזהר בכבוד זקן זה, לפי שהמעלה שהאדם קונה לנפשו על ידי עסק התורה, אינה בטלה גם כאשר שוכח תלמודו מחמת אונסו, כי אין התורה מסתלקת מהאדם, אלא אף בשעת השכחה מחמת אונס, תורתו עמו ויש לכבדו. שהרי אף חכם גדול בתורה אי אפשר שכל תורתו תהיה עמו כמונחת לפניו בכל שעה, ואי אפשר שלא תסתלק תורתו ממנו בעת השינה, ווודאי שאין זה מגרע מתורתו, שהלא כך הוא טבע האדם שמחמת גופו אין אפשרות שתהיה התורה עמו תמיד, כמו כן כשנסתלקה התורה ממנו מחמת אונסי הגוף, אין זה נחשב שהתורה מסולקת ממנו, ולעולם הבא כאשר לא יהיה מניעה מצד הגוף, שוב תהיה תורתו עמו. נתיבות עולם (נתיב התורה פי"ג).

השל"ה (ויקהל פקודי תורה אור אות טו) ביאר את השייכות בין שברי הלוחות לזקן ששכח תלמודו, על פי מה שאמרו בעירובין (נד.) שאלמלי לא נשתברו לוחות הראשונות לא נשתכחה תורה מישראל, ומפני ששבירת הלוחות היא שגרמה לשיכחת התורה, לכך

ואפילו א) עטרות ודיבון א] שכל המשלים פרשיותיו עם הצבור מאריכין ב] לו ימיו ושנותיו רב ביבי בר אביי סבר לאשלומינהו לפרשייתא דכולא שתא ג] במעלי יומא דכפורי ה) תנא ליה חייא בר רב מדפתי כתיב ב) ועניתם את נפשתיכם בתשעה לחדש בערב וכי בתשעה מתענין והלא בעשרה מתענין אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי סבר לאקדומינהו אמר ליה ההוא סבא תנינא ד] ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר כדאמר להו ר' יהושע בן לוי לבניה אשלימו פרשיותייכו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום ו) והזהרו בורידין כרבי יהודה דתנן ז) רבי יהודה אומר עד שישחוט את הורידין והזהרו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו דאמרינן ח) לוחות ושברי לוחות מונחות בארון ה]. אמר להו רבא לבניה כשאתם חותכין בשר אל תחתכו על גב היד איכא דאמרי משום סכנה ואיכא דאמרי משום קלקול סעודה ואל תשבו על מטת ארמית ואל תעברו אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין ו] ואל תשבו על מטת ארמית איכא דאמרי לא תגנו בלא ק"ש ואיכא דאמרי דלא תנסבו גיורתא וא"ד ארמית ממש ומשום מעשה דרב פפא ט) דרב פפא אזל לגבי ארמית הוציאה לו מטה אמרה לו שב אמר לה איני יושב עד שתגביהי את המטה הגביהה את המטה ומצאו שם תינוק מת מכאן אמרו חכמים אסור לישב על מטת ארמית ואל תעברו אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין מסייע ליה לרבי יהושע בן לוי דאמר ר' יהושע בן לוי י) א אסור לו לאדם שיעבור אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין אמר אביי ולא אמרן אלא דליכא פתחא אחרינא אבל איכא פתחא אחרינא לית לן בה ולא אמרן אלא דליכא בי כנישתא אחרינא אבל איכא בי כנישתא אחרינא לית לן בה ולא אמרן אלא דלא דרי טונא ולא רהיט ולא מנח תפילין אבל איכא חד מהנך לית לן בה: תניא אמר ר"ע בשלשה דברים אוהב אני את המדיים כשחותכין את הבשר אין חותכין אלא על גבי השולחן כשנושקין אין נושקין אלא על גב היד וכשיועצין אין יועצין אלא בשדה אמר רב אדא בר אהבה מאי קראה ג) וישלח יעקב ויקרא לרחל וללאה השדה אל צאנו: תניא אמר רבן גמליאל בשלשה דברים אוהב אני את הפרסיים הן צנועין באכילתן וצנועין בבית הכסא וצנועין בדבר אחר: ד) אני צויתי למקודשי תני רב יוסף אלו הפרסיים המקודשין ומזומנין לגיהנם: רבן גמליאל אומר וכו': אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כר"ג. כ) תניא ר"ש בן יוחי אומר ב פעמים שאדם קורא ק"ש שתי פעמים בלילה אחת קודם שיעלה עמוד השחר ואחת לאחר שיעלה עמוד השחר ויוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה י] הא גופא קשיא אמרת פעמים שאדם קורא קרית שמע שתי פעמים בלילה אלמא לאחר שיעלה עמוד השחר ליליא הוא והדר תני יוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה אלמא יממא הוא לא לעולם ליליא הוא והא דקרי ליה יום דאיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא אמר רב אחא בר חנינא אמר רבי יהושע בן לוי הלכה כרבי שמעון בן יוחי. איכא דמתני להא דרב אחא בר חנינא אהא דתניא רבי שמעון בן יוחי אומר משום ר' עקיבא ג פעמים שאדם קורא קרית שמע שתי פעמים ביום אחת קודם הנץ החמה ואחת לאחר הנץ החמה ויוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה הא גופא קשיא אמרת פעמים שאדם קורא ק"ש שתי פעמים ביום אלמא קודם הנץ החמה יממא הוא והדר תני יוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה אלמא ליליא הוא
לא

ואפי' עטרות ודיבון. שאין בו תרגום: מעלה עליו הכתוב כו'. והכי קאמר קרא הכינו עצמכם בתשעה לחדש לענוי המחרת והרי הוא בעיני כענוי היום: לאקדומינהו. לסדר כל הפרשיות בשבת אחת או בשתי שבתות: עד שישחוט את הורידין. כדי שיצא כל הדם, ולא אמר כן אלא בעוף הואיל וצולהו כולו כאחד ט): מחמת אונסו. שחלה או שנטרד בדוחק מזונות, הזהרו בו לכבדו: שברי לוחות מונחות בארון. דכתיב (דברים י) אשר שברת ושמתם בארון אף השברים תשים בארון: משום סכנה. שלא יקוץ ידו: משום קלקול סעודה. אף בחבורה קטנה יצא דם ויתלכלך את המאכל וימאיס את המסובין: בלא ק"ש. שתהא מטתך דומה למטת ארמית: ארמית ממש. על מטת ארמית: מעשה דרב פפא. שאמרה לו שב על המטה והיה בנה מת מוטל עליה, והיתה רוצה להעליל עליו ולומר שישב עליו והרגו: אסור לעבור וכו'. שנראה כמבריח עצמו מפתח בית הכנסת שבמזרח: על גב היד. את יד חברו הוא נושק, ודרך חשיבות הוא זה מפני הרוק: אלא בשדה. דאמרי אינשי אזיס לכותל י): בדבר אחר. תשמיש: אני צויתי למקודשי. במפלת בבל כתיב, אני צויתי את מלכי פרס (א) ומדי לבא ולהשחיתה: ליליא הוא. על הנץ החמה: דקיימי בההיא שעתא. הלכך זמן ק"ש דיום הוא, דגבי קרית שמע ובקומך כתיב והא קיימי: והאי

תרגום שמפרש לפעמים. כי כמו שהתרגום מפרש לע"ה כך הם מבינים מתוך הלע"ז. ולא נהירא שהרי התרגום מפרש במה שאין ללמוד מן העברי כדאשכחן י) בכמה דוכתי דאמר רב יוסף (מגילה ד' ג.) אלמלא תרגומא דהאי קרא לא ידענא מאי קאמר ע"כ אין לומר בשום לשון פעם שלישית כי אם בלשון תרגום:

ואפילו עטרות ודיבון וכו'. פי' רש"י אפי' עטרות ודיבון שאין בו תרגום שצריך לקרותו שלשה פעמים בעברי. וקשה אמאי נקט עטרות ודיבון שיש לו מ"מ תרגום ירושלמי. היה לו לומר ראובן ושמעון או פסוקא אחרינא שאין בו תרגום כלל. וי"ל משום הכי נקט עטרות ודיבון אע"ג שאין בו תרגום ידוע אלא תרגום ירושלמי וצריך לקרות ג' פעמים העברי מ"מ יותר טוב לקרות פעם שלישית בתרגום ז]: **כאילו** מתענה תשיעי ועשירי. ה"פ אם ח] נצטווה להתענות יום ט' ל). והקשה רבינו שמואל ב"ר אהרן מינבי"ל מאי קשיא ליה והא כתיב בראשון בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות (שמות יב) ואותו ערב ר"ל ערב של ט"ו הכא נמי נימא מאי ערב ערב של עשירי וי"ל דשאני התם דכתיב תאכלו לבסוף דמשמע הכי בראשון בי"ד בלילה תאכלו מצות. אבל הכא כתיב ועניתם קודם בערב דמשמע ועניתם מיד ביום התשיעי: **ישלים** פרשיותיו ט] עם הצבור. נראה דכל השבוע מכיון דמתחילין לקרות הפרשה דהיינו ממנחת שבת ואילך עד שבת הבאה נקראת עם הצבור ואע"ג דלענין גיטין לא נקרא קמי שבת אלא מרביעי ואילך (בפסחים דף קו.) [וזמן השלמה יש י]] במדרש כ] (ב) ג' דברים צוה רבינו הקדוש לבניו בשעה שנפטר שלא תאכלו לחם בשבת עד שתגמרו כל הפרשה משמע דקודם אכילה צריך להשלימה. ומיהו אם השלימה לאחר אכילה שפיר דמי. מ"מ מצוה מן המובחר קודם אכילה: **לא** לעולם ליליא הוא. תימה אם כן לימא רבותא שפעמים יש אדם קורא לאחר שיעלה עמוד השחר שני פעמים ויוצא בו משום שחרית ומשום ערבית. וי"ל דהכי קאמר לעולם ליליא הוא בשאר מצות דבעינן בהו יום כמו תפילין וציצית. אבל גבי ק"ש ל] לא הואיל ואיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא לאו זמן שכיבה הוא. והאי דנקט לאחר שיעלה עמוד השחר לאו דוקא מיד הוא דהא צריך להמתין לכל הפחות שיעורא דמתניתין (לקמן ט:) עד שיכיר בין תכלת לכרתי מ]:
לעולם

עין משפט נר מצוה

לו א מיי' פ"ו מהלכות תפלה הלכה א סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן צ סעיף ח:
לז ב ג מיי' פ"א מהל' ק"ש הל' י יב סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן נח סעיף ג ד ה ובסימן רלה סעיף ד:

רב נסים גאון

ואיכא דאמרי מטה ארמית ממש. ממעשה שהיה לרב פפא אמרי דרב פפא היתה לו מלוה אצל גוי אמר כיון שדחקו רב פפא לגוי במלוה שלו רצה הגוי לעשות לו עלילה במרמה כדי להנצל בה מן התביע' שלו מה עשה נטל תינוק אחד קטן מת והשכיבו על מטה שלו וכסהו בבגדים כדי שלא ירגיש בו אדם ואמר לו לרב פפא בא עמי לביתי ואני נותן לך את שיש לך אצלי הלך אצלו ונכנס לביתו אמר לו הגוי שב לך על המטה נתן עיניו רב פפא בדברים שהיו על המטה קודם שישב עליה ומצא התינוק המת מוטמן בתוך הבגדים והרגיש הדברים שרצה להתעולל עליו עלילות ברשע ומאותה שעה אסרו חכמים לישב על מטה ארמית מפני כן. וזה המעשה בקבלה הוא אצלי מרבי אדונינו הרב הקדוש רבנו חושיאל ריש בי רבנן ז"ל ולתחיה וגם מצאתי אותו בתשו' הגאונים כמו כן:

משנת ראשונים

סבר לאשלומינהו לפרשייתא דכולא שתא. ר"ח גרים פרשייתי דכלה, כי ר"ח אלול היו מתקבצים לדרוש בהלכות המועדות ולא היה להם פנאי לגמור הפרשה. **[תוספות הרא"ש]**

כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי. הואיל ובשעת אכילה הוא מכוין להיות אכילתו לשם ענוי על כיוצא בזה בכל דרכיך דעהו אפילו לדבר עבירה, והוא אמרם גם כן וכל מעשיך יהיו לשם שמים. **[מאירי]**

כאילו נצטוה להתענות תשיעי ועשירי והתענה בהם, כי הראה שמחתו בהגיע זמן כפרתו, ותהיה לו לעדה על דאגתו לאשמתו, ויגונותיו לעונותיו. והשנית כי בשאר ימים טובים אנחנו קובעים סעודה לשמחת המצוה, כי יגדל וישגא מאד שכר השמחה על המצוות, כמו שנאמר (דברי הימים א כט יז) ועתה עמך הנמצאו פה ראיתי בשמחה להתנדב לך, ונאמר (דברים כח מז) תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב, ומפני שהצום ביום הכפורים, נתחייבו לקבוע סעודה על שמחת המצוה בערב יום הכפורים. והשלישית למען נחזק להרבות תפלה ותחנונים ביום הכפורים ולשית עצות בנפשנו על התשובה ועיקריה. **[שערי תשובה לרבינו יונה שער ד]** **והזהרו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו.** אבל שלא מחמת אונסו מתחייב בנפשו הוא, דכ' רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים כו'. **[יד רמה, סנהדרין צו.]** **לוחות ושברי לוחות מונחות בארון.** ידוע כי היה הכתב בלוחות דוגמת הנפש בגוף, ובהסתלק הכתב נשארו הלוחות גוף בלא נפש, וגוף בלא נפש ראוי לקברו תחת הקרקע, ועל כן הסכימה דעתו לשבר אותם תחת ההר. וראיה לזה שפרח הכתב מעל הלוחות מה שדרז"ל, הזהרו בזקן וכו', לוחות ושברי לוחות מונחים בארון, כלומר שברי לוחות שפרח מהן הכתב, ועל כן מביא ראיה מזקן שפרחה ממנו התורה והיה תיק התורה כבר. **[רבינו בחיי, שמות לב טז]** **לעולם ליליא הוא.** לענין קריאה דלא אמר רחמנא בבקר ובערב ואי נמי ביום ובלילה אלא בשכבך ובקומך, והלכך כיון דרובא דאינשי גנו עדיין לילה הוא לענין קריאה, ואלא הא דנפיק בה ידי קריאה דיום משום דאיכא קצת אינשי דקיימי מההיא שעתא, ולאו דרך מקרה אלא התחלת קימה לקצתן היא, והילכך הוי זמן שכיבה וזמן קימה מעורבין לה בזה. **[הרשב"א]** **והא דקרי ליה יום דאיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא.** ולישנא דתמיהא אי אמר פעמים שאדם קורא אחת בלילה ונפיק בה ידי חובתו אחת של יום הוי לישנא דתמיהא ורבותא. **[הרשב"א]**

מסורת הש"ס עם הוספות

א) פסחים דף סח: יומא דף פא: ר"ה דף ט., ב) [סנהדרין לו.], ג) חולין פ"ב דף כז., ד) ב"ב פ"ק דף יד: מנחות לט., ה) פסחים קיב:, ו) [ע"ש ברש"י וברשב"ם המעשה בענין אחר וע"ע גם בפי' רש"י דהכא], ז) לקמן דף סא א ע"ש, ח) תוספתא פ"א, ט) חולין כח:, י) ויק"ר פ' אמור לב ב, כ) [בקדושין דף מט. המתרגם פסוק כצורתו], ל) וכן פי' בתוס' ר"ה ט: ד"ה כאילו ותוס' ישנים יומא פא: ד"ה מעלה.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה אני צויתי וכו'. פרס לבא כצ"ל ותיבת ומדי נמחק: (ב) תוס' ד"ה ישלים וכו'. במדרש יש ג' דברים:

תורה אור השלם

א) עֲטָרוֹת וְדִיבֹן וְיַעְזֵר וְנִמְרָה וְחֶשְׁבּוֹן וְאֶלְעָלֵה וּשְׂבָם וּנְבוֹ וּבְעֹן: [במדבר לב, ג]
וַיִּבְנוּ בְנֵי גָד אֶת דִּיבֹן וְאֶת עֲטָרֹת וְאֵת עֲרֹעֵר: [במדבר לב, לד]
ב) שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן הוּא לָכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּתִשְׁעָה לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב מֵעֶרֶב עַד עֶרֶב תִּשְׁבְּתוּ שַׁבַּתְּכֶם: [ויקרא כג, לב]
ג) וַיִּשְׁלַח יַעֲקֹב וַיִּקְרָא לְרָחֵל וּלְלֵאָה הַשָּׂדֶה אֶל צֹאנוֹ: [בראשית לא, ד]
ד) אֲנִי צִוֵּיתִי לִמְקֻדָּשָׁי גַּם קָרָאתִי גִבּוֹרַי לְאַפִּי עַלִּיזֵי גַּאֲוָתִי: [ישעיה יג, ג]

הגהות וציונים

א] ס"א דיבון ועטרות שבסוף מטות (גליון) נראה שהגיה כן משום שבחומשים שלפנינו יש תרגום על "עטרות ודיבון" "מכללתא ומלבשתא" והמהר"ץ חיות כתב שהעתיקו תרגום זה מתרגום ירושלמי: ב] בבית נתן (בשם הכת"י) הגירסא משלימין לו ימיו ושנותיו (וכ"ה בסדר ר"ע גאון וברוקח ריש סי' נג, ועי' בשלה"ק (מס' שבת פרק תורה אור ד"ה סוד קריאת שמו"ת) בשם רמ"ק לפרש לשון זה דוקא): ג] [גי' הערוך בערך כל הרביעי סבר לאשלומינהו לכלהו פרשייתא דכלה במעלי יומא דכפורי פי' הן שמנה פרשיות שקורין בד' שבתות שבאלול ובד' שבתות שבאדר ומפני שהיה רב ביבי טרוד בחדש הכלה במס' דכלה לא מצא פנאי להשלים כל פרשה בשבתה] (גליון): ד] כעין זה שבת כג ע"ב (רש"ש) ושם פירש רש"י תנינא שונה אני, ועיין מהר"ץ חיות: ה] בכת"י נוסף מכאן לזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו שאין נוהגין בו מנהג בזיון (וכ"ה במנחות צט ע"א): ו] בר"ף אחת של לילה ואחת של יום (ועיין ראש יוסף): ז] בתוספות ר"פ נוסף מלשון עברי: ח] נדצ"ל כאילו נצטווה (ראה בראש יומא פ"ח סי' כ"ב): ט] צ"ל אשלימו פרשיותייכו עם הצבור (שפ"ח): י] [כצ"ל וכ"ה בסמ"ג עשין יט] (גליון): כ] הבית יוסף או"ח (סי' רפה) כתב שהמדרש הוא במכילתא פרשת בא, וכ"כ בשבלי הלקט סו"ס עה ובספר התניא סי' טז, אמנם במכילתא לפנינו שם ליתא. ובבית יוסף שם איתא ז' דברים צוה וכו': ל] בתוספות ר"פ נוסף קרי ליה יממא בין לגבי ק"ש של יום בין לגבי ק"ש של לילה וקרינן ביה ובקומך הואיל וכו' (ומילת "לא" ליתא): מ] [טוב להגיה ללבן] (גליון):

אחר שהביאה הגמרא דברים שאמר רבי יהושע בן לוי לבניו, מביאה הגמרא שלשה דברים שאמר רבא לבניו:

אמר להו רבא לבניה - אמר רבא לבניו, **כשאתם חותכין בשר, אל תחתכו** אותו כשהוא מונח **על גב היד**, אלא הניחוהו על השלחן בשעת החיתוך. **איכא דאמרי** - יש שאמרו שהטעם לכך הוא **משום סכנה**, כי יש לחשוש שמא יחתוך את ידו. **ואיכא דאמרי** - ויש שאמרו שאף אם לא יחתוך את ידו, עדיין יש לחשוש **משום קלקול סעודה** - שמא יעשה חבורה קטנה בידו ויצא ממנה דם שילכלך את המאכל, וימאסו המסובים[כג].

ועוד אמר להם, **אל תשבו על מטת ארמית, ואל תעברו אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין**[כד].

הגמרא מבארת את אמירת רבא לבניו שלא לישב על מטת ארמית:

'**ואל תשבו על מטת ארמית**'. **איכא דאמרי** - יש שאמרו שהכוונה בזה, **לא תגנו** - שלא תשנו **בלא** שתקראו **קריאת שמע** שעל המטה, שאם תעשו כן תהיה מיטתכם דומה למטה של ארמיים, שכך מנהגם[כה]. **ואיכא דאמרי דלא תנסבו גיורתא** - ויש שאמרו שציוה להם שלא ישאו גיורת[כו]. **ואיכא דאמרי, ארמית ממש** - ויש שאמרו שרבא אמר להם שלא ישבו על מטה של גויה, **ומשום מעשה דרב פפא** - ומחמת מעשה שהיה עם רב פפא, **דרב פפא אזל לגבי ארמית** - הלך לאשה גויה, והיא **הוציאה לו מטה. אמרה לו, שב** על מטה זו. **אמר לה** רב פפא, **איני יושב עד שתגביהי את המטה, הגביהה** הגויה **את המטה ומצאו שם תינוק מת**, ונתברר שרצתה הגויה להעליל על רב פפא שהוא ישב על בנה והרגו[כז]. **מכאן אמרו** - וממעשה זה למדו **חכמים** להורות, **שאסור לישב על מטת ארמית**.

רבא אמר לבניו, **ואל תעברו אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין**. אומרת הגמרא, **מסייע ליה** - מכאן יש ראיה **לדין** שאמר **רבי יהושע בן לוי, דאמר רבי יהושע בן לוי, אסור לו לאדם שיעבור אחורי בית הכנסת**, כלומר, אחורי הצד שבו נמצא פתח בית הכנסת[כח], **בשעה שהצבור מתפללין**[כט], שאם יעבור שם באותה שעה ולא יכנס לבית הכנסת, נראה ככופר, ומבזה את בית הכנסת, כיון שעומד בפתח בית הכנסת ואינו נכנס להתפלל[ל].

הגמרא מביאה אופנים בהם מותר לעבור אחורי בית הכנסת בשעת תפילת הציבור:

אמר אביי, ולא אמרן - לא נאמר האיסור לעבור אחורי בית הכנסת, **אלא דליכא פתחא אחרינא** - אלא כשאין פתח אחר לבית הכנסת, **אבל איכא פתחא אחרינא, לית לן בה** - אבל אם יש פתח אחר, אין לנו לחוש לאיסור זה. **וכן לא אמרן** - לא נאמר איסור זה, **אלא דליכא בי כנישתא אחרינא** - כשאין בית כנסת אחר בעיר זו, **אבל איכא בי כנישתא אחרינא, לית לן בה** - אבל אם יש בית כנסת אחר, אין לחוש[לא]. שבאופנים אלו אין העובר אחורי בית הכנסת נראה ככופר ומבזה את בית הכנסת,

---

אין להאשים את הזקן ששכח תלמודו, כי הם שגרמו לו את השכחה. ראה עוד בריא"ף (ד"ה הזהרו).

כג. **רש"י** (ד"ה משום - השני). בשפתי חכמים (ברש"י ד"ה משום) הקשה, מדוע אין לחשוש שמא יצא דם על הבשר ויכשל באיסור אכילת דם האדם [כמבואר בשו"ע (יו"ד סי' סו ס"י) שדם אדם שפירש על המאכל, צריך לגרדו ואסור משום מראית עין]. ותירץ, שיתכן ויש לפרש שכוונת רש"י שכתב (ד"ה משום - השני) 'אף בחבורה קטנה יצא דם וילכלך את המאכל וימאיס את המסובין', לשתי חששות נפרדים, חשש אחד שמא ילכלך את המאכל בדמו, ויכשלו באיסור אכילת דם האדם. ועוד, שמא ימאיס את המסובים, ואסור לעשות כן, וכמו שאמרו בגמרא (חגיגה ה.) בביאור הפסוק (קהלת יב יד) 'כי את כל מעשה האלהים יביא במשפט על כל נעלם', שמדבר על ההורג כינה בפני חבירו ונמאס בה, או על הרק בפני חבירו ונמאס. בשלמה משנתו (ברש"י ד"ה משום) כתב, שההבדל בין שני הפירושים הוא, שלפירוש הראשון שהחשש הוא שמא יקוץ ידו, אסור אף שלא בפני המסובים, ולפירוש השני אסור גם אם עושה כן בקצות אצבעותיו כשהוא בפני המסובים. אמנם מדברי המשנה ברורה (סי' קע ס"ק ל"ד) משמע, שאף לפירוש השני החשש הוא מפני שימאס המאכל, ואף שלא בפני המסובים אין לעשות כן.

כד. **הגמרא** בסמוך מבארת מה פירוש 'מיטת ארמית', ואת פרטי הדינים באיסור לעבור מאחורי בית הכנסת בשעה שהציבור מתפללים.

כה. **רש"י** (פסחים קיב: ד"ה דלא), רשב"ם (פסחים שם). וראה בקדושה וברכה (ד"ה ולא) ובמגיד תעלומה (ד"ה איכא), שביארו מדוע אמר 'מטה ארמית' בלשון נקבה.

כו. **הטעם** לכך הוא, מפני שאמרו בגמרא (סנהדרין לד.) שבני אדם רגילים לומר, אל תבזה את הגוים בפני גר ובפני בניו, עד עשרה דורות. רשב"ם (פסחים קיב: ד"ה לא). כלומר, שבתוך עשרה דורות להתגיירותם עדיין הם מרגישים שייכות לגוים, וצר להם בצערם. ובהגהות יעב"ץ (ד"ה וא"ד) כתב, שיש לחשוש שנשאר בה רושם מטבע השורש שממנו היא באה, שכן אמרו בירושלמי (הוריות פ"ג ה"ה) 'אל תאמין בעבד עד ששה עשר דור'. ובהוריות (יג.) כתב היעב"ץ (ד"ה הכל) טעם נוסף שאין לשאת גיורת, מפני שאמרו בגמרא (ב"ב קי.) שרוב בנים דומים לאחי האם. אמנם כתב היעב"ץ (הוריות שם), שלא כל הגיורות שוות, ויהושע שנשא את רחב, ובעז שנשא את רות יוכיחו, שהניחו את בנות ישראל ובחרו להם בגיורות [אך בדבריו כאן כתב שאין להביא ראיה מהם, כי אין להביא ראיה מנביאים וחכמים ששימשו על פי רוח הקודש]. ראה טעם נוסף בילקוט ביאורים, וכן את יישוב הסוגיא כאן עם מה שאמרו בהוריות (שם) 'הכל רצין לישא גיורת'.

כז. **רש"י** (ד"ה מעשה). ורב נסים גאון (ד"ה ואיכא) הביא מעשה זה בהרחבה ובשינוי מועט. שגוי לוה ממון מרב פפא, ולא היה לו מהיכן להחזיר חובו. כשראה הגוי שרב פפא דוחק בו לשלם את חובו, רצה הגוי להעליל על רב פפא עלילה כדי להציל את עצמו מתשלום החוב. נטל הגוי תינוק קטן מת והשכיבו על מטתו וכסהו בבגדים כדי שלא ירגיש בו אדם. הזמין הגוי את רב פפא לביתו ליטול את חובו, וכשבא לביתו אמר לו הגוי שישב על המטה. רב פפא בדק את המטה קודם שישב עליה ומצא שם את התינוק המת מוטמן בתוך הבגדים. ומפני מעשה זה אסרו חכמים לישב על מטה ארמית.

אולם בפסחים (קיב:) הביאה הגמרא ארבעה דברים שציוה רבינו הקדוש את בניו, ואחד מהם 'ואל תשב על מטת ארמית'. גם שם הביאה הגמרא כמה פירושים בדבריו כפירושים שהובאו בגמרא כאן על דברי רבא, ועל הפירוש האחרון שהכוונה למיטת גויה ממש ומשום מעשה שהיה עם רב פפא, פירשו רש"י ורשב"ם (ד"ה איכא) שהמעשה היה באשה נכרית שהיתה חייבת ממון לרב פפא, וכשבא רב פפא לגבות חובו, אמרה לו שב על המטה, ורב פפא לא הרגיש בעלילה וישב על המטה, וצעקה עליו הגויה שהרג את בנה, ומחמת כן נאלץ רב פפא לברוח מהמדינה. וכדי ליישב את הסתירה מפירוש רש"י שם לפשטות הגמרא ופירוש רש"י כאן, וכן ליישב מדוע אמר רבא לבניו דבר זה שכבר ציוה עליו רבי, ביאר בספר מקום שמואל (ד"ה אמר, הו"ד במהר"ן חיות ד"ה משום) שרב פפא אכן לא ישב על המטה עד שהגביהתו הגויה, אך לאחר מכן כבר לא נתיירא וישב על המטה, ואז העלילה עליו הגויה שהרג את התינוק בישיבתו, והוצרך לברוח מן המדינה. ומה שציוה רבינו הקדוש את בניו 'ואל תשב על מטת ארמית', היה ציוויו רק שלא לישב קודם שמגביהתו הגויה, כי רבי שהיה זמן רב קודם מעשה רב פפא, לא ציוה כן מחמת המעשה, אלא ציוה להם כן מחמת שחשש שיארע מעשה כעין זה, אמנם רבא שאמר כן לבניו אחר מעשה רב פפא, הזהירם יותר, שלא ישבו גם אחר שתגביה הגויה את המטה.

כח. **פתח** בית הכנסת שרוב הציבור נכנסים דרכו, שהוא נמצא כנגד הצד שבו ארון הקודש, העומד בצד שאליו מתפללים באותה עיר. כלומר, שאם ארון הקודש במזרח, פתח בית הכנסת במערב. ראה שו"ע (או"ח סי' קנ ס"ה), מאירי (מגילה כח: ד"ה במס' יומא). [רש"י (ד"ה אסור) כתב, שפתח בית הכנסת הוא במזרח, כיון שפתחי בתי כנסת שלהם היו במזרח, כמו במקדש ובמשכן שפתחם היה במזרח, והיו פני העם למערב ואחוריהם למזרח, וכמו שכתב רש"י לעיל (ו: ד"ה אחורי) בשם התוספתא (מגילה פ"ג הי"ד). והטעם שהתפללו כשפניהם לצד מערב, כתבו התוספות (עירובין יח: ד"ה ולא) שהוא לפי שסברו כדברי האומר ששכינה במערב, או משום שכאשר עמדו בבבל היו מתפללים לכיוון ארץ ישראל שהיא במערב].

כט. **יש** להחמיר אפילו בשעה שהציבור אומרים פסוקי דזמרה או קריאת שמע. פרי מגדים (או"ח סי' צ אשל אברהם ס"ק י"ד), הו"ד במשנה ברורה (שם ס"ק כג).

ל. **מאמרו** של רבי יהושע בן לוי נתבאר כאן על פי רש"י (עירובין יח: ד"ה ולא) וכפי שביאר את דבריו בביאור הגר"א (או"ח סי' צ אות יג) ש'אחורי בית הכנסת' היינו הצד שהפתח פתוח בו. כן משמע גם ברש"י להלן (סא. ד"ה בשעה), שכתב, 'דכיון שאינו נכנס, נראה כפורק עול, ומבזה בית הכנסת'. וכן כתבו בתלמידי רבינו יונה (ד"ה אמר), שאף לשיטת הראשונים לעיל (ו:) שאחורי בית הכנסת האמור שם הוא אחורי הצד שבו עומד ארון הקודש, כאן 'אחורי בית הכנסת' הוא אחורי צד הפתח, שהרי אמר אביי בהמשך הגמרא כאן, שאם יש פתח אחר, מותר לעבור אחורי בית הכנסת, מוכח שהאיסור הוא כשעובר לפני הפתח ואינו נכנס, ולכן אם יש פתח אחר, מותר. אמנם בביאור הגר"א (שם) כתב, שלפירוש רש"י כאן (ד"ה אסור) שטעם האיסור הוא משום 'שנראה כמבריח עצמו מפתח בית הכנסת שבמזרח', נראה ש'אחורי בית הכנסת' היינו אחורי הצד שבו נמצא ארון הקודש, ולכן נראה כ'מבריח עצמו' מפתח בית הכנסת, מפני שאינו עובר בצד שבו הפתח. וראה בהערה להלן ביאור הדברי דוד בדברי אביי לפי זה. וראה הרחבה בביאורי רש"י.

לא. **ואף** שקביעות תפילתו של אותו אדם הוא בבית הכנסת שעובר מאחוריו. שלמה משנתו (ד"ה אבל).

ואפילו [א] עטרות ודיבון[א] שכל המשלים פרשיותיו עם הצבור מאריכין[ב] לו ימיו ושנותיו רב ביבי בר אביי סבר לאשלומינהו לפרשייתא דכולא שתא[ג] במעלי יומא דכפורי [ה] תנא ליה חייא בר רב מדפתי כתיב [ב] ועניתם את נפשתיכם בתשעה לחדש בערב וכי בתשעה מתענין והלא בעשרה מתענין אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי סבר לאקדומינהו אמר ליה ההוא סבא תנינא[ד] ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר כדאמר להו ר' יהושע בן לוי לבניה אשלימו פרשיותייכו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום [ב] והזהרו בורידין כרבי יהודה דתנן [ג] רבי יהודה אומר עד שישחוט את הורידין והזהרו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו דאמרינן [ד] לוחות ושברי לוחות מונחות בארון[ה]. אמר להו רבא לבניה כשאתם חותכין בשר אל תחתכו על גב היד איכא דאמרי משום סכנה ואיכא דאמרי משום קלקול סעודה ואל תשבו על מטת ארמית ואל תעברו אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין [ה] ואל תשבו על מטת ארמית איכא דאמרי לא תגנו בלא ק"ש ואיכא דאמרי דלא תנסבו גיורתא וא"ד ארמית ממש ומשום מעשה דרב פפא [ו] דרב פפא אזל לגבי ארמית הוציאה לו מטה אמרה לו שב אמר לה איני יושב עד שתגביהי את המטה הגביהה את המטה ומצאו שם תינוק מת מכאן אמרו חכמים אסור לישב על מטת ארמית ואל תעברו אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין מסייע ליה לרבי יהושע בן לוי דאמר ר' יהושע בן לוי [ז] [א] אסור לו לאדם שיעבור אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין אמר אביי ולא אמרן אלא דליכא פתחא אחרינא אבל איכא פתחא אחרינא לית לן בה ולא אמרן אלא דליכא בי כנישתא אחרינא אבל איכא בי כנישתא אחרינא לית לן בה ולא אמרן אלא דלא דרי טונא ולא רהיט ולא מנח תפילין אבל איכא חד מהנך לית לן בה: תניא אמר ר"ע בשלשה דברים אוהב אני את המדיים כשחותכין את הבשר אין חותכין אלא על גבי השולחן כשנושקין אין נושקין אלא על גב היד וכשיועצין אין יועצין אלא בשדה אמר רב אדא בר אהבה מאי קראה [ג] וישלח יעקב ויקרא לרחל וללאה השדה אל צאנו: תניא אמר רבן גמליאל בשלשה דברים אוהב אני את הפרסיים הן צנועין באכילתן וצנועין בבית הכסא וצנועין בדבר אחר: [ד] אני צויתי למקודשי תני רב יוסף אלו הפרסיים המקודשין ומזומנין לגיהנם: רבן גמליאל אומר וכו': אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כר"ג. [ח] תניא ר"ש בן יוחי אומר [ב] פעמים שאדם קורא ק"ש שתי פעמים בלילה אחת קודם שיעלה עמוד השחר ואחת לאחר שיעלה עמוד השחר ויוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה[י] הא גופא קשיא אמרת פעמים שאדם קורא קרית שמע שתי פעמים בלילה אלמא לאחר שיעלה עמוד השחר ליליא הוא והדר תני יוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה אלמא יממא הוא לא לעולם ליליא הוא והא דקרי ליה יום דאיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא אמר רב אחא בר חנינא אמר רבי יהושע בן לוי הלכה כרבי שמעון בן יוחי. איכא דמתני להא דרב אחא בר חנינא אהא דתניא רבי שמעון בן יוחי אומר משום ר' עקיבא [ג] פעמים שאדם קורא קרית שמע שתי פעמים ביום אחת קודם הנץ החמה ואחת לאחר הנץ החמה ויוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה הא גופא קשיא אמרת פעמים שאדם קורא ק"ש שתי פעמים ביום אלמא קודם הנץ החמה יממא הוא והדר תני יוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה אלמא ליליא הוא לא

רש"י

ואפי' עטרות ודיבון. שאין בו תרגום: מעלה עליו הכתוב כו'. והכי קאמר קרא הכינו עצמכם בתשעה לחדש לענוי המחרת והרי הוא בעיני כענוי היום: לאקדומינהו. לסדר כל הפרשיות בשבת אחת או בשתי שבתות: עד שישחוט את הורידין. כדי שיצא כל הדם, ולא אמר כן אלא בעוף הואיל וצולהו כולו כאחד[ט]: מחמת אונסו. שחלה או שנטרד בדוחק מזונות, הזהרו בו לכבדו: שברי לוחות מונחות בארון. דכתיב (דברים י) אשר שברת ושמתם בארון אף השברים תשים בארון: משום סכנה. שלא יקוץ ידו: משום קלקול סעודה. אף בחבורה קטנה יצא דם ויקלקל את המאכל וימאיס את המסובין: בלא ק"ש. שתהא מטתך דומה למטת ארמית: ארמית ממש. על מטת ארמית: מעשה דרב פפא. שאמרה לו שב על המטה והיה בנה מת מוטל עליה, והיתה רוצה להעליל עליו ולומר שישב עליו והרגו: אסור לעבור וכו'. שנראה כמבריח עצמו מפתח בית הכנסת שבמזרח: על גב היד. את יד חברו הוא נושק, ודלך חשיבות הוא זה מפני הרוק: אלא בשדה. דאמרי אינשי אזנים לכותל[י]: בדבר אחר. תשמיש: אני צויתי למקודשי. במפלת בבל כתיב, אני צויתי את מלכי פרס (א) ומדי לבא ולהשחיתה: ליליא הוא. עד הנץ החמה: דקיימי בההיא שעתא. הלכך זמן ק"ש דיום הוא, דגבי קרית שמע ובקומך כתיב והא קיימי: והאי

תוספות

ואפילו עטרות ודיבון וכו'. פי' רש"י אפי' עטרות ודיבון שאין בו תרגום שצריך לקרותו שלשה פעמים בעברי. וקשה אמאי נקט עטרות ודיבון שיש לו מ"מ תרגום ירושלמי. היה לו לומר ראובן ושמעון או פסוקא אחרינא שאין בו תרגום כלל. ויש לומר משום הכי נקט עטרות ודיבון אע"ג שאין בו תרגום ידוע אלא תרגום ירושלמי וצריך לקרות ג' פעמים העברי מ"מ יותר טוב לקרות פעם שלישית בתרגום[ו]: כאילו מתענה תשיעי ועשירי. ה"פ אם[ח] נצטווה להתענות יום ט'[ל]. והקשה רבינו שמואל ב"ר אהרן מינבי"ל מאי קשיא ליה והא כתיב בראשון בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות (שמות יב) ואותו ערב ר"ל ערב של ט"ו הכא נמי נימא מאי ערב ערב של עשירי ויש לומר דשאני התם דכתיב תאכלו לבסוף דמשמע הכי בראשון בי"ד בלילה תאכלו מצות. אבל הכא כתיב ועניתם קודם בערב דמשמע ועניתם מיד ביום התשיעי: ישלים פרשיותיו[מ] עם הצבור. נראה דכל השבוע מכיון דמתחילין לקרות הפרשה דהיינו ממנחת שבת ואילך עד שבת הבאה נקראת עם הצבור ואע"ג דלענין גיטין לא נקרא קמי שבת אלא מרביעי ואילך (בפסחים דף קו.) [וזמן השלמה יש[נ]] במדרש[ס] (ב) ג' דברים לוה רבינו הקדוש לבניו בשעה שנפטר שלא תאכלו לחם בשבת עד שתגמרו כל הפרשה משמע דקודם אכילה צריך להשלימה. ומיהו אם השלימה לאחר אכילה שפיר דמי. מ"מ מצוה מן המובחר קודם אכילה: לא לעולם ליליא הוא. תימה אם כן לימא רבותא שפעמים יש אדם קורא לאחר שיעלה עמוד השחר שני פעמים ויוצא בו משום שחרית ומשום ערבית. וי"ל דהכי קאמר לעולם ליליא הוא בשאר מצות דבעינן בהו יום כמו תפילין וצילית. אבל גבי ק"ש [ע] לא הואיל ואיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא לאו זמן שכיבה הוא. והאי דנקט לאחר שיעלה עמוד השחר לאו דוקא מיד הוא דהא צריך להמתין לכל הפחות שיעורא דמתניתין (לקמן ט:) על שיכיר בין תכלת לכרתי[פ]:

לעולם

עין משפט נר מצוה

לו א מיי' פ"ו מהלכות תפלה הלכה א סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן צ סעיף ח:

לז ב ג מיי' פ"א מהל' ק"ש הל' י יב סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן נח סעיף ג ד ה ובסימן רלה סעיף ד:

רב נסים גאון

ואיכא דאמרי מטה ארמית ממש. ממעשה שהיה לרב פפא אמרי דרב פפא היתה לו מלוה אצל גוי אמר כיון שדחקו רב פפא לגוי במלוה שלו רצה הגוי לעשות לו עלילה במרמה כדי להנצל בה מן התביע' שלו מה עשה נטל תינוק אחד קטן מת והשכיבו על מטה שלו וכסהו בבגדים כדי שלא ירגיש בו אדם ואמר לו לרב פפא בא עמי לביתי ואני נותן לך את שיש לך אצלי הלך אצלו ונכנס לביתו אמר לו הגוי שב לך על המטה נתן עיניו רב פפא בדברים שהיו על המטה קודם שישב עליה ומצא התינוק המת מוטמן בתוך הבגדים והרגיש הדברים שרצה להתעולל עליו עלילות ברשע ומאותה שעה אסרו חכמים לישב על מטה ארמית מפני כן. וזה המעשה בקבלה הוא אצלי מרבי אדונינו הרב הקדוש רבנו חושיאל ריש בי רבנן ז"ל ולתחיה וגם מצאתי אותו בתשו' הגאונים כמו כן:

משנת ראשונים

סבר לאשלומינהו לפרשייתא דכולא שתא. ר"ח גריס פרשייתי דכלה, כי ר"ח אלול היו מתקבצים לדרוש בהלכות המועדות ולא היה להם פנאי לגמור הפרשה. **[תוספות הרא"ש]**

כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי. הואיל ובשעת אכילה הוא מכוין להיות אכילתו לשם ענוי על כיוצא בזה בכל דרכיך דעהו אפילו לדבר עבירה, והוא אמרם גם כן וכל מעשיך יהיו לשם שמים. **[מאירי]**

כאילו נצטוה להתענות תשיעי ועשירי והתענה בהם, כי הראה שמחתו בהגיע זמן כפרתו, ותהיה לו לעדה על דאגתו לאשמתו, ויגונותיו לעונותיו. והשנית כי בשאר ימים טובים אנחנו קובעים סעודה לשמחת המצוה, כי יגדל וישגא מאד שכר השמחה על המצוות, כמו שנאמר (דברי הימים א כט יז) ועתה עמך הנמצאו פה ראיתי בשמחה להתנדב לך, ונאמר (דברים כח מז) תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב, ומפני שהצום ביום הכפורים, נתחייבו לקבוע סעודה על שמחת המצוה בערב יום הכפורים. והשלישית למען נחזק להרבות תפלה ותחנונים ביום הכפורים ולשית עצות בנפשנו על התשובה ועיקריה. **[שערי תשובה לרבינו יונה שער ד]** **והזהרו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו.** אבל שלא מחמת אונסו מתחייב בנפשו הוא, דכ' רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים כו'. **[יד רמה, סנהדרין צו.]** **לוחות ושברי לוחות מונחות בארון.** ידוע כי היה הכתב בלוחות דוגמת הנפש בגוף, ובהסתלק הכתב נשארו הלוחות גוף בלא נפש, וגוף בלא נפש ראוי לקברו תחת הקרקע, ועל כן הסכימה דעתו לשבר אותם תחת ההר. וראיה לזה שפרח הכתב מעל הלוחות מה שדרז"ל, הזהרו בזקן וכו', לוחות ושברי לוחות מונחים בארון, כלומר שברי לוחות שפרח מהן הכתב, ועל כן מביא ראיה מזקן שפרחה ממנו התורה והיה תיק התורה כבר. **[רבינו בחיי, שמות לב טז]** **לעולם ליליא הוא.** לענין קריאה דלא אמר רחמנא בבקר ובערב ואי נמי ביום ובלילה אלא בשכבך ובקומך, והלכך כיון דרובא דאינשי גנו עדיין לילה הוא לענין קריאה, ואלא הא דנפיק בה ידי קריאה דיום משום דאיכא קצת אינשי דקיימי מההיא שעתא, ולאו דרך מקרה אלא התחלת קימה לקצתן היא, והילכך הוי זמן שכיבה וזמן קימה מעורבין זה בזה. **[הרשב"א]** **והא דקרי ליה יום דאיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא.** ה"ה דהוה מצי למקרייה יממא אלא משום דקודם שיעלה עמוד השחר לילה גמורה היא לא הוי רבותא, ולישנא דתמיהא אי אמר פעמים שאדם קורא אחת בלילה ואחת ביום, אבל השתא דקאמר שתי פעמים בלילה ונפיק בה ידי חובתו אחת של יום הוי לישנא דתמיהא ורבותא. **[הרשב"א]**

מסורת הש"ס עם הוספות

א) פסחים דף סח: יומא דף פא: ר"ה דף ט., ב) [סנהדרין לו.], ג) חולין פ"ב דף כז., ד) ב"ב פ"ק דף יד: מנחות לט., ה) פסחים קיב:, ו) [ע"ש ברש"י וברשב"ם המעשה בענין אחר וצ"ע גם בפי' רש"י דהכא], ז) לקמן דף סא א ע"ש, ח) תוספתא פ"א, ט) חולין כח:, י) ויק"ר פ' אמור לב ב, כ) [בקדושין דף מט. המתרגם פסוק כצורתו], ל) וכן פי' בתוס' ר"ה ט: ד"ה כאילו ותוס' ישנים יומא פא: ד"ה מעלה.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה אני צויתי וכו'. פרס לבא כצ"ל ותיבת ומדי נמחק: (ב) תוס' ד"ה ישלים וכו'. במדרש יש ג' דברים:

תורה אור השלם

א) עֲטָרוֹת וְדִיבֹן וְיַעְזֵר וְנִמְרָה וְחֶשְׁבּוֹן וְאֶלְעָלֵה וּשְׂבָם וּנְבוֹ וּבְעֹן: [במדבר לב, ג]

וַיִּבְנוּ בְנֵי גָד אֶת דִּיבֹן וְאֶת עֲטָרֹת וְאֵת עֲרֹעֵר: [במדבר לב, לד]

ב) שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן הוּא לָכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּתִשְׁעָה לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב מֵעֶרֶב עַד עֶרֶב תִּשְׁבְּתוּ שַׁבַּתְּכֶם: [ויקרא כג, לב]

ג) וַיִּשְׁלַח יַעֲקֹב וַיִּקְרָא לְרָחֵל וּלְלֵאָה הַשָּׂדֶה אֶל צֹאנוֹ: [בראשית לא, ד]

ד) אֲנִי צִוֵּיתִי לִמְקֻדָּשָׁי גַּם קָרָאתִי גִבּוֹרַי לְאַפִּי עַלִּיזֵי גַּאֲוָתִי: [ישעיה יג, ג]

הגהות וציונים

א] ס"א דיבון ועטרות שבסוף מטות (גליון) נראה שהגיה כן משום שבחומשים שלפנינו יש תרגום על "עטרות ודיבון" "מכללתא ומלבשתא" והמהר"ץ חיות כתב שהעתיקו תרגום זה מתרגום ירושלמי: ב] בבית נתן (בשם הכת"י) הגירסא משלימין לו ימיו ושנותיו (וכ"ה בסדר ר"ע גאון וברוקח ריש סי' נג, ועי' בשלה"ק (מס' שבת פרק תורה אור ד"ה סוד קריאת שמו"ת) בשם רמ"ק לפרש לשון זה דוקא): ג] [גי' הערוך בערך כל הרביעי סבר לאשלומינהו לכלהו פרשייתא דכלה במעלי יומא דכפורי פי' הן שמנה פרשיות שקורין בד' שבתות שבאלול ובד' שבתות שבאדר ומפני שהיה רב ביבי טרוד בחדש הכלה במס' דכלה לא מצא פנאי להשלים כל פרשה בשבתה] (גליון): ד] כעין זה שבת כג ע"ב (רש"ש) ושם פירש רש"י תנינא שונה אני, ועיין מהר"ץ חיות: ה] בכת"י נוסף מכאן לזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו שאין נוהגין בו מנהג בזיון (וכ"ה במנחות צט ע"א): ו] ברי"ף אחת של לילה ואחת של יום (ועיין ראש יוסף): ז] בתוספות ר"פ נוסף מלשון עברי: ח] נדצ"ל כאילו נצטווה (ראה בראש יומא פ"ח סי' כ"ב): מ] צ"ל אשלימו פרשיותייכו עם הצבור (שפ"ח): י] [כצ"ל וכ"ה בסמ"ג עשין יט] (גליון): כ] הבית יוסף או"ח (סי' רפה) כתב שהמדרש הוא במכילתא פרשת בא, וכ"כ בשבלי הלקט סו"ס עה ובספר התניא סי' טז, אמנם במכילתא לפנינו שם ליתא. ובבית יוסף שם איתא ז' דברים צוה וכו': ל] בתוספות ר"פ נוסף קרי ליה יממא בין לגבי ק"ש של יום בין לגבי ק"ש של לילה וקרינן ביה ובקומך הואיל וכו' (ומילת "לא" ליתא): מ] [טוב להגיה ללבן] (גליון):

שיש לומר שדעתו להכנס בפתח האחר[לב], או להתפלל בבית הכנסת השני[לג].

וְלָא אֲמָרָן, אֶלָּא דְּלָא דָּרֵי טוּנָא וְלָא רָהֵיט וְלָא מַנַּח תְּפִילִּין - וכן לא נאמר איסור זה אלא כשהאדם העובר אחורי בית הכנסת אינו נושא משא, ואינו רץ, ואינו מניח תפילין, **אֲבָל אִיכָּא חַד מֵהָנָךְ, לֵית לָן בָּהּ** - אבל אם הוא עושה אחד מדברים אלו אין לנו לחשוש לאיסור, מפני שאינו נראה ככופר ומבזה את בית הכנסת. שהנושא משא, ניכרים הדברים שאינו נכנס לבית הכנסת מפני המשא שעליו[לד]. וכן אדם שממהר ורץ, ניכר שזמנו דחוק מפני דבר נחוץ ומחמת כן אינו יכול להתעכב ולהכנס לבית הכנסת[לה]. והמניח תפילין ניכר הדבר שהוא רודף אחר המצוות ואינו ממבטלי התפילה, שהרי תפילין עליו[לו].

★

מכיון שהביאה הגמרא לעיל את ציווי רבא לבניו שלא יחתכו בשר על גבי היד, מביאה הגמרא ברייתא המונה דבר זה בין מנהגי דרך ארץ שנהגו המדיים:

תַּנְיָא - שנינו בברייתא, **אָמַר רַבִּי עֲקִיבָא, בִּשְׁלֹשָׁה דְּבָרִים אוֹהֵב אֲנִי אֶת הַמָּדִיִּים** - יש שלשה דברים שאני אוהב במנהגם של אנשי מדי[לז]. הדבר הראשון הוא, **כְּשֶׁחוֹתְכִין אֶת הַבָּשָׂר אֵין חוֹתְכִין אֶלָּא עַל גַּבֵּי הַשּׁוּלְחָן**, ולא על גבי היד[לח]. דבר שני, **כְּשֶׁנּוֹשְׁקִין** את חברם **אֵין נוֹשְׁקִין** אותו **אֶלָּא עַל גַּב הַיָּד**[לט]. דבר שלישי, **וּכְשֶׁיּוֹעֲצִין** - וכשמתיעצים בדברים שאין חפצים שיתפרסמו, **אֵין יוֹעֲצִין אֶלָּא בַּשָּׂדֶה** ולא בתוך בית, מפני שבתוך הבית יש לחשוש שישמעו שאר בני הבית את הדברים ויתפרסמו[מ]. **אָמַר רַב אַדָּא בַּר אַהֲבָה, מַאי קְרָאָה** - מהו הפסוק שממנו למדנו שאין ראוי להתיעץ אלא בשדה, שנאמר (בראשית לא ד) **'וַיִּשְׁלַח יַעֲקֹב וַיִּקְרָא לְרָחֵל וּלְלֵאָה הַשָּׂדֶה אֶל צֹאנוֹ'**[מא], והשדה הוא מקום מרווח שהעומד בו יכול לבחון כל צדדיו ולראות שאין אדם המקשיב לסודותיו[מב].

★

אגב דברי רבי עקיבא שבשלשה דברים אוהב הוא את המדיים, מביאה הגמרא ברייתא נוספת כעין דבריו:

תַּנְיָא - שנינו בברייתא, **אָמַר רַבָּן גַּמְלִיאֵל, בִּשְׁלֹשָׁה דְּבָרִים אוֹהֵב אֲנִי אֶת הַפַּרְסִיִּים** מפני צניעותם, **הֵן צְנוּעִין בַּאֲכִילָתָן**[מג], **וּצְנוּעִין בְּבֵית הַכִּסֵּא**[מד], **וּצְנוּעִין בְּדָבָר אַחֵר** - בתשמיש[מה].

לב. **כמבואר** לעיל שהאיסור הוא לעבור אחורי בית הכנסת בצד שבו הפתח, ומשום שנראה ככופר ומבזה את בית הכנסת כשעובר בצד הפתח ואינו נכנס בו, לכן כאשר יש פתח אחר לבית הכנסת, אין העובר בצד הפתח נראה ככופר, כיון שאפשר שדעתו להכנס בפתח האחר. אמנם לפי הנראה מדברי רש"י כאן (ד"ה אסור) [כפי שכתב בביאור הגר"א (או"ח סי' צ אות יג)] שהאיסור הוא לעבור אחורי בית הכנסת בצד שבו עומד ארון הקודש, ומשום שנראה כמבריח עצמו מפתח בית הכנסת שבצד השני, צריך לדחוק בדברי אביי, שדווקא כשיש רק פתח אחד והולך אחורי בית הכנסת בצד ארון הקודש שהוא הצד ההפוך מהפתח נראה שמבריח עצמו מהפתח, אך אם יש עוד פתח בצפון או בדרום, כיון שאינו הולך ממש בצד ההפוך לפתח, אין נראה בכך כבורח מפתח בית הכנסת. דברי דוד (רוזין, ו: ד"ה אר"ה). [וכתב עוד, שאין הכרח שכוונת רש"י כאן לבאר שהאיסור הוא בעובר אחורי הצד שבו עומד ארון הקודש].

הבית יוסף (או"ח סי' תרע"א ס"ח) הקשה, מדוע אין חוששים לחשד אפילו במקום שיש שני פתחים, וכמו לגבי הדלקת נרות חנוכה בבית שיש לו שני פתחים, שחייבוהו חכמים (שבת כג.) להדליק בשני הפתחים, שלא יחשדוהו העוברים ושבים. ותירץ, שלענין תפילה שהחשד חמור, שאם לא מתפלל הרי הוא פורק עול מלכות שמים מעליו, לכן כשיש פתח נוסף לבית הכנסת דנים אותו לכף זכות, אבל לגבי חנוכה שהוא חשד קל, יחשדוהו שמא לא הדליק כלל. מבואר מדבריו שהאיסור הוא מפני החשד שיחשדוהו הרואים אותו, וכן מבואר גם בתלמידי רבינו יונה (ד"ה אמר רבי). אולם במג"א (סי' תרעא ס"ק יב) כתב, שאין לומר שטעם האיסור לעבור אחורי בית הכנסת הוא משום החשד, שיאמרו הבריות שאינו מתפלל, שהרי לפעמים האדם טרוד בעסקיו ואינו צריך ללכת לבית הכנסת. ועוד, שאם האיסור הוא משום החשד, הלא כשמהלך בשוק בשעת התפילה אנו רואים שאינו נכנס לבית הכנסת, ואף על פי כן לא אסרו ללכת בשוק בשעת התפילה. אלא הטעם הוא כמו שכתב רש"י (להלן שם. ד"ה בשעה) שכאשר הולך סמוך לבית הכנסת, נראה כפורק עול ומבזה את בית הכנסת, כיון שהולך בסמוך לו ואינו נכנס לתוכו, והיה עליו ללכת בריחוק מבית הכנסת ולהראות בעצמו שהוא מתבייש בכך שאינו יכול להכנס. וראה הרחבת הדברים בילקוט ביאורים.

לג. **ואם** יש בית הכנסת אחד אלא שרגילים לעשות בו כמה מנינים, גם בזה אין איסור לעבור אחורי בית הכנסת בשעה שהציבור מתפללים, מפני שלא יבואו לחשדו אלא יאמרו שהוא מתפלל במנין אחר. משנה ברורה (סי' צ ס"ק כה).

לד. **רש"י** לקמן (שם. ד"ה ולא), טור (סי' צ).

לה. **ראש** יוסף (ד"ה אסור). ותמה, מדוע השמיט השו"ע (או"ח סי' צ ס"ח) דין זה שמותר לעבור אחורי בית הכנסת בריצה. וראה בילקוט ביאורים תירוצי האחרונים.

לו. **רמב"ם** (תפלה פ"ו ה"א).

לקמן (שם.) אמרו בגמרא שעדיף לאדם ללכת אחרי עבודה זרה, ולא אחורי בית הכנסת, כיון שנראה בזה כפורק עול. ואמרו בגמרא שאם רוכב על גבי החמור אין בזה חשש, וכתב בבית יוסף (או"ח סי' צ ס"ח) שהטעם לכך הוא, מפני שניכר שהוא טרוד בשמירת הבהמה ולכן אינו נכנס. וראה בילקוט ביאורים בביאור החילוקים בין ההיתרים שנאמרו בסוגייתנו להיתרים שהוזכרו בסוגיא שם.

לז. **ולמדנו** מכך שכל דבר שיש בו דרך ארץ וצניעות, אף שהגוים עושים כן, מותר לעשות כמותם, ואין לחשוש בזה משום 'ובחקותיהם לא תלכו' (ויקרא יח ג). עיון יעקב (ד"ה אוהב).

רבי עקיבא אמר דברים אלו כדי לעורר את ישראל לנהוג כן, שיאמרו, אם המדיים נוהגים כן, כל שכן עם ישראל שהם עם חכם ונבון [ומטעם זה לא חשש בזה לאיסור המבואר בגמרא (ע"ז כ.) 'לא תחנם, לא תתן להם חן', וביאר רש"י (שם ד"ה לא) שאין לומר כמה נאה גוי זה, וכתב הרמב"ם (עבודת כוכבים פ"י ה"ד) שקל וחומר שלא לשבח מעשיו או דבר מדבריהם]. בן יהוידע (ד"ה בשלשה). וכתב עוד, שרבי עקיבא בא לגנותם, לומר שאף שמדי הם אומה גדולה ישנם רק שלשה דברים שהוא אוהב בהם, והשמיענו שבשאר דברים ראוי לשונאם.

כתב המאירי (חיבור התשובה מאמר א פ"ב ד"ה המדרגה הרביעית), שמה שאמרו כאן שרבי עקיבא

אהב את המדיים, אין פירושו שהם היו חביבים עליו מחמת דברים אלו, אלא לשון 'אוהב' פירושו שדעתם שוה בענין זה. וכמו שאמרו בגמרא (קידושין ל:) שאפילו אב ובנו ורב ותלמידו שיושבים ועוסקים בתורה נעשים אויבים זה לזה ולבסוף נעשים אוהבים זה לזה, ואין לפרש דבר זה כאהבה ושנאה האמורים בכל מקום, שאין האב שונא את בנו ולא הרב את תלמידו, אלא שבתחילה אינם משתוים בדעתם, ולבסוף מכיון שרצונם לעמוד על האמת, יקרבו דעותיהם זה לזה לצד שיכריע דעתם אחר העיון.

לח. **כמבואר** בגמרא לעיל שאין לחתוך בשר על גב היד, משום סכנה או משום קלקול סעודה. אולם בילקוט שמעוני (ויקרא רמז קל) הובא, שאמר רבי שמעון בן גמליאל שההנהגה הטובה היא שהם חותכים את הבשר ואחר כך אוכלים אותו, ואין נושכים ואוכלים בשר מחתיכה גדולה. מהרש"א (ח"א ד"ה אלא - הראשון). ובמדרש (ב"ר עד ב) הוזכרו שני הדברים, הן שחותכים את הבשר ולא נושכים ואוכלים, וכן שחותכים על גבי השלחן.

לט. **והוא** דרך חשיבות, שנושקו על גב היד ולא על פיו כדי שלא ימאס חבירו מהרוק. רש"י (ד"ה על גב), כביאור המהרש"ל בדבריו. אולם בבניהו (ד"ה אין) כתב שכוונת רש"י היא, שרבי עקיבא שיבח את המדיים שנושקים על גב היד ולא בתוך היד, מפני שבתוך היד האדם אוחז את המאכל ונוגע בו, ואם מחמת הנשיקה יתלכלך תוך היד ברוק, ימאס המאכל, אבל על גב היד אין חשש מיאוס, מפני שאין המאכל נוגע שם. וראה פירושים נוספים בילקוט ביאורים.

מ. **וכמו** שאנשים רגילים לומר, 'אזנים לכותל'. רש"י (ד"ה אלא). וכן מבואר במדרש (ויק"ר לב ב) 'ובעל כנפים יגיד דבר (קהלת י כ), רבי לוי אמר, אזנים לדרך ואזנים לכותל'. ובפירוש מהרז"ו (ויק"ר שם) ביאר, שכוונת המדרש היא שאם תדבר בדרך ויהיה נדמה לך שאין שומע לדבריך, סוף שיתברר לך שהדברים נשמעים, לפי שהדרך היא מקום הילוך בני אדם, וכן בסמוך לכותל יש לחשוש שמא יש אדם מאחורי הכותל השומע לדברים ואינך מרגיש בו. וכן אמרו במדרש (ב"ר עד ב), ראה פירוש מתנות כהונה (שם ד"ה אזגרין).

מא. **כשיעקב** אבינו שמע את דברי בני לבן שאמרו עליו שלקח את כל רכושו של לבן, וראה שפני לבן אינם עמו כתמול שלשום, וגם ציוהו ה' לשוב לארץ כנען, שלח לקרוא לרחל וללאה לשדה, כדי להתיעץ עמם. ואף שאפשר שקראן אליו, מפני שלא היה לו פנאי ללכת אליהן מחמת השמירה המעולה ששמר על צאן לבן, מכל מקום יש ללמוד את מעלת הייעוץ בשדה, ממה שהזכיר הפסוק שקראן לשדה. מהרש"א (ח"א ד"ה אלא - השני).

מב. **הוקשה** לרב אדא, הרי כשמתיעצים בשדה יעוררו יותר את רצון האנשים לחקור אחר הדבר שהסתירו, לכן הביא פסוק שמצינו שיעקב כבר נזהר בזה ומוכח שכך ראוי לעשות. פרשת מרדכי (אות מד).

מג. **ענין** צניעותם באכילה נתבאר בגמרא (לקמן מו:), שריש גלותא אמר לרב ששת, שאף על פי שהוא וחבריו חכמים וזקנים, הפרסיים יותר בקיאים מהם בצרכי ומנהגי הסעודה, ושם בגמרא מבוארים מה הם המנהגים הטובים שהיו הפרסיים בקיאים בהם. פרשת מרדכי (אות מד). ובבן יהוידע (ד"ה ועדיין) כתב שלא היו אוכלים בגלוי בביתם ובכל מקום, אלא היו אוכלים במקום צנוע מהעוברים ושבים שבבית, כדי שלא יארע נזק לאחרים מאכילתם, וכמבואר בכתובות (שם.) שריח וחמיצות המאכל יכול להזיק למי שמריחו ומתאוה לאוכלו ואינו אוכלו.

מד. **בשלחן** ערוך (או"ח סי' ג ס"ב) נפסק שיהיה אדם צנוע בבית הכסא. ובביאור הגר"א (שם אות ב) ציין שכן יש ללמוד מסוגייתנו וכן מהאמור בברייתא להלן (סב.) שאין קוראים צנוע אלא למי שצנוע בבית הכסא. וכן ציין לגמרא בעירובין (ק:) שאמר רבי יוחנן, שאם לא ניתנה תורה היינו למדים צניעות מחתול, ופירש רש"י (שם ד"ה צניעות) שהצניעות היא, שאינו מטיל רעי בפני אדם ומכסה צואתו. ומפורש להלן (כו.) שהפרסיים היו צנועים בזה, שבבית הכסא שלהם היתה הצואה מכוסה. ראה עוד בשפתי חכמים (ד"ה וצנועין).

מה. **כמבואר** בכתובות (מח.) שמנהג הפרסיים לשמש בבגדיהם. מלא הרועים (ד"ה וצנועין).

ואפילו [א] עטרות ודיבון[א] שכל המשלים פרשיותיו עם הצבור מאריכין[ב] לו ימיו ושנותיו רב ביבי בר אביי סבר לאשלומינהו לפרשייתא דכולא שתא[ג] במעלי יומא דכפורי [ח] תנא ליה חייא בר רב מדפתי כתיב [ב] ועניתם את נפשתיכם בתשעה לחדש בערב וכי בתשעה מתענין והלא בעשרה מתענין אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי סבר לאקדומינהו אמר ליה ההוא סבא תנינא[ד] ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר כדאמר להו ר' יהושע בן לוי לבניה אשלימו פרשיותייכו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום [ג] והזהרו בורידין כרבי יהודה דתנן [ג] רבי יהודה אומר עד שישחוט את הורידין והזהרו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו דאמרינן [ד] לוחות ושברי לוחות מונחות בארון[ה]. אמר להו רבא לבניה כשאתם חותכין בשר אל תחתכו על גב היד איכא דאמרי משום סכנה ואיכא דאמרי משום קלקול סעודה ואל תשבו על מטת ארמית ואל תעברו אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין [ה] ואל תשבו על מטת ארמית איכא דאמרי לא תגנו בלא ק"ש ואיכא דאמרי דלא תנסבו גיורתא וא"ד ארמית ממש ומשום מעשה דרב פפא [ו] דרב פפא אזל לגבי ארמית הוציאה לו מטה אמרה לו שב אמר לה איני יושב עד שתגביהי את המטה הגביהה את המטה ומצאו שם תינוק מת מכאן אמרו חכמים אסור לישב על מטת ארמית ואל תעברו אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין מסייע ליה לרבי יהושע בן לוי דאמר ר' יהושע בן לוי [ז] [א] אסור לו לאדם שיעבור אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין אמר אביי ולא אמרן אלא דליכא פתחא אחרינא אבל איכא פתחא אחרינא לית לן בה ולא אמרן אלא דליכא בי כנישתא אחרינא אבל איכא בי כנישתא אחרינא לית לן בה ולא אמרן אלא דלא דרי טונא ולא רהיט ולא מנח תפילין אבל איכא חד מהנך לית לן בה: תניא אמר ר"ע בשלשה דברים אוהב אני את המדיים כשחותכין את הבשר אין חותכין אלא על גבי השולחן כשנושקין אין נושקין אלא על גב היד וכשיועצין אין יועצין אלא בשדה אמר רב אדא בר אהבה מאי קראה [ג] וישלח יעקב ויקרא לרחל וללאה השדה אל צאנו: תניא אמר רבן גמליאל בשלשה דברים אוהב אני את הפרסיים הן צנועין באכילתן וצנועין בבית הכסא וצנועין בדבר אחר: [ד] אני צויתי למקודשי תני רב יוסף אלו הפרסיים המקודשין ומזומנין לגיהנם: רבן גמליאל אומר וכו': אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כר"ג. [ח] תניא ר"ש בן יוחי אומר [ב] פעמים שאדם קורא ק"ש שתי פעמים בלילה אחת קודם שיעלה עמוד השחר ואחת לאחר שיעלה עמוד השחר ויוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה[ו] הא גופא קשיא אמרת פעמים שאדם קורא קרית שמע שתי פעמים בלילה אלמא לאחר שיעלה עמוד השחר ליליא הוא והדר תני יוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה אלמא יממא הוא לא לעולם ליליא הוא והא דקרי ליה יום דאיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא אמר רב אחא בר חנינא אמר רבי יהושע בן לוי הלכה כרבי שמעון בן יוחי. איכא דמתני להא דרב אחא בר חנינא אהא דתניא רבי שמעון בן יוחי אומר משום ר' עקיבא [ג] פעמים שאדם קורא קרית שמע שתי פעמים ביום אחת קודם הנץ החמה ואחת לאחר הנץ החמה ויוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה הא גופא קשיא אמרת פעמים שאדם קורא ק"ש שתי פעמים ביום אלמא קודם הנץ החמה יממא הוא והדר תני יוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה אלמא ליליא הוא

לא

רש"י

ואפי' עטרות ודיבון. שאין בו תרגום: מעלה עליו הכתוב כו'. והכי קאמר קרא הכינו עצמכם בתשעה לחדש לענוי המחרת והרי הוא בעיני כענוי היום: לאקדומינהו. לסדר כל הפרשיות בשבת אחת או בשתי שבתות: עד שישחוט את הורידין. כדי שיצא כל הדם, ולא אמר כן אלא בעוף הואיל וצולהו כולו כאחד[ט]: מחמת אונסו. שחלה או שנטרד בדוחק מזונות, הזהרו בו לכבדו: שברי לוחות מונחות בארון. דכתיב (דברים י) אשר שברת ושמתם בארון אף השברים תשים בארון: משום סכנה. שלא יקוץ ידו: משום קלקול סעודה. אף בחבורה קטנה יצא דם ויגעל את המאכל וימאיס את המסובין: בלא ק"ש. שתהא מטתך דומה למטת ארמית: ארמית ממש. על מטת ארמית: מעשה דרב פפא. שאמרה לו שב על המטה והיה בנה מת מוטל עליה, והיתה רוצה להעליל עליו ולומר שישב עליו והרגו: אסור לעבור וכו'. שנראה כמבדיל עצמו מפתח בית הכנסת שבמזרח: על גב היד. את יד חברו הוא נושק, ודרך חשיבות הוא זה מפני הרוק: אלא בשדה. דאמרי אינשי אזנים לכותל[י]: בדבר אחר. תשמיש: אני צויתי למקודשי. במפלת בבל כתיב, אני צויתי את מלכי פרס (א) ומדי לבא ולהשחיתה: ליליא הוא. עד הנץ החמה: דקיימי בההיא שעתא. הלכך זמן ק"ש דיום הוא, דגבי קרית שמע ובקומך כתיב והא קיימי:

והאי

תוספות

תרגום שמפרש לפעמים. כי כמו שהתרגום מפרש לע"ה כך הם מבינים מתוך הלע"ז. ולא נהירא שהרי התרגום מפרש במה שאין ללמוד מן העברי כדאשכחן [ב] בכמה דוכתי דאמר רב יוסף (מגילה ד' ג.) אלמלא תרגומא דהאי קרא לא ידענא מאי קאמר ע"כ אין לומר בשום לשון פעם שלישית כי אם בלשון תרגום:

ואפילו עטרות ודיבון וכו'. פי' רש"י אפי' עטרות ודיבון שאין בו תרגום שצריך לקרותו שלשה פעמים בעברי. וקשה אמאי נקט עטרות ודיבון שיש לו מ"מ תרגום ירושלמי. היה לו לומר ראובן ושמעון או פסוקא אחרינא שאין בו תרגום כלל. ויש לומר משום הכי נקט עטרות ודיבון אע"ג שאין בו תרגום ידוע אלא תרגום ירושלמי וצריך לקרות ג' פעמים העברי מ"מ יותר טוב לקרות פעם שלישית בתרגום[ז]: כאילו מתענה תשיעי ועשירי. ה"פ אם[ח] נצטווה להתענות יום ט'[ל]. והקשה רבינו שמואל ב"ר אהרן מינבי"ל מאי קשיא ליה והא כתיב בראשון בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות (שמות יב) ואותו ערב ר"ל ערב של ט"ו הכא נמי נימא מאי ערב ערב של עשירי ויש לומר דשאני התם דכתיב תאכלו לבסוף דמשמע הכי בראשון בי"ד בלילה תאכלו מצות. אבל הכא כתיב ועניתם קודם בערב דמשמע ועניתם מיד ביום התשיעי: ישלים פרשיותיו[ט] עם הצבור. נראה דכל השבוע מכיון דמתחילין לקרות הפרשה דהיינו ממנחת שבת ואילך עד שבת הבאה נקראת עם הצבור ואע"ג דלענין גיטין לא נקרא קמי שבת אלא מרביעי ואילך (בפסחים דף קו.) [וזמן השלמה יש[י]] במדרש[כ] (ב) ג' דברים צוה רבינו הקדוש לבניו בשעה שנפטר שלא תאכלו לחם בשבת עד שתגמרו כל הפרשה משמע דקודם אכילה צריך להשלימה. ומיהו אם השלימה לאחר אכילה שפיר דמי. מ"מ מצוה מן המובחר קודם אכילה: לא לעולם ליליא הוא. תימה אם כן לימא רבותא שפעמים יש אדם קורא לאחר שיעלה עמוד השחר שני פעמים ויוצא בו משום שחרית ומשום ערבית. וי"ל דהכי קאמר לעולם ליליא הוא בשאר מצות דבעינן בהו יום כמו תפילין וציצית. אבל גבי ק"ש [ל] לא הואיל ואיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא לאו זמן שכיבה הוא. והאי דנקט לאחר שיעלה עמוד השחר לאו דוקא מיד הוא דהא צריך להמתין לכל הפחות שיעורא דמתניתין (לקמן ט:) עד שיכיר בין תכלת לכרתי[מ]:

לעולם

עין משפט נר מצוה

לו א מיי' פ"ו מהלכות תפלה הלכה א סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן נ סעיף ח:

לז ב ג מיי' פ"א מהל' ק"ש הל' י יב סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן נח סעיף ג ד ה ובסימן רלה סעיף ד:

רב נסים גאון

ואיכא דאמרי מטה ארמית ממש. ממעשה שהיה לרב פפא אמרי דרב פפא היתה לו מלוה אצל גוי אמר כיון שדחקו רב פפא לגוי במלוה שלו רצה הגוי לעשות לו עלילה במרמה כדי להנצל בה מן התביע' שלו מה עשה נטל תינוק אחד קטן מת והשכיבו על מטה שלו וכסהו בבגדים כדי שלא ירגיש בו אדם ואמר לו לרב פפא בא עמי לביתי ואני נותן לך את שיש לך אצלי הלך אצלו ונכנס לביתו אמר לו הגוי שב לך על המטה נתן עיניו רב פפא בדברים שהיו על המטה קודם שישב עליה ומצא התינוק המת מוטמן בתוך הבגדים והרגיש הדברים שרצה להתעולל עליו עלילות ברשע ומאותה שעה אסרו חכמים לישב על מטה ארמית מפני כן. וזה המעשה בקבלה הוא אצלי מרבי אדונינו הרב הקדוש רבנו חושיאל ריש בי רבנן ז"ל ולתחיה וגם מצאתי אותו בתשו' הגאונים כמו כן:

משנת ראשונים

סבר לאשלומינהו לפרשייתא דכולא שתא. ר"ח גריס פרשייתי דכלה, כי ר"ח אלול היו מתקבצים לדרוש בהלכות המועדות ולא היה להם פנאי לגמור הפרשה. [תוספות הרא"ש]

כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי. הואיל ובשעת אכילה הוא מכוין להיות אכילתו לשם ענוי על כיוצא בזה בכל דרכיך דעהו אפילו לדבר עבירה, והוא אמרם גם כן וכל מעשיך יהיו לשם שמים. [מאירי]

כאילו נצטוה להתענות תשיעי ועשירי והתענה בהם, כי הראה שמחתו בהגיע זמן כפרתו, ותהיה לו לעדה על דאגתו לאשמתו, ויגונותיו לעונותיו. והשנית כי בשאר ימים טובים אנחנו קובעים סעודה לשמחת המצוה, כי יגדל וישגא מאד שכר השמחה על המצוות, כמו שנאמר (דברי הימים א כט יז) ועתה עמך הנמצאו פה ראיתי בשמחה להתנדב לך, ונאמר (דברים כח מז) תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב, ומפני שהצום ביום הכפורים, נתחייבו לקבוע סעודה על שמחת המצוה בערב יום הכפורים. והשלישית למען נחזק להרבות תפלה ותחנונים ביום הכפורים ולשית עצות בנפשנו על התשובה ועיקריה. [שערי תשובה לרבינו יונה שער ד] **והזהרו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו.** אבל שלא מחמת אונסו מתחייב בנפשו הוא, דכ' רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים כו'. [יד רמה, סנהדרין צו.] **לוחות ושברי לוחות מונחות בארון.** ידוע כי היה הכתב בלוחות דוגמת הנפש בגוף, ובהסתלק הכתב נשארו הלוחות גוף בלא נפש, וגוף בלא נפש ראוי לקברו תחת הקרקע, ועל כן הסכימה דעתו לשבר אותם תחת ההר. וראיה לזה שפרח הכתב מעל הלוחות מה שדרז"ל, הזהרו בזקן וכו', לוחות ושברי לוחות מונחים בארון, כלומר שברי לוחות שפרח מהן הכתב, ועל כן מביא ראיה מזקן שפרחה ממנו התורה והיה תיק התורה כבר. [רבינו בחיי, שמות לב טז] **לעולם ליליא הוא.** לענין קריאה דלא אמר רחמנא בבקר ובערב ואי נמי ביום ובלילה אלא בשכבך ובקומך, והלכך כיון דרובא דאינשי גנו עדיין לילה הוא לענין קריאה, ואלא הא דנפיק בה ידי קריאה דיום משום דאיכא קצת אינשי דקיימי מההיא שעתא, ולאו דרך מקרה אלא התחלת קימה לקצתן היא, והילכך הוי זמן שכיבה וזמן קימה מעורבין זה בזה. [הרשב"א] **והא דקרי ליה יום דאיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא.** ה"ה דהוה מצי למקרייה יממא אלא משום דקודם שיעלה עמוד השחר לילה גמורה היא לא הוי רבותא, ולישנא דתמיהא אי אמר פעמים שאדם קורא אחת בלילה ואחת ביום, אבל השתא דקאמר שתי פעמים בלילה ונפיק בה ידי חובתו אחת של יום הוי לישנא דתמיהא ורבותא. [הרשב"א]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) פסחים דף סח: יומא דף פא: ר"ה דף ט., ב) [סנהדרין לז.], ג) חולין פ"ב דף כז., ד) ב"ב פ"ק דף יד: מנחות לט., ה) פסחים קיב:, ו) [ע"ש ברש"י וברשב"ם המעשה בענין אחר וע"ע גם בפי' רש"י דהכא], ז) לקמן דף פא ע"ש, ח) תוספתא פ"א, ט) חולין כח:, י) ויק"ר פ' אמור לב ב, כ) [קדושין דף מט. המתרגם פסוק כצורתו], ל) וכן פי' בתוס' ר"ה ט: ד"ה כאילו ותוס' ישנים יומא פא: ד"ה מעלה.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה אני צויתי וכו'. פרס לבא כצ"ל ותיבת ומדי נמחק: (ב) תוס' ד"ה ישלים וכו'. במדרש יש ג' דברים:

תורה אור השלם

א) עֲטָרוֹת וְדִיבֹן וְיַעְזֵר וְנִמְרָה וְחֶשְׁבּוֹן וְאֶלְעָלֵה וּשְׂבָם וּנְבוֹ וּבְעֹן: [במדבר לב, ג]

וַיִּבְנוּ בְנֵי גָד אֶת דִּיבֹן וְאֶת עֲטָרֹת וְאֵת עֲרֹעֵר: [במדבר לב, לד]

ב) שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן הוּא לָכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּתִשְׁעָה לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב מֵעֶרֶב עַד עֶרֶב תִּשְׁבְּתוּ שַׁבַּתְּכֶם: [ויקרא כג, לב]

ג) וַיִּשְׁלַח יַעֲקֹב וַיִּקְרָא לְרָחֵל וּלְלֵאָה הַשָּׂדֶה אֶל צֹאנוֹ: [בראשית לא, ד]

ד) אֲנִי צִוֵּיתִי לִמְקֻדָּשָׁי גַּם קָרָאתִי גִבּוֹרַי לְאַפִּי עַלִּיזֵי גַּאֲוָתִי: [ישעיה יג, ג]

הגהות וציונים

א] ס"א דיבון ועטרות שבסוף מטות (גליון) נראה שהגיה כן משום שבחומשים שלפנינו יש תרגום על "עטרות ודיבון" "מכללתא ומלבשתא" והמהר"ץ חיות כתב שהעתיקו תרגום זה מתרגום ירושלמי: ב] בבית נתן (בשם הכת"י) הגירסא משלימין לו ימיו ושנותיו (וכ"ה בסדר ר"ע גאון וברוקח ריש סי' נג, ועי' בשלה"ק (מס' שבת פרק תורה אור ד"ה סוד קריאת שמו"ת) בשם רמ"ק לפרש לשון זה דוקא): ג] [גי' הערוך בערך כל הרביעי סבר לאשלומינהו לכלהו פרשייתא דכלה במעלי יומא דכפורי פי' הן שמנה פרשיות שקורין בד' שבתות שבאלול ובד' שבתות שבאדר ומפני שהיה רב ביבי טרוד בחדש הכלה במס' דכלה לא מצא פנאי להשלים כל פרשה בשבתה] (גליון): ד] כעין זה שבת כג ע"ב (רש"ש) ושם פירש רש"י תנינא שונה אני, ועיין מהר"ץ חיות: ה] בכת"י נוסף מכאן לזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו שאין נוהגין בו מנהג בזיון (וכ"ה במנחות צט ע"א): ו] ברי"ף אחת של לילה ואחת של יום (ועיין ראש יוסף): ז] בתוספות ר"פ נוסף מלשון עברי: ח] נדצ"ל כאילו נצטווה (ראה ברא"ש יומא פ"ח סי' כ"ב): ט] צ"ל אשלימו פרשיותייכו עם הצבור (שפ"ח): י] [כצ"ל וכ"ה בסמ"ג עשין יט] (גליון): כ] הבית יוסף או"ח (סי' רפה) כתב שהמדרש הוא במכילתא פרשת בא, וכ"כ בשבלי הלקט סו"ס עה ובספר התניא סי' טז, אמנם במכילתא לפנינו שם ליתא. ובבית יוסף שם איתא ז' דברים צוה וכו': ל] בתוספות ר"פ נוסף קרי ליה יממא בין לגבי ק"ש של יום בין לגבי ק"ש של לילה וקרינן ביה ובקומך הואיל וכו' (ומילת "לא" ליתא): מ] [טוב להגיה ללבן] (גליון):

מאחר שהוזכרו מעלות צניעות במנהגי הפרסיים, מבארת הגמרא שאין מעלה זו מועילה להצילם מהגיהנם[מו]:
במפלת בבל נאמר (ישעיה יג ג) **'אֲנִי צִוֵּיתִי לִמְקוּדָּשָׁי'**, כלומר, אני צויתי את מלכי פרס לבא ולהשחית את בבל, **וּתְנֵי רַב יוֹסֵף** שהאומה הנקראת 'מקודשי', **אֵלּוּ הַפַּרְסִיִּים הַמְקוּדָּשִׁין וּמְזוּמָּנִין לַגֵּיהִנָּם**[מז], ואין מועילה להם זכות צניעותם להצילם מדינה של גיהנם[מח].

★

שנינו במשנה (לעיל ב.), **רַבָּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר וכו'** עד שיעלה עמוד השחר, הוא זמן קריאת שמע של ערבית[מט]. וחולק בזה הן על חכמים שאמרו שזמנה עד חצות, והן על רבי אליעזר הסובר שזמנה עד סוף האשמורה הראשונה.

הגמרא מביאה פסק הלכה במחלוקת זו:
אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר שְׁמוּאֵל, הֲלָכָה כְּרַבָּן גַּמְלִיאֵל, ולכתחילה יכול להמתין מלקרוא קריאת שמע עד עלות השחר[נ].

★

הגמרא מביאה ברייתא שיש ללמוד ממנה עד מתי הוא זמן קריאת שמע של ערבית, וממתי מתחיל זמן קריאת שמע של שחרית[נא]:
תַּנְיָא - שנינו בברייתא, **רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן יוֹחַי אוֹמֵר, פְּעָמִים שֶׁאָדָם קוֹרֵא קְרִיאַת שְׁמַע שְׁתֵּי פְּעָמִים בַּלַּיְלָה**, פעם **אַחַת קוֹדֶם שֶׁיַּעֲלֶה עַמּוּד הַשַּׁחַר, וְאַחַת** - ופעם נוספת **לְאַחַר שֶׁיַּעֲלֶה עַמּוּד הַשַּׁחַר, וְיוֹצֵא בָּהֶן יְדֵי חוֹבָתוֹ, אַחַת שֶׁל יוֹם וְאַחַת שֶׁל לַיְלָה**, שבקריאתו קודם עלות השחר יצא ידי חובת קריאת שמע של ערבית, ובקריאתו אחר עלות השחר יצא ידי חובת קריאת שמע של שחרית[נב].

מקשה הגמרא, **הָא גּוּפָא קַשְׁיָא** - ברייתא זו מצד עצמה קשה היא, שבתחילת הברייתא **אָמְרַת, פְּעָמִים שֶׁאָדָם קוֹרֵא קְרִיאַת שְׁמַע שְׁתֵּי פְּעָמִים בַּלַּיְלָה**, וביארת שהפעם השניה היא לאחר שיעלה עמוד השחר, **אַלְמָא** - מוכח, **שֶׁלְּאַחַר שֶׁיַּעֲלֶה עַמּוּד הַשַּׁחַר לֵילְיָא הוּא** - הוא עדיין לילה עד שתנץ החמה[נג], שהרי אמרת ששתי הפעמים הן בלילה. **וַהֲדַר תָּנֵי** - ולאחר מכן שנינו בהמשך הברייתא, **שֶׁיּוֹצֵא בָּהֶן** [-בשתי הקריאות] **יְדֵי חוֹבָתוֹ, אַחַת שֶׁל יוֹם וְאַחַת שֶׁל לַיְלָה, אַלְמָא יְמָמָא הוּא** - מוכח מכך שלאחר שעלה עמוד השחר הוא כבר יום, ולכן יוצא אז ידי חובת קריאת שמע של שחרית. נמצא שתחילת הברייתא סותרת לסופה, שמתחילת הברייתא משמע שהלילה ממשיך עד הנץ החמה, ומסוף הברייתא משמע שהלילה מסתיים בעלות השחר, ומשם ואילך הוא יום.

מתרצת הגמרא, **לֹא** - אין להקשות סתירה זו, **לְעוֹלָם** [-באמת] אחר עלות השחר **לֵילְיָא הוּא**[נד], וכפי ששנינו בתחילת הברייתא ששתי הקריאות הן בלילה, **וְהָא דְּקָרֵי לֵיהּ יוֹם** - ומה שבסוף הברייתא קראו לזמן זה יום, שהרי אמרו שיוצא אז ידי חובת קריאת שמע של שחרית, **דְּאִיכָּא אִינְשֵׁי דְּקַיְימֵי בְּהַהִיא שַׁעְתָּא** - מפני שיש אנשים שעומדים ממטתם בשעה זו, לכן אף שזמן זה נחשב עדיין כלילה, מכל מקום הוא כבר זמן קריאת שמע של שחרית, שזמנה נאמר בפסוק בלשון 'ובקומך', ובשעה זו של אחר עלות השחר, יש אנשים שקמים ממטותיהם[נה].

מו. לפי שרבן גמליאל היה משבח כמה מדות צניעות של הפרסיים, והיה מקום לומר שבשכר זה יש להם עולם הבא, לכן השמיענו התנא שאין לומר כן, אלא הם מזומנים לגיהנם, ואין לשבחם אלא רק במדות אלו, ולא בשאר דברים. גר"א (אמרי נועם ד"ה אני).

מז. תיבת 'מקודשי' היא מלשון הזמנה, כמו 'התקדשו למחר' (במדבר יא יח), שפירושו, הזמינו עצמכם למחר. מצודת ציון (ישעיה יג ג).
לפי פשוטו של הפסוק 'מקודשי' הם מדי ופרס, שה' קידש וזימן אותם לבוא לבבל ולהתחיל להתגרות בה. רש"י ורד"ק (שם).

מח. הטעם שלא מועילה להם זכות מנהגי צניעותם, לפי שלא נהגו בהם לכבוד ה' אלא מפני שחושבים דבר זה כנימוסים הגונים, ולכן אין זה נחשב להם למצוה הראויה להצילם מדינה של גיהנם. והטעם שרק לגבי הפרסיים אמרו שהם מקודשים לגיהנם, כי היה מקום לומר שזכות זו תועיל להצילם מהגיהנם, מכיון שיש במעשיהם עניני קדושה, והשמיענו רב יוסף שאין הם נצולים, אבל המדיים ששיבחם רבי עקיבא לעיל, יש בהנהגותיהם דרך ארץ בלבד, ופשוט שאין בזה בכדי להצילם מדינה של גיהנם. אמרי שפר (דייטש, ד"ה תניא), וראה עוד בביאורי רש"י מה שיש לבאר בדבריו לפי זה.

מט. על זמן קריאת שמע של ערבית נאמר בפסוק (דברים ו ז) 'בשכבך', רבן גמליאל סבר שהכוונה בזה לכל משך הזמן שבני אדם שוכבים במיטותיהם, והיינו כל הלילה. רש"י (לעיל ב. ד"ה עד שיעלה, ג. ד"ה לאו).

נ. רא"ש (סי' ט), רשב"א (ט. ד"ה ובני), שיטה מקובצת (ד"ה רבן). כלומר, חכמים ורבן גמליאל נחלקו בסוף זמן קריאת שמע של ערבית לכתחילה, ופסק שמואל הלכה כרבן גמליאל שמותר לכתחילה לקרותה עד עלות השחר, ולא כחכמים המתירים לכתחילה רק עד חצות [וכפי שיתבאר להלן (ט.) שבדיעבד מודים חכמים שמותר לקרותה גם לאחר חצות, ואמרו 'עד חצות' רק כדי להרחיק את האדם מן העבירה]. אמנם כתבו הרא"ש והרשב"א שאף לרבן גמליאל אסור לאכול ולשתות עד שיקרא ויתפלל, כדי שלא תחטפנו שינה, אבל אם רצה שלא לאכול כל הלילה, רשאי אף לכתחילה לאחר מלקרותה עד סמוך לעמוד השחר.
אולם שיטת הרמב"ם (קריאת שמע פ"א ה"ט) שאין כוונת שמואל לפסוק הלכה כרבן גמליאל ולא כחכמים. אלא פסק כרבן גמליאל רק לגבי מה שנחלק עליו רבי אליעזר, שלדברי רבי אליעזר 'בשכבך' הוא הזמן שבו בני אדם הולכים לישון ולכן סוף זמן קריאתה הוא סוף האשמורה הראשונה, ורבן גמליאל סובר ש'בשכבך' הוא הזמן שבו בני אדם שוכבים במיטותיהם, והיינו כל הלילה, ובזה פסק שמואל הלכה כמותו. אבל לא פסק כרבן גמליאל במחלוקתו עם חכמים, אלא אדרבה ההלכה היא כחכמים שלכתחילה אין לקרוא קריאת שמע לאחר חצות. [והגר"א (שנות אליהו ד"ה ר"ג) כתב שהרמב"ם פסק כן כיון שסובר שרבן גמליאל מודה לחכמים שלכתחילה יש לקרותה עד חצות, וכמו שמשמע בירושלמי (ברכות פ"א ה"א)]. ובשו"ע (או"ח סי' רלה סעי' ג) פסק כשיטת הרמב"ם. ראה עוד בילקוט ביאורים בביאור שיטות הראשונים והפוסקים בדין זה.

נא. ונשנית ברייתא זו כאן, ללמדנו חידוש לגבי סוף זמן קריאת שמע של ערבית. וראה להלן שהחידוש שנתחדש בזה תלוי בשני האופנים שבהם נשנית ברייתא זו.

נב. יש להקשות, מדוע אמר רבי שמעון בן יוחי ש'יוצא בהם ידי חובתו', ומשמע שרק בדיעבד מותר לעשות כן, הרי כיון שפסק שמואל לעיל הלכה כרבן גמליאל, אף לכתחילה יכול לקרוא קריאת שמע של ערבית עד עלות השחר [ודוחק לומר שרבי שמעון בן יוחי חולק על רבן גמליאל בזה, והתיר לקרוא אחר חצות רק בדיעבד]. וכתב הצל"ח (ד"ה פעמים) שלרבי שמעון סוף זמן קריאת שמע של ערבית לכתחילה הוא אכן עד עלות השחר, ונקט לשון דיעבד, מפני שלכתחילה אינו רשאי להמתין עד סמוך ממש לעמוד השחר, כדי שלא יפסיד ברכת 'השכיבנו', כמבואר להלן (ט. ובר"י ד"ה ובלבד) שאין לאומרה בסמוך לעלות השחר.
כתב בפני יהושע (ד"ה תניא) שלכאורה יש לדקדק, מדוע אמר רבי שמעון שיוצא בהם 'אחת של יום ואחת של לילה', והרי סדר הדברים הוא להיפך, שאת הפעם הראשונה הוא קורא קודם עלות השחר ויוצא בה ידי חובת קריאת שמע של לילה, ואת הפעם השניה הוא קורא אחר עלות השחר, ויוצא בה ידי חובת קריאת שמע של יום. ראה בילקוט ביאורים מה שהובא בזה.

נג. רש"י (ד"ה ליליא).

נד. יש להקשות, הרי שנינו במגילה (כ.) שכל המצוות שזמנם ביום, אם עשאם משעלה עמוד השחר יצא ידי חובתו, אם כן מוכח שמעלות השחר הוא יום. ותירץ הרשב"א (ד"ה הכי), שאמנם לגבי שאר מצוות הוא יום, אך דברי הגמרא שעד הנץ החמה נחשב כלילה, נאמרו לגבי קריאת שמע בלבד, שלא אמרה התורה שיקרא קריאת שמע 'בבוקר ובערב' או 'ביום ובלילה', אלא 'בשכבך ובקומך', וכיון שרוב בני אדם עדיין ישנים אחר עלות השחר, לילה הוא לגבי חיוב זה, אלא שיוצא בזמן זה גם ידי חובת קריאת שמע של יום, משום שיש מקצת אנשים שאצלם הוא תחילת זמן הקימה, לכן מעלות השחר עד הנץ החמה זמן שכיבה וזמן קימה מעורבים זה בזה, ויוצא אז ידי חובת קריאת שמע הן של שחרית והן של ערבית. והוא הדין שהיה יכול לקרוא לזמן שאחר עלות השחר בשם יום [שהרי זמן שכיבה וזמן קימה מעורבים אז זה בזה], אלא שאם היה אומר כן לא היה חידוש במה שאמר שקורא שתי פעמים ויוצא באחת לשל יום ובאחת לשל לילה, כי קודם עלות השחר הוא ודאי לילה ופשוט שיוצא בו לשל ערבית, ואם יאמר כן, נמצא שאחר עלות השחר הוא יום ופשוט שיוצא בו לשל שחרית, לכן קרא לו לילה, שבזה יש חידוש שאף על פי שקורא שתי פעמים בלילה, מכל מקום יוצא באחת מהן ידי חובת קריאת שמע של יום.
והרא"ש (סי' ט) תירץ, שדברי הגמרא 'לעולם ליליא הוא' יש לפרשם שבלשון העולם נקרא הזמן שאחר עלות השחר 'לילה', לפי שעדיין לא האיר היום. ולכן כל המצוות שזמנם ביום לא יעשם לכתחילה עד שיאיר היום, מפני שעדיין נראה כלילה, אלא שאם עשאם אחר עלות השחר יצא ידי חובתו. וכן לגבי קריאת שמע נחשב כלילה לענין מי שנאנס ולא היה יכול לקרותה בלילה, שיכול לקרותה אחר עלות השחר, אך כיון שהוא כבר זמן קימה, יכול גם מי שאינו יכול לקרות קריאת שמע של שחרית בזמנה, לקרותה אז. ובהערה להלן תתבאר שיטת התוספות (ד"ה לא) שחולקים, ולדבריהם אי אפשר לצאת ידי חובת קריאת שמע של ערבית אחר עלות השחר.

נה. לקמן (י:) דרשו בית הלל שמהכתוב 'בשכבך ובקומך' (דברים ו ז) לומדים שקריאת שמע היא בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שבני אדם עומדים, ולכן אחר עמוד השחר שיש בני אדם שעומדים ממטותיהם נחשב כזמן קימה. ואף שרק מיעוט קמים אחר עלות השחר, כתב הרמב"ן (מלחמת ה' ד"ה והקורא) שמכיון שהתורה כתבה 'ובקומך' בלשון יחיד, גם אם רק מעט קמים בשעה זו, כבר נקרא זמן קימה. ראה עוד בחידושי הרא"ה (ד"ה עד).
אמנם התוספות (ד"ה לא) כתבו, שאף לדברי רבי שמעון בר יוחאי אין יוצא ידי חובת

ואפילו עטרות ודיבון שכל המשלים פרשיותיו עם הצבור מאריכין לו ימיו ושנותיו רב ביבי בר אביי סבר לאשלומינהו לפרשייתא דכולא שתא במעלי יומא דכפורי תנא ליה חייא בר רב מדפתי כתיב ועניתם את נפשתיכם בתשעה לחדש בערב וכי בתשעה מתענין והלא בעשרה מתענין אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי סבר לאקדומינהו אמר ליה ההוא סבא תנינא ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר כדאמר להו ר' יהושע בן לוי לבניה אשלימו פרשיותייכו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום והזהרו בורידין כרבי יהודה דתנן רבי יהודה אומר עד שישחוט את הורידין והזהרו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו דאמרינן לוחות ושברי לוחות מונחות בארון. אמר להו רבא לבניה כשאתם חותכין בשר אל תחתכו על גב היד איכא דאמרי משום סכנה ואיכא דאמרי משום קלקול סעודה ואל תשבו על מטת ארמית ואל תעברו אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין ואל תשבו על מטת ארמית איכא דאמרי לא תגנו בלא ק"ש ואיכא דאמרי דלא תנסבו גיורתא וא"ד ארמית ממש ומשום מעשה דרב פפא דרב פפא אזל לגבי ארמית הוציאה לו מטה אמרה לו שב אמר לה איני יושב עד שתגביהי את המטה הגביהה את המטה ומצאו שם תינוק מת מכאן אמרו חכמים אסור לישב על מטת ארמית ואל תעברו אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין מסייע ליה לרבי יהושע בן לוי דאמר ר' יהושע בן לוי אסור לו לאדם שיעבור אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין אמר אביי ולא אמרן אלא דליכא פתחא אחרינא אבל איכא פתחא אחרינא לית לן בה ולא אמרן אלא דליכא בי כנישתא אחרינא אבל איכא בי כנישתא אחרינא לית לן בה ולא אמרן אלא דלא דרי טונא ולא רהיט ולא מנח תפילין אבל איכא חד מהנך לית לן בה: תניא אמר ר"ע בשלשה דברים אוהב אני את המדיים כשחותכין את הבשר אין חותכין אלא על גבי השולחן כשנושקין אין נושקין אלא על גב היד וכשיועצין אין יועצין אלא בשדה אמר רב אדא בר אהבה מאי קראה וישלח יעקב ויקרא לרחל וללאה השדה אל צאנו: תניא אמר רבן גמליאל בשלשה דברים אוהב אני את הפרסיים הן צנועין באכילתן וצנועין בבית הכסא וצנועין בדבר אחר: אני צויתי למקודשי תני רב יוסף אלו הפרסיים המקודשין ומזומנין לגיהנם: רבן גמליאל אומר וכו': אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כר"ג. תניא ר"ש בן יוחי אומר פעמים שאדם קורא ק"ש שתי פעמים בלילה אחת קודם שיעלה עמוד השחר ואחת לאחר שיעלה עמוד השחר ויוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה הא גופא קשיא אמרת פעמים שאדם קורא קרית שמע שתי פעמים בלילה אלמא לאחר שיעלה עמוד השחר ליליא הוא והדר תני יוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה אלמא יממא הוא לא לעולם ליליא הוא והא דקרי ליה יום דאיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא אמר רב אחא בר חנינא אמר רבי יהושע בן לוי הלכה כרבי שמעון בן יוחי. איכא דמתני להא דרב אחא בר חנינא אהא דתניא רבי שמעון בן יוחי אומר משום ר' עקיבא פעמים שאדם קורא קרית שמע שתי פעמים ביום אחת קודם הנץ החמה ואחת לאחר הנץ החמה ויוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה הא גופא קשיא אמרת פעמים שאדם קורא ק"ש שתי פעמים ביום אלמא קודם הנץ החמה יממא הוא והדר תני יוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה אלמא ליליא הוא לא

רש"י

ואפי' עטרות ודיבון: מעלה עליו הכתוב כו'. והכי קאמר קרא הכינו עצמכם בתשעה לחדש לענוי המחרת והרי הוא בעיני כענוי היום: לאקדומינהו. לסדר כל הפרשיות בשבת אחת או בשתי שבתות: עד שישחוט את הורידין. כדי שילא כל הדם, ולא אמר כן אלא בעוף הואיל וצולהו כולו כאחד: מחמת אונסו. שחלה או שנטרד בדוחק מזונות, הזהרו בו לכבדו: שברי לוחות מונחות בארון. דכתיב (דברים י) אשר שברת ושמתם בארון אף השברים תשים בארון: משום סכנה. שלא יקוץ ידו: משום קלקול סעודה. אף בחבורה קטנה יצא דם וילכלך את המאכל וימאיס את המסובין: בלא ק"ש. שסתם מטתך דומה למטת ארמית: ארמית ממש. על מטת ארמית: מעשה דרב פפא. שאמרה לו שב על המטה והיה בנה מת מוטל עליה, והיתה רוצה להעליל עליו ולומר שישב עליו והרגו: אסור לעבור וכו'. שנראה כמבריח עצמו מפתח בית הכנסת שבמזרח: על גב היד. את יד חברו הוא נושק, ולכך חשיבות הוא זה מפני הרוק: אלא בשדה. דאמרי אינשי אזיס לכותל: בדבר אחר. תשמיש: אני צויתי למקודשי. במפלת בבל כתיב, אני צויתי את מלכי פרס ומדי לבא ולהשחיתה: ליליא הוא. עד הנץ החמה: דקיימי בההיא שעתא. הלכך זמן ק"ש דיום הוא, לגבי קרית שמע ובקומך כתיב והא קיימי: והאי

תוספות

תרגום שמפרש לפעמים. כי כמו שהתרגום מפרש לע"ה כך הם מבינים מתוך הלע"ז. ולא נהירא שהרי התרגום מפרש כמה שאין ללמוד מן העברי כדאשכחן בכמה דוכתי דאמר רב יוסף (מגילה ד' ג.) אלמלא תרגומא דהאי קרא לא ידענא מאי קאמר ע"כ אין לומר בשום לשון פעם שלישית כי אם בלשון תרגום:

ואפילו עטרות ודיבון וכו'. פי' רש"י אפי' עטרות ודיבון שאין בו תרגום שצריך לקרותו שלשה פעמים בעברי. וקשה מאי נקט עטרות ודיבון שיש לו מ"מ תרגום ירושלמי. היה לו לומר ראובן ושמעון או פסוקא אחרינא שאין בו תרגום כלל. ויש לומר משום הכי נקט עטרות ודיבון אע"ג שאין בו תרגום ידוע אלא תרגום ירושלמי וצריך לקרות ג' פעמים העברי מ"מ יותר טוב לקרות פעם שלישית בתרגום:

כאילו מתענה תשיעי ועשירי. ה"פ אם נצטווה להתענות יום ט'. והקשה רבינו שמואל ב"ר אהרן מיני"ל מאי קשיא ליה והא כתיב בראשון בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות (שמות יב) ואותו ערב ר"ל ערב של ט"ו הכא נמי נימא מאי ערב ערב של עשירי ויש לומר דשאני התם דכתיב תאכלו לבסוף דמשמע הכי בראשון בי"ד בלילה תאכלו מצות. אבל הכא כתיב ועניתם קודם בערב דמשמע ועניתם מיד ביום התשיעי:

ישלים פרשיותיו עם הצבור. נראה דכל השבוע מכיון שמתחילין לקרות הפרשה דהיינו ממנחת שבת ואילך עד שבת הבאה נקראת עם הצבור ואע"ג דלענין גיטין לא נקרא קמי שבת אלא מרביעי ואילך (פסחים דף קו.) [וזמן השלמה יש] במדרש (ג) ג' דברים צוה רבינו הקדוש לבניו בשעה שנפטר שלא תאכלו לחם בשבת עד שתגמרו כל הפרשה משמע קודם אכילה צריך להשלימה. ומיהו אם השלימה לאחר אכילה שפיר דמי. מ"מ מצוה מן המובחר קודם אכילה:

לא לעולם ליליא הוא. תימה אם כן לימא רבותא שפעמים יש אדם קורא לאחר שיעלה עמוד השחר שני פעמים ויוצא בו משום שחרית ומשום ערבית. וי"ל דהכי קאמר לעולם ליליא הוא בשאר מצות דבעינן בהו יום כמו תפילין וציצית. אבל גבי ק"ש (ד) לא הואיל ואיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא לאו זמן שכיבה הוא. והאי דנקט שיעלה עמוד השחר לאו דוקא מיד הוא דהא צריך להמתין לכל הפחות שיעור למתניתין (לקמן ט:) עד שיכיר בין תכלת לכרתי:

עין משפט נר מצוה

לז א מיי' פי"ג מהלכות תפלה הלכה א סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן רפה סעיף א:
לח ב ג מיי' פ"א מהל' ק"ש הל' יא סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן נח סעיף ג ד ה וסימן לה סעיף ז:

רב נסים גאון

ואיכא דאמרי מטה ארמית ממש. ממעשה שהיה לרב פפא אמרי דרב פפא היתה לו מלוה אצל גוי אמר כיון שדחקו רב פפא לגוי במלוה שלו רצה הגוי לעשות לו עלילה במרמה כדי להנצל בה מן התביעי שלו מה עשה נטל תינוק אחד קטן מת והשכיבו על מטה שלו וכסהו בבגדים כדי שלא ירגיש בו אדם ואמר לו לרב פפא בא עמי לביתי ואני נותן לך את שיש לך אצלי הלך אצלו ונכנס לביתו אמר לו הגוי שב לך על המטה ...

משנת ראשונים

סבר לאשלומינהו לפרשייתא דכולא שתא ...

מסורת הש"ס עם הוספות

א) פסחים דף קו: יומא דף פא: ר"ה דף ט., ב) [סנהדרין לג.], ג) חולין דף כז., ד) ב"ב פ"ק דף יד: מנחות צט., ה) פסחים קיג:, ו) [ע"ש ברש"י ובתוס'] ...

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה אני צויתי וכו' ... (ב) תוס' ד"ה ישלים וכו' במדרש יש ג' דברים:

תורה אור השלם

א) עֲטָרוֹת וְדִיבֹן וְיַעְזֵר וְנִמְרָה וְחֶשְׁבּוֹן וְאֶלְעָלֵה וּשְׂבָם וּנְבוֹ וּבְעֹן: [במדבר לב, ג]
וַיִּבְנוּ בְנֵי גָד אֶת דִּיבֹן וְאֶת עֲטָרֹת וְאֵת עֲרֹעֵר: [במדבר לב, לד]
ב) שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן הוּא לָכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּתִשְׁעָה לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב מֵעֶרֶב עַד עֶרֶב תִּשְׁבְּתוּ שַׁבַּתְּכֶם: [ויקרא כג, לב]
ג) וַיִּשְׁלַח יַעֲקֹב וַיִּקְרָא לְרָחֵל וּלְלֵאָה הַשָּׂדֶה אֶל צֹאנוֹ: [בראשית לא, ד]
ד) אֲנִי צִוֵּיתִי לִמְקֻדָּשָׁי גַּם קָרָאתִי גִבּוֹרַי לְאַפִּי עַלִּיזֵי גַּאֲוָתִי: [ישעיה יג, ג]

הגהות וציונים

א] ס"א דיבון ועטרות ...

אָמַר רַב אַחָא בַּר חֲנִינָא, אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, הֲלָכָה כְּרַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן יוֹחַי שיוצא ידי חובת קריאת שמע של שחרית אחר עלות השחר, אף שהוא עדיין לילה[נו].

★

הגמרא מביאה שיש ששנו את פסק ההלכה של רב אחא בר חנינא על ברייתא אחרת:

אִיכָּא דְּמַתְנֵי לְהָא דְּרַב אַחָא בַּר חֲנִינָא אַהָא דְּתַנְיָא - יש ששנו את דברי רב אחא בר חנינא שהלכה כרבי שמעון בן יוחי, על ברייתא זו ששנינו בה, **רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן יוֹחַי אוֹמֵר מִשּׁוּם רַבִּי עֲקִיבָא, פְּעָמִים שֶׁאָדָם קוֹרֵא קְרִיאַת שְׁמַע שְׁתֵּי פְּעָמִים בַּיּוֹם**, פעם **אַחַת קוֹדֶם הָנֵץ הַחַמָּה, וְאַחַת** - ופעם נוספת **לְאַחַר הָנֵץ הַחַמָּה, וְיוֹצֵא בָּהֶן יְדֵי חוֹבָתוֹ, אַחַת שֶׁל יוֹם וְאַחַת שֶׁל לַיְלָה**, שבקריאתו הראשונה יוצא ידי חובת קריאת שמע של ערבית, ובקריאה השניה יוצא ידי חובת קריאת שמע של שחרית. מקשה הגמרא, **הָא גּוּפָא קַשְׁיָא** - ברייתא זו מצד עצמה קשה היא, שבתחילת הברייתא **אָמְרַתְּ, פְּעָמִים שֶׁאָדָם קוֹרֵא קְרִיאַת שְׁמַע שְׁתֵּי פְּעָמִים בַּיּוֹם**, וביארת שהפעם הראשונה היא קודם הנץ החמה, **אַלְמָא** - מוכח, שקוֹדֶם **הָנֵץ הַחַמָּה** [אחר עלות השחר], **יְמָמָא הוּא** - יום הוא, **וַהֲדַר תָּנֵי** - ולאחר מכן שנינו, **שיוֹצֵא בָּהֶן יְדֵי חוֹבָתוֹ, אַחַת שֶׁל יוֹם וְאַחַת שֶׁל לַיְלָה, אַלְמָא לֵילְיָא הוּא** - מוכח שקודם הנץ החמה עדיין לילה הוא, ויוצא אז ידי חובת קריאת שמע של ערבית. נמצא שתחילת הברייתא סותרת לסופה, שמתחילת הברייתא משמע שהיום מתחיל בעלות השחר, ומסוף הברייתא משמע שהיום מתחיל רק מנץ החמה.

קריאת שמע של שחרית אם יקראנה מיד לאחר עלות השחר, אלא צריך להמתין לכל הפחות עד שיגיע הזמן המבואר במשנה (לקמן ט:), משיכיר בין חוטי תכלת שבציצית לחוטי הלבן שבה. וכתב הבית יוסף (או"ח סי' נח ס"ד) שמאחר ודברי רבי שמעון בר יוחאי הם רק בשעת הדחק, נמצא שלדברי התוספות הזמן המבואר במשנה להלן נאמר בשעת הדחק. אמנם כתב שתלמידי רבינו יונה (להלן ט: ד"ה ונמלינו) והרשב"א (ד"ה ולענין - השני) חולקים על תוספות וסוברים שזמני המשנה להלן נאמרו לכתחילה, ודברי רבי שמעון בן יוחי נאמרו בשעת הדחק, שאז התיר לקרוא קריאת שמע של שחרית מיד אחר עמוד השחר, והלכה כדבריהם.

נו. **הקשה** הרא"ש (סי' ט), שלתירוץ הגמרא שאחר עלות השחר עדיין הוא לילה [ואפשר לצאת אז ידי חובת קריאת שמע של ערבית], היה לרבי שמעון בן יוחי להשמיע חידוש גדול יותר, שלפעמים יקרא אדם קריאת שמע שתי פעמים לאחר שיעלה עמוד השחר, ויצא בכך ידי חובת קריאת שמע של ערבית ושל שחרית. ותירץ, שכוונת הברייתא היתה להשמיענו שיכול לקרוא קריאת שמע פעמיים בסמוך זה לזה ולצאת ידי חובה אחת של יום ואחת של לילה. ויכול לעשות כן רק אם קרא את של ערבית קודם עלות השחר, ואת של שחרית מיד לאחר עמוד השחר, אבל אם אירע לו אונס וקרא את של ערבית אחר עמוד השחר, אין יכול לקרוא גם קריאת שמע של שחרית בזמן זה, שאין יכול לקרוא גם קריאת שמע של לילה וגם של יום בזמן אחד, ובאופן זה יקרא קריאת שמע של שחרית דווקא אחר נץ החמה. ראה בילקוט ביאורים הרחבה בדבריו, ואת שיטת הרשב"א בדין זה.

אולם התוספות (ד"ה לא), תירצו קושיא זו באופן אחר, שמה שאמרה הגמרא שאף אחר עלות השחר עדיין הוא לילה עד הנץ החמה, הוא רק לגבי שאר מצוות שצריך לקיימם ביום, כתפילין וציצית, שאין לקיימם עד שתנץ החמה, אבל קריאת שמע של ערבית אי אפשר לקרותה לאחר שיעלה עמוד השחר, שהואיל ויש בני אדם הקמים בשעה זו אינו זמן שכיבה ולא שייך בו 'ובשכבך'.

מתרצת הגמרא, **לֹא** - אין להקשות סתירה זו, אלא **לְעוֹלָם** קודם הנץ החמה **יְמָמָא הוּא** - יום הוא, וכפי ששנינו בתחילת הברייתא ששתי הקריאות הן ביום, **וְהַאי דְּקָרוּ לֵיהּ לֵילְיָא** - ומה שבסוף הברייתא קראו לזמן זה לילה, שהרי אמרו שיוצא אז ידי חובת קריאת שמע של ערבית, **דְּאִיכָּא אִינְשֵׁי דְּגָנוּ בְּהַהִיא שַׁעֲתָא** - הוא מפני שיש בני אדם שישנים בשעה זו. ולכן אף שקודם הנץ החמה יום הוא, יוצא בזמן זה ידי חובת קריאת שמע של ערבית, שזמנה נאמר בפסוק בלשון 'ובשכבך', ובשעה זו של קודם הנץ החמה, עדיין יש בני אדם השוכבים במטותיהם[א].

אָמַר רַבִּי אַחָא בְּרַבִּי חֲנִינָא, אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, הֲלָכָה כְּרַבִּי שִׁמְעוֹן שֶׁאָמַר מִשּׁוּם רַבִּי עֲקִיבָא, שיוצא ידי חובת קריאת שמע של ערבית אחר עלות השחר, אף שהוא כבר יום.

רבי זירא מוסיף על הדין שנפסק לעיל (ח:) בברייתא הראשונה, שיכול לקרוא קריאת שמע של ערבית סמוך לעמוד השחר:
אָמַר רַבִּי זֵירָא, וּבִלְבַד שֶׁלֹּא יֹאמַר המתפלל וקורא קריאת שמע של ערבית מעט קודם לעמוד השחר, את ברכת **הַשְׁכִּיבֵנוּ**[ב], כי ברכה זו נתקנה רק לזמן תחילת השכיבה[ג], וסמוך לעמוד השחר הוא זמן סוף השכיבה[ד].

הגמרא מבארת את הפסק של רבי יהושע בן לוי:
כִּי אֲתָא - כשבא **רַב יִצְחָק בַּר יוֹסֵף** מארץ ישראל לבבל, **אָמַר, הָא** [-פסק זה] **דְּרַבִּי אַחָא בְּרַבִּי חֲנִינָא אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי**, שהלכה כרבי שמעון שיוצא ידי חובת קריאת שמע של ערבית אחר עלות השחר, **לָאו בְּפֵירוּשׁ אִיתְמַר, אֶלָּא מִכְּלָלָא אִיתְמַר** - לא נאמרה על ידו בפירוש, אלא מכלל דבריו למדו זאת[ה], וכך היה המעשה, **דְּהַהוּא זוּגָא דְּרַבָּנָן דְּאִשְׁתַּכּוּר בְּהִלּוּלָא דִּבְרֵיהּ דְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי** - שזוג תלמידי חכמים שהשתכרו בשמחת החתונה של בנו של רבי יהושע בן לוי ונרדמו עד לאחר עמוד השחר, ומחמת כן לא קראו קריאת שמע של ערבית, **אֲתוּ לְקַמֵּיהּ דְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי** - באו לפני רבי יהושע בן לוי קודם נץ החמה, לשאול האם הם יכולים לקרוא כעת קריאת שמע, **אָמַר** להם רבי יהושע בן לוי, **כְּדַאי הוּא רַבִּי שִׁמְעוֹן** המתיר לקרוא קריאת שמע של ערבית עד הנץ החמה, **לִסְמוֹךְ עָלָיו בִּשְׁעַת הַדְּחָק** - בשעת אונס כזו שנרדמתם מתוך שכרות[ו].

★

שנינו במשנה לעיל (ג.), **מַעֲשֶׂה שֶׁבָּאוּ בָּנָיו** וכו' של רבן גמליאל מבית המשתה אחר חצות, ואמרו לו שלא קראו עדיין קריאת שמע של ערבית, והורה להם רבן גמליאל שיכולים הם לקרוא, אם לא עלה עמוד השחר.

הגמרא מבררת מה היתה שאלת בניו של רבן גמליאל:
שואלת הגמרא, **וְעַד הַשְׁתָּא לָא שְׁמִיעַ לְהוּ הָא דְּרַבָּן גַּמְלִיאֵל** - וכי עד עכשיו לא שמעו בניו של רבן גמליאל את דעת אביהם הסובר שזמן קריאת שמע של ערבית הוא עד עלות השחר[ז]. משיבה הגמרא, **הָכִי קָאָמְרִי לֵיהּ** - כך אמרו לאביהם, **רַבָּנָן פְּלִיגֵי עִילָּוָךְ** - האם

א. **אולם** אם היה אנוס לקרוא קריאת שמע של ערבית אחר עלות השחר, אין יכול לקרוא גם קריאת שמע של שחרית בזמן זה אף שהיה אנוס גם עליה, כי אין לקרוא גם קריאת שמע של לילה וגם של יום בזמן אחד, ובאופן זה יקרא קריאת שמע של שחרית דווקא אחר נץ החמה. רא"ש (סי' י). ולשיטתו אין מחלוקת בין שתי הברייתות, ומהמבואר בהן למדנו שהזמן שאחר עלות השחר וקודם נץ החמה, כשר לקרוא בו קריאת שמע של ערבית כשנאנס ולא קראה קודם לכן, וכשר גם לקריאת שמע של שחרית, ובלבד שלא יקרא את שתיהן יחד בזמן זה. וכן פסק בשו"ע (או"ח סי' נח ס"ה) שאם נאנס ולא קרא קריאת שמע של ערבית עד שעלה עמוד השחר, כיון שעדיין לא הנץ החמה, קורא קריאת שמע ויוצא בה ידי חובת קריאת שמע של ערבית. אבל לא יקרא אז קריאת שמע בשנית, כדי לצאת ידי חובת קריאת שמע של שחרית, שמאחר שעשה לאותה שעה לילה, אי אפשר לחזור ולעשותה יום.
אולם תוספות (ד"ה לעולם) כתבו, שקודם נץ החמה נידון כיום רק לגבי שאר מצוות, אך לענין קריאת שמע שקריאתה בזמן שכיבה וקימה, מכיון שיש אנשים הישנים בשעה זו, אין זה 'זמן קימה', ולא יצא ידי חובת קריאת שמע של שחרית. והקשו, שיש סתירה בדברי רבי עקיבא, שכאן בברייתא נתבאר לדבריו שאין לקרוא קריאת שמע של שחרית אלא רק משעת הנץ החמה, ואילו להלן (ע"ב) אמר רבי עקיבא שזמן קריאת שמע של שחרית הוא משיכיר בין חמור לערוד, והוא קודם נץ החמה. ותירצו, ששני תנאים אמרו דבריהם בשם רבי עקיבא, וחלוקים הם בדעתו. [ולדבריהם נמצא שנחלקו שתי הברייתות, שלפי הברייתא הראשונה זמן זה של אחר עלות השחר וקודם נץ החמה, ראוי רק לקיום מצות קריאת שמע של שחרית, אבל לא לשל ערבית, ולברייתא השניה זמן זה ראוי רק לקריאת שמע של ערבית ולא לשל שחרית]. ועוד תירצו, שאכן יכול לצאת גם ידי חובת קריאת שמע של שחרית בזמן זה של קודם נץ החמה, והטעם שלא אמרו שקורא פעמיים קודם נץ החמה, משום שכוונת הברייתא ללמדנו שאינו יוצא ידי חובת קריאת שמע של ערבית אחר הנץ.
ב. **לאחר** קריאת שמע בתפילת ערבית תיקנו לברך שתי ברכות, והברכה השניה היא ברכת 'השכיבנו'.
ג. **שהרי** אומרים בה 'השכיבנו ה' אלוהינו לשלום'.
ד. **רש"י** (ד"ה ובלבד). לדבריו רבי זירא מוסיף על הדין שאמר רבי שמעון בן יוחי בברייתא הראשונה שאם קרא קריאת שמע של ערבית קודם שיעלה עמוד השחר, יצא ידי חובתו. אולם תוספות (ד"ה ובלבד) הקשו על פירושו מסברא, שקודם עלות השחר הוא ודאי זמן שכיבה ויכול לומר אז 'השכיבנו'. ועוד, שאם כן היה לגמרא להביא את דברי רבי זירא לעיל (ח:) על הברייתא הראשונה, מיד אחר שנפסקה הלכה כמותה. לכן פירשו בשם השר מקוצי, שדברי רבי זירא נאמרו על הקורא קריאת שמע של ערבית קודם נץ החמה, ולכן אינו יכול לומר 'השכיבנו', כי אחר עלות השחר אפילו קודם הנץ, אין זה זמן שכיבה. וכן פסק הרמב"ם (קריאת שמע פ"א ה"י). וראה בביאורי רש"י מה שיישב הצל"ח (לעיל ח: ד"ה וזהו) בשיטת רש"י.
הרא"ש (סי' ט) והרשב"א (ד"ה אמר) הביאו את דברי המהרי"ץ גיאת, שאין כוונת רבי זירא שידלג לגמרי על ברכת השכיבנו, שהרי שנינו (לקמן יא.) שבערב צריך לומר שתי ברכות אחר קריאת שמע [ברכת 'אמת ואמונה' וברכת 'השכיבנו'], אלא כוונת רבי זירא שידלג על התיבות 'השכיבנו ה' אלהינו לשלום' ויתחיל את הברכה מ'תקננו בעצה טובה מלפניך'. וכתבו שאין משמע כפירושו, כי היה לגמרא לפרש כן. וכן כתב המאירי לעיל (ג. ד"ה והוספנו) שכוונת הגמרא היא שלא יאמר כלל ברכת השכיבנו אחר עלות השחר, אך כתב שהטעם הוא מפני שברכה זו נתקנה מפני הפחד מהמזיקים, ואין אימתם מוטלת על הבריות אלא בלילה. ועל מה שהקשה המהרי"ץ גיאת שהרי צריך לומר שתי ברכות לאחריה, כתב במעדני יום טוב (סי' ט אות ח) שחכמים שתיקנו לומר שתי ברכות לאחריה, תיקנו גם לסמוך גאולה לתפילה, כלומר, לסמוך את ברכת גאל ישראל לשמונה עשרה, אמנם לצורך ברכת השכיבנו, תיקנו שתחשב ברכת השכיבנו כברכת גאולה ארוכה, וזה דווקא בזמן שכיבה, אך כשקורא שלא בזמן שכיבה, העדיפו לסמוך את ברכת גאל ישראל לתפילה ממש, ושלא להאריך בגאולה ארוכה על ידי ברכת השכיבנו.
כתב הבית יוסף (או"ח סי' רלה) בשם המרדכי (ברכות סי' ג) והגהות מיימוניות (קריאת שמע פ"א ה"י אות ז) שדווקא השכיבנו אין אומרים, אך את ברכת מעריב ערבים ושאר הברכות אומרים אף אחר עלות השחר, שהרי אמרו לקמן (יא:) שמזכירים הן ביום והן בלילה את האור והחושך [בלילה, 'גולל אור מפני חושך וחושך מפני אור'. וביום, 'יוצר אור ובורא חושך'], כדי להוציא מלב האפיקורסים שאומרים שמי שברא את האור לא ברא את החושך [על פי תלמידי רבינו יונה (שם ד"ה מלת)].
ה. **לפעמים** שואלת הגמרא מהי המשמעות בכך שאמרו על דברי החכם שלא נאמרו בפירוש אלא מכלל דבריו [וכמו ששאלו לקמן (יב.)], ולפעמים אינה שואלת כך, כמו כאן שלא שאלו כן. שפתי חכמים (ד"ה לאו). אמנם לשיטת התוספות (ד"ה לעולם) שלברייתא השניה [רבי שמעון בשם רבי עקיבא] לא ניתן לקרוא קריאת שמע של שחרית קודם הנץ, ניתן לומר שכיון שלא אמר כן בפירוש, לכן אין לדייק שפסק רבי יהושע בן לוי הלכה כרבי שמעון אף לגבי תחילת זמן קריאת שמע של שחרית שאין לקוראה אלא משעת הנץ החמה ואילך, אלא בזה לא פסק הלכה כמותו, ורק לגבי היתר קריאת שמע של ערבית אחר עלות השחר שהוא הדין הנלמד מהמעשה שהיה, בזה פסק רבי יהושע בן לוי כרבי שמעון בן יוחי. תוספות (יומא לז: ד"ה אמר).
ו. **אבל** שלא בשעת הדחק, אין אתם רשאים לקרוא. רש"י (ד"ה בשעת). לשיטת הרא"ש (סי' ט) דברי רבי שמעון בן יוחי בברייתא נאמרו בשעת הדחק כשנאנס ולא היה יכול לקרוא בלילה. אולם הרשב"א (ח: ד"ה והא) כתב שמזה שאמר להם רבי יהושע בן לוי 'כדאי הוא רבי שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק', משמע שדברי רבי שמעון בן יוחי עצמם בברייתא נאמרו אף שלא בשעת הדחק, ולא התיר להם לסמוך על שיטתו אלא רק בשעת הדחק [אמנם כתב (שם ד"ה ולענין - השני) שניתן ללמוד מלשונו של רבי שמעון 'פעמים שאדם קורא', שדבריו נאמרו בשעת הדחק].
ראה בהערה להלן מדוע כאן התיר להם רבי יהושע בן לוי לקרוא אף אחר עלות השחר, ואילו במשנה לעיל (ג.) אמר רבן גמליאל לבניו כשבאו מבית המשתה, שחייבים לקרוא רק אם לא עלה עמוד השחר.
ז. **אין** לומר שבניו של רבן גמליאל אכן לא ידעו שכן פסק אביהם, ורק במעשה זה נתבארה שיטתו, שאם כן מדוע הסתפקו אם יכולים לקרוא קריאת שמע אחר חצות, וכי מדוע לא יפסקו כחכמים שזמן קריאת שמע הוא רק עד חצות, אלא בהכרח שידעו בני רבן גמליאל שכן פסק אביהם עוד קודם מעשה זה. פני יהושע (ד"ה מעשה). ובמגיד תעלומה (ד"ה ועד) כתב, שאפילו אם בניו לא היו בזמן הזה גדולים בתורה, ועדיין לא למדו מאביהם את כל תלמודו, בהכרח שידעו את שיטת אביהם, שאם לא נאמר כן, איך יתכן שאיחרו עצמם כל כך בבית המשתה ולא קראו קריאת שמע קודם לכן, אלא בהכרח ששמעו מאביהם שזמן קריאת שמע הוא כל הלילה, וסמכו על דבריו לשהות עד אחר חצות.

לא לעולם יממא הוא והאי דקרו ליה ליליא דאיכא אינשי דגנו בההיא שעתא אמר רבי אחא ברבי חנינא אמר רבי יהושע בן לוי הלכה כר"ש שאמר משום רבי עקיבא. אמר רבי זירא [א] ובלבד שלא יאמר השכיבנו. כי אתא רב יצחק בר יוסף אמר הא דרבי אחא ברבי חנינא אמר ריב"ל [א] לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר דההוא זוגא דרבנן דאשתכור בהלולא [ב] דבריה דר' יהושע בן לוי אתו לקמיה דריב"ל אמר [ג] כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק: מעשה שבאו בניו וכו': ועד השתא לא שמיע להו הא דר"ג הכי קאמרי ליה רבנן פליגי עילווך [ד] ויחיד ורבים הלכה כרבים או דלמא רבנן כוותך סבירא להו והאי דקאמרי עד חצות כדי להרחיק אדם מן העבירה אמר להו רבנן כוותי סבירא להו וחייבין אתם והאי דקאמרי עד חצות כדי להרחיק אדם מן העבירה: ולא זו בלבד אמרו אלא וכו': ור"ג מי קאמר עד חצות דקתני ולא זו בלבד (א) אמרו הכי קאמר להו ר"ג לבניה אפילו לרבנן דקאמרי עד חצות מצותה עד שיעלה עמוד השחר והאי דקא אמרי עד חצות כדי להרחיק אדם מן העבירה: הקטר חלבים וכו': [ה] ואילו אכילת פסחים לא קתני ורמינהי ק"ש ערבית והלל בלילי פסחים ואכילת פסח מצותן עד שיעלה עמוד השחר אמר רב יוסף לא קשיא הא ר' אלעזר בן עזריה הא רבי עקיבא [ו] דתניא [א] ואכלו את הבשר בלילה הזה רבי אלעזר בן עזריה אומר נאמר כאן בלילה הזה ונאמר להלן [ב] ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה מה להלן עד חצות [א] אף כאן עד חצות אמר ליה ר' עקיבא והלא כבר נאמר [ג] בחפזון [ב] עד שעת חפזון א"כ מה תלמוד לומר בלילה יכול יהא נאכל כקדשים ביום תלמוד לומר בלילה הוא נאכל ולא ביום בשלמא לר' אלעזר בן עזריה דאית ליה גזירה שוה אצטריך למכתב ליה הזה אלא לר' עקיבא האי הזה מאי עביד ליה למעוטי לילה אחר הוא דאתא סד"א הואיל ופסח קדשים קלים ושלמים קדשים קלים מה שלמים נאכלין לשני ימים ולילה אחד אף פסח נאכל שתי לילות במקום ב' ימים ויהא נאכל לב' לילות ויום אחד קמ"ל בלילה הזה בלילה הזה הוא נאכל ואינו נאכל בלילה אחר ור' אלעזר בן עזריה [ד] מלא תותירו עד בקר נפקא ורבי עקיבא אי מהתם הוה אמינא מאי בקר בקר שני ורבי אלעזר אמר לך כל בקר בקר ראשון הוא. והני תנאי כהני תנאי [ז] דתניא [ה] שם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים ר' אליעזר אומר בערב אתה זובח וכבוא השמש אתה אוכל ומועד צאתך ממצרים אתה שורף רבי יהושע אומר בערב אתה זובח כבוא השמש אתה אוכל ועד מתי אתה אוכל והולך עד מועד צאתך ממצרים א"ר אבא הכל מודים כשנגאלו ישראל ממצרים לא נגאלו אלא בערב שנאמר [ו] הוציאך ה' אלהיך ממצרים לילה וכשיצאו לא יצאו אלא ביום שנא' [ז] ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה על מה נחלקו על שעת חפזון ר' אלעזר בן עזריה סבר מאי חפזון חפזון דמצרים ורבי עקיבא סבר מאי חפזון חפזון דישראל [ו] תנ"ה הוציאך ה' אלהיך ממצרים לילה וכי בלילה יצאו והלא לא יצאו אלא ביום שנא' ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה אלא מלמד שהתחילה להם גאולה מבערב: [ח] דבר נא באזני העם וגו' אמרי דבי ר' ינאי [ח] אין נא אלא לשון בקשה אמר ליה הקב"ה למשה בבקשה ממך לך ואמור להם לישראל בבקשה מכם שאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב שלא יאמר אותו

רש"י

והאי דקרו ליה ליליא. דקאמר יוצא בו ק"ש של לילה: משום דאיכא דגנו. וקרינא ביה ובשכבך: ובלבד שלא יאמר השכיבנו. הקורא ק"ש של לילה שחרית סמוך לעמוד השחר לא יאמר השכיבנו, שאין עוד זמן תחלת שכיבה אלא זמן סוף שכיבה: דאשתכור. ויסנו ונרדמו עד לאחר עמוד השחר: בשעת הדחק. אבל שלא בשעת הדחק לא: הכי קא אמרי ליה. לרבן גמליאל. ולא גרסינן אלא: רבנן פליגי עילווך. כלומר מי פליגי רבנן עליך דהא דאמרי עד חצות דוקא קאמרי, דלא משמע להו ובשכבך כל זמן שכיבה אלא כל זמן שדרך בני אדם להתעסק לילך ולשכב, ומיהו בהא פליגי אדר' אליעזר דאלו רבי אליעזר סבירא ליה זמן עסק שכיבה אינו אלא עד האשמורה הראשונה ולרבנן עד חצות, ואת סבירא לך ובשכבך כל זמן שבני אדם שוכבים והיינו כל הלילה, ויחיד ורבים הלכה כרבים: או דילמא כוותך סבירא להו. ומשמע להו ובשכבך כל זמן שכיבה, והא דקאמרי עד חצות הרחקה הוא כדי לזרז. ומיהו היכא דאתנים ולא קרא קודם חצות עדיין זמן חיובא הוא ומחייבי ונפקי ידי ק"ש בזמנו: כוותי סבירא להו וחייבין אתם לקרות גרסינן. ולא גרסינן מותרים, דאפילו שלא בזמנו תנן (עמוד ב) הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה: שעת חפזון. שנחפזו לצאת, והיינו עמוד השחר, כדכתיב לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר (שמות יב): יכול יהא נאכל. כשאר קדשים ביום שחיטתו, כדרך תודה שאף היא זמן אכילתה יום א' ואוכל והולך כל יום שחיטתה והלילה עד הבקר (ב) כדין תודה דכתיב ביום קרבנו יאכל (ויקרא ז): מה שלמים נאכלין לשני ימים ולילה אחד. שבינתים, דכתיב ביום זבחכם יאכל וממחרת (שם יט), אף פסח נמי הואיל ואינו נאכל אלא בלילה נוקים שני לילות במקום שני ימים דשלמים ויהא נאכל בשני לילות ויום א', לא שיאכלנו ביום אלא שיהא שהות זמן שלא יפסל באכילה בשביל המתנת היום ויאכלנו בלילה השנית (ג), קמ"ל: שם תזבח את הפסח בערב כבא השמש מועד צאתך ממצרים. הרי לך שלשה זמנים שאינם שוים, בערב כי ינטו צללי ערב היינו לאחר חצות שנסתלקה חמה מראש כל אדם ונוטה למערב, כבא השמש משחשכה, מועד צאתך ממצרים בבקר. כיצד יתקיימו כולם, בערב לזמן שחיטה, כבא השמש התחלת זמן אכילה, מועד צאתך זמן שריפה, כלומר בבקר הוא נעשה נותר שהגיע זמן שריפה, אלא לפי שאין שורפין קדשים ביום טוב [ט] ממתינין לו עד בקר שני: עד מתי אתה אוכל. היינו כר"ע, אבל לתנא קמא עד חצות לילה הוי זמן אכילה ותו לא, דאי לא מאי בינייהו: הכל מודים. רבי עקיבא גופיה מודה שבלילה [י] מחצות ואילך היתה שעת חפזון למצרים לשלחם מן הארץ: מערב נגאלו. נתנו להם רשות לצאת: חפזון דמצרים. מכת הבכורים, שעל ידם נחפזו למהר לשלחם: חפזון דישראל. לא שמעו להם לצאת עד בקר: אותו

תוספות

לעולם יממא הוא. ואם תאמר ליתני שתי פעמים קודם הנץ החמה והוי רבותא טפי דאפילו קודם הנץ הוי זמן דקריאת שמע של שחרית. וי"ל כדפרישנא [י] דהאי יממא לענין שאר מצות. אבל לענין ק"ש הואיל ואיכא אינשי דגנו לאו זמן קימה הוא. ותימה דקשיא דרבי עקיבא אדר' עקיבא דהכא קאמר אחר הנץ ולקמן (עמוד ב) קאמר משיכיר בין חמור לערוד דהיינו אפילו קודם. וי"ל דתרי תנאי אליבא דרבי עקיבא. אי נמי יש לומר יממא הוא אפילו גבי קרית שמע דהא זמן קימה הוא והא דלא נקט ב' פעמים קודם הנץ משום דבעי לאשמועינן שאינו יוצא בשל לילה אחר הנץ [כ]: ובלבד שלא יאמר השכיבנו. פירש בקונטרס אמילתא דר"ש בן יוחי דקורא קודם שיעלה עמוד השחר קאי. ונראה לי דלאו ודאי זמן שכיבה הוא ומצי למימר השכיבנו. ועוד דהוה ליה למימר אמאי דסליק מיניה. ופי' השר מקוצי דקאי אקודם הנץ דסליק מיניה ולכך קאמר דלא מצי למימר השכיבנו דלאו זמן שכיבה הוא כיון שעלה כבר עמוד השחר אפילו קודם הנץ: ר' אלעזר בן עזריה אומר נאמר כאן בלילה הזה וכו'. וא"ת היכי מצי למימר רבי אלעזר בן עזריה עד חצות והכתיב לא תותירו ממנו עד בקר (שמות יב) דמשמע עד בקר מיהא מצי לאכלו. ויש לומר דמצי למימר דהכי קאמר לא תעשו דבר שיבא לידי נותר עד הבקר. שאם לא יהא נאכל עד חצות לא תוכל לאוכלו ולא לשורפו בלילה כדקא אמרינן [ל] ביום אתה שורפו ואי אתה שורפו בלילה ואם כן ישאר עד הבקר: אלא

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [לקמן יא: שבת כט. לט: קמו: עירובין מו. לד. יבמות ס: כתובות פ: ב"ק כ: ב"מ לו. קא. בבא בתרא מ: קכו. קנה: שבועות כא. חולין לד. לה. קיא: מנחות ה:], ב) עיין קידושין לג:, ג) גיטין יט. [שבת מה. עירובין מו. נדה ו. ט:], ד) [לקמן לז. שבת ס: קל: ביצה יא. יומא לו: יבמות מ. מו: מז. ב"ק קב. ע"ז ז. בכורות לז. נדה ל: מט.], ה) [ועי' תוספות פסחים פט. ד"ה דאלו], ו) פסחים קכ: מגילה כא. זבחים נז: מכילתא דר"י פרשת בא, ז) ספרי פ' ראה, ח) [סוטה יוד: סנהדרין מג: פט:], ט) שבת כד:, י) ח: ד"ה לא, כ) [ועי' תוס' יומא לז: ד"ה אמר], ל) [פסחים ג. זבחים נו:].

הגהות הב"ח

(א) גמ' ולא זו בלבד הכי קאמר כצ"ל ותיבת אמרו נמחק: (ב) רש"י ד"ה יכול יהא וכו' עד הבקר כדין תודה דכתיב ביום ג): (ג) ד"ה מה שלמים וכו' בלילה השנית. נ"ב ורשב"ם סוף פסחים דף ק"כ פי' רבינו דהכא ומה שכתב הא"ל ולי נראה שאף ביום שבינתיים יאכל דהא בלילה הזה לא בא למעט אלא יום שחיטתו שלפני לילה הראשון של פסח אבל מכאן ואילך יאכלנו עד עמוד השחר של ליל שני קמ"ל עכ"ל:

ליקוטי רש"י

אלא מכללא איתמר. דשמעת מיניה מילתא דדייק מיניה דס"ל כר' שמעון [יבמות סד:]. ויחיד ורבים הלכה כרבים. ואין עומדין דברי יחיד במקום שנים לאחרי רבים להטות [שמות כג] [ב"ק ...]. כדי להרחיק אדם מן העבירה. לזרז את האדם שלא יאמר יש לי עוד שהות ובתוך כך יעלה עמוד השחר ועבר לו הזמן [לעיל ב.]. הא ר' אלעזר בן עזריה. דנפקא ליה בג"ש לאכילת פסח עד חצות ומלמלות הוי נותר. אף כאן עד חצות. והא דכתיב לא תותירו ממנו עד בקר לשריפה אתא לומר דעד בקר לאו בר שריפה הוא דכתיב בפ"ק דברכות (ט.) ר"א בן עזריה אומר בערב אתה זובח וכבא השמש אתה אוכל ועד מועד צאתך ממצרים אתה שורף. הא רבי עקיבא. ואף על גב דלדידיה נמי אכילת פסחים עד חצות כדין לכל הנאכלין ליום ולילה רבנן הוא דעבדי הרחקה יתירה להרחיק את האדם מן העבירה כדתנן בפ"ק דברכות (ב.) שמא יעלה עמוד השחר ויתחייב כרת ומוטב שיפסול קדשים לבית הפסול ולא מעט אלא לאכול אחר חצות משאכל עד בקר ויבא לידי כרת [רשב"ם פסחים קכ:]. בחפזון. לשון בהלה ומהירות כמו ויהי דוד נחפז ללכת (שמואל א כג כו) אשר השליכו ארם בחפזם (מלכים ב ז טו) [שמות יב, יא]. עד שעת חפזון. שנבהלו לצאת היינו עד הבקר שנחפזו ללכת והיינו לאור הבוקר כדכתיב (שמות יב) ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר [זבחים נז:]. ור"א בן עזריה סבר חפזון דמצרים בשעת מכת בכורות שעל ידיה נחפזו לשלחם מן הארץ [רשב"ם שם]. יכול יהא נאכל כקדשים. כשאר כל הקדשים. ביום זביחתו קודם שתחשך יתחיל לאוכלו אם ירצה ת"ל כו' [זבחים שם]. שלמים נאכלין לשני ימים ולילה אחד. (ויקרא יט) ביום זבחכם יאכל וממחרת אף פסח נמי הואיל ואינו נאכל אלא בלילה נוקים שני לילות במקום שני ימים של שלמים ויהא נאכל לשני לילות ויום אחד לא שיאכלנו ביום אלא שיהא שהות זמן שלא יפסל באכילה בשביל המתנת היום ויאכלנו בליל השני קמ"ל. כן פירש רבינו במסכת ברכות ולי נראה שאף ביום שבינתים יאכל דהא בלילה הזה לא בא למעט אלא יום שחיטתו שלפני לילה הראשון של פסח אבל מכאן ואילך יאכלנו עד עמוד השחר של ליל שני קמ"ל [רשב"ם שם]. ויום אחד. ע"ו המפסיק בין הלילות דלא ליהוי נותר עד ע"ז [רש"י שם]. שם תזבח את הפסח וגו'. הרי שלשה זמנים חלוקים מעלה זבחהו וכבוא השמש תאכלהו ומועד לאתך אתה שורפהו כלומר נעשה נותר ויצא לבית השריפה [דברים טז, ו]. ממצרים לילה. והלא ביום יצאו שנאמר (במדבר לג ג) ממחרת הפסח יצאו בני ישראל וגו' אלא לפי שבלילה נתן להם פרעה רשות לצאת שנאמר (שמות יב לא) ויקרא למשה ולאהרן לילה וגו' [שם, א]. לך ואמור להם לישראל. הזהירם על כך [שמות יא, ב].

עין משפט נר מצוה

לח א מיי' פ"א מהל' ק"ש הל' י' (סמ"ג עשין יח) טוש"ע או"ח סימן נח סעיף ד:
לט ב מיי' פ"ח מהל' קרבן פסח הל' טו:

תורה אור השלם

א) וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ: [שמות יב, ח]

ב) וְעָבַרְתִּי בְאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּלַּיְלָה הַזֶּה וְהִכֵּיתִי כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מֵאָדָם וְעַד בְּהֵמָה וּבְכָל אֱלֹהֵי מִצְרַיִם אֶעֱשֶׂה שְׁפָטִים אֲנִי יְיָ: [שמות יב, יב]

ג) וְכָכָה תֹּאכְלוּ אֹתוֹ מָתְנֵיכֶם חֲגֻרִים נַעֲלֵיכֶם בְּרַגְלֵיכֶם וּמַקֶּלְכֶם בְּיֶדְכֶם וַאֲכַלְתֶּם אֹתוֹ בְּחִפָּזוֹן פֶּסַח הוּא לַייָ: [שמות יב, יא]

ד) וְלֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְהַנֹּתָר מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר בָּאֵשׁ תִּשְׂרֹפוּ: [שמות יב, י]

ה) כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְיָ אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם תִּזְבַּח אֶת הַפֶּסַח בָּעָרֶב כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ מוֹעֵד צֵאתְךָ מִמִּצְרָיִם: [דברים טז, ו]

ו) שָׁמוֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַייָ אֱלֹהֶיךָ כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאֲךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לָיְלָה: [דברים טז, א]

ז) וַיִּסְעוּ מֵרַעְמְסֵס בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח יָצְאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּיָד רָמָה לְעֵינֵי כָּל מִצְרָיִם: [במדבר לג, ג]

ח) דַּבֶּר נָא בְּאָזְנֵי הָעָם וְיִשְׁאֲלוּ אִישׁ מֵאֵת רֵעֵהוּ וְאִשָּׁה מֵאֵת רְעוּתָהּ כְּלֵי כֶסֶף וּכְלֵי זָהָב: [שמות יא, ב]

הגהות וציונים

א] לכאורה היה צ"ל מה להלן בחצות אף כאן עד חצות. ועיין מעיו"ט (מנחת משה נפש): ב] בדפו"ר איתא שהגאולה מחצות ואילך היתה: ג] כ"ה ברשב"ם פסחים קכ ע"ב, ועיין רש"ש שמגיה כעי"ז ומבארו:

חכמים שאמרו במשנה שזמנה עד חצות, חולקים עליך[ח], וְהכלל הוא שיָחִיד **וְרַבִּים הֲלָכָה כְּרַבִּים**[ט], ואם כן הלכה כמותם ואין אנו חייבים לקרוא עכשיו, **אוֹ דִּלְמָא רַבָּנָן כְּוָותָךְ סְבִירָא לְהוּ** - או שמא אף חכמים סוברים כדעתך, שזמנה מן התורה עד עלות השחר[י], **וְהַאי דְּקָאָמְרִי** - ומה שאמרו שזמנה **עַד חֲצוֹת**, הוא רק זירוז להקדים ולקיים את המצוה, **כְּדֵי לְהַרְחִיק אָדָם מִן הָעֲבֵירָה**, שלא ידחנה עד שלבסוף יעבור זמנה, אבל במקום שנאנס ולא קרא קודם חצות, עדיין מחויב הוא, ויצא ידי חובת קריאת שמע בזמנה אף אחר חצות, ואם כן חייבים אנו לקרוא עכשיו[יא]. **אָמַר לְהוּ** רבן גמליאל לבניו, **רַבָּנָן כְּוָותִי סְבִירָא לְהוּ** - חכמים מודים לי שמן התורה נמשך זמן קריאת שמע עד עלות השחר, **וְלכן חַיָּיבִין אַתֶּם** לקרוא[יב], **וְהַאי דְּקָאָמְרִי** - ומה שאמרו חכמים **עַד חֲצוֹת**, הוא **כְּדֵי לְהַרְחִיק אָדָם מִן הָעֲבֵירָה**[יג].

★

שנינו במשנה בהמשך תשובת רבן גמליאל לבניו, **'וְלֹא זוֹ בִּלְבַד אָמְרוּ, אֶלָּא וכו'** כל מה שאמרו חכמים עד חצות[יד], מצותן עד שיעלה עמוד השחר', ומשמע שרבן גמליאל מודה שזמן קריאת שמע של ערבית הוא עד חצות[טו], הגמרא מבררת כיצד יתישב הדבר עם שיטתו שזמנה לכתחילה הוא עד שיעלה עמוד השחר:

שואלת הגמרא, **וְרַבָּן גַּמְלִיאֵל מִי קָאָמַר עַד חֲצוֹת** - וכי רבן גמליאל סובר שזמן קריאת שמע של ערבית הוא עד חצות, **דְּקָתָנֵי** - ששנינו בדבריו במשנתנו **'וְלֹא זוֹ בִּלְבַד אָמְרוּ'**, כלומר, ולא קריאת שמע בלבד אמרו חכמים שאף שזמנה הוא עד שיעלה עמוד השחר, יש לעשות לה סייג לקרותה עד חצות, אלא גם שאר המצוות שאמרו חכמים שזמנם עד חצות, עיקר זמנם עד שיעלה עמוד השחר, אלא שעשו חכמים סייג להרחיק את האדם מן העבירה, ומשמע שרבן גמליאל מודה שזמן קריאת שמע של ערבית הוא עד חצות. וקשה, הלא רבן גמליאל סובר שלכתחילה זמן קריאת שמע הוא עד עמוד השחר, ולא עשו בה סייג וגדר לקוראה לפני חצות[טז].

משיבה הגמרא, **הָכִי קָאָמַר לְהוּ רַבָּן גַּמְלִיאֵל לִבְנֵיהּ** - כך אמר להם רבן גמליאל לבניו, אני סבור שמותר לקרוא לכתחילה עד עמוד השחר ולא עשו סייג והרחקה, ולכן חייבים אתם לקרוא, אלא **אֲפִילּוּ לְרַבָּנָן דְּקָאָמְרִי** [-שאמרו] שסוף זמן קריאת שמע הוא **עַד חֲצוֹת**, אין כוונתם שאחר חצות אינו יוצא ידי חובתו, אלא **מִצְוָתָהּ עַד שֶׁיַּעֲלֶה עַמּוּד הַשַּׁחַר, וְהַאי דְּקָא אָמְרִי** - ומה שאמרו שסוף זמן קריאת שמע של ערבית הוא **עַד חֲצוֹת**, הוא רק **כְּדֵי לְהַרְחִיק אָדָם מִן הָעֲבֵירָה**, שלא ישתהה מלקיים את המצוה עד שיעבור זמנה[יז].

★

שנינו במשנה, **'הֶקְטֵר חֲלָבִים וכו'** ואברים, מצותן עד שיעלה עמוד השחר, וכל הנאכלים ליום אחד, מצותן עד שיעלה עמוד השחר'.

הגמרא מבררת מדוע לא מנה רבן גמליאל דבר נוסף:

מדייקת הגמרא, שנינו במשנה על הקטר חלבים ואברים ואכילת קדשים בלבד שמצותן עד שיעלה עמוד השחר, **וְאִילּוּ אֲכִילַת פְּסָחִים לָא קָתָנֵי** - ואילו על מצות אכילת קרבן פסח לא שנינו כן[יח]. מקשה הגמרא, **וּרְמִינְהִי** - יש להקשות על כך מברייתא, ששנינו בה **שֶׁקְּרִיאַת שְׁמַע שֶׁל עַרְבִית, וְהַלֵּל** הנאמר **בְּלֵילֵי פְּסָחִים**[יט], **וַאֲכִילַת פֶּסַח**, כל אלו **מִצְוָתָן עַד שֶׁיַּעֲלֶה עַמּוּד הַשַּׁחַר**, וכיון שמבואר

ח. **כלומר**, האם חכמים חולקים עליך בפירוש הכתוב 'ובשכבך', שלדבריך פירושו כל זמן שכיבה והיינו שמן התורה זמנה עד עלות השחר, ואילו הם פירשו שהוא הזמן שדרך בני אדם להכין עצמם לילך לשכב, והיינו שאף מן התורה זמנה הוא עד חצות. ואף רבי אליעזר שאמר במשנה שזמן סוף קריאת שמע של ערבית הוא עד סוף האשמורה הראשונה, פירש ש'ובשכבך' היינו הזמן שבו הולכים לשכב, אך סבר שזמן עסק השכיבה הוא עד סוף האשמורה הראשונה, ובזה חלקו חכמים עליו וסברו שזמן זה הוא עד חצות. רש"י (ד"ה רבנן).

ט. **אין** מקום לדברי יחיד במקום שיש שנים כנגדו, שנאמר (שמות כג ב) 'אחרי רבים להטות'. שאילתות דרב אחאי גאון (שמות שאילתא לח), רש"י (ב"ק קטז. ד"ה אין).

י. **ודורשים** את תיבת 'ובשכבך' על כל זמן השכיבה. רש"י (ד"ה או).

יא. **רש"י** (ד"ה או). ומשמע מדבריו שבני רבן גמליאל היו אנוסים, ולכן חשבו שחייבים לקרוא. וראה בהערה להלן שהראשונים חלקו על רש"י וכתבו שבני רבן גמליאל היו מזידים.

מדברי רש"י משמע שרק במקום אונס התירו לקרוא אחר חצות, אמנם הרי"ף ושאר פוסקים חלקו על כך, ולדבריהם אפילו אם עבר במזיד, רשאי לקרוא עד שיעלה עמוד השחר. רש"ש (ברש"י שם).

יב. **אין** לגרוס שאמר להם 'מותרים אתם' לקרוא, כי פשוט שאפילו שלא בזמן קריאת שמע מותרים לקוראה, וכמו ששנינו להלן (ע"ב) שהקורא קריאת שמע אחר זמנה, לא הפסיד, ונוטל שכרו כאדם הקורא בתורה. אלא יש לגרוס שאמר רבן גמליאל לבניו שהם חייבים לקרוא קריאת שמע אף שעבר חצות הלילה. רש"י (ד"ה כוותי). ראה בביאורי רש"י ביאור שאלת בניו של רבן גמליאל לפי זה.

יג. **בהערה** לעיל נתבארה דעת רש"י שבני רבן גמליאל היו אנוסים. ואף שלעיל במעשה בזוגא דרבנן אמר להם רבי יהושע בן לוי לקרוא אחר עלות השחר, ואילו רבן גמליאל אמר לבניו שחייבים הם לקרוא רק אם לא עלה השחר. צריך לחלק שהזוגא דרבנן היו אנוסים מחמת שינה [וכמו שכתב רש"י (ד"ה דאשתכור) שישנו ונרדמו עד אחר עלות השחר] ואונס גמור הוא זה. אולם בני רבן גמליאל לא נרדמו אלא השתכרו בבית המשתה, ואף שהיו שיכורים היו יכולים לקרות קריאת שמע, כי לא נאסר השיכור אלא בתפילה בלבד, ואף לדעות ששיכור אסור גם לקרות קריאת שמע, מכל מקום בעוד שהיו שתויים במידה כזו שעדיין ראויים לדבר לפני המלך, היה להם להפסיק ולקרות קריאת שמע, לכן אמר להם רבן גמליאל שחייבים הם לקרוא קריאת שמע רק אם לא עלה השחר. בית יוסף (או"ח סי' לט ס"א) בדעת הטור, שפתי חכמים (ברש"י ד"ה דאשתכור) בדעת רש"י.

אמנם הרא"ש (סי' ט) והרשב"א (לעיל ח: ד"ה ולענין - הראשון) כתבו, שמכך שאמר להם רבן גמליאל לקרוא רק עד שיעלה עמוד השחר ולא עד הנץ החמה, אין להוכיח שחולק על רבי שמעון בן יוחי המתיר לאנוס לקרוא עד הנץ החמה, מפני שבניו של רבן גמליאל לא היו אנוסים אלא נמשכו אחר המשתה, ולכן אמר להם שחייבים לקרוא רק אם לא עלה עמוד השחר. וכתב הבית יוסף (שם) שמדבריהם מבואר שיש לחלק בין בני רבן גמליאל שלא היו אנוסים, לתלמידי החכמים שבאו לפני רבי יהושע בן לוי, שהיו אנוסים, ולכאורה הטעם לכך הוא, מפני שבני רבן גמליאל נשתכרו במשתה הרשות ואין זה נחשב כאונס, ואילו התלמידי חכמים השתכרו במשתה של מצוה בסעודת נישואין.

יד. **כגון** אכילת קדשים, שעל קדשים שנאכלים ליום אחד, אמרו חכמים (זבחים פ"ה מ"ה-ו) שנאכלים עד חצות.

טו. **בהערה** להלן יתבאר כיצד משמע כן מדברי רבן גמליאל.

טז. **לגירסת** הגמרא 'ולא זו בלבד אמרו', לא מובן מדוע שאלה הגמרא שלא מתישבים דבריו אלו של רבן גמליאל עם שיטתו שסוף זמן קריאת שמע הוא עד שיעלה עמוד השחר, שהרי לגירסא זו פשוט שלא אמר רבן גמליאל דברים אלו לשיטתו, אלא לשיטת חכמים [וכמו שביארה הגמרא בתירוצה], והיינו, שלא רק בקריאת שמע אמרו חכמים שזמנה עד חצות וניתן לקרותה עד שיעלה עמוד השחר, אלא כן הוא בכל הדברים שאמרו חכמים שזמנם עד חצות. לכך צריך לומר, שבשאלתה הבינה הגמרא שדברי המשנה 'ולא זו בלבד אמרו' וכו' אינם המשך דברי רבן גמליאל לבניו, אלא רבי כשסידר את המשניות הוסיף כן. ולכן שאלה, הרי לא הוסיף רבי כן כדי להשלים את דברי חכמים, שהרי הזכיר בדבריו את הסייג של הרחקת האדם מן העבירה, ובדברי חכמים לא הוזכר כלל סייג, אלא ודאי הוספתו היא להשלמת דברי רבן גמליאל, ואם כן קשה, שאם היה רבן גמליאל אומר שזמן קריאת שמע לכתחילה הוא עד חצות, היתה הוספת דברי רבי מובנת, והיינו, שלא על קריאת שמע בלבד אמרו חכמי ישראל שמצותה עד חצות וניתן לקיימה עד שיעלה עמוד השחר, וכמו שאמר רבן גמליאל, אלא אף שאר מצוות הנוהגות בלילה דינם כן. אך מכיון שרבן גמליאל לא אמר כן, אלא אמר שזמנה לכתחילה הוא עד שיעלה עמוד השחר, אם כן כיצד הוסיף רבי בדבריו ש'לא זו בלבד אמרו' וכו' שמשמע מכך שלרבן גמליאל זמן קריאת שמע של ערבית לכתחילה הוא עד חצות. שנות אליהו (ד"ה ולא). [אמנם בהגהות הב"ח (אות א) מחק תיבת 'אמרו', ולדבריו מובנת שאלת הגמרא בפשטות, שלפי זה משמע לכאורה מדברי רבן גמליאל ששיטתו היא שזמן קריאת שמע הוא עד חצות. ראה עוד במלאכת שלמה (ד"ה ולא)].

יז. **לפי** ביאורו בשאלת הגמרא, ביאר בשנות אליהו (שם) שתירוץ הגמרא הוא, שתיבות 'ולא זו בלבד אמרו' וכו' אינן מדברי רבי, אלא הם דברי רבן גמליאל, שביאר לבניו שאף חכמים אינם חולקים בעיקר דין קריאת שמע, ואף הם סוברים שמצותה כל הלילה, אלא שבכל המצוות הנוהגות בלילה דרכם לעשות סייג והרחקה ולזרז את האדם לעשותם לפני חצות. ואמר להם בלשון 'ולא זו בלבד אמרו', שלדברי חכמים לא קריאת שמע בלבד זמנה עד חצות וניתן לקרותה עד עלות השחר, אלא כל מה שאמרו חכמים עד חצות, מצותם עד שיעלה עמוד השחר.

יח. **זמן** הקרבתו של קרבן פסח הוא בי"ד ניסן לאחר הקרבת תמיד של בין הערבים [כמבואר בפסחים (פ"ה מ"א)], וזמן אכילתו הוא בליל ט"ו ניסן, וכפי שיבואר בגמרא להלן, ולא שנינו במשנה שזמן אכילתו הוא עד שיעלה עמוד השחר של ליל ט"ו.

יט. **שנינו** בפסחים (נה.) שבליל הסדר שבו אוכלים את קרבן הפסח יש לומר את

מסורת הש"ס
עם הוספות

א) [לקמן יא: שבת כט. לט: קמו: עירובין מו. לד. יבמות ס: כתובות פ: ב"ק כ: ב"מ לו. קא. בבא בתרא מ: קכו. קנה: שבועות כא. חולין לד. לה. קיא: מנחות ה:], ב) עיין קידושין לג:, ג) גיטין יט. [שבת מה. עירובין מו. נדה ו. ט:], ד) [לקמן לז. שבת ס: קל: ביצה יא. יומא לו: יבמות מ. מו: מז. ב"ק קב. ע"ז ז. בכורות לז. נדה ל: מט.], ה) [ועי' תוספות פסחים פט. ד"ה דאלון], ו) פסחים קכ: מגילה כא. זבחים נז: מכילתא דר"י פרשת בא, ז) ספרי פ' ראה, ח) [סוטה יוד: סנהדרין מג: פט:], ט) שבת כד:, י) ח: ד"ה לא, כ) [ועי' תוס' יומא לז: ד"ה אמר], ל) [פסחים ג. זבחים נו:].

הגהות הב"ח

(א) גמ' ולא זו בלבד הכי קאמר כנ"ל ותיבת אמרו נמחק: (ב) רש"י ד"ה יכול יהא וכו'. עד הבקר מן התורה דכתיב ביום [א]: (ג) ד"ה מה שלמים וכו'. בלילה השנית. נ"ב ורשב"ם סוף פסחים דף ק"כ ע"ב הביא תחלה פי' רבינו דהכא ואח"כ כתב וז"ל ולי נראה שאף ביום שבינתים יאכל דהא בלילה הזה לא בא למעט אלא יום שחיטתו שלפני לילה הראשון של פסח אבל מכאן ואילך יאכלנו עד עמוד השחר של ליל שני קמ"ל עכ"ל:

משנת ראשונים

ובלבד שלא יאמר השכיבנו. פי' הרב רבי יצחק ז"ל בן גיאת, לא שלא יאמר כל אותה ברכה כלל דהא בעינן שתים לאחריה אלא שלא יאמר אותן המלות מפני שאינו זמן שכיבה אלא מתחיל הברכה תקננו בעצה טובה מלפניך, והא דאמר רבי זירא אפשר לומר דלאו דוקא בקורא קודם הנץ החמה ממש קאמר אלא כל שקורא לאחר שיעלה עמוד השחר, דכיון דקיימי אינשי תו ליכא למימר השכיבנו, ואפשר לומר דכל זמן דרובא גנו אמרינן. **[הרשב"א]**

ויחיד ורבים הלכה כרבים. יחיד ורבים ברוב מקומות הלכה כרבים ואפי' בדרבנן, ומ"מ במקום שפסקו בו במוחלט כדברי המיקל כגון בעירוב ובאבל, אף ביחיד במקום רבים כן. **[מאירי, עירובין מו.]**

אין אומרים יחיד ורבים הלכה כרבים, במקום שסברת היחיד נראית ביותר. **[מאירי, ביצה יא:]**

ואילו אכילת פסחים לא קתני. ותימה מנא לן דלא קתני ליה דילמא הוי בכלל נאכלין ליום אחד דהכי נמי אמרי' בפסחים (ע.) מה פסח נאכל ליום ולילה אף חגיגה וכו', וי"ל דלא דמי דהתם נקט יום ולילה פי' שחיטתו ביום ואכילתו בלילה אבל הכא שלא הזכיר לילה משמע שלא איירי כלל. **[תוספות הרא"ש]** **יכול יהא נאכל כקדשים ביום תלמוד לומר בלילה.** ולראב"ע ממילא שמעינן ליה לילה למעוטי יום, אי נמי כמו שפי' הר' יוסף דגז"ש אינה אלא מהזה הזה ובלילה איצטריך למעוטי יום. **[תוספות הרא"ש]** **סלקא דעתך אמינא הואיל ופסח קדשים קלים ושלמים קדשים קלים.** אע"ג דתודה נמי קדשים קלים, מ"מ מקשינן ליה לשלמים לקולא, משום דמותר פסח קרב שלמים. **[תוספות הרא"ש]** **והני תנאי כהני תנאי.** ומשמעות דורשים איכא ביניהו הני תנאי דרשי מהך קרא וראב"ע ור"ע דרשי מקראי דלעיל, א"נ הני תנאי אית להו הנך דרשות דראב"ע ור"ע וכל אחד מיישב הך קרא דשם תזבח לפי סברתו. **[תוספות הרא"ש]**

לא לעולם יממא הוא והאי דקרו ליה ליליא דאיכא אינשי דגנו בההיא שעתא אמר רבי אחא ברבי חנינא אמר רבי יהושע בן לוי הלכה כר"ש שאמר משום רבי עקיבא. אמר רבי זירא [א]ובלבד שלא יאמר השכיבנו. כי אתא רב יצחק בר יוסף אמר הא דרבי אחא ברבי חנינא אמר ריב"ל [ב]לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר דההוא זוגא דרבנן דאשתכור בהלולא [ג] דבריה דר' יהושע בן לוי אתו לקמיה דריב"ל אמר [ד]כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק: מעשה שבאו בניו וכו': ועד השתא לא שמיע להו הא דר"ג הכי קאמרי ליה רבנן פליגי עילוך [ה]ויחיד ורבים הלכה כרבים או דלמא רבנן כוותך סבירא להו והאי דקאמרי עד חצות כדי להרחיק אדם מן העבירה אמר להו רבנן כוותי סבירא להו וחייבין אתם והאי דקאמרי עד חצות כדי להרחיק אדם מן העבירה: ולא זו בלבד אמרו אלא וכו': ור"ג מי קאמר עד חצות דקתני ולא זו בלבד (א) אמרו הכי קאמר להו ר"ג לבניה אפילו לרבנן דקאמרי עד חצות מצותה עד שיעלה עמוד השחר והאי דקא אמרי עד חצות כדי להרחיק אדם מן העבירה: הקטר חלבים וכו': [ו]ואילו אכילת פסחים לא קתני ורמינהי ק"ש ערבית והלל בלילי פסחים ואכילת פסח מצותן עד שיעלה עמוד השחר אמר רב יוסף לא קשיא הא ר' אלעזר בן עזריה הא רבי עקיבא [ז]דתניא [א]ואכלו את הבשר בלילה הזה רבי אלעזר בן עזריה אומר נאמר כאן בלילה הזה ונאמר להלן [ב]ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה מה להלן עד חצות [א] אף כאן עד חצות אמר ליה ר' עקיבא והלא כבר נאמר [ג]בחפזון [ב]עד שעת חפזון א"כ מה תלמוד לומר בלילה יכול יהא נאכל כקדשים ביום תלמוד לומר בלילה בלילה הוא נאכל ולא ביום בשלמא לר' אלעזר בן עזריה דאית ליה גזירה שוה אצטריך למכתב ליה הזה אלא לר' עקיבא האי הזה מאי עביד ליה למעוטי לילה אחר הוא דאתא סד"א הואיל ופסח קדשים קלים ושלמים קדשים קלים מה שלמים נאכלין לשני ימים ולילה אחד אף פסח נאכל שתי לילות במקום ב' ימים ויהא נאכל לב' לילות ויום אחד קמ"ל בלילה הזה בלילה הזה הוא נאכל ואינו נאכל בלילה אחר ור' אלעזר בן עזריה [ד]מלא תותירו עד בקר נפקא ורבי עקיבא אי מהתם הוה אמינא מאי בקר בקר שני ורבי אלעזר אמר לך כל בקר בקר ראשון הוא. והני תנאי כהני תנאי [ח]דתניא [ה]שם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים ר' אליעזר אומר בערב אתה זובח וכבוא השמש אתה אוכל ומועד צאתך ממצרים אתה שורף רבי יהושע אומר בערב אתה זובח כבוא השמש אתה אוכל ועד מתי אתה אוכל והולך עד מועד צאתך ממצרים א"ר אבא הכל מודים כשנגאלו ישראל ממצרים לא נגאלו אלא בערב שנאמר [ו]הוציאך ה' אלהיך ממצרים לילה וכשיצאו לא יצאו אלא ביום שנא' [ז]ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה על מה נחלקו על שעת חפזון ר' אלעזר בן עזריה סבר מאי חפזון חפזון דמצרים ורבי עקיבא סבר מאי חפזון חפזון דישראל [ט]תנ"ה הוציאך ה' אלהיך ממצרים לילה וכי בלילה יצאו והלא לא יצאו אלא ביום שנא' ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה אלא מלמד שהתחילה להם גאולה מבערב: [ח]דבר נא באזני העם וגו' אמרי דבי ר' ינאי [י]אין נא אלא לשון בקשה אמר ליה הקב"ה למשה בבקשה ממך לך ואמור להם לישראל בבקשה מכם שאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב שלא יאמר

אותו

רש"י

והאי דקרו ליה ליליא. דקאמר יוצא בו ק"ש של לילה: משום דאיכא דגנו. וקרינא ביה ובשכבך: ובלבד שלא יאמר השכיבנו. הקורא ק"ש של לילה שחרית סמוך לעמוד השחר לא יאמר השכיבנו, שאין עוד זמן תחלת שכיבה אלא זמן סוף שכיבה: דאשתכור. וישנו ונרדמו עד לאחר עמוד השחר: בשעת הדחק. אבל שלא בשעת הדחק לא: הכי קא אמרי ליה. לרבן גמליאל. ולא גרסינן אלא: רבנן פליגי עילווך. כלומר מי פליגי רבנן עליך דהא דאמרי עד חצות דוקא קאמרי, דלא משמע להו ובשכבך כל זמן שכיבה אלא כל זמן שדרך בני אדם להתעסק לילך ולשכב, ומיהו בהא פליגי אדר' אליעזר דאלו רבי אליעזר סבירא ליה זמן עסק שכיבה אינו אלא עד האשמורה הראשונה ולרבנן עד חצות, ואת סבירא לך ובשכבך כל זמן שבני אדם שוכבים והיינו כל הלילה, ויחיד ורבים הלכה כרבים: או דילמא כוותך סבירא להו. ומשמע להו ובשכבך כל זמן שכיבה, והא דקאמרי עד חצות הרחקה הוא כדי לזרז. ומיהו היכא דאתניס ולא קרא קודם חצות עדיין זמן חיובא הוא ומחייבי ונפקי ידי ק"ש בזמנו: כוותי סבירא להו וחייבין אתם לקרות גרסינן. ולא גרסינן מותרים, דאפילו שלא בזמנו תנן (עמוד ב) הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה: שעת חפזון. שנחפזו לצאת, והיינו עמוד השחר, כדכתיב לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר (שמות יב): יכול יהא נאכל. כשאר קדשים ביום שחיטתו, כגון תודה שאף היא זמן אכילתה יום א' ואוכל והולך כל יום שחיטתה והלילה עד הבקר (ב) כדין תודה דכתיב ביום קרבנו יאכל (ויקרא ז): מה שלמים נאכלין לשני ימים ולילה אחד. שבינתים, דכתיב ביום זבחכם יאכל וממחרת (שם יט), אף פסח נמי הואיל ואינו נאכל אלא בלילה נוקים שני לילות במקום שני ימים דשלמים ויהא נאכל בשני לילות ויום א', לא שיאכלנו ביום אלא שיהא שהות זמן שלא יפסל באכילה בשביל המתנת היום ויאכלנו בלילה השנית (ג), קמ"ל: שם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים. הרי לך שלשה זמנים שאינם שוים, בערב כי ינטו צללי ערב היינו לאחר חצות שנסתלקה חמה מראש כל אדם ונוטה למערב, כבא השמש משחשכה, מועד צאתך ממצרים בבקר. כיצד יתקיימו כולם, בערב לזמן שחיטה, כבא השמש תחלת זמן אכילה, מועד צאתך זמן שריפה, כלומר בבקר הוא נעשה נותר שהגיע זמן שריפה, אלא לפי שאין שורפין קדשים ביום טוב[ט] ממתינין לו עד בקר שני: עד מתי אתה אוכל. היינו כר"ע, אבל לתנא קמא עד חצות לילה הוי זמן אכילה ותו לא, דאי לא מאי בינייהו: הכל מודים. רבי עקיבא גופיה מודה שהלילה[ב] מחצות ואילך היתה שעת חפזון למצרים לשלחם מן הארץ: מערב נגאלו. נתנו להם רשות לצאת: חפזון דמצרים. מכת הבכורים, שעל ידם נחפזו למהר לשלחם: חפזון דישראל. לא שמעו להם לצאת עד בקר:

אותו

תוספות

לעולם יממא הוא. ואם תאמר ליתני שתי פעמים קודם הנץ החמה והוי רבותא טפי דאפילו קודם הנץ הוי זמן דקריאת שמע של שחרית. וי"ל כדפרישנא[י] דהאי יממא לענין שאר מצות. אבל לענין ק"ש הואיל ואיכא אינשי דגנו לאו זמן קימה הוא. ותימה דקשיא דרבי עקיבא אדר' עקיבא דהכא קאמר אחר הנץ ולקמן (עמוד ב) קאמר משיכיר בין חמור לערוד דהיינו אפילו קודם. וי"ל דתרי תנאי אליבא דרבי עקיבא. אי נמי יש לומר יממא הוא אפילו גבי קרית שמע דהא זמן קימה הוא והא דלא נקט ב' פעמים קודם הנץ משום דבעי לאשמועינן שאינו יוצא בשל לילה אחר הנץ[כ]: ובלבד שלא יאמר השכיבנו. פירש בקונטרס אמילתא דר"ש בן יוחי דקורא קודם שיעלה עמוד השחר קאי. ונראה לי דאז ודאי זמן שכיבה הוא ומצי למימר השכיבנו. ועוד דהוה ליה למימר אמאי דסליק מיניה. ופי' השר מקוצי דקאי אקודם הנץ דסליק מיניה ולכך קאמר דלא מצי למימר השכיבנו דלאו זמן שכיבה הוא כיון שעלה כבר עמוד השחר אפילו קודם הנץ: ר' אלעזר בן עזריה אומר נאמר כאן בלילה הזה וכו'. וא"ת היכי מצי למימר רבי אלעזר בן עזריה עד חצות והכתיב לא תותירו ממנו עד בקר (שמות יב) דמשמע עד בקר מיהא מצי לאכלו. ויש לומר דמצי למימר דהכי קאמר לא תעשו דבר שיבא לידי נותר עד הבקר. שאם לא יהא נאכל עד חצות לא תוכל לאוכלו ולא לשורפו בלילה כדקא אמרינן[ל] ביום אתה שורפו ואי אתה שורפו בלילה ואם כן ישאר עד הבקר:

אלא

עין משפט
נר מצוה

לח א מיי' פ"א מהל' ק"ש הל' י' (סמ"ג עשין יח) טוש"ע או"ח סימן רלה סעיף ד:
לט ב מיי' פ"ח מהל' קרבן פסח הל' טו:

תורה אור השלם

א) וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ: [שמות יב, ח]

ב) וְעָבַרְתִּי בְאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּלַּיְלָה הַזֶּה וְהִכֵּיתִי כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מֵאָדָם וְעַד בְּהֵמָה וּבְכָל אֱלֹהֵי מִצְרַיִם אֶעֱשֶׂה שְׁפָטִים אֲנִי יְיָ: [שמות יב, יב]

ג) וְכָכָה תֹּאכְלוּ אֹתוֹ מָתְנֵיכֶם חֲגֻרִים נַעֲלֵיכֶם בְּרַגְלֵיכֶם וּמַקֶּלְכֶם בְּיֶדְכֶם וַאֲכַלְתֶּם אֹתוֹ בְּחִפָּזוֹן פֶּסַח הוּא לַייָ: [שמות יב, יא]

ד) וְלֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְהַנֹּתָר מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר בָּאֵשׁ תִּשְׂרֹפוּ: [שמות יב, י]

ה) כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְיָ אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם תִּזְבַּח אֶת הַפֶּסַח בָּעָרֶב כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ מוֹעֵד צֵאתְךָ מִמִּצְרָיִם: [דברים טז, ו]

ו) שָׁמוֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַייָ אֱלֹהֶיךָ כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאֲךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לָיְלָה: [דברים טז, א]

ז) וַיִּסְעוּ מֵרַעְמְסֵס בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח יָצְאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּיָד רָמָה לְעֵינֵי כָּל מִצְרָיִם: [במדבר לג, ג]

ח) דַּבֶּר נָא בְּאָזְנֵי הָעָם וְיִשְׁאֲלוּ אִישׁ מֵאֵת רֵעֵהוּ וְאִשָּׁה מֵאֵת רְעוּתָהּ כְּלֵי כֶסֶף וּכְלֵי זָהָב: [שמות יא, ב]

הגהות וציונים

א] לכאורה היה צ"ל מה להלן בחצות אף כאן עד חצות. ועיין מעיו"ט (מנחם משיב נפש): ב] בדפו"ר איתא שהגאולה מחצות ואילך היתה: ג] כ"ה ברשב"ם פסחים קכ ע"ב, ועיין רש"ש שמגיה כעי"ז ומבארו:

בברייתא שאף אכילת פסח זמנה עד שיעלה עמוד השחר, מדוע לא הוזכרה מצוה זו במשנתנו[כ].

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב יוֹסֵף, לָא קַשְׁיָא, הָא** - משנתנו שלא מנתה גם את אכילת פסחים, היא כדברי **רַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה** הסובר שמדאורייתא זמן אכילת הפסח הוא עד חצות, **וְהָא** - והברייתא, היא כדברי **רַבִּי עֲקִיבָא** הסובר שזמן אכילת הפסח הוא עד שיעלה עמוד השחר[כא], וכפי ששנינו בברייתא נוספת, שנחלקו בכך רבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא.

הגמרא מביאה את הברייתא שבה נתבארה מחלוקתם:

דְּתַנְיָא בברייתא, נאמר בפסוק (שמות יב ח) **'וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה'**, ונחלקו התנאים עד מתי הוא זמן אכילת הפסח בלילה זה. **רַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה אוֹמֵר, נֶאֱמַר כָּאן** לענין אכילת בשר הפסח, **'בַּלַּיְלָה הַזֶּה', וְנֶאֱמַר לְהַלָּן** בענין מכת בכורות (שם יב יב), **'וְעָבַרְתִּי בְאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּלַּיְלָה הַזֶּה'**, יש ללמוד גזירה שוה[כב] מתיבות 'בלילה הזה' שבשני הפסוקים[כג], **מָה לְהַלָּן** - מכת בכורות, זמנה **עַד חֲצוֹת**, שנאמר (שמות יא ד), **'כַּחֲצֹת הַלַּיְלָה אֲנִי יוֹצֵא בְּתוֹךְ מִצְרָיִם'**[כד], **אַף כָּאן** - מצות אכילת הפסח, זמנה **עַד חֲצוֹת**[כה]. **אָמַר לֵיהּ** [-אמר לו] **רַבִּי עֲקִיבָא** לרבי אלעזר בן עזריה, **וַהֲלֹא כְּבָר נֶאֱמַר** (שמות יב יא) **'וַאֲכַלְתֶּם אֹתוֹ בְּחִפָּזוֹן, פֶּסַח הוּא לַה''**, ולמדנו מפסוק זה שזמן אכילת הפסח הוא **עַד שְׁעַת חִפָּזוֹן** - עד השעה שבה נחפזו בני ישראל לצאת ממצרים, והיא שעת עלות השחר[כו], ולא כדבריך שזמן אכילת הפסח הוא עד חצות[כז]. ואם תשיב על כך, שאם אין לדרוש את הגזירה שוה מתיבות 'בלילה הזה', **אִם כֵּן מַה תַּלְמוּד לוֹמַר 'בַּלַּיְלָה'** - מה למדנו מתיבת 'בלילה' האמורה גבי אכילת קרבן פסח[כח], אשיב לך שהיא נצרכת, **שֶׁיָּכוֹל** הייתי לומר **שֶׁיְּהֵא** קרבן פסח **נֶאֱכָל כְּקָדָשִׁים בַּיּוֹם**, שכשם ששאר כל הקדשים נאכלים ביום שחיטתם ובלילה שלאחריו[כט], כך גם קרבן פסח יאכל אף ביום שחיטתו בי"ד ניסן, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב, 'ואכלו את הבשר **בַּלַּיְלָה**', ויש ללמוד מכך **שֶׁבַּלַּיְלָה הוּא נֶאֱכָל וְלֹא בַּיּוֹם**[ל]. נמצא שנחלקו רבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה אם הפסח נאכל עד חצות או עד עלות השחר, ולכן ניתן לתרץ שמשנתנו שלא הזכירה שאכילת הפסח זמנה עד עלות השחר, נשנתה בשיטת רבי אלעזר בן עזריה הסובר שזמן אכילת הפסח הוא עד חצות מדאורייתא, והברייתא היא כשיטת רבי עקיבא הסובר שזמנה הוא עד עלות השחר.

הגמרא מבארת את מחלוקת רבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא בדרשות הפסוקים:

שואלת הגמרא, **בִּשְׁלָמָא לְרַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה דְּאִית לֵיהּ גְּזֵירָה שָׁוָה** - מובן הדבר לשיטת רבי אלעזר בן עזריה הדורש מגזירה שוה שאכילת הפסח היא עד חצות, **אִצְטְרִיךְ לְמִכְתַּב לֵיהּ 'הַזֶּה'** - לכן

ההלל, והטעם שצריך לומר את ההלל בליל הפסח, נלמד מהכתוב במצה (דברים טז ג) 'לחם עני', ודרשו (פסחים לו.) שזהו לחם שעונים עליו דברים הרבה, והיינו שגומרים עליו את ההלל ואומרים את ההגדה. רש"י (שם ד"ה שעונין), ר"י מלוניל (פסחים לה. ד"ה הראשון) ומאירי (שם ד"ה מה בין).

כיון שקריאת ההלל שייכת לאכילת הפסח, כלשון המשנה (פסחים לה.) 'שטעון הלל באכילתו', לכן לא הקשתה הגמרא מדוע לא שנינו במשנתנו את דין קריאת ההלל, מפני שקריאת ההלל שייכת לדיני אכילת הפסח שממנה הקשתה הגמרא, ואם היה כתוב במשנה את דין הפסח, היינו יודעים על ידי כך גם את דין ההלל. צל"ח (ד"ה וקריאת). וראה פירוש נוסף בילקוט ביאורים.

כ. הקשה בפני יהושע (ד"ה הקטר), הרי אכילת פסחים כלולה בדברי המשנה, ששנינו בה 'כל מה שאמרו חכמים עד חצות, מצותן עד שיעלה עמוד השחר', והרי גם אכילת קרבן פסח אמרו בה חכמים עד חצות, כמבואר במשנה (זבחים נו:) 'הפסח אינו נאכל אלא בלילה, ואינו נאכל אלא עד חצות'. ותירץ, שמכיון ששנינו במשנה כלל, 'כל מה שאמרו חכמים עד חצות, מצותן עד שיעלה עמוד השחר', ואחר כך שנינו בה את פרטי הכלל, 'וכל הנאכלים ליום אחד וכו'', משמע שהתנא מפרש בפרט את הנאמר בכלל, ומכיון שלא פירש בפרט גם את מצות אכילת הפסח, אם כן אין היא כלולה בכלל.

כא. ואף ששנינו בברייתא לעיל שרבי שמעון אמר משמו של רבי עקיבא שניתן לקרוא קריאת שמע של ערבית עד הנץ החמה, ואילו בברייתא זו שנינו שיכול לקרותה רק עד שיעלה עמוד השחר. כאן הברייתא עוסקת ב'מצותן' לכתחילה, ואילו מה שהתיר רבי עקיבא לקרוא קריאת שמע עד נץ החמה הוא בשעת הדחק [וכמו שנתבאר ברא"ש (סי' ט)]. שפתי חכמים (ד"ה הא). ובשלמה משנתו (ברש"י ד"ה מצותן) תירץ, שאכן קריאת שמע קוראים לדעת רבי עקיבא עד הנץ החמה, אולם כיון שנמנו בברייתא גם מצוות אחרות כאכילת הפסח וקריאת ההלל, לכן אמר זמן השוה בכולם שמצותם עד שיעלה עמוד השחר.

מלשון הברייתא שנאמר בה 'מצותן עד שיעלה עמוד השחר', ולא נאמר בה 'ולמה אמרו חכמים עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה', משמע שזמן אכילת פסח הוא עד עלות השחר אף מדרבנן ולא עשו רבנן סייג בזה, ואם כן לא מובנת לכאורה קושיית הגמרא מדוע לא נמנתה במשנתנו גם אכילת הפסח, שהרי יש לתרץ בפשיטות שאין דומה אכילת הפסח לשאר הדברים שהוזכרו במשנה, שבהם עשו חכמים סייג והגבילו את זמנם עד חצות, ואילו באכילת הפסח לא עשו סייג להגביל את זמנה עד חצות. תירץ הרשב"א (ד"ה ורמינהו), שקושיית הגמרא היא, מדוע לא כללה המשנה את אכילת פסח יחד עם 'הקטר חלבים ואברים', שאף בהם לא עשו חכמים סייג להגביל את זמן הקטרתם עד חצות, וכמו שכתב רש"י לעיל (ב. ד"ה כדי). [והוסיף הצל"ח (ד"ה ורמינהו) שלפי זה מובן גם מדוע הקשתה הגמרא קושיא זו אחר שהביאה את לשון המשנה 'הקטר חלבים ואברים', שלכאורה היה לה להקשות כן על לשון המשנה 'וכל הנאכלין ליום אחד' וכו', שהרי קושייתה היא מאכילת הפסח]. אמנם בשיטה מקובצת (ד"ה הקטר) כתב מחמת שאלה זו, שבהכרח הבינה הגמרא בקושייתה שכוונת הברייתא היא, שמצותן עד שיעלה עמוד השחר רק בדיעבד, אך לכתחילה מצותן עד חצות, כי אף באכילת פסח גזרו חכמים שלא לאחרה אחר חצות, שמא יפשע וימשך באכילה ושתיה. [וכן כתב הרשב"א (ד"ה ורמינהו, באופן השני), אך חזר בו מתירוץ זה]. וכתב הצל"ח (ד"ה ורמינהו) שכן צריך לתרץ לשיטת הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ד ה"ב) החולק על רש"י וסובר שאף בהקטר חלבים ואברים עשו חכמים סייג להקטירם עד חצות. והוסיף, שכך אכן מבואר ברמב"ם (קרבן פסח פ"ח הט"ו) שעשו חכמים סייג באכילת פסח, שלא יאכל אלא עד חצות.

כב. גזרה שוה ענינה, שתי תיבות דומות שנכתבו בשני מקומות בתורה, ולמדים מזו על דיניה של זו.

כג. על פי תוספות ר"י החסיד (ד"ה יכול) שכתב שהגזירה שוה נלמדת מ'בלילה הזה', כלומר משתי התיבות יחד. אמנם בהגה"ה על דבריו שם, וכן בתוספות הרא"ש (ד"ה יכול) הביאו את דעת ר' יוסף שהגזירה שוה היא רק מתיבת 'הזה' שבשני הפסוקים. ראה עוד בזה בהערה להלן.

כד. רבינו חננאל (פסחים קכ: ד"ה הפסח).

כה. ואף שמכת בכורות היתה בחצות ממש, לא קודם ולא לאחר מכן, אי אפשר לומר שגם אכילת הפסח תהיה בחצות בדיוק, כי חצות הוא אמצע הזמן בין חצי הלילה הראשון לשני ואין לו משך זמן כלל, ואי אפשר לאכול בזמן זה אפילו אכילה מועטת, כל שכן שאי אפשר לקיים אז מצות אכילת כזית של קרבן פסח. אלא בהכרח באה גזירה שוה זו ללמדנו שסוף זמן אכילת הפסח הוא בחצות. צל"ח (ד"ה נאמר). ואין לומר שהגזירה שוה באה ללמדנו על תחילת זמן האכילה שהוא בחצות, כי בהמשך הסוגיא מביאה הגמרא ברייתא שבה למד רבי אליעזר את תחילת זמן אכילת הפסח מהפסוק 'כבא השמש מועד צאתך ממצרים' (דברים טז ו), והיינו שזמן אכילת הפסח מתחיל כבא השמש [משחשכה], ואף רבי אלעזר בן עזריה סובר כן. קדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה ותו - הראשון), צל"ח (ד"ה ועוד). וראה עוד במעדני יום טוב (סי' ט אות א).

אף שגבי קרבן פסח נאמר 'ולא תותירו ממנו עד בוקר' (שמות יב י), ומשמע שרשאי לאכול מבשרו עד הבוקר, ואם כן איך אמר רבי אלעזר בן עזריה שסוף זמן אכילתו מן התורה הוא רק עד חצות. יש לפרש שלדבריו כוונת הפסוק היא, אל תעשו דבר שיגרום לבשר להאסר באיסור נותר כשיגיע הבוקר, כלומר, שאם לא תאכלוהו עד חצות לא תוכלו לא לאוכלו ולא לשורפו בלילה [כמבואר בפסחים (ג.)], אלא ישאר עד הבוקר ויהיה 'נותר'. תוספות (ד"ה ר' אלעזר).

כו. שהרי עד עלות השחר לא היו רשאים לצאת מבתיהם, שנאמר (שמות יב כב) 'ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר'. רש"י (ד"ה שעת).

כז. להלן בגמרא יתבאר שרבי אלעזר בן עזריה מבאר אחרת את תיבת 'בחפזון'.

כח. ואין לומר שנצרך לגופו ללמדנו שזמן אכילת הפסח הוא בלילה, שהלא דבר זה כבר נלמד מהנאמר 'ואכלתם אותו בחפזון', שמכיון ששעת החפזון היא בבוקר, נמצא שהפסח נאכל בלילה שלפניו. אבני שיש (סטארק, ד"ה ור"ע).

כט. כמו שלמדנו בקרבן תודה, שזמן אכילתו ליום אחד, ונאכל ביום השחיטה ובלילה שלאחריו, שנאמר (ויקרא ז טו) 'ביום קרבנו יאכל לא יניח ממנו עד בוקר'. רש"י (ד"ה יכול). וראה בזבחים (לו.) שמהפסוק האמור בתודה נלמדים גם שאר הקרבנות שנאכלים ליום ולילה אחד.

ל. לרבי אלעזר בן עזריה אף שתיבת 'בלילה' נצרכת לגזירה שוה, מכל מקום נלמד ממשמעותה שקרבן פסח נאכל בלילה ולא ביום. תוספות הרא"ש (ד"ה יכול). ותירץ עוד, על פי פירוש ר' יוסף [הובא בהערה לעיל] שהגזירה שוה שדן רבי אלעזר בן עזריה היא מתיבת 'הזה' בלבד, שלפי זה ניתן לומר שאף רבי אלעזר בן עזריה מיעט כן מתיבת 'בלילה', כי אף לדבריו אינה נצרכת לגזירה שוה. ובהגה"ה לתוספות ר"י החסיד (ד"ה יכול) הוסיף עוד תירוץ, שלרבי אלעזר בן עזריה נתמעט יום השחיטה ממה שנאמר (דברים טז ו) 'שם תזבח את הפסח בערב כבא השמש', וכמו שדרשו בברייתא המובאת להלן מ'כבא השמש', ששעת אכילתו היא משחשכה [ראה בצל"ח (ד"ה אם כן) שביאר מדוע לא מיעט רבי עקיבא את יום השחיטה ממה שנאמר 'כבוא השמש'].

לא לעולם יממא הוא והאי דקרו ליה ליליא דאיכא אינשי דגנו בההיא שעתא אמר רבי אחא ברבי חנינא אמר רבי יהושע בן לוי הלכה כר"ש שאמר משום רבי עקיבא. אמר רבי זירא [א]ובלבד שלא יאמר השכיבנו. כי אתא רב יצחק בר יוסף אמר הא דרבי אחא ברבי חנינא אמר ריב"ל [ה]לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר דההוא זוגא דרבנן דאשתכור בהלולא [ב]דבריה דר' יהושע בן לוי אתו לקמיה דריב"ל אמר [ג]כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק: מעשה שבאו בניו וכו': ועד השתא לא שמיע להו הא דר"ג הכי קאמרי ליה רבנן פליגי עילווך [ד]ויחיד ורבים הלכה כרבים או דלמא רבנן כוותך סבירא להו והאי דקאמרי עד חצות כדי להרחיק אדם מן העבירה אמר להו רבנן כוותי סבירא להו וחייבין אתם והאי דקאמרי עד חצות כדי להרחיק אדם מן העבירה: ולא זו בלבד אמרו אלא וכו': ור"ג מי קאמר עד חצות דקתני ולא זו בלבד (א) אמרו הכי קאמר להו ר"ג לבניה אפילו לרבנן דקאמרי עד חצות מצותה עד שיעלה עמוד השחר והאי דקא אמרי עד חצות כדי להרחיק אדם מן העבירה: הקטר חלבים וכו': [ה]ואילו אכילת פסחים לא קתני ורמינהי ק"ש ערבית והלל בלילי פסחים ואכילת פסח מצותן עד שיעלה עמוד השחר אמר רב יוסף לא קשיא הא ר' אלעזר בן עזריה הא רבי עקיבא [ו]דתניא [א]ואכלו את הבשר בלילה הזה רבי אלעזר בן עזריה אומר נאמר כאן בלילה הזה ונאמר להלן [ב]ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה מה להלן עד חצות [א] אף כאן עד חצות אמר ליה ר' עקיבא והלא כבר נאמר [ג]בחפזון [ב]עד שעת חפזון א"כ מה תלמוד לומר בלילה יכול יהא נאכל כקדשים ביום תלמוד לומר בלילה הוא נאכל ולא ביום בשלמא לר' אלעזר בן עזריה דאית ליה גזירה שוה אצטריך למכתב ליה הזה אלא לר' עקיבא האי הזה מאי עביד ליה למעוטי לילה אחר הוא דאתא סד"א הואיל ופסח קדשים קלים ושלמים קדשים קלים מה שלמים נאכלין לשני ימים ולילה אחד אף פסח נאכל שתי לילות במקום ב' ימים ויהא נאכל לב' לילות ויום אחד קמ"ל בלילה הזה בלילה הזה הוא נאכל ואינו נאכל בלילה אחר ור' אלעזר בן עזריה [ד]מלא תותירו עד בקר נפקא ורבי עקיבא אי מהתם הוה אמינא מאי בקר בקר שני ורבי אלעזר אמר לך כל בקר בקר ראשון הוא. והני תנאי כהני תנאי [ו]דתניא [ה]שם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים ר' אליעזר אומר בערב אתה זובח וכבוא השמש אתה אוכל ומועד צאתך ממצרים אתה שורף רבי יהושע אומר בערב אתה זובח כבוא השמש אתה אוכל ועד מתי אתה אוכל והולך עד מועד צאתך ממצרים א"ר אבא הכל מודים כשנגאלו ישראל ממצרים לא נגאלו אלא בערב שנאמר [ו]הוציאך ה' אלהיך ממצרים לילה וכשיצאו לא יצאו אלא ביום שנא' [ז]ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה על מה נחלקו על שעת חפזון ר' אלעזר בן עזריה סבר מאי חפזון חפזון דמצרים ורבי עקיבא סבר מאי חפזון חפזון דישראל [ו]תנ"ה הוציאך ה' אלהיך ממצרים לילה וכי בלילה יצאו והלא לא יצאו אלא ביום שנא' ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה אלא מלמד שהתחילה להם גאולה מבערב: [ח]דבר נא באזני העם וגו' אמרי דבי ר' ינאי [ט]אין נא אלא לשון בקשה אמר ליה הקב"ה למשה בבקשה ממך לך ואמור להם לישראל בבקשה מכם שאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב שלא יאמר אותו

רש"י

והאי דקרו ליה ליליא. דקאמר יוצא בו ק"ש של לילה: משום דאיכא דגנו. וקרינא ביה ובשכבך: ובלבד שלא יאמר השכיבנו. הקורא ק"ש של לילה שחרית סמוך לעמוד השחר לא יאמר השכיבנו, שאין עוד זמן תחלת שכיבה אלא זמן סוף שכיבה: דאשתכור. וישנו ונרדמו עד לאחר עמוד השחר: בשעת הדחק. אבל שלא בשעת הדחק לא: הכי קא אמרי ליה. לרבן גמליאל. ולא גרסינן אלא: רבנן פליגי עילווך. כלומר מי פליגי רבנן עליך דהא דאמרי עד חצות דוקא קאמרי, דלא משמע להו ובשכבך כל זמן שכיבה אלא כל זמן שדרך בני אדם להתעסק לילך ולשכב, ומיהו בהא פליגי אדר' אליעזר דאלו רבי אליעזר סבירא ליה זמן עסק שכיבה אינו אלא עד האשמורה הראשונה ולרבנן עד חצות, ואת סבירא לך ובשכבך כל זמן שבני אדם שוכבים והיינו כל הלילה, ויחיד ורבים הלכה כרבים: או דילמא כוותך סבירא להו. ומשמע להו ובשכבך כל זמן שכיבה, והא דקאמרי עד חצות הרחקה הוא כדי לזרז. ומיהו היכא דאתנים ולא קרא קודם חצות עדיין זמן חיובא הוא ומחייבי ונפקי ידי ק"ש בזמנו: כוותי סבירא להו וחייבין אתם לקרות גרסינן. ולא גרסינן מותרים, דאפילו שלא בזמנו תנן (עמוד ב) הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה: שעת חפזון. שנחפזו לצאת, והיינו עמוד השחר, כדכתיב לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר (שמות יב): יכול יהא נאכל. כשאר קדשים ביום שחיטתו, כגון תודה שאף היא זמן אכילתה יום א' ואוכל והולך כל יום שחיטתה והלילה עד הבקר (ב) כדין תודה דכתיב ביום קרבנו יאכל (ויקרא ז): מה שלמים נאכלין לשני ימים ולילה אחד. שבינתים, דכתיב ביום זבחכם יאכל וממחרת (שם יט), אף פסח נמי הואיל ואינו נאכל אלא בלילה נוקים שני לילות במקום שני ימים דשלמים ויהא נאכל בשני לילות ויום א', לא שיאכלנו ביום אלא שיהא שהות זמן שלא יפסל באכילה בשביל המתנת היום ויאכלנו בלילה השנית (ג), קמ"ל: שם תזבח את הפסח בערב כבא השמש מועד צאתך ממצרים. הרי לך שלשה זמנים שאינם שוים, בערב כי ינטו צללי ערב היינו לאחר חצות שנסתלקה חמה מראש כל אדם ונוטה למערב, כבא השמש משחשכה, מועד צאתך ממצרים בבקר. כיצד יתקיימו כולם, בערב לזמן שחיטה, כבא השמש התחלת זמן אכילה, מועד צאתך זמן שריפה, כלומר בבקר הוא נעשה נותר שהגיע זמן שריפה, אלא לפי שאין שורפין קדשים ביום טוב[ט] ממתינין לו עד בקר שני: עד מתי אתה אוכל. היינו כר"ע, אבל לתנא קמא עד חצות לילה הוי זמן אכילה ותו לא, דאי לא מאי בינייהו: הכל מודים. רבי עקיבא גופיה מודה שהלילה[כ] מחצות ואילך היתה שעת חפזון למצרים לשלחם מן הארץ: מערב נגאלו. נתנו להם רשות לצאת: חפזון דמצרים. מכת הבכורים, שעל ידם נחפזו למהר לשלחם: חפזון דישראל. לא שמעו להם לצאת עד בקר: אותו

תוספות

לעולם יממא הוא. ואם תאמר ליתני שתי פעמים קודם הנץ החמה והוי רבותא טפי דאפילו קודם הנץ הוי זמן דקריאת שמע של שחרית. וי"ל כדפרישנא[י] דהאי יממא לענין שאר מצות. אבל לענין ק"ש הואיל ואיכא אינשי דגנו לאו זמן קימה הוא. ותימה דקשיא דרבי עקיבא אדר' עקיבא דהכא קאמר אחר הנץ ולקמן (עמוד ב) קאמר משיכיר בין חמור לערוד דהיינו אפילו קודם. וי"ל דתרי תנאי אליבא דרבי עקיבא. אי נמי יש לומר יממא הוא אפילו גבי קרית שמע דהא זמן קימה הוא והא דלא נקט ב' פעמים קודם הנץ משום דבעי לאשמועינן שאינו יוצא בשל לילה אחר הנץ[כ]: ובלבד שלא יאמר השכיבנו. פירש בקונטרס אמילתא דר"ש בן יוחי דקורא קודם שיעלה עמוד השחר קאי. ונראה לי דאז ודאי זמן שכיבה הוא ומצי למימר השכיבנו. ועוד דהוה ליה למימר אמאי דסליק מיניה. ופי' השר מקוצי דקאי אקודם הנץ דסליק מיניה ולכך קאמר דלא מצי למימר השכיבנו דלאו זמן שכיבה הוא כיון שעלה כבר עמוד השחר אפילו קודם הנץ: ר' אלעזר בן עזריה אומר נאמר כאן בלילה הזה וכו'. וא"ת היכי מצי למימר רבי אלעזר בן עזריה עד חצות והכתיב לא תותירו ממנו עד בקר (שמות יב) דמשמע עד בקר מיהא מצי לאכלו. ויש לומר דמצי למימר דהכי קאמר לא תעשו דבר שיבא לידי נותר עד הבקר. שאם לא יהא נאכל עד חצות לא תוכל לאוכלו ולא לשורפו בלילה כדקא אמרינן[ל] ביום אתה שורפו ואי אתה שורפו בלילה ואם כן ישאר עד הבקר: אלא

אוצר החכמה

עין משפט נר מצוה

לח א מיי' פ"א מהל' ק"ש הל' י' (סמ"ג עשין יח) טוש"ע או"ח סימן רלה סעיף ד:
לט ב מיי' פ"ח מהל' קרבן פסח הל' טו:

תורה אור השלם

א) וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ: [שמות יב, ח]
ב) וְעָבַרְתִּי בְאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּלַּיְלָה הַזֶּה וְהִכֵּיתִי כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מֵאָדָם וְעַד בְּהֵמָה וּבְכָל אֱלֹהֵי מִצְרַיִם אֶעֱשֶׂה שְׁפָטִים אֲנִי יְיָ: [שמות יב, יב]
ג) וְכָכָה תֹּאכְלוּ אֹתוֹ מָתְנֵיכֶם חֲגֻרִים נַעֲלֵיכֶם בְּרַגְלֵיכֶם וּמַקֶּלְכֶם בְּיֶדְכֶם וַאֲכַלְתֶּם אֹתוֹ בְּחִפָּזוֹן פֶּסַח הוּא לַייָ: [שמות יב, יא]
ד) וְלֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְהַנֹּתָר מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר בָּאֵשׁ תִּשְׂרֹפוּ: [שמות יב, י]
ה) כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְיָ אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם תִּזְבַּח אֶת הַפֶּסַח בָּעָרֶב כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ מוֹעֵד צֵאתְךָ מִמִּצְרָיִם: [דברים טז, ו]
ו) שָׁמוֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַייָ אֱלֹהֶיךָ כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאֲךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לָיְלָה: [דברים טז, א]
ז) וַיִּסְעוּ מֵרַעְמְסֵס בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח יָצְאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּיָד רָמָה לְעֵינֵי כָּל מִצְרָיִם: [במדבר לג, ג]
ח) דַּבֶּר נָא בְּאָזְנֵי הָעָם וְיִשְׁאֲלוּ אִישׁ מֵאֵת רֵעֵהוּ וְאִשָּׁה מֵאֵת רְעוּתָהּ כְּלֵי כֶסֶף וּכְלֵי זָהָב: [שמות יא, ב]

הגהות וציונים

א] לכאורה היה צ"ל מה להלן בחצות אף כאן עד חצות. ועיין מעיו"ט (מנחם משיב נפש): ב] בדפו"ר איתא שהגאולה מחצות ואילך היתה: ג] כ"ה ברשב"ם פסחים קכ ע"ב, ועיין רש"ש שמגיה כעי"ז ומבוארו:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [לקמן יא: שבת כט. לט: קמו: עירובין מו. לד. יבמות ס: כתובות פ: ב"ק כ: ב"מ לו. קא. בבא בתרא מ: קכו. קכה: שבועות כא. חולין לד. לה. קיא: מנחות ה:], ב) עיין קידושין לג:, ג) גיטין יט. [שבת מה. עירובין מו. נדה ו. ט:], ד) [לקמן לז. שבת ס: קל: ביצה יא. יומא לו: יבמות מ. מו: מז. ב"ק קב. ע"ז ז. בכורות לז. נדה ל: מט.], ה) [ועי' תוספות פסחים פט. ד"ה דאלו], ו) פסחים קכ: מגילה כא. זבחים נז: מכילתא דר"י פרשת בא, ז) ספרי פ' ראה, ח) [סוטה יוד: סנהדרין מג: פט:], ט) שבת כד:, י) ח: ד"ה לא, כ) [ועי' תוס' יומא לז: ד"ה אמר], ל) [פסחים ג. זבחים נו:].

הגהות הב"ח

(א) גמ' ולא זו בלבד הכי קאמר כצ"ל ותיבת אמרו נמחק: (ב) רש"י ד"ה יכול יהא וכו'. עד הבקר מן התורה דכתיב ביום ג]: (ג) ד"ה מה שלמים וכו'. בלילה השנית. נ"ב ורשב"ם סוף פסחים דף ק"כ ע"ב הביא תחלה פי' רבינו דהכא ואח"כ כתב וז"ל ולי נראה שאף ביום שבינתים יאכל דהא בלילה הזה לא בא למעט אלא יום שחיטתו שלפני לילה הראשון של פסח אבל מכאן ואילך יאכלנו עד עמוד השחר של ליל שני קמ"ל עכ"ל:

משנת ראשונים

ובלבד שלא יאמר השכיבנו. פי' הרב רבי יצחק ז"ל בן גיאת, לא שלא יאמר כל אותה ברכה כלל דהא בעינן שתים לאחריה אלא שלא יאמר אותן המלות מפני שאינו זמן שכיבה אלא מתחיל הברכה תקננו בעצה טובה מלפניך, והא דאמר רבי זירא אפשר לומר דלאו דוקא בקורא קודם הנץ החמה ממש קאמר אלא כל שקורא לאחר שיעלה עמוד השחר, דכיון דקיימי אינשי תו ליכא למימר השכיבנו, ואפשר לומר דכל זמן דרובא גנו אמרינן. [הרשב"א]

ויחיד ורבים הלכה כרבים. יחיד ורבים ברוב מקומות הלכה כרבים ואפי' בדרבנן, ומ"מ במקום שפסקו בו במוחלט כדברי המיקל כגון בעירוב ובאבל, אף ביחיד במקום רבים כן. [מאירי, עירובין מו.]

אין אומרים יחיד ורבים הלכה כרבים, במקום שסברת היחיד נראית ביותר. [מאירי, ביצה יא:]

ואילו אכילת פסחים לא קתני. ותימה מנא לן דלא קתני ליה דילמא הוי בכלל נאכלין ליום אחד דהכי נמי אמרי' בפסחים (ע.) מה פסח נאכל ליום ולילה אף חגיגה וכו', וי"ל דלא דמי דהתם נקט יום ולילה פי' שחיטתו ביום ואכילתו בלילה אבל הכא שלא הזכיר לילה משמע שלא איירי כלל. [תוספות הרא"ש] **יכול יהא נאכל כקדשים ביום תלמוד לומר בלילה.** ולראב"ע ממילא שמעינן ליה לילה למעוטי יום, אי נמי כמו שפי' הר' יוסף דגז"ש אינה אלא מהזה הזה ובלילה איצטריך למעוטי יום. [תוספות הרא"ש] **סלקא דעתך אמינא הואיל ופסח קדשים קלים ושלמים קדשים קלים.** אע"ג דתודה נמי קדשים קלים, מ"מ מקשינן ליה לשלמים לקולא, משום דמותר פסח קרב שלמים. [תוספות הרא"ש] **והני תנאי כהני תנאי.** וממשמעות דורשים איכא בינייהו הני תנאי דרשי מהך קרא וראב"ע ור"ע דרשי מקראי דלעיל, א"נ הני תנאי אית להו הנך דרשות דראב"ע ור"ע וכל אחד מיישב הך קרא דשם תזבח לפי סברתו. [תוספות הרא"ש]

היה צריך לכתוב בפסוק את תיבת 'הזה', כדי ללמד את הגזירה שוה. **אֶלָּא לְרַבִּי עֲקִיבָא** שאינו דורש גזירה שוה זו, **הַאי 'הַזֶּה' מַאי עָבֵיד לֵיהּ** - מה ידרוש מתיבת 'הזה'.

משיבה הגמרא, לרבי עקיבא תיבת 'הזה' **לְמַעוּטֵי לַיְלָה אַחֵר הוּא דַּאֲתָא** - באה למעט שאין קרבן פסח נאכל לילה נוסף מלבד ליל חמשה עשר בניסן, כי **סַלְקָא דַּעְתָּךְ אָמִינָא** - היה עולה בדעתך לומר, **הוֹאִיל וּפֶסַח קָדָשִׁים קַלִּים וּשְׁלָמִים קָדָשִׁים קַלִּים**[לא], אם כן נלמד פסח משלמים, **מַה שְּׁלָמִים נֶאֱכָלִין לִשְׁנֵי יָמִים וְלַיְלָה אֶחָד** שביניהם[לב], **אַף פֶּסַח** כיון שהוא נאכל רק בלילה, יהיה **נֶאֱכָל לִשְׁתֵּי לֵילוֹת בִּמְקוֹם שְׁנֵי יָמִים**, ויהא **נֶאֱכָל** בסך הכל **לִשְׁתֵּי לֵילוֹת וְיוֹם אֶחָד**[לג], **קָא מַשְׁמַע לָן** - משמיענו הפסוק שאין הדבר כן, אלא דורשים מ'**בַּלַּיְלָה הַזֶּה**', **שֶׁבַּלַּיְלָה הַזֶּה** [-ליל ט"ו ניסן] **הוּא נֶאֱכָל וְאֵינוֹ נֶאֱכָל בְּלַיְלָה אַחֵר.**

שואלת הגמרא, **וְרַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה** שלשיטתו נדרשות תיבות 'בלילה הזה' לגזירה שוה, מהיכן ילמד דין זה שאין הפסח נאכל לשני לילות. משיבה הגמרא, **מִ'לֹּא תוֹתִירוּ עַד בֹּקֶר'** (שמות יב י) האמור גבי קרבן פסח **נַפְקָא** - למד דין זה, שמכיון שאין להשאיר מבשר הפסח עד הבוקר, ודאי שאין לאוכלו בלילה השני.

שואלת הגמרא, **וְרַבִּי עֲקִיבָא** מדוע לא למד אף הוא מפסוק זה שהפסח נאכל ללילה אחד בלבד. משיבה הגמרא, **אִי מֵהָתָם** - אם נלמד דין זה משם, **הֲוָה אָמִינָא מַאי בֹּקֶר** - הייתי אומר שמהו ה'בוקר' שאין להשאיר בו מבשר הפסח, **בֹּקֶר שֵׁנִי** - הבוקר השני לאחר הקרבת הפסח, כלומר ט"ז ניסן, אך רשאי הוא לאכול את הפסח לשני לילות, ולכן צריך לדרוש מ'הזה' שאין הפסח נאכל אלא בליל ט"ו בלבד.

שואלת הגמרא, **וְרַבִּי אֶלְעָזָר** איך למד דין זה מהפסוק 'ולא תותירו ממנו עד בקר', הרי ניתן לומר שהכוונה לבוקר השני. משיבה הגמרא, **אָמַר לָךְ, כָּל 'בֹּקֶר'** שהוזכר בתורה, **בֹּקֶר רִאשׁוֹן הוּא**[לד].

★

הגמרא מביאה תנאים נוספים שנחלקו האם אכילת הפסח היא עד חצות או עד עלות השחר, אלא שדרשו כן מפסוקים אחרים[לה]:

וְהָנֵי תַּנָּאֵי - ומחלוקת זו של רבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא, היא **כְּהָנֵי תַּנָּאֵי** - כמחלוקת תנאים אלו. **דְּתַנְיָא** בברייתא, נאמר בפסוק העוסק בהקרבת קרבן פסח (דברים טז ו) **'שָׁם תִּזְבַּח אֶת הַפֶּסַח בָּעֶרֶב, כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ, מוֹעֵד צֵאתְךָ מִמִּצְרָיִם'**[לו], נאמרו בפסוק זה שלשה זמנים שונים, 'בערב' הוא מחצות היום ואילך[לז], 'כבוא השמש' הוא משחשיכה, ו'מועד צאתך ממצרים' הוא בבוקר, ונחלקו התנאים כיצד תתקיים מצות הפסח בשלשה זמנים אלו. **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, 'בָּעֶרֶב'**, כלומר אחר חצות היום, **אַתָּה זוֹבֵחַ** את הפסח. **'וּכְבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ'**, כלומר משחשיכה, **אַתָּה אוֹכֵל** את קרבן הפסח. **וּ'מוֹעֵד צֵאתְךָ מִמִּצְרָיִם'** שהוא בבוקר, **אַתָּה שׂוֹרֵף** את הנותר מבשר הפסח[לח]. **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ חולק וְאוֹמֵר, 'בָּעֶרֶב' אַתָּה זוֹבֵחַ. 'כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ' אַתָּה אוֹכֵל. וְעַד מָתַי אַתָּה אוֹכֵל וְהוֹלֵךְ** מבשר קרבן הפסח, **עַד 'מוֹעֵד צֵאתְךָ מִמִּצְרָיִם'**, כלומר עד הבוקר, ואז הוא נעשה נותר ומחויב שריפה. נמצא שלפי שניהם שלשת הזמנים נאמרו על אותם דברים, 'בערב' על השחיטה. 'כבוא השמש' על האכילה. ו'מועד צאתך ממצרים' על שריפת הנותר. אלא שרבי יהושע סובר שזמן 'כבוא השמש' שהוא זמן אכילת הפסח, נמשך עד עלות השחר, וכרבי עקיבא. ורבי אליעזר סובר שזמן 'כבוא השמש' הוא עד חצות, וכרבי אלעזר בן עזריה[לט].

★

לא. **פסח** ושלמים נקראים 'קדשים קלים' מפני שקדושתם קלה יותר מקדשי קדשים [כגון חטאת ואשם], בכך שאין מועלים בהם. רש"י (זבחים נה. ד"ה קדשים). ישנם הבדלים נוספים ביניהם, שקדשים קלים מותר להוציא אל מחוץ לעזרה ולאוכלם בכל ירושלים. וכמו כן החזה והשוק שהם חלק הכהנים בקרבן השלמים, נאכלים גם לנשיהם ולבניהם ולעבדיהם של הכהנים, ויתר בשר הקרבן שייך לבעלים ונאכל לכל אדם. ואילו קדשי קדשים אסור להוציאם מחוץ לעזרה ונאכלים רק לכהנים זכרים.

לב. **כלומר** שנאכלים ביום הקרבתם וכל הלילה שאחריו וכל יום המחרת עד שתשקע החמה. ולמדו כן מהפסוק (ויקרא יט ו) 'ביום זבחכם יאכל וממחרת'. רש"י (ד"ה מה). ובתורת כהנים (צו פ"ז) למדו כן מהפסוק 'ואם נדר או נדבה זבח קרבנו ביום הקריבו את זבחו יאכל וממחרת' (ויקרא ז טז). וכן הביא הרמב"ם (מעשה הקרבנות פי"י ה"ו).

לג. **אין** לפרש שכוונת הגמרא היא שהיה עולה על הדעת שהפסח יאכל ביום שבין שני הלילות, שהרי רבי עקיבא דרש מ'בלילה' שפסח שונה משאר הקדשים שאינו נאכל ביום אלא בלילה בלבד, אלא כוונת הגמרא היא שיהיה הפסח נאכל בשני לילות, ולא יפסל אף שימתינו ולא יאכלוהו ביום שביניהם. רש"י (ד"ה מה). אמנם הרשב"ם (פסחים קכ: ד"ה שלמים) כתב, שכוונת הגמרא היא שיהיה הפסח נאכל אף ביום שבינתיים, שמה שנתמעט אכילת הפסח מ'בלילה הזה' שאינו נאכל ביום, כוונת הפסוק למעט רק 'יום שחיטתו' שלפני הלילה הראשון של פסח, אבל מכאן ואילך יאכלנו עד עמוד השחר של יום השני. ראה עוד בביאורי רש"י.

בתוספות הרא"ש (ד"ה סד"א) הקשה, מנין להקיש פסח לשלמים שנאכלים לשני ימים ולילה, מדוע לא נקישנו לתודה שאף היא קדשים קלים ונאכלת רק ליום ולילה. ותירץ, שמכיון שהדין הוא שמותר הפסח קרב שלמים [כמבואר בשקלים (פ"ב מ"ה) ובפסחים (ע:), שבהמה שהוקדשה לפסח ולא הוקרבה עד אחר זמן שחיטת הפסח, או מעות שהפרישם לקניית קרבן פסח והוזלו הטלאים ומחמת כן נשארו מעות בידו, הרי הוא מביא מהם קרבן שלמים], לכן יש להקישו לשלמים. ראה עוד בתוספות ר"י החסיד (ד"ה ויהא).

לד. **בפסחים** (עא:) אמרו בגמרא שכל מקום שהוזכר בתורה 'בוקר' סתם, הכוונה לבוקר ראשון. ותמהו התוספות (שם ד"ה כל) שמדברי רבי עקיבא מוכח ששייך לפרש תיבת 'בוקר' גם על בוקר שני. וכתב המלבי"ם (שמות יב ח) שדברי רבי עקיבא נאמרו רק כאן שכתוב 'ולא תותירו ממנו עד בקר, והנותר ממנו עד בקר', שמכיון שכפילות תיבת 'עד בקר' מיותרת, ומכללי לשון הקודש הוא ששם הנכפל שלא לצורך, בא ללמד שאין הכוונה בשם השני כשם הראשון, וכמו שאכן נלמד בשבת (כד:) מ'עד בקר' השני, שאין הנותר מהפסח נשרף בבוקר הראשון אלא רק בבוקר השני שהוא יום ראשון של חול המועד, משום כך אמר רבי עקיבא שהיה מקום לטעות ולומר שלא רק שריפת הנותר היא בבוקר שני, אלא אף אכילת הפסח זמנה עד הבוקר השני, ולפי זה יהיה פירוש הפסוק כך, לכתחילה לא תותירו ממנו עד בקר הראשון, ובדיעבד מותר לאוכלו עד בוקר שני, והנותר ממנו עד בקר השני באש תשרופו. לכן דרש רבי עקיבא מ'הזה' שאין הפסח נאכל אלא בליל ט"ו, ו'עד בקר' השני נאמר רק לגבי זמן שריפת הנותר.

לה. **אין** מחלוקת בדין בין רבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה, לתנאים המובאים בברייתא, אלא נחלקו במשמעות הדרשה בלבד, מהיכן נדרש. ועוד יש לומר, שאף התנאים בברייתא המובאת להלן דרשו מהפסוקים שדרשו רבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא, אלא שמיישבים כל אחד לפי סברתו את הפסוק המובא בברייתא, וכפי שיבואר להלן. תוספות הרא"ש ותוספות ר"י החסיד (ד"ה והני). [וראה בהערה להלן שלדברי הצל"ח יש מחלוקת בין רבי אלעזר בן עזריה לתנא בברייתא הסובר כדבריו].

לו. **הפסוק** עוסק במקום הקרבת הפסח, שלאחר שנבנה בית המקדש צריך להקריבו דווקא בבית המקדש. וכך נאמר שם (פסוקים ה-ו), 'לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך אשר ה' אלוהיך נותן לך, כי אם אל המקום אשר יבחר ה' לשכן שמו, שם תזבח את הפסח' וגו'.

לז. **בחצות** היום החמה עומדת ברקיע כנגד ראש האדם [האדם רואה את החמה על ראשו. רש"י (פסחים נח. ד"ה וכלו)], וערב הוא מחצות היום, שאז מסתלקת החמה מראש כל אדם ומתחילה לנטות לכיוון מערב. רש"י (ד"ה שם). ראה בביאורי רש"י מה שנתבאר עוד בזה.

לח. **הנותר** מבשר הפסח דינו בשריפה, שנאמר (שמות יב י) 'והנתר ממנו עד בקר באש תשרפו'.

לדברי רבי אליעזר, קרבן הפסח נאכל רק עד חצות, ומכל מקום אין בשרו נעשה נותר עד עלות השחר. רש"י (ד"ה שם) [ראה בהערה להלן את ההכרח לדברי רש"י]. אמנם בפסחים (קכ:) מבואר שלדברי רבי אלעזר בן עזריה בשר הפסח נעשה נותר מחצות. וכתב הצל"ח (ד"ה ומה) שדברי הגמרא 'הני תנאי כהני תנאי' נאמרו רק לענין סוף זמן אכילת הפסח שהוא בחצות, אך בדין נותר נחלקו, שלדברי רבי אלעזר בן עזריה נעשה הפסח נותר בזמן איסור אכילתו בחצות, ולדברי רבי אליעזר הפסח נעשה נותר בעלות השחר. אולם בהפלאה (בתוס' ד"ה ור"א) כתב שמה שאמרו בפסחים שלדברי רבי אלעזר בן עזריה נעשה בשר הפסח נותר בחצות הוא מדרבנן, אבל מדאורייתא אין עובר עליו משום נותר עד עלות השחר. ראה עוד בחזון יחזקאל (פסחים פ"ה ה"י).

לט. **אף** שרבי אליעזר לא התייחס במפורש לזמן אכילת הפסח, מכל מקום מוכרח ששיטתו היא כשיטת רבי אלעזר בן עזריה שזמנה עד חצות, כי אם נאמר שאף לדבריו זמן אכילת הפסח הוא עד עלות השחר, אם כן במה נחלק על רבי יהושע. רש"י (ד"ה עד).

מה שאמרו רבי אליעזר ורבי יהושע ש'מועד צאתך ממצרים' הוא זמן שריפה, אין לפרש שבבוקר יום טוב ראשון של פסח ישרוף את הנותר, שהרי אין שריפת קדשים דוחה יום טוב [כמבואר בגמרא (שבת כד:)], אלא הכוונה ב'מועד צאתך ממצרים' היא, שבבוקר נעשה הפסח נותר כיון שהגיע זמן שריפתו, אלא לפי שאי אפשר לשורפו ביום טוב, לכן ימתין וישרפנו ביום ראשון של חול המועד. רש"י (ד"ה שם). ואין להקשות אם כן איך אמר רבי אליעזר 'מועד צאתך ממצרים אתה שורף', והרי גם אז אינו יכול לשורפו משום איסור יום טוב, ובאכילה כבר נאסר מחצות. כי הביאור בדברי רבי אליעזר הוא, שאף שאינו יכול לשורפו משום איסור יום טוב, מכל מקום זמן

לא לעולם יממא הוא והאי דקרו ליה ליליא דאיכא אינשי דגנו בההיא שעתא אמר רבי אחא ברבי חנינא אמר רבי יהושע בן לוי הלכה כר"ש שאמר משום רבי עקיבא. אמר רבי זירא [א] ובלבד שלא יאמר השכיבנו. כי אתא רב יצחק בר יוסף אמר הא דרבי אחא ברבי חנינא אמר ריב"ל [א] לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר דההוא זוגא דרבנן דאשתכור בהלולא [ב] דבריה דר' יהושע בן לוי אתו לקמיה דריב"ל אמר [ג] כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק: מעשה שבאו בניו וכו': ועד השתא לא שמיע להו הא דר"ג הכי קאמרי ליה רבנן פליגי עילווך [ד] ויחיד ורבים הלכה כרבים או דלמא רבנן כוותך סבירא להו והאי דקאמרי עד חצות כדי להרחיק אדם מן העבירה אמר להו רבנן כוותי סבירא להו וחייבין אתם והאי דקאמרי עד חצות כדי להרחיק אדם מן העבירה: ולא זו בלבד אמרו אלא וכו': ור"ג מי קאמר עד חצות דקתני ולא זו בלבד (א) אמרו הכי קאמר להו ר"ג לבניה אפילו לרבנן דקאמרי עד חצות מצותה עד שיעלה עמוד השחר והאי דקא אמרי עד חצות כדי להרחיק אדם מן העבירה: הקטר חלבים וכו': [ה] ואילו אכילת פסחים לא קתני ורמינהי ק"ש ערבית והלל בלילי פסחים ואכילת פסח מצותן עד שיעלה עמוד השחר אמר רב יוסף לא קשיא הא ר' אלעזר בן עזריה הא רבי עקיבא [ו] דתניא [א] ואכלו את הבשר בלילה הזה רבי אלעזר בן עזריה אומר נאמר כאן בלילה הזה ונאמר להלן [ב] ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה מה להלן עד חצות [א] אף כאן עד חצות אמר ליה ר' עקיבא והלא כבר נאמר [ג] בחפזון [ב] עד שעת חפזון א"כ מה תלמוד לומר בלילה יכול יהא נאכל כקדשים ביום תלמוד לומר בלילה הוא נאכל ולא ביום בשלמא לר' אלעזר בן עזריה דאית ליה גזירה שוה אצטריך למכתב ליה הזה אלא לר' עקיבא האי הזה מאי עביד ליה למעוטי לילה אחר הוא דאתא סד"א הואיל ופסח קדשים קלים ושלמים קדשים קלים מה שלמים נאכלין לשני ימים ולילה אחד אף פסח נאכל שתי לילות במקום ב' ימים ויהא נאכל לב' לילות ויום אחד קמ"ל בלילה הזה בלילה הזה הוא נאכל ואינו נאכל בלילה אחר ור' אלעזר בן עזריה [ד] מלא תותירו עד בקר נפקא ורבי עקיבא אי מהתם הוה אמינא מאי בקר בקר שני ורבי אלעזר אמר לך כל בקר בקר ראשון הוא. והני תנאי כהני תנאי [ז] דתניא [ה] שם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים ר' אליעזר אומר בערב אתה זובח וכבוא השמש אתה אוכל ומועד צאתך ממצרים אתה שורף רבי יהושע אומר בערב אתה זובח כבוא השמש אתה אוכל ועד מתי אתה אוכל והולך עד מועד צאתך ממצרים א"ר אבא הכל מודים כשנגאלו ישראל ממצרים לא נגאלו אלא בערב שנאמר [ו] הוציאך ה' אלהיך ממצרים לילה וכשיצאו לא יצאו אלא ביום שנא' [ז] ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה על מה נחלקו על שעת חפזון ר' אלעזר בן עזריה סבר מאי חפזון חפזון דמצרים ורבי עקיבא סבר מאי חפזון חפזון דישראל [ו] תנ"ה הוציאך ה' אלהיך ממצרים לילה וכי בלילה יצאו והלא לא יצאו אלא ביום שנא' ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה אלא מלמד שהתחילה להם גאולה מבערב: [ח] דבר נא באזני העם וגו' אמרי דבי ר' ינאי [ח] אין נא אלא לשון בקשה אמר ליה הקב"ה למשה בבקשה ממך לך ואמור להם לישראל בבקשה מכם שאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב שלא יאמר אותו

רש"י

והאי דקרו ליה ליליא. דקאמר יוצא בו ק"ש של לילה: משום דאיכא דגנו. וקרינא ביה ובשכבך: ובלבד שלא יאמר השכיבנו. הקורא ק"ש של לילה שחרית סמוך לעמוד השחר לא יאמר השכיבנו, שאין עוד זמן תחלת שכיבה אלא זמן סוף שכיבה: דאשתכור. וישנו ונרדמו עד לאחר עמוד השחר: בשעת הדחק. אבל שלא בשעת הדחק לא: הכי קא אמרי ליה. לרבן גמליאל. ולא גרסינן אלא: רבנן פליגי עילווך. כלומר מי פליגי רבנן עליך דהא דאמרי עד חצות דוקא קאמרי, דלא משמע להו ובשכבך כל זמן שכיבה אלא כל זמן שדרך בני אדם להתעסק לילך ולשכב, ומיהו בהא פליגי אדר' אליעזר דאלו רבי אליעזר סבירא ליה זמן עסק שכיבה אינו אלא עד האשמורה הראשונה ולרבנן עד חצות, ואת סבירא לך ובשכבך כל זמן שבני אדם שוכבים והיינו כל הלילה, ויחיד ורבים הלכה כרבים: או דילמא כוותך סבירא להו. ומשמע להו ובשכבך כל זמן שכיבה, והא דקאמרי עד חצות הרחקה הוא כדי לזרז. ומיהו היכא דאתנים ולא קרא קודם חצות עדיין זמן חיובא הוא ומחייבי ונפקי ידי ק"ש בזמנו: כוותי סבירא להו וחייבין אתם לקרות גרסינן. ולא גרסינן מותרים, דאפילו שלא בזמנו תנן (עמוד ב) הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה: שעת חפזון. שנחפזו לצאת, והיינו עמוד השחר, כדכתיב לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר (שמות יב): יכול יהא נאכל. כשאר קדשים ביום שחיטתו, כדרך תודה שאף היא זמן אכילתה יום א' ואוכל והולך כל יום שחיטתה והלילה עד הבקר (ב) כדין תודה דכתיב ביום קרבנו יאכל (ויקרא ז): מה שלמים נאכלין לשני ימים ולילה אחד. שבינתים, דכתיב ביום זבחכם יאכל וממחרת (שם יט), אף פסח נמי הואיל ואינו נאכל אלא בלילה נוקים שני לילות במקום שני ימים דשלמים ויהא נאכל בשני לילות ויום א', לא שיאכלנו ביום אלא שיהא שהות זמן שלא יפסל באכילה בשביל המתנת היום ויאכלנו בלילה השנית (ג), קמ"ל: שם תזבח את הפסח בערב כבא השמש מועד צאתך ממצרים. הרי לך שלשה זמנים שאינם שוים, בערב כי ינטו צללי ערב היינו לאחר חצות שנסתלקה חמה מראש כל אדם ונטתה למערב, כבא השמש משחשכה, מועד צאתך ממצרים בבקר. כיצד יתקיימו כולם, בערב לזמן שחיטה, כבא השמש התחלת זמן אכילה, מועד צאתך זמן שריפה, כלומר בבקר הוא נעשה נותר שהגיע זמן שריפה, אלא לפי שאין שורפין קדשים ביום טוב [ט] ממתינין לו עד בקר שני: עד מתי אתה אוכל. היינו כר"ע, אבל לתנא קמא עד חצות לילה הוי זמן אכילה ותו לא, דאי לא מאי בינייהו: הכל מודים. רבי עקיבא גופיה מודה שהלילה [י] מחצות ואילך היתה שעת חפזון למצרים לשלחם מן הארץ: מערב נגאלו. נתנו להם רשות לצאת: חפזון דמצרים. מכת הבכורים, שעל ידם נחפזו למהר לשלחם: חפזון דישראל. לא שמעו להם לצאת עד בקר: אותו

תוספות

לעולם יממא הוא. ואם תאמר ליתני שתי פעמים קודם הנץ החמה והוי רבותא טפי דאפילו קודם הנץ הוי זמן דקריאת שמע של שחרית. וי"ל כדפרישנא [י] דהאי יממא לענין שאר מצות. אבל לענין ק"ש הואיל ואיכא אינשי דגנו לאו זמן קימה הוא. ותימה דקשיא דרבי עקיבא אדר' עקיבא דהכא קאמר אחר הנץ ולקמן (עמוד ב) קאמר משיכיר בין חמור לערוד דהיינו אפילו קודם. וי"ל דתרי תנאי אליבא דרבי עקיבא. אי נמי יש לומר יממא הוא אפילו גבי קרית שמע דהא זמן קימה הוא והא דלא נקט ב' פעמים קודם הנץ משום דבעי לאשמועינן שאינו יוצא בשל לילה אחר הנץ [כ]: **ובלבד** שלא יאמר השכיבנו. פירש בקונטרס אמילתא דר"ש בן יוחי דקורא קודם שיעלה עמוד השחר קאי. ונראה לי דאז ודאי זמן שכיבה הוא ומצי למימר השכיבנו. ועוד דהוה ליה למימר אמאי דסליק מיניה. ופי' השר מקוצי דקאי אקודם הנץ דסליק מיניה ולכך קאמר דלא מצי למימר השכיבנו דלאו זמן שכיבה הוא כיון שעלה כבר עמוד השחר אפילו קודם הנץ: **ר' אלעזר** בן עזריה אומר נאמר כאן בלילה הזה וכו'. וא"ת היכי מצי למימר רבי אלעזר בן עזריה עד חצות והכתיב לא תותירו ממנו עד בקר (שמות יב) דמשמע עד בקר מיהא מצי לאכלו. ויש לומר דמצי למימר דהכי קאמר לא תעשו דבר שיבא לידי נותר עד הבקר. שאם לא יהא נאכל עד חצות לא תוכל לאוכלו ולא לשורפו בלילה כדקא אמרינן [ל] ביום אתה שורפו ואי אתה שורפו בלילה ואם כן ישאר עד הבקר: אלא

לח א מיי' פ"א מהל' ק"ש הל' י' (סמ"ג עשין יח) טוש"ע או"ח סימן רלה סעיף ד:
לט ב מיי' פ"ח מהל' קרבן פסח הל' טו:

תורה אור השלם

א) וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ: [שמות יב, ח]

ב) וְעָבַרְתִּי בְאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּלַּיְלָה הַזֶּה וְהִכֵּיתִי כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מֵאָדָם וְעַד בְּהֵמָה וּבְכָל אֱלֹהֵי מִצְרַיִם אֶעֱשֶׂה שְׁפָטִים אֲנִי יְיָ: [שמות יב, יב]

ג) וְכָכָה תֹּאכְלוּ אֹתוֹ מָתְנֵיכֶם חֲגֻרִים נַעֲלֵיכֶם בְּרַגְלֵיכֶם וּמַקֶּלְכֶם בְּיֶדְכֶם וַאֲכַלְתֶּם אֹתוֹ בְּחִפָּזוֹן פֶּסַח הוּא לַייָ: [שמות יב, יא]

ד) וְלֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְהַנֹּתָר מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר בָּאֵשׁ תִּשְׂרֹפוּ: [שמות יב, י]

ה) כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְיָ אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם תִּזְבַּח אֶת הַפֶּסַח בָּעָרֶב כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ מוֹעֵד צֵאתְךָ מִמִּצְרָיִם: [דברים טז, ו]

ו) שָׁמוֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַייָ אֱלֹהֶיךָ כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאֲךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לָיְלָה: [דברים טז, א]

ז) וַיִּסְעוּ מֵרַעְמְסֵס בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח יָצְאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּיָד רָמָה לְעֵינֵי כָּל מִצְרָיִם: [במדבר לג, ג]

ח) דַּבֶּר נָא בְּאָזְנֵי הָעָם וְיִשְׁאֲלוּ אִישׁ מֵאֵת רֵעֵהוּ וְאִשָּׁה מֵאֵת רְעוּתָהּ כְּלֵי כֶסֶף וּכְלֵי זָהָב: [שמות יא, ב]

הגהות וציונים

א] לכאורה היה צ"ל מה להלן בחצות אף כאן עד חצות. ועיין מעיו"ט (מנחם משיב נפש): ב] בדפו"ר איתא שהגאולה מחצות ואילך היתה: ג] כ"ה ברשב"ם פסחים קכ ע"ב, ועיין רש"ש שמגיה כעי"ז ומבוארו:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [לקמן יא: שבת כט. לט: קמו: עירובין מו. לד. יבמות ס: כתובות פ: ב"ק כ: ב"מ נו. קא. בבא בתרא מ: קכו. קנה: שבועות כא. חולין לד. לה. קיא: מנחות ה:], ב) עיין קידושין לג:, ג) גיטין יט. [שבת מה. עירובין מו. נדה ו. ט:], ד) [לקמן לז. שבת ס: קל: ביצה יא. יומא לו: יבמות מ. מו: מז. ב"ק קב. ע"ז ז. בכורות לז. נדה ל: מט.], ה) [ועי' תוספות פסחים [19.06.2018] ד"ה דאלון], ו) פסחים קכ: מגילה כא. זבחים נז: מכילתא דר"י פרשת בא, ז) ספרי פ' ראה, ח) [סוטה יוד: סנהדרין מג: פט:], ט) שבת כד:, י) ח: ד"ה לא, כ) [ועי' תוס' יומא לז: ד"ה אמר], ל) [פסחים ג. זבחים נו:].

הגהות הב"ח

(א) גמ' ולא זו בלבד הכי קאמר כצ"ל ותיבת אמרו נמחק: (ב) רש"י ד"ה יכול יהא וכו'. עד הבקר מן התורה דכתיב ביום [ג]: (ג) ד"ה מה שלמים וכו'. בלילה השנית. נ"ב ורשב"ם סוף פסחים דף ק"כ ע"ב הביא תחלה פי' רבינו דהכא ואח"כ כתב וז"ל ולי נראה שאף ביום שבינתים יאכל דהא בלילה הזה לא בא למעט אלא יום שחיטתו שלפני לילה הראשון של פסח אבל מכאן ואילך יאכלנו עד עמוד השחר של ליל שני קמ"ל עכ"ל:

משנת ראשונים

ובלבד שלא יאמר השכיבנו. פי' הרב רבי יצחק ז"ל בן גיאת, לא שלא יאמר כל אותה ברכה כלל דהא בעינן שתים לאחריה אלא שלא יאמר אותן המלות מפני שאינו זמן שכיבה אלא מתחיל הברכה תקננו בעצה טובה מלפניך, והא דאמר רבי זירא אפשר לומר דלאו דוקא בקורא קודם הנץ החמה ממש קאמר אלא כל שקורא לאחר שיעלה עמוד השחר, דכיון דקיימי אינשי תו ליכא למימר השכיבנו, ואפשר לומר דכל זמן דרובא גנו אמרינן. **[הרשב"א]**

ויחיד ורבים הלכה כרבים. יחיד ורבים ברוב מקומות הלכה כרבים ואפי' בדרבנן, ומ"מ במקום שפסקו בו במוחלט כדברי המיקל כגון בעירוב ובאבל, אף ביחיד במקום רבים כן. **[מאירי, עירובין מו.]**

אין אומרים יחיד ורבים הלכה כרבים, במקום שסברת היחיד נראית ביותר. **[מאירי, ביצה יא:]**

ואילו אכילת פסחים לא קתני. ותימה מנא לן דלא קתני ליה דילמא הוי בכלל נאכלין ליום אחד דהכי נמי אמרי' בפסחים (ע.) מה פסח נאכל ליום ולילה אף חגיגה וכו', וי"ל דלא דמי דהתם נקט יום ולילה פי' שחיטתו ביום ואכילתו בלילה אבל הכא שלא הזכיר לילה משמע שלא איירי כלל. **[תוספות הרא"ש]** **יכול יהא נאכל כקדשים ביום תלמוד לומר בלילה.** ולראב"ע ממילא שמעינן ליה לילה למעוטי יום, אי נמי כמו שפי' הר' יוסף דגז"ש אינה אלא מהזה הזה ובלילה איצטריך למעוטי יום. **[תוספות הרא"ש]** **סלקא דעתך אמינא הואיל ופסח קדשים קלים ושלמים קדשים קלים.** אע"ג דתודה נמי קדשים קלים, מ"מ מקשינן ליה לשלמים לקולא, משום דמותר פסח קרב שלמים. **[תוספות הרא"ש]** **והני תנאי כהני תנאי.** ומשמעות דורשים איכא בינייהו הני תנאי דרשי מהך קרא וראב"ע ור"ע דרשי מקראי דלעיל, א"נ הני תנאי אית להו הנך דרשות דראב"ע ור"ע וכל אחד מיישב הך קרא דשם תזבח לפי סברתו. **[תוספות הרא"ש]**

לעיל הובאה ברייתא שנחלקו בה רבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא, אם הפסח נאכל עד חצות או עד עלות השחר, ורבי עקיבא למד מתיבת 'בחפזון' שהפסח נאכל עד עלות השחר שהיא שעת החפזון. הגמרא מבארת מהי שעת החפזון לפי רבי אלעזר בן עזריה:

אָמַר רַבִּי אַבָּא, הַכֹּל [-בין רבי אלעזר בן עזריה ובין רבי עקיבא] **מוֹדִים שֶׁכְּשֶׁנִּגְאֲלוּ יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם, לֹא נִגְאֲלוּ אֶלָּא בָּעֶרֶב**, כלומר, שבלילה נתנו להם המצרים רשות לצאת[מ], **שֶׁנֶּאֱמַר** (דברים טז א) 'כִּי **בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאֲךָ ה' אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לָיְלָה**'[מא], **וּכְשֶׁיָּצְאוּ** ממצרים, **לֹא יָצְאוּ אֶלָּא בַּיּוֹם, שֶׁנֶּאֱמַר** בפרשת המסעות (במדבר לג ג) '**מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח יָצְאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּיָד רָמָה** לְעֵינֵי כָּל מִצְרָיִם'[מב]. וכן לדברי הכל מהנאמר בפסוק 'ואכלתם אותו בחפזון' לומדים שאכילת הפסח היא עד שעת חפזון. **עַל מָה נֶחְלְקוּ, עַל שְׁעַת חִפָּזוֹן** - מהי שעת החפזון שעליה דיברה התורה. **רַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה סָבַר, מַאי חִפָּזוֹן** - מהי שעת החפזון, **חִפָּזוֹן דְּמִצְרַיִם** - השעה שבה נחפזו המצרים לשלח את ישראל מארצם, כלומר בחצות הלילה שאז לקו הבכורות, ולכן זמן אכילת הפסח הוא עד חצות[מג]. **וְרַבִּי עֲקִיבָא סָבַר, מַאי** שעת **חִפָּזוֹן, חִפָּזוֹן דְּיִשְׂרָאֵל** - השעה שבה נחפזו ישראל לצאת, והיינו בבוקר[מד], ולכן זמן אכילת הפסח היא עד עלות השחר.

הגמרא מביאה ראיה מברייתא שגאולת מצרים התחילה בערב:

תַּנְיָא נַמִּי הָכִי - שנינו כך גם בברייתא, נאמר בפסוק (דברים טז א), '**הוֹצִיאֲךָ ה' אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לָיְלָה**', ויש לתמוה, **וְכִי בַּלַּיְלָה יָצְאוּ, וַהֲלֹא לֹא יָצְאוּ אֶלָּא בַּיּוֹם, שֶׁנֶּאֱמַר** (במדבר לג ג) '**מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח יָצְאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּיָד רָמָה** לְעֵינֵי כָּל מִצְרָיִם', ואם כן כיצד אמר הפסוק שה' הוציאנו ממצרים בלילה. **אֶלָּא מְלַמֵּד שֶׁהִתְחִילָה לָהֶם גְּאוּלָּה מִבָּעֶרֶב**, כי כבר בלילה נתנו להם המצרים רשות לצאת[מה].

★

הגמרא מוסיפה לבאר פסוקים העוסקים בעניני יציאת מצרים[מו]:

נאמר בפסוק (שמות יא ב) '**דַּבֶּר נָא בְּאָזְנֵי הָעָם וגו'** וְיִשְׁאֲלוּ אִישׁ מֵאֵת רֵעֵהוּ וְאִשָּׁה מֵאֵת רְעוּתָהּ כְּלֵי כֶסֶף וּכְלֵי זָהָב', **אָמְרֵי דְּבֵי רַבִּי יַנַּאי** - ביארו בבית מדרשו של רבי ינאי, **אֵין 'נָא' אֶלָּא לְשׁוֹן בַּקָּשָׁה. אָמַר לֵיהּ הַקָּבָּ"ה לְמֹשֶׁה, בְּבַקָּשָׁה מִמְּךָ, לֵךְ וֶאֱמוֹר לָהֶם לְיִשְׂרָאֵל, בְּבַקָּשָׁה מִכֶּם, שַׁאֲלוּ מִמִּצְרַיִם כְּלֵי כֶסֶף וּכְלֵי זָהָב** קודם יציאתכם ממצרים[מז], כדי שתצאו ברכוש גדול, **שֶׁלֹּא יֹאמַר**

שריפתו מתחיל אז, ובא ללמדנו לענין נותר, שרק אז נעשה נותר אף שכבר נגמר זמן אכילתו בחצות. צל"ח (ד"ה ומה). ראה עוד במרומי שדה (ד"ה ביום).

מ. **רש"י** (ד"ה מערב). וכך נאמר במכת בכורות (שמות יב לא), 'וישלח פרעה ויקרא למשה ולאהרן לילה, ויאמר קומו צאו מתוך עמי' וגו'. ואמרו במדרש (ילקוט שמעוני בא רמז רח) שאמר פרעה למשה ולאהרן בלילה 'הרי אתם ברשותכם הרי אתם עבדים של הקב"ה'. ואף רבי עקיבא הסובר שזמן אכילת הפסח הוא עד עלות השחר, מודה ששעת חיפזון של מצרים למהר לשלחם, היתה בלילה במכת בכורות. רש"י (ד"ה הכל).

מא. **ואמר** הכתוב לשון יציאה, כי מעת שנתן להם פרעה רשות לצאת, כבר נקרא שיצאו. רמב"ן (שמות יב לא). וביאר עוד, על פי תרגום אונקלוס על תיבת 'לילה' האמורה בפסוק, שתרגם 'ועבד לך נסין בליליא', שלפי זה מחמת הניסים שנעשו להם בלילה, נקרא 'הוציאך', כי בעבורם יצאו. ובמלבי"ם (התורה והמצוה שמות יב אות סד) כתב, שיש לפרש לשון יציאה על שני ענינים, יש יציאה מרשות אדון שמשועבדים אליו, וכמו שנאמר לשון יציאה בעבד עברי, 'ובשביעית יצא לחפשי חנם' (שמות כא ב), וזהו 'הוציאך' האמור בפסוק כאן. ויש יציאה שהיא עזיבת המקום שבו היה האדם ויציאתו למקום אחר [והיא היציאה שנזכרה בפסוק הבא שמביא רבי אבא, והיינו שיצאו ממצרים].

מב. **הלימוד** הוא מהמבואר בהמשך הפסוק, שיציאתם של ישראל היתה 'לעיני כל מצרים'. שיטה מקובצת (ד"ה לא). כלומר, שיציאתם ביד רמה היתה לעיני כל מצרים, בשעה שכולם יכולים לראות. סדר היום (סדר ההגדה וכוונתה ד"ה וזה). ומלשון הספרי (ראה פיסקא קכח) 'והלא לא יצאו אלא ביום, שנאמר, ממחרת הפסח', משמע שהלימוד הוא מתיבות 'ממחרת הפסח', שהרי הפסח קרב ביום י"ד, וכשאומר שיצאו ממחרת הפסח הרי שיצאו ביום ט"ו [וכן משמע בהגדה של פסח לריטב"א (ד"ה והגדת לבנך)]. אמנם במכילתא (בא מס' דפסחא פי"ט) למדו זאת מפסוק מפורש, 'כי בעצם היום הזה הוצאתי את צבאותיכם מארץ מצרים' (שמות יב יז), וכן הוא בילקוט שמעוני (בא רמז רב). ראה עוד בירושלמי (פסחים פ"י ה"ה) שלמדו שיציאת בני ישראל ממצרים היתה בחצי היום, מהנאמר (שמות יב נא) 'ויהי בעצם היום הזה הוציא ה' את בני ישראל' וגו'.

מג. **עיקר** לימודו של רבי אליעזר בן עזריה שהפסח נאכל עד חצות, הוא מהגזירה שוה מ'בלילה הזה' שהביאה הגמרא לעיל, אך לפי שלמד רבי אלעזר בן עזריה מגזירה שוה שהוא נאכל עד חצות, לכן פירש את הנאמר 'בחפזון', על חפזון המצרים. אבל בלא הגזירה שוה לא היה רבי אליעזר בן עזריה לומד מתיבת 'בחפזון' לבדה שזמן אכילת הפסח הוא עד חצות, כי יותר מסתבר לפרש כרבי עקיבא שהחפזון הוא של ישראל, שהרי הפסוק מדבר על ישראל ואומר 'ואכלתם אותו בחפזון', ומשמע חפזון של ישראל שיזדרזו לצאת. ארץ החיים (ד"ה מאי). מקור הברכות (מאמר נו ד"ה א"ר).

מד. **כי** אף שבחצות הלילה מיד אחר מכת בכורות ביקשו המצרים מבני ישראל לצאת מארצם, בני ישראל לא שמעו להם ולא יצאו ממצרים עד הבוקר. רש"י (ד"ה חפזון דישראל).

מה. **הקב"ה** התחיל את הגאולה מהלילה, כדי שיהיו ישראל משעבדים את ליבם ביום ובלילה, שמכח יציאתם ממצרים קנה הקב"ה את ישראל לעבדים, וכמו שכתוב (ויקרא כה נה) 'כי לי בני ישראל עבדים, עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים'. בן יהוידע (ד"ה מלמד).

מו. **כיון** שעסקה הגמרא בסוגיא הקודמת בענין חפזון מצרים, מביאה הגמרא דברי אגדה בענין יציאת מצרים. מקור הברכות (מאמר נז ד"ה דבר). ראה עוד מה שכתב שם בענין סמיכות הענינים.

מז. **יש** להקשות, הרי שאלת כלי הכסף והזהב ממצרים היתה לטובתם של ישראל, שיוציאו עמם ממון רב, ואם כן מדוע הוצרך הקב"ה לדבר על דבר זה בלשון בקשה ותחינה. ותירץ הכותב (עין יעקב ד"ה בבקשה), שהיה צורך בזה, מפני ששאלה זו היתה בתכלית הגנות, מאחר ונעשתה דרך עלילה וערמה, כאדם שמבקש תחבולה לגזול ממון חבירו, ומתחיל בשאלה ואחרי בוא החפץ לידו, הוא גוזלה ממנו, והיה ראוי שיהיה רע בעיני משה לדבר על כך ושיתבייש ליעץ לישראל לעשות כן, לכן הוצרך הקב"ה לדבר על כך בלשון תחינה אל משה וישראל. והטעם שנצטוו ישראל באופן זה, ולא אמר להם הקב"ה שיצוו למצרים לתת להם את כליהם במתנה גמורה ואם לא יעשו כן יהרוג אותם [שאף על פי שהמצרים היו חייבים להם שכרם על מה שנשתעבדו בהם, כמבואר בסנהדרין (צא.), אין ראוי לבוא עליהם בדרכי רמיה], ביאר הכותב על פי מה שכתב בדרשות הר"ן (דרוש יא) שמכיון שרצה הקב"ה להפרע מהמצרים מדה כנגד מדה ולהטביעם בים, כנגד גזירתם 'כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו' (שמות א כב), ורצה שיהיה באופן שהם בבחירתם יכנסו במים וימותו שם, לכן הוצרך לעשות עמם תחבולה זו, שיחשבו שבורחים עם הממון ששאלו מהם, כדי לגוזלו, וזו תהיה סיבה שיחזקו לבם לרדוף אחרי בני ישראל, ויטבעו בים סוף [ומאותו הטעם אמר הקב"ה למשה שיאמר לפרעה 'דרך שלשת ימים נלך במדבר' (שם ח כג), ולא שישלחם לגמרי כיון שכבר הגיע קיצם, כדי שיחשבו שדברי משה אינם בנבואה, אלא שעשה תחבולה כדי לברוח, ויחזקו ליבם לרדוף אחריהם]. ובעיון יעקב (ד"ה בבקשה) תירץ, שרצה הקב"ה להמתיק לישראל את לקיחת ממון המצרים, כמו שנאמר (משלי ט יז) 'מים גנובים ימתקו', ובזה יהיה גם צער המצרים גדול יותר.

והמהרש"א (ח"א ד"ה בבקשה) כתב ליישב שביקש זאת הקב"ה בלשון תחינה, כי לולא שהתחנן אל משה רבינו וביקש זאת ממנו, היו חושבים שדבר זה אינו ציווי כשאר מצוות אלא הוא לתועלתם, והיו מוותרים על תועלת זו, ובלבד שיצאו בעצמם, וכשם שענו למשה 'ולואי שנצא בעצמנו' [כמבואר להלן (ע"ב)].

יש להקשות, הרי בפסוק הוזכרה תיבת 'נא' שהיא לשון בקשה, פעם אחת בלבד, ומנין לדרוש מלשון הפסוק שתי בקשות, הן את בקשת הקב"ה ממשה שיאמר לישראל, והן את הבקשה מבני ישראל שישאלו כלי כסף וזהב. תירץ הריא"ף (ד"ה דבר) שהלימוד הוא מכך שתיבת 'נא' נאמרה באמצע הפסוק, שאם היה נאמר 'נא דבר באזני העם', היה משמע שזו בקשה רק למשה רבינו שידבר אל ישראל, ואם היה נאמר 'דבר באזני העם וישאלו נא', היה משמע שזו בקשה רק לישראל, ומכיון שנכתבה תיבת 'נא' באמצע הענין, הרי היא נדרשת הן לפניה והן לאחריה, בקשה למשה רבינו, 'דבר נא', ובקשה שיאמר לישראל, 'נא וישאלו', כלומר, בבקשה מהם שישאלו.

עין משפט נר מצוה

לח א מיי' פ"א מהל' ק"ש הל' י' (סמ"ג עשין יח) טוש"ע או"ח סימן רלה סעיף ד:
לט ב מיי' פ"ח מהל' קרבן פסח הל' טו:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [לקמן יא. שבת כט: לט: קמו. עירובין מו. לד. יבמות ס: כתובות פ: ב"ק כ: ב"מ נו: קא. בבא בתרא קנ: קנה. קכז. קנה: שבועות כא. חולין לד: לה. קיא: מנחות ה:], ב) עיין קידושין לג:, ג) גיטין יט. [שבת סה. עירובין מו. נדה ו. ט:], ד) [לקמן לו: שבת מ: קל: ביצה יא. יומא לו: יבמות מ. מו: מז. ב"ק קב. ע"ז ג. בכורות לו. נדה ו: מט.], ה) [וע' תוספות פסחים פט. ד"ה הלכן], ו) פסחים קכ: מגילה כא. זבחים נז: מכילתא דר"י פרשת בא, ז) ספרי פ' ראה, ח) [סוטה יד: סנהדרין מג: פט:], ט) שבת כד:, י) ח: ד"ה לא, כ) [וע' תוס' יומא לו: ד"ה אמר], ל) [פסחים ג. זבחים טו:].

לא לעולם יממא הוא והאי דקרו ליה ליליא דאיכא אינשי דגנו בההיא שעתא אמר רבי אחא ברבי חנינא אמר רבי יהושע בן לוי הלכה כר"ש שאמר משום רבי עקיבא. אמר רבי זירא א ובלבד שלא יאמר השכיבנו. כי אתא רב יצחק בר יוסף אמר הא דרבי אחא ברבי חנינא אמר ריב"ל ב לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר דההוא זוגא דרבנן דאשתכור בהלולא ג דבריה דר' יהושע בן לוי אתו לקמיה דריב"ל אמר ד כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק: מעשה שבאו בניו וכו': ועד השתא לא שמיע להו הא דר"ג הכי קאמרי ליה רבנן פליגי עילוך ה ויחיד ורבים הלכה כרבים או דלמא רבנן כוותך סבירא להו והאי דקאמרי עד חצות כדי להרחיק אדם מן העבירה אמר להו רבנן כוותי סבירא להו וחייבין אתם והאי דקאמרי עד חצות כדי להרחיק אדם מן העבירה: ולא זו בלבד אמרו אלא וכו': ור"ג מי קאמר עד חצות דקתני ולא זו בלבד (א) אמרו הכי קאמר להו ר"ג לבניה אפילו לרבנן דקאמרי עד חצות מצותה עד שיעלה עמוד השחר והאי דקא אמרי עד חצות כדי להרחיק אדם מן העבירה: הקטר חלבים וכו': ו ואילו אכילת פסחים לא קתני ורמינהי ק"ש ערבית והלל בלילי פסחים ואכילת פסח מצותן עד שיעלה עמוד השחר אמר רב יוסף לא קשיא הא ר' אלעזר בן עזריה הא רבי עקיבא ז דתניא א ואכלו את הבשר בלילה הזה רבי אלעזר בן עזריה אומר נאמר כאן בלילה הזה ונאמר להלן ב ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה מה להלן עד חצות א] אף כאן עד חצות אמר ליה ר' עקיבא והלא כבר נאמר ג בחפזון ב] עד שעת חפזון א"כ מה תלמוד לומר בלילה יכול יהא נאכל כקדשים ביום תלמוד לומר בלילה בלילה הוא נאכל ולא ביום בשלמא לר' אלעזר בן עזריה דאית ליה גזירה שוה אצטריך למכתב ליה הזה אלא לר' עקיבא האי הזה מאי עביד ליה למעוטי לילה אחר הוא דאתא סד"א הואיל ופסח קדשים קלים ושלמים קדשים קלים מה שלמים נאכלין לשני ימים ולילה אחד אף פסח נאכל שתי לילות במקום ב' ימים ויהא נאכל לב' לילות ויום אחד קמ"ל בלילה הזה בלילה הזה הוא נאכל ואינו נאכל בלילה אחר ור' אלעזר בן עזריה ד מלא תותירו עד בקר נפקא ורבי עקיבא אי מהתם הוה אמינא מאי בקר בקר שני ורבי אלעזר אמר לך כל בקר ראשון הוא. והני תנאי כהני תנאי ח דתניא ה שם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים ר' אליעזר אומר בערב אתה זובח וכבוא השמש אתה אוכל ומועד צאתך ממצרים אתה שורף רבי יהושע אומר בערב אתה זובח כבוא השמש אתה אוכל ועד מתי אתה אוכל והולך עד מועד צאתך ממצרים א"ר אבא הכל מודים כשנגאלו ישראל ממצרים לא נגאלו אלא בערב שנאמר ו הוציאך ה' אלהיך ממצרים לילה וכשיצאו לא יצאו אלא ביום שנא' ז ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה על מה נחלקו על שעת חפזון ר' אלעזר בן עזריה סבר מאי חפזון חפזון דמצרים ורבי עקיבא סבר מאי חפזון חפזון דישראל ט תנ"ה הוציאך ה' אלהיך ממצרים לילה וכי בלילה יצאו והלא לא יצאו אלא ביום שנא' ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה אלא מלמד שהתחילה להם גאולה מבערב: ח דבר נא באזני העם וגו' אמרי דבי ר' ינאי י אין נא אלא לשון בקשה אמר ליה הקב"ה למשה בבקשה ממך לך ואמור להם לישראל בבקשה מכם שאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב שלא יאמר אותו

רש"י

והאי דקרו ליה ליליא. דקאמר יוצא בו ק"ש של לילה: משום דאיכא דגנו. וקרינא ביה ובשכבך: ובלבד שלא יאמר השכיבנו. הקורא ק"ש של לילה שחרית סמוך לעמוד השחר לא יאמר השכיבנו, שאין עוד זמן תחלת שכיבה אלא זמן סוף שכיבה: דאשתכור. ישנו ונרדמו עד לאחר עמוד השחר: בשעת הדחק. אבל שלא בשעת הדחק לא: הכי קא אמרי ליה. לרבן גמליאל. ולא גרסינן הלא: רבנן פליגי עילוך. כלומר מי פליגי רבנן עליך דהא דאמרי עד חצות דוקא קאמרי, דלא משמע להו ובשכבך כל זמן שכיבה אלא כל זמן שדרך בני אדם להתעסק לילך ולשכב, ומיהו בהא פליגי אדר' אליעזר דאלו רבי אליעזר סבירא ליה זמן עסק שכיבה אינו אלא עד האשמורה הראשונה ולרבנן עד חצות, ואת סבירא לך ובשכבך כל זמן שבני אדם שוכבים והיינו כל הלילה, ויחיד ורבים הלכה כרבים: או דילמא כוותך סבירא להו. ומשמע להו ובשכבך כל זמן שכיבה, והא דקאמרי עד חצות הרחקה הוא כדי לזרז. ומיהו היכא דלאתניס ולא קרא קודם חצות עדיין זמן חיובא הוא ומחייבי ונפקי ידי ק"ש בזמנו: כוותי סבירא להו וחייבין אתם. גרסינן. ולא גרסינן מותרים, דלאפוקי שלא בזמנו תנן (עמוד ב) הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה: שעת חפזון. שנחפזו לצאת, והיינו עמוד השחר, דכתיב לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר (שמות יב): יכול יהא נאכל. כשאר קדשים ביום שחיטתו, כגון תודה שאף היא זמן אכילתה יום א' ואוכל והולך כל יום שחיטתה והלילה עד הבקר (ב) כדין תודה דכתיב ביום קרבנו יאכל (ויקרא ז): מה שלמים נאכלין לשני ימים ולילה אחד. שבינתים, דכתיב ביום זבחכם יאכל וממחרת (שם יט), אף פסח נמי הואיל ואינו נאכל אלא בלילה נוקים שני לילות במקום שני ימים דשלמים ויהא נאכל בשני לילות ויום א', לא שיאכלנו ביום אלא שיהא שהות וזמן שלא יפסל באכילה בשביל המתנת היום ויאכלנו בלילה השנית (ג), קמ"ל: שם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים. הרי לך שלשה זמנים שאינם שוים, בערב כי ינטו צללי ערב היינו לאחר חצות שנסתלקה חמה מראש כל אדם ונוטה למערב, כבוא השמש משתשקע, מועד צאתך ממצרים בבקר. כיצד יתקיימו כולם, בערב לזמן שחיטה, כבא השמש התחלת זמן אכילה, מועד צאתך זמן שריפה, כלומר בבקר הוא נעשה נותר שהגיע זמן שריפה, אלא לפי שאין שורפין קדשים ביום טוב ט ממתינין לו עד בקר שני: עד מתי אתה אוכל. היינו כר"ע, אבל לתנא קמא עד חצות לילה הוי זמן אכילה ותו לא, דאי לא מאי ביניייהו: הכל מודים. רבי עקיבא גופיה מודה שהלילה ג] מחצות ואילך היתה שעת חפזון למצרים לשלחם מן הארץ: מערב נגאלו. נתנו להם רשות לצאת: חפזון דמצרים. מכת הבכורים, שעל ידם נחפזו למהר לשלחם: חפזון דישראל. לא שמעו להם לצאת עד בקר: אותו

תוספות

לעולם יממא הוא. ואם תאמר ליתני שתי פעמים קודם הנץ החמה והוי רבותא טפי דאפילו קודם הנץ הוי זמן דקריאת שמע של שחרית. וי"ל כדפרישנא ל) דהאי יממא לענין שאר מצות. אבל לענין ק"ש הואיל ואיכא אינשי דגנו לאו זמן קימה הוא. ותימה דקשיא דרבי עקיבא אדר' עקיבא דהכא קאמר אחר הנץ ולקמן (עמוד ב) קאמר משיכיר בין חמור לערוד דהיינו אפילו קודם. וי"ל דתרי תנאי אליבא דרבי עקיבא. אי נמי יש לומר יממא הוא אפילו גבי קרית שמע דהא זמן קימה הוא והא דלא נקט ב' פעמים קודם הנץ משום דבעי לאשמועינן שאינו יוצא בשל לילה אחר הנץ כ): ובלבד שלא יאמר השכיבנו. פירש בקונטרס ממילתא דר"ש בן יוחי דקורא קודם שיעלה עמוד השחר קאי. ונראה לי דלאו ודאי זמן שכיבה הוא ומאי למימר השכיבנו. ועוד דהוה ליה למימר אמאי דסליק מיניה. ופי' השר מקוצי דקאי אקודם הנץ דסליק מיניה ולכך קאמר דלא מצי למימר השכיבנו דלאו זמן שכיבה הוא כיון שעלה כבר עמוד השחר אפילו קודם הנץ: ר' אלעזר בן עזריה אומר נאמר כאן בלילה הזה וכו'. וא"ת היכי מצי למימר רבי אלעזר בן עזריה עד חצות והכתיב לא תותירו ממנו עד בקר (שמות יב) דמשמע עד בקר מיהא מצי לאכלו. ויש לומר דמצי למימר דהכי קאמר לא תעשו דבר שיבא לידי נותר עד הבקר. שאם לא יהא נאכל עד חצות לא תוכל לאכלו ולא לשורפו בלילה דלקמן אמרינן ל) ביום אתה שורפו ואי אתה שורפו בלילה ואם כן ישאר עד הבקר:

תורה אור השלם

א) וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמַצּוֹת עַל מְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ: [שמות יב, ח]
ב) וְעָבַרְתִּי בְאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּלַּיְלָה הַזֶּה וְהִכֵּיתִי כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מֵאָדָם וְעַד בְּהֵמָה וּבְכָל אֱלֹהֵי מִצְרַיִם אֶעֱשֶׂה שְׁפָטִים אֲנִי יְיָ: [שמות יב, יב]
ג) וְכָכָה תֹּאכְלוּ אֹתוֹ מָתְנֵיכֶם חֲגֻרִים נַעֲלֵיכֶם בְּרַגְלֵיכֶם וּמַקֶּלְכֶם בְּיֶדְכֶם וַאֲכַלְתֶּם אֹתוֹ בְּחִפָּזוֹן פֶּסַח הוּא לַייָ: [שמות יב, יא]
ד) וְלֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְהַנֹּתָר מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר בָּאֵשׁ תִּשְׂרֹפוּ: [שמות יב, י]
ה) כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְיָ אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם תִּזְבַּח אֶת הַפֶּסַח בָּעָרֶב כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ מוֹעֵד צֵאתְךָ מִמִּצְרָיִם: [דברים טז, ו]
ו) שָׁמוֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַייָ אֱלֹהֶיךָ כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאֲךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לָיְלָה: [דברים טז, א]
ז) וַיִּסְעוּ מֵרַעְמְסֵס בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח יָצְאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּיָד רָמָה לְעֵינֵי כָּל מִצְרָיִם: [במדבר לג, ג]
ח) דַּבֶּר נָא בְּאָזְנֵי הָעָם וְיִשְׁאֲלוּ אִישׁ מֵאֵת רֵעֵהוּ וְאִשָּׁה מֵאֵת רְעוּתָהּ כְּלֵי כֶסֶף וּכְלֵי זָהָב: [שמות יא, ב]

הגהות הב"ח

(א) גמ' ולא זו בלבד הכי קאמר כצ"ל ותיבת אמרו נמחק: (ב) רש"י ד"ה יכול יהא וכו' עד הבקר מן התורה דכתיב ביום ה': (ג) ד"ה מה שלמים וכו' בלילה השנית. נ"ב וכרש"י סוף פסחים דף ק"כ ע"ב הביא תחלה פי' רבינו דהכא ואח"כ כתב וז"ל ולי נראה שאף לא שיהא שניהם שלא יכול לאכלו בלילה הזה כל היום להשהותו לאחר הלילה הראשון של פסח אבל מכאן ואילך לא אלא עד עמוד השחר של ליל שני קמ"ל עכ"ל:

הגהות וציונים

א] לכאורה היה צ"ל מה להלן בחצות אף כאן עד חצות. ועיין מעיו"ט (מנחם משיב נפש): ב] בדפוס"ר איתא עד שעת חפזון: ג] כ"ה ברשב"ם פסחים קכ ע"ב, ועיין רש"ש שמגיה כעי"ז ומבארו:

משנת ראשונים

ובלבד שלא יאמר השכיבנו. פי' הרב רבי יצחק ז"ל בן גיאת, לא שלא יאמר כל אותה ברכה כלל דהא בעינן שתים לאחריה אלא שלא יאמר אותן המלות מפני שאינו זמן שכיבה אלא מחתים הברכה תקנוה בעצה טובה מלפניך, והא דאמר רבי זירא אפשר לומר דלאו דוקא בקורא קודם הנץ החמה ממש קאמר אלא כל שקורא לאחר שעלה עמוד השחר, דכיון דקיימי אינשי תו ליכא למימר השכיבנו, ואפשר לומר דכל זמן דגנו אמרינן. [הרשב"א]

ויחיד ורבים הלכה כרבים. יחיד ורבים ברוב מקומות הלכה כרבים ואפי' דרבנן, ומ"מ במקום שפסקו בו במוחלט כדברי המיקל כגון בעירוב ובאבל, אף ביחיד מקום רבים כן. [מאירי, עירובין מו.]

אין אומרים יחיד ורבים הלכה כרבים, במקום שסברת היחיד נראית ביותר. [מאירי, ביצה יא:]

ואילו אכילת פסחים לא קתני. ותימה מנא לן דלא קתני ליה דילמא הוי בכלל נאכלין ליום אחד דהכי נמי אמרי' בפסחים (ע.) מה פסח נאכל ליום ולילה אף חגיגה וכו', ו"ל דלא דמי דהתם נקט ביום ולילה פי' שחיטתו ביום ואכילתו בלילה אבל הכא שלא הזכיר לילה משמע שלא איירי כלל. [תוספות הרא"ש] יכול יהא נאכל כקדשים ביום תלמוד לומר בלילה. ולראב"ע ממילא שמעינן לילה למעוטי יום, אי נמי כמו שפי' הר' יוסף דגז"ש אינה אלא מהזה והזה ובלילה איצטריך למעוטי יום. [תוספות הרא"ש] סלקא דעתך אמינא הואיל ופסח קדשים קלים ושלמים קדשים קלים. אע"ג דהזה נמי קדשים קלים, מ"מ מקשינן ליה לשלמים לקולא, משום דמותר פסח קרב שלמים. [תוספות הרא"ש] והני תנאי כהני תנאי. וממשמעות דורשים איכא בינייהו הני תנאי דרשי מהך קרא וראב"ע ור"ע דרשי מקראי דלעיל, א"נ הני תנאי אית להו הנך דרשות דראב"ע ור"ע וכל אחד מיישב הך קרא דשם תזבח לפי סברתו. [תוספות הרא"ש]

עין משפט נר מצוה

מ א ב מיי' פ"א מהלכות ק"ש הלכה יא וע"ד מהל' תפילין הלכה י סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן נח סעיף א' ובסי' פט סעיף א:

מא ג מיי' פ"ז מהלכות תפלה הלכה יז סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן סו סעיף ח וסי' קי"א סעיף א:

מב ד מיי' פ"ג מהל' אבל הלכה יד טור שו"ע או"ח סימן רכד סעיף ט [רב אלפס לקמן פרק הרואה דף מג:]:

מג ה [מיי' פ"ו מהל' תפלה הלכה יח] סמ' עשין יט טוש"ע או"ח סימן קכב סעיף ב:

אותו צדיק ועבדום וענו אותם קיים בהם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם אמרו לו ולואי שנצא בעצמנו משל לאדם שהיה חבוש בבית האסורים והיו אומרים לו בני אדם מוציאין אותך למחר מבית האסורין ונותנין לך ממון הרבה ואומר להם בבקשה מכם הוציאוני היום ואיני מבקש כלום: וישאלום א"ר אמי מלמד שהשאילום בעל כרחם איכא דאמרי בעל כרחם דמצרים וא"ד בעל כרחם דישראל מ"ד בעל כרחם דמצרים דכתיב ונות בית תחלק שלל מ"ד בעל כרחם דישראל משום משוי: וינצלו את מצרים א"ר אמי מלמד שעשאוה כמצודה שאין בה דגן ור"ל אמר עשאוה כמצולה שאין בה דגים: אהיה אשר אהיה א"ל הקב"ה למשה לך אמור להם לישראל אני הייתי עמכם בשעבוד זה ואני אהיה עמכם בשעבוד מלכיות אמר לפניו רבש"ע דיה לצרה בשעתה א"ל הקב"ה לך אמור להם אהיה שלחני אליכם: ענני ה' ענני א"ר אבהו למה אמר אליהו ענני ב' פעמים מלמד שאמר אליהו לפני הקב"ה רבש"ע ענני שתרד אש מן השמים ותאכל כל אשר על המזבח ועננו שתסיח דעתם כדי שלא יאמרו מעשה כשפים הם שנאמר ואתה הסבות את לבם אחורנית:

מתני' מאימתי קורין את שמע בשחרית משיכיר בין תכלת ללבן ר' אליעזר אומר בין תכלת לכרתי (וגומרה) עד הנץ (א) החמה ר' יהושע אומר עד שלש שעות שכן דרך מלכים לעמוד בשלש שעות הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה:

גמ' מאי בין תכלת ללבן אילימא בין גבבא דעמרא חוורא לגבבא דעמרא דתכלתא הא בליליא נמי מידע ידעי אלא בין תכלת שבה ללבן שבה. תניא רבי מאיר אומר משיכיר בין זאב לכלב ר"ע אומר בין חמור לערוד ואחרים אומרים משיראה את חברו רחוק ד' אמות ויכירנו אמר רב הונא הלכה כאחרים אמר אביי לתפילין כאחרים לק"ש כותיקין דאמר ר' יוחנן ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה תניא נמי הכי ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום א"ר זירא מאי קראה ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים העיד ר' יוסי בן אליקים משום קהלא קדישא דבירושלים כל הסומך גאולה לתפלה אינו נזוק כל היום כולו א"ר זירא איני והא אנא סמכי ואיתזקי א"ל במאי איתזקת דאמטיית אסא לבי מלכא התם נמי מבעי לך למיהב אגרא למחזי אפי מלכא דא"ר יוחנן לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אלא אפילו לקראת מלכי עכו"ם שאם יזכה יבחין בין מלכי ישראל למלכי עכו"ם. אמר ליה רבי אלעא לעולא כי עיילת להתם שאיל בשלמא דרב ברונא אחי במעמד כל החבורה דאדם גדול הוא ושמח במצות זימנא חדא סמך גאולה לתפלה ולא פסיק חוכא מפומיה כוליה יומא. היכי מצי סמיך והא א"ר יוחנן בתחלה הוא אומר ה' שפתי תפתח ולבסוף הוא אומר יהיו לרצון אמרי פי וגו' אמר ר' אלעזר תהא בתפלה של ערבית והא אמר ר' יוחנן איזהו בן העוה"ב זהו הסומך גאולה של ערבית לתפלה של ערבית אלא א"ר אלעזר תהא בתפלת המנחה רב אשי אמר אפי' תימא אכולהו וכיון דקבעוה רבנן בתפלה כתפלה אריכתא דמיא דאי לא תימא הכי ערבית היכי מצי סמיך והא בעי למימר השכיבנו אלא כיון דתקינו רבנן השכיבנו כגאולה אריכתא דמיא ה"נ כיון דקבעוה רבנן בתפלה כתפלה אריכתא דמיא. מכדי האי יהיו לרצון אמרי פי משמע לבסוף ומשמע מעיקרא דבעינא למימר מ"ט תקנוהו רבנן לאחר י"ח ברכות לימרו מעיקרא א"ר יהודה בריה דר' שמעון בן פזי הואיל ולא אמרו דוד אלא לאחר י"ח פרשיות לפיכך תקינו רבנן לאחר י"ח ברכות הני י"ח י"ט הויין אשרי האיש ולמה רגשו גוים חדא פרשה היא דאמר ר' יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי ק"ג פרשיות אמר דוד ולא אמר הללויה עד שראה במפלתן של רשעים שנאמר יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללויה הני ק"ג ק"ד הויין אלא שמע מינה אשרי האיש ולמה רגשו גוים חדא פרשה היא דאמר ר' שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן כל

רש"י

אותו צדיק. אברהם: כמצודה שאין בה דגן. דרך לזרוק דגן תחת מצודות כדי שיבאו עופות ולכדן, וכשאין בה דגן אין עוף פונה אליה, כך ריקנו המצריים מכל ממונם. וינצלו כתרגומו ורוקינו: כמצולה שאין בה דגים. כמו מצולות ים. כלומר בתוך התהום אין מצויין דגים אלא על שפת הים היכא דאיכא מזון: דיה לצרה בשעתה. דיה לצרה שיתאוננו בה בשעה שתבא עליהם, למה מדאיבם עכשיו בבשורה קשה: שתסיח דעתם. מלבא בלבם מזימה של רשע להכחישני ולומר על ידי כשפים הבאתי האש הזאת: מתני' תכלת. ירוק הוא, וקרוב לצבע כרתי שקורין פור"יש: גמ' בין תכלת שבה ללבן שבה. גיזת למר שצבעה תכלת ויש בה מקומות שלא עלה שם הצבע יפה: ערוד. חמור הבר: לתפילין. להניח תפילין, שמצות הנחתן קודם קרית שמע, בפ' שני (דף יד:): ותיקין. אנשים ענוים ומחבבין מצוה: מתפלל ביום. דהנץ החמה לדברי הכל יום הוא: מאי קראה. דמצוה להתפלל עם הנץ החמה דכתיב ייראוך עם שמש וגו'. מתי מתיראין ממך כשמורלך מקבלים עליהם, דהיינו מלכות שמים שמקבלין עליהם בק"ש (ב): עם שמש. כלומר כשהשמש יוצא, היינו עם הנץ החמה. ולפני ירח. אף תפלת המנחה מלותה עם דמדומי חמה: שאם יזכה. לעוה"ב לראות גדולתן של ישראל: יבחין. כמה הרבה גדולתן יותר על האומות עכשיו: תהא. הא דרבי יוחנן בתפלת ערבית דלא חיישינן לסמוך גאולה לתפלה, דגאולה דיממא הוא: דא"ר יהודה בריה דר' שמעון. גרסי':

תוספות

אלא בין תכלת שבה ללבן שבה. פי' רש"י למר הצבוע תכלת ויש מקומות שלא עלה שם הצבע שפיר. וקשה דאמרינן במנחות (מג: ושם) דאה מצוה זו שבה תלוי מצוה אחרת ואיזו זו ק"ש כדתנן עד שיכיר בין תכלת ללבן. ולי קאי אציצית למר אינה תלויה בלילית. ועוד בלילה נמי פעמים יכולין לראות למר שאינו צבוע כדרכו. ע"כ יש לפרש בין תכלת שבה בציצית שהיה קבוע בו תכלת וגם שני חוטין לבן ועושין בו חוליא של תכלת וחוליא של לבן: אחרים אומרים עד שיראה חברו וכו'. בירושלמי במה אנן קיימין אי ברגיל אפי' ברחוק טפי חכים ליה ואי בשאינו רגיל אפילו בקרוב לגביה לא חכים ליה תפתר ברגיל ואינו רגיל כהדין אכסניא דאתי לקיצין. וצריך לומר דהאי אחרים לאו ר' מאיר נינהו דהא ר' מאיר איירי לעיל מינייהו: לק"ש כותיקין. תימה דלעיל פסקינן כמאן דמתיר לאחר עמוד השחר מיד ולקמן פסקי' הלכה כר' יהושע דאמר עד ג' שעות והכא פסק אביי שהוא בתרא ואמר כותיקין ומשמע דהכי הלכתא. וי"ל דודאי זמן ק"ש מתחיל לאחר עמוד השחר וזמנו עד ג' שעות ומיהו מצוה מן המובחר כותיקין סמוך להנץ החמה כדי לסמוך גאולה לתפלה ואפי' ותיקין נמי מודו לרבי יהושע שאם לא קרא קודם הנץ החמה דיכול לקרות עד שלש שעות ועל זה אנו סומכין וכן בפ' מי שמתו (דף כ"ב ג) דקאמר בעל קרי שידל לטבול אם יכול לעלות ולקרות קודם הנץ וכו' ומסיק בגמרא (דף כ"ב ב) דילמא כר' יהושע וכותיקין כלומר מתני' דקתני קודם הנץ החמה כותיקין אלמא ותיקין נמי מודו לר' יהושע שאין שעה עוברת עד שלש שעות. ומיהו קשה דאמרינן ביומא (דף לז. ושם) אף היא עשתה נברשת של זהב כיון שהחמה זורחת היו נילוצות יוצאות הימנה והיו יודעין שהגיע הנץ החמה ובא זמן ק"ש של שחרית ומוקי לה התם בשאר עמא דירושלים אלמא משמע דעיקר זמן ק"ש לאחר הנץ החמה והא לא הוי כותיקין שהיו קורין קודם להנץ סמוך להנץ. וי"ל דלאותו זמן הוקבע לצבור לפי שלא היו יכולין להקדים ולמהר כותיקין כי רוב בני אדם אינם יכולין לכוין אותה שעה: כל הסומך גאולה לתפלה אינו נזוק. וא"ת והלא כל העולם סומכין גאולה לתפלה ומאי רבותיה דרב ברונא דלא פסיק חוכא מפומיה. ויש לומר דהכי קאמר כל הסומך גאולה לתפלה כותיקין שקורין ק"ש קודם הנץ ותפלה לאחר הנץ: כל

הגהות הב"ח

(א) במשנה וגומרה עד הנץ. נ"ב ר"א הוא דקאמר לה עיין לקמן דף כ"ה ריש ע"ב:

(ב) רש"י ד"ה ייראוך וכו' בק"ש. נכתב בלדו ע"י לקמן דף כט ע"ב פי' רש"י ייראוך עם שמש זו תפלה יוצר היפך ממה שפי' כאן אק"ש:

רבינו חננאל

אחרים אומרים כדי שיראה את חברו ברחוק ד' אמות ויכירנו. הא מילתא איתמר עלה בגמ' דבני מערבא מה אנן קיימין אם ברגיל אפי' ברחוק כמה חכים ליה ואי בשאינו רגיל אפי' קאים גביה לא חכים ליה אלא כאן אנו קיימין ברגיל ואינו רגיל כהדא דאזיל לאכסניא ואתי לקיצין. העיד (ר' שמעון) [ר"י] בן אליקים משום קהלה קדושה. בגמ' דבני מערבא במס' מעשר שני (ספ"ב הלכה ד') פרשו עדה קדושה ר' יוסי בן (משולם) [המשולם] ור' שמעון בן מנסיא ובמס' דיום טוב בפרק אין צדין (דף כז) גרסי' אמר ר' שמעון בן מנסיא אמר ר' יהושע בן לוי אמר ר' יוסי בן שאול אמר ר' משום קהלה קדושה שבירושלים ר' שמעון בן מנסיא וחביריו ובאגדתא דקהלת (פסוק ראה חיים) למה קורין אותן עדה קדושה שהיו משלשין את היום שליש לתורה שליש לתפלה שליש למלאכה ויש אומרים על שהיו יגעים בתורה בימות החורף ובמלאכה בימות הקיץ ר' יצחק בן אלעזר קרי לר' שמואל ולר' ברקי עדה קדושה שהיו משלשין את היום ויש אומרים על שהיו יגיעין בתורה וכו':

חשק שלמה על רב נסים גאון

א) ע"ש בגמ' ורש"י וצ"ע.

ליקוטי רש"י

ברכוש גדול. בממון גדול [בראשית טו, יד]. [המשך בסוף המסכת]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) פסחים קיט. [וע"ש בתוס' ד"ה כמלודה], ב) [לעיל ו:], ג) [מנחות מג:], ד) [ועיין תוס' סוכה לא: ד"ה הירוק מש"כ על מראה התכלת והכרתי], ה) [לקמן ד' כה:], ו) [לעיל ד' ג:], ז) [עי' תוס' מנחות מג: ד"ה בין וכו' דמו פי' רש"י דהכלת ופי' באופן אחר], ח) עי' תוס' לעיל עמוד א ד"ה לעולם, ט) תוספתא פרק א, י) לקמן כה: כו., כ) תוספתא פרק א, ל) לקמן יע: נח, מ) לעיל ד:, נ) ג"ז שם, ס) שם, ע) לקמן כט:, פ) מנחות דף לט., צ) בפרקין ה"ב, ק) [ע' תוס' סוטה יג. וע"ז סד:], ר) ח:, ש) י ע"ב.

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם יָדֹעַ תֵּדַע כִּי גֵר יִהְיֶה זַרְעֲךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וַעֲבָדוּם וְעִנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה: [בראשית טו, יג]

ב) וְגַם אֶת הַגּוֹי אֲשֶׁר יַעֲבֹדוּ דָּן אָנֹכִי וְאַחֲרֵי כֵן יֵצְאוּ בִּרְכֻשׁ גָּדוֹל: [בראשית טו, יד]

ג) וַיְיָ נָתַן אֶת חֵן הָעָם בְּעֵינֵי מִצְרַיִם וַיַּשְׁאִלוּם וַיְנַצְּלוּ אֶת מִצְרָיִם: [שמות יב, לו]

ד) מַלְכֵי צְבָאוֹת יִדֹּדוּן יִדֹּדוּן וּנְוַת בַּיִת תְּחַלֵּק שָׁלָל: [תהלים סח, יג]

ה) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה וַיֹּאמֶר כֹּה תֹאמַר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶהְיֶה שְׁלָחַנִי אֲלֵיכֶם: [שמות ג, יד]

ו) עֲנֵנִי יְיָ עֲנֵנִי וְיֵדְעוּ הָעָם הַזֶּה כִּי אַתָּה יְיָ הָאֱלֹהִים וְאַתָּה הֲסִבֹּתָ אֶת לִבָּם אֲחֹרַנִּית: [מלכים א יח, לז]

ז) יִירָאוּךָ עִם שָׁמֶשׁ וְלִפְנֵי יָרֵחַ דּוֹר דּוֹרִים: [תהלים עב, ה]

ח) אֲדֹנָי שְׂפָתַי תִּפְתָּח וּפִי יַגִּיד תְּהִלָּתֶךָ: [תהלים נא, יז]

ט) יִהְיוּ לְרָצוֹן אִמְרֵי פִי וְהֶגְיוֹן לִבִּי לְפָנֶיךָ יְיָ צוּרִי וְגֹאֲלִי: [תהלים יט, טו]

י) [תהלים א]

כ) [תהלים ב]

ל) יִתַּמּוּ חַטָּאִים מִן הָאָרֶץ וּרְשָׁעִים עוֹד אֵינָם בָּרְכִי נַפְשִׁי אֶת יְיָ הַלְלוּיָהּ: [תהלים קד, לה]

לעזי רש"י

פורריי"ש. פירוש כרתי, קפלוטות (רש"י ביצה דף יז ע"ב), כרתיס (רש"י ב"ב דף יח ע"א), מליר (רש"י במדבר יא, ה).

הגהות וציונים

א] בכת"י הגירסא א"ר אמי (והיא הגי' האמיתית (דק"ס), וכתב בספר מראה אש כי הי' כתוב ר"א שהוא ר"ת ר' אמי ופשטו לה המדפיסים בטעות ר' אבהו, ומסדר הש"ס מביא מימרא זו להסמיך דברי ר' אמי אהדדי): ב] [נ"א ל"ג עי' תוי"ט] (גליון): ג] במשנה שבמשניות ובכת"י ובראשונים הגירסא דרך בני מלכים: ד] [פירש"י על זה תמצא לקמן י ע"ב] (גליון): ה] בכהד"פ הישנים בגמ' וברש"י הגי' לתפלה ופירשו רש"י והראשונים שהכוונה לתפילין, והמהרש"ל הגיה לתפילין ועי' ב"י או"ח ריש סי' פט שלדעת רבינו ירוחם לתפלה להתפלל קאמר: ו] [פי' קוראין עי' תוס' סוכה מד ע"ב ועי' תוס' יומא לז ע"ב סוף ד"ה אמר אביי] (גליון): ז] "דאי לא תימא הכי וכו' כתפלה אריכתא דמיא" ליתא בכת"י וכתב בדק"ס שכן הוא הנכון דלעיל ד ע"ב מייתי הגמ' ראי' להיפך מתפלה להשכיבנו, ועיין מהרש"א כאן שעמד על זה, וכן משמע מתשובת הרשב"א (ח"א סי' נא) שלא הי' לו גירסא זו (דק"ס): ח] עי' רש"י דלא גרס "בן פזי", והטעם דאל"כ תקשה האיך מביאה הגמרא ראי' מדברי עצמו ועי' צל"ח: ט] צ"ל לזרות (דפו"ר): י] נראה דיש להוסיף ללבן שבה (וכ"ה בתוספות ר"פ): כ] בתוספות ר"פ נוסף **אלא משמיה דאחר אלישע בן אבויה קאמר להאי סיפא ורבי מאיר שימש לפניו, וכן יש לפרש בכל מקום שאחרים ורבי מאיר שניהם במקום אחד, אבל בעלמא** (הוריות יג ע"ב) **אמרינן מאן אחרים רבי מאיר משמע דנפשיה:**

אוֹתוֹ צַדִּיק [-אברהם אבינו[א]], שאת גזירת השיעבוד 'וַעֲבָדוּם **וְעִנּוּ אֹתָם**' (בראשית טו יג) **קִיֵּים בָּהֶם** - בבני ישראל, ואילו את ההבטחה שהבטיח 'וְאַחֲרֵי כֵן יֵצְאוּ **בִּרְכֻשׁ גָּדוֹל**' (שם פסוק יד) **לֹא קִיֵּים בָּהֶם**[ב]. **אָמְרוּ לוֹ** בני ישראל למשה רבינו, **וּלְוַאי שֶׁנֵּצֵא בְּעַצְמֵנוּ** ממצרים ואף בלא רכוש גדול[ג]. **מָשָׁל לְאָדָם שֶׁהָיָה חָבוּשׁ בְּבֵית הָאֲסוּרִים, וְהָיוּ אוֹמְרִים לוֹ בְּנֵי אָדָם, מוֹצִיאִין אוֹתְךָ לְמָחָר מִבֵּית הָאֲסוּרִין, וְגַם נוֹתְנִין לְךָ מָמוֹן הַרְבֵּה. וְאוֹמֵר לָהֶם, בְּבַקָּשָׁה מִכֶּם, הוֹצִיאוּנִי הַיּוֹם וְאֵינִי מְבַקֵּשׁ כְּלוּם.** כך גם ישראל כששמעו בקשת משה שישאלו כלי כסף וזהב כדי שיצאו ברכוש גדול, אמרו שרוצים הם להשתחרר מיד אף בלא הרכוש הגדול[ד].

★

נאמר בפסוק (שמות יב לו), 'וַה' נָתַן אֶת חֵן הָעָם בְּעֵינֵי מִצְרַיִם וַיַּשְׁאִלוּם', הגמרא מביאה שנחלקו האמוראים בביאור הפסוק:

נאמר בפסוק (שם) **'וַיַּשְׁאִלוּם'. אָמַר רַבִּי אַמִּי, מְלַמֵּד שֶׁהִשְׁאִילוּם בְּעַל כָּרְחָם**, כי משמעות תיבת 'וישאילום' במ"ם היא השאלה בעל כרחם, שאם לא היתה ההשאלה בעל כרחם, היה לו לומר 'וישאילו' בלא מ"ם[ה]. ונחלקו האמוראים את מי היה צריך להכריח לכך, **אִיכָּא דְּאָמְרִי, בְּעַל כָּרְחָם דְּמִצְרַיִם** - יש שאמרו שבני ישראל הכריחו את המצרים להשאילם. **וְאִיכָּא דְּאָמְרִי, בְּעַל כָּרְחָם דְּיִשְׂרָאֵל** - ויש שאמרו שהמצרים הכריחו את בני ישראל שישאלו מהם. **מַאן דְּאָמַר** - מי שסובר שההשאלה נעשתה **בְּעַל כָּרְחָם דְּמִצְרַיִם**, למד כן **מִדִּכְתִיב** (תהלים סח יג) 'וּנְוַת בַּיִת תְּחַלֵּק שָׁלָל' כלומר, 'נות בית' הם בני ישראל, והם יחלקו את השלל שלקחו בעל כרחם של המצרים[ו]. **מַאן דְּאָמַר** - ומי שסובר שההשאלה נעשתה **בְּעַל כָּרְחָם דְּיִשְׂרָאֵל**, הטעם שלא נטלו ישראל מרצונם הוא, **מִשּׁוּם מַשּׂוֹי**, שהיה קשה לבני ישראל לשאת את רכושם של המצרים[ז].

הגמרא דורשת את המשך הפסוק:

נאמר בהמשך הפסוק (שם) **'וַיְנַצְּלוּ אֶת מִצְרָיִם'. אָמַר רַבִּי אַמִּי, מְלַמֵּד שֶׁעֲשָׂאוּהָ** ישראל למצרים **כִּמְצוּדָה** של עופות **שֶׁאֵין בָּהּ דָּגָן**, שדרך ציידי העופות לזרוק דגן תחת המצודות כדי שיבואו העופות לאוכלו וילכדו במצודה, ומצודה שאין בה דגן, אין העופות באים אליה

א. **ראה** בעיון יעקב (ד"ה אותו) שביאר מדוע מכנה הגמרא כאן את אברהם אבינו בשם 'אותו צדיק'.

ב. **גזירת** השיעבוד והבטחת הרכוש נאמרו על ידי הקב"ה לאברהם אבינו בברית בין הבתרים, כאשר כרת הקב"ה ברית עם אברהם אבינו שיוריש לבניו את ארץ ישראל. וכך אמר לו הקב"ה, 'ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם, ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה. וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי, ואחרי כן יצאו ברכוש גדול' (בראשית טו יג-יד). הגמרא מבארת שביקש הקב"ה מישראל שישאלו ממצרים כלי כסף וזהב ושמלות, כדי שלא יאמר אברהם שאת גזירת השיעבוד קיים הקב"ה ולא קיים את הבטחת יציאתם ברכוש גדול.

וקשה, שהרי אף בלא טעם זה 'שמא יאמר אותו צדיק', היה צריך הקב"ה לקיים הבטחתו. תירץ הגר"א (אמרי נועם לעיל ע"א ד"ה שלא) שההבטחה לאברהם אבינו היתה יכולה להתקיים בביזת הים, ומבואר במדרש (שיהש"ר א יא) שביזת הים היתה גדולה מביזת מצרים, אלא כדי שלא יאמר אותו צדיק מיד בשעת יציאתם ממצרים שלא קיים הקב"ה הבטחתו חס ושלום, לכן ביקש מהם הקב"ה שישאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב, שכבר בשעת יציאתם יצאו ברכוש גדול. וכעין זה כתבו בעץ יוסף (ד"ה אותו) ובמגיד תעלומה (ד"ה שלא). ראה עוד בעיון יעקב (שם) ובשלמה משנתו (ד"ה שלא).

בענף יוסף (ד"ה אין) תמה, הרי אברהם לא יהרהר אחר מדותיו של הקב"ה. לכן ביאר, שאכן אין הכוונה בזה לומר שאברהם יהרהר אחר מדות הקב"ה, אלא שכאשר יראה אברהם שישראל יוצאים ממצרים ולא ברכוש גדול, יתמה, הרי הקב"ה הבטיח שיצאו וברכוש גדול, ובהכרח שאם הם יוצאים בלי רכוש, הרי לא הגיע זמנם לצאת, והם יוצאים כמו בני אפרים שבטחו בנשקם ובזרועם ויצאו ממצרים לפני זמן הקץ [כמבואר בתהלים (עח ט), ראה רש"י שם] והרגו אותם, ועל ידי זה יצטער אברהם, לכן ביקש הקב"ה שקודם היציאה ישאלו את רכוש מצרים, כדי שבשעת היציאה כבר יצאו ברכוש גדול, ולא יצטער אברהם.

ג. **נראה** שדרשו שישראל השיבו כן, מכך שהוצרך הקב"ה לבקש ממשה שיבקש מהם שישאלו, משמע שלא נטה לבם לדבר זה. מגיד תעלומה (ד"ה אמרו - השני). [ראה עוד ביאור במגיד תעלומה (ד"ה אמרו - הראשון)].

ד. **לא** בני ישראל אמרו למשה רבינו משל זה, אלא הגמרא הביאה משל זה כדי לבאר את טענתם של בני ישראל. שפתי חכמים (ד"ה משל).

יש להבין כיצד דומה המשל לנמשל, הלא במשל אמרו לאסיר שישחררוהו מחר, והוא אמר להם שחפץ הוא להקדים ולהשתחרר כבר היום ואף בלא ממון רב, אבל בני ישראל לא נתעכבו במצרים בשביל נטילת רכוש המצרים, שהרי לא ענו 'הלואי שנצא מיד', אלא ענו רק 'הלואי שנצא בעצמנו'. תירץ הצל"ח (ד"ה משל) שביציאת מצרים לא נשתחררו בני ישראל שחרור מוחלט, שהרי בקשתם היתה ללכת שלשה ימים במדבר ולחזור למצרים. ואם בשעת היציאה היו בני ישראל מבקשים להשתחרר לגמרי, היו המצרים מסכימים אף לזה, מפני מוראם ממכת בכורות. וציום הקב"ה שיאמרו שהם יוצאים רק לשלשה ימים, כדי שיקוים 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול', שלא יסרבו המצרים להשאיל להם את רכושם [כיון שאם היו אומרים למצרים שהם יוצאים מארצם ואינם חוזרים, היו המצרים מסרבים להשאילם]. נמצא שמחמת הרכוש לא נשתחררו שחרור גמור, ואם כן הוא ממש כמשל, שישראל אמרו הלואי ונצא בעצמנו לחרות גמורה, ואף שעל ידי כך נצא בלא רכוש, שלא ירצו המצרים להשאיל לנו ממונם. ובחידושי וביאורי הגר"א (ע. ד"ה שלא בהגה"ה) פירש, שהיו ישראל יראים מרדיפת המצרים אחר ממונם, ולכן אמרו שעדיף להם לצאת מיד אף בלא הרכוש. ובעיון יעקב (ד"ה הולואי) כתב, שכיון שנכתב בפסוק 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול', משמע שרק לאחר השלמת השיעבוד יצאו ברכוש גדול, לכן אמרו הלואי שנצא מיד, קודם השלמת השיעבוד ובלא הרכוש.

ה. **מהרש"א** (ח"א ד"ה שהשאילום). [וכתב שדחוק לומר שדרשו כן מייתור תיבת 'וישאילום']. ובמקור הברכות (מאמר נח) כתב, שרבי אמי למד כן ממה שנאמר בפסוק הקודם, (שמות יב לה) 'ובני ישראל עשו כדבר משה, וישאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב ושמלות'. והוקשה לו, אם כן למה נאמר אחר כך 'וה' נתן את חן העם בעיני מצרים וישאילום', הרי הוא מיותר, שהרי כבר אמר קודם לכן ששאלו מהם. ועוד, שמהפסוק הראשון משמע שהשאילו המצרים לישראל בדרך הטבע, שביקשו מהם ונתנו להם, ובפסוק השני משמע שהשאילום המצרים מצד הנס, שעשה הקב"ה שימצאו חן בעיניהם. לכן פירש, שאכן בתחילה היתה ההשאלה בדרך הטבע כמבואר בפסוק הראשון, ובא הפסוק השני 'וישאילום' להשמיענו, שלאחר שכבר נתקיימה בזה הבטחת 'יצאו ברכוש גדול', הוסיף הקב"ה שישאילום בדרך נס על ידי נתינת חן העם בעיני מצרים, שעל ידי זה נתנו להם יותר ממה שרצו, וזהו בעל כרחם.

ו. **רש"י** (תהלים שם). 'שלל' הוא דבר הנלקח בעל כרחו של האדם, כשלל מלחמה, אבל דבר הנלקח מהאדם לרצונו אין שייך לקוראו שלל [ואף שבאמת היתה זו שאילה, מכל מקום כיון שהמצרים לא רצו להשאילם אלא עשו כן בעל כרחם, נקראת לקיחה זו בשם 'שלל']. ועוד, שאם לא היתה השאלה בעל כרחם, לא היה שייך לשון 'תחלק שלל' שהוא לשון חלוקה ביניהם ממה שנטלו, אלא כל אחד היה מחזיק במה ששאל, ומוכח שנטלו מהם בעל כרחם בשכר השיעבוד, ובזה היו צריכים לחלוק בשוה כמו שהשיעבוד היה שוה. פני יהושע (ד"ה מ"ד). [וכעין סוף דברי הפני יהושע ביאר גם בחושב מחשבות (ר"ע ריקי, חלק שלישי, מאמר נוי בגדי שש, ברכות), אולם פירש שההוכחה מלשון 'תחלק' היא מכך שכל אחד הקפיד על חבירו שלא יטול מהשלל יותר ממנו, שזהו לשון חלוקה, ומוכח שהיה השלל חביב על ישראל, כי נטלוהו מרצונם בעל כרחם של המצרים]. ובמכילתא (בא מס' דפסחא פי"ג) מבואר אופן בעל כרחם של מצרים, שרוח הקדש שרתה על בני ישראל והיו אומרים למצרי, השאילני חפציך המונחים במקום זה, והוא מוציא בעל כרחו ונותן לו. מהרש"א (ח"א ד"ה בע"כ).

יש לשאול, מנין שפסוק זה עוסק בביזת מצרים, והרי אפשר היה לפרש שביזת מצרים נעשתה בדרך שאלה, והפסוק עוסק בביזת הים שאכן נעשתה בעל כרחם של המצרים כשטבעו בים. כתב בפני יהושע (ד"ה מ"ד) שמוכח כן ממה שנאמר בתחילת הענין שם 'מוציא אסירים בכושרות' (תהלים סח ז) ומבואר בספרי (ראה פ' קכח) שהוא נאמר על יציאת מצרים, ש'כושרות' הוא מלשון 'כשר', כלומר שהיתה היציאה בחודש האביב שהוא חודש שכשר לצאת בו, שהאויר בחדש זה אינו לא חם ולא צונן. וכן תחילת הפסוק 'מלכי צבאות ידודון ידודון' שייך לענין יציאת מצרים, כמו שדרשו במכילתא (בא מס' דפסחא פ"ט) על הפסוק 'כי בעצם היום הזה הוצאתי את צבאותיכם מארץ מצרים' (שמות יב יז) ש'צבאותיכם' הם ישראל [ולא מלאכי השרת].

ז. **לפי** שידעו ישראל שעתידים הם לזכות בביזה גדולה על הים, לכן היו אומרים, למה לנו לישא משא זה, והיה רצונם שהמצרים הם שישאו את המשא עד ים סוף, ושם יבוזו אותם. הגר"א (אמרי נועם לעיל ע"א ד"ה שלא).

יש לשאול, הרי ביזת הים היתה גדולה מביזת מצרים, ואף על פי כן לא נמנעו ישראל על הים מליטול בעצמם מהביזה מחמת המשא, אם כן מדוע נמנעו מלשאול ממצרים מחמת כן. כתב בעיון יעקב (ד"ה משום) שדווקא בשעת יציאת מצרים חששו ישראל מפני כובד המשא של רכוש מצרים, כי חששו שהמצרים ירדפו אחריהם, אבל לאחר קריעת ים סוף שראו ישראל את מצרים מתים על שפת הים, וידעו ששוב לא ירדפו מצרים אחריהם, נטלו מרצונם מביזת הים.

במכילתא (בא מס' דפסחא פי"ג) מבואר אופן ההשאלה בעל כרחם של ישראל, שהישראל היה אומר למצרי 'תן לי חפץ פלוני', ואומר לו המצרי 'טול לך זה ואחר כיוצא בו'. מהרש"א (ח"א ד"ה שהשאילום). ויש לומר שהטעם לדבר היה, כדי לקיים את ההבטחה 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול', כי עד שאין האדם מקבל מתנה בעל כרחו, אין ראיה שתאותו בידו, אבל כשממאן להמשיך וליטול עד שצריך לתת לו בעל כרחו, יש ראיה שיש לו כבר די והותר, וראוי להחשיבו כ'רכוש גדול'. שפתי חכמים (ד"ה בעל).

בחושב מחשבות (ר"ע ריקי, חלק שלישי מאמר נוי בגדי שש, ברכות) פירש, שאף לדעה זו שהיתה ההשאלה בעל כרחם של ישראל, נלמד הדבר מהפסוק שהובא לעיל 'ונות בית תחלק שלל', שנדרש מלשון חלוקה לחלקים שוים [כמובא משמו בהערה לעיל], אלא שלדעה זו היתה החלוקה השוה מחמת המשא הכבד, ונלמד מזה שההשאלה היתה בעל כרחם, שמאחר ולא נטלוהו מרצון לבם, היתה להם נשיאת החפצים לטורח, לכן מי שהשאילוהו הרבה, היה נותן ממה שקיבל למי שהשאילוהו מעט, כדי שיתחלק המשא בין כולם שוה בשוה [ולא זרקו את הרכוש כדי להקל משאם, שלא לעבור על איסור 'בל תשחית' (דברים כ יט)].

אותו צדיק א) ועבדום וענו אותם קיים בהם ב) ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם אמרו לו ולואי שנצא בעצמנו משל לאדם שהיה חבוש בבית האסורים והיו אומרים לו בני אדם מוציאין אותך למחר מבית האסורין ונותנין לך ממון הרבה ואומר להם בבקשה מכם הוציאוני היום ואיני מבקש כלום: ג) וישאלום א"ר אמי מלמד שהשאילום בעל כרחם איכא דאמרי בעל כרחם דמצרים וא"ד בעל כרחם דישראל מ"ד בעל כרחם דמצרים דכתיב ד) ונות בית תחלק שלל מ"ד בעל כרחם דישראל משום משוי: ג) וינצלו את מצרים א) א"ר אמי מלמד שעשאוה כמצודה שאין בה דגן ור"ל אמר עשאוה כמצולה שאין בה דגים: ה) אהיה אשר אהיה א"ל הקב"ה למשה לך אמור להם לישראל אני הייתי עמכם בשעבוד זה ואני אהיה עמכם בשעבוד מלכיות אמר לפניו רבש"ע דיה לצרה בשעתה א"ל הקב"ה לך אמור להם ה) אהיה שלחני אליכם: ו) ב) עננו ה' עננו א"ר אבהו א) למה אמר אליהו עננו ב' פעמים מלמד שאמר אליהו לפני הקב"ה רבש"ע עננו שתרד אש מן השמים ותאכל כל אשר על המזבח ועננו שתסיח דעתם כדי שלא יאמרו מעשה כשפים הם שנאמר ו) ואתה הסבות את לבם אחורנית: **מתני'** ג) מאימתי קורין את שמע בשחרית משיכיר בין תכלת ללבן ד) ר' אליעזר אומר בין תכלת לכרתי (וגומרה ב) ה) עד הנץ (א) החמה ו) ר' יהושע אומר עד שלש שעות שכן דרך ג) מלכים לעמוד בשלש שעות הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה ד): **גמ'** מאי בין תכלת ללבן אילימא בין גבבא דעמרא חיורא לגבבא דעמרא דתכלתא הא בליליא נמי מידע ידעי אלא ז) בין תכלת שבה ללבן שבה. תניא רבי מאיר אומר משיכיר בין זאב לכלב ר"ע אומר ח) בין חמור לערוד ט) א ואחרים אומרים משיראה את חברו רחוק ד' אמות ויכירנו אמר רב הונא הלכה כאחרים אמר אביי ב לתפילין ה) כאחרים לק"ש כותיקין י) דאמר ר' יוחנן ותיקין היו גומרין ו) אותה עם הנץ החמה תניא נמי הכי כ) ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום א"ר זירא מאי קראה ז) ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים העיד ר' יוסי בן אליקים משום קהלא קדישא דבירושלים ג כל הסומך גאולה לתפלה אינו נזוק כל היום כולו א"ר זירא איני והא אנא סמכי ואיתזקי א"ל במאי איתזקת דאמטיית אסא לבי מלכא התם נמי מבעי לך למיהב אגרא למחזי אפי מלכא דא"ר יוחנן ל) ד לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אלא אפילו לקראת מלכי עכו"ם שאם יזכה יבחין בין מלכי ישראל למלכי עכו"ם. אמר ליה רבי אלעא לעולא כי עיילת להתם שאיל בשלמא דרב ברונא אחי במעמד כל החבורה דאדם גדול הוא ושמח במצות זימנא חדא סמך גאולה לתפלה ולא פסיק חוכא מפומיה כוליה יומא. היכי מצי סמיך והא א"ר יוחנן מ) בתחלה הוא אומר ח) ה' שפתי תפתח ולבסוף הוא אומר ט) יהיו לרצון אמרי פי וגו' אמר ר' אלעזר תהא בתפלה של ערבית והא אמר ר' יוחנן נ) איזהו בן העוה"ב ה זהו הסומך גאולה של ערבית לתפלה של ערבית אלא א"ר אלעזר תהא בתפלת המנחה רב אשי אמר אפי' תימא אכולהו וכיון דקבעוה רבנן בתפלה כתפלה אריכתא דמיא דאי לא תימא ז) הכי ס) ערבית היכי מצי סמיך והא בעי למימר השכיבנו אלא כיון דתקינו רבנן השכיבנו כגאולה אריכתא דמיא ה"נ כיון דקבעוה רבנן בתפלה כתפלה אריכתא דמיא. מכדי האי יהיו לרצון אמרי פי משמע לבסוף ומשמע מעיקרא דבעינא למימר מ"ט תקנוהו רבנן לאחר י"ח ברכות לימרו מעיקרא א"ר יהודה בריה דר' שמעון בן פזי הואיל ולא אמרו דוד אלא לאחר י"ח פרשיות לפיכך תקינו רבנן לאחר י"ח ברכות הני י"ח י"ט הויין י) אשרי האיש כ) ולמה רגשו גוים חדא פרשה היא דאמר ר' יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי ח) ק"ג פרשיות אמר דוד ולא אמר הללויה עד שראה במפלתן של רשעים שנאמר ל) יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללויה הני ק"ג ק"ד הויין אלא שמע מינה אשרי האיש ולמה רגשו גוים חדא פרשה היא דאמר ר' שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן

כל

רש"י

אותו צדיק. אברהם: כמצודה שאין בה דגן. דרך ציידי עופות לזרוק ט) דגן תחת מצודות כדי שיבאו עופות ונלכדין, וכשאין בה דגן אין עוף פונה אליה, כך ריקנו המצרים מכל ממונם. וינצלו כתרגומו ורוקינו: כמצולה שאין בה דגים. כמו מצולות ים. כלומר בתוך התהום אין מצויין דגים אלא על שפת הים היכא דאיכא מזון: דיה לצרה בשעתה. דיה לצרה שיתאוננו בה בשעה שתבא עליהם, למה תדאיגם עכשיו בבשורה קשה: שתסיח דעתם. מלבא בלבם מזמה של רשע להכחישני ולומר על ידי כשפים הבאתי האש הזאת: **מתני'** תכלת. ירוק הוא, וקרוב לצבע כרתי שקורין פור"יש: **גמ'** בין תכלת שבה ללבן שבה. גיזת צמר שצבעה תכלת ויש בה מקומות שלא עלה שם הצבע יפה: ערוד. חמור הבר: לתפילין. להניח תפילין, שמצות הנחתן קודם קריאת שמע, בפ' שני (דף יד:): ותיקין. אנשים ענוים ומחבבין מצוה: מתפלל ביום. דהנץ החמה לדברי הכל יום הוא: מאי קראה. דמצוה להתפלל עם הנץ החמה: דכתיב ייראוך עם שמש וגו'. מתי מתיראין ממך כשמוראך מקבלים עליהם, דהיינו מלכות שמים שמקבלין עליהם בק"ש (ב): עם שמש. כלומר כשהשמש יוצא, היינו עם הנץ החמה: ולפני ירח. אף תפלת המנחה מצותה עם דמדומי חמה ע): שאם יזכה. לעוה"ב לראות גדולתן של ישראל: יבחין. כמה הרבה גדולתן יותר על האומות עכשיו: תהא. הא דרבי יוחנן בתפלת ערבית דלא חיישינן לסמוך גאולה לתפלה, דגאולה ביממא הואי: דא"ר יהודה בריה דר' שמעון. גרסי':

תוספות

אלא בין תכלת שבה ללבן שבה. פי' רש"י צמר הצבוע תכלת ויש מקומות שלא עלה שם הצבע שפיר. וקשה דאמרינן במנחות (מג ב ושם) ראה מצוה זו שבה תלוי מצוה אחרת ואיזו זו ק"ש כדתנן עד שיכיר בין תכלת ללבן. ואי קאי אגיזת צמר אינה תלויה בציצית. ועוד בלילה נמי פעמים יכולין לראות צמר שאינו צבוע כדרכו. ע"כ יש לפרש בין תכלת י) שבה בציצית שהיה קבוע בו תכלת וגם שני חוטין לבן ועושין בו חוליא של תכלת וחוליא של לבן פ): **אחרים** אומרים עד שיראה חברו וכו'. בירושלמי צ) במה אנן קיימין אי ברגיל אפי' ברחוק טפי חכים ביה ואי בשאינו רגיל אפילו בקרוב לגביה לא חכים ביה תפתר ברגיל ואינו רגיל כהדין אכסניא דאתי לקילין. וצריך לומר דהאי אחרים לאו ר' מאיר נינהו דהא ר' מאיר איירי לעיל מינייהו ק) ק): **לק"ש** כותיקין. תימה דלעיל ר) פסקינן כמאן דמתיר לאחר עמוד השחר מיד ולקמן ש) פסקי' הלכה כר' יהושע דאמר עד ג' שעות והכא פסק אביי שהוא בתרא ואמר כותיקין ומשמע דהכי הלכתא. וי"ל דודאי זמן ק"ש מתחיל לאחר עמוד השחר וזמנו עד ג' שעות ומיהו מצוה מן המובחר כותיקין סמוך להנץ החמה כדי לסמוך גאולה לתפלה ואפי' ותיקין נמי מודו לרבי יהושע שאם לא קרא קודם הנץ החמה דיכול לקרות עד שלש שעות ועל זה אנו סומכין וכן בפ' מי שמתו (דף כ"ב ב) דקאמר בעל קרי שירד לטבול אם יכול לעלות ולקרות קודם הנץ וכו' ומסיק בגמרא (דף כ"ה ב) דילמא כר' יהושע וכותיקין כלומר מתני' דקתני קודם הנץ החמה כותיקין אלמא ותיקין נמי מודו לר' יהושע שאין שעה עוברת עד שלש שעות. ומיהו קשה דאמרינן ביומא (דף לז. ושם) אף היא עשתה נברשת של זהב כיון שהחמה זורחת היו ניצוצות יוצאות הימנה והיו יודעין שהגיע הנץ החמה וצא זמן ק"ש של שחרית ומוקי לה התם בשאר עמא דירושלים אלמא משמע דעיקר זמן ק"ש לאחר הנץ החמה והא לא הוי כותיקין שהיו קורין קודם להנץ סמוך להנץ. וי"ל דאותו זמן הוקבע לצבור לפי שלא היו יכולין להקדים ולמהר כותיקין כי רוב בני אדם אינם יכולין לכוין אותה שעה: **כל** הסומך גאולה לתפלה אינו נזוק. וא"ת והא כל העולם סומכין גאולה לתפלה ומאי רבותיה דרב ברונא דלא פסיק חוכא מפומיה. ויש לומר דהכי קאמר כל הסומך גאולה לתפלה כותיקין שקורין ק"ש קודם הנץ ותפלה לאחר הנץ:

עין משפט נר מצוה

מ א ב מיי' פ"א מהלכות ק"ש הלכה יא ופ"ד מהל' תפילין הלכה י סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן נח סעיף א' ובסי' פט סעיף א:

מא ג מיי' פ"ז מהלכות תפלה הלכה יז סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן סו סעיף ח וסי' קי"א סעיף א:

מב ד מיי' פ"ג מהל' אבל הלכה יד טור שו"ע או"ח סימן רכד סעיף ט [רב אלפס לקמן פרק הרואה דף מז:]:

מג ה [מיי' פ"ז מהל' תפלה הלכה יח] סמ"ג עשין יט טוש"ע או"ח סימן רלו סעיף ב:

הגהות הב"ח

(א) במשנה וגומרה עד הנץ. נ"ב ר"א הוא דקאמר לה עיין לקמן דף כ"ה ריש ע"ב: (ב) רש"י ד"ה ייראוך וכו' בק"ש. נכתב בגלו עי' לקמן דף כט ע"ב פי' רש"י ייראוך עם שמש זו תפלת יוצר היפך ממה שפי' כאן אק"ש:

רב נסים גאון

אחרים אומרים כדי שיראה את חברו ברחוק ד' אמות ויכירנו. הא מילתא איתמר עלה בגמ' דבני מערבא מה אנן קיימין אם ברגיל אפי' ברחוק כמה חכים ליה ואי בשאינו רגיל אפי' קאים גביה לא חכים ליה אלא כאן אנו קיימין ברגיל ואינו רגיל כההוא דאזיל לאכסניא ואתי לקיצין: **העיד** (ר' שמעון) [ר"י] **בן אליקים משום קהלה קדושה.** בגמ' דבני מערבא במס' דמעשר שני (ספ"ב הלכה ד') פרשו עדה קדושה ר' יוסי בן (משולם) [המשולם] ור' שמעון בן מנסיא ובמס' דיום טוב בפרק אין צדין (דף כז) גרסי' אמר ר' שמעון בן פזי אמר ר' יהושע בן לוי אמר ר' יוסי בן שאול אמר ר' משום קהלה קדושה שבירושלים א) ר' שמעון בן מנסיא וחבריו ובאגדתא דקהלת (פסוק ראה חיים) למה קורין אותן עדה קדושה שהיו משלשין את היום שליש לתפלה שליש לתורה שליש למלאכה ויש אומרים על שהיו יגעים בתורה בימות החורף ובמלאכה בימות הקיץ ר' יצחק בן אלעזר קרי לר' שמלאי ולר' ברקי עדה קדושה שהיו משלשין את היום ויש אומרים על שהיו יגיעין בתורה וכו':

חשק שלמה על רב נסים גאון

א) ע"ש בגמ' ורש"י וצ"ע.

משנת ראשונים

רבי אליעזר אומר בין תכלת לכרתי. יש מפרשים מלשון החציר והבצלים דמתרגמינן כרתי ובצלי ואינו נראה דמה ענין תכלת אצל כרתי, אלא ודאי הנכון כמו שפירש הרב רבי נתן בעל הערוך, דכרתי הוא מין צבע שקורין הינדי ודומה לתכלת, ולפיכך אמרו דמשיכיר בין זה לזה הוא זמן התחלת ק"ש לכתחלה, ומשם ואילך זמן קימה לרוב בני אדם והכי משמע בירושלמי. [רבינו יונה דף ד: מדה"ר] **רבי יהושע אומר עד שלש שעות שכן דרך מלכים לעמוד בשלש שעות.** אע"פ שבשאר מקומות (בשבת דף קיא: וד' קכח.) אין אנו פוסקין הלכה דכל ישראל בני מלכים הם בהא הלכה היא, וסוף זמן ק"ש הוא עד שלש שעות, שעדיין זמן קימה לקצת ויוצא בדיעבד. [רבינו יונה דף ד: מדה"ר] [המשך בסוף המסכת]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) פסחים קיט. [וע"ש בתוס' ד"ה כמצודה], ב) [לעיל ו:], ג) [מנחות מג:], ד) ועיין תוס' סוכה לא: ד"ה הירוק מש"כ על מראה התכלת והכרתי, ה) [לקמן ד' כה:], ו) [לעיל דף ג:], ז) [עי' תוס' מנחות מג: ד"ה בין וכו' דלא פי' רש"י דהכא ופי' באופן אחר], ח) עי' תוס' לעיל עמוד א ד"ה לעולם, ט) תוספתא פרק א, י) לקמן כה: כו., כ) תוספתא פרק א, ל) לקמן יט: נח., מ) לעיל ד:, נ) ג"ז שם, ס) שם, ע) לקמן כט:, פ) מנחות דף לט., צ) בפרקין ה"ב, ק) [ע' תוס' סוטה יב. וע"ז סד:], ר) ח:, ש) י ע"ב.

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם יָדֹעַ תֵּדַע כִּי גֵר יִהְיֶה זַרְעֲךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וַעֲבָדוּם וְעִנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה: [בראשית טו, יג]

ב) וְגַם אֶת הַגּוֹי אֲשֶׁר יַעֲבֹדוּ דָּן אָנֹכִי וְאַחֲרֵי כֵן יֵצְאוּ בִּרְכֻשׁ גָּדוֹל: [בראשית טו, יד]

ג) וַייָ נָתַן אֶת חֵן הָעָם בְּעֵינֵי מִצְרַיִם וַיַּשְׁאִלוּם וַיְנַצְּלוּ אֶת מִצְרָיִם: [שמות יב, לו]

ד) מַלְכֵי צְבָאוֹת יִדֹּדוּן יִדֹּדוּן וּנְוַת בַּיִת תְּחַלֵּק שָׁלָל: [תהלים סח, יג]

ה) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה וַיֹּאמֶר כֹּה תֹאמַר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶהְיֶה שְׁלָחַנִי אֲלֵיכֶם: [שמות ג, יד]

ו) עֲנֵנִי יְיָ עֲנֵנִי וְיֵדְעוּ הָעָם הַזֶּה כִּי אַתָּה יְיָ הָאֱלֹהִים וְאַתָּה הֲסִבֹּתָ אֶת לִבָּם אֲחֹרַנִּית: [מלכים א יח, לז]

ז) יִירָאוּךָ עִם שָׁמֶשׁ וְלִפְנֵי יָרֵחַ דּוֹר דּוֹרִים: [תהלים עב, ה]

ח) אֲדֹנָי שְׂפָתַי תִּפְתָּח וּפִי יַגִּיד תְּהִלָּתֶךָ: [תהלים נא, יז]

ט) יִהְיוּ לְרָצוֹן אִמְרֵי פִי וְהֶגְיוֹן לִבִּי לְפָנֶיךָ יְיָ צוּרִי וְגֹאֲלִי: [תהלים יט, טו]

י) [תהלים א]

כ) [תהלים ב]

ל) יִתַּמּוּ חַטָּאִים מִן הָאָרֶץ וּרְשָׁעִים עוֹד אֵינָם בָּרְכִי נַפְשִׁי אֶת יְיָ הַלְלוּיָהּ: [תהלים קד, לה]

לעזי רש"י

פוריי"ש. פירוש כרתי, קפלוטות (רש"י ביצה דף יז ע"ב), כרישים (רש"י ב"ב דף יח ע"א), חציר (רש"י במדבר יא, ה):

הגהות וציונים

א] בכת"י הגירסא א"ר **אמי** (והיא הגי' האמיתית (דק"ס), וכתב בספר מראה אש כי הי' כתוב ר"א שהוא ר"ת ר' אמי ופשטו לה המדפיסים בטעות ר' אבהו, ומסדר הש"ס מביא מימרא זו להסמיך דברי ר' אמי אהדדי): ב] [נ"א ל"ג עי' תוי"ט] (גליון): ג] במשנה שבמשניות ובכת"י וראשונים הגירסא דרך **בני** מלכים: ד] [פירש"י על זה תמצא לקמן י ע"ב] (גליון): ה] בכהד"פ הישנים בגמ' וברש"י הגי' **לתפלה** ופירשו רש"י והראשונים שהכוונה לתפילין, והמהרש"ל הגיה **לתפילין** ועי' ב"י או"ח ריש סי' פט שלדעת רבינו ירוחם לתפלה להתפלל קאמר: ו] [פי' קוראין עי' תוס' סוכה מד ע"ב ועי' תוס' יומא לז ע"ב סוף ד"ה אמר אביי] (גליון): ז] "דאי לא תימא הכי וכו' כתפלה אריכתא דמיא" ליתא בכת"י וכתב בדק"ס שכן הוא הנכון דלעיל ד ע"ב מייתי הגמ' ראי' להיפך מתפלה להשכיבנו, ועיין מהרש"א כאן שעמד על זה, וכן משמע מתשובת הרשב"א (ח"א סי' נא) שלא הי' לו גירסא זו (דק"ס): ח] עי' רש"י דלא גרס "בן פזי", והטעם דאל"כ תקשה האיך מביאה הגמרא ראי' מדברי עצמו ועי' צל"ח: ט] צ"ל **לזרות** (דפו"ר): י] נראה דיש להוסיף **ללבן** שבה (וכ"ה בתוספות ר"פ): כ] בתוספות ר"פ נוסף **אלא משמיה דאחר אלישע בן אבויה קאמר להאי סיפא ורבי מאיר שימש לפניו, וכן יש לפרש בכל מקום שאחרים ורבי מאיר שניהם במקום אחד, אבל בעלמא** (הוריות יג ע"ב) **אמרינן מאן אחרים רבי מאיר משמע דנפשיה:**

והיא נשארת ריקה, כך רוקנו את מצרים מכל רכושם[ח]. **וְרֵישׁ לָקִישׁ אָמַר, עֲשָׂאוּהָ כִּמְצוּלָה שֶׁאֵין בָּהּ דָּגִים** - ישראל עשו את מצרים כמעמקי הים בתוך התהום, שאין שם דגים[ט], כלומר, שרוקנו את המצרים מרכושם'.

★

הגמרא דורשת פסוק נוסף שנאמר בענין יציאת מצרים[יא]:

בשעה שנגלה הקב"ה אל משה רבינו בסנה, וציוהו ללכת לפרעה ולהוציא את בני ישראל ממצרים, שאל משה את הקב"ה, מה אומר לבני ישראל כשישאלוני מה שמו של אלוקי אבותיהם ששלחני להוציאם ממצרים. ותשובת הקב"ה מבוארת בפסוק (שמות ג יד), 'וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה, אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה. וַיֹּאמֶר, כֹּה תֹאמַר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶהְיֶה שְׁלָחַנִי אֲלֵיכֶם'. ויש לשאול, מדוע באמירה הראשונה אמר 'אהיה' שתי פעמים. מבארת הגמרא, מה שהשיב הקב"ה באמירה הראשונה שיאמר להם **'אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה'**, ביאורו כך, **אָמַר לוֹ הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לְמֹשֶׁה, לֵךְ אֱמוֹר לָהֶם לְיִשְׂרָאֵל, אֲנִי הָיִיתִי עִמָּכֶם בְּשִׁעְבּוּד זֶה** - במצרים, וזהו 'אהיה', **וַאֲנִי אֶהְיֶה עִמָּכֶם** גם **בְּשִׁעְבּוּד** שאר **מַלְכֻיּוֹת** שעתידים להשתעבד בכם, וזהו 'אשר אהיה'. ועדיין יש לשאול, מדוע הוצרך לשתי אמירות, וכן מדוע באמירה השניה אמר 'אהיה' רק פעם אחת. מבארת הגמרא, בין שתי האמירות השיב משה תשובה על האמירה הראשונה. שכאשר שמע משה את תשובת ה', **אָמַר לְפָנָיו, רִבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם, דַּיָּהּ לַצָּרָה בְּשַׁעְתָּהּ** - די בכך שיתאוננו על הצרה בשעה שתבוא עליהם, ומדוע צריך לצערם עכשיו בבשורה הקשה על שיעבוד שאר המלכויות[יב]. **אָמַר לוֹ הַקָּבָּ"ה**, אכן **לֵךְ אֱמוֹר לָהֶם 'אֶהְיֶה שְׁלָחַנִי אֲלֵיכֶם'**, כלומר, אמור להם שאנכי עמם בשיעבוד מצרים, ואל תזכיר להם שאר צרות העתידות לבא[יג].

אחר שדרשה הגמרא את כפל אמירת 'אהיה' בפסוק, דורשת הגמרא פסוק נוסף שנאמר בו כפילות לשון שיש לבארה[יד]:

בתפילת אליהו בהר הכרמל[טו] נאמר (מלכים א' יח לז) **'עֲנֵנִי ה' עֲנֵנִי'. אָמַר רַבִּי אֲבָהוּ**, יש לשאול, **לָמָּה אָמַר אֵלִיָּהוּ 'עֲנֵנִי' שְׁתֵּי פְּעָמִים**[טז]. אלא **מְלַמֵּד, שֶׁאָמַר אֵלִיָּהוּ לִפְנֵי הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, רִבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם, עֲנֵנִי שֶׁתֵּרֵד אֵשׁ מִן הַשָּׁמַיִם וְתֹאכַל** את **כָּל אֲשֶׁר עַל הַמִּזְבֵּחַ, וַעֲנֵנִי** עוד, **שֶׁתַּסִּיחַ דַּעְתָּם** ממחשבת רשע שיכולה לבוא אל ליבם, **כְּדֵי שֶׁלֹּא יֹאמְרוּ** על מנת להכחישני, שירידת האש ואכילתה את הקרבן **מַעֲשֵׂה כְּשָׁפִים הֵם**[יז], אלא יאמינו שברצונך ובטחוני בך עשיתי כן[יח], **שֶׁנֶּאֱמַר** בסוף הפסוק **'וְאַתָּה הֲסִבֹּתָ אֶת לִבָּם אֲחוֹרַנִּית'**, כלומר, על ידי נס זה תסבב אליך את ליבם שעד עתה פנה אחורנית ממך, ותלו הכל במקרה ובכשפים, ומעתה יפנה ליבם אליך ויאמינו שברצונך עשיתי כן[יט].

★ ★ ★

משנה

לאחר שעסקה המשנה הקודמת בזמן קריאת שמע בערבית, דנה משנתנו בזמנה של קריאת שמע בשחרית:

מבארת המשנה, **מֵאֵימָתַי קוֹרִין אֶת שְׁמַע בְּשַׁחֲרִית** - מתי מתחיל זמן קריאת שמע בבוקר, **מִשֶּׁיַּכִּיר** היום כל כך, עד **שֶׁיַּכִּיר** אדם **בֵּין** צבע **תְּכֵלֶת לְ**צבע **לָבָן**[כ]. **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר**, זמן קריאת שמע בשחרית

ח. **רש"י** (ד"ה כמצודה). וכתב, שפירוש 'וינצלו' הוא 'וירוקנו', וכתרגום אונקלוס שתרגם על תיבה זו 'ורוקינו'.

התוספות בפסחים (קיט. ד"ה כמצודה) כתבו, שלפירוש זה נדרשת תיבת 'וינצלו' מלשון מצודה, מפני שדורשים אותה כאילו נכתב בה 'וינצדו', כי האות למ"ד מתחלפת בהרבה מקומות באות דל"ת [אותיות הלשון 'דטלנ"ת' מתחלפות זו בזו]. וביאר המהרש"א (ח"א שם ד"ה שאין) שאף לדבריהם משמעות תיבת 'וינצלו' היא 'וירוקנו' [וכמו שכתב רש"י], כי אם נאמר שגם משמעותה היא מלשון מצודה, עדיין אין אנו יודעים לדרוש שעשאוה כמצודה שאין בה דגן, כי היה ניתן לפרש שעשאוה כמצודה שיש בה דגן, אלא ודאי משמעות התיבה היא 'וירוקנו', אך מכיון שלא כתבה התורה 'וירוקנו' אלא 'וינצלו', דרשוה מלשון מצודה בחילוף האותיות.

ט. **מפני** שאין הדגים נמצאים אלא על שפת הים במקום שיש מזון. רש"י (ד"ה כמצולה). 'מצולה' הוא לשון מצולות ים [מעמקי הים], כלומר בתוך התהום. רש"י (שם).

י. **ההבדל** בין שני הפירושים הוא, שלפירוש הראשון עיקר הנזק למצרים הוא מהעתיד לבוא עליהם, שכמו שמצודה שהיא ריקה מדגן אין עוף פונה אליה, כך המצרים כל עוד היה רכושם רב היו שולטים בכל האומות, ושאר האומות היו מעלים להם מסים, ואחר שיצאו ישראל ממצרים ורוקנו אותה, ירדו מחשיבותם, ושוב לא יעלו להם שאר האומות מס. ולפירוש השני עיקר הנזק שנגרם למצרים הוא על העבר, שרוקנו אותם מכל האוצרות והרכוש שהיה להם עד כה. הגר"א (אמרי נועם ד"ה כמצודה).

הטעם שתיאר את גודל הריקנות של מצרים בכך שהזכיר שלא היה בה דגים, לפי ששבח ארץ מצרים היה בדגים, וכמו שנאמר (במדבר יא ה) 'זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים חינם'. עיון יעקב (פסחים קיט. ד"ה עשאוה).

יש להקשות, מאחר ורוקנו בני ישראל את מצרים מכל רכושם, מהיכן היה להם רכוש על הים, והרי אמרו במדרש (שיהש"ר א יא) שביזת הים היתה גדולה יותר מביזת מצרים. תירץ הצל"ח (ד"ה אמר) בשם בנו, שבני ישראל היו גרים בארץ רעמסס, ועבודתם היתה בפיתום ורעמסס, אבל לא היו בשאר מדינות מצרים, ורק בעת הגאולה היו כל ישראל בעיר המלוכה של מצרים, ואם כן מה ששאלו משכניהם כלי כסף וכלי זהב, היה רק בארץ רעמסס וכן בעיר המלוכה בעת יציאתם, ואכן מקומות אלו נעשו כמצולה, אבל משאר הערים והמדינות במצרים לא שאלו, ושם נשאר הון רב, ופרעה בעת שרדף אחריהם קיבץ את כל חילו וכל עמו מכל ארצו, ומהם בזזו את ביזת הים. ובענף יוסף (ד"ה עשאוה) תירץ בשם המפרשים, שביזת הים היתה מהאוצרות שהיו בגנזי פרעה, שפרעה פתח את אוצרותיו לפני המצרים ונתן רשות לכל אחד ליטול מה שיחפוץ, ובלבד שיסכים ללכת ולרדוף אחרי בני ישראל.

יא. **ראה** בצל"ח (ד"ה אהיה) שביאר את סמיכות מאמר זה למאמר הקודם.

יב. **רש"י** (ד"ה דיה). וראה בביאורי רש"י שבפירוש החומש ביאר רש"י באופן אחר.

יג. **ביאור** הגמרא כאן הוא על פי המהרש"א (ח"א ד"ה אהיה).

כתב בעיון יעקב (ד"ה אמר) שמאמר זה בא ללמדנו חכמה ומוסר, שלא יעמוד אדם על דעתו ולא יבוש מלחזור מדבריו, אף אם הוא גדול מאוד, כי צריך לקבל את האמת ממי שאמרה, שהרי אף הקב"ה חזר והודה למשה רבינו, וממנו ילמדו וכן יעשו. אמנם הביא, שבמדרש (שמו"ר ג ו) הובא כעין מאמר זה, ולמבואר שם לא היתה בתשובת הקב"ה חזרה מדבריו, אלא שמתחילה אמר כך, ובתשובתו השניה ביאר למשה את כוונתו הראשונה. שהובא שם, 'אמר לפניו, וכך אומר אני להם, דיה לצרה בשעתה. אמר לו, לאו, כה תאמר לבני ישראל, אהיה שלחני אליכם. לך אני מודיע, להם איני מודיע'. וראה במהרש"א (ח"א ד"ה אהיה) שהביא את דברי המדרש, וביאר, שהקב"ה אמר למשה רבינו, אתה לא הבנת את דברי, כי רק לך אמרתי 'אהיה אשר אהיה', ולא על מנת שתאמר כן לישראל, אלא 'כה תאמר לבני ישראל, אהיה שלחני אליכם', בלא להזכיר להם צרה אחרת. והוסיף המהרש"א, שמפסוק זה מבואר שהבטיח לנו הקדוש ברוך הוא בשם הוי"ה שאנו דבקים בו, שישאר לנו הוי"ה בכל השעבודים, וחס ושלום לא יבא לנו הפסד וכליון באורך הגלות.

יד. **קדושה** וברכה (סמיכת חכמים ד"ה והשתא). [ראה עוד שם מה שביאר בסמיכות המאמרים שהביאה הגמרא לעיל].

טו. **בשעה** שאסף את כל העם אל הר הכרמל, כדי להוכיח את אפסותם של נביאי הבעל. כמבואר בספר מלכים (א' יח), שמאחר והיו ישראל בימי אחאב עובדי עבודה זרה, נגזר עליהם רעב שלש שנים, ובסיומם אסף אליהו את כל ישראל אל הר הכרמל, וכן את כל נביאי הבעל והאשרה, שמונה מאות וחמשים איש, ולקחו שני פרים, אחד לנביאי הבעל ואחד לאליהו, והקימו שני מזבחות, וסיכמו שכל אחד מהם יקריב את הפר על המזבח ואש לא ישים, והאלהים אשר יענה באש הוא האלהים. נביאי הבעל ניסו בראשונה, מן הבוקר ועד הצהרים, ולא עלתה בידם מאומה, ולאחר מכן בזמן עלות המנחה העלה אליהו את קרבנו והתפלל לה', ונענה בכך שירדה אש מן השמים, והודו הכל שה' הוא האלהים.

טז. **והרי** הכופל ומבקש פעמיים, נראה ככופר החושב שיש שתי רשויות ומבקש משתיהן, וכמו שאמרו (לקמן לג:) ששליח ציבור האומר בתפילתו תיבת 'מודים' שתי פעמים, משתקים אותו, כיון שנראה כמודה לשתי רשויות [כלומר, לשתי אלהות]. עיון יעקב (ד"ה למה).

יז. **אליהו** חשש שיאמרו שעשה כן על ידי כשפים, כי הכשפים נעשים על ידי מלאכי אש לוהטים, וכמו שכתב הרמב"ן (שמות ז יא) שתיבת 'להטיהם' האמורה בפסוק (שם) 'ויעשו גם הם חרטומי מצרים בלהטיהם כן', הוא מלשון אש לוהטת, ולכן אם תרד אש מן השמים יש מקום לחשוש שהוא מעשה כשפים. איי הים (לעיל ו: ד"ה ויגש). ראה עוד בריא"ף (שם ד"ה ענני), ובענף יוסף (שם ד"ה לעולם).

ואפשר שמטעם זה כפלו בני ישראל אף הם את לשונם בתשובתם, שכן נאמר שם (מלכים א' יח לט) 'וירא כל העם ויפלו על פניהם ויאמרו, ה' הוא האלהים, ה' הוא האלהים', לומר, שאכן מאמינים הם בכך שאש זו מן השמים היא, וגם בכך שאין זה מעשה כשפים. שפתי חכמים (ו: ד"ה ענני).

יח. **וכמו** שאמר אליהו בתפילתו (שם פסוק לו) 'היום יודע כי אתה אלהים בישראל, ואני עבדך, ובדברך עשיתי את כל הדברים האלה'. ראה רד"ק (שם).

יט. **אף** שנאמר בפסוק 'הסיבות' בלשון עבר, יש לפרשו בלשון עתיד. מצודת דוד (שם פסוק לז), עץ יוסף (ד"ה שנאמר). וראה בילקוט ביאורים שהמהרש"א (ח"א ד"ה שלא) ביאר את בקשתו השניה של אליהו באופן אחר.

כ. **והוא** זמן מה אחר עלות השחר. מאירי (ד"ה והו). וטעם הדבר, לפי שנאמר בפרשת קריאת שמע (דברים ו ז) 'בשכבך ובקומך', משמע שזמן קריאת שמע של שחרית הוא בשעה שרוב בני אדם קמים ממיטתם, והוא בזמן זה. ע"פ רמב"ן (מלחמת ה' ח: ד"ה אבל בשל שחרית). עוד כתב שם, שהואיל וקבעו את קריאת פרשת ציצית בקריאת שמע, ודרשו (ירושלמי פ"א ה"ב) 'וראיתם אותו מן הסמוך לו' דהיינו שיכיר בין תכלת שבציצית ללבן

עין משפט נר מצוה

מ א ב מיי' פ"א מהלכות ק"ש הלכה יא ופ"ד מהל' תפילין הלכה י סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן נח סעיף א' ובסי' פט סעיף א:

מא ג מיי' פ"ז מהלכות תפלה הלכה יז סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן סו סעיף ח וסי' קי"א סעיף א:

מב ד מיי' פ"ג מהל' אבל הלכה יד טור שו"ע או"ח סימן רכד סעיף ט [רב אלפס לקמן פרק הרואה דף מז:]:

מג ה [מיי' פ"ז מהל' תפלה הלכה יח] סמ"ג עשין יט טוש"ע או"ח סימן רלו סעיף ב:

הגהות הב"ח

(א) במשנה וגומרה עד הנץ. נ"ב ר"ח הוא דקאמר לה עיין לקמן דף כ"ה ריש ע"ב: (ב) רש"י ד"ה ייראוך וכו' בק"ש. נכתב בגלדו עי' לקמן דף כט ע"ב פי' רש"י ייראוך עם שמש זו תפלת יוצר היפך ממה שפי' כאן אק"ש:

רב נסים גאון

אחרים אומרים כדי שיראה את חברו ברחוק ד' אמות ויכירנו. הא מילתא איתמר עלה בגמ' דבני מערבא מה אנן קיימין אם ברגיל אפי' ברחוק כמה חכים ליה ואי בשאינו רגיל אפי' קאים גביה לא חכים ליה אלא כאן אנו קיימין ברגיל ואינו רגיל כההוא דאזיל לאכסניא ואתי לקיצין: **העיד** (ר' שמעון) [ר"י] **בן אליקים משום קהלה קדושה.** בגמ' דבני מערבא במס' דמעשר שני (ספ"ב הלכה ד') פרשו עדה קדושה ר' יוסי בן (משלם) [המשולם] ור' שמעון בן מנסיא ובמס' דיום טוב בפרק אין צדין (דף כז) גרסי' אמר ר' שמעון בן פזי אמר ר' יהושע בן לוי אמר ר' יוסי בן שאול אמר ר' משום קהלה קדושה שבירושלים א) ר' שמעון בן מנסיא וחבריו ובאגדתא דקהלת (פסוק ראה חיים) למה קורין אותן עדה קדושה שהיו משלשין את היום שליש לתפלה שליש לתורה שליש למלאכה ויש אומרים על שהיו יגעים בתורה בימות החורף ובמלאכה בימות הקיץ ר' יצחק בן אלעזר קרי לר' שמלאי ולר' ברקי עדה קדושה שהיו משלשין את היום ויש אומרים על שהיו יגיעין בתורה וכו':

חשק שלמה על רב נסים גאון

א) ע"ש בגמ' ורש"י ול"ע.

משנת ראשונים

רבי אליעזר אומר בין תכלת לכרתי. יש מפרשים מלשון החציר והבצלים דמתרגמינן כרתי ובצלי ואינו נראה דמה ענין תכלת אצל כרתי, אלא ודאי הנכון כמו שפירש הרב רבי נתן בעל הערוך, דכרתי הוא מין צבע שקורין הינדי ודומה לתכלת, ולפיכך אמרו דמשיכיר בין זה לזה הוא זמן התחלת ק"ש לכתחלה, ומשם ואילך זמן קימה לרוב בני אדם והכי משמע בירושלמי. [רבינו יונה דף ד: מדה"ר] **רבי יהושע אומר עד שלש שעות שכן דרך מלכים לעמוד בשלש שעות.** אע"פ שבשאר מקומות (בשבת דף קיא: וד' קכח.) אין אנו פוסקין הלכה דכל ישראל בני מלכים הם בהא הלכה היא, וסוף זמן ק"ש הוא עד שלש שעות, שעדיין זמן קימה לקצת ויוצא בדיעבד. [רבינו יונה דף ד: מדה"ר] [המשך בסוף המסכת]

תוספות

אלא בין תכלת שבה ללבן שבה. פי' רש"י צמר הצבוע תכלת ויש מקומות שלא עלה שם הצבע שפיר. וקשה דאמרינן במנחות (מג ב ושם) ראה מצוה זו שזה תלוי מצוה אחרת ואיזו זו ק"ש כדתנן עד שיכיר בין תכלת ללבן. ואי קאי אגיזת צמר אינה תלויה בציצית. ועוד בלילה נמי פעמים יכולין לראות צמר שאינו צבוע כדרכו. ע"כ יש לפרש בין תכלת[ו] שבה בציצית שהיה קבוע בו תכלת וגם שני חוטין לבן ועושין בו חוליא של תכלת וחוליא של לבן[פ]: **אחרים** אומרים עד שיראה חברו וכו'. בירושלמי[צ] במה אנן קיימין אי ברגיל אפי' ברחוק טפי חכים ביה ואי בשאינו רגיל אפילו בקרוב לגביה לא חכים ביה תפתר ברגיל ואינו רגיל כהדין אכסניא דאתי לקיצין. וצריך לומר דהאי אחרים לאו ר' מאיר נינהו דהא ר' מאיר איירי לעיל מינייהו[ק]: **לק"ש** כותיקין. תימה דלעיל[ר] פסקינן כמאן דמתיר לאחר עמוד השחר מיד ולקמן[ש] פסקי' הלכה כר' יהושע דאמר עד ג' שעות והכא פסק אביי שהוא בתרא ואמר כותיקין ומשמע דהכי הלכתא. וי"ל דודאי זמן ק"ש מתחיל לאחר עמוד השחר וזמנו עד ג' שעות ומיהו מצוה מן המובחר כותיקין סמוך להנץ החמה כדי לסמוך גאולה לתפלה ואפי' ותיקין נמי מודו לרבי יהושע שאם לא קרא קודם הנץ החמה דיכול לקרות עד שלש שעות ועל זה אנו סומכין וכן בפ' מי שמתו (דף כ"ב ב) דקאמר בעל קרי שירד לטבול אם יכול לעלות ולקרות קודם הנץ וכו' ומסיק בגמרא (דף כ"ה ב) דילמא כר' יהושע וכותיקין כלומר מתני' דקתני קודם הנץ החמה כותיקין אלמא ותיקין נמי מודו לר' יהושע שאין שעה עוברת עד שלש שעות. ומיהו קשה דאמרינן ביומא (דף לז. ושם) אף היא עשתה נברשת של זהב כיון שהחמה זורחת היו ניצוצות יוצאות הימנה והיו יודעין שהגיע הנץ החמה ובא זמן ק"ש של שחרית ומוקי לה התם בשאר עמא דירושלים אלמא משמע דעיקר זמן ק"ש לאחר הנץ החמה והא לא הוי כותיקין שהיו קורין קודם להנץ סמוך להנץ. וי"ל דאותו זמן הוקבע לצבור לפי שלא היו יכולין להקדים ולמהר כותיקין כי רוב בני אדם אינם יכולין לכוון אותה שעה: **כל** הסומך גאולה לתפלה אינו נזוק. וא"ת והא כל העולם סומכין גאולה לתפלה ומאי רבותיה דרב ברונא דלא פסיק חוכא מפומיה. וי"ל דהכי קאמר כל הסומך גאולה לתפלה כותיקין שקורין ק"ש קודם הנץ ותפלה לאחר הנץ:

גמרא

אותו צדיק א) ועבדום וענו אותם קיים בהם ב) ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם אמרו לו ולואי שנצא בעצמנו משל לאדם שהיה חבוש בבית האסורים והיו אומרים לו בני אדם מוציאין אותך למחר מבית האסורין ונותנין לך ממון הרבה ואומר להם בבקשה מכם הוציאוני היום ואיני מבקש כלום: ג) וישאלום א"ר אמי מלמד שהשאילום בעל כרחם איכא דאמרי בעל כרחם דמצרים וא"ד בעל כרחם דישראל מ"ד בעל כרחם דמצרים דכתיב ד) ונות בית תחלק שלל מ"ד בעל כרחם דישראל משום משוי: ג) וינצלו את מצרים א) א"ר אמי מלמד שעשאוה כמצודה שאין בה דגן ור"ל אמר עשאוה כמצולה שאין בה דגים: ה) אהיה אשר אהיה א"ל הקב"ה למשה לך אמור להם לישראל אני הייתי עמכם בשעבוד זה ואני אהיה עמכם בשעבוד מלכיות אמר לפניו רבש"ע דיה לצרה בשעתה א"ל הקב"ה לך אמור להם ה) אהיה שלחני אליכם: ו) ב) ענני ה' ענני א"ר אבהו א) למה אמר אליהו ענני ב' פעמים מלמד שאמר אליהו לפני הקב"ה רבש"ע ענני שתרד אש מן השמים ותאכל כל אשר על המזבח ועני שתסיח דעתם כדי שלא יאמרו מעשה כשפים הם שנאמר ו) ואתה הסבות את לבם אחורנית: **מתני'** ג) מאימתי קורין את שמע בשחרית משיכיר בין תכלת ללבן ד) ר' אליעזר אומר בין תכלת לכרתי (וגומרה[ז]) ה) עד הנץ (א) החמה ו) ר' יהושע אומר עד שלש שעות שכן דרך ז) מלכים לעמוד בשלש שעות הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה[ח]: **גמ'** מאי בין תכלת ללבן אילימא בין גבבא דעמרא חיורא לגבבא דעמרא דתכלתא הא בליליא נמי מידע ידעי אלא ו) בין תכלת שבה ללבן שבה. תניא רבי מאיר אומר משיכיר בין זאב לכלב ר"ע אומר[ט] בין חמור לערוד ט) א ואחרים אומרים משיראה את חברו רחוק ד' אמות ויכירנו אמר רב הונא הלכה כאחרים אמר אביי ב לתפילין[י] כאחרים לק"ש כותיקין ו) דאמר ר' יוחנן ותיקין היו גומרין[ז] אותה עם הנץ החמה תניא נמי הכי כ) ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום א"ר זירא מאי קראה ז) ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים העיד ר' יוסי בן אליקים משום קהלא קדישא דבירושלים ג כל הסומך גאולה לתפלה אינו נזוק כל היום כולו א"ר זירא איני והא אנא סמכי ואיתזקי א"ל במאי איתזקת דאמטיית אסא לבי מלכא התם נמי מבעי לך למיהב אגרא למחזי אפי מלכא דא"ר יוחנן ל) ד לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אלא אפילו לקראת מלכי עכו"ם שאם יזכה יבחין בין מלכי ישראל למלכי עכו"ם. אמר ליה רבי אלעא לעולא כי עיילת להתם שאיל בשלמא דרב ברונא אחי במעמד כל החבורה דאדם גדול הוא ושמח במצות זימנא חדא סמך גאולה לתפלה ולא פסיק חוכא מפומיה כוליה יומא. היכי מצי סמיך והא א"ר יוחנן מ) בתחלה הוא אומר ח) ה' שפתי תפתח ולבסוף הוא אומר ט) יהיו לרצון אמרי פי וגו' אמר ר' אלעזר תהא בתפלה של ערבית והא אמר ר' יוחנן נ) איזהו בן העוה"ב ה זהו הסומך גאולה של ערבית לתפלה של ערבית אלא א"ר אלעזר תהא בתפלת המנחה רב אשי אמר אפי' תימא אכולהו וכיון דקבעוה רבנן בתפלה כתפלה אריכתא דמיא דאי לא תימא[ז] הכי ס) ערבית היכי מצי סמיך והא בעי למימר השכיבנו אלא כיון דתקינו רבנן השכיבנו כגאולה אריכתא דמיא ה"נ כיון דקבעוה רבנן בתפלה כתפלה אריכתא דמיא. מכדי האי יהיו לרצון אמרי פי משמע לבסוף ומשמע מעיקרא דבעינא למימר מ"ט תקנוהו רבנן לאחר י"ח ברכות לימרו מעיקרא א"ר יהודה בריה דר' שמעון בן פזי הואיל ולא אמרו דוד אלא לאחר י"ח פרשיות לפיכך תקינו רבנן לאחר י"ח ברכות הני י"ח י"ט הוין י) אשרי האיש כ) ולמה רגשו גוים חדא פרשה היא דאמר ר' יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי[ט] ק"ג פרשיות אמר דוד ולא אמר הללויה עד שראה במפלתן של רשעים שנאמר ל) יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללויה הני ק"ג ק"ד הוין אלא שמע מינה אשרי האיש ולמה רגשו גוים חדא פרשה היא דאמר ר' שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן כל

רש"י

אותו צדיק. אברהם: כמצודה שאין בה דגן. דרך ציידי עופות לזרוק[מ] דגן תחת מצודות כדי שיבאו עופות ונלכדין, וכשאין בה דגן אין עוף פונה אליה, כך ריקנו המצרים מכל ממונם. וינצלו כתרגומו ורוקינו: כמצולה שאין בה דגים. כמו מצולות ים. כלומר בתוך התהום אין מצויין דגים אלא על שפת הים היכא דאיכא מזון: דיה לצרה בשעתה. דיה לצרה שיתאוננו בה בשעה שתבא עליהם, למה תדאיגם עכשיו בבשורה קשה: שתסיח דעתם. מלבא בלבם מזמה של רשע להכחישני ולומר על ידי כשפים הבאתי האש הזאת: מתני' תכלת. ירוק הוא, וקרוב לצבע כרתי שקורין פור"יש: גמ' בין תכלת שבה ללבן שבה. גיזת צמר שנצבעה תכלת ויש בה מקומות שלא עלה שם הצבע יפה: ערוד. חמור הבר: לתפילין. להניח תפילין, שמצות הנחתן קודם קרית שמע, בפ' שני (דף יד:): ותיקין. אנשים ענוים ומחבבין מצוה: מתפלל ביום. דהנץ החמה לדברי הכל יום הוא: מאי קראה. דמצוה להתפלל עם הנץ החמה: דכתיב ייראוך עם שמש וגו'. מתי מתיראין ממך כשמוראך מקבלים עליהם, דהיינו מלכות שמים שמקבלין עליהם בק"ש (ב): עם שמש. כלומר כשהשמש יוצא, היינו עם הנץ החמה: ולפני ירח. אף תפלת המנחה מצותה עם דמדומי חמה[ע]: שאם יזכה. לעוה"ב לראות גדולתן של ישראל: יבחין. כמה הרבה גדולתן יותר על האומות עכשיו: תהא. הא דרבי יוחנן בתפלת ערבית דלא חיישינן לסמוך גאולה לתפלה, דגאולה ביממא הואי: דא"ר יהודה בריה דר' שמעון. גרסי':

מסורת הש"ס עם הוספות

א) פסחים קיט. [וע"ש בתוס' ד"ה כמצודה], ב) [לעיל ו:], ג) [מנחות מג:], ד) ועיין תוס' סוכה לא: ד"ה הירוק מש"כ על מראה התכלת והכרתי, ה) [לקמן ד' כה:], ו) [לעיל דף ג:], ז) [עי' תוס' מנחות מג: ד"ה בין וכו' דחו פי' רש"י דהכא ופי' באופן אחר], ח) עי' תוס' לעיל עמוד א ד"ה לעולם, ט) תוספתא פרק א, י) לקמן כה: כו., כ) תוספתא פרק א, ל) לקמן יט: נח., מ) לעיל ד:, נ) ג"ז שם, ס) שם, ע) לקמן כט:, פ) מנחות דף לט., צ) בפרקין ה"ב, ק) [ע' תוס' סוטה יב. וע"ז סד:], ר) ח:, ש) י ע"ב.

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם יָדֹעַ תֵּדַע כִּי גֵר יִהְיֶה זַרְעֲךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וַעֲבָדוּם וְעִנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה: [בראשית טו, יג]

ב) וְגַם אֶת הַגּוֹי אֲשֶׁר יַעֲבֹדוּ דָּן אָנֹכִי וְאַחֲרֵי כֵן יֵצְאוּ בִּרְכֻשׁ גָּדוֹל: [בראשית טו, יד]

ג) וַיְיָ נָתַן אֶת חֵן הָעָם בְּעֵינֵי מִצְרַיִם וַיַּשְׁאִלוּם וַיְנַצְּלוּ אֶת מִצְרָיִם: [שמות יב, לו]

ד) מַלְכֵי צְבָאוֹת יִדֹּדוּן יִדֹּדוּן וּנְוַת בַּיִת תְּחַלֵּק שָׁלָל: [תהלים סח, יג]

ה) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה וַיֹּאמֶר כֹּה תֹאמַר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶהְיֶה שְׁלָחַנִי אֲלֵיכֶם: [שמות ג, יד]

ו) עֲנֵנִי יְיָ עֲנֵנִי וְיֵדְעוּ הָעָם הַזֶּה כִּי אַתָּה יְיָ הָאֱלֹהִים וְאַתָּה הֲסִבֹּתָ אֶת לִבָּם אֲחֹרַנִּית: [מלכים א יח, לז]

ז) יִירָאוּךָ עִם שָׁמֶשׁ וְלִפְנֵי יָרֵחַ דּוֹר דּוֹרִים: [תהלים עב, ה]

ח) אֲדֹנָי שְׂפָתַי תִּפְתָּח וּפִי יַגִּיד תְּהִלָּתֶךָ: [תהלים נא, יז]

ט) יִהְיוּ לְרָצוֹן אִמְרֵי פִי וְהֶגְיוֹן לִבִּי לְפָנֶיךָ יְיָ צוּרִי וְגֹאֲלִי: [תהלים יט, טו]

י) [תהלים א]

כ) [תהלים ב]

ל) יִתַּמּוּ חַטָּאִים מִן הָאָרֶץ וּרְשָׁעִים עוֹד אֵינָם בָּרְכִי נַפְשִׁי אֶת יְיָ הַלְלוּיָהּ: [תהלים קד, לה]

לעזי רש"י

פורייי"ש. פירוש כרתי, קפלוטות (רש"י ביצה דף יז ע"ב), כרישים (רש"י ב"ב דף יח ע"א), חציר (רש"י במדבר יא, ה):

הגהות וציונים

א] בכת"י הגירסא א"ר אמי (והיא הגי' האמיתית (דק"ס), וכתב בספר מראה אש כי הי' כתוב ר"א שהוא ר"ת ר' אמי ופשטו לה המדפיסים בטעות ר' אבהו, ומסדר הש"ס מביא מימרא זו להסמיך דברי ר' אמי אהדדי): ב] [נ"א ל"ג עי' תוי"ט] (גליון): ג] במשנה שבמשניות ובכת"י ובראשונים הגירסא דרך **בני מלכים**: ד] [פירש"י על זה תמצא לקמן י ע"ב] (גליון): ה] בכהד"פ הישנים בגמ' וברש"י הגי' **לתפלה** ופירשו רש"י והראשונים שהכוונה לתפילין, והמהרש"ל הגיה **לתפילין** ועי' ב"י או"ח ריש סי' פט שלדעת רבינו ירוחם לתפלה להתפלל קאמר: ו] [פי' קוראין עי' תוס' סוכה מד ע"ב ועי' תוס' יומא לז ע"ב סוף ד"ה אמר אביי] (גליון): ז] "דאי לא תימא הכי וכו' כתפלה אריכתא דמיא" ליתא בכת"י וכתב בדק"ס שכן הוא הנכון דלעיל ד ע"ב מייתי הגמ' ראי' להיפך מתפלה להשכיבנו, ועיין מהרש"א כאן שעמד על זה, וכן משמע מתשובת הרשב"א (ח"א סי' נא) שלא הי' לו גירסא זו (דק"ס): ח] עי' רש"י דלא גרס "בן פזי", והטעם דאל"כ תקשה האיך מביאה הגמרא ראי' מדברי עצמו ועי' צל"ח: ט] צ"ל **לזרות** (דפו"ר): י] נראה דיש להוסיף **ללבן** שבה (וכ"ה בתוספות ר"פ): כ] בתוספות ר"פ נוסף **אלא משמיה דאחר אלישע בן אבויה קאמר להאי סיפא ורבי מאיר שימש לפניו, וכן יש לפרש בכל מקום שאחרים ורבי מאיר שניהם במקום אחד, אבל בעלמא** (הוריות יג ע"ב) **אמרינן מאן אחרים רבי מאיר משמע דנפשיה**:

מתחיל מאוחר יותר, משיוכל להכיר **בֵּין** צבע **תְּכֵלֶת** [-ירוק] **לְצבע** של ירק הנקרא **'כַּרְתֵּי'** - כרישים, שמראיהם דומה זה לזה[כא].

מוסיף רבי אליעזר[כב], **(וְגוֹמְרָהּ[כג])** סוף זמן קריאתה בשחרית הוא **עַד הָנֵץ הַחַמָּה** - עד השעה שהחמה מתחילה לזרוח בראשי ההרים[כד]. ואם קרא לאחר זמן זה אינו יוצא ידי חובת קריאת שמע, מאחר שעבר זמן קימה של רוב בני אדם[כה]. **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ אוֹמֵר**, סוף זמן קריאת שמע הוא **עַד** סוף **שָׁלֹשׁ שָׁעוֹת** מתחילת היום [בזמן שהיום והלילה שוים, שהן רבע היום[כו]], **שֶׁכֵּן דֶּרֶךְ מְלָכִים לַעֲמוֹד** משנתם **בְּסוֹף שָׁלֹשׁ שָׁעוֹת**[כז], ונחשב עדיין זמן קימה.

אומרת המשנה, **הַקּוֹרֵא** קריאת שמע **מִכָּאן וְאֵילָךְ** - לאחר שעבר זמנה, **לֹא הִפְסִיד** את שכרו, ואף שלא יוצא בכך ידי חובת קריאת שמע, מקבל שכר **כְּאָדָם הַקּוֹרֵא בַּתּוֹרָה**[כח].

★

גמרא

שנינו במשנה שזמן קריאת שמע בבוקר מתחיל לדעת חכמים, משעה שניתן להבחין בין צבע תכלת ללבן. הגמרא מבארת דין זה: מבררת הגמרא, **מַאי** - מה משמעות החילוק **'בֵּין תְּכֵלֶת לְלָבָן'**, **אִילֵימָא** - אם נאמר שהכוונה, שיבחין **בֵּין גְּבָבָא דְעַמְרָא חִיוָּרָא** - גיזת צמר לבנה, **לִגְבָבָא דְעַמְרָא דִתְכֵלְתָּא** - לגיזת צמר הצבועה בתכלת, קשה, **הָא בְּלֵילְיָא נַמִּי מֵידַע יָדְעִי** - הרי בלילה לאור הכוכבים[כט] גם כן אפשר להבחין ביניהם, ולא יתכן שזו כוונת המשנה. מבארת הגמרא, **אֶלָּא** הכוונה לגיזת צמר שנצבעה בתכלת, ונשארו בה מקומות שלא נקלט הצבע יפה, ו'משיכיר בין תכלת ללבן' היינו, משיבחין **בֵּין תְּכֵלֶת שֶׁבָּהּ לְלָבָן שֶׁבָּהּ** - בין המקום שנקלט בו הצבע, למקום שלא נקלט ונשאר לבן, ובאופן זה שמעורב התכלת עם הלבן, אכן יש צורך למעט אור יום כדי להבחין ביניהם[ל].

★

הגמרא מביאה ברייתא שמובאות בה דעות נוספות בענין תחילת זמן קריאת שמע:

תַּנְיָא בברייתא, **רַבִּי מֵאִיר אוֹמֵר**, תחילת זמן קריאת שמע הוא, **מִשֶּׁיַּכִּיר** - כשיאיר היום קצת ויהיה ניתן להבחין **בֵּין זְאֵב לְכֶלֶב** שדומים זה לזה[לא]. **רַבִּי עֲקִיבָא אוֹמֵר**, כשיהיה ניתן להבחין **בֵּין חֲמוֹר לְעָרוֹד** - חמור הבר, שדומים זה לזה[לב]. **וַאֲחֵרִים אוֹמְרִים**, **מִשֶּׁיִּרְאֶה אֶת חֲבֵרוֹ הָרָחוֹק** ממנו **ד' אַמּוֹת, וְיַכִּירֶנּוּ**[לג]. **אָמַר רַב הוּנָא, הֲלָכָה כַּאֲחֵרִים.**

שבה, ועוד דרשו (מנחות מג:) 'וראיתם אותו וזכרתם את כל מצוות ה'', ראה מצוה זו [ציצית] וזכור מצוה אחרת התלויה בה, ואיזו זו קריאת שמע', לפיכך קבעו זמן קריאת שמע בזמן זה שיכיר בין תכלת ללבן שבציצית.

כא. ע"פ רש"י (ד"ה תכלת) ורע"ב (ד"ה בין). והמאירי (ד"ה המשנה) ביאר, שקשה להבחין ביניהם, לפי ששניהם צבועים. והקשו הריטב"א (ד"ה מאימתי) ותלמידי רבינו יונה (ד"ה רבי אליעזר) [ראה במלאכת שלמה שפירש שכוונתם להקשות על שיטת רש"י], שאין צבע הכרישים דומה כלל לצבע התכלת. ולכן נחלקו על רש"י, וכתבו ש'כרתי' אינו שם ירק, אלא כמו שכתב הערוך, שהוא מין צבע הדומה לתכלת.

ברשב"א (ח: ד"ה והא) ותלמידי רבינו יונה (ד"ה רבי אליעזר) מבואר, שתנא קמא ורבי אליעזר נחלקו מתי הוא זמן הקימה של רוב בני אדם, אם הוא בזמן שניתן להבחין בין תכלת ללבן, או בין תכלת לכרתי. ובירושלמי (פ"א ה"ב) מבואר, שהמחלוקת היא כיצד לדרוש את הפסוק 'וראיתם אותו' [שנדרש על מצות קריאת שמע, ראה בהערה הקודמת], אם דורשים 'וראיתם אותו [-את התכלת הנזכר בפסוק] מן הסמוך לו', דהיינו בין התכלת שבציצית ללבן שבה, או שדורשים 'וראיתם אותו' שתוכל להכירו מתוך צבע אחר הדומה לו.

כב. ע"פ גמרא להלן (כה:).

כג. התוספות יו"ט הביא שיש שגורסים תיבה זו, וכתב שלפי גירסא זו כוונת רבי אליעזר לומר שלכתחילה צריך להמתין בקריאתה עד סמוך לנץ החמה ולסיימה עם הנץ החמה כותיקין, והשיעור 'משיכיר בין תכלת לכרתי' הוא רק לענין דיעבד. ובתוספות רעק"א (אות ז) תמה על דבריו, שהרי על כרחנו מחלוקת רבי אליעזר עם רבי יהושע אם סוף הזמן הוא בנץ החמה או עד שלש שעות הינה לענין דיעבד, שלדעת רבי אליעזר אינו יוצא ידי חובה כלל לאחר הנץ, שהרי לענין לכתחילה גם רבי יהושע מודה שמצוה לקרוא סמוך לנץ כותיקין, וכמבואר להלן (כה:), ואם כן מנין לנו לחדש משמעות נוספת בדברי רבי אליעזר חוץ מהמשמעות הפשוטה בדבריו שסוף הזמן לענין דיעבד הינו בנץ החמה. ותירץ שהוקשה לתוספות יום טוב לפי גירסא זו מדוע לא כתבה המשנה 'עד הנץ החמה', וכפי שכתבה במשנה הקודמת 'עד שיעלה עמוד השחר', ומחמת כן ביאר שהוסיפה המשנה תיבת 'וגומרה' לרמז לנו שאכן דווקא כך ראוי לעשות, וכדרכם של ותיקין.

כד. ונץ פירושו יציאה והתחלה, מלשון 'הנצו הרימונים' (שיר השירים ז יג). ערוך (ערך נץ).

כה. ע"פ תוספות רע"א (אות ז).

כו. רע"ב (פ"א מ"ב). והרמב"ם (פיה"מ) כתב שהשעות האמורות במשנה הן 'שעות זמניות' [כלומר, אינן יחידות זמן קבועות כמקובל בימינו, אלא מחלקים את אורך היום לשנים עשר חלקים וכל חלק נקרא 'שעה זמנית'].

טעם מחלוקתם של רבי אליעזר ורבי יהושע, שרבי אליעזר סובר שהולכים אחר רוב בני אדם, ורובם קמים עד הנץ החמה, ורבי יהושע סובר שלענין דיעבד הולכים אף אחר המיעוט, ועד שלש שעות נחשב עדיין זמן קימה, לפי שמקצת בני אדם קמים אז. תוספות רע"א (אות ז). ובשלחן ערוך הרב (סי' נח ס"ב) הוסיף לבאר את סברת רבי יהושע, שהואיל ונכתב 'ובקומך' בלשון יחיד, הולכים בזה אף אחר המיעוט (עי' מלחמת ה' ח: ד"ה אבל הרואה).

בביאור התיבות 'עד שלש שעות', דעת הרמב"ם (קריאת שמע פ"א הי"א) שהכוונה עד סוף שלש שעות. אמנם במלאכת שלמה (פ"א מ"ב) הביא בשם היראים (סי' יג) ורבינו שמחה, שהכוונה לתחילת השעה השלישית.

כז. רע"ב (פ"א מ"ב).

כח. להלן (י:) נחלקו אמוראים בפירוש פיסקה זו, יש מהם שפירש כפשוטו, שמקבל שכר על קריאת שמע שקורא אחר זמנה, כאדם שקורא פרשה בתורה. ויש להקשות לדבריו, מה משמיעתנו המשנה בכך, הלא דבר פשוט הוא שקריאת שמע היא דברי תורה. ותירצו תלמידי רבינו יונה (ד"ה לא הפסיד) בשם רבי שלמה מן ההר, שמשמיענו שאע"פ שדברים שבכתב אין אדם רשאי לאומרם על פה (גיטין ס:) מכל מקום פרשת קריאת שמע רשאי לאומרה בעל פה, ומקבל עליה שכר, והטעם שהואיל וניתנה לאומרה בעל פה בזמנה, כדי לצאת ידי חובת קריאת שמע, רשאי לאומרה בעל פה אפילו כשאינו יוצא בה ידי חובה [ועיין בצל"ח להלן (י: ד"ה אמר)]. והשיטה מקובצת (להלן י: ד"ה הקורא - הראשון) תירץ בשם יש אומרים, שמשמיענו שאף שפשע ולא קרא קריאת שמע בעונתה, לא נאמר שעדיף שלא יקראנה עתה, שהרי הוא כמזכיר עון על עצמו, אלא מקבל הוא שכר כקורא בתורה.

כט. ע"פ מאירי (ד"ה המשנה).

ל. רש"י (ד"ה בין). והתוספות (ד"ה אלא) הקשו עליו ממנחות (מג:) שדרשו שם מהפסוק (במדבר טו לט) 'וראיתם אותו וזכרתם', 'ראה מצוה זו וזכור מצוה אחרת התלויה בה, ואיזו זו מצות קריאת שמע', כלומר, כשיכיר בציצית בין התכלת שבה ללבן שבה, אז הוא זמן קריאת שמע, ואם כפירוש רש"י, מה השייכות בין ציצית לזמן קריאת שמע, הרי סימן ההיכר לתחילת זמן קריאת שמע הוא סתם גיזת צמר. ועוד שאם הכוונה לגיזת צמר שלא עלה בה צבע התכלת יפה, פעמים שאפשר להבחין בין התכלת ללבן שבה גם בלילה, ואיך יכול זה להיות סימן לקריאת שמע שזמנה ביום. לכן פירשו, שהכוונה לציצית עצמה, שמעורבים בה חוליות התכלת בלבן ולא ניתן להבחין ביניהם עד שיאיר היום קצת. ובמגיד תעלומה (בתוס' שם) תירץ את שתי קושיות התוספות, את הקושיא הראשונה תירץ, שרש"י יפרש, ראה מצוה זו שיש בה תכלת ולבן, ותיזכר במצוה אחרת שזמנה הוא משיכיר בין תכלת ללבן. ואת הקושיא השניה תירץ, שרש"י סובר שגם באופן של גיזת צמר שמעורב בה הלבן עם התכלת, קשה להבחין בלילה בין התכלת ללבן.

לא. כמבואר בכלאים (פ"א מ"ו).

לב. שם.

לג. אין הכוונה לחבר שרגיל לראותו בקביעות, כי בו יוכל להכיר גם במרחק גדול יותר מארבע אמות, וגם אין הכוונה לזה שאין רגיל עמו כלל, כי גם במרחק של ארבע אמות לא יוכל להכירו, אלא הכוונה לזה שרגיל עמו קצת, כאכסנאי שבא לפעמים לאכסניה. תוספות (ד"ה אחרים) בשם הירושלמי (פ"א ה"ב).

עוד כתבו, אף שבהוריות (יג:) אמרו שרבי מאיר נתכנה בכינוי 'אחרים', בברייתא זו אין לומר ש'אחרים' הוא רבי מאיר, שהרי כבר נזכר בה רבי מאיר בשמו קודם לכן. אמנם בסוטה (יג. ד"ה אחרים) כתבו, שאין בכך סתירה, כי מה שנאמר בשם רבי מאיר, זו היתה דעתו בתחילה, טרם קיבל את כינויו, ומה שנאמר בשם 'אחרים', היא דעתו לאחר שכונה בשם 'אחרים', וחזר בו מדבריו הראשונים. ובתוספות רבינו פרץ (ד"ה אחרים) כתב, שבמקום שנזכר גם רבי מאיר וגם אחרים, יש לפרש, ששמועות שאמר מעצמו נאמרו בשם 'רבי מאיר', ושמועות שאמר בשם אלישע בן אבויה [הנקרא אחר (חגיגה יד:)], שרבי מאיר שימש לפניו, נאמרו בשם 'אחרים'.

בטעם חילוקי דעותיהם של תנאי המשנה והברייתא, כתב הפני יהושע (ד"ה במשנה), שטעמם של תנאי המשנה הוא, ע"פ המבואר במנחות (מג:) שדרשו את זמן קריאת שמע מהפסוק 'וראיתם אותו', ראה מצוה זו [ציצית] וזכור מצוה אחרת התלויה בה, הרי שזמן קריאת שמע תלוי בהכרת צבע התכלת, ותנא קמא סבר שהכוונה בין תכלת ללבן, ורבי אליעזר סבר שהכוונה בין תכלת לכרתי [וראה מה שהובא בהערה לעיל בשם הירושלמי], והתנאים של הברייתא נראה שהסמיכו את שיטתם על הפסוק 'ובלכתך בדרך' שיש ללמוד ממנו שזמן קריאת שמע של שחרית מתחיל משעה שאדם ראוי לצאת לדרך בבוקר, ואמר רבי מאיר שזמנו הוא 'משיכיר בין זאב לכלב' ויוכל להזהר מדריסתם של הזאבים, ורבי עקיבא אמר 'בין חמור לערוד', וגם ערוד היא חיה המזיקה את הבריות, כמבואר בראש השנה (ג.), ואחרים אמרו משיכיר את חבירו בריחוק ד' אמות, וידע להזהר מן הלסטים.

אלא בין תכלת שבה ללבן שבה. פי' רש"י למר הצבוע תכלת ויש מקומות שלא עלה שם הצבע שפיר. וקשה דאמרינן במנחות (מג ב ושם) ראה מצוה זו שהיא תלוי מצוה אחרת ואיזו זו ק"ש כדתנן משיכיר בין תכלת ללבן. ואי קאי אגיזת למר אינה תלויה בציצית. ועוד בלילה נמי פעמים יכולין לראות למר שאינו צבוע כדרכו. ע"כ יש לפרש בין תכלת שבה בציצית שהיה קבוע בו תכלת וגם שני חוטין לבן ועושין בו חוליא של תכלת וחוליא של לבן: **אחרים** אומרים עד שיראה חברו וכו'. בירושלמי במה אנן קיימין אי ברגיל אפי' ברחוק טפי חכים ליה ואי בשאינו רגיל אפילו בקרוב לגביה לא חכים ליה תפתר ברגיל ואינו רגיל כהדין אכסניא דאתי לקיצין. וצריך לומר דהאי אחרים לאו ר' מאיר נינהו דהא ר' מאיר איירי לעיל מינייהו: **לק"ש** כותיקין. תימה דלעיל פסקינן כמאן דמתיר לאחר עמוד השחר מיד ולקמן פסקי' הלכה כר' יהושע דאמר עד ג' שעות והכא פסק אביי שהוא בתרא ואמר כותיקין ומשמע דהכי הלכתא. וי"ל דודאי זמן ק"ש מתחיל לאחר עמוד השחר וזמנו עד ג' שעות ומיהו מצוה מן המובחר כותיקין סמוך להנץ החמה כדי לסמוך גאולה לתפלה ואפי' ותיקין נמי מודו לרבי יהושע שאם לא קרא קודם הנץ החמה דיכול לקרות עד שלש שעות ועל זה אנו סומכין וכן בפ' מי שמתו (דף כ"ב ב) דקאמר בעל קרי שירד לטבול אם יכול לעלות ולקרות קודם הנץ וכו' ומסיק בגמרא (דף כ"ה ב) דילמא כר' יהושע וכותיקין כלומר מתני' דקתני קודם הנץ החמה כותיקין אלמא ותיקין נמי מודו לר' יהושע שאין שעה עוברת עד שלש שעות. ומיהו קשה דאמרינן ביומא (דף לז. ושם) אף היא עשתה נברשת של זהב כיון שהחמה זורחת היו ניצוצות יוצאות הימנה והיו יודעין שהגיע הנץ החמה ובא זמן ק"ש של שחרית ומוקי לה התם בשאר עמא דירושלים אלמא משמע דעיקר זמן ק"ש לאחר הנץ החמה והא לא הוי כותיקין שהיו קורין קודם להנץ סמוך להנץ. וי"ל דאותו זמן הוקבע לצבור לפי שלא היו יכולין להקדים ולמהר כותיקין כי רוב בני אדם אינם יכולין לכוין אותה שעה:

כל הסומך גאולה לתפלה אינו נזוק. וא"ת והלא כל העולם סומכין גאולה לתפלה ומאי רבותיה דרב ברונא דלא פסיק חוכא מפומיה. ויש לומר דהכי קאמר כל הסומך גאולה לתפלה כותיקין שקורין ק"ש קודם הנץ ותפלה לאחר הנץ:

אותו צדיק ועבדום וענו אותם קיים בהם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם אמרו לו ולואי שנצא בעצמנו משל לאדם שהיה חבוש בבית האסורים והיו אומרים לו בני אדם מוציאין אותך למחר מבית האסורין ונותנין לך ממון הרבה ואומר להם בבקשה מכם הוציאוני היום ואיני מבקש כלום: וישאלום א"ר אמי מלמד שהשאילום בעל כרחם איכא דאמרי בעל כרחם דמצרים וא"ד בעל כרחם דישראל מ"ד בעל כרחם דמצרים דכתיב ונות בית תחלק שלל מ"ד בעל כרחם דישראל משום משוי: וינצלו את מצרים א"ר אמי מלמד שעשאוה כמצודה שאין בה דגן ור"ל אמר עשאוה כמצולה שאין בה דגים: אהיה אשר אהיה א"ל הקב"ה למשה לך אמור להם לישראל אני הייתי עמכם בשעבוד זה ואני אהיה עמכם בשעבוד מלכיות אמר לפניו רבש"ע דיה לצרה בשעתה א"ל הקב"ה לך אמור להם אהיה שלחני אליכם: ענני ה' ענני א"ר אבהו למה אמר אליהו ענני ב' פעמים מלמד שאמר אליהו לפני הקב"ה רבש"ע ענני שתרד אש מן השמים ותאכל כל אשר על המזבח ועננו שתסיח דעתם כדי שלא יאמרו מעשה כשפים הם שנאמר ואתה הסבות את לבם אחורנית: **מתני'** מאימתי קורין את שמע בשחרית משיכיר בין תכלת ללבן ר' אליעזר אומר בין תכלת לכרתי (וגומרה) עד הנץ החמה ר' יהושע אומר עד שלש שעות שכן דרך מלכים לעמוד בשלש שעות הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה: **גמ'** מאי בין תכלת ללבן אילימא בין גבבא דעמרא חיורא לגבבא דעמרא דתכלתא הא בליליא נמי מידע ידעי אלא בין תכלת שבה ללבן שבה. תניא רבי מאיר אומר משיכיר בין זאב לכלב ר"ע אומר בין חמור לערוד ואחרים אומרים משיראה את חברו רחוק ד' אמות ויכירנו אמר רב הונא הלכה כאחרים אמר אביי לתפילין כאחרים לק"ש כותיקין דאמר ר' יוחנן ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה תניא נמי הכי ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום א"ר זירא מאי קראה ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים העיד ר' יוסי בן אליקים משום קהלא קדישא דבירושלים כל הסומך גאולה לתפלה אינו נזוק כל היום כולו א"ר זירא איני והא אנא סמכי ואיתזקי א"ל במאי איתזקת דאמטיית אסא לבי מלכא התם נמי מבעי לך למיהב אגרא למחזי אפי מלכא דא"ר יוחנן לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אלא אפילו לקראת מלכי עכו"ם שאם יזכה יבחין בין מלכי ישראל למלכי עכו"ם. אמר ליה רבי אלעא לעולא כי עיילת להתם שאיל בשלמא דרב ברונא אחי במעמד כל החבורה דאדם גדול הוא ושמח במצות זימנא חדא סמך גאולה לתפלה ולא פסיק חוכא מפומיה כוליה יומא. היכי מצי סמיך והא א"ר יוחנן בתחלה הוא אומר ה' שפתי תפתח ולבסוף הוא אומר יהיו לרצון אמרי פי וגו' אמר ר' אלעזר תהא בתפלה של ערבית והא אמר ר' יוחנן איזהו בן העוה"ב זהו הסומך גאולה של ערבית לתפלה של ערבית אלא א"ר אלעזר תהא בתפלת המנחה רב אשי אמר אפי' תימא אכולהו וכיון דקבעוה רבנן בתפלה כתפלה אריכתא דמיא דאי לא תימא הכי ערבית היכי מצי סמיך והא בעי למימר השכיבנו אלא כיון דתקינו רבנן השכיבנו כגאולה אריכתא דמיא ה"נ כיון דקבעוה רבנן בתפלה כתפלה אריכתא דמיא. מכדי האי יהיו לרצון אמרי פי משמע לבסוף ומשמע מעיקרא דבעינא למימר מ"ט תקנוהו רבנן לאחר י"ח ברכות לימרו מעיקרא א"ר יהודה בריה דר' שמעון בן פזי הואיל ולא אמרו דוד אלא לאחר י"ח פרשיות לפיכך תקינו רבנן לאחר י"ח ברכות הני י"ח י"ט הויין אשרי האיש ולמה רגשו גוים חדא פרשה היא דאמר ר' יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי ק"ג פרשיות אמר דוד ולא אמר הללויה עד שראה במפלתן של רשעים שנאמר יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללויה הני ק"ג ק"ד הויין אלא שמע מינה אשרי האיש ולמה רגשו גוים חדא פרשה היא דאמר ר' שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן

כל

רש"י

אותו צדיק. אברהם: כמצודה שאין בה דגן. דרך ציידי עופות לזרוק דגן תחת מצודות כדי שיבאו עופות ונלכדין, וכשאין בה דגן אין עוף פונה אליה, כך ריקנו המצרים מכל ממונם. וינצלו כתרגומו ורוקינו: כמצולה שאין בה דגים. כמו מצולות ים. כלומר בתוך התהום אין מצויין דגים אלא על שפת הים היכא דאיכא מזון: דיה לצרה בשעתה. דיה לצרה שיתאוננו בה בשעה שתבא עליהם, למה תדאיבם עכשיו בבשורה קשה: שתסיח דעתם. מלבא בלבם מזמה של רשע להכחישני ולומר על ידי כשפים הבאתי האש הזאת: מתני' תכלת. ירוק הוא, וקרוב לצבע כרתי שקורין פור"יש: גמ' בין תכלת שבה ללבן שבה. גיזת צמר שצבעה תכלת ויש בה מקומות שלא עלה שם הצבע יפה: ערוד. חמור הבר: לתפילין. להניח תפילין, שמצות הנחתן קודם קרית שמע, בפ' שני (דף יד:): ותיקין. אנשים ענוים ומחבבין מצוה: מתפלל ביום. דהנץ החמה לדברי הכל יום הוא: מאי קראה. דמצוה להתפלל עם הנץ החמה: דכתיב ייראוך עם שמש וגו'. מתי מתיראין ממך כשמוראך מקבלים עליהם, דהיינו מלכות שמים שמקבלין עליהם בק"ש (ב): עם שמש. כלומר כשהשמש יוצא, היינו עם הנץ החמה: ולפני ירח. אף תפלת המנחה מצותה עם דמדומי חמה: שאם יזכה. לעוה"ב לראות גדולתן של ישראל: יבחין. כמה הרבה גדולתן יותר על האומות עכשיו: תהא. הא דרבי יוחנן בתפלת ערבית דלא חיישינן לסמוך גאולה לתפלה, דגאולה ביממא הואי: דא"ר יהודה בריה דר' שמעון. גרסי':

עין משפט נר מצוה

מ א ב מיי' פ"א מהלכות ק"ש הלכה יא ופ"ד מהל' תפילין הלכה י סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן נח סעיף א' ובסי' פט סעיף א:

מא ג מיי' פ"ז מהלכות תפלה הלכה יז סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן סו סעיף ח וסי' קי"א סעיף א:

מב ד מיי' פ"ג מהל' אבל הלכה יד טור שו"ע או"ח סימן רכד סעיף ט [רב אלפס לקמן פרק הרואה דף מז:]:

מג ה [מיי' פ"ז מהל' תפלה הלכה יח] סמ"ג עשין יט טוש"ע או"ח סימן רלו סעיף ב:

[illegible] ר"ח

(א) במשנה וגומרה עד הנץ. נ"ב ר"א הוא דקאמר לה עיין לקמן דף כ"ה ריש ע"ב: (ב) רש"י ד"ה ייראוך וכו' בק"ש. נכתב בגלו עי' לקמן דף כט ע"ב פי' רש"י ייראוך עם שמש זו תפלת יוצר היפך ממה שפי' כאן אק"ש:

רב נסים גאון

אחרים אומרים כדי שיראה את חברו ברחוק ד' אמות ויכירנו. הא מילתא איתמר עלה בגמ' דבני מערבא מה אנן קיימין אם ברגיל אפי' ברחוק כמה חכים ליה ואי בשאינו רגיל אפי' קאים גביה לא חכים ליה אלא כאן אנו קיימין ברגיל ואינו רגיל כההוא דאזיל לאכסניא ואתי לקיצין: **העיד** (ר' שמעון) [ר"י] **בן אליקים משום קהלה קדושה.** בגמ' דבני מערבא במס' דמעשר שני (ספ"ב הלכה ד') פרשו עדה קדושה ר' יוסי בן (משולם) [המשולם] ור' שמעון בן מנסיא ובמס' דיום טוב בפרק אין צדין (דף כז) גרסי' אמר ר' שמעון בן פזי אמר ר' יהושע בן לוי אמר ר' יוסי בן שאול אמר ר' משום קהלה קדושה שבירושלים א) ר' שמעון בן מנסיא וחבריו ובאגדתא דקהלת (פסוק ראה חיים) למה קורין אותן עדה קדושה שהיו משלשין את היום שליש לתפלה שליש לתורה שליש למלאכה ויש אומרים על שהיו יגעים בתורה בימות החורף ובמלאכה בימות הקיץ ר' יצחק בן אלעזר קרי לר' שמלאי ולר' ברקי עדה קדושה שהיו משלשין את היום ויש אומרים על שהיו יגיעין בתורה וכו':

חשק שלמה על רב נסים גאון

א) ע"ש בגמ' ורש"י וצ"ע.

משנת ראשונים

רבי אליעזר אומר בין תכלת לכרתי. יש מפרשים מלשון החציר והבצלים דמתרגמינן כרתי ובצלי ואינו נראה דמה ענין תכלת אצל כרתי, אלא ודאי הנכון כמו שפירש הרב רבי נתן בעל הערוך, דכרתי הוא מין צבע שקורין הינדי ודומה לתכלת, ולפיכך אמרו דמשיכיר בין זה לזה הוא זמן התחלת ק"ש לכתחלה, ומשם ואילך זמן קימה לרוב בני אדם והכי משמע בירושלמי. [רבינו יונה דף ד: מדה"ר] **רבי יהושע אומר עד שלש שעות שכן דרך מלכים לעמוד בשלש שעות.** אע"פ שבשאר מקומות (בשבת דף קיא: וד' קכח.) אין אנו פוסקין הלכה דכל ישראל בני מלכים הם בהא הלכה היא, וסוף זמן ק"ש הוא עד שלש שעות, שעדיין זמן קימה לקצת ויוצא בדיעבד. [רבינו יונה דף ד: מדה"ר] [המשך בסוף המסכת]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) פסחים קיט. [וע"ש בתוס' ד"ה כמצודה], ב) [לעיל ו:], ג) [מנחות מג:], ד) ועיין תוס' סוכה לא: ד"ה הירוק מש"כ על מראה התכלת והכרתי, ה) [לקמן ד' כה:], ו) [לעיל דף ג:], ז) [עי' תוס' מנחות מג: ד"ה בין וכו' דחו פי' רש"י דהכא ופי' באופן אחר], ח) עי' תוס' לעיל עמוד א ד"ה לעולם, ט) תוספתא פרק א, י) לקמן כה: כו., כ) תוספתא פרק א, ל) לקמן יט: נח., מ) לעיל ד:, נ) ג"ז שם, ס) שם, ע) לקמן כט:, פ) מנחות דף לט., צ) בפרקין ה"ב, ק) [ע' תוס' סוטה יב. וע"ז סד:], ר) ח:, ש) י ע"ב.

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם יָדֹעַ תֵּדַע כִּי גֵר יִהְיֶה זַרְעֲךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וַעֲבָדוּם וְעִנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה: [בראשית טו, יג]

ב) וְגַם אֶת הַגּוֹי אֲשֶׁר יַעֲבֹדוּ דָּן אָנֹכִי וְאַחֲרֵי כֵן יֵצְאוּ בִּרְכֻשׁ גָּדוֹל: [בראשית טו, יד]

ג) וַיְיָ נָתַן אֶת חֵן הָעָם בְּעֵינֵי מִצְרַיִם וַיַּשְׁאִלוּם וַיְנַצְּלוּ אֶת מִצְרָיִם: [שמות יב, לו]

ד) מַלְכֵי צְבָאוֹת יִדֹּדוּן יִדֹּדוּן וּנְוַת בַּיִת תְּחַלֵּק שָׁלָל: [תהלים סח, יג]

ה) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה וַיֹּאמֶר כֹּה תֹאמַר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶהְיֶה שְׁלָחַנִי אֲלֵיכֶם: [שמות ג, יד]

ו) עֲנֵנִי יְיָ עֲנֵנִי וְיֵדְעוּ הָעָם הַזֶּה כִּי אַתָּה יְיָ הָאֱלֹהִים וְאַתָּה הֲסִבֹּתָ אֶת לִבָּם אֲחֹרַנִּית: [מלכים א יח, לז]

ז) יִירָאוּךָ עִם שָׁמֶשׁ וְלִפְנֵי יָרֵחַ דּוֹר דּוֹרִים: [תהלים עב, ה]

ח) אֲדֹנָי שְׂפָתַי תִּפְתָּח וּפִי יַגִּיד תְּהִלָּתֶךָ: [תהלים נא, יז]

ט) יִהְיוּ לְרָצוֹן אִמְרֵי פִי וְהֶגְיוֹן לִבִּי לְפָנֶיךָ יְיָ צוּרִי וְגֹאֲלִי: [תהלים יט, טו]

י) [תהלים א]

כ) [תהלים ב]

ל) יִתַּמּוּ חַטָּאִים מִן הָאָרֶץ וּרְשָׁעִים עוֹד אֵינָם בָּרְכִי נַפְשִׁי אֶת יְיָ הַלְלוּיָהּ: [תהלים קד, לה]

לעזי רש"י

פוריי"ש. פירוש כרתי, קפלוטות (רש"י ביצה דף יז ע"ב), כריסים (רש"י ב"ב דף יח ע"א), אגיר (רש"י במדבר יא, ה):

הגהות וציונים

א] בכת"י הגירסא א"ר אמי (והיא הגי' האמיתית (דק"ס), וכתב בספר מראה אש כי הי' כתוב ר"א שהוא ר"ת ר' אמי ופשטו לה המדפיסים בטעות ר' אבהו, ומסדר הש"ס מביא מימרא זו להסמיך דברי ר' אמי אהדדי): ב] [נ"א ל"ג עי' תוי"ט] (גליון): ג] במשנה שבמשניות ובכת"י ובראשונים הגירסא דרך **בני** מלכים: ד] [פירש"י על זה תמצא לקמן י ע"ב] (גליון): ה] בכהד"פ הישנים בגמ' וברש"י הגי' **לתפלה** ופירשו רש"י והראשונים שהכוונה לתפילין, והמהרש"ל הגיה **לתפילין** ועי' ב"י או"ח ריש סי' פט שלדעת רבינו ירוחם לתפלה להתפלל קאמר: ו] [פי' קוראין עי' תוס' סוכה מד ע"ב ועי' תוס' יומא לז ע"ב סוף ד"ה אמר אביי] (גליון): ז] "דאי לא תימא הכי וכו' כתפלה אריכתא דמיא" ליתא בכת"י וכתב בדק"ס שכן הוא הנכון דלעיל ד ע"ב מייתי הגמ' ראי' להיפך מתפלה להשכיבנו, ועיין מהרש"א כאן שעמד על זה, וכן משמע מתשובת הרשב"א (ח"א סי' נא) שלא הי' לו גירסא זו (דק"ס): ח] עי' רש"י דלא גרס "בן פזי", והטעם דאל"כ תקשה האיך מביאה הגמרא ראי' מדברי עצמו ועי' צל"ח: ט] צ"ל **לזרות** (דפו"ר): י] נראה דיש להוסיף **ללבן** שבה (וכ"ה בתוספות ר"פ): כ] בתוספות ר"פ נוסף **אלא משמיה דאחר אלישע בן אבויה קאמר להאי סיפא ורבי מאיר שימש לפניו, וכן יש לפרש בכל מקום שאחרים ורבי מאיר שניהם במקום אחד, אבל בעלמא** (הוריות יג ע"ב) **אמרינן מאן אחרים רבי מאיר משמע דנפשיה:**

הגמרא מביאה דעה נוספת בענין זמן קריאת שמע של שחרית:

אמר אביי, להנחת תפילין, שזמנה לפני קריאת שמע[לד], **הלכה כאחרים** - תחילת זמן הנחתם הוא, בזמן שקבעו אחרים בברייתא ששנינו בסמוך לענין קריאת שמע, דהיינו משיכיר את חבירו בריחוק ארבע אמות[לה]. **ולענין** תחילת זמן **קריאת שמע, יש לנהוג כמנהג ותיקין, דאמר רבי יוחנן, ותיקין** - אנשים ענוים ומחבבי מצוות[לו], **היו גומרין אותה** - את קריאת שמע, **עם הנץ החמה** - כשהחמה מתחילה לזרוח, כלומר שהתחילו לקרוא קריאת שמע מעט קודם הנץ החמה, בתוך שיעור זמן שיוכלו לסיימה עם ברכותיה עם הנץ החמה[לז].

הגמרא מביאה ראיה לאביי מברייתא:

תניא נמי הכי - שנינו כן בברייתא כמו שאמר אביי, **ותיקין היו גומרין אותה** - את קריאת שמע, **עם** תחילת **הנץ החמה**[לח], **כדי שיסמוך גאולה לתפלה** - שתיכף אחרי קריאת שמע וברכותיה, שנזכרת בהם גאולת מצרים, יתפלל תפלת שמונה עשרה[לט], **ונמצא מתפלל ביום** - בנץ החמה שהוא ודאי יום[מ].

אמר רבי זירא, מאי קראה - מאיזה פסוק יש לסמוך מנהג זה, להתפלל מיד בנץ החמה[מא], ממה שנאמר (תהלים עב ה) **'ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים'**[מב], כלומר, מתי 'ייראוך' על ידי קבלת עול מלכות שמים שמקבלים עליהם בקריאת שמע, 'עם שמש' דהיינו סמוך לזריחת החמה[מג], ומזה שאמר הכתוב שזמן קריאת שמע הוא סמוך לזריחה, מוכח שזמן תפלה הוא בזריחת החמה, שהרי יש לסמוך גאולה לתפלה[מד].

★

הגמרא ממשיכה לדון בענין סמיכת גאולה לתפלה:

אומרת הגמרא, **העיד רבי יוסי בן אליקים משום קהלא קדישא** [-קהלה הקדושה] **דבירושלים**[מה], **כל הסומך גאולה לתפלה, אינו נזוק כל היום כולו**[מו]. **אמר רבי זירא, איני** - וכי כך הוא, **והא אנא סמכי ואיתזקי** - והרי אני סמכתי גאולה לתפלה והוזקתי. **אמרו ליה** - אמרו לו בני הישיבה לרבי זירא, **במאי איתזקת** - במה הוזקת, **דאמטיית אסא לבי מלכא** - שהובלת הדסים לבית המלך [שלקחוהו באנגריא להוליך הדסים לשם[מז]], **התם נמי מבעי לך למיהב אגרא למחזי אפי מלכא** - גם שם היה לך לשלם שכר כדי לראות את פני המלך [כלומר לא זו בלבד שלא אירע לך נזק, אלא נהנית מראיית פני המלך בלא ששילמת דמים על כך][מח], **דאמר רבי יוחנן, לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל**, מפני שמצוה לכבדם[מט], **ולא לקראת מלכי ישראל בלבד, אלא אפילו לקראת מלכי**

לד. **כדלהלן** (יד:).

לה. **ואף** שהלכה שלילה זמן תפילין, אין מורין כן (מנחות לו:) [לפי שלילה הוא זמן שינה, וחוששים שמא יישן עמם ויפיח], לכן הבא להימלך מורים לו שיניחם משעה שיכיר את חבירו. ומה דווקא בזמן זה, לפי שלעיל (ו.) דרשו את הפסוק (דברים כח י) 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך' שמוסב על תפילין, לכן יש להניחם בזמן שבני אדם רואים זה את זה. תלמידי רבינו יונה (ד"ה אמר אביי). [וראה בשלחן ערוך הרב (או"ח סי' ל ס"א) שכתב הטעם שקבעו זמנם 'משיכיר את חבירו', שהואיל וגזרו שלא להניחם בלילה שמא יישן בהם, לכן קבעו שימתין עד זמן שיכיר את חבירו, שהוא זמן קימה לרוב בני אדם].

מה שלא הזכיר אביי זמן ציצית, שזו בודאי זמנה ביום, ואילו בתפילין נחלקו אם זמנם ביום או בלילה, כתב תוספות הרא"ש (ד"ה לתפלה), מפני שאביי סובר שזמן ציצית הוא 'משיכיר בין תכלת ללבן' וכאן דיבר רק לענין הזמן של 'משיראה את חבירו' [ומשמע מדבריו שהזמן 'משיראה את חבירו' שונה מזמן 'משיכיר בין תכלת ללבן', אולם בירושלמי (פ"א ה"ב) מבואר ששני זמנים אלו שוים, וכן כתב הבית יוסף (או"ח סי' נח)].

לו. **רש"י** (ד"ה ותיקין). ולהלן (כו. ד"ה לותיקין) כתב 'המקדימין למצוות ומחזרים לעשות דבר בזמנו ומצותו'.

לז. **והטעם** שנהגו כך מבואר בסמוך. וביארו הראשונים [תוספות (ד"ה לק"ש) רמב"ן (מלחמת ה' ח: ד"ה אבל בשל) רשב"א (שם ד"ה קלרו) ותלמידי רבינו יונה (ד"ה תניא)] שאין זה אלא למצוה מן המובחר, כדי לסמוך גאולה לתפלה, אך מצד הדין תחילת זמנה לכתחילה משיאיר היום ויכיר את חבירו, כפי שפסק רב הונא, ובשעת הדחק מעלות השחר, וסוף זמנה עד שלש שעות כרבי יהושע, וכמבואר להלן (כה:). ועיין עוד בשו"ע הרב (או"ח סי' נח ס"ב) שביאר, שעיקר זמן קריאת שמע הוא בזמן קימה, כמו שנתבאר לעיל, לפיכך בשעת הדחק יוצאים ידי חובה מיד בעלות השחר, מכיון שמקצת בני אדם קמים אז ממיטתם, ומה שאמרו חכמים שזמנה 'משיכיר את חבירו' הוא משום גדר והרחקה, שתיקנו שלא יקראו עד שעה שדרכם של רוב בני אדם לקום ממטתם, והוא בזמן שהאיר היום כל כך עד שיוכל להכיר את חבירו בריחוק ד' אמות.

לח. **כלומר** איחרו את קריאתה עד סמוך לנץ החמה, אף שתחילת זמנה היא קודם לכן, משיראה את חבירו וכו'.

לט. **כמבואר** להלן שמצוה לסומכן, ועיין ברש"י לעיל (ד: ד"ה זה).

מ. **רש"י** (ד"ה מתפלל). והטעם שצריכה תפלת השחר להיות ביום, ולא קודם לכן [שלא כתפילין ציצית וקריאת שמע, שכן להלכה תפילין מצותן גם בלילה, אלא שאין מורים כן שמא ישכח ויישן בהם (מנחות לו:), וציצית קבעה התורה את זמנה, כשניתן לראותם, שנאמר 'וראיתם אותו', וכן קריאת שמע נקבע זמנה בזמן קימת בני אדם משנתם], ביאר הפני יהושע (ברש"י ד"ה מתפלל, וכעין זה בלבוש סי' פט ס"א) על פי המבואר להלן (כו:) בטעם תקנתה, שהוא, או משום שאברהם תיקנה, ככתוב (בראשית יט כז) 'וישכם אברהם בבוקר', או משום שהיא כנגד תמיד של שחר, שכתוב בו 'ביום צוותו', ובמגילה (כ.) שנינו שכל דבר שמצותו ביום, תחילת מצותו משעת הנץ החמה, והיינו משום שמשעה זו הוא ודאי יום [ולא יטעה ויתחיל מבעוד לילה]. ובחודש האביב (ברש"י ד"ה מאי) הוסיף לבאר, שהואיל ומדתם של הותיקין שהיו זריזים במצוות, לפיכך התפללו שחרית מיד בהגיע זמנה, דהיינו בנץ החמה, וסמכו לה קריאת שמע כדי לסמוך גאולה לתפלה.

מא. **בלשון הזהב** (ברש"י ד"ה מתפלל) ביאר, שרבי זירא בא לבאר מדוע הזדרזו לקרוא קריאת שמע קודם הנץ, והלא היה עדיף שלא יצמצמו בזמן ויקראו גם קריאת שמע אחר הנץ [ולא יבואו לטעות ולהתפלל קודם הנץ]. על כך מביא את הפסוק 'ייראוך עם שמש', שמשמעו שקודם זריחת השמש יקבלו עול מלכות שמים בקריאת שמע, ולא לאחריה.

מב. **דוד** המלך אמר זאת על שלמה בנו, שילמדו ממנו ישראל לדורותיהם לירא את ה' כל הימים שהשמש והירח קיימים. ע"פ רש"י (תהלים עב ה).

והוסיף רש"י (ד"ה ולפני), שמהתיבות 'ולפני ירח' יש ללמוד, שכשם שיש לסמוך את תפלת שחרית ליציאת השמש, כך יש לסמוך את תפלת מנחה ליציאת הירח, דהיינו קרוב לשקיעת החמה.

מג. **המהרש"א** (ח"א ד"ה ייראוך) ביאר הטעם שנסמכה קריאת שמע לזריחת השמש, ע"פ מה שאמרו לעיל (ז.) 'בשעה שהחמה זורחת כל מלכי מזרח ומערב מניחים את כתריהם בראשיהם ומשתחוים לחמה, מיד כועס הקדוש ברוך הוא', וכנגד זה קוראים בזמן זה קריאת שמע ומקבלים עול מלכות שמים, להוציא מדעות אלו. והוסיף שגם ברכת יוצר אור שהיא ברכה ראשונה של קריאת שמע, באה כנגד דבר זה, שהרי משמעותה, שהקדוש ברוך הוא יוצר כל יום אור חדש, ועל ידי כך זורחת החמה, ולא כדעתם של עובדי החמה.

מד. **רש"י** (ד"ה דכתיב) ע"פ צל"ח (ברש"י ד"ה מאי), והוסיף הצל"ח לבאר, שמכך שתלה הכתוב את קריאת שמע בנץ החמה מוכח שאז הוא גם זמן תפלה, שאם לא משום תפלה, אין לקריאת שמע שייכות לזריחת השמש, שהרי התורה תלתה אותה בזמן קימת בני אדם משנתם, שנאמר 'ובקומך', אלא בודאי שפסוק זה בא ללמדנו על זמן תפלה שהוא בזריחת השמש סמוך לקריאת שמע. וראה ביאור נוסף בהערה בביאורי רש"י. ועיין עוד בהעמק שאלה (נך שאילתא ח אות ט). אמנם התוספות ביומא (לז: ד"ה אמר) וכן תוספות הרא"ש כאן (ד"ה לק"ש) כתבו בפשיטות שהפסוק 'ייראוך עם שמש' מוסב על תפלה, ולא על קריאת שמע כדברי רש"י.

מה. **בירושלמי** (מעשר שני פ"ג ה"ד) ובמדרש (קה"ר פ"ט ט) מבואר, שהיו נקראים 'עדה קדושה' [כך כינויים שם, ובלשון הבבלי 'קהלא קדישא', והיינו הך. סדר הדורות (ערך עדה קדושה)] על שם שהיו ביניהם רבי יוסי בן המשולם ורבי שמעון בן מנסיא, והיו משלשים את היום, שליש לתורה שליש לתפלה ושליש למלאכה, ויש אומרים שהיו יגעים בתורה בימות החורף ובמלאכה בימות הקיץ.

מו. **התוספות** (ד"ה כל) תמהו, הרי כל העולם סומכים גאולה לתפלה, ומה יתרונו של רב ברונא שלא פסק פיו משמחה בגין כך [כמובא להלן]. ותירצו, שכוונת הגמרא לסומך גאולה לתפלה כמנהג ותיקין, שמצמצמים ומכוונים לגמור קריאת שמע בנץ החמה, ומיד מתחילים להתפלל תפלת שמונה עשרה, ולזה לא כל אחד זוכה. אולם ראה במגיד תעלומה (חידושי ירושלמי ו. ד"ה הנה) שדייק מלשון הירושלמי שנקט את שלשת התכיפות ביחד [תיכף לסמיכה שחיטה, תיכף לנטילת ידים ברכה, תיכף לגאולה תפלה], שסמיכת גאולה לתפלה היא בכל ענין, כשאר התכיפות שאינן בתוספת תנאים מסוימים, ואעפ"כ לא היו רגילים לעשות זאת, לפי שהיו עוסקים בתורה קודם שהתפללו, ולא רצו להפסיק תלמודם לזמן רב, והיו קוראים קריאת שמע וחוזרים ללימודם.

הטעם שהסומך גאולה לתפלה אינו ניזוק כל אותו היום, כתב המהרש"א (ח"א ד"ה כל), לפי שסמיכת גאולה לתפלה למדים מסמיכות הפסוק (תהלים יט טו) 'יהיו לרצון אמרי פי וגו' ה' צורי וגואלי' לפסוק (שם כ ב) 'יענך ה' ביום צרה' (ירושלמי פ"א ה"א), משמע שניצול על ידי כך באותו היום מכל צרה ונזק.

מז. **ע"פ** ירושלמי (פ"א ה"א).

מח. **כתב** המגיד תעלומה (ד"ה הסס), שאין להוכיח מכאן לשאר מצוות דרבנן, שאדם צריך לבזבז ממון לצורך קיומן, מפני שכאן נאמר הלשון 'ישתדל' [כדלהלן בסמוך 'אמר רבי יוחנן לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל' וכו'], משמע, שבמצוה זו בפרט הקפידו חכמים שתהיה אפילו עד כדי בזבוז ממונו, ולא בשאר מצוות שהן מדברי סופרים. והטעם שהחמירו בזו דווקא, לפי שטעמה הוא, כמבואר להלן, 'שאם יזכה יבחין בין מלכי ישראל למלכי עכו"ם', ויש בכך ענין של 'פרסומי ניסא' [דבר שנראה וניכר בו השגחת ה'], ויש בה צד דמיון למצות נר חנוכה, שנתקנה משום 'פרסומי ניסא', ואמרו (שו"ע או"ח סי' תרעא ס"א) שמפני כך צריך אפילו לשאול על הפתחים או למכור כסותו. ועיין שם עוד.

מט. **ע"פ** מחצית השקל (סי' רכד על מג"א סק"ז).

אותו צדיק ‹א› ועבדום וענו אותם קיים בהם ‹ב› ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם אמרו לו ולואי שנצא בעצמנו משל לאדם שהיה חבוש בבית האסורים והיו אומרים לו בני אדם מוציאין אותך למחר מבית האסורין ונותנין לך ממון הרבה ואומר להם בבקשה מכם הוציאוני היום ואיני מבקש כלום: ‹ג› וישאלום א"ר אמי מלמד שהשאילום בעל כרחם איכא דאמרי בעל כרחם דמצרים וא"ד בעל כרחם דישראל מ"ד בעל כרחם דמצרים דכתיב ‹ד› ונות בית תחלק שלל מ"ד בעל כרחם דישראל משום משוי: ‹ג› וינצלו את מצרים [א] א"ר אמי מלמד שעשאוה כמצודה שאין בה דגן ור"ל אמר עשאוה כמצולה שאין בה דגים: ‹ה› אהיה אשר אהיה א"ל הקב"ה למשה לך אמור להם לישראל אני הייתי עמכם בשעבוד זה ואני אהיה עמכם בשעבוד מלכיות אמר לפניו רבש"ע דיה לצרה בשעתה א"ל הקב"ה לך אמור להם ‹ה› אהיה שלחני אליכם: ‹ו› [ב] ענני ה' ענני א"ר אבהו [א] למה אמר אליהו ענני ב' פעמים מלמד שאמר אליהו לפני הקב"ה רבש"ע ענני שתרד אש מן השמים ותאכל כל אשר על המזבח ועננו שתסיח דעתם כדי שלא יאמרו מעשה כשפים הם שנאמר ‹ו› ואתה הסבות את לבם אחורנית:

מתני' ‹ג› מאימתי קורין את שמע בשחרית משיכיר בין תכלת ללבן ‹ד› ר' אליעזר אומר בין תכלת לכרתי (וגומרה [ב]) ‹ה› עד הנץ (א) החמה ‹י› ר' יהושע אומר עד שלש שעות שכן דרך [ג] מלכים לעמוד בשלש שעות הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה [ד]:

גמ' מאי בין תכלת ללבן אילימא בין גבבא דעמרא חיורא לגבבא דעמרא דתכלתא הא בליליא נמי מידע ידעי אלא ‹י› בין תכלת שבה ללבן שבה. תניא רבי מאיר אומר משיכיר בין זאב לכלב ר"ע אומר [ה] בין חמור לערוד ‹ט› ‹א› ואחרים אומרים משיראה את חברו רחוק ד' אמות ויכירנו אמר רב הונא הלכה כאחרים אמר אביי ‹ב› לתפילין [ה] כאחרים לק"ש כותיקין ‹י› דאמר ר' יוחנן ותיקין היו גומרין [ו] אותה עם הנץ החמה תניא נמי הכי ‹כ› ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום א"ר זירא מאי קראה ‹ז› ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים העיד ר' יוסי בן אליקים משום קהלא קדישא דבירושלים ‹ג› כל הסומך גאולה לתפלה אינו נזוק כל היום כולו א"ר זירא איני והא אנא סמכי ואיתזקי א"ל במאי איתזקת דאמטיית אסא לבי מלכא התם נמי מבעי לך למיהב אגרא למחזי אפי מלכא דא"ר יוחנן ‹ל› ‹ד› לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אלא אפילו לקראת מלכי עכו"ם שאם יזכה יבחין בין מלכי ישראל למלכי עכו"ם. אמר ליה רבי אלעא לעולא כי עיילת להתם שאיל בשלמא דרב ברונא אחי במעמד כל החבורה דאדם גדול הוא ושמח במצות זימנא חדא סמך גאולה לתפלה ולא פסיק חוכא מפומיה כוליה יומא. היכי מצי סמיך והא א"ר יוחנן ‹מ› בתחלה הוא אומר ‹ח› ה' שפתי תפתח ולבסוף הוא אומר ‹ט› יהיו לרצון אמרי פי וגו' אמר ר' אלעזר תהא בתפלה של ערבית והא אמר ר' יוחנן ‹נ› איזהו בן העוה"ב ‹ה› זהו הסומך גאולה של ערבית לתפלה של ערבית אלא א"ר אלעזר תהא בתפלת המנחה רב אשי אמר אפי' תימא אכולהו וכיון דקבעוה רבנן בתפלה כתפלה אריכתא דמיא דאי לא תימא [ז] הכי ‹ס› ערבית היכי מצי סמיך והא בעי למימר השכיבנו אלא כיון דתקינו רבנן השכיבנו כגאולה אריכתא דמיא ה"נ כיון דקבעוה רבנן בתפלה כתפלה אריכתא דמיא. מכדי האי יהיו לרצון אמרי פי משמע לבסוף ומשמע מעיקרא דבעינא למימר מ"ט תקנוהו רבנן לאחר י"ח ברכות לימרו מעיקרא א"ר יהודה בריה דר' שמעון בן פזי הואיל ולא אמרו דוד אלא לאחר י"ח פרשיות לפיכך תקינו רבנן לאחר י"ח ברכות הני י"ח י"ט הויין ‹י› אשרי האיש ‹כ› ולמה רגשו גוים חדא פרשה היא דאמר ר' יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי [ח] ק"ג פרשיות אמר דוד ולא אמר הללויה עד שראה במפלתן של רשעים שנאמר ‹ל› יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללויה הני ק"ג ק"ד הויין אלא שמע מינה אשרי האיש ולמה רגשו גוים חדא פרשה היא דאמר ר' שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן כל

רש"י

אותו צדיק. אברהם: כמצודה שאין בה דגן. דרך ציידי עופות לזרוק [ט] דגן תחת מצודות כדי שיבאו עופות ונלכדין, וכשאין בה דגן אין עוף פונה אליה, כך ריקנו המצרים מכל ממונם. וינצלו כתרגומו ורוקינו: כמצולה שאין בה דגים. כמו מצולות ים. כלומר בתוך התהום אין מצויין דגים אלא על שפת הים היכא דאיכא מזון: דיה לצרה בשעתה. דיה לצרה שיתאוננו בה בשעה שתבא עליהם, למה תדאיבם עכשיו בבשורה קשה: שתסיח דעתם. מלבא בלבם מזימה של רשע להכחישני ולומר על ידי כשפים הבאתי האש הזאת: מתני' תכלת. ירוק הוא, וקרוב לצבע כרתי שקורין פור"יש: גמ' בין תכלת שבה ללבן שבה. גיזת למר שצבעה תכלת ויש בה מקומות שלא עלה שם הצבע יפה: ערוד. חמור הבר: לתפילין. להניח תפילין, שמצות הנחתן קודם קרית שמע, בפ' שני (דף יד:): ותיקין. אנשים ענוים ומחבבין מצוה: מתפלל ביום. דהנץ החמה לדברי הכל יום הוא: מאי קראה. דמצוה להתפלל עם הנץ החמה: דכתיב ייראוך עם שמש וגו'. מתי מתיראין ממך כשמוראך מקבלים עליהם, דהיינו מלכות שמים שמקבלין עליהם בק"ש (ב): עם שמש. כלומר כשהשמש יוצא, היינו עם הנץ החמה: ולפני ירח. אף תפלת המנחה מצותה עם דמדומי חמה [ע]: שאם יזכה. לעוה"ב לראות גדולתן של ישראל: יבחין. כמה הרבה גדולתן יותר על האומות עכשיו: תהא. הא דרבי יוחנן בתפלת ערבית דלא חיישינן לסמוך גאולה לתפלה, דגאולה ביממא הואי: דא"ר יהודה בריה דר' שמעון. גרסי':

תוספות

אלא בין תכלת שבה ללבן שבה. פי' רש"י למר הצבוע תכלת ויש מקומות שלא עלה שם הצבע שפיר. וקשה דאמרינן במנחות (מג ב ושם) ראה מצוה זו שבה תלוי מצוה אחרת ואיזו זו ק"ש כדתנן עד שיכיר בין תכלת ללבן. ואי קאי אגיזת למר אינה תלויה בציצית. ועוד בלילה נמי פעמים יכולין לראות למר שאינו צבוע כדרכו. ע"כ יש לפרש בין תכלת [י] שבה בציצית שהיה קבוע בו תכלת וגם שני חוטין לבן ועושין בו חוליא של תכלת וחוליא של לבן [פ]: אחרים אומרים עד שיראה חברו וכו'. בירושלמי [ל] במה אנן קיימין אי ברגיל אפי' ברחוק טפי חכים ביה ואי בשאינו רגיל אפילו בקרוב לגביה לא חכים ביה תפתר ברגיל ואינו רגיל כהדין אכסניא דאתי לקיצין. וצריך לומר דהאי אחרים לאו ר' מאיר נינהו דהא ר' מאיר איירי לעיל מינייהו [כ] [ק]: לק"ש כותיקין. תימה דלעיל [ר] פסקינן כמאן דמתיר לאחר עמוד השחר מיד ולקמן [ש] פסקי' הלכה כר' יהושע דאמר עד ג' שעות והכא פסק אביי שהוא בתרא ואמר כותיקין ומסתמא דהכי הלכתא. וי"ל דודאי זמן ק"ש מתחיל לאחר עמוד השחר וזמנו עד ג' שעות ומיהו מצוה מן המובחר כותיקין סמוך להנץ החמה כדי לסמוך גאולה לתפלה ואפי' ותיקין נמי מודו לרבי יהושע שאם לא קרא קודם הנץ החמה דיכול לקרות עד שלש שעות ועל זה אנו סומכין וכן בפ' מי שמתו (דף כ"ב ב) דקאמר בעל קרי שירד לטבול אם יכול לעלות ולקרות קודם הנץ וכו' ומסיק בגמרא (דף כ"ה ב) דילמא כר' יהושע וכותיקין כלומר מתני' דקתני קודם הנץ החמה כותיקין אלמא ותיקין נמי מודו לר' יהושע שאין שעה עוברת עד שלש שעות. ומיהו קשה דאמרינן ביומא (דף לז. ושם) אף היא עשתה נברשת של זהב כיון שהחמה זורחת היו ניצוצות יוצאות הימנה והיו יודעין שהגיע הנץ החמה ובא זמן ק"ש של שחרית ומוקי לה התם בשאר עמא דירושלים אלמא משמע דעיקר זמן ק"ש לאחר הנץ החמה והא לא הוי כותיקין שהיו קורין קודם להנץ סמוך להנץ. וי"ל דאותו זמן הוקבע לצבור לפי שלא היו יכולין להקדים ולמהר כותיקין כי רוב בני אדם אינם יכולין לכוין אותה שעה: כל הסומך גאולה לתפלה אינו נזוק. וא"ת והלא כל העולם סומכין גאולה לתפלה ומאי רבותיה דרב ברונא דלא פסיק חוכא מפומיה. ויש לומר דהכי קאמר כל הסומך גאולה לתפלה כותיקין שקורין ק"ש קודם הנץ ותפלה לאחר הנץ:

עין משפט נר מצוה

מ א ב מיי' פ"א מהלכות ק"ש הלכה יא ופ"ד מהל' תפילין הלכה י סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן נח סעיף א' ובסי' פט סעיף א:

מא ג מיי' פ"ז מהלכות תפלה הלכה יז סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן סו סעיף ח וסי' קי"א סעיף א:

מב ד מיי' פ"ג מהל' אבל הלכה יד טור שו"ע או"ח סימן רכד סעיף ט [רב אלפס לקמן פרק הרואה דף מז:]:

מג ה [מיי' פ"ז מהל' תפלה הלכה יח] סמ"ג עשין יט טוש"ע או"ח סימן רלו סעיף ב:

הגהות הב"ח

(א) במשנה וגומרה עד הנץ. נ"ב ר"א הוא דקאמר לה עיין לקמן דף כ"ה ריש ע"ב: (ב) רש"י ד"ה ייראוך וכו' בק"ש. נכתב בגלו עי' לקמן דף כט ע"ב פי' רש"י ייראוך עם שמש זו תפלת יוצר היפך ממה שפי' כאן אק"ש:

רב נסים גאון

אחרים אומרים כדי שיראה את חברו ברחוק ד' אמות ויכירנו. הא מילתא איתמר עלה בגמ' דבני מערבא מה אנן קיימין אם ברגיל אפי' ברחוק כמה חכים ליה ואי בשאינו רגיל אפי' קאים גביה לא חכים ליה אלא כאן אנו קיימין ברגיל ואינו רגיל כההוא דאזיל לאכסניא ואתי לקיצין: העיד (ר' שמעון) [ר"י] בן אליקים משום קהלה קדושה. בגמ' דבני מערבא במס' דמעשר שני (ספ"ב הלכה ד') פרשו עדה קדושה ר' יוסי בן (משולם) [המשולם] ור' שמעון בן מנסיא ובמס' דיום טוב בפרק אין צדין (דף כז) גרסי' אמר ר' שמעון בן פזי אמר ר' יהושע בן לוי אמר ר' יוסי בן שאול אמר ר' משום קהלה קדושה שבירושלים א) ר' שמעון בן מנסיא וחבריו ובאגדתא דקהלת (פסוק ראה חיים) למה קורין אותן עדה קדושה שהיו משלשין את היום שליש לתפלה שליש לתורה שליש למלאכה ויש אומרים על שהיו יגעים בתורה בימות החורף ובמלאכה בימות הקיץ ר' יצחק בן אלעזר קרי לר' שמלאי ולר' ברקי עדה קדושה שהיו משלשין את היום ויש אומרים על שהיו יגיעין בתורה וכו':

חשק שלמה על רב נסים גאון

א) ע"ש בגמ' ורש"י וצ"ע.

משנת ראשונים

רבי אליעזר אומר בין תכלת לכרתי. יש מפרשים מלשון החציר והבצלים דמתרגמינן כרתי ובצלי ואינו נראה דמה ענין תכלת אצל כרתי, אלא ודאי הנכון כמו שפירש הרב רבי נתן בעל הערוך, דכרתי הוא מין צבע שקורין הינדי ודומה לתכלת, ולפיכך אמרו דמשיכיר בין זה לזה הוא זמן התחלת ק"ש לכתחלה, ומשם ואילך זמן קימה לרוב בני אדם והכי משמע בירושלמי. [רבינו יונה דף ד: מדה"ר] רבי יהושע אומר עד שלש שעות שכן דרך מלכים לעמוד בשלש שעות. אע"פ שבשאר מקומות (בשבת דף קיא: וד' קכח.) אין אנו פוסקין הלכה דכל ישראל בני מלכים הם בהא הלכה היא, וסוף זמן ק"ש הוא עד שלש שעות, שעדיין זמן קימה לקצת ויוצא בדיעבד. [רבינו יונה דף ד: מדה"ר] [המשך בסוף המסכת]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) פסחים קיט. [ועי"ש בתוס' ד"ה כמצודה], ב) [לעיל ו:], ג) [מנחות מג:], ד) ועיין תוס' סוכה לא: ד"ה הירוק מש"כ על מראה התכלת והכרתי, ה) [לקמן ד' כה:], ו) [לעיל דף ג:], ז) [עי' תוס' מנחות מג: ד"ה בין וכו' דמו פי' רש"י דהכא ופי' באופן אחר], ח) עי' תוס' לעיל עמוד א ד"ה לעולם, ט) תוספתא פרק א, י) לקמן כה: כו., כ) תוספתא פרק א, ל) לקמן יט: נח., מ) לעיל ד:, נ) ג"ז שם, ס) שם, ע) לקמן כט., פ) מנחות דף לט., צ) בפרקין ה"ב, ק) [עי' תוס' סוטה יב. וע"ז סד:], ר) ח:, ש) י ע"ב.

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם יָדֹעַ תֵּדַע כִּי גֵר יִהְיֶה זַרְעֲךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וַעֲבָדוּם וְעִנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה: [בראשית טו, יג]

ב) וְגַם אֶת הַגּוֹי אֲשֶׁר יַעֲבֹדוּ דָּן אָנֹכִי וְאַחֲרֵי כֵן יֵצְאוּ בִּרְכֻשׁ גָּדוֹל: [בראשית טו, יד]

ג) וַיְיָ נָתַן אֶת חֵן הָעָם בְּעֵינֵי מִצְרַיִם וַיַּשְׁאִלוּם וַיְנַצְּלוּ אֶת מִצְרָיִם: [שמות יב, לו]

ד) מַלְכֵי צְבָאוֹת יִדֹּדוּן יִדֹּדוּן וּנְוַת בַּיִת תְּחַלֵּק שָׁלָל: [תהלים סח, יג]

ה) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה וַיֹּאמֶר כֹּה תֹאמַר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶהְיֶה שְׁלָחַנִי אֲלֵיכֶם: [שמות ג, יד]

ו) עֲנֵנִי יְיָ עֲנֵנִי וְיֵדְעוּ הָעָם הַזֶּה כִּי אַתָּה יְיָ הָאֱלֹהִים וְאַתָּה הֲסִבֹּתָ אֶת לִבָּם אֲחֹרַנִּית: [מלכים א יח, לז]

ז) יִירָאוּךָ עִם שָׁמֶשׁ וְלִפְנֵי יָרֵחַ דּוֹר דּוֹרִים: [תהלים עב, ה]

ח) אֲדֹנָי שְׂפָתַי תִּפְתָּח וּפִי יַגִּיד תְּהִלָּתֶךָ: [תהלים נא, יז]

ט) יִהְיוּ לְרָצוֹן אִמְרֵי פִי וְהֶגְיוֹן לִבִּי לְפָנֶיךָ יְיָ צוּרִי וְגֹאֲלִי: [תהלים יט, טו]

י) [תהלים א]

כ) [תהלים ב]

ל) יִתַּמּוּ חַטָּאִים מִן הָאָרֶץ וּרְשָׁעִים עוֹד אֵינָם בָּרְכִי נַפְשִׁי אֶת יְיָ הַלְלוּיָהּ: [תהלים קד, לה]

לעזי רש"י

פורי"ש. פירוש כרתי, קפלוטות (רש"י ביצה דף יז ע"ב), כרישים (רש"י ב"ב דף יח ע"א), חציר (רש"י במדבר יא, ה):

הגהות וציונים

א] בכת"י הגירסא א"ר אמי (והיא הגי' האמיתית (דק"ס), וכתב בספר מראה אש כי הי' כתוב ר"א שהוא ר"ת ר' אמי ופשטו לה המדפיסים בטעות ר' אבהו, ומסדר הש"ס מביא מימרא זו להסמיך דברי ר' אמי אהדדי: ב] [נ"א ל"ג עי' תוי"ט] (גליון): ג] במשנה שבמשניות ובכת"י ובראשונים הגירסא דרך בני מלכים: ד] [פירש"י על זה תמצא לקמן י ע"ב] (גליון): ה] בכהד"פ הישנים בגמ' וברש"י הגי' לתפלה ופירשו רש"י והראשונים שהכוונה לתפילין, והמהרש"ל הגיה לתפילין ועי' ב"י או"ח ריש סי' פט שלדעת רבינו ירוחם לתפלה להתפלל קאמר: ו] [פי' קוראין עי' תוס' סוכה מד ע"ב ועי' תוס' יומא לז ע"ב סוף ד"ה אמר אביי] (גליון): ז] "דאי לא תימא הכי וכו' כתפלה אריכתא דמיא" ליתא בכת"י וכתב בדק"ס שכן הוא הנכון דלעיל ד ע"ב מייתי הגמ' ראי' להיפך מתפלה להשכיבנו, ועיין מהרש"א כאן שעמד על זה, וכן משמע מתשובת הרשב"א (ח"א סי' נא) שלא הי' לו גירסא זו (דק"ס): ח] עי' רש"י דלא גרס "בן פזי", והטעם דאל"כ תקשה האיך מביאה הגמרא ראי' מדברי עצמו ועי' צל"ח: ט] צ"ל לזרות (דפו"ר): י] נראה דיש להוסיף ללבן שבה (וכ"ה בתוספות ר"פ): כ] בתוספות ר"פ נוסף אלא משמיה דאחר אלישע בן אבויה קאמר להאי סיפא ורבי מאיר שימש לפניו, וכן יש לפרש בכל מקום שאחרים ורבי מאיר שניהם במקום אחד, אבל בעלמא (הוריות יג ע"ב) אמרינן מאן אחרים רבי מאיר משמע דנפשיה:

עוֹבְדֵי כּוֹכָבִים ישתדל לרוץ, והטעם, **שֶׁאִם יִזְכֶּה** לעולם הבא, לראות בגדולתן של ישראל, **יַבְחִין בֵּין** הכבוד הרב שינחלו אז **מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל**, **לַ**כבוד **שֶׁל מַלְכֵי עוֹבְדֵי כּוֹכָבִים** עכשיו.

הגמרא ממשיכה לדון בענין סמיכת גאולה לתפלה:

אָמַר לֵיהּ רַבִּי אִלְעָא לְעוּלָּא, כִּי עַיְילַתְּ לְהָתָם - כשתעלה לארץ ישראל[נ], **שְׁאֵיל בִּשְׁלָמָא** - שאל בשלומו **דְּרַב בְּרוּנָא אָחִי**[נא], **בְּמַעֲמַד כָּל הַחֲבוּרָה** של רב ברונא, **דְּאָדָם גָּדוֹל הוּא, וְשָׂמֵחַ בְּמִצְוֹת, זִימְנָא חֲדָא** - פעם אחת **סָמַךְ** רב ברונא **גְּאוּלָּה לִתְפִלָּה, וְלָא פָּסֵיק חוּכָא מִפּוּמֵיהּ כּוּלֵּיהּ יוֹמָא** - ולא פסק שחוקו מפיו כל אותו היום על שזכה לסמוך גאולה לתפלה[נב].

הגמרא מקשה על עיקר הדין של סמיכת גאולה לתפלה:

מקשה הגמרא, **הֵיכִי מָצֵי סָמֵיךְ** - כיצד יכול לסמוך גאולה לתפלה, **וְהָא** [-והרי] **אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, בַּתְּחִלָּה** - קודם שמתחיל תפלת שמונה עשרה, אחרי שאמר 'ברוך אתה ה' גאל ישראל', **הוּא** [-המתפלל] **אוֹמֵר** את הפסוק (תהלים נא יז) **'ה' שְׂפָתַי תִּפְתָּח וּפִי יַגִּיד תְּהִלָּתֶךָ'**[נג], **וּלְבַסּוֹף** - כשמסיים שמונה עשרה, **הוּא אוֹמֵר** את הפסוק (שם יט טו) **'יִהְיוּ לְרָצוֹן אִמְרֵי פִי וגו'** וְהֶגְיוֹן לִבִּי לְפָנֶיךָ ה' צוּרִי וְגוֹאֲלִי'[נד], ומאחר שמפסיק בפסוק 'ה' שפתי תפתח' נמצא שאינו סומך גאולה לתפלה. מתרצת הגמרא, **אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, תְּהֵא** [-תהיה מתפרשת] מה שאמר רבי יוחנן שצריך לומר 'ה' שפתי תפתח', **בִּתְפִלָּה שֶׁל עַרְבִית**, שאין חוששים בה לסמיכת גאולה לתפלה, מכיון שגאולת מצרים היתה ביום, ומה שאמרנו כאן שצריך לסמוך גאולה לתפלה, הוא בתפלת שחרית.

מקשה הגמרא, **וְהָא אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, אֵיזֶהוּ בֶּן הָעוֹלָם הַבָּא, זֶהוּ הַסּוֹמֵךְ גְּאוּלָּה שֶׁל עַרְבִית לִתְפִלָּה שֶׁל עַרְבִית**[נה], הרי שגם בתפלת ערבית צריך לסמוך גאולה לתפלה. מתרצת הגמרא, **אֶלָּא אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, תְּהֵא** מה שאמר רבי יוחנן שצריך לומר 'ה' שפתי תפתח', **בִּתְפִלַּת הַמִּנְחָה**, שאין בה הזכרת גאולה כלל.

הגמרא מביאה תירוץ נוסף, **רַב אַשִׁי אָמַר, אֲפִילּוּ תֵּימָא** [-תאמר] **אַכּוּלְּהוּ** - שדברי רבי יוחנן נאמרו על כל התפלות, מכל מקום אין בכך משום הפסק בין גאולה לתפלה, **וְ**הטעם, **שֶׁ**מ**כֵּיוָן דְּקַבְעוּהָ רַבָּנָן** - שקבעו אותה חכמים [את אמירת 'ה' שפתי תפתח'] לאומרה **בַּתְּפִלָּה, כִּתְפִלָּה אֲרִיכְתָּא דַּמְיָא** - הרי היא בכלל התפלה, וכתפלה ארוכה היא, ואינה נחשבת הפסק[נו].

הגמרא מחזקת את התירוץ:

דְּאִי לָא תֵּימָא הָכִי - שאם לא תאמר כך, שמכיון שקבעוה בתפלה נחשבת כתפלה אריכתא, אם כן בתפלת **עַרְבִית, הֵיכִי מָצֵי סָמֵיךְ** - איך יכול לסמוך גאולה לתפלה, **וְהָא בָּעֵי לְמֵימַר** - והרי צריך הוא לומר ברכת '**הַשְׁכִּיבֵנוּ**', ונמצא שהוא מפסיק בין 'גאל ישראל' לשמונה עשרה. **אֶלָּא** מוכרח אתה לומר, **שֶׁכֵּיוָן דְּתַקִּינוּ רַבָּנָן** - הואיל וחכמים התקינו לומר '**הַשְׁכִּיבֵנוּ**', **כִּגְאוּלָּה אֲרִיכְתָּא דַּמְיָא** - הרי היא בכלל ברכת 'גאל ישראל' והרי שתיהן כברכה אחת ארוכה[נז], **הָכִי נַמִּי** - כמו כן יש לומר לענין 'ה' שפתי תפתח', **שֶׁכֵּיוָן דְּקַבְעוּהָ רַבָּנָן** לאומרה **בַּתְּפִלָּה, כִּתְפִלָּה אֲרִיכְתָּא דַּמְיָא** - הרי היא כתפלה ארוכה ואינה נחשבת הפסק[נח].

★

הגמרא חוזרת לבאר את דברי רבי יוחנן שהובאו לעיל, שבתחילת התפלה אומר 'ה' שפתי תפתח', ובסוף אומר 'יהיו לרצון אמרי פי':

שואלת הגמרא, **מִכְּדִי הַאי** - הרי פסוק זה **'יִהְיוּ לְרָצוֹן אִמְרֵי פִי'**, **מַשְׁמַע לְבַסּוֹף** - משמעו כתחינה הנאמרת בסוף התפלה, כלומר מה שהתפללתי יהיה לפיוס ולריצוי לפני ה'[נט], **וּמַשְׁמַע מֵעִיקָּרָא**, ומשמע גם כתחינה הנאמרת בתחילת התפלה, **דְּבָעֵינָא לְמֵימַר** - מה שברצוני להתפלל יהיה לרצון, ואם כן **מַאי טַעְמָא** - מה הטעם **שֶׁתִּקְּנוּהוּ רַבָּנָן לְאוֹמְרוֹ אַחַר שְׁמוֹנֶה עֶשְׂרֵה בְּרָכוֹת, לֵימְרוּ** - שיאמרו **מֵעִיקָּרָא** - לפני תפלת שמונה עשרה[ס]. משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי יְהוּדָה בְּרֵיהּ דְּרַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן פָּזִי, הוֹאִיל וְלֹא אֲמָרוֹ דָּוִד** בתהלים, **אֶלָּא לְאַחַר שְׁמוֹנֶה עֶשְׂרֵה פָּרְשִׁיּוֹת** - מזמורים, **לְפִיכָךְ תִּקְּנוּ רַבָּנָן** - [illegible]חכמים גם בתפלה, לאומרו **לְאַחַר שְׁמוֹנֶה עֶשְׂרֵה בְּרָכוֹת**.

הגמרא מקשה על תירוצו של רבי יהודה בנו של רבי שמעון בן פזי:

וכי הָנֵי - אותם פרשיות שעד הפסוק 'יהיו לרצון' וגו' בספר תהלים, **שְׁמוֹנֶה עֶשְׂרֵה** פרשיות הם, הרי **תְּשַׁע עֶשְׂרֵה** פרשיות **הָוְיָין** [-הם], שהלא פסוק זה נאמר בסיומו של מזמור י"ט. מתרצת הגמרא, **'אַשְׁרֵי הָאִישׁ' וְ'לָמָּה רָגְשׁוּ גוֹיִם'** (תהלים א-ב) **חֲדָא פָּרָשָׁה** - פרשה אחת **הִיא**, ולא שתי פרשיות, ונמצא הפסוק 'יהיו לרצון' נאמר במזמור י"ח[סא].

נ. **כמובא** בכתובות (קיא.) שהיה רגיל לעלות לארץ ישראל.

נא. **בסדר** הדורות (ערך רב ברונא) הסתפק אם אכן היה אחיו של רבי אלעא, או שהיה אוהבו וכינהו 'אחי'.

נב. **עיין** בהערה לעיל. ומה שאמרו כאן 'לא פסק חוכא מפומיה', להראות עד היכן היתה מגעת שמחתו בקיום מצוות. וראה באמרי אמת (ליקוטים, ברכות ט. ד"ה שאיל) שביאר הטעם שלא פסק חוכא מפומיה, ע"פ המבואר במדרש שוחר טוב (מזמור קלד) ובירושלמי בפרקנו (ה"א) שהתוכף גאולה לתפלה, אין השטן מקטרגו כל אותו היום ומפני דבר זה גדלה שמחתו.

נג. **פסוק** זה אמר דוד המלך כשהתפלל לה' שימחול לו על עון בת שבע, ואמר שמחילת העון תועיל לו שיפתח פיו ויוכל לומר את תהלות ה' ברבים. רש"י (תהלים נא יז).

נד. **פירוש** פסוק זה, המלים שאני מוציא מפי ומחשבות לבי שאיני יכול להוציא מפי, יהיו לפיוס ולריצוי לפני ה', שהוא חוזקי. ע"פ רש"י ורד"ק (תהלים יט טו). וכן תיקנו לומר פסוק זה אחר שמונה עשרה, שאנו מבקשים שתפלתנו שהוצאנו בפינו ומחשבתנו יהיו לפיוס ולריצוי.

עיין בצל"ח ובקרבן תודה מה שביארו בטעם הדבר שהביאה הגמרא את סיום דברי רבי יוחנן 'ולבסוף אומר יהיו לרצון' שאינם שייכים לעניננו.

נה. **וטעמו** של רבי יוחנן שגם בערבית צריך לסמוך גאולה לתפלה, נתבאר לעיל (ד:), או משום שהגאולה התחילה מבערב [שמבערב ניתנה להם הרשות לצאת (ע"פ רש"י לעיל ע"א ד"ה מערב)] או משום שהוקשה שכיבה לקימה בפסוק 'בשכבך ובקומך'. הטעם שהסומך גאולה לתפלה הוא בן עולם הבא, כתבו תלמידי רבינו יונה (לעיל ד: ד"ה איזהו) מפני שהקדוש ברוך הוא גאלנו והוציאנו ממצרים כדי שנהיה לו עבדים, וכשמזכיר את הגאולה ומיד אחר כך מתפלל, הרי הוא מראה בכך, שמכיר בטובה זו ומשעבד עצמו לה', שהרי התפילה היא עבודה, כמו שאמרו בבבא קמא (נב:) 'ועבדתם את ה'' וגו' (שמות כג כה) זו היא תפילה, ומפני שהוא מכיר שהוא עבדו ומקבל על עצמו לקיים את כל המצוות, זוכה לחיי העולם הבא. ועיין עוד בילקוט ביאורים (לעיל ד.).

נו. **כתבו** תלמידי רבינו יונה (ד: ד"ה כיון), הטעם שפסוק זה נחשב כתפלה אריכתא, לפי שכולו עוסק בענין תפלה, שדוד המלך ביקש מה' שימחול לו על עון בת שבע, ואף שהזיד בו ואין יכול לכפר עליו על ידי קרבן, לפי שאין קרבן בא על מזיד, ביקש שה' יסייעהו שיוכל לכוין בתפלתו, ויספר מעלליו, ותהא תפלתו מקובלת ותעלה לו במקום קרבן, וכמו כן בזמן הזה שאין קרבנות, אנו מבקשים שתעלה לנו התפלה במקום קרבנות, ומאחר שכל פסוק זה נתקן על ענין התפלה, אמרו שהוא כתפלה אריכתא. וראה בלבוש (סי' קיא ס"א) שכתב שתקנו לומר פסוק זה קודם תפלת שמונה עשרה, כי אנו מבקשים שה' יפתח את שפתינו כדי שנוכל להגיד את תהלותיו בכוונה.

נז. **ע"פ** רמב"ם (תפלה פ"ז הי"ח). הטעם שתיקנו גאולה אריכתא בלילה ולא ביום, כתב רבינו מנוח על הרמב"ם (שם), מפני שביציאת מצרים, היתה גאולת הלילה ארוכה, שהרי בלילה ניתנה להם הרשות לצאת, ורק ביום יצאו ממצרים, אך גאולת היום היתה מיד בתחילתו. וראה עוד בילקוט ביאורים לעיל (ד.).

נח. **המהרש"א** (ד"ה כיון) העיר שכאן הגמרא מוכיחה מ'השכיבנו' ל'ה' שפתי תפתח' ואילו לעיל (ד:) הגמרא מוכיחה בהיפך, מ'ה' שפתי תפתח' ל'השכיבנו'. ועיין ברש"ש (ד"ה דאלת"ה) שכתב שכך היא דרך הגמרא, כמו שכתבו התוספות להלן (כו: ד"ה ולין) [ועל פי דברי הרש"ש מיושב גם מה שיש לתמוה על הוכחת הגמרא מ'השכיבנו', הרי גם המימרא של 'השכיבנו', היא שמועתו של רבי יוחנן, ומה אלים זה מזה, אלא כך הוא דרך הגמרא, ואינו בדרך הוכחה והכרח].

נט. **ע"פ** רש"י (תהלים יט טו).

ס. **קושיית** הגמרא טעונה ביאור, אם משמע לבסוף ומשמע מעיקרא, מדוע מקשה שיאמרו מעיקרא. ועוד הרי את הפסוק 'ה' שפתי תפתח' בודאי צריך לאומרו בתחילה, שנוסחו בלשון עתיד, ואם כן מה מקשה שיאמרו את 'יהיו לרצון' מעיקרא, ומה גם ש'יהיו לרצון' אמור בסוף מזמור. וכתב תוספות הרא"ש (ד"ה מכדי) שקושיית הגמרא מוסבת על המשך הסוגיא העוסקת בענין סמיכת גאולה לתפלה, וכוונתה להקשות, שמכיון שבפסוק 'יהיו לרצון' נזכרה גאולה ['ה' צורי וגואלי'] וכל עיקר דין סמיכת גאולה לתפלה נלמד מסמיכות הפסוקים 'ה' צורי וגואלי', ו'יענך ה' ביום צרה' (ירושלמי ה"א, ו.), היה מן הראוי שיאמרו בתחילה גם את הפסוק 'יהיו לרצון' ותהיה סמיכת גאולה לתפלה על ידי אמירת 'ה' צורי וגואלי'. וראה במהרש"א ופני יהושע (ד"ה מכדי) כעין זה.

סא. **ואף** שבכל ספרי תהלים שבידינו מחולקים 'אשרי' ו'למה רגשו' לשתי פרשיות,

אותו צדיק [א] ועבדום וענו אותם קיים בהם [ב] ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם אמרו לו ולואי שנצא בעצמנו משל לאדם שהיה חבוש בבית האסורים והיו אומרים לו בני אדם מוציאין אותך למחר מבית האסורין ונותנין לך ממון הרבה ואומר להם בבקשה מכם הוציאוני היום ואיני מבקש כלום: [ג] וישאלום א"ר אמי מלמד שהשאילום בעל כרחם איכא דאמרי בעל כרחם דמצרים וא"ד בעל כרחם דישראל מ"ד בעל כרחם דמצרים דכתיב [ד] ונות בית תחלק שלל מ"ד בעל כרחם דישראל משום משוי: [ג] וינצלו את מצרים [א] א"ר אמי מלמד שעשאוה כמצודה שאין בה דגן ור"ל אמר עשאוה כמצולה שאין בה דגים: [ה] אהיה אשר אהיה א"ל הקב"ה למשה לך אמור להם לישראל אני הייתי עמכם בשעבוד זה ואני אהיה עמכם בשעבוד מלכיות אמר לפניו רבש"ע דיה לצרה בשעתה א"ל הקב"ה לך אמור להם [ה] אהיה שלחני אליכם: [ו] ענני ה' ענני א"ר אבהו [א] למה אמר אליהו ענני ב' פעמים מלמד שאמר אליהו לפני הקב"ה רבש"ע ענני שתרד אש מן השמים ותאכל כל אשר על המזבח ועננִי שתסיח דעתם כדי שלא יאמרו מעשה כשפים הם שנאמר [ו] ואתה הסבות את לבם אחורנית:

מתני' [ג] מאימתי קורין את שמע בשחרית משיכיר בין תכלת ללבן [ד] ר' אליעזר אומר בין תכלת לכרתי (וגומרה[ב]) [ה] עד הנץ (א) החמה [ו] ר' יהושע אומר עד שלש שעות שכן דרך[ג] מלכים לעמוד בשלש שעות הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה[ד]:

גמ' מאי בין תכלת ללבן אילימא בין גבבא דעמרא חיורא לגבבא דעמרא דתכלתא הא בליליא נמי מידע ידעי אלא [ז] בין תכלת שבה ללבן שבה. תניא רבי מאיר אומר משיכיר בין זאב לכלב ר"ע אומר [ח] בין חמור לערוד [ט] [א] ואחרים אומרים משיראה את חברו רחוק ד' אמות ויכירנו אמר רב הונא הלכה כאחרים אמר אביי [ב] לתפילין[ה] כאחרים לק"ש כותיקין [י] דאמר ר' יוחנן ותיקין היו גומרין[ו] אותה עם הנץ החמה תניא נמי הכי [כ] ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום א"ר זירא מאי קראה [ז] ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים העיד ר' יוסי בן אליקים משום קהלא קדישא דבירושלים [ג] כל הסומך גאולה לתפלה אינו נזוק כל היום כולו א"ר זירא איני והא אנא סמכי ואיתזקי א"ל במאי איתזקת דאמטיית אסא לבי מלכא התם נמי מבעי לך למיהב אגרא למחזי אפי מלכא דא"ר יוחנן [ל] [ד] לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אלא אפילו לקראת מלכי עכו"ם שאם יזכה יבחין בין מלכי ישראל למלכי עכו"ם. אמר ליה רבי אלעא לעולא כי עיילת להתם שאיל בשלמא דרב ברונא אחי במעמד כל החבורה דאדם גדול הוא ושמח במצות זימנא חדא סמך גאולה לתפלה ולא פסיק חוכא מפומיה כוליה יומא. היכי מצי סמיך והא א"ר יוחנן [מ] בתחלה הוא אומר [ח] ה' שפתי תפתח ולבסוף הוא אומר [ט] יהיו לרצון אמרי פי וגו' אמר ר' אלעזר תהא בתפלה של ערבית והא אמר ר' יוחנן [נ] איזהו בן העוה"ב [ה] זהו הסומך גאולה של ערבית לתפלה של ערבית אלא א"ר אלעזר תהא בתפלת המנחה רב אשי אמר אפי' תימא אכולהו וכיון דקבעוה רבנן בתפלה כתפלה אריכתא דמיא דאי לא תימא[ז] הכי [ס] ערבית היכי מצי סמיך והא בעי למימר השכיבנו אלא כיון דתקינו רבנן השכיבנו כגאולה אריכתא דמיא ה"נ כיון דקבעוה רבנן בתפלה כתפלה אריכתא דמיא. מכדי האי יהיו לרצון אמרי פי משמע לבסוף ומשמע מעיקרא דבעינא למימר מ"ט תקנוהו רבנן לאחר י"ח ברכות לימרו מעיקרא א"ר יהודה בריה דר' שמעון בן פזי הואיל ולא אמרו דוד אלא לאחר י"ח פרשיות לפיכך תקינו רבנן לאחר י"ח ברכות הני י"ח [י] י"ט הויין [י] אשרי האיש [כ] ולמה רגשו גוים חדא פרשה היא דאמר ר' יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי[ח] ק"ג פרשיות אמר דוד ולא אמר הללויה עד שראה במפלתן של רשעים שנאמר [ל] יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללויה הני ק"ג ק"ד הויין אלא שמע מינה אשרי האיש ולמה רגשו גוים חדא פרשה היא דאמר ר' שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן

כל

רש"י

אותו צדיק. אברהם: כמצודה שאין בה דגן. דרך ציידי עופות לזרוק[ט] דגן במצודות כדי שיבאו עופות ונלכדין, וכשאין בה דגן אין עוף פונה אליה, כך ריקנו המצרים מכל ממונם. וינצלו כתרגומו ורוקינו: כמצולה שאין בה דגים. כמו מצולות ים. כלומר בתוך התהום אין מצויין דגים אלא על שפת הים היכא דאיכא מזון: דיה לצרה בשעתה. דיה לצרה שיתאוננו בה בשעה שתבא עליהם, למה תדאיגם עכשיו בבשורה קשה: שתסיח דעתם. מלבא בלבם מזימה של רשע להכחישני ולומר על ידי כשפים הבאתי האש הזאת: מתני' תכלת. ירוק הוא, וקרוב לצבע כרתי שקורין פור"יש: גמ' בין תכלת שבה ללבן שבה. גיזת צמר שצבעה תכלת ויש בה מקומות שלא עלה שם הצבע יפה: ערוד. חמור הבר: לתפילין. להניח תפילין, שמצוה הנחתן קודם קרית שמע, בפ' שני (דף יד:): ותיקין. אנשים ענוים ומחבבין מצוה: מתפלל ביום. דהנץ החמה לדברי הכל יום הוא: מאי קראה. דמצוה להתפלל עם הנץ החמה: דכתיב ייראוך עם שמש וגו'. מתי מתיראין ממך כשמוראך מקבלים עליהם, דהיינו מלכות שמים שמקבלין עליהם בק"ש (ב): עם שמש. כלומר כשהשמש יוצא, היינו עם הנץ החמה: ולפני ירח. אף תפלת המנחה מצותה עם דמדומי חמה[ע]: שאם יזכה. לעוה"ב לראות גדולתן של ישראל: יבחין. כמה הרבה גדולתן יותר על האומות עכשיו: תהא. הא דרבי יוחנן בתפלת ערבית דלא חיישינן לסמוך גאולה לתפלה, דגאולה ביממא הואי: דא"ר יהודה בריה דר' שמעון. גרסי':

תוספות

אלא בין תכלת שבה ללבן שבה. פי' רש"י צמר הצבוע תכלת ויש מקומות שלא עלה שם הצבע שפיר. וקשה דאמרינן במנחות (מג ב ושם) ראה מצוה זו שבה תלוי מצוה אחרת ואיזו זו ק"ש כדתנן עד שיכיר בין תכלת ללבן. ואי קאי אגיזת צמר אינה תלויה בציצית. ועוד בלילה נמי פעמים יכולין לראות צמר שאינו צבוע כדרכו. ע"כ יש לפרש בין תכלת[י] שבה בציצית שהיה קבוע בו תכלת וגם שני חוטין לבן ועושין בו חוליא של תכלת וחוליא של לבן[פ]: **אחרים** אומרים עד שיראה חברו וכו'. בירושלמי[צ] במה אנן קיימין אי ברגיל אפי' ברחוק טפי חכים ביה ואי בשאינו רגיל אפילו בקרוב לגביה לא חכים ביה תפתר ברגיל ואינו רגיל כהדין אכסניא דאתי לקילין. וצריך לומר דהאי אחרים לאו ר' מאיר נינהו דהא ר' מאיר איירי לעיל מינייהו[ק] (ק): **לק"ש** כותיקין. תימה דלעיל[ר] פסקינן כמאן דמתיר לאחר עמוד השחר מיד ולקמן[ש] פסקי' הלכה כר' יהושע דאמר עד ג' שעות והכא פסק אביי שהוא בתרא ואמר כותיקין ומשמע דהכי הלכתא. וי"ל דודאי זמן ק"ש מתחיל לאחר עמוד השחר וזמנו עד ג' שעות ומיהו מצוה מן המובחר כותיקין סמוך להנץ החמה כדי לסמוך גאולה לתפלה ואפי' ותיקין נמי מודו לרבי יהושע שאם לא קרא קודם הנץ החמה דיכול לקרות עד שלש שעות ועל זה אנו סומכין וכן בפ' מי שמתו (דף כ"ב ב) דקאמר בעל קרי שירד לטבול אם יכול לעלות ולקרות קודם הנץ וכו' ומסיק בגמרא (דף כ"ה ב) דילמא כר' יהושע וכותיקין כלומר מתני' דקתני קודם הנץ החמה כותיקין אלמא ותיקין נמי מודו לר' יהושע שאין שעה עוברת עד שלש שעות. ומיהו קשה דאמרינן ביומא (דף לז. ושם) אף היא עשתה נברשת של זהב כיון שהחמה זורחת היו ניצוצות יוצאות הימנה והיו יודעין שהגיע הנץ החמה ובא זמן ק"ש של שחרית ומוקי לה התם בשאר עמא דירושלים אלמא משמע דעיקר זמן ק"ש לאחר הנץ החמה והא לא הוי כותיקין שהיו קורין קודם להנץ סמוך להנץ. וי"ל דאותו זמן הוקבע לצבור לפי שלא היו יכולין להקדים ולמהר כותיקין כי רוב בני אדם אינם יכולין לכוון אותה שעה: **כל** הסומך גאולה לתפלה אינו נזוק. וא"ת והלא כל העולם סומכין גאולה לתפלה ומאי רבותיה דרב ברונא דלא פסיק חוכא מפומיה. ויש לומר דהכי קאמר כל הסומך גאולה לתפלה כותיקין שקורין ק"ש קודם הנץ ותפלה לאחר הנץ:

עין משפט נר מצוה

מ א ב מיי' פ"א מהלכות ק"ש הלכה יא ופ"ד מהל' תפילין הלכה י סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן נח סעיף א' ובסי' פט סעיף א:

מא ג מיי' פ"ז מהלכות תפלה הלכה יז סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן סו סעיף ח ובסי' קי"א סעיף א:

מב ד מיי' פ"ג מהל' אבל הלכה יד טור שו"ע או"ח סימן רכד סעיף ט [רב אלפס לקמן פרק הרואה דף מז:]:

מג ה [מיי' פ"ז מהל' תפלה הלכה יח] סמ"ג עשין יט טוש"ע או"ח סימן רלו סעיף ב:

הגהות הב"ח

(א) במשנה וגומרה עד הנץ. נ"ב ר"א הוא דקאמר לה עיין לקמן דף כ"ה ריש ע"ב: (ב) רש"י ד"ה ייראוך וכו' בק"ש. נכתב בגלדו עי' לקמן דף כט ע"ב פי' רש"י ייראוך עם שמש זו תפלת יוצר היפך ממה שפי' כאן אק"ש:

רב נסים גאון

אחרים אומרים כדי שיראה את חברו ברחוק ד' אמות ויכירנו. הא מילתא איתמר עלה בגמ' דבני מערבא מה אנן קיימין אם ברגיל אפי' ברחוק כמה חכים ליה ואי בשאינו רגיל אפי' קאים גביה לא חכים ליה אלא כאן אנו קיימין ברגיל ואינו רגיל כההוא דאזיל לאכסניא ואתי לקיצין: **העיד** (ר' שמעון) [ר"י] **בן אליקים משום קהלה קדושה.** בגמ' דבני מערבא במס' דמעשר שני (ספ"ב הלכה ד') פרשו עדה קדושה ר' יוסי בן (משולם) [המשולם] ור' שמעון בן מנסיא ובמס' דיום טוב בפרק אין צדין (דף כז) גרסי' אמר ר' שמעון בן פזי אמר ר' יהושע בן לוי אמר ר' יוסי בן שאול אמר ר' משום קהלה קדושה שבירושלים א) ר' שמעון בן מנסיא וחבריו ובאגדתא דקהלת (פסוק ראה חיים) למה קורין אותן עדה קדושה שהיו משלשין את היום שליש לתפלה שליש לתורה שליש למלאכה ויש אומרים על שהיו יגעים בתורה בימות החורף ובמלאכה בימות הקיץ ר' יצחק בן אלעזר קרי לר' שמלאי ולר' ברקי עדה קדושה שהיו משלשין את היום ויש אומרים על שהיו יגיעין בתורה וכו':

חשק שלמה על רב נסים גאון

א) ע"ש בגמ' ורש"י וצ"ע.

משנת ראשונים

רבי אליעזר אומר בין תכלת לכרתי. יש מפרשים מלשון החציר והבצלים דמתרגמינן כרתי ובצלי ואינו נראה דמה ענין תכלת אצל כרתי, אלא ודאי הנכון כמו שפירש הרב רבי נתן בעל הערוך, דכרתי הוא מין צבע שקורין הינדי ודומה לתכלת, ולפיכך אמרו דמשיכיר בין זה לזה הוא זמן התחלת ק"ש לכתחלה, ומשם ואילך זמן קימה לרוב בני אדם והכי משמע בירושלמי. [רבינו יונה דף ד: מדה"ר] **רבי יהושע אומר עד שלש שעות שכן דרך מלכים לעמוד בשלש שעות.** אע"פ שבשאר מקומות (בשבת דף קיא: וד' קכח.) אין אנו פוסקין הלכה דכל ישראל בני מלכים הם בהא הלכה היא, וסוף זמן ק"ש הוא עד שלש שעות, שעדיין זמן קימה לקצת ויוצא בדיעבד. [רבינו יונה דף ד: מדה"ר] [המשך בסוף המסכת]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) פסחים קיט. [וע"ש בתוס' ד"ה כמצודה], ב) [לעיל ו:], ג) [מנחות מג:], ד) ועיין תוס' סוכה לא: ד"ה הירוק מש"כ על מראה התכלת והכרתי, ה) [לקמן ד' כה:], ו) [לעיל דף ג:], ז) [עי' תוס' מנחות מג: ד"ה בין וכו' דאו פי' רש"י דהכא ופי' באופן אחר], ח) עי' תוס' לעיל עמוד א ד"ה לעולם, ט) תוספתא פרק א, י) לקמן כה: כו., כ) תוספתא פרק א, ל) לקמן יט: נח., מ) לעיל ד:, נ) ג"ז שם, ס) שם, ע) לקמן כט:, פ) מנחות דף לט., צ) בפרקין ה"ב, ק) [ע' תוס' סוטה יב. וע"ז סד:], ר) ח:, ש) י ע"ב.

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם יָדֹעַ תֵּדַע כִּי גֵר יִהְיֶה זַרְעֲךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וַעֲבָדוּם וְעִנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה: [בראשית טו, יג]

ב) וְגַם אֶת הַגּוֹי אֲשֶׁר יַעֲבֹדוּ דָּן אָנֹכִי וְאַחֲרֵי כֵן יֵצְאוּ בִּרְכֻשׁ גָּדוֹל: [בראשית טו, יד]

ג) וַיְיָ נָתַן אֶת חֵן הָעָם בְּעֵינֵי מִצְרַיִם וַיַּשְׁאִלוּם וַיְנַצְּלוּ אֶת מִצְרָיִם: [שמות יב, לו]

ד) מַלְכֵי צְבָאוֹת יִדֹּדוּן יִדֹּדוּן וּנְוַת בַּיִת תְּחַלֵּק שָׁלָל: [תהלים סח, יג]

ה) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה וַיֹּאמֶר כֹּה תֹאמַר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶהְיֶה שְׁלָחַנִי אֲלֵיכֶם: [שמות ג, יד]

ו) עֲנֵנִי יְיָ עֲנֵנִי וְיֵדְעוּ הָעָם הַזֶּה כִּי אַתָּה יְיָ הָאֱלֹהִים וְאַתָּה הֲסִבֹּתָ אֶת לִבָּם אֲחֹרַנִּית: [מלכים א יח, לז]

ז) יִירָאוּךָ עִם שָׁמֶשׁ וְלִפְנֵי יָרֵחַ דּוֹר דּוֹרִים: [תהלים עב, ה]

ח) אֲדֹנָי שְׂפָתַי תִּפְתָּח וּפִי יַגִּיד תְּהִלָּתֶךָ: [תהלים נא, יז]

ט) יִהְיוּ לְרָצוֹן אִמְרֵי פִי וְהֶגְיוֹן לִבִּי לְפָנֶיךָ יְיָ צוּרִי וְגֹאֲלִי: [תהלים יט, טו]

י) [תהלים א]

כ) [תהלים ב]

ל) יִתַּמּוּ חַטָּאִים מִן הָאָרֶץ וּרְשָׁעִים עוֹד אֵינָם בָּרְכִי נַפְשִׁי אֶת יְיָ הַלְלוּיָהּ: [תהלים קד, לה]

לעזי רש"י

פורייש. פירוש כרתי, קפלוטות (רש"י ביצה דף יז ע"ב), כרישים (רש"י ב"ב דף יח ע"א), חציר (רש"י במדבר יא, ה):

הגהות וציונים

א] בכת"י הגירסא א"ר אמי (והיא הגי' האמיתית (דק"ס), וכתב בספר מראה אש כי הי' כתוב ר"א שהוא ר"ת ר' אמי ופשטו לה המדפיסים בטעות ר' אבהו, ומסדר הש"ס מביא מימרא זו להסמיך דברי ר' אמי אהדדי): ב] [נ"א ל"ג עי' תוי"ט] (גליון): ג] במשנה שבמשניות ובכת"י וראשונים הגירסא דרך **בני** מלכים: ד] [פירש"י על זה תמצא לקמן י ע"ב] (גליון): ה] בכהד"פ הישנים בגמ' וברש"י הגי' **לתפלה** ופירשו רש"י והראשונים שהכוונה לתפילין, והמהרש"ל הגיה **לתפילין** ועי' ב"י או"ח ריש סי' פט שלדעת רבינו ירוחם לתפלה להתפלל קאמר: ו] [פי' קוראין עי' תוס' סוכה מד ע"ב ועי' תוס' יומא לז ע"ב סוף ד"ה אמר אביי] (גליון): ז] "דאי לא תימא הכי וכו' כתפלה אריכתא דמיא" ליתא בכת"י וכתב בדק"ס שכן הוא הנכון דלעיל ד ע"ב מייתי הגמ' ראי' להיפך מתפלה להשכיבנו, ועיין מהרש"א כאן שעמד על זה, וכן משמע מתשובת הרשב"א (ח"א סי' נא) שלא הי' לו גירסא זו (דק"ס): ח] עי' רש"י דלא גרס "בן פזי", והטעם דאל"כ תקשה האיך מביאה הגמרא ראי' מדברי עצמו ועי' צל"ח: ט] צ"ל לזרות (דפו"ר): י] נראה דיש להוסיף ללבן שבה (וכ"ה בתוספות ר"פ): כ] בתוספות ר"פ נוסף **אלא משמיה דאחר אלישע בן אבויה קאמר להאי סיפא** ורבי מאיר שימש לפניו, וכן יש לפרש בכל מקום שאחרים ורבי מאיר שניהם במקום אחד, **אבל בעלמא** (הוריות יג ע"ב) **אמרינן מאן אחרים רבי מאיר משמע דנפשיה:**

הגמרא מוכיחה ממקום אחר ש'אשרי האיש' ו'למה רגשו גוים' הם מזמור אחד:

דְּאָמַר רַבִּי יְהוּדָה בְּרֵיהּ דְּרַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן פָּזִי[סב]**, מֵאָה וְשָׁלֹשׁ פָּרָשִׁיּוֹת** [-מזמורים] **אָמַר דָּוִד, וְלֹא אָמַר הַלְלוּיָהּ, עַד שֶׁרָאָה בְּמַפַּלְתָּן שֶׁל רְשָׁעִים**, שהיתה חשובה בעיניו ביותר[סג], **שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים קד לה) **'יִתַּמּוּ חַטָּאִים מִן הָאָרֶץ וּרְשָׁעִים עוֹד אֵינָם בָּרְכִי נַפְשִׁי אֶת ה' הַלְלוּיָהּ'**. וקשה, **וכי הָנֵי מֵאָה וְשָׁלֹשׁ** - אותם מזמורים שנאמרו עד פסוק זה אינם אלא מאה ושלש, הרי **מֵאָה וְאַרְבַּע הַוְיָין** [-הם], שהלא פסוק זה נאמר בסיומו של מזמור ק"ד, **אֶלָּא שְׁמַע מִינָּהּ** - מוכח מכאן, שמזמורים **'אַשְׁרֵי הָאִישׁ' וְ'לָמָּה רָגְשׁוּ גוֹיִם', חֲדָא פָּרָשָׁה הִיא** - הם מזמור אחד.

הגמרא מביאה עוד הוכחה ש'אשרי האיש' ו'למה רגשו גוים' הם מזמור אחד:

דְּאָמַר רַבִּי שְׁמוּאֵל בַּר נַחְמָנִי אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן,

---

יתכן שחילקום חכמים אחר שהוסיפו את ברכת המינים [-'ולמלשינים' (ראה להלן כח:)] לתפלת שמונה עשרה, ונעשה מניינן תשע עשרה ברכות, כדי להשוות את מקומו של הפסוק 'יהיו לרצון' בתהלים למקומו בתפלת שמונה עשרה. מהרש"א (ח"א ד"ה הני), וכעין זה כתב הב"ח (או"ח סי' קיז ס"א ד"ה ומ"ש). והמהר"ץ חיות כתב, שבמקומות רבים המסורה שלנו חולקת על המסורה של הש"ס, כמו שכתבו התוספות בשבת (נה: ד"ה מעבירם).

סב. הוכחת הגמרא תמוהה, שמביאים ראיה מדברי רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי עצמו לדבריו במקום אחר. אמנם יש לדייק לשון רש"י (ד"ה דא"ר יהודה) שכתב 'דא"ר יהודה בריה דרבי שמעון, גרסינן' וכתבו הצל"ח (ד"ה מדא) ומגיד תעלומה (ברש"י) שרש"י בא ליישב בכך את התמיהה הנ"ל, ולפיכך כתב שיש לגרוס כאן 'בריה דרבי שמעון' בלא התיבות 'בן פזי', כלומר שהוא תנא אחר, ומובנת הוכחת הגמרא, שמוכיחה שגם תנא זה סובר ש'אשרי' ו'למה רגשו' הם פרשה אחת.

סג. ואף שאין הקב"ה שמח במפלתם של רשעים, כמובא בסנהדרין (לט:) שאמר 'מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה', מבואר שם שהוא אינו שש אבל אחרים משיש. עיין יעקב (ד"ה ולא). וראה בדבריו תירוץ נוסף. והשפת אמת (להלן י. ד"ה ראה) והצל"ח (ד"ה והקושיא) ביארו ע"פ דברי הזוהר הקדוש (בראשית סא:), שרק אם מאבדם כשנשלמה סאתן [-הזמן שהמתין להם שיעשו תשובה] הוא שמח, אבל אם איבדם לפני שנתמלאה סאתן אינו שמח. ועיין עוד בשפתי חכמים (ד"ה ולא).

כָּל פָּרָשָׁה שֶׁהָיְתָה חֲבִיבָה עַל דָּוִד פָּתַח בָּהּ בְּאַשְׁרֵי וְסִיֵּים בָּהּ בְּאַשְׁרֵי, פָּתַח בְּאַשְׁרֵי, דִּכְתִיב (תהלים א א) **'אַשְׁרֵי הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא הָלַךְ בַּעֲצַת רְשָׁעִים' וגו', וְסִיֵּים בְּאַשְׁרֵי, דִּכְתִיב** (שם ב יב) **'אַשְׁרֵי כָּל חוֹסֵי בוֹ'**, והרי הפסוק 'אשרי האיש' הוא במזמור א', ו'אשרי כל חוסי בו' במזמור ב', וכיצד אמר רבי יוחנן שפתח את הפרשה באשרי וסיים באשרי, אלא משמע שסובר שהם פרשה אחת[א].

★

הגמרא מביאה מעשה, שבו התיבות 'יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם' מתבארות באופן אחר ממה שנתבארו למעלה:

הַנְהוּ בִּרְיוֹנֵי - אותם פריצים[ב], **דַּהֲווּ בְּשִׁבָבוּתֵיהּ** - בשכנותו **דְּרַבִּי מֵאִיר, וַהֲווּ קָא מְצַעֲרוּ לֵיהּ טוּבָא** - הרבו לצער אותו. **הֲוָה קָא בָּעֵי רַבִּי מֵאִיר רַחֲמֵי עִלָּוַיְהוּ כִּי הֵיכִי דְּלֵימוּתוּ** - ובקש רבי מאיר רחמים עליהם שימותו[ג]. **אָמְרָה לֵיהּ בְּרוּרְיָא דְּבֵיתְהוּ** - אשתו[ד], **מַאי דַּעְתָּךְ** - מה היה בדעתך להתפלל עליהם כך, **מִשּׁוּם דִּכְתִיב** - שכתוב (תהלים קד לה) **'יִתַּמּוּ חַטָּאִים מִן הָאָרֶץ'**, הרי שגם דוד המלך התפלל על הרשעים שימותו, אך אין ראיה משם, שהרי **מִי כְּתִיב חוֹטְאִים** - וכי נאמר בפסוק 'יתמו חוטאים' שאין לפרשו אלא 'יאבדו הרשעים', **חַטָּאִים כְּתִיב** - הרי כתוב 'חטאים' בלא וי"ו, ואף שגם מלה זו משמעה 'חוטאים'[ה], אפשר לפרשה אף על החטאים עצמם שיתמו[ו], כלומר שיכלה היצר הרע המביא לידי עבירות[ז]. **וְעוֹד, שְׁפֵיל לְסֵיפֵיהּ דִּקְרָא** - השפל עצמך והבט לסוף הפסוק, שנאמר בו, **'וּרְשָׁעִים עוֹד אֵינָם'**, ולדעתך שפירשת ש'חטאים' הכוונה 'חוטאים' קשה, **כֵּיוָן** שכבר נאמר בראש הפסוק **דְּיִתַּמּוּ חֲטָאִים** - שיאבדו החוטאים, מה הוצרך לומר שוב, **'וּרְשָׁעִים עוֹד אֵינָם'**, הרי יש בכך כפילות ללא צורך.

אֶלָּא, אמרה לו ברוריא, **בְּעִי רַחֲמֵי עִלָּוַיְהוּ דְּלִהְדְּרוּ בִּתְשׁוּבָה** - בקש רחמים עליהם שישובו בתשובה, ואז יתקיים סוף הפסוק, **'וּרְשָׁעִים עוֹד אֵינָם'**, שמכיון ששבו בתשובה, נמחו החטאים, ואין כאן עוד רשעים[ח]. מוסיפה הגמרא שרבי מאיר קבל את דבריה, **בְּעָא רַחֲמֵי עִלָּוַיְהוּ** - בקש רחמים עליהם, **וַהֲדַרוּ בִּתְשׁוּבָה** - והם שבו בתשובה[ט].

★

הגמרא מביאה דרשה נוספת שדרשה ברוריא:

אָמַר - שאל **לָהּ, הַהוּא** [-אותו] **צְדוּקִי לִבְרוּרְיָא, כְּתִיב** - כתוב (ישעיה נד א) **'רָנִּי עֲקָרָה לֹא יָלָדָה'** - שמחי את כנסת ישראל, שאת כאשה עקרה שלא ילדה. והפסוק תמוה, **וְכִי מִשּׁוּם דְּלֹא יָלְדָה, רָנִּי** - יש לה לשמוח[י]. **אָמְרָה לֵיהּ** - השיבה ברוריא לצדוקי, **שַׁטְיָא** [-שוטה], **שְׁפֵיל לְסֵיפֵיהּ דִּקְרָא** - השפל עצמך והבט לסוף הפסוק, **דִּכְתִיב** - שכתוב בו **'כִּי רַבִּים בְּנֵי שׁוֹמֵמָה מִבְּנֵי בְעוּלָה אָמַר ה''** - בזמן הגאולה, יתרבו בני ירושלים שהיתה שוממה, יותר מבני אדום, שהיתה מיושבת ברבת עם, ועל כן יש לה לשמוח[יא]. מבארת הגמרא, **אֶלָּא מַאי** - מה אם כן ביאור הכתוב **'עֲקָרָה לֹא יָלָדָה'**[יב], **רָנִּי** - שמחי **כְּנֶסֶת יִשְׂרָאֵל, שֶׁדּוֹמָה לְאִשָּׁה עֲקָרָה שֶׁלֹּא יָלְדָה בָּנִים** העתידים לירד **לְגֵיהִנָּם כְּוָתַיְיכוּ** - כמותכם.

★

הגמרא מביאה מעשה נוסף בצדוקי:

אָמַר לֵיהּ הַהוּא [-אותו] **צְדוּקִי לְרַבִּי אֲבָהוּ, כְּתִיב** - כתוב (תהלים ג א) **'מִזְמוֹר לְדָוִד בְּבָרְחוֹ מִפְּנֵי אַבְשָׁלוֹם בְּנוֹ'**[יד], **וּכְתִיב** (תהלים נז א)

א. **התוספות** ותוספות הרא"ש (ד"ה כל) הקשו על הלשון 'כל פרשה וכו' פתח בה באשרי וסיים בה באשרי', הרי לא מצינו פרשה אחרת זולת זו הפותחת ומסיימת באשרי. וכתבו שאין כוונת הגמרא דווקא למילה 'אשרי', אלא הכוונה שפתח וסיים באותה מלה, כמו מזמור קמ"ה, שפותח ב'תהלה לדוד' ומסיים 'תהלת ה' ידבר פי', וכן המזמורים שפותחים ומסיימים בהללויה [ראה בשפתי חכמים שציין חמשה עשר מזמורים שפותחים וחותמים באותה מלה]. וטעם הדבר שבדבר החביב פותח ומסיים באותה מלה, כתב הרשב"א (ד"ה פתח) שהוא יותר דרך שבח. ובשפתי חכמים (ד"ה כל) כתב, שמתוך חביבותו לדבר, כשמגיע לסופו חושב בלבו, הלואי והייתי עומד בפתיחתו, שקשה עליו פרידתו ממנו.

השפתי חכמים (ד"ה פרשה) העיר ממה שאמרו (ערובין סד.) שלא יאמר אדם שמועה זו נאה וזו אינה נאה, ואיך אמרו כאן 'כל פרשה שהיתה חביבה על דוד'. ותירץ, דהיינו רק אם אומר על אחרת שאינה נאה, אבל לומר 'שמועה זו נאה' ותו לא, מותר. וכיוצא בזה מצינו ברש"י (במדבר טז א) שכתב, 'שמועה זו יפה נדרשת במדרש תנחומא'.

ב. **רש"י** (ד"ה בריוני). ובתענית (כג: ד"ה משום) כתב, 'בורים, עמי הארץ'. ותוספות הרא"ש (ד"ה בריוני) כתב, 'לסטים ישראל, ועל שהיו עומדים במדבר ללסטם את הבריות קורא להם 'בריוני', מלשון 'ברא' שהוא תרגום של חוץ'.

ג. **אף** שלעיל (ז.) אמרו שאינו ראוי שצדיק יקלל רשע, אפשר לומר שכאן היו רשעים ביותר, או שציערוהו ביותר. תוספות הרא"ש (ד"ה הוה) [וראה ביאורים נוספים בשלמה משנתו (ד"ה הוי) ובריב"ף על עין יעקב]. ומה שנקטה על כך הגמרא הלשון שביקש רחמים עליהם, ביאר הצל"ח (ד"ה הוה) שרבי מאיר ראה שאותם בריוני היו רשעים גמורים, וגם הושפעו בטוב העולם הזה, והבין שהם מאותם שנאמר עליהם (דברים ז י) 'ומשלם לשונאיו אל פניו להאבידו', שנותן להם שכרם בעולם הזה כדי להאבידם מעולם הבא, ובקש עליהם רחמים שיענישם בעולם הזה במיתה, ולא יפסידו את חלקם בעולם הבא, וברוריא מנעתו גם מזה, אלא רצתה שיבקש עליהם רחמים שישובו בתשובה.

ד. **ברוריא** היתה בתו של התנא רבי חנינא בן תרדיון, והיתה חכמה בתורה, וקלסו את דעתה בתוספתא (כלים ב"ק פ"ד ה"ט), ובפסחים (סב:) מובא שלמדה שלש מאות הלכות משלש מאות חכמים ביום אחד.

ה. **כמו** 'בדרך חטאים לא עמד' (תהלים א א).

ו. **אף** שבפסוק מנוקדת תיבת 'חטאים' בפת"ח וקמ"ץ, שמשמעה חוטאים, ניתן לקוראה גם חֲטָאִים [בחתף פתח], שמשמעה חטאים רבים. רש"י (ד"ה חטאים) ע"פ ביאור היעב"ץ והמגיד תעלומה (ברש"י שם) בדבריו.

ז. **רש"י** (ד"ה חטאים). וראה בחידושי מהרש"ם על הש"ס שכתב בשם מעיל צדקה (סו"ת סי' ז), שפעמים שאדם נולד עם נטיה לאיזו מדה רעה יתר על שאר בני אדם, ועל כך מועילה תפלה שיחזירו את נטייתו שתהיה על דרך המיצוע, כשאר בני אדם, וכן כאן אפשר שבריונים אלו היו פרוצים ועזי פנים יותר משאר בני אדם, ועל כך אמרה לו שיתפלל עליהם שיחזרו להיות כשאר אדם. ועל פי דבריו יש לבאר את דברי רש"י, שכוונתו שיכלה מהם אותו יצר הרע שניתן להם יותר משאר אדם. וכך פירש באמת ליעקב (ד"ה עוד) את דברי רש"י.

ח. **במעון** הברכות (ד"ה שפיל) ובאמרי אמת (ליקוטים על מסכת ברכות ד"ה אלא) כתבו, שברוריא אמרה לו, שיתפלל עליהם שיחזרו בתשובה, וממילא ימותו, כמבואר בעבודה זרה (יז.) שהפורש ממינות מת. ובמעון הברכות (שם) ביאר לפי זה את כפל הלשון בפסוק, שיתמו החטאים מן הארץ על ידי התשובה, וממילא לא יהיו הרשעים עוד בעולם, כיו שימותו כשיפרשו מהמינות.

מה שאמרה לו ברוריא שיתפלל עליהם שיחזרו בתשובה, אף שאמרו להלן (לג:) 'הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים', שם מדובר לענין יראת הרוממות שבאה מצד שכלו והתבוננותו של האדם, שעל כך צריך להתייגע בעצמו, אך לענין יראת העונש, שילמד לקח מעונש אחרים, זה בא גם בידי שמים, כמו שאמרו ביבמות (סג.) 'אין פורענות באה לעולם אלא בשביל ישראל', ליראם כדי שיחזרו בתשובה, ועל יראה זו שיתיירא מעונש אחרים אפשר שתועיל גם תפלת אחרים. אהבת איתן (על עין יעקב ד"ה בעי) ע"פ מהרש"א (להלן לג: ד"ה מלתא). ובחזון איש (סוף חלק או"ח העתקה מגליונות החומש ד"ה דברים) מבואר, שכשם שאם באה לאדם התחזקות על ידי תפלה, שהתפלל להתקרב לה' ונתקבלה תפלתו, הרי זה בכלל בחירתו, כיון שבא מצידו, גם אם מקבל סיוע מתפילת אחרים, אין בכך ביטול הבחירה, שכל ישראל כאיש אחד הם. ובמגדים חדשים (ד"ה ובענין) כתב, שאין הכוונה שבהכרח יחזרו בתשובה על ידי התפילה, אלא שיהיה להם סיוע ועזר מהשמים לכך. ועיין עוד בענף יוסף (על עין יעקב ד"ה מי) ובשפתי חכמים (ד"ה בעי).

ט. **כתב** הצל"ח (ד"ה מי), אף שברוריא הביאה הוכחה לדבריה, ורבי מאיר הסכים עמה, מכל מקום אין מקרא יוצא מידי פשוטו, שהרי רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי לעיל (ט:), וכן רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי (להלן), דרשו פסוק זה על מפלתם של רשעים.

י. **נבואה** זו נתנבא ישעיהו על אחרית הימים, שכנסת ישראל תרון ותשמח בטובות שיבואו לעם ישראל אז. ובפסוק זה פונה הנביא אל ירושלים ואומר, את ירושלים אשר היית כעקרה שלא ילדה, כי אנשיה גלו ממנה ואינם, עתה בעת הגאולה, רני ושמחי. מצודת דוד (ישעיה נד א).

יא. **המהרש"א** (ד"ה משום) תמה, מדוע הקשה מהמלים 'לא ילדה' ולא מ'עקרה' שהוא תחילת הפסוק. ותירץ, שאם היה מקשה מ'עקרה' היה אפשר לתרץ ולפרש את הפסוק, שמוסב על מה שהיה כבר, כלומר, שמחי בת ציון שהיתה עקרה בעבר, ועתה בעת הגאולה אינה עוד כך ולכן יש לה לשמוח, אך מזה שהפסוק כופל את דבריו ואומר 'עקרה לא ילדה', משמע שכוונתו שגם עכשיו בעת הגאולה עדיין לא ילדה, ואם כן קשה למה רני.

יב. **ע"פ** מצודת דוד (שם). וראה בתלמוד מפורש שהביא בשם אפיקי יהודה (סי' מא) שפירש שגם הצדוקי ידע את הכתוב בהמשך הפסוק, אלא שהוקשה לו, מה הגדולה בכך שבעת הגאולה תהיה ירושלים מיושבת בבניה, אין זה אלא כאדם שאבדה לו אבידה והושבה לו. והשיבה לו ברוריא, שהכינוי 'עקרה לא ילדה' אינו מוסב על העבר, אלא על ההווה, שכנסת ישראל שמחה גם בכך שהיא עתה עקרה ולא ילדה בנים לגיהנם.

יג. **ראה** בהערה לעיל מה שהובא בשם המהרש"א, שהקושיא היא על כפל הלשון בפסוק, 'עקרה' ו'לא ילדה'.

יד. **מזמור** זה אמר דוד כשברח מאבשלום בנו שמרד בו ורצה להמיתו ולמלוך בחייו, כמסופר בספר שמואל (שמואל ב' טו-יז).

פתח באשרי וסיים באשרי. אלמא חדא היא, דאשרי כל חוסי בו סיומא דלמה רגשו גוים הוא: בריוני. פריצים: חטאים כתיב. קרי ביה חוטאים שיכלה יצר הרע: שפיל. השפיל עינך לסוף המקרא. כל דבר שהוא בסוף קרוי שפילו של דבר: סמוכים לעד לעולם. בדברי תורה כתיב [אחרי] נאמנים כל פקודיו סמוכים (ג) סמיכת כל פקודיו עשוים באמת וישר ולצורך, ולא דבר ריק: כלום יש עבד שמורד ברבו. ויבא להכחיש את דברי הנביא: אמור לו כלום יש בן כו'. והא חזינן הכא דהוה: הכא נמי הוה. סופיה להיות: ואמר שירה. כנגד כולם אמר שירה לכשרתה[ז] רוח הקודש עליו:

וכל קרבי. על שם קרבי אמו שדר בתוכן: מאי משמע. דעל יום המיתה נאמר: בא וראה וכו'. הוא סבר דהכי בעי מאי שנא קרביה דנקט: חמשה ברכי נפשי. לעיל חשיב להו: מאי דכתיב מי כהחכם ומי יודע פשר דבר. משום דאיירי בסופה בסמיכת גאולה לתפלה נקט ליה: דאשכחן דאזל אליהו לגבי אחאב. דכתיב וילך אליהו להראות אל אחאב: יהורם אזל לגבי אלישע. כשהלכו על מואב הוא ויהושפט (במלכים ב ג). דמתוך[ח] שלא היו הולכים זה אצל זה לא היה מוכיחו על שלא נשא אשה: כבשי דרחמנא. סתרים דהקב"ה, כמו רישא בכבשא (חולין ד' נג:) בהטמנת האפר: נגזרה גזרה. שתמות: מקובלני מבית אבי אבא. דוד, שראה את המלאך וחרבו שלופה בידו[ה] בסוף ספר שמואל (ב כד) ולא מנע עצמו מן הרחמים:

אבי

כל פרשה שהיתה חביבה על דוד פתח בה באשרי וסיים בה באשרי פתח באשרי דכתיב [א] אשרי האיש וסיים באשרי דכתיב [ב] אשרי כל חוסי בו: הנהו בריוני דהוו בשבבותיה דר"מ והוו קא מצערו ליה טובא הוה קא בעי ר' מאיר רחמי עלויהו כי היכי דלימותו אמרה לי' ברוריא דביתהו מאי דעתך משום דכתיב [ג] יתמו חטאים מי כתיב חוטאים חטאים כתיב ועוד שפיל לסיפיה דקרא ורשעים עוד אינם כיון דיתמו חטאים ורשעים עוד אינם אלא בעי רחמי עלויהו דלהדרו בתשובה ורשעים עוד אינם בעא רחמי עלויהו והדרו בתשובה: אמר לה ההוא צדוקי לברוריא כתיב [ד] רני עקרה לא ילדה משום דלא ילדה רני אמרה ליה שטיא שפיל לסיפיה דקרא דכתיב כי רבים בני שוממה מבני בעולה אמר ה' אלא מאי עקרה לא ילדה[א] רני כנסת ישראל שדומה לאשה עקרה שלא ילדה בנים לגיהנם כותייכו: א"ל ההוא צדוקי לר' אבהו כתיב [ה] מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו וכתיב [ו] לדוד מכתם בברחו מפני שאול במערה הי מעשה הוה ברישא מכדי מעשה שאול הוה ברישא לכתוב ברישא אמר ליה אתון דלא דרשיתון סמוכין קשיא לכו אנן דדרשינן סמוכים לא קשיא לן [ה] דא"ר יוחנן סמוכין מן התורה מנין שנא' [ז] סמוכים לעד לעולם עשוים באמת וישר למה נסמכה פרשת אבשלום לפרשת גוג ומגוג שאם יאמר לך אדם כלום יש עבד שמורד ברבו אף אתה אמור לו כלום יש בן שמורד באביו אלא הוה הכא נמי הוה: אמר ר' יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי מאי דכתיב [ח] פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה כנגד מי אמר שלמה מקרא זה לא אמרו אלא כנגד דוד אביו שדר בחמשה עולמים ואמר שירה דר במעי אמו ואמר שירה שנאמר [ט] ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו יצא לאויר העולם ונסתכל בכוכבים ומזלות ואמר שירה שנאמר [י] ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו ברכו ה' כל צבאיו וגו' ינק משדי אמו ונסתכל בדדיה ואמר שירה שנאמר [כ] ברכי נפשי את ה' ואל תשכחי כל גמוליו מאי כל גמוליו אמר ר' אבהו שעשה לה דדים במקום בינה טעמא מאי אמר (רבי[ב]) יהודה כדי שלא יסתכל במקום ערוה רב מתנא אמר כדי שלא יינק ממקום הטנופת ראה במפלתן של רשעים ואמר שירה שנאמר [ג] יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללויה נסתכל ביום המיתה ואמר שירה שנאמר [ל] ברכי נפשי את ה' ה' אלהי גדלת מאד הוד והדר לבשת מאי משמע (א) דעל יום המיתה נאמר אמר רבה בר רב שילא מסיפא דעניינא דכתיב [מ] תסתיר פניך יבהלון תוסף רוחם יגועון וגו'. רב שימי בר עוקבא ואמרי לה מר עוקבא הוה שכיח קמיה דר' שמעון בן פזי והוה מסדר אגדתא קמיה דר' יהושע בן לוי אמר ליה מאי דכתיב [ט] ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו אמר ליה בא וראה שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם [נ] מדת בשר ודם צר צורה על גבי הכותל ואינו יכול להטיל בה רוח ונשמה קרבים ובני מעים והקב"ה אינו כן צר צורה בתוך צורה ומטיל בה רוח ונשמה קרבים ובני מעים והיינו דאמרה חנה [נ] אין קדוש כה' כי אין בלתך ואין צור כאלהינו מאי אין צור כאלהינו אין צייר כאלהינו [ג] מאי כי אין בלתך אמר ר' יהודה בר מנסיא אל תקרי כי אין בלתך אלא אין לבלותך שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם מדת בשר ודם מעשה ידיו מבלין אותו והקב"ה מבלה מעשיו א"ל אנא הכי קא אמינא לך הני חמשה ברכי נפשי[ד] כנגד מי אמרן דוד לא אמרן אלא כנגד הקב"ה וכנגד נשמה מה הקב"ה מלא כל העולם אף נשמה מלאה את כל הגוף מה הקדוש ברוך הוא רואה ואינו נראה אף נשמה רואה ואינה נראית מה הקב"ה זן את כל העולם כלו אף נשמה זנה את כל הגוף מה הקב"ה טהור אף נשמה טהורה מה הקב"ה יושב בחדרי חדרים אף נשמה יושבת בחדרי חדרים יבא מי שיש בו חמשה דברים הללו וישבח[ג] למי שיש בו חמשה דברים הללו: אמר רב המנונא מאי דכתיב [ס] מי כהחכם ומי יודע פשר דבר מי כהקדוש ברוך הוא שיודע לעשות פשרה בין שני צדיקים בין חזקיהו לישעיהו חזקיהו אמר ליתי ישעיהו גבאי דהכי אשכחן באליהו דאזל לגבי אחאב (שנאמר [ע] וילך אליהו להראות אל אחאב[ה]) ישעיהו אמר ליתי חזקיהו גבאי דהכי אשכחן ביהורם בן אחאב דאזל לגבי אלישע מה עשה הקב"ה הביא יסורים על חזקיהו ואמר לו לישעיהו לך ובקר את החולה שנאמר [פ] בימים ההם חלה חזקיהו למות ויבא אליו ישעיהו בן אמוץ הנביא ויאמר אליו כה אמר ה' (צבאות[ד]) צו לביתך כי מת אתה ולא תחיה וגו' מאי כי מת אתה ולא תחיה מת אתה בעולם הזה ולא תחיה לעולם הבא אמר ליה מאי כולי האי אמר ליה משום דלא עסקת בפריה ורביה א"ל משום דחזאי לי ברוח הקדש דנפקי מינאי בנין דלא מעלו א"ל בהדי כבשי דרחמנא למה לך מאי דמפקדת איבעי לך למעבד ומה דניחא קמיה קודשא בריך הוא לעביד אמר ליה השתא הב לי ברתך אפשר דגרמא זכותא דידי ודידך ונפקי מנאי בנין דמעלו א"ל כבר נגזרה עליך גזירה א"ל בן אמוץ כלה נבואתך וצא כך מקובלני מבית אבי אבא אפי' חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים אתמר נמי רבי יוחנן ורבי (אליעזר[ו]) דאמרי תרוייהו אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים שנא' [צ] הן יקטלני לו איחל (ב):

א"ר

תוספות

כל פרשה שהיתה חביבה על דוד כו'. וא"ת מאי כל הפרשיות[ט] והא לא אשכחן שום פרשה אחרת שמתחלת באשרי ומסיימת באשרי אלא היא. וי"ל דלאו דוקא פתח באשרי וסיים באשרי. אלא חתימה מעין פתיחה כמו תהלה[י] שפתח בתהלה וסיים בתהלה תהלת ה' ידבר פי וכן הרבה פרשיות שמתחילות בהללויה ומסיימות בהללויה:

גדול

מסורת הש"ס עם הוספות

א) יבמות דף ד. [ע"ש], ב) [מגילה יד. ע"ש], ג) [מגילה יד. ע"ש היטב], ד) תהלים קג א ב כב. קד א לה, ה) דברי הימים (א' כא טז), ו) תהלים קמה.

הגהות הב"ח

(א) גמ' מאי משמע אמר רבה בר ר' שילא כצ"ל ותיבות דעל יום המיתה נאמר נמחק: (ב) שם הן יקטלני לו איחל לסוף יהב ליה ברתיה נפק מיניה מנשה ורבשקה יומא חדא ארכבינהו אכתפיה לאמטויינהו לבי מדרשא אמר חד מינייהו חזי רישא דאבא למטוי ביה גלדאני וחד אמר חזי רישא דאבא לאקרובי עליה לעכו"ם חבטינהו בארעא מנשה חיה ורבשקה מית קרי אנפשיה וכלי כליו רעים [ישעיה לב] אמר רב חנן אפילו בעל: (ג) רש"י ד"ה סמוכים וכו'. סמוכים לעד סמיכת כל:

גליון הש"ס

גמ' בעי רחמי. עיין תענית כג ב וזוה"ק פ' וירא במדרש הנעלם בפ' המכסה אני מאברהם: שם דנפקי מינאי. עי' תוס' נדה טז ב ד"ה הכל: שם אפילו חרב חדה. עי' טורי אבן ר"ה יז ב ד"ה ל"ק:

תורה אור השלם

א) אַשְׁרֵי הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא הָלַךְ בַּעֲצַת רְשָׁעִים וּבְדֶרֶךְ חַטָּאִים לֹא עָמָד וּבְמוֹשַׁב לֵצִים לֹא יָשָׁב: [תהלים א, א]

ב) נַשְּׁקוּ בַר פֶּן יֶאֱנַף וְתֹאבְדוּ דֶרֶךְ כִּי יִבְעַר כִּמְעַט אַפּוֹ אַשְׁרֵי כָּל חוֹסֵי בוֹ: [תהלים ב, יב]

ג) יִתַּמּוּ חַטָּאִים מִן הָאָרֶץ וּרְשָׁעִים עוֹד אֵינָם בָּרְכִי נַפְשִׁי אֶת יְיָ הַלְלוּיָהּ: [תהלים קד, לה]

ד) רָנִּי עֲקָרָה לֹא יָלָדָה פִּצְחִי רִנָּה וְצַהֲלִי לֹא חָלָה כִּי רַבִּים בְּנֵי שׁוֹמֵמָה מִבְּנֵי בְעוּלָה אָמַר יְיָ: [ישעיה נד, א]

ה) מִזְמוֹר לְדָוִד בְּבָרְחוֹ מִפְּנֵי אַבְשָׁלוֹם בְּנוֹ: [תהלים ג, א]

ו) לַמְנַצֵּחַ אַל תַּשְׁחֵת לְדָוִד מִכְתָּם בְּבָרְחוֹ מִפְּנֵי שָׁאוּל בַּמְּעָרָה: [תהלים נז, א]

ז) סְמוּכִים לָעַד לְעוֹלָם עֲשׂוּיִם בֶּאֱמֶת וְיָשָׁר: [תהלים קיא, ח]

ח) פִּיהָ פָּתְחָה בְחָכְמָה וְתוֹרַת חֶסֶד עַל לְשׁוֹנָהּ: [משלי לא, כו]

ט) לְדָוִד בָּרְכִי נַפְשִׁי אֶת יְיָ וְכָל קְרָבַי אֶת שֵׁם קָדְשׁוֹ: [תהלים קג, א]

י) בָּרְכוּ יְיָ מַלְאָכָיו גִּבֹּרֵי כֹחַ עֹשֵׂי דְבָרוֹ לִשְׁמֹעַ בְּקוֹל דְּבָרוֹ: בָּרְכוּ יְיָ כָּל צְבָאָיו מְשָׁרְתָיו עֹשֵׂי רְצוֹנוֹ: [תהלים קג, כ-כא]
כ) בָּרְכִי נַפְשִׁי אֶת יְיָ וְאַל תִּשְׁכְּחִי כָּל גְּמוּלָיו: [תהלים קג, ב]
ל) בָּרְכִי נַפְשִׁי אֶת יְיָ יְיָ אֱלֹהַי גָּדַלְתָּ מְּאֹד הוֹד וְהָדָר לָבָשְׁתָּ: [תהלים קד, א]
מ) תַּסְתִּיר פָּנֶיךָ יִבָּהֵלוּן תֹּסֵף רוּחָם יִגְוָעוּן וְאֶל עֲפָרָם יְשׁוּבוּן: [תהלים קד, כט]
נ) אֵין קָדוֹשׁ כַּייָ כִּי אֵין בִּלְתֶּךָ וְאֵין צוּר כֵּאלֹהֵינוּ: [שמואל א ב, ב]
ס) מִי כְּהֶחָכָם וּמִי יוֹדֵעַ פֵּשֶׁר דָּבָר חָכְמַת אָדָם תָּאִיר פָּנָיו וְעֹז פָּנָיו יְשֻׁנֶּא: [קהלת ח, א]
ע) וַיֵּלֶךְ אֵלִיָּהוּ לְהֵרָאוֹת אֶל אַחְאָב וְהָרָעָב חָזָק בְּשֹׁמְרוֹן: [מלכים א יח, ב]
פ) בַּיָּמִים הָהֵם חָלָה חִזְקִיָּהוּ לָמוּת וַיָּבוֹא אֵלָיו יְשַׁעְיָהוּ בֶן אָמוֹץ הַנָּבִיא וַיֹּאמֶר אֵלָיו כֹּה אָמַר יְיָ צַו לְבֵיתֶךָ כִּי מֵת אַתָּה וְלֹא תִחְיֶה: [ישעיה לח, א]
צ) הֵן יִקְטְלֵנִי לוֹ אֲיַחֵל אַךְ דְּרָכַי אֶל פָּנָיו אוֹכִיחַ: [איוב יג, טו]

רב נסים גאון

אמר לה ההוא מינא לברוריא. ברוריא היא בתו של ר' חנינא בן תרדיון והיא היתה אשתו של ר' מאיר ואית' בפירקא קמא דמסכת ע"ז (דף יח) ברוריא דביתהו דר' מאי' ברתי' דר' חנניה בן תרדיון הואי וכבר למדה הרבה חכמות לפני החכמים כדאמרינן בפסחים בפ' תמיד (דף סב:) אמר ליה ומה ברוריא דביתהו דר' מאיר ברתי' דר' חנניה בן תרדיון דהות גמרא תלת מאה (משמעי) [שמעתתא] ביומא מתלת מאה רבותא: למה נסמכה פרשת אבשלום לפרשת גוג ומגוג. פרש' גוג ומגוג הוא המזמור הראשון שכתוב בו יתיצבו מלכי ארץ א) קשה תרבות רעה בתוך ביתו של אדם יותר ממלחמת גוג ומגוג והתם בפרק לפני אידיהן של גוים (ע"ז דף ג) גרסי' לעתיד באים אומות העולם ומתגיירין ומניחין תפילין בראשיהן ותפילין בזרועותיהן ומזוזה בפתחיהן כיון שרואין מלחמת גוג ומגוג אומר להם על מי אתם באים על ה' ועל משיחו שנא' (תהלים ב) למה רגשו גוים [וגו'] יתיצבו מלכי ארץ מיד כל אחד ואחד מנתק מוסרותיו והולך לו שנא' ננתקה את מוסרותימו וגו' וכולא ברייתא:

חשק שלמה על רב נסים גאון

א) פה ניכר חסרון קצת. ועי' לעיל ז' ב'.

הגהות וציונים

א] אלא מאי לא ילדה כצ"ל רש"ל (גליון): ב] [צ"ל רב] (גליון): ג] בכת"י בחדרי חדרים אמר דוד תבא נשמה שיש בה חמשה דברים הללו ותשבח למי: ד] נמחק ע"פ המהרש"ל וכן מוכח מרש"י שלא היה לפניו וכן בכת"י ליתא: ה] תיבה זו ליתא בפסוק: ו] [צ"ל אלעזר] (גליון): ז] צ"ל כששרתה (כ"ה ברש"י שבע"י): ח] צ"ל ומתוך כ"ה ברש"י שבע"י (מראה אש, באה"מ): ט] בתוס' שבע"י הגי' מאי כל פרשה:

ליקוטי רש"י

בריוני. בורים עמי הארץ [תענית כג:]. אנשים ריקים ופוחזים [גיטין נו.]. פריצים לשון בורים [סנהדרין לז.]. רני עקרה. ירושלים אשר היתה כלא ילדה. מבני בעולה. בת אדום [ישעיה נד, א]. סמוכים לעד לעולם. הם פקודיו על סמך עז מחוזקין בעונשין ואזהרות והפרשיות קבועות זו על זו כסדר ולדרוש וזהו שאמר שלמה שוקיו עמודי שש וגו' (שיר השירים ה) [תהלים קיא, ח]. ברכי נפשי. חמשה ברכי נפשי יש כאן כנגד חמשה עולמות שאדם דר בהם כמו שאמרו רבותינו במסכת ברכות דר במעי אמו, ינק משדי אמו, וכן כולם [תהלים קג, א]. תוסף רוחם. לשון כליון כמו (תהלים עג יט) ספו תמו [שם קד, כט]. ואין צור כאלהינו. אין צייר כאלהינו הצר צורה בתוך צורה [שמואל א ב, ב]. בימים ההם. שלשה ימים לפני מפלתו של סנחרב. חלה חזקיהו. ויום שלישי כשעלה בית ה' יום מפלתו של סנחרב ויום טוב של פסח היה. כי מת אתה. בעולם הזה. ולא תחיה. לעולם הבא משום דלא נסבת אשה כדאיתא בברכות [מלכים ב כ, א]. כבשי דרחמנא. דברי סתר גזירות המלך [סוטה י:]. הן יקטלני. הלא אם יקטלני איני נפרד ממנו ותמיד לו אייחל [איוב יג, טו].

'לְדָוִד מִכְתָּם בְּבָרְחוֹ מִפְּנֵי שָׁאוּל בַּמְּעָרָה'[טו]. **הֵי** [-איזה] **מַעֲשֶׂה הֲוָה בְּרֵישָׁא** - היה תחילה. **מִכְּדִי** - הרי **מַעֲשֵׂה שָׁאוּל הֲוָה בְּרֵישָׁא** - היה תחילה, בחיי שאול, ובריחתו מפני אבשלום בסוף ימיו[טז], אם כן **לִכְתּוֹב** הפסוק את מעשה שאול **בְּרֵישָׁא** - תחילה[יז].

אָמַר לֵיהּ רבי אבהו לצדוקי, **אַתּוּן דְּלָא דָּרְשִׁיתּוּן** - אתם שאינכם דורשים **'סְמוּכִין'** [-פרשיות הסמוכות זו לזו מדוע נסמכו][יח], **קַשְׁיָא לְכוּ** - קשה לכם מה שהקשית, **אֲנַן** - אנחנו **דְּדָרְשִׁינַן** - שאנו דורשים **'סְמוּכִים', לָא קַשְׁיָא לַן** - לא קשה לנו קושייתך. **דְּאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, סְמוּכִין מִן הַתּוֹרָה מִנַּיִן** שדורשים אותם, **שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים קיא ז-ח) **'נֶאֱמָנִים כָּל פִּקּוּדָיו, סְמוּכִים לָעַד לְעוֹלָם עֲשׂוּיִם בֶּאֱמֶת וְיָשָׁר'** - סמיכת כל פקודיו עשויים באמת ויושר ולצורך. ואף כאן יש לבאר, **לָמָּה נִסְמְכָה פָּרָשַׁת אַבְשָׁלוֹם** - מזמור ג' בתהלים, **לְפָרָשַׁת גּוֹג וּמָגוֹג** - מזמור ב' הפותח במלים 'לָמָּה רָגְשׁוּ גוֹיִם וּלְאֻמִּים יֶהְגּוּ רִיק, יִתְיַצְּבוּ מַלְכֵי אֶרֶץ וְרוֹזְנִים נוֹסְדוּ יָחַד עַל ה' וְעַל מְשִׁיחוֹ', ופירושו שגוג ומגוג יתאספו יחד להלחם נגד ה' ונגד מלך המשיח[יט]. אלא **שֶׁאִם יֹאמַר לְךָ אָדָם** - שאם ירצה אדם להכחיש את נבואתו של דוד על גוג ומגוג, ויטען, **כְּלוּם יֵשׁ עֶבֶד שֶׁמּוֹרֵד בְּרַבּוֹ** - האם יתכן שעבד ימרוד ברבו החזק ממנו הרבה, ואיך יתכן לנבאות עליהם שיתיצבו על ה'[כ], **אַף אַתָּה אֱמוֹר לוֹ, כְּלוּם יֵשׁ בֵּן שֶׁמּוֹרֵד בְּאָבִיו** - וכי יתכן שבן ימרוד באביו, **אֶלָּא הֲוָה** - היה, ואירע דבר זה אצל אבשלום בן דוד, **הָכָא נַמִּי הֲוָה** - כך גם כאן יתכן שיהיה עבד מורד ברבו. ולפיכך הקדים את פרשת בריחת דוד מפני אבשלום לבריחתו מפני שאול, כדי להסמיכה לפרשת גוג ומגוג[כא].

★

אגב שהובאה לעיל (ט:) דרשתו של רבי יהודה בן רבי שמעון בן פזי בפסוק 'יתמו חטאים מן הארץ', מביאה הגמרא את דרשתו של רבי שמעון בר יוחאי בפסוק (משלי לא כו) 'פִּיהָ פָּתְחָה בְחָכְמָה' וגו', שבה דרש גם את הפסוק הזה:

אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן מִשּׁוּם רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן יוֹחַי, מַאי דִּכְתִיב - מה משמעות הכתוב (משלי לא כו) **'פִּיהָ פָּתְחָה בְחָכְמָה וְתוֹרַת חֶסֶד עַל לְשׁוֹנָהּ', כְּנֶגֶד מִי אָמַר שְׁלֹמֹה מִקְרָא זֶה**[כב], **לֹא אֲמָרוֹ אֶלָּא כְּנֶגֶד דָּוִד אָבִיו, שֶׁדָּר בַּחֲמִשָּׁה עוֹלָמִים**, כלומר חמשה מצבים שונים שעבר בימי חייו[כג], **וְאָמַר** עליהם **שִׁירָה**, ועל כך רמז שלמה בפסוק הנזכר, שבעת ששרתה על דוד רוח הקודש פתח את פיו ושר על החסד שעשה עמו ה'[כד].

רבי שמעון מפרט את חמשת הזמנים שאמר עליהם דוד שירה, ומביא מקורם בספר תהלים:

השירה הראשונה היא, על הזמן **שֶׁדָּר בִּמְעֵי אִמּוֹ, וְאָמַר שִׁירָה** על החסד שנעשה עמו אז בתחילת יצירתו. **שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים קג א) **'בָּרְכִי נַפְשִׁי אֶת ה' וְכָל קְרָבַי אֶת שֵׁם קָדְשׁוֹ'**, ותיבת 'קרבי' מרמזת על קרבי אמו שדר בתוכם[כה].

השירה השניה היא, **יָצָא לַאֲוִיר הָעוֹלָם וְנִסְתַּכֵּל בַּכּוֹכָבִים וּמַזָּלוֹת וְאָמַר שִׁירָה, שֶׁנֶּאֱמַר** (שם קג כ-כב) **'בָּרְכוּ ה' מַלְאָכָיו גִּבֹּרֵי כֹחַ עֹשֵׂי דְבָרוֹ לִשְׁמֹעַ בְּקוֹל דְּבָרוֹ, בָּרְכוּ ה' כָּל צְבָאָיו** וגו' מְשָׁרְתָיו עֹשֵׂי רְצוֹנוֹ, בָּרְכוּ ה' כָּל מַעֲשָׂיו בְּכָל מְקֹמוֹת מֶמְשַׁלְתּוֹ, בָּרְכִי נַפְשִׁי אֶת ה''[כו].

השירה השלישית היא, **יָנַק מִשְּׁדֵי אִמּוֹ וְנִסְתַּכֵּל בְּדַדֶּיהָ וְאָמַר שִׁירָה, שֶׁנֶּאֱמַר** (שם קג ב) **'בָּרְכִי נַפְשִׁי אֶת ה' וְאַל תִּשְׁכְּחִי כָּל גְּמוּלָיו'**[כז], ונדרשת תיבת 'גמוליו' מלשון יניקת שדים[כח].

מבררת הגמרא, **מַאי 'כָּל גְּמוּלָיו'** - מה ראה דוד שאמר על כך שירה. **אָמַר רַבִּי אֲבָהוּ**, משבח הוא את ה' על **שֶׁעָשָׂה לָהּ דַּדִּים בִּמְקוֹם בִּינָה** - ליד הלב ששם הוא משכן הבינה, ולא במקום ערוה כשאר בעלי חיים[כט]. שואלת הגמרא, **טַעְמָא מַאי** - מדוע אכן נשתנה דבר זה באדם. משיבה הגמרא, **אָמַר (רבי) [רַב] יְהוּדָה, כְּדֵי שֶׁלֹּא יִסְתַּכֵּל** התינוק בשעת יניקתו **בִּמְקוֹם עֶרְוָה**. תשובה נוספת, **רַב מַתָּנָא אָמַר, כְּדֵי שֶׁלֹּא יִינַק מִמְּקוֹם הַטִּנּוֹפֶת.**

השירה הרביעית, **רָאָה בְּמַפַּלְתָּן שֶׁל רְשָׁעִים וְאָמַר שִׁירָה, שֶׁנֶּאֱמַר** (שם קד לה) **'יִתַּמּוּ חַטָּאִים מִן הָאָרֶץ וּרְשָׁעִים עוֹד אֵינָם**

טו. **מזמור** זה אמר דוד כאשר נרדף על ידי שאול, והתחבא במערה שבמדבר עין גדי, ושאול נכנס לאותה מערה ולא ידע שדוד מסתתר בה, כמסופר בספר שמואל (שמואל א' כד ג), ודוד התפלל שלא ילכד ביד שאול. ע"פ רד"ק (תהלים נז א).

טז. **ע"פ** סדר הדורות (אלף השלישי ערך אבשלום).

יז. **מה** שלא הקשתה הגמרא ממזמור קמ"ב 'משכיל לדוד בהיותו במערה תפלה', שנאמר באותה מערה שהסתתר בה משאול, והרי מזמור זה מאוחר יותר. תירץ השפתי חכמים (ד"ה וכתיב) משום ששם לא נאמר בפירוש שהיה זה בבריחתו משאול, מה שאין כן במזמור שהגמרא מביאה, נאמר בפירוש 'בברחו מפני שאול במערה'. וראה בריא"ף (על עין יעקב ד"ה הי) שהקשה, שמצינו בתהלים עוד מזמורים שכתובים שלא על הסדר ולא ניתן לתרצם ע"פ 'סמוכים'. וכתב, שלגמרא הוקשה משני מזמורים אלו, שבשניהם נאמרה לשון 'בריחה' ובהם היה להקפיד יותר לכותבם על הסדר.

יח. **הצדוקים** חולקים על כל מדרשי חכמים ולא רק על דרשת 'סמוכין', אלא לפי שבא להשיבו בדרשת 'סמוכין' נקט 'סמוכין' גם לענין הצדוקים. שפתי חכמים (ד"ה אתון).

יט. **כך** הוא ביאור הפסוק ע"פ דרשת הגמרא. וע"פ פשוטו מוסב מזמור זה על פלשתים שנלחמו עם דוד בתחילת מלכותו כדי להפילו, כמסופר בספר שמואל (שמואל ב' ה יז-יח), ונחשבת מלחמה זו נגד ה', כי ה' המליכו.

כ. **אף** שמצינו מרידה בתורה אצל פרעה שאמר למשה 'מי ה' אשר אשמע בקולו' (שמות ה ב), כתב הצל"ח (ד"ה כלום) כי אפשר היה לדחות ולומר שאין מרידה זו מעין זו האמורה בגוג ומגוג, שאצלם נאמר 'על ה' ועל משיחו', שבאו להלחם כביכול נגד ה', מה שאין כן מה שאמור בפרעה, אפשר היה לומר שהיה מאותם האומרים, עזב ה' את הארץ, ואין כבודו להשגיח בשפלים, ואף שהאמת היא שפרעה היה מורד גמור וכן נמרוד, אך זה לא נאמר בתורה במפורש. ועיין שם עוד.

כא. **ומה** שהקדים את נבואת גוג למעשה שאול, אף שהיא נבואה לעתיד ומעשה שאול היה בעבר. משום שהוא נבואה על גאולתן של כל ישראל. מהרש"א (ד"ה למה). והצל"ח (ד"ה למה) כתב שרצה לפתוח בפרשה החביבה עליו המתחלת באשרי ומסיימת באשרי.

כב. **שעל** פי המדרש (ילקוט שמעוני משלי רמז תתקסד) מוסבת כל פרשה זו מהמלים 'אשת חיל מי ימצא' (משלי לא י) עד סופה על התורה, אך בפסוק זה אין תיבת 'לשונה' יכולה להתפרש על התורה, שהרי נאמר בו 'ותורת חסד על לשונה' משמע שהתורה היא על לשונה של אחרת. ע"פ מהרש"א (ד"ה פיה). ובמגיד תעלומה (ד"ה מאי) ביאר, שהואיל והפרשה מדברת בלשון משל של שבח אשה, אין למנות בה את התורה בין שבחיה, לפי שלימוד תורה אינו שבח באשה, כמו שאמרו (סוטה כא:) המלמד את בתו תורה כאלו מלמדה תפלות, ולכן פירשו שפסוק זה מוסב על דוד אביו, והלשון 'תורת חסד' משמעו 'הוראת חסד' שהראה לו הקב"ה בכל עתותיו ואפילו בשעת מיתתו כדלהלן.

כג. **ולאו** דווקא דוד, אלא כך הוא אצל כל אדם. רש"י בתהלים (קג א).

כד. **ולפי** שמוסב הפסוק על רוח הקודש, נאמר בלשון נקבה. מהרש"א (ד"ה פיה) ע"פ רש"י (ד"ה ואמר). עוד כתב, שאפשר גם לפרש שמוסב על נפשו של דוד שאמרה שירה.

כה. **רש"י** (ד"ה כל). והמהרש"א (שם) כתב, שאפשר לפרש זאת אף על קרבי דוד עצמו, שבזמן ששהה במעי אמו ופיו היה סתום אמר שירה מטבורו הפתוח במקום פיו, וכמו שאמרו בנדה (ל:) שהולד כשהוא במעי אמו פיו סתום וטבורו פתוח ואוכל דרך טבורו ממעי אמו, ממה שהיא ניזונת.

ולפי פשוטו ביאור הפסוק הוא, גם איברי הפנימיים יברכו את שם קדשו, כדרך 'כל עצמותי תאמרנה' (תהלים לה י). רד"ק, מצודת דוד (שם קג א).

כו. **צבאיו**, הם צבא השמים, כוכבים ומזלות. מצודת דוד (תהלים קג כא).

ואין הכוונה שבשעה שיצא לאויר העולם אמר שירה, שהרי אין לתינוק דעת להתבונן ולהודות, אלא כשהגדיל נתן שבח על כך, ומה שתלה זאת בלידה, משום שאז נכנס תחת כוכבים ומזלות, כמו שאמרו בשבת (קנו.) שהנולד במזל מסוים יהיו לו תכונות מסוימות על פי אותו המזל. ומכל מקום מברכים הם את ה', לפי שנמצאים תחת ממשלתו יתברך לשנות מזלם, ועל דבר זה 'ברכי נפשי את ה''. מהרש"א (ד"ה פיה).

וכעין זה כתב במעון הברכות (ד"ה מאי), שאמר כן להוציא מדעת המינים הסבורים שיש ביד המזלות להשפיע משלהם. ועיין בברכת אהרן (אות סו) שביאר ע"פ המדרש (בר"ר סג ח), שדוד שיבח את הקב"ה על כך שנולד במזל מאדים ומטבע מזלו היה ראוי להיות שופך דמים [כמבואר במסכת שבת (שם)], והקדוש ברוך הוא הפך ושינה את מזלו.

כז. **ופשוטו** של הכתוב הוא, שדוד מזרז את נפשו שתודה לה' על הטובות שגמל עמה. ע"פ ספורנו (תהלים קג ב).

כח. **שפתי** חכמים (ד"ה כל) ע"פ רש"י בתהלים (קלא ב). פסוק זה כתוב לפני הפסוק שהובא בשירה השניה, אלא שהגמרא מונה את הפסוקים לפי סדר המאורעות. מהרש"א (ד"ה פיה).

כט. **כתב** המהרש"א (ד"ה פיה) שאפשר שנקטה הגמרא הלשון 'בינה' ע"פ מה שאמרו בנדה (מה:) שנתן הקדוש ברוך הוא בינה באשה יותר מבאיש. וביאר בריא"ף (על עין יעקב ד"ה דר) ששבח היניקה במקום בינה נסמך לשבח הקודם, שאמר 'נסתכל בכוכבים ומזלות ואמר שירה', ובכלל שבח זה הוא מה שמצינו שהקדים הכתוב שבחן של ישראל לצבאות מעלה, שנאמר 'ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול

מסורת הש"ס עם הוספות

א) יבמות דף ד. [ע"ש], ב) [מגילה יד. ע"ש], ג) [מגילה יד. ע"ש היטב], ד) תהלים קג א ב כב. קד א לה, ה) דברי הימים (א' כא טז), ו) תהלים קמה.

הגהות הב"ח

(א) גמ' מאי משמע אמר רבה בר ר' שילא כצ"ל ותיבות דעל יום המיתה נאמר נמחק: (ב) שם הן יקטלני לו איחל לסוף יהב ליה ברתיה נפק מיניה מנשה ורבשקה יומא חדא ארכבינהו אכתפיה לאמטויינהו לבי מדרשא אמר חד מינייהו חזי רישא דאבא למטוי ביה גלדאני וחד אמר חזי רישא דאבא לאקרובי עליה לעכו"ם חבטינהו בארעא מנשה חיה ורבשקה מית קרי אנפשיה וכלי כליו רעים [ישעיה לב] אמר רב חנן אפילו בעל: (ג) רש"י ד"ה סמוכים וכו'. סמוכים לעד סמיכת כל:

גליון הש"ס

גמ' בעי רחמי. עיין תענית כג ב וכזוה"ק פ' וירא במדרש הנעלם בפ' המכסה אני מאברהם: שם דנפקי מינאי. עי' תוס' נדה טז ב ד"ה הכל: שם אפילו חרב חדה. עי' טורי אבן ר"ה יז ב ד"ה ל"ק:

תורה אור השלם

א) אַשְׁרֵי הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא הָלַךְ בַּעֲצַת רְשָׁעִים וּבְדֶרֶךְ חַטָּאִים לֹא עָמָד וּבְמוֹשַׁב לֵצִים לֹא יָשָׁב: [תהלים א, א]

ב) נַשְּׁקוּ בַר פֶּן יֶאֱנַף וְתֹאבְדוּ דֶרֶךְ כִּי יִבְעַר כִּמְעַט אַפּוֹ אַשְׁרֵי כָּל חוֹסֵי בוֹ: [תהלים ב, יב]

ג) יִתַּמּוּ חַטָּאִים מִן הָאָרֶץ וּרְשָׁעִים עוֹד אֵינָם בָּרְכִי נַפְשִׁי אֶת יְיָ הַלְלוּיָהּ: [תהלים קד, לה]

ד) רָנִּי עֲקָרָה לֹא יָלָדָה פִּצְחִי רִנָּה וְצַהֲלִי לֹא חָלָה כִּי רַבִּים בְּנֵי שׁוֹמֵמָה מִבְּנֵי בְעוּלָה אָמַר יְיָ: [ישעיה נד, א]

ה) מִזְמוֹר לְדָוִד בְּבָרְחוֹ מִפְּנֵי אַבְשָׁלוֹם בְּנוֹ: [תהלים ג, א]

ו) לַמְנַצֵּחַ אַל תַּשְׁחֵת לְדָוִד מִכְתָּם בְּבָרְחוֹ מִפְּנֵי שָׁאוּל בַּמְּעָרָה: [תהלים נז, א]

ז) סְמוּכִים לָעַד לְעוֹלָם עֲשׂוּיִם בֶּאֱמֶת וְיָשָׁר: [תהלים קיא, ח]

ח) פִּיהָ פָּתְחָה בְחָכְמָה וְתוֹרַת חֶסֶד עַל לְשׁוֹנָהּ: [משלי לא, כו]

ט) לְדָוִד בָּרְכִי נַפְשִׁי אֶת יְיָ וְכָל קְרָבַי אֶת שֵׁם קָדְשׁוֹ: [תהלים קג, א]

רש"י

פתח באשרי וסיים באשרי. אלמא חדא היא, דאשרי כל חוסי בו סיומא דלמה רגשו גוים הוא: בריוני. פריצים: חַטָּאִים כתיב. קרי ביה חֲטָאִים שיכלה יצר הרע: שפיל. השפיל עיניך לסוף המקרא. כל דבר שהוא בסוף קרוי שפילו של דבר: סמוכים לעד לעולם. בדברי תורה כתיב [אחרי] נאמנים כל פקודיו סמוכים (ג) סמיכת כל פקודיו עשוים באמת וישר ולצורך, ולא דבר ריק: כלום יש עבד שמורד ברבו. ויבא להכחיש את דברי הנביא: אמור לו כלום יש בן כו'. והא חזינן הכא דהוה: הכא נמי הוה. סופיה להיות: ואמר שירה. כנגד כולם אמר שירה לכשתרה[ז] רוח הקודש עליו:

וכל קרבי. על שם קרבי אמו שדר בתוכן: מאי משמע. דעל יום המיתה נאמר: בא וראה וכו'. הוא סבר דהכי בעי מאי שנא קרביים דנקט: חמשה ברכי נפשי. לעיל חשיב להו: מאי דכתיב מי כהחכם ומי יודע פשר דבר. משום דאיירי בסופה בסמיכת גאולה לתפלה נקט ליה: דאשכחן דאזל אליהו לגבי אחאב. דכתיב וילך אליהו להראות אל אחאב: יהורם אזל לגבי אלישע. כשהלכו על מואב הוא ויהושפט (במלכים ב ג). דמתוך[ח] שלא היו הולכים זה אצל זה לא היה מוכיחו על שלא נשא אשה: כבשי דרחמנא. סתרים דהקב"ה, כמו רישא בכבשא (חולין ד' לג:) בהטמנת האפר: נגזרה גזרה. סתמות: מקובלני מבית אבי אבא. דוד, שראה את המלאך וחרבו שלופה בידו[ה] בסוף ספר שמואל (ב כד) ולא מנע עצמו מן הרחמים:

אבי

תוספות

כל פרשה שהיתה חביבה על דוד כו'. וא"ת מאי כל הפרשיות[ט] והא לא אשכחן שום פרשה אחרת שמתחלת באשרי ומסיימת באשרי אלא היא. וי"ל דלאו דוקא פתח באשרי וסיים באשרי. אלא חתימה מעין פתיחה כמו תהלה[י] שפתח בתהלה וסיים בתהלה תהלת ה' ידבר פי וכן הרבה פרשיות שמתחילות בהללויה ומסיימות בהללויה:

גדול

גמרא

כל פרשה שהיתה חביבה על דוד פתח בה באשרי וסיים בה באשרי פתח באשרי דכתיב א) אשרי האיש וסיים באשרי דכתיב ב) אשרי כל חוסי בו: הנהו בריוני דהוו בשבבותיה דר"מ והוו קא מצערו ליה טובא הוה קא בעי ר' מאיר רחמי עלויהו כי היכי דלימותו אמרה לי' ברוריא דביתהו מאי דעתך משום דכתיב ג) יתמו חטאים מי כתיב חוטאים חטאים כתיב ועוד שפיל לסיפיה דקרא ורשעים עוד אינם כיון דיתמו חטאים ורשעים עוד אינם אלא ° בעי רחמי עלויהו דלהדרו בתשובה ורשעים עוד אינם בעא רחמי עלויהו והדרו בתשובה: אמר לה ההוא צדוקי לברוריא כתיב ד) רני עקרה לא ילדה משום דלא ילדה רני אמרה ליה שטיא שפיל לסיפיה דקרא דכתיב כי רבים בני שוממה מבני בעולה אמר ה' אלא מאי עקרה לא ילדה[א] רני כנסת ישראל שדומה לאשה עקרה שלא ילדה בנים לגיהנם כותייכו: א"ל ההוא צדוקי לר' אבהו כתיב ה) מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו וכתיב ו) לדוד מכתם בברחו מפני שאול במערה הי מעשה הוה ברישא מכדי מעשה שאול הוה ברישא לכתוב ברישא אמר ליה אתון דלא דרשיתון סמוכין קשיא לכו אנן דדרשינן סמוכים לא קשיא לן [א] דא"ר יוחנן סמוכין מן התורה מנין שנא' ז) סמוכים לעד לעולם עשוים באמת וישר למה נסמכה פרשת אבשלום לפרשת גוג ומגוג שאם יאמר לך אדם כלום יש עבד שמורד ברבו אף אתה אמור לו כלום יש בן שמורד באביו אלא הוה הכא נמי הוה: אמר ר' יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי מאי דכתיב ח) פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה כנגד מי אמר שלמה מקרא זה לא אמרו אלא כנגד דוד אביו שדר בחמשה עולמים ואמר שירה דר במעי אמו ואמר שירה שנאמר ט) ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו יצא לאויר העולם ונסתכל בכוכבים ומזלות ואמר שירה שנאמר י) ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו ברכו ה' כל צבאיו וגו' ינק משדי אמו ונסתכל בדדיה ואמר שירה שנאמר כ) ברכי נפשי את ה' ואל תשכחי כל גמוליו מאי כל גמוליו אמר ר' אבהו שעשה לה דדים במקום בינה טעמא מאי אמר (רבי[ב]) יהודה כדי שלא יסתכל במקום ערוה רב מתנא אמר כדי שלא יינק ממקום הטנופת ראה במפלתן של רשעים ואמר שירה שנאמר ג) יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללויה נסתכל ביום המיתה ואמר שירה שנאמר ל) ברכי נפשי את ה' ה' אלהי גדלת מאד הוד והדר לבשת מאי משמע (א) דעל יום המיתה נאמר אמר רבה בר רב שילא מסיפא דעניינא דכתיב מ) תסתיר פניך יבהלון תוסף רוחם יגועון וגו'. רב שימי בר עוקבא ואמרי לה מר עוקבא הוה שכיח קמיה דר' שמעון בן פזי והוה מסדר אגדתא קמיה דר' יהושע בן לוי אמר ליה מאי דכתיב ט) ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו אמר ליה בא וראה שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם נ) מדת בשר ודם צר צורה על גבי הכותל ואינו יכול להטיל בה רוח ונשמה קרבים ובני מעים והקב"ה אינו כן צר צורה בתוך צורה ומטיל בה רוח ונשמה קרבים ובני מעים והיינו דאמרה חנה נ) אין קדוש כה' כי אין בלתך ואין צור כאלהינו מאי אין צור כאלהינו אין צייר כאלהינו נ) מאי כי אין בלתך אמר ר' יהודה בר מנסיא אל תקרי כי אין בלתך אלא אין לבלותך שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם מעשה ידיו מבלין אותו והקב"ה מבלה מעשיו א"ל אנא הכי קא אמינא לך הני חמשה ברכי נפשי[ד] כנגד מי אמרן דוד לא אמרן אלא כנגד הקב"ה וכנגד נשמה מה הקב"ה מלא כל העולם אף נשמה מלאה את כל הגוף מה הקדוש ברוך הוא רואה ואינו נראה אף נשמה רואה ואינה נראית מה הקב"ה זן את כל העולם כלו אף נשמה זנה את כל הגוף מה הקב"ה טהור אף נשמה טהורה מה הקב"ה יושב בחדרי חדרים אף נשמה יושבת בחדרי חדרים יבא מי שיש בו חמשה דברים הללו וישבח[ג] למי שיש בו חמשה דברים הללו: אמר רב המנונא מאי דכתיב ס) מי כהחכם ומי יודע פשר דבר מי כהקדוש ברוך הוא שיודע לעשות פשרה בין שני צדיקים בין חזקיהו לישעיהו חזקיהו אמר ליתי ישעיהו גבאי דהכי אשכחן באליהו דאזל לגבי אחאב (שנאמר ע) וילך אליהו להראות אל אחאב[ד]) ישעיהו אמר ליתי חזקיהו גבאי דהכי אשכחן ביהורם בן אחאב דאזל לגבי אלישע מה עשה הקב"ה הביא יסורים על חזקיהו ואמר לו לישעיהו לך ובקר את החולה שנאמר פ) בימים ההם חלה חזקיהו למות ויבא אליו ישעיהו בן אמוץ הנביא ויאמר אליו כה אמר ה' (צבאות[ה]) צו לביתך כי מת אתה ולא תחיה וגו' מאי כי מת אתה ולא תחיה מת אתה בעולם הזה ולא תחיה לעולם הבא אמר ליה מאי כולי האי אמר ליה משום דלא עסקת בפריה ורביה א"ל משום דחזאי לי ברוח הקודש ° דנפקי מינאי בנין דלא מעלו א"ל בהדי כבשי דרחמנא למה לך מאי דמפקדת איבעי לך למעבד ומה דניחא קמיה קודשא בריך הוא לעביד אמר ליה השתא הב לי ברתך אפשר דגרמא זכותא דידי ודידך ונפקי מנאי בנין דמעלו א"ל כבר נגזרה עליך גזירה א"ל בן אמוץ כלה נבואתך וצא כך מקובלני מבית אבי אבא ° אפי' חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים אתמר נמי רבי יוחנן ורבי (אליעזר[ו]) דאמרי תרוייהו אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים שנא' צ) הן יקטלני לו איחל (ב):

א"ר

רב נסים גאון

אמר לה ההוא מינא לברוריא. ברוריא היא בתו של ר' חנינא בן תרדיון והיא היתה אשתו של ר' מאיר ואית' בפירקא קמא דמסכת ע"ז (דף יח) ברוריא דביתהו דר' מאי' ברתי' דר' חנניה בן תרדיון הואי וכבר למדה הרבה חכמות לפני החכמים כדאמרינן בפסחים בפ' תמיד (דף סב:) אמר ליה ומה ברוריא דביתהו דר' מאיר ברתי' דר' חנניה בן תרדיון דהות גמרא תלת מאה (משמעי) [שמעתתא] ביומא מתלת מאה רבותא: למה נסמכה פרשת אבשלום לפרשת גוג ומגוג. פרש' גוג ומגוג הוא המזמור הראשון שכתוב בו יתיצבו מלכי ארץ א) קשה תרבות רעה בתוך ביתו של אדם יותר ממלחמת גוג ומגוג והתם בפרק לפני אידיהן של גוים (ע"ז דף ג) גרסי' לעתיד באים אומות העולם ומתגיירין ומניחין תפילין בראשיהן ותפילין בזרועותיהן ומזוזה בפתחיהן כיון שרואין מלחמת גוג ומגוג אומר להם על מי אתם באים על ה' ועל משיחו שנא' (תהלים ב) למה רגשו גוים [וגו'] יתיצבו מלכי ארץ מיד כל אחד ואחד מנתק מוסרותיו והולך לו שנא' ננתקה את מוסרותימו וגו' וכולא ברייתא:

חשק שלמה על רב נסים גאון

א) פה ניכר חסרון קצת. ועי' לעיל ז' ב'.

הגהות וציונים

א] אלא מאי לא ילדה כצ"ל רש"ל (גליון): ב] [צ"ל רב] (גליון): ג] בכת"י בחדרי חדרים אמר דוד תבא נשמה שיש בה חמשה דברים הללו ותשבח למי: ד] נמחק ע"פ המהרש"ל וכן מוכח מרש"י שלא היה לפניו וכן בכת"י ליתא: ה] תיבה זו ליתא בפסוק: ו] [צ"ל אלעזר] (גליון): ז] צ"ל כששרתה (כ"ה ברש"י שבע"י): ח] צ"ל ומתוך כ"ה ברש"י שבע"י (מראה אש, באה"מ): ט] בתוס' שבע"י הגי' מאי כל פרשה:

משנת ראשונים

הנהו בריוני. לסטים ישראל ועל שם שעומדין במדבר ללסטם את הבריות קרי להו בריוני לשון ברא, תרגום של חוץ. [תוספות הרא"ש]

הוה קא בעי רבי מאיר רחמי עלויהו כי היכי דלימותו. אע"ג דאמרי' גם ענוש לצדיק לא טוב ואפילו בצדוקין, שמא היו מצערין אותו יותר מדאי או שמא היו רשעים יותר מדאי. [תוספות הרא"ש]

מי כתיב חוטאים חטאים כתיב. ואע"ג דהיינו נמי חוטאים בוי"ו דהא לא קרינן חטאים בחט"ף פת"ח, מ"מ מדשני קרא בדיבוריה ולא כתב חוטאים בוא"ו יש לדורשו לשון עונות. [תוספות הרא"ש]

מכדי מעשה שאול הוה ברישא. אע"פ שהרבה יש בתורה מוקדם ומאוחר, בהני תרתי עובדא דהוה בחד ענינא קא בעי, ורשב"ם פירש לפי הפשט דסמך מעשה דאבשלום ללמה רגשו גוים, שלפי פשוטו היה בתחלת מלכותו, דכתיב בדה"י וישמעו פלשתים כי משחו את דוד ויעלו פלשתים לבקש את דוד שהיו רוצים להעבירו ממלכותו, לפי שהיה עבד לאכיש ואבשלום נמי רצה להעבירו ממלכותו אבל בימי שאול לא היה מלך. [תוספות הרא"ש]

אלא הוה הכא נמי הוה. וביאור הענין כי כאשר אדם מפקפק ונסוג מהאמין ענין זר, כשמראים לו דבר זר כמוהו שעל כרחו מאמין בו, המחשבה מטיב בראשון, ומאמין בו גם כן. [דרשות הר"ן הדרוש התשיעי]

אמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יוחי. כל היכא דאיכא אמר ר' פלוני משום רבי פלוני, לא רבו היה. [סדר תנאים ואמוראים חלק ב]

אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים. דכתיב בדברי הימים וישא דוד את עיניו וירא את מלאך י"י עומד בין הארץ ובין השמים וחרבו שלופה בידו נטויה על ירושלם וכתיב ויפול דויד והזקנים מכוסים בשקים על פניהם ובקשו רחמים. [תוספות הרא"ש]

י) בָּרְכוּ יְיָ מַלְאָכָיו גִּבֹּרֵי כֹחַ עֹשֵׂי דְבָרוֹ לִשְׁמֹעַ בְּקוֹל דְּבָרוֹ: בָּרְכוּ יְיָ כָּל צְבָאָיו מְשָׁרְתָיו עֹשֵׂי רְצוֹנוֹ: [תהלים קג, כ-כא] כ) בָּרְכִי נַפְשִׁי אֶת יְיָ וְאַל תִּשְׁכְּחִי כָּל גְּמוּלָיו: [תהלים קג, ב] ל) בָּרְכִי נַפְשִׁי אֶת יְיָ יְיָ אֱלֹהַי גָּדַלְתָּ מְּאֹד הוֹד וְהָדָר לָבָשְׁתָּ: [תהלים קד, א] מ) תַּסְתִּיר פָּנֶיךָ יִבָּהֵלוּן תֹּסֵף רוּחָם יִגְוָעוּן וְאֶל עֲפָרָם יְשׁוּבוּן: [תהלים קד, כט] נ) אֵין קָדוֹשׁ כַּיְיָ כִּי אֵין בִּלְתֶּךָ וְאֵין צוּר כֵּאלֹהֵינוּ: [שמואל א ב, ב] ס) מִי כְּהֶחָכָם וּמִי יוֹדֵעַ פֵּשֶׁר דָּבָר חָכְמַת אָדָם תָּאִיר פָּנָיו וְעֹז פָּנָיו יְשֻׁנֶּא: [קהלת ח, א] ע) וַיֵּלֶךְ אֵלִיָּהוּ לְהֵרָאוֹת אֶל אַחְאָב וְהָרָעָב חָזָק בְּשֹׁמְרוֹן: [מלכים א יח, ב] פ) בַּיָּמִים הָהֵם חָלָה חִזְקִיָּהוּ לָמוּת וַיָּבוֹא אֵלָיו יְשַׁעְיָהוּ בֶן אָמוֹץ הַנָּבִיא וַיֹּאמֶר אֵלָיו כֹּה אָמַר יְיָ צַו לְבֵיתֶךָ כִּי מֵת אַתָּה וְלֹא תִחְיֶה: [ישעיה לח, א] צ) הֵן יִקְטְלֵנִי לוֹ אֲיַחֵל אַךְ דְּרָכַי אֶל פָּנָיו אוֹכִיחַ: [איוב יג, טו]

בָּרְכִי נַפְשִׁי אֶת ה' הַלְלוּיָהּ', והטעם שאמר שירה על כך, לפי שמיתתם טובה להם ולעולם[ל].

השירה החמישית, נִסְתַּכֵּל בְּיוֹם הַמִּיתָה וְאָמַר שִׁירָה, שֶׁנֶּאֱמַר (שם קד א) 'בָּרְכִי נַפְשִׁי אֶת ה' ה' אֱלֹהַי גָּדַלְתָּ מְּאֹד הוֹד וְהָדָר לָבָשְׁתָּ'[לא]. מבררת הגמרא, מַאי מַשְׁמַע - מהיכן מוכח דְּעַל יוֹם הַמִּיתָה נֶאֱמַר פסוק זה. אָמַר רַבָּה בַּר רַב שִׁילָא, מִסֵּיפָא דְּעִנְיָנָא - מסוף הענין. דִּכְתִיב - שכתוב (שם קד כט) 'תַּסְתִּיר פָּנֶיךָ יִבָּהֵלוּן תֹּסֵף רוּחָם יִגְוָעוּן וגו' וְאֶל עֲפָרָם יְשׁוּבוּן'[לב].

★

הגמרא ממשיכה לדון בפסוקים שנאמר בהם 'ברכי נפשי':

רַב שִׁימִי בַּר עוּקְבָא, וְאָמְרִי לָהּ - ויש אומרים מַר עוּקְבָא, הֲוָה שְׁכִיחַ קַמֵּיהּ - היה מצוי לפניו דְּרַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן פָּזִי, (והוה) [דַּהֲוָה][לג] - שהיה מְסַדֵּר אַגַּדְתָּא - ענייני אגדה, קַמֵּיהּ [-לפניו] דְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי.

אָמַר לֵיהּ רב שימי [או מר עוקבא] לרבי שמעון בן פזי[לד], מַאי דִּכְתִיב - מה משמעות הכתוב 'בָּרְכִי נַפְשִׁי אֶת ה' וְכָל קְרָבַי אֶת שֵׁם קָדְשׁוֹ', והיה רבי שמעון בן פזי סבור ששאלו מדוע נקט הפסוק 'קרבים' יותר משאר אברים. אָמַר לֵיהּ - השיבו רבי שמעון בן פזי לרב שימי [או למר עוקבא], בֹּא וּרְאֵה שֶׁלֹּא כְּמִדַּת הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא מִדַּת בָּשָׂר וָדָם, מִדַּת בָּשָׂר וָדָם, צָר - מצייר צוּרָה עַל גַּבֵּי הַכּוֹתֶל וְאֵינוֹ יָכוֹל לְהַטִּיל בָּהּ רוּחַ וּנְשָׁמָה קְרָבַיִם וּבְנֵי מֵעַיִם, וְהַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא אֵינוֹ כֵּן, אלא הוא צָר צוּרָה בְּתוֹךְ צוּרָה - יוצר את האדם בתוך מעי אמו, וְלא זו בלבד, אלא גם מַטִּיל בָּהּ רוּחַ וּנְשָׁמָה קְרָבַיִם וּבְנֵי מֵעַיִם[לה].

וְהַיְינוּ - וזהו גם מה דְּאָמְרָה חַנָּה (שמואל א' ב ב) 'אֵין קָדוֹשׁ כַּה' כִּי אֵין בִּלְתֶּךָ וְאֵין צוּר כֵּאלֹהֵינוּ'[לו]. מַאי - מה משמעות 'אֵין צוּר כֵּאלֹהֵינוּ'[לז], אֵין צַיָּיר כֵּאלֹהֵינוּ, כמו שנתבאר לעיל, שאף בשר ודם יכול לצייר צורה, אך לא בתוך צורה, ולא עם נשמה קרבים ומעים.

מבררת הגמרא, מַאי - מה משמעות הכתוב 'כִּי אֵין בִּלְתֶּךָ', אחר שכבר נאמר 'אין קדוש כה''[לח]. אָמַר רַבִּי יְהוּדָה בַּר מְנַסְיָא, אַל תִּקְרֵי [-תקרא] 'כִּי אֵין בִּלְתֶּךָ', אֶלָּא 'אֵין לְבַלּוֹתְךָ', מלשון ריקבון ובליה, וכך מתפרש הכתוב, שֶׁלֹּא כְּמִדַּת הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא מִדַּת בָּשָׂר וָדָם, מִדַּת בָּשָׂר וָדָם מַעֲשֵׂה יָדָיו מְבַלִּין אוֹתוֹ - שנשארים קיימים גם אחר שמת ומתבלה[לט]. וְהַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא מְבַלֶּה מַעֲשָׂיו - שמעשה ידיו בלים ונרקבים והוא קיים לעולם.

הגמרא חוזרת לדברי רב שימי ורבי שמעון בן פזי בענין הפסוק 'ברכי נפשי':

אֲמַר לֵיהּ רב שימי [או מר עוקבא] לרבי שמעון בן פזי, לא נתכוונתי בשאלתי לביאור התיבות 'וכל קרבי', אלא אֲנָא [-אני] הָכִי קָא אֲמִינָא לָךְ - כך התכוונתי לשאלך[מ], הָנֵי חֲמִשָּׁה בָּרְכִי נַפְשִׁי שאמר דוד המלך [ומנויים למעלה], כְּנֶגֶד מִי אֲמָרָן דָּוִד. והשיבו רבי שמעון בן פזי, לָא אֲמָרָן אֶלָּא כְּנֶגֶד הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא וּכְנֶגֶד נְשָׁמָה, שבחמשה דברים דומה הנשמה לקדוש ברוך הוא, הדמיון הראשון הוא, מַה הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא מָלֵא כָּל הָעוֹלָם, אַף נְשָׁמָה מְלֵאָה אֶת כָּל הַגּוּף[מא]. הדמיון השני, מַה הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא רוֹאֶה וְאֵינוֹ נִרְאֶה[מב], אַף נְשָׁמָה רוֹאָה וְאֵינָהּ נִרְאֵית[מג]. הדמיון השלישי, מַה הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא זָן אֶת כָּל הָעוֹלָם כֻּלּוֹ, אַף נְשָׁמָה זָנָה אֶת כָּל הַגּוּף[מד]. הדמיון הרביעי, מַה הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא טָהוֹר, אַף נְשָׁמָה

דברו' ופסוק זה מוסב על ישראל, שהקדימו נעשה לנשמע, ואחר כך נאמר 'ברכו ה' כל צבאיו'. ומנין הגיעו בני ישראל למדרגה זו, מהתבוננותם לראות את כבוד ה', ומנין היתה להם בינה זו כי ינקו במקום בינה.

ל. **מהרש"א** (ד"ה פיה) ע"פ גמרא (סנהדרין עא:).

לא. **במזמור** זה מתאר דוד המלך את בריאת העולמות, שכולם בידי ה' והוא משגיח עליהם בפרטות. ואומר שמתוך בריאת עולם הגלגלים שהוא כמו לבוש ההדר של הקדוש ברוך הוא, ניכרת גדלות ה'. ע"פ רד"ק (תהלים קד א).

לב. **ביאור** הפסוק, בעת שתסתיר פניך מהם תאחזם בהלה ופחד, וכאשר תכלה מהם את רוחם הם ימותו וישובו לעפרם. ע"פ רש"י ומצודות (תהלים קד כט). המהרש"א (ד"ה פיה) הקשה, מה ענין שירה על יום המיתה. ותירץ שכוונת הגמרא על הפסוק שאחר זה (תהלים קד ל) 'תשלח רוחך יבראון' שמוסב על תחיית המתים, שהצדיקים שמחים במותם שיש להם תקוה שמתוך כך יגיעו לקיבול שכר המצוות שעשו בעולם הזה. וראה בצל"ח (ד"ה נסתכל) שהקשה, מנין לגמרא שהפסוק 'ברכי נפשי את ה'' שהוא הפסוק הראשון במזמור מוסב דווקא על הפסוק 'תוסף רוחם יגועון' שהוא פסוק כ"ט, והרי הפסוקים שבינתיים עוסקים בתיאור הרבה מפלאות הבריאה, ומדוע לא נאמר שמוסב עליהם. ותירץ ע"פ המבואר בירושלמי (ע"ז פ"ג ה"א) שהקדוש ברוך הוא מראה לצדיקים קודם מותם את חלקם המתוקן להם לעולם הבא, ועיקר חלקם הוא השגות הבורא, כמבואר ברמב"ם (תשובה פ"ח ה"ג), וזו גם משמעות הכתוב 'תוסף רוחם יגועון', שלפני מיתתם מוסיף הקדוש ברוך הוא השגות גדולות ברוחם, ומתוך כך הם גוועים. ועל פי זה מבוארת דרשת הגמרא, שהואיל והמזמור פותח במלים 'ברכי נפשי את ה' ה' אלהי גדלת מאד', ו'מאד' משמעו כל מה שניתן לראות בגדלותו, והזמן ששייך לראות את גדלות ה' בעולם הזה בהשגות גדולות הוא רק בזמן המיתה. וכעין זה ביארו גם במעון הברכות (ד"ה מאי) ועיון יעקב (ד"ה נסתכל). ועיין עוד בפני יהושע.

לג. **ע"פ** דקדוקי סופרים. וכך הגירסא גם בילקוט שמעוני (תהלים רמז תתנז).

לד. **מגדים** חדשים (ד"ה רב שימי). וכתב במגיד תעלומה (ד"ה והוה), שמכאן יש ללמוד שכשאדם מסופק באיזה דבר, ישאל לאדם שמצוי אצל גדולי הדור. אמנם השפתי חכמים (ד"ה א"ל) כתב שלא נתברר מי היה השואל.

לה. **וזהו** שאמר הכתוב 'ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו', שגם הנפש [הנשמה] מהללת על נתינתה באדם, וגם הקרבים, הם האברים הפנימיים. מהרש"א (ד"ה להטיל). והוסיף שעל פי זה יש לבאר את מה שמובא בסנהדרין (סה:) שרבא ברא אדם על ידי ספר יצירה, ורבי חנינא ורב אושעיא בראו עגל, שמכל מקום יצירה שיש בה נשמה לא יכלו לברוא, כמובא שם שלא היה באותו אדם כח הדיבור, שזה בא מכח הנשמה, שנאמר (בראשית ב ז) 'ויהי האדם לנפש חיה' ותרגומו 'לרוח ממללא' [נפש המדברת].

לו. **פסוק** זה נאמר בתפלתה של חנה שהתפללה והודתה לה' על בנה שמואל הנביא שניתן לה אחר שהיתה עקרה. ואמרה, כי אין קדוש כה', ואין חזק כמוהו, שהופך כוחות הטבע ומשעבדם לרצונו, שהרי היתה עקרה, ועל פי הטבע לא יכלה ללדת. רד"ק (שמואל א' ב ב).

לז. **ואין** לפרש הפסוק מלשון חוזק כמו 'הצור תמים פעלו' (דברים לב ד), משום שלפי משמעות הפסוק נראה כי יש דומה לו בזה, אלא אינו שוה לאלהינו, ולענין חוזק אין להשוות לו כלל כל נברא. מהרש"א (ד"ה ואין).

לח. **מהרש"א** (ד"ה ואין).

לט. **ע"פ** שפתי חכמים (ד"ה בשר). ובעיון יעקב (ד"ה מעשה) ובינה לעתים (דרוש סא) פירשו, שעל ידי שעוסק אדם במעשה ידים בסוף הוא בלה, שכך הוא טבע העולם, וכמו סכין שחותך דבר אחר, בהמשך הזמן גם הסכין נאכל ובלה, אבל הקדוש ברוך הוא אף שהוא מניע את כל הבריאה, לא נגרם לו מכך כל התמעטות.
מה שהקדים לדרוש את המלים 'ואין צור כאלהינו' אף שהם מאוחרים ל'כי אין בלתך', כתב בשפתי חכמים (ד"ה מאי), לפי שדרשת 'כי אין בלתך' הובאה רק בדרך אגב.

מ. **כתב** המגיד תעלומה (ד"ה אמר) כי מכאן לימוד ודרך ארץ, שלא להפסיק חכם באמצע דבריו בדברי תורה, שהרי כאן השיב רבי שמעון בן פזי לרב שימי [או מר עוקבא] על מה שלא שאלו, ולא הפסיקו עד שסיים דבריו.

מא. **אף** שיש מקומות שמתראה בהם כוחו יותר, כמו הר סיני והר המוריה ובית אל וכיוצא בהן, מכל מקום הוא ממלא את כל העולם, כמו שכתוב (ירמיה כג כד) 'הלא את השמים ואת הארץ אני מלא נאם ה'', וכן הנשמה אף שיש מקומות בגוף שמתראה בהם יותר מזולתם, כמו המוח והלב והלשון, מכל מקום אין לך אבר גדול וקטן בכל איברי הגוף שאין שם כח הנשמה. ועל כך נאמר 'ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו', כשם ששם קדשו מלא את העולם, כך כח הנשמה בכל קרב וקרב מהגוף. כד הקמח (ערך אבל ד"ה ודרשו). והמהרש"א (ד"ה הני) כתב, שלדמיון זה יש לשייך את הפסוקים (שם קג כ-כב) 'ברכו ה' מלאכיו' וגו', 'ברכו ה' כל צבאיו' וגו', 'ברכו ה' כל מעשיו' וגו', שהם כנגד שלשת העולמות, ומסיים 'בכל מקומות ממשלתו' דהיינו בכל ג' העולמות.

מב. **שאין** כל בריה שיכולה לראותו, אפילו לא מלאכים ושרפים, כמו שנאמר (שמות לג כ) 'כי לא יראני האדם וחי', והיינו אפילו אדם החקוק על כסא הכבוד. כד הקמח (ערך אבל ד"ה ודרשו).

מג. **ועל** כך אמר 'ברכי נפשי את ה' ואל תשכחי כל גמוליו', כלומר תראה ותתבונן בחסד שגמל לה ה', שהיא רואה את כל הדברים ואינה נראית. כד הקמח (שם). והמהרש"א (ד"ה הני) כתב, שכנגד זה אמר 'ברכי נפשי את ה' וכל קרבי' וגו' (שם קג א), דהיינו שהנשמה שוכנת בקרב האדם כשם שהקרביים בסתר, והיא רואה ואינה נראית.

מד. **בכוחה** לזון את הגוף אף שלא על ידי מאכל ומשתה, מכח ההשפעה שמקבלת מזיו תענוג ההשגה, כמו שניזון משה רבינו בהר ארבעים יום וארבעים לילה, וקל וחומר הוא, אם הגוף מעמיד את הנשמה על ידי מזון הגוף, על אחת כמה וכמה שיש לנפש כח לזון את הגוף, על ידי מזון הנפש. וכנגד זה נאמר (תהלים קג כ-כב) 'ברכו ה' מלאכיו' 'ברכו ה' כל צבאיו' 'ברכו ה' כל מעשיו', שזן אותם ומעמידם בכחו. כד הקמח (ערך אבל ד"ה ודרשו). והמהרש"א (ד"ה הני) כתב, שכנגד זה נאמר (שם קג ב) 'ברכי נפשי את ה' ואל תשכחי כל גמוליו', המסיים 'המשביע בטוב עדייך' (שם קג ה). וראה באמרי אמת (ליקוטים ד"ה מה) שהביא שיש גורסים 'מה הקדוש ברוך הוא דן את כל העולם, אף הנשמה דנה את כל הגוף'. וביאר זאת ע"פ המובא להלן (סא:), 'צדיקים יצר הטוב שופטן, רשעים יצר הרע שופטן'.

כל פרשה שהיתה חביבה על דוד פתח בה באשרי וסיים בה באשרי פתח באשרי דכתיב א) אשרי האיש וסיים באשרי דכתיב ב) אשרי כל חוסי בו: הנהו בריוני דהוו בשבבותיה דר"מ והוו קא מצערו ליה טובא הוה קא בעי ר' מאיר רחמי עלויהו כי היכי דלימותו אמרה לי' ברוריא דביתהו מאי דעתך משום דכתיב ג) יתמו חטאים מי כתיב חוטאים חטאים כתיב ועוד שפיל לסיפיה דקרא ורשעים עוד אינם כיון דיתמו חטאים ורשעים עוד אינם אלא ° בעי רחמי עלויהו דלהדרו בתשובה ורשעים עוד אינם בעא רחמי עלויהו והדרו בתשובה: אמר לה ההוא צדוקי לברוריא כתיב ד) רני עקרה לא ילדה משום דלא ילדה רני אמרה ליה שטיא שפיל לסיפיה דקרא דכתיב כי רבים בני שוממה מבני בעולה אמר ה' אלא מאי עקרה לא ילדה[א] רני כנסת ישראל שדומה לאשה עקרה שלא ילדה בנים לגיהנם כותייכו: א"ל ההוא צדוקי לר' אבהו כתיב ה) מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו וכתיב ו) לדוד מכתם בברחו מפני שאול במערה הי מעשה הוה ברישא מכדי מעשה שאול הוה ברישא לכתוב ברישא אמר ליה אתון דלא דרשיתון סמוכין קשיא לכו אנן דדרשינן סמוכים לא קשיא לן (א) דא"ר יוחנן סמוכין מן התורה מנין שנא' ז) סמוכים לעד לעולם עשוים באמת וישר למה נסמכה פרשת אבשלום לפרשת גוג ומגוג שאם יאמר לך אדם כלום יש עבד שמורד ברבו אף אתה אמור לו כלום יש בן שמורד באביו אלא הוה הכא נמי הוה: אמר ר' יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי מאי דכתיב ח) פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה כנגד מי אמר שלמה מקרא זה לא אמרו אלא כנגד דוד אביו שדר בחמשה עולמים ואמר שירה דר במעי אמו ואמר שירה שנאמר ט) ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו יצא לאויר העולם ונסתכל בכוכבים ומזלות ואמר שירה שנאמר י) ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו ברכו ה' כל צבאיו וגו' ינק משדי אמו ונסתכל בדדיה ואמר שירה שנאמר כ) ברכי נפשי את ה' ואל תשכחי כל גמוליו מאי כל גמוליו אמר ר' אבהו שעשה לה דדים במקום בינה טעמא מאי אמר (רבי[ב]) יהודה כדי שלא יסתכל במקום ערוה רב מתנא אמר כדי שלא יינק ממקום הטנופת ראה במפלתן של רשעים ואמר שירה שנאמר ג) יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללויה נסתכל ביום המיתה ואמר שירה שנאמר ל) ברכי נפשי את ה' ה' אלהי גדלת מאד הוד והדר לבשת מאי משמע (א) דעל יום המיתה נאמר אמר רבה בר רב שילא מסיפא דעניינא דכתיב מ) תסתיר פניך יבהלון תוסף רוחם יגועון וגו'. רב שימי בר עוקבא ואמרי לה מר עוקבא הוה שכיח קמיה דר' שמעון בן פזי והוה מסדר אגדתא קמיה דר' יהושע בן לוי אמר ליה מאי דכתיב ט) ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו אמר ליה בא וראה שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם ° מדת בשר ודם צר צורה על גבי הכותל ואינו יכול להטיל בה רוח ונשמה קרבים ובני מעים והקב"ה אינו כן צר צורה בתוך צורה ומטיל בה רוח ונשמה קרבים ובני מעים והיינו דאמרה חנה נ) אין קדוש כה' כי אין בלתך ואין צור כאלהינו מאי אין צור כאלהינו אין צייר כאלהינו ° מאי כי אין בלתך אמר ר' יהודה בר מנסיא אל תקרי כי אין בלתך אלא אין לבלותך שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם מעשה ידיו מבלין אותו והקב"ה מבלה מעשיו א"ל אנא הכי קא אמינא לך הני חמשה ברכי נפשי[ד] כנגד מי אמרן דוד לא אמרן אלא כנגד הקב"ה וכנגד נשמה מה הקב"ה מלא כל העולם אף נשמה מלאה את כל הגוף מה הקדוש ברוך הוא רואה ואינו נראה אף נשמה רואה ואינה נראית מה הקב"ה זן את כל העולם כלו אף נשמה זנה את כל הגוף מה הקב"ה טהור אף נשמה טהורה מה הקב"ה יושב בחדרי חדרים אף נשמה יושבת בחדרי חדרים יבא מי שיש בו חמשה דברים הללו וישבח[ג] למי שיש בו חמשה דברים הללו: אמר רב המנונא מאי דכתיב ס) מי כהחכם ומי יודע פשר דבר מי כהקדוש ברוך הוא שיודע לעשות פשרה בין שני צדיקים בין חזקיהו לישעיהו חזקיהו אמר ליתי ישעיהו גבאי דהכי אשכחן באליהו דאזל לגבי אחאב (שנאמר ע) וילך אליהו להראות אל אחאב[ה]) ישעיהו אמר ליתי חזקיהו גבאי דהכי אשכחן ביהורם בן אחאב דאזל לגבי אלישע מה עשה הקב"ה הביא יסורים על חזקיהו ואמר לו לישעיהו לך ובקר את החולה שנאמר פ) בימים ההם חלה חזקיהו למות ויבא אליו ישעיהו בן אמוץ הנביא ויאמר אליו כה אמר ה' (צבאות[ה]) צו לביתך כי מת אתה ולא תחיה וגו' מאי כי מת אתה ולא תחיה מת אתה בעולם הזה ולא תחיה לעולם הבא אמר ליה מאי כולי האי אמר ליה משום דלא עסקת בפריה ורביה א"ל משום דחזאי לי ברוח הקדש ° דנפקי מינאי בנין דלא מעלו א"ל בהדי כבשי דרחמנא למה לך מאי דמפקדת איבעי לך למעבד ומה דניחא קמיה קודשא בריך הוא לעביד אמר ליה השתא הב לי ברתך אפשר דגרמא זכותא דידי ודידך ונפקי מנאי בנין דמעלו א"ל כבר נגזרה עליך גזירה א"ל בן אמוץ כלה נבואתך וצא כך מקובלני מבית אבי אבא ° אפי' חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים אתמר נמי רבי יוחנן ורבי (אליעזר[ו]) דאמרי תרוייהו אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים שנא' צ) הן יקטלני לו איחל (ג):

א"ר

רש"י

פתח באשרי וסיים באשרי. אלמא חדא היא, דאשרי כל חוסי בו סיומא דלמה רגשו גוים הוא: בריוני. פריצים: חטאים כתיב. קרי ביה חטאים שיכלה יצר הרע: שפיל. השפיל עצמך לסוף המקרא. כל דבר שהוא בסוף קרוי שפילו של דבר: סמוכים לעד לעולם. בדברי תורה כתיב [אחרי] נאמנים כל פקודיו סמוכים (ג) סמיכת כל פקודיו עשוים באמת וישר ולצורך, ולא דבר ריק: כלום יש עבד שמורד ברבו. ויבא להכחיש את דברי הנביא: אמור לו כלום יש בן כו'. והא חזינן הכא דהוה: הכא נמי הוה. סופיה להיות: ואמר שירה. כנגד כולם אמר שירה לכשסרתה[ז] רוח הקודש עליו: וכל קרבי. על שם קרבי אמו שדר בתוכן: מאי משמע. דעל יום המיתה נאמר: בא וראה וכו'. הוא סבר דהכי בעי מאי שנא קרביו דנקט: חמשה ברכי נפשי. לעיל חשיב להו: מאי דכתיב מי כהחכם ומי יודע פשר דבר. משום דאיירי בסופה בסמיכת גאולה לתפלה נקט ליה: דאשכחן דאזל אליהו לגבי אחאב. דכתיב וילך אליהו להראות אל אחאב: יהורם אזל לגבי אלישע. כשהלכו על מואב הוא ויהושפט (במלכים ב ג). דמתוך[ח] שלא היו הולכים זה אצל זה לא היה מוכיחו על שלא נשא אשה: כבשי דרחמנא. סתרים דהקב"ה, כמו רישא בכבשא (חולין ד' נג:) בהטמנת האפר: נגזרה גזרה. שתמות: מקובלני מבית אבי אבא. דוד, שראה את המלאך וחרבו שלופה בידו[ט] בסוף ספר שמואל (ב כד) ולא מנע עצמו מן הרחמים:

אבי

תוספות

כל פרשה שהיתה חביבה על דוד כו'. וא"ת מאי כל הפרשיות[ט] והא לא אשכחן שום פרשה אחרת שמתחלת באשרי ומסיימת באשרי אלא היא. וי"ל דלאו דוקא פתח באשרי וסיים באשרי. אלא חתימה מעין פתיחה כמו תהלה[ו] שפתח בתהלה וסיים בתהלה תהלת ה' ידבר פי וכן הרבה פרשיות שמתחילות בהללויה ומסיימות בהללויה:

גדול

רב נסים גאון

אמר לה ההוא מינא לברוריא. ברוריא היא בתו של ר' חנינא בן תרדיון והיא היתה אשתו של ר' מאיר ואית' בפירקא קמא דמסכת ע"ז (דף יח) ברוריא דביתהו דר' מאי' ברתי' דר' חנניה בן תרדיון הואי וכבר למדה הרבה חכמות לפני החכמים כדאמרינן בפסחים בפ' תמיד (דף סב:) אמר ליה ומה ברוריא דביתהו דר' מאיר ברתי' דר' חנניה בן תרדיון דהות גמרא תלת מאה (משמעי) [שמעתתא] ביומא מתלת מאה רבותא: למה נסמכה פרשת אבשלום לפרשת גוג ומגוג. פרש' גוג ומגוג הוא המזמור הראשון שכתוב בו יתיצבו מלכי ארץ א) קשה תרבות רעה בתוך ביתו של אדם יותר ממלחמת גוג ומגוג והתם בפרק לפני אידיהן של גוים (ע"ז דף ג) גרסי' לעתיד באים אומות העולם ומתגיירין ומניחין תפילין בראשיהן ותפילין בזרועותיהן ומזוזה בפתחיהן כיון שרואין מלחמת גוג ומגוג אומר להם על מי אתם באים על ה' ועל משיחו שנא' (תהלים ב) למה רגשו גוים [וגו'] יתיצבו מלכי ארץ מיד כל אחד ואחד מנתק מוסרותיו והולך לו שנא' ננתקה את מוסרותימו וגו' וכולא ברייתא:

חשק שלמה על רב נסים גאון

א) פה ניכר חסרון קצת. ועי' לעיל ז' ב'.

הגהות וציונים

א] אלא מאי לא ילדה כצ"ל רש"ל (גליון): ב] [צ"ל רב] (גליון): ג] בכת"י בחדרי חדרים אמר דוד תבא נשמה שיש בה חמשה דברים הללו ותשבח למי: ד] נמחק ע"פ המהרש"ל וכן מוכח מרש"י שלא היה לפניו וכן בכת"י ליתא: ה] תיבה זו ליתא בפסוק: ו] [צ"ל אלעזר] (גליון): ז] צ"ל כששרתה (כ"ה ברש"י שבע"י): ח] צ"ל ומתוך כ"ה ברש"י שבע"י (מראה אש, באה"מ): ט] בתוס' שבע"י הגי' מאי כל פרשה:

משנת ראשונים

הנהו בריוני. לסטים ישראל ועל שם שעומדין במדבר ללסטם את הבריות קרי להו בריוני לשון ברא, תרגום של חוץ. [תוספות הרא"ש]

הוה קא בעי רבי מאיר רחמי עלויהו כי היכי דלימותו. אע"ג דאמרי' גם ענוש לצדיק לא טוב ואפילו בצדוקין, שמא היו מצערין אותו יותר מדאי או שמא היו רשעים יותר מדאי. [תוספות הרא"ש]

מי כתיב חוטאים חטאים כתיב. ואע"ג דהיינו נמי חוטאים בוי"ו דהא לא קרינן חטאים בחטף פת"ח, מ"מ מדשני קרא בדיבוריה ולא כתב חוטאים בוא"ו יש לדורשו לשון עונות. [תוספות הרא"ש] מכדי מעשה שאול הוה ברישא. אע"פ שהרבה יש בתורה מוקדם ומאוחר, בהני תרתי עובדא דהוה בחד ענינא קא בעי, ורשב"ם פירש לפי הפשט דסמך מעשה דאבשלום ללמה רגשו גוים, שלפי פשוטו היה בתחלת מלכותו, דכתיב בדה"י וישמעו פלשתים כי משחו את דוד ויעלו פלשתים לבקש את דוד שהיו רוצים להעבירו ממלכותו, לפי שהיה עבד לאכיש ואבשלום נמי רצה להעבירו ממלכותו אבל בימי שאול לא היה מלך. [תוספות הרא"ש] אלא הוה הכא נמי הוה. וביאור הענין כי כאשר אדם מפקפק ונסוג מהאמין ענין זר, כשמראים לו דבר זר כמוהו שעל כרחו מאמין בו, המחשבה מטיב בראשון, ומאמין בו גם כן. [דרשות הר"ן הדרוש התשיעי] אמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יוחי. כל היכא דאיכא אמר ר' פלוני משום רבי פלוני, לא רבו היה. [סדר תנאים ואמוראים חלק ב] אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים. דכתיב בדברי הימים וישא דוד את עיניו וירא את מלאך י"י עומד בין הארץ ובין השמים וחרבו שלופה בידו נטויה על ירושלם וכתיב ויפול דוד והזקנים מכוסים בשקים על פניהם ובקשו רחמים. [תוספות הרא"ש]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) יבמות דף ד. [ע"ש], ב) [מגילה יד. ע"ש], ג) [מגילה יד. ע"ש היטב], ד) תהלים קג א ב כב. קד א לה, ה) דברי הימים (א' כא טז), ו) תהלים קמה.

הגהות הב"ח

(א) גמ' מאי משמע אמר רבה בר ר' שילא כצ"ל ותיבות דעל יום המיתה נאמר נמחק: (ב) שם הן יקטלני לו איחל לסוף יהב ליה ברתיה נפק מיניה מנשה ורבשקה יומא חדא ארכבינהו אכתפיה לאמטויינהו לבי מדרשא אמר חד מינייהו חזי רישא דאבא למטוי ביה גלדאני וחד אמר חזי רישא דאבא לאקרובי עליה לעכו"ם חבטינהו בארעא מנשה חיה ורבשקה מית קרי אנפשיה וכלי כליו רעים [ישעיה לב] אמר רב חנן אפילו בעל: (ג) רש"י ד"ה סמוכים וכו'. סמוכים לעד סמיכת כל:

גליון הש"ס

גמ' בעי רחמי. עיין תענית כג ב וזוה"ק פ' וירא במדרש הנעלם בפ' המכסה אני מאברהם: שם דנפקי מינאי. עי' תוס' נדה טז ב ד"ה הכל: שם אפילו חרב חדה. עי' טורי אבן ר"ה יז ב ד"ה ל"ק:

תורה אור השלם

א) אַשְׁרֵי הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא הָלַךְ בַּעֲצַת רְשָׁעִים וּבְדֶרֶךְ חַטָּאִים לֹא עָמָד וּבְמוֹשַׁב לֵצִים לֹא יָשָׁב: [תהלים א, א]

ב) נַשְּׁקוּ בַר פֶּן יֶאֱנַף וְתֹאבְדוּ דֶרֶךְ כִּי יִבְעַר כִּמְעַט אַפּוֹ אַשְׁרֵי כָּל חוֹסֵי בוֹ: [תהלים ב, יב]

ג) יִתַּמּוּ חַטָּאִים מִן הָאָרֶץ וּרְשָׁעִים עוֹד אֵינָם בָּרְכִי נַפְשִׁי אֶת יְיָ הַלְלוּיָהּ: [תהלים קד, לה]

ד) רָנִּי עֲקָרָה לֹא יָלָדָה פִּצְחִי רִנָּה וְצַהֲלִי לֹא חָלָה כִּי רַבִּים בְּנֵי שׁוֹמֵמָה מִבְּנֵי בְעוּלָה אָמַר יְיָ: [ישעיה נד, א]

ה) מִזְמוֹר לְדָוִד בְּבָרְחוֹ מִפְּנֵי אַבְשָׁלוֹם בְּנוֹ: [תהלים ג, א]

ו) לַמְנַצֵּחַ אַל תַּשְׁחֵת לְדָוִד מִכְתָּם בְּבָרְחוֹ מִפְּנֵי שָׁאוּל בַּמְּעָרָה: [תהלים נז, א]

ז) סְמוּכִים לָעַד לְעוֹלָם עֲשׂוּיִם בֶּאֱמֶת וְיָשָׁר: [תהלים קיא, ח]

ח) פִּיהָ פָּתְחָה בְחָכְמָה וְתוֹרַת חֶסֶד עַל לְשׁוֹנָהּ: [משלי לא, כו]

ט) לְדָוִד בָּרְכִי נַפְשִׁי אֶת יְיָ וְכָל קְרָבַי אֶת שֵׁם קָדְשׁוֹ: [תהלים קג, א]

י) בָּרְכוּ יְיָ מַלְאָכָיו גִּבֹּרֵי כֹחַ עֹשֵׂי דְבָרוֹ לִשְׁמֹעַ בְּקוֹל דְּבָרוֹ: בָּרְכוּ יְיָ כָּל צְבָאָיו מְשָׁרְתָיו עֹשֵׂי רְצוֹנוֹ: [תהלים קג, כ-כא]

כ) בָּרְכִי נַפְשִׁי אֶת יְיָ וְאַל תִּשְׁכְּחִי כָּל גְּמוּלָיו: [תהלים קג, ב]

ל) בָּרְכִי נַפְשִׁי אֶת יְיָ יְיָ אֱלֹהַי גָּדַלְתָּ מְּאֹד הוֹד וְהָדָר לָבָשְׁתָּ: [תהלים קד, א]

מ) תַּסְתִּיר פָּנֶיךָ יִבָּהֵלוּן תֹּסֵף רוּחָם יִגְוָעוּן וְאֶל עֲפָרָם יְשׁוּבוּן: [תהלים קד, כט]

נ) אֵין קָדוֹשׁ כַּייָ כִּי אֵין בִּלְתֶּךָ וְאֵין צוּר כֵּאלֹהֵינוּ: [שמואל א ב, ב]

ס) מִי כְּהֶחָכָם וּמִי יוֹדֵעַ פֵּשֶׁר דָּבָר חָכְמַת אָדָם תָּאִיר פָּנָיו וְעֹז פָּנָיו יְשֻׁנֶּא: [קהלת ח, א]

ע) וַיֵּלֶךְ אֵלִיָּהוּ לְהֵרָאוֹת אֶל אַחְאָב וְהָרָעָב חָזָק בְּשֹׁמְרוֹן: [מלכים א יח, ב]

פ) בַּיָּמִים הָהֵם חָלָה חִזְקִיָּהוּ לָמוּת וַיָּבוֹא אֵלָיו יְשַׁעְיָהוּ בֶן אָמוֹץ הַנָּבִיא וַיֹּאמֶר אֵלָיו כֹּה אָמַר יְיָ צַו לְבֵיתֶךָ כִּי מֵת אַתָּה וְלֹא תִחְיֶה: [ישעיה לח, א]

צ) הֵן יִקְטְלֵנִי לוֹ אֲיַחֵל אַךְ דְּרָכַי אֶל פָּנָיו אוֹכִיחַ: [איוב יג, טו]

טְהוֹרָה - שניתנת באדם כשהיא טהורה[מה]. הדמיון החמישי, **מָה הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא יוֹשֵׁב בְּחַדְרֵי חֲדָרִים, אַף נְשָׁמָה יוֹשֶׁבֶת בְּחַדְרֵי חֲדָרִים**[מו]. **יָבֹא מִי שֶׁיֵּשׁ בּוֹ חֲמִשָּׁה דְּבָרִים הַלָּלוּ, וִישַׁבֵּחַ לְמִי שֶׁיֵּשׁ בּוֹ חֲמִשָּׁה דְּבָרִים הַלָּלוּ.**

★

הגמרא מביאה דברי אגדה שמוזכר בסופם ענין סמיכות גאולה לתפלה[מז]:

אָמַר רַב הַמְנוּנָא, מַאי דִּכְתִיב - מה משמעות הכתוב (קהלת ח א) **'מִי כְּהֶחָכָם וּמִי יוֹדֵעַ פֵּשֶׁר דָּבָר'**[מח], **מִי כְּהַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא שֶׁיּוֹדֵעַ לַעֲשׂוֹת פְּשָׁרָה בֵּין שְׁנֵי צַדִּיקִים, בֵּין חִזְקִיָּהוּ לִישַׁעְיָהוּ.** שהיה חזקיהו צריך להוועץ בישעיהו אם נהג כשורה בכך שלא נשא אשה[מט], ומאידך היה ישעיהו צריך להוכיחו על דבר זה, **חִזְקִיָּהוּ אָמַר, לֵיתֵי** - יבוא **יְשַׁעְיָהוּ גַּבַּאי** - אצלי, **דְּהָכִי אַשְׁכְּחָן** - שכך מצאנו **בְּאֵלִיָּהוּ** הנביא **דְּאָזַל** - שהלך **לְגַבֵּי** [-אל] **אַחְאָב** המלך, **(שֶׁנֶּאֱמַר** (מלכים א' יח ב) **'וַיֵּלֶךְ אֵלִיָּהוּ לְהֵרָאוֹת אֶל אַחְאָב'**[נ]), **יְשַׁעְיָהוּ אָמַר, לֵיתֵי** - יבוא **חִזְקִיָּהוּ גַּבַּאי** - אלי, **דְּהָכִי אַשְׁכְּחָן בִּיהוֹרָם בֶּן אַחְאָב** - שכך מצאנו ביהורם המלך, **דְּאָזַל** - שהלך **לְגַבֵּי** [-אל] **אֱלִישָׁע** כאשר הוצרך לו[נא], ומתוך שלא הלכו זה אצל זה, לא הוכיח ישעיהו את חזקיהו על שלא נשא אשה. **מֶה עָשָׂה הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא** לפשר ביניהם, **הֵבִיא יִסּוּרִים** וחולי **עַל חִזְקִיָּהוּ, וְאָמַר לוֹ לִישַׁעְיָהוּ לֵךְ וּבַקֵּר אֶת הַחוֹלֶה,** משום מצות ביקור חולים[נב]. **שֶׁנֶּאֱמַר** (ישעיה לח א) **'בַּיָּמִים הָהֵם חָלָה חִזְקִיָּהוּ לָמוּת וַיָּבֹא אֵלָיו יְשַׁעְיָהוּ בֶן אָמוֹץ הַנָּבִיא וַיֹּאמֶר אֵלָיו כֹּה אָמַר ה' (צְבָאוֹת) צַו לְבֵיתֶךָ כִּי מֵת אַתָּה וְלֹא תִחְיֶה'** וגו'[נג].

מבררת הגמרא, **מַאי** מה משמעותה של כפילות הלשון **'כִּי מֵת אַתָּה וְלֹא תִחְיֶה'**. מבארת הגמרא, **מֵת אַתָּה בָּעוֹלָם הַזֶּה** מחולייך, **וְלֹא תִחְיֶה לָעוֹלָם הַבָּא** - כשיקומו לתחיה.

אָמַר לֵיהּ חזקיהו לישעיהו, **מַאי כּוּלֵּי הַאי** - מהו דבר זה שנענשתי בעונש כה חמור. **אָמַר לֵיהּ** ישעיהו, **מִשּׁוּם דְּלָא** [-שלא] **עָסְקַתְּ בִּפְרִיָּה וּרְבִיָּה** - שלא נשאת אשה[נד]. **אָמַר לֵיהּ** חזקיהו לישעיהו, **מִשּׁוּם דַּחֲזַאי לִי בְּרוּחַ הַקֹּדֶשׁ דְּנָפְקִי מִינַּאי בְּנִין דְּלָא מְעַלּוּ** - משום שראיתי ברוח הקודש שיצאו ממני בנים שאינם הגונים. **אָמַר לֵיהּ** ישעיהו, **בַּהֲדֵי כַּבְשֵׁי דְּרַחֲמָנָא** - עם סתרי הקדוש ברוך הוא **לָמָּה לָךְ** לעיין. **מַאי דְּמִפַּקְדַתְּ אִיבָּעֵי לָךְ לְמֶעְבַּד** - מה שנצטוית יש לך לעשות, **וּמָה דְּנִיחָא קַמֵּיהּ קוּדְשָׁא בְּרִיךְ הוּא לַעֲבֵיד** - ומה שנוח לפני הקדוש ברוך הוא, יעשה[נה].

אָמַר לֵיהּ חזקיהו לישעיהו, **הַשְׁתָּא** - עתה, **הַב לִי בְּרַתָּךְ** - תן לי את בתך לאשה, **אֶפְשָׁר דְּגָרְמָא זְכוּתָא דִּידִי וְדִידָךְ** - אולי תגרום זכותי וזכותך, **וְנָפְקִי מִנַּאי בְּנִין דְּמְעַלּוּ** - ויצאו ממני בנים הגונים[נו]. **אָמַר לֵיהּ** ישעיהו, **כְּבָר נִגְזְרָה עָלֶיךָ גְּזֵירָה** שתמות, ולא תועיל לך נתינת בתי. **אָמַר לֵיהּ** חזקיהו לישעיהו, **בֶּן אָמוֹץ**[נז], **כַּלֵּה נְבוּאָתְךָ וְצֵא** - אין לך להוסיף על נבואתך[נח], **כָּךְ מְקוּבְּלַנִי מִבֵּית אֲבִי אַבָּא** - דוד המלך, **שֶׁאֲפִילּוּ** אם **חֶרֶב חַדָּה מוּנַּחַת עַל צַוָּארוֹ שֶׁל אָדָם**

מה. **מהרש"א** (ד"ה הני). וכשם שהקב"ה טהור בכל מקום אף שהוא ממלא את כל העולם שיש בו מקומות שאינם נקיים, כך הנשמה, אף שהיא מלאה את כל הגוף שישנם בו איברים שאינם נקיים, היא נשארת בטהרתה, ואין שום לכלוך דבק בה. וכנגד זה אמר (תהלים קד א) 'ברכי נפשי את ה' ה' אלהי גדלת מאד הוד והדר לבשת', שדבר שאינו טהור אין לו הוד ולא הדר. כד הקמח (ערך אבל ד"ה ודרשו). והמהרש"א (ד"ה הני) כתב, שכנגד זה אמר דוד (שם קד לה) 'יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה'', שהרשעים אינם בנשמתם הטהורה שניתנה בהם, כיון שהם טמאוה, אבל נפשי שאני מחזיר אותה כשהיא טהורה ראוי לה שתברך את ה'.

מו. **כתב** כד הקמח (ערך אבל ד"ה ודרשו), כי הרוצה לחקור על ידיעת ה' ולעמוד על השגתו, אי אפשר לו אלא אם יכנס בחדרי החכמה, חדר בתוך חדר עד שימצאנו, וכמו כן הנשמה יושבת בחדרי חדרים, והרוצה לחקור על מהותה, צריך להכניס עצמו בחדרי החכמה, וצריך להתבונן שהנשמה נושאת את הגוף, והיא בתוכו וחוצה לו, והיא עצם פשוט שכלי הנאצל מכסא הכבוד. ועל כך נאמר (תהלים קד לה) 'יתמו חטאים מן הארץ, ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה'', להורות כי החוטאים יאבדו על שאבדו את נפשם, אבל נפש הצדיק מהללת את ה' כי היא גנוזה תחת כסא הכבוד. והמהרש"א (ד"ה הני) כתב, שכנגד זה אמר דוד (שם קד א) 'ברכי נפשי את ה', ה' אלהי וגו' הוד והדר לבשת עוטה אור כשלמה נוטה שמים כיריעה', כלומר שאלו כביכול עוטים את כסא הכבוד והוא מבעד להם, וכן הנשמה יושבת באדם בחדרי חדריו.

מז. **רש"י** (ד"ה מאי).

מח. **על** פי פשט פירושו, מי חשוב יותר מחכם, היודע לפתור ולפרש דברים סתומים. רש"י (קהלת ח א).

מט. **מהטעם** המבואר להלן.

נ. **אחר** שנשבע אליהו לאחאב שלא יהיה מטר אלא על פיו, מפני עבודה זרה שעבדו אחאב ובני דורו (מלכים א' יז א), ונעצרו הגשמים שלש שנים, אמר ה' לאליהו לשוב ולהראות אל אחאב ולומר לו שעתה ישוב המטר לירד, ויראה שהמטר יורד על פיו כפי שנשבע.

והמלא הרועים (ד"ה דהכי) תמה על הוכחת הגמרא, כי הליכת אליהו אל אחאב היתה על פי הדיבור, כנאמר (מלכים א' יח א) 'ודבר ה' היה אל אליהו וגו' לך הראה אל אחאב' וגו'. ועוד כי שם היה אליהו מוכרח ללכת לאחאב לפי שאחאב לא ידע היכן הוא, כמסופר שם (פסוק י), וכשנודע לאחאב על מקום המצאו, בא אחאב אליו (שם פסוק טז), והניח הדבר בצריך עיון.

נא. **היה** זה כשבאו יהורם בן אחאב מלך ישראל ויהושפט מלך יהודה, ומלך אדום להלחם במואב (מלכים ב' ג ט-יב) ונותרו ללא מים, וכשנודע להם שהנביא אלישע מצוי ביניהם באו אליו המלכים שיודיעם את אשר יקרה אותם.

השמן רקח (ד"ה אמר) ביאר, שנחלקו חזקיה וישעיה בענין ההלכה 'מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול' (סנהדרין יט:), שמטעם זה לא הלך חזקיהו אל ישעיהו, אולם ישעיהו סבר שלא נאמרה הלכה זו רק לגבי דברים הנוגעים למלכות אבל לא על דברים פרטיים. ואף שמכל מקום היה ישעיהו יכול למחול על כבודו וללכת אל חזקיהו, שכן חכם שמחל על כבודו כבודו מחול (שו"ע יו"ד סי' רמג סל"ג), לא עשה כן לפי שחשש שילמדו מכך הלכה שאין כבודו של מלך מחול אף בדברים פרטיים.

נב. **הטעם** שהיה צריך הקב"ה לצוותו על מצות ביקור חולים, שהיא מצוה מן התורה, לפי שמצות תלמוד תורה חשובה ממנה, שתלמוד תורה כנגד כולם. שפתי חכמים (ד"ה לך).

נג. **לפי** דרשת חז"ל (סדר עולם רבה כג) 'בימים ההם' הכוונה שלשה ימים לפני מפלת סנחריב, שבא להלחם על ירושלים. רש"י (ישעיה לח א).

נד. **המהרש"א** (ד"ה א"ל) כתב שיש להוכיח מהפסוקים שנשא אשה רק לאחר שחלה, שכן מנשה כשהתחיל למלוך היה בן י"ב שנים (מלכים ב' כא א) ולחזקיהו הוסיף הקב"ה אחר חוליו חמש עשרה שנים (שם כ ו), הרי שנולד בתוך חמש עשרה שנה שנוספו לחזקיהו. והקשה שם, שתמיהת חזקיהו 'מאי כולי האי' עדיין אינה מיושבת, וכי משום שלא עסק בפריה ורביה נתחייב שלא יחיה לעולם הבא. ותירץ ע"פ המבואר בבבא בתרא (קטז.) שדוד שהניח בן כמותו נאמרה בו שכיבה, יואב שלא הניח בן כמותו נאמרה בו מיתה. ונמצא שחזקיהו שלא הניח בן כלל בודאי שנחשב כמת לעולם הבא. אמנם תשובתו של חזקיהו היתה, שראה ברוח הקודש שיצאו ממנו בנין דלא מעלי, ואפילו אם יעסוק בפריה ורביה, לא יניח בן כמותו. וראה באהבת איתן (על עין יעקב) שכתב ליישב קושיית המהרש"א ע"פ מה שכתב הרמב"ם (דעות פ"ז ה"ג, תשובה פ"ג ה"ו) שהשופך דמים אין לו חלק לעולם הבא, ובבראשית רבה (לד יד) אמרו 'כל שאינו עוסק בפריה ורביה כאילו שופך דמים', ולפיכך אמר לו שלא יחיה לעולם הבא. וראה עוד בצל"ח.

נה. **המגיד** תעלומה (ד"ה בהדי) ביאר שעיקר תוכחתו של ישעיהו היתה על כך שעיין בטעמי המצוות, שהבין שכל ענין מצות 'פרו ורבו' היא כדי שיצאו בנים עובדי ה', ומאחר שראה שלא יהיה כך, סבר שאין ענין בקיום המצוה, וישעיהו אמר לו שענין המצוות הוא שכל אלקי למעלה מהשגתנו, וכמה שאנו מדמים בעצמנו שיש לנו הבנה בטעמם, עלינו לדעת שטעמם גבוה מעל גבוה. וראה ביערות דבש (ח"ב דרוש יד) שביאר שטענת ישעיהו 'בהדי כבשי דרחמנא למה לך' היתה, שאמנם חזקיהו ראה ברוח הקודש שיצאו ממנו בנים שאינם מהוגנים, אך יכולים הם לעשות תשובה, וביאר שם, שרוח הקודש צופה על הנעשה בכסא הכבוד, אולם כח התשובה הוא מתחת לכסא הכבוד, שאף עיני המלאכים אינן שולטות שם, וזהו בגדר 'כבשי דרחמנא', ואכן מצינו שאמרו במנשה בנו של חזקיה (סנהדרין קג.) שחתר לו הקב"ה חתירה מתחת לכסא הכבוד.

נו. **אף** שנגזרה עליו גזירה שיצאו ממנו בנים לא הגונים, היה חזקיהו סבור שמכיון שהגזירה היתה עליו, תועיל זכותו של ישעיהו, שעל ישעיהו לא נגזרה הגזירה. שפתי חכמים (ד"ה אפשר - השני). והעיון יעקב (ד"ה ונפקי) כתב, כי הזכות יכולה להועיל שמבני הבנים יצאו בנים מהוגנים, כמו כאן, שלבסוף יצא ממנו יאשיהו המלך שהיה צדיק (מלכים ב' כב ב). עוד כתב השפתי חכמים (ד"ה אפשר - הראשון), שאף שאמרו (מו"ק כח.) שבני חיי ומזוני לא בזכותא תליא מלתא, אלא במזלא תליא מלתא, הוא רק לענין מספר הבנים שיהיו לו, אבל אם יהיו מעלי או לא, על כך יכולה להועיל זכות, וכמו שאמרו בשבת (כג:) דרחים רבנן הויין ליה בנין רבנן.

נז. **אביו** של ישעיהו היה שמו אמוץ (ישעיה א א), וכתב בברכת אהרן (אות סח) שכינוי לאדם בשם אביו בלא הזכרת שמו, הוא הוראת גנאי, כמו שכתב רש"י בתהלים (ד ג), וכן כאן חרה לחזקיהו על שהוסיף ישעיהו לומר לו, שאין לבטל את הגזירה, ואדרבה, היה לו להתפלל עליו.

נח. **שחרה** לו על שהוסיף לומר שנגזרה גזירה, שדברים אלו לא היו בכלל הנבואה. ע"פ אסיפת זקנים (ד"ה כלה) בשם אדרת אליהו. וראה באמרי נועם (הגר"א, ד"ה כן)

מסורת הש"ס עם הוספות

א) יבמות דף ד. [ע"ש], ב) [מגילה יד. ע"ש], ג) [מגילה יד. ע"ש היטב], ד) תהלים קג א ב כב. קד א לה, ה) דברי הימים (א' כא טז), ו) תהלים קמה.

הגהות הב"ח

(א) גמ' מאי משמע אמר רבה בר ר' שילא כצ"ל ותיבות דעל יום המיתה נאמר נמחק: (ב) שם הן יקטלני לו איחל לסוף יהב ליה ברתיה נפק מיניה מנשה ורבשקה יומא חדא ארכבינהו אכתפיה לאמטויינהו לבי מדרשא אמר חד מינייהו חזי רישא דאבא למטוי ביה גלדאני וחד אמר חזי רישא דאבא לאקרובי עליה לעכו"ם חבטינהו בארעא מנשה חיה ורבשקה מית קרי אנפשיה וכלי כליו רעים [ישעיה לב] אמר רב חנן אפילו בעל: (ג) רש"י ד"ה סמוכים וכו'. סמוכים לעד סמיכת כל:

גליון הש"ס

גמ' בעי רחמי. עיין תענית כג ב ובזוה"ק פ' וירא במדרש הנעלם בפ' המכסה אני מאברהם: שם דנפקי מינאי. עי' תוס' נדה טז ב ד"ה הכל: שם אפילו חרב חדה. עי' טורי אבן ר"ה יז ב ד"ה ל"ק:

תורה אור השלם

א) אַשְׁרֵי הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא הָלַךְ בַּעֲצַת רְשָׁעִים וּבְדֶרֶךְ חַטָּאִים לֹא עָמָד וּבְמוֹשַׁב לֵצִים לֹא יָשָׁב: [תהלים א, א]

ב) נַשְּׁקוּ בַר פֶּן יֶאֱנַף וְתֹאבְדוּ דֶרֶךְ כִּי יִבְעַר כִּמְעַט אַפּוֹ אַשְׁרֵי כָּל חוֹסֵי בוֹ: [תהלים ב, יב]

ג) יִתַּמּוּ חַטָּאִים מִן הָאָרֶץ וּרְשָׁעִים עוֹד אֵינָם בָּרְכִי נַפְשִׁי אֶת יְיָ הַלְלוּיָהּ: [תהלים קד, לה]

ד) רָנִּי עֲקָרָה לֹא יָלָדָה פִּצְחִי רִנָּה וְצַהֲלִי לֹא חָלָה כִּי רַבִּים בְּנֵי שׁוֹמֵמָה מִבְּנֵי בְעוּלָה אָמַר יְיָ: [ישעיה נד, א]

ה) מִזְמוֹר לְדָוִד בְּבָרְחוֹ מִפְּנֵי אַבְשָׁלוֹם בְּנוֹ: [תהלים ג, א]

ו) לַמְנַצֵּחַ אַל תַּשְׁחֵת לְדָוִד מִכְתָּם בְּבָרְחוֹ מִפְּנֵי שָׁאוּל בַּמְּעָרָה: [תהלים נז, א]

ז) סְמוּכִים לָעַד לְעוֹלָם עֲשׂוּיִם בֶּאֱמֶת וְיָשָׁר: [תהלים קיא, ח]

ח) פִּיהָ פָּתְחָה בְחָכְמָה וְתוֹרַת חֶסֶד עַל לְשׁוֹנָהּ: [משלי לא, כו]

ט) לְדָוִד בָּרְכִי נַפְשִׁי אֶת יְיָ וְכָל קְרָבַי אֶת שֵׁם קָדְשׁוֹ: [תהלים קג, א]

י) בָּרְכוּ יְיָ מַלְאָכָיו גִּבֹּרֵי כֹחַ עֹשֵׂי דְבָרוֹ לִשְׁמֹעַ בְּקוֹל דְּבָרוֹ: בָּרְכוּ יְיָ כָּל צְבָאָיו מְשָׁרְתָיו עֹשֵׂי רְצוֹנוֹ: [תהלים קג, כ-כא] כ) בָּרְכִי נַפְשִׁי אֶת יְיָ וְאַל תִּשְׁכְּחִי כָּל גְּמוּלָיו: [תהלים קג, ב] ל) בָּרְכִי נַפְשִׁי אֶת יְיָ יְיָ אֱלֹהַי גָּדַלְתָּ מְּאֹד הוֹד וְהָדָר לָבָשְׁתָּ: [תהלים קד, א] מ) תַּסְתִּיר פָּנֶיךָ יִבָּהֵלוּן תֹּסֵף רוּחָם יִגְוָעוּן וְאֶל עֲפָרָם יְשׁוּבוּן: [תהלים קד, כט] נ) אֵין קָדוֹשׁ כַּיְיָ כִּי אֵין בִּלְתֶּךָ וְאֵין צוּר כֵּאלֹהֵינוּ: [שמואל א ב, ב] ס) מִי כְּהֶחָכָם וּמִי יוֹדֵעַ פֵּשֶׁר דָּבָר חָכְמַת אָדָם תָּאִיר פָּנָיו וְעֹז פָּנָיו יְשֻׁנֶּא: [קהלת ח, א] ע) וַיֵּלֶךְ אֵלִיָּהוּ לְהֵרָאוֹת אֶל אַחְאָב וְהָרָעָב חָזָק בְּשֹׁמְרוֹן: [מלכים א יח, ב] פ) בַּיָּמִים הָהֵם חָלָה חִזְקִיָּהוּ לָמוּת וַיָּבוֹא אֵלָיו יְשַׁעְיָהוּ בֶן אָמוֹץ הַנָּבִיא וַיֹּאמֶר אֵלָיו כֹּה אָמַר יְיָ צַו לְבֵיתֶךָ כִּי מֵת אַתָּה וְלֹא תִחְיֶה: [ישעיה לח, א] צ) הֵן יִקְטְלֵנִי לוֹ אֲיַחֵל אַךְ דְּרָכַי אֶל פָּנָיו אוֹכִיחַ: [איוב יג, טו]

גמרא

כל פרשה שהיתה חביבה על דוד פתח בה באשרי וסיים בה באשרי פתח באשרי דכתיב א) אשרי האיש וסיים באשרי דכתיב ב) אשרי כל חוסי בו: הנהו בריוני דהוו בשבבותיה דר"מ והוו קא מצערו ליה טובא הוה קא בעי ר' מאיר רחמי עלוייהו כי היכי דלימותו אמרה לי' ברוריא דביתהו מאי דעתך משום דכתיב ג) יתמו חטאים מי כתיב חוטאים חטאים כתיב ועוד שפיל לסיפיה דקרא ורשעים עוד אינם כיון דיתמו חטאים ורשעים עוד אינם אלא בעי רחמי עלוויהו דלהדרו בתשובה ורשעים עוד אינם בעא רחמי עלוויהו והדרו בתשובה: אמר לה ההוא צדוקי לברוריא כתיב ד) רני עקרה לא ילדה משום דלא ילדה רני אמרה ליה שטיא שפיל לסיפיה דקרא דכתיב כי רבים בני שוממה מבני בעולה אמר ה' אלא מאי עקרה לא ילדה[א] רני כנסת ישראל שדומה לאשה עקרה שלא ילדה בנים לגיהנם כותייכו: א"ל ההוא צדוקי לר' אבהו כתיב ה) מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו וכתיב ו) לדוד מכתם בברחו מפני שאול במערה הי מעשה הוה ברישא מכדי מעשה שאול הוה ברישא לכתוב ברישא אמר ליה אתון דלא דרשיתון סמוכין קשיא לכו אנן דדרשינן סמוכים לא קשיא לן [ב] דא"ר יוחנן סמוכין מן התורה מנין שנא' ז) סמוכים לעד לעולם עשוים באמת וישר למה נסמכה פרשת אבשלום לפרשת גוג ומגוג שאם יאמר לך אדם כלום יש עבד שמורד ברבו אף אתה אמור לו כלום יש בן שמורד באביו אלא הוה הכא נמי הוה: אמר ר' יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי מאי דכתיב ח) פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה כנגד מי אמר שלמה מקרא זה לא אמרו אלא כנגד דוד אביו שדר בחמשה עולמים ואמר שירה דר במעי אמו ואמר שירה שנאמר ט) ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו יצא לאויר העולם ונסתכל בכוכבים ומזלות ואמר שירה שנאמר י) ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו ברכו ה' כל צבאיו וגו' ינק משדי אמו ונסתכל בדדיה ואמר שירה שנאמר כ) ברכי נפשי את ה' ואל תשכחי כל גמוליו מאי כל גמוליו אמר ר' אבהו שעשה לה דדים במקום בינה טעמא מאי אמר (רבי[ו]) יהודה כדי שלא יסתכל במקום ערוה רב מתנא אמר כדי שלא יינק ממקום הטנופת ראה במפלתן של רשעים ואמר שירה שנאמר ג) יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללויה נסתכל ביום המיתה ואמר שירה שנאמר ל) ברכי נפשי את ה' ה' אלהי גדלת מאד הוד והדר לבשת מאי משמע (א) דעל יום המיתה נאמר אמר רבה בר רב שילא מסיפא דעניינא דכתיב מ) תסתיר פניך יבהלון תוסף רוחם יגועון וגו'. רב שימי בר עוקבא ואמרי לה מר עוקבא הוה שכיח קמיה דר' שמעון בן פזי והוה מסדר אגדתא קמיה דר' יהושע בן לוי אמר ליה מאי דכתיב ט) ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו אמר ליה בא וראה שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם מדת בשר ודם צר צורה על גבי הכותל ואינו יכול להטיל בה רוח ונשמה קרבים ובני מעים והקב"ה אינו כן צר צורה בתוך צורה ומטיל בה רוח ונשמה קרבים ובני מעים והיינו דאמרה חנה נ) אין קדוש כה' כי אין בלתך ואין צור כאלהינו מאי אין צור כאלהינו אין צייר כאלהינו מאי כי אין בלתך אמר ר' יהודה בר מנסיא אל תקרי כי אין בלתך אלא אין לבלותך שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם מדת בשר ודם מעשה ידיו מבלין אותו והקב"ה מבלה מעשיו א"ל אנא הכי קא אמינא לך הני חמשה ברכי נפשי[ד] כנגד מי אמרן דוד לא אמרן אלא כנגד הקב"ה וכנגד נשמה מה הקב"ה מלא כל העולם אף נשמה מלאה את כל הגוף מה הקדוש ברוך הוא רואה ואינו נראה אף נשמה רואה ואינה נראית מה הקב"ה זן את כל העולם כלו אף נשמה זנה את כל הגוף מה הקב"ה טהור אף נשמה טהורה מה הקב"ה יושב בחדרי חדרים אף נשמה יושבת בחדרי חדרים יבא מי שיש בו חמשה דברים הללו וישבח[ג] למי שיש בו חמשה דברים הללו: אמר רב המנונא מאי דכתיב ס) מי כהחכם ומי יודע פשר דבר מי כהקדוש ברוך הוא שיודע לעשות פשרה בין שני צדיקים בין חזקיהו לישעיהו חזקיהו אמר ליתי ישעיהו גבאי דהכי אשכחן באליהו דאזל לגבי אחאב (שנאמר ע) וילך אליהו להראות אל אחאב[ה]) ישעיהו אמר ליתי חזקיהו גבאי דהכי אשכחן ביהורם בן אחאב דאזל לגבי אלישע מה עשה הקב"ה הביא יסורים על חזקיהו ואמר לו לישעיהו לך ובקר את החולה שנאמר פ) בימים ההם חלה חזקיהו למות ויבא אליו ישעיהו בן אמוץ הנביא ויאמר אליו כה אמר ה' (צבאות[ה]) צו לביתך כי מת אתה ולא תחיה וגו' מאי כי מת אתה ולא תחיה מת אתה בעולם הזה ולא תחיה לעולם הבא אמר ליה מאי כולי האי אמר ליה משום דלא עסקת בפריה ורביה א"ל משום דחזאי לי ברוח הקדש דנפקי מינאי בנין דלא מעלו א"ל בהדי כבשי דרחמנא למה לך מאי דמפקדת איבעי לך למעבד ומה דניחא קמיה קודשא בריך הוא לעביד אמר ליה השתא הב לי ברתך אפשר דגרמא זכותא דידי ודידך ונפקי מנאי בנין דמעלו א"ל כבר נגזרה עליך גזירה א"ל בן אמוץ כלה נבואתך וצא כך מקובלני מבית אבי אבא אפי' חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים אתמר נמי רבי יוחנן ורבי (אליעזר[ו]) דאמרי תרוייהו אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים שנא' צ) הן יקטלני לו איחל (ב):

א"ר

רש"י

פתח באשרי וסיים באשרי. אלמא חדא היא, דאשרי כל חוסי בו סיומא דלמה רגשו גוים הוא: בריוני. פריצים: חַטָּאִים כתיב. קרי ביה חֲטָאִים שיכלה יצר הרע: שפיל. השפיל עצמך לסוף המקרא. כל דבר שהוא בסוף קרוי שפילו של דבר: סמוכים לעד לעולם. בדברי תורה כתיב [אחרי] נאמנים כל פקודיו סמוכים (ג) סמיכת כל פקודיו עשוים באמת ויושר ולצורך, ולא דבר ריק: כלום יש עבד שמורד ברבו. ויבא להכחיש את דברי הנביא: אמור לו כלום יש בן כו'. והא חזינן הכא דהוה: הכא נמי הוה. סופיה להיות: ואמר שירה. כנגד כולם אמר שירה לכשרתה[ז] רוח הקודש עליו: וכל קרבי. על שם קרבי אמו שדר בתוכן: מאי משמע. דעל יום המיתה נאמר: בא וראה וכו'. הוא סבר דהכי בעי מאי שנא קרביו דנקט: חמשה ברכי נפשי. לעיל חשיב להו: מאי דכתיב מי כהחכם ומי יודע פשר דבר. משום דאיירי בסופה בסמיכת גאולה לתפלה נקט ליה: דאשכחן דאזל אליהו לגבי אחאב. דכתיב וילך אליהו להראות אל אחאב: יהורם אזל לגבי אלישע. כשהלכו על מואב הוא ויהושפט (במלכים ב ג). דמתוך[ח] שלא היו הולכים זה אצל זה לא היה מוכיחו על שלא נשא אשה: כבשי דרחמנא. סתרים דהקב"ה, כמו רישא בכבשא (חולין ד' נג:) בהטמנת האפר: נגזרה גזרה. שתמות: מקובלני מבית אבי אבא. דוד, שראה את המלאך וחרבו שלופה בידו[ו] בסוף ספר שמואל (ב כד) ולא מנע עצמו מן הרחמים:

אבי

תוספות

כל פרשה שהיתה חביבה על דוד כו'. וא"ת מאי כל הפרשיות[ט] והא לא אשכחן שום פרשה אחרת שמתחלת באשרי ומסיימת באשרי אלא היא. וי"ל דלאו דוקא פתח באשרי וסיים באשרי. אלא חתימה מעין פתיחה כמו תהלה[ו] שפתח בתהלה וסיים בתהלה תהלת ה' ידבר פי וכן הרבה פרשיות שמתחילות בהללויה ומסיימות בהללויה:

גדול

רב נסים גאון

אמר לה ההוא מינא לברוריא. ברוריא היא בתו של ר' חנינא בן תרדיון והיא היתה אשתו של ר' מאיר ואית' בפירקא קמא דמסכת ע"ז (דף יח) ברוריא דביתהו דר' מאי' ברתי' דר' חנניה בן תרדיון הואי וכבר למדה הרבה חכמות לפני החכמים כדאמרינן בפסחים בפ' תמיד (דף סב:) אמר ליה ומה ברוריא דביתהו דר' מאיר ברתי' דר' חנניה בן תרדיון דהות גמרא תלת מאה (משמעי) [שמעתתא] ביומא מתלת מאה רבותא: למה נסמכה פרשת אבשלום לפרשת גוג ומגוג. פרש' גוג ומגוג הוא המזמור הראשון שכתוב בו יתיצבו מלכי ארץ א) קשה תרבות רעה בתוך ביתו של אדם יותר ממלחמת גוג ומגוג והתם בפרק לפני אידיהן של גוים (ע"ז דף ג) גרסי' לעתיד באים אומות העולם ומתגיירין ומניחין תפילין בראשיהן ותפילין בזרועותיהן ומזוזה בפתחיהן כיון שרואין מלחמת גוג ומגוג אומר להם על מי אתם באים על ה' ועל משיחו שנא' (תהלים ב) למה רגשו גוים [וגו'] יתיצבו מלכי ארץ מיד כל אחד ואחד מנתק מוסרותיו והולך לו שנא' ננתקה את מוסרותימו וגו' וכולא ברייתא:

חשק שלמה על רב נסים גאון

א) פה ניכר חסרון קצת. ועי' לעיל ז' ב'.

הגהות וציונים

א] אלא מאי לא ילדה כצ"ל רש"ל (גליון): ב] [צ"ל רב] (גליון): ג] בכת"י בחדרי חדרים אמר דוד תבא נשמה שיש בה חמשה דברים הללו ותשבח למי: ד] נמחק ע"פ המהרש"ל וכן מוכח מרש"י שלא היה לפניו וכן בכת"י ליתא: ה] תיבה זו ליתא בפסוק: ו] [צ"ל אלעזר] (גליון): ז] צ"ל כששרתה (כ"ה ברש"י שבע"י): ח] צ"ל ומתוך כ"ה ברש"י שבע"י (מראה אש, באה"מ): ט] בתוס' שבע"י הגי' מאי כל פרשה:

משנת ראשונים

הנהו בריוני. לסטים ישראל ועל שם שעומדין במדבר ללסטם את הבריות קרי להו בריוני לשון ברא, תרגום של חוץ. [תוספות הרא"ש]

הוה קא בעי רבי מאיר רחמי עלוייהו כי היכי דלימותו. אע"ג דאמרי' גם ענוש לצדיק לא טוב ואפילו בצדוקין, שמא היו מצערין אותו יותר מדאי או שמא היו רשעים יותר מדאי. [תוספות הרא"ש]

מי כתיב חוטאים חטאים כתיב. ואע"ג דהיינו נמי חוטאים בוי"ו דהא לא קרינן חטאים בחט"ף פת"ח, מ"מ מדשני קרא בדיבוריה ולא כתב חוטאים בוא"ו יש לדורשו לשון עונות. [תוספות הרא"ש] מכדי מעשה שאול הוה ברישא. אע"פ שהרבה יש בתורה מוקדם ומאוחר, בהני תרתי עובדא דהוה בחד ענינא קא בעי, ורשב"ם פירש לפי הפשט דסמך מעשה דאבשלום ללמה רגשו גוים, שלפי פשוטו היה בתחלת מלכותו, דכתיב בדה"י וישמעו פלשתים כי משחו את דוד ויעלו פלשתים לבקש את דוד שהיו רוצים להעבירו ממלכותו, לפי שהיה עבד לאכיש ואבשלום נמי רצה להעבירו ממלכותו אבל בימי שאול לא היה מלך. [תוספות הרא"ש] אלא הוה הכא נמי הוה. וביאור הענין כי כאשר אדם מפקפק ונסוג מהאמין ענין זר, כשמראים לו דבר זר כמוהו שעל כרחו מאמין בו, המחשבה מטיב בראשון, ומאמין בו גם כן. [דרשות הר"ן הדרוש התשיעי] אמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יוחי. כל היכא דאיכא אמר ר' פלוני משום רבי פלוני, לא רבו היה. [סדר תנאים ואמוראים חלק ב] אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים. דכתיב בדברי הימים וישא דוד את עיניו וירא את מלאך י"י עומד בין הארץ ובין השמים וחרבו שלופה בידו נטויה על ירושלם וכתיב ויפול דוד והזקנים מכוסים בשקים על פניהם ובקשו רחמים. [תוספות הרא"ש]

ונראה לו שאינו יכול להינצל ממנה, מכל מקום **אַל יִמְנַע עַצְמוֹ מִן הָרַחֲמִים** - מלהתפלל[נט].

אִתְּמַר נַמִּי - כך גם נאמר בבית המדרש, **רַבִּי יוֹחָנָן וְרַבִּי (אליעזר) [אֶלְעָזָר] דְּאָמְרִי תַּרְוַיְיהוּ** - שניהם אמרו, **אֲפִילּוּ חֶרֶב חַדָּה מוּנַּחַת עַל צַוָּארוֹ שֶׁל אָדָם, אַל יִמְנַע עַצְמוֹ מִן הָרַחֲמִים, שֶׁנֶּאֱמַר** (איוב יג טו) **'הֵן יִקְטְלֵנִי לוֹ אֲיַחֵל'** - גם אם נראה לי שהקדוש ברוך בא להרגני, עדיין אני מייחל לו שישמע את תפלתי להצילני מן המיתה.

[לַסּוֹף יְהַב לֵיהּ בְּרַתֵּיהּ - בסופו של דבר נתן לו ישעיהו את בתו. **נְפַק מִינֵּיהּ** - נולדו ממנו **מְנַשֶּׁה וְרַבְשָׁקֵה. יוֹמָא חֲדָא רַכְבִינְהוּ אַכַּתְפֵּיהּ לְאַמְטוּיִינְהוּ לְבֵי מִדְרְשָׁא** - יום אחד הרכיבם חזקיהו על כתפיו להביאם לבית המדרש[ס]. **אֲמַר חַד מִינַּיְיהוּ** - אמר אחד מהם, **חֲזִי רֵישָׁא דְּאַבָּא לְמִטְוֵי בֵּיהּ גַּלְדָּאנֵי** - ראשו של אבא די רחב וראוי הוא לצלות עליו דגים קטנים הנקראים 'גלדאני'[סא], כלומר שזה שמוליך אותנו לבית המדרש, אין בכך תועלת והרי זה כמו להתעסק בדברים קטני ערך[סב]. **וְחַד אֲמַר** - ואחד אמר, **חֲזִי רֵישָׁא דְּאַבָּא לְאַקְרוּבֵי עֲלֵיהּ לַעֲבֹדָה זָרָה** - ראוי ראשו של אבינו להקריב עליו לעבודה זרה. ונתקיים מה שראה ברוח הקודש שיהיו רשעים. **חַבְטִינְהוּ בְּאַרְעָא** - השליכם לארץ [שנתרשלו ידיו משמיעת דברים אלו[סג]]. מספרת הגמרא, **מְנַשֶּׁה חָיָה** - נשאר לחיות, **וְרַבְשָׁקֵה מִית** - מת מהנפילה. **קָרֵי אַנַּפְשֵׁיהּ** - קרא חזקיהו על עצמו את הפסוק (ישעיה לב ז) **'וְכֵלַי כֵּלָיו רָעִים'**[סד] - כילי הוא אדם שמודד כל דבר במדה ולעולם אינו מוסיף עליה, כי עינו צרה בשל אחרים, גם הכלים שלו רעים ופגומים, ודרש זאת על עצמו שהתנהג ככילי, שלא נשא אשה, וגם כליו שהיא אשתו שנשא עכשיו[סה], ותלה בה את תקוותו שתועיל לו זכות אביה, יצאו ממנה בנים שאינם מהוגנים[סו]].

שנתכוין לומר לו, כלה נבואתך בבית ואל תפרסמה בחוץ, כי דבר המפורסם אי אפשר לבטלו כי אם בקושי גדול. וראה עוד בבן יהוידע.

נט. **כמסופר** בדברי הימים (א' כא א-טז), שראה דוד את מלאך ה' עומד בין השמים והארץ וחרבו שלופה בידו נטויה על ירושלים, להענישו על כך שמנה את ישראל, ומכל מקום לא נמנע מלהתפלל על הדבר, כמו שנאמר שם, 'ויפול דוד והזקנים וגו' על פניהם'.

השפתי חכמים (ד"ה א"ל כבר) כתב, שיש לפרש שחזקיהו וישעיהו נחלקו במחלוקת האמוראים (ר"ה יח.) אם מועילה תפלה לאחר גזר דין. עוד כתב, שאפשר שחזקיהו סבר שמלך דינו כציבור שמועילה בו תשובה [ותפלה] גם לאחר גזר דין (שם יז:) [וכסברתו זו מבואר ברשב"א (שו"ת ח"א סי' קמח), שמלך נחשב כציבור, כי הציבור וכל ישראל תלויים בו].

האמרי נועם (ד"ה כן) כתב לפרש ש'אבי אבא' הכוונה ליהושפט, שנאמר בו (דברי הימים ב' יח לא) 'ויזעק יהושפט וה' עזרו ויסיתם אלהים ממנו', ומבואר בירושלמי (פ"ו ה"א סג.) שהיתה החרב מונחת על צוארו ולא היה חסר אלא חיתוך הראש.

ס. **הבן יהוידע** (ד"ה חד) כתב, שבודאי לא היה מרכיבם על כתפיו לפני בני אדם, משום כבוד המלכות, אלא עשה זאת בהצנע, וכוונתו לשם שמים לחבב את התורה בפני הילדים להראותם שאפילו שהוא מלך הוא מרכיבם על כתפיו כדי ללמוד תורה.

סא. **ע"פ** רש"י בבבא בתרא (עג: ד"ה גילדנא).

סב. **ע"פ** תלמוד מפורש (ד"ה אמר). וראה בבן יהוידע (ד"ה ח"א) שכתב, שלפי הסדר שמונה הגמרא את שמותיהם נראה שהראשון שנזכר כאן הוא מנשה, ומזלו ראה שהוא עתיד לעשות תשובה ולהיתקן. ומצינו בקהלת (קהלת ט יב) שבני אדם נמשלו לדגים, וזו היתה כוונת מנשה, שרואה את ראשו של אבא שיגן עליו ויתקנו כדגים שנצלים באש שזהו תיקונם, כך יתוקן הוא על ידי אש תורתו של חזקיהו, אבל רבשקה אמר דבר רע מאד, שראוי ראשו של אבא להקריב עליו לעבודה זרה, והיה רשע גמור, לכן סובבו מהשמים שימות מיד בנפילתו [אף שבודאי לא היה בהשלכתו אותם לארץ כדי להמית] כי לא היתה לו תקנה.

סג. **ע"פ** עיון יעקב (ד"ה חבטינהו). עוד כתב שם, שלא רצה להמיתם בידים, לפי שחשש משפיכות דמים, אלא אמר יבוא בעל הכרם ויכלה קוצים מכרמו. גם חשש שאפשר שיצאו מהם בנים טובים, כאשר היה אצל מנשה שיצא ממנו יאשיהו המלך, שהיה צדיק.

סד. **הב"ח** מביא שיש להוסיף פיסקא זו על הגירסא הנדפסת, וכן הוא בעין יעקב.

סה. **ע"פ** בבא מציעא (פד:) שאמרה אשתו של רבי אלעזר לרבי 'כלי שנשתמש בו קודש ישתמש בו חול'.

סו. **נתבאר** ע"פ בן יהוידע (ד"ה קרי). וראה שם עוד.

כל פרשה שהיתה חביבה על דוד פתח בה באשרי וסיים בה באשרי פתח באשרי דכתיב [א] אשרי האיש וסיים באשרי דכתיב [ב] אשרי כל חוסי בו: הנהו בריוני דהוו בשבבותיה דר"מ והוו קא מצערו ליה טובא הוה קא בעי ר' מאיר רחמי עלויהו כי היכי דלימותו אמרה לי' ברוריא דביתהו מאי דעתך משום דכתיב [ג] יתמו חטאים מי כתיב חוטאים חטאים כתיב ועוד שפיל לסיפיה דקרא ורשעים עוד אינם כיון דיתמו חטאים ורשעים עוד אינם אלא בעי רחמי עלויהו דלהדרו בתשובה ורשעים עוד אינם בעא רחמי עלויהו והדרו בתשובה: אמר לה ההוא צדוקי לברוריא כתיב [ד] רני עקרה לא ילדה משום דלא ילדה רני אמרה ליה שטיא שפיל לסיפיה דקרא דכתיב כי רבים בני שוממה מבני בעולה אמר ה' אלא מאי עקרה לא ילדה[א] רני כנסת ישראל שדומה לאשה עקרה שלא ילדה בנים לגיהנם כותייכו: א"ל ההוא צדוקי לר' אבהו כתיב [ה] מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו וכתיב [ו] לדוד מכתם בברחו מפני שאול במערה הי מעשה הוה ברישא מכדי מעשה שאול הוה ברישא לכתוב ברישא אמר ליה אתון דלא דרשיתון סמוכין קשיא לכו אנן דדרשינן סמוכים לא קשיא לן [ב] דא"ר יוחנן סמוכין מן התורה מנין שנא' [ז] סמוכים לעד לעולם עשוים באמת וישר למה נסמכה פרשת אבשלום לפרשת גוג ומגוג שאם יאמר לך אדם כלום יש עבד שמורד ברבו אף אתה אמור לו כלום יש בן שמורד באביו אלא הוה הכא נמי הוה: אמר ר' יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי מאי דכתיב [ח] פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה כנגד מי אמר שלמה מקרא זה לא אמרו אלא כנגד דוד אביו שדר בחמשה עולמים ואמר שירה דר במעי אמו ואמר שירה שנאמר [ט] ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו יצא לאויר העולם ונסתכל בכוכבים ומזלות ואמר שירה שנאמר [י] ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו ברכו ה' כל צבאיו וגו' ינק משדי אמו ונסתכל בדדיה ואמר שירה שנאמר [כ] ברכי נפשי את ה' ואל תשכחי כל גמוליו מאי כל גמוליו אמר ר' אבהו שעשה לה דדים במקום בינה טעמא מאי אמר (רבי[ג]) יהודה כדי שלא יסתכל במקום ערוה רב מתנא אמר כדי שלא יינק ממקום הטנופת ראה במפלתן של רשעים ואמר שירה שנאמר [ג] יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללויה נסתכל ביום המיתה ואמר שירה שנאמר [ל] ברכי נפשי את ה' ה' אלהי גדלת מאד הוד והדר לבשת מאי משמע (א) דעל יום המיתה נאמר אמר רבה בר רב שילא מסיפא דעניינא דכתיב [מ] תסתיר פניך יבהלון תוסף רוחם יגועון וגו'. רב שימי בר עוקבא ואמרי לה מר עוקבא הוה שכיח קמיה דר' שמעון בן פזי והוה מסדר אגדתא קמיה דר' יהושע בן לוי אמר ליה מאי דכתיב [ט] ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו אמר ליה בא וראה שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם [נ] מדת בשר ודם צר צורה על גבי הכותל ואינו יכול להטיל בה רוח ונשמה קרבים ובני מעים והקב"ה אינו כן צר צורה בתוך צורה ומטיל בה רוח ונשמה קרבים ובני מעים והיינו דאמרה חנה [נ] אין קדוש כה' כי אין בלתך ואין צור כאלהינו מאי אין צור כאלהינו אין צייר כאלהינו [נ] מאי כי אין בלתך אמר ר' יהודה בר מנסיא אל תקרי כי אין בלתך אלא אין לבלותך שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם מעשה ידיו מבלין אותו והקב"ה מבלה מעשיו א"ל אנא הכי קא אמינא לך הני חמשה ברכי נפשי[ד] כנגד מי אמרן דוד לא אמרן אלא כנגד הקב"ה וכנגד נשמה מה הקב"ה מלא כל העולם אף נשמה מלאה את כל הגוף מה הקדוש ברוך הוא רואה ואינו נראה אף נשמה רואה ואינה נראית מה הקב"ה זן את כל העולם כלו אף נשמה זנה את כל הגוף מה הקב"ה טהור אף נשמה טהורה מה הקב"ה יושב בחדרי חדרים אף נשמה יושבת בחדרי חדרים יבא מי שיש בו חמשה דברים הללו וישבח[ג] למי שיש בו חמשה דברים הללו: אמר רב המנונא מאי דכתיב [ס] מי כהחכם ומי יודע פשר דבר מי כהקדוש ברוך הוא שיודע לעשות פשרה בין שני צדיקים בין חזקיהו לישעיהו חזקיהו אמר ליתי ישעיהו גבאי דהכי אשכחן באליהו דאזל לגבי אחאב (שנאמר [ע] וילך אליהו להראות אל אחאב[ה]) ישעיהו אמר ליתי חזקיהו גבאי דהכי אשכחן ביהורם בן אחאב דאזל לגבי אלישע מה עשה הקב"ה הביא יסורים על חזקיהו ואמר לו לישעיהו לך ובקר את החולה שנאמר [פ] בימים ההם חלה חזקיהו למות ויבא אליו ישעיהו בן אמוץ הנביא ויאמר אליו כה אמר ה' (צבאות[ו]) צו לביתך כי מת אתה ולא תחיה וגו' מאי כי מת אתה ולא תחיה מת אתה בעולם הזה ולא תחיה לעולם הבא אמר ליה מאי כולי האי אמר ליה משום דלא עסקת בפריה ורביה א"ל משום דחזאי לי ברוח הקדש דנפקי מינאי בנין דלא מעלו א"ל בהדי כבשי דרחמנא למה לך מאי דמפקדת איבעי לך למעבד ומה דניחא קמיה קודשא בריך הוא לעביד אמר ליה השתא הב לי ברתך אפשר דגרמא זכותא דידי ודידך ונפקי מנאי בנין דמעלו א"ל כבר נגזרה עליך גזירה א"ל בן אמוץ כלה נבואתך וצא כך מקובלני מבית אבי אבא אפי' חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים אתמר נמי רבי יוחנן ורבי (אליעזר[ו]) דאמרי תרוייהו אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים שנא' [צ] הן יקטלני לו איחל (ב):

א"ר

רש"י

פתח באשרי וסיים באשרי. אלמא חדא היא, דאשרי כל חוסי בו סיומא דלמה רגשו גוים הוא: בריוני. פריצים: חטאים כתיב. קרי ביה חטאים שיכלה יצר הרע: שפיל. השפיל עצמך לסוף המקרא. כל דבר שהוא בסוף קרוי שפילו של דבר: סמוכים לעד לעולם. בדברי תורה כתיב [אחרי] נאמנים כל פקודיו סמוכים (ג) סמיכת כל פקודיו עשוים באמת וישר ולצורך, ולא דבר ריק: כלום יש עבד שמורד ברבו. ויבא להכחיש את דברי הנביא: אמור לו כלום יש בן כו'. והא חזינן הכא דהוה: הכא נמי הוה. סופיה להיות: ואמר שירה. כנגד כולם אמר שירה לכשראתה[ז] רוח הקודש עליו:

וכל קרבי. על שם קרבי אמו שדר בתוכן: מאי משמע. דעל יום המיתה נאמר: בא וראה וכו'. הוא סבר דהכי בעי מאי שנא קרא דנקט: חמשה ברכי נפשי. לעיל חשיב להו: מאי דכתיב מי כהחכם ומי יודע פשר דבר. משום דאיירי בסופה בסמיכת גאולה לתפלה נקט ליה: דאשכחן דאזל אליהו לגבי אחאב. דכתיב וילך אליהו להראות אל אחאב: יהורם אזל לגבי אלישע. כשהלכו על מואב הוא ויהושפט (במלכים ב ג). דמתוך[ח] שלא היו הולכים זה אצל זה לא היה מוכיחו על שלא נשא אשה: כבשי דרחמנא. סתרים דהקב"ה, כמו רישא בכבשא (חולין ד' נג:) בהטמנת האפר: נגזרה גזרה. שתמות: מקובלני מבית אבי אבא. דוד, שראה את המלאך וחרבו שלופה בידו[ט] בסוף ספר שמואל (ב כד) ולא מנע עצמו מן הרחמים:

אבי

תוספות

כל פרשה שהיתה חביבה על דוד כו'. וא"ת מאי כל הפרשיות[ט] והא לא אשכחן שום פרשה אחרת שמתחלת באשרי ומסיימת באשרי אלא היא. וי"ל דלאו דוקא פתח באשרי וסיים באשרי. אלא חתימה מעין פתיחה כמו תהלה[י] שפתח בתהלה וסיים בתהלה תהלת ה' ידבר פי וכן הרבה פרשיות שמתחילות בהללויה ומסיימות בהללויה:

גדול

רב נסים גאון

אמר לה ההוא מינא לברוריא. ברוריא היא בתו של ר' חנינא בן תרדיון והיא היתה אשתו של ר' מאיר ואית' בפירקא קמא דמסכת ע"ז (דף יח) ברוריא דביתהו דר' מאי' ברתי' דר' חנניה בן תרדיון הואי וכבר למדה הרבה חכמות לפני החכמים כדאמרינן בפסחים בפ' תמיד (דף סב:) אמר ליה ומה ברוריא דביתהו דר' מאיר ברתי' דר' חנניה בן תרדיון דהות גמרא תלת מאה (משמעי) [שמעתתא] ביומא מתלת מאה רבותא: למה נסמכה פרשת אבשלום לפרשת גוג ומגוג. פרש' גוג ומגוג הוא המזמור הראשון שכתוב בו יתיצבו מלכי ארץ א) קשה תרבות רעה בתוך ביתו של אדם יותר ממלחמת גוג ומגוג והתם בפרק לפני אידיהן של גוים (ע"ז דף ג) גרסי' לעתיד באים אומות העולם ומתגיירין ומניחין תפילין בראשיהן ותפילין בזרועותיהן ומזוזה בפתחיהן כיון שרואין מלחמת גוג ומגוג אומר להם על מי אתם באים על ה' ועל משיחו שנא' (תהלים ב) למה רגשו גוים [וגו'] יתיצבו מלכי ארץ מיד כל אחד ואחד מנתק מוסרותיו והולך לו שנא' ננתקה את מוסרותימו וגו' וכולא ברייתא:

חשק שלמה על רב נסים גאון

א) פה ניכר חסרון קלת. ועי' לעיל ז' ב'.

הגהות וציונים

א] אלא מאי לא ילדה כצ"ל רש"ל (גליון): ב] [צ"ל רב] (גליון): ג] בכת"י בחדרי חדרים אמר דוד תבא נשמה שיש בה חמשה דברים הללו ותשבח למי: ד] נמחק ע"פ המהרש"ל וכן מוכח מרש"י שלא היה לפניו וכן בכת"י ליתא: ה] תיבה זו ליתא בפסוק: ו] [צ"ל אלעזר] (גליון): ז] צ"ל כשראתה (כ"ה ברש"י שבע"י): ח] צ"ל ומתוך כ"ה ברש"י שבע"י (מראה אש, באה"מ): ט] בתוס' שבע"י הגי' מאי כל פרשה:

משנת ראשונים

הנהו בריוני. לסטים ישראל ועל שם שעומדין במדבר ללסטם את הבריות קרי להו בריוני לשון ברא, תרגום של חוץ. [תוספות הרא"ש]

הוה קא בעי רבי מאיר רחמי עלויהו כי היכי דלימותו. אע"ג דאמרי' גם ענוש לצדיק לא טוב ואפילו בצדוקין, שמא היו מצערין אותו יותר מדאי או שמא היו רשעים יותר מדאי. [תוספות הרא"ש]

מי כתיב חוטאים חטאים כתיב. ואע"ג דהיינו נמי חוטאים בוי"ו דהא לא קרינן חטאים בחט"ף פת"ח, מ"מ מדשני קרא בדיבוריה ולא כתב חוטאים בוא"ו יש לדורשו לשון עונות. [תוספות הרא"ש]

מכדי מעשה שאול הוה ברישא. אע"פ שהרבה יש בתורה מוקדם ומאוחר, בהני תרתי עובדא דהוה בחד ענינא קא בעי, ורשב"ם פירש לפי הפשט דסמך מעשה דאבשלום ללמה רגשו גוים, שלפי פשוטו היה בתחלת מלכותו, דכתיב בדה"י וישמעו פלשתים כי משחו את דוד ויעלו פלשתים לבקש את דוד שהיו רוצים להעבירו ממלכותו, לפי שהיה עבד לאכיש ואבשלום נמי רצה להעבירו ממלכותו אבל בימי שאול לא היה מלך. [תוספות הרא"ש]

אלא הוה הכא נמי הוה. וביאור הענין כי כאשר אדם מפקפק ונסוג מהאמין ענין זר, כשמראים לו דבר זר כמוהו שעל כרחו מאמין בו, המחשבה מטיב בראשון, ומאמין בו גם כן. [דרשות הר"ן הדרוש התשיעי]

אמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יוחי. כל היכא דאיכא אמר ר' פלוני משום רבי פלוני, לא רבו היה. [סדר תנאים ואמוראים חלק ב]

אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים. דכתיב בדברי הימים וישא דוד את עיניו וירא את מלאך ה' עומד בין הארץ ובין השמים וחרבו שלופה בידו נטויה על ירושלם וכתיב ויפול דוד והזקנים מכוסים בשקים על פניהם ובקשו רחמים. [תוספות הרא"ש]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) יבמות דף ד. [ע"ש], ב) [מגילה יד. ע"ש], ג) [מגילה יד. ע"ש היטב], ד) תהלים קג א ב כב. קד א לה, ה) דברי הימים (א' כא טז), ו) תהלים קמה.

הגהות הב"ח

(א) גמ' מאי משמע אמר רבה בר ר' שילא כצ"ל ותיבות דעל יום המיתה נאמר נמחק: (ב) שם הן יקטלני לו איחל לסוף יהב ליה ברתיה נפק מיניה מנשה ורבשקה יומא חדא ארכבינהו אכתפיה לאמטויינהו לבי מדרשא אמר חד מינייהו חזי רישא דאבא למטוי ביה גלדאני וחד אמר חזי רישא דאבא לאקרובי עליה לעכו"ם חבטינהו בארעא מנשה חיה ורבשקה מית קרי אנפשיה וכלי כליו רעים [ישעיה לב] אמר רב חנן אפילו בעל: (ג) רש"י ד"ה סמוכים וכו'. סמוכים לעד סמיכת כל:

גליון הש"ס

גמ' בעי רחמי. עיין תענית כג ב ובזוה"ק פ' וירא במדרש הנעלם בפ' המכסה אני מאברהם: שם דנפקי מינאי. עי' תוס' נדה טז ב ד"ה הכל: שם אפילו חרב חדה. עי' טורי אבן ר"ה יז ב ד"ה ל"ק:

תורה אור השלם

א) אַשְׁרֵי הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא הָלַךְ בַּעֲצַת רְשָׁעִים וּבְדֶרֶךְ חַטָּאִים לֹא עָמָד וּבְמוֹשַׁב לֵצִים לֹא יָשָׁב: [תהלים א, א]

ב) נַשְּׁקוּ בַר פֶּן יֶאֱנַף וְתֹאבְדוּ דֶרֶךְ כִּי יִבְעַר כִּמְעַט אַפּוֹ אַשְׁרֵי כָּל חוֹסֵי בוֹ: [תהלים ב, יב]

ג) יִתַּמּוּ חַטָּאִים מִן הָאָרֶץ וּרְשָׁעִים עוֹד אֵינָם בָּרְכִי נַפְשִׁי אֶת יְיָ הַלְלוּיָהּ: [תהלים קד, לה]

ד) רָנִּי עֲקָרָה לֹא יָלָדָה פִּצְחִי רִנָּה וְצַהֲלִי לֹא חָלָה כִּי רַבִּים בְּנֵי שׁוֹמֵמָה מִבְּנֵי בְעוּלָה אָמַר יְיָ: [ישעיה נד, א]

ה) מִזְמוֹר לְדָוִד בְּבָרְחוֹ מִפְּנֵי אַבְשָׁלוֹם בְּנוֹ: [תהלים ג, א]

ו) לַמְנַצֵּחַ אַל תַּשְׁחֵת לְדָוִד מִכְתָּם בְּבָרְחוֹ מִפְּנֵי שָׁאוּל בַּמְּעָרָה: [תהלים נז, א]

ז) סְמוּכִים לָעַד לְעוֹלָם עֲשׂוּיִם בֶּאֱמֶת וְיָשָׁר: [תהלים קיא, ח]

ח) פִּיהָ פָּתְחָה בְחָכְמָה וְתוֹרַת חֶסֶד עַל לְשׁוֹנָהּ: [משלי לא, כו]

ט) לְדָוִד בָּרְכִי נַפְשִׁי אֶת יְיָ וְכָל קְרָבַי אֶת שֵׁם קָדְשׁוֹ: [תהלים קג, א]

י) בָּרְכוּ יְיָ מַלְאָכָיו גִּבֹּרֵי כֹחַ עֹשֵׂי דְבָרוֹ לִשְׁמֹעַ בְּקוֹל דְּבָרוֹ: בָּרְכוּ יְיָ כָּל צְבָאָיו מְשָׁרְתָיו עֹשֵׂי רְצוֹנוֹ: [תהלים קג, כ-כא]

כ) בָּרְכִי נַפְשִׁי אֶת יְיָ וְאַל תִּשְׁכְּחִי כָּל גְּמוּלָיו: [תהלים קג, ב]

ל) בָּרְכִי נַפְשִׁי אֶת יְיָ יְיָ אֱלֹהַי גָּדַלְתָּ מְּאֹד הוֹד וְהָדָר לָבָשְׁתָּ: [תהלים קד, א]

מ) תַּסְתִּיר פָּנֶיךָ יִבָּהֵלוּן תֹּסֵף רוּחָם יִגְוָעוּן וְאֶל עֲפָרָם יְשׁוּבוּן: [תהלים קד, כט]

נ) אֵין קָדוֹשׁ כַּיְיָ כִּי אֵין בִּלְתֶּךָ וְאֵין צוּר כֵּאלֹהֵינוּ: [שמואל א ב, ב]

ס) מִי כְּהֶחָכָם וּמִי יוֹדֵעַ פֵּשֶׁר דָּבָר חָכְמַת אָדָם תָּאִיר פָּנָיו וְעֹז פָּנָיו יְשֻׁנֶּא: [קהלת ח, א]

ע) וַיֵּלֶךְ אֵלִיָּהוּ לְהֵרָאוֹת אֶל אַחְאָב וְהָרָעָב חָזָק בְּשֹׁמְרוֹן: [מלכים א יח, ב]

פ) בַּיָּמִים הָהֵם חָלָה חִזְקִיָּהוּ לָמוּת וַיָּבוֹא אֵלָיו יְשַׁעְיָהוּ בֶן אָמוֹץ הַנָּבִיא וַיֹּאמֶר אֵלָיו כֹּה אָמַר יְיָ צַו לְבֵיתֶךָ כִּי מֵת אַתָּה וְלֹא תִחְיֶה: [ישעיה לח, א]

צ) הֵן יִקְטְלֵנִי לוֹ אֲיַחֵל אַךְ דְּרָכַי אֶל פָּנָיו אוֹכִיחַ: [איוב יג, טו]

א"ר חנן אפי' בעל החלומות אומר לו לאדם למחר הוא מת אל ימנע עצמו מן הרחמים שנאמר [א] כי ברוב חלומות והבלים ודברים הרבה כי את האלהים ירא מיד [ב] ויסב חזקיהו פניו אל הקיר ויתפלל אל ה' • מאי קיר אמר רשב"ל מקירות לבו שנא' [ג] מעי מעי אוחילה קירות לבי וגו' ר' לוי אמר על עסקי הקיר אמר לפניו רבונו של עולם ומה שונמית שלא עשתה אלא קיר אחת קטנה החיית את בנה אבי אבא שחפה את ההיכל כולו בכסף ובזהב על אחת כמה וכמה. [ד] זכר נא את אשר התהלכתי לפניך באמת ובלב שלם והטוב בעיניך עשיתי מאי והטוב בעיניך עשיתי א"ר יהודה אמר רב שסמך גאולה לתפלה ר' לוי אמר שגנז ספר רפואות. תנו רבנן [א] ששה דברים עשה חזקיהו המלך על ג' הודו לו ועל ג' לא הודו לו על ג' הודו לו גנז ספר רפואות והודו לו כתת נחש הנחשת [ב] והודו לו גירר עצמות אביו על מטה של חבלים והודו לו ועל ג' לא הודו לו סתם מי גיחון ולא הודו לו קצץ דלתות היכל ושגרם למלך אשור ולא הודו לו עבר ניסן בניסן ולא הודו לו ומי לית ליה לחזקיהו [ה] החדש הזה לכם ראש חדשים [ג] זה ניסן ואין אחר ניסן אלא טעה בדשמואל [ד] דאמר שמואל אין מעברין את השנה ביום שלשים של אדר הואיל וראוי לקובעו ניסן סבר הואיל וראוי לא אמרינן: א"ר יוחנן משום ר' יוסי בן זמרא כל התולה בזכות עצמו תולין לו בזכות אחרים וכל התולה בזכות אחרים תולין לו בזכות עצמו משה תלה בזכות אחרים שנא' [ו] זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך תלו לו בזכות עצמו שנאמר [ז] ויאמר להשמידם לולי משה בחירו עמד בפרץ לפניו להשיב חמתו מהשחית חזקיהו תלה בזכות עצמו דכתיב [ח] זכר נא את אשר התהלכתי לפניך תלו לו בזכות אחרים שנא' [ט] וגנותי [ה] אל העיר הזאת להושיעה למעני ולמען דוד עבדי והיינו דריב"ל דאמר ריב"ל מאי דכתיב [י] הנה לשלום מר לי מר אפי' בשעה ששיגר לו הקב"ה שלום מר הוא לו: [כ] נעשה נא עליית קיר קטנה רב ושמואל חד אמר עלייה פרועה היתה וקירוה וחד אמר אכסדרה גדולה היתה וחלקוה לשנים בשלמא למ"ד אכסדרה היינו דכתיב קיר אלא למ"ד עלייה מאי קיר שקירוה בשלמא למ"ד עלייה היינו דכתיב עליית אלא למ"ד אכסדרה מאי עליית [ו] מעולה שבבתים. [כ] ונשים לו שם מטה ושולחן וכסא ומנורה אמר אביי ואיתימא ר' יצחק הרוצה להנות יהנה כאלישע ושאינו רוצה להנות אל יהנה כשמואל הרמתי שנאמר [ל] ותשובתו הרמתה כי שם ביתו וא"ר יוחנן [ז] שכל מקום שהלך שם ביתו עמו. [מ] ותאמר אל אישה הנה נא ידעתי כי איש אלהים קדוש הוא א"ר יוסי בר' חנינא מכאן שהאשה מכרת באורחין יותר מן האיש קדוש הוא מנא ידעה רב ושמואל חד אמר שלא ראתה זבוב עובר על שולחנו וחד אמר סדין של פשתן הציעה על מטתו ולא ראתה קרי עליו קדוש הוא א"ר יוסי בר' חנינא הוא קדוש ומשרתו אינו קדוש שנא' [נ] ויגש גיחזי להדפה א"ר יוסי בר' חנינא שאחזה בהוד יפיה. [מ] עובר עלינו תמיד א"ר יוסי בר' חנינא משום רבי אליעזר בן יעקב • כל המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומהנהו מנכסיו מעלה עליו הכתוב כאילו מקריב תמידין.[א] וא"ר יוסי בר' חנינא משום ראב"י [א] אל יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל אלא במקום נמוך ויתפלל שנא' [ס] ממעמקים קראתיך ה' תניא נמי הכי [ב] לא יעמוד אדם לא על גבי כסא ולא ע"ג שרפרף ולא במקום גבוה ויתפלל אלא במקום נמוך ויתפלל[ב] לפי שאין גבהות לפני המקום[ג] שנאמר ממעמקים קראתיך ה' וכתיב [ע] תפלה לעני כי יעטוף. וא"ר יוסי בר' חנינא משום ראב"י [ג] המתפלל צריך שיכוין את רגליו שנא' [פ] ורגליהם רגל ישרה. (א"ר יצחק א"ר יוחנן[ד]) וא"ר יוסי בר' חנינא משום ראב"י מאי דכתיב [צ] לא תאכלו על הדם [ו] לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם (א"ד[ה]) א"ר יצחק א"ר יוחנן א"ר יוסי בר' חנינא[ו] משום ראב"י כל האוכל ושותה ואח"כ מתפלל עליו הכתוב אומר [ק] ואותי השלכת אחרי גויך אל תקרי גויך אלא גאיך אמר הקב"ה לאחר שנתגאה זה קבל עליו מלכות שמים: ר' יהושע אומר עד ג' שעות: אמר רב יהודה אמר שמואל [ד] הלכה כרבי יהושע: הקורא מכאן ואילך לא הפסיד: אמר רב חסדא אמר מר עוקבא ובלבד שלא יאמר יוצר אור מיתיבי הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם שהוא קורא בתורה אבל מברך הוא שתים לפניה ואחת לאחריה תיובתא דרב חסדא תיובתא איכא דאמרי אמר רב חסדא אמר מר עוקבא מאי לא הפסיד שלא הפסיד ברכות תניא נמי הכי [ה] הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם שקורא בתורה אבל מברך הוא שתים לפניה ואחת לאחריה א"ר מני גדול הקורא ק"ש בעונתה יותר מהעוסק בתורה מדקתני הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה מכלל דקורא בעונתה עדיף: **מתני'** [ט] בית שמאי אומרים בערב כל אדם יטה ויקרא ובבקר יעמוד שנאמר [ר] ובשכבך ובקומך ובית הלל אומרים [י] כל אדם קורא [י] כדרכו שנאמר ובלכתך בדרך אם כן למה נאמר [כ] ובשכבך ובקומך בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שבני אדם עומדים א"ר טרפון אני הייתי בא בדרך • והטתי לקרות כדברי ב"ש וסכנתי בעצמי מפני הלסטים אמרו לו כדי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי ב"ה:

גמ'

אבי אבא שחפה את ההיכל. שלמה: שגנז ספר רפואות. כדי שיבקשו רחמים: גירר עצמות אביו. לפי שהיה רשע בזהו, ולא נהג בו כבוד בקבורתו להוליכו כהוגן במטות זהב וכסף: סתם מי גיחון. מי שלוח, בדברי הימים (ב לב), ולמה כדי שלא יבאו מלכי אשור וימצאו מים לשתות. ולא זהו גיחון הנהר הגדול[ל], דההוא לאו בא"י הוא, אלא מעין קטן הוא סמוך לירושלים, שנאמר והורדתם אותו אל גיחון (מ"א א) ומתרגמינן ותחתון יתיה לשילוחא: עבר ניסן בניסן. קס"ד משנתקדש החדש לשם ניסן נמלך לעבר את השנה ועשאו אדר, כמו שנאמר בדברי הימים (ב ל) ויועץ המלך (חזקיהו) לעשות הפסח בחדש השני: ביום שלשים של אדר. ואע"פ שלא נתקדש החדש שעדיין לא באו עדים: התולה בזכות עצמו. שאומר בתפלתו עשה לי בזכותי, כגון חזקיהו שאמר זכר נא את אשר התהלכתי לפניך (א) וגו': פרועה. מגולה, שניטלה (ב) תקרה שלה: הרוצה להנות. משל אחרים: יהנה. ואין איסור בדבר: כאלישע. כמו שמצינו באלישע שנהנה: והרוצה שלא להנות. משל אחרים: אל יהנה. ואין בדבר לא משום גסות רוח ולא משום שנאה: כשמואל הרמתי. כמו שמצינו בשמואל הרמתי שלא רצה להנות: כי שם ביתו. לעיל מיניה כתיב[י] והיה מדי שנה בשנה וסבב בית אל והמצפה ושפט את ישראל וסמיך ליה ותשובתו הרמתה כי שם ביתו, וכי איני יודע ששם ביתו, אלא אכולהו מקומות דקרא דלעיל מיניה קאי, שכל מקום שהיה הולך שם היה נושא כל כלי תשמישי בית עמו ואהל חנייתו שלא להנות מן אחרים: בהוד יפיה. בדדיה[מ]: תפלה לעני. דרך עניות: יכוין את רגליו. זו אצל זו: ורגליהם רגל ישרה. נראין כרגל אחד: [ז] הקורא מכאן ואילך לא הפסיד. שהרי הוא כאדם שקורא אחת מכל הפרשיות שבתורה, ואע"פ שלא יצא ידי ק"ש יש לו קבול שכר כעוסק בתורה: **מתני'** יטה. על צדו: בשכבך. דרך שכיבה: יעמוד. דכתיב ובקומך: כדרכו. או בקימה או בשכיבה או בישיבה או מהלך:

גדול הקורא ק"ש בעונתה יותר מהעוסק בתורה. תימה אפי' תפלה נמי דהא אמרינן פ"ק דשבת (דף יא.) כגון אנו מפסיקין בין לק"ש בין לתפלה. וי"ל דהכי קאמר יותר מהעוסק בתורה פעם אחרת שלא בשעת ק"ש. אבל העוסק[ס] בתורה בשעת ק"ש לא איירי ואפי' בתפלה פוסק: שנאמר

עין משפט נר מצוה

מד א מיי' פ"ה מהל' תפלה הלכה ז סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן צ ס"א:
מה ב מיי' שם הלכה ד וסמג שם טור שו"ע או"ח סי' צה ס"א:
מו ג מיי' פ"ו שם [ה"ד] סמג שם טוש"ע או"ח סימן פט ס"ג:
מז ד מיי' פ"א מהל' ק"ש הלכה יא סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן נח ס"א:
מח ה מיי' שם הלכה י"ג טור שו"ע שם סעיף ו:
מט ו מיי' פ"ב שם הלכה ב וסמג שם טוש"ע או"ח סימן סג ס"א:

רב נסים גאון

תנו רבנן ו' דברים עשה חזקיהו מלך יהודה מדעתו וכו' גירר עצמות אביו על מטה של חבלים. ומפרשי רבנן טעמא דמילתא מהו שגרם לו לעשות בעצמו' אביו כן במס' סנהדרין (דמ"ז) בפ' נגמר הדין כי נתכון כי היכי דתיהוי ליה כפרה: ויגש גיחזי להדפה אמר (ריש לקיש) [ר' יוסי בר חנינא] שדחפ' בהוד יופיה. בגמ' דבני מערבא בפ' כל ישראל יש להן חלק (הלכה ד) ובפ' שני דיבמות (הלכה ד) אמר ר' יוסי בר חנינא שנתן ידיו בהוד שביופיה בין דדיה:

גליון הש"ס

גמ' מאי קיר. ירושלמי [ברכות פ"ד] ופ' חלק ושם איתא עוד דרשות בזה: שם כל המארח ת"ח. עי' יומא ע"א א וכתובות ק"ה ב: במשנה והטיתי כו'. עי' תוס' יבמות יד א ד"ה לא עשו:

ליקוטי רש"י

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] בכת"י נוסף כאן ישרה. ממעמקים. הדם. ריב"ח סימן: ב] ד' תיבות "אלא במקום נמוך ויתפלל" ליתא בכת"י ובתוספתא ובר"יף וברמב"ם ובראש (מעיו"ט אות ח ועי' רש"י ר"ה לב ע"א ד"ה ירד): ג] גירסת הרי"ף והרא"ש **ואע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר** שנאמר: ד] בכת"י ליתא וכן ליתא ברי"ף ורא"ש: ה] [לפמ"ש תוס' נזיר כט ע"א ד"ה ה"ג ע"ש ניחא הכא דא"ר יוחנן אר"י ברבי חנינא] (גליון) אבל בכת"י ובראשונים ל"ג א"ר יוסי בר' חנינא: ו] פסוק טז, ושם איתא והלך מדי וגו' והגלגל והמצפה וגו': ז] שייך לעיל ט ע"ב במתניתין (גליון): ס] נדצ"ל אבל **מעוסק** בתורה וכו' **דאפי'** בתפלה פוסק (באה"מ, וכ"ה בתוספות ר"פ):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) מקום שנהגו פסחים דף נו., ב) (במדבר כא ט), ג) תוספתא דסנהדרין פרק ב, ד) סנהדרין פ"ק דף יב:, ה) עי' רש"א בח"א, ו) [נדרים נו. מנחות קח:], ז) נדרים דף לח., ח) תוספתא פרק ג' ועיין תוס' לקמן טז. ד"ה לפי, ט) ספרי פרשת ואתחנן, י) [עי' תוס' לקמן יג: ד"ה על וכו' וכן ברש"י שם ד"ה בעמידה], כ) עי' תוס' לקמן כא. ד"ה ההוא ע"פ הגהת הרש"ש שם, ל) בראשית ב יג, מ) פדר"א פל"ג (ועי' רב נסים גאון).

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה התולה וכו' לפניך וגו' הס"ד ואח"כ מ"ה מר הוא לו על שאמר לו למען דוד עבדי הס"ד: (ב) ד"ה פרועה וכו'. תקרה ומעזיבה שלה:

תורה אור השלם

א) כִּי בְרֹב חֲלֹמוֹת וַהֲבָלִים וּדְבָרִים הַרְבֵּה כִּי אֶת הָאֱלֹהִים יְרָא: [קהלת ה, ו]
ב) וַיַּסֵּב חִזְקִיָּהוּ פָּנָיו אֶל הַקִּיר וַיִּתְפַּלֵּל אֶל יְיָ: [ישעיה לח, ב]
ג) מֵעַי מֵעַי אוֹחִילָה קִירוֹת לִבִּי הֹמֶה לִּי לִבִּי לֹא אַחֲרִישׁ כִּי קוֹל שׁוֹפָר שָׁמַעַתְּ נַפְשִׁי תְּרוּעַת מִלְחָמָה: [ירמיה ד, יט]
ד) וַיֹּאמַר אָנָּה יְיָ זְכָר נָא אֵת אֲשֶׁר הִתְהַלַּכְתִּי לְפָנֶיךָ בֶּאֱמֶת וּבְלֵב שָׁלֵם וְהַטּוֹב בְּעֵינֶיךָ עָשִׂיתִי וַיֵּבְךְּ חִזְקִיָּהוּ בְּכִי גָדוֹל: [ישעיה לח, ג]
ה) הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה: [שמות יב, ב]
ו) זְכֹר לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיִשְׂרָאֵל עֲבָדֶיךָ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לָהֶם בָּךְ וַתְּדַבֵּר אֲלֵהֶם אַרְבֶּה אֶת זַרְעֲכֶם כְּכוֹכְבֵי הַשָּׁמָיִם וְכָל הָאָרֶץ הַזֹּאת אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֶתֵּן לְזַרְעֲכֶם וְנָחֲלוּ לְעֹלָם: [שמות לב, יג]
ז) וַיֹּאמֶר לְהַשְׁמִידָם לוּלֵי מֹשֶׁה בְחִירוֹ עָמַד בַּפֶּרֶץ לְפָנָיו לְהָשִׁיב חֲמָתוֹ מֵהַשְׁחִית: [תהלים קו, כג]
ח) אָנָּה יְיָ זְכָר נָא אֵת אֲשֶׁר הִתְהַלַּכְתִּי לְפָנֶיךָ בֶּאֱמֶת וּבְלֵבָב שָׁלֵם וְהַטּוֹב בְּעֵינֶיךָ עָשִׂיתִי וַיֵּבְךְּ חִזְקִיָּהוּ בְּכִי גָדוֹל: [מלכים ב כ, ג]
עי' מהרש"א ח"א ד"ה וגנותי
ט) וְהֹסַפְתִּי עַל יָמֶיךָ חֲמֵשׁ עֶשְׂרֵה שָׁנָה וּמִכַּף מֶלֶךְ אַשּׁוּר אַצִּילְךָ וְאֵת הָעִיר הַזֹּאת וְגַנּוֹתִי עַל הָעִיר הַזֹּאת לְמַעֲנִי וּלְמַעַן דָּוִד עַבְדִּי: [מלכים ב כ, ו]
י) הִנֵּה לְשָׁלוֹם מַר לִי מָר וְאַתָּה חָשַׁקְתָּ נַפְשִׁי מִשַּׁחַת בְּלִי כִּי הִשְׁלַכְתָּ אַחֲרֵי גֵוְךָ כָּל חֲטָאָי: [ישעיה לח, יז]
כ) נַעֲשֶׂה נָּא עֲלִיַּת קִיר קְטַנָּה וְנָשִׂים לוֹ שָׁם מִטָּה וְשֻׁלְחָן וְכִסֵּא וּמְנוֹרָה וְהָיָה בְּבֹאוֹ אֵלֵינוּ יָסוּר שָׁמָּה: [מלכים ב ד, י]
ל) וּתְשֻׁבָתוֹ הָרָמָתָה כִּי שָׁם בֵּיתוֹ וְשָׁם שְׁפָטוֹ אֶת יִשְׂרָאֵל וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לַייָ: [שמואל א ז, יז]
מ) וַתֹּאמֶר אֶל אִישָׁהּ הִנֵּה נָא יָדַעְתִּי כִּי אִישׁ אֱלֹהִים קָדוֹשׁ הוּא עֹבֵר עָלֵינוּ תָּמִיד: [מלכים ב ד, ט]
נ) וַתָּבֹא אֶל אִישׁ הָאֱלֹהִים אֶל הָהָר וַתַּחֲזֵק בְּרַגְלָיו וַיִּגַּשׁ גֵּיחֲזִי לְהָדְפָהּ וַיֹּאמֶר אִישׁ הָאֱלֹהִים הַרְפֵּה לָהּ כִּי נַפְשָׁהּ מָרָה לָהּ וַייָ הֶעְלִים מִמֶּנִּי וְלֹא הִגִּיד לִי: [מלכים ב ד, כז]
ס) שִׁיר הַמַּעֲלוֹת מִמַּעֲמַקִּים קְרָאתִיךָ יְיָ: [תהלים קל, א]
ע) תְּפִלָּה לְעָנִי כִי יַעֲטֹף וְלִפְנֵי יְיָ יִשְׁפֹּךְ שִׂיחוֹ: [תהלים קב, א]
פ) וְרַגְלֵיהֶם רֶגֶל יְשָׁרָה וְכַף רַגְלֵיהֶם כְּכַף רֶגֶל עֵגֶל וְנֹצְצִים כְּעֵין נְחֹשֶׁת קָלָל: [יחזקאל א, ז]
צ) לֹא תֹאכְלוּ עַל הַדָּם לֹא תְנַחֲשׁוּ וְלֹא תְעוֹנֵנוּ: [ויקרא יט, כו]
ק) וַתָּרַע לַעֲשׂוֹת מִכֹּל אֲשֶׁר הָיוּ לְפָנֶיךָ וַתֵּלֶךְ וַתַּעֲשֶׂה לְּךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים וּמַסֵּכוֹת לְהַכְעִיסֵנִי וְאֹתִי הִשְׁלַכְתָּ אַחֲרֵי גַוֶּךָ: [מלכים א יד, ט]
ר) וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: [דברים ו, ז]

הגמרא מביאה שמועה דומה לזו של רבי יוחנן ורבי אלעזר:

אָמַר רַב חָנָן, אֲפִילּוּ בַּעַל הַחֲלוֹמוֹת - מלאך הממונה על החלומות[א], **אוֹמֵר לוֹ לְאָדָם שֶׁלְּמָחָר הוּא מֵת, מִכָּל מָקוֹם אַל יִמְנַע עַצְמוֹ מִן הָרַחֲמִים** - מלהתפלל. **שֶׁנֶּאֱמַר** (קהלת ה ו) **'כִּי בְרֹב חֲלֹמוֹת וַהֲבָלִים וּדְבָרִים הַרְבֵּה כִּי אֶת הָאֱלֹהִים יְרָא'** - אין לאדם לירא מדברי חלומות, משום שרובם דברי הבל, ואפילו מיעוטם שבאים על ידי מלאך ומעלתו גדולה, לא ייראה מהם, שהרי ביד הקדוש ברוך הוא לבטלם, ועיקר יראתו תהיה ממנו[ב].

★

הגמרא חוזרת לדברי חזקיהו, שאין לאדם להתייאש מלבקש רחמים, אפילו אם חרב חדה מונחת על צוארו:

מִיָּד כששמע חזקיהו את דברי ישעיהו, שנגזרה עליו גזירה שימות בעולם הזה ובעולם הבא, **'וַיַּסֵּב חִזְקִיָּהוּ פָּנָיו אֶל הַקִּיר וַיִּתְפַּלֵּל אֶל ה''** (ישעיה לח ב). שואלת הגמרא, **מַאי קִיר** - לשם מה השמיענו הכתוב שהסב פניו אל הקיר. **אָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ**, כוונת הכתוב לומר שהתפלל **מִקִּירוֹת לִבּוֹ**, שהיה צריך להרבות ברחמים לבטל את הגזירה[ג]. וכמו שמצינו בירמיהו שנקט בלשון זו, **שֶׁנֶּאֱמַר** כשראה בנבואה, שעתיד האויב לעלות לירושלים למלחמה, קונן על כך ואמר (ירמיה ד יט), **'מֵעַי מֵעַי אוֹחִילָה קִירוֹת לִבִּי וגו'** הֹמֶה לִּי לִבִּי לֹא אַחֲרִישׁ כִּי קוֹל שׁוֹפָר שָׁמַעַתְּ נַפְשִׁי תְּרוּעַת מִלְחָמָה'[ד], הרי שהלשון 'קיר' משמש גם ככינוי לקירות הלב.

רַבִּי לֵוִי אָמַר, כוונת הכתוב לומר, שחזקיהו התפלל **עַל עִסְקֵי הַקִּיר, וְאָמַר לְפָנָיו** - לפני הקדוש ברוך הוא, **רִבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם, וּמַה** האשה **הַשּׁוּנַמִּית שֶׁלֹּא עָשְׂתָה** לכבוד אלישע **אֶלָּא** עליית **קִיר אַחַת קְטַנָּה**, ובזכות זאת **הֶחֱיֵיתָ אֶת בְּנָהּ**[ה], **אֲבִי אַבָּא** - שלמה המלך, **שֶׁחִפָּה אֶת הַהֵיכָל** של בית המקדש **כּוּלּוֹ בְּכֶסֶף וּבְזָהָב**[ו], **עַל אַחַת כַּמָּה וְכַמָּה** שתועיל לי זכותו זו להצילני מעונש המיתה[ז].

★

הגמרא מביאה את נוסח תפלתו של חזקיהו ומבארת אותו:

'וַיֹּאמַר אָנָּה ה' זְכָר נָא אֵת אֲשֶׁר הִתְהַלַּכְתִּי לְפָנֶיךָ בֶּאֱמֶת וּבְלֵב שָׁלֵם וְהַטּוֹב בְּעֵינֶיךָ עָשִׂיתִי' (ישעיה לח ג). מבררת הגמרא, **מַאי** - מה משמעות המלים **'וְהַטּוֹב בְּעֵינֶיךָ עָשִׂיתִי'**, אחר שכבר אמר שהתהלך לפני ה' באמת ובלב שלם, שמשמעו שקיים את כל האמור בתורה. **אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב, שֶׁסָּמַךְ גְּאוּלָּה לִתְפִלָּה** כותיקין, שמדקדקים לסיים קריאת שמע ולהתחיל תפלת שמונה עשרה מיד בנץ החמה[ח]. **רַבִּי לֵוִי אָמַר**, הדבר הטוב שעשה הוא, **שֶׁגָּנַז סֵפֶר רְפוּאוֹת**, שהיו כתובים בו רפואות למחלות השונות, וגנזו כדי שיבקשו רחמים על החולים ולא יסמכו על הרפואות הכתובות בו[ט].

★

הגמרא מביאה דברים נוספים שעשה חזקיהו מלבד גניזת ספר הרפואות:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא[י], **שִׁשָּׁה דְּבָרִים עָשָׂה חִזְקִיָּהוּ הַמֶּלֶךְ, עַל שְׁלֹשָׁה** דברים **הוֹדוּ לוֹ** - הסכימו עמו חכמים, **וְעַל שְׁלֹשָׁה לֹא הוֹדוּ לוֹ.**

עַל שְׁלֹשָׁה הוֹדוּ לוֹ: א. גָּנַז סֵפֶר רְפוּאוֹת, וְהוֹדוּ לוֹ. ב. כִּתֵּת - כתש וטחן את **נְחַשׁ הַנְּחֹשֶׁת** שעשה משה רבינו במדבר[יא], לפי

א. **ע"פ** רש"י בסנהדרין (ל. ד"ה בעל). ואף שכבר השמיענו לעיל שגם אם שמע מנביא לא ימנע עצמו מן הרחמים, השמיענו רב חנן, שאפילו אם שמע זאת ממלאך שמדרגתו גדולה מנביא, מכל מקום לא ימנע עצמו מהרחמים. מעון הברכות (ד"ה אר"ח). ובמהרי"ץ חיות (ד"ה אפילו) כתב שאמנם אין תוספת חידוש בדברי רב חנן, אלא שמסדרי הש"ס הביאו את דבריו כאן, משום שהם קרובים למה שנאמר בסמוך.

ב. **כי** גם מה שמראהו על ידי מלאך כוונתו כדי שיירא מפניו ויחזור בתשובה. מעון הברכות (ד"ה אר"ח). והמהרש"א (ד"ה אפילו) ביאר, אפילו שרוב החלומות הם דברי שוא כי הם על ידי שד, ואינו מן הראוי לחשוש להם, יש לך לירא את האלקים ולחשוש שמא בא חלומך על ידי מלאך ואל תמנע עצמך מלבקש רחמים.

ג. **המהרש"א** (ח"א ד"ה מאי קיר) ביאר, שאף שבגמרא לעיל (ה:) דרשו מפסוק זה, שכשמתפלל לא יהיה דבר חוצץ בינו לבין הקיר, מכל מקום דרש ריש לקיש שהכוונה מקירות לבו, שהואיל ודין זה אמור בכל התפלות, היה צריך הכתוב להשמיענו זאת במקומות אחרים בתנ"ך שנזכרו בהם תפלות, ולא בתפלת חזקיהו שהיה מבקש רחמים ביותר כדי לבטל את גזירת המיתה שנגזרה עליו, ובהכרח שנכתב כאן לרמז לדבר נוסף, שהכוונה לקירות לבו [וראה בזוהר (ויחי דף רכח) שדייק בפסוק זה כדברי המהרש"א].

ד. **ביאור** הפסוק, מצער דאגת הפורענות העתידה לבוא, מעי וכותלי לבי מלאים חלחלה ורתת, ולבי משמיע קול הומיה ובכי ולא אוכל להשתיקו, כי אכן שמעתי בנבואה שיבוא האויב ועמו תרועות השופר כדרך מריעי מלחמה. והלשון 'קירות לבי' נאמר בדרך השאלה להודיע את צערו שהוא מעומק הלב. ע"פ מצודות (שם).

ה. **כמסופר** במלכים (ב' ד ה-לז) שאלישע הנביא עבר בעיר שונם, והיתה שם אשה חשובה שהפצירה בו שיאכל אצלם, וכך עשתה בכל עת שעבר אלישע בשונם. ומשהורגל לבוא אצלם אמרה לבעלה שמכיון שהוא אדם קדוש ראוי לבנות עבורו עליה קטנה בנויה בקיר אבנים, שמידי עברו בביתם יהיה לו דירה משלו ולא יצטרך להתערב בבני הבית, והכינה עבורו בעליה מטה וכסא, שלחן ומנורה. וכשהגיע שוב אלישע לביתם אחר שבנו את העליה, שלח את גיחזי משרתו שישאל את האשה איזו טובה יוכל לגומלה על טירחתה עבורו, שמא לדבר עבורה למלך או לשר הצבא. והשיבה, שהיא דרה בתוך בני משפחתה, ואף אחד אינו מזיקה שתזדקק לטובת המלך או לצבא שיגן עליה. אולם סיפר גיחזי לאלישע שאין לה בן ואישה זקן. ואמר לה אלישע שבמלאת תשעה חדשים יוולד לה בן. וכך היה שנתקיים דברו ונולד לה בן, ומשגדל הילד מעט והיה מהלך על רגליו, יצא אל אביו לשדה הקוצרים, ובהיותו שם חש בראשו, ואמר אביו לאחד מן הנערים שישאהו לאמו, והביאהו הנער לאמו, והילד ישב על ברכיה עד הצהרים וימות. סוף דבר היה שהלכה לאלישע וסיפרה לו את אשר אירע לה עם הבן שניתן על פי ברכתו ואלישע החיה אותו.

ו. **כנאמר** במלכים (א' ו כב) 'ואת כל הבית צפה זהב', וכן נאמר בדברי הימים (א' כט ד) 'שלשת אלפים ככרי זהב מזהב אופיר ושבעת אלפים ככר כסף מזוקק לטוח קירות הבתים' [וראה בירושלמי יומא (פ"ד ה"ד) ובמדרש (במ"ר יב ד) שהיה זהב משובח ביותר].

ז. **בשפתי** חכמים (ד"ה ומה) העיר ממה ששנינו במנחות (קי.) 'אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין את לבו', ומה הקל וחומר מהשונמית, אמנם שלמה הרבה ממנה, אבל היה ביכולתו להרבות, והשונמית עשתה ממה שהיה בידה. וביאר שהקל וחומר הוא, שאצל השונמית החיה אלישע את בנה שכבר מת, קל וחומר שבזכות שלמה המלך יוכל חזקיהו להינצל מכך שלא ימות.

ח. **ע"פ** מהרש"א (ד"ה והטוב). וכתב זאת ע"פ תוספות לעיל (ט: ד"ה כל) שכתבו, שמה שאמרו בגמרא (שם) שהסומך גאולה לתפלה, אינו ניזוק כל אותו היום, והרי הוא בן עולם הבא, אין הכוונה סמיכת גאולה לתפלה בלבד, שדבר זה כל העולם עושים, אלא הכוונה לזה שקורא קריאת שמע כותיקין, וכמו כן יש לבאר כאן, שמכך שהתפאר חזקיהו על עשייתו דבר זה, משמע שהיתה לו טרחה בקיומו. וראה בדבריו ובמעון הברכות (ד"ה מאי) שביארו כיצד פירוש זה מרומז בפסוק. ובשפתי חכמים (ד"ה שסמך) כתב ע"פ המבואר לעיל (ט:) שהסומך גאולה לתפלה אינו ניזוק כל אותו היום, והרי הוא בן עולם הבא, שלכן הזכיר זכות זו כדי שתעמוד לו נגד מה שנגזר עליו שימות בעולם הזה ולא יחיה לעולם הבא.

ט. **ע"פ** רש"י (ד"ה שגנז). ובפסחים (נו. ד"ה וגנז) כתב, שהיו מתרפאים מיד ולא היה לבם נכנע בחוליים. וביאר בשפתי חכמים (ד"ה שגנז) שכוונת רבי לוי היא, שעל ידי שחזקיהו גנז את ספר הרפואות הרע גם לעצמו, שלא מצא רפואה לחוליו, והתפלל לה' שהואיל וכוונתו בגניזת ספר הרפואות כדי שיתפללו לה', אינו מן הראוי שיכשל בדבר זה. וראה במהרש"א (ד"ה והטוב) כיצד נרמז ביאורו של רבי לוי בפסוק. וביאר המהר"ל (נצח ישראל פ"ל), שמחלוקת רב ורבי לוי תלויה בשאלה כיצד מגיע חולי לאדם, אם הוא מחמת רוחות ופגעי הזמן, או משינוי הטבע באדם עצמו, לדעת רב הוא מחמת פגעי הזמן, ולכן הזכיר את זכות סמיכת גאולה לתפלה, שכוחה יפה להציל מהמזיקים הבאים מבחוץ, כמו שאמרו (לעיל ט:) 'כל הסומך גאולה לתפלה אינו ניזוק כל אותו היום'. ורבי לוי סובר שחולי בא משינוי טבעו של האדם, ולכן לדעתו הזכיר חזקיהו את זכות גניזת ספר הרפואות, שעשה כדי שלא יסמכו על כוחות הטבע, וראוי שינצל בזכות זה מהטבע.

בענין מהותו של ספר הרפואות, כתב הרמב"ם (פיה"מ פסחים פ"ד מ"ט, ע"פ ביאור הרע"ב לדבריו) שהיו בו צורות של כוכבים שכשהיו עושים אותם בזמן ידוע היו מרפאות. ומאחר שדבר זה היה קרוב להטעות את הבריות אחר עבודה זרה גנזו. עוד כתב (שם), שאפשר שהיה כתוב בו שרפואה פלונית יפה לסם מוות פלוני, והשחיתו בני אדם והמיתו על ידי אותו סם, ולכך גנזו.

והביא המגדים חדשים (ד"ה גנז) כמה שיטות במקורו של ספר זה: א. התשב"ץ (סי' תמה) כתב שנכתב על ידי אחד מבני נח מפי מלאך שלקחו לגן עדן ולמדו את כל הרפואות שבעולם, כדי שלא יוזקו מהמזיקים והשדים וריח רע שהיה בתיבה. ב. באוצר המדרשים (ערך ת') הביא, שנמסר לנח על ידי המלאך רפאל אחר המבול. ג. הילקוט ראובני (בראשית דף נג.) כתב, שכשהיה אדם הראשון בגן עדן למדו וכתב לו מלאך ספר זה. ד. הרשב"א (שו"ת, ח"א סוס"י תיג) כתב, ששלמה המלך חברו בחכמתו. וכן הביא התוי"ט (פסחים פ"ד מ"ט) בשם הרמב"ן.

י. **ברייתא** זו שנויה כמשנה בפסחים (נו.), אולם היא תוספתא ואינה משנה. רמב"ם (פיה"מ שם).

יא. **כמסופר** בספר במדבר (כא ד-ט) שכשהיו עם ישראל בדרכם לארץ ישראל בסוף ארבעים שנה שהיו במדבר, וסובבו את ארץ אדום, התלוננו על ה' ועל משה שאין להם לחם ומים [ולא נסתפקו במן שניתן להם], ושילח בהם ה' את הנחשים השרפים

אבי אבא שחפה את ההיכל. שלמה: שגנז ספר רפואות. כדי שיבקשו רחמים: גירר עצמות אביו. לפי שהיה רשע בזוהו, ולא נהג בו כבוד בקבורתו להוציאו כהוגן במטות זהב וכסף: סתם מי גיחון. מי שלוח, בדברי הימים (ב לב), ולמה כדי שלא יבאו מלכי אשור וימצאו מים לשתות. ולא זהו גיחון הנהר הגדול, דההוא לאו בא"י הוא, אלא מעין קטן הוא סמוך לירושלים, שנאמר והורדתם אותו אל גיחון (מ"א א) ומתרגמינן ותחתון יתיה לשילוחא: עבר ניסן בניסן. קס"ד משנתקדש החדש לשם ניסן נמלך לעבר את השנה ועשאו אדר, כמו שנאמר בדברי הימים (ב ל) ויועץ המלך (חזקיהו) לעשות הפסח בחדש השני: ביום שלשים של אדר. ואע"פ שלא נתקדש החדש שעדיין לא באו עדים: התולה בזכות עצמו. שאומר בתפלתו עשה לי בזכותי, כגון חזקיהו שאמר זכר נא את אשר התהלכתי לפניך (א) וגו': פרועה. מגולה, שניטלה (ב) תקרה שלה: הרוצה להנות. משל אחרים: יהנה. ואין איסור בדבר: כאלישע. כמו שמצינו באלישע שנהנה: והרוצה שלא להנות. משל אחרים: אל יהנה. ואין בדבר לא משום גסות רוח ולא משום שנאה: כשמואל הרמתי. כמו שמצינו בשמואל הרמתי שלא רצה להנות: כי שם ביתו. לעיל מיניה כתיב[י] והיה מדי שנה בשנה וסבב בית אל והמצפה ושפט את ישראל וסמיך ליה ותשובתו הרמתה כי שם ביתו, וכי איני יודע ששם ביתו, אלא אכולהו מקומות דקרא דלעיל מיניה קאי, שכל מקום שהיה הולך שם היה נושא כל כלי תשמישי בית עמו ואהל חנייתו שלא להנות מן אחרים: בהוד יפיה. בדדיה[מ]: תפלה לעני. דרך עניות: יכוין את רגליו. זו אצל זו: ורגליהם רגל ישרה. נראין כרגל אחד: [ז] הקורא מכאן ואילך לא הפסיד. שהרי הוא כאדם שקורא אחת מכל הפרשיות שבתורה, ואע"פ שלא יצא ידי ק"ש יש לו קבול שכר כעוסק בתורה: מתני' יטה. על צדו: בשכבך. דרך שכיבה: יעמוד. דכתיב ובקומך: כדרכו. או בקימה או בשכיבה או בישיבה או מהלך:

גמ'

גדול הקורא ק"ש בעונתה יותר מהעוסק בתורה. תימה אפי' תפלה נמי דהא אמרינן פ"ק דשבת (דף יא.) כגון אנו מפסיקין בין לק"ש בין לתפלה. וי"ל דהכי קאמר יותר מהעוסק בתורה פעם אחרת שלא בשעת ק"ש. אבל העוסק[ם] בתורה בשעת ק"ש לא איירי ואפי' בתפלה פוסק:

שנאמר

א"ר חנן אפי' בעל החלומות אומר לו לאדם למחר הוא מת אל ימנע עצמו מן הרחמים שנאמר [א] כי ברוב חלומות והבלים ודברים הרבה כי את האלהים ירא מיד [ב] ויסב חזקיהו פניו אל הקיר ויתפלל אל ה' ° מאי קיר אמר רשב"ל מקירות לבו שנא' [ג] מעי מעי אוחילה קירות לבי וגו' ר' לוי אמר על עסקי הקיר אמר לפניו רבונו של עולם ומה שונמית שלא עשתה אלא קיר אחת קטנה החיית את בנה אבי אבא שחפה את ההיכל כולו בכסף ובזהב על אחת כמה וכמה. [ד] זכור נא את אשר התהלכתי לפניך באמת ובלבב שלם והטוב בעיניך עשיתי מאי והטוב בעיניך עשיתי א"ר יהודה אמר רב שסמך גאולה לתפלה ר' לוי אמר שגנז ספר רפואות. תנו רבנן [א] ששה דברים עשה חזקיהו המלך על ג' הודו לו ועל ג' לא הודו לו על ג' הודו לו גנז ספר רפואות והודו לו כתת נחש הנחשת[ב] והודו לו גירר עצמות אביו על מטה של חבלים והודו לו ועל ג' לא הודו לו סתם מי גיחון ולא הודו לו קצץ דלתות היכל ושגרם למלך אשור ולא הודו לו עבר ניסן בניסן ולא הודו לו ומי לית ליה לחזקיהו [ה] החדש הזה לכם ראש חדשים [ג] זה ניסן ואין אחר ניסן אלא טעה בדשמואל [ד] דאמר שמואל אין מעברין את השנה ביום שלשים של אדר הואיל וראוי לקובעו ניסן סבר הואיל וראוי לא אמרינן: א"ר יוחנן משום ר' יוסי בן זמרא כל התולה בזכות עצמו תולין לו בזכות אחרים וכל התולה בזכות אחרים תולין לו בזכות עצמו משה תלה בזכות אחרים שנא' [ו] זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך תלו לו בזכות עצמו שנאמר [ז] ויאמר להשמידם לולי משה בחירו עמד בפרץ לפניו להשיב חמתו מהשחית חזקיהו תלה בזכות עצמו דכתיב [ח] זכר נא את אשר התהלכתי לפניך תלו לו בזכות אחרים שנא' [ט] וגנותי [ה] אל העיר הזאת להושיעה למעני ולמען דוד עבדי והיינו דריב"ל דאמר ריב"ל מאי דכתיב [י] הנה לשלום מר לי מר אפי' בשעה ששיגר לו הקב"ה שלום מר הוא לו: [כ] נעשה נא עליית קיר קטנה רב ושמואל חד אמר עלייה פרועה היתה וקירוה וחד אמר אכסדרה גדולה היתה וחלקוה לשנים בשלמא למ"ד אכסדרה היינו דכתיב קיר אלא למ"ד עלייה מאי קיר שקירוה בשלמא למ"ד עלייה היינו דכתיב עליית אלא למ"ד אכסדרה מאי עליית [ו] מעולה שבבתים. [כ] ונשים לו שם מטה ושולחן וכסא ומנורה אמר אביי ואיתימא ר' יצחק הרוצה להנות יהנה כאלישע ושאינו רוצה להנות אל יהנה כשמואל הרמתי שנאמר [ל] ותשובתו הרמתה כי שם ביתו וא"ר יוחנן [ז] שכל מקום שהלך שם ביתו עמו. [מ] ותאמר אל אישה הנה נא ידעתי כי איש אלהים קדוש הוא א"ר יוסי בר' חנינא מכאן שהאשה מכרת באורחין יותר מן האיש קדוש הוא מנא ידעה רב ושמואל חד אמר שלא ראתה זבוב עובר על שולחנו וחד אמר סדין של פשתן הציעה על מטתו ולא ראתה קרי עליו קדוש הוא א"ר יוסי בר' חנינא הוא קדוש ומשרתו אינו קדוש שנא' [נ] ויגש גיחזי להדפה א"ר יוסי בר' חנינא שאחזה בהוד יפיה. [מ] עובר עלינו תמיד א"ר יוסי בר' חנינא משום רבי אליעזר בן יעקב ° כל המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומהנהו מנכסיו מעלה עליו הכתוב כאילו מקריב תמידין.[ח] וא"ר יוסי בר' חנינא משום ראב"י [א] אל יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל אלא במקום נמוך ויתפלל שנא' [ס] ממעמקים קראתיך ה' תניא נמי הכי [ט] לא יעמוד אדם לא על גבי כסא ולא ע"ג שרפרף ולא במקום גבוה ויתפלל אלא במקום נמוך ויתפלל[ב] לפי שאין גבהות לפני המקום[ג] שנאמר ממעמקים קראתיך ה' וכתיב [ע] תפלה לעני כי יעטוף. וא"ר יוסי בר' חנינא משום ראב"י [ב] המתפלל צריך שיכוין את רגליו שנא' [פ] ורגליהם רגל ישרה. (א"ר יצחק א"ר יוחנן[ד]) וא"ר יוסי בר' חנינא משום ראב"י מאי דכתיב [צ] לא תאכלו על הדם [ג] לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם (א"ד[ה]) א"ר יצחק א"ר יוחנן א"ר יוסי בר' חנינא משום ראב"י[ו] כל האוכל ושותה ואח"כ מתפלל עליו הכתוב אומר [ק] ואותי השלכת אחרי גויך אל תקרי גויך אלא גאיך אמר הקב"ה לאחר שנתגאה זה קבל עליו מלכות שמים: ר' יהושע אומר עד ג' שעות: אמר רב יהודה אמר שמואל [ד] הלכה כרבי יהושע: הקורא מכאן ואילך לא הפסיד: אמר רב חסדא אמר מר עוקבא ובלבד שלא יאמר יוצר אור מיתיבי הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם שהוא קורא בתורה אבל מברך הוא שתים לפניה ואחת לאחריה תיובתא דרב חסדא תיובתא איכא דאמרי אמר רב חסדא אמר מר עוקבא מאי לא הפסיד שלא הפסיד ברכות תניא נמי הכי [ה] הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם שקורא בתורה אבל מברך הוא שתים לפניה ואחת לאחריה א"ר מני גדול הקורא ק"ש בעונתה יותר מהעוסק בתורה מדקתני הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה מכלל דקורא בעונתה עדיף: **מתני'** [ט] בית שמאי אומרים בערב כל אדם יטה ויקרא ובבקר יעמוד שנאמר [ר] ובשכבך ובקומך ובית הלל אומרים [י] כל אדם קורא כדרכו שנאמר ובלכתך בדרך אם כן למה נאמר [ר] ובשכבך ובקומך בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שבני אדם עומדים א"ר טרפון אני הייתי בא בדרך ° והטתי לקרות כדברי ב"ש וסכנתי בעצמי מפני הלסטים אמרו לו כדי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי ב"ה:

גמ'

עין משפט נר מצוה

מד א מיי' פ"ה מהל' תפלה הלכה ז סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן צ ס"א:

מה ב מיי' שם הלכה ד וסמג שם טור שו"ע או"ח סי' צה ס"א:

מו ג מיי' פ"ו שם [ה"ד] סמג שם טוש"ע או"ח סימן פט ס"ג:

מז ד מיי' פ"א מהל' ק"ש הלכה יא סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן נח ס"א:

מח ה מיי' שם הלכה י"ג טור שו"ע שם סעיף ו:

מט ו מיי' פ"ב שם הלכה ב וסמג שם טוש"ע או"ח סימן סג ס"א:

רב נסים גאון

תנו רבנן ו' דברים עשה חזקיהו מלך יהודה מדעתו וכו' גירר עצמות אביו על מטה של חבלים. ומפרשי רבנן טעמא דמילתא מהו שגרם לו לעשות בעצמו' אביו כן במס' סנהדרין (דמ"ז) בפ' נגמר הדין כי נתכוון כי היכי דתיהוי ליה כפרה: ויגש גיחזי להדפה אמר (ריש לקיש) [ר' יוסי בר חנינא] שדחפ' בהוד יופיה. בגמ' דבני מערבא בפ' כל ישראל יש להן חלק (הלכה ד) ובפ' שני דיבמות (הלכה ד) אמר ר' יוסי בר חנינא שנתן ידיו בהוד שביופיה בין דדיה:

גליון הש"ס

גמ' מאי קיר. ירושלמי [ברכות פ"ד] ופ' חלק ושם איתא עוד דרשות בזה: שם כל המארח ת"ח. עי' יומא ע"א א וכתובות ק"ה ב: במשנה והטיתי כו'. עי' תוס' יבמות יד א ד"ה לא עשו:

הגהות וציונים

א] בכת"י נוסף כאן ישרה. ממעמקים. הדם. ריב"ח סימן: ב] ד' תיבות "אלא במקום נמוך ויתפלל" ליתא בכת"י ובתוספתא וברי"ף וברמב"ם וברא"ש (מעיו"ט אות ח ועי' רש"י ר"ה לב ע"א ד"ה ירד): ג] גירסת הרי"ף והרא"ש ואע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר שנאמר: ד] בכת"י ליתא וכן ליתא ברי"ף ורא"ש: ה] [לפמ"ש תוס' נזיר כט ע"א ד"ה ה"ג ע"ש ניחא הכא דא"ר יוחנן אר"י ברבי חנינא] (גליון) אבל בכת"י ובראשונים ל"ג א"ר יוסי בר' חנינא: ו] פסוק טז, ושם איתא והלך מדי וגו' והגלגל והמצפה וגו': ז] שייך לעיל ט ע"ב במתניתין (גליון): ח] נדצ"ל אבל מעוסק בתורה וכו' דאפי' בתפלה פוסק (באה"מ, וכ"ה בתוספות ר"פ):

משנת ראשונים

אמר רב יהודה אמר רב שסמך גאולה לתפלה. לפי שבעסק תפלה היה עסוק, כלומר זכרני בתפלה זו בשכר [שאר] תפלותי שהיו כתקנן. [הריטב"א] **למעני ולמען דוד עבדי.** וכתיב בסופיה ואותך אציל מיד מלך אשור ששגר לו הקדוש ברוך הוא שלום. מר הוא לו. שלא עשה בזכותו. [הריטב"א] **וחד אמר סדין של פשתן.** וא"ת מאי האי דקאמר לעיל שהאשה מכרת באורחין יותר מהאיש דילמא היינו לפי שראתה הסדינין, וי"ל דמ"מ נתנה לב לדקדק במעשיו ולראות יותר מבעלה. [תוספות הרא"ש] **שנאמר ממעמקים קראתיך ה' וכתיב תפלה לעני כי יעטף.** מפני שפשט הפסוק ר"ל מתוך הדחקים והצרות קראתיך אמר שאינו ראיה, וכתיב תפלה לעני כי יעטוף פירוש שזה ודאי ר"ל שפל רוח כמה דאיתמר (צפניה ג) והשארתי בקרבך עם עני ודל (ש"ב כח) ואת עם עני תושיע ר"ל השפלים ובעלי ענוה, שא"א לומר שהעניים יהיה להם תשועה ולא בעלי עושר, דהא כתיב כספם וזהבם אתם (ישעיה ס), אלא ר"ל שתפלת השפל והעני נכנסת לפני המקום. [רבינו יונה דף ה. מדה"ר] **שנאמר ורגליהם רגל ישרה.** פרש"י מדכתיב רגל משמע תרוייהו כחד רגל. א"נ יש לפרש מדכתיב ישרה דמשמע שמכוונים ומיושרים רגליהם. [תוספות הרא"ש]

[המשך בסוף המסכת]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) מקום שנהגו פסחים דף נו., ב) (במדבר כא ט), ג) תוספתא דסנהדרין פרק ב, ד) סנהדרין פ"ק דף יב:, ה) עי' רש"א בח"א, ו) [נדרים נו. מנחות קח:], ז) נדרים דף לח., ח) תוספתא פרק ג' ועיין תוס' לקמן טז. ד"ה לפי, ט) ספרי פרשת ואתחנן, י) [עי' תוס' לקמן יג: ד"ה על וכו' וכן ברש"י שם ד"ה בעמידה], כ) עי' תוס' לקמן כא. ד"ה ההוא ע"פ הגהת הרש"ש שם, ל) בראשית ב יג, מ) פדר"א פל"ג (ועי' רב נסים גאון).

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה התולה וכו' לפניך וגו' הס"ד ואח"כ מ"ה מר הוא לו על שאמר לו למען דוד עבדי הס"ד: (ב) ד"ה פרועה וכו'. תקרה ומעזיבה שלה:

תורה אור השלם

א) כִּי בְרֹב חֲלֹמוֹת וַהֲבָלִים וּדְבָרִים הַרְבֵּה כִּי אֶת הָאֱלֹהִים יְרָא: [קהלת ה, ו]

ב) וַיַּסֵּב חִזְקִיָּהוּ פָּנָיו אֶל הַקִּיר וַיִּתְפַּלֵּל אֶל יְיָ: [ישעיה לח, ב]

ג) מֵעַי מֵעַי אוֹחִילָה קִירוֹת לִבִּי הֹמֶה לִּי לִבִּי לֹא אַחֲרִישׁ כִּי קוֹל שׁוֹפָר שָׁמַעַתְּ נַפְשִׁי תְּרוּעַת מִלְחָמָה: [ירמיה ד, יט]

ד) וַיֹּאמַר אָנָּה יְיָ זְכָר נָא אֵת אֲשֶׁר הִתְהַלַּכְתִּי לְפָנֶיךָ בֶּאֱמֶת וּבְלֵבָב שָׁלֵם וְהַטּוֹב בְּעֵינֶיךָ עָשִׂיתִי וַיֵּבְךְּ חִזְקִיָּהוּ בְּכִי גָדוֹל: [ישעיה לח, ג]

ה) הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה: [שמות יב, ב]

ו) זְכֹר לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיִשְׂרָאֵל עֲבָדֶיךָ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לָהֶם בָּךְ וַתְּדַבֵּר אֲלֵהֶם אַרְבֶּה אֶת זַרְעֲכֶם כְּכוֹכְבֵי הַשָּׁמָיִם וְכָל הָאָרֶץ הַזֹּאת אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֶתֵּן לְזַרְעֲכֶם וְנָחֲלוּ לְעֹלָם: [שמות לב, יג]

ז) וַיֹּאמֶר לְהַשְׁמִידָם לוּלֵי מֹשֶׁה בְחִירוֹ עָמַד בַּפֶּרֶץ לְפָנָיו לְהָשִׁיב חֲמָתוֹ מֵהַשְׁחִית: [תהלים קו, כג]

ח) אָנָּה יְיָ זְכָר נָא אֵת אֲשֶׁר הִתְהַלַּכְתִּי לְפָנֶיךָ בֶּאֱמֶת וּבְלֵבָב שָׁלֵם וְהַטּוֹב בְּעֵינֶיךָ עָשִׂיתִי וַיֵּבְךְּ חִזְקִיָּהוּ בְּכִי גָדוֹל: [מלכים ב כ, ג]

ע' מהרש"א ח"א ד"ה וגנותי

ט) וְהֹסַפְתִּי עַל יָמֶיךָ חֲמֵשׁ עֶשְׂרֵה שָׁנָה וּמִכַּף מֶלֶךְ אַשּׁוּר אַצִּילְךָ וְאֵת הָעִיר הַזֹּאת וְגַנּוֹתִי עַל הָעִיר הַזֹּאת לְמַעֲנִי וּלְמַעַן דָּוִד עַבְדִּי: [מלכים ב כ, ו]

י) הִנֵּה לְשָׁלוֹם מַר לִי מָר וְאַתָּה חָשַׁקְתָּ נַפְשִׁי מִשַּׁחַת בְּלִי כִּי הִשְׁלַכְתָּ אַחֲרֵי גֵוְךָ כָּל חֲטָאָי: [ישעיה לח, יז]

כ) נַעֲשֶׂה נָּא עֲלִיַּת קִיר קְטַנָּה וְנָשִׂים לוֹ שָׁם מִטָּה וְשֻׁלְחָן וְכִסֵּא וּמְנוֹרָה וְהָיָה בְּבֹאוֹ אֵלֵינוּ יָסוּר שָׁמָּה: [מלכים ב ד, י]

ל) וּתְשֻׁבָתוֹ הָרָמָתָה כִּי שָׁם בֵּיתוֹ וְשָׁם שָׁפָט אֶת יִשְׂרָאֵל וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לַייָ: [שמואל א ז, יז]

מ) וַתֹּאמֶר אֶל אִישָׁהּ הִנֵּה נָא יָדַעְתִּי כִּי אִישׁ אֱלֹהִים קָדוֹשׁ הוּא עֹבֵר עָלֵינוּ תָּמִיד: [מלכים ב ד, ט]

נ) וַתָּבֹא אֶל אִישׁ הָאֱלֹהִים אֶל הָהָר וַתַּחֲזֵק בְּרַגְלָיו וַיִּגַּשׁ גֵּיחֲזִי לְהָדְפָהּ וַיֹּאמֶר אִישׁ הָאֱלֹהִים הַרְפֵּה לָהּ כִּי נַפְשָׁהּ מָרָה לָהּ וַייָ הֶעְלִים מִמֶּנִּי וְלֹא הִגִּיד לִי: [מלכים ב ד, כז]

ס) שִׁיר הַמַּעֲלוֹת מִמַּעֲמַקִּים קְרָאתִיךָ יְיָ: [תהלים קל, א]

ע) תְּפִלָּה לְעָנִי כִי יַעֲטֹף וְלִפְנֵי יְיָ יִשְׁפֹּךְ שִׂיחוֹ: [תהלים קב, א]

פ) וְרַגְלֵיהֶם רֶגֶל יְשָׁרָה וְכַף רַגְלֵיהֶם כְּכַף רֶגֶל עֵגֶל וְנֹצְצִים כְּעֵין נְחֹשֶׁת קָלָל: [יחזקאל א, ז]

צ) לֹא תֹאכְלוּ עַל הַדָּם לֹא תְנַחֲשׁוּ וְלֹא תְעוֹנֵנוּ: [ויקרא יט, כו]

ק) וַתָּרַע לַעֲשׂוֹת מִכֹּל אֲשֶׁר הָיוּ לְפָנֶיךָ וַתֵּלֶךְ וַתַּעֲשֶׂה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים וּמַסֵּכוֹת לְהַכְעִיסֵנִי וְאֹתִי הִשְׁלַכְתָּ אַחֲרֵי גַוֶּךָ: [מלכים א יד, ט]

ר) וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: [דברים ו, ז]

שטעו אחריו לעשותו עבודה זרה[יב], **וְהוֹדוּ לוֹ**[יג]. ג. **גֵּירֵר עַצְמוֹת אָבִיו** [-המלך אחז, שהיה רשע], **עַל מִטָּה שֶׁל חֲבָלִים**, כדרך שאר בני אדם, ולא הוליכו לקבורה בכבוד כדרך שאר מלכים, במטות זהב וכסף, כדי שתהא לו כפרה בבזיונו, ומפני קדוש השם, שיתגנה על רשעו ויווסרו בכך הרשעים[יד]. **וְהוֹדוּ לוֹ** חכמים.

וְעַל שְׁלֹשָׁה לֹא הוֹדוּ לוֹ: א. **סָתַם מֵי גִּיחוֹן** - נחל העובר סמוך לירושלים, וכשבא סנחריב מלך אשור להלחם על ירושלים, צוה חזקיהו לסתום את החלק העליון של נחל זה, כדי שלא יהיו מים מצויים לחיל אשור לשתות[טו]. **וְלֹא הוֹדוּ לוֹ** חכמים, שהיה לו לבטוח בקדוש ברוך הוא, שאמר על ידי ישעיהו הנביא (ישעיה לז לה) 'וגנותי על העיר הזאת להושיעה'[טז].

ב. **קִצֵּץ דַּלְתוֹת הֵיכָל** - הסיר מהדלתות את ציפוי הזהב[יז], **וְשִׁגְּרָם** - ושלחם **לְמֶלֶךְ אַשּׁוּר** כדי לפייסו שלא ילחם בו[יח]. **וְלֹא הוֹדוּ לוֹ**, מפני שהיה לו לבטוח בה' וכדלעיל[יט].

ג. **עִבֵּר נִיסָן בְּנִיסָן** - עיבר את השנה בחודש ניסן, ועשאו אדר שני כדי לדחות את חג הפסח[כ], לפי שמרבית העם עדיין לא טיהרו עצמם מטומאת עבודה זרה שהחזיקו בה בימי אחז אביו[כא], וידע שלא יספיקו להיטהר עד הפסח[כב]. **וְלֹא הוֹדוּ לוֹ**, מפני שלאחר שנתקדש ניסן אין מעברים.

תמהה הגמרא, **וּמִי לֵית לֵיהּ לְחִזְקִיָּהוּ** - וכי חזקיהו אינו סובר את מה שדרשו בפסוק (שמות יב ב) **'הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים'** המוסב על חודש ניסן[כג], **זֶה נִיסָן וְאֵין אַחֵר נִיסָן**, כלומר, לאחר שנקבע חודש זה לשם ניסן, אין אתה יכול לעברו ולעשותו אדר והחודש שאחריו ניסן[כד], ואיך עיבר חזקיהו את אדר אחר שנקבע לשם ניסן. מבארת הגמרא, לעולם לא עיבר חזקיהו אלא בחודש אדר, **אֶלָּא טָעָה בִּדְשְׁמוּאֵל** - בדינו של שמואל, **דְּאָמַר שְׁמוּאֵל, אֵין מְעַבְּרִין אֶת הַשָּׁנָה בְּיוֹם שְׁלֹשִׁים שֶׁל אֲדָר**, אף שעדיין לא נתקדש חודש ניסן, **הוֹאִיל וְרָאוּי לְקוֹבְעוֹ נִיסָן** - יום זה היה ראוי להיות ראש חודש ניסן, אילו היו באים אמש עדים לקדש החודש [ואדר היה חסר], הלכך אפילו עתה שלא נתקדש, שוב אין מעברים בו את השנה, אבל חזקיהו **סָבַר, הוֹאִיל וְרָאוּי** לקובעו ניסן אין מעברים בו, **לֹא אַמְרִינַן**, ורק אם כבר קבעוהו לשם ניסן אין מעברים[כה].

★

הגמרא חוזרת לעסוק בענין תפלתו של חזקיהו:

אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן מִשּׁוּם רַבִּי יוֹסֵי בֶּן זִמְרָא, כָּל הַתּוֹלֶה בִּזְכוּת עַצְמוֹ - שאומר בתפלתו, עשה לי בזכותי, כמו חזקיהו שאמר 'זכר נא את אשר התהלכתי לפניך', **תּוֹלִין לוֹ** את ההצלה **בִּזְכוּת אֲחֵרִים. וְכָל הַתּוֹלֶה בִּזְכוּת אֲחֵרִים** - שאומר בתפלתו שיושיעו ה' בזכות אחרים, **תּוֹלִין לוֹ בִּזְכוּת עַצְמוֹ**[כו]. **מֹשֶׁה תָּלָה** תפלתו **בִּזְכוּת אֲחֵרִים, שֶׁנֶּאֱמַר** בתפלת משה לאחר חטא העגל (שמות לב יג), **'זְכֹר לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיִשְׂרָאֵל עֲבָדֶיךָ', תָּלוּ לוֹ** ההצלה **בִּזְכוּת עַצְמוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר** בענין העגל (תהלים קו כג) **'וַיֹּאמֶר לְהַשְׁמִידָם לוּלֵי מֹשֶׁה בְחִירוֹ עָמַד בַּפֶּרֶץ לְפָנָיו לְהָשִׁיב חֲמָתוֹ מֵהַשְׁחִית'. חִזְקִיָּהוּ תָּלָה** תפלתו **בִּזְכוּת עַצְמוֹ, דִּכְתִיב** - שכתוב (מלכים ב' כ ג) **'זְכָר נָא אֵת אֲשֶׁר הִתְהַלַּכְתִּי לְפָנֶיךָ', תָּלוּ לוֹ בִּזְכוּת אֲחֵרִים, שֶׁנֶּאֱמַר** (שם יט לד) **'וְגַנּוֹתִי אֶל הָעִיר הַזֹּאת לְהוֹשִׁיעָהּ לְמַעֲנִי וּלְמַעַן דָּוִד עַבְדִּי'**[כז].

שינשכו בהם, ורבים אף מתו על ידם, וכשחזרו בתשובה והודו שחטאו, התפלל עליהם משה רבינו, ואמר לו ה' שיעשה נחש נחושת וישים אותו על נס, ויביטו בו הנישכים ויחיו.

יב. **כנאמר** במלכים (ב' יח ד).

יג. **המהרש"א** (ד"ה וכתת) תמה מה החידוש בכך שהודו לו אחר שטעו בו לעשותו עבודה זרה, ומאיזה טעם היה להם להניחו. וכתב שאפשר שהיו מניחים אותו לזכרון הנס שנעשה בו, להורות שאין הנחש ממית אלא החטא ממית. וכעין זה כתב הרד"ק (מלכים ב' יח ד) שלא היו עובדים אותו בימי חזקיהו אלא רק בימי אחז אביו, וחשש שמא יחזרו ויטעו אחריו, ולכן אף שלטובים היה בזה זכרון הנס, היה נראה בעיניו שטוב יותר לבערו. והחתם סופר (פסחים נו. ד"ה גירר) ביאר החידוש בדבר ע"פ דברי תוספות (חולין ז. ד"ה אלא), שאסא ויהושפט שלא כתתוהו סברו, שהואיל ונעשה ע"פ הדיבור אסור לבערו. וראה עוד בעבודה זרה (מד.) אם היה בזה חיוב מעיקר הדין משום ביעור עבודה זרה.

יד. **רש"י** (ד"ה גירר, פסחים נו. ד"ה גירר). ולא חשש לכיבוד אב, משום שאינו בכלל 'עושה מעשה עמך' ונתמעט מהכתוב 'נשיא בעמך לא תאור' (שמות כב כז) [עיין בבא קמא (צד:) שמובאת שם דרשה זו לגבי כיבוד אב]. רש"י (סנהדרין מז. ד"ה על). אולם הרמב"ם (ממרים פ"ה הי"ב) סובר שגם באביו או אמו רשעים חייב בכבודם, וראה בדבש לפי (מערכת א סי' לט) שביאר ע"פ המבואר בקידושין (ל:) ששלשה שותפים באדם, שאחז ויתר על חלקו בחזקיהו אחר שמסרו למולך, ולכן לא היה חייב בכבודו. והעינים למשפט (ד"ה גירר) כתב, שאפשר שדין אחז שונה מאחר והיה מחטיא את ישראל והיה בגדר מסית ומדיח שמותר הבן להכותו ולקללו.

טו. **כמו** שנאמר (דה"י ב' לב ד) 'ויסתמו את כל המעינות ואת הנחל השוטף בתוך הארץ לאמר למה יבואו מלכי אשור ומצאו מים רבים', ונאמר שם עוד (פסוק ל) 'והוא יחזקיהו סתם את מוצא מימי גיחון העליון'.

אין זה נהר גיחון הנזכר בפרשת בראשית (בראשית ב יג) בין ארבעת הנהרות שהתפלגו מהנהר היוצא מעדן, שאותו נהר לא היה בארץ ישראל, אלא הכוונה למעין השילוח, כמו שנאמר בענין המלכת שלמה (מלכים א' א לג) 'והורדתם אותו אל גיחון', ותרגומו 'ותחתון יתיה לשילוחא'. רש"י (ד"ה סתם).

טז. **רש"י** (פסחים נו. ד"ה ולא). והמאירי (שם ד"ה ואחר) כתב, שגם הזיק בכך את בני עמו. ואף שהתייעץ עם שריו בענין סתימת המעיינות והם סייעוהו בכך (דברי הימים ב' לב ג), יתכן שהיה זה בשאר מעיינות, אך את סתימת הגיחון עשה לבדו. מהרש"א (ד"ה סתם). אולם הרד"ק (שם לב ל) הביא בשם הגדה (ראה אבות דרבי נתן פ"ב) שמהשמים הסכימו עמו בכך. וראה בבנין יהושע (על אבות דרבי נתן שם ד"ה חזקיה) מה שיישב בזה.

יז. **ע"פ** תרגום יונתן (מלכים ב' יח טז). אולם מלשון רש"י (שם) משמע, שנתן לו את הדלתות עצמן שהיו של זהב [וכך משמע מלשון הר"י אבן כספי בספר אדני זהב (ישעיה י כד)]. מגדים חדשים (ד"ה קיצץ).

יח. **כנאמר** (מלכים ב' יח טז) 'בעת ההיא קצץ חזקיה את דלתות היכל ה' ואת האמנות אשר צפה חזקיה מלך יהודה ויתנם למלך אשור'.

יט. **רש"י** (פסחים נו. ד"ה ולא). וביאר החתם סופר (פסחים נו. ד"ה קיצץ), שהוקשה לרש"י מדוע לא הודו לו חכמים, הרי נהג בכך כיעקב אבינו שהכין עצמו לדורון תפלה ומלחמה (ילקוט וישלח אות קלא), וגם כאן תכלית קציצת דלתות ההיכל היתה לשם דורון, וסתימת מי הגיחון היא בכלל מלחמה, ומסתמא גם הרבה והפציר בתפלה. לכן פירש שהואיל והובטח מפי הקב"ה 'וגנותי על העיר הזאת להושיעה למעני ולמען דוד עבדי', לא היה לו לחשוש שיגרום החטא, כיון שהבטיחו הקב"ה שיעשה למענו ולמען דוד עבדו, מה שאין כן יעקב אבינו שחשש שמא יגרום החטא. עוד כתב ע"פ הרמב"ם (יסודי התורה פ"י ה"ד) שכל מה שנאמר ע"פ נביא לטובה אין הקב"ה חוזר בו (עיין שבת נה.) והרי לחזקיהו נאמרה ההבטחה על ידי ישעיהו הנביא, מה שאין כן אצל יעקב אבינו, שנאמרה לו ההבטחה על ידי הקב"ה בעצמו ולא על ידי נביא.

כ. **כך** היתה הגמרא סבורה עתה, שהיה זה לאחר שכבר קידשו את ניסן. רש"י (ד"ה עבר).

כא. **שחכמים** גזרו טומאה על עובד עבודה זרה. גמרא שבת (פג.).

כב. **ע"פ** רש"י בסנהדרין (יב. ד"ה שעיבר). וכמו שנאמר (דברי הימים ב' ל ב-ג) 'ויועץ המלך ושריו וכל הקהל בירושלים לעשות הפסח בחדש השני וגו', כי הכהנים לא התקדשו למדי והעם לא נאספו לירושלם'.

אין הכוונה שחזקיה עצמו נמנה עם הסנהדרין שעיברו השנה, שהלא אין מושיבין מלך בעיבור השנה (סנהדרין יח:), אלא שעשו על פיו, וכסתימת מי הגיחון שבודאי הכוונה שנעשתה על פי הוראתו ולא עשה בעצמו. ברכת אהרן (לוין, ד"ה שלה דברים). אמנם בספר פתח עינים (חיד"א, פסחים נו. ד"ה עיבר) כתב בשם רבי אליעזר סופינו, שבימי חזקיה עדיין לא גזרו גזירה זו שאין מושיבין מלך בעיבור שנה. וראה שם תירוצים נוספים. מה שהביא דבר זה באחרונה, אף שהיה בתחילת מלכותו, כתב בבן יהוידע (פסחים נו. ד"ה ועוד) משום שרצה התנא להסמיך את ענין סתימת מי גיחון וקיצוץ דלתות ההיכל לגניזת ספר רפואות, כדי שלא יראה שמה ששלח הדלתות למלך אשור וסתם את מי הגיחון היה ממיעוט בטחונו בה', שהרי גנז את ספר הרפואות כדי שיבטחו בה', אלא עשה זאת כדי שילמדו שאין לסמוך על הנס לגמרי ויש גם לעשות השתדלות, אך ודאי שעיקר בטחונו היה בה'.

כג. **שיהיה** ראש לסדר מנין החדשים, שיהיה אייר קרוי שני וסיון שלישי. רש"י (שמות יב ב).

כד. **ע"פ** רש"י בסנהדרין (יב: ד"ה ואין).

כה. **כך** סבר חזקיהו מתחילה, אולם לבסוף הודה לדינו של שמואל וביקש רחמים על עצמו [כמובא בסנהדרין (יב:)]. רש"י (שם יב. ד"ה ואיהו). וראה עוד בעמודי אור (שו"ת, סי' קטז אות כג-כד) מה שביאר בסברת שמואל וחזקיה.

כו. **כתב** המאירי (ד"ה המתפלל), המתפלל אל יחזיק עצמו כחסיד כל כך עד שיתלה בקשתו בשביל עצמו, אלא יחזיק עצמו כחוטא ויתלה בקשתו ברחמי השם או בזכות אבות.

כז. **המהרש"א** (ד"ה וגנותי) כתב, שיש להגיה ולגרוס בגמרא את הפסוק (מלכים ב' כ ו) 'והספתי על ימיך חמש עשרה שנה ומכף מלך אשור אצילך ואת העיר הזאת וגנתי על העיר הזאת למעני ולמען דוד עבדי', אך הפסוק המובא בגמרא שלפנינו אינו מוסב על רפואתו של חזקיהו, ונאמר קודם תפלתו. [וראה ברי"ף על עין יעקב (ד"ה בזכות) שכתב שאף שעל פי פשוטו נראה שהמלים 'למעני ולמען דוד עבדי' מוסבות על הגנת העיר, אולם מפני שכבר נאמר קודם לכן (מלכים ב' יט לד) שיגן עליה למענו ולמען דוד עבדו, משמע שמה שחזר לומר זאת שוב לאחר תפלת חזקיהו לרפואתו, לפי שרצה להודיעו שכשם שהצלת העיר תהיה למען ה' ולמען דוד עבדו, כך גם רפואתו].

עין משפט נר מצוה

מד א מיי' פ"ה מהל' תפלה הלכה ז סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן צ ס"א:

מה ב מיי' שם הלכה ד וסמג שם טור שו"ע או"ח סי' צח ס"א:

מו ג מיי' פ"ו שם [ה"ד] סמג שם טוש"ע או"ח סימן פט ס"ג:

מז ד מיי' פ"א מהל' ק"ש הלכה יא סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן נח ס"א:

מח ה מיי' שם הלכה י"ג טור שו"ע שם סעיף ו:

מט ו מיי' פ"ג שם הלכה ב וסמג שם טוש"ע או"ח סימן סג ס"א:

רש"י

אבי אבא שחפה את ההיכל. שלמה: שגנז ספר רפואות. כדי שיבקשו רחמים: גירר עצמות אביו. לפי שהיה רשע בזוהו, ולא נהג בו כבוד בקבורתו להוליאו כהוגן במטות זהב וכסף: סתם מי גיחון. מי שלוח, בדברי הימים (ב לב), ולמה כדי שלא יבאו מלכי אשור וימצאו מים לשתות. ולא זהו גיחון הנהר הגדול[ו], דההוא לאו בא"י הוא, אלא מעין קטן הוא סמוך לירושלים, שנאמר והורדתם אותו אל גיחון (מ"א א) ומתרגמינן ותחתון יתיה לשילוחא: עבר ניסן בניסן. קס"ד משנתקדש החדש לשם ניסן נמלך לעבר את השנה ועשאו אדר, כמו שנאמר בדברי הימים (ב ל) ויועץ המלך (חזקיהו) לעשות הפסח בחדש השני: ביום שלשים של אדר. ואע"פ שלא נתקדש החדש שעדיין לא באו עדים: התולה בזכות עצמו. שאומר בתפלתו עשה לי בזכותי, כגון חזקיהו שאמר זכר נא את אשר התהלכתי לפניך (א) וגו': פרועה. מגולה, שניטלה (ב) תקרה שלה: הרוצה להנות. משל אחרים: יהנה. ואין איסור בדבר: כאלישע. כמו שמצינו באלישע שנהנה: והרוצה שלא להנות. משל אחרים: אל יהנה. ואין בדבר לא משום גסות רוח ולא משום שנאה: כשמואל הרמתי. כמו שמצינו בשמואל הרמתי שלא רצה להנות: כי שם ביתו. לעיל מיניה כתיב[ו] והיה מדי שנה בשנה וסבב בית אל והגלגל והמצפה ושפט את ישראל וסמיך ליה ותשובתו הרמתה כי שם ביתו, וכי איני יודע ששם ביתו, אלא אכולהו מקומות דקרא דלעיל מיניה קאי, שכל מקום שהיה הולך שם היה נושא כל כלי תשמישי בית עמו ואהל חנייתו שלא להנות מן אחרים: בהוד יפיה. בדדיה[ט]: תפלה לעני. דרך עניות: יכוין את רגליו. זו אצל זו: ורגליהם רגל ישרה. נראין כרגל אחד: [ז] הקורא מכאן ואילך לא הפסיד. שהרי הוא כאדם שקורא אחת מכל הפרשיות שבתורה, ואע"פ שלא יצא ידי ק"ש יש לו קבול שכר כעוסק בתורה: מתני' יטה. על צדו: בשכבך. דרך שכיבה: יעמוד. דכתיב ובקומך: כדרכו. או בקימה או בשכיבה או בישיבה או מהלך:

תוספות

גדול הקורא ק"ש בעונתה יותר מהעוסק בתורה. תימה אפי' תפלה נמי דהא אמרינן פ"ק דשבת (דף יא.) כגון אנו מפסיקין בין לק"ש בין לתפלה. וי"ל דהכי קאמר יותר מהעוסק בתורה פעם אחרת שלא בשעת ק"ש. אבל העוסק[ח] בתורה בשעת ק"ש לא איירי ואפי' בתפלה פוסק:

גמרא

א"ר חנן אפי' בעל החלומות אומר לו לאדם למחר הוא מת אל ימנע עצמו מן הרחמים שנאמר [א] כי ברוב חלומות והבלים ודברים הרבה כי את האלהים ירא מיד [ב] ויסב חזקיהו פניו אל הקיר ויתפלל אל ה' [ה] מאי קיר אמר רשב"ל מקירות לבו שנא' [ג] מעי מעי אוחילה קירות לבי וגו' ר' לוי אמר על עסקי הקיר אמר לפניו רבונו של עולם ומה שונמית שלא עשתה אלא קיר אחת קטנה החיית את בנה אבי אבא שחפה את ההיכל כולו בכסף ובזהב על אחת כמה וכמה. [ד] זכר נא את אשר התהלכתי לפניך באמת ובלב שלם והטוב בעיניך עשיתי מאי והטוב בעיניך עשיתי א"ר יהודה אמר רב שסמך גאולה לתפלה ר' לוי אמר שגנז ספר רפואות. תנו רבנן [א] ששה דברים עשה חזקיהו המלך על ג' הודו לו ועל ג' לא הודו לו על ג' הודו לו גנז ספר רפואות והודו לו כתת נחש הנחשת[ב] והודו לו גירר עצמות אביו על מטה של חבלים והודו לו ועל ג' לא הודו לו סתם מי גיחון ולא הודו לו קצץ דלתות היכל ושגרם למלך אשור ולא הודו לו עבר ניסן בניסן ולא הודו לו ומי לית ליה לחזקיהו [ה] החדש הזה לכם ראש חדשים [ג] זה ניסן ואין אחר ניסן אלא טעה בדשמואל [ד] דאמר שמואל אין מעברין את השנה ביום שלשים של אדר הואיל וראוי לקובעו ניסן סבר הואיל וראוי לא אמרינן: א"ר יוחנן משום ר' יוסי בן זמרא כל התולה בזכות עצמו תולין לו בזכות אחרים וכל התולה בזכות אחרים תולין לו בזכות עצמו משה תלה בזכות אחרים שנא' [ו] זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך תלו לו בזכות עצמו שנאמר [ז] ויאמר להשמידם לולי משה בחירו עמד בפרץ לפניו להשיב חמתו מהשחית חזקיהו תלה בזכות עצמו דכתיב [ח] זכר נא את אשר התהלכתי לפניך תלו לו בזכות אחרים שנא' [ט] וגנותי [ה] אל העיר הזאת להושיעה למעני ולמען דוד עבדי והיינו דריב"ל דאמר ריב"ל מאי דכתיב [י] הנה לשלום מר לי מר אפי' בשעה ששיגר לו הקב"ה שלום מר הוא לו: [כ] נעשה נא עליית קיר קטנה רב ושמואל חד אמר עלייה פרועה היתה וקירוה וחד אמר אכסדרה גדולה היתה וחלקוה לשנים בשלמא למ"ד אכסדרה היינו דכתיב קיר אלא למ"ד עלייה מאי קיר שקירוה בשלמא למ"ד עלייה היינו דכתיב עליית אלא למ"ד אכסדרה מאי עליית [ו] מעולה שבבתים. [ל] ונשים לו שם מטה ושולחן וכסא ומנורה אמר אביי ואיתימא ר' יצחק הרוצה להנות יהנה כאלישע ושאינו רוצה להנות אל יהנה כשמואל הרמתי שנאמר [ל] ותשובתו הרמתה כי שם ביתו וא"ר יוחנן [ז] שכל מקום שהלך שם ביתו עמו. [מ] ותאמר אל אישה הנה נא ידעתי כי איש אלהים קדוש הוא א"ר יוסי בר' חנינא מכאן שהאשה מכרת באורחין יותר מן האיש קדוש הוא מנא ידעה רב ושמואל חד אמר שלא ראתה זבוב עובר על שולחנו וחד אמר סדין של פשתן הציעה על מטתו ולא ראתה קרי עליו קדוש הוא א"ר יוסי בר' חנינא הוא קדוש ומשרתו אינו קדוש שנא' [נ] ויגש גיחזי להדפה א"ר יוסי בר' חנינא שאחזה בהוד יפיה. [מ] עובר עלינו תמיד א"ר יוסי בר' חנינא משום רבי אליעזר בן יעקב [ט] כל המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומהנהו מנכסיו מעלה עליו הכתוב כאילו מקריב תמידין.[א] וא"ר יוסי בר' חנינא משום ראב"י [א] אל יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל אלא במקום נמוך ויתפלל שנא' [ס] ממעמקים קראתיך ה' תניא נמי הכי [י] לא יעמוד אדם לא על גבי כסא ולא ע"ג שרפרף ולא במקום גבוה ויתפלל אלא במקום נמוך ויתפלל[ב] לפי שאין גבהות לפני המקום[ג] שנאמר ממעמקים קראתיך ה' וכתיב [ע] תפלה לעני כי יעטוף. וא"ר יוסי בר' חנינא משום ראב"י [ב] המתפלל צריך שיכוין את רגליו שנא' [פ] ורגליהם רגל ישרה. (א"ר יצחק א"ר יוחנן[ד]) וא"ר יוסי בר' חנינא משום ראב"י מאי דכתיב [צ] לא תאכלו על הדם [ג] לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם (א"ד[ה]) א"ר יצחק א"ר יוחנן א"ר יוסי בר' חנינא משום ראב"י[ו] כל האוכל ושותה ואח"כ מתפלל עליו הכתוב אומר [ק] ואותי השלכת אחרי גויך אל תקרי גויך אלא גאיך אמר הקב"ה לאחר שנתגאה זה קבל עליו מלכות שמים: ר' יהושע אומר עד ג' שעות: אמר רב יהודה אמר שמואל [ד] הלכה כרבי יהושע: הקורא מכאן ואילך לא הפסיד: אמר רב חסדא אמר מר עוקבא ובלבד שלא יאמר יוצר אור מיתיבי הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם שהוא קורא בתורה אבל מברך הוא שתים לפניה ואחת לאחריה תיובתא דרב חסדא תיובתא איכא דאמרי אמר רב חסדא אמר מר עוקבא מאי לא הפסיד שלא הפסיד ברכות תניא נמי הכי [ה] הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם שקורא בתורה אבל מברך הוא שתים לפניה ואחת לאחריה א"ר מני גדול הקורא ק"ש בעונתה יותר מהעוסק בתורה מדקתני הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה מכלל דקורא בעונתה עדיף: **מתני'** [ו] בית שמאי אומרים בערב כל אדם יטה ויקרא ובבקר יעמוד שנאמר [ר] ובשכבך ובקומך ובית הלל אומרים [ז] כל אדם קורא [ח] כדרכו שנאמר ובלכתך בדרך אם כן למה נאמר [ר] ובשכבך ובקומך בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שבני אדם עומדים א"ר טרפון אני הייתי בא בדרך [ט] והטתי לקרות כדברי ב"ש וסכנתי בעצמי מפני הלסטים אמרו לו כדי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי ב"ה:

גמ'

רב נסים גאון

תנו רבנן ו' דברים עשה חזקיהו מלך יהודה מדעתו וכו' גירר עצמות אביו על מטה של חבלים. ומפרשי רבנן טעמא דמילתא מהו שגרם לו לעשות בעצמו' אביו כן במס' סנהדרין (דמ"ז) בפ' נגמר הדין כי נתכוון כי היכי דתיהוי ליה כפרה: ויגש גיחזי להדפה אמר (ריש לקיש) [ר' יוסי בר חנינא] שדחפ' בהוד יופיה. בגמ' דבני מערבא בפ' כל ישראל יש להן חלק (הלכה ד) ובפ' שני דיבמות (הלכה ד) אמר ר' יוסי בר חנינא שנתן ידיו בהוד שביופיה בין דדיה:

גליון הש"ס

גמ' מאי קיר. ירושלמי [ברכות פ"ד] ופ' חלק ושם איתא עוד לדרשות בזה: שם כל המארח ת"ח. עי' יומא ע"א א וכתובות ק"ה ב: במשנה והטיתי בו'. עי' תוס' יבמות יד א ד"ה לא עשו:

הגהות וציונים

[א] בכת"י נוסף כאן ישרה. ממעמקים. הדם. ריב"ח סימן: [ב] ד' תיבות "אלא במקום נמוך ויתפלל" ליתא בכת"י ובתוספתא ובר"יף וברמב"ם ובר"אש (מעיו"ט אות ח ועי' רש"י ר"ה לב ע"א ד"ה ירד): [ג] גירסת הר"יף והרא"ש ואע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר שנאמר: [ד] בכת"י ליתא וכן ליתא בר"יף ורא"ש: [ה] [לפמ"ש תוס' נזיר כט ע"א ד"ה ה"ג ע"ש ניחא הכא דא"ר יוחנן אר"י ברבי חנינא] (גליון) אבל בכת"י ובראשונים ל"ג א"ר יוסי בר' חנינא: [ו] פסוק טז, ושם איתא והלך מדי וגו' והגלגל והמצפה וגו': [ז] שייך לעיל ט ע"ב במתניתין (גליון): [ח] נדצ"ל אבל מעוסק בתורה וכו' דאפי' בתפלה פוסק (באה"מ, וכ"ה בתוספות ר"פ):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) מקום שנהגו פסחים דף נו., ב) [במדבר כא ט], ג) תוספתא דסנהדרין פרק ב, ד) סנהדרין פ"ק דף יב:, ה) עי' רש"א במ"א, ו) [נדרים נו. מנחות קט:], ז) נדרים דף לח., ח) תוספתא פרק ג' ועיין תוס' לקמן טז. ד"ה לפי, ט) ספרי פרשת ואתחנן, י) [עי' תוס' לקמן יג: ד"ה על וכו' וכן ברש"י שם ד"ה בעמידה], כ) עי' תוס' לקמן כא. ד"ה ההוא ע"פ הגהת הרש"ש שם, ל) בראשית ב יג, מ) פדר"א פל"ג (ועי' רב נסים גאון).

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה התולה וכו' לפניך וגו' הס"ד ואח"כ מ"ה מר הוא לו על שאמר לו למען דוד עבדי הס"ד: (ב) ד"ה פרועה וכו'. תקרה ומעזיבה שלה:

תורה אור השלם

א) כִּי בְרֹב חֲלֹמוֹת וַהֲבָלִים וּדְבָרִים הַרְבֵּה כִּי אֶת הָאֱלֹהִים יְרָא: [קהלת ה, ו]

ב) וַיַּסֵּב חִזְקִיָּהוּ פָּנָיו אֶל הַקִּיר וַיִּתְפַּלֵּל אֶל יְיָ: [ישעיה לח, ב]

ג) מֵעַי מֵעַי אוֹחִילָה קִירוֹת לִבִּי הֹמֶה לִּי לִבִּי לֹא אַחֲרִישׁ כִּי קוֹל שׁוֹפָר שָׁמַעַתְּ נַפְשִׁי תְּרוּעַת מִלְחָמָה: [ירמיה ד, יט]

ד) וַיֹּאמַר אָנָּה יְיָ זְכָר נָא אֵת אֲשֶׁר הִתְהַלַּכְתִּי לְפָנֶיךָ בֶּאֱמֶת וּבְלֵב שָׁלֵם וְהַטּוֹב בְּעֵינֶיךָ עָשִׂיתִי וַיֵּבְךְּ חִזְקִיָּהוּ בְּכִי גָדוֹל: [ישעיה לח, ג]

ה) הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה: [שמות יב, ב]

ו) זְכֹר לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיִשְׂרָאֵל עֲבָדֶיךָ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לָהֶם בָּךְ וַתְּדַבֵּר אֲלֵהֶם אַרְבֶּה אֶת זַרְעֲכֶם כְּכוֹכְבֵי הַשָּׁמָיִם וְכָל הָאָרֶץ הַזֹּאת אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֶתֵּן לְזַרְעֲכֶם וְנָחֲלוּ לְעֹלָם: [שמות לב, יג]

ז) וַיֹּאמֶר לְהַשְׁמִידָם לוּלֵי מֹשֶׁה בְחִירוֹ עָמַד בַּפֶּרֶץ לְפָנָיו לְהָשִׁיב חֲמָתוֹ מֵהַשְׁחִית: [תהלים קו, כג]

ח) אָנָּה יְיָ זְכָר נָא אֵת אֲשֶׁר הִתְהַלַּכְתִּי לְפָנֶיךָ בֶּאֱמֶת וּבְלֵבָב שָׁלֵם וְהַטּוֹב בְּעֵינֶיךָ עָשִׂיתִי וַיֵּבְךְּ חִזְקִיָּהוּ בְּכִי גָדוֹל: [מלכים ב כ, ג]

ע' מהרש"א ח"א ד"ה וגנותי

ט) וְהֹסַפְתִּי עַל יָמֶיךָ חֲמֵשׁ עֶשְׂרֵה שָׁנָה וּמִכַּף מֶלֶךְ אַשּׁוּר אַצִּילְךָ וְאֵת הָעִיר הַזֹּאת וְגַנּוֹתִי עַל הָעִיר הַזֹּאת לְמַעֲנִי וּלְמַעַן דָּוִד עַבְדִּי: [מלכים ב כ, ו]

י) הִנֵּה לְשָׁלוֹם מַר לִי מָר וְאַתָּה חָשַׁקְתָּ נַפְשִׁי מִשַּׁחַת בְּלִי כִּי הִשְׁלַכְתָּ אַחֲרֵי גֵוְךָ כָּל חֲטָאָי: [ישעיה לח, יז] כ) נַעֲשֶׂה נָּא עֲלִיַּת קִיר קְטַנָּה וְנָשִׂים לוֹ שָׁם מִטָּה וְשֻׁלְחָן וְכִסֵּא וּמְנוֹרָה וְהָיָה בְּבֹאוֹ אֵלֵינוּ יָסוּר שָׁמָּה: [מלכים ב ד, י] ל) וּתְשֻׁבָתוֹ הָרָמָתָה כִּי שָׁם בֵּיתוֹ וְשָׁם שְׁפָטוֹ אֶת יִשְׂרָאֵל וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לַייָ: [שמואל א ז, יז] מ) וַתֹּאמֶר אֶל אִישָׁהּ הִנֵּה נָא יָדַעְתִּי כִּי אִישׁ אֱלֹהִים קָדוֹשׁ הוּא עֹבֵר עָלֵינוּ תָּמִיד: [מלכים ב ד, ט] נ) וַתָּבֹא אֶל אִישׁ הָאֱלֹהִים אֶל הָהָר וַתַּחֲזֵק בְּרַגְלָיו וַיִּגַּשׁ גֵּיחֲזִי לְהָדְפָהּ וַיֹּאמֶר אִישׁ הָאֱלֹהִים הַרְפֵּה לָהּ כִּי נַפְשָׁהּ מָרָה לָהּ וַייָ הֶעְלִים מִמֶּנִּי וְלֹא הִגִּיד לִי: [מלכים ב ד, כז] ס) שִׁיר הַמַּעֲלוֹת מִמַּעֲמַקִּים קְרָאתִיךָ יְיָ: [תהלים קל, א] ע) תְּפִלָּה לְעָנִי כִי יַעֲטֹף וְלִפְנֵי יְיָ יִשְׁפֹּךְ שִׂיחוֹ: [תהלים קב, א] פ) וְרַגְלֵיהֶם רֶגֶל יְשָׁרָה וְכַף רַגְלֵיהֶם כְּכַף רֶגֶל עֵגֶל וְנֹצְצִים כְּעֵין נְחֹשֶׁת קָלָל: [יחזקאל א, ז] צ) לֹא תֹאכְלוּ עַל הַדָּם לֹא תְנַחֲשׁוּ וְלֹא תְעוֹנֵנוּ: [ויקרא יט, כו] ק) וַתָּרַע לַעֲשׂוֹת מִכֹּל אֲשֶׁר הָיוּ לְפָנֶיךָ וַתֵּלֶךְ וַתַּעֲשֶׂה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים וּמַסֵּכוֹת לְהַכְעִיסֵנִי וְאֹתִי הִשְׁלַכְתָּ אַחֲרֵי גַוֶּךָ: [מלכים א יד, ט]

ר) וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: [דברים ו, ז]

משנת ראשונים

אמר רב יהודה אמר רב שסמך גאולה לתפלה. לפי שבעסק תפלה היה עסוק, כלומר זכרני בתפלה זו בשכר [שאר] תפלותי שהיו כתקנן. **[הריטב"א]** **למעני ולמען דוד עבדי.** וכתיב בסופיה ואותך אציל מיד מלך אשור ששגר לו הקדוש ברוך הוא שלום. מר הוא לו. שלא עשה בזכותו. **[הריטב"א]** **וחד אמר סדין של פשתן.** וא"ת מאי האי דקאמר לעיל שהאשה מכרת באורחין יותר מהאיש דילמא היינו לפי שראתה הסדינין, וי"ל דמ"מ נתנה לב לדקדק במעשיו ולראות יותר מבעלה. **[תוספות הרא"ש]** **שנאמר ממעמקים קראתיך ה' וכתיב תפלה לעני כי יעטף.** מפני שפשט הפסוק ר"ל מתוך הדחקים והצרות קראתיך אמר שאינו ראיה, וכתיב תפלה לעני כי יעטוף פירוש שזה ודאי ר"ל שפל רוח כמה דאיתמר (צפניה ג) והשארתי בקרבך עם עני ודל (ש"ב כח) ואת עם עני תושיע ר"ל השפלים ובעלי ענוה, שא"א לומר שהעניים יהיה להם תשועה ולא בעלי עושר, דהא כתיב כספם וזהבם אתם (ישעיה ס), אלא ר"ל שתפלת השפל והעני נכנסת לפני המקום. **[רבינו יונה דף ה. מדה"ר]** **שנאמר ורגליהם רגל ישרה.** פרש"י מדכתיב רגל משמע תרוייהו כחד רגל. א"נ יש לפרש מדכתיב ישרה דמשמע שמכוונים ומיושרים רגליהם. **[תוספות הרא"ש]**

[המשך בסוף המסכת]

הגמרא מביאה ראיה לדברי רבי יוסי בן זמרא:

אומרת הגמרא, וְהַיְינוּ - זו היא גם דרשתו דְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, דְּאָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, מַאי דִּכְתִיב - מה פירוש הפסוק (ישעיה לח יז) 'הִנֵּה לְשָׁלוֹם מַר לִי מָר'[כח], הלא אם הוא שלום אינו מר ואם הוא מר אינו שלום, אלא כך פירושו, אֲפִילּוּ בְּשָׁעָה שֶׁשִּׁיגֵּר לוֹ הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לחזקיהו שָׁלוֹם, להודיעו שמרפאו מחליו, מַר הוּא לוֹ, שתלה זאת בזכות אחרים[כט].

★

אגב שהוזכרה לעיל עליית הקיר שעשו האשה השונמית ובעלה לכבוד אלישע, מבארת הגמרא מה היתה אותה עלייה[ל]:

מסופר במלכים (ב' ד י) שאמרה השונמית לבעלה, 'נַעֲשֶׂה נָּא עֲלִיַּת קִיר קְטַנָּה וְנָשִׂים לוֹ שָׁם מִטָּה וְשֻׁלְחָן וְכִסֵּא וּמְנוֹרָה וְהָיָה בְּבֹאוֹ אֵלֵינוּ יָסוּר שָׁמָּה'. רַב וּשְׁמוּאֵל נחלקו בביאור הלשון 'עליית קיר'. חַד [-אחד מהם] אָמַר, עֲלִיָּה - הקומה העליונה שבביתם פְּרוּעָה [-מגולה] הָיְתָה, ללא תקרה, וְקֵירוּהָ - והניחו עליה תקרה לכבוד הנביא. וְחַד אָמַר, אַכְסַדְרָה [-אולם[לא]] גְּדוֹלָה הָיְתָה, וְחִלְּקוּהָ לִשְׁנַיִם - עשו קיר באמצעה לתת לנביא מקום בפני עצמו, משום צניעות.

מקשה הגמרא, בִּשְׁלָמָא - מובן הדבר, לְמַאן דְּאָמַר - לדברי האומר שהיתה זו אַכְסַדְרָה, הַיְינוּ דִּכְתִיב - זהו מה שכתוב 'קִיר', שבנו קיר באמצעה. אֶלָּא לְמַאן דְּאָמַר עֲלִיָּה, מַאי - מה ביאור תיבת 'קִיר'. מתרצת הגמרא, שֶׁקֵּירוּהָ - שהניחו תקרה על אותה עליה[לב].

מקשה הגמרא, בִּשְׁלָמָא - מובן הדבר, לְמַאן דְּאָמַר - לדברי האומר שהיתה זו עֲלִיָּה, הַיְינוּ דִּכְתִיב - זהו מה שכתוב 'עֲלִיַּת קיר'. אֶלָּא לְמַאן דְּאָמַר - לדברי האומר שאַכְסַדְרָה היתה, מַאי 'עֲלִיַּת', הרי זה לא היה בעליה. מתרצת הגמרא, כוונתה לומר שחדר זה שיתנו לו יהיה מְעוּלֶּה שֶׁבַּבָּתִּים[לג].

הגמרא ממשיכה לבאר את הפסוק הנזכר:

נאמר בהמשך הפסוק, 'וְנָשִׂים לוֹ שָׁם מִטָּה וְשֻׁלְחָן וְכִסֵּא וּמְנוֹרָה'.

אָמַר אַבַּיֵי, וְאִיתֵימָא - ויש אומרים שאמר זאת רַבִּי יִצְחָק, הָרוֹצֶה לֵהָנוֹת מאחרים, יֵהָנֶה - רשאי להנות ואין איסור בדבר, כֶּאֱלִישָׁע - כמו שמצינו באלישע, שהתארח בבית האשה השונמית ונהנה מהם, שסיפקו לו את כל צרכיו[לד]. וְשֶׁאֵינוֹ רוֹצֶה לֵהָנוֹת משל אחרים, אַל יֵהָנֶה - רשאי שלא להנות, ואינו צריך לחשוש שיראה הדבר כגאוה, או שיביא הדבר לידי איבה בינו לחבירו הרוצה להנותו[לה], כִּשְׁמוּאֵל הָרָמָתִי [-הנביא שמואל שמקומו היה ברמה], שנהג כן, ולא נהנה משל אחרים, שֶׁנֶּאֱמַר בשמואל אחר שהיה מסובב בערי ישראל לשופטם (שמואל א' ז טז-יז), 'וּתְשֻׁבָתוֹ הָרָמָתָה כִּי שָׁם בֵּיתוֹ' - שב לעיר רמה, ששם היה ביתו. וְאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, לשם מה השמיענו הכתוב שביתו היה ברמה, והרי דבר ידוע הוא שביתו היה שם[לו], אלא התיבות 'כי שם ביתו' מוסבות על הערים הנזכרות בפסוק שלפניו, שהיה שמואל מסובב בהם לשפוט את ישראל, כמו שנאמר (שם פסוק טז) 'וְהָלַךְ מִדֵּי שָׁנָה בְּשָׁנָה וְסָבַב בֵּית אֵל וְהַגִּלְגָּל וְהַמִּצְפָּה', עליהם אמר 'כי שם ביתו', משום שֶׁכָּל מָקוֹם שֶׁהָלַךְ שָׁם, בֵּיתוֹ עִמּוֹ - היה נושא עמו את הכלים הנצרכים לשימושו, ואהל לדור בו, כדי שלא ליהנות מאחרים[לז].

★

הגמרא דורשת פסוקים נוספים בענין השונמית:

נאמר בענין השונמית לאחר שאלישע התארח בביתם כמה פעמים (מלכים ב' ד ט), 'וַתֹּאמֶר אֶל אִישָׁהּ הִנֵּה נָא יָדַעְתִּי כִּי אִישׁ אֱלֹהִים קָדוֹשׁ הוּא'. אָמַר רַבִּי יוֹסֵי בְּרַבִּי חֲנִינָא, מִכָּאן - מכך שאמרה לבעלה שעכשיו נודע לה שהוא איש קדוש, ומשמע שבעלה לא ידע זאת, יש ללמוד, שֶׁהָאִשָּׁה מַכֶּרֶת בְּאוֹרְחִין יוֹתֵר מִן הָאִישׁ[לח].

נאמר בפסוק הנזכר שאמרה השונמית 'הִנֵּה נָא יָדַעְתִּי כִּי וגו' קָדוֹשׁ הוּא'. מבררת הגמרא, מְנָא - מהיכן יָדְעָה והכירה בו שהוא קדוש[לט]. אומרת הגמרא, נחלקו בכך רַב וּשְׁמוּאֵל. חַד [-אחד מהם] אָמַר, שֶׁלֹּא רָאֲתָה זְבוּב עוֹבֵר עַל שׁוּלְחָנוֹ - שראתה ששולחנו קדוש כמקום המזבח, שלא היה נראה בו שרץ טמא[מ], כמו ששנינו (אבות פ"ה

בחפץ ה' (אור החיים, ד"ה המולה) העיר, שלדעת רבי לוי שביאור הכתוב 'ויסב חזקיהו פניו אל הקיר' היינו שהזכיר בתפלתו את זכות שלמה שחיפה את ההיכל בכסף וזהב, ונמצא שתלה אף בזכות אחרים, צריך לומר שגם בשיתוף אינו מן הראוי להזכיר זכויות עצמו, ויש לתלות בזכות אחרים בלבד. עוד כתב, שאף לדעת רבי לוי, בתפלה עצמה לא הזכיר רק זכות עצמו.

כח. פסוק זה נאמר במכתב הודאתו של חזקיהו (ישעיה לח ט-כב) כשנתרפא מחוליו, להיות למזכרת על החסד שעשה עמו הקב"ה, שהוסיף על ימיו. ועל דרך הפשט ביאור הפסוק הוא, שהבשורה על הישועה ממלחמת סנחריב לא שמחתו, כיון שנטה למות. רש"י (שם).

כט. ובכך הודיעו שהוא חוטא. רש"י (ישעיה לח יז). וביאר המהרש"א (ד"ה מ"ד) שדרש זאת רבי יהושע בן לוי מכפל תיבת 'מר' בפסוק 'הנה לשלום מר לי מר', שמלבד זה שהיה לו מר מחוליו כשהתבשר על ההצלה מסנחריב, אף כשנתבשר שיקום מחוליו בשלום, היה לו מר על כך שנתלית רפואתו בזכות אחרים. וראה בשפתי חכמים (ד"ה מר) שביאר החסרון בתליית קבלת התפלה בזכות אחרים, שדומה לאדם הנצרך לבריות. במגדים חדשים (ד"ה והיינו) הביא בשם ספר אש דת (מהר"ח אלפאנדרי פ' וארא ע' סז) שתמה על הסיוע מדברי אמורא לדברי רבי יוסי בן זמרא [והעיר על תמיהתו, שהוא דבר המצוי בש"ס], אמנם במראית עין (חיד"א, נדה לא:) ביאר כוונת הגמרא, שע"פ דברי רבי יוסי בן זמרא יש להבין את דברי רבי יהושע בן לוי הסתומים, שאמר שהיה לחזקיהו מר בהתבשרו על ישועתו ולא ביאר מדוע, ולאחר דברי רבי יוסי בן זמרא מובן שהיה זה על שתלו לו בזכות אחרים.

ל. שפתי חכמים (ד"ה נעשה). והוסיף שלפי זה מובן מה שהגמרא מפרשת תחילה את הפסוק 'נעשה נא' ואחר כך את הפסוק 'ותאמר אל אישה', שהוא מוקדם יותר בסדר הפסוקים, כי כל מה שבאו לדון בפסוק זה הוא משום שלעיל הוזכר ענין ה'קיר' שעשתה השונמית.

לא. ערוך (ע' אכסדרה).

לב. ומתפרשת תיבת 'קיר' מלשון קירוי. וראה במהרש"א (ד"ה מאי) שתמה מה מחדשת הגמרא בתירוצה, אחר שכבר התבאר לעיל שלדעה זו קירו את העליה.

לג. לכאורה מחלוקתם היא איזה פירוש סובל יותר את לשון הכתוב 'עלית קיר', האחד סובר שהלשון 'עלית' מוכיח יותר שהיתה זו העליה שבביתם, והאחר סובר שהלשון 'קיר' מוכיח שבנו קיר לצרכו, ואם הוא עליה לא היה צורך בבניית קיר, ומה שתירצו שהיתה פרועה וקירוה, נראה לו דוחק. וראה עוד בפירוש הכותב (על עין יעקב).

לד. דווקא בכגון זה שמצוי בדרך ואין כלי תשמישו מצויים עמו, שנחשב כעני הנצרך לכך, אך ללא זה מצינו שהזהירו חכמים שאין ליהנות מאחרים (סוטה מז:), והסמיכו על כך את הכתוב (משלי טו כז) 'ושונא מתנת יחיה'. מהרש"א (ד"ה הרוצה). ובמילי דברכות (ד"ה הרוצה) ביאר ע"פ מה שאמרו בקידושין (ז.) שאדם חשוב המקבל מתנה נחשבת קבלתו כמו נתינה, לפי שהנותן נהנה מקבלתו, שאלישע נהנה מהם מפני שידע שזהו כבודם והרי הם נהנים ממנו, ורק באופן זה אומרת הגמרא שאפשר ליהנות. וכתב המאירי (ד"ה אדם), שיעשה זאת על דעת לשלם גמול על כך, אם הדבר בידו, כמו שמצינו באלישע [ששאל מה יוכל לעשות עבורה על מה שטרחה עבורו (מלכים ב' ד יג)].

לה. ויעשה זאת באופן שלא יראה כיוהרא, כגון מי שהוא דיין יראה שאינו רוצה לקבל, כדי שלא יחשד כמקבל שוחד. מאירי (שם). וכתב בספר קדושה וברכה (סמיכת חכמים ד"ה ושלא), שלא אמרו כן אלא כשאינו צריך לכך, אבל אם צריך ליטול ואינו נוטל הרי זה כשופך דמים, כמו שאמרו בירושלמי (פאה פ"ח ה"ח), אם על נפשו אינו חס, לא יחוס גם על אחרים.

לו. רש"י (ד"ה כי). וכמו שנאמר (שמואל א' כה א) 'וימת שמואל וגו' ויקברהו בביתו ברמה'. והמהרש"א (נדרים לח. ד"ה ותשובתו) ביאר, שהיה צריך לכתוב 'ותשובתו לביתו הרמתה' כמו 'וישבו ויבאו אל ביתם הרמתה' (שם א יט) ומדוע שינה לכתוב 'כי שם ביתו'. עוד דייק, שבתחילה סיפר הכתוב שסבב בכל המקומות לשפוט את ישראל, ובפסוק שלאחריו כתוב 'ותשבתו הרמתה כי שם ביתו ושם שפט את ישראל', משמע שהיה שופט את העם בביתו, והרי נמצאו שני הכתובים סותרים זה את זה, ועוד, שאין לומר שביתו היה ברמה, שהרי אמו הקדישתו שיהיה בבית ה' כל ימיו. לכך דרש רבי יוחנן שהתיבות 'כי שם ביתו' מוסבות על המקומות שסבב בהם, וכלפיהם מסיים הפסוק 'ושם שפט את ישראל'.

לז. ע"פ רש"י (ד"ה כי). וכתב השפתי חכמים (ברש"י שם) שע"פ דבריו יש לפרש גם את הלשון 'ותשובתו הרמתה', שהואיל וכל מקום שהיה הולך נשא עמו את כלי תשמישו, היה זה ממש כמו ביתו שברמה.

לח. המהרש"א (ד"ה מכאן) כתב, הטעם שאשה מכירה באורחים יותר מהאיש, לפי שהיא מצויה בבית יותר מהאיש, כמו שאמרו בתענית (כג:) לגבי צדקה. וראה עוד בילקוט ביאורים.

לט. ואין לפרש שראתה את מעשיו הטובים, שמלשון הכתוב 'הנה נא ידעתי' משמע שרק עתה נודע לה מכך, לפי שהסתיר והצניע את מעשיו וקדושתו. בן יהוידע (ד"ה קדוש).

מ. ובעיון יעקב (ד"ה חד) כתב בטעם מאן דאמר זה, שדייק מתיבת 'תמיד' [שנאמר בסוף הפסוק שם], ע"פ מה שדרשו להלן מתיבה זו, שהמארח תלמיד חכם בתוך ביתו וכו', מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב תמידין, שמקומו נעשה כבית המקדש,

א"ר חנן אפי' בעל החלומות אומר לו לאדם למחר הוא מת אל ימנע עצמו מן הרחמים שנאמר [א] כי ברוב חלומות והבלים ודברים הרבה כי את האלהים ירא מיד [ב] ויסב חזקיהו פניו אל הקיר ויתפלל אל ה' ° מאי קיר אמר רשב"ל מקירות לבו שנא' [ג] מעי מעי אוחילה קירות לבי וגו' ר' לוי אמר על עסקי הקיר אמר לפניו רבונו של עולם ומה שונמית שלא עשתה אלא קיר אחת קטנה החיית את בנה אבי אבא שחפה את ההיכל כולו בכסף ובזהב על אחת כמה וכמה. [ד] זכר נא את אשר התהלכתי לפניך באמת ובלב שלם והטוב בעיניך עשיתי מאי והטוב בעיניך עשיתי א"ר יהודה אמר רב שסמך גאולה לתפלה ר' לוי אמר שגנז ספר רפואות. תנו רבנן [א] ששה דברים עשה חזקיהו המלך על ג' הודו לו ועל ג' לא הודו לו על ג' הודו לו גנז ספר רפואות והודו לו כתת נחש הנחשת[ב] והודו לו גירר עצמות אביו על מטה של חבלים והודו לו ועל ג' לא הודו לו סתם מי גיחון ולא הודו לו קצץ דלתות היכל ושגרם למלך אשור ולא הודו לו עבר ניסן בניסן ולא הודו לו ומי לית ליה לחזקיהו [ה] החדש הזה לכם ראש חדשים [ג] זה ניסן ואין אחר ניסן אלא טעה בדשמואל [ד] דאמר שמואל אין מעברין את השנה ביום שלשים של אדר הואיל וראוי לקובעו ניסן סבר הואיל וראוי לא אמרינן: א"ר יוחנן משום ר' יוסי בן זמרא כל התולה בזכות עצמו תולין לו בזכות אחרים וכל התולה בזכות אחרים תולין לו בזכות עצמו משה תלה בזכות אחרים שנא' [ו] זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך תלו לו בזכות עצמו שנאמר [ז] ויאמר להשמידם לולי משה בחירו עמד בפרץ לפניו להשיב חמתו מהשחית חזקיהו תלה בזכות עצמו דכתיב [ח] זכר נא את אשר התהלכתי לפניך תלו לו בזכות אחרים שנא' [ט] וגנותי [ה] אל העיר הזאת להושיעה למעני ולמען דוד עבדי והיינו דריב"ל דאמר ריב"ל מאי דכתיב [י] הנה לשלום מר לי מר אפי' בשעה ששיגר לו הקב"ה שלום מר הוא לו: [כ] נעשה נא עליית קיר קטנה רב ושמואל חד אמר עלייה פרועה היתה וקירוה וחד אמר אכסדרה גדולה היתה וחלקוה לשנים בשלמא למ"ד אכסדרה היינו דכתיב קיר אלא למ"ד עלייה מאי קיר שקירוה בשלמא למ"ד עלייה היינו דכתיב עליית אלא למ"ד אכסדרה מאי עליית [ו] מעולה שבבתים. [ל] ונשים לו שם מטה ושולחן וכסא ומנורה אמר אביי ואיתימא ר' יצחק הרוצה להנות יהנה כאלישע ושאינו רוצה להנות אל יהנה כשמואל הרמתי שנאמר [ל] ותשובתו הרמתה כי שם ביתו וא"ר יוחנן [ז] שכל מקום שהלך שם ביתו עמו. [מ] ותאמר אל אישה הנה נא ידעתי כי איש אלהים קדוש הוא א"ר יוסי בר' חנינא מכאן שהאשה מכרת באורחין יותר מן האיש קדוש הוא מנא ידעה רב ושמואל חד אמר שלא ראתה זבוב עובר על שולחנו וחד אמר סדין של פשתן הציעה על מטתו ולא ראתה קרי עליו קדוש הוא א"ר יוסי בר' חנינא הוא קדוש ומשרתו אינו קדוש שנא' [נ] ויגש גיחזי להדפה א"ר יוסי בר' חנינא שאחזה בהוד יפיה. [מ] עובר עלינו תמיד א"ר יוסי בר' חנינא משום רבי אליעזר בן יעקב ° כל המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומהנהו מנכסיו מעלה עליו הכתוב כאילו מקריב תמידין.[א] וא"ר יוסי בר' חנינא משום ראב"י [א] אל יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל אלא במקום נמוך ויתפלל שנא' [ס] ממעמקים קראתיך ה' תניא נמי הכי [ב] לא יעמוד אדם לא על גבי כסא ולא ע"ג שרפרף ולא במקום גבוה ויתפלל אלא במקום נמוך ויתפלל[ב] לפי שאין גבהות לפני המקום[ג] שנאמר ממעמקים קראתיך ה' וכתיב [ע] תפלה לעני כי יעטוף. וא"ר יוסי בר' חנינא משום ראב"י [ג] המתפלל צריך שיכוין את רגליו שנא' [פ] ורגליהם רגל ישרה. (א"ר יצחק א"ר יוחנן[ד]) וא"ר יוסי בר' חנינא משום ראב"י מאי דכתיב [צ] לא תאכלו על הדם [ג] לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם (א"ד[ה]) א"ר יצחק א"ר יוחנן א"ר יוסי בר' חנינא[ו] משום ראב"י כל האוכל ושותה ואח"כ מתפלל עליו הכתוב אומר [ק] ואותי השלכת אחרי גויך אל תקרי גויך אלא גאיך אמר הקב"ה לאחר שנתגאה זה קבל עליו מלכות שמים: ר' יהושע אומר עד ג' שעות: אמר רב יהודה אמר שמואל [ד] הלכה כרבי יהושע: הקורא מכאן ואילך לא הפסיד: אמר רב חסדא אמר מר עוקבא ובלבד שלא יאמר יוצר אור מיתיבי הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם שהוא קורא בתורה אבל מברך הוא שתים לפניה ואחת לאחריה תיובתא דרב חסדא תיובתא איכא דאמרי אמר רב חסדא אמר מר עוקבא מאי לא הפסיד שלא הפסיד ברכות תניא נמי הכי [ה] הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם שקורא בתורה אבל מברך הוא שתים לפניה ואחת לאחריה א"ר מני גדול הקורא ק"ש בעונתה יותר מהעוסק בתורה מדקתני הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה מכלל דקורא בעונתה עדיף:

מתני' [ט] בית שמאי אומרים בערב כל אדם יטה ויקרא ובבקר יעמוד שנאמר [ר] ובשכבך ובקומך ובית הלל אומרים [י] כל אדם קורא [י] כדרכו שנאמר ובלכתך בדרך אם כן למה נאמר [כ] ובשכבך ובקומך בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שבני אדם עומדים א"ר טרפון אני הייתי בא בדרך ° והטתי לקרות כדברי ב"ש וסכנתי בעצמי מפני הלסטים אמרו לו כדי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי ב"ה:

גמ'

רש"י

אבי אבא שחפה את ההיכל. שלמה: שגנז ספר רפואות. כדי שיבקשו רחמים: גירר עצמות אביו. לפי שהיה רשע בזהו, ולא נהג בו כבוד בקבורתו להוציאו כהוגן במטות זהב וכסף: סתם מי גיחון. מי שלוח, בדברי הימים (ב לג), ולמה כדי שלא יבאו מלכי אשור וימצאו מים לשתות. ולא זהו גיחון הנהר הגדול[ו], דההוא לאו בא"י הוא, אלא מעין קטן הוא סמוך לירושלים, שנאמר והורדתם אותו אל גיחון (מ"א א) ומתרגמינן ותחתון יתיה לשילוחא: עבר ניסן בניסן. קס"ד משנתקדש החדש לשם ניסן נמלך לעבר את השנה ועשאו אדר, כמו שנאמר בדברי הימים (ב ל) ויועץ המלך (חזקיהו) לעשות הפסח בחדש השני: ביום שלשים של אדר. ואע"פ שלא נתקדש החדש שעדיין לא באו עדים: התולה בזכות עצמו. שאומר בתפלתו עשה לי בזכותי, כגון חזקיהו שאמר זכר נא את אשר התהלכתי לפניך (א) וגו': פרועה. מגולה, שניטלה (ב) תקרה שלה: הרוצה להנות. משל אחרים: יהנה. ואין איסור בדבר: כאלישע. כמו שמצינו באלישע שנהנה: והרוצה שלא להנות. משל אחרים: אל יהנה. ואין בדבר לא משום גסות רוח ולא משום שנאה: כשמואל הרמתי. כמו שמצינו בשמואל הרמתי שלא רצה להנות: כי שם ביתו. לעיל מיניה כתיב[ז] והיה מדי שנה בשנה וסבב בית אל והגלגל והמצפה ושפט את ישראל וסמיך ליה ותשובתו הרמתה כי שם ביתו, וכי איני יודע ששם ביתו, אלא אכולהו מקומות דקרא דלעיל מיניה קאי, שכל מקום שהיה הולך שם היה נושא כל כלי תשמישי בית עמו ואהל חנייתו שלא להנות מן אחרים: בהוד יפיה. בדדיה[ח]: תפלה לעני. דרך עניות: יכוין את רגליו. זו אצל זו: ורגליהם רגל ישרה. נראין כרגל אחד: [ז] הקורא מכאן ואילך לא הפסיד. שהרי הוא כאדם שקורא אחת מכל הפרשיות שבתורה, ואע"פ שלא יצא ידי ק"ש יש לו קבול שכר כעוסק בתורה: **מתני'** יטה. על צדו: בשכבך. דרך שכיבה: יעמוד. דכתיב ובקומך: כדרכו. או בקימה או בשכיבה או בישיבה או מהלך:

תוספות

גדול הקורא ק"ש בעונתה יותר מהעוסק בתורה. תימה אפי' תפלה נמי דהא אמרינן פ"ק דשבת (דף יא.) כגון אנו מפסיקין בין לק"ש בין לתפלה. וי"ל דהכי קאמר יותר מהעוסק בתורה פעם אחרת שלא בשעת ק"ש. אבל העוסק[ח] בתורה בשעת ק"ש לא איירי ואפי' בתפלה פוסק: שנאמר

עין משפט נר מצוה

מד א מיי' פ"ה מהל' תפלה הלכה ז סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן צ ס"א:

מה ב מיי' שם הלכה ד וסמג שם טור שו"ע או"ח סי' צה ס"א:

מו ג מיי' פ"ו שם [ה"ד] סמג שם טוש"ע או"ח סימן פט ס"ג:

מז ד מיי' פ"א מהל' ק"ש הלכה יא סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן נח ס"א:

מח ה מיי' שם הלכה י"ג טור שו"ע שם סעיף ו:

מט ו מיי' פ"ב שם הלכה ב וסמג שם טוש"ע או"ח סימן סג ס"א:

רב נסים גאון

תנו רבנן ו' דברים עשה חזקיהו מלך יהודה מדעתו וכו' גירר עצמות אביו על מטה של חבלים. ומפרשי רבנן טעמא דמילתא מהו שגרם לו לעשות בעצמו' אביו כן במס' סנהדרין (דמ"ז) בפ' נגמר הדין כי נתכוון כי היכי דתיהוי ליה כפרה: ויגש גיחזי להדפה אמר (ריש לקיש) [ר' יוסי בר חנינא] שדחפ' בהוד יופיה. בגמ' דבני מערבא בפ' כל ישראל יש להן חלק (הלכה ד) ובפ' שני דיבמות (הלכה ד) אמר ר' יוסי בר חנינא שנתן ידיו בהוד שביופיה בין דדיה:

גליון הש"ס

גמ' מאי קיר. ירושלמי [ברכות פ"ד] ופ' חלק ושם איתא עוד דרשות בזה: שם כל המארח ת"ח. עי' יומא ע"א א וכתובות ק"ה ב: במשנה והטיתי כו'. עי' תוס' יבמות יד א ד"ה לא עשו:

הגהות וציונים

א] בכת"י נוסף כאן ישרה. ממעמקים. הדם. ריב"ח סימן: ב] ד' תיבות "אלא במקום נמוך ויתפלל" ליתא בכת"י ובתוספתא ובריי"ף וברמב"ם ובראי"ש (מעיו"ט אות ח ועי' רש"י ר"ה לב ע"א ד"ה ירד): ג] גירסת הרי"ף והרא"ש ואע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר שנאמר: ד] בכת"י ליתא וכן ליתא ברי"ף ורא"ש: ה] [לפמ"ש תוס' נזיר כט ע"א ד"ה ה"ג ע"ש ניחא הכא דא"ר יוחנן אר"י ברבי חנינא] (גליון) אבל בכת"י ובראשונים ל"ג א"ר יוסי בר' חנינא: ו] פסוק טז, ושם איתא והלך מדי וגו' והגלגל והמצפה וגו': ז] שייך לעיל ט ע"ב במתניתין (גליון): ח] נדצ"ל אבל מעוסק בתורה וכו' דאפי' בתפלה פוסק (באה"מ, וכ"ה בתוספות ר"פ):

משנת ראשונים

אמר רב יהודה אמר רב שסמך גאולה לתפלה. לפי שבעסק תפלה היה עסוק, כלומר זכרני בתפלה זו בשכר [שאר] תפלותי שהיו כתקנן. [הריטב"א] למעני ולמען דוד עבדי. וכתיב בסופיה ואותך אציל מיד מלך אשור ששגר לו הקדוש ברוך הוא שלום. מר הוא לו. שלא עשה בזכותו. [הריטב"א] וחד אמר סדין של פשתן. וא"ת מאי האי דקאמר לעיל שהאשה מכרת באורחין יותר מהאיש דילמא היינו לפי שראתה הסדינין, וי"ל דמ"מ נתנה לב לדקדק במעשיו ולראות יותר מבעלה. [תוספות הרא"ש] שנאמר ממעמקים קראתיך ה' וכתיב תפלה לעני כי יעטוף. מפני שפשט הפסוק ר"ל מתוך הדחקים והצרות קראתיך אמר שאינו ראיה, וכתיב תפלה לעני כי יעטוף פירוש שזה ודאי ר"ל שפל רוח כמה דאיתמר (צפניה ג) והשארתי בקרבך עם עני ודל (ש"ב כח) ואת עם עני תושיע ר"ל השפלים ובעלי ענוה, שא"א לומר שהעניים יהיה להם תשועה ולא בעלי עושר, דהא כתיב כספם וזהבם אתם (ישעיה ס), אלא ר"ל שתפלת השפל והעני נכנסת לפני המקום. [רבינו יונה דף ה. מדה"ר] שנאמר ורגליהם רגל ישרה. פרש"י מדכתיב רגל משמע תרוייהו כחד רגל. א"נ יש לפרש מדכתיב ישרה דמשמע שמכוונים ומיושרים רגליהם. [תוספות הרא"ש]

[המשך בסוף המסכת]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) מקום שנהגו פסחים דף נו., ב) (במדבר כא ט), ג) תוספתא דסנהדרין פרק ב, ד) סנהדרין פ"ק דף יב:, ה) עי' רש"א בח"א, ו) [נדרים נו. מנחות קח:], ז) נדרים דף לח., ח) תוספתא פרק ג' ועיין תוס' לקמן טז. ד"ה לפי, ט) ספרי פרשת ואתחנן, י) [עי' תוס' לקמן יג: ד"ה על וכו' וכן ברש"י שם ד"ה בעמידה], כ) עי' תוס' לקמן כא. ד"ה ההוא ע"פ הגהת הרש"ש שם, ל) בראשית ב יג, מ) פדר"א פל"ג (ועי' רב נסים גאון).

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה התולה וכו' לפניך וגו' הס"ד ואח"כ מ"ה מר הוא לו על שאמר לו למען דוד עבדי הס"ד: (ב) ד"ה פרועה וכו'. תקרה ומעזיבה שלה:

תורה אור השלם

א) כִּי בְרֹב חֲלֹמוֹת וַהֲבָלִים וּדְבָרִים הַרְבֵּה כִּי אֶת הָאֱלֹהִים יְרָא: [קהלת ה, ו]

ב) וַיַּסֵּב חִזְקִיָּהוּ פָּנָיו אֶל הַקִּיר וַיִּתְפַּלֵּל אֶל יְיָ: [ישעיה לח, ב]

ג) מֵעַי מֵעַי אוֹחִילָה קִירוֹת לִבִּי הֹמֶה לִּי לִבִּי לֹא אַחֲרִישׁ כִּי קוֹל שׁוֹפָר שָׁמַעַתְּ נַפְשִׁי תְּרוּעַת מִלְחָמָה: [ירמיה ד, יט]

ד) וַיֹּאמַר אָנָּה יְיָ זְכָר נָא אֵת אֲשֶׁר הִתְהַלַּכְתִּי לְפָנֶיךָ בֶּאֱמֶת וּבְלֵב שָׁלֵם וְהַטּוֹב בְּעֵינֶיךָ עָשִׂיתִי וַיֵּבְךְּ חִזְקִיָּהוּ בְּכִי גָדוֹל: [ישעיה לח, ג]

ה) הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה: [שמות יב, ב]

ו) זְכֹר לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיִשְׂרָאֵל עֲבָדֶיךָ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לָהֶם בָּךְ וַתְּדַבֵּר אֲלֵהֶם אַרְבֶּה אֶת זַרְעֲכֶם כְּכוֹכְבֵי הַשָּׁמָיִם וְכָל הָאָרֶץ הַזֹּאת אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֶתֵּן לְזַרְעֲכֶם וְנָחֲלוּ לְעֹלָם: [שמות לב, יג]

ז) וַיֹּאמֶר לְהַשְׁמִידָם לוּלֵי מֹשֶׁה בְחִירוֹ עָמַד בַּפֶּרֶץ לְפָנָיו לְהָשִׁיב חֲמָתוֹ מֵהַשְׁחִית: [תהלים קו, כג]

ח) אָנָּה יְיָ זְכָר נָא אֵת אֲשֶׁר הִתְהַלַּכְתִּי לְפָנֶיךָ בֶּאֱמֶת וּבְלֵבָב שָׁלֵם וְהַטּוֹב בְּעֵינֶיךָ עָשִׂיתִי וַיֵּבְךְּ חִזְקִיָּהוּ בְּכִי גָּדוֹל: [מלכים ב כ, ג]

עי' מהרש"א ח"א ד"ה וגנותי

ט) וְהֹסַפְתִּי עַל יָמֶיךָ חֲמֵשׁ עֶשְׂרֵה שָׁנָה וּמִכַּף מֶלֶךְ אַשּׁוּר אַצִּילְךָ וְאֵת הָעִיר הַזֹּאת וְגַנּוֹתִי עַל הָעִיר הַזֹּאת לְמַעֲנִי וּלְמַעַן דָּוִד עַבְדִּי: [מלכים ב כ, ו]

י) הִנֵּה לְשָׁלוֹם מַר לִי מָר וְאַתָּה חָשַׁקְתָּ נַפְשִׁי מִשַּׁחַת בְּלִי כִּי הִשְׁלַכְתָּ אַחֲרֵי גֵוְךָ כָּל חֲטָאָי: [ישעיה לח, יז] כ) נַעֲשֶׂה נָּא עֲלִיַּת קִיר קְטַנָּה וְנָשִׂים לוֹ שָׁם מִטָּה וְשֻׁלְחָן וְכִסֵּא וּמְנוֹרָה וְהָיָה בְּבֹאוֹ אֵלֵינוּ יָסוּר שָׁמָּה: [מלכים ב ד, י] ל) וּתְשֻׁבָתוֹ הָרָמָתָה כִּי שָׁם בֵּיתוֹ וְשָׁם שְׁפָטוֹ אֶת יִשְׂרָאֵל וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לַייָ: [שמואל א ז, יז] מ) וַתֹּאמֶר אֶל אִישָׁהּ הִנֵּה נָא יָדַעְתִּי כִּי אִישׁ אֱלֹהִים קָדוֹשׁ הוּא עֹבֵר עָלֵינוּ תָּמִיד: [מלכים ב ד, ט] נ) וַתָּבֹא אֶל אִישׁ הָאֱלֹהִים אֶל הָהָר וַתַּחֲזֵק בְּרַגְלָיו וַיִּגַּשׁ גֵּיחֲזִי לְהָדְפָהּ וַיֹּאמֶר אִישׁ הָאֱלֹהִים הַרְפֵּה לָהּ כִּי נַפְשָׁהּ מָרָה לָהּ וַייָ הֶעְלִים מִמֶּנִּי וְלֹא הִגִּיד לִי: [מלכים ב ד, כז] ס) שִׁיר הַמַּעֲלוֹת מִמַּעֲמַקִּים קְרָאתִיךָ יְיָ: [תהלים קל, א] ע) תְּפִלָּה לְעָנִי כִי יַעֲטֹף וְלִפְנֵי יְיָ יִשְׁפֹּךְ שִׂיחוֹ: [תהלים קב, א] פ) וְרַגְלֵיהֶם רֶגֶל יְשָׁרָה וְכַף רַגְלֵיהֶם כְּכַף רֶגֶל עֵגֶל וְנֹצְצִים כְּעֵין נְחֹשֶׁת קָלָל: [יחזקאל א, ז] צ) לֹא תֹאכְלוּ עַל הַדָּם לֹא תְנַחֲשׁוּ וְלֹא תְעוֹנֵנוּ: [ויקרא יט, כו] ק) וַתָּרַע לַעֲשׂוֹת מִכֹּל אֲשֶׁר הָיוּ לְפָנֶיךָ וַתֵּלֶךְ וַתַּעֲשֶׂה לְּךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים וּמַסֵּכוֹת לְהַכְעִיסֵנִי וְאֹתִי הִשְׁלַכְתָּ אַחֲרֵי גַוֶּךָ: [מלכים א יד, ט]

ר) וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: [דברים ו, ז]

מ"ה) שלא היה זבוב נראה בבית המטבחיים שבבית המקדש[מא]. **וְחַד אָמַר, סָדִין שֶׁל פִּשְׁתָּן הִצִּיעָה עַל מִטָּתוֹ, וְלֹא רָאֲתָה קֶרִי עָלָיו,** ומזה הבינה שעושה סייג למחשבותיו, ולכן לא באה לו טומאה זו הבאה מהרהורים רעים[מב].

הגמרא מוסיפה לדרוש את הפסוק:

נאמר בפסוק הנזכר 'אִישׁ אֱלֹהִים קָדוֹשׁ הוּא', **אָמַר רַבִּי יוֹסֵי בְּרַבִּי חֲנִינָא,** יש לדייק מייתור תיבת 'הוא', **הוּא** - אלישע, **קָדוֹשׁ, וּמְשָׁרְתוֹ** גיחזי, **אֵינוֹ קָדוֹשׁ.** וכמו **שֶׁנֶּאֱמַר** כשבאה האשה השונמית לומר לאלישע שבנה שנולד לה בהבטחתו מת (מלכים ב' ד כז), 'וַתָּבֹא אֶל אִישׁ הָאֱלֹהִים אֶל הָהָר וַתַּחֲזֵק בְּרַגְלָיו וַיִּגַּשׁ גֵּיחֲזִי לְהָדְפָהּ', **וְאָמַר רַבִּי יוֹסֵי בְּרַבִּי חֲנִינָא,** תיבת 'להדפה' היא נוטריקון של 'הוד יפיה', וכוונת הכתוב לומר **שֶׁאֲחָזָהּ בְּהוֹד יָפְיָהּ** - בדדיה[מג].

הגמרא דורשת את המשך הפסוק:

נאמר בפסוק הנזכר, 'הִנֵּה נָא יָדַעְתִּי כִּי אִישׁ אֱלֹהִים וגו' **עוֹבֵר עָלֵינוּ** תָּמִיד', **אָמַר רַבִּי יוֹסֵי בְּרַבִּי חֲנִינָא מִשּׁוּם רַבִּי אֱלִיעֶזֶר בֶּן יַעֲקֹב,** מתיבת 'תמיד' יש לדרוש, **כָּל הַמְאָרֵחַ תַּלְמִיד חָכָם בְּתוֹךְ בֵּיתוֹ וּמְהֲנֵהוּ מִנְּכָסָיו מַעֲלֶה עָלָיו הַכָּתוּב כְּאִילּוּ מַקְרִיב תְּמִידִין**[מד].

★

הגמרא מביאה דרשות נוספות שאמר רבי יוסי ברבי חנינא בשם רבי אליעזר בן יעקב:

וְאָמַר רַבִּי יוֹסֵי בְּרַבִּי חֲנִינָא מִשּׁוּם רַבִּי אֱלִיעֶזֶר בֶּן יַעֲקֹב, אַל יַעֲמוֹד אָדָם בְּמָקוֹם גָּבוֹהַּ [מסביבות המקום שנמצא בו] **וְיִתְפַּלֵּל, אֶלָּא** יעמוד **בְּמָקוֹם נָמוּךְ וְיִתְפַּלֵּל**[מה], **שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים קל א) '**מִמַּעֲמַקִּים קְרָאתִיךָ ה'**'. **תַּנְיָא נַמִּי הָכִי** - וכן שנינו בברייתא כמו שאמר רבי אליעזר בן יעקב, **לֹא יַעֲמוֹד אָדָם לֹא עַל גַּבֵּי כִּסֵּא וְלֹא עַל גַּבֵּי שְׁרַפְרַף** [-כסא קטן שמניחים עליו את הרגלים][מו] **וְלֹא בְּמָקוֹם גָּבוֹהַּ וְיִתְפַּלֵּל, אֶלָּא** יעמוד **בְּמָקוֹם נָמוּךְ וְיִתְפַּלֵּל, לְפִי שֶׁאֵין גַּבְהוּת לִפְנֵי הַמָּקוֹם, שֶׁנֶּאֱמַר 'מִמַּעֲמַקִּים קְרָאתִיךָ ה'', וּכְתִיב** - וכן כתוב (תהלים קב א) '**תְּפִלָּה לְעָנִי כִּי יַעֲטֹף**', משמע שהתפלה המקובלת היא כשהיא באה בדרך ענוה ושפלות, ועמידה במקום גבוה היא דרך גאוה[מז].

★

וְאָמַר רַבִּי יוֹסֵי בְּרַבִּי חֲנִינָא מִשּׁוּם רַבִּי אֱלִיעֶזֶר בֶּן יַעֲקֹב, הַמִּתְפַּלֵּל תפלת שמונה עשרה, **צָרִיךְ שֶׁיְּכַוֵּין אֶת רַגְלָיו** - שיחבר את שתיהן ויכוונן זו כנגד זו, כדי להידמות למלאכים שרגליהן נראות כרגל אחת, **שֶׁנֶּאֱמַר** בדמות המלאכים שראה יחזקאל (יחזקאל א ז) '**וְרַגְלֵיהֶם רֶגֶל יְשָׁרָה**' - נראות כרגל אחת[מח].

★

(אָמַר רַבִּי יִצְחָק אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן) וְאָמַר רַבִּי יוֹסֵי בְּרַבִּי חֲנִינָא מִשּׁוּם רַבִּי אֱלִיעֶזֶר בֶּן יַעֲקֹב, מַאי דִּכְתִיב - מה משמעות הכתוב (ויקרא יט כו) '**לֹא תֹאכְלוּ עַל הַדָּם**', שאין לומר שבא לאסור אכילת דם, שהרי לא נאמר 'לא תאכלו דם', אלא כוונת הכתוב, **לֹא תֹאכְלוּ קוֹדֶם שֶׁתִּתְפַּלְּלוּ עַל דִּמְכֶם** - על חייכם [שהדם הוא הנפש][מט].

ובבית המקדש לא נראה זבוב. וראה בשפתי חכמים (ד"ה שלא) שגם הוא כתב שדייק מתיבת 'תמיד' אך באופן שונה, וכתב, שדבר זה שלא נראה זבוב אין לראות בו אות לקדושתו אלא אם הוא תמיד כך, שמפעם או פעמיים יש לתלות זאת במקרה, ולכן הוסיף הכתוב תיבת 'תמיד'.

מא. ע"פ מהרש"א (ד"ה שלא). וזה לשון המסילת ישרים (פרק כו), הקדוש הדבק תמיד באלקיו ונפשו מתהלכת בין המושכלות האמיתיות וכו' הוא עצמו נחשב כמשכן, כמקדש וכמזבח וכו', ומעתה המאכל שהם אוכלים הוא כקרבן שעולה על גבי האשים. ובעיון יעקב (ד"ה חד) כתב בטעם מאן דאמר זה, שדייק מתיבת 'תמיד', ע"פ מה שדרשו להלן מתיבה זו, שהמארח תלמיד חכם בתוך ביתו וכו', מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב תמידין, שמקומו נעשה כבית המקדש, ובבית המקדש לא נראה זבוב.

מב. וקראתו קדוש, כמו שאמרו (ויק"ר כד ו) 'כל מקום שאתה מוצא גדר ערוה, אתה מוצא קדושה'. מהרש"א (ד"ה שלא). וביאר העץ יוסף (ד"ה סדין), שלכן נקט 'סדין של פשתן', לפי שבצמר אין ניכר דבר זה.

וזה ביאור הכתוב 'עובר עלינו תמיד', שאחר שראתה אצלו דברים אלו בתמידות הבינה שהם נובעים מקדושתו ואינם במקרה. שפתי חכמים (ד"ה שלא). ואף שראתה קדושתו מדברים אלו, למד מכך רבי יוסי ברבי חנינא שאשה מכירה באורחים יותר מהאיש, לפי שנתנה לבה יותר לדקדק במעשיו ולראות זאת. תוספות הרא"ש (ד"ה ולא).

מג. כיון שלפי פשוטו לא מובן מדוע דחפה, וכן מכך שאמר לו אלישע [בהמשך הפסוק] 'הרפה לה', משמע שאחז בה ולא דחפה. מהרש"א (ד"ה שאחזה). עוד כתב בטעם הכינוי 'הוד יפיה', שהוא ע"פ מה שאמרו לעיל (ע"א) שעשה לה דדים במקום בינה. ובבן יהוידע (ד"ה שאחזה) פירש שהכוונה למצחה ועיניה, שהעינים הם עיקר היופי, ובמצח תלוי היופי של צורת הפנים בכמותו וישרותו. והיינו שכשהרכינה ראשה ונפלה לפני רגליו של אלישע, הניח גיחזי ידיו על מצחה ועיניה כדי להרימה ולדחותה מפניו. אף שהפסוק 'ויגש גיחזי להדפה' נאמר מאוחר יותר, כשבאה לומר לאלישע שמת בנה, ואילו הפסוק 'איש אלהים קדוש הוא' נאמר בתחילת בואו של אלישע לביתם, כתבו בעיון יעקב (ד"ה שנאמר) ובשפתי חכמים (ד"ה הוא) שמכך שעשה כן לבסוף, הרי זו הוכחה שעוד בהיותו בביתם נתן עיניו בה. וראה ביד יוסף (על עין יעקב אות א) ושפתי חכמים (שם), שיש שמחקו תיבת 'שנאמר', ודרשה זו אינה באה כהוכחה לדרשת רבי יוסי ברבי חנינא 'הוא קדוש ומשרתו אינו קדוש', ושם יש לפרש כפשוטו, שראתה זבוב על שלחנו ושסדינו לא היה נקי.

מד. כתב המהרש"א (ד"ה כאלו) בביאור דרשת הגמרא, שהלשון 'תמיד', משמעו דבר שבא בקביעות, ואלישע הרי היה בא אליהם מתי שנזדמן לו, לפיכך דרש רבי יוסי ברבי חנינא שהוא רמז לקרבן התמיד, וכמו שדרשו חכמים (להלן סד.) שהנהנה מסעודה שתלמיד חכם שרוי בה, כאילו נהנה מזיו השכינה וכאוכל מזבחי שמים.

מה. ושיעור מקום גבוה הוא שלשה טפחים, אבל בפחות מזה נחשב כעומד על הקרקע. שו"ע (או"ח סי' צ ס"ב, ובית יוסף שם).

בכתב סופר (שו"ת, או"ח סי' יט) כתב, שנאמרו כאן שתי הלכות, איסור לעמוד במקום גבוה, ומצוה מן המובחר לעמוד במקום נמוך. וכן כתב המגן אברהם (סי' צ סק"ג) בשם האגודה, שנהגו שהמקום שהשליח צבור עומד עמוק משאר בית הכנסת, משום הכתוב 'ממעמקים קראתיך ה'' (תהלים קל א) [והוסיף, שאפשר שמשום כך מצינו לגבי שליח צבור הלשון 'יורד לפני התיבה'. אמנם הבית יוסף (או"ח סי' קנ ד"ה וכיון יושבים) פירש, שיורד ממקומו בבימת בית הכנסת שעלה לשם לקרוא בתורה למקומו לפני התיבה, ולפירושו אין הוכחה שמקומו עמוק משאר בית הכנסת]. אמנם בשלחן ערוך (סי' צ סע'

א-ג) לא מוזכר הדין של מקום נמוך, והסיק מכך האגרות משה (שו"ת, או"ח ח"ב סי' כו) שדין זה לא נפסק להלכה. וראה עוד במעדני יום טוב (על הרא"ש אות ח).

מו. ע"פ חגיגה (יד.). כתב בית יוסף (סי' צ ס"ב ד"ה וכתב) בשם מהר"י אבוהב, שמכך שפירט התנא כסא ושרפרף, ולא כללם במה שאמר לאחר מכן 'ולא במקום גבוה', משמע שכסא ושרפרף אסורים אף כשאינם גבוהים שלשה טפחים, ומשום שהעומד עליהם דואג שמא יפול, ואינו יכול לכוין בתפלתו [אמנם הפרישה (סי' צ סק"א) כתב, שאין אדם בהול כשעומד על כלי שאינו גבוה, אלא שהתפילה צריכה להיות כעין העבודה שבבית המקדש, שאסור לעבוד בה כשכלי חוצץ בינו ובין הקרקע. וכן כתב הטור (סי' צח) שפרטי דיני עמידה בתפילה הם כדיני העבודה בבית המקדש]. אולם הב"ח והט"ז (סי' צ ס"ק א) נחלקו על דין זה, והתירו להתפלל על כלי שאינו גבוה שלשה טפחים.

מז. ע"פ תלמידי רבינו יונה. וכתבו (ד"ה ולע"פ), שהוצרך התנא להביא את הפסוק השני, לפי שפשוטו של הפסוק הראשון משמעו ממעמקי דחק וצרות, לכן הביא את הפסוק השני שאף משמעותו הפשוטה היא מענין שפלות וענוה [ראה בדבריהם כיצד מוכיחים זאת]. אמנם המאירי (ד"ה המתפלל) ביאר, שטעם האיסור הוא משום שנראה כמו שרוצה להקריב את תפלתו לשמים, ויש בכך חסרון אמונה, שמראה שאין הקדוש ברוך הוא שומע ממרחק. וכתב הלבוש (סי' צ ס"א), שלטעם זה אסור גם במתפלל יחידי. ועיין עוד בעיון יעקב (על עין יעקב ד"ה וכתיב) שכתב, שהפסוק 'תפלה לעני' בא להוסיף שגם כשבא לספר שבחו של מקום צריך הדבר להיאמר במקום נמוך.

מח. מכך שפתח בלשון רבים 'ורגליהם' וסיים בלשון יחיד 'רגל ישרה', משמע שרגליהם מחוברות ומכוונות זו כנגד זו עד שנראים כרגל אחת. גליוני הש"ס (ד"ה המתפלל) בביאור דברי רש"י (ד"ה ורגליהם) ע"פ בעל הלכות גדולות (ברכות פ"ה). וכן כתב בתוספות הרא"ש (ד"ה רגל) בפירוש ראשון. ובפירוש שני פירש, שהלימוד הוא מתיבת 'ישרה', ששני הרגלים מכוונים ומיושרים זה לצד זה.

הטעם שצריך לכוון את רגליו בשעת התפלה, כתב הרשב"א (פירוש האגדות ד"ה אמר), לפי שרגלי האדם מסייעות לו להשיג את רצונותיו יותר משאר איבריו, וגם עוזרות לו להבריחו מן הנזקים, וכשאדם מתפלל צריך לקבוע בנפשו שכל הצלתו והשגת מבוקשו אינו אלא ביד ה', ולכך תיקנו חכמים, שבעת התפלה יחבר רגליו זו לזו, להראות כמו שרגליו אסורות ואינן יכולות לנוע ולהגיע אל מבוקשו או להינצל מהנזקים, בלתי עזר ה'. עוד כתב שם, שצריך המתפלל לחשוב בלבו שכוונת ה' בבריאת האדם, לעשותו שלם בפעולותיו, ושיכיר מעשי ה', וידמה למלאכי השרת, ולזה הביאו ראיה ממה שנאמר בהם 'ורגליהם רגל ישרה'. ובבית יוסף (או"ח סי' צה ס"א ד"ה וכתב) כתב הטעם שצריך לכוון את רגליו, שהואיל והוא עומד לדבר עם השכינה, צריך לסלק כל מחשבות הגוף מלבו ולהידמות כאילו הוא מלאך משרת.

מט. כתב הרשב"א (פירושי אגדות ד"ה מאי) בביאור הדרשה, כי האדם נברא לשבח את בוראו, ולהודות לפניו שבראו, וזהו עיקר ענין התפלה, ואם אינו מקיים תפקידו זה, הרי הוא חוטא על דמו וגורם בכך את מיתתו, ולפי שהאכילה לרוב גסותה יכולה להשכיח מהאדם את חובת התפלה וההודאה, ואפילו אם יתפלל, לא יהיה עם הכוונה הראויה מפני שטבעו גס וגאה מהנאת האכילה, הזהירו שלא יאכל לפני שמתפלל.

בתלמידי רבינו יונה (ד"ה לא תאכלו) כתבו, שלימוד זה מהפסוק 'לא תאכלו על הדם' הוא אסמכתא בעלמא, אך עיקר הפסוק בא ללמד על איסור אבר מן החי, שלא יאכל הבשר בעוד דמו בתוכו [וראה בחידושי רבי עקיבא איגר (ד"ה לא) שתמה, שהרי איסור

א"ר חנן אפי' בעל החלומות אומר לו לאדם למחר הוא מת אל ימנע עצמו מן הרחמים שנאמר [א] כי ברוב חלומות והבלים ודברים הרבה כי את האלהים ירא מיד [ב] ויסב חזקיהו פניו אל הקיר ויתפלל אל ה' ° מאי קיר אמר רשב"ל מקירות לבו שנא' [ג] מעי מעי אוחילה קירות לבי וגו' ר' לוי אמר על עסקי הקיר אמר לפניו רבונו של עולם ומה שונמית שלא עשתה אלא קיר אחת קטנה החיית את בנה אבי אבא שחפה את ההיכל כולו בכסף ובזהב על אחת כמה וכמה. [ד] זכר נא את אשר התהלכתי לפניך באמת ובלב שלם והטוב בעיניך עשיתי מאי והטוב בעיניך עשיתי א"ר יהודה אמר רב שסמך גאולה לתפלה ר' לוי אמר שגנז ספר רפואות. תנו רבנן [א] ששה דברים עשה חזקיהו המלך על ג' הודו לו ועל ג' לא הודו לו על ג' הודו לו גנז ספר רפואות והודו לו כתת נחש הנחשת [ב] והודו לו גירר עצמות אביו על מטה של חבלים והודו לו ועל ג' לא הודו לו סתם מי גיחון ולא הודו לו קצץ דלתות היכל ושגרם למלך אשור ולא הודו לו עבר ניסן בניסן ולא הודו לו ומי לית ליה לחזקיהו [ה] החדש הזה לכם ראש חדשים [ג] זה ניסן ואין אחר ניסן אלא טעה בדשמואל [ד] דאמר שמואל אין מעברין את השנה ביום שלשים של אדר הואיל וראוי לקובעו ניסן סבר הואיל וראוי לא אמרינן: א"ר יוחנן משום ר' יוסי בן זמרא כל התולה בזכות עצמו תולין לו בזכות אחרים וכל התולה בזכות אחרים תולין לו בזכות עצמו משה תלה בזכות אחרים שנא' [ו] זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך תלו לו בזכות עצמו שנאמר [ז] ויאמר להשמידם לולי משה בחירו עמד בפרץ לפניו להשיב חמתו מהשחית חזקיהו תלה בזכות עצמו דכתיב [ח] זכר נא את אשר התהלכתי לפניך תלו לו בזכות אחרים שנא' [ט] וגנותי [ה] אל העיר הזאת להושיעה למעני ולמען דוד עבדי והיינו דריב"ל דאמר ריב"ל מאי דכתיב [י] הנה לשלום מר לי מר אפי' בשעה ששיגר לו הקב"ה שלום מר הוא לו: [כ] נעשה נא עליית קיר קטנה רב ושמואל חד אמר עלייה פרועה היתה וקירוה וחד אמר אכסדרה גדולה היתה וחלקוה לשנים בשלמא למ"ד אכסדרה היינו דכתיב קיר אלא למ"ד עלייה מאי קיר שקירוה בשלמא למ"ד עלייה היינו דכתיב עליית אלא למ"ד אכסדרה מאי עליית [ו] מעולה שבבתים. [כ] ונשים לו שם מטה ושולחן וכסא ומנורה אמר אביי ואיתימא ר' יצחק הרוצה להנות יהנה כאלישע ושאינו רוצה להנות אל יהנה כשמואל הרמתי שנאמר [ל] ותשובתו הרמתה כי שם ביתו וא"ר יוחנן [ז] שכל מקום שהלך שם ביתו עמו. [מ] ותאמר אל אישה הנה נא ידעתי כי איש אלהים קדוש הוא א"ר יוסי בר' חנינא מכאן שהאשה מכרת באורחין יותר מן האיש קדוש הוא מנא ידעה רב ושמואל חד אמר שלא ראתה זבוב עובר על שולחנו וחד אמר סדין של פשתן הציעה על מטתו ולא ראתה קרי עליו קדוש הוא א"ר יוסי בר' חנינא הוא קדוש ומשרתו אינו קדוש שנא' [נ] ויגש גיחזי להדפה א"ר יוסי בר' חנינא שאחזה בהוד יפיה. [מ] עובר עלינו תמיד א"ר יוסי בר' חנינא משום רבי אליעזר בן יעקב ° כל המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומהנהו מנכסיו מעלה עליו הכתוב כאילו מקריב תמידין.[ח] וא"ר יוסי בר' חנינא משום ראב"י [א] אל יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל אלא במקום נמוך ויתפלל שנא' [ס] ממעמקים קראתיך ה' תניא נמי הכי [ט] לא יעמוד אדם לא על גבי כסא ולא ע"ג שרפרף ולא במקום גבוה ויתפלל אלא במקום נמוך ויתפלל[ב] לפי שאין גבהות לפני המקום[ג] שנאמר ממעמקים קראתיך ה' וכתיב [ע] תפלה לעני כי יעטוף. וא"ר יוסי בר' חנינא משום ראב"י [ב] המתפלל צריך שיכוין את רגליו שנא' [פ] ורגליהם רגל ישרה. (א"ר יצחק א"ר יוחנן[ד]) וא"ר יוסי בר' חנינא משום ראב"י מאי דכתיב [צ] לא תאכלו על הדם [ג] לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם (א"ד[ה]) א"ר יצחק א"ר יוחנן א"ר יוסי בר' חנינא[ה] משום ראב"י כל האוכל ושותה ואח"כ מתפלל עליו הכתוב אומר [ק] ואותי השלכת אחרי גויך אל תקרי גויך אלא גאיך אמר הקב"ה לאחר שנתגאה זה קבל עליו מלכות שמים: ר' יהושע אומר עד ג' שעות: אמר רב יהודה אמר שמואל [ד] הלכה כרבי יהושע: הקורא מכאן ואילך לא הפסיד: אמר רב חסדא אמר מר עוקבא ובלבד שלא יאמר יוצר אור מיתיבי הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם שהוא קורא בתורה אבל מברך הוא שתים לפניה ואחת לאחריה תיובתא דרב חסדא תיובתא איכא דאמרי אמר רב חסדא אמר מר עוקבא מאי לא הפסיד שלא הפסיד ברכות תניא נמי הכי [ה] הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם שקורא בתורה אבל מברך הוא שתים לפניה ואחת לאחריה א"ר מני גדול הקורא ק"ש בעונתה יותר מהעוסק בתורה מדקתני הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה מכלל דקורא בעונתה עדיף: **מתני'** [ט] בית שמאי אומרים בערב כל אדם יטה ויקרא ובבקר יעמוד שנאמר [ר] ובשכבך ובקומך ובית הלל אומרים [י] כל אדם קורא [י] כדרכו שנאמר ובלכתך בדרך אם כן למה נאמר [כ] ובשכבך ובקומך בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שבני אדם עומדים א"ר טרפון אני הייתי בא בדרך ° והטתי לקרות כדברי ב"ש וסכנתי בעצמי מפני הלסטים אמרו לו כדי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי ב"ה:

גמ'

אבי אבא שחפה את ההיכל. שלמה: שגנז ספר רפואות. כדי שיבקשו רחמים: גירר עצמות אביו. לפי שהיה רשע בזהו, ולא נהג בו כבוד בקבורתו להוציאו כהוגן במטות זהב וכסף: סתם מי גיחון. מי שלוח, בדברי הימים (ב לב), ולמה כדי שלא יבאו מלכי אשור וימצאו מים לשתות. ולא זהו גיחון הנהר הגדול[ו], דההוא לאו בא"י הוא, אלא מעין קטן הוא סמוך לירושלים, שנאמר והורדתם אותו אל גיחון (מ"א א) ומתרגמינן ותחתון יתיה לשילוחא: עבר ניסן בניסן. קס"ד משנתקדש החדש לשם ניסן נמלך לעבר את השנה ועשאו אדר, כמו שנאמר בדברי הימים (ב ל) ויועץ המלך (חזקיהו) לעשות הפסח בחדש השני: ביום שלשים של אדר. ואע"פ שלא נתקדש החדש שעדיין לא באו עדים: התולה בזכות עצמו. שאומר בתפלתו עשה לי בזכותי, כגון חזקיהו שאמר זכר נא את אשר התהלכתי לפניך (א) וגו': פרועה. מגולה, שניטלה (ב) תקרה שלה: הרוצה להנות. משל אחרים: יהנה. ואין איסור בדבר: כאלישע. כמו שמצינו באלישע שנהנה: והרוצה שלא להנות. משל אחרים: אל יהנה. ואין בדבר לא משום גסות רוח ולא משום שנאה: כשמואל הרמתי. כמו שמצינו בשמואל הרמתי שלא רצה להנות: כי שם ביתו. לעיל מיניה כתיב[ו] והיה מדי שנה בשנה וסבב בית אל והמצפה ושפט את ישראל וסמיך ליה ותשובתו הרמתה כי שם ביתו, וכי איני יודע שסם ביתו, אלא אכולהו מקומות דקרא דלעיל מיניה קאי, שכל מקום שהיה הולך שם היה נושא כל כלי תשמישי בית עמו ואהל תנייתו שלא להנות מן אחרים: בהוד יפיה. בדדיה[מ]: תפלה לעני. דרך עניות: יכוין את רגליו. זו אצל זו: ורגליהם רגל ישרה. נראין כרגל אחד: [ו] הקורא מכאן ואילך לא הפסיד. שהרי הוא כאדם שקורא אחת מכל הפרשיות שבתורה, ואע"פ שלא יצא ידי ק"ש יש לו קבול שכר כעוסק בתורה: **מתני'** יטה. על צדו: בשכבך. דרך שכיבה: יעמוד. דכתיב ובקומך: כדרכו. או בקימה או בשכיבה או בישיבה או מהלך:

גמ'

גדול הקורא ק"ש בעונתה יותר מהעוסק בתורה. תימה אפי' תפלה נמי דהא אמרינן פ"ק דשבת (דף יא.) כגון אנו מפסיקין בין לק"ש בין לתפלה. וי"ל דהכי קאמר יותר מהעוסק בתורה פעם אחרת שלא בשעת ק"ש. אבל העוסק[ח] בתורה בשעת ק"ש לא מיירי ואפי' בתפלה פוסק:

שנאמר

עין משפט נר מצוה

מד א מיי' פ"ה מהל' תפלה הלכה ז סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן צ ס"א:

מה ב מיי' שם הלכה ד וסמג שם טור שו"ע או"ח סי' צה ס"א:

מו ג מיי' פ"ו שם [ה"ד] סמג שם טוש"ע או"ח סימן פט ס"ג:

מז ד מיי' פ"א מהל' ק"ש הלכה יא סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן נח ס"א:

מח ה מיי' שם הלכה י"ג טור שו"ע שם סעיף ו:

מט ו מיי' פ"ב שם הלכה ב וסמג שם טוש"ע או"ח סימן סג ס"א:

רב נסים גאון

תנו רבנן ו' דברים עשה חזקיהו מלך יהודה מדעתו וכו' גירר עצמות אביו על מטה של חבלים. ומפרשי רבנן טעמא דמילתא מהו שגרם לו לעשות בעצמו' אביו כן במס' סנהדרין (דמ"ז) בפ' נגמר הדין כי נתכוון כי היכי דתיהוי ליה כפרה: **ויגש גיחזי להדפה** אמר (ריש לקיש) [ר' יוסי בר חנינא] **שדחפ' בהוד יופיה.** בגמ' דבני מערבא בפ' כל ישראל יש להן חלק (הלכה ד) ובפ' שני דיבמות (הלכה ד) אמר ר' יוסי בר חנינא שנתן ידיו בהוד שביופיה בין דדיה:

גליון הש"ס

גמ' מאי קיר. ירושלמי [ברכות פ"ד] ופ' חלק ושם איתא עוד לדרשות בזה: שם כל המארח ת"ח. עי' יומא ע"א א וכתובות ק"ה ב: במשנה והטיתי כו'. עי' תוס' יבמות יד א ד"ה לא עשו:

הגהות וציונים

א] בכת"י נוסף כאן ישרה. ממעמקים. הדם. ריב"ח סימן: **ב]** ד' תיבות "אלא במקום נמוך ויתפלל" ליתא בכת"י ובתוספתא ובריי"ף וברמב"ם ובראי"ש (מעיו"ט אות ח ועי' רש"י ר"ה לב ע"א ד"ה ירד): **ג]** גירסת הרי"ף והרא"ש **ואע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר** שנאמר: **ד]** בכת"י ליתא וכן ליתא ברי"ף ורא"ש: **ה]** [לפמ"ש תוס' נזיר כט ע"א ד"ה ה"ג ע"ש ניחא הכא דא"ר יוחנן אר"י ברבי חנינא] (גליון) אבל בכת"י ובראשונים ל"ג א"ר יוסי בר' חנינא: **ו]** פסוק טז, ושם איתא והלך מדי וגו' והגלגל והמצפה וגו': **ז]** שייך לעיל ט ע"ב במתניתין (גליון): **ח]** נדצ"ל אבל מעוסק בתורה וכו' **דאפי'** בתפלה פוסק (באה"מ, וכ"ה בתוספות ר"פ):

משנת ראשונים

אמר רב יהודה אמר רב שסמך גאולה לתפלה. לפי שבעסק תפלה היה עסוק, כלומר זכרני בתפלה זו בשכר [שאר] תפלותי שהיו כתקנן. **[הריטב"א]** **למעני ולמען דוד עבדי.** וכתיב בסופיה ואותך אציל מיד מלך אשור ששגר לו הקדוש ברוך הוא שלום. מר הוא לו. שלא עשה בזכותו. **[הריטב"א]** **וחד אמר סדין של פשתן.** וא"ת מאי האי דקאמר לעיל שהאשה מכרת באורחין יותר מהאיש דילמא היינו לפי שראתה הסדינין, וי"ל דמ"מ נתנה לב לדקדק במעשיו ולראות יותר מבעלה. **[תוספות הרא"ש]** **שנאמר ממעמקים קראתיך ה' וכתיב תפלה לעני כי יעטף.** מפני שפשט הפסוק ר"ל מתוך הדחקים והצרות קראתיך אמר שאינו ראיה, וכתיב תפלה לעני כי יעטוף פירוש שזה ודאי ר"ל שפל רוח כמה דאיתמר (צפניה ג) והשארתי בקרבך עם עני ודל (ש"ב כח) ואת עם עני תושיע ר"ל השפלים ובעלי ענוה, שא"א לומר שהעניים יהיה להם תשועה ולא בעלי עושר, דהא כתיב כספם וזהבם אתם (ישעיה ס), אלא ר"ל שתפלת השפל והעני נכנסת לפני המקום. **[רבינו יונה דף ה. מדה"ר]** **שנאמר ורגליהם רגל ישרה.** פרש"י מדכתיב רגל משמע תרוייהו כחד רגל. א"נ יש לפרש מדכתיב ישרה דמשמע שמכוונים ומיושרים רגליהם. **[תוספות הרא"ש]**

[המשך בסוף המסכת]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) מקום שנהגו פסחים דף נו., **ב)** [במדבר כא ט], **ג)** תוספתא דסנהדרין פרק ב, **ד)** סנהדרין פ"ק דף יב:, **ה)** עי' רש"א בח"א, **ו)** [נדרים נו. מנחות קח:], **ז)** נדרים דף לח., **ח)** תוספתא פרק ג' ועיין תוס' לקמן טז. ד"ה לפי, **ט)** ספרי פרשת ואתחנן, **י)** [עי' תוס' לקמן יג: ד"ה על וכו' וכן ברש"י שם ד"ה בעמידה], **כ)** עי' תוס' לקמן כא. ד"ה ההוא ע"פ הגהת הרש"ש שם, **ל)** בראשית ב יג, **מ)** פדר"א פל"ג (ועי' רב נסים גאון).

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה התולה וכו' לפניך וגו' הס"ד ואח"כ מ"ה מר הוא לו על שאמר לו למען דוד עבדי הס"ד: **(ב)** ד"ה פרועה וכו'. תקרה ומעזיבה שלה:

תורה אור השלם

א) כִּי בְרֹב חֲלֹמוֹת וַהֲבָלִים וּדְבָרִים הַרְבֵּה כִּי אֶת הָאֱלֹהִים יְרָא: [קהלת ה, ו]

ב) וַיַּסֵּב חִזְקִיָּהוּ פָּנָיו אֶל הַקִּיר וַיִּתְפַּלֵּל אֶל יְיָ: [ישעיה לח, ב]

ג) מֵעַי מֵעַי אוֹחִילָה קִירוֹת לִבִּי הֹמֶה לִּי לִבִּי לֹא אַחֲרִישׁ כִּי קוֹל שׁוֹפָר שָׁמַעַתְּ נַפְשִׁי תְּרוּעַת מִלְחָמָה: [ירמיה ד, יט]

ד) וַיֹּאמַר אָנָּה יְיָ זְכָר נָא אֵת אֲשֶׁר הִתְהַלַּכְתִּי לְפָנֶיךָ בֶּאֱמֶת וּבְלֵב שָׁלֵם וְהַטּוֹב בְּעֵינֶיךָ עָשִׂיתִי וַיֵּבְךְּ חִזְקִיָּהוּ בְּכִי גָדוֹל: [ישעיה לח, ג]

ה) הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה: [שמות יב, ב]

ו) זְכֹר לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיִשְׂרָאֵל עֲבָדֶיךָ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לָהֶם בָּךְ וַתְּדַבֵּר אֲלֵהֶם אַרְבֶּה אֶת זַרְעֲכֶם כְּכוֹכְבֵי הַשָּׁמָיִם וְכָל הָאָרֶץ הַזֹּאת אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֶתֵּן לְזַרְעֲכֶם וְנָחֲלוּ לְעֹלָם: [שמות לב, יג]

ז) וַיֹּאמֶר לְהַשְׁמִידָם לוּלֵי מֹשֶׁה בְחִירוֹ עָמַד בַּפֶּרֶץ לְפָנָיו לְהָשִׁיב חֲמָתוֹ מֵהַשְׁחִית: [תהלים קו, כג]

ח) אָנָּה יְיָ זְכָר נָא אֵת אֲשֶׁר הִתְהַלַּכְתִּי לְפָנֶיךָ בֶּאֱמֶת וּבְלֵבָב שָׁלֵם וְהַטּוֹב בְּעֵינֶיךָ עָשִׂיתִי וַיֵּבְךְּ חִזְקִיָּהוּ בְּכִי גָדוֹל: [מלכים ב כ, ג]

ע' מהרש"א ח"א ד"ה וגנותי

ט) וְהֹסַפְתִּי עַל יָמֶיךָ חֲמֵשׁ עֶשְׂרֵה שָׁנָה וּמִכַּף מֶלֶךְ אַשּׁוּר אַצִּילְךָ וְאֵת הָעִיר הַזֹּאת וְגַנּוֹתִי עַל הָעִיר הַזֹּאת לְמַעֲנִי וּלְמַעַן דָּוִד עַבְדִּי: [מלכים ב כ, ו]

י) הִנֵּה לְשָׁלוֹם מַר לִי מָר וְאַתָּה חָשַׁקְתָּ נַפְשִׁי מִשַּׁחַת בְּלִי כִּי הִשְׁלַכְתָּ אַחֲרֵי גֵוְךָ כָּל חֲטָאָי: [ישעיה לח, יז]

כ) נַעֲשֶׂה נָא עֲלִיַּת קִיר קְטַנָּה וְנָשִׂים לוֹ שָׁם מִטָּה וְשֻׁלְחָן וְכִסֵּא וּמְנוֹרָה וְהָיָה בְּבֹאוֹ אֵלֵינוּ יָסוּר שָׁמָּה: [מלכים ב ד, י]

ל) וּתְשֻׁבָתוֹ הָרָמָתָה כִּי שָׁם בֵּיתוֹ וְשָׁם שְׁפָטוֹ אֶת יִשְׂרָאֵל וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לַיְיָ: [שמואל א ז, יז]

מ) וַתֹּאמֶר אֶל אִישָׁהּ הִנֵּה נָא יָדַעְתִּי כִּי אִישׁ אֱלֹהִים קָדוֹשׁ הוּא עֹבֵר עָלֵינוּ תָּמִיד: [מלכים ב ד, ט]

נ) וַתָּבֹא אֶל אִישׁ הָאֱלֹהִים אֶל הָהָר וַתַּחֲזֵק בְּרַגְלָיו וַיִּגַּשׁ גֵּיחֲזִי לְהָדְפָהּ וַיֹּאמֶר אִישׁ הָאֱלֹהִים הַרְפֵּה לָהּ כִּי נַפְשָׁהּ מָרָה לָהּ וַיְיָ הֶעְלִים מִמֶּנִּי וְלֹא הִגִּיד לִי: [מלכים ב ד, כז]

ס) שִׁיר הַמַּעֲלוֹת מִמַּעֲמַקִּים קְרָאתִיךָ יְיָ: [תהלים קל, א]

ע) תְּפִלָּה לְעָנִי כִּי יַעֲטֹף וְלִפְנֵי יְיָ יִשְׁפֹּךְ שִׂיחוֹ: [תהלים קב, א]

פ) וְרַגְלֵיהֶם רֶגֶל יְשָׁרָה וְכַף רַגְלֵיהֶם כְּכַף רֶגֶל עֵגֶל וְנֹצְצִים כְּעֵין נְחֹשֶׁת קָלָל: [יחזקאל א, ז]

צ) לֹא תֹאכְלוּ עַל הַדָּם לֹא תְנַחֲשׁוּ וְלֹא תְעוֹנֵנוּ: [ויקרא יט, כו]

ק) וַתָּרַע לַעֲשׂוֹת מִכֹּל אֲשֶׁר הָיוּ לְפָנֶיךָ וַתֵּלֶךְ וַתַּעֲשֶׂה לְּךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים וּמַסֵּכוֹת לְהַכְעִיסֵנִי וְאֹתִי הִשְׁלַכְתָּ אַחֲרֵי גַוֶּךָ: [מלכים א יד, ט]

ר) וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: [דברים ו, ז]

(אִיכָּא דְאָמְרִי) אָמַר רַבִּי יִצְחָק אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן אָמַר רַבִּי יוֹסֵי **בְּרַבִּי חֲנִינָא**[נ] **מִשּׁוּם רַבִּי אֱלִיעֶזֶר בֶּן יַעֲקֹב, כָּל הָאוֹכֵל וְשׁוֹתֶה וְאַחַר כָּךְ מִתְפַּלֵּל**[נא], **עָלָיו הַכָּתוּב אוֹמֵר** (מלכים א' יד ט) **'וְאוֹתִי הִשְׁלַכְתָּ אַחֲרֵי גֵוֶיךָ'**[נב], **אַל תִּקְרֵי גֵוֶיךָ**, מלשון גוף, **אֶלָּא גֵּאֶיךָ** מלשון גאוה, **אָמַר הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, לְאַחַר שֶׁנִּתְגָּאָה זֶה** באכילתו[נג], **קִבֵּל עָלָיו מַלְכוּת שָׁמַיִם**, שהשליך ודחה צרכי שמים מפני צרכיו הגשמיים[נד].

★

שנינו במשנה, **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ אוֹמֵר, עַד שָׁלֹשׁ שָׁעוֹת** הוא זמן קריאת שמע.

אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר שְׁמוּאֵל, הֲלָכָה כְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ[נה].

★

שנינו במשנה, **הַקּוֹרֵא מִכָּאן וְאֵילָךְ** - לאחר שלש שעות, **לֹא הִפְסִיד**.

אָמַר רַב חִסְדָּא אָמַר מַר עוּקְבָא, וּבִלְבַד שֶׁלֹּא יֹאמַר יוֹצֵר אוֹר, שברכה זו נאמרת רק כשניכרת יצירת האור, דהיינו בתחילת הבוקר, ולא לאחר שעבר רבע היום.

הגמרא מקשה על רב חסדא:

מֵיתִיבֵי - הקשו בני הישיבה, שנינו בברייתא, **הַקּוֹרֵא** קריאת שמע **מִכָּאן וְאֵילָךְ** - לאחר שלש שעות, **לֹא הִפְסִיד** את שכרו לגמרי, אלא מקבל עליה שכר **כְּאָדָם שֶׁהוּא קוֹרֵא בַּתּוֹרָה, אֲבָל** לענין הברכות, **מְבָרֵךְ הוּא שְׁתַּיִם לְפָנֶיהָ וְאַחַת לְאַחֲרֶיהָ**, הרי מוכח מכאן שיכול לברך 'יוצר אור'. מסיקה הגמרא, **תְּיוּבְתָּא דְּרַב חִסְדָּא תְּיוּבְתָּא** - אכן פירכא היא לרב חסדא ונדחו דבריו.

אִיכָּא דְאָמְרִי - יש שאמרו שמועה זו בלשון אחרת, **אָמַר רַב חִסְדָּא אָמַר מַר עוּקְבָא, מַאי** - מה כוונת המשנה **'לֹא הִפְסִיד'**, **שֶׁלֹּא הִפְסִיד בְּרָכוֹת** ויכול לברך את ברכות קריאת שמע[נו]. מביאה הגמרא סיוע לדבריו, **תַּנְיָא נַמִּי הָכִי** - שנינו כן בברייתא, **הַקּוֹרֵא מִכָּאן וְאֵילָךְ לֹא הִפְסִיד**, אלא נשכר **כְּאָדָם שֶׁקּוֹרֵא בַּתּוֹרָה, אֲבָל מְבָרֵךְ הוּא שְׁתַּיִם לְפָנֶיהָ וְאַחַת לְאַחֲרֶיהָ**[נז].

הגמרא מבארת את החילוק בין שכר קריאת שמע בזמנה לשכר קריאתה לאחר זמנה:

אָמַר רַבִּי מָנִי, גָּדוֹל הַקּוֹרֵא קְרִיאַת שְׁמַע בְּעוֹנָתָהּ - בזמנה, **יוֹתֵר מֵהָעוֹסֵק בַּתּוֹרָה**, ומוכיח רבי מני את דבריו, **מִדְּקָתָנֵי** - מכך ששנינו במשנה, **הַקּוֹרֵא מִכָּאן וְאֵילָךְ** - לאחר שעברו שלש שעות, **לֹא הִפְסִיד**, ומקבל שכר על קריאת שמע, **כְּאָדָם הַקּוֹרֵא בַּתּוֹרָה, מִכְּלָל** - משמע מזה, **דְּקוֹרֵא** [-שהקורא] **בְּעוֹנָתָהּ עָדִיף** וחשוב יותר מקורא בתורה[נח].

★ ★ ★

משנה

משנתנו דנה באופן עמידת הקורא בשעת קריאת שמע:

בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים, בָּעֶרֶב - בקריאת שמע של ערבית, **כָּל אָדָם יַטֶּה עַל צִדּוֹ**[נט] **וְיִקְרָא** קריאת שמע, ולא יקרא אותה מעומד. **וּבַבֹּקֶר**

אבר מן החי נלמד מהפסוק (דברים יב כג) 'לא תאכל הנפש עם הבשר', כמבואר בחולין (קב.), וציין לדברי הגמרא בסנהדרין (סג.) שדרשו מ'לא תאכלו על הדם' שהאוכל מן הבהמה קודם שתצא נפשה הרי הוא עובר בלא תעשה, והיינו בחותך כזית בשר אחר שחיטה בעת הפרכוס, שצריך להמתין מלאכול עד שתצא נפשה לגמרי, אבל אין למדים מפסוק זה לאסור אבר מן החי]. וכן הוא מסקנת הבית יוסף (יו"ד סי' פט) שהאיסור הוא מדרבנן. אמנם במנחת חינוך (מצוה רמח אות ה) כתב, שמדברי החינוך (מצוה רמח) מבואר שהיא דרשה גמורה. ועיין עוד בתורת חיים (סי' פט סק"י) ושדי חמד (כללים א אות שמח).

נ. **ברי"ף** לא גרס התיבות 'אמר רבי יוסי ברבי חנינא', ונראה טעמו, משום שרבי יוסי ברבי חנינא היה תלמידו של רבי יוחנן, ולא מסתבר שיאמר רבי יוחנן הלכה בשמו. אמנם ע"פ מה שכתבו התוספות בנזיר (כט. ד"ה ה"ג) שהיו שני רבי יוסי ברבי חנינא, ואחד מהם היה תנא יש ליישב הגירסא.

נא. **בגליוני** הש"ס (ד"ה כל) הביא בשם בה"ג (הל' ברכות פ"ה) וסמ"ג (עשין יח) שגורסים 'כל האוכל ושותה ואחר כך קורא קריאת שמע', וגירסא זו יותר מובנת לפי נוסח הגמרא 'אחר שנתגאה זה קבל עליו מלכות שמים'. אמנם מצינו להלן (טו.) שגם תפלה היא בכלל קבלת מלכות שמים.

נב. **פסוק** זה נאמר על ידי אחיהו הנביא, כשבאה אליו אשת ירבעם בשליחות ירבעם, שיודיעה את אשר יקרה לבנם [אֲבִיָּה] שנחלה, והנביא השיבה ע"פ ה' בדברי תוכחה קשים, ובתוך הדברים נאמר פסוק זה וכך לשונו, 'ותרע לעשות מכל אשר היו לפניך ותלך ותעשה לך אלהים אחרים ומסכות להכעיסני ואתי השלכת אחרי גוך', וביאור המלים 'אחרי גוך' לפי פשוטו, אחרי גופך.

נג. **שהאכילה** מביאה לידי גאוה, כמו שנאמר (דברים ח יב, יד) 'פן תאכל ושבעת וגו' ורם לבבך' וגו'.

נד. **בפירוש** אגדות לרשב"א (ד"ה ומה) כתב, שמה שאמרו כאן 'אל תקרי' משמעותו שונה משאר מקומות בש"ס, כי כאן מתפרשת הדרשה גם לפי פשוטו ש'גויך' הוא לשון גוף, כלומר אחר שעסקת בענייני אכילתך וגופך אתה עלול להשליך אותי לגמרי, כי האכילה עשויה להשכיח מלבו את חובת התפלה. ומה שאמרו 'אל תקרי', בנידוננו הוא במשמעות של הוספה על פשוטו של המקרא, כלומר, שאפילו אם יזכור להתפלל, לא תהיה תפלתו בכוונה הרצויה, כי האכילה גורמת לאדם גאוה ומבטלת את הכוונה הראויה. וראה בעיון יעקב (על עין יעקב ד"ה לא) שביאר טעם איסור האכילה, כדי שלא יעלה על דעת אדם שתכלית בריאתו לצורך הנאת גופו, שיאכל וישתה, שהרי כל מה שברא הקדוש ברוך הוא לכבודו ברא, שיעסוק בתורה ומצוות ועבודת ה', ולכן בהגיע עת תפלת שחרית אסור לו לאכול ולשתות, שבכך מוכיח שעיקר בריאתו לעבודת ה'. וראה בלבוש (או"ח סי' פט ס"ג) שכתב שהטעם שאמרו 'אל תקרי' שהואיל והלימוד מפסוק זה הוא רק אסמכתא, לא רצו חכמים לדרוש הפסוק כפשוטו ולאסור כל צרכי גופו קודם התפלה, אלא רק דברים המביאים לידי גאוה, כמו יין או שיכר, אבל מים וכיוצא בזה שאינם מביאים לידי גאוה מותרים. ועיין עוד בבן יהוידע (ד"ה לאחר) בביאור ענין הגאוה שבאכילה קודם התפילה.

כתב במלא הרועים (ד"ה אריב"ח) שדרשה זו באה להוסיף שגם קודם תפלת מנחה אסור לאכול, אך מהפסוק 'לא תאכלו על הדם' אין לאסור רק בתפלת שחרית, כמו שמבואר בזוהר. ובביאור הלכה (סי' פט ס"ג ד"ה ולא) ביאר הנפקא מינה בין שני הטעמים ['לא תאכלו על הדם' ו'אותי השלכת אחרי גויך'], שלפי הטעם השני, אם קרא קריאת שמע רשאי לאכול קודם התפלה [ראה גליוני הש"ס בהערה לעיל], אבל לפי הטעם הראשון שאסור לאכול קודם שהתפלל על דמו, יאסר גם אחר קריאת שמע. והוסיף שם שעל כן מי שהוצרך לאכול לרפואתו קודם התפלה, יקרא על כל פנים קריאת שמע.

נה. **אף** שדבר ידוע הוא שבכל מקום הלכה כרבי יהושע לגבי רבי אליעזר (ראה נדה ז:), שהרי רבי אליעזר שמותי הוא [מתלמידי שמאי (תוס' שם ד"ה שמותי)], היה מקום לטעות בדין המשנה להלן (כב:) 'ירד לטבול, אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תהא הנץ החמה' וכו', שסתמה המשנה כדעת רבי אליעזר [כמו שסברו בגמרא (להלן כה:) לפרשה כך], ונמצא שיש כאן מחלוקת ואחר כך סתם, והלכה כסתם, לכך הוצרך שמואל להשמיענו שאין הלכה כרבי אליעזר [וכמסקנת הגמרא (שם), שהמשנה יכולה להתפרש גם כדעת רבי יהושע וכשיטת ותיקין]. שלמה משנתו (ד"ה הלכה).

נו. **שברכות** אלו אינן על מצוות קריאת שמע, אלא על מנהגו של עולם, שה' יוצר אור ובורא חושך וכו', ולכך זמנן כל היום. ומטעם זה מסתבר שאף אם בירכן בלא קריאת שמע, אינן נחשבות ברכה לבטלה. רדב"ז (שו"ת, ח"ה סי' קנו).

לפי ביאור זה בדברי המשנה, מה שמסיימת שהוא 'כאדם הקורא התורה' מתפרש כדבר נוסף, שאף אם קרא אחר חצות, והפסיד את אמירת הברכות, עדיין שכרו עמו 'כאדם הקורא בתורה'. צל"ח (ברש"י ד"ה הקורא). ועיין עוד באור גדול על המשנה. וראה בהערה לעיל (במשנה) ביאור החידוש בכך שמקבל שכר כקורא בתורה.

נז. **הראשונים** נחלקו אם דין זה שלא הפסיד הברכות אמור לגבי כל היום או רק על חלק ממנו, שיטת רב האי גאון (הו"ד ברשב"א ד"ה הקורא) שרק עד שעה רביעית קורא בברכותיה, וכתב הרשב"א (שם) בטעמו, שעד אז הוא זמן תפלה לדעת רבי יהודה. ובשיטה מקובצת (ד"ה הקורא - השני) הביא בשם רבינו יצחק שעד חצות יכול לקרוא עם הברכות, שעד אז הוא זמן תפלה לשיטת תנא קמא. והרמב"ם (קר"ש פ"א הי"ג) פסק שעד סוף היום יכול לקרוא עם הברכות.

נח. **והטעם** בזה משום שיש בה קבלת עול מלכות שמים. פני יהושע (ד"ה אמר). וכתבו התוספות (ד"ה גדול) שכוונת הגמרא שעדיפה על סתם קורא בתורה שלא בשעת קריאת שמע, אך אין לפרש שהכוונה שמפסיק תלמודו לקריאת שמע בעונתה, שהוא דבר פשוט, שהרי אף כדי להתפלל מפסיקים מדברי תורה (שבת יא.). וביאר הפני יהושע (ד"ה אמר), שיש חידוש בכך שקריאת שמע חשובה מתלמוד תורה, שכן בקריאת שמע נחלקו (להלן יג.) אם צריכה כוונה, ואף לדברי האומר שצריכה כוונה, היינו רק כוונה לשם מצוה, מה שאין כן לימוד תורה צריך כוונה גדולה יותר, כמו שאמרו (להלן טו:) שדברי תורה לדברי הכל בהסכת, שצריך להבין הדינים היטב, והייתי סבור שיש להם חשיבות גדולה יותר מקריאת שמע, לכך משמיענו רבי מני שמכל מקום קריאת שמע חשובה יותר לפי שיש בה קבלת עול מלכות שמים. אמנם הרשב"א (ד"ה הא) פירש דברי רבי מני לגבי הפסקת תלמוד תורה לקריאת שמע, ומשמיענו שאפילו מי שתורתו אומנותו שאינו מפסיק תלמודו לדברים אחרים, מפסיק לקריאת שמע. וראה שם שהוכיח ביאור זה. ובעץ יוסף (על עין יעקב ד"ה יותר) כתב, שאף לדעת תוספות (שם) כוונת רבי מני שמפסיק לקריאת שמע, אלא שלדעתם מדובר אף כשיש שהות לקוראה בזמנה אחר לימודו.

נט. **רש"י** (ד"ה יטה) וכך פירש גם הרע"ב (פ"א מ"ג). ובקול הרמ"ז (שם) ביאר כוונת

עין משפט נר מצוה

מד א מיי' פ"ה מהל' תפלה הלכה ז סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן צ ס"א:

מה ב מיי' שם הלכה ד וסמג שם טור שו"ע או"ח סי' צה ס"א:

מו ג מיי' פ"ו שם [ה"ד] סמג שם טוש"ע או"ח סימן פט ס"ג:

מז ד מיי' פ"א מהל' ק"ש הלכה יא סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן נח ס"א:

מח ה מיי' שם הלכה י"ג טור שו"ע שם סעיף ו:

מט ו מיי' פ"ב שם הלכה ב וסמג שם טוש"ע או"ח סימן סג ס"א:

רב נסים גאון

תנו רבנן ו' דברים עשה חזקיהו מלך יהודה מדעתו וכו' גירד עצמות אביו על מטה של חבלים. ומפרשי רבנן טעמא דמילתא מהו שגרם לו לעשות בעצמו' אביו כן במס' סנהדרין (דמ"ז) בפ' נגמר הדין כי נתכוון כי היכי דתיהוי ליה כפרה: ויגש גיחזי להדפה אמר (ריש לקיש) [ר' יוסי בר חנינא] שדחפ' בהוד יופיה. בגמ' דבני מערבא בפ' כל ישראל יש להן חלק (הלכה ד) ובפ' שני דיבמות (הלכה ד) אמר ר' יוסי בר חנינא שנתן ידיו בהוד שביופיה בין דדיה:

גליון הש"ס

גמ' מאי קיר. ירושלמי [ברכות פ"ד] ופ' חלק ושם איתא עוד לדרשות בזה: שם כל המארח ת"ח. עי' יומא ע"א א ובכתובות ק"ה ב: במשנה והטיתי כו'. עי' תוס' יבמות יד א ד"ה לא עשו:

הגהות וציונים

א] בכת"י נוסף כאן ישרה. ממעמקים. הדם. ריב"ח סימן: ב] ד' תיבות "אלא במקום נמוך ויתפלל" ליתא בכת"י ובתוספתא ובריי"ף וברמב"ם ובראי"ש (מעיו"ט אות ח ועי' רש"י ר"ה לב ע"א ד"ה ירד): ג] גירסת הרי"ף והרא"ש ואע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר שנאמר: ד] בכת"י ליתא וכן ליתא ברי"ף ורא"ש: ה] [לפמ"ש תוס' נזיר כט ע"א ד"ה ה"ג ע"ש ניחא הכא דא"ר יוחנן אר"י ברבי חנינא] (גליון) אבל בכת"י ובראשונים ל"ג א"ר יוסי בר' חנינא: ו] פסוק טז, ושם איתא והלך מדי וגו' והגלגל והמצפה וגו': ז] שייך לעיל ט ע"ב במתניתין (גליון): ח] נדצ"ל אבל מעוסק בתורה וכו' דאפי' בתפלה פוסק (באה"מ, וכ"ה בתוספות ר"פ):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) מקום שנהגו פסחים דף נו., ב) (במדבר כא ט), ג) תוספתא דסנהדרין פרק ב, ד) סנהדרין פ"ק דף יב:, ה) עי' רש"א בס"א, ו) [נדרים נו. מנחות קח:], ז) נדרים דף לח., ח) תוספתא פרק ג' ועיין תוס' לקמן טז. ד"ה לפי, ט) ספרי פרשת ואתחנן, י) [עי' תוס' לקמן יג: ד"ה על וכו' וכן ברש"י שם ד"ה בעמידה], כ) עי' תוס' לקמן כא. ד"ה ההוא ע"פ הגהת הרש"ש שם, ל) בראשית ב יג, מ) פדר"א פל"ג (ועי' רב נסים גאון).

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה התולה וכו' לפניך וגו' הס"ד ואח"כ מ"ה מר הוא לו על שאמר לו למען דוד עבדי הס"ד: (ב) ד"ה פרועה וכו'. תקרה ומעזיבה שלה:

רש"י

אבי אבא שחפה את ההיכל. שלמה: שגנז ספר רפואות. כדי שיבקשו רחמים: גירר עצמות אביו. לפי שהיה רשע בזהו, ולא נהג בו כבוד בקבורתו להוליאו כהוגן במטות זהב וכסף: סתם מי גיחון. מי שלוח, בדברי הימים (ב לג), ולמה כדי שלא יבאו מלכי אשור וימלאו מים לשתות. ולא זהו גיחון הנהר הגדול[ל], דההוא לאו בא"י הוא, אלא מעין קטן הוא סמוך לירושלים, שנאמר והורדתם אותו אל גיחון (מ"א א) ומתרגמינן ותחתון יתיה לשילוחא: עבר ניסן בניסן. קס"ד משנתקדש החדש לשם ניסן נמלך לעבר את השנה ועשאו אדר, כמו שנאמר בדברי הימים (ב ל) ויועץ המלך (חזקיהו) לעשות הפסח בחדש השני: ביום שלשים של אדר. ואע"פ שלא נתקדש החדש שעדיין לא באו עדים: התולה בזכות עצמו. שאומר בתפלתו עשה לי בזכותי, כגון חזקיהו שאמר זכר נא את אשר התהלכתי לפניך (א) וגו': פרועה. מגולה, שניטלה (ב) תקרה שלה: הרוצה להנות. משל אחרים: יהנה. ואין איסור בדבר: כאלישע. כמו שמלינו באלישע שנהנה: והרוצה שלא להנות. משל אחרים: אל יהנה. ואין בדבר לא משום גסות רוח ולא משום שנאה: כשמואל הרמתי. כמו שמלינו בשמואל הרמתי שלא רצה להנות: כי שם ביתו. לעיל מיניה כתיב[ו] והיה מדי שנה בשנה וסבב בית אל והמלפה ושפט את ישראל וסמיך ליה ותשובתו הרמתה כי שם ביתו, וכי איני יודע ששם ביתו, אלא אכולהו מקומות דקרא דלעיל מיניה קאי, שכל מקום שהיה הולך שם היה נושא כל כלי תשמישי בית עמו ואהל חנייתו שלא להנות מן אחרים: בהוד יפיה. בדדיה[מ]: תפלה לעני. דרך עניות: יכוין את רגליו. זו אצל זו: ורגליהם רגל ישרה. נראין כרגל אחד: [ז] הקורא מכאן ואילך לא הפסיד. שהרי הוא כאדם שקורא אחת מכל הפרשיות שבתורה, ואע"פ שלא יצא ידי ק"ש יש לו קבול שכר כעוסק בתורה: מתני' יטה. על לדו: בשכבך. דרך שכיבה: יעמוד. דכתיב ובקומך: כדרכו. או בקימה או בשכיבה או בישיבה או מהלך:

גמ'

תוספות

גדול הקורא ק"ש בעונתה יותר מהעוסק בתורה. תימה אפי' תפלה נמי דהא אמרינן פ"ק דשבת (דף יא.) כגון אנו מפסיקין בין לק"ש בין לתפלה. וי"ל דהכי קאמר יותר מהעוסק בתורה פעם אחרת שלא בשעת ק"ש. אבל העוסק[ח] בתורה בשעת ק"ש לא איירי ואפי' בתפלה פוסק:

שנאמר

גמרא

א"ר חנן אפי' בעל החלומות אומר לו לאדם למחר הוא מת אל ימנע עצמו מן הרחמים שנאמר [א] כי ברוב חלומות והבלים ודברים הרבה כי את האלהים ירא מיד [ב] ויסב חזקיהו פניו אל הקיר ויתפלל אל ה' ° מאי קיר אמר רשב"ל מקירות לבו שנא' [ג] מעי מעי אוחילה קירות לבי וגו' ר' לוי אמר על עסקי הקיר אמר לפניו רבונו של עולם ומה שונמית שלא עשתה אלא קיר אחת קטנה החיית את בנה אבי אבא שחפה את ההיכל כולו בכסף ובזהב על אחת כמה וכמה. [ד] זכר נא את אשר התהלכתי לפניך באמת ובלב שלם והטוב בעיניך עשיתי מאי והטוב בעיניך עשיתי א"ר יהודה אמר רב שסמך גאולה לתפלה ר' לוי אמר שגנז ספר רפואות. תנו רבנן [א] ששה דברים עשה חזקיהו המלך על ג' הודו לו ועל ג' לא הודו לו על ג' הודו לו גנז ספר רפואות והודו לו כתת נחש הנחשת[ב] והודו לו גירר עצמות אביו על מטה של חבלים והודו לו ועל ג' לא הודו לו סתם מי גיחון ולא הודו לו קצץ דלתות היכל ושגרם למלך אשור ולא הודו לו עבר ניסן בניסן ולא הודו לו ומי לית ליה לחזקיהו [ה] החדש הזה לכם ראש חדשים [ג] זה ניסן ואין אחר ניסן אלא טעה בדשמואל [ד] דאמר שמואל אין מעברין את השנה ביום שלשים של אדר הואיל וראוי לקובעו ניסן סבר הואיל וראוי לא אמרינן: א"ר יוחנן משום ר' יוסי בן זמרא כל התולה בזכות עצמו תולין לו בזכות אחרים וכל התולה בזכות אחרים תולין לו בזכות עצמו משה תלה בזכות אחרים שנא' [ו] זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך תלו לו בזכות עצמו שנאמר [ז] ויאמר להשמידם לולי משה בחירו עמד בפרץ לפניו להשיב חמתו מהשחית חזקיהו תלה בזכות עצמו דכתיב [ח] זכר נא את אשר התהלכתי לפניך תלו לו בזכות אחרים שנא' [ט] וגנותי ° אל העיר הזאת להושיעה למעני ולמען דוד עבדי והיינו דריב"ל דאמר ריב"ל מאי דכתיב [י] הנה לשלום מר לי מר אפי' בשעה ששיגר לו הקב"ה שלום מר הוא לו: [כ] נעשה נא עליית קיר קטנה רב ושמואל חד אמר עלייה פרועה היתה וקירוה וחד אמר אכסדרה גדולה היתה וחלקוה לשנים בשלמא למ"ד אכסדרה היינו דכתיב קיר אלא למ"ד עלייה מאי קיר שקירוה בשלמא למ"ד עלייה היינו דכתיב עליית אלא למ"ד אכסדרה מאי עליית [י] מעולה שבבתים. [כ] ונשים לו שם מטה ושולחן וכסא ומנורה אמר אביי ואיתימא ר' יצחק הרוצה להנות יהנה כאלישע ושאינו רוצה להנות אל יהנה כשמואל הרמתי שנאמר [ל] ותשובתו הרמתה כי שם ביתו וא"ר יוחנן [י] שכל מקום שהלך שם ביתו עמו. [מ] ותאמר אל אישה הנה נא ידעתי כי איש אלהים קדוש הוא א"ר יוסי בר' חנינא מכאן שהאשה מכרת באורחין יותר מן האיש קדוש הוא מנא ידעה רב ושמואל חד אמר שלא ראתה זבוב עובר על שולחנו וחד אמר סדין של פשתן הציעה על מטתו ולא ראתה קרי עליו קדוש הוא א"ר יוסי בר' חנינא הוא קדוש ומשרתו אינו קדוש שנא' [נ] ויגש גיחזי להדפה א"ר יוסי בר' חנינא שאחזה בהוד יפיה. [מ] עובר עלינו תמיד א"ר יוסי בר' חנינא משום רבי אליעזר בן יעקב ° כל המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומהנהו מנכסיו מעלה עליו הכתוב כאילו מקריב תמידין.[ה] וא"ר יוסי בר' חנינא משום ראב"י [א] אל יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל אלא במקום נמוך ויתפלל שנא' [ס] ממעמקים קראתיך ה' תניא נמי הכי [ח] לא יעמוד אדם לא על גבי כסא ולא ע"ג שרפרף ולא במקום גבוה ויתפלל אלא במקום נמוך ויתפלל[ב] לפי שאין גבהות לפני המקום[ג] שנאמר ממעמקים קראתיך ה' וכתיב [ע] תפלה לעני כי יעטוף. וא"ר יוסי בר' חנינא משום ראב"י [ב] המתפלל צריך שיכוין את רגליו שנא' [פ] ורגליהם רגל ישרה. (א"ר יצחק א"ר יוחנן[ד]) וא"ר יוסי בר' חנינא משום ראב"י מאי דכתיב [צ] לא תאכלו על הדם [ג] לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם (א"ד[ה]) א"ר יצחק א"ר יוחנן א"ר יוסי בר' חנינא משום ראב"י כל האוכל ושותה ואח"כ מתפלל עליו הכתוב אומר [ק] ואותי השלכת אחרי גויך אל תקרי גויך אלא גאיך אמר הקב"ה לאחר שנתגאה זה קבל עליו מלכות שמים: ר' יהושע אומר עד ג' שעות: אמר רב יהודה אמר שמואל [ד] הלכה כרבי יהושע: הקורא מכאן ואילך לא הפסיד: אמר רב חסדא אמר מר עוקבא ובלבד שלא יאמר יוצר אור מיתיבי הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם שהוא קורא בתורה אבל מברך הוא שתים לפניה ואחת לאחריה תיובתא דרב חסדא תיובתא איכא דאמרי אמר רב חסדא אמר מר עוקבא מאי לא הפסיד שלא הפסיד ברכות תניא נמי הכי [ה] הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם שקורא בתורה אבל מברך הוא שתים לפניה ואחת לאחריה א"ר מני גדול הקורא ק"ש בעונתה יותר מהעוסק בתורה מדקתני הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה מכלל דקורא בעונתה עדיף: **מתני'** [ט] בית שמאי אומרים בערב כל אדם יטה ויקרא ובבקר יעמוד שנאמר [ר] ובשכבך ובקומך ובית הלל אומרים [ו] כל אדם קורא [י] כדרכו שנאמר ובלכתך בדרך אם כן למה נאמר [כ] ובשכבך ובקומך בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שבני אדם עומדים א"ר טרפון אני הייתי בא בדרך ° והטתי לקרות כדברי ב"ש וסכנתי בעצמי מפני הלסטים אמרו לו כדי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי ב"ה:

גמ'

תורה אור השלם

א) כִּי בְרֹב חֲלֹמוֹת וַהֲבָלִים וּדְבָרִים הַרְבֵּה כִּי אֶת הָאֱלֹהִים יְרָא: [קהלת ה, ו]

ב) וַיַּסֵּב חִזְקִיָּהוּ פָּנָיו אֶל הַקִּיר וַיִּתְפַּלֵּל אֶל יְיָ: [ישעיה לח, ב]

ג) מֵעַי מֵעַי אוֹחִילָה קִירוֹת לִבִּי הֹמֶה לִּי לִבִּי לֹא אַחֲרִישׁ כִּי קוֹל שׁוֹפָר שָׁמַעַתְּ נַפְשִׁי תְּרוּעַת מִלְחָמָה: [ירמיה ד, יט]

ד) וַיֹּאמַר אָנָּה יְיָ זְכָר נָא אֵת אֲשֶׁר הִתְהַלַּכְתִּי לְפָנֶיךָ בֶּאֱמֶת וּבְלֵב שָׁלֵם וְהַטּוֹב בְּעֵינֶיךָ עָשִׂיתִי וַיֵּבְךְּ חִזְקִיָּהוּ בְּכִי גָדוֹל: [ישעיה לח, ג]

ה) הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה: [שמות יב, ב]

ו) זְכֹר לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיִשְׂרָאֵל עֲבָדֶיךָ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לָהֶם בָּךְ וַתְּדַבֵּר אֲלֵהֶם אַרְבֶּה אֶת זַרְעֲכֶם כְּכוֹכְבֵי הַשָּׁמָיִם וְכָל הָאָרֶץ הַזֹּאת אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֶתֵּן לְזַרְעֲכֶם וְנָחֲלוּ לְעֹלָם: [שמות לב, יג]

ז) וַיֹּאמֶר לְהַשְׁמִידָם לוּלֵי מֹשֶׁה בְחִירוֹ עָמַד בַּפֶּרֶץ לְפָנָיו לְהָשִׁיב חֲמָתוֹ מֵהַשְׁחִית: [תהלים קו, כג]

ח) אָנָּה יְיָ זְכָר נָא אֵת אֲשֶׁר הִתְהַלַּכְתִּי לְפָנֶיךָ בֶּאֱמֶת וּבְלֵבָב שָׁלֵם וְהַטּוֹב בְּעֵינֶיךָ עָשִׂיתִי וַיֵּבְךְּ חִזְקִיָּהוּ בְּכִי גָדוֹל: [מלכים ב כ, ג]

ע' מהרש"א ח"א ד"ה וגנותי

ט) וְהֹסַפְתִּי עַל יָמֶיךָ חֲמֵשׁ עֶשְׂרֵה שָׁנָה וּמִכַּף מֶלֶךְ אַשּׁוּר אַצִּילְךָ וְאֵת הָעִיר הַזֹּאת וְגַנּוֹתִי עַל הָעִיר הַזֹּאת לְמַעֲנִי וּלְמַעַן דָּוִד עַבְדִּי: [מלכים ב כ, ו]

י) הִנֵּה לְשָׁלוֹם מַר לִי מָר וְאַתָּה חָשַׁקְתָּ נַפְשִׁי מִשַּׁחַת בְּלִי כִּי הִשְׁלַכְתָּ אַחֲרֵי גֵוְךָ כָּל חֲטָאָי: [ישעיה לח, יז]

כ) נַעֲשֶׂה נָּא עֲלִיַּת קִיר קְטַנָּה וְנָשִׂים לוֹ שָׁם מִטָּה וְשֻׁלְחָן וְכִסֵּא וּמְנוֹרָה וְהָיָה בְּבֹאוֹ אֵלֵינוּ יָסוּר שָׁמָּה: [מלכים ב ד, י]

ל) וּתְשֻׁבָתוֹ הָרָמָתָה כִּי שָׁם בֵּיתוֹ וְשָׁם שְׁפָטוֹ אֶת יִשְׂרָאֵל וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לַייָ: [שמואל א ז, יז]

מ) וַתֹּאמֶר אֶל אִישָׁהּ הִנֵּה נָא יָדַעְתִּי כִּי אִישׁ אֱלֹהִים קָדוֹשׁ הוּא עֹבֵר עָלֵינוּ תָּמִיד: [מלכים ב ד, ט]

נ) וַתָּבֹא אֶל אִישׁ הָאֱלֹהִים אֶל הָהָר וַתַּחֲזֵק בְּרַגְלָיו וַיִּגַּשׁ גֵּיחֲזִי לְהָדְפָהּ וַיֹּאמֶר אִישׁ הָאֱלֹהִים הַרְפֵּה לָהּ כִּי נַפְשָׁהּ מָרָה לָהּ וַייָ הֶעְלִים מִמֶּנִּי וְלֹא הִגִּיד לִי: [מלכים ב ד, כז]

ס) שִׁיר הַמַּעֲלוֹת מִמַּעֲמַקִּים קְרָאתִיךָ יְיָ: [תהלים קל, א]

ע) תְּפִלָּה לְעָנִי כִּי יַעֲטֹף וְלִפְנֵי יְיָ יִשְׁפֹּךְ שִׂיחוֹ: [תהלים קב, א]

פ) וְרַגְלֵיהֶם רֶגֶל יְשָׁרָה וְכַף רַגְלֵיהֶם כְּכַף רֶגֶל עֵגֶל וְנֹצְצִים כְּעֵין נְחֹשֶׁת קָלָל: [יחזקאל א, ז]

צ) לֹא תֹאכְלוּ עַל הַדָּם לֹא תְנַחֲשׁוּ וְלֹא תְעוֹנֵנוּ: [ויקרא יט, כו]

ק) וַתָּרַע לַעֲשׂוֹת מִכֹּל אֲשֶׁר הָיוּ לְפָנֶיךָ וַתֵּלֶךְ וַתַּעֲשֶׂה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים וּמַסֵּכוֹת לְהַכְעִיסֵנִי וְאֹתִי הִשְׁלַכְתָּ אַחֲרֵי גַוֶּךָ: [מלכים א יד, ט]

ר) וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: [דברים ו, ז]

משנת ראשונים

אמר רב יהודה אמר רב שסמך גאולה לתפלה. לפי שבעסק תפלה היה עסוק, כלומר זכרני בתפלה זו בשכר [שאר] תפלותי שהיו כתקנן. **[הריטב"א]** **למעני ולמען דוד עבדי.** וכתיב בסופיה ואותך אציל מיד מלך אשור ששגר לו הקדוש ברוך הוא שלום. מר הוא לו. שלא עשה בזכותו. **[הריטב"א]** **וחד אמר סדין של פשתן.** וא"ת מאי האי דקאמר לעיל שהאשה מכרת באורחין יותר מהאיש דילמא היינו לפי שראתה הסדינין, וי"ל דמ"מ נתנה לב לדקדק במעשיו ולראות יותר מבעלה. **[תוספות הרא"ש]** **שנאמר ממעמקים קראתיך ה' וכתיב תפלה לעני כי יעטף.** מפני שפשט הפסוק ר"ל מתוך הדחקים והצרות קראתיך אמר שאינו ראיה, וכתיב תפלה לעני כי יעטוף פירוש שזה ודאי ר"ל שפל רוח כמה דאיתמר (צפניה ג) והשארתי בקרבך עם עני ודל (ש"ב כח) ואת עם עני תושיע ר"ל השפלים ובעלי ענוה, שא"א לומר שהעניים יהיה להם תשועה ולא בעלי עושר, דהא כתיב כספם וזהבם אתם (ישעיה ס), אלא ר"ל שתפלת השפל והעני נכנסת לפני המקום. **[רבינו יונה דף ה. מדה"ר]** **שנאמר ורגליהם רגל ישרה.** פרש"י מדכתיב רגל משמע תרוייהו כחד רגל. א"נ יש לפרש מדכתיב ישרה דמשמע שמכוונים ומיושרים רגליהם. **[תוספות הרא"ש]**

[המשך בסוף המסכת]

- בקריאת שמע של שחרית, **יַעֲמוֹד** - יקרא בעמידה. **שֶׁנֶּאֱמַר** בפרשת קריאת שמע (דברים ו ז) 'וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ **וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ**', משמע שבלילה יש לקרוא בדרך שכיבה ובבוקר בדרך קימה[ס]. **וּבֵית הִלֵּל אוֹמְרִים, כָּל אָדָם קוֹרֵא** את 'שמע' **כְּדַרְכּוֹ** - כפי שמזדמן לו, בין בשכיבה ובין בקימה, בין בישיבה ובין בהליכה. **שֶׁנֶּאֱמַר** (שם) '**וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ**', משמע שרשאי לקרוא אף בדרך הילוכו, שאינו לא מוטה ולא עומד, ומוכח שמה שאמרה התורה 'ובשכבך ובקומך' לא בא ללמדנו על אופן עמידת הקורא[סא]. ומבארים בית הלל, **אִם כֵּן לָמָּה נֶאֱמַר** '**וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ**', ללמד שיש לקוראה פעמיים ביום, **בְּשָׁעָה שֶׁבְּנֵי אָדָם שׁוֹכְבִים וּבְשָׁעָה שֶׁבְּנֵי אָדָם עוֹמְדִים**, דהיינו בערב ובבוקר[סב].

המשנה מביאה מעשה המוכיח שיש לנהוג כדעת בית הלל[סג]:
אָמַר רַבִּי טַרְפוֹן, אֲנִי הָיִיתִי בָּא [-הלכתי] **בַּדֶּרֶךְ**, וכשהגיע זמן קריאת שמע של ערבית, **הִטֵּיתִי לִקְרוֹת** - ירדתי מעל החמור, וקראתי קריאת שמע דרך שכיבה **כְּדִבְרֵי בֵית שַׁמַּאי, וְסִכַּנְתִּי בְּעַצְמִי** - באתי לידי סכנה, **מִפְּנֵי הַלִּסְטִים** - שודדי הדרכים[סד], שאילו היה נוהג כבית הלל וקורא כשהוא רכוב על החמור היה יכול לנוס מהם[סה]. **אָמְרוּ לוֹ** חכמים, **כְּדַי הָיִיתָ לָחוּב בְּעַצְמְךָ** - ראוי היית ליהרג, ואילו היית נהרג היית מתחייב במיתתך[סו], מפני **שֶׁעָבַרְתָּ עַל דִּבְרֵי בֵית הִלֵּל**[סז].

★

הרע"ב [שכתב כלשון רש"י 'יטה על צידו'], שכוונתו להשמיענו, שלדעת בית שמאי אין צריך שכיבה ממש ודי בכך שמטה עצמו על צידו. וכתב שנראה שהרע"ב דייק זאת מכך ששינו בית שמאי מלשון הכתוב 'בשכבך' ונקטו לשון 'הטיה' משמע שאין צריך שכיבה ממש. ובשושנים לדוד (שם) העיר, שמדברי הגמרא להלן (יא.) משמע שצריך שכיבה ממש, שהרי נאמר שם בדעת בית שמאי, 'בשעת שכיבה שכיבה ממש', אך הוסיף שברמב"ם (פירוש המשניות) כתב 'צריך להטות את עצמו כמי שמיסב', משמע כדברי הרמ"ז שאין צריך שכיבה ממש [וכך משמע גם במאירי, שכתב (ד"ה ב"ש) שלדעת בית שמאי יכול לקרוא בין שוכב ובין מוטה]. אמנם בביאור דעת רש"י והרע"ב שכתבו 'על צידו', מסיק השושנים לדוד, שנראה שבאו למעט פרקדן, וכמבואר להלן (יג:) שפרקדן אסור לקרוא קריאת שמע. וכן ביאר בשלמה משנתו (ד"ה מטה) שכוונת רש"י במה שכתב שיטה על צידו, וכן במה שהוסיף בד"ה 'בשכבך' 'דרך שכיבה' להשמיענו, שיקרא רק 'דרך שכיבה' אבל לא בשכיבה ממש דהיינו פרקדן. וכעין זה כתב התפארת ישראל (פ"א יכין אות כ).

ס. **כתב** המאירי (ד"ה ב"ש) שלדעת בית שמאי, למדים מפסוק זה גם על זמן הקריאה וגם על אופן הקריאה. וראה בפני יהושע (ד"ה בית שמאי) שכיוון לדבריו, וביאר, שכוונת התורה כוללת גם שיקרא בזמן שכיבה של רוב בני אדם, וגם שיעשה זאת בזמן שהוא עצמו כבר שוכב, וכן בקימה, לאחר שקם.

סא. **על** פי מאירי (ד"ה אמר).

סב. **ראה** מה שהובא בהערה לעיל בשם הפני יהושע שגם בית שמאי למדים מתיבות אלו את זמני קריאת שמע.

סג. **עיין** בהערה להלן (יא. בדברי הגמרא עשה כדברי בית שמאי עשה).

סד. **רמב"ם** (פיה"מ).

סה. **רמב"ם** (שם).

סו. **רמב"ם** (שם).

סז. **ראשון** לציון (במשנה) ע"פ רמב"ם (פיה"מ). ובגמרא (להלן יא.) יש שפירש [רב נחמן בר יצחק] שמכיון שנקבעה הלכה כבית הלל, אין לאדם להחמיר על עצמו ולנהוג כבית שמאי, ולדבריו כוונת חכמים, שבזה עצמו שעבר על דברי בית הלל [שהיה רכוב, וירד מהחמור כדי לנהוג כבית שמאי] כבר נתחייב מיתה, מפני ששינה מדעת בית הלל. תפארת ישראל (פ"א מ"ג יכין אות כה). וראה בתלמידי רבינו יונה (נג: ד"ה חד עבד) שכתבו, שזה שאמרו שאין רשאי להחמיר על עצמו לנהוג כבית שמאי, הוא רק במקום שלדעת בית הלל אין שום יתרון בחומרת בית שמאי, כמו בענייננו, שלדעת בית הלל אין שום מעלה בקריאה בהטיה, אבל במקום שגם לדעת בית הלל ישנה מעלה בחומרת בית שמאי, אלא שסוברים שאינו חייב לטרוח ולנהוג כחומרתם, כמו שמצינו להלן (נג:) במי ששכח לברך ברכת המזון במקום שאכל, שלדעת בית שמאי חייב לחזור למקומו ולברך, ולדעת בית הלל לא הטריחוהו לחזור למקומו, באופן זה רשאי להחמיר כדעת בית שמאי.

גמרא

הגמרא מבררת את טעמם של בית שמאי במשנה:

שואלת הגמרא, **בִּשְׁלָמָא** - דברי **בֵּית הִלֵּל** מובנים, **קָא מְפָרְשִׁי טַעֲמַיְיהוּ וְטַעֲמָא דְּבֵית שַׁמַּאי** - שהרי נתנו טעם לדבריהם, מהתיבות 'ובלכתך בדרך' הוכיחו שיכול כל אדם לקרוא כדרכו, ואת התיבות 'בשכבך ובקומך' שמהן הוכיחו בית שמאי שבערב יש לקרוא בדרך שכיבה והטיה, ובבוקר בדרך קימה ועמידה, פירשו בית הלל שבאים ללמד על זמני הקריאה, שהם בבוקר ובערב. **אֶלָּא בֵּית שַׁמַּאי מַאי טַעֲמָא לָא אָמְרִי כְּבֵית הִלֵּל** - מה הטעם שלא אמרו כבית הלל, הרי פשוטו של לשון הכתוב מוכיח יותר כדעת בית הלל[א]. משיבה הגמרא, **אָמְרִי** [-יאמרו] **לָךְ בֵּית שַׁמַּאי, אִם כֵּן** שכוונת הפסוק 'ובשכבך ובקומך' ללמד רק את זמני הקריאה, **נֵימָא קְרָא** - יאמר הכתוב **'בַּבֹּקֶר וּבָעֶרֶב'**[ב], **מַאי** - מדוע שינה לכתוב **'בְּשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ'**, אלא מוכח שבא ללמדנו גם על דרך הקריאה, **שֶׁבִּשְׁעַת שְׁכִיבָה** - בערב, יש לקרוא בדרך **שְׁכִיבָה מַמָּשׁ**[ג], **וּבִשְׁעַת קִימָה** - בבוקר, יש לקרוא דרך **קִימָה מַמָּשׁ**.

מקשה הגמרא, **וּבֵית שַׁמַּאי, הַאי** [-פסוק זה] **'וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ'** שממנו למדו בית הלל שכל אדם קורא כדרכו [כמו שנתבאר במשנה], **מַאי עָבִיד לְהוּ** - מה עושים הם עם פסוק זה, וכיצד הם מפרשים אותו לשיטתם. מתרצת הגמרא, הפסוק **הַהוּא, מִבָּעֵי לְהוּ** - הוצרך לדעתם, **לִכְדְתַנְיָא** - לדברים ששנינו בברייתא, וכך שנינו בה, מה שנאמר **'בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ'** בא ללמד, **פְּרָט לְעוֹסֵק בְּמִצְוָה** - שהעוסק במצוה פטור מקריאת שמע, [בין אם עוסק במצוה ממש ובין אם הולך לדבר מצוה[ד], כפי שיתבאר להלן], ומייתור התיבות **'וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ'** למדנו, **פְּרָט לְחָתָן**, שאפילו כשאינו עוסק במצוה עצמה [של 'פרו ורבו'[ה]], דהיינו הבעילה, מכל מקום פטור הוא מקריאת שמע, מכיון שמחשבתו טרודה בעסק הבתולים וקשה לו לכוון בה[ו].

מִכָּאן אָמְרוּ - מדרשה זו של 'ובלכתך בדרך' למדו חכמים לומר, **הַכּוֹנֵס אֶת הַבְּתוּלָה פָּטוּר** מקריאת שמע, מפני שטרוד במחשבת הבתולים, **וְהַכּוֹנֵס אֶת הָאַלְמָנָה**[ז] **חַיָּיב**, מפני שאין מחשבתו טרודה בעסק הבתולים[ח].

הגמרא חוזרת ומבארת את דרשות הברייתא:

מבררת הגמרא, **מַאי מַשְׁמַע** - כיצד משמע מפסוק זה שהעוסק במצוה והטרוד במחשבת מצוה פטורים מקריאת שמע[ט]. **אָמַר רַב פָּפָּא**, כיון שנאמר בפסוק 'בדרך', יש ללמוד שכל האופנים בהם חייב אדם לקרוא את שמע, דהיינו 'בשבתך ובלכתך', הרי הם **כִּי 'דֶּרֶךְ'** - הוקשו לדרך, **מַה 'דֶּרֶךְ' רְשׁוּת** - כשם שהליכה בדרך לצורך סחורה, אינה של מצוה[י], **אַף כָּל** - גם 'בשבתך ובלכתך' נאמרו רק במי שעוסק בדבר **רְשׁוּת**, אך אם עוסק בדבר מצוה או במחשבת מצוה הרי הוא פטור[יא].

הגמרא מקשה על רב פפא, מנין לך שהפסוק מדבר רק על ההולך לדבר הרשות, **מִי לָא עַסְקִינַן דְּקָאָזֵיל לִדְבַר מִצְוָה** - וכי אינך יכול לפרש את הפסוק גם בהולך לדבר מצוה[יב], **וַאֲפִילּוּ הָכִי** - ואף על פי כן שהוא עוסק במצוה, **אָמַר רַחֲמָנָא לִקְרֵי** - שיקרא קריאת שמע, ואם כן בטל ההיקש וחוזרת הקושיא כיצד ניתן ללמוד מכאן שהעוסק במצוה פטור ממצוה[יג].

א. **שיטה** מקובצת (ד"ה בשלמא).

ב. **כתב** הרשב"א (ד"ה אם כן) שהלשון שנקטה הגמרא 'בבקר ובערב' הוא לאו דווקא, שהרי 'בערב' משמעו אפילו מבעוד יום, מן המנחה ולמעלה, כמו שנאמר 'תזבח את הפסח בערב' (דברים טז ו) וזמן שחיטת הפסח היא מבעוד יום, שנאמר (שמות יב ו) 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים' הרי שערב אין פירושו לילה. אלא כוונת הגמרא שהיה לתורה לכתוב 'ביום ובלילה'. ועיין בפני יהושע (ד"ה אם) שיישב ש'ערב' מתפרש מבעוד יום, רק כשלא כתוב אחריו בוקר, אך כשכתוב סמוך לו 'בוקר', משמעותו לילה, כמו 'ויהי ערב ויהי בוקר' (בראשית א ה) ועוד מקומות [ועניתם את נפשותיכם וגו' בערב' (ויקרא כג לב) 'מערב עד ערב תשבתו שבתכם (שם). והוסיף שאף שבלשון הגמרא הוקדם בוקר לערב, שאמרו 'נימא קרא בבקר ובערב', בהכרח שהוא לאו דווקא, כי לפי סדר הכתוב 'בשכבך ובקומך' אכן יש להקדים ערב לבוקר]. ובצל"ח (ד"ה ולמנס) יישב את קושיית הרשב"א, שבכל מקום שנאמר 'ערב' משמעו לילה. פרט לקרבן פסח, ששם בהכרח אין הכוונה ללילה, שהרי יש איסור להקריב קדשים בלילה שנאמר 'ביום צותו' (ויקרא ז לח).

ג. **לשון** הגמרא 'שכיבה ממש' מוכיח לכאורה שלא כדעת הרמב"ם (פיה"מ פ"א מ"ג) שפירש שמה שאמרו במשנה 'יטה' בא להוציא ממשמעות שכיבה. וצריך לומר שמה שאמרו 'שכיבה ממש' הוא לאו בדווקא, וסמכו על לשון הטיה השנוי במשנה. שושנים לדוד (פ"א מ"ג).

ד. **ע"פ** רש"י (סוכה כה. ד"ה ובלכתך).

ה. **ע"פ** תוספות (כתובות ד. ד"ה בעילת). ועיין בערוך לנר (סוכה כה. ד"ה הכא - בסופו), שדן בנושא את הבתולה כשיש לו כבר בנים.

ו. **רש"י** (ד"ה ובלכתך). ובמגיד תעלומה (ד"ה ובלכתך - השני) העיר, מדוע מיעטו מהתיבות 'ובלכתך בדרך' דווקא חתן. וראה במאירי להלן (טז. ד"ה חתן) שכתב, לפי שאין דרכו של חתן ללכת אלא לשבת בביתו. ובמגיד תעלומה כתב, לפי שנישואי אשה נקראו 'דרך' (קידושין ב:), שנאמר (משלי ל יט) 'ודרך גבר בעלמה'.

בביאור מהות טרדתו של חתן, כתבנו בפנים ע"פ רש"י (ד"ה ובלכתך), שטרוד בעסק הבתולים. ולהלן (ד"ה הכונס) כתב שטרוד במחשבת בעילת מצוה, ונראה שזו כוונתו במה שכתב כאן 'שטרוד בעסק הבתולים', היינו בבעילת הבתולה. אמנם הרמב"ם (פיה"מ פ"ב מ"ה, קר"ש פ"ד ה"א) ביאר טעם טרדת חתן, לפי שחושש שמא לא ימצא לה בתולים. וראה בתלמידי רבנו יונה (פ"ב ט: ד"ה חתן) שפירשו שמתיירא שלא יעשה כרות שפכה. ועיין עוד בילקוט ביאורים.

רש"י ביאר שהטעם שהוצרכו לפסוק נוסף ללמד על חתן אף שגם הוא עוסק במצוה, לפי שלא נאמר בתורה בפירוש שעוסק במצוה פטור מקריאת שמע, ולמדוהו רק מן המיעוט בתיבות 'בשבתך בביתך' [כמבואר להלן], לפיכך אם היה רק מיעוט אחד הייתי דורשו למעט את העוסק במצוה עצמה, או הולך לדבר מצוה (רש"י סוכה כה. ד"ה ובלכתך), שטורח בגופו בענין המצוה, ולא את החתן שאינו עוסק במצוה בגופו, שהרי הוא יושב בביתו ורק מחשבתו טרודה במצוה [וראה בתוספות (סוכה כה. ד"ה ובלכתך) שגרסו להיפך מגרסתנו כאן, שמ'בשבתך' ממעטים חתן שיושב בביתו ומחשב בבעילת מצוה, ומ'בלכתך בדרך' ממעטים עוסק במצוה [עיין בדבריהם שם] וכך היא גם גירסת התוספתא (פ"א ה"ה)].

ז. **הרמב"ם** (קריאת שמע פ"ד ה"ג) כתב, 'אבל הכונס את הבעולה וכו' חייב לקרות', משמע שמה שאמרו 'אלמנה' נקטו זאת כדוגמא בלבד, ועיקר הכוונה לבעולה.

ח. **כלומר**, הדורות הראשונים שנו את עיקר הלימוד שחתן פטור, והתנאים שבדורות אחרונים דקדקו, שאין הכוונה לכל חתן, רק לכונס את הבתולה, וכפי שמבארת הגמרא להלן מנין חילוק זה. מגיד תעלומה (ד"ה בשכבך). וראה שם עוד.

ט. **ביארנו** ששאלת הגמרא 'מאי משמע' מוסבת גם על העוסק במצוה וגם על הטרוד במצוה. ויש לדייק זאת מלשון רש"י בתשובת הגמרא 'אמר רב פפא כי דרך' שכתב (ד"ה כי דרך), 'בשבתך ובלכתך הוקשו לדרך', משמע ששאלת הגמרא היתה על שתי הדרשות, על דרשת 'בשבתך' ועל דרשת 'בלכתך'. וכן מלשון הגמרא להלן 'אם כן לכתוב רחמנא בשבת ובלכת', משמע שהדיון הוא על שתי הדרשות. וראה בהערה להלן שהראשונים נחלקו עליו בזה.

י. **רש"י** בסוכה (כה. ד"ה כי דרך).

יא. **רש"י** (ד"ה כי) פירש ש'בשבתך ובלכתך' הוקשו לדרך. וכן משמע מלשון הגמרא להלן 'אם כן לכתוב רחמנא בשבת ובלכת'. אמנם ראה להלן שלשיטת חלק מהראשונים קושיית הגמרא היא רק על 'ובלכתך', ובהגהות וציונים (טז.) הובא מכת"י שיש גורסים רק 'בלכת'.

יב. **אף** שרב פפא אמר שסתם 'דרך' משמעו 'רשות', מכל מקום מקשה הגמרא, שסוף סוף אין כאן שום לשון של מיעוט לדרוש שחייב דווקא בעוסק בדבר הרשות. מרומי שדה (ד"ה מי). ועיין עוד בפני יהושע ובמלוא הרועים (ס"א עוסק במצוה אות ב).

יג. **רש"י** (ד"ה מי, ורש"י בסוכה כה. ד"ה מי וד"ה אם). ולשיטתו קושיית הגמרא היא על שתי הדרשות, בשבתך ובלכתך, וכוונת המקשן לשאול שאף העוסק במצוה ממש יהיה חייב.

הצל"ח (ד"ה מי) הקשה [קושיא זו נרמזה בהרשב"א (ד"ה בלכתך)], לדעת רש"י (ד"ה כי) שכל הלימוד לפטור את העוסק במצוה הוא מההיקש ל'דרך', ובלא זה היינו אומרים שגם העוסק במצוה חייב בקריאת שמע, אם כן ודאי שאי אפשר לומר ש'בלכתך בדרך' בא ללמד על העוסק במצוה שחייב, שהרי כדי לחייב את העוסק במצוה לא נצרך פסוק. ותירץ ע"פ המובא בסוכה (כה.) שהקשתה הגמרא על מה שדרשו בברייתא מ'בשבתך בביתך' למעט את העוסק במצוה, שהרי כבר נדרש דין זה מהפסוק (במדבר ט ו) 'ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם' וגו' [שאותם הטמאים היו עסוקים במת מצוה, ולכן לא יכלו לעשות את הפסח], ותירצה, שאילולא דרשת 'בלכתך בדרך' היינו פוטרים רק את זה שהתחיל במצוה טרם הגיע זמנה של האחרת, אבל אם התחיל אחרי שהגיע זמנה, הייתי אומר שיפסיק ויעסוק בזו שזמנה עתה, משמיענו הכתוב 'בלכתך בדרך', שגם באופן זה רשאי להמשיך לעסוק במצוה שהתחיל בה. ועל פי זה יש ליישב, ששאלת הגמרא, 'מי לא עסקינן דקא אזיל לדבר מצוה' נסמך על הסוגיא בסוכה, וכוונת המקשן לשאול מנין לתנא לדרוש מ'בלכתך בדרך' לפטור את זה שהתחיל לאחר שהגיע זמן המצוה השניה, שמא בא הפסוק ללמדנו על קריאת שמע שדינה שונה משאר המצוות, שבהם הדין הוא שאם התחיל טרם הגעת זמן המצוה השניה אינו מפסיק, ואילו בקריאת שמע הואיל והיא מצוה חשובה שיש בה קבלת עול מלכות שמים, חייב להפסיק במצוה שעוסק בה אפילו אם התחיל בה לפני שהגיע זמן קריאת שמע.

גמ' בשלמא ב"ה קא מפרשי טעמייהו וטעמא דב"ש אלא ב"ש מ"ט לא אמרי כב"ה אמרי לך ב"ש א"כ נימא קרא בבקר ובערב[א] מאי בשכבך ובקומך בשעת שכיבה שכיבה ממש ובשעת קימה קימה ממש וב"ש האי ובלכתך בדרך מאי עביד להו ההוא מבעי להו [א]לכדתניא בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה ובלכתך בדרך פרט לחתן[ב] מכאן אמרו [א]הכונס את הבתולה פטור ואת האלמנה חייב מאי משמע אמר רב פפא כי דרך מה דרך רשות אף כל רשות מי לא עסקינן דקא אזיל לדבר מצוה ואפילו הכי אמר רחמנא לקרי אם כן לכתוב רחמנא בשבת ובלכת מאי בשבתך ובלכתך בשבת דידך ובלכת דידך הוא דמחייבת הא דמצוה פטירת [ג]אי הכי אפילו כונס את האלמנה נמי האי טריד והאי לא טריד אי משום טרדא אפילו טבעה ספינתו בים נמי וכי תימא ה"נ אלמה א"ר אבא בר זבדא אמר רב [ג]אבל חייב בכל המצות האמורות בתורה [ב]חוץ מן התפילין שהרי נאמר בהם פאר שנאמר [א] פארך חבוש עליך [ג] התם טריד טרדא דמצוה הכא טריד טרדא דרשות (א) [ד] וב"ש ההוא מבעי להו לשלוחי מצוה וב"ה אמרי ממילא ש"מ דאפילו בדרך נמי קרי: ת"ר בה"א עומדין וקורין יושבין וקורין ומטין וקורין הולכין בדרך וקורין (ב) עושין במלאכתן וקורין [ד] ומעשה ברבי ישמעאל ור' אלעזר בן עזריה שהיו מסובין במקום אחד והיה ר' ישמעאל מוטה ור' אלעזר בן עזריה זקוף כיון שהגיע זמן קריאת שמע הטה רבי אלעזר וזקף ר' ישמעאל אמר לו רבי אלעזר בן עזריה לר' ישמעאל ישמעאל אחי אמשול לך משל למה הדבר דומה משל לאחד שאומרים לו זקנך מגודל אמר להם יהיה כנגד המשחיתים אף כך אתה כל זמן שאני זקוף אתה מוטה עכשיו כשאני הטתי אתה זקפת אמר לו אני עשיתי כדברי ב"ה ואתה עשית כדברי ב"ש ולא עוד אלא שמא יראו התלמידים ויקבעו הלכה לדורות מאי ולא עוד וכי תימא בית הלל נמי אית להו מטין ה"מ דמטה ואתא מעיקרא אבל הכא כיון דעד השתא הוית זקוף והשתא מוטה אמרי ש"מ כב"ש סבירא להו שמא יראו התלמידים ויקבעו הלכה לדורות. תני רב יחזקאל עשה כדברי ב"ש עשה כדברי ב"ה עשה רב יוסף אמר [ג]עשה כדברי ב"ש לא עשה ולא כלום [ה] דתנן מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית ב"ש פוסלין וב"ה מכשירין אמרו להם ב"ה לב"ש מעשה שהלכו זקני ב"ש וזקני ב"ה לבקר את ר' יוחנן בן החורנית מצאוהו שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית ולא אמרו לו כלום אמרו להם [י] משם ראיה אף הם אמרו לו אם כך היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימיך רב נחמן בר יצחק אמר עשה כדברי בית שמאי חייב מיתה דתנן אמר ר"ט אני הייתי בא בדרך והטתי לקרות כדברי ב"ש וסכנתי בעצמי מפני הלסטים אמרו לו כדאי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי ב"ה: מתני' [ד]בשחר מברך שתים לפניה ואחת לאחריה ובערב מברך שתים לפניה ושתים לאחריה אחת ארוכה ואחת קצרה מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר לקצר אינו רשאי להאריך [ה] לחתום אינו רשאי שלא לחתום שלא לחתום אינו רשאי לחתום: גמ' מאי מברך אמר ר' יעקב א"ר אושעיא

יוצר

רש"י

גמ' בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה. לקמיה מפרש מאי משמע: ובלכתך בדרך פרט לחתן. ואע"ג דחתן נמי עוסק במצוה הוא, אי לאו קרא יתירה לא נפקא לן מקרא קמא, דכיון דעוסק במצוה לא כתיב בקרא בהדיא, אלא מיעוטא בעלמא הוא דקא דרשינן מביתך וממעטינן מיניה עוסק במלאכת מצוה דאיכא טרדא, אבל חתן דטרדא דמחשבה בעלמא הוא שמחשב על עסק בתולים אי לאו קרא יתירה לא אתמעוט: הכונס את הבתולה פטור. שטרוד במחשבת בעילת מצוה: מאי משמע. פרט לעוסק במצוה: כי דרך. בשבתך ובלכתך הוקשו לדרך: מי לא עסקינן כו'. כלומר מנלן דבדרך רשות לחודא איירי קרא, הא קרא דרך סתמא כתיב וממילא משתמע נמי מיניה דרך מצוה ואפילו הכי אמר רחמנא ליקרי: אי משום טרדא. דמחשבה פטרת ליה אפילו טבעה ספינתו נמי: אלמה אמר רבי אבא. כמו למה אמר (ג) אע"פ שטרוד בצערו חייב בכל המצות, חוץ מן התפילין שנאמר בהם פאר ליחזקאל פארך חבוש עליך וגו', וכיון דבעו פאר ואבל מתגולל בצערו בעפר אין זה פאר: טריד טרדא דמצוה. וכיון דאך מיעוט בעלמא דרשינן פרט לחתן מסתייך אם ממעטת מיניה טרדא דמצוה: וב"ה אמרי לך. נהי נמי דקרא למדרש מיניה פרט לחתן אתא ממילא ש"מ בלכת דידך הוא דמחייבת, אלמא בדרך נמי קרי: עוסקין במלאכתן וקורין. לקמן[ו] מוקמינן לה בפרק שני (ד' טז.): הטה ר' אלעזר בן עזריה. כב"ש: לאחד שאמרו לו זקנך מגודל, אמר להם יהיה זה כנגד המשחיתים. משל שלך דומה לאחד שאומרים לו זקנך נאה ומגודל, והוא אומר להם הואיל וקלסתם אותו אף הוא יהיה כנגד המשחיתים, הגדול[ז] הזה יהיה נתון לתער ולמספרים שאביא עליו ואשחיתנו: עכשיו שאני הטתי. הרי אני כמקלס את מעשיך שהיית מוטה, ואתה נזקפת: ב"ה נמי אית להו מטין. דמטין נמי שרו, כדאמרינן לעיל מטין וקורין: אבל. עכשיו, כיון דעד השתא היית זקוף ועכשיו הטית, אם לא נזקפתי אני יראו התלמידים ויקבעו הלכה: לא קיימת כו'. וכי היכי דעשה כדברי ב"ה לא עשה ולא כלום לדברי ב"ש, אף העושה כדברי ב"ש לא עשה ולא כלום לדברי ב"ה: מתני' בשחר מברך שתים וכו'. כדאמר בברכות ירושלמי[י] שבע ברכות הללו על שם (תהלים קיט) שבע ביום הללתיך: אחת ארוכה ואחת קצרה. אשתים לאחריה דערבית קאי (נ"א ארוכה אמת ואמונה, קצרה השכיבנו): לחתום. בברוך: שלא לחתום. כגון ברכת הפירות ומצות: גמ' מאי מברך. שתים לפניה דשחר מאי ניהו: יוצר

תוספות

שנאמר בהם פאר. פרש"י[כ] ואבל מעולל בעפר קרנו[ט] ואין נאה לתת פאר תחת אפר. וא"ת ולמה לי האי טעמא תיפוק ליה מדאמר ליחזקאל פארך חבוש עליך מכלל דלכולי עלמא אסור[י]. ותירץ הרב מקולי דצריך טעמא של רש"י כי היכי דלא נילף שאר מצות מתפילין מקל וחומר. א"נ צריך טעמא דרש"י לחייבו בתפילין לאחר יום ראשון דלא שייך מעולל בעפר קרנו אלא ביום ראשון דוקא: תני רב יחזקאל עשה כבית שמאי עשה ורב יוסף אמר עשה כב"ש לא עשה ולא כלום. וא"ת פשיטא דאין הלכה כמותן. וי"ל הואיל וב"ש מחמירים על האדם טפי מב"ה לא שייך לומר פשיטא. דהא[מ] דעשה כב"ש לא עשה ולא כלום היינו היכא דב"ש מקילין וב"ה מחמירין אבל הכא בק"ש לא פסלי ב"ה דברי ב"ש. אבל תימה א"כ מה מייתי מסוכה כו' לא קיימת מצות סוכה כו' ופירש"י דכי היכי דמי שעשה כב"ה לא עשה ולא כלום לב"ש אף העושה כב"ש לא עשה ולא כלום לב"ה ומאי קא מדמה התם פסלי ב"ש לגמרי מה דמכשרי ב"ה. אבל הכא קרא קרית שמע כב"ש איכא דב"ה יצא. ע"כ פירש הר"ר שמעיה דקא מדמה הכי מדקאמר[ט] לא קיימת אע"ג דמן הדין יצא שהרי בראשו ורובו בסוכה אינו אסור אלא גזירה שמא ימשך אחר שלחנו. כה"ג גבי ק"ש אע"ג דמן הדין יצא בדיעבד כיון דלב"ה אין נכון כדאיתא במתניתין כדאי היית לחוב בעצמך. אם עשה כב"ש לב"ה לא עשה ולא כלום [וע' תוספות סוכה ג. ד"ה דאמר]:

אחת ארוכה ואחת קצרה. פירש רש"י ארוכה אמת ואמונה. קצרה השכיבנו. ותימה דהשכיבנו נמי ארוכה הרבה ותדע מדלא קא חשיב לה בתוספתא[כ] בהדי הקצרות. ועוד פעמים שמאריכין הרבה בתוספת כמו אור יום הנף[ל]. ועוד אמת ואמונה פעמים שמקצרין בה מאד כדאמרינן לקמן[מ] למ"ד אין אומרים פרשת ציצית בלילה הוה קא מסיים מודים אנחנו לך שהוצאתנו ממצרים וכו' בפרק היה קורא (לקמן ד' יד ע"ב) ונראה לר"ת דהכל קאי (ד) באמת ואמונה אחת ארוכה ואחת קצרה כלומר בין יאריך בה בין יקצר בה כדלקמן. וכן אשכחנא התם (יבמות ד' מח.) אחת ארוסות ואחת נשואות אחת בתולות ואחת בעולות: מקום שאמרו לקצר. כגון בברכת פירות ובברכת המצות אין לו להאריך:

ורבנן

מסורת הש"ס עם הוספות

א) לקמן דף טז. סוכה דף כה., ב) [עי' תוספות לקמן דף טז: ד"ה אי הכי], ג) לקמן דף טז: סוכה דף כה. מו"ק ד' טו. כתובות דף ו: שמחות פ"ו, ד) תוספתא פ"א ספרי פרשת ואתחנן, ה) סוכה דף [ג. ז:] כח. עירובין דף יג:, ו) [שבת כט: ושם נסמן], ז) בפרקין ריש ה"ה, ח) בכתובות ו: קרוב ללשון זה, ט) לשון הכתוב איוב טז טו, י) סוכה כה:, כ) פ"א ה"ח שלא כגרסא שתוקן שם לפנינו, ל) מערבית ליל ב' דפסח בברכת השכיבנו, מ) יד ע"ב.

ליקוטי רש"י

בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה. שאינו חייב בקריאת שמע ולקמן מפרש מאי משמע. ובלכתך בדרך פרט לחתן. ואע"ג דהוא נמי במצוה טריד איצטריכי ליה תרי קראי דאי הוה כתיב חד כיון דחתן לאו בהדיא כתיב בקרא הוה אמינא לא פטר הכתוב אלא טורח ועושה מלאכת מצוה בידים או מהלך למצוה אבל חתן שהוא יושב ובטל ואינו עוסק אלא טריד במחשבת בעילה לא פטר הכתוב הלכך מקרא יתירא אשמעינן דפטור מק"ש דטריד במחשבת בעילה. מאי משמע. מהני קראי פרט למצוה. כי דרך. הולך בדרך סחורה. מי לא עסקינן כו'. וכי איך יכול לכלול במקרא דרך מצוה עם הרשות והא דרך סתמא כתיב ומשמע נמי דרך מצוה וקאמר רחמנא ליחייב לקרות. אם כן. דבדרך מצוה נמי קאי לכתוב בלכת בדרך. האי טריד. לבו טרוד במחשבת בעילה ומסתברא כי פטריה קרא משום טירדא פטריה [ד]אינו יכול לעסוק בשנים כאחד. והאי לא טריד. ויכול לקיים את שתיהן. אי משום טרדא וכו'. האי דפריך משמע ליה דטרדתו פוטרתו לפי שאינו יכול לכוון את לבו והלכך אפילו טבעה ספינתו דטרוד בצערו ליפטר. שהרי נאמר בהם פאר. כדלקמן ואבל לאו בר פאר הוא וכשמתפאר מראה בעצמו שאינו אבל [סוכה כה.]. פארך חבוש עליך. ואבל מעולל בעפר קרנו וראשו ואין זה פאר לתפילין [כתובות ו:]. מדאמר ליה רחמנא ליחזקאל כו'. דקאמר ליה רחמנא הנני לוקח ממך את מחמד עיניך במגפה וגו' האנק דום מתים אבל לא תעשה לא תתאבל עליה פארך חבוש על ראשך שלא כדרך שאר אבלים לפי שאני עושה אותך אות ומופת לישראל שכך עתידין למות מתיהן ואין איש מתאבל עליהם אלמא אבל אסור בתפילין [סוכה שם: ע"ש תוס' בע"א ד"ה שהרי]. פארך. זו תפילין [מו"ק טו.]. אלו תפילין ומתרגמינן נמי טוטפתך הויין עליך [תענית טז.]. התם טריד טרדא דמצוה. ואשמעינן קרא דלא מיחייב להסיר דעתו ממחשבת מצוה ראשונה בשביל זו הבאה עליו אלא יעסוק בראשונה ויתן לבו להיות בקי בדבר [סוכה שם.]. המצטער לער של מצוה פטור מקריאת שמע ולא דמי לאבל דטריד טירדא דרשות שאין צערו מצוה אע"פ שאבילתו מצוה [כתובות שם]. טרדא דרשות. שאף על פי שהוא חייב לנהוג אבילות של נעילה רחיצה וסיכה להראות כבוד מתו אינו חייב להצטער [סוכה שם]. משם ראיה. בתמיה [שם כח.].

עין משפט נר מצוה

נ א מיי' פ"ד מהלכות ק"ש הלכה א סמג עשין יח טור שו"ע או"ח סימן ע סעיף ג:

נא ב מיי' פ"ד מהלכות תפילין הלכה יג ופ"ד מהלכות אבילות הלכה ט סמג עשין [דרבנן] ב טוש"ע או"ח סימן לח סעיף ה וטור שו"ע יו"ד סימן שפח סעיף א:

נב ג (מיי' פ"ב מהלכות ק"ש הלכה ב) טוש"ע או"ח סי' ס"ג סעיף ב:

נג ד מיי' פ"א מהלכות ק"ש הלכה ה סמ"ג עשין יט טוש"ע או"ח סימן נט וסימן רלו סעיף א:

רב נסים גאון

והא אמר רב בא בר זבדא אמר רב אבל חייב בכל מצו' האמורו' בתורה חוץ מן התפילין מפני שנאמר בהן פאר. בפ' ואלו מגלחין במועד (דט"ו) גרסי' אבל אסור להניח תפילין מדקאמר ליה רחמ' ליחזקאל (יחזקאל כד) פארך חבוש עליך מכלל דכולי עלמא אסירי ובסוף פרק חזקת (ב"ב דף ס) כך דרשינן על ראש שמחתי אמר ר' יצחק זה אפר מקלה שבראש חתנים בעא מיניה רב פפא היכא מנח ליה אמר ליה במקום תפילין שנאמר (ישעיה סא) לשום לאבלי ציון לתת להם פאר תחת אפר מיכן למדנו שהתפילין נאמר בהן פאר:

הגהות הב"ח

(א) גמ' טריד טרדא דרשות (וב"ה אמרי וכו' נמי קרי) תא"מ ונ"ב ס"א וב"ה הא כתיב בשבתך בביתך ובלכתך בדרך למה לי ש"מ ותיבת וב"ש ההוא מבעי להו פרט לשלוחי מצוה נמחק[י]: (ב) שם בדרך וקורין עוסקין[כ] במלאכתן: (ג) רש"י ד"ה אלמה וכו'. למה אמר אבל אע"פ שטרוד: (ד) תוד"ה אחת וכו'. דהכל קאי אאמת:

תורה אור השלם

א) הֵאָנֵק דֹּם מֵתִים אֵבֶל לֹא תַעֲשֶׂה פְּאֵרְךָ חֲבוֹשׁ עָלֶיךָ וּנְעָלֶיךָ תָּשִׂים בְּרַגְלֶיךָ וְלֹא תַעְטֶה עַל שָׂפָם וְלֶחֶם אֲנָשִׁים לֹא תֹאכֵל: [יחזקאל כד, יז]

הגהות וציונים

א] [בערב ובבקר כן יתכן להיות] (גליון) ועיין צל"ח: ב] [עי' רש"י ותוס' סוכה כה. ד"ה ובלכתך וכו' דגרסו להיפך וכ"ה בתוספתא פ"א] (גליון): ג] בכת"י הגירסא (והיא האמיתית דק"ס) אמרי התם טרדא דרשות הכא טרדא דמצוה (וכ"ה לקמן טז ע"ב): ד] יש גורעין ומוסיפין בזה עי' רש"א בשם הילקוט וא"צ להגיה דכיון דצריכא ליה לב"ה למימר ממילא ש"מ בהאי סברא לחודיה שיטתם נכון אבל זהו ודאי שמקשה על ב"ש ל"ל ב' פסוקים (גליון): ה] לפי גירסת הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תע) יש להוסיף לפתוח אינו רשאי שלא לפתוח: ו] צ"ל לקמן (ד' טז.) מוקמינן לה בפרק שני (והכוונה לפרק שני דק"ש, שפ"ח): ז] הגידול (כ"ה ברש"י שבע"י): ח] אולי צ"ל דה"א: ט] צ"ל מדקאמרו (כ"ה בתוספות ר"פ, ובדפו"ר איתא מדקאמ'): י] וכן בכת"י ליתא עי' פנ"י, רש"ש, יפה עינים: כ] וכ"ה בכת"י וברש"י:

מתרצת הגמרא, **אִם כֵּן** שהפסוק כולל גם את העוסק במצוה, **לִכְתּוֹב רַחֲמָנָא** - שהתורה תכתוב **'בְּשֶׁבֶת וּבְלֶכֶת'** שמשמע כל הליכה וישיבה, בין לדבר מצוה ובין לדבר הרשות, **מַאי** - מדוע נקטה התורה הלשון **'בְּשִׁבְתְּךָ וּבְלֶכְתְּךָ'**, אלא שבאה להשמיענו, **בְּשֶׁבֶת דִּידָךְ וּבְלֶכֶת דִּידָךְ הוּא דְּמִחַיְּיבַתְּ** - בהליכתך וישיבתך שהם לצרכך אתה חייב בקריאת שמע, **הָא דְּמִצְוָה פְּטִירַתְּ** - אבל כשהם של מצוה אתה פטור מקריאת שמע[יד].

הגמרא מקשה על מה ששנינו לעיל שהכונס את האלמנה חייב בקריאת שמע:

מקשה הגמרא, **אִי הָכִי** - אם כך שחתן פטור מטעם עוסק במצוה[טו], **אֲפִילּוּ כּוֹנֵס אֶת הָאַלְמָנָה נַמִּי** [-גם] יהיה פטור מקריאת שמע, שהרי גם נישואי אלמנה הם מצוה[טז], ומדוע שנינו לעיל שהכונס אלמנה חייב. מתרצת הגמרא, **הַאי** - כאן בכונס את הבתולה, **טָרִיד** - לבו טרוד במחשבת בעילה, ומסתבר שהתורה פטרה אותו מפני טרדתו, שאינו יכול לקיים את שתי המצוות בבת אחת. **וְהַאי** - אולם הכונס את האלמנה, **לָא טָרִיד** - אינו טרוד במחשבתו, ויכול לקיים את שתיהן[יז].

הגמרא סבורה שעיקר הטעם שנתמעט הנושא את הבתולה, הוא משום שהוא טרוד ואינו יכול לכוון[יח], ומקשה על כך:

מקשה הגמרא, **אִי** - אם הטעם בכונס את הבתולה שפטור הוא **מִשּׁוּם טִרְדָּא** - שהוא טרוד, **אֲפִילּוּ טָבְעָה סְפִינָתוֹ בַּיָּם נַמִּי** - גם יהיה פטור, שהרי הוא טרוד בצערו על ממונו שאבד[יט], **וְכִי תֵּימָא הָכִי נַמִּי** - ואם תרצה לומר שאכן כך הוא שפטור, **אַלָּמָה** [-למה] **אָמַר רַבִּי אַבָּא בַּר זַבְדָּא אָמַר רַב, אָבֵל חַיָּיב בְּכָל הַמִּצְוֹת הָאֲמוּרוֹת בַּתּוֹרָה**, אף שהוא טרוד בצערו, **חוּץ מִן הַתְּפִילִּין, שֶׁהֲרֵי נֶאֱמַר בָּהֶם** [-שמצינו שנקראו] **פְּאֵר, שֶׁנֶּאֱמַר** (יחזקאל כד יז) כאשר הודיע ה' ליחזקאל שאשתו תמות, צוה עליו שלא ינהג מנהג אבלים שאינם חובשים תפילין שנקראים 'פאר'[כ], אלא אמר לו, **'פְּאֵרְךָ חֲבוֹשׁ עָלֶיךָ'**[כא], נמצינו למדים מדברי רב, שאבל והוא הדין שאר אדם שטרוד בצערו, אינו נפטר מן המצוות בשל טרדתו, ואם כן מדוע הכונס בתולה פטור מקריאת שמע מפני טרדתו[כב].

מתרצת הגמרא, **הָתָם** - שם בנושא את הבתולה פטור הוא מקריאת שמע, משום **שֶׁטָּרִיד טִרְדָּא דְּמִצְוָה** - טרדתו היא בענין קיום מצוה, ומשמיענו הכתוב שאינו חייב להסיר את דעתו ממחשבת מצוה זו בשביל מצות קריאת שמע שבאה עכשיו, אלא ימשיך לעסוק במחשבתו הראשונה ויתן לבו להיות בקי בה[כג], אבל **הָכָא** - כאן באבל, **טָרִיד טִרְדָּא דִּרְשׁוּת** - טרדתו אינה בענין מצוה, כי אינו מצווה אלא לנהוג אבלות בנעילה ורחיצה וסיכה משום כבוד מתו, אבל אינו חייב להצטער, ומאחר שאין בצערו מצוה, יש לו להעביר הצער מעליו ולקרוא קריאת שמע בכוונה[כד].

יד. **ולפי** מה שנתבאר לעיל בברייתא בדרשת 'בשבתך בביתך ובלכתך בדרך' נמצא ש'בשבת דידך' מלמד על העוסק במצוה ועל ההולך לדבר מצוה, שפטורים מקריאת שמע, ששניהם טורחים בגופם בענין המצוה, והדרשה 'בלכת דידך' מלמדת על חתן, שאף שאינו טורח בגופו במצוה ורק טרוד בה, שאף הוא פטור [ולגירסת התוספות (הובא לעיל בהערה בדברי הגמרא 'פרט לחתן') מתפרשת הדרשה כך, 'בשבת דידך הוא דמחייבת' ולא כשאתה יושב בבית ומעיין בבעילת מצוה, וכן 'בלכת דידך' רק כשהליכתך לצורכי עצמך אתה חייב, ולא כשהליכתך לצורך מצוה. והוסיפו לפי גירסא זו, שאין ללמוד מחתן לשאר עוסק במצוה, כי חתן יותר קשה לו להסיר הטרדה מלבו].
לכאורה הגמרא אינה מיישבת את הקושיא על דברי רב פפא, אלא מביאה מקור חדש לשאלה 'מאי משמע'. וכן כתב בחדש האביב (ד"ה מי). אמנם מזה שלא השיבה הגמרא 'אלא לימא קרא בשבת' משמע שאין היא חוזרת בה מדברי רב פפא, וכן כתב הדברי דוד (יא. ד"ה א"כ). ולפי זה הקשה מדוע באמת למסקנא נצרכת גם דרשת רב פפא מ'דרך' [ואכן לגירסת המהרש"א (ד"ה הכא) מבואר שהגמרא עצמה מקשה מדוע נצרכת תיבת 'דרך', עיין שם]. והזרע יצחק (יא. ד"ה אמר) ביאר, שהגמרא לא כתבה 'אלא' משום שבאמת אינו תירוץ חדש, כיון שלולא 'בדרך' אי אפשר לדייק מ'בשבתך' 'ובלכתך' שהכוונה ביושב והולך לצורכו, משום שדרך התורה לדבר בלשון נוכח, ורק מכח שני הדיוקים יחד ניתן לדרוש שהפסוק ממעט את העוסק וההולך לדבר מצוה.
הסוגיא נתבארה ע"פ רש"י (ד"ה מי, ורש"י בסוכה כה. ד"ה מי וד"ה אם) ולשיטתו קושיית הגמרא היא על שתי הדרשות, בשבתך ובלכתך, וכוונת המקשן לשאול שאף העוסק במצוה ממש יהיה חייב. ותירוץ הגמרא מוסב גם על עוסק במצוה וגם על חתן, כמו שנתבאר בפנים. אמנם הרשב"א (ד"ה ובלכתך) הרא"ה (סוכה כה. ד"ה מנא וד"ה אמר) והריטב"א (שם ד"ה ובלכתך) פירשו, שלא הוקשה לגמרא על דרשת 'בשבתך' שממעטת את העוסק במצוה ממש, כי דרשה זו היא ממשמעות הלשון 'בשבתך', שלא חייבה התורה הוא כשאתה עוסק בדבר הרשות בביתך, וקושיית הגמרא 'מי לא עסקינן דקא אזיל לדבר מצוה' היתה רק על דרשת 'ובלכתך' הפוטרת חתן מייתור התיבה, שנפרש שהפסוק מדבר בהולך לדבר מצוה, ונצרך לגופו ללמד שרק העוסק במצוה עצמה פטור מן המצוה, אך אם רק הולך לדבר מצוה הרי הוא חייב [ולפי זה ביאור הקושיא הוא, שמסתבר יותר לפרש את 'ובלכתך בדרך' כפשוטו ולומר שהוא נצרך לגופו לרבות את ההולך לדבר מצוה, מאשר לומר שדרך היינו רשות, והפסוק מיותר ובא למעט את הטרוד בדבר מצוה]. ועל כך תירצה הגמרא, שלמדים זאת מהלשון 'בלכתך', שמשמעו דווקא בעוסק בדבר הרשות ולא הטרוד במצוה. והוסיף בהמשך הענין, שצריך לומר שהגמרא סוברת שעוסק במצוה וההולך לדבר מצוה שניהם נתמעטו מפסוק אחד, כי בשניהם עושה מעשה. ועיין עוד ברשב"א שם.

טו. **על** פי תוספות להלן (טז: ד"ה אי) שכתבו שעל גופה של הברייתא שחילקה בין בתולה לאלמנה לא הוקשה למקשן, כי הבין שהדרשה מ'בלכתך בדרך' היא מייתור התיבות, וממעטים מהן רק נישואי בתולה, שהוא טרוד, ולא נישואי אלמנה שאינו טרוד ואינו עוסק במצוה עצמה, אולם עכשיו שדורש את טעם הפטור מ'לכת דידך' ולא של מצוה, הוקשה לו שגם בנישואי אלמנה יש מצוה. עד כאן דברי התוספות. ויש לבאר תירוץ הגמרא ע"פ דבריהם, שאמנם טעם הפטור הוא משום 'לכת דידך' ולא של מצוה, אך מסתבר שלא פטרה התורה רק נישואי בתולה, שהוא טרוד במחשבתו וקשה לו לכוון בקריאת שמע, מה שאין כן בנישואי אלמנה שבאפשרותו לכוון, וגם אינו עוסק במצוה עצמה, אלא יושב בביתו ומהרהר במצוה, לא פטרתו התורה. ועיין עוד בערוך לנר (סוכה כה. ד"ה אי).

טז. **שאם** אין לו עדיין בנים בודאי שיש לו מצות 'פרו ורבו', ואפילו אם יש לו כבר בנים, גם כן יש לו קצת מצוה, משום 'בבוקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידך' (קהלת יא ו). רש"י (ביצה לו. ד"ה דאית).

יז. **רש"י** (סוכה כה. ד"ה טריד וד"ה כונס) [מדברי רש"י שהנושא אלמנה חייב כיון שיכול לקיים שתיהן, מבואר שבאמת חתן נחשב 'עוסק במצוה' אף בלא טירדה, אלא שנושא אלמנה חייב בקריאת שמע כיון שיכול לקיים שתיהן]. וראה ברשב"א שפירש באופן אחר.

יח. **ע"פ** רש"י בסוכה (כה. ד"ה אי).

יט. **רש"י** (סוכה כה. ד"ה אי). אמנם בתוספות הרא"ש (ד"ה אי משום) תמה, כיצד עלה בדעתו למעט אפילו טרדת רשות, הרי לעיל למדו את המיעוט של העוסק במצוה מ'לכת דידך הוא דמחייבת' וכו', וכיצד אפשר למעט מכאן טרדת רשות.

כ. **ומאחר** שאבל מתגולל בצערו בעפר [שדרך האבלים היה לתת עפר על ראשם. ע"פ רד"ק (ישעיה סא ג), מצודת דוד ומלבי"ם (איוב טז טו)] אין זה 'פאר' להניח שם תפילין. רש"י (ד"ה אלמה), ע"פ הפסוק (איוב טז טו) 'וְעֹלַלְתִּי בעפר קרני' [אמנם בסוכה (כה. ד"ה שנאמר) ביאר, שכשמתפאר בהם, מראה את עצמו שאינו אבל].

כא. **ע"פ** פשוטו, 'פאר' הכוונה למגבעת הראש, שהיא פאר האדם כנאמר (שמות לט כח) 'פארי המגבעות', ודרך האבל להסיר המגבעת ההיא. וע"פ דרש חכמים, הכוונה לתפילין שבראש. מצודת דוד (יחזקאל כד יז). וכתב מהר"י קרא (שם), שנקראו תפילין 'פאר' ע"ש הכתוב (דברים כח י) 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך', ואמרו רבותינו (מו"ק טו.) אלו תפילין שבראש.
התוספות (ד"ה שנאמר) הקשו על רש"י בסוגייתנו, מדוע נצרך למצוא טעם לפטור את האבל מתפילין [ראה בהערה הקודמת], ולא ביאר בפשטות, שמכך שה' צוה ליחזקאל להניח תפילין באבלותו, משמע ששאר אבלים פטורים. ותירצו שבלא טעמו של רש"י שמביא סיבה מיוחדת לפטור אבל מתפילין היינו טועים לומר שאבל פטור מכל המצוות קל וחומר מתפילין. תירוץ נוסף כתבו, שבלא טעמו של רש"י היינו סבורים שאבל פטור מתפלין גם בשאר הימים, לכך הוצרך רש"י לכתוב שכל מה שפטור הוא רק מהטעם שמתגולל בעפר, וטעם זה שייך רק ביום הראשון, אך בשאר הימים אינו מתגולל בעפר.
הטעם שנצטוה יחזקאל לשנות משאר אבלים, כדי שיהיה זה סימן לעם ישראל על החורבן העתיד לבוא עליהם, שלא ינהגו אז מנהגי אבלות, לפי שאין נוהגים מנהגי אבלות רק כשיש מנחמים, ואז לא יהיו להם מנחמים, כי כולם יהיו אבלים. טעם נוסף, שלא נהגו אבלות, כי היו יראים לבכות ולהתאונן מפחד הכשדים. רש"י (יחזקאל כד כג).

כב. **הרש"ש** (ד"ה אפילו) הביא בשם המפרשים שהאריכו ליישב מדוע לא הקשו מיד מאבל, שהוא דין שנאמר על ידי רב, ושאלו בתחילה מטבעה ספינתו, שאינה הלכה שנאמרה במקום כל שהוא. וכתב, שכך הוא דרך הש"ס, ומצינו כיוצא בזה בעירובין (לז:), שגם שם הקשו תחילה מדבר שאינו ברייתא ולא שמועת אמוראים, ואמרו כמו כאן, 'וכי תימא ה"נ, והתנן' וכו', וביאר רש"י (ד"ה הוי) שכוונת הקושיא שמקשה באופן זה לומר, לדבריך נמצא שתהיה הלכה למעשה כך וכך, והרי אינו כן, כמו שמוכח ממשנה פלונית. ובערוך לנר (סוכה כה. ד"ה אלא) כתב ביישוב הדבר, כי רצה להרחיב הקושיא, שלא רק מאבל קשה מדוע חייב, אף שיש בו גם מצוה של אבל וגם טרדה, אלא אפילו מטבעה ספינתו שאין שם מצוה רק טרדה גם קשה, שיפטר מחמת טרדתו בלבד, ועל כך מוסיפה הגמרא, שאין לומר שאכן הוא פטור, שהרי רב אמר שאפילו אבל חייב, אף שיש בו גם מצוה, קל וחומר שבטבעה ספינתו יש לו להתחייב. וראה עוד בפני יהושע.

כג. **רש"י** (סוכה כה. ד"ה חתן).

כד. **רש"י** (שם ד"ה טרדא) והוסיף לבאר (ד"ה טריד), שהואיל ולא מיעטה התורה בפירוש את הטרוד בענייניו, וטרדת חתן נדרשה רק ממיעוט הלשון 'בלכתך', די שנמעט רק את הטרוד בדבר מצוה.
כתבו הרשב"א (ד"ה ובלכתך) והריטב"א (ד"ה א"כ) שמהפסוק 'בשבתך בביתך' הממעטים

גמ' בשלמא ב"ה קא מפרשי טעמייהו וטעמא דב"ש אלא ב"ש מ"ט לא אמרי כב"ה אמרי לך ב"ש א"כ נימא קרא בבקר ובערב[א] מאי בשכבך ובקומך בשעת שכיבה שכיבה ממש ובשעת קימה קימה ממש וב"ש האי ובלכתך בדרך מאי עביד להו ההוא מבעי להו [א] לכדתניא בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה ובלכתך בדרך פרט לחתן[ב] מכאן אמרו [א] הכונס את הבתולה פטור ואת האלמנה חייב מאי משמע אמר רב פפא כי דרך מה דרך רשות אף כל רשות מי לא עסקינן דקא אזיל לדבר מצוה ואפילו הכי אמר רחמנא לקרי אם כן לכתוב רחמנא בשבת ובלכת מאי בשבתך ובלכתך בשבת דידך ובלכת דידך הוא דמחייבת הא דמצוה פטירת [ב] אי הכי אפילו כונס את האלמנה נמי האי טריד והאי לא טריד אי משום טרדא אפילו טבעה ספינתו בים נמי וכי תימא ה"נ אלמה א"ר אבא בר זבדא אמר רב [ג] אבל חייב בכל המצות האמורות בתורה [ב] חוץ מן התפילין שהרי נאמר בהם פאר שנאמר [א] פארך חבוש עליך [ג] התם טריד טרדא דמצוה הכא טריד טרדא דרשות (א) [ד] וב"ש ההוא מבעי להו פרט לשלוחי מצוה וב"ה אמרי ממילא ש"מ דאפילו בדרך נמי קרי: ת"ר בה"א עומדין וקורין יושבין וקורין ומטין וקורין הולכין בדרך וקורין (ב) עושין במלאכתן וקורין [ד] ומעשה ברבי ישמעאל ור' אלעזר בן עזריה שהיו מסובין במקום אחד והיה ר' ישמעאל מוטה ור' אלעזר בן עזריה זקוף כיון שהגיע זמן קריאת שמע הטה רבי אלעזר וזקף ר' ישמעאל אמר לו רבי אלעזר בן עזריה לר' ישמעאל ישמעאל אחי אמשול לך משל למה הדבר דומה משל לאחד שאומרים לו זקנך מגודל אמר להם יהיה כנגד המשחיתים אף כך אתה כל זמן שאני זקוף אתה מוטה עכשיו כשאני הטתי אתה זקפת אמר לו אני עשיתי כדברי ב"ה ואתה עשית כדברי ב"ש ולא עוד אלא שמא יראו התלמידים ויקבעו הלכה לדורות מאי ולא עוד וכי תימא בית הלל נמי אית להו מטין ה"מ דמטה ואתא מעיקרא אבל הכא כיון דעד השתא הוית זקוף והשתא מוטה אמרי ש"מ כב"ש סבירא להו שמא יראו התלמידים ויקבעו הלכה לדורות. תני רב יחזקאל עשה כדברי ב"ש עשה כדברי ב"ה עשה רב יוסף אמר [ג] עשה כדברי ב"ש לא עשה ולא כלום [ה] דתנן מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית ב"ש פוסלין וב"ה מכשירין אמרו להם ב"ה לב"ש מעשה שהלכו זקני ב"ש וזקני ב"ה לבקר את ר' יוחנן בן החורנית מצאוהו שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית ולא אמרו לו כלום אמרו להם [ו] משם ראיה אף הם אמרו לו א"כ היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימיך רב נחמן בר יצחק אמר עשה כדברי בית שמאי חייב מיתה דתנן אמר ר"ט אני הייתי בא בדרך והטתי לקרות כדברי ב"ש וסכנתי בעצמי מפני הלסטים אמרו לו כדאי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי ב"ה: מתני' [ד] בשחר מברך שתים לפניה ואחת לאחריה ובערב מברך שתים לפניה ושתים לאחריה אחת ארוכה ואחת קצרה מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר לקצר אינו רשאי להאריך [ה] לחתום אינו רשאי שלא לחתום שלא לחתום אינו רשאי לחתום: גמ' מאי מברך אמר ר' יעקב א"ר אושעיא יוצר

רש"י

גמ' בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה. לקמיה מפרש מאי משמע: ובלכתך בדרך פרט לחתן. ואע"ג דחתן נמי עוסק במצוה הוא, אי לאו קרא יתירה לא נפקא לן מקרא קמא, דכיון דעוסק במצוה לא כתיב בקרא בהדיא, אלא מיעוטא בעלמא הוא דקא דרשינן מביתך וממעטינן מינה עוסק במלאכת מצוה דאיכא טרדא, אבל חתן דטרדא דמחשבה בעלמא הוא שמחשב על עסק בתולים אי לאו קרא יתירה לא אתמעוט: הכונס את הבתולה פטור. שטרוד במחשבת בעילת מצוה: מאי משמע. פרט לעוסק במצוה: כי דרך. בשבתך ובלכתך הוקשו לדרך: מי לא עסקינן כו'. כלומר מנלן דבדרך רשות לחודא איירי קרא, הא קרא דרך סתמא כתיב וממילא משתמע נמי מיניה דרך מצוה ואפילו הכי אמר רחמנא ליקרי: אי משום טרדא. דמחשבה פטרת ליה אפילו טבעה ספינתו נמי: אלמה אמר רבי אבא. כמו למה אמר (ג) אע"פ שטרוד בצערו חייב בכל המצות, חוץ מן התפילין שנאמר בהם פאר ליחזקאל פארך חבוש עליך וגו', וכיון דבעו פאר ואבל מתגולל בצערו בעפר אין זה פאר: טריד טרדא דמצוה. וכיון דאתן מיעוט בעלמא דרשינן פרט לחתן מסתייך אם ממעטת מיניה טרדא דמצוה: וב"ה אמרי לך. נהי נמי דקרא למדרש מיניה פרט לחתן אתא ממילא ש"מ בלכת דידך הוא דמחייבת, אלמא בדרך נמי קרי: עוסקין במלאכתן וקורין. לקמן[ו] מוקמינן לה בפרק שני (ד' טז.): הטה ר' אלעזר בן עזריה. כב"ש: לאחד שאמרו לו זקנך מגודל, אמר להם יהיה זה כנגד המשחיתים. משל שלך דומה לאחד שאומרים לו זקנך נאה ומגודל, והוא אומר להם הואיל וקלסתם אותו אף הוא יהיה כנגד המשחיתים, הגדול[ז] הזה יהיה נתון לתער ולמספרים שאביא עליו ואשחיתנו: עכשיו שאני הטתי. הרי אני כמקלס את מעשיך שהיית מוטה, ואתה נזקפת: ב"ה נמי אית להו מטין. דבמטין נמי שרו, כדאמרינן לעיל מטין וקורין: אבל. עכשיו, כיון דעד השתא היית זקוף ועכשיו הטית, אם לא נזקפתי אני יראו התלמידים ויקבעו הלכה: לא קיימת כו'. וכי היכי דעשה כדברי ב"ה לא עשה ולא כלום לדברי ב"ש, אף העושה כדברי ב"ש לא עשה ולא כלום לדברי ב"ה: מתני' בשחר מברך שתים וכו'. כדאמר בברכות ירושלמי[י] שבע ברכות הללו על שם (תהלים קיט) שבע ביום הללתיך: אחת ארוכה ואחת קצרה. אשתים לאחריה דערבית קאי (נ"א ארוכה אמת ואמונה, קצרה השכיבנו): לחתום. בברוך: שלא לחתום. כגון ברכת הפירות ומצות: גמ' מאי מברך. שתים לפניה דשחר מאי ניהו: יוצר

תוספות

שנאמר בהם פאר. פרש"י[ח] ואבל מעולל בעפר קרנו[ט] ואין נאה לתת פאר תחת אפר. וא"ת ולמה לי האי טעמא תיפוק ליה מדאמר ליחזקאל פארך חבוש עליך מכלל דלכולי עלמא אסור[י]. ותירץ הר"ר מקולי דצריך טעמא של רש"י כי היכי דלא נילף שאר מצות מתפילין מקל וחומר. א"נ צריך טעמא דרש"י לחייבו בתפילין לאחר יום ראשון דלא שייך מעולל בעפר קרנו אלא ביום ראשון דוקא:

תני רב יחזקאל עשה כבית שמאי עשה ורב יוסף אמר עשה כב"ש לא עשה ולא כלום. וא"ת פשיטא דאין הלכה כמותן. וי"ל הואיל וב"ש מחמירים על האדם טפי מב"ה לא שייך לומר פשיטא. דהא[כ] דעשה כב"ש לא עשה ולא כלום היינו היכא דב"ש מקילין וב"ה מחמירין אבל הכא בק"ש לא פסלי ב"ה דברי ב"ש. אבל תימה א"כ מה מייתי מסוכה כו' לא קיימת מצות סוכה כו' ופירש"י דכי היכי דמי שעשה כב"ה לא עשה ולא כלום לב"ש אף העושה כב"ש לא עשה ולא כלום לב"ה ומאי קא מדמה התם פסלי ב"ש לגמרי מה דמכשרי ב"ה. אבל הכא קרא קרית שמע כב"ש אליבא דב"ה יצא. ע"כ פירש הר"ר שמעיה דקא מדמה הכי מדקאמר[ט] לא קיימת אע"ג דמן הדין יצא שהרי בראשו ורובו בסוכה אינו אסור אלא גזירה שמא ימשך אחר שלחנו. כה"ג גבי ק"ש אע"ג דמן הדין יצא בדיעבד כיון דלב"ה אין נכון כדאיתא במתניתין כדאי היית לחוב בעצמך. אם עשה כב"ש לב"ה לא עשה ולא כלום [וע' תוספות סוכה ג. ד"ה דאמר]:

אחת ארוכה ואחת קצרה. פירש רש"י ארוכה אמת ואמונה. קצרה השכיבנו. ותימה דהשכיבנו נמי ארוכה הרבה ותדע מדלא קא חשיב לה בתוספתא[כ] בהדי הקצרות. ועוד פעמים שמאריכין הרבה בתוספת כמו אור יום הנף[ל]. ועוד אמת ואמונה פעמים שמקצרין בה מאד כדאמרינן לקמן[מ] למ"ד אין אומרים פרשת ציצית בלילה הוה קא מסיים מודים אנחנו לך שהוצאתנו ממצרים וכו' בפרק היה קורא (לקמן ד' יד ע"ב) ונראה לר"ת דהכל קאי (ד) באמת ואמונה אחת ארוכה ואחת קצרה כלומר בין יאריך בה בין יקצר בה כדלקמן. וכן אשכחנא התם (יבמות ד' מא.) אחת ארוסות ואחת נשואות אחת בתולות ואחת בעולות:

מקום שאמרו לקצר. כגון בברכת פירות ובברכת המצות אין לו להאריך:

ורבנן

מסורת הש"ס עם הוספות

א) לקמן דף טז. סוכה דף כה., ב) [עי' תוספות לקמן דף טז: ד"ה אי הכי], ג) לקמן דף טז: סוכה דף כה. מו"ק ד' טו. כתובות דף ו: שמחות פ"ו, ד) תוספתא פ"א ספרי פרשת ואתחנן, ה) סוכה דף [ג. ז:] כח. עירובין דף יג:, ו) [שבת כט: וש"נ], ז) בפרקין ריש ה"ה, ח) בכתובות ו: קרוב ללשון זה, ט) לשון הכתוב איוב טז טו, י) סוכה כה:, כ) פ"א ה"ח שלא כגרסא שתוקן שם לפנינו, ל) מערבית ליל ב' דפסח בברכת השכיבנו, מ) יד ע"ב.

משנת ראשונים

ובלכתך בדרך פרט לחתן. לאו כשעוסק בנשואין דהיינו עוסק במצוה דנפקא מבשבתך, אלא כי איצטריך קרא לחתן שהולך לעשות מצות נשואין, או שחוזר משום דהוא טרוד מחמת מצוה זו, והגיע זמן קריאת שמע, שהוא פטור משום דטריד בטרדא דמצוה וא"א לו לקיים שתיהם יפה. [הריטב"א, סוכה כה.]

מי לא עסקינן דקא אזיל לדבר מצוה ואפילו הכי אמר רחמנא לקרי. ומנא להו דייתורא ובלכתך לפטור הולך למצוה מקריאת שמע, דלמא איפכא הוא דמייתר לחייבו בקריאת שמע כיון שאינו עוסק במצוה ממש. [הריטב"א, סוכה כה.]

אי הכי אפילו כונס את האלמנה נמי. דהא אזיל לדבר מצוה, וקס"ד דאיהו פטר כל דאזיל לדבר מצוה ולהכי פריך בשלמא לדידי שניהם חייבים דבלכתך לחיובי אתא אלא לדידך דדרשת ליה לפטור מאי שנא כונס את האלמנה דהא איהו נמי לדבר מצוה אזיל. [הריטב"א, סוכה כה.]

אי משום טרדא אפילו טבעה ספינתו בים נמי. קס"ד דטעמא משום דטריד בלחוד ואע"ג דליכא מצוה. ופריך ליה אלא מעתה טבעה ספינתו בים הכי נמי דפטור מק"ש, והא קיימא לן אבל חייב בכל המצות האמורות בתורה, ואין לך טרוד בדעתו גדול ממנו. [הריטב"א, סוכה כה.]

שנאמר פארך חבוש עליך. הא דמשמע הכא שהטעם תלוי משום שנאמר בהן פאר ואבל לאו בר פאר הוא וכשמתפאר מראה בעצמו שאינו אבל, לא אתא למימר אלא דלא ילפינן מהכא לפוטרו משאר מצות דשאני תפילין דאיקרו פאר. [תוספות הרא"ש, סוכה כה.]

אמר להם יהיה כנגד המשחיתים. כלומר לקנתר הגרים והמינים המשחיתים את זקנם. [תוספות הרא"ש]

עשה כדברי בית שמאי חייב מיתה. בשהיה יושב והטה לכתחילה כיון שמתכוין לסתור דברי בית הלל ומתכוין לעשות כבית שמאי. [הריטב"א]

עין משפט נר מצוה

נ א מיי' פ"ד מהלכות ק"ש הלכה א סמג עשין יח טור שו"ע או"ח סימן ע סעיף ג:

נא ב מיי' פ"ד מהלכות תפילין הלכה יג ופ"ד מהלכות אבילות הלכה ט סמג עשין [דרבנן] ב טוש"ע או"ח סימן לח סעיף ה וטור שו"ע יו"ד סימן שפח סעיף א:

נב ג (מיי' פ"ב מהלכות ק"ש הלכה ב) טוש"ע או"ח סי' ס"ג סעיף ג:

נג ד מיי' פ"א מהלכות ק"ש הלכה ה סמ"ג עשין יט טוש"ע או"ח סימן נט וסימן רלו סעיף א:

רב נסים גאון

והא אמר רב בא בר זבדא אמר רב אבל חייב בכל מצו' האמורו' בתורה חוץ מן התפילין מפני שנאמר בהן פאר. בפ' ואלו מגלחין במועד (דט"ו) גרסי' אבל אסור להניח תפילין מדקאמר ליה רחמ' ליחזקאל (יחזקאל כד) פארך חבוש עליך מכלל דכולי עלמא אסירי ובסוף פרק חזקת (ב"ב דף ס) כך דרשינן על ראש שמחתי אמר ר' יצחק זה אפר מקלה שבראש חתנים בעא מיניה רב פפא היכא מנח ליה אמר ליה במקום תפילין שנאמר (ישעיה סא) לשום לאבלי ציון לתת להם פאר תחת אפר מיכן למדנו שהתפילין נאמר בהן פאר:

הגהות הב"ח

(א) גמ' טריד טרדא דרשות (וב"ה אמרי וכו' נמי קרי) תא"מ ונ"ב ס"א וב"ה הא כתיב בשבתך בביתך ובלכתך בדרך למה לי ש"מ ותינח וב"ש ההוא מבעי להו פרט לשלוחי מצוה נמחק[י]: (ב) שם בדרך וקורין עוסקין [כ] במלאכתן: (ג) רש"י ד"ה אלמה וכו'. למה אמר אבל אע"פ שטרוד: (ד) תוד"ה אחת וכו'. דהכל קאי אאמת:

תורה אור השלם

א) הֵאָנֵק דֹּם מֵתִים אֵבֶל לֹא תַעֲשֶׂה פְּאֵרְךָ חֲבוֹשׁ עָלֶיךָ וּנְעָלֶיךָ תָּשִׂים בְּרַגְלֶיךָ וְלֹא תַעְטֶה עַל שָׂפָם וְלֶחֶם אֲנָשִׁים לֹא תֹאכֵל: [יחזקאל כד, יז]

הגהות וציונים

א] [בערב ובבקר כן יתכן להיות] (גליון) ועיין צל"ח: ב] [עי' רש"י ותוס' סוכה כה. ד"ה ובלכתך וכו' דגרסו להיפך וכ"ה בתוספתא פ"א] (גליון): ג] בכת"י הגירסא (והיא האמיתית דק"ס) אמרי התם טרדא דרשות הכא טרדא דמצוה (וכ"ה לקמן טז ע"ב): ד] יש גורעין ומוסיפין בזה הלקוט רש"א בשם הילקוט וא"צ להגיה דכיון דצריכא לאשמועינן למימר ממילא ש"מ בהאי סברא לחודיה שיטתם נכון אבל זהו ודאי שמקשה על ב"ש ל"ל פסוקים (גליון): ה] לפי גירסת הרשב"א בתשובה (א סי' תע) יש להוסיף לפתוח אינו רשאי שלא לפתוח: ו] צ"ל לקמן (ד' טז.) מוקמינן לה בפרק שני (והכוונה לפרק שני דק"ש, שפ"ח): ז] הגדול (כ"ה ברש"י שבע"י): ח] אולי צ"ל דה"א: ט] צ"ל מדקאמרו (כ"ה בתוספות ר"פ, ובדפו"ר איתא מדקאמר): י] וכן בכת"י ליתא עי' פנ"י, רש"ש, יפה עינים: כ] וכ"ה בכת"י וברש"י

הגמרא חוזרת למחלוקתם של בית שמאי ובית הלל, ולפי שהאריכה בדרשות בענין העוסק במצוה, חוזרת הגמרא וכופלת הענין שהפסיקה בו:

מבארת הגמרא, **ובית שמאי, ההוא** - הפסוק 'ובלכתך בדרך' **מבעי להו** - הוצרך לדעתם ללמד **פרט לשלוחי מצוה** וטרודים במצוה, כמו שנתבאר[כה], **ובית הלל אמרי** - אומרים ומשיבים, **ממילא** - מלשון הפסוק עצמו, 'בדרך', **שמע מנה** - יש לך לשמוע וללמוד, **דאפילו** כשהולך **בדרך נמי קרי** - גם כן קורא, ואינו צריך לקרוא דווקא בשכיבה או בעמידה.

★

הברייתא שלפנינו דנה, אם רשאי אדם להחמיר על עצמו ולנהוג כדעת בית שמאי כשאינו סותר בכך את דעת בית הלל:

תנו רבנן בברייתא, **בית הלל אומרים, עומדין וקורין** קריאת שמע, או **יושבין וקורין, ומטין וקורין,** או **הולכין בדרך וקורין,** או **עושין במלאכתן וקורין,** כלומר שרשאי אדם לקרוא קריאת שמע בכל אופן שמזדמן לו[כו]. ממשיכה הברייתא, **ומעשה ברבי ישמעאל ורבי אלעזר בן עזריה שהיו מסובין**[כז] **במקום אחד, והיה רבי ישמעאל מוטה ורבי אלעזר בן עזריה זקוף, כיון שהגיע זמן קריאת שמע** של ערבית, **הטה רבי אלעזר,** כדעת בית שמאי, **וזקף רבי ישמעאל,** מפני שלא רצה לנהוג כדעת בית שמאי. **אמר לו רבי אלעזר בן עזריה לרבי ישמעאל, ישמעאל אחי, אמשול לך משל, למה הדבר** [-המעשה שלך] **דומה, משל לאחד שאומרים לו זקנך** מגודל ונאה, **אמר להם** מאחר וקילסתם אותו, **יהיה** הזקן הזה **כנגד המשחיתים** - אביא עליו תער ומספריים ואשחיתנו[כח]. **אף כך אתה, כל זמן שאני** [-רבי אלעזר בן עזריה] הייתי **זקוף, אתה** היית **מוטה,** **עכשיו כשאני הטתי** והריני כמקלס את מעשיך שהיית מוטה, **אתה זקפת** - בתמיה. **אמר לו** רבי ישמעאל, **אני עשיתי כדברי בית הלל** שאומרים, שבלילה יכול לקרוא גם כשהוא זקוף, **ואתה עשית כדברי בית שמאי** שסוברים, שיש לקרוא בלילה רק בהטיה. **ולא עוד, אלא** שאם הייתי קורא כמוך בהטיה, יש לחוש **שמא יראו התלמידים ויקבעו הלכה** כבית שמאי **לדורות.**

מבררת הגמרא, **מאי ולא עוד** - מה ראה רבי אלעזר להוסיף נימוק זה. מבארת הגמרא שכך היתה כוונתו, **וכי תימא** - וכי תאמר, **בית הלל נמי אית להו מטין** - הרי גם לדעת בית הלל יכולים לקרוא בהטיה, כמו ששנינו לעיל, ואם כן למה זקף רבי אלעזר את עצמו, אלא **הני מילי** - דברים אלו שאמרו בית הלל שיכול לקרוא בהטיה, אינם אלא **דמטה ואתא מעיקרא** - כשהיה מוטה קודם שהתחיל לקרוא, **אבל הכא** - כאן, **כיון דעד השתא הוית זקוף** - מכיון שעד עכשיו היית זקוף, **והשתא** - ועכשיו כשאתה בא לקרוא, **מוטה** - הטית את עצמך, **אמרי** - יאמרו עלינו, **שמע מנה כבית שמאי סבירא להו** - מוכח מכאן שהם סוברים כבית שמאי, ואם לא הייתי זוקף את עצמי, **שמא יראו התלמידים** ויאמרו שאני מסכים עמך, **ויקבעו הלכה לדורות** כבית שמאי.

★

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים בענין אדם הנוהג כדעת בית שמאי במקום שאינו סותר את דעת בית הלל, אם יוצא ידי חובתו:

תני[כט] - שנה **רב יחזקאל, עשה כדברי בית שמאי עשה, כדברי בית הלל עשה** - הרוצה ינהג כבית הלל, והרוצה להחמיר על עצמו ולנהוג כבית שמאי, כגון לזקוף את עצמו בשחרית כשהיה מוטה, או להטות את עצמו בערבית כשהיה זקוף, הרשות בידו[ל]. **רב יוסף אמר, עשה** והחמיר **כדברי בית שמאי, לא עשה ולא כלום** - לא יצא ידי חובתו[לא].

רב יוסף מביא הוכחה לדבריו שהנוהג כבית שמאי לא יצא ידי חובתו:

דתנן - ששנינו במשנה (סוכה כח.), **מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית**[לב], **בית שמאי פוסלין** הסוכה באופן זה, ואינו יוצא ידי חובתו, משום שגוזרים שמא ימשך אחר שולחנו, **ובית הלל מכשירין,** ואינם גוזרים. **אמרו להם בית הלל לבית שמאי,** הוכחה לשיטתם, **מעשה** היה **שהלכו זקני בית שמאי וזקני בית הלל לבקר את רבי יוחנן בן החורנית, מצאוהו שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית, ולא אמרו לו כלום,** משמע שסוכה זו כשרה. **אמרו להם** בית שמאי, וכי **משם ראיה** לדבריכם, **אף הם**

עוסק במצוה והולך לדבר מצוה ששניהם פטורים מקריאת שמע, יש לפטור גם את ההולך לכנוס את האלמנה, שגם הוא נחשב עוסק במצוה. ומהפסוק 'ובלכתך בדרך' ממעטים חתן לאחר שכנס את הבתולה, שפטור משום טרדה, ומה שחילקה הגמרא בין כונס אלמנה לכונס בתולה, הוא באופן זה שישנה רק טרדה בלא טרחה. אבל דעת רב האי גאון (הובא שם) שאמנם אין חילוק בין עוסק במצוה ממש להולך לדבר מצוה ובשניהם פטור מקריאת שמע, אלא שהפטור הוא רק כשעוסק במצוה שיש בה טרדה, ולכן כשהולך לכנוס את האלמנה, חייב בקריאת שמע כיון שזו מצוה שאין בה טרדה.

כה. **רש"ש** (ד"ה וב"ש). אולם יש שמחקו התיבות מ'ובית שמאי' עד ד'ובית הלל' (ראה הגהות הב"ח, מסורת הש"ס). והמהרש"א (ד"ה הכא) הביא בשם ה'ילקוט' שגרס 'ובית הלל הא כתיב בשבתך ובלכתך, בדרך למה לי', ופירושו, שקשה על בית הלל שלמדו מכאן שקורא כדרכו, מנין ילמדו לעוסק במצוה ולחתן. ומבארת הגמרא, שאם בשביל שני דברים אלו היה די שיכתוב 'בשבתך ובלכתך', ומתיבת 'בדרך' למדים שקורא כדרכו. מקשה עתה הגמרא, 'ובית שמאי', כלומר לשיטתם נמצאת תיבת 'בדרך' מיותרת, מתרצת הגמרא, 'ההוא מיבעי ליה פרט לשלוחי מצוה'. כלומר מ'בשבתך' למדים למעט עוסק במצוה, ומ'בלכתך' למדים למעט חתן, שפטור מחמת טרדתו, ומתיבת בדרך למדים שגם שלוחי מצוה פטורים, אף על פי שאינם עוסקים במצוה ממש רק הולכים לעשותה. מנחם משיב נפש (ד"ה וב"ש) בביאור גירסת הילקוט.

כו. **להלן** (טז.) בגמרא פירשו, שכשעוסק במלאכה אינו מותר לקרוא רק את הפרשה השניה, דהיינו 'והיה אם שמוע', שחובת קריאתה היא רק מדרבנן, ולא את הפרשה הראשונה שהיא 'שמע ישראל', שקריאתה מהתורה. ע"פ הרשב"א (שם ד"ה לא) והרי"ף (שם). אמנם התוספות (שם ד"ה הא) כתבו שאינו אסור אלא בפסוק ראשון, שלדעתם טעם האיסור הוא משום שכוונה מעכבת, ואינה מעכבת אלא בפסוק ראשון.

כז. **בתוספתא** (פ"א ה"ו) הגירסא 'שהיו שרוין', והיא מובנת יותר, שכן לגירסתנו 'שהיו מסובין' קשה מה שמובא כאן שהיה רבי ישמעאל מוטה ורבי אלעזר בן עזריה זקוף, הרי לפני כן אמר שהיו מסובין. שפתי חכמים (ד"ה תנו רבנן).

כח. **רש"י** (ד"ה לאחד). אמנם הרשב"א (ד"ה אומרים) פירש שהשיב שמגדל זקנו כדי להוציא מלבם של אלו המשחיתים את זקנם ועוברים על האיסור 'ולא תשחית את פאת זקנך' (ויקרא יט כז). ואמר לו זאת רבי אלעזר כמשל על כך שנזקף כדי להוציא מדעתו.

כט. **גירסת** הרשב"א (ד"ה אמר) 'אמר'.

ל. **ואף** שיצאה בת קול וקבעה הלכה כדברי בית הלל (עירובין יג:), סבר רב יחזקאל שקביעה זו היא רק במקום שסותרים דברי בית הלל את דברי בית שמאי, אבל בענינו שגם לדעת בית הלל רשאי לקרוא מוטה או עומד, ולא נחלקו רק אם צריך להקפיד על כך או לא, נמצא שהמחמיר לנהוג כבית שמאי אינו סותר את דברי בית הלל. ואדרבה, בזה עצמו שאמר רב יחזקאל שהרוצה להקל ולנהוג כבית הלל רשאי, הורה שהלכה כבית הלל, אלא שהוסיף שבנידוננו רשאי גם להחמיר ולנהוג כבית שמאי. ע"פ רשב"א (ד"ה אמר) ומיוחס לריטב"א (ד"ה תני). אולם הקשה הרשב"א, כיצד עלה בדעת רב יחזקאל לומר שרשאים לנהוג כבית שמאי אחר שרבי טרפון העיד על עצמו במשנה (לעיל י:) שסיכן בעצמו מפני הליסטים, ואמרו לו כדאי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי בית הלל. ועיין ביד דוד (ד"ה עשה) שכתב ליישב על פי מה שכתב הרמב"ם (פיה"מ) שרבי טרפון נשתבח בעצמו שהכניס את עצמו לידי סכנה כדי לקיים את דברי בית שמאי. והשיבו לו, שאם היו הורגים אותו היה מתחייב על כך, לפי שלא היה לו לסכן את עצמו כדי להחמיר כבית שמאי, נמצא לפירושו, לא היתה טענת חכמים עליו אלא על כך שהכניס את עצמו לידי סכנה כדי לקיים את דברי בית שמאי, אך במקום שאין סכנה בדבר, אפשר שרשאי להחמיר על עצמו ולנהוג כבית שמאי. אמנם רב נחמן בר יצחק שלמד מכך [בגמרא להלן] שהמחמיר כבית שמאי חייב מיתה מפרש את המעשה כפשוטו, שרבי טרפון החמיר ונהג כבית שמאי, ולא ידע שמביא עצמו בכך לידי סכנה, ולבסוף כשנסתכן אמרו לו שבא לכך משום שעבר על דברי בית הלל.

לא. **ע"פ** תוספות (ד"ה תני). ובטעם הדבר שלא יצא ידי חובתו כתב שיטה מקובצת (ד"ה רב יוסף) שהוא קנס שקנסוהו חכמים על שנהג כבית שמאי, משום שיכול לבוא על ידי כך לידי ביטול מצות קריאת שמע, שכאשר לא יוכל לקרוא בהטיה, לא יקרא כלל. ובחידושי הרא"ה (ד"ה ורב נחמן) כתב, שמאחר שקבעו הלכה כבית הלל, והוא נוהג כבית שמאי, הרי הוא כחולק על רבותיו. והוסיף שיש ללמוד מכאן שכשנחלקו חכמים בדבר הלכה, ונפסקה הלכה כאחד מהם, אין רשות לאדם לנהוג כדעת החולק ואפילו שהוא מחמיר, והטעם כנ"ל משום שנראה כחולק על רבותיו.

לב. **דרך** סעודתם היתה בהסיבה על מיטות, ולא היו אוכלים זקופים ויושבים כמונו, לפיכך נקט התנא בדבריו גם 'רובו' בשיעור מידת סוכה, שכן יתכן שראשו יהא בסוכה ורובו לא, אך בדרך ישיבתנו היום לעולם רובו במקום ראשו. רש"י (סוכה ג: ד"ה ראשו).

גמ' בשלמא ב"ה קא מפרשי טעמייהו וטעמא דב"ש אלא ב"ש מ"ט לא אמרי כב"ה אמרי לך ב"ש א"כ נימא קרא בבקר ובערב[א] מאי בשכבך ובקומך בשעת שכיבה שכיבה ממש ובשעת קימה קימה ממש וב"ש האי ובלכתך בדרך מאי עביד להו ההוא מבעי להו [א]לכדתניא בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה ובלכתך בדרך פרט לחתן[ב] מכאן אמרו [א]הכונס את הבתולה פטור ואת האלמנה חייב מאי משמע אמר רב פפא כי דרך מה דרך רשות אף כל רשות מי לא עסקינן דקא אזיל לדבר מצוה ואפילו הכי אמר רחמנא לקרי אם כן לכתוב רחמנא בשבת ובלכת מאי בשבתך ובלכתך בשבת דידך ובלכת דידך הוא דמחייבת הא דמצוה פטירת [ג]אי הכי אפילו כונס את האלמנה נמי האי טריד והאי לא טריד אי משום טרדא אפילו טבעה ספינתו בים נמי וכי תימא ה"נ אלמה א"ר אבא בר זבדא אמר רב [ג]אבל חייב בכל המצות האמורות בתורה [ב]חוץ מן התפילין שהרי נאמר בהם פאר שנאמר [א]פארך חבוש עליך [ג]התם טריד טרדא דמצוה הכא טריד טרדא דרשות (א) [ד]וב"ש ההוא מבעי להו פרט לשלוחי מצוה וב"ה אמרי ממילא ש"מ דאפילו בדרך נמי קרי: ת"ר בה"א עומדין וקורין יושבין וקורין ומטין וקורין הולכין בדרך וקורין (ב) עושין במלאכתן וקורין [ד]ומעשה ברבי ישמעאל ור' אלעזר בן עזריה שהיו מסובין במקום אחד והיה ר' ישמעאל מוטה ור' אלעזר בן עזריה זקוף כיון שהגיע זמן קריאת שמע הטה רבי אלעזר וזקף ר' ישמעאל אמר לו רבי אלעזר בן עזריה לר' ישמעאל ישמעאל אחי אמשול לך משל למה הדבר דומה משל לאחד שאומרים לו זקנך מגודל אמר להם יהיה כנגד המשחיתים אף כך אתה כל זמן שאני זקוף אתה מוטה עכשיו כשאני הטתי אתה זקפת אמר לו אני עשיתי כדברי ב"ה ואתה עשית כדברי ב"ש ולא עוד אלא שמא יראו התלמידים ויקבעו הלכה לדורות מאי ולא עוד וכי תימא בית הלל נמי אית להו מטין ה"מ דמטה ואתא מעיקרא אבל הכא כיון דעד השתא הוית זקוף והשתא מוטה אמרי ש"מ כב"ש סבירא להו שמא יראו התלמידים ויקבעו הלכה לדורות. תני רב יחזקאל עשה כדברי ב"ש עשה כדברי ב"ה עשה רב יוסף אמר [ג]עשה כדברי ב"ש לא עשה ולא כלום [ה]דתנן מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית ב"ש פוסלין וב"ה מכשירין אמרו להם ב"ה לב"ש מעשה שהלכו זקני ב"ש וזקני ב"ה לבקר את ר' יוחנן בן החורנית מצאוהו שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית ולא אמרו לו כלום אמרו להם [י]משם ראיה אף הם אמרו לו א"כ היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימיך רב נחמן בר יצחק אמר עשה כדברי בית שמאי חייב מיתה דתנן אמר ר"ט אני הייתי בא בדרך והטתי לקרות כדברי ב"ש וסכנתי בעצמי מפני הלסטים אמרו לו כדאי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי ב"ה: **מתני'** [ד]בשחר מברך שתים לפניה ואחת לאחריה ובערב מברך שתים לפניה ושתים לאחריה אחת ארוכה ואחת קצרה מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר לקצר אינו רשאי להאריך [ה]לחתום אינו רשאי שלא לחתום שלא לחתום אינו רשאי לחתום: **גמ'** מאי מברך אמר ר' יעקב א"ר אושעיא

יוצר

רש"י

גמ' בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה. לקמיה מפרש מאי משמע: ובלכתך בדרך פרט לחתן. ואע"ג דחתן נמי עוסק במצוה הוא, אי לאו קרא יתירה לא נפקא לן מקרא קמא, דכיון דעוסק במצוה לא כתיב בקרא בהדיא, אלא מיעוטא בעלמא הוא דקא דרשינן מביתך וממעטינן מיניה עוסק במלאכת מצוה דאיכא טרדא, אבל חתן דטרדא דמחשבה בעלמא הוא שמחשב על עסק בתולים אי לאו קרא יתירה לא אתמעוט: הכונס את הבתולה פטור. שטרוד במחשבת בעילת מצוה: מאי משמע. פרט לעוסק במצוה: כי דרך. בשבתך ובלכתך הוקשו לדרך: מי לא עסקינן כו'. כלומר מנלן דבדרך רשות לחודא איירי קרא, הא קרא דרך סתמא כתיב וממילא משתמע נמי מיניה דרך מצוה ואפילו הכי אמר רחמנא ליקרי: אי משום טרדא. דמחשבה פטרת ליה אפילו טבעה ספינתו נמי: אלמה אמר רבי אבא. כמו למה אמר (ג) אע"פ שטרוד בצערו חייב בכל המצות, חוץ מן התפילין שנאמר בהם פאר ליחזקאל פארך חבוש עליך וגו', וכיון דבעו פאר ואבל מתגולל בצערו בעפר אין זה פאר: טריד טרדא דמצוה. וכיון דאיכא מיעוט בעלמא דרשינן פרט לחתן מסתייך אם ממעטת מיניה טרדא דמצוה: וב"ה אמרי לך. נהי נמי דקרא למדרש מיניה פרט לחתן אתא ממילא ש"מ בלכת דידך הוא דמחייבת, אלמא בדרך נמי קרי: עוסקין במלאכתן וקורין. לקמן[ו] מוקמינן לה בפרק שני (ד' טז.): הטה ר' אלעזר בן עזריה. כב"ש: לאחד שאמרו לו זקנך מגודל, אמר להם יהיה זה כנגד המשחיתים. משל שלך דומה לאחד שאומרים לו זקנך נאה ומגודל, והוא אומר להם הואיל וקלסתם אותו אף הוא יהיה כנגד המשחיתים, הגדול[ז] הזה יהיה נתון לתער ולמספרים שאביא עליו ואשחיתנו: עכשיו שאני הטתי. הרי אני כמקלס את מעשיך שהיית מוטה, ואתה נזקפת: ב"ה נמי אית להו מטין. דמטין נמי שרו, כדאמרינן לעיל מטין וקורין: אבל. עכשיו, כיון דעד השתא היית זקוף ועכשיו הטית, אם לא נזקפתי אני יראו התלמידים ויקבעו הלכה: לא קיימת כו'. וכי היכי דעשה כדברי ב"ה לא עשה ולא כלום לדברי ב"ש, אף העושה כדברי ב"ש לא עשה ולא כלום לדברי ב"ה: מתני' בשחר מברך שתים וכו'. כדאמר בברכות ירושלמי[י] שבע ברכות הללו על שם (תהלים קיט) שבע ביום הללתיך: אחת ארוכה ואחת קצרה. אשתים לאחריה דערבית קאי (נ"א ארוכה אמת ואמונה, קצרה השכיבנו): לחתום. בברוך: שלא לחתום. כגון ברכת הפירות ומצות: גמ' מאי מברך. שתים לפניה דשחר מאי ניהו:

יוצר

תוספות

שנאמר בהם פאר. פרש"י[ח] ואבל מעולל בעפר קרנו[ט] ואין נאה לתת פאר תחת אפר. וא"ת ולמה לי האי טעמא תיפוק ליה מדאמר ליחזקאל פארך חבוש עליך מכלל דלכולי עלמא אסור[י]. ותירץ הר"ר מקוצי דצריך טעמא של רש"י כי היכי דלא נילף שאר מצות מתפילין מקל וחומר. א"נ צריך טעמא דרש"י לחייבו בתפילין לאחר יום ראשון דלא שייך מעולל בעפר קרנו אלא ביום ראשון דוקא: תני רב יחזקאל עשה כבית שמאי עשה ורב יוסף אמר עשה כב"ש לא עשה ולא כלום. וא"ת פשיטא דאין הלכה כמותן. וי"ל הואיל וב"ש מחמירים על האדם טפי מב"ה לא שייך לומר פשיטא. דהא[כ] דעשה כב"ש לא עשה ולא כלום היינו היכא דב"ש מקילין וב"ה מחמירין אבל הכא בק"ש לא פסלי ב"ה דברי ב"ש. אבל תימה א"כ מה מייתי מסוכה כו' לא קיימת מצות סוכה כו' ופירש"י דכי היכי דמי שעשה כב"ה לא עשה ולא כלום לב"ש אף העושה כב"ש לא עשה ולא כלום לב"ה ומאי קא מדמה התם פסלי ב"ש לגמרי מה דמכשרי ב"ה. אבל הכא קרא קרית שמע כב"ש איכא דב"ה יצא. ע"כ פירש הר"ר שמעיה דקא מדמה הכי מדקאמר[ע] לא קיימת אע"ג דמן הדין יצא שהרי בראשו ורובו בסוכה אינו אסור אלא גזירה שמא ימשך אחר שלחנו. הה"נ גבי ק"ש אע"ג דמן הדין יצא בדיעבד כיון דלב"ה אין נכון כדאיתא במתניתין כדאי היית לחוב בעצמך. אם עשה כב"ש לב"ה לא עשה ולא כלום [וע' תוספות סוכה ג. ד"ה דאמר]: אחת ארוכה ואחת קצרה. פירש רש"י ארוכה אמת ואמונה. קצרה השכיבנו. ותימה דהשכיבנו נמי ארוכה הרבה ותדע מדלא קא חשיב לה בתוספתא[פ] בהדי הקצרות. ועוד פעמים שמאריכין הרבה בתוספת כמו אור יום הנף[צ]. ועוד אמת ואמונה פעמים שמקצרין בה מאד כדאמרינן לקמן[ק] למ"ד אין אומרים פרשת ציצית בלילה הוה קא מסיים מודים אנחנו לך שהוצאתנו ממצרים וכו' בפרק היה קורא (לקמן ד' יד ע"ב) ונראה לר"ת דהכל קאי (ד) באמת ואמונה אחת ארוכה ואחת קצרה כלומר בין יאריך בה בין יקצר בה כדלקמן. וכן אשכחנא התם (יבמות ד' מא.) אחת ארוסות ואחת נשואות אחת בתולות ואחת בעולות: מקום שאמרו לקצר. כגון בברכת פירות ובברכת המצות אין לו להאריך:

ורבנן

מסורת הש"ס עם הוספות

א) לקמן דף טז. סוכה דף כה., ב) [עי' תוספות לקמן דף טז: ד"ה אי הכי], ג) לקמן דף טז: סוכה דף כה. מו"ק ד' טו. כתובות דף ו: שמחות פ"ו, ד) תוספתא פ"א ספרי פרשת ואתחנן, ה) סוכה דף [ג. ז:] כח. עירובין דף יג:, ו) [שבת כט: ושם נסמן], ז) בפרקין ריש ה"ה, ח) בכתובות ו: קרוב ללשון זה, ט) לשון הכתוב איוב טז טו, י) סוכה כה:, כ) פ"א ה"ח שלא כגרסא שתוקן שם לפנינו, ל) מערבית ליל ב' דפסח בברכת השכיבנו, מ) יד ע"ב.

משנת ראשונים

ובלכתך בדרך פרט לחתן. לאו כשעוסק בנשואין דהיינו עוסק במצוה דנפקא מבשבתך, אלא כי איצטריך קרא לחתן שהולך לעשות מצות נשואין, או שחוזר משום דהוא טרוד מחמת מצוה זו, והגיע זמן קריאת שמע, שהוא פטור משום דטריד בטרדא דמצוה וא"א לו לקיים שתיהם יפה. [הריטב"א, סוכה כה.]

מי לא עסקינן דקא אזיל לדבר מצוה ואפילו הכי אמר רחמנא לקרי. ומנא להו דייתורא ובלכתך לפטור הולך למצוה מקריאת שמע, דלמא איפכא הוא דמייתר לחייבו בקריאת שמע כיון שאינו עוסק במצוה ממש. [הריטב"א, סוכה כה.]

אי הכי אפילו כונס את האלמנה נמי. דהא אזיל לדבר מצוה, וקס"ד דאיהו פטר כל דאזיל לדבר מצוה ולהכי פריך בשלמא לדידי שניהם חייבים דבלכתך לחיובי אתא אלא לדידך דדרשת ליה לפטור מאי שנא כונס את האלמנה דהא איהו נמי לדבר מצוה אזיל. [הריטב"א, סוכה כה.]

אי משום טרדא אפילו טבעה ספינתו בים נמי. קס"ד דטעמא משום דטריד בלחוד ואע"ג דליכא מצוה. ופריך ליה אלא מעתה טבעה ספינתו בים הכי נמי דפטור מק"ש, והא קיימא לן אבל חייב בכל המצות האמורות בתורה, ואין לך טרוד בדעתו גדול ממנו. [הריטב"א, סוכה כה.]

שנאמר פארך חבוש עליך. הא דמשמע הכא שהטעם תלוי משום שנאמר בהן פאר ואבל לאו בר פאר הוא וכשמתפאר מראה בעצמו שאינו אבל, לא אתא למימר אלא דלא ילפינן מהכא לפוטרו משאר מצות דשאני תפילין דאיקרו פאר. [תוספות הרא"ש, סוכה כה.]

אמר להם יהיה כנגד המשחיתים. כלומר לקנתר הגוים והמינים המשחיתים את זקנם. [תוספות הרא"ש]

עשה כדברי בית שמאי חייב מיתה. בשהיה יושב והטה לכתחלה כיון שמתכוין לסתור דברי בית הלל ומתכוין לעשות כבית שמאי. [הריטב"א]

עין משפט נר מצוה

נ א מיי' פ"ד מהלכות ק"ש הלכה א סמג עשין יח טור שו"ע או"ח סימן ע סעיף ג:

נא ב מיי' פ"ד מהלכות תפילין הלכה יג ופ"ד מהלכות אבילות הלכה ט סמג עשין [דרבנן] ג טוש"ע או"ח סימן לח סעיף ה וטור שו"ע יו"ד סימן שפח סעיף א:

נב ג (מיי' פ"ב מהלכות ק"ש הלכה ב) טוש"ע או"ח סי' ס"ג סעיף ב:

נג ד מיי' פ"א מהלכות ק"ש הלכה ה סמ"ג עשין יט טוש"ע או"ח סימן נט וסימן רלו סעיף א:

רב נסים גאון

והא אמר רב בא בר זבדא אמר רב אבל חייב בכל מצו' האמורו' בתורה חוץ מן התפילין מפני שנאמר בהן פאר. בפ' ואלו מגלחין במועד (דט"ו) גרסי' אבל אסור להניח תפילין מדקאמר ליה רחמ' ליחזקאל (יחזקאל כד) פארך חבוש עליך מכלל דכולי עלמא אסירי ובסוף פרק חזקת (ב"ב דף ס) כך דרשינן על ראש שמחתי אמר ר' יצחק זה אפר מקלה שבראש חתנים בעא מיניה רב פפא היכא מנח ליה אמר ליה במקום תפילין שנאמר (ישעיה סא) לשום לאבלי ציון לתת להם פאר תחת אפר מיכן למדנו שהתפילין נאמר בהן פאר:

הגהות הב"ח

(א) גמ' טריד טרדא דרשות (וב"ה אמרי וכו' נמי קרי) תא"מ ונ"ב ס"א וב"ה הא כתיב בשבתך בביתך ובלכתך בדרך למה לי ש"מ ותיבת וב"ש ההוא מבעי להו פרט לשלוחי מצוה נמחק: (ב) שם בדרך וקורין עוסקין במלאכתן: (ג) רש"י ד"ה אלמה וכו'. למה אמר אבל אע"פ שטרוד: (ד) תוד"ה אחת וכו'. דהכל קאי אאמת:

תורה אור השלם

א) הֵאָנֵק דֹּם מֵתִים אֵבֶל לֹא תַעֲשֶׂה פְּאֵרְךָ חֲבוֹשׁ עָלֶיךָ וּנְעָלֶיךָ תָּשִׂים בְּרַגְלֶיךָ וְלֹא תַעְטֶה עַל שָׂפָם וְלֶחֶם אֲנָשִׁים לֹא תֹאכֵל: [יחזקאל כד, יז]

הגהות וציונים

א] [בערב ובבקר כן יתכן להיות] (גליון) ועיין צל"ח: ב] [עי' רש"י ותוס' סוכה כה. ד"ה ובלכתך וכו' דגרסו להיפך וכ"ה בתוספתא פ"א] (גליון): ג] בכת"י הגירסא (והיא האמיתית דק"ס) אמרי התם טרדא דרשות הכא טרדא דמצוה (וכ"ה לקמן טז ע"ב): ד] יש גורעין ומוסיפין בזה עי' רש"א בשם הילקוט וא"צ להגיה דכיון דצריכא ליה לב"ה למימר ממילא ש"מ בהאי סברא לחודיה שיטתם נכון אבל זהו ודאי שמקשה על ב"ש ל"ל ב' פסוקים (גליון): ה] לפי גירסת הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תע) יש להוסיף לפתוח אינו רשאי שלא לפתוח: ו] צ"ל לקמן (ד' טז.) מוקמינן לה בפרק שני (והכוונה לפרק שני דק"ס, שפ"ח): ז] הגידול (כ"ה ברש"י שבע"י): ח] אולי צ"ל דה"א: ע] צ"ל מדקאמרו (כ"ה בתוספות ר"פ, ובדפו"ר איתא מדקאמ'): י] וכן בכת"י ליתא עי' פנ"י, רש"ש, יפה עינים: כ] וכ"ה בכת"י וברש"י:

- זקני בית שמאי **אָמְרוּ לוֹ, אִם כֵּן הָיִיתָ נוֹהֵג, לֹא קִיַּימְתָּ מִצְוַת סוּכָּה מִיָּמֶיךָ**, ולא כפי שאמרתם שלא אמרו לו כלום. ומביא רב יוסף מכאן ראיה לשיטתו, כשם שסוברים בית שמאי שהנוהג שלא כדעתם אינו יוצא ידי חובתו, אף לא מדין תורה, ואפילו שמהתורה היא סוכה כשרה, כמו כן יש לומר לדעת בית הלל, אף שסוברים שיכול לקרוא מעומד או מוטה, אך אם עושה זאת משום שדעתו להחמיר כבית שמאי, אינו יוצא ידי חובתו[לג].

הגמרא מביאה דעה שלישית בענין הנוהג כדעת בית שמאי במקום שנחלקו על בית הלל:

רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק אָמַר, עָשָׂה כְּדִבְרֵי בֵית שַׁמַּאי חַיָּיב מִיתָה, ומביא רב נחמן הוכחה לשיטתו, **דִּתְנַן** - ששנינו במשנתנו, **אָמַר רַבִּי** **טַרְפוֹן, אֲנִי הָיִיתִי בָּא בַּדֶּרֶךְ וְהִטֵּתִי לִקְרוֹת כְּדִבְרֵי בֵית שַׁמַּאי, וְסִכַּנְתִּי בְּעַצְמִי** - ובאתי לידי סכנה **מִפְּנֵי הַלִּסְטִים. אָמְרוּ לוֹ, כְּדַאי הָיִיתָ לָחוּב בְּעַצְמְךָ** - בכך שנהגת כדברי בית שמאי נתחייבת מיתה, ואם היו הורגים אותך היית בעצמך חייב על מיתתך[לד], מפני **שֶׁעָבַרְתָּ עַל דִּבְרֵי בֵית הִלֵּל** - שהחמרת על עצמך לקרוא בהטיה, הרי מפורש כאן שהעובר על דברי בית הלל חייב מיתה[לה].

★ ★ ★

משנה

אחר שנתבארו במשניות הקודמות דיני קריאת שמע, דנה משנתנו בברכות שתקנו חכמים לומר לפני קריאת שמע ולאחריה, ואם מותר לשנות את נוסחן או נוסח ברכות אחרות:

בַּשַּׁחַר, מְבָרֵךְ שְׁתַּיִם לְפָנֶיהָ - שתי ברכות לפני קריאת שמע, והם ברכת יוצר אור וברכת אהבה, **וְאַחַת לְאַחֲרֶיהָ** - אמת ויציב. **וּבָעֶרֶב, מְבָרֵךְ שְׁתַּיִם לְפָנֶיהָ** - שתי ברכות לפני קריאת שמע, מעריב ערבים ואהבת עולם. **וּשְׁתַּיִם לְאַחֲרֶיהָ** - ושתי ברכות לאחר קריאת שמע, אמת ואמונה והשכיבנו. **אַחַת** מהברכות **אֲרוּכָּה**, והיא ברכת 'אמת ואמונה', **וְאַחַת** מהן **קְצָרָה**, ברכת השכיבנו[לו]. **מָקוֹם שֶׁאָמְרוּ לְהַאֲרִיךְ**, היינו ברכת 'אמת ואמונה', **אֵינוֹ רַשַּׁאי לְקַצֵּר**, ומקום שאמרו **לְקַצֵּר**, היינו ברכת 'השכיבנו', **אֵינוֹ רַשַּׁאי לְהַאֲרִיךְ**[לז].

בדרך אגב מביאה המשנה הלכה נוספת, לגבי שאר ברכות[לח]:

ברכות שתקנו חכמים **לַחְתּוֹם** בהם ב'ברוך', **אֵינוֹ רַשַּׁאי שֶׁלֹּא לַחְתּוֹם** ב'ברוך'. וברכות שאמרו חכמים **שֶׁלֹּא לַחְתּוֹם** בהם ב'ברוך', כמו ברכת הפירות והמצוות, **אֵינוֹ רַשַּׁאי לַחְתּוֹם** בהם בברוך.

★

גמרא

שנינו במשנה 'בשחר מברך שתים לפניה'. הגמרא באה לבאר מה הם שתי הברכות:

מבררת הגמרא, **מַאי מְבָרֵךְ** - מה הם שתי הברכות שמברך בשחרית לפני קריאת שמע. **אָמַר רַבִּי יַעֲקֹב אָמַר רַבִּי אוֹשַׁעְיָא,**

לג. וכשם ששם גזרו בית שמאי שהמיקל אינו יוצא ידי חובתו, כדי לתת תוקף לגזירתם שגזרו 'שמא ימשך אחר שולחנו', כך גם בענייננו מסתבר שבית הלל נתנו תוקף לדבריהם וגזרו שהמחמיר כדברי בית שמאי לא יצא ידי חובתו, שמא יקבעו אחרים הלכה כבית שמאי, ופעמים שלא יוכל להטות וימנע מלקרוא. תוספות הרא"ש (ד"ה עשה) ושיטה מקובצת (ד"ה רב יוסף). [אמנם דעת הר"ן (פסחים קטז: ד"ה כל, סוכה כח. ד"ה אמרו) שאין הכוונה שלא יצא ידי חובה כלל, אלא שלא יצא ידי המצוה כתקנה].

לד. רמב"ם (פיה"מ).

לה. עיין בהערה לעיל (בדברי הגמרא 'תני רב יחזקאל').

לו. ע"פ רע"ב (פ"א מ"ד). בתוספות (ד"ה אחת) ובתלמידי רבינו יונה (ד"ה בשחר) משמע, שלדעת רש"י 'ארוכה' ו'קצרה', הכוונה שנוסחה ארוך או קצר [ואף ש'השכיבנו' אינה קצרה ממש, אולם לגבי אמת ואמונה הסמוכה לה היא קצרה. מאירי (ד"ה בשחר)]. והמאירי (שם) כתב לדעת רש"י, ש'ארוכה' ו'קצרה' הוא מצד ענייניהם, שאם ענייניהם מרובים, כמו 'אמת ואמונה' שנזכרו בה יציאת מצרים, קריעת ים סוף ומכת בכורים, הרי היא ארוכה, ו'השכיבנו' שלא הוזכר בה רק תפלה על מזיקים ושאר צרות, נחשבת קצרה. אמנם הרמב"ם (פיה"מ) פירש שהתיבות 'ארוכה' ו'קצרה' מוסבות על שתי הברכות שלפני קריאת שמע בין בשחרית ובין בערבית, שכל ברכה שפותחת ב'ברוך' וחותמת ב'ברוך' נקראת 'ארוכה', ושאינה כן נקראת 'קצרה', ועל פי זה מתפרש גם המשך המשנה 'מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר, לקצר אינו רשאי להאריך', כלומר ברכה שתקנו בה חכמים שתפתח ותחתום ב'ברוך' אסור לשנותה לעשותה קצרה, כלומר שלא לפתוח בה ב'ברוך', או שלא לחתום בה ב'ברוך', וכן להיפך, ברכה שאמרו בה חכמים שלא לפתוח בה ב'ברוך' או שלא לחתום בה ב'ברוך', אין אדם רשאי לפתוח בה ב'ברוך', או לחתום ב'ברוך'. ע"פ כסף משנה (ק"ש פ"א ה"ז) בביאור דבריו. ועל דרך זו פירש הרשב"א (ד"ה אחת) את סיום המשנה 'מקום שאמרו לחתום אינו רשאי שלא לחתום, שלא לחתום אינו רשאי לחתום', שבא להשמיענו שגם בברכות הקצרות אינו רשאי להחליף נוסחתן, ולחתום ב'ברוך' במקום שאמרו לפתוח ב'ברוך', או לפתוח ב'ברוך' במקום שאמרו לחתום ב'ברוך'.

רש"י (ד"ה בשחר) הביא בשם הירושלמי (פ"א ה"ה) שהטעם שתקנו לומר בכל יום שבע ברכות בקריאת שמע [בשחרית וערבית ביחד], הוא על פי הפסוק (תהלים קיט קסד) 'שבע ביום הללתיך על משפטי צדקך', שבשבע ברכות מודים ומהללים אנו לה' בקריאת שמע, שהיא משפטי צדקך. ועיין עוד בב"ח (סי' רלו ס"א).

לז. כך פירשו תלמידי רבינו יונה (ד"ה בשחר) על פי רש"י, וכן משמע מתוספות (ד"ה אחת) שהבינו בדעת רש"י. ובמאירי (ד"ה בשחר) פירש [על פי ביאורו ברש"י, כפי שהובא בהערה הקודמת] 'מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר' שלא לחסר מהדברים שראוי להזכירם ב'אמת ואמונה'. וכן 'מקום שאמרו לקצר אינו רשאי להאריך' היינו שלא יוסיף על הדברים שנתייחדו לומר בהשכיבנו. אולם להוסיף מלים לפי ענין הברכה מותר. התוספות (ד"ה אחת) הקשו על רש"י שפירש שהשכיבנו נחשבת לברכה קצרה, והרי לא נמנית בתוספתא (פ"א ה"ח) בין הברכות הקצרות. ועוד שפעמים שמאריכים בה הרבה כמו במערבית של ליל ב' של פסח. וכן ב'אמת ואמונה' פעמים שמקצרים בה, כמו שאמרו להלן (יד:) שלדעת האומר שאין אומרים פרשת ציצית בתפילת ערבית, מזכירים יציאת מצרים בברכת אמת ואמונה, ולפי הנוסח המובא שם מקצרים בה הרבה [אמנם קושיא זו קשה רק לפי הבנת התוספות ברש"י, כמו שנתבאר בהערה הקודמת, אבל לפי פירוש המאירי המובא שם, מיושבת קושיא זו]. ולכן מפרש רבינו תם, ש'אחת ארוכה ואחת קצרה' מוסב על ברכת אמת ואמונה בלבד, שברכה זו פעמים מאריכים בה, ופעמים מקצרים בה [והלשון 'אחת' משמעה 'בין', כמו 'אחת ארוסות ואחת נשואות, אחת בתולות ואחת בעולות' (יבמות סד.) שמשמעו 'בין ארוסות ובין נשואות' וכו'] והמשך המשנה 'מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר' הוא ענין בפני עצמו, ומוסב על שאר ברכות, והכוונה לברכות שאמרו להאריך בהם, כמו קידוש והבדלה, שיש בהם פתיחה וחתימה, אינו רשאי לקצר, שאם יקצר לא יצטרך לחתום, ואינו רשאי לברך בענין שלא יוכל לחתום, וכן 'מקום שאמרו לקצר' כברכת הפירות, אינו רשאי להאריך בהם, שאם יאריך יצטרך לחתום, ולפי פירוש זה, מה שאמרו בסיפא 'מקום שאמרו לחתום אינו רשאי שלא לחתום' וכו', מוסב על הרישא 'מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר' כמו שנתבאר. ע"פ הריטב"א (ד"ה בשחר) ותלמידי רבינו יונה (ד"ה בשחר) בביאור דברי רבינו תם.

לח. על פי מאירי (ד"ה המשנה).

גמ' בשלמא ב"ה קא מפרשי טעמייהו וטעמא דב"ש אלא ב"ש מ"ט לא אמרי כב"ה אמרי לך ב"ש א"כ נימא קרא בבקר ובערב[א] מאי בשכבך ובקומך בשעת שכיבה שכיבה ממש ובשעת קימה קימה ממש וב"ש האי ובלכתך בדרך מאי עביד להו ההוא מבעי להו [א] לכדתניא בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה ובלכתך בדרך פרט לחתן[ב] מכאן אמרו [א] הכונס את הבתולה פטור ואת האלמנה חייב מאי משמע אמר רב פפא כי דרך מה דרך רשות אף כל רשות מי לא עסקינן דקא אזיל לדבר מצוה ואפילו הכי אמר רחמנא לקרי אם כן לכתוב רחמנא בשבת ובלכת מאי בשבתך ובלכתך בשבת דידך ובלכת דידך הוא דמחייבת הא דמצוה פטירת [ג] אי הכי אפילו כונס את האלמנה נמי האי טריד והאי לא טריד אי משום טרדא אפילו טבעה ספינתו בים נמי וכי תימא ה"נ אלמה א"ר אבא בר זבדא אמר רב [ג] אבל חייב בכל המצות האמורות בתורה [ב] חוץ מן התפילין שהרי נאמר בהם פאר שנאמר [א] פארך חבוש עליך [ג] התם טריד טרדא דמצוה הכא טריד טרדא דרשות (א) [ד] וב"ש ההוא מבעי להו פרט לשלוחי מצוה וב"ה אמרי ממילא ש"מ דאפילו בדרך נמי קרי: ת"ר בה"א עומדין וקורין יושבין וקורין ומטין וקורין הולכין בדרך וקורין (ב) עושין במלאכתן וקורין [ד] ומעשה ברבי ישמעאל ור' אלעזר בן עזריה שהיו מסובין במקום אחד והיה ר' ישמעאל מוטה ור' אלעזר בן עזריה זקוף כיון שהגיע זמן קריאת שמע הטה רבי אלעזר וזקף ר' ישמעאל אמר לו רבי אלעזר בן עזריה לר' ישמעאל ישמעאל אחי אמשול לך משל למה הדבר דומה משל לאחד שאומרים לו זקנך מגודל אמר להם יהיה כנגד המשחיתים אף כך אתה כל זמן שאני זקוף אתה מוטה עכשיו כשאני הטתי אתה זקפת אמר לו אני עשיתי כדברי ב"ה ואתה עשית כדברי ב"ש ולא עוד אלא שמא יראו התלמידים ויקבעו הלכה לדורות מאי ולא עוד וכי תימא בית הלל נמי אית להו מטין ה"מ דמטה ואתא מעיקרא אבל הכא כיון דעד השתא הוית זקוף והשתא מוטה אמרי ש"מ כב"ש סבירא להו שמא יראו התלמידים ויקבעו הלכה לדורות. תני רב יחזקאל עשה כדברי ב"ש עשה כדברי ב"ה עשה רב יוסף אמר [ג] עשה כדברי ב"ש לא עשה ולא כלום [ה] דתנן מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית ב"ש פוסלין וב"ה מכשירין אמרו להם ב"ה לב"ש מעשה שהלכו זקני ב"ש וזקני ב"ה לבקר את ר' יוחנן בן החורנית מצאוהו שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית ולא אמרו לו כלום אמרו להם [ו] משם ראיה אף הם אמרו לו א"כ היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימיך רב נחמן בר יצחק אמר עשה כדברי בית שמאי חייב מיתה דתנן אמר ר"ט אני הייתי בא בדרך והטתי לקרות כדברי ב"ש וסכנתי בעצמי מפני הלסטים אמרו לו כדאי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי ב"ה: **מתני'** [ד] בשחר מברך שתים לפניה ואחת לאחריה ובערב מברך שתים לפניה ושתים לאחריה אחת ארוכה ואחת קצרה מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר לקצר אינו רשאי להאריך [ה] לחתום אינו רשאי שלא לחתום שלא לחתום אינו רשאי לחתום: **גמ'** מאי מברך אמר ר' יעקב א"ר אושעיא יוצר

רש"י

גמ' בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה. לקמיה מפרש מאי משמע: ובלכתך בדרך פרט לחתן. ואע"ג דחתן נמי עוסק במצוה הוא, אי לאו קרא יתירא לא נפקא לן מקרא קמא, דכיון דעוסק במצוה לא כתיב בקרא בהדיא, אלא מיעוטא בעלמא הוא דקא דרשינן מביתך וממעטינן מיניה עוסק במלאכת מצוה דאיכא טרדא, אבל חתן דטרדא דמחשבה בעלמא הוא שמחשב על עסק בתולים אי לאו קרא יתירה לא אתמעוט: הכונס את הבתולה פטור. שטרוד במחשבת בעילת מצוה: מאי משמע. פרט לעוסק במצוה: כי דרך. בשבתך ובלכתך הוקשו לדרך: מי לא עסקינן כו'. כלומר מנלן דבדרך רשות לחודא איירי קרא, הא קרא דרך סתמא כתיב וממילא משתמע נמי מיניה דרך מצוה ואפילו הכי אמר רחמנא ליקרי: אי משום טרדא. דמחשבה פטרת ליה אפילו טבעה ספינתו נמי: אלמה אמר רבי אבא. כמו למה אמר (ג) אע"פ שטרוד בצערו חייב בכל המצות, חוץ מן התפילין שנאמר בהם פאר ליחזקאל פארך חבוש עליך וגו', וכיון דבעו פאר ואבל מתגולל בצערו בעפר אין זה פאר: טריד טרדא דמצוה. וכיון דאהן מיעוט בעלמא דרשינן פרט לחתן מסתייך אם ממעטת מיניה טרדא דמצוה: וב"ה אמרי לך. נהי נמי דקרא למדרש מיניה פרט לחתן אתא ממילא ש"מ בלכת דידך הוא דמחייבת, אלמא בדרך נמי קרי: עוסקין במלאכתן וקורין. לקמן[ו] מוקמינן לה בפרק שני (ד' טז.): הטה ר' אלעזר בן עזריה. כב"ש: לאחד שאמרו לו זקנך מגודל, אמר להם יהיה זה כנגד המשחיתים. משל שלך דומה לאחד שאומרים לו זקנך נאה ומגודל, והוא אומר להם הואיל וקלסתם אותו אף הוא יהיה כנגד המשחיתים, הגדול[ז] הזה יהיה נתון לתער ולמספרים שאביא עליו ואשחיתנו: עכשיו שאני הטתי. הרי אני כמקלס את מעשיך שהיית מוטה, ואתה נזקפת: ב"ה נמי אית להו מטין. דמטין נמי שרו, כדאמרינן לעיל מטין וקורין: אבל. עכשיו, כיון דעד השתא היית זקוף ועכשיו הטית, אם לא נזקפתי אני יראו התלמידים ויקבעו הלכה: לא קיימת כו'. וכי היכי דעשה כדברי ב"ה לא עשה ולא כלום לדברי ב"ש, אף העושה כדברי ב"ש לא עשה ולא כלום לדברי ב"ה: **מתני'** בשחר מברך שתים וכו'. כדאמר בברכות ירושלמי[י] שבע ברכות הללו על שם (תהלים קיט) שבע ביום הללתיך: אחת ארוכה ואחת קצרה. אשתים לאחריה דערבית קאי (נ"א ארוכה אמת ואמונה, קצרה השכיבנו): לחתום. בברוך: שלא לחתום. כגון ברכת הפירות ומצות: **גמ'** מאי מברך. שתים לפניה דשחר מאי ניהו: יוצר

תוספות

שנאמר בהם פאר. פרש"י[ח] ואבל מעולל בעפר קרנו[ט] ואין נאה לתת פאר תחת אפר. וא"ת ולמה לי האי טעמא תיפוק ליה מדאמר ליחזקאל פארך חבוש עליך מכלל דלכולי עלמא אסור[י]. ותירץ השר מקוצי דצריך טעמא של רש"י כי היכי דלא נילף שאר מצות מתפילין מקל וחומר. א"נ צריך טעמא דרש"י לחייבו בתפילין לאחר יום ראשון דלא שייך מעולל בעפר קרנו אלא ביום ראשון דוקא:

תני רב יחזקאל עשה כבית שמאי עשה ורב יוסף אמר עשה כב"ש לא עשה ולא כלום. וא"ת פשיטא דאין הלכה כמותן. וי"ל הואיל וב"ש מחמירים על האדם טפי מב"ה לא שייך לומר פשיטא. דהא[י] דעשה כב"ש לא עשה ולא כלום היינו היכא דב"ש מקילין וב"ה מחמירין אבל הכא בק"ש לא פסלי ב"ה דברי ב"ש. אבל תימה א"כ מה מייתי מסוכה כו' לא קיימת מצות סוכה כו' ופירש"י דכי היכי דמי שעשה כב"ה לא עשה ולא כלום לב"ש אף העושה כב"ש לא עשה ולא כלום לב"ה ומאי קא מדמה התם פסלי ב"ש לגמרי מה דמכשרי ב"ה. אבל הכא קרא קרית שמע כב"ש איכא דב"ה יצא. ע"כ פירש הר"ר שמעיה דקא מדמה הכי מדקאמר[ט] לא קיימת אע"ג דמן הדין יצא שהרי בראשו ורובו בסוכה אינו אסור אלא גזירה שמא ימשך אחר שלחנו. כה"ג גבי ק"ש אע"ג דמן הדין יצא בדיעבד כיון דלב"ה אין נכון כדאיתא במתניתין כדאי היית לחוב בעצמך. אם עשה כב"ש לב"ה לא עשה ולא כלום [וע' תוספות סוכה ג. ד"ה דאמר]:

אחת ארוכה ואחת קצרה. פירש רש"י ארוכה אמת ואמונה. קצרה השכיבנו. ותימה דהשכיבנו נמי ארוכה הרבה ותדע מדלא קא חשיב לה בתוספתא[כ] בהדי הקצרות. ועוד פעמים שמאריכין הרבה בתוספת כמו אור יום הנף[ל]. ועוד אמת ואמונה פעמים שמקצרין בה מאד כדאמרינן לקמן[מ] למ"ד אין אומרים פרשת ציצית בלילה הוה קא מסיים מודים אנחנו לך שהוצאתנו ממצרים וכו' בפרק היה קורא (לקמן ד' יד ע"ב) ונראה לר"ת דהכל קאי (ד) באמת ואמונה אחת ארוכה ואחת קצרה כלומר בין יאריך בה בין יקצר בה כדלקמן. וכן אשכחנא התם (יבמות ד' מא.) אחת ארוסות ואחת נשואות אחת בתולות ואחת בעולות:

מקום שאמרו לקצר. כגון בברכת פירות ובברכת המצות אין לו להאריך: ורבנן

א) לקמן דף טז. סוכה דף כה., ב) [עי' תוספות לקמן דף טז: ד"ה אי הכי], ג) לקמן דף טז: סוכה דף כה. מו"ק ד' טו. כתובות דף ו: שמחות פ"ו, ד) תוספתא פ"א ספרי פרשת ואתחנן, ה) סוכה דף [ג. ז:] כח. עירובין דף יג:, ו) [שבת כט: וש"נ], ז) בפרקין ריש ה"ה, ח) בכתובות ו: קרוב ללשון זה, ט) לשון הכתוב איוב טז טו, י) סוכה כה:, כ) פ"א ה"ח שלא כגרסא שתוקן שם לפנינו, ל) מערבית ליל ב' דפסח בברכת השכיבנו, מ) יד ע"ב.

משנת ראשונים

ובלכתך בדרך פרט לחתן. לאו כשעוסק בנשואין דהיינו עוסק במצוה דנפקא מבשבתך, אלא כי איצטריך קרא לחתן שהולך לעשות מצות נשואין, או שחוזר משום דהוא טרוד מחמת מצוה זו, והגיע זמן קריאת שמע, שהוא פטור משום דטריד בטרדא דמצוה וא"א לו לקיים שתיהם יפה. [הריטב"א, סוכה כה.]

מי לא עסקינן דקא אזיל לדבר מצוה ואפילו הכי אמר רחמנא לקרי. ומנא להו דייתורא ובלכתך לפטור הולך למצוה מקריאת שמע, דלמא איפכא הוא דמייתר לחייבו בקריאת שמע כיון שאינו עוסק במצוה ממש. [הריטב"א, סוכה כה.]

אי הכי אפילו כונס את האלמנה נמי. דהא אזיל לדבר מצוה, וקס"ד דאיהו פטר כל דאזיל לדבר מצוה ולהכי פריך בשלמא לדידי שניהם חייבים דבלכתך לחיובי אתא אלא לדידך דדרשת ליה לפטור מאי שנא כונס את האלמנה דהא איהו נמי לדבר מצוה אזיל. [הריטב"א, סוכה כה.]

אי משום טרדא אפילו טבעה ספינתו בים נמי. קס"ד דטעמא משום דטריד בלחוד ואע"ג דליכא מצוה. ופריך ליה אלא מעתה טבעה ספינתו בים הכי נמי דפטור מק"ש, והא קיימא לן אבל חייב בכל המצות האמורות בתורה, ואין לך טרוד בדעתו גדול ממנו. [הריטב"א, סוכה כה.]

שנאמר פארך חבוש עליך. הא דמשמע הכא שהטעם תלוי משום שנאמר בהן פאר ואבל לאו בר פאר הוא וכשמתפאר מראה בעצמו שאינו אבל, לא אתא למימר אלא דלא ילפינן מהכא לפוטרו משאר מצות דשאני תפילין דאיקרו פאר. [תוספות הרא"ש, סוכה כה.]

אמר להם יהיה כנגד המשחיתים. כלומר לקנתר הגוים והמינים המשחיתים את זקנם. [תוספות הרא"ש]

עשה כדברי בית שמאי חייב מיתה. בשהיה יושב והטה לכתחלה כיון שמתכוין לסתור דברי בית הלל ומתכוין לעשות כבית שמאי. [הריטב"א]

עין משפט נר מצוה

נ א מיי' פ"ד מהלכות ק"ש הלכה א סמג עשין יח טור שו"ע או"ח סימן ע סעיף ג:
נא ב מיי' פ"ד מהלכות תפילין הלכה יג ופ"ד מהלכות אבילות הלכה ט סמג עשין [דרבנן] ג טוש"ע או"ח סימן לח סעיף ה וטור שו"ע יו"ד סימן שפח סעיף א:
נב ג (מיי' פ"ב מהלכות ק"ש הלכה ג) טוש"ע או"ח סי' ס"ג סעיף ג:
נג ד מיי' פ"א מהלכות ק"ש הלכה ה סמ"ג עשין יט טוש"ע או"ח סימן נט וסימן רלו סעיף א:

רב נסים גאון

והא אמר רב בא בר זבדא אמר רב אבל חייב בכל מצו' האמורו' בתורה חוץ מן התפילין מפני שנאמר בהן פאר. בפ' ואלו מגלחין במועד (דט"ו) גרסי' אבל אסור להניח תפילין מדקאמר ליה רחמ' ליחזקאל (יחזקאל כד) פארך חבוש עליך מכלל דכולי עלמא אסירי ובסוף פרק חזקת (ב"ב דף ס) כך דרשינן על ראש שמחתי אמר ר' יצחק זה אפר מקלה שבראש חתנים בעא מיניה רב פפא היכא מנח ליה אמר ליה במקום תפילין שנאמר (ישעיה סא) לשום לאבלי ציון לתת להם פאר תחת אפר מיכן למדנו שהתפילין נאמר בהן פאר:

הגהות הב"ח

(א) גמ' טריד טרדא דרשות (וב"ה אמרי וכו' נמי קרי) תא"מ ונ"ב ס"א וב"ה הא כתיב בשבתך בביתך ובלכתך בדרך למה לי ש"מ ותיבת וב"ש ההוא מבעי להו פרט לשלוחי מצוה נמחק[י]: (ב) שם בדרך וקורין עוסקין[כ] במלאכתן: (ג) רש"י ד"ה אלמה וכו'. למה אמר אבל אע"פ שטרוד: (ד) תוד"ה אחת וכו'. דהכל קאי אאמת:

תורה אור השלם

א) הֵאָנֵק דֹּם מֵתִים אֵבֶל לֹא תַעֲשֶׂה פְּאֵרְךָ חֲבוֹשׁ עָלֶיךָ וּנְעָלֶיךָ תָּשִׂים בְּרַגְלֶיךָ וְלֹא תַעְטֶה עַל שָׂפָם וְלֶחֶם אֲנָשִׁים לֹא תֹאכֵל: [יחזקאל כד, יז]

הגהות וציונים

א] [בערב ובבקר כן יתכן להיות] (גליון) ועיין צל"ח: ב] [עי' רש"י ותוס' סוכה כה. ד"ה ובלכתך וכו' דגרסו להיפך וכ"ה בתוספתא פ"א] (גליון): ג] בכת"י הגירסא (והיא האמיתית דק"ס) אמרי התם טרדא דרשות הכא טרדא דמצוה (וכ"ה לקמן טז ע"ב): ד] יש גורעין ומוסיפין בזה עי' רש"א בשם הילקוט וא"צ להגיה דכיון דצריכא ליה לב"ה למימר ממילא ש"מ בהאי סברא לחודיה שיטתם נכון אבל זהו ודאי שמקשה על ב"ש ל"ל ב' פסוקים (גליון): ה] לפי גירסת הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תע) יש להוסיף לפתוח אינו רשאי שלא לפתוח: ו] צ"ל לקמן (ד' טז.) מוקמינן לה בפרק שני (והכוונה לפרק שני דק"ש, שפ"ח): ז] הגידול (כ"ה ברש"י שבע"י): ח] אולי צ"ל דה"א: ט] צ"ל מדקאמרו (כ"ה בתוספות ר"פ, ובדפו"ר איתא מדקאמ'): י] וכן בכת"י ליתא עי' פנ"י, רש"ש, יפה עינים: כ] וכ"ה בכת"י וברש"י:

יוצר אור ובורא חשך (א) לימא יוצר אור ובורא נוגה כדכתיב קאמרינן אלא מעתה עושה שלום ובורא (ב) רע מי קא אמרינן כדכתיב אלא כתיב רע וקרינן הכל לישנא מעליא הכא נמי לימא נוגה לישנא מעליא אלא[א] אמר רבא כדי להזכיר מדת יום בלילה ומדת לילה ביום בשלמא מדת לילה ביום כדאמרינן יוצר אור ובורא חשך אלא מדת יום בלילה היכי משכחת לה אמר אביי גולל אור מפני חשך וחשך מפני אור. ואידך מאי היא אמר רב יהודה אמר שמואל אהבה רבה[ב] וכן אורי ליה רבי אלעזר לר' פדת בריה אהבה רבה תניא נמי הכי אין אומרים אהבת עולם אלא אהבה רבה ורבנן אמרי אהבת עולם וכן הוא אומר ואהבת עולם אהבתיך על כן משכתיך חסד. א"ר יהודה אמר שמואל השכים לשנות עד שלא קרא ק"ש צריך לברך משקרא ק"ש א"צ לברך שכבר נפטר באהבה רבה. אמר רב הונא למקרא[ג] צריך לברך ולמדרש א"צ לברך ור' אלעזר אמר למקרא ולמדרש צריך לברך למשנה א"צ לברך ור' יוחנן אמר אף למשנה נמי צריך לברך [אבל לתלמוד א"צ לברך[ד]] ורבא אמר אף לתלמוד צריך (לחזור[ה] ו)לברך דאמר רב חייא בר אשי זימנין סגיאין הוה קאימנא קמיה דרב לתנויי[ו] פרקין בספרא דבי רב הוה מקדים וקא משי ידיה ובריך ומתני לן פרקין. מאי מברך א"ר יהודה אמר שמואל אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בדברי תורה ור' יוחנן מסיים בה הכי הערב נא ה' אלהינו את דברי תורתך בפינו ובפיפיות עמך בית ישראל ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך בית ישראל כלנו יודעי שמך ועוסקי תורתך ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל ורב המנונא אמר אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו ברוך אתה ה' נותן התורה אמר רב המנונא זו היא[ז] מעולה שבברכות הלכך לימרינהו לכולהו[ח]: תנן התם אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת והם ברכו וקראו עשרת הדברות שמע והיה אם שמוע ויאמר וברכו את העם ג' ברכות אמת ויציב ועבודה וברכת כהנים ובשבת מוסיפין ברכה אחת למשמר היוצא. מאי ברכה אחת כי הא דרבי אבא ור' יוסי בר אבא אקלעו להההוא אתרא בעו מנייהו מאי ברכה אחת לא הוה בידייהו ואתו שיילוהו לרב מתנה לא הוה בידיה אתו שיילוהו לרב יהודה אמר להו הכי אמר שמואל אהבה רבה ואמר[ט] רבי זריקא אמר רבי אמי א"ר שמעון בן לקיש יוצר אור כי אתא רב יצחק בר יוסף אמר הא דרבי זריקא לאו בפירוש אתמר אלא מכללא אתמר דאמר ר' זריקא א"ר אמי אמר ר' שמעון בן לקיש זאת אומרת ברכות אין מעכבות זו את זו אי אמרת בשלמא יוצר אור הוו אמרי היינו דברכות אין מעכבות זו את זו דלא קא אמרי אהבה רבה אלא

רש"י

יוצר אור ובורא חשך (ג) (עושה שלום ובורא רע). לקמיה מפרש אידך מאי היא, דאילו ברכה דישתבח אינה מן המנין, שהיא לאחרי פסוקי דזמרה כמו ברכת הלל, ואומרים אותה קודם זמן קריאת שמע אם ירצו: כדכתיב קאמרי'. כתיב בקרא יוצר אור ובורא חשך עושה שלום ובורא רע: שכבר נפטר באהבה רבה. שיש בה מעין ברכת התורה, ותן בלבנו ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך ותלמדם חקי רצונך: מדרש. הוא קרוב למקרא, כגון מכילתא וספרא וספרי שהם מדרשי מקראות: לגמרא אין צריך לברך. אפילו קודם אהבה רבה קאמר, והכי מוכח מילתא בפסח שני: אף לגמרא צריך לברך. שהוא עיקר התורה שממנו הוראה יוצאה. גמרא היינו סברת טעמי משנה, ותירוצי משניות הסותרות זו את זו, וחסורי מחסרא: ומברך. ברכת התורה: ור' יוחנן מסיים בה הכי. דבעי פתיחה בברוך וחתימה בברוך: הערב נא ה' אלהינו. יערבו עלינו לעסוק בהם מאהבה: ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל גרסינן. ולא גרסינן למדני חקיך, שאין זו ברכה והודאה על שעבר אלא לשון בקשה, ודוד כי אמרה (בתהלים קיט) לא לשם ברכה אמרה אלא בלשון בקשה, והכי קאמר ה' שאתה ברוך למדני חקיך: וזו היא מעולה שבברכות. התורה, לפי שיש בה הודאה למקום וקילוס לתורה ולישראל: תנן התם. במס' תמיד: אמר להם הממונה. הוא סגן הכהנים, כדאי' ביומא היינו סגן היינו ממונה (בפירש"י שם טו:): ברכו ברכה אחת. לקמן מפרש מאי היא. ומן הברכות שלפני ק"ש היא, דהתם מסדר לכוליה סדר עבודת השחר וקאמר דלאחר שסדרו האברים ע"ג הכבש ומלחום ירדו ובאו להם ללשכת הגזית לקרות את שמע, והדר תני אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת והם ברכו וקראו עשרת הדברות: וברכו את העם. עם העם: ועבודה. בשביל העבודה שעשו היו מברכין אחריה רצה ה' אלהינו עבודת עמך ישראל ואשי ישראל ותפלתם תקבל ברצון, ברוך המקבל עבודת עמו ישראל ברצון. אי נמי שאותך לבדך ביראה נעבוד: וברכת כהנים. לברך את העם. ובשאר תפלה לא היה להם פנאי, ואף זמן קריאת שמע לא הגיע, כדאמרינן במסכת יומא (דף לז ע"ב) הקורא את שמע עם אנשי משמר ועם אנשי מעמד לא יצא לפי שאנשי משמר מקדימין כו': מוסיפין ברכה אחת. לקמיה מפרש לה: למשמר היוצא. שהמשמרות מתחלפות ביום השבת, כדאמרינן במסכת סוכה (ד' נו:) משמר היוצא עושה תמיד של שחר ומוספין ומשמר הנכנס עושה תמיד של בין הערבים ובזיכין: מאי ברכה אחת. דקתני רישא, איזו מן הברכות הוא אומר: לאו בפירוש אתמר. לא שמע מפי ר"ל שאמ' בפירוש מאי ברכה אחת יוצר אור: זאת אומרת. דקתני ברכו ברכה אחת: ברכות אין מעכבות זו את זו. בירך את האחת ולא בירך את השניה נפקא מיהא ידי חובתו בההיא שבירך, ואין חברתה מעכבת לומר שאין זו מועלת בלא זו. ומהכא שמע ר' זריקא דס"ל לר"ל דהך ברכה אחת יוצר אור היא: אי אמרת בשלמא יוצר אור הוו אמרי. ולא אהבה רבה, ואע"ג דמטא ליה זמנא שאף בלילה ראוי לומר, וכל שכן דכיון דאמרי יוצר אור ודאי מטיא זמנה, ואפ"ה לא אמרי אלא יוצר אור ותו לא אמרי לה, היינו דקאמר שמע מינה ברכות אין מעכבות זו את זו: אלא

תוספות

ורבנן אמרי אהבת עולם וכו'. הלכך תקינו לומר בשחרית אהבה רבה ובערבית אהבת עולם: שכבר נפטר באהבה רבה על הלכך נימרינהו לכולהו. בירושלמי יש הא דאמרי' שכבר נפטר באהבה רבה והוא ששנה על אתר פירוש לאלתר שלמד מיד באותו מקום. ונשאל להרב ר' יצחק כגון אנו שאין אנו לומדין מיד לאחר תפלת השחר שאנו טרודין והולכים כך בלא למוד עד אמצע היום או יותר אמאי אין אנו מברכין ברכת התורה פעם אחרת כשאנו מתחילין ללמוד. והשיב ר"י דלא קיימא לן כאותו ירושלמי הואיל וגמר' שלנו לא אמרו ואין צריך לאלתר ללמוד. ועוד אפי' לפי הירושלמי דוקא אהבה רבה דלא הוי עיקר ברכה לברכת התורה דעיקר אהבה רבה (ד) לק"ש נתקן ובשביל היא אינו נפטר מברכת התורה אלא אם ילמוד מיד וגם לא יעשה היסח הדעת. אבל ברכת אשר בחר בנו וברכת לעסוק בדברי תורה שהן עיקר לברכת התורה פוטרות כל היום. וא"ת מאי שנא מסוכה שצריך לברך על כל סעודה וסעודה לישב בסוכה. וי"ל דשאני תורה שאינו מייאש דעתו דכל שעה אדם מחוייב ללמוד דכתיב והגית בו יומם ולילה והוי כמו יושב כל היום בלא הפסק. אבל אכילה בסוכה יש שעה קבועה. וא"ת מפני מה אין אנו מברכין לישן בסוכה. וי"ל דברכה דאכילה שמברכין לישב פוטרתו. א"נ מסום שמא לא יישן והוי ברכה לבטלה שהרי אין בידו לישן כל שעה שירצה. והיה אומר ר"ת כשאדם עומד ממטתו בלילה (בשחרית) ללמוד שא"צ לברך ברכת התורה מפני שברכת התורה של אתמול שחרית פוטרת עד שחרית אחרת ולא נהירא. והצרפתים נהגו לומר פסוקים (ה) וברכת כהנים וגם אלו דברים שאין להם שיעור שהיא משנה (פ"א דפאה) ואלו דברים שאדם אוכל פירותיהן כו' שהיא ברייתא (מס' שבת קכז.) מפני הירושלמי דבעי שילמוד על אתר. אבל א"צ כמו שכתבתי כבר: ה"ג ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל. אבל לא גרסינן למדני חקיך שאין זו ברכה אלא בקשה שאמר דוד: וברכת כהנים. ואין זה דוכן שהרי לא היו עומדים לדוכן עד לאחר הקטרת אמורים דאמרי' בתענית (פ"ד ד' כו:) שלשה פעמים ביום הכהנים נושאין כפיהם וכו' וא"כ הוה ליה למתני ד' פעמים אחד לפני הקטרה ואחד לאחר הקטרה אלא בלא נשיאות כפים אמרו ברכת כהנים כמו שאנו אומרים: משום

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [פסחים דף ג. וש"נ יבמות דף יא: וש"נ], ב) [לקמן דף יב. ע"ש], ג) [עי' תוס' נדה ח. ד"ה ואמר], ד) לקמן דף יד:, ה) עיין תוס' סוטה לט. ד"ה כל, ו) [עי' תוס' כתובות ח. ד"ה שהכל וע' תוס' לקמן מו. ד"ה כל הברכות ותוס' פסחים קד: ד"ה חוץ], ז) תמיד דף לב:, ח) ד"ה הממונה וע"ש בתוד"ה אמר שחולק ע"ז, ט) ירושלמי סוטה פרק ז ה"ו, י) בפרקין הלכה ה (ט ע"ב), כ) יהושע א ח, ל) מנחות דף צט:, מ) תהלים קיט יב.

גליון הש"ס

בגמ' לעסוק כו'. ברי"ף הגירסא על ד"ת: שם ועוסקי כו'. ברי"ף הגירסא ולומדי תורתך לשמה: שם הלכך כו'. ברי"ף והרא"ש הגירסא אמר ר"פ הלכך:

הגהות הב"ח

(א) גמ' ולימא יוצר: (ב) שם שלום ובורא את הכל מי קא אמרינן כדכתיב: (ג) רש"י ד"ה יוצר וכו' ובורא את הכל. לקמיה מפרש: (ד) תוס' ד"ה שכבר וכו'. לק"ש נתקן ובשבילה אינו כצ"ל ותיבת היא נמחק: (ה) בא"ד דברכת כהנים:

תורה אור השלם

א) יֹצֵר אוֹר וּבוֹרֵא חֹשֶׁךְ עֹשֶׂה שָׁלוֹם וּבוֹרֵא רָע אֲנִי יְיָ עֹשֶׂה כָל אֵלֶּה: [ישעיה מה, ז]

ב) מֵרָחוֹק יְיָ נִרְאָה לִי וְאַהֲבַת עוֹלָם אֲהַבְתִּיךְ עַל כֵּן מְשַׁכְתִּיךְ חָסֶד: [ירמיה לא, ב]

ליקוטי רש"י

לישנא מעליא. לשון חכמים לחזור אחר לשון נקי. שמלוה ונקי הדעת לספר בלשון נקיה [פסחים ג.]. ואהבת עולם אהבתיך. אמר לי לאמר לכנסת ישראל אהבת עולם אהבתיך [ירמיה לא, ב]. הוה מקדים. משכים. על התורה ומברך. [לקמן יז.]. למשמר היוצא. שהמשמרות מתחלפות בשבת שחרית וזו עובדת ערבית [סוכה נו.]. אלא מכללא אתמר. שמע מינה מילתא אחריתי ודייק מינה [עירובין מו.].

עין משפט נר מצוה

נד א מיי' פרק א מהלכות ק"ש הלכה ו טוש"ע או"ח סימן נט סעיף א:

נה ב מיי' שם סמג עשין יט טור שו"ע או"ח סימן ס סעיף א:

נו ג מיי' פ"ז מהלכות תפלה הלכה י טור שו"ע או"ח סימן מז סעיף ז:

נז ד מיי' שם טוש"ע שם סעיף ג:

נח ה מיי' שם טוש"ע שם סעיף ה:

נט ו מיי' פ"ו מהלכות תמידין הלכה ד:

הגהות וציונים

א] תיבת "אלא" ליתא בכת"י (ועיין תוס' שבת צח ע"א ד"ה אטבעי שאין דרך הגמ' לומר "אלא" במקום שלא הוזכר אמורא לפניו): ב] גירסת הרי"ף והרא"ש אמר רב יהודה אמר שמואל אהבה רבה ורבנן אמרי אהבת עולם תניא נמי הכי אין אומרים אהבה רבה אלא אהבת עולם וכן הוא אומר וכו' (וכ"ה בכת"י): ג] ברוב דפו"י הגי' כך א"ר הונא למקרא ולמדרש צריך לברך לתלמוד אין צריך לברך ור' אלעזר אמר למקרא ולתלמוד צריך לברך למשנה א"צ לברך ור' יוחנן אמר אף למשנה נמי צריך לברך דאמר רב חייא בר אשי וכו', וכתב בדק"ס דפשוט הוא שזאת הגי' היתה לפני רש"י ע"כ פירש גבי מדרש דהוא נמי קרוב למקרא. אמנם הגירסא שלפנינו היא גירסת המהרש"ל ע"פ גי' הרא"ש, ועיין ברי"ף גי' אחרת בזה: ד] הוגה כן ע"פ גי' הרא"ש ובמהרש"ל ליתא: ה] במהרש"ל איתא כן, אולם הצל"ח ובהג' מוהר"ב רנשבורג מחקוהו וכן בהרא"ש ליתא, והיד דוד כתב בשם מהרש"ל עצמו שהוא ט"ס דהכא קאי אעיקר הברכה אי צריך לברך אתלמוד או לא: ו] עיין צל"ח, רש"ש, מהר"ץ חיות מה שהקשו ע"ז ולפי גי' הרי"ף בהגר"צ ג' ניחא (רש"ש טויבש): ז] ברב אלפס אי' והא דרב המנונא מעולה כו' (גליון) אמר רב פפא הלכך וכו': ח] התוס' בכתובות ח ע"א ד"ה שהכל גרסי נימרינהו לתרווייהו דיש כאן שתי ברכות ולא שלשה עיי"ש: ט] [אולי שגגת הדפוס הוא] (גליון) בדפו"י ובכת"י הגירסא ור' זריקא וכו': י] צ"ל וכן ותלמדם (כ"ה ברש"י שברי"ף ושם הנוסח חוקי חיים): כ] [צ"ל למדרש] (גליון) עיין רש"ש: ל] [צ"ל בפרק שני דף יד:] (גליון) וזה לשון הצל"ח היה כתוב בפירוש רש"י בפ"ש והוא ר"ת בפרק שני וטעה הקורא וסבר שהוא ר"ת "בפסח שני": מ] צ"ל בסנהדרין (יט ע"א) (מהר"י לנדא, מהר"ץ חיות, רש"ש): נ] בתוספות הרא"ש נהגו: ס] בתוספות ר"פ נוסף לאפוקי נפשיה מפלוגתא: ע] לשון התוס' בב"י או"ח סי' מז ובשביל כך וכו': פ] בתוספות ר"פ נוסף ללמוד: צ] בתוספות ר"פ נוסף בסוכה: ק] אולי צ"ל קודם השחר: ר] [מימרא כצ"ל] (גליון) (ועיין מהרש"א דמסיק שצ"ל ברייתא: ש] צ"ל כדאיתא בתמיד ואמרי' בתענית (רש"ש עיי"ש): ת] כ"ה בתוספות ר"פ:

יוצר אור ובורא חשך, היא הברכה הראשונה [והברכה השניה תתפרש להלן][א]. שואלת הגמרא, **לימא** [-שיאמרו] **יוצר אור ובורא נוגה**, שהרי 'נוגה' הוא כינוי ללילה (פסחים ג.)[ב], ועדיף לנקוט לשון זו שהיא צחה ונקיה יותר[ג]. משיבה הגמרא, **כדכתיב קאמרינן** - תיקנו לומר את הברכה בלשון הפסוק (ישעיה מה ז) 'יוצר אור ובורא חשך עשה שלום ובורא רע'. מקשה הגמרא, **אלא מעתה**, לפי דבריך שתיקנו הברכה לפי לשון הפסוק, והרי בפסוק נאמר **'עושה שלום ובורא רע'**[ד], **מי קא אמרינן כדכתיב** - וכי אנו אומרים כלשון הכתוב, והרי אנו אומרים 'ובורא את הכל'. **אלא** בהכרח לומר, אף **שכתיב** [-כתוב] **'רע'**, אין אנו אומרים כך, **וקרינן** - ואנו קוראים ואומרים **'הכל'**, משום **לישנא מעליא** - שנוקטים לשון נקיה, **הכא נמי** - גם כאן, **לימא** - שיאמרו **'נוגה' לישנא מעליא** - שהיא לשון נקיה[ה]. **אלא אמר רבא**, הטעם שמזכירים 'חשך' בברכת 'יוצר' הוא, **כדי להזכיר מדת יום בלילה ומדת לילה ביום** - חכמים רצו שיזכירו בלילה את יצירת היום, וביום את בריאת הלילה, ואף שגם בהזכרת 'נוגה' יש בה מדת לילה, אך מאחר שאין בה לשון ברורה של לילה, שכן 'נוגה' משמעו גם אור, לפיכך לא השתמשו בלשון זו[ו].

שואלת הגמרא, **בשלמא** - טוב הוא מה שאמרת שמזכירים **מדת לילה ביום**, **כדאמרינן** - כמו שאמרנו, **'יוצר אור ובורא חשך'**, **אלא מדת יום בלילה היכי משכחת לה** - היכן מצינו שמזכירים אותה. משיבה הגמרא, **אמר אביי**, **'גולל אור מפני חשך וחשך מפני אור'**[ח].

מבררת הגמרא, **ואידך** - הברכה השניה שלפני קריאת שמע, **מאי** [-מה] **היא**. **אמר רב יהודה אמר שמואל**, **אהבה רבה**. **וכן אורי ליה** [-הורה לו] **רבי אלעזר לרבי פדת בריה** [-בנו], שהברכה השניה היא **'אהבה רבה'**. **תניא נמי הכי** - וכן שנינו בברייתא כמו שאמרו שמואל ורבי אלעזר, **אין אומרים אהבת עולם** בפתיחת הברכה השניה, **אלא אהבה רבה**[ט]. **ורבנן אמרי** - אבל חכמים אומרים, **אהבת עולם**[י], ומביאים חכמים סמך לדבריהם, **וכן הוא אומר** - כך נאמר (ירמיה לא ב) **'מרחוק ה' נראה לי ואהבת עולם אהבתיך על כן משכתיך חסד'**[יא], ומכיון שבפסוק נאמר הלשון 'אהבת עולם', יש לומר את הברכה בלשון הפסוק[יב].

★

אגב שהוזכרה ברכת אהבת עולם, מבארת הגמרא שפעמים יוצאים בה ידי חובת ברכת התורה:

אמר רב יהודה אמר שמואל, **השכים לשנות** [-ללמוד], **עד שלא קרא** [-טרם שקרא] **קריאת שמע**, **צריך לברך** ברכות התורה. אך אם בא ללמוד **משקרא** [-אחר שקרא] **קריאת שמע**, **אין צריך לברך** ברכות התורה, **לפי שכבר נפטר באהבה רבה**, שיש בה מעין ברכת התורה, שנזכרת בה הבקשה 'ותן בלבנו ללמוד וללמד, לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך', וכן 'ותלמדם חוקי רצונך'[יג].

★

א. **אבל** ברכת 'ישתבח' אינה ממנין ברכות אלו של קריאת שמע, אלא היא ברכת סיום של פסוקי דזמרה, כמו ברכת 'מלך מהולל בתשבחות' שאומרים אחר הלל, ויכולים לאומרה קודם זמן קריאת שמע אם ירצו. רש"י (ד"ה יוצר).

ב. **בערוך** (ע' נגה) כתב על מה שאמרו בפסחים (ג.) ש'נגה' הכוונה ללילה, הוא בדרך כינוי, כמו שקוראים לסומא 'סגי נהור', אבל עיקרו הוא לשון אור, ושורש תיבה זו היא מלשון הכתוב (משלי ד יח) 'וארח צדיקים כאור נגה הולך ואור עד נכון היום'. ועיין בשלמה משנתו (ד"ה לימא) שביאר שלילה מכונה 'נגה', כי משמעות מלה זו היא, שאינו אור המאיר מכח עצמו, אלא מכח דבר אחר שמאיר עליו, וכן הוא אור הלבנה בלילה, שאין לה אור משל עצמה, והיא מאירה מכח השמש שמאירה עליה.

ג. **ע"פ** המבואר בהמשך הסוגיא.

ד. **בהגהות** הב"ח (אות ב) הגיה 'אלא מעתה עושה שלום ובורא את הכל'. ולדבריו הגמרא אינה נוקטת את לשון הפסוק, אלא את נוסח הברכה שאנו אומרים, ושואלת מדוע משנים מלשון הפסוק.

ה. **שדרך** נקיי הדעת לספר בלשון נקיה. רש"י בפסחים (ג. ד"ה מאי טעמא). ועוד כתב (שם ד"ה דבר) 'דרך חכמים לחזור אחר לשון צח ונקי'.

ו. **הרי"ף** והרא"ש (סי' יב) הגיהו 'רבה בר עולא' וכן הוא להלן (יב.).

ז. **ע"פ** שיטה מקובצת (ד"ה אמר רבה). וטעם הזכרת מדת יום בלילה ומדת לילה ביום כתבו הראשונים (תלמידי רבינו יונה ד"ה מדת, תוספות הרא"ש ד"ה כדי, ועוד) בשם רבינו אליהו, על פי המובא בחולין (פז.) ששאל מין אחד את רבי על הפסוק (עמוס ד יג) 'כי הנה יוצר הרים ובורא רוח' מי שיצר הרים לא ברא רוח, ומי שברא רוח לא יצר הרים [שזה מכונה 'יוצר' וזה 'בורא'. רש"י בסנהדרין (לט. ד"ה מי)] אמר לו רבי, שוטה, רד וקרא את סופו של הפסוק 'ה' צבאות שמו' הרי שבורא אחד בראם. וכמו כן בפסוק 'יוצר אור ובורא חשך' יכולה להתעורר שאלת אותו המין, לכך תיקנו להזכיר מדת יום בלילה ומדת לילה ביום, להודיע שבורא אחד ברא את הכל [וראה בגליון הש"ס (חולין פז. ד"ה דאמר ליה) שכתב שאותה תשובה מסופו של הפסוק ניתנת להאמר גם כאן, שכן סופו של הפסוק 'יוצר אור ובורא חשך' הוא, 'אני ה' עושה כל אלה']. ובבן יהוידע (ד"ה כדי) כתב לפרש בדרך המוסר, כי האור רומז לטוב הנראה, ולילה רומז למדת הדין ויסורים הבאים על אדם בר מינן, ולפיכך מזכירים מדת יום בלילה, לרמז לאדם שעומד ביסורים, שלא יתייאש מן הרחמים, ויקוה למדת הטוב שהוא האור, וכן להיפך, אדם שעומד בטובה, לא יבעט ולא יגבה לבו, ויזכור שישנה גם מדת לילה. וראה עוד בילקוט ביאורים.

ח. **כתב** השיטה מקובצת (ד"ה אמר אביי), נראה שבנוסח שלהם היו פותחים תחילה בתיבות 'גולל אור מפני חושך' וכו', שכן לפי נוסחתנו היה לו להשיב שאומרים 'בורא יום ולילה'. ועוד כתב שאפשר שבנוסחתם לא אמרו כלל 'בורא יום ולילה'.
בפתח עינים (ד"ה בשלמא) כתב, כי אף שבודאי גם השואל ידע את נוסח הברכה שאומרים בה 'גולל אור מפני חושך וחושך מפני אור' כמו שהשיבו לו, אך היה סבור שצריך להזכיר לשון יצירה או בריאה, כמו שאומרים בשחרית 'יוצר אור ובורא חושך', והשיב לו אביי שגם הלשון 'גולל' הוא כלשון יצירה, שהיוצר בידו לגלול. ועיין בהגהות רא"מ הורוויץ (ד"ה מדת) שפירש את שאלת הגמרא באופן אחר. וראה עוד בילקוט ביאורים.

ט. **כך** כתב הטור (או"ח סי' ס ס"א) כמו שפירש הב"ח שם את דבריו, שלא נחלקו בנוסח הברכה, אלא בפתיחתה. וביאר הפרישה (שם אות א), שברור הוא שנוסח ברכה השניה שאנו אומרים בשחרית נתקן לומר דווקא בבוקר, שהרי מתפללים בה שיאיר עינינו בתורתו וכו', וזה שייך בבוקר, שאדם עומד משנתו ורוצה לעסוק בתורה, ופעמים יוצאים בברכה זו ידי חובת ברכת התורה, כמבואר להלן, ועוד נזכר בה והביאנו לשלום מארבע כנפות הארץ וכו' ואין דרך בני אדם לצאת לדרכם בלילה. וברכה שניה של ערבית שייכת דווקא בלילה, כי נזכר בה שבשכבנו ובקומנו נשיח בחוקיו, והיינו קריאת שמע של ערבית, שכתוב בה 'בשכבך ובקומך', וכן מה שמבקשים שלא יסיר אהבתו ממנו, שמשמעה שישמור אותנו מרוב אהבתו ויאריך ימינו, הוא מפני שאנו ישנים ונמשלים כבהמה, שאין עוסקים בתורה ומצוות.

י. **הצל"ח** (ד"ה תניא) כתב ש'רבנן' אלו אינם המשך הברייתא, אלא הם תנאים שחולקים על הברייתא וסוברים שאפשר גם לומר אהבת עולם [ולפי דבריו מיושבת תמיהת האמרי נועם (להגר"א ד"ה ורבנן) כיצד מוכח מברייתא זו כדברי שמואל ורבי אלעזר, כאשר מובאת בברייתא עצמה דעה נוספת בשם חכמים שאמרו 'אהבת עולם']. אמנם הרי"ף גורס את דעת רבנן לפני תניא נמי הכי, משמע שהם אמוראים החולקים על שמואל ורבי אלעזר. וגירסתו בברייתא, 'אין אומרים אהבה רבה אלא אהבת עולם וכן הוא אומר וכו''. וראה עוד ברצוף אהבה (לר"ש אלגאזי, בתוס' ד"ה ורבנן, הובא באסיפת זקנים [פסס]).

יא. **נבואת** נחמה זו נתנבא ירמיהו לעם ישראל לעתיד לבוא, ואמר להם שכבר מזמן רחוק, בעודם במצרים נראה ה' למשה ולאהרן, ומאז נמשכה אהבתו להם לעולם.

יב. **עיין** בצל"ח (שם) שהאריך לבאר את טעם מחלוקתם. ובשו"ע (או"ח סי' ס ס"א) פסק המחבר לומר 'אהבת עולם'. והרמ"א כתב שיש אומרים לומר 'אהבה רבה', ושכן נוהגין בכל אשכנז. וכתב המשנ"ב (שם סק"ב) שדברי הרמ"א לומר 'אהבה רבה' היינו בבוקר, אבל בערב נוהגין לומר 'אהבת עולם', והטעם שנהגו לומר בבוקר אהבה רבה, משום שנאמר (איכה ג כג) 'חדשים לבקרים רבה אמונתך'. ועיין עוד בהגהות רא"מ הורוויץ.

יג. **רש"י** (ד"ה שכבר). וברש"י על הרי"ף גרס 'ותלמדם חוקי חיים' (הגהות וציונים). וראה בתוספות (ד"ה שכבר) ובראשונים שהביאו את דברי הירושלמי (פ"א ה"ה) שאינו יוצא ב'אהבה רבה' אלא אם שנה את משנתו מיד לאחר התפלה ולא הפסיק בדברים אחרים. והקשו התוספות, לדעת הירושלמי שאין יוצאים ידי חובה רק אם לומדים מיד אחר הברכה, מדוע אין אנו חוזרים ומברכים ברכת התורה כשאנו יושבים ללמוד באמצע היום, הרי אין אנחנו לומדים מיד לאחר תפלת שחרית מפני שאנו טרודים, והולכים כך בלא לימוד עד אמצע היום או יותר. והשיבו בשם ר"י שאין הלכה כירושלמי בזה, שכן בבבלי לא הובא דין זה שצריך לשנות מיד. עוד כתבו שאפילו הירושלמי לא אמר זאת רק לגבי ברכת אהבה רבה שעיקרה לא נתקנה לברכת התורה אלא לקריאת שמע, אלא שיוצאים בה גם ידי ברכת התורה, כיון שיש בה מעין ברכת התורה, אולם ברכת התורה שעיקרה נתקנה על לימוד התורה, גם אם לא שנה סמוך לה אינו צריך לחזור ולברך [וטעמו, שברכת אהבה רבה הואיל ועיקרה נתקנה לקריאת שמע, לפיכך כששונה סמוך לה, הרי הוא מוכיח בכך שנתכוין לצאת בה גם ידי חובת ברכת התורה, מה שאין כן ברכת התורה שעיקרה נתקנה על כך (משנה ברורה סי' מז ס"ק טו ע"פ הרא"ש)]. עוד הביאו התוספות שמנהג הצרפתים לומר סמוך לברכת התורה פסוקי ברכת כהנים, ומשנת אלו דברים שאין להם שיעור שהיא משנה, ואלו דברים שאדם אוכל פירותיהן וכו' שהיא מימרא [ועי' מהרש"א שהיא ברייתא], מפני הירושלמי הנזכר, אך אין צריך לכך כפי שנתבאר. ועיין בביאור הלכה (סי' נב ס"א ד"ה ומכל מקום, בא"ד ודע עוד) שלפי דעת שמואל, שאם אמר אהבה רבה אינו צריך לחזור ולברך, נמצא שאם לא אמר ברכות התורה קודם התפלה אינו יכול שוב לברך, כיון שכבר יצא באהבה רבה. והביא

א) יוצר אור ובורא חשך (א) לימא יוצר אור ובורא נוגה כדכתיב קאמרינן אלא מעתה א) עושה שלום ובורא (ב) רע מי קא אמרינן כדכתיב אלא כתיב רע וקרינן הכל א) לישנא מעליא הכא נמי לימא נוגה לישנא מעליא אלא[א] אמר רבא ב) א) כדי להזכיר מדת יום בלילה ומדת לילה ביום בשלמא מדת לילה ביום כדאמרינן יוצר אור ובורא חשך אלא מדת יום בלילה היכי משכחת לה אמר אביי גולל אור מפני חשך וחשך מפני אור. ואידך מאי היא אמר רב יהודה אמר שמואל אהבה רבה[ב] וכן אורי ליה רבי אלעזר ג) לר' פדת בריה אהבה רבה תניא נמי הכי ב) אין אומרים אהבת עולם אלא אהבה רבה ורבנן אמרי אהבת עולם וכן הוא אומר ב) ואהבת עולם אהבתיך על כן משכתיך חסד. א"ר יהודה אמר שמואל ג) השכים לשנות עד שלא קרא ק"ש צריך לברך משקרא ק"ש א"צ לברך שכבר נפטר באהבה רבה. אמר רב הונא למקרא[ג] צריך לברך ולמדרש א"צ לברך ור' אלעזר אמר למקרא ולמדרש צריך לברך למשנה א"צ לברך ור' יוחנן אמר אף למשנה נמי צריך לברך [אבל לתלמוד א"צ לברך[ד]] ורבא אמר ד) אף לתלמוד צריך (לחזור[ה] ו)לברך ד) דאמר רב חייא בר אשי זימנין סגיאין הוה קאימנא קמיה דרב לתנויי[ו] פרקין בספרא דבי רב הוה מקדים[ז] וקא משי ידיה ובריך ומתני לן פרקין. מאי מברך א"ר יהודה אמר שמואל אשר קדשנו במצותיו וצונו ◦ לעסוק בדברי תורה ור' יוחנן מסיים בה הכי ו) הערב נא ה' אלהינו את דברי תורתך בפינו ובפיפיות עמך בית ישראל ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך בית ישראל כלנו יודעי שמך ◦ ועוסקי תורתך ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל ורב המנונא אמר אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו ברוך אתה ה' נותן התורה אמר רב המנונא זו היא[ח] מעולה שבברכות ◦ ה) הלכך לימרינהו לכולהו[ט]: תנן התם ז) ו) אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת והם ברכו וקראו עשרת הדברות שמע והיה אם שמוע ויאמר וברכו את העם ג' ברכות אמת ויציב ועבודה וברכת כהנים ובשבת מוסיפין ברכה אחת למשמר היוצא. מאי ברכה אחת כי הא דרבי אבא ור' יוסי בר אבא אקלעו להתוא אתרא בעו מנייהו מאי ברכה אחת לא הוה בידייהו ואתו שיילוהו לרב מתנה לא הוה בידיה אתו שיילוהו לרב יהודה אמר להו הכי אמר שמואל אהבה רבה ואמר[י] רבי זריקא אמר רבי אמי א"ר שמעון בן לקיש יוצר אור כי אתא רב יצחק בר יוסף אמר הא דרבי זריקא לאו בפירוש אתמר אלא מכללא אתמר דאמר ר' זריקא א"ר אמי אמר ר' שמעון בן לקיש זאת אומרת ברכות אין מעכבות זו את זו אי אמרת בשלמא יוצר אור הוו אמרי היינו דברכות אין מעכבות זו את זו דלא קא אמרי אהבה רבה אלא

רש"י

יוצר אור ובורא חשך (ג) (עושה שלום ובורא רע). לקמיה מפרש אידך מאי היא, דאילו ברכה דישתבח אינה מן המנין, שהיא לאחרי פסוקי דזמרה כמו ברכת הלל, ואומרים אותה קודם זמן קריאת שמע אם ירצו: כדכתיב קאמרי'. כתיב בקרא יוצר אור ובורא חשך עושה שלום ובורא רע: שכבר נפטר באהבה רבה. שיש בה מעין ברכת התורה, ותן בלבנו ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך[י] ותלמדם חקי רצונך: מדרש. הוא קרוב למקרא, כגון מכילתא וספרא וספרי שהם מדרשי מקראות: לגמרא[כ] אין צריך לברך. אפילו קודם אהבה רבה קאמר, והכי מוכח מילתא בפסח שני[ל]: אף לגמרא צריך לברך. שהוא עיקר התורה שממנו הוראה יוצאה. גמרא היינו סברת טעמי משנה, ותירוצי משניות הסותרות זו את זו, ותסורי מחסרא ומברך. ברכת התורה: ור' יוחנן מסיים בה הכי. דבעי פתיחה בברוך וחתימה בברוך: הערב נא ה' אלהינו. יערבו עלינו לעסוק בהם מאהבה: ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל גרסינן. ולא גרסינן למדני חקיך, שאין זו ברכה והודאה על שעבר אלא לשון בקשה, ודוד כי אמרה (בתהלים קיט) לא לשם ברכה אמרה אלא בלשון בקשה, והכי קאמר ה' שאתה ברוך למדני חקיך: וזו היא מעולה שבברכות. התורה, לפי שיש בה הודאה למקום וקילוס לתורה ולישראל: תנן התם. במס' תמיד: אמר להם הממונה. הוא סגן הכהנים, כדאי' ביומא[מ] היינו סגן היינו ממונה (בפירש"י שם טו:[ס]): ברכו ברכה אחת. לקמן מפרש מאי היא. ומן הברכות שלפני ק"ש היא, דהתם מסדר לכוליה סדר עבודת השחר וקאמר דלאחר שסדרו האברים ע"ג הכבש ומלחום ירדו ובאו להם ללשכת הגזית לקרות את שמע, והדר תני אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת והם ברכו וקראו עשרת הדברות: וברכו את העם. עם העם: ועבודה. בשביל העבודה שעשו היו מברכין אחריה רצה ה' אלהינו עבודת עמך ישראל ואשי ישראל ותפלתם תקבל ברצון, ברוך המקבל עבודת עמו ישראל ברצון. אי נמי שאותך לבדך ביראה נעבוד[ע]: וברכת כהנים. לברך את העם. ובשאר תפלה לא היה להם פנאי, ואף זמן קריאת שמע לא הגיע, כדאמרינן במסכת יומא (דף לז ע"ב) הקורא את שמע עם אנשי משמר ועם אנשי מעמד לא יצא לפי שאנשי משמר מקדימין כו': מוסיפין ברכה אחת. לקמיה מפרש לה: למשמר היוצא. שהמשמרות מתחלפות ביום השבת, כדאמרינן במסכת סוכה (ד' נו:) משמר היוצא עושה תמיד של שחר ומוספין ומשמר הנכנס עושה תמיד של בין הערבים ובזיכין: מאי ברכה אחת. דקתני רישא, איזו מן הברכות הוא אומר: לאו בפירוש אתמר. לא שמע מפי ר"ל שאמ' בפירוש מאי ברכה אחת יוצר אור: זאת אומרת. דקתני ברכו ברכה אחת: ברכות אין מעכבות זו את זו. בירך את האחת ולא בירך את השניה נפקא מיהא ידי חובתו בההיא שבירך, ואין חברתה מעכבת לומר שאין זו מועלת בלא זו. ומהכא שמע ר' זריקא דס"ל לר"ל דהך ברכה אחת יוצר אור היא: אי אמרת בשלמא יוצר אור הוו אמרי. ולא אהבה רבה, ואע"ג דמטא ליה זמנא שאף בלילה ראוי לומר, וכל שכן דכיון דאמרי יוצר אור ודאי מטיא זמנה, ואפ"ה לא אמרי אלא יוצר אור ותו לא אמרי לה, היינו דקאמר שמע מינה ברכות אין מעכבות זו את זו: אלא

תוספות

ורבנן אמרי אהבת עולם וכו'. הלכך תקינו[י] לומר בשחרית אהבה רבה ובערבית אהבת עולם[ס]: שכבר נפטר באהבה רבה עד הלכך נימרינהו לכולהו. בירושלמי[י] יש הא דאמרי' שכבר נפטר באהבה רבה והוא ששנה על אתר פירוש לאלתר שלמד מיד באותו מקום. ונשאל להרב ר' יצחק כגון אנו שאין אנו לומדין מיד לאחר תפלת השחר שאנו טרודין והולכים כך בלא למוד עד אמצע היום או יותר אמאי אין אנו מברכין ברכת התורה פעם אחרת כשאנו מתחילין ללמוד. והשיב ר"י דלא קיימא לן כאותו ירושלמי הואיל וגמר' שלנו לא אמרו ואין צריך לאלתר ללמוד. ועוד אפי' לפי הירושלמי דוקא אהבה רבה דלא הוי עיקר ברכה לברכת התורה דעיקר אהבה רבה (ד) לק"ש נתקן ובשביל היא[ע] אינו נפטר מברכת התורה אלא אם ילמוד מיד וגם לא יעשה היסח הדעת. אבל ברכת אשר בחר בנו וברכת לעסוק בדברי תורה שהן עיקר לברכת התורה פוטרות כל היום. וא"ת מאי שנא מסוכה שצריך לברך על כל סעודה וסעודה ליסב בסוכה. וי"ל דשאני תורה שאינו מייאש דעתו דכל שעה אדם מחויב ללמוד דכתיב[פ] והגית בו יומם ולילה[צ] והוי כמו יושב כל היום[ק] בלא הפסק. אבל אכילה בסוכה יש שעה קבועה. וא"ת מפני מה אין אנו מברכין ליסן בסוכה. וי"ל דברכה דאכילה שמברכין ליסב[ל] פוטרתו. א"נ משום שמא לא יישן והוי ברכה לבטלה שהרי אין בידו ליסן כל שעה שירצה. והיה אומר ר"ת כשאדם עומד ממטתו בלילה (בשחרית[ק]) ללמוד שא"צ לברך ברכת התורה מפני שברכת התורה של אתמול שחרית פוטרת עד שחרית אחרת ולא נהירא. והצרפתים נהגו לומר פסוקים (ה) וברכת כהנים וגם אלו דברים שאין להם שיעור שהיא משנה (פ"א דפאה) ואלו דברים שאדם אוכל פירותיהן כו' שהיא ברייתא[ר] (מס' שבת קכז.) מפני הירושלמי דבעי שילמוד על אתר. אבל א"נ כמו שכתבתי כבר: ה"ג ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל. אבל לא גרסינן למדני חקיך שאין זו ברכה אלא בקשה שאמר דוד[מ]: וברכת כהנים. ואין זה דוכן שהרי לא היו עומדים לדוכן עד לאחר הקטרת אמורים[ש] דאמרי' בתענית (פ"ד ד' כו:) שלשה פעמים ביום הכהנים נושאין כפיהם וכו' וא"כ הוה ליה למתני ד' פעמים אחד לפני הקטרה ואחד לאחר הקטרה אלא בלא נשיאות כפים אמרו ברכת כהנים כמו שאנו אומרים: משום

עין משפט נר מצוה

נד א מיי' פרק א מהלכות ק"ש הלכה ו טוש"ע או"ח סימן נט סעיף א:
נה ב מיי' שם סמג עשין יט טור שו"ע או"ח סימן מ סעיף א:
נו ג מיי' פ"ז מהלכות תפלה הלכה י טור שו"ע או"ח סימן מז סעיף ז:
נז ד מיי' שם טוש"ע שם סעיף ב:
נח ה מיי' שם טוש"ע שם סעיף ה:
נט ו מיי' פ"ו מהלכות תמידין הלכה ד:

הגהות וציונים

א] תיבת "אלא" ליתא בכת"י (ועיין תוס' שבת צח ע"א ד"ה אטבעי שאין דרך הגמ' לומר "אלא" במקום שלא הוזכר אמורא לפניו): ב] גירסת הרי"ף והרא"ש אמר רב יהודה אמר שמואל אהבה רבה ורבנן אמרי אהבת עולם תניא נמי הכי אין אומרים אהבה רבה אלא אהבת עולם וכן הוא אומר וכו' (וכ"ה בכת"י): ג] ברוב דפו"י הגי' כך א"ר הונא למקרא ולמדרש צריך לברך לתלמוד אין צריך לברך ור' אלעזר אמר למקרא ולתלמוד צריך לברך למשנה א"צ לברך ור' יוחנן אמר אף למשנה נמי צריך לברך דאמר רב חייא בר אשי וכו', וכתב בדק"ס דפשוט הוא שזאת הגי' היתה לפני רש"י ע"כ פירש גבי מדרש דהוא נמי קרוב למקרא. אמנם הגירסא שלפנינו היא גירסת המהרש"ל ע"פ גי' הרא"ש, ועיין ברי"ף גי' אחרת בזה: ד] הוגה כן ע"פ גי' הרא"ש ובמהרש"ל ליתא: ה] במהרש"ל איתא כן, אולם הצל"ח ובהג' מוהר"ב רנשבורג מחקוהו וכן ברא"ש ליתא, והיד דוד כתב בשם מהרש"ל עצמו שהוא ט"ס דהכא קאי אעיקר הברכה אי צריך לברך אתלמוד או לא: ו] עיין צל"ח, רש"ש, מהר"ץ חיות מה שהקשו ע"ז ולפי גי' הרי"ף בהא (רש"ש טיובש): ז] ברב אלפס אי' והא דרב המנונא מעולה כו' (גליון) אמר רב פפא הלכך וכו': ח] התוס' בכתובות ח ע"א ד"ה שהכל גרסי נימרינהו לתרוייהו דיש כאן שתי ברכות ולא שלשה עיי"ש: ט] [אולי שגגת הדפוס הוא] (גליון) בדפו"י ובכת"י הגירסא ור' זריקא וכו': י] צ"ל וכן ותלמדם (כ"ה ברש"י שברי"ף ושם הנוסח חוקי חיים): כ] [צ"ל למדרש] (גליון) עיין רש"ש: ל] [צ"ל בפרק שני דף יד:] (גליון) וזה לשון הצל"ח היה כתוב בפירוש רש"י בפ"ש והוא ר"ת בפרק שני וטעה הקורא וסבר שהוא ר"ת "בפסח שני": מ] צ"ל בסנהדרין (יט ע"א) (מהר"י לנדא, מהר"ץ חיות, רש"ש): נ] בתוספות הרא"ש נהגו: ס] בתוספות ר"פ נוסף לאפוקי נפשיה מפלוגתא: ע] לשון התוס' בב"י או"ח סי' מז ובשביל כך וכו': פ] בתוספות ר"פ נוסף ללמוד: צ] בתוספות ר"פ נוסף בסוכה: ק] אולי צ"ל קודם השחר: ר] [מימרא כצ"ל] (גליון) ועיין מהרש"א דמסיק שצ"ל ברייתא: ש] צ"ל כדאיתא בתמיד ואמרי' בתענית (רש"ש עיי"ש): ת] כ"ה בתוספות ר"פ:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [פסחים דף ג. וש"נ יבמות דף יא: וש"נ], ב) [לקמן דף יב. ע"ש], ג) [עי' תוס' נדה מ. ד"ה ואמר], ד) לקמן דף יד:, ה) עיין תוס' סוטה לט. ד"ה כל, ו) [עי' תוס' כתובות ח. ד"ה שהכל וע' תוס' לקמן מו. ד"ה כל הברכות ותוס' פסחים קד: ד"ה חוץ], ז) תמיד דף לב:, ח) ד"ה הממונה וע"ש בתוד"ה אמר שחולק ע"ז, ט) ירושלמי סוטה פרק ז ה"ו, י) בפרקין הלכה ה (ט ע"ב), כ) יהושע א ח, ל) מנחות דף צט:, מ) תהלים קיט יב.

גליון הש"ס

בגמ' לעסוק כו'. ברי"ף הגירסא על ד"ת: שם ועוסקי כו'. ברי"ף הגירסא ולומדי תורתך לשמה: שם הלכך כו'. ברי"ף והרא"ש הגירסא אמר ר"פ הלכך:

הגהות הב"ח

(א) גמ' ולימא יוצר: (ב) שם שלום ובורא את הכל מי קא אמרינן כדכתיב: (ג) רש"י ד"ה יוצר וכו' ובורא את הכל. לקמיה מפרש: (ד) תוס' ד"ה שכבר וכו'. לק"ש נתקן ובשבילה אינו כנ"ל ותיבת היא נמחק: (ה) בא"ד דברכת[ת] כהנים:

תורה אור השלם

א) יוֹצֵר אוֹר וּבוֹרֵא חֹשֶׁךְ עֹשֶׂה שָׁלוֹם וּבוֹרֵא רָע אֲנִי יְיָ עֹשֶׂה כָל אֵלֶּה: [ישעיה מה, ז]

ב) מֵרָחוֹק יְיָ נִרְאָה לִי וְאַהֲבַת עוֹלָם אֲהַבְתִּיךְ עַל כֵּן מְשַׁכְתִּיךְ חָסֶד: [ירמיה לא, ב]

משנת ראשונים

ואהבת עולם אהבתיך על כן משכתיך חסד. על כן משכתי לך חסדי ונראתי לך בכבודי על הר סיני להיות אהבתי לך לעולם לא לזמן, ואע"פ שעזבתיך בגלות זה כמה שנים עוד אבנך ונבנית וגו'. [רד"ק, ירמיהו לא ב]

אמר להם הממונה. פרש"י היינו הסגן, ולא נהירא דאמרי' בירושלמי על חמשה דברים הסגן ממונה ואלו הן וכו', וכולן מפורשים בסדר יומא בתלמוד שלנו כל אחד במקומו ולא מני הך דהכא, הילכך נראה דכהן אחר היה שהיה ממונה על כך, וכן אמר להם הממונה בואו והפיסו, וכן אמר להם הממונה צאו וראו אם הגיע זמן שחיטה. [תוספות הרא"ש]

ברכו ברכה אחת. לאחר שישחטו תמיד של שחר והפשיטו אותו היה אומר להם שיקראו קריאת שמע. ולא היה להם שהות לומר כל הברכות מפני שתמיד של שחר מיד היה קרב משעלה עמוד השחר. [הריטב"א] והם ברכו וקראו עשרת הדברות שמע והיה אם שמוע. המצוה המובחרת שבה הרי היא כותיקין או סמוך לזה והמאחר מזה כעין נוגי ממועד הוא, ואנשי המעמד כבר היו נזהרין בזה לקרות את שמע בזמנה כמו שאמרנו אנשי משמר שהיו מקדימין שעה קודם הנץ החמה, מ"מ לאחר עמוד השחר היו קורין כדאיתא (תמיד לב:), ומפני אונס העבודה לא היו ממתינין לא להנץ החמה ולא למכיר בין תכלת ללבן ויוצאין י"ח, וכך אנו אומרים לכל מי שמתירא מן האונס כגון משכים לצאת לדרך וירא שמא לא יוכל לעמוד במקום שצריכים עמידה, ואעפ"י כן אמרו הקורא עמהם לא יצא י"ח, ומאי לא יצא שחסר מצוה הואיל ושלא מאונס עשה. [כתוב שם להראב"ד, דף א. מדה"ר] וברכו את העם שלש ברכות. יש ספרים דגרסי וברכו את העם שלש ברכות, ומפרשי לה רבנן כמו וברכו עם העם, וכמוהו את האלהים התהלך נח, את הארץ שהוא כמו עם הארץ, ואינו מחוור דאכתי לא מטא זמן ק"ש לעם, וכדאמרינן (יומא לז:) הקורא עם אנשי משמר לא יצא. [הרשב"א] אמת ויציב ועבודה. עבודה ברכת רצה להתפלל על רצוי עבודתם ולא שיאמרו בה והשב העבודה וכו' אלא שמתפללים על רצוי עבודתם, וחותמין בא"י המקבל עבודת עמו ישראל ברצון. [מאירי]

הגמרא עוברת לדון בענין ברכות התורה, ומביאה מחלוקת אמוראים אם צריך לברך על כל ענייני התורה או רק על מקצתם:

אמר רב הונא[יד], **למקרא** - הלומד תורה שבכתב, **צריך לברך** ברכת התורה. **ולמדרש** - אבל הלומד מדרשי הפסוקים, כגון מכילתא וספרא וספרי[טו], **אין צריך לברך**, שלא נתקנו ברכות התורה רק על תורה שבכתב שהיא עיקר התורה[טז]. **ורבי אלעזר אמר, למקרא ולמדרש צריך לברך**, לפי שהמדרשים דורשים את המקראות, והרי הוא עוסק במקראות. אבל **למשנה אין צריך לברך**, כי עיקרה תורה שבעל פה, שנשנו בה הלכות שנאמרו על ידי התנאים. **ורבי יוחנן אמר, אף למשנה נמי צריך לברך**, כי לדעתו יש לברך גם על תורה שבעל פה[יז]. **[אבל לתלמוד אין צריך לברך]**, כי הוא פירוש למשנה ואין לברך על דבר שהוא רק פירוש. **ורבא אמר, אף לתלמוד צריך** (לחזור[יח] ו)**לברך**, כי הוא עיקר התורה שממנו יוצאת הוראה[יט].

רבא מביא הוכחה לשיטתו, **דאמר רב חייא בר אשי, זימנין סגיאין** - הרבה פעמים, **הוה קאימנא קמיה דרב** - הייתי עומד לפני רב, **לתנויי** - ללמוד ממנו **פרקין** [-פרקנו] **בספרא דבי רב** - תורת כהנים[כ], **הוה מקדים** - היה משכים בבוקר, **וקא משי ידיה** - ונוטל את ידיו, **ובריך** - וברך ברכת התורה, **ומתני לן פרקין** - ושנה לנו את פרקנו, משמע שגם לתלמוד צריך לברך.

הגמרא מפרטת את ברכות התורה:

מבררת הגמרא, **מאי** [-מה] **מברך** לפני שמתחיל ללמוד. **אמר רב יהודה אמר שמואל, אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בדברי תורה**[כא]. **ורבי יוחנן מסיים בה הכי** - רבי יוחנן סיים את הברכה כך[כב], **הערב נא ה' אלהינו את דברי תורתך בפינו** - יערבו עלינו דברי התורה ונעסוק בהם מאהבה, **ובפיפיות** [-ובפיות] **עמך בית ישראל, ונהיה אנחנו וצאצאינו**[כג] **וצאצאי עמך בית ישראל כלנו יודעי שמך**[כד] **ועוסקי תורתך**[כה] **ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל**[כו]. **ורב המנונא אמר**, שהברכה שמברך על התורה היא, **אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו ברוך אתה ה' נותן התורה**[כז]. **אמר רב המנונא, זו** - ברכת 'אשר בחר בנו', **היא מעולה שבברכות** התורה, לפי שיש בה הודאה למקום, וקילוס לתורה ולישראל[כח]. אומרת הגמרא, **הלכך**[כט], **לימרינהו לכולהו**[ל] - יש לומר את כל הברכות שהוזכרו כאן.

★

שם בשם הגר"א מגדים שיש עצה לדבר שיכוין שלא לצאת באהבה רבה ידי חובת ברכת התורה, אך המשנה ברורה מפקפק בזה, לפי שהירושלמי מכנה את אהבה רבה בשם ברכת התורה, לפי שנתקנה על קריאת שמע שהיא תורה, ואיך אפשר לחלק את הברכה ולומר, שיוצא בה כברכת התורה לענין קריאת שמע ולא לשאר התורה. ולכן כתב שיותר טוב שיכוין בפירוש בברכת אהבה רבה לפטור בזה ברכת התורה, ויראה ללמוד תיכף אחר התפלה, ויהיה נחשב לו במקום ברכת התורה לכו"ע, ובעצה זו יצא ג"כ מחשש ברכה שאינה צריכה. וראה עוד בבני יששכר (חודש סיון מאמר ד אות ו) וערוך השולחן (או"ח סי' מז סט"ז).

יד. **גירסת** הסוגיא דלהלן כפי שנדפסה, היא גירסת המהרש"ל ע"פ הרא"ש. וראה בהגהות וציונים גירסת דפוסים ישנים. ועיין גם ברי"ף גירסא אחרת. וראה גם בילקוט ביאורים.

טו. **רש"י** (ד"ה מדרש). מכילתא הוא מדרש הלכה של חומש שמות. ספרא הוא תורת כהנים, שהוא מדרש ההלכה של חומש ויקרא, וספרי הוא מדרש ההלכה של החומשים במדבר ודברים.

טז. **רא"ה** (ד"ה אמר רב הונא). וראה ברש"י (ד"ה לגמרא) שכתב שדין זה אמור גם אם עדיין לא אמר ברכת אהבה רבה.

יז. **חידושי** הרא"ה (ד"ה ור' אלעזר). וכתב עוד שם, שהמשניות כולם הסכימו עליהן [ויש לפרש את דבריו על פי מה שכתב במבוא התלמוד שעיקר המשנה היא הלכות מוסכמות שלמדו איש מפי איש עד משה רבינו, ומשה קיבלם מפי הגבורה, ומה שהזכיר רבינו הקדוש גם דעות שאינם הלכה הוא מהטעם שאמרו בעדיות (פ"א מ"ו) למה הוזכרו דברי היחיד בין המרובים לבטלה, שאם יאמר האדם כך אני מקובל, יאמרו לו, כדברי פלוני שמעת כלומר ואינה הלכה]. ובתלמידי רבינו יונה (ד"ה רבי יוחנן) כתבו, שבמשנה גם כן נתפרשו פסוקים ונלמדו מכך טעמי המצוות.

יח. **עיין** הגהות וציונים מה שכתב על גירסא זו.

יט. **גמרא** [-תלמוד] היינו סברת טעמי המשנה, ותירוצי משניות הסותרות זו את זו, וחסורי מחסרא. רש"י (ד"ה אף). ובתלמידי רבינו יונה (ד"ה רבי יוחנן) כתבו שהתלמוד גם כן מפרש טעמי הפסוקים.

כ. **ע"פ** רש"י להלן (יח: ד"ה דתנא). אך קשה, שהרי רבא בא להוכיח משם שיש לברך גם על גמרא, ואילו תורת כהנים הוא בכלל מדרש, כמו שפירש רש"י (ד"ה מדרש). ועיין רש"ש (ד"ה אף) שציין שלהלן (יד:) גם כן נזכרה עדותו של רב חייא בר אשי, ושם הגירסא 'ומתני לן פירקין' והושמטו התיבות 'בספרא דבי רב', וכתב שנראה שיש לגרוס גם כאן כך, ויש לפרש שלימדם גמרא. והוסיף שיש ליישב גם הגירסא הנדפסת כאן, והכוונה לגמרא שעל הברייתות של הספרא, וכך כתב גם הצל"ח (ברש"י ד"ה מדרש). וראה בדקדוקי סופרים שיש גורסים 'אמר רב חייא בר אשי' ולא 'דאמר'.

כא. **גירסת** הרי"ף והרמב"ם (תפלה פ"ז ה"י) 'על דברי תורה'. וכתב אבודרהם (הל' ברכות השחר) שגירסא זו נכונה יותר, מפני שכוללת עסק הלימוד ועשיית המצוות [מה שאין כן 'לעסוק בדברי תורה' שאינה אלא על לימוד התורה]. והבית יוסף (סי' מז) כתב, אדרבה היא הנותנת שיברך 'לעסוק' שמוסב על לימוד התורה שבא לעסוק בה עכשיו, ולא שיברך 'על דברי תורה', שכולל גם עשיית המצוות שאינו בא לעשותם עכשיו.

כב. **שהרי** צריך לחתום בה בברוך. רש"י (ד"ה ור' יוחנן).

כג. **יש** מוסיפים אחרי 'וצאצאינו', 'וצאצאי צאצאינו', על פי המאמר (ב"מ פה.) 'כל שהוא תלמיד חכם ובנו תלמיד חכם ובן בנו תלמיד חכם, שוב אין תורה פוסקת מזרעו לעולם' (המנהיג הל' תפלה סי' יט, ב"ח סי' מז). אבל כתבו אחרונים (מג"א ריש סי' מז) שמשום כך אין לשנות הנוסח, מפני שבכלל 'וצאצאינו' נכללים גם בני בנים.

כד. **רצונו** לומר שתמסור לנו טעמי וסודות התורה, כי התורה כולה שמותיו של הקדוש ברוך הוא. אליה רבה (סי' מז ס"ה).

כה. **גירסת** הרי"ף 'ולומדי תורתך לשמה', כפי שהוא בסידורים שלנו. וכן כתב אבודרהם (הל' ברכות השחר), ופירש 'לשמה' היינו ולא בשביל לקרותו רב, כמו שאמרו בספרי (עקב פמ"א) שמא תאמר הריני לומד תורה בשביל שאהיה עשיר בשביל שאקרא רב וכו', תלמוד לומר (דברים יא יג) 'לאהבה את ה' אלקיכם' עשה דברים לשמן וסוף הכבוד לבוא.

כו. **כך** היא גירסת רש"י ותוספות (ד"ה ברוך) והרמב"ם (תפלה פ"ז ה"י). וכתב אבודרהם (הל' ברכות השחר) שהוא על פי הכתוב (שמות כד יב) 'ואתנה לך את לחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם'. ויש גורסים 'ברוך אתה ה' נותן התורה'. סדר רב עמרם השלם (עמ' 72), תשובות הרמב"ם (הוצ' פריימן סי' ל) ועוד. ובטעם הדבר כתב הרמב"ם (שם) שאין נכון לומר 'המלמד תורה', כי האל יתברך אינו מלמד לנו התורה, אך באהבתו אותנו, הבדילנו מן הגוים ונתן לנו תורת אמת. וכוונת הברכה, להראות שאנו זוכרים שהקדוש ברוך הוא נתן לנו את התורה, למען נלמד לעשות את כל הכתוב בה, ושיפתח לבנו בלימוד התורה, כי לזה נתנה לנו למורשה. ועיין עוד בב"ח (סי' מז) שכתב בכוונת 'לעסוק בדברי תורה' שעניינו עמל התורה וטרחתה, והוסיף שהואיל והקדוש ברוך הוא עוזר ותומך לכל העוסק בתורה ומלמד אותו להבינה על בוריה, לכן מבקשים ממנו יתברך שיסייענו ויערב עלינו את דברי התורה, וגם חותמים 'המלמד תורה לעמו ישראל'. וראה באליה רבה (סי' מז ס"ה ד"ה על) שביאר על פי הב"ח, שמכיון שעיקר הברכה מוסבת על טורח ויגיעת התורה, מתפללים מיד שתערב לנו יגיעתה ולא תהא עלינו לטורח ולמשא.

ברש"י ותוספות (ד"ה ברוך) כתבו שאין לגרוס בחתימת הברכה 'ברוך אתה ה' למדני חקיך' על פי הפסוק בתהלים (קיט יב) [ראה בראב"ן (ברכות סי' קמב) ובראב"ה (ד"ה מאי) שהביאו נוסח זה. וכתב הב"ח (שם) בטעמו, שהוא על שם הפסוק (דברים ד יד) 'ואותי צוה ה' בעת ההיא ללמד אתכם חקים ומשפטים'] משום שאינה לשון ברכה והודאה על העבר אלא לשון בקשה, ואף דוד אמרו דרך בקשה, ה' שאתה ברוך, למדני חקיך. והמאירי (ד"ה אחד) כתב טעם נוסף בדחיית גירסא זו, על פי הירושלמי (פ"א סוף ה"ה) שאין עושים ברכה מפסוק.

כז. **כתב** הטור (או"ח סי' מז), ויש לכוין בברכתו על מעמד הר סיני, שבחר בנו מכל האומות, וקרבנו לפני הר סיני והשמיענו דבריו מתוך האש, ונתן לנו תורתו הקדושה שהיא בית חיינו כלי חמדתו שהיה משתעשע בה בכל יום. וכתב הב"ח (שם ס"ד) שתיקנו ברכה זו על מעמד הר סיני, לפי שהזהירה התורה שלא נשכח את מעמד נתינת התורה, שנאמר (דברים ד ט) 'רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך' וגו'.

כח. **עיין** בדקדוקי סופרים (הגהות אות י) שהעיר על הגירסא שבידינו, שאין דרך אמורא לקלס דברי עצמו. והביא שהרי"ף ורוב הראשונים אינם גורסים 'אמר רב המנונא' אלא 'והא דרב המנונא מעולה שבברכות', כלומר שהוא מלשון סתמו של הש"ס ששיבח את נוסחו של רב המנונא. וראה ברש"ש (ד"ה ורב המנונא) שהביא בשם התוספות בעירובין (סג. ד"ה רב המנונא) שכתבו שהיו שני רב המנונא, הקדום היה תלמידו של רב, והשני היה תלמידו של רב חסדא, וכן יש לומר כאן, שהראשון הנזכר כאן הוא רב המנונא הקדום, וזה ששיבח את נוסחו, הוא רב המנונא השני.

כט. **בהגהות** וציונים הביא גירסא המובאת בהרבה ראשונים, וכן היא גירסת הרי"ף 'אמר רב פפא הלכך' וכו'.

ל. **בתוספות** בכתובות (ח. ד"ה שהכל) כתבו שיש לגרוס כאן 'הלכך נימרינהו לתרוויהו', לפי שברכות התורה הן שתי ברכות בלבד [ראה בסמוך בענין זה].

הראשונים נחלקו במניינם של ברכות התורה, יש אומרים שהן שלש ברכות, הראשונה, לעסוק בדברי תורה, השניה, הערב נא, והשלישית, אשר בחר בנו, ואין השניה פותחת בברוך, לפי שהיא סמוכה לחברתה. רמב"ם (תפלה פ"ז ה"י-יא) ובעל המאור (ד"ה מאי). ולשיטה זו צריך לומר 'הערב נא' בלי וי"ו כי היא תחילת ברכה חדשה, וכך היא גירסת הרי"ף, בעל המאור ועוד. ויש אומרים שהן רק שתי ברכות, 'לעסוק בדברי תורה' ו'אשר בחר בנו', ואילו 'הערב נא' היא המשך של ברכת 'לעסוק בדברי תורה' תוספות להלן (מו. ד"ה כל ובעוד מקומות) רשב"א (ד"ה ורבי יוחנן) תלמידי רבינו יונה (ד"ה והא) ועוד, וכך משמע מרש"י (ד"ה ור' יוחנן), וכתב הרשב"א בטעמם, כי אם נאמר ש'לעסוק בדברי תורה' היא ברכה בפני עצמה, נמצא שלא חתם בה. והתוספות (פסחים

עין משפט
נר מצוה

נד א מיי' פרק א מהלכות ק"ש הלכה ו טוש"ע או"ח סימן נט סעיף א:
נה ב מיי' שם סמג עשין יט טור שו"ע או"ח סימן ס סעיף א:
נו ג מיי' פ"ז מהלכות תפלה הלכה י טור שו"ע או"ח סימן מז סעיף ז:
נז ד מיי' שם טוש"ע שם סעיף ב:
נח ה מיי' שם טוש"ע שם סעיף ה:
נט ו מיי' פ"ו מהלכות תמידין הלכה ד:

[א] יוצר אור ובורא חשך (א) לימא יוצר אור ובורא נוגה כדכתיב קאמרינן אלא מעתה [א] עושה שלום ובורא (ב) רע מי קא אמרינן כדכתיב אלא כתיב רע וקרינן הכל [א] לישנא מעליא הכא נמי לימא נוגה לישנא מעליא אלא[א] אמר רבא [ב] [א] כדי להזכיר מדת יום בלילה ומדת לילה ביום בשלמא מדת לילה ביום כדאמרינן יוצר אור ובורא חשך אלא מדת יום בלילה היכי משכחת לה אמר אביי גולל אור מפני חשך וחשך מפני אור. ואידך מאי היא אמר רב יהודה אמר שמואל אהבה רבה[ב] וכן אורי ליה רבי אלעזר [ג] לר' פדת בריה אהבה רבה תניא נמי הכי [ב] אין אומרים אהבת עולם אלא אהבה רבה ורבנן אמרי אהבת עולם וכן הוא אומר [ב] ואהבת עולם אהבתיך על כן משכתיך חסד. א"ר יהודה אמר שמואל [ג] השכים לשנות עד שלא קרא ק"ש צריך לברך משקרא ק"ש א"צ לברך שכבר נפטר באהבה רבה. אמר רב הונא למקרא[ג] צריך לברך ולמדרש א"צ לברך ור' אלעזר אמר למקרא ולמדרש צריך לברך למשנה א"צ לברך ור' יוחנן אמר אף למשנה נמי צריך לברך [אבל לתלמוד א"צ לברך[ד]] ורבא אמר [ד] אף לתלמוד צריך (לחזור[ה] ו)לברך [ד] דאמר רב חייא בר אשי זימנין סגיאין הוה קאימנא קמיה דרב לתנויי[ו] פרקין בספרא דבי רב הוה מקדים[ה] וקא משי ידיה ובריך ומתני לן פרקין. מאי מברך א"ר יהודה אמר שמואל אשר קדשנו במצותיו וצונו [°] לעסוק בדברי תורה ור' יוחנן מסיים בה הכי [ו] הערב נא ה' אלהינו את דברי תורתך בפינו ובפיפיות עמך בית ישראל ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך בית ישראל כלנו יודעי שמך [°] ועוסקי תורתך ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל ורב המנונא אמר אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו ברוך אתה ה' נותן התורה אמר רב המנונא זו היא[ז] מעולה שבברכות [°] [ה] הלכך לימרינהו לכולהו[ח]: תנן התם [ז] [ו] אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת והם ברכו וקראו עשרת הדברות שמע והיה אם שמוע ויאמר וברכו את העם ג' ברכות אמת ויציב ועבודה וברכת כהנים ובשבת מוסיפין ברכה אחת למשמר היוצא. מאי ברכה אחת כי הא דרבי אבא ור' יוסי בר אבא אקלעו לההוא אתרא בעו מנייהו מאי ברכה אחת לא הוה בידייהו ואתו שיילוהו לרב מתנה לא הוה בידיה אתו שיילוהו לרב יהודה אמר להו הכי אמר שמואל אהבה רבה ואמר[ט] רבי זריקא אמר רבי אמי א"ר שמעון בן לקיש יוצר אור כי אתא רב יצחק בר יוסף אמר הא דרבי זריקא לאו בפירוש אתמר אלא מכללא אתמר דאמר ר' זריקא א"ר אמי אמר ר' שמעון בן לקיש זאת אומרת ברכות אין מעכבות זו את זו אי אמרת בשלמא יוצר אור הוו אמרי היינו דברכות אין מעכבות זו את זו דלא קא אמרי אהבה רבה אלא

רש"י

יוצר אור ובורא חשך (ג) (עושה שלום ובורא רע). לקמיה מפרש אידך מאי היא, דאילו ברכה דישתבח אינה מן המנין, שהיא לאחרי פסוקי דזמרה כמו ברכת הלל, ואומרים אותה קודם זמן קריאת שמע אם ירצו: כדכתיב קאמרי'. כתיב בקרא יוצר אור ובורא חשך עושה שלום ובורא רע: **שכבר נפטר באהבה רבה.** שיש בה מעין ברכת התורה, ותן בלבנו ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך[י] ותלמדם חקי רצונך: **מדרש.** הוא קרוב למקרא, כגון מכילתא וספרא וספרי שהם מדרשי מקראות: **לגמרא**[כ] **אין צריך לברך.** אפילו קודם אהבה רבה קאמר, והכי מוכח מילתא בפסח שני[ל]: **אף לגמרא צריך לברך.** שהוא עיקר התורה שממנו הוראה יוצאה. גמרא היינו סברת טעמי משנה, ותירוצי משניות הסותרות זו את זו, וחסורי מחסרא: **ומברך. ברכת התורה: ור' יוחנן מסיים בה הכי.** דבעי פתיחה בברוך וחתימה בברוך: **הערב נא ה' אלהינו.** יערבו עלינו לעסוק בהם מאהבה: **ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל** גרסינן. ולא גרסינן למדני חקיך, שאין זו ברכה והודאה על שעבר אלא לשון בקשה, ודוד כי אמרה (תהלים קיט) לא לשם ברכה אמרה אלא בלשון בקשה, והכי קאמר ה' שאתה ברוך למדני חקיך: **וזו היא מעולה שבברכות.** התורה, לפי שיש בה הודאה למקום וקילוס לתורה ולישראל: **תנן התם.** במס' תמיד: **אמר להם הממונה.** הוא סגן הכהנים, כדאי' ביומא[מ] היינו סגן היינו ממונה (בפירש"י שם טו:[ס]): **ברכו ברכה אחת.** לקמן מפרש מאי היא. ומן הברכות שלפני ק"ש היא, דהתם מסדר לכוליה סדר עבודת השחר וקאמר דלאחר שסדרו האברים ע"ג הכבש ומלחום ירדו ובאו להם ללשכת הגזית לקרות את שמע, והדר תני אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת והם ברכו וקראו עשרת הדברות: **וברכו את העם.** עם העם: **ועבודה.** בשביל העבודה שעשו היו מברכין אחריה רצה ה' אלהינו עבודת עמך ישראל ואשי ישראל ותפלתם תקבל ברצון, ברוך המקבל עבודת עמו ישראל ברצון. אי נמי שאותך לבדך ביראה נעבוד[ע]: **וברכת כהנים.** לברך את העם. ובשאר תפלה לא היה להם פנאי, ואף זמן קריאת שמע לא הגיע, כדאמרינן במסכת יומא (דף לז ע"ב) הקורא את שמע עם אנשי משמר ועם אנשי מעמד לא יצא לפי שאנשי משמר מקדימין כו': **מוסיפין ברכה אחת.** לקמיה מפרש לה: **למשמר היוצא.** שהמשמרות מתחלפות ביום השבת, כדאמרינן במסכת סוכה (ד' נו:) משמר היוצא עושה תמיד של שחר ומוספין ומשמר הנכנס עושה תמיד של בין הערבים ובזיכין: **מאי ברכה אחת.** דקתני רישא, איזו מן הברכות הוא אומר: **לאו בפירוש אתמר.** לא שמע מפי ר"ל שאמ' בפירוש מאי ברכה אחת יוצר אור: **זאת אומרת.** דקתני ברכו ברכה אחת: **ברכות אין מעכבות זו את זו.** בירך את האחת ולא בירך את השניה נפקא מיהא ידי חובתו בההיא שבירך, ואין חברתה מעכבת לומר שאין זו מועלת בלא זו. ומהכא שמע ר' זריקא דס"ל לר"ל דהך ברכה אחת יוצר אור היא: **אי אמרת בשלמא יוצר אור הוו אמרי.** ולא אהבה רבה, ואע"ג דמטא ליה זמנא שאף בלילה ראוי לומר, וכל שכן דכיון דאמרי יוצר אור ודאי מטיא זמנה, ואפ"ה לא אמרי אלא יוצר אור ותו לא אמרי לה, היינו דקאמר שמע מינה ברכות אין מעכבות זו את זו: אלא

תוספות

ורבנן אמרי אהבת עולם וכו'. הלכך תקינו[י] לומר בשחרית אהבה רבה ובערבית אהבת עולם[ס]: **שכבר** נפטר באהבה רבה עד הלכך נימרינהו לכולהו. בירושלמי[י] יש הא דאמרי' שכבר נפטר באהבה רבה והוא שנה על אתר פירוש לאלתר שלמד מיד באותו מקום. ונשאל להרב ר' יצחק כגון אנו שאין אנו לומדין מיד לאחר תפלת השחר שאנו טרודין והולכים כך בלא למוד עד אמצע היום או יותר אמאי אין אנו מברכין ברכת התורה פעם אחרת כשאנו מתחילין ללמוד. והשיב ר"י דלא קיימא לן כאותו ירושלמי הואיל וגמר' שלנו לא אמרו ואין צריך לאלתר ללמוד. ועוד אפי' לפי הירושלמי דוקא אהבה רבה דלא הוי עיקר ברכה לברכת התורה דעיקר אהבה רבה (ד) לק"ש נתקן ובשביל היא[ע] אינו נפטר מברכת התורה אלא אם ילמוד מיד וגם לא יעשה היסח הדעת. אבל ברכת אשר בחר בנו וברכת לעסוק בדברי תורה שהן עיקר לברכת התורה פוטרות עד היום. וא"ת מאי שנא מסוכה שצריך לברך על כל סעודה וסעודה לישב בסוכה. וי"ל דשאני תורה שאינו מייאש דעתו דכל שעה אדם מחויב ללמוד דכתיב[כ] והגית בו יומם ולילה[ל] והוי כמו יושב כל היום[פ] בלא הפסק. אבל אכילה בסוכה יש שעה קבועה. וא"ת מפני מה אין אנו מברכין לישן בסוכה. וי"ל דברכה דאכילה שמברכין לישב[צ] פוטרתו. א"נ משום שמא לא יישן והוי ברכה לבטלה שהרי אין בידו לישן כל שעה שירצה. והיה אומר ר"ת כשאדם עומד ממטתו בלילה (בשחרית[ק]) ללמוד שא"צ לברך ברכת התורה מפני שברכת התורה של אתמול שחרית פוטרת עד שחרית אחרת ולא נהירא. והצרפתים נהגו לומר פסוקים (ה) וברכת כהנים וגם אלו דברים שאין להם שיעור שהיא משנה (פ"א דפאה) ואלו דברים שאדם אוכל פירותיהן כו' שהיא ברייתא[ר] (מס' שבת קכז.) מפני הירושלמי דבעי שילמוד על אתר. אבל א"צ כמו שכתבתי כבר: **ה"ג** ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל. אבל לא גרסינן למדני חקיך שאין זו ברכה אלא בקשה שאמר דוד[מ]: **וברכת** כהנים. ואין זה דוכן שהרי לא היו עומדים לדוכן עד לאחר הקטרת אמורים[ש] דאמרי' בתענית (פ"ד ד' כו:) שלשה פעמים ביום הכהנים נושאין כפיהם וכו' וא"כ הוה ליה למתני ד' פעמים אחד לפני הקטרה ואחד לאחר הקטרה אלא בלא נשיאות כפים אמרו ברכת כהנים כמו שאנו אומרים:

מסורת הש"ס
עם הוספות

א) [פסחים דף ג. וש"נ יבמות דף יח: וש"נ], ב) [לקמן דף יב. ע"ש], ג) [עי' תוס' נדה ח. ד"ה ואמר], ד) לקמן דף יד:, ה) עיין תוס' סוטה לט. ד"ה כל, ו) [עי' תוס' כתובות ח. ד"ה שהכל וע' תוס' לקמן מו. ד"ה כל הברכות ותוס' פסחים קד: ד"ה חוץ], ז) תמיד דף לב:, ח) ד"ה הממונה וע"ש בתוד"ה אמר שחולק ע"ז, ט) ירושלמי סוטה פרק ז ה"ד, י) בפרקין הלכה ה (ט ע"ב), כ) יהושע א ח, ל) מנחות דף צט:, מ) תהלים קיט יב.

גליון הש"ס

בגמ' לעסוק כו'. בר"ף הגירסא על ד"ת: שם ועוסקי כו'. בר"ף הגירסא ולומדי תורתך לשמה: שם הלכך כו'. בר"ף והרא"ש הגירסא אמר ר"פ הלכך:

הגהות הב"ח

(א) גמ' ולימא יוצר: (ב) שם שלום ובורא את הכל מי קא אמרינן כדכתיב: (ג) רש"י ד"ה יוצר וכו' ובורא את הכל. לקמיה מפרש: (ד) תוס' ד"ה שכבר וכו' לק"ש נתקן ובשבילה אינו כצ"ל ותיבת היא נמחק: (ה) בא"ד וברכת כהנים:

תורה אור השלם

א) יוֹצֵר אוֹר וּבוֹרֵא חֹשֶׁךְ עֹשֶׂה שָׁלוֹם וּבוֹרֵא רָע אֲנִי יְיָ עֹשֶׂה כָל אֵלֶּה: [ישעיה מה, ז]
ב) מֵרָחוֹק יְיָ נִרְאָה לִי וְאַהֲבַת עוֹלָם אֲהַבְתִּיךְ עַל כֵּן מְשַׁכְתִּיךְ חָסֶד: [ירמיה לא, ב]

הגהות וציונים

א] תיבת "אלא" ליתא בכת"י (ועיין תוס' שבת צח ע"א ד"ה אטבעי שאין דרך הגמ' לומר "אלא" במקום שלא הוזכר אמורא לפניו): ב] גירסת הרי"ף והרא"ש אמר רב יהודה אמר שמואל אהבה רבה ורבנן אמרי אהבת עולם תניא נמי הכי אין אומרים אהבה רבה אלא אהבת עולם וכן הוא אומר וכו' (וכ"ה בכת"י): ג] ברוב דפו"י הגי' כך א"ר הונא למקרא ולמדרש צריך לברך לתלמוד אין צריך לברך ור' אלעזר אמר למקרא ולתלמוד צריך לברך למשנה א"צ לברך ור' יוחנן אמר אף למשנה נמי צריך לברך דאמר רב חייא בר אשי וכו', וכתב בדק"ס דפשוט הוא שזאת הגי' היתה לפני רש"י ע"כ פירש גבי מדרש דהוא נמי קרוב למקרא. אמנם הגירסא שלפנינו היא גירסת המהרש"ל ע"פ גי' הרא"ש, ועיין בר"ף גי' אחרת בזה: ד] הגהה כן ע"פ גי' הרא"ש ובמהרש"ל ליתא: ה] במהרש"ל איתא כן, אולם הצל"ח והבהג' מוהר"ב רנשבורג מחקוהו וכן ברא"ש ליתא, והיד דוד כתב בשם מהרש"ל עצמו שהוא ט"ס דהכא קאי אעיקר הברכה אי צריך לברך אתלמוד או לא: ו] עיין צל"ח, רש"ש, מהר"ץ חיות מה שהקשו ע"ז ולפי גי' הרי"ף בהגר"צ ג ניחא (רש"ש טויבש): ז] ברב אלפס אי' והא דרב המנונא מעולה כו' (גליון) אמר רב פפא הלכך וכו': ח] התוס' בכתובות ח ע"א ד"ה שהכל גרסי נימרינהו לתרוייהו דיש כאן שתי ברכות ולא שלשה עיי"ש: ט] [אולי שגגת המדפיס הוא] (גליון) בדפו"י ובכת"י הגירסא ור' זריקא וכו': י] צ"ל וכן ותלמדם (כ"ה ברש"י שבריף ושם הנוסח חוקי חיים): כ] צ"ל למדרש] (גליון) עיין רש"ש: ל] [צ"ל בפרק שני דף יד:] (גליון) וזה לשון הצל"ח היה כתוב בפירוש רש"י בפ"ש והוא ר"ת בפרק שני וטעה הקורא וסבר שהוא ר"ת "בפסח שני": מ] צ"ל בסנהדרין (יט ע"א) (מהר"י לנדא, מהר"ץ חיות, רש"ש): נ] בתוספות הרא"ש נהגו: ס] בתוספות ר"פ נוסף לאפוקי נפשיה מפלוגתא: ע] לשון התוס' בב"י או"ח סי' מז ובשביל כך וכו': פ] בתוספות ר"פ נוסף ללמוד: צ] בתוספות ר"פ נוסף בסוכה: ק] אולי צ"ל קודם השחר: ר] [מימרא כצ"ל] (גליון) ועיין מהרש"א דמסיק שצ"ל ברייתא: ש] צ"ל כדאיתא בתמיד ואמרי' בתענית (רש"ש עיי"ש): ת] כ"ה בתוספות ר"פ:

משנת ראשונים

ואהבת עולם אהבתיך על כן משכתיך חסד. על כן משכתי לך חסדי ונראתי לך בכבודי על הר סיני להיות אהבתך שלי לעולם לא לזמן, ואע"פ שעזבתיך בגלות זה כמה שנים עוד אבנך ונבנית וגו'. **[רד"ק, ירמיהו לא ב]**

אמר להם הממונה. פרש"י היינו הסגן, ולא נהירא דאמרי' בירושלמי על חמשה דברים הסגן ממונה ואלו הן וכו', וכולן מפורשים בסדר יומא בתלמוד שלנו כל אחד במקומו ולא מני הך דהכא, הילכך נראה דכהן אחר היה שהיה הממונה על כך, וכן אמר להם הממונה באו והפיסו, וכן צאו וראו אם הגיע זמן שחיטה. **[תוספות הרא"ש]**

ברכו ברכה אחת. לאחר שישחטו תמיד של שחר והפשיטו אותו היה אומר להם שיקראו קריאת שמע. ולא היה להם שהות לומר כל הברכות מפני שתמיד של שחר מיד היה קרב משעלה עמוד השחר. **[הריטב"א]** **והם ברכו וקראו עשרת הדברות שמע והיה אם שמוע.** המצוה המובחרת שבה הרי היא כותיקין או סמוך לזה והמאחר מזה כעין נוגי מועד הוא, ואנשי המעמד כבר היו נזהרין בזה לקרות את שמע בזמנה כמו שאמרנו אנשי משמר שהיו מקדימין שעה קודם הנץ החמה, מ"מ לאחר עמוד השחר היו קורין כדאיתא (תמיד לב:), ומפני אונס העבודה לא היו ממתינין לא להנץ החמה ולא למכיר בין תכלת ללבן ויוצאין י"ח, וכך אנו אומרים לכל מי שמתירא מן האונס כגון משכים לצאת לדרך וירא שמא לא יוכל לעמוד במקום שצריכים עמידה, ואעפ"י כן אמרו הקורא עמהם לא יצא י"ח, ומאי לא יצא שחסר מצוה הואיל ושלא מאונס עשה. **[כתוב שם להראב"ד, דף א. מדה"ר]** **וברכו את העם שלש ברכות.** יש ספרים דגרסי וברכו את העם שלש ברכות, ומפרשי לה רבנן כמו וברכו עם העם, וכמוהו את האלהים התהלך נח, את הארץ שהוא כמו עם הארץ, ואינו מחוור דאכתי לא מטא זמן ק"ש לעם, וכדאמרינן (יומא לז:) הקורא עם אנשי משמר לא יצא. **[הרשב"א]** **אמת ויציב ועבודה.** עבודה ברכת רצה להתפלל על רצוי עבודתם ולא שיאמרו בה והשב העבודה וכו' אלא שמתפללים על רצוי עבודתם, וחותמין בא"י המקבל עבודת עמו ישראל ברצון. **[מאירי]**

הגמרא דנה בענין ברכות קריאת שמע שברכו במקדש:

תנן התם (תמיד לב:) **אמר להם הממונה** - סגן כהן גדול[לא], לכהנים בבואם ללשכת הגזית לקרוא את שמע ולהתפלל, **ברכו ברכה אחת** מהברכות שקודם קריאת שמע[לב], ולהלן תפרש הגמרא איזו משתי הברכות היא[לג]. **והם ברכו, וגם קראו עשרת הדברות**, לפי שהן עיקר התורה[לד], ואחר כך קראו **שמע והיה אם שמוע ויאמר**, היינו שלש פרשיות של קריאת שמע. **וברכו את העם** [-עם העם[לה]] **שלש ברכות**, ואלו הן, **אמת ויציב**, שהיא הברכה שאחר קריאת שמע, **ועבודה** - מפני העבודה שעשו היו מברכים אחריה 'רצה ה' אלהינו עבודת עמך ישראל, ואשי ישראל ותפלתם תקבל ברצון, ברוך המקבל עבודת עמו ישראל ברצון'. או שהיו חותמים 'ברוך אתה ה' שאותך לבדך ביראה נעבוד'. **וברכת כהנים** - ואמרו את שלשת הפסוקים של ברכת כהנים כדי לברך את העם[לו]. **ובשבת** שמשמרות הכהונה מתחלפים[לז], **מוסיפין ברכה אחת למשמר היוצא** - שמשמר היוצא היה מברך את המשמר הנכנס כמפורש להלן.

הגמרא מבארת את מה ששנינו שהכהנים במקדש ברכו אחת מברכות קריאת שמע, לפני קריאת שמע, איזו ברכה היא:

מבררת הגמרא, **מאי** - מה היא **ברכה אחת** שברכו. מבארת הגמרא, **כי הא** - כמו המעשה, **דרבי אבא ורבי יוסי בר אבא איקלעו להדוא אתרא** - נזדמנו למקום אחד. **בעו מינייהו** - שאלו מהם, **מאי** - מה היא '**ברכה אחת**' ששנינו במשנה. **לא הוה בידייהו** - לא היתה תשובה בידם. **ואתו שיילוהו** - ובאו ושאלוהו **לרב מתנה**, וגם כן **לא הוה בידיה** - לא היתה בידו תשובה. **אתו שיילוהו** - באו ושאלוהו **לרב יהודה, אמר להו** [-להם], **הכי** [-כך] **אמר שמואל**, הברכה שאמרו, היא ברכת **אהבה רבה**[לח]. **ואמר רבי זריקא**[לט], **אמר רבי אמי אמר רבי שמעון בן לקיש** שלא כדברי שמואל, אלא הברכה שאמרו היא **יוצר אור**[מ].

כי אתא [-כשבא] **רב יצחק בר יוסף** מארץ ישראל לבבל[מא], **אמר, הא** [-מה] **דרבי זריקא** אמר בשם רבי אמי בשם רבי שמעון בן לקיש שהברכה היתה 'יוצר אור', **לאו בפירוש אתמר** - לא שמע זאת בפירוש מפי ריש לקיש, **אלא מכללא אתמר** - מתוך דבר אחר שאמר ריש לקיש למד זאת רבי זריקא. **דאמר רבי זריקא אמר רבי אמי אמר רבי שמעון בן לקיש, זאת אומרת** - ממה ששנינו שהממונה אמר להם לברך ברכה אחת, משמע **שברכות** קריאת שמע **אין מעכבות זו את זו**, ואם בירך ברכה אחת בלבד, יצא ידי חובת אותה ברכה, ולא אומרים שזו בלא זו אינה כלום[מב]. ומדברי ריש לקיש אלו דייק רבי זריקא שהברכה היא 'יוצר אור', שכן **אי אמרת בשלמא יוצר אור הוו אמרי** - מובן הדבר אם תאמר שאמרו 'יוצר אור' ולא 'אהבה רבה', **היינו** - זהו מה שהוכיח ריש לקיש **דברכות אין מעכבות זו את זו, דלא קא אמרי אהבה רבה** - שהרי לא אמרו 'אהבה רבה', ואף שהגיע זמנה, שהרי אפשר לאומרה גם בלילה, וכל שכן שאם אמרו ברכת 'יוצר אור' שאין אומרים אותה אלא סמוך לנץ החמה, בודאי שהגיע גם זמנה של 'אהבה רבה', ומכל מקום לא אמרו אותה, מוכח שאינן מעכבות זו את זו.

קד: ד"ה מון) כתבו בשם רבינו תם, שאילו היו שתי ברכות היתה ברכת 'הערב נא' צריכה לפתוח ב'ברוך', ואף שהיא סמוכה לחברתה, לפי שבברכה הסמוכה לברכה קצרה, יש לפתוח ב'ברוך' כדי שלא תראה כהמשך לברכה שלפניה, כמו שמצינו בברכות הבדלה שפותחות ב'ברוך' אף שהן סמוכות זו לזו. וכתב הבית יוסף (או"ח סי' מז ס"ד) שלשיטתם צריך לומר 'והערב נא' בוי"ו, כי 'והערב נא' הוא המשך של ברכת אשר קדשנו וכו' לעסוק בדברי תורה [ויש להעיר שבנוסח רש"י שבידנו וכן בתלמידי רבינו יונה, הגירסא 'הערב נא' בלא וי"ו] ונפקא מינה במחלוקת זו לענין עניית 'אמן' אחר 'לעסוק בדברי תורה' [ראה בטור (או"ח שם סעיפים ה-ו) ומשנה ברורה (שם ס"ק יג)]. ועיין עוד בתלמידי רבינו יונה.

כתבו התוספות (ד"ה שכבר) שאף שבסוכה צריך לברך 'לישב בסוכה' על כל סעודה וסעודה שאוכל, בברכת התורה אינו כן, אלא אפילו שהפסיק ויצא לעסקיו, כשחוזר אינו צריך לחזור ולברך, שהואיל ואדם מצווה לעסוק בתורה בכל עת, אפילו כשהתעסק בצרכיו אינו מסיח דעת מלימודו.

יש להבין הלשון 'הלכך לימרינהו לכולהו', איזו נתינת טעם יש כאן, אדרבה, אם ברכת 'אשר בחר בנו' משובחת יותר, שיאמרו אותה בלבד. ויש לתרץ שהואיל ושמואל ורבי יוחנן לא נחלקו ביניהם בברכת 'לעסוק בדברי תורה', שיש לאומרה, ורבי יוחנן רק הוסיף שיש לומר גם 'והערב נא', והרי עד זמן אביי ורבא הלכה כקמאי, ומן הדין שבענייננו תיפסק הלכה כשמואל ורבי יוחנן ולא כרב המנונא, אלא מאחר שרב המנונא הפליג כל כך בשבח ברכת 'אשר בחר בנו' שהיא מעולה שבברכות, לפיכך פסקו שיש לומר גם אותה, אבל פשוט שאין לדחות את דעת שמואל ורבי יוחנן. מגיד תעלומה (ד"ה הלכך).

לא. **כמבואר** בסנהדרין (יט.) שהסגן הוא הממונה. רש"י (ד"ה אמר). אמנם התוספות במנחות (ק. ד"ה אמר) ובעוד מקומות הקשו עליו מהירושלמי שמונה חמשה דברים ששימש הסגן, ולא מנה דבר זה ביניהם. ולכן כתבו שהיה זה ממונה אחר שנתמנה לדבר זה. והוסיפו שאפשר שהיה זה הממונה על הפייסות שנקרא 'ממונה' סתם, כמו ששנינו (יומא כב.) 'הממונה אומר להם הצביעו'.

לב. **רש"י** (ד"ה ברכו) ע"פ הגמרא להלן. והוסיף לבאר מנין שהכוונה לברכות קריאת שמע, לפי שבסדר המשניות שם נמנו כל עבודותיו של תמיד של שחר. ואמרו שם שלאחר שסדרו את האיברים על גבי הכבש ומלחום, באו ללשכת הגזית לקרוא את שמע, וסמוך לזה נשנתה משנה זו ששנינו בה 'אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת', משמע שהכוונה לברכה שלפני קריאת שמע. וראה בפני יהושע (ד"ה תנן) שהעיר מנין שאותה ברכה היתה מברכות קריאת שמע ולא ברכת התורה, שהרי במשנה שם נזכר גם שקראו בתורה. וכתב שנראה שברכות התורה ברכו מיד בקומם, כמו שמסתמא ברכו אז את כל ברכות השחר, ולא היה צריך הממונה להזכירם על כך.

לג. **והטעם** שברכו רק ברכה אחת, כדי שלא להפסיק יותר מדאי בעבודות התמיד. מאירי (ד"ה במסכת).

לד. **רע"ב** (תמיד פ"ה מ"א).

לה. **רש"י** (ד"ה וברכו). והרשב"א (ד"ה הכי גרסינן) והרא"ש (תמיד פ"ה מ"א) הקשו עליו ממה שאמרו ביומא (לז:) שהקורא קריאת שמע עם אנשי משמר לא יצא ידי חובתו, ואם כן מה להם לעם לומר עכשיו ברכת אמת ויציב קודם שקראו קריאת שמע, וגם למה יאמרו העם עתה ברכת רצה קודם שהתפללו תפלת י"ח, ולכן כתבו שנראה שאין לגרוס התיבות 'וברכו את העם', אלא 'וברכו ג' ברכות', כלומר הכהנים. ועיין בתפארת ישראל (שם יכין אות ד) שפירש 'את העם' היינו בסגנון ובנוסח שמברכין העם בגבולין.

עיין ברמב"ם (פיה"מ תמיד פ"ה מ"א) שכתב שהתיבות 'וברכו את העם ג' ברכות' הכוונה לג' הברכות, אמת ויציב, רצה ושים שלום, שכל ג' ברכות אלו הם תפלות על העם, אבל ברכת כהנים הידועה [כלומר נשיאת כפים] והיא 'יברכך ה'', נאמרה על מעלות האולם אחר גמר עבודות התמיד [משמע שפירש שברכת כהנים שנזכרה כאן הכוונה לברכת 'שים שלום', ולא אמרו כלל את הפסוקים של ברכת כהנים, וראה גם ביד החזקה (תמידין ומוספין פ"ו ה"ד) שלא כתב כלל 'ברכת כהנים', רק 'שים שלום'. וצריך לומר לדעתו, שהתנא כינה את ברכת 'שים שלום' בשם 'ברכת כהנים', מפני שבחזרת הש"ץ פותחת ברכה זו בברכת כהנים. תוספות יו"ט (תמיד פ"ה מ"א)].

לו. **ושאר** התפלה לא התפללו, כי לא היה להם פנאי. ואף קראו קריאת שמע קודם זמנה מטעם זה, כמו שאמרו ביומא (לז:) 'הקורא קריאת שמע עם אנשי משמר ועם אנשי מעמד לא יצא, מפני שאנשי משמר מקדימין'. רש"י (ד"ה וברכת).

התוספות (ד"ה וברכת) כתבו שאמרו את הפסוקים של ברכת כהנים בלא נשיאת כפים, שהרי לא היו נושאים את כפיהם עד לאחר הקטרת הקטורת. וראה בהערה לעיל דעת הרמב"ם בזה. ועיין בפירוש הרא"ש (תמיד שם) שפירש שהיו אומרים 'ברכנו בברכה המשולשת' וכו', שהיא תפלה על ברכת כהנים שעתידים לברך לאחר הקטורת, שיסכים הקדוש ברוך הוא לברכתם. ודילגו את ג' הפסוקים של ברכת כהנים וסיימו 'שים שלום'.

לז. **משמר** היוצא היה מקריב את תמיד של שחר ומוספין, ומשמר הנכנס הקריב את תמיד של בין הערבים וסידר הבזיכין שעל לחם הפנים (סוכה נו:).

לח. **המאירי** (ד"ה ובסוגיא) כתב, שלדברי שמואל שאמרו אהבה רבה בלבד, היו פותחים בה בברוך, שהרי אינה סמוכה לחברתה. אמנם עיין ברשב"א (לעיל ע"א ד"ה אלא ודאי) שכתב שברכות קריאת שמע הואיל ואין סדרן מעכב 'הרי אלו כאילו מעיקרן נתקנו לחתום ושלא לפתוח'. ולדבריו גם לדברי שמואל לא היו פותחים בה בברוך.

לט. **בהגהות** וציונים הביאו שבכת"י הגירסא היא 'ורבי זריקא אמר'.

מ. **כתב** המאירי (ד"ה ובסוגיא) אף שברכת 'יוצר אור' נתקנה גם על הנאת האור [ובהמשך הדברים כתב שעיקרה נתקנה להנאת האור] מכל מקום אמרו אותה עכשיו [קודם שהגיע זמן קריאת שמע] הואיל וכבר עלה עמוד השחר, וישנה קצת הנאת אור.

מא. **ע"פ** הליכות עולם (שער שני פ"א אות נד, הוצאת מכון שער המשפט).

מב. **רש"י** (ד"ה ברכות). ונפקא מינה בזה, שאם אינו יכול לומר את שתיהן, לא יאמר אחת מהן, כי זו ברכה לבטלה. שלמה משנתו (ברש"י שם). אין להקשות כיצד מוכיח ממנהג אנשי המשמר לשאר בני אדם, הרי ברור הוא שהקילו להם יותר מאחרים, ומדבר זה עצמו מוכח שהקילו בהם, שהרי פשוט הדבר, שאף שאין הברכות מעכבות זו את זו, אבל לכתחילה יש לברך את שתיהן, ובאנשי משמר הקילו ותיקנו לכתחילה שיברכו רק ברכה אחת. ויש לומר, שברור הוא שלא היו מניחים לאנשי משמר לנהוג לכתחילה בדבר שמעכב באחרים אפילו בדיעבד, ומכך שהתירו להם לכתחילה לברך רק ברכה אחת, משמע שבדיעבד אינן מעכבות זו את זו גם באחרים. מאירי (שם).

אֶלָּא אִי אָמְרַתְּ - אבל אם תאמר שסובר ריש לקיש, **אַהֲבָה רַבָּה הֲווּ אָמְרִי** [-היו אומרים], **מַאי** - מה הראיה מכאן **שִׁבְּרָכוֹת אֵין מְעַכְּבוֹת זוֹ אֶת זוֹ, דִּלְמָא הַאי דְּלָא אָמְרִי** - שמא מה שלא אמרו ברכת 'יוֹצֵר אוֹר' לפני קריאת שמע, **מִשּׁוּם דְּלָא מְטָא** - שעדיין לא הגיע **זְמַן** ברכת 'יוֹצֵר אוֹר', כי ברכה זו נתקנה על הנאת המאורות, והם קראו קריאת שמע כשהיה עדיין חשוך[א], **וְכִי מְטָא** - וכשהגיע **זְמַן יוֹצֵר אוֹר** והתחיל להאיר, **הֲווּ אָמְרִי** - היו אומרים ומשלימים אותה, נמצא שאם תאמר שבירכו ברכת 'אהבה רבה' אין כלל הוכחה שבירכו ברכה אחת בלבד, כי אפשר שאמרו 'יוצר אור' מאוחר יותר, אלא בהכרח שסובר ריש לקיש שבירכו ברכת 'יוצר אור' ומזה שבירכו רק אותה ולא 'אהבה רבה' אף שהגיע זמנה, מוכח שאין ברכות מעכבות זו את זו.

הגמרא מבארת את דברי רב יצחק בר יוסף (לעיל יא:) שאמר שריש לקיש לא אמר את דבריו בפירוש:

שואלת הגמרא, **וְאִי מִכְּלָלָא מַאי** - ואם לא נאמרו הדברים בפירוש מפי ריש לקיש, רק מכלל דבריו שמענו זאת, מה בכך, הרי יש כאן הוכחה ברורה, ומדוע הוצרך רב יצחק לומר שההוכחה היא רק 'מכללא'. משיבה הגמרא, **דְּאִי מִכְּלָלָא** - שאם הוא רק מדיוק דבריו, יש להשיב ולומר, **לְעוֹלָם אַהֲבָה רַבָּה הֲווּ אָמְרִי** - היו אומרים, ועדיין לא הגיע זמן יוצר אור, **וְכִי מְטָא** [-וכשהגיע] **זְמַן** ברכת **יוֹצֵר אוֹר, הֲווּ אָמְרִי לֵיהּ** - אמרו אותה[ב], **וּמַאי** - ומהו זה שאמר ריש לקיש (שם) שמהמשנה במסכת תמיד מוכח **שִׁבְּרָכוֹת אֵין מְעַכְּבוֹת זוֹ אֶת זוֹ**, הרי בסופו של דבר אמרו את שתיהן. כוונתו לומר, **סֵדֶר הַבְּרָכוֹת** אין מעכב, היינו שאם הקדים את הברכה המאוחרת יצא ידי חובתו, שכן אנשי המשמר הקדימו את ברכת אהבה רבה ליוצר אור, אבל הברכות עצמן אפשר שמעכבות זו את זו, ואין אמירת אחת מהן מועילה בלא אמירת חברתה[ג].

★

אחר שנתבאר לעיל (יא:) על פי המשנה במסכת תמיד, שהיו קוראים את עשרת הדברות במקדש, דנה הגמרא בענין קריאת עשרת הדברות מחוץ לבית המקדש, ותחילה מביאה הגמרא שוב את לשון המשנה, **'וְקוֹרִין עֲשֶׂרֶת הַדִּבְּרוֹת, שְׁמַע, וְהָיָה אִם שָׁמוֹעַ, וַיֹּאמֶר, אֱמֶת וְיַצִּיב וַעֲבוֹדָה וּבִרְכַּת כֹּהֲנִים'**[ד].

אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר שְׁמוּאֵל, אַף בַּגְּבוּלִין - בשאר מקומות, מחוץ לבית המקדש[ה], **בִּקְּשׁוּ לִקְרוֹת** את עשרת הדברות, **כֵּן** - כשם שקראו אותן בבית המקדש, לפני קריאת שמע[ו]. **אֶלָּא שֶׁכְּבָר בִּטְּלוּם**, ולא הניחו חכמים לקרותן **מִפְּנֵי תַּרְעוֹמֶת הַמִּינִין** - שלא יאמרו לעמי הארץ, ששאר התורה חוץ מעשרת הדברות, אינה אמת, וראיה לדבר, שאין קוראים בקריאת שמע רק את עשרת הדברות, לפי שהן נאמרו על ידי הקדוש ברוך הוא בעצמו, ושמעו אותן מפיו בסיני[ז]. **תַּנְיָא נַמִּי הָכֵי** - שנינו כן בברייתא כמו שאמר שמואל, **רַבִּי נָתָן אוֹמֵר בַּגְּבוּלִין בִּקְּשׁוּ לִקְרוֹת כֵּן, אֶלָּא שֶׁכְּבָר בִּטְּלוּם מִפְּנֵי תַּרְעוֹמֶת הַמִּינִין.**

הגמרא מביאה שגם אמוראים בדור מאוחר יותר נהגו כדברי הברייתא שלא לקבוע לקרות את עשרת הדברות:

רַבָּה בַּר בַּר חָנָה סָבַר לְמִקְבְּעִינְהוּ [-לקבוע את קריאת עשרת הדברות בקריאת שמע] **בְּעִיר סוּרָא**[ח], **אֲמַר לֵיהּ** [-לו] **רַב חִסְדָּא** לרבה בר בר חנה, **כְּבָר בִּטְּלוּם** חכמים **מִפְּנֵי תַּרְעוֹמֶת הַמִּינִין. אַמֵּימָר סָבַר לְמִקְבְּעִינְהוּ בִּנְהַרְדְּעָא, אֲמַר לֵיהּ רַב אַשֵׁי כְּבָר בִּטְּלוּם מִפְּנֵי תַּרְעוֹמֶת הַמִּינִין.**

שנינו במשנה במסכת תמיד [שהובאה לעיל (יא:)], **וּבְשַׁבָּת מוֹסִיפִין בְּרָכָה אַחַת לַמִּשְׁמָר הַיּוֹצֵא.**

מבררת הגמרא, **מַאי** [-מהי] אותה **בְּרָכָה אַחַת. אָמַר רַב חֶלְבּוֹ, מִשְׁמָר הַיּוֹצֵא אוֹמֵר** [-מברך] **לַמִּשְׁמָר הַנִּכְנָס, מִי שֶׁשִּׁכֵּן אֶת שְׁמוֹ בַּבַּיִת הַזֶּה**[ט], **הוּא יַשְׁכִּין בֵּינֵיכֶם אַהֲבָה וְאַחְוָה וְשָׁלוֹם וְרֵיעוּת'.**

★

א. **אין** להקשות, שגם זמן קריאת שמע הוא ביום, כמו ששנינו לעיל (ט:) שזמנה הוא 'משיכיר בין תכלת ללבן', ומכך שקראו אנשי המשמר קריאת שמע, בהכרח שהגיע גם זמן 'יוצר אור', משום שביומא (לז:) מבואר שאנשי המשמר קראו קריאת שמע קודם זמנה, כמו שאמרו שם, 'הקורא קריאת שמע עם אנשי משמר לא יצא, שאנשי משמר מקדימין'. רש"י (ד"ה אלא). וראה במאירי (לעיל יא: ד"ה ובסוגיא) שכתב שלפי מה שהגמרא מבארת עתה, שהברכה שאמרו אנשי המשמר היתה ברכת 'יוצר אור', לא קשה כיצד אמרוה קודם שהאיר היום, שהואיל ונאמרה אחר עלות השחר, ישנה קצת הנאת אור.

ב. **והטעם** שהקדימו לקרוא קריאת שמע קודם הזמן, כי חששו שמא תימשך עליהם העבודה וימנעו מלקרוא. רש"י ביומא (לז: ד"ה שאנשי משמר). והריטב"א (יא: ד"ה ברכו) כתב שאסור לעשות העבודה עד שיקראו קריאת שמע.

ג. **הראשונים** נחלקו בפסק ההלכה בדין זה, יש שפסקו (רב האי גאון הו"ד ברשב"א לעיל יא: ד"ה ושמע מינה) כפשטות מסקנת הסוגיא, שברכות מעכבות זו את זו. ויש שפסקו (הרשב"א בשם קצת מן הגאונים) כפשטות לשונו של ריש לקיש וכהבנת סתם הגמרא ורבי זריקא בדבריו, שאין ברכות מעכבות זו את זו, ומה שמסיקה הגמרא שכוונת ריש לקיש ל'סדר ברכות', דברים אלו נאמרו בדרך דחיה בלבד, וכדי לפרש את דברי רב יצחק בר יוסף שאמר שרבי זריקא לא שמע בפירוש מריש לקיש רק 'מכללא', אולם להלכה נוקטים את דברי ריש לקיש כפשטן. וראה עוד ברשב"א ובמאירי.

ד. **בהגהות** וציונים מובא בשם דקדוקי סופרים (אות ת ע"פ גירסת כתב יד), שיש שגורסים כאן רק את התיבות 'וקראו עשרת הדברות' ולא יותר.

ה. **רש"י** ביומא (סט: ד"ה בגבולין).

ו. **כתב** המגיד תעלומה (ברש"י ד"ה בקשו), שמשמע מלשונו, שהנידון בגמרא הוא על קביעת עשרת הדברות בקריאת שמע, ולא על קריאתם בציבור סתם. ונראה שדייק זאת מלשון הגמרא 'בקשו לקרות כן', שמשמעו שבקשו לקרוא בגבולים כשם שקראו במקדש, והרי במקדש קבעו זאת בקריאת שמע. ולפי זה יש לדייק שכאשר בטלו זאת בציבור הוא רק באופן הנ"ל, אבל לקרוא בציבור בלבד בלא קביעות מותר, אולם בטור ושלחן ערוך משמע שאסרו בציבור בכל ענין.

ז. **רש"י** (ד"ה המינין) ביאר שהכוונה לעובדי עבודה זרה, כלומר שהם מאמינים רק במקצת התורה שבכתב. מהר"ץ חיות (ד"ה סבר). ובהגהות וציונים כתבו על פי דפוסים ישנים שהכוונה לתלמידי ישו. וראה עוד בצל"ח.

האבודרהם (סדר שחרית של חול, וורשא דף כה.) הביא בשם יש מפרשים שכוונת הגמרא, שלא יאמרו המינין לישראל, כופרים אתם בכל התורה, שאין אתם אומרים אלא עשרת הדברות, ולדבריו מתבאר היטב הלשון 'תרעומת', שיאמרו לישראל דברי תרעומות וקנטורים, אמנם לפירוש רש"י קשה קצת הלשון 'תרעומת', ועיין בירושלמי (פ"א ה"ה) שגרסתו 'טענות המינים'. וראה בבן יהוידע (ד"ה ביטלום) שכתב, שיש לפרש 'תרעומת המינים' באופן אחר מרש"י, שהמינין יקראו תגר על ישראל שהם קוראים בכל יום את עשרת הדברות, ואינם מקיימים כראוי את האמור בהם, כמו 'לא תשא שם ה' אלוקיך', וכן 'לא תגנוב', ו'לא תחמוד', ו'כבד את אביך ואת אמך', וכתב שלפירוש זה יותר מתיישב הלשון 'תרעומת'.

לשון הגמרא תמוה, שפתח בלשון 'בקשו לקבוע', שמשמעו שעדיין לא קבעו, ומסיים בלשון 'כבר בטלום', משמע שקבעו ובטלו. וכתב המגיד תעלומה (ד"ה א"ר יהודה) שבבית המקדש אכן נהגו לקרוא, וחכמים חששו למינים שיקלקלו, ובטלו את קריאתן. ועדיין רצו לתקן שיקראום בשאר מקומות שאין מצויים שם מינים, אבל נמנעו מכך, שסברו שהואיל ובטלה קריאתן בבית המקדש, אינו מן הראוי שיקראום בשאר מקומות [אמנם בצל"ח (ד"ה למקבעינהו) מבואר שלא נתבטלה קריאת עשרת הדברות בבית המקדש]. עוד יש להעיר מה בא שמואל להשמיענו, והלא מה דהוה הוה. ואפשר שבא ללמד שאם ירצו בית דין בדורות מאוחרים יותר לקבוע הזכרת עשרת הדברות בקריאת שמע, לא יניחום, ויאמרו להם שכבר היה לעולמים, ולא רצו חכמים בכך.

אין להקשות כיצד יכלו המינים לומר שאין שאר התורה אמת, בה בשעה שלאחר עשרת הדברות מיד קראו את שלשת הפרשיות של קריאת שמע, לפי שקריאת שלשת הפרשיות אין בה כדי להפריך את טענתם, כי יאמרו שקוראים את פרשיות קריאת שמע, משום התפילין שבזרוע ובראש, והציצית שבבגדו, ולא מפני שנתנו מפי הגבורה, אלא משה אמרם מפי עצמו. עיון יעקב (ד"ה מפני). ובשפתי חכמים (ברש"י ד"ה מפני) תירץ על פי הירושלמי שהובא בתוספות (ע"ב ד"ה בקשו), שבקריאת שמע מרומזים עשרת הדברות.

ח. **המגיד** תעלומה (ד"ה א"ר יהודה) כתב שבסורא ונהרדעא לא היו מצויים מינים, ולכן היו אמוראים אלו סבורים שבמקומות אלו אפשר לקוראם.

ט. **מה** שאמרו בלשון 'ששכן שמו', ולא אמרו 'ה' השוכן בבית הזה', מפני שכך הוא דרך כבוד כלפי מעלה. וכך הוא גם לשון המקרא (דברים יב יא) 'לשכן שמו שם'. שפתי חכמים (ד"ה מי). ועיין עוד בילקוט ביאורים.

י. **התוספות** (ד"ה ברכה) תמהו על כך שהגמרא מכנה זאת בשם 'ברכה', אף שאין בה לא שם ולא מלכות. ועיין במגיד תעלומה (לעיל יא: ברש"י ד"ה וברכת) שכתב ע"פ רש"י שם שגם ברכה שמברכים את ישראל נקראת ברכה אף שאין בה שם ומלכות. ובאופן אחר הובא במכתבי תורה (גור, סי' סט) שאחדות בני ישראל היא עצמה כהזכרת שם ה', כי על ידה מתגלה שם ה'. רמז לדבר מה שתקנו שאילת חבירו בשם (להלן נד.). וכמו כן יש בכך משום הזכרת מלכות, על פי מה שכתב רש"י על הפסוק (דברים לג ה) 'ויהי בישרון מלך בהתאסף ראשי עם', כאשר מתאספים יחד באגודה אחת ושלום ביניהם הוא מלכם. ולכאורה כוונתו שהואיל ויש בה בברכה זו שמברכים משמר היוצא את משמר הנכנס מענין שם ומלכות ניתן לכנותה בשם ברכה. ועיין עוד בילקוט ביאורים.

כתב המהרש"א (חא"ג ד"ה הוא), אפשר שברכה זו נתקנה קודם שתקנו את הפייס במקדש,

אלא אי אמרת אהבה רבה הוו אמרי מאי ברכות אין מעכבות זו את זו דלמא האי דלא אמרי יוצר אור משום דלא מטא זמן יוצר אור וכי מטא זמן יוצר אור הוו אמרי (א) ואי מכללא מאי דאי מכללא לעולם אהבה רבה הוו אמרי וכי מטא זמן יוצר אור הוו אמרי ליה ומאי ברכות אין מעכבות זו את זו א סדר ברכות (נ): וקורין עשרת הדברות שמע והיה אם שמוע ויאמר (ה) אמת ויציב ועבודה וברכת כהנים. א"ר יהודה אמר שמואל אף בגבולין בקשו לקרות כן אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין תניא נמי הכי ר' נתן אומר בגבולין בקשו לקרות כן אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין רבה בב"ח סבר למקבעינהו בסורא א"ל רב חסדא כבר בטלום מפני תרעומת המינין אמימר סבר למקבעינהו בנהרדעא א"ל רב אשי כבר בטלום מפני תרעומת המינין: ובשבת מוסיפין ברכה אחת למשמר היוצא. מאי ברכה אחת א"ר חלבו ב משמר היוצא אומר למשמר הנכנס מי ששכן את שמו בבית הזה הוא ישכין ביניכם אהבה ואחוה ושלום וריעות: מקום שאמרו להאריך (נ): פשיטא ג היכא דקא נקיט כסא דחמרא בידיה וקסבר דשכרא הוא ופתח ומברך אדעתא דשכרא וסיים בדחמרא יצא דאי נמי אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא דהא תנן (ג) על כולם אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא אלא היכא דקא נקיט כסא דשכרא בידיה וקסבר דחמרא הוא (א) פתח ובריך אדעתא דחמרא וסיים בדשכרא מאי בתר עיקר ברכה אזלינן או בתר חתימה אזלינן. ת"ש ד שחרית פתח ביוצר אור וסיים במעריב ערבים לא יצא פתח במעריב ערבים וסיים ביוצר אור יצא ערבית פתח במעריב ערבים וסיים ביוצר אור לא יצא פתח ביוצר אור וסיים במעריב ערבים יצא כללו של דבר הכל הולך אחר החתום שאני התם דקאמר ברוך יוצר המאורות הניחא לרב (ז) דאמר כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה שפיר אלא לר' יוחנן דאמר כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה מאי איכא למימר אלא כיון דאמר רבה בר עולא (ה) כדי להזכיר מדת יום בלילה ומדת לילה ביום כי קאמר ברכה ומלכות מעיקרא אתרוייהו קאמר. ת"ש מסיפא כללו של דבר הכל הולך אחר החתום כללו של דבר לאתויי מאי לאו לאתויי הא דאמרן לא לאתויי נהמא ותמרי ה"ד אילימא דאכל נהמא וקסבר דתמרי אכל ופתח אדעתא דתמרי וסיים בדנהמא היינו בעיין לא צריכא כגון דאכל תמרי וקסבר נהמא אכל ופתח בדנהמא וסיים בדתמרי [יצא (ג)] דאפילו סיים בדנהמא נמי יצא מאי טעמא דתמרי נמי מיזן זייני: אמר רבה בר חיננא (ד) סבא משמיה דרב ה כל שלא אמר אמת ויציב שחרית ואמת ואמונה ערבית לא יצא ידי חובתו שנאמר (א) להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות: ואמר רבה בר חיננא [סבא (ה)] משמיה דרב ו המתפלל כשהוא כורע כורע בברוך וכשהוא זוקף זוקף בשם אמר שמואל מאי טעמא דרב דכתיב (ב) ה' זוקף כפופים מיתיבי (ג) מפני שמי נחת הוא מי כתיב בשמי מפני שמי כתיב אמר ליה (י) שמואל לחייא בר רב בר אוריאן (ו) תא ואימא לך מלתא מעלייתא דאמר אבוך הכי אמר אבוך כשהוא כורע כורע בברוך כשהוא זוקף זוקף בשם.

רב

רש"י

אלא אי אמרת. הך ברכה דקאמרי אהבה רבה, היכי ש"מ דאין מעכבות זו את זו, דלמא האי דלא אמרי יוצר אור משום דלא מטא זמניה הוא, וכי מטא זמניה אמרי לה, ואע"ג דקרו אינהו ק"ש לא מטא זמניה, כדאמרינן בעלמא (יומא לז:) הקורא את שמע עם אנשי משמר לא יצא שאנשי משמר מקדימין: **ואי מכללא מאי.** וכי אמר ליה מכללא מאי גריעותא איכא דאמר לאו בפירוש אתמר, הא שפיר מצי למשמע מכללא דיוצר אור קא אמרי. ומשנינן ליכא למשמע מהכא, דילמא לעולם אימא לך אהבה רבה וכו': **סדר ברכות.** אם הקדים המאוחרות: **בקשו.** לקבוע עשרת הדברות בקריאת שמע: **מפני תרעומת המינין.** שלא יאמרו לעמי הארץ אין שאר תורה אמת, ותדעו שאין קורין אלא מה שאמר הקדוש ב"ה ושמעו מפיו בסיני: **המינין.** עכו"ס (ו): **פתח בדשכרא וסיים בדחמרא.** תחלת הברכה אמר ע"מ שהכל, וכיון שהגיע למלך העולם נזכר שהוא יין ואמר פרי הגפן פשיטא לן דיצא, דהא אפילו סיים כל הברכה כדעת פתיחתה ואמר שהכל יצא על היין דתנן וכו': **אלא.** קא מבעיא לן פתח אדעתא דחמרא כדי לסיים בפה"ג, וכשהגיע למלך העולם נזכר שהוא שכר וסיים שהכל, מהו: **בתר עיקר ברכה אזלינן.** ועיקר ברכה אדעתא דיין נאמרה והוי כמו שסיים ביין, ואין ברכת היין מוציאה ידי ברכת שכר, שאין השכר מן הגפן: **פתח ביוצר אור.** כלומר אדעתא (ח) דלימא יוצר אור: **וסיים במעריב ערבים.** כשאמר מלך העולם נזכר (ט) וסיים אשר בדברו מעריב ערבים: **שאני התם וכו'.** כלומר דלמא פתיחה אינה כלום, והא דקתני יצא לפי שחוזר וחותם בה בברוך יוצר המאורות וע"י חתימתה קאמר דיצא, אלא (י) שהכל שאין חותם בה בברוך ופתיחתה אדעתא דבורא פרי הגפן הוא אימא דלא יצא: **מאי איכא למימר.** היכי נפיק משום חתימתה הא אין מלכות בחתימתה: ה"ג **אלא כיון דאמר כו'.** אלא לא תימא משום חתימתה יצא, אלא פתיחתה נמי מעלייתא היא, ולא תפשוט מיניה לחמרא ושכרא, דלגבי ברכות ערבית ושחרית הוא דמצי למימר דכי פתח בזו וסיים בזו יצא, דהא כי פתח בשחרית אדעתא דמעריב ערבים הוה דעתיה לאדכורי בה מדת היום בלילה כגון גולל אור (כ), וכי פתח ערבית אדעתא דיוצר אור הוה דעתיה לאדכורי בה מדת לילה כגון ובורא חשך, הלכך אדעתא דתרוייהו הויא: **לאו לאתויי הא דאמרן.** כגון שכרא וחמרא: **היינו בעיין.** (ב) דהא ברכת התמרים על העץ ועל פרי העץ אינה עולה לברכת הלחם, ואי בהא פשטת דהכל הולך אחר חתום ברכות הוא הדין לחמרא ושכרא: **כל מי שלא אמר.** ברכת אמת ויציב כמו שתקנוה וכן אמת ואמונה בערבית לא יצא: **שנא' להגיד בבקר חסדך.** וברכת אמת ויציב כולה על חסד שעשה עם אבותינו היא שהוציאם ממצרים ובקע להם הים והעבירם, וברכת אמת ואמונה מדבר בה אף על העתידות, שאנו מצפים שיקיים לנו הבטחתו ואמונתו לגאלנו מיד מלכים ומיד עריצים ולשום נפשנו בחיים ולהדריכנו על במות אויבינו, כל אלה הנסים התדירים תמיד: **כשהוא כורע.** באבות ובהודאה (ל) כורע בברוך, וזוקף את עצמו כשהוא מזכיר את השם, על שם ה' זוקף כפופים (תהלים קמו): **נחת.** לשון הכנעה:

תוספות

משום דלא מטא זמן יוצר אור. דנהי דשחיטת התמיד משעלה עמוד השחר (ס) פי' רש"י מיהו לא הוה שעה לומר יוצר אור כדאמרי' (ו) הקורא כו' ויכול לסבור הברייתא כותיקין (ט):

ברכה אחת למשמר היוצא וכו'. תימה קצת מאי היא הואיל ולית בה לא שם ולא מלכות:

פתח ואמר בא"י אלהינו מלך העולם והיה סבור שהיה יין והבין שהיה שכר ואחר שהבין שהיה שכר סיים שהכל:

לא לאתויי נהמא. ופירש רב אלפס השתא דלא אפשיטא בעיין אזלינן לקולא ואפילו פתח בחמרא וסיים בשכרא יצא. ור"י הי' אומר ° לחומרא דצריך לברך פעם אחרת. ומיהו היה אומר ר"ת (מ) אם היה יודע בבירור שטעה בדבורו שאמר בורא ° פרי העץ תחת (בורא (נ)) פרי הגפן דבתוך כדי דבור יכול לחזור בו. וכן בי"ט בחתימה של יום טוב אם טעה בין מקדש ישראל והזמנים ואמר מקדש השבת וחזר בתוך כדי דבור יצא אחרי שהוא יודע שהוא י"ט. והקשה הר"ר יעקב מקינון מאי קא מבעיא ליה והא ודאי מצות אינן צריכות כוונה. והיה אומר הר"י דהיינו בשומע תפלה אחורי בית הכנסת ולא נתכוין לצאת (י). אבל היכא דנתכוין לברך על היין ונמצא שכר לא מהני:

להגיד בבקר חסדך. חסד שהקדוש ב"ה עשה לנו במצרים (ק). ואמונתך פי' מדבר על העתיד שאנו מצפים שישמור הבטחתו ואמונתו ויגאלנו מיד המלכים ובסוף ברכה חוזר לגאולה דפרעה כדי לסמוך לגאל ישראל. א"נ ע"ד המדר' (רבה איכה ג) חדשים לבקרים רבה אמונתך (ר) שאדם מאמין ומפקיד רוחו בידו ומחזירה בלא יגיעה:

אמת ויציב וכו'. לא קאי על השכינה אלא קאי אהדבר הזה וכו'. וכן איתא בהר"ס. ואיתא בירושלמי (ש) האי מרגניתא דלית ביה טימא פירוש שאין לה שומא כל מה שמשבח מתגני לה כדאמר לקמן (ד' לג ב) בחד דפתח ואמר האל הגדול הגבור והנורא והיה מאריך הרבה וא"ל ר' חנינא סיימת לשבחי דמרך כי כל פה לא יוכל לספר שבחו:

כרע

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [שבת מ. יבמות ס: ב"ב קנה. חולין לב. (נה. קיח.)], ב) עיין תוס' לקמן דף יג. ד"ה היה, ג) לקמן מ., ד) לקמן מ: ה) [עיל יא. ע"ש], ו) [חגיגה יד. ע"ש], ז) לקמן לד., ח) יומא כח. ט) [וע"ע תוס' יומא לז: ד"ה אמר לבין], י) עיין ר"ה דף כח: כ) איכה ג כג, ל) פ"ט ה"א (סב ע"ב).

גליון הש"ס

תוס' ד"ה לא כו'. לחומרא כו'. ולא שייך הכא לומר ספק ברכות לקולא (ובמג"א סימן ר"ט ס"ק ג' הקשה כן דכבר כתב הרא"ש בפסחים קב ע"א בפי' רשב"ם ד"ה להודיעך כחו. דל"ש כן אלא בברכות התלוות בהכרעות אין מעכבות. אבל בברכת הנהנין אסור לאכול בלא ברכה. ולא היו כאן חשש ברכה לבטלה. דאם לא יברך יהא אסור לו לשתות. אח"כ ראיתי באבן העוזר (סימן ר"ד) שכ"כ מסברא דנפשיה ולא הביא לדברי הרש"א. ועי' מ"ש (מ"ט ע"ב) בתוס' ד"ה ר"מ: **בא"ד שאמר בפה"ע תחת בפה"ג.** משמע מזה דאם בירך על היין בפה"ע לא יצא. [וכ"כ המג"א סימן ר"ח ס"ק כ"ב בשם תשובת ר"י הלוי] ותמוה לי. דהא יין גם פרי עליו. דהא מברכין בפה"ג. וא"כ שפיר מברך בפה"ע. ולא הוי לו לברך יותר שהוא מגפן. וא"כ לא גרע מבירך שהכל דקיי"ל דיוצא. אח"כ מצאתי בעזו"י בתשובת גינת וורדים חלק או"ח סימן י"ט דהעלה לעיקר דיצא:

הגהות וציונים

[illegible]

עין משפט נר מצוה

ס א מיי' פ"ט מהלכות ק"ש הלכה ח טוש"ע או"ח סימן ס סעיף ג:
סא ב מיי' פ"ו מהלכות תמידין הלכה ד:
סב ג מיי' פ"ח מהלכות ברכות הלכה יא סמג עשין כז טור ש"ע או"ח סי' רט סעיף א ב:
סג ד מיי' פ"א מהלכות ק"ש הלכה ח סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן נט סעיף ג:
סד ה מיי' פ"א מהל' ק"ש הלכה ז טוש"ע או"ח סימן סו סעיף ו:
סה ו מיי' פ"ה מהלכות תפלה הלכה י סמג עשין יט טור שו"ע או"ח סימן קיג סעיף ז:

רב נסים גאון

כבר בטלום מפני תרעומת המינין. בתלמוד ארץ ישראל של זה הפרק פירושה בדין היה שיהו קורין עשרת הדברות בכל יום מפני מה אין קורין אותן מפני טענת המינין שלא יהו אומרים אלו לבדם ניתנו למשה בסיני: מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר לקצר אינו רשאי להאריך לחתום אינו רשאי שלא לחתום. פירושהו בתוספתי (פרק א') אלו ברכות שמקצרין המברך על הפירות ועל המצות כו' ואלו ברכות שמאריכין בהן ברכות של תעניות וברכות של ראש השנה ושל יום הכפורים כו' ובגמ' דבני מערבא (פרק א) גרסי' רב יודן מטבע קצר פותח בברוך ואינו חותם בברוך מטבע ארוך פותח בברוך וחותם בברוך: הניחא למאן דאמר כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה. עיקר חלוקה של רב ור' יוחנן בפרק כיצד מברכין (דף מ) ובגמ' דבני מערבא בפרק הרואה מקום (הלכה א) גרסי' ר' זעירה בר' יהודה בשם רב כל ברכה שאין עמה מלכות אינה ברכה אמר ר' תנחומא ואנא אמינא טעמא (תהלים קמה) ארוממך אלהי המלך:

הגהות הב"ח

(א) גמ' דחמרא הוא ופתח: (ב) רש"י ד"ה היינו בעיין. היינו הך דהא ברכת:

תורה אור השלם

א) לְהַגִּיד בַּבֹּקֶר חַסְדֶּךָ וֶאֱמוּנָתְךָ בַּלֵּילוֹת: [תהלים צב, ג]
ב) יְיָ פֹּקֵחַ עִוְרִים יְיָ זֹקֵף כְּפוּפִים יְיָ אֹהֵב צַדִּיקִים: [תהלים קמו, ח]
ג) בְּרִיתִי הָיְתָה אִתּוֹ הַחַיִּים וְהַשָּׁלוֹם וָאֶתְּנֵם לוֹ מוֹרָא וַיִּירָאֵנִי וּמִפְּנֵי שְׁמִי נִחַת הוּא: [מלאכי ב, ה]

ליקוטי רש"י

דלא מטא זמן דיוצר אור. שהכהנים שהקדימו מוטלת עליהם מקדימין לקרותה [לק"ש] קודם היום שמא תמשך עליהן העבודה וימנעו מלקרות [יומא לז:]. ואי מכללא מאי. מה לנו אם אמרת מכללא או מפירוש הא [illegible]. נחת. לשון [illegible] מחת נחיתה [מלאכי ב ה]. בר אוריאן. בן תורה [גיטין סב. ומנחות נג. ועיין מסורת הש"ס].

שנינו במשנה, **מָקוֹם שֶׁאָמְרוּ לְהַאֲרִיךְ** אינו רשאי לקצר[יא].

הגמרא דנה בענין טעויות בנוסח ברכות:

אומרת הגמרא, **פְּשִׁיטָא** - דין פשוט וברור הוא, **הֵיכָא דְּקָא נָקֵיט כָּסָא דְּחַמְרָא בִּידֵיהּ** - כאשר אחז כוס של יין בידו, **וְקָסָבַר דְּשִׁכְרָא הוּא** - והיה סבור שהוא שכר, **וּפָתַח** את תחילת הברכה, **וּמְבָרֵךְ** 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם', **אַדַּעְתָּא דְּשִׁכְרָא** - על דעת שהוא שכר, שחתימת ברכתו היא 'שהכל נהיה בדברו'. **וְסַיֵּים בְּדְחַמְרָא** - לאחר שאמר 'מלך העולם' נזכר שהוא יין ולא שכר, וסיים 'בורא פרי הגפן', ודאי הוא **שֶׁיָּצָא** ידי חובתו בברכה זו, והטעם, **דְּאִי נַמִּי** - שכן אפילו **אִם אָמַר** וסיים **שֶׁהַכֹּל נִהְיָה בִּדְבָרוֹ**, כמו שהיתה דעתו בשעת פתיחה, גם **יָצָא, דְּהָא תְּנַן** - שהרי שנינו במשנה להלן (מ.), **עַל כּוּלָּם** - על כל הדברים, **אִם אָמַר שֶׁהַכֹּל נִהְיָה בִּדְבָרוֹ יָצָא**.

אֶלָּא באיזה אופן יש להסתפק, **הֵיכָא דְּקָא נָקֵיט כָּסָא דְּשִׁכְרָא בִּידֵיהּ** - באופן שאחז כוס של שכר בידו, **וְקָסָבַר דְּחַמְרָא הוּא** - והיה סבור שהוא יין. **וּפָתַח** את תחילת הברכה **וּבָרֵיךְ** - וברך 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם', **אַדַּעְתָּא דְּחַמְרָא** - על דעת שהוא יין, שחתימת ברכתו היא בורא פרי הגפן. **וְסַיֵּים בְּדְשִׁכְרָא** - לאחר שאמר 'מלך העולם' נזכר שהוא שכר ולא יין, וסיים 'שהכל נהיה בדברו', **מַאי** - מה דינו, **בָּתַר עִיקַּר בְּרָכָה אָזְלִינַן** - האם הולכים אחר עיקר הברכה, שהוא הזכרת שם ומלכות, והרי הוא נאמר על דעת שהוא יין, והרי זה כמו שסיים ביין, ואין ברכת היין מוציאה את השכר, שאין השכר מן הגפן[יב]. **אוֹ בָּתַר חֲתִימָה אָזְלִינַן** - או שהולכים אחר החתימה, והרי חתם 'שהכל נהיה בדברו' כדינו[יג].

הגמרא פושטת את הספק מברייתא:

תָּא שְׁמַע - בוא ושמע ראיה לפשוט הספק מברייתא, וכך שנינו בה, **שַׁחֲרִית** - בבוקר, **פָּתַח בְּיוֹצֵר אוֹר** - אמר 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם' על דעת לומר 'יוצר אור ובורא חושך'. **וְסִיֵּים בְּמַעֲרִיב עֲרָבִים** - אחר שאמר מלך העולם, טעה וסיים 'אשר בדברו מעריב ערבים'[יד] וגם חתם בכך[טו], **לֹא יָצָא**, לפי שחתימת הברכה היתה שלא כהוגן[טז].

פָּתַח את ברכת 'יוצר אור' **בְּמַעֲרִיב עֲרָבִים** - שאמר 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם' על דעת לומר 'אשר בדברו מעריב ערבים'[יז], **וְסִיֵּים בְּיוֹצֵר אוֹר** - לאחר שאמר 'מלך העולם' נזכר שטעה ואמר 'יוצר אור ובורא חושך' וגם חתם 'יוצר המאורות'[יח] **יָצָא** ידי חובה, לפי שחתימת הברכה היתה כהוגן.

עַרְבִית - בלילה, **פָּתַח בְּמַעֲרִיב עֲרָבִים** - אמר 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם' על דעת לומר 'אשר בדברו מעריב ערבים'. ולאחר שאמר 'מלך העולם' טעה, **וְסִיֵּים בְּיוֹצֵר אוֹר**, המשיך את הברכה בנוסח של 'יוצר אור' וגם חתם 'יוצר המאורות', **לֹא יָצָא**, לפי שחתם שלא כהוגן. **פָּתַח בְּיוֹצֵר אוֹר** - על דעת לומר 'יוצר אור', **וְסִיֵּים בְּמַעֲרִיב עֲרָבִים** - לאחר שאמר 'מלך העולם' נזכר שטעה וסיים 'אשר בדברו מעריב ערבים' וכך המשיך את שאר הברכה וגם חתם 'המעריב ערבים', **יָצָא**, מפני שחתימתו היתה כהוגן. מסיימת הברייתא, **כְּלָלוֹ שֶׁל דָּבָר, הַכֹּל הוֹלֵךְ אַחַר הַחִתּוּם** של הברכה. והוכחת הגמרא לנידוננו היא מהדין השני של הרישא והסיפא, ששנינו בהם שאפילו כשפתח על דעת לסיים שלא כהוגן, מאחר שסיים כהוגן יצא ידי חובתו, כמו כן יש לומר לענין ברכת שכר, שאף כשהזכיר שם ומלכות על דעת שהוא יין, אם סיים ואמר 'שהכל נהיה בדברו' יצא, מפני שהחתימה היתה כהוגן.

הגמרא דוחה את ההוכחה:

שָׁאנֵי הָתָם - שונה הדבר שם, בברייתא, משום **דְּקָאָמַר 'בָּרוּךְ יוֹצֵר הַמְּאוֹרוֹת'** - כלומר לעולם ברכה שפתיחתה במחשבה מקולקלת אינה מועילה כלום ואפילו אם חתימתה כהוגן, ומה ששנינו בברייתא שיצא, משום שחתם בה 'ברוך אתה ה' יוצר המאורות', ומחמת חתימתה בלבד אמרו שיוצא ידי חובתו, כיון שלחתימה עצמה יש תורת ברכה, כי מזכיר בה את המילה 'ברוך'[יט], מה שאין כן ברכת 'שהכל' שאין בסיומה תיבת 'ברוך', וצריכים אנו לפתיחתה כדי שתהא עליה תורת ברכה, אם היתה הפתיחה מקולקלת, כגון שחשב בה על דעת לומר 'בורא פרי הגפן', לא יצא ידי חובתו.

הגמרא מקשה על סברת הדחייה של הראיה מהברייתא[כ]:

מקשה הגמרא, **הָנִיחָא** - מובן הדבר **לְרַב, דְּאָמַר, כָּל בְּרָכָה שֶׁאֵין בָּהּ הַזְכָּרַת הַשֵּׁם אֵינָהּ בְּרָכָה**, ולמדנו מדבריו שעיקר הברכה הוא

שאז היו אנשי המשמר באים לידי קטטה ומריבה ולידי סכנה, כמובא במשנה (יומא כג.) מעשה שהיו שניהם שוין ורצין וכו' ודחף אחד מהן את חבירו וכו', ולכן היו צריכים לברכת אהבה ואחוה וכו'. ובשפתי חכמים (ד"ה הוא) כתב שמהרמב"ם מוכח שגם אחר תקנת הפייסות לא בטלה ברכה זו. עוד ביאר השפתי חכמים, על פי המובא בשבת (קמט:) וברש"י (שם ד"ה כמריבי) על הפסוק (הושע ד ד) 'ועמך כמריבי כהן' שהכהנים הם בעלי מריבה, לכך תקנו ברכה זו.

יא. בריה"ף ובראה"ש הובאה כאן הפיסקא 'מקום שאמרו לחתום אינו רשאי שלא לחתום'. הגהות וציונים. ולפי זה מובן הקשר להמשך הגמרא.

יב. לדעת הפוסקים שפסקו 'מצוות אינן צריכות כוונה', צריך ביאור מה מסתפקת הגמרא, הלא גם אם הוציא מפיו את הברכה בלא שום מחשבה יצא, ומה בכך שחשב לשם יין, סוף סוף יצאה הברכה מפיו כראוי. תירצו בתוספות (ד"ה לא) בשם ר"י, שבנידוננו שבירך על דעת שהוא יין, הרי זה כמו שחשב שפוטר בברכתו רק יין ולא שכר, וברור הדבר שאף לדברי האומר 'מצוות אינן צריכות כוונה', אם כיון בפירוש לא לצאת ידי חובת המצוה, לא יצא. ועיין בתלמידי רבינו יונה (ד"ה אמנם) תירוץ נוסף וראה גם בילקוט ביאורים.

יג. מה שנקט הש"ס בלשונו בביאור הצד הראשון של הספק, ואמר 'בתר עיקר ברכה אזלינן' ולא אמר 'בתר פתיחה אזלינן', כמו שאמר כאן 'בתר חתימה אזלינן', כי דבר פשוט הוא שמצד תוכן הברכה יש לחתימה יותר חשיבות מהפתיחה, וכל מה שהיה צד ללכת אחר הפתיחה, הוא משום שם ומלכות שבה, שהוא עיקר בברכה ובלעדיו אינה חשובה ברכה. שפתי חכמים (ד"ה בתר). נמצינו למדים שספק הגמרא הוא, האם יש ללכת אחר פתיחת הברכה משום שיש בה שם ומלכות שנחשב עיקר בברכה, שבלא שם ומלכות אינה ברכה כמבואר להלן, או מאחר שסיום הברכה היה כתקנו, יש ללכת אחריו, כי חתימת הברכה יש לה חשיבות מצד תוכנה, ונגררת אמירתו שאמר 'ברוך אתה ה' וכו' אחר חתימתה. רשב"א (ד"ה הכי) בביאור שיטת רש"י.

יד. בתלמידי רבינו יונה (ד"ה פתח) פירשו שפתח את הברכה ב'יוצר אור' כי הכיר שהוא יום, ואחר כך נתבלבלה דעתו וסיים בשל לילה. וכך מתפרשת גם הסיפא.

טו. רש"י (ד"ה וסיים) כתב רק 'וסיים אשר בדברו מעריב ערבים', והראשונים (מאירי ד"ה מי וד"ה מעתה, תלמידי רבינו יונה ד"ה פתח וכן משמע גם ברשב"א ד"ה הכי) פירשו ע"פ פירושו שגם חתם ב'מעריב ערבים'. ולכאורה נראה שרש"י למד לפרש כך, מהלשון של המשך הברייתא, ששנינו 'ערבית וכו' פתח במעריב ערבים וסיים 'ביוצר אור', והרי 'יוצר אור' הוא אחר 'מלך העולם' בתחילת הברכה, וחתימתה היא 'יוצר המאורות', משמע שהטעות התחילה בתחילת הברכה, אך ברור הוא שגם החתימה היתה בטעות, שהרי זהו הנידון של הסוגיא, ומשום כך הוסיפו זאת הראשונים. וראה בהגהות רש"ש טויבש (ברש"י ד"ה שאני) שביאר שלפיכך כתב רש"י שטעותו התחילה כבר בתחילת הברכה, כי כן היא הדרך, שאין אדם משנה את נוסח הברכה בחתימה, אלא קודם לכן, כשאומר 'אשר בדברו' או כשאומר 'יוצר אור'.

טז. כך מבואר בראשונים שהובאו בהערה הקודמת.

יז. רשב"א (ד"ה הכי) בביאור שיטת רש"י.

יח. שם. וכך מוכח מהמשך הסוגיא שגם חתם 'יוצר המאורות'.

יט. הרשב"א (ד"ה הכי) ביאר שאין כוונת הגמרא לומר, שיצא מחמת החתימה עצמה, אף שהפתיחה היתה מקולקלת, שהרי ברכת 'יוצר' היא מטבע ארוך וצריכה פתיחה וחתימה, אלא הכוונה, שלסיום 'יוצר המאורות' ישנן שתי מעלות, האחת שיש לו תורת ברכה, שהרי חותם ב'ברוך', והמעלה השניה, שהוא גם חתימת הברכה שזו מעלה וחשיבות נוספת, לפיכך בכוחו לגרור את פתיחת הברכה [שהיתה על דעת לומר 'המעריב ערבים'] אחריו, מה שאין כן בשיכרא וחמרא, שלסיום הברכה אין תורת ברכה, אין בכוחו לגרור אחריו את פתיחתה [וראה בראש יוסף (ד"ה פשיטא) שפירש באופן אחר].

ברש"ש טויבש (ברש"י ד"ה שאני) העיר שלפי מה שהגמרא מבארת שהטעם שיצא ידי חובתו הוא, מפני שחתם 'יוצר המאורות', נמצא שגם אם בפתיחתו אמר 'אשר בדברו מעריב ערבים' יצא, ומה שנקטה הברייתא שסיים 'יוצר אור' [כמו שפירש רש"י (ד"ה וסיים)] כי כך הוא הדרך כשחותם 'יוצר המאורות', שכבר התחיל מקודם לכן לומר 'יוצר אור' ולא שבירך 'מעריב ערבים' ורק בסוף נזכר [ועיין שם שהביא ראיה לזה מדברי הבית יוסף].

כ. להבנת קושיית הגמרא יש להקדים, להלן (מ:) נחלקו אמוראים בענין ברכות. רב סובר שכל ברכה צריך שיהא בה הזכרת שם ה', וכל שברך ולא הזכיר שם ה' בברכתו אינה נחשבת ברכה. ורבי יוחנן סובר שאין די בהזכרת שם ה', וצריך שיזכיר גם 'מלכות' דהיינו שיאמר 'מלך העולם', ואם לא הזכיר 'מלכות' לא יצא ידי חובתו.

אלא אי אמרת אהבה רבה הוו אמרי מאי ברכות אין מעכבות זו את זו דלמא האי דלא אמרי יוצר אור משום דלא מטא זמן יוצר אור וכי מטא זמן יוצר אור הוו אמרי [א] ואי מכללא מאי דאי מכללא לעולם אהבה רבה הוו אמרי וכי מטא זמן יוצר אור הוו אמרי ליה ומאי ברכות אין מעכבות זו את זו [א] סדר ברכות[ב]: וקורין עשרת הדברות שמע והיה אם שמוע ויאמר [א] אמת ויציב ועבודה וברכת כהנים. א"ר יהודה אמר שמואל אף בגבולין בקשו לקרות כן אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין תניא נמי הכי ר' נתן אומר בגבולין בקשו לקרות כן אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין רבה בב"ח סבר למקבעינהו בסורא א"ל רב חסדא כבר בטלום מפני תרעומת המינין אמימר סבר למקבעינהו בנהרדעא א"ל רב אשי כבר בטלום מפני תרעומת המינין: ובשבת מוסיפין ברכה אחת למשמר היוצא. מאי ברכה אחת א"ר חלבו [ב] משמר היוצא אומר למשמר הנכנס מי ששכן את שמו בבית הזה הוא ישכין ביניכם אהבה ואחוה ושלום וריעות: מקום שאמרו להאריך[ב]: פשיטא [ג] היכא דקא נקיט כסא דחמרא בידיה וקסבר דשכרא הוא ופתח ומברך אדעתא דשכרא וסיים בדחמרא יצא דאי נמי אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא דהא תנן [ג] על כולם אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא אלא היכא דקא נקיט כסא דשכרא בידיה וקסבר דחמרא הוא (א) פתח ובריך אדעתא דחמרא וסיים בדשכרא מאי בתר עיקר ברכה אזלינן או בתר חתימה אזלינן. ת"ש [ד] שחרית פתח ביוצר אור וסיים במעריב ערבים לא יצא פתח במעריב ערבים וסיים ביוצר אור יצא ערבית פתח במעריב ערבים וסיים ביוצר אור לא יצא פתח ביוצר אור וסיים במעריב ערבים יצא כללו של דבר הכל הולך אחר החתום שאני התם דקאמר ברוך יוצר המאורות הניחא לרב [ד] דאמר כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה שפיר אלא לר' יוחנן דאמר כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה מאי איכא למימר אלא כיון דאמר רבה בר עולא [ה] כדי להזכיר מדת יום בלילה ומדת לילה ביום כי קאמר ברכה ומלכות מעיקרא אתרווייהו קאמר. ת"ש מסיפא כללו של דבר הכל הולך אחר החתום כללו של דבר לאתויי מאי לאו לאתויי הא דאמרן לא לאתויי נהמא ותמרי ה"ד אילימא דאכל נהמא וקסבר דתמרי אכל ופתח אדעתא דתמרי וסיים בדנהמא היינו בעיין לא צריכא כגון דאכל תמרי וקסבר נהמא אכל ופתח בדנהמא וסיים בדתמרי [יצא[ג]] דאפילו סיים בדנהמא נמי יצא מאי טעמא דתמרי נמי מיזן זייני: אמר רבה בר חיננא[ד] סבא משמיה דרב [ה] כל שלא אמר אמת ויציב שחרית ואמת ואמונה ערבית לא יצא ידי חובתו שנאמר [א] להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות: ואמר רבה בר חיננא [סבא[ה]] משמיה דרב [ו] המתפלל כשהוא כורע כורע בברוך וכשהוא זוקף זוקף בשם אמר שמואל מאי טעמא דרב דכתיב [ב] ה' זוקף כפופים מיתיבי [ג] מפני שמי נחת הוא מי כתיב בשמי מפני שמי כתיב אמר ליה [ז] שמואל לחייא בר רב בר אוריאן[ו] תא ואימא לך מלתא מעלייתא דאמר אבוך הכי אמר אבוך כשהוא כורע כורע בברוך כשהוא זוקף זוקף בשם.

רב

רש"י

אלא אי אמרת. הך ברכה דקאמרי אהבה רבה, היכי ש"מ דאין מעכבות זו את זו, דלמא האי דלא אמרי יוצר אור משום דלא מטא זמניה הוא, וכי מטא זמניה אמרי לה, ואע"ג דקרו אינהו ק"ש לא מטא זמניה, כדאמרינן בעלמא (יומא לז:) הקורא את שמע עם אנשי משמר לא יצא שאנשי משמר מקדימין: ואי מכללא מאי. וכי אמר ליה מכללא מאי גריעותא איכא דאמר לאו בפירוש אתמר, הא שפיר מצי למשמע מכללא דיוצר אור קא אמרי. ומשנינן ליכא למשמע מהכא, דילמא לעולם אימא לך אהבה רבה וכו': סדר ברכות. אם הקדים המאוחרות: בקשו. לקבוע עשרת הדברות בקריאת שמע: מפני תרעומת המינין. שלא יאמרו לעמי הארץ אין שאר תורה אמת, ותדעו שאין קורין אלא מה שאמר הקדוש ב"ה ושמעו מפיו בסיני: המינין. עכו"ס[ז]: פתח בדשכרא וסיים בדחמרא. תחלת הברכה אמר ע"מ שהכל, וכיון שהגיע למלך העולם נזכר שהוא יין ואמר פרי הגפן פשיטא לן דיצא, דהא אפילו סיים כל הברכה כדעת פתיחתה ואמר שהכל יצא על היין דתנן וכו': אלא. קא מבעיא לן פתח אדעתא דחמרא כדי לסיים בפה"ג, וכשהגיע למלך העולם נזכר שהוא שכר וסיים שהכל, מהו: בתר עיקר ברכה אזלינן. ועיקר ברכה אדעתא דיין נאמרה והוי כמו שסיים ביין, ואין ברכת היין מוציאה ידי ברכת שכר, שאין השכר מן הגפן: פתח ביוצר אור. כלומר אדעתא[ח] דלימא יוצר אור: וסיים במעריב ערבים. כשאמר מלך העולם נזכר[ט] וסיים אשר בדברו מעריב ערבים: שאני התם וכו'. כלומר דלמא פתיחה אינה כלום, והא דקתני יצא לפי שחוזר וחותם בה בברוך יוצר המאורות וע"י חתימתה קאמר דיצא, אלא[י] שהכל שאין חותם בה בברוך ופתיחתה אדעתא דבורא פרי הגפן הוא אימא דלא יצא: מאי איכא למימר. היכי נפיק משום חתימתה הא אין מלכות בחתימתה: ה"ג אלא כיון דאמר כו'. אלא לא תימא משום חתימתה יצא, אלא פתיחתה נמי מעלייתא היא, ולא תפשוט מיניה לחמרא ושכרא, דלגבי ברכות ערבית ושחרית הוא דמצי למימר דכי פתח בזו וסיים בזו יצא, דהא כי פתח בשחרית אדעתא דמעריב ערבים הוה דעתיה לאדכורי בה מדת היום בלילה כגון גולל אור[כ], וכי פתח ערבית אדעתא דיוצר אור הוה דעתיה לאדכורי בה מדת לילה כגון ובורא חשך, הלכך אדעתא דתרווייהו הויא: לאו לאתויי הא דאמרן. כגון שכרא וחמרא: היינו בעיין. (ב) דהא ברכת התמרים על העץ ועל פרי העץ אינה עולה לברכת הלחם, ואי בהא פשטת דהכל הולך אחר חתום ברכות הוא הדין לחמרא ושכרא: כל מי שלא אמר. ברכת אמת ויציב כמו שתקנוה וכן אמת ואמונה בערבית לא יצא: שנא' להגיד בבקר חסדך. וברכת אמת ויציב כולה על חסד שעשה עם אבותינו היא שהוציאם ממצרים ובקע להם הים והעבירם, וברכת אמת ואמונה מדבר בה אף על העתידות, שאנו מצפים שיקיים לנו הבטחתו ואמונתו לגאלנו מיד מלכים ומיד עריצים ולשום נפשנו בחיים ולהדריכנו על במות אויבינו, כל אלה הנסים התדירים תמיד: כשהוא כורע. באבות ובהודאה[ל] כורע בברוך, וזוקף את עצמו כשהוא מזכיר את השם, על שם ה' זוקף כפופים (תהלים קמו): נחת. לשון הכנעה:

כחיזרא

תוספות

משום דלא מטא זמן יוצר אור. דנהי דשחיטת התמיד משעלה עמוד השחר[מ] פי' רש"י מיהו לא הוה שעה לומר יוצר אור כדאמרי'[נ] הקורא כו' ויכול לסבור הברייתא כותיקין[ט]: ברכה אחת למשמר היוצא וכו'. תימה קצת מאי היא הואיל ולית בה לא שם ולא מלכות: פתח ואמר בא"י אלהינו מלך העולם והיה סבור שהיה יין והבין שהיה שכר ואחר שהבין שהיה שכר סיים שהכל: לא לאתויי נהמא. ופירש רב אלפס השתא דלא אפשיטא בעיין אזלינן לקולא ואפילו פתח בחמרא וסיים בשכרא יצא. ור"י הי' אומר לחומרא דצריך לברך פעם אחרת. ומיהו היה אומר ר"ת[מ] אם היה יודע בבירור שטעה בדבורו שאמר בורא פרי העץ תחת (בורא[י]) פרי הגפן דבתוך כדי דבור יכול לחזור בו. וכן בי"ט בחתימה של יום טוב אם טעה בין מקדש ישראל והזמנים ואמר מקדש השבת וחזר בתוך כדי דבור יצא אחרי שהוא יודע שהוא י"ט. והקשה הר"ר יעקב מקינון מאי קא מבעיא ליה והא ודאי מצות אין צריכות כוונה. והיה אומר הר"י דהיינו בשומע תפלה אחורי בית הכנסת ולא נתכוין לצאת[י]. אבל היכא דנתכוין לברך על היין ונמצא שכר לא מהני: להגיד בבקר חסדך. חסד שהקדוש ב"ה עשה לנו במצרים[פ]. ואמונתך פי' מדבר על העתיד שאנו מצפים שישמור הבטחתו ואמונתו ויגאלנו מיד המלכים ובסוף ברכה חוזר לגאולה דפרעה כדי לסמוך לגאל ישראל. א"נ ע"ד המדר' (רבה איכה ג) חדשים לבקרים רבה אמונתך[י] שאדם מאמין ומפקיד רוחו בידו ומחזירה בלא יגיעה: אמת ויציב וכו'. לא קאי על השכינה אלא קאי אהדבר הזה וכו'. וכן איתא בהר"ס. ואיתא בירושלמי[י] האי מרגניתא דלית ביה טימא פירוש שאין לה שומא כל מה שמשבח מתגני לה כדאמר לקמן (ד' לג ב) בחד דפתח ואמר האל הגדול הגבור והנורא והיה מאריך הרבה וא"ל ר' חנינא סיימת לשבחי דמרך כי כל פה לא יוכל לספר שבחו:

כרע

עין משפט נר מצוה

ס א מיי' פ"א מהלכות ק"ש הלכה ח טוש"ע או"ח סימן ס' סעיף ג:
סא ב מיי' פ"ו מהלכות תמידין הלכה ד:
סב ג מיי' פ"ח מהלכות ברכות הלכה יא (סמג עשין כז) טור ש"ע או"ח סי' רט סעיף א ב:
סג ד מיי' פ"א מהלכות ק"ש הלכה ח (סמג עשין יח) טוש"ע או"ח סימן נט סעיף ג:
סד ה מיי' פ"א מהל' ק"ש הלכה ז טוש"ע או"ח סימן סו סעיף י:
סה ו מיי' פ"ה מהלכות תפלה הלכה י סמג עשין יט טור ש"ע או"ח סימן קיג סעיף ז:

רב נסים גאון

כבר בטלום מפני תרעומת המינין. בתלמוד ארץ ישראל של זה הפרק פירשוה בדין היה שיהו קורין עשרת הדברות בכל יום ומפני מה אין קורין אותן מפני טענת המינין שלא יהו אומרים אלו לבדם ניתנו למשה בסיני: מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר לקצר אינו רשאי להאריך לחתום אינו רשאי שלא לחתום. פירשוהו בתוספת' (פרק א') אלו ברכות שמקצרין המברך על הפירות ועל המצות כו' ואלו ברכות שמאריכין בהן ברכות של תעניות וברכות של ראש השנה ושל יום הכפורים כו' ובגמ' דבני מערבא (פרק א) גרסי ר' יודן מטבע קצר פותח בברוך ואינו חותם בברוך מטבע ארוך פותח בברוך וחותם בברוך: הניחא למאן דאמר כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה. עיקר חלוקה של רב ור' יוחנן בפרק כיצד מברכין (דף מ) ובגמ' דבני מערבא בפרק הרואה מקום (הלכה א) גרסי ר' זעירא בר' יהודה בשם רב כל ברכה שאין עמה מלכות אינה ברכה אמר ר' תנחומא ואנא אמינא טעמא (תהלים קמה) ארוממך אלוהי המלך:

הגהות הב"ח

(א) גמ' לחמרא הוא ופתח: (ב) רש"י ד"ה היינו בעיין. היינו הך דהא ברכת:

תורה אור השלם

א) לְהַגִּיד בַּבֹּקֶר חַסְדֶּךָ וֶאֱמוּנָתְךָ בַּלֵּילוֹת: [תהלים צב, ג]

ב) יְיָ פֹּקֵחַ עִוְרִים יְיָ זֹקֵף כְּפוּפִים יְיָ אֹהֵב צַדִּיקִים: [תהלים קמו, ח]

ג) בְּרִיתִי הָיְתָה אִתּוֹ הַחַיִּים וְהַשָּׁלוֹם וָאֶתְּנֵם לוֹ מוֹרָא וַיִּירָאֵנִי וּמִפְּנֵי שְׁמִי נִחַת הוּא: [מלאכי ב, ה]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [שבת מ. יבמות ס: ב"ב קנה.: חולין לד. (לה. קיא:)], ב) עיין תוס' לקמן דף יג. ד"ה היה, ג) לקמן מ., ד) לקמן מ:, ה) [לעיל יא: ע"ש], ו) [חגיגה יד. ע"ש], ז) לקמן לד., ח) יומא כח., ט) [וע"ע תוס' יומא לז: ד"ה אמר אביי], י) עיין ר"ה דף כח:, כ) איכה ג כג, ל) פ"ט ה"א (סב ע"ב).

גליון הש"ס

תוס' ד"ה לא כו'. לחומרא כו'. ולא שייך הכא לומר ספק ברכות לקולא [ובמג"א סימן ר"ט ס"ק ג' הקשה כן] דכבר כתב הרש"א בפסחים קב ע"א בפי' רשב"ם ד"ה להודיעך כמו. דל"ש כן אלא בברכת המצות דהברכות אין מעכבות. אבל בברכת הנהנין אסור לאכול בלא ברכה ע"ש. ולא הוי כאן חשש ברכה לבטלה. דאם לא יברך יהא אסור לו לשתות. אח"ז ראיתי באבן העוזר (סימן רי"ד) שכ"כ מסברא דנפשיה ולא הביא דברי הרש"א. ועי' מ"ש לקמן (מ"ט ע"ב) בתוס' ד"ה ר"מ: בא"ד שאמר בפה"ע תחת בפה"ג. משמע מזה דאם בירך על היין בפה"ע דלא יצא. [וכ"כ המג"א סימן ר"ח ס"ק כ"ב בשם תשובת ר"י הלוי] ותמוה לי. דהא יין יש פרי עליו. דהא מברכין בפה"ג וא"כ שפיר מברך בפה"ע. אלא דהי' לו לברר יותר שהוא מגפן. וא"כ לא גרע מבירך שהכל דקיי"ל דיוצא. אח"ז מצאתי בעזה"י בתשובת גינת וורדים חלק או"ח סימן י"ט דהעלה לעיקר דיצא:

הגהות וציונים

א] חסר כאן "וברכו את העם ג' ברכות", אולם בכת"י הגי' רק וקורין עשרת הדברות ונכון (דק"ס): ב] בריי"ף ובראש הפיסקא לחתום אינו רשאי שלא לחתום (ובזה מובן שייכות הגמ' לכאן) ועיין פני יהושע שמיישב ומקיים הגירסא שלפנינו: ג] נוסף ע"פ המהרש"א ועיין רש"ש: ד] נ"א חנינא וכן לקמן (גליון): ה] כצ"ל (גליון): ו] [בגיטין סב ע"א וכן במנחות נג ע"א בר אוריין פירש"י בן תורה אכן ביומא עח ע"א ובסוכה מג ע"ב וע"ז לא ע"ב ובחגיגה יד ע"ב איתא בר אריא בר אוריא ולא פירש"י כלום] (גליון): ז] בדפו"י תלמידי ישו: ח] עיין ב"י או"ח סימן נט ד"ה ואם בשם הרשב"א שלא כתב כן רש"י אלא באשגרת לישן ומשום דנקט כסא דשיכרא דוקא באדעתא פירש נמי הא באדעתא ולאו דוקא אלא אפילו בפתח ביוצר אור וסיים וכו': ט] עיין רש"ש שתיבת "נזכר" ט"ס, וצ"ל טעה וסיים, וכ"ה ברש"י שברי"ף, ועיין מגיד תעלומה שמיישב ומקיים גירסת נזכר כי דברי רש"י קאי אסיפא דסיפא פתח ביוצר אור וסיים במעריב ערבים (וכ"ה בספר מנחת יהודה): י] נ"א אבל (גליון): כ] נדצ"ל כגון וחשך מפני אור, או שחסר תיבת 'וכו'' (שפ"ח): ל] [illegible]

משנת ראשונים

ואי מכללא מאי. פירוש דהא בהדיא הוא מוכרח מכאן דיוצר אור אמרו, והיינו דמוכח דאין ברכות מעכבות. [הריטב"א] לא לעולם אהבה רבה הוו אמרי. כלומר אינו מוכרח מכאן [illegible]

בהזכרת השם, **שַׁפִּיר** - יפה נדחית ההוכחה מהברייתא, שכן בחתימת 'יוצר המאורות' ישנה הזכרת שם ה', ויש לה תורת ברכה. **אֶלָּא לְרַבִּי יוֹחָנָן דְּאָמַר כָּל בְּרָכָה שֶׁאֵין בָּהּ מַלְכוּת אֵינָהּ בְּרָכָה** [ולא די בהזכרת שם בלבד], **מַאי אִיכָּא לְמֵימַר** - מה יש לומר ולדחות את הראיה, הרי בחתימת 'יוצר המאורות' אין הזכרת 'מלכות', ואין לה תורת ברכה, ואף על פי כן שנינו שאם חתם כראוי יצא ידי חובה, ואף שמחשבתו בפתיחת הברכה היתה שלא כהוגן, ואם כן יש להוכיח משם לשאלתנו, שאם היתה דעתו בפתיחת ברכה של דבר שברכתו 'שהכל', על מנת לחתום 'בורא פרי הגפן', ונזכר וחתם 'שהכל', יצא ידי חובה.

הגמרא דוחה את ההוכחה מהברייתא באופן אחר:

אומרת הגמרא, **אֶלָּא** כך יש לדחות את ההוכחה מהברייתא. **כֵּיוָן דְּאָמַר רַבָּה בַּר עוּלָּא** (לעיל יא:), שהטעם שהתקינו לומר בשחרית 'יוצר אור ובורא חשך' ובלילה 'גולל אור מפני חשך וחשך מפני אור' **כְּדֵי לְהַזְכִּיר מִדַּת יוֹם בַּלַּיְלָה וּמִדַּת לַיְלָה בַּיּוֹם**, נמצא, **כִּי קָאָמַר** - כשאמר בתחילה **בְּרָכָה וּמַלְכוּת** - 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם' בשחרית על דעת לומר אשר בדברו מעריב ערבים, וכן בערבית כשפתח על דעת לומר יוצר אור, **מֵעִיקָּרָא אַתַּרְוַיְיהוּ קָאָמַר** - מתחילה נתכוין להזכיר גם מדת יום וגם מדת לילה, שהרי בברכת מעריב ערבים נזכרת מדת יום, בתיבות 'גולל אור', וכן בברכת יוצר אור נזכרת מדת לילה, בתיבות 'ובורא חשך', ולא היתה פתיחת הברכה מקולקלת, ולפיכך יצא בה[כא], ולא כמו שסברנו לומר שהוא רק מפני החתימה, ואין להוכיח מכאן לברכת שכר שפתח בה על מנת לברך 'בורא פרי הגפן' והיתה מחשבתו מקולקלת, שבאופן זה אפשר שלא יצא ידי חובה.

הגמרא מביאה הוכחה נוספת לפשוט את הספק בענין טעות בברכת שכר:

תָּא שְׁמַע, מִסֵּיפָא של הברייתא [שהובאה לעיל] ששנינו בה, **כְּלָלוֹ שֶׁל דָּבָר, הַכֹּל הוֹלֵךְ אַחַר הַחִתּוּם**. מבררת הגמרא, תיבות '**כְּלָלוֹ שֶׁל דָּבָר' לְאֵתוּיֵי מַאי** - מה באו לרבות, **לָאו לְאֵתוּיֵי הָא דַּאֲמָרַן** - וכי לא באו לרבות מה שאמרנו לעיל, באופן שחשב לברך 'בורא פרי הגפן' על שכר, ונזכר וחתם 'שהכל נהיה בדברו', יצא, מפני שהולכים אחר החתימה. דוחה הגמרא, **לֹא** כמו שאמרת, אלא **לְאֵתוּיֵי נַהֲמָא וְתַמְרֵי** - לרבות אופן שהיה אוכל פת ותמרים. מבררת הגמרא, **הֵיכִי דָּמֵי** - במה מדובר מה שאמרת שאכל פת ותמרים. **אִילֵימָא** - אם נאמר **דְּאָכַל נַהֲמָא וְקָסָבַר דְּתַמְרֵי אָכַל** - שאכל פת וסבר שאכל תמרים, **וּפָתַח** בברכה אחרונה ואמר, 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם' **אַדַּעְתָּא דְּתַמְרֵי** - על דעת שאכל תמרים שברכתם 'על העץ ועל פרי העץ'[כב], **וְסַיֵּים בִּדְנַהֲמָא** - וחתם בשל פת, דהיינו 'הזן את העולם'[כג], **הַיְינוּ בַּעְיָין** - הרי זוהי שאלתנו, שמחשבתו בפתיחת הברכה היתה מקולקלת, ואם בזה שנינו שהולכים אחר החתימה ויצא ידי חובה, הוא הדין בשכר, כשפתח על דעת שהוא יין וסיים 'שהכל נהיה בדברו' יצא. ואם כן יש לפשוט את שאלתנו מהברייתא. דוחה הגמרא, **לֹא צְרִיכָא** - לא הוצרכה הברייתא להשמיענו שהולכים אחר החיתום באופן זה, אלא באופן אחר, **כְּגוֹן דְּאָכַל תַּמְרֵי**, וברכה שלאחריהם היא 'על העץ ועל פרי העץ', **וְקָסָבַר נַהֲמָא אָכַל** - והיה סבור שאכל פת וצריך לברך אחריה ברכת המזון, **וּפָתַח** לברך את הברכה שלאחריה, **בִּדְנַהֲמָא** - על דעת שהיא פת, וברכתה 'הזן את העולם', **וְסַיֵּים בִּדְתַמְרֵי** - לאחר שאמר 'מלך העולם' נזכר שהם תמרים וסיים 'על העץ ועל פרי העץ', על כך שנינו בברייתא **[יָצָא]**, והטעם, **דַּאֲפִילּוּ סַיֵּים בִּדְנַהֲמָא** - אפילו אם סיים בברכת הזן **נַמִי** [-גם כן] **יָצָא, מַאי טַעְמָא** - מה הטעם שיצא, משום **דְּתַמְרֵי נַמִי מֵיזַן זָיְינֵי** - שהתמרים אף הם זנים ומשביעים[כד], נמצא שלא היתה מחשבתו בפתיחת הברכה מקולקלת[כה].

★

במשנה שנינו, שבשחרית מברך ברכה אחת לאחר קריאת שמע, והיא ברכת 'אמת ויציב', ובערב מברך שתי ברכות לאחריה, 'אמת ואמונה' ו'השכיבנו'. ברכת 'אמת ויציב' עיקרה נתקן על החסד שעשה ה' עם אבותינו, וְאִמֵּת וקיים את דבריו שהבטיח לגאלם, והוציאם ממצרים וקרע להם את הים והעבירם בו, וברכת 'אמת ואמונה' מוסבת אף על העתיד, שאומרים בה, שאנו מצפים שיקיים לנו הבטחתו ו'אמונתו' לגאלנו מיד מלכים, ומיד עריצים, ולשים נפשנו בחיים, ולהדריכנו על במות אויבינו, שכל אלו הם ניסים הנוהגים עמנו תדיר.

הגמרא דנה בענין שתי הברכות, 'אמת ויציב' ו'אמת ואמונה'[כו]:

אָמַר רַבָּה בַּר חִינָּנָא סָבָא מִשְּׁמֵיהּ דְּרַב, כָּל שֶׁלֹּא אָמַר אֱמֶת וְיַצִּיב שַׁחֲרִית וֶאֱמֶת וֶאֱמוּנָה עַרְבִית - אין הכוונה שלא אמרן כלל, אלא שלא כלל בהן את הדברים שתקנו חכמים להזכיר בהן, שב'אמת ויציב' תקנו להזכיר את נס יציאת מצרים וקריעת ים סוף, וב'אמת ואמונה' תקנו לפרש בה את אמונתנו בה' שיקיים לנו את הבטחתו לגאלנו מיד מלכים ומיד עריצים, ושאר הדברים שנזכרו לעיל[כז], ואם לא הזכירן, **לֹא יָצָא יְדֵי חוֹבָתוֹ** של קריאת שמע כתיקנה[כח]. ומביא

כא. **כתב** הרשב"א (ד"ה הכי) שמכל מקום אין זה סותר למה ששנינו ברישא שאם סיים 'מעריב ערבים' בשחרית לא יצא, כי צריך לחתום בשל יום.

כב. **רש"י** (ד"ה היינו) שינה כאן וביאר שמדובר בברכה אחרונה של תמרים ופת, שלא כמהלך הסוגיא עד כאן, שעסקנו במקרה של טעות בברכה ראשונה, לפי שכך מוכח מלשון הגמרא, שבתחילת הענין נקטה הלשון 'נקט כסא דשכרא בידיה' משמע שבא עכשיו לשתותו, וכאן הלשון 'דאכל נהמא' וכן להלן 'דאכל תמרי' משמע שכבר אכל. וביאר המאירי (ד"ה מעתה) שלפי מה שמבואר להלן, שהברייתא באה לרבות אופן שאכל תמרים והתחיל לברך על דעת שאכל פת, ועל כך שנינו שאם חתם בשל תמרים יצא, מפני שגם פתיחתו לא היתה מקולקלת, כי גם תמרים סועדים, כל זה שייך רק בברכה אחרונה, שהיא ברכת 'הזן', אולם בברכה ראשונה, פשיטא שלא מועיל, שכן המברך על תמרים 'המוציא לחם מן הארץ' בודאי שלא יצא, כי תמרים הם רק מין שזן, אבל אינם לחם.

כג. **ע"פ** המאירי (ד"ה מעתה) בביאור דעת רש"י. ועיין בחכמת שלמה (ברש"י ד"ה אלו) שדייק מלשון רש"י (ד"ה היינו) שנקט הלשון 'ברכת הלחם' ולא 'ברכת המזון' שלא מדובר כאן בלחם ממש שחייב בברכת המזון, אלא בדבר שחייב ב'על המחיה' כגון דייסה. וכתב שכך מבואר גם ברש"י על הרי"ף.

כד. **ומה** שאין מברכים אחריהם שלש ברכות כפת, לפי שאין קובעים עליהם סעודה [ראה להלן (לה:)]. ועוד שאף שהם זנים אולם אינם סועדים כפת, עיין רש"י להלן [(שם ד"ה סעיד)]. שפתי חכמים (ד"ה דתמרי). וראה עוד בילקוט ביאורים.

כה. **והוא** כמו מה ששנינו לעיל, שאם פתח בברכת היין על דעת שהוא שכר, יצא, כיון שאפילו אם סיים 'שהכל נהיה בדברו' יצא.

הסוגיא נתבארה על פי רש"י. ועיין ברשב"א (ד"ה הכי) שהעיר, מאחר שהמברך על התמרים במחשבה שהם פת, דומה למברך על יין במחשבה שהוא שכר, מדוע הניחה הגמרא את הדוגמא שנקטה בתחילת הסוגיא, בשותה יין וסבור שהוא שכר ונקטה ציור חדש של פת ותמרים. והמאירי (ד"ה מעתה) הקשה, שלא נתבאר הלשון 'הכל הולך אחר החיתום' שהרי באופן זה הטעם שמועיל הוא משום שהפתיחה היתה מתוקנת, ואם הפתיחה היתה במחשבה מקולקלת, כגון שפתח במחשבת תמרים על פת לא תועיל לו החתימה. וכתב שיש לפרש, 'הכל הולך אחר החיתום' כשהוא כהוגן, בתנאי שלא היתה לשון מקולקלת בתחילת הברכה. ועיין בשפתי חכמים (ד"ה דאפילו) שתירץ שבא להשמיענו שאפילו אם הזכיר בתוך ברכתו לשון 'לחם', והתמרים אינם נקראים לחם, מכל מקום יצא, משום שחתם 'הזן את הכל'. ועיין עוד ברשב"א שהביא בשם הגאונים שחלקו על רש"י בביאור ספק הגמרא 'פתח בחמרא וסיים בשכרא'. והובאו דבריהם בילקוט ביאורים.

כו. **ע"פ** רש"י (ד"ה כל, ד"ה שנאמר) ולבוש (סי' סו ס"י).

כז. **רש"י** (שם).

התוספות (ד"ה אמת) ביארו, שהתיבות 'אמת ויציב' אינן מוסבות על 'ה' אלהיכם' האמור למעלה, אלא על הנאמר בהמשך הברכה, 'וטוב ויפה הדבר הזה עלינו לעולם ועד'. ועיין בפירוש הכותב [בעל עין יעקב] שביאר, שהלשון 'אמת ויציב' הוא על דברים הנראים ומתאמתים בראות העין, ו'אמונה' משמעה דבר שלא נתאמת בראות העין, אלא מאמינים בו, ועיין עוד במאירי כעין זה. בכסף משנה (קריאת שמע פ"א ה"ז) כתב ששתי הברכות 'אמת ויציב' ו'אמת ואמונה' קשורות אחת בחבירתה, וכוונת אמירתם לומר, כשם שאִמֵּת הקדוש ברוך הוא את הבטחתו שהבטיחנו לגאלנו ממצרים, כך מאמינים אנחנו בו שיאמת את הבטחתו לעתיד לבוא, ולכן מזכירים בשתיהן לשון 'אמת'. וכעין דברי הכסף משנה כתב המאירי (ד"ה ברכות) שזמן הגלות והצרות נמשל ללילה, והגאולה מהם היא כיום שבא אחר הלילה, וכוונת ברכת 'אמת ואמונה' היא, שאנו מאמינים שיגאלנו מצרותינו, וכוונת ברכת 'אמת ויציב' היא שאמונתו תקועה בלבנו באופן כה ברור שהיא כמו שבאה כבר.

כח. **ע"פ** שלחן ערוך (או"ח סי' סו ס"י). כתב הכסף משנה (קריאת שמע פ"א ה"ז), אף שאין ברכות קריאת שמע מעכבות, אבל ברכות אלו אם לא אמרם לא קיים מצות קריאת שמע כתיקנה, לפי שתכלית ברכות אלו היא ענין האמונה שעתיד לגאלנו כשם שגאלנו

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [שבת מ. יבמות ס: ב"ב קנה.: חולין לד. (לה. קיא:)], ב) עיין תוס' לקמן דף יג. ד"ה היה, ג) לקמן מ., ד) לקמן מ:, ה) [לעיל יא: ע"ש], ו) [חגיגה יד. ע"ש], ז) לקמן לד., ח) יומא כח., ט) [וע"ע תוס' יומא לז: ד"ה אמר אביי], י) עיין ר"ה דף כח:, כ) איכה ג כג, ל) פ"ט ה"א (סב ע"ב).

גליון הש"ס

תוס' ד"ה לא כו'. לחומרא כו'. ולא שייך הכא לומר ספק ברכות לקולא [וכמג"א סימן ר"ט ס"ק ג' הקשה כן] דכבר כתב הרש"א בפסחים קב ע"א בפי' רשב"ם ד"ה להודיען כמו. דל"ש כן אלא בברכת המצות דהברכות אין מעכבות. אבל בברכת הנהנין אסור לאכול בלא ברכה ע"ש. ולא הוי כאן חשש ברכה לבטלה. דאם לא יברך יהא אסור לו לשתות. אח"ז ראיתי באבן העוזר (סימן רי"ד) שכ"כ מסברא דנפשיה ולא הביא דברי הרש"א. ועי' מ"ש לקמן (מ"ט ע"ב) בתוס' ד"ה ר"מ: בא"ד שאמר בפה"ע תחת בפה"ג. משמע מזה דאם בירך על היין בפה"ע דלא יצא. [וכ"כ המג"א סימן ר"ח ס"ק כ"ב בשם תשובת ר"י הלוי] ותמוה לי. דהא יין שם פרי עליו. דהא מברכין בפה"ג וא"כ שפיר מברך בפה"ע. אלא דהי' לו לברר יותר שהוא מגפן. וא"כ לא גרע מבירך שהכל דקיי"ל דיוצא. אח"ז מצאתי בעזה"י בתשובת גינת וורדים חלק או"ח סימן י"ט דהעלה לעיקר דיצא:

הגהות וציונים

א] חסר כאן "וברכו את העם ג' ברכות", אולם בכת"י הגי' רק וקורין עשרת הדברות ונכון (דק"ס): ב] ברי"ף ובראש הפיסקא לחתום אינו רשאי שלא לחתום (ובזה מובן שייכות הגמ' לכאן) ועיין פני יהושע שמיישב ומקיים הגירסא שלפנינו: ג] נוסף ע"פ המהרש"א ועיין רש"ש: ד] נ"א חנינא וכן לקמן (גליון): ה] כצ"ל (גליון): ו] [בגיטין סב ע"א וכן במנחות נג ע"א בר אוריין פירש"י בן תורה אכן ביומא עח ע"א ובסוכה מג ע"ב וע"ז לא ע"ב ובחגיגה יד ע"ב איתא בר אריא בר אוריא ולא פירש"י כלום] (גליון): ז] בדפו"י תלמידי ישו: ח] עיין ב"י או"ח סימן נט ד"ה ואם בשם הרשב"א שלא כתב כן רש"י אלא באשגרת לישן ומשום דנקט כסא דשיכרא דוקא באדעתא פירש נמי הא באדעתא ולאו דוקא אלא אפילו בפתח ביוצר אור וסיים וכו': ט] עיין רש"ש שתיבת "נזכר" ט"ס, וצ"ל טעה וסיים, וכ"ה ברש"י שברי"ף, ועיין מגיד תעלומה שמיישב ומקיים גירסת נזכר כי דברי רש"י קאי אסיפא דסיפא פתח ביוצר אור וסיים במעריב ערבים (וכ"כ בספר מנחת יהודה): י] נ"א אבל (גליון): כ] נדצ"ל כגון וחשך מפני אור, או שחסר תיבת וכו' (שפ"ח): ל] בדפו"ר איתא "כדאמר בהקורא" וכתב בביאור הגר"א (או"ח סי' נח ס"ג) דיש כאן ט"ס וצ"ל כדאמרי' ביומא הקורא [את שמע] וכו' הברייתא, ר"ל הברייתא ביומא הנ"ל, עיי"ש: מ] צ"ל ר"מ (דפו"ר, וכ"ה בב"י או"ח סו"ס רט, והוא ר' משה מאיוורא): נ] עי' שו"ת פנים מאירות ח"א סי' נח שנראה לו שהי' כתוב בתוס' תחת בורא פרי האדמה בר"ת, וטעו המדפיסים וכתבו "בפה"ג", אולם עי' בשו"ת גינת וורדים (שהגליון הש"ס כאן מציינו) סי' יט דמסיק שאין זה ט"ס: ס] בתוספות ר"פ נוסף כגון ממצרים גאלתנו:

עין משפט נר מצוה

ס א מיי' פ"א מהלכות ק"ש הלכה ח טוש"ע או"ח סימן ס' סעיף ג:
סא ב מיי' פ"ו מהלכות תמידין הלכה ד:
סב ג מיי' פ"ח מהלכות ברכות הלכה יא (סמג עשין כז) טור ש"ע או"ח סי' רט סעיף א ב:
סג ד מיי' פ"א מהלכות ק"ש הלכה ח (סמג עשין יח) טוש"ע או"ח סימן נט סעיף ב:
סד ה מיי' פ"א מהל' ק"ש הלכה ז טוש"ע או"ח סימן סו סעיף י:
סה ו מיי' פ"ה מהלכות תפלה הלכה י סמג עשין יט טור שו"ע או"ח סימן קיג סעיף ז:

רב נסים גאון

כבר בטלום מפני תרעומת המינין. בתלמוד ארץ ישראל של זה הפרק פירושה בדין היה שיהו קורין עשרת הדברות בכל יום מפני מה אין קורין אותן מפני טענת המינין שלא יהו אומרים אלו לבדם ניתנו למשה בסיני: **מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר לקצר אינו רשאי להאריך לחתום אינו רשאי שלא לחתום.** פירשוהו בתוספת' (פרק א') אלו ברכות שמקצרין המברך על הפירות ועל המצות כו' ואלו ברכות שמאריכין בהן ברכות של תעניות וברכות של ראש השנה ושל יום הכפורים כו' ובגמ' דבני מערבא (פרק א) גרסי ר' יודן מטבע קצר פותח בברוך ואינו חותם בברוך מטבע ארוך פותח בברוך וחותם בברוך: **הניחא למאן דאמר כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה.** עיקר חלוקה של רב ור' יוחנן בפרק כיצד מברכין (דף מ) ובגמ' דבני מערבא בפרק הרואה מקום (הלכה א) גרסי ר' זעירה בר' יהודה בשם רב כל ברכה שאין עמה מלכות אינה ברכה אמר ר' תנחומא ואנא אמינא טעמא (תהלים קמה) ארוממך אלהי המלך:

הגהות הב"ח

(א) גמ' דחמרא הוא ופתח: (ב) רש"י ד"ה היינו בעיין. היינו הך דהא ברכת:

תורה אור השלם

א) לְהַגִּיד בַּבֹּקֶר חַסְדֶּךָ וֶאֱמוּנָתְךָ בַּלֵּילוֹת: [תהלים צב, ג]

ב) יְיָ פֹּקֵחַ עִוְרִים יְיָ זֹקֵף כְּפוּפִים יְיָ אֹהֵב צַדִּיקִים: [תהלים קמו, ח]

ג) בְּרִיתִי הָיְתָה אִתּוֹ הַחַיִּים וְהַשָּׁלוֹם וָאֶתְּנֵם לוֹ מוֹרָא וַיִּירָאֵנִי וּמִפְּנֵי שְׁמִי נִחַת הוּא: [מלאכי ב, ה]

גמרא

אלא אי אמרת אהבה רבה הוו אמרי מאי ברכות אין מעכבות זו את זו דלמא האי דלא אמרי יוצר אור משום דלא מטא זמן יוצר אור וכי מטא זמן יוצר אור הוו אמרי (א) ואי מכללא מאי דאי מכללא לעולם אהבה רבה הוו אמרי וכי מטא זמן יוצר אור הוו אמרי ליה ומאי ברכות אין מעכבות זו את זו א) סדר ברכות ב): וקורין עשרת הדברות שמע והיה אם שמוע ויאמר א] אמת ויציב ועבודה וברכת כהנים. א"ר יהודה אמר שמואל אף בגבולין בקשו לקרות כן אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין תניא נמי הכי ר' נתן אומר בגבולין בקשו לקרות כן אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין רבה בב"ח סבר למקבעינהו בסורא א"ל רב חסדא כבר בטלום מפני תרעומת המינין אמימר סבר למקבעינהו בנהרדעא א"ל רב אשי כבר בטלום מפני תרעומת המינין: ובשבת מוסיפין ברכה אחת למשמר היוצא. מאי ברכה אחת א"ר חלבו ב) משמר היוצא אומר למשמר הנכנס מי ששכן את שמו בבית הזה הוא ישכין ביניכם אהבה ואחוה ושלום וריעות: מקום שאמרו להאריך ב]: פשיטא ג) היכא דקא נקיט כסא דחמרא בידיה וקסבר דשכרא הוא ופתח ומברך אדעתא דשכרא וסיים בדחמרא יצא דאי נמי אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא דהא תנן ג) על כולם אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא אלא היכא דקא נקיט כסא דשכרא בידיה וקסבר דחמרא הוא (א) פתח ובריך אדעתא דחמרא וסיים בדשכרא מאי בתר עיקר ברכה אזלינן או בתר חתימה אזלינן. ת"ש ד) שחרית פתח ביוצר אור וסיים במעריב ערבים לא יצא פתח במעריב ערבים וסיים ביוצר אור יצא ערבית פתח במעריב ערבים וסיים ביוצר אור לא יצא פתח ביוצר אור וסיים במעריב ערבים יצא כללו של דבר הכל הולך אחר החתום שאני התם דקאמר ברוך יוצר המאורות הניחא לרב ה) דאמר כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה שפיר אלא לר' יוחנן דאמר כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה מאי איכא למימר אלא כיון דאמר רבה בר עולא ו) כדי להזכיר מדת יום בלילה ומדת לילה ביום כי קאמר ברכה ומלכות מעיקרא אתרוייהו קאמר. ת"ש מסיפא כללו של דבר הכל הולך אחר החתום כללו של דבר לאתויי מאי לאו לאתויי הא דאמרן לא לאתויי נהמא ותמרי ה"ד אילימא דאכל נהמא וקסבר דתמרי אכל ופתח אדעתא דתמרי וסיים בדנהמא היינו בעיין לא צריכא כגון דאכל תמרי וקסבר נהמא אכל ופתח בדנהמא וסיים בדתמרי [יצא ג]] דאפילו סיים בדנהמא נמי יצא מאי טעמא דתמרי נמי מיזן זייני: אמר רבה בר חיננא ד] סבא משמיה דרב ה) כל שלא אמר אמת ויציב שחרית ואמת ואמונה ערבית לא יצא ידי חובתו שנאמר א) להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות: ואמר רבה בר חיננא [סבא ה]] משמיה דרב ו) המתפלל כשהוא כורע כורע בברוך וכשהוא זוקף זוקף בשם אמר שמואל מאי טעמא דרב דכתיב ב) ה' זוקף כפופים מיתיבי ג) מפני שמי נחת הוא מי כתיב בשמי מפני שמי כתיב אמר ליה ו) שמואל לחייא בר רב בר אוריאן ו] תא ואימא לך מלתא מעלייתא דאמר אבוך הכי אמר אבוך כשהוא כורע כורע בברוך כשהוא זוקף זוקף בשם. רב

רש"י

אלא אי אמרת. הך ברכה דקאמרי אהבה רבה, היכי ש"מ דאין מעכבות זו את זו, דלמא האי דלא אמרי יוצר אור משום דלא מטא זמניה הוא, וכי מטא זמניה אמרי לה, ואע"ג דקרו אינהו ק"ש לא מטא זמניה, כדאמרינן בעלמא (יומא לז:) הקורא את שמע עם אנשי משמר לא יצא שאנשי משמר מקדימין: ואי מכללא מאי. וכי אמר ליה מכללא מאי גריעותא איכא דאמר לאו בפירוש אתמר, הא שפיר מצי למשמע מכללא דיוצר אור קא אמרי. ומשנינן ליכא למשמע מהכא, דילמא לעולם אימא לך אהבה רבה וכו': סדר ברכות. אם הקדים המאוחרות: בקשו. לקבוע עשרת הדברות בקריאת שמע: מפני תרעומת המינין. שלא יאמרו לעמי הארץ אין שאר תורה אמת, ותדעו שאין קורין אלא מה שאמר הקדוש ב"ה ושמעו מפיו בסיני: המינין. עכו"ם ז]: פתח בדשכרא וסיים בדחמרא. תחלת הברכה אמר ע"מ שהכל, וכיון שהגיע למלך העולם נזכר שהוא יין ואמר פרי הגפן פשיטא לן דיצא, דהא אפילו סיים כל הברכה כדעת פתיחתה ואמר שהכל יצא על היין דתנן וכו': אלא. קא מבעיא לן פתח אדעתא דחמרא כדי לסיים בפה"ג, וכשהגיע למלך העולם נזכר שהוא שכר וסיים שהכל, מהו: בתר עיקר ברכה אזלינן. ועיקר ברכה אדעתא דיין נאמרה והוי כמו שסיים ביין, ואין ברכת היין מוציאה ידי ברכת שכר, שאין השכר מן הגפן: פתח ביוצר אור. כלומר אדעתא ח] דלימא יוצר אור: וסיים במעריב ערבים. כשאמר מלך העולם נזכר ט] וסיים אשר בדברו מעריב ערבים: שאני התם וכו'. כלומר דלמא פתיחה אינה כלום, והא דקתני יצא לפי שחוזר וחותם בה בברוך יוצר המאורות וע"י חתימתה קאמר דיצא, אלא י] שהכל שאין חותם בה בברוך ופתיחתה אדעתא דבורא פרי הגפן הוא אימא דלא יצא: מאי איכא למימר. היכי נפיק משום חתימתה הא אין מלכות בחתימתה: ה"ג אלא כיון דאמר כו'. אלא לא תימא משום חתימתה יצא, אלא פתיחתה נמי מעלייתא היא, ולא תפשוט מיניה לחמרא ושכרא, דלגבי ברכות ערבית ושחרית הוא דמצי למימר דכי פתח בזו וסיים בזו יצא, דהא כי פתח בשחרית אדעתא דמעריב ערבים הוה דעתיה לאדכורי בה מדת היום בלילה כגון גולל אור כ], וכי פתח ערבית אדעתא דיוצר אור הוה דעתיה לאדכורי בה מדת לילה כגון ובורא חשך, הלכך אדעתא דתרוייהו הויא: לאו לאתויי הא דאמרן. כגון שכרא וחמרא: היינו בעיין. (ב) דהא ברכת התמרים על העץ ועל פרי העץ אינה עולה לברכת הלחם, ואי בהא פשטת דהכל הולך אחר חתום ברכות הוא הדין לחמרא ושכרא: כל מי שלא אמר. ברכת אמת ויציב כמו שתקנוה וכן אמת ואמונה בערבית לא יצא: שנא' להגיד בבקר חסדך. וברכת אמת ויציב כולה על חסד שעשה עם אבותינו היא שהוציאם ממצרים ובקע להם הים והעבירם, וברכת אמת ואמונה מדבר בה אף על העתידות, שאנו מצפים שיקיים לנו הבטחתו ואמונתו לגאלנו מיד מלכים ומיד עריצים ולשום נפשנו בחיים ולהדריכנו על במות אויבינו, כל אלה הנסים התדירים תמיד: כשהוא כורע. באבות ובהודאה ל] כורע בברוך, וזוקף את עצמו כשהוא מזכיר את השם, על שם ה' זוקף כפופים (תהלים קמו): נחת. לשון הכנעה: כמיזרא

תוספות

משום דלא מטא זמן יוצר אור. דנהי דשחיטת התמיד משיעלה עמוד השחר ח) פי' רש"י מיהו לא הוה שעה לומר יוצר אור כדאמרי' ל] הקורא כו' ויכול לסבור הברייתא כותיקין ט): ברכה אחת למשמר היוצא וכו'. תימה קצת מאי היא הועיל ולית בה לא שם ולא מלכות: פתח ואמר בא"י אלהינו מלך העולם והיה סבור שהיה יין והבין שהיה שכר ואחר שהבין שהיה שכר סיים שהכל: לא לאתויי נהמא. ופירש רב אלפס השתא דלא אפשיטא בעיין אזלינן לקולא ואפילו פתח בחמרא וסיים בשכרא יצא. ור"י הי' אומר ° לחומרא דצריך לברך פעם אחרת. ומיהו היה אומר ר"מ מ] אם היה יודע בבירור שטעה בדבורו שאמר בורא ° פרי העץ תחת (בורא נ]) פרי הגפן בתוך כדי דבור יכול לחזור בו. וכן בי"ט בחתימה של יום טוב אם טעה בין מקדש ישראל והזמנים ואמר מקדש השבת וחזר בתוך כדי דבור יצא אחרי שהוא יודע שהוא י"ט. והקשה הר"ר יעקב מקינון מאי קא מבעיא ליה והא ודאי מצות אין צריכות כוונה. והיה אומר הר"י דהיינו בשומע תפלה אחורי בית הכנסת ולא נתכוין לצאת י). אבל היכא דנתכוין לברך על היין ונמצא שכר לא מהני: להגיד בבקר חסדך. חסד שהקדוש ב"ה עשה לנו במצרים כ). ואמונתך פי' מדבר על העתיד שאנו מצפים שישמור הבטחתו ואמונתו ויגאלנו מיד המלכים ובסוף ברכה חוזר לגאולה דפרעה כדי לסמוך לגאל ישראל. א"נ ע"ד המדר' (רבה איכה ג) חדשים לבקרים רבה אמונתך ל) שאדם מאמין ומפקיד רוחו בידו ומחזירה בלא יגיעה: אמת ויציב וכו'. לא קאי על השכינה אלא קאי אהדבר הזה וכו'. וכן איתא בהר"ס. ואיתא בירושלמי ל) האי מרגניתא דלית ביה טימא פירוש שאין לה שומא כל מה שמשבח מתגני לה כדאמר לקמן (ד' לג ב) בחד דפתח ואמר האל הגדול הגבור והנורא והיה מאריך הרבה וא"ל ר' חנינא סיימת לשבחי דמרך כי כל פה לא יוכל לספר שבחו: כרע

משנת ראשונים

ואי מכללא מאי. פירוש דהא בהדיא הוא מוכרח מכאן דיוצר אור אמרו, והיינו דמוכח דאין ברכות מעכבות. [הריטב"א] לא לעולם אהבה רבה הוו אמרי. פירוש דחייה בעלמא הוא כלומר אינו מוכרח מכאן דיש לבעל דין לחלוק ולומר טעמא אחרינא, ומאי ברכות אין מעכבות זו את זו לקדם, פירוש שיכול להקדים זו לזו וסדרן אינו מעכב. [הריטב"א] כדי להזכיר מדת יום בלילה ומדת לילה ביום. כתב רבינו אליהו, משום דאמרי' בחולין (פז.) א"ל ההוא מינאה לרבי, מי שברא הרים לא יצר רוח מי שברא רוח לא ברא רוח דכתיב יוצר הרים ובורא רוח, א"ל שטיא שפיל לסיפיה דקרא יי צבאות שמו, הה"נ כתיב יוצר אור ובורא חושך, לכך אנו מזכירין אותן יחד שיוצר אחד ברא. [תוספות הרא"ש] להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות. לפי שאין לך אדם שאין נפשו כאיבה עליו בלילה מרוב עמל וטורח שטרח ביום. וכשעולה ברקיע בלילה אין הנשמה רוצה לשוב בקרבו עד שאומר לה המק' שוב למקומך בתוך האדם איני רוצה לוותר אומנותי כנגדו. הוא האמין בי והפקידך אצלי. שנאמר בידך אפקיד רוחי. ועושה הק' אמונה ומחזירה לו ובבקר עושה לו נס ומחדש את כוחו ואינו חלש מכל מה שטרח אתמול. ועל זה נאמר (איכה ג) חדשים לבקרים רבה אמונתך. [מחזור ויטרי סימן קא] שהנשמות הולכות עייפות מהעמל שטורחים בני אדם כל היום לבקש פרנסתם ובבקר הן שבות במנוחה ואינו כבשר ודם שכשמפקידין בידו פקדון מחזיר אותו כמו שנתנוהו לו ולפעמים יותר גרוע אבל הבורא יתעלה מחזיר הפקדון בשבח כאמור, ועל כך אנו משבחין אותו כל לילה כי הוא ה' אלהינו ואין זולתו, ובבקר אנו משבחין אותו עם יציאת מצרים, ועם החסד שעשה עמנו שגאלנו להיות לו לעבדים. [רבינו יונה דף ו: מדה"ר] כשהוא כורע כורע בברוך כשהוא זוקף זוקף בשם. הטעם להיות כורע בברוך ולזקוף בשם, מפני שבשעה שכורע מראה הפחד והיראה שיש מלפניו, וכשזוקף מראה הבטחון שיש לו בו בכל עניניו שיטיב אליו, וזה תלוי בזה שמי שירא מהש"י הוא בוטח בו, כענין שנאמר ביראת ה' מבטח עוז (משלי יד). [רבינו יונה דף ו: מדה"ר]

רב סמך לדבריו מפסוק, **שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים צב ג) **לְהַגִּיד בַּבֹּקֶר חַסְדֶּךָ וֶאֱמוּנָתְךָ בַּלֵּילוֹת**, שבבוקר צריך להזכיר את הנסים וההסדים שעשה עם אבותינו ביציאת מצרים, ובערב צריך להזכיר את אמונתנו בו על הנסים שעתיד לעשות לנו בימי גלותנו[כט].

★

אגב שהובאה שמועתו של רבה בר חיננא סבא בשם רב, בענין ברכות קריאת שמע, מביאה הגמרא שמועות נוספות שאמר בשמו.

להלן (לד.) הובאה ברייתא ששנינו בה, ששוחין בתפלת שמונה עשרה, באבות [-ברכה ראשונה] תחילה וסוף, ובהודאה [-מודים] תחילה וסוף. הגמרא מבארת כיצד הוא סדר הכריעה:

וְאָמַר רַבָּה בַּר חִינָּנָא [סָבָא] מִשְּׁמֵיהּ דְּרַב, הַמִּתְפַּלֵּל שמונה עשרה, **כְּשֶׁהוּא כּוֹרֵעַ** באבות ובהודאה. **כּוֹרֵעַ בְּבָרוּךְ** - כשאומר 'ברוך' מכופף את קומתו[ל]. וכן בהודאה כורע כשאומר 'מודים'[לא]. **וּכְשֶׁהוּא זוֹקֵף**[לב]**, זוֹקֵף בַּשֵּׁם** - כשאומר שם ה' זוקף את עצמו. מבארת הגמרא, **אָמַר שְׁמוּאֵל מַאי טַעְמָא** - מה הטעם **דְּרַב** שאמר שבהזכרת ה' זוקף את עצמו, **דִּכְתִיב** (תהלים קמו ח) **'ה' זוֹקֵף כְּפוּפִים'**[לג].

הגמרא מקשה על רב מפסוק:

מֵיתִיבֵי - הקשו בני הישיבה על דברי רב מהפסוק (מלאכי ב ה) **'מִפְּנֵי שְׁמִי נִחַת הוּא'**[לד], משמע שבהזכרת שם ה' צריך אדם להראות את עצמו נכנע ולכופף את קומתו[לה] ולא לזוקפה כפי שאמר רב. מתרצת הגמרא, **מִי כְּתִיב** - וכי כתוב **'בִּשְׁמִי נִחַת הוּא'** שמשמעו שכשמזכיר את ה' יהיה כורע, והלא **'מִפְּנֵי שְׁמִי' כְּתִיב**, היינו לפני שיזכיר שם ה' יכרע, אבל כשמזכיר את השם יזדקף, והטעם כמו שאמר רב לעיל, שנאמר 'ה' זוקף כפופים'[לו].

הגמרא מספרת ששמואל שיבח את דברי רב:

אָמַר לֵיהּ [-לו] **שְׁמוּאֵל, לְחִיָּיא בַּר** [-בנו של] **רַב, בַּר אוּרְיָאן** - בן תורה[לז], **תָּא** - בוא **וְאֵימָא** - ואומר **לָךְ מִלְּתָא מְעַלְּיְיתָא** - דבר משובח ומעולה **דְּאָמַר אֲבוּךְ** - אביך, רב, **הָכֵי** [-כך] **אָמַר אֲבוּךְ, כְּשֶׁהוּא כּוֹרֵעַ כּוֹרֵעַ בְּבָרוּךְ, כְּשֶׁהוּא זוֹקֵף זוֹקֵף בַּשֵּׁם.**

ממצרים, והם מעין קריאת שמע [שגם בה נזכרת יציאת מצרים], ולפיכך אם לא אמרם לא קיים מצות קריאת שמע כתיקנה [ועיין במשנ"ב (סי' סו ס"ק נג) בשם הברכי יוסף שאם לא אמרם בתפלתו יחזור ויאמרם לאחר התפלה וטוב שיחזור ויקרא אז קריאת שמע]. ועיין עוד בכסף משנה שכתב פירוש נוסף, שמה שאמרו 'לא יצא ידי חובתו' מוסב על ברכות אלו בעצמן, שאפילו אם אמר את כל נוסח הברכות, אבל לא אמר בפתיחתן 'אמת ואמונה' ו'אמת ויציב' לא יצא ידי הברכות כתיקנן, לפי שמשמעות תיבות אלו, שהקדוש ברוך הוא אימת את הבטחתו במצרים ועתיד לאמתה לנו לעתיד לבוא, וזהו עיקר הברכה. וראה עוד בילקוט ביאורים.

כט. רש"י (ד"ה להגיד). ומה שביאר ש'אמת ואמונה' מוסב על צפייתנו לקיום הבטחותיו במשך ימי הגלות, יש להטעימן ע"פ דברי המאירי שהובא בהערה לעיל, שהגלות דומה ללילה, ולפיכך נאמרת ברכה זו בלילה. התוספות (ד"ה להגיד) ביארו ענין האמונה על פי המדרש (איכ"ר ג כג) בפסוק 'חדשים לבקרים רבה אמונתך', שאדם מאמין ומפקיד רוחו בידו ומחזירה בלא יגיעה. וראה עוד בילקוט ביאורים.

ל. מאירי (ד"ה המתפלל). ומה שנקט רב לשון דיעבד 'כשהוא כורע' והיה לו לומר 'כורע בברוך' וכו', לפי שלא בא להשמיענו את חיוב הכריעה, שזה כבר אמור בברייתא (להלן לד.), שיש לכרוע באבות תחילה וסוף ובהודאה תחילה וסוף, וכוונתו רק לפרש את דברי הברייתא, שמה ששנינו ששוחים תחילה וסוף, היינו שכורע בברוך וזוקף בשם. פני יהושע (ד"ה אמר). וראה עוד בבן יהוידע.

לא. מאירי (שם).

לב. גם כאן יש לדייק כדיוקו של הפני יהושע בהערה לעיל, שנקט לשון רשות, 'כשהוא זוקף' ולא אמר 'וזוקף בשם'. ועיין בתרומת הדשן (ח"ב סי' ק, הביאוהו המג"א סי' קכז סק"ב והביאור הלכה סי' קיג ס"ז ד"ה וכשזוקף) שכתב שאכן אינו חייב לזקוף, ואם ירצה ישאר בכפיפתו עד סוף הברכה. וכוונת הגמרא שאם רצונו לזקוף מיד, יזקוף בשם. אמנם הב"ח (סי' קכז ד"ה גרסינן, בא"ד) חלק עליו וכתב שצריך לזקוף גם בתחילת הברכה. ועיין בפרי מגדים (אשל אברהם סי' קכז סק"ב) שמדייק מרש"י (ד"ה כשהוא) כדעת הב"ח. ועיין עוד בספר פי כהן (שמעתתא יב) בענין אופן הזקיפה בשם, אם היא בשעת אמירת השם, או קודם לכן.

לג. זה לשון מצודת דוד (תהלים קמו ח), האנשים הכפופים לארץ בשפל המצב, המקום ברוך הוא זוקף אותם, לעמוד זקוף ברום המעלה.

לד. פסוק זה הוא דברי תוכחתו של הנביא מלאכי, שהוכיח את הכהנים בני לוי, שסרו מדרך שבטם, כי על שבט לוי נאמר 'בריתי היתה אתו החיים והשלום, וָאֶתְּנֵם לו מורא וַיִּירָאֵנִי, ומפני שמי נחת הוא', כלומר, אני כרתי עמו ברית שהוסיפה לו חיים ושלום, וזאת מפני המורא וההכנעה שהיה לו מפני.

לה. 'נִחַת' הוא לשון הכנעה. רש"י (ד"ה נחת).

לו. כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה כשהוא), הטעם שכורע ב'ברוך' וזוקף בשם, מפני שהכריעה מורה על הפחד והיראה מלפניו, והזקיפה מורה על הבטחון שבוטח בו בכל ענייניו, שייטיב לו. וזה תלוי בזה, שמי שירא מהשם, בוטח בו, כענין שנאמר (משלי יד כו) 'ביראת ה' מבטח עוז'.

הנמוקי יוסף (ד"ה ואמר) הביא בשם התוספות, שדקדקו ששורת הדין היא שיהא כורע ב'אתה', שכך הוא משמעות הפסוק ע"פ הדרשה, 'מפני שמי נחת הוא', כלומר לפני אמירת ה' ישחה, אלא לפי שלא נאמר 'פני שמי' אלא 'מפני שמי' דרשו 'פני מפני', להורות שיהא כורע בתיבה הקודמת לתיבת 'אתה' שלפני שם ה'.

מדברי רש"י (ד"ה כורע) משמע ששוחה ב'ברוך' ואומר 'ברוך אתה' ונזקף כשאומר 'ה''. וכך מבואר בספר היראה (לרבינו יונה, מיסוד עמ' קלד). וראה במגן אברהם (סי' קיג סק"ד) שכתב שכשאומר 'ברוך' כורע בברכיו וכשאומר 'אתה' שוחה עד שיתפקקו חוליותיו. ומקור הדברים בשל"ה (מאמר עניני תפילה וקריאה בספר תורה, פב: ד"ה אלו) ע"פ הזוהר (עקב, רעיא מהימנא רעא: ד"ה אלוקינו).

לז. רש"י בגיטין (סב. ד"ה בר אוריין).

אלא אי אמרת אהבה רבה הוו אמרי מאי ברכות אין מעכבות זו את זו דלמא האי דלא אמרי יוצר אור משום דלא מטא זמן יוצר אור וכי מטא זמן יוצר אור הוו אמרי (א) ואי מכללא מאי דאי מכללא לעולם אהבה רבה הוו אמרי וכי מטא זמן יוצר אור הוו אמרי ליה ומאי ברכות אין מעכבות זו את זו סדר ברכות: וקורין עשרת הדברות שמע והיה אם שמוע ויאמר אמת ויציב ועבודה וברכת כהנים. א"ר יהודה אמר שמואל אף בגבולין בקשו לקרות כן אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין תניא נמי הכי ר' נתן אומר בגבולין בקשו לקרות כן אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין רבה בב"ח סבר למקבעינהו בסורא א"ל רב חסדא כבר בטלום מפני תרעומת המינין אמימר סבר למקבעינהו בנהרדעא א"ל רב אשי כבר בטלום מפני תרעומת המינין: ובשבת מוסיפין ברכה אחת למשמר היוצא. מאי ברכה אחת א"ר חלבו משמר היוצא אומר למשמר הנכנס מי ששכן את שמו בבית הזה הוא ישכין ביניכם אהבה ואחוה ושלום וריעות: מקום שאמרו להאריך: פשיטא היכא דקא נקיט כסא דחמרא בידיה וקסבר דשכרא הוא ופתח ומברך אדעתא דשכרא וסיים בדחמרא יצא דאי נמי אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא דהא תנן על כולם אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא אלא היכא דקא נקיט כסא דשכרא בידיה וקסבר דחמרא הוא (א) פתח ובריך אדעתא דחמרא וסיים בדשכרא מאי בתר עיקר ברכה אזלינן או בתר חתימה אזלינן. ת"ש שחרית פתח ביוצר אור וסיים במעריב ערבים לא יצא פתח במעריב ערבים וסיים ביוצר אור יצא ערבית פתח במעריב ערבים וסיים ביוצר אור לא יצא פתח ביוצר אור וסיים במעריב ערבים יצא כללו של דבר הכל הולך אחר החתום שאני התם דקאמר ברוך יוצר המאורות הניחא לרב דאמר כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה שפיר אלא לר' יוחנן דאמר כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה מאי איכא למימר אלא כיון דאמר רבה בר עולא כדי להזכיר מדת יום בלילה ומדת לילה ביום כי קאמר ברכה ומלכות מעיקרא אתרוייהו קאמר. ת"ש מסיפא כללו של דבר הכל הולך אחר החתום כללו של דבר לאתויי מאי לאו לאתויי הא דאמרן לא לאתויי נהמא ותמרי ה"ד אילימא דאכל נהמא וקסבר דתמרי אכל ופתח אדעתא דתמרי וסיים בדנהמא היינו בעיין לא צריכא כגון דאכל תמרי וקסבר נהמא אכל ופתח בדנהמא וסיים בדתמרי [יצא] דאפילו סיים בדנהמא נמי יצא מאי טעמא דתמרי נמי מיזן זייני: אמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב כל שלא אמר אמת ויציב שחרית ואמת ואמונה ערבית לא יצא ידי חובתו שנאמר להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות: ואמר רבה בר חיננא [סבא] משמיה דרב המתפלל כשהוא כורע כורע בברוך וכשהוא זוקף זוקף בשם אמר שמואל מאי טעמא דרב דכתיב ה' זוקף כפופים מיתיבי מפני שמי נחת הוא מי כתיב בשמי מפני שמי כתיב אמר ליה שמואל לחייא בר רב בר אוריאן תא ואימא לך מלתא מעלייתא דאמר אבוך הכי אמר אבוך כשהוא כורע כורע בברוך כשהוא זוקף זוקף בשם. רב

רש"י

אלא אי אמרת. הך ברכה דקאמרי אהבה רבה, היכי ש"מ דאין מעכבות זו את זו, דלמא האי דלא אמרי יוצר אור משום דלא מטא זמניה הוא, וכי מטא זמניה אמרי לה, ואע"ג דקרו אינהו ק"ש לא מטא זמניה, כדאמרינן בעלמא (יומא לז:) הקורא את שמע עם אנשי משמר לא יצא שאנשי משמר מקדימין: **ואי מכללא מאי.** וכי אמר ליה מכללא מאי גריעותא איכא דאמר לאו בפירוש אתמר, הא שפיר מצי למשמע מכללא דיוצר אור קא אמרי. ומשנינן ליכא למשמע מהכא, דילמא לעולם אימא לך אהבה רבה וכו': **סדר ברכות.** אם הקדים המאוחרות: **בקשו.** לקבוע עשרת הדברות בקריאת שמע: **מפני תרעומת המינין.** שלא יאמרו לעמי הארץ אין שאר תורה אמת, ותדעו שאין קורין אלא מה שאמר הקדוש ב"ה ושמעו מפיו בסיני: **המינין.** עכו"ם: **פתח בדשכרא וסיים בדחמרא.** תחלת הברכה אמר ע"מ שהכל, וכיון שהגיע למלך העולם נזכר שהוא יין ואמר פרי הגפן פשיטא לן דיצא, דהא אפילו סיים כל הברכה לדעת פתיחתה ואמר שהכל יצא על היין דתנן וכו': **אלא.** קא מבעיא לן פתח אדעתא דחמרא כדי לסיים בפה"ג, וכשהגיע למלך העולם נזכר שהוא שכר וסיים שהכל, מהו: **בתר עיקר ברכה אזלינן.** ועיקר ברכה אדעתא דיין נאמרה והוי כמו שסיים ביין, ואין ברכת היין מוציאה ידי ברכת שכר, שאין השכר מן הגפן: **פתח ביוצר אור.** כלומר אדעתא דלימא יוצר אור: **וסיים במעריב ערבים.** כשאמר מלך העולם נזכר וסיים אשר בדברו מעריב ערבים: **שאני התם וכו'.** כלומר דלמא פתיחה אינה כלום, והא דקתני יצא לפי שחוזר וחותם בה בברוך יוצר המאורות וע"י חתימתה קאמר דיצא, אלא שהכל שאין חותם בה בברוך ופתיחתה אדעתא דבורא פרי הגפן הוא אימא דלא יצא: **מאי איכא למימר.** היכי נפיק משום חתימתה הא אין מלכות בחתימתה: **ה"ג אלא כיון דאמר כו'.** אלא לא תימא משום חתימתה יצא, אלא פתיחתה נמי מעלייתא היא, ולא תפשוט מיניה לחמרא ושכרא, דלגבי ברכות ערבית ושחרית הוא דמצי למימר דכי פתח בזו וסיים בזו יצא, דהא כי פתח בשחרית אדעתא דמעריב ערבים הוה דעתיה לאדכורי בה מדת היום בלילה כגון גולל אור, וכי פתח ערבית אדעתא דיוצר אור הוה דעתיה לאדכורי בה מדת לילה כגון ובורא חשך, הלכך אדעתא דתרוייהו הויא: **לאו לאתויי הא דאמרן.** כגון שכרא וחמרא: **היינו בעיין.** (ב) דהא ברכת התמרים על העץ ועל פרי העץ אינה עולה לברכת הלחם, ואי בהא פשטת דהכל הולך אחר חתום ברכות הוא הדין לחמרא ושכרא: **כל מי שלא אמר.** ברכת אמת ויציב כמו שתקנוה וכן אמת ואמונה בערבית לא יצא: **שנא' להגיד בבקר חסדך.** וברכת אמת ויציב כולה על חסד שעשה עם אבותינו היא שהוציאם ממצרים ובקע להם הים והעבירם, וברכת אמת ואמונה מדבר בה אף על העתידות, שאנו מצפים שיקיים לנו הבטחתו ואמונתו לגאלנו מיד מלכים ומיד עריצים ולשום נפשנו בחיים ולהדריכנו על במות אויבינו, כל אלה הנסים התדירים תמיד: **כשהוא כורע.** באבות ובהודאה כורע בברוך, וזוקף את עצמו כשהוא מזכיר את השם, על שם ה' זוקף כפופים (תהלים קמו): **נחת.** לשון הכנעה: כחיזרא

תוספות

משום דלא מטא זמן יוצר אור. דנהי דשחיטת התמיד משיעלה עמוד השחר פי' רש"י מיהו לא הוה שעה לומר יוצר אור כדאמרי' הקורא כו' ויכול לסבור הברייתא כותיקין: **ברכה** אחת למשמר היוצא וכו'. תימה קצת מאי היא הועיל ולית בה לא שם ולא מלכות: **פתח** ואמר בא"י אלהינו מלך העולם והיה סבור שהיה יין והבין שהיה שכר ואחר שהבין שהיה שכר סיים שהכל: **לא** לאתויי נהמא. ופירש רב אלפס השתא דלא אפשיטא בעיין אזלינן לקולא ואפילו פתח בחמרא וסיים בשכרא יצא. ור"י הי' אומר לחומרא דצריך לברך פעם אחרת. ומיהו היה אומר ר"ם אם היה יודע בבירור שטעה בדבורו שאמר בורא פרי העץ תחת (בורא) פרי הגפן דבתוך כדי דבור יכול לחזור בו. וכן בי"ט בחתימה של יום טוב אם טעה בין מקדש ישראל והזמנים ואמר מקדש השבת וחזר בתוך כדי דבור יצא אחרי שהוא יודע שהוא י"ט. והקשה הר"ר יעקב מקינון מאי קא מבעיא ליה והא ודאי מצות אין צריכות כוונה. והיה אומר הר"י דהיינו בשומע תפלה אחורי בית הכנסת ולא נתכוין לצאת. אבל היכא דנתכוין לברך על היין ונמצא שכר לא מהני: **להגיד** בבקר חסדך. חסד שהקדוש ב"ה עשה לנו במצרים. ואמונתך פי' מדבר על העתיד שאנו מצפים שישמור הבטחתו ואמונתו ויגאלנו מיד המלכים ובסוף ברכה חוזר לגאולה דפרעה כדי לסמוך לגאל ישראל. א"נ ע"ד המדר' (רבה איכה ג) חדשים לבקרים רבה אמונתך שאדם מאמין ומפקיד רוחו בידו ומחזירה בלא יגיעה: **אמת** ויציב וכו'. לא קאי על השכינה אלא קאי אהדבר הזה וכו'. וכן איתא בהר"ס. ואיתא בירושלמי האי מרגניתא דלית ביה טימא פירוש שאין לה שומא כל מה שמשבח מתגני לה כדאמר לקמן (ד' לג ב) בחד דפתח ואמר האל הגדול הגבור והנורא והיה מאריך הרבה וא"ל ר' חנינא סיימת לשבחי דמרך כי כל פה לא יוכל לספר שבחו: כרע

עין משפט נר מצוה

ס א מיי' פ"א מהלכות ק"ש הלכה ח טוש"ע או"ח סימן נט סעיף ג:
סא ב מיי' פ"ו מהלכות תמידין הלכה ד:
סב ג מיי' פ"ח מהלכות ברכות הלכה יא (סמג עשין כז) טור ש"ע או"ח סי' רט סעיף א ב:
סג ד מיי' פ"א מהלכות ק"ש הלכה ז (סמג עשין יח) טוש"ע או"ח סימן נט סעיף ג:
סד ה מיי' פ"א מהל' ק"ש הלכה ז טוש"ע או"ח סימן סו סעיף י:
סה ו מיי' פ"ה מהלכות תפלה הלכה י סמג עשין יט טור שו"ע או"ח סימן קיג סעיף ז:

רב נסים גאון

כבר בטלום מפני תרעומת המינין. בתלמוד ארץ ישראל של זה הפרק פירושה בדין היה שיהו קורין עשרת הדברות בכל יום מפני מה אין קורין אותן מפני טענת המינין שלא יהו אומרים אלו לבדם ניתנו למשה בסיני: מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר לקצר אינו רשאי להאריך לחתום אינו רשאי שלא לחתום. פירשוהו בתוספתא (פרק א') אלו ברכות שמקצרין המברך על הפירות ועל המצות כו' ואלו ברכות שמאריכין בהן ברכות של תעניות וברכות של ראש השנה ושל יום הכפורים כו' ובגמ' דבני מערבא (פרק א) גרסי ר' יודן מטבע קצר פותח בברוך ואינו חותם בברוך מטבע ארוך פותח בברוך וחותם בברוך: הניחא למאן דאמר כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה. עיקר חלוקה של רב ור' יוחנן בפרק כיצד מברכין (דף מ) ובגמ' דבני מערבא בפרק הרואה מקום (הלכה א) גרסי ר' זעירה בר' יהודה בשם רב כל ברכה שאין עמה מלכות אינה ברכה אמר ר' תנחומא ואנא אמינא טעמא (תהלים קמה) ארוממך אלהי המלך:

הגהות הב"ח

(א) גמ' דחמרא הוא ופתח: (ב) רש"י ד"ה היינו בעיין. היינו הך דהא ברכת:

תורה אור השלם

א) לְהַגִּיד בַּבֹּקֶר חַסְדֶּךָ וֶאֱמוּנָתְךָ בַּלֵּילוֹת: (תהלים צב, ג)
ב) יְיָ פֹּקֵחַ עִוְרִים יְיָ זֹקֵף כְּפוּפִים יְיָ אֹהֵב צַדִּיקִים: (תהלים קמו, ח)
ג) בְּרִיתִי הָיְתָה אִתּוֹ הַחַיִּים וְהַשָּׁלוֹם וָאֶתְּנֵם לוֹ מוֹרָא וַיִּירָאֵנִי וּמִפְּנֵי שְׁמִי נִחַת הוּא: [מלאכי ב, ה]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [שבת מ. יבמות מ: ב"ב קנה. חולין לב. (לה.) קיח:], ב) [עיין תוס' לקמן דף יג. ד"ה היה], ג) לקמן מ., ד) לקמן מ., ס) [לעיל יא. ע"ש], ו) [חגיגה יד. ע"ש], ז) לקמן לד., ס) יומא כח., ט) [וע"ע תוס' יומא לז: ד"ה אמר אביי], י) עיין ר"ה דף כח:, כ) איכה ג כג, ל) פ"ס ה"א (סב ע"ב).

גליון הש"ס

תוס' ד"ה לא כו'. לחומרא כו'. ולא שייך לכה לומר ספק ברכות לקולא (ובמג"א ל' סימן ר"ט ס"ק ג' הקשה כן) דכבר כתב הרא"ש בפסחים קב ע"א בפי' רשב"ם ד"ה להודיעך כחו. דל"ש כן אלא בברכת המצות הבכרכות אין מעכבות. אבל בברכת הנהנין אסור להנות בלא ברכה ע"ש. ולא הוי כאן חשש ברכה לבטלה. דאם לא יברך אין לו היתר לשתות. אמ"ה ראיתי בגהות הטור (סימן רי"ד) שכ' מקבלת דנפשיה ולא הביא לדברי הרא"ש. ועי' מ"ש לקמן (מ"ט ע"ב) בתוס' ד"ה ר"מ: בא"ד שאמר בפה"ע תחת בפה"ג. משמע מזה דאם בירך על היין בפה"ע לא יצא. ולכ"ר הגמ"א סימן ר"ח ס"ק כ"ב בשם תשובת ר"ש הלוין ותמוה לי. דהא יין יש בו פרי עליו. דהא מברכין בפה"ג וא"כ שפיר מברך בפה"ע. אלא לא יבנה לברך יותר לדנה. וס"כ גרע מברך שהכל דקי"ל דיצא. ואח"כ ראיתי בעזה"י בתשובות גינת וורדים חלק או"ח סימן י"ט העלה לעיקר דיצא:

הגהות וציונים

א] חסר כאן "וברכו את ה' ג' ברכות", אולם בכת"י הגר' רק "וקורין עשרת הדברות" ונכון (דק"ס): ב] בר"ף ובר"ש הפיסקא "לחתום אינו רשאי שלא לחתום" (ובזה מובן שייכות הגמ' לכאן ועיין פני יהושע שמיישב ומקיים הגירסא שלפנינו): ג] נוסף ע"פ המהרש"א ועיין רש"י: ד] נ"א חנינא וכן לקמן (גליון): ה] כצ"ל ע"א וכן במנחות נג ע"א בר אורין ביומא עח ע"א בר אורין חורה אבן ביומא עח ע"א ובסוכה מג ע"ב וע"ש לא ע"ב ובחגיגה יד ע"א איתא בר אריא בר אוריא ולא פירש"י כלום (גליון): ו] בדפו"ר תלמידי ישו: ז] עיין ב"י או"ח סימן נט ע"א ואם בשם הרשב"א שלא כתב כן רש"י אלא דנקט כסא דשיכרא דוקא באדעתא פירש נמי הא באדעתא ולאו דוקא אלא אפילו בפתח ביוצר אור וסיים וכו': ט] עיין רש"ש שתיבת "נזכר" ט"ס, וצ"ל טעה וסיים, וכ"ה ברש"י שברי"ף, ועיין מגיד תעלומה שמיישב ומקיים גירסת נזכר כי דברי רש"י קאי אסיפא דסיפא פתח ביוצר אור וסיים במעריב ערבים (וכ"כ בספר מנחת יהודה): י] נ"א אבל (גליון): כ] נדצ"ל כגון וחשך מפני אור, או שחסר תיבת וכו' (שפ"ח): ל] בדפו"ר איתא "כדאמר בהקורא" וכתב בביאור הגר"א (או"ח סי' נח ס"ג) דיש כאן ט"ס וצ"ל כדאמרי' ביומא הקורא [את שמע] וכו' הברייתא, ר"ל הברייתא ביומא הנ"ל, עיי"ש: מ] צ"ל ר"מ (דפו"ר, וכ"ה בב"י או"ח סו"ס רט, והוא ר' משה מאיוור"א): נ] עי' שו"ת פנים מאירות ח"א סי' נח שנראה לו שהי' כתוב בתוס' תחת בורא פרי האדמה בר"ת, וטעו המדפיסים וכתבו "בפה"ג", אולם עי' בשו"ת גינת וורדים (שהגליון הש"ס כאן מציינו) סי' יט דמסיק שאין זה ט"ס: ס] בתוספות ר"פ נוסף כגון ממצרים גאלתנו:

משנת ראשונים

ואי מכללא מאי. פירוש דהא בהדיא הוא מוכרח מכאן דיוצר אור אמרו, והיינו דמוכח דאין ברכות מעכבות. [הריטב"א] **לא לעולם אהבה רבה הוו אמרי.** פירוש דחייה בעלמא הוא כלומר אינו מוכרח מכאן דיש לבעל דין לחלוק ולומר טעמא אחרינא, ומאי ברכות אין מעכבות זו את זו לקדם, פירוש שיכול להקדים זו לזו וסדרן אינו מעכב. [הריטב"א] **כדי להזכיר מדת יום בלילה ומדת לילה ביום.** כתב רבינו אליהו, משום דאמרי' בחולין (פז.) א"ל ההוא מינאה לרבי, מי שברא רוח לא יצר הרים מי שיצר הרים לא ברא רוח דכתיב יוצר הרים ובורא רוח, א"ל שטיא שפיל לסיפיה דקרא יי צבאות שמו, ה"נ כתיב יוצר אור ובורא חושך, לכך אנו מזכירין אותן יחד שיוצר אחד בראם. [תוספות הרא"ש] **להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות.** לפי שאין לך אדם שאין נפשו כאיבה עליו בלילה מרוב עמל וטורח שטרח ביום. וכשעולה ברקיע בלילה אין הנשמה רוצה לשוב בקרבו עד שאומר לה המק' שוב למקומך בתוך האדם איני רוצה לוותר אומנותי כנגדו. הוא האמין בי והפקידך אצלי. שנאמר בידך אפקיד רוחי. ועושה הק' אמונה ומחזירה לו ובבקר עושה לו נס ומחדש את כוחו ואינו חלש מכל מה שטרח אתמול. ועל זה נאמר (איכה ג) חדשים לבקרים רבה אמונתך. [מחזור ויטרי סימן קא] שהנשמות הולכות עייפות מהעמל שטורחים בני אדם כל היום לבקש פרנסתם ובבקר הן שבות במנוחה ואינו כבשר ודם שכשמפקידין בידו פקדון מחזיר אותו כמו שנתנוהו לו ולפעמים יותר גרוע אבל הבורא יתעלה מחזיר הפקדון בשבח כאמור, ועל כך אנו משבחין אותו כל לילה כי הוא ה' אלהינו ואין זולתו, ובבקר אנו משבחין אותו עם יציאת מצרים, ועם החסד שעשה עמנו שגאלנו להיות לו לעבדים. [רבינו יונה דף ו: מדה"ר] **כשהוא כורע כורע בברוך כשהוא זוקף זוקף בשם.** הטעם להיות כורע בברוך ולזקוף בשם, מפני שבשעה שכורע מראה הפחד והיראה שיש מלפניו, וכשזוקף מראה הבטחון שיש לו בו בכל עניינו שיטיב אליו, וזה תלוי בזה שמי שירא מהש"י הוא בוטח בו, כענין שנאמר ביראת ה' מבטח עוז (משלי יד). [רבינו יונה דף ו: מדה"ר]

רב ששת [א] כי כרע כרע כחיזרא כי קא זקיף זקיף כחויא: ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב [ב] כל השנה כולה אדם מתפלל האל הקדוש מלך אוהב צדקה ומשפט חוץ מעשרה ימים שבין ראש השנה ויום הכפורים שמתפלל המלך הקדוש והמלך המשפט ורבי אלעזר אמר אפילו אמר האל הקדוש יצא שנאמר [א] ויגבה ה' צבאות במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה אימתי ויגבה ה' צבאות במשפט אלו עשרה ימים שמר"ה ועד יוה"כ וקאמר האל הקדוש מאי הוה עלה אמר רב יוסף האל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט רבה אמר המלך הקדוש והמלך המשפט והלכתא כרבה: ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב כל שאפשר לו לבקש רחמים על חבירו ואינו מבקש נקרא חוטא שנאמר [ב] גם אנכי חלילה לי מחטא לה' מחדול להתפלל בעדכם אמר רבא אם ת"ח הוא (א) צריך שיחלה עצמו עליו מ"ט אילימא משום דכתיב [ג] ואין חולה מכם עלי (ואין) [ו]גולה את אזני דילמא מלך שאני אלא מהכא [ד] ואני בחלותם לבושי וגו': ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו מוחלין לו על כל עונותיו שנאמר [ה] למען תזכרי ובשת ולא יהיה לך עוד פתחון פה מפני כלמתך בכפרי לך לכל אשר עשית נאם ה' אלהים דילמא צבור שאני אלא מהכא [ו] ויאמר שמואל אל שאול למה הרגזתני להעלות אותי ויאמר שאול צר לי מאד ופלשתים נלחמים בי וה'[א] סר מעלי ולא ענני עוד גם ביד הנביאים גם בחלומות ואקראה לך להודיעני מה אעשה ואילו אורים ותומים לא קאמר משום דקטליה לנוב עיר הכהנים ומנין דאחילו ליה מן שמיא שנא' [ז] (ויאמר שמואל אל שאול) [ו]מחר אתה ובניך עמי [א] וא"ר יוחנן עמי במחיצתי ורבנן אמרי מהכא [ח] והוקענום לה' בגבעת שאול בחיר ה' יצתה בת קול ואמרה בחיר ה'. אמר ר' אבהו בן זוטרתי אמר רב יהודה בר זבידא בקשו לקבוע פרשת בלק בקריאת שמע ומפני מה לא קבעוה משום טורח צבור מ"ט אילימא משום דכתיב בה [ט] אל מוציאם ממצרים לימא פרשת רבית ופרשת משקלות דכתיב בהן יציאת מצרים אלא אמר ר' יוסי בר אבין משום דכתיב בה האי קרא [י] כרע שכב כארי וכלביא מי יקימנו[ב] ולימא האי פסוקא ותו לא גמירי כל פרשה דפסקה משה רבינו פסקינן [ג] דלא פסקה משה רבינו לא פסקינן. פרשת ציצית מפני מה קבעוה א"ר יהודה בר חביבא מפני שיש בה חמשה[ג] דברים מצות ציצית יציאת מצרים עול מצות ודעת מינים הרהור עבירה והרהור ע"ז בשלמא הני תלת מפרשן עול מצות דכתיב [כ] וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה' ציצית דכתיב [ל] ועשו להם ציצית וגו' יציאת מצרים דכתיב [מ] אשר הוצאתי וגו' אלא דעת מינים הרהור עבירה והרהור ע"ז מנלן דתניא [כ] אחרי לבבכם זו מינות וכן הוא אומר [נ] אמר נבל בלבו אין אלהים [כ] אחרי עיניכם זה הרהור עבירה שנאמר [ס] ויאמר שמשון אל אביו אותה קח לי כי היא ישרה בעיני [כ] אתם זונים זה הרהור ע"ז וכן הוא אומר [ע] ויזנו אחרי הבעלים:

מתני' [ג] מזכירין יציאת מצרים בלילות [ג] א"ר אלעזר בן עזריה [ד] הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה [ה] בן זומא שנא' [פ] למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך ימי חייך הימים כל ימי חייך הלילות וחכ"א ימי חייך העוה"ז כל[ד] להביא לימות המשיח:

גמ' [ו] תניא אמר להם בן זומא לחכמים וכי מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח והלא כבר נאמר [צ] הנה ימים באים נאם ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם אמרו לו לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה אלא שתהא שעבוד מלכיות עיקר ויציאת מצרים טפל לו כיוצא בו אתה אומר [ק] לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהיה שמך

לא

רש"י

כחיזרא. שבט ביד[פ] אדם, וחובטו כלפי מטה בבת אחת: זקיף כחויא. בנחת, ראשו תחלה ואח"כ גופו, שלא תראה כריעתו עליו כמשוי: כחויא. כנחש הזה כשהוא זוקף עצמו מגביה הראש תחלה ונזקף מעט מעט: המלך הקדוש. לפי שבימים הללו הוא מראה מלכותו לשפוט את העולם: המלך המשפט. כמו מלך המשפט[ו], כמו נושאי הארון הברית (יהושע ג) כמו ארון הברית, וכן המסגרות המכונות (מלכים ז טו) שהוא כמו מסגרות המכונות, וכן העמק הפגרים (ירמיה לא) כמו עמק הפגרים: ה"ג ואם תלמיד חכם הוא וצריך לרחמים צריך שיחלה עצמו עליו. אם ת"ח הוא זה שצריך לרחמים צריך שיחלה חבירו עצמו עליו: בחלותם. על דואג ואחיתופל הוא אומר שהיו ת"ח[י]: למען תזכרי ובושת. סיפיה דקרא בכפרי לך את כל אשר עשית: גם בחלומות גם בנביאים. ולא א"ל גם באורים, לפי שנתבייש ממנו, שלא יאמר לו אתה גרמת לעצמך שלא נענית באורים ותומים לפי שהרגת את הכהנים: ורבנן. סברי מהכא שמעינן דאחילו לו: והוקענום. גבעונים אמרו לדוד בסוף ימיו שהיה רעב ג' שנים וישאל דוד בה' ויאמר ה' אל שאול ואל בית הדמים על אשר המית את הגבעונים, שהרג את הכהנים שהיו מספיקים לגבעונים לחם ומים[ח], שהגבעונים נתנם יהושע חוטבי עצים ושואבי מים למזבח[ט], (ב) ויאמר דוד אל הגבעונים ובמה אכפר לכם וברכו את נחלת ה', והם אמרו לו יותן לנו שבעה אנשים מבניו והוקענום בגבעת שאול, ובת קול יצאה וסיימה אחריהם בחיר ה', דודאי הם לא אמרו בחיר ה' שהרי לגנותו היו באין ולא לכבודו: פרשת רבית. אל תקח מאתו נשך ותרבית וגו' (ויקרא כה) וסמיך ליה יציאת מצרים: ופרשת משקלות. אבני צדק וגו' (ויקרא יט) סיפיה דקרא אשר הוצאתי אתכם וגו': כרע שכב. דדמי לבשכבך ובקומך, שהקדוש ב"ה שומרנו בשכבנו ובקומנו לשכב שלוים ושקטים כארי וכלביא: ולימא האי פסוקא. וליכא טורח לצבור: עול מצות. ועשיתם את כל מצותי[י][ז]: מינות. אותם[ח] ההופכים טעמי התורה למדרש טעות ואליל: וכן הוא אומר אמר נבל בלבו אין אלהים. ואין לך נבל מן ההופך דברי אלהים חיים: מתני' מזכירין יציאת מצרים בלילות. פרשת ציצית בק"ש, ואע"פ שאין לילה זמן ציצית[ס] דכתיב וראיתם אותו וזכרתם[ע] אומרים אותה בלילה מפני יציאת מצרים שבה: כבן שבעים שנה. כבר הייתי נראה זקן, ולא זקן ממש, שבאת עליו שיבה יום שהעבירו רבן גמליאל מנשיאותו ומינו רבי אלעזר בן עזריה נשיא כדאיתא לקמן בפרק תפלת השחר (דף כח.), ואותו היום דרש בן זומא מקרא זה:

גמ'

תוספות

כרע כחיזרא. ולקמן (ד' כח:) אמרינן עד שיראה איסר וכו' (ג) לא סגי בכריעה לבד וראשו זקוף אלא בעי נמי שיכוף הראש וכן איתא בירושלמי דפרקין[מ] ובלבד שלא ישוח יותר מדאי. אמר רבי ירמיה ובלבד שלא יעשה כהדין תרדונא והיינו תרגום ירושלמי[ט] של לב (ויקרא יא) והלב כשהוא שוחה ראשו זקוף. ובר"ה וי"כ שאנו שוחין כל שעה בתפלה צריך ליזהר [ס] שיגביה קודם שיסיים הברכה רק שיכרע בברוך ושיגביה מיד[י] דאמרינן לקמן סוף אין עומדין (ד' לד.) אם בא לשחות תחלת כל ברכה וסוף כל ברכה מלמדין אותו שלא ישחה:

והלכתא כותיה דרבה. דצריך לחתום המלך הקדוש והמלך המשפט ואם לא אמר [ס] מחזירין אותו. וכן זכרנו ומי כמוך וכתוב לחיים ובספר חיים מחזירים אותו אם לא אמר דכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים אינו יוצא ידי חובתו[י] וכך פסק רבינו יהודה אם[ק] ספק לו אם אמר אם לא אמר מחזירים אותו כדאיתא בירושלמי דתענית פ"ק[פ] היה מתפלל ואינו יודע אם הזכיר טל ומטר[ל] ואם לאו כל שלשים יום בחזקת שלא למוד. פירוש שלא אמר אלא כמו שהוא למוד עד עתה שלא אמר כן. אחר כן בחזקת שהזכיר והוא הדין לכל הדברים שצריך להזכיר כך הדין. ואם כן בעשרת ימי תשובה דליכא שלשים יום צריך לחזור. ור"ח[מ] כתב דאין מחזירין אותו מכל אותן דברים דלא פסק בספר בפירוש והביא ראיה לדבריו:

בקשו לקבוע פרשת בלק בפרשת ק"ש ומפני מה לא קבעוה וכו'. איתא בירושלמי[ע] דאותן ג' פרשיות שתקנו בקרית שמע לפי שבהן[נ] עשרת הדברות ועיין בו ותמצא הכל:

הדרן עלך מאימתי

עין משפט נר מצוה

סו א מיי' פ"ה מהלכות תפלה הלכה יב טור שו"ע או"ח סימן קיג סעיף ו:

סז ב מיי' פ"ב שם הלכה יח סמג עשין יט טור שו"ע או"ח סי' קיח וסי' תקפב סעיף א:

סח ג מיי' פ"א מהלכות ק"ש הלכה ג:

רב נסים גאון

זה ששנינו אמר רבי אלעזר בן (עזריא) [עזריה] הרי אני כבן שבעים שנה. מיפרשא מילתיה בפרק תפלת השחר (דף כח) במעשה שהיה בין רבן גמליאל ור' יהושע בעת שהסכימו חכמים להעביר את רבן גמליאל מגדולתו ולהמליך תחתיו את ר' אלעזר בן עזריה אמר והא בר תמניסרי אנא ולית לי חיוראתא אירחיש ליה ניסא והדרו ליה תמניסרי דארי חיוראתא והיינו דתנן אמר ר' אלעזר בן עזרי' הריני כבן ע' שנה ולא בן שבעים:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה כרע כו' שיגביה כו'. עי' תוס' לקמן ל"ד ע"א ד"ה ומודה: תוס' ד"ה והלכתא כו' מחזירין אותו. עיין תוס' לקמן לד ע"א ד"ה אמצעיות:

הגהות הב"ח

(א) גמ' אם ת"ח הוא וצריך לרחמים צריך שיחלה: (ב) רש"י ד"ה והוקענום וכו'. מים למזבח ויקרא המלך לגבעונים ויאמר דוד אל הגבעונים מה אעשה לכם ובמה אכפר וברכו: (ג) תוס' ד"ה כרע וכו'. איסר וכו' פי' לא סגי:

ליקוטי רש"י

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] [ואלהים] (גליון): ב] גי' מהרש"א הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא לא ישכב עד יאכל טרף, וכ"ה בהדיא בתנחומא (גליון), עיי"ש במהרש"א בח"ה וח"א: ג] ס"א ששה (גליון) עיין מהרש"א ועיין מלא הרועים בילק"מ: ד] בדפוסי' אחרי' כל ימי חייך (גליון): ה] שביד (כ"ה ברש"י שבע"י): ו] פי' שלא דמי להמלך הקדוש שהוא בעצמו קדוש (פמ"ג משב"ז או"ח קיח ב): ז] וקשה שבגמ' איתא קרא אחרינא על עול מצות ונראה דרש"י לא גריס להו בגמ' הני פסוקים, וכ"ה בילקוט שמעוני פ' שלח (דק"ס): ח] בדפו"י תלמידי ישו הנוצרי ההופכים וכו': ט] בתרגום ירושלמי דלפנינו ליתא אלא בתרגום יונתן איתא (שפ"ח) ושם איתא חדרונא וכ"ה במהרש"א: י] עיין במהרש"א ובהערות שם בשם יד דוד: כ] צ"ל ואם ספק לו (כ"ה בתוס' הרא"ש ובתוס' ר"י החסיד): ל] צ"ל אם הזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם (כ"ה בירושלמי (דבש תמר) וכ"ה בתוס' הרא"ש ובתוס' ר"י החסיד ובתוס' ר"פ): מ] צ"ל ור"מ (גליון) הוגה ע"פ המהרש"ל, וכ"ה בתוס' ר"פ (במהרש"ל דפו"ר איתא ורבי מאיר, אולם במרדכי בפרקין סימן לג מביאו בשם ר' משה מאיברא): נ] בתוס' ר"פ הלשון לפי שכלולים בהם:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [עירובין דף נג:], ב) [תענית כז: מגילה כב.], ג) ספרי פ' ראה, ד) [לקמן דף כח.], ה) מכילתא פרשת בא פ' ט"ז, ו) מכילתא שם תוספתא פרק א, ז) סנהדרין דף קו:, ח) יבמות דף עח:, ט) יהושע ט כז, י) במדבר טו מ, כ) עיין תוס' לקמן יד: ד"ה ויאמר, ל) מנחות מג., מ) הלכה ה (י ע"ב), נ) לקמן דף מ: עיי"ש, ס) הלכה א (ב ע"ב), ע) דפרקין ריש ה"ה ועיין מראה כהן.

תורה אור השלם

א) וַיִּגְבַּהּ יְיָ צְבָאוֹת בַּמִּשְׁפָּט וְהָאֵל הַקָּדוֹשׁ נִקְדַּשׁ בִּצְדָקָה: [ישעיה ה, טז]

ב) גַּם אָנֹכִי חָלִילָה לִּי מֵחֲטֹא לַייָ מֵחֲדֹל לְהִתְפַּלֵּל בַּעַדְכֶם וְהוֹרֵיתִי אֶתְכֶם בְּדֶרֶךְ הַטּוֹבָה וְהַיְשָׁרָה: [שמואל א יב, כג]

ג) כִּי קְשַׁרְתֶּם כֻּלְּכֶם עָלַי וְאֵין גֹּלֶה אֶת אָזְנִי בִּכְרָת בְּנִי עִם בֶּן יִשַׁי וְאֵין חֹלֶה מִכֶּם עָלַי וְגֹלֶה אֶת אָזְנִי כִּי הֵקִים בְּנִי אֶת עַבְדִּי עָלַי לְאֹרֵב כַּיּוֹם הַזֶּה: [שמואל א כב, ח]

ד) וַאֲנִי בַּחֲלוֹתָם לְבוּשִׁי שָׂק עִנֵּיתִי בַצּוֹם נַפְשִׁי וּתְפִלָּתִי עַל חֵיקִי תָשׁוּב: [תהלים לה, יג]

ה) לְמַעַן תִּזְכְּרִי וָבֹשְׁתְּ וְלֹא יִהְיֶה לָּךְ עוֹד פִּתְחוֹן פֶּה מִפְּנֵי כְּלִמָּתֵךְ בְּכַפְּרִי לָךְ לְכָל אֲשֶׁר עָשִׂית נְאֻם אֲדֹנָי אֱלֹהִים: [יחזקאל טז, סג]

ו) וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל שָׁאוּל לָמָּה הִרְגַּזְתַּנִי לְהַעֲלוֹת אֹתִי וַיֹּאמֶר שָׁאוּל צַר לִי מְאֹד וּפְלִשְׁתִּים נִלְחָמִים בִּי וֵאלֹהִים סָר מֵעָלַי וְלֹא עָנָנִי עוֹד גַּם בְּיַד הַנְּבִיאִם גַּם בַּחֲלֹמוֹת וָאֶקְרָאֶה לְךָ לְהוֹדִיעֵנִי מָה אֶעֱשֶׂה: [שמואל א כח, טו]

ז) וְיִתֵּן יְיָ גַּם אֶת יִשְׂרָאֵל עִמְּךָ בְּיַד פְּלִשְׁתִּים וּמָחָר אַתָּה וּבָנֶיךָ עִמִּי גַּם אֶת מַחֲנֵה יִשְׂרָאֵל יִתֵּן יְיָ בְּיַד פְּלִשְׁתִּים: [שמואל א כח, יט]

ח) יֻתַּן לָנוּ שִׁבְעָה אֲנָשִׁים מִבָּנָיו וְהוֹקַעֲנוּם לַייָ בְּגִבְעַת שָׁאוּל בְּחִיר יְיָ וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֲנִי אֶתֵּן: [שמואל ב כא, ו]

ט) אֵל מוֹצִיאָם מִמִּצְרַיִם כְּתוֹעֲפֹת רְאֵם לוֹ: [במדבר כג, כב]

י) כָּרַע שָׁכַב כַּאֲרִי וּכְלָבִיא מִי יְקִימֶנּוּ מְבָרְכֶיךָ בָרוּךְ וְאֹרְרֶיךָ אָרוּר: [במדבר כד, ט]

הֶן עָם כְּלָבִיא יָקוּם וְכַאֲרִי יִתְנַשָּׂא לֹא יִשְׁכַּב עַד יֹאכַל טֶרֶף וְדַם חֲלָלִים יִשְׁתֶּה: [במדבר כג, כד] [עיין הגהות וציונים אות ב]

כ) וְהָיָה לָכֶם לְצִיצִת וּרְאִיתֶם אֹתוֹ וּזְכַרְתֶּם אֶת כָּל מִצְוֹת יְיָ וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם וְלֹא תָתוּרוּ אַחֲרֵי לְבַבְכֶם וְאַחֲרֵי עֵינֵיכֶם אֲשֶׁר אַתֶּם זֹנִים אַחֲרֵיהֶם: [במדבר טו, לט] ל) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם וְעָשׂוּ לָהֶם צִיצִת עַל כַּנְפֵי בִגְדֵיהֶם לְדֹרֹתָם וְנָתְנוּ עַל צִיצִת הַכָּנָף פְּתִיל תְּכֵלֶת: [במדבר טו, לח] מ) אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לִהְיוֹת לָכֶם לֵאלֹהִים אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם: [במדבר טו, מא] נ) לַמְנַצֵּחַ לְדָוִד אָמַר נָבָל בְּלִבּוֹ אֵין אֱלֹהִים הִשְׁחִיתוּ הִתְעִיבוּ עֲלִילָה אֵין עֹשֵׂה טוֹב: [תהלים יד, א] ס) וַיֹּאמֶר לוֹ אָבִיו וְאִמּוֹ הַאֵין בִּבְנוֹת אַחֶיךָ וּבְכָל עַמִּי אִשָּׁה כִּי אַתָּה הוֹלֵךְ לָקַחַת אִשָּׁה מִפְּלִשְׁתִּים הָעֲרֵלִים וַיֹּאמֶר שִׁמְשׁוֹן אֶל אָבִיו אוֹתָהּ קַח לִי כִּי הִיא יָשְׁרָה בְעֵינָי: [שופטים יד, ג] ע) וַיְהִי כַּאֲשֶׁר מֵת גִּדְעוֹן וַיָּשׁוּבוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּזְנוּ אַחֲרֵי הַבְּעָלִים וַיָּשִׂימוּ לָהֶם בַּעַל בְּרִית לֵאלֹהִים: [שופטים ח, לג] פ) לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ: [דברים טז, ג] צ) לָכֵן הִנֵּה יָמִים בָּאִים נְאֻם יְיָ וְלֹא יֹאמְרוּ עוֹד חַי יְיָ אֲשֶׁר הֶעֱלָה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם: כִּי אִם חַי יְיָ אֲשֶׁר הֶעֱלָה וַאֲשֶׁר הֵבִיא אֶת זֶרַע בֵּית יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ צָפוֹנָה וּמִכֹּל הָאֲרָצוֹת אֲשֶׁר הִדַּחְתִּים שָׁם וְיָשְׁבוּ עַל אַדְמָתָם: [ירמיה כג, ז-ח] ק) וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים שִׁמְךָ יַעֲקֹב לֹא יִקָּרֵא שִׁמְךָ עוֹד יַעֲקֹב כִּי אִם יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמֶךָ וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל: [בראשית לה, י]

הגמרא מוסיפה ללמדנו בענין אופן הכריעה והזקיפה:

רַב שֵׁשֶׁת כִּי כָּרַע - כשהיה כורע בברוך, **כָּרַע כְּחִיזְרָא** - מקל שביד אדם, שכשבא לחבוט בו, חובטו כלפי מטה בבת אחת, כלומר שכרע במהירות בבת אחת[א]. **כִּי קָא זָקֵיף** - וכשנזקף, **זָקֵיף כְּחִיוְיָא** - נזקף כנחש, שכשהוא זוקף את עצמו, זוקף תחילה את ראשו ואחר כך את גופו מעט מעט, והטעם בזה הוא, כדי שלא יראה שכריעת גופו היא טרחה עבורו.

★

הגמרא מביאה שמועה נוספת של רבה בר חיננא סבא בשם רב, בענין חתימת ברכת 'אתה קדוש' וברכת 'השיבה שופטינו' בעשרת ימי תשובה:

וְאָמַר רַבָּה בַּר חִינָּנָא סָבָא מִשְּׁמֵיהּ דְּרַב, כָּל הַשָּׁנָה כּוּלָּהּ אָדָם מִתְפַּלֵּל וחותם בברכת 'אתה קדוש', **'הָאֵל הַקָּדוֹשׁ'**, ובברכת 'השיבה שופטינו', **'מֶלֶךְ אוֹהֵב צְדָקָה וּמִשְׁפָּט', חוּץ מֵעֲשָׂרָה יָמִים שֶׁבֵּין רֹאשׁ הַשָּׁנָה וְיוֹם הַכִּפּוּרִים**[ב], **שֶׁמִּתְפַּלֵּל** וחותם בהם, **'הַמֶּלֶךְ הַקָּדוֹשׁ'**, מפני שבימים אלו מראה הקדוש ברוך הוא את מלכותו בכך שהוא שופט את העולם[ג], **וְכֵן 'הַמֶּלֶךְ הַמִּשְׁפָּט'**, מפני שבימים אלו ניכרת מדת מלכותו על כל העולם על ידי המשפט[ד]. **וְרַבִּי אֶלְעָזָר אָמַר, אֲפִילּוּ אָמַר הָאֵל הַקָּדוֹשׁ** בעשרה ימים אלו, **יָצָא, שֶׁנֶּאֱמַר** (ישעיה ה טז) **'וַיִּגְבַּהּ ה' צְבָאוֹת בַּמִּשְׁפָּט וְהָאֵל הַקָּדוֹשׁ נִקְדַּשׁ בִּצְדָקָה'**[ה], ויש לדרוש, **אֵימָתַי וַיִּגְבַּהּ ה' צְבָאוֹת בַּמִּשְׁפָּט** - מתי הוא הזמן שהקדוש ברוך הוא מראה את מדת דינו לשפוט את העולם, **בְּאֵלּוּ עֲשָׂרָה יָמִים שֶׁמֵּרֹאשׁ הַשָּׁנָה וְעַד יוֹם הַכִּפּוּרִים**, ומכל מקום **קָאָמַר** הפסוק **'הָאֵל הַקָּדוֹשׁ'**, הרי שגם בעשרה ימים אלו אפשר לכנותו בשם 'האל הקדוש'[ו].

הגמרא דנה בהכרעת ההלכה במחלוקת רב ורבי אלעזר, היינו בעשרה ימים שמראש השנה עד יום הכיפורים, האם יש לומר 'המלך הקדוש' או 'האל הקדוש':

מבררת הגמרא, **מַאי הֲוָה עֲלָהּ** - מהי הכרעת ההלכה בשאלה זו. **אָמַר רַב יוֹסֵף הָאֵל הַקָּדוֹשׁ**, כמו שאמר רבי אלעזר שאפילו בעת המשפט קוראו 'האל הקדוש'[ז]. **וּ**בברכת השיבה שופטינו מסיים **'מֶלֶךְ אוֹהֵב צְדָקָה וּמִשְׁפָּט'**[ח]. **רַבָּה אָמַר הַמֶּלֶךְ הַקָּדוֹשׁ וְהַמֶּלֶךְ הַמִּשְׁפָּט**, כדעת רב לעיל. הגמרא מכריעה, **וְהִלְכְתָא כְּרַבָּה**, שצריך לומר 'המלך הקדוש' ו'המלך המשפט'[ט].

★

הגמרא מביאה שמועה נוספת של רבה בר חיננא סבא בשם רב:

וְאָמַר רַבָּה בַּר חִינָּנָא סָבָא מִשְּׁמֵיהּ דְּרַב, כָּל שֶׁאֶפְשָׁר לוֹ לְבַקֵּשׁ רַחֲמִים עַל חֲבֵירוֹ וְאֵינוֹ מְבַקֵּשׁ נִקְרָא חוֹטֵא, שֶׁנֶּאֱמַר (שמואל א' יב כג) **'גַּם אָנֹכִי חָלִילָה לִּי מֵחֲטֹא לַה' מֵחֲדֹל לְהִתְפַּלֵּל בַּעַדְכֶם'**, ותפלת שמואל היתה בקשת רחמים על העם, כמבואר בפסוקים שם[י].

א. **רש"י** (ד"ה כחיזרא). כתב הלבוש (סי' קיג ס"ו) שכך הוא דרך הכנעה שכורע בבת אחת. אמנם מהתוספות (ד"ה כרע) ורבינו חננאל ועוד ראשונים משמע שפירשו מה שאמרו 'כחיזרא', שבא ללמדנו שלא די בכך ששוחה בגופו, אלא צריך גם לכוף את ראשו. ולכאורה מקורם מפירוש רב האי גאון המובא בערוך (ערך חזר - השני) שכתב שחיזרא הוא אחד ממיני הקוצים המצוי בבבל, ונקרא בערבית 'אלחזר', ובסמ"ג (עשין יט) ביאר את דבריו, שמין קוץ זה ראשו כפוף כאגמון.

מדברי רש"י משמע ששוחה ב'ברוך' ואומר 'ברוך אתה' ונזקף כשאומר 'ה''. וכך מבואר בספר היראה (לרבינו יונה, מישור עמ' קלד). וראה במגן אברהם (סי' קיג סק"ד) שכתב שכשאומר 'ברוך' כורע בברכיו וכשאומר 'אתה' שוחה עד שיתפקקו חוליותיו. ומקור הדברים בשל"ה (מאמר ענייני תפילה וקריאה בספר תורה, פג: ד"ה אלו) ע"פ הזוהר (עקב, רעיא מהימנא רעא: ד"ה אלוקינו). וראה עוד בילקוט ביאורים.

ב. **בשו"ת** רדב"ז (מכת"י, חלק ח סי' סט) השיב לשאלת השואל, מה כוונת הלשון 'עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים', והלא אין ביניהם כי אם שבעה ימים, שאין זו שאלה, שהרי קדושת ראש השנה חלה בתחילתו, ואילו יום הכפורים אינו מכפר אלא עד סוף היום בשעת הנעילה, ונמצא שיש בין שתי הנקודות עשרה ימים. ועיין שם עוד.

ג. **רש"י** (ד"ה המלך הקדוש). ומה שתקנו להזכיר מלכות בעשרה ימים אלו בברכה זו שאינה עוסקת בענין משפט, כתב הפרישה (סי' קיח אות ה) שבשאר ברכות מתואר ה' על ידי פעולותיו, כמו 'חונן הדעת' 'הרוצה בתשובה' וכו', מה שאין כן בברכה זו שחותמת ברוממותו וקדושתו בעצמו, לפיכך בימים אלו שמלכותו ניכרת מצד משפטו, מתארים אותו בשם מלכותו. ובאליה רבה (סי' תקפב סק"ג) כתב בשם ראש יוסף (להר"י איסקפא) ש'האל' הוא חסד, וראש השנה הוא דין, ומלכות הוא בחינת דין, ולכן מזכירים כאן תואר מלכות. ובראש יוסף (להפמ"ג, ד"ה והנה) כתב הטעם לפי שהוא סיום שלשת ברכות הראשונות שהם שבחו של מקום ומשם ואילך הוא שאלת צרכיו, לפיכך תקנו לסיים בדבר ששבחו ניכר עתה, והוא מלכותו. עוד כתב שם, על פי האמור ביחזקאל (לח כג) אחר הנקמה שיעשה ה' בחיל גוג, 'והתגדלתי והתקדשתי', הרי ששמו מתקדש על ידי הדין שעושה.

ד. ו**'המלך** המשפט' מתפרש כמו 'מלך המשפט' וההה"א הראשונה מיותרת. ומצינו גם במקראות כיוצא בזה, כמו 'נושאי הארון הברית' (יהושע ג יד) שפירושו 'ארון הברית' [ראה ברש"י שהביא עוד שני מקראות כאלו]. רש"י (ד"ה המלך המשפט). ורבינו חננאל (ד"ה הכי גרסינן) כתב בביאור המלים 'המלך המשפט' שחסרה תיבה בין 'המלך' ל'המשפט', והכוונה 'המלך היושב על המשפט', כמו 'וכל עם המלחמה' (יהושע ח א) שפירושו העם היורד אל המלחמה'. כתב הבית יוסף (סי' תקפב ס"א ד"ה ומ"ש רבינו - הראשון) בשם רבינו מנוח (תפלה ג יח), הטעם שאין אומרים 'מלך אוהב צדקה ומשפט' אלא 'המלך המשפט', כי 'מלך אוהב צדקה ומשפט' משמעו, אוהב שיתנהגו ברואיו בצדק ובמשפט, אבל המלך המשפט משמע שהוא שופט העולם. ועוד הוסיף רבינו מנוח, ש'המלך המשפט' משמעו שהוא עצמו המשפט, כמו שאנו אומרים הוא החכמה הוא המדע, שאין לומר עליו יתברך חכם ומבין, שנראה שקונה חכמה ותבונה מאחר. וכתב הדרישה (סי' תקפב סק"א), לפי זה גם אין לומר 'מלך המשפט' כי אז יהיה משמעו שתיבת 'מלך' נסמכת לתיבת משפט, ואינו כן, כמו שנתבאר [אמנם מדברי רש"י הנ"ל משמע שתיבת 'המלך' נסמכת לתיבת 'המשפט', ואין משפטה להיכתב בה"א הידיעה, ולכן הוזקק להוכיח מכמה פסוקים, שפעמים נכתבה ה"א הידיעה בתיבה הראשונה גם כאשר היא נסמכת לשניה]. עוד כתב הט"ז (סי' קיח סק"ג) שהחילוק בין שאר ימות השנה שאומרים 'מלך אוהב צדקה ומשפט' לבין עשרה ימים אלו שלא מזכירים 'צדקה', כי בכל השנה הצדקה עיקר, וכאן המשפט עיקר.

ה. **ביאור** הפסוק, יתרומם ויתקדש שם ה' בעשותו המשפט ברשעים, רד"ק (שם). והאל הקדוש יתקדש בצדקה שיעשה עם הצדיקים שבדור. מצודת דוד (שם).

ו. **הראשונים** נחלקו בביאור מחלוקתם של רב ורבי אלעזר, דעת בעל המאור (ד"ה מאי) שדברי רב נאמרו רק לענין לכתחילה, ודייק זאת מלשונו של רב שאמר 'מתפלל' ולא אמר 'אם לא אמר המלך הקדוש לא יצא', וכך דעת אבי העזרי והראב"ד (הו"ד בטור או"ח סי' תקפב). אמנם הרשב"א (ד"ה ואמר) דחה שיטה זו, משום שמלשונו של רבי אלעזר שאמר 'יצא' משמע שנחלקו לענין דיעבד, שרבי אלעזר שמע מרב שאמר שגם בדיעבד לא יצא, ונחלק עליו רבי אלעזר וסבר שבדיעבד יצא. וכך כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה ואסיקנא) והרא"ש (סי' טז). וראה עוד בילקוט ביאורים.

ז. **ע"פ** צל"ח (ד"ה מאי).

ח. **הצל"ח** (שם) תמה, מדוע האריך רב יוסף בלשונו ולא אמר 'יצא', שהרי בא לפסוק כרבי אלעזר. ותירץ, שאם היה רב יוסף אומר 'יצא', היה מקום לטעות בדבריו ולומר, שכוונתו רק לברכת האל הקדוש שנזכרה בדברי רבי אלעזר, ומשום שהפסוק 'והאל הקדוש נקדש בצדקה' מסייע לו, אבל אם חתם בברכת השיבה 'מלך אוהב צדקה ומשפט', לא יצא, כי 'אוהב' משמעו שאוהב מי שעושה צדקה ומשפט, אבל לא שהוא עצמו יושב עתה על המשפט, וכדעת קצת מן הפוסקים הסוברים שאם אמר כך צריך לחזור (ראה טור ובית יוסף או"ח סי' תקפב ס"א), לכך הוצרך רב יוסף לפרש את דבריו, שגם בברכת השיבה, אם אמר 'מלך אוהב צדקה ומשפט' יצא.

ט. **כתבו** הראשונים [הובאו בהערה לעיל בגמרא בדברי רבי אלעזר] שהלכה כרבה בין לענין לכתחילה ובין לענין דיעבד. ומכל מקום כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה מיהו) שאם אמר 'מלך אוהב צדקה ומשפט' יצא הואיל והזכיר לשון מלכות. וכך פסק הרמ"א (סי' קיח ס"א).

י. **תפלה** זו נאמרה לאחר שהוכיח שמואל את העם על אשר שאלו להם מלך ולא הסתפקו בשופט, כפי שהיה עד זמנו, ואמר שמואל שיתפלל אל ה' שירד מטר באותו יום, אף שהיה עת קציר חטים וקללה היא לתבואה ירידת מטר בזמן זה, וזה יהיה להם אות וסימן כי הרעו בכך ששאלו להם מלך. וכך היה שנשמעה תפלתו וה' נתן קולות ומטר ביום ההוא, והעם בקש משמואל שיתפלל לה' שיפסק המטר, והשיב להם שמואל, כי אף שלא נהגו כשורה בכך ששאלו להם מלך, אך אם שוב לא יסורו מאחרי ה' וישובו אליו לא ימנע עצמו מלהתפלל עליהם.

כתב המאירי (ד"ה ממדות) שדבר זה הוא ממדות חכמים ומטכסיסיהם שלא יהיה אדם פורק עול ומתעלם מצרכיו של חבירו.

ועיין בשפתי חכמים (ד"ה כל) שכתב שהטעם שנקרא 'חוטא' הוא לפי שביטל מצות 'ואהבת לרעך כמוך' (ויקרא יט יח) ומצות גמילות חסדים שבגופו, ועוד שכל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא. ועיין שם עוד.

יש לדקדק לשון הגמרא 'כל שאפשר לבקש' וכו', מה משמעות הלשון 'כל שאפשר' וכי מי אינו יכול להתפלל על חבירו. גם יש להעיר שדין זה לא הובא בפוסקים, ואם הוא בגדר חטא, מדוע לא הביאו דבר זה. ותירץ על כך בעיון יעקב (ד"ה כל) שאכן לא כל אדם בידו להתפלל, כי מי יאמר שתקובל תפלתו, ולא נאמרו הדברים אלא כלפי צדיקים גדולים בדורם שלרוב מתקבלת תפלתם, כמו שמואל.

מה שלא דחתה הגמרא את הראיה, כמו להלן [לענין העושה דבר עבירה ומתבייש בו] 'דלמא ציבור שאני', תירץ בריא"ף על עין יעקב (ד"ה מחדול), שכאן אפשר שאבדו את זכותם כציבור, כי חטאו בדבר של ציבור בכך שמאסו את שמואל ובחרו להם מלך, כמו שהוכיחם שמואל (שמואל א' יב ו). ועיין שם תירוץ נוסף. ובמגיד תעלומה (ד"ה והנה) תירץ, שבענין תפלה הסברא הפוכה, כי יש יותר צורך להתפלל עבור יחיד מאשר עבור ציבור, כמבואר לעיל (ח.) שאין הקדוש ברוך הוא מואס תפלת רבים, ואם מצינו שהיחיד

רב ששת [א]כי כרע כרע כחיזרא כי קא זקיף זקיף כחיויא: ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב [ב]כל השנה כולה אדם מתפלל האל הקדוש מלך אוהב צדקה ומשפט חוץ מעשרה ימים שבין ראש השנה ויום הכפורים שמתפלל המלך הקדוש והמלך המשפט ורבי אלעזר אמר אפילו אמר האל הקדוש יצא שנאמר [א]ויגבה ה' צבאות במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה אימתי ויגבה ה' צבאות במשפט אלו עשרה ימים שמר"ה ועד יוה"כ וקאמר האל הקדוש מאי הוה עלה אמר רב יוסף האל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט רבה אמר המלך הקדוש והמלך המשפט והלכתא כרבה: ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב כל שאפשר לו לבקש רחמים על חבירו ואינו מבקש נקרא חוטא שנאמר [ב]גם אנכי חלילה לי מחטא לה' מחדול להתפלל בעדכם אמר רבא אם ת"ח הוא (א) צריך שיחלה עצמו עליו מ"ט אילימא משום דכתיב [ג]ואין חולה מכם עלי (ואין) [ו]גולה את אזני דילמא מלך שאני אלא מהכא [ד]ואני בחלותם לבושי וגו': ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו מוחלין לו על כל עונותיו שנאמר [ה]למען תזכרי ובשת ולא יהיה לך עוד פתחון פה מפני כלמתך בכפרי לך לכל אשר עשית נאם ה' אלהים דילמא צבור שאני אלא מהכא [ו]ויאמר שמואל אל שאול למה הרגזתני להעלות אותי ויאמר שאול צר לי מאד ופלשתים נלחמים בי וה'[א] סר מעלי ולא ענני עוד גם ביד הנביאים גם בחלומות ואקראה לך להודיעני מה אעשה ואילו אורים ותומים לא קאמר משום דקטליה לנוב עיר הכהנים ומנין דאחילו ליה מן שמיא שנא' [ז](ויאמר שמואל אל שאול) [ו]מחר אתה ובניך עמי וא"ר יוחנן עמי במחיצתי ורבנן אמרי מהכא [ח]והוקענום לה' בגבעת שאול בחיר ה' יצתה בת קול ואמרה בחיר ה'. אמר ר' אבהו בן זוטרתי אמר רב יהודה בר זבידא בקשו לקבוע פרשת בלק בקריאת שמע ומפני מה לא קבעוה משום טורח צבור מ"ט אילימא משום דכתיב בה [ט]אל מוציאם ממצרים לימא פרשת רבית ופרשת משקלות דכתיב בהן יציאת מצרים אלא אמר ר' יוסי בר אבין משום דכתיב בה האי קרא [י]כרע שכב כארי וכלביא מי יקימנו[ב] ולימא האי פסוקא ותו לא גמירי כל פרשה דפסקה משה רבינו פסקינן [ג]דלא פסקה משה רבינו לא פסקינן. פרשת ציצית מפני מה קבעוה א"ר יהודה בר חביבא מפני שיש בה חמשה[ג] דברים מצות ציצית יציאת מצרים עול מצות ודעת מינים הרהור עבירה והרהור ע"ז בשלמא הני תלת מפרשן עול מצות דכתיב [כ]וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה' ציצית דכתיב [ל]ועשו להם ציצית וגו' יציאת מצרים דכתיב [מ]אשר הוצאתי וגו' אלא דעת מינים הרהור עבירה והרהור ע"ז מנלן דתניא [כ]אחרי לבבכם זו מינות וכן הוא אומר [נ]אמר נבל בלבו אין אלהים [כ]אחרי עיניכם זה הרהור עבירה שנאמר [ס]ויאמר שמשון אל אביו אותה קח לי כי היא ישרה בעיני [כ]אתם זונים זה הרהור ע"ז וכן הוא אומר [ע]ויזנו אחרי הבעלים: **מתני'** [ג]מזכירין יציאת מצרים בלילות [ג]א"ר אלעזר בן עזריה [ד]הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה [ה]בן זומא שנא' [פ]למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך ימי חייך הימים כל ימי חייך הלילות וחכ"א ימי חייך העוה"ז כל[ד] להביא לימות המשיח:

גמ' [ו]תניא אמר להם בן זומא לחכמים וכי מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח והלא כבר נאמר [צ]הנה ימים באים נאם ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם אמרו לו לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה אלא שתהא שעבוד מלכיות עיקר ויציאת מצרים טפל לו כיוצא בו אתה אומר [ק]לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהיה שמך לא

תוספות

כרע כחיזרא. ולקמן (ד' כח:) אמרינן עד שיראה איסר וכו' (ג) לא סגי בכריעה לבד וראשו זקוף אלא בעי נמי שיכוף הראש וכן איתא בירושלמי דפרקין[מ] ובלבד שלא ישוח יותר מדאי. אמר רבי ירמיה ובלבד שלא יעשה כהדין חרדונא והיינו תרגום ירושלמי[ט] של צב (ויקרא יא) והצב כשהוא שוחה ראשו זקוף. ובר"ה ויו"כ שאנו שוחין כל שעה בתפלה צריך ליזהר [ס]שיגביה קודם שיסיים הברכה רק שיכרע בברוך ושיגביה מיד[י] דאמרינן לקמן סוף אין עומדין (ד' לד.) אם בא לשחות תחלת כל ברכה וסוף כל ברכה מלמדין אותו שלא ישחה:

והלכתא כותיה דרבה. דצריך לחתום המלך הקדוש והמלך המשפט ואם לא אמר [ס]מחזירין אותו. וכן זכרנו ומי כמוך וכתוב לחיים ובספר חיים מחזירים אותו אם לא אמר דכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים אינו יוצא ידי חובתו[כ] וכן פסק רבינו יהודה אם[ל] ספק לו אם אמר אם לא אמר מחזירים אותו כדאיתא בירושלמי דתענית פ"ק היה מתפלל ואינו יודע אם הזכיר טל ומטר[ל] ואם לאו כל שלשים יום בחזקת שלא למוד. פירוש שלא אמר אלא כמו שהוא למוד עד עתה שלא אמר כן. אחר כן בחזקת שהזכיר והוא הדין לכל הדברים שצריך להזכיר כך הדין. ואם כן בעשרת ימי תשובה דליכא שלשים יום צריך לחזור. ור"ח[מ] כתב דאין מחזירין אותו מכל אותן דברים דלא פסק בספר בפירוש והביא ראיה לדבריו:

בקשו לקבוע פרשת בלק בפרשת ק"ש ומפני מה לא קבעוה וכו'. איתא בירושלמי[ע] דאותן ג' פרשיות שתקנו בקרית שמע לפי שבהן[נ] עשרת הדברות ועיין בו ותמצא הכל:

הדרן עלך מאימתי

רש"י

כחיזרא. שבט ביד[ס] אדם, וחובטו כלפי מטה בבת אחת: זקיף כחיויא. בנחת, ראשו תחלה ואח"כ גופו, שלא תראה כריעתו עליו כמשוי: כחויא. כנחש הזה כשהוא זוקף עצמו מגביה הראש תחלה ונזקף מעט מעט: המלך הקדוש. לפי שבימים הללו הוא מראה מלכותו לשפוט את העולם: המלך המשפט. כמו מלך המשפט[ו], כמו נושאי הארון הברית (יהושע ג) כמו ארון הברית, וכן המסגרות המכונות (מלכים ב טז) שהוא כמו מסגרות המכונות, וכן העמק הפגרים (ירמיה לא) כמו עמק הפגרים: ה"ג ואם תלמיד חכם הוא וצריך לרחמים צריך שיחלה עצמו עליו. אם ת"ח הוא זה שצריך לרחמים צריך שיחלה חבירו עצמו עליו: בחלותם. על דואג ואחיתופל הוא אומר שהיו ת"ח[ז]: למען תזכרי ובושת. סיפיה דקרא בכפרי לך את כל אשר עשית: גם בחלומות גם בנביאים. ולא א"ל גם באורים, לפי שנתבייש ממנו, שלא יאמר לו אתה גרמת לעצמך שלא נענית באורים ותומים לפי שהרגת את הכהנים: ורבנן. סברי מהכא שמעינן דאחילו לו: והוקענום. גבעונים אמרו לדוד בסוף ימיו שהיה רעב ג' שנים וישאל דוד בה' ויאמר ה' אל שאול ואל בית הדמים על אשר המית את הגבעונים, שהרג את הכהנים שהיו מספיקים לגבעונים לחם ומים[ח], שהגבעונים נתנם יהושע חוטבי עצים ושואבי מים למזבח[ט], (ב) ויאמר דוד אל הגבעונים ובמה אכפר לכם וברכו את נחלת ה', והם אמרו לו יותן לנו שבעה אנשים מבניו והוקענום בגבעת שאול, ובת קול יצאה וסיימה אחריהם בחיר ה', דודאי הם לא אמרו בחיר ה' שהרי לגנותו היו באין ולא לכבודו: פרשת רבית. אל תקח מאתו נשך ותרבית וגו' (ויקרא כה) וסמיך ליה יציאת מצרים: ופרשת משקלות. אבני צדק וגו' (ויקרא יט) סיפיה דקרא אשר הוצאתי אתכם וגו': כרע שכב. דדמי לבשכבך ובקומך, שהקדוש ב"ה שומרנו בשכבנו ובקומנו לשכב שלוים ושקטים כארי וכלביא: ולימא האי פסוקא. וליכא טורח לצבור: עול מצות. ועשיתם את כל מצותי[י][ז]: מינות. אותם[ס] ההופכים טעמי התורה למדרש טעות ואליל: וכן הוא אומר אמר נבל בלבו אין אלהים. ואין לך נבל מן ההופך דברי אלהים חיים: **מתני'** מזכירין יציאת מצרים בלילות. פרשת ציצית בק"ש, ואע"פ שאין לילה זמן ציצית[ס] דכתיב וראיתם אותו וזכרתם[ס] אומרים אותה בלילה מפני יציאת מצרים שבה: כבן שבעים שנה. כבר הייתי נראה זקן, ולא זקן ממש, שבאת עליו שיבה יום שהעבירו רבן גמליאל מנשיאותו ומינו רבי אלעזר בן עזריה נשיא כדאיתא לקמן בפרק תפלת השחר (דף כח.), ואותו היום דרש בן זומא מקרא זה: גמ'

עין משפט נר מצוה

סו א מיי' פ"ה מהלכות תפלה הלכה יב טור שו"ע או"ח סימן קיג סעיף ו:

סז ב מיי' פ"ב שם הלכה יח סמג עשין יט טור שו"ע או"ח סי' קיח וסי' תקפב סעיף א:

ג מיי' פ"א מהלכות ק"ש הלכה ג:

רב נסים גאון

זה ששנינו אמר רבי אלעזר בן (עזריא) [עזריה] הרי אני כבן שבעים שנה. מיפרשא מילתיה בפרק תפלת השחר (דף כח) במעשה שהיה בין רבן גמליאל ור' יהושע בעת שהסכימו חכמים להעביר את רבן גמליאל מגדולתו ולהמליך תחתיו את ר' אלעזר בן עזריה אמר והא בר תמניסרי אנא ולית לי חיוראתא אירחיש ליה ניסא והדרו ליה תמניסרי דארי חיוראתא והיינו דתנן אמר ר' אלעזר בן עזרי' הריני כבן ע' שנה ולא בן שבעים:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה כרע כו' שיגביה כו'. עי' תוס' לקמן ל"א ע"א ד"ה ומולאו: תוס' ד"ה והלכתא כו' מחזירין אותו. עיין תוס' לקמן לד ע"א ד"ה אמלעיות:

הגהות הב"ח

(א) גמ' אם ת"ח הוא וצריך לרחמים צריך שיחלה: (ב) רש"י ד"ה והוקענום וכו'. מים למזבח ויקרא המלך לגבעונים ויאמר דוד אל הגבעונים מה אעשה לכם ובמה אכפר וברכו: (ג) תוס' ד"ה כרע וכו'. איסר וכו' פי' לא סגי:

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] [ואלהים] (גליון): ב] גי' מהרש"א הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא לא ישכב עד יאכל טרף, וכ"ה בהדיא בתנחומא (גליון), עיי"ש במהרש"א בח"ה וח"א: ג] ס"א ששה (גליון) עיין מהרש"א ועיין מלא הרועים בילק"מ: ד] בדפוסי' אחרי' כל ימי חייך (גליון): ה] שביד (כ"ה ברש"י שבע"י): ו] פי' שלא דמי להמלך הקדוש שהוא בעצמו קדוש (פמ"ג משב"ז או"ח קיח ב): ז] וקשה שבגמ' איתא קרא אחרינא על עול מצות ונראה דרש"י לא גריס להו בגמ' הני פסוקים, וכ"ה בילקוט שמעוני פ' שלח (דק"ס): ח] בדפו"י תלמידי ישו הנוצרי ההופכים וכו': ט] בתרגום ירושלמי דלפנינו ליתא אלא בתרגום יונתן איתא (שפ"ח) ושם איתא חדרונא וכ"ה במהרש"א: י] עיין במהרש"א ובהערות שם בשם יד דוד: ...

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [עירובין דף נג:], ב) [תענית כו: מגילה כב.], ג) ספרי פ' ראה, ד) [לקמן דף כח.], ה) מכילתא פרשת בא פ' ט"ז, ו) מכילתא שם תוספתא פרק א, ז) סנהדרין דף קו:, ח) יבמות דף עח:, ט) יהושע ט כז, י) במדבר טו מ, כ) עיין תוס' לקמן יד: ד"ה ויאמר, ל) מנחות מג., מ) הלכה ה (י ע"ב), נ) לקמן דף מ: עיי"ש, ס) הלכה א (ב ע"ב), ע) דפרקין ריש ה"ה ועיין מראה כהן.

תורה אור השלם

א) וַיִּגְבַּהּ יְיָ צְבָאוֹת בַּמִּשְׁפָּט וְהָאֵל הַקָּדוֹשׁ נִקְדַּשׁ בִּצְדָקָה: [ישעיה ה, טז]

ב) גַּם אָנֹכִי חָלִילָה לִּי מֵחֲטֹא לַייָ מֵחֲדֹל לְהִתְפַּלֵּל בַּעַדְכֶם וְהוֹרֵיתִי אֶתְכֶם בְּדֶרֶךְ הַטּוֹבָה וְהַיְשָׁרָה: [שמואל א יב, כג]

ג) כִּי קְשַׁרְתֶּם כֻּלְּכֶם עָלַי וְאֵין גֹּלֶה אֶת אָזְנִי בִּכְרָת בְּנִי עִם בֶּן יִשַׁי וְאֵין חֹלֶה מִכֶּם עָלַי וְגֹלֶה אֶת אָזְנִי כִּי הֵקִים בְּנִי אֶת עַבְדִּי עָלַי לְאֹרֵב כַּיּוֹם הַזֶּה: [שמואל א כב, ח]

ד) וַאֲנִי בַּחֲלוֹתָם לְבוּשִׁי שָׂק עִנֵּיתִי בַצּוֹם נַפְשִׁי וּתְפִלָּתִי עַל חֵיקִי תָשׁוּב: [תהלים לה, יג]

ה) לְמַעַן תִּזְכְּרִי וָבֹשְׁתְּ וְלֹא יִהְיֶה לָּךְ עוֹד פִּתְחוֹן פֶּה מִפְּנֵי כְּלִמָּתֵךְ בְּכַפְּרִי לָךְ לְכָל אֲשֶׁר עָשִׂית נְאֻם אֲדֹנָי אֱלֹהִים: [יחזקאל טז, סג]

ו) וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל שָׁאוּל לָמָּה הִרְגַּזְתַּנִי לְהַעֲלוֹת אֹתִי וַיֹּאמֶר שָׁאוּל צַר לִי מְאֹד וּפְלִשְׁתִּים נִלְחָמִים בִּי וֵאלֹהִים סָר מֵעָלַי וְלֹא עָנָנִי עוֹד גַּם בְּיַד הַנְּבִיאִם גַּם בַּחֲלֹמוֹת וָאֶקְרָאֶה לְךָ לְהוֹדִיעֵנִי מָה אֶעֱשֶׂה: [שמואל א כח, טו]

ז) וְיִתֵּן יְיָ גַּם אֶת יִשְׂרָאֵל עִמְּךָ בְּיַד פְּלִשְׁתִּים וּמָחָר אַתָּה וּבָנֶיךָ עִמִּי גַּם אֶת מַחֲנֵה יִשְׂרָאֵל יִתֵּן יְיָ בְּיַד פְּלִשְׁתִּים: [שמואל א כח, יט]

ח) יֻתַּן לָנוּ שִׁבְעָה אֲנָשִׁים מִבָּנָיו וְהוֹקַעֲנוּם לַייָ בְּגִבְעַת שָׁאוּל בְּחִיר יְיָ וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֲנִי אֶתֵּן: [שמואל ב כא, ו]

ט) אֵל מוֹצִיאָם מִמִּצְרָיִם כְּתוֹעֲפֹת רְאֵם לוֹ: [במדבר כג, כב]

י) כָּרַע שָׁכַב כַּאֲרִי וּכְלָבִיא מִי יְקִימֶנּוּ מְבָרְכֶיךָ בָרוּךְ וְאֹרְרֶיךָ אָרוּר: [במדבר כד, ט]

הֶן עָם כְּלָבִיא יָקוּם וְכַאֲרִי יִתְנַשָּׂא לֹא יִשְׁכַּב עַד יֹאכַל טֶרֶף וְדַם חֲלָלִים יִשְׁתֶּה: [במדבר כג, כד] [עיין הגהות וציונים אות ב]

כ) וְהָיָה לָכֶם לְצִיצִת וּרְאִיתֶם אֹתוֹ וּזְכַרְתֶּם אֶת כָּל מִצְוֹת יְיָ וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם וְלֹא תָתוּרוּ אַחֲרֵי לְבַבְכֶם וְאַחֲרֵי עֵינֵיכֶם אֲשֶׁר אַתֶּם זֹנִים אַחֲרֵיהֶם: [במדבר טו, לט] ל) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם וְעָשׂוּ לָהֶם צִיצִת עַל כַּנְפֵי בִגְדֵיהֶם לְדֹרֹתָם וְנָתְנוּ עַל צִיצִת הַכָּנָף פְּתִיל תְּכֵלֶת: [במדבר טו, לח] מ) אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לִהְיוֹת לָכֶם לֵאלֹהִים אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם: [במדבר טו, מא] נ) לַמְנַצֵּחַ לְדָוִד אָמַר נָבָל בְּלִבּוֹ אֵין אֱלֹהִים הִשְׁחִיתוּ הִתְעִיבוּ עֲלִילָה אֵין עֹשֵׂה טוֹב: [תהלים יד, א] ס) וַיֹּאמֶר לוֹ אָבִיו וְאִמּוֹ הַאֵין בִּבְנוֹת אַחֶיךָ וּבְכָל עַמִּי אִשָּׁה כִּי אַתָּה הוֹלֵךְ לָקַחַת אִשָּׁה מִפְּלִשְׁתִּים הָעֲרֵלִים וַיֹּאמֶר שִׁמְשׁוֹן אֶל אָבִיו אוֹתָהּ קַח לִי כִּי הִיא יָשְׁרָה בְעֵינָי: [שופטים יד, ג] ע) וַיְהִי כַּאֲשֶׁר מֵת גִּדְעוֹן וַיָּשׁוּבוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּזְנוּ אַחֲרֵי הַבְּעָלִים וַיָּשִׂימוּ לָהֶם בַּעַל בְּרִית לֵאלֹהִים: [שופטים ח, לג] פ) לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ: [דברים טז, ג] צ) לָכֵן הִנֵּה יָמִים בָּאִים נְאֻם יְיָ וְלֹא יֹאמְרוּ עוֹד חַי יְיָ אֲשֶׁר הֶעֱלָה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם: כִּי אִם חַי יְיָ אֲשֶׁר הֶעֱלָה וַאֲשֶׁר הֵבִיא אֶת זֶרַע בֵּית יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ צָפוֹנָה וּמִכֹּל הָאֲרָצוֹת אֲשֶׁר הִדַּחְתִּים שָׁם וְיָשְׁבוּ עַל אַדְמָתָם: [ירמיה כג, ז-ח] ק) וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים שִׁמְךָ יַעֲקֹב לֹא יִקָּרֵא שִׁמְךָ עוֹד יַעֲקֹב כִּי אִם יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמֶךָ וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל: [בראשית לה, י]

ל] צ"ל ... משיב הרוח ומוריד הגשם (כ"ה בירושלמי (דבש תמר) וכ"ה בתוס' הרא"ש ובתוס' ר"י החסיד ובתוס' ר"פ): מ] צ"ל ור"ח (גליון) הוגה ע"פ המהרש"ל, וכ"ה בתוס' ר"פ (במהרש"ל דפו"ר איתא ורבי מאיר, אולם במרדכי בפרקין סימן לג מביאו בשם ר' משה מאיברא): נ] בתוס' ר"פ הלשון לפי שכלולים בהם:

אָמַר רָבָא, אִם תַּלְמִיד חָכָם הוּא זה הצריך לרחמים, **צָרִיךְ שֶׁיַּחֲלֶה** - שיצער חבירו את **עַצְמוֹ עָלָיו**[יא]. מבררת הגמרא, **מַאי טַעְמָא** - מהו טעמו של רבא, מנין למד זאת. **אִילֵימָא** - אם נאמר **מִשּׁוּם דִּכְתִיב** - שכתוב (שמואל א׳ כב ח) כאשר הוכיח שאול את עבדיו שיש להם יד ברדיפת דוד אותו [לפי דעתו], אמר להם, ׳**וְאֵין חוֹלֶה מִכֶּם עָלַי (ואין) [וְ]גוֹלֶה אֶת אָזְנִי** כִּי הֵקִים בְּנִי אֶת עַבְדִּי עָלַי לְאֹרֵב כַּיּוֹם הַזֶּה׳ - אין אחד מכם שיחלה ויכאב לבו בעבורי [שהיה תלמיד חכם] שאנצל מדוד, ואף אחד מכם לא גילה לי כי יונתן בני כרת עמו ברית[יב], הרי שבתלמיד חכם צריכים להחלות עצמם עליו.

הגמרא דוחה את הראיה מהפסוק:

דוחה הגמרא, **דִּילְמָא מֶלֶךְ שַׁאנֵי** - שמא שונה הדבר שם, לפי ששאול היה מלך, לפיכך מחויבים אחרים להחלות עצמם עליו, אך מנין לאדם שאינו מלך אבל הוא תלמיד חכם, שגם כן צריכים אחרים לחלות עצמם עליו. אומרת הגמרא, **אֶלָּא מֵהָכָא** - מהפסוק דלהלן (תהלים לה יג) המדבר בענין דואג ואחיתופל שרדפו את דוד[יג], והתאונן עליהם ואמר, ׳**וַאֲנִי בַּחֲלוֹתָם לְבוּשִׁי וגו׳** שָׂק עִנֵּיתִי בַצּוֹם נַפְשִׁי׳ - כשהם היו חולים לבשתי שק והתעניתי כדי שירפאם ה׳, והם משיבים לי רעה תחת טובה. הרי שהחלה עצמו עליהם, והם היו תלמידי חכמים[יד].

★

הגמרא מביאה מימרא נוספת של רבה בר חיננא סבא בשם רב:

וְאָמַר רַבָּה בַּר חִינָּנָא סָבָא מִשְּׁמֵיהּ דְּרַב, כָּל הָעוֹשֶׂה דְּבַר עֲבֵירָה וּמִתְבַּיֵּישׁ בּוֹ, מוֹחֲלִין לוֹ עַל כָּל עֲוֹנוֹתָיו[טו], **שֶׁנֶּאֱמַר** (יחזקאל טז סג) ׳**לְמַעַן תִּזְכְּרִי וָבֹשְׁתְּ וְלֹא יִהְיֶה לָּךְ עוֹד פִּתְחוֹן פֶּה מִפְּנֵי כְּלִמָּתֵךְ בְּכַפְּרִי לָךְ לְכָל אֲשֶׁר עָשִׂית נְאֻם ה׳ אֱלֹהִים**׳[טז] - לפי הדרשה מתפרש סוף הפסוק, אכפר לך על כל מעשיך מפני כלימתך שנכלמת בהם.

הגמרא דוחה את הראיה מהפסוק:

דוחה הגמרא, **דִּילְמָא צִבּוּר שַׁאנֵי** - שמא שונה הדבר בבושה של ציבור שהיא גדולה ביותר[יז] ולפיכך נמחל להם, אבל בושה של יחיד שמא אין בה די כדי שימחלו בשל כך כל עוונותיו.

הגמרא מביאה ראיה מפסוק אחר:

אֶלָּא מֵהָכָא - מהפסוק המדבר בענין שאול, שכשראה שפלשתים קבצו את מחניהם להלחם בישראל נתיירא מאד, ושלח לשאול בנביאים ובאורים ותומים ולא נענה, והלך לבעלת אוב שתעלה את שמואל מקברו (שמואל א׳ כח טו), ׳**וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל שָׁאוּל לָמָּה הִרְגַּזְתַּנִי לְהַעֲלוֹת אוֹתִי, וַיֹּאמֶר שָׁאוּל צַר לִי מְאֹד וּפְלִשְׁתִּים נִלְחָמִים בִּי וֵה׳ סָר מֵעָלַי וְלֹא עָנָנִי עוֹד גַּם בְּיַד הַנְּבִיאִים גַּם בַּחֲלוֹמוֹת וָאֶקְרָאֶה לְךָ לְהוֹדִיעֵנִי מָה אֶעֱשֶׂה**׳[יח]. מדייקת הגמרא, **וְאִילּוּ אוּרִים וְתוּמִּים לָא קָאָמַר** - כששאול התנצל לפני שמואל על שהעלהו באוב, לא הזכיר בדבריו ששלח לשאול באורים ותומים, אף כי גם בהם נשאל, כמו שמבואר שם בפסוקים הקודמים, והטעם בכך, **מִשּׁוּם דְּקַטְלֵיהּ** [-ששאול הרג] **לְנוֹב עִיר הַכֹּהֲנִים**[יט], והתבייש מפני שמואל, שלא יאמר לו, אתה גרמת לעצמך שלא נענית באורים ותומים, לפי שהרגת את הכהנים[כ].

מבארת הגמרא, **וּמִנַּיִן דְּאַחִילוּ לֵיהּ מִן שְׁמַיָּא** - מנין שמחלו לו מהשמים[כא], **שֶׁנֶּאֱמַר (ויאמר שמואל אל שאול)** בענין מה שאמר שמואל לשאול כשהעלהו באוב, שה׳ ימסור את ישראל ביד פלשתים, הוסיף לומר לו (שמואל א׳ כח יט), ׳**[וּ]מָחָר אַתָּה וּבָנֶיךָ עִמִּי**׳ - כלומר תמותו, ותהיו עמי, כמו שאני מת[כב], כך הוא פשוטו של הפסוק. **וְאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן**, יש לדרוש מקרא זה, שהיה לו לומר לשאול שימות, ושינה בלשונו ואמר לו ׳עמי׳, אלא אמר לו שמואל, מאחר שנתביישת על חטא נוב, נמחל לך חטא זה, ולמחר כשתמות תהיה **עִמִּי בִּמְחִיצָתִי**, בעולם הבא[כג].

צריך להתפלל על הציבור אף שהם יכולים להתפלל בעצמם, קל וחומר שצריך להתפלל על היחיד.

יא. **האחרונים** (מהרש״א, עיון יעקב ועוד) דנו בלשון ׳יחלה׳ אם הוא לשון חולי, או לשון צער. וכתבו שלכאורה מהוכחת הגמרא [בסמוך] מהפסוק (תהלים לה יג) ׳ואני בחלותם לבושי שק׳ משמע שהוא רק ענין של צער. ובעיון יעקב הביא ראיה ממה שפירש רש״י בפסוק (ויקרא י ו) ׳ואחיכם כל בית ישראל יבכו את השריפה אשר שרף ה׳׳, מכאן שצרתם של תלמידי חכמים מוטלת על הכל להתאבל בה, משמע שכוונת הגמרא לצער. אמנם המהרש״א (ד״ה מהכא) כתב שאפשר שכוונת הגמרא להלן היא להמשך הפסוק ׳ואני בחלותם וגו׳ ותפלתי על חיקי תשוב׳ שהכוונה כשהתפללתי על חוליים, הייתי מתפלל שחוליים ישוב על עצמי. ובשפתי חכמים (ד״ה אלא) כתב לפרש על פי הרמב״ם (תפלה פ״ה ה״ג) שכתב, ׳הרעב והצמא הרי הן בכלל חולים׳, ולדבריו מובנת הראיה מהפסוק ׳ואני בחלותם׳, שבהמשכו נאמר, ׳עניתי בצום נפשי׳.

יב. **על** פי מצודת דוד ומהרש״א (ד״ה אילימא).

יג. **ראה** בשפתי חכמים (ברש״י ד״ה בחלותם) שכתב שמכך שבמזמור זה בסמוך לפסוק ׳ואני בחלותם׳ נאמר (תהלים לה יד) ׳כרע כאח לי התהלכתי׳, משמע שהדברים אמורים כלפי דואג ואחיתופל שהיו לו כמו ריעים, כמו שמצינו שאמר על אחיתופל ׳אלופי ומיודעי׳ (תהלים נה יד).

יד. **רש״י** (ד״ה בחלותם). ומה שכתב שהיו תלמידי חכמים, כך מבואר בסנהדרין (קו:). שפתי חכמים (ברש״י שם).

בספר בניהו (ד״ה אלא) הקשה, כיצד ניתן ללמוד הלכה למעשה מדברי דוד שאמר ׳ואני בחלותם׳ שמא נהג כך ממדת חסידות. וכתב שהואיל ויש בלבוש השק והעינוי משום בזיון ואינו כבוד המלכות, אם לא היה חייב בכך לא היה נוהג כן.

טו. **במאירי** פירש הטעם משום שהבושה שאדם מתבייש במה שחטא היא יסוד החרטה, והחרטה יסוד התשובה. אלא שלטעם זה יש להבין מה הטעם שמוחלים לו על כל עונותיו, הרי התבייש רק בעבירה זו. ואמנם גירסת המאירי היא ׳מוחלין לו על אותו דבר׳. ובריא״ף (על עין יעקב ד״ה כל) ביאר הטעם שמוחלים על כל עונותיו, כי ענין הבושה הוא, שמתבייש על שעשה דבר כנגד רצון ה׳, ובודאי שבושה זו תמנע ממנו מלעשות שום דבר נגד רצונו. וראה באמרי אמת ליקוטים (ד״ה כל), שבושה האמורה כאן היינו שנשתנתה מהותו של האדם מחמת הבושה, כמו שאמרו (ב״מ נח:) לגבי המבייש את חבירו שהוא כמו שהורגו ׳דאזיל סומקא ואתי חוורא׳ [הולכת ממנו האדמומיות ובשרו מחוויר, וזה מפני שדמו יצא ממקומו, והוא כעין מיתה]. וכיוצא בזה כתב בבן יהוידע (ד״ה כל) על פי הגמרא בבבא מציעא הנזכרת לעיל, שבושה נחשבת כמיתה, ומיתה מכפרת על הכל, ובתנאי שהיה זה בצירוף וידוי וחרטה ועזיבת החטא.

טז. **כשתראי** בעתיד שאני שומר את בריתי אתך ומטיב עמך ומוחל לכל אשר עשית אף שלא נהגת עמי כשורה, תזכרי כי את לא קיימת את הברית, ויהיה לך מזה בושה וכלימה, ומפני הבושה ההיא לא יהיה לך פתחון פה להתרעם על הצרות שעברו עליך. מצודת דוד (יחזקאל שם).

יז. **במכתב** מאליהו (להגר״א דסלר, עמ׳ תקמח) העיר, שהרי אדרבה בבושה של רבים הבושה מתמעטת. וביאר, שבאמת התמעטות הבושה אינה אלא בבושה מבני אדם, אמנם כשמתביישים מהקב״ה אזי היא בושה כללית של הציבור, וכוחה חזק מאוד לתקן כל החסרונות כולם.

יח. **אמר** שמואל לשאול, מדוע החרדתני ממקום מנוחתי להעלות אותי לכאן, והשיב לו שאול כי הוא בצרה מפני פלשתים העולים להלחם אתו, ולא נענה מה׳ לא על ידי נביאים ולא על ידי שאלות חלום, והוצרך לקרותו כדי שיורהו מה לעשות.

יט. **מסופר** בשמואל (שמואל א׳ כא-כב), כשברח דוד מפני שאול הגיע לנוב עיר הכהנים והיה רעב ללחם, ומפני שלא היה להם לחם אחר מלבד לחם הפנים, האכילו אחימלך הכהן ממנו [וראה במנחות (צה: צו.) כיצד היה רשאי לעשות זאת] וכשנודע הדבר לשאול צוה להורגם.

כ. **רש״י** (ד״ה גם). עיין בריא״ף על עין יעקב (שם) שהקשה, מה הראיה שלא הזכיר אורים ותומים מפני שנתבייש, שמא לא הזכירם כי חשש שמא יכלימנו שמואל ויאמר לו שהוא גרם לעצמו שלא נענה. וראה שם מה שתירץ. וראה במהרש״א (חדושי אגדות) שהביא בשם רש״י בשמואל (שמואל א׳ כח ג) שלא הזכיר ׳אורים ותומים׳, מפני שנתבייש בהריגת נוב עיר הכהנים, וכן כתב המאירי (ד״ה כל העושה).

כא. **בשפתי** חכמים (ד״ה ומנין) העיר על הלשון ׳מן שמיא׳. וכתב ליישב על פי המובא להלן שעל ידי בת קול נודע שמחלו לו. ועיין בעיון יעקב (ד״ה מוחלין) שכתב שנמחלו לו רק עונשי עולם הבא ולא עונשי עולם הזה, שכן שאול מת במלחמה, ואמרו במדרש (ויק״ר כו ז) שהיה זה על הריגת נוב עיר הכהנים, אלא מאחר שרציחה היא מהעבירות שנפרעים ממנו בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא (ירושלמי פאה פ״א ה״א ד.) היה צריך להיענש גם בעולם הבא, ומפני שנתבייש בה מחלו לו על העונש בעולם הבא.

כב. **רד״ק** ומפרשים (שם).

כג. **בברכת** אהרן (מאמר לג ד״ה ואמר רבה) ביאר שיש חילוק בין הלשון ׳אתי׳ ללשון ׳עמי׳, ש׳אתי׳ משמעו שהאחד עיקר וחבירו נטפל לו, ו׳עמי׳ משמעו ששניהם שוים, ועל פי זה מובנת דרשת רבי יוחנן שדרש ׳עמי במחיצתי׳, שדייק זאת מכך שלא אמר ׳אתי׳ [והוסיף שם שלפי זה מבואר מה שדרשו (כתובות קיא. יבמות סב.) בפסוק (בראשית כב ה) ׳שבו לכם פה עם החמור׳ עם הדומה לחמור, שהלשון ׳עם׳ מורה על השוואה].
מה שלמדו מפסוק זה שנמחל לו עון נוב, ואיך אפשר הדבר, הרי בכך שהלך לשאול באוב הראה שלא חזר בתשובה. תירץ המאירי (ד״ה ד״ה כל) ע״פ דברי המדרש (ויק״ר כו ז) ששמואל אמר לשאול, שבידו לנוס מהמלחמה ולהינצל, אולם אם יקבל עליו את מדת הדין וירד למלחמה, יוכנס למחיצתו של שמואל, וירד שאול למלחמה, ונתכפר לו במיתתו [ועיין במלא הרועים (ד״ה ומנין) שהקשה כיצד הוכיחו מפסוק זה שנתכפר לו מפני הבושה, שמא נתכפר לו על ידי המיתה, ותירץ, שההוכחה היא מזה שאמר לו עוד מקודם שירד

רב ששת [א]כי כרע כרע כחיזרא כי קא זקיף זקיף כחיויא: ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב [ב]כל השנה כולה אדם מתפלל האל הקדוש מלך אוהב צדקה ומשפט חוץ מעשרה ימים שבין ראש השנה ויום הכפורים שמתפלל המלך הקדוש והמלך המשפט ורבי אלעזר אמר אפילו אמר האל הקדוש יצא שנאמר [א]ויגבה ה' צבאות במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה אימתי ויגבה ה' צבאות במשפט אלו עשרה ימים שמר"ה ועד יוה"כ וקאמר האל הקדוש מאי הוה עלה אמר רב יוסף האל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט רבה אמר המלך הקדוש והמלך המשפט והלכתא כרבה: ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב כל שאפשר לו לבקש רחמים על חבירו ואינו מבקש נקרא חוטא שנאמר [ב]גם אנכי חלילה לי מחטא לה' מחדול להתפלל בעדכם אמר רבא אם ת"ח הוא (א) צריך שיחלה עצמו עליו מ"ט אילימא משום דכתיב [ג]ואין חולה מכם עלי (ואין) [ו]גולה את אזני דילמא מלך שאני אלא מהכא [ד]ואני בחלותם לבושי וגו': ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו מוחלין לו על כל עונותיו שנאמר [ה]למען תזכרי ובשת ולא יהיה לך עוד פתחון פה מפני כלמתך בכפרי לך לכל אשר עשית נאם ה' אלהים דילמא צבור שאני אלא מהכא [ו]ויאמר שמואל אל שאול למה הרגזתני להעלות אותי ויאמר שאול צר לי מאד ופלשתים נלחמים בי וה'[א] סר מעלי ולא ענני עוד גם ביד הנביאים גם בחלומות ואקראה לך להודיעני מה אעשה ואילו אורים ותומים לא קאמר משום דקטליה לנוב עיר הכהנים ומנין דאחילו ליה מן שמיא שנא' [ז](ויאמר שמואל אל שאול) [ו]מחר אתה ובניך עמי [א] וא"ר יוחנן עמי במחיצתי ורבנן אמרי מהכא [ח]והוקענום לה' בגבעת שאול בחיר ה' יצתה בת קול ואמרה בחיר ה'. אמר ר' אבהו בן זוטרתי אמר רב יהודה בר זבידא בקשו לקבוע פרשת בלק בקריאת שמע ומפני מה לא קבעוה משום טורח צבור מ"ט אילימא משום דכתיב בה [ט]אל מוציאם ממצרים לימא פרשת רבית ופרשת משקלות דכתיב בהן יציאת מצרים אלא אמר ר' יוסי בר אבין משום דכתיב בה האי קרא [י]כרע שכב כארי וכלביא מי יקימנו[ב] ולימא האי פסוקא ותו לא גמירי כל פרשה דפסקה משה רבינו פסקינן [ג]דלא פסקה משה רבינו לא פסקינן. פרשת ציצית מפני מה קבעוה א"ר יהודה בר חביבא מפני שיש בה חמשה[ג] דברים מצות ציצית יציאת מצרים עול מצות ודעת מינים הרהור עבירה והרהור ע"ז בשלמא הני תלת מפרשן עול מצות דכתיב [כ]וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה' ציצית דכתיב [ל]ועשו להם ציצית וגו' יציאת מצרים דכתיב [מ]אשר הוצאתי וגו' אלא דעת מינים הרהור עבירה והרהור ע"ז מנלן דתניא [נ]אחרי לבבכם זו מינות וכן הוא אומר [ס]אמר נבל בלבו אין אלהים [נ]אחרי עיניכם זה הרהור עבירה שנאמר [ע]ויאמר שמשון אל אביו אותה קח לי כי היא ישרה בעיני [נ]אתם זונים זה הרהור ע"ז וכן הוא אומר [ט]ויזנו אחרי הבעלים: **מתני'** [ג]מזכירין יציאת מצרים בלילות [ג]א"ר אלעזר בן עזריה [י]הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה [כ]בן זומא שנא' [פ]למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך ימי חייך הימים כל ימי חייך הלילות וחכ"א ימי חייך העוה"ז כל[ד] להביא לימות המשיח: **גמ'** [י]תניא אמר להם בן זומא לחכמים וכי מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח והלא כבר נאמר [צ]הנה ימים באים נאם ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם אמרו לו לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה אלא שתהא שעבוד מלכיות עיקר ויציאת מצרים טפל לו כיוצא בו אתה אומר [ק]לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהיה שמך

לא

רש"י

כחיזרא. שבט ביד[ס] אלס, וחובטו כלפי מטה בבת אחת: זקיף כחויא. בנחת, ראשו תחלה ואח"כ גופו, שלא תראה כריעתו עליו כמשוי: כחויא. כנחש הזה כשהוא זוקף עצמו מגביה הראש תחלה וזוקף מעט מעט: המלך הקדוש. לפי שבימים הללו הוא מראה מלכותו לשפוט את העולם: המלך המשפט. כמו מלך המשפט[ו], כמו נושאי הארון הברית (יהושע ג) כמו ארון הברית, וכן המסגרות המכונות (מלכים ב טז) שהוא כמו מסגרות המכונות, וכן העמק הפגרים (ירמיה לא) כמו עמק הפגרים: ה"ג ואם תלמיד חכם הוא וצריך לרחמים צריך שיחלה עצמו עליו. אם ת"ח הוא זה שצריך לרחמים צריך שיחלה חבירו עצמו עליו: בחלותם. על דואג ואחיתופל הוא אומר שהיו ת"ח[ז]: למען תזכרי ובושת. סיפיה דקרא בכפרי לך את כל אשר עשית: גם בחלומות גם בנביאים. ולא א"ל גם באורים, לפי שנתבייש ממנו, שלא יאמר לו אתה גרמת לעצמך שלא נענית באורים ותומים לפי שהרגת את הכהנים: ורבנן. סברי מהכא שמעינן דאחילו לו: והוקענום. גבעונים אמרו לדוד בסוף ימיו שהיה רעב ג' שנים וישאל דוד בה' ויאמר ה' אל שאול ואל בית הדמים על אשר המית את הגבעונים, שהרג את הכהנים שהיו מספיקים לגבעונים לחם ומים[ח], שהגבעונים נתנם יהושע חוטבי עצים ושואבי מים למזבח[ט], (ג) ויאמר דוד אל הגבעונים ובמה אכפר לכם וברכו את נחלת ה', והם אמרו לו יותן לנו שבעה אנשים מבניו והוקענום בגבעת שאול, ובת קול יצאה וסיימה אחריהם בחיר ה', דודאי הם לא אמרו בחיר ה' שהרי לגנותו היו באין ולא לכבודו: פרשת רבית. אל תקח מאתו נשך ותרבית וגו' (ויקרא כה) וסמיך ליה יציאת מצרים: ופרשת משקלות. אבני צדק וגו' (ויקרא יט) סיפיה דקרא אשר הוצאתי אתכם וגו': כרע שכב. דדמי לבשכבך ובקומך, שהקדוש ב"ה שומרנו בשכבנו ובקומנו לשכב שלוים ושקטים כארי וכלביא: ולימא האי פסוקא. וליכא טורח לצבור: עול מצות. ועשיתם את כל מצותי[י]: מינות. אותם[כ] ההופכים טעמי התורה למדרש טעות ואליל: וכן הוא אומר אמר נבל בלבו אין אלהים. ואין לך נבל מן ההופך דברי אלהים חיים: **מתני'** מזכירין יציאת מצרים בלילות. פרשת ציצית בק"ש, ואע"פ שאין לילה זמן ציצית[ל] דכתיב וראיתם אותו וזכרתם[מ] אומרים אותה בלילה מפני יציאת מצרים שבה: כבן שבעים שנה. כבר הייתי נראה זקן, ולא זקן ממש, שבאת עליו שיבה יום שהעבירו רבן גמליאל מנשיאותו ומינו רבי אלעזר בן עזריה נשיא כדאיתא לקמן בפרק תפלת השחר (דף כח.), ואותו היום דרש בן זומא מקרא זה: גמ'

תוספות

כרע כחיזרא. ולקמן (ד' כח:) אמרינן עד שיראה איסר וכו' (ג) לא סגי בכריעה לבד וראשו זקוף אלא בעי נמי שיכוף הראש וכן איתא בירושלמי דפרקין[ח] ובלבד שלא ישוח יותר מדאי. אמר רבי ירמיה ובלבד שלא יעשה כהדין חרדונא והיינו תרגום ירושלמי[ט] של צב (ויקרא יא) והצב כשהוא שוחה ראשו זקוף. ובר"ה וי"כ שאנו שוחין כל שעה בתפלה צריך ליזהר [ס]שיגביה קודם שיסיים הברכה רק שיכרע בברוך ושיגביה מיד[י] דאמרינן לקמן סוף אין עומדין (ד' לד.) אם בא לשחות תחלת כל ברכה וסוף כל ברכה מלמדין אותו שלא ישחה:

והלכתא כותיה דרבה. דצריך לחתום המלך הקדוש והמלך המשפט ואם לא אמר [ס]מחזירין אותו. וכן זכרנו ומי כמוך וכתוב לחיים ובספר חיים מחזירים אותו אם לא אמר דכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים אינו יוצא ידי חובתו[כ] וכך פסק רבינו יהודה אם[ל] ספק לו אם אמר אם לא אמר מחזירים אותו כדאיתא בירושלמי דתענית פ"ק[מ] היה מתפלל ואינו יודע אם הזכיר טל ומטר[נ] ואם לאו כל שלשים יום בחזקת שלא למוד. פירוש שלא אמר אלא כמו שהוא למוד עד עתה שלא אמר כן. אחר כן בחזקת שהזכיר והוא הדין לכל הדברים שצריך להזכיר כך הדין. ואם כן בעשרת ימי תשובה דליכא שלשים יום צריך לחזור. ור"ח[מ] כתב דאין מחזירין אותו מכל אותן דברים דלא פסק בספר בפירוש והביא ראיה לדבריו: **בקשו** לקבוע פרשת בלק בפרשת ק"ש ומפני מה לא קבעוה וכו'. איתא בירושלמי[ע] דאותן ג' פרשיות שתקנו בקרית שמע לפי שבהן[פ] עשרת הדברות ועיין בו ותמצא הכל:

הדרן עלך מאימתי

עין משפט נר מצוה

סו א מיי' פ"ה מהלכות תפלה הלכה יב טור שו"ע או"ח סימן קיג סעיף ו:

סז ב מיי' פ"ב שם הלכה יח סמג עשין יט טור שו"ע או"ח סי' קיח וסי' תקפב סעיף א:

סח ג מיי' פ"א מהלכות ק"ש הלכה ג:

רב נסים גאון

זה ששנינו אמר רבי אלעזר בן (עזריא) [עזריה] הרי אני כבן שבעים שנה. מיפרשא מילתיה בפרק תפלת השחר (דף כח) במעשה שהיה בין רבן גמליאל ור' יהושע בעת שהסכימו חכמים להעביר את רבן גמליאל מגדולתו ולהמליך תחתיו את ר' אלעזר בן עזריה אמר והא בר תמניסרי אנא ולית לי חיורתא אירחיש ליה ניסא והדרו ליה תמניסרי דארי חיוראתא והיינו דתנן אמר ר' אלעזר בן עזרי' הריני כבן ע' שנה ולא בן שבעים:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה כרע כו' שיגביה כו'. עי' תוס' לקמן ל"ד ע"א ד"ה ומודאו: תוס' ד"ה והלכתא כו' מחזירין אותו. עיין תוס' לקמן לד ע"א ד"ה אמצעיות:

הגהות הב"ח

(א) גמ' אם ת"ח הוא וצריך לרחמים צריך שיחלה: (ב) רש"י ד"ה והוקענום וכו'. מים למזבח ויקרא המלך לגבעונים ויאמר דוד אל הגבעונים מה אעשה לכם ובמה אכפר וברכו: (ג) תוס' ד"ה כרע וכו'. איסר וכו' פי' לא סגי:

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] [ואלהים] (גליון): ב] גי' מהרש"א הן עם כלביא וכארי יתנשא לא ישכב עד יאכל טרף, וכ"ה בהדיא בתנחומא (גליון), עיי"ש במהרש"א בח"ה וח"א: ג] ס"א ששה (גליון) עיין מהרש"א ועיין מלא הרועים בילק"מ: ד] בדפוסי' אחרי' כל ימי חייך (גליון): ה] שביד (כ"ה ברש"י שבע"י): ו] פי' שלא דמי להמלך הקדוש שהוא בעצמו קדוש (פמ"ג משב"ז או"ח קיח ב): ז] וקשה שבגמ' איתא קרא אחרינא על עול מצות ונראה דרש"י לא גריס להו בגמ' הני פסוקים, וכ"ה בילקוט שמעוני פ' שלח (דק"ס): ח] בדפו"י תלמידי ישו הנוצרי ההופכים וכו': ט] בתרגום ירושלמי דלפנינו ליתא אלא בתרגום יונתן איתא (שפ"ח) ושם איתא חדרונא וכ"ה במהרש"א: י] עיין במהרש"א ובהערות שם בשם יד דוד: כ] צ"ל ואם ספק לו (כ"ה בתוס' הרא"ש ובתוס' ר"י החסיד): ל] צ"ל אם הזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם (כ"ה בירושלמי (דבש תמר) וכ"ה בתוס' הרא"ש ובתוס' ר"י החסיד ובתוס' ר"פ): מ] צ"ל ור"מ (גליון) הוגה ע"פ המהרש"ל, וכ"ה בתוס' ר"פ (במהרש"ל דפו"ר איתא ורבי מאיר, אולם במרדכי בפרקין סימן לג מביאו בשם ר' משה מאיברא): נ] בתוס' ר"פ הלשון לפי שכלולים בהם.

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [עירובין דף נג:], ב) [תענית כז: מגילה כב.], ג) ספרי פ' ראה, ד) [לקמן דף כח.], ה) מכילתא פרשת בא פ' ט"ז, ו) מכילתא שם תוספתא פרק א, ז) סנהדרין דף קו:, ח) יבמות דף עח:, ט) יהושע ט כז, י) במדבר טו מ, כ) עיין תוס' לקמן יד: ד"ה ויאמר, ל) מנחות מג., מ) הלכה ה (י ע"ב), נ) לקמן דף מ: עיי"ש, ס) הלכה א (ב ע"ב), ע) דפרקין ריש ה"ה ועיין מראה כהן.

תורה אור השלם

א) וַיִּגְבַּהּ יְיָ צְבָאוֹת בַּמִּשְׁפָּט וְהָאֵל הַקָּדוֹשׁ נִקְדַּשׁ בִּצְדָקָה: [ישעיה ה, טז]

ב) גַּם אָנֹכִי חָלִילָה לִּי מֵחֲטֹא לַייָ מֵחֲדֹל לְהִתְפַּלֵּל בַּעַדְכֶם וְהוֹרֵיתִי אֶתְכֶם בְּדֶרֶךְ הַטּוֹבָה וְהַיְשָׁרָה: [שמואל א יב, כג]

ג) כִּי קְשַׁרְתֶּם כֻּלְּכֶם עָלַי וְאֵין גֹּלֶה אֶת אָזְנִי בִּכְרָת בְּנִי עִם בֶּן יִשַׁי וְאֵין חֹלֶה מִכֶּם עָלַי וְגֹלֶה אֶת אָזְנִי כִּי הֵקִים בְּנִי אֶת עַבְדִּי עָלַי לְאֹרֵב כַּיּוֹם הַזֶּה: [שמואל א כב, ח]

ד) וַאֲנִי בַּחֲלוֹתָם לְבוּשִׁי שָׂק עִנֵּיתִי בַצּוֹם נַפְשִׁי וּתְפִלָּתִי עַל חֵיקִי תָשׁוּב: [תהלים לה, יג]

ה) לְמַעַן תִּזְכְּרִי וָבֹשְׁתְּ וְלֹא יִהְיֶה לָּךְ עוֹד פִּתְחוֹן פֶּה מִפְּנֵי כְּלִמָּתֵךְ בְּכַפְּרִי לָךְ לְכָל אֲשֶׁר עָשִׂית נְאֻם אֲדֹנָי אֱלֹהִים: [יחזקאל טז, סג]

ו) וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל שָׁאוּל לָמָּה הִרְגַּזְתַּנִי לְהַעֲלוֹת אֹתִי וַיֹּאמֶר שָׁאוּל צַר לִי מְאֹד וּפְלִשְׁתִּים נִלְחָמִים בִּי וֵאלֹהִים סָר מֵעָלַי וְלֹא עָנָנִי עוֹד גַּם בְּיַד הַנְּבִיאִם גַּם בַּחֲלֹמוֹת וָאֶקְרָאֶה לְךָ לְהוֹדִיעֵנִי מָה אֶעֱשֶׂה: [שמואל א כח, טו]

ז) וְיִתֵּן יְיָ גַּם אֶת יִשְׂרָאֵל עִמְּךָ בְּיַד פְּלִשְׁתִּים וּמָחָר אַתָּה וּבָנֶיךָ עִמִּי גַּם אֶת מַחֲנֵה יִשְׂרָאֵל יִתֵּן יְיָ בְּיַד פְּלִשְׁתִּים: [שמואל א כח, יט]

ח) יֻתַּן לָנוּ שִׁבְעָה אֲנָשִׁים מִבָּנָיו וְהוֹקַעֲנוּם לַייָ בְּגִבְעַת שָׁאוּל בְּחִיר יְיָ וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֲנִי אֶתֵּן: [שמואל ב כא, ו]

ט) אֵל מוֹצִיאָם מִמִּצְרַיִם כְּתוֹעֲפֹת רְאֵם לוֹ: [במדבר כג, כב]

י) כָּרַע שָׁכַב כַּאֲרִי וּכְלָבִיא מִי יְקִימֶנּוּ מְבָרֲכֶיךָ בָרוּךְ וְאֹרְרֶיךָ אָרוּר: [במדבר כד, ט] הֶן עָם כְּלָבִיא יָקוּם וְכַאֲרִי יִתְנַשָּׂא לֹא יִשְׁכַּב עַד יֹאכַל טֶרֶף וְדַם חֲלָלִים יִשְׁתֶּה: [במדבר כג, כד] [עיין הגהות וציונים אות בן]

כ) וְהָיָה לָכֶם לְצִיצִת וּרְאִיתֶם אֹתוֹ וּזְכַרְתֶּם אֶת כָּל מִצְוֹת יְיָ וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם וְלֹא תָתוּרוּ אַחֲרֵי לְבַבְכֶם וְאַחֲרֵי עֵינֵיכֶם אֲשֶׁר אַתֶּם זֹנִים אַחֲרֵיהֶם: [במדבר טו, לט] ל) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם וְעָשׂוּ לָהֶם צִיצִת עַל כַּנְפֵי בִגְדֵיהֶם לְדֹרֹתָם וְנָתְנוּ עַל צִיצִת הַכָּנָף פְּתִיל תְּכֵלֶת: [במדבר טו, לח] מ) אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לִהְיוֹת לָכֶם לֵאלֹהִים אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם: [במדבר טו, מא] נ) לַמְנַצֵּחַ לְדָוִד אָמַר נָבָל בְּלִבּוֹ אֵין אֱלֹהִים הִשְׁחִיתוּ הִתְעִיבוּ עֲלִילָה אֵין עֹשֵׂה טוֹב: [תהלים יד, א] ס) וַיֹּאמֶר לוֹ אָבִיו וְאִמּוֹ הַאֵין בִּבְנוֹת אַחֶיךָ וּבְכָל עַמִּי אִשָּׁה כִּי אַתָּה הוֹלֵךְ לָקַחַת אִשָּׁה מִפְּלִשְׁתִּים הָעֲרֵלִים וַיֹּאמֶר שִׁמְשׁוֹן אֶל אָבִיו אוֹתָהּ קַח לִי כִּי הִיא יָשְׁרָה בְעֵינָי: [שופטים יד, ג] ע) וַיְהִי כַּאֲשֶׁר מֵת גִּדְעוֹן וַיָּשׁוּבוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּזְנוּ אַחֲרֵי הַבְּעָלִים וַיָּשִׂימוּ לָהֶם בַּעַל בְּרִית לֵאלֹהִים: [שופטים ח, לג] פ) לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ: [דברים טז, ג] צ) לָכֵן הִנֵּה יָמִים בָּאִים נְאֻם יְיָ וְלֹא יֹאמְרוּ עוֹד חַי יְיָ אֲשֶׁר הֶעֱלָה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם: כִּי אִם חַי יְיָ אֲשֶׁר הֶעֱלָה וַאֲשֶׁר הֵבִיא אֶת זֶרַע בֵּית יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ צָפוֹנָה וּמִכֹּל הָאֲרָצוֹת אֲשֶׁר הִדַּחְתִּים שָׁם וְיָשְׁבוּ עַל אַדְמָתָם: [ירמיה כג, ז-ח] ק) וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים שִׁמְךָ יַעֲקֹב לֹא יִקָּרֵא שִׁמְךָ עוֹד יַעֲקֹב כִּי אִם יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמֶךָ וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל: [בראשית לה, י]

וְרַבָּנָן אָמְרִי מֵהָכָא - מהפסוק הזה למדים שמחלו לו, שנאמר (שמואל ב׳ כא א) בענין שלשת שנות הרעב שהיו בסוף ימי דוד, ושאל באורים ותומים על סיבת הדבר, ונענה על כך, ׳אֶל שָׁאוּל וְאֶל בֵּית הַדָּמִים עַל אֲשֶׁר הֵמִית אֶת הַגִּבְעֹנִים׳ היינו ששאול הרג את הכהנים שהיו מספקים לגבעונים לחם ומים[כד]. לפי שמסר יהושע את הגבעונים לכהנים שיהיו חוטבי עצים ושואבי מים למזבח, וכשהרג שאול את הכהנים לא היה מי שיפרנסם, והחשיבו לו זאת כמו שהרג את הגבעונים (יבמות עח:). וקרא דוד לגבעונים כדי לפייסם שיתפללו על ישראל שיפסק הרעב, והשיבו הגבעונים, ׳יֻתַּן לָנוּ שִׁבְעָה אֲנָשִׁים מִבָּנָיו **וְהוֹקַעֲנוּם לַה׳ בְּגִבְעַת שָׁאוּל** בְּחִיר ה׳׳ (שם כא ו) - ינתנו לנו שבעה מבני שאול ונתלה אותם, ונודיע על ידי כך את משפט ה׳, ונעשה זאת בגבעת שאול, שהוא מקום עיר מלכותו של שאול, כדי שידעו הכל שהם בניו של שאול שבחרו ה׳ למלך, כך ביאורו של הפסוק לפי פשוטו, ורבנן דרשו, כי התיבות ׳בחיר ה׳׳ לא נאמרו על ידי הגבעונים, שהרי באו לגנותו, אלא **יָצְתָה בַּת קוֹל וְאָמְרָה** ׳בְּחִיר ה׳׳, כלומר שנתכפרו עונותיו[כה].

★

הגמרא חוזרת לדון בענין קריאת שמע:

אָמַר רַבִּי אֲבָהוּ בֶּן זוּטַרְתִּי אָמַר רַב יְהוּדָה בַּר זְבִידָא, בִּקְשׁוּ לִקְבּוֹעַ פָּרָשַׁת בָּלָק בִּקְרִיאַת שְׁמַע - כשבאו חכמים לתקן את הזכרת פרשת ציצית בקריאת שמע, סברו להעדיף את פרשת בלק, ולהזכיר אותה ולא את פרשת ציצית, מהטעם המבואר להלן. **וּמִפְּנֵי מָה לֹא קְבָעוּהָ** - את פרשת בלק, **מִשּׁוּם טוֹרַח צִבּוּר** - שטרחה היא לציבור להוסיף כל יום את כל פרשה זו בתפלה.

מבררת הגמרא, **מַאי טַעְמָא** - מה הטעם שביקשו לקבוע את פרשת בלק. **אִילֵימָא** - אם נאמר **מִשּׁוּם דִּכְתִיב** [-שכתוב] **בָּהּ** (במדבר כג כב) ׳**אֵל מוֹצִיאָם מִמִּצְרָיִם**׳, וכמו שמבואר במשנה בסמוך, שתקנו להזכיר יציאת מצרים בקריאת שמע[כו], **לֵימָא** - שיאמרו את **פָּרָשַׁת רִבִּית וּפָרָשַׁת** [-או את פרשת] **מִשְׁקָלוֹת דִּכְתִיב בָּהֶן יְצִיאַת מִצְרַיִם**, שבפרשת רבית נאמר (ויקרא כה לו) ׳אַל תִּקַּח מֵאִתּוֹ נֶשֶׁךְ וְתַרְבִּית׳ ונסמך לו (שם פסוק לח) ׳אֲנִי ה׳ אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם׳, ובפרשת משקלות נאמר (ויקרא יט לו) ׳מֹאזְנֵי צֶדֶק אַבְנֵי צֶדֶק אֵיפַת צֶדֶק וְהִין צֶדֶק יִהְיֶה לָכֶם אֲנִי ה׳ אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם׳[כז].

אֶלָּא אָמַר רַבִּי יוֹסֵי בַּר אָבִין, מִשּׁוּם דִּכְתִיב בָּהּ הַאי קְרָא - משום שנאמר בה פסוק זה (במדבר כד ט), ׳**כָּרַע שָׁכַב כַּאֲרִי וּכְלָבִיא מִי יְקִימֶנּוּ**׳, ויש בו דמיון ל׳ובשכבך ובקומך׳ הנאמר בקריאת שמע[כח].

מקשה הגמרא, **וְלֵימָא הַאי פְּסוּקָא וְתוּ לָא** - שיאמרו רק את הפסוק ׳כרע שכב׳ וגו׳ ולא יותר[כט], ואין בכך טורח לציבור, ומדוע באמת לא קבעו לומר את פרשת בלק. מתרצת הגמרא, **גְּמִירֵי** - קבלה בידינו, **כָּל פָּרָשָׁה דְּפַסְקַהּ מֹשֶׁה רַבֵּינוּ פַּסְקִינַן, דְּלָא פַּסְקַהּ מֹשֶׁה רַבֵּינוּ לָא פַּסְקִינַן** - פרשה שמשה רבינו הפסיקה, דהיינו שהפרשה פתוחה או סתומה[ל], אף אנו מפסיקים אותה, פרשה שלא פסקה משה רבינו אין אנו מפסיקים אותה[לא].

★

הגמרא ממשיכה לדון בענין קריאת שמע:

מבררת הגמרא, **פָּרָשַׁת צִיצִית, מִפְּנֵי מָה קְבָעוּהָ** בקריאת שמע[לב]. **אָמַר רַב יְהוּדָה בַּר חֲבִיבָא, מִפְּנֵי שֶׁיֵּשׁ בָּהּ חֲמִשָּׁה דְּבָרִים, מִצְוַת**

למלחמה ׳מחר אתה עמי׳, משמע שהיה זה מחמת כפרת הבושה. וראה שם עוד].
אין להקשות מדוע לא דחו את הראיה משאול כמו שדחו לעיל לגבי מה שאמרו שצריך לחלות עצמו עליו, ׳דלמא מלך שאני׳, כי שם מדבר על בני אדם אחרים שיחלו עצמם עליו, ובדבר זה בודאי שיש לחלק ולומר שלא נאמרו הדברים אלא לגבי מלך שכולם תלויים בו, או מפני חשיבותו, אבל כאן שמדבר בבושתו של העובר עבירה כלפי שמים, אין לחלק ולומר ׳מלך שאני׳, לפי שאין גבהות לפני המקום (לעיל י:) וכולם שוים לפניו, ואין בזה משוא פנים, וכשם שמוחלים למלך שנתבייש, מוחלים גם להדיוט. אהבת איתן על עין יעקב (ד״ה כל העושה בא״ד).

כד. רש״י (ד״ה והוקענום) ע״פ יבמות (עח:). ובירושלמי (סנהדרין פ״ו ה״ז) אמרו שהרג שבעה מהגבעונים עצמם.

כה. עיין בריא״ף על עין יעקב (שם) שהקשה, מאחר שנמחל לו על ידי הבושה, מדוע נפקד עליו עון הגבעונים. וכתב שהיה זה משום חילול ה׳, כי בני ישראל נשבעו להם שלא ימיתו אותם. אמנם בבן יהוידע (ד״ה ורבנן) הקשה עליו ממה שאמרו ביומא (פו.) שמיתה מכפרת גם על עון חילול ה׳. ותירץ על פי מה שאמרו במשנה שם (פה:) שעבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכיפורים מכפר עד שימחל לו חבירו. אלא שאם הוא בין ישראל לישראל, ונעשה בו הדין, בודאי שנפשו של הישראל מוחלת, מאחר שגם הקדוש ברוך הוא מחל על חלקו. אולם זה רק בישראל, אבל הגבעונים שאינם מזרע ישראל [ואין בהם מדת הרחמנות (יבמות עט.)] אין נפשם מוחלת עד שישולם להם.

כו. כמבואר ברש״י שם (ד״ה מזכירין) שמה שאמרו במשנה ׳מזכירין יציאת מצרים בלילות׳ הכוונה לפרשת ציצית שאומרים אותה בקריאת שמע, שנזכרה בה יציאת מצרים. ע״פ אדני פז (פר׳ חקת הו״ד באסיפת זקנים ד״ה נקטו) מקום שמואל (שו״ת סי׳ עא). וכן להלן מבואר, שאחד הטעמים שקבעו לקרוא פרשת ציצית בקריאת שמע, מפני שמוזכרת בה יציאת מצרים. וראה בפני יהושע (ד״ה אלא) שביאר הטעם שהיה נראה לגמרא להזכיר פרשת בלק יותר מפרשת ציצית, מפני שבירושלמי (פ״א ה״ה) דרשו שיש להשוות את קריאת שמע של יום לקריאת הלילה, ובענין פרשת ציצית נחלקו להלן אם יש לה זכירה בלילה, ואילו בקריאת פרשת בלק אין כל מניעה שיקראוה בלילה, וגם נאמרה זכירה בעניינה, ׳עמי זכר נא מה יעץ בלק מלך מואב׳ (מיכה ו ה) [ואף שבפשטות כוונת הכתוב לזכירה בלב, מכל מקום אם יקראו את פרשת בלק, תתקיים גם מצות זכירת בלק בפה]. וראה עוד בשפתי חכמים.

כז. בבן יהוידע (ד״ה מ״ט) ביאר בכוונת קושיית הגמרא, שנקטה שתי פרשיות אלו, אף שישנן עוד פרשיות שנזכרה בהן יציאת מצרים, כמו פרשת ׳קדש לי כל בכור׳ (שמות יג ב) ופרשת ׳כי יביאך׳ (שם יג יא) [ראה בפני יהושע בזה] כי הם פרשיות קצרות, ואין בהם טורח לציבור. וראה שם תירוץ נוסף. ובחודש האביב (ד״ה מאי טעמא) ביאר, מפני שהן מוקדמות בתורה, וגם שיש בהם אזהרה על ענין גזל, שנפשו של אדם מחמדתו. מה שהקדימה הגמרא להקשות מהפסוק המאוחר יותר, שהרי פרשת רבית כתובה בפרשת בהר, ואילו פרשת משקלות כתובה בפרשת קדושים. לפי שדרך הש״ס להניח ולאחר את הקושיא החזקה יותר, והקושיא ממשקלות עדיפה, כי נכלל בה הכל בפסוק אחד, ואילו פרשת רבית כתובה בשני פסוקים. שפתי חכמים (ד״ה לימא). עיין שם שדייק זאת מלשון רש״י כאן.

כח. וביאורו, הקדוש ברוך הוא שומר עלינו בשכבנו ובקומנו, שנשכב שלוים ושקטים כארי וכלביא. רש״י (ד״ה כרע). מה שפתח רש״י בשכיבה וקימה, שכתב, ׳שומר עלינו בשכבנו ובקומנו׳, וסיים בשכיבה בלבד, שכתב, ׳לשכב שלוים׳. כי מי שדואג שיקרהו איזה דבר כשיעמוד, אינו יכול לשכב בשלוה, ואם כן השכיבה כוללת גם את הקימה. שפתי חכמים (ברש״י שם). ועיין במהרש״א (ד״ה דכתיב, ח״א ד״ה משום) שכתב לפרש פסוק זה על קריאת שמע, והיינו שהפסוק מדבר בשבחם של ישראל, שאפילו שהולכים לישון בשלוה, ׳מי יקימנו׳, אינם צריכים לאחר שיקים אותם משנתם, אלא מעצמם הם קמים בזריזות לקרוא את שמע. עוד כתב שיותר היה נראה להגיה ולגרוס בגמרא את הפסוק האמור באותה פרשה קודם לכן (במדבר כג כד) ׳הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא לא ישכב עד יאכל טרף׳ [וכמו שפירש רש״י שם, כשהם עומדים משנתן שחרית, הם מתגברים כלביא וכארי לחטוף את המצוות, ללבוש ציצית לקרוא את שמע וכו׳, ׳לא ישכב עד יאכל טרף׳, אינם שוכבים בלילה, עד שמחבלים כל מזיק הבא לטורפם, כיצד, קוראים את שמע על מיטתם׳ וכו׳]. והביא שם שכך גם גירסת מדרש תנחומא.

כט. בפני יהושע (ד״ה אלא) מבואר שכוונת הגמרא שיאמרו את הפסוק הזה מלבד הפסוק ׳אל מוציאם ממצרים׳, שיש בו הזכרת יציאת מצרים.

ל. ע״פ מגן אברהם (ריש סי׳ רפב).

לא. ומה שהובא להלן (יג:) ׳שמע ישראל ה׳ אלהינו ה׳ אחד, זו קריאת שמע של רבי יהודה הנשיא׳, אף שקרא פסוק זה בלבד ולא פסקו משה רבינו. אין זה קושיא, כי מה שאמרו פרשה שלא פסק משה רבינו אין רשאים להפסיקה, הוא רק כשקורא בדרך קריאה, אולם רבי יהודה הנשיא לא אמר פסוק זה בתורת קריאה, אלא כדי לקבל מלכות שמים בזמנה, ואחר כך היה קורא את כל הפרשה לשם קריאת שמע. מאירי (ד״ה ככר). ועיין מגן אברהם (ריש סי׳ רפב) שהעיר בענין מה שמפסיקים בשבעת הקרואים בשבת, ואינו דווקא בסוף פרשה, שהרי מפסיקים גם בפרשת ויצא ופרשת מקץ, אף שהם פרשה אחת שאין בה פתוחה או סתומה. וכתב שהטעם בזה הוא משום שכל שבעת הקרואים חשובים כאדם אחד. ראיה לדבר, שבזמן התלמוד לא היו מברכים בתורה רק העולה הראשון והאחרון. ומה שמפסיקים בשני וחמישי באמצע פרשה, הוא משום שדעתם לקרוא כל הפרשה כולה בשבת. וראה בשפת אמת (תענית כח: בתוס׳ ד״ה אמר) שהעיר על מה שתקנו לדלג בהלל, והרי כשמדלגים מתחילים באמצע מזמור, והרי הוא פסוקא דלא פסק משה [וראה שם הערת הגרי״מ בידרמן שמשמע מדברי השפ״א שגם בכתובים נאמרה הלכה זו]. ועיין עוד בשו״ת דבר יהושע (ח״ב סי״ח) שתמה על מנהגנו בקריאת התורה בתענית ציבור שמפסיקים באמצע פרשה. וכתב ליישב שהאיסור להפסיק באמצע פרשה הוא רק כשקורא לשם קריאה, אולם הקריאה בתענית ציבור עניינה תפילה ובקשה [כסברת המאירי שהובאה לעיל]. עוד העיר שם על סדר הקריאה בחול המועד של פסח שקוראים למפטיר מהפסוק (במדבר כח יט) ׳והקרבתם אשה׳ וגו׳ והוא באמצע פרשה. וכתב שאיסור זה חל על סיום הקריאה ולא על פתיחתה, שזו יכולה להיות גם באמצע פרשה. ומיושבת על פי זה גם תמיהת השפת אמת בענין הדילוג בקריאת הלל.

לב. בראבי״ה (סי׳ מג) ביאר שכוונת שאלת הגמרא היא, מפני מה קבעוה בלילה שאינו זמן ציצית. ועיין במילי דברכות (ד״ה פרשת) שביאר בכוונת השאלה, מדוע לא חששו בקריאת פרשת ציצית לטורח הציבור, ואם משום הזכרת יציאת מצרים שתקנו להזכירה כמבואר במשנה להלן, הרי מזכירים זאת בברכת ׳אמת ויציב׳ ביום וב׳אמת ואמונה׳ בלילה. ובחודש האביב (ד״ה פרשת) כתב שכוונת הגמרא לבאר, מדוע קבעו דווקא פרשה זו, הרי ישנם פרשיות אחרות הקודמות לה, שנזכרה בהם יציאת מצרים.

רב ששת כי כרע כרע כחיזרא כי קא זקיף זקיף כחיויא: ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב כל השנה כולה אדם מתפלל האל הקדוש מלך אוהב צדקה ומשפט חוץ מעשרה ימים שבין ראש השנה ויום הכפורים שמתפלל המלך הקדוש והמלך המשפט ורבי אלעזר אמר אפילו אמר האל הקדוש יצא שנאמר ויגבה ה' צבאות במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה אימתי ויגבה ה' צבאות במשפט אלו עשרה ימים שמר"ה ועד יוה"כ וקאמר האל הקדוש מאי הוה עלה אמר רב יוסף האל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט רבה אמר המלך הקדוש והמלך המשפט והלכתא כרבה: ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב כל שאפשר לו לבקש רחמים על חבירו ואינו מבקש נקרא חוטא שנאמר גם אנכי חלילה לי מחטא לה' מחדול להתפלל בעדכם אמר רבא אם ת"ח הוא (א) צריך שיחלה עצמו עליו מ"ט אילימא משום דכתיב ואין חולה מכם עלי (ואין) [ו]גולה את אזני דילמא מלך שאני אלא מהכא ואני בחלותם לבושי וגו': ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו מוחלין לו על כל עונותיו שנאמר למען תזכרי ובשת ולא יהיה לך עוד פתחון פה מפני כלמתך בכפרי לך לכל אשר עשית נאם ה' אלהים דילמא צבור שאני אלא מהכא ויאמר שמואל אל שאול למה הרגזתני להעלות אותי ויאמר שאול צר לי מאד ופלשתים נלחמים בי וה' סר מעלי ולא ענני עוד גם ביד הנביאים גם בחלומות ואקראה לך להודיעני מה אעשה ואילו אורים ותומים לא קאמר משום דקטליה לנוב עיר הכהנים ומנין דאחילו ליה מן שמיא שנא' (ויאמר שמואל אל שאול) [ו]מחר אתה ובניך עמי וא"ר יוחנן עמי במחיצתי ורבנן אמרי מהכא והוקענום לה' בגבעת שאול בחיר ה' יצתה בת קול ואמרה בחיר ה'. אמר ר' אבהו בן זוטרתי אמר רב יהודה בר זבידא בקשו לקבוע פרשת בלק בקריאת שמע ומפני מה לא קבעוה משום טורח צבור מ"ט אילימא משום דכתיב בה אל מוציאם ממצרים לימא פרשת רבית ופרשת משקלות דכתיב בהן יציאת מצרים אלא אמר ר' יוסי בר אבין משום דכתיב בה האי קרא כרע שכב כארי וכלביא מי יקימנו ולימא האי פסוקא ותו לא גמירי כל פרשה דפסקה משה רבינו פסקינן דלא פסקה משה רבינו לא פסקינן. פרשת ציצית מפני מה קבעוה א"ר יהודה בר חביבא מפני שיש בה חמשה דברים מצות ציצית יציאת מצרים עול מצות ודעת מינים הרהור עבירה והרהור ע"ז בשלמא הני תלת מפרשן עול מצות דכתיב וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה' ציצית דכתיב ועשו להם ציצית וגו' יציאת מצרים דכתיב אשר הוצאתי וגו' אלא דעת מינים הרהור עבירה והרהור ע"ז מנלן דתניא אחרי לבבכם זו מינות וכן הוא אומר אמר נבל בלבו אין אלהים אחרי עיניכם זה הרהור עבירה שנאמר ויאמר שמשון אל אביו אותה קח לי כי היא ישרה בעיני אתם זונים זה הרהור ע"ז וכן הוא אומר ויזנו אחרי הבעלים: **מתני'** מזכירין יציאת מצרים בלילות א"ר אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא שנא' למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך ימי חייך הימים כל ימי חייך הלילות וחכ"א ימי חייך העוה"ז כל[ד] להביא לימות המשיח: **גמ'** תניא אמר להם בן זומא לחכמים וכי מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח והלא כבר נאמר הנה ימים באים נאם ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם אמרו לו לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה אלא שתהא שעבוד מלכיות עיקר ויציאת מצרים טפל לו כיוצא בו אתה אומר לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהיה שמך

לא

רש"י

כחיזרא. שבט ביד[ה] אדם, וחובטו כלפי מטה בבת אחת: זקיף כחיויא. בנחת, ראשו תחלה ואח"כ גופו, שלא תראה כריעתו עליו כמשוי: כחויא. כנחש הזה כשהוא זוקף עצמו מגביה הראש תחלה ונזקף מעט מעט: המלך הקדוש. לפי שבימים הללו הוא מראה מלכותו לשפוט את העולם: המלך המשפט. כמו מלך המשפט[ו], כמו נושאי הארון הברית (יהושע ג) כמו ארון הברית, וכן המסגרות המכונות (מלכים ז טז) שהוא כמו מסגרות המכונות, וכן העמק הפגרים (ירמיה לא) כמו עמק הפגרים: ה"ג ואם תלמיד חכם הוא וצריך לרחמים צריך שיחלה עצמו עליו. אם ת"ח הוא זה שצריך לרחמים צריך שיחלה חבירו עצמו עליו: בחלותם. על דואג ואחיתופל הוא אומר שהיו ת"ח[ו]: למען תזכרי ובושת. סיפיה דקרא בכפרי לך את כל אשר עשית: גם בחלומות גם בנביאים. ולא א"ל גם באורים, לפי שנתבייש ממנו, שלא יאמר לו אתה גרמת לעצמך שלא נענית באורים ותומים לפי שהרגת את הכהנים: ורבנן. סברי מהכא שמעינן דאחילו לו: והוקענום. גבעונים אמרו לדוד בסוף ימיו שהיה רעב ג' שנים וישאל דוד בה' ויאמר ה' אל שאול ואל בית הדמים על אשר המית את הגבעונים, שהרג את הכהנים שהיו מספיקים לגבעונים לחם ומים[ח], שהגבעונים נתנם יהושע חוטבי עצים ושואבי מים למזבח[ט], (ב) ויאמר דוד אל הגבעונים ובמה אכפר לכם וברכו את נחלת ה', והם אמרו לו יותן לנו שבעה אנשים מבניו והוקענום בגבעת שאול, ובת קול יצאה וסיימה אחריהם בחיר ה', דודאי הם לא אמרו בחיר ה' שהרי לגנותו היו באין ולא לכבודו: פרשת רבית. אל תקח מאתו נשך ותרבית וגו' (ויקרא כה) וסמיך ליה יציאת מצרים: ופרשת משקלות. אבני צדק וגו' (ויקרא יט) סיפיה דקרא אשר הוצאתי אתכם וגו': כרע שכב. דדמי לשכבך ובקומך, שהקדוש ב"ה שומרנו בשכבנו ובקומנו לשכב שלוים ושקטים כארי וכלביא: ולימא האי פסוקא. וליכא טורח לצבור: עול מצות. ועשיתם את כל מצותי[ז]: מינות. אותם[ח] ההופכים טעמי התורה למדרש טעות ואליל: וכן הוא אומר אמר נבל בלבו אין אלהים. ואין לך נבל מן ההופך דברי אלהים חיים: **מתני'** מזכירין יציאת מצרים בלילות. פרשת ציצית בק"ש, ואע"פ שאין לילה זמן ציצית[ו] דכתיב וראיתם אותו וזכרתם[ז] אומרים אותה בלילה מפני יציאת מצרים שבה: כבן שבעים שנה. כבר הייתי נראה זקן, ולא זקן ממש, שאותו היום שהעבירו רבן גמליאל מנשיאותו ומינו רבי אלעזר בן עזריה נשיא כדאיתא לקמן בפרק תפלת השחר (דף כח.), ואותו היום דרש בן זומא מקרא זה:

גמ'

תוספות

כרע כחיזרא. ולקמן (ד' כח:) אמרינן עד שיראה איסר וכו' (ג) לא סגי בכריעה לבד וראשו זקוף אלא בעי נמי שיכוף הראש וכן איתא בירושלמי דפרקין[מ] ובלבד שלא ישוח יותר מדאי. אמר רבי ירמיה ובלבד שלא יעשה כהדין תרדונא והיינו תרגום ירושלמי[ט] של צב (ויקרא יא) והצב כשהוא שוחה ראשו זקוף. ובר"ה וי"כ שאנו שוחין כל שעה בתפלה צריך ליזהר שיגביה קודם שיסיים הברכה רק שיכרע בברוך ושיגביה מיד[י] דאמרינן לקמן סוף אין עומדין (ד' לד.) אם בא לשחות תחלת כל ברכה וסוף כל ברכה מלמדין אותו שלא ישחה:

והלכתא כותיה דרבה. דצריך לחתום המלך הקדוש והמלך המשפט ואם לא אמר מחזירין אותו. וכן זכרנו ומי כמוך וכתוב לחיים ובספר חיים מחזירים אותו אם לא אמר דכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים אינו יוצא ידי חובתו[י] וכך פסק רבינו יהודה אם[ק] ספק לו אם אמר אם לא אמר מחזירים אותו כדאיתא בירושלמי דתענית פ"ק[ס] היה מתפלל ואינו יודע אם הזכיר טל ומטר[ל] ואם לאו כל שלשים יום בחזקת שלא למוד. פירוש שלא אמר אלא כמו שהוא למוד עד עתה שלא אמר כן. אחר כן בחזקת שהזכיר והוא הדין לכל הדברים שצריך להזכיר כך הדין. ואם כן בעשרת ימי תשובה דליכא שלשים יום צריך לחזור. ור"ח[מ] כתב דאין מחזירין אותו מכל אותן דברים דלא פסק בספר בפירוש והביא ראיה לדבריו: **בקשו** לקבוע פרשת בלק בפרשת ק"ש ומפני מה לא קבעוה וכו'. איתא בירושלמי[ע] דאותן ג' פרשיות שתקנו בקרית שמע לפי שבהן[ן] עשרת הדברות ועיין בו ותמצא הכל:

הדרן עלך מאימתי

עין משפט נר מצוה

סו א מיי' פ"ה מהלכות תפלה הלכה יב טור שו"ע או"ח סימן קיג סעיף ו:
סז ב מיי' פ"ב שם הלכה יח סמג עשין יט טור שו"ע או"ח סי' קיח וסי' תקפב סעיף א:
סח ג מיי' פ"א מהלכות ק"ש הלכה ג:

רב נסים גאון

זה ששנינו אמר רבי אלעזר בן (עזריא) [עזריה] הרי אני כבן שבעים שנה. מיפרשא מילתיה בפרק תפלת השחר (דף כח) במעשה שהיה בין רבן גמליאל ור' יהושע בעת שהסכימו חכמים להעביר את רבן גמליאל מגדולתו ולהמליך תחתיו את ר' אלעזר בן עזריה אמר והא בר תמניסרי אנא ולית לי חיוראתא אירחיש ליה ניסא והדרו ליה תמניסרי דארי חיוראתא והיינו דתנן אמר ר' אלעזר בן עזרי' הריני כבן ע' שנה ולא בן שבעים:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה כרע כו' שיגביה כו'. עי' תוס' לקמן ל"א ע"א ד"ה ומולאו: תוס' ד"ה והלכתא כו' מחזירין אותו. עיין תוס' לקמן לד ע"א ד"ה אמלעיות:

הגהות הב"ח

(א) גמ' אם ת"ח הוא וצריך לרחמים צריך שיחלה: (ב) רש"י ד"ה והוקענום וכו'. מים למזבח ויקרא המלך לגבעונים ויאמר דוד אל הגבעונים מה אעשה לכם ובמה אכפר וברכו: (ג) תוס' ד"ה כרע וכו'. איסר וכו' פי' לא סגי:

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] [ואלהים] (גליון): ב] גי' מהרש"א הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא לא ישכב עד יאכל טרף, וכ"ה בהדיא בתנחומא (גליון), עיי"ש במהרש"א בח"ה וח"א: ג] ס"א ששה (גליון) עיין מהרש"א ועיין מלא הרועים בילק"מ: ד] בדפוסי' אחרי' כל ימי חייך (גליון): ה] שביד (כ"ה ברש"י שבע"י): ו] פי' שלא דמי להמלך הקדוש שהוא בעצמו קדוש (פמ"ג משב"ז או"ח קיח ב): ז] וקשה שבגמ' איתא קרא אחרינא על עול מצות ונראה דרש"י לא גריס להו בגמ' הני פסוקים, וכ"ה בילקוט שמעוני פ' שלח (דק"ס): ח] בדפו"י תלמידי ישו הנוצרי ההופכים וכו': ט] בתרגום ירושלמי דלפנינו ליתא אלא בתרגום יונתן איתא (שפ"ח) ושם איתא חדרונא וכ"ה במהרש"א: י] עיין במהרש"א ובהערות שם בשם יד דוד: כ] צ"ל **ואם** ספק לו (כ"ה בתוס' הרא"ש ובתוס' ר"י החסיד): ל] צ"ל אם הזכיר **משיב הרוח ומוריד הגשם** (כ"ה בירושלמי (דבש תמר) וכ"ה בתוס' הרא"ש ובתוס' ר"י החסיד ובתוס' ר"פ): מ] צ"ל ור"מ (גליון) הוגה ע"פ המהרש"ל, וכ"ה בתוס' ר"פ (במהרש"ל דפו"ר איתא **ורבי מאיר**, אולם במרדכי בפרקין סימן לג מביאו בשם ר' משה מאיברא): נ] בתוס' ר"פ הלשון לפי **שכלולים בהם**:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [עירובין דף נג:], ב) [תענית כז: מגילה כג.], ג) ספרי פ' ראה, ד) [לקמן דף כח.], ה) מכילתא פרשת בא פ' ט"ז, ו) מכילתא שם תוספתא פרק א, ז) סנהדרין דף קו:, ח) יבמות דף עח:, ט) יהושע ט כז, י) במדבר טו מ, כ) עיין תוס' לקמן יד: ד"ה ויאמר, ל) מנחות מג., מ) הלכה ה (י ע"ב), נ) לקמן דף מ: עיי"ש, ס) הלכה א (ב ע"ב), ע) דפרקין ריש ה"ה ועיין מראה כהן.

תורה אור השלם

א) וַיִּגְבַּהּ יְיָ צְבָאוֹת בַּמִּשְׁפָּט וְהָאֵל הַקָּדוֹשׁ נִקְדַּשׁ בִּצְדָקָה: [ישעיה ה, טז]

ב) גַּם אָנֹכִי חָלִילָה לִּי מֵחֲטֹא לַייָ מֵחֲדֹל לְהִתְפַּלֵּל בַּעַדְכֶם וְהוֹרֵיתִי אֶתְכֶם בְּדֶרֶךְ הַטּוֹבָה וְהַיְשָׁרָה: [שמואל א יב, כג]

ג) כִּי קְשַׁרְתֶּם כֻּלְּכֶם עָלַי וְאֵין גֹּלֶה אֶת אָזְנִי בִּכְרָת בְּנִי עִם בֶּן יִשַׁי וְאֵין חֹלֶה מִכֶּם עָלַי וְגֹלֶה אֶת אָזְנִי כִּי הֵקִים בְּנִי אֶת עַבְדִּי עָלַי לְאֹרֵב כַּיּוֹם הַזֶּה: [שמואל א כב, ח]

ד) וַאֲנִי בַּחֲלוֹתָם לְבוּשִׁי שָׂק עִנֵּיתִי בַצּוֹם נַפְשִׁי וּתְפִלָּתִי עַל חֵיקִי תָשׁוּב: [תהלים לה, יג]

ה) לְמַעַן תִּזְכְּרִי וָבֹשְׁתְּ וְלֹא יִהְיֶה לָּךְ עוֹד פִּתְחוֹן פֶּה מִפְּנֵי כְּלִמָּתֵךְ בְּכַפְּרִי לָךְ לְכָל אֲשֶׁר עָשִׂית נְאֻם אֲדֹנָי אֱלֹהִים: [יחזקאל טז, סג]

ו) וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל שָׁאוּל לָמָּה הִרְגַּזְתַּנִי לְהַעֲלוֹת אֹתִי וַיֹּאמֶר שָׁאוּל צַר לִי מְאֹד וּפְלִשְׁתִּים נִלְחָמִים בִּי וֵאלֹהִים סָר מֵעָלַי וְלֹא עָנָנִי עוֹד גַּם בְּיַד הַנְּבִיאִם גַּם בַּחֲלֹמוֹת וָאֶקְרָאֶה לְךָ לְהוֹדִיעֵנִי מָה אֶעֱשֶׂה: [שמואל א כח, טו]

ז) וְיִתֵּן יְיָ גַּם אֶת יִשְׂרָאֵל עִמְּךָ בְּיַד פְּלִשְׁתִּים וּמָחָר אַתָּה וּבָנֶיךָ עִמִּי גַּם אֶת מַחֲנֵה יִשְׂרָאֵל יִתֵּן יְיָ בְּיַד פְּלִשְׁתִּים: [שמואל א כח, יט]

ח) יֻתַּן לָנוּ שִׁבְעָה אֲנָשִׁים מִבָּנָיו וְהוֹקַעֲנוּם לַייָ בְּגִבְעַת שָׁאוּל בְּחִיר יְיָ וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֲנִי אֶתֵּן: [שמואל ב כא, ו]

ט) אֵל מוֹצִיאָם מִמִּצְרָיִם כְּתוֹעֲפֹת רְאֵם לוֹ: [במדבר כג, כב]

י) כָּרַע שָׁכַב כַּאֲרִי וּכְלָבִיא מִי יְקִימֶנּוּ מְבָרְכֶיךָ בָרוּךְ וְאֹרְרֶיךָ אָרוּר: [במדבר כד, ט]

הֶן עָם כְּלָבִיא יָקוּם וְכַאֲרִי יִתְנַשָּׂא לֹא יִשְׁכַּב עַד יֹאכַל טֶרֶף וְדַם חֲלָלִים יִשְׁתֶּה: [במדבר כג, כד] [עיין הגהות וציונים אות ב]

כ) וְהָיָה לָכֶם לְצִיצִת וּרְאִיתֶם אֹתוֹ וּזְכַרְתֶּם אֶת כָּל מִצְוֹת יְיָ וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם וְלֹא תָתוּרוּ אַחֲרֵי לְבַבְכֶם וְאַחֲרֵי עֵינֵיכֶם אֲשֶׁר אַתֶּם זֹנִים אַחֲרֵיהֶם: [במדבר טו, לט] ל) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם וְעָשׂוּ לָהֶם צִיצִת עַל כַּנְפֵי בִגְדֵיהֶם לְדֹרֹתָם וְנָתְנוּ עַל צִיצִת הַכָּנָף פְּתִיל תְּכֵלֶת: [במדבר טו, לח] מ) אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לִהְיוֹת לָכֶם לֵאלֹהִים אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם: [במדבר טו, מא] נ) לַמְנַצֵּחַ לְדָוִד אָמַר נָבָל בְּלִבּוֹ אֵין אֱלֹהִים הִשְׁחִיתוּ הִתְעִיבוּ עֲלִילָה אֵין עֹשֵׂה טוֹב: [תהלים יד, א] ס) וַיֹּאמֶר לוֹ אָבִיו וְאִמּוֹ הַאֵין בִּבְנוֹת אַחֶיךָ וּבְכָל עַמִּי אִשָּׁה כִּי אַתָּה הוֹלֵךְ לָקַחַת אִשָּׁה מִפְּלִשְׁתִּים הָעֲרֵלִים וַיֹּאמֶר שִׁמְשׁוֹן אֶל אָבִיו אוֹתָהּ קַח לִי כִּי הִיא יָשְׁרָה בְעֵינָי: [שופטים יד, ג] ע) וַיְהִי כַּאֲשֶׁר מֵת גִּדְעוֹן וַיָּשׁוּבוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּזְנוּ אַחֲרֵי הַבְּעָלִים וַיָּשִׂימוּ לָהֶם בַּעַל בְּרִית לֵאלֹהִים: [שופטים ח, לג] פ) לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ: [דברים טז, ג] צ) לָכֵן הִנֵּה יָמִים בָּאִים נְאֻם יְיָ וְלֹא יֹאמְרוּ עוֹד חַי יְיָ אֲשֶׁר הֶעֱלָה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם: כִּי אִם חַי יְיָ אֲשֶׁר הֶעֱלָה וַאֲשֶׁר הֵבִיא אֶת זֶרַע בֵּית יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ צָפוֹנָה וּמִכֹּל הָאֲרָצוֹת אֲשֶׁר הִדַּחְתִּים שָׁם וְיָשְׁבוּ עַל אַדְמָתָם: [ירמיה כג, ז-ח] ק) וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים שִׁמְךָ יַעֲקֹב לֹא יִקָּרֵא שִׁמְךָ עוֹד יַעֲקֹב כִּי אִם יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמֶךָ וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל: [בראשית לה, י]

צִיצִית, יְצִיאַת מִצְרַיִם, עוֹל מִצְוֹת, וְהאיסור להמשך אחר **דַּעַת מִינִים** - אלו ההופכים את טעמי התורה ודורשים אותה באופן מעוקל ההולך אחר אלילות[לג]. דבר נוסף שיש בה הוא האיסור של **הִרְהוּר עֲבֵירָה** - תאות נשים[לד]. **וְהִרְהוּר עֲבוֹדָה זָרָה**[לה].

שואלת הגמרא, **בִּשְׁלָמָא הָנֵי תְּלָת מְפָרְשָׁן** - מובנים דברי רב יהודה בר חביבא בשלשת הדברים הראשונים, שכן הם מפורשים בפרשת ציצית, **עוֹל מִצְוֹת, דִּכְתִיב** - שנאמר (במדבר טו לט) **'וּרְאִיתֶם אוֹתוֹ וּזְכַרְתֶּם אֶת כָּל מִצְוֹת ה''**, **צִיצִית, דִּכְתִיב** (שם פסוק לח) **'וְעָשׂוּ לָהֶם צִיצִת** וגו' עַל כַּנְפֵי בִגְדֵיהֶם לְדֹרֹתָם וְנָתְנוּ עַל צִיצִת הַכָּנָף פְּתִיל תְּכֵלֶת', **יְצִיאַת מִצְרַיִם, דִּכְתִיב 'אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי** וגו' אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לִהְיוֹת לָכֶם לֵאלֹהִים אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם', **אֶלָּא דַּעַת מִינִים הִרְהוּר עֲבֵירָה וְהִרְהוּר עֲבוֹדָה זָרָה מְנָלָן** - היכן כתובים שלשה אלו בפרשת ציצית. משיבה הגמרא, **דְּתַנְיָא** בברייתא, נאמר (שם פסוק לט) 'וְלֹא תָתוּרוּ אַחֲרֵי לְבַבְכֶם וְאַחֲרֵי עֵינֵיכֶם אֲשֶׁר אַתֶּם זֹנִים אַחֲרֵיהֶם' ודרשו, **אַחֲרֵי לְבַבְכֶם זוֹ מִינוּת, וְכֵן הוּא אוֹמֵר** - וכן מוכח בפסוק ש'מין' הוא זה ההולך אחר מחשבת לבו, שנאמר (תהלים יד א) **'אָמַר נָבָל בְּלִבּוֹ אֵין אֱלֹהִים'**, ובודאי שאין נבל יותר מזה ההופך דברי אלהים חיים לדרשות שקר והליכה אחר אלילות[לו]. **אַחֲרֵי עֵינֵיכֶם זֶה הִרְהוּר עֲבֵירָה** וערוה, **שֶׁנֶּאֱמַר** (שופטים יד ג) **'וַיֹּאמֶר שִׁמְשׁוֹן אֶל אָבִיו אוֹתָהּ קַח לִי כִּי הִיא יָשְׁרָה בְעֵינָי'. 'אַתֶּם זֹנִים', זֶה הִרְהוּר עֲבוֹדָה זָרָה**[לז], **וְכֵן הוּא אוֹמֵר** (שופטים ח לג) **'וַיְהִי כַּאֲשֶׁר מֵת גִּדְעוֹן וַיָּשׁוּבוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּזְנוּ אַחֲרֵי הַבְּעָלִים'**.

★ ★ ★

משנה

משנתנו דנה בענין הזכרת יציאת מצרים בקריאת שמע של ערבית: **מַזְכִּירִין יְצִיאַת מִצְרַיִם** - פרשת ציצית שיש בה זכירת יציאת מצרים, אומרים אותה **בַּלֵּילוֹת** - בקריאת שמע של ערבית, ואף על פי שמצות ציצית אינה נוהגת בלילה, לפי שכתוב בה (במדבר טו לט) 'וּרְאִיתֶם אֹתוֹ', אומרים אותה מפני מצות זכירת יציאת מצרים האמורה בה, שנוהגת בלילה[לח].

אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה, הֲרֵי אֲנִי נראה **כְּ**זקן **בֶּן שִׁבְעִים שָׁנָה** [ולא היה זקן ממש, אלא לפי שנתמנה לנשיאות בהיותו צעיר לימים, הלבינו שערותיו, כדי שיראה זקן וראוי לנשיאות[לט]], **וְלֹא זָכִיתִי** - לא נצחתי את החכמים בראיות[מ], להוכיח **שֶׁתֵּאָמֵר יְצִיאַת מִצְרַיִם בַּלֵּילוֹת**[מא], **עַד שֶׁדְּרָשָׁהּ בֶּן זוֹמָא**[מב], **שֶׁנֶּאֱמַר** (דברים טז ג) **'לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ'**, אילו נאמר, 'יְמֵי חַיֶּיךָ', היה משמע, **הַיָּמִים** בלבד יש להזכיר בהם יציאת מצרים, עכשיו שנכתב 'כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ', באה תיבת 'כל' לרבות גם את **הַלֵּילוֹת**[מג]. **וַחֲכָמִים אוֹמְרִים** שתיבת 'כל' לא באה לרבות לילות, שהרי בפסוק נזכרו ימים, אלא כך יש לדרוש, אילו נאמר 'יְמֵי חַיֶּיךָ' בלבד, היינו אומרים שרק **הָעוֹלָם הַזֶּה** יש להזכיר בו יציאת מצרים, עכשיו שנאמר 'כל ימי חייך' באה תיבת 'כֹּל', **לְהָבִיא** [-לרבות] **לִימוֹת הַמָּשִׁיחַ**, שגם אז מצוה להזכיר את יציאת מצרים, ואף שיהיו אז ניסים גדולים יותר מיציאת מצרים[מד].

★

לג. רש"י (ד"ה מינות). בהגהות וציונים הביאו את גירסת הדפוסים שקודם הצנזורה 'תלמידי ישו הנוצרי'.

לד. רש"י (יומא כט. ד"ה הרהורי).

לה. מה שנקט בשני אלו הלשון 'הרהור', לפי שבהם נאסר גם הרהור, שבהרהור עריות אמרו (יומא עד:) 'טוב מראה עינים באשה יותר מגופו של מעשה'. ובהרהור עבודה זרה אמרו (קידושין מ.) שמחשבת עבודה זרה מצרפה הקדוש ברוך הוא למעשה. שפתי חכמים (ד"ה הרהור - השני).

הנה נמנו כאן ששה מעלות שישנן בפרשת ציצית, ואילו רב יהודה אמר שיש בה חמשה דברים ולא ששה. [אמנם בהגהות וציונים הביא שיש גורסים 'מפני שיש בה ששה דברים']. וכתב המהרש"א (ח"א ד"ה מפני) שאכן בגירסת הילקוט לא נזכר מינות, ונראה טעמו, משום שמחשיב מינות ועבודה זרה לדבר אחד. והוסיף עוד שיש ליישב גם גירסתנו שמנו מינות ועבודה זרה לשני דברים, מפני שמינות משמעה כפירה במציאות ה', כמו שמוכח מהפסוק שמביאה הגמרא בהמשך (תהלים יד א) 'אמר נבל בלבו אין אלהים', ועבודה זרה משמעה שמשתף דבר אחר עם שם ה'. ולפי זה צריך לומר שמחשבת עבודה זרה ומחשבת עבירה נמנו כדבר אחד [נראה כוונתו משום ששניהם נאסרו במחשבה] וראה גם בחידושי הלכות (שם) ובמלא הרועים. ועיין בתורה תמימה (במדבר טו לט) שהעיר על רש"י, שמלשון הגמרא משמע שמינות הוא הכופר במציאות ה', כמו שמוכח מהפסוק 'אמר נבל בלבו אין אלהים' והניח בצריך עיון.

לו. מה שדרשו מ'אחרי לבבכם' שהכוונה למינות, אף שגם שאר עבירות תלויות במחשבת הלב, והעושה עבירה בלא מחשבה אינו מתחייב עליה. ראה בפתח האהל (לספר אהל יעקב דברים דובנא כהג"ה, הו"ד באסיפת זקנים ד"ה לא תתורו) בשם הגאון ר' העשיל אשכנזי אבדק"ק לובלין, כי יש לדקדק בפסוק זה, שהקדים לב לעינים, שאינו כפי סדר עשיית עבירה, שתחילתה בראיית העינים וסופה במעשה, כמו שאמרו במדרש (במדב"ר י ב) 'העינים רואות והלב מהרהר', ויש ללמוד מכך שכאן מדבר על עבירה מסוימת שתחילתה בלב, והיא המינות, שבתחילה חושב בלבו דעות נפסדות, ואחר כך ילך אחר שרירות עיניו, ויתמכר אל מעשים רעים וחטאים, וזה שמביא ראיה מהפסוק 'אמר נבל בלבו אין אלהים' וסופו של הפסוק הוא 'השחיתו התעיבו עלילה'.

לז. ראה רש"י (שיר השירים ד ה) על המילים 'תאומי צביה' שהכוונה ללוחות הברית, ששניהם מכוונים דיבור כנגד דיבור, 'לא יהיה לך' כנגד 'לא תנאף', שהזונה אחר עבודת כוכבים נוהג כדרך 'אשה המנאפת תחת אישה תקח את זרים' (יחזקאל טז לב). ומקור דבריו ממכילתא (יתרו פרשה ח) [ומה שאמרו כאן שהוא כנגד הרהור עבודה זרה, ולא עבודה זרה ממש, הוא משום ש'אתם זונים' מוסב לראש הפסוק שנאמר 'ולא תתורו אחרי לבבכם'].

לח. רש"י (ד"ה מזכירין). במאירי (ד"ה אמר) מבואר שיש כאן חידוש נוסף שאף שיציאת מצרים היתה ביום, מזכירים אותה גם בלילה כי התחלתה היתה בלילה [כמבואר לעיל (ט.) שבלילה ניתנה הרשות לצאת]. ובתוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה מזכירין) כתב שבסברא זו נחלקו בן זומא וחכמים בהמשך המשנה, שלדעת חכמים אין מזכירים יציאת מצרים בלילה, מפני שעיקר הגאולה היתה ביום.

כתב בתוספות יו"ט (פ"א מ"ה), אף שאפשר להזכיר את יציאת מצרים גם בלא לומר את פרשת ציצית [כמובא להלן (יד:)] תקנו את הזכרתה על ידי פרשה זו, משום שהיתה שגורה בפי העם, שהיו רגילים לומר אותה ביום מפני מצות ציצית שבה [כדלעיל 'פרשת ציצית מפני מה קבעוה']. וראה עוד בתפארת ישראל בענין הלשון 'מזכירין'.

לט. כמבואר להלן (כח.) שהעבירו את רבן גמליאל מנשיאותו ומינו את רבי אלעזר בן עזריה.

מ. כך פירש רע"ב (פ"א מ"ה), וכן הוא בערוך (ערך זך). ובערוך שם הביא בשם יש מפרשים, שהוא מלשון זכות [וכך משמע ברמב"ם (פיה"מ) המובא בהערה להלן], כלומר לא זכיתי למצוא דרשה ראויה.

מא. כתב הרמב"ם (פיה"מ), ששערותיו הלבינו מפני שהרבה לשנות ולקרות יומם ולילה עד אשר תשש כוחו ונזרקה בו שיבה, ונראה כבן שבעים שנה. ואמר בדרך תמיהה, אף שהשתדלתי ונתחברתי עם אנשי החכמה, לא זכיתי לדעת הרמז שנרמז בכתוב בחיוב קריאת פרשת ציצית בלילה, עד שדרשה בן זומא [מדברי הרמב"ם יש לדייק שפירש 'לא זכיתי' מלשון זכות, וכפירוש הערוך (ערך זך בשם יש מפרשים)]. וכעין זה ביאר בתוספות יום טוב, שרבי אלעזר בן עזריה אמר על עצמו, כי אף שהיה מופלג בחכמה, ונעשה לו נס שהלבינו שערותיו כדי להוכיח כי אכן ראוי הוא לנשיאות מפני גודל חכמתו, בכל זאת לא מצא טעם נכון להוכיח על חיוב הזכרת יציאת מצרים בלילה.

בחידושי מהרי"ח דייק בלשון 'שתאמר' שמשמעו שתאמר על ידי העם, כלומר שרבי אלעזר בן עזריה אמר שלא זכה שיסכימו עמו החכמים, עד שדרשה בן זומא ואז עמדו למנין והסכימו עמו החכמים.

כתב הרשב"א (ד"ה אמר) בשם הראב"ד שמה שאמר 'לא זכיתי' נתכוין לומר שלא זכה להוכיח שיש בכך חיוב מהתורה, אבל היו אומרים את פרשת ציצית כמצוה מדברי סופרים. שאם נאמר שלא היו אומרים אותה כלל, הרי תחסר הברכה שלאחר קריאת שמע, שהרי אמרו להלן (יד:) 'לא אמר אני ה' אלהיכם אינו אומר אמת' אם כן חסרה ברכת אמת ואמונה. אך הרשב"א עצמו כתב, שאפשר שאף שלא אמרו פרשת ציצית אמרו את הברכה שלאחר קריאת שמע בנוסח 'מודים אנחנו לך' הנזכר שם.

מב. בן זומא היה בקי במדרש טעמי המקראות, כמו שאמרו במשנה (סוטה מט.) 'משמת בן זומא בטלו הדרשנים' [ראה שם ברש"י (ד"ה הדרשנים)].

כתב התוספות יו"ט שעיקר ויכוחו וניצוחו של בן זומא מבואר בברייתא המובאת להלן בגמרא, שבן זומא הביא פסוק שנאמר בו שלעתיד לבוא יזכירו רק את ניסי קיבוץ הגליות ולא את ניסי יציאת מצרים, ולכן אין לדרוש את הפסוק כדעת חכמים שאמרו ש'כל ימי חייך' בא לרבות את ימות המשיח. ואף שחכמים שם השיבו על דבריו, שאין כוונת הכתוב שלא תוזכר כלל יציאת מצרים, אלא תוזכר כדבר טפל לניסי הגאולה העתידה. אבל אין זו תשובה גמורה לראייתו, כי הפסוק כפשוטו מורה כדבריו [ורבי במשנתנו שנה רק את תחילת דברי בן זומא, אבל ניצוחו היה מהמשך הדברים שביניהם, כמו שנתבאר].

כתב רש"י (ד"ה כבן) שדרשת בן זומא היתה ביום שנתמנה רבי אלעזר בן עזריה. וכתב התוספות יום טוב, שנראה שטעמו של רש"י, על פי המבואר להלן (כח.) שביום שנתמנה רבי אלעזר בן עזריה נתבררו כל הספיקות שהיו להם, ואף הלכה זו בכלל. וראה עוד במגיד תעלומה.

מג. אין להקשות, שלא יכתוב 'ימי' ולא נצטרך לרבות לילות. לפי שאם היה הכתוב סותם לא היינו יודעים אם יש להזכיר יציאת מצרים בלילה, כי לעיל (ט.) מבואר שהגאולה היתה מבערב, אבל לא יצאו עד הבוקר, והיינו מסופקים אם הולכים אחר היציאה, או אחר הגאולה, ולכך כתבה התורה 'ימי' ו'כל' להורות לנו שאף שעיקר הגאולה היתה ביום, מכל מקום יש להזכיר גם בלילה כיון שהיתה על כל פנים התחלת גאולה בלילה. מהרש"א (ד"ה ימי).

מד. נתבאר על פי דברי הגמרא להלן.

רב ששת א כי כרע כרע כחיזרא כי קא זקיף זקיף כחיויא: ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב ב כל השנה כולה אדם מתפלל האל הקדוש מלך אוהב צדקה ומשפט חוץ מעשרה ימים שבין ראש השנה ויום הכפורים שמתפלל המלך הקדוש והמלך המשפט ורבי אלעזר אמר אפילו אמר האל הקדוש יצא שנאמר א) ויגבה ה' צבאות במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה אימתי ויגבה ה' צבאות במשפט אלו עשרה ימים שמר"ה ועד יוה"כ וקאמר האל הקדוש מאי הוה עלה אמר רב יוסף האל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט רבה אמר המלך הקדוש והמלך המשפט והלכתא כרבה: ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב כל שאפשר לו לבקש רחמים על חבירו ואינו מבקש נקרא חוטא שנאמר ב) גם אנכי חלילה לי מחטא לה' מחדול להתפלל בעדכם אמר רבא אם ת"ח הוא (א) צריך שיחלה עצמו עליו מ"ט אילימא משום דכתיב ג) ואין חולה מכם עלי (ואין) [ו]גולה את אזני דילמא מלך שאני אלא מהכא ד) ואני בחלותם לבושי וגו': ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו מוחלין לו על כל עונותיו שנאמר ה) למען תזכרי ובשת ולא יהיה לך עוד פתחון פה מפני כלמתך בכפרי לך לכל אשר עשית נאם ה' אלהים דילמא צבור שאני אלא מהכא ו) ויאמר שמואל אל שאול למה הרגזתני להעלות אותי ויאמר שאול צר לי מאד ופלשתים נלחמים בי וה'[א] סר מעלי ולא ענני עוד גם ביד הנביאים גם בחלומות ואקראה לך להודיעני מה אעשה ואילו אורים ותומים לא קאמר משום דקטליה לנוב עיר הכהנים ומנין דאחילו ליה מן שמיא שנא' ז) (ויאמר שמואל אל שאול) [ו]מחר אתה ובניך עמי ה) וא"ר יוחנן עמי במחיצתי ורבנן אמרי מהכא ח) והוקענום לה' בגבעת שאול בחיר ה' יצתה בת קול ואמרה בחיר ה'. אמר ר' אבהו בן זוטרתי אמר רב יהודה בר זבידא בקשו לקבוע פרשת בלק בקריאת שמע ומפני מה לא קבעוה משום טורח צבור מ"ט אילימא משום דכתיב בה ט) אל מוציאם ממצרים לימא פרשת רבית ופרשת משקלות דכתיב בהן יציאת מצרים אלא אמר ר' יוסי בר אבין משום דכתיב בה האי קרא י) כרע שכב כארי וכלביא מי יקימנו[ב] ולימא האי פסוקא ותו לא גמירי כל פרשה דפסקה משה רבינו פסקינן ו) דלא פסקה משה רבינו לא פסקינן. פרשת ציצית מפני מה קבעוה א"ר יהודה בר חביבא מפני שיש בה חמשה[ג] דברים מצות ציצית יציאת מצרים עול מצות ודעת מינים הרהור עבירה והרהור ע"ז בשלמא הני תלת מפרשן עול מצות דכתיב כ) וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה' ציצית דכתיב ל) ועשו להם ציצית וגו' יציאת מצרים דכתיב מ) אשר הוצאתי וגו' אלא דעת מינים הרהור עבירה והרהור ע"ז מנלן דתניא כ) אחרי לבבכם זו מינות וכן הוא אומר נ) אמר נבל בלבו אין אלהים כ) אחרי עיניכם זה הרהור עבירה שנאמר ס) ויאמר שמשון אל אביו אותה קח לי כי היא ישרה בעיני כ) אתם זונים זה הרהור ע"ז וכן הוא אומר ע) ויזנו אחרי הבעלים: **מתני'** ג מזכירין יציאת מצרים בלילות ג) א"ר אלעזר בן עזריה ד) הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה ה) בן זומא שנא' פ) למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך ימי חייך הימים כל ימי חייך הלילות וחכ"א ימי חייך העוה"ז כל[ד] להביא לימות המשיח:

גמ' ו) תניא אמר להם בן זומא לחכמים וכי מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח והלא כבר נאמר צ) הנה ימים באים נאם ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם אמרו לו לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה אלא שתהא שעבוד מלכיות עיקר ויציאת מצרים טפל לו כיוצא בו אתה אומר ק) לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהיה שמך

לא

רש"י

כחיזרא. שבט ביד[ה] אדם, וחובטו כלפי מטה בבת אחת: זקיף כחיויא. בנחת, ראשו תחלה ואח"כ גופו, שלא תראה כריעתו עליו כמשוי: כחויא. כנחש הזה כשהוא זוקף עצמו מגביה הראש תחלה וזוקף מעט מעט: המלך הקדוש. לפי שבימים הללו הוא מראה מלכותו לשפוט את העולם: המלך המשפט. כמו מלך המשפט[ו], כמו נושאי הארון הברית (יהושע ג) כמו ארון הברית, וכן המסגרות המכונות (מלכים ב טז) שהוא כמו מסגרות המכונות, וכן העמק הפגרים (ירמיה לא) כמו עמק הפגרים: ה"ג ואם תלמיד חכם הוא וצריך לרחמים צריך שיחלה עצמו עליו. אם ת"ח הוא זה שצריך לרחמים צריך שיחלה חבירו עצמו עליו: בחלותם. על דואג ואחיתופל הוא אומר שהיו ת"ח[ז]: למען תזכרי ובושת. סיפיה דקרא בכפרי לך את כל אשר עשית: גם בחלומות גם בנביאים. ולא א"ל גם באורים, לפי שנתבייש ממנו, שלא יאמר לו אתה גרמת לעצמך שלא נענית באורים ותומים לפי שהרגת את הכהנים: ורבנן. סברי מהכא שמעינן דאחילו לו: והוקענום. גבעונים אמרו לדוד בסוף ימיו שהיה רעב ג' שנים וישאל דוד בה' ויאמר ה' אל שאול ואל בית הדמים על אשר המית את הגבעונים, שהרג את הכהנים שהיו מספיקים לגבעונים לחם ומים[ח], שהגבעונים נתנם יהושע חוטבי עצים ושואבי מים למזבח[ט], (ב) ויאמר דוד אל הגבעונים ובמה אכפר לכם וברכו את נחלת ה', והם אמרו לו יותן לנו שבעה אנשים מבניו והוקענום בגבעת שאול, ובת קול יצאה וסיימה אחריהם בחיר ה', דודאי הם לא אמרו בחיר ה' שהרי לגנותו היו באין ולא לכבודו: פרשת רבית. אל תקח מאתו נשך ותרבית וגו' (ויקרא כה) וסמיך ליה יציאת מצרים: ופרשת משקלות. אבני צדק וגו' (ויקרא יט) סיפיה דקרא אשר הוצאתי אתכם וגו': כרע שכב. דדמי לבשכבך ובקומך, שהקדוש ב"ה שומרנו בשכבנו ובקומנו לשכב שלוים ושקטים כארי וכלביא: ולימא האי פסוקא. וליכא טורח לצבור: עול מצות. ועשיתם את כל מצותי[י]: מינות. אותם[כ] ההופכים טעמי התורה למדרש טעות והבל: וכן הוא אומר אמר נבל בלבו אין אלהים. ואין לך נבל מן ההופך דברי אלהים חיים: **מתני'** מזכירין יציאת מצרים בלילות. פרשת ציצית בק"ש, ואע"פ שאין לילה זמן ציצית[ל] דכתיב וראיתם אותו וזכרתם[מ] אומרים אותה בלילה מפני יציאת מצרים שבה: כבן שבעים שנה. כבר הייתי נראה זקן, ולא זקן ממש, שבאת עליו שיבה יום שהעבירו רבן גמליאל מנשיאותו ומינו רבי אלעזר בן עזריה נשיא כדאיתא לקמן בפרק תפלת השחר (דף כח.), ואותו היום דרש בן זומא מקרא זה:

גמ'

תוספות

כרע כחיזרא. ולקמן (ד' כח:) אמרינן עד שיראה איסר וכו' (ג) לא סגי בכריעה לבד וראשו זקוף אלא בעי נמי שיכוף הראש וכן איתא בירושלמי דפרקין[מ] ובלבד שלא ישוח יותר מדאי. אמר רבי ירמיה ובלבד שלא יעשה כהדין חרדונא והיינו תרגום ירושלמי[ט] של צב (ויקרא יא) והצב כשהוא שוחה ראשו זקוף. ובר"ה וי"כ שאנו שוחין כל שעה בתפלה צריך ליזהר ס שיגביה קודם שיסיים הברכה רק שיכרע בברוך ושיגביה מיד[י] דאמרינן לקמן סוף אין עומדין (ד' לד.) אם בא לשחות תחלת כל ברכה וסוף כל ברכה מלמדין אותו שלא ישחה:

והלכתא כותיה דרבה. דצריך לחתום המלך הקדוש והמלך המשפט ואם לא אמר ס מחזירין אותו. וכן זכרנו ומי כמוך וכתוב לחיים ובספר חיים מחזירים אותו אם לא אמר דכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים אינו יוצא ידי חובתו[כ] וכן פסק רבינו יהודה אם[ל] ספק לו אם אמר אם לא אמר מחזירים אותו כדאיתא בירושלמי דתענית פ"ק[ס] היה מתפלל ואינו יודע אם הזכיר טל ומטר[ל] ואם לאו כל שלשים יום בחזקת שלא למוד. פירוש שלא אמר אלא כמו שהוא למוד עד עתה שלא אמר כן. אחר כן בחזקת שהזכיר והוא הדין לכל הדברים שצריך להזכיר כך הדין. ואם כן בעשרת ימי תשובה דליכא שלשים יום צריך לחזור. ור"ח[מ] כתב דאין מחזירין אותו מכל אותן דברים דלא פסק בספר בפירוש והביא ראיה לדבריו: **בקשו** לקבוע פרשת בלק בפרשת ק"ש ומפני מה לא קבעוה וכו'. איתא בירושלמי[ע] דאותן ג' פרשיות שתקנו בקרית שמע לפי שבהן[נ] עשרת הדברות ועיין בו ותמצא הכל:

הדרן עלך מאימתי

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [עירובין דף נג:], ב) [תענית כז: מגילה כב.], ג) ספרי פ' ראה, ד) [לקמן דף כח.], ה) מכילתא פרשת בא פ' ט"ז, ו) מכילתא שם תוספתא פרק א, ז) סנהדרין דף קז:, ח) יבמות דף עח:, ט) יהושע ט כז, י) במדבר טו מ, כ) עיין תוס' לקמן יד: ד"ה ויאמר, ל) מנחות מג., מ) הלכה ה (י ע"ב), נ) לקמן דף מ: עיי"ש, ס) הלכה א (ב ע"ב), ע) דפרקין ריש ה"ה ועיין מראה כהן.

תורה אור השלם

א) וַיִּגְבַּהּ יְיָ צְבָאוֹת בַּמִּשְׁפָּט וְהָאֵל הַקָּדוֹשׁ נִקְדַּשׁ בִּצְדָקָה: [ישעיה ה, טז]

ב) גַּם אָנֹכִי חָלִילָה לִּי מֵחֲטֹא לַייָ מֵחֲדֹל לְהִתְפַּלֵּל בַּעַדְכֶם וְהוֹרֵיתִי אֶתְכֶם בְּדֶרֶךְ הַטּוֹבָה וְהַיְשָׁרָה: [שמואל א יב, כג]

ג) כִּי קְשַׁרְתֶּם כֻּלְּכֶם עָלַי וְאֵין גֹּלֶה אֶת אָזְנִי בִּכְרָת בְּנִי עִם בֶּן יִשַׁי וְאֵין חֹלֶה מִכֶּם עָלַי וְגֹלֶה אֶת אָזְנִי כִּי הֵקִים בְּנִי אֶת עַבְדִּי עָלַי לְאֹרֵב כַּיּוֹם הַזֶּה: [שמואל א כב, ח]

ד) וַאֲנִי בַּחֲלוֹתָם לְבוּשִׁי שָׂק עִנֵּיתִי בַצּוֹם נַפְשִׁי וּתְפִלָּתִי עַל חֵיקִי תָשׁוּב: [תהלים לה, יג]

ה) לְמַעַן תִּזְכְּרִי וָבֹשְׁתְּ וְלֹא יִהְיֶה לָּךְ עוֹד פִּתְחוֹן פֶּה מִפְּנֵי כְּלִמָּתֵךְ בְּכַפְּרִי לָךְ לְכָל אֲשֶׁר עָשִׂית נְאֻם אֲדֹנָי אֱלֹהִים: [יחזקאל טז, סג]

ו) וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל שָׁאוּל לָמָּה הִרְגַּזְתַּנִי לְהַעֲלוֹת אֹתִי וַיֹּאמֶר שָׁאוּל צַר לִי מְאֹד וּפְלִשְׁתִּים נִלְחָמִים בִּי וֵאלֹהִים סָר מֵעָלַי וְלֹא עָנָנִי עוֹד גַּם בְּיַד הַנְּבִיאִם גַּם בַּחֲלֹמוֹת וָאֶקְרָאֶה לְךָ לְהוֹדִיעֵנִי מָה אֶעֱשֶׂה: [שמואל א כח, טו]

ז) וְיִתֵּן יְיָ גַּם אֶת יִשְׂרָאֵל עִמְּךָ בְּיַד פְּלִשְׁתִּים וּמָחָר אַתָּה וּבָנֶיךָ עִמִּי גַּם אֶת מַחֲנֵה יִשְׂרָאֵל יִתֵּן יְיָ בְּיַד פְּלִשְׁתִּים: [שמואל א כח, יט]

ח) יֻתַּן לָנוּ שִׁבְעָה אֲנָשִׁים מִבָּנָיו וְהוֹקַעֲנוּם לַייָ בְּגִבְעַת שָׁאוּל בְּחִיר יְיָ וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֲנִי אֶתֵּן: [שמואל ב כא, ו]

ט) אֵל מוֹצִיאָם מִמִּצְרָיִם כְּתוֹעֲפֹת רְאֵם לוֹ: [במדבר כג, כב]

י) כָּרַע שָׁכַב כַּאֲרִי וּכְלָבִיא מִי יְקִימֶנּוּ מְבָרְכֶיךָ בָרוּךְ וְאֹרְרֶיךָ אָרוּר: [במדבר כד, ט]

הֶן עָם כְּלָבִיא יָקוּם וְכַאֲרִי יִתְנַשָּׂא לֹא יִשְׁכַּב עַד יֹאכַל טֶרֶף וְדַם חֲלָלִים יִשְׁתֶּה: [במדבר כג, כד] [עיין הגהות וציונים אות ב]

כ) וְהָיָה לָכֶם לְצִיצִת וּרְאִיתֶם אֹתוֹ וּזְכַרְתֶּם אֶת כָּל מִצְוֹת יְיָ וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם וְלֹא תָתוּרוּ אַחֲרֵי לְבַבְכֶם וְאַחֲרֵי עֵינֵיכֶם אֲשֶׁר אַתֶּם זֹנִים אַחֲרֵיהֶם: [במדבר טו, לט] ל) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם וְעָשׂוּ לָהֶם צִיצִת עַל כַּנְפֵי בִגְדֵיהֶם לְדֹרֹתָם וְנָתְנוּ עַל צִיצִת הַכָּנָף פְּתִיל תְּכֵלֶת: [במדבר טו, לח] מ) אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לִהְיוֹת לָכֶם לֵאלֹהִים אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם: [במדבר טו, מא] נ) לַמְנַצֵּחַ לְדָוִד אָמַר נָבָל בְּלִבּוֹ אֵין אֱלֹהִים הִשְׁחִיתוּ הִתְעִיבוּ עֲלִילָה אֵין עֹשֵׂה טוֹב: [תהלים יד, א] ס) וַיֹּאמֶר לוֹ אָבִיו וְאִמּוֹ הַאֵין בִּבְנוֹת אַחֶיךָ וּבְכָל עַמִּי אִשָּׁה כִּי אַתָּה הוֹלֵךְ לָקַחַת אִשָּׁה מִפְּלִשְׁתִּים הָעֲרֵלִים וַיֹּאמֶר שִׁמְשׁוֹן אֶל אָבִיו אוֹתָהּ קַח לִי כִּי הִיא יָשְׁרָה בְעֵינָי: [שופטים יד, ג] ע) וַיְהִי כַּאֲשֶׁר מֵת גִּדְעוֹן וַיָּשׁוּבוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּזְנוּ אַחֲרֵי הַבְּעָלִים וַיָּשִׂימוּ לָהֶם בַּעַל בְּרִית לֵאלֹהִים: [שופטים ח, לג] פ) לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ: [דברים טז, ג] צ) לָכֵן הִנֵּה יָמִים בָּאִים נְאֻם יְיָ וְלֹא יֹאמְרוּ עוֹד חַי יְיָ אֲשֶׁר הֶעֱלָה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם: כִּי אִם חַי יְיָ אֲשֶׁר הֶעֱלָה וַאֲשֶׁר הֵבִיא אֶת זֶרַע בֵּית יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ צָפוֹנָה וּמִכֹּל הָאֲרָצוֹת אֲשֶׁר הִדַּחְתִּים שָׁם וְיָשְׁבוּ עַל אַדְמָתָם: [ירמיה כג, ז-ח] ק) וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים שִׁמְךָ יַעֲקֹב לֹא יִקָּרֵא שִׁמְךָ עוֹד יַעֲקֹב כִּי אִם יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמֶךָ וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל: [בראשית לה, י]

עין משפט נר מצוה

טו א מיי' פ"ה מהלכות תפלה הלכה יב טור שו"ע או"ח סימן קיג סעיף ו:

טז ב מיי' פ"ב שם הלכה יח סמג עשין יט טור שו"ע או"ח סי' קיח וסי' תקפב סעיף א:

יח ג מיי' פ"א מהלכות ק"ש הלכה ג:

רב נסים גאון

זה ששנינו אמר רבי אלעזר בן (עזריא) [עזריה] הרי אני כבן שבעים שנה. מיפרשא מילתיה בפרק תפלת השחר (דף כח) במעשה שהיה בין רבן גמליאל ור' יהושע בעת שהסכימו חכמים להעביר את רבן גמליאל מגדולתו ולהמליך תחתיו את ר' אלעזר בן עזריה אמר והא בר תמניסרי אנא ולית לי חיוראתא אירחיש ליה ניסא והדרו ליה תמניסרי דארי חיוראתא והיינו דתנן אמר ר' אלעזר בן עזרי' הריני כבן ע' שנה ולא בן שבעים:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה כרע כו' שיגביה כו'. עי' תוס' לקמן ל"א ע"א ד"ה ומוצאו: תוס' ד"ה והלכתא כו' מחזירין אותו. עיין תוס' לקמן לד ע"א ד"ה אמצעיות:

הגהות הב"ח

(א) גמ' אם ת"ח הוא וצריך לרחמים צריך שיחלה: (ב) רש"י ד"ה והוקענום וכו'. מים למזבח ויקרא המלך לגבעונים ויאמר דוד אל הגבעונים מה אעשה לכם ובמה אכפר וברכו: (ג) תוס' ד"ה כרע וכו'. איסר וכו' פי' לא סגי:

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] [ואלהים] (גליון): ב] גי' מהרש"א הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא לא ישכב עד יאכל טרף, וכ"ה בהדיא בתנחומא (גליון), עיי"ש במהרש"א בח"ה וח"א: ג] ס"א ששה (גליון) עיין מהרש"א ועיין מלא הרועים בילק"מ: ד] בדפוסי' אחרי' כל ימי חייך (גליון): ה] שביד (כ"ה ברש"י שבע"י): ו] פי' שלא דמי להמלך הקדוש שהוא בעצמו קדוש (פמ"ג משב"ז או"ח קיח ב): ז] וקשה שבגמ' איתא קרא אחרינא על עול מצות ונראה דרש"י לא גריס להו בגמ' הני פסוקים, וכ"ה בילקוט שמעוני פ' שלח (דק"ס): ח] בדפו"י תלמידי ישו הנוצרי ההופכים וכו': ט] בתרגום ירושלמי דלפנינו ליתא אלא בתרגום יונתן איתא (שפ"ח) ושם איתא חדרונא וכ"ה במהרש"א: י] עיין במהרש"א ובהערות שם בשם יד דוד: כ] צ"ל ואם ספק לו (כ"ה בתוס' הרא"ש ובתוס' ר"י החסיד): ל] צ"ל אם הזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם (כ"ה בירושלמי (דבש תמר) וכ"ה בתוס' הרא"ש ובתוס' ר"י החסיד ובתוס' ר"פ): מ] צ"ל ור"מ (גליון) הוגה ע"פ המהרש"ל, וכ"ה בתוס' ר"פ (במהרש"ל דפו"ר איתא ורבי מאיר, אולם במרדכי בפרקין סימן לג מביאו בשם ר' משה מאיברא): נ] בתוס' ר"פ הלשון לפי שכלולים בהם:

גמרא

הגמרא מביאה ברייתא בה מבואר המשא ומתן בין בן זומא לחכמים בענין הזכרת יציאת מצרים לימות המשיח:

תַּנְיָא בברייתא, **אָמַר לָהֶם בֶּן זוֹמָא לַחֲכָמִים**, תשובה על מה שדרשו, מ׳כל ימי חייך׳ להביא לימות המשיח. **וְכִי מַזְכִּירִין יְצִיאַת מִצְרַיִם לִימוֹת הַמָּשִׁיחַ, וַהֲלֹא כְּבָר נֶאֱמַר** (ירמיה כג ז-ח) **׳הִנֵּה יָמִים בָּאִים נְאֻם ה׳, וְלֹא יֹאמְרוּ עוֹד חַי ה׳ אֲשֶׁר הֶעֱלָה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם, כִּי אִם חַי ה׳ אֲשֶׁר הֶעֱלָה וַאֲשֶׁר הֵבִיא אֶת זֶרַע בֵּית יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ צָפוֹנָה וּמִכֹּל הָאֲרָצוֹת אֲשֶׁר הִדַּחְתִּים שָׁם וְיָשְׁבוּ עַל אַדְמָתָם**׳, הרי מפורש בפסוק שאין מזכירים יציאת מצרים לעתיד לבוא[מה]. **אָמְרוּ לוֹ** חכמים לבן זומא תשובה על קושייתו, מה שנאמר בפסוק ׳ולא יאמרו עוד חי ה׳ אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים׳, **לֹא** נתכוין הכתוב **שֶׁתֵּעָקֵר** הזכרת **יְצִיאַת מִצְרַיִם מִמְּקוֹמָהּ**, ולא יזכירו אותה כלל, **אֶלָּא שֶׁתְּהֵא** הגאולה העתידה **מִשִּׁעְבּוּד מַלְכֻיּוֹת, הָעִיקָּר, וִיצִיאַת מִצְרַיִם טָפֵל לוֹ**[מו].

חכמים מביאים הוכחה לפירושם בפסוק:

כַּיּוֹצֵא בּוֹ אַתָּה אוֹמֵר - דוגמא לדבר שאף שדיבר הכתוב בלשון שלילה, מוכרח אתה לפרש שלא שלל הדבר מכל וכל. נאמר (בראשית לה י) **׳לֹא יִקָּרֵא שִׁמְךָ עוֹד יַעֲקֹב כִּי אִם יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמֶךָ**׳,

---

מה. **כתב** הרשב״א (פירושי ההגדות ד״ה תניא), אף שלדעת בן זומא אין מזכירים יציאת מצרים לימות המשיח, אין להוכיח מכאן כשיטות הטועים האומרים שמצוות התורה אמורות אך לשעתן, ומכיון שבמצות פסח ומצה נאמר (דברים טז ב-ג) ׳וזבחת פסח לה׳ אלהיך, וגו׳ לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני, וגו׳ למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים׳, משמע שתלה הכתוב מצוות אלו בזכרון יציאת מצרים, וכשאין מזכירים את יציאת מצרים הרי הן בטלות, כי אין זו כוונת הכתוב, וראיה לכך כי בפסוק שם נאמר כך, ׳שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני, כי בחפזון יצאת מארץ מצרים, למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים׳, הרי שהתיבות ׳כי בחפזון יצאת מארץ מצרים׳ מפסיקות בין המצוות הנזכרות ובין ׳למען תזכור׳, ללמדך שטעם עשייתן הוא כדי שנזכור שיצאנו בחיפזון, אלא שהוסיף הכתוב לצוותנו שגם נזכיר יציאת מצרים בכל יום. ועיין שם עוד מה שהאריך.

מו. **כתב** תוספות יום טוב (פ״א מ״ה), אף שחכמים השיבו על טענתו של בן זומא, אך פשוטו של המקרא מוכיח כדבריו, וזהו שאמר רבי אלעזר בן עזריה במשנה ׳ולא זכיתי וכו׳ עד שדרשה בן זומא׳.

לֹא היתה כוונת הכתוב **שֶׁיֵּעָקֵר** שם **יַעֲקֹב מִמְּקוֹמוֹ** לגמרי, שהרי הקדוש ברוך הוא הוסיף לקרותו כך גם אחר שאמר לו שלא יקרא עוד שמו יעקב, שנאמר כשירד יעקב למצרים (בראשית מו ב), 'וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים לְיִשְׂרָאֵל בְּמַרְאֹת הַלַּיְלָה וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר הִנֵּנִי'[א]. **אֶלָּא** בהכרח כך הכוונה, שיהיה שם **יִשְׂרָאֵל עִיקָּר** וְשם **יַעֲקֹב טָפֵל לוֹ**, כמו כן יש לפרש הפסוק 'ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים', שאין הכוונה שתיעקר הזכרת יציאת מצרים לגמרי, אלא שתיזכר רק כטפילה לניסי ימות המשיח[ב].

חכמים מביאים הוכחה נוספת לשיטתם:

וְכֵן הוּא אוֹמֵר (ישעיה מג יח-יט) בענין הגאולה העתידה, **'אַל תִּזְכְּרוּ רִאשֹׁנוֹת וְקַדְמֹנִיּוֹת אַל תִּתְבֹּנָנוּ** הִנְנִי עֹשֶׂה חֲדָשָׁה עַתָּה תִצְמָח' וגו'. מבארת הגמרא, מה שאמר הכתוב **'אַל תִּזְכְּרוּ רִאשֹׁנוֹת'**, **זֶה** הגאולה **מִשִּׁעְבּוּד מַלְכֻיּוֹת** בבל, מדי ויון[ג], שלא יהיו הנסים שנעשו לעם ישראל בעת שנגאלו מהם נזכרים לעתיד לבוא, מפני גודל הנסים שיעשה ה' אז. **'וְקַדְמֹנִיּוֹת** - הגאולה הקודמת להם, **אַל תִּתְבֹּנָנוּ'** בה, **זוֹ יְצִיאַת מִצְרַיִם**, ודייק הכתוב לומר 'אל תתבוננו', שמשמעו שלא יתבוננו בה בעיון ובבינת הלב, אך מכל מקום יזכירו אותה, שהרי הזהירה התורה על זכירתה, שנאמר 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך' וכמו שאמרו חכמים[ד], אמנם עיקר התעסקותם תהיה בענין אותה הגאולה, שעליה נאמר **'הִנְנִי עֹשֶׂה חֲדָשָׁה עַתָּה תִצְמָח'** - עתה אעשה נס חדש אשר לא עשיתי מעולם. **תָּנֵי** - שנה **רַב יוֹסֵף** ופירש את הפסוק 'הנני עושה חדשה' וגו', **זוֹ מִלְחֶמֶת גּוֹג וּמָגוֹג** שיהיו בה נסים גדולים[ה].

ממשיכה הברייתא לבאר את דברי חכמים שהנסים האחרונים ישכיחו את הראשונים:

מָשָׁל לְמָה הַדָּבָר דּוֹמֶה, לְאָדָם שֶׁהָיָה מְהַלֵּךְ בַּדֶּרֶךְ וּפָגַע בּוֹ זְאֵב וְנִיצַּל מִמֶּנּוּ, וְהָיָה מְסַפֵּר וְהוֹלֵךְ מַעֲשֵׂה זְאֵב. פָּגַע בּוֹ אֲרִי וְנִיצַּל מִמֶּנּוּ, וְהָיָה מְסַפֵּר וְהוֹלֵךְ מַעֲשֵׂה אֲרִי, מפני שקשה יותר להינצל ממנו מאשר מזאב[ו], **פָּגַע בּוֹ נָחָשׁ וְנִיצַּל מִמֶּנּוּ, שָׁכַח מַעֲשֵׂה שְׁנֵיהֶם וְהָיָה מְסַפֵּר וְהוֹלֵךְ מַעֲשֵׂה נָחָשׁ**, כי מנחש יותר קשה להינצל, מפני שהוא מועד להזיק יותר מכולם[ז]. **אַף כָּךְ יִשְׂרָאֵל, צָרוֹת אַחֲרוֹנוֹת מְשַׁכְּחוֹת אֶת הָרִאשׁוֹנוֹת**[ח].

ממשיכים חכמים לבאר מקראות נוספים כשיטתם[ט]:

אַבְרָם הוּא אַבְרָהָם - אף שנשתנה שמו מאברם לאברהם, כמו שנאמר (בראשית יז ה) 'וְלֹא יִקָּרֵא עוֹד אֶת שִׁמְךָ אַבְרָם וְהָיָה שִׁמְךָ אַבְרָהָם', מכל מקום לא נעקר שמו הראשון, אלא **שֶׁבַּתְּחִלָּה** נקרא שמו 'אברם' על שם **שֶׁנַּעֲשָׂה אָב** [-מורה ומנהיג'] **לַאֲרָם**, שהם אנשי מדינתו[יא], **וּלְבַסּוֹף** - לאחר שנימול[יב], **נַעֲשָׂה אָב לְכָל הָעוֹלָם כּוּלּוֹ**, כמו שנאמר (בראשית יז ד) 'וְהָיִיתָ לְאַב הֲמוֹן גּוֹיִם', נמצא שאין שמו הראשון סותר לשמו האחרון, וכשם שלא נעקר השם 'אברם', כמו כן מה שנאמר 'ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים', אין משמעו שתיעקר הזכרת יציאת מצרים לגמרי[יג].

הוכחה נוספת מביאים חכמים לשיטתם:

שָׂרַי הִיא שָׂרָה - גם שרה שנשתנה שמה מ'שרי' ל'שרה', כמו שנאמר (שם יז טו) 'וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים לְאַבְרָהָם שָׂרַי אִשְׁתְּךָ לֹא תִקְרָא אֶת שְׁמָהּ שָׂרָי כִּי שָׂרָה שְׁמָהּ', לא נעקר שמה הראשון[יד], אלא **שֶׁבַּתְּחִלָּה** נקראה 'שרי' על שם **שֶׁנַּעֲשֵׂית שָׂרַי לְאוּמָּתָהּ** - רק לבני מקומה [שכך הוא משמעות השם 'שרי' בלשון יחיד, כמו שרתי[טו]], **וּלְבַסּוֹף נַעֲשֵׂית שָׂרָה לְכָל הָעוֹלָם כּוּלּוֹ**[טז].

א. **ואמירתו** של הקב"ה שלא יקרא עוד שמו יעקב היתה קודם לכן, בהיותו בבית אל כמבואר שם (בראשית לה י, טו).

ב. **אין** לדחות ההוכחה מיעקב, שהכתוב עצמו גילה שאין הכוונה לעקור את שמו, שהרי חזר וקרא לו יעקב, אך בשאר מקומות אפשר שכששלל הכתוב הזכרת הדבר הכוונה לעקרו לגמרי, כי לדעת חכמים, מאחר שהזהיר הכתוב על זכירת יציאת מצרים, שנאמר 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך', הרי יש בכך גילוי שמה שאמר הנביא 'ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים' אין הכוונה שתיעקר הזכרת יציאת מצרים, אלא שתהיה טפילה לסיפור הנסים שיהיו בימים ההם. עיון יעקב (על עין יעקב ד"ה כיוצא).

ג. **מהרש"א** (יג: ד"ה שיעבוד), וכתב שמשמעות 'שעבוד מלכיות' האמור כאן שונה מהנזכר לעיל (יב:), שכאן הכוונה למלכיות הקודמות, דהיינו בבל מדי ויון, ולעיל הכוונה לשעבוד מלכות האחרונה שהיא אדום, וגוג ומגוג, שהרעו לנו ביותר.

ד. **ע"פ** מהרש"א (ח"א ד"ה וכה"א) וראה עוד בצל"ח, והובאו דבריו בילקוט ביאורים.

ה. **כתב** מהרש"א (שם) הטעם שמכנה את הגאולה העתידה 'חדשה', על פי הפסוק (ישעיה סה יז) 'כי הנני בורא שמים חדשים וארץ חדשה' וגו', שדבר כה גדול לא יהיה עד אותו הזמן.

בענין זמנה של מלחמת גוג ומגוג, אם תהיה לפני ביאת המשיח או לאחריו, מצינו שיטות חלוקות. על פי ביאורו של היפה תואר במדרש (ויק"ר ט ו) עולה שתהיה לפני ביאת המשיח, אולם ברמב"ם (מלכים פי"ב ה"ב) וכן ברד"ק (זכריה יב ב) מבואר שתהיה לאחר ביאת המשיח. ועיין עוד בחתם סופר (שו"ת חלק ו סי' לח ד"ה אמנם) ומלבי"ם (יחזקאל לט ח).

ו. **ע"פ** בן יהוידע (ד"ה שכח).

ז. **לשון** הזהב (ד"ה וכן) ע"פ המשנה בבבא קמא (טו:).

במהרש"א (שם) העיר על לשון הגמרא, שבהינצלו מן הנחש אמרו ששכח את מעשה שניהם, ואילו בהינצלו מן האריה לא נאמר ששכח את מעשה הזאב. וביאר על פי הנמשל, שהצלתו מהארי נמשלה לגאולה מן המלכיות בבל, מדי ויון, וההצלה מהזאב נמשלה לגאולת מצרים, ומאחר שלא היה זמן רב כל כך בין הגאולה ממלכויות אלו לגאולת מצרים, אין לומר על כך לשון שכחה, מה שאין כן ההצלה מהנחש שנמשלה לגלות האחרונה שארוכה הרבה ורבו צרותיה, שייך לומר שבגאולה ממנה ישתכחו הגאולות הקודמות. ובלשון הזהב (שם) כתב שגם על פי המשל ניתן לבאר החילוק, לפי שהצלתו מהארי כלפי הצלתו מהזאב, אף שהיא נס גדול יותר, אולם אינה מופלגת הרבה מנס הצלתו מהזאב, ולכן כשניצל מהאריה עדיין זוכר גם את נס הצלתו מהזאב, מה שאין כן הינצלו מהנחש הוא נס גדול הרבה מהצלתו מהאריה, לפיכך כשניצל ממנו שכח את ניסי הצלתו הקודמים. ועיין עוד בילקוט ביאורים.

כתב מהרש"א (שם) שהברייתא מדמה את בבל לארי על פי הכתוב (ירמיה ד ז) 'עלה אריה מסבכו' האמור על מלך בבל [והמשילוהו לאריה שאין עומד לפניו, כן נבוכדנצר כבש כל הארצות ולא עמד איש בפניו (רד"ק ירמיה שם)]. ומלכות הרביעית מדמה אותה לנחש שהוא משל לסמא"ל, כוחו של עשו [כ"ה במהרש"א על עין יעקב ונשמט מהדפוסים על הש"ס].

מדברי התוספות בעבודה זרה (ב: ד"ה ואלו) מבואר שהיה לפניהם גירסא אחרת, שבתחילה פגע בו ארי ואחר כך דוב, וכשפגע בו דוב הניח מעשה ארי וסיפר מעשה הדוב, וביארו התוספות, שאע"פ שהאריה מלך החיות הוא, מכל מקום דוב הוא עז יותר ובעל תחבולות. ובשלמה משנתו (ד"ה פגע) ביאר שלפי זה סדר המאורעות שבמשל הוא על פי הפסוק (עמוס ה יט) 'כאשר ינוס איש מפני הארי ופגעו הדב ובא הבית וסמך ידו על הקיר ונשכו הנחש'.

ח. **ואף** שאין המשל דומה לנמשל, שהרי במשל נאמר, שכשניצל מהנחש שכח מעשה שניהם וסיפר רק מהצלת הנחש, ואילו בענייננו אמרו שיוסיפו להזכיר את גאולת מצרים גם לאחר הגאולה העתידה. יש לפרש, שלעתיד לבוא יהיו שני זמנים של ניסי הגאולה, הראשון בזמן קיבוץ הגלויות, המכונה 'שעבוד מלכיות' שעם ישראל ייקבצו מכל המלכויות, ועל כך אמרו חכמים שבזמן זה יזכירו את יציאת מצרים כטפלה לנסים אלו, אמנם בזמן גוג ומגוג שנאמר בהם 'אל תזכרו ראשונות' וגו', אכן לא יזכירו גם את יציאת מצרים, כבמשל של הנחש (ריא"ף על עין יעקב ד"ה כי אם, אמרי נועם להגר"א ד"ה וכן, ועוד) [לכאורה יש לבאר, שלמהרש"א שהובא לעיל לא הוקשה קושיא זו, כי הוא כתב שהטעם שיזכירו את יציאת מצרים הוא, מפני שהתורה ציותה על הזכרתה, הוי אומר שמטבע הדברים היתה נשכחת גם גאולת מצרים, כשם שנשכחה גאולת שאר המלכויות, אלא שהתורה ציותה על הזכרתה].

ט. **ע"פ** צל"ח (ד"ה והנלענ"ד). עיין שם (ד"ה אברם) שהוקשה לו שהפיסקא דלהלן 'אברם הוא אברהם' נראית כחסירה, שהרי לא הוזכר שמו של אברהם קודם לכן, ואין דרך הגמרא לבאר דבר חדש בלא שום הקדמה, אלא מוכח שהוא המשך דברי חכמים, כמו שנתבאר בפנים. וראה שם קושיות נוספות.

י. **מלבי"ם** (בראשית יז ד).

יא. **כמו** שנאמר (יהושע כד ב) 'בעבר הנהר ישבו אבותיכם' [ועבר הנהר היא ארם נהרים. רמב"ן (בראשית יא כח)]. ונאמר שם באליעזר עבד אברהם ששלחו אברהם לקחת אשה ליצחק מארצו וממולדתו, 'וילך אל ארם נהרים אל עיר נחור' (שם כד י). רש"י (ד"ה בתחלה). ועיין ברמב"ן ואבן עזרא (שם יב א) שנחלקו אם עיר מולדתו של אברהם אבינו היתה אור כשדים או חרן [ארם נהרים], וכתב הראש יוסף (ד"ה אבג) שגם אם נאמר כדעת האבן עזרא שנולד באור כשדים, אולם עיקר גידולו היה בארם והם נקראים אנשי מדינתו.

יב. **רמב"ן** (שם יז ד). וראה עוד במלבי"ם שם (יז ה). ועיין במהרש"א (ח"א ד"ה אברם) שפירש ש'לבסוף' הכוונה לאחר שנשתנה שמו ונשתנה מזלו להוליד בן הראוי ליורשו.

יג. **ע"פ** צל"ח (שם). והוכיח זאת מהתוספתא (פ"א הי"ג-טו) שמבואר שם דבר זה, שחכמים הביאו הוכחה לשיטתם מאברהם אבינו שאף שנשתנה שמו ל'אברהם' לא נעקר שמו הראשון [ועוד הוסיפו שם לפרש (הט"ו) 'אע"פ שחזר וקרא אברהם, אברם אינו לגנאי אלא לשבח'].

יד. **ע"פ** תוספתא (פ"א הי"ד).

טו. **רש"י** (ד"ה שרי). כלומר שבני המקום בו דרה היו אומרים עליה שהיא שרה שלי.

טז. **כתב** מהרש"א (שם) שאברהם ושרה בטבע בריאתם נולדו עקרים ולא יכלו להוליד, ולא היתה ניכרת חשיבותם רק במקומם ולשעתם, ועל ידי שינוי שמם נשתנה מזלם ונולדו מהם י"ב השבטים, ומאחר שעל השבטים נאמר (בראשית לה יא) 'גוי וקהל גוים' לפיכך ראוי לומר על אברהם 'אב המון גוים', וכן על שרה, שהיא שרה לכל העולם.

לא שיעקר יעקב ממקומו אלא ישראל עיקר ויעקב טפל לו וכן הוא אומר [א] אל תזכרו ראשונות וקדמוניות אל תתבוננו אל תזכרו ראשונות זה שעבוד מלכיות וקדמוניות אל תתבוננו זו יציאת מצרים [ב] הנני עושה חדשה עתה תצמח תני רב יוסף זו מלחמת גוג ומגוג [א] משל למה הדבר דומה לאדם שהיה מהלך בדרך ופגע בו [ב] זאב וניצל ממנו והיה מספר והולך מעשה זאב פגע בו ארי וניצל ממנו [א] והיה מספר והולך מעשה ארי פגע בו נחש וניצל ממנו שכח מעשה שניהם והיה מספר והולך מעשה נחש אף כך ישראל צרות אחרונות משכחות את הראשונות: [ג] [ג] אברם הוא אברהם בתחלה נעשה אב לארם ולבסוף נעשה אב לכל העולם כולו שרי היא שרה בתחלה נעשית שרי לאומתה ולבסוף נעשית שרה לכל העולם כולו: תני בר קפרא [ט] כל הקורא לאברהם אברם עובר בעשה שנאמר [ד] והיה שמך אברהם רבי אליעזר אומר עובר בלאו שנאמר [ד] ולא יקרא עוד [את] שמך אברם אלא מעתה הקורא לשרה שרי הכי נמי התם קודשא בריך הוא אמר לאברהם [ה] שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה אלא מעתה הקורא ליעקב [ב] יעקב ה"נ שאני התם דהדר אהדריה קרא דכתיב [ו] ויאמר אלהים לישראל במראות הלילה ויאמר יעקב יעקב מתיב רבי יוסי בר אבין ואיתימא רבי יוסי בר זבידא [ז] אתה הוא ה' האלהים אשר בחרת באברם אמר ליה התם נביא הוא דקא מסדר לשבחיה דרחמנא [ג] מאי דהוה מעיקרא:

הדרן עלך מאימתי

[ד] **היה** [א] קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כוון לבו יצא [ד]. בפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב ובאמצע שואל מפני היראה ומשיב דברי ר' מאיר ר' יהודה אומר [ב] באמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד ובפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם אלו הן [ג] בין הפרקים בין ברכה ראשונה לשניה בין שניה לשמע בין שמע לוהיה אם שמוע בין והיה אם שמוע לויאמר בין ויאמר לאמת ויציב ר' יהודה אומר [ד] בין ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק אמר ר' יהושע בן קרחה [ה] [ה] למה קדמה פרשת שמע לוהיה אם שמוע [ו] כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואחר כך מקבל עליו עול מצות והיה אם שמוע לויאמר שוהיה אם שמוע נוהג בין ביום ובין בלילה [ה] ויאמר אינו נוהג אלא ביום בלבד [ז]:

גמ' ש"מ [ו] [ו] מצות צריכות כוונה מאי אם כוון לבו לקרות והא קא קרי בקורא להגיה: ת"ר [ז] ק"ש ככתבה דברי רבי וחכ"א [ז] בכל לשון מ"ט דרבי אמר קרא [ח] והיו בהויתן יהו ורבנן מאי טעמייהו אמר קרא [ט] שמע בכל לשון שאתה שומע ולרבי נמי הא כתיב שמע ההוא מבעי ליה השמע לאזניך מה שאתה מוציא מפיך [ח] ורבנן סברי להו כמאן דאמר לא השמיע לאזנו יצא ולרבנן נמי הא כתיב והיו [ט] ההוא מבעי להו שלא יקרא למפרע ורבי שלא יקרא למפרע מנא ליה נפקא ליה מדברים הדברים ורבנן דברים הדברים לא דרשי למימרא דסבר רבי דכל התורה כולה בכל לשון נאמרה דאי סלקא דעתך בלשון הקודש נאמרה והיו דכתב רחמנא למה לי איצטריך משום דכתיב שמע למימרא דסברי רבנן דכל התורה כולה בלשון הקודש נאמרה דאי סלקא דעתך בכל לשון נאמרה שמע דכתב רחמנא למה לי איצטריך משום דכתיב והיו: ת"ר והיו שלא יקרא למפרע הדברים על לבבך יכול תהא כל הפרשה צריכה כוונה תלמוד לומר האלה עד כאן צריכה כוונה מכאן ואילך אין צריכה כוונה דברי ר' אליעזר א"ל רבי עקיבא הרי הוא אומר אשר

רש"י

גמ' לא שיעקר יעקב ממקומו. שהרי מלינו שקראו הקב"ה יעקב אחר זאת ברדתו למצרים, שנאמר ויאמר אלהים לישראל ויאמר יעקב יעקב ויאמר הנני (בראשית מו): הנני עושה חדשה. בתר אל תזכרו ראשונות כתיב: בתחלה אב לארם. לאנשי מדינתו, שמארץ ארם היה, שנאמר בעבר הנהר ישבו אבותיכם (יהושע כד) ואומר אל ארם נהרים אל עיר נחור (בראשית כד): אב לכל העולם. אב המון גוים (שם יז): שרי. לשון יחיד משמע שרתי: מסדר שבחיה. דמעיקרא אשר בחרת בו בהיות שמו אברם ושמת שמו אברהם:

הדרן עלך מאימתי

היה קורא בתורה. פרשת ק"ש: והגיע זמן המקרא. זמן ק"ש: בפרקים. בין ההפסקות, ולקמן מפרש להו במתניתין בין פרשה [פ] ראשונה לשניה בין שניה לשמע כו': שואל מפני הכבוד. שואל בשלום אדם נכבד שראוי להקדים לו שלום: ומשיב. שלום אם הקדימו לו, ובגמרא [ט] פריך כיון דשואל פשיטא דמשיב: ובאמצע. באמצע הברכה או הפרשה: מפני היראה. אדם שהוא ירא מפניו שלא יהרגהו, אבל הכבוד לא: ר"י. בגמרא [ט] מפרש פלוגתייהו: בין ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק. בגמרא (דף יד) מפרש טעמייהו [ע]: והיה אם שמוע נוהג בין ביום בין בלילה. דמשתעי בתלמוד תורה דכתיב (דברים יא) ולמדתם אותם את בניכם: ויאמר אינו נוהג אלא ביום. דמשתעי בציצית שאינה נוהגת אלא ביום, דכתיב [י] וראיתם אותו פרט לכסות לילה (שבת דף כז:): **גמ'** ש"מ מצות צריכות כוונה. שיהא מתכוין לשם מצוה, ותקשה לרבה דאמר במסכת ראש השנה (דף כח.) התוקע לשיר יצא: כוון לקרות. אבל לצאת ידי מצוה לא בעינן שיהא מתכוין אלא לקרות בתורה בעלמא: הא קא קרי. הא בקורא קא עסיק תנא ואתי, דקתני היה קורא בתורה: בקורא להגיה. את הספר אם יש בו טעות, דאפילו לקריאה נמי לא מתכוין: ככתבה. בלשון הקדש: מדברים הדברים. דהוה ליה למכתב והיו דברים האלה (דברים ו), למדרש שיקרא הדברים כסדרן ולא למפרע כגון ובשעריך ביתך מזוזות: לימא קסבר ר' וכו'. מדאיצטריך ליה קרא לק"ש שתהא ככתבה סבירא ליה בשאר כל התורה בכל לשון נאמרה לקרות: משום דכתיב שמע. דלא תדרוש שמע בכל לשון שאתה שומע כרבנן: עד כאן. עד על לבבך: איכא

תוספות

היה קורא אם כוון לבו יצא. בירושלמי [פ] אמרינן (א) ברכות אין מעכבות דאע"פ שלא אמר שתים לפניה ושתים לאחריה יצא דאם לא כן תקשי מאי מהני אם כוון לבו הרי לא בירך תחלה. וא"ת הא (ב) בפ"ק (ד' יב.) מסקינן סדר ברכות אין מעכבות הא ברכות מעכבות. וי"ל דהתם איירי בצבור. דיקא נמי דקתני אמר להם הממונה:

ובאמצע שואל מפני וכו'. ופסק רבינו שמעיה דבמקום שאסור לספר אסור לדבר אפילו בלשון הקודש וכן משמע מתוך מתניתין. [י] ובירושלמי [ל] קאמר אפילו באמצע הפסוק רב הונא בשם רב יוסף אמר ודברת בם מכאן שיש לך רשות לדבר בם. והיינו נמי דאמרי' בפ"ק דיומא (דף יט:) ודברת בם ולא בתפלה פירוש שאין משיבין בה מפני הכבוד:

בקורא להגיה. פירש בקונטרס שאין מתכוין לקרות. תימה אכתי הא קא קרי. ע"כ נראה בקורא להגיה שאינו קורא התיבות כהלכתן וכנקודתן אלא ככתיבתן קרי כדי להבין בחסרות וביתרות כמו לטטפת ומזזת [פ] ואם כוון לבו לאו דוקא אלא כלומר לקרות כדין כנקודתן וכהלכתן:

וחכמים אומרים בכל לשון. אומר הר"י דהלכה כחכמים דהלכה כרבי מחבירו ולא מחביריו (עירובין ד' מו:) ועוד דרבנן סבירא להו כמאן דאמר לא השמיע לאזנו יצא וכותיה פסקינן לקמן (ד' טו:):

[ל] **בלשון** הקדש נאמרה. פירש רש"י פרק שני דמגילה (ד' יז: ושם [מ]) לקרות בתורה. ולא נהירא [ט] דהא עזרא תיקן קריאת התורה [מ] ומקמי דאתא עזרא והיו [י] למה לי. וי"ל דמיירי בפרשיות המחוייבין לקרות דאורייתא כמו פרשת זכור [פ] [י] אי נמי מקרא בכורים ווידוי מעשר ופרשת חליצה שמצוה בתורה לקרותן אעפ"כ [ע] בכל לשון נאמרה בסיני שכל דבור ודבור שהיה יוצא מפי הקב"ה היה מתחלק לשבעים לשון [ס]:

עד כאן מצות כוונה. עד בכל מאדך שני פסוקים אלו מדברים ביחוד ה' באהבתו וביראתו:

עין משפט נר מצוה

א א מיי' פ"ב מהלכות ק"ש [ה"א] סמג עשין יח טור שו"ע או"ח סי' ס סעיף ה:

ב ב מיי' שם הלכה טו טז סמג שם טוש"ע או"ח סי' סו סעיף א:

ג ג ד מיי' שם הלכה יז סמג שם טוש"ע שם סעיף ה:

ד ה מיי' פ"ג מהלכות ציצית הלכה ז סמג עשין כו טוש"ע או"ח סימן יח סעיף א:

ה ו מיי' פ"ב מהלכות (ק"ש) [שופר הלכה ד] טוש"ע או"ח סימן ס סעיף ד:

ו ז מיי' פ"ב מהל' ק"ש הלכה י סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן סב סעיף ב:

רב נסים גאון

מותיב ר' יוסי בר אבין ואיתימא ר' יוסי בר זבדא אטו אברהם מי לא הדר קרייה רחמנא אברם. ובתוספתא נמי [ספ"א דמכילתין] בענין זה המקום אברם הוא אברהם אע"פ שחזר וקרא את אברהם אברם אינו לגנאי אלא לשבח כו' הוא אברם עד שלא נדבר עמו הוא אברהם משנדבר עמו. **ויש ששואלין** למה נשתנו שמו של אברהם ושמו של יעקב ולא נשתנה שמו של יצחק ופשטה של שאלה זו כי אברהם ויעקב אבותיהם קראום באותן השמות ולפיכך גידלם הקב"ה בשמות שקרא להן הוא אבל יצחק הקב"ה קראו בזה השם קודם שנולד כדכתיב (בראשית יז) אבל שרה אשתך יולדת לך בן וקראת את שמו יצחק ואית במכילתא דר' ישמעאל [בפ' בא] יצחק לא נשתנה שמו למה שנקרא שמו מפי הקב"ה ובגמרא דבני מערבא (בסיפא דהאי פירקא) מפני מה נשתנה שמו של אברהם ושמו של יעקב ושמו של יצחק לא נשתנה אילו אבותיהם קראו אותן בשמן אבל יצחק הקב"ה קראו. **ארבעה נקראו עד שלא נולדו** יצחק וישמעאל יאשיה ושלמה:

סליק פירקא קמא

פירקא תנינא

שמעת מינה מצות צריכות כוונה. איתיה להדיא דהא מילתא בפרק ראוהו בית דין במסכת ראש השנה (דף כח) דקאמר אלמא קא סבר רבא מצות אין צריכות כוונה ואיתיביה אביי כמה תיובתא ולבסוף אוקמי' אלא אמר רבא לצאת לא בעי כוונה לעבור בזמנו לא בעי כוונה שלא בזמנו בעי כוונה:

ליקוטי רש"י

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] צ"ל **שכח מעשה זאב** וכו' (מראה כהן בשם ירושלמי): ב] בכת"י הקורא **לישראל** יעקב, וכ"ה בירושלמי ובמדרש: ג] עיין מלא הרועים שאין לגרוס "דרחמנא": ד] במשנה שבמשניות נוסף **ואם לאו לא יצא:** ה] [ענין בן קרחה פירשו תוס' בשבת קנ ע"א וב"ב קיג ע"א וע' תוס' פסחים קיב ע"א ובכורות נח ע"א] (גליון): ו] ס"א **אלא** (גליון): ז] דבור תוס' על זה תמצא לקמן יד ע"ב ד"ה ויאמר: ח] [צ"ל **ברכה**] (גליון): ט] נדצ"ל **טעמא** (שפ"ח): י] בתוס' ר"פ נוסף **ובאמצע שואל כו'**: כ] לפנינו בפסוק הוא **מזוזות** אך עי' במנחת שי שמות יב, יז: ל] [צ"ל **בכל לשון**] (גליון): מ] שם ברש"י לא פירש יותר ממה שפי' כאן, והוא מפורש ברש"י סוטה לג ע"א: נ] נדצ"ל **שמע** (מהר"נ אדלר) ועיין פני יהושע בביאור כוונתם: ס] בדפו"ר הגירסא פרשת זכור **ופרשת פרה אדומה**, וכ"ה בתוס' הרא"ש ובתוס' ר"י החסיד ובתוס' רבינו פרץ, ובב"י או"ח (סימן קמו ובסימן תרפה) בשם התוס', וכן הביאו השו"ע סי' תרפ"ה והגר"א כתב שנוסחא משובשת נזדמנה לו, ולפנינו נמחק ע"פ המהרש"ל: ע] המהרש"א הגיה **ואעפ"כ**, ונמוקי הגרי"ב מגיה **אי נמי**, ועיי"ש ביאורו:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תוספתא פרק א ומכילתא פ' בא, ב) [עי' תוס' ע"ז ג: ד"ה ואתו וכו' תמצא שהיה לפניהם גי' אחרת], ג) תוספתא פ"א, ד) [ר"ה דף כח:], ה) [עי' תוס' לקמן יד: ד"ה למה קדמה וכו', ו) [עירובין לה: פסחים קיד:], ז) סוטה לג: מגילה דף יז., ח) [עי' תוספות סוטה לג: ד"ה ורבנן], ט) לקמן עמוד ב, י) במדבר טו לט, כ) ריש פרקין, ל) דפרקין סוף ה"א, מ) ב"ק פב. עיי"ש, נ) [ע"ש במגילה תד"ה כלן], ס) [כלאי' שבת פח:].

הגהות הב"ח

(א) תום' ד"ה היה קורא וכו'. בירושל' אמרי' זאת אומרת ברכות: (ב) בא"ד. וא"ת הא. נ"ב תימ' [דילמא הא דברכות מעכבות] וו דוקא [שלא בירך כלל] ברכות. אבל אם קרא ק"ש [אימא] לך דילא אם בירך הברכות [אח"כ דמעכבות]:

גליון הש"ס

גמ' כל הקורא כו'. מג"א סימן קנו ועיין פר"ח ס"ם ס"ז:

פרק היה קורא

גמ' ההוא מבע"ל כו'. עיין תוס' סוטה י"ז ע"ב ד"ה דכתיב: תוס' ד"ה בלשון כו' דהא עזרא כו'. עיין מג"א ריש סימן קל"ה:

תורה אור השלם

א) אַל תִּזְכְּרוּ רִאשֹׁנוֹת וְקַדְמֹנִיּוֹת אַל תִּתְבֹּנָנוּ: [ישעיה מג, יח]

ב) הִנְנִי עֹשֶׂה חֲדָשָׁה עַתָּה תִצְמָח הֲלוֹא תֵדָעוּהָ אַף אָשִׂים בַּמִּדְבָּר דֶּרֶךְ בִּישִׁמוֹן נְהָרוֹת: [ישעיה מג, יט]

ג) אַבְרָם הוּא אַבְרָהָם: [דברי הימים א א, כז]

ד) וְלֹא יִקָּרֵא עוֹד אֶת שִׁמְךָ אַבְרָם וְהָיָה שִׁמְךָ אַבְרָהָם כִּי אַב הֲמוֹן גּוֹיִם נְתַתִּיךָ: [בראשית יז, ה]

ה) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אַבְרָהָם שָׂרַי אִשְׁתְּךָ לֹא תִקְרָא אֶת שְׁמָהּ שָׂרָי כִּי שָׂרָה שְׁמָהּ: [בראשית יז, טו]

ו) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים לְיִשְׂרָאֵל בְּמַרְאֹת הַלַּיְלָה וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר הִנֵּנִי: [בראשית מו, ב]

ז) אַתָּה הוּא יְיָ הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר בָּחַרְתָּ בְּאַבְרָם וְהוֹצֵאתוֹ מֵאוּר כַּשְׂדִּים וְשַׂמְתָּ שְּׁמוֹ אַבְרָהָם: [נחמיה ט, ז]

ח) וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם עַל לְבָבֶךָ: [דברים ו, ו]

ט) שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְיָ אֱלֹהֵינוּ יְיָ אֶחָד: [דברים ו, ד]

הגמרא מביאה תנאים החולקים על חכמים[יז]:

תָּנֵי בַּר קַפָּרָא, כָּל הַקּוֹרֵא ומכנה **לְאַבְרָהָם** אבינו 'אַבְרָם', **עוֹבֵר בַּעֲשֵׂה**, כי לדעתו נעקר ממנו שמו הראשון, **שֶׁנֶּאֱמַר** (שם יז ה) 'וְהָיָה **שִׁמְךָ אַבְרָהָם**', ומאחר שדבר זה נאמר על ידי ה', הרי זה כמצות עשה שיש לקרותו בשם זה דווקא ולא בשמו הקודם. **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, עוֹבֵר בְּלָאו, שֶׁנֶּאֱמַר** (שם) 'וְ**לֹא יִקָּרֵא עוֹד [אֶת]** שִׁמְךָ **אַבְרָם**'[יח].

הגמרא מבררת את דברי בר קפרא ורבי אליעזר:

שואלת הגמרא, **אֶלָּא מֵעַתָּה** לדברי תנאים אלו שאמרו שאמירתו של הקב"ה לאברהם 'ולא יקרא עוד את שמך' וגו' וכן 'והיה שמך' וגו' יש בה משום לאו ועשה, וכי **הַקּוֹרֵא לְשָׂרָה שָׂרַי, הָכִי נַמִּי** - כמו כן יהיה עובר בלאו ועשה, שהרי גם בה נאמר (בראשית יז טו) 'וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אַבְרָהָם שָׂרַי אִשְׁתְּךָ לֹא תִקְרָא אֶת שְׁמָהּ שָׂרָי כִּי שָׂרָה שְׁמָהּ'[יט]. מתרצת הגמרא, **הָתָם** [-שם] **קוּדְשָׁא בְּרִיךְ הוּא** [-הקדוש ברוך הוא] **אָמַר** וצוה **לְאַבְרָהָם** בלבד, '**שָׂרַי אִשְׁתְּךָ לֹא תִקְרָא אֶת שְׁמָהּ שָׂרָי כִּי שָׂרָה שְׁמָהּ**', שהרי נאמר הציווי בלשון נוכח לאברהם, 'לא תקרא', מה שאין כן בשינוי שמו של אברהם, נאמר הציווי בלשון סתמית 'ולא יקרא', משמע שאיסור זה נאמר לכל העולם[כ].

הגמרא שואלת שאלה נוספת:

אֶלָּא מֵעַתָּה, הַקּוֹרֵא לְיַעֲקֹב יַעֲקֹב הָכִי נַמִּי - וכי כך נאמר שעובר בעשה ולא תעשה, שהרי נאמר בו (בראשית לה י) 'לֹא יִקָּרֵא שִׁמְךָ עוֹד יַעֲקֹב כִּי אִם יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמֶךָ'. מתרצת הגמרא, **שַׁאנֵי הָתָם** - שונה הדבר שם, **דַּהֲדַר אַהְדְרֵיהּ קְרָא** - שהכתוב עצמו חזר וקרא לו בשם 'יעקב', **דִּכְתִיב** - שכתוב (בראשית מו ב) '**וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים לְיִשְׂרָאֵל בְּמַרְאֹת הַלַּיְלָה וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב יַעֲקֹב**'[כא], הרי שלאחר שכבר נקרא שמו ישראל קרא לו 'יעקב'.

הגמרא מקשה קושיא נוספת:

מֵתִיב - הקשה **רַבִּי יוֹסֵי בַּר אָבִין, וְאִיתֵימָא** - ויש אומרים **רַבִּי יוֹסֵי בַּר זְבִידָא**, נאמר (נחמיה ט ז) '**אַתָּה הוּא ה' הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר בָּחַרְתָּ בְּאַבְרָם**', הרי מוכח מכאן שנקרא 'אברם' גם לאחר שניתן לו השם 'אברהם'. מתרצת הגמרא, **אָמַר לֵיהּ** -אמר לו, **הָתָם** [-שם], **הַנָּבִיא הוּא דְּקָא מְסַדֵּר לִשְׁבָחֵיהּ דְּרַחֲמָנָא** [-של הקב"ה], **מַאי דַּהֲוָה מֵעִיקָּרָא** - מה שהיה בתחילה, שה' בחר בו עוד כשנקרא 'אברם' בטרם שנשתנה שמו ל'אברהם', שכבר אז היה חשוב בעיני ה'[כב].

הדרן עלך מאימתי

יז. ע"פ צל"ח (ד"ה והנלענ"ד).

יח. כתב המהרש"א (ד"ה עובר) שמהירושלמי (פ"א ה"ו) וכן מהמדרש (ב"ר מו ח) מוכח שאין מחלוקת בין בר קפרא ורבי אליעזר, וכל אחד מהם משלים את דברי חבירו. הטעם שנעקר שם 'אברם' ולא שם 'יעקב' אף ששמות שניהם נשתנו, כתב היפה מראה (על ירושלמי שם ד"ה לא), לפי ששם 'אברם' ניתן לו על ידי תרח אביו ואילו שם 'אברהם' ניתן לו על ידי הקב"ה, ואם יוסיף להיקרא בשם שקרא לו אביו, הרי הוא כנותן דופי ח"ו בשם שקרא לו הקב"ה, מה שאין כן השם 'יעקב' שאף הוא ניתן לו על ידי הקב"ה (רש"י, בראשית כה כו), ועוד שהשם 'אברם' הוא על שם שהיה אב לארם, ואם מוסיף לקרוא לו בשם זה אחר שכבר היה אב המון גוים, יש גנאי בדבר, מה שאין כן השם 'יעקב', נקרא על שם מה שנאמר שידו אוחזת בעקב עשו (בראשית כה כו) ואם קוראים לו שם זה כטפל לשם 'ישראל' שהוא העיקר, אין בכך גנאי. וראה בפירוש הכותב (על עין יעקב ד"ה כל) שכתב כי רמזי שמות אלו מתקיימים גם היום כל זמן היותנו בגלות, כי עדיין ידינו אוחזות בעקב עשו, ולא בראשו, שאנו תחת ממשלתם ולא שולטים עליהם, וכן אנו צריכים לתחבולות שונות להינצל מהגזירות השונות שזוממים נגדנו, שזה כנגד 'ויעקבני' [כמו שכתב רש"י (שם לג כט) 'שהברכות באו לך בעקבה ורמיה'] ורק לעתיד לבוא בזמן הגאולה יתקיים השם 'ישראל' שנתגבר על כל שונאינו. ועיין עוד בחזקוני (בראשית לה י) שכתב, בטעם הדבר שלא נעקר שם 'יעקב', כדי שלא יאמרו הבריות ששם זה ניתן על שם גניבה ורמיה שהיתה בו [כמו שאמר עשו (שם כז לו) 'הכי קרא שמו יעקב ויעקבני זה פעמים'] ונעקר כדי להעלים זאת, לכך אמר הקב"ה שיוסיפו לקרותו בשם זה להודיע שאין בו שום הזכרת גנאי. וראה בתורה שלימה (לך לך פי"ז אות לו) בשם מכילתא שהחילוק בין אברהם ליעקב, שבאברהם נשתנה שם אברם לאברהם, לכן נעקר השם הקודם, מה שאין כן בשם יעקב, שלא נשתנה השם עצמו אלא נוסף לו שם אחר. עוד כתב שם בשם ספר כללי המילה לר' יעקב הגוזר, שאברהם שנולד מטיפה טמאה, לפיכך משנשתנה שמו, שוב לא חזר להיקרא בשמו הקודם, מה שאין כן יעקב שנולד מטיפה טהורה לא נעקר שמו. וכעין זה כתב ר"י אברבנאל (בראשית יז א-ד) בשם הר"ן, שאברהם אבינו נקרא בשם 'אברם' קודם שנימול, לפיכך נשתנה שמו, כשם שמשנים שמו של גר, וגם ששם זה ניתן לו על ידי תרח, מה שאין כן השם יעקב שניתן לו על ידי יצחק.
המהרש"א (ח"א סוף ד"ה עובר) תמה על כך שלא נזכר בפוסקים איסור זה שהקורא לאברהם אברם, עובר בלאו ועשה. ואפילו אם נאמר שאינו אלא אסמכתא בעלמא ואין בזה איסור תורה ממש, מכל מקום היה לפוסקים להזכיר שיש איסור לקרוא לאברהם אברם, והניח בצ"ע [אמנם המגן אברהם (סי' קנו סק"ג) הביא דין זה וכתב שיש בו לאו ועשה]. ועיין בצל"ח (ד"ה ולפמ"ש) שיישב [על פי מה שכתב קודם לכן (ד"ה והנלענ"ד)], שדברי בר קפרא ורבי אליעזר תלויים במחלוקתם של בן זומא וחכמים, ורק לבן זומא הסובר שאין מזכירים יציאת מצרים לעתיד לבוא, ישנו האיסור לקרוא את השם 'אברם', כי מפרש את הפסוק (ירמיה כג ז) 'ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים' כפשוטו, שלא יזכירו כלל את יציאת מצרים לעתיד לבוא, כמו כן מה שנאמר באברהם 'ולא יקרא עוד את שמך אברם' הוא כפשוטו, שלא יקראו כלל, אבל חכמים המפרשים את הפסוק 'ולא יאמרו עוד חי ה'' וגו', שכוונתו שלא תזכר יציאת מצרים כעיקר רק כטפל, כמו כן מה שנאמר באברהם 'ולא יקרא עוד את שמך אברם', אין משמעו שלא יקרא לגמרי, אלא שלא יהיה זה עיקר שמו, נמצא שאין איסור בדבר. ויש לומר שהפוסקים נקטו כשיטת חכמים ולפיכך לא הזכירו איסור זה. וראה בנימוקי הגרי"ב (ד"ה כל) שהוכיח שסוגיית הגמרא בסנהדרין (נט.) חלוקה על סוגייתנו וסוברת שהפסוק 'ולא יקרא עוד שמך אברם' וגו' לא נאמר בתורת ציווי, אלא כהבטחה וברכה. וראה עוד במהר"ץ חיות (ד"ה כל) ובהעמק דבר (להנצי"ב, בראשית יז ה) ושדי חמד (חלק י מכתב לחזקיהו פסחים ד.).

יט. כתב הבן יהוידע (ד"ה אלא), אין לומר שאכן הוא כך גם בשרה, שעובר בלאו ועשה, שאם כן היה להם לרבי אליעזר ובר קפרא להשמיענו זאת גם בשרה.

כ. בביאור הטעם מדוע רק אברהם הוזהר על קריאת השם 'שרי' ולא לאחרים, כתב בבן יהוידע (שם) כי אברהם היה צריך ששרה תתעבר ממנו עם יצחק, לפיכך היה צריך שהוא יהיה גדול ומנושא עליה, ואם יקראנה 'שרי' משמע שהוא מנשא אותה עליו שאומר לה 'שרתי', אבל בשאר העולם אין קפידא אם יקראוה שרתנו. ועיין עוד בילקוט ביאורים.

כא. פסוק זה נאמר ליעקב אבינו טרם רדתו למצרים, ואמר לו הקב"ה שלא יירא לרדת למצרים, כי יעשה אותו שם לעם גדול, וגם יהיה עמו שם ויעלהו משם (בראשית מו ג-ד).

כב. גירסת ש"ס כתב יד (מובא בדקדוקי סופרים) 'אמרי התם נביא הוא דקמסדר שבחיה דאברהם קמי קודשא בריך הוא', ועל פי זה מיושבים שני דברים מוקשים בגירסתנו: א. לגירסתנו לא נתברר מי הוא ה'אמר ליה'. ב. מה משמעות הלשון 'מסדר שבחא דרחמנא', הרי אין זה שבחו של ה' אלא של אברהם. אולם לגירסה זו כתוב 'אמרי' ולא 'אמר ליה', וכן גורסים 'נביא הוא דקמסדר שבחיה דאברהם'.
האחרונים (מהר"ץ חיות ד"ה א"ל, ענף יוסף על העין יעקב ד"ה התם) העירו על מה שנאמר כאן 'נביא הוא דקא מסדר לשבחיה', הרי זה מדברי הלויים, ישוע קדמיאל וכו' (נחמיה ט ה) שלא היו נביאים, שהרי לא נמנו בין הנביאים בסדר עולם [ראה רש"י במגילה (יד. ד"ה נבואה)]. ועיין בשפתי חכמים (ד"ה התם) שיש לפרש שכוונת הגמרא למסדר הספר [וכן מדויק מסגנון הלשון שאמרו 'נביא הוא דקא מסדר' ולא 'דקמספר'. תלמוד המפורש (ד"ה מתיב)], ואף שמסדר הספר הוא נחמיה והוא לא היה נביא, שאינו נמנה בין הנביאים, אך בלשון הגמרא נקרא ספר נחמיה בשם עזרא [כי רוב דברי עזרא נכתבו על ידי נחמיה (סנהדרין לג:), ועזרא היה נביא (מגילה טו.)]. ועיין בירושלמי (פ"א ה"ו) [בשינוי קצת] ושם הגירסה 'אנשי כנסת הגדולה' במקום 'נביא'.

לא שיעקר יעקב ממקומו אלא ישראל עיקר ויעקב טפל לו וכן הוא אומר [א] אל תזכרו ראשונות וקדמוניות אל תתבוננו אל תזכרו ראשונות זה שעבוד מלכיות וקדמוניות אל תתבוננו זו יציאת מצרים [ב] הנני עושה חדשה עתה תצמח תני רב יוסף זו מלחמת גוג ומגוג [א] משל למה הדבר דומה לאדם שהיה מהלך בדרך ופגע בו [ב] זאב וניצל ממנו והיה מספר והולך מעשה זאב פגע בו ארי וניצל ממנו [א] והיה מספר והולך מעשה ארי פגע בו נחש וניצל ממנו שכח מעשה שניהם והיה מספר והולך מעשה נחש אף כך ישראל צרות אחרונות משכחות את הראשונות: [ג] [ג] אברם הוא אברהם בתחלה נעשה אב לארם ולבסוף נעשה אב לכל העולם כולו שרי היא שרה בתחלה נעשית שרי לאומתה ולבסוף נעשית שרה לכל העולם כולו: תני בר קפרא [ג] כל הקורא לאברהם אברם עובר בעשה שנאמר [ד] והיה שמך אברהם רבי אליעזר אומר עובר בלאו שנאמר [ד] ולא יקרא עוד [את] שמך אברם אלא מעתה הקורא לשרה שרי הכי נמי התם קודשא בריך הוא אמר לאברהם [ה] שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה אלא מעתה הקורא ליעקב [ב] יעקב ה"נ שאני התם דהדר אהדריה קרא דכתיב [ו] ויאמר אלהים לישראל במראות הלילה ויאמר יעקב יעקב מתיב רבי יוסי בר אבין ואיתימא רבי יוסי בר זבידא [ז] אתה הוא ה' האלהים אשר בחרת באברם אמר ליה התם נביא הוא דקא מסדר לשבחיה דרחמנא [ג] מאי דהוה מעיקרא:

הדרן עלך מאימתי

[ד] **היה** [א] קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כוון לבו יצא [ד]. בפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב ובאמצע שואל מפני היראה ומשיב דברי ר' מאיר ר' יהודה אומר [ב] באמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד ובפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם אלו הן [ג] בין הפרקים בין ברכה ראשונה לשניה בין שניה לשמע בין שמע לוהיה אם שמוע בין והיה אם שמוע לויאמר בין ויאמר לאמת ויציב ר' יהודה אומר [ד] בין ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק אמר ר' יהושע בן קרחה [ה] [ה] למה קדמה פרשת שמע לוהיה אם שמוע [ו] כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואחר כך מקבל עליו עול מצות והיה אם שמוע לויאמר שוהיה אם שמוע נוהג בין ביום ובין בלילה [ה] ויאמר אינו נוהג אלא ביום בלבד [ז]:

גמ' ש"מ [ו] [ו] מצות צריכות כוונה מאי אם כוון לבו לקרות והא קא קרי בקורא להגיה: ת"ר [ז] ק"ש ככתבה דברי רבי וחכ"א [ז] בכל לשון מ"ט דרבי אמר קרא [ח] והיו בהוייתן יהו ורבנן מאי טעמייהו אמר קרא [ט] שמע בכל לשון שאתה שומע ולרבי נמי הא כתיב שמע ההוא מבעי ליה השמע לאזניך מה שאתה מוציא מפיך [ח] ורבנן סברי להו כמאן דאמר לא השמיע לאזנו יצא ולרבנן נמי הא כתיב והיו [ט] ההוא מבעי להו שלא יקרא למפרע ורבי שלא יקרא למפרע מנא ליה נפקא ליה מדברים הדברים ורבנן דברים הדברים לא דרשי למימרא דסבר רבי דכל התורה כולה בכל לשון נאמרה דאי סלקא דעתך בלשון הקודש נאמרה והיו דכתב רחמנא למה לי איצטריך משום דכתיב שמע למימרא דסברי רבנן דכל התורה כולה בלשון הקודש נאמרה דאי סלקא דעתך בכל לשון נאמרה שמע דכתב רחמנא למה לי איצטריך משום דכתיב והיו: ת"ר והיו שלא יקרא למפרע הדברים על לבבך יכול תהא כל הפרשה צריכה כוונה תלמוד לומר האלה עד כאן צריכה כוונה מכאן ואילך אין צריכה כוונה דברי ר' אליעזר א"ל רבי עקיבא הרי הוא אומר אשר

רש"י

גמ' לא שיעקר יעקב ממקומו. שהרי מלינו שקראו הקב"ה יעקב אחר זאת ברדתו למצרים, שנאמר ויאמר אלהים לישראל ויאמר יעקב יעקב ויאמר הנני (בראשית מו): הנני עושה חדשה. בתר אל תזכרו ראשונות כתיב: בתחלה אב לארם. לאנשי מדינתו, שמארץ ארם היה, שנאמר בעבר הנהר ישבו אבותיכם (יהושע כד) ואומר אל ארם נהרים אל עיר נחור (בראשית כד): אב לכל העולם. אב המון גוים (שם יז): שרי. לשון יחיד משמע שרתי: מסדר שבחיה. דמעיקרא אשר בחרת בו בהיות שמו אברם ושמת שמו אברהם:

הדרן עלך מאימתי

היה קורא בתורה. פרשת ק"ש: והגיע זמן המקרא. זמן ק"ש: בפרקים. בין ההפסקות, ולקמן מפרש להו במתניתין בין פרשה [י] ראשונה לשניה בין שניה לשמע כו': שואל מפני הכבוד. שואל בשלום אדם נכבד שראוי להקדים לו שלום: ומשיב. שלום אם הקדימו לו, ובגמרא [ט] פריך כיון דשואל פשיטא דמשיב: ובאמצע. באמצע הברכה או הפרשה: מפני היראה. אדם שהוא ירא מפניו שלא יהרגהו, אבל מפני הכבוד לא: ר"י. בגמרא [ט] מפרש פלוגתייהו: בין ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק. בגמרא (דף יד) מפרש טעמייהו [ט]: והיה אם שמוע נוהג בין ביום בין בלילה. דמשתעי בתלמוד תורה דכתיב (דברים יא) ולמדתם אותם את בניכם: ויאמר אינו נוהג אלא ביום. דמשתעי בציצית שאינה נוהגת אלא ביום, דכתיב [י] וראיתם אותו פרט לכסות לילה (שבת דף כז:): **גמ'** ש"מ מצות צריכות כוונה. שיהא מתכוין לשם מצות, ותקשה לרבה דאמר במסכת ראש השנה (דף כח.) התוקע לשיר יצא: כוון לקרות. אבל לצאת ידי מצוה לא בעינן שיהא מתכוין אלא לקרות בתורה בעלמא: הא קא קרי. הא בקורא קא עסיק תנא ואתי, דקתני היה קורא בתורה: בקורא להגיה. את הספר אם יש בו טעות, דאפילו לקריאה נמי לא מתכוין: ככתבה. בלשון הקדש: מדברים הדברים. דהוה ליה למכתב והיו דברים האלה (דברים ו), למדרש שיקרא הדברים כסדרן ולא למפרע כגון ובשעריך ביתך מזוזות: לימא קסבר ר' וכו'. מדאיצטריך ליה קרא לק"ש שתהא ככתבה סבירא ליה בשאר כל התורה בכל לשון נאמרה לקרות: משום דכתיב שמע. דלא תדרוש שמע בכל לשון שאתה שומע כרבנן: עד כאן. עד על לבבך:

איכא

תוספות

היה קורא אם כוון לבו יצא. בירושלמי [ב] אמרינן (א) ברכות אינן מעכבות דאע"פ שלא אמר שתים לפניה ושתים לאחריה יצא דאם לא כן תקשי מאי מהני אם כוון לבו הרי לא בירך תחלה. וא"ת הא (ב) בפ"ק (ד' יב.) מסקינן סדר ברכות אין מעכבות הא ברכות מעכבות. וי"ל דהתם איירי בצבור. דיקא נמי דקתני אמר להם הממונה: **ובאמצע** שואל מפני וכו'. ופסק רבינו שמעיה דבמקום שאסור לספר אסור לדבר אפילו בלשון הקודש וכן משמע מתוך מתניתין. [י] ובירושלמי [ל] קאמר אפילו באמצע הפסוק רב הונא בשם רב יוסף אמר ודברת בם מכאן שיש לך רשות לדבר בם. והיינו נמי דאמרי' בפ"ק דיומא (דף יט:) ודברת בם ולא בתפלה פירוש שאין משיבין בה מפני הכבוד: **בקורא** להגיה. פירש בקונטרס שאין מתכוין לקרות. תימה אכתי הא קא קרי. ע"כ נראה בקורא להגיה שאינו קורא התיבות כהלכתן וכנקודתן אלא ככתיבתן קרי כדי להבין בחסרות וביתרות כמו לטטפת ומזוזת [כ] ואם כוון לבו לאו דוקא אלא כלומר לקרות כדין כנקודתן וכהלכתן: **וחכמים** אומרים בכל לשון. אומר הר"י דהלכה כחכמים דהלכה כרבי מחבירו ולא מחביריו (עירובין ד' מו:) ועוד דרבנן סבירא להו כמאן דאמר לא השמיע לאזנו יצא וכותיה פסקינן לקמן (ד' טו:): [ל] **בלשון** הקדש נאמרה. פירש רש"י פרק שני דמגילה (ד' יז: ושם [מ]) לקרות בתורה. ולא נהירא [ס] דהא עזרא תיקן קריאת התורה [מ] ומקמי דאתא עזרא והיו [כ] למה לי. וי"ל דמיירי בפרשיות המחוייבין לקרות לאורייתא כמו פרשת זכור [ס] [י] אי נמי מקרא בכורים ווידוי מעשר ופרשת חליצה שמצוה בתורה לקרותן אעפ"כ [ע] בכל לשון נאמרה בסיני שכל דבור ודבור שהיה יוצא מפי הקב"ה היה מתחלק לשבעים לשון [ס]: **עד** כאן מצות כוונה. עד בכל מאדך שני פסוקים אלו מדברים ביחוד ה' באהבתו וביראתו:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תוספתא פרק א ומכילתא פ' בא, ב) [עי' תוס' ע"ז ג: ד"ה ואתו וכו' תמצא שהיה לפניהם גי' אחרת], ג) תוספתא פ"א, ד) [ר"ה דף כח:], ה) [עי' תוס' לקמן יד:] ד"ה למה קדמה וכו', ו) [עירובין לה: פסחים קיד:], ז) סוטה לב: מגילה דף יז., ח) [עי' תוספות סוטה לב: ד"ה ורבנן], ט) לקמן עמוד ב, י) במדבר טו לט, כ) ריש פרקין, ל) דפרקין סוף ה"א, מ) ב"ק פב. עיי"ש, נ) [ע"ש במגילה תד"ה כל], ס) [כלאי' שבת פח:].

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה היה קורא וכו'. בירושל' אמרי' זאת אומרת ברכות: (ב) בא"ד. וא"ת הא. נ"ב תימ' [דילמא הא דברכות מעכבות] ז דוקא [שלא בירך כלל] ברכות. אבל אם קרא ק"ש [אימא] לך דיצא אם בירך הברכות [אח"כ דמעכבות]:

גליון הש"ס

גמ' כל הקורא כו'. מג"א סימן קנו ועיין פר"ח ס"ם ס"ז:

פרק היה קורא גמ' ההוא מבע"ל כו'. עיין תוס' סוטה י"ז ע"ב ד"ה דכתיב: תוס' ד"ה בלשון כו' דהא עזרא כו'. עיין מג"א ריש סימן קל"ה:

תורה אור השלם

א) אַל תִּזְכְּרוּ רִאשֹׁנוֹת וְקַדְמֹנִיּוֹת אַל תִּתְבֹּנָנוּ: [ישעיה מג, יח]

ב) הִנְנִי עֹשֶׂה חֲדָשָׁה עַתָּה תִצְמָח הֲלוֹא תֵדָעוּהָ אַף אָשִׂים בַּמִּדְבָּר דֶּרֶךְ בִּישִׁמוֹן נְהָרוֹת: [ישעיה מג, יט]

ג) אַבְרָם הוּא אַבְרָהָם: [דברי הימים א א, כז]

ד) וְלֹא יִקָּרֵא עוֹד אֶת שִׁמְךָ אַבְרָם וְהָיָה שִׁמְךָ אַבְרָהָם כִּי אַב הֲמוֹן גּוֹיִם נְתַתִּיךָ: [בראשית יז, ה]

ה) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אַבְרָהָם שָׂרַי אִשְׁתְּךָ לֹא תִקְרָא אֶת שְׁמָהּ שָׂרָי כִּי שָׂרָה שְׁמָהּ: [בראשית יז, טו]

ו) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים לְיִשְׂרָאֵל בְּמַרְאֹת הַלַּיְלָה וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר הִנֵּנִי: [בראשית מו, ב]

ז) אַתָּה הוּא יְיָ הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר בָּחַרְתָּ בְּאַבְרָם וְהוֹצֵאתוֹ מֵאוּר כַּשְׂדִּים וְשַׂמְתָּ שְּׁמוֹ אַבְרָהָם: [נחמיה ט, ז]

ח) וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם עַל לְבָבֶךָ: [דברים ו, ו]

ט) שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְיָ אֱלֹהֵינוּ יְיָ אֶחָד: [דברים ו, ד]

עין משפט נר מצוה

א א מיי' פ"ב מהלכות ק"ש [ה"א] סמג עשין יח טור שו"ע או"ח סי' ס סעיף ה:

ב ב מיי' שם הלכה טו טז סמג שם טוש"ע או"ח סי' סו סעיף א:

ג ג ד מיי' שם הלכה יז סמג שם טוש"ע שם סעיף ה:

ד ה מיי' פ"ג מהלכות ציצית הלכה ז סמג עשין כו טוש"ע או"ח סימן יח סעיף א:

ה ו מיי' פ"ב מהלכות (ק"ש) [שופר הלכה ד] טוש"ע או"ח סימן ס סעיף ד:

ו ז מיי' פ"ב מהל' ק"ש הלכה י סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן סב סעיף ב:

רב נסים גאון

מותיב ר' יוסי בר אבין ואיתימא ר' יוסי בר זבדא אטו אברהם מי לא הדר קרייה רחמנא אברם. ובתוספתא נמי [ספ"א דמכילתין] בענין זה המקום אברם הוא אברהם אע"פ שחזר וקרא את אברהם אברם אינו לגנאי אלא לשבח כו' הוא אברם עד שלא נדבר עמו הוא אברהם משנדבר עמו. **ויש ששואלין** למה נשתנו שמו של אברהם ושמו של יעקב ולא נשתנה שמו של יצחק ופשטה של שאלה זו כי אברהם ויעקב אבותיהם קראום באותן השמות ולפיכך גידלם הקב"ה בשמות שקרא להן הוא אבל יצחק הקב"ה קראו בזה השם קודם שנולד כדכתיב (בראשית יז) אבל שרה אשתך יולדת לך בן וקראת את שמו יצחק ואית במכילתא דר' ישמעאל [בפ' בא] יצחק לא נשתנה שמו למה שנקרא שמו מפי הקב"ה ובגמרא דבני מערבא (בסיפא דהאי פירקא) מפני מה נשתנה שמו של אברהם ושמו של יעקב ושמו של יצחק לא נשתנה אילו אבותיהם קראו אותן בשמן אבל יצחק הקב"ה קראו. **ארבעה נקראו עד שלא נולדו** יצחק וישמעאל יאשיה ושלמה:

סליק פירקא קמא

פירקא תנינא

שמעת מינה מצות צריכות כוונה. איתיה להדיא דהא מילתא בפרק ראוהו בית דין במסכת ראש השנה (דף כח) דקאמר אלמא קא סבר רבא מצות אין צריכות כוונה ואיתיביה אביי כמה תיובתא ולבסוף אוקמי' אלא אמר רבא לצאת לא בעי כוונה לעבור בזמנו לא בעי כוונה שלא בזמנו בעי כוונה:

הגהות וציונים

א] צ"ל **שכח מעשה זאב** וכו' (מראה כהן בשם ירושלמי): ב] בכת"י הקורא **לישראל** יעקב, וכ"ה בירושלמי ובמדרש: ג] עיין מלא הרועים שאין לגרוס "דרחמנא": ד] במשנה שבמשניות נוסף **ואם לאו לא יצא:** ה] [ענין בן קרחה פירשו תוס' בשבת קנ ע"א וב"ב קיג ע"א וע' תוס' פסחים קיב ע"א ובכורות נח ע"א) (גליון): ו] ס"א **אלא** (גליון): ז] דבור תוס' על זה תמצא לקמן יד ע"ב ד"ה ויאמר: ח] [צ"ל **ברכה**] (גליון): ט] נדצ"ל **טעמא** (שפ"ח): י] בתוס' ר"פ נוסף **ובאמצע שואל כו'**: כ] לפנינו בפסוק הוא **מזוזות** אך עי' במנחת שי שמות יב, יז: ל] [צ"ל **בכל לשון**] (גליון): מ] שם ברש"י לא פירש יותר ממה שפי' כאן, והוא מפורש ברש"י סוטה לג ע"א: נ] נדצ"ל **שמע** (מהר"נ אדלר) ועיין פני יהושע בביאור כוונתם: ס] בדפו"ר הגירסא פרשת זכור **ופרשת פרה אדומה**, וכ"ה בתוס' הרא"ש ובתוס' ר"י החסיד ובתוס' רבינו פרץ, ובב"י או"ח (סימן קמו ובסימן תרפה) בשם התוס', וכן הביאו השו"ע סי' תרפ"ה והגר"א כתב שנוסחא משובשת נזדמנה לו, ולפנינו נמחק ע"פ המהרש"ל: ע] המהרש"א הגיה **ואעפ"כ**, ונמוקי הגרי"ב מגיה **אי נמי**, ועיי"ש ביאורו:

משנת ראשונים

וקדמוניות אל תתבוננו זו יציאת מצרים. הניסים הללו שאני מזכיר לכם שעשיתי במצרים אל תזכרו אותם מעתה, כי בגאולה זו תעסקו להודות ולהלל. **[רש"י, ישעיהו מג יח]**

ובאמצע שואל מפני היראה ומשיב דברי רבי מאיר. ר' מאיר סבר דאין הפרש בין שואל למשיב ולמי שאינו שואל אינו משיב, ור"י ס"ל דאיכא הפרש, דבאמצע אע"פ שאינו שואל מפני הכבוד אפ"ה משיב כיון שהקדים לו והלכתא כוותיה. **[רבינו יונה דף ז. מדה"ר]**

ורבי שלא יקרא למפרע מנא ליה נפקא ליה מדברים הדברים. פירוש דליכא למימר דמוהיו תרתי שמעת מינה דודאי טפי משמע והיו שלא יקרא למפרע מבהויתן יהו, ומשום הכי אצטריך קרא אחרינא לומר שלא יקרא למפרע. **[הריטב"א]** **[המשך בסוף המסכת]**

פרק שני - היה קורא

הפרק שלפנינו ממשיך לעסוק בפרטי דיני קריאת שמע, ויבוארו בו דיני כוונתה, דיני הפסק בקריאתה, סדר פרשיותיה, דיני הדקדוק בה ודיני הפטורים ממנה[כג].

משנה

משנתנו מבארת את דיני הכוונה בקריאת שמע, ודיני הפסק בקריאתה ובברכותיה:

הָיָה אדם **קוֹרֵא בַּתּוֹרָה** בפרשת קריאת שמע[כד], **וְהִגִּיעַ זְמַן הַמִּקְרָא** - ובשעת קריאתו הגיע זמן קריאת שמע של שחרית או של ערבית[כה], **אִם כִּוֵּן לִבּוֹ**[כו], **יָצָא** ידי חובת קריאתה[כז], ואם לא כיון לא יצא.

הקורא קריאת שמע וברכותיה ועומד בקריאתו **בַּפְּרָקִים** - בהפסקות שבין פרק לפרק[כח], מפסיק **וְשׁוֹאֵל** בשלום אדם **מִפְּנֵי הַכָּבוֹד** - אם אדם נכבד הוא שראוי להקדים לו שלום[כט], **וּמֵשִׁיב** לו שלום אם שאל הוא בשלומו תחילה[ל]. **וּבָאֶמְצַע** - אם עומד בקריאתו באמצע הברכה או הפסוק, **שׁוֹאֵל** בשלום אדם רק **מִפְּנֵי הַיִּרְאָה** - אם ירא ממנו שמא יהרגנו[לא], **וּמֵשִׁיב** לו שלום אם שאל בשלומו, אך מפני הכבוד אינו מפסיק אפילו להשיב, **דִּבְרֵי רַבִּי מֵאִיר**. אך **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר**, אם עומד **בְּאֶמְצַע** הפרק, הרי הוא **שׁוֹאֵל** שלום **מִפְּנֵי הַיִּרְאָה, וּמֵשִׁיב** שלום אפילו **מִפְּנֵי הַכָּבוֹד**, אך אינו שואל מפני הכבוד. **וּבַפְּרָקִים** - בין הפרקים, **שׁוֹאֵל** שלום **מִפְּנֵי הַכָּבוֹד, וּמֵשִׁיב שָׁלוֹם לְכָל אָדָם** ששאל בשלומו, אפילו אינו נכבד[לב].

המשנה מפרטת היכן הם בין הפרקים:

אֵלּוּ הֵן בֵּין הַפְּרָקִים, בֵּין בְּרָכָה רִאשׁוֹנָה של קריאת שמע **לִבְרָכָה שְׁנִיָּה, בֵּין** ברכה **שְׁנִיָּה** לפרשת **שְׁמַע, בֵּין שְׁמַע לִוְהָיָה אִם שָׁמוֹעַ, בֵּין וְהָיָה אִם שָׁמוֹעַ לְוַיֹּאמֶר, בֵּין וַיֹּאמֶר לֶאֱמֶת וְיַצִּיב**, כל מקומות אלו מפסיק בהם כדין בין הפרקים המבואר לעיל. אך **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, בֵּין וַיֹּאמֶר לֶאֱמֶת וְיַצִּיב לֹא יַפְסִיק**[לג].

המשנה מבארת את טעם סדר הפרשיות שבקריאת שמע:

אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן קָרְחָה[לד], **לָמָּה קָדְמָה** בקריאת שמע **פָּרָשַׁת שְׁמַע לִוְהָיָה אִם שָׁמוֹעַ**[לה], **כְּדֵי שֶׁיְּקַבֵּל עָלָיו** אדם **עוֹל מַלְכוּת שָׁמַיִם תְּחִלָּה** בפרשת שמע[לו], **וְאַחַר כָּךְ מְקַבֵּל עָלָיו עוֹל מִצְוֹת** בפרשת והיה אם שמוע[לז]. ולמה קדמה פרשת **וְהָיָה אִם שָׁמוֹעַ לְוַיֹּאמֶר**[לח], מפני שֶׁחיוב תלמוד תורה המוזכר בפרשת **וְהָיָה אִם שָׁמוֹעַ**[לט], **נוֹהֵג בֵּין בַּיּוֹם וּבֵין בַּלַּיְלָה**, אך חיוב ציצית שבפרשת **וַיֹּאמֶר אֵינוֹ נוֹהֵג אֶלָּא בַּיּוֹם בִּלְבַד**[מ].

★

כג. מאירי (ד"ה היה).

כד. דהיינו שקרא בתורה כסדרה, ובתוך כך קרא את שלושת הפרשיות של קריאת שמע. רשב"א (ד"ה היה), מאירי (ד"ה אמר).

כה. התנא לא נקט 'הקורא בתורה', משום שאין לאדם להתחיל לקרות בתורה משהגיע זמן קריאת שמע, ולכן נקט 'היה קורא', כלומר שהתחיל לקרוא קודם שהגיע הזמן. והיה ברכה (ד"ה היה - הראשון). ומה שנקט 'זמן המקרא' ולא 'זמן קריאת שמע', הוא כדי שלא נטעה לומר שדי בקריאת הפסוק 'שמע' לבדו. תפארת ישראל (יכין אות ג). וראה עוד בצל"ח (ד"ה היה) שביאר באופן אחר.

כו. בגמרא להלן יבואר מה היא כוונה זו.

כז. מדין זה מוכח שברכות קריאת שמע אינן מעכבות מלצאת ידי חובה, שהרי אם הן מעכבות אף אם כיון לבו לא יצא, כיון שלא בירך. תוספות (ד"ה היה) בשם הירושלמי (פ"ב ה"א). אכן ידי ברכות לא יצא, ויאמרן אחר כך. מאירי (שם).

לכאורה המשנה מדברת באופן שלא אמר אחר שמע ישראל 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'. ומכאן הוכיח הביאור הלכה (סי' סא ד"ה אחר) כשיטת הפוסקים שאמירת 'ברוך שם' אינה מעכבת מלצאת ידי חובת קריאת שמע. אמנם הצל"ח (שם) פירש שאמר 'ברוך שם' וכו', ואף שבאמירה זו הוכיח שמכוין לצאת ואם כן ודאי כיון לבו, עיקר חידוש המשנה הוא שיצא גם בפסוק הראשון שבו אין הוכחה שכיון לצאת.

כח. להלן תפרט המשנה היכן הם בין הפרקים, בין ברכה ראשונה לשניה, בין שניה לשמע וכו'.

מתחילה היה עיקר לשון 'פרק' כינוי למקום שבו מחולק הדבר לשנים, כלשון הכתוב (עובדיה א יד) 'ואל תעמוד על הפרק', דהיינו מקום שממנו יוצאים הדרכים אחת לכאן ואחת לכאן. אלא שאחר כך התחילו לכנות בשם 'פרק' כל מה שהוא חלק מדבר שלם, כגון פרקי המסכתות, וזהו שנאמר בהמשך המשנה 'בין הפרקים'. תוספות אנשי שם (ד"ה בפרקים - הראשון). אכן בשינויי נוסחאות שבמשניות הובא בשם דפו"י שגם להלן גורסים 'אלו הן הפרקים'. וראה עוד אמרי נועם (גר"א, ד"ה בפרקים) מה שכתב בזה.

כט. רש"י (ד"ה שואל). והרמב"ם (פירוש המשניות ד"ה ומפני הכבוד) כתב שהוא אדם שחייב בכבודו, כגון אביו או רבו או מי שגדול ממנו בחכמה.

נחלקו הראשונים מה היא שאלת שלום שהותרה בקריאת שמע, הבאר היטב (ס' סו סק"ד) הביא בשם רבי יהודה החסיד שמותר לומר רק תיבת 'שלום'. והמאירי (להלן ע"ב ד"ה ור' יהודה) הביא שיש הסוברים שמותר להפסיק כדי דיבור, דהיינו 'שלום עליך רבי'. ועוד הביא שם, שיש הסוברים שמפני היראה מותר להפסיק אף יותר מכדי דיבור. עוד נחלקו הראשונים האם הפסקה לקדיש ולקדושה באמצע קריאת שמע קרויה מפני הכבוד ומותרת, וראה הרחבה בילקוט ביאורים להלן (ע"ב).

ל. הגמרא להלן (ע"ב) מקשה שדין זה ניתן ללמוד מקל וחומר, שהרי אם מותר לדרוש בשלומו תחילה ודאי מותר להשיבו שלום על שאלתו. וכן היא מקשה לגבי שואל מפני היראה ומשיב המובא בהמשך.

לא. רש"י (ד"ה מפני), וכן כתב הטור (או"ח סי' סו) בדעת הרמב"ם (קריאת שמע פ"ב הט"ז). אמנם הרשב"א (להלן ע"ב ד"ה בפרקים) והרא"ש (סי' ה) הקשו, שאם כן אין בדין זה חידוש, שהרי פיקוח נפש דוחה את כל התורה. ועל כן פירשו, שמפני היראה היינו מפני אביו שנאמר בו (ויקרא יט ג) 'איש אמו ואביו תיראו', או מפני רבו שצריך לירוא ממנו כמורא שמים (אבות פ"ד מי"ב). ובמאירי (להלן ע"ב ד"ה המשנה השניה) פירש שמפני היראה היינו שמתיירא שמא יזיקוהו, וכעין זה פירש הכסף משנה בדעת הרמב"ם (שם). וראה ביאורי רש"י ביישוב שיטת רש"י.

במקום שמותר להפסיק באמצע, מפסיק אפילו באמצע פסוק. תוספות (ד"ה ובאמצע) בשם הירושלמי (שם). אמנם רבינו מנוח (קריאת שמע פ"ב הט"ז) כתב, שכל זה דווקא במקום שנגמר הענין, אבל אם עומד באמירת הפסוק באמצע ענין כגון שאמר 'ושמתם את', לא יפסיק, ואם פסק חוזר לתחילת הפסוק.

לב. הקשה התוספות יום טוב (ד"ה בפרקים), מפני מה נקט כאן התנא 'ומשיב שלום' אף שבכל המשנה כתב רק 'שואל' או 'משיב' בלא תיבת 'שלום'. וראה שם ובתפארת ישראל (יכין אות ז) מה שתירצו. ובתוספות (ד"ה ובאמצע) מבואר, שהוסיף התנא כן להשמיענו שבמקום שאסור להפסיק אין לדבר אפילו בלשון הקודש [על פי ביאור המהר"ם בנעט (בתוס' שם) בדבריהם]. אמנם במקום שמותר להפסיק מותר גם בלשון לעז. ספר המאורות (להלן ע"ב ד"ה בפרקים) בשם רש"י.

לכאורה קשה מדוע נקטה המשנה בדברי רבי יהודה דין שואל, הרי בזה אינו חולק כלל על רבי מאיר, ולא היה לה לומר אלא שלרבי יהודה באמצע משיב מפני הכבוד ובפרקים משיב לכל אדם. ותירץ הצל"ח (ד"ה ר' יהודה), שאם היה כתוב כן היינו סבורים שרבי יהודה מחמיר יותר מרבי מאיר ואוסר השאלה לגמרי [וראה שם שביאר שאף שבמשיב רבי מאיר מחמיר יותר, אין אנו יודעים שכך הוא אלא לאחר שנקט רבי יהודה גם דין שואל].

יש להעיר, מדוע בדברי רבי יהודה הפך התנא את הסדר, ושנה קודם את דין העומד באמצע הפרק. ובפשטות יש לומר, שכיון ששנה התנא בסוף דברי רבי מאיר את דין אמצע הפרק, הוא המשיך בביאור דין זה לדעת רבי יהודה, שכן דרך המשנה בכמה מקומות כמבואר בנדרים (ג:). וראה עוד שלמה משנתו (ברש"י ד"ה ר' יהודה) שביאר באופן אחר.

לג. וטעמו משום שאין להפסיק בין תיבת 'אלהיכם' ל'אמת', ראה להלן (יד.).

נחלקו הראשונים מה היא כוונת רבי יהודה 'לא יפסיק'. הרמב"ם (קריאת שמע פ"ב הי"ז) כתב שדינו כאמצע הפרק, אך תלמידי רבינו יונה (ד"ה אלו) כתבו שהוא חמור יותר מאמצע הפרק ואין להפסיק שם כלל. וכן כתב המאירי (להלן ע"ב ד"ה ר' יהודה). אכן אף לשיטתם בין תיבת 'אמת' לתיבת 'ויציב' ודאי מותר להפסיק כדין אמצע הפרק. טור (סי' סו) [ולפי זה מה שנקט רבי יהודה 'ויציב' הוא משיגרת הלשון. תוספות יום טוב (ד"ה לאמת). והרש"ש (ד"ה בין) ביאר עוד שנקט רבי יהודה 'אמת ויציב' כדי להורות שבתפילת ערבית שבה אומרים 'אמת ואמונה' אין נוהג דין זה, כיון שפרשת 'ויאמר' אינה חובה בערבית כמבואר להלן (יד:)]. אמנם בתפארת ישראל (יכין אות יא) משמע שאף בין אמת לויציב דינו כבין אלהיכם לאמת, מפני ש'ויציב' הוא גם כן לשון 'אמת'.

לד. 'קרחה' הוא רבי עקיבא, ונקרא כן כיון שהיה קרח. רש"י (בכורות נח. ד"ה מון). אמנם ראה שם בתוספות (ד"ה מון) שנחלקו עליו.

לה. אף שפרשת 'שמע' (דברים ו ד) נאמרה בתורה קודם פרשת 'והיה אם שמוע' (שם יא יג), אין לנו להקדימה מחמת כך, שהרי פרשת 'ויאמר' האחרונה נאמרה בתורה לפני שתיהן (במדבר טו לז), אלא אין מוקדם ומאוחר בתורה, ושאלת המשנה היא שהיה לנו להקדים פרשת והיה אם שמוע כיון שנאמרה בלשון רבים. תוספות (להלן יד: ד"ה למה). כיון שבמשנה זו הוזכר פעם ראשונה סדר הפרשיות שבקריאת שמע, בא רבי יהושע בן קרחה לתת טעם לסדר זה. צל"ח (ד"ה אמר). וראה שם שפירש עוד באופן אחר.

לו. שאדם מקבל בה עליו עול מלכות שמים, על ידי שמתבונן בפסוק ראשון שבה במציאות ה' ואחדותו. מאירי (להלן יד: ד"ה המשנה). ובתפארת ישראל (יכין אות יג) פירש שיש בה עול מלכות שמים, כיון שמוזכר בה יחוד ה' שצריך אדם למסור נפשו ולא לעבור עבירות.

לז. קבלת עול מלכות שמים קודמת לקבלת עול מצוות, שאם אין אדם מקבל עליו מלכות ה' לא יקיים גזירותיו. מכילתא (יתרו מס' בחדש פ"ו), הובא במאירי (שם).

לח. ראה צל"ח (ד"ה למה) שביאר מדוע לעיל נקט התנא 'פרשת שמע', ולגבי 'והיה אם שמוע' ו'ויאמר' לא כתב 'פרשת'.

לט. שנאמר בה 'ולמדתם אותם את בניכם' (דברים יא יט). רש"י (ד"ה והיה). והמאירי (שם) פירש שהכוונה אף למצות מזוזה המוזכרת בפרשה.

מ. כיון שנאמר בציצית (במדבר טו לט) 'וראיתם אתו', ודרשו בשבת (כז:) פרט לכסות לילה.

גמ' **לא שיעקר יעקב ממקומו** אלא ישראל עיקר ויעקב טפל לו וכן הוא אומר [א] אל תזכרו ראשונות וקדמוניות אל תתבוננו אל תזכרו ראשונות זה שעבוד מלכיות וקדמוניות אל תתבוננו זו יציאת מצרים [ב] הנני עושה חדשה עתה תצמח תני רב יוסף זו מלחמת גוג ומגוג [א] משל למה הדבר דומה לאדם שהיה מהלך בדרך ופגע בו [ב] זאב וניצל ממנו והיה מספר והולך מעשה זאב פגע בו ארי וניצל ממנו [א] והיה מספר והולך מעשה ארי פגע בו נחש וניצל ממנו שכח מעשה שניהם והיה מספר והולך מעשה נחש אף כך ישראל צרות אחרונות משכחות את הראשונות: [ג] [ג] אברם הוא אברהם בתחלה נעשה אב לארם ולבסוף נעשה אב לכל העולם כולו שרי היא שרה בתחלה נעשית שרי לאומתה ולבסוף נעשית שרה לכל העולם כולו: תני בר קפרא ° כל הקורא לאברהם אברם עובר בעשה שנאמר [ד] והיה שמך אברהם רבי אליעזר אומר עובר בלאו שנאמר [ד] ולא יקרא עוד [את] שמך אברם אלא מעתה הקורא לשרה שרי הכי נמי התם קודשא בריך הוא אמר לאברהם [ה] שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה אלא מעתה הקורא ליעקב [ב] יעקב ה"נ שאני התם דהדר אהדריה קרא דכתיב [ו] ויאמר אלהים לישראל במראות הלילה ויאמר יעקב יעקב מתיב רבי יוסי בר אבין ואיתימא רבי יוסי בר זבידא [ז] אתה הוא ה' האלהים אשר בחרת באברם אמר ליה התם נביא הוא דקא מסדר לשבחיה דרחמנא [ג] מאי דהוה מעיקרא:

הדרן עלך מאימתי

[ד] **היה** [א] קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כוון לבו יצא [ד]. בפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב ובאמצע שואל מפני היראה ומשיב דברי ר' מאיר ר' יהודה אומר [ב] באמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד ובפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם אלו הן [ג] בין הפרקים בין ברכה ראשונה לשניה בין שניה לשמע בין שמע לוהיה אם שמוע בין והיה אם שמוע לויאמר בין ויאמר לאמת ויציב ר' יהודה אומר [ד] בין ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק אמר ר' יהושע בן קרחה [ה] [ה] למה קדמה פרשת שמע לוהיה אם שמוע [י] כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואחר כך מקבל עליו עול מצות והיה אם שמוע לויאמר שוהיה אם שמוע נוהג בין ביום ובין בלילה [ה] ויאמר אינו נוהג אלא ביום בלבד [ז]:

גמ' ש"מ [ו] [י] מצות צריכות כוונה מאי אם כוון לבו לקרות והא קא קרי בקורא להגיה: ת"ר [ז] ק"ש ככתבה דברי רבי וחכ"א [ז] בכל לשון מ"ט דרבי אמר קרא [ח] והיו בהוייתן יהו ורבנן מאי טעמייהו אמר קרא [ט] שמע בכל לשון שאתה שומע ולרבי נמי הא כתיב שמע ההוא מבעי ליה השמע לאזניך מה שאתה מוציא מפיך [פ] ורבנן סברי להו כמאן דאמר לא השמיע לאזנו יצא ולרבנן נמי הא כתיב והיו ° ההוא מבעי להו שלא יקרא למפרע ורבי שלא יקרא למפרע מנא ליה נפקא ליה מדברים הדברים ורבנן דברים הדברים לא דרשי למימרא דסבר רבי דכל התורה כולה בכל לשון נאמרה דאי סלקא דעתך בלשון הקודש נאמרה והיו דכתב רחמנא למה לי איצטריך משום דכתיב שמע למימרא דסברי רבנן דכל התורה כולה בלשון הקודש נאמרה דאי סלקא דעתך בכל לשון נאמרה שמע דכתב רחמנא למה לי איצטריך משום דכתיב והיו: ת"ר והיו שלא יקרא למפרע הדברים על לבבך יכול תהא כל הפרשה צריכה כוונה תלמוד לומר האלה עד כאן צריכה כוונה מכאן ואילך אין צריכה כוונה דברי ר' אליעזר א"ל רבי עקיבא הרי הוא אומר אשר

רש"י

גמ' **לא שיעקר יעקב ממקומו.** שהרי מצינו שקראו הקב"ה יעקב אחר זאת ברדתו למצרים, שנאמר ויאמר אלהים לישראל ויאמר יעקב יעקב ויאמר הנני (בראשית מו): **הנני עושה חדשה.** בתר אל תזכרו ראשונות כתיב: **בתחלה אב לארם.** לאנשי מדינתו, שמארץ ארם היה, שנאמר בעבר הנהר ישבו אבותיכם (יהושע כד) ואומר אל ארם נהרים אל עיר נחור (בראשית כד): **אב לכל העולם.** אב המון גוים (שם יז): **שרי.** לשון יחיד משמע שרתי: **מסדר שבחיה.** דמעיקרא אשר בחרת בו בהיות שמו אברם ושמת שמו אברהם:

הדרן עלך מאימתי

היה קורא בתורה. פרשת ק"ש: **והגיע זמן המקרא.** זמן ק"ש: **בפרקים.** בין ההפסקות, ולקמן מפרש להו במתניתין בין פרשה [י] ראשונה לשניה בין שניה לשמע כו': **שואל מפני הכבוד.** שואל בשלום אדם נכבד שראוי להקדים לו שלום: **ומשיב.** שלום אם הקדימו לו, ובגמרא [ט] פריך כיון דשואל פשיטא דמשיב: **ובאמצע.** באמצע הברכה או הפרשה: **מפני היראה.** אדם שהוא ירא מפניו שלא יהרגהו, אבל מפני הכבוד לא: ר"י. בגמרא [ט] מפרש פלוגתייהו: **בין ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק.** בגמרא (דף יד) מפרש טעמייהו [ט]: **והיה אם שמוע נוהג בין ביום בין בלילה.** דמשתעי בתלמוד תורה דכתיב (דברים יא) ולמדתם אותם את בניכם: **ויאמר אינו נוהג אלא ביום.** דמשתעי בציצית שאינה נוהגת אלא ביום, דכתיב [י] וראיתם אותו פרט לכסות לילה (שבת דף כז:): **גמ' ש"מ מצות צריכות כוונה.** שיהא מתכוין לשם מצוה, ותקשה לרבה דאמר במסכת ראש השנה (דף כח.) התוקע לשיר יצא: **כוון לקרות.** אבל לצאת ידי מצוה לא בעינן שיהא מתכוין אלא לקרות בתורה בעלמא: **הא קא קרי.** הא בקורא קא עסיק תנא ואתי, דקתני היה קורא בתורה: **בקורא להגיה.** את הספר אם יש בו טעות, דאפילו לקריאה נמי לא מתכוין: **ככתבה.** בלשון הקדש: **מדברים הדברים.** דהוה ליה למכתב והיו דברים האלה (דברים ו), למדרש שיקרא הדברים כסדרן ולא למפרע כגון ובשעריך ביתך מזוזות: **לימא קסבר ר' וכו'.** מדאיצטריך ליה קרא לק"ש שתהא ככתבה סבירא ליה בשאר כל התורה בכל לשון נאמרה לקרות: **משום דכתיב שמע.** דלא תדרוש שמע בכל לשון שאתה שומע כרבנן: **עד כאן.** עד על לבבך:

תוספות

היה קורא אם כוון לבו יצא. בירושלמי [פ] אמרינן (א) ברכות אינן מעכבות דאע"פ שלא אמר שתים לפניה ושתים לאחריה יצא דאם לא כן תקשי מאי מהני אם כוון לבו הרי לא בירך תחלה. וא"ת הא (ב) בפ"ק (ד' יב.) מסקינן סדר ברכות אין מעכבות הא ברכות מעכבות. וי"ל דהתם איירי בצבור. דיקא נמי דקתני אמר להם הממונה:

ובאמצע שואל מפני וכו'. ופסק רבינו שמעיה דבמקום שאסור לספר אסור לדבר אפילו בלשון הקודש וכן משמע מתוך מתניתין. [פ] ובירושלמי [ה] קאמר אפילו באמצע הפסוק רב הונא בשם רב יוסף אמר ודברת בם מכאן שיש לך רשות לדבר בם. והיינו נמי דאמרי' בפ"ק דיומא (דף יט:) ודברת בם ולא בתפלה פירוש שאין משיבין בה מפני הכבוד:

בקורא להגיה. פירש בקונטרס שאין מתכוין לקרות. תימה אכתי הא קא קרי. ע"כ נראה בקורא להגיה שאינו קורא התיבות כהלכתן וכנקודתן אלא ככתיבתן קרי כדי להבין בחסרות וביתרות כמו לטטפת ומזוזת [פ] ואם כוון לבו לאו דוקא אלא כלומר לקרות כדין כנקודתן וכהלכתן:

וחכמים אומרים בכל לשון. אומר הר"י דהלכה כחכמים דהלכה כרבי מחבירו ולא מחביריו (עירובין ד' מו:) ועוד דרבנן סבירא להו כמאן דאמר לא השמיע לאזנו יצא וכותיה פסקינן לקמן (ד' טו:):

[ג] **בלשון** הקדש נאמרה. פירש רש"י פרק שני דמגילה (ד' יז: ושם [מ]) לקרות בתורה. ולא נהירא ° דהא עזרא תיקן קריאת התורה [מ] ומקמי דאתא עזרא והיו [פ] למה לי. וי"ל דמיירי בפרשיות המחוייבין לקרות דאורייתא כמו פרשת זכור [ס] [ג] אי נמי מקרא בכורים ווידוי מעשר ופרשת חליצה שמצוה בתורה לקרותן אעפ"כ [ע] בכל לשון נאמרה בסיני שכל דבור ודבור שהיה יוצא מפי הקב"ה היה מתחלק לשבעים לשון [פ]:

עד כאן מצות כוונה. עד בכל מאדך שאני פסוקים אלו מדברים ביחוד ה' באהבתו וביראתו:

עין משפט נר מצוה

א א מיי' פ"ב מהלכות ק"ש [ה"א] סמג עשין יח טור שו"ע או"ח סי' ס סעיף ה:

ב ב מיי' שם הלכה טו טז סמג שם טוש"ע או"ח סי' סו סעיף א:

ג ג ד מיי' שם הלכה יז סמג שם טוש"ע שם סעיף ה:

ד ה מיי' פ"ג מהלכות ציצית הלכה ז סמג עשין כו טוש"ע או"ח סימן יח סעיף א:

ה ו מיי' פ"ב מהלכות (ק"ש) [שופר הלכה ד] טוש"ע או"ח סימן ס סעיף ד:

ו ז מיי' פ"ב מהל' ק"ש הלכה י סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן סב סעיף ב:

רב נסים גאון

מותיב ר' יוסי בר אבין ואיתימא ר' יוסי בר זבדא אטו אברהם מי לא הדר קרייה רחמנא אברם. ובתוספתא נמי [ספ"א דמכילתין] בענין זה המקום אברם הוא אברהם אע"פ שחזר וקרא את אברהם אברם אינו לגנאי אלא לשבח כו' הוא אברם עד שלא נדבר עמו הוא אברהם משנדבר עמו. **ויש ששואלין** למה נשתנו שמו של אברהם ושמו של יעקב ולא נשתנה שמו של יצחק ופשטה של שאלה זו כי אברהם ויעקב אבותיהם קראום באותן השמות ולפיכך גידלם הקב"ה בשמות שקרא להן הוא אבל יצחק הקב"ה קראו בזה השם קודם שנולד כדכתיב (בראשית יז) אבל שרה אשתך יולדת לך בן וקראת את שמו יצחק ואית במכילתא דר' ישמעאל [בפ' בא] יצחק לא נשתנה שמו למה שנקרא שמו מפי הקב"ה ובגמרא דבני מערבא (בסיפא דהאי פירקא) מפני מה נשתנה שמו של אברהם ושמו של יעקב ושמו של יצחק לא נשתנה אילו אבותיהם קראו אותן בשמן אבל יצחק הקב"ה קראו. **ארבעה נקראו עד שלא נולדו** יצחק וישמעאל יאשיה ושלמה:

סליק פירקא קמא

פירקא תנינא

שמעת מינה מצות צריכות כוונה. איתיה להדיא דהא מילתא בפרק ראוהו בית דין במסכת ראש השנה (דף כח) דקאמר אלמא קא סבר רבא מצות אין צריכות כוונה ואיתיביה אביי כמה תיובתא ולבסוף אוקמי' אלא אמר רבא לצאת לא בעי כוונה לעבור בזמנו לא בעי כוונה שלא בזמנו בעי כוונה:

הגהות וציונים

א] צ"ל **שכח מעשה זאב** וכו' (מראה כהן בשם ירושלמי): ב] בכת"י הקורא **לישראל** יעקב, וכ"ה בירושלמי ובמדרש: ג] עיין מלא הרועים שאין לגרוס "דרחמנא": ד] במשנה שבמשניות נוסף **ואם לאו לא יצא**: ה] [ענין בן קרחה פירשו תוס' בשבת קנ ע"א וב"ב קיג ע"א וע' תוס' פסחים קיב ע"א ובכורות נח ע"א] (גליון): ו] ס"א **אלא** (גליון): ז] דבור תוס' על זה תמצא לקמן יד ע"ב ד"ה ויאמר: ח] [צ"ל **ברכה**] (גליון): ט] נדצ"ל **טעמא** (שפ"ח): י] בתוס' ר"פ נוסף **ובאמצע שואל כו'**: כ] לפנינו בפסוק הוא **מזוזות** אך עי' במנחת שי שמות יב, יז: ל] [צ"ל **בכל לשון**] (גליון): מ] שם ברש"י לא פירש יותר ממה שפי' כאן, והוא מפורש ברש"י סוטה לג ע"א: נ] נדצ"ל **שמע** (מהר"ג אדלר) ועיין פני יהושע בביאור כוונתם: ס] בדפו"ר הגירסא פרשת זכור **ופרשת פרה אדומה**, וכ"ה בתוס' הרא"ש ובתוס' ר"י החסיד ובתוס' רבינו פרץ, ובב"י או"ח (סימן קמו ובסימן תרפה) בשם התוס', וכן הביאו השו"ע סי' תרפ"ה והגר"א כתב שנוסחא משובשת נזדמנה לו, ולפנינו נמחק ע"פ המהרש"ל: ע] המהרש"א הגיה **ואעפ"כ**, ונמוקי הגרי"ב מגיה **אי נמי**, ועיי"ש ביאורו:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תוספתא פרק א ומכילתא פ' בא, ב) [עי' תוס' ע"ז ג: ד"ה ואלו וכו' תמצא שהיה לפניהם גי' אחרת], ג) תוספתא פ"א, ד) [ר"ה דף כח:], ה) [עי' תוס' לקמן יד:] ד"ה למה קדמה וכו', ו) [עירובין לה: פסחים [?]:], ז) סוטה לג: מגילה דף יז., ח) [עי' תוספות סוטה לב: ד"ה ורבנן], ט) לקמן עמוד ב, י) במדבר טו לט, כ) ריש פרקין, ל) דפרקין סוף ה"א, מ) ב"ק פב. עיי"ש, נ) [ע"ש במגילה תד"ה כל], ס) [כלאי' שבת פח:].

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה היה קורא וכו'. בירושל' אמרי' זאת אומרת ברכות: (ב) בא"ד. וא"ת הא. נ"ב תימ' [דילמא הא דברכות מעכבות] זו דוקא [שלא בירך כלל] ברכות. אבל אם קרא ק"ש [אימא] לך דיצא אם בירך הברכות [אמ"כ דמעכבות]:

גליון הש"ס

גמ' כל הקורא כו'. מג"א סימן קנו ועיין פר"ח ס"ס ס"ו:

פרק היה קורא

גמ' ההוא מבע"ל כו'. עיין תוס' סוטה י"ז ע"ב ד"ה דכתיב: תוס' ד"ה בלשון כו' דהא עזרא כו'. עיין מג"א ריש סימן קל"ה:

תורה אור השלם

א) אַל תִּזְכְּרוּ רִאשֹׁנוֹת וְקַדְמֹנִיּוֹת אַל תִּתְבֹּנָנוּ: [ישעיה מג, יח]

ב) הִנְנִי עֹשֶׂה חֲדָשָׁה עַתָּה תִצְמָח הֲלוֹא תֵדָעוּהָ אַף אָשִׂים בַּמִּדְבָּר דֶּרֶךְ בִּישִׁמוֹן נְהָרוֹת: [ישעיה מג, יט]

ג) אַבְרָם הוּא אַבְרָהָם: [דברי הימים א א, כז]

ד) וְלֹא יִקָּרֵא עוֹד אֶת שִׁמְךָ אַבְרָם וְהָיָה שִׁמְךָ אַבְרָהָם כִּי אַב הֲמוֹן גּוֹיִם נְתַתִּיךָ: [בראשית יז, ה]

ה) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אַבְרָהָם שָׂרַי אִשְׁתְּךָ לֹא תִקְרָא אֶת שְׁמָהּ שָׂרָי כִּי שָׂרָה שְׁמָהּ: [בראשית יז, טו]

ו) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים לְיִשְׂרָאֵל בְּמַרְאֹת הַלַּיְלָה וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר הִנֵּנִי: [בראשית מו, ב]

ז) אַתָּה הוּא יְיָ הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר בָּחַרְתָּ בְּאַבְרָם וְהוֹצֵאתוֹ מֵאוּר כַּשְׂדִּים וְשַׂמְתָּ שְּׁמוֹ אַבְרָהָם: [נחמיה ט, ז]

ח) וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם עַל לְבָבֶךָ: [דברים ו, ו]

ט) שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְיָ אֱלֹהֵינוּ יְיָ אֶחָד: [דברים ו, ד]

משנת ראשונים

וקדמניות אל תתבוננו זו יציאת מצרים. הניסים הללו שאני מזכיר לכם שעשיתי במצרים אל תזכרו אותם מעתה, כי בגאולה זו תעסקו להודות ולהלל. [רש"י, ישעיהו מג יח] **ובאמצע שואל מפני היראה ומשיב דברי רבי מאיר.** ר' מאיר סבר דאין הפרש בין שואל למשיב ולמי שאינו שואל אינו משיב, ור"י ס"ל דאיכא הפרש, דבאמצע אע"פ שאינו שואל מפני הכבוד אפ"ה משיב כיון שהקדים לו והלכתא כוותיה. [רבינו יונה דף ז. מדה"ר] **ורבי שלא יקרא למפרע מנא ליה נפקא ליה מדברים הדברים.** פירוש דליכא למימר דמהיו תרתי שמעת מינה דודאי טפי משמע והיו שלא יקרא למפרע מבהויתן יהו, ומשום הכי אצטריך קרא אחרינא לומר שלא יקרא למפרע. [הריטב"א] [המשך בסוף המסכת]

גמרא

הגמרא מבארת מהו 'אם כיון לבו' האמור במשנה:
שנינו במשנה, היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא, אם כיון לבו יצא. לכאורה פירוש הוא שהתכוין לצאת ידי חובת קריאת שמע, על כן מדייקת הגמרא, **שְׁמַע מִינַּהּ** - משמע מהלכה זו, **מִצְוֹת צְרִיכוֹת כַּוָּנָה** - שיעשה אותן האדם לשם קיום המצוה[מא], ואם לא כיון לא יצא, ואם כן מוכח מכאן שלא כדעת רבה במסכת ראש השנה (כח.) הסובר שמצוות אינן צריכות כוונה[מב]. דוחה הגמרא, אין להביא מכאן ראיה שלא כרבה, כי לשיטתו אפשר לפרש, **מַאי** [-מה הכוונה] **'אִם כִּוֵּן לִבּוֹ** יצא', שהתכוין **לִקְרוֹת** בתורה סתם, אך אין צריך שיכוין לצאת ידי חובת קריאת שמע.

מקשה הגמרא, וכי אפשר לפרש שהתכוין **לִקְרוֹת, וְהָא קָא קָרֵי** - הרי ודאי שהוא קורא, כאמור בתחילת המשנה 'היה קורא בתורה'. מתרצת הגמרא, משנתנו עוסקת **בְּקוֹרֵא** על מנת **לְהַגִּיהַּ** את הספר אם יש בו טעות, שאינו מתכוין אפילו לקריאה, ועל כן צריך לכוין לקרות[מג].

★

הגמרא מביאה מחלוקת האם קריאת שמע נאמרת בכל לשון:
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **קְרִיאַת שְׁמַע** צריך לקוראה **כִּכְתָבָהּ** - בלשון הקודש, **דִּבְרֵי רַבִּי. וַחֲכָמִים אוֹמְרִים**, יכול לקוראה **בְּכָל לָשׁוֹן** שירצה. שואלת הגמרא, **מַאי טַעְמֵיהּ** [-מהו טעמו] **דְּרַבִּי**. משיבה הגמרא, כיון **דְּאָמַר קְרָא** - שאומרת התורה בפרשת שמע (דברים ו ו) **'וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה'**, משמע שאף באמירתם **בַּהֲוָיָיתָן יְהוּ** - יהיו כפי שהם כתובים, דהיינו בלשון הקודש דווקא.

שואלת הגמרא, **וְרַבָּנָן** הסוברים שקריאת שמע נאמרת בכל לשון, **מַאי טַעֲמַיְיהוּ** - מהו טעמם[מד]. משיבה הגמרא, כיון **דְּאָמַר קְרָא** (שם ו ד) **'שְׁמַע'**, משמע שתאמר **בְּכָל לָשׁוֹן שֶׁאַתָּה שׁוֹמֵעַ** [-מבין[מה]].

הגמרא מבררת מה ילמד כל אחד מהתנאים מפסוקו של השני:
מקשה הגמרא, **וּלְרַבִּי נַמִּי הָא כְּתִיב 'שְׁמַע'** - הרי גם לרבי נאמר 'שמע' שמשמע בכל לשון, ומה ידרוש הוא מפסוק זה. מתרצת הגמרא, הפסוק **הַהוּא מִבְּעֵי לֵיהּ** - נצרך לרבי, לדרוש ממנו **הַשְׁמַע לְאָזְנֶיךָ מַה שֶּׁאַתָּה מוֹצִיא מִפִּיךָ**, כשיטת רבי יוסי להלן (טו.) שהקורא את שמע ולא השמיע לאזנו לא יצא.

מבררת הגמרא, **וְרַבָּנָן** הדורשים פסוק זה ללמד שקריאת שמע נאמרת בכל לשון, מנין ידרשו שצריך להשמיע לאזנו. משיבה הגמרא, חכמים **סָבְרֵי לְהוּ כְּמַאן דְּאָמַר** - סוברים כשיטת תנא קמא (שם) האומר שאף אם **לֹא הִשְׁמִיעַ לְאָזְנוֹ יָצָא**[מו].

מקשה הגמרא עוד, **וּלְרַבָּנָן נַמִּי הָא כְּתִיב 'וְהָיוּ'** - הרי גם לחכמים נאמר 'והיו', ומשם דרש רבי שקריאת שמע נאמרת רק בלשון הקודש, ומה ידרשו הם מפסוק זה. מתרצת הגמרא, הפסוק **הַהוּא מִבְּעֵי לְהוּ** - נצרך לחכמים, לדרוש ממנו **שֶׁלֹּא יִקְרָא** קריאת שמע **לְמַפְרֵעַ** - מן הסוף להתחלה כגון 'ובשעריך ביתך מזוזות'[מז], אלא יהיו הדברים נקראים כסדר שהם כתובים.

שואלת הגמרא, **וְרַבִּי** הדורש 'והיו' ללמוד שקריאת שמע בלשון הקודש דווקא, **שֶׁלֹּא יִקְרָא לְמַפְרֵעַ מְנָא לֵיהּ** - מנין לו דין זה. משיבה הגמרא, לרבי **נַפְקָא לֵיהּ** [-יוצא לו דין זה] **מִ'דְּבָרִים הַדְּבָרִים'** - מהאות ה"א שנוספה בתיבת 'הדברים', שהרי ניתן היה לכתוב 'והיו דברים האלה', אלא משמע שצריך לומר את 'הדברים' כסדר שהם כתובים[מח].

שואלת הגמרא, **וְרַבָּנָן** הלומדים שצריך לקרוא כסדר מתיבת 'והיו', מה ידרשו מהאות ה"א שבתיבת 'הדברים'. משיבה הגמרא, חכמים **'דְּבָרִים הַדְּבָרִים' לָא דָּרְשִׁי** - אין הם דורשים מכאן דבר, שלשיטתם אין כאן ייתור לדרשה.

הגמרא דנה בדברי רבי ורבנן:
מבררת הגמרא, **לֵימְרָא** - האם ניתן להוכיח מכאן **דְּסָבַר רַבִּי דְּכָל הַתּוֹרָה כּוּלָּהּ בְּכָל לָשׁוֹן נֶאֶמְרָה** - שאפשר לקוראה בבית הכנסת בכל לשון[מט]. ומנין שיסבור רבי כן, **דְּאִי סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - שאם תעלה על דעתך שלרבי התורה כולה דווקא **בִּלְשׁוֹן הַקּוֹדֶשׁ נֶאֶמְרָה** לקרותה, אם כן **'וְהָיוּ' דִּכְתַב רַחְמָנָא לָמָּה לִי** - מדוע נצרכה התורה לכתוב 'והיו' וללמד שקריאת שמע נאמרת רק בלשון הקודש כדרשת רבי, הרי פשוט שדינה כדין כל התורה[נ]. דוחה הגמרא, אין להביא ראיה מכאן, כי אף אם לרבי כל התורה נאמרת דווקא בלשון הקודש, **אִיצְטְרִיךְ** - צריך פסוק ללמדנו שאף בקריאת שמע הדין כן, **מִשּׁוּם דִּכְתִיב בַּהּ 'שְׁמַע'**, והיינו יכולים לדרוש זאת כחכמים שהיא נאמרת בכל לשון, על כן נאמר 'והיו'.

אף שמוזכרת בפרשה זו גם מצות זכירת יציאת מצרים הנוהגת ביום ובלילה כדרשת בן זומא לעיל (יב:), רבי יהושע בן קרחה סובר כשיטת חכמים שם החולקים על בן זומא. צל"ח (ד"ה ויאמר). וראה שם (ד"ה ועוד) שתירץ עוד באופנים אחרים. והברכת ראש (ד"ה והיה) תירץ, ש'נוהג בין ביום ובין בלילה' היינו שאין לו הפסק, וזהו חיוב תלמוד תורה הנוהג תמיד, והוא עדיף על מצות ציצית שאף שנוהגת כל היום אינה נוהגת בלילה, אבל זכירת יציאת מצרים אף שנוהגת ביום ובלילה אינה אלא שעה מועטת.

מא. **אין** לפרש את דברי הגמרא לגבי כוונת הלב בפירוש המילות, שהרי בפסוק ראשון של קריאת שמע לכל הדעות צריך כוונת הלב. תוספות הרא"ש (ד"ה ש"מ). ולהלן מביאה הגמרא מחלוקת תנאים עד היכן חובה לכוין פירוש המילות בקריאת שמע. אמנם הקשה השיטה מקובצת (ד"ה ולפי), שמא באמת כוונת המשנה היא שאם כיון לבו בפירוש המילות יצא, ואין להוכיח מכאן שמצוות צריכות כוונה לצאת. ותירץ, שמלשון המשנה משמע שצריך לכוין בכל פרשיות קריאת שמע, ואם כן ודאי אין מדובר על כוונת פירוש המילות, שהרי בפרשת ויאמר לכל הדעות יוצא אף בלי כוונה זו. והצל"ח (ד"ה ש"מ) תירץ, שכיון שמדובר בקורא בתורה ללמוד בודאי הוא מכוין פירוש המילות. וראה שם שביאר על פי זה את המשא ומתן בסוגיא.

מב. **כלומר**, שהמקיים מצוה כהלכתה יוצא בה אף אם לא נתכוין לקיימה, כגון התוקע בשופר ביום ראש השנה וכוונתו רק לשיר, שלדעת רבה יוצא ידי חובת תקיעת שופר כמבואר שם.

מג. **רש"י** (ד"ה בקורא). והקשו התוספות (ד"ה בקורא) על דבריו, הרי מכל מקום הוא קורא, ומה החסרון בכך שקורא להגיה. וביאר הדברי דוד (ד"ה ש"מ) כוונת רש"י, על פי המבואר בראש השנה (כח:) שאף לפי הסובר שהתוקע לשיר [ולא לשם המצוה] יצא, מכל מקום אם לא התכוין כלל לתקוע אלא נפח בשופר ויצאה תקיעה, דינו כמתעסק שאינו יוצא כמבואר שם (לג:). ולפי זה כתב, שהקורא להגיה אינו מתכוין לקרות התיבות דווקא כצורת קריאתן [כמבואר בתוספות, הובאו דבריהם להלן], ועל כן אף אם קרא כראוי אינו אלא מתעסק כנופח בשופר, ומפני כך אינו יוצא אלא אם כיון לבו לקרות. וכעין זה מבואר בתלמידי רבינו יונה (ד"ה ומשום). והתוספות פירשו, שהקורא להגיה אינו קורא את התיבות בניקודן כדרך קריאתן אלא ככתיבתן, כדי שיבחין אם הכתיב חסר או מלא, כגון תיבת 'לטוטפות' שקוראה 'לטטפת' ככתיבתה, ולכן צריך שיכוין לבו לקרוא כראוי. אמנם לפי זה כתבו ש'אם כוון לבו' אינו בדווקא, שהרי אין מדובר בכוונת הלב. וראה עוד בביאורי רש"י.

מד. **הקשה הצל"ח** (ד"ה מ"ט), אם מסברא היינו אומרים כדברי רבי, מדוע הקשתה הגמרא בתחילה מה טעמו, ואם הסברא הפשוטה היא כדברי חכמים מדוע מקשה הגמרא מה טעמם. ואין לומר שקושיית הגמרא לחכמים היא רק לאחר דרשת רבי מ'והיו', שאם כן היה לה לשאול מה יעשו חכמים עם 'והיו' ולא מה טעמם. ותירץ, שלהלן מבואר בגמרא שיש ספק אם התורה נאמרה בכל לשון או דווקא בלשון הקודש, ועל כן מקשה הגמרא לפי שני צדדים אלו, אם נאמר שבכל לשון נאמרה מה טעמו של רבי שקריאת שמע דווקא בלשון הקודש, ואם נאמר שבלשון הקודש דווקא נאמרה מה טעמם של חכמים. וכעין זה ביאר במשמרות כהונה (ד"ה ורבנן).

מה. **מאירי** (סוטה לג. ד"ה קריאת).

מו. **ואף** לכתחילה אין צריך להשמיע לאזנו. רשב"א (ד"ה ורבנן). אף שלהלן (טו.) מבואר בגמרא [לשיטת רבי יוסי שם] שאפשר ללמוד מ'שמע' את שתי הדינים, גם שקריאת שמע נאמרת בכל לשון וגם שצריך להשמיע לאזנו, העדיפה הגמרא ליישב את דעת חכמים לפי השיטה שאף אם לא השמיע לאזנו יצא, כיון שכך נפסק להלכה (שם). פני יהושע (ד"ה ורבנן). וראה עוד בחידושי רא"מ הורוויץ (ד"ה ורבנן) מה שתירץ בזה.

מז. **רש"י** (ד"ה מדברים). אמנם הקשה הרשב"ץ (ד"ה ומה), אם כן מה בא הפסוק לחדש, הרי ודאי שאמירה כזו אינה כלום. ועל כן כתב שדברי רש"י אינם בדווקא, אלא אף אם מהפך סדר הפסוקים, כגון שקורא תחילה את הפסוק 'ואהבת' ואחר כך 'שמע'. וכן כתב הרמב"ם (קריאת שמע פ"ב הי"א). וראה הרחבה בביאורי רש"י. ועוד כתב הרמב"ם שאם היפך סדר הפרשיות אין זה למפרע, שהרי לא נכתבו בתורה זו אחר זו [ובביאור הגר"א (או"ח סי' סד ס"א) פירש כוונתו שסדר הפרשיות אינו אלא מדרבנן]. אמנם הרא"ה (ד"ה והאי) הסתפק מה הדין בהיפך הפרשיות, והובאו דבריהם בהרחבה בילקוט ביאורים.

מח. **ש'הדברים'** בה"א הידיעה משמע הדברים המסויימים האלו, דהיינו כפי שהם בלא שינוי.

מט. **רש"י** (ד"ה לימא, וסוטה לג. ד"ה כל). וראה להלן מה שהקשו התוספות על דבריו.

נ. **הקשו התוספות** (ד"ה בלשון), אם כדברי רש"י ש'כל התורה בכל לשון נאמרה' היינו

עין משפט נר מצוה

א א מיי' פ"ב מהלכות ק"ש [הל' א] סמג עשין יח טור שו"ע או"ח סי' ס סעיף ה:
ב ב מיי' שם הלכה טו טז סמג שם טוש"ע או"ח סי' סו סעיף א:
ג ג ד מיי' שם הלכה יז סמג שם טוש"ע או"ח סי' סו סעיף ה:
ד ה מיי' פ"ג מהלכות ציצית הלכה ז סמג עשין כו טוש"ע או"ח סימן יח סעיף ה:
ה ו מיי' פ"ב מהלכות ק"ש [ושופר הלכה ד] טוש"ע או"ח סימן סב סעיף ד:
ו ז מיי' פ"ב מהל' ק"ש הלכה י סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן סג סעיף ג:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תוספתא פרק א ומכילתא פ' בא, ב) [עי' תוס' ע"ז ג: ד"ה ולרו וכו' דמוכח שהיה לפניהם גי' אחרת], ג) תוספתא פ"א, ד) [ר"ה דף כח:], ה) [עי' תוס' לקמן יד: ד"ה למה קדמה וכו', ו) [עירובין לה: פסחים קיד:], ז) סוטה לב: מגילה דף יז., ח) [עי' תוספות סוטה לב: ד"ה ורבנן], ט) לקמן עמוד ב, י) במדבר טו לט, כ) ריש פרקין, ל) דפרקין סוף ה"א, מ) ב"ק פב. עיי"ש, נ) [ע"ש במגילה תד"ה כל], ס) [כלאי' שבת פט:].

גמ' לא שיעקר יעקב ממקומו אלא ישראל עיקר ויעקב טפל לו וכן הוא אומר [א] אל תזכרו ראשונות וקדמוניות אל תתבוננו אל תזכרו ראשונות זה שעבוד מלכיות וקדמוניות אל תתבוננו זו יציאת מצרים [ב] הנני עושה חדשה עתה תצמח תני רב יוסף זו מלחמת גוג ומגוג [א] משל למה הדבר דומה לאדם שהיה מהלך בדרך ופגע בו [ב] זאב וניצל ממנו והיה מספר והולך מעשה זאב פגע בו ארי וניצל ממנו [ג] והיה מספר והולך מעשה ארי פגע בו נחש וניצל ממנו שכח מעשה שניהם והיה מספר והולך מעשה נחש אף כך ישראל צרות אחרונות משכחות את הראשונות: [ג][ג] אברם הוא אברהם בתחלה נעשה אב לארם ולבסוף נעשה אב לכל העולם כולו שרי היא שרה בתחלה נעשית שרי לאומתה ולבסוף נעשית שרה לכל העולם כולו: תני בר קפרא [ה] כל הקורא לאברהם אברם עובר בעשה שנאמר [ד] והיה שמך אברהם רבי אליעזר אומר עובר בלאו שנאמר [ד] ולא יקרא עוד [את] שמך אברם אלא מעתה הקורא לשרה שרי הכי נמי התם קודשא בריך הוא אמר לאברהם [ה] שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה אלא מעתה הקורא ליעקב [ד] יעקב ה"נ שאני התם דהדר אהדריה קרא דכתיב [ו] ויאמר אלהים לישראל במראות הלילה ויאמר יעקב יעקב מתיב רבי יוסי בר אבין ואיתימא רבי יוסי בר זבידא [ז] אתה הוא ה' האלהים אשר בחרת באברם אמר ליה התם נביא הוא דקא מסדר לשבחיה דרחמנא [ג] מאי דהוה מעיקרא:

הדרן עלך מאימתי

[ד] **היה** [א] קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כוון לבו יצא [ה]. בפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב ובאמצע שואל מפני היראה ומשיב דברי ר' מאיר ר' יהודה אומר [ב] באמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד ובפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם אלו הן [ג] בין הפרקים בין ברכה ראשונה לשניה בין שניה לשמע בין שמע לוהיה אם שמוע בין והיה אם שמוע לויאמר בין ויאמר לאמת ויציב ר' יהודה אומר [ד] בין ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק אמר ר' יהושע בן קרחה [ו] [ה] למה קדמה פרשת שמע לוהיה אם שמוע [ז] כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואחר כך מקבל עליו עול מצות והיה אם שמוע לויאמר שוהיה אם שמוע נוהג בין ביום ובין בלילה [ה] ויאמר אינו נוהג אלא ביום בלבד [ח]:

גמ' ש"מ [ו] מצות צריכות כוונה מאי אם כוון לבו לקרות והא קא קרי בקורא להגיה: ת"ר [ז] ק"ש ככתבה דברי רבי וחכ"א [ז] בכל לשון מ"ט דרבי אמר קרא [ח] והיו בהווייתן יהו ורבנן מאי טעמייהו אמר קרא [ט] שמע בכל לשון שאתה שומע ולרבי נמי הא כתיב שמע ההוא מבעי ליה השמע לאזניך מה שאתה מוציא מפיך [י] ורבנן סברי להו כמאן דאמר לא השמיע לאזנו יצא ולרבנן נמי הא כתיב והיו [ס] ההוא מבעי להו שלא יקרא למפרע ורבי שלא יקרא למפרע מנא ליה נפקא ליה מדברים הדברים ורבנן דברים הדברים לא דרשי למימרא דסבר רבי דכל התורה כולה בכל לשון נאמרה דאי סלקא דעתך בלשון הקודש נאמרה והיו דכתב רחמנא למה לי איצטריך משום דכתיב שמע למימרא דסברי רבנן דכל התורה כולה בלשון הקודש נאמרה דאי סלקא דעתך בכל לשון נאמרה שמע דכתב רחמנא למה לי איצטריך משום דכתיב והיו: ת"ר והיו שלא יקרא למפרע הדברים על לבבך יכול תהא כל הפרשה צריכה כוונה תלמוד לומר האלה עד כאן צריכה כוונה מכאן ואילך אין צריכה כוונה דברי ר' אליעזר א"ל רבי עקיבא הרי הוא אומר אשר

רש"י

גמ' לא שיעקר יעקב ממקומו. שהרי מלינו שקראו הקב"ה יעקב אחר זאת ברדתו למצרים, שנאמר ויאמר אלהים לישראל ויאמר יעקב יעקב ויאמר הנני (בראשית מו): הנני עושה חדשה. בתר אל תזכרו ראשונות כתיב: בתחלה אב לארם. לאנשי מדינתו, שמארץ ארם היה, שנאמר בעבר הנהר ישבו אבותיכם (יהושע כד) ואומר אל ארם נהרים אל עיר נחור (בראשית כד): אב לכל העולם. אב המון גוים (שם יז): שרי. לשון יחיד משמע שרתי: מסדר שבחיה. דמעיקרא אשר בחרת בו בהיות שמו אברם ושמת שמו אברהם:

הדרן עלך מאימתי

היה קורא בתורה. פרשת ק"ש: והגיע זמן המקרא. זמן ק"ש: בפרקים. בין ההפסקות, ולקמן מפרש להו במתניתין בין פרשה [י] ראשונה לשניה בין שניה לשמע כו': שואל מפני הכבוד. שואל בשלום אדם נכבד שראוי להקדים לו שלום: ומשיב. שלום אם הקדימו לו, ובגמרא [ט] פריך כיון דשואל פשיטא דמשיב: ובאמצע. באמצע הברכה או הפרשה: מפני היראה. אדם שהוא ירא מפניו שלא יהרגהו, אבל מפני הכבוד לא: ר"י. בגמרא [ט] מפרש פלוגתייהו: בין ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק. בגמרא (דף יד) מפרש טעמייהו [ט]: והיה אם שמוע נוהג בין ביום בין בלילה. דמשתעי בתלמוד תורה דכתיב (דברים יא) ולמדתם אותם את בניכם: ויאמר אינו נוהג אלא ביום. דמשתעי בציצית שאינה נוהגת אלא ביום, דכתיב [י] וראיתם אותו פרט לכסות לילה (שבת דף כז:): **גמ'** ש"מ מצות צריכות כוונה. שיהא מתכוין לשם מצות, ותקשה לרבה דאמר במסכת ראש השנה (דף כח.) התוקע לשיר יצא: כוון לקרות. אבל לצאת ידי מצוה לא בעינן שיהא מתכוין אלא לקרות בתורה בעלמא: הא קא קרי. הא בקורא קא עסיק תנא ואתי, דקתני היה קורא בתורה: בקורא להגיה. את הספר אם יש בו טעות, דאפילו לקריאה נמי לא מתכוין: ככתבה. בלשון הקודש: מדברים הדברים. דהוה ליה למכתב והיו דברים האלה (דברים ו), למדרש שיקרא הדברים כסדרן ולא למפרע כגון ובשעריך ביתך מזוזות: לימא קסבר ר' וכו'. מדאיצטריך ליה קרא לק"ש שתהא ככתבה סבירא ליה בשאר כל התורה בכל לשון נאמרה לקרות: משום דכתיב שמע. דלא תדרוש שמע בכל לשון שאתה שומע כרבנן: עד כאן. עד על לבבך:

איכא

תוספות

היה קורא אם כוון לבו יצא. בירושלמי [כ] אמרינן (א) ברכות אין מעכבות דאע"פ שלא אמר שתים לפניה ושתים לאחריה יצא דאם לא כן תקשי מאי מהני אם כוון לבו הרי לא בירך תחלה. וא"ת הא (ב) בפ"ק (ד' יב.) מסקינן סדר ברכות אין מעכבות הא ברכות מעכבות. וי"ל דהתם איירי בצבור. דיקא נמי דקתני אמר להם הממונה:

ובאמצע שואל מפני וכו'. ופסק רבינו שמעיה דבמקום שאסור לספר אסור לדבר אפילו בלשון הקודש וכן משמע מתוך מתניתין. [י] ובירושלמי [ל] קאמר אפילו באמצע הפסוק רב הונא בשם רב יוסף אמר ודברת בם מכאן שיש לך רשות לדבר בם. והיינו נמי דאמרי' בפ"ק דיומא (דף יט:) ודברת בם ולא בתפלה פירוש שאין משיבין בה מפני הכבוד:

בקורא להגיה. פירש בקונטרס שאין מתכוין לקרות. תימה אכתי הא קא קרי. ע"כ נראה בקורא להגיה שאינו קורא התיבות כהלכתן וכנקודתן אלא ככתיבתן קרי כדי להבין בחסרות וביתרות כמו לטטפת ומזזת [פ] ואם כוון לבו לאו דוקא אלא כלומר לקרות כדין כנקודתן וכהלכתן:

וחכמים אומרים בכל לשון. אומר הר"י דהלכה כחכמים דהלכה כרבי מחבירו ולא מחביריו (עירובין ד' מו:) ועוד דרבנן סבירא להו כמאן דאמר לא השמיע לאזנו יצא וכותיה פסקינן לקמן (ד' טו:):

[ז] **בלשון** הקדש נאמרה. פירש רש"י פרק שני דמגילה (ד' יז: ושם [מ]) לקרות בתורה. ולא נהירא [ס] דהא עזרא תיקן קריאת התורה [ע] ומקמי דאתא עזרא והיו [פ] למה לי. וי"ל דמיירי בפרשיות המחוייבין לקרות דאורייתא כמו פרשת זכור [צ] [ז] אי נמי מקרא בכורים ווידוי מעשר ופרשת חליצה שמצוה בתורה לקרותן אעפ"כ [ע] בכל לשון נאמרה בסיני שכל דבור ודבור שהיה יוצא מפי הקב"ה היה מתחלק לשבעים לשון [ס]:

עד כאן מצות כוונה. עד בכל מאלך שני פסוקים אלו מדברים ביחוד ה' באהבתו ויראתו:

רב נסים גאון

מותיב ר' יוסי בר אבין ואיתימא ר' יוסי בר זבדא אתה הוא ה' האלהים אשר בחרת באברם. ובתוספתא נמי (פ"א) דמכילתין בענין זה המקום אברם הוא אברהם אע"פ שחזר וקרא את אברהם אברם אינו לגנאי אלא לשבח כי הוא אברם עד שלא נדבר עמו הוא אברהם משנדבר עמו. ויש ששואלין למה נשתנו שמו של אברהם ושמו של יעקב ולא נשתנה שמו של יצחק ופשטה של שאלה זו כי אברהם ויעקב אבותיהם קראום באותן השמות ולפיכך גידלם הקב"ה בשמות שקרא להן הוא אבל יצחק הקב"ה קראו בזה השם קודם שנולד כדכתיב (בראשית יז) אבל שרה אשתך יולדת לך בן וקראת את שמו יצחק ואית בבכילתא דר' ישמעאל [בפ' בא] יצחק לא נשתנה שמו למה שנקרא שמו מפי הקב"ה ובגמרא דבני מערבא (בסיפא דהאי פירקא) מפני מה נשתנה שמו של אברהם ושמו של יעקב ושמו של יצחק לא נשתנה אילו אבותיהם קראו אותן בשמן אבל יצחק הקב"ה קראו. ארבעה נקראו עד שלא נולדו יצחק וישמעאל יאשיה ושלמה:

סליק פירקא קמא

פירקא תנינא

שמעת מינה מצות צריכות כוונה. איתיה להדיא דהא מילתא בפרק ראוהו בית דין במסכת ראש השנה (דף כח) דקאמר אלמא קא סבר רבא אין מצות צריכות כוונה ואותיבה אביי כמה תיובתא ולבסוף אוקמי' אלא אמר רבא לצאת לא בעי כוונה לעבור בזמנו לא בעי כוונה שלא בזמנו בעי כוונה:

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה היה קורא וכו' בירושלמי אמרי' זאת אומרת ברכות: (ב) בא"ד. וא"ת הא. נ"ב כתב מיימ' דיליף הא דברכות מעכבות [ו] דוקא [שלא] בירך [כלל] ברכות. אבל אם קרא ק"ש [אימא] לך דיצא אם בירך הברכות [אח"כ] למעכבות:

גליון הש"ס

גמ' כל הקורא כו'. מג"א סימן קנו ועיין פר"ח ס"ס ק"ז:
פרק היה קורא
גמ' ההוא מבע"ל כו'. עיין תוס' סוטה לב ע"ב ד"ה לכתיב: תוס' ד"ה בלשון כו' דהא עזרא כו'. עיין מג"א ריש סימן קל"ה:

תורה אור השלם

א) אַל תִּזְכְּרוּ רִאשֹׁנוֹת וְקַדְמֹנִיּוֹת אַל תִּתְבֹּנָנוּ: [ישעיה מג, יח]
ב) הִנְנִי עֹשֶׂה חֲדָשָׁה עַתָּה תִצְמָח הֲלוֹא תֵדָעוּהָ אַף אָשִׂים בַּמִּדְבָּר דֶּרֶךְ בִּישִׁמוֹן נְהָרוֹת: [ישעיה מג, יט]
ג) אַבְרָם הוּא אַבְרָהָם: [דברי הימים א א, כז]
ד) וְלֹא יִקָּרֵא עוֹד אֶת שִׁמְךָ אַבְרָם וְהָיָה שִׁמְךָ אַבְרָהָם כִּי אַב הֲמוֹן גּוֹיִם נְתַתִּיךָ: [בראשית יז, ה]
ה) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אַבְרָהָם שָׂרַי אִשְׁתְּךָ לֹא תִקְרָא אֶת שְׁמָהּ שָׂרָי כִּי שָׂרָה שְׁמָהּ: [בראשית יז, טו]
ו) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים לְיִשְׂרָאֵל בְּמַרְאֹת הַלַּיְלָה וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר הִנֵּנִי: [בראשית מו, ב]
ז) אַתָּה הוּא יְיָ הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר בָּחַרְתָּ בְּאַבְרָם וְהוֹצֵאתוֹ מֵאוּר כַּשְׂדִּים וְשַׂמְתָּ שְּׁמוֹ אַבְרָהָם: [נחמיה ט, ז]
ח) וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם עַל לְבָבֶךָ: [דברים ו, ו]
ט) שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְיָ אֱלֹהֵינוּ יְיָ אֶחָד: [דברים ו, ד]

הגהות וציונים

א] צ"ל שכח מעשה זאב וכו' (מראה כהן בשם ירושלמי): ב] בכת"י הקורא לישראל יעקב. וכ"ה בירושלמי ובמדרש: ג] עיין מלא הרועים שאין לגרוס "דרחמנא": ד] במשנה שבמשניות נוסף ואם לאו לא יצא: ה] [עניין בן קרחה פירש תוס' בשבת קנ ע"א וב"ב קיג ע"א ועי' תוס' פסחים קיב ע"א]:

משנת ראשונים

וקדמוניות אל תתבוננו זו יציאת מצרים. הניסים הללו שאני מזכיר לכם שעשיתי במצרים אל תזכרו אותם מעתה, כי בגאולה זו תעסקו להודות ולהלל. [רש"י, ישעיהו מג יח]
ובאמצע שואל מפני היראה ומשיב דברי רבי מאיר. ר' מאיר סבר דאין הפרש בין שואל למשיב ולפי שאינו שואל אינו משיב, ור"ס דאיכא הפרש, דבאמצע אע"פ שאינו שואל מפני הכבוד אפ"ה משיב כיון שהקדים לו והלכתא כוותיה. [רבינו יונה דף ז. מדה"ר] ורבי שלא יקרא למפרע מנא ליה נפקא ליה מדברים הדברים. פירוש דליכא למימר דמהיו תרתי שמעת מינה דודאי טפי משמע והיו שלא יקרא למפרע מבהויתן יהו, ומשום הכי אצטריך קרא אחרינא לומר שלא יקרא למפרע. [הריטב"א]

ע"א ובכורות נח ע"א (גליון): ו] ס"א אלא (גליון): ז] דבור תוס' על זה תמצא לקמן יד ע"ב ד"ה ויאמר: ח] [צ"ל ברכה] (גליון): ט] נדצ"ל טעמא (שפ"ח): י] בתוס' ר"פ נוסף ובאמצע שואל כו': כ] לפנינו בפסוק הוא מזזת ע"ש במנחת שי שמות יב, ז: ל] צ"ל בכל לשון (גליון): מ] נדצ"ל שמע (מהר"ש אדלר) ועיין פני יהושע בביאור כוונתם. פירש ברש"י לא פירש יותר מאשר לפנינו. ועיין ספר שי כאן, והוא מפורש ברש"י סוטה לג ע"א: נ] נדצ"ל שמע (מהר"ש אדלר) ועיין פני יהושע בביאור כוונתם. פרשת זכור ופרשת פרה אדומה, וכ"ה בתוס' הרא"ש ובתוס' ר"ח החסיד ובתוס' רבינו פרץ, ובב"ח ע"ש: ס] בדפוס הגירסא בשם התוס' ובסימן תרפה) בשם התוס', וכן הביאו השו"ע סי' תרפ"ה והגר"א כתב שהוא משובשת נדמזנה לו, ולפנינו נמחק ע"פ המהרש"ל: ע] המהרש"א הגיה ואעפ"כ, ונמוקי הגרי"ב מגיה אי נמי, ועיי"ש ביאורו:

[המשך בסוף המסכת]

מוסיפה הגמרא לברר, **לְמֵימְרָא** - האם ניתן להוכיח מכאן **דְּסָבְרֵי רַבָּנָן** [-שסוברים חכמים] **דְּכָל הַתּוֹרָה כּוּלָּהּ בִּלְשׁוֹן הַקּוֹדֶשׁ** דווקא **נֶאֶמְרָה** לקרותה בבית הכנסת. ומניין שסוברים חכמים כן, **דְּאִי סַלְקָא דַּעְתָּךְ** - שאם תעלה על דעתך שלשיטתם התורה כולה **בְּכָל לָשׁוֹן נֶאֶמְרָה** לקרותה, אם כן **'שְׁמַע' דִּכְתַב רַחְמָנָא לָמָּה לִּי** - מדוע נצרכה התורה לכתוב 'שמע' וללמד שקריאת שמע נאמרת בכל לשון כדרשת חכמים, הרי פשוט שדינה כדין כל התורה[נא]. משיבה הגמרא, אין להביא מכאן ראיה, כי אף אם לחכמים כל התורה נקראת בכל לשון, **אִיצְטְרִיךְ** - צריך פסוק ללמדנו שאף בקריאת שמע הדין כן, **מִשּׁוּם דִּכְתִיב** בה **'וְהָיוּ'**, והיינו דורשים זאת כרבי שהיא נאמרת רק בלשון הקודש, על כן נאמר 'שמע'.

★

הגמרא מביאה מחלוקת עד היכן צריך לכוין בקריאת שמע:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, נאמר בפרשת קריאת שמע (דברים ו ו) 'וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם עַל לְבָבֶךָ'. דורשת הברייתא, 'וְהָיוּ' משמע שיהיו הדברים כהוויתן, **שֶׁלֹּא יִקְרָא לְמַפְרֵעַ** כמבואר לעיל. עוד דורשת הברייתא, 'וְהָיוּ **הַדְּבָרִים** וגו' **עַל לְבָבֶךָ**', משמע שצריכה אמירת הדברים כוונת הלב בפירוש המילות[נב]. ואילו נאמר כן **יָכוֹל** הייתי לומר **שֶׁתְּהֵא כָּל הַפָּרָשָׁה** הראשונה **צְרִיכָה כַּוָּונָה**, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - ללמדנו שאין הדבר כן הוסיפה התורה 'וְהָיוּ הַדְּבָרִים **הָאֵלֶּה**', כלומר אלה דווקא, ללמד **שֶׁעַד כָּאן** - עד תיבות 'על לבבך' שבסוף פסוק זה **צְרִיכָה** אמירת הפרשה **כַּוָּונָה**[נג], אך **מִכָּאן וְאֵילָךְ אֵין צְרִיכָה כַּוָּונָה**, **דִּבְרֵי רַבִּי אֱלִיעֶזֶר**.

אָמַר לוֹ רַבִּי עֲקִיבָא, הֲרֵי הוּא אוֹמֵר - הרי הכתוב אומר בהמשך הפסוק,

---

לקרותה בבית הכנסת, עדיין קשה למה נצרך הפסוק 'והיו', שהרי קריאת התורה אינה דין מן התורה, ואין ללמוד ממנה שקריאה היא בכל לשון. ותירצו, שמכל מקום יש פרשיות שמצוה מן התורה לקרותן כגון פרשת זכור, וכוונת הגמרא להוכיח שאלו נאמרות בכל לשון. והריטב"א (מגילה יז: ד"ה הא) כתב בשיטת רש"י, שבאמת קריאת התורה בשבת היא מן התורה, ראה שם שהוכיח כן מדברי הגמרא להלן (כא.). וראה בביאורי רש"י יישובים נוספים לדבריו. ובאופן אחר פירשו התוספות, שכוונת הגמרא לדברים שמצוה מן התורה לאומרם, כגון מקרא ביכורים ווידוי מעשר ופרשת חליצה. ולפי רש"י ותוספות נמצא ש'נאמרה' פירושו כיצד דין אמירתה, ולא כיצד נאמרה בסיני. ואכן הוסיפו התוספות, שודאי אף לפי הסובר שכל התורה בלשון הקודש נאמרה, בסיני היא נאמרה בכל לשון כמבואר בשבת (פח:).

אכן השיטה מקובצת (ד"ה הכל) פירש בשם הראב"ד, שהמחלוקת היא האם משה לימד את התורה לגרים שהיו בישראל בלשונו של כל אחד ואחד. וביאר שם עוד שהנידון הוא לגבי מצות לימוד תורה האם יוצאים בה בכל לשון. וכן פירש המאירי (ד"ה אף כל), וביאר את הוכחת הגמרא, שמכך שחכמים מצריכים פסוק ללמוד שקריאת שמע נאמרת בכל לשון, משמע שמצות תלמוד תורה היא בלשון הקודש, שהרי אם תלמוד תורה הוא בכל לשון ודאי גם קריאת שמע נאמרת בכל לשון, כיון שאף היא מצות לימוד ושינון, שנאמר בה 'ושננתם'. וראה עוד מה שהביא הרשב"א (ד"ה לימא) בענין זה בשם רב האי גאון.

נא. לכאורה יש לתמוה, מדוע מפרשת הגמרא מסברא שמחלוקת רבי וחכמים היא בדרשת התיבות 'שמע ו'והיו', ומכך מוכיחה מה שיטתם לגבי התורה כולה, הרי בפשטות יש לומר להיפך, שלרבי כל התורה בלשון הקודש נאמרה ועל כן גם קריאת שמע נאמרת בלשון הקודש, ולחכמים כל התורה בכל לשון נאמרה וזהו טעמם בקריאת שמע. ותירץ הפני יהושע (ד"ה למימרא), שאם חידושו של רבי הוא שהתורה בלשון הקודש נאמרה קשה מדוע נקט דבריו דווקא בקריאת שמע, ועוד קשה מדוע אמר 'קריאת שמע ככתבה' ולא 'בלשון הקודש', אלא ודאי טעמו הוא משום שנאמר 'והיו', ועיין שם שיישב באופנים נוספים. וראה עוד ברא"מ הורוויץ (ד"ה למימרא) שתירץ באופן אחר. ובמילי דברכות (גרודזנסקי, ד"ה למימרא) הביא מהירושלמי בסוטה (פ"ז ה"א) שדרשת 'והיו' נאמרה על ידי רבי עצמו, ואם כן לא קשה כלל.

נב. לדעת רוב הראשונים אין מדובר כאן בכוונה לצאת ידי חובה או בכוונה לקרות שהוזכרו בגמרא לעיל, אלא שיכוין לבו להבין את משמעות התיבות שקורא ופירושן. וכן בכל הסוגיא להלן. וראה הרחבה בהערה להלן (ע"ב) לגבי שיטת רבי מאיר בדין כוונה בקריאת שמע.

נג. רש"י (ד"ה עד). ופירש 'עד כאן' שהוא כולל פסוק זה עצמו, ונמצא ששלשה פסוקים צריכים כוונה. אך התוספות (ד"ה עד) פירשו, שעד כאן אינו כולל פסוק זה אלא את שני הפסוקים שלפניו עד 'ובכל מאדך', ששני פסוקים אלו מדברים ביחוד ה', באהבתו וביראתו [כן פירש כוונתם במהרש"א (בתוס' ד"ה עד). אולם הצל"ח (שם) פירש את דברי התוספות באופן מחודש, שלא באו לחלוק על רש"י, אלא נתנו טעם מדוע יש לכוין בשני הפסוקים הראשונים, וכיון שהפסוק השלישי עוסק בהם דינו כמותם. וראה הרחבה בביאורי רש"י].

גמ' לא שיעקר יעקב ממקומו אלא ישראל עיקר ויעקב טפל לו וכן הוא אומר [א] אל תזכרו ראשונות וקדמוניות אל תתבוננו אל תזכרו ראשונות זה שעבוד מלכיות וקדמוניות אל תתבוננו זו יציאת מצרים [ב] הנני עושה חדשה עתה תצמח תני רב יוסף זו מלחמת גוג ומגוג [א] משל למה הדבר דומה לאדם שהיה מהלך בדרך ופגע בו [ב] זאב וניצל ממנו והיה מספר והולך מעשה זאב פגע בו ארי וניצל ממנו [א] והיה מספר והולך מעשה ארי פגע בו נחש וניצל ממנו שכח מעשה שניהם והיה מספר והולך מעשה נחש אף כך ישראל צרות אחרונות משכחות את הראשונות: [ג][ג] אברם הוא אברהם בתחלה נעשה אב לארם ולבסוף נעשה אב לכל העולם כולו שרי היא שרה בתחלה נעשית שרי לאומתה ולבסוף נעשית שרה לכל העולם כולו: תני בר קפרא [ט] כל הקורא לאברהם אברם עובר בעשה שנאמר [ד] והיה שמך אברהם רבי אליעזר אומר עובר בלאו שנאמר [ד] ולא יקרא עוד [את] שמך אברם אלא מעתה הקורא לשרה שרי הכי נמי התם קודשא בריך הוא אמר לאברהם [ה] שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה אלא מעתה הקורא ליעקב [ב] יעקב ה"נ שאני התם דהדר אהדריה קרא דכתיב [ו] ויאמר אלהים לישראל במראות הלילה ויאמר יעקב יעקב מתיב רבי יוסי בר אבין ואיתימא רבי יוסי בר זבידא [ז] אתה הוא ה' האלהים אשר בחרת באברם אמר ליה התם נביא הוא דקא מסדר לשבחיה דרחמנא [ג] מאי דהוה מעיקרא:

הדרן עלך מאימתי

[ד] **היה** [א] קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כוון לבו יצא [ד]. בפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב ובאמצע שואל מפני היראה ומשיב דברי ר' מאיר ר' יהודה אומר [ב] באמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד ובפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם אלו הן [ג] בין הפרקים בין ברכה ראשונה לשניה בין שניה לשמע בין שמע לוהיה אם שמוע בין והיה אם שמוע לויאמר בין ויאמר לאמת ויציב ר' יהודה אומר [ד] בין ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק אמר ר' יהושע בן קרחה [ה] [ה] למה קדמה פרשת שמע לוהיה אם שמוע [ו] כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואחר כך מקבל עליו עול מצות והיה אם שמוע לויאמר שוהיה אם שמוע נוהג בין ביום ובין בלילה [ה] ויאמר אינו נוהג אלא ביום בלבד [ז]:

גמ' ש"מ [ו] מצות צריכות כוונה מאי אם כוון לבו לקרות והא קא קרי בקורא להגיה: ת"ר [ז] ק"ש ככתבה דברי רבי וחכ"א [ז] בכל לשון מ"ט דרבי אמר קרא [ח] והיו בהוייתן יהו ורבנן מאי טעמייהו אמר קרא [ט] שמע בכל לשון שאתה שומע ולרבי נמי הא כתיב שמע ההוא מבעי ליה השמע לאזניך מה שאתה מוציא מפיך [ח] ורבנן סברי להו כמאן דאמר לא השמיע לאזנו יצא ולרבנן נמי הא כתיב והיו [ט] ההוא מבעי להו שלא יקרא למפרע ורבי שלא יקרא למפרע מנא ליה נפקא ליה מדברים הדברים ורבנן דברים הדברים לא דרשי למימרא דסבר רבי דכל התורה כולה בכל לשון נאמרה דאי סלקא דעתך בלשון הקודש נאמרה והיו דכתב רחמנא למה לי איצטריך משום דכתיב שמע למימרא דסברי רבנן דכל התורה כולה בלשון הקודש נאמרה דאי סלקא דעתך בכל לשון נאמרה למה לי איצטריך משום דכתיב והיו: ת"ר והיו שלא יקרא למפרע הדברים על לבבך יכול תהא כל הפרשה צריכה כוונה תלמוד לומר האלה עד כאן צריכה כוונה מכאן ואילך אין צריכה כוונה דברי ר' אליעזר א"ל רבי עקיבא הרי הוא אומר אשר

רש"י

גמ' לא שיעקר יעקב ממקומו. שהרי מלינו שקראו הקב"ה יעקב אחר זאת ברדתו למצרים, שנאמר ויאמר אלהים לישראל ויאמר יעקב יעקב ויאמר הנני (בראשית מו): הנני עושה חדשה. בתר אל תזכרו ראשונות כתיב: בתחלה אב לארם. לאנשי מדינתו, שמארץ ארם היה, שנאמר בעבר הנהר ישבו אבותיכם (יהושע כד) ואומר אל ארם נהרים אל עיר נחור (בראשית כד): אב לכל העולם. אב המון גוים (שם יז): שרי. לשון יחיד משמע שרתי: מסדר שבחיה. דמעיקרא אשר בחרת בו בהיות שמו אברם ושמת שמו אברהם:

הדרן עלך מאימתי

היה קורא בתורה. פרשת ק"ש: והגיע זמן המקרא. זמן ק"ש: בפרקים. בין ההפסקות, ולקמן מפרש להו במתניתין בין פרשה [י] ראשונה לשניה בין שניה לשמע כו': שואל מפני הכבוד. שואל בשלום אדם נכבד שראוי להקדים לו שלום: ומשיב. שלום אם הקדימו לו, ובגמרא [ט] פריך כיון דשואל פשיטא דמשיב: ובאמצע. באמצע הברכה או הפרשה: מפני היראה. אדם שהוא ירא מפניו שלא יהרגהו, אבל מפני הכבוד לא: ר"י. בגמרא [ט] מפרש פלוגתייהו: בין ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק. בגמרא (דף יד) מפרש טעמייהו [ט]: והיה אם שמוע נוהג בין ביום בין בלילה. דמשתעי בתלמוד תורה דכתיב (דברים יא) ולמדתם אותם את בניכם: ויאמר אינו נוהג אלא ביום. דמשתעי בציצית שאינה נוהגת אלא ביום, דכתיב [י] וראיתם אותו פרט לכסות לילה (שבת דף כז:): **גמ'** ש"מ מצות צריכות כוונה. שיהא מתכוין לשם מצות, ותקשה לרבה דאמר במסכת ראש השנה (דף כח.) התוקע לשיר יצא: כוון לקרות. אבל לצאת ידי מצוה לא בעינן שיהא מתכוין אלא לקרות בתורה בעלמא: הא קא קרי. הא בקורא קא עסיק תנא ואתי, דקתני היה קורא בתורה: בקורא להגיה. את הספר אם יש בו טעות, דאפילו לקריאה נמי לא מתכוין: ככתבה. בלשון הקדש: מדברים הדברים. דהוה ליה למכתב והיו דברים האלה (דברים ו), למדרש שיקרא הדברים כסדרן ולא למפרע כגון ובשעריך ביתך מזוזות: לימא קסבר ר' וכו'. מדאיצטריך ליה קרא לק"ש שתהא ככתבה סבירא ליה בשאר כל התורה בכל לשון נאמרה לקרות: משום דכתיב שמע. דלא תדרוש שמע בכל לשון שאתה שומע כרבנן: עד כאן. עד על לבבך: היכא

תוספות

היה קורא אם כוון לבו יצא. בירושלמי [ק] אמרינן (א) ברכות אין מעכבות דאע"פ שלא אמר שתים לפניה ושתים לאחריה יצא דאם לא כן תקשי מאי מהני אם כוון לבו הרי לא בירך תחלה. וא"ת הא (ב) בפ"ק (ד' יב.) מסקינן סדר ברכות אין מעכבות הא ברכות מעכבות. וי"ל דהתם איירי בצבור. דיקא נמי דקתני אמר להם הממונה:

ובאמצע שואל מפני וכו'. ופסק רבינו שמעיה דבמקום שאסור לספר אסור לדבר אפילו בלשון הקודש וכן משמע מתוך מתניתין. [י] ובירושלמי [ל] קאמר אפילו באמצע הפסוק רב הונא בשם רב יוסף אמר ודברת בם מכאן שיש לך רשות לדבר בם. והיינו נמי דאמרי' בפ"ק דיומא (דף יט:) ודברת בם ולא בתפלה פירוש שאין משיבין בה מפני הכבוד:

בקורא להגיה. פירש בקונטרס שאין מתכוין לקרות. תימה אכתי הא קא קרי. ע"כ נראה בקורא להגיה שאינו קורא התיבות כהלכתן וכנקודתן אלא ככתיבתן קרי כדי להבין בחסרות וביתרות כמו לטטפת ומזוזת [ק] ואם כוון לבו לאו דוקא אלא כלומר לקרות כדין כנקודתן וכהלכתן:

וחכמים אומרים בכל לשון. אומר הר"י דהלכה כחכמים דהלכה כרבי מחבירו ולא מחביריו (עירובין ד' מו:) ועוד דרבנן סבירא להו כמאן דאמר לא השמיע לאזנו יצא וכותיה פסקינן לקמן (ד' טו:):

[י] **בלשון** הקדש נאמרה. פירש רש"י פרק שני דמגילה (ד' יז: ושם [מ]) לקרות בתורה. ולא נהירא [ט] דהא עזרא תיקן קריאת התורה [מ] ומקמי דאתא עזרא והיו [ק] למה לי. וי"ל דמיירי בפרשיות המחוייבין לקרות לאורייתא כמו פרשת זכור [ס] [י] אי נמי מקרא בכורים ווידוי מעשר ופרשת חליצה שמצוה בתורה לקרותן אעפ"כ [ע] בכל לשון נאמרה בסיני שכל דבור ודבור שהיה יוצא מפי הקב"ה היה מתחלק לשבעים לשון [ס]:

עד כאן מצות כוונה. עד בכל מאדך שני פסוקים אלו מדברים ביחוד ה' באהבתו וביראתו:

עין משפט נר מצוה

א א מיי' פ"ב מהלכות ק"ש [ה"א] סמג עשין יח טור שו"ע או"ח סי' ס סעיף ה:

ב ב מיי' שם הלכה טו טז סמג שם טוש"ע או"ח סי' סו סעיף א:

ג ג ד מיי' שם הלכה יז סמג שם טוש"ע שם סעיף ה:

ד ה מיי' פ"ג מהלכות ציצית הלכה ז סמג עשין כו טוש"ע או"ח סימן יח סעיף א:

ה ו מיי' פ"ב מהלכות (ק"ש) [שופר הלכה ד] טוש"ע או"ח סימן ס סעיף ד:

ו ז מיי' פ"ב מהל' ק"ש הלכה י סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן סב סעיף ב:

רב נסים גאון

מותיב ר' יוסי בר אבין ואיתימא ר' יוסי בר זבדא אתו אברהם מי לא הדר קרייה רחמנא אברם. ובתוספתא נמי [ספ"א דמכילתין] בענין זה המקום אברם הוא אברהם אע"פ שחזר וקרא את אברהם אברם אינו לגנאי אלא לשבח כו' הוא אברם עד שלא נדבר עמו הוא אברהם משנדבר עמו. **ויש ששואלין** למה נשתנו שמו של אברהם ושמו של יעקב ולא נשתנה שמו של יצחק ופשטה של שאלה זו כי אברהם ויעקב אבותיהם קראום באותן השמות ולפיכך גידלם הקב"ה בשמות שקרא להן הוא אבל יצחק הקב"ה קראו בזה השם קודם שנולד כדכתיב (בראשית יז) אבל שרה אשתך יולדת לך בן וקראת את שמו יצחק ואית במכילתא דר' ישמעאל [בפ' בא] יצחק לא נשתנה שמו למה שנקרא שמו מפי הקב"ה ובגמרא דבני מערבא (בסיפא דהאי פירקא) מפני מה נשתנה שמו של אברהם ושמו של יעקב ושמו של יצחק לא נשתנה אילו אבותיהם קראו אותן בשמן אבל יצחק הקב"ה קראו. **ארבעה נקראו עד שלא נולדו** יצחק וישמעאל יאשיה ושלמה:

סליק פירקא קמא

פירקא תנינא

שמעת מינה מצות צריכות כוונה. איתיה להדיא דהא מילתא בפרק ראוהו בית דין במסכת ראש השנה (דף כח) דקאמר אלמא קא סבר רבא מצות אין צריכות כוונה ואיתיביה אביי כמה תיובתא ולבסוף אוקמי' אלא אמר רבא לצאת לא בעי כוונה לעבור בזמנו לא בעי כוונה שלא בזמנו בעי כוונה:

הגהות וציונים

א] צ"ל **שכח מעשה זאב** וכו' (מראה כהן בשם ירושלמי): ב] בכת"י הקורא **לישראל** יעקב, וכ"ה בירושלמי ובמדרש: ג] עיין מלא הרועים שאין לגרוס "דרחמנא": ד] במשנה שבמשניות נוסף **ואם לאו לא יצא**: ה] [ענין בן קרחה פירשו תוס' בשבת קנ ע"א וב"ב קיג ע"א וע' תוס' פסחים קיב ע"א ובכורות נח ע"א] (גליון): ו] ס"א **אלא** (גליון): ז] דבור תוס' על זה תמצא לקמן יד ע"ב ד"ה ויאמר: ח] [צ"ל ברכה] (גליון): ט] נדצ"ל **טעמא** (שפ"ח): י] בתוס' ר"פ נוסף **ובאמצע שואל כו'**: כ] לפנינו בפסוק הוא **מזוזות** אך עי' במנחת שי שמות יב, יז: ל] [צ"ל **בכל לשון**] (גליון): מ] שם ברש"י לא פירש יותר ממה שפי' כאן, והוא מפורש ברש"י סוטה לג ע"א: נ] נדצ"ל **שמע** (מהר"נ אדלר) ועיין פני יהושע בביאור כוונתם: ס] בדפו"ר הגירסא פרשת זכור **ופרשת פרה אדומה**, וכ"ה בתוס' הרא"ש ובתוס' ר"י החסיד ובתוס' רבינו פרץ, ובב"י או"ח (סימן קמו ובסימן תרפה) בשם התוס', וכן הביאו השו"ע סי' תרפ"ה והגר"א כתב שנוסחא משובשת נזדמנה לו, ולפנינו נמחק ע"פ המהרש"ל: ע] המהרש"א הגיה **ואעפ"כ**, ונמוקי הגרי"ב מגיה **אי נמי**, ועיי"ש ביאורו:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תוספתא פרק א ומכילתא פ' בא, ב) [עי' תוס' ע"ז ג: ד"ה ואלו וכו' תמצא שהיה לפניהם גי' אחרת], ג) תוספתא פ"א, ד) [ר"ה דף כח:], ה) [עי' תוס' לקמן יד: ד"ה למה קדמה וכו'], ו) [עירובין לה: פסחים קיד:], ז) סוטה לב: מגילה דף יז., ח) [עי' תוספות סוטה לב: ד"ה ורבנן], ט) לקמן עמוד ב, י) במדבר טו לט, כ) ריש פרקין, ל) דפרקין סוף ה"א, מ) ב"ק פב. עיי"ש, נ) [ע"ש במגילה תד"ה כל], ס) [כלאי' שבת פח:].

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה היה קורא וכו'. בירושל' אמרי' זאת אומרת ברכות: (ב) בא"ד. וא"ת הא. נ"ב תימ' [דילמא הא דברכות מעכבות] זו דוקא [שלא בירך כלל] ברכות. אבל אם קרא ק"ש [אימא] לך דיצא אם בירך הברכות [אח"כ דמעכבות]:

גליון הש"ס

גמ' כל הקורא כו'. מג"א סימן קנו ועיין פר"ח ס"ס ס"ז:

פרק היה קורא

גמ' ההוא מבעי"ל כו'. עיין תוס' סוטה י"ז ע"ב ד"ה דכתיב: תוס' ד"ה בלשון כו' דהא עזרא כו'. עיין מג"א ריש סימן קל"ה:

תורה אור השלם

א) אַל תִּזְכְּרוּ רִאשֹׁנוֹת וְקַדְמֹנִיּוֹת אַל תִּתְבֹּנָנוּ: [ישעיה מג, יח]

ב) הִנְנִי עֹשֶׂה חֲדָשָׁה עַתָּה תִצְמָח הֲלוֹא תֵדָעוּהָ אַף אָשִׂים בַּמִּדְבָּר דֶּרֶךְ בִּישִׁמוֹן נְהָרוֹת: [ישעיה מג, יט]

ג) אַבְרָם הוּא אַבְרָהָם: [דברי הימים א א, כז]

ד) וְלֹא יִקָּרֵא עוֹד אֶת שִׁמְךָ אַבְרָם וְהָיָה שִׁמְךָ אַבְרָהָם כִּי אַב הֲמוֹן גּוֹיִם נְתַתִּיךָ: [בראשית יז, ה]

ה) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אַבְרָהָם שָׂרַי אִשְׁתְּךָ לֹא תִקְרָא אֶת שְׁמָהּ שָׂרָי כִּי שָׂרָה שְׁמָהּ: [בראשית יז, טו]

ו) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים לְיִשְׂרָאֵל בְּמַרְאֹת הַלַּיְלָה וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר הִנֵּנִי: [בראשית מו, ב]

ז) אַתָּה הוּא יְיָ הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר בָּחַרְתָּ בְּאַבְרָם וְהוֹצֵאתוֹ מֵאוּר כַּשְׂדִּים וְשַׂמְתָּ שְּׁמוֹ אַבְרָהָם: [נחמיה ט, ז]

ח) וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם עַל לְבָבֶךָ: [דברים ו, ו]

ט) שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְיָ אֱלֹהֵינוּ יְיָ אֶחָד: [דברים ו, ד]

משנת ראשונים

וקדמוניות אל תתבוננו זו יציאת מצרים. הניסים הללו שאני מזכיר לכם שעשיתי במצרים אל תזכרו אותם מעתה, כי בגאולה זו תעסקו להודות ולהלל. [רש"י, ישעיהו מג יח] **ובאמצע שואל מפני היראה ומשיב דברי רבי מאיר.** ר' מאיר סבר דאין הפרש בין שואל למשיב ולמי שאינו שואל אינו משיב, ור"י ס"ל דאיכא הפרש, דבאמצע אע"פ שאינו שואל מפני הכבוד אפ"ה משיב כיון שהקדים לו והלכתא כוותיה. [רבינו יונה דף ז. מדה"ר] **ורבי שלא יקרא למפרע מנא ליה נפקא ליה מדברים הדברים.** פירוש דליכא למימר דמוהיו תרתי שמעת מינה דודאי טפי משמע והיו שלא יקרא למפרע מבהויתן יהו, ומשום הכי אצטריך קרא אחרינא לומר שלא יקרא למפרע. [הריטב"א] [המשך בסוף המסכת]

א) אשר אנכי מצוך היום על לבבך מכאן אתה למד שכל הפרשה כולה צריכה כוונה אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן הלכה כר"ע איכא דמתני לה אהא דתניא א) הקורא את שמע צריך שיכוין את לבו א] ר' אחא משום ר' יהודה אומר כיון שכוון לבו בפרק ראשון שוב אינו צריך אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן הלכה כר' אחא שאמר משום ר' יהודה. תניא אידך והיו שלא יקרא למפרע על לבבך ר' זוטרא אומר עד כאן מצות כוונה מכאן ואילך מצות קריאה רבי יאשיה אומר עד כאן מצות קריאה מכאן ואילך מצות כוונה ב] מ"ש מכאן ואילך מצות קריאה דכתיב ב) לדבר בם הכא נמי הא כתיב ג) ודברת בם ה"ק עד כאן מצות כוונה וקריאה מכאן ואילך קריאה בלא כוונה ומאי שנא עד כאן מצות כוונה וקריאה דכתיב על לבבך ודברת בם התם נמי הא כתיב ד) על לבבכם לדבר בם ההוא מבעי ליה לכדרבי יצחק ב) דאמר ד) ושמתם את דברי אלה צריכה שתהא שימה כנגד הלב: אמר מר ר' יאשיה אומר עד כאן מצות קריאה מכאן ואילך מצות כוונה מ"ש מכאן ואילך מצות כוונה משום דכתיב על לבבכם הכא נמי הא כתיב על לבבך ה"ק עד כאן מצות קריאה וכוונה מכאן ואילך כוונה בלא קריאה ומ"ש עד כאן מצות קריאה וכוונה דכתיב על לבבך ודברת בם התם נמי הא כתיב על לבבכם לדבר בם ההוא בדברי תורה כתיב והכי קאמר רחמנא אגמירו בנייכו תורה כי היכי דליגרסו בהו: ת"ר ה) שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד א עד כאן צריכה כוונת הלב דברי ר"מ אמר רבא הלכה כר"מ. תניא סומכוס אומר ב כל המאריך באחד מאריכין לו ימיו ושנותיו אמר רב אחא בר יעקב ובדל"ת אמר רב אשי ג ובלבד שלא יחטוף בחי"ת ר' ירמיה הוה יתיב קמיה דר' [חייא בר אבא ג]] חזייה דהוה מאריך טובא א"ל ד] ד כיון דאמליכתיה למעלה ולמטה ולארבע רוחות השמים תו לא צריכת: אמר רב נתן בר מר עוקבא אמר רב יהודה על לבבך בעמידה על לבבך סלקא דעתך אלא אימא ה עד על לבבך בעמידה מכאן ואילך לא ורבי יוחנן אמר כל הפרשה כולה בעמידה ואזדא ר' יוחנן לטעמיה דאמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן הלכה כר' אחא שאמר משום ר' יהודה: ת"ר שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד ו זו ק"ש של ר' יהודה הנשיא א"ל רב לר' חייא לא חזינא ליה לרבי דמקבל עליה מלכות שמים אמר ליה בר פחתי ה] ו בשעה שמעביר ידיו על פניו ו] מקבל עליו עול מלכות שמים חוזר וגומרה או אינו חוזר וגומרה בר קפרא אומר אינו חוזר וגומרה רבי שמעון ברבי אומר חוזר וגומרה א"ל בר קפרא לר"ש ברבי בשלמא לדידי דאמינא אינו חוזר וגומרה היינו דמהדר רבי אשמעתא דאית בה יציאת מצרים אלא לדידך דאמרת חוזר וגומרה למה ליה לאהדורי כדי להזכיר יציאת מצרים בזמנה. אמר ר' אילא בריה דרב שמואל בר מרתא משמיה דרב אמר שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד ונאנס בשינה יצא אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה ז בפסוקא קמא צערן טפי לא תצערן אמר ליה רב יוסף לרב יוסף בריה דרבה אבוך היכי הוה עביד אמר ליה בפסוקא קמא הוה קא מצער נפשיה טפי לא הוה מצער נפשיה. אמר ג) רב יוסף ח פרקדן לא יקרא קריאת שמע מקרא הוא דלא ליקרי הא מיגנא שפיר דמי והא רבי יהושע בן לוי ז) לייט אמאן דגני אפרקיד אמרי מיגנא כי מצלי שפיר דמי מקרא אע"ג דמצלי נמי אסור והא ר' יוחנן מצלי וקרי שאני ר' יוחנן דבעל בשר הוה: ובפרקים ז] שואל וכו': משיב מחמת מאי אילימא מפני הכבוד השתא משאל שאיל אהדורי מבעיא אלא שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם אימא סיפא ובאמצע שואל מפני היראה ומשיב משיב מחמת מאי אילימא מפני היראה השתא משאל שאיל אהדורי מבעיא אלא מפני הכבוד היינו דר"י דתנן ר"י אומר באמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד ובפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם חסורי מחסרא והכי קתני בפרקים שואל מפני הכבוד ואין צריך לומר שהוא משיב ובאמצע שואל מפני היראה ואין צריך לומר שהוא משיב דברי ר"מ רבי יהודה אומר באמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד ובפרקים

רש"י

איכא דמתני לה. להא דרבה בב"ח: בפרק ראשון. כל פרשת שמע: ע"כ מצות כוונה כו'. כולה מפרש לה ואזיל: (א) א"ר יאשיה עד כאן. פרק ראשון: מצות כוונה כו'. קס"ד דכוונה בלא קריאה: מכאן ואילך. פרשת והיה אם שמוע: שתהא שימה כנגד הלב. דהא ושמתם דכתיב לאו בקריאה וכוונה איירי, אלא בשימת תפילין של יד שיהא שם אותה על גובה של יד כנגד הלב על קבורת הזרוע ט) ברדו"ן: ה"ג ההוא בדברי תורה כתיב. כלמוכח קרא ולמדתם אותם את בניכם וגו': עד כאן. פסוק ראשון לבדו: ובדל"ת. ולא בחי"ת, דכל כמה דלאמר אח בלא דל"ת לא משתמע מידי ומה בלע בהארכתו, אבל בדל"ת יאריך עד כשיעור שיחשוב בלבו יחיד בשמים ובארץ ולארבע רוחותיו כדמפרש לקמן: ובלבד שלא יחטוף בחי"ת. בשביל אריכות הדל"ת לא ימהר בקריאתה, שלא יקראנה בחטף [א] בלא פתח ואין זה כלום: דאמליכתיה למעלה וכו'. שהארכת שיעור שתחשוב בלבך ה' אחד בשמים ובארץ וד' רוחותיו: בעמידה. אפי' לב"ה דאמרי [לעיל יא.] עוסקין במלאכתן וקורין ומהלכין וקורין, מודים הם שצריך לעמוד במקום אחד עד המקרא הזה לפי שעד כאן מצות כוונה: לא חזינא דמקבל עליה מלכות שמים. שהיה שונה לתלמידיו מקודם זמן ק"ש וכשהגיע הזמן לא ראיתיו מפסיק: חוזר וגומרה. לאחר שעמדו התלמידים: דקא מהדר. לשנות לתלמידים בכל יום שמעתא דאית בה יציאת מצרים במקום פרשת ציצית ואמת ויציב: בזמנה. בזמן ק"ש: בפסוקא קמא צערן. אם ראיתני מנמנם צערני עד שאנער יפה בפסוק ראשון: פרקדן. שוכב על גבו ופניו למעלה: לייט אמאן דגני אפרקיד. שמא יתקשה אברו בתוך שנתו ונראה לרבים, והוא דרך גנאי: מיגנא. לישן: כי מצלי שפיר דמי. כשהוא מוטה על צדו מעט שפיר דמי, אבל מקרי ק"ש אפילו מצלי נמי אסור שמקבל עליו מלכות שמים דרך שררה וגאוה: לכל אדם. אפילו אינו נכבד: חסורי מחסרא. דהוה ליה למתני בתרוייהו אין צריך לומר, ותו ליכא למקשי מידי: אחי

תוספות

אשר אנכי מצוך. לאי כדקא אמרת הוה ליה למכתב אשר צויתיך דמצוך משמע אפילו מכאן ואילך ומ"מ אצטריך האלה דאי לאו הכי הוה אמינא דאף פרשה שנייה בכלל: אמר רבא הלכה כרבי מאיר. והכי הלכתא דקיי"ל כרבא דהוא בתראה: על לבבך בעמידה. בירושלמי י) מפרש לאו דאי היה יושב עומד אלא דאם היה מהלך עומד אע"ג דב"ה אמרי כל אדם קורא כדרכו י) מ"מ מצוה מן המובחר לעמוד כשהוא מהלך לפי שאינו מיושב כל כך ואינו יכול לכוין כשהוא מהלך כאשר היה עומד וכן הלכה דמהלך בדרך מצוה לעמוד בפסוק א' ובעינן ח] כונה בפסוק ראשון לבד וכן איתא בתנחומא ח) רב יהודה בשם שמואל אמר אסור לקבל עליו עול מלכות שמים כשהוא מהלך אלא יעמוד ויקרא וכשיגיע לואהבת ילך לדרכו: שואל מפני היראה וכו'. ר"מ ור' יהודה הלכה כרבי יהודה ט) דאמר אפילו באמצע משיב מפני הכבוד א"כ נראה שמותר לענות קדיש וקדושה באמצע ק"ש דאין לך מפני הכבוד גדול מזה אבל באמצע י"ח אסור כ דמשמע (ב) לקמן בפ' אין עומדין (ד' לא. ט]) דבין גאולה לתפלה אין לענות וכ"ש בתפלה עצמה ומי שמתפלל לבדו וש"צ מגיע למודים ישחה למודים אבל לא יאמר מודים י) ודוקא שהיה באמצע הברכה אבל בסוף הברכה לא דנראה ככורע בשביל הברכה ואמרינן (לקמן ד' לד.) דאין לכרוע בכל ברכות אלא באותן שתקנו חכמים ור"ת היה רגיל שהיה ממתין בעושה פלא כדי לענות קדיש וקדושה עם הצבו' והי' סובר אפי' שהה כדי לגמור את הכל אינו חוזר לראש י): ימים

ז א מיי' פ"ב מהלכות ק"ש ה"א סמג עשין יח טור שו"ע או"ח סימן ס סעיף ה ובסימן סג סעיף ד:
ח ב ג ד מיי' שם הלכה ט סמג שם טור ושו"ע או"ח סי' סא סעיף ו ח:
ט ה מיי' שם הלכה ג סמג שם טוש"ע או"ח סימן סג סעיף ג:
י ו טור וש"ע או"ח סימן סא סעיף ה:
יא ז מיי' שם סמג שם טוש"ע או"ח סי' סג סעיף ה:
יב ח מיי' שם הלכה ג טוש"ע (או"ח) שם ס"א:

הגהות הגר"א

[א] רש"י ד"ה ובלבד כו' בחטף (בלא) תז"מ:

גליון הש"ס

גמ' זו ק"ש של ריה"נ. עי' בר"י בפרקין יא. ד"ה מתני' האומנין: תוס' ד"ה שואל כו' דמשמע כו'. ע' תשובת באר שבע סימן ט:

רב נסים גאון

ההוא מיבעי לי לכדר' יצחק דאמר ר' יצחק צריכה שתהא שימה כנגד הלב. אתפילין של יד קאי ועיקרה במס' דמנחות (דף לז) בפר' הקומץ את המנחה: שאני ר' יוחנן דבעל בשר הוה. איתיה לפירושיה בבבא מציעא בפ' השוכר את הפועלין (דף פד) אמר (רבא) [רב פפא] אבריה דר' יוחנן בת ה' קבין ואמרי לה בת ג' קבין:

לעזי רש"י

ברדו"ן. פירוש קבורת הזרוע, קבולת בשר שבזרוע (שבין המרפק ובין הכתף) (תוספות עירובין דף לה ע"ב ד"ה יקך), בשר של זרוע עגול (כנגד הגלעות) (רש"י לרי"ף מגילה דף טו סוע"ב):

הגהות וציונים

א] בכת"י ובתוספתא נוסף שיכוין את לבו בכולה: ב] בכת"י נוסף אמר מר ר' זוטרא אומר ע"כ מצות כוונה מכאן ואילך מצות קריאה (וכן העתיקו התוס' סוטה לב ע"ב ד"ה ורבי): ג] בכהד"פ הישנים הגי' קמיה דרבי וכן העתיק הב"י באו"ח סימן סא, ולפי שע"פ סדר הדורות אי אפשר זאת וכמ"ש בחי' מהרל"ח שם הגיהו רחב"א ע"פ גי' הרי"ף והרא"ש ועוד, ובכת"י הגי' קמיה דר' זירא: ד] כת"י א"ל למה לך כולי האי א"ל אלא עד כמה א"ל כדי שתמליכהו עליך בשמים ובארץ ובארבע רוחות העולם ותו לא צריכת (וכעי"ז בה"ג, רי"ף, רא"ש): ה] [פי' בן גדולים עיין שבת ג ע"ב כט ע"א נזיר נט ע"א וברש"י שם] (גליון):
ו] [שלא יראו עיניו כשהוא מסביבן ומתגנה ערוך בערך בר פחתי וע"ש עוד פי' אחרים] (גליון): ז] צ"ל בפרקים, כי על בפרקים הראשון שבדברי רבי מאיר שבמשנה קאי ושם אין ו' וכ"ה ברי"ף (דבש תמר): ח] נדצ"ל דבעינן כוונה וכ"ה בתוס' ר"פ: ט] ר"ל ממאי דאמרי' התם א"א דבר לאחר אמת ויציב וכגירסת הרי"ף ורא"ש ע"ש כ"ה בחלופי גרסאו' והוא דחוק ולענ"ד צ"ל דמשמע לעיל ט: (גליון) ועי' באות הבא: י] אבל באו"ח סי' ס"ו (ס"ב) כתב הב"ח דמ"ש התוס' "בפ' אין עומדין" צריך למחקו וצ"ל לקמן דבין וכו' ור"ל עמ"ש התוס' לקמן בסמוך שר"ת היה ממתין בעושה פלא עיי"ש וצ"ע מכאן:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תוספתא פרק ב, ב) ספרי פרשת ואתחנן [מנחות לז:], ג) נדה דף יד., ד) [תיבת לייט לקמן טו. קדושין לג: ושם נסמן], ה) מנחות לז:, ו) דפרקין יב ע"ב, ז) לעיל דף י:, ח) ריש פרשת נך, ט) עירובין מו:, י) [ועי' תוס' לקמן כא: ד"ה עד], כ) עיין לקמן כג ע"א.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה עד כאן וכו' ואזיל הס"ד ואח"כ מ"ה עד כאן ותיבת א"ר יאשיה נמחק: (ב) תוס' ד"ה שואל מפני היראה וכו'. באמצע י"ח אסור דמשמע. נ"ב וכן משמע בפ' מי שמתו דף כ"א ע"ב י]:

תורה אור השלם

א) וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם עַל לְבָבֶךָ: [דברים ו, ו]
ב) וְלִמַּדְתֶּם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם לְדַבֵּר בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: [דברים יא, יט]
ג) וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: [דברים ו, ז]
ד) וְשַׂמְתֶּם אֶת דְּבָרַי אֵלֶּה עַל לְבַבְכֶם וְעַל נַפְשְׁכֶם וּקְשַׁרְתֶּם אֹתָם לְאוֹת עַל יֶדְכֶם וְהָיוּ לְטוֹטָפֹת בֵּין עֵינֵיכֶם: [דברים יא, יח]
ה) שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְיָ אֱלֹהֵינוּ יְיָ אֶחָד: [דברים ו, ד]

ליקוטי רש"י

בר פחתי. בן גדולים. [שבת ג: כט.]. בנו של תלמיד חכם [נזיר נט.]. פרקדן. פניו [ובטנו] כלפי מעלה ושוכב על אחוריו [רשב"ם פסחים קח.]. לייט אמאן דגני אפרקיד. פניו למעלה וגנות הוא שפעמים שיתקשה אבר תוך שינתו ויתגלה ועוד שידיו מונחות לו על אברו ומתחמם [נדה יד.]. אפרקיד. פניו למעלה שיפינ"ש בלע"ז [רשב"ם ב"ב עד.]. אע"ג דמצלי נמי אסור. אלא א"כ יושב או שוכב כולו על צידו [נדה שם].

'וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה **אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם עַל לְבָבֶךָ**', ומשמע שכל מה שאצוּוך היום גם מכאן ואילך דהיינו המשך הפרשה, יהיה על לבבך[א], **מִכָּאן אַתָּה לָמֵד שֶׁכָּל הַפָּרָשָׁה** הראשונה **כּוּלָּהּ צְרִיכָה כַּוָּונָה.**

מוסיפה הגמרא, **אָמַר רַבָּה בַּר בַּר חָנָה** [-בן בנו של חנה[ב]] **אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, הֲלָכָה כְּרַבִּי עֲקִיבָא.**

לשון אחרת בדברי רבה בר בר חנה:

אִיכָּא דְּמַתְנֵי לָהּ אַהָא - יש ששנו את דברי רבה בר בר חנה בשם רבי יוחנן לגבי ברייתא זו, **דְּתַנְיָא** - ששנינו בברייתא, **הַקּוֹרֵא אֶת שְׁמַע צָרִיךְ שֶׁיְּכַוֵּין אֶת לִבּוֹ** לפירוש המילות בכל שלשת הפרשיות[ג]. אך **רַבִּי אַחָא מִשּׁוּם רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, כֵּיוָן שֶׁכִּוֵּון לִבּוֹ בְּפֶרֶק רִאשׁוֹן** דהיינו בפרשת שמע, **שׁוּב אֵינוֹ צָרִיךְ** לכוון בשתי הפרשיות הנוספות. ועל כך שנו, **אָמַר רַבָּה בַּר בַּר חָנָה אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, הֲלָכָה כְּרַבִּי אַחָא שֶׁאָמַר מִשּׁוּם רַבִּי יְהוּדָה**[ד].

★

ברייתא נוספת בדין כוונת הלב בקריאת שמע:

תַּנְיָא אִידָךְ - שנינו עוד בברייתא אחרת, נאמר בפרשת שמע (דברים ו ו) 'וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה', ומשמע שיהיו הדברים כפי שהם, **שֶׁלֹּא יִקְרָא לְמַפְרֵעַ**[ה]. עוד נאמר שם 'עַל לְבָבֶךָ', כלומר שצריכים הדברים כוונת הלב. ונחלקו בהלכה זו, **רַבִּי זוּטְרָא אוֹמֵר, עַד כָּאן** - בפרשה ראשונה[ו], **מִצְוַת כַּוָּונָה, מִכָּאן וְאֵילָךְ** - בפרשה שניה, **מִצְוַת קְרִיאָה. רַבִּי יֹאשִׁיָּה אוֹמֵר, עַד כָּאן מִצְוַת קְרִיאָה, מִכָּאן וְאֵילָךְ מִצְוַת כַּוָּונָה.** והגמרא הולכת ומבארת את דעת שניהם.

שנינו בשם רבי זוטרא, עד כאן מצות כוונה, מכאן ואילך מצות קריאה. הגמרא מבינה בדבריו שבפרשה ראשונה אין צריך קריאה בפה אלא כוונה בלבד[ז], על כן מקשה הגמרא, **מַאי שְׁנָא מִכָּאן וְאֵילָךְ** - במה שונה הפרשה הבאה דהיינו והיה אם שמוע, שיש בה **מִצְוַת קְרִיאָה** בפה **כֵּיוָן דִּכְתִיב** - שכתוב בה (דברים יא יט) '**לְדַבֵּר בָּם**', **הָכָא נַמִּי הָא כְּתִיב** - הרי גם בפרשה ראשונה כתוב (שם ו ז) '**וְדִבַּרְתָּ בָּם**', ומדוע יוצא בה בכוונת הלב בלבד. מתרצת הגמרא, לעולם גם פרשה ראשונה צריכה קריאה בפה, ורבי זוטרא **הָכִי קָאָמַר** - כך היתה כוונתו לומר, **עַד כָּאן** - בפרשה ראשונה, **מִצְוַת כַּוָּונָה וּקְרִיאָה, מִכָּאן וְאֵילָךְ** - בפרשה שניה, יש רק מצות **קְרִיאָה בְּלֹא** מצות **כַּוָּונָה.**

מקשה הגמרא, **וּמַאי שְׁנָא עַד כָּאן** - ובמה שונה פרשה ראשונה שיש בה **מִצְוַת כַּוָּונָה וּקְרִיאָה כֵּיוָן דִּכְתִיב** בה '**עַל לְבָבֶךָ**' וכן כתוב בה '**וְדִבַּרְתָּ בָּם**', **הָתָם נַמִּי הָא כְּתִיב** - הרי גם בפרשה שניה כתוב (שם יא יח) '**עַל לְבַבְכֶם**' מלבד הכתוב בה '**לְדַבֵּר בָּם**', ואם כן גם שם צריך כוונת הלב. מתרצת הגמרא, **הַהוּא** - הפסוק 'על לבבכם' שבפרשה שניה **מִבְּעֵי לֵיהּ לְכִדְרַבִּי יִצְחָק** - נצרך ללמוד ממנו כדרשת רבי יצחק, **דְּאָמַר** רבי יצחק, נאמר (שם) '**וְשַׂמְתֶּם אֶת דְּבָרַי אֵלֶּה עַל לְבַבְכֶם** וגו' וּקְשַׁרְתֶּם אֹתָם לְאוֹת עַל יֶדְכֶם' דהיינו שיש לשים פרשה זו בתפילין, ולמדנו מתיבות 'על לבבכם', **שֶׁצְּרִיכָה שֶׁתְּהֵא שִׂימָה כְּנֶגֶד הַלֵּב** - שצריך להניח את התפילין בגובה היד כנגד הלב[ח], ונמצא שפסוק זה אינו עוסק בדיני אמירה וכוונה בקריאת שמע אלא במקום הנחת תפילין[ט].

ביאור דעת רבי יאשיה:

אָמַר מַר - לעיל בברייתא נאמר, **רַבִּי יֹאשִׁיָּה אוֹמֵר, עַד כָּאן** - בפרשה ראשונה, **מִצְוַת קְרִיאָה, מִכָּאן וְאֵילָךְ** - בפרשה שניה, **מִצְוַת כַּוָּונָה.** הגמרא מבינה עתה בדבריו שבפרשה ראשונה אין צריך כוונה, על כן מקשה הגמרא, **מַאי שְׁנָא מִכָּאן וְאֵילָךְ** - במה שונה פרשה שניה שיש בה **מִצְוַת כַּוָּונָה מִשּׁוּם דִּכְתִיב** בה '**עַל לְבַבְכֶם**', **הָכָא נַמִּי הָא כְּתִיב** - הרי גם בפרשה ראשונה כתוב '**עַל לְבָבֶךָ**'. מתרצת הגמרא, **הָכִי קָאָמַר** - כך כוונת רבי יאשיה לומר, **עַד כָּאן** - בפרשה ראשונה יש **מִצְוַת קְרִיאָה וְכַוָּונָה, מִכָּאן וְאֵילָךְ** - בפרשה שניה יש מצות **כַּוָּונָה** בהרהור בלבד **בְּלֹא קְרִיאָה**[י].

מקשה הגמרא, **וּמַאי שְׁנָא עַד כָּאן** - ובמה שונה פרשה ראשונה שיש בה **מִצְוַת קְרִיאָה וְכַוָּונָה** כיון **דִּכְתִיב** בה '**עַל לְבָבֶךָ**' וכן '**וְדִבַּרְתָּ בָּם**', **הָתָם נַמִּי הָא כְּתִיב** - הרי גם בפרשה שניה כתוב '**עַל לְבַבְכֶם**' וכן '**לְדַבֵּר בָּם**', ומדוע אין בה מצות קריאה. מתרצת הגמרא, לשיטת רבי יאשיה **הַהוּא** - הפסוק '**לְדַבֵּר בָּם**' שבפרשה שניה, אינו עוסק בדין קריאת שמע, אלא **בְּדִבְרֵי תוֹרָה כְּתִיב** - במצות לימוד תורה הוא נאמר, **וְהָכִי קָאָמַר רַחֲמָנָא** - וכך אמרה התורה[יא], (שם פסוק יט) '**וְלִמַּדְתֶּם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם לְדַבֵּר בָּם**', כלומר **אַגְמִירוּ בְּנַיְיכוּ תּוֹרָה כִּי הֵיכִי דְּלִיגְרְסוּ בְּהוּ** - למדו את בניכם דברי תורה כדי שידברו בהם ויקראום תמיד[יב].

ברייתא נוספת בענין כוונת הלב בקריאת שמע:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, נאמר בפסוק הראשון שבקריאת שמע (דברים ו ד) '**שְׁמַע יִשְׂרָאֵל ה' אֱלֹהֵינוּ ה' אֶחָד**', **עַד כָּאן** - עד סוף פסוק זה בלבד **צְרִיכָה** קריאת שמע **כַּוָּונַת הַלֵּב** לפירוש המילות[יג], **דִּבְרֵי רַבִּי מֵאִיר**[יד].

א. **תוספות** (ד"ה אשר). והוסיפו שמכל מקום אנו ממעטים מ'האלה' שדווקא פרשה זו צריכה כוונה, ואין צריך לכוין בפרשה שניה.

ב. **תוספות** (סנהדרין ה. ד"ה רבה).

ג. **מאירי** (ד"ה חכמים). וראה הגהות וציונים שבכת"י הגירסא היא 'בכולה'. אמנם הצל"ח (ד"ה איכא) פירש שלדעה זו צריך לכוון בשתי פרשיות ראשונות, וכן כתבו במנחת ביכורים ובמנחת יצחק (תוספתא פ"ב ה"ב), ראה שם טעמם.

ד. **לפי** שתי הלשונות פסק רבי יוחנן הלכה שצריך לכוין בכל הפרשה הראשונה, אלא שנחלקו איזו ברייתא הזכיר בדבריו. והצל"ח (ד"ה איכא) ביאר שיש חילוק בין שתי הלשונות, שלדברי רבי עקיבא שכל פרשה ראשונה צריכה כוונה משמע שאם לא כיון אינו יוצא אפילו בדיעבד, ואם כן יתכן שלרבי יוחנן צריך לכתחילה לכוין גם בפרשה שניה, ולא פסק כרבי עקיבא אלא לענין בדיעבד. אך רבי אחא משום רבי יהודה נקט שאם כיון בפרק ראשון שוב אינו צריך לכוין עוד, דהיינו שיוצא גם לכתחילה. וראה מילי דברכות (גרודזינסקי, ד"ה ובגל"ח) מה שהקשה על דבריו. ובמלוא הרועים (ד"ה איכא) כתב, שלדעת רבי עקיבא הדורש את דבריו מפסוק אין צריך לכוין ב'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' שהרי אינו מן התורה, אך לדעת רבי יהודה שאמר סתם 'כוון לבו בפרק ראשון' צריך לכוין אף ב'ברוך שם'. ודקדק כן מדברי רש"י, עיין ביאורי רש"י.

ה. **כלומר** בהיפוך הסדר, ראה הרחבה בהערה לעיל (ע"א) על דרשת חכמים מתיבת 'והיו'.

ו. **רש"י** (ד"ה א"ר). אמנם המאירי (ד"ה חכמים) הקשה עליו מדוע לא נקט רבי זוטרא במפורש 'פרק ראשון', והביא בשם יש מפרשים ש'עד כאן' היינו עד 'על לבבך', כדעת רבי אליעזר לעיל (ע"א).

ז. **אף** שפרשה ראשונה חמורה יותר כיון שיש בה עול מלכות שמים ויחוד ה', ואם כן ודאי עלינו לפרש את דברי רבי זוטרא שבפרשה ראשונה צריך קריאה וכוונה ובשניה קריאה בלא כוונה [כפי שמפרשת הגמרא למסקנא], עתה סוברת הגמרא שלרבי זוטרא הרהור עדיף מקריאה בפה, כיון שאינו יכול להרהר באותה שעה בדברים אחרים. מילי דברכות (גרודזינסקי, ד"ה מ"ס).

ח. **דהיינו** על מקום הבשר התפוח שבעצם הזרוע (שו"ע או"ח סי' כז ס"א) [ונחלקו האחרונים אם מקום ההנחה הוא בכל מקום הבשר התפוח או רק בחלקו התחתון, ראה משנה ברורה (שם סק"ד)]. הדורש 'על לבבכם' לענין הכוונה ילמד דין מקום הנחת תפילין מפסוק אחר. שיטה מקובצת (ד"ה מכאן), וראה מנחות (לז:) שהובאו כמה דרשות לדין זה. ובאופן אחר כתב שאפשר ללמוד מפסוק זה את שני הדינים. וכן כתב המאירי (ד"ה אע"פ).

ט. **ואין** להקשות שמא 'על לבבך' שבפרשה ראשונה בא ללמדנו מקום הנחת תפילין, ו'על לבבכם' נדרש לענין כוונה, משום שפרשה ראשונה עוסקת בקבלת עול מלכות שמים ומסתבר יותר שצריכה כוונה, ועוד, שלשון 'ושמתם' האמור בפרשה שניה משמע יותר שנאמר לענין הנחה. צל"ח (ד"ה ההוא).

י. **ומקיים** בכך את המצוה משום שהרהור חשוב כדיבור, וכשיטת רבינא להלן (כ:). מאירי (ד"ה חכמים).

יא. **תיבת** 'רחמנא' פירושה 'הרחום' או 'אוהבנו' דהיינו הקדוש ברוך הוא, וכוונת הגמרא שכך אמר ה' בתורתו. על פי תשבי (ערך רחם).

יב. **על** פי תלמידי רבנו יונה (להלן טז. ד"ה ועוד). כיון שנאמר בפרשה זו 'ולמדתם' וגו', מוכח שיש לפרש את 'לדבר בם' האמור בה לענין לימוד התורה, ועל כן אין להקשות שמא נאמר להיפך, ש'ודברת בם' שבפרשה ראשונה עוסק בדברי תורה ו'לדבר בם' עוסק בדין אמירה בקריאת שמע. צל"ח (ד"ה ההוא), על פי רש"י (ד"ה ה"ג ההוא).

יג. **רשב"א** (ד"ה שמע) במסקנת דבריו, רא"ה (לעיל ע"א ד"ה פי' ובגמרא אפליגו) ועוד ראשונים. ולפי זה אין הלכה זו שייכת לנידון שהביאה הגמרא לעיל (ע"א) האם מצוות צריכות כוונה. אמנם הרמב"ן (מלחמות ה' ר"ה כח: ד"ה ועוד) פירש, שהגמרא כאן עוסקת בכוונה לצאת ידי חובה, ודברי רבי מאיר הם לשיטת האומר מצוות צריכות כוונה.

יד. **וטעמו**, כיון שסובר כדרשת הגמרא להלן (טז.) מהפסוק (דברים כז ט) 'הסכת ושמע

אשר אנכי מצוך. דאי כדקא אמרת הוה ליה למכתב אשר צויתיך דמצוך משמע אפילו מכאן ואילך ומ"מ אצטריך האלה דאי לאו הכי הוה אמינא דאף פרשה שנייה בכלל: **אמר** רבא הלכה כרבי מאיר. והכי הלכתא דקיי"ל כרבא דהוא בתרא: **על** לבבך בעמידה. בירושלמי[י] מפרש לאו דאי היה יושב עומד אלא דאם היה מהלך עומד אע"ג דב"ה אמרי כל אדם קורא כדרכו[י] מ"מ מצוה מן המובחר לעמוד כשהוא מהלך לפי שאינו מיושב כל כך ואינו יכול לכוין כשהוא מהלך כאשר היה עומד וכן הלכה דמהלך בדרך מצוה לעמוד בפסוק א' ובעינן[ס] כונה בפסוק ראשון לבד וכן איתא בתנחומא[ס] רב יהודה בשם שמואל אמר אסור לקבל עליו עול מלכות שמים כשהוא מהלך אלא יעמוד ויקרא וכשיגיע לואהבת ילך לדרכו: **שואל** מפני היראה וכו'. ר"מ ור' יהודה הלכה כרבי יהודה[ט] דאמר אפילו באמצע משיב מפני הכבוד א"כ נראה שמותר לענות קדיש וקדושה באמצע ק"ש דאין לך מפני הכבוד גדול מזה אבל באמצע י"ח אסור ° דמשמע (ב) לקמן בפ' אין עומדין (ד' לא.[ט]) דבין גאולה לתפלה אין לענות וכ"ש בתפלה עצמה ומי שמתפלל לבדו וש"ל מגיע למודים ישחה למודים אבל לא יאמר מודים [י] ודוקא שהיה באמצע הברכה אבל בסוף הברכה לא דנראה ככורע בשביל הברכה ואמרינן (לקמן ד' לד.) דאין לכרוע בכל ברכות אלא באותן שתקנו חכמים ור"ת היה רגיל שהיה ממתין בעושה פלא כדי לענות קדיש וקדושה עם הצבו' והי' סובר אפי' שהה כדי לגמור את הכל אינו חוזר לראש[כ]:

איכא דמתני לה. להא דרבה בב"ח: בפרק ראשון. כל פרשת שמע: ע"כ מצות כוונה כו'. כולה מפרש לה ואזיל: (א) א"ר יאשיה עד כאן. פרק ראשון: מצות כוונה כו'. קס"ד דכוונה בלא קריאה: מכאן ואילך. פרשת והיה אם שמוע: שתהא שימה כנגד הלב. דהא ושמתם דכתיב לאו בקריאה וכוונה איירי, אלא בשימת תפילין של יד שיהא שם אותה על גובה של יד כנגד הלב על קבורת הזרוע[ס] ברדו"ן: ה"ג ההוא בדברי תורה כתיב. כדמוכח קרא ולמדתם אותם את בניכם וגו': עד כאן. פסוק ראשון לבדו: ובדל"ת. ולא בחי"ת, דכל כמה דאמר אח בלא דל"ת לא משתמע מידי ומה בלע בהארכתו, אבל בדל"ת יאריך עד כשיעור שיעשנו בלבו יחיד בשמים ובארץ ולארבע רוחותיה כדמפרש לקמן: ובלבד שלא יחטוף בחי"ת. בשביל אריכות הדל"ת לא ימהר בקריאתה, שלא יקראנה בחטף [א] בלא פתח ואין זה כלום: דאמליכתיה למעלה וכו'. שהארכת שיעור שתחשוב בלבך ה' אחד בשמים ובארץ וד' רוחותיה: בעמידה. אפי' לב"ה דאמרי [לעיל יא.] עוסקין במלאכתן וקורין ומהלכין וקורין, מודים הם שצריך לעמוד במקום אחד עד המקרא הזה לפי שעד כאן מצות כוונה: לא חזינא דמקבל עליה מלכות שמים. שהיה שונה לתלמידיו מקודם זמן ק"ש וכשהגיע הזמן לא ראיתיו מפסיק: חוזר וגומרה. לאחר שעמדו התלמידים: דקא מהדר. לשנות לתלמידים בכל יום שמעתא דאית בה יציאת מצרים במקום פרשת ציצית ואמת ויציב: בזמנה. בזמן ק"ש: בפסוקא קמא צערן. אם ראיתני מנמנם לעריני עד שאנער יפה בפסוק ראשון: פרקדן. שוכב על גבו ופניו למעלה: לייט אמאן דגני אפרקיד. שמא יתקשה אברו בתוך שנתו ונראה לרבים, והוא דרך גנאי: מיגנא. ליסן: כי מצלי שפיר דמי. כשהוא מוטה על צדו מעט שפיר דמי, אבל מקרי ק"ש אפילו מצלי נמי אסור שמקבל עליו מלכות שמים דרך שררה וגאוה: לכל אדם. אפילו אינו נכבד: חסורי מחסרא. דהוה ליה למתני בתרוייהו אין צריך לומר, ותו ליכא למקשי מידי:

[א] אשר אנכי מצוך היום על לבבך מכאן אתה למד שכל הפרשה כולה צריכה כוונה אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן הלכה כר"ע איכא דמתני לה אהא דתניא [א] הקורא את שמע צריך שיכוין את לבו[א] ר' אחא משום ר' יהודה אומר כיון שכוון לבו בפרק ראשון שוב אינו צריך אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן הלכה כר' אחא שאמר משום ר' יהודה. תניא אידך והיו שלא יקרא למפרע על לבבך ר' זוטרא אומר עד כאן מצות כוונה מכאן ואילך מצות קריאה רבי יאשיה אומר עד כאן מצות קריאה מכאן ואילך מצות כוונה [ב] מ"ש מכאן ואילך מצות קריאה דכתיב [ב] לדבר בם הכא נמי הא כתיב [ג] ודברת בם ה"ק עד כאן מצות כוונה וקריאה מכאן ואילך קריאה בלא כוונה ומאי שנא עד כאן מצות כוונה וקריאה דכתיב על לבבך ודברת בם התם נמי הא כתיב [ד] על לבבכם לדבר בם ההוא מבעי ליה לכדרבי יצחק [ג] דאמר [ד] ושמתם את דברי אלה צריכה שתהא שימה כנגד הלב: אמר מר ר' יאשיה אומר עד כאן מצות קריאה מכאן ואילך מצות כוונה מ"ש מכאן ואילך מצות כוונה משום דכתיב על לבבכם הכא נמי הא כתיב על לבבך ה"ק עד כאן מצות קריאה וכוונה מכאן ואילך כוונה בלא קריאה ומ"ש עד כאן מצות קריאה וכוונה דכתיב על לבבך ודברת בם התם נמי הא כתיב על לבבכם לדבר בם ההוא בדברי תורה כתיב וה"ק רחמנא אגמירו בנייכו תורה כי היכי דליגרסו בהו: ת"ר [ה] שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד [א] עד כאן צריכה כוונת הלב דברי ר"מ אמר רבא הלכה כר"מ. תניא סומכוס אומר [ב] כל המאריך באחד מאריכין לו ימיו ושנותיו אמר רב אחא בר יעקב ובדל"ת אמר רב אשי [ג] ובלבד שלא יחטוף בחי"ת ר' ירמיה הוה יתיב קמיה דר' [חייא בר אבא[ג]] חזייה דהוה מאריך טובא א"ל[ד] [ד] כיון דאמליכתיה למעלה ולמטה ולארבע רוחות השמים תו לא צריכת: אמר רב נתן בר מר עוקבא אמר רב יהודה על לבבך בעמידה על לבבך סלקא דעתך אלא אימא [ה] עד על לבבך בעמידה מכאן ואילך לא ורבי יוחנן אמר כל הפרשה כולה בעמידה ואזדא ר' יוחנן לטעמיה דאמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן הלכה כר' אחא שאמר משום ר' יהודה: ת"ר שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד ° זו ק"ש של ר' יהודה הנשיא א"ל רב לר' חייא לא חזינא ליה לרבי דמקבל עליה מלכות שמים אמר ליה בר פחתי[ה] [ו] בשעה שמעביר ידיו על פניו[ו] מקבל עליו עול מלכות שמים חוזר וגומרה או אינו חוזר וגומרה בר קפרא אומר אינו חוזר וגומרה רבי שמעון ברבי אומר חוזר וגומרה א"ל בר קפרא לר"ש ברבי בשלמא לדידי דאמינא אינו חוזר וגומרה היינו דמהדר רבי אשמעתא דאית בה יציאת מצרים אלא לדידך דאמרת חוזר וגומרה למה ליה לאהדורי כדי להזכיר יציאת מצרים בזמנה. אמר ר' אילא בריה דרב שמואל בר מרתא משמיה דרב אמר שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד ונאנס בשינה יצא אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה [ז] בפסוקא קמא צערן טפי לא תצערן אמר ליה רב יוסף לרב יוסף בריה דרבה אבוך היכי הוה עביד אמר ליה בפסוקא קמא הוה קא מצער נפשיה טפי לא הוה מצער נפשיה. אמר [ט] רב יוסף [ח] פרקדן לא יקרא קריאת שמע מקרא הוא דלא ליקרי הא מיגנא שפיר דמי והא רבי יהושע בן לוי [ז] לייט אמאן דגני אפרקיד אמרי מיגנא כי מצלי שפיר דמי מקרא אע"ג דמצלי נמי אסור והא ר' יוחנן מצלי וקרי שאני ר' יוחנן דבעל בשר הוה: ובפרקים[ז] שואל וכו': משיב מחמת מאי אילימא מפני הכבוד השתא משאל שאיל אהדורי מבעיא אלא שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם אימא סיפא ובאמצע שואל מפני היראה ומשיב משיב מחמת מאי אילימא מפני היראה השתא משאל שאיל אהדורי מבעיא אלא מפני הכבוד היינו דר"י דתנן ר"י אומר באמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד ובפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם חסורי מחסרא והכי קתני בפרקים שואל מפני הכבוד ואין צריך לומר שהוא משיב ובאמצע שואל מפני היראה ואין צריך לומר שהוא משיב דברי ר"מ רבי יהודה אומר באמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד ובפרקים

עין משפט נר מצוה

ז א מיי' פ"ב מהלכות ק"ש ה"א סמג עשין יח טור שו"ע או"ח סימן ס סעיף ה ובסימן סג סעיף ד:
ח ב ג ד מיי' שם הלכה ט סמג שם טור ושו"ע או"ח סי' סא סעיף ו ח:
ט ה מיי' שם הלכה ג סמג שם טוש"ע או"ח סימן סג סעיף ג:
י ו טור וש"ע או"ח סימן סא סעיף ה:
יא ז מיי' שם סמג שם טוש"ע או"ח סי' סג סעיף ה:
יב ח מיי' שם הלכה ב טוש"ע (או"ח) שם ס"א:

הגהות הגר"א

[א] רש"י ד"ה ובלבד כו' בחטף (בלא) תז"מ:

גליון הש"ס

גמ' זו ק"ש של ריה"נ. עי' בר"י בפרקין יא. ד"ה מתני' האומנין: תוס' ד"ה שואל כו' דמשמע כו'. ע' תשובת באר שבע סימן ט:

רב נסים גאון

ההוא מיבעי לי לכדר' יצחק דאמר ר' יצחק צריכה שתהא שימה כנגד הלב. אתפילין של יד קאי ועיקרה במס' דמנחות (דף לז) בפר' הקומץ את המנחה: שאני ר' יוחנן דבעל בשר הוה. איתיה לפירושיה בבבא מציעא בפ' השוכר את הפועלין (דף פד) אמר (רבא) [רב פפא] אבריה דר' יוחנן בת ה' קבין ואמרי לה בת ג' קבין:

לעזי רש"י

ברדו"ן. פירוש קבורת הזרוע, קבוצת בשר שבזרוע (שבין המרפק ובין הכתף) (תוספות עירובין דף לה ע"ב ד"ה ידך), בשר של זרוע עגול (כנגד הלגעות) (רש"י לרי"ף מגילה דף טו סוע"ב):

הגהות וציונים

[א] בכת"י ובתוספתא נוסף שיכוין את לבו בכולה: [ב] בכת"י נוסף אמר מר ר' זוטרא אומר ע"כ מצות כוונה מכאן ואילך מצות קריאה (וכן העתיקו התוס' סוטה לב ע"ב ד"ה ורבי): [ג] בכהד"פ הישנים הגי' קמיה דרבי וכן העתיק הב"י באו"ח סימן סא, ולפי שע"פ סדר הדורות אי אפשר זאת וכמ"ש בחי' מהרל"ח שם הגיהו רחב"א ע"פ גי' הרי"ף והרא"ש ועוד, ובכת"י הגי' קמיה דר' זירא: [ד] כת"י א"ל למה לך כולי האי א"ל אלא עד כמה א"ל כדי שתמליכהו עליך בשמים ובארץ ובארבע רוחות העולם ותו לא צריכת (וכע"ז בה"ג, רי"ף, רא"ש): [ה] [פי' בן גדולים עיין שבת ג ע"ב כט ע"א נזיר נט ע"א וברש"י שם] (גליון): [ו] [שלא יראו עיניו כשהוא מסביבן ומתגנה ערוך בערך בר פחתי וע"ש עוד פי' אחרים] (גליון): [ז] צ"ל בפרקים, כי על בפרקים הראשון שבדברי רבי מאיר שבמשנה קאי ושם אין ו' וכ"ה ברי"ף (דבש תמר): [ח] נדצ"ל דבעינן כוונה וכ"ה בתוס' ר"פ: [ט] ר"ל ממאי דאמרי' התם א"א דבר לאחר אמת ויציב וכגירסת הרי"ף וראש ע"ש כ"ה בחלופי גרסאות והוא דחוק ולענ"ד צ"ל דמשמע לעיל ט: (גליון) (ועי' באות הבא): [י] אבל באו"ח סי' ס"ו (ס"ב) כתב הב"ח דמ"ש התוס' "בפ' אין עומדין" צריך למחוק וצ"ל לקמן דבין [illegible] ור"ל עמ"ש התוס' לקמן בסמוך שר"ת היה ממתין בעושה פלא עיי"ש וצ"ע מכאן:

מסורת הש"ס עם הוספות

(א) תוספתא פרק ב, (ב) ספרי פרשת ואתחנן [מנחות לז:], (ג) נדה דף יד., (ד) [תיבת לייט לקמן טו. קדושין לג: וסם נסמן], (ה) מנחות לז:, (ו) דפרקין יב ע"ב, (ז) לעיל דף י:, (ח) ריש פרשת לך, (ט) עירובין מו:, (י) [ועי' תוס' לקמן כא: ד"ה עד], (כ) עיין לקמן כג ע"א.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה עד כאן וכו' ואזיל הס"ד ואח"כ מ"ה עד כאן ותיבת א"ר יאשיה נמחק: (ב) תוס' ד"ה שואל מפני היראה וכו'. באמצע י"ח אסור דמשמע. נ"ב וכן משמע בפ' מי שמתו דף כ"א ע"ב [י]:

תורה אור השלם

א) וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם עַל לְבָבֶךָ: [דברים ו, ו]

ב) וְלִמַּדְתֶּם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם לְדַבֵּר בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: [דברים יא, יט]

ג) וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: [דברים ו, ז]

ד) וְשַׂמְתֶּם אֶת דְּבָרַי אֵלֶּה עַל לְבַבְכֶם וְעַל נַפְשְׁכֶם וּקְשַׁרְתֶּם אֹתָם לְאוֹת עַל יֶדְכֶם וְהָיוּ לְטוֹטָפֹת בֵּין עֵינֵיכֶם: [דברים יא, יח]

ה) שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְיָ אֱלֹהֵינוּ יְיָ אֶחָד: [דברים ו, ד]

משנת ראשונים

כיון דאמליכתיה למעלה ולמטה ולארבע רוחות השמים תו לא צריכת. בארבע רוחות העולם להאמינו בכל הילודים על שם ממזרח שמש ועד מבואו גדול שמי בגוים (מלאכי א). ובארבע רוחות התהום לייחדו בכולן על שם ומתחת זרועות עולם (דברים לג). ובארבע רוחות הרקיעים לידע ולהודיע שאין בכולם אלא רשות אחד. כי היכי דדרשינן התם י"י [אלהי] צבאות (תהלים פט) אות הוא בצבא [שלו]. לומר שהוא מלך בכולן. **[מחזור ויטרי סימן יב]**

זו קריאת שמע של רבי יהודה הנשיא. אע"ג דמפסיקין לק"ש ומסתבר לומר שמפסיקין לקרות את כולה שמצוה לקרות את כולה, ה"מ כשאדם לומד לבדו אבל מי שלומד את הרבים די לו בהפסק פסוק ראשון. **[תוספות הרא"ש]**

אמר ליה בר פחתי בשעה שמעביר ידיו על פניו. הטעם שהיה מעביר ידו על עיניו, שלא יסתכל לכאן ולכאן ויכוין דעתו יפה. **[הריטב"א]**

מקבל עליו עול מלכות שמים. כלומר שמפסיק וקורא פסוק ראשון, ושמעינן מינה שמפסיקין מדברי תורה לקריאת שמע, ודוקא לפסוק ראשון שהוא מן התורה וכן ליציאת מצרים כי הא דרבי דהוה מהדר אשמעתא דאית בה יציאת מצרים כדי להזכירה בזמנה, ושמא אין מפסיקין מיד אלא תוך זמנו דהיינו תוך שתי שעות. **[הרשב"א]** **לא יקרא קריאת שמע. פרקדן** [illegible] **[תוספות הרא"ש]** **והא רבי יהושע בן לוי לייט אמאן דגני אפרקיד.** פי' שוכב על גביו והרמב"ם ז"ל כתב בין שפניו למעלה או פניו טוחות בקרקע לא יקרא ואפילו אינו ממש על גביו אלא מוטה על צדו לא יקרא מפני שנראה כמקבל עול מלכות שמים דרך גאוה ואם הוא שמן ובעל בשר ואינו יכול להתהפך על צדו או שהוא חולה מטה אחד מפני אונס אחר מפני מעט על צדו וקורא. **[טור אורח חיים סימן סג]**

מסיקה הגמרא, **אָמַר רָבָא, הֲלָכָה כְּרַבִּי מֵאִיר**[טו].

★

הגמרא עוברת לפרט כיצד יש לכוין בתיבת 'אחד' שבקריאת שמע:
תַּנְיָא - שנינו בברייתא, **סוּמְכוֹס אוֹמֵר, כָּל הַמַּאֲרִיךְ בְּ**תיבת **'אֶחָד'** שבפסוק ראשון של קריאת שמע ומכוין לבו ליחוד ה', **מַאֲרִיכִין לוֹ** בשכרו **יָמָיו וּשְׁנוֹתָיו. אָמַר רַב אַחָא בַּר יַעֲקֹב, וּבַדָּלֶ"ת** - כוונת סומכוס היא שיאריך באות דל"ת ולא באות חי"ת[טז], כיון שכל זמן שלא התחיל בהגיית הדל"ת שבסוף התיבה עדיין לא נשמע מדבריו שמייחד את ה', ומה תועיל הארכתו[יז]. מוסיפה הגמרא, **אָמַר רַב אַשֵׁי, וּבִלְבַד שֶׁלֹּא יַחְטוֹף בַּחֵי"ת** - אף שיש להאריך רק בדל"ת כדברי רב אחא בר יעקב, מכל מקום לא ימהר משום כך בקריאת החי"ת לאמרה בשווא ולא בקמץ[יח].

הגמרא מביאה מעשה בענין זה:
רַבִּי יִרְמְיָה הֲוָה יָתֵיב קַמֵּיהּ דְּרַבִּי [חִיָּיא בַּר אַבָּא] - היה יושב לפני רבי חייא בר אבא, **חַזְיֵיהּ דַּהֲוָה מַאֲרִיךְ טוּבָא** - ראהו רבי חייא שהיה מאריך הרבה בתיבת 'אחד'. **אָמַר לֵיהּ** - אמר לו רבי חייא, **כֵּיוָן דְּאַמְלֵיכְתֵּיהּ** - כיון שהארכת להמליך את ה' בשיעור שתחשוב בליבך שהוא אחד **לְמַעְלָה וּלְמַטָּה** - בשמים ובארץ, **וּלְאַרְבַּע רוּחוֹת הַשָּׁמַיִם**[יט], **תּוּ לָא צְרִיכַתְּ** - שוב אינך צריך להאריך עוד[כ].

★

הלכה נוספת בענין כוונת הלב בקריאת שמע:
אָמַר רַב נָתָן בַּר [-בן] **מַר עוּקְבָא אָמַר רַב יְהוּדָה,** אף לדעת בית הלל לעיל (יא.) שקורא אדם קריאת שמע כשהוא עוסק במלאכתו או מהלך בדרך[כא], מכל מקום מודים הם שאת הפסוק **'עַל לְבָבֶךָ'** צריך לומר **בַּעֲמִידָה** - שיעמוד מהילוכו כדי לאמרו בכוונה[כב]. שואלת הגמרא, **'עַל לְבָבֶךָ' סַלְקָא דַּעְתָּךְ** - וכי תעלה על דעתך לומר שרק פסוק זה צריך עמידה. מבארת הגמרא, **אֶלָּא אֵימָא** - אלא כך תפרש, מתחילת פרשת שמע **עַד 'עַל לְבָבֶךָ' בַּעֲמִידָה, מִכָּאן וְאֵילָךְ לֹא** - מכאן והלאה אין צריך עמידה[כג].

הגמרא מביאה את דעת רבי יוחנן בדין זה:
וְרַבִּי יוֹחָנָן אָמַר, כָּל הַפָּרָשָׁה הראשונה **כּוּלָּהּ** צריכה שתיאמר **בַּעֲמִידָה.** מוסיפה הגמרא, **וְאַזְדָּא רַבִּי יוֹחָנָן לְטַעְמֵיהּ** - ורבי יוחנן הולך בזה לשיטתו, **דְּאָמַר רַבָּה בַּר בַּר חַנָּה אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, הֲלָכָה כְּרַבִּי אַחָא שֶׁאָמַר מִשּׁוּם רַבִּי יְהוּדָה** שכל פרשה ראשונה צריכה כוונת הלב, כמובא לעיל, ועל כן הוא סובר שצריך לעמוד באמירת כל הפרשה כדי שיוכל לכוין בה[כד].

★

הגמרא מביאה כיצד קרא רבי יהודה הנשיא קריאת שמע:
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **'שְׁמַע יִשְׂרָאֵל ה' אֱלֹהֵינוּ ה' אֶחָד',** אמירת פסוק זה בלבד **זוֹ קְרִיאַת שְׁמַע שֶׁל רַבִּי יְהוּדָה הַנָּשִׂיא**[כה].

אָמַר לֵיהּ - אמר לו **רַב לְרַבִּי חִיָּיא, לָא חֲזֵינָא לֵיהּ לְרַבִּי דִּמְקַבֵּל עֲלֵיהּ מַלְכוּת שָׁמַיִם** - לא ראיתי את רבי מקבל עליו מלכות שמים וקורא קריאת שמע, שהרי התחיל לשנות לתלמידיו לפני שהגיע זמן קריאתה, וכשהגיע הזמן לא ראיתיו מפסיק לקוראה[כו]. **אָמַר לֵיהּ** רבי חייא, **בַּר פַּחְתֵּי** - בן גדולים[כז], **בְּשָׁעָה שֶׁמַּעֲבִיר**

ישראל', כשם ש'הסכת ושמע' פירושו לכוין לבו להבין, כך גם 'שמע ישראל' שבפסוק ראשון. תלמידי רבנו יונה (ד"ה שמע). ובתוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה עד כאן) כתב הטעם, שבפסוק זה יש קבלת עול מלכות שמים. וראה הערה להלן לגבי קריאת שמע של רבי יהודה הנשיא, שיש הסוברים שרק פסוק ראשון הוא מן התורה, ולשיטתם פשוט הדבר שמן התורה אין צריך לכוין אחר פסוק ראשון.

טו. **לסיכום** הסוגיא, נמצא שישנן חמש שיטות עד היכן צריך לכוין בקריאת שמע: א. לדעת רבי אליעזר לעיל (ע"א) צריך לכוין בשלשת הפסוקים הראשונים עד 'על לבבך' [ולשיטת התוספות שהובאה בהערה שם הכוונה לשני הפסוקים הראשונים]. ב. לדעת רבי עקיבא צריך לכוין בכל הפרשה הראשונה, וכן סוברים רבי אחא משום רבי יהודה, רבי זוטרא ורבי יוחנן. ג. לדעת תנא קמא החולק על רבי אחא משום רבי יהודה, צריך לכוין בכל שלשת הפרשיות [כן שיטת המאירי, אמנם לפי הצל"ח ועוד אחרונים לשיטה זו צריך לכוין רק בשתי פרשיות ראשונות, כמובא בהערה שם]. ד. לדעת רבי יאשיה צריך לכוין בפרשה ראשונה ושניה, אך בשניה די בכוונה בלבד ואין צריך לאומרה בפה. ה. לדעת רבי מאיר די לכוין בפסוק ראשון.

טז. **לכאורה** לפי צורת הגיית הדל"ת על פי רוב המסורות, אי אפשר כלל להאריך בה בלא ניקוד. והב"ח (או"ח סי' סא ס"ד) כתב שכשידגיש בדל"ת יאריך בנשימת הרוח שמוציא מפיו, וכוונתו שיאריך בנשימה אחר גמר אמירת התיבה, וכן מבואר בחיי אדם (כלל כא סי"א). ובשולחן ערוך הרב (או"ח סי' סא ס"ז) כתב, שיאריך במחשבתו באמירת הדל"ת ולאחריה קודם שיתחיל 'ברוך שם'.

יז. **רש"י** (ד"ה ובדל"ת). ולפי זה אף באות אל"ף אין תועלת להאריך. ובראש (סי' ג) כתב עוד, שלא יאריך באל"ף כדי שלא ישמע כאילו אומר 'אי חד', דהיינו אין אחד. והמאירי (ד"ה מאמר) הביא דין זה בשם הירושלמי.

יח. **רש"י** (ד"ה ובלבד), על פי ביאור המעדני יום טוב (אות י). וראה הרחבה בביאורי רש"י.

באמירת החי"ת יאריך מעט כשיעור שיחשוב שה' אחד בשמים ובארץ, ובדל"ת יאריך עד שיחשוב שהוא יחיד בארבע רוחות השמים, כמבואר להלן. תלמידי רבנו יונה (ד"ה ובלבד). אמנם ברש"י (ד"ה ובדל"ת) משמע שיכוין הכל בדל"ת. מהרש"א (ח"א ד"ה כיון).

יט. **רש"י** (ד"ה דאמליכתיה). ומשמע מדבריו שיכוין כן רק במחשבה. וכן הביא הרא"ש (סי' ג). אמנם עוד הביא שם בשם יש אומרים, שבעת אמירתו ירמוז בעיניו לשמים ולארץ ולארבע רוחות העולם. וכן כתבו תלמידי רבנו יונה (ד"ה וי"א). ובמאירי (ד"ה מאמר) כתב שנהגו להטות הראש לצדדים אלו.

כ. **בוודאי** על פי חכמת האמת יש בפסוק זה כמה כוונות וסודות, ובהם האריך רבי ירמיה. ומה שאמר לו רבי חייא שלא יאריך כל כך הוא כדי שיספיק להתפלל עם הציבור. מהרש"א (ח"א ד"ה כיון). וראה שם מה שביאר עוד, שבכוונת אותיות חי"ת ודל"ת רמוזה כל בריאת העולם, ועל כן אין צריך להאריך עוד.

כא. **ונחלקו** בזה על בית שמאי, הסוברים לעיל (י:) שבבוקר צריך לעמוד ולקרות ובערב צריך להטות על צדו ולקרות.

כב. **אך** אין הכוונה שיעמוד ולא ישב. ירושלמי (ה"א), הובא בתוספות (ד"ה על). וכתבו התוספות שהלכה זו היא למצוה מן המובחר, לפי שאדם המהלך אין דעתו מיושבת כל כך ואינו יכול לכוין כאדם העומד.

כיון שטעם העמידה הוא משום כוונה, פשוט שבית הלל מודים גם בעוסק במלאכתו שצריך להפסיק עד 'על לבבך', כדי שיוכל לקרוא בכוונת הלב. וכן משמע ברש"י (ד"ה בעמידה).

כג. **ונמצא** שרב יהודה סובר כדעת רבי אליעזר לעיל (ע"א), שמצות כוונה היא עד 'על לבבך'.

כד. **ולדעת** רבי יוחנן, מה שהתירו בית הלל לקרוא מהלך, כוונתם רק מפרשה שניה של קריאת שמע, וכן מפרשת הגמרא את דבריהם להלן (טז.). רשב"ץ (ד"ה א"ר). אכן הדברי דוד (ד"ה לכן) פירש, על פי מה שכתבו התוספות (ד"ה על) שעמידה משום כוונה היא רק למצוה מן המובחר, ומדאורייתא מותר לקרוא מהלך כיון שיכול לכוון, ולפי זה בית הלל המתירים לקרוא מהלך לא דברו אלא מן התורה, ורב יהודה ורבי יוחנן נחלקו עד היכן צריך לעמוד מדרבנן.

[פירשנו את הסוגיא על פי דברי רש"י (ד"ה בעמידה) ותוספות (שם) שטעם דין עמידה הוא משום כוונה. אכן הרא"ש (סי' ג) ביאר בשם הראב"ד את טעם העמידה, שאם קורא תוך כדי הילוך זו דרך עראי, וכמבואר ביומא (יט:) שאין לרמוז בעיניו בשעת קריאת כל פרק ראשון, וטעם דין זה הוא כדי שלא תחשב קריאתו עראי, וכן כתב הרי"ף (להלן טז.). ומה שלרב יהודה מותר ללכת אחרי 'על לבבך', הוא משום שמפורש בפרשה 'ובלכתך בדרך'. ולפי זה מודה רב יהודה שעוסק במלאכה צריך להפסיק כל פרק ראשון. מאירי (ד"ה ונמלא). ובדברי דוד (ד"ה לעיל עד) הקשה על שיטה זו, שהרי מפורש בגמרא שרבי יוחנן מצריך עמידה בכל הפרשה משום שסובר שכל הפרשה צריכה כוונה. וברשב"א (ד"ה ור"י) פירש באופן אחר, וראה הרחבה בילקוט ביאורים].

כה. **אף** לרבי צריך לכתחילה לקרוא את כל שלשת הפרשיות, אלא נהג כן משום שעסק בתורה והיתה תורתו אומנותו [כלומר שלא היה עוסק במלאכה אלא בתורה בלבד]. רא"ה (ד"ה פי' ונגמרא), שיטה מקובצת (ד"ה תנו - השני). ואף שגם אלו שתורתם אומנותם מפסיקים מלימוד תורה לקריאת שמע כמבואר בשבת (יא.), זהו דווקא לפסוק ראשון שהוא מן התורה. רשב"א (ד"ה א"ל), שיטה מקובצת (ד"ה אמר). והרא"ש (סי' ג) תירץ שרבי היה מלמד לרבים, ובאופן זה אין מפסיקים לקריאת שמע [ומכל מקום לפסוק ראשון הפסיק כדי לקבל עליו עול מלכות שמים. פני יהושע (ד"ה ת"ר - השני)]. לדברי הרשב"א מבואר שרבי קרא פסוק ראשון בלבד לפי שרק הוא חיוב מן התורה, וכן דעת הרמב"ן (מלחמת ה' ר"ה כח. ד"ה ולפי) ורוב הראשונים. אמנם תלמידי רבנו יונה (להלן טו: ד"ה ועוד הניא) כתבו שהיה רבי קורא את כל פרק ראשון לפי שכולו חיוב מן התורה, וכן פירשו בדעת הרי"ף שם. ובמילי דברכות (גרודזינסקי, ד"ה ת"ר) דקדק כדעת הרשב"א מכך שהביאה הברייתא את כל לשון הפסוק 'שמע ישראל', ואם קרא רבי את כל הפרשה היתה הברייתא צריכה לומר 'פרשת שמע'. וראה בשאגת אריה (סו"ת, סי' ג) שהאריך לדון עד היכן מצות קריאת שמע מן התורה.

כו. **ואין** לומר שקראה לאחר מכן, כי היה לומד עד אחרי סוף זמן קריאת שמע, כמבואר להלן.

כז. **רש"י** (שבת ג: ד"ה בר). והוא מלשון 'האחשדרפנים והפחות' (אסתר ח ט) דהיינו חשובי המלכות. ובנזיר (נט. ד"ה בר) פירש 'בנו של תלמיד חכם'.

אשר אנכי מצוך היום על לבבך מכאן אתה למד שכל הפרשה כולה צריכה כוונה אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן הלכה כר"ע איכא דמתני לה אהא דתניא [א] הקורא את שמע צריך שיכוין את לבו [א] ר' אחא משום ר' יהודה אומר כיון שכוון לבו בפרק ראשון שוב אינו צריך אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן הלכה כר' אחא שאמר משום ר' יהודה. תניא אידך והיו שלא יקרא למפרע על לבבך ר' זוטרא אומר עד כאן מצות כוונה מכאן ואילך מצות קריאה רבי יאשיה אומר עד כאן מצות קריאה מכאן ואילך מצות כוונה [ב] מ"ש מכאן ואילך מצות קריאה דכתיב [ב] לדבר בם הכא נמי הא כתיב [ג] ודברת בם ה"ק עד כאן מצות כוונה וקריאה מכאן ואילך קריאה בלא כוונה ומאי שנא עד כאן מצות כוונה וקריאה דכתיב על לבבך ודברת בם התם נמי הא כתיב [ד] על לבבכם לדבר בם ההוא מבעי ליה לכדרבי יצחק [ה] דאמר [ד] ושמתם את דברי אלה צריכה שתהא שימה כנגד הלב: אמר מר ר' יאשיה אומר עד כאן מצות קריאה מכאן ואילך מצות כוונה מ"ש מכאן ואילך מצות כוונה משום דכתיב על לבבכם הכא נמי הא כתיב על לבבך ה"ק עד כאן מצות קריאה וכוונה מכאן ואילך כוונה בלא קריאה ומ"ש עד כאן מצות קריאה וכוונה דכתיב על לבבך ודברת בם התם נמי הא כתיב על לבבכם לדבר בם ההוא בדברי תורה כתיב וה"ק רחמנא אגמירו בנייכו תורה כי היכי דליגרסו בהו: ת"ר [ה] שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד [א] עד כאן צריכה כוונת הלב דברי ר"מ אמר רבא הלכה כר"מ. תניא סומכוס אומר [ב] כל המאריך באחד מאריכין לו ימיו ושנותיו אמר רב אחא בר יעקב ובדל"ת אמר רב אשי [ג] ובלבד שלא יחטוף בחי"ת ר' ירמיה הוה יתיב קמיה דר' [חייא בר אבא[ג]] חזייה דהוה מאריך טובא א"ל[ד] [ד] כיון דאמליכתיה למעלה ולמטה ולארבע רוחות השמים תו לא צריכת: אמר רב נתן בר מר עוקבא אמר רב יהודה על לבבך בעמידה על לבבך סלקא דעתך אלא אימא [ה] עד על לבבך בעמידה מכאן ואילך לא ורבי יוחנן אמר כל הפרשה כולה בעמידה ואזדא ר' יוחנן לטעמיה דאמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן הלכה כר' אחא שאמר משום ר' יהודה: ת"ר שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד ° זו ק"ש של ר' יהודה הנשיא א"ל רב לר' חייא לא חזינא ליה לרבי דמקבל עליה מלכות שמים אמר ליה בר פחתי[ה] [ו] בשעה שמעביר ידיו על פניו[ו] מקבל עליו עול מלכות שמים חוזר וגומרה או אינו חוזר וגומרה בר קפרא אומר אינו חוזר וגומרה רבי שמעון ברבי אומר חוזר וגומרה א"ל בר קפרא לר"ש ברבי בשלמא לדידי דאמינא אינו חוזר וגומרה היינו דמהדר רבי אשמעתא דאית בה יציאת מצרים אלא לדידך דאמרת חוזר וגומרה למה ליה לאהדורי כדי להזכיר יציאת מצרים בזמנה. אמר ר' אילא בריה דרב שמואל בר מרתא משמיה דרב אמר שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד ונאנס בשינה יצא אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה [ז] בפסוקא קמא צערן טפי לא תצערן אמר ליה רב יוסף לרב יוסף בריה דרבה אבוך היכי הוה עביד אמר ליה בפסוקא קמא הוה קא מצער נפשיה טפי לא הוה מצער נפשיה. אמר [ג] רב יוסף [ח] פרקדן לא יקרא קריאת שמע מקרא הוא דלא ליקרי הא מיגנא שפיר דמי והא רבי יהושע בן לוי [ז] לייט אמאן דגני אפרקיד אמרי מיגנא כי מצלי שפיר דמי מקרא אע"ג דמצלי נמי אסור והא ר' יוחנן מצלי וקרי שאני ר' יוחנן דבעל בשר הוה: ובפרקים[ז] שואל וכו': משיב מחמת מאי אילימא מפני הכבוד השתא משאל שאיל אהדורי מבעיא אלא שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם אימא סיפא ובאמצע שואל מפני היראה ומשיב משיב מחמת מאי אילימא מפני היראה השתא משאל שאיל אהדורי מבעיא אלא מפני הכבוד היינו דר"י דתנן ר"י אומר באמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד ובפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם חסורי מחסרא והכי קתני בפרקים שואל מפני הכבוד ואין צריך לומר שהוא משיב ובאמצע שואל מפני היראה ואין צריך לומר שהוא משיב דברי ר"מ רבי יהודה אומר באמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד

ובפרקים

רש"י

איכא דמתני לה. להא דרבה בב"ח: בפרק ראשון. כל פרשת שמע: ע"כ מצות כוונה כו'. כולה מפרש לה ואזיל: (א) א"ר יאשיה עד כאן. פרק ראשון: מצות כוונה כו'. קס"ד דכוונה בלא קריאה: מכאן ואילך. פרשת והיה אם שמוע: שתהא שימה כנגד הלב. דהא ושמתם דכתיב לאו בקריאה וכוונה איירי, אלא בשימת תפילין של יד שיהא שם אותה על גובה של יד כנגד הלב על קבורת הזרוע[ס] ברדו"ן: ה"ג ההוא בדברי תורה כתיב. כדמוכח קרא ולמדתם אותם את בניכם וגו': עד כאן. פסוק ראשון לבדו: ובדל"ת. ולא בחי"ת, דכל כמה דאמר אח בלא דל"ת לא משתמע מידי ומה בלע בהארכתו, אבל בדל"ת יאריך עד כשיעור שיעשנו בלבו יחיד בשמים ובארץ ולארבע רוחותיה כדמפרש לקמן: ובלבד שלא יחטוף בחי"ת. בשביל אריכות הדל"ת לא ימהר בקריאתה, שלא יקראנה בחטף [א] בלא פתח ואין זה כלום: דאמליכתיה למעלה וכו'. שהארכת שיעור שתחשוב בלבך ה' אחד בשמים ובארץ וד' רוחותיה: בעמידה. אפי' לב"ה דאמרי [לעיל יא.] עוסקין במלאכתן וקורין ומהלכין וקורין, מודים הם שצריך לעמוד במקום אחד עד המקרא הזה לפי שעד כאן מצות כוונה: לא חזינא דמקבל עליה מלכות שמים. שהיה שונה לתלמידיו מקודם זמן ק"ש וכשהגיע הזמן לא ראיתיו מפסיק: חוזר וגומרה. לאחר שעמדו התלמידים: דקא מהדר. לשנות לתלמידים בכל יום שמעתא דאית בה יציאת מצרים במקום פרשת ציצית ואמת ויציב: בזמנה. בזמן ק"ש: בפסוקא קמא צערן. אם ראיתני מנמנם לעורני עד שאנער יפה בפסוק ראשון: פרקדן. שוכב על גבו ופניו למעלה: לייט אמאן דגני אפרקיד. שמא יתקשה אברו בתוך שנתו ונראה לרבים, והוא דרך גנאי: מיגנא. לישן: כי מצלי שפיר דמי. כשהוא מוטה על צדו מעט שפיר דמי, אבל מקרי ק"ש אפילו מצלי נמי אסור שמקבל עליו מלכות שמים דרך שררה וגאוה: לכל אדם. אפילו אינו נכבד: חסורי מחסרא. דהוה ליה למתני בתרווייהו אין צריך לומר, ותו ליכא למקשי מידי:

אחי

תוספות

אשר אנכי מצוך. דאי כדקא אמרת הוה ליה למכתב אשר צויתיך דמצוך משמע אפילו מכאן ואילך ומ"מ אצטריך האלה דאי לאו הכי הוה אמינא דאף פרשה שנייה בכלל: אמר רבא הלכה כרבי מאיר. והכי הלכתא דקיי"ל כרבא דהוא בתרא: על לבבך בעמידה. בירושלמי[י] מפרש לאו דאי היה יושב עומד אלא דאם היה מהלך עומד אע"ג דב"ה אמרי כל אדם קורא כדרכו[י] מ"מ מצוה מן המובחר לעמוד כשהוא מהלך לפי שאינו מיושב כל כך ואינו יכול לכוין כשהוא מהלך כאשר היה עומד וכן הלכה דמהלך בדרך מצוה לעמוד בפסוק א' ובעינן[ק] כונה בפסוק ראשון לבד וכן איתא בתנחומא[ר] רב יהודה בשם שמואל אמר אסור לקבל עליו עול מלכות שמים כשהוא מהלך אלא יעמוד ויקרא וכשיגיע לואהבת ילך לדרכו: שואל מפני היראה וכו'. ר"מ ור' יהודה הלכה כרבי יהודה[ט] דאמר אפילו באמצע משיב מפני הכבוד א"כ נראה שמותר לענות קדיש וקדושה באמצע ק"ש דאין לך מפני הכבוד גדול מזה אבל באמצע י"ח אסור ° דמשמע (ב) לקמן בפ' אין עומדין (ד' לא.[ט]) דבין גאולה לתפלה אין לענות וכ"ש בתפלה עצמה ומי שמתפלל לבדו וש"ל מגיע למודים ישחה למודים אבל לא יאמר מודים [י] ודוקא שהיה באמצע הברכה אבל בסוף הברכה לא דנראה ככורע בשביל הברכה ואמרינן (לקמן ד' לד.) דאין לכרוע בכל ברכות אלא באותן שתקנו חכמים ור"ת היה רגיל שהיה ממתין בעושה פלא כדי לענות קדיש וקדושה עם הצבו' והי' סובר אפי' שהה כדי לגמור את הכל אינו חוזר לראש[ס]:

ימים

עין משפט נר מצוה

ז א מיי' פ"ב מהלכות ק"ש ה"א סמג עשין יח טור שו"ע או"ח סימן ס סעיף ה ובסימן סג סעיף ד:

ח ב ג ד מיי' שם הלכה ט סמג שם טור ושו"ע או"ח סי' סא סעיף ו ח:

ט ה מיי' שם הלכה ג סמג שם טוש"ע או"ח סימן סג סעיף ג:

י ו טור וש"ע או"ח סימן סא סעיף ה:

יא ז מיי' שם סמג שם טוש"ע או"ח סי' סג סעיף ה:

יב ח מיי' שם הלכה ב טוש"ע (או"ח) שם ס"א:

הגהות הגר"א

[א] רש"י ד"ה ובלבד כו' בחטף (בלא) תז"מ:

גליון הש"ס

גמ' זו ק"ש של ריה"נ. עי' בר"י בפרקין יא. ד"ה מתני' האומנין: תוס' ד"ה שואל כו' דמשמע כו'. ע' תשובת באר שבע סימן ט:

רב נסים גאון

ההוא מיבעי לי לכדר' יצחק דאמר ר' יצחק צריכה שתהא שימה כנגד הלב. אתפילין של יד קאי ועיקרה במס' דמנחות (דף לז) בפר' הקומץ את המנחה: שאני ר' יוחנן דבעל בשר הוה. איתיה לפירושיה בבבא מציעא בפ' השוכר את הפועלין (דף פד) אמר (רבא) [רב פפא] אבריה דר' יוחנן בת ה' קבין ואמרי לה בת ג' קבין:

לעזי רש"י

ברדו"ן. פירוש קבורת הזרוע, קבולת בשר שבזרוע (שבין המרפק ובין הכתף) (תוספות עירובין דף לה ע"ב ד"ה ידך), בשר של זרוע עגול (כנגד הצלעות) (רש"י לרי"ף מגילה דף טו סוע"ב):

הגהות וציונים

א] בכת"י ובתוספתא נוסף שיכוין את לבו בכולה: ב] בכת"י נוסף אמר מר ר' זוטרא אומר ע"כ מצות כוונה מכאן ואילך מצות קריאה (וכן העתיקו התוס' סוטה לב ע"ב ד"ה ורבי): ג] בכהד"פ הישנים הגי' קמיה דרבי וכן העתיק הב"י באו"ח סימן סא, ולפי שע"פ סדר הדורות אי אפשר זאת וכמ"ש בחי' מהרל"ח שם הגיהו רחב"א ע"פ גי' הרי"ף והרא"ש ועוד, ובכת"י הגי' קמיה דר' זירא: ד] כת"י א"ל למה לך כולי האי א"ל אלא עד כמה א"ל כדי שתמליכהו עליך בשמים ובארץ ובארבע רוחות העולם ותו לא צריכת (וכע"ז בה"ג, רי"ף, רא"ש): ה] [פי' בן גדולים עיין שבת ג ע"ב כט ע"א נזיר נט ע"א וברש"י שם] (גליון): ו] [שלא יראו עיניו כשהוא מסביבן ומתגנה ערוך בערך בר פחתי וע"ש עוד פי' אחרים] (גליון): ז] צ"ל בפרקים, כי על בפרקים הראשון שבדברי רבי מאיר שבמשנה קאי ושם אין ו' וכ"ה ברי"ף (דבש תמר): ח] נדצ"ל דבעינן כוונה וכ"ה בתוס' ר"פ: ט] ר"ל ממאי דאמרי' התם א"א דבר לאחר אמת ויציב וכגירסת הרי"ף ורא"ש ע"ש כ"ה בחלופי גרסאו' והוא דחוק ולענ"ד צ"ל דמשמע לעיל ט: (גליון) ועי' באות הבא: י] אבל באו"ח סי' ס"ו (ס"ב) כתב הב"ח דמ"ש התוס' "בפ' אין עומדין" צריך למחקו וצ"ל לקמן דבין וכו' ור"ל עמ"ש התוס' לקמן בסמוך שר"ת היה ממתין בעושה פלא עיי"ש וצ"ע מכאן:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תוספתא פרק ג, ב) ספרי פרשת ואתחנן [מנחות לז:], ג) נדה דף יד., ד) [תיבת לייט לקמן טו. קדושין לג: ושם נסמן], ה) מנחות לז:, ו) דפרקין יב ע"ב, ז) לעיל דף י:, ח) ריש פרשת לך, ט) עירובין מו:, י) [ועי' תוס' לקמן כא: ד"ה עד], כ) עיין לקמן כג ע"א.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה עד כאן וכו' ואזיל הס"ד ואח"כ מ"ה עד כאן ותיבת א"ר יאשיה נמחק: (ב) תום' ד"ה שואל מפני היראה וכו'. באמצע י"ח אסור דמשמע. נ"ב וכן משמע בפ' מי שמתו דף כ"א ע"ב [י]:

תורה אור השלם

א) וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם עַל לְבָבֶךָ: [דברים ו, ו]

ב) וְלִמַּדְתֶּם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם לְדַבֵּר בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: [דברים יא, יט]

ג) וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: [דברים ו, ז]

ד) וְשַׂמְתֶּם אֶת דְּבָרַי אֵלֶּה עַל לְבַבְכֶם וְעַל נַפְשְׁכֶם וּקְשַׁרְתֶּם אֹתָם לְאוֹת עַל יֶדְכֶם וְהָיוּ לְטוֹטָפֹת בֵּין עֵינֵיכֶם: [דברים יא, יח]

ה) שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְיָ אֱלֹהֵינוּ יְיָ אֶחָד: [דברים ו, ד]

משנת ראשונים

כיון דאמליכתיה למעלה ולמטה ולארבע רוחות השמים תו לא צריכת. בארבע רוחות העולם להאמינו בכל הילודים על שם ממזרח שמש ועד מבואו גדול שמי בגוים (מלאכי א). ובארבע רוחות התהום לייחדו בכולן על שם ומתחת זרועות עולם (דברים לג). ובארבע רוחות הרקיעים לידע ולהודיע שאין בכולם אלא רשות אחד. כי היכי דדרשינן התם יי' [אלהי] צבאות (תהלים פט) אות הוא בצבא [שלו]. לומר שהוא מלך בכולן. **[מחזור ויטרי סימן יב]**

זו קריאת שמע של רבי יהודה הנשיא. אע"ג דמפסיקין לק"ש ומסתבר לומר שמפסיקין לקרות את כולה שמצוה לקרות את כולה, ה"מ כשאדם לומד לבדו אבל מי שלומד את הרבים די לו בהפסק פסוק ראשון. **[תוספות הרא"ש]**

אמר ליה בר פחתי בשעה שמעביר ידיו על פניו. הטעם שהיה מעביר ידו על עיניו, שלא יסתכל לכאן ולכאן ויכוין דעתו יפה. **[הריטב"א]**

מקבל עליו עול מלכות שמים. כלומר שמפסיק וקורא פסוק ראשון, ושמעינן מינה שמפסיקין מדברי תורה לקריאת שמע, ודוקא לפסוק ראשון שהוא מן התורה וכן ליציאת מצרים כי הא דרבי דהוה מהדר אשמעתא דאית בה יציאת מצרים כדי להזכירה בזמנה, ושמא אין מפסיקין מיד אלא תוך זמנו דהיינו תוך שתי שעות. **[הרשב"א]** פרקדן לא יקרא קריאת שמע. פרקדן פניו למעלה. כמו אפוריא קדל, ונו"ן מתחלפת בלמ"ד כמו אל פשטתם דהוי כמו אן פשטתם, וכן לשכה נשכה בס' עזרא, וכן מוכח בפ' המוכר את הספינה (עד.) גבי מתי מדבר דחזא חד מיניהו דהוה כמאן דגני אפרקיד וחליף טייעא כי רכיב גמלא ורומחיה בידיה תחות ירכיה. **[תוספות הרא"ש]** והא רבי יהושע בן לוי לייט אמאן דגני אפרקיד. פי' ששוכב על גביו והרמב"ם ז"ל כתב בין שפניו למעלה או פניו טוחות בקרקע לא יקרא ואפילו אינו ממש על גביו אלא מוטה על צדו לא יקרא מפני שנראה כמקבל עול מלכות דרך גאוה ואם הוא שמן ובעל בשר ואינו יכול להתהפך על צדו או מפני אונס אחר מטה מעט על צדו וקורא. **[טור אורח חיים סימן סג]**

רַבִּי יָדָיו עַל פָּנָיו הוא קורא את שמע וּמְקַבֵּל עָלָיו עוֹל מַלְכוּת שָׁמַיִם[כח].

מבררת הגמרא, האם היה רבי חוֹזֵר וְגוֹמְרָהּ לקריאת שמע לאחר שסיים ללמוד עם תלמידיו, אוֹ אֵינוֹ חוֹזֵר וְגוֹמְרָהּ. משיבה הגמרא שנחלקו בזה תלמידיו, בַּר קַפָּרָא אוֹמֵר אֵינוֹ חוֹזֵר וְגוֹמְרָהּ, רַבִּי שִׁמְעוֹן בְּרַבִּי אוֹמֵר חוֹזֵר וְגוֹמְרָהּ[כט].

אָמַר לֵיהּ בַּר קַפָּרָא לְרַבִּי שִׁמְעוֹן בְּרַבִּי, בִּשְׁלָמָא לְדִידִי דַּאֲמִינָא - נוח ומובן הדבר לשיטתי שאמרתי שרבי אֵינוֹ חוֹזֵר וְגוֹמְרָהּ לקריאת שמע לאחר לימודו, הַיְינוּ דִּמְהַדַּר רַבִּי אַשְׁמַעְתָּא דְּאִית בָּהּ יְצִיאַת מִצְרַיִם - שמטעם זה מחפש רבי בכל יום ללמוד הלכה שמוזכרת בה יציאת מצרים, שהרי אינו אומר פרשת ציצית וברכת אמת ויציב שבהן מקיימים מצות זכירת יציאת מצרים, אֶלָּא לְדִידָךְ דְּאָמְרַתְּ חוֹזֵר וְגוֹמְרָהּ - אבל לשיטתך שרבי חוזר אחר לימודו וגומר את קריאת שמע, קשה לָמָּה לֵיהּ לְאַהְדּוּרֵי - למה לו לחפש להזכיר את יציאת מצרים בלימודו. מתרצת הגמרא, אף אם חזר רבי לגמור את שמע לאחר לימודו, הוא חיפש ללמוד בכל יום הלכה מענין יציאת מצרים כְּדֵי לְהַזְכִּיר יְצִיאַת מִצְרַיִם בִּזְמַנָּהּ - בזמן קריאת שמע[ל].

★

לעיל פסק רבא כרבי מאיר שאין צריך כוונה אלא בפסוק ראשון. הגמרא חוזרת לעסוק בענין זה:

אָמַר רַבִּי אִילָא בְּרֵיהּ דְּרַב שְׁמוּאֵל בַּר מַרְתָּא [-בנו של רב שמואל בן מרתא[לא]] מִשְּׁמֵיהּ דְּרַב - משמו של רב, אם אָמַר אדם 'שְׁמַע יִשְׂרָאֵל ה' אֱלֹהֵינוּ ה' אֶחָד' בכוונת הלב, [ולאחר מכן נֶאֱנַס בְּשֵׁינָה ואמר את המשך הפסוקים בלי כוונה, יָצָא, שאין חובת כוונה אלא בפסוק ראשון[לב].

הגמרא מביאה מעשים באמוראים שנהגו כהלכה זו:

אֲמַר לֵיהּ רַב נַחְמָן לְדָרוּ עַבְדֵּיהּ - אמר לו רב נחמן לדרו[לג] עבדו, אם רואה אתה שאני מתנמנם בקריאת שמע, בִּפְסוּקָא קַמָּא צַעֲרַן - בפסוק הראשון צערני עד שאתעורר היטב ואומרנו בכוונה, טְפֵי לָא תְּצַעֲרַן - ויותר מפסוק זה אל תצערני.

אֲמַר לֵיהּ רַב יוֹסֵף לְרַב יוֹסֵף בְּרֵיהּ דְּרַבָּה - אמר לו רב יוסף לרב יוסף בן רבה, אֲבוּךְ הֵיכִי הֲוָה עָבֵיד - כיצד היה נוהג רבה אביך בכוונת קריאת שמע. אֲמַר לֵיהּ, בִּפְסוּקָא קַמָּא הֲוָה קָא מְצַעֵר נַפְשֵׁיהּ - בפסוק ראשון היה מצער את עצמו כדי שיתעורר היטב ויקראנו בכוונת הלב, טְפֵי לָא הֲוָה מְצַעֵר נַפְשֵׁיהּ - ויותר מכך לא היה מצער עצמו, אלא קרא אף בלא כוונת הלב[לד].

★

הלכה באופן אמירת קריאת שמע:

אָמַר רַב יוֹסֵף, השוכב פְּרַקְדָּן - על גבו ופניו למעלה[לה], לֹא יִקְרָא קְרִיאַת שְׁמַע, כיון שמקבל עליו מלכות שמים דרך שררה וגאוה[לו].

מקשה הגמרא, מִקְרָא הוּא דְּלָא לִיקְרֵי - וכי רק קריאת שמע אסור לקרוא פרקדן, הָא מִיגְנָא שַׁפִּיר דָּמֵי - אך לישן כך מותר, וְהָא [-והרי] רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי לַיֵּיט אַמַּאן דְּגָנֵי אַפַּרְקִיד - היה מקלל את מי שישן על גבו ופניו למעלה, כיון שאם יתקשה אברו בתוך שנתו הוא יראה לרבים וזו דרך גנאי[לז], ורואים מכך שגם לישן כך אסור[לח]. מתרצת הגמרא, אָמְרִי - אמרו בני הישיבה, מִיגְנָא כִּי מַצְלֵי שַׁפִּיר דָּמֵי - לישן פרקדן כשהוא מוטה מעט על צידו מותר[לט], אך מִקְרָא - בקריאת שמע, אַף עַל גַּב דְּמַצְלֵי נַמִּי אָסוּר - אף שהוא מוטה מעט על צידו אסור לשכב פרקדן כיון שזו דרך גאוה[מ], ובאופן זה דיבר רב יוסף.

מקשה הגמרא, וְהָא רַבִּי יוֹחָנָן מַצְלֵי וְקָרֵי - והרי רבי יוחנן היה שוכב פרקדן כשהוא מוטה מעט על צידו וקורא קריאת שמע. מיישבת הגמרא, שָׁאנֵי רַבִּי יוֹחָנָן - דינו של רבי יוחנן שונה, כיון דְּבַעַל בָּשָׂר הֲוָה [-היה], ומחמת שקשה לו לשכב ממש על צידו הותר לו לקרוא כך.

★

שנינו במשנה, (ו[מא])בַּפְּרָקִים - בין הפרקים, שׁוֹאֵל וכו', שלום מפני הכבוד ומשיב, דברי רבי מאיר.

שואלת הגמרא, מֵשִׁיב מֵחֲמַת מַאי - מחמת איזו שאלת שלום התיר רבי מאיר להשיב בפרקים, אִילֵימָא מִפְּנֵי הַכָּבוֹד - אם תאמר שהתיר להשיב שלום לאדם נכבד, אם כן קשה, הַשְׁתָּא מִשְׁאַל שָׁאֵיל

כח. כיון שישב רבי בתוך הציבור היה מעביר ידיו על עיניו כדי שיוכל לכוין בקריאתה. רא"ש (סי' ג). והערוך (ערך כר פסתי) כתב שרבי היטה עיניו בשעת אמירת שמע לארבע רוחות השמים [כשיטת תלמידי רבנו יונה שהובאה בהערה לעיל], ועל כן העביר ידו על עיניו לכסותן שלא יתגנה.

כט. אף שודאי צריך לכתחילה לקרוא את כל קריאת שמע, לדעת בר קפרא לא השלים רבי קריאתה כיון שהוא סיים את לימודו לאחר סוף זמן קריאת שמע. ולרבי שמעון ברבי היה חוזר וגומרה רק כקורא בתורה, ולא כדי לצאת בכך ידי חובת קריאת שמע. תוספות רא"ש (ד"ה בשעה). ומשמע שאף לרבי שמעון ברבי היה רבי חוזר וקוראה בלא ברכותיה. אמנם הרא"ה (ד"ה פי' והא) והשיטה מקובצת (ד"ה חוזר) כתבו, שלדעת רבי שמעון ברבי היה רבי חוזר וקוראה עם ברכותיה. וראה עוד בהגהות אשר"י (סי' ג) מה שכתב בענין זה.

ל. אף שמצות זכירת יציאת מצרים זמנה כל היום [ראה אריכות בענין זה בשאגת אריה (סו"ת סי' י)], מכל מקום כיון שקבעוה בקריאת שמע רצה רבי לקיימה בסמוך לה. רא"ה (ד"ה ובגמרא), שיטה מקובצת (ד"ה חוזר).

לא. מרתא הוא שם חכם, והיה אחיו של רבי חייא כמבואר בסנהדרין (ה.). רשב"ם (ב"ב נב. ד"ה דמרתא). אמנם ראה תשובות הגאונים (מוסאפיה סימן יב ד"ה ורב האי) שמרתא אשה היא, והיתה אחותו של רבי חייא.

לב. תלמידי רבנו יונה (ד"ה אמר), רא"ש (סי' ג). וכשיטתם דקדק הכסף משנה (קריאת שמע פ"ב ה"ג) בלשון רש"י (ד"ה בפסוקא), עיין ביאורי רש"י. אמנם ראה הערה להלן בשם הרמב"ן שפירש באופן אחר.

לג. כך היה שמו. ובבבא מציעא (סד:) הגירסא 'דארי'. ושם מובא שהיה ליצן המרקד בחנויות המוכרות יין.

לד. פירשנו את הסוגיא על פי שיטת תלמידי רבנו יונה והרא"ש. אמנם הרמב"ן (מלחמת ה' ר"ה כח. ד"ה ולפי) פירש את דברי רב, ש'נאנס בשינה' היינו שאמר את הפסוק הראשון בלבד ואת שאר הפרשה לא אמר כלל, ויצא בכך כיון שרק פסוק ראשון הוא חיוב מן התורה, כמובא בהערה לעיל. וכן כתב המאירי (ד"ה אמר) [ולשיטתם הגמרא מביאה את דברי רב אילא בשם רב כהמשך להנהגתו של רבי, שקרא רק פסוק ראשון כיון שרק הוא חיוב מן התורה]. ולפי זה אף רב נחמן ורבה קראו רק את הפסוק הראשון. וכן כתב האמרי נועם (גר"א, ד"ה בפסוקא), וביאר שודאי היו אמוראים אלו חולים, ועל כן לא קראו את שאר הפרשה. ובשלטי הגיבורים (אות ג) פירש שקראו כבר קריאת שמע עם ברכותיה בציבור, אך לפני צאת הכוכבים, והגמרא כאן עוסקת בקריאת שמע שעל המיטה.

לה. רש"י (ד"ה פרקדן). וכן כתבו התוספות בנדה (יד. ד"ה אפרקיד) ותלמידי רבנו יונה (ד"ה פרקדן), ופירשו שהוא מלשון פורי הקדקד, כלומר שוכב על קדקדו [ופורי מלשון 'פוריא' שהוא מיטה בארמית. רשב"ץ (ד"ה אמר רב יוסף)], או שהוא מלשון פורי הקדן [כמו 'קדל' דהיינו עורף כמבואר בתרגום אונקלוס (בראשית מט ח)], והכוונה ששוכב על ערפו. אמנם בשם הערוך הביאו התוספות שם, שפרקדן היינו ששוכב ופניו למטה, והוא מלשון 'אפוי קיד' כלומר קד על פניו. וראה שם מה שהקשו עליו. והרשב"א (ד"ה פרקדן) והרא"ה (ד"ה אמר) פירשו כשני האופנים, ששוכב על גבו או על פניו.

לו. על פי רש"י (ד"ה כי), וראה עוד בהערה להלן.

לז. רש"י (ד"ה לייט). ובנדה (יד. ד"ה אפרקיד) כתב עוד שמתוך ששוכב על גבו יניח ידיו על אברו ויתחמם. והרא"ה (ד"ה אמר רב יוסף) והמאירי (ד"ה פרקדן) כתבו, שמתוך ששוכב פרקדן בא לידי הרהור. והתוספות רא"ש (ד"ה לייט) פירש שאחוריו מתחממים ובא לידי קרי.

לח. ברש"י (ד"ה לייט, וד"ה מיגנא) מבואר שרבי יהושע בן לוי לא קלל אלא את השוכב פרקדן כשהוא ישן. ולפי זה קושיית הגמרא צריכה ביאור, שהרי אפשר לתרץ בפשטות שרב יוסף התיר לשכב כך רק כשאינו ישן, ובא לחדש שמכל מקום אסור לקרוא את שמע פרקדן. ובשונה הלכות (סי' רלט ס"ג) הביא בשם החזון איש שבאמת אסור לשכב פרקדן גם כשאינו ישן, וכן משמע בקיצור פסקי הרא"ש (סי' ג אות ד). וראה הרחבה בילקוט ביאורים.

לט. 'מצלי' הוא מלשון נטייה, וכן תרגם אונקלוס את הפסוק 'לא תטה משפט' (שמות כג ו), 'לא תצלי דין'. שפת הים (ד"ה מצלי).

מ. רש"י (ד"ה כי). והרא"ה (ד"ה מקרי) כתב, שלגבי קריאת שמע חששו יותר להרהור [ופירש כן לשיטתו שהובאה לעיל שטעם האיסור הוא משום הרהור]. והמאירי (ד"ה פרקדן) כתב שנראה כמזלזל בקריאת שמע. אם שוכב לגמרי על צידו, דעת רש"י (נדה יד. ד"ה כי) והרמב"ם (קריאת שמע פ"ב ה"ב) שמותר בקריאת שמע, ובדברי תלמידי רבנו יונה (כה. ד"ה שניס) מבואר שאף באופן זה אסור. וראה הרחבה בילקוט ביאורים.

מא. אין לגרוס כאן וא"ו, שהרי דברי הגמרא הם על דברי רבי מאיר שבמשנה, ושם נאמר 'בפרקים'. וראה הגהות וציונים.

אשר אנכי מצוך היום על לבבך מכאן אתה למד שכל הפרשה כולה צריכה כוונה אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן הלכה כר"ע איכא דמתני לה אהא דתניא הקורא את שמע צריך שיכוין את לבו ר' אחא משום ר' יהודה אומר כיון שכוון לבו בפרק ראשון שוב אינו צריך אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן הלכה כר' אחא שאמר משום ר' יהודה. תניא אידך והיו שלא יקרא למפרע על לבבך ר' זוטרא אומר עד כאן מצות כוונה מכאן ואילך מצות קריאה רבי יאשיה אומר עד כאן מצות קריאה מכאן ואילך מצות כוונה מ"ש מכאן ואילך מצות קריאה דכתיב לדבר בם הכא נמי הא כתיב ודברת בם ה"ק עד כאן מצות כוונה וקריאה מכאן ואילך קריאה בלא כוונה ומאי שנא עד כאן מצות כוונה וקריאה דכתיב על לבבך ודברת בם התם נמי הא כתיב על לבבכם לדבר בם ההוא מבעי ליה לכדרבי יצחק דאמר ושמתם את דברי אלה צריכה שתהא שימה כנגד הלב: אמר מר ר' יאשיה אומר עד כאן מצות קריאה מכאן ואילך מצות כוונה מ"ש מכאן ואילך מצות כוונה משום דכתיב על לבבכם הכא נמי הא כתיב על לבבך ה"ק עד כאן מצות קריאה וכוונה מכאן ואילך כוונה בלא קריאה ומ"ש עד כאן מצות קריאה וכוונה דכתיב על לבבך ודברת בם התם נמי הא כתיב על לבבכם לדבר בם ההוא בדברי תורה כתיב וה"ק רחמנא אגמירו בנייכו תורה כי היכי דליגרסו בהו: ת"ר שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד עד כאן צריכה כוונת הלב דברי ר"מ אמר רבא הלכה כר"מ. תניא סומכוס אומר כל המאריך באחד מאריכין לו ימיו ושנותיו אמר רב אחא בר יעקב ובדל"ת אמר רב אשי ובלבד שלא יחטוף בחי"ת ר' ירמיה הוה יתיב קמיה דר' [חייא בר אבא] חזייה דהוה מאריך טובא א"ל כיון דאמליכתיה למעלה ולמטה ולארבע רוחות השמים תו לא צריכת: אמר רב נתן בר מר עוקבא אמר רב יהודה על לבבך בעמידה על לבבך סלקא דעתך אלא אימא עד על לבבך בעמידה מכאן ואילך לא ורבי יוחנן אמר כל הפרשה כולה בעמידה ואזדא ר' יוחנן לטעמיה דאמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן הלכה כר' אחא שאמר משום ר' יהודה: ת"ר שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד זו ק"ש של ר' יהודה הנשיא א"ל רב לר' חייא לא חזינא ליה לרבי דמקבל עליה מלכות שמים אמר ליה בר פחתי בשעה שמעביר ידיו על פניו מקבל עליו עול מלכות שמים חוזר וגומרה או אינו חוזר וגומרה בר קפרא אומר אינו חוזר וגומרה רבי שמעון ברבי אומר חוזר וגומרה א"ל בר קפרא לר"ש ברבי בשלמא לדידי דאמינא אינו חוזר וגומרה היינו דמהדר רבי אשמעתא דאית בה יציאת מצרים אלא לדידך דאמרת חוזר וגומרה למה ליה לאהדורי כדי להזכיר יציאת מצרים בזמנה. אמר ר' אילא בריה דרב שמואל בר מרתא משמיה דרב אמר שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד ונאנס בשינה יצא אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה בפסוקא קמא צערן טפי לא תצערן אמר ליה רב יוסף לרב יוסף בריה דרבה אבוך היכי הוה עביד אמר ליה בפסוקא קמא הוה קא מצער נפשיה טפי לא הוה מצער נפשיה. אמר רב יוסף פרקדן לא יקרא קריאת שמע מקרא הוא דלא ליקרי הא מיגנא שפיר דמי והא רבי יהושע בן לוי לייט אמאן דגני אפרקיד אמרי מיגנא כי מצלי שפיר דמי מקרא אע"ג דמצלי נמי אסור והא ר' יוחנן מצלי וקרי שאני ר' יוחנן דבעל בשר הוה: ובפרקים שואל וכו': משיב מחמת מאי אילימא מפני הכבוד השתא משאל שאיל אהדורי מבעיא אלא שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם אימא סיפא ובאמצע שואל מפני היראה ומשיב משיב מחמת מאי אילימא מפני היראה השתא משאל שאיל אהדורי מבעיא אלא מפני הכבוד היינו דר' יהודה דתנן ר' יהודה אומר באמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד ובפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם חסורי מחסרא והכי קתני בפרקים שואל מפני הכבוד ואין צריך לומר שהוא משיב ובאמצע שואל מפני היראה ואין צריך לומר שהוא משיב דברי ר"מ רבי יהודה אומר באמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד ובפרקים

רש"י

איכא דמתני לה. להא דרבה בב"ח: בפרק ראשון. כל פרשת שמע: ע"כ מצות כוונה כו'. כולה מפרש לה ואזיל: (א) א"ר יאשיה עד כאן. פרק ראשון: מצות כוונה כו'. קס"ד דכוונה בלא קריאה: מכאן ואילך. פרשת והיה אם שמוע: שתהא שימה כנגד הלב. דהא ושמתם דכתיב לאו בקריאה וכוונה איירי, אלא בשימת תפילין של יד שיהא שם אותה על גובה של יד כנגד הלב על קבורת הזרוע ברדו"ן: ה"ג ההוא בדברי תורה כתיב. כדמוכח קרא ולמדתם אותם את בניכם וגו': עד כאן. פסוק ראשון לבדו: ובדל"ת. ולא בחי"ת, דכל כמה דאמר אח בלא דל"ת לא משתמע מידי ומה בלע בהארכתו, אבל בדל"ת יאריך עד כשיעור שיעשנו בלבו יחיד בשמים ובארץ ולארבע רוחותיו כדמפרש לקמן: ובלבד שלא יחטוף בחי"ת. בשביל אריכות הדל"ת לא ימהר בקריאתה, שלא יקראנה בחטף [א] בלא פתח ואין זה כלום: דאמליכתיה למעלה וכו'. שהארכת שיעור שתחשוב בלבך ה' אחד בשמים ובארץ וד' רוחותיו: בעמידה. אפי' לב"ה דאמרי [לעיל יא.] עוסקין במלאכתן וקורין ומהלכין וקורין, מודים הם שצריך לעמוד במקום אחד עד המקרא הזה לפי שעד כאן מצות כוונה: לא חזינא דמקבל עליה מלכות שמים. שהיה שונה לתלמידיו מקודם זמן ק"ש וכשהגיע הזמן לא ראיתיו מפסיק: חוזר וגומרה. לאחר שעמדו התלמידים: דקא מהדר. לשנות לתלמידים בכל יום שמעתא דאית בה יציאת מצרים במקום פרשת ציצית ואמת ויציב: בזמנה. בזמן ק"ש: בפסוקא קמא צערן. אם ראיתני מנמנם לערני עד שאנער יפה בפסוק ראשון: פרקדן. שוכב על גבו ופניו למעלה: לייט אמאן דגני אפרקיד. שמא יתקשה אברו בתוך שנתו ונראה לרבים, והוא דרך גנאי: מיגנא. לישן: כי מצלי שפיר דמי. כשהוא מוטה על צדו מעט שפיר דמי, אבל מקרי ק"ש אפילו מצלי נמי אסור שמקבל עליו מלכות שמים דרך שררה וגאוה: לכל אדם. אפילו אינו נכבד: חסורי מחסרא. דהוה ליה למתני בתרווייהו אין צריך לומר, ותו ליכא למקשי מידי:

אחי

תוספות

אשר אנכי מצוך. דאי כדקא אמרת הוה ליה למכתב אשר לויתיך דמצוך משמע אפילו מכאן ואילך ומ"מ אצטריך הכא דאי לאו הכי הוה אמינא דאף פרשה שנייה בכלל: אמר רבא הלכה כרבי מאיר. והכי הלכתא דקיי"ל כרבא דהוא בתראה: על לבבך בעמידה. בירושלמי[י] מפרש לאו דאי היה יושב עומד אלא דאם היה מהלך עומד אע"ג דב"ה אמרי כל אדם קורא כדרכו[ז] מ"מ מצוה מן המובחר לעמוד כשהוא מהלך לפי שאינו מיושב כל כך ואינו יכול לכוין כשהוא מהלך כאשר היה עומד וכן הלכה דמהלך בדרך מצוה לעמוד בפסוק א' ובעינן[ח] כונה בפסוק ראשון לבד וכן איתא בתנחומא[ח] רב יהודה בשם שמואל אמר אסור לקבל עליו עול מלכות שמים כשהוא מהלך אלא יעמוד ויקרא וכשיגיע לואהבת ילך לדרכו: שואל מפני היראה וכו'. ר"מ ור' יהודה הלכה כרבי יהודה[ט] דאמר אפילו באמצע משיב מפני הכבוד א"כ נראה שמותר לענות קדיש וקדושה באמצע ק"ש דאין לך מפני הכבוד גדול מזה אבל באמצע י"ח אסור דמשמע (ב) לקמן בפ' אין עומדין (ד' לא.[ט]) דבין גאולה לתפלה אין לענות וכ"ש בתפלה עצמה ומי שמתפלל לבדו וש"צ מגיע למודים ישחה למודים אבל לא יאמר מודים [י]ודוקא שהיה באמצע הברכה אבל בסוף הברכה לא דנראה ככורע בשביל הברכה ואמרינן (לקמן ד' לד.) דאין לכרוע בכל ברכות אלא באותן שתקנו חכמים ור"ת היה רגיל שהיה ממתין בעושה פלא כדי לענות קדיש וקדושה עם הצבו' והי' סובר אפי' שהה כדי לגמור את הכל אינו חוזר לראש[כ]:

ימים

עין משפט נר מצוה

ז א מיי' פ"ב מהלכות ק"ש ה"א סמג עשין יח טור שו"ע או"ח סימן ס סעיף ה ובסימן סג סעיף ד:
ח ב ג ד מיי' שם הלכה ט סמג שם טור ושו"ע או"ח סי' סא סעיף ו ח:
ט ה מיי' שם הלכה ג סמג שם טוש"ע או"ח סימן סג סעיף ג:
י ו טור וש"ע או"ח סימן סא סעיף ה:
יא ז מיי' שם סמג שם טוש"ע או"ח סי' סג סעיף ה:
יב ח מיי' שם הלכה ב טוש"ע (או"ח) שם ס"א:

הגהות הגר"א

[א] רש"י ד"ה ובלבד כו' בחטף (בלא) תז"מ:

גליון הש"ס

גמ' זו ק"ש של ריה"נ. עי' בר"י בפרקין יא. ד"ה מתני' האומנין: תוס' ד"ה שואל כו' דמשמע כו'. ע' תשובת באר שבע סימן ט:

רב נסים גאון

ההוא מיבעי לי לכדר' יצחק דאמר ר' יצחק צריכה שתהא שימה כנגד הלב. אתפילין של יד קאי ועיקרה במס' דמנחות (דף לז) בפר' הקומץ את המנחה: שאני ר' יוחנן דבעל בשר הוה. איתיה לפירושיה בבבא מציעא בפ' השוכר את הפועלין (דף פד) אמר (רבא) [רב פפא] אבריה דר' יוחנן בת ה' קבין ואמרי לה בת ג' קבין:

לעזי רש"י

ברדו"ן. פירוש קבורת הזרוע, קבולת בשר שבזרוע (שבין המרפק ובין הכתף) (תוספות עירובין דף נה ע"ב ד"ה ידך), בשר של זרוע עגול (כנגד הצלעות) (רש"י לרי"ף מגילה דף טו סוע"ב):

הגהות וציונים

א] בכת"י ובתוספתא נוסף שיכוין את לבו בכולה: ב] בכת"י נוסף **אמר מר ר' זוטרא אומר ע"ב מצות כוונה מכאן ואילך מצות קריאה** (וכן העתיקו התוס' סוטה לב ע"ב ד"ה ורבי): ג] בכהד"פ הישנים הגי' קמיה **דרבי** וכן העתיק הב"י באו"ח סימן סא, ולפי שע"פ סדר הדורות אי אפשר זאת וכמ"ש בחי' מהרל"ח שם הגיהו **רחב"א** ע"פ גי' הרי"ף והרא"ש ועוד, ובכת"י הגי' קמיה דר' **זירא**: ד] כת"י א"ל **למה לך כולי האי א"ל אלא עד כמה א"ל כדי שתמליכהו עליך בשמים ובארץ ובארבע רוחות העולם ותו לא צריכת** (וכע"ז בה"ג, רי"ף, רא"ש): ה] [פי' בן גדולים עיין שבת ג ע"ב כט ע"א נזיר נט ע"א וברש"י שם] (גליון):
ו] [שלא יראו עיניו כשהוא מסביבן ומתגנה ערוך בערך בר פחתי וע"ש עוד פי' אחרים] (גליון): ז] צ"ל **בפרקים**, כי על בפרקים הראשון שבדברי רבי מאיר שבמשנה קאי ושם אין ו' וכ"ה ברי"ף (דבש תמר): ח] נדצ"ל **דבעינן** כוונה וכ"ה בתוס' ר"פ: ט] ר"ל ממאי דאמרי' התם א"א דבר לאחר אמת ויציב וכגירסת הרי"ף ורא"ש ע"ש כ"ה בחלופי גרסאו' והוא דחוק ולענ"ד צ"ל דמשמע **לעיל ט:** (גליון) ועי' באות הבא: י] אבל באו"ח סי' ס"ו (ס"ב) כתב הב"ח דמ"ש התוס' "בפ' אין עומדין" צריך למחקו וצ"ל **לקמן דבין** וכו' ור"ל עמ"ש התוס' לקמן בסמוך שר"ת היה ממתין בעושה פלא עיי"ש וצ"ע מכאן:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תוספתא פרק ב, ב) ספרי פרשת ואתחנן [מנחות לז:], ג) נדה דף יד., ד) [תענית לייט לקמן טו. קדושין לג: ושם נסמן], ה) מנחות לז:, ו) דפרקין יב ע"ב, ז) לעיל דף י:, ח) ריש פרשת לך, ט) עירובין מו:, י) [ועי' תוס' לקמן כא: ד"ה עד], כ) עיין לקמן כג ע"א.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה עד כאן וכו' ואזיל הס"ד ואח"כ מ"ה עד כאן ותיבת א"ר יאשיה נמחק: (ב) תוס' ד"ה שואל מפני היראה וכו'. באמצע י"ח אסור דמשמע. נ"ב וכן משמע בפ' מי שמתו דף כ"א ע"ב[י]:

תורה אור השלם

א) וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם עַל לְבָבֶךָ: [דברים ו, ו]
ב) וְלִמַּדְתֶּם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם לְדַבֵּר בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: [דברים יא, יט]
ג) וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: [דברים ו, ז]
ד) וְשַׂמְתֶּם אֶת דְּבָרַי אֵלֶּה עַל לְבַבְכֶם וְעַל נַפְשְׁכֶם וּקְשַׁרְתֶּם אֹתָם לְאוֹת עַל יֶדְכֶם וְהָיוּ לְטוֹטָפֹת בֵּין עֵינֵיכֶם: [דברים יא, יח]
ה) שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְיָ אֱלֹהֵינוּ יְיָ אֶחָד: [דברים ו, ד]

משנת ראשונים

כיון דאמליכתיה למעלה ולמטה ולארבע רוחות השמים תו לא צריכת. בארבע רוחות העולם להאמינו בכל הילודים על שם ממזרח שמש ועד מבואו גדול שמי בגוים (מלאכי א). ובארבע רוחות התהום לייחדו בכולן על שם ומתחת זרועות עולם (דברים לג). ובארבע רוחות הרקיעים לידע ולהודיע שאין בכולם אלא רשות אחד. כי היכי דדרשינן התם יי' [אלהי] צבאות (תהלים פט) אות הוא בצבא [שלו]. לומר שהוא מלך בכולן.
[מחזור ויטרי סימן יב]

זו קריאת שמע של רבי יהודה הנשיא. אע"ג דמפסיקין לק"ש ומסתבר לומר שמפסיקין לקרות את כולה, ה"מ כשאדם לומד לבדו אבל מי שלומד את הרבים די לו בהפסק פסוק ראשון.
[תוספות הרא"ש]

אמר ליה בר פחתי בשעה שמעביר ידיו על פניו. הטעם שהיה מעביר ידו על עיניו, שלא יסתכל לכאן ולכאן ויכוין דעתו יפה.
[הריטב"א]

מקבל עליו עול מלכות שמים. כלומר שמפסיק וקורא פסוק ראשון, ושמעינן מינה שמפסיקין מדברי תורה לקריאת שמע, ודוקא לפסוק ראשון שהוא מן התורה וכן ליציאת מצרים כי הא דרבי דהוה מהדר אשמעתא דאית בה יציאת מצרים כדי להזכירה בזמנה, ושמא אין מפסיקין מיד אלא תוך זמנו דהיינו תוך שתי שעות. [הרשב"א] **פרקדן לא יקרא קריאת שמע.** פרקדן פניו למעלה. כמו אפוריא קדל, ונו"ן מתחלפת בלמ"ד כמו אל פשטתם דהוי כמו אן פשטתם, וכן לשכה נשכה בס' עזרא, וכן מוכח בפ' המוכר את הספינה (עד.) גבי מתי מדבר דחזא חד מינייהו דהוה כמאן דגני אפרקיד וחליף טייעא כי רכיב גמלא ורומחיה בידיה תחות ירכיה. [תוספות הרא"ש] **והא רבי יהושע בן לוי לייט אמאן דגני אפרקיד.** פי' ששוכב על גביו והרמב"ם ז"ל כתב בין שפניו למעלה או פניו טוחות בקרקע לא יקרא ואפילו אינו ממש על גביו אלא מוטה על צדו לא יקרא מפני שנראה כמקבל עול מלכות דרך גאוה ואם הוא שמן ובעל בשר ואינו יכול להתהפך על צדו או מפני אונס אחר מטה מעט על צדו וקורא. [טור אורח חיים סימן סג]

- הרי אפילו לשאול בשלומו מותר כמפורש בתחילת דברי רבי מאיר, **אַהְדּוּרֵי מִבַּעְיָא** - וכי צריך לומר שמותר להשיב לו אם שאל הוא תחילה, והלא קל וחומר הוא.

וממשיכה הגמרא בשאלתה, ואם לא נאמר כן **אֶלָּא** נפרש **שׁוֹאֵל** שלום **מִפְּנֵי הַכָּבוֹד וּמֵשִׁיב שָׁלוֹם לְכָל אָדָם** אף אם אינו נכבד, אם כן **אֵימָא סֵיפָא** - כיצד תבאר את האמור בהמשך דברי רבי מאיר, **וּבְאֶמְצַע** הפרק **שׁוֹאֵל מִפְּנֵי הַיִּרְאָה וּמֵשִׁיב**, ואף כאן יש להקשות **מֵשִׁיב מֵחֲמַת מַאי** - מחמת איזו שאלת שלום מותר להשיב, **אִילֵימָא מִפְּנֵי הַיִּרְאָה** - אם תאמר שמותר להשיב לאדם שירא ממנו, **הַשְׁתָּא מִשְׁאַל שָׁאֵיל** - הרי אפילו לשאול בשלומו מותר, **אַהְדּוּרֵי מִבַּעְיָא** - וכי צריך לומר שמותר להשיבו. **וְאֶלָּא** אם נפרש את הסיפא כך, ובאמצע שואל מפני היראה ומשיב אף **מִפְּנֵי הַכָּבוֹד**, אם כן דברי רבי מאיר **הַיְינוּ** כדבריו **דְּרַבִּי יְהוּדָה, דִּתְנַן** - ששנינו במשנתנו, **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, בָּאֶמְצַע שׁוֹאֵל מִפְּנֵי הַיִּרְאָה וּמֵשִׁיב אַף מִפְּנֵי הַכָּבוֹד, וּבַפְּרָקִים שׁוֹאֵל מִפְּנֵי הַכָּבוֹד וּמֵשִׁיב שָׁלוֹם לְכָל אָדָם**, ואם כך במה נחלקו רבי מאיר ורבי יהודה[מב].

מתרצת הגמרא, לעולם 'משיב' שנקט רבי מאיר בדין בין הפרקים היינו משיב מפני הכבוד, ומה שהקשית שלפי זה אין בכך חידוש שהרי אפילו לשאול מפני הכבוד מותר, צריך לומר שמשנתנו **חַסּוּרֵי מִחַסְּרָא** - חיסרה בלשונה, **וְהָכִי קָתָנֵי** - וכך יש לשנותה, **בַּפְּרָקִים שׁוֹאֵל מִפְּנֵי הַכָּבוֹד, וְאֵין צָרִיךְ לוֹמַר שֶׁהוּא מֵשִׁיב** מפני הכבוד, ואכן אין בכך כל חידוש. **וּבְאֶמְצַע** הפרק **שׁוֹאֵל מִפְּנֵי הַיִּרְאָה, וְאֵין צָרִיךְ לוֹמַר שֶׁהוּא מֵשִׁיב** מפני היראה, **דִּבְרֵי רַבִּי מֵאִיר**[מג]. **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, בְּאֶמְצַע** הפרק **שׁוֹאֵל מִפְּנֵי הַיִּרְאָה וּמֵשִׁיב אַף מִפְּנֵי הַכָּבוֹד,**

מב. הקשה המהרש"א (ד"ה אימא), הרי אפשר לפרש את דין אמצע הפרק לרבי מאיר, ששואל מפני היראה ומשיב שלום לכל אדם, ונחלק בזה על רבי יהודה הסובר שאינו משיב אלא מפני הכבוד. וכתב שיש ליישב. וביאר כוונתו המחנה אפרים (ד"ה ויש, הובא במפרשי המהרש"א), שאם כן קשה למה השמיע רבי מאיר כלל דין בין הפרקים, הרי לא נחלק על רבי יהודה אלא לגבי אמצע הפרק.

מג. דהיינו שהיה התנא צריך לומר בלשון 'ואין צריך לומר' ברישא ובסיפא. וכיון שפירוש המשנה הוא שבדין זה אין חידוש ואין צריך לאומרו, אין להקשות עליה עוד. רש"י (ד"ה חסורי). ומשמע מלשונו ש'חסורי מחסרא' אינו הגהה בלשון המשנה אלא פירוש כוונת התנא, וכן משמע ברש"י בזבחים (קיד: ד"ה דרך). וביאר רבינו בחיי (כי תשא לד כז), שלפי חכמת רבנו הקדוש ודורו אין המשנה חסרה כלל והבינוה כראוי כפי שהיא, אלא אצלנו היא נחשבת חסרה מפני מיעוט שכלנו. אמנם בהליכות עולם (שער ג אות יד) כתב שחסורי מחסרא הוא הגהה בלשון המשנה. וראה עוד תוספות בנדרים (כג: ד"ה תנא), הקדמת פאת השולחן בשם הגר"א, ותפארת ישראל (בועז, ערכין פ"ד מ"א) מה שכתבו בזה.

אף שבכמה מקומות בש"ס מתרצת הגמרא 'זו ואין צריך לומר זו', כלומר שבדין מסוים במשנה אין חידוש, ולא מתקנת משום כך את לשון המשנה, זהו דווקא במקום שהוספת הדין שאינו נצרך לא עלולה להביא לידי טעות, אך כאן אפשר לטעות בדברי רבי מאיר שמשיב אף למי שאסור לשואלו, כפי שרצה לומר המקשן [ואף שדחה זאת אין זה אלא משום שאם כן דברי רבי מאיר ורבי יהודה שוים], ועל כן ודאי צריך לומר שרבי מאיר עצמו פירש את דבריו היטב ולשון המשנה חסרה. צל"ח (ד"ה חסורי). וראה תוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה הסתא), פני יהושע (ד"ה פיסקא) וברכת ה' (ד"ה סו"ר, וד"ה חסורי) מה שתירצו עוד בענין זה.

ובפרקים שואל מפני הכבוד, ומשיב שלום לכל אדם[א].

מוסיפה הגמרא, **תניא נמי הכי** - וכן שנינו בברייתא בפירוש כפי שביארנו את משנתנו, **הקורא את שמע ופגע** [-ופגש] **בו רבו או** אדם **גדול הימנו** בחכמה[ב], **בפרקים** הרי הוא **שואל** בשלומו **מפני הכבוד, ואין צריך לומר שהוא משיב** לו אם שאל הוא תחילה. **ובאמצע** הפרק הוא **שואל** רק **מפני היראה, ואין צריך לומר שהוא משיב** מפני היראה, אבל מפני הכבוד אינו שואל ואף אינו משיב, **דברי רבי מאיר**[ג]. **רבי יהודה אומר, באמצע הוא שואל מפני היראה ומשיב אף מפני הכבוד, ובפרקים שואל מפני הכבוד, ומשיב שלום לכל אדם.**

★

הגמרא עוברת לדון בדיני הפסק בהלל ובמגילת אסתר:

בעא מיניה אחי תנא דבי רבי חייא - אמורא ושמו אחי[ד] שהיה שונה בבית מדרשו של רבי חייא, שאל **מרבי חייא, בהלל ובמגילה** [-מגילת אסתר] **מהו שיפסיק** בקריאתם לשאלת שלום כדרך שמפסיק בקריאת שמע[ה]. ומבארת הגמרא את צדדי הספק, האם **אמרינן** [-אומרים] **קל וחמר** מקריאת שמע, אם **בקריאת שמע** שחיובה **מדאורייתא** הדין הוא **שפוסק, הלל** ומגילה שחיובם רק **מדרבנן**[ו], **מבעיא** - וכי צריך לומר שפוסק בהם, הרי ודאי הדבר מותר. **או דלמא** - או שמא נאמר, אף שהלל ומגילה הם דרבנן, **פרסומי ניסא עדיף** - כיון שיש בהם פרסום ניסי ה' הם עדיפים על קריאת שמע[ז], ועל כן אין להפסיק בהם כלל[ח]. **אמר ליה** - השיב לו רבי חייא, **פוסק** בהלל ומגילה לשאלת שלום כבקריאת שמע[ט], **ואין בכך כלום** - ואין בכך שום חשש[י].

דין קריאת הלל נחלק בין שמונה עשר ימים בשנה שחובה לקרותו[יא], לבין ימים שאין קריאתו חובה מעיקר הדין[יב]. רבה מחלק בין זמנים אלו לגבי דיני הפסק בהלל:

אמר רבה, ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל - שחובה על כל אחד ואחד לקוראו[יג], דינו כבקריאת שמע, **שבין פרק לפרק פוסק** לשאול שלום מפני הכבוד ולהשיב לכל אדם, אך **באמצע הפרק אינו פוסק** אלא לשאול מפני היראה ולהשיב מפני הכבוד[יד]. **וימים שאין היחיד גומר בהן את ההלל** - שאין חובה לקוראו [לא ביחיד ולא בציבור][טו], **אפילו באמצע הפרק פוסק** לשאול מפני הכבוד ולהשיב לכל אדם[טז].

א. **למסקנת** הגמרא נמצא שלא נחלקו רבי מאיר ורבי יהודה אלא בדין משיב, שבין הפרקים לרבי מאיר משיב רק מפני היראה והכבוד ולרבי יהודה משיב לכל אדם, ובאמצע הפרק לרבי מאיר משיב רק מפני היראה ולרבי יהודה משיב אף מפני הכבוד. ודין שואל שוה לכל הדעות, שבין הפרקים שואל מפני היראה והכבוד, ובאמצע שואל רק מפני היראה. וראה הערה על המשנה לעיל (יג.) מדוע חזר התנא בדברי רבי יהודה גם על דין שואל.

ב. **רשב"א** (לעיל יג: ד"ה מתני' בפרקים).

ג. **לשיטת** רש"י לעיל (יג. ד"ה מפני), מפני היראה היינו שירא מפניו שלא יהרגנו, ואם כן הנאמר בברייתא כאן 'רבו או גדול הימנו' שניהם היינו מפני הכבוד. ולפי זה הקשה הרשב"א (לעיל יג: ד"ה מתני' בפרקים), מדוע פתחה הברייתא רק באופן זה של כבוד אף שהיא עוסקת אחר כך גם בדין מפני היראה. וראה שם מה שהקשה עוד על דעת רש"י [הובאו דבריו לעיל (יג.) בהערה על המשנה]. ועל כן פירש שמפני היראה היינו אביו או רבו שהוא מצווה ביראתם, ולפי זה 'רבו' שהוזכר בברייתא היינו מפני היראה ו'גדול הימנו' היינו מפני הכבוד. ובמאירי (שם ד"ה המשנה) דחה קושיית הרשב"א, וכתב שאפשר לפרש שהברייתא הביאה רק אופנים של מפני הכבוד, ועל כולם אמרה שבפרקים שואל מפני הכבוד, ואחר כך היא עוסקת גם בדין מפני היראה אף שלא הוזכר בתחילה. והצל"ח (ד"ה תניא) תירץ, שלא פירטה הברייתא אלא אופן של מפני הכבוד, כיון שבדין מפני היראה לא נחלקו רבי מאיר ורבי יהודה. וראה עוד מלוא הרועים (ד"ה תנ"ה) שתירץ באופן אחר.

ד. **רש"י** (ד"ה אחי). ובמעדני יום טוב (אות ד) הביא שכן מצאנו באחד מבני בנימין שנקרא 'אחי' (בראשית מו כא). אמנם ברשב"ץ (ד"ה ת"ר) הגירסא היא 'אחאי'.

ה. **דהיינו** באמצע הפרק לשאול מפני היראה ולהשיב מפני הכבוד, ובין הפרקים לשאול מפני הכבוד ולהשיב שלום לכל אדם. על פי תלמידי רבנו יונה, ריטב"א (ד"ה בהלל) [וביארו את הספק על פי שיטת רבי יהודה לעיל בדין הפסקה בקריאת שמע, כיון שכך נפסק להלכה]. אכן לא נתבאר בגמרא מה הם בין הפרקים במגילת אסתר. וברשב"ץ (ד"ה ולענין להפסיק במגילה) הסתפק האם פסוקים כגון 'איש יהודי' 'אחר הדברים האלה' ו'בלילה ההוא' הם תחילת פרק, או שמא כל המגילה היא פרק אחד. ובדברי חמודות (סי' ה אות כ) כתב, שבין הפרקים הם בכל מקום שיש בכתיבתה רווח בין פרשה לפרשה. וכן משמע במאירי (ד"ה מגילה).

ו. **הקשה** העינים למשפט (ד"ה והנה), מדוע כאן לא סיימה הגמרא 'הלל ומגילה' כפי שפתחה, ונקטה רק הלל. ותירץ על פי המבואר במגילה (יד.) שקריאת המגילה היא הלל על נס פורים, ולכן לאחר שפירטה הגמרא תחילה שהשאלה עוסקת בהלל ובמגילה, כתבה כאן 'הלל' בלבד כיון שהוא כולל את שניהם. וראה תירוץ נוסף במהר"ץ חיות (ד"ה בהלל).

נחלקו הראשונים האם הלל הוא מן התורה או מדברי חכמים. ולכאורה בסוגייתנו מפורש שהלל דרבנן. אמנם יש שדחו ראיה זו, וראה הרחבה בילקוט ביאורים.

ז. **הלל** נאמר במועדים על הנסים שהיו באותו זמן, והמגילה נקראת לזכר נס פורים. אמנם בראש חודש אין ההלל נאמר על הנס, ומשמע שהספק הוא רק בימים שגומרים בהם את ההלל ולא בראש חודש, ראה גמרא להלן.

ח. **הקשה** הפני יהושע (ד"ה בעי), מדוע לא הסתפקה הגמרא גם להיפך, שמא הלל ומגילה שהם מדרבנן יהיו קלים יותר מקריאת שמע, ויהיה מותר להפסיק בהם אף באמצע הפרק כדין בין הפרקים של קריאת שמע, דהיינו לשאול מפני הכבוד ולהשיב לכל אדם. ותירץ (ד"ה ועוד, בתירוץ השני), שבמגילה (יז.) דורשת הגמרא מפסוקים שדין הלל שוה לקריאת שמע ומגילה לענין הקורא למפרע, ומשום כך היה פשוט לגמרא שגם לענין הפסקה אין להקל בהלל ומגילה יותר מקריאת שמע. וראה שם מה שהוסיף בענין זה. וראה צל"ח (ד"ה בעי מיניה אחי) שתירץ באופן אחר.

ט. **תלמידי** רבינו יונה (ד"ה א"ל), רא"ה (ד"ה בעא) וריטב"א (ד"ה בהלל). אך סתם הפסק שלא מפני היראה או הכבוד אסור, ואפילו בין הפרקים. תלמידי רבנו יונה (שם). וראה הרחבה בהערה להלן.

י. **הקשו** תלמידי רבנו יונה (ד"ה א"ל), הרי לכאורה די לומר 'פוסק', ולמה נצרך רבי חייא להוסיף 'ואין בכך כלום'. ותירצו, שהוסיף רבי חייא שאף שיש בהלל ומגילה משום פרסום הנס אין בכך כלום, ומכל מקום פוסק. וראה פירוש נוסף בפני יהושע (ד"ה א"ל). פירשנו את תשובת רבי חייא על פי תלמידי רבנו יונה ועוד, שדין הלל ומגילה הוא כדין קריאת שמע. אמנם הטור (או"ח סי' תרצב) הביא בשם בעל העיטור, שבמגילה מפסיק מצד הדין לכל דבר שירצה. ולשיטתו 'פוסק ואין בכך כלום' מתפרש בשני אופנים, שבהלל פוסק כבקריאת שמע, ובמגילה פוסק לכל דבר, וזהו 'ואין בכך כלום'. דברי חמודות (סי' ה אות כ). ובדעת הרמב"ם כתב המגיד משנה (חנוכה פ"ג ה"ט) שבהלל פוסק לכל דבר, וראה הרחבה בילקוט ביאורים.

יא. **ונמנו** בגמרא בערכין (י.), ואלו הן, שמונת ימי חג הסוכות, שמונת ימי חנוכה, יום טוב ראשון של פסח, וחג השבועות. ובגולה שעושים כל יום טוב שני ימים, נוספו עליהם שלשה ימים, יום תשיעי של סוכות, יום טוב שני של פסח, ויום טוב שני של שבועות, יחד עשרים ואחד יום.

יב. **דהיינו** בראש חודש, חול המועד פסח, ויום טוב אחרון של פסח [ראה ערכין (י:) מה טעם החילוק בין פסח לסוכות לענין זה], ובימים אלו קוראים אותו בדילוג. קריאת ההלל בראש חודש היא מנהג כמבואר בתענית (כח:), ובטעם המנהג כתב השיטה מקובצת (סוף ד"ה דלא) שהוא זכר לקידוש החודש, וראה טעמים נוספים בילקוט ביאורים. ולגבי קריאת ההלל בפסח נחלקו הראשונים, הרמב"ם (ברכות פי"א הט"ז) כתב שהיא מנהג בלבד כמו בראש חודש, והרמב"ן (הובא בר"ן שבת כד: ד"ה אבל) כתב שהיא תקנת חכמים, אלא שתקנו לקרותו בדילוג.

יג. **רש"י** (ד"ה ימים). לשון 'גומר' אינו בדווקא, אלא הכוונה קורא. תוספות (ד"ה ימים). וראה הרחבה להלן.

יד. **על** פי רשב"א (ד"ה ימים), רא"ה (ד"ה אמר רבה), שיטה מקובצת (ד"ה ימים). ונמצא שדעת רבה לגבי ימים אלו כדעת רבי חייא לעיל. אמנם יש מן הראשונים שפירשו באופן אחר, ראה הערה בסוף הסוגיא.

טו. **אין** הכוונה לימים שאין בהם קריאת הלל כלל, שאם כן ודאי מותר למי שהתחיל בקריאתו להפסיק באמצע, אלא לימים שקריאת ההלל היא מנהג או תקנה ואינה חובה מעיקר הדין, דהיינו בראש חודש ובחלק מימי הפסח כמובא בהערה לעיל. והתוספות (ד"ה ימים) כתבו עוד בשם רבינו תם, שאף בימים אלו צריך לברך על קריאת ההלל, וזהו החידוש בדברי רבה, שאף שמברכים מותר להפסיק באמצע כיון שאין הקריאה חובה מעיקר הדין [אמנם בשם המחזור ויטרי הביאו שאין מברכים על מנהג, עיין שם. ולדעה זו, החידוש בדברי רבה הוא שאף שיש בקריאת הלל פרסום הנס, מכל מקום מותר להפסיק בה. על פי ביאור הלכה (או"ח סי' תכב ס"ד ד"ה אבל)].

כתבו התוספות (ד"ה ימים), ש'ימים שהיחיד גומר' הכוונה אף לציבור, ונקט רבה לשון 'יחיד' משום שלענין הלל גם הציבור קרויים יחידים, כיון שאין כל ישראל יחד כשם שהיו בזמן קריאת ההלל שבשחיטת הפסח, כמבואר בפסחים (סד.) [ומכל מקום משמע מדבריהם שגם יחיד ממש קורא את ההלל בימים אלו]. ולפי זה אף בימים שאין היחיד גומר, הכוונה גם לציבור שאינו חייב מן הדין בקריאתו. ונמצא שאין חילוק בדינים אלו בין יחיד לציבור כלל. וכן כתב הרשב"א (ד"ה ימים). אכן בתענית (כח:) מביאה הגמרא ברייתא שלכאורה מחלקת לגבי קריאת ההלל בין יחיד לציבור, ורבו הדעות בפירושה, ראה רשב"א (שם), ספר המנהיג (הלכות הלל סי' ל), טור (או"ח סי' תכב) בית יוסף (שם) ועוד.

עוד כתבו התוספות (שם), שאין לפרש 'ימים שאין גומר את ההלל' שאין לגמור את כולו אך מכל מקום חובה לקרוא חלקו, אלא הכוונה שאין קוראים אותו כלל ואין קריאתו אלא מנהג, ולשון 'אין גומר' אינו בדווקא אלא הכוונה שאינו קורא. והרשב"א (ד"ה ימים) הביא דוגמא לזה מלשון הגמרא לעיל (ט:) 'ותיקין היו גומרין', שהכוונה קוראין. אמנם ברמב"ן (הובא בר"ן על הרי"ף שבת כד: ד"ה אבל) מבואר, שימים שאין גומר הם חול המועד ויום טוב אחרון של פסח, שבהם תקנו חכמים לקרוא את ההלל בדילוג, וזהו לשון 'אין גומר'.

טז. **רשב"א** (ד"ה ימים), רא"ה (ד"ה אפילו) ועוד. אך אין להפסיק לשאול בשלום כל אדם, כיון שקריאת הלל היא חשובה משום פרסום הנס שבה. ביאור הלכה (או"ח סי' תכב ס"ד ד"ה אבל). אמנם ראה דעת הרמב"ם בהערה לעיל על תשובת רבי חייא.

ובפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם תניא נמי הכי הקורא את שמע ופגע בו רבו או גדול הימנו בפרקים שואל מפני הכבוד וא"צ לומר שהוא משיב ובאמצע שואל מפני היראה ואצ"ל שהוא משיב דברי ר' מאיר ר' יהודה אומר באמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד ובפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם. בעא מיניה אחי תנא דבי רבי חייא מרבי חייא בהלל [א]ובמגילה מהו שיפסיק (א) אמרינן ק"ו ק"ש דאורייתא פוסק הלל דרבנן מבעיא או דלמא [א]פרסומי ניסא עדיף א"ל פוסק ואין בכך כלום אמר רבה [ב]ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל בין פרק לפרק פוסק באמצע הפרק אינו פוסק וימים שאין היחיד גומר בהן את ההלל אפי' באמצע הפרק פוסק איני והא רב בר שבא איקלע לגביה דרבינא וימים שאין היחיד גומר את ההלל הוה ולא פסיק ליה שאני רב בר שבא דלא חשיב עליה דרבינא: בעי מיניה אשיאן תנא דבי ר' אמי מר' אמי השרוי בתענית מהו שיטעום אכילה ושתיה קביל עליה והא ליכא או דילמא הנאה קביל עליה והא איכא א"ל טועם ואין בכך כלום תניא נמי הכי [ג]מטעמת אינה טעונה ברכה [ד]והשרוי בתענית טועם ואין בכך כלום עד כמה ר' אמי ור' אסי טעמי עד שיעור רביעתא: אמר רב [ה]כל הנותן שלום לחבירו קודם שיתפלל כאלו עשאו במה שנאמר [א]חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי במה נחשב הוא [ב]אל תקרי במה אלא במה ושמואל אמר במה חשבתו לזה ולא לאלוה מתיב רב ששת בפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב תרגמה ר' אבא במשכים לפתחו (א"ר יונה א"ר זירא כל העושה חפציו קודם שיתפלל כאלו בנה במה אמרת א"ל לא אסור קא אמינא וכדרב אידי בר אבין ד)אמר רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיאן [ו]אסור לו לאדם לעשות חפציו[ה] קודם שיתפלל שנאמר [ב]צדק לפניו יהלך וישם לדרך פעמיו ואמר רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיאן [ו]כל המתפלל ואח"כ יוצא לדרך הקב"ה עושה לו חפציו שנאמר צדק לפניו יהלך וישם לדרך פעמיו: (ו)א"ר יונה א"ר זירא[ב] כל הלן שבעת ימים בלא חלום נקרא רע שנאמר [ג]ושבע ילין בל יפקד רע אל תקרי שבע אלא שבע א"ל רב אחא בריה דרבי חייא בר אבא הכי א"ר חייא א"ר יוחנן כל המשביע עצמו מדברי תורה ולן אין מבשרין אותו בשורות רעות שנאמר ושבע ילין בל יפקד רע: אלו הן בין הפרקים וכו': א"ר אבהו א"ר יוחנן [ז]הלכה כר' יהודה דאמר בין אלהיכם לאמת ויציב לא יפסיק א"ר[ג] אבהו א"ר יוחנן מאי טעמיה דרבי יהודה דכתיב וה'

רש"י

אחי. כך שמו: תנא דבי רבי חייא. שהיה שונה בבית רבי חייא: מהו שיפסיק. לשאלת שלום: ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל. שהוא חובה לכל אדם, והם אחד ועשרים יום בשנה כדאמרינן במסכת ערכין (ד' י.): מהו שיטעום. את התבשיל לדעת אם צריך מלח או תבלין: מטעמת. טעימת[ד] תבשיל: רביעתא. רביעית הלוג: חדלו לכם מן האדם. כשיש לכם לעסוק בכבוד המקום אל תתעסקו בכבוד אדם, דאי לאו הכי למה ליה לחדול: ושמואל. לא דריש לשון במה, אלא כמשמעו במה חשבתו לזה שהקדמת כבודו לכבודי: שואל מפני הכבוד. והא ק"ש קודם תפלה הוא וקתני שואל: תרגמה ר' אבא. להא דרב ושמואל לאסרי: במשכים לפתחו. אבל פגעו בדרך שואל: ה"ג. אמר רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיאן אסור לאדם לעשות חפציו קודם שיתפלל[ה]: צדק. תפלה, שמצדיקו לבוראו, והדר וישם פעמיו לדרכי חפציו: אל תקרי שבע אלא שבע. ילין בל יפקד מן השמים בחלום הרי הוא רע לכך אין משגיחין לפקדו:

תוספות

ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל. לאו דוקא יחיד אלא אפילו לצבור קורא יחיד כיון שאין כל ישראל ביחד כמו שהיו בשחיטת פסחים בי"ד בניסן[ג] ולאו דוקא גומר דודאי קי"ל דימים שאין יחיד גומר את ההלל אין חובה לאמרו כלל אפילו בדילוג דהכי משמע בערכין (פ"ב ד' י:[ד]) דחשיב כ"א יום דיחיד גומר בהן את ההלל ופריך ר"ה ויו"כ נמי לימא משמע דבשאר ימים טובים כמו בראשי חדשים פשיטא ליה דאין לומר מדלא חשיב יותר מכ"א יום וגם מדלא קאמר לגמור בר"ה וביו"כ דאז הוה משמע דבשאר ימים טובים כמו בר"ח ודאי אין גומרין אבל קורין אבל עתה משמע אפילו קורין לא. וכן משמע בפרק בתרא דתענית (ד' כח:) רב איקלע לבבל חזנהו דהוו קא קרו[ו] בר"ח סבר לאפסוקינהו. פירוש שהיה סובר שהיו גומרים אותו כיון דחזא דקא מדלגי דלוגי אמר ש"מ מנהג אבותיהם בידיהם אלמא דימים דאין גומרין בהן הלל אין חובה לאמרו ומה שאנו אומרין אותו היינו משום מנהג. וכתוב במחזור ויטרי[ה] כיון שאינו אלא מנהג בעלמא לא מברכינן עליה כדאמר פרק לולב וערבה (סוכה ד' מד:[ד]) אין מברכין על דבר שהוא מנהג. ומיהו אומר ר"ת דאינו ראיה דאטלטול ודאי לא מברכינן אבל על מצוה פשיטא דמברכינן דהא חזינן כל יו"ט שני אינו אלא מנהגא[ו] ומברכין והכא נמי משמע דמברכין דאי לא מברכין מאי הפסקה שייך בה ועוד ראיה דמברכין על מנהגא מהא דרב על לבי כנישתא[ז] וכו' ואם לא ברכו בתחלה אמאי לא הרגיש רב דהוה מנהגא עד שדלגו אלא בודאי ברכו מפני שמברכים בטוב על מנהגא ובשביל כן לא הרגיש עד הדלוג וא"ת אמאי לא אסיק אדעתיה אם ברכו לקרות או לגמור וי"ל דבכך אין לחוש שבטוב יכול לברך לגמור אפי' כשהוא מדלג או איפכא ומה שמברכין כך על הדלוג לקרות וכשהן גומרין לגמור כדי שלא יטעו ומשום הכי לא היה יכול להבין מתוך הברכה עד הדלוג. ויש שרוצין לומר דיחיד האומר הלל בימים שאין גומרין שאין לו לברך ומיהו השר מקוצי היה אומר דכיון שרצה לחייב עצמו מברך ואין זה ברכה לבטלה מידי דהוה אלולב (ב) ואתפילין דהני נשי מברכות אע"ג שאינן חייבות. ובלילי פסחים יש שמברכין[ח] פעמים בתחלה לקרות ואחר הסעודה אחר שפוך מברכין לגמור ומייתי ראיה מירושלמי (דפרק א'[י]) מההיא דמייתי עלה דכל הברכות פותחין[ט] בברוך חוץ מן הברכות הסמוכות לחברתה וברכת הפירות והמצות ופריך בירושלמי עלה והא איכא גאולה פירוש אשר גאלנו דסמוכה לחברתה[י] ואמאי פותחת בברוך שנייא דאם שמעה בבהכ"נ יצא ופריך והרי סופה פירוש יהללוך דאינה סמוכה שהסעודה מפסקת ואפ"ה אינה פותחת בברוך ומשני שתים הנה אחת להבא ואחת לשעבר פירוש אחת להבא זו היא אותה ברכה שמברכין אחר אכילה לגמור ולאותה ברכה היא סמוכה אחת לשעבר היינו אותה שבירך קודם אכילה[כ] אלמא דמברכין שני פעמים. אבל זה הפירוש אינו מיושב דהרי (ג) סיפא משמע דקאי אברכה דאשר גאלנו דקאי בה מתחלה אלא ודאי אברכה דאשר גאלנו קאי כאשר אפרש מיהו משמע בירושלמי[ל] כאשר פירשתי תחלה שהיו מברכין ב' פעמים תחלה וסוף אבל אומר ר' יהודה דזו היא תמיהא גדולה מאחר שבירך קודם אכילה אמאי מפסיק ואוכל בינתים שהרי בימים שאין יחיד גומר בהן את ההלל כיון שבירך תחלה כמו הכא אינו מותר לפסוק אלא מפני הכבוד דאי בשלא בירך אמאי לא יפסיק באמצע אפילו שלא מפני הכבוד הא לא היה מפסיק שום ברכה אלא נראה הא דפריך בירושלמי הרי גאולה דמשמע דמברכין עליה בתחלה איירי באדם שעושה הסדר בבת אחת שאז אינו מפסיק שאינו צריך[מ] אבל אנו שמפסיקין לאכול אין לנו לברך כלל לא בתחלה ולא בסוף והא דקאמר בירושלמי והרי (ד) סיפא זהו אשר גאלנו דחותמת בברוך ואמאי והא הודאה בעלמא היא כברכת פירות ואמאי חותמת בברוך ומשני שתים הנה שתי גאולות אחת להבא ואחת לשעבר[נ] פירוש לעתיד כמו יגיענו וגם היא ארוכה קצת[ס] וגם יש בה לשעבר כמו אשר גאלנו מגאולת מצרים לפיכך חותמת בברוך ומה שהקשה[ע] מיהללוך שאינה סמוכה לפי מה שפרשתי עתה ואפ"ה אינה פותחת בברוך יש ליתן טעם לפי שהיא הודאה בעלמא ואפילו שהיא ארוכה קצת תקנו בה חתימה ולא פתיחה כמו אלהי נשמה. וכן משמע בירושלמי שהיה דרכן לומר הלל בבית הכנסת ואח"כ שותין כוסות שלהם בביתם בלא שום סדר דבעי בירושלמי (פ' ע"פ[פ]) שתאן בבת אחת מהו פירוש זה אחר זה בלא הלל וסדר בינתים מהו (ה) שמעינן מן הדא דא"ר יוחנן הלל אם שמעה בבית הכנסת יצא וכן משמע בתוספתא[צ] דמי שלא היה יודע ונכנס בבית הכנסת וכו' והשתא נמי מיושב דבשביל כך פותחת ברכה דאשר גאלנו בברוך דטעמא שאינה סמוכה כי הא דאם קרא הלל בבהכ"נ יצא: **או** דילמא הנאה קביל עליה. הכי לישנא משמע דמיירי בתענית יחיד שקבל עליו[ק] אבל בתענית הכתוב[ר] לא: **טועם** ואין בכך כלום. פירש ר"ח שחוזר ופולט דלא חשיב הנאה מן הטעימה אבל בולע לא אפילו בשאר תעניות ומשום הכי הפולט אינו צריך[ש] ברכה שאינו נהנה: **במשכים** לפתחו. וכן הלכה אבל פגעו באקראי מותר: למה

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [שבת דף כג:], ב) סוטה ד:, ג) פסחים סד., ד) ושם, ה) סימן רכז, ו) ביצה ד:, ז) ה"ה (י ע"ב), ח) ה"א (סט ע"א), ט) פרק ע"פ ה"ה, י) זכריה ח יט (ועי' ר"ה יח ע"ב).

הגהות וציונים

א] עי' רש"א (גליון): ב] לקמן דף נה ע"ב [ושם איתא ר' זעירא וכ"ה בשאלתות בפ' מקץ] (גליון): ג] [צ"ל ואמר] (גליון): ד] עיין מעדני יו"ט (סימן ו אות פ) שאולי צ"ל טועמת עיי"ש: ה] נ"א עד שיתפלל (גליון) כ"ה בדפו"ר: ו] יש להוסיף הלל בר"ח (מהר"נ אדלר) וכ"ה בתור"פ ובתוס' הרא"ש ובתוס' ר"י החסיד וכ"ה בגמ' שם "הלילא": ז] התוס' העתיקו דרב "על לבי כנישתא" אבל אין הגירסא כן, אלא רב איקלע לבבל, כמו שהעתיקו התוס' לעיל (שפ"ח עיי"ש): ח] נדצ"ל שני פעמים, (וכ"ה הלשון בתוס' להלן ובתוס' ר"פ איתא פעמיים): ט] [פותחות וחותמות בברוך כצ"ל רש"א] (גליון): י] בתוס' ר"פ נוסף לברכת הלל: כ] בתוס' ר"פ נוסף לקרות: ל] בספר ברכת ראש כתב שצ"ל ומיהו משמע בירושלמי שהיו מברכין והנך ג' תיבות "כאשר פירשתי תחלה" נמחק עיי"ש: מ] בתוס' ר"פ נוסף לאכול: נ] בתוס' ר"פ נוסף פירוש אותה ברכה מיירי בשתי גאולות אחת להבא פירוש וכו': ס] ובתוס' בפסחים קד ע"ב כתבו דחותמת בברוך "דאין כולה הודאה דיש בה הפסק ותפלה שיגאל אותנו": ע] צ"ל ומה שקשה (מראה כהן וכ"ה בתוס' ר"פ) ועיין מהרש"א: פ] בתוס' ר"פ נוסף ולהכי מותר לטעום: צ] עיין לקמן לו ע"ב תוס' ד"ה כל איתא ג"כ הלשון "אינו צריך" ועמד שם רעק"א בגליון הש"ס וכתב לישנא קייטא הוא מה דנקטו "אינו צריך" עיי"ש:

עין משפט נר מצוה

יג א טור ושו"ע או"ח סימן תרלב סעיף ב:
יד ב מיי' פ"ג מהלכות חנוכה הלכה ט טור שו"ע או"ח סימן תכב סעיף ד [ובסי' תפח סעי' א] ובסימן תרמד סעיף א:
טו ג מיי' פ"א מהלכות ברכות הלכה ב סמג (הלכות ברכות) עשין כז טוש"ע או"ח סימן רי סעיף ב:
טז ד מיי' פ"א מהלכות תענית הלכה יד טוש"ע או"ח סימן תקסז סעיף א [רב אלפס תענית פ"א דף קעב]:
יז ה מיי' פ"ו מהלכות תפלה הלכה ד סמג עשין יט טור שו"ע או"ח סימן פט סעיף ב:
יח ו [מיי' שם סמג שם טוש"ע] שם סעיף ג: [ו מיי' שם טוש"ע שם וע"ש בב"י]:
יט ז מיי' פ"ב מהלכות ק"ש הלכה יז סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן סו סעיף ה:

רב נסים גאון

אמר (רבא) [רבה] ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל כו'. איתיה לפירושייהו במסכתא תענית בפ' בג' פרקים בשנה (דף כח) דאמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יהוצדק י"ח ימים יחיד גומר בהן את ההלל כו' והתם נמי אמרינן אמר (רבה) [רבא] זאת אומרת הלל דראש חודש לאו דאורייתא ולפיכך התיר רבא לפסוק בו אפי' באמצע הפרק:

גליון הש"ס

גמ' מטעמת כו'. עי' ילקוט ש"א י"ד בפסוק ויפדו העם את יונתן:

הגהות הב"ח

(א) גמ' מהו שיפסיק מי אמרינן: (ב) תוס' ד"ה ימים וכו' מידי דהוה אלולב ואתקיעות דהני נשי: (ג) בא"ד. אינו מיושב דהרי סופה משמע: (ד) בא"ד. בירושלמי והרי סופה זהו: (ה) בא"ד. מהו נשמעינן מן הדא:

תורה אור השלם

א) חִדְלוּ לָכֶם מִן הָאָדָם אֲשֶׁר נְשָׁמָה בְּאַפּוֹ כִּי בַמֶּה נֶחְשָׁב הוּא: [ישעיה ב, כב]
ב) צֶדֶק לְפָנָיו יְהַלֵּךְ וְיָשֵׂם לְדֶרֶךְ פְּעָמָיו: [תהלים פה, יד]
ג) יִרְאַת יְיָ לְחַיִּים וְשָׂבֵעַ יָלִין בַּל יִפָּקֶד רָע: [משלי יט, כג]

ליקוטי רש"י

ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל. כלומר אפילו יחיד גומר בהן את ההלל שכל אחד ואחד חייב לגמור בו את ההלל [תענית כח:]. אשר נשמה באפו. אשר כל חייתו וכחו תלויה בנשמת אפו שהוא רוח פורח שהיום ישנה בו ומחר אלא ממנו [ישעיה ב, כב]. אלא שבע. שבע לילות ילין ולא יפקד בשום חלום הרי הוא רע ושונאים אותו ואין מראין לו כלום [לקמן נה:]. ושבע ילין. הירא את השם שלא יפחד בשום רעה [משלי יט, כג].

מקשה הגמרא, **אִינִי** - וכי אכן כך הוא כדברי רבה, **וְהָא רַב בַּר שַׁבָּא אִיקְלַע לְגַבֵּיהּ דְּרַבִינָא** - והרי רב בן שבא הזדמן למקומו של רבינא, וקרא רבינא את ההלל, **וְיָמִים שֶׁאֵין הַיָּחִיד גּוֹמֵר אֶת הַהַלֵּל הֲוָה** [-היה אותו זמן], **וְאף על פי כן לָא פָּסֵיק לֵיהּ** - לא הפסיק רבינא באמצע הפרק כדי לשאול בשלום רב בר שבא מפני כבודו. מתרצת הגמרא, לעולם בימים שאין גומרים את ההלל פוסקים מפני הכבוד אף באמצע הפרק כדברי רבה, **וּשָׁאנֵי רַב בַּר שַׁבָּא** - אך שונה המעשה ברב בר שבא, **דְּלָא חֲשִׁיב עֲלֵיהּ דְּרַבִינָא** - שלא נחשב אצל רבינא כאדם נכבד[יז], ועל כן הוא לא הפסיק לשאול בשלומו[יח].

★

הגמרא עוברת להביא הלכה בענין טעימה בתענית[יט]:

בָּעֵי מִינֵּיהּ אַשְׁיָאן תַּנָּא דְּבֵי רַבִּי אַמִּי - אשיאן שהיה שונה בבית מדרשו של רבי אמי, שאל **מֵרַבִּי אַמִּי, הַשָּׁרוּי בְּתַעֲנִית, מַהוּ שֶׁיִּטְעוֹם** - האם מותר לו לטעום את התבשיל כדי לדעת אם חסר בו מלח או תבלין, אם פולטו לאחר מכן[כ]. ומבארת הגמרא את צדדי הספק, האם דווקא איסור **אֲכִילָה וּשְׁתִיָּה קַבֵּיל עֲלֵיהּ** - קיבל על עצמו בתענית זו[כא], **וְהָא לֵיכָּא** - ואין כאן אכילה ואם כך מותר בטעימה, **אוֹ דִּילְמָא הֲנָאָה קַבֵּיל עֲלֵיהּ** - או שמא קיבל על עצמו גם שלא להנות מן המאכל, **וְהָא אִיכָּא** - ויש הנאה בטעימה זו, ואם כן היא אסורה. **אֲמַר לֵיהּ** - השיב לו רבי אמי, **טוֹעֵם וְאֵין בְּכָךְ כְּלוּם** - ואין בכך כל חשש[כב].

מוסיפה הגמרא, **תַּנְיָא נַמִי הָכִי** - וכן שנינו בברייתא, **מַטְעֶמֶת אֵינָהּ טְעוּנָה בְּרָכָה** - הטועם את התבשיל אינו צריך לברך עליו[כג], **וְהַשָּׁרוּי בְּתַעֲנִית טוֹעֵם וְאֵין בְּכָךְ כְּלוּם.**

מבררת הגמרא, **עַד כַּמָּה** מותר לטעום בתענית. משיבה הגמרא, **רַבִּי אַמִּי וְרַבִּי אַסִּי טָעֲמֵי עַד שִׁיעוּר רְבִיעְתָּא** - היו טועמים בתענית עד שיעור רביעית הלוג[כד], אך יותר מכך הטעימה אסורה[כה].

★

הגמרא מביאה הלכה בענין אמירת שלום קודם התפילה:

אָמַר רַב, כָּל הַנּוֹתֵן שָׁלוֹם לַחֲבֵירוֹ קוֹדֶם שֶׁיִּתְפַּלֵּל, הרי זה כְּאִלּוּ עֲשָׂאוֹ בָּמָה - עבודת כוכבים[כו], **שֶׁנֶּאֱמַר** (ישעיה ב כב) **'חִדְלוּ לָכֶם מִן הָאָדָם אֲשֶׁר נְשָׁמָה בְּאַפּוֹ כִּי בַמֶּה נֶחְשָׁב הוּא'** - אל תעסקו בכבוד האדם בשעה שעליכם להתפלל ולעסוק בכבוד ה'[כז], ויש לדרוש מכאן,

---

יז. **כלומר**, שכלפי רבינא לא היה נחשב לאדם נכבד, כיון שלא היה גדול בחכמה כמותו. על פי רשב"א (לעיל יג: ד"ה מתני' בפרקים).

יח. **רשב"א** (ד"ה ימים). והוסיף שרב בר שבא עצמו לא שאל בשלום רבינא תחילה משום שאין זה דרך ארץ [כמבואר בשבת (פט.) שאין ראוי לתת שלום לרבו. אך אם היה שואל בשלומו ודאי היה רבינא עונה לו, שהרי בימים אלו משיבים לכל אדם גם באמצע הפרק].

פירשנו את דברי רבה על פי הרשב"א והרא"ה. אמנם תלמידי רבנו יונה (ד"ה אמר) כתבו שרבה חולק על רבי חייא, וסובר שבימים שהיחיד גומר אינו פוסק כלל באמצע הפרק ואפילו מפני היראה, שאין להפסיק באמצע שבחו של מקום. ובימים שאין היחיד גומר באמצע הפרק דינו כבקריאת שמע, ששואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד. וכן מבואר בראב"ן (אות קנ) וברשב"ץ (ד"ה ולפי) [ומבואר שפירשו 'מפני היראה' כשיטת הסוברים לעיל דהיינו אביו או רבו, אך לפי הסוברים שירא שמא יהרגנו ודאי מפסיק מפני היראה בכל מקום]. ולפי זה ביאור קושיית הגמרא מרב בר שבא, שאף אם לא שאל רבינא בשלומו כי אין זה מפני היראה, מן הסתם הוא שאל בשלומו של רבינא, ואם כן היה רבינא צריך להשיב לו מפני הכבוד. על פי הרשב"ץ (ד"ה וקשה קשה).

יט. **מסדרי** הש"ס סמכו דברים זה לזה אפילו מפני דמיון קל שיש ביניהם, וכיון שלעיל נאמר 'בעי מיניה אחי תנא דבי רבי חייא מרבי חייא', הביאה הגמרא אף הלכה זו שנאמר בה 'בעי מיניה אשיאן תנא דבי רבי אמי מרבי אמי'. מהר"ץ חיות (ד"ה השרוי). וכן מבואר בדברי חמודות (סי' ו אות כז). וראה עוד צל"ח (ד"ה בעי מיניה אשיאן) שהאריך בזה.

כ. **כן** כתבו התוספות (ד"ה טועם) בשם רבנו חננאל. אמנם הרי"ד (ד"ה בעא) והרא"ה (ד"ה פי' אמרו) פירשו שספק הגמרא הוא בבולע מה שטועם, וראה ביאור הגמרא על פי שיטתם בהערה בסוף הסוגיא.

כא. **מלשון** הגמרא משמע שכל הנידון הוא רק בתענית יחיד, שיש להסתפק מהו האיסור שקיבל על עצמו, אך בתענית הכתובה בפסוק אסור לטעום. תוספות (ד"ה או) [וכן כתב הריב"ש (שו"ת, סי' רפז) בשם מקצת מפרשים. אמנם ראה פני יהושע (ד"ה א"ד) שפירש דברי התוספות להיפך, שבתענית שאינה תלויה בקבלתו יש להקל יותר]. ובפשטות כוונת התוספות 'תענית הכתוב' הוא לארבעת הצומות הכתובים בזכריה (ח יט), שבכולם אסור לטעום. וכן מבואר בתרומת הדשן (סי' קנח). אכן הרא"ש (תענית פ"א סי' טו) הביא בשם ה"ר יהודה ברצלוני שרק ביום הכיפורים ובתשעה באב אסור לטעום, ובשאר תעניות מותר כהכרעת הגמרא להלן, וראה ביאור שיטתו בילקוט ביאורים. ובבית יוסף (או"ח סי' תקסז ד"ה ומ"ש) הבין עוד מדברי התוספות ששאר תעניות ציבור שאינן כתובות דינן כתענית יחיד ומותר לטעום בהן כיון שהן תלויות בקבלה. אמנם המאירי (ד"ה השרוי) הביא כשיטת התוספות בשם גאוני ספרד, וכתב שדין כל תענית ציבור היא כתענית הכתובה. והמאירי עצמו כתב שאין חילוק בין התעניות, וספק הגמרא הוא לגבי כולן.

כב. **בפשטות** כוונת רבי אמי להכריע כפי הצד הראשון, שאף אם יש הנאה בטעימה מכל מקום רק איסור אכילה ושתיה קיבל עליו ולא איסור הנאה. וכן מבואר במרדכי (תענית פ"א רמז תרכו), וכן כתב הט"ז (או"ח סי' תקסז). אמנם התוספות (ד"ה טועם) כתבו שטעימה מותרת כיון שאינה חשובה הנאה, ומבואר מדבריהם שרבי אמי פשט שאף אם קבל על עצמו גם איסור הנאה, טעימה מותרת כיון שאין בה הנאה. ולפי זה ביארו החוות יאיר (שו"ת סי' טו) והצל"ח (ד"ה ולענ"ד) את לשון הגמרא 'ואין בכך כלום', דהיינו שטעימה אין בה אפילו הנאה.

כג. **ואף** שאסור להנות מהעולם הזה בלא ברכה כמבואר להלן (לה.), כתבו התוספות (ד"ה טועם) שטעימה בלבד אינה חשובה הנאה, וכמובא לשיטתם לעיל [ולפי המרדכי שטעימה קרויה הנאה וכל ההיתר בתענית הוא משום שלא קבל על עצמו איסור הנאה, צריך לומר שאין מברכים אלא על הנאת מעיו, כמבואר ברא"ש (סי' ו) לגבי הטועם יותר מרביעית].

ברש"י (ד"ה מטעמת) כתב שלשון 'מטעמת' הוא כינוי לטעימת התבשיל. אמנם הרא"ה (ד"ה פי' אמרו) פירש שהיינו אשה הטועמת, וכן מבואר בטור (או"ח סי' רי). וראה הרחבה בביאורי רש"י.

כד. **דהיינו** כביצה ומחצה. ברא"ש (סי' ו) מבואר שרביעית עצמה מותרת, ורק יותר מרביעית אסור. אמנם המעדני יום טוב (שם אות ל) הקשה עליו, שלשון 'עד רביעתא' אפשר לפרשה ולא עד בכלל, כלומר שמותר לטעום רק פחות מרביעית ורביעית עצמה אסורה, ואם כן היה מן הדין להחמיר כמבואר להלן (כו:) לגבי זמן תפילה שלא אומרים מן הסתם עד ועד בכלל. וראה הרחבה בילקוט ביאורים.

כתב הרשב"א (ד"ה רב) בשם רב האי גאון, שיכול לטעום עד שיעור רביעית אפילו בפעם אחת, אם יכול להזהר שלא יבלע כלום. אמנם ההגהות מיימוניות (תעניות פ"א אות ל) כתב שלא יטעם רביעית בפעם אחת, אלא יטעם בכל פעם מעט וירוק.

כה. **אף** שרבי אמי הכריע שטעימה אין בה הנאה כמבואר לעיל, דוקא עד רביעית מותר לטעום כיון שיכול אדם להיזהר שלא יבלע, אבל ביותר מרביעית אינו יכול להיזהר ועל כן אסור שמא יבלע. רשב"א (שו"ת ח"א סי' רסז). והרא"ש (סי' ו) ביאר, שביותר מרביעית אף טעימה חשובה הנאה לענין תענית ואסורה. אך הוסיף שלגבי ברכה אפילו אם טועם יותר מרביעית אינו מברך, כיון שפולט ואינו נהנה בתוך מעיו. ביארנו את הסוגיא על פי שיטת רבנו חננאל שספק הגמרא הוא בטועם ופולט. אמנם הרי"ד (ד"ה בעא) והרא"ה (ד"ה פי' אמרו) פירשו שהנידון הוא בבולע מה שטועם, ומסתפקת הגמרא האם איסור הנאה קיבל עליו ואם כן אסור בטעימה, או אכילה קיבל עליו, וטעימה שלא לשם אכילה אינה קרויה אכילה אף אם בולע מה שטועם [ואכן לפי זה כתב הרא"ה (ד"ה פי' אמרו), שההיתר הוא דווקא אם טועם לצורך התבשיל, אבל אם מתכוין לאכול אסור]. ולשיטתם ביאר הכסף משנה (ברכות פ"א ה"ב) מדוע הטועם אינו מברך אף שבולע, כיון שנאמר (דברים ח י) 'ואכלת וגו' וברכת' ומשמע שאין מברך אלא אם כן מתכוין לאכול, והטועם אין כוונתו לאכול. ואף שפסוק זה עוסק בברכה אחרונה יש ללמוד ממנו גם לברכה ראשונה. וכעין זה כתב הט"ז (או"ח סי' רי סק"ד), וראה ביאור נוסף בילקוט ביאורים. ולפי שיטתם חילוק הגמרא למסקנא בין רביעית ליותר מרביעית הוא פשוט, שבאוכל יותר מרביעית יש כאן שם אכילה אף שאינו מתכוין אלא לטעום. ולשיטה זו חילוק הגמרא נאמר אף לענין ברכה, והבולע יותר מרביעית אף על פי שכוונתו לטעום הרי הוא כמתכוין לאכול וחייב לברך. כסף משנה (ברכות פ"א ה"ב).

כו. **על פי** המאירי (ד"ה מי) והאבודרהם (הלכות ברכות ק"ש שלאחריה) [וכן פירשו רש"י בסוטה (ד: ד"ה במה) והמפרש בנדרים (כב. ד"ה כאילו) את לשונות 'כאילו בנה במה' שנאמרו שם, וכתב הבית יוסף (יו"ד סי' רג ד"ה תניא - השני) שכן משמע בירושלמי]. ולפי זה כוונת רב פשוטה, שהמניח כבוד ה' ומכבד לאחר הוא כעובד עבודה זרה. אכן יש להעיר שלשון 'במה' בכל מקום אינה עבודת כוכבים עצמה אלא מזבח.

אכן במהרש"א (ח"א ד"ה כאילו) משמע שפירש, שכאילו בנה במה לה' מחוץ לעזרה בשעת איסור הבמות [קודם שנבנה בית המקדש, בזמנים בהם לא היה הארון בתוך המשכן הותרו הבמות, כלומר שיכל כל אדם לבנות במה ולהקריב עליה בכל מקום שירצה. לאחר מכן נאסרו הבמות, והשוחט קדשים או מקריבם מחוץ לעזרת המקדש חייב כרת (ויקרא יז ג-ט). וראה בהרחבה בזבחים (קיג:)]. וכן פירשו רש"י ביבמות (קט: ד"ה כאילו), הרא"ש והר"ן (נדרים כב. ד"ה הנודר), את לשון 'כאילו בנה במה' שנאמרה שם. וביאר המהרש"א הטעם, שהתפילה היא במקום עבודת הקרבן כמבואר להלן (כו:), ועל כן המקבל פני חברו בשאלת שלום קודם שמקבל פני השכינה הרי הוא כמי שמניח מלהקריב בבית המקדש והולך להקריב בבמה. וראה הערה להלן בשם תלמידי רבנו יונה שכל האיסור רק באמירת 'שלום' משום שהוא שמו של הקב"ה, ועל כן הוא דומה למקריב לה', אך מחוץ לעזרה. וראה ביאורים נוספים בילקוט ביאורים.

כז. **הגמרא** מבינה שהאיסור לעסוק בכבוד האדם האמור בפסוק זה מדבר בשעה שצריך לעסוק בכבוד המקום, שאם לא כן מדוע אין לכבד את האדם. רש"י (ד"ה חדלו). ובבן יהוידע (ד"ה כל) כתב עוד, שמלשון הפסוק 'אשר נשמה באפו' משמע שמדובר בשחרית כשאדם קם משנתו, ונשמתו שנלקחה ממנו בלילה חוזרת דרך אפו, כמו שנאמר בעת בריאת האדם (בראשית ב ז) 'ויפח באפיו נשמת חיים'.

בדרך הפשט פירש רש"י (שם) פסוק זה, שלא תשמעו לאלו המתעים אתכם מאחרי ה'

יג א טור וש"ע או"ח סימן תרלב סעיף ב:
יד ב מיי' פ"ג מהלכות חנוכה הלכה ט טור ש"ע או"ח סימן תכב סעיף ד [ובסי' תפח סעי' א] ובסימן תרמד סעיף א:
טו ג מיי' פ"א מהלכות ברכות הלכה ב סמג (הלכות ברכות) עשין כז טוש"ע או"ח סימן רי סעיף ב:
טז ד מיי' פ"א מהלכות תענית הלכה יד טוש"ע או"ח סימן תקסז סעיף א [רב אלפס תענית פ"א דף קענ]:
יז ה מיי' פ"ו מהלכות תפלה הלכה ד סמג עשין יט טור ש"ע או"ח סימן פט סעיף ב:
יח ו [מיי' שם סמג שם טוש"ע] שם סעיף ג:
[ז מיי' שם טוש"ע שם וע"ש בב"י]:
יט ז מיי' פ"ב מהלכות ק"ש הלכה יז סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן סו סעיף ה:

רב נסים גאון

אמר (רבא) [רבה] ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל כו'. איתיה לפירושיהו במסכתא תענית בפ' בג' פרקים בשנה (דף כח) דאמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יהוצדק י"ח ימים יחיד גומר בהן את ההלל כו' והתם נמי אמרינן אמר (רבה) [רבא] זאת אומרת הלל דראש חודש לאו דאורייתא ולפיכך התיר רבא לפסוק בו אפי' באמצע הפרק:

גליון הש"ס

גמ' מטעמת כו'. עי' ילקוט ש"א י"ד בפסוק ויפדו העם את יונתן:

הגהות הב"ח

(א) גמ' מהו שיפסיק מי אמרינן: (ב) תוס' ד"ה ימים וכו' מידי דהוה אלולב ואתקיעות דהני נשי: (ג) בא"ד. אינו מיושב דהרי סופה משמע: (ד) בא"ד. בירושלמי והרי סופה זהו: (ה) בא"ד. מהו נשמעינן מן הדא:

תורה אור השלם

א) חִדְלוּ לָכֶם מִן הָאָדָם אֲשֶׁר נְשָׁמָה בְּאַפּוֹ כִּי בַמֶּה נֶחְשָׁב הוּא: [ישעיה ב, כב]

ב) צֶדֶק לְפָנָיו יְהַלֵּךְ וְיָשֵׂם לְדֶרֶךְ פְּעָמָיו: [תהלים פה, יד]

ג) יִרְאַת יְיָ לְחַיִּים וְשָׂבֵעַ יָלִין בַּל יִפָּקֶד רָע: [משלי יט, כג]

משנת ראשונים

שאני רב בר שבא דלא חשיב עליה דרבינא. כלומר לא היה חשוב בעיניו שיפסיק בשבילו. [הריטב"א]

והשרוי בתענית טועם ואין בכך כלום. ודבר זה אין ראוי להקל בו שכמה גרונות תרבותן רעה וקשה להוציא מידן מה שהתחילו להחזיק בו. [מאירי] עד כמה רבי אמי ורבי אסי טעמי עד שיעור רביעתא. כתב רבינו האי גאון ז"ל, דאפי' בפעם אחת אם יודע בעצמו שיכול להעמיד עצמו שלא יבלע כלום. [הרשב"א] כל הנותן שלום לחבירו קודם שיתפלל פירוש שלום כמו כריעה, אבל שלום בפה מותר כמו צפרא דמרי טב וכיוצא בו. [רבינו ירוחם נתיב ג חלק ג] מי שלא קרא את שמע ולא התפלל ומצא חברו בדרך נותן לו שלום, ואין בכך כלום אעפ"כ אין ראוי להאריך בכך, וכבר נהגו בענין זה להקל בשאלת שלום ולומר צפרא דמרי טב והלה משיב ודמרי טב ובריך. [מאירי] תרגמה רבי אבא במשכים לפתחו. פרש"י ז"ל דהא דרב ושמואל במשכים לפתחו אבל פגעו בדרך שואל. וי"מ דאותו שהתפלל משכים לפתחו של שואל שלא התפלל עדיין וכיון דמשכים לפתחו ראוי הוא לשאול לו לשלום ומתניתין דקתני שואל מפני הכבוד מיירי בכה"ג. וא"ת אמאי לא אוקים מתניתין בתפלה של ערבית ותו לא קשיא מידי. וי"ל דלא איפשר לאוקמה בשל ערבית לפי שאין שאילת שלום בלילה. [הרשב"א] אמר להו לא אסור קא אמינא. כתב הראב"ד ז"ל דהיינו שנהגו לומר בבקר צפרא דמרי טב, כדי שיתן לב שהוא אסור להתעכב בדברים אחרים כלל עד שיתפלל, ומפני שהוא משנה בלשונו יזכור. [הרשב"א]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [שבת דף כג:], ב) סוטה ז:, ג) פסחים סד., ד) ושם, ה) סימן רכז, ו) ביצה ד:, ז) ה"ה (י ע"ב), ח) ה"א (סט ע"א), ט) פרק ע"פ ה"ה, י) זכריה ח יט (ועי' ר"ה יח ע"ב).

הגהות וציונים

א] עי' רש"א (גליון): ב] לקמן דף נה ע"ב [ושם איתא ר' זעירא וכ"ה בשאלתות בפ' מקץ] (גליון): ג] [צ"ל ואמר] (גליון): ד] עיין מעדני יו"ט (סימן ו אות פ) שאולי צ"ל טועמת עיי"ש: ה] נ"א עד שיתפלל (גליון) כ"ה בדפו"ר: ו] יש להוסיף הלל בר"ח (מהר"נ אדלר) וכ"ה בתור"פ ובתוס' הרא"ש ובתוס' ר"י החסיד וכ"ה בגמ' שם "הלילא": ז] התוס' העתיקו דרב "על לבי כנישתא" אבל אין הגירסא כן, אלא רב איקלע לבבל, כמו שהעתיקו התוס' לעיל (שפ"ח עיי"ש): ח] נדצ"ל שני פעמים, (וכ"ה הלשון בתוס' להלן ובתוס' ר"פ איתא פעמיים): ט] [פותחות וחותמות בברוך כצ"ל רש"א] (גליון): י] בתוס' ר"פ נוסף לברכת הלל: כ] בתוס' ר"פ נוסף לקרות: ל] בספר ברכת ראש כתב שצ"ל ומיהו משמע בירושלמי שהיו מברכין והנך ג' תיבות "כאשר פירשתי תחלה" נמחק עיי"ש: מ] בתוס' ר"פ נוסף לאכול: נ] בתוס' ר"פ נוסף פירוש אותה ברכה מיירי בשתי גאולות אחת להבא פירוש וכו': ס] ובתוס' בפסחים קד ע"ב כתבו דחותמת בברוך "דאין כולה הודאה דיש בה הפסק ותפלה שיגאל אותנו": ע] צ"ל ומה שקשה (מראה כהן וכ"ה בתוס' ר"פ) ועיין מהרש"א: פ] בתוס' ר"פ נוסף ולהכי מותר לטעום: צ] עיין לקמן לו ע"ב תוס' ד"ה כל איתא ג"כ הלשון "אינו צריך" ועמד שם רעק"א בגליון הש"ס וכתב לישנא קייטא הוא מה דנקטו "אינו צריך" עיי"ש:

רש"י

אחי. כך שמו: תנא דבי רבי חייא. שהיה שונה בבית רבי חייא: מהו שיפסיק. לשאלת שלום: ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל. שהוא חובה לכל אדם, והם אחד ועשרים יום בשנה כדאמרינן במסכת ערכין (ד' י.): מהו שיטעום. את התבשיל לדעת אם צריך מלח או תבלין: מטעמת. טועמת[ד] תבשיל: רביעתא. רביעית הלוג: חדלו לכם מן האדם. כדי לכם לעסוק בכבוד המקום אל תתעסקו בכבוד אדם, דאי לאו הכי למה ליה לחדול: ושמואל. לא דריש לשון במה, אלא כמשמעו במה חשבתו לזה שהקדמת כבודו לכבודי: שואל מפני הכבוד. והא ק"ש קודם תפלה הוא וקתני שואל: תרגמה ר' אבא. להא דרב ושמואל דאסרי: במשכים לפתחו. אבל פגעו בדרך שואל: ה"ג. אמר רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיאן אסור לאדם לעשות חפציו קודם שיתפלל[ה]: צדק. תפלה, שמצדיקו לבוראו, והדר וישם פעמיו לדרכי חפציו: אל תקרי שבע אלא שבע. ילין בל יפקד מן השמים בחלום הרי הוא רע לכך אין משגיחין לפקדו:

גמרא

ובפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם תניא נמי הכי הקורא את שמע ופגע בו רבו או גדול הימנו בפרקים שואל מפני הכבוד וא"צ לומר שהוא משיב ובאמצע שואל מפני היראה ואצ"ל שהוא משיב דברי ר' מאיר ר' יהודה אומר באמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד ובפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם. בעא מיניה אחי תנא דבי רבי חייא מרבי חייא בהלל [א]ובמגילה מהו שיפסיק (א) אמרינן ק"ו ק"ש דאורייתא פוסק הלל דרבנן מבעיא או דלמא [א]פרסומי ניסא עדיף א"ל פוסק ואין בכך כלום אמר רבה [ב]ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל בין פרק לפרק פוסק באמצע הפרק אינו פוסק וימים שאין היחיד גומר בהן את ההלל אפי' באמצע הפרק פוסק איני והא רב בר שבא איקלע לגביה דרבינא וימים שאין היחיד גומר את ההלל הוה ולא פסיק ליה שאני רב בר בר שבא דלא חשיב עליה דרבינא: בעי מיניה אשיאן תנא דבי ר' אמי מר' אמי השרוי בתענית מהו שיטעום אכילה ושתיה קביל עליה והא ליכא או דילמא הנאה קביל עליה והא איכא א"ל טועם ואין בכך כלום תניא נמי הכי [ג]מטעמת אינה טעונה ברכה [ד]והשרוי בתענית טועם ואין בכך כלום עד כמה ר' אמי ור' אסי טעמי עד שיעור רביעתא: אמר רב [ה]כל הנותן שלום לחבירו קודם שיתפלל כאלו עשאו במה שנאמר [א]חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי במה נחשב הוא [ב]אל תקרי במה אלא במה ושמואל אמר במה חשבתו לזה ולא לאלוה מתיב רב ששת בפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב תרגמה ר' אבא במשכים לפתחו (א"ר יונה א"ר זירא כל העושה חפציו קודם שיתפלל כאלו בנה במה אמרת א"ל לא אסור קא אמינא וכדרב אידי בר אבין ד)אמר רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיאן [ו]אסור לו לאדם לעשות חפציו[ה] קודם שיתפלל שנאמר [ב]צדק לפניו יהלך וישם לדרך פעמיו ואמר רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיאן [ז]כל המתפלל ואח"כ יוצא לדרך הקב"ה עושה לו חפציו שנאמר צדק לפניו יהלך וישם לדרך פעמיו: (ו)א"ר יונה א"ר זירא[ו] כל הלן שבעת ימים בלא חלום נקרא רע שנאמר [ג]ושבע ילין בל יפקד רע אל תקרי שבע אלא שבע א"ל רב אחא בריה דרבי חייא בר אבא הכי א"ר חייא א"ר יוחנן כל המשביע עצמו מדברי תורה ולן אין מבשרין אותו בשורות רעות שנאמר ושבע ילין בל יפקד רע: אלו הן בין הפרקים וכו': א"ר אבהו א"ר יוחנן [ז]הלכה כר' יהודה דאמר בין אלהיכם לאמת ויציב לא יפסיק א"ר[ג] אבהו א"ר יוחנן מאי טעמיה דרבי יהודה דכתיב וה'

תוספות

ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל. לאו דוקא יחיד אלא אפילו צבור קורא יחיד כיון שאין כל ישראל ביחד כמו שהיו בשחיטת פסחים בי"ד בניסן[ג] ולאו דוקא גומר דודאי קי"ל דימים שאין יחיד גומר את ההלל אין חובה לאמרו כלל אפילו בדילוג דהכי משמע בערכין (פ"ב ד' י:[ד]) דחשיב כ"א יום דיחיד גומר בהן את ההלל ופריך ר"ה וי"כ נמי לימא משמע דבשאר ימים טובים כמו בראשי חדשים פשיטא ליה דאין לומר מדלא חשיב יותר מכ"א יום וגם מדלא קאמר לגמור בר"ה וביו"כ דאז הוה משמע דבשאר ימים טובים כמו בר"ח ודאי אין גומרין אבל קורין אבל עתה משמע אפילו קורין לא. וכן משמע בפרק בתרא דתענית (ד' כח:) רב איקלע לבבל חזנהו דהוו קא קרו[ו] בר"ח סבר לאפסוקינהו. פירוש שהיה סובר שהיו גומרים אותו כיון דחזא דקא מדלגי דלוגי אמר ש"מ מנהג אבותיהם בידיהם אלמא דימים דאין גומרין בהן הלל אין חובה לאמרו ומה שאנו אומרין אותו היינו משום מנהג. וכתוב במחזור ויטרי[ח] כיון שאינו אלא מנהג בעלמא לא מברכינן עליה כדאמר פרק לולב וערבה (סוכה ד' מד:[ד]) אין מברכין על דבר שהוא מנהג. ומיהו אומר ר"ת דאינו ראיה דאטלטול ודאי לא מברכינן אבל על מנוה פשיטא דמברכינן דהא חזינן כל יו"ט שני אינו אלא מנהגא[ו] ומברכין והכא נמי משמע דמברכין דאי לא מברכין מאי הפסקה שייך בה ועוד ראיה דמברכינן על מנהגא מהא דרב על לבי כנישתא[ז] וכו' ואם לא ברכו בתחלה אמאי לא הרגיש רב דהוה מנהגא עד שדלגו אלא בודאי ברכו מפני שמברכים בטוב על מנהגא ובשביל כן לא הרגיש עד הדלוג וא"ת אמאי לא אסיק אדעתיה אם ברכו לקרות או לגמור וי"ל דבכך אין לחוש שבטוב יכול לברך לגמור אפי' כשהוא מדלג או איפכא ומה שמברכין כך על הדלוג לקרות וכשהן גומרין לגמור כדי שלא יטעו ומשום הכי לא היה יכול להבין מתוך הברכה עד הדלוג. ויש שרוצין לומר דיחיד האומר הלל בימים שאין גומרין שאין לו לברך ומיהו השר מקוצי היה אומר דכיון שרצה לחייב עצמו מברך ואין זה ברכה לבטלה מידי דהוה אלולב (ב) ואתפילין דהני נשי מברכות אע"ג שאינן חייבות. ובלילי פסחים יש שמברכין [ח] פעמים בתחלה לקרות ואחר הסעודה אחר שפוך מברכין לגמור ומייתי ראיה מירושלמי (דפרק א'[ו]) מההיא דמייתי עלה דכל הברכות פותחין[ט] בברוך חוץ מן הברכות הסמוכות לחברתה וברכת הפירות והמצות ופריך בירושלמי עלה והא איכא גאולה פירוש אשר גאלנו דסמוכה לחברתה[י] ואמאי פותחת בברוך שנייא דאם שמעה בבהכ"נ יצא ופריך והרי סופה פירוש יהללוך דאינה סמוכה שהסעודה מפסקת ואפ"ה אינה פותחת בברוך ומשני שתים הנה אחת להבא ואחת לשעבר פירוש אחת להבא זו היא אותה ברכה שמברכין אחר אכילה לגמור ולאותה ברכה היא סמוכה אחת לשעבר היינו אותה שבירך קודם אכילה[מ] אלמא דמברכין שני פעמים. אבל זה הפירוש אינו מיושב דהרי (ג) סיפא משמע דקאי אברכה דאשר גאלנו דקאי בה מתחלה אלא ודאי אברכה דאשר גאלנו קאי כאשר אפרש מיהו משמע בירושלמי[ל] כאשר פירשתי תחלה שהיו מברכין ב' פעמים תחלה וסוף אבל אומר ר' יהודה דזו היא תמיהא גדולה מאחר שבירך קודם אכילה אמאי מפסיק ואוכל בינתים שהרי בימים שאין יחיד גומר בהן את ההלל כיון שבירך תחלה כמו הכא אינו מותר לפסוק אלא מפני הכבוד דאי בשלא בירך אמאי לא יפסיק באמצע אפילו שלא מפני הכבוד הא לא היה מפסיק שום ברכה אלא נראה הא דפריך בירושלמי הרי גאולה דמשמע דמברכין עליה בתחלה איירי באדם שעושה הסדר בבת אחת שאז אינו מפסיק שאינו צריך[מ] אבל אנו שמפסיקין לאכול אין לנו לברך כלל לא בתחלה ולא בסוף והא דקאמר בירושלמי והרי (ד) סיפא זהו אשר גאלנו דחותמת בברוך ואמאי והא הודאה בעלמא היא כברכת פירות ואמאי חותמת בברוך ומשני שתים הנה שתי גאולות אחת להבא ואחת לשעבר[נ] פירוש לעתיד כמו יגיענו וגם היא ארוכה קצת[ס] וגם יש בה לשעבר כמו אשר גאלנו מגאולת מצרים לפיכך חותמת בברוך ומה שהקשה[ע] מיהללוך שאינה סמוכה לפי מה שפרשתי עתה ואפ"ה אינה פותחת בברוך יש ליתן טעם לפי שהיא הודאה בעלמא ואפילו שהיא ארוכה קצת תקנו בה חתימה ולא פתיחה כמו אלהי נשמה. וכן משמע בירושלמי שהיה דרכן לומר הלל בבית הכנסת ואח"כ שותין כוסות שלהם בביתם בלא שום סדר דבעי בירושלמי (פ' ע"פ[ט]) שתאן בבת אחת מהו פירוש זה אחר זה בלא הלל וסדר בינתים מהו (ה) שמעינן מן הדא דא"ר יוחנן הלל אם שמעה בבית הכנסת יצא וכן משמע בתוספתא[ט] דמי שלא היה יודע ונכנס בבית הכנסת וכו' והשתא נמי מיושב דבשביל כך פותחת ברכה דאשר גאלנו בברוך דטעמא שאינה סמוכה כי הא דאם קרא הלל בבהכ"נ יצא: או דילמא הנאה קביל עליה. האי לישנא משמע דמיירי בתענית יחיד שקבל עליו[פ] אבל בתענית הכתוב[י] לא: טועם ואין בכך כלום. פירש ר"ח שחוזר ופולט דלא חשיב הנאה מן הטעימה אבל בולע לא אפילו בשאר תעניות ומשום הכי הפולט אינו צריך[צ] ברכה שאינו נהנה: במשכים לפתחו. וכן הלכה אבל פגעו באקראי מותר: למה

אַל תִּקְרֵי [-אל תקרא] '**בַּמֶּה** נֶחְשָׁב הוּא' **אֶלָּא** '**בָּמָה**', שאם תעסוק בכבודו קודם הרי זה כאילו עשיתו במה[כח]. **וּשְׁמוּאֵל אָמַר**, אין לומדים איסור נתינת שלום קודם התפילה מדרשת לשון 'בָּמָה', אלא ממשמעות הכתוב כפשוטו שהוא לשון תמיהה, **בַּמֶּה חֲשַׁבְתּוֹ לָזֶה** - בעבור מה נתת חשיבות לאדם זה **וְלֹא לֶאֱלוֹהַּ**, שהקדמת את כבודו לכבוד המקום.

מֵתִיב רַב שֵׁשֶׁת - הקשה רב ששת על הלכה זו, הרי שנינו במשנה לגבי קריאת שמע '**בַּפְּרָקִים שׁוֹאֵל מִפְּנֵי הַכָּבוֹד וּמֵשִׁיב**', וקריאת שמע היא קודם תפילת שמונה עשרה, אם כן מבואר שמותר לשאול בשלום אדם קודם התפילה. מתרצת הגמרא, **תִּרְגְּמָהּ רַבִּי אַבָּא** - רבי אבא פירש את דברי רב ושמואל האוסרים נתינת שלום קודם התפילה, שלא נאמרו אלא **בְּמַשְׁכִּים לְפִתְחוֹ** של חברו כדי לתת לו שלום, אך הפוגש חברו בדרך מקרה מותר לשאול בשלומו, ובאופן זה עוסקת משנתנו[כט].

★

הגמרא מביאה הלכות נוספות בענין דברים שאסור לעשותם קודם התפילה:

(אָמַר רַבִּי יוֹנָה אָמַר רַבִּי זֵירָא[ל], **כָּל הָעוֹשֶׂה חֲפָצָיו** [-עסקיו וצרכי עצמון] **קוֹדֶם שֶׁיִּתְפַּלֵּל, כְּאִלּוּ בָּנָה בָּמָה** לעבודת כוכבים[לא]. **אָמְרוּ לֵיהּ** - שאלוהו בני הישיבה, **בָּמָה אָמַרְתְּ** - האם אכן כך אמרת שכאילו בנה במה. **אָמַר לְהוּ** - השיב להם רבי יונה, **לֹא** כך אמרתי, אלא **אָסוּר קָא אֲמִינָא** - אמרתי שאסור לעשות חפציו קודם התפילה[לב], **וְכִדְרַב אִידִי בַּר אָבִין** - וכדברי רב אידי בר אבין, **ד)אָמַר רַב אִידִי בַּר אָבִין אָמַר רַב יִצְחָק בַּר אַשְׁיָאן, אָסוּר לוֹ לָאָדָם לַעֲשׂוֹת חֲפָצָיו קוֹדֶם שֶׁיִּתְפַּלֵּל, שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים פה יד) **'צֶדֶק לְפָנָיו יְהַלֵּךְ וְיָשֵׂם לְדֶרֶךְ פְּעָמָיו'**, ונדרש הפסוק כך, תחילה יצטדק האדם לבוראו בתפילה[לג], ורק אחר כך ילך לדרכי חפציו[לד].

וְאָמַר רַב אִידִי בַּר אָבִין אָמַר רַב יִצְחָק בַּר אַשְׁיָאן, כָּל הַמִּתְפַּלֵּל תחילה **וְאַחַר כָּךְ יוֹצֵא לַדֶּרֶךְ, הַקָּבָּ"ה עוֹשֶׂה לוֹ חֲפָצָיו, שֶׁנֶּאֱמַר 'צֶדֶק לְפָנָיו יְהַלֵּךְ וְיָשֵׂם לְדֶרֶךְ פְּעָמָיו'**, ונדרש הפסוק כך, אם תחילה יצטדק האדם לבוראו בתפילה, הקב"ה ישים לו צעדיו כשילך לדרכי חפציו, כלומר שיצליח בהם[לה].

★

הגמרא מביאה דרשה בענין לינה בלא חלום[לו]:

(ו)אָמַר רַבִּי יוֹנָה אָמַר רַבִּי זֵירָא, כָּל הַלָּן שִׁבְעַת יָמִים בְּלֹא חֲלוֹם נִקְרָא רַע, שֶׁנֶּאֱמַר (משלי יט כג) **'וְשָׂבֵעַ יָלִין בַּל יִפָּקֶד רָע'**[לז], **אַל תִּקְרֵי** [-אל תקרא] **'שָׂבֵעַ' אֶלָּא שֶׁבַע**, ונדרש הפסוק כך, אם ילין אדם שבע ימים ולא נפקד מן השמים בחלום[לח], סימן שרע הוא ועל כן אין פוקדים אותו.

הגמרא מביאה דרשה אחרת מפסוק זה:

אָמַר לֵיהּ רַב אַחָא בְּרֵיהּ דְּרַבִּי חִיָּיא בַּר אַבָּא - אמר לו רב אחא בנו של רבי חייא בר אבא לרבי יונה, **הָכִי** [-כך] **אָמַר רַבִּי חִיָּיא אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן** בדרשת פסוק זה, **כָּל הַמַּשְׂבִּיעַ עַצְמוֹ מִדִּבְרֵי תּוֹרָה** [שלומד הרבה[לט]] **וְ**אחר כך **לָן, אֵין מְבַשְּׂרִין אוֹתוֹ בְּשׂוֹרוֹת רָעוֹת** בחלומו להבהילו[מ], **שֶׁנֶּאֱמַר 'וְשָׂבֵעַ יָלִין בַּל יִפָּקֶד רָע'**, כלומר שהלן כשהוא שבע מדברי תורה לא יפקד בבשורות רעות[מא].

★

שנינו במשנה, **אֵלּוּ הֵן בֵּין הַפְּרָקִים** וכו', בין ויאמר לאמת ויציב, ומותר להפסיק שם כדין בין הפרקים. ורבי יהודה אומר, בין ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק. הגמרא פוסקת הלכה כרבי יהודה, ומבארת מה טעמו:

אָמַר רַבִּי אֲבָהוּ אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, הֲלָכָה כְּרַבִּי יְהוּדָה, דְּאָמַר בֵּין אֱלֹהֵיכֶם לֶאֱמֶת וְיַצִּיב לֹא יַפְסִיק[מב].

ועוד **אָמַר רַבִּי אֲבָהוּ אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, מַאי טַעֲמֵיהּ** [-מה טעמו] **דְּרַבִּי יְהוּדָה, דִּכְתִיב** (ירמיה י י)

להשתחוות למעשי ידיהם, כי גם הם כל חיותם תלויה בנשמתם אשר עתידה לפרוח מהם, קל וחומר לפסל עצמו שאין בו חיות. וראה שם שפירש עוד באופן אחר. ובמדרש (ב"ר ח י) מובא שפסוק זה אמר הקב"ה למלאכים, כשטעו באדם הראשון ורצו לומר לפניו קדוש.

כח. רב דקדק את לשון הפסוק שיכל לומר 'כי מה נחשב הוא', וכיון שאמר 'בַּמֶּה' דרשו מלשון 'בָּמָה'. רי"ף (על העין יעקב, ד"ה כל).

כט. רש"י (ד"ה תרגמה). אמנם השיטה מקובצת (ד"ה תרגמה) הביא שיש המפרשים להיפך, שמשנתנו עוסקת באופן שאדם שהתפלל משכים לפתח השואל שעוד לא התפלל, וכיון שהשכים חברו לפתחו ראוי לשאול בשלומו, אך בפוגשו בדרך אסור לתת לו שלום. תלמידי רבנו יונה (ד"ה ודוקא) פירשו כרש"י שאין איסור אלא כשמשכים השואל לפתח חברו, והביאו בשם חכמי פרובינצא שאף במשכים לפתחו לא נאסרה נתינת שלום קודם התפילה אלא כשמזכיר 'שלום', כיון שהוא שמו של הקב"ה כמבואר בשבת (י:) ואין ראוי שיזכירו תחילה לצורך בשר ודם, אך מותר לומר לו 'צפרא דמרי טב' [-בוקר טוב]. אמנם בשם רבנו יונה כתבו, שכל זה רק אם הוצרך ללכת לעסקיו ואגב כך נכנס לחברו לברכו, אך כדי להקביל פני חברו סתם אסור להשכים לפתחו אף אם אינו אומר 'שלום'.

ל. ברש"י (ד"ה ה"ג) נראה שלא גרס את כל דברי רבי יונה עד 'אמר רב אידי בר אבין'. מהרש"א (ד"ה א"ר).

לא. כיון שמחשיב את עצמו יותר מהקב"ה, והוא כעין דברי רב לעיל שהנותן שלום לחברו קודם התפילה כאילו בנה במה לעבודת כוכבים, כיון שמחשיב לאדם יותר מלה'.

לב. לגרסתנו שאלת בני הישיבה ותשובת רבי יונה צריכות עיון, מדוע היו דבריו תמוהים בעיניהם, ואם הודה להם מה סבר מתחילה. אכן הרא"ה (ד"ה אמר רב) גרס את דברי רבי יונה לענין הנותן שלום לחברו, וכן הגירסא בדקדוקי סופרים ובעין יעקב. וכן נראה שגרס השיטה מקובצת (ד"ה אמרו), ולפי זה ביאר את תמיהת הגמרא, שאם אמרת כך נמצא שדבריך הם כדברי רב לעיל ואין בהם חידוש, ועל זה ענה רבי יונה 'אסור קאמינא וכדרב אידי בר אבין', כלומר, רב האוסר נתינת שלום עוסק רק במשכים לפתחו, ובא רבי יונה לחדש שכשם שאסור לצאת לדרך או לעסוק בחפציו קודם התפילה, כך אסור להתעכב ולתת שלום אפילו לפוגשים בו בדרכים, אלא צריך למהר לבית הכנסת להתפלל. וכעין זה משמע מדברי הרשב"א (ד"ה אמר) [ובר"אה שם מבואר שאף רב סובר כרבי יונה, אלא שלא נחשב הנותן שלום לחברו כאילו עשאו במה אלא במשכים לפתחו. וביאר עוד שמשנתנו המתירה נתינת שלום היא דווקא בשעת הדחק כגון מפני הכבוד]. והוסיף הרשב"א בשם הראב"ד, שעל כן הפוגש חברו בדרך לא יאמר לו 'שלום' אלא ישנה ויאמר 'צפרא דמרי טב', כדי שעל ידי שינוי הלשון יזכור שאסור לו להתעכב לשום ענין קודם שיתפלל.

לג. התפילה קרויה צדק, כיון שהיא מצדיקה את האדם לבוראו. רש"י (ד"ה צדק), וראה הרחבה בביאורי רש"י. ומצאנו שקרויה התפילה כן בפסוק (תהלים יז א) 'שמעה ה' צדק'. ודרש רב יצחק תיבת 'לפניו' מלשון קודם, כלומר קודם צדק יהלך ורק אחר כך ישם לדרך פעמיו. מהרש"א (ח"א ד"ה אסור).

לד. 'פעמיו' היינו צעדיו. מצודת ציון (שם). בדרך הפשט פירש רש"י (שם) פסוק זה, שהקב"ה אשר צדק לפניו יהלך, ישים צדק בדרכים שיתנהג בהם עם בניו.

לה. כיון שהפסוק אומר לו לצאת לדרך ודאי הוא שישלים כל חפציו, שאם ספק הדבר לא היה אומר כן. מעדני יום טוב (סי' ז אות ס).

לפי הדרשה הראשונה נדרשת תיבת 'וישם' על האדם עצמו, שישים פעמיו לדרך רק אחר שיתפלל, ולפי הדרשה השניה הכוונה לקב"ה, שישים את פעמי האדם ויעזרהו אם התפלל קודם שיצא לדרך. מהרש"א (ח"א ד"ה אסור).

הרי"ף והרא"ש (סי' ז) גרסו אף במאמרו הראשון של רב יצחק בר אשיאן 'אסור לאדם לצאת לדרך קודם שיתפלל', ולא גרסו 'לעשות חפציו'. ולשיטתם נדרש הפסוק כפשוטו, שרק אחר שהתפלל ישים לדרך פעמיו. ולפי זה נמצא שלימד רב יצחק תחילה שיש איסור בדבר, ואחר כך השמיענו עוד מה שכר המקיים הלכה זו. ואף לגירסתנו אין לפרש שהיוצא לדרך קודם התפילה אמנם הקב"ה לא יעשה לו חפציו אך מכל מקום אין איסור בדבר, אלא הוא אף איסור כיון שעושה חפציו קודם התפילה. בית יוסף (או"ח סי' פט ד"ה ומ"ש רבנו או).

לו. לגירסת הגמרא לפנינו הובאה כאן דרשה זו כיון שגם היא נאמרה מפי רבי יונה בשם רבי זירא, שהוזכר לעיל לענין העושה חפציו קודם שיתפלל. וכן מבואר מגירסת הגמרא כאן 'ואמר רבי יונה' בוא"ו החיבור. אמנם ראה הערה לעיל בשם המהרש"א שרש"י לא גרס שם כלל את דברי רבי יונה, ולפי זה אין לגרוס כאן 'ואמר' אלא 'אמר רבי יונה'.

לז. לשון הפסוק היא 'יראת ה' לחיים ושבע ילין בל יפקד רע', ופירש רש"י שם, שהירא את ה' שבע ילין, שלא יפחד משום רעה.

לח. חלום קרוי פקידה מן השמים לפי שהוא אחד מששים בנבואה, כמבואר להלן (נז:).

לט. על פי של"ה (חולין, דרך חיים אות טו).

מ. מהרש"א (ח"א ד"ה כל המשביע). אמנם הנפש חיה (הובא באסיפת זקנים ד"ה כל הלן) פירש את דברי הגמרא כפשוטם, שאין מבשרים אותו בשורות רעות היינו שלא תבוא עליו כל צרה. וראה שם שביאר על פי זה את מחלוקת רבי זירא ורבי יוחנן בדרשת הפסוק.

מא. הגמרא מדייקת את תחילת הפסוק שם 'יראת ה' לחיים ושבע ילין' וגו', שהתורה קרויה יראת ה' כמבואר ביומא (עב:), והמשביע עצמו מדברי תורה, ולא די לו במה שיוצא ידי חובת תלמוד תורה בקריאת שמע בלבד, אין מבשרים אותו בשורות רעות בחלומו. מהרש"א (ח"א ד"ה כל המשביע).

מב. ראה בהערה על המשנה לעיל (יג.) שנחלקו הראשונים בדעת רבי יהודה, האם אין להפסיק שם כלל או שדינו כאמצע הפרק.

ובפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם תניא נמי הכי הקורא את שמע ופגע בו רבו או גדול הימנו בפרקים שואל מפני הכבוד וא"צ לומר שהוא משיב ובאמצע שואל מפני היראה ואצ"ל שהוא משיב דברי ר' מאיר ר' יהודה אומר באמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד ובפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם. בעא מיניה אחי תנא דבי רבי חייא מרבי חייא בהלל [א] ובמגילה מהו שיפסיק (א) אמרינן ק"ו ק"ש דאורייתא פוסק הלל דרבנן מבעיא או דלמא [ב] פרסומי ניסא עדיף א"ל פוסק ואין בכך כלום אמר רבה [ב] ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל בין פרק לפרק פוסק באמצע הפרק אינו פוסק וימים שאין היחיד גומר בהן את ההלל אפי' באמצע הפרק פוסק איני והא רב בר שבא איקלע לגביה דרבינא וימים שאין היחיד גומר את ההלל הוה ולא פסיק ליה שאני רב בר שבא דלא חשיב עליה דרבינא: בעי מיניה אשיאן תנא דבי ר' אמי מר' אמי השרוי בתענית מהו שיטעום אכילה ושתיה קביל עליה והא ליכא או דילמא הנאה קביל עליה והא איכא א"ל טועם ואין בכך כלום תניא נמי הכי [ג] [ג] מטעמת אינה טעונה ברכה [ד] והשרוי בתענית טועם ואין בכך כלום עד כמה ר' אמי ור' אסי טעמי עד שיעור רביעתא: אמר רב [ה] כל הנותן שלום לחבירו קודם שיתפלל כאלו עשאו במה שנאמר [א] חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי במה נחשב הוא [ב] אל תקרי במה אלא במה ושמואל אמר במה חשבתו לזה ולא לאלוה מתיב רב ששת בפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב תרגמה ר' אבא במשכים לפתחו (א"ר יונה א"ר זירא כל העושה חפציו קודם שיתפלל כאלו בנה במה אמרת א"ל לא אסור קא אמינא וכדרב אידי בר אבין ד)אמר רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיאן [ו] אסור לאדם לעשות חפציו [ה] קודם שיתפלל שנאמר [ב] צדק לפניו יהלך וישם לדרך פעמיו ואמר רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיאן [ז] כל המתפלל ואח"כ יוצא לדרך הקב"ה עושה לו חפציו שנאמר צדק לפניו יהלך וישם לדרך פעמיו: (ו)א"ר יונה א"ר זירא [ו] כל הלן שבעת ימים בלא חלום נקרא רע שנאמר [ג] ושבע ילין בל יפקד רע אל תקרי שבע אלא שבע א"ל רב אחא בריה דרבי חייא בר אבא הכי א"ר חייא א"ר יוחנן כל המשביע עצמו מדברי תורה ולן אין מבשרין אותו בשורות רעות שנאמר ושבע ילין בל יפקד רע: אלו הן בין הפרקים וכו': א"ר אבהו א"ר יוחנן [ז] הלכה כר' יהודה דאמר בין אלהיכם לאמת ויציב לא יפסיק א"ר [ג] אבהו א"ר יוחנן מאי טעמיה דרבי יהודה דכתיב וה'

אחי. כך שמו: תנא דבי רבי חייא. שהיה שונה בבית רבי חייא: מהו שיפסיק. לשאלת שלום: ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל. שהוא חובה לכל אדם, והם אחד ועשרים יום בשנה כדאמרינן במסכת ערכין (ד' י.): מהו שיטעום. את התבשיל לדעת אם צריך מלח או תבלין: מטעמת. טעימת[ד] תבשיל: רביעתא. רביעית הלוג: חדלו לכם מן האדם. השיו לכם לעסוק בכבוד המקום אל תתעסקו בכבוד אדם, דאי לאו הכי למה ליה לחדול: ושמואל. לא דריש לשון במה, אלא כמשמעו במה חשבתו לזה שהקדמת כבודו לכבודי: שואל מפני הכבוד. והא ק"ש קודם תפלה הוא וקתני שואל: תרגמה ר' אבא. להא דרב ושמואל לאסרי: במשכים לפתחו. אבל פגעו בדרך שואל: ה"ג. אמר רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיאן אסור לאדם לעשות חפציו קודם שיתפלל[ה]: צדק. תפלה, שמצדיקו לבוראו, והדר וישם פעמיו לדרכי חפציו: אל תקרי שבע אלא שבע. ילין בל יפקד מן השמים בחלום הרי הוא רע לכך אין משגיחין לפקדו:

ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל. לאו דוקא יחיד אלא אפילו צבור קורא יחיד כיון שאין כל ישראל ביחד כמו שהיו בשחיטת פסחים בי"ד בניסן[ג] ולאו דוקא גומר דודאי קי"ל דימים שאין יחיד גומר את ההלל אין חובה לאמרו כלל אפילו בדילוג דהכי משמע בערכין (פ"ב ד' י:[ד]) דחשיב כ"א יום דיחיד גומר בהן את ההלל ופריך ר"ה וי"כ נמי לימא משמע דבשאר ימים טובים כמו בראשי חדשים פשיטא ליה דאין לומר מדלא חשיב יותר מכ"א יום וגם מדלא קאמר לגמור בר"ה ובי"ה דאז הוה משמע דבשאר ימים טובים כמו בר"ח ודאי אין גומרין אבל קורין אבל עתה משמע אפילו קורין לא. וכן משמע בפרק בתרא דתענית (ד' כח:) רב איקלע לבבל חזנהו דהוו קא קרו[ו] בר"ח סבר לאפסוקינהו. פירוש שהיה סובר שהיו גומרים אותו כיון דחזא דקא מדלגי דלוגי אמר ש"מ מנהג אבותיהם בידיהם אלמא דימים דאין גומרין בהן הלל אין חובה לאמרו ומה שאנו אומרין אותו היינו משום מנהג. וכתוב במחזור ויטרי[ח] כיון שאינו אלא מנהג בעלמא לא מברכינן עליה כדאמר פרק לולב וערבה (סוכה ד' מד:[ד]) אין מברכין על דבר שהוא מנהג. ומיהו אומר ר"ת דאינו ראיה דאטלטול ודאי לא מברכינן אבל על מצוה פשיטא דמברכינן דהא חזינן כל יו"ט שני אינו אלא מנהגא[ו] ומברכין והכא נמי משמע דמברכין דאי לא מברכין מאי הפסקה שייך בה ועוד ראיה דמברכינן על מנהגא מהא דרב על לבי כנישתא[ז] וכו' ואם לא ברכו בתחלה אמאי לא הרגיש רב דהוה מנהגא עד שדלגו אלא בודאי ברכו מפני שמברכים בטוב על מנהגא ובשביל כן לא הרגיש עד הדלוג וא"ת אמאי לא אסיק אדעתיה אם ברכו לקרות או לגמור וי"ל דבכך אין לחוש שבטוב יכול לברך לגמור אפי' כשהוא מדלג או איפכא ומה שמברכין כך על הדלוג לקרות וכשהן גומרין לגמור כדי שלא יטעו ומשום הכי לא היה יכול להבין מתוך הברכה עד הדלוג. ויש שרוצין לומר דיחיד האומר הלל בימים שאין גומרין שאין לו לברך ומיהו השר מקוצי היה אומר דכיון שרגלה לחייב עצמו מברך ואין זה ברכה לבטלה מידי דהוה אלולב (ב) ואתפילין דהני נשי מברכות אע"ג שאינן חייבות. ובלילי פסחים יש שמברכין [ח] פעמים בתחלה לקרות ואחר הסעודה אחר שפוך מברכין לגמור ומייתי ראיה מירושלמי (דפרק א'[ו]) מההיא דמייתי עלה דכל הברכות פותחין[ט] בברוך חוץ מן הברכות הסמוכות לחברתה וברכת הפירות והמצות ופריך בירושלמי עלה והא איכא גאולה פירוש אשר גאלנו דסמוכה לחברתה[י] ואמאי פותחת בברוך שנייא דאם שמעה בבהכ"נ יצא ופריך והרי סופה פירוש יהללוך דאינה סמוכה שהסעודה מפסקת ואפ"ה אינה פותחת בברוך ומשני שתים הנה אחת להבא ואחת לשעבר פירוש אחת להבא זו היא אותה ברכה שמברכין אחר אכילה לגמור ולאותה ברכה היא סמוכה אחת לשעבר היינו אותה שבירך קודם אכילה[כ] אלמא דמברכין שני פעמים. אבל זה הפירוש אינו מיושב דהרי (ג) קיפא משמע דקאי אברכה דאשר גאלנו דקאי בה מתחלה אלא ודאי אברכה דאשר גאלנו קאי כאשר אפרש מיהו משמע בירושלמי[ל] כאשר פירשתי תחלה שהיו מברכין ב' פעמים תחלה וסוף אבל אומר ר' יהודה דזו היא תמיהא גדולה מאחר שבירך קודם אכילה אמאי מפסיק ואוכל בינתים שהרי בימים שאין יחיד גומר בהן את ההלל כיון שבירך תחלה כמו הכא אינו מותר לפסוק אלא מפני הכבוד דאי בשלא בירך אמאי לא יפסיק באמצע אפילו שלא מפני הכבוד הא לא היה מפסיק שום ברכה אלא נראה הא דפריך בירושלמי הרי גאולה דמשמע דמברכין עליה בתחלה איירי באדם שעושה הסדר בבת אחת שאז אינו מפסיק שאינו צריך[מ] אבל אנו שמפסיקין לאכול אין לנו לברך כלל לא בתחלה ולא בסוף והא דקאמר בירושלמי והרי (ד) סיפא זהו אשר גאלנו דחותמת בברוך ואמאי והא הודאה בעלמא היא כברכת פירות ואמאי חותמת בברוך ומשני שתים הנה שתי גאולות אחת להבא ואחת לשעבר[נ] פירוש לעתיד כמו יגיענו וגם היא ארוכה קצת[ס] וגם יש בה לשעבר כמו אשר גאלנו מגאולת מצרים לפיכך חותמת בברוך ומה שהקשה[ע] מיהללוך שאינה סמוכה לפי מה שפרשתי עתה ואפ"ה אינה פותחת בברוך יש ליתן טעם לפי שהיא הודאה בעלמא ואפילו שהיא ארוכה קצת תקנו בה חתימה ולא פתיחה כמו אלהי נשמה. וכן משמע בירושלמי שהיה דרכן לומר הלל בבית הכנסת ואח"כ שותין כוסות שלהם בביתם בלא שום סדר דבעי בירושלמי (פ' ע"פ[ס]) שתאן בבת אחת מהו פירוש זה אחר זה בלא הלל וסדר בינתים מהו (ה) שמעינן מן הדא דא"ר יוחנן הלל אם שמעה בבית הכנסת יצא וכן משמע בתוספתא[ט] דמי שלא היה יודע ונכנס בבית הכנסת וכו' והשתא נמי מיושב דבשביל כך פותחת ברכה דאשר גאלנו בברוך דטעמא שאינה סמוכה כי הא דאם קרא הלל בבהכ"נ יצא: או דילמא הנאה קביל עליה. האי לישנא משמע דמיירי בתענית יחיד שקבל עליו[פ] אבל בתענית הכתוב[צ] לא: טועם ואין בכך כלום. פירש ר"ח שחוזר ופולט דלא חשיב הנאה מן הטעימה אבל בולע לא אפילו בשאר תעניות ומשום הכי הפולט אינו צריך[צ] ברכה שאינו נהנה: במשכים לפתחו. וכן הלכה אבל פגעו באקראי מותר: למה

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [שבת דף כג:], ב) סוטה ז:, ג) פסחים סד., ד) ושם, ה) סימן רכז, ו) ביצה ד:, ז) ה"ה (י ע"ב), ח) ה"א (סט ע"א), ט) פרק ע"פ ה"ה, י) זכריה ח יט (ועי' ר"ה יח ע"ב).

הגהות וציונים

א] עי' רש"א (גליון): ב] לקמן דף נה ע"ב [ושם איתא ר' זעירא וכ"ה בשאלתות בפ' מקץ] (גליון): ג] [צ"ל ואמר] (גליון): ד] עיין מעדני יו"ט (סימן ו אות פ) שאולי צ"ל טועמת עיי"ש: ה] נ"א עד שיתפלל (גליון) כ"ה בדפו"ר: ו] יש להוסיף הלל בר"ח (מהר"ב אדלר) וכ"ה בתור"פ ובתוס' הרא"ש ובתוס' ר"י החסיד וכ"ה בגמ' שם "הלילא": ז] התוס' העתיקו דרב "על לבי כנישתא" אבל אין הגירסא כן, אלא רב איקלע לבבל, כמו שהעתיקו התוס' לעיל (שפ"ח עיי"ש): ח] נדצ"ל שני פעמים, (וכ"ה הלשון בתוס' להלן ובתוס' ר"פ איתא פעמיים): ט] [פותחות וחותמות בברוך כצ"ל רש"א] (גליון): י] בתוס' ר"פ נוסף לברכת הלל: כ] בתוס' ר"פ נוסף לקרות: ל] בספר ברכת ראש כתב שצ"ל ומיהו משמע בירושלמי שהיו מברכין והנך ג' תיבות "כאשר פירשתי תחלה" נמחק עיי"ש: מ] בתוס' ר"פ נוסף לאכול: נ] בתוס' ר"פ נוסף פירוש אותה ברכה מיירי בשתי גאולות אחת להבא פירוש וכו': ס] ובתוס' בפסחים קד ע"ב כתבו דחותמת בברוך "דאין כולה הודאה דיש בה הפסק ותפלה שיגאל אותנו": ע] צ"ל ומה שקשה (מראה כהן וכ"ה בתוס' ר"פ) ועיין מהרש"א: פ] בתוס' ר"פ נוסף ולהכי מותר לטעום: צ] עיין לקמן לו ע"ב תוס' ד"ה כל איתא ג"כ הלשון "אינו צריך" ועמד שם רעק"א בגליון הש"ס וכתב לישנא קייטא הוא מה דנקטו "אינו צריך" עיי"ש:

עין משפט נר מצוה

יג א טור וש"ע או"ח סימן תרלב סעיף ב:
יד ב מיי' פ"ג מהלכות חנוכה הלכה ט טור ש"ע או"ח סימן תכב סעיף ד [ובסי' תפח סעי' א] ובסימן תרמד סעיף א:
טו ג מיי' פ"א מהלכות ברכות הלכה ב סמג (הלכות ברכות) עשין כז טוש"ע או"ח סימן רי סעיף ב:
טז ד מיי' פ"א מהלכות תענית הלכה יד טוש"ע או"ח סימן תקסז סעיף א [רב אלפס תענית פ"א דף קענ]:
יז ה מיי' פ"ו מהלכות תפלה הלכה ד סמג עשין יט טור ש"ע או"ח סימן פט סעיף ב:
יח ו [מיי' שם סמג שם טוש"ע] שם סעיף ג:
[ז מיי' שם טוש"ע שם וע"ש בב"י]:
יט ז מיי' פ"ב מהלכות ק"ש הלכה יז סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן סו סעיף ה:

רב נסים גאון

אמר (רבא) [רבה] ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל כו'. איתיה לפירושייהו במסכתא תענית בפ' בג' פרקים בשנה (דף כח) דאמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יהוצדק י"ח ימים יחיד גומר בהן את ההלל כו' והתם נמי אמרינן אמר (רבה) [רבא] זאת אומרת הלל דראש חודש לאו דאורייתא ולפיכך התיר רבא לפסוק בו אפי' באמצע הפרק:

גליון הש"ס

גמ' מטעמת כו'. עי' ילקוט ש"א י"ד בפסוק ויפדו העם את יונתן:

הגהות הב"ח

(א) גמ' מהו שיפסיק מי אמרינן: (ב) תוס' ד"ה ימים וכו' מידי דהוה אלולב ואתקיעות דהני נשי: (ג) בא"ד. אינו מיושב דהרי סופה משמע: (ד) בא"ד. בירושלמי והרי סופה זהו: (ה) בא"ד. מהו נשמעינן מן הדא:

תורה אור השלם

א) חִדְלוּ לָכֶם מִן הָאָדָם אֲשֶׁר נְשָׁמָה בְּאַפּוֹ כִּי בַמֶּה נֶחְשָׁב הוּא: [ישעיה ב, כב]

ב) צֶדֶק לְפָנָיו יְהַלֵּךְ וְיָשֵׂם לְדֶרֶךְ פְּעָמָיו: [תהלים פה, יד]

ג) יִרְאַת יְיָ לְחַיִּים וְשָׂבֵעַ יָלִין בַּל יִפָּקֶד רָע: [משלי יט, כג]

משנת ראשונים

שאני רב בר שבא דלא חשיב עליה דרבינא. כלומר לא היה חשוב בעיניו שיפסיק בשבילו. [הריטב"א]

והשרוי בתענית טועם ואין בכך כלום. ודבר זה אין ראוי להקל בו שכמה גרונות תרבותן רעה וקשה להוציא מידן מה שהתחילו להחזיק בו. [מאירי] עד כמה רבי אמי ורבי אסי טעמי עד שיעור רביעתא. כתב רבינו האי גאון ז"ל, דאפי' בפעם אחת אם יודע בעצמו שיכול להעמיד עצמו שלא יבלע כלום. [הרשב"א] כל הנותן שלום לחבירו קודם שיתפלל פירוש שלום כמו כריעה, אבל שלום בפה מותר כמו צפרא דמרי טב וכיוצא בו. [רבינו ירוחם נתיב ג חלק ג] מי שלא קרא את שמע ולא התפלל ומצא חבירו בדרך נותן לו שלום, ואין בכך כלום אעפ"כ אין ראוי להאריך בכך, וכבר נהגו בענין זה להקל בשאלת שלום ולומר צפרא דמרי טב והלה משיב ודמרי טב ובריך. [מאירי] תרגמה רבי אבא במשכים לפתחו. פרש"י ז"ל דהא דרב ושמואל במשכים לפתחו אבל פגעו בדרך שואל. וי"מ דאותו שהתפלל משכים לפתחו של שואל שלא התפלל עדיין וכיון דמשכים לפתחו ראוי הוא לשאול לו לשלום ומתניתין דקתני שואל מפני הכבוד מיירי בכה"ג. וא"ת אמאי לא אוקים מתניתין בתפלה של ערבית ותו לא קשיא מידי. וי"ל דלא איפשר לאוקמה בשל ערבית לפי שאין שאילת שלום בלילה. [הרשב"א] אמר להו לא אסור קא אמינא. כתב הראב"ד ז"ל דהיינו שנהגו לומר בבקר צפרא דמרי טב, כדי שיתן לב שהוא אסור להתעכב בדברים אחרים כלל עד שיתפלל, ומפני שהוא משנה בלשונו יזכור. [הרשב"א]

א) וה' אלהים אמת חוזר ואומר אמת או אינו חוזר ואומר אמת א"ר אבהו א"ר יוחנן חוזר ואומר אמת רבה אמר א אינו חוזר ואומר אמת ההוא דנחית קמיה דרבה שמעיה רבה דאמר אמת אמת תרי זימני אמר רבה כל[א] אמת אמת תפסיה להאי. אמר רב יוסף כמה מעליא הא שמעתתא דכי אתא רב שמואל בר יהודה אמר אמרי במערבא ערבית דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אני ה' אלהיכם[ב] אמת אמר ליה אביי מאי מעליותא והא אמר רב כהנא אמר רב לא יתחיל ואם התחיל גומר וכי תימא ואמרת אליהם לא הוי התחלה והאמר רב שמואל בר יצחק אמר רב דבר אל בני ישראל לא הוי התחלה ואמרת אליהם הוי התחלה אמר רב פפא קסברי במערבא ואמרת אליהם נמי לא הויא התחלה עד דאמר ועשו להם ציצית אמר אביי הלכך אנן אתחולי מתחלינן דקא מתחלי במערבא וכיון דאתחלינן מגמר נמי גמרינן דהא אמר רב כהנא אמר רב לא יתחיל ואם התחיל גומר. חייא בר רב אמר[ג] אמר אני ה' אלהיכם צריך לומר אמת לא אמר אני ה' אלהיכם אינו צ"ל אמת והא בעי לאדכורי יציאת מצרים דאמר הכי מודים אנחנו לך ה' אלהינו שהוצאתנו מארץ מצרים ופדיתנו מבית עבדים ועשית לנו נסים וגבורות על הים ושרנו לך: אמר ר' יהושע בן קרחה למה קדמה פרשת שמע וכו': תניא ר"ש בן יוחי אומר בדין הוא שיקדים שמע לוהיה אם שמוע שזה ללמוד וזה ללמד והיה אם שמוע לויאמר שזה ללמוד[ד] וזה לעשות אטו שמע ללמוד אית ביה ללמד ולעשות לית ביה והא כתיב ושננתם וקשרתם וכתבתם ותו והיה אם שמוע ללמד הוא דאית ביה ולעשות לית ביה והא כתיב וקשרתם וכתבתם אלא הכי קאמר בדין הוא שתקדם שמע לוהיה אם שמוע שזה ללמוד וללמד ולעשות והיה אם שמוע לויאמר שזה יש בה ללמד ולעשות ויאמר אין בה אלא לעשות בלבד ותיפוק ליה מדרבי יהושע בן קרחה חדא ועוד קאמר חדא כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואח"כ יקבל עליו עול מצות ועוד משום דאית בה הני מילי אחרנייתא. רב ב משי ידיה וקרא ק"ש ואנח תפילין (א) וצלי והיכי עביד הכי והתניא ג החופר כוך למת בקבר[ה] פטור מק"ש ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה הגיע זמן ק"ש עולה ונוטל ידיו ומניח תפילין וקורא ק"ש ומתפלל הא גופא קשיא רישא אמר פטור וסיפא חייב הא לא קשיא ד סיפא בתרי ורישא בחד מ"מ קשיא לרב רב כרבי יהושע בן קרחה סבירא ליה דאמר עול מלכות שמים תחלה ואח"כ עול מצות אימר דאמר רבי יהושע בן קרחה להקדים קריאה לקריאה קריאה לעשיה מי שמעת ליה ותו מי סבר ליה כרבי יהושע בן קרחה והאמר ה רב חייא בר אשי זמנין סגיאין הוה קאימנא קמיה דרב ומקדים ומשי ידיה ומברך ומתני לן פרקין ומנח תפילין והדר קרי ק"ש[ו] וכ"ת בדלא מטא זמן ק"ש א"כ מאי אסהדתיה דרב חייא בר אשי לאפוקי ממ"ד למשנה[ז] אין צריך לברך קמ"ל דאף למשנה[ח] נמי צריך לברך מ"מ קשיא לרב שלוחא הוא דעוית: אמר עולא ה כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן כאילו הקריב עולה בלא מנחה וזבח בלא נסכים: ואמר רבי יוחנן הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלמה

יפנה

רש"י

וה' אלהים אמת. לכך אין מפסיקין בין אני ה' אלהיכם לאמת: כל אמת אמת תפסיה להאי. ריהטא של אמת תפסתו לזה: הא שמעתתא. דרב שמואל בר יהודה אמר אמרי במערבא וכו'. ק"ש של ערבית אין קורין בה פרשת ציצית כולה לפי שאין מצות ציצית בלילה, אבל מתחילין אותה ומפסיקים בה ומדלגים ואומרים אני ה' אלהיכם אמת: לא יתחיל. אין צריך להתחיל ויאמר ערבית: אתחולי מתחלינן. דהא מתחלי במערבא[ק]: אמר אני ה' אלהיכם. דהיינו פרשת ציצית: צריך לומר אמת. כדכתיב וה' אלהים אמת: והא בעי לאדכורי יציאת מצרים. דתנן (לעיל דף יב:) מזכירין יציאת מצרים בלילות, ואי לא אמר אמת ואמונה ולא אמר פרשת ציצית היכי מדכר יציאת מצרים: ושרנו לך. מי כמכה באלים וגו' מלכותך ראו בניך עד גאל ישראל והשכיבנו: שזה ללמוד. ודברת בם: וזה ללמד. ולמדתם אותם את בניכם, ואם לא למד תחלה היאך ילמד את בניו: וזה לעשות. ויאמר אין בה אלא עשייה: וקשרתם. לתפילין: וכתבתם. למזוזה עשייה היא: רב משי ידי. פעם אחת ראוהו שעשה כן: והיכי עביד הכי. שהקדים ק"ש לתפילין: כוך. קבר שחופרין בקירות מערה, ארכו ארבע[ש] ורחבו ז'[ת] טפחים[ג]: פטור מק"ש. דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, כדאמרינן בפ"ק (ד' יא.) בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה: וסיפא בתרתי. והכי קאמר אם שנים הם מניח את חבירו חופר והוא עולה ומקיים מצות ק"ש ותפילין[כ] ותפלה וחוזר למלאכה, וחבירו יעלה ויניח תפילין ויקרא ק"ש ויתפלל: מ"מ. תפילין קודמים לק"ש: עול מצות. דהנחת תפילין עול מצוה הוא: קריאה לקריאה. שמע שהוא קבלת מלכות שמים לוהיה אם שמוע שהוא קבלת עול מצות: ומקדים. משכים: ומברך. על התורה: ומתני פרקין. אלמא (ב) מקדים הוא לעסוק בתורה דהיינו [א] עשייה דמצוה מקמי מלכות שמים: שלוחא הוא דעוית. השליח קלקל שאיחר להביא לו תפילין מעיקרא, [ל] והגיע זמן ק"ש והוזקק לקרות כדי שלא יעבור הזמן, וכי מטי שלוחא דתפילין אנחינהו: כאלו מעיד עדות שקר בעצמו. לישנא מעליא: כאילו הקריב עולה בלא מנחה. שחייבו הכתוב להקריב עמה שנא' (במדבר כח) ועשירית האיפה וגו', אף הקורא ואינו מקיים אינו גומר את המצוה: נסכים. הוא היין המתנסך על גבי המזבח אחר העולה והזבח כדכתי' ונסכיה' חצי ההין וגו' (שם). וה"ה דמצי למימ' כאילו הקריב עולה בלא מנחה ונסכים דהא עולה נמי טעונה נסכים, אלא לישנא דקרא נקט עולה ומנחה זבח ונסכים[ג]:

יפנה

תוספות

[מ] למה קדמה פרשת שמע לוהיה אם שמוע. וא"ת תיפוק ליה דקדמה בתורה וי"ל דהכי קאמר למה קדמה אף לפרשת ציצית דקדמה לכולן אלא ודאי אין אנו חוששין לזה שהיא קודמת בתורה משום דאמרינן[ד] אין מוקדם ומאוחר וא"כ היה לנו להקדים והיה שהיא מדברת בלשון רבים:

[מ] ויאמר אינה נוהגת אלא ביום. מכאן משמע כר' שמעון דאמר בפ' התכלת (מנחות ד' מג.) דציצית מ"ע שהזמן גרמא וכן איתא בקדושין (פ"ק ד' לג:) דקאמר ציצית מצות עשה שהזמן גרמא וא"ת א"כ למ"ד (מנחות מא.) ציצית חובת טלית הוא ואפילו מונחת בקופסא אפ"ה חייבת בציצית היכי אשכחן שיהא הזמן גרמא. וי"ל דאם היה כסות המיוחד ללילה פטור והכי איתא בירושלמי דקדושין[ט] אמר להם ר"ש אי אתם מודים לי דציצית מ"ע שהזמן גרמא שהרי כסות לילה פטור מן הציצית א"ר אילא טעמא דרבנן שאם היה מיוחד ליום ולילה שחייב בציצית: ומנח תפילין ומצלי. ומהתם[י] משמע שמותר להניח תפילין בין גאולה לתפלה וכן בטלית מניח אדם טליתו בין גאולה לתפלה. וכן מצינו שרבי יצחק ברבי יהודה שלא אחר טליתו ושהה השליח וכבר קרא ק"ש בברכותיה ונתעטף בטליתו וגמר שמונה עשרה והביא ראיה מהכא מההיא דרב. מ"מ יש לחלק בין תפילין לטלית דעיקר ק"ש ותפלה שייכי בתפילין כדאמר בסמוך כאילו מעיד עדות שקר בעצמו פירוש באדון שלוה שהוא קורא והיו לטוטפת ולאות על ידך ואין[פ]. ותפלה נמי כדאמרן קרי ק"ש ומתפלל[ע] זו היא מלכות שמים אבל ציצית שאינו אלא חובת טלית שאם יש לו טלית חייב ואם אין לו פטור מציצית ויכול לקרות ק"ש בלא ציצית ודאי דהוי הפסקה. והרב רבי משה מקוצי היה אומר דאפי'[פ] מכאן אין ראיה דמצי למימר הניח תפילין בלא ברכה ולאחר י"ח ממשמש בהם ומברך[י] עליהם ובהכי סגי שגם מותר להתעטף בטלית בעת שידיו מטונפות ואחר שיטול ידיו ימשמש בטליתו ומברך:

ומכל מצות האמורות בתורה. וא"ת וכי ק"ש לא הוה בכלל מצות האמורות בתורה. וי"ל דאי לא תני בהדיא ק"ש הוה אמינא דדוקא הני דלית להו קביעות זמן אבל ק"ש דקביע להו זמן לא הואיל וזמן עובר קמ"ל: עולה בלא מנחה. ה"ה דמצי למימר בלא נסכים שהרי עולה נמי טעונה נסכים אלא לישנא דקרא נקט עולה ומנחה וגו'[ג]:

אמאן

עין משפט נר מצוה

כ א טוש"ע או"ח סימן סו סעיף ו:

כא ב שם סעיף ח:

כב ג ד מיי' פ"ד מהל' ק"ש הלכה ג סמג עשין יח טור ושו"ע או"ח סימן עא סעיף ה ו וביורה דעה סימן שסה סעיף א:

כג ה מיי' פ"ד מהלכות תפילין הלכה כו טוש"ע או"ח סימן כה סעיף ד [רב אלפס כאן ובהלכות תפילין דף טו. וע"ש הטעות]:

רב נסים גאון

לאפוקי ממאן דאמר למשנה אינו צריך לברך. בעל זו המימרא רב הונא ועיקרה בפרק ראשון (דף יא):

הגהות וציונים

א] עיין רש"ש מש"כ על תיבת "כל": ב] עיין רשב"א שהקשה דקיי"ל דכל פסוקא דלא פסקיה ליה משה לא פסקינן ליה עיי"ש. ועיין בילקוט מפרשים: ג] בכת"י הגי' אמר חייא בר רב (וגי' ישרה היא דמימרא בפ"ע היא, דק"ס): ד] [צ"ל ללמד] (גליון): ה] בכת"י בקיר, ובאו"ז ועוד ראשונים ליתא כלל, ועי' שטמ"ק (דק"ס עיי"ש): ו] בכת"י ליתא לתיבות "ומנח תפילין והדר קרי ק"ש" (וכן לא הי' כתוב לפני רש"י, ע"כ פירש דהקושיא היא מומתני פרקין ובזה ניחא ג"כ מה דלא מקשה עדיפא מינה מדרב אדרב, (עיין מהרש"א פני יהושע צל"ח רש"ש) (דק"ס): ז] צ"ל לתלמוד (מהר"נ אדלר, רש"ש) וכ"ה בתוס' ר"י החסיד שם: ח] לכאורה רש"י לא גרס בגמ' דקא מתחלי במערבא וכ"ה באור זרוע הל' ק"ש (סימן לח) שהעתיק לשון הגמ' בלי התיבות "דקא מתחלי במערבא", והביא זה מפירש"י דאנן מתחלינן משום "דהא מתחלי במערבא": ט] ר"ל אמות: י] צ"ל ששה (רש"ש, הג' בן ארי') או שצ"ל ורומז ז' טפחים (רש"ש עיי"ש): כ] צ"ל מצות תפילין וק"ש (מראה כהן, באה"מ): ל] ס"א וחשיב דלא אזיל (גליון): מ] דיבור זה שייך במשנה לעיל יג ע"א: נ] תיבת "ומהתם" נמחק (הרר"י בכרך) או שצ"ל ומהכא (מראה כהן) וכ"ה בתוס' ר"פ מהכא: ס] בתוס' ר"פ נוסף לו: ע] יניח תפלין ויקרא ק"ש ויתפלל כצ"ל (גליון): פ] צ"ל דאפילו לתפילין אין ראיה מכאן דמצי (מראה כהן):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) לעיל דף יא:, ב) ב"ב ק:, ג) (ויקרא כג לז), ד) פסחים ו:, ה) ה"ז (כא ע"א), ו) כמו במנחות לו ע"א.

הגהות הב"ח

(א) גמ' ואנח תפילין ומצלי והיכי: (ב) רש"י ד"ה ומתני פרקין אלמא. נ"ב מפרש הקושיא מכח [שלמד] קודם ק"ש כי [על זה שייך] אחר כך לומר וכי תימא בדלא מטי זמן ק"ש דאי [מהא דמנח תפילין והדר קרי מאי קאמר וכ"ת וכו' הא כיון דלא מטי זמן] ק"ש גם זמן תפילין [לא מטא לכן] פירש רש"י דקושיא הוא [מהא דעסק קודם] בתורה. רק קשה למה [לא מקשה] באמת מכח [מהא דמנח תפילין ולא] יצטרך לומר וכ"ת ואפשר לתרץ [דה"ק וכי תימא בדלא] מטי זמן ק"ש והיה מתחיל בעשיית מצוה דהיינו [לימוד וכיון דהתחיל] להתעסק בעשיית מצוה הניח תפילין שהוא ג"כ עשיית מצוה קודם ק"ש זה אינו דא"כ מאי מקשה אחר כך אם כן [מאי אסהדתיה דרחב"א] דילמא זהו אסהיד דהיכא דלא מטי זמן קריאת שמע והתחיל [בעשיית מצוה] שהוא לימוד יניח תפילין כשיגיע [הזמן קודם ק"ש] וצ"ע [ואם נפרש דלימוד לא מקרי] עשיה פי' כך [ותו מי סבר לה כר' יהושע ב"ק והאמר וכו' אלמא] דאף בקריאה לא סבר כר' יהושע ב"ק [מדלמד קודם ק"ש והלימוד] הוה קריאה דמצוה אבל לפי פירש"י [משמע דלימוד מיקרי] עשיה:

הגהות הגר"א

[א] רש"י ד"ה ומתני פרקין כו' דהיינו עשייה. נמחק עשיה. וצ"ל קריאה:

תורה אור השלם

א) וַיְיָ אֱלֹהִים אֱמֶת הוּא אֱלֹהִים חַיִּים וּמֶלֶךְ עוֹלָם מִקִּצְפּוֹ תִּרְעַשׁ הָאָרֶץ וְלֹא יָכִלוּ גוֹיִם זַעְמוֹ: [ירמיה י, י]

ליקוטי רש"י

וה' אלהים אמת. למה כי הוא אלהים חיים ומלך עולם לכך יכול לאמת דבריו אבל בשר ודם אומר לעשות ומת או תשש כחו או יורד מנכסיו ואין בידו לקיים [ירמיה י, י]. ומניח תפילין וקורא ק"ש. שמלות הנחתן קודם קרית שמע [לעיל ט:]. ומברך. ברכת התורה [לעיל יא:].

'וַה' **אֱלֹהִים אֱמֶת**', ולפיכך אין להפסיק בין 'אלהיכם' ל'אמת'.

הגמרא דנה כיצד ינהג הסומך 'אלהיכם' ל'אמת':
מבררת הגמרא, אחר שאמר אדם 'ה' אלהיכם אמת' ולא הפסיק ביניהם כדברי רבי יהודה, ושהה אחר כך עד שסיים החזן קריאת שמע, האם **חוֹזֵר וְאוֹמֵר אֱמֶת** פעם נוספת כשמתחיל ברכת 'אמת ויציב', **אוֹ אֵינוֹ חוֹזֵר וְאוֹמֵר אֱמֶת**[א]. מביאה הגמרא שנחלקו בזה אמוראים, **אָמַר רַבִּי אֲבָהוּ אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, חוֹזֵר וְאוֹמֵר אֱמֶת**. אך **רַבָּה אָמַר, אֵינוֹ חוֹזֵר וְאוֹמֵר אֱמֶת**[ב].

הגמרא מביאה מעשה בענין זה:
הַהוּא שליח ציבור **דִּנְחִית קַמֵּיהּ דְּרַבָּה** - שירד להתפלל לפני רבה[ג], וכשסיים לקרוא את שמע, **שַׁמְעֵיהּ רַבָּה דְּאָמַר אֱמֶת אֱמֶת תְּרֵי זִימְנֵי** - שמעו רבה שחזר ואמר 'אמת אמת' פעמיים. **אָמַר** על כך **רַבָּה, כָּל אֱמֶת אֱמֶת תַּפְסֵיהּ לְהַאי** - אדם זה נתפס לאמירת תיבת 'אמת' במרוצת לשונו, כלומר שחוזר ואומרה בלא טעם ובלא צורך[ד].

★

הגמרא דנה בענין אמירת פרשת 'ויאמר' בקריאת שמע של ערבית:
אָמַר רַב יוֹסֵף, כַּמָּה מְעַלְיָא הָא שְׁמַעְתְּתָא - כמה מעולה שמועה זו, **דְּכִי אֲתָא** [-כשבא] **רַב שְׁמוּאֵל בַּר יְהוּדָה** מארץ ישראל **אָמַר, אָמְרִי בְּמַעֲרָבָא עַרְבִית** - בארץ ישראל[ה] נהגו לומר בקריאת שמע של ערבית כך, '**וַיֹּאמֶר** ה' וגו' **דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם**', ומדלגים שאר הפרשה העוסקת במצות ציצית לפי שאינה נוהגת בלילה[ו], ומסיימים '**אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם, אֱמֶת**'[ז].

מקשה הגמרא, **אָמַר לֵיהּ אַבַּיֵי** לרב יוסף, **מַאי מְעַלְיוּתָא** - במה מעולה שמועה זו, **וְהָא** [-והרי] **אָמַר רַב כַּהֲנָא אָמַר רַב, בלילה לֹא יַתְחִיל** - אין צריך להתחיל פרשת ויאמר, **וְאִם הִתְחִיל, גּוֹמֵר** כל הפרשה ואינו רשאי להפסיק[ח], ואם כן המנהג להתחיל לקרותה ולדלג בה הוא שלא כהלכה. **וְכִי תֵּימָא** - ואם תרצה ליישב מנהגם ולומר, שקריאת הפרשה עד תיבות '**וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם' לָא הָוֵי הַתְחָלָה** - אינה קרויה התחלת ענין ציצית לענין שיצטרך הקורא להשלים את כל הפרשה, **וְהָאָמַר** [-והרי אמר] **רַב שְׁמוּאֵל בַּר יִצְחָק אָמַר רַב**, קריאת הפרשה עד תבות '**דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל' לָא הָוֵי הַתְחָלָה** ואין צריך להשלים כולה, אך אם אמר גם '**וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם' הָוֵי הַתְחָלָה**, ואם כן בני ארץ ישראל שקוראים עד 'ואמרת אליהם' צריכים להשלים את קריאת כל הפרשה. מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב פָּפָּא, קָסָבְרִי בְּמַעֲרָבָא** - בני ארץ ישראל סוברים, שקריאת הפרשה עד תבות '**וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם' נַמִּי לָא הַוְיָא הַתְחָלָה** - אף היא אינה קרויה התחלה, **עַד דְּאָמַר** תיבות '**וְעָשׂוּ לָהֶם צִיצִית**', שבזה התחיל פרשת ציצית[ט].

התבאר לעיל שלפי רב אין צריך כלל להתחיל בלילה פרשת ויאמר, ואף למנהג ארץ ישראל אין קוראים אלא את תחילתה וסופה. הגמרא מבארת לפי זה מה טעם מנהגנו לקרוא את כולה:
אָמַר אַבַּיֵי, הִלְכָּךְ [-משום כך] **אֲנָן אַתְחוּלֵי מַתְחֲלִינַן** - אנחנו נוהגים להתחיל את פרשת ויאמר בלילה **דְּקָא מַתְחֲלֵי בְּמַעַרְבָא** - כיון שבארץ ישראל נהגו להתחיל בה, **וְכֵיוָן דְּאַתְחֲלִינַן מִגְמַר נַמִּי גַּמְרִינַן** - וכיון שהתחלנו אנו גומרים את כל הפרשה, **דְּהָא** [-שהרי] **אָמַר רַב כַּהֲנָא אָמַר רַב, לֹא יַתְחִיל** פרשת ויאמר, **וְאִם הִתְחִיל גּוֹמֵר** כולה.

לדברי אביי נמצא שלהלכה צריך לקרוא פרשת ויאמר אף בלילה. אך **חִיָּיא בַּר רַב אָמַר**, אם **אָמַר** אדם בלילה '**אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם**' דהיינו שקרא פרשת ויאמר, **צָרִיךְ לוֹמַר** אחר כך ברכת '**אֱמֶת** ואמונה' וכו' כדי להסמיך 'אלהיכם' ל'אמת', כיון שנאמר 'וה' אלהים אמת' כדברי רבי יהודה לעיל. אך אם **לֹא אָמַר** '**אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם**' כלומר שלא קרא פרשת ויאמר, **אֵינוֹ צָרִיךְ לוֹמַר** ברכת **אֱמֶת** ואמונה. ולשיטתו נמצא שפרשת ויאמר וברכת 'אמת ואמונה' בלילה אינן חובה.

מקשה הגמרא על חייא בר רב, **וְהָא בָּעֵי לְאַדְכּוּרֵי** - והרי צריך להזכיר **יְצִיאַת מִצְרַיִם** אף בלילה כמבואר לעיל (יב:), ואם אינו אומר פרשת ויאמר ולא ברכת אמת ואמונה, היכן הוא מזכיר יציאת מצרים'.

א. **ספק** הגמרא הוא דווקא כשהמתין אחר שאמר אמת, או כשהפסיק בינתיים באמירת שלום מפני הכבוד או היראה, אך אם לא שהה ודאי לא יאמר פעמיים 'אמת'. תלמידי רבינו יונה (ד"ה חוזר), רא"ש (סי' ח). אמנם המהרש"א (ח"א ד"ה מאי) כתב שספק הגמרא הוא אפילו כשאינו שוהה בינתיים, וכן משמע בראב"ה (ד"ה אמר רבי אבהו), הובאו דבריו בהערה להלן.

ב. **ביאור** מחלוקתם, שלרבי יוחנן אחר שתקנו לומר את תיבת אמת יחד עם 'ה' אלהיכם' היא נחשבת חלק מקריאת שמע עצמה, ולכן צריך לומר שוב 'אמת' של ברכת אמת ויציב, ולרבה אין תיבת אמת נחשבת חלק מקריאת שמע. ראב"ה (ד"ה אמר רבי אבהו) [ומשמע מדבריו שלרבי יוחנן חוזר ואומר אמת אף אם אינו שוהה בינתיים, ראה הערה לעיל]. והנמוקי יוסף (ד"ה פירו' חוזר) הביא שיש שכתבו טעמו של רבה, שהאומר אמת פעמיים נראה כמודה בשתי רשויות בעולם. והמהרש"א (ח"א ד"ה מאי) ביאר, שתיבת 'אמת' מתפרשת גם כהמשך לנאמר למעלה ממנה דהיינו 'ה' אלהיכם אמת', וכן היא מתפרשת על ההמשך, דהיינו 'אמת ויציב ונכון וגו' הדבר הזה'. ועל כן לרבה אינו חוזר ואומר אמת כיון שבאמירה אחת כולל שני עניינים אלו, ולרבי יוחנן חוזר ואומר אמת שהרי בכל פעם פירושה שונה.

ג. 'נחית' פירושו 'ירד'. ונקטה הגמרא כך משום שבזמנם היה מקומו של החזן נמוך יותר, כיון שמצוה להתפלל במקום נמוך כמבואר לעיל (י:). על פי רש"י (ר"ה לג. ד"ה ירד).

ד. **כדרך** השוטים שלעיתים נאחזים באמירת תיבה אחת פעמים רבות. רבינו האיי (הובא בספר פירוש קדמון בהגהות על ספר הנר ד"ה אמר רבא). והביא שכן מצאנו בגיטין (ע:). וכן פירש הערוך (ערך אמת). וכן כתב הרש"ש (ד"ה כל), ופירש ש'כל' הוא מלשון קריאה ודיבור, דהיינו שקריאה של אמת תפסתו לאדם זה. וראה שם ובבן יהוידע (ד"ה כל) מה שפירשו עוד בזה.
דברי רבה הם דווקא במי שחוזר על תיבת 'אמת' לבדה, אך נהגו ששליח הציבור חוזר ואומר 'ה' אלהיכם אמת', כמבואר בזוהר חדש (רות ל:). בית יוסף (או"ח סי' סא ד"ה וים). וראה שם טעם מנהג זה, שהוא כדי להשלים את מנין תיבות קריאת שמע לרמ"ח, כנגד אבריו של אדם.

ה. **ארץ** ישראל נקראה בפי בני בבל 'מערבא' לפי שהיא מצויה מערבית לבבל. אמנם אין היא מצד מערב ממש אלא נוטה לצד דרום, ראה תוספות (בכורות נה: ד"ה מטרא).

ו. **כשיטת** רבי שמעון במנחות (מג.), וכן נפסק להלכה בשולחן ערוך (או"ח סי' יח ס"א). אך לדעת חכמים שם מצות ציצית נוהגת אף בלילה.
אף שלמדנו לעיל (יב:) שתקנו לומר פרשת ויאמר בקריאת שמע מפני חמשה דברים שיש בה, אין להקשות מדוע לא קראוה בני מערבא בלילה מפני הדברים הנוספים שבה, כיון שמכל מקום עיקר הפרשה היא פרשת ציצית.

ז. **אף** שלא רצו לומר פרשת ציצית בלילה, מכל מקום כדי לא לבטלה לגמרי מסדר קריאת שמע אמרו תחילתה וסופה. על פי יד המלך (קריאת שמע פ"א ה"ג).

ח. **טעם** הדבר, שבאמת אין צריך להזכיר בערבית פרשת ציצית כיון שאינה נוהגת בלילה, ואף שיש בה גם זכירת יציאת מצרים [הנוהגת אף בלילה כמבואר לעיל (יב:)], אפשר לקיים מצוה זו בברכת 'אמת ואמונה'. אך מי שכבר התחיל פרשת ציצית והזכירה בלילה, צריך לסיימה כדי שיזכיר יציאת מצרים שבה. פני משה (פ"א ה"ו ד"ה מתני' פליגא).

ט. **וביאור** מחלוקתם, שלדעת רב כיון שכבר סיים את הקדמת הפרשה והגיע בדבריו עד ענין הציצית הרי זו התחלה, ולדעת בני מערבא אין זו התחלה עד שיזכיר בפיו תחילת ענין ציצית. ורא"מ הורוויץ (ד"ה דבר) פירש דעת רב, שודאי אדם זה התכוין להתחיל פרשה שיש בה יציאת מצרים, אך אם אמר רק 'דבר אל בני ישראל' אין זו תחילת פרשת ציצית, שהרי מצאנו פסוק זה בפרשיות נוספות שיש בהם הזכרת יציאת מצרים, ראה שמות (יד ב) ובויקרא (כג לד). אך אם אמר גם 'ואמרת אליהם' ודאי התכוין להתחיל פרשת ציצית, כיון שאין עוד פסוק כזה בפרשה העוסקת ביציאת מצרים.
הגמרא לא רצתה לתרץ שבני ארץ ישראל סוברים שאף אם התחיל אינו גומר, כיון שעדיף להקטין המחלוקת ולומר שלא נחלקו בעיקר הדין. ברכת ה' (ד"ה קסברי). וראה שם מה שתירץ עוד.
[לעיל (יג:) למדנו שאין להפסיק באמצע פרשה שלא הפסיק בה משה. ולפי זה הקשה הרשב"א (ד"ה אמר), אף אם לבני מערבא אמירת 'דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם' אינה קרויה התחלת הפרשה, מכל מקום קשה כיצד סיימו באמירת 'אני ה' אלהיכם', ואמרו רק חלק מהפרשה. ותירץ, שכשם שאם לא הזכיר את מצות ציצית אין זו התחלה כיון שלא התחיל לומר את עיקר הענין, כך אמירת 'אני ה' אלהיכם' אינה אמירת חצי פרשה כיון שלא הזכיר את עיקר ענין הפרשה שהוא זכירת יציאת מצרים. ואף שמבואר במגילה (כב.) שאין להפסיק גם באמצע פסוק שלא הפסיק בו משה, מכל מקום הפסיקו באמצע פסוק זה כדי שלא יצטרכו לומר את כל הפרשה. וראה יד המלך (קריאת שמע פ"א ה"ג) שהאריך בדעת הרשב"א. והשיטה מקובצת (ד"ה כמה, בתירוץ השני) תירץ, שמצאנו בויקרא (יח ב) פסוק שלם כאמירת בני מערבא, 'דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אני ה' אלהיכם', ועל כן אין בזה משום הפסקה באמצע פרשה, שהרי משה עצמו כתב פסוק מעין זה [וכן תירץ ביד המלך (שם), וביאר שזהו השבח ששיבחם רב יוסף, שנקטו בלשון הפסוק בויקרא]. ואף שגם אותו פסוק הוא חלק מפרשה, צריך לומר שאינו קרוי התחלה כיון שעדיין לא הוזכר בו ענין עריות שבו עוסקת הפרשה שם].

י. **הוא** הדין שיכלה הגמרא להקשות שלפי חייא בר רב אינו אומר שתי ברכות לאחר

א) וה' אלהים אמת חוזר ואומר אמת או אינו חוזר ואומר אמת א"ר אבהו א"ר יוחנן חוזר ואומר אמת רבה אמר א אינו חוזר ואומר אמת ההוא דנחית קמיה דרבה שמעיה רבה דאמר אמת אמת תרי זימני אמר רבה כל ב) אמת אמת תפסיה להאי. אמר רב יוסף כמה מעליא הא שמעתתא דכי אתא רב שמואל בר יהודה אמר אמרי במערבא ערבית דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אני ה' אלהיכם ג) אמת אמר ליה אביי מאי מעליותא והא אמר רב כהנא אמר רב לא יתחיל ואם התחיל גומר וכי תימא ואמרת אליהם לא הוי התחלה והאמר רב שמואל בר יצחק אמר רב דבר אל בני ישראל לא הוי התחלה ואמרת אליהם הוי התחלה אמר רב פפא קסברי במערבא ואמרת אליהם נמי לא הויא התחלה עד דאמר ועשו להם ציצית אמר אביי הלכך אנן אתחולי מתחלינן דקא מתחלי במערבא וכיון דאתחלינן מגמר נמי גמרינן דהא אמר רב כהנא אמר רב לא יתחיל ואם התחיל גומר. חייא בר רב אמר ג) אמר אני ה' אלהיכם צריך לומר אמת לא אמר אני ה' אלהיכם אינו צ"ל אמת והא בעי לאדכורי יציאת מצרים דאמר הכי מודים אנחנו לך ה' אלהינו שהוצאתנו מארץ מצרים ופדיתנו מבית עבדים ועשית לנו נסים וגבורות על הים ושרנו לך: אמר ר' יהושע בן קרחה למה קדמה פרשת שמע וכו': תניא ר"ש בן יוחי אומר בדין הוא שיקדים שמע לוהיה אם שמוע שזה ללמוד וזה ללמד והיה אם שמוע לויאמר שזה ללמוד ד) וזה לעשות אטו שמע ללמוד אית ביה ללמד ולעשות לית ביה והא כתיב ושננתם וקשרתם וכתבתם ותו והיה אם שמוע ללמד הוא דאית ביה ולעשות לית ביה והא כתיב וקשרתם וכתבתם אלא הכי קאמר בדין הוא שתקדם שמע לוהיה אם שמוע שזה ללמוד וללמד ולעשות והיה אם שמוע לויאמר שזה יש בה ללמד ולעשות ויאמר אין בה אלא לעשות בלבד ותיפוק ליה מדרבי יהושע בן קרחה חדא ועוד קאמר חדא כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואח"כ יקבל עליו עול מצות ועוד משום דאית בה הני מילי אחרנייתא. רב ב משי ידיה וקרא ק"ש ואנח תפילין (א) וצלי והיכי עביד הכי והתניא ג החופר כוך למת בקבר ה) פטור מק"ש ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה הגיע זמן ק"ש עולה ונוטל ידיו ומניח תפילין וקורא ק"ש ומתפלל הא גופא קשיא רישא אמר פטור וסיפא חייב הא לא קשיא ד סיפא בתרי ורישא בחד מ"מ קשיא לרב רב כרבי יהושע בן קרחה סבירא ליה דאמר עול מלכות שמים תחלה ואח"כ עול מצות אימר דאמר רבי יהושע בן קרחה להקדים קריאה לקריאה לעשיה מי שמעת ליה ותו מי סבר ליה כרבי יהושע בן קרחה והאמר א) רב חייא בר אשי זמנין סגיאין הוה קאימנא קמיה דרב ומקדים ומשי ידיה ומברך ומתני לן פרקין ומנח תפילין והדר קרי ק"ש ו) וכ"ת בדלא מטא זמן ק"ש א"כ מאי אסהדתיה דרב חייא בר אשי לאפוקי ממ"ד למשנה ז) אין צריך לברך קמ"ל דאף למשנה ח) נמי צריך לברך מ"מ קשיא לרב שלוחא הוא דעוית: אמר עולא ה כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן כאילו הקריב עולה בלא מנחה וזבח בלא נסכים: ואמר רבי יוחנן הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלמה

יפנה

רש"י

וה' אלהים אמת. לכך אין מפסיקין בין אני ה' אלהיכם לאמת: כל אמת אמת תפסיה להאי. ריהטא של אמת תפסתו לזה: הא שמעתתא. דרב שמואל בר יהודה אמר אמרי במערבא וכו'. ק"ש של ערבית אין קורין בה פרשת ציצית כולה לפי שאין מצות ציצית בלילה, אבל מתחילין אותה ומפסיקים בה ומדלגים ואומרים אני ה' אלהיכם אמת: לא יתחיל. אין צריך להתחיל ויאמר ערבית: אתחולי מתחלינן. דהא מתחלי במערבא ט): אמר אני ה' אלהיכם. דהיינו פרשת ציצית: צריך לומר אמת. כדכתיב וה' אלהים אמת: והא בעי לאדכורי יציאת מצרים. דתנן (לעיל דף יב:) מזכירין יציאת מצרים בלילות, ואי לא אמר אמת ואמונה ולא אמר פרשת ציצית היכי מדכר יציאת מצרים: ושרנו לך. מי כמכה באלים וגו' מלכותך ראו בניך עד גאל ישראל והשכיבנו: שזה ללמוד. ודברת בם: וזה ללמד. ולמדתם אותם את בניכם, ואם לא למד תחלה היאך ילמד את בניו: וזה לעשות. ויאמר אין בה אלא עשייה: וקשרתם. דתפילין: וכתבתם. דמזוזה עשייה היא: רב משי ידי. פעם אחת ראוהו שעשה כן: והיכי עביד הכי. שהקדים ק"ש לתפילין: כוך. קבר שחופרין בקירות מערה, ארכו ארבע י) ורחבו ז' כ) טפחים ג): פטור מק"ש. דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, כדאמרינן בפ"ק (ד' יא.) בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה: וסיפא בתרתי. והכי קאמר אם שנים הם מניח את חבירו חופר והוא עולה ומקיים מצות ק"ש ותפילין ל) ותפלה וחוזר למלאכה, וחבירו יעלה ויניח תפילין ויקרא ק"ש ויתפלל: מ"מ. תפילין קודמים לק"ש: עול מצות. דהנחת תפילין עול מצוה הוא: קריאה לקריאה. שמע שהוא קבלת מלכות שמים לוהיה אם שמוע שהוא קבלת עול מצות: ומקדים. משכים: ומברך. על התורה: ומתני פרקין. אלמא (ב) מקדים הוא לעסוק בתורה דהיינו [א] עשייה דמצוה מקמי מלכות שמים: שלוחא הוא דעוית. השליח קלקל שאיחר להביא לו תפילין מעיקרא, מ) והגיע זמן ק"ש והוזקק לקרות כדי שלא יעבור הזמן, וכי מטי שלוחא דתפילין אנחינהו: כאלו מעיד עדות שקר בעצמו. לישנא מעליא: כאילו הקריב עולה בלא מנחה. שחייבו הכתוב להקריב עמה שנא' (במדבר כח) ועשירית האיפה וגו', אף הקורא ואינו מקיים אינו גומר את המצוה: נסכים. הוא היין המתנסך על גבי המזבח אחר העולה והזבח כדכתי' ונסכיה' חצי ההין וגו' (שם). וה"ה דמצי למימ' כאילו הקריב עולה בלא מנחה ונסכים דהא עולה נמי טעונה נסכים, אלא לישנא דקרא נקט עולה ומנחה זבח ונסכים ג):

יפנה

תוספות

מ) **למה** קדמה פרשת שמע לוהיה אם שמוע. וא"ת תיפוק ליה דקדמה בתורה וי"ל דהכי קאמר למה קדמה אף לפרשת ציצית דקדמה לכולן אלא ודאי אין אנו חוששין לזה שהיא קודמת בתורה משום דאמרינן ז) אין מוקדם ומאוחר וא"כ היה לנו להקדים והיה שהיא מדברת בלשון רבים:

מ) **ויאמר** אינה נוהגת אלא ביום. מכאן משמע כר' שמעון דאמר בפ' התכלת (מנחות ד' מג.) דציצי' מ"ע שהזמן גרמא וכן איתא בקדושין (פ"ק ד' לג:) דקאמר ציצית מצות עשה שהזמן גרמא וא"ת א"כ למ"ד (מנחות מא.) ציצית חובת טלית הוא ואפילו מונחת בקופסא אפ"ה חייבת בציצית היכי אשכחן שיהא הזמן גרמא. וי"ל דאם היה כסות המיוחד ללילה פטור והכי איתא בירושלמי דקדושין ה) אמר להם ר"ש אי אתם מודים לי דציצית מ"ע שהזמן גרמא שהרי כסות לילה פטור מן הציצית א"ר אילא טעמא דרבנן שאם היה מיוחד ליום ולילה שחייב בציצית: **ומנח** תפילין ומצלי. ומהתם ו) משמע שמותר להניח תפילין בין גאולה לתפלה וכן בטלית מניח אדם טליתו בין גאולה לתפלה. וכן מצינו שרבי יצחק ברבי יהודה שלא אחר טליתו ושהה השליח וכבר קרא ק"ש בברכותיה ונתעטף בטליתו וגמר שמונה עשרה והביא ראיה מהכא מההיא דרב. מ"מ יש לחלק בין תפילין לטלית דעיקר ק"ש ותפלה שייכי בתפילין כדאמר בסמוך כאילו מעיד עדות שקר בעצמו פירוש באדון שצוה שהוא קורא והיו לטוטפת ולאות על ידך ואין ס). ותפלה נמי כדאמרן קרי ק"ש ומתפלל ע) זו היא מלכות שמים אבל ציצית שאינו אלא חובת טלית שאם יש לו טלית חייב ואם אין לו פטור מציצית ויכול לקרות ק"ש בלא ציצית ודאי דהוי הפסקה. והרב רבי משה מקוצי היה אומר דאפי' פ) מכאן אין ראיה דמצי למימר הניח תפילין בלא ברכה ולאחר י"ח ממשמש בהם ומברך י) עליהם ובהכי שגי שגם מותר להתעטף בטלית בעת שידיו מטונפות ואחר שיטול ידיו ימשמש בטליתו ומברך: **ומכל** מצות האמורות בתורה. וא"ת וכי ק"ש לא הוה בכלל מצות האמורות בתורה. וי"ל דאי לא תני בהדיא ק"ש הוה אמינא דדוקא הני דלית להו קביעות זמן אבל ק"ש דקביע להו זמן לא הואיל וזמן עובר קמ"ל: **עולה** בלא מנחה. ה"ה דמצי למימר בלא נסכים שהרי עולה נמי טעונה נסכים אלא לישנא דקרא נקט עולה ומנחה וגו' ג):

אמאן

כ א טוש"ע או"ח סימן סו סעיף ו:

כא ב שם סעיף ח:

כב ג ד מיי' פ"ד מהל' ק"ש הלכה ג סמג עשין יח טור וש"ע או"ח סימן עא סעיף ה ו ויורה דעה סימן שסה סעיף א:

כג ה מיי' פ"ד מהלכות תפילין הלכה כו טוש"ע או"ח סימן כה סעיף ד [רב אלפס כאן ובהלכות תפילין דף טו. וע"ש הנוסחא]:

רב נסים גאון

לאפוקי ממאן דאמר למשנה אינו צריך לברך. בעל זו המימרא רב הונא ועיקרה בפרק ראשון (דף יא):

הגהות וציונים

א] עיין רש"ש מש"כ על תיבת "כל": ב] עיין רשב"א שהקשה דקיי"ל דכל פסוקא דלא פסקיה ליה משה לא פסקינן ליה עיי"ש. ועיין בילקוט מפרשים: ג] בכת"י הגי' אמר חייא בר רב (וגי' ישרה היא דמימרא בפ"ע היא, דק"ס): ד] [צ"ל ללמד] (גליון): ה] בכת"י בקיר, ובאו"ז ועוד ראשונים ליתא כלל, ועי' שטמ"ק (דק"ס עיי"ש): ו] בכת"י ליתא לתיבות "ומנח תפילין והדר קרי ק"ש" (וכן לא הי' כתוב לפני רש"י, ע"כ פירש דהקושיא היא מומתני פרקין ובזה ניחא ג"כ מה דלא מקשה עדיפא מינה מדרב אדרב, (עיין מהרש"א פני יהושע צל"ח רש"ש) (דק"ס): ז] צ"ל לתלמוד (מהר"נ אדלר, רש"ש) וכ"ה בתוס' ר"י החסיד שם: ח] לכאורה רש"י לא גרס בגמ' דקא מתחלי במערבא וכ"ה באור זרוע הל' ק"ש (סימן לח) שהעתיק לשון הגמ' בלי התיבות "דקא מתחלי במערבא", והביא זה מפירש"י דאנן מתחלינן משום "דהא מתחלי במערבא": ט] ר"ל אמות: י] צ"ל ששה (רש"ש, הג' בן ארי') או שצ"ל ורומו ז' טפחים (רש"ש עיי"ש): כ] צ"ל מצות תפילין וק"ש (מראה כהן, באה"מ): ל] ס"א וחשיב דלא אזיל (גליון): מ] דיבור זה שייך במשנה לעיל יג ע"א: נ] תיבת "ומהתם" נמחק (הרר"י בכרך) או שצ"ל ומהכא (מראה כהן) וכ"ה בתוס' ר"פ מהכא: ס] בתוס' ר"פ נוסף לו: ע] יניח תפילין ויקרא ק"ש ויתפלל כצ"ל (גליון): פ] צ"ל דאפילו לתפילין אין ראיה מכאן דמצי (מראה כהן):

משנת ראשונים

חוזר ואומר אמת או אינו חוזר ואומר אמת. פי' אם שהה בנתים, אבל בשלא שהה פשיטא דלא יאמר פעמים אמת. [תוספות הרא"ש]

והא בעי לאדכורי יציאת מצרים. הוא הדין דהיה יכול להקשות והא בעינן שתים לאחריה אלא דחדא מנייהו נקט. והיינו למאן דסבר דאינו אומר אלא מודים אנחנו לך וכו' ואינו חותם בו כלל. אבל רש"י ז"ל פירש שמתחיל מודים אנחנו לך וכו' ושרנו לפניך מי כמוך וכו' עד גאל ישראל. וכן כתב הראב"ד ז"ל דהא בעינן שתים לאחריה. [הריטב"א]

דאמר הכי מודים אנחנו לך ה' אלהינו. פירש"י ז"ל דלאו האי בלחוד קאמר, אלא דלא מתחיל אמת ואמונה אלא מתחיל מודים אנחנו וכו' ושרנו לך מי כמוכה באלים וכו' עד גאל ישראל ואומר אח"כ השכיבנו, ואחרים פירשו שכך בלחוד הוא מברך וחותם בה ודברי הרב ז"ל נראים עיקר. [הרשב"א]

כאילו מעיד עדות שקר בעצמו. כינוי הוא זה והכי קאמר כאילו מעיד שאין התורה אמת, שהרי הוא אומר כי חייב הוא ואינו עושה. [תשובות הגאונים החדשות עמנואל סימן קנח]

דכיון שהוא קורא וקשרתם לאות על ידכה והיו לטוטפות בין עיניך ואינו מניחן, נמצא שמעיד עדות שקר על עצמו שמה שאומר אינו אמת, ואע"פ שעשה המצוה שיצא ידי ק"ש, אפ"ה עבר עבירה מצד אחר שהעיד עדות שקר על עצמו [רבינו יונה דף ח. מדה"ר]

כאילו הקריב עולה בלא מנחה וזבח בלא נסכים. רבי יוחנן ס"ל שאפילו המצוה עצמה אינה נעשית שלימה כיון שלא קבל עליו עול מלכות שמים דה"ל כמי שמקריב תודה בלא מנחה וכו' כיון שקורא בלא קבלת מלכות שמים, מפי מורי הרב נר"ו. [רבינו יונה דף ח. מדה"ר]

הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלמה. שבתפילין שבראש אדם משעבד לבורא יתברך הנשמה שהיא במוח, ובתפילין שבזרוע אדם משעבד גופו, ומפני כך צוו להשים אותם כנגד הלב שהלב היא עיקר התאוות והמחשבות, ובזה יזכור את הבורא וימעיט הנאותיו. [רבינו יונה דף ח. מדה"ר]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) לעיל דף יא:, ב) ב"ב ק:, ג) (ויקרא כג לז), ד) פסחים ו:, ה) ה"ז (כא ע"א), ו) כמו במנחות לו ע"א.

הגהות הב"ח

(א) גמ' ואנח תפילין ומצלי והיכי: (ב) רש"י ד"ה ומתני פרקין אלמא. נ"ב מפרש הקושיא מכח [שלמד] קודם ק"ש כי [על זה שייך] אחר כך לומר וכי תימא בדלא מטי זמן ק"ש דאי [מהא דמנח תפילין והדר קרי] מאי קאמר וכ"ת וכו' הא כיון דלא מטי זמן] ק"ש גם זמן תפילין [לא מטא לכך] פירש רש"י דקושיא הוא [מהא דעסק קודם] בתורה. רק קשה למה [לא מקשה] באמת מכח [מהא דמנח תפילין ולא] יצטרך לומר וכ"ת ואפשר לתרץ [דה"ק וכי תימא בדלא] מטי זמן ק"ש והיה מתחיל בעשיית מצוה דהיינו [לימוד וכיון דהתחיל] להתעסק בעשיית מצוה הניח תפילין שהוא ג"כ עשיית מצוה קודם ק"ש זה אינו דא"כ מאי מקשה אחר כך אם כן [מאי אסהדתיה דרחב"א] דילמא זהו אסהיד דהיכא דלא מטי זמן קריאת שמע והתחיל [בעשיית מצוה] שהוא לימוד יניח תפילין כשיגיע [הזמן קודם ק"ש] ול"ע [ואם נפרש דלימוד לא מקרי] עשיה פי' כך [ותו מי סבר לה כר' יהושע ב"ק והאמר וכו' אלמא] דאף בקריאה לא סבר כר' יהושע ב"ק [מדלמד קודם ק"ש והלימוד] הוה קריאה דמצוה אבל לפי פירש"י [משמע דלימוד מיקרי] עשיה:

הגהות הגר"א

[א] רש"י ד"ה ומתני פרקין כו' דהיינו עשייה. נמחק עשיה. ונ"ב קריאה:

תורה אור השלם

א) וַייָ אֱלֹהִים אֱמֶת הוּא אֱלֹהִים חַיִּים וּמֶלֶךְ עוֹלָם מִקִּצְפּוֹ תִּרְעַשׁ הָאָרֶץ וְלֹא יָכִלוּ גוֹיִם זַעְמוֹ: [ירמיה י, י]

מתרצת הגמרא, אף לחייא בר רב לא מדובר שאינו אומר ברכת אמת ואמונה כלל, אלא **דְּאָמַר הָכִי** - שאומר כך, **מוֹדִים אֲנַחְנוּ לָךְ ה' אֱלֹהֵינוּ, שֶׁהוֹצֵאתָנוּ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וּפְדִיתָנוּ מִבֵּית עֲבָדִים, וְעָשִׂיתָ לָנוּ נִסִּים וּגְבוּרוֹת עַל הַיָּם, וְשַׁרְנוּ לָךְ** מי כמכה באלים ה' וכו', וממשיך ואומר עד 'גאל ישראל' שבסוף הברכה, ואומר ברכת השכיבנו[יא].

★

שנינו במשנה, **אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן קָרְחָה, לָמָּה קָדְמָה פָּרָשַׁת שְׁמַע וכו'** לוהיה אם שמוע, כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה ואחר כך עול מצוות, ולמה קדמה והיה אם שמוע לויאמר, שוהיה אם שמוע נוהג בין ביום ובין בלילה, ויאמר אינו נוהג אלא ביום בלבד.

הגמרא מביאה טעם נוסף לסדר הפרשיות בקריאת שמע:

תַּנְיָא - שנינו בברייתא, **רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן יוֹחַי אוֹמֵר, בְּדִין הוּא** [-נכון וראוי הוא] **שֶׁיַּקְדִּים** אדם בקריאת שמע את פרשת **שְׁמַע לִוְהָיָה אִם שָׁמוֹעַ**, כיון **שֶׁזֶּה** - פרשת שמע, עוסקת בציווי **לִלְמוֹד** כנאמר שם (דברים ו ז) 'וְדִבַּרְתָּ בָּם', **וְזֶה** - פרשת והיה אם שמוע, עוסקת בציווי **לְלַמֵּד** כנאמר שם (דברים יא יט) 'וְלִמַּדְתֶּם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם', ובודאי צריך אדם קודם ללמוד ואחר כך ללמד, שאם לא יִלְמַד בעצמו כיצד יְלַמֵּד את בניו[יב]. וכן בדין הוא להקדים את פרשת **וְהָיָה אִם שָׁמוֹעַ לְוַיֹּאמֶר**, כיון **שֶׁזֶּה** - פרשת והיה אם שמוע, עוסקת בציווי **לִלְמוֹד** כמובא לעיל שנצטוינו בה ללמד את בנינו[יג], **וְזֶה** - פרשת ויאמר, עוסקת בציווי **לַעֲשׂוֹת** דהיינו מצות ציצית, ולימוד קודם לעשייה שהרי אם לא ילמד לא ידע מה לעשות.

הגמרא מבינה מדברי רבי שמעון בן יוחאי שבפרשת שמע נאמר רק הציווי ללמוד, ובפרשת והיה אם שמוע רק הציווי ללמד. על כן מקשה הגמרא, **אַטּוּ שְׁמַע לִלְמוֹד אִית בֵּיהּ** - וכי פרשת שמע רק ציווי ללמוד יש בה, וציווי **לְלַמֵּד וְלַעֲשׂוֹת לֵית בֵּיהּ** [-אין בה], **וְהָא כְּתִיב** - והרי כתוב בה (שם ו ז-ט) '**וְשִׁנַּנְתָּם** לְבָנֶיךָ' דהיינו ללמד, ועוד כתוב בה '**וּקְשַׁרְתָּם** לְאוֹת עַל יָדֶךָ' וגו' דהיינו מצות תפילין, וכן '**וּכְתַבְתָּם** עַל מְזֻזוֹת בֵּיתֶךָ וּבִשְׁעָרֶיךָ' דהיינו מצות מזוזה, אם כן יש בה גם ללמד ולעשות.

וְתוּ - ועוד קשה, וכי פרשת **וְהָיָה אִם שָׁמוֹעַ לְלַמֵּד הוּא דְּאִית בֵּיהּ** - רק מצוה ללמד יש בה, **וְלַעֲשׂוֹת לֵית בֵּיהּ** [-אין בה], **וְהָא כְּתִיב** - והרי כתוב בה (שם יא יח,כ) '**וּקְשַׁרְתֶּם** אֹתָם לְאוֹת עַל יֶדְכֶם' וגו', וכן '**וּכְתַבְתָּם** עַל מְזוּזוֹת בֵּיתֶךָ', דהיינו מצוות תפילין ומזוזה שהן עשייה.

הגמרא חוזרת בה ומבארת את דברי רבי שמעון בן יוחאי באופן אחר:

אֶלָּא הָכִי קָאָמַר - כך אמר רבי שמעון בן יוחאי, **בְּדִין הוּא שֶׁתִּקְדַּם** פרשת **שְׁמַע לִוְהָיָה אִם שָׁמוֹעַ**, כיון **שֶׁזֶּה** - פרשת שמע יש בה **לִלְמוֹד, וּלְלַמֵּד, וְלַעֲשׂוֹת** כמובא לעיל, אך והיה אם שמוע אין בה אלא ללמד ולעשות[יד], וכן בדין הוא שתקדם פרשת **וְהָיָה אִם שָׁמוֹעַ לְוַיֹּאמֶר**, כיון **שֶׁזֶּה** - פרשת והיה אם שמוע, **יֵשׁ בָּהּ לְלַמֵּד וְלַעֲשׂוֹת**, אך **וַיֹּאמֶר אֵין בָּהּ אֶלָּא לַעֲשׂוֹת בִּלְבַד**.

מקשה הגמרא, **וְתִיפּוֹק לֵיהּ מִדְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן קָרְחָה** - הרי ניתן לבאר את סדר הפרשיות כדברי רבי יהושע בן קרחה במשנתנו, ומדוע נחלק עליו רבי שמעון בן יוחאי ונתן טעם אחר לדבר[טו]. מתרצת הגמרא, רבי שמעון בן יוחאי אינו חולק על טעמו של רבי יהושע בן קרחה, אלא **חֲדָא וְעוֹד קָאָמַר** - כוונתו היא לומר שיש בזה שני טעמים, **חֲדָא** - טעם אחד הוא שקדמה שמע לוהיה אם שמוע **כְּדֵי שֶׁיְּקַבֵּל עָלָיו עוֹל מַלְכוּת שָׁמַיִם תְּחִלָּה וְאַחַר כָּךְ יְקַבֵּל עָלָיו עוֹל מִצְוֹת**, כדברי רבי יהושע בן קרחה[טז], **וְעוֹד** טעם, **מִשּׁוּם דְּאִית בָּהּ הָנֵי מִילֵּי אֲחֲרָנְיָיתָא** - כיון שיש בפרשת שמע דברים נוספים אלו שאמר רבי שמעון בן יוחאי, דהיינו שיש בה ללמוד ללמד ולעשות[יז].

★

הגמרא דנה האם הנחת תפילין קודמת לקריאת שמע, או להיפך[יח]. ותחילה מביאה הגמרא מעשה בענין זה:

רַב מָשֵׁי יְדֵיהּ - פעם אחת ראו את רב שנטל ידיו[יט], **וְקָרָא קְרִיאַת שְׁמַע**, ואחר כך **אַנַּח** [-הניח] **תְּפִילִּין, וְצַלִּי** - והתפלל[כ].

מקשה הגמרא, **וְהֵיכִי עָבֵיד הָכִי** - כיצד נהג רב כך שהקדים קריאת שמע לתפילין, **וְהָתַנְיָא** - והרי שנינו בברייתא, **הַחוֹפֵר כּוּךְ לְמֵת בַּקֶּבֶר**[כא], **פָּטוּר** בשעת חפירתו **מִקְּרִיאַת שְׁמַע, וּמִן הַתְּפִלָּה, וּמִן הַתְּפִילִּין, וּמִכׇּל מִצְוֹת הָאֲמוּרוֹת בַּתּוֹרָה**[כב], שהרי העוסק

קריאת שמע [כדין המבואר לעיל (יא.)], אלא שהזכירה רק קושיא אחת. שיטה מקובצת (ד"ה והא). ובצל"ח (ד"ה והא) כתב עוד, שנוח היה לגמרא להקשות מחיוב זכירת יציאת מצרים שהוא מן התורה, ולא מחיוב הברכות שהוא מדברי חכמים.

יא. **רש"י** (ד"ה ושרנו). באמירת 'מי כמכה' וכו' מקיימים מצות זכירת יציאת מצרים כתיקונה, כיון שצריך להזכיר בה אף מלכות ה', קריעת ים סוף ומכת בכורות, כמבואר בתוספתא (פ"ב ה"א) ובירושלמי (פ"א ה"ו). אמנם לפי זה קשה שהרי באמירת מי כמכה אין מזכירים מכת בכורות, וכתב המשנה ברורה (סי' סו ס"ק נג) שאולי בנוסח שהיה בידם הזכירו מכת בכורות בסוף הברכה. וראה שם מה שכתב עוד בענין זה. עוד הקשה הרש"ש (ד"ה דאמר), שלפי זה אין אומרים דבר מענין האמונה שבתחלת הברכה, והרי לעיל (יב.) למדנו שכל שאינו אומר בלילה 'אמת ואמונה' לא יוצא ידי חובתו. ותירץ שהגמרא קיצרה בלשונה, ובאמת מזכירים גם את האמונה [ולפי זה אפשר לומר שמזכירים אף מכת בכורות].

הרשב"א (ד"ה הא) הביא שיש הסוברים שאינו אומר אלא את הנוסח המוזכר בגמרא, וחותם גאל ישראל [וכן הביא השיטה מקובצת (ד"ה והא), אך כתב שלשיטה זו אינו חותם כלל]. וכתב הרשב"א שדברי רש"י עיקר.

יב. **רש"י** (ד"ה וזה ללמד). ואין לפרש שללמוד קודם כיון שהוא חשוב יותר מללמד, שהרי באמת מעלת המלמד גדולה יותר מהלומד לעצמו, כמבואר במגילה (כט.). על פי שיטה מקובצת (ד"ה אמר, בתירוץ השני).

יג. **לנוסח** זה בגמרא צריך לבאר שתיבת 'ללמוד' אינה בדווקא, אלא הכוונה שהפרשה עוסקת במצות תלמוד תורה. ובהגהות וציונים הובאה גירסא 'ללמד'.

יד. **לפי** זה אין טעם הקדמת פרשת שמע משום שצריך ללמוד בעצמו קודם שמלמד לאחרים כמבואר לעיל, אלא שבפרשת שמע הוזכרו יותר מחלקי קיום התורה. על פי צל"ח (ברש"י ד"ה וזה). וכן לגבי הקדמת פרשת והיה אם שמוע לויאמר.

טו. **לכאורה** תמוה מדוע לא הקשתה הגמרא גם להיפך, מפני מה לא אמר רבי יהושע בן קרחה את טעמו של רבי שמעון בן יוחאי. וביאר המילי דברכות (גרודזנסקי, ד"ה ותיפוק), שכל טעמו של רבי שמעון בן יוחאי יתכן מפני שלשיטתו קריאת שמע היא מדרבנן, ועל כן הוא יכול לדרוש את 'ודברת בם' שבפרשה ראשונה לענין הציווי ללמוד, אך לרבי יהושע בן קרחה לומדים מפסוק זה חיוב קריאת שמע מן התורה. וראה שם מנין לומד רבי יהושע בן קרחה את הציווי ללמוד.

טז. **ראה** ברכת ראש לעיל (יג. ד"ה והיה), שביאר מפני מה לא סיימה הגמרא כאן להביא את דברי רבי יהושע בן קרחה אף לגבי קדימת והיה אם שמוע לויאמר.

יז. **כך** צריך לפרש לגירסת הגמרא שלפנינו. ועיין דקדוקי סופרים (אות ו).

יח. **נידון** זה הובא כאן, כיון שלהלן מביאה הגמרא ראיה לגביו מדברי רבי יהושע בן קרחה במשנתנו.

יט. **רש"י** (ד"ה רב). אמנם השיטה מקובצת (ד"ה רב) כתב שמשום פעם אחת לא היתה הגמרא מקשה על רב, אלא הגמרא סוברת עתה שכך היתה הנהגתו תמיד.

כ. **מהנהגת** רב מבואר שמותר להניח תפילין בין גאל ישראל לשמונה עשרה. תוספות (ד"ה ומנח). אמנם בשם רבי משה מקוצי כתבו שאין מכאן ראיה, כי שמא הניח רב את התפילין בלא ברכה, ואחר התפילה משמש בתפילין ובירך. ועוד דנו הראשונים לענין לבישת טלית בין קריאת שמע לשמונה עשרה, ראה תוספות (שם) ורשב"א (ד"ה אמרי).

כא. **בזמנם** נהגו לחפור קבר גדול מעין מערה, ובקירותיה חפרו כמה כוכים. כל כוך היה באורך ארבע אמות וברוחב ששה טפחים, וגובהו שבעה טפחים, ונקבר בו אדם אחד. ראה בבבא בתרא (ק:).

כב. **אף** שגם קריאת שמע היא בכלל מצוות האמורות בתורה, פירטה אותה הברייתא בפני עצמה, כדי שלא נטעה לומר שכיון שזמנה קבוע ואם לא יקיימנה יעבור הזמן אין היא נדחית. תוספות (ד"ה ומכל). ולכאורה כוונתם לבאר כן אף בתפילה שקבוע לה זמן, אך לגבי תפילין עדיין אינו מיושב. ובתלמידי רבינו יונה (להלן יז: ד"ה ועל כן) מבואר שמצוות אלו חמורות יותר כיון שיש בהן קבלת עול מלכות שמים, וכמבואר להלן שהרוצה לקבל עליו עול מלכות שמים שלמה יניח תפילין ויקרא קריאת שמע ויתפלל. ולפי זה פירטה אותן הברייתא לחדש שהעוסק במצוה פטור אפילו ממצוות אלו. והשיטה מקובצת (ד"ה החופר) תירץ, שבמצוות אלו יש יחוד ה' והן מצוות תדירות הנוהגות בכל יום, ועל כן זהו חידוש שפטור אפילו מהן. ומה שלא נקט התנא רק מצוות אלו והיינו לומדים את השאר מקל וחומר, כיון שהייתי סובר שדווקא מאלו פטור העוסק במצוה, משום שהן צריכות כוונה ביותר [שקריאת שמע ותפילה צריכות כוונת הלב, וכן אסור להסיח דעת מן התפילין]. רש"ש טויבש (בתוס' ד"ה ומכל, בא"ד קמ"ל).

וה' אלהים אמת חוזר ואומר אמת או אינו חוזר ואומר אמת א"ר אבהו א"ר יוחנן חוזר ואומר אמת רבה אמר אינו חוזר ואומר אמת ההוא דנחית קמיה דרבה שמעיה רבה דאמר אמת אמת תרי זימני אמר רבה כל אמת אמת תפסיה להאי. אמר רב יוסף כמה מעליא הא שמעתתא דכי אתא רב שמואל בר יהודה אמר אמרי במערבא ערבית דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אני ה' אלהיכם אמת אמר ליה אביי מאי מעליותא והא אמר רב כהנא אמר רב לא יתחיל ואם התחיל גומר וכי תימא ואמרת אליהם לא הוי התחלה והאמר רב שמואל בר יצחק אמר רב דבר אל בני ישראל לא הוי התחלה ואמרת אליהם הוי התחלה אמר רב פפא קסברי במערבא ואמרת אליהם נמי לא הויא התחלה עד דאמר ועשו להם ציצית אמר אביי הלכך אנן אתחולי מתחלינן דקא מתחלי במערבא וכיון דאתחלינן מגמר נמי גמרינן דהא אמר רב כהנא אמר רב לא יתחיל ואם התחיל גומר. חייא בר רב אמר אמר אני ה' אלהיכם צריך לומר אמת לא אמר אני ה' אלהיכם אינו צ"ל אמת והא בעי לאדכורי יציאת מצרים דאמר הכי מודים אנחנו לך ה' אלהינו שהוצאתנו מארץ מצרים ופדיתנו מבית עבדים ועשית לנו נסים וגבורות על הים ושרנו לך: אמר ר' יהושע בן קרחה למה קדמה פרשת שמע וכו': תניא ר"ש בן יוחי אומר בדין הוא שיקדים שמע לוהיה אם שמוע שזה ללמוד וזה ללמד והיה אם שמוע לויאמר שזה ללמוד וזה לעשות אטו שמע ללמוד אית ביה ללמד ולעשות לית ביה והא כתיב ושננתם וקשרתם וכתבתם ותו והיה אם שמוע ללמד הוא דאית ביה ולעשות לית ביה והא כתיב וקשרתם וכתבתם אלא הכי קאמר בדין הוא שתקדם שמע לוהיה אם שמוע שזה ללמוד וללמד ולעשות והיה אם שמוע לויאמר שזה יש בה ללמד ולעשות ויאמר אין בה אלא לעשות בלבד ותיפוק ליה מדרבי יהושע בן קרחה חדא ועוד קאמר חדא כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואח"כ יקבל עליו עול מצות ועוד משום דאית בה הני מילי אחרנייתא. רב משי ידיה וקרא ק"ש ואנח תפילין (א) וצלי והיכי עביד הכי והתניא החופר כוך למת בקבר פטור מק"ש ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה הגיע זמן ק"ש עולה ונוטל ידיו ומניח תפילין וקורא ק"ש ומתפלל הא גופא קשיא רישא אמר פטור וסיפא חייב הא לא קשיא סיפא בתרי ורישא בחד מ"מ קשיא לרב רב כרבי יהושע בן קרחה סבירא ליה דאמר עול מלכות שמים תחלה ואח"כ עול מצות אימר דאמר רבי יהושע בן קרחה להקדים קריאה לקריאה לעשיה מי שמעת ליה ותו מי סבר ליה כרבי יהושע בן קרחה והאמר רב חייא בר אשי זמנין סגיאין הוה קאימנא קמיה דרב ומקדים ומשי ידיה ומברך ומתני לן פרקין ומנח תפילין והדר קרי ק"ש וכ"ת בדלא מטא זמן ק"ש א"כ מאי אסהדתיה דרב חייא בר אשי לאפוקי ממ"ד למשנה אין צריך לברך קמ"ל דאף למשנה נמי צריך לברך מ"מ קשיא לרב שלוחא הוא דעוית: אמר עולא כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן כאילו הקריב עולה בלא מנחה וזבח בלא נסכים: ואמר רבי יוחנן הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלמה

יפנה

רש"י

וה' אלהים אמת. לכך אין מפסיקין בין אני ה' אלהיכם לאמת: כל אמת אמת תפסיה להאי. ריהטא של אמת תפסתו לזה: הא שמעתתא. דרב שמואל בר יהודה אמר אמרי במערבא וכו'. ק"ש של ערבית אין קורין בה פרשת ציצית כולה לפי שאין מצות ציצית בלילה, אבל מתחילין אותה ומפסיקים בה ומדלגים ואומרים אני ה' אלהיכם אמת: לא יתחיל. אין צריך להתחיל ויאמר ערבית: אתחולי מתחלינן. דהא מתחלי במערבא[ם]: אמר אני ה' אלהיכם. דהיינו פרשת ציצית: צריך לומר אמת. כדכתיב וה' אלהים אמת: והא בעי לאדכורי יציאת מצרים. דתנן (לעיל דף יב:) מזכירין יציאת מצרים בלילות, ואי לא אמר אמת ואמונה ולא אמר פרשת ציצית היכי מדכר יציאת מצרים: ושרנו לך. מי כמכה באלים וגו' מלכותך ראו בניך עד גאל ישראל והשכיבנו: שזה ללמוד. ודברת בם: וזה ללמד. ולמדתם אותם את בניכם, ואם לא למד תחלה היאך ילמד את בניו: וזה לעשות. ויאמר אין בה אלא עשייה: וקשרתם. דתפילין: וכתבתם. דמזוזה עשייה היא: רב משי ידי. פעם אחת ראוהו שעשה כן: והיכי עביד הכי. שהקדים ק"ש לתפילין: כוך. קבר שחופרין בקירות מערה, ארכו ארבע[ט] ורחבו ו'[י] טפחים[ג]: פטור מק"ש. דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, כדאמרינן בפ"ק (ד' יא.) בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה: וסיפא בתרתי. והכי קאמר אם שנים הם מניח את חבירו חופר והוא עולה ומקיים מצות ק"ש ותפילין[כ] ותפלה וחוזר למלאכה, וחבירו יעלה ויניח תפילין ויקרא ק"ש ויתפלל: מ"מ. תפילין קודמים לק"ש: עול מצות. דהנחת תפילין עול מצוה הוא: קריאה לקריאה. שמע שהוא קבלת מלכות שמים לוהיה אם שמוע שהוא קבלת עול מצות: ומקדים. משכים: ומברך. על התורה: ומתני פרקין. אלמא (ב) מקדים הוא לעסוק בתורה דהיינו [א] עשייה דמצוה מקמי מלכות שמים: שלוחא הוא דעוית. השליח קלקל שאיחר להביא לו תפילין מעיקרא, [ל] והגיע זמן ק"ש והוזקק לקרות כדי שלא יעבור הזמן, וכי מטי שלוחא דתפילין אנחינהו: כאלו מעיד עדות שקר בעצמו. לישנא מעליא: כאילו הקריב עולה בלא מנחה. שחייבו הכתוב להקריב עמה שנא' (במדבר כח) ועשירית האיפה וגו', אף הקורא ואינו מקיים אינו גומר את המצוה: נסכים. הוא היין המתנסך על גבי המזבח אחר העולה והזבח כדכתי' ונסכיה' חצי ההין וגו' (שם). וה"ה דמצי למימ' כאילו הקריב עולה בלא מנחה ונסכים דהא עולה נמי טעונה נסכים, אלא לישנא דקרא נקט עולה ומנחה זבח ונסכים[ג]:

יפנה

תוספות

[מ] למה קדמה פרשת שמע לוהיה אם שמוע. וא"ת תיפוק ליה דקדמה בתורה וי"ל דהכי קאמר למה קדמה אף לפרשת ציצית דקדמה לכולן אלא ודאי אין אנו חוששין לזה שהיא קודמת בתורה משום דאמרינן[ד] אין מוקדם ומאוחר וא"כ היה לנו להקדים והיה שהיא מדברת בלשון רבים:

[מ] ויאמר אינה נוהגת אלא ביום. מכאן משמע כר' שמעון דאמר בפ' התכלת (מנחות ד' מג.) דציצי' מ"ע שהזמן גרמא וכן איתא בקדושין (פ"ק ד' לג:) דקאמר ציצית מצות עשה שהזמן גרמא וא"ת א"כ למ"ד (מנחות מא.) ציצית חובת טלית הוא ואפילו מונחת בקופסא אפ"ה חייבת בציצית היכי אשכחן שיהא הזמן גרמא. וי"ל דאם היה כסות המיוחד ללילה פטור והכי איתא בירושלמי דקדושין[ה] אמר להם ר"ש אי אתם מודים לי דציצית מ"ע שהזמן גרמא שהרי כסות לילה פטור מן הציצית א"ר אילא טעמא דרבנן שאם היה מיוחד ליום ולילה שחייב בציצית: ומנח תפילין ומצלי. ומהתם[נ] משמע שמותר להניח תפילין בין גאולה לתפלה וכן בטלית מניח אדם טליתו בין גאולה לתפלה. וכן מצינו שרבי יצחק ברבי יהודה שלח אחר טליתו ושהה השליח וכבר קרא ק"ש בברכותיה ונתעטף בטליתו וגמר שמונה עשרה והביא ראיה מהכא מההיא דרב. מ"מ יש לחלק בין תפילין לטלית דעיקר ק"ש ותפלה שייכי בתפילין כדאמר בסמוך כאילו מעיד עדות שקר בעצמו פירוש באדון שצוה שהוא קורא והיו לטוטפת ולאות על ידך ואין[ס]. ותפלה נמי כדאמרן קרי ק"ש ומתפלל[ע] זו היא מלכות שמים אבל ציצית שאינו אלא חובת טלית שאם יש לו טלית חייב ואם אין לו פטור מציצית ויכול לקרות ק"ש בלא ציצית ודאי דהוי הפסקה. והרב רבי משה מקוצי היה אומר דאפי'[פ] מכאן אין ראיה דמצי למימר הניח תפילין בלא ברכה ולאחר י"ח ממשמש בהם ומברך[י] עליהם והכי סגי שגם מותר להתעטף בטלית בעת שידיו מטונפות ואחר שיטול ידיו ימשמש בטליתו ומברך:

ומכל מצות האמורות בתורה. וא"ת וכי ק"ש לא הוה בכלל מצות האמורות בתורה. וי"ל דאי לא תני בהדיא ק"ש הוה אמינא דדוקא הני דלית להו קביעות זמן אבל ק"ש דקביע להו זמן לא הואיל וזמן עובר קמ"ל: עולה בלא מנחה. ה"ה דמצי למימר בלא נסכים שהרי עולה נמי טעונה נסכים אלא לישנא דקרא נקט עולה ומנחה וגו'[ג]:

אמאן

עין משפט נר מצוה

כ א טוש"ע או"ח סימן סו סעיף ו:

כא ב שם סעיף ח:

כב ג ד מיי' פ"ד מהל' ק"ש הלכה ג סמג עשין יח טור וש"ע או"ח סימן עא סעיף ה ו וביורה דעה סימן שסה סעיף א:

כג ה מיי' פ"ד מהלכות תפילין הלכה כו טוש"ע או"ח סימן כה סעיף ד [רב אלפס כאן ובהלכות תפילין דף טו. וע"ש הנוסחא]:

רב נסים גאון

לאפוקי ממאן דאמר למשנה אינו צריך לברך. בעל זו המימרא רב הונא ועיקרה בפרק ראשון (דף יא):

הגהות וציונים

א] עיין רש"ש מש"כ על תיבת "כל": ב] עיין רשב"א שהקשה דקיי"ל דכל פסוקא דלא פסקיה משה לא פסקינן ליה עיי"ש. ועיין בילקוט מפרשים: ג] בכת"י הגי' אמר חייא בר רב (וגי' ישרה היא דמימרא בפ"ע היא, דק"ס): ד] [צ"ל ללמד] (גליון): ה] בכת"י בקיר, ובאו"ז ועוד ראשונים ליתא כלל, ועי' שטמ"ק (דק"ס עיי"ש): ו] בכת"י ליתא לתיבות "ומנח תפילין והדר קרי ק"ש" (וכן לא הי' כתוב לפני רש"י, ע"כ פירש דהקושיא היא מומתני פרקין ובזה ניחא ג"כ מה דלא מקשה עדיפא מינה מדרב אדרב, (עיין מהרש"א פני יהושע צל"ח רש"ש) (דק"ס): ז] צ"ל לתלמוד (מהר"נ אדלר, רש"ש) וכ"ה בתוס' ר"י החסיד שם: ח] לכאורה רש"י לא גרס בגמ' דקא מתחלי במערבא וכ"ה באור זרוע הל' ק"ש (סימן לח) שהעתיק לשון הגמ' בלי התיבות "דקא מתחלי במערבא", והביא זה מפירש"י דאנן מתחלינן משום "דהא מתחלי במערבא": ט] ר"ל אמות: י] צ"ל ששה (רש"ש, הג' בן ארי') או שצ"ל ורומו ז' טפחים (רש"ש עיי"ש): כ] צ"ל מצות תפילין וק"ש (מראה כהן, באה"מ): ל] ס"א וחשיב דלא אזיל (גליון): מ] דיבור זה שייך במשנה לעיל יג ע"א: נ] תיבת "ומהתם" נמחק (הרר"י בכרך) או שצ"ל ומהכא (מראה כהן) וכ"ה בתוס' ר"פ מהכא: ס] בתוס' ר"פ נוסף לו: ע] יניח תפלין ויקרא ק"ש ויתפלל כצ"ל (גליון): פ] צ"ל דאפילו לתפילין אין ראיה מכאן דמצי (מראה כהן):

משנת ראשונים

חוזר ואומר אמת או אינו חוזר ואומר אמת. פי' אם שהה בנתים, אבל בשלא שהה פשיטא דלא יאמר פעמים אמת. [תוספות הרא"ש]

והא בעי לאדכורי יציאת מצרים. הוא הדין דהיה יכול להקשות והא בעינן שתים לאחריה אלא דחדא מנייהו נקט. והיינו למאן דסבר דאינו אומר אלא מודים אנחנו לך וכו' ואינו חותם בו כלל. אבל רש"י ז"ל פירש שמתחיל מודים אנחנו לך וכו' ושרנו לפניך מי כמוך וכו' עד גאל ישראל. וכן כתב הראב"ד ז"ל דהא בענין שתים לאחריה. [הריטב"א]

דאמר הכי מודים אנחנו לך ה' אלהינו. פירש"י ז"ל דלאו האי בלחוד קאמר, אלא דלא מתחיל אמת ואמונה אלא מתחיל מודים אנחנו וכו' ושרנו לך מי כמוכה באלים וכו' עד גאל ישראל ואומר אח"כ השכיבנו, ואחרים פירשו שכך בלחוד הוא מברך וחותם בה ודברי הרב ז"ל נראים עיקר. [הרשב"א]

כאילו מעיד עדות שקר בעצמו. כינוי הוא זה והכי קאמר כאילו מעיד שאין התורה אמת, שהרי הוא אומר כי חייב הוא ואינו עושה. [תשובות הגאונים החדשות עמנואל סימן קנח] דכיון שהוא קורא וקשרתם לאות על ידכה והיו לטוטפות בין עיניך ואינו מניחן, נמצא שמעיד עדות שקר על עצמו שמה שאומר אינו אמת, ואע"פ שעשה המצוה שיצא ידי ק"ש, אפ"ה עבר עבירה מצד אחר שהעיד עדות שקר על עצמו [רבינו יונה דף ח. מדה"ר]

כאילו הקריב עולה בלא מנחה וזבח בלא נסכים. רבי יוחנן ס"ל שאפילו המצוה עצמה אינה נעשית שלימה כיון שלא קבל עליו עול מלכות שמים דה"ל כמי שמקריב תודה בלא מנחה וכו' כיון שקורא בלא קבלת מלכות שמים, מפי מורי הרב נר"ו. [רבינו יונה דף ח. מדה"ר]

הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלמה. שבתפילין שבראש אדם משעבד לבורא יתברך הנשמה שהיא במוח, ובתפילין שבזרוע אדם משעבד גופו, ומפני כך צוו להשים אותם כנגד הלב שהלב היא עיקר התאוות והמחשבות, ובזה יזכור את הבורא וימעיט הנאותיו. [רבינו יונה דף ח. מדה"ר]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) לעיל דף יא:, ב) ב"ב ק:, ג) (ויקרא כג לז), ד) פסחים ו:, ה) ה"ז (כא ע"א), ו) כמו במנחות לו ע"א.

הגהות הב"ח

(א) גמ' ואנח תפילין ומצלי והיכי: (ב) רש"י ד"ה ומתני פרקין אלמא. נ"ב מפרש הקושיא מכח [שלמד] קודם ק"ש כי [על זה שייך] אחר כך לומר וכי תימא בדלא מטי זמן ק"ש דאי [מהא דמנח תפילין והדר קרי מאי קאמר וכ"ת וכו' הא כיון דלא מטי זמן] ק"ש גם זמן תפילין [לא מטא לכך] פירש רש"י דקושיא הוא [מהא דעסק קודם] בתורה. רק קשה למה [לא מקשה] באמת מכח [מהא דמנח תפילין ולא] יצטרך לומר וכ"ת ואפשר לתרץ [דה"ק וכי תימא בדלא] מטי זמן ק"ש והיה מתחיל בעשיית מצוה דהיינו [לימוד וכיון דהתחיל] להתעסק בעשיית מצוה הניח תפילין שהוא ג"כ עשיית מצוה קודם ק"ש זה אינו דא"כ מאי מקשה אחר כך אם כן [מאי אסהדתיה] דרחב"א דילמא זהו אסהיד דהיכא דלא מטי זמן קריאת שמע והתחיל [בעשיית מצוה] שהוא לימוד יניח תפילין כשיגיע [הזמן קודם ק"ש] וצ"ע [ואם נפרש דלימוד לא מקרי] עשיה פי' כך [ותו מי סבר לה כר' יהושע ב"ק והאמר וכו' אלמא] דאף בקריאה לא סבר כר' יהושע ב"ק [מדלמד קודם ק"ש והלימוד] הוה קריאה דמצוה אבל לפי פירש"י [משמע דלימוד מיקרי] עשיה:

הגהות הגר"א

[א] רש"י ד"ה ומתני פרקין כו' דהיינו עשייה. נמחק עשיה. ונ"ב קריאה:

תורה אור השלם

א) וַייָ אֱלֹהִים אֱמֶת הוּא אֱלֹהִים חַיִּים וּמֶלֶךְ עוֹלָם מִקִּצְפּוֹ תִּרְעַשׁ הָאָרֶץ וְלֹא יָכִלוּ גוֹיִם זַעְמוֹ: [ירמיה י, י]

במצוה פטור מן המצוה[כג]. ומוסיפה הברייתא, אם **הִגִּיעַ זְמַן קְרִיאַת שְׁמַע, עוֹלֶה** החופר מן הקבר, **וְנוֹטֵל יָדָיו, וּמַנִּיחַ תְּפִילִּין, וְקוֹרֵא קְרִיאַת שְׁמַע וּמִתְפַּלֵּל**[כד]. אם כך מבואר שתחילה יש להניח תפילין, ורק אחר כך לקרוא קריאת שמע[כה], ולא כפי שנהג רב.

הגמרא מקשה על הסתירה שבדברי הברייתא:

מקשה הגמרא, **הָא גּוּפָא קַשְׁיָא** - הרי ברייתא זו מצד עצמה קשה היא, **רֵישָׁא** - בתחילה **אָמַר** התנא שהחופר קבר **פָּטוּר** מקריאת שמע תפילה ותפילין, **וְסֵיפָא** - ובסוף הברייתא אמר שהחופר **חַיָּיב** בכל אלו. מתרצת הגמרא, **הָא לָא קַשְׁיָא** - זו אינה קושיא, **שבְּסֵיפָא** - בסוף הברייתא, מדובר **בִּתְרֵי** - בשנים העוסקים יחד בחפירת הקבר, ועל כן אין הם פטורים מן המצוות, שבשעה שאחד מהם קורא קריאת שמע השני ממשיך לחפור[כו], **וְרֵישָׁא** - ובתחילת הברייתא, מדובר **בְּחַד** - באדם אחד החופר את הקבר לבדו, וכיון שאם יעלה תפסק המלאכה, הרי הוא פטור מכל המצוות.

אחר שביארנו את דברי הברייתא, שבה הגמרא להקשות על רב:

מִכָּל מָקוֹם קַשְׁיָא לְרַב - קשה מברייתא זו על רב שהקדים קריאת שמע להנחת תפילין. מתרצת הגמרא, **רַב כְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן קָרְחָה סְבִירָא לֵיהּ** - רב סובר כרבי יהושע בן קרחה במשנתנו, **דְּאָמַר** שצריך אדם לקבל **עוֹל מַלְכוּת שָׁמַיִם תְּחִלָּה, וְאַחַר כָּךְ עוֹל מִצְוֹת**, ועל כן הוא קרא תחילה קריאת שמע שיש בה קבלת עול מלכות שמים, ורק אחר כך קיבל עול מצוות וקיים מצות תפילין.

דוחה הגמרא, **אֵימַר** - מתי נוכל לומר **דְּאָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן קָרְחָה** שעול מלכות שמים קודם לעול מצוות, רק **לְהַקְדִּים קְרִיאָה** של פרשה שיש בה עול מלכות שמים **לִקְרִיאָה** של פרשה שיש בה עול מצוות, שהרי על כך נאמרו דבריו במשנתנו, אך להקדים **קְרִיאָה לַעֲשִׂיָּה מִי שָׁמְעַתְּ לֵיהּ** - וכי שמעת מדבריו שמטעם זה צריך אף להקדים קריאה שיש בה עול מלכות שמים לעשיית המצוות עצמן. וכיון שלא אמר רבי יהושע בן קרחה כך, עדיין קשה על רב שהקדים קריאת שמע להנחת תפילין.

וְתוּ - ועוד דוחה הגמרא תירוץ זה, אף אם נאמר שדברי רבי יהושע בן קרחה נאמרו גם לגבי הקדמת קריאה לעשיית המצוות, **מִי סָבַר לֵיהּ** - וכי סבר רב בזה **כְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן קָרְחָה, וְהָאָמַר** - והרי אמר **רַב חִיָּיא בַּר** [-בן] **אַשִׁי, זִמְנִין סַגִּיאִין הֲוָה קָאֵימְנָא קַמֵּיהּ דְּרַב** - פעמים רבות הייתי עומד לפני רב, **וּמַקְדִּים וּמָשֵׁי יְדֵיהּ** - והיה משכים ונוטל ידיו, **וּמְבָרֵךְ** ברכות התורה, **וּמַתְנֵי לָן פִּרְקִין** - ושונה לנו את שיעורנו, **וּמַנַּח** [-ומניח] **תְּפִילִּין, וַהֲדַר קָרֵי** - ואחר כך קרא **קְרִיאַת שְׁמַע**. וכיון שהקדים רב עשיית מצות תלמוד תורה לפני שקיבל עליו עול מלכות שמים, מוכח שלא סבר כרבי יהושע בן קרחה, ואם כן חזרה הקושיא מדוע קרא קריאת שמע לפני הנחת תפילין[כז].

ומוסיפה הגמרא, **וְכִי תֵּימָא** - ואם תרצה להשיב על דחייה זו שלעולם רב סובר כרבי יהושע בן קרחה שצריך לקבל תחילה עול מלכות שמים, ובאותן פעמים שהקדים ללמוד תורה תחילה היה זה **בִּדְלָא מְטָא** - כשעדיין לא הגיע **זְמַן קְרִיאַת שְׁמַע**, אי אפשר לומר כן, **שאִם כֵּן, מַאי אַסְהַדְתֵּיהּ דְּרַב חִיָּיא בַּר אַשִׁי** - על מה העיד רב חייא בר אשי, ומה חידוש יש בדבריו[כח].

הגמרא מתרצת על הדחייה השניה:

מתרצת הגמרא, לעולם אפשר לומר שרב הקדים ללמוד תורה רק באופן שעוד לא הגיע זמן קריאת שמע, ומה שהקשית אם כן על מה העיד רב חייא בר אשי, דבריו באו **לְאַפּוּקֵי מִמַּאן דְּאָמַר** - להוציא מדעת הסובר לעיל (יא:) **שלְּלִימוּד הַמִּשְׁנָה אֵין צָרִיךְ לְבָרֵךְ** ברכות התורה, ועל כך **קָא מַשְׁמַע לָן** - משמיע לנו רב חייא בר אשי, שמהנהגת רב מוכח **דְּאַף לַמִּשְׁנָה נַמִי** [-גם כן] **צָרִיךְ לְבָרֵךְ**[כט].

הגמרא חוזרת להקשות על דברי רב מהברייתא:

שבה הגמרא ומקשה, **מִכָּל מָקוֹם קַשְׁיָא לְרַב** - עדיין קשה על רב מהברייתא שהקדימה תפילין לקריאת שמע, ואין לתרץ שרב סובר כרבי יהושע בן קרחה, שהרי דבריו לא נאמרו לגבי הקדמת קריאה לעשייה, כפי שדחינו בתחילה[ל]. מתרצת הגמרא, באמת אף לרב צריך להקדים הנחת תפילין לקריאת שמע כמבואר בברייתא, ומה שפעם אחת ראוהו שקרא תחילה קריאת שמע, היה זה מפני ששלח שליח להביא לו את

כג. **שנאמר** בפרשת קריאת שמע (דברים ו ז) 'בשבתך בביתך ובלכתך בדרך', ודרשו לעיל (יא.) מכך שלא נאמר 'בשבת' ו'בלכת', שדווקא בשבתך ובלכתך לצרכך אתה חייב בקריאת שמע, פרט לעוסק במצוה שפטור מן המצוות. וחפירת קבר למת מצוה היא, כמבואר בבבא קמא (ק.).

כד. **להלן** תקשה הגמרא על הסתירה שבדברי הברייתא.
הטעם שצריך החופר לעלות מן הקבר, כיון שאסור להלך בבית הקברות בתפילין ולקרוא בתורה, כמבואר להלן (יח.) [ואף שמחוץ לארבע אמות מותר, הקבר עצמו אסור כולו. חידושי מהר"ם בנעט (ברש"י ד"ה כון). וראה משנה ברורה (סי' מה ס"ק ג) שהביא מחלוקת אחרונים בענין זה].

כה. **טעם** הדבר יבואר בדברי עולא ורבי יוחנן להלן.

כו. **וכך** פירוש הברייתא, אם שנים הם, כשיגיע זמן קריאת שמע אחד מהם מניח את חבירו חופר, והוא עולה ומקיים מצות תפילין, קריאת שמע ותפילה, ולאחר מכן הוא חוזר לחפור, וחברו עולה ומקיים מצוות אלו.
דין זה ששנים אינם פטורים מן המצוות הוא דווקא באופן שרק אחד מהם נצרך לחפירה, כגון בכוך צר ואין שנים יכולים לחופרו יחד, אבל מקום ששנים מתעסקים בחפירתו יחד, וצריכים זה לזה שאם יעלה אחד תפסק החפירה, שניהם פטורים. רמב"ן (תורת האדם שער הסוף, ענין הקבורה), הובא בטור (יו"ד סי' שס"ה), על פי הבית יוסף (או"ח ע"א ד"ה וכן).

כז. **על** פי רש"י (ד"ה ומתני), וכן מפורש בשיטה מקובצת (ד"ה מכל). אמנם בהגהות הגר"א (אות א) הגיה ברש"י, וגרס שלימוד תורה אינו חשוב עשייה אלא קריאה. ולפי זה דחיית הגמרא אינה רק לפי הסברא שלרבי יהושע בן קרחה צריך להקדים קריאה אפילו לעשייה ממש, אלא כיון שרב הקדים קריאת לימוד התורה לקריאת שמע, מוכח שאינו סובר כרבי יהושע בן קרחה אפילו לגבי הקדמת קריאה לקריאה.
לכאורה דברי רש"י כאן תמוהים, מדוע לא פירש את קושיית הגמרא בפשטות שרב סותר עצמו, שהרי כאן מבואר שהניח תפילין לפני קריאת שמע. ותירץ הפני יהושע (ד"ה ובאמת), שבגמרא מוכח שאין כוונתה להקשות סתירה בדעת רב, שהרי לשון המקשה היא 'מי סבר לה כרבי יהושע בן קרחה'. אך עדיין קשה מדוע לא פירש רש"י שמוכח שרב אינו סובר כרבי יהושע בן קרחה מכך שהקדים הנחת תפילין לקריאת שמע. וכתב המהרש"א (ברש"י ד"ה ומתני) שרש"י הוכרח לפרש כך, כיון שהגמרא להלן מנסה ליישב שעדיין לא הגיע זמן קריאת שמע, ואם הקושיא היא ממה שהקדים הנחת תפילין אי אפשר לומר כן, שהרי גם זמן תפילין עדיין לא הגיע, ששניהם זמנם אחד (שו"ע או"ח סי' ל ס"א, סי' נח ס"א).
אמנם הקשו האחרונים [פני יהושע (ד"ה ובאמת), צל"ח (ד"ה ותו) ועוד] שהגמרא עצמה תמוהה, מדוע נצרכה להקשות שרב אינו סובר כרבי יהושע בן קרחה, ולא הקשתה סתירה בדעת רב מכך שהקדים הנחת תפילין לקריאת שמע. ובאמת המאירי (ד"ה ולענין) כתב שיש המוחקים מדברי רב חייא את תבות 'ואנח תפילין'. וכתב הרש"ש (ברש"י ד"ה ומתני) שכן היתה גירסת רש"י. והמהרש"א (ברש"י ד"ה ומתני) פירש, שהגמרא להלן מקשה אף על סתירה זו בדעת רב. והקרבן נתנאל (ד"ה והא) כתב שאין להקשות סתירה בדעת רב, כי יתכן שלדעתו הנחת תפילין וקריאת שמע שוים הם ועל כן נהג פעמים כך ופעמים כך, ולפיכך כל הקושיא היא מהברייתא, ובאה הגמרא להוכיח שאף אם רבי יהושע בן קרחה חולק על הברייתא, רב אינו יכול לסבור כמותו. וראה תירוצים נוספים באחרונים הנ"ל, בפני שלמה (ד"ה ולפענ"ד) ובאמרי בינה (ברש"י שם).

כח. **אך** אם כבר הגיע זמן קריאת שמע, דבר זה עצמו בא רב חייא בר אשי להשמיענו, שהקדים רב תלמוד תורה לקריאת שמע.

כט. **משמע** בגמרא שרב למד עם תלמידיו משניות. אמנם לעיל (יא:) הובאה עדותו של רב חייא בר אשי, ושם מבואר שלמד רב סִפְרָא דהיינו מדרש, ואם כן אין ראיה שמברכים על לימוד המשנה. וכתב השיטה מקובצת (ד"ה מכל), שבאמת אין מכאן ראיה לגבי ברכה על משנה אלא על מדרש, אך הגמרא כאן לא דייקה בהבאת המעשה כיון שאין זה עיקר מקומו [אכן שם לומדת הגמרא ממעשה זה שצריך לברך אפילו על גמרא. וברש"ש (שם ד"ה אף) מחק מהגמרא לעיל תיבות 'ספרא דבי רב', ופירש שלמד עמם רב גמרא, וכן בגמרא כאן גרס 'לאפוקי ממאן דאמר לתלמוד אין צריך לברך'. וראה עוד בדבריו שיישב את גירסת הגמרא שם].
הקשה הצל"ח (ד"ה קמ"ל), אם בא רב חייא בר אשי להעיד שצריך לברך על לימוד המשנה, מדוע המשיך ואמר 'ומנח תפילין והדר קרי קריאת שמע'. ותירץ, שאף אם לאחר שבירך שנה רב את שיעורו במשנה, יש מקום להקשות שמא בירך על המקרא או המדרש שילמד במשך היום, ולעולם למשנה אין צריך לברך. אך כיון שקרא אחר כך קריאת שמע אין לומר כן, כיון שברכה שניה שקודם קריאת שמע פוטרת מברכת התורה [ראה שו"ע (או"ח סי' מז ס"ז)], ואם כן ודאי מה שבירך קודם שאמר ברכות קריאת שמע היה על המשנה שלמד אז.

ל. **על** פי השיטה מקובצת (ד"ה מכל - השני). אמנם המהרש"א (ברש"י ד"ה ומתני) פירש, שהגמרא אינה חוזרת לשאול רק מכח הדחייה הראשונה שאין ליישב את דעת רב מדברי רבי יהושע בן קרחה, אלא מקשה גם סתירה בדעת רב מכך שהניח תפילין קודם קריאת שמע. וראה דברי דוד (שם) וצל"ח (ד"ה מ"מ) שהקשו על דבריו.

עין משפט נר מצוה

כ א טוש"ע או"ח סימן סו סעיף ו:
כא ב שם סעיף ח:
כב ג ד מיי' פ"ד מהל' ק"ש הלכה ג סמג עשין יח טור וש"ע או"ח סימן עא סעיף ה ו ויורה דעה סימן שסה סעיף א:
כג ה מיי' פ"ד מהלכות תפילין הלכה כו טוש"ע או"ח סימן כה סעיף ד [רב אלפס כאן ובהלכות תפילין דף טו. וע"ש הנוסחא]:

רב נסים גאון

לאפוקי ממאן דאמר למשנה אינו צריך לברך. בעל זו המימרא רב הונא ועיקרה בפרק ראשון (דף יא):

הגהות וציונים

א] עיין רש"ש מש"כ על תיבת "כל": ב] עיין רשב"א שהקשה דקיי"ל דכל פסוקא דלא פסקיה ליה משה לא פסקינן ליה עיי"ש. ועיין בילקוט מפרשים: ג] בכת"י הגי' אמר חייא בר רב (וגי' ישרה היא דמימרא בפ"ע היא, דק"ס): ד] [צ"ל ללמד] (גליון): ה] בכת"י בקיר, ובאו"ז ועוד ראשונים ליתא כלל, ועי' שטמ"ק (דק"ס עיי"ש): ו] בכת"י ליתא לתיבות "ומנח תפילין והדר קרי ק"ש" (וכן לא הי' כתוב לפני רש"י, ע"כ פירש דהקושיא היא מומתני פרקין ובזה ניחא ג"כ מה דלא מקשה עדיפא מינה מדרב אדרב, (עיין מהרש"א פני יהושע צל"ח רש"ש) (דק"ס): ז] צ"ל לתלמוד (מהר"נ אדלר, רש"ש) וכ"ה בתוס' ר"י החסיד שם: ח] לכאורה רש"י לא גרס בגמ' דקא מתחלי במערבא וכ"ה באור זרוע הל' ק"ש (סימן לח) שהעתיק לשון הגמ' בלי התיבות "דקא מתחלי במערבא", והביא זה מפירש"י דאנן מתחלינן משום "דהא מתחלי במערבא": ט] ר"ל אמות: י] צ"ל ששה (רש"ש, הג' בן ארי') או שצ"ל ורומו ז' טפחים (רש"ש עיי"ש): כ] צ"ל מצות תפילין וק"ש (מראה כהן, באה"מ): ל] ס"א וחשיב דלא אזיל (גליון): מ] דיבור זה שייך במשנה לעיל יג ע"א: נ] תיבת "ומהתם" נמחק (הרר"י בכרך) או שצ"ל ומהכא (מראה כהן) וכ"ה בתוס' ר"פ מהכא: ס] בתוס' ר"פ נוסף לו: ע] יניח תפילין ויקרא ק"ש ויתפלל כצ"ל (גליון): פ] צ"ל דאפילו לתפילין אין ראיה מכאן דמצי (מראה כהן):

משנת ראשונים

חוזר ואומר אמת או אינו חוזר ואומר אמת. פי' אם שהה בנתים, אבל בשלא שהה פשיטא דלא יאמר פעמים אמת. [תוספות הרא"ש]

והא בעי לאדכורי יציאת מצרים. הוא הדין דהיה יכול להקשות והא בעינן שתים לאחריה אלא דחדא מנייהו נקט.

תוספות

מ) **למה** קדמה פרשת שמע לוהיה אם שמוע. וא"ת תיפוק ליה דקדמה בתורה וי"ל דהכי קאמר למה קדמה אף לפרשת ציצית דקדמה לכאן אלא ודאי אין אנו חוששין לזה שהיא קודמת בתורה משום דאמרינן[ד] אין מוקדם ומאוחר וא"כ היה לנו להקדים והיה שהיא מדברת בלשון רבים:

מ) **ויאמר** אינה נוהגת אלא ביום. מכאן משמע כר' שמעון דאמר בפ' התכלת (מנחות ד' מג.) דציצי' מ"ע שהזמן גרמא וכן איתא בקדושין (פ"ק ד' לג:) דקאמר ציצית מצות עשה שהזמן גרמא וא"ת א"כ למ"ד (מנחות מא.) ציצית חובת טלית הוא ואפילו מונחת בקופסא אפ"ה חייבת בציצית היכי אשכחן שיהא הזמן גרמא. וי"ל דאם היה כסות המיוחד ללילה פטור והכי איתא בירושלמי דקדושין[ה] אמר להם ר"ש אי אתם מודים לי דציצית מ"ע שהזמן גרמא שהרי כסות לילה פטור מן הציצית א"ר אילא טעמא דרבנן שאם היה מיוחד ליום ולילה שחייב בציצית: **ומנח** תפילין ומצלי. ומהתם[נ] משמע שמותר להניח תפילין בין גאולה לתפלה וכן בטלית מניח אדם טליתו בין גאולה לתפלה. וכן מצינו שרבי יצחק ברבי יהודה שלא אחר טליתו ושהה השליח וכבר קרא ק"ש בברכותיה ונתעטף בטליתו וגמר שמונה עשרה והביא ראיה מהכא מההיא דרב. מ"מ יש לחלק בין תפילין לטלית דעיקר ק"ש ותפלה שייכי בתפילין כדאמר בסמוך כאילו מעיד עדות שקר בעצמו פירוש בהדון שלוה שהוא קורא והיו לטוטפת ולאות על ידך ואין[ס]. ותפלה נמי כדאמרן קרי ק"ש ומתפלל[ע] זו היא מלכות שמים אבל ציצית שאינו אלא חובת טלית שאם יש לו טלית חייב ואם אין לו פטור מציצית ויכול לקרות ק"ש בלא ציצית ודאי דהוי הפסקה. והרב רבי משה מקוצי היה אומר דאפי'[פ] מכאן אין ראיה דמצי למימר הניח תפילין בלא ברכה ולאחר י"ח ממשמש בהם ומברך[ו] עליהם ובהכי סגי שגם מותר להתעטף בטלית בעת שידיו מטונפות ואחר שיטול ידיו ימשמש בטליתו ומברך: **ומכל** מצות האמורות בתורה. וא"ת וכי ק"ש לא הוה בכלל מצות האמורות בתורה. וי"ל דאי לא תני בהדיא ק"ש הוה אמינא דדוקא הני דלית להו קביעות זמן אבל ק"ש דקביע להו זמן לא הואיל וזמן עובר קמ"ל: **עולה** בלא מנחה. ה"ה דמצי למימר בלא נסכים שהרי עולה נמי טעונה נסכים אלא לישנא דקרא נקט עולה ומנחה וגו'[ז]:

גמרא

א) וה' אלהים אמת חוזר ואומר אמת או אינו חוזר ואומר אמת א"ר אבהו א"ר יוחנן חוזר ואומר אמת רבה אמר א אינו חוזר ואומר אמת ההוא דנחית קמיה דרבה שמעיה רבה דאמר אמת אמת תרי זימני אמר רבה כל[א] אמת אמת תפסיה להאי. אמר רב יוסף כמה מעליא הא שמעתתא דכי אתא רב שמואל בר יהודה אמר אמרי במערבא ערבית דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אני ה' אלהיכם[ב] אמת אמר ליה אביי מאי מעליותא והא אמר רב כהנא אמר רב לא יתחיל ואם התחיל גומר וכי תימא ואמרת אליהם לא הוי התחלה והאמר רב שמואל בר יצחק אמר רב דבר אל בני ישראל לא הוי התחלה ואמרת אליהם הוי התחלה אמר רב פפא קסברי במערבא ואמרת אליהם נמי לא הויא התחלה עד דאמר ועשו להם ציצית אמר אביי הלכך אנן אתחולי מתחלינן דקא מתחלי במערבא וכיון דאתחלינן מגמר נמי גמרינן דהא אמר רב כהנא אמר רב לא יתחיל ואם התחיל גומר. חייא בר רב אמר[ג] אמר אני ה' אלהיכם צריך לומר אמת לא אמר אני ה' אלהיכם אינו צ"ל אמת והא בעי לאדכורי יציאת מצרים דאמר הכי מודים אנחנו לך ה' אלהינו שהוצאתנו מארץ מצרים ופדיתנו מבית עבדים ועשית לנו נסים וגבורות על הים ושרנו לך: אמר ר' יהושע בן קרחה למה קדמה פרשת שמע וכו': תניא ר"ש בן יוחי אומר בדין הוא שיקדים שמע לוהיה אם שמוע שזה ללמוד וזה ללמד והיה אם שמוע לויאמר שזה ללמוד[ד] וזה לעשות אטו שמע ללמוד איתא ביה ללמד ולעשות לית ביה והא כתיב ושננתם וקשרתם וכתבתם ותו והיה אם שמוע ללמד הוא דאית ביה ולעשות לית ביה והא כתיב וקשרתם וכתבתם אלא הכי קאמר בדין הוא שתקדם שמע לוהיה אם שמוע שזה ללמוד וללמד ולעשות והיה אם שמוע לויאמר שזה יש בה ללמד ולעשות ויאמר אין בה אלא לעשות בלבד ותיפוק ליה מדרבי יהושע בן קרחה חדא ועוד קאמר חדא כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואח"כ יקבל עליו עול מצות ועוד משום דאית בה הני מילי אחרנייתא. רב ב משי ידיה וקרא ק"ש ואנח תפילין (א) וצלי והיכי עביד הכי והתניא ג החופר כוך למת בקבר[ה] פטור מק"ש ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה הגיע זמן ק"ש עולה ונוטל ידיו ומניח תפילין וקורא ק"ש ומתפלל הא גופא קשיא רישא אמר פטור וסיפא חייב הא לא קשיא ד סיפא בתרי ורישא בחד מ"מ קשיא לרב רב כרבי יהושע בן קרחה סבירא ליה דאמר עול מלכות שמים תחלה ואח"כ עול מצות אימר דאמר רבי יהושע בן קרחה להקדים קריאה לקריאה לעשיה מי שמעת ליה ותו מי סבר ליה כרבי יהושע בן קרחה והאמר ה רב חייא בר אשי זמנין סגיאין הוה קאימנא קמיה דרב ומקדים ומשי ידיה ומברך ומתני לן פרקין ומנח תפילין והדר קרי ק"ש[ו] וכ"ת בדלא מטא זמן ק"ש א"כ מאי אסהדתיה דרב חייא בר אשי לאפוקי ממ"ד למשנה[ז] אין צריך לברך קמ"ל דאף למשנה[ז] נמי צריך לברך מ"מ קשיא לרב שלוחא הוא דעוית: אמר עולא ה כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן כאילו הקריב עולה בלא מנחה וזבח בלא נסכים: ואמר רבי יוחנן הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלמה

יפנה

רש"י

וה' אלהים אמת. לכך אין מפסיקין בין אני ה' אלהיכם לאמת: כל אמת אמת תפסיה להאי. ריהטא של אמת תפסתו לזה: הא שמעתתא. דרב שמואל בר יהודה אמר אמרי במערבא וכו'. ק"ש של ערבית אין קורין בה פרשת ציצית כולה לפי שאין מצות ציצית בלילה, אבל מתחילין אותה ומפסיקים בה ומדלגים ואומרים אני ה' אלהיכם אמת: לא יתחיל. אין צריך להתחיל ויאמר ערבית: אתחולי מתחלינן. דהא מתחלי במערבא[ח]: אמר אני ה' אלהיכם. דהיינו פרשת ציצית: צריך לומר אמת. כדכתיב וה' אלהים אמת: והא בעי לאדכורי יציאת מצרים. דתנן (לעיל דף יב:) מזכירין יציאת מצרים בלילות, ואי לא אמר אמת ואמונה ולא אמר פרשת ציצית היכי מדכר יציאת מצרים: ושרנו לך. מי כמכה באלים וגו' מלכותך ראו בניך עד גאל ישראל והשכיבנו: שזה ללמוד. ודברת בם: וזה ללמד. ולמדתם אותם את בניכם, ואם לא למד תחלה היאך ילמד את בניו: וזה לעשות. ויאמר אין בה אלא עשייה: וקשרתם. לתפילין: וכתבתם. למזוזה עשייה היא: רב משי ידי. פעם אחת ראוהו שעשה כן: והיכי עביד הכי. שהקדים ק"ש לתפילין: כוך. קבר שחופרין בקירות מערה, ארכו ארבע[ט] ורחבו ז'[י] טפחים[ג]: פטור מק"ש. דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, כדאמרינן בפ"ק (ד' יא.) בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה: וסיפא בתרתי. והכי קאמר אם שנים הם מניח את חבירו חופר והוא עולה ומקיים מצות ק"ש ותפילין[כ] ותפלה וחוזר למלאכה, וחבירו יעלה ויניח תפילין ויקרא ק"ש ויתפלל: מ"מ. תפילין קודמים לק"ש: עול מצות. דהנחת תפילין עול מצוה הוא: קריאה לקריאה. שמע שהוא קבלת מלכות שמים לוהיה אם שמוע שהוא קבלת עול מצות: ומקדים. משכים: ומברך. על התורה: ומתני פרקין. אלמא (ב) מקדים הוא לעסוק בתורה דהיינו [א] עשייה דמצוה מקמי מלכות שמים: שלוחא הוא דעוית. השליח קלקל שאיחר להביא לו תפילין מעיקרא,[ל] והגיע זמן ק"ש והוזקק לקרות כדי שלא יעבור הזמן, וכי מטי שלוחא דתפילין אנחינהו: כאלו מעיד עדות שקר בעצמו. לישנא מעליא: כאילו הקריב עולה בלא מנחה. שחייבו הכתוב להקריב עמה שנא' (במדבר כח) ועשירית האיפה וגו', אף הקורא ואינו מקיים אינו גומר את המצוה: נסכים. הוא היין המתנסך על גבי המזבח אחר העולה והזבח כדכתי' ונסכיה' חצי ההין וגו' (שם). וה"ה דמצי למימ' כאילו הקריב עולה בלא מנחה ונסכים דהא עולה נמי טעונה נסכים, אלא לישנא דקרא נקט עולה ומנחה זבח ונסכים[ג]:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) לעיל דף יא:, ב) ב"ב ק:, ג) (ויקרא כג לז), ד) פסחים ו:, ה) ה"ז (כא ע"א), ו) כמו במנחות לו ע"א.

הגהות הב"ח

(א) גמ' ואנח תפילין ומצלי והיכי: (ב) רש"י ד"ה ומתני פרקין אלמא. נ"ב מפרש הקושיא מכח [שלמד] קודם ק"ש כי [על זה שייך] אחר כך לומר וכי תימא בדלא מטי זמן ק"ש דאי [מהא דמנח תפילין והדר קרי מאי קאמר וכ"ת וכו' הא כיון דלא מטי זמן] ק"ש גם זמן תפילין [לא מטא לכן] פירש רש"י דקושיא הוא [מהא דעסק קודם] בתורה. רק קשה למה [לא מקשה] באמת מכח [מהא דמנח תפילין ולא] יצטרך לומר וכ"ת ואפשר לתרץ [דה"ק וכי תימא בדלא] מטי זמן ק"ש והיה מתחיל בעשיית מצוה דהיינו [לימוד וכיון דהתחיל] להתעסק בעשיית מצוה הניח תפילין שהוא ג"כ עשיית מצוה קודם ק"ש זה אינו דא"כ מאי מקשה אחר כך אם כן [מאי אסהדתיה דרחב"א] דילמא זהו אסהיד דהיכא דלא מטי זמן קריאת שמע והתחיל [בעשיית מצוה] שהוא לימוד יניח תפילין כשיגיע [הזמן קודם ק"ש] וצ"ע [ואם נפרש דלימוד לא מקרי] עשיה פי' כך [ותו מי סבר לה כר' יהושע ב"ק והאמר וכו' אלמא] דאף בקריאה לא סבר כר' יהושע ב"ק [מדלמד קודם ק"ש והלימוד] הוה קריאה דמצוה אבל לפי פירש"י [משמע דלימוד מיקרי] עשיה:

הגהות הגר"א

[א] רש"י ד"ה ומתני פרקין כו' דהיינו עשייה. נמחק עשיה. וצ"ב קריאה:

תורה אור השלם

א) וַייָ אֱלֹהִים אֱמֶת הוּא אֱלֹהִים חַיִּים וּמֶלֶךְ עוֹלָם מִקִּצְפּוֹ תִּרְעַשׁ הָאָרֶץ וְלֹא יָכִלוּ גוֹיִם זַעְמוֹ: [ירמיה י, י]

והיינו למאן דסבר דאינו אומר אלא מודים אנחנו לך וכו' ואינו חותם בו כלל. אבל רש"י ז"ל פירש שמתחיל מודים אנחנו לך וכו' ושרנו לפניך מי כמוך וכו' עד גאל ישראל. וכן כתב הראב"ד ז"ל דהא בעינן שתים לאחריה. [הריטב"א] **דאמר הכי מודים אנחנו לך ה' אלהינו.** פירש"י ז"ל דלאו האי בלחוד קאמר, אלא דלא מתחיל אמת ואמונה אלא מתחיל מודים אנחנו וכו' ושרנו לך מי כמוכה באלים וכו' עד גאל ישראל ואומר אח"כ השכיבנו, ואחרים פירשו שכך בלחוד הוא מברך וחותם בה ודברי הרב ז"ל נראים עיקר. [הרשב"א] **כאילו מעיד עדות שקר בעצמו.** כינוי הוא זה והכי קאמר כאילו מעיד שאין התורה אמת, שהרי הוא אומר כי חייב הוא ואינו עושה. [תשובות הגאונים החדשות עמנואל סימן קנח] דכיון שהוא קורא וקשרתם לאות על ידכה והיו לטוטפות בין עיניך ואינו מניחן, נמצא שמעיד עדות שקר על עצמו שמה שאומר אינו אמת, ואע"פ שעשה המצוה שיצא ידי ק"ש, אפ"ה עבר עבירה מצד אחר שהעיד עדות שקר על עצמו [רבינו יונה דף ח. מדה"ר] **כאילו הקריב עולה בלא מנחה וזבח בלא נסכים.** רבי יוחנן ס"ל שאפילו המצוה עצמה אינה נעשית שלימה כיון שלא קבל עליו עול מלכות שמים דה"ל כמי שמקריב תודה בלא מנחה וכו' כיון שקורא בלא קבלת מלכות שמים, מפי מורי הרב נר"ו. [רבינו יונה דף ח. מדה"ר] **הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלמה.** שבתפילין שבראש אדם משעבד לבורא יתברך הנשמה שהיא במוח, ובתפילין שבזרוע אדם משעבד גופו, ומפני כך צוו להשים אותם כנגד הלב שהלב היא עיקר התאוות והמחשבות, ובזה יזכור את הבורא וימעיט הנאותיו. [רבינו יונה דף ח. מדה"ר]

התפילין, **וּשְׁלוּחָא הוּא דְּעַוֵּית** - השליח הוא שקלקל ואיחר להביאם, וכשהגיע סוף זמן קריאת שמע הוצרך רב לקוראה לפני הנחת תפילין, ורק אחר כך משהגיע השליח הניחם.

★

הגמרא מבארת את גודל חובת קריאת שמע עם תפילין:

אָמַר עוּלָּא, כָּל הַקּוֹרֵא קְרִיאַת שְׁמַע בְּלֹא תְּפִילִּין בראשו ובזרועו, **כְּאִילּוּ מֵעִיד עֵדוּת שֶׁקֶר בְּעַצְמוֹ** - כאילו עדותו בקריאת שמע שה' אחד היא שקר[לא], שהרי אינו מקיים את מה שקורא בה (דברים ו ח) 'וּקְשַׁרְתָּם לְאוֹת עַל יָדֶךָ' וגו'[לב].

ומביאה הגמרא מאמר נוסף בענין זה, **אָמַר רַבִּי חִיָּיא בַּר** [-בן] **אַבָּא אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן,** הקורא קריאת שמע בלא תפילין **כְּאִילּוּ הִקְרִיב עוֹלָה בְּלֹא מִנְחָה** שחייב להביא עמה[לג], **וְזֶבַח בְּלֹא נְסָכִים** - בלי היין שחייב לנסך על המזבח לאחר הקרבת זבח[לד], שאף הקורא קריאת שמע ואינו מקיים את הכתוב בה לא גמר את המצוה[לה].

★

הגמרא מבארת כיצד יש לקבל עול מלכות שמים בשלמות:

וְאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, הָרוֹצֶה שֶׁיְּקַבֵּל עָלָיו עוֹל מַלְכוּת שָׁמַיִם שְׁלֵמָה,

---

לא. **שהרי** אילו העיד אמת במה שאמר שה' הוא האלהים והוא אחד, היה מקיים מצוותיו. מעדני יום טוב (סי' י אות ט). ומה שנקטה הגמרא 'בעצמו' הוא לשון נקיה, לפי שלא רצתה לפרש שכאילו העיד עדות שקר בה'. רש"י (ד"ה כאלו). וראה בב"ח (או"ח סי' כה) שביאר את דבריו באופן אחר. אמנם תלמידי רבינו יונה (ד"ה כל) כתבו, שמעיד עדות שקר על עצמו ממש, כלומר שהדברים שאומר 'וקשרתם לאות' וגו' אינם אמת, שהרי אינו מניחם. וכן משמע במאירי (ד"ה מה - השני). ועוד ביאר המהרש"א (ח"א ד"ה כל), ששלשה אותות נתן לנו ה' להעיד שאנחנו עמו, שבת, מילה ותפילין, וצריך בכל זמן שנים מהם כיון שדין עדות בשנים [ועל כן בשבת שהיא מצטרפת למילה לעדות אין מניחים תפילין], וזה שאינו מניח תפילין הרי עדותם בו היא שקר.

לב. **וכן** הקורא קריאת שמע בלי ציצית, אם לובש בגד המחויב בציצית הרי הוא כמעיד עדות שקר בעצמו, שהרי קורא פרשת ציצית ואינו מקיים את האמור בה, אך הגמרא לא הזכירה זאת כיון שאם אין לו בגד של ארבע כנפות הוא פטור מציצית. מאירי (ד"ה מה - השני). וכן הביא המגן אברהם (סי' כד סק"ג) בשם הזוהר, שהקורא את שמע בלא ציצית מעיד עדות שקר בעצמו. ובספר המאורות (ד"ה כל) כתב עוד שבלא ציצית הוא חמור יותר מבלא תפילין, ראה שם טעמו. אכן הנמוקי יוסף (ד"ה פירו' עדות) כתב, שדווקא בלא תפילין הוא כמעיד שקר, כיון שהם באים לזכרון ניסי ה', ואם אינו מניחם נראה ככופר בניסים.

עוד כתב המאירי (ד"ה מה - השני), שדווקא אם אינו מניח תפילין דרך זלזול ופריקת עול הרי הוא כמעיד עדות שקר, ראה שם. וכעין זה כתב הלבוש (סי' נח ס"ג), שלא נאמר כן אלא אם קורא בלא תפילין במזיד, אך אם רואה שזמן קריאת שמע עומד לעבור יקראנה בלא תפילין. ועוד דנו האחרונים האם כשמניח תפילין לאחר קריאת שמע הוא מתקן בכך את עדות השקר, ראה בהרחבה בילקוט ביאורים.

לג. **כנאמר** בתורה (במדבר כח ה) לאחר דין עולת התמיד, 'ועשירית האיפה סולת למנחה בלולה בשמן כתית רביעית ההין'.

לד. **כנאמר** בתורה (במדבר כח יד), 'ונסכיהם חצי ההין יהיה לפר ושלישית ההין לאיל ורביעית ההין לכבש יין'. ואף שגם העולה טעונה נסכים, ויכל רבי יוחנן לומר 'כאילו הקריב עולה בלא מנחה ונסכים', הוא נקט בלשון הפסוק שהסמיך נסכים לזבח, שנאמר (ויקרא כג לז) 'עולה ומנחה זבח ונסכים'. רש"י (ד"ה נסכים), תוספות (ד"ה עולה). והוסיף המהרש"א (ח"א ד"ה כאלו), שמטעם זה נקט רבי יוחנן דווקא 'עולה בלא מנחה' אף שגם הזבח טעון מנחה [עולה היא קרבן העולה כליל לה', וזבח הוא שם כולל לכל הקרבנות, ופעמים שהוא כינוי לקרבן שלמים]. וראה שם שביאר מדוע באמת כתבה התורה עולה עם המנחה וזבח עם הנסכים, אף ששניהם טעונים גם מנחה וגם נסכים, וביאר עוד לפי זה את הדמיון לקורא קריאת שמע בלא תפילין.

לה. **החילוק** בין דברי עולא לרבי יוחנן, שלפי עולא הוא קיים את מצות קריאת שמע אלא שעבר עבירה מצד שהעיד עדות שקר. אך לרבי יוחנן אף את מצות קריאת שמע לא קיים כתיקונה, כיון שלא קיבל עליו בקריאתו מלכות שמים, והרי הוא כמי שהקריב קרבן בלא מנחה ונסכים. תלמידי רבינו יונה (ד"ה כל). וראה חילוק נוסף בילקוט ביאורים.

יִפְנֶה לנקביו[א], וְיִטּוֹל יָדָיו[ב], וְיַנִּיחַ תְּפִילִּין, וְיִקְרָא קְרִיאַת שְׁמַע, וְיִתְפַּלֵּל, וְזוֹ הִיא קבלת עול מַלְכוּת שָׁמַיִם שְׁלֵמָה[ג].

הגמרא מוסיפה מה מעלת המקבל עול מלכות שמים באופן זה:
אָמַר רַבִּי חִיָּיא בַּר [-בן] אַבָּא אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, כָּל הַנִּפְנֶה לנקביו, וְנוֹטֵל יָדָיו, וּמַנִּיחַ תְּפִילִּין, וְקוֹרֵא קְרִיאַת שְׁמַע וּמִתְפַּלֵּל, מַעֲלֶה עָלָיו הַכָּתוּב[ד] כְּאִלּוּ בָּנָה מִזְבֵּחַ לה' וְהִקְרִיב עָלָיו קָרְבָּן, דִּכְתִיב (תהלים כו ו) 'אֶרְחַץ בְּנִקָּיוֹן כַּפָּי וַאֲסֹבְבָה אֶת מִזְבַּחֲךָ ה'[ה]', ומשמע שרחיצת כפיו נחשבת כהקרבת קרבן על גבי מזבח[ו].

אָמַר לֵיהּ [-אמר לו] רָבָא לרבי חייא בר אבא, לָא סָבַר לָהּ מַר - וכי אין אתה סובר שהנוהג כן נחשב אף כְּאִילּוּ טָבַל, דִּכְתִיב שם 'אֶרְחַץ [בְּנִקָּיוֹן]' שמשמע רחיצת כל הגוף, וְלָא כְּתַב 'אַרְחִיץ [כַּפַּי]'[ז], ונאמר כן לדרוש שנחשבת לו רחיצת כפיו לקבל שכר כאילו טבל כל גופו[ח].

★

הגמרא דנה כיצד ינהג מי שאין לו מים לנטילת ידים[ט]:
אָמַר לֵיהּ [-אמר לו] רַבִינָא לְרָבָא, חֲזִי מַר הַאי צוּרְבָא מֵרַבָּנָן - ראה תלמיד חכם צעיר וחריף זה[י] דַּאֲתָא מִמַּעַרְבָא - שהגיע מארץ ישראל, וְאָמַר, מִי שֶׁאֵין לוֹ מַיִם לִרְחוֹץ יָדָיו לקריאת שמע ולתפילה, מְקַנֵּחַ יָדָיו בֶּעָפָר, וּבִצְרוֹר - באבן קטנה[יא], וּבִקְסָמִית - קיסם של עץ[יב]. אָמַר לֵיהּ - אמר לו רבא לרבינא, שַׁפִּיר קָאָמַר - יפה אמר אותו חכם, וראיה לדבריו, דְּמִי כְּתִיב - וכי כתוב בפסוק (שם) 'אֶרְחַץ בְּמַיִם', הרי לא כתוב כך, אלא 'אֶרְחַץ בְּנִקָּיוֹן' כְּתִיב, ומשמע שאפשר לרחוץ בְּכָל מִידֵי דִּמְנַקֵּי - בכל דבר המנקה[יג].

ומוסיף רבא ראיה לדבר, דְּהָא רַב חִסְדָּא לָיֵיט - שהרי רב חסדא היה מקלל אַמַּאן דִּמְהַדַּר אַמַּיָּא בְּעִידַּן צְלוֹתָא - את מי שמחזר אחר מים ליטול ידיו בשעה שהגיע זמן התפילה[יד], שמא מתוך כך יעבור הזמן, אלא אם אין מים מזומנים לפניו צריך לנקות ידיו בכל דבר המנקה.

הגמרא מחלקת בין קריאת שמע לתפילה בדין זה:
וְהָנֵי מִילֵּי - ודברים אלו שאין לחזר אחר מים לנקות ידיו, נאמרו דווקא לִקְרִיאַת שְׁמַע, כיון שזמנה קבוע ויש לחשוש שמא יעבור הזמן ויתבטל מהמצוה, אֲבָל לִתְפִלָּה, מְהַדַּר - צריך לחזר אחר מים, שהרי זמנה כל היום ואין לחשוש שמא יעבור[טו].

א. **שהצריך** לנקביו ואינו יכול להמתין עוד מלפנות כשיעור זמן הליכת פרסה אסור להתפלל, ואם התפלל תפילתו תועבה, כמבואר להלן (כג. וברש"י שם ד"ה ועד). ותלמידי רבינו יונה (שם ד"ה אבל) כתבו, שאפילו אם יכול להעמיד עצמו כשיעור זה, לכתחילה אסור להתפלל [והצריך לנקביו ביותר ומשהה עצמו מלפנות, עובר על 'ולא תשקצו את נפשותיכם' (ויקרא כ כה), כמבואר במכות (טז:)].

ב. **ממה** שנאמר 'יטול ידיו' ולא 'ירחץ ידיו', דקדק הרשב"א (שו"ת ח"א סי' קצא) שצריך נטילה בכלי. אמנם תמה שם מפני מה נצרכת נטילה זו, שהרי לנקיות ידים בקריאת שמע ותפילה די ברחיצה או בנקיון על ידי עפר כמבואר בגמרא להלן, וכן כדי להסיר את הרוח הרעה ששורה על הידים בלילה כמבואר בשבת (קח:) די ברחיצה. וכתב הטעם, לפי שבכל בוקר אנו נעשים כבריה חדשה, ולכן צריכים אנו להודות לו יתברך על שבראנו לכבודו לשרתו ולברך בשמו, ועל זה תיקנו את כל ברכות השחר, ולפיכך עלינו להתקדש בקדושתו וליטול ידינו מן הכלי ככהן המקדש ידיו מן הכיור קודם עבודתו. והרא"ש (פ"ט סי' כג) כתב, שכיון שידיו של אדם עסקניות הן אי אפשר שלא יגע בבשרו המטונף בלילה, ועל כן צריך לרחוץ ידיו [ולפי זה באמת אין רחיצה זו צריכה כלי, אך קראוה 'נטילה' בדומה לנטילת ידים לסעודה שצריכה כלי, וראה עוד בסוף ההערה]. ובין טעמים אלו יש כמה חילוקים, כגון במי שלא ישן בלילה, או בדין נטילת ידים לתפילות מנחה וערבית למי שידיו מטונפות, וראה בהרחבה בילקוט ביאורים.
תיבת 'נטילה' היא על שם הכלי שנקרא 'נטלא' בלשון הגמרא (ב"ב נח.). רא"ש (שם). ועוד כתב המרדכי (רמז קנג), שהוא על שם שצריך להגביה ידיו אחר הנטילה כמבואר בסוטה (ד:), כלשון הפסוק (ישעיה סג ט) 'וינטלם וינשאם'. וראה עוד במעדני יום טוב (פ"ט סי' כג אות ר).

ג. **וביאור** הדבר, מפני שבהנחת תפילין של ראש אדם משעבד לה' את הנשמה שהיא במוח, ובתפילין של יד הוא משעבד את גופו, ולכך הם מונחים כנגד הלב שהוא עיקר התאוות והמחשבות, כדי שבזה יזכור את הבורא וימעיט הנאותיו. ועל כן כשקורא קריאת שמע ומתפלל בשעה שמשעבד לה' גופו ונשמתו, זו היא קבלת עול מלכות שמים שלמה. תלמידי רבינו יונה (ד"ה הרוצה). ובעיון יעקב (ד"ה שיקבל) כתב ביאור נוסף, שמלכות שמים שלמה היינו בלי הפסק, שאם אינו נפנה תחילה יוכל לבוא לידי הפסק כשיצטרך לצאת לצרכיו באמצע קריאת שמע או התפילה. וראה עוד בהערה להלן.

ד. **כלומר**, מחשיב לו הפסוק את הדבר כאילו בנה מזבח וכו'.

ה. **בפרק** זה מזכיר דוד המלך לפני ה' את מעשיו הטובים, ומבקש שיצילו מרעה בזכותם. ופשט הפסוק הוא, שכשאבוא לסובב את מזבח ה' ולהקריב עליו קרבן, תחילה אנקה את כפי מכל עון, ולא כדרך הרשעים שמביאים עולות בידים מלאות עוונות. רד"ק (שם).
הפסוק הזכיר את הקרבת הקרבן בלשון 'אסובבה', על שם שהכהן המקריב מסובב את המזבח כדי להזות מן הדם על קרנותיו. על פי אלשיך (שם).

ו. **אמנם** צריך עיון היכן מרומז בפסוק זה שנפנה, הניח תפילין, קרא קריאת שמע והתפלל, והרי לא נזכרו בו אלא רחיצת ידים ומזבח. וביאר המהרש"א (ח"א ד"ה דכתיב), שמצאנו פעמיים בתהלים תיבות אלו, פעם אחת כמובא כאן, ועוד בתהלים (עג יג) 'אך ריק זכיתי לבבי וארחץ בנקיון כפי', ופירוש הפסוק שם הוא שהריק גופו דהיינו שנפנה לנקביו, ואחר כך זיכה לבו להתפלל, שתפילה היא עבודה שבלב כמבואר בתענית (ב.), וארחץ בנקיון כפי היינו שנטל ידיו קודם התפילה. ומכך שנאמרו פסוקים אלו באותה לשון, דורשת הגמרא שהרוחץ ידיו לתפילה הרי הוא כמי שרחץ ידיו להקריב על גבי המזבח. אכן לא התפרש בדבריו מנין שאף הניח תפילין וקרא קריאת שמע. ובברכת ה' (ד"ה דכתיב) כתב, שדרשו 'כפי' מלשון תפילה [כדרשת הגמרא להלן (טז:)], וכיון שצריך להסמיך גאולה לתפילה ודאי הוא קורא גם קריאת שמע, וכן הוא ודאי קוראה עם תפילין כמבואר לעיל (יד:), ועליו נאמר 'ואסובבה את מזבחך ה''. והוסיף שכן צריך לומר גם לפירוש המהרש"א, שהמתפלל ודאי מניח תפילין וקורא קריאת שמע. והמצפה איתן (ד"ה אמר) ציין למדרש (שמו"ר לח ד) שדרשו פסוק זה עם הפסוק שנאמר אחריו 'לשמיע בקול תודה', ופירשוהו לגבי תפילה, עיין שם.

כתבו האחרונים, שענין 'עול מלכות שמים שלמה' הוא שיתכונן האדם לקריאת שמע ותפילה ויכוין דעתו שעומד לקבל עול מלכות שמים, ובכך תהיה קבלתו שלמה ואמיתית, ולא יעשנה כלאחר יד בלי הכנה לפניה. ולכן הוא דומה למקריב שבנה תחילה מזבח, כלומר שעשה הכנה לפני הקרבת הקרבן, ובכך הקריב בכוונה הראויה. ומעין זה כתב בעיון יעקב (ד"ה מעלה), שהבונה מזבח מקימו במקום נקי וטהור ואחר כך מקריב, ואף אדם זה תחילה ניקה את גופו וידיו ואחר כך התפלל.

ז. **תיבת** 'ארחיץ' משמעה שארחיץ דבר אחר, כגון אדם הרוחץ את ידיו, אך 'ארחץ' משמע שאני בעצמי ארחץ, דהיינו רחיצת כל הגוף. ראש יוסף (ד"ה אמר). וכן מבואר בשבת (קלד:) ובבבא בתרא (נג:) שלשון 'הרחיץ' היינו שרחץ דבר אחר. ולפי זה אין דורשים כלל את תיבת 'בנקיון', שעיקר הדרשה היא רק מתיבת 'ארחץ'. וכן משמע בפירוש הרשב"ץ (ד"ה שנאמר) ועוד ראשונים. ובאמת בכל כת"י וס"י לא גרסו תיבת 'בנקיון'. דקדוקי סופרים (אות ר). ובראש יוסף הוסיף שאין לומר שהדרשה היא מתיבת 'בנקיון', שהרי רבא עצמו דורש תיבה זו להלן לענין אחר. אמנם במהרש"א (ד"ה כאלו) משמע שהדרשה היא מ'בנקיון', וכן נראה שהבין מדבריו העץ יוסף (ד"ה דכתיב). וכן כתב השלמה משנתו (ברש"י ד"ה דכתיב) שאף תיבה זו נצרכת לדרשה, וביאר משמעות הלימוד, ש'ארחץ' כל גופי 'בנקיון כפי', כלומר על ידי נקיון כפי. וכן ברש"י לפנינו (ד"ה דכתיב) גרס 'ארחץ בנקיון'. אמנם באור זרוע (ח"א הל' קריאת שמע סי' נג) לא גרס ברש"י תיבת 'בנקיון', וראה ביאורי רש"י.

ח. **הבא** להתפלל אינו צריך לטבול כל גופו, אלא הכוונה שמעלה עליו הכתוב כאילו היה מצווה לטבול וטבל, ומעין מה שכתבו התוספות לעיל (ח: ד"ה כאילו). מי השלח (ד"ה לא). וראה שם עוד באופן אחר.

ט. **אף** שלעיל משמע שנטילת ידים אינה אלא מעלה יתירה, מדברי הגמרא להלן מבואר שנקיות ידים לקריאת שמע ותפילה היא חובה מעיקר הדין.

י. **על** פי רש"י (תענית ד. ד"ה צורבא). וכתב עוד שתלמיד חכם זקן אינו נקרא בלשון הגמרא צורבא מרבנן, אלא 'ההוא מרבנן'. אמנם בספר יוחסין (סדר אמוראים אות צדי) כתב שאף זקן נקרא צורבא מרבנן, עיין שם.

יא. **רבינו** עובדיה מברטנורא (שביעית פ"ג מ"ז).

יב. **כתב** בבן יהוידע (ד"ה הא), שרבינא הזכיר בדבריו שאותו תלמיד חכם בא מארץ ישראל, כיון ששם המים באים רק מהגשמים ואינם מצויים כל כך, ועל כן שמא דווקא שם נאמר דין זה שאין צריך לטרוח אחר מים. והשיב לו רבא שאין זה הטעם, אלא כך נדרש מהפסוק וכמבואר להלן.

יג. **אכן** באופן זה אינו מברך 'על נטילת ידים', אלא 'על נקיות ידים'. רא"ש (פ"ט סי' כג), מאירי (ד"ה ולענין). אמנם ראה ביאור הגר"א (או"ח סי' ד סכ"ב) בשם הרשב"א (חולין קז. ד"ה הא) ועוד, שגם באופן זה מברך על נטילת ידים.

יד. **על** פי תלמידי רבינו יונה (ד"ה לייט). אמנם ראה בית יוסף (או"ח סי' צב ד"ה ורבינו) שפירש בדעת הטור באופן אחר, ובדרישה שם (אות א ד"ה וקשה) שהקשה עליו.

טו. **רש"י** (ד"ה לק"ש). וכן גירסת הגאונים [בה"ג (סי' א הל' ברכות פ"ב), סדר רב עמרם גאון (השלם, עמ' 374) ועוד] והרי"ף. אמנם הקשו התוספות (ד"ה אמאן) ועוד ראשונים, הרי אף תפילה זמנה קבוע כמבואר להלן (כו.) שנחלקו בה אם זמנה עד חצות או עד ארבע שעות, ויש לחשוש שמא יעבור הזמן [אכן רב עמרם גאון וסידור רש"י (סי' קכח) כתבו, שבאמת צריך לחזר אחר מים לתפילה אף אם בודאי יעבור זמן התפילה. וביאור דעתם, שמצאנו להלן (כו.) שאם נאנס ולא התפלל יכול להשלים את התפילה כל היום, ואף כאן כיון שאין לו מים בזמן התפילה הרי הוא כאנוס, וישלים התפילה לאחר זמנה. על פי מעדני יום טוב (סי' יא אות ל). וראה עוד בביאורי רש"י]. ועוד הקשה הרשב"א (ד"ה והני) על שיטת רש"י, שלטעם זה היתה הגמרא צריכה לחלק שבקריאת שמע של ערבית צריך לחזר אחר מים, שהרי זמנה מן התורה כל הלילה. וראה שם מה שהקשה עוד. ובתלמידי רבינו יונה (ד"ה לייט) הוסיפו להקשות, שלשון 'צלותא' משמע יותר תפילה מקריאת שמע, ומה הטעם להוציא התיבה ממשמעה.
ועל כן ביאר הרשב"א את החילוק בין קריאת שמע לתפילה באופן אחר, שלקריאת

אִיפנה ויטול ידיו ויניח תפילין ויקרא ק"ש ויתפלל וזו היא מלכות שמים שלמה א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן כל הנפנה ונוטל ידיו ומניח תפילין וקורא ק"ש ומתפלל מעלה עליו הכתוב כאלו בנה מזבח והקריב עליו קרבן דכתיב[א] ארחץ בנקיון כפי ואסובבה את מזבחך ה' א"ל רבא לא סבר לה מר כאילו טבל דכתיב ארחץ [בנקיון[א]] ולא כתב ארחיץ [כפי]. א"ל רבינא לרבא חזי מר האי צורבא מרבנן דאתא ממערבא ואמר [ב]מי שאין לו מים לרחוץ ידיו מקנח ידיו בעפר ובצרור ובקסמית א"ל שפיר קאמר מי כתיב ארחץ במים בנקיון כתיב כל מידי דמנקי דהא [א]רב חסדא [ב]לייט אמאן דמהדר אמיא בעידן (א) צלותא והני מילי לק"ש [ג]אבל לתפלה מהדר ועד כמה עד פרסה[ג] והנ"מ לקמיה אבל לאחוריה אפילו מיל אינו חוזר [ומינה] מיל הוא דאינו חוזר הא פחות ממיל חוזר: **מתני'** [ד] [ד]הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא[ב] ר' יוסי אומר לא יצא [ה]קרא ולא דקדק באותיותיה ר' יוסי אומר יצא רבי יהודה אומר לא יצא [ו]הקורא למפרע לא יצא קרא וטעה יחזור למקום שטעה: **גמ'** מאי טעמא דר' יוסי משום דכתיב שמע[ב] השמע לאזנך מה שאתה מוציא מפיך ות"ק סבר שמע בכל לשון שאתה שומע ור' יוסי תרתי שמע מינה. תנן [י]התם [ז]חרש המדבר ואינו שומע לא יתרום ואם תרם תרומתו תרומה מאן תנא חרש המדבר ואינו שומע דיעבד אין לכתחלה לא אמר רב חסדא ר' יוסי היא דתנן הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא (ב) דברי רבי יהודה ר' יוסי אומר לא יצא עד כאן לא קאמר ר' יוסי לא יצא אלא גבי ק"ש דאורייתא אבל תרומה משום ברכה הוא וברכה דרבנן ולא בברכה תליא מילתא וממאי דר' יוסי היא דילמא ר' יהודה היא ואמר גבי ק"ש נמי דיעבד אין לכתחלה לא תדע דקתני הקורא דיעבד אין לכתחלה לא אמרי האי דקתני הקורא להודיעך כחו דר' יוסי דאמר דיעבד נמי לא [ג]דאי ר' יהודה אפי' לכתחלה נמי יצא במאי אוקימתא כר' יוסי ואלא הא דתניא[י] לא יברך אדם בהמ"ז בלבו ואם בירך יצא מני לא ר' יוסי ולא ר' יהודה דאי ר' יהודה הא אמר לכתחלה נמי יצא אי ר' יוסי דיעבד נמי לא אלא מאי ר' יהודה ודיעבד אין לכתחלה לא אלא הא דתני ר' יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי חרש המדבר ואינו שומע תורם לכתחלה מני לא ר' יהודה ולא ר' יוסי אי ר' יהודה הא אמר דיעבד אין לכתחלה לא אי ר' יוסי הא אמר דיעבד נמי לא אלא לעולם רבי יהודה ואפי' לכתחלה נמי ולא קשיא הא דידיה הא דרביה דתנן[ד] רבי יהודה אומר משום ר' אלעזר בן עזריה הקורא את שמע צריך שישמיע לאזנו שנאמר [ב]שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד אמר ליה רבי מאיר הרי הוא אומר [ג]אשר אנכי מצוך היום על לבבך אחר כוונת הלב הן הן הדברים השתא דאתית להכי אפילו תימא רבי יהודה כרביה סבירא ליה ולא קשיא הא רבי מאיר הא רבי יהודה. תנן [ט]התם [ח]הכל כשרים לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן ורבי יהודה מכשיר בקטן מאן תנא חרש דיעבד נמי לא אמר רב מתנה רבי יוסי היא דתנן הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא דברי ר' יהודה רבי יוסי אומר לא יצא (ג) ממאי דרבי יוסי היא ודיעבד נמי לא
דילמא

רש"י

יפנה. לנקביו: דכתיב ארחץ בנקיון. משמע ארחץ כל הגוף ולא כתיב ארחיץ כפי לדרשה אתא, לומר שמעלה עליו שכר רחיצת כפיו כאלו טבל כל גופו: קסמית. קיסם: לק"ש שזמנה קבוע פן יעבור הזמן, אבל לתפלה דכל היום זמנה הוא[ה] צריך למהדר אמיא: **מתני'** ולא דקדק באותיותיה.[ט] לפרשן יפה בשפתיו: **גמ'** תרתי ש"מ. כי דרשת נמי שמע בכל לשון שאתה שומע ש"מ נמי צריך להשמיע לאזנו: לא יתרום. לפי שאינו שומע הברכה שהוא מברך עליה: מאן תנא כו' לא יצא. אפי' בדיעבד[ו] ה"מ כו': ברכה דרבנן היא. דאמור רבנן (פסחים דף ז:) כל המצות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן: וממאי דר' יוסי היא. קס"ד האי דמוקמי לה כר' יוסי משום דסבירא לן דר' יהודה לכתחלה נמי מכשיר: דלמא ר' יהודה היא וק"ש נמי דיעבד אין לכתחלה לא ה"ג. ול"ג אפילו[ז]: משום ר' יוסי. להודיעך כחו דאפי' דיעבד נמי לא יצא: בלבו. שלא השמיע לאזנו: ואי ר' יוסי דיעבד נמי לא. דהא בהמ"ז דאורייתא היא ואכלת ושבעת וברכת (דברים ח)[י]: אלא מאי ר' יהודה. וק"ש דיעבד אין לכתחלה לא, והא דתרומה וברכת המזון דר' יהודה: אלא רבי יהודה לכתחלה קאמר. והא דרבי יהודה בריה דר' שמעון בן פזי ר' יהודה היא, ודתרומה ר' יוסי היא ומודה הוא דברכות דרבנן דיעבד שפיר דמי, והא דברכת המזון ר' יהודה היא משמיה דרביה ר' אלעזר בן עזריה דאומר צריך שישמיע לאזנו וכל צריך לכתחלה משמע הא דיעבד שפיר דמי: אחר כוונת הלב כו'. ואפי' לכתחלה נמי א"צ: השתא דאתית להכי. לאשמעת לן פלוגתא דר"מ: אפילו תימא ר' יהודה. דאמר בק"ש נמי יצא דיעבד אין לכתחלה לא, והא דברכת המזון ודתרומה רבי יהודה היא, ודקא קשיא לך דר' יהודה בריה דר"ש בן פזי מני ר"מ היא דמכשר לכתחלה: מאן תנא חרש דיעבד נמי לא. דקתני גבי שוטה: לא יצא. דיעבד הוא: וממאי. דחוץ מחרש דקאמר דיעבד הוא ורבי יוסי היא דפסיל דיעבד:[פ] ולכתחלה הוא דלא הא דיעבד שפיר דמי. והא איכא למימר דאפילו ר' יהודה מודה, דלא שמעינן דפליג בק"ש אלא דיעבד:
מדסיפא

תוספות

אמאן דמהדר אמיא בעידן ק"ש. ויש ספרים דגרסי הני מילי לק"ש אבל לתפלה לא דקאמר רשב"ל (פסחים מו.) לגבל ולתפלה ד' מילין ונראה דלא גרסינן ליה דהוא הדין לענין נטילה נמי מטעם שלא יעבור זמן תפלה דמאי שנא ק"ש מתפלה וגם יש לקמן פרק מי שמתו (ד' כב.) בטלוה לנטילותא כדרב חסדא דלייט אמאן דמהדר אמיא בעידן צלותא[ס] ומדלא הזכיר שם ק"ש משמע דבכל ענין מותר והיא דרשב"ל דאמר ולתפלה ד' מילין פירש רש"י להתפלל שם במנין: **דילמא** ר' יהודה היא. וא"ת והלא אין נזכר ר' יהודה ברישא. וי"ל דפשיטא מדסיפא ר' יהודה רישא נמי ר' יהודה (ד) ופליגי[ט] במילתא דר' יהודה: **להודיעך** כחו דרבי יוסי. וא"ת לשמעינן כחו דרבי יהודה דכח דהתירא עדיף[כ]. וי"ל כיון דרבי יהודה לא דריש השמע לאזנך אין כאן שום חדוש ופשיטא דלכתחלה (ה) ומהיכא תיתי לאוסרו אי שרי דיעבד הוא הדין לכתחלה: **אי** ר' יוסי דיעבד נמי לא. וא"ת לעולם אימא לך רבי יוסי היא וברכת המזון שאני דלא כתיב ביה שמע דבשלמא תרומה דלעיל ומגילה דלקמן שהן מדרבנן יש לדמותם לק"ש שתקנו שצריך שישמיע לאזנו כמו בק"ש ותקנו ממש שלא יצא כמו בק"ש אבל בבהמ"ז שהיא מדאורייתא כיון דלא כתיב ביה שמע למה יש לנו לתקן שלא יצא אם לא השמיע לאזנו כיון דמה"ת יצא. וי"ל כיון שתקנו שצריך להשמיע לאזנו כמו בק"ש הואיל ומדרבנן מיהא צריך להשמיע אין לחלק בין ק"ש ובין בהמ"ז דאפילו בדיעבד אית לן למימר שלא יצא: **ורבי** יהודה מכשיר בקטן. וא"ת באיזה קטן מיירי אי בקטן שלא הגיע לחנוך הא אמרינן בפרק ראוהו בית דין (ר"ה ד' כט.) שכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ומ"ט דר' יהודה דמכשיר ואי בהגיע לחנוך מאי טעמייהו דרבנן דאסרי הרי קריאת מגילה דרבנן ואמרי' קטן שהגיע לחנוך מדרבנן כגדול ופוטר דרבנן כדאמר לקמן בפ' מי שמתו (ד' כ:) דקטן מוציא אביו שלא אכל אלא כזית דהיינו דרבנן. וי"ל שאני ברכת המזון שהיא חומרא יתירתא יותר מדאורייתא ובקל נפטרים ממנה כדאמרי' לקמן (שם) והם החמירו על עצמם או בכזית או בכביצה[י] א"נ התם ליכא בקטן אלא חד דרבנן דמיירי שהקטן אכל כדי שביעה לכך אתי דרבנן ומוציא דרבנן אבל הכא דגבי קטן איכא תרתי דרבנן דהמגילה דרבנן והקטן דרבנן אינו יכול להוציא היכא דליכא אלא חד דרבנן[ל]:
דילמא

מסורת הש"ס עם הוספות

א) לקמן דף כב., ב) קדושין לג: וסס נסמן, ג) פסחים דף מו. חולין דף קכג., ד) ספרי פ' ואתחנן מגילה יז: יט:, ה) [לעיל יג.], ו) תרומות פ"א משנה ב, ז) [מגילה יט:], ח) מגילה דף יט: כל הענין, ט) עיין רש"י לקמן ע"ב ד"ה ולא דקדק, י) לקמן כא., כ) לקמן ס., ל) ועיין תוס' מגילה כד. ד"ה אבל מש"כ בטעמא דרבי יהודה.

גליון הש"ס

תוס' ד"ה אמאן כו'. ומדלא הזכיר. ע' תוס' שבת יא ע"א ד"ה כגון רשב"י:

ליקוטי רש"י

למפרע. כגון ובשעריך ביתך מזוזות. בכל לשון שאתה שומע. בכל לשון נאמרה לקרות [לעיל יג.]. המדבר ואינו שומע. תחילתו היה פקח עד שלמד לדבר ואח"כ נתחרש [חגיגה ב:]. אלא מאי ר' יהודה. ואשמעת לן דכי אמר רבי יהודה בלא השמיע לאזנו יצא בדיעבד קאמר ולא לכתחילה. אלא הא דתני וכו' תורם. ואף על פי שהוא צריך לברך ואין אזניו שומעות הברכה שהוא מוציא מפיו. אלא לעולם ר' יהודה ואפילו לכתחילה נמי וכו'. כי היכי דתיקום הא דר' יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי אליביה והאי דקא מיפלגי בדיעבד להודיעך כחו דרבי יוסי [מגילה יט:]. הא. דתורם לכתחילה ר' יהודה. הא. דברכת המזון. דרביה. משמו של ר' אלעזר בן עזריה אמרה שצריך להשמיע והאי ליסנא משמע לכתחילה אבל דיעבד יצא. השתא דאתית להכי. לאשמועינן הא פלוגתא דרבי יהודה ורבי מאיר. אפילו תימא ר' יהודה. דאמר בקריאת שמע יצא דיעבד אין לכתחילה לא וכו' והך דברכת המזון נמי ר' יהודה היא ודקשיא לך הא דיהודה בריה דרבי שמעון בן פזי מני לא ר' יהודה ולא ר' יוסי ר' מאיר היא דמכשר לכתחילה [שם כ.]. ממאי. דחוץ מחרש דקאמר מתני' אפילו בדיעבד קאמר ור' יוסי היא דפסל בדיעבד [שם יט:].

הגהות וציונים

א] גי' רש"א (גליון): ב] ס"א דברי ר' יהודה (גליון) ובזה מתיישב קושי' התוס' בד"ה דילמא: ג] נ"א במאי אוקימתא כרבי יוסי דאי ר"י (גליון) דהיינו שמהפכים הגירסא בגמ', ועיין פני יהושע (ד"ה אבל תרומה) מש"כ בכוונת גירסא זו, ועיי"ש שכתב "ונראה שהוגה כן ע"פ גדול אחד" ועיין בספר ארץ החיים (על מסכת ברכות מבעל באר מים חיים) שמיישב שא"צ להפך הגירסא, וצריך לגרוס כמו שכתוב לפנינו: ד] [צ"ל דתניא] (גליון) וכ"ה בכת"י ולקמן עמוד ב: ה] דכל היום זמנה הוא, לאו דוקא, ובס"א אינו, מהרש"ל, ולשון זה דכל היום כתב ג"כ בה"ג הל' ברכות פרק שני, ועיין חשק שלמה: ו] בדפו"ר תיבת בדיעבד הוא סוף דבור ואח"כ מה"ד הני מילי כו' ברכה דרבנן וכו' הם דבור אחד, וגי' רש"י בגמ' הוא כגי' הכת"י בדק"ס שלא גרסי' עד כאן וכו' אלא הגי' הוא הני מילי גבי ק"ש דאורייתא, ועיין מראה כהן: ז] עיין פני יהושע בביאור דברי רש"י: ח] שייך לע"ב (גליון): ט] צ"ל ופליג אמילתא וכו' (מהרש"א, ועיין יד דוד מהדו"ק): י] צ"ל עד כזית עד כביצה (גליון): כ] עי' מהרש"ל ד"ה גמ':

עין משפט נר מצוה

כד א טור וש"ע או"ח סימן ג סעיף ו:
כה ב ג מיי' פ"ג מהל' ק"ש הלכה א' ופ"ד מהלכות תפלה הלכה ב ג סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן ד סעיף כב וסימן צב סעיף ד ה ו וסימן רלג סעיף ב:
כו ד מיי' פ"ב מהלכות ק"ש הלכה ח סמג עשין יח טור ש"ע או"ח סימן סב סעיף ג:
כז ה מיי' וסמג שם טוש"ע שם סעיף א:
כח ו מיי' שם הלכה יא (סמג שם) טוש"ע או"ח סימן סד סעיף א:
כט ז מיי' פ"ד מהלכות תרומות הלכה ד:
ל ח מיי' פ"א מהלכות מגילה הלכה ב סמג עשין דרבנן ד טור ש"ע או"ח סי' תרפט סעיף ב:

הגהות הב"ח

(א) גמ' דמהדר אמיא בעידן צלותא [והני מילי וכו' פחות ממיל חוזר] תא"מ. ונ"ב ס"א אינו ולשון האלפסי הוא כן: (ב) שם דתנן הקורא וכו' לאזנו יצא ר' יוסי אומר כצ"ל ותיבת דברי רבי יהודה נמחק וכן בסמוך: (ג) שם וממאי דר' יוסי: (ד) תוס' ד"ה דילמא וכו'. רישא נמי ר' יהודה הס"ד והשאר נמחק: (ה) בד"ה להודיעך וכו'. ופשיטא דלכתחלה שרי ומהיכא תיתי:

רב נסים גאון

אבל לתפלה מהדר ועד כמה עד פרסה. ידוע כי הפרסה ארבעת מילין. ובמסכת פסחים בפ' אלו עוברין בפסח (דף מו) אמרינן אמר ר' אבהו אמר ריש לקיש לגבל ולתפלה ולנטילת ידים ד' מילין ואיתמר עלה אמר ר' יוסי בר' חנינא לא שנו אלא לפניו אבל לאחריו אפי' מיל אינו חוזר אמר רב אחא בר יעקב ומינה מיל הוא דאינו חוזר הא פחות ממיל חוזר. ודכוותה בשחיטת חולין בפרק העור והרוטב (דף קכג) ומזה העיקר אמרי' הכא אבל לתפלה מהדר ועד כמה עד פרסה. ובמס' מגילה (דף ב) אמרי' שעורא דמיל כמה הוי כמחמתן לטבריא ובפ' אלו עוברין בפסח (דף מו) נמי שיעורא דמיל כמה הוי כממגדל נוניא לטבריא:

תורה אור השלם

א) אֶרְחַץ בְּנִקָּיוֹן כַּפָּי וַאֲסֹבְבָה אֶת מִזְבַּחֲךָ יְיָ: [תהלים כו, ו]

ב) שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְיָ אֱלֹהֵינוּ יְיָ אֶחָד: [דברים ו, ד]

ג) וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם עַל לְבָבֶךָ: [דברים ו, ו]

מבררת הגמרא, **וְעַד כַּמָּה** - עד איזה מרחק צריך אדם ללכת לחזור אחר מים לנטילת ידיו לתפילה. משיבה הגמרא, **עַד** מרחק **פַּרְסָה**[טז]. מוסיפה הגמרא, **וְהָנֵי מִילֵּי לְקַמֵּיהּ** - ודברים אלו נאמרו לפניו, כלומר, במי שהולך בדרך והמים נמצאים לפניו בהמשך דרכו, שצריך להמתין מלהתפלל אם המים מצויים עד פרסה, **אֲבָל לַאֲחוֹרֵיהּ** - לחזור לאחוריו, **אֲפִילּוּ** שיעור **מִיל** שהוא רבע פרסה **אֵינוֹ חוֹזֵר** עבור מים.

מסיימת הגמרא, **[וּמִינַּהּ** - ומהלכה זו יש ללמוד**]**, שדווקא שיעור **מִיל הוּא דְּאֵינוֹ חוֹזֵר** לאחוריו, **הָא** [-אבל] **פָּחוֹת מִמִּיל, חוֹזֵר** לאחוריו[יז].

★ ★ ★

משנה

משנה זו עוסקת באופן האמירה של קריאת שמע:

הַקּוֹרֵא אֶת שְׁמַע[יח] **וְלֹא הִשְׁמִיעַ לְאָזְנוֹ** את מה שמוציא מפיו, **יָצָא** ידי חובת קריאת שמע. אך **רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, לֹא יָצָא.**

קָרָא את שמע **וְלֹא דִּקְדֵּק בְּאוֹתִיּוֹתֶיהָ** לפרשן היטב בשפתיו[יט], **רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, יָצָא** ידי חובה. **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, לֹא יָצָא.**

הַקּוֹרֵא את שמע **לְמַפְרֵעַ** - מן הסוף להתחלה, כגון 'ובשעריך ביתך מזוזות'[כ], **לֹא יָצָא**[כא]. **קָרָא וְטָעָה** בקריאתו והמשיך בקריאת הפרשה, **יַחֲזוֹר לַמָּקוֹם שֶׁטָּעָה** ומשם יקרא שוב[כב].

★

גמרא

הגמרא מבארת את טעם המחלוקת במי שקרא ולא השמיע לאזנו:

מבארת הגמרא, **מַאי טַעְמָא** [-מהו טעמו] **דְּרַבִּי יוֹסֵי** הסובר שהקורא את שמע ולא השמיע לאזנו לא יצא, **מִשּׁוּם דִּכְתִיב** בה (דברים ו ד) **'שְׁמַע'**, ומשמע שציוותה התורה, **הַשְׁמַע לְאָזְנְךָ מַה שֶּׁאַתָּה מוֹצִיא מִפִּיךָ**[כג]. **וְתַנָּא קַמָּא** האומר שאף אם לא השמיע לאזנו יצא **סָבַר**, שדורשים את תיבת **'שְׁמַע'** ללמד שניתן לקרוא קריאת שמע **בְּכָל לָשׁוֹן שֶׁאַתָּה שׁוֹמֵעַ** [-מבין[כד]], ואין צריך לקוראה ככתבה בלשון הקודש דווקא.

שואלת הגמרא, **וְרַבִּי יוֹסֵי** הדורש 'שמע' לענין שצריך להשמיע לאזנו, מהיכן ילמד שאפשר לקרוא את שמע בכל לשון[כה]. משיבה הגמרא, לרבי יוסי **תַּרְתֵּי שְׁמַע מִינַּהּ** - ניתן ללמוד מפסוק זה את שני הדינים, שאף אם נדרוש 'שמע' לענין שקריאת שמע נאמרת בכל לשון, מכל מקום משמע גם שצריך להשמיע לאזנו[כו].

★

הגמרא מביאה משנה נוספת בדין צריך להשמיע לאזנו, ומבררת כשיטת מי נאמרה:

תְּנַן הָתָם - שנינו במשנה בתרומות (פ"א מ"ב), **חֵרֵשׁ הַמְדַבֵּר וְאֵינוֹ שׁוֹמֵעַ**[כז], לכתחילה **לֹא יִתְרוֹם** תרומות ומעשרות כיון שאינו שומע את הברכה שמברך על התרומה[כח], **וּמִכָּל מָקוֹם אִם תָּרַם תְּרוּמָתוֹ תְּרוּמָה**, ואין צריך לחזור ולתרום[כט].

שמע אין צריך לחזר אחר מים כיון שהיא דברי תורה, ואין הם מקבלים טומאה כמבואר להלן (כב.) לגבי בעל קרי שמותר ללמוד בטומאתו, אך לגבי תפילה החמירו. והרא"ה (ד"ה לייט) פירש, שתפילת שחרית דינה כקריאת שמע, וכוונת הגמרא כאן רק לתפילת המנחה שזמנה מרובה. ותלמידי רבינו יונה (שם) הביאו, שקריאת שמע היא מן התורה ותפילה היא מדברי חכמים, ועל כן לא חששו בה שמא יעבור הזמן [אכן ראה שם שנחלקו על שיטה זו]. וראה פירושים נוספים בילקוט ביאורים.

אכן התוספות (ד"ה אמנן) כתבו מחמת הקושיא על רש"י, שיש למחוק הגירסא מ'הני מילי' עד סיום הסוגיא, ונמצא שאין חילוק בין קריאת שמע לתפילה ובשתיהן אין לחזר אחר מים. וכן גרס הרא"ש (סי' יא), והוסיף שאף שקריאת שמע היא מן התורה ותפילה היא מדברי חכמים, עשו חכמים חיזוק לדבריהם כשל תורה, ועל כן אף בתפילה אין לחזר אחר מים שמא יעבור הזמן. ומעין זה גרסו תלמידי רבינו יונה (שם).

טז. אך יותר מכך לא הטריחוהו. ומכל מקום צריך לנקות ידיו בכל דבר המנקה קודם שיתפלל. שלחן ערוך (או"ח סי' צב ס"ד).

פרסה היא ארבעה מילים (פסחים צג:), ומיל הוא אלפיים אמה. רש"י (יומא סז. ד"ה שבעה).

יז. בכמה ראשונים [רא"ה, תלמידי רבינו יונה (שם), מאירי (ד"ה מי) ועוד] מבואר, ששיעורים אלו נאמרו רק אם לא יעבור זמן תפילה עד שיגיע למים, אך אם חושש שיעבור זמן תפילה יתפלל מיד. וכן פסק השלחן ערוך (שם). אמנם לדעת רב עמרם גאון (שם) וסידור רש"י (שם), החיוב לחזר אחר מים בשיעור המבואר בגמרא הוא אף אם על ידי כך יעבור זמן תפילה, וראה בהערה לעיל טעם הדבר.

שיעורים אלו נאמרו רק אם יודע שיש שם מים, אבל מפני הספק אינו צריך ללכת אף לפניו. על פי המאירי (שם), וכן כתב המשנה ברורה (סי' צב ס"ק יז), והביא בשער הציון (אות יג) שכן מוכח מהטור והרמב"ם.

היושב בביתו דינו כמי שצריך לחזור לאחוריו, והולך עבור מים עד מיל. אמרי נועם (הגר"א, ד"ה אבל), ביאור הלכה (סי' צב ד"ה אבל).

יח. אף שכל הפרק עוסק בענין קריאת שמע, לא אמר התנא בקיצור 'הקורא ולא השמיע לאזנו' אלא 'הקורא את שמע', כיון שמתיבת 'שמע' דורשת הגמרא להלן שצריך להשמיע לאזנו. צל"ח (ד"ה הקורא). וראה מילי דברכות (גרודזינסקי, ד"ה הקורא) שביאר באופן אחר.

יט. אין הכוונה שלא הזכיר כלל חלק מהאותיות והתיבות, שבאופן זה ודאי לא יצא, אלא הפירוש הוא שלא הדגיש אותיות רפות ולהיפך, או שהבליע אות בחברתה כגון שאמר 'וחרף' במקום 'וחרה אף'. על פי תלמידי רבינו יונה (ד"ה מתני' הקורא). ועוד כתבו, שאין כוונת המשנה שלא נתן ריוח בין אותיות דומות כגון 'על לבבך', שהרי דין זה התחדש בגמרא להלן (ע"ב). אמנם ראה ספר החינוך (מצוה תכ) שפירש כן במשנה.

כ. רש"י לעיל (יג. ד"ה מדברים). אמנם הרמב"ם (קריאת שמע פ"ב ה"א) כתב שמהפך סדר הפסוקים, וראה בהרחבה בילקוט ביאורים לעיל שם. ואם היפך סדר הפרשיות, כתב הרמב"ם (שם) שיצא ידי חובתו כיון שבתורה אין פרשיות קריאת שמע סמוכות זו לזו. אמנם בביאור הגר"א (או"ח סי' סד ס"ג) כתב, שמהתוספתא (פ"ב ה"ד) משמע שאינו יוצא אף אם היפך סדר הפרשיות, וראה ביאור הלכה (שם ד"ה אע"פ) שהרחיב בענין זה.

כא. ראה לעיל (יג.) שנחלקו רבי וחכמים בטעם הדבר.

כב. דין זה הוא המשך לדין הקודם שלא יקרא למפרע, דהיינו שאם יאמר הפסוק שטעה בו במקום שנזכר ולא יחזור ויקרא משם ואילך, נמצא שקרא למפרע. רשב"ץ (ד"ה קרא). והמאירי (ד"ה קרא וטעה) כתב שיש בדין זה חידוש, שאף אם סיים את קריאת הפרשה חוזר לקרוא ממקום שטעה ואין בכך משום הפסק.

בתחילת המשנה נקט התנא בלשון 'הקורא' את שמע, ואחר כך שינה ונקט 'קרא' ולא דקדק וכו', כיון שהדין השני שייך לדין שלפניו, שאף שהקורא צריך להשמיע כל התיבות לאזניו, אם קרא ולא דקדק בהן יצא. וכן בסוף המשנה נאמר 'הקורא' למפרע לא יצא, ואחריו נאמר 'קרא וטעה יחזור למקום שטעה', שדין זה שייך לאיסור לקרוא למפרע. תפארת ישראל (יכין אות כג).

כג. אף שכוונת הפסוק שם היא שעם ישראל ישמע דברים אלו שאמר להם משה, כיון שנקטה התורה בלשון שמיעה, הרי זה כאילו אמר הכתוב 'השמע'. תוספות יום טוב (מ"ג). וראה עוד רש"ש (ד"ה שמע) שביאר באופן אחר.

כד. מאירי (סוטה לב. ד"ה קריאת). אמנם הצל"ח (ד"ה והנה) פירש 'שומע' כפשוטו על שמיעת האוזן, עיין שם.

כה. לעיל (יג.) למדנו שלדעת רבי קריאת שמע נקראת בלשון הקודש דווקא, ולפי זה לכאורה קשה שיכלה הגמרא לומר שרבי יוסי סובר כדעת רבי. ותירץ השיטה מקובצת (ד"ה מאי), שהגמרא רצתה להעמיד את דעת רבי יוסי כפי שנפסק להלכה שקריאת שמע נאמרת בכל לשון. וראה עוד צל"ח (ד"ה ור' יוסי) שיישב באופן אחר.

כו. רש"י (ד"ה תרתי). ופירש דבריו הברכת ה' (ברש"י שם), שלרבי יוסי יותר משמע לדרוש 'שמע' לענין בכל לשון שאתה שומע, אך הוא מפרש את תיבת 'שמע' לענין שמיעת האוזן [ולא כדעת תנא קמא שהוא מלשון הבנה כפי שהבאנו מהמאירי לעיל], ועל כן הוא לומד מהפסוק שצריך גם שמיעת האוזן כפשוטה [ולפי זה, לדעת רבי יוסי יוצא בכל לשון אפילו אם אינו מבינו, וראה מה שכתב בזה הצל"ח (ד"ה ור').

ויש שכתבו, שאף שרבי יוסי דורש 'שמע' על שמיעת האוזן, מכל מקום אם אינו מבין הרי זה כשומע קול הברה בעלמא, ואינו נחשב כלל ששמע קריאת שמע, חוץ מבלשון הקודש]. אמנם הרשב"א (ד"ה ורבי) הקשה על רש"י שאין דבר זה ברור מנין משמע כן, וראה שם מה שהקשה עליו עוד לפי גירסתו בגמרא. ועל כן פירש, שאם אין צריך להשמיע לאזנו די גם בהרהור בלבו, ואם כן ודאי יכול לקרותה בכל לשון שהרי בהרהור הלב לא שייך לחלק בין לשון ללשון. וכיון שהוצרכה התורה להשמיענו שיכול לקרוא בכל לשון, משמע שצריך להשמיע לאזנו [ומבואר מדבריו שהרהור אינו לחשוב כל התיבות בלבו, אלא להרהר בכוונת הענין, ועל כן לא שייך בהרהור דין לשון. אמנם ראה בשאגת אריה (שו"ת סי' ז ד"ה ולאיתי) שהקשה על דבריו]. וראה בשיטה מקובצת (ד"ה מאי) שפירש באופן אחר.

כז. שבתחילה שמע עד שלמד לדבר, ואחר כך נתחרש. רש"י (חגיגה ב: ד"ה מדבר). חרש זה דינו כאדם בן דעת לגבי כל המצוות, מלבד דברים שצריכים שמיעת האוזן. תוספות (מגילה יט: ד"ה חוץ).

כח. אף שלא נאמר בברכת התרומה 'שמע' לדרוש שצריך להשמיע לאזנו, שהרי ברכה זו אינה מן התורה כלל כמבואר להלן, תיקנו חכמים שצריך להשמיע לאזנו כמו בקריאת שמע. על פי תוספות (ד"ה אי).

נוסח הברכה על התרומה היא, 'ברוך אתה וכו' להפריש תרומה ומעשר'. תוספתא (פ"ו ה"ט) [אמנם יש שכתבו לברך 'על הפרשת תרומה'. רא"ש (פסחים פ"א סי' י) ועוד. וראה ברמב"ם (ברכות פי"א ה"ב-יג) שחילק בין מפריש לעצמו למפריש לאחרים].

כט. אבל חרש שאינו שומע ואינו מדבר אין תרומתו תרומה אפילו בדיעבד, כמבואר לעיל שם (פ"א מ"א).

אפנה ויטול ידיו ויניח תפילין ויקרא ק"ש ויתפלל וזו היא מלכות שמים שלמה א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן כל הנפנה ונוטל ידיו ומניח תפילין וקורא ק"ש ומתפלל מעלה עליו הכתוב כאלו בנה מזבח והקריב עליו קרבן דכתיב [א] ארחץ בנקיון כפי ואסובבה את מזבחך ה' א"ל רבא לא סבר לה מר כאילו טבל דכתיב ארחץ [בנקיון] ולא כתב ארחיץ [כפי]. א"ל רבינא לרבא חזי מר האי צורבא מרבנן דאתא ממערבא ואמר במי שאין לו מים לרחוץ ידיו מקנח ידיו בעפר ובצרור ובקסמית א"ל שפיר קאמר מי כתיב ארחץ במים בנקיון כתיב כל מידי דמנקי דהא רב חסדא לייט אמאן דמהדר אמיא בעידן (א) צלותא והני מילי לק"ש גאבל לתפלה מהדר ועד כמה עד פרסה והנ"מ לקמיה אבל לאחוריה אפילו מיל אינו חוזר [ומינה] מיל הוא דאינו חוזר הא פחות ממיל חוזר: **מתני'** דהקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא ר' יוסי אומר לא יצא הקרא ולא דקדק באותיותיה ר' יוסי אומר יצא רבי יהודה אומר לא יצא והקורא למפרע לא יצא קרא וטעה יחזור למקום שטעה: **גמ'** מאי טעמא דר' יוסי משום דכתיב שמע [ב] השמע לאזנך מה שאתה מוציא מפיך ות"ק סבר שמע בכל לשון שאתה שומע ור' יוסי תרתי שמע מינה. תנן התם זחרש המדבר ואינו שומע לא יתרום ואם תרם תרומתו תרומה מאן תנא חרש המדבר ואינו שומע דיעבד אין לכתחלה לא אמר רב חסדא ר' יוסי היא דתנן הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא (ב) דברי רבי יהודה ר' יוסי אומר לא יצא עד כאן לא קאמר ר' יוסי לא יצא אלא גבי ק"ש דאורייתא אבל תרומה משום ברכה הוא וברכה דרבנן ולא בברכה תליא מילתא וממאי דר' יוסי היא דילמא ר' יהודה היא ואמר גבי ק"ש נמי דיעבד אין לכתחלה לא תדע דקתני הקורא דיעבד אין לכתחלה לא אמרי האי דקתני הקורא להודיעך כחו דר' יוסי דאמר דיעבד נמי לא גדאי ר' יהודה אפי' לכתחלה נמי יצא במאי אוקימתא כר' יוסי ואלא הא דתניא לא יברך אדם בהמ"ז בלבו ואם בירך יצא מני לא ר' יוסי ולא ר' יהודה דאי ר' יהודה הא אמר לכתחלה נמי יצא אי ר' יוסי דיעבד נמי לא אלא מאי ר' יהודה ודיעבד אין לכתחלה לא אלא הא דתני ר' יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי חרש המדבר ואינו שומע תורם לכתחלה מני לא ר' יהודה ולא ר' יוסי אי ר' יהודה הא אמר דיעבד אין לכתחלה לא אי ר' יוסי הא אמר דיעבד נמי לא אלא לעולם רבי יהודה ואפי' לכתחלה נמי ולא קשיא הא דידיה הא דרביה דתנן רבי יהודה אומר משום ר' אלעזר בן עזריה הקורא את שמע צריך שישמיע לאזנו שנאמר [ב] שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד אמר ליה רבי מאיר הרי הוא אומר [ג] אשר אנכי מצוך היום על לבבך אחר כונת הלב הן הן הדברים השתא דאתית להכי אפילו תימא רבי יהודה כרביה סבירא ליה ולא קשיא הא רבי מאיר הא רבי יהודה. תנן התם חהכל כשרים לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן ורבי יהודה מכשיר בקטן מאן תנא חרש דיעבד נמי לא אמר רב מתנה רבי יוסי היא דתנן הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא דברי ר' יהודה רבי יוסי אומר לא יצא (ג) ממאי דרבי יוסי היא ודיעבד נמי לא דילמא

רש"י

יפנה. לנקביו: דכתיב ארחץ בנקיון. משמע ארחץ כל הגוף ולא כתיב ארחיץ כפי לדרשה אתא, לומר שמעלה עליו שכר רחיצת כפיו כאלו טבל כל גופו: קסמית. קיסם: לק"ש. בעידנא דק"ש שזמנה קבוע פן יעבור הזמן, אבל לתפלה דכל היום זמנה הוא[כ] צריך למהדר אמיא: **מתני'** ולא דקדק באותיותיה.[ט] לפרשן יפה בשפתיו: **גמ'** תרתי ש"מ. כי דרשת נמי שמע בכל לשון שאתה שומע ש"מ נמי דצריך להשמיע לאזנו: לא יתרום. לפי שאינו שומע הברכה שהוא מברך עליה: מאן תנא כו' לא יצא. אפי' בדיעבד[י] ה"מ כו': ברכה דרבנן היא. דאמור רבנן (פסחים דף ז:) כל המצות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן: וממאי דר' יוסי היא. קס"ד האי דמוקמי לה כר' יוסי משום דסבירא לן דר' יהודה לכתחלה נמי מכשיר: דלמא ר' יהודה היא וק"ש נמי דיעבד אין לכתחלה לא ה"ג. ול"ג אפילו[י]: משום ר' יוסי. להודיעך כחו דאפי' דיעבד נמי לא יצא: בלבו. שלא השמיע לאזנו: ואי ר' יוסי דיעבד נמי לא. דהא בהמ"ז דאורייתא היא ואכלת ושבעת וברכת (דברים ח)[י]: אלא מאי ר' יהודה. וק"ש דיעבד אין לכתחלה לא, והא דתרומה וברכת המזון דר' יהודה: אלא רבי יהודה לכתחלה קאמר. והא דרבי יהודה בריה דר' שמעון בן פזי ר' יהודה היא, ודתרומה ר' יוסי היא ומודה הוא דברכות דרבנן דיעבד שפיר דמי, והא דברכת המזון ר' יהודה היא משמיה דרביה ר' אלעזר בן עזריה דאומר צריך שישמיע לאזנו וכל צריך לכתחלה משמע הא דיעבד שפיר דמי: אחר כוונת הלב כו'. ואפי' לכתחלה נמי א"ל: השתא דאתית להכי. דאשמעת לן פלוגתא דר"מ: אפילו תימא ר' יהודה. דאמר בק"ש נמי יצא דיעבד אין לכתחלה לא, והא דברכת המזון ודתרומה רבי יהודה היא, ודקא קשיא לך דר' יהודה בריה דר"ש בן פזי מני ר"מ היא דמכשר לכתחלה: מאן תנא חרש דיעבד נמי לא. דקתני גבי שוטה: לא יצא. דיעבד הוא: וממאי. דחוץ מחרש דקאמר דיעבד הוא ורבי יוסי היא דפסיל דיעבד:[מ] ולכתחלה הוא דלא הא דיעבד שפיר דמי. וכהא איכא למימר דאפילו ר' יהודה מודה, דלא שמעינן דפליג בק"ש אלא דיעבד: מדקיפא

תוספות

אמאן דמהדר אמיא בעידן ק"ש. ויש ספרים דגרסי הני מילי לק"ש אבל לתפלה לא דקאמר רשב"ל (פסחים מו.) לגבל ולתפלה ד' מילין ונראה דלא גרסינן ליה דהוא הדין לענין צלותא נמי מטעם שלא יעבור זמן תפלה דמאי שנא ק"ש מתפלה וגם יש לקמן פרק מי שמתו (ד' כב.) בטלוה לנטילותא כדרב חסדא דלייט אמאן דמהדר אמיא בעידן צלותא [ל] ומדלא הזכיר שם ק"ש משמע דבכל ענין מותר וההיא דרשב"ל דאמר ולתפלה ד' מילין פירש רש"י להתפלל שם במנין:

דילמא ר' יהודה היא. וא"ת והלא אין נזכר ר' יהודה ברישא. וי"ל דפשיטא מדקיפא ר' יהודה רישא נמי ר' יהודה (ד) ופליגי [מ] במילתא דר' יהודה:

להודיעך כחו דרבי יוסי. וא"ת לשמעינן כחו דרבי יהודה דכח דהתירא עדיף[ס]. וי"ל כיון דרבי יהודה לא דריש השמע לאזנך אין כאן שום חדוש ופשיטא דלכתחלה (ה) ומהיכא תיתי לאוסרו אי שרי דיעבד הוא הדין לכתחלה: **אי** ר' יוסי דיעבד נמי לא. וא"ת לעולם אימא לך רבי יוסי היא וברכת המזון שאני דלא כתיב ביה שמע דבשלמא תרומה דלעיל ומגילה דלקמן שהן מדרבנן יש לדמותם לק"ש שתקנו שצריך שישמיע לאזנו כמו בק"ש ותקנו ממש שלא יצא כמו בק"ש אבל בבהמ"ז שהיא מדאורייתא כיון דלא כתיב ביה שמע למה יש לנו לתקן שלא יצא אם לא השמיע לאזנו כיון דמה"ת יצא. וי"ל כיון שתקנו שצריך להשמיע לאזנו כמו בק"ש הואיל ומדרבנן מיהא צריך להשמיע אין לחלק בין ק"ש ובין בהמ"ז דאפילו בדיעבד אית לן למימר שלא יצא: **ורבי** יהודה מכשיר בקטן. וא"ת באיזה קטן מיירי אי בקטן שלא הגיע לחנוך הא אמרינן בפרק ראוהו בית דין (ר"ה ד' כט.) שכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ומ"ט דר' יהודה דמכשיר ואי בהגיע לחנוך מאי טעמייהו דרבנן דאסרי הרי קריאת מגילה דרבנן ואמרי' קטן שהגיע לחנוך מדרבנן כגדול ופוטר דרבנן כדאמר לקמן בפ' מי שמתו (ד' כ:) דקטן מוציא אביו שלא אכל אלא כזית דהיינו דרבנן. וי"ל שאני ברכת המזון שהיא חומרא יתירתא יותר מדאורייתא ובקל נפטרים ממנה כדאמרי' לקמן (שם) והם החמירו על עצמם אי בכזית אי בכביצה[י] א"נ התם ליכא בקטן אלא חד דרבנן דמיירי שהקטן אכל כדי שביעה לכך אתי דרבנן ומוציא דרבנן אבל הכא דגבי קטן איכא תרתי דרבנן דהמגילה דרבנן והקטן דרבנן אינו יכול להוציא היכא דליכא אלא חד דרבנן[ס]: דילמא

עין משפט נר מצוה

כד א טור וטו"ע או"ח סימן ב סעיף ו:
כה ב ג מיי' פ"ג מהל' ק"ש הלכה א' ופ"ד מהלכות תפלה הלכה ב ג סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן ד סעיף כב וסימן צב סעיף ד ה ו וסימן רלג סעיף ב:
כו ד מיי' פ"ב מהלכות ק"ש הלכה ח סמג עשין יח טור שו"ע או"ח סימן סב סעיף ג:
כז ה מיי' וסמג שם טוש"ע שם סעיף א:
כח ו מיי' שם הלכה יא (סמג שם) טוש"ע או"ח סימן סד סעיף א:
כט ז מיי' פ"ד מהלכות תרומות הלכה ד:
ל ח מיי' פ"א מהלכות מגילה הלכה ב סמג עשין דרבנן ד טור שו"ע או"ח סי' תרפט סעיף ב:

הגהות הב"ח

(א) גמ' דמהדר אמיא בעידן צלותא [והני מילי וכו' פחות ממיל חוזר] תא"מ. ונ"ב ס"א אינו ולשון האלפסי הוא כן: (ב) שם דתנן הקורא וכו' לאזנו יצא ר' יוסי אומר כצ"ל ותיבת דברי רבי יהודה נמחק וכן בסמוך: (ג) שם וממאי דר' יוסי: (ד) תוס' ד"ה דילמא וכו'. רישא נמי ר' יהודה הס"ד והשאר נמחק: (ה) תד"ה להודיעך וכו'. ופשיטא דלכתחלה שרי ומהיכא תיתי:

רב נסים גאון

אבל לתפלה מהדר ועד כמה עד פרסה. ידוע כי הפרסה ארבעת מילין. ובמסכת פסחים בפ' אלו עוברין בפסח (דף מו) אמרינן אמר ר' אבהו אמר ריש לקיש לגבל ולתפלה ולנטילת ידים ד' מילין ואיתמר עלה אמר ר' יוסי בר' חנינא לא שנו אלא לפניו אבל לאחריו אפי' מיל אינו חוזר אמר רב אחא בר יעקב ומינה מיל הוא דאינו חוזר הא פחות ממיל חוזר. ודכוותה בשחיטת חולין בפרק העור והרוטב (דף קכג) ומזה העיקר אמרי' הכא אבל לתפלה מהדר ועד כמה עד פרסה. ובמס' מגילה (דף ב) אמרי' שעורא דמיל כמה הוי כמחמתן לטבריא ובפ' אלו עוברין בפסח (דף מו) נמי שיעורא דמיל כמה הוי כממגדל נוניא לטבריא:

תורה אור השלם

א) אֶרְחַץ בְּנִקָּיוֹן כַּפָּי וַאֲסֹבְבָה אֶת מִזְבַּחֲךָ יְיָ: [תהלים כו, ו]
ב) שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְיָ אֱלֹהֵינוּ יְיָ אֶחָד: [דברים ו, ד]
ג) וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם עַל לְבָבֶךָ: [דברים ו, ו]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) לקמן דף כב., ב) קדושין לג: וסם נסמן, ג) פסחים דף מו. חולין דף קכג., ד) ספרי פ' ואתחנן מגילה יז: יט:, ה) [לעיל יג.], ו) תרומות פ"א משנה ב, ז) [מגילה יט:], ח) מגילה דף יט: כל הענין, ט) עיין רש"י לקמן ע"ב ד"ה ולא דקדק, י) לקמן כא., כ) לקמן ס., ל) ועיין תוס' מגילה כד. ד"ה אבל מש"כ בטעמא דרבי יהודה.

גליון הש"ס

תוס' ד"ה אמאן כו'. ומדלא הזכיר. ע' תוס' שבת יא ע"א ד"ה כגון רשב"י:

הגהות וציונים

א] גי' רש"א (גליון): ב] ס"א דברי ר' יהודה (גליון) ובזה מתיישב קושי' התוס' בד"ה דילמא: ג] נ"א במאי אוקימתא כרבי יוסי דאי ר"י (גליון) דהיינו שמהפכים הגירסא בגמ', ועיין פני יהושע (ד"ה אבל תרומה) מש"כ בכוונת גירסא זו, ועיי"ש שכתב "ונראה שהוגה כן ע"פ גדול אחד" ועיין בספר ארץ החיים (על מסכת ברכות מבעל באר מים חיים) שמיישב שא"צ להפך הגירסא, וצריך לגרוס כמו שכתוב לפנינו: ד] [צ"ל דתניא] (גליון) וכ"ה בכת"י ולקמן עמוד ב: ה] דכל היום זמנה הוא, לאו דוקא, ובס"א אינו, מהרש"ל, ולשון זה דכל היום כתב ג"כ בה"ג הל' ברכות פרק שני, ועיין חשק שלמה: ו] בדפו"ר תיבת בדיעבד הוא סוף דבור ואח"כ מה"ד הני מילי כו' ברכה דרבנן וכו' הם דבור אחד, וגי' רש"י בגמ' הוא כגי' הכת"י בדק"ס שלא גרסי' עד כאן וכו' אלא הגי' הוא הני מילי גבי ק"ש דאורייתא, ועיין מראה כהן: ז] עיין פני יהושע בביאור דברי רש"י: ח] שייך לע"ב (גליון): ט] צ"ל ופליג אמילתא וכו' (מהרש"א, ועיין יד דוד מהדו"ק): י] צ"ל עד כזית עד כביצה (גליון): כ] עי' מהרש"ל ד"ה גמ':

משנת ראשונים

חרש המדבר ואינו שומע לא יתרום. ושמיעא להו טעמא משום שאינו יכול להשמיע הברכה לאזנו כך כתב רב האי גאון ז"ל, אבל מצאתיה בירושלמי מפורש במקומה דגרסינן התם יש מהן משום ברכה ויש מהן מפני שאין יכולין לתרום מן המובחר אלא ערום ובעל קרי. מפני ברכה שכור וסומא. מפני שאין יכולין לתרום מן המובחר. [הרשב"א]

וברכה דרבנן ולא בברכה תליא מילתא. אבל אי הויא ברכת תרומה דאורייתא משמע דתרומתו אינה תרומה דהברכה מעכבת ההפרשה, אע"ג דברכות אינן מעכבות היינו משום דהויין מדרבנן, אבל אי הויין דאורייתא מעכבות ולא הויא הפרשה. [תוספות הרא"ש] **אלא הא דתני רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי.** רבי שמעון בן פזי נקרא על שם אמו, מפני שהיא בתו של רבי חייא כדמפרש בנדה דאמר מר יהודה וחזקיה אחי, טוי ופזי אחוואתא. [תשובות הגאונים, שערי תשובה סי' יט] הללו שמיחס אותן באימותיהן, שהיו אימותיהן גדולות וחשובות מאבותיהן. [תשובות הגאונים הרכבי סי' תמא] ר' יהודה בריה דר' שמעון בן פזי וכו', פרש"י, אמו של ר' יהוד' פזי כדאמר ביבמות (סה.) פזי וטבי אחוותא, וא"כ הוא נכדו של ר' חייא הגדול, אבל בירושלמי ר' שמעון בן פזי בשם ר' פזי וא"כ הוא שם חכם. [ספר יוחסין מאמר שני] **הכל כשרים לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן.** חרש כלשונינו הוא שאינו שומע, וקראו חכמים עליהם השלום למי שלא שומע ולא מדבר חרש, לפי שסיבת האלמות היא חרשות שנפגע בה הילד במעי אמו, וגורמת לו שלא ישמע איך מדברים, ולפיכך קראו את האלם על שם גורם האלמות. [פיהמ"ש להרמב"ם, תרומות פ"א מ"ב] שנולד חרש ממעי אמו, וכיון שלא שמע מעולם מה שמדברים הרי זה לו אי אפשר לו שידבר. [רע"ב שם] כל חרש שדברו חכמים להוציאו מכלל בן דעת שאינו שומע ואינו מדבר, אבל מדברת ואינה שומעת שומעת ואינה מדברת הרי היא כפקחת לכל דבריה. [מאירי, נדה יג:]

מבררת הגמרא, **מַאן תַּנָּא** - מי הוא התנא הסובר שחֵרֵשׁ הַמְדַבֵּר **וְאֵינוֹ שׁוֹמֵעַ, בְּדִיעֲבַד אִין** - אם כבר תרם אכן תרומתו תרומה אף שלא שמע את הברכה[ל], אך **לְכַתְּחִלָּה לֹא** יתרום. משיבה הגמרא, **אָמַר רַב חִסְדָּא, רַבִּי יוֹסֵי הִיא, דִּתְנַן** - ששנינו במשנתנו, **הַקּוֹרֵא אֶת שְׁמַע וְלֹא הִשְׁמִיעַ לְאָזְנוֹ יָצָא, דִּבְרֵי רַבִּי יְהוּדָה**[לא]**, רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר לֹא יָצָא.** מדייק רב חסדא, **עַד כָּאן לָא קָאָמַר** - לא מצאנו כאן שאמר **רַבִּי יוֹסֵי** שהקורא ולא השמיע לאזנו **לֹא יָצָא** אפילו בדיעבד, **אֶלָּא לְגַבֵּי קְרִיאַת שְׁמַע** כיון שחיובה **מִדְּאוֹרַיְיתָא, אֲבָל תְּרוּמָה** אף שהיא מן התורה[לב], מצד עצמה אינה צריכה דיבור[לג], ומה שצריך להשמיע לאזנו רק **מִשּׁוּם בְּרָכָה הוּא, וּבְרָכָה** חיוב **דְּרַבָּנָן** היא[לד], ובדינים דרבנן מודה רבי יוסי שאם לא השמיע לאזנו יצא בדיעבד, **וְעוֹד דְּלָא בִּבְרָכָה תַּלְיָא מִילְּתָא** - אין חלות התרומה תלויה בברכה, שגם אם לא יצא ידי חובת הברכה חלה התרומה[לה], ועל כן סובר בה רבי יוסי שבדיעבד אם לא השמיע את הברכה לאזנו תרומתו תרומה[לו].

הגמרא מבינה עתה שרב חסדא העמיד את המשנה בתרומות כרבי יוסי, כיון שהבין שתנא קמא במשנתנו [שהוא רבי יהודה] מתיר לכתחילה לקרוא בלי שמיעת האוזן[לז]. שואלת הגמרא, **וּמִמַּאי דְּרַבִּי יוֹסֵי הִיא** - מנין לך שהמשנה בתרומות היא כרבי יוסי, **דִּילְמָא** [-שמא] **כְּרַבִּי יְהוּדָה הִיא** החולק על רבי יוסי במשנתנו[לח] וסובר שהקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא, **וְאָמַר גַּבֵּי קְרִיאַת שְׁמַע נַמִּי** - וסובר רבי יהודה גם לגבי קריאת שמע, שדווקא **דִּיעֲבַד אִין** - אם כבר קרא ולא השמיע לאזנו אכן יצא, אך **לְכַתְּחִלָּה לֹא** יקרא בלא להשמיע לאזנו, ואם כן המשנה בתרומות היא כשיטתו, שלכתחילה לא יתרום אך בדיעבד אם תרם תרומתו תרומה[לט]. ומביאה הגמרא ראיה לדבריה, **תֵּדַע** שכך סובר רבי יהודה, **דְּקָתָנֵי** - שהרי שנינו את משנתנו בלשון **'הַקּוֹרֵא** את שמע וכו' יצא', ומשמע **דִּיעֲבַד אִין** - דווקא בדיעבד אם כבר קרא כך אכן יצא, אך **לְכַתְּחִלָּה לֹא** יקרא בלי להשמיע לאזנו.

דוחה הגמרא, **אָמְרִי** - אמרו בני הישיבה, לעולם רבי יהודה סובר שאף לכתחילה אין צריך להשמיע לאזנו, **וְהַאי דְּקָתָנֵי הַקּוֹרֵא** - ומה שנשנתה משנתנו בלשון 'הקורא' ומשמע שמדובר בדיעבד, הוא כדי **לְהוֹדִיעֲךָ כֹּחוֹ דְּרַבִּי יוֹסֵי** - עד כמה מחמיר רבי יוסי, **דְּאָמַר** שאם לא השמיע לאזנו אפילו **בְּדִיעֲבַד נַמִּי** [-גם] **לֹא** יצא[מ], **דְּאִי רַבִּי יְהוּדָה** - שאם נאמר 'הקורא' משום רבי יהודה, לשיטתו **אֲפִילוּ לְכַתְּחִלָּה נַמִּי יָצָא** בלא להשמיע לאזנו[מא].

ל. **תיבת** 'דיעבד' מורכבת מתיבות 'דאי עבד', כלומר אם כבר עשה, ראה פסחים (לג:) ועוד.

לא. **במשנה** לפנינו לא נאמר שתנא קמא הוא רבי יהודה, ובהגהות הב"ח (אות ג) מחק תיבות 'דברי רבי יהודה'. ומכל מקום ודאי שיטת רבי יהודה היא כמבואר להלן, וראה בהערה להלן על קושיית הגמרא 'וממאי דרבי יוסי היא' מדוע לא פירש התנא את שמו.

לב. **כנאמר** בדברים (יח ד).

לג. **שאם** הפריש תרומה במחשבתו ולא הוציא בשפתיו כלום הרי זו תרומה, שנאמר (במדבר יח כז) 'ונחשב לכם תרומתכם'. גמרא (בילה יג: גיטין ל: ועוד).

לד. **כמבואר** בפסחים (ז:) שמתקנת חכמים כל המצוות מברך עליהן קודם לעשייתן. רש"י (ד"ה ברכה). וביאור כוונתו, שהגמרא שם היא מקור הדין שברכת המצוות היא מדרבנן, שהרי בירושלמי (פ"ו ה"א) משמע שברכת המצוות היא מן התורה, ולא מצאנו במפורש בבבלי שהיא מדרבנן, אך כיון שנאמר בפסחים שיש לברך רק לפניה ולא לאחריה מוכח שלדעת הבבלי הברכה מדרבנן, שאם היתה דאורייתא היה חייב לברך אף לאחר קיום המצווה [כמבואר בש"ך (יו"ד סי' יט סק"ג)]. כתב סופר (שו"ת, או"ח סי' כא). וראה ביאורים נוספים בביאורי רש"י.

לה. **ברש"י** (ד"ה אלא) וברשב"א (ד"ה וממאי) מבואר, שעיקר חילוקו של רב חסדא הוא מצד שקריאת שמע דאורייתא וברכות דרבנן, ומודה רבי יוסי בדינים דרבנן שאם לא השמיע לאזנו יצא. ותמה באגרות משה (שו"ת, יו"ד ח"א סי' ריא), מנין לגמרא דבר זה שיצא בברכה בדיעבד, שמא לא יצא בה כלל, אך תרומתו תרומה כיון שברכות אינן מעכבות [כפי שהגמרא מסיימת 'ולא בברכה תליא מילתא']. ותירץ, שממעשיו של חרש זה ניכר שרצונו לברך ולעשות כדין, אלא שטעה והיה סבור שיצא ידי חובתו גם כשלא השמיע לאזנו. וכיון שרצונו לעשות כדין, אם לא היה יוצא ידי חובת הברכה בדיעבד, דעתו שלא תחול התרומה כלל אלא יתרום כדין בברכה על ידי שליח. ומכך שנאמר במשנה שבדיעבד תרומתו תרומה, מוכח שאף בברכה יצא ידי חובתו, ולכן אין לומר שדעתו לבטל את חלות התרומה. וראה תירוץ נוסף במילי דברכות (ברש"י ד"ה ולא).

אמנם הקשו האחרונים, מדוע הוצרך רב חסדא להוסיף 'ולא בברכה תליא מילתא', והיינו שבא לבאר מדוע חלה התרומה בדיעבד, הלא כבר אמרנו שיצא אף ידי חובת הברכה, ובודאי שתחול התרומה [ואכן בכת"י ודפו"י אין תיבות אלו, וכתב בדקדוקי סופרים (אות ו) שכן היתה גירסת רש"י]. וביאר הדברי דוד (ד"ה אבל) בדעת רש"י, שהגמרא מוסיפה זאת דרך אגב כחילוק נוסף, אך אין זה עיקר החילוק [והגמרא להלן לא סומכת על חילוק זה, שהרי הוא מיישב רק מדוע תרומתו תרומה, אך במשנה שם משמע גם שיצא ידי חובה בברכתו וכפי שביאר באגרות משה, וזה אינו מיושב בחילוק השני]. ומעין זה כתב בפני יהושע (ד"ה אבל), עיין שם. עוד תירץ בדברי דוד, שזו השלמת התירוץ הראשון, כלומר, כיון שהברכה דרבנן ויצא בה ידי חובה, אם כן אין דבר המונע את התרומה מלחול. וראה ביאורים נוספים בפני שלמה, מילי דברכות (ד"ה אבל) ובאגרות משה (שם).

אכן בתוספות הרא"ש (ד"ה אבל) כתב, שאם היתה הברכה חיוב מן התורה, היא היתה מעכבת את ההפרשה ולא היתה תרומתו תרומה. ולפי זה ביאור הגמרא הוא, שכיון שברכה דרבנן על כן 'לא בברכה תליא מילתא'. ונמצא שעיקר החילוק לרבי יוסי אינו בין דאורייתא לדרבנן, אלא שתרומתו תרומה כיון שאין הברכה מעכבת, אף שבברכה עצמה לא יצא ידי חובה כלל. ולדבריו מבואר שכל הנידון בגמרא הוא על התרומה אם יצא בה בדיעבד, וכן משמע בתוספות (ד"ה או). וראה בדברי דוד (שם) שביאר את הסוגיא לשיטתם.

לו. **אכן** באמת אף בברכה עצמה יצא כיון שברכות דרבנן, וכמבואר בהערה לעיל לשיטת רש"י.

לז. **רש"י** (ד"ה וממאי). אמנם כתב המהרש"א (ברש"י שם) שלשונו מגומגמת, שהרי באמת משום כך פירש רב חסדא את המשנה כרבי יוסי. והצל"ח (ברש"י שם) יישב, שלמסקנת הגמרא יתכן שרב חסדא רק בא לבאר כיצד ניתן לפרש את המשנה בתרומות כרבי יוסי, ולא היתה כוונתו לומר שמשנה זו אינה כרבי יהודה. ומעין זה כתב בברכת ה' (ברש"י שם), והוסיף לבאר, שעתה הגמרא סבורה שדוחק לחלק לגבי משמיע לאזנו בין דינים דאורייתא לדרבנן, שהרי חכמים תיקנו דבריהם כעין דין תורה, ורב חסדא נדחק לפרש כן רק משום שאי אפשר להעמיד את המשנה בתרומות כרבי יהודה. אך למסקנת הגמרא, לרב חסדא היה נראה בסברא לחלק בין דאורייתא לדרבנן, ומחמת כן פירש את המשנה כרבי יוסי, ולא משום שלא יכל לפרשה כרבי יהודה.

לח. **אף** שבמשנה לא מפורש שהחולק על רבי יוסי הוא רבי יהודה, כיון שבסוף המשנה לגבי הקורא את שמע ולא דקדק באותיותיה נחלק רבי יוסי על רבי יהודה, פשוט הדבר שגם בתחילת המשנה הוא התנא החולק. תוספות (ד"ה דילמא). וראה פני יהושע (בתוס' שם) שהקשה על דבריהם וביאר באופן אחר. והטעם שלגבי דין צריך להשמיע לאזנו לא פירש התנא שתנא קמא הוא רבי יהודה, מפני שרצה לפסוק הלכה כמותו במחלוקת זו [כפי שנפסק להלן (ע"ב)], ועל כן הזכירו בסתם. צל"ח (ד"ה דלמא).

לט. **כלומר**, הגמרא מקשה מה הכריח את רב חסדא להעמיד את המשנה בתרומות כרבי יוסי ולחלק בין דינים דאורייתא לדינים דרבנן, הרי אפשר להעמידה כרבי יהודה ולומר שגם בקריאת שמע דאורייתא הוא סובר שבדיעבד יצא, וכן משמעות דבריו במשנתנו כפי שמוסיפה הגמרא. על פי רשב"א (ד"ה וממאי) [וכן משמע ברש"י (ד"ה דלמא). שלמי תודה (ברש"י שם)]. וראה בהערה לעיל בשם ברכת ה', שהגמרא סבורה שגם לדעת רב חסדא דוחק לחלק בין דאורייתא לדרבנן, ולכך הקשתה מדוע פירש כרבי יוסי ונכנס בדוחק זה, ולא פירש כרבי יהודה.

מ. **אף** שיכל התנא להשמיענו את כחו של רבי יהודה שאפילו לכתחילה אין צריך להשמיע לאזנו, ובגמרא להלן (ס.) מבואר שעדיף להשמיע את כח המתיר ולא את כח האוסר [ראה רש"י בביצה (ב: ד"ה דהתירא) בטעם הדבר], כאן אין חידוש יותר במה שרבי יהודה מתיר לכתחילה שלא להשמיע לאזנו, כיון שאם אינו דורש 'שמע' כרבי יוסי שצריך להשמיע לאזנו, בודאי גם לכתחילה אין צריך שמיעת האוזן, שהרי אין כל מקור לחייב בכך. תוספות (ד"ה להודיעך). והרשב"א (ד"ה להודיעך) כתב, שבאמת יכלה הגמרא להקשות מדוע לא השמיע התנא את כח רבי יהודה המתיר, אך כיון שצד זה נדחה למסקנא לא דייקה בו הגמרא.

מא. **אף** שדחתה הגמרא את הראיה מלשון המשנה, עדיין קשה מדוע באמת פירש רב חסדא את המשנה בתרומות כרבי יוסי ולא כרבי יהודה. וברשב"א (ד"ה הכתא) כתב, שרב חסדא פירש שלרבי יהודה אף לכתחילה אין צריך להשמיע לאזנו, כדי שנוכל לפרש כמותו את הברייתא המובאת להלן בשם רבי יהודה בן רבי שמעון בן פזי, שחרש תורם אף לכתחילה. ובארץ החיים (ד"ה דאי) מבואר, שרב חסדא היה סבור שאין סברא לומר שרבי יהודה מחלק בין לכתחילה לבדיעבד, וכפי שכתבו התוספות (ד"ה להודיעך), הובאו דבריהם בהערה לעיל. אמנם לפי גירסת כת"י שבדקדוקי סופרים (אות ח), אין מקום כלל לקושיא זו, עיין שם.

מלשון הגמרא 'דאי רבי יהודה' וכו' משמע שדבר פשוט הוא שלרבי יהודה ודאי לכתחילה יצא, ולכאורה הוא תמוה, שהרי על דבר זה עצמו שאל המקשן שמא לרבי יהודה יצא רק בדיעבד. ובהגהות וציונים הובא שיש שגרסו תיבות 'דאי רבי יהודה' וכו' להלן אחר 'במאי אוקימתא כרבי יוסי', וראה פני יהושע (ד"ה אבל) שביאר גירסא זו. ולביאור ארץ החיים על פי התוספות [הובאו דבריו לעיל] מיושבת הגירסא שלפנינו, שהרי לפי הסובר שאין לדרוש 'שמע' לענין השמע לאזנך ודאי גם לכתחילה אין מקור שצריך להשמיע לאזנו, ועל כן אומרת הגמרא שאין לומר שלרבי יהודה רק בדיעבד יצא, כיון שאם אינו דורש את 'שמע' ודאי גם לכתחילה יצא. אמנם בפשטות צריך לומר ש'דאי' אינו ראיה אלא רק סיום תשובת הגמרא, שלפי דברינו שהמשנה באה להודיעך כחו דרבי יוסי, רבי יהודה סובר שאפילו לכתחילה אין צריך שמיעת האוזן.

מסורת הש"ם עם הוספות

א) לקמן דף כב., ב) קדושין לג: וסם נסמן, ג) פסחים דף מו. חולין דף קכג., ד) ספרי פ' ואתחנן מגילה יז: יט:, ה) [לעיל יג.], ו) תרומות פ"א משנה ב, ז) [מגילה יט:], ח) מגילה דף יט: כל הענין, ט) עיין רש"י לקמן ע"ב ד"ה ולא דקדק, י) לקמן כא., כ) לקמן ס., ל) ועיין תוס' מגילה כד. ד"ה אבל מש"כ בטעמא דרבי יהודה.

גליון הש"ם

תוס' ד"ה אמאן כו'. ומדלא הזכיר. ע' תוס' שבת יא ע"א ד"ה כגון רשב"י:

הגהות וציונים

א] גי' רש"א (גליון): ב] ס"א דברי ר' יהודה (גליון) ובזה מתיישב קושי' התוס' בד"ה דילמא: ג] נ"א במאי אוקימתא כרבי יוסי דאי ר"י (גליון) דהיינו שמהפכים הגירסא בגמ', ועיין פני יהושע (ד"ה אבל תרומה) מש"כ בכוונת גירסא זו, ועיי"ש שכתב "ונראה שהוגה כן ע"פ גדול אחד" ועיין בספר ארץ החיים (על מסכת ברכות מבעל באר מים חיים) שמיישב שא"צ להפך הגירסא, וצריך לגרוס כמו שכתוב לפנינו: ד] [צ"ל דתניא] (גליון) וכ"ה בכת"י ולקמן עמוד ב: ה] דכל היום זמנה הוא, לאו דוקא, ובס"א אינו, מהרש"ל, ולשון זה דכל היום כתב ג"כ בה"ג הל' ברכות פרק שני, ועיין חשק שלמה: ו] בדפו"ר תיבת בדיעבד הוא סוף דבור ואח"כ מה"ד הני מילי כו' ברכה דרבנן וכו' הם דבור אחד, וגי' רש"י בגמ' הוא כגי' הכת"י בדק"ס שלא גרסי' עד כאן וכו' אלא הגי' הוא הני מילי גבי ק"ש דאורייתא, ועיין מראה כהן: ז] עיין פני יהושע בביאור דברי רש"י: ח] שייך לע"ב (גליון): ט] צ"ל ופליג אמילתא וכו' (מהרש"א, ועיין יד דוד מהדו"ק): י] צ"ל עד כזית עד כביצה (גליון): כ] עי' מהרש"ל ד"ה גמ':

משנת ראשונים

חרש המדבר ואינו שומע לא יתרום. ושמיעא להו טעמא משום שאינו יכול להשמיע הברכה לאזנו כך כתב רב האי גאון ז"ל, אבל מצאתיה בירושלמי מפורש במקומה דגרסינן התם יש מהן משום ברכה ויש מהן מפני שאין יכולין לתרום מן המובחר אלא ערום ובעל קרי. מפני ברכה שכור וסומא. מפני שאין יכולין לתרום מן המובחר. [הרשב"א]

וברכה דרבנן ולא בברכה תליא מילתא. אבל אי הויא ברכת תרומה דאורייתא משמע דתרומתו אינה תרומה דהברכה מעכבת ההפרשה, אע"ג דברכות אינן מעכבות היינו משום דהוין מדרבנן, אבל אי הוין דאורייתא מעכבות ולא הויא הפרשה. [תוספות הרא"ש]

אלא הא דתני רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי. רבי שמעון בן פזי נקרא על שם אמו, מפני שהיא בתו של רבי חייא כדמפרש בנדה דאמר מר יהודה וחזקיה אחי, טוי ופזי אחוואתא. [תשובות הגאונים, שערי תשובה סי' יט] הללו שמיחס אותן באימותיהן, שהיו אימותיהן גדולות וחשובות מאבותיהן. [תשובות הגאונים הרכבי סי' תמא] ר' יהודה בריה דר' שמעון בן פזי וכו', פרש"י, אמו של ר' יהוד' פזי כדאמר ביבמות (סה.) פזי וטבי אחוותא, וא"כ הוא נכדו של ר' חייא הגדול, אבל בירושלמי ר' שמעון בן פזי בשם ר' פזי וא"כ הוא שם חכם. [ספר יוחסין מאמר שני]

הכל כשרים לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן. חרש בלשוננו הוא שאינו שומע, וקראו חכמים עליהם השלום למי שלא שומע ולא מדבר חרש, לפי שסיבת האלמות היא חרשות שנפגע בה הילד במעי אמו, וגורמת לו שלא ישמע איך מדברים, ולפיכך קראו את האלם על שם גורם האלמות. [פיהמ"ש להרמב"ם, תרומות פ"א מ"ב] שנולד חרש ממעי אמו, וכיון שלא שמע מעולם מה שמדברים לו אי אפשר לו שידבר. [רע"ב שם] כל חרש שדברו חכמים להוציאו מכלל בן דעת שאינו שומע ואינו מדבר, אבל מדברת ואינה שומעת שומעת ואינה מדברת הרי היא כפקחת לכל דבריה. [מאירי, נדה יג:]

עין משפט נר מצוה

כד א טור ושו"ע או"ח סימן ב סעיף ו:

כה ב ג מיי' פ"ג מהל' ק"ש הלכה א' ופ"ד מהלכות תפלה הלכה ב ג סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן ד סעיף כב וסימן צב סעיף ד ה ו וסימן רלג סעיף ב:

כו ד מיי' פ"ב מהלכות ק"ש הלכה ח סמג עשין יח טור שו"ע או"ח סימן סב סעיף ג:

כז ה מיי' וסמג שם טוש"ע שם סעיף א:

כח ו מיי' שם הלכה יא (סמג שם) טוש"ע או"ח סימן סד סעיף א:

כט ז מיי' פ"ד מהלכות תרומות הלכה ד:

ל ח מיי' פ"א מהלכות מגילה הלכה ב סמג עשין דרבנן ד טור שו"ע או"ח סי' תרפט סעיף ב:

הגהות הב"ח

(א) גמ' דמהדר אמיא בעידן צלותא [והני מילי וכו' פחות ממיל חוזר] תא"מ. ונ"ב ס"א אינו ולשון האלפסי הוא כן: (ב) שם דתנן הקורא וכו' לאזנו יצא ר' יוסי אומר כצ"ל ותיבת דברי רבי יהודה נמחק וכן בסמוך: (ג) שם וממאי דר' יוסי: (ד) תוס' ד"ה דילמא וכו'. רישא נמי ר' יהודה הס"ד והשאר נמחק: (ה) תד"ה להודיעך וכו'. ופשיטא דלכתחלה שרי ומהיכא תיתי:

רב נסים גאון

אבל לתפלה מהדר ועד כמה עד פרסה. ידוע כי הפרסה ארבעת מילין. ובמסכת פסחים בפ' אלו עוברין בפסח (דף מו) אמרינן אמר ר' אבהו אמר ריש לקיש לגבל ולתפלה ולנטילת ידים ד' מילין ואיתמר עלה אמר ר' יוסי בר' חנינא לא שנו אלא לפניו אבל לאחריו אפי' מיל אינו חוזר אמר רב אחא בר יעקב ומינה מיל הוא דאינו חוזר הא פחות ממיל חוזר. ודכוותה בשחיטת חולין בפרק העור והרוטב (דף קכג) ומזה העיקר אמרי' הכא אבל לתפלה מהדר ועד כמה עד פרסה. ובמס' מגילה (דף ב) אמרי' שעורא דמיל כמה הוי כמחמתן לטבריא ובפ' אלו עוברין בפסח (דף מו) נמי שיעורא דמיל כמה הוי כממגדל נוניא לטבריא:

תורה אור השלם

א) אֶרְחַץ בְּנִקָּיוֹן כַּפָּי וַאֲסֹבְבָה אֶת מִזְבַּחֲךָ יְיָ: [תהלים כו, ו]

ב) שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְיָ אֱלֹהֵינוּ יְיָ אֶחָד: [דברים ו, ד]

ג) וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם עַל לְבָבֶךָ: [דברים ו, ו]

גמרא

יפנה ויטול ידיו ויניח תפילין ויקרא ק"ש ויתפלל וזו היא מלכות שמים שלמה א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן כל הנפנה ונוטל ידיו ומניח תפילין וקורא ק"ש ומתפלל מעלה עליו הכתוב כאלו בנה מזבח והקריב עליו קרבן דכתיב[א] ארחץ בנקיון כפי ואסובבה את מזבחך ה' א"ל רבא לא סבר לה מר כאילו טבל דכתיב ארחץ [בנקיון] ולא כתב ארחיץ [כפי]. א"ל רבינא לרבא חזי מר האי צורבא מרבנן דאתא ממערבא ואמר מי שאין לו מים לרחוץ ידיו מקנח ידיו בעפר ובצרור ובקסמית א"ל שפיר קאמר מי כתיב ארחץ במים בנקיון כתיב כל מידי דמנקי דהא רב חסדא לייט אמאן דמהדר אמיא בעידן (א) צלותא והני מילי לק"ש אבל לתפלה מהדר ועד כמה עד פרסה והנ"מ לקמיה אבל לאחוריה אפילו מיל אינו חוזר [ומינה] מיל הוא דאינו חוזר הא פחות ממיל חוזר: **מתני'** הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא ר' יוסי אומר לא יצא קרא ולא דקדק באותיותיה ר' יוסי אומר יצא רבי יהודה אומר לא יצא הקורא למפרע לא יצא קרא וטעה יחזור למקום שטעה: **גמ'** מאי טעמא דר' יוסי משום דכתיב שמע השמע לאזנך מה שאתה מוציא מפיך ות"ק סבר שמע בכל לשון שאתה שומע ור' יוסי תרתי שמע מינה. תנן התם חרש המדבר ואינו שומע לא יתרום ואם תרם תרומתו תרומה מאן תנא חרש המדבר ואינו שומע דיעבד אין לכתחלה לא אמר רב חסדא ר' יוסי היא דתנן הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא (ב) דברי רבי יהודה ר' יוסי אומר לא יצא עד כאן לא קאמר ר' יוסי לא יצא אלא גבי ק"ש דאורייתא אבל תרומה משום ברכה הוא וברכה דרבנן ולא בברכה תליא מילתא וממאי דר' יוסי היא דילמא ר' יהודה היא ואמר גבי ק"ש נמי דיעבד אין לכתחלה לא תדע דקתני הקורא דיעבד אין לכתחלה לא אמרי האי דקתני הקורא להודיעך כחו דר' יוסי דאמר דיעבד נמי לא דאי ר' יהודה אפי' לכתחלה נמי יצא במאי אוקימתא כר' יוסי ואלא הא דתניא לא יברך אדם בהמ"ז בלבו ואם בירך יצא מני לא ר' יוסי ולא ר' יהודה דאי ר' יהודה הא אמר לכתחלה נמי יצא אי ר' יוסי דיעבד נמי לא אלא מאי ר' יהודה ודיעבד אין לכתחלה לא אלא הא דתני ר' יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי חרש המדבר ואינו שומע תורם לכתחלה מני לא ר' יהודה ולא ר' יוסי אי ר' יהודה הא אמר דיעבד אין לכתחלה לא אי ר' יוסי הא אמר דיעבד נמי לא אלא לעולם רבי יהודה ואפי' לכתחלה נמי ולא קשיא הא דידיה הא דרביה דתנן רבי יהודה אומר משום ר' אלעזר בן עזריה הקורא את שמע צריך שישמיע לאזנו שנאמר[ב] שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד אמר ליה רבי מאיר הרי הוא אומר[ג] אשר אנכי מצוך היום על לבבך אחר כונת הלב הן הן הדברים השתא דאתית להכי אפילו תימא רבי יהודה כרביה סבירא ליה ולא קשיא הא רבי מאיר הא רבי יהודה. תנן התם הכל כשרים לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן ורבי יהודה מכשיר בקטן מאן תנא חרש דיעבד נמי לא אמר רב מתנה רבי יוסי היא דתנן הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו לא יצא (ג) ממאי דרבי יוסי היא ודיעבד נמי לא

דילמא

רש"י

יפנה. לנקביו: דכתיב ארחץ בנקיון. משמע ארחץ כל הגוף ולא כתיב ארחיץ כפי לדרשה אתא, לומר שמעלה עליו שכר רחיצת כפיו כאלו טבל כל גופו: קסמית. קיסם: לק"ש. בעידנא דק"ש שזמנה קבוע פן יעבור הזמן, אבל לתפלה דכל היום זמנה הוא[ס] צריך למהדר אמיא: מתני' ולא דקדק באותיותיה. לפרשן יפה בשפתיו: גמ' תרתי ש"מ. כי דרשת נמי שמע בכל לשון שאתה שומע ש"מ נמי דצריך להשמיע לאזנו: לא יתרום. לפי שאינו שומע הברכה שהוא מברך עליה: מאן תנא כו' לא יצא. אפי' בדיעבד[ו] ה"מ כו': ברכה דרבנן היא. דאמור רבנן (פסחים דף ז:) כל המצות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן: וממאי דר' יוסי היא. קס"ד האי דמוקמי לה כר' יוסי משום דסבירא לן דר' יהודה לכתחלה נמי מכשיר: דלמא ר' יהודה היא וק"ש נמי דיעבד אין לכתחלה לא ה"ג. ול"ג אפילו[ז]: משום ר' יוסי. להודיעך כחו דאפי' דיעבד נמי לא יצא: בלבו. שלא השמיע לאזנו: ואי ר' יוסי דיעבד נמי לא. דהא בהמ"ז דאורייתא היא ואכלת ושבעת וברכת (דברים ח): אלא מאי ר' יהודה. וק"ש דיעבד אין לכתחלה לא, והא דתרומה וברכת המזון דר' יהודה: אלא רבי יהודה לכתחלה קאמר. והא דרבי יהודה בריה דר' שמעון בן פזי ר' יהודה היא, ודתרומה ר' יוסי היא ומודה הוא דברכות דרבנן דיעבד שפיר דמי, והא דברכת המזון ר' יהודה היא משמיה דרביה ר' אלעזר בן עזריה דאומר צריך שישמיע לאזנו וכל צריך לכתחלה משמע הא דיעבד שפיר דמי: אחר כוונת הלב כו'. ואפי' לכתחלה נמי א"צ: השתא דאתית להכי. לאשמעת לן פלוגתא דר"מ: אפילו תימא ר' יהודה. לאמר בק"ש נמי יצא דיעבד אין לכתחלה לא, והא דברכת המזון ודתרומה רבי יהודה היא, ודקא קשיא לך דר' יהודה בריה דר"ש בן פזי מני ר"מ היא דמכשר לכתחלה: מאן תנא חרש דיעבד נמי לא. דקתני גבי שוטה: לא יצא. דיעבד הוא: וממאי. דחוץ מחרש דקאמר דיעבד הוא ורבי יוסי היא דפסיל דיעבד: ולכתחלה הוא דלא הא דיעבד שפיר דמי. והא איכא למימר דאפילו ר' יהודה מודה, דלא שמעינן דפליג בק"ש אלא דיעבד:

מדסיפא

תוספות

אמאן דמהדר אמיא בעידן ק"ש. ויש ספרים דגרסי הני מילי לק"ש אבל לתפלה לא דקאמר רשב"ל (פסחים מו.) לגבל ולתפלה ד' מילין ונראה דלא גרסינן ליה דהוא הדין לענין צלותא נמי מטעם שלא יעבור זמן תפלה דמאי שנא ק"ש מתפלה וגם יש לקמן פרק מי שמתו (ד' כב.) בטלוה לנטילותא כדרב חסדא דלייט אמאן דמהדר אמיא בעידן צלותא ° ומדלא הזכיר שם ק"ש משמע דבכל ענין מותר והיא דרשב"ל לאמר ולתפלה ד' מילין פירש רש"י להתפלל שם במנין:

דילמא ר' יהודה היא. וא"ת והלא אין נזכר ר' יהודה ברישא. וי"ל דפשיטא מדסיפא ר' יהודה רישא נמי ר' יהודה (ד) ופליגי[ט] במילתא דר' יהודה:

להודיעך כחו דרבי יוסי. וא"ת לשמעינן כחו דרבי יהודה דכח דהתירא עדיף. וי"ל כיון דרבי יהודה לא דריש השמע לאזנך אין כאן שום חדוש ופשיטא דלכתחלה (ה) ומהיכא תיתי לאוסרו אי שרי דיעבד הוא הדין לכתחלה:

אי ר' יוסי דיעבד נמי לא. וא"ת לעולם אימא לך רבי יוסי היא וברכת המזון שאני דלא כתיב ביה שמע דבשלמא תרומה דלעיל ומגילה דלקמן שהן מדרבנן יש לדמותם לק"ש שתקנו שצריך שישמיע לאזנו כמו בק"ש ותקנו ממש שלא יצא כמו בק"ש אבל בבהמ"ז שהיא מדאורייתא כיון דלא כתיב ביה שמע למה יש לנו לתקן שלא יצא אם לא השמיע לאזנו כיון דמה"ת יצא. וי"ל כיון שתקנו שצריך להשמיע לאזנו כמו בק"ש הואיל ומדרבנן מיהא צריך להשמיע אין לחלק בין ק"ש ובין בהמ"ז דאפילו בדיעבד אית לן למימר שלא יצא:

ורבי יהודה מכשיר בקטן. וא"ת באיזה קטן מיירי אי בקטן שלא הגיע לחנוך הא אמרינן בפרק ראוהו בית דין (ר"ה ד' כט.) שכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ומ"ט דר' יהודה דמכשיר ואי בהגיע לחנוך מאי טעמייהו דרבנן דאסרי הרי קריאת מגילה דרבנן ואמרי' קטן שהגיע לחנוך מדרבנן כגדול ופוטר דרבנן כדאמר לקמן בפ' מי שמתו (ד' כ:) דקטן מוציא אביו שלא אכל אלא כזית דהיינו דרבנן. וי"ל שאני ברכת המזון שהיא חומרא יתירתא יותר מדאורייתא ובקל נפטרים ממנה כדאמרי' לקמן (שם) והם החמירו על עצמם אם בכזית אם בכביצה[י] א"נ התם ליכא בקטן אלא חד דרבנן דמיירי שהקטן אכל כדי שביעה לכך אתי דרבנן ומוציא דרבנן אבל הכא דגבי קטן איכא תרתי דרבנן דהמגילה דרבנן והקטן דרבנן אינו יכול להוציא היכא דליכא אלא חד דרבנן[כ]:

דילמא

לדברי רב חסדא נמצא, שלרבי יהודה אין צריך שמיעת האוזן אף לכתחילה בין בקריאת שמע ובין בברכות, ולרבי יוסי בקריאת שמע שהיא מן התורה אינו יוצא אף בדיעבד, ובברכות שהן דרבנן לכתחילה צריך להשמיע לאזנו אך בדיעבד יצא, והמשנה בתרומות היא כשיטת רבי יוסי. הגמרא מקשה על כך מברייתא:

מקשה הגמרא על רב חסדא, **בְּמַאי אוֹקִימְתָּא** - כאיזו שיטה העמדת את המשנה שלכתחילה לא יתרום ובדיעבד תרומתו תרומה, **כְּרַבִּי יוֹסֵי**, אם כן קשה, **וְאֶלָּא הָא דְּתַנְיָא** - מה ששנינו בברייתא **לֹא יְבָרֵךְ אָדָם בִּרְכַּת הַמָּזוֹן בְּלִבּוֹ** - בשפתיו בלא להשמיע לאזנו[מב], **וּבדיעבד אִם בֵּירַךְ יָצָא, מַנִּי** - כשיטת מי היא, הרי אינה **לֹא כְּרַבִּי יוֹסֵי וְלֹא כְּרַבִּי יְהוּדָה, דְּאִי** [-שאם] **כְּרַבִּי יְהוּדָה** היא, **הָא אָמַר** - הרי לדבריך הוא אמר שאם לא השמיע לאזנו **לְכַתְּחִלָּה נַמִּי** [-גם] **יָצָא, וְאִי כְּרַבִּי יוֹסֵי** היא, הרי לשיטת רבי יוסי בדאורייתא **בְּדִיעֲבַד נַמִּי לֹא** יצא, וברכת המזון חיוב דאורייתא היא[מג]. אלא ודאי צריך לומר שלרבי יהודה במשנתנו רק בדיעבד יצא בלא שמיעת האוזן, ולכתחילה צריך להשמיע לאזנו, והוא ששנה ברייתא זו. ולפי זה גם המשנה בתרומות המחלקת בין לכתחילה ובדיעבד היא כשיטת רבי יהודה, ושלא כדברי רב חסדא[מד].

הגמרא מוסיפה להקשות שאף כרבי יהודה לא ניתן לפרש את המשנה בתרומות:

מקשה הגמרא, אם כך שאין לפרש את המשנה בתרומות כרבי יוסי, **אֶלָּא מַאי** - כשיטת מי ברצונך לפרשה, כשיטת **רַבִּי יְהוּדָה, וְדִיעֲבַד אִין לְכַתְּחִלָּה לֹא** - וכוונתו במשנתנו שרק בדיעבד אם לא השמיע לאזנו יצא אך לכתחילה צריך להשמיע לאזנו, אם כן קשה, **אֶלָּא הָא דְּתָנֵי** - ברייתא זו ששנה **רַבִּי יְהוּדָה בְּרֵיהּ** [-בנו] **דְּרַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן פָּזִי**[מה], **חֵרֵשׁ הַמְדַבֵּר וְאֵינוֹ שׁוֹמֵעַ תּוֹרֵם לְכַתְּחִלָּה** אף שאינו יכול להשמיע את הברכה לאזנו, **מַנִּי** - כשיטת מי היא, הרי אינה **לֹא כְּרַבִּי יְהוּדָה וְלֹא כְּרַבִּי יוֹסֵי**[מו], **דְּאִי** [-שאם] **רַבִּי יְהוּדָה** היא, **הָא** [-הרי] **הוּא אָמַר** שדווקא **בְּדִיעֲבַד אִין** - אכן יצא בלי להשמיע לאזנו, אך **לְכַתְּחִלָּה לֹא** יעשה כן[מז], **וְאִי רַבִּי יוֹסֵי** היא, **הָא אָמַר** שאפילו **דִּיעֲבַד נַמִּי** [-גם] **לֹא** יצא[מח].

הגמרא מתרצת שיש דעה שלישית בדין זה:

אֶלָּא לְעוֹלָם דברי הברייתא שחרש תורם לכתחילה הם **כְּרַבִּי יְהוּדָה**[מט], **וַאֲפִילּוּ לְכַתְּחִלָּה נַמִּי** - וכוונת רבי יהודה במשנה שהקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא היינו אפילו לכתחילה, **וְלָא קַשְׁיָא** - ואין להקשות אם כן מי שנה לגבי ברכת המזון שלכתחילה צריך להשמיע לאזנו ובדיעבד יצא, **דְּהָא דִּידֵיהּ** - הברייתא לגבי חרש שאף לכתחילה אין צריך להשמיע לאזנו היא שיטת רבי יהודה עצמו, **וְהָא דְּרַבֵּיהּ** - והברייתא לגבי ברכת המזון המחלקת בין לכתחילה ובדיעבד, היא כשיטה שהביא רבי יהודה בשם רבו, כמובא בסמוך.

והיכן מצאנו ששנה רבי יהודה כן בשם רבו, **דְּתְנַן** - ששנינו בברייתא[נ], **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר מִשּׁוּם** [-בשם] **רַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה, הַקּוֹרֵא אֶת שְׁמַע צָרִיךְ שֶׁיַּשְׁמִיעַ לְאָזְנוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר** (דברים ו ד) **'שְׁמַע יִשְׂרָאֵל ה' אֱלֹהֵינוּ ה' אֶחָד'**, ומשמע שציותה התורה להשמיע הדברים לאזנו. **אָמַר לֵיהּ** - אמר לו **רַבִּי מֵאִיר, הֲרֵי הוּא** [-הכתוב] **אוֹמֵר** להלן (שם ו ו) **'וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם עַל לְבָבֶךָ'**[נא], ומשמע **אַחַר כַּוָּנַת הַלֵּב הֵן הֵן הַדְּבָרִים** - עיקר הדבר תלוי בכוונת הלב, ואפילו לכתחילה אין צריך שמיעת האוזן[נב]. וכיון שרבי אלעזר בן עזריה נקט בלשון 'צריך שישמיע לאזנו' משמע שרק לכתחילה כך הדין, אך בדיעבד יצא אף אם לא השמיע לאזנו[נג], ואם כן את הברייתא לגבי ברכת המזון שנה רבי יהודה בשמו[נד].

מסיימת הגמרא, **הַשְׁתָּא דְּאָתֵית לְהָכִי** - עכשיו שבאת לכך והשמעת לנו את דעת רבי מאיר, **אֲפִילּוּ תֵּימָא רַבִּי יְהוּדָה כְּרַבֵּיהּ סְבִירָא לֵיהּ** - תוכל לומר שרבי יהודה סובר כרבו רבי אלעזר בן עזריה שלכתחילה צריך שמיעת האוזן, וכוונתו במשנתנו שהקורא את

מב. **רש"י** (ד"ה בלבו), וכן כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה לא), וכתבו שההכרח לפירושם הוא שהרי נפסק להלכה להלן (כ:) שהרהור אינו כדיבור. וכן כתבו הרא"ה (ד"ה אמר), המאירי (ד"ה כסס) ועוד ראשונים. אמנם רבינו חננאל (ד"ה בלבו) כתב, שאם אין צריך להשמיע לאזנו יוצא גם בהרהור בלבד, וכן כתב הרמב"ם (ברכות פ"א ה"ז).

מג. **כנאמר** בתורה (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת'. ודווקא באוכל כדי שביעה, אך בפחות מכך אין הברכה חיוב מן התורה אלא מדברי חכמים, כמבואר להלן (כ:). ואין לומר שברייתא זו עוסקת באכל פחות מכדי שביעה והיא כשיטת רבי יוסי שבדרבנן בדיעבד יצא, כיון שכל חילוק הגמרא לעיל בין דאורייתא לדרבנן הוא רק בדבר שלעולם חיובו מדרבנן, אך ברכת המזון עיקר חיובה מן התורה, ועל כן גם אם אכל פחות מכדי שביעה דין הברכה הוא כמו בדאורייתא. פרי אליהו (ד"ה אלא). וראה שם שתירץ עוד באופן אחר.

הקשו התוספות (ד"ה אי), שמא ברייתא זו כרבי יוסי היא, ובברכת המזון סובר רבי יוסי שיוצא בדיעבד כיון שלא נאמר בה 'שמע' כמו בקריאת שמע. ואף שלגבי ברכת התרומה לעיל לא חילקה הגמרא שלא נאמר בה 'שמע', כיון שעיקר הברכה היא מדברי חכמים אפשר לומר שתיקנוה כמו קריאת שמע ממש שאם לא השמיע לאזנו לא יצא, אך בברכת המזון שחיובה דאורייתא ומן התורה יוצא בה בלי להשמיע לאזנו, מדוע נתקן שלא יצא. ותירצו, שכיון שתיקנו חכמים בברכת המזון שצריך להשמיע לאזנו כמו בקריאת שמע, שוב אין לחלק ביניהם אף לענין בדיעבד, ואם לא השמיע לאזנו לא יצא. אך תוספות הרא"ש (ד"ה אלא) תירצו, שחיוב השמיעה בברכת המזון הוא מן התורה, ולומדים ברכת המזון מקריאת שמע, עיין שם. וראה דברי דוד (ד"ה אבל) שכתב שכן היא שיטת רש"י.

מד. **ראה** בהערות לעיל בשם ברכת ה', שהיה נראה לגמרא דוחק לחלק בין דאורייתא לדרבנן, ולכן כיון שאפשר להעמיד את המשנה בתרומות כרבי יהודה בלי להזדקק לחילוק זה, אין לנו להדחק בו ולהעמידה כרבי יוסי.

מה. **בספר** יוחסין (סדר אמוראים אות י) כתב בשם רש"י שפזי הוא שם אשה, שהיתה אמו של רבי שמעון. וכן מבואר בתוספות (ב"ב קמט. ד"ה רב). וראה יבמות (סה:) שמצאנו אשה בשם זה. אמנם הביא שם בשם הירושלמי (סנהדרין פ"ג ה"ג) 'רבי יהודה בר פזי בשם רבי פזי', ולפי זה הוא שם חכם.

מו. **לא** יתכן שרבי יהודה בן רבי שמעון בן פזי שנה ברייתא זו בעצמו והוא חולק על רבי יהודה ורבי יוסי, כיון שלא היה תנא אלא אמורא.

מז. **אין** לומר שלפי רבי יהודה בתרומה יוצא לכתחילה כיון שהברכה היא מדרבנן, וכפי שחילק רב חסדא לעיל לשיטת רבי יוסי, כיון שלכתחילה אין להתיר בדרבנן יותר מבמצוות דאורייתא [שודאי כשתיקנו חכמים ברכה, חייבו להשמיע לאזנו לכתחילה], ורב חסדא חילק רק לענין בדיעבד. תוספות הרא"ש (ד"ה מרש).

מח. **אלו** המשניות והברייתות שהגמרא הביאה עד כאן לגבי שמיעת האוזן:

א. משנתנו לגבי קריאת שמע, בה מבואר שלרבי יוסי אף בדיעבד לא יצא אם לא השמיע לאזנו, ובשיטת רבי יהודה דנה סוגייתנו, אם הוא מתיר לכתחילה לקרוא בלי שישמיע לאזנו, או שרק בדיעבד יצא.

ב. הברייתא לגבי ברכת המזון, בה נאמר שלכתחילה ישמיע לאזנו, ובדיעבד אם לא השמיע יצא.

ג. המשנה לגבי תרומה, בה נאמר שחרש לא יתרום לכתחילה מפני שאינו שומע את הברכה, ובדיעבד תרומתו תרומה.

ד. הברייתא ששנה רבי יהודה בנו של רבי שמעון בן פזי, בה נאמר שחרש תורם לכתחילה.

מט. **ביארנו** את לשון הגמרא לגירסתנו, אמנם רש"י (ד"ה אלא) גרס 'אלא רבי יהודה לכתחילה קאמר', ולפי זה הכוונה לדברי רבי יהודה במשנה. ולשתי הגירסאות כוונת הגמרא אחת היא, שאף לפי רש"י הגמרא באה לומר שכיון שזו דעת רבי יהודה במשנה, יש להעמיד את הברייתא שחרש תורם לכתחילה כמותו. ועיין ביאורי רש"י.

נ. 'דתנן' משמעו ברוב המקומות 'שנינו במשנה', אך פעמים כוונת הגמרא לברייתא. תוספות (חולין פו: ד"ה תנן). וראה בהגהות וציונים שיש הגורסים כאן 'דתניא', דהיינו שנינו בברייתא.

נא. **כלומר**, מה שציויתיך 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד', דברים אלו יהיו על לבבך. ע"פ תוספות חכמי אנגליה (ד"ה אמר).

נב. **אמנם** צריך להוציא בשפתיו. שיטה מקובצת להלן (כג. ד"ה מהרהר). והוא כפי שכתב רש"י לעיל (ד"ה בלבו) לגבי ברכת המזון, וראה הערה שם שנחלקו בזה הראשונים.

נג. **ברשב"א** להלן (ע"ב ד"ה אמר רב יוסף) מבואר שלרבי אלעזר בן עזריה צריך לכתחילה להשמיע לאזנו מדאורייתא. והקשה הדברי דוד (ד"ה ר"י), כיצד סובר רבי אלעזר בן עזריה שדין זה נאמר רק לכתחילה אך בדיעבד יצא, הרי לא מצאנו בדיני התורה שנאמרו לכתחילה ולא לעכב [חוץ מבקדשים]. ותירץ, שרבי אלעזר בן עזריה למד מ'שמע' שצריך להשמיע לאזנו, ודרש אף את 'על לבבך' כרבי מאיר שאחר כוונת הלב הן הדברים, ללמוד שבדיעבד יצא. אך ראה שם שכתב שאין זה מחוור. אכן האחרונים (ב"ח או"ח סי' סב ס"ג, שאגת אריה סי' ז ד"ה וע"ד, ועוד) כתבו, שבאמת לרבי אלעזר בן עזריה צריך להשמיע לאזנו רק מדברי חכמים, אלא שסמך את דבריו על דרשת הפסוק. אמנם יש להקשות, אם לרבי אלעזר בן עזריה חיוב שמיעת האוזן הוא רק מדברי חכמים, מה הקשה לו רבי מאיר מהכתוב 'על לבבך'. ותירץ במלוא הרועים (ד"ה דתניא), שדבר המפורש בתורה להיתר אין כח ביד חכמים לאסרו [כמו שכתב הט"ז (יו"ד סי' קיז סק"א)], ועל כן הקשה רבי מאיר, שכיון שמפורש בתורה שאין צריך שמיעת האוזן לא היה לחכמים לחייב זאת.

נד. **והמשנה** בתרומות שחרש לא יתרום לכתחילה ואם תרם יצא היא כשיטת רבי יוסי במשנתנו, ובתרומה מודה רבי יוסי שאם תרם יצא בדיעבד כיון שהברכה היא רק מדברי חכמים, כמבואר בגמרא לעיל. רש"י (ד"ה אלא רבי). והקשה המהרש"א (ברש"י שם), מנין שהמשנה בתרומות היא כרבי יוסי ויש לחלק בין קריאת שמע לתרומה, שמא היא

יפנה ויטול ידיו ויניח תפילין ויקרא ק"ש ויתפלל וזו היא מלכות שמים שלמה א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן כל הנפנה ונוטל ידיו ומניח תפילין וקורא ק"ש ומתפלל מעלה עליו הכתוב כאלו בנה מזבח והקריב עליו קרבן דכתיב [א] ארחץ בנקיון כפי ואסובבה את מזבחך ה' א"ל רבא לא סבר לה מר כאילו טבל דכתיב ארחץ [בנקיון] ולא כתב ארחיץ [כפי]. א"ל רבינא לרבא חזי מר האי צורבא מרבנן דאתא ממערבא ואמר [ב] מי שאין לו מים לרחוץ ידיו מקנח ידיו בעפר ובצרור ובקסמית א"ל שפיר קאמר מי כתיב ארחץ במים בנקיון כתיב כל מידי דמנקי דהא רב חסדא [ג] לייט אמאן דמהדר אמיא בעידן (א) צלותא והני מילי לק"ש [ג] אבל לתפלה מהדר ועד כמה עד פרסה והנ"מ לקמיה אבל לאחוריה אפילו מיל אינו חוזר [ומינה] מיל הוא דאינו חוזר הא פחות ממיל חוזר: **מתני'** [ד] הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא ר' יוסי אומר לא יצא [ה] קרא ולא דקדק באותיותיה ר' יוסי אומר יצא רבי יהודה אומר לא יצא [ו] הקורא למפרע לא יצא קרא וטעה יחזור למקום שטעה: **גמ'** מאי טעמא דר' יוסי משום דכתיב שמע [ה] השמע לאזנך מה שאתה מוציא מפיך ות"ק סבר שמע בכל לשון שאתה שומע ור' יוסי תרתי שמע מינה. תנן [ו] התם [ז] חרש המדבר ואינו שומע לא יתרום ואם תרם תרומתו תרומה מאן תנא חרש המדבר ואינו שומע דיעבד אין לכתחלה לא אמר רב חסדא ר' יוסי היא דתנן הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא (ב) דברי רבי יהודה ר' יוסי אומר לא יצא עד כאן לא קאמר ר' יוסי לא יצא אלא גבי ק"ש דאורייתא אבל תרומה משום ברכה הוא וברכה דרבנן ולא בברכה תליא מילתא וממאי דר' יוסי היא דילמא ר' יהודה היא ואמר גבי ק"ש נמי דיעבד אין לכתחלה לא תדע דקתני הקורא דיעבד אין לכתחלה לא אמרי האי דקתני הקורא להודיעך כחו דר' יוסי דאמר דיעבד נמי לא [ג] דאי ר' יהודה אפי' לכתחלה נמי יצא במאי אוקימתא כר' יוסי ואלא הא דתניא [ז] לא יברך אדם בהמ"ז בלבו ואם בירך יצא מני לא ר' יוסי ולא ר' יהודה דאי ר' יהודה הא אמר לכתחלה נמי יצא אי ר' יוסי דיעבד נמי לא אלא מאי ר' יהודה ודיעבד אין לכתחלה לא אלא הא דתני ר' יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי חרש המדבר ואינו שומע תורם לכתחלה מני לא ר' יהודה ולא ר' יוסי אי ר' יהודה הא אמר דיעבד אין לכתחלה לא אי ר' יוסי הא אמר דיעבד נמי לא אלא לעולם רבי יהודה ואפי' לכתחלה נמי ולא קשיא הא דידיה הא דרביה דתנן [ח] רבי יהודה אומר משום ר' אלעזר בן עזריה הקורא את שמע צריך שישמיע לאזנו שנאמר [ב] שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד אמר ליה רבי מאיר הרי הוא אומר [ג] אשר אנכי מצוך היום על לבבך אחר כונת הלב הן הן הדברים השתא דאתית להכי אפילו תימא רבי יהודה כרביה סבירא ליה ולא קשיא הא רבי מאיר הא רבי יהודה. תנן [ט] התם [ח] הכל כשרים לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן ורבי יהודה מכשיר בקטן מאן תנא חרש דיעבד נמי לא אמר רב מתנה רבי יוסי היא דתנן הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא דברי ר' יהודה רבי יוסי אומר לא יצא (ג) ממאי דרבי יוסי היא ודיעבד נמי לא דילמא

רש"י

יפנה. לנקביו: דכתיב ארחץ בנקיון. משמע ארחץ כל הגוף ולא כתיב ארחיץ כפי לדרשה אתא, לומר שמעלה עליו שכר רחילת כפיו כאלו טבל כל גופו: קסמית. קיסם: לק"ש. בעידנא דק"ש שזמנה קבוע פן יעבור הזמן, אבל לתפלה דכל היום זמנה הוא [ס] לריך למהדר אמיא: **מתני'** ולא דקדק באותיותיה. [ט] לפרשן יפה בשפתיו: **גמ'** תרתי ש"מ. כי דרשת נמי שמע בכל לשון שאתה שומע ש"מ נמי דלריך להשמיע לאזנו: לא יתרום. לפי שאינו שומע הברכה שהוא מברך עליה: מאן תנא כו' לא יצא. אפי' ד[י] ה"מ כו': ברכה דרבנן היא. דאמור רבנן (פסחים דף ז:) כל המלות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן: וממאי דר' יוסי היא. קס"ד האי דמוקמי לה כר' יוסי משום דסבירא לן דר' יהודה לכתחלה נמי מכשיר: דלמא ר' יהודה היא וק"ש נמי דיעבד אין לכתחלה לא ה"ג. ול"ג אפילו [י]: משום ר' יוסי. להודיעך כחו דאפי' דיעבד נמי לא יצא: בלבו. שלא השמיע לאזנו: ואי ר' יוסי דיעבד נמי לא. דהא בהמ"ז דאורייתא היא ואכלת ושבעת וברכת (דברים ח) [כ]: אלא מאי ר' יהודה. וק"ש דיעבד אין לכתחלה לא, והא דתרומה וברכת המזון דר' יהודה: אלא רבי יהודה לכתחלה קאמר. והא דרבי יהודה בריה דר' שמעון בן פזי ר' יהודה היא, ודתרומה ר' יוסי היא ומודה הוא בברכות דרבנן דיעבד שפיר דמי, והא דברכת המזון ר' יהודה היא משמיה דרביה ר' אלעזר בן עזריה דאומר לריך שישמיע לאזנו וכל לריך לכתחלה משמע הא דיעבד שפיר דמי: אחר כוונת הלב כו'. ואפי' לכתחלה נמי א"ל: השתא דאתית להכי. דאשמעת לן פלוגתא דר"מ: אפילו תימא ר' יהודה. דאמר בק"ש נמי יצא דיעבד אין לכתחלה לא, והא דברכת המזון ודתרומה רבי יהודה היא, ודקא קשיא לך דר' יהודה בריה דר"ש בן פזי מני ר"מ היא דמכשר לכתחלה: מאן תנא חרש דיעבד נמי לא. דקתני גבי שוטה: לא יצא. דיעבד הוא: וממאי. דחוץ מחרש דקאמר דיעבד הוא ורבי יוסי היא דפסיל דיעבד: [פ] ולכתחלה הוא דלא הא דיעבד שפיר דמי. ובהא איכא למימר דאפילו ר' יהודה מודה, דלא שמעינן דפליג בק"ש אלא דיעבד: מדסיפא

תוספות

אמאן דמהדר אמיא בעידן ק"ש. ויש ספרים דגרסי הני מילי לק"ש אבל לתפלה לא דקאמר רשב"ל (פסחים מו.) לגבל ולתפלה ד' מילין ונראה דלא גרסינן ליה דהוא הדין לענין נטילה נמי מטעם שלא יעבור זמן תפלה דמאי שנא ק"ש מתפלה וגם יש לקמן פרק מי שמתו (ד' כב.) בטלוה לנטילותא כדרב חסדא דלייט אמאן דמהדר אמיא בעידן צלותא [ס] ומדלא הזכיר שם ק"ש משמע דבכל ענין מותר והיא דרשב"ל דאמר ולתפלה ד' מילין פירש רש"י להתפלל שם במנין:

דילמא ר' יהודה היא. וא"ת והלא אין נזכר ר' יהודה ברישא. וי"ל דפשיטא מדסיפא ר' יהודה רישא נמי ר' יהודה (ד) ופליגי [ט] במילתא דר' יהודה:

להודיעך כחו דרבי יוסי. וא"ת לשמעינן כחו דרבי יהודה דכח דהתירא עדיף [ט]. וי"ל כיון דרבי יהודה לא דריש השמע לאזנך אין כאן שום חדוש ופשיטא דלכתחלה (ה) ומהיכא תיתי לאוסרו אי שרי דיעבד הוא הדין לכתחלה:

אי ר' יוסי דיעבד נמי לא. וא"ת לעולם אימא לך רבי יוסי היא וברכת המזון שאני דלא כתיב ביה שמע דבשלמא תרומה דלעיל ומגילה דלקמן שהן מדרבנן יש לדמותם לק"ש שתקנו שצריך שישמיע לאזנו כמו בק"ש ותקנו ממש שלא יצא כמו בק"ש אבל בבהמ"ז שהיא מדאורייתא כיון דלא כתיב ביה שמע למה יש לנו לתקן שלא יצא אם לא השמיע לאזנו כיון דמה"ת יצא. וי"ל כיון שתקנו שצריך להשמיע לאזנו כמו בק"ש הואיל ומדרבנן מיהא צריך להשמיע אין לחלק בין ק"ש ובין בהמ"ז דאפילו בדיעבד אית לן למימר שלא יצא:

ורבי יהודה מכשיר בקטן. וא"ת באיזה קטן מיירי אי בקטן שלא הגיע לחנוך הא אמרינן בפרק ראוהו בית דין (ר"ה ד' כט.) שכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ומ"ט דר' יהודה דמכשיר ואי בהגיע לחנוך מאי טעמייהו דרבנן דאסרי הרי קריאת מגילה דרבנן ואמרי' קטן שהגיע לחנוך מדרבנן כגדול ופוטר דרבנן כדאמר לקמן בפ' מי שמתו (ד' כ:) דקטן מוציא אביו שלא אכל אלא כזית דהיינו דרבנן. וי"ל שאני ברכת המזון שהיא חומרא יתירתא יותר מדאורייתא ובקל נפטרים ממנה כדאמרי' לקמן (שם) והם החמירו על עצמם או בכזית או בכביצה [י] א"נ התם ליכא בקטן אלא חד דרבנן דמיירי שהקטן אכל כדי שביעה לכך אתי דרבנן ומוציא דרבנן אבל הכא דגבי קטן איכא תרתי דרבנן דהמגילה דרבנן והקטן דרבנן אינו יכול להוציא היכא דליכא אלא חד דרבנן [ל]:
דילמא

עין משפט נר מצוה

כד א טור ושו"ע או"ח סימן ב סעיף ו:
כה ב ג מיי' פ"ג מהל' ק"ש הלכה א' ופ"ד מהלכות תפלה הלכה ב ג סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן ד סעיף כב וסימן צב סעיף ד ה ו וסימן רלג סעיף ב:
כו ד מיי' פ"ב מהלכות ק"ש הלכה ח סמג עשין יח טור שו"ע או"ח סימן סב סעיף ג:
כז ה מיי' וסמג שם טוש"ע שם סעיף א:
כח ו מיי' שם הלכה יא (סמג שם) טוש"ע או"ח סימן סב סעיף א:
כט ז מיי' פ"ד מהלכות תרומות הלכה ד:
ל ח מיי' פ"א מהלכות מגילה הלכה ב סמג עשין דרבנן ד טור שו"ע או"ח סי' תרפט סעיף ב:

הגהות הב"ח

(א) גמ' דמהדר אמיא בעידן צלותא [והני מילי וכו' פחות ממיל חוזר] תא"מ. ונ"ב ס"א אינו ולשון האלפסי הוא [כ]:
(ב) שם דתנן הקורא וכו' לאזנו יצא ר' יוסי אומר כצ"ל ותיבת דברי רבי יהודה נמחק וכן בסמוך:
(ג) שם וממאי דר' יוסי:
(ד) תוס' ד"ה דילמא וכו'. רישא נמי ר' יהודה הס"ד והשאר נמחק:
(ה) תד"ה להודיעך וכו'. ופשיטא דלכתחלה שרי ומהיכא תיתי:

רב נסים גאון

אבל לתפלה מהדר ועד כמה עד פרסה. ידוע כי הפרסה ארבעת מילין. ובמסכת פסחים בפ' אלו עוברין בפסח (דף מו) אמרינן אמר ר' אבהו אמר ריש לקיש לגבל ולתפלה ולנטילת ידים ד' מילין ואיתמר עלה אמר ר' יוסי בר' חנינא לא שנו אלא לפניו אבל לאחריו אפי' מיל אינו חוזר אמר רב אחא בר יעקב ומינה מיל הוא דאינו חוזר הא פחות ממיל חוזר. ודכוותה בשחיטת חולין בפרק העור והרוטב (דף קכג) ומזה העיקר אמרי' הכא אבל לתפלה מהדר ועד כמה עד פרסה. ובמס' מגילה (דף ב) אמרי' שעורא דמיל כמה הוי כמחמתן לטבריא ובפ' אלו עוברין בפסח (דף מו) נמי שיעורא דמיל כמה הוי כממגדל נוניא לטבריא:

תורה אור השלם

א) אֶרְחַץ בְּנִקָּיוֹן כַּפָּי וַאֲסֹבְבָה אֶת מִזְבַּחֲךָ יְיָ: [תהלים כו, ו]
ב) שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְיָ אֱלֹהֵינוּ יְיָ אֶחָד: [דברים ו, ד]
ג) וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם עַל לְבָבֶךָ: [דברים ו, ו]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) לקמן דף כב., ב) קדושין לג: וש"נ, ג) פסחים דף מו. חולין דף קכג., ד) ספרי פ' ואתחנן מגילה יז: יט:, ה) [לעיל יג.], ו) תרומות פ"א משנה ב, ז) [מגילה יט:], ח) מגילה דף יט: כל הענין, ט) עיין רש"י לקמן ע"ב ד"ה ולא דקדק, י) לקמן כא., כ) לקמן ס., ל) ועיין תוס' מגילה כד. ד"ה אבל מש"כ בטעמא דרבי יהודה.

גליון הש"ס

תוס' ד"ה אמאן כו'. ומדלא הזכיר. ע' תוס' שבת יא ע"א ד"ה כגון רשב"י:

הגהות וציונים

א] גי' רש"א (גליון): ב] ס"א דברי ר' יהודה (גליון) ובזה מתיישב קושי' התוס' בד"ה דילמא: ג] נ"א במאי אוקימתא כרבי יוסי דאי ר"י (גליון) דהיינו שמהפכים הגירסא בגמ', ועיין פני יהושע (ד"ה אבל תרומה) מש"כ בכוונת גירסא זו, ועיי"ש שכתב "ונראה שהוגה כן ע"פ גדול אחד" ועיין בספר ארץ החיים (על מסכת ברכות מבעל באר מים חיים) שמיישב שא"צ להפך הגירסא, וצריך לגרוס כמו שכתוב לפנינו: ד] [צ"ל דתניא] (גליון) וכ"ה בכת"י ולקמן עמוד ב: ה] דכל היום זמנה הוא, לאו דוקא, ובס"א אינו, מהרש"ל, ולשון זה דכל היום כתב ג"כ בה"ג הל' ברכות פרק שני, ועיין חשק שלמה: ו] בדפו"ר תיבת בדיעבד הוא סוף דבור ואח"כ מה"ד הני מילי כו' ברכה דרבנן וכו' הם דבור אחד, וגי' רש"י בגמ' הוא כגי' הכת"י בדק"ס שלא גרסי' עד כאן וכו' אלא הגי' הוא הני מילי גבי ק"ש דאורייתא, ועיין מראה כהן: ז] עיין פני יהושע בביאור דברי רש"י: ח] שייך לע"ב (גליון): ט] צ"ל ופליג אמילתא וכו' (מהרש"א, ועיין יד דוד מהדו"ק): י] צ"ל עד כזית עד כביצה (גליון): כ] עי' מהרש"ל ד"ה גמ':

משנת ראשונים

חרש המדבר ואינו שומע לא יתרום. ושמיעא להו טעמא משום שאינו יכול להשמיע הברכה לאזנו כך כתב רב האי גאון ז"ל, אבל מצאתיה בירושלמי מפורש במקומה דגרסינן התם יש מהן משום ברכה ויש מהן מפני שאין יכולין לתרום מן המובחר אלא ערום ובעל קרי. מפני ברכה שכור וסומא. מפני שאין יכולין לתרום מן המובחר. [הרשב"א]

וברכה דרבנן ולא בברכה תליא מילתא. אבל אי הויא ברכת תרומה דאורייתא משמע דתרומתו אינה תרומה דהברכה מעכבת ההפרשה, אע"ג דברכות אינן מעכבות היינו משום דהוין מדרבנן, אבל אי הוין דאורייתא מעכבות ולא הויא הפרשה. [תוספות הרא"ש] **אלא הא דתני רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי.** רבי שמעון בן פזי נקרא על שם אמו, מפני שהיא בתו של רבי חייא כדמפרש בנדה דאמר מר יהודה וחזקיה אחי, טוי ופזי אחותא. [תשובות הגאונים, שערי תשובה סי' יט] הללו שמיחס אותן באימותיהן, שהיו אימותיהן גדולות וחשובות מאבותיהן. [תשובות הגאונים הרכבי סי' תמא] ר' יהודה בריה דר' שמעון בן פזי וכו', פרש"י, אמו של ר' יהוד' פזי כדאמר ביבמות (סה.) פזי וטבי אחוותא, וא"כ הוא נכדו של ר' חייא הגדול, אבל בירושלמי ר' שמעון בן פזי בשם ר' פזי וא"כ הוא שם חכם. [ספר יוחסין מאמר שני] **הכל כשרים לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן.** חרש בלשוננו הוא שאינו שומע, וקראו חכמים עליהם השלום למי שלא שומע ולא מדבר חרש, לפי שסיבת האלמות היא חרשות שנפגע בה הילד במעי אמו, וגורמת לו שלא ישמע איך מדברים, ולפיכך קראו את האלם על שם גורם האלמות. [פיהמ"ש להרמב"ם, תרומות פ"א מ"ב] שנולד חרש ממעי אמו, וכיון שלא שמע מעולם מה שמדברים לו אי אפשר לו שידבר. [רע"ב שם] כל חרש שדברו חכמים להוציאו מכלל בן דעת שאינו שומע ואינו מדבר, אבל מדברת ואינה שומעת שומעת ואינה מדברת הרי היא כפקחת לכל דבריה. [מאירי, נדה יג:]

שמע ולא השמיע לאזנו יצא היינו בדיעבד, **וְלָא קַשְׁיָא** - ואין להקשות על סתירת המשניות והברייתות, **דְהָא רַבִּי מֵאִיר** - הברייתא שחרש תורם לכתחילה היא כרבי מאיר הסובר שאין צריך להשמיע לאזנו אפילו לכתחילה, **וְהָא רַבִּי יְהוּדָה** - והמשנה בתרומות והברייתא לגבי ברכת המזון שחילקו בין לכתחילה לבדיעבד, הן כשיטת רבי יהודה[נה].

★

הגמרא מביאה משנה נוספת באותו ענין, ודנה כשיטת מי היא נאמרה[נו]:

תְּנַן הָתָם - שנינו במשנה לגבי קריאת מגילת אסתר בפורים (מגילה יט:), **הַכֹּל כְּשֵׁרִים לִקְרוֹת אֶת הַמְּגִילָּה, חוּץ מֵחֵרֵשׁ** המדבר ואינו שומע[נז], **שׁוֹטֶה וְקָטָן. וְרַבִּי יְהוּדָה מַכְשִׁיר בְּקָטָן**[נח]. ומשמע במשנה שדין חרש הוא כדין שוטה שנשנה יחד עמו, ואינו כשר אפילו בדיעבד[נט]. מבררת הגמרא, **מַאן תַּנָּא** - מי הוא התנא הסובר **שֶׁחֵרֵשׁ** הקורא **בְּדִיעֲבַד נַמִּי** [-גם] **לֹא** יצא. משיבה הגמרא, **אָמַר רַב מַתְנָה,** משנה זו **כְּרַבִּי יוֹסֵי הִיא** הסובר ששמיעת האוזן מעכבת אף בדיעבד, **דִּתְנַן** - ששנינו במשנתנו, **הַקּוֹרֵא אֶת שְׁמַע וְלֹא הִשְׁמִיעַ לְאָזְנוֹ יָצָא, דִּבְרֵי רַבִּי יְהוּדָה. רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, לֹא יָצָא**[ס].

שואלת הגמרא, **מִמַּאי** [-מנין] **דְּ**משנה זו במגילה **רַבִּי יוֹסֵי הִיא, וְדִיעֲבַד נַמִּי לֹא** - ופירושה שחרש פסול לקרוא אפילו בדיעבד,

---

כרבי אלעזר בן עזריה. ותירץ, שדברי רבי אלעזר בן עזריה לא הוזכרו במשנה אלא בברייתא, ואילו את דברי רבי יוסי שנה רבי במשנה, ומסתבר שרבי ששנה את המשנה בתרומות התכוין לשנותה כדעה שהוזכרה במשנה. וראה תירוץ נוסף בביאורי רש"י.

נה. **התרצן** שהביא ברייתא זו לא רצה בתחילה לפרש כן שרבי יהודה סובר כרבו, כיון שלא נקט במשנה כלשון רבו 'צריך שישמיע לאזנו', אלא 'הקורא וכו' יצא'. ברכת ה' (ד"ה אמר). וראה עוד בפני יהושע (ד"ה אלא).

מסקנת הגמרא היא לכל הדעות, ואף רב חסדא שתירץ לעיל את המשנה בתרומות כרבי יוסי וחילק בין דאורייתא לדרבנן, לא נדחק בכך אלא כדי שיוכל להעמיד את דברי הברייתא שחרש תורם לכתחילה כשיטת רבי יהודה, אבל אחר ששמענו שרבי מאיר מכשיר לכתחילה, שוב אפשר להעמיד את אותה ברייתא כרבי מאיר, ורבי יהודה הוא שמחלק בין לכתחילה לבדיעבד, והוא ששנה את המשנה בתרומות. רשב"א (ד"ה הסתא). ובברכת ה' (ברש"י ד"ה וממאי) מבואר בדעת רש"י שאין צריך לומר שרב חסדא חזר בו, אלא באמת הוא ידע שאפשר להעמיד את המשנה בתרומות גם כרבי יהודה כמסקנת הגמרא כאן, ומה שהעמידה כרבי יוסי הוא משום שלא מצאנו במפורש שרבי יהודה אוסר לכתחילה, ואילו בשיטת רבי יוסי היה פשוט לו שיש לחלק בין דאורייתא לדרבנן ובדינים דרבנן יצא בדיעבד, עיין שם [ועל פי דבריו מתבאר שכאן הגמרא חוזרת בה ממה שהבינה בתחילה, שרב חסדא נדחק להעמיד את המשנה בתרומות כרבי יוסי רק משום שלא היה יכול להעמידה כרבי יהודה. ראה הערה לעיל (בדברי הגמרא 'וממאי דרבי יוסי') בשם ברכת ה'].

לסיכום, נמצאו שלש שיטות בדין קרא ולא השמיע לאזנו: א. שיטת רבי יוסי שאפילו בדיעבד לא יצא. ב. שיטת רבי יהודה ורבו רבי אלעזר בן עזריה, שלכתחילה צריך להשמיע לאזנו אך בדיעבד יצא. ג. שיטת רבי מאיר שאפילו לכתחילה אין צריך להשמיע לאזנו.

נו. **עיקר** הסוגיא המובאת להלן לא נאמרה כהמשך לסוגייתנו, אלא מקורה במסכת מגילה (יט:) על המשנה שם. וכיון שהמשא ומתן בסוגיא במגילה דומה לזו שבסוגייתנו לגבי קריאת שמע, העתיקו כאן מסדרי הגמרא את הסוגיא שם כצורתה [ראה רש"י בבבא מציעא (פו. ד"ה סוף הוראה) ושארית יוסף (נתיב הפירוש, הדרך השלישי), שביארו את צורת סידור הש"ס על ידי רבינא ורב אשי].

נז. **סתם** חרש הוא חרש שאינו מדבר ואינו שומע, אך כאן מדובר בחרש המדבר ואינו שומע, שהרי יכול לקרות את המגילה. תוספות (מגילה שם ד"ה חוץ).

נח. **הקשו** התוספות (ד"ה ורבי), באיזה קטן עוסקת המשנה, אם בקטן שלא הגיע לגיל חינוך [ראה הערה להלן (תפילת ע"ב) מהו גיל חינוך] כיצד מכשירו רבי יהודה, והרי כל מי שאינו מחוייב בעצמו בדבר אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתם, כמבואר בראש השנה (כט.). ואם מדובר בקטן שהגיע לחינוך המחוייב במצוות מדרבנן, מדוע לתנא קמא אינו כשר לקרוא את המגילה, הרי חיוב קריאת המגילה הוא מדברי חכמים, וקטן שהגיע לחינוך יכול לפטור אחרים בחיובים דרבנן, כמבואר להלן (כ:) שקטן מוציא את אביו בברכת המזון, באופן שאכל האב כזית ולא שבע וחייב בברכה רק מדרבנן. ותירצו, שבדבר שהוא חיוב גמור מדרבנן כגון קריאת המגילה אין קטן יכול להוציא, וברכת המזון היא רק חומרא יתירה שהוסיפו חכמים על דין תורה, וקל לצאת בה. ועוד תירצו באופן אחר, ראה בהרחבה בילקוט ביאורים [כל זה לפי הבנת הגמרא כעת, אך להלן (ע"ב) מבארת הגמרא שהמשנה כולה כרבי יהודה היא אלא שחיסרה בלשונה, ובאמת יש חילוק בין קטן שהגיע לחינוך לקטן שלא הגיע לחינוך. אכן ראה הערה שם שהראשונים לא פירשו את המשנה כמסקנת הגמרא].

נט. **רש"י** (ד"ה מאן). והשיטה מקובצת (ד"ה תנן) כתב עוד, שלשון 'חוץ' משמע לגמרא כעת שאפילו בדיעבד לא.

ס. **ולשון** 'לא יצא' משמע אפילו בדיעבד. רש"י (ד"ה לא).

רב מתנה חולק על דעת רב חסדא לעיל, וסובר שאין לחלק לרבי יוסי בין דאורייתא לדרבנן, ולכן במגילה אין יוצא מן החרש אפילו בדיעבד אף שחיובה מדברי חכמים. תוספות הרא"ש (ד"ה אמר). עוד כתבו הרשב"א (ד"ה מאן) ותוספות הרא"ש, שרב מתנה חולק גם על סברת רב חסדא שלרבי יהודה אפילו לכתחילה אין צריך להשמיע לאזנו, והוא סובר שלרבי יהודה צריך לכתחילה להשמיע לאזנו. וביאר הרשב"א, שאין לומר שאף לרב מתנה לשיטת רבי יהודה אין צריך שמיעת האוזן כלל, שאם כן היה לרבי יהודה לחלוק ולהכשיר אף בחרש ולא רק בקטן, ששניהם מותרים לכתחילה. אך כיון שאף הוא פוסל בחרש לכתחילה, לא חלק בזה על דברי תנא קמא שחרש אינו בכלל הכשרים לקרוא. ולרב חסדא אין להקשות מדוע לא חלק רבי יהודה גם על דין חרש, כי מחמת קושיא זו אכן אינו גורס בדברי תנא קמא 'חוץ מחרש', כמבואר בירושלמי (פ"ב ה"ד) [אך למסקנת הגמרא אף רב חסדא סובר שרבי יהודה מצריך לכתחילה שמיעת האוזן, כמובא לעיל בשם הרשב"א, ולפי זה הוא יכול לגרוס במשנה 'חרש' ולתרץ כדעת רב מתנה שרבי יהודה לא נחלק בחרש כיון שהוא פסול לכתחילה. וצריך עיון לדעת הרשב"א האם הבבלי נחלק בזה על הירושלמי]. אמנם בשם הראב"ד הביא הרשב"א שם, שרב מתנה סובר כרב חסדא שלרבי יהודה אין צריך שמיעת האוזן אפילו לכתחילה, והטעם שלא כלל חרש יחד עם הקטן והתיר בשניהם לכתחילה הוא כיון שטעם ההיתר בהם שונה, ולגבי חרש כבר השמיענו רבי יהודה בברייתא שחרש תורם לכתחילה. וראה שם שדחה הרשב"א דבריו.

אמאן דמהדר אמיא בעידן ק"ש. ויש ספרים דגרסי הני מילי לק"ש אבל לתפלה לא דקאמר רשב"ל (פסחים מו.) לגבל ולתפלה ד' מילין ונראה דלא גרסינן ליה דהוא הדין לענין צלותא נמי מטעם שלא יעבור זמן תפלה דמאי שנא ק"ש מתפלה וגם יש לקמן פרק מי שמתו (ד' כב.) בטלוה לנטילותא כדרב חסדא דלייט אמאן דמהדר אמיא בעידן צלותא [ט] ומדלא הזכיר שם ק"ש משמע דבכל ענין מותר והיא דרשב"ל דאמר ולתפלה ד' מילין פירש רש"י להתפלל שם במנין:

דילמא ר' יהודה היא. וא"ת והלא אין נזכר ר' יהודה ברישא. וי"ל דפשיטא מדסיפא ר' יהודה רישא נמי ר' יהודה (ד) ופליגי [מ] במילתא דר' יהודה:

להודיעך כחו דרבי יוסי. וא"ת לשמעינן כחו דרבי יהודה דכח דהתירא עדיף[כ]. וי"ל כיון דרבי יהודה לא דריש השמע לאזנך אין כאן שום חדוש ופשיטא דלכתחלה (ה) ומהיכא תיתי לאוסרו אי שרי דיעבד הוא הדין לכתחלה: **אי** ר' יוסי דיעבד נמי לא. וא"ת לעולם אימא לך רבי יוסי היא וברכת המזון שאני דלא כתיב ביה שמע דבשלמא תרומה דלעיל ומגילה דלקמן שהן מדרבנן יש לדמותם לק"ש שתקנו שצריך שישמיע לאזנו כמו בק"ש ותקנו ממש שלא יצא כמו בק"ש אבל בבהמ"ז שהיא מדאורייתא כיון דלא כתיב ביה שמע למה יש לנו לתקן שלא יצא אם לא השמיע לאזנו כיון דמה"ת יצא. וי"ל כיון שתקנו שצריך להשמיע לאזנו כמו בק"ש הואיל ומדרבנן מיהא צריך להשמיע אין לחלק בין ק"ש ובין בהמ"ז דאפילו בדיעבד אית לן למימר שלא יצא: **ורבי** יהודה מכשיר בקטן. וא"ת באיזה קטן מיירי אי בקטן שלא הגיע לחנוך הא אמרינן בפרק ראוהו בית דין (ר"ה ד' כט.) שכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ומ"ט דר' יהודה דמכשיר ואי בהגיע לחנוך מאי טעמייהו דרבנן דאסרי הרי קריאת מגילה דרבנן ואמרי' קטן שהגיע לחנוך מדרבנן כגדול ופוטר דרבנן כדאמר לקמן בפ' מי שמתו (ד' כ:) דקטן מוציא אביו שלא אכל אלא כזית דהיינו דרבנן. וי"ל שאני ברכת המזון שהיא חומרא יתירתא יותר מדאורייתא ובקל נפטרים ממנה כדאמרי' לקמן (שם) והם החמירו על עצמם או בכזית או בכביצה[י] א"נ התם ליכא בקטן אלא חד דרבנן דמיירי שהקטן אכל כדי שביעה לכך אתי דרבנן ומוציא דרבנן אבל הכא דגבי קטן איכא תרתי דרבנן דהמגילה דרבנן והקטן דרבנן אינו יכול להוציא היכא דליכא אלא חד דרבנן[ל]:

דילמא

יפנה. לנקביו: דכתיב ארחץ בנקיון. משמע ארחץ כל הגוף ולא כתיב ארחיץ כפי לדרשה אתא, לומר שמעלה עליו שכר רחיצת כפיו כאלו טבל כל גופו: קסמית. קיסם: לק"ש. בעידנא דק"ש שזמנה קבוע פן יעבור הזמן, אבל לתפלה דכל היום זמנה הוא[ס] צריך למהדר אמיא: **מתני'** ולא דקדק באותיותיה.[ט] לפרשן יפה בשפתיו: **גמ'** תרתי ש"מ. כי דרשת נמי שמע בכל לשון שאתה שומע ש"מ נמי צריך להשמיע לאזנו: לא יתרום. לפי שאינו שומע הברכה שהוא מברך עליה: מאן תנא כו' לא יצא. אפי' בדיעבד[ו] ה"מ כו': ברכה דרבנן היא. דאמור רבנן (פסחים דף ז:) כל המצות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן: וממאי דר' יוסי היא. קס"ד האי דמוקמי לה כר' יוסי משום דסבירא לן דר' יהודה לכתחלה נמי מכשיר: דלמא ר' יהודה היא וק"ש נמי דיעבד אין לכתחלה לא ה"ג. ול"ג אפילו[ז]: משום ר' יוסי. להודיעך כחו דאפי' דיעבד נמי לא יצא: בלבו. שלא השמיע לאזנו: ואי ר' יוסי דיעבד נמי לא. דהא בהמ"ז דאורייתא היא ואכלת ושבעת וברכת (דברים ח)[י]: אלא מאי ר' יהודה. וק"ש דיעבד אין לכתחלה לא, והא דתרומה וברכת המזון דר' יהודה: אלא רבי יהודה לכתחלה קאמר. והא דרבי יהודה בריה דר' שמעון בן פזי ר' יהודה היא, ודתרומה ר' יוסי היא ומודה הוא דברכות דרבנן דיעבד שפיר דמי, והא דברכת המזון ר' יהודה היא משמיה דרביה ר' אלעזר בן עזריה דאומר צריך שישמיע לאזנו וכל צריך לכתחלה משמע הא דיעבד שפיר דמי: אחר כוונת הלב כו'. ואפי' לכתחלה נמי א"ל: השתא דאתית להכי. דאשמעת לן פלוגתא דר"מ: אפילו תימא ר' יהודה. דאמר בק"ש נמי יצא דיעבד אין לכתחלה לא, והא דברכת המזון ודתרומה רבי יהודה היא, ודקא קשיא לך דר' יהודה בריה דר"ש בן פזי מני ר"מ היא דמכשר לכתחלה: מאן תנא חרש דיעבד נמי לא. דקתני גבי שוטה: לא יצא. דיעבד הוא: וממאי. דסוף מתרץ דקאמר דיעבד הוא ורבי יוסי היא דפסיל דיעבד: [מ] ולכתחלה הוא דלא הא דיעבד שפיר דמי. וכהא איכא למימר דאפילו ר' יהודה מודה, דלא שמעינן דפליג בק"ש אלא דיעבד:

מדסיפא

[א]יפנה ויטול ידיו ויניח תפילין ויקרא ק"ש ויתפלל וזו היא מלכות שמים שלמה א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן כל הנפנה ונוטל ידיו ומניח תפילין וקורא ק"ש ומתפלל מעלה עליו הכתוב כאלו בנה מזבח והקריב עליו קרבן דכתיב [א] ארחץ בנקיון כפי ואסובבה את מזבחך ה' א"ל רבא לא סבר לה מר כאילו טבל דכתיב ארחץ [בנקיון[א]] ולא כתב ארחיץ [כפי]. א"ל רבינא לרבא חזי מר האי צורבא מרבנן דאתא ממערבא ואמר [ב]מי שאין לו מים לרחוץ ידיו מקנח ידיו בעפר ובצרור ובקסמית א"ל שפיר קאמר מי כתיב ארחץ במים בנקיון כתיב כל מידי דמנקי דהא [א]רב חסדא [ב]לייט אמאן דמהדר אמיא בעידן (א) צלותא והני מילי לק"ש [ג]אבל לתפלה מהדר ועד כמה עד פרסה[ג] והנ"מ לקמיה אבל לאחוריה אפילו מיל אינו חוזר [ומינה] מיל הוא דאינו חוזר הא פחות ממיל חוזר: **מתני'** [ד] [ד]הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא[ה] ר' יוסי אומר לא יצא [ה]קרא ולא דקדק באותיותיה ר' יוסי אומר יצא רבי יהודה אומר לא יצא [ו]הקורא למפרע לא יצא קרא וטעה יחזור למקום שטעה: **גמ'** מאי טעמא דר' יוסי משום דכתיב שמע [ב] השמע לאזנך מה שאתה מוציא מפיך ות"ק סבר שמע בכל לשון שאתה שומע ור' יוסי תרתי שמע מינה. תנן [ו] התם [ז]חרש המדבר ואינו שומע לא יתרום ואם תרם תרומתו תרומה מאן תנא חרש המדבר ואינו שומע דיעבד אין לכתחלה לא אמר רב חסדא ר' יוסי היא דתנן הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא (ב) דברי רבי יהודה ר' יוסי אומר לא יצא עד כאן לא קאמר ר' יוסי לא יצא אלא גבי ק"ש דאורייתא אבל תרומה משום ברכה הוא וברכה דרבנן ולא בברכה תליא מילתא וממאי דר' יוסי היא דילמא ר' יהודה היא ואמר גבי ק"ש נמי דיעבד אין לכתחלה לא תדע דקתני הקורא דיעבד אין לכתחלה לא אמרי האי דקתני הקורא להודיעך כחו דר' יוסי דאמר דיעבד נמי לא [ג] דאי ר' יהודה אפי' לכתחלה נמי יצא במאי אוקימתא כר' יוסי ואלא הא דתניא [ז] לא יברך אדם בהמ"ז בלבו ואם בירך יצא מני לא ר' יוסי ולא ר' יהודה דאי ר' יהודה הא אמר לכתחלה נמי יצא אי ר' יוסי דיעבד נמי לא אלא מאי ר' יהודה ודיעבד אין לכתחלה לא אלא הא דתני ר' יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי חרש המדבר ואינו שומע תורם לכתחלה מני לא ר' יהודה ולא ר' יוסי אי ר' יהודה הא אמר דיעבד אין לכתחלה לא אי ר' יוסי הא אמר דיעבד נמי לא אלא לעולם רבי יהודה ואפי' לכתחלה נמי ולא קשיא הא דידיה הא דרביה דתנן[ח] רבי יהודה אומר משום ר' אלעזר בן עזריה הקורא את שמע צריך שישמיע לאזנו שנאמר [ב] שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד אמר ליה רבי מאיר הרי הוא אומר [ג] אשר אנכי מצוך היום על לבבך אחר כונת הלב הן הן הדברים השתא דאתית להכי אפילו תימא רבי יהודה כרביה סבירא ליה ולא קשיא הא רבי מאיר הא רבי יהודה. תנן [ט] התם [ח]הכל כשרים לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן ורבי יהודה מכשיר בקטן מאן תנא חרש דיעבד נמי לא אמר רב מתנה רבי יוסי היא דתנן הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא דברי ר' יהודה רבי יוסי אומר לא יצא (ג) ממאי דרבי יוסי היא ודיעבד נמי לא

דילמא

כד א טור ושו"ע או"ח סימן ג סעיף ו:

כה ב ג מיי' פ"ג מהל' ק"ש הלכה א' ופ"ד מהלכות תפלה הלכה ב ג סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן ד סעיף כב וסימן צב סעיף ד ה ו וסימן רלג סעיף ג:

כו ד מיי' פ"ב מהלכות ק"ש הלכה ח סמג עשין יח טור שו"ע או"ח סימן סב סעיף ג:

כז ה מיי' וסמג שם טוש"ע שם סעיף א:

כח ו מיי' שם הלכה יא (סמג שם) טוש"ע או"ח סימן סד סעיף א:

כט ז מיי' פ"ד מהלכות תרומות הלכה ד:

ל ח מיי' פ"א מהלכות מגילה הלכה ב סמג עשין דרבנן ד טור שו"ע או"ח סי' תרפט סעיף ב:

הגהות הב"ח

(א) גמ' דמהדר אמיא בעידן צלותא [והני מילי וכו' פחות ממיל חוזר] תא"מ. ונ"ב ס"א אינו ולשון האלפסי הוא [ב]: (ב) שם דתנן הקורא וכו' לאזנו יצא ר' יוסי אומר כצ"ל ותיבת דברי רבי יהודה נמחק וכן בסמוך: (ג) שם וממאי דר' יוסי: (ד) תוס' ד"ה דילמא וכו'. רישא נמי ר' יהודה הס"ד והשאר נמחק: (ה) תד"ה להודיעך וכו'. ופשיטא דלכתחלה שרי ומהיכא תיתי:

רב נסים גאון

אבל לתפלה מהדר ועד כמה עד פרסה. ידוע כי הפרסה ארבעת מילין. ובמסכת פסחים בפ' אלו עוברין בפסח (דף מו) אמרינן אמר ר' אבהו אמר ריש לקיש לגבל ולתפלה ולנטילת ידים ד' מילין ואיתמר עלה אמר ר' יוסי בר' חנינא לא שנו אלא לפניו אבל לאחריו אפי' מיל אינו חוזר אמר רב אחא בר יעקב ומינה מיל הוא דאינו חוזר הא פחות ממיל חוזר. ודכוותה בשחיטת חולין בפרק העור והרוטב (דף קכג) ומזה העיקר אמרי' הכא אבל לתפלה מהדר ועד כמה עד פרסה. ובמס' מגילה (דף ב) אמרי' שעורא דמיל כמה הוי כמחמתן לטבריא ובפ' אלו עוברין בפסח (דף מו) נמי שיעורא דמיל כמה הוי כממגדל נוניא לטבריא:

תורה אור השלם

א) אֶרְחַץ בְּנִקָּיוֹן כַּפָּי וַאֲסֹבְבָה אֶת מִזְבַּחֲךָ יְיָ: [תהלים כו, ו]

ב) שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְיָ אֱלֹהֵינוּ יְיָ אֶחָד: [דברים ו, ד]

ג) וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם עַל לְבָבֶךָ: [דברים ו, ו]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) לקמן דף כב., ב) קדושין לג: וש"נ, ג) פסחים דף מו. חולין דף קכג., ד) ספרי פ' ואתחנן מגילה יז: יט:, ה) [לעיל יג.], ו) תרומות פ"א משנה ב, ז) [מגילה יט:], ח) מגילה דף יט: כל הענין, ט) עיין רש"י לקמן ע"ב ד"ה ולא דקדק, י) לקמן כא., כ) לקמן ס., ל) ועיין תוס' מגילה כד. ד"ה אבל מש"כ בטעמא דרבי יהודה.

גליון הש"ס

תוס' ד"ה אמאן כו'. ומדלא הזכיר. ע' תוס' שבת יא ע"א ד"ה כגון רשב"י:

הגהות וציונים

א] גי' רש"א (גליון): ב] ס"א **דברי ר' יהודה** (גליון) ובזה מתיישב קושי' התוס' בד"ה דילמא: ג] נ"א **במאי אוקימתא כרבי יוסי דאי ר"י** (גליון) דהיינו שמהפכים הגירסא בגמ', ועיין פני יהושע (ד"ה אבל תרומה) מש"כ בכוונת גירסא זו, ועיי"ש שכתב "ונראה שהוגה כן ע"פ גדול אחד" ועיין בספר ארץ החיים (על מסכת ברכות מבעל באר מים חיים) שמיישב שא"צ להפך הגירסא, וצריך לגרוס כמו שכתוב לפנינו: ד] [צ"ל **דתניא**] (גליון) וכ"ה בכת"י ולקמן עמוד ב: ה] דכל היום זמנה הוא, לאו דוקא, ובס"א אינו, מהרש"ל, ולשון זה דכל היום כתב ג"כ בה"ג הל' ברכות פרק שני, ועיין חשק שלמה: ו] בדפו"ר תיבת **בדיעבד** הוא סוף דבור ואח"כ מה"ד **הני מילי כו'** ברכה דרבנן וכו' הם דבור אחד, וגי' רש"י בגמ' הוא כגי' הכת"י בדק"ס שלא גרסי' עד כאן וכו' אלא הגי' הוא הני מילי גבי ק"ש דאורייתא, ועיין מראה כהן: ז] עיין פני יהושע בביאור דברי רש"י: ח] שייך לע"ב (גליון): ט] צ"ל **ופליג אמילתא** וכו' (מהרש"א, ועיין יד דוד מהדו"ק): י] צ"ל **עד כזית עד כביצה** (גליון): כ] עי' מהרש"ל ד"ה גמ':

משנת ראשונים

חרש המדבר ואינו שומע לא יתרום. ושמיעא להו טעמא משום שאינו יכול להשמיע הברכה לאזנו כך כתב רב האי גאון ז"ל, אבל מצאתיה בירושלמי מפורש במקומה דגרסינן התם יש מהן משום ברכה ויש מהן מפני שאין יכולין לתרום מן המובחר אלא ערום ובעל קרי. מפני ברכה שכור וסומא. מפני שאין יכולין לתרום מן המובחר. [הרשב"א]

וברכה דרבנן ולא בברכה תליא מילתא. אבל אי הויא ברכת תרומה דאורייתא משמע דתרומתו אינה תרומה דהברכה מעכבת ההפרשה, אע"ג דברכות אינן מעכבות היינו משום דהוין מדרבנן, אבל אי הוין דאורייתא מעכבות ולא הויא הפרשה. [תוספות הרא"ש] **אלא הא דתני רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי.** רבי שמעון בן פזי נקרא על שם אמו, מפני שהיא בתו של רבי חייא כדמפרש בנדה דאמר מר יהודה וחזקיה אחי, טוי ופזי אחוואתא. [תשובות הגאונים, שערי תשובה סי' יט] הללו שמיחס אותן באימותיהן, שהיו אימותיהן גדולות וחשובות מאבותיהן. [תשובות הגאונים הרכבי סי' תמא] ר' יהודה בריה דר' שמעון בן פזי וכו', פרש"י, אמו של ר' יהוד' פזי כדאמר ביבמות (סה.) פזי וטבי אחוותא, וא"כ הוא נכדו של ר' חייא הגדול, אבל בירושלמי ר' שמעון בן פזי בשם ר' פזי וא"כ הוא שם חכם. [ספר יוחסין מאמר שני] **הכל כשרים לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן.** חרש בלשונינו הוא שאינו שומע, וקראו חכמים עליהם השלום למי שלא שומע ולא מדבר חרש, לפי שסיבת האלמות היא חרשות שנפגע בה הילד במעי אמו, וגורמת לו שלא ישמע איך מדברים, ולפיכך קראו את האלם על שם גורם האלמות. [פיהמ"ש להרמב"ם, תרומות פ"א מ"ב] שנולד חרש ממעי אמו, וכיון שלא שמע מעולם מה שמדברים לו אי אפשר לו שידבר. [רע"ב שם] כל חרש שדברו חכמים להוציאו מכלל בן דעת שאינו שומע ואינו מדבר, אבל מדברת ואינה שומעת שומעת ואינה מדברת הרי היא כפקחת לכל דבריה. [מאירי, נדה יג:]

עין משפט
נר מצוה

לא א מיי׳ פ״ב מהלכות ק״ש הלכה ח סמג עשין יח טור שו״ע או״ח סימן סב סעיף ג:
לב ב מיי׳ פ״א מהלכות ברכות הלכה ז סמג עשין כז טוש״ע או״ח סימן קפה סעיף ב ובסימן רו סעיף ג:
לג ג מיי׳ פ״ב מהלכות ק״ש הלכה ח ט סמג עשין יח טוש״ע או״ח סימן סא סעיף כ:
לד ד מיי׳ שם הלכה ח ט טור ר״ס סב:

תורה אור השלם

א) שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְיָ אֱלֹהֵינוּ יְיָ אֶחָד: [דברים ו, ד]

ב) וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם עַל לְבָבֶךָ: [דברים ו, ו]

ג) וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה וְהַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הַסְכֵּת וּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל הַיּוֹם הַזֶּה נִהְיֵיתָ לְעָם לַייָ אֱלֹהֶיךָ: [דברים כז, ט]

ד) לַעֲלוּקָה שְׁתֵּי בָנוֹת הַב הַב שָׁלוֹשׁ הֵנָּה לֹא תִשְׂבַּעְנָה אַרְבַּע לֹא אָמְרוּ הוֹן: שְׁאוֹל וְעֹצֶר רָחַם אֶרֶץ לֹא שָׂבְעָה מַּיִם וְאֵשׁ לֹא אָמְרָה הוֹן: [משלי ל, טו-טז]

ה) וּכְתַבְתָּם עַל מְזֻזוֹת בֵּיתֶךָ וּבִשְׁעָרֶיךָ: [דברים ו, ט]

ו) וְכָתַב אֶת הָאָלֹת הָאֵלֶּה הַכֹּהֵן בַּסֵּפֶר וּמָחָה אֶל מֵי הַמָּרִים: [במדבר ה, כג]

ז) וְלִמַּדְתֶּם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם לְדַבֵּר בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: [דברים יא, יט]

ח) בְּפָרֵשׂ שַׁדַּי מְלָכִים בָּהּ תַּשְׁלֵג בְּצַלְמוֹן: [תהלים סח, טו]

הגהות הגר״א

[א] תוס׳ ד״ה בין כו׳ וכן צריך כו׳. נ״ב יוסף ל:

הגהות וציונים

א] בכת״י נוסף תניא נמי הכי לא יברך אדם ברהמ״ז בלבו ואם בירך יצא (וכ״ה באגודה, וכן משמע קצת שהיה גירסת הרי״ף ועיין בב״י או״ח (סימן קפה) שהעתיק לשון הרי״ף): ב] בכת״י הגירסא דר׳ יהודה משום דכתיב האלה אלה אין וכו׳ (וכן משמע מרש״י שגרס כן בגמ׳ וכ״א בסוטה יז ע״א, ועיין מלא הרועים): ג] הנך הם שלא כסדרן ובשאלתות בפ׳ ואתחנן נמצאים כסדרן (גליון): ד] בכת״י אל תקרי בפרש אלא בפירוש, ועיין ח״מ שמבאר אל תקרי בפרש אלא בפירש: ה] נראה דלדרש״י לא גרסי׳ בגמ׳ ״שלש הנה לא תשבענה״ וכגי׳ הכת״י: ו] אלה כצ״ל וראה אות ב: ז] [בערוך ערך פרש ביאר הענין באופן אחר ע״ש (גליון): ח] כפי הנראה שצ״ל מדמינן לק״ש (שפ״ח) וכ״ה בתוס׳ הרא״ש ותור״י החסיד:

דילמא ר׳ יהודה וחסורי מחסרא וכו׳. תימה דאין זה בשום מקום דקאמר חסורי מחסרא ולאוקמי אליבא דחד תנא ועוד נוקמיה כר׳ יוסי ובלא חסורי מחסרא. וי״ל משום דלקמן פסקינן כר׳ יהודה לכך ניחא לאוקמיה אליבא דר׳ יהודה[ט]:

אבל בשאר מצות יצא. וא״ת הא לעיל[י] אמר דשאר מצות ילפינן[ס] מק״ש כגון תרומה ומגילה וברכת המזון. וי״ל דרב יוסף פליג אסוגיא דלעיל: **בין** הדבקים. רב אלפס מוסיף[כ] כגון וחרה אף דאם לא יתן ריוח אז נראה כמו וחרף וכן מוסיף ורחיתם אותו וזכרתם את ועשיתם את שצריך ליתן ריוח בין מ״ם שבסוף תיבה לאל״ף שבתחלת תיבה שאחרי׳ וכן צריך [א] להתיז זיי״ן של תזכרו[ל] שלא ישמע שי״ן למען שיהיה לנו שכר מצות ואין לנו לעשו׳ על מנת לקבל פרס:
אהלים

דילמא רבי יהודה היא ולכתחלה הוא דלא הא דיעבד שפיר דמי לא ס״ד דקתני חרש דומיא דשוטה וקטן מה שוטה וקטן דיעבד נמי לא אף חרש דיעבד נמי לא ודילמא הא כדאיתא והא כדאיתא ומי מצית לאוקמה כרבי יהודה והא מדקתני סיפא רבי יהודה מכשיר בקטן מכלל דרישא לאו רבי יהודה היא ודילמא כולה ר׳ יהודה היא ותרי גווני קטן וחסורי מחסרא והכי קתני הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחש״ו בד״א בקטן שלא הגיע לחנוך אבל קטן שהגיע לחנוך אפילו לכתחלה כשר דברי רבי יהודה שרבי יהודה מכשיר בקטן במאי אוקימתא כר״י ודיעבד אין לכתחלה לא אלא הא דתני ר״י בריה דר׳ שמעון בן פזי חרש המדבר ואינו שומע תורם לכתחלה מני לא ר׳ יהודה ולא ר׳ יוסי אי ר׳ יהודה דיעבד אין לכתחלה לא אי ר׳ יוסי דיעבד נמי לא אלא מאי ר׳ יהודה ואפילו לכתחלה נמי אלא הא דתניא[א] לא יברך אדם ברכת המזון בלבו ואם בירך יצא מני לא ר׳ יהודה ולא ר׳ יוסי אי רבי יהודה הא אמר אפי׳ לכתחלה נמי ואי ר׳ יוסי הא אמר אפי׳ דיעבד נמי לא לעולם ר׳ יהודה היא ואפילו לכתחלה נמי ולא קשיא הא דידיה הא דרביה דתניא א״ר יהודה משום ר׳ אלעזר בן עזריה הקורא את שמע צריך שישמיע לאזנו שנאמר א) שמע ישראל אמר לו ר׳ מאיר הרי הוא אומר ב) אשר אנכי מצוך היום על לבבך אחר כונת הלב הן הן הדברים השתא דאתית להכי אפי׳ תימא ר׳ יהודה כרביה ס״ל ולא קשיא הא ר׳ יהודה הא רבי מאיר. א״ר חסדא אמר רב שילא א הלכה כרבי יהודה שאמר משום רבי אלעזר בן עזריה והלכה כרבי יהודה וצריכא דאי אשמעינן הלכה כר׳ יהודה הוה אמינא אפילו לכתחלה קמ״ל הלכה כר׳ יהודה שאמר משום ר׳ אלעזר בן עזריה ואי אשמעינן הלכה כרבי יהודה שאמר משום ר׳ אלעזר בן עזריה הוה אמינא ב צריך ואין לו תקנה קמ״ל הלכה כרבי יהודה. אמר רב יוסף מחלוקת בק״ש אבל בשאר מצות דברי הכל לא יצא דכתיב ג) הסכת ושמע ישראל מיתיבי לא יברך אדם ברכת המזון בלבו ואם בירך יצא אלא אי אתמר הכי אתמר אמר רב יוסף מחלוקת בק״ש דכתיב שמע ישראל ב אבל בשאר מצות דברי הכל יצא[ב] והכתיב ג) הסכת ושמע ישראל ההוא בדברי תורה כתיב: קרא ולא דקדק באותיותיה: א״ר טבי א״ר יאשיה הלכה כדברי שניהם להקל: וא״ר ג טבי א״ר יאשיה מאי דכתיב ד) שלש הנה לא תשבענה שאול ועוצר רחם וכי מה ענין שאול אצל רחם אלא לומר לך מה רחם מכנים ומוציא אף שאול מכנים ומוציא והלא דברים ק״ו ומה רחם שמכניסין בו בחשאי מוציאין ממנו בקולי קולות שאול שמכניסין בו בקולי קולות אינו דין שמוציאין ממנו בקולי קולות מכאן תשובה לאומרים אין תחיית המתים מן התורה: תני ר׳ אושעיא קמיה דרבא ה) וכתבתם הכל בכתב אפילו צוואות א״ל דאמר לך מני ד ר׳ יהודה היא דאמר גבי סוטה אלות כותב צוואות אינו כותב והתם הוא דכתיב ו) וכתב את האלות האלה אבל הכא דכתיב וכתבתם אפי׳ צוואות נמי אטו טעמיה דר׳ יהודה משום דכתיב וכתב ה) טעמיה דר׳ יהודה משום דכתיב אלות אלות[ג] אין צוואות לא אצטריך סד״א נילף כתיבה כתיבה מהתם מה התם אלות אין צוואות לא אף הכא נמי צוואות לא כתב רחמנא וכתבתם אפי׳ צוואות: תני רב עובדיה קמיה דרבא ז) ולמדתם ג שיהא למודך תם שיתן ריוח בין הדבקים ענֵי רבא בתריה כגון[ג] על לבבך על לבבכם בכל לבבך בכל לבבכם עשב בשדך ואבדתם מהרה הכנף פתיל אתכם מארץ א״ר חמא ברבי חנינא ד כל הקורא ק״ש ומדקדק באותיותיה מצננין לו גיהנם שנאמר ח) בפרש שדי מלכים בה תשלג בצלמון אל תקרי בפרש אלא בפרש[ד] אל תקרי בצלמון אלא בצלמות: ואמר רבי חמא ברבי חנינא למה נסמכו
אהלים

מדסיפא ר׳ יהודה. דקתני ר׳ יהודה מכשיר בקטן: ודילמא כולה ר׳ יהודה היא וחסורי מחסרא והכי קתני הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחש״ו. והא כדאיתא והא כדאיתא: בד״א. דקטן לכתחלה לא בקטן שלא הגיע לחנוך, אבל הגיע לחנוך אפי׳ לכתחלה שרי. הגיע לחנוך מצות כגון בן תשע ובן עשר כדאמרינן ביומא פרק בתרא (ד׳ פב.): במאי אוקימתא. למתניתין דמגילה: כר׳ יהודה. ואשמעת לן דכי אמר ר׳ יהודה בק״ש יצא דיעבד קאמר ולא לכתחלה: אלא הא דתני כו׳ תורם. ואע״פ שהוא צריך לברך ואין אזניו שומעות, מני: אלא מאי. בעית למימר דר׳ יהודה היא דק״ש אפילו לכתחלה קאמר כי היכי דתיקו הא דר׳ יהודה בריה דר׳ שמעון בן פזי אליביה, והאי דאפליגו בדיעבד להודיעך כחו דר׳ יוסי: אלא הא דתניא כו׳. מני: לעולם ר׳ יהודה (א) אפי׳ לכתחלה מכשיר. ודמגילה רבי יוסי היא ואפילו דיעבד נמי פסיל, והא דתורם לכתחלה ר׳ יהודה, והא דברכת המזון דרביה הוא, דאמר ר׳ יהודה משום רבי אלעזר בן עזריה צריך להשמיע לאזנו והאי לישנא לכתחלה משמע אבל דיעבד יצא: השתא דאתית להכי. דאשמעתן הא פלוגתא דר״מ: אפי׳ תימא ר׳ יהודה. דאמר בק״ש יצא דיעבד אין לכתחלה לא, ומתני׳ דמגילה לכתחלה היא דפסלה לחרש ור׳ יהודה היא, והא דברכת המזון נמי ר׳ יהודה היא, ודקא קשיא לך הא דר״י בריה דר׳ שמעון בן פזי מני ר״מ היא דמכשיר לכתחלה: הלכה כר׳ יהודה. דק״ש שלא השמיע לאזנו יצא: הוה אמינא. דר׳ יהודה לכתחלה נמי אמר, והאי דאפליג דיעבד משום דרבי יוסי: ואין לו תקנה. אפילו בדיעבד: בשאר מצות. בכל הברכות: ההוא. הסכת ושמע בדברי תורה כתיב, כדאמרי׳ בפ׳ הרואה (ד׳ סג:) כתתו עצמכם על דברי תורה: ולא דקדק.[י] שמגמגם: הלכה כדברי שניהם להקל. הלכה כר׳ יהודה דלא בעי שמיעה, והלכה כר׳ יוסי דלא בעי דקדוק: שאול ועוצר רחם. פסוק הוא בספר משלי שלש הנה לא תשבענה[ס]: רחם מכנים. הזרע, ומוציא הולד: שאול. קבר: שמכניסין בו בקולי קולות. של בכי ומספד: וכתבתם. שתהא כתיבה תמה ושלימה[י]: ואפילו צוואות. שבפרשה כגון וקשרתם וכתבתם צריך לכתוב בתפילין ומזוזות: דאמר לך מני. הא דאצטריך ליה קרא לרבות צואות לכתיבה: רבי יהודה היא. דשמעינן גבי כתיבת פרשת סוטה משום דלא כתיב ביה וכתבתם אלא וכתב דאמר אלות אין צואות לא כגון[ח] והשביע אותה הכהן ואמר הכהן, דתנן (סוטה ד׳ יז) רבי יהודה אומר כל עצמו אינו כותב אלא יתן ה׳ אותך לאלה ולשבועה: משום אלה[ו] הוא. דמשמע מיעוטא, הא לא כתיב מיעוטא הוה משמע כולה מלתא מוכתב, והכא דליכא מיעוטא למה ליה לרבויינהו מוכתבתם: בין הדבקים. תיבות המדובקות זו בזו אם אינך מפרידן, כשהתיבה השניה מתחלת באות שהתיבה שלפניה נגמרת הוא קורא אותן שתי אותיות באות אחת, אם אינו מתעסק ליתן ריוח ביניהן, כדמפרש רבא: בפרש שדי. אם תפרש שדי ותבדיל תיבות של מלכות שמים, מלכים בה מלכים ימלוכו התורה אשר בה תשלג בצלמון[ו] תשלג ותלבן לך את צל המות:
אהלים

מסורת הש״ס
עם הוספות

א) [מגילה דף יט:], ב) [עירובין מח. יומא סא: יבמות ט. גיטין מ. נזיר מו: הוריות ח. וע׳ גיטין טו.], ג) סנהדרין צב., ד) [סוטה דף יז.], ה) [ע״ש בסוטה היטב], ו) עיין ברש״י לעיל עמוד א ד״ה ולא דקדק, ז) שבת דף קג: וספרי ואתחנן סימן לו, ח) במדבר ה יט ו-כא, ט) ע״ג תוס׳ שבת לז. ד״ה לעולם, י) עמוד א (ובתוס׳ ד״ה אי ר׳ יוסי עיי״ש), כ) [ברב אלפס שלפנינו ליתא אלא הך דזיי״ן של תזכרו בשם הירושלמי אמנם ברא״ש ובטור סימן סא איתא כל זה וכתב הב״י שכ״כ ה״ר יונה בספר היראה ע״ש], ל) ירושלמי דפרקין ה״ד (טז ע״ב).

רב נסים גאון

תני ר׳ (יאשיה) [אושעיא] קמיה דרבא וכתבתם הכל בכתב ואפי׳ צוואות נמי אמר ליה דאמר לך מני ר׳ יהודה היא דאמר גבי סוטה אלות כותב צוואות אינו כותב. עיקר דבריו של ר׳ יהודה במס׳ סוטה בפ׳ היה מביא את מנחתה (דף יז) בא לו לכתוב המגילה מאיזה מקום היה כותב ר׳ יהודה אומר כל עצמו לא היה כותב אלא יתן ה׳ אותך ובאו המים המאררים וגו׳ ואינו כותב ואמרה האשה אמן אמן:

הגהות הב״ח

(א) רש״י ד״ה לעולם ר׳ יהודה היא ואפילו:

ליקוטי רש״י

ולכתחלה הוא דלא. והכא איכא למימר דאפילו ר׳ יהודה מודה דהא לא שמעינן ליה דפליג אלא בדיעבד. הא כדאיתא והא כדאיתא. חרש לכתחלה ושוטה וקטן אפילו בדיעבד [מגילה יט:]. לעולם רבי יהודה. ואפילו לכתחלה מכשיר ומתני׳ ר׳ יוסי היא ואפילו דיעבד לא. הא. דתורם לכתחילה ר׳ יהודה. הא. דברכת המזון. דרביה. משמו של ר׳ אלעזר בן עזריה אמרה שצריך להשמיע לאזנו ולישנא דצריך משמע לכתחילה אבל דיעבד יצא. השתא דאתית להכי. לאשמועינן הא פלוגתא דרבי יהודה ורבי מאיר. אפילו תימא ר׳ יהודה. דאמר בק״ש דיעבד אין לכתחילה לא ומתניתין נמי לכתחילה הוא דפסלה לחרש ורבי יהודה היא והך דברכת המזון נמי ר׳ יהודה היא ודקשיא לך הא דיהודה בריה דרבי שמעון בן פזי מני לא ר׳ יהודה ולא ר׳ יוסי ר׳ מאיר היא דמכשר לכתחילה [שם כ.]. שאול ועוצר רחם. שאול ועוצר רחם ארץ לא שבעה מים. קבר לא שבע ממתים ועוצר רחם בית הרחם שהוא קצור ועצור לא ישבע מבעילות וכן ארץ לא שבעה מים [סנהדרין צב.]. ועוצר רחם. תשמיש [משלי ל, טז]. וכי מה ענין שאול וכו׳. למה נסמכו הני אהדדי. מכנים. הזרע ומוציא הולד אף שאול מכניס ומוציא לתחיית המתים. שמכניסין בו בקולי קולות. בבכי גדול קוברין את המת. אינו דין שמוציאין ממנו בקולי קולות. שנאמר יתקע בשופר גדול [סנהדרין שם]. אלות כותב צוואות אינו כותב. שלא יהא כותב אלא אלות לבדו ואפי׳ אם לא שכב איש אותך והנקי לא היה כותב וכ״ש והשביע הכהן ואמר הכהן ולא היה כותב ואמרה האשה אמן שהוא סוף המקרא הזה. אלות. יתן ה׳ אותך ובאו המים המאררים האלה במעיך וגו׳. צוואות. והשביע הכהן ואמר הכהן לאשה ולא היה כותב אלא ואתה שמלאה מקללה. ושכ״ן [סוטה יז.]. בפרש. לשון ופרשו את השמלה (דברים כב) בוררין את הדבר כשמלה חדשה. מלכים. כמו שנאמר (משלי ח) בי מלכים ימלוכו [תהלים סח, טו].

דִּילְמָא - שמא כ**רַבִּי יְהוּדָה הִיא** הסובר בקריאת שמע שבדיעבד יצא אף אם לא השמיע לאזנו, **וּלְכַתְחִלָּה הוּא דְּלָא** - וכוונת המשנה שרק לכתחילה חרש לא יקרא את המגילה, **הָא דִּיעֲבַד שַׁפִּיר דָּמֵי** - אך בדיעבד אם קרא יוצאים בקריאתו ידי חובה[א]. משיבה הגמרא, **לָא סַלְקָא דַּעְתָּךְ** - אל תעלה על דעתך לומר כן, **דְּקָתָנֵי חֵרֵשׁ דּוּמְיָא דְּשׁוֹטֶה וְקָטָן** - שהרי חרש נשנה יחד עם שוטה וקטן ומשמע שהם דומים בדיניהם, **מַה שׁוֹטֶה וְקָטָן דִּיעֲבַד נַמִּי לָא** - אין יוצאים בקריאתם אף בדיעבד, **אַף חֵרֵשׁ בְּדִיעֲבַד נַמִּי לָא** - אין יוצאים בקריאתו גם בדיעבד.

שבה הגמרא ושואלת, **וְדִילְמָא הָא כִּדְאִיתָא וְהָא כִּדְאִיתָא** - ושמא זה כפי שהוא וזה כפי שהוא, כלומר, אולי אין כוונת המשנה שחרש שוטה וקטן דומים בפסולם, אלא כל אחד כדינו, ששוטה וקטן פסולים אף בדיעבד, וחרש פסול רק לכתחילה אך בדיעבד הוא מוציא ידי חובה, וכשיטת רבי יהודה שבדיעבד יוצאים ידי חובה בלא שמיעת האוזן[ב]. משיבה הגמרא, **וּמִי מָצֵית לְאוֹקְמַהּ** - וכי יכול אתה להעמיד משנה זו **כְּרַבִּי יְהוּדָה, וְהָא מִדְּקָתָנֵי סֵיפָא** - והרי ממה ששנינו בסוף המשנה **רַבִּי יְהוּדָה מַכְשִׁיר בְּקָטָן** וחולק בזה על תנא קמא, **מִכְּלָל דְּרֵישָׁא לָאו רַבִּי יְהוּדָה הִיא** - מוכח שתחילת המשנה אינה מדברי רבי יהודה.

הגמרא מנסה לדחות ראיה זו, ולהעמיד שוב את המשנה במגילה כרבי יהודה:

שואלת הגמרא, אף ששנינו בסיפא 'רבי יהודה מכשיר בקטן', עדיין יש לשאול, **וְדִילְמָא** - ושמא המשנה במגילה **כּוּלָּהּ רַבִּי יְהוּדָה הִיא, וּתְרֵי גַּוְונֵי קָטָן** - והמשנה עוסקת בשני אופנים בדין קטן, **וְחַסּוּרֵי מִחַסְּרָא וְהָכִי קָתָנֵי** - ומשנה זו חסירה היא, וכך יש לשנותה[ג], **הַכֹּל כְּשֵׁרִין לִקְרוֹת אֶת הַמְּגִילָּה חוּץ מֵחֵרֵשׁ שׁוֹטֶה וְקָטָן**, וכל אחד כדינו, שהשוטה פסול גם בדיעבד, וחרש וקטן פסולים לכתחילה אך כשרים בדיעבד[ד]. ומוסיפה המשנה, **בַּמֶּה דְּבָרִים אֲמוּרִים** שקטן פסול לכתחילה, **בְּקָטָן שֶׁלֹּא הִגִּיעַ לְגִיל חִנּוּךְ**[ה], **אֲבָל קָטָן שֶׁהִגִּיעַ לְחִנּוּךְ אֲפִילּוּ לְכַתְחִלָּה כָּשֵׁר, דִּבְרֵי רַבִּי יְהוּדָה, שֶׁרַבִּי יְהוּדָה מַכְשִׁיר בְּקָטָן**[ו].

הגמרא עוברת לדחות את עיקר דברי המקשן שלרבי יהודה יש חילוק בין לכתחילה לבדיעבד[ז]:

משיבה הגמרא, **בְּמַאי אוֹקִימְתָּא** - כיצד העמדת את המשנה במגילה, **כְּרַבִּי יְהוּדָה** המכשיר חרש בדיעבד, **וְדִיעֲבַד אִין לְכַתְחִלָּה לָא** - ולפי זה פירוש דבריו במשנתנו שהקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא, היינו רק בדיעבד אך לכתחילה צריך להשמיע לאזנו, אם כן קשה, **אֶלָּא הָא דְּתָנֵי** - ברייתא זו ששנה **רַבִּי יְהוּדָה בְּרֵיהּ** [-בנו] **דְּרַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן פָּזִי, חֵרֵשׁ הַמְדַבֵּר וְאֵינוֹ שׁוֹמֵעַ תּוֹרֵם לְכַתְחִלָּה** אף שאין אוזניו שומעות את הברכה, **מַנִּי** - כשיטת מי היא נאמרה, הרי אינה **לֹא** כ**רַבִּי יְהוּדָה וְלֹא** כ**רַבִּי יוֹסֵי, דְּאִי** [-שאם] **רַבִּי יְהוּדָה** היא, הרי לשיטתו רק **בְּדִיעֲבַד אִין** - אכן יצא בלא להשמיע לאזנו, אך **לְכַתְחִלָּה לֹא** יעשה כן, **וְאִי רַבִּי יוֹסֵי** היא, הרי לשיטתו **דִּיעֲבַד נַמִּי** [-גם] **לֹא** יצא.

מקשה הגמרא, **אֶלָּא מַאי** - מה ברצונך לומר, שברייתא זו הסוברת שאין צריך שמיעת האוזן כלל כשיטת **רַבִּי יְהוּדָה** היא, **וְ**כוונתו במשנתנו **שֶׁאֲפִילּוּ לְכַתְחִלָּה נַמִּי** [-גם] רשאי לקרות קריאת שמע בלא להשמיע לאזנו[ח], אם כן קשה, **אֶלָּא הָא דְּתַנְיָא** - ברייתא זו ששנינו בה **לֹא יְבָרֵךְ אָדָם בִּרְכַּת הַמָּזוֹן בְּלִבּוֹ** - בשפתיו בלא להשמיע לאזנו, **וְאִם בֵּירַךְ יָצָא, מַנִּי** - כשיטת מי נאמרה, הרי אינה **לֹא רַבִּי יְהוּדָה וְלֹא רַבִּי יוֹסֵי, דְּאִי** [-שאם] **רַבִּי יְהוּדָה** היא, **הָא אָמַר** - הרי לדבריך אמר רבי יהודה **שֶׁאֲפִילּוּ לְכַתְחִלָּה נַמִּי** יצא בלא להשמיע לאזנו, **וְאִי רַבִּי יוֹסֵי** היא, **הָא אָמַר** רבי יוסי **שֶׁאֲפִילּוּ בְּדִיעֲבַד נַמִּי לֹא** יצא[ט].

הגמרא מביאה דעה שלישית בדין זה:

מתרצת הגמרא, **לְעוֹלָם** הברייתא הסוברת שחרש תורם לכתחילה **רַבִּי יְהוּדָה הִיא, וַאֲפִילּוּ לְכַתְחִלָּה נַמִּי** - וכוונתו במשנתנו שהקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא היינו אפילו לכתחילה, **וְלָא קַשְׁיָא** - ואין להקשות אם כן מי שנה את הברייתא לגבי ברכת המזון שלכתחילה צריך להשמיע לאזנו ובדיעבד יצא, מפני **שֶׁהָא דִּידֵיהּ** - הברייתא לגבי חרש היא שיטת רבי יהודה עצמו, הסובר שאף לכתחילה אין צריך להשמיע לאזנו, **וְהָא דְּרַבֵּיהּ** - והברייתא לגבי ברכת המזון המחלקת

א. **הגמרא** להלן תקשה שרבי יהודה במשנה שם חולק על תנא קמא, ואם כן כיצד ניתן לומר שאף דין זה הוא כשיטתו.

הקשו האחרונים [שפת אמת (מגילה יט: ד"ה דילמא), קובץ הערות (סי' מח אות יד) ועוד], מנין לגמרא שלרבי יהודה השומע קריאת המגילה מן החרש יצא רק בדיעבד, הרי אף שלשיטתו חרש אינו יוצא לכתחילה זהו משום שאינו משמיע לאזניו, אך השומע ממנו את הקריאה באזניו מדוע לא יצא לכתחילה. ותירצו, שתקנת המגילה היא לא רק לשומעה אלא גם לקוראה, ובכל קריאה יוצאים השומעים ידי חובתם בקריאת הקורא מדין שומע כעונה, אך חרש הקורא שבעצמו אינו יוצא אלא בדיעבד, אף השומעים ממנו דינם כמותו ואינם יוצאים אלא בדיעבד.

ב. **ולפי** זה כוונת המשנה לשנות שלשה דינים כסדר חומרתם: א. הכל כשרים לקרות את המגילה אף לכתחילה. ב. חרש פסול לכתחילה אך מוציא בדיעבד. ג. שוטה וקטן פסולים אף בדיעבד. שפתי חכמים (ד"ה ודילמא).

ג. **ראה** הערה לעיל (סוף יג:), שנתבאר האם כשהגמרא אומרת 'חסורי מחסרא' היא מגיהה בלשון המשנה או רק מפרשת אותה.

ד. **רש"י** (ד"ה כד"א). והקשה המהרש"א (ברש"י שם), מי הכריחו לפרש כאן שלרבי יהודה קטן שלא הגיע לחינוך פסול רק לכתחילה, ולא כסברת הגמרא לעיל שקטן הוא כשוטה הפסול אף בדיעבד. וכתב שיש ליישב. וביאר כוונתו בהוראת שעה (על המהרש"א שם), שמסברא באמת קטן אינו דומה לשוטה שאין בו דעת כלל, אלא לעיל הבינה הגמרא שחרש שוטה וקטן דומים בדיניהם, אך עתה שהעמדנו את המשנה כרבי יהודה ונמצא שחרש אינו דומה לשוטה שהרי בדיעבד הוא כשר, שוב אפשר לומר שגם קטן אינו דומה לשוטה ופסול רק לכתחילה. וראה יישוב נוסף בביאורי רש"י, ובהערה להלן בשם המחנה אפרים.

ה. **קטן** שהגיע לחינוך היינו כגון בן תשע או בן עשר, כמבואר ביומא (פב.). רש"י (ד"ה כד"א). וראה בגמרא שם שנחלקו בזה אמוראים. וכן פירש רש"י בערכין (ג: ד"ה שהגיע) לגבי חיוב קטן שהגיע לחינוך בתקיעת שופר, שהדבר תלוי במחלוקת זו מתי הוא גיל חינוך. אמנם הקשו התוספות (שם), שהגמרא ביומא מדברת רק על חיוב קטן להתענות, אך בשאר מצוות כל קטן וקטן חייב על פי דרכו, דהיינו מהזמן שיודע ויכול לקיים המצוה, כמבואר בערכין שם לגבי חיוב קטן בלולב, סוכה ועוד. ובמרומי שדה (על רש"י) ביאר דעת רש"י, שגיל חינוך האמור ביומא היינו שמגיל זה יש חיוב חינוך כללי לכל המצוות, וסבר רש"י שלהקל להוציא אחרים על ידי קטן הוא רק כשהגיע כבר לגיל זה. וראה עוד בביאורי רש"י.

ו. **לכאורה** תיבות 'שרבי יהודה מכשיר בקטן' מיותרות. והמחנה אפרים (על המהרש"א, ד"ה ויש ליישב) ביאר כוונת הגמרא, שכיון שרבי יהודה מכשיר בדיעבד אפילו בקטן שלא הגיע לחינוך, ודאי קטן שהגיע לחינוך כשר אפילו לכתחילה.

הקשו התוספות (ד"ה דילמא), הרי אפשר להעמיד את המשנה כרבי יוסי וכדברי רב מתנה לעיל (ע"א), ומדוע נדחקת הגמרא להעמידה כרבי יהודה ולחסר בלשונה. וראה שם מה שהקשו עוד. ותירצו, שכיון שלהלן נפסקה הלכה כרבי יהודה, נוח לגמרא להעמיד את המשנה כשיטתו. וראה עוד תוספות הרא"ש (ד"ה ודילמא) בשם רשב"ם שביאר באופן אחר.

ז. **מכאן** והלאה הגמרא חוזרת על אותו משא ומתן שהביאה לעיל (ע"א) כדי לברר את שיטת רבי יהודה, וראה הערה לעיל (סוף ע"א) שסוגיא זו נאמרה בפני עצמה לגבי המשנה במגילה, ולא כהמשך לסוגיא שעל משנתנו.

ח. **ולפי** זה צריך לומר שמה שנקט התנא 'הקורא את שמע' ומשמע שמדובר בדיעבד, הוא כדי להשמיענו כוחו של רבי יוסי, שהחמיר עד כדי כך שאפילו בדיעבד לא יצא, וכפי שביארה הגמרא לעיל (ע"א). רש"י (ד"ה אלא מאי).

ט. **אלו** המשניות והברייתות שהביאה הגמרא עד כאן: א. משנתנו לגבי קריאת שמע, שלרבי יוסי ודאי אף בדיעבד לא יצא אם לא השמיע לאזנו, ובשיטת רבי יהודה דנה הגמרא אם הוא מתיר לכתחילה לקרוא בלי שישמיע לאזנו, או רק בדיעבד. ב. המשנה במגילה שחרש לא יקרא, והגמרא דנה האם כוונת המשנה היא שאף בדיעבד לא יצאו בקריאתו כשיטת רבי יוסי, או שכוונתה שרק לכתחילה לא יקרא ובדיעבד יצאו בקריאתו, והיא כרבי יהודה [ולפי צד זה רבי יהודה מתיר רק בדיעבד]. ג. הברייתא לגבי ברכת המזון, שלכתחילה צריך להשמיע לאזנו, ובדיעבד אם לא השמיע יצא. ד. הברייתא לגבי תרומה ששנה רבי יהודה בנו של רבי שמעון בן פזי, ובה מבואר שחרש תורם לכתחילה.

הקשה בתוספות הרא"ש (ד"ה אלא) בשם הראב"ד, מדוע נצרכה הגמרא להקשות מברייתא זו, הרי מהמשנה במגילה עצמה מוכח שלרבי יהודה צריך לכתחילה שמיעת האוזן, כיון שנחלק בדין קטן והכשירו ולא נחלק בדין חרש, ומשמע שמודה שחרש פסול לכתחילה כיון שצריך שמיעת האוזן. ותירץ שאפשר לדחות ראיה זו, שמא באמת חולק רבי יהודה אף בדין חרש, אך לא נצרך להשמיענו זאת כיון שכבר שנה במשנתנו לגבי קריאת שמע שאם לא השמיע לאזנו יצא. ומשום שטעם ההיתר בקטן שונה מטעם ההיתר בחרש, הוצרך רבי יהודה לחלוק במגילה לגבי קטן. אמנם הרשב"א לעיל (ע"א ד"ה מאן) חלק על סברא זו [והובאו דבריהם בהערה לעיל (ע"א) על דברי רב מתנה]. וראה עוד לחם משנה (מגילה פ"א ה"ב) מה שתירץ בזה.

דילמא רבי יהודה היא ולכתחלה הוא דלא הא דיעבד שפיר דמי לא ס"ד דקתני חרש דומיא דשוטה וקטן מה שוטה וקטן דיעבד נמי לא אף חרש דיעבד נמי לא ודילמא הא כדאיתא והא כדאיתא ומי מצית לאוקמה כרבי יהודה והא מדקתני סיפא רבי יהודה מכשיר בקטן מכלל דרישא לאו רבי יהודה היא ודילמא כולה ר' יהודה היא ותרי גווני קטן וחסורי מחסרא והכי קתני הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחש"ו בד"א בקטן שלא הגיע לחנוך אבל קטן שהגיע לחנוך אפילו לכתחלה כשר דברי רבי יהודה שרבי יהודה מכשיר בקטן במאי אוקימתא כר"י ודיעבד אין לכתחלה לא אלא הא דתני ר"י בריה דר' שמעון בן פזי חרש המדבר ואינו שומע תורם לכתחלה מני לא ר' יהודה ולא ר' יוסי אי ר' יהודה דיעבד אין לכתחלה לא אי ר' יוסי דיעבד נמי לא אלא מאי ר' יהודה ואפילו לכתחלה נמי אלא הא דתניא [א] לא יברך אדם ברכת המזון בלבו ואם בירך יצא מני לא ר' יהודה ולא ר' יוסי אי רבי יהודה הא אמר אפי' לכתחלה נמי ואי ר' יוסי הא אמר אפי' דיעבד נמי לא לעולם ר' יהודה היא ואפילו לכתחלה נמי ולא קשיא הא דידיה הא דרביה דתניא א"ר יהודה משום ר' אלעזר בן עזריה הקורא את שמע צריך שישמיע לאזנו שנאמר [א] שמע ישראל אמר לו ר' מאיר הרי הוא אומר [ב] אשר אנכי מצוך היום על לבבך אחר כונת הלב הן הן הדברים השתא דאתית להכי אפי' תימא ר' יהודה כרביה ס"ל ולא קשיא הא ר' יהודה הא רבי מאיר. א"ר חסדא אמר רב שילא [א] הלכה כרבי יהודה שאמר משום רבי אלעזר בן עזריה והלכה כרבי יהודה וצריכא דאי אשמעינן הלכה כר' יהודה הוה אמינא אפילו לכתחלה קמ"ל הלכה כר' יהודה שאמר משום ר' אלעזר בן עזריה ואי אשמעינן הלכה כרבי יהודה שאמר משום ר' אלעזר בן עזריה הוה אמינא [ג] צריך ואין לו תקנה קמ"ל הלכה כרבי יהודה. אמר רב יוסף מחלוקת בק"ש אבל בשאר מצות דברי הכל לא יצא דכתיב [ג] הסכת ושמע ישראל מיתיבי לא יברך אדם ברכת המזון בלבו ואם בירך יצא אלא אי אתמר הכי אתמר אמר רב יוסף מחלוקת בק"ש דכתיב שמע ישראל [ב] אבל בשאר מצות דברי הכל יצא[א] והכתיב [ג] הסכת ושמע ישראל ההוא בדברי תורה כתיב: קרא ולא דקדק באותיותיה: א"ר טבי א"ר יאשיה הלכה כדברי שניהם להקל: וא"ר [ג] טבי א"ר יאשיה מאי דכתיב [ד] שלש הנה לא תשבענה שאול ועוצר רחם וכי מה ענין שאול אצל רחם אלא לומר לך מה רחם מכנים ומוציא אף שאול מכנים ומוציא והלא דברים ק"ו ומה רחם שמכניסין בו בחשאי מוציאין ממנו בקולי קולות שאול שמכניסין בו בקולי קולות אינו דין שמוציאין ממנו בקולי קולות מכאן תשובה לאומרים אין תחיית המתים מן התורה: תני ר' אושעיא קמיה דרבא [ה] וכתבתם הכל בכתב אפילו צוואות א"ל דאמר לך מני [ד] ר' יהודה היא דאמר גבי סוטה אלות כותב צוואות אינו כותב והתם הוא דכתיב [ו] וכתב את האלות האלה אבל הכא דכתיב וכתבתם אפי' צוואות נמי אטו טעמיה דר' יהודה משום דכתיב וכתב [ב] טעמיה דר' יהודה משום דכתיב אלות אלות[ג] אין צוואות לא אצטריך סד"א נילף כתיבה כתיבה מהתם מה התם אלות אין צוואות לא אף הכא נמי צוואות לא כתב רחמנא וכתבתם אפי' צוואות: תני רב עובדיה קמיה דרבא [ז] ולמדתם [ג] שיהא למודך תם שיתן ריוח בין הדבקים עני רבא בתריה כגון[ג] על לבבך על לבבכם בכל לבבך בכל לבבכם עשב בשדך ואבדתם מהרה הכנף פתיל אתכם מארץ א"ר חמא ברבי חנינא [ד] כל הקורא ק"ש ומדקדק באותיותיה מצננין לו גיהנם שנאמר [ח] בפרש שדי מלכים בה תשלג בצלמון אל תקרי בפרש אלא בפרש[ד] אל תקרי בצלמון אלא בצלמות: ואמר רבי חמא ברבי חנינא למה נסמכו

אהלים

רש"י

מדסיפא ר' יהודה. דקתני ר' יהודה מכשיר בקטן: ודילמא כולה ר' יהודה היא וחסורי מחסרא והכי קתני הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחש"ו. והא כדאיתא והא כדאיתא: בד"א. דקטן לכתחלה לא בקטן שלא הגיע לחנוך, אבל הגיע לחנוך אפי' לכתחלה שרי. הגיע לחנוך מצות כגון בן תשע ובן עשר כדאמרינן ביומא פרק בתרא (ד' פב.): במאי אוקימתא. למתניתין דמגילה: כר' יהודה. ואשמעת לן דכי אמר ר' יהודה בק"ש יצא דיעבד קאמר ולא לכתחלה: אלא הא דתני כו' תורם. ואע"פ שהוא צריך לברך ואין אזניו שומעות, מני: אלא מאי. בעית למימר דר' יהודה היא דק"ש אפילו לכתחלה קאמר כי היכי דתיקו הא דר' יהודה בריה דר' שמעון בן פזי אליביה, והאי דאפליגו בדיעבד להודיעך כחו דר' יוסי: אלא הא דתניא כו'. מני: לעולם ר' יהודה (א) אפי' לכתחלה מכשיר. ודמגילה רבי יוסי היא ואפילו דיעבד נמי פסיל, והא דתורם לכתחלה ר' יהודה, והא דברכת המזון דרביה הוא, דאמר ר' יהודה משום רבי אלעזר בן עזריה צריך להשמיע לאזנו והאי לישנא לכתחלה משמע אבל דיעבד יצא: השתא דאתית להכי. דאשמעתן הא פלוגתא דר"מ: אפי' תימא ר' יהודה. דאמר בק"ש יצא דיעבד אין לכתחלה לא, ומתני' דמגילה לכתחלה היא דפסלה לחרש ור' יהודה היא, והא דברכת המזון נמי ר' יהודה היא, ודקא קשיא לך הא דר"י בריה דר' שמעון בן פזי מני ר"מ היא דמכשיר לכתחלה: הלכה כר' יהודה. דק"ש שלא השמיע לאזנו יצא: הוה אמינא. דר' יהודה לכתחלה נמי אמר, והאי דאפליג דיעבד משום דרבי יוסי: ואין לו תקנה. אפילו בדיעבד: בשאר מצות. בכל הברכות: ההוא. הסכת ושמע בדברי תורה כתיב, כדאמרי' בפ' הרואה (ד' סג:) כתתו עצמכם על דברי תורה: ולא דקדק.[ו] שמגמגם: הלכה כדברי שניהם להקל. הלכה כר' יהודה דלא בעי שמיעה, והלכה כר' יוסי דלא בעי דקדוק: שאול ועוצר רחם. פסוק הוא בספר משלי שלש הנה לא תשבענה[ט]: רחם מכנים. הזרע, ומוציא הולד: שאול. קבר: שמכניסין בו בקולי קולות. של בכי ומספד: וכתבתם. שתהא כתיבה תמה ושלימה[ז]: ואפילו צוואות. שבפרשה כגון וקשרתם וכתבתם צריך לכתוב בתפילין ומזוזות: דאמר לך מני. הא דאצטריך ליה קרא לרבות צוואות לכתיבה: רבי יהודה היא. דשמעינן גבי כתיבת פרשת סוטה משום דלא כתיב ביה וכתבתם אלא וכתב דאמר אלות אין צואות לא כגון[ח] והשביע אותה הכהן ואמר הכהן, דתנן (סוטה ד' יז) רבי יהודה אומר כל עצמו אינו כותב אלא יתן ה' אותך לאלה ולשבועה: משום אלה[י] הוא. דמשמע מיעוטא, הא לא כתיב מיעוטא הוה משמע כולה מלתא מוכתב, והכא דליכא מיעוטא למה ליה לרבוייהו מוכתבתם: בין הדבקים. תיבות המדובקות זו בזו אם אינך מפרידן, כשהתיבה השניה מתחלת באות שהתיבה שמלפניה נגמרת הוא קורא אותן שתי אותיות באות אחת, אם אינו מתעסק ליתן ריוח ביניהן, כדמפרש רבא: בפרש שדי. אם תפרש שדי ותבדיל תיבות של מלכות שמים, מלכים בה מלכים ימלוכו תשלג בצלמון[ו] התורה אשר בה תשלג ותצנן לך את צל המות:

אהלים

תוספות

דילמא ר' יהודה וחסורי מחסרא וכו'. תימה דאין זה בשום מקום דקאמר חסורי מחסרא ולאוקמי אליבא דחד תנא ועוד נוקמיה כר' יוסי ובלא חסורי מחסרא. וי"ל משום דלקמן פסקינן כר' יהודה לכך ניחא לאוקמיה אליבא דר' יהודה[ט]:

אבל בשאר מצות יצא. וא"ת הא לעיל[י] אמר דשאר מצות ילפינן[כ] מק"ש כגון תרומה ומגילה וברכת המזון. וי"ל דרב יוסף פליג אסוגיא דלעיל: בין הדבקים. רב אלפס מוסיף[ל] כגון וחרה אף דאם לא יתן ריוח אז נראה כמו וחרף וכן מוסיף וראיתם אותו וזכרתם את ועשיתם את שצריך ליתן ריוח בין מ"ם שבסוף תיבה לאל"ף שבתחלת תיבה שאחרי' וכן צריך [א] להתיז זיי"ן של תזכרו[ט] שלא ישמע שי"ן למען שיהיה לנו שכר מצות ואין לנו לעשו' על מנת לקבל פרס:

אהלים

עין משפט נר מצוה

לא א מיי' פ"ב מהלכות ק"ש הלכה ח סמג עשין יח טור שו"ע או"ח סימן סב סעיף ג:

לב ב מיי' פ"א מהלכות ברכות הלכה ז סמג עשין כז טוש"ע או"ח סימן קפה סעיף ב ובסימן רו סעיף ג:

לג ג מיי' פ"ב מהלכות ק"ש הלכה ח ט סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן סא סעיף כ:

לד ד מיי' שם הלכה ח ט טור ר"ס סב:

תורה אור השלם

א) שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְיָ אֱלֹהֵינוּ יְיָ אֶחָד: [דברים ו, ד]

ב) וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם עַל לְבָבֶךָ: [דברים ו, ו]

ג) וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה וְהַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הַסְכֵּת וּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל הַיּוֹם הַזֶּה נִהְיֵיתָ לְעָם לַייָ אֱלֹהֶיךָ: [דברים כז, ט]

ד) לַעֲלוּקָה שְׁתֵּי בָנוֹת הַב הַב שָׁלוֹשׁ הֵנָּה לֹא תִשְׂבַּעְנָה אַרְבַּע לֹא אָמְרוּ הוֹן: שְׁאוֹל וְעֹצֶר רָחַם אֶרֶץ לֹא שָׂבְעָה מַּיִם וְאֵשׁ לֹא אָמְרָה הוֹן: [משלי ל, טו-טז]

ה) וּכְתַבְתָּם עַל מְזוּזוֹת בֵּיתֶךָ וּבִשְׁעָרֶיךָ: [דברים ו, ט]

ו) וְכָתַב אֶת הָאָלֹת הָאֵלֶּה הַכֹּהֵן בַּסֵּפֶר וּמָחָה אֶל מֵי הַמָּרִים: [במדבר ה, כג]

ז) וְלִמַּדְתֶּם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם לְדַבֵּר בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: [דברים יא, יט]

ח) בְּפָרֵשׂ שַׁדַּי מְלָכִים בָּהּ תַּשְׁלֵג בְּצַלְמוֹן: [תהלים סח, טו]

הגהות הגר"א

[א] תוס' ד"ה בין כו' וכן צריך כו'. נ"ב ירוש' ל):

הגהות וציונים

א] בכת"י נוסף תניא נמי הכי לא יברך אדם ברהמ"ז בלבו ואם בירך יצא (וכ"ה באגודה, וכן משמע קצת שהיה גירסת הרי"ף ועיין ב"י או"ח (סימן קפה) שהעתיק לשון הרי"ף): ב] בכת"י הגירסא דר' יהודה התם משום דכתיב הָאֵלֶּה אלה אין וכו' (וכן משמע מרש"י שגרס כן בגמ' וכ"א בסוטה יז ע"א, ועיין מלא הרועים): ג] [הנך הם שלא כסדרן ובשאלתות בפ' ואתחנן נמצאים כסדרן] (גליון): ד] בכת"י אל תקרי בפרש אלא בפירוש, ועיין ח"מ שמבאר אל תקרי בפרש אלא בפרש: ס] נראה דלרש"י לא גרסי' בגמ' "שלש הנה לא תשבענה" וכגי' הכת"י: ו] אלה כצ"ל וראה אות ב: ז] [בערוך ערך פרש ביאר הענין באופן אחר ע"ש] (גליון): ס] כפי הנראה שצ"ל מדמינן לק"ש (שפ"ח) וכ"ה בתוס' הרא"ש ותור"י החסיר:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [מגילה דף יט:], ב) [עירובין מח. יומא סא: יבמות ט. גיטין מ. נזיר מו: הוריות ח. וע' גיטין טו.], ג) סנהדרין לב., ד) [סוטה דף יז.], ה) [ע"ש בסוטה היטב], ו) עיין ברש"י לעיל עמוד א ד"ה ולא דקדק, ז) שבת דף קג: וספרי ואתחנן סימן לו, ח) במדבר ה יט ו-כא, ט) ע"ג תוס' שבת לז. ד"ה לעולם, י) עמוד א (ובתוס' ד"ה אי ר' יוסי עיי"ש), כ) [ברב אלפס שלפנינו ליתא אלא הך דזיי"ן של תזכרו בשם הירושלמי אמנם ברא"ש ובטור סימן סא איתא כל זה וכתב הב"י שכ"כ ה"ר יונה בספר היראה ע"ש], ל) ירושלמי דפרקין ה"ד (טז ע"ב).

רב נסים גאון

תני ר' (יאשיה) [אושעיא] קמיה דרבא וכתבתם הכל בכתב ואפי' צוואות נמי אמר ליה דאמר לך מני ר' יהודה היא דאמר גבי סוטה אלות כותב צוואות אינו כותב. עיקר דבריו של ר' יהודה במס' סוטה בפ' היה מביא את מנחתה (דף יז) בא לו לכתוב המגילה מאיזה מקום היה כותב ר' יהודה אומר כל עצמו לא היה כותב אלא יתן ה' אותך ובאו המים המאררים וגו' ואינו כותב ואמרה האשה אמן אמן:

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה לעולם ר' יהודה היא ואפילו:

משנת ראשונים

ותרי גווני קטן וחסורי מחסרא והכי קתני. מפני שהיו שונים על פה, גרמה השכחה בקצת מקומות ושכחו קצת תיבות, ולא רצה רבי לכתוב אלא בלשון שהיתה שגורה בפי רוב התלמידים, על דרך משנה לא זזה ממקומה, וסמך על המעיין שיבין חסרון ויגיה. [כללי הגמרא למוהר"י קארו]

אבל בשאר מצות דברי הכל יצא. צ"ל דרב יוסף פליג אסוגיין דלעיל, משום דלעיל מדמינן ברכת המזון לק"ש, וקשה דהוה ליה למימר רב יוסף אמר. [תוספות הרא"ש]

ההוא בדברי תורה כתיב. בהסכת לחודיה קאמר כלומר הסכת כדי שתקיים אותם אבל שמיעת האזן צריך לכתחלה משום דכתיב ושמע. [הרשב"א]

תני רבי אושעיא קמיה דרבא. הא דאתמר בכמה דוכתין תני תנא קמיה דרבא תני תנא קמיה דר"י וכן הרבה בגמ', ר"ל תנא בכאן אמורא על שם שקבל האי מתניתא מרבו ובא וספרה שהברייתות לא היו שגורות בפי הכל [כמו שנודע] וכדאמרי' בעלמא פלוני אתא ואייתי מתניתא בידיה, ולא הוו תני לה הוא אמר להו הרבה מקומות, כלומר הוא קבלה מרבו והוא פירשה מסברתו. [הליכות עולם שער שני פרק א] כתב הרב כסף משנה ז"ל (פ"ו מהל' ס"ת ה"ז), דכי קאמר תני תנא קמיה דפלוני הוי תלמיד, אכן לדעת הרי"ף והרא"ש ז"ל אפשר דלא הוי תלמיד, אלא שכך אירע מעשה דהוה קמיה בההיא שעתא. [גופי הלכות פרק כב]

בין לכתחילה לבדיעבד, היא כשיטה שאמר רבי יהודה בשם רבו רבי אלעזר בן עזריה, כמובא בסמוך[י].

והיכן מצאנו שאמר רבי יהודה כן בשם רבו, **דְּתַנְיָא** - ששנינו בברייתא, **אָמַר רַבִּי יְהוּדָה מִשּׁוּם** [-בשם] **רַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה, הַקּוֹרֵא אֶת שְׁמַע צָרִיךְ שֶׁיַּשְׁמִיעַ לְאָזְנוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר** (דברים ו ד) **'שְׁמַע יִשְׂרָאֵל'** וגו', ומשמע שציותה התורה שתשמיע לאזנך מה שאתה מוציא מפיך. **אָמַר לוֹ רַבִּי מֵאִיר, הֲרֵי הוּא** [-הכתוב] **אוֹמֵר** (שם ו ו) **'וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם עַל לְבָבֶךָ'**, ומשמע **אַחַר כַּוָּנַת הַלֵּב הֵן הֵן הַדְּבָרִים** - עיקר הדבר תלוי בכוונת הלב, ואפילו לכתחילה אין צריך שמיעת האוזן. וכיון שרבי אלעזר בן עזריה נקט בלשון 'צריך שישמיע לאזנו' משמע שרק לכתחילה כך הדין, אך בדיעבד יצא אף אם לא השמיע לאזנו, ואם כן את הברייתא לגבי ברכת המזון שנה רבי יהודה בשמו[יא].

מסיימת הגמרא, **הַשְׁתָּא דְּאָתֵית לְהָכִי** - עכשיו שבאת לכך והשמעת לנו את דעת רבי מאיר, **אֲפִילּוּ תֵּימָא רַבִּי יְהוּדָה כְּרַבֵּיהּ סְבִירָא לֵיהּ** - תוכל לומר שרבי יהודה סובר כרבו רבי אלעזר בן עזריה שלכתחילה צריך שמיעת האוזן, ובקריאת שמע הוא מכשיר רק בדיעבד, ואת המשנה במגילה יש להעמיד כשיטתו וחרש פסול רק לכתחילה[יב], **וְלָא קַשְׁיָא** - ואין להקשות עוד כשיטת מי נאמרו הברייתות לגבי חרש התורם לכתחילה ולגבי ברכת המזון, **דְּהָא רַבִּי יְהוּדָה** - הברייתא המצריכה לכתחילה בברכת המזון שמיעת האוזן היא כרבי יהודה, **וְהָא רַבִּי מֵאִיר** - והברייתא הסוברת שחרש תורם לכתחילה היא כשיטת רבי מאיר[יג].

הגמרא פוסקת הלכה במחלוקת זו:

אָמַר רַב חִסְדָּא אָמַר רַב שֵׁילָא, הֲלָכָה כְּרַבִּי יְהוּדָה שֶׁאָמַר מִשּׁוּם רַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה שהקורא את שמע צריך שישמיע לאזנו, **וַהֲלָכָה כְּרַבִּי יְהוּדָה** במשנתנו שהקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא. מבארת הגמרא, **וּצְרִיכָא** - ונצרך רב שילא להשמיענו שהלכה כדברי שניהם[יד], **דְּאִי אַשְׁמְעִינַן** - שאם היה משמיענו רק **שֶׁהֲלָכָה כְּרַבִּי יְהוּדָה** שהקורא את שמע בלא להשמיע לאזנו יצא, **הֲוָה אָמִינָא** - הייתי אומר שלרבי יהודה **אֲפִילּוּ לְכַתְּחִלָּה** יצא[טו], **קָא מַשְׁמַע לָן** - על כן השמיענו רב שילא עוד **שֶׁהֲלָכָה כְּרַבִּי יְהוּדָה שֶׁאָמַר מִשּׁוּם רַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה** שלכתחילה צריך שמיעת האוזן. **וְאִי אַשְׁמְעִינַן** - ואם היה משמיענו רק **שֶׁהֲלָכָה כְּרַבִּי יְהוּדָה שֶׁאָמַר מִשּׁוּם רַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה, הֲוָה אָמִינָא** - הייתי אומר שכוונת רבי אלעזר בן עזריה באומרו 'צריך שישמיע לאזנו', **צָרִיךְ וְאֵין לוֹ תַּקָּנָה** אם לא השמיע, כלומר שלא יצא אפילו בדיעבד[טז], **קָא מַשְׁמַע לָן** - על כן השמיענו רב שילא עוד **שֶׁהֲלָכָה כְּרַבִּי יְהוּדָה**, שבדיעבד אם קרא ולא השמיע לאזנו יצא.

★

הגמרא מחלקת בין קריאת שמע לשאר מצוות בדין שמיעת האוזן:

אָמַר רַב יוֹסֵף, מַחֲלוֹקֶת התנאים אם הקורא ולא השמיע לאזנו יצא, נאמרה דווקא **בִּקְרִיאַת שְׁמַע, אֲבָל בִּשְׁאָר מִצְוֹת** - בכל הברכות[יז], **לְדִבְרֵי הַכֹּל** אם לא השמיע לאזנו **לֹא יָצָא** אפילו בדיעבד, **דִּכְתִיב** בדברי משה לעם ישראל בערבות מואב (דברים כז ט) **'הַסְכֵּת וּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל'** וגו'[יח], ויש לדרוש מפסוק זה שבכל אמירה של מצוה צריך להשמיע הדברים לאזנו[יט].

מֵיתִיבֵי - הקשו בני הישיבה, הרי שנינו בברייתא **לֹא יְבָרֵךְ אָדָם בִּרְכַּת הַמָּזוֹן בְּלִבּוֹ**, ובדיעבד **אִם בֵּירַךְ יָצָא**, ומוכח שאף בשאר מצוות יש הסוברים שאם לא השמיע לאזנו יצא, שלא כדברי רב יוסף.

מכח קושיא זו מסיקה הגמרא שאכן לא כך אמר רב יוסף, **אֶלָּא אִי אִתְּמַר הָכִי אִתְּמַר** - אם נאמרה שמועה זו בשם רב יוסף, כך נאמרה, **אָמַר רַב יוֹסֵף, מַחֲלוֹקֶת** התנאים אם השמיע לאזנו יצא היא רק **בִּקְרִיאַת שְׁמַע** כיון **דִּכְתִיב** בה (דברים ו ד) **'שְׁמַע יִשְׂרָאֵל'**[כ], ודרש רבי יוסי מפסוק זה שאם לא השמיע לאזנו לא יצא אפילו בדיעבד,

---

י. **והמשנה** במגילה שחרש פסול לקרות את המגילה היא כרבי יוסי, והכוונה שפסול אפילו בדיעבד. רש"י (ד"ה לעולם). ואין להעמידה כרבי יהודה, שהרי הוא מתיר לחרש לקרות אפילו לכתחילה. וראה הערה להלן בשם המהרש"א.

יא. **מדברי** רבי יהודה במגילה המכשיר קטן ולא נחלק לגבי חרש, משמע שמודה בחרש שצריך לכתחילה להשמיע לאזנו, ואם כן צריך לומר שאף דבריו שם הם בשם רבו רבי אלעזר בן עזריה המצריך לכתחילה שמיעת האוזן. רשב"א (לעיל ע"א ד"ה מאן). אכן לשיטת הראב"ד שהביא שם, רבי יהודה אכן חולק גם על דין חרש, ולא כתב זאת במפורש כיון שכבר השמיענו דין חרש במשנתנו, כמובא לעיל. ולפי זה יתכן שהמשנה במגילה היא רבי יהודה עצמו המתיר לכתחילה.

לעיל הבאנו את דברי רש"י שלתירוץ הגמרא המשנה במגילה היא כרבי יוסי, וחוץ מחרש היינו אפילו בדיעבד. והטעם שרש"י לא העמידה כרבי אלעזר בן עזריה [וכוונת המשנה היא שחרש פסול רק לכתחילה], משום שדברי רבי אלעזר בן עזריה לא הוזכרו במשנה אלא בברייתא, ואילו דברי רבי יוסי נאמרו במשנה, ומסתבר שרבי ששנה את המשנה במגילה התכוין לשנותה כדעה שהוזכרה במשנה. על פי מהרש"א (לעיל ע"א ברש"י ד"ה אלא רבי). וראה עוד ביאורי רש"י בענין זה.

יב. **שאותה** משנה חסירה בלשונה, ויש שני אופנים בדין קטן, וכפי שביארה הגמרא לעיל.

יג. **מסקנת** הגמרא כאן דומה למסקנת הסוגיא לעיל (ע"א), ראה שם את סיכום השיטות. [אף שלמסקנת הגמרא כאן ובמגילה (כ.) המשנה במגילה היא כדעת רבי יהודה וחסירה בלשונה, וחרש פסול רק לכתחילה, הרי"ף (מגילה שם) והרא"ש (שם פ"ב סי' ז) הביאו את המשנה כצורתה, ומשמע שביארוה כדברי רב מתנה לעיל (ע"א) שמשנה זו רבי יוסי היא. וראה בבית יוסף (או"ח סי' תרפט ד"ה ומ"ש) ופרי חדש (שם סי' תרפט ס"ב) בביאור שיטתם].

יד. **אף** ששניהם מודים שלכתחילה צריך להשמיע ובדיעבד יצא.

טו. **ומה** שנקטה המשנה 'הקורא וכו' יצא' שמשמע בדיעבד, הוא כדי ללמדנו עד כמה מחמיר רבי יוסי החולק עליו, שלשיטתו אפילו בדיעבד לא יצא, וכמבואר לעיל (ע"א). רש"י (ד"ה הוה).

אף שרב חסדא עצמו ששנה שמועה זו פירש לעיל (ע"א) שלרבי יהודה אפילו לכתחילה אין צריך להשמיע לאזנו, כתב הרשב"א (שם ד"ה השתא) שלמסקנת הסוגיא רב חסדא חזר בו.

לפי צד זה שכוונת רב שילא באומרו 'הלכה כרבי יהודה' שאפילו לכתחילה יצא, צריך לומר שנקט רב שילא 'הלכה כרבי יהודה' אף שלשונו מסופקת, ולא 'הלכה כרבי מאיר' המתיר בפירוש לקרוא לכתחילה בלי שמיעת האוזן, משום שדברי רבי יהודה נזכרו במשנה שהכל בקיאים בה, ודברי רבי מאיר נזכרו רק בברייתא. צל"ח (ד"ה וצריכא).

טז. **רש"י** (ד"ה ואין) [קצת צריך עיון הלשון 'אין לו תקנה', שהרי יכול לקרוא שוב. וצריך לומר שהגמרא אינה עוסקת במי שכבר קרא בלא להשמיע לאזנו, אלא כוונתה שהעומד לפני הקריאה צריך להשמיע לאזנו, ואין לו תקנה לקיים את המצוה בצורה אחרת, כיון שאם לא ישמיע אינו יוצא אפילו בדיעבד].

הקשה הצל"ח (ד"ה הוה), כיצד יש לגמרא צד לפרש את דברי רב שילא 'הלכה כרבי אלעזר בן עזריה' דהיינו שאינו יוצא אפילו בדיעבד, הלא אם סבר כן היה לו לומר הלכה כרבי יוסי, שדבריו מפורשים במשנתנו שהקורא את שמע ולא השמיע לאזנו לא יצא. וראה שם מה שביאר על פי דברי הגמרא להלן, שאם היה רב שילא אומר הלכה כרבי יוסי היה מקום לטעות שכן הלכה בכל המצוות ולא רק בקריאת שמע. ובברכת ה' (ד"ה ה"א) תירץ, שהייתי אומר שמא פסק רב שילא כרבי אלעזר בן עזריה ולא כרבי יוסי משום שקדם לו בזמן. וראה שם שתירץ עוד באופן אחר.

יז. **רש"י** (ד"ה בשאר). והקשה במשמרות כהונה (ד"ה אבל), הרי כל הברכות חוץ מברכת המזון הם מדרבנן, ואיך דורשת הגמרא להלן מפסוק שלא יצא בהם אם לא השמיע לאזנו. ובברכת ה' (ברש"י שם) תירץ, שהדרשה היא לגבי ברכת המזון, וכיון שאין לחלק בין הברכות אף בשאר הברכות שהן דרבנן לא יצא, וכעין המבואר בתוספות לעיל (ע"א ד"ה אי).

יח. **לשון** הפסוק שם 'הסכת ושמע ישראל, היום הזה נהיית לעם לה' אלהיך'. ועל פי הפשט פירוש 'הסכת' הוא הקשב. תרגום אונקלוס (שם), על פי כתר יונתן.

יט. **שהרי** בפסוק שאחריו נאמר (כז י) 'ועשית את מצותיו ואת חוקיו' וגו', ומבואר שהפרשה מדברת בכל המצוות.

לכאורה קשה, כיון שלמדנו מ'הסכת ושמע' שבכל המצוות לא יצא אם לא השמיע לאזנו, מדוע לא נלמד משם שגם בקריאת שמע לא יצא, ומה טעמם של התנאים הסוברים שבקריאת שמע יצא גם כשלא השמיע לאזנו. וכתב השאגת אריה (סו"ח סי' ז ד"ה נמלא), שכיון שנאמר בקריאת שמע לשון 'ודברת בם' (דברים ו ז), ודאי בא הפסוק למעט שאינו יוצא בהרהור אלא בדיבור, ואם כן מוכח שקריאת שמע אינה בכלל הפסוק 'הסכת ושמע', שהרי אם צריך להשמיע לאזנו אין צריך פסוק ללמד שאינו יוצא בהרהור. וכן פירש שם בדברי רש"י, ראה ביאורי רש"י. והשלמי תודה (ד"ה אבל) תירץ, על פי דרשת רבי מאיר לעיל מ'והיו הדברים האלה על לבבך' שאחר כוונת הלב הן הן הדברים, ולכן בקריאת שמע יוצא בדיעבד אף אם לא השמיע לאזנו. וראה שם שהרחיב עוד בזה.

כ. **לפי** הלשון הראשונה רב יוסף לא הביא פסוק זה, שהרי שם פשוט שבכל המצוות צריך להשמיע לאזנו, וכל החידוש הוא שיש הסוברים שקריאת שמע קלה יותר. אך לפי המסקנא עיקר החידוש הוא שקריאת שמע חמורה יותר, ועל כן נצרך רב יוסף להביא את המקור לכך.

דילמא רבי יהודה היא ולכתחלה הוא דלא הא דיעבד שפיר דמי לא ס"ד דקתני חרש דומיא דשוטה וקטן מה שוטה וקטן דיעבד נמי לא אף חרש דיעבד נמי לא ודילמא הא כדאיתא והא כדאיתא ומי מצית לאוקמה כרבי יהודה והא מדקתני סיפא רבי יהודה מכשיר בקטן מכלל דרישא לאו רבי יהודה היא ודילמא כולה ר' יהודה היא ותרי גווני קטן וחסורי מחסרא והכי קתני הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחש"ו בד"א בקטן שלא הגיע לחנוך אבל קטן שהגיע לחנוך אפילו לכתחלה כשר דברי רבי יהודה שרבי יהודה מכשיר בקטן במאי אוקימתא כר"י ודיעבד אין לכתחלה לא אלא הא דתני ר"י בריה דר' שמעון בן פזי חרש המדבר ואינו שומע תורם לכתחלה מני לא ר' יהודה ולא ר' יוסי אי ר' יהודה דיעבד אין לכתחלה לא אי ר' יוסי דיעבד נמי לא אלא מאי ר' יהודה ואפילו לכתחלה נמי אלא הא דתניא [א] לא יברך אדם ברכת המזון בלבו ואם בירך יצא מני לא ר' יהודה ולא ר' יוסי אי רבי יהודה הא אמר אפי' לכתחלה נמי ואי ר' יוסי הא אמר אפי' דיעבד נמי לא לעולם ר' יהודה היא ואפילו לכתחלה נמי ולא קשיא הא דידיה הא דרביה דתניא א"ר יהודה משום ר' אלעזר בן עזריה הקורא את שמע צריך שישמיע לאזנו שנאמר (א) שמע ישראל אמר לו ר' מאיר הרי הוא אומר (ב) אשר אנכי מצוך היום על לבבך אחר כונת הלב הן הן הדברים השתא דאתית להכי אפי' תימא ר' יהודה כרביה ס"ל ולא קשיא הא ר' יהודה הא רבי מאיר. א"ר חסדא אמר רב שילא [א] הלכה כרבי יהודה שאמר משום רבי אלעזר בן עזריה והלכה כרבי יהודה וצריכא דאי אשמעינן הלכה כר' יהודה הוה אמינא אפילו לכתחלה קמ"ל הלכה כר' יהודה שאמר משום ר' אלעזר בן עזריה ואי אשמעינן הלכה כרבי יהודה שאמר משום ר' אלעזר בן עזריה הוה אמינא [ג] צריך ואין לו תקנה קמ"ל הלכה כרבי יהודה. אמר רב יוסף מחלוקת בק"ש אבל בשאר מצות דברי הכל לא יצא דכתיב (ג) הסכת ושמע ישראל מיתיבי לא יברך אדם ברכת המזון בלבו ואם בירך יצא אלא אי אתמר הכי אתמר אמר רב יוסף מחלוקת בק"ש דכתיב שמע ישראל [ב] אבל בשאר מצות דברי הכל יצא [א] והכתיב (ג) הסכת ושמע ישראל ההוא בדברי תורה כתיב: קרא ולא דקדק באותיותיה: א"ר טבי א"ר יאשיה הלכה כדברי שניהם להקל: וא"ר [ג] טבי א"ר יאשיה מאי דכתיב (ד) שלש הנה לא תשבענה שאול ועוצר רחם וכי מה ענין שאול אצל רחם אלא לומר לך מה רחם מכנים ומוציא אף שאול מכנים ומוציא והלא דברים ק"ו ומה רחם שמכניסין בו בחשאי מוציאין ממנו בקולי קולות שאול שמכניסין בו בקולי קולות אינו דין שמוציאין ממנו בקולי קולות מכאן תשובה לאומרים אין תחיית המתים מן התורה: תני ר' אושעיא קמיה דרבא (ה) וכתבתם הכל בכתב אפילו צוואות א"ל דאמר לך מני [ד] ר' יהודה היא דאמר גבי סוטה אלות כותב צוואות אינו כותב והתם הוא דכתיב (ו) וכתב את האלות האלה אבל הכא דכתיב וכתבתם אפי' צוואות נמי אטו טעמיה דר' יהודה משום דכתיב וכתב [ב] טעמיה דר' יהודה משום דכתיב אלות אלות[ה] אין צוואות לא אצטריך סד"א נילף כתיבה כתיבה מהתם מה התם אלות אין צוואות לא אף הכא נמי צוואות לא כתב רחמנא וכתבתם אפי' צוואות: תני רב עובדיה קמיה דרבא (ז) ולמדתם [ג] שיהא למודך תם שיתן ריוח בין הדבקים ענִי רבא בתריה כגון[ג] על לבבך על לבבכם בכל לבבך בכל לבבכם עשב בשדך ואבדתם מהרה הכנף פתיל אתכם מארץ א"ר חמא ברבי חנינא [ד] כל הקורא ק"ש ומדקדק באותיותיה מצננין לו גיהנם שנאמר (ח) בפרש שדי מלכים בה תשלג בצלמון אל תקרי בפרש אלא בפרש[ד] אל תקרי בצלמון אלא בצלמות: ואמר רבי חמא ברבי חנינא למה נסמכו אהלים

רש"י

מדסיפא ר' יהודה. דקתני ר' יהודה מכשיר בקטן: ודילמא כולה ר' יהודה היא וחסורי מחסרא והכי קתני הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחש"ו. והא כדאיתא והא כדאיתא: בד"א. דקטן לכתחלה לא בקטן שלא הגיע לחנוך, אבל הגיע לחנוך אפי' לכתחלה שרי. הגיע לחנוך מצות כגון בן תשע ובן עשר כדאמרינן ביומא פרק בתרא (ד' פב.): במאי אוקימתא. למתניתין דמגילה: כר' יהודה. ואשמעת לן דכי אמר ר' יהודה בק"ש יצא דיעבד קאמר ולא לכתחלה: אלא הא דתני כו' תורם. ואע"פ שהוא צריך לברך ואין אזניו שומעות, מני: אלא מאי. בעית למימר דר' יהודה היא דק"ש אפילו לכתחלה קאמר כי היכי דתיקו הא דר' יהודה בריה דר' שמעון בן פזי אליביה, והאי דאפליגו בדיעבד להודיעך כחו דר' יוסי: אלא הא דתניא כו'. מני: לעולם ר' יהודה (א) אפי' לכתחלה מכשיר. ודמגילה רבי יוסי היא ואפילו דיעבד נמי פסיל, והא דתורם לכתחלה ר' יהודה, והא דברכת המזון דרביה הוא, דאמר ר' יהודה משום רבי אלעזר בן עזריה צריך להשמיע לאזנו והאי לישנא לכתחלה משמע אבל דיעבד יצא: השתא דאתית להכי. דאשמעתן הא פלוגתא דר"מ: אפי' תימא ר' יהודה. דאמר בק"ש יצא דיעבד אין לכתחלה לא, ומתני' דמגילה לכתחלה היא דפסלה לחרש ור' יהודה היא, והא דברכת המזון נמי ר' יהודה היא, ודקא קשיא לך הא דר"י בריה דר' שמעון בן פזי מני ר"מ היא דמכשיר לכתחלה: הלכה כר' יהודה. דק"ש שלא השמיע לאזנו יצא: הוה אמינא. דר' יהודה לכתחלה נמי אמר, והאי דאפליג דיעבד משום דרבי יוסי: ואין לו תקנה. אפילו בדיעבד: בשאר מצות. בכל הברכות: ההוא. הסכת ושמע בדברי תורה כתיב, כדאמרי' בפ' הרואה (ד' סג:) כתתו עצמכם על דברי תורה: ולא דקדק.[י] שמגמגם: הלכה כדברי שניהם להקל. הלכה כר' יהודה דלא בעי שמיעה, והלכה כר' יוסי דלא בעי דקדוק: שאול ועוצר רחם. פסוק הוא בספר משלי שלש הנה לא תשבענה[ס]: רחם מכנים. הזרע, ומוציא הולד: שאול. קבר: שמכניסין בו בקולי קולות. של בכי ומספד: וכתבתם. שתהא כתיבה תמה ושלימה[ע]: ואפילו צוואות. שבפרשה כגון וקשרתם וכתבתם צריך לכתוב בתפילין ומזוזות: דאמר לך מני. הא דאצטריך ליה קרא לרבות צוואות לכתיבה: רבי יהודה היא. דשמעינן גבי כתיבת פרשת סוטה משום דלא כתיב ביה וכתבתם אלא וכתב דאמר אלות אין צוואות לא כגון[פ] והשביע אותה הכהן ואמר הכהן, דתנן (סוטה ד' יז) רבי יהודה אומר כל עצמו אינו כותב אלא יתן ה' אותך לאלה ולשבועה: משום אלה[צ] הוא. דמשמע מיעוטא, הא לא כתיב מיעוטא הוה משמע כולה מלתא מוכתב, והכא דליכא מיעוטא למה ליה לרבוייניהו מוכתבתם: בין הדבקים. תיבות המדובקות זו בזו אם אינך מפרידן, כשהתיבה השניה מתחלת באות שהתיבה שמלפניה נגמרת הוא קורא אותן שתי אותיות באות אחת, אם אינו מתעסק ליתן ריוח ביניהן, כדמפרש רבא: בפרש שדי. אם תפרש שדי ותבדיל תיבות של מלכות שמים, מלכים בה מלכים ימלוכו תשלג ותצנן לך את צל המות: אהלים

תוספות

דילמא ר' יהודה וחסורי מחסרא וכו'. תימה דאין זה בשום מקום דקאמר חסורי מחסרא ולאוקמי אליבא דחד תנא ועוד לוקמיה כר' יוסי ובלא חסורי מחסרא. וי"ל משום דלקמן פסקינן כר' יהודה לכך ניחא לאוקמיה אליבא דר' יהודה[ט]:

אבל בשאר מצות יצא. וא"ת הא לעיל[י] אמר דשאר מצות ילפינן[ס] מק"ש כגון תרומה ומגילה וברכת המזון. וי"ל דרב יוסף פליג אסוגיא דלעיל:

בין הדבקים. רב אלפס מוסיף[כ] כגון וחרה אף דאם לא יתן ריוח אז נראה כמו וחרף וכן מוסיף וראיתם אותו וזכרתם את ועשיתם את שצריך ליתן ריוח בין מ"ם שבסוף תיבה לאל"ף שבתחלת תיבה שאחרי' וכן צריך [א] להתיז זיי"ן של תזכרו[ל] שלא ישמע שי"ן למען שיהיה לנו שכר מצות ואין לנו לעשו' על מנת לקבל פרס: אהלים

עין משפט נר מצוה

לא א מיי' פ"ב מהלכות ק"ש הלכה ח סמג עשין יח טור שו"ע או"ח סימן סב סעיף ג:
לב ב מיי' פ"א מהלכות ברכות הלכה ז סמג עשין כז טוש"ע או"ח סימן קפה סעיף ב ובסימן רו סעיף ג:
לג ג מיי' פ"ב מהלכות ק"ש הלכה ח ט סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן סא סעיף כ:
לד ד מיי' שם הלכה ח ט טור ר"ס סב:

תורה אור השלם

א) שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְיָ אֱלֹהֵינוּ יְיָ אֶחָד: [דברים ו, ד]
ב) וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם עַל לְבָבֶךָ: [דברים ו, ו]
ג) וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה וְהַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הַסְכֵּת וּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל הַיּוֹם הַזֶּה נִהְיֵיתָ לְעָם לַייָ אֱלֹהֶיךָ: [דברים כז, ט]
ד) לַעֲלוּקָה שְׁתֵּי בָנוֹת הַב הַב שָׁלוֹשׁ הֵנָּה לֹא תִשְׂבַּעְנָה אַרְבַּע לֹא אָמְרוּ הוֹן: שְׁאוֹל וְעֹצֶר רָחַם אֶרֶץ לֹא שָׂבְעָה מַּיִם וְאֵשׁ לֹא אָמְרָה הוֹן: [משלי ל, טו-טז]
ה) וּכְתַבְתָּם עַל מְזֻזוֹת בֵּיתֶךָ וּבִשְׁעָרֶיךָ: [דברים ו, ט]
ו) וְכָתַב אֶת הָאָלֹת הָאֵלֶּה הַכֹּהֵן בַּסֵּפֶר וּמָחָה אֶל מֵי הַמָּרִים: [במדבר ה, כג]
ז) וְלִמַּדְתֶּם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם לְדַבֵּר בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: [דברים יא, יט]
ח) בְּפָרֵשׂ שַׁדַּי מְלָכִים בָּהּ תַּשְׁלֵג בְּצַלְמוֹן: [תהלים סח, טו]

הגהות הגר"א

[א] תוס' ד"ה בין כו' וכן צריך כו'. נ"ב ירוש' ל':

הגהות וציונים

א] בכת"י נוסף תניא נמי הכי לא יברך אדם ברהמ"ז בלבו ואם בירך יצא (וכ"ה באגודה, וכן משמע קצת שהיה גירסת הרי"ף ועיין ב"י או"ח (סימן קפה) שהעתיק לשון הרי"ף): ב] בכת"י הגירסא דר' יהודה התם משום דכתיב הָאֵלֶּה אלה אין וכו' (וכן משמע מרש"י שגרס כן בגמ' וכ"א בסוטה יז ע"א, ועיין מלא הרועים): ג] [הנך הם שלא כסדרן ובשאלתות בפ' ואתחנן נמצאים כסדרן] (גליון): ד] בכת"י אל תקרי בפרש אלא בפירוש, ועיין ח"מ שמבאר אל תקרי בפרש אלא בפרש: ה] נראה דלרש"י לא גרסי' בגמ' "שלש הנה לא תשבענה" וכגי' הכת"י: ו] אֵלֶּה כצ"ל וראה אות ב: ז] [בערוך ערך פרש ביאר הענין באופן אחר ע"ש] (גליון): ח] כפי הנראה שצ"ל מדמינן לק"ש (שפ"ח) וכ"ה בתוס' הרא"ש ותור"י החסיד:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [מגילה דף יט:], ב) [עירובין מח. יומא סא: יבמות ע. גיטין מ. נזיר מו: הוריות ח. וע' גיטין טו.], ג) סנהדרין לב., ד) [סוטה דף יז.], ה) [ע"ש בסוטה היטב], ו) עיין ברש"י לעיל עמוד א ד"ה ולא דקדק, ז) שבת דף קג: וספרי ואתחנן סימן לו, ח) במדבר ה יט ו-כא, ט) ע"ג תוס' שבת לז. ד"ה לעולם, י) עמוד א (ובתוס' ד"ה אי ר' יוסי עיי"ש), כ) [נרב אלפס שלפנינו ליתא אלא הך דזיי"ן של תזכרו בשם הירושלמי אמנם ברא"ש ובטור סימן סא איתא כל זה וכתב הב"י שכ"כ ה"ר יונה בספר היראה ע"ש], ל) ירושלמי דפרקין ה"ד (טז ע"ב).

רב נסים גאון

תני ר' (יאשיה) [אושעיא] קמיה דרבא וכתבתם הכל בכתב ואפי' צוואות נמי אמר ליה דאמר לך מני ר' יהודה היא דאמר גבי סוטה אלות כותב צוואות אינו כותב. עיקר דבריו של ר' יהודה במס' סוטה בפ' היה מביא את מנחתה (דף יז) בא לו לכתוב המגילה מאיזה מקום היה כותב ר' יהודה אומר כל עצמו לא היה כותב אלא יתן ה' אותך ובאו המים המאררים וגו' ואינו כותב ואמרה האשה אמן אמן:

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה לעולם ר' יהודה היא ואפילו:

משנת ראשונים

ותרי גווני קטן וחסורי מחסרא והכי קתני. מפני שהיו שונים על פה, גרמה השכחה בקצת מקומות ושכחו קצת תיבות, ולא רצה רבי לכתוב אלא בלשון שהיתה שגורה בפי רוב התלמידים, על דרך משנה לא זזה ממקומה, וסמך על המעיין שיבין חסרון ויגיה. [כללי הגמרא למהר"י קארו]

אבל בשאר מצות דברי הכל יצא. צ"ל דרב יוסף פליג אסוגיין דלעיל, משום דלעיל מדמינן ברכת המזון לק"ש, וקשה דהוה ליה למימר רב יוסף אמר. [תוספות הרא"ש]

ההוא בדברי תורה כתיב. בהסכת לחודיה קאמר כלומר הסכת כדי שתקיים אותם אבל שמיעת האזן צריך לכתחלה משום דכתיב ושמע. [הרשב"א]

תני רבי אושעיא קמיה דרבא. הא דאתמר בכמה דוכתין תני תנא קמיה דרבא תני תנא קמיה דר"י וכן הרבה בגמ', ר"ל תנא בכאן אמורא על שם שקבל האי מתניתא מרבו ובא וספרה שהברייתות לא היו שגורות בפי הכל [כמו שנודע] וכדאמרי' בעלמא פלוני אתא ואייתי מתניתא בידיה, וכן הוא תני לה והוא אמר לה בהרבה מקומות, כלומר הוא קבלה מרבו והוא פירשה מסברתו. [הליכות עולם שער שני פרק א] כתב הרב כסף משנה ז"ל (פ"ו מהל' ס"ת ה"ז), דכי קאמר תני תנא קמיה דפלוני הוי תלמיד, אכן לדעת הרי"ף והרא"ש ז"ל אפשר דלא הוי תלמיד, אלא שכך אירע מעשה דהוה קמיה בההיא שעתא. [גופי הלכות פרק כב]

אֲבָל בִּשְׁאָר מִצְוֹת - בכל הברכות, אף אם לא השמיע לאזנו לְדִבְרֵי הַכֹּל בדיעבד יָצָא[כא].

מקשה הגמרא, מדוע בכל הברכות יוצא בלא להשמיע לאזנו, וְהָכְתִיב [-והרי כתוב] 'הַסְכֵּת וּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל', ומשמע שצריך להשמיע לאזנו ואם לא השמיע לא יצא אפילו בדיעבד כמבואר לעיל. מתרצת הגמרא, הַהוּא [-הפסוק 'הסכת'] בְּדִבְרֵי תוֹרָה כְּתִיב - נאמר לענין לימוד התורה, כדרשת הגמרא להלן (סג:) מפסוק זה שצריך אדם לכתת עצמו ולהצטער בעמל התורה[כב], ואין לדרשו לענין שמיעת האוזן[כג].

★

שנינו במשנה, הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא, רבי יוסי אומר לא יצא. קָרָא את שמע וְלֹא דִקְדֵּק בְּאוֹתִיּוֹתֶיהָ אלא גמגם בהן[כד], רבי יוסי אומר יצא, רבי יהודה אומר לא יצא.

הגמרא פוסקת הלכה בשתי מחלוקות אלו:

אָמַר רַבִּי טָבִי אָמַר רַבִּי יֹאשִׁיָּה, הֲלָכָה כְּדִבְרֵי שְׁנֵיהֶם לְהָקֵל - הלכה כרבי יהודה המיקל בענין שמיעת האוזן וסובר שאם לא השמיע לאזנו יצא[כה], והלכה כרבי יוסי המיקל בענין דקדוק האותיות וסובר שאם לא דקדק באותיותיה יצא[כו].

★

מאמר נוסף מרבי טבי בשם רבי יאשיה[כז]:

וְאָמַר רַבִּי טָבִי אָמַר רַבִּי יֹאשִׁיָּה, מַאי דִּכְתִיב - מה פירוש הכתוב (משלי ל טו-טז) 'שָׁלֹשׁ הֵנָּה לֹא תִשְׂבַּעְנָה וגו' שְׁאוֹל וְעוֹצֶר רָחַם'[כח], שיש להקשות, וְכִי מָה עִנְיַן שְׁאוֹל [-קבר] אֵצֶל רֶחֶם האשה שסמכם הפסוק זה לזה[כט]. אֶלָּא בא הכתוב לוֹמַר לָךְ שהם דומים זה לזה, מַה רֶחֶם מַכְנִים זרע וּמוֹצִיא אחר כך הולד, אַף שְׁאוֹל מַכְנִים האדם במיתתו, וּמוֹצִיא אותו לעתיד לבוא בתחיית המתים.

ומוסיף רבי יאשיה, וַהֲלֹא דְּבָרִים אלו קַל וָחֹמֶר הם, וּמַה רֶחֶם שֶׁמַּכְנִיסִין בּוֹ הזרע בַּחֲשַׁאי [-בשקט ובהחבא] מוֹצִיאִין מִמֶּנּוּ הולד בְּקוֹלֵי קולות של שמחה, אם כן שְׁאוֹל שֶׁמַּכְנִיסִין בּוֹ המת בְּקוֹלֵי קולות של בכי ומספד, וכי אֵינוֹ דִּין שֶׁמּוֹצִיאִין מִמֶּנּוּ בְּקוֹלֵי קוֹלוֹת[ל].

מסיימת הגמרא, מִכָּאן - מפסוק זה, יש תְּשׁוּבָה לָאוֹמְרִים אֵין לִתְחִיַּית הַמֵּתִים מקור מִן הַתּוֹרָה[לא], שהרי רמוזה בו תחיית המתים[לב].

★

הגמרא דורשת את תיבת 'וכתבתם' שבקריאת שמע[לג]:

תָּנֵי [-שנה] רַבִּי אוֹשַׁעְיָא ברייתא קַמֵּיהּ דְּרָבָא - לפני רבא, נאמר בפרשת שמע (דברים ו ט) 'וּכְתַבְתָּם עַל מְזֻזוֹת בֵּיתֶךָ וּבִשְׁעָרֶיךָ', דהיינו

כא. **אך** לכתחילה מודה רב יוסף שאף בשאר הברכות יש להשמיע לאזנו, וכמו ששנינו בברייתא לגבי ברכת המזון, וכן במשנה בתרומות שהובאה בגמרא לעיל (ע"א). רב יוסף חולק על כל סוגיית הגמרא לעיל, שהרי רב חסדא ורב מתנה השוו בין דין קריאת שמע לדין תרומה ומגילה. תוספות (ד"ה אבל). והתוספות הרא"ש (ד"ה אלא) הקשה לפי זה מדוע לא נקטה הגמרא בלשון 'רב יוסף אמר', וראה בברכת ה' (בתוס' שם) מה שכתב בזה. לדברי רב יוסף נמצא שהברייתא לגבי ברכת המזון, וכן המשנה הסוברת שחרש לכתחילה לא יתרום ובדיעבד תרומתו תרומה, נאמרו בין לשיטת רבי יוסי ובין לשיטת רבי יהודה, שהרי לא נחלקו אלא בקריאת שמע. והברייתא הסוברת שחרש תורם לכתחילה, היא כשיטת רבי מאיר הסובר שאין צריך שמיעת האוזן כלל אפילו בקריאת שמע. והמשנה הפוסלת חרש לקריאת המגילה, אף לרבי יוסי היינו רק לכתחילה, ודין חרש שונה משוטה וקטן המובאים שם שפסולים אף בדיעבד, אלא שרבי יהודה חולק בקטן ומכשירו לכתחילה. בעל המאור (ד"ה הקורא), רשב"א (ד"ה אמר רב יוסף).

כב. **כתיתה** היא מעיכה היטב (רש"י ויקרא כב כד). ותיבת הסכת נדרשת כשתי תיבות, 'הס' כמו 'עש', כלומר עשה, ו'כת' מלשון כתיתה, דהיינו עשו עצמכם כתותים להצטער על דברי תורה. רש"י (להלן סג: ד"ה כתתו). והרשב"א (ד"ה אמר רב יוסף) פירש בשם הראב"ד, שהסכת היינו הקשב לדברי התורה כדי לקיימם. והשיטה מקובצת (ד"ה והכתיב) פירש, שפסוק זה הוא ציווי לכוון את הלב לשינון דברי תורה, ואין לפרשו על שמיעת האוזן. [לכאורה נמצא שלמסקנא אין דורשים את 'הסכת ושמע' לענין שמיעת האוזן כלל, ואם כן אין מקור לחייב שמיעת האוזן בתלמוד תורה, וכן כתב הריטב"א (מגילה כ. ד"ה דתניא). אמנם הפני יהושע (ברש"י ד"ה הא) כתב בדעת רש"י, שאף למסקנת הסוגיא דורשים 'ושמע' לענין שצריך להשמיע לאזנו כשלומד תורה, ועיין ביאורי רש"י].

כג. **הקשה** הרשב"א (ד"ה אמר רב יוסף) בשם הראב"ד, אם כך ש'הסכת ושמע' נאמר לענין לימוד התורה, לשיטת רב יוסף שאין להשוות בין קריאת שמע לשאר המצוות, מנין שלכתחילה צריך להשמיע לאזנו בכל הברכות. ותירץ הראב"ד, שרק תיבת 'הסכת' נדרשת לענין לימוד התורה, אך תיבת 'ושמע' האמורה שם נדרשת לענין שבכל המצוות צריך להשמיע לאזנו לכתחילה. ולפי זה ביאר דעת רבי יוסי שבקריאת שמע אפילו בדיעבד לא יצא, משום שאפשר ללמוד שלכתחילה צריך להשמיע קריאת שמע לאזנו מ'ושמע' האמור בכל המצוות, וכיון שחזרה התורה בקריאת שמע וכתבה 'שמע' משמע ששמיעת האוזן מעכבת בה אפילו בדיעבד. ולרבי יהודה באמת דין שמיעת האוזן לכתחילה נלמד מ'ושמע' האמור בכל המצוות, ואת 'שמע' האמור בקריאת שמע דורשים לענין שנאמרת בכל לשון כמבואר לעיל (ע"א). והרשב"א הקשה עליו, שלדעת רבי אלעזר בן עזריה לומדים שצריך להשמיע קריאת שמע לאזנו מ'שמע' האמור בקריאת שמע כמפורש בברייתא לעיל, ומכל מקום אם לא השמיע לאזנו בדיעבד יצא, וראה שם מה שהקשה עוד. ועל כן פירש שנחלקו התנאים גם לגבי הפסוק 'הסכת ושמע ישראל', שלרבי מאיר ולרבי אלעזר בן עזריה כולו עוסק בדברי תורה, אך רבי יוסי ורבי יהודה דורשים מ'ושמע' שצריך שמיעת האוזן לכתחילה, ומ'שמע' האמור בקריאת שמע דורש רבי יוסי שאפילו בדיעבד לא יצא, ולרבי אלעזר בן עזריה דורשים אותו שצריך שמיעה לכתחילה בקריאת שמע, ולרבי יהודה ורבי מאיר דורשים אותו לענין שנאמרת בכל לשון [כך הביא הרשב"ץ (ד"ה דברי) בשם הרשב"א, וברשב"א שלפנינו צריך להפך הלשון ולגרוס 'רבי יהודה משמיה דנפשיה' במקום 'רבי יהודה משמיה דרביה']. וראה קרבן נתנאל (ד"ה הא) ושלמי תודה (ד"ה אבל) שתירצו דעת הראב"ד. אמנם הפני יהושע (ד"ה אלא) תמה על עיקר קושיית הראב"ד, שהרי אפשר לומר שבאמת אין מקור מן התורה לשמיעת האוזן בכל המצוות, וזהו רק דין דרבנן [וכן הבאנו לעיל (ע"א) בהערה על דברי רבי אלעזר בן עזריה בשם האחרונים, שבאמת מן התורה אין צריך כלל שמיעת האוזן אף בקריאת שמע]. ועוד כתב הפני יהושע על פי הירושלמי (פ"ב ה"ד), שדין זה שצריך להשמיע לאזניו בכל המצוות, נלמד מהפסוק (שמות טו כו) 'והאזנת למצותיו'.

כד. **רש"י** (ד"ה ולא). וכוונתו מעין מה שכתב לעיל (ע"א ד"ה ולא), שלא פירש את האותיות היטב בשפתיו.

כה. **כמבואר** בגמרא לעיל שתנא קמא במשנה הוא רבי יהודה.

כו. **בירושלמי** (פ"ב ה"ד) הביאה הגמרא הלכה זו בשם רב, והקשתה מפני מה נצרך רב להשמיענו זאת, הרי כלל הוא שהלכה כסתם משנה, ובמחלוקת רבי יוסי ורבי יהודה הלכה כרבי יוסי, ואם כן בתחילת המשנה ודאי הלכה כתנא קמא שאם לא השמיע לאזנו יצא, ובסופה ודאי הלכה כרבי יוסי שאם לא דקדק באותיותיה יצא. ותירצה, שבתוספתא (פ"ב ה"ג) מבואר שרבי מאיר הוא הסובר שאם לא השמיע לאזנו יצא, ואם כן שוב אין זו סתם משנה והיה מקום לומר שהלכה כרבי יוסי החולק על רבי מאיר, על כן השמיענו רב שהלכה כדברי שניהם להקל [ואגב שרצה לפסוק לגבי שמיעת האוזן להקל, הזכיר שגם במחלוקת לגבי דקדוק האותיות הלכה להקל. וראה בפני שלמה (ד"ה קרא)]. והובאו דברי הירושלמי ברשב"א כאן (ד"ה אמר רב).

כז. **המאמר** המובא להלן אינו מענין סוגייתנו, אך דרך הגמרא לסדר יחד מאמרים של אותו חכם, אף שאינם שייכים זה לזה. הליכות עולם (שער ג).

כח. **לשון** הפסוקים שם 'שלוש הנה לא תשבענה ארבע לא אמרו הון, שאול, ועוצר רחם, ארץ לא שבעה מים, ואש לא אמרה הון' ['הון' ביאורו 'הרבה יש לנו']. ופירוש הענין, שדברים אלו לעולם אינם מתמלאים, הקבר אינו שבע ממתים, הרחם אינו שבע מבעילות, הארץ אינה שבעה מגשם, וכן האש אינה פוסקת מלשרוף. ואף שהדמיון בין שאול לרחם מפורש בפסוק שאינם שבעים לעולם, שאלת הגמרא היא מדוע נקט הכתוב דווקא בסדר זה, ראה הרחבה בהערה להלן.

כט. **רש"י** (סנהדרין צב. ד"ה וכי). כלומר, הלא הפסוק היה צריך להסמיך את שאול ל'ארץ לא שבעה מים', ששאול וארץ דומים זה לזה, ומדוע הפסיק ביניהם ברחם. ראש משביר (סנהדרין צב. ברש"י ד"ה וכי), מהר"ם בנעט (ברש"י ד"ה שאול). והמהרש"א (ח"א סנהדרין צב. ד"ה וכי) ביאר, שכיון שבשאול ורחם לא הזכיר הפסוק ממה אינם שבעים [להבדיל מארץ שנאמר בה 'לא שבעה מים'], דייקה הגמרא שיש ביניהם עוד דמיון אחר. וראה שם מה שביאר בזה עוד.

ל. **קולות** אלו הם של תקיעת שופר שתהיה לעתיד לבוא, שנאמר (ישעיה כז יג) 'והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול' וגו'. רש"י (סנהדרין צב. ד"ה אינו). ובתוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה שאול) הביא מהמדרש (אותיות דרבי עקיבא אות ט), שעתיד הקב"ה לתקוע בשופר בשעת תחיית המתים.

מהדרשה לבדה ששאול מכניס ומוציא כרחם, אין ראיה לתחיית המתים, מפני שיתכן שיצאו מהשאול מתים כפי שהם, לכן הוצרכה הגמרא להביא את הקל וחומר, ללמד שהוצאה זו היא תחיית המתים. מהר"ם בנעט (ד"ה ומוציא). וראה עוד בהערה להלן בשם שפתי חכמים.

ביאור הקל וחומר כך הוא, אם מזרע הנכנס לרחם בחשאי כשאין בו חיים כלל יוצא אחר כך אדם חי, אם כן הקבר שמכניסים בו אדם שהיה חי, שהרי בוכים עליו, ודאי שהוא עתיד לצאת ממנו חי. על פי אוצר חיים (ד"ה והלא), ראה שם בהרחבה.

לא. **אף** שפסוק זה אינו בתורה אלא בכתובים, הגמרא מכנה את כל הפסוקים בשם 'תורה'. יד רמה (סנהדרין צב. ד"ה מנין).

בשפתי חכמים (ד"ה והלא) כתב, שדברי הגמרא 'והלא דברים קל וחומר' הם קושיא, כלומר מדוע צריך פסוק, והלא הדברים קל וחומר. ועל כך תירצה הגמרא, שהפסוק נצרך כדי שיהיה מקור לתחיית המתים מן התורה.

לב. **בסנהדרין** (צ:-צב.) מביאה הגמרא עוד מקורות רבים לתחיית המתים מן התורה, ראה שם.

לג. **להלן** דורשת הגמרא את תיבת 'ולמדתם' שבקריאת שמע לגבי הדין האמור

דילמא ר' יהודה וחסורי מחסרא וכו'. תימה דאין זה בשום מקום דקאמר חסורי מחסרא ולאוקמי אליבא דחד תנא ועוד לוקמיה כר' יוסי ובלא חסורי מחסרא. וי"ל משום דלקמן פסקינן כר' יהודה לכך ניחא לאוקמיה אליבא דר' יהודה[ט]:

אבל בשאר מצות יצא. וא"ת הא לעיל[י] אמר דשאר מצות ילפינן[כ] מק"ש כגון תרומה ומגילה וברכת המזון. וי"ל דרב יוסף פליג אסוגיא דלעיל: **בין** הדבקים. רב אלפס מוסיף[ל] כגון וחרה אף דאם לא יתן ריוח אז נראה כמו וחרף וכן מוסיף וראיתם אותו וזכרתם את ועשיתם את שצריך ליתן ריוח בין מ"ם שבסוף תיבה לאל"ף שבתחלת תיבה שאחרי' וכן צריך [א] להתיז זיי"ן של תזכרו שלא ישמע שי"ן למען שיהיה לנו שכר מצות ואין לנו לעשו' על מנת לקבל פרס:

אהלים

דילמא רבי יהודה היא ולכתחלה הוא דלא הא דיעבד שפיר דמי לא ס"ד דקתני חרש דומיא דשוטה וקטן מה שוטה וקטן דיעבד נמי לא אף חרש דיעבד נמי לא ודילמא הא כדאיתא והא כדאיתא ומי מצית לאוקמה כרבי יהודה והא מדקתני סיפא רבי יהודה מכשיר בקטן מכלל דרישא לאו רבי יהודה היא ודילמא כולה ר' יהודה היא ותרי גווני קטן וחסורי מחסרא והכי קתני הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחש"ו בד"א בקטן שלא הגיע לחנוך אבל קטן שהגיע לחנוך אפילו לכתחלה כשר דברי רבי יהודה שרבי יהודה מכשיר בקטן במאי אוקימתא כר"י ודיעבד אין לכתחלה לא אלא הא דתני ר"י בריה דר' שמעון בן פזי חרש המדבר ואינו שומע תורם לכתחלה מני לא ר' יהודה ולא ר' יוסי אי ר' יהודה דיעבד אין לכתחלה לא אי ר' יוסי דיעבד נמי לא אלא מאי ר' יהודה ואפילו לכתחלה נמי אלא הא דתניא [א] לא יברך אדם ברכת המזון בלבו ואם בירך יצא מני לא ר' יהודה ולא ר' יוסי אי רבי יהודה הא אמר אפי' לכתחלה נמי ואי ר' יוסי הא אמר אפי' דיעבד נמי לא לעולם ר' יהודה היא ואפילו לכתחלה נמי ולא קשיא הא דידיה הא דרביה דתניא א"ר יהודה משום ר' אלעזר בן עזריה הקורא את שמע צריך שישמיע לאזנו שנאמר (א) שמע ישראל אמר לו ר' מאיר הרי הוא אומר (ב) אשר אנכי מצוך היום על לבבך אחר כונת הלב הן הן הדברים השתא דאתית להכי אפי' תימא ר' יהודה כרביה ס"ל ולא קשיא הא ר' יהודה הא רבי מאיר. א"ר חסדא אמר רב שילא [א] הלכה כרבי יהודה שאמר משום רבי אלעזר בן עזריה והלכה כרבי יהודה וצריכא דאי אשמעינן הלכה כר' יהודה הוה אמינא אפילו לכתחלה קמ"ל הלכה כר' יהודה שאמר משום ר' אלעזר בן עזריה ואי אשמעינן הלכה כרבי יהודה שאמר משום ר' אלעזר בן עזריה הוה אמינא [ג] צריך ואין לו תקנה קמ"ל הלכה כרבי יהודה. אמר רב יוסף מחלוקת בק"ש אבל בשאר מצות דברי הכל לא יצא דכתיב (ג) הסכת ושמע ישראל מיתיבי לא יברך אדם ברכת המזון בלבו ואם בירך יצא אלא אי אתמר הכי אתמר אמר רב יוסף מחלוקת בק"ש דכתיב שמע ישראל [ב] אבל בשאר מצות דברי הכל יצא[א] והכתיב (ג) הסכת ושמע ישראל ההוא בדברי תורה כתיב: קרא ולא דקדק באותיותיה: א"ר טבי א"ר יאשיה הלכה כדברי שניהם להקל: וא"ר [ג] טבי א"ר יאשיה מאי דכתיב (ד) שלש הנה לא תשבענה שאול ועוצר רחם וכי מה ענין שאול אצל רחם אלא לומר לך מה רחם מכנים ומוציא אף שאול מכנים ומוציא והלא דברים ק"ו ומה רחם שמכניסין בו בחשאי מוציאין ממנו בקולי קולות שאול שמכניסין בו בקולי קולות אינו דין שמוציאין ממנו בקולי קולות מכאן תשובה לאומרים אין תחיית המתים מן התורה: תני ר' אושעיא קמיה דרבא (ה) וכתבתם הכל בכתב אפילו צואות א"ל דאמר לך מני [ד] ר' יהודה היא דאמר גבי סוטה אלות כותב צואות אינו כותב והתם הוא דכתיב (ו) וכתב את האלות האלה אבל הכא דכתיב וכתבתם אפי' צואות נמי אטו טעמיה דר' יהודה משום דכתיב וכתב [ה] טעמיה דר' יהודה משום דכתיב אלות אלות[ב] אין צואות לא אצטריך סד"א נילף כתיבה כתיבה מהתם מה התם אלות אין צואות לא אף הכא נמי צואות לא כתב רחמנא וכתבתם אפי' צואות: תני רב עובדיה קמיה דרבא (ז) ולמדתם [ג] שיהא למודך תם שיתן ריוח בין הדבקים ענה רבא בתריה כגון[ג] על לבבך על לבבכם בכל לבבך בכל לבבכם עשב בשדך ואבדתם מהרה הכנף פתיל אתכם מארץ א"ר חמא ברבי חנינא [ד] כל הקורא ק"ש ומדקדק באותיותיה מצננין לו גיהנם שנאמר (ח) בפרש שדי מלכים בה תשלג בצלמון אל תקרי בפרש אלא בפריש[ד] אל תקרי בצלמון אלא בצלמות: ואמר רבי חמא ברבי חנינא למה נסמכו

אהלים

מדסיפא ר' יהודה. דקתני ר' יהודה מכשיר בקטן: ודילמא כולה ר' יהודה היא וחסורי מחסרא והכי קתני הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחש"ו. והא כדאיתא והא כדאיתא: בד"א. דקטן לכתחלה לא בקטן שלא הגיע לחנוך, אבל הגיע לחנוך אפי' לכתחלה שרי. הגיע לחנוך מצות כגון בן תשע ובן עשר כדאמרינן ביומא פרק בתרא (ד' פב.): במאי אוקימתא. למתניתין דמגילה: כר' יהודה. ואשמעת לן דכי אמר ר' יהודה בק"ש יצא דיעבד קאמר ולא לכתחלה: אלא הא דתני כו' תורם. ואע"פ שהוא צריך לברך ואין אזניו שומעות, מני: אלא מאי. בעית למימר דר' יהודה היא דק"ש אפילו לכתחלה קאמר כי היכי דתיקו הא דר' יהודה בריה דר' שמעון בן פזי אליביה, והאי דאפליגו בדיעבד להודיעך כחו דר' יוסי: אלא הא דתניא כו'. מני: לעולם ר' יהודה (א) אפי' לכתחלה מכשיר. ודמגילה רבי יוסי היא ואפילו דיעבד נמי פסיל, והא דתורם לכתחלה ר' יהודה, והא דברכת המזון דרביה הוא, דאמר ר' יהודה משום רבי אלעזר בן עזריה צריך להשמיע לאזנו והאי לישנא לכתחלה משמע אבל דיעבד יצא: השתא דאתית להכי. דאשמעתן הא פלוגתא דר"מ: אפי' תימא ר' יהודה. דאמר בק"ש יצא דיעבד אין לכתחלה לא, ומתני' דמגילה לכתחלה היא דפסלה לחרש ור' יהודה היא, והא דברכת המזון נמי ר' יהודה היא, ודקא קשיא לך הא דר"י בריה דר' שמעון בן פזי מני ר"מ היא דמכשיר לכתחלה: הלכה כר' יהודה. דק"ש שלא השמיע לאזנו יצא: הוה אמינא. דר' יהודה לכתחלה נמי אמר, והאי דאפליג דיעבד משום דרבי יוסי: ואין לו תקנה. אפילו בדיעבד: בשאר מצות. בכל הברכות: ההוא. הסכת ושמע בדברי תורה כתיב, כדאמרי' בפ' הרואה (ד' סג:) כתתו עצמכם על דברי תורה: ולא דקדק.[ו] שמגמגם: הלכה כדברי שניהם להקל. הלכה כר' יהודה דלא בעי שמיעה, והלכה כר' יוסי דלא בעי דקדוק: שאול ועוצר רחם. פסוק הוא בספר משלי שלש הנה לא תשבענה[ט]: רחם מכנים. הזרע, ומוציא הולד: שאול. קבר: שמכניסין בו בקולי קולות. של בכי ומספד: וכתבתם. שתהא כתיבה תמה ושלימה[ז]: ואפילו צואות. שבפרשה כגון וקשרתם וכתבתם צריך לכתוב בתפילין ומזוזות: דאמר לך מני. הא דאצטריך ליה קרא לרבות צואות לכתיבה: רבי יהודה היא. דשמעינן גבי כתיבת פרשת סוטה משום דלא כתיב ביה וכתבתם אלא וכתב דאמר אלות אין צואות לא כגון[ח] והשביע אותה הכהן ואמר הכהן, דתנן (סוטה ד' יז) רבי יהודה אומר כל עצמו אינו כותב אלא יתן ה' אותך לאלה ולשבועה: משום אלה[י] הוא. דמשמע מיעוטא, הא לא כתיב מיעוטא הוה משמע כולה מלתא מוכתב, והכא דליכא מיעוטא למה ליה לרבוייהו מוכתבתם: בין הדבקים. תיבות המדובקות זו בזו אם אינך מפרידן, כשהתיבה השניה מתחלת באות שהתיבה שלפניה נגמרת הוא קורא אותן שתי אותיות באות אחת, אם אינו מתעסק ליתן ריוח ביניהן, כלמפרש רבא: בפרש שדי. אם תפרש שדי ותבדיל תיבות של מלכות שמים, מלכים בה ימלוכו התורה אשר בה תשלג בצלמון[י] ותצלן לך את צל המות:

אהלים

עין משפט נר מצוה

לא א מיי' פ"ב מהלכות ק"ש הלכה ח סמג עשין יח טור שו"ע או"ח סימן סב סעיף ג:

לב ב מיי' פ"א מהלכות ברכות הלכה ז סמג עשין כז טוש"ע או"ח סימן קפה סעיף ב ובסימן רו סעיף ג:

לג ג מיי' פ"ב מהלכות ק"ש הלכה ח ט סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן סא סעיף כ:

לד ד מיי' שם הלכה ח ט טור ר"ס סב:

תורה אור השלם

א) שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְיָ אֱלֹהֵינוּ יְיָ אֶחָד: [דברים ו, ד]

ב) וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם עַל לְבָבֶךָ: [דברים ו, ו]

ג) וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה וְהַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הַסְכֵּת וּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל הַיּוֹם הַזֶּה נִהְיֵיתָ לְעָם לַייָ אֱלֹהֶיךָ: [דברים כז, ט]

ד) לַעֲלוּקָה שְׁתֵּי בָנוֹת הַב הַב שָׁלוֹשׁ הֵנָּה לֹא תִשְׂבַּעְנָה אַרְבַּע לֹא אָמְרוּ הוֹן: שְׁאוֹל וְעֹצֶר רָחַם אֶרֶץ לֹא שָׂבְעָה מַּיִם וְאֵשׁ לֹא אָמְרָה הוֹן: [משלי ל, טו-טז]

ה) וּכְתַבְתָּם עַל מְזֻזוֹת בֵּיתֶךָ וּבִשְׁעָרֶיךָ: [דברים ו, ט]

ו) וְכָתַב אֶת הָאָלֹת הָאֵלֶּה הַכֹּהֵן בַּסֵּפֶר וּמָחָה אֶל מֵי הַמָּרִים: [במדבר ה, כג]

ז) וְלִמַּדְתֶּם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם לְדַבֵּר בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: [דברים יא, יט]

ח) בְּפָרֵשׂ שַׁדַּי מְלָכִים בָּהּ תַּשְׁלֵג בְּצַלְמוֹן: [תהלים סח, טו]

הגהות הגר"א

[א] תוס' ד"ה בין כו' וכן צריך כו'. נ"ב ירוש'[כ]:

הגהות וציונים

א] בכת"י נוסף **תניא נמי הכי לא יברך אדם ברהמ"ז בלבו ואם בירך יצא** (וכ"ה באגודה, וכן משמע קצת שהיה גירסת הרי"ף ועיין ב"י או"ח (סימן קפה) שהעתיק לשון הרי"ף): ב] בכת"י הגירסא דר' יהודה **התם** משום דכתיב **הָאָלֶּה אלה** אין וכו' (וכן משמע מרש"י שגרס כן בגמ' וכ"א בסוטה יז ע"א, ועיין מלא הרועים): ג] [הנך הם שלא כסדרן ובשאלתות בפ' ואתחנן נמצאים כסדרן] (גליון): ד] בכת"י אל תקרי בפרש אלא **בפירוש**, ועיין ח"מ שמבאר אל תקרי **בפרש** אלא **בפרש**: ה] נראה דלרש"י לא גרסי' בגמ' "שלש הנה לא תשבענה" וכגי' הכת"י: ו] **אֵלֶּה** כצ"ל וראה אות ב: ז] [בערוך ערך פרש ביאר הענין באופן אחר ע"ש] (גליון): ח] כפי הנראה שצ"ל **מדמינן לק"ש** (שפ"ח) וכ"ה בתוס' הרא"ש ותור"י החסיד:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [מגילה דף יט:], ב) [עירובין מח. יומא סא: יבמות ע. גיטין מ. נזיר מו: הוריות ח. וע' גיטין טו.], ג) סנהדרין לב., ד) [סוטה דף יז.], ה) [ע"ש בסוטה היטב], ו) עיין ברש"י לעיל עמוד א ד"ה ולא דקדק, ז) שבת דף קג: וספרי ואתחנן סימן לו, ח) במדבר ה יט ו-כא, ט) ע"ג תוס' שבת לז. ד"ה לעולם, י) עמוד א (ובתוס' ד"ה אי ר' יוסי עיי"ש), כ) [ברב אלפס שלפנינו ליתא אלא הך דזיי"ן של תזכרו בשם הירושלמי אמנם ברא"ש ובטור סימן סא איתא כל זה וכתב הב"י שכ"כ ה"ר יונה בספר הירלאה ע"ש], ל) ירושלמי דפרקין ה"ד (טז ע"ב).

רב נסים גאון

תני ר' (יאשיה) [אושעיא] קמיה דרבא וכתבתם הכל בכתב ואפי' צוואות נמי אמר ליה דאמר לך מני ר' יהודה היא דאמר גבי סוטה אלות כותב צוואות אינו כותב. עיקר דבריו של ר' יהודה במס' סוטה בפ' היה מביא את מנחתה (דף יז) בא לו לכתוב המגילה מאיזה מקום היה כותב ר' יהודה אומר כל עצמו לא היה כותב אלא יתן ה' אותך ובאו המים המאררים וגו' ואינו כותב ואמרה האשה אמן אמן:

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה לעולם ר' יהודה היא ואפילו:

משנת ראשונים

ותרי גווני קטן וחסורי מחסרא והכי קתני. מפני שהיו שונים על פה, גרמה השכחה בקצת מקומות ושכחו קצת תיבות, ולא רצה רבי לכתוב אלא בלשון שהיתה שגורה בפי רוב התלמידים, על דרך משנה לא זזה ממקומה, וסמך על המעיין שיבין חסרון ויגיה. **[כללי הגמרא למוהר"י קארו]**

אבל בשאר מצות דברי הכל יצא. צ"ל דרב יוסף פליג אסוגיין דלעיל, משום דלעיל מדמינן ברכת המזון לק"ש, וקשה דהוה ליה למימר רב יוסף אמר. **[תוספות הרא"ש]**

ההוא בדברי תורה כתיב. בהסכת לחודיה קאמר כלומר הסכת כדי שתקיים אותם אבל שמיעת האזן צריך לכתחלה משום דכתיב ושמע. **[הרשב"א]**

תני רבי אושעיא קמיה דרבא. הא דאתמר בכמה דוכתין תני תנא קמיה דרבא תני תנא קמיה דר"י וכן הרבה בגמ', ר"ל תנא בכאן אמורא על שם שקבל האי מתניתא מרבו ובא וספרה שהברייתות לא היו שגורות בפי הכל [כמו שנודע] וכדאמרי' בעלמא פלוני אתא ואייתי מתניתא בידיה, וכן הוא תני לה והוא אמר לה בהרבה מקומות, כלומר הוא קבלה מרבו והוא פירשה מסברתו. **[הליכות עולם שער שני פרק א]** כתב הרב כסף משנה ז"ל (פ"ו מהל' ס"ת ה"ז), דכי קאמר תני תנא קמיה דפלוני הוי תלמיד, אכן לדעת הרי"ף והרא"ש ז"ל אפשר דלא הוי תלמיד, אלא שכך אירע מעשה דהוה קמיה בההיא שעתא. **[גופי הלכות פרק כב]**

שנכתוב במזוזה את הדברים שנאמרו בפרשה זו, וכן יש לכתבם בתפילין כנאמר שם (דברים ו ח). דורשת הברייתא, תיבת 'וּכְתַבְתָּם' משמעה שתהא הכתיבה תמה ושלמה[לד], ויש ללמוד מכך שיהא **הַכֹּל בִּכְתָב** - שצריך לכתוב בתפילין ומזוזות את כל האמור בפרשה, **וַאֲפִילּוּ צַוָּאוֹת** - ואף את הציוויים שבה, כגון 'וכתבתם' ו'וקשרתם'[לה].

אָמַר לֵיהּ - אמר לו רבא לרבי אושעיא, **דְּאָמַר לָךְ מַנִּי** - אם ישאלך אדם מי הוא זה הסובר שצריך פסוק לרבות שצוואות נכתבות[לו], אמור לו ששיטת **רַבִּי יְהוּדָה הִיא, דְּאָמַר** רבי יהודה (סוטה יז.) **לְגַבֵּי סוֹטָה** השותה ממים המרים[לז], שבמגילה בה צריך הכהן לכתוב את פרשת סוטה כדי למוחקה בתוך המים, הדין הוא שאת **הָאָלוֹת** - הקללות שבפרשה, דהיינו 'יִתֵּן ה' אוֹתָךְ לְאָלָה וְלִשְׁבֻעָה' וגו' (במדבר ה כא) הרי הוא **כּוֹתֵב, אַךְ צַוָּאוֹת** - את הציוויים שבפרשה כגון 'וְהִשְׁבִּיעַ אֹתָהּ הַכֹּהֵן' וגו' (שם ה יט) **אֵינוֹ כּוֹתֵב**[לח]. מדייק רבא, **וְהָתָם הוּא דִּכְתִיב 'וְכָתַב אֶת הָאָלוֹת הָאֵלֶּה'** - דווקא בסוטה סובר רבי יהודה שאינו כותב אף צוואות, כיון שנאמר שם (ה כג) 'וכתב' ולא 'וכתבתם', **אֲבָל הָכָא** - כאן בתפילין ומזוזות **דִּכְתִיב** בהן **'וּכְתַבְתָּם'**, משמע שיכתוב כתיבה תמה את כל האמור בפרשה, ועל כן **אֲפִילּוּ צַוָּאוֹת נַמִּי** - גם כותב. ונמצא שהברייתא המצריכה דרשה מיוחדת לחייב כתיבת צוואות, היא כשיטת רבי יהודה.

מקשה הגמרא על דברי רבא, **אָטוּ טַעֲמֵיהּ** - וכי טעמו **דְּרַבִּי יְהוּדָה** שבמגילת סוטה אינו כותב צוואות הוא **מִשּׁוּם דִּכְתִיב 'וְכָתַב'** ולא 'וכתבתם', הרי בגמרא שם מבואר **דְּטַעֲמֵיהּ דְּרַבִּי יְהוּדָה** הוא **מִשּׁוּם דִּכְתִיב** (שם) **'וְכָתַב אֶת הָאָלֹת הָאֵלֶּה'** וגו', ומשמע שדווקא **אָלוֹת אִין** [-אכן] כותבן, אך **צַוָּאוֹת לֹא** - אינו כותבן[לט], ומבואר שאם לא מיעוט זה, מסברא היינו לומדים מ'וכתב' שצריך לכתוב הכל, ואם כן פרשת תפילין ומזוזות שאין בה מיעוט ודאי כותבה כולה, ומדוע צריך לדרוש מ'וכתבתם' שכותב צוואות. אלא ודאי אין להעמיד ברייתא זו כשיטת רבי יהודה[מ].

מתרצת הגמרא, באמת הברייתא היא כשיטת רבי יהודה, ואף שתיבת 'וכתב' לבדה משמעה שכותב הכל, מכל מקום **אִצְטְרִיךְ** - לגבי תפילין ומזוזות הוצרכה הברייתא לרבות כתיבת צוואות מ'וכתבתם', שאם לא כן, **סָלְקָא דַּעְתָּךְ אֲמִינָא** - היה עולה בדעתך לומר, שכיון שגם בסוטה וגם בתפילין ומזוזות נאמרה לשון כתיבה, **נֵילַף** - נלמד בתפילין ומזוזות גזירה שוה **'כְּתִיבָה כְּתִיבָה' מֵהָתָם** - משם בסוטה, **מַה הָתָם** בסוטה הדין הוא **שאָלוֹת אִין** [-אכן כותבן] אך **צַוָּאוֹת לֹא** כותב, **אַף הָכָא נַמִּי** - כך גם כאן בתפילין ומזוזות **צַוָּאוֹת לֹא** יכתוב[מא], על כן **כָּתַב רַחֲמָנָא** [-כתבה התורה] **'וּכְתַבְתָּם'** להשמיענו **שאֲפִילּוּ צַוָּאוֹת** כותב[מב].

★

הגמרא דורשת את תיבת 'ולמדתם' שבקריאת שמע:

תָּנֵי - שנה **רַב עוֹבַדְיָה** ברייתא **קַמֵּיהּ דְּרָבָא** - לפני רבא, נאמר בפרשת והיה אם שמוע (דברים יא יט) 'וְלִמַּדְתֶּם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם לְדַבֵּר בָּם' וגו', דהיינו ציווי לקרוא פרשה זו בקריאת שמע. ומשמע מתיבת **'וְלִמַּדְתֶּם' שֶׁיְּהֵא לִמּוּדְךָ תָּם** - שלם כהלכתו[מג], ולמדנו מכאן **שֶׁיִּתֵּן רֶיוַח בֵּין הַדְּבֵקִים** - שיפריד בין שתי תיבות הדבוקות זו לזו[מד], כגון תיבה המתחילה באותה אות שבה מסתיימת התיבה הקודמת לה, שאם אינו מקפיד לתת ריוח ביניהם הוא הוגה את שתיהן כאות אחת, כפי שמפרט רבא להלן.

עָנֵי רָבָא בַּתְרֵיהּ - ענה רבא אחרי רב עובדיה ופירש שמועתו, אלו הן תיבות הדבוקות שבקריאת שמע, **כְּגוֹן** תיבות **'עַל לְבָבֶךָ'** (דברים ו ו), שאם אינו מפריד ביניהן נמצא שאומר 'עַלְבָבֶךָ' ומחסיר למ"ד אחת, וכן **'עַל לְבַבְכֶם'** (שם יא יח), **'בְּכָל לְבָבְךָ'** (שם ו ה), **'בְּכָל לְבַבְכֶם'** (שם יא יג), **'עֵשֶׂב בְּשָׂדְךָ'** (שם יא טו)[מה], **'וַאֲבַדְתֶּם מְהֵרָה'** (שם יא יז), **'הַכָּנָף פְּתִיל'** (במדבר טו לח)[מו], **'אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ'** (שם טו מא)[מז].

★

במשנתנו שצריך לדקדק באותיותיה, ואגב כך היא דורשת תחילה אף את תיבת 'וכתבתם'.

לד. **שנדרשת** תיבה זו כאילו נכתב 'וכתב תם' בשתי תיבות. על פי לבוש (או"ח סי' לד ס"ג).

לה. **כלומר**, אף שענין פרשת קריאת שמע הוא קבלת עול מלכות שמים ועול מצוות, והציוויים האמורים בפרשה אינם חלק מכך, מכל מקום יש לכתבם כדי שתהא הפרשה כתובה בשלימות. על פי מאירי (ד"ה תפילין).

דרשת הגמרא כאן היא מתיבת 'וכתבתם' שנאמרה בפרשת שמע, כיון שיכלה התורה לכתוב 'וכתב' כמבואר להלן. אך מתיבת 'וכתבתם' האמורה בפרשת והיה אם שמוע (דברים יא כ) אין לדרוש כן, שהרי פרשה זו נאמרה כולה בלשון רבים ואי אפשר לכתוב בה 'וכתב'. שאגת אריה (שו"ת, סוף סי' ב), מלוא הרועים (עמ' כד). [ומכל מקום דין זה שצריך לכתוב את הפרשה כולה נוהג גם בפרשת והיה אם שמוע, כמבואר במנחות (כח.). ובטעם הדבר צריך לומר שפרשיות אלו למדות זו מזו לענין דיני כתיבתן בתפילין ומזוזות]. וכן משמע קצת מרש"י, ראה ביאורי רש"י. אמנם בשיטה מקובצת (ד"ה וכתבתם) משמע, שדרשת הגמרא היא גם מ'וכתבתם' האמור בוהיה אם שמוע.

לו. **רש"י** (ד"ה דאמר), ריב"ן (מכות כ: ד"ה דאמר).

לז. **סוטה** היא אשה שחשד בה בעלה מאיש אחר, והתרה בה בפני עדים שלא תסתר עמו, ואף על פי כן נסתרה עמו, ודינה שאסורה לבעלה וצריכה להבדק אם זינתה על ידי שתיית מים המרים בבית המקדש. מים אלו הם מים קדושים מן הכיור, שנותן בהם הכהן מן העפר שבקרקע המקדש, ומוחק בתוכם מגילה עליה כתובה פרשת סוטה, כנאמר בתורה (במדבר ה יא-לא).

לח. **וכן** סובר רבי יהודה שאינו כותב קללות הבאות מחמת ברכות, כגון הנאמר בפרשה (שם ה יט) 'אם לא שכב איש אותך וגו' הנקי ממי המרים המאררים האלה', ומשמע קללה שאם שכב איש אותך לא תנקי. וכן אינו כותב קבלות, דהיינו 'ואמרה האשה אמן אמן' (שם ה כב). ובסוטה שם נחלקו עליו רבי מאיר ורבי יוסי, שלרבי מאיר הוא כותב אף קללות הבאות מחמת ברכות, אך צוואות וקבלות אינו כותב כרבי יהודה, ולרבי יוסי הוא כותב קללות הבאות מחמת ברכות, צוואות וקבלות. והקשה במלוא הרועים (ד"ה א"ל), הרי גם רבי מאיר סובר שצוואות אינו כותב, ומדוע הזכירה הגמרא רק את רבי יהודה. וצריך לומר, שהגמרא מחפשת מה להשיב למי שישאל 'דאמר לך מני', וכיון ששמו של רבי מאיר לא הוזכר במפורש במשנה שם, העדיפה הגמרא להביא את שמו של רבי יהודה שהוזכר מפורש במשנה שם שהוא הסובר כן.

לט. **בגמרא** משמע שהמיעוט הוא מתיבת 'האלות', שדווקא אלות כותב ולא דבר אחר. אמנם בסוטה שם מבואר שרבי יהודה אינו ממעט ציוויים מתיבת 'האלות', אלא מ'וכתב את האלות האלה', שמשמע דווקא אלה, ומתיבת 'האלות' הוא ממעט דבר אחר, עיין שם. ובדקדוקי סופרים כאן (אות ח) הביא גירסת כת"י 'משום דכתיב אלה', וכן גירסת רש"י (ד"ה משום). וראה ביאורי רש"י.

מ. **ולדעת** המקשן הברייתא סוברת שמתיבת 'וכתב' אין משמעות שצריך לכתוב את הכל, ולפיכך אמרה התורה 'וכתבתם' להשמיענו שתהיה הכתיבה תמה ושלמה.

מא. **ואף** שאין אדם דן גזירה שוה מעצמו כמבואר בפסחים (סו.), גזירה שוה זו של 'כתיבה כתיבה' כבר נדרשת לענין אחר כמבואר במנחות (לד.), ועל כן היינו סבורים שמא למדים משם גם שאינו כותב צוואות במזוזה. מצפה איתן (ד"ה סד"א).

מב. **ולפי** זה אין פירוש דברי רבא לעיל 'והתם הוא דכתיב וכתב את האלות האלה' שבסוטה נאמר 'וכתב' ולא 'וכתבתם' כפי שפירשנו שם, אלא כוונתו שדווקא שם יש מיעוט מ'האלות האלה', והוסיף שאין ללמוד מסוטה לתפילין ומזוזות כיון שבהן נאמר וכתבתם.

מג. **על** פי רש"י (שבת קג: ד"ה תם). בגמרא משמע שתיבת 'ולמדתם' נדרשת כאילו נאמרה התי"ו בקמץ ['ולמדתָּם'], דהיינו שתלמד דברים האלו האמורים בפרשה, ויהיה לימודך אותם תם ושלם [וכדרשת הגמרא לעיל לענין 'וכתבתם']. והקשה המעדני יום טוב (סי' יב אות ת), והרי בתורה נאמר 'ולמדתֶּם' בסגול דהיינו ציווי לרבים שילמדו את בניהם, ואין משמעות התיבה על הדברים האמורים בפרשה. ותירץ שמכל מקום אפשר לדרוש את פסוקי התורה אף בניקוד אחר, שעל כן ניתנה התורה בלא נקודות בכתב.

מד. **הגמרא** נקטה בלשון הפסוק, שנאמר במות אחאב במלחמה (מלכים א' כב לד) 'ואיש משך בקשת לתומו ויכה את מלך ישראל בין הדבָקים ובין השרִיָן' וגו', כלומר שנכנס החץ בין חתיכות הברזל הדבוקות בשריון. רשב"ץ (ד"ה בין).

הפסוק 'ולמדתם' הוא המקור לדין משנתנו שהקורא את שמע צריך לדקדק באותיותיה, ורבי יוסי הסובר שבדיעבד יצא אף אם לא דקדק, לומד שפסוק זה הוא רק לכתחילה ולא לעכב. ר"י מלוניל (לעיל ע"א ד"ה קרא). אמנם בשאגת אריה (שו"ת סוף סימן ב) כתב, שדין דקדוק האותיות הוא מדברי חכמים, והפסוק הוא רק סמך מן התורה לתקנה זו.

מה. **אף** שהאות בי"ת שבסוף 'עשב' היא רפה והבי"ת שבתחילת 'בשדך' דגושה, ואם כן אי אפשר שיבלעו זו בזו, עדיין יש לחשוש שיקרא שתיהן דגושות או רפויות. מאירי (ד"ה הקורא). וכתב עוד שאולי בזמן התלמוד היו נקראות שתיהן בסגנון תנועה אחת. וכן כתב לגבי 'הכנף פתיל' שלהלן.

מו. **אף** שתיבות אלו נאמרו בפרשת ויאמר, וקריאת פרשה זו בקריאת שמע היא מתקנת חכמים כמבואר לעיל (יג:), אין להקשות כיצד למד רבא מהפסוק 'ולמדתם' שצריך לדקדק בהן, כיון שאנו לומדים מדרשה זו להזהר בקריאת כל מה שהוא בכלל התקנה של קריאת שמע, ואף בחלק שהוא מתקנת חכמים. על פי מהר"ם בנעט (ד"ה הכנף). ולשיטת השאגת אריה [הובאה בהערה לעיל] שדין דקדוק האותיות הוא מדברי חכמים אין זה קשה, שהרי הפסוק הוא רק אסמכתא.

מז. **התוספות** (ד"ה בין) הביאו בשם הרי"ף, שצריך להזהר עוד כשאומר 'וחרה אף' להפריד בין התיבות, שלא ישמע 'וחרף' מלשון חירוף. וכן צריך להפריד בין תיבה

דילמא רבי יהודה היא ולכתחלה הוא דלא הא דיעבד שפיר דמי לא ס"ד דקתני חרש דומיא דשוטה וקטן מה שוטה וקטן דיעבד נמי לא אף חרש דיעבד נמי לא ודילמא הא כדאיתא והא כדאיתא ומי מצית לאוקמה כרבי יהודה והא מדקתני סיפא רבי יהודה מכשיר בקטן מכלל דרישא לאו רבי יהודה היא ודילמא כולה ר' יהודה היא ותרי גווני קטן וחסורי מחסרא והכי קתני הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחש"ו בד"א בקטן שלא הגיע לחנוך אבל קטן שהגיע לחנוך אפילו לכתחלה כשר דברי רבי יהודה שרבי יהודה מכשיר בקטן במאי אוקימתא כר"י ודיעבד אין לכתחלה לא אלא הא דתני ר"י בריה דר' שמעון בן פזי חרש המדבר ואינו שומע תורם לכתחלה מני לא ר' יהודה ולא ר' יוסי אי ר' יהודה דיעבד אין לכתחלה לא אי ר' יוסי דיעבד נמי לא אלא מאי ר' יהודה ואפילו לכתחלה נמי אלא הא דתניא [א] לא יברך אדם ברכת המזון בלבו ואם בירך יצא מני לא ר' יהודה ולא ר' יוסי אי רבי יהודה הא אמר אפי' לכתחלה נמי ואי ר' יוסי הא אמר אפי' דיעבד נמי לא לעולם ר' יהודה היא ואפילו לכתחלה נמי ולא קשיא הא דידיה הא דרביה דתניא א"ר יהודה משום ר' אלעזר בן עזריה הקורא את שמע צריך שישמיע לאזנו שנאמר (א) שמע ישראל אמר לו ר' מאיר הרי הוא אומר (ב) אשר אנכי מצוך היום על לבבך אחר כונת הלב הן הן הדברים השתא דאתית להכי אפי' תימא ר' יהודה כרביה ס"ל ולא קשיא הא ר' יהודה הא רבי מאיר. א"ר חסדא אמר רב שילא [א] הלכה כרבי יהודה שאמר משום רבי אלעזר בן עזריה והלכה כרבי יהודה וצריכא דאי אשמעינן הלכה כר' יהודה הוה אמינא אפילו לכתחלה קמ"ל הלכה כר' יהודה שאמר משום ר' אלעזר בן עזריה ואי אשמעינן הלכה כרבי יהודה שאמר משום ר' אלעזר בן עזריה הוה אמינא [ג] צריך ואין לו תקנה קמ"ל הלכה כרבי יהודה. אמר רב יוסף מחלוקת בק"ש אבל בשאר מצות דברי הכל לא יצא דכתיב (ג) הסכת ושמע ישראל מיתיבי לא יברך אדם ברכת המזון בלבו ואם בירך יצא אלא אי אתמר הכי אתמר אמר רב יוסף מחלוקת בק"ש דכתיב שמע ישראל [ב] אבל בשאר מצות דברי הכל יצא[ה] והכתיב (ג) הסכת ושמע ישראל ההוא בדברי תורה כתיב: קרא ולא דקדק באותיותיה: א"ר טבי א"ר יאשיה הלכה כדברי שניהם להקל: וא"ר [ג] טבי א"ר יאשיה מאי דכתיב (ד) שלש הנה לא תשבענה שאול ועוצר רחם וכי מה ענין שאול אצל רחם אלא לומר לך מה רחם מכניס ומוציא אף שאול מכניס ומוציא והלא דברים ק"ו ומה רחם שמכניסין בו בחשאי מוציאין ממנו בקולי קולות שאול שמכניסין בו בקולי קולות אינו דין שמוציאין ממנו בקולי קולות מכאן תשובה לאומרים אין תחיית המתים מן התורה: תני ר' אושעיא קמיה דרבא (ה) וכתבתם הכל בכתב אפילו צוואות א"ל דאמר לך מני [ד] ר' יהודה היא דאמר גבי סוטה אלות כותב צוואות אינו כותב והתם הוא דכתיב (ו) וכתב את האלות האלה אבל הכא דכתיב וכתבתם אפי' צוואות נמי אטו טעמיה דר' יהודה משום דכתיב וכתב [ה] טעמיה דר' יהודה משום דכתיב אלות אלות[ב] אין צוואות לא אצטריך סד"א נילף כתיבה כתיבה מהתם מה התם אלות אין צוואות לא אף הכא נמי צוואות לא כתב רחמנא וכתבתם אפי' צוואות: תני רב עובדיה קמיה דרבא (ז) ולמדתם [ג] שיהא למודך תם שיתן ריוח בין הדבקים ענין רבא בתריה כגון[ג] על לבבך בכל לבבך בכל לבבכם עשב בשדך ואבדתם מהרה הכנף פתיל אתכם מארץ א"ר חמא ברבי חנינא [ד] כל הקורא ק"ש ומדקדק באותיותיה מצננין לו גיהנם שנאמר (ח) בפרש שדי מלכים בה תשלג בצלמון אל תקרי בפרש אלא בפרש[ד] אל תקרי בצלמון אלא בצלמות: ואמר רבי חמא ברבי חנינא למה נסמכו
אהלים

רש"י

מדסיפא ר' יהודה. דקתני ר' יהודה מכשיר בקטן: ודילמא כולה ר' יהודה היא וחסורי מחסרא והכי קתני הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחש"ו. והא כדאיתא והא כדאיתא: בד"א. דקטן לכתחלה לא בקטן שלא הגיע לחנוך, אבל הגיע לחנוך אפי' לכתחלה שרי. הגיע לחנוך מצות כגון בן תשע ובן עשר כדאמרינן ביומא פרק בתרא (ד' פב.): במאי אוקימתא. למתניתין דמגילה: כר' יהודה. ואשמעת לן דכי אמר ר' יהודה בק"ש יצא דיעבד קאמר ולא לכתחלה: אלא הא דתני כו' תורם. ואע"פ שהוא צריך לברך ואין אזניו שומעות, מני: אלא מאי. בעית למימר דר' יהודה היא דק"ש אפילו לכתחלה קאמר כי היכי דתיקו הא דר' יהודה בריה דר' שמעון בן פזי אליביה, והאי דאפליגו בדיעבד להודיעך כחו דר' יוסי: אלא הא דתניא כו'. מני: לעולם ר' יהודה (א) אפי' לכתחלה מכשיר. ודמגילה רבי יוסי היא ואפילו דיעבד נמי פסיל, והא דתורם לכתחלה ר' יהודה, והא דברכת המזון דרביה הוא, דאמר ר' יהודה משום רבי אלעזר בן עזריה צריך להשמיע לאזנו והאי לישנא לכתחלה משמע אבל דיעבד יצא: השתא דאתית להכי. דאשמעתן הא פלוגתא דר"מ: אפי' תימא ר' יהודה. דאמר בק"ש יצא דיעבד אין לכתחלה לא, ומתני' דמגילה לכתחלה היא דפסלה לחרש ור' יהודה היא, והא דברכת המזון נמי ר' יהודה היא, ודקא קשיא לך הא דר"י בריה דר' שמעון בן פזי מני ר"מ היא דמכשיר לכתחלה: הלכה כר' יהודה. דק"ש שלא השמיע לאזנו יצא: הוה אמינא. דר' יהודה לכתחלה נמי אמר, והאי דאפליג דיעבד משום דרבי יוסי: ואין לו תקנה. אפילו בדיעבד: בשאר מצות. בכל הברכות: ההוא. הסכת ושמע בדברי תורה כתיב, כדאמרי' בפ' הרואה (ד' סג:) כתתו עצמכם על דברי תורה: ולא דקדק.[י] שמגמגם: הלכה כדברי שניהם להקל. הלכה כר' יהודה דלא בעי שמיעה, והלכה כר' יוסי דלא בעי דקדוק: שאול ועוצר רחם. פסוק הוא בספר משלי שלש הנה לא תשבענה[ס]: רחם מכנים. הזרע, ומוציא הולד: שאול. קבר: שמכניסין בו בקולי קולות. של בכי ומספד: וכתבתם. שתהא כתיבה תמה ושלימה[ז]: ואפילו צוואות. שבפרשה כגון וקשרתם וכתבתם צריך לכתוב בתפילין ומזוזות: דאמר לך מני. הא דאצטריך ליה קרא לרבות צואות לכתיבה: רבי יהודה היא. דשמעינן גבי כתיבת פרשת סוטה משום דלא כתיב ביה וכתבתם אלא וכתב דאמר אלות אין צואות לא כגון[ח] והשביע אותה הכהן ואמר הכהן, דתנן (סוטה ד' יז) רבי יהודה אומר כל עצמו אינו כותב אלא יתן ה' אותך לאלה ולשבועה: משום אלה[י] הוא. דמשמע מיעוטא, הא לא כתיב מיעוטא הוה משמע כולה מלתא מוכתב, והכא דליכא מיעוטא למה ליה לרבויינהו מוכתבתם: בין הדבקים. תיבות המדובקות זו בזו אם אינך מפרידן, כשהתיבה השניה מתחלת באות שהתיבה שלפניה נגמרת הוא קורא אותן שתי אותיות באות אחת, אם אינו מתעסק ליתן ריוח ביניהן, כדמפרש רבא: בפרש שדי. אם תפרש שדי ותבדיל תיבות של מלכות שמים, מלכים בה תשלג בצלמון[ו] התורה אשר בה מלכים ימלוכו תשלג ותצלן לך את צל המות:
אהלים

תוספות

דילמא ר' יהודה וחסורי מחסרא וכו'. תימה דאין זה בשום מקום דקאמר חסורי מחסרא ולאוקמי אליבא דחד תנא ועוד נוקמיה כר' יוסי ובלא חסורי מחסרא. וי"ל משום דלקמן פסקינן כר' יהודה לכך ניחא לאוקמיה אליבא דר' יהודה[ט]:

אבל בשאר מצות יצא. וא"ת הא לעיל[י] אמר דשאר מצות ילפינן[כ] מק"ש כגון תרומה ומגילה וברכת המזון. וי"ל דרב יוסף פליג אסוגיא דלעיל: בין הדבקים. רב אלפס מוסיף[ל] כגון וחרה אף דאם לא יתן ריוח אז נראה כמו וחרף וכן מוסיף וראיתם אותו וזכרתם את ועשיתם את שצריך ליתן ריוח בין מ"ם שבסוף תיבה לאל"ף שבתחלת תיבה שאחרי' וכן צריך [א] להתיז זיי"ן של תזכרו[ל] שלא ישמע שי"ן למען שיהיה לנו שכר מצות ואין לנו לעשו' על מנת לקבל פרס:
אהלים

עין משפט נר מצוה

לא א מיי' פ"ב מהלכות ק"ש הלכה ח סמג עשין יח טור שו"ע או"ח סימן סב סעיף ג:
לב ב מיי' פ"א מהלכות ברכות הלכה ז סמג עשין כו טוש"ע או"ח סימן קפה סעיף ב ובסימן רו סעיף ג:
לג ג מיי' פ"ב מהלכות ק"ש הלכה ח ט סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן סא סעיף כ:
לד ד מיי' שם הלכה ח ט טור ר"ס סב:

תורה אור השלם

א) שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְיָ אֱלֹהֵינוּ יְיָ אֶחָד: [דברים ו, ד]

ב) וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם עַל לְבָבֶךָ: [דברים ו, ו]

ג) וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה וְהַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הַסְכֵּת וּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל הַיּוֹם הַזֶּה נִהְיֵיתָ לְעָם לַייָ אֱלֹהֶיךָ: [דברים כז, ט]

ד) לַעֲלוּקָה שְׁתֵּי בָנוֹת הַב הַב שָׁלוֹשׁ הֵנָּה לֹא תִשְׂבַּעְנָה אַרְבַּע לֹא אָמְרוּ הוֹן: שְׁאוֹל וְעֹצֶר רָחַם אֶרֶץ לֹא שָׂבְעָה מַיִם וְאֵשׁ לֹא אָמְרָה הוֹן: [משלי ל, טו-טז]

ה) וּכְתַבְתָּם עַל מְזֻזוֹת בֵּיתֶךָ וּבִשְׁעָרֶיךָ: [דברים ו, ט]

ו) וְכָתַב אֶת הָאָלֹת הָאֵלֶּה הַכֹּהֵן בַּסֵּפֶר וּמָחָה אֶל מֵי הַמָּרִים: [במדבר ה, כג]

ז) וְלִמַּדְתֶּם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם לְדַבֵּר בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: [דברים יא, יט]

ח) בְּפָרֵשׂ שַׁדַּי מְלָכִים בָּהּ תַּשְׁלֵג בְּצַלְמוֹן: [תהלים סח, טו]

הגהות הגר"א

[א] תוס' ד"ה בין כו' וכן צריך כו'. נ"ב ירוש'[כ]:

הגהות וציונים

א] בכת"י נוסף תניא נמי הכי לא יברך אדם ברהמ"ז בלבו ואם בירך יצא (וכ"ה באגודה, וכן משמע קצת שהיה גירסת הרי"ף ועיין ב"י או"ח (סימן קפה) שהעתיק לשון הרי"ף): ב] בכת"י הגירסא דר' יהודה התם משום דכתיב הָאָלֹת אלה אין וכו' (וכן משמע מרש"י שגרס כן בגמ' וכ"א בסוטה יז ע"א, ועיין מלא הרועים): ג] [הנך הם שלא כסדרן ובשאלתות בפ' ואתחנן נמצאים כסדרן] (גליון): ד] בכת"י אל תקרי בפרש אלא בפירוש, ועיין ח"מ שמבאר אל תקרי בפרש אלא בפרש: ס] נראה דלרש"י לא גרסי' בגמ' "שלש הנה לא תשבענה" וכגי' הכת"י: ו] אֵלֶּה כצ"ל וראה אות ב: ז] [בערוך ערך פרש ביאר הענין באופן אחר ע"ש] (גליון): ח] כפי הנראה שצ"ל מדמינן לק"ש (שפ"ח) וכ"ה בתוס' הרא"ש ותור"י החסיד:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [מגילה דף יט:], ב) [עירובין מח. יומא סא: יבמות ט. גיטין מ. נזיר מו: הוריות ח. וע' גיטין טו.], ג) סנהדרין לב., ד) [סוטה דף יז.], ה) [ע"ש בסוטה היטב], ו) עיין ברש"י לעיל עמוד א ד"ה ולא דקדק, ז) שבת דף קג: וספרי ואתחנן סימן לו, ח) במדבר ה יט ו-כא, ט) ע"ג תוס' שבת לז. ד"ה לעולם, י) עמוד א (ובתוס' ד"ה אי ר' יוסי עיי"ש), כ) [ברב אלפס שלפנינו ליתא אלא הך דזיי"ן של תזכרו בשם הירושלמי אמנם ברא"ש ובטור סימן סא איתא כל זה וכתב הב"י שכ"כ ה"ר יונה בספר היראה ע"ש], ל) ירושלמי דפרקין ה"ד (טז ע"ב).

רב נסים גאון

תני ר' (יאשיה) [אושעיא] קמיה דרבא וכתבתם הכל בכתב ואפי' צוואות נמי אמר ליה דאמר לך מני ר' יהודה היא דאמר גבי סוטה אלות כותב צוואות אינו כותב. עיקר דבריו של ר' יהודה במס' סוטה בפ' היה מביא את מנחתה (דף יז) בא לו לכתוב המגילה מאיזה מקום היה כותב ר' יהודה אומר כל עצמו לא היה כותב אלא יתן ה' אותך ובאו המים המאררים וגו' ואינו כותב ואמרה האשה אמן אמן:

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה לעולם ר' יהודה היא ואפילו:

משנת ראשונים

ותרי גווני קטן וחסורי מחסרא והכי קתני. מפני שהיו שונים על פה, גרמה השכחה בקצת מקומות ושכחו קצת תיבות, ולא רצה רבי לכתוב אלא בלשון שהיתה שגורה בפי רוב התלמידים, על דרך משנה לא זזה ממקומה, וסמך על המעיין שיבין חסרון ויגיה. [כללי הגמרא למוהר"י קארו]

אבל בשאר מצות דברי הכל יצא. צ"ל דרב יוסף פליג אסוגיין דלעיל, משום דלעיל מדמינן ברכת המזון לק"ש, וקשה דהוה ליה למימר רב יוסף אמר. [תוספות הרא"ש]

ההוא בדברי תורה כתיב. בהסכת לחודיה קאמר כלומר הסכת כדי שתקיים אותם אבל שמיעת האזן צריך לכתחלה משום דכתיב ושמע. [הרשב"א]

תני רבי אושעיא קמיה דרבא. הא דאתמר בכמה דוכתין תני תנא קמיה דרבא תני תנא קמיה דר"י וכן הרבה בגמ', ר"ל תנא בכאן אמורא על שם שקבל האי מתניתא מרבו ובא וספרה שהברייתות לא היו שגורות בפי הכל [כמו שנודע] וכדאמרי' בעלמא פלוני אתא ואייתי מתניתא בידיה, וכן הוא תני לה והוא אמר לה בהרבה מקומות, כלומר הוא קבלה מרבו והוא פירשה מסברתו. [הליכות עולם שער שני פרק א] כתב הרב כסף משנה ז"ל (פ"ו מהל' ס"ת ה"ז), דכי קאמר תני תנא קמיה דפלוני הוי תלמיד, אכן לדעת הרי"ף והרא"ש ז"ל אפשר דלא הוי תלמיד, אלא שכך אירע מעשה דהוה קמיה בההיא שעתא. [גופי הלכות פרק כב]

הגמרא מבארת מה שכרו של המדקדק באותיות קריאת שמע:

אָמַר רַבִּי חָמָא בְּרַבִּי חֲנִינָא [-בן רבי חנינא], **כָּל הַקּוֹרֵא קְרִיאַת שְׁמַע וּמְדַקְדֵּק בְּאוֹתִיּוֹתֶיהָ, מְצַנְּנִין לוֹ** את **חוּם הַגֵּיהִנָּם**[מח], **שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים סח טו) **'בְּפָרֵשׂ שַׁדַּי מְלָכִים בָּהּ תַּשְׁלֵג בְּצַלְמוֹן'**[מט], דורש רבי חמא, **אַל תִּקְרֵי 'בְּפָרֵשׂ'** מלשון פריסה ושטיחת הדבר[נ], **אֶלָּא 'בְּפָרֵשׁ'** מלשון מפורש, **וְאַל תִּקְרֵי 'בְּצַלְמוֹן'** שהוא חושך[נא], **אֶלָּא 'בְּצַלְמָוֶת'** דהיינו הגיהנם[נב], וכך יש לפרש את הפסוק, אם תפרש היטב 'שדי' דהיינו שתבדיל כראוי בין התיבות של קבלת מלכות שמים בקריאת שמע, תזכה ש'מלכים בה' דהיינו התורה שבה מלכים ימלוכו[נג], תשלג[נד] ותצנן לך את הגיהנם[נה].

★

הגמרא מביאה שמועה נוספת מרבי חמא בן רבי חנינא:

וְאָמַר רַבִּי חָמָא בְּרַבִּי חֲנִינָא, לָמָּה נִסְמְכוּ בתורה

המסתיימת במ"ם לתיבה המתחילה באל"ף, כגון 'וראיתם אותו', כדי שלא ישמע 'מותו' [אכן ברי"ף שלפנינו אינו, אלא כתב שצריך להבדיל בין 'אותו וזכרתם', ו'תזכרו ועשיתם'. וכן כתב הרא"ה (ד"ה קרא). וראה תלמידי רבינו יונה (ד"ה כדי) ורשב"ץ (ד"ה בין) שדחו דבריהם]. עוד כתב הרי"ף בשם הירושלמי (פ"ב ה"ד), שצריך להתיז את האות זיי"ן בתיבת 'תזכרו'. וביארו התוספות (ד"ה בין) טעם הדבר, שלא ישמע כאילו אומר 'למען תשכרו' דהיינו כדי שתקבלו שכר, שהרי אין לעבוד את ה' על מנת לקבל פרס, כנאמר במשנה (אבות פ"א מ"ג) [ומשמע מדבריהם שאין דינים אלו נלמדים מ'ולמדתם', אלא אף בלא דרשה זו צריך להזהר בכך שלא ישמע מדבריו דבר שאינו הגון. ולפי זה ביאר הארץ החיים (בתוס' ד"ה בין) מדוע רבא לא הזכיר תיבות אלו, כיון שאין צריך ללמדן מ'וכתבתם']. והשיטה מקובצת (ד"ה עני) כתב שצריך להתיז הזיי"ן כדי שלא תשמע סמ"ך, וראה רבנו מנוח (ק"ש פ"ב ה"ט) מה שביאר בזה. וראה בשולחן ערוך (או"ח סי' סא) פרטי דינים נוספים בדקדוק אותיות קריאת שמע.

דין דקדוק האותיות נאמר דווקא בקריאת שמע כיון שיש בה רמ"ח תיבות כנגד רמ"ח אברים שבאדם, ואם יחבר שתי תיבות נמצא מחסר אבר אחד, אך על שאר התפילות נאמר (שיה"ש ב ד) 'ודגלו עלי אהבה', ואמרו במדרש (שה"ש רבה שם) 'דלוגו עלי אהבה', שאף המדלג בקריאתו אהוב לפני ה'. תוספות חכמי אנגליה (ד"ה כל). אמנם רבינו יונה בספר היראה (ד"ה ויתחון) כתב, שבתיבות שיכול להשתמע מפיו דבר שאינו הגון [כגון 'בגוים את כבודו' שאם לא יפרידן ישמע 'מת'], אף באותיות פסוקי דזמרה ותפילה צריך לדקדק, וכן נפסק בשולחן ערוך (או"ח סי' סא סכ"ב). והבית יוסף (או"ח סי' סא ד"ה ומ"ש ולא) הביא עוד בשם הרד"ק, שבכל זמן שאדם קורא בתורה נביאים וכתובים צריך לדקדק בקריאתם, והטעם שהזהירו חכמים לדקדק באותיות דווקא בקריאת שמע, הוא כיון שיש בה יחוד ה' וקבלת עול מלכות שמים, ועוד, שהכל קוראים אותה ואף עמי הארץ שאינם בקיאים בקריאה, ועל כן הוצרכו להזהיר עליה [ונראה שסובר כשיטת השאגת אריה לעיל שהפסוק 'ולמדתם' הוא רק אסמכתא].

מח. **כלומר**, אפילו אם התחייב להענש בגיהנם, מצננים לו חום האש. שאילתות דרב אחאי (ואתחנן קמג). וכן פירש רבינו חננאל (ד"ה תני). ובשיטה מקובצת (ד"ה אמר ר' חמא) נראה שגרס בגמרא 'אפילו נתחייב בדינה של גיהנם'. אמנם הצל"ח (ד"ה מצננין) ביאר, שמדובר בצדיק העובר דרך הגיהנם לטובת קרוביו הרשעים שכבר סבלו כמעט כל העונש המגיע להם, ומעלה אותם עמו לגן עדן, וכשעובר שם הוא סובל קצת צער, אך אם דקדק בחייו באותיות קריאת שמע מצננים לו הגיהנם שלא יחוש בצער כלל. וכעין זה מבואר באמרי נועם (גר"א, ד"ה מצננין).

הטעם לזה שמצננים חום הגיהנם בזכות דקדוק האותיות, כיון שמעורר את עצמו ומתחמם בחום הטבעי לקרוא בדקדוק, ובשכר חום זה מצננים לו חום אחר של הגיהנם. בית יוסף (או"ח סי' סב ד"ה ולאמר) בשם מהר"י אבוהב. והעיון יעקב (ד"ה ומדקדק) פירש, שכיון שאינו קורא במהרה אלא ממתין ונותן רווח בין הדבקים, כך ממתינים לו עד שיצטנן הגיהנם מרתיחתו. וראה ביאור נוסף בבן יהוידע (ד"ה כל).

מט. **לעיל** שם משבחים הפסוקים את עם ישראל שנמשלו ליונה וכיסו כנפיהם בכסף וזהב, ומה הם הכסף והזהב, 'בפרש שדי מלכים' וגו', כלומר זו התורה שפרש הקב"ה בהר סיני לפני תלמידי החכמים שנמשלו למלכים. ובתורה הם נשלגים בארץ צלמון, כלומר היא עתידה להצילם כשלג בגיהנם שהוא ארץ חושך וצלמות. על פי רש"י (שם יד-טו).

נ. **כמו** שנאמר (דברים כב יז) 'ופרשו השמלה לפני זקני העיר'.

נא. **רד"ק** ומצודת ציון (תהלים שם).

נב. **כמבואר** בעירובין (יט.) שצלמות הוא אחד משבעת שמותיו של הגיהנם. תיבת 'צלמות' הוא מלשון צל המות, שהגיהנם בא לאדם לאחר מיתה. על פי רש"י (ד"ה בפרש).

נג. **כמו** שנאמר (משלי ח טו) 'בי מלכים ימלוכו', ופסוק זה נאמר על התורה כמבואר בגיטין (סב.). [יש שכתבו בטעם הדבר שהתורה תצנן לו את הגיהנם, כיון שקריאת שמע היא עיקר מצות תלמוד תורה, כמבואר במנחות (צט:)].

נד. **מלשון** שלג.

נה. **רש"י** (ד"ה בפרש). אמנם הערוך (ערך פרוש) פירש, ש'מלכים בה' היינו הגיהנם שנמצאים שם מלכי הגויים, והמדקדק בקריאת שמע זוכה ל'תשלג בצלמון' שמצננים לו גיהנם. והשיטה מקובצת (ד"ה אמר ר' חמא) ביאר, שדורשים את תיבות 'בפרש מלכים' לגבי הקורא קריאת שמע שהיא קבלת מלכות, ועוד דורשים 'שדי בה תשלג בצלמון', שבזכותה מצננים לו גיהנם.

בפסוק זה הוזכר שם 'שדי' כיון שהוא השם המגן על האדם משדים ומזיקים, וכן מבואר בשבועות (טו:) לגבי פרק 'יושב בסתר' (תהלים צא) שקרוי 'שיר של פגעים' כיון שהוא מגן מן המזיקים, ונאמר שם 'בצל שדי יתלונן'. ושם זה יוצא מפרשת קריאת שמע, ועל כן כותבים אותו על המזוזה מבחוץ כנגד פרשת שמע, כמבואר ברמב"ם (מזוזה פ"ה ה"ד). וכשם שהוא מגן מן המזיקים בעולם הזה, כך הוא מגן לעולם הבא על מי שמדקדק באותיות קריאת שמע, מפני מלאכי החבלה הממונים על הגיהנם. מהרש"א (ח"א ד"ה בפרש). וביאר עוד מהו 'תשלג', שמצננים לו גיהנם של אש על ידי גיהנם של שלג.

אֳהָלִים לִנְחָלִים, והיכן נסמכו[א], **דִּכְתִיב** בנבואת בלעם כשבירך את ישראל (במדבר כד ו), **'כִּנְחָלִים נִטָּיוּ כְּגַנֹּת עֲלֵי נָהָר כַּאֲהָלִים נָטַע ה' וגו' כַּאֲרָזִים עֲלֵי מָיִם'**[ב], **לוֹמַר לָךְ, מַה נְּחָלִים מַעֲלִין אֶת הָאָדָם מִטּוּמְאָה לְטָהֳרָה**, שהרי הטובל במימיהם נטהר מטומאתו, **אַף אֳהָלִים** שהם בתי מדרשות שעוסקים בהן בתורה[ג], **מַעֲלִין אֶת הָאָדָם מִכַּף חוֹבָה לְכַף זְכוּת**[ד].

★

שנינו במשנה, **הַקּוֹרֵא לְמַפְרֵעַ לֹא יָצָא וכו'**, קרא וטעה יחזור למקום שטעה. הגמרא מבארת מה הדין כשאינו יודע היכן טעה, או כשמסתפק אם טעה:

מספרת הגמרא, **רַבִּי אַמִּי וְרַבִּי אַסִּי הֲווּ קָא קָטְרִין לֵיהּ גְּנָנָא לְרַבִּי אֶלְעָזָר** - היו קושרים חופה לרבי אלעזר להשיאו שם אשה. **אֲמַר לְהוּ** - אמר להם רבי אלעזר, **אַדְּהָכִי וְהָכִי** - בין כך ובין כך, כלומר בזמן העובר בעוד שאתם קושרים, **אֵיזִיל וְאֶשְׁמַע מִלְּתָא דְּבֵי מִדְרְשָׁא** - אלך ואשמע מהדברים הנאמרים בבית המדרש, **וְאֵיתֵי וְאֵימָא לְכוּ** - ואחר כך אבוא ואומר לכם[ה].

אֲזַל - הלך רבי אלעזר, **אַשְׁכְּחֵיהּ לְתַנָּא דְּקָתָנֵי קַמֵּיהּ דְּרַבִּי יוֹחָנָן** - ומצא תנא[ו] ששנה לפני רבי יוחנן ברייתא זו (תוספתא פ"ב ה"ה), **קָרָא** קריאת שמע **וְטָעָה וְאֵינוֹ יוֹדֵעַ לְהֵיכָן**[ז] **טָעָה**, אם הוא **בְּאֶמְצַע הַפֶּרֶק**, ויודע שבפרק זה טעה ודילג אך אינו יודע היכן, **יַחֲזוֹר לְרֹאשׁ** הפרק כדי שיאמר הכל כראוי ויצא מידי ספק[ח]. ואם הוא **בֵּין פֶּרֶק לְפֶרֶק** - שיודע שגמר פרשה וצריך להתחיל פרשה אחרת, אך אינו יודע אם הגיע ל'והיה אם שמוע' או ל'ויאמר', **יַחֲזוֹר לְפֶרֶק רִאשׁוֹן** - להפסק הראשון, ויתחיל מ'והיה אם שמוע'[ט]. ואם מסתפק **בֵּין כְּתִיבָה לִכְתִיבָה** - שהגיע לפסוק 'וכתבתם' ואינו יודע אם זהו וכתבתם שבפרשה ראשונה או שניה[י], **יַחֲזוֹר לִכְתִיבָה רִאשׁוֹנָה** - לפסוק 'וכתבתם' הראשון שבפרשת שמע, ומשם יאמר כסדר[יא].

אֲמַר לֵיהּ [-אמר לו] **רַבִּי יוֹחָנָן** לתנא ששנה לפניו את הברייתא, **לֹא שָׁנוּ** שהמסתפק בקריאתו צריך לחזור, **אֶלָּא כְּשֶׁלֹּא פָּתַח בְּ**קריאת הפסוק **'לְמַעַן יִרְבּוּ יְמֵיכֶם'** (דברים יא כא), **אֲבָל אם פָּתַח** כבר **בְּ'לְמַעַן יִרְבּוּ יְמֵיכֶם'**, כגון שעומד באמצע פרשת ויאמר ומסתפק אם אמר תחילת פרשה זו, כיון שיודע בודאי שאמר 'למען ירבו' אינו צריך לחזור כלל, שמשם ודאי **סִרְכֵיהּ נָקַט וְאָתֵי** - קרא ובא כהרגלו, שפרשה זו שגורה בפיו[יב].

א. **ברש"י** ובתוספות (ד"ה אהלים) נראה שלא גרסו בגמרא 'דכתיב כנחלים' וכו', אלא 'למה נסמכו אהלים לנחלים לומר לך' וכו'. נמוקי הגרי"ב (ד"ה אהלים).

ב. **בפסוק** זה משבח בלעם את חניית ישראל, כנאמר לעיל שם (כד ה) 'מה טובו אהליך יעקב משכנותיך ישראל', והמשילם לנחלים הנמשכים ונוטים למרחוק, ולגנים הגדלים על הנהר, ולשמים המתוחים כאוהל. על פי רש"י (שם כד ו). וביאר (ד"ה אף, ובמדבר שם) את לשון 'כאהלים נטע', שמצאנו לשון נטיעה באהלים בפסוק (דניאל יא מה) 'ויטע אהלי אפדנו'. ולפי זה פירש (ד"ה אהלים) כוונת רבי חמא, שבא לבאר את סמיכות 'כנחלים נטיו' ל'כאהלים נטע ה'' [אמנם התוספות (ד"ה אהלים) כתבו ש'כאהלים נטע ה'' הכוונה לבשמים, ועל כן פירשו, שהשאלה היא למה נסמכו נחלים שבפסוק זה ל'מה טובו אהליך יעקב' האמור לעיל שם. וכן מבואר בתנא דבי אליהו (רבה, פי"ט), וכן פירשו רב ניסים גאון והרשב"א (ד"ה למה). ובאמת אף רש"י על הפסוק (שם, בפירוש הראשון) פירש שאהלים הם בשמים, והביא שמצאנו כן בפסוק (שיר השירים ד יד) 'מור ואהלות'. וראה הרחבה בביאורי רש"י].

ג. **כן** דורשת הגמרא בסנהדרין (קה:) את הפסוק (במדבר כד ה) 'מה טובו אהליך יעקב', אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות. וכן דרשו בפסיקתא זוטרתא (בראשית כה כז) על הפסוק 'ויעקב איש תם יושב אהלים', שאלו בתי מדרשות של שם ועבר.

ד. **כיון** שהעוסק בתורה עוונותיו מתכפרים ואינו צריך להקריב קרבנות, כמבואר במנחות (קי.). על פי נפש החיים (שער ד פל"א), וראה שם שהאריך בזה. ולפי זה דברי רבי חמא שייכים לדבריו לעיל (טו:) לגבי הקורא קריאת שמע ומדקדק באותיותיה, ששניהם עצות כיצד להנצל מעונש העברות. ובמעון הברכות (ד"ה מה) מבואר, שהתורה מזככת את לב האדם אף אם חטא, כמו שאמרו במדרש (איכ"ר פתיחתא ב) 'שהמאור שבה מחזירם למוטב', ועל כן בתי מדרשות מעלים את האדם לכף זכות. והוסיף, שבזכות התורה הוא חוזר בתשובה מאהבה, והזדונות נעשים לו לזכויות כמבואר ביומא (פו:). ועוד ביאר בשפתי חכמים (ד"ה מה), שהעוסק בתורה מנצח את יצרו, כמבואר בסוכה (נב:) 'אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש' וכו'.

הגמרא דורשת מהפסוק, שכשם שנחלים מעלים את האדם אפילו מטומאה חמורה כמו זב, הצריך טבילה דווקא במים חיים [ולא במקוה] כנאמר בתורה (ויקרא טו יג), כך לימוד התורה יכול להעלות מכף חובה לכף זכות אפילו את מי שחטא ונטמא הרבה. שפתי חכמים (ד"ה מה).

ה. **ראה** עוד בעירובין (נד: ורש"י שם ד"ה באהבתה), שכך היתה דרכו של רבי אלעזר תמיד להניח עסקיו ולרוץ לשמוע דבר הלכה.

בירושלמי (פ"ב ה"ד) הובא מעשה זה, ושם מבואר שבזמן שעסקו בתיקון החופה שמעו מרחוק את רבי יוחנן דורש, ואמרו ביניהם שרבי אלעזר שהוא זריז ילך לשמוע את דבריו, וישוב לאמרם לנו.

ו. **האמוראים** שהיו רגילים לשנות ברייתות קרויים 'תנאים' [וראה עוד בהליכות עולם (שער שני פ"א)].

ז. **בתוספתא** (שם) הגירסא היא 'היכן'.

ח. **כיון** שאינו יודע היכן טעה הוא צריך לחזור לראש, אבל אם יודע שדילג תיבה או פסוק אינו צריך לחזור אלא מאותו פסוק [ומשם קורא כסדר כדי שלא יקרא למפרע]. תוספות (ד"ה הקורא). וראה פני יהושע (בתוס' שם) שביאר מה החידוש בדבריהם. ומדברי התוספות משמע שאף אם יודע באיזו תיבה טעה צריך לחזור לתחילת הפסוק. דברי חמודות (שם אות נ). אמנם במאירי (ד"ה כבר) משמע שחוזר לתיבה שטעה בה, וכן כתב הלבוש (סי' סד ס"ב). ועוד כתב הלבוש (שם), שהטועה בפרק ראשון אינו חוזר לפסוק 'שמע ישראל' כיון שמן הסתם קראו בכוונה כהלכתו, אלא חוזר ל'ואהבת'. וראה דברי חמודות (סי' יב אות מט) שדן בדבריו. והב"ח (או"ח סי' סד ס"ג) כתב להיפך, שאם אינו זוכר בודאי שכיון בפסוק ראשון צריך לחזור ולקוראו בכוונה. וראה הרחבה בילקוט ביאורים. ברייתא זו שהביאה הגמרא היא בתוספתא (פ"ב ה"ה). ושם נאמר תחילה דין נוסף, שאם אינו יודע כלל היכן טעה ואפילו לא באיזה פרק, חוזר לתחילת קריאת שמע. ובהגהות הב"ח (אות א) גרס כן בגמרא.

ט. **רש"י** (ד"ה בין, וד"ה יחזור לפרק). ופירש כאן 'פרק' כמו הפסק [וכן מצאנו בלשון המשנה לעיל (יג.) 'בפרקים שואל מפני הכבוד', והכוונה היא בין הפרקים, כפי שפירש רש"י שם (ד"ה בפרקים)]. ולא רצה לפרש שיחזור לפרק ראשון היינו לתחילת פרשת שמע, שהרי ודאי אמרה כראוי ואין סברא שיצטרך לחזור עליה. לחם משנה (קריאת שמע פ"ב הי"ג). אמנם הרמב"ם (שם) כתב, שאם אינו יודע איזה פרק צריך להתחיל חוזר ל'ואהבת', וראה ילקוט ביאורים בביאור שיטתו. והטור (או"ח סי' סד) כתב כרש"י שחוזר ל'והיה אם שמוע', ופירש לשון 'יחזור לפרק ראשון' דהיינו לסוף פרק ראשון. וראה פרי חדש (שם סי' סד ס"ג) שהקשה עליו.

י. **שבשתיהן** נאמר הפסוק 'וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך', בפרשת שמע (דברים ו ט) ובפרשת והיה אם שמוע (שם יא כ).

הברייתא לא הזכירה את הפסוק 'וקשרתם' אף שגם הוא נאמר בשתי הפרשיות (דברים ו ח, ושם יא יח), כיון שבפרשת שמע נאמר 'וקשרתָם' בקמ"ץ, ובוהיה אם שמוע נאמר 'וקשרתֶּם' בסגו"ל, וכן טעמי הפסוק שונים, ולא מסתבר שיטעה ביניהם. מעדני יום טוב (סי' יב אות ו). והט"ז (או"ח סי' סד סק"ב) ביאר עוד מדוע לא נקטה הברייתא שטעה בתיבות 'בשבתך בביתך' הכתובות בשתי הפרשיות (דברים ו ז, שם יא יט), כיון שאין דרך לטעות בתחילת הפרשה או באמצעה, כי יכול להרגיש לפי הזמן שעבר אם עומד בפרשה ראשונה או שניה, אך בסוף הפרשה הראשונה שכבר עבר זמן קצת ארוך, יכול לטעות שמא עומד בפרשה שניה. וראה תירוץ נוסף בילקוט ביאורים.

יא. **רש"י** (ד"ה בין כתיבה). ופירש שעדיין לא אמר 'וכתבתם'. אך בספר הנר (ד"ה באמצע) פירש בשם רב סעדיה גאון, שכבר אמר את הפסוק 'וכתבתם', ומסתפק אם הוא של פרשה ראשונה או שניה, ודינו שיחזור לאחר כתיבה ראשונה דהיינו לוהיה אם שמוע.

יב. **רש"י** (ד"ה סרכיה), על פי ביאור הרשב"א (ד"ה אבל) בדבריו [ולפי זה צריך לפרש דברי רש"י 'אין צריך לחזור אלא לאמת', שבפרשת ויאמר עד אמת ויציב אין לו לחשוש שטעה, ורק אם יטעה בברכה שלאחר קריאת שמע שאינה שגורה בפיו יצטרך לחזור ל'אמת' ולאמרה מתחילה]. והוסיף הרשב"א שמשמע מפירוש זה, שהעומד בפרשיות הראשונות ומסתפק שמא דילג בפסוקים שלפניו, צריך לחזור עד למקום שודאי קרא, כיון שפרשיות אלו אינן שגורות כל כך בפיו כפרשת ויאמר. אמנם הקשה עליו הרשב"א, מנין שפרשת ציצית שגורה יותר משתי פרשיות ראשונות, ואדרבה, הראשונות שגורות יותר כיון שנוהגות בכל מקום ביום ובלילה, אך את פרשת ויאמר יש שאינם קוראים בלילה כמבואר לעיל (יד:). ועל כן כתב, שהמסתפק בכל מקום בקריאת שמע אם קרא מה שלפניו אינו צריך לחזור, כיון שודאי קרא ובא כהרגלו. ופירש את דברי הברייתא, שאף שהמסתפק אם עומד בכתיבה ראשונה או שניה צריך לחזור לכתיבה הראשונה, מכל מקום אם התחיל לפי תומו 'למען ירבו' מוכח שודאי עמד בכתיבה השניה, כיון שקרא לאחר מכן את הפסוק 'למען ירבו' כהרגלו, ולפיכך לא יחזור אלא ימשיך בקריאתו כסדר. וכן כתבו הרמב"ם (קריאת שמע פ"ב הי"ד), הסמ"ג (עשין יח), הטור (או"ח סי' סד) ועוד, וכתב בביאור הגר"א (שם ס"ד) שכן משמע מכל הפוסקים שלא כרש"י.

ובשלמה משנתו (ברש"י ד"ה סרכיה) פירש דעת רש"י, שדברי רבי יוחנן 'לא שנו' נאמרו על המבואר בברייתא שלעולם המסתפק צריך לחזור עד למקום שבודאי אמרו, ולקרוא משם והלאה על הסדר. ועל כך אמר רבי יוחנן, שאם עומד סמוך לברכת 'גאל ישראל' וזוכר שטעה ודילג לפני כן, אך יודע בודאי שעד 'למען ירבו' אמר בלא דילוג, אינו חוזר עד לשם לתחילת פרשת ויאמר, כיון שפרשה זו שגורה בפיו ובודאי אמרה כתיקונה, אלא חוזר לאמת שבתחילת ברכת 'אמת ויציב', שברכה זו אינה שגורה כל כך בפיו כיון שאומרה רק פעם אחת בכל יום, ועוד, שיש בה כמה פעמים תיבת 'אמת' ויכול לטעות ולדלג מאחת לחברתה, ועל כן עליו לחזור ולאמרה. ואמנם אם אינו יודע בודאי שעד 'למען ירבו' אמר בלא דילוג, עליו לחזור ולומר את שתי הפרשיות הראשונות, ואין לומר שהן שגורות בפיו ובודאי לא טעה באמירתן, מפני שיש בהן תיבות הדומות ועלול לטעות ביניהן. וראה הרחבה בביאורי רש"י.

אהלים לנחלים דכתיב [א] כנחלים נטיו כגנות עלי נהר כאהלים נטע וגו' לומר לך מה נחלים מעלין את האדם מטומאה לטהרה אף אהלים מעלין את האדם מכף חובה לכף זכות: הקורא למפרע לא יצא וכו': רבי אמי ורבי אסי הוו קא קטרין ליה גננא לר' אלעזר אמר להו אדהכי והכי איזיל ואשמע מלתא דבי מדרשא ואיתי ואימא לכו אזל אשכחיה לתנא דקתני קמיה דר' יוחנן קרא וטעה ואינו יודע להיכן טעה (א) באמצע הפרק יחזור לראש בין פרק לפרק יחזור לפרק ראשון בין כתיבה לכתיבה יחזור לכתיבה ראשונה אמר ליה ר' יוחנן לא שנו אלא שלא פתח בלמען ירבו ימיכם אבל פתח בלמען ירבו ימיכם סרכיה נקט ואתי אתא ואמר להו אמרו ליה אילו לא באנו אלא לשמוע דבר זה דיינו: **מתני'** האומנין קורין בראש האילן ובראש הנדבך מה שאינן רשאין לעשות כן בתפלה. חתן פטור מק"ש לילה הראשונה ועד מוצאי שבת אם לא עשה מעשה ומעשה בר"ג שנשא אשה וקרא לילה הראשונה אמרו לו תלמידיו למדתנו רבינו שחתן פטור מק"ש אמר להם איני שומע לכם לבטל הימני מלכות שמים אפי' שעה אחת: **גמ'** ת"ר האומנין קורין בראש האילן ובראש הנדבך ומתפללין בראש הזית ובראש התאנה ושאר כל האילנות יורדים למטה ומתפללין ובעל הבית בין כך ובין כך יורד למטה ומתפלל לפי שאין דעתו מיושבת עליו. רמי ליה רב מרי ברה דבת שמואל לרבא תנן האומנין קורין בראש האילן ובראש הנדבך אלמא לא בעי כונה ורמינהי הקורא את שמע צריך שיכוין את לבו שנאמר [ב] שמע ישראל ולהלן הוא אומר [ג] הסכת ושמע ישראל מה להלן בהסכת אף כאן בהסכת אשתיק א"ל מידי שמיע לך בהא א"ל הכי אמר רב ששת והוא שבטלין ממלאכתן וקורין והתניא בית הלל אומרים עוסקין במלאכתן וקורין לא קשיא הא בפרק ראשון הא בפרק שני. ת"ר הפועלים שהיו עושין מלאכה אצל בעל הבית קורין ק"ש ומברכין לפניה ולאחריה ואוכלין פתן ומברכין לפניה ולאחריה [ז] ומתפללין תפלה של שמונה עשרה אבל אין יורדין לפני התיבה ואין נושאין כפיהם והתניא מעין י"ח אמר רב ששת לא קשיא הא ר"ג הא ר' יהושע אי ר' יהושע מאי איריא פועלים אפילו כל אדם נמי אלא אידי ואידי ר"ג ולא קשיא [ח] כאן בעושין בשכרן כאן בעושין בסעודתן והתניא הפועלים שהיו עושים מלאכה אצל בעל הבית קורין ק"ש ומתפללין ואוכלין פתן (ב) ואין מברכים לפניה [א] אבל מברכין לאחריה שתים כיצד ברכה ראשונה כתקונה שניה פותח בברכת הארץ וכוללין בונה ירושלים בברכת הארץ במה דברים אמורים בעושין בשכרן אבל עושין בסעודתן או שהיה בעל הבית מיסב עמהן מברכין כתיקונה: חתן פטור מק"ש: תנו רבנן [ד] בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה ובלכתך בדרך פרט לחתן מכאן אמרו הכונס את הבתולה פטור ואת האלמנה חייב מאי משמע אמר רב פפא כי דרך מה דרך רשות אף הכא נמי רשות מי לא עסקינן דקאזיל לדבר מצוה ואפילו הכי אמר רחמנא ליקרי אם כן לימא קרא בלכת מאי בלכתך שמע מינה בלכת דידך הוא דמחייבת הא דמצוה פטירת

אי

רש"י

אהלים לנחלים. כנחלים נטיו כאהלים נטע: אף [אהלים]. בתי מדרשות. אהלים לשון נטיעה נופלת בהם שנאמר ויטע אהלי אפדנו (דניאל יא): קטרין ליה גננא. קושרין לו חופה להשיאו אשה: יחזור לראש. כגון שהיה יודע שבפרק זה טעה ודלג אבל אינו יודע באיזה מקום בו טעה: בין פרק לפרק. שיודע שגמר הפרשה וצריך להתחיל פרשה אחרת ואינו יודע באיזה מהן: יחזור לפרק ראשון. להפסק ראשון (ג) והיה אם שמוע: בין כתיבה לכתיבה. שיודע שצריך לומר וכתבתם ואינו יודע אם ראשון אם שני: (ד) וא"ר יוחנן. לתנא וכו': סרכיה נקט. אין לטעות מכאן עד אמת ויציב וא"צ לחזור אלא לאמת, שהפרשה שגורה בפיו: **מתני'** האומנין. שהם עסוקים במלאכתן בראש האילן או בראש הנדבך והגיע זמן ק"ש קורין לשם מיד: נדבך. בנין של אבנים, כמו נדבכין די אבן גלל (עזרא ו): מה שאינן רשאין לעשות כן בתפלה. דצלותא רחמי היא ובעי כוונה, הלכך אין מתפללין בראש האילן ובראש הנדבך דמסתפי דילמא נפלי, דאין יכולין לעמוד שם אלא על ידי הדחק ומחמת בעתותא לא מצי מכווני: **גמ'** ומתפללין בראש הזית ובראש התאנה. בזמן שעוסקין בהן, מפני שענפיהם מרובים ויכולין לעמוד שם שלא בדוחק ואין שם פחד ליפול לפיכך מתפללין בראשם, אבל בשאר אילנות אין מתפללין: בין כך ובין כך. כלומר בין מתאנה בין משאר אילנות: יורד ומתפלל. דהא אינו משועבד למלאכה שהוא ברשות עצמו: לפי שאין דעתו מיושבת עליו. מבעתותו, ואם הקלו אצל פועלים מפני בטול מלאכה לא הקלו אצל בעל הבית: ברה דבת שמואל. בכמה מקומות קרי ליה בר רחל, ובת שמואל היתה ונשבית לבין העמים כדאמר בכתובות (דף כג.), ובא עליה אחד ונתעברה הימנו ואח"כ נתגייר ושמיה איסור, כדאמרי' בב"ב (דף קמט.) רב מרי בריה הורתו שלא בקדושה הוה, לכך לא היה נקרא על שם אביו: תנן האומנין קורין בראש האילן. אפי' בזמן שהן עסוקין, אלמא לא בעי כוונה: שבטלין ממלאכתן וקורין. כדי שיהו קורין בכוונה רשאין להיבטל ממלאכתן: פרק ראשון. פרשת שמע בעי כוונה: קורין את שמע ומברכין לפניה ולאחריה. כתקונה, וכן בזמן תפלה: אבל אין יורדין לפני התיבה. אינן רשאין ליבטל ממלאכתן ולירד לפני התיבה לעשות שליח צבור, שיש שם בטול מלאכה יותר מדאי: מעין שמונה עשרה. הביננו לדעת דרכיך כו' שכולל י"ח ברכות בברכה אחת, וג' ראשונות וג' אחרונות כהלכתן: הא ר"ג הא רבי יהושע. דתנן בפרק תפלת השחר (דף כח:) ר"ג אומר בכל יום ויום מתפלל אדם י"ח ברכות, רבי יהושע אומר מעין י"ח: עושין בשכרן. שנוטלין שכר פעולתן לבד סעודתן צריכין למהר המלאכה ומתפללין מעין י"ח: אבל עושין בסעודתן. בשביל האכילה לבדה מתפללין י"ח: והתניא. בניחותא, דיש חלוק בין עושין בשכרן לעושין בסעודתן: ואין מברכין לפניה. שאינה מן התורה: אבל מברכין לאחריה. שהיא מן התורה, דכתיב ואכלת ושבעת וברכת (לקמן מח:): וכוללין. שני ברכות באחת, שברכת הארץ ובנין ירושלים דומות: בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה. כבר פירשתיה בפרק ראשון (יא.):

תוספות

אהלים לנחלים. פי' הקונטרס דכתיב כנחלים נטיו כאהלים נטע. ולי נראה דאהלים דהאי קרא לאו לשון אהל אלא לשון בשמים אלא נראה מדסמיך מה טובו אוהליך לכנחלים נטיו:

הקורא את שמע ואינו יודע להיכן טעה חוזר לראש. פי' מטעם שאינו יודע מהיכן טעה אבל אם היה יודע מהיכן טעה שדלג תיבה או פסוק אינו צריך לחזור אלא מאותו פסוק ואילך וכן בהלל ומגילה:

מעשה בר"ג שנשא אשה וקרא ק"ש בלילה ראשונה. לאו מעשה לסתור הוא דקמ"ל אם גדול הוא ובוטח בעצמו שיוכל להתכוין והוא ראוי ליטול את השם הרשות בידו:

לפי שאין דעתו מיושבת עליו. ואם תאמר תיפוק ליה משום דאמרינן לעיל (דף י:) לא יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל. ויש לומר דהתם מיירי על גבי כסא או ספסל אבל באילן שעלה שם לעשות מלאכתו הוי כמו עלייה:

הא בפרק ראשון. לאו דוקא נקט פרק א'. דהיינו אליבא דרבא ורבא אמר לעיל (יג:) פסוק ראשון לבד והכי הלכתא:

אפי' כל אדם נמי. וא"ת הא שאר כל אדם רשות ופועלים חובה. וי"ל דפשיטא ליה כיון שיכול לומר מעין י"ח אין זה שום חדוש אם הפועלים אומרים אפילו לכתחלה:

וחותם בברכת הארץ. אע"ג דמדאורייתא הם. יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה הואיל וטרודים במלאכת בעל הבית:

עין משפט נר מצוה

לד א מיי' פ"ב מהלכות ק"ש הלכה יג יד סמג עשין יח טור שו"ע או"ח סימן סד סעיף ב ג ד:
לה ב מיי' שם הלכה ד סמג שם טור שו"ע או"ח סימן סג סעיף ח:
לו ג מיי' פ"ד מהלכות ק"ש הלכה א סמג שם טור שו"ע או"ח סימן ע סעיף ג:
לז ד ה מיי' פ"ה מהל' תפלה הלכה ח טור שו"ע או"ח סימן צ סעיף ג:
לח ו מיי' פ"ב מהלכות ק"ש הלכה ד סמג שם טוש"ע או"ח סימן סג סעיף ז:
לט [ז ח מיי' פ"ה מהל' תפלה הלכה ח]:
ז מיי' פ"ב מהלכות ברכות הלכה ב:
מ ח מיי' וסמג שם טור שו"ע או"ח סימן קצא סעיף א:

גליון הש"ס

רש"י ד"ה ואין מברכין לפניה. שאינה מן התורה. עי' לקמן (דף לה ע"א) תוס' ד"ה לפניו וד"ה אלא. ויומא (דף עט ע"א) תוס' ד"ה ולא בירך. ובסוכה (דף כו ע"ב) תוס' ד"ה ולא בירך. וחולין (דף קז ע"א) תוס' ד"ה ולא בירך: תוס' ד"ה וחותם כו'. במלאכת בעה"ב. עי' לקמן (דף מו ע"א) תדע דהטוב והמטיב לאו דאורייתא שהרי פועלים עוקרים אותה. וצ"ע:

רב נסים גאון

למה נסמכו אהלים לנחלים. והוא שנאמר בתורה (במדבר כד) משמו של בלעם מה טובו אהליך יעקב כנחלים נטיו:

הגהות וציונים

א] לתחלת הפרק כצ"ל (גליון) הוגה ע"פ המהרש"א: ב] נ"א לא (גליון): ג] רבינו מנוח פי' בין כך ובין כך, בין ק"ש ובין תפלה, (כ"מ פ"ב מקר"ש ה"ד) ודלא כרש"י: ד] בכת"י נוסף וחותם ועיין בהגו"צ אות נ): ה] לעיל יא ע"א הגי' "בשבת" ובלכת וכו' (רש"ש עיי"ש, אולם בכת"י שם הגירסא כמו כאן): ו] נראה דרש"י ל"ג בגמ' דכתיב כנחלים וגו' אלא גרסי אהלים לנחלים לומר לך (הרר"י בכרך): ז] [עי' ברשב"א] (גליון): ח] יש להוסיף שורת בנין של אבנים (דבש תמר וכ"ה ברע"ב): ט] יש להוסיף מתפללין בזמן תפלה (באה"מ): י] (כצ"ל וכ"ה בא"ז) (גליון) וגי' זו אינה מובנת ויש שגורסין יב (מנחם משיב נפש, ועיין רש"ש) ואולי צ"ל י"ג והיינו עם ברכת המינים (באה"מ): כ] [צ"ל שתי] (גליון): ל] נדצ"ל אימא (מהר"נ אדלר) ועיין בדרישה או"ח סימן קצא: מ] כיון ששאר כל אדם יכול לומר (כ"ה לשון התוס' בדרישה או"ח סי' קצא): נ] [לכאורה צ"ל פותח

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תוספתא פרק ב, ב) [לקמן כד: שבת מא.], ג) כתובות דף ו:, ד) תוספתא פרק ב, ה) לעיל יא., ו) תוספתא פרק ב, ז) [לקמן כח:], ח) תוספתא פ"ה ע"ש, ט) לקמן דף מו., י) לעיל דף יא. סוכה פ"ב דף כה: כתובות דף ו. (שמחו' פ"ו), כ) [עי' תוס' סוכה כה. ד"ה ובלכתך], ל) סוטה י., מ) לקמן כ:, נ) עיין שבת קנד. ובתוס' שם ד"ה ואמרי לה סוכה מו. ב"מ עג:, ס) עיי"ש בתוס', ע) לקמן כט., פ) דברים ח י, צ) וכמו בסנהדרין קה: (הג' בן ארי'), ק) וכן איתא בתנדב"א פרק כא (הג' בן ארי') וכ"כ רב נסים גאון, ר) עיין יבמות צ ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמ' להיכן טעה יחזור לראש באמצע הפ' יחזור לתחלת הפרק בין פרק לפרק כצ"ל: (ב) שם ואוכלין פתן [ואין מברכין לפניה] תא"מ. ונ"ב האלפסי והאשר"י גורסי' ומברכין לפניה וכן הוא בטור בסימן קצ"א: (ג) רש"י ד"ה יחזור לפרק וכו'. ראשון ויתחיל והיה אם: (ד) שם ד"ה ואמר ליה ר' יוחנן:

הגהות הגר"א

[א] גמ' ואין מברכין לפניה. נ"ב וכ"ה גירסת תוס' (ביומא ע"ט א' ובסוכה כ"ו ב' ובחולין ק"ז א') אבל גירסת רי"ף והגאונים ומברכין לפניה וכ"ה בתוספתא (כ"כ הרשב"א אבל ליתא בתוספתא שלנו):

תורה אור השלם

א) כִּנְחָלִים נִטָּיוּ כְּגַנֹּת עֲלֵי נָהָר כַּאֲהָלִים נָטַע יְיָ כַּאֲרָזִים עֲלֵי מָיִם: [במדבר כד, ו]

ב) שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְיָ אֱלֹהֵינוּ יְיָ אֶחָד: [דברים ו, ד]

ג) וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה וְהַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הַסְכֵּת וּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל הַיּוֹם הַזֶּה נִהְיֵיתָ לְעָם לַייָ אֱלֹהֶיךָ: [דברים כז, ט]

ד) וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: [דברים ו, ז]

ליקוטי רש"י

כאהלים נטע. לשון נטיעה מצינו באהלים שנאמר (דניאל יא מה) ויטע אהלי אפדנו [במדבר כד, ו]. רב מרי ברה דבת שמואל. רב מרי בר רחל בת שמואל הוה ונשבית ונשאה נכרי ונתגייר ושמיה איסור גיורא ורב מרי הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה ומחמת כבודו תלאוהו על שם אמו [ב"מ עג:]. דאיסור. הוא איסור גיורא שבא על רחל בת מר שמואל קודם שנתגייר ונתעברה הימנו בגיות את רב מרי בר רחל ובתוך כך נתגייר ואח"כ נולד רב מרי והוה ליה הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה והיא מבנות שמואל שנשבו כדאיתא בכתובות (כג.) [רשב"ם ב"ב קמט.]. מעין י"ח. שאומר בשבעה ברכות מעין שמונה עשרה כגון ג' ראשונות וג' אחרונות כתקנן ואומר הביננו באמצע שיש בה מעין כולם (כט.) ויש בה מעין כולם [נדה ח:]. ג' ראשונות וג' אחרונות כתקנן ואומר הביננו באמצע ומסיים בשומע תפלה כדאמרינן בברכות (כט.) עשרה ברכות והיא תפלה קצרה שתיקנו לעוברי דרכים [יומא פז:]. ואינו מברך אלא שומע תפלה בכל הברכות שבין שלש ראשונות לשלש אחרונות הביננו כנגד אתה חונן ומול את לבבנו כנגד השיבנו לסלוח לנו כנגד סלח לנו להיות גאולים כנגד גאולה וכן כולם [לקמן כט.]. חתן פטור מק"ש. שטרוד במחשבת בעילת מצוה. ולקמיה מפרש מאי משמע [לעיל יא.]. שאינו חייב בקריאת שמע ולקמן מפרש מאי משמע [סוכה כה.]. בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה. [המשך בסוף המסכת]

אמנם גם הכ"מ פ"ב מהלכות ברכות דין ב' העתיק דברי תוס' הללו וחותם וכו' ולכן צ"ל דהיה הגי' לפניהם כמ"ש הטור סימן קצא שניה פותח וכו' וכולל וכו' וחותם בברכת הארץ] (גליון) וכ"ה בכת"י ובראשונים:

אֲתָא - בא רבי אלעזר למקום בו היו רבי אמי ורבי אסי, **וְאָמַר לְהוּ** - ואמר להם מה ששמע. **אָמְרוּ לֵיהּ** [-אמרו לון], **אִילּוּ לֹא בָּאנוּ אֶלָּא לִשְׁמוֹעַ דָּבָר זֶה, דַּיֵּינוּ**[יג].

★ ★ ★

משנה

המשנה שלפנינו עוסקת בענין כוונה בקריאת שמע, ומבארת מה דין אומנים העסוקים במלאכתם, ומה דין חתן בלילה הראשון:

הָאוּמָּנִין - בעלי מלאכה כגון בנאים או הקוטפים פירות האילן[יד], שהיו עוסקים במלאכתם והגיע זמן קריאת שמע, **קוֹרִין** מיד במקומם **בְּרֹאשׁ הָאִילָן וּבְרֹאשׁ הַנִּדְבָּךְ** [-בנין של אבנים[טו]], ואף שאי אפשר לעמוד שם אלא בדוחק, אין חוששים שלא יוכלו לכוין כראוי, כיון שאין קריאת שמע צריכה כוונה אלא בפסוק ראשון[טז]. מוסיפה המשנה, **מַה שֶּׁאֵינָן רַשָּׁאִין לַעֲשׂוֹת כֵּן בַּתְּפִלָּה** - אך אסור להם להתפלל שמונה עשרה בראש האילן או הנדבך[יז], כיון שהתפילה בקשת רחמים היא וצריכה כוונה, ואם יתפללו במקומם לא יוכלו לכוין בה כראוי מחמת הפחד שמא יפלו[יח].

חָתָן פָּטוּר מִקְּרִיאַת שְׁמַע בַּלַּיְלָה הָרִאשׁוֹנָה של הנישואים, כיון שטרוד במחשבת מצות הבעילה[יט], **וְ**פטור אף **עַד מוֹצָאֵי שַׁבָּת** שלאחר מכן **אִם לֹא עָשָׂה מַעֲשֶׂה** - אם עדיין לא בעל[כ].

מוסיפה המשנה, **וּמַעֲשֶׂה בְּרַבָּן גַּמְלִיאֵל**[כא] **שֶׁנָּשָׂא אִשָּׁה, וְקָרָא** קריאת שמע **בַּלַּיְלָה הָרִאשׁוֹנָה. אָמְרוּ לוֹ תַּלְמִידָיו**, הרי **לִמַּדְתָּנוּ רַבֵּינוּ שֶׁחָתָן פָּטוּר מִקְּרִיאַת שְׁמַע**, ומדוע אתה קורא. **אָמַר לָהֶם** רבן גמליאל, **אֵינִי שׁוֹמֵעַ לָכֶם לְבַטֵּל הֵימֶנִּי** [-ממני] **מַלְכוּת שָׁמַיִם אֲפִילּוּ שָׁעָה אַחַת**[כב].

★

גמרא

שנינו במשנה שהאומנים קוראים קריאת שמע בראש האילן או הנדבך, אך אינם רשאים להתפלל שם. הגמרא מביאה ברייתא המחלקת בדין זה בין סוגי האילנות, ומבארת מה דין בעל הבית העוסק במלאכת עצמו:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **הָאוּמָּנִין** העוסקים במלאכה, **קוֹרִין** קריאת שמע **בְּרֹאשׁ הָאִילָן וּבְרֹאשׁ הַנִּדְבָּךְ**, ואינם צריכים לרדת לארץ לקרוא. **וְכֵן מִתְפַּלְּלִין** שמונה עשרה **בְּרֹאשׁ** עץ **הַזַּיִת וּבְרֹאשׁ** עץ **הַתְּאֵנָה**, כיון שענפיהם מרובים ואפשר לעמוד שם ברווח בלי פחד שמא יפלו, ויכולים לכוין שם לבם כראוי אף בתפילה[כג]. **וּבִשְׁאָר כָּל הָאִילָנוֹת יוֹרְדִים לְמַטָּה וּמִתְפַּלְּלִין**, כיון שאי אפשר לעמוד בראשם אלא בדוחק, ומתוך הפחד שמא יפלו אינם יכולים לכוין בתפילתם.

מוסיפה הברייתא, **וּבַעַל הַבַּיִת** העוסק במלאכה בראש האילן, **בֵּין כָּךְ וּבֵין כָּךְ** - בין בראש הזית והתאנה ובין בשאר אילנות, הרי הוא **יוֹרֵד לְמַטָּה וּמִתְפַּלֵּל, לְפִי שֶׁאֵין דַּעְתּוֹ מְיוּשֶּׁבֶת עָלָיו** לכוין במקומו כראוי מחמת הסכנה[כד]. ומה שבפועלים הקילו להתפלל בראש הזית והתאנה, הוא כדי שלא יתבטלו ממלאכתם, אך בבעל הבית העומד ברשות עצמו ואינו משועבד למלאכה לא הקילו[כה].

★

יג. **כלומר**, דבר זה שאמר רבי יוחנן, אך אין כוונתם לכל התוספתא. על פי הירושלמי (פ"ב ה"ד).

לכאורה יש להעיר על הלשון 'אילו לא באנו אלא לשמוע דבר זה', שהרי הם לא באו לשמוע דבר זה, אלא אדרבה להיפך, אם לא היו באים לקשור את חופתו היו שומעים הלכה זו בבית המדרש בעצמם [שהרי אף הם היו תלמידי רבי יוחנן]. ובדקדוקי סופרים (אות פ) הביא גירסא 'אלמלא לא באתי וכו' דיי', דהיינו שרבי אלעזר אמר כן.

יד. **'אומן'** הוא מענין מאומן, כלומר שמלומד ומורגל באותה מלאכה. על פי הערוך (ערך אמן א).

טו. **וכלשון** הפסוק לגבי בנין בית המקדש (עזרא ו ד) 'נדבכין די אבן גלל', שפירושו כתלים של אבן שיש. על פי רש"י (ד"ה נדבך, ועזרא שם). ולפי זה ראש הנדבך היינו ראש הכותל. אמנם בראש השנה (ד. ד"ה נדבכין) פירש רש"י שנדבכים הם שורות אבנים, וכן כתב השיטה מקובצת (ד"ה האומנים). ולפי זה 'בראש הנדבך' היינו בראש שורת האבנים העליונה. וראה עוד בביאורי רש"י. והרמב"ם (פירוש המשניות) פירש, שדרך הבנאים להעמיד שני קרשים וליצוק את הכותל ביניהם, ואחר כך מסירים אותם, וקרשים אלו קרויים נדבכים.

טז. **רמב"ם** (פירוש המשניות), רבינו עובדיה מברטנורא.

נחלקו הראשונים האם דין זה נאמר דווקא באומנים או גם בבעל הבית העוסק במלאכת עצמו, וראה הרחבה בהערה על הגמרא להלן.

אילן הוא מסוכן יותר מנדבך, ועל כן נקט התנא את שניהם, להשמיענו שמותר לקרוא קריאת שמע אפילו על האילן, ושאסור להתפלל אפילו על הנדבך כמבואר להלן. תפארת ישראל (יכין אות כה).

יז. **התנא** לא כתב בפירוש 'אבל לא מתפללין', ללמדנו שבדיעבד אם התפללו שם יצאו ידי חובה. מלאכת שלמה (ד"ה מה).

יח. **והחילוק** בין קריאת שמע לתפילה, שקריאת שמע צריכה כוונה רק בפסוק ראשון, כמובא לעיל בשם הרמב"ם. וכן כתב רש"י בסוכה (כה: ד"ה וחייבין) לגבי העומדים בחופה. והר"י מלוניל (ד"ה האומנין) כתב, שאין דומה כוונת קריאת שמע לכוונת התפילה, שבקריאת שמע אינו צריך אלא להבין את היוצא מפיו, אך בתפילה צריך לכוין לבו לבקש רחמים ותחנונים. וראה ביאורי רש"י. ובספר הנר (ד"ה מה) ביאר בשם רב סעדיה גאון, שקריאת שמע היא דאורייתא ותפילה היא מדרבנן, וחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר מלדברי תורה, כמבואר בעירובין (עז.) ועוד [וטעם הדבר, כיון שדברי סופרים צריכים חיזוק שלא יבואו לזלזל בהם, כמבואר בראש השנה (יט.)].

יט. **והעוסק** במצוה פטור מן המצוה, ראה הרחבה בגמרא להלן.

חתן טרוד במחשבתו כיון שרוצה להיות בקי בבעילה ומהרהר בדבר. על פי רש"י (סוכה כה. ד"ה חתן). והרמב"ם (פירוש המשניות) כתב שחושש שמא ימצא שאינה בתולה. ותלמידי רבינו יונה (ד"ה חתן) פירשו, שמתיירא שמא יעשה כרות שפכה בבעילתו. ובתפארת ישראל (יכין אות כט) כתב עוד, שחושש שמא ימצא רחמה אטום. וראה הרחבה בילקוט ביאורים.

פטור חתן הוא רק משעת הנישואין ואילך, אך קודם לכן חייב בקריאת שמע. על פי משנה ברורה (סי' ע ס"ק יב). וראה בית יוסף (או"ח סי' ע ד"ה ועל) בענין זה. וכן בלילה הראשון לאחר שבעל הוא חייב בקריאת שמע. שיטה מקובצת (כתובות ו: ד"ה מתיב) בשם הרדב"ז. וראה עוד שפתי חכמים (ד"ה חתן) מה שכתב בזה.

כ. **המשנה** נקטה 'עד מוצאי שבת' כיון שבזמנם נהגו להנשא ביום רביעי, כמבואר בכתובות (ב.). שיטה מקובצת (ד"ה חתן). וכן אם נשא אשה ביום אחר פטור ארבעה לילות מליל הנישואין. טור (או"ח סי' ע).

אם עברו ארבעה לילות ולא בעל, ליבו גס בה ואינו טרוד עוד, ועל כן הוא חייב בקריאת שמע. רמב"ם (קריאת שמע פ"ד ה"א). ומכל מקום גם לאחר מכן, באותו לילה שיודע שבודאי יבעול הרי הוא פטור. שיטה מקובצת (שם). אמנם בכתובות (ו: ד"ה מתיב) הביא השיטה מקובצת, שיש הסובר שפטור לעולם כל זמן שלא בעל, ומה שנקט התנא 'עד מוצאי שבת' הוא משום שכך הרגילות שאינו יושב יותר מארבעה ימים בלא לבעול.

פטור חתן מקריאת שמע בארבעה ימים אלו הוא גם מקריאת שמע של שחרית. רבינו מנוח (קריאת שמע פ"ד ה"א) בדעת הרמב"ם, וכן כתב הטור (שם). אמנם רבינו מנוח עצמו כתב, שמסתבר שאינו פטור אלא בלילה, אבל ביום ודאי מסיח דעתו מן הבעילה ואינו טרוד בה. וכן כתב השיטה מקובצת (שם) בשם הרדב"ז.

כא. **'רבן'** הוא כינוי חשוב יותר מ'רבי'. רמב"ם (הקדמה למשניות, ד"ה הפרק השביעי). וראה שו"ת אפרקסתא דעניא (ח"א סי' לח) שהאריך בביאור תואר זה.

כב. **כלומר**, אף שאחר הבעילה אתחייב בקריאת שמע, איני רוצה להמתין מלקבל עול מלכות שמים אפילו שעה אחת. תפארת ישראל (יכין אות ל).

מעשה זה אינו סתירה לדין האמור לעיל שחתן פטור מקריאת שמע, אלא באה המשנה להשמיענו שאדם גדול הבטוח בעצמו שיוכל לכוין הרשות בידו. תוספות (ד"ה מעשה) [מדבריהם משמע שסתם אדם אינו רשאי לקרוא, אכן ראה מהרש"א (בתוס' שם) שהקשה על כך מהמשנה להלן (ע"ב), שם מבואר שנחלקו בזה תנאים]. ובתוספות רבי עקיבא איגר (על המשניות) ביאר, שמשנתנו עוסקת רק בפטור חתן מקריאת שמע, אך באופן שרוצה לקרות לא דנה משנה זו כלל אם רשאי לנהוג כן או לא, אלא זהו נידון המשנה להלן (ע"ב). ומה שהביא התנא במשנתנו את המעשה ברבן גמליאל, הוא כדי להביא ראיה לדבריו ממה שאמר רבן גמליאל לתלמידיו שמעיקר הדין חתן פטור.

כג. **רש"י** (ד"ה ומתפללין). והרא"ה (ד"ה האומנין) כתב, שבראש שאר אילנות ובראש הנדבך אסור להתפלל כיון שהעומד שם חושש שיפול הכותל או ישבר האילן [ולא כפירוש רש"י שחושש על עצמו שמא יפול], ולפי זה ביאר (ד"ה תנו), שבראש הזית והתאנה מותר להתפלל כיון שענפיהם חזקים, ואין חשש שישברו. אכן בירושלמי (פ"ב ה"ה) מבואר, שהטעם שמתפללים בראש הזית והתאנה הוא משום שטרחתם מרובה, וביארו תלמידי רבינו יונה (ד"ה תנו), שכיון שענפיהם מרובים משאר אילנות יש טורח גדול בעלייתן וירידתן, ואם נצריכם לרדת להתפלל יבטלו הרבה ממלאכת בעל הבית, ועל כן הקילו להם להתפלל למעלה. וראה רא"ה (שם) שפירש את הירושלמי כשיטתו, ושיטה מקובצת (ד"ה ומתפללין) שהביא פירוש נוסף בדברי הירושלמי.

כד. **אף** שלמדנו לעיל (י:) שאסור לעמוד במקום גבוה ולהתפלל משום שאין גבהות לפני ה', הוצרכה הברייתא להשמיענו שאסור להתפלל בראש האילן משום ישוב הדעת, כיון ששם מדובר דווקא בעומד על גבי כסא או ספסל, אך העולה לראש האילן לעשות מלאכתו הרי הוא כמי שעלה לקומה העליונה, שאין בכך איסור. תוספות (ד"ה לפי).

כה. **רש"י** (ד"ה לפי). ולפי זה נמצא שבאמת גם לעומד בראש הזית והתאנה יש קצת פחד [אף שענפיהם מרובים], אך כיון שבדוחק אפשר לכוין שם הקילו בפועלים המשועבדים למלאכת בעל הבית, אבל בעל הבית עצמו צריך לרדת כדי שיוכל לכוין

אהלים לנחלים דכתיב [א] כנחלים נטיו כגנות עלי נהר כאהלים נטע וגו' לומר לך מה נחלים מעלין את האדם מטומאה לטהרה אף אהלים מעלין את האדם מכף חובה לכף זכות: הקורא למפרע לא יצא וכו': רבי אמי ורבי אסי הוו קא קטרין ליה גננא לר' אלעזר אמר להו אדהכי והכי איזיל ואשמע מלתא דבי מדרשא ואיתי ואימא לכו אזל אשכחיה לתנא דקתני קמיה דר' יוחנן [א] קרא וטעה ואינו יודע להיכן טעה (א) באמצע הפרק יחזור לראש [א] בין פרק לפרק יחזור לפרק ראשון בין כתיבה לכתיבה יחזור לכתיבה ראשונה אמר ליה ר' יוחנן לא שנו אלא שלא פתח בלמען ירבו ימיכם אבל פתח בלמען ירבו ימיכם סרכיה נקט ואתי אתא ואמר להו אמרו ליה [ג] אילו לא באנו אלא לשמוע דבר זה דיינו: **מתני'** [ב] האומנין קורין בראש האילן ובראש הנדבך מה שאינן רשאין לעשות כן בתפלה. [ג] חתן פטור מק"ש לילה הראשונה ועד מוצאי שבת אם לא עשה מעשה ומעשה בר"ג שנשא אשה וקרא לילה הראשונה אמרו לו תלמידיו [ב] למדתנו רבינו שחתן פטור מק"ש אמר להם איני שומע לכם לבטל הימני מלכות שמים אפי' שעה אחת: **גמ'** [ד] ת"ר האומנין קורין בראש האילן ובראש הנדבך [ד] ומתפללין בראש הזית ובראש התאנה ושאר כל האילנות יורדים למטה ומתפללין [ה] ובעל הבית בין כך ובין כך [ג] יורד למטה ומתפלל לפי שאין דעתו מיושבת עליו. רמי ליה רב מרי ברה דבת שמואל לרבא תנן האומנין קורין בראש האילן ובראש הנדבך אלמא לא בעי כונה ורמינהי הקורא את שמע צריך שיכוין את לבו שנאמר [ב] שמע ישראל ולהלן הוא אומר [ג] הסכת ושמע ישראל מה להלן בהסכת אף כאן בהסכת אשתיק א"ל מידי שמיע לך בהא א"ל הכי [ו] אמר רב ששת והוא שבטלין ממלאכתן וקורין והתניא [ה] בית הלל אומרים עוסקין במלאכתן וקורין לא קשיא הא בפרק ראשון הא בפרק שני. [ו] ת"ר הפועלים שהיו עושין מלאכה אצל בעל הבית קורין ק"ש ומברכין לפניה ולאחריה ואוכלין פתן ומברכין לפניה ולאחריה [ז] ומתפללין תפלה של שמונה עשרה אבל אין יורדין לפני התיבה ואין נושאין כפיהם והתניא מעין י"ח אמר רב ששת לא קשיא [ח] הא ר"ג הא ר' יהושע אי ר' יהושע מאי איריא פועלים אפילו כל אדם נמי אלא אידי ואידי ר"ג ולא קשיא [ח] כאן בעושין בשכרן כאן בעושין בסעודתן והתניא [ט] הפועלים שהיו עושים מלאכה אצל בעל הבית קורין ק"ש ומתפללין ואוכלין פתן (ב) [ז] ואין מברכים לפניה [א] אבל מברכין לאחריה שתים כיצד [ט] [ח] ברכה ראשונה כתקונה שניה פותח בברכת הארץ וכוללין בונה ירושלים [כ] בברכת הארץ במה דברים אמורים בעושין בשכרן אבל עושין בסעודתן או שהיה בעל הבית מיסב עמהן מברכין כתיקונה: חתן פטור מק"ש: [י] תנו רבנן [כ] [ד] בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה ובלכתך בדרך פרט לחתן מכאן אמרו הכונס את הבתולה פטור ואת האלמנה חייב מאי משמע אמר רב פפא כי דרך מה דרך רשות אף הכא נמי רשות מי לא עסקינן דקאזיל לדבר מצוה ואפילו הכי אמר רחמנא ליקרי אם כן לימא קרא [ל] בלכת מאי בלכתך שמע מינה בלכת דידך הוא דמחייבת הא דמצוה פטירת

אי

רש"י

אהלים לנחלים. כנחלים נטיו כאהלים נטע [י]: **אף [אהלים].** בתי מדרשות. אהלים לשון נטיעה נופלת בהם שנאמר ויטע אהלי אפדנו (דניאל יא) [ל]: **קטרין ליה גננא.** קושרין לו חופה להשיאו אשה: **יחזור לראש.** כגון שהיה יודע שבפרק זה טעה ודלג אבל אינו יודע באיזה מקום בו טעה: **בין פרק לפרק.** שיודע שגמר הפרשה וצריך להתחיל פרשה אחרת ואינו יודע באיזה מהן: **יחזור לפרק ראשון.** להפסק ראשון (ג) והיא אם שמוע: **בין כתיבה לכתיבה.** שיודע שצריך לומר וכתבתם ואינו יודע אם ראשון אם שני: (ד) **וא"ר יוחנן. לתנא וכו': סרכיה נקט.** [ו] אין לטעות מכאן עד אמת ויציב וא"צ לחזור אלא לאמת, שהפרשה שגורה בפיו: **מתני' האומנין.** שהם עסוקים במלאכתן בראש האילן או בראש הנדבך והגיע זמן ק"ש קורין לשם מיד: **נדבך.** [ס] בנין של אבנים, כמו נדבכין די אבן גלל (עזרא ו): **מה שאינן רשאין לעשות כן בתפלה.** דצלותא רחמי היא [מ] ובעי כוונה, הלכך אין מתפללין בראש האילן ובראש הנדבך דמסתפי דילמא נפלי, דאין יכולין לעמוד שם אלא על ידי הדחק ומחמת בעתותא לא מצי מכווני: **גמ' ומתפללין בראש הזית ובראש התאנה.** בזמן שעוסקין בהן, מפני שענפיהם מרובים ויכולין לעמוד שם שלא בדוחק ואין שם פחד ליפול לפיכך מתפללין בראשם, אבל בשאר אילנות אין מתפללין: **בין כך ובין כך.** כלומר בין מתאנה בין משאר אילנות: **יורד ומתפלל.** דהא אינו משועבד למלאכה שהוא ברשות עצמו: **לפי שאין דעתו מיושבת עליו.** מבעתותו, ואם הקלו אצל פועלים מפני בטול מלאכה לא הקלו אצל בעל הבית: **ברה דבת שמואל.** בכמה מקומות [י] קרי ליה בר רחל, ובת שמואל היתה ונשבית לבין העמים כדאמר בכתובות (דף כג.), ובא עליה אחד ונתעברה הימנו ואח"כ נתגייר ושמיה איסור, כדאמרי' בב"ב (דף קמט.[ס]) רב מרי בריה הורתו שלא בקדושה הוה, לכך לא היה נקרא על שם אביו: **תנן האומנין קורין בראש האילן.** אפי' בזמן שהן עסוקין, אלמא לא בעי כוונה: **שבטלין ממלאכתן וקורין.** כדי שיהו קורין בכוונה ראשין ליבטל ממלאכתן: **פרק ראשון.** פרשת שמע בעי כוונה: **קורין את שמע ומברכין לפניה ולאחריה.** כתקונה, וכן [ס] בזמן תפלה: **אבל אין יורדין לפני התיבה.** אינן רשאין ליבטל ממלאכתן ולירד לפני התיבה לעשות שליח צבור, שיש שם בטול מלאכה יותר מדאי: **מעין שמונה עשרה.** הביננו לדעת דרכיך [ע] כו' שכולל י"ח [י] ברכות בברכה אחת, וג' ראשונות וג' אחרונות כהלכתן: **הא ר"ג הא רבי יהושע.** דתנן בפרק תפלת השחר (דף כח:) ר"ג אומר בכל יום ויום מתפלל אדם י"ח ברכות, רבי יהושע אומר מעין י"ח: **עושין בשכרן.** שנוטלין שכר פעולתן לבד סעודתן צריכין למהר המלאכה ומתפללין מעין י"ח: **אבל עושין בסעודתן.** בשביל האכילה לבדה מתפללין י"ח: **והתניא.** בניחותא, דיש חלוק בין עושין בשכרן לעושין בסעודתן: **ואין מברכין לפניה.** [ס] שאינה מן התורה: **אבל מברכין לאחריה.** שהיא מן התורה, דכתיב [פ] ואכלת ושבעת וברכת (לקמן מח:): **וכוללין.** שני [ק] ברכות באחת, שברכת הארץ ובנין ירושלים דומות: **בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה.** כבר פירשתיה בפרק ראשון (יא.):

מתני'

תוספות

אהלים לנחלים. פי' הקונטרס דכתיב כנחלים נטיו כאהלים נטע. ולי נראה דאהלים דהאי קרא לאו לשון אהל אלא לשון בשמים [ל] אלא נראה מדסמיך מה טובו אוהליך לכנחלים נטיו [ק]:

הקורא את שמע ואינו יודע להיכן טעה חוזר לראש. פי' מטעם שאינו יודע מהיכן טעה אבל אם היה יודע מהיכן טעה שדלג תיבה או פסוק אינו צריך לחזור אלא מאותו פסוק ואילך וכן בהלל ומגילה:

מעשה בר"ג שנשא אשה וקרא ק"ש בלילה ראשונה. לאו מעשה לסתור הוא דקמ"ל אם גדול הוא ובוטח בעצמו שיוכל להתכוין והוא ראוי ליטול את השם הרשות בידו:

לפי שאין דעתו מיושבת עליו. ואם תאמר תיפוק ליה משום דאמרינן לעיל (דף י:) לא יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל. ויש לומר דהתם מיירי על גבי כסא או ספסל אבל באילן שעלה שם לעשות מלאכתו הוי כמו עלייה:

הא בפרק ראשון. לאו דוקא נקט פרק א'. דהיינו אליבא דרבא ורבא אמר לעיל (יג:) פסוק ראשון לבד והכי הלכתא:

אפי' כל אדם נמי. וא"ת הא [ל] שאר כל אדם רשות ופועלים חובה. וי"ל דפשיטא ליה כיון שיכול [מ] לומר מעין י"ח אין זה שום חדוש אם הפועלים אומרים אפילו לכתחלה:

[י] **וחותם** בברכת הארץ. אע"ג דמדאורייתא הם. יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה [ר] הואיל וטרודים [ס] במלאכת בעל הבית:

אי

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תוספתא פרק ג, ב) [לקמן כד: שבת מא.], ג) כתובות דף ו:, ד) תוספתא פרק ג, ה) לעיל יא., ו) תוספתא פרק ג, ז) [לקמן כח:], ח) תוספתא פ"ה ע"ש, ט) לקמן דף מו., י) לעיל דף יא. סוכה פ"ב דף כה: כתובות דף ו. (שמחו' פ"ו), כ) [עי' תוס' סוכה כה. ד"ה ובלכתך], ל) סוטה י., מ) לקמן כ:, נ) עיין שבת קנד. ובתוס' שם ד"ה ואמרי לה סוכה מו. ב"מ עג:, ס) עיי"ש בתוס', ע) לקמן כט., פ) דברים ח י, צ) וכמו בסנהדרין קה: (הג' בן ארי'), ק) וכן איתא בתנדב"א פרק כא (הג' בן ארי') וכ"כ רב נסים גאון, ר) עיין יבמות צ ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמ' להיכן טעה יחזור לראש באמצע הפ' יחזור לתחלת הפרק בין פרק לפרק כצ"ל: (ב) שם ואוכלין פתן [ואין מברכין לפניה] תא"מ. ונ"ב האלפסי והאשר"י גורסי' ומברכין לפניה וכן הוא בטור בסימן קצ"א: (ג) רש"י ד"ה יחזור לפרק וכו'. ראשון ויתחיל והיה אם: (ד) שם ד"ה ואמר ליה ר' יוחנן:

הגהות הגר"א

[א] גמ' ואין מברכין לפניה. נ"ב וכ"ה גירסת תוס' (ביומא ע"ט א') ובסוכה כ"ו ב' ובחולין ק"ז א') אבל גירסת רי"ף והגאונים ומברכין (לפניה וכ"ה בתוספתא (כ"ה הרשב"א) אבל ליתא בתוספתא שלנו):

תורה אור השלם

א) כִּנְחָלִים נִטָּיוּ כְּגַנֹּת עֲלֵי נָהָר כַּאֲהָלִים נָטַע יְיָ כַּאֲרָזִים עֲלֵי מָיִם: [במדבר כד, ו]

ב) שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְיָ אֱלֹהֵינוּ יְיָ אֶחָד: [דברים ו, ד]

ג) וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה וְהַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הַסְכֵּת וּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל הַיּוֹם הַזֶּה נִהְיֵיתָ לְעָם לַיְיָ אֱלֹהֶיךָ: [דברים כז, ט]

ד) וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: [דברים ו, ז]

משנת ראשונים

חתן פטור מקריאת שמע לילה הראשונה ועד מוצאי שבת אם לא עשה מעשה. מנהגם היה לכנוס את הבתולה ברביעי כדתנן בתולה נשאת ברביעי. וכל אותן ארבעה לילות עד יום ראשון הוא טרוד לחשוב מחשבת מצוה ולפיכך פטור. אבל מכאן ואילך אע"פ שלא עשה מעשה חייב, דכיון שעברו הארבעה לילות ולא עשה מעשה מתיאש מן הדבר, ואינו טרוד וחייב חוץ מאותה לילה שיודע בודאי שיבעול. **[הריטב"א]** **ומתפללין בראש הזית ובראש התאנה.** פרש"י ז"ל מפני שענפיהם מרובין ואינו מפחד ליפול. אבל בירושלמי פירשו מפני שטרחותן מרובה. יש שפירשו מפני שיש טורח גדול לגדל זית ותאנה ואם ירד כל כך ויעלה שמא ישבר ונמצא ההפסד מרובה. וי"מ שמפני שיש להם ענפים הרבה יותר משאר אילנות יש טורח גדול בעלייתן ובירידתן ויתבטל ממלאכתו טפי. אבל בשאר אילנות דליכא ביטול מחויב לירד. **[הריטב"א]** **בין כך ובין כך יורד למטה ומתפלל.** אבל לקרית שמע דינו כפועלים. **[הרשב"א]** **רמי ליה רב מרי ברה דבת שמואל לרבא.** מה שפירש רבינו שמואל דרב מרי בר איסור גיורא שבא על בת שמואל קודם שנתגייר, והורתו שלא בקדושה שנשבית כדאמרינן בכתובות (דף כג.), אין נ"ל, דהא אמרינן בירושלמי שאמרה אמת במה שאמרה נשביתי וטהורה אני, וה"נ משמע בגמרא שלנו דאמר ליה ר' יוחנן לרב שמן בר אבא זיל איטפל בקרובתך, על כן נראה דהא דאמרינן בעלמא רב מרי ברה דבת שמואל אחר הוה, ושמא הוא שנזכר אביו בפרק מי שהחשיך (שבת דף קנד.), ומה שקורא אותו על שם אמו לפי שרוצה ליחסו אחר שמואל. **[תוספות, בבא בתרא קמט.]** **ואוכלין פתן ואין מברכים לפניה, אבל מברכין לאחריה שתים.** פטרו את הפועלים העושים אצל בעל הבית מברכת המוציא ומברכות אחרונות דבה"מ. ואפילו בק"ש, לא חייבום לבטל ממלאכתן אלא בפרשה ראשונה בלבד (ברכות טז.). ק"ו בן בנו של ק"ו לדברי הרשות, שכל שכיר יום אסור בהן שלא לבטל מלאכתו של בע"ה. ואם עבר, הרי זה גזלן. הנה אבא חלקיה, אפילו שלום לא השיב לת"ח שנתנו לו שלום, שלא ליבטל ממלאכת רעהו (תענית כג). ויעקב אע"ה מבאר בפיו ואומר (בראשית לא) הייתי ביום אכלני חורב וקרח בלילה ותדד שנתי מעיני. מה יענו איפוא העוסקים בהנאותיהם בשעת מלאכה ובטלים ממנה, או כי יעסקו בחפציהם איש לבצעו. **[מסילת ישרים פרק יא]** **ברכה ראשונה כתקונה.** שהחמירו על ברכת הזן משום דמשה תקנה. **[הריטב"א]** **או שהיה בעל הבית מיסב עמהן מברכין כתיקונה.** דמסתמא מוחל להן. **[הריטב"א]**

עין משפט נר מצוה

לד א מיי' פ"ב מהלכות ק"ש הלכה יג יד סמג עשין יח טור שו"ע או"ח סימן סד סעיף ב ג ד:
לה ב מיי' שם הלכה ד סמג שם טור שו"ע או"ח סימן סג סעיף ח:
לו ג מיי' פ"ד מהלכות ק"ש הלכה א סמג שם טור שו"ע או"ח סימן ע סעיף ג:
לז ד ה מיי' פ"ה מהל' תפלה הלכה ח טור שו"ע או"ח סימן צ סעיף ג:
לח ו מיי' פ"ב מהלכות ק"ש הלכה ד סמג שם טוש"ע או"ח סימן סג סעיף ז:
לט [ז ח מיי' פ"ה מהל' תפלה הלכה ח]:
ז מיי' פ"ב מהלכות ברכות הלכה ב:
מ ח מיי' וסמג שם טור שו"ע או"ח סימן קצא סעיף א:

גליון הש"ס

רש"י ד"ה ואין מברכין לפניה. שאינה מן התורה. עי' לקמן (דף לה ע"א) תוס' ד"ה לפניו וד"ה אלא. ויומא (דף עט ע"א) תוס' ד"ה ולא בירך. ובסוכה (דף כו ע"ב) תוס' ד"ה ולא בירך. וחולין (דף קז ע"א) תוס' ד"ה ולא בירך: תוס' ד"ה וחותם כו'. במלאכת בעה"ב. עי' לקמן (דף מו ע"א) תדע דהטוב והמטיב לאו דאורייתא שהרי פועלים עוקרים אותה. וצ"ע:

רב נסים גאון

למה נסמכו אהלים לנחלים. והוא שנאמר בתורה (במדבר כד) משמו של בלעם מה טובו אהליך יעקב כנחלים נטיו:

הגהות וציונים

א] לתחלת הפרק כצ"ל (גליון) הוגה ע"פ המהרש"א: ב] נ"א לא (גליון): ג] רבינו מנוח פי' בין כך ובין כך, בין ק"ש ובין תפלה, (כ"מ פ"ב מקרש"מ ה"ד) ודלא כרש"י: ד] בכת"י נוסף וחותם ועיין בהגהצ"ע אות נ): ה] לעיל יא ע"א הגי' "בשבת" ובלכת וכו' (רש"ש עיי"ש, אולם בכת"י שם הגירסא כמו כאן): ו] נראה דרש"י ל"ג בגמ' דכתיב כנחלים וגו' אלא גרסי אהלים לנחלים לומר לך (הרה"י בכרך): ז] [עי' ברשב"א] (גליון): ח] יש להוסיף שורת בנין של אבנים (דבש תמר וכ"ה ברע"ב): ט] יש להוסיף מתפללין בזמן תפלה (באה"מ): י] [כצ"ל] וכ"ה בא"י (גליון) וגי' זו אינה מובנת ויש שגורסים יב (מנחם משיב נפש, ועיין רש"ש) ואולי צ"ל י"ג והיינו עם ברכת המינים (באה"מ): כ] [צ"ל שתי] (גליון): ל] נדצ"ל אימא (מהר"נ אדלר) ועיין בדרישה או"ח סימן קצא: מ] כיון ששאר כל אדם יכול לומר (כ"ה לשון התוס' בדרישה או"ח סי' קצא): נ] [לכאורה צ"ל פותח אמנם גם הכ"מ פ"ב מהלכות ברכות דין ב' העתיק דברי תוס' הללו וחותם וכו' ולכן צ"ל דהיה הגי' לפניהם כמ"ש הטור סימן קצא שניה פותח וכו' וכולל וכו' וחותם בברכת הארץ] (גליון) וכ"ה בכת"י ובראשונים:

הגמרא מקשה סתירה בענין חיוב הכוונה בקריאת שמע:

רְמִי לֵיהּ - הקשה לו **רַב מָרִי בְּרֵהּ דְּבַת שְׁמוּאֵל** [-בנה של בת שמואל[כד]] **לְרָבָא, תְּנַן** - שנינו במשנתנו, **הָאוּמָּנִין קוֹרִין בְּרֹאשׁ הָאִילָן וּבְרֹאשׁ הַנִּדְבָּךְ**, ומשמע לכאורה שקוראים תוך שהם עסוקים במלאכתם אף שאינם יכולים לכוין באותה שעה[כה], **אַלְמָא** - מוכח מכאן, שקריאת שמע **לָא בָּעֵי כַּוָּנָה** - אינה צריכה כוונה. **וּרְמִינְהִי** - וקשה על כך ממה ששנינו בברייתא, **הַקּוֹרֵא אֶת שְׁמַע צָרִיךְ שֶׁיְּכַוֵּין אֶת לִבּוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר** בה (דברים ו ד) **'שְׁמַע יִשְׂרָאֵל', וּלְהַלָּן הוּא** [הפסוק] **אוֹמֵר** בדברי משה לעם ישראל בערבות מואב (שם כז ט), **'הַסְכֵּת וּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל'** וגו'[כח], דהיינו כוון בלבך[כט], ויש לדרוש גזירה שוה, **מַה** 'שמע ישראל' האמור **לְהַלָּן** הוא **בְּהַסְכֵּת** כלומר שצריך לשמוע בכוונת הלב, **אַף** 'שמע ישראל' האמור **כָּאן** לגבי קריאת שמע הוא **בְּהַסְכֵּת**, שצריך לכוין לבו.

כששמע רבא את שאלת רב מרי, **אִשְׁתִּיק** - שתק מלהשיבו, שלא ידע כיצד לתרץ סתירה זו. **אָמַר לֵיהּ** - אמר לו רבא לרב מרי, **מִידִי שְׁמִיעַ לָךְ בְּהָא** - האם שמעת דבר בענין זה. **אָמַר לֵיהּ** - אמר לו רב מרי, **הָכִי** [-כך] **אָמַר רַב שֵׁשֶׁת**, על דין משנתנו שהאומנים קוראים בראש האילן, יש להוסיף **וְהוּא שֶׁבְּטֵלִין מִמְּלַאכְתָּן וְקוֹרִין**, אך בזמן שעסוקים במלאכתם אכן אסור להם לקרות, מפני שקריאת שמע צריכה כוונה.

הגמרא מקשה על דברי רב ששת מברייתא:

מקשה הגמרא, איך אפשר לפרש שמשנתנו התירה לאומנים לקרוא רק בשעה שבטלים ממלאכתם, **וְהָתַנְיָא** - והרי שנינו בברייתא (לעיל יא.), **בֵּית הִלֵּל אוֹמְרִים**, בני אדם **עוֹסְקִין בִּמְלַאכְתָּן וְקוֹרִין** קריאת שמע[ל].

מתרצת הגמרא, **לָא קַשְׁיָא** - אין להקשות על פירוש רב ששת במשנתנו מברייתא זו, דְּ**הָא בְּפֶרֶק רִאשׁוֹן** - משנתנו עוסקת בפרשת שמע שצריך לכוין בה[לא], ועל כן האומנים צריכים להפסיק ממלאכתם בשעת הקריאה. **וְהָא** - הברייתא בשם בית הלל המתירה לעסוק במלאכה בשעת קריאת שמע, עוסקת **בְּפֶרֶק שֵׁנִי** של קריאת שמע, שאין הכוונה מעכבת בו[לב].

★

הגמרא מביאה ברייתא המבארת באלו דינים הקילו בפועלים משום ביטול מלאכה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **הַפּוֹעֲלִים שֶׁהָיוּ עוֹשִׂין מְלָאכָה אֵצֶל בַּעַל הַבַּיִת**, אף שהם משועבדים לו לעשות מלאכתו, **קוֹרִין קְרִיאַת שְׁמַע וּמְבָרְכִין לְפָנֶיהָ וּלְאַחֲרֶיהָ** כתיקונה[לג], **וְאוֹכְלִין פִּתָּן וּמְבָרְכִין לְפָנֶיהָ וּלְאַחֲרֶיהָ, וּמִתְפַּלְּלִין תְּפִלָּה שֶׁל שְׁמוֹנֶה עֶשְׂרֵה** ברכות כהלכתה[לד]. **אֲבָל אֵין יוֹרְדִין לִפְנֵי הַתֵּיבָה** - אין לאחד מהם להתמנות לשליח ציבור המתפלל לפני התיבה[לה], וְכהנים שבהם **אֵין נוֹשְׂאִין כַּפֵּיהֶם**[לו], כיון שיש בכך ביטול מלאכה יותר מדאי.

הגמרא מקשה על כך סתירה מברייתא אחרת:

מקשה הגמרא, **וְהָתַנְיָא** - והרי שנינו בברייתא, פועלים המשועבדים למלאכה מתפללים רק **מֵעֵין שְׁמוֹנֶה עֶשְׂרֵה**, דהיינו שאומרים שלש ברכות ראשונות ושלש אחרונות כהלכתן, ואת הברכות האמצעיות כוללים בברכה אחת שהיא תפילת 'הביננו'[לז], ואינם אומרים את כל

בלי פחד כלל. והרא"ה (ד"ה ובשלר) ביאר החילוק בין אומנים לבעל הבית באופן אחר, שאומנים רגילים לעמוד במקום גבוה ואינם חוששים, ועל כן בזית ותאנה יכולים הם לכוין ליבם בתפילתם, אך בעל הבית אינו רגיל בכך ואף בראש הזית והתאנה אין דעתו מיושבת עליו לכוין, ועל כן הצריכוהו לרדת. ולפי זה כתב שאם בעל הבית הוא אומן הרגיל בכך, יוכל לקרוא בראש הזית והתאנה אף שעוסק במלאכת עצמו. וראה עוד בספר הנר (ד"ה מה) שביאר החילוק באופן אחר.

מפשטות הברייתא משמע שכל החילוק בין אומנים לבעל הבית הוא רק לגבי תפילה, אך קריאת שמע אפילו בעל הבית יכול לקרוא בראש האילן או הנדבך. וכן כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה תנו) והרשב"א (ד"ה בעל). וטעם הדבר, שבקריאת שמע דבר קל הוא לכוין לבו, שהרי אינה צריכה כוונה אלא בפסוק אחד, או משום שאינה בקשת רחמים ואינה צריכה כל כך כוונת הלב, כמובא לעיל. ומה שנקטה הברייתא 'אומנין', הוא משום הדין השני של תפילה בראש הזית והתאנה, שבו יש חילוק בין אומנים לבעל הבית. תלמידי רבינו יונה (שם) [וראה דברי חמודות (סי' יג אות נא) ומילי דברכות (ד"ה האומנין) שביארו עוד לשיטה זו מדוע אף התנא במשנה נקט 'אומנין']. אמנם המאירי (ד"ה אע"פ) הביא בשם יש מי שאומר, שבעל הבית צריך לרדת אף לקריאת שמע. וכן כתב הגר"א (שנות אליהו פ"ב מ"ד). וטעם הדבר לשיטה זו, שאף בקריאת שמע אין הכוונה בשלימות כראוי בראש הכותל והאילן, אלא שבפועלים הקילו מפני שמשועבדים לבעל הבית, כשם שהקילו להם להתפלל בראש התאנה והזית. וראה עוד רבינו מנוח (קריאת שמע פ"ב ה"ד) מה שכתב בענין זה.

כו. **שמה** היה רחל, כמבואר בשבת (קכד:) ועוד. ופעם אחת נשבתה לבין הגוים כמובא בכתובות (כג.), ובא עליה גוי ששמו 'איסור' ונתעברה ממנו, ובעודה מעוברת התגייר אותו גוי ונקרא 'איסור גיורא' [-איסור הגר], ונשאה לאשה ונולד רב מרי בקדושה, כמבואר בבבא בתרא (קמט.). ומפני כבודו שהיתה הורתו מאביו שלא בקדושה, נקרא רב מרי על שם אמו. רש"י (ד"ה ברה). אמנם ראה ביאורי רש"י מה שהקשו הראשונים על דבריו. והתוספות (ב"ב קמט. ד"ה רב) כתבו, שרב מרי המוזכר כאן אינו רב מרי בנו של איסור גיורא אלא ישראל גמור היה, ומה שנקרא על שם אמו הוא כדי ליחסו אחר שמואל.

כז. **שהרי** סתם אומנים העומדים בראש האילן והנדבך עוסקים שם במלאכה, ואם היו צריכים להפסיק מלאכתם בשעת הקריאה היה לתנא לפרש זאת. צל"ח (ד"ה והתניא). וראה עוד רש"ש (ד"ה רמי) שביאר באופן אחר.

כח. **לשון** הכתוב שם, 'וידבר משה והכהנים הלוים אל כל ישראל לאמר, הסכת ושמע ישראל, היום הזה נהיית לעם לה' אלהיך'.

כט. **תלמידי** רבינו יונה (לעיל יג. ד"ה שמע).

ל. **אין** להקשות מדוע לא שאלה הגמרא מדברי בית הלל על הברייתא לעיל שקריאת שמע צריכה כוונת הלב, כי אפשר לומר שבאמת עשיית מלאכה לבדה אינה מפריעה לכוונה. אבל אומנים העושים מלאכתם בראש האילן וטרודים אף להזהר שלא יפלו, ודאי אינם יכולים לכוין לבם, ועל כן הקשתה הגמרא מהברייתא שהקורא את שמע צריך לכוין לבו, ותירצה שהם בטלים ממלאכתם. אך לפי זה הוקשה לגמרא, מדוע לא פירש התנא בדבריו תנאי זה שעליהם להפסיק ממלאכתם בשעת הקריאה. ומכך הבינה הגמרא שבאמת אף עשיית המלאכה לבדה מבטלת הכוונה, וגם היושב בביתו אסור לקרוא את שמע בעודו עוסק במלאכה, ועל כן לא הזכיר התנא דין זה בפרטות לגבי עומד באילן. וכיון שכך הקשתה הגמרא מדברי בית הלל שעוסקים במלאכתם וקורים. צל"ח (ד"ה והתניא). וראה שלמה משנתו (ד"ה והתניא) שתירץ באופן אחר.

לא. **רש"י** (ד"ה פרק). וראה הרחבה בהערה להלן.

לב. **אך** לעיל לא רצה רבא לתרץ שאף במשנתנו מדובר בעסוקים במלאכתם ובפרק שני של קריאת שמע, שאם כן, במקום לחלק בין קריאת שמע לתפילה היה התנא צריך לחלק בקריאת שמע עצמה בין פרק ראשון לפרק שני. צל"ח (ד"ה לא).

בגמרא כאן מבואר שכל פרק ראשון צריך כוונה, ומשמע שאף רבא קיבל תירוץ זה. אך הראשונים הקשו על כך מהגמרא לעיל (יג:), שם פסק רבא הלכה כרבי מאיר שרק פסוק ראשון צריך כוונה. וכתב הרי"ף, שאכן תירוץ הגמרא הוא לדעת רבי יוחנן לעיל (שם) שצריך כוונה בכל פרק ראשון, ומכל מקום אף רבא מודה לדין זה שבטלים ממלאכתם כל פרק ראשון, אך לשיטתו אין זה משום כוונה, אלא כדי שלא תהיה קריאתו דרך ארעי. וכן כתב הרא"ש (סי' יג). וראה הרחבה בילקוט ביאורים מדוע דווקא בפרק ראשון החמירו שלא יקראוה דרך ארעי. ובבעל המאור (ד"ה רמי) הקשה על דברי הרי"ף, וביאר שרבא נחלק על תירוץ הגמרא וסובר שמותר לעסוק במלאכה אחר קריאת פסוק ראשון, ואין איסור בקריאה דרך ארעי. וכן כתבו הראבי"ה (אות נג), ועוד ראשונים. וכשיטה זו מבואר בתוספות (ד"ה הא), וכתבו שאף כוונת הגמרא כאן היא רק לפסוק ראשון, ולשון 'פרק ראשון' אינה בדווקא. וראה בהשגות הראב"ד ובמלחמת ה' שהאריכו לדחות את שיטת בעל המאור, וראה עוד פני יהושע (בתוס' ד"ה הא) שתירץ את הסתירה בדעת רבא באופנים אחרים.

לג. **וכן** הם צריכים לקרוא את שמע בתוך זמן קריאת שמע ולהתפלל בתוך זמן תפילה, ואין בעל הבית יכול לעכב בעדם. רש"י (ד"ה קורין), על פי ביאור הלכה (או"ח סי' קי ד"ה והאידנא). ועיין ביאורי רש"י.

לד. **הברייתא** נקטה 'אוכלים פיתן' לפני 'ומתפללין' כדי להסמיך ברכת המזון לקריאת שמע, כיון ששתיהן מן התורה [אך תפילה היא מדרבנן]. מהר"ם בנעט (ד"ה ואוכלין). וראה שם תירוצים נוספים. ובשפתי חכמים (ד"ה ת"ר) כתב, שהתנא סמך אכילת פת לקריאת שמע כיון שבשניהם שנה 'ומברכים לפניה ולאחריה'. וראה שם עוד.

לה. **רש"י** (ד"ה אבל אין), מאירי (ד"ה פועלים). וכן אין להם להשאר בבית הכנסת לחזרת הש"ץ אלא ישובו למלאכתם מיד לאחר קדושה, שהרי אם מותר להם להתעכב עד סוף התפילה מדוע לא ירדו לפני התיבה בעצמם. ערוך השולחן (או"ח סי' קי ס"ו) ואם עושים מנין בפני עצמם, יתפללו רק תפילת לחש בלא חזרת הש"ץ. מאירי (שם).

הברייתא נקטה בלשון 'יורדין' לפני התיבה, כיון שמצוה להתפלל במקום נמוך, כמבואר לעיל (י:). על פי רש"י (ר"ה לג. ד"ה ירד). 'תיבה' היא ארון הקודש בו מונח ספר התורה, ועל שליח הציבור לעמוד כשפניו כלפי תיבה זו. בית יוסף (או"ח סי' קנ ד"ה וכלל), עיין שם עוד.

לו. **אף** שאין להם להשאר כלל בבית הכנסת לאחר קדושה כמובא בהערה לעיל, הוצרכה הברייתא להשמיענו שגם כהנים שבהם אין להם להתעכב, אף שנשיאת כפים היא מצוה מן התורה.

לז. **רש"י** (ד"ה מעין). תפילת הבינו היא ברכה אחת הכוללת בקיצור את כל הברכות האמצעיות שבתפילת שמונה עשרה, שכנגד ברכת אתה חונן אומר 'הביננו ה' אלהינו לדעת דרכיך', וכנגד ברכת השיבנו אומר 'ומול את לבבנו ליראתך', וכן בשאר הברכות. וראה בגמרא להלן (כט.) שהביאה כל לשון ברכה זו. אכן זו דעת שמואל (שם), אך רב

אהלים לנחלים דכתיב [א] כנחלים נטיו כגנות עלי נהר כאהלים נטע וגו' לומר לך מה נחלים מעלין את האדם מטומאה לטהרה אף אהלים מעלין את האדם מכף חובה לכף זכות: הקורא למפרע לא יצא וכו': רבי אמי ורבי אסי הוו קא קטרין ליה גננא לר' אלעזר אמר להו אדהכי והכי איזיל ואשמע מלתא דבי מדרשא ואיתי ואימא לכו אזל אשכחיה לתנא דקתני קמיה דר' יוחנן [ה] קרא וטעה ואינו יודע להיכן טעה (א) באמצע הפרק יחזור לראש [א] בין פרק לפרק יחזור לפרק ראשון בין כתיבה לכתיבה יחזור לכתיבה ראשונה אמר ליה ר' יוחנן לא שנו אלא שלא פתח בלמען ירבו ימיכם אבל פתח בלמען ירבו ימיכם סרכיה נקט ואתי אתא ואמר להו אמרו ליה [ג] אילו לא באנו אלא לשמוע דבר זה דיינו: **מתני'** [ב] האומנין קורין בראש האילן ובראש הנדבך מה שאינן רשאין לעשות כן בתפלה. [ג] חתן פטור מק"ש לילה הראשונה ועד מוצאי שבת אם לא עשה מעשה ומעשה בר"ג שנשא אשה וקרא לילה הראשונה אמרו לו תלמידיו [ו] למדתנו רבינו שחתן פטור מק"ש אמר להם איני שומע לכם לבטל הימני מלכות שמים אפי' שעה אחת: **גמ'** [ד] ת"ר האומנין קורין בראש האילן ובראש הנדבך [ד] ומתפללין בראש הזית ובראש התאנה ושאר כל האילנות יורדים למטה ומתפללין [ה] ובעל הבית בין כך ובין כך [ג] יורד למטה ומתפלל לפי שאין דעתו מיושבת עליו. רמי ליה רב מרי ברה דבת שמואל לרבא תנן האומנין קורין בראש האילן ובראש הנדבך אלמא לא בעי כונה ורמינהי הקורא את שמע צריך שיכוין את לבו שנאמר [ב] שמע ישראל ולהלן הוא אומר [ג] הסכת ושמע ישראל מה להלן בהסכת אף כאן בהסכת אשתיק א"ל מידי שמיע לך בהא א"ל הכי [ו] אמר רב ששת והוא שבטלין ממלאכתן וקורין והתניא [ה] בית הלל אומרים עוסקין במלאכתן וקורין לא קשיא הא בפרק ראשון הא בפרק שני. [ו] ת"ר הפועלים שהיו עושין מלאכה אצל בעל הבית קורין ק"ש ומברכין לפניה ולאחריה ואוכלין פתן ומברכין לפניה ולאחריה [ז] ומתפללין תפלה של שמונה עשרה אבל אין יורדין לפני התיבה ואין נושאין כפיהם והתניא מעין י"ח אמר רב ששת לא קשיא [ז] הא ר"ג הא ר' יהושע אי ר' יהושע מאי איריא פועלים אפילו כל אדם נמי אלא אידי ואידי ר"ג ולא קשיא [ח] כאן בעושין בשכרן כאן בעושין בסעודתן והתניא [ח] הפועלים שהיו עושים מלאכה אצל בעל הבית קורין ק"ש ומתפללין ואוכלין פתן (ג) [ז] ואין מברכים לפניה [א] אבל מברכין לאחריה שתים כיצד [ט] [ח] ברכה ראשונה כתקונה שניה פותח בברכת הארץ וכוללין בונה ירושלים [ק] בברכת הארץ במה דברים אמורים בעושין בשכרן אבל עושין בסעודתן או שהיה בעל הבית מיסב עמהן מברכין כתיקונה: חתן פטור מק"ש: [י] תנו רבנן [ד] [כ] בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה ובלכתך בדרך פרט לחתן מכאן אמרו הכונס את הבתולה פטור ואת האלמנה חייב מאי משמע אמר רב פפא כי דרך מה דרך רשות אף הכא נמי רשות מי לא עסקינן דקאזיל לדבר מצוה ואפילו הכי אמר רחמנא ליקרי אם כן לימא קרא [ל] בלכת מאי בלכתך שמע מינה בלכת דידך הוא דמחייבת הא דמצוה פטירת אי

רש"י

אהלים לנחלים. כנחלים נטיו כאהלים נטע [ו]: אף [אהלים]. בתי מדרשות. אהלים לשון נטיעה נופלת בהם שנאמר ויטע אהלי אפדנו (דניאל יא) [ל]: קטרין ליה גננא. קושרין לו חופה להשיאו אשה: יחזור לראש. כגון שהיה יודע שבפרק זה טעה ודלג אבל אינו יודע באיזה מקום בו טעה: בין פרק לפרק. שיודע שגמר הפרשה וצריך להתחיל פרשה אחרת ואינו יודע באיזה מהן: יחזור לפרק ראשון. להפסק ראשון (ג) והיה אם שמוע: בין כתיבה לכתיבה. שיודע שצריך לומר וכתבתם ואינו יודע אם ראשון אם שני: (ד) וא"ר יוחנן. לתנא וכו': סרכיה נקט. [ז] אין לטעות מכאן עד אמת ויציב וא"צ לחזור אלא לאמת, שהפרשה שגורה בפיו: **מתני'** האומנין. שהם עסוקים במלאכתן בראש האילן או בראש הנדבך והגיע זמן ק"ש קורין לשם מיד: נדבך. [ס] בנין של אבנים, כמו נדבכין די אבן גלל (עזרא ו): מה שאינן רשאין לעשות כן בתפלה. דצלותא רחמי היא [מ] ובעי כוונה, הלכך אין מתפללין בראש האילן ובראש הנדבך דמסתפי דילמא נפלי, דאין יכולין לעמוד שם אלא על ידי הדחק ומחמת בעתותא לא מצי מכווני: **גמ'** ומתפללין בראש הזית ובראש התאנה. בזמן שעוסקין בהן, מפני שענפיהם מרובים ויכולין לעמוד שם שלא בדוחק ואין שם פחד ליפול לפיכך מתפללין בראשם, אבל בשאר אילנות אין מתפללין: בין כך ובין כך. כלומר בין מתאנה בין משאר אילנות: יורד ומתפלל. דהא אינו משועבד למלאכה שהוא ברשות עצמו: לפי שאין דעתו מיושבת עליו. מבעתותו, ואם הקלו אצל פועלים מפני בטול מלאכה לא הקלו אצל בעל הבית: ברה דבת שמואל. בכמה מקומות [י] קרי ליה בר רחל, ובת שמואל היתה ונשבית לבין העמים כדאמר בכתובות (דף כג.), ובא עליה אחד ונתעברה הימנו ואח"כ נתגייר ושמיה איסור, כדאמרי' בב"ב (דף קמט. [פ]) רב מרי בריה הורתו שלא בקדושה הוה, לכך לא היה נקרא על שם אביו: תנן האומנין קורין בראש האילן. אפי' בזמן שהן עסוקין, אלמא לא בעי כוונה: שבטלין ממלאכתן וקורין. כדי שיהו קורין בכוונה ראשין להיבטל ממלאכתן: פרק ראשון. פרשת שמע בעי כוונה: קורין את שמע ומברכין לפניה ולאחריה. כתקונה, וכן [ס] בזמן תפלה: אבל אין יורדין לפני התיבה. אינן רשאין ליבטל ממלאכתן ולירד לפני התיבה לעשות שליח צבור, שיש שם בטול מלאכה יותר מדאי: מעין שמונה עשרה. הביננו לדעת דרכיך [ע] כו' שכולל י"ח [י] ברכות בברכה אחת, וג' ראשונות וג' אחרונות כהלכתן: הא ר"ג הא רבי יהושע. דתנן בפרק תפלת השחר (דף כח:) ר"ג אומר בכל יום ויום מתפלל אדם י"ח ברכות, רבי יהושע אומר מעין י"ח: עושין בשכרן. שנוטלין שכר פעולתן לבד סעודתן צריכין למהר המלאכה ומתפללין מעין י"ח: אבל עושין בסעודתן. בשביל האכילה לבדה מתפללין י"ח: והתניא. בניחותא, דיש חלוק בין עושין בשכרן לעושין בסעודתן: ואין מברכין לפניה. [ס] שאינה מן התורה: אבל מברכין לאחריה. שהיא מן התורה, דכתיב [פ] ואכלת ושבעת וברכת (לקמן מח:): וכוללין. שני [ק] ברכות באחת, שברכת הארץ ובנין ירושלים דומות: בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה. כבר פירשתיה בפרק ראשון (יא.): מתני'

תוספות

אהלים לנחלים. פי' הקונטרס דכתיב כנחלים נטיו כאהלים נטע. ולי נראה דאהלים דהאי קרא לאו לשון אהל אלא לשון בשמים [ל] אלא נראה מדסמיך מה טובו אוהליך לכנחלים נטיו [ק]:

הקורא את שמע ואינו יודע להיכן טעה חוזר לראש. פי' מטעם שאינו יודע מהיכן טעה אבל אם היה יודע מהיכן טעה שדלג תיבה או פסוק אינו צריך לחזור אלא מאותו פסוק ואילך וכן בהלל ומגילה:

מעשה בר"ג שנשא אשה וקרא ק"ש בלילה ראשונה. לאו מעשה לסתור הוא דקמ"ל אם גדול הוא ובוטח בעצמו שיוכל להתכוין והוא ראוי ליטול את השם הרשות בידו:

לפי שאין דעתו מיושבת עליו. ואם תאמר תיפוק ליה משום דאמרינן לעיל (דף י:) לא יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל. ויש לומר דהתם מיירי על גבי כסא או ספסל אבל באילן שעלה שם לעשות מלאכתו הוי כמו עלייה:

הא בפרק ראשון. לאו דוקא נקט פרק א'. דהיינו אליבא דרבא ורבא אמר לעיל (יג:) פסוק ראשון לבד והכי הלכתא:

אפי' כל אדם נמי. וא"ת הא [ל] שאר כל אדם רשות ופועלים חובה. וי"ל דפשיטא ליה כיון שיכול [מ] לומר מעין י"ח אין זה שום חדוש אם הפועלים אומרים אפילו לכתחלה:

[ד] **וחותם** בברכת הארץ. אע"ג דמדאורייתא הם. יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה [ר] הואיל וטרודים [ס] במלאכת בעל הבית: אי

עין משפט נר מצוה

לד א מיי' פ"ב מהלכות ק"ש הלכה יג יד סמג עשין יח טור שו"ע או"ח סימן סד סעיף ג ג ד:
לה ב מיי' שם הלכה ד סמג שם טור שו"ע או"ח סימן סג סעיף ח:
לו ג מיי' פ"ד מהלכות ק"ש הלכה א סמג שם טור שו"ע או"ח סימן ע סעיף ג:
לז ד ה מיי' פ"ה מהל' תפלה הלכה ח טור שו"ע או"ח סימן צ סעיף ג:
לח ו מיי' פ"ב מהלכות ק"ש הלכה ד סמג שם טוש"ע או"ח סימן סג סעיף ז:
לט [ז ח מיי' פ"ה מהל' תפלה הלכה ח]:
ז מיי' פ"ב מהלכות ברכות הלכה ב:
מ ח מיי' וסמג שם טור שו"ע או"ח סימן קצא סעיף א:

גליון הש"ס

רש"י ד"ה ואין מברכין לפניה. שאינה מן התורה. עי' לקמן (דף לה ע"א) תוס' ד"ה לפניו וד"ה אלא. ויומא (דף עט ע"א) תוס' ד"ה ולא בירך. ובסוכה (דף כו ע"ב) תוס' ד"ה ולא בירך. וחולין (דף קז ע"א) תוס' ד"ה ולא בירך: תוס' ד"ה וחותם כו'. במלאכת בעה"ב. עי' לקמן (דף מו ע"א) תדע דהטוב והמטיב לאו דאורייתא שהרי פועלים עוקרים אותה. וצ"ע:

רב נסים גאון

למה נסמכו אהלים לנחלים. והוא שנאמר בתורה (במדבר כד) משמו של בלעם מה טובו אהליך יעקב כנחלים נטיו:

הגהות וציונים

א] לתחלת הפרק כצ"ל (גליון) הוגה ע"פ המהרש"א: ב] נ"א לא (גליון): ג] רבינו מנוח פי' בין כך ובין כך, בין ק"ש ובין תפלה, (כ"מ פ"ב מקר"ש ה"ד) ודלא כרש"י: ד] בכת"י נוסף וחותם ועיין בהגו"צ אות נ): ה] לעיל יא ע"א הגי' "בשבת" ובלכת וכו' (רש"ש עיי"ש, אולם בכת"י שם הגירסא כמו כאן): ו] נראה דרש"י ל"ג בגמ' דכתיב כנחלים וגו' אלא גרסי אהלים לנחלים לומר לך (הרר"י בכרך): ז] [עי' ברשב"א] (גליון): ח] יש להוסיף שורת בנין של אבנים (דבש תמר וכ"ה ברע"ב): ט] יש להוסיף מתפללין בזמן תפלה (באה"מ): י] (כצ"ל וכ"ה בא"ז) (גליון) וגי' זו אינה מובנת ויש שגורסין יב (מנחם משיב נפש, ועיין רש"ש) ואולי צ"ל י"ג והיינו עם ברכת המינים (באה"מ): כ] [צ"ל שתי] (גליון): ל] נדצ"ל אימא (מהר"נ אדלר) ועיין בדרישה או"ח סימן קצא: מ] כיון ששאר כל אדם יכול לומר (כ"ה לשון התוס' בדרישה או"ח סי' קצא): נ] [לכאורה צ"ל פותח

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תוספתא פרק ג, ב) [לקמן כד: שבת מא.], ג) כתובות דף ו:, ד) תוספתא פרק ג, ה) לעיל יא., ו) תוספתא פרק ב, ז) [לקמן כח:], ח) תוספתא פ"ה ע"ש, ט) לקמן דף מו., י) לעיל דף יא. סוכה פ"ב דף כה: כתובות דף ו. (שמחו' פ"ו), כ) [עי' תוס' סוכה כה. ד"ה ובלכתך], ל) סוטה מ., מ) עיין שבת קנד. ובתוס' שם ד"ה ואמרי לה סוכה מו. ב"מ עג:, ס) עיי"ש בתוס', ע) לקמן כט., פ) דברים ח י, צ) וכמו בסנהדרין קה: (הג' בן ארי'), ק) וכן איתא בתנדב"א פרק כא (הג' בן ארי') וכ"כ רב נסים גאון, ר) עיין יבמות צ ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמ' להיכן טעה יחזור לראש באמצע הפ' יחזור לתחלת הפרק בין פרק לפרק כצ"ל: (ב) שם ואוכלין פתן [ואין מברכין לפניה] תא"מ. ונ"ב האלפסי והאשר"י גורסי' ומברכין לפניה וכן הוא בטור בסימן קצ"א: (ג) רש"י ד"ה יחזור לפרק וכו'. ראשון ויתחיל והיה אם: (ד) שם ד"ה ואמר ליה ר' יוחנן:

הגהות הגר"א

[א] גמ' ואין מברכין לפניה. נ"ב וכ"ה גירסת תוס' (ביומא ע"ט א' ובסוכה כ"ו ב' ובחולין ק"ז א') אבל גירסת רי"ף והגאונים ומברכין לפניה וכ"ה בתוספתא (כ"כ הרשב"א אבל ליתא בתוספתא שלנו):

תורה אור השלם

א) כִּנְחָלִים נִטָּיוּ כְּגַנֹּת עֲלֵי נָהָר כַּאֲהָלִים נָטַע יְיָ כַּאֲרָזִים עֲלֵי מָיִם: [במדבר כד, ו]

ב) שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְיָ אֱלֹהֵינוּ יְיָ אֶחָד: [דברים ו, ד]

ג) וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה וְהַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הַסְכֵּת וּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל הַיּוֹם הַזֶּה נִהְיֵיתָ לְעָם לַייָ אֱלֹהֶיךָ: [דברים כז, ט]

ד) וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: [דברים ו, ז]

משנת ראשונים

חתן פטור מקריאת שמע לילה הראשונה ועד מוצאי שבת אם לא עשה מעשה. מנהגם היה לכנוס את הבתולה ברביעי כדתנן בתולה נשאת ברביעי. וכל אותן ארבעה לילות עד יום ראשון הוא טרוד לחשוב מחשבת מצוה ולפיכך פטור. אבל מכאן ואילך אע"פ שלא עשה מעשה חייב, דכיון שעברו הארבעה לילות ולא עשה מעשה מתיאש מן הדבר, ואינו טרוד וחייב חוץ מאותה לילה שיודע בודאי שיבעול. [הריטב"א] ומתפללין בראש הזית ובראש התאנה. פרש"י ז"ל מפני שענפיהם מרובין ואינו מפחד ליפול. אבל בירושלמי פירשו מפני שטרחותן מרובה. יש שפירשו מפני שיש טורח גדול לגדל זית ותאנה ואם ירד כל כך ויעלה שמא ישבר ונמצא הפסד מרובה. וי"מ שמפני שיש להם ענפים הרבה יותר משאר אילנות יש טורח גדול בעלייתן ובירידתן ויתבטל ממלאכתו טפי. אבל בשאר אילנות דליכא ביטול מחויב לירד. [הריטב"א] בין כך ובין כך יורד למטה ומתפלל. אבל לקרית שמע דינו כפועלים. [הרשב"א] רמי ליה רב מרי ברה דבת שמואל לרבא. מה שפירש רבינו שמואל דרב מרי בר איסור גיורא שבא על בת שמואל קודם שנתגייר, והורתו שלא בקדושה שנשבית כדאמרינן בכתובות (דף כג.), אין נ"ל, דהא אמרינן בירושלמי שאמרה אמת במה שאמרה נשביתי וטהורה אני, וה"נ משמע בגמרא שלנו דאמר ליה ר' יוחנן לרב שמן בר אבא זיל איטפל בקרובתך, על כן נראה דהא דאמרינן בעלמא רב מרי ברה דבת שמואל אחר הוה, ושמא הוא שנזכר אביו בפרק מי שהחשיך (שבת דף קנד.), ומה שקורא אותו על שם אמו לפי שרוצה ליחסו אחר שמואל. [תוספות, בבא בתרא קמט.] ואוכלין פתן ואין מברכים לפניה, אבל מברכין לאחריה שתים. פטרו את הפועלים העושים אצל בעל הבית מברכת המוציא ומברכות אחרונות דבה"מ. ואפילו בק"ש, לא חייבום לבטל ממלאכתן אלא בפרשה ראשונה בלבד (ברכות טז.). ק"ו בן בנו של ק"ו לדברי הרשות, שכל שכיר יום אסור בהן שלא לבטל מלאכתו של בע"ה. ואם עבר, הרי זה גזלן. הנה אבא חלקיה, אפילו שלום לא השיב לת"ח שנתנו לו שלום, שלא ליבטל ממלאכת רעהו (תענית כג.). ויעאע"ה מבאר בפיו ואומר (בראשית לא) הייתי ביום אכלני חורב וקרח בלילה ותדד שנתי מעיני. מה יענו איפוא העוסקים בהנאותיהם בשעת מלאכה ובטלים ממנה, או כי יעסקו בחפציהם איש לבצעו. [מסילת ישרים פרק יא] ברכה ראשונה כתקונה. שהחמירו על ברכת הזן משום דמשה תקנה. [הריטב"א] או שהיה בעל הבית מיסב עמהן מברכין כתיקונה. דמסתמא מוחל להן. [הריטב"א]

אמנם גם הכ"מ פ"ב מהלכות ברכות דין ב' העתיק דברי תוס' הללו וחותם וכו' ולכן צ"ל דהיה הגי' לפניהם כמ"ש הטור סימן קצא שניה פותח וכו' וכולל וכו' וחותם בברכת הארץ] (גליון) וכ"ה בכת"י ובראשונים:

תפילת שמונה עשרה. מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב שֵׁשֶׁת, לָא קַשְׁיָא** - אין להקשות סתירה זו שבין הברייתות, **דְּהָא** - הברייתא הסוברת שפועלים מתפללים כל תפילת שמונה עשרה, היא כשיטת **רַבָּן גַּמְלִיאֵל** להלן (כח:) שחייב אדם להתפלל שמונה עשרה ברכות, **וְהָא** - הברייתא הסוברת שפועלים מתפללים מעין שמונה עשרה, היא כשיטת **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ** שם הסובר שרשאי אדם להתפלל רק מעין שמונה עשרה.

מקשה הגמרא, **אִי רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ** - אם ברייתא זו סוברת כרבי יהושע, **מַאי אִירְיָא פּוֹעֲלִים** - מדוע היא נקטה דווקא פועלים, הרי **אֲפִילּוּ כָּל אָדָם** שאינו משועבד לאחר **נַמִּי** [-גם כן] יכול להתפלל מעין שמונה עשרה[לח].

מכח קושיא זו הגמרא חוזרת בה, ומיישבת את הסתירה באופן אחר:

מתרצת הגמרא, **אֶלָּא** כך יש ליישב את הסתירה בין הברייתות, **אִידִי וְאִידִי** - זו וזו, כלומר שתי הברייתות הן כשיטת **רַבָּן גַּמְלִיאֵל** הסובר שכל אדם צריך להתפלל כל תפילת שמונה עשרה, **וְלָא קַשְׁיָא** - ואין להקשות הסתירה ביניהן, כיון **שֶׁכָּאן** - בברייתא האומרת שפועלים מתפללים מעין שמונה עשרה, מדובר **בְּעוֹשִׂין בְּשְׂכָרָן** - בפועלים הנוטלים מבעל הבית שכר פעולתם לבד ממה שנותן להם סעודתם, ועל כן הם צריכים למהר לעשות מלאכתם, **וְכָאן** - בברייתא האומרת שפועלים מתפללים כל תפילת שמונה עשרה, מדובר **בְּעוֹשִׂין בִּסְעוּדָתָן** - שאינם נוטלים מבעל הבית בשכרם אלא את סעודתם[לט], וכיון שהוזילו לו כל כך את דמי שכירותם יש לו למחול להם על ההפסד של זמן תפילתם[מ].

ומביאה הגמרא ראיה לדבריה, **וְהָתַנְיָא** - וכן שנינו בברייתא שיש חילוק בין עושים בשכרם לעושים בסעודתם, **הַפּוֹעֲלִים שֶׁהָיוּ עוֹשִׂים מְלָאכָה אֵצֶל בַּעַל הַבַּיִת, קוֹרִין קְרִיאַת שְׁמַע** ומברכים לפניה ולאחריה[מא], **וּמִתְפַּלְּלִין** מעין שמונה עשרה[מב], **וְאוֹכְלִין פִּתָּן, וְאֵין מְבָרְכִים לְפָנֶיהָ**[מג] 'המוציא לחם מן הארץ', כיון שהברכה שלפני האכילה אינה מן התורה[מד], **אֲבָל מְבָרְכִין לְאַחֲרֶיהָ שְׁתַּיִם** - שתי ברכות במקום ארבע[מה], **כֵּיצַד, בְּרָכָה רִאשׁוֹנָה** דהיינו ברכת 'הזן את הכל' מברכים **כְּתִקּוּנָהּ**, ובברכה **שְׁנִיָּה פּוֹתֵחַ בְּבִרְכַּת הָאָרֶץ** [ברכת 'נודה לך'], **וְכוֹלְלִין** הברכה השלישית שהיא **בּוֹנֵה יְרוּשָׁלַיִם בְּתוֹךְ בִּרְכַּת הָאָרֶץ**[מו], כיון שברכות אלו דומות זו לזו[מז]. וברכה רביעית אינם אומרים כלל כיון שהיא מדרבנן[מח].

ומוסיפה הברייתא, **בַּמֶּה דְּבָרִים אֲמוּרִים** שמקצרים בברכת המזון, **בְּפוֹעֲלִים הָעוֹשִׂין** מלאכתם **בְּשְׂכָרָן, אֲבָל** פועלים **הָעוֹשִׂין** רק **בִּסְעוּדָתָן** ואינם מקבלים עוד שכר אחר על מלאכתם, **אוֹ** שעושין בשכרן אלא **שֶׁהָיָה בַּעַל הַבַּיִת מֵיסֵב עִמָּהֶן, מְבָרְכִין** ברכת המזון כולה **כְּתִיקוּנָהּ**[מט].

★

פירש 'מעין שמונה עשרה', שמקצר בכל ברכה וחותם בשם ה' על כל אחת ואחת. רש"י (ד"ה מעין) כתב שתפילת הבינגו כוללת אחת עשרה ברכות אמצעיות, ויחד עם שלש ברכות ראשונות ושלש אחרונות הרי זה מעין שמונה עשרה. אמנם גירסא זו תמוהה, שהרי אם כך אין כאן אלא שבע עשרה ברכות. ובהגהות וציונים הובאה גירסא ברש"י 'י"ב ברכות'. ומכל מקום לאחר שתיקנו את ברכת 'ולמלשינים' כמבואר להלן (כח:), באמת יש בתפילה תשע עשרה ברכות, ושלש עשרה ברכות אמצעיות. וראה הרחבה בביאורי רש"י.

לח. הקשו התוספות (ד"ה אפילו), אף שכל אדם יכול להתפלל מעין שמונה עשרה אם ירצה, שמא באה הברייתא לחדש שפועלים חייבים להתפלל מעין שמונה עשרה, כדי שלא יבטלו ממלאכת בעל הבית. ותירצו, שכיון שלכל אדם מותר להתפלל מעין שמונה עשרה, דבר פשוט הוא שפועלים לכתחילה צריכים לקצר ולהתפלל כן, ואין בכך שום חידוש [על פי תוספות הרא"ש (ד"ה אי), וראה מהרש"א (בתוס' שם) מה שדקדק בביאור דברי התוספות].

לט. רש"י (ד"ה עושין, וד"ה אבל) [ובאופן שנותן להם בעל הבית שכר ולא מזונות, אם השכר מרובה דינם כעושים בשכרם. ערוך השולחן (או"ח סי' קי ס"ז). ואם השכר מועט ומספיק רק למזונות, הסתפק שם מה דינם].

מ. ר"י מלוניל (ד"ה בעושין).

מא. רבינו חננאל (ד"ה ת"ר), רא"ה (ד"ה תנו). ואף שברייתא זו עוסקת בעושים בשכרם כמבואר להלן, לגבי ברכות קריאת שמע אין חילוק בין עושים בשכרם לעושים בסעודתם. וכן מבואר ברמב"ם (קריאת שמע פ"ב ה"ד). ואף שברכות קריאת שמע הן מדרבנן, ובסמוך מבואר שהעושים בשכרם אינם מברכים ברכות שאינן מן התורה, מכל מקום כיון שעיקר מצות קריאת שמע היא מן התורה ראוי לקרותה כתיקונה עם ברכותיה. על פי לחם משנה (שם). וראה טעמים נוספים בילקוט ביאורים. והמאירי (ד"ה פועלים) הביא דעה שהעושים בשכרם אינם מברכים ברכות קריאת שמע, ודחה דעה זו.

מב. שהרי ברייתא זו עוסקת בפועלים העושים בשכרם כמבואר בהמשך דבריה, ולפי תירוץ הגמרא העושים בשכרם מתפללים מעין שמונה עשרה [כך פשטות הגמרא. וראה הערה במסקנת הסוגיא מדוע ברייתא זו לא פירטה מה הדין בתפילה. אמנם יש הסוברים שלברייתא זו אין חילוק בין עושים בשכרם לעושים בסעודתם לגבי תפילה].

מג. כן גירסת רש"י (ד"ה ואין), הרמב"ם (ברכות פ"ב ה"ב) והתוספות (חולין קז. ד"ה ולא ברך). אמנם הרי"ף, הרא"ש (סי' יד) והטור (או"ח סי' קצא) גרסו 'ומברכים לפניה'. ולגירסא זו, הטעם שמברכים לפניה אף שהיא מדרבנן, כיון שברכת המוציא היא קצרה ואין בה ביטול מלאכה. מאירי (ד"ה פועלים), נמוקי יוסף (ד"ה לפניה). וראה פרי מגדים (או"ח סי' קצא א"א סק"א) שכתב טעם נוסף בזה.

מד. רש"י (ד"ה ואין). וכן מבואר להלן (לה.) לגבי ברכה ראשונה, 'אלא סברא הוא אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה'. וראה ביאורי רש"י. ומן התפילה לא פטרוהו אף שהיא מדרבנן, כיון שהיא בקשת רחמים. בית יוסף (דירנפלד, ברש"י שם) [אכן לשיטת הרמב"ם (תפילה פ"א ה"א) חובת תפילה היא מן התורה, וכתב בשמן רוקח (ד"ה והתניא) שאולי כאן מקורו לדין זה]. וראה אסיפת זקנים בשם המגן גיבורים (ד"ה ובספר - השני) מה שכתב עוד בזה.

מה. ואין מבטלים אותה לגמרי, כיון שהברכה שלאחר האכילה היא מן התורה, שנאמר (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת'.

מו. ואומרים כך, 'שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה טובה ורחבה וירושלים עירך שתבנה אותה במהרה בימינו'. רבינו מנוח (ברכות פ"ב ה"ג). וחותמים בברכת הארץ ואין מוסיפים בחתימה 'ובונה ירושלים', כיון שאין חותמים בשתי ברכות, כמבואר להלן (מט.). מאירי (ד"ה פועלים). וכן נראה שהיתה גירסת התוספות (ד"ה חותם) בגמרא. אמנם בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה וכוללין) כתבו שכולל שתי הברכות אף בחתימה, ואומר 'ברוך אתה ה' על הארץ ועל המזון ובונה ירושלים'. ולשיטתם צריך לומר שבפועלים התירו לחתום בשתים. על פי ברכת ראש (בתוס' ד"ה וחותם).

מז. רש"י (ד"ה וכוללין). ומבואר מדבריו שעל כן לא כללו אף את הברכה הראשונה עם האחרות, כיון שאינה דומה להן. ב"ח (או"ח סי' קצא ס"א). וראה שם שכתב טעם נוסף בזה. ובשיטה מקובצת (ד"ה כילד) כתב, שהחמירו בברכה ראשונה יותר מבאחרות כיון שמשה רבינו תיקנה, כמבואר להלן (מח:).

הטעם שכללו את ברכת בונה ירושלים בברכת הארץ ולא להיפך, כיון שהדעת נותנת לכלול את הברכה המאוחרת בברכה הקודמת לה. מעדני יום טוב (סי' יד אות ק). וראה שם מה שהביא עוד בענין זה בשם הלבוש.

אף שברכת המזון היא דאורייתא, כיון שהפועלים טרודים במלאכת בעל הבית ביטלו חכמים חלקה, שיש כח בידם לעקור דבר מן התורה כמבואר ביבמות (צ.). תוספות (ד"ה וחותם) [וראה ביבמות שם שדווקא בשב ואל תעשה יש בידם כח לעקור, אך לא לתקן לעשות דבר איסור]. ובביאור דברי התוספות שטרודים הם כתב הלבוש (או"ח סי' קצא ס"א), שאם יאריכו בברכה יטרידם בעל הבית ולא יוכלו לכוין, וטוב שיאמרו מעט בכוונה מהרבה בלא כוונה. ובתוספות הרא"ש (ד"ה חותם) כתב טעם אחר, שאם יאריכו בברכה לא ירצו בעלי הבתים לשכרם למלאכה. אמנם הבית יוסף (או"ח סי' קצא ד"ה והא) תמה על עיקר קושייתם, שהרי אף אם עיקר ברכת המזון היא דאורייתא, מנין הברכות אינו מן התורה כמבואר להלן (מח:) שנביאים וחכמים תיקנום, ומה שדרשו שם את כל הברכות מלשון הפסוק אינו אלא אסמכתא. ועוד תמה הפני יהושע (בתוס' שם), שמצאנו שחכמים עקרו דבר מן התורה רק במקום חשש איסור, אך אין שום סברא שיעקרו משום הפסד ממון [אכן לביאור הלבוש לעיל בדברי התוספות, אין טעם התקנה משום ממון אלא כדי שיוכלו לכוין]. וראה הרחבה בילקוט ביאורים.

מח. כמבואר להלן (מו.). הקשה הבית יוסף (שם), מדוע פועלים מקצרים בברכת המזון, הרי יכולים לומר כולה, ובשתי ברכות אחרונות יעסקו במלאכה כדי שלא לבטל ממלאכת בעל הבית. וכתב בשם הירושלמי (פ"ב ה"ה), שמכאן משמע שאסור לעשות מלאכה בשעת אמירת ברכה. וראה ט"ז (שם ס"א) שכוונת הירושלמי לכל ברכה ותפילה, ולא רק לברכת המזון.

מט. הטעם שאם אוכל עמהם מברכים כתיקונה כיון שעושה להם כבוד בזה ודאי מוחל להם על ההפסד. ר"י מלוניל (ד"ה בם). וראה עוד מאירי (ד"ה פועלים) מה שכתב בזה.

למסקנת סוגייתנו נמצא שהעושים בשכרם מתפללים מעין י"ח, שהרי כך תירצה הגמרא את הסתירה בין שתי הברייתות לעיל, והביאה ברייתא שלישית זו להוכיח שיש חילוק בין עושים בשכרם לעושים בסעודתם. וכן כתב הרמב"ם (תפילה פ"ה ה"ח). אמנם לפי זה קשה מדוע ברייתא זו עצמה לא חילקה גם לגבי תפילה בין סוגי הפועלים, כפי שחילקה לגבי ברכת המזון. וכתב מהר"ם בנעט (ד"ה ומתפללין), שהברייתא באה בעיקר כדי לחדש את דין ברכת המזון בפועלים, ורק דרך אגב הזכירה שקוראין ומתפללין, ועל כן לא פירטה מה דינם בתפילה. ובמלוא הרועים (ד"ה הפועלים) תירץ, שכוונת הברייתא היא שמתפללים מעין י"ח, והיא סוברת כשיטת רבי יהושע לעיל שכל אדם רשאי להתפלל מעין י"ח, ולכן גם העושים בסעודתם מתפללים כך.

אכן בדברי הרי"ף והרא"ש (סי' יד) מבואר, שאף העושים בשכרם ומקצרים בברכת המזון, מתפללים כל תפילת י"ח. וכתב הריב"ב (ד"ה אבל), שהרי"ף למד זאת מכך שברייתא זו לא חילקה בין סוגי הפועלים לגבי תפילה, ומשמע שהיא חולקת בזה על הברייתא השניה לעיל הסוברת שהעושים בשכרם מתפללים מעין י"ח. ובאמת בפסקי הרי"ד (ד"ה ת"ר) לא גרס בגמרא כאן 'והתניא' אלא 'תניא אידך'. וכן הביא גירסא זו

גמ' אהלים לנחלים דכתיב (א) כנחלים נטיו כגנות עלי נהר כאהלים נטע וגו' לומר לך מה נחלים מעלין את האדם מטומאה לטהרה אף אהלים מעלין את האדם מכף חובה לכף זכות: הקורא למפרע לא יצא וכו': רבי אמי ורבי אסי הוו קא קטרין ליה גננא לר' אלעזר אמר להו אדהכי והכי איזיל ואשמע מלתא דבי מדרשא ואיתי ואימא לכו אזל אשכחיה לתנא דקתני קמיה דר' יוחנן קרא וטעה ואינו יודע להיכן טעה (א) באמצע הפרק יחזור לראש בין פרק לפרק יחזור לפרק ראשון בין כתיבה לכתיבה יחזור לכתיבה ראשונה אמר ליה ר' יוחנן לא שנו אלא שלא פתח בלמען ירבו ימיכם אבל פתח בלמען ירבו ימיכם סרכיה נקט ואתי אתא ואמר להו אמרו ליה אילו לא באנו אלא לשמוע דבר זה דיינו:

מתני' האומנין קורין בראש האילן ובראש הנדבך מה שאינן רשאין לעשות כן בתפלה. חתן פטור מק"ש לילה הראשונה ועד מוצאי שבת אם לא עשה מעשה ומעשה בר"ג שנשא אשה וקרא לילה הראשונה אמרו לו תלמידיו למדתנו רבינו שחתן פטור מק"ש אמר להם איני שומע לכם לבטל הימני מלכות שמים אפי' שעה אחת:

גמ' ת"ר האומנין קורין בראש האילן ובראש הנדבך ומתפללין בראש הזית ובראש התאנה ושאר כל האילנות יורדים למטה ומתפללין ובעל הבית בין כך ובין כך יורד למטה ומתפלל לפי שאין דעתו מיושבת עליו. רמי ליה רב מרי ברה דבת שמואל לרבא תנן האומנין קורין בראש האילן ובראש הנדבך אלמא לא בעי כונה ורמינהי הקורא את שמע צריך שיכוין את לבו שנאמר (ב) שמע ישראל ולהלן הוא אומר (ג) הסכת ושמע ישראל מה להלן בהסכת אף כאן בהסכת אשתיק א"ל מידי שמיע לך בהא א"ל הכי אמר רב ששת והוא שבטלין ממלאכתן וקורין והתניא בית הלל אומרים עוסקין במלאכתן וקורין לא קשיא הא בפרק ראשון הא בפרק שני. ת"ר הפועלים שהיו עושין מלאכה אצל בעל הבית קורין ק"ש ומברכין לפניה ולאחריה ואוכלין פתן ומברכין לפניה ולאחריה [ז] ומתפללין תפלה של שמונה עשרה אבל אין יורדין לפני התיבה ואין נושאין כפיהם והתניא מעין י"ח אמר רב ששת לא קשיא הא ר"ג הא ר' יהושע אי ר' יהושע מאי איריא פועלים אפילו כל אדם נמי אלא אידי ואידי ר"ג ולא קשיא [ח] כאן בעושין בשכרן כאן בעושין בסעודתן והתניא הפועלים שהיו עושים מלאכה אצל בעל הבית קורין ק"ש ומתפללין ואוכלין פתן (ג) ואין מברכים לפניה [א] אבל מברכין לאחריה שתים כיצד ברכה ראשונה כתקונה שניה פותח בברכת הארץ וכוללין בונה ירושלים בברכת הארץ במה דברים אמורים בעושין בשכרן אבל עושין בסעודתן או שהיה בעל הבית מיסב עמהן מברכין כתיקונה: חתן פטור מק"ש: תנו רבנן (ד) בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה ובלכתך בדרך פרט לחתן מכאן אמרו הכונס את הבתולה פטור ואת האלמנה חייב מאי משמע אמר רב פפא כי דרך מה דרך רשות אף הכא נמי רשות מי לא עסקינן דקאזיל לדבר מצוה ואפילו הכי אמר רחמנא ליקרי אם כן לימא קרא בלכת מאי בלכתך שמע מינה בלכת דידך הוא דמחייבת הא דמצוה פטירת אי

רש"י

אהלים לנחלים. כנחלים נטיו כאהלים נטע: אף [אהלים]. בתי מדרשות. אהלים לשון נטיעה נופלת בהם שנאמר ויטע אהלי אפדנו (דניאל יא): קטרין ליה גננא. קושרין לו חופה להשיאו אשה: יחזור לראש. כגון שהיה יודע שבפרק זה טעה ודלג אבל אינו יודע באיזה מקום בו טעה: בין פרק לפרק. שיודע שגמר הפרשה וצריך להתחיל פרשה אחרת ואינו יודע באיזה מהן: יחזור לפרק ראשון. להפסק ראשון (ג) והיא אם שמוע: בין כתיבה לכתיבה. שיודע שצריך לומר וכתבתם ואינו יודע אם ראשון אם שני: (ד) וא"ר יוחנן. לתנא וכו': סרכיה נקט. אין לטעות מכאן עד אמת ויציב וא"צ לחזור אלא לאמת, שהפרשה שגורה בפיו: **מתני'** האומנין. שהם עסוקים במלאכתן בראש האילן או בראש הנדבך והגיע זמן ק"ש קורין לשם מיד: נדבך. בנין של אבנים, כמו נדבכין די אבן גלל (עזרא ו): מה שאינן רשאין לעשות כן בתפלה. דצלותא רחמי היא ובעי כוונה, הלכך אין מתפללין בראש האילן ובראש הנדבך דמסתפי דילמא נפלי, דאין יכולין לעמוד שם אלא על ידי הדחק ומחמת בעתותא לא מצי מכווני: **גמ'** ומתפללין בראש הזית ובראש התאנה. בזמן שעוסקין בהן, מפני שענפיהם מרובים ויכולין לעמוד שם שלא בדוחק ואין שם פחד ליפול לפיכך מתפללין בראשם, אבל בשאר אילנות אין מתפללין: בין כך ובין כך. כלומר בין מתאנה בין משאר אילנות: יורד ומתפלל. דהא אינו משועבד למלאכה שהוא ברשות עצמו: לפי שאין דעתו מיושבת עליו. מבעתותו, ואם הקלו אצל פועלים מפני בטול מלאכה לא הקלו אצל בעל הבית: ברה דבת שמואל. בכמה מקומות קרי ליה בר רחל, ובת שמואל היתה ונשבית לבין העמים כדאמר בכתובות (דף כג.), ובא עליה אחד ונתעברה הימנו ואח"כ נתגייר ושמיה איסור, כדאמרי' בב"ב (דף קמט.) רב מרי בריה הורתו שלא בקדושה הוה, לכך לא היה נקרא על שם אביו: תנן האומנין קורין בראש האילן. אפי' בזמן שהן עסוקין, אלמא לא בעי כוונה: שבטלין ממלאכתן וקורין. כדי שיהו קורין בכוונה רשאין ליבטל ממלאכתן: פרק ראשון. פרשת שמע בעי כוונה: קורין את שמע ומברכין לפניה ולאחריה. כתקונה, וכן בזמן תפלה: אבל אין יורדין לפני התיבה. אין רשאין ליבטל ממלאכתן ולירד לפני התיבה לעשות שליח צבור, שיש שם בטול מלאכה יותר מדאי: מעין שמונה עשרה. הביננו לדעת דרכיך כו' שכולל י"ח ברכות בברכה אחת, וג' ראשונות וג' אחרונות כהלכתן: הא ר"ג הא רבי יהושע. דתנן בפרק תפלת השחר (דף כח:) ר"ג אומר בכל יום ויום מתפלל אדם י"ח ברכות, רבי יהושע אומר מעין י"ח: עושין בשכרן. שנוטלין שכר פעולתן לבד סעודתן צריכין למהר המלאכה ומתפללין מעין י"ח: אבל עושין בסעודתן. בשביל האכילה לבדה מתפללין י"ח: והתניא. בניחותא, דיש חלוק בין עושין בשכרן לעושין בסעודתן: ואין מברכין לפניה. שאינה מן התורה: אבל מברכין לאחריה. שהיא מן התורה, דכתיב ואכלת ושבעת וברכת (לקמן מח:): וכוללין. שני ברכות באחת, שברכת הארץ ובנין ירושלים דומות: בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה. כבר פירשתיה בפרק ראשון (יא.): מתני'

תוספות

אהלים לנחלים. פי' הקונטרס דכתיב כנחלים נטיו כאהלים נטע. ולי נראה דאהלים דהאי קרא לאו לשון אהל אלא לשון בשמים אלא נראה מדסמיך מה טובו אוהליך לכנחלים נטיו:

הקורא את שמע ואינו יודע להיכן טעה חוזר לראש. פי' מטעם שאינו יודע מהיכן טעה אבל אם היה יודע מהיכן טעה שדלג תיבה או פסוק אינו צריך לחזור אלא מאותו פסוק ואילך וכן בהלל ומגילה:

מעשה בר"ג שנשא אשה וקרא ק"ש בלילה ראשונה. לאו מעשה לסתור הוא דקמ"ל אם גדול הוא ובוטח בעצמו שיוכל להתכוין והוא ראוי ליטול את השם הרשות בידו:

לפי שאין דעתו מיושבת עליו. ואם תאמר תיפוק ליה משום דאמרינן לעיל (דף י:) לא יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל. ויש לומר דהתם מיירי על גבי כסא או ספסל אבל באילן שעלה שם לעשות מלאכתו הוי כמו עלייה:

הא בפרק ראשון. לאו דוקא נקט פרק א'. דהיינו אליבא דרבא ורבא אמר לעיל (יג:) פסוק ראשון לבד והכי הלכתא:

אפי' כל אדם נמי. וא"ת הא שאר כל אדם רשות ופועלים חובה. וי"ל דפשיטא ליה כיון שיכול לומר מעין י"ח אין זה שום חדוש אם הפועלים אומרים אפילו לכתחלה:

וחותם בברכת הארץ. אע"ג דמדאורייתא הס. יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה הואיל וטרודים במלאכת בעל הבית: אי

לד א מיי' פ"ב מהלכות ק"ש הלכה יג יד סמג עשין יח טור שו"ע או"ח סימן סד סעיף ג ג ד:
לה ב מיי' שם הלכה ד סמג שם טור שו"ע או"ח סימן סג סעיף ח:
לו ג מיי' פ"ד מהלכות ק"ש הלכה א סמג שם טור שו"ע או"ח סימן ע סעיף ג:
לז ד ה מיי' פ"ה מהל' תפלה הלכה ח טור שו"ע או"ח סימן צ סעיף ג:
לח ו מיי' פ"ב מהלכות ק"ש הלכה ד סמג שם טוש"ע או"ח סימן סג סעיף ז:
לט [ז ח מיי' פ"ה מהל' תפלה הלכה מ]:
ז מיי' פ"ב מהלכות ברכות הלכה ב:
מ ח מיי' וסמג שם טור שו"ע או"ח סימן קצא סעיף א:

גליון הש"ס

רש"י ד"ה ואין מברכין לפניה. שאינה מן התורה. עי' לקמן (דף לה ע"א) תוס' ד"ה לפניו וד"ה אלא. ויומא (דף עט ע"א) תוס' ד"ה ולא בירך. ובסוכה (דף כו ע"ב) תוס' ד"ה ולא בירך. וחולין (דף קז ע"א) תוס' ד"ה ולא בירך: תוס' ד"ה וחותם כו'. במלאכת בעה"ב. עי' לקמן (דף מו ע"א) תדע דהטוב והמטיב לאו דאורייתא שהרי פועלים עוקרים אותה. וצ"ע:

רב נסים גאון

למה נסמכו אהלים לנחלים. והוא שנאמר בתורה (במדבר כד) משמו של בלעם מה טובו אהליך יעקב כנחלים נטיו:

הגהות וציונים

א] לתחלת הפרק כצ"ל (גליון) הוגה ע"פ המהרש"א: ב] נ"א לא (גליון): ג] רבינו מנוח פי' בין כך ובין כך, בין ק"ש ובין תפלה, (וכ"מ פ"ב מקר"ש ה"ד ודלא כרש"י): ד] בכת"י נוסף וחותם ועיין בהגר"א אות ג: ה] לעיל יא ע"א הגי' "בשבת" ובלכת וכו' (רש"ש עיי"ש, אולם בכת"י שם הגירסא כמו כאן): ו] נראה דרש"י ל"ג בגמ' דכתיב כנחלים וגו' אלא גרסי אהלים לנחלים לומר לך (הרד"י בכרך): ז] [עי' רבשב"א] (גליון): ח] יש להוסיף שורת בנין של אבנים (דבש תמר וכ"ה בעה"ב): ט] יש להוסיף מתפללין בזמן תפלה (באה"מ): י] (כצ"ל וכ"ה בא"ז) (גליון) וג' זו אינה מובנת ויש שגורסין יב (מנחם משיב נפש, ועיין רש"ש) ואולי צ"ל י"ג והיינו עם ברכת המינים (באה"מ): כ] [צ"ל שתי] (גליון): ל] נדצ"ל אימא (מהר"ג אדלר) ועיין בדרישה או"ח סימן קצא: מ] כיון ששאר כל אדם יכול לומר (כ"ה לשון התוס' בדרישה או"ח סי' קצא): נ] [לכאורה צ"ל פותח

א) תוספתא פרק ג, ב) [לקמן כד: שבת מא.], ג) כתובות דף ו:, ד) תוספתא פרק ג, ה) [לעיל יא.], ו) [לקמן כח:], ח) תוספתא פ"ב ע"ש, ט) לקמן דף מו., י) לעיל דף יא. סוכה כ"ב דף כה: כתובות ו, (שמחו' פ"ו), כ) [עי' תוס' סוכה כה. ד"ה ולכתן], ל) סוטה כ., מ) לקמן כ:, נ) עיין שבת קנד. ובתוס' שם ד"ה ואמרי לה סוכה מו. ב"מ עג., ס) עיי"ש בתוס', ע) לקמן כט., פ) דברים ח י, צ) וכן בסנהדרין קה: (הג' בן אר"י), ק) וכן איתא בתנדב"א פרק כא (הג' בן אר"י) וכ"כ רב נסים גאון, ר) עיין יבמות צ ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמ' להיכן טעה יחזור לראש באמצע הפ' יחזור לתחלת הפרק בין פרק לפרק כצ"ל: (ב) שם ואוכלין פתן [ואין מברכין לפניה] תא"מ. ונ"ב באלפסי והאשר"י גורסי' ומברכין לפניה וכן הוא בטור בסימן קצ"א: (ג) רש"י ד"ה יחזור לפרק וכו' ראשון ויתחיל והיא אם: (ד) שם ד"ה ואמר ליה ר' יוחנן:

הגהות הגר"א

[א] גמ' ואין מברכין לפניה. נ"ב וכ"ה גירסת תוס' (ביומא ע"ט א') ובסוכה כ"ו ב' ובחולין ק"ז א' אבל גירסת רי"ף והגאונים ומברכין לפניה וכ"ה בתוספתא (כ"כ הרשב"א אבל ליתא בתוספתא שלנו):

תורה אור השלם

א) כִּנְחָלִים נִטָּיוּ כְּגַנֹּת עֲלֵי נָהָר כַּאֲהָלִים נָטַע יְיָ כַּאֲרָזִים עֲלֵי מָיִם: [במדבר כד, ו]

ב) שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְיָ אֱלֹהֵינוּ יְיָ אֶחָד: [דברים ו, ד]

ג) וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה וְהַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הַסְכֵּת וּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל הַיּוֹם הַזֶּה נִהְיֵיתָ לְעָם לַייָ אֱלֹהֶיךָ: [דברים כז, ט]

ד) וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: [דברים ו, ז]

משנת ראשונים

חתן פטור מקריאת שמע לילה הראשונה ועד מוצאי שבת אם לא עשה מעשה. מנהגם היה לכנוס את הבתולה ברביעי כדתנן בתולה נשאת ברביעי. וכל אותן ארבעה לילות עד יום ראשון הוא טרוד לחשוב מחשבת מצוה ולפיכך פטור. אבל מכאן ואילך אע"פ שלא עשה מעשה חייב, דכיון שעברו הארבעה לילות ולא עשה מעשה מתיאש מן הדבר, ואינו טרוד וחייב חוץ מאותה לילה שיודע בודאי שיבעול. [הריטב"א] **ומתפללין בראש הזית ובראש התאנה.** פרש"י ז"ל מפני שענפיהם מרובין ואינו מפחד ליפול. אבל בירושלמי פירשו מפני שטרחותן מרובה. יש שפירשו מפני שיש טורח גדול לגדל זית ותאנה ואם ירד כל כך ויעלה שמא ישבר ונמצא ההפסד מרובה. וי"מ שמפני שיש להם ענפים הרבה יותר משאר אילנות יש טורח גדול בעלייתן ובירידתן ויתבטל ממלאכתו טפי. אבל בשאר אילנות דליכא ביטול מחויב לירד. [הריטב"א] **בין כך ובין כך יורד למטה ומתפלל.** אבל לקרית שמע דינו כפועלים. [הרשב"א] **רמי ליה רב מרי ברה דבת שמואל לרבא.** מה שפירש רבינו שמואל דרב מרי בר איסור גיורא שבא על בת שמואל קודם שנתגייר, והורתו שלא בקדושה שנשבית כדאמרינן בכתובות (דף כג.), אין נ"ל, דהא אמרינן בירושלמי שאמרה אמת במה שאמרה נשביתי וטהורה אני, וה"נ משמע בגמרא שלנו דאמר ליה ר' יוחנן לרב שמן בר אבא זיל איטפל בקרובתך, על כן נראה דהא דאמרינן בעלמא רב מרי ברה דבת שמואל אחר הוה, ושמא הוא שנזכר אביו בפרק מי שהחשיך (שבת דף קנד.), ומה שקורא אותו על שם אמו לפי שרוצה ליחסו אחר שמואל. [תוספות, בבא בתרא קמט.] **ואוכלין פתן ואין מברכים לפניה, אבל מברכין לאחריה שתים.** פטרו את הפועלים העושים אצל בעל הבית מברכת המוציא ומברכות אחרונות דבה"מ. ואפילו בק"ש, לא חייבום לבטל ממלאכתן אלא בפרשה ראשונה בלבד (ברכות טז.). ק"ו בן בנו של ק"ו לדברי הרשות, שכל שכיר יום אסור בהן שלא לבטל מלאכתו של בע"ה. ואם עבר, הרי זה גזלן. הנה אבא חלקיה, אפילו שלום לא השיב לת"ח שנתנו לו שלום, שלא ליבטל ממלאכת רעהו (תענית כג). ויעאע"ה מבאר בפיו ואומר (בראשית לא) הייתי ביום אכלני חורב וקרח בלילה ותדד שנתי מעיני. מה יענו איפוא העוסקים בהנאותיהם בשעת מלאכה ובטלים ממנה, או כי יעסקו בחפציהם איש לבצעו. [מסילת ישרים פרק יא] **או שהיה בעל הבית מיסב עמהן מברכין כתיקונה.** שהחמירו על ברכת הזן משום דמשה תקנה. [הריטב"א] **ברכה ראשונה כתקונה.** דמסתמא מוחל להן. [הריטב"א]

אמנם גם הכ"מ פ"ב מהלכות ברכות דין ב' העתיק דברי תוס' הללו וחותם וכו' ולכן צ"ל דהיה הגי' לפניהם כמ"ש הטור סימן קצא שניה פותח וכו' וכולל וכו' וחותם בברכת הארץ] (גליון) וכ"ה בכת"י ובראשונים:

שנינו במשנה, **חָתָן פָּטוּר מִקְּרִיאַת שְׁמַע**. הגמרא מביאה מקור לדין זה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, נאמר בפרשת שמע (דברים ו ז) 'וְדִבַּרְתָּ בָּם **בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ**', ומשמע **פְּרָט לְעוֹסֵק בְּמִצְוָה** שפטור מקריאת שמע, בין אם עוסק במצוה ממש ובין אם הולך לדבר מצוה[נ]. ולהלן יתבאר כיצד משמע כן בפסוק. עוד נאמר שם **'וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ'**, ומשמע **פְּרָט לְחָתָן** שפטור מקריאת שמע, כיון שהוא טרוד במחשבת בעילת מצוה[נא]. **מִכָּאן אָמְרוּ** חכמים[נב], **הַכּוֹנֵס** [-הנושא] **אֶת הַבְּתוּלָה פָּטוּר** מקריאת שמע, שכיון שיש לה בתולים הוא טרוד במחשבת הבעילה להיות בקי בדברי[נג], **וְהכונס אֶת הָאַלְמָנָה** שאינו טרוד במחשבה זו, **חַיָּיב** בקריאת שמע[נד].

שואלת הגמרא, **מַאי מַשְׁמָע** - כיצד משמע מפסוק זה שהעוסק במצוה או במחשבת מצוה פטור מקריאת שמע. משיבה הגמרא, **אָמַר רַב פָּפָּא**, כיון שנאמר בפסוק 'בשבתך בביתך ובלכתך בדרך', יש ללמוד שכל האופנים בהם חייב אדם לקרוא את שמע, דהיינו בשבתך ובלכתך, הרי הם **כִּי 'דֶּרֶךְ'** - כמו דרך, **מַה 'דֶּרֶךְ' רְשׁוּת** - כשם שהליכה בדרך לסחורה היא רשות, כלומר שאינה מצוה[נה], **אַף הָכָא נַמִּי** - גם תיבות 'בשבתך ובלכתך' מדברות רק במי שעוסק בדבר **רְשׁוּת**, אך אם עוסק בדבר מצוה או במחשבת מצוה הרי הוא פטור[נו].

מקשה הגמרא, מנין לך שהתורה מדברת רק על ההולך לדבר הרשות, **מִי לָא עַסְקִינַן דְּקָאָזֵיל לִדְבַר מִצְוָה** - וכי אינך יכול לפרש את הפסוק גם בהולך לדבר מצוה[נז], **וַאֲפִילּוּ הָכִי אָמַר רַחֲמָנָא לִיקְרֵי** - ואף על פי כן אמרה התורה שהוא חייב בקריאת שמע[נח].

מתרצת הגמרא, **אִם כֵּן** שהפסוק מדבר גם על הולך לדבר מצוה, **לֵימָא קְרָא** - שיאמר הפסוק **'בְּלֶכֶת'** שמשמע כל הליכה בין לדבר מצוה ובין לדבר הרשות, **מַאי 'בְּלֶכְתְּךָ'** - מדוע נקטה התורה בלשון 'בלכתך', **שְׁמַע מִינַּהּ** - מוכח מכאן, שרק **בְּלֶכֶת דִּידָךְ הוּא דְּמִחַיְּיבַתְּ** - בהליכה שהיא שלך ולצרכך אתה מחוייב בקריאת שמע, **הָא דְּמִצְוָה פְּטִירַתְּ** - אבל בשעה שאתה הולך בדרך כדי לקיים מצוה אתה פטור מקריאת שמע[נט].

בדקדוקי סופרים (אות ד) [לפי זה מחלוקת הברייתות היא האם יש חילוק בין סוגי הפועלים לגבי תפילה, ואם כן תירוץ הגמרא שהברייתא הסוברת שפועלים מתפללים מעין י"ח עוסקת בעושים בשכרם, נותר גם למסקנת הסוגיא. אמנם הב"ח (או"ח סי' קי ס"ד) ביאר שהגמרא חוזרת בה מתירוץ זה, ויישב שיטת הרי"ף בסוגיא באופן אחר, הובאו דבריו בילקוט ביאורים].

נ. **על** פי רש"י (סוכה כה. ד"ה ובלכתך).

נא. **ואף** דרשה זו תבואר בגמרא להלן. וראה הערה על המשנה לעיל מה היא טירדת החתן.

אף שגם הנושא אשה עסוק במצוה [שנאמר 'פרו ורבו' (בראשית א כח)], אי אפשר לפטרו מקריאת שמע מהפסוק 'בשבתך בביתך', כיון שפטור עוסק במצוה לא נאמר במפורש בפסוק אלא נלמד ממיעוט, ועל כן יש למעט רק את הטורח במלאכת מצוה בידים או את ההולך לדבר מצוה, שהרי הוא טרוד במעשה מצוה, אך אין למעט חתן שלא מוטלת עליו כעת מלאכת מצוה, אלא הוא רק טרוד במחשבתו כיצד לקיים את המצוה, ועל כן צריך מיעוט מיוחד לפטור גם אותו מקריאת שמע. רש"י (לעיל יא. ד"ה ובלכתך, סוכה שם).

[התוספות (סוכה שם ד"ה ובלכתך) הביאו שיש הגורסים להיפך, ש'בשבתך בביתך' ממעט חתן ו'בלכתך בדרך' ממעט עוסק במצוה, שמשמע דווקא בשעה שאתה הולך ועוסק בצרכיך אתה חייב לקרוא, ולא כשאתה הולך ועוסק במצוה. וכן גירסת התוספתא (פ"א ה"ה). וביאר הפני יהושע (לעיל יא. ד"ה לכדתניא) שלא נחלקו הגירסאות, אלא כוונת הגירסא שלפנינו, שאם היה פסוק אחד היינו ממעטים רק עוסק במצוה ממש, ולכן מ'בשבתך' שהוא הפסוק הראשון ממעטים עוסק במצוה ממש, וכיון שנוסף הפסוק 'ובלכתך' יש להוסיף ולמעט גם חתן. אך לאחר שיש שני פסוקים עדיף למעט מכל פסוק את האופן הדומה לו, ולכן ממעטים מ'בשבתך' חתן היושב בביתו ומחשב מחשבת מצוה, ומ'בלכתך' את ההולך לדבר מצוה, וכגירסת התוספתא. וראה במגיד תעלומה (לעיל יא. ד"ה ובלכתך) שביאר את הגירסא שלפנינו באופן אחר].

נב. **כלומר**, הדורות הראשונים שנו את עיקר הלימוד שחתן פטור, והתנאים שבדורות האחרונים דקדקו שאין הכוונה לכל חתן אלא רק לכונס את הבתולה. מגיד תעלומה (שם). ובהגהות רח"ל מייזליש (לעיל יא. ד"ה מכאן) הוסיף לבאר, שאם פטור חתן הוא מצד עוסק במצוה, אין טעם לחלק בין כונס בתולה לכונס אלמנה, אך מכך שהוצרכו הדורות הראשונים לדרוש דרשה נפרדת למעט חתן ולא מיעטוהו מ'בשבתך בביתך', דקדקו הדורות האחרונים שאינו פטור מדין עוסק במצוה אלא מחמת טרדתו, ומחמת כן חילקו בין כונס בתולה לכונס אלמנה, כמבואר בגמרא להלן.

נג. **על** פי רש"י בסוכה (כה. ד"ה חתן).

נד. **מה** שנקטו אלמנה אינו בדווקא, והוא הדין בכל בעולה. רמב"ם (קריאת שמע פ"ד ה"ג).

נה. **רש"י** (שם ד"ה כי דרך). רב פפא לומד שסתם 'דרך' הכוונה לדרך הרשות, וראה הרחבה בהערה להלן על דחיית הגמרא 'מי לא עסקינן'.

נו. **רש"י** (לעיל יא. ד"ה כי, סוכה שם ד"ה מאי) פירש, שקושיית הגמרא 'מאי משמע' היא על שתי הדרשות, כיצד משמע מ'בשבתך בביתך' לפטור עוסק במצוה, וכיצד משמע מ'ובלכתך בדרך' לפטור חתן. ועל כך מתרצת הגמרא שבשבתך ובלכתך הוקשו לדרך. וכן הגירסא בתירוץ הגמרא לעיל (יא.), 'אם כן לכתוב רחמנא בשבת ובלכת'. אמנם ראה להלן שלשיטת חלק מהראשונים קושיית הגמרא היא רק על 'ובלכתך', ובהגהות וציונים הובא מכת"י שגם לעיל (יא.) גורסים רק 'בלכת'.

נז. **המקשן** אינו חלוק על דברי רב פפא שדרך סתם משמע דרך הרשות, אך כיון שכאן נאמר 'בַּדרך' הוא דייק שכאן מדובר באיזו דרך שתזדמן לו, בין דרך רשות ובין דרך מצוה. ורב פפא לא דרש כן כיון שסבר ש'בַּדרך' משמע הדרך הרגילה והידועה, דהיינו סתם דרך שהיא דרך הרשות. מגיד תעלומה (לעיל יא. ד"ה אי). ובמלוא הרועים (ח"א עוסק במצוה אות ב) ביאר, שודאי כל דרך היא רשות, שהרי לא מצאנו בשום מקום בתורה שעצם ההליכה בדרך היא מצוה, אלא שהגמרא מקשה שמא בא הפסוק לרבות שגם ההולך בדרך לדבר מצוה חייב בקריאת שמע. וראה עוד בחדשים גם ישנים (למהר"י שטייף הלכה רלב ד"ה ובקושיית) שביאר באופן אחר.

נח. **רש"י** (לעיל שם ד"ה מי, סוכה שם ד"ה מי וד"ה אם). ולפי זה קושיית הגמרא היא על שתי הדרשות, בשבתך ובלכתך, וכוונת המקשן לשאול שאף העוסק במצוה ממש יהיה חייב. והקשה הצל"ח (לעיל יא. ד"ה מי), אם כן מדוע נצרכה התורה כלל לכתוב פסוק זה, היה לה לשתוק וממילא נדע שאין פטור של עוסק במצוה. ותירץ, שאכן בסוכה (שם) דורשת הגמרא פטור לעוסק במצוה ממה שמצינו (במדבר ט ו) שהעוסקים במת מצוה פטורים מקרבן פסח, ומבארת שזהו רק באופן שהתחילו לעסוק במצוה קודם שהגיע זמן החיוב, ועל כן נצרך גם הפסוק 'בשבתך ובלכתך' ללמד שמותר להתחיל לעסוק במצוה אחרת גם משהגיע זמן קריאת שמע. ועל כן מקשה הגמרא כאן, שמא באה התורה לרבות שבקריאת שמע אין כלל את הפטור של עוסק במצוה, ואפילו מי שהתחיל לעסוק במצוה לפני שהגיע זמן החיוב, חייב בקריאת שמע משום שהיא קבלת עול מלכות שמים. וכעין זה תירץ הערוך לנר (סוכה כה. ד"ה וקא אמר).

נט. **וכן** נדרשת תיבת 'בשבתך', כמבואר בגמרא לעיל (יא.) 'בשבת דידך הוא דמחייבת' וכו'. ונמצא כמבואר לעיל, ש'בשבתך ובלכתך' עוסקים דווקא בדבר הרשות, ויש למעט מ'בשבתך' עוסק במצוה או הולך לדבר מצוה, ומ'בלכתך' טרוד במצוה.

לכאורה הגמרא אינה מיישבת את הקושיא על דברי רב פפא, אלא מביאה מקור חדש לשאלה 'מאי משמע'. וכן כתב בחדש האביב (לעיל יא. ד"ה מי). אמנם מכך שלא השיבה הגמרא 'אלא לימא קרא בשבת' וכו' משמע שאין היא חוזרת בה מדברי רב פפא, וכן כתב הדברי דוד (לעיל יא. ד"ה א"כ). ולפי זה הקשה מדוע למסקנא נצרכת גם דרשת רב פפא מ'דרך'. והזרע יצחק (לעיל יא. ד"ה אמר) ביאר, שהגמרא לא כתבה 'אלא' משום שבאמת אינו תירוץ חדש, כיון שלולי 'בדרך' אי אפשר היה לדייק מ'בשבתך' 'ובלכתך' שהכוונה ביושב והולך לצורכו, משום שכך דרך התורה לדבר בלשון נוכח, ורק מכח שני הדיוקים יחד ניתן לדרוש שהפסוק ממעט את העוסק במצוה וההולך לדבר מצוה.

[פירשנו את הגמרא על פי רש"י שהקושיא 'מי לא עסקינן' היא על שתי הדרשות. אמנם הרא"ה (סוכה כה. ד"ה מנא וד"ה אמר) והרשב"א (לעיל יא. ד"ה ובלכתך) פירשו, שבודאי 'בשבתך' בא למעט עוסק במצוה ממש, כי משמע שהחיוב הוא רק כשאתה עוסק בדבר הרשות בביתך, ושאלת הגמרא לעיל 'מאי משמע' היא רק על דרשת 'ובלכתך' הפוטרת חתן. ועל דרשת רב פפא הקשתה הגמרא, מדוע אתה מעמיד את הפסוק 'ובלכתך' בהולך לדבר רשות וממעט ממנו חתן כיון שהוא מיותר, וכי אינך יכול לפרשו בהולך לדבר מצוה, ונצרך הפסוק לגופו ללמד שרק העוסק במצוה עצמה פטור מן המצוה, אך אם הוא רק הולך לדבר מצוה הרי הוא חייב. ומעין זה כתב הריטב"א (שם ד"ה ובלכתך)].

אהלים לנחלים דכתיב [א] כנחלים נטיו כגנות עלי נהר כאהלים נטע וגו' לומר לך מה נחלים מעלין את האדם מטומאה לטהרה אף אהלים מעלין את האדם מכף חובה לכף זכות: הקורא למפרע לא יצא וכו': רבי אמי ורבי אסי הוו קא קטרין ליה גננא לר' אלעזר אמר להו אדהכי והכי איזיל ואשמע מלתא דבי מדרשא ואיתי ואימא לכו אזל אשכחיה לתנא דקתני קמיה דר' יוחנן (א) קרא וטעה ואינו יודע להיכן טעה (א) באמצע הפרק יחזור לראש[א] בין פרק לפרק יחזור לפרק ראשון בין כתיבה לכתיבה יחזור לכתיבה ראשונה אמר ליה ר' יוחנן לא שנו אלא שלא פתח בלמען ירבו ימיכם אבל פתח בלמען ירבו ימיכם סרכיה נקט ואתי אתא ואמר להו אמרו ליה [ב] אילו לא באנו אלא לשמוע דבר זה דיינו: **מתני'** [ב] האומנין קורין בראש האילן ובראש הנדבך מה שאינן רשאין לעשות כן בתפלה. [ג] [ג] חתן פטור מק"ש לילה הראשונה ועד מוצאי שבת אם לא עשה מעשה ומעשה בר"ג שנשא אשה וקרא לילה הראשונה אמרו לו תלמידיו[ב] למדתנו רבינו שחתן פטור מק"ש אמר להם איני שומע לכם לבטל הימני מלכות שמים אפי' שעה אחת: **גמ'** [ד] ת"ר האומנין קורין בראש האילן ובראש הנדבך [ד] ומתפללין בראש הזית ובראש התאנה ושאר כל האילנות יורדים למטה ומתפללין [ה] ובעל הבית בין כך ובין כך[ג] יורד למטה ומתפלל לפי שאין דעתו מיושבת עליו. רמי ליה רב מרי ברה דבת שמואל לרבא תנן האומנין קורין בראש האילן ובראש הנדבך אלמא לא בעי כונה ורמינהי הקורא את שמע צריך שיכוין את לבו שנאמר [ב] שמע ישראל ולהלן הוא אומר [ג] הסכת ושמע ישראל מה להלן בהסכת אף כאן בהסכת אשתיק א"ל מידי שמיע לך בהא א"ל הכי [ו] אמר רב ששת והוא שבטלין ממלאכתן וקורין והתניא [ה] בית הלל אומרים עוסקין במלאכתן וקורין לא קשיא הא בפרק ראשון הא בפרק שני. [ו] ת"ר הפועלים שהיו עושין מלאכה אצל בעל הבית קורין ק"ש ומברכין לפניה ולאחריה ואוכלין פתן ומברכין לפניה ולאחריה [ז] ומתפללין תפלה של שמונה עשרה אבל אין יורדין לפני התיבה ואין נושאין כפיהם והתניא מעין י"ח אמר רב ששת לא קשיא [ז] הא ר"ג הא ר' יהושע אי ר' יהושע מאי איריא פועלים אפילו כל אדם נמי אלא אידי ואידי ר"ג ולא קשיא [ח] כאן בעושין בשכרן כאן בעושין בסעודתן והתניא [ח] הפועלים שהיו עושים מלאכה אצל בעל הבית קורין ק"ש ומתפללין ואוכלין פתן (ב) [ז] ואין מברכים לפניה [א] אבל מברכין לאחריה שתים כיצד [ט] [ח] ברכה ראשונה כתקונה שניה פותח בברכת הארץ וכוללין בונה ירושלים[ק] בברכת הארץ במה דברים אמורים בעושין בשכרן אבל עושין בסעודתן או שהיה בעל הבית מיסב עמהן מברכין כתיקונה: חתן פטור מק"ש: [י] תנו רבנן [ד] [כ] בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה ובלכתך בדרך פרט לחתן מכאן אמרו הכונס את הבתולה פטור ואת האלמנה חייב מאי משמע אמר רב פפא כי דרך מה דרך רשות אף הכא נמי רשות מי לא עסקינן דקאזיל לדבר מצוה ואפילו הכי אמר רחמנא ליקרי אם כן לימא קרא[ר] בלכת מאי בלכתך שמע מינה בלכת דידך הוא דמחייבת הא דמצוה פטירת

אי

רש"י

אהלים לנחלים. כנחלים נטיו כאהלים נטע[ו]: אף [אהלים]. בתי מדרשות. אהלים לשון נטיעה נופלת בהם שנאמר ויטע אהלי אפדנו (דניאל יא)[ל]: קטרין ליה גננא. קושרין לו חופה להשיאו אשה: יחזור לראש. כגון שהיה יודע שבפרק זה טעה ודלג אבל אינו יודע באיזה מקום בו טעה: בין פרק לפרק. שיודע שגמר הפרשה וצריך להתחיל פרשה אחרת ואינו יודע באיזה מהן: יחזור לפרק ראשון. להפסק ראשון (ג) והיה אם שמוע: בין כתיבה לכתיבה. שיודע שצריך לומר וכתבתם ואינו יודע אם ראשון אם שני: (ד) וא"ר יוחנן. לתנא וכו': סרכיה נקט.[ז] אין לטעות מכאן עד אמת ויציב וא"צ לחזור אלא לאמת, שהפרשה שגורה בפיו: **מתני'** האומנין. שהם עסוקים במלאכתן בראש האילן או בראש הנדבך והגיע זמן ק"ש קורין לשם מיד: נדבך.[ס] בנין של אבנים, כמו נדבכין די אבן גלל (עזרא ו): מה שאינן רשאין לעשות כן בתפלה. דצלותא רחמי היא[מ] ובעי כוונה, הלכך אין מתפללין בראש האילן ובראש הנדבך דמסתפי דילמא נפלי, דאין יכולין לעמוד שם אלא על ידי הדחק ומחמת בעתותא לא מצי מכווני: **גמ'** ומתפללין בראש הזית ובראש התאנה. בזמן שעוסקין בהן, מפני שענפיהם מרובים ויכולין לעמוד שם שלא בדוחק ואין שם פחד ליפול לפיכך מתפללין בראשם, אבל בשאר אילנות אין מתפללין: בין כך ובין כך. כלומר בין מתאנה בין משאר אילנות: יורד ומתפלל. דהא אינו משועבד למלאכה שהוא ברשות עצמו: לפי שאין דעתו מיושבת עליו. מבעתותו, ואם הקלו אצל פועלים מפני בטול מלאכה לא הקלו אצל בעל הבית: ברה דבת שמואל. בכמה מקומות[י] קרי ליה בר רחל, ובת שמואל היתה ונשבית לבין העמים כדאמר בכתובות (דף כג.), ובא עליה אחד ונתעברה הימנו ואח"כ נתגייר ושמיה איסור, כדאמרי' בב"ב (דף קמט.[ס]) רב מרי בריה הורתו שלא בקדושה הוה, לכך לא היה נקרא על שם אביו: תנן האומנין קורין בראש האילן. אפי' בזמן שהן עסוקין, אלמא לא בעי כוונה: שבטלין ממלאכתן וקורין. כדי שיהו קורין בכוונה ראשין ליבטל ממלאכתן: פרק ראשון. פרשת שמע בעי כוונה: קורין את שמע ומברכין לפניה ולאחריה. כתקונה, וכן[ק] בזמן תפלה: אבל אין יורדין לפני התיבה. אינן רשאין ליבטל ממלאכתן ולירד לפני התיבה לעשות שליח צבור, שיש שם בטול מלאכה יותר מדאי: מעין שמונה עשרה. הביננו לדעת דרכיך[ע] כו' שכולל י"ח[י] ברכות בברכה אחת, וג' ראשונות וג' אחרונות כהלכתן: הא ר"ג הא רבי יהושע. דתנן בפרק תפלת השחר (דף כח:) ר"ג אומר בכל יום ויום מתפלל אדם י"ח ברכות, רבי יהושע אומר מעין י"ח: עושין בשכרן. שנוטלין שכר פעולתן לבד סעודתן צריכין למהר המלאכה ומתפללין מעין י"ח: אבל עושין בסעודתן. בשביל האכילה לבדה מתפללין י"ח: והתניא. בניחותא, דיש חלוק בין עושין בשכרן לעושין בסעודתן: ואין מברכין לפניה. שאינה מן התורה: אבל מברכין לאחריה. שהיא מן התורה, דכתיב[פ] ואכלת ושבעת וברכת (לקמן מח:): וכוללין. שני[ק] ברכות באחת, שברכת הארץ ובנין ירושלים דומות: בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה. כבר פירשתיה בפרק ראשון (יא.):

מתני'

תוספות

אהלים לנחלים. פי' הקונטרס דכתיב כנחלים נטיו כאהלים נטע. ולי נראה דאהלים דהאי קרא לאו לשון אהל אלא לשון בשמים[ו] אלא נראה מדסמיך מה טובו אוהליך לכנחלים נטיו[ק]:

הקורא את שמע ואינו יודע להיכן טעה חוזר לראש. פי' מטעם שאינו יודע מהיכן טעה אבל אם היה יודע מהיכן טעה שדלג תיבה או פסוק אינו צריך לחזור אלא מאותו פסוק ואילך וכן בהלל ומגילה:

מעשה בר"ג שנשא אשה וקרא ק"ש בלילה ראשונה. לאו מעשה לסתור הוא דקמ"ל אם גדול הוא ובוטח בעצמו שיוכל להתכוין והוא ראוי ליטול את השם הרשות בידו:

לפי שאין דעתו מיושבת עליו. ואם תאמר תיפוק ליה משום דאמרינן לעיל (דף י:) לא יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל. ויש לומר דהתם מיירי על גבי כסא או ספסל אבל באילן שעלה שם לעשות מלאכתו הוי כמו עלייה:

הא בפרק ראשון. לאו דוקא נקט פרק א'. דהיינו אליבא דרבא ורבא אמר לעיל (יג:) פסוק ראשון לבד והכי הלכתא:

אפי' כל אדם נמי. וא"ת הא[ל] שאר כל אדם רשות ופועלים חובה. וי"ל דפשיטא ליה כיון שיכול[מ] לומר מעין י"ח אין זה שום חדוש אם הפועלים אומרים אפילו לכתחלה:

[י] וחותם בברכת הארץ. אע"ג דמדאורייתא הם. יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה[ר] הואיל וטרודים [ס] במלאכת בעל הבית:

אי

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תוספתא פרק ב, ב) [לקמן כד: שבת מא.], ג) כתובות דף ו:, ד) תוספתא פרק ב, ה) לעיל יא., ו) תוספתא פרק ב, ז) [לקמן כח:], ח) תוספתא פ"ה ע"ש, ט) לקמן דף מו., י) לעיל דף יא. סוכה פ"ב דף כה: כתובות דף ו. (שמחו' פ"ו), כ) [עי' תוס' סוכה כה. ד"ה ובלכתך], ל) סוטה י., מ) לקמן כ:, נ) עיין שבת קנד. ובתוס' שם ד"ה ואמרי לה סוכה מו. ב"מ עג:, ס) עיי"ש בתוס', ע) לקמן כט., פ) דברים ח י, צ) וכמו בסנהדרין קה: (הג' בן ארי'), ק) וכן איתא בתנדב"א פרק כא (הג' בן ארי') וכ"כ רב נסים גאון, ר) עיין יבמות צ ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמ' להיכן טעה יחזור לראש באמצע הפ' יחזור לתחלת הפרק בין פרק לפרק כצ"ל: (ב) שם ואוכלין פתן [ואין מברכין לפניה] תא"מ. וג"כ האלפסי והאשר"י גורסי' ומברכין לפניה וכן הוא בטור בסימן קצ"א: (ג) רש"י ד"ה יחזור לפרק וכו'. ראשון ויתחיל והיה אם: (ד) שם ד"ה ואמר ליה ר' יוחנן:

הגהות הגר"א

[א] גמ' ואין מברכין לפניה. נ"ב וכ"ה גירסת תוס' (ביומא ע"ט א' ובסוכה כ"ו ב' ובחולין ק"ז א') אבל גירסת רי"ף והגאונים ומברכין לפניה וכ"ה בתוספתא (כ"כ הרשב"א אבל ליתא בתוספתא שלנו):

תורה אור השלם

א) כִּנְחָלִים נִטָּיוּ כְּגַנֹּת עֲלֵי נָהָר כַּאֲהָלִים נָטַע יְיָ כַּאֲרָזִים עֲלֵי מָיִם: [במדבר כד, ו]

ב) שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְיָ אֱלֹהֵינוּ יְיָ אֶחָד: [דברים ו, ד]

ג) וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה וְהַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הַסְכֵּת וּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל הַיּוֹם הַזֶּה נִהְיֵיתָ לְעָם לַייָ אֱלֹהֶיךָ: [דברים כז, ט]

ד) וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: [דברים ו, ז]

עין משפט נר מצוה

לד א מיי' פ"ב מהלכות ק"ש הלכה יג יד סמג עשין יח טור שו"ע או"ח סימן סד סעיף ג ג ד:
לה ב מיי' שם הלכה ד סמג שם טור שו"ע או"ח סימן סג סעיף ח:
לו ג מיי' פ"ד מהלכות ק"ש הלכה א סמג שם טור שו"ע או"ח סימן ע סעיף ג:
לז ד ה מיי' פ"ה מהל' תפלה הלכה ח טור שו"ע או"ח סימן צ סעיף ג:
לח ו מיי' פ"ב מהלכות ק"ש הלכה ד סמג שם טוש"ע או"ח סימן סג סעיף ז:
לט [ז ח מיי' פ"ה מהל' תפלה הלכה ח]:
ז מיי' פ"ב מהלכות ברכות הלכה ב:
מ ח מיי' וסמג שם טור שו"ע או"ח סימן קלא סעיף א:

גליון הש"ס

רש"י ד"ה ואין מברכין לפניה. שאינה מן התורה. עי' לקמן (דף לה ע"א) תוס' ד"ה לפניו וד"ה אלא. ויומא (דף עט ע"א) תוס' ד"ה ולא בירך. ובסוכה (דף כו ע"ב) תוס' ד"ה ולא בירך. ובחולין (דף קז ע"א) תוס' ד"ה ולא בירך: תוס' ד"ה וחותם כו'. במלאכת בעה"ב. עי' לקמן (דף מו ע"א) תדע דהטוב והמטיב לאו דאורייתא שהרי פועלים עוקרים אותה. וצ"ע:

רב נסים גאון

למה נסמכו אהלים לנחלים. והוא שנאמר בתורה (במדבר כד) משמו של בלעם מה טובו אהליך יעקב כנחלים נטיו:

הגהות וציונים

אי הכי מאי איריא הכונס את הבתולה אפי' כונס את האלמנה נמי הכא טריד והכא לא טריד אי משום טרדא אפילו טבעה ספינתו בים נמי [א] אלמה אמר רבי אבא בר זבדא אמר רב אבל חייב בכל מצות האמורות בתורה [א] חוץ מן התפילין שהרי נאמר בהן פאר שנאמר [א] פארך חבוש עליך וגו' אמרי התם טרדא דרשות הכא טרדא דמצוה: **מתני'** [ב] רחץ לילה הראשון שמתה אשתו אמרו לו תלמידיו [א] למדתנו רבינו [ג] [ב] שאבל אסור לרחוץ אמר להם איני כשאר בני אדם אסטנים אני. [ד] וכשמת טבי עבדו קבל עליו תנחומין אמרו לו תלמידיו [א] למדתנו רבינו שאין מקבלין תנחומין על העבדים אמר להם אין טבי עבדי כשאר כל העבדים כשר היה. [ה] [ג] חתן אם רוצה לקרות קרית שמע לילה הראשון קורא רבן שמעון בן גמליאל אומר [ו] לא כל הרוצה ליטול את השם יטול: **גמ'** מ"ט דרבן (שמעון בן) גמליאל קסבר [ז] אנינות לילה דרבנן דכתיב [ב] ואחריתה כיום מר ובמקום אסטנים לא גזרו ביה רבנן: וכשמת טבי עבדו וכו': ת"ר עבדים ושפחות אין עומדין עליהם בשורה ואין אומרים עליהם ברכת אבלים ותנחומי אבלים [ח] מעשה ומתה שפחתו של רבי אליעזר נכנסו תלמידיו לנחמו כיון שראה אותם עלה לעלייה ועלו אחריו נכנס לאנפילון נכנסו אחריו נכנס לטרקלין נכנסו אחריו אמר להם כמדומה אני שאתם נכוים בפושרים עכשיו אי אתם נכוים אפילו בחמי חמין לא כך שניתי לכם [ד] עבדים ושפחות אין עומדין עליהם בשורה ואין אומרים עליהם ברכת אבלים ולא תנחומי אבלים אלא מה אומרים עליהם כשם שאומרים לו לאדם על שורו ועל חמורו שמתו המקום ימלא לך חסרונך כך אומרים לו על עבדו ועל שפחתו המקום ימלא לך חסרונך. תניא אידך עבדים ושפחות אין מספידין אותן ר' יוסי אומר אם עבד כשר הוא אומרים עליו הוי איש טוב ונאמן ונהנה מיגיעו אמרו לו אם כן מה הנחת לכשרים: ת"ר [ט] אין קורין אבות אלא לשלשה ואין קורין אמהות אלא לארבע אבות מאי טעמא אילימא משום דלא ידעינן אי מראובן קא אתינן אי משמעון קא אתינן אי הכי אמהות נמי לא ידעינן אי מרחל קא אתינן אי מלאה קא אתינן אלא עד הכא חשיבי טפי לא חשיבי. תניא אידך [י] [ה] עבדים ושפחות אין קורין אותם אבא פלוני ואמא פלונית ושל ר"ג היו קורים אותם אבא פלוני ואמא פלונית מעשה לסתור משום דחשיבי: א"ר אלעזר מאי דכתיב [ג] כן אברכך בחיי בשמך אשא כפי כן אברכך בחיי זו ק"ש בשמך אשא כפי זו תפלה ואם עושה כן עליו הכתוב אומר [ד] כמו חלב ודשן תשבע נפשי ולא עוד אלא שנוחל שני עולמים העוה"ז והעולם הבא שנאמר [ד] ושפתי רננות יהלל פי: ר' אלעזר בתר דמסיים צלותיה אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתשכן בפורינו אהבה ואחוה ושלום וריעות ותרבה גבולנו בתלמידים ותצליח סופנו אחרית ותקוה ותשים חלקנו בגן עדן ותקננו בחבר טוב ויצר טוב בעולמך ונשכים ונמצא יחול[ב] לבבנו ליראה את שמך ותבא לפניך קורת נפשנו לטובה. רבי יוחנן בתר דמסיים צלותיה אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתציץ בבשתנו ותביט ברעתנו ותתלבש ברחמיך ותתכסה בעזך ותתעטף בחסידותך ותתאזר בחנינותך ותבא לפניך מדת טובך וענותנותך. ר' זירא בתר דמסיים צלותיה אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שלא נחטא ולא נבוש ולא נכלם מאבותינו[ג]. ר' חייא בתר דמצלי אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתהא תורתך אומנותנו ואל ידוה לבנו ואל יחשכו עינינו[כ]. רב בתר צלותיה אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתתן לנו חיים ארוכים חיים של שלום חיים של טובה חיים של ברכה חיים של פרנסה חיים של חלוץ עצמות חיים שיש בהם יראת חטא חיים שאין בהם בושה וכלימה חיים של עושר וכבוד חיים שתהא בנו אהבת תורה ויראת שמים חיים שתמלא לנו את כל משאלות לבנו לטובה. רבי בתר צלותיה אמר הכי [ל] יהי רצון מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו שתצילנו מעזי פנים ומעזות פנים מאדם רע ומפגע רע מיצר רע מחבר רע משכן רע ומשטן המשחית ומדין קשה[ד] ומבעל דין קשה בין שהוא בן ברית בין שאינו בן ברית ואע"ג דקיימי קצוצי עליה דרבי. רב ספרא בתר צלותיה אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתשים שלום

בפמליא

רש"י

מתני' רחץ לילה הראשון שמתה אשתו. ונקברה בו ביום, ואע"פ שאבל אסור ברחילה הוא רחץ, כדאמר טעמא אסטנים אני, והוא אדם מעונג ומפונק[פ]: **גמ'** קסבר אנינות לילה דרבנן. ואע"פ שהיה ליל יום המיתה וכתיבא אנינות באורייתא דכתיב לא אכלתי באוני ממנו (דברים כו), ופחות מיום אחד אינו אנינות דילפי רבנן מואחריתה כיום מר, קסבר ר"ג אין לילה של אחריו עם היום אלא מדרבנן הוא כשאר ימי האבל, וגבי אסטנים לא גזור ביה רבנן. פלוגתייהו דתנאי היא בזבחים (דף צט:) באנינות לילה אי מדאורייתא אי מדרבנן: **אין** עומדין עליהם בשורה. כשחוזרים מבית הקברות היו עושים שורות סביב האבל ומנחמין אותו, ואין שורה פחותה מעשרה[מ]: **ברכת** אבלים. ברכת רחבה, שמברין אותו סעודה ראשונה משל אחרים ומברכין שם ברכת אבלים, והיא מפורשת בכתובות פרק ראשון (ד' ח.): **לאנפילון.** בית קטן שלפני טרקלין הגדול: **נכוים** בפושרים. כלומר סבור הייתי שתבינו דבר ברמז מועט שראיתם אותי סר מעליכם ליכנס לאנפילון[ן]: **הוי.** לשון גניחה וצעקה: **אין** קורין אבות. לישראל: **אלא** לשלשה. אברהם יצחק ויעקב, לאפוקי שבטים: **אלא** לארבע. שרה רבקה רחל ולאה: **אבא** פלוני אמא פלונית. לא בניהם קאמר אלא בשאר בני אדם, כעין שאנו קורין עכשיו מר פלוני מרת פלונית כך היו רגילין לומר אבא פלוני ואמא פלונית: **כן** אברכך. וכמו חלב ודשן. תרי קראי דסמיכי להדדי: **רננות.** שתים: **בפורינו.** בגורלנו: **אחרית** ותקוה. שתהא אחריתנו טובה ונראה מה שקוינו: **ותקננו.** לשון תקון: **ונשכים** ונמצא יחול לבבנו ליראה את שמך. שלא יתגבר עלינו יצר הרע בהרהור הלילה לסור מאחריך ביום, אלא כשנשכים בכל בקר נמצא לבבנו מייחל לך: **ותבא** לפניך קורת נפשנו. כלומר ספוק צרכנו וקורת רוחנו: **ותביט** ברעתנו. תדע ותתן לבך ברעה הבאה עלינו: **מעזי** פנים. שלא יתגרו בי: **ומעזות** פנים. שלא יוציאו עלי לעז ממזרות[ס]: **שאינו** בן ברית. שאינו מהול: **ואע"ג** דקיימי קצוצי עליה דרבי. שהיו שוטרים עומדין במצות אנטונינוס להכות ולהנקס בכל העומדים עליו:

בפמליא

תוספות

אי הכי מאי איריא בתולה. אי אמרת בשלמא דטעמא משום טרדא שפיר אלא מאחר שהוא תולה הטעם במצוה אלמנה נמי: **אסטנים** אני. ואיכא נער אם לא היה רוחץ דאינו אסור לרחוץ בימי אבלו אלא משום תענוג וגם לחוף ראשו אי אית ליה ערבוביא ברישיה שרי אפי'[ז] תוך שבעה וכן התיר רבינו שמואל ליולדת אבלה לרחוץ תוך שבעה ולרחוץ נמי בתשעה באב וכן משמע נמי במס' יומא (ד' עז:) מי שיש לו חטטין בראשו סך כדרכו ביום הכפורים ואינו חושש אע"ג דסיכה כשתיה ביוה"כ וכן משמע בירושלמי[פ] אבל אסור ברחילה הדא דתימא ברחילה של תענוג אבל ברחילה שאינה של תענוג מותר כהדא דאיתמר מי שיש לו חטטין ברישיה וכו': **אנינות** לילה דרבנן. וא"ת והרי אונן[פ] נמי אינו נוהג אלא במעשר אבל לענין רחילה דאבילות דרבנן הוא וא"כ לעולם אימא לך דאנינות לילה דאורייתא הוי גבי מעשר. ויש לומר דאי איתא דהוי דאורייתא גבי מעשר. גבי שאר דברים דרבנן נמי הוה לן למגזר דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון[ע]: **אין** עומדין עליהם בשורה. דילמא אתי לאסוקי ליוחסין:

מא א (מיי' פ"ד מהלכות תפילין הלכה יג) ופ"ד מהלכות אבל הלכה ט [סמג עשין דרבנן ב] טוש"ע או"ח סי' לח סעיף ה וביו"ד סימן שפח סעיף א:

מב ב מיי' פ"א ה"ג ופ"ה מהלכות אבילות ה"ג סמג עשין מד"ס ב טור שו"ע י"ד סימן שפא סעיף א:

מג ג מיי' פ"ד מהלכות ק"ש הלכה ז טור שו"ע או"ח סימן ע סעיף ג:

מד ד מיי' פי"ב מהל' אבל הלכה יב טור שו"ע יו"ד סימן שעז סעיף א:

[מד] [ה] מיי' פ"ד מהלכות נחלות הלכה ה שו"ע חו"מ סימן רעט סעיף ה:

תורה אור השלם

א) הֵאָנֵק דֹּם מֵתִים אֵבֶל לֹא תַעֲשֶׂה פְּאֵרְךָ חֲבוֹשׁ עָלֶיךָ וּנְעָלֶיךָ תָּשִׂים בְּרַגְלֶיךָ וְלֹא תַעְטֶה עַל שָׂפָם וְלֶחֶם אֲנָשִׁים לֹא תֹאכֵל: [יחזקאל כד, יז]

ב) וְהָפַכְתִּי חַגֵּיכֶם לְאֵבֶל וְכָל שִׁירֵיכֶם לְקִינָה וְהַעֲלֵיתִי עַל כָּל מָתְנַיִם שָׂק וְעַל כָּל רֹאשׁ קָרְחָה וְשַׂמְתִּיהָ כְּאֵבֶל יָחִיד וְאַחֲרִיתָהּ כְּיוֹם מָר: [עמוס ח, י]

ג) כֵּן אֲבָרֶכְךָ בְחַיָּי בְּשִׁמְךָ אֶשָּׂא כַפָּי: [תהלים סג, ה]

ד) כְּמוֹ חֵלֶב וָדֶשֶׁן תִּשְׂבַּע נַפְשִׁי וְשִׂפְתֵי רְנָנוֹת יְהַלֶּל פִּי: [תהלים סג, ו]

הגהות וציונים

א] נ"א **לא** (גליון) וכ"ה בכת"י אבל עיין שפ"ח שיש קצת ראיה שהגי' היא כלפנינו עפמ"ש בשו"ע יו"ד סימן רמב סכ"ב וז"ל ראה רבו עובר על דברי תורה אומר לו למדתנו רבינו כך וכך עכ"ל: ב] [פי' תאות לבבנו. בערוך ערך יחול] (גליון): ג] [פי' יותר מאבותינו. ערוך בערך הנ"ל] (גליון): ד] [שיכולין אנו לדון שלא בקושי. בערך הנ"ל] (גליון): ה] בדפו"ר נוסף **מאד**: ו] אולי צ"ל **לעלות לעליה** (רש"ש) ועיין צל"ח שמבאר היטב דברי רש"י ולפי דבריו א"צ להגיה: ז] כוונתם בתיבת אפי' דלא רק בשלשים שהוא ממנהגא מותר אלא אפי' תוך ז', וכן הובא בפוסקים: ס] יש להוסיף **גמור** (באה"מ):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [לעיל דף יא. וש"נ], ב) שמחות פ"ו, ג) מו"ק דף טו:, ד) שמחות פ"א הלכה יא, ה) פסחים נה., ו) [עי' פירש"י לקמן יז:], ז) [פסחים דף נב. זבחים דף לט: ק:], ח) שמחות פ"א הלכה י, ט) שמחות פ"א הלכה יד, י) שמחות פ"א הלכה יג, כ) ע"פ איכה ה יז, ל) שבת דף ל:, מ) סנהדרין יט., נ) שבת ל:, ס) דפרקין ה"ז, ע) גיטין סה. וש"נ.

ליקוטי רש"י

הכא. לבו טרוד במחשבת בעילה ומסתברא כי פטריה קרא משום טירדא פטריה [ד]אינו יכול לעסוק בשנים כאחד. **והכא לא טריד.** ויכול לקיים את שתיהן. **אי משום טרדא וכו'.** האי דפריך משמע ליה דטרדתו פוטרתו לפי שאינו יכול לכוון את לבו והלכך אפילו טבעה ספינתו דטרוד בצערו ליפטר [סוכה כה.]. דמחשבה פטרת ליה אפילו טבעה ספינתו נמי. **אלמה אמר רבי אבא.** כמו למה אמר [אבל] אע"פ שטרוד בצערו חייב בכל המצות חוץ מן התפילין שנאמר בהם פאר ליחזקאל פארך חבוש עליך וגו' וכיון דבעו פאר ואבל מתגולל בצערו בעפר אין זה פאר [לעיל יא.]. **שהרי נאמר בהן פאר.** כדלקמן ואבל לאו בר פאר הוא וכשמתפאר מראה בעצמו שאינו אבל [סוכה שם]. **פארך חבוש עליך.** ואבל מעולל בעפר קרנו וראשו ואין זה פאר לתפילין [כתובות ו:]. **מדאמר ליה רחמנא ליחזקאל כו'.** דקאמר ליה רחמנא הנני לוקח ממך את מחמד עיניך במגפה וגו' האנק דום מתים אבל לא תעשה לא תתאבל עליה פארך חבוש על ראשך שלא כדרך שאר אבלים לפי שאני עושה אותך אות ומופת לישראל שכך עתידין למות מתיהן ואין איש מתאבל עליהם אלמא אבל אסור בתפילין [סוכה שם: ועי"ש בתוס' בע"א ד"ה שהרי]. **פארך.** זו תפילין [מו"ק טו.]. אלו תפילין ומתרגמינן נמי טוטפתך הויין עלך [תענית טז.]. **התם טרדא דרשות.** שאף על פי שהוא חייב לנהוג אבילות של נעילה רחילה וסיכה להראות כבוד מתו אינו חייב להצטער. **הכא טרדא דמצוה.** ואשמעינן קרא דלא מיחייב להסיר דעתו ממחשבת מצוה ראשונה בשביל זו הבאה עליו אלא יעסוק בראשונה ויתן לבו להיות בקי בדבר [סוכה שם.]. המצטער נצער של מצוה פטור מקריאת שמע ולא דמי לאבל דטריד טירדא דרשות שאין נצערו מצוה אע"פ שאבילתו מצוה [כתובות שם]. וכיון דאתן מיעוט בעלמא דרשינן פרט לחתן מסתייך אם ממעטת מיניה טרדא דמצוה [לעיל שם]. **לא כל הרוצה ליטול את השם וכו'.** אם לא הוחזק חכם וחסיד לרבים אין זה אלא גאוה שמראה בעצמו שיכול לכוין לבו [לקמן יז:]. כתר פרישות ויראת חטא שאינו יכול לבטל הימנו מלכות שמים אפילו לילה אחת לא כל הרוצה ליטול יטלנו דמיחזי כיוהרא ומחזי בידיה [פסחים נה.]. **אנינות לילה דרבנן.** ואנינות דאורייתא חד יומא הוא כדכתיב ואחריתה כיום מר (עמוס ח) [זבחים צט:]. ואע"פ שעדיין לא נקבר דאין אנינות מן התורה אלא ביום שנאמר (ויקרא י) הן היום הקריבו ואני אונן ואכלתי חטאת היום יום אסור לילה מותר [פסחים צא:]. **ואחריתה כיום מר.** אחריתה של זונה כיום מר שמתאבל ומיצר על מתו לפי שסופו למות עליה ויתאבלו [עליו] [זבחים ק: ועי"ש תוס' ומסוה"ש]. **בשורה.** כן מנהג תנחומין [בשורה] שיהו אבלים עומדין במקומן וכל העם עוברין איש אחר איש כשמגיע אצל האבל מנחמו ועובר [סנהדרין יט.]. שהיו מנחמין את האבל בהקף שורה סביבותיו כשבא מן הקבר [לקמן יז:]. כשהיו חוזרין מן הקבר היו עושין שורה סביב האבל לנחמו ומושיבין אותו והן עומדים סביב ואמרי' בסנהדרין (יט.) אין שורה פחות מי'. **ברכת אבלים.** כשמברין את האבל סעודה ראשונה משל אחרים כדאמרינן במועד קטן (כז:) היו מברין אותו ברחבה ומברכין שם ברכת אבלים כדמפרש לקמיה ברוך מנחם אבלים [כתובות ח:]. אחינו בעל נחמות ינחם אתכם בא"י מנחם אבלים [מגילה כג:]. **כן אברכך בחיי.** כמו או כי או מתרגמינן ובכן. כלומר אז כשאבא לפניך אברכך כל ימי חיי. **בשמך אשא כפי.** להתפלל ולהלל. **ושפתי רננות.** לשונות של רננות כמו (בראשית יא) ויהי כל הארץ שפה אחת דמתרגמינן לישנא חד [תהלים סג, ה ו]. **מעזי פנים.** שלא יזיקוני. **ומעזות פנים.** שלא יצא עלי שם ממזרות דהוא עז פנים (כלה א) [שבת ל:].

הגמרא מקשה על החילוק בין בתולה לאלמנה:

המקשן שלפנינו טעה בהבנת הברייתא[א], וסבר שפטור חתן אינו משום שהוא טרוד, אלא אף בלא טירדה הוא פטור משום עוסק במצוה. ועל כן הקשה, **אִי הָכִי** - אם כך שחתן פטור מטעם עוסק במצוה[ב], **מַאי אִירְיָא** - מדוע נאמר דין זה דווקא בחתן **הַכּוֹנֵס אֶת הַבְּתוּלָה, אֲפִילּוּ כּוֹנֵס אֶת הָאַלְמָנָה נַמִּי** [-גם כן] יהיה פטור מקריאת שמע, שהרי גם נישואי אלמנה הם מצוה, ומדוע חילקו חכמים ואמרו שהכונס בתולה פטור, ואילו הכונס אלמנה חייב[ג]. מתרצת הגמרא, **הָכָא טְרִיד** - הכונס את הבתולה לבו טרוד במחשבת בעילה, ומסתבר שדווקא אותו פטרה התורה מקריאת שמע כיון שמחמת טירדתו אינו יכול לכוין לבו, **וְהָכָא לָא טְרִיד** - ואילו הכונס את האלמנה אינו טרוד במחשבתו, ולכן יכול לקיים את שתיהן ומסתבר שאינו בכלל פטור חתן[ד].

עתה הבינה הגמרא שטעם פטור חתן הוא רק משום שאינו יכול לכוין מחמת טירדתו, ולא משום שמדובר במחשבת מצוה. על כן מקשה הגמרא, **אִי מִשּׁוּם טִרְדָּא** - אם הפטור הוא מפני שאינו יכול לכוין מחמת טירדת המחשבה, אם כן **אֲפִילּוּ טָבְעָה סְפִינָתוֹ בַּיָּם נַמִּי** [-גם כן] יהיה פטור מקריאת שמע, שהרי הוא טרוד בצערו על ממונו שאבד, ואינו יכול לכוין לבו לקריאת שמע[ה].

מוסיפה הגמרא, ואם תאמר שאכן כל הטרוד בצערו פטור מקריאת שמע, אם כן **אַלְּמָה** [-למה] **אָמַר רַבִּי אַבָּא בַּר** [-בן] **זַבְדָּא אָמַר רַב, אָבֵל חַיָּיב בְּכָל מִצְוֹת הָאֲמוּרוֹת בַּתּוֹרָה, חוּץ מִן הַתְּפִילִּין** **שֶׁהֲרֵי נֶאֱמַר בָּהֶן פְּאֵר, שֶׁנֶּאֱמַר** בפסוק כאשר הודיע ה' ליחזקאל שאשתו תמות (יחזקאל כד יז) **'פְּאֵרְךָ חֲבוֹשׁ עָלֶיךָ' וגו'** - אף שתהיה אבל אל תנהג כאבלים אשר אינם מניחים תפילין מפני שקרויים 'פאר'[ז], אלא תניחם גם באבלותך, ומוכח מכאן שאבלים פטורים רק מן התפילין, אך בשאר מצוות ובקריאת שמע הם חייבים אף שטרודים בצערם, והוא הדין במי שטבעה ספינתו בים שחייב אף שהוא טרוד בצערו[ח].

מתרצת הגמרא, **אָמְרִי** - אמרו בני הישיבה, **הָתָם** - שם במי שטבעה ספינתו בים או שמת לו מת, **טִרְדָּא דִּרְשׁוּת** - הצער שהוא טרוד בו הוא רשות ואינו מצוה[ט], ועל כן חייבתו התורה להסיר מדעתו את מחשבת הצער ולכוין לבו לקריאת שמע, אבל **הָכָא טִרְדָּא דְּמִצְוָה** - כאן בחתן הנושא את הבתולה הוא טרוד במחשבת מצוה, ומשמיענו הכתוב שאינו חייב להסיר את דעתו ממחשבת המצוה הראשונה שהוא טרוד בה כדי לכוין לבו לקריאת שמע, אלא יהרהר במצוה הראשונה ויתן לבו להיות בקי בדבר[י].

★ ★ ★

משנה

מאחר ונתבאר במשנה הקודמת (לעיל ע"א) שקרא רבן שמעון בן גמליאל קריאת שמע בלילה הראשון שנשא, אף שחתן פטור אז מקריאת שמע, ושאלוהו תלמידיו על כך, והשיב להם שאינו נוהג בזה כמנהג שאר בני אדם, לפיכך מביאה עתה המשנה עניינים נוספים

א. 'שהמקשה היה מתבלבל בהבנת דבריו של בעל הברייתא'. מאירי (לעיל ע"א ד"ה חתן).

ב. **על פי** תוספות (ד"ה אי).

ג. **עיקר** הטעם שהכונס אשה נחשב לעוסק במצוה, הוא משום שנותן לבו למחשבת הבעילה כדי להיות בקי בדבר [כלשון רש"י (סוכה כה. ד"ה חתן)], ונמצא שמחשבה זו היא מחלקי המצוה. ובאמת גם הנושא אלמנה נותן לבו למחשבת הבעילה, על כן מקשה הגמרא שאף הוא נחשב עוסק במצוה [אמנם הנושא אלמנה אף שמהרהר בכך אינו טרוד במחשבה זו, ולמסקנת הגמרא זהו טעם החילוק בין בתולה לאלמנה, אלא שהמקשן סבור שאין הפטור מצד טירדת המחשבה אלא מעצם העיסוק במצוה, כמבואר לעיל].
כבר כשהובאה הברייתא בתחילה לא ידע המקשן מה טעם החילוק בין בתולה לאלמנה, אך תחילה הוא בירר מה מקור הפטור של חתן, שמא נלמד ממנו טעם חילוק זה. ולאחר שלמדנו שהפטור הוא מחמת שחתן עוסק במצוה, הוא הקשה שמצד טעם זה אין לחלק בין בתולה לאלמנה. חדש האביב (לעיל יא. ד"ה אי). ועוד כתב, שלפי הבנת המקשן הוא יכל לשאול שאף מניח תפילין יפטר מקריאת שמע כיון שהוא מקיים מצוה, אך הגמרא מקשה דווקא מכונס את האלמנה כיון שדין זה הוזכר בברייתא.

ד. **רש"י** (סוכה כה. ד"ה טריד וד"ה כונס) [מדברי רש"י שהנושא אלמנה חייב כיון שיכול לקיים שתיהן, מבואר שבאמת חתן נחשב 'עוסק במצוה' אף בלא טירדה, אלא שנושא אלמנה חייב בקריאת שמע כיון שיכול לקיים שתיהן].
סוגיית הגמרא נתבארה על פי רש"י. אמנם הרשב"א (לעיל יא. ד"ה ובלכתך) פירש, שהמקשה 'מאי איריא בתולה' סבר ש'ובלכתך' בא למעט הולך לדבר מצוה, והברייתא פוטרת חתן משום שמדובר בהולך לכנוס, ועל כן הקשה שגם ההולך לכנוס אלמנה הוא הולך לדבר מצוה. ועל כך תירצה הגמרא, שבאמת אין מדובר בחתן ההולך לשאת אשה ומשום כך פטור, אלא מדובר לאחר שכנס, וטעם הפטור הוא משום טירדה ועל כן רק נושא בתולה פטור [ואכן בהולך לכנוס גם נושא אלמנה פטור מדין הולך לדבר מצוה, הנלמד מ'בשבתך']. והריטב"א (סוכה שם ד"ה הדר) פירש, שהגמרא השיבה למקשן שחתן כלל אינו פטור מדין הולך, כיון שבאמת הולך לדבר מצוה אינו פטור מן המצוה, אלא פטור חתן הוא מדין טרוד במצוה, ועל כן הנושא אלמנה חייב [ולשיטות אלו, לפי הבנת המקשן שחתן פטור משום שהוא הולך לדבר מצוה, הוא יכל להקשות מדוע צריך את דרשת 'ובלכתך בדרך' כדי לפטור חתן, הרי גם הולך הוא כעוסק הנלמד מ'בשבתך'. ראה (סוכה שם ד"ה בלכתך). והרשב"א (לעיל יא. ד"ה אי). והמאירי (ד"ה חתן) ביארו, שבקושיא הבינה הגמרא שמ'בשבתך בביתך' נלמד רק עוסק במצוה ממש, ואילו מ'ובלכתך בדרך' נלמד ההולך לדבר מצוה].

ה. **רש"י** (סוכה שם ד"ה אי), רשב"א (לעיל שם), שיטה מקובצת (שם ד"ה והאי). ותמה בתוספות הרא"ש (שם ד"ה אי משום), כיצד עלה בדעת המקשה למעט אפילו טירדת רשות, הרי לעיל למדו את המיעוט של העוסק במצוה מ'בלכתך' בלכת דידך הוא דמחייבת' וכו', וכיצד ניתן ללמוד ממשמעות 'ובלכתך בדרך' טירדת רשות. אכן המאירי (ד"ה חתן) כתב, ש'ובלכתך' בא למעט חתן שאין דרכו ללכת, וכעת הבינה הגמרא שהטעם שחתן פטור משום שהוא טרוד, ולכן יש לפטור כל מי שטרוד [וברש"י לעיל (יא.) נראה, שהיה פשוט לגמרא שהדרשה הנוספת של 'בלכתך' ממעטת חתן, מפני שאף הוא אינו בכלל 'דרך רשות'. אמנם מפני שמצינו שהכונס אלמנה חייב, הבינה הגמרא שאף שחתן אינו בכלל דרך רשות מכל מקום אינו קרוי 'עוסק במצוה', ואם כן ודאי פטורו הוא מחמת הטירדה, ומטעם זה יש לפטור אף את מי שטבעה ספינתו].

ו. **לשון** הכתוב היא 'הֵאָנֵק דֹּם, מֵתִים אֵבֶל לֹא תַעֲשֶׂה, פְּאֵרְךָ חֲבוֹשׁ עָלֶיךָ, וּנְעָלֶיךָ תָּשִׂים בְּרַגְלֶיךָ, וְלֹא תַעְטֶה עַל שָׂפָם, וְלֶחֶם אֲנָשִׁים לֹא תֹאכֵל'. כלומר, הקב"ה ציוה ליחזקאל שלא יאנח ולא ינהג מנהגי אבלות, וילבש תפילין וינעול נעליים, ולא יתעטף כאבל, ולא יאכל סעודה ראשונה משל אחרים כדרך האבל. וטעם ציווי זה, כדי שיהיה בכך סימן לעם ישראל על החורבן העתיד לבוא עליהם, שלא ינהגו אז מנהגי אבלות, לפי שאין נוהגים בהם אלא כשיש מנחמים, ובחורבן יהיו כולם אבלים בלא מנחם. וטעם נוסף שלא ינהגו אבלות, כי יהיו יראים לבכות ולהתאונן מפחד הכשדים. רש"י (יחזקאל כד כג).

ז. **כלומר**, מכך שנקראו כן בפסוק זה למדנו שהם צריכים להיות 'פאר', וכיון שאבל מתגולל בצערו בעפר אין זה 'פאר' והוא פטור מן התפילין. רש"י (לעיל שם ד"ה אלמה). אמנם בסוכה (שם ד"ה שנאמר) פירש, שכשמתפאר בתפילין מראה בעצמו שאינו אבל. והקשו התוספות (לעיל שם ד"ה שנאמר), מדוע נצרכה הגמרא לתת טעם לכך שאבל פטור מתפילין משום שנקראו פאר, ולא למדה בפשטות שמכך שה' ציוה ליחזקאל להניח תפילין באבלותו, משמע ששאר אבלים פטורים. ותירצו, שבלא טעם זה היינו טועים לומר שאבל פטור מכל המצוות קל וחומר מתפילין. וראה שם מה שתירצו עוד.

ח. **הקשה** הפני יהושע (לעיל שם ד"ה אלמה), מדוע פתחה הגמרא את שאלתה במי שטבעה ספינתו, ולא הקשתה מיד מדין אבל. ותירץ, שהמקשה רצה ללמד אגב הקושיא שלהלכה טבעה ספינתו בים חייב. וברש"ש (ד"ה אפילו) הביא כן מדברי רש"י בעירובין (לז: ד"ה היו), שדרך הש"ס להשמיע לנו דין נוסף אגב הקושיא. והערוך לנר (סוכה שם ד"ה אלא) ביאר, שכיון שהקושיא היא מטירדה שאין בה מצוה, העדיף המקשן להביא דוגמא של טירדה שאין בה שייכות כלל למצוה, ועל כן לא הקשה מאבל שיש מצוה בעצם האבלות.

ט. **ואף** שחייב אדם להתאבל על מתו, זהו רק לנהוג מנהגי אבילות כדי להראות בכך את כבוד המת, אך אינו חייב להצטער. רש"י (סוכה שם ד"ה טירדא).

י. **לפי** זה גם חתן יכול לקיים את שניהם, אלא שהפסוק 'ובלכתך' נדרש למעט שאינו חייב לקרוא כיון שהוא טרוד במצוה. וכיון שפטור חתן הוא דרשה מייתור הכתוב, דיינו שנמעט רק טרוד במצוה ולא מי שטבעה ספינתו. רש"י (לעיל שם ד"ה טריד).
[בהערה על קושיית הגמרא לעיל 'מאי איריא בתולה', התבאר שגם הנושא אלמנה נחשב עוסק במצוה כיון שהוא מהרהר במחשבת הבעילה, ובתירוץ הגמרא 'האי טריד' וכו' התבאר שמכל מקום אינו טרוד במחשבה זו כנושא בתולה ועל כן הוא יכול לקיים שתיהן. ולפי המבואר כאן שאכן גם הנושא בתולה יכול להסיח דעתו, יש להוסיף שבנושא בתולה כיון שמחשבת הבעילה טורדתו, אינו יכול לכוין אלא אם יסיח דעתו ממנה לגמרי, ועל כן הוא נחשב כמי שאינו יכול לקיים שתיהן ופטור. אך הנושא אלמנה אף שמהרהר במחשבת הבעילה, כיון שאינו טרוד בה אין דעתו תפוסה בה לגמרי, ויכול הוא לכוין בקריאת שמע בלא שיצטרך להסיר מדעתו את מחשבת הבעילה, ועל כן הוא קרוי 'יכול לקיים שתיהן'].
כתב הרשב"א (לעיל שם ד"ה ובלכתך), שלמסקנא עוסק במצוה והולך לדבר מצוה פטורים אף שאינם טרודים, וכן הטרוד בדבר מצוה פטור אף אם אינו עסוק בה או הולך אליה בפועל. אמנם בשם רבינו האי גאון הביא שם, שאפילו העוסק במצוה ממש פטור רק אם הוא טרוד בה ואינו יכול לקיים שניהם. וכן כתב רבינו חננאל (ד"ה ת"ר).

אי הכי מאי איריא הכונס את הבתולה אפי' כונס את האלמנה נמי הכא טריד והכא לא טריד אי משום טרדא אפילו טבעה ספינתו בים נמי [א] אלמה אמר רבי אבא בר זבדא אמר רב אבל חייב בכל מצות האמורות בתורה [א] חוץ מן התפילין שהרי נאמר בהן פאר שנאמר [א] פארך חבוש עליך וגו' אמרי התם טרדא דרשות הכא טרדא דמצוה: **מתני'** [ב] רחץ לילה הראשון שמתה אשתו אמרו לו תלמידיו [א] למדתנו רבינו [ג] [ב] שאבל אסור לרחוץ אמר להם איני כשאר בני אדם אסטנים אני. [ד] וכשמת טבי עבדו קבל עליו תנחומין אמרו לו תלמידיו [א] למדתנו רבינו שאין מקבלין תנחומין על העבדים אמר להם אין טבי עבדי כשאר כל העבדים כשר היה. [ה] [ג] חתן אם רוצה לקרות קרית שמע לילה הראשון קורא רבן שמעון בן גמליאל אומר [ו] לא כל הרוצה ליטול את השם יטול: **גמ'** מ"ט דרבן (שמעון בן) גמליאל קסבר [ז] אנינות לילה דרבנן דכתיב [ב] ואחריתה כיום מר ובמקום אסטנים לא גזרו ביה רבנן: וכשמת טבי עבדו וכו': ת"ר עבדים ושפחות אין עומדין עליהם בשורה ואין אומרים עליהם ברכת אבלים ותנחומי אבלים [ח] מעשה ומתה שפחתו של רבי אליעזר נכנסו תלמידיו לנחמו כיון שראה אותם עלה לעלייה ועלו אחריו נכנס לאנפילון נכנסו אחריו נכנס לטרקלין נכנסו אחריו אמר להם כמדומה אני שאתם נכוים בפושרים עכשיו אי אתם נכוים אפילו בחמי חמין לא כך שניתי לכם [ד] עבדים ושפחות אין עומדין עליהם בשורה ואין אומרים עליהם ברכת אבלים ולא תנחומי אבלים אלא מה אומרים עליהם כשם שאומרים לו לאדם על שורו ועל חמורו שמתו המקום ימלא לך חסרונך כך אומרים לו על עבדו ועל שפחתו המקום ימלא לך חסרונך. תניא אידך עבדים ושפחות אין מספידין אותן ר' יוסי אומר אם עבד כשר הוא אומרים עליו הוי איש טוב ונאמן ונהנה מיגיעו אמרו לו אם כן מה הנחת לכשרים: ת"ר [ט] אין קורין אבות אלא לשלשה ואין קורין אמהות אלא לארבע אבות מאי טעמא אילימא משום דלא ידעינן אי מראובן קא אתינן אי משמעון קא אתינן אי הכי אמהות נמי לא ידעינן אי מרחל קא אתינן אי מלאה קא אתינן אלא עד הכא חשיבי טפי לא חשיבי. תניא אידך [י] [ה] עבדים ושפחות אין קורין אותם אבא פלוני ואמא פלונית ושל ר"ג היו קורים אותם אבא פלוני ואמא פלונית מעשה לסתור משום דחשיבי: א"ר אלעזר מאי דכתיב [ג] כן אברכך בחיי בשמך אשא כפי כן אברכך בחיי זו ק"ש בשמך אשא כפי זו תפלה ואם עושה כן עליו הכתוב אומר [ד] כמו חלב ודשן תשבע נפשי ולא עוד אלא שנוחל שני עולמים העוה"ז והעולם הבא שנאמר [ד] ושפתי רננות יהלל פי: ר' אלעזר בתר דמסיים צלותיה אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתשכן בפורינו אהבה ואחוה ושלום וריעות ותרבה גבולנו בתלמידים ותצליח סופנו אחרית ותקוה ותשים חלקנו בגן עדן ותקננו בחבר טוב ויצר טוב בעולמך ונשכים ונמצא יחול[ב] לבבנו ליראה את שמך ותבא לפניך קורת נפשנו לטובה. רבי יוחנן בתר דמסיים צלותיה אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתציץ בבשתנו ותביט ברעתנו ותתלבש ברחמיך ותתכסה בעזך ותתעטף בחסידותך ותתאזר בחנינותך ותבא לפניך מדת טובך וענותנותך. ר' זירא בתר דמסיים צלותיה אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שלא נחטא ולא נבוש ולא נכלם מאבותינו[ג]. ר' חייא בתר דמצלי אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתהא תורתך אומנותנו ואל ידוה לבנו ואל יחשכו עינינו[ס]. רב בתר צלותיה אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתתן לנו חיים ארוכים חיים של שלום חיים של טובה חיים של ברכה חיים של פרנסה חיים של חלוץ עצמות חיים שיש בהם יראת חטא חיים שאין בהם בושה וכלימה חיים של עושר וכבוד חיים שתהא בנו אהבת תורה ויראת שמים חיים שתמלא לנו את כל משאלות לבנו לטובה. רבי בתר צלותיה אמר הכי [ל] יהי רצון מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו שתצילנו מעזי פנים ומעזות פנים מאדם רע ומפגע רע מיצר רע מחבר רע משכן רע ומשטן המשחית ומדין קשה ומבעל דין קשה[ד] בין שהוא בן ברית בין שאינו בן ברית ואע"ג דקיימי קצוצי עליה דרבי. רב ספרא בתר צלותיה אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתשים שלום

בפמליא

רש"י

מתני' רחץ לילה הראשון שמתה אשתו. ונקברה בו ביום, ואע"פ שאבל אסור ברחילה הוא רחץ, כדאמר טעמא אסטנים אני, והוא אדם מעונג ומפונק[ס]: **גמ'** קסבר אנינות לילה דרבנן. ואע"פ שהיה ליל יום המיתה וכתיבא אנינות באורייתא דכתיב לא אכלתי באוני ממנו (דברים כו), ופחות מיום אחד אינו אנינות דילפי רבנן מואחריתה כיום מר, קסבר ר"ג אין לילה של אחריו עם היום אלא מדרבנן הוא כשאר ימי האבל, וגבי אסטנים לא גזור ביה רבנן. פלוגתייהו דתנאי היא בזבחים (דף לט:) באנינות לילה אי מדאורייתא אי מדרבנן: אין עומדין עליהם בשורה. כשחוזרים מבית הקברות היו עושים שורות סביב האבל ומנחמין אותו, ואין שורה פחותה מעשרה[מ]: ברכת אבלים. ברכת רחבה, שמברין אותו סעודה ראשונה משל אחרים ומברכין שם ברכת אבלים, והיא מפורשת בכתובות פרק ראשון (ד' ח.): לאנפילון. בית קטן שלפני טרקלין הגדול: נכוים בפושרים. כלומר סבור הייתי שתבינו דבר ברמז מועט שראיתם אותי סר מעליכם ליכנס לאנפילון[ו]: הוי. לשון גניחה וצעקה: אין קורין אבות. לישראל: אלא לשלשה. אברהם יצחק ויעקב, לאפוקי שבטים: אלא לארבע. שרה רבקה רחל ולאה: אבא פלוני אמא פלונית. לא בניהם קאמר אלא בשאר בני אדם, כעין שאנו קורין עכשיו מר פלוני מרת פלונית כך היו רגילין לומר אבא פלוני ואמא פלונית: כן אברכך. וכמו חלב ודשן. תרי קראי דסמיכי להדדי: רננות. שתים: בפורינו. בגורלנו: אחרית ותקוה. שתהא אחריתנו טובה ונראה מה שקוינו: ותקננו. לשון תקון: ונשכים ונמצא יחול לבבנו ליראה את שמך. שלא יתגבר עלינו יצר הרע בהרהור הלילה לסור מאחריך ביום, אלא כשנשכים בכל בקר נמצא לבבנו מייחל לך: ותבא לפניך קורת נפשנו. כלומר ספוק צרכנו וקורת רוחנו: ותביט ברעתנו. תדע ותתן לבך ברעה הבאה עלינו: מעזי פנים. שלא יתגרו בי: ומעזות פנים. שלא יוציאו עלי לעז ממזרות[ו]: שאינו בן ברית. שאינו מהול: ואע"ג דקיימי קצוצי עליה דרבי. שהיו שוטרים עומדין במצות אנטונינוס להכות ולהנקם בכל העומדים עליו:

בפמליא

תוספות

אי הכי מאי איריא בתולה. אי אמרת בשלמא דטעמא משום טרדא שפיר אלא מאחר שהוא תולה הטעם במצוה אלמנה נמי: אסטנים אני. ואיכא נער אם לא היה רוחץ דאינו אסור לרחוץ בימי אבלו אלא משום תענוג וגם לחוף ראשו אי אית ליה ערבוביא ברישיה שרי אפי'[ז] תוך שבעה וכן התיר רבינו שמואל ליולדת אבלה לרחוץ תוך שבעה ולרחוץ נמי בתשעה באב וכן משמע נמי במס' יומא (ד' עז:) מי שיש לו חטטין בראשו סך כדרכו ביום הכפורים ואינו חושש אע"ג דסיכה כשתיה ביוה"כ וכן משמע בירושלמי[ס] אבל אסור ברחיצה הדא דתימא ברחיצה של תענוג אבל ברחיצה שאינה של תענוג מותר כהדא דאיתמר מי שיש לו חטטין ברישיה וכו': אנינות לילה דרבנן. וא"ת והרי אונן[ס] נמי אינו נוהג אלא במעשר אבל לענין רחיצה דאבילות דרבנן הוא וא"כ לעולם אימא לך דאנינות לילה דאורייתא הוי גבי מעשר. ויש לומר דאי איתא דהוי דאורייתא גבי מעשר. גבי שאר דברים דרבנן נמי הוה לן למגזר דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון[ע]: אין עומדין עליהם בשורה. דילמא אתי לאסוקי ליוחסין:

עין משפט נר מצוה

מא א (מיי' פ"ד מהלכות תפילין הלכה יג) ופ"ד מהלכות אבל הלכה ט [סמג עשין דרבנן ב] טוש"ע או"ח סי' לח סעיף ה וביו"ד סימן שפח סעיף א:

מב ב מיי' פ"א ה"ב ופ"ה מהלכות אבילות ה"ג סמג עשין מד"ס ב טור שו"ע י"ד סימן שפא סעיף א:

מג ג מיי' פ"ד מהלכות ק"ש הלכה ז טור שו"ע או"ח סימן ע סעיף ג:

מד ד מיי' פי"ב מהל' אבל הלכה יב טור שו"ע יו"ד סימן שעז סעיף א:

[מד] [ה] מיי' פ"ד מהלכות נחלות הלכה ה שו"ע חו"מ סימן רעט סעיף ה:

תורה אור השלם

א) הֵאָנֵק דֹּם מֵתִים אֵבֶל לֹא תַעֲשֶׂה פְּאֵרְךָ חֲבוֹשׁ עָלֶיךָ וּנְעָלֶיךָ תָּשִׂים בְּרַגְלֶיךָ וְלֹא תַעְטֶה עַל שָׂפָם וְלֶחֶם אֲנָשִׁים לֹא תֹאכֵל: [יחזקאל כד, יז]

ב) וְהָפַכְתִּי חַגֵּיכֶם לְאֵבֶל וְכָל שִׁירֵיכֶם לְקִינָה וְהַעֲלֵיתִי עַל כָּל מָתְנַיִם שָׂק וְעַל כָּל רֹאשׁ קָרְחָה וְשַׂמְתִּיהָ כְּאֵבֶל יָחִיד וְאַחֲרִיתָהּ כְּיוֹם מָר: [עמוס ח, י]

ג) כֵּן אֲבָרֶכְךָ בְחַיָּי בְּשִׁמְךָ אֶשָּׂא כַפָּי: [תהלים סג, ה]

ד) כְּמוֹ חֵלֶב וָדֶשֶׁן תִּשְׂבַּע נַפְשִׁי וְשִׂפְתֵי רְנָנוֹת יְהַלֶּל פִּי: [תהלים סג, ו]

הגהות וציונים

א] נ"א לא (גליון) וכ"ה בכת"י אבל עיין שפ"ח שיש קצת ראיה שהגי' היא כלפנינו עפמ"ש בשו"ע יו"ד סימן רמב סכ"ב וז"ל ראה רבו עובר על דברי תורה אומר לו למדתנו רבינו כך וכך עכ"ל: ב] [פי' תאות לבבנו. בערוך ערך יחול] (גליון): ג] [פי' יותר מאבותינו. ערוך בערך הנ"ל] (גליון): ד] [שיכולין אנו לדון שלא בקושי. בערך הנ"ל] (גליון): ה] בדפו"ר נוסף מאד: ו] אולי צ"ל לעלות לעליה (רש"ש) ועיין צל"ח שמבאר היטב דברי רש"י ולפי דבריו א"צ להגיה: ז] כוונתם בתיבת אפי' דלא רק בשלשים שהוא ממנהגא מותר אלא אפי' תוך ז', וכן הובא בפוסקים: ח] יש להוסיף גמור (באה"מ):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [לעיל דף יא. וש"נ], ב) שמחות פ"ו, ג) מו"ק דף טו:, ד) שמחות פ"א הלכה יא, ה) פסחים נה., ו) [עי' פירש"י לקמן יז:], ז) [פסחים דף לב. זבחים דף לט: ק:], ח) שמחות פ"א הלכה י, ט) שמחות פ"א הלכה יד, י) שמחות פ"א הלכה יג, כ) ע"פ איכה ה יז, ל) שבת דף ל:, מ) סנהדרין יט., נ) שבת ל:, ס) דפרקין ה"ז, ע) גיטין סה. וש"נ.

משנת ראשונים

וכשמת טבי עבדו קבל עליו תנחומין. מפרש עלה בירושלמי מכאן שתלמידו של אדם חביב עליו כבנו וכן עבדו המשמשו כרצונו חביב עליו כבנו דאי לאו הכי תנחומין על אחר למה ואפילו הוא בן חורין. [תוספות הרא"ש]

למדתנו רבינו שאין מקבלין תנחומין על העבדים. ויש אומרים דמשום הכי אמרו על העבדים דסלקא דעתך אמינא כיון דגופו קנוי לו כגופו דמי קא משמע לן דלא. [הריטב"א]

נכנס לאנפילון. אכסדרא שלפני החצר. [הריטב"א]

אין קורין אבות אלא לשלשה. משם ואילך אין לו להזכיר את האחרים על שם כלל האומה כגון שיאמר ראובן אבינו חנוך אבינו שאין ליחס כל האומה אלא לאלו שנתפרסמו באבות ראשונים ונתפרסם חשיבותם לאבות אחריהם וכן אין קורין אמהות אלא לד' שרה רבקה רחל ולאה. [מאירי]

משום דחשיבי. העבדים והשפחות אין קורין להן אבא פלוני ואימא פלונית שלא יבא מן הדבר תקלה ונמצא זה הבן נפגם, לפיכך אם היו העבדים והשפחות חשובין ביותר ויש להן קול וכל הקהל מכירין אותן ואת בני ועבדי אדוניהם כגון עבדי הנשיא הרי אלו מותר לקרות להן אבא ואימא. [רמב"ם, נחלות פ"ד ה"ה]

כן אברכך בחיי. כמו שאני משבח לך כל היום, כן אברכך ואשבחך כל ימי חיי. [רד"ק, תהלים סג ה]

מחבר רע. כדי שלא אלמוד מעשיו הרעים ואמרו רבותינו (אבות א ז) ואל תתחבר לרשע, וכתיב (משלי כב כד) אל תתרע את בעל אף ואת איש חמות לא תבא פן תאלף אורחותיו ולקחת מוקש לנפשך. [אבודרהם, ברכות השחר]

משכן רע. כדי שלא נלקה עמו. ואמרו רבותינו (אבות א ז) הרחק משכן רע. ומצאנו כתוב (דה"א יב לב) ומבני ישכר יודעי בינה לעתים ובמה זכו לתורה בשכונת מרע"ה. ובני ראובן דתן ואבירם לקו בשכונת קרח ותבלעם הארץ, מכאן אמרו רבותינו אוי לרשע ואוי לשכנו [אבודרהם, ברכות השחר]

שבהם עשה רבן גמליאל שלא כפי ההלכה הנוהגת בסתם בני אדם, לגבי דין רחיצה באבל וקבלת תנחומין על עבדים.

רָחַץ רבן גמליאל במים בַּלַּיְלָה הָרִאשׁוֹן לאחר שֶׁמֵּתָה אִשְׁתּוֹ[יא]. אָמְרוּ לוֹ תַּלְמִידָיו, הרי לִמַּדְתָּנוּ רַבֵּינוּ[יב] שֶׁאָבֵל אָסוּר לִרְחוֹץ. אָמַר לָהֶם, אֵינִי כִּשְׁאָר בְּנֵי אָדָם, מאחר וְאִסְטְנִיס אָנִי, כלומר, אדם מעונג ומפונק[יג], ומניעת הרחיצה היא צער בעבורי, ובאופן כזה לא נאסרה הרחיצה לאבל[יד].

וּכְשֶׁמֵּת 'טָבִי' עַבְדּוֹ הכנעני של רבן גמליאל, קִבֵּל עָלָיו רבן גמליאל תַּנְחוּמִין, כלומר, באו לנחמו על מיתת עבדו. אָמְרוּ לוֹ תַּלְמִידָיו, הרי לִמַּדְתָּנוּ רַבֵּינוּ שֶׁאֵין מְקַבְּלִין תַּנְחוּמִין עַל הָעֲבָדִים הכנענים. אָמַר לָהֶם רבן גמליאל, אֵין טָבִי עַבְדִּי כִּשְׁאָר כָּל הָעֲבָדִים הכנענים, אלא אדם כָּשֵׁר הָיָה, ולפיכך מותר לקבל עליו תנחומין[טו].

לאחר שנתבאר בדברי המשנה לעיל (ע"א) שחתן פטור מקריאת שמע בלילה הראשון לנישואיו, מבארת המשנה עתה מה הדין בחתן החפץ לקרוא קריאת שמע:

חָתָן, אִם רוֹצֶה לִקְרוֹת קְרִיאַת שְׁמַע בַּלַּיְלָה הָרִאשׁוֹן לנישואיו, קוֹרֵא - רשאי הוא לעשות כן, אם יודע בעצמו שיוכל לכוין בקריאתו[טז]. זו היא דעת תנא קמא. רַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר, לֹא כָּל אדם הָרוֹצֶה לִיטּוֹל אֶת הַשֵּׁם יִטּוֹל. כלומר, לא כל אדם הרוצה ליטול לעצמו שם טוב של מדקדק במצוות רשאי לעשות זאת[יז], שכן אם אינו מוחזק ברבים כאדם חכם וחסיד אין זה אלא גאוה, שמראה בעצמו שהוא יכול לכוין את לבו אף בשעת טרדתו[יח].

★

גמרא

הגמרא מבארת את טעם הדבר שהיקל רבן גמליאל לרחוץ בלילה הראשון שאחר מיתת אשתו:

מבררת הגמרא, מַאי טַעְמָא - מה הוא טעמו דְּרַבָּן (שִׁמְעוֹן בֶּן) גַּמְלִיאֵל, שהיקל לרחוץ בלילה שלאחר מיתת אשתו, הרי אדם שנפטר עליו קרובו נקרא בשם 'אונן' מן התורה[יט], כמאמר הכתוב (דברים כו יד) 'לֹא אָכַלְתִּי בְאֹנִי מִמֶּנּוּ'[כ], ואונן אסור ברחיצה, וכיצד אם כן רשאי היה להקל בזה משום צער.

מבארת הגמרא, קָסָבַר רבן גמליאל, שאף על פי שאכן נקרא הוא 'אונן' מן התורה באותו היום שבו מתה אשתו, מכל מקום אֲנִינוּת[כא] הַלַּיְלָה שלאחר יום המיתה אינה אלא מִדְּרַבָּנָן[כב], דִּכְתִיב לגבי ענייני אבילות (עמוס ח י) 'וְאַחֲרִיתָהּ כְּיוֹם מָר'[כג], וסובר רבן גמליאל שמקרא זה עוסק רק באנינות של יום, אך אנינות הלילה היא מדברי חכמים[כד], וּבִמְקוֹם אִסְטְנִיס לֹא גָּזְרוּ בֵּיהּ רַבָּנָן - ובאדם שהוא מעונג ומפונק ויש לו צער במניעת הרחיצה, לא גזרו בו חכמים דין אנינות לילה לענין זה[כה].

★

יא. ואף נקברה בו ביום. רש"י (ד"ה רחץ). וטעם הדבר שהוצרך לפרש כן, לפי שהוא סובר כדעת הפוסקים שאם לא נקבר המת ביום המיתה אין חל על קרוביו דין אנינות מן התורה, לא ביום המיתה ולא ביום הקבורה, ואילו מדברי הגמרא משמע שלכך רחץ בלילה ולא ביום לפי שהיה עליו דין אונן מן התורה ביום. זכרון יעקב (בנדיטמאן, ד"ה רחץ).

יב. במשניות הגירסא היא 'לא למדתנו רבינו', כלומר, שאמרו לו בתמיה, וכי לא למדתנו רבינו וכו'.

כתב במהר"ץ חיות (ד"ה למדתנו), שממשנה זו למד הרמב"ם את דינו, שפסק (תלמוד תורה פ"ה ה"ט) 'ראה רבו עובר על דברי תורה אומר לו לימדתנו רבינו כך וכך' [ואף שנקט הרמב"ם בלשונו 'דברי תורה', כן הוא הדין אף באופן שראהו עובר על דברי חכמים].

יג. רש"י (ד"ה רחץ). וברשב"ם בבבא בתרא (קמה: ד"ה זה) כתב, 'מי שדעתו קצה ולבו נמאס בכל דבר מגונה שהוא רואה'. והרמב"ם בפירוש המשנה (פ"ב מ"ו) כתב, שהוא מלשון צינה [לפי שהאותיות צ' וס' מתחלפות], דהיינו אדם מצונן. ועל פי זה פירש במשנתנו שהוצרך רבן גמליאל לרחוץ במים חמים בדווקא.

יד. שכן לא אסרו חכמים לאבל את הרחיצה אלא כדי שלא יתענג בה, אבל אדם איסטניס שהוא מצטער במניעת הרחיצה לא גזרו בו חכמים. תוספות (ד"ה אסטנים).

אמנם דעת רבינו חננאל (ד"ה ובמקום) היא שלא הותרה הרחיצה בלילה הראשון אלא באופן שיש סכנה במניעתה. וכעין זה הביא הרמב"ן בתורת האדם (שער האבל אות נז) בשם רב האי גאון. אמנם כתב על כך שאין כוונתו שיבוא לידי סכנה ממש, שאם כן מותר לו לרחוץ אפילו ביום ראשון של אבילות, ולא רק בלילה שלאחריו, אלא הכוונה בזה לאדם המצטער הרבה ובא לידי מיחוש בכך, לפי שהוא רגיל ברחיצה הרבה.

עוד כתב רבינו חננאל (שם), שלא כל אדם האומר איסטניס אני נאמן, אלא צריך שיאמרו הבקיאים בדבר שאכן כך הוא [וראה ברמב"ן (שם) שאין הכוונה על ידי בקיאים ממש, אלא שיהיה הדבר גלוי לכל]. וראה עוד בענין רחיצת איסטניס בילקוט ביאורים.

טו. הקשה הרשב"א (ד"ה וכשמת), מה בכך שאדם כשר היה, הרי אפילו אם היה בן חורין מכל מקום אין מקבלים תנחומים אלא על הקרובים, וטבי לא היה קרובו של רבן גמליאל. ותירץ בשם הירושלמי, שרשאי אדם לקבל תנחומים על תלמידו החביב עליו כבנו, וכן על עבדו המשמשו כרצונו וחביב עליו כבנו. ובשיטה מקובצת (ד"ה וכשמת) הוסיף בזה בשם 'יש אומרים', שהיה מקום לומר שמאחר וגופו של העבד קנוי לאדונו ממילא נידון הוא כגופו אף לענין דיני אבילות, ולפיכך הוצרכו לומר שאין מקבלים תנחומין על העבדים. ובמאירי (ד"ה המשנה השמינית) כתב, שאכן לא נהג רבן גמליאל אבילות על מיתת טבי עבדו, אלא שנצטער כל כך על מיתתו עד שהוצרכו לנחמו. ועל כך שאלוהו תלמידיו, הרי לימדתנו רבינו שאין מקבלים תנחומים על העבדים, כלומר, שאין מצטערים כל כך על מיתתם עד שיוצרכו לאחרים שינחמום. וראה עוד בילקוט ביאורים בענין קבלת תנחומין על עבד כשר.

טז. מאירי (להלן יז: ד"ה אמר).

יז. על פי תוספות יום טוב (פ"ב מ"ו). וברש"י בפסחים (נה. ד"ה ליטול) כתב 'ליטול לו את השם, כתר פרישות ויראת חטא'.

יח. רש"י (להלן שם ד"ה לא). ובפסחים (שם) פירש רש"י שלא כל אדם רשאי לומר שאינו יכול לבטל מעצמו עול מלכות שמים אפילו לילה אחד.

יט. וסברה הגמרא עתה שאף הלילה שאחר היום הוא בכלל דין 'אונן' מן התורה.

כ. רש"י (ד"ה קסבר). והוסיף, שלכל הפחות דין אנינות נוהג יום אחד מן התורה, שכך יש ללמוד מן המקרא 'ואחריתה כיום מר', המובא בדברי הגמרא להלן בסמוך, ואם כן לא היה לו לרבן גמליאל לרחוץ בלילה הראשון שאחר פטירת אשתו.

כא. כתב המהרש"ל (ד"ה אלמא), שאף שנקטה הגמרא תיבת 'אנינות', מכל מקום אין כוונתה בזה לדין אנינות הנוהג רק קודם קבורת המת, אלא לדין 'אבילות'.

כב. ונחלקו תנאים בדין זה בזבחים (נט:), אם אנינות הלילה שאחר יום המיתה היא מן התורה או מדברי חכמים.

כג. 'יום מר' הוא יום שאדם מתאבל על בנו היחיד שמת, כמו שנאמר מקודם לכן 'ושמתיה כאבל יחיד', וכפל הכתוב את הענין בשני אופנים. רד"ק ומצודת דוד (עמוס ח י).

כתב רש"י בזבחים (ק: ד"ה אחריתה) 'אחריתה של זונה כיום מר'. ומשמע מדבריו, שהבין שאין כוונת הגמרא למקרא 'ואחריתה כיום מר' בספר עמוס, שכן שם אין המקרא עוסק בזונה, אלא למקרא בספר משלי (ה ד) 'ואחריתה מרה כלענה' העוסק בזונה. וראה בתוספות שם (ד"ה ואחריתה) שדחו את דבריו.

כד. ויש ללמוד שאין אנינות נוהגת מן התורה אלא ביום, מן המקרא שאמר אהרן בשעת אנינותו על נדב ואביהוא בניו (ויקרא י יט), 'הן היום הקריבו את חטאתם ואת עולתם לפני ה' ותקראנה אותי כאלה, ואכלתי חטאת היום הייטב בעיני ה''. ומתיבת 'היום' יש ללמוד שרק ביום חלו עליו דיני אנינות מן התורה, אך בלילה אינו אונן אלא מדרבנן. רש"י בפסחים (צא: ד"ה אונן).

כה. ומכל מקום בשעה ששאלוהו תלמידיו 'למדתנו רבינו שאבל אסור לרחוץ' לא הוצרך להשיב להם 'אנינות לילה דרבנן', לפי שהם כבר ידעו מקודם לכן שכך היא שיטתו, אלא שהוצרך לומר להם שהוא איסטניס, ולפיכך רשאי הוא להקל באנינות הלילה שהיא מדרבנן. מאירי (ד"ה המשנה השביעית).

הקשו התוספות (ד"ה אנינות), מדוע הוצרכה הגמרא לומר שרבן גמליאל סובר ש'אנינות לילה דרבנן', הרי אף אם הוא סובר ש'אנינות לילה מן התורה' מכל מקום יש להתיר לו לרחוץ, שכן מן התורה אין אונן אסור אלא באכילת מעשר שני [וקדשים], אבל רחיצה אינה אסורה בו אלא מדברי חכמים [אף ביום המיתה עצמו], ובמקום צער לא גזרו חכמים. ותירצו, שאילו היה רבן גמליאל סובר ש'אנינות לילה דאורייתא' לא היה רוחץ בזמן אנינותו, שכן כלל הוא בידינו 'כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון', ולפיכך אסרו חכמים את הרחיצה לגמרי בכל מקום שיש בו דין אנינות מן התורה, ואף לאדם שהוא מצטער, אבל מאחר ודעת רבן גמליאל היא ש'אנינות לילה דרבנן', אפילו לגבי אכילת מעשר שני, לפיכך הוא סובר שלגבי רחיצה בלילה לא החמירו חכמים לאדם שהוא מצטער. ובפני יהושע (בתוס' שם) ביאר דבריהם, שאף על פי שאין חכמים גוזרים את גזירותיהם במקום צער וחשש חולי, שהרי אפילו באיסורי שבת החמורים הקילו בחולה, אף כשאין בו חשש סכנה, מכל מקום היה משמע לתוספות ש'איסטניס' קל הוא מ'חולה שאין בו סכנה', ולפיכך אין להקל בו אלא באופן שיש בזה 'תרי דרבנן', דהיינו, שלא התירו אלא בלילה ש'אנינות לילה דרבנן', ואף בלילה לא התירו לו אכילת מעשר שני וכדומה האסורים ביום מן התורה, אלא רק רחיצה, שאף ביום אינה אסורה מן התורה.

מבואר מדברי התוספות, שסוברים הם שלעולם אין האבל אסור ברחיצה מן התורה, שאף ביום המיתה שהוא נקרא 'אונן' מדאורייתא, מכל מקום אינו אסור מן התורה אלא באכילת מעשר שני, אבל איסור הרחיצה אינו אלא מדברי חכמים. אמנם הרי"ף הביא את דעת רב האי גאון, הסובר שאבל אסור לרחוץ אפילו בלילה מן התורה [והוסיף הרי"ף, שנראה הדבר שלשיטה זו אבל אסור ברחיצה מן התורה כל שבעת הימים]. והרי"ף עצמו נחלק עליו, וסובר ש'אנינות לילה דרבנן', אבל מכל מקום ביום המיתה עצמו הוא סובר שהאבל אסור ברחיצה מן התורה.

אי הכי מאי איריא הכונס את הבתולה אפי' כונס את האלמנה נמי הכא טריד והכא לא טריד אי משום טרדא אפילו טבעה ספינתו בים נמי [א] אלמה אמר רבי אבא בר זבדא אמר רב אבל חייב בכל מצות האמורות בתורה [א] חוץ מן התפילין שהרי נאמר בהן פאר שנאמר [א] פארך חבוש עליך וגו' אמרי התם טרדא דרשות הכא טרדא דמצוה: **מתני'** [ב] רחץ לילה הראשון שמתה אשתו אמרו לו תלמידיו [א] למדתנו רבינו [ג] [ב] שאבל אסור לרחוץ אמר להם איני כשאר בני אדם אסטנים אני. [ד] וכשמת טבי עבדו קבל עליו תנחומין אמרו לו תלמידיו [א] למדתנו רבינו שאין מקבלין תנחומין על העבדים אמר להם אין טבי עבדי כשאר כל העבדים כשר היה. [ה] [ג] חתן אם רוצה לקרות קרית שמע לילה הראשון קורא רבן שמעון בן גמליאל אומר [ו] לא כל הרוצה ליטול את השם יטול: **גמ'** מ"ט דרבן (שמעון בן) גמליאל קסבר [ז] אנינות לילה דרבנן דכתיב [ב] ואחריתה כיום מר ובמקום אסטנים לא גזרו ביה רבנן: וכשמת טבי עבדו וכו': ת"ר עבדים ושפחות אין עומדין עליהם בשורה ואין אומרים עליהם ברכת אבלים ותנחומי אבלים [ח] מעשה ומתה שפחתו של רבי אליעזר נכנסו תלמידיו לנחמו כיון שראה אותם עלה לעלייה ועלו אחריו נכנס לאנפילון נכנסו אחריו נכנס לטרקלין נכנסו אחריו אמר להם כמדומה אני שאתם נכוים בפושרים עכשיו אי אתם נכוים אפילו בחמי חמין לא כך שניתי לכם [ד] עבדים ושפחות אין עומדין עליהם בשורה ואין אומרים עליהם ברכת אבלים ולא תנחומי אבלים אלא מה אומרים עליהם כשם שאומרים לו לאדם על שורו ועל חמורו שמתו המקום ימלא לך חסרונך כך אומרים לו על עבדו ועל שפחתו המקום ימלא לך חסרונך. תניא אידך עבדים ושפחות אין מספידין אותן ר' יוסי אומר אם עבד כשר הוא אומרים עליו הוי איש טוב ונאמן ונהנה מיגיעו אמרו לו אם כן מה הנחת לכשרים: ת"ר [ט] אין קורין אבות אלא לשלשה ואין קורין אמהות אלא לארבע אבות מאי טעמא אילימא משום דלא ידעינן אי מראובן קא אתינן אי משמעון קא אתינן אי הכי אמהות נמי לא ידעינן אי מרחל קא אתינן אי מלאה קא אתינן אלא עד הכא חשיבי טפי לא חשיבי. תניא אידך [י] [ה] עבדים ושפחות אין קורין אותם אבא פלוני ואמא פלונית ושל ר"ג היו קורים אותם אבא פלוני ואמא פלונית מעשה לסתור משום דחשיבי: א"ר אלעזר מאי דכתיב [ג] כן אברכך בחיי בשמך אשא כפי כן אברכך בחיי זו ק"ש בשמך אשא כפי זו תפלה ואם עושה כן עליו הכתוב אומר [ד] כמו חלב ודשן תשבע נפשי ולא עוד אלא שנוחל שני עולמים העוה"ז והעולם הבא שנאמר [ד] ושפתי רננות יהלל פי: ר' אלעזר בתר דמסיים צלותיה אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתשכן בפורינו אהבה ואחוה ושלום וריעות ותרבה גבולנו בתלמידים ותצליח סופנו אחרית ותקוה ותשים חלקנו בגן עדן ותקננו בחבר טוב ויצר טוב בעולמך ונשכים ונמצא יחול[ב] לבבנו ליראה את שמך ותבא לפניך קורת נפשנו לטובה. רבי יוחנן בתר דמסיים צלותיה אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתציץ בבשתנו ותביט ברעתנו ותתלבש ברחמיך ותתכסה בעזך ותתעטף בחסידותך ותתאזר בחנינותך ותבא לפניך מדת טובך וענותנותך. ר' זירא בתר דמסיים צלותיה אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שלא נחטא ולא נבוש ולא נכלם מאבותינו[ג]. ר' חייא בתר דמצלי אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתהא תורתך אומנותנו ואל ידוה לבנו ואל יחשכו עינינו[כ]. רב בתר צלותיה אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתתן לנו חיים ארוכים חיים של שלום חיים של טובה חיים של ברכה חיים של פרנסה חיים של חלוץ עצמות חיים שיש בהם יראת חטא חיים שאין בהם בושה וכלימה חיים של עושר וכבוד חיים שתהא בנו אהבת תורה ויראת שמים חיים שתמלא לנו את כל משאלות לבנו לטובה. רבי בתר צלותיה אמר הכי [ל] יהי רצון מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו שתצילנו מעזי פנים ומעזות פנים מאדם רע ומפגע רע מיצר רע מחבר רע משכן רע ומשטן המשחית ומדין קשה[ד] ומבעל דין קשה בין שהוא בן ברית בין שאינו בן ברית ואע"ג דקיימי קצוצי עליה דרבי. רב ספרא בתר צלותיה אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתשים שלום

בפמליא

רש"י

מתני' רחץ לילה הראשון שמתה אשתו. ונקברה בו ביום, ואע"פ שאבל אסור ברחיצה הוא רחץ, כדאמר טעמא אסטנים אני, והוא אדם מעונג ומפונק[ה]: **גמ'** קסבר אנינות לילה דרבנן. ואע"פ שהיה ליל יום המיתה וכתיבא אנינות באורייתא דכתיב לא אכלתי באוני ממנו (דברים כו), ופחות מיום אחד אינו אנינות דילפי רבנן מואחריתה כיום מר, קסבר ר"ג אין לילה של אחריו עם היום אלא מדרבנן הוא כשאר ימי האבל, וגבי אסטנים לא גזור ביה רבנן. פלוגתייהו דתנאי היא בזבחים (דף נט:) באנינות לילה אי מדאורייתא אי מדרבנן: **אין עומדין עליהם בשורה.** כשחוזרים מבית הקברות היו עושים שורות סביב האבל ומנחמין אותו, ואין שורה פחותה מעשרה[מ]: **ברכת אבלים.** ברכת רחבה, שמברין אותו סעודה ראשונה משל אחרים ומברכין שם ברכת אבלים, והיא מפורשת בכתובות פרק ראשון (ד' ח.): **לאנפילון.** בית קטן שלפני טרקלין הגדול: **נכוים בפושרים.** כלומר סבור הייתי שתבינו דבר ברמז מועט שראיתם אותי סר מעליכם ליכנס לאנפילון[ו]: **הוי.** לשון גניחה וצעקה: **אין קורין אבות.** לישראל: **אלא לשלשה.** אברהם יצחק ויעקב, לאפוקי שבטים: **אלא לארבע.** שרה רבקה רחל ולאה: **אבא פלוני אמא פלונית.** לא בבניהם קאמר אלא בשאר בני אדם, כעין שאנו קורין עכשיו מר פלוני מרת פלונית כך היו רגילין לומר אבא פלוני ואמא פלונית: **כן אברכך.** וכמו חלב ודשן. תרי קראי דסמיכי להדדי: **רננות.** שתים: **בפורינו.** בגורלנו: **אחרית ותקוה.** שתהא אחריתנו טובה ונראה מה שקוינו: **ותקננו.** לשון תקון: **ונשכים ונמצא יחול לבבנו ליראה את שמך.** שלא יתגבר עלינו יצר הרע בהרהור הלילה לסור מאחריך ביום, אלא כשנשכים בכל בקר נמצא לבבנו מייחל לך: **ותבא לפניך קורת נפשנו.** כלומר ספוק צרכנו וקורת רוחנו: **ותביט ברעתנו.** תדע ותתן לבך ברעה הבאה עלינו: **מעזי פנים.** שלא יתגרו בי: **ומעזות פנים.** שלא יוציאו עלי לעז ממזרות[ס]: **שאינו בן ברית.** שאינו מהול: **ואע"ג דקיימי קצוצי עליה דרבי.** שהיו שוטרים עומדין במצות אנטונינוס להכות ולהנקס בכל העומדים עליו:

בפמליא

תוספות

אי הכי מאי איריא בתולה. אי אמרת בשלמא דטעמא משום טרדא שפיר אלא מאחר שהוא תולה הטעם במצוה אלמנה נמי:

אסטנים אני. ואיכא נער אם לא היה רוחץ דאינו אסור לרחוץ בימי אבלו אלא משום תענוג וגם לחוף ראשו אי אית ליה ערבוביא ברישיה שרי אפי'[ז] תוך שבעה וכן התיר רבינו שמואל ליולדת אבלה לרחוץ תוך שבעה ולרחוץ נמי בתשעה באב וכן משמע נמי במס' יומא (ד' עז:) מי שיש לו חטטין בראשו סך כדרכו ביום הכפורים ואינו חושש אע"ג דסיכה כשתיה ביוה"כ וכן משמע בירושלמי[ס] אבל אסור ברחיצה הדא דתימא ברחיצה של תענוג אבל ברחיצה שאינה של תענוג מותר כהדא דאיתמר מי שיש לו חטטין וכו':

אנינות לילה דרבנן. וא"ת והרי אונן[פ] נמי אינו נוהג אלא במעשר אבל לענין רחיצה דאבילות דרבנן הוא וא"כ לעולם אימא לך דאנינות לילה דאורייתא הוי גבי מעשר. ויש לומר דאי איתא דהוי דאורייתא גבי מעשר. גבי שאר דברים דרבנן נמי הוה לן למגזר דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון[ע]:

אין עומדין עליהם בשורה. דילמא אתי לאסוקי ליוחסין:

עין משפט נר מצוה

מא א (מיי' פ"ד מהלכות תפילין הלכה יג) ופ"ד מהלכות אבל הלכה ט [סמג עשין דרבנן ב] טוש"ע או"ח סי' לח סעיף ה וביו"ד סימן שפח סעיף א:

מב ב מיי' פ"א ה"ג ופ"ה מהלכות אבילות ה"ג סמג עשין מד"ס ב טור שו"ע י"ד סימן שפא סעיף א:

מג ג מיי' פ"ד מהלכות ק"ש הלכה ז טור שו"ע או"ח סימן ע סעיף ג:

מד ד מיי' פי"ב מהל' אבל הלכה יב טור שו"ע יו"ד סימן שעו סעיף א:

[מד] [ה] מיי' פ"ד מהלכות נחלות הלכה ה שו"ע חו"מ סימן רעט סעיף ה:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [לעיל דף יא. וש"נ], ב) שמחות פ"ו, ג) מו"ק דף טו:, ד) שמחות פ"א הלכה יא, ה) פסחים נה., ו) [עי' פירש"י לקמן יז:], ז) [פסחים דף לג. זבחים דף נט: ק:], ח) שמחות פ"א הלכה י, ט) שמחות פ"א הלכה יד, י) שמחות פ"א הלכה יג, כ) ע"פ איכה ה יז, ל) שבת דף ל:, מ) סנהדרין יט., נ) שבת ל:, ס) דפרקין ה"ז, ע) גיטין סה. וש"נ.

תורה אור השלם

א) הֵאָנֵק דֹּם מֵתִים אֵבֶל לֹא תַעֲשֶׂה פְּאֵרְךָ חֲבוֹשׁ עָלֶיךָ וּנְעָלֶיךָ תָּשִׂים בְּרַגְלֶיךָ וְלֹא תַעְטֶה עַל שָׂפָם וְלֶחֶם אֲנָשִׁים לֹא תֹאכֵל: [יחזקאל כד, יז]

ב) וְהָפַכְתִּי חַגֵּיכֶם לְאֵבֶל וְכָל שִׁירֵיכֶם לְקִינָה וְהַעֲלֵיתִי עַל כָּל מָתְנַיִם שָׂק וְעַל כָּל רֹאשׁ קָרְחָה וְשַׂמְתִּיהָ כְּאֵבֶל יָחִיד וְאַחֲרִיתָהּ כְּיוֹם מָר: [עמוס ח, י]

ג) כֵּן אֲבָרֶכְךָ בְחַיָּי בְּשִׁמְךָ אֶשָּׂא כַפָּי: [תהלים סג, ה]

ד) כְּמוֹ חֵלֶב וָדֶשֶׁן תִּשְׂבַּע נַפְשִׁי וְשִׂפְתֵי רְנָנוֹת יְהַלֶּל פִּי: [תהלים סג, ו]

הגהות וציונים

א] נ"א לא (גליון) וכ"ה בכת"י אבל עיין שפ"ח שיש קצת ראיה שהגי' היא כלפנינו עפמ"ש בשו"ע יו"ד סימן רמב סכ"ב וז"ל ראה רבו עובר על דברי תורה אומר לו למדתנו רבינו כך וכך עכ"ל: ב] [פי' תאות לבבנו. בערוך ערך יחול] (גליון): ג] [פי' יותר מאבותינו. ערוך בערך הנ"ל] (גליון): ד] [שיכולין אנו לדון שלא בקושי. בערך הנ"ל] (גליון): ה] בדפו"ר נוסף מאד: ו] אולי צ"ל לעלות לעליה (רש"ש) ועיין צל"ח שמבאר היטב דברי רש"י ולפי דבריו א"צ להגיה: ז] כוונתם בתיבת אפי' דלא רק בשלשים שהוא ממנהגא מותר אלא אפי' תוך ז', וכן הובא בפוסקים: ח] יש להוסיף גמור (באה"מ):

משנת ראשונים

וכשמת טבי עבדו קבל עליו תנחומין. מפרש עלה בירושלמי מכאן שתלמידו של אדם חביב עליו כבנו וכן עבדו המשמשו כרצונו חביב עליו כבנו דאי לאו הכי תנחומין על אחר למה ואפילו הוא בן חורין. [תוספות הרא"ש]

למדתנו רבינו שאין מקבלין תנחומין על העבדים. ויש אומרים דמשום הכי אמרו על העבדים דסלקא דעתך אמינא כיון דגופו קנוי לו כגופו דמי קא משמע לן דלא. [הריטב"א]

נכנס לאנפילון. אכסדרא שלפני החצר. [הריטב"א]

אין קורין אבות אלא לשלשה. משם ואילך אין לו להזכיר את האחרים על שם כלל האומה כגון שיאמר ראובן אבינו חנוך אבינו שאין ליחס כל האומה אלא לאלו שנתפרסמו באבות ראשונים ונתפרסם חשיבותם לאבות אחריהם וכן אין קורין אמהות אלא לד' שרה רבקה רחל ולאה. [מאירי]

משום דחשיבי. העבדים והשפחות אין קורין להן אבא פלוני ואימא פלונית שלא יבא מן הדבר תקלה ונמצא זה הבן נפגם, לפיכך אם היו העבדים והשפחות חשובין ביותר ויש להן קול וכל הקהל מכירין אותן ואת בני ועבדי אדוניהם כגון עבדי הנשיא הרי אלו מותר לקרות להן אבא ואימא. [רמב"ם, נחלות פ"ד ה"ה]

כן אברכך בחיי. כמו שאני משבח לך כל היום, כן אברכך ואשבחך כל ימי חיי. [רד"ק, תהלים סג ה]

מחבר רע. כדי שלא אלמוד ממעשיו הרעים ואמרו רבותינו (אבות א ז) ואל תתחבר לרשע, וכתיב (משלי כב כד) אל תתרע את בעל אף ואת איש חמות לא תבא פן תאלף אורחותיו ולקחת מוקש לנפשך. [אבודרהם, ברכות השחר]

משכן רע. כדי שלא נלקה עמו. ואמרו רבותינו (אבות א ז) הרחק משכן רע. ומצאנו כתוב (דה"א יב לב) ומבני יששכר יודעי בינה לעתים ובמה זכו לתורה בשכונת מרע"ה. ובני ראובן דתן ואבירם לקו בשכונת קרח ותבלעם הארץ, מכאן אמרו רבותינו אוי לרשע ואוי לשכנו [אבודרהם, ברכות השחר]

שנינו במשנה, **וּכְשֶׁמֵּת טָבִי עַבְדּוֹ** וכו' קיבל עליו תנחומין.

הגמרא מביאה ברייתא העוסקת בדין מנהגי אבילות על עבדים כנענים:

תָּנוּ רַבָּנָן, עֲבָדִים וּשְׁפָחוֹת כנענים שמתו, **אֵין** בעליהם **עוֹמְדִין עֲלֵיהֶם בְּשׁוּרָה**, כלומר, כשחוזרים מקבורתם אין עומדים שורות של אנשים סביב בעליהם של העבדים והשפחות כדי לנחמם, כדרך שעושים לאדם שנפטר קרובו[כו], וְכמו כן **אֵין אוֹמְרִים עֲלֵיהֶם בִּרְכַּת אֲבֵלִים**[כז], וְאין מנחמים אותם **תַּנְחוּמֵי אֲבֵלִים**[כח].

ומביאה הברייתא מעשה בענין זה. **מַעֲשֶׂה וּמֵתָה שִׁפְחָתוֹ** הכנענית **שֶׁל רַבִּי אֱלִיעֶזֶר, וְנִכְנְסוּ תַּלְמִידָיו לְנַחֲמוֹ** על מיתתה. **כֵּיוָן שֶׁרָאָה אוֹתָם** שהם באים לנחמו **עָלָה לָעֲלִיָּיה**, כדי לרמוז להם שאין מנחמים לאדם על עבדיו ושפחותיו שמתו. אמנם הם לא נרמזו **וְעָלוּ אַחֲרָיו** לעלייה. לאחר מכן **נִכְנַס לָאַנְפִּילוֹן** [-חדר קטן שלפני הטרקלין[כט]], כדי לרמוז להם שנית שלא ינחמוהו, ולא נרמזו, אלא **נִכְנְסוּ אַחֲרָיו**. לאחר מכן **נִכְנַס לַטְּרַקְלִין**, לרמוז להם בשלישית, ולא נרמזו, אלא **נִכְנְסוּ אַחֲרָיו. אָמַר לָהֶם** רבי אליעזר לתלמידיו, **כִּמְדוּמֶּה אֲנִי** - סבור הייתי **שֶׁאַתֶּם נִכְוִים בְּמַיִם פּוֹשְׁרִים**, ומשל הוא, כלומר, סבור הייתי שתבינו את כוונתי ברמז מועט, שראיתם מתחילה שהלכתי ממכם[ל], **עַכְשָׁיו** רואה אני **שֶׁאֲפִילּוּ אַתֶּם נִכְוִים בְּחַמֵּי חַמִּין** - במים שהם חמים ביותר, כלומר, אין אתם מבינים אפילו רמזים מרובים[לא], וכי **לֹא כָּךְ שָׁנִיתִי לָכֶם, עֲבָדִים וּשְׁפָחוֹת** כנענים שמתו **אֵין** בעליהם **עוֹמְדִין עֲלֵיהֶם בְּשׁוּרָה, וְאֵין אוֹמְרִים עֲלֵיהֶם בִּרְכַּת אֲבֵלִים, וְלֹא תַּנְחוּמֵי אֲבֵלִים, אֶלָּא מָה אוֹמְרִים** לאדוניהם **עֲלֵיהֶם** - על מיתתם, **כְּשֵׁם שֶׁאוֹמְרִים לוֹ לְאָדָם עַל שׁוֹרוֹ וְעַל חֲמוֹרוֹ שֶׁמֵּתוּ 'הַמָּקוֹם יְמַלֵּא** [-ישלים] **לְךָ חֶסְרוֹנְךָ'** [-את הממון שנחסר ממך], **כָּךְ אוֹמְרִים לוֹ** אף **עַל עַבְדּוֹ וְעַל שִׁפְחָתוֹ** שמתו **'הַמָּקוֹם יְמַלֵּא לְךָ חֶסְרוֹנְךָ'**[לב].

הגמרא מביאה ברייתא בענין הספד על עבדים ושפחות כנענים:

תַּנְיָא אִידָךְ - שנינו בברייתא אחרת, **עֲבָדִים וּשְׁפָחוֹת** כנענים שמתו, **אֵין מַסְפִּידִין אוֹתָן**. זו היא דעת חכמים. **רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, אִם עֶבֶד כָּשֵׁר הוּא אוֹמְרִים עָלָיו** כך, **'הוֹי** [-לשון גניחה וצעקה], על מיתת **אִישׁ טוֹב וְנֶאֱמָן וְנֶהֱנֶה מִיגִיעוֹ'**.

אָמְרוּ לוֹ חכמים לרבי יוסי, **אִם כֵּן** - אם כך אתה אומר על עבד כנעני שמת, **מַה הִנַּחְתָּ לַכְּשֵׁרִים**, כלומר, איזה שבח אתה משאיר לומר על אנשים כשרים [-שאינם עבדים] שמתו, שהרי שבח גדול הוא לומר על אדם שהיה איש טוב ונאמן ונהנה מיגיעו[לג].

★

הגמרא מביאה ברייתא בענין אלו הנקראים 'אבות' ו'אמהות'[לד]:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **אֵין קוֹרִין** בשם **'אָבוֹת'** לעם ישראל **אֶלָּא לִשְׁלֹשָׁה** אנשים, אברהם יצחק ויעקב. אך השבטים אינם נקראים בשם 'אבות'. **וְאֵין קוֹרִין** בשם **'אִמָּהוֹת'** לעם ישראל **אֶלָּא לְאַרְבַּע** נשים, שרה רבקה רחל ולאה.

מבררת הגמרא, **'אָבוֹת' מַאי טַעֲמָא** - מה הוא טעם הדבר שאין אנו קוראים בשם 'אבות' לשנים עשר השבטים, **אִילֵימָא** - אם תאמר, שטעם הדבר הוא **מִשּׁוּם דְּלָא יַדְעִינַן אִי מֵרְאוּבֵן קָא אָתֵינַן אִי מִשִּׁמְעוֹן קָא אָתֵינַן** - שאין אנו יודעים אם באנו משבט ראובן או משבט שמעון[לה], **אִי הָכִי** - אם כן, **אִמָּהוֹת נַמִי** - מטעם זה אין

כו. 'ואין שורה פחותה מעשרה בני אדם'. רש"י (ד"ה אין).
טעם הדבר ש'אין עומדים עליהם בשורה', כדי שלא יסברו שהם היו בני חורין, ויבואו להכשיר את צאצאיהם. תוספות (ד"ה אין).

כז. **היא** ברכה שהיו מברכים ב'סעודת הבראה', דהיינו, סעודה ראשונה שאוכל האבל אחר פטירת קרובו, שהיו מאכילים אותו ב'רחבה' [רחוב העיר] סעודה משל אחרים, ונוסח הברכה מפורש בכתובות (ח.). רש"י (ד"ה ברכת). וכך הוא נוסח הברכה המפורש שם 'אחינו המיוגעים המדוכאין באבל הזה, תנו לבבכם לחקור את זאת, זאת היא עומדת לעד, נתיב הוא מששת ימי בראשית, רבים שתו רבים ישתו, כמשתה ראשונים כך משתה אחרונים, אחינו בעל נחמות ינחם אתכם, ברוך מנחם אבלים'. וראה שם עוד בענין נוסח ברכה זו.

כח. **הובאו** לעיל בהערה דברי התוספות (ד"ה אין), שטעם הדבר שאין עומדים עליהם בשורה הוא משום שיש לחוש שמא יכשירו את בניהם. ובצל"ח (בתוספות שם) נקט שטעם זה נאמר גם לענין מה שאין אומרים עליהם ברכת אבלים ותנחומי אבלים. ולפי זה הקשה, אם כן מדוע קיבל רבן גמליאל תנחומים על טבי עבדו, הרי אף שעבד כשר היה מכל מקום יש לחוש שמא יכשירו את צאצאיו מחמת כן. ותירץ, שיתכן ש'טבי' היה מפורסם לכל, וידעו שמחמת כשרותו קיבל עליו רבן גמליאל תנחומין, ולא משום שהיה בן חורין. אך כתב שיותר נראה לומר בזה באופן אחר, שעיקר החשש ליוחסין הוא רק בשפחה ולא בעבד, שכן בשפחה יש לחוש שמא יכשירו את בניה כבני חורין, אבל בעבד אין כל כך חשש בזה, שהרי אם הוא נשא שפחה, אזי אפילו אם יסברו שהוא בן חורין מכל מקום יפסלו את בניו משום השפחה, ואם נשא בת ישראל, אזי אכן בניו נידונים כבני חורין ולא כעבדים, שכן הדין הוא ש'עבד הבא על בת ישראל הולד כשר', ואילו מצד העבד עצמו אין חשש שיכשירוהו, שהרי הוא כבר מת. ונמצא שמעיקר הדין לא היה לחכמים לאסור לקבל תנחומין על עבדים אלא רק על שפחות, אמנם מאחר ולא רצו חכמים לחלק בין עבדים לשפחות אסרו לקבל תנחומין אף על העבדים, ומכל מקום התירו בזה באופן שהיה העבד מפורסם לאיש כשר. והוסיף, שלפי זה מבואר מדוע כתבו התוספות את דבריהם על הברייתא ולא על המשנה, לפי שהמשנה עוסקת רק בעבדים, ובזה לא שייך הטעם שכתבו התוספות משום חשש יוחסין, אמנם הברייתא עוסקת גם בעבדים וגם בשפחות, ועל כן פירשו בה התוספות את טעם הדבר.
במעון הברכות (בתוספות שם) כתב ליישב את קושיית הצל"ח באופן אחר, וביאר, שאין שייך הטעם של חשש יוחסין אלא לגבי עמידה בשורה הנעשית בפרהסיא, שבזה יש לחוש שמא יסבור אחד מן העומדים שם שהנפטר היה בן חורין, ויבוא להכשיר את צאצאיו, אבל לגבי תנחומי אבלים שהם בצינעא בתוך ביתו של האבל לא חששו לטעות זו. ועל כן כתבו התוספות טעם זה רק על הברייתא העוסקת גם בדין עמידה לשורה, ולא על המשנה שאינה עוסקת אלא בדין קבלת תנחומים. ולפיכך לא חשש רבן גמליאל לקבל תנחומין על מיתת טבי עבדו, שכן אין בזה כל חשש של יוחסין [אלא שעל סתם עבדים אין מקבלים תנחומים לפי שהם נידונים כשורו וחמורו שמתו, אבל טבי שעבד כשר היה מקבלים עליו תנחומים]. וראה עוד אריכות בענין זה בילקוט ביאורים.

כט. **רש"י** (ד"ה לאנפילון). ובשיטה מקובצת (ד"ה אנפילון) פירש, שהכוונה היא לאכסדרה שלפני החצר.

ל. **בפשטות**, כוונת רבי אליעזר היא שהיה להם להבין כבר מתחילה, כשראו אותו עולה לעלייה. אמנם ברש"י (ד"ה נכוים) כתב 'שראיתם אותי סר מעליכם ליכנס לאנפילון'. וכתב הרש"ש (ברש"י שם), שיתכן שיש לגרוס בדברי רש"י 'לעלות לעלייה', שהרי מתחילה עלה לעלייה ורק לאחר מכן נכנס לאנפילון. אמנם בצל"ח (ברש"י שם) יישב את דברי רש"י, וביאר, שבזה שעלה רבי אליעזר לעלייה עדיין אין טענה על התלמידים שעלו אחריו, שכן יתכן לומר שהם סברו שבא לרמז להם שאין חיוב לנחם את האדון על מיתת עבדיו ושפחותיו, אך מכל מקום מותר לעשות כן, ולפיכך עלו אחריו, אמנם בזה שנכנס לאנפילון היה להם להבין שעתה הוא מוסיף ומרמז להם שלא רק שאין בכך חובה אלא שאסור לעשות כן [שמא יכשירו את בניו ליוחסין, וכפי שנתבאר לעיל].
ובמעון הברכות (בתוספות ד"ה אין) כתב, שכשעלה רבי אליעזר לעלייה אין לטעון על תלמידיו שלא הבינו רמיזתו, לפי שסבורים היו שכשם שאסור לעמוד בשורה על עבדים שמתו, מאחר והיו עושים כן בפרהסיא, כך אין לנחם את האדון בפרהסיא, ומשום כך עלה רבי אליעזר לעלייה שהיא מקום מוצנע כדי שינחמוהו שם, ורק לאחר מכן כשראו שנשמט מהם גם שם ונכנס לאנפילון היה להם להבין שאין מנחמים על העבדים כלל.
ובשפתי חכמים (ברש"י שם) כתב, שבמה שעלה רבי אליעזר לעלייה יכלו התלמידים לסבור שעשה כן באקראי, שהוצרך עתה לעלות לעלייה, אמנם לאחר שעלו אחריו וחזר והלך מהם ונכנס לאנפילון, כבר היה עליהם להבין שהדין הוא שאין מנחמים על העבדים ולכן נשמט מפניהם.

לא. **טעם** הדבר שכינה זאת בשם 'חמי חמין', כי מתחילה רמז להם במה שעלה לעלייה, וזהו 'פושרין', לאחר מכן הוסיף לרמוז להם במה שנכנס לאנפילון, וזהו 'חמין', ובפעם השלישית שנכנס לטרקלין זהו בכלל 'חמי חמין'. בן יהוידע (ד"ה כמדומה).

לב. **בבן** יהוידע (ד"ה המקום) תמה, מאחר וצריך לומר לאדם שמת עבדו 'המקום ימלא לך חסרונך', אם כן מדוע נשמט רבי אליעזר מתלמידיו, הרי יתכן שבאו אליו כדי לומר לו כן ולא בשביל לנחמו. ותירץ, שתיבות אלו הם תפילה לבורא עולם שימלא את החיסרון של אותו אדם שמת עבדו, וכדי להתפלל על אדם אין צריך לבוא אליו לשם כך, אלא יכול המתפלל להשאר בביתו ולבקש שם, אלא שאם נזדמן לו לפגוש את חבירו אזי יש מצוה שיאמר לו כן בפניו. ומאחר וראה רבי אליעזר שתלמידיו ביטלו מלימודם כדי לבוא אליו, הבין שעשו כן משום שסברו שיש בזה מצות ניחום אבלים, שמצוה זו אין האדם יכול לקיים בשבתו בביתו, אלא חייב לבוא ולנחם את האבל.

לג. **וכמו** שאמרו (לעיל ח.) 'גדול הנהנה מיגיע כפו יותר מירא שמים'. מהרש"א (ח"א, ד"ה ונהנה). והוסיף, שטענת חכמים לרבי יוסי היתה שאי אפשר לומר שבח זה על עבדים, לפי שאין הם בכלל הנהנים מיגיע כפיהם, שהרי מחויבים הם לעבוד עבור אדוניהם אף אם אלו לא יזונו אותם, שכן רשאי האדון לומר לעבד 'עשה עמי ואיני זנך' (כתובות מג.), ונמצא, שאם האדון זן את עבדו אין זה אלא חסד שהוא עושה עמו. ובשפתי חכמים (ד"ה ונהנה) כתב לבאר ענין 'נהנה מיגיעו', שהכוונה בזה שהוא שמח ו'נהנה' במה שהוא עובד לרבו, ולפיכך הוא בכלל עבד כשר העובד את אדונו מרצון.

לד. **ראה** בהערה להלן טעם הדבר שנסמכה מימרא זו כאן.

לה. **הקשה** הצל"ח (ד"ה משום), כיצד סברה הגמרא לומר שטעם הדבר הוא משום שאין אנו יודעים מאיזה שבט באנו, הרי אם כן מן הדין היה שהלויים היודעים שהם

אי הכי מאי איריא הכונס את הבתולה אפי' כונס את האלמנה נמי הכא טריד והכא לא טריד אי משום טרדא אפילו טבעה ספינתו בים נמי [ס] אלמה אמר רבי אבא בר זבדא אמר רב אבל חייב בכל מצות האמורות בתורה [א] חוץ מן התפילין שהרי נאמר בהן פאר שנאמר [א] פארך חבוש עליך וגו' אמרי התם טרדא דרשות הכא טרדא דמצוה: **מתני'** [ב] רחץ לילה הראשון שמתה אשתו אמרו לו תלמידיו [א] למדתנו רבינו [ג] [ב] שאבל אסור לרחוץ אמר להם איני כשאר בני אדם אסטנים אני. [ד] וכשמת טבי עבדו קבל עליו תנחומין אמרו לו תלמידיו [א] למדתנו רבינו שאין מקבלין תנחומין על העבדים אמר להם אין טבי עבדי כשאר כל העבדים כשר היה. [ה] [ג] חתן אם רוצה לקרות קרית שמע לילה הראשון קורא רבן שמעון בן גמליאל אומר [ו] לא כל הרוצה ליטול את השם יטול: **גמ'** מ"ט דרבן (שמעון בן) גמליאל קסבר [ז] אנינות לילה דרבנן דכתיב [ב] ואחריתה כיום מר ובמקום אסטנים לא גזרו ביה רבנן: וכשמת טבי עבדו וכו': ת"ר עבדים ושפחות אין עומדין עליהם בשורה ואין אומרים עליהם ברכת אבלים ותנחומי אבלים [ח] מעשה ומתה שפחתו של רבי אליעזר נכנסו תלמידיו לנחמו כיון שראה אותם עלה לעלייה ועלו אחריו נכנס לאנפילון נכנסו אחריו נכנס לטרקלין נכנסו אחריו אמר להם כמדומה אני שאתם נכוים בפושרים עכשיו אי אתם נכוים אפילו בחמי חמין לא כך שניתי לכם [ד] עבדים ושפחות אין עומדין עליהם בשורה ואין אומרים עליהם ברכת אבלים ולא תנחומי אבלים אלא מה אומרים עליהם כשם שאומרים לו לאדם על שורו ועל חמורו שמתו המקום ימלא לך חסרונך כך אומרים לו על עבדו ועל שפחתו המקום ימלא לך חסרונך. תניא אידך עבדים ושפחות אין מספידין אותן ר' יוסי אומר אם עבד כשר הוא אומרים עליו הוי איש טוב ונאמן ונהנה מיגיעו אמרו לו אם כן מה הנחת לכשרים: ת"ר [ט] אין קורין אבות אלא לשלשה ואין קורין אמהות אלא לארבע אבות מאי טעמא אילימא משום דלא ידעינן אי מראובן קא אתינן אי משמעון קא אתינן אי הכי אמהות נמי לא ידעינן אי מרחל קא אתינן אי מלאה קא אתינן אלא עד הכא חשיבי טפי לא חשיבי. תניא אידך [י] [ה] עבדים ושפחות אין קורין אותם אבא פלוני ואמא פלונית ושל ר"ג היו קורים אותם אבא פלוני ואמא פלונית מעשה לסתור משום דחשיבי: א"ר אלעזר מאי דכתיב [ג] כן אברכך בחיי בשמך אשא כפי כן אברכך בחיי זו ק"ש בשמך אשא כפי זו תפלה ואם עושה כן עליו הכתוב אומר [ד] כמו חלב ודשן תשבע נפשי ולא עוד אלא שנוחל שני עולמים העוה"ז והעולם הבא שנאמר [ד] ושפתי רננות יהלל פי: ר' אלעזר בתר דמסיים צלותיה אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתשכן בפורינו אהבה ואחוה ושלום וריעות ותרבה גבולנו בתלמידים ותצליח סופנו אחרית ותקוה ותשים חלקנו בגן עדן ותקננו בחבר טוב ויצר טוב בעולמך ונשכים ונמצא יחול[ב] לבבנו ליראה את שמך ותבא לפניך קורת נפשנו לטובה. רבי יוחנן בתר דמסיים צלותיה אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתציץ בבשתנו ותביט ברעתנו ותתלבש ברחמיך ותתכסה בעזך ותתעטף בחסידותך ותתאזר בחנינותך ותבא לפניך מדת טובך וענותנותך. ר' זירא בתר דמסיים צלותיה אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שלא נחטא ולא נבוש ולא נכלם מאבותינו[ג]. ר' חייא בתר דמצלי אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתהא תורתך אומנותנו ואל ידוה לבנו ואל יחשכו עינינו[ס]. רב בתר צלותיה אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתתן לנו חיים ארוכים חיים של שלום חיים של טובה חיים של ברכה חיים של פרנסה חיים של חלוץ עצמות חיים שיש בהם יראת חטא חיים שאין בהם בושה וכלימה חיים של עושר וכבוד חיים שתהא בנו אהבת תורה ויראת שמים חיים שתמלא לנו את כל משאלות לבנו לטובה. רבי בתר צלותיה אמר הכי [ל] יהי רצון מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו שתצילנו מעזי פנים ומעזות פנים מאדם רע ומפגע רע מיצר רע מחבר רע משכן רע ומשטן המשחית ומדין קשה ומבעל דין קשה[ד] בין שהוא בן ברית בין שאינו בן ברית ואע"ג דקיימי קצוצי עליה דרבי. רב ספרא בתר צלותיה אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתשים שלום

בפמליא

רש"י

מתני' רחץ לילה הראשון שמתה אשתו. ונקברה בו ביום, ואע"פ שאבל אסור ברחיצה הוא רחץ, כדאמר טעמא אסטנים אני, והוא אדם מעונג ומפונק[ס]: **גמ'** קסבר אנינות לילה דרבנן. ואע"פ שהיה ליל יום המיתה וכתיבא אנינות באורייתא דכתיב לא אכלתי באוני ממנו (דברים כו), ופחות מיום אחד אינו אנינות דילפי רבנן מואחריתה כיום מר, קסבר ר"ג אין לילה של אחריו עם היום אלא מדרבנן הוא כשאר ימי האבל, וגבי אסטנים לא גזור ביה רבנן. פלוגתייהו דתנאי היא בזבחים (דף צט:) באנינות לילה אי מדאורייתא אי מדרבנן: **אין עומדין עליהם בשורה.** כשחוזרים מבית הקברות היו עושים שורות סביב האבל ומנחמין אותו, ואין שורה פחותה מעשרה[מ]: **ברכת אבלים.** ברכת רחבה, שמברין אותו סעודה ראשונה משל אחרים ומברכין שם ברכת אבלים, והיא מפורשת בכתובות פרק ראשון (ד' ח.): **לאנפילון.** בית קטן שלפני טרקלין הגדול: **נכוים בפושרים.** כלומר סבור הייתי שתבינו דבר ברמז מועט שראיתם אותי סר מעליכם ליכנס לאנפילון[ו]: **הוי.** לשון גניחה וצעקה: **אין קורין אבות.** לישראל: **אלא לשלשה.** אברהם יצחק ויעקב, לאפוקי שבטים: **אלא לארבע.** שרה רבקה רחל ולאה: **אבא פלוני אמא פלונית.** לא בבניהם קאמר אלא בשאר בני אדם, כעין שאנו קורין עכשיו מר פלוני מרת פלונית כך היו רגילין לומר אבא פלוני ואמא פלונית: **כן אברכך.** וכמו חלב ודשן. תרי קראי דסמיכי להדדי: **רננות.** שתים: **בפורינו.** בגורלנו: **אחרית ותקוה.** שתהא אחריתנו טובה ונראה מה שקוינו: **ותקננו.** לשון תקון: **ונשכים ונמצא יחול לבבנו ליראה את שמך.** שלא יתגבר עלינו יצר הרע בהרהור הלילה לסור מאחריך ביום, אלא כשנשכים בכל בקר נמצא לבבנו מייחל לך: **ותבא לפניך קורת נפשנו.** כלומר ספוק צרכנו וקורת רוחנו: **ותביט ברעתנו.** תדע ותתן לבך ברעה הבאה עלינו: **מעזי פנים.** שלא יתגרו בי: **ומעזות פנים.** שלא יוציאו עלי לעז ממזרות[ס]: **שאינו בן ברית.** שאינו מהול: **ואע"ג דקיימי קצוצי עליה דרבי.** שהיו שוטרים עומדין במצות אנטונינוס להכות ולהנקם בכל העומדים עליו:

תוספות

אי הכי מאי איריא בתולה. אי אמרת בשלמא דטעמא משום טרדא שפיר אלא אמאי שהוא תולה הטעם במצוה אלמנה נמי: **אסטנים** אני. ואיכא נער אם לא היה רוחץ דאינו אסור לרחוץ בימי אבלו אלא משום תענוג וגם לחוף ראשו אי אית ליה ערבוביא ברישיה שרי אפי'[ו] תוך שבעה וכן התיר רבינו שמואל ליולדת אבלה לרחוץ תוך שבעה ולרחוץ נמי בתשעה באב וכן משמע נמי במס' יומא (ד' עז:) מי שיש לו חטטין בראשו סך כדרכו ביום הכפורים ואינו חושש אע"ג דסיכה כשתיה ביוה"כ וכן משמע בירושלמי[ס] אבל אסור ברחיצה הדא דתימא ברחיצה של תענוג אבל ברחיצה שאינה של תענוג מותר כהדא דאיתמר מי שיש לו חטטין ברישיה וכו': **אנינות** לילה דרבנן. וא"ת והרי אונן[ס] נמי אינו נוהג אלא במעשר אבל לענין רחיצה דאבילות דרבנן הוא וא"כ לעולם אימא לך דאנינות לילה דאורייתא הוי גבי מעשר. ויש לומר דאי איתא דהוי דאורייתא גבי מעשר. גבי שאר דברים דרבנן נמי הוה לן למגזר דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון[ע]: **אין** עומדין עליהם בשורה. דילמא אתי לאסוקי ליוחסין:

עין משפט נר מצוה

מא א (מיי' פ"ד מהלכות תפילין הלכה יג) ופ"ד מהלכות אבל הלכה ט [סמג עשין דרבנן ב] טוש"ע או"ח סי' לח סעיף ה וביו"ד סימן שפח סעיף א:

מב ב מיי' פ"א ה"ב ופ"ה מהלכות אבילות ה"ג סמג עשין מד"ס ב טור שו"ע י"ד סימן שפא סעיף א:

מג ג מיי' פ"ד מהלכות ק"ש הלכה ז טור שו"ע או"ח סימן ע סעיף ג:

מד ד מיי' פי"ב מהל' אבל הלכה יב טור שו"ע יו"ד סימן שעו סעיף א:

[מד] [ה] מיי' פ"ד מהלכות נחלות הלכה ה שו"ע חו"מ סימן רעט סעיף ה:

תורה אור השלם

א) הֵאָנֵק דֹּם מֵתִים אֵבֶל לֹא תַעֲשֶׂה פְּאֵרְךָ חֲבוֹשׁ עָלֶיךָ וּנְעָלֶיךָ תָּשִׂים בְּרַגְלֶיךָ וְלֹא תַעְטֶה עַל שָׂפָם וְלֶחֶם אֲנָשִׁים לֹא תֹאכֵל: [יחזקאל כד, יז]

ב) וְהָפַכְתִּי חַגֵּיכֶם לְאֵבֶל וְכָל שִׁירֵיכֶם לְקִינָה וְהַעֲלֵיתִי עַל כָּל מָתְנַיִם שָׂק וְעַל כָּל רֹאשׁ קָרְחָה וְשַׂמְתִּיהָ כְּאֵבֶל יָחִיד וְאַחֲרִיתָהּ כְּיוֹם מָר: [עמוס ח, י]

ג) כֵּן אֲבָרֶכְךָ בְחַיָּי בְּשִׁמְךָ אֶשָּׂא כַפָּי: [תהלים סג, ה]

ד) כְּמוֹ חֵלֶב וָדֶשֶׁן תִּשְׂבַּע נַפְשִׁי וְשִׂפְתֵי רְנָנוֹת יְהַלֶּל פִּי: [תהלים סג, ו]

הגהות וציונים

א] נ"א לא (גליון) וכ"ה בכת"י אבל עיין שפ"ח שיש קצת ראיה שהגי' היא כלפנינו עפמ"ש בשו"ע יו"ד סימן רמב סכ"ב וז"ל ראה רבו עובר על דברי תורה אומר לו למדתנו רבינו כך וכך עכ"ל: ב] [פי' תאות לבבנו. בערוך ערך יחול] (גליון): ג] [פי' יותר מאבותינו. ערוך בערך הנ"ל] (גליון): ד] [שיכולין אנו לדון שלא בקושי. בערך הנ"ל] (גליון): ה] בדפו"ר נוסף מאד: ו] אולי צ"ל לעלות לעליה (רש"ש) ועיין צל"ח שמבאר היטב דברי רש"י ולפי דבריו א"צ להגיה: ז] כוונתם בתיבת אפי' דלא רק בשלשים שהוא ממנהגא מותר אלא אפי' תוך ז', וכן הובא בפוסקים: ס] יש להוסיף גמור (באה"מ):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [לעיל דף יא. וש"נ], ב) שמחות פ"ו, ג) מו"ק דף טו:, ד) שמחות פ"א הלכה יא, ה) פסחים נה., ו) [עי' פירש"י לקמן יז:], ז) [פסחים דף צב. זבחים דף צט: ק:], ח) שמחות פ"א הלכה י, ט) שמחות פ"א הלכה יד, י) שמחות פ"א הלכה יג, כ) ע"פ איכה ה יז, ל) שבת דף ל:, מ) סנהדרין יט., נ) שבת ל:, ס) דפרקין ה"ז, ע) גיטין סה. וש"נ.

משנת ראשונים

וכשמת טבי עבדו קבל עליו תנחומין. מפרש עלה בירושלמי מכאן שתלמידו של אדם חביב עליו כבנו וכן עבדו המשמשו כרצונו חביב עליו כבנו דאי לאו הכי תנחומין על אחר למה ואפילו הוא בן חורין. [תוספות הרא"ש]

למדתנו רבינו שאין מקבלין תנחומין על העבדים. ויש אומרים דמשום הכי אמרו על העבדים דסלקא דעתך אמינא כיון דגופו קנוי לו כגופו דמי קא משמע לן דלא. [הריטב"א]

נכנס לאנפילון. אכסדרא שלפני החצר. [הריטב"א]

אין קורין אבות אלא לשלשה. משם ואילך אין לו להזכיר את האחרים על שם כלל האומה כגון שיאמר ראובן אבינו חנוך אבינו שאין ליחס כל האומה אלא לאלו שנתפרסמו באבות ראשונים ונתפרסם חשיבותם לאבות אחריהם וכן אין קורין אמהות אלא לד' שרה רבקה רחל ולאה. [מאירי]

משום דחשיבי. העבדים והשפחות אין קורין להן אבא פלוני ואימא פלונית שלא יבא מן הדבר תקלה ונמצא זה הבן נפגם, לפיכך אם היו העבדים והשפחות חשובין ביותר ויש להן קול וכל הקהל מכירין אותן ואת בני ועבדי אדוניהם כגון עבדי הנשיא הרי אלו מותר לקרות להן אבא ואימא. [רמב"ם, נחלות פ"ד ה"ה]

כן אברכך בחיי. כמו שאני משבח לך כל היום, כן אברכך ואשבחך כל ימי חיי. [רד"ק, תהלים סג ה]

מחבר רע. כדי שלא אלמוד מעשיו הרעים ואמרו רבותינו (אבות א ז) ואל תתחבר לרשע, וכתיב (משלי כב כד) אל תתרע את בעל אף ואת איש חמות לא תבא פן תאלף אורחותיו ולקחת מוקש לנפשך. [אבודרהם, ברכות השחר]

משכן רע. כדי שלא נלקה עמו. ואמרו רבותינו (אבות א ז) הרחק משכן רע. ומצאנו כתוב (דה"א יב לב) ומבני יששכר יודעי בינה לעתים ובמה זכו לתורה בשכונת מרע"ה. ובני ראובן דתן ואבירם לקו בשכונת קרח ותבלעם הארץ, מכאן אמרו רבותינו אוי לרשע ואוי לשכנו [אבודרהם, ברכות השחר]

לקרוא בשם 'אמהות' לרחל ולאה, שהרי **לָא יָדְעִינַן אִי מֵרָחֵל קָא אָתֵינַן אִי מִלֵּאָה קָא אָתֵינַן** - אין אנו יודעים אם מרחל באנו או מלאה[לו].

מבארת הגמרא, **אֶלָּא** טעם הדבר שאין קוראים 'אבות' אלא לשלשה, משום **דְּעַד הָכָא חֲשִׁיבֵי** - עד כאן [-אברהם יצחק ויעקב], חשובים הם להקרא 'אבות' לכל ישראל, **טְפֵי לָא חֲשִׁיבֵי** - מכאן ואילך [-מן השבטים והלאה], אינם חשובים כל כך להקרא בשם זה[לז], ואף לענין 'אמהות' כן הוא, שרק שרה רבקה רחל ולאה חשובות הן להקרא בשם 'אמהות' של כל עם ישראל[לח].

הגמרא מביאה ברייתא העוסקת בענין קריאת שֵׁם של חשיבות לעבדים ושפחות:

תַּנְיָא אִידָךְ - שנינו בברייתא אחרת, **עֲבָדִים וּשְׁפָחוֹת** כנענים **אֵין קוֹרִין אוֹתָם** בשם **'אַבָּא פְּלוֹנִי' וְ'אִמָּא פְּלוֹנִית'**. כלומר, דרכם היתה לקרוא לאנשים בדרך חשיבות 'אבא פלוני' או 'אמא פלונית', כדרך שאנו קוראים כיום 'מר פלוני' ו'מרת פלונית'[לט], ועל כך משמיעה הברייתא שאין לאדם בן חורין לקרוא כן לעבדים ושפחות כנענים, לפי שיש לחוש שמא יסברו אנשים שהקורא לעבד 'אבא' או לשפחה 'אמא' הוא בנם, ויבואו לפוסלו מלבוא בקהל.

ומוסיפה הברייתא, **וְלַעֲבָדִים** ושפחות **שֶׁל** בית **רַבָּן גַּמְלִיאֵל הָיוּ** בני הבית **קוֹרִים אוֹתָם** בשם **'אַבָּא פְּלוֹנִי' וְ'אִמָּא פְּלוֹנִית'**.

מקשה הגמרא, וכי מביאה הברייתא **מַעֲשֶׂה** כדי **לִסְתּוֹר** את הדין שנתבאר בה, הרי מאחר ושנינו שאין לקרוא כן לעבדים ושפחות, מדוע היו בני ביתו של רבן גמליאל קוראים כך לעבדיהם ושפחותיהם.

מתרצת הגמרא, **מִשּׁוּם דַּחֲשִׁיבֵי** - לפי שבני ביתו של רבן גמליאל חשובים היו, ומוכרים לכל, ואין לחוש שמא יסברו שהם בני עבדים ושפחות[מ].

★

הגמרא מביאה מימרא בענין קריאת שמע ותפילה:

אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, מַאי דִּכְתִיב - מה היא כוונת הכתוב (תהלים סג ה) **'כֵּן אֲבָרֶכְךָ בְחַיָּי בְּשִׁמְךָ אֶשָּׂא כַפָּי'**[מא]. יש לדורשו כך, **'כֵּן אֲבָרֶכְךָ בְחַיָּי' זוֹ קְרִיאַת שְׁמַע**[מב], **'בְּשִׁמְךָ אֶשָּׂא כַפָּי' זוֹ תְּפִלָּה**, שנושא את כפיו למרום בתפילה[מג]. **וְאִם** אדם **עוֹשֶׂה כֵּן**, שנזהר בקריאת שמע ובתפילה[מד], **עָלָיו הַכָּתוּב אוֹמֵר** (שם סג ו) **'כְּמוֹ חֵלֶב וָדֶשֶׁן תִּשְׂבַּע נַפְשִׁי'**, כלומר, שתפילתו חשובה לפני הבורא כאילו הקריב חלב הקרבנות על המזבח, וכאילו קיים את מצות 'תרומת הדשן', שכן התפילה היא במקום עבודת הקרבנות[מה], **וְלֹא עוֹד אֶלָּא שֶׁנּוֹחֵל** [-זוכה לנחלת] **שְׁנֵי עוֹלָמִים, הָעוֹלָם הַזֶּה וְהָעוֹלָם הַבָּא**[מו], **שֶׁנֶּאֱמַר** (שם) **'וְשִׂפְתֵי רְנָנוֹת יְהַלֶּל פִּי'**[מז], ומאחר ונקט הכתוב 'רננות' בלשון רבים יש ללמוד שעוסק הוא בשתי רננות, אחת לעולם הזה ואחת לעולם הבא.

★

הגמרא מביאה תפילות שהיו התנאים והאמוראים נוהגים להוסיף לאחר סיום תפילת שמונה עשרה[מח]:

רַבִּי אֶלְעָזָר בָּתַר דִּמְסַיֵּים צְלוֹתֵיהּ אָמַר הָכִי - אחר סיום תפילתו רגיל היה לומר כך, **יְהִי רָצוֹן מִלְּפָנֶיךָ ה' אֱלֹהֵינוּ, שֶׁתַּשְׁכֵּן בְּפוּרֵינוּ**

משבט לוי יקראו אבות לארבעה [אברהם יצחק יעקב ולוי], ואילו הכהנים היודעים שהם מזרע אהרן הכהן יקראו אבות לשבעה [שכן הם מוסיפים על הראשונים את קהת עמרם ואהרן]. ותירץ, שאכן מתחילה סברה הגמרא שהמימרא 'אין קורין אבות אלא לשלשה' נאמרה לגבי רוב עם ישראל, שאינם יודעים לאיזה שבט הם מתייחסים, ולא לגבי הכהנים והלויים, אך למסקנת הדברים שיש טעם אחר לכך שאין קוראים אבות לשבטים [כמבואר בדברי הגמרא להלן], אין לחלק בין הכהנים והלויים לבין כל ישראל.

לו. וגם אין אנו יודעים אם מבלהה אנו באים אם מזלפה, ולא הזכירה אותן הגמרא משום שגם הן על שם הגבירות [רחל ולאה] נקראו, שהם כגופן. וכן אמרו בית דין של בועז (רות ד יא) 'כרחל וכלאה אשר בנו שתיהם את בית ישראל'. מגיד תעלומה (ד"ה לא).

לז. כתב באיי הים (ד"ה ת"ר), שענין חשיבות הנזכר כאן הוא לגבי 'מעשי אבות סימן לבנים'. כלומר, שמצינו שכל מעשה שאירע עם האבות הוא סימן למה שיארע עם בניהם, כמבואר בדברי חז"ל בכמה מקומות, וענין זה נאמר רק לגבי מה שאירע עם האבות אברהם יצחק ויעקב ולא לגבי מה שאירע עם השבטים.

בבן יהוידע (ד"ה טפי) תמה, כיצד יתכן לומר שמכאן ואילך אין הדורות חשובים כמו האבות, והרי מצינו במשה רבינו שנאמר בו (דברים לד י) 'ולא קם נביא עוד בישראל כמשה', ואף האבות לא השיגו את מדרגת נבואתו. ותירץ, שאכן אין הדברים אמורים במשה, שזכה לתואר 'רבינו', ותואר 'רב' עדיף מתואר 'אב', כמו שאמרו חכמים שהרב קודם לאב. ובספרו בניהו (ד"ה טפי) הוסיף לתרץ בזה, שמאחר ומשה לא היה סמוך לדור האבות לא ניתן היה למנותו עמהם.

לח. כתב הרשב"א (ד"ה אין) בשם הראב"ד, שהכוונה במימרא זו היא שאין אומרים 'מי שענה לראובן אבינו הוא יעננו' וכיוצא בזה, ואם אמר לא הפסיד, אלא שאין מוטלת עלינו חובה לכבד את השבטים באופן כזה, אלא רק את שלושת האבות. וכתב על כך הרשב"א שאין הדברים מחוורים, שכן כיצד יתבארו לפי זה המשך דברי הגמרא להלן בסמוך 'ואין קורין אמהות אלא לארבע' [הרי אין אומרים 'מי שענה לשרה אמנו' וכיוצא בזה]. אלא כתב שהפירוש הנכון הוא כמו שפירש רב האי גאון, שאין כאן הוראה הנוגעת להלכה למעשה, אלא רק לענין כבוד, שאין חשובים להקרא בשם 'אבות' של כלל ישראל אלא שלושת האבות, וכן אין חשובות להקרא 'אמהות' לכלל ישראל אלא ארבעת האמהות.

לט. רש"י (ד"ה אבא).

מ. נתבארו דברי הגמרא לפי פירושו של השיטה מקובצת (ד"ה תנו וד"ה משום). וכן מתבאר מדברי הרמב"ם (נחלות פ"ד ה"ה). אמנם הוא מפרש את תירוץ הגמרא 'משום דחשיבי' על העבדים והשפחות עצמם, שמאחר והיו עבדיו של רבן גמליאל חשובים, ממילא היו מוכרים לכל, והיו הכל מכירים את בני ועבדי אדוניהם, ולפיכך אין בזה חשש תקלה.

במאירי (ד"ה העבדים) כתב בביאור מימרא זו, שהכוונה היא שאין צריך להזכיר עבדים ושפחות בדרך כבוד, אך אם רצה אדם לכנותם כך רשאי. אמנם הוסיף שיש הסוברים שאין לעשות כן, לפי שיש לחוש שיסברו אנשים מחמת כן שעבדים אלו בני חורין הם, אלא אם כן ידוע לכל שהם עבדים, כמו בעבדיו ושפחותיו של רבן גמליאל.

מא. ביאור פשוטו של מקרא כך הוא, 'כן אברכך בחיי, כמו 'אז', כי 'אז' מתרגמינן 'ובכן', כלומר, אז כשאבא לפניך אברכך כל ימי חיי. בשמך אשא כפי, להתפלל ולהלל'. רש"י (תהלים סג ה).

מב. לפי שאומרים בה 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד', וזהו 'אברכך'. רשב"א בפירושי האגדות (ד"ה אמר). ובמהרש"א (ח"א, ד"ה כן) כתב, שטעם הדבר שקרא הכתוב ל'קריאת שמע' בשם 'אברכך בחיי', לפי שעיקר הענין של קריאת שמע פעמיים ביום הוא לקיים בזה מצות תלמוד תורה, כמבואר במנחות (צט:), ומאחר והתורה היא חיי האדם לפיכך אמר הכתוב כך, 'כן אברכך' בדבר שהוא 'חיי', דהיינו התורה. ובאמרי נועם (ד"ה כן) כתב, ש'קריאת שמע' נקראת חיי האדם לפי שיש בה רמ"ח תיבות כנגד רמ"ח איברים של אדם [ראה בית יוסף (או"ח סי' סא) שהביא בשם מדרש הנעלם (זוהר חדש רות לה.) 'דאמר רבי נהוראי אמר רבי נחמיה, בקריאת שמע רמ"ח תיבות כמנין איבריו של אדם, והקורא קריאת שמע כתקונה כל אבר ואבר נוטל תיבה אחת ומתרפא בו']. ובהגהות מלא הרועים (ד"ה כן) כתב, שקריאת שמע נקראת 'חיים' לפי שאדם צריך למסור נפשו באמירת 'אחד', כמו שכתוב בזוהר. אמנם ראה בהגהות יעב"ץ (ד"ה מאי), שביאר מימרא זאת לענין ברכות קריאת שמע, לפניה ולאחריה.

מג. כמאמר הכתוב (איכה ג מא) 'נשא לבבנו אל כפים, אֶל אֵל בשמים'. וכוונת הכתוב 'בשמך אשא כפי' כך היא, 'בשמך', שתמלא בקשתנו בשביל שמך הגדול ולא למעננו, 'אשא כפי' בתפילה. מהרש"א (ח"א, ד"ה כן).

מד. שפתי חכמים (ד"ה ואם). והוסיף, שיש לפרש שלפיכך נאמר 'עושה' כן ולא 'אומר' כן, שהכוונה בזה שעושה בפועל את הנאמר בקריאת שמע.

מה. מהרש"א (שם).

מו. העולם הזה בשכר קריאת שמע, והעולם הבא בשכר התפילה. רשב"א בפירושי האגדות (שם). ובמהרש"א (שם ד"ה ולא) כתב לבאר על פי דרכו [ראה הערה לעיל] ש'קריאת שמע' היא בכלל תלמוד תורה, ובתורה נאמר (דברים ל כ) 'כי הוא חייך ואורך ימיך', 'חייך' בעולם הזה, ו'אורך ימיך' לעולם הבא.

מז. 'ושפתי רננות, לשונות של רננות, כמו (בראשית יא א) 'ויהי כל הארץ שפה אחת', דמתרגמינן לישנא חד'. רש"י (תהלים סג ו).

מח. בטעם הדבר שהיו החכמים מוסיפים תפילות אחר שמונה עשרה, כתב המאירי (ד"ה אמר), 'אחר שקרא אדם את שמע והתפלל, ראוי לו להפטר מתפילתו בדברי שבח אחר ברכות התפלה, ושיסיים את תפלתו בדברים אחרים של תפלה, שלא יפטר מברכותיו פתאום וילך לו. מפני זה היו חכמי התלמוד מחדשים אחר תפלתם מטבע תפלה מעין תחנונים'. ובצל"ח (ד"ה ר' אלעזר) כתב, שכוונת החכמים היתה לקיים את דברי רבי אליעזר במשנה להלן (כח:) 'העושה תפילתו קבע אין תפילתו תחנונים'. ומאחר ותפילת שמונה עשרה קבועה לנו מפי אנשי כנסת הגדולה, נמצא שמחוייבים אנו להתפלל כן, ומעתה נראית תפילתנו כמו פריעת חוב, ואין היכר בזה שאנחנו מתכוונים לרחמים ותחנונים, ולפיכך הוסיפו עוד בקשת רחמים ותחנונים אחר התפילה.

עוד כתב, שאף שהמקום הראוי למימרות אלו הוא בפרק חמישי, העוסק בענייני תפילת שמונה עשרה, ואילו פרק זה עוסק עדיין בענייני קריאת שמע, מכל מקום מאחר והובאה מקודם מימרתו של רבי אלעזר לענין קריאת שמע ותפילה, לפיכך מביאה הגמרא עתה את הבקשות שהיה רבי אלעזר מוסיף אחר תפילתו, ואגב כך הובאו גם בקשותיהם של עוד תנאים ואמוראים [וראה שם עוד שביאר באופן נוסף את השייכות שבין המימרות].

אי הכי מאי איריא הכונס את הבתולה אפי' כונס את האלמנה נמי הכא טריד והכא לא טריד אי משום טרדא אפילו טבעה ספינתו בים נמי [א] אלמה אמר רבי אבא בר זבדא אמר רב אבל חייב בכל מצות האמורות בתורה [א] חוץ מן התפילין שהרי נאמר בהן פאר שנאמר [א] פארך חבוש עליך וגו' אמרי התם טרדא דרשות הכא טרדא דמצוה: **מתני'** [ב] רחץ לילה הראשון שמתה אשתו אמרו לו תלמידיו [א] למדתנו רבינו [ג] [ב] שאבל אסור לרחוץ אמר להם איני כשאר בני אדם אסטנים אני. [ד] וכשמת טבי עבדו קבל עליו תנחומין אמרו לו תלמידיו [ו] למדתנו רבינו שאין מקבלין תנחומין על העבדים אמר להם אין טבי עבדי כשאר כל העבדים כשר היה. [ז] חתן אם רוצה לקרות קרית שמע לילה הראשון קורא רבן שמעון בן גמליאל אומר [ח] לא כל הרוצה ליטול את השם יטול: **גמ'** מ"ט דרבן (שמעון בן) גמליאל קסבר [ט] אנינות לילה דרבנן דכתיב [ב] ואחריתה כיום מר ובמקום אסטנים לא גזרו ביה רבנן: וכשמת טבי עבדו וכו': ת"ר עבדים ושפחות אין עומדין עליהם בשורה ואין אומרים עליהם ברכת אבלים ותנחומי אבלים [י] מעשה ומתה שפחתו של רבי אליעזר נכנסו תלמידיו לנחמו כיון שראה אותם עלה לעלייה ועלו אחריו נכנס לאנפילון נכנסו אחריו נכנס לטרקלין נכנסו אחריו אמר להם כמדומה אני שאתם נכווים בפושרים עכשיו אי אתם נכווים אפילו בחמי חמין לא כך שניתי לכם [כ] עבדים ושפחות אין עומדין עליהם בשורה ואין אומרים עליהם ברכת אבלים ולא תנחומי אבלים אלא מה אומרים עליהם כשם שאומרים לו לאדם על שורו ועל חמורו שמתו המקום ימלא לך חסרונך כך אומרים לו על עבדו ועל שפחתו המקום ימלא לך חסרונך. תניא אידך עבדים ושפחות אין מספידין אותן ר' יוסי אומר אם עבד כשר הוא אומרים עליו הוי איש טוב ונאמן ונהנה מיגיעו אמרו לו אם כן מה הנחת לכשרים: ת"ר [ל] אין קורין אבות אלא לשלשה ואין קורין אמהות אלא לארבע אבות מאי טעמא אילימא משום דלא ידעינן אי מראובן קא אתינן אי משמעון קא אתינן אי הכי אמהות נמי לא ידעינן אי מרחל קא אתינן אי מלאה קא אתינן אלא עד הכא חשיבי טפי לא חשיבי. תניא אידך [מ] [ה] עבדים ושפחות אין קורין אותם אבא פלוני ואמא פלונית ושל ר"ג היו קורים אותם אבא פלוני ואמא פלונית מעשה לסתור משום דחשיבי: א"ר אלעזר מאי דכתיב [ג] כן אברכך בחיי בשמך אשא כפי כן אברכך בחיי זו ק"ש בשמך אשא כפי זו תפלה ואם עושה כן עליו הכתוב אומר [ד] כמו חלב ודשן תשבע נפשי ולא עוד אלא שנוחל שני עולמים העוה"ז והעולם הבא שנאמר [ד] ושפתי רננות יהלל פי: ר' אלעזר בתר דמסיים צלותיה אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתשכן בפורינו אהבה ואחוה ושלום וריעות ותרבה גבולנו בתלמידים ותצליח סופנו אחרית ותקוה ותשים חלקנו בגן עדן ותקננו בחבר טוב ויצר טוב בעולמך ונשכים ונמצא יחול [ב] לבבנו ליראה את שמך ותבא לפניך קורת נפשנו לטובה. רבי יוחנן בתר דמסיים צלותיה אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתציץ בבשתנו ותביט ברעתנו ותתלבש ברחמיך ותתכסה בעזך ותתעטף בחסידותך ותתאזר בחנינותך ותבא לפניך מדת טובך וענותנותך. ר' זירא בתר דמסיים צלותיה אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שלא נחטא ולא נבוש ולא נכלם מאבותינו [ג]. ר' חייא בתר דמצלי אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתהא תורתך אומנותנו ואל ידוה לבנו ואל יחשכו עינינו [ד]. רב בתר צלותיה אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתתן לנו חיים ארוכים חיים של שלום חיים של טובה חיים של ברכה חיים של פרנסה חיים של חלוץ עצמות חיים שיש בהם יראת חטא חיים שאין בהם בושה וכלימה חיים של עושר וכבוד חיים שתהא בנו אהבת תורה ויראת שמים חיים שתמלא לנו את כל משאלות לבנו לטובה. רבי בתר צלותיה אמר הכי [ס] יהי רצון מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו שתצילנו מעזי פנים ומעזות פנים מאדם רע ומפגע רע מיצר רע מחבר רע משכן רע ומשטן המשחית ומדין קשה [ז] ומבעל דין קשה בין שהוא בן ברית בין שאינו בן ברית ואע"ג דקיימי קצוצי עליה דרבי. רב ספרא בתר צלותיה אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתשים שלום

בפמליא

רש"י

מתני' רחץ לילה הראשון שמתה אשתו. ונקברה בו ביום, ואע"פ שאבל אסור ברחילה הוא רחץ, כדאמר טעמא אסטנים אני, והוא אדם מעונג ומפונק [ס]: **גמ'** קסבר אנינות לילה דרבנן. ואע"פ שהיה ליל יום המיתה וכתיבא אנינות באורייתא דכתיב לא אכלתי באוני ממנו (דברים כו), ופחות מיום אחד אינו אנינות דילפי רבנן מואחריתה כיום מר, קסבר ר"ג אין לילה של אחריו עם היום אלא מדרבנן הוא כשאר ימי האבל, וגבי אסטנים לא גזור ביה רבנן. פלוגתייהו דתנאי היא בזבחים (דף צט:) באנינות לילה אי מדאורייתא אי מדרבנן: **אין** עומדין עליהם בשורה. כשחוזרים מבית הקברות היו עושים שורות סביב האבל ומנחמין אותו, ואין שורה פחותה מעשרה [מ]: **ברכת אבלים.** ברכת רחבה, שמברין אותו סעודה ראשונה משל אחרים ומברכין שם ברכת אבלים, והיא מפורשת בכתובות פרק ראשון (ד' ח.): **לאנפילון.** בית קטן שלפני טרקלין הגדול: **נכוים בפושרים.** כלומר סבור הייתי שתבינו דבר ברמז מועט שראיתם אותי סר מעליכם ליכנס לאנפילון [י]: **הוי.** לשון גניחה וצעקה: **אין קורין אבות.** לישראל: **אלא לשלשה.** אברהם יצחק ויעקב, לאפוקי שבטים: **אלא לארבע.** שרה רבקה רחל ולאה: **אבא פלוני אמא פלונית.** לא בבניהם קאמר אלא בשאר בני אדם, כעין שאנו קורין עכשיו מר פלוני מרת פלונית כך היו רגילין לומר אבא פלוני ואמא פלונית: **כן אברכך.** וכמו חלב ודשן. תרי קראי דסמיכי להדדי: **רננות.** שתים: **בפורינו.** בגורלנו: **אחרית ותקוה.** שתהא אחריתנו טובה ונראה מה שקוינו: **ותקננו.** לשון תקון: **ונשכים ונמצא יחול לבבנו ליראה את שמך.** שלא יתגבר עלינו יצר הרע בהרהור הלילה לסור מאחריך ביום, אלא כשנשכים בכל בקר נמצא לבבנו מייחל לך: **ותבא לפניך קורת נפשנו.** כלומר ספוק צרכנו וקורת רוחנו: **ותביט ברעתנו.** תדע ותתן לבך ברעה הבאה עלינו: **מעזי פנים.** שלא יתגרו בי: **ומעזות פנים.** שלא יוציאו עלי לעז ממזרות [ס]: **שאינו בן ברית.** שאינו מהול: **ואע"ג דקיימי קצוצי עליה דרבי.** שהיו שוטרים עומדין במלות אנטונינוס להכות ולהנקם בכל העומדים עליו:

בפמליא

תוספות

אי הכי מאי איריא בתולה. אי אמרת בשלמא דטעמא משום טרדא שפיר אלא מאחר שהוא תולה הטעם במצוה אלמנה נמי: **אסטנים** אני. ואיכא נער אם לא היה רוחץ דאינו אסור לרחוץ בימי אבלו אלא משום תענוג וגם לחוף ראשו אי אית ליה ערבוביא ברישיה שרי אפי' [י] תוך שבעה וכן התיר רבינו שמואל ליולדת אבלה לרחוץ תוך שבעה ולרחוץ נמי בתשעה באב וכן משמע נמי במס' יומא (ד' עז:) מי שיש לו חטטין בראשו סך כדרכו ביום הכפורים ואינו חושש אע"ג דסיכה כשתיה ביוה"כ וכן משמע בירושלמי [פ] אבל אסור ברחיצה הדא דתימא ברחיצה של תענוג אבל ברחיצה שאינה של תענוג מותר כהדא דאיתמר מי שיש לו חטטין ברישיה וכו': **אנינות** לילה דרבנן. וא"ת והרי אונן [פ] נמי אינו נוהג אלא במעשר אבל לענין רחיצה דאבילות דרבנן הוא וא"כ לעולם אימא לך דאנינות לילה דאורייתא הוי גבי מעשר. ויש לומר דאי איתא דהוי דאורייתא גבי מעשר. גבי שאר דברים דרבנן נמי הוה לן למגזר דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון [ע]: **אין** עומדין עליהם בשורה. דילמא אתי לאסוקי ליוחסין:

מא א (מיי' פ"ד מהלכות תפילין הלכה יג) ופ"ד מהלכות אבל הלכה ט [סמג עשין דרבנן ב] טוש"ע או"ח סי' לח סעיף ה וביו"ד סימן שפח סעיף א:

מב ב מיי' פ"א ה"ג ופ"ה מהלכות אבילות ה"ג סמג עשין מד"ס ב טור שו"ע י"ד סימן שפא סעיף א:

מג ג מיי' פ"ד מהלכות ק"ש הלכה ז טור שו"ע או"ח סימן ע סעיף ג:

מד ד מיי' פי"ב מהל' אבל הלכה יב טור שו"ע יו"ד סימן שעז סעיף א:

[מד] [ה] מיי' פ"ד מהלכות נחלות הלכה ה שו"ע חו"מ סימן רעט סעיף ה:

תורה אור השלם

א) הֵאָנֵק דֹּם מֵתִים אֵבֶל לֹא תַעֲשֶׂה פְּאֵרְךָ חֲבוֹשׁ עָלֶיךָ וּנְעָלֶיךָ תָּשִׂים בְּרַגְלֶיךָ וְלֹא תַעְטֶה עַל שָׂפָם וְלֶחֶם אֲנָשִׁים לֹא תֹאכֵל: [יחזקאל כד, יז]

ב) וְהָפַכְתִּי חַגֵּיכֶם לְאֵבֶל וְכָל שִׁירֵיכֶם לְקִינָה וְהַעֲלֵיתִי עַל כָּל מָתְנַיִם שָׂק וְעַל כָּל רֹאשׁ קָרְחָה וְשַׂמְתִּיהָ כְּאֵבֶל יָחִיד וְאַחֲרִיתָהּ כְּיוֹם מָר: [עמוס ח, י]

ג) כֵּן אֲבָרֶכְךָ בְחַיָּי בְּשִׁמְךָ אֶשָּׂא כַפָּי: [תהלים סג, ה]

ד) כְּמוֹ חֵלֶב וָדֶשֶׁן תִּשְׂבַּע נַפְשִׁי וְשִׂפְתֵי רְנָנוֹת יְהַלֶּל פִּי: [תהלים סג, ו]

הגהות וציונים

א] נ"א **לא** (גליון) וכ"ה בכת"י אבל עיין שפ"ח שיש קצת ראיה שהגי' היא כלפנינו עפמ"ש בשו"ע יו"ד סימן רמב סכ"ב וז"ל ראה רבו עובר על דברי תורה אומר לו למדתנו רבינו כך וכך עכ"ל: **ב]** [פי' תאות לבבנו. בערוך ערך יחול] (גליון): **ג]** [פי' יותר מאבותינו. ערוך בערך הנ"ל] (גליון): **ד]** [שיכולין אנו לדון שלא בקושי. בערך הנ"ל] (גליון): **ה]** בדפו"ר נוסף **מאד**: **ו]** אולי צ"ל **לעלות לעליה** (רש"ש) ועיין צל"ח שמבאר היטב דברי רש"י ולפי דבריו א"צ להגיה: **ז]** כוונתם בתיבת אפי' דלא רק בשלשים שהוא ממנהגא מותר אלא אפי' תוך ז', וכן הובא בפוסקים: **ס]** יש להוסיף גמור (באה"מ):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [לעיל דף יא. וש"נ], **ב)** שמחות פ"ו, **ג)** מו"ק דף טו:, **ד)** שמחות פ"א הלכה יא, **ה)** פסחים נה., **ו)** [עי' פירש"י לקמן יז:], **ז)** [פסחים דף נב. זבחים דף צט: ק:], **ח)** שמחות פ"א הלכה י, **ט)** שמחות פ"א הלכה יד, **י)** שמחות פ"א הלכה יג, **כ)** ע"פ איכה ה יז, **ל)** שבת דף ל:, **מ)** סנהדרין יט., **נ)** שבת ל:, **ס)** דפרקין ה"ז, **ע)** גיטין סה. וש"נ.

משנת ראשונים

וכשמת טבי עבדו קבל עליו תנחומין. מפרש עלה בירושלמי מכאן שתלמידו של אדם חביב עליו כבנו וכן עבדו המשמשו כרצונו חביב עליו כבנו דאי לאו הכי תנחומין על אחר למה ואפילו הוא בן חורין. [תוספות הרא"ש]

למדתנו רבינו שאין מקבלין תנחומין על העבדים. ויש אומרים דמשום הכי אמרו על העבדים דסלקא דעתך אמינא כיון דגופו קנוי לו כגופו דמי קא משמע לן דלא. [הריטב"א]

נכנס לאנפילון. אכסדרא שלפני החצר. [הריטב"א]

אין קורין אבות אלא לשלשה. משם ואילך אין לו להזכיר את האחרים על שם כלל האומה כגון שיאמר ראובן אבינו חנוך אבינו שאין ליחס כל האומה אלא לאלו שנתפרסמו באבות ראשונים ונתפרסם חשיבותם לאבות אחריהם וכן אין קורין אמהות אלא לד' שרה רבקה רחל ולאה. [מאירי]

משום דחשיבי. העבדים והשפחות אין קורין להן אבא פלוני ואימא פלונית שלא יבא מן הדבר תקלה ונמצא זה הבן נפגם, לפיכך אם היו העבדים והשפחות חשובין ביותר ויש להן קול וכל הקהל מכירין אותן ואת בני ועבדי אדוניהם כגון עבדי הנשיא הרי אלו מותר לקרות להן אבא ואימא. [רמב"ם, נחלות פ"ד ה"ה]

כן אברכך בחיי. כמו שאני משבח לך כל היום, כן אברכך ואשבחך כל ימי חיי. [רד"ק, תהלים סג ה]

מחבר רע. כדי שלא אלמוד מעשיו הרעים ואמרו רבותינו (אבות א ז) ואל תתחבר לרשע, וכתיב (משלי כב כד) אל תתרע את בעל אף ואת איש חמות לא תבא פן תאלף אורחותיו ולקחת מוקש לנפשך. [אבודרהם, ברכות השחר]

משכן רע. כדי שלא נלקה עמו. ואמרו רבותינו (אבות א ז) הרחק משכן רע. ומצאנו כתוב (דה"א יב לב) ומבני יששכר יודעי בינה לעתים ובמה זכו לתורה בשכונת מרע"ה. ובני ראובן דתן ואבירם לקו בשכונת קרח ותבלעם הארץ, מכאן אמרו רבותינו אוי לרשע ואוי לשכנו [אבודרהם, ברכות השחר]

[-בגורלנו[מט]] **אַהֲבָה** וְאַחֲוָה וְשָׁלוֹם וְרֵיעוּת[נ], **וְתַרְבֶּה** גְּבוּלֵנוּ בְּתַלְמִידִים, וְתַצְלִיחַ סוֹפֵנוּ אַחֲרִית וְתִקְוָה, כלומר, שתהא אחריתנו טובה, ונזכה לראות מה שאנו מקוים ומצפים לו. **וְתָשִׂים** חֶלְקֵנוּ בְּגַן עֵדֶן[נא], **וְתַקְּנֵנוּ** [-תתקן אותנו] בְּחָבֵר טוֹב וְיֵצֶר טוֹב בְּעוֹלָמְךָ, **וְנַשְׁכִּים** בבוקר **וְנִמְצָא** יִחוּל [-תקוות] לְבָבֵנוּ לְיִרְאָה אֶת שְׁמֶךָ, כלומר, שלא יתגבר עלינו יצר הרע בהרהור הלילה לסור מאחריך ביום, אלא כשנשכים בבוקר נמצא את לבבנו שהוא מייחל ומקוה לך[נב]. **וְתָבֹא** לְפָנֶיךָ קוֹרַת נַפְשֵׁנוּ לְטוֹבָה, כלומר, שתספק לנו את כל צרכנו, וכן תעשה לנו קורת רוח[נג].

רַבִּי יוֹחָנָן בָּתַר דִּמְסַיֵּים צְלוֹתֵיהּ אָמַר הָכִי - אחר סיום תפילתו היה אומר כן, **יְהִי רָצוֹן** מִלְּפָנֶיךָ ה' אֱלֹהֵינוּ, **שֶׁתָּצִיץ** בְּבָשְׁתֵּנוּ[נד], שאנו מתביישים בעבירות שבידינו[נה], **וְתַבִּיט** בְּרָעָתֵנוּ - תדע ותתן לבך לרעה הבאה עלינו[נו], **וְתִתְלַבֵּשׁ** בְּמִידַת רַחֲמֶיךָ עלינו, **וְתִתְכַּסֶּה** בְּמִידַת עֻזְּךָ [-גבורתך] כנגד הגוים[נז], **וְתִתְעַטֵּף** בְּמִידַת חֲסִידוּתְךָ, **וְתִתְאַזֵּר** [-תחגור] בְּמִידַת חֲנִינוּתְךָ[נח] - שאתה נותן מתנת חינם, **וְתָבֹא** לְפָנֶיךָ מִדַּת טוּבְךָ[נט], וַעֲנְוְתָנוּתְךָ.

רַבִּי זֵירָא בָּתַר דִּמְסַיֵּים צְלוֹתֵיהּ אָמַר הָכִי, **יְהִי רָצוֹן** מִלְּפָנֶיךָ ה' אֱלֹהֵינוּ, **שֶׁלֹּא נֶחֱטָא** לפניך[ס], **וְלֹא נֵבוֹשׁ** בעצמנו, **וְלֹא נִכָּלֵם** מֵאֲבוֹתֵינוּ[סא].

רַבִּי חִיָּיא בָּתַר דִּמְצַלֵּי אָמַר הָכִי, **יְהִי רָצוֹן** מִלְּפָנֶיךָ ה' אֱלֹהֵינוּ, **שֶׁתְּהֵא** תּוֹרָתְךָ אוּמָּנוּתֵנוּ - מלאכתנו[סב], **וְאַל יִדְוֶה** [-יצטער ויכאב] לִבֵּנוּ, **וְאַל יֶחְשְׁכוּ** עֵינֵינוּ[סג].

רַב בָּתַר צְלוֹתֵיהּ אָמַר הָכִי, **יְהִי רָצוֹן** מִלְּפָנֶיךָ ה' אֱלֹהֵינוּ, **שֶׁתִּתֶּן** לָנוּ חַיִּים אֲרוּכִים, חַיִּים שֶׁל שָׁלוֹם, חַיִּים שֶׁל טוֹבָה, חַיִּים שֶׁל בְּרָכָה, חַיִּים שֶׁל פַּרְנָסָה, חַיִּים שֶׁל חִלּוּץ [-בריאות וחיזוק עצמות[סד]], חַיִּים שֶׁיֵּשׁ בָּהֶם יִרְאַת חֵטְא[סה], חַיִּים שֶׁאֵין בָּהֶם בּוּשָׁה וּכְלִימָּה[סו], חַיִּים שֶׁל עוֹשֶׁר וְכָבוֹד, חַיִּים **שֶׁתְּהֵא** בָּנוּ אַהֲבַת תּוֹרָה וְיִרְאַת שָׁמַיִם[סז], חַיִּים **שֶׁתְּמַלֵּא** לָנוּ אֶת כָּל מִשְׁאֲלוֹת לִבֵּנוּ לְטוֹבָה[סח].

רַבִּי בָּתַר צְלוֹתֵיהּ אָמַר הָכִי, **יְהִי רָצוֹן** מִלְּפָנֶיךָ ה' אֱלֹהֵינוּ וֵאלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ, **שֶׁתַּצִּילֵנוּ** מֵאנשים שהם עַזֵּי פָנִים שלא יתגרו

מט. רש"י (ד"ה כפורינו). ובמהרש"א (ח"א, ד"ה שתשכן) כתב לבאר באופן נוסף, ש'בפורינו' היינו 'במיטתנו' [שכן 'פוריא' בארמית היא 'מיטה'], והתפלל שתהא מיטתו שלימה באהבה ואחוה ושלום וריעות, כשם שמברכים בברכות של נישואין.

נ. 'אהבה עם אשתו, אחוה עם קרוביו ובני ביתו, שלום עם בני אדם הגדולים ממנו, וריעות עם בני אדם הדומין לו וקטנים ממנו'. בן יהוידע (ד"ה תשכן).

נא. כלומר, שנזכה לקבל את כל שכר מצוותינו לעולם הבא, ולא נאכל את חלקנו בעולם הזה. מעון הברכות (ד"ה ר"א).

נב. רש"י (ד"ה ונשכים). ולדבריו, 'יחול לבבנו' היינו מלשון תוחלת [דהיינו, שאדם 'מצפה ומקוה']. ובערוך (ערך יחול) כתב כעין זה, ש'יחול לבבנו' היינו 'תאות לבבנו'. ובמהרש"א (ח"א, ד"ה ונמצא) כתב, שיותר נראה לפרש מלשון 'חיל ופחד', על שם הכתוב (תהלים נה ה) 'לבי יחיל בקרבי'. וכוונתו, שהתפלל רבי אלעזר על כך שיהא לבו חל ופוחד מפני הבורא.

נג. כן פירש רש"י (ד"ה ותבא) 'כלומר, סיפוק צרכנו וקורת רוחנו'. וכתב בספר מטעי מאיר (ברש"י ד"ה ותבא), שהוקשה לרש"י מה שמשמע מדברי הגמרא ש'קורת נפשנו' הוא ענין אחד, אשר אין לו מובן לכאורה, ועל כן ביאר שאין הדבר כן, אלא יש בזה שתי בקשות שונות, האחת 'סיפוק צרכנו' והשניה 'קורת רוחנו'.
בביאור ענין 'קורת רוח' כתב רש"י במסכת אבות (פ"ד מי"ז), 'שמתקררת ומתיישבת דעתו עליו מפני שמחה'.

נד. ראה להלן בהערה ביאור הלשון 'שתציץ'.

נה. מהרש"א (ח"א, ד"ה שתציץ). וביאר, שהכוונה בזה היא על פי מה שנתבאר בדברי הגמרא לעיל (יב:) 'כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו מוחלין לו על כל עוונותיו', ולפיכך מבקשים אנו מן הבורא שיביט בכך שאנו מתביישים בעוונותינו, וממילא ימחל לנו עליהם. ובצל"ח (ד"ה שתציץ) הוסיף בזה, שעל פי זה מבואר מה שסמך לאחר מכן 'ותביט ברעתנו', שכן אם יביט הקדוש ברוך הוא מתחילה ברעתנו לא יתן לב להצילנו, שהרי עונש הוא לנו על עוונותינו, אבל אם יציץ מתחילה בבשתנו, ובשכר זאת ימחל עוונותינו, ממילא כשיביט לאחר מכן ברעתנו ירחם עלינו.
עוד כתב המהרש"א, שניתן לפרש כוונת 'שתציץ בבשתנו' על הבושה שמביישים אותנו הגוים בגלות, וכעין 'תביט ברעתנו' הסמוך לו, שהכוונה היא על הרעה שהגוים מעוללים לנו. וכן פירש בעיון יעקב (ד"ה ר' יוחנן). והוסיף, שסתם 'רבי יוחנן' הוא רבן יוחנן בן זכאי, שהיה בזמן החורבן, ועל כן התפלל תפילה זו שיראה הקדוש ברוך הוא בבושתנו.

נו. רש"י (ד"ה ותביט). ובמעון הברכות (ד"ה ר' יוחנן) כתב לבאר באופן אחר, ש'תביט ברעתנו' היינו בעוונותינו. וביאר לפי זה ש'תציץ בבשתנו' היינו במה שאנו באים מטיפה סרוחה, מוכנים לחטא וקלקול, ובמבט כזה 'תביט ברעתנו', כלומר, שלא תענישנו לפי גודל כבודך שפגמנו בו, אלא לפי שפלותנו ודלותנו.
כתב בפרשת מרדכי (על עין יעקב, ד"ה שתציץ), שההבדל בין 'הצצה' ל'הבטה' כך הוא, ש'הצצה' היא ראיית העינים בדבר מוחשי, ואילו 'הבטה' היא ראייה שכלית, ומאחר ובימי רבי יוחנן נתרבו הצרות בעם ישראל, התפלל 'שתציץ בבשתנו', דהיינו, שיראה הבורא את עלבונינו ובושתנו הנראים לעינים בחוש, 'ותביט ברעתנו', היינו בעבירות שאנו עושים, בהם יביט הבורא בראייה שכלית על הסיבות המכריחות אותנו לחטוא, ובכך יבוא לרחם עלינו.

נז. מהרש"א (שם).

נח. נקט בכל אלו לשונות של לבישת בגדים, שכן עוסק הוא במידותיו של הקדוש ברוך הוא, שנופל בהם לשון מלבוש, כמאמר הכתוב (ויקרא ו ג) 'מדו בד', שהוא לשון לבוש. מהרש"א (שם).

נט. 'טובך' הוא שֵׁם כולל לכל המידות, שהרי קודם שנזכרו י"ג מידות בתורה, נאמר (שמות לג יט) 'אני אעביר כל טובי על פניך'. מהרש"א (שם).

ס. לפי שהיה רבי זירא רגיל לקרב את הרשעים והבריונים, כמבואר בסנהדרין (לז.), לפיכך הוצרך להתפלל כן, שלא יחטיאוהו ללמוד ממעשיהם. עיון יעקב (ד"ה ר' זירא).

סא. כן פירש באמרי נועם (ד"ה ולא), ש'בושה' היינו מה שמתבייש האדם בעצמו, ואילו 'כלימה' היינו שמתבייש מאחרים, ולפיכך אמר 'ולא נכלם מאבותינו'. ובמעון הברכות (ד"ה ר"ז) פירש, שהכוונה בזה שלא נכלם ממעשי אבותינו, והיינו על פי דברי הגמרא בסנהדרין (מ:), המקשה סתירה בין המקראות, שבמקום אחד נאמר (דברים כד טז) 'ובנים לא יומתו על אבות', כלומר, בעון האבות, ובמקום אחר נאמר (שמות כ ד) 'פוקד עון אבות על בנים'. ותירצה הגמרא, שכאשר הבנים אוחזים מעשה אבותיהם בידיהם, כלומר, חוטאים אף הם כמותם, נענשים הם גם על עון אבותם, אך כאשר אינם חוטאים, אינם נענשים כלל. וזו היא כוונת התפילה 'ולא נכלם מאבותינו', שלא נחזיק במעשי אבותינו, וממילא לא נתבייש. ובאופן נוסף כתב לבאר, שהכוונה בזה שלא נבוש על ידי יחוס אבותינו, שכן כאשר אדם מיוחס חוטא גדול עונשו יותר מאדם פשוט שחוטא, וכל ישראל מיוחסים הם אחר אברהם יצחק ויעקב.

סב. על דרך שאמרו חכמים (בראשית רבה א א) שהתורה היא כלי אומנותו של הקדוש ברוך הוא, שהביט בה וברא העולם, וממילא אלו התלמידי חכמים העוסקים כל היום בתורה ניתן להם כח לברוא עולמות, ויכולים הם לגזור על הבריאה שתעשה כרצונם, ועל כך המשיך ואמר 'ואל ידוה לבנו ואל יחשכו עינינו', שכן מי שעובד ה' רק על ידי התפילה הרי הוא בדאבון לב שמא לא תקובל תפילתו, אבל העוסק בתורה אינו צריך להתחנן, אלא הוא גוזר והקדוש ברוך הוא מקיים, ולפיכך אינו מגיע לדאבון לב וחשכת עינים. מעון הברכות (ד"ה ר"ח). וראה עוד בזה בילקוט ביאורים.

סג. על שם הכתוב (איכה ה יז) 'על זה היה דוה לבנו על אלה חשכו עינינו'. מהרש"א (ח"א, ד"ה ואל).

סד. על שם הכתוב (ישעיה נח יא) 'ועצמותיך יחליץ'. ופירש רש"י שם 'יזיין'. וביאר המצודת ציון, שכוונת הדברים היא 'יבריא ויחזק'. וכעין זה כתב הרד"ק, שהכוונה היא 'ידשן'. והוסיף, שלכך נקט הכתוב 'עצמות' לפי שהם יסוד הגוף. ובאופן נוסף כתב, ש'יחליץ' הוא מלשון מנוחה, כמו 'רצה והחליצנו'.
על חשיבות ברכת 'חילוץ עצמות' ניתן ללמוד מדברי רבי אלעזר ביבמות (קב:) על המקרא 'ועצמותיך יחליץ', שאמר 'זו מעולה שבברכות'.

סה. לא יראת העונש, אלא יראת החטא עצמו, שיהיה הרע מאוס ומגונה בעיניו. מעון הברכות (ד"ה רב).

סו. על דרך מאמר חכמים (סוכה נג.) 'אשרי ילדותנו שלא ביישה את זקנותנו', דהיינו, שלא יעשה בילדותו מעשים שיביישו אותו בזקנותו. מעון הברכות (שם).

סז. 'יראת שמים' זו היא 'יראת הרוממות', ולא 'יראת העונש', ולפיכך קדמה 'אהבת תורה' ל'יראת שמים', שכן יראת הרוממות היא מדרגה גבוהה ביותר, ואילו היה מתפלל על יראת העונש היה מקדים בקשה זו ל'אהבת תורה' שכן היא קטנה ממנה, אך יראת הרוממות היא תכלית כל המדרגות. מעון הברכות (שם).
נסמכה בקשה זו אחר בקשת 'עושר וכבוד', לפי שביקש מלפני הבורא שאף אם יזכה לחיי עושר וכבוד לא יהיה בכלל 'וישמן ישורון ויבעט' (דברים לב טו), אלא יעמוד בנסיון העושר ויזכה לאהבת תורה ויראת שמים. או שכל בקשת העושר אינה אלא בשביל להרבות כבוד התורה, שיזכה על ידי זה לאהבת תורה ויראת שמים. שפתי חכמים (ד"ה חיים של).

סח. טעם הדבר שביקש שיתמלאו משאלות הלב 'לטובה', לפי שפעמים יש איזה דבר שסבור האדם שהוא לטובתו, ובאמת הוא לרעתו, כמאמר שלמה המלך (משלי יד יב) 'יש דרך ישר לפני איש ואחריתה דרכי מות'. ולפיכך ביקש שימלא הקדוש ברוך הוא את משאלות לבו רק באופן שידוע לפניו שהוא טובה גמורה לאדם. רש"ש (ד"ה שתמלא). ובאופן דומה לזה כתב במעון הברכות (שם). אלא שהוסיף לבאר לפי זה את כוונת התפילה כך, שאכן בצרכי הגוף פעמים שאין הקדוש ברוך הוא ממלא את בקשתו של האדם, לפי שיודע הוא שאין זו טובה בשבילו, אבל בצרכי הנפש לעולם נענה אדם בתפילתו, שהרי תמיד טובה היא לו. ועל כך התפלל רב שיזכה לכך שכל תפילותיו יהיו רק על צרכי הנפש, וממילא ימלא ה' כל משאלות לבו לטובה.

אי הכי מאי איריא הכונס את הבתולה אפי' כונס את האלמנה נמי הכא טריד והכא לא טריד אי משום טרדא אפילו טבעה ספינתו בים נמי (א) אלמה אמר רבי אבא בר זבדא אמר רב אבל חייב בכל מצות האמורות בתורה א חוץ מן התפילין שהרי נאמר בהן פאר שנאמר א) פארך חבוש עליך וגו' אמרי התם טרדא דרשות הכא טרדא דמצוה: **מתני'** (ב) רחץ לילה הראשון שמתה אשתו אמרו לו תלמידיו [א] למדתנו רבינו (ג) ב שאבל אסור לרחוץ אמר להם איני כשאר בני אדם אסטנים אני. (ד) וכשמת טבי עבדו קבל עליו תנחומין אמרו לו תלמידיו [א] למדתנו רבינו שאין מקבלין תנחומין על העבדים אמר להם אין טבי עבדי כשאר כל העבדים כשר היה. (ה) ג חתן אם רוצה לקרות קרית שמע לילה הראשון קורא רבן שמעון בן גמליאל אומר (ו) לא כל הרוצה ליטול את השם יטול: **גמ'** מ"ט דרבן (שמעון בן) גמליאל קסבר (ז) אנינות לילה דרבנן דכתיב ב) ואחריתה כיום מר ובמקום אסטנים לא גזרו ביה רבנן: וכשמת טבי עבדו וכו': ת"ר עבדים ושפחות אין עומדין עליהם בשורה ואין אומרים עליהם ברכת אבלים ותנחומי אבלים (ח) מעשה ומתה שפחתו של רבי אליעזר נכנסו תלמידיו לנחמו כיון שראה אותם עלה לעלייה ועלו אחריו נכנס לאנפילון נכנסו אחריו נכנס לטרקלין נכנסו אחריו אמר להם כמדומה אני שאתם נכוים בפושרים עכשיו אי אתם נכוים אפילו בחמי חמין לא כך שניתי לכם ד עבדים ושפחות אין עומדין עליהם בשורה ואין אומרים עליהם ברכת אבלים ולא תנחומי אבלים אלא מה אומרים עליהם כשם שאומרים לו לאדם על שורו ועל חמורו שמתו המקום ימלא לך חסרונך כך אומרים לו על עבדו ועל שפחתו המקום ימלא לך חסרונך. תניא אידך עבדים ושפחות אין מספידין אותן ר' יוסי אומר אם עבד כשר הוא אומרים עליו הוי איש טוב ונאמן ונהנה מיגיעו אמרו לו אם כן מה הנחת לכשרים: ת"ר (ט) אין קורין אבות אלא לשלשה ואין קורין אמהות אלא לארבע אבות מאי טעמא אילימא משום דלא ידעינן אי מראובן קא אתינן אי משמעון קא אתינן אי הכי אמהות נמי לא ידעינן אי מרחל קא אתינן אי מלאה קא אתינן אלא עד הכא חשיבי טפי לא חשיבי. תניא אידך (י) [ה] עבדים ושפחות אין קורין אותם אבא פלוני ואמא פלונית ושל ר"ג היו קורים אותם אבא פלוני ואמא פלונית מעשה לסתור משום דחשיבי: א"ר אלעזר מאי דכתיב ג) כן אברכך בחיי בשמך אשא כפי כן אברכך בחיי זו ק"ש בשמך אשא כפי זו תפלה ואם עושה כן עליו הכתוב אומר ד) כמו חלב ודשן תשבע נפשי ולא עוד אלא שנוחל שני עולמים העוה"ז והעולם הבא שנאמר ד) ושפתי רננות יהלל פי: ר' אלעזר בתר דמסיים צלותיה אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתשכן בפורינו אהבה ואחוה ושלום וריעות ותרבה גבולנו בתלמידים ותצליח סופנו אחרית ותקוה ותשים חלקנו בגן עדן ותקננו בחבר טוב ויצר טוב בעולמך ונשכים ונמצא יחול[ב] לבבנו ליראה את שמך ותבא לפניך קורת נפשנו לטובה. רבי יוחנן בתר דמסיים צלותיה אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתציץ בבשתנו ותביט ברעתנו ותתלבש ברחמיך ותתכסה בעזך ותתעטף בחסידותך ותתאזר בחנינותך ותבא לפניך מדת טובך וענוותנותך. ר' זירא בתר דמסיים צלותיה אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שלא נחטא ולא נבוש ולא נכלם מאבותינו[ג]. ר' חייא בתר דמצלי אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתהא תורתך אומנותנו ואל ידוה לבנו ואל יחשכו עינינו[ה]. רב בתר צלותיה אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתתן לנו חיים ארוכים חיים של שלום חיים של טובה חיים של ברכה חיים של פרנסה חיים של חלוץ עצמות חיים שיש בהם יראת חטא חיים שאין בהם בושה וכלימה חיים של עושר וכבוד חיים שתהא בנו אהבת תורה ויראת שמים חיים שתמלא לנו את כל משאלות לבנו לטובה. רבי בתר צלותיה אמר הכי (ל) יהי רצון מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו שתצילנו מעזי פנים ומעזות פנים מאדם רע ומפגע רע מיצר רע מחבר רע משכן רע ומשטן המשחית ומדין קשה[ד] ומבעל דין קשה בין שהוא בן ברית בין שאינו בן ברית ואע"ג דקיימי קצוצי עליה דרבי. רב ספרא בתר צלותיה אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתשים שלום

בפמליא

מתני' רחץ לילה הראשון שמתה אשתו. ונקברה בו ביום, ואע"פ שאבל אסור ברחילה הוא רחץ, כדאמר טעמא אסטנים אני, והוא אדם מעונג ומפונק[ט]: **גמ'** קסבר אנינות לילה דרבנן. ואע"פ שהיה ליל יום המיתה וכתיבא אנינות באורייתא דכתיב לא אכלתי באוני ממנו (דברים כו), ופחות מיום אחד אינו אנינות דילפי רבנן מואחריתה כיום מר, קסבר ר"ג אין לילה של אחריו עם היום אלא מדרבנן הוא כשאר ימי האבל, וגבי אסטנים לא גזור ביה רבנן. פלוגתייהו דתנאי היא בזבחים (דף צט:) באנינות לילה אי מדאורייתא אי מדרבנן: אין עומדין עליהם בשורה. כשחוזרים מבית הקברות היו עושים שורות סביב האבל ומנחמין אותו, ואין שורה פחותה מעשרה[מ]: ברכת אבלים. ברכת רחבה, שמברין אותו סעודה ראשונה משל אחרים ומברכין שם ברכת אבלים, והיא מפורשת בכתובות פרק ראשון (ד' ח.): לאנפילון. בית קטן שלפני טרקלין הגדול: נכוים בפושרים. כלומר סבור הייתי שתבינו דבר ברמז מועט שראיתם אותי סר מעליכם ליכנס לאנפילון[ו]: הוי. לשון גניחה ונעקה: אין קורין אבות. לישראל: אלא לשלשה. אברהם יצחק ויעקב, לאפוקי שבטים: אלא לארבע. שרה רבקה רחל ולאה: אבא פלוני אמא פלונית. לא בבניהם קאמר אלא בשאר בני אדם, כעין שאנו קורין עכשיו מר פלוני מרת פלונית כך היו רגילין לומר אבא פלוני ואמא פלונית: כן אברכך. וכמו חלב ודשן. תרי קראי דסמיכי להדדי: רננות. שתים: בפורינו. בגורלנו: אחרית ותקוה. שתהא אחריתנו טובה ונראה מה שקוינו: ותקננו. לשון תקון: ונשכים ונמצא יחול לבבנו ליראה את שמך. שלא יתגבר עלינו יצר הרע בהרהור הלילה לסור מאחריך ביום, אלא כשנשכים בכל בקר נמצא לבבנו מייחל לך: ותבא לפניך קורת נפשנו. כלומר ספוק צרכנו וקורת רוחנו: ותביט ברעתנו. תדע ותתן לבך ברעה הבאה עלינו: מעזי פנים. שלא יתגרו בי: ומעזות פנים. שלא יוציאו עלי לעז ממזרות[י]: שאינו בן ברית. שאינו מהול: ואע"ג דקיימי קצוצי עליה דרבי. שהיו שוטרים עומדין במצות אנטונינוס להכות ולהנקם בכל העומדים עליו:

בפמליא

אי הכי מאי איריא בתולה. אי אמרת בשלמא דטעמא משום טרדא שפיר אלא מאחר שהוא תולה הטעם במצוה אלמנה נמי: **אסטנים** אני. ואיכא צער אם לא היה רוחץ דאינו אסור לרחוץ בימי אבלו אלא משום תענוג וגם לחוף ראשו אי אית ליה ערבוביא ברישיה שרי אפי'[ז] תוך שבעה וכן התיר רבינו שמואל ליולדת אבלה לרחוץ תוך שבעה ולרחוץ נמי בתשעה באב וכן משמע נמי במס' יומא (ד' עז:) מי שיש לו חטטין בראשו סך כדרכו ביום הכפורים ואינו חושש אע"ג דסיכה כשתיה ביוה"כ וכן משמע בירושלמי[ס] אבל אסור ברחילה הדא דתימא ברחילה של תענוג אבל ברחילה שאינה של תענוג מותר כהדא דאיתמר מי שיש לו חטטין ברישיה וכו': **אנינות** לילה דרבנן. וא"ת והרי אונן[ם] נמי אינו נוהג אלא במעשר אבל לענין רחיצה דאבילות דרבנן הוא וא"כ לעולם אימא לך דאנינות לילה דאורייתא הוי גבי מעשר. ויש לומר דאי איתא דהוי דאורייתא גבי מעשר. גבי שאר דברים דרבנן נמי הוה לן למגזר דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון[ע]: **אין** עומדין עליהם בשורה. דילמא אתי לאסוקי ליוחסין:

עין משפט נר מצוה

מא א (מיי' פ"ד מהלכות תפילין הלכה יג) ופ"ד מהלכות אבל הלכה ט [סמג עשין דרבנן ב] טוש"ע או"ח סי' לח סעיף ה וביו"ד סימן שפח סעיף א:

מב ב מיי' פ"א ה"ב ופ"ה מהלכות אבילות ה"ג סמג עשין מד"ס ב טור שו"ע י"ד סימן שפא סעיף א:

מג ג מיי' פ"ד מהלכות ק"ש הלכה ז טור שו"ע או"ח סימן ע סעיף ג:

מד ד מיי' פי"ב מהל' אבל הלכה יב טור שו"ע יו"ד סימן שעו סעיף א:

[מד] [ה] מיי' פ"ד מהלכות נחלות הלכה ה שו"ע חו"מ סימן רעט סעיף ה:

תורה אור השלם

א) הֵאָנֵק דֹּם מֵתִים אֵבֶל לֹא תַעֲשֶׂה פְּאֵרְךָ חֲבוֹשׁ עָלֶיךָ וּנְעָלֶיךָ תָּשִׂים בְּרַגְלֶיךָ וְלֹא תַעְטֶה עַל שָׂפָם וְלֶחֶם אֲנָשִׁים לֹא תֹאכֵל: [יחזקאל כד, יז]

ב) וְהָפַכְתִּי חַגֵּיכֶם לְאֵבֶל וְכָל שִׁירֵיכֶם לְקִינָה וְהַעֲלֵיתִי עַל כָּל מָתְנַיִם שָׂק וְעַל כָּל רֹאשׁ קָרְחָה וְשַׂמְתִּיהָ כְּאֵבֶל יָחִיד וְאַחֲרִיתָהּ כְּיוֹם מָר: [עמוס ח, י]

ג) כֵּן אֲבָרֶכְךָ בְחַיָּי בְּשִׁמְךָ אֶשָּׂא כַפָּי: [תהלים סג, ה]

ד) כְּמוֹ חֵלֶב וָדֶשֶׁן תִּשְׂבַּע נַפְשִׁי וְשִׂפְתֵי רְנָנוֹת יְהַלֶּל פִּי: [תהלים סג, ו]

הגהות וציונים

[א] נ"א לא (גליון) וכ"ה בכת"י אבל עיין שפ"ח שיש קצת ראיה שהגי' היא כלפנינו עפמ"ש בשו"ע יו"ד סימן רמב סכ"ב וז"ל ראה רבו עובר על דברי תורה אומר לו למדתנו רבינו כך וכך עכ"ל: [ב] [פי' תאות לבבנו. בערוך ערך יחול] (גליון): [ג] [פי' יותר מאבותינו. ערוך בערך הנ"ל] (גליון): [ד] [שיכולין אנו לדון שלא בקושי. בערך הנ"ל] (גליון): [ה] בדפו"ר נוסף מאד: [ו] אולי צ"ל לעלות לעליה (רש"ש) ועיין צל"ח שמבאר היטב דברי רש"י ולפי דבריו א"צ להגיה: [ז] כוונתם בתיבת אפי' דלא רק בשלשים שהוא ממנהגא מותר אלא אפי' תוך ז', וכן הובא בפוסקים: [ח] יש להוסיף גמור (באה"מ):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [לעיל דף יא. וש"נ], ב) שמחות פ"ו, ג) מו"ק דף טו:, ד) שמחות פ"א הלכה יא, ה) פסחים נה., ו) [עי' פירש"י לקמן יז:], ז) [פסחים דף לב. זבחים דף צט: ק:], ח) שמחות פ"א הלכה י, ט) שמחות פ"א הלכה יד, י) שמחות פ"א הלכה יג, כ) ע"פ איכה ה יז, ל) שבת דף ל:, מ) סנהדרין יט., נ) שבת ל:, ס) דפרקין ה"ז, ע) גיטין סה. וש"נ.

משנת ראשונים

וכשמת טבי עבדו קבל עליו תנחומין. מפרש עלה בירושלמי מכאן שתלמידו של אדם חביב עליו כבנו וכן עבדו המשמש כרצונו חביב עליו כבנו דאי לאו הכי תנחומין על אחר למה ואפילו הוא בן חורין. **[תוספות הרא"ש]**

למדתנו רבינו שאין מקבלין תנחומין על העבדים. ויש אומרים דמשום הכי אמרו על העבדים דסלקא דעתך אמינא כיון דגופו קנוי לו כגופו דמי קא משמע לן דלא. **[הריטב"א]**

נכנס לאנפילון. אכסדרא שלפני החצר. **[הריטב"א]**

אין קורין אבות אלא לשלשה. משם ואילך אין לו להזכיר את האחרים על שם כלל האומה כגון שיאמר ראובן אבינו חנוך אבינו שאין ליחס כל האומה אלא לאלו שנתפרסמו באבות ראשונים ונתפרסם חשיבותם לאבות אחריהם וכן אין קורין אמהות אלא לד' שרה רבקה רחל ולאה. **[מאירי]**

משום דחשיבי. העבדים והשפחות אין קורין להן אבא פלוני ואימא פלונית שלא יבא מן הדבר תקלה ונמצא זה הבן נפגם, לפיכך אם היו העבדים והשפחות חשובין ביותר ויש להן קול וכל הקהל מכירין אותן ואת בני ועבדי אדוניהם כגון עבדי הנשיא הרי אלו מותר לקרות להן אבא ואימא. **[רמב"ם, נחלות פ"ד ה"ה]**

כן אברכך בחיי. כמו שאני משבח לך כל היום, כן אברכך ואשבחך כל ימי חיי. **[רד"ק, תהלים סג ה]**

מחבר רע. כדי שלא אלמוד מעשיו הרעים ואמרו רבותינו (אבות א ז) ואל תתחבר לרשע, וכתיב (משלי כב כד) אל תתרע את בעל אף ואת איש חמות לא תבא פן תאלף אורחותיו ולקחת מוקש לנפשך. **[אבודרהם, ברכות השחר]**

משכן רע. כדי שלא נלקה עמו. ואמרו רבותינו (אבות א ז) הרחק משכן רע. ומצאנו כתוב (דה"א יב לב) ומבני יששכר יודעי בינה לעתים ובמה זכו לתורה בשכונת מרע"ה. ובני ראובן דתן ואבירם לקו בשכונת קרח ותבלעם הארץ, מכאן אמרו רבותינו אוי לרשע ואוי לשכנו **[אבודרהם, ברכות השחר]**

בנו, **וְכֵן** תצילנו **מֵעַזּוּת פָּנִים** - שלא יוציאו עלינו לעז של ממזורות[סט], וכן תצילנו **מֵאָדָם רָע**[ע], **וּמִפֶּגַע רַע** - מכל מיני פגעים רעים[עא], **מִיֵּצֶר רָע**[עב], **מֵחָבֵר רָע**[עג], **מִשָּׁכֵן רָע**[עד], **וּמִשָּׂטָן הַמַּשְׁחִית** את האדם[עה], **וּמִדִּין קָשֶׁה**[עו], **וּמִבַּעַל דִּין** שהוא אדם **קָשֶׁה**[עז], **בֵּין שֶׁהוּא** [-הבעל דין] **בֶּן בְּרִית** [-מהול], **וּבֵין שֶׁאֵינוֹ בֶּן בְּרִית**[עח].

וְאַף עַל גַּב דְּקַיְימֵי קָצוֹצֵי עֲלֵיהּ דְּרַבִּי - אף שהיו שוטרים עומדים במצות המלך אנטונינוס להכות ולהנקם בכל אלו העומדים להרע לרבי[עט], מכל מקום היה מתפלל תפילה זו[פ].

רַב סַפְרָא בָּתַר צְלוֹתֵיהּ אָמַר הָכִי, יְהִי רָצוֹן מִלְּפָנֶיךָ ה' אֱלֹהֵינוּ שֶׁתָּשִׂים שָׁלוֹם

סט. **רש"י** (ד"ה ומעזות). ובשבת (ל: ד"ה ומעזות) ביאר רש"י יותר, וכתב 'שלא יצא עלי שם ממזרות, שהוא עז פנים'. כלומר, שהממזר הוא עז פנים, כמבואר במסכת כלה (פ"א הלכה טז), והתפלל רבי להנצל מ'עזות פנים', דהיינו שלא יאמרו עליו שהוא ממזר עז פנים.

מקור פירושו של רש"י הוא מדברי הגמרא בשבת (ל:), המספרת שבא אדם רשע לפני רבי, ואמר לו 'אשתך אשתי ובניך בני'. כלומר, שרצה להוציא על בניו שם שהם ממזרים. ואמר לו רבי 'רצונך שתשתה כוס של יין', ושתה הלה ומת. ואמר על כך רבי חייא, שהועילה לרבי תפילתו, שהיה מתפלל להנצל מ'עזות פנים', שלא יעשו את בניו ממזרים. אמנם הערוך (ערך עז - השלישי) פירש, שכוונת רבי בתפילתו שינצל מ'עזות פנים' היינו שלא יהא הוא עצמו עז פנים. וכעין זה כתב בעיון יעקב (ד"ה רבי), שמאחר והיה רבי עשיר גדול, כמבואר בשבת (קיג:), והרי נאמר (משלי יח כג) 'עשיר יענה עזות', לפיכך הוצרך רבי להתפלל על כך שלא יהא הוא עצמו עז פנים, וכמו כן שלא יתקנאו בו בני אדם בעשרו.

ע. **'בליעל**, בעל מרמות ותחבולות, שלא אוכל להנצל ממנו'. עץ יוסף (ד"ה מאדם). ובבניהו (ד"ה מאדם) כתב, 'מאדם שתאוותו ורצונו לעשות רע, אף על פי שאין יוצא לו טובה לעצמו בדבר זה'.

עא. **שפתי** חכמים (ד"ה ומפגע). וראה שם שביאר באופן נוסף. ובעץ יוסף (ד"ה ומפגע) כתב, שהכוונה בזה למאורעות הבאים על האדם.

עב. **אף** ש'הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים', מכל מקום התפלל על כך שיהא בכלל 'בא ליטהר מסייעים אותו' (שבת קד.). עץ יוסף (ד"ה מיצר). ובבניהו (ד"ה מיצר) כתב, שהכוונה בזה על יצר הרע של שוגג, הבא על האדם בסתר ובהערמה, ואינו יודע להנצל ממנו, אבל יצר הרע של מזיד צריך להלחם עמו, כי הוא בא על האדם בפרהסיא ובגלוי.

עג. **כדי** שלא אלמד ממעשיו. עץ יוסף (ד"ה ומחבר).

עד. **כדי** שלא אלקה עמו, כמו שמצינו לענין קרח ועדתו, שאמר משה לבני ישראל (במדבר טז כו) 'סורו נא מעל אהלי האנשים הרשעים האלה, ואל תגעו בכל אשר להם, פן תספו בכל חטאותם' [וכן אמרו (סוכה נו:) 'אוי לרשע אוי לשכנו']. עץ יוסף (ד"ה משכן).

עה. **לפי** שיש שטן שאינו משחית, כאשר מתגבר האדם על יצרו, ולפיכך התפלל להנצל דווקא משטן המשחית. שפתי חכמים (ד"ה ומשטן).

במעון הברכות (ד"ה רבי) כתב, ש'יצר רע' ו'שטן המשחית' עניינם אחד הוא, שהרי אמרו חכמים (ב"ב טז.) 'הוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המות', וכן נאמר שם 'יורד ומתעה, עולה ומרגיז, נוטל רשות ונוטל נשמה', דהיינו, שמתחילה הוא מפתה האדם לעבור עבירות, ולאחר מכן מקטרג עליו למעלה, ולאחר מכן משחיתו ונוטל נשמתו. וכעין זה כתב בבניהו (ד"ה ומשטן). אמנם הוסיף בזה שלפיכך נקט רבי 'משטן המשחית', לפי שביקש להנצל רק משטן זה הנוטל נשמתו של האדם, אך יש שטן שאינו משחית אלא מביא יסורים על האדם, וממנו לא ביקש רבי להנצל, לפי שהיו חביבים עליו יסורים, כמבואר בבבא מציעא (פה.).

עו. **שהדין** עצמו שביני לבין חבירי לא יהיה קשה, ולא אצטרך להטריח את הבית דין. עץ יוסף (ד"ה מדין). ובבניהו (ד"ה ודין) כתב, ש'דין קשה' הוא 'דין מרומה' [היינו כשנראה לדיין שהעדים משקרים אך אינו יכול להוכיח זאת. ראה שבועות (ל:) וברש"י שם (ד"ה שהוא)].

עז. **גבר** אלים, שמבריח את עצמו בטענות של הבל, ומטריח את הדיין לחינם. בניהו (ד"ה ובע"ד).

שאף אם הדין שביני ובין חבירי לא יהיה קשה, מכל מקום אם הבעל דין יהיה אדם קשה הוא לא יציית לפסק בית הדין. עץ יוסף (ד"ה ומבעל).

עח. **בפשוטו**, התיבות 'בין שהוא בן ברית בין שאינו בן ברית' נאמרו רק לענין 'בעל דין קשה'. אמנם בשפתי חכמים (ד"ה בין) כתב שתיבות אלו נאמרו לענין כל הנמנים למעלה, 'עזי פנים', 'עזות פנים', 'אדם רע' וכו'.

עט. **בענין** הידידות הגדולה ששררה בין רבי ואנטונינוס ראה במסכת עבודה זרה (י:).

פ. **שמאחר** והיה נצרך לשוטרים לשומרו ודאי היו לו שונאים, ו'אם ה' לא ישמר עיר שוא שקד שומר' (תהלים קכז א). ועוד, שהרי 'לב מלך ביד ה'' (משלי כא א), ויכול היה אנטונינוס להפסיק להעמיד עליו שומרים, ולפיכך הוצרך לתפילה זו. שפתי חכמים (ד"ה ואע"ג).

בפמליא של מעלה - בחבורת שרי האומות שלמעלה[א], **ובפמליא של מטה** - בחבורת החכמים, **ובין התלמידים העוסקים בתורתך, בין** אם הם **עוסקין** בתורה **לשמה** - לשם שמים[ב], **ובין** אם הם **עוסקין** בה **שלא לשמה**, אלא לשם כבוד וכיוצא בזה. **וכל** אלו התלמידים **העוסקין** בתורה **שלא לשמה, יהי רצון שיהו עוסקין** בה **לשמה**[ג].

רבי אלכסנדרי בתר צלותיה [-אחר תפילתו] **אמר הכי, יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתעמידנו בקרן** זוית שיש בה **אורה**[ד], **ואל תעמידנו בקרן** זוית של **חשכה, ואל ידוה** [-יצטער ויכאב] **לבנו, ואל יחשכו עינינו.**

איכא דאמרי - ויש אומרים, **הא** - תפילה זו [שתעמידנו בקרן אורה], **רב המנונא מצלי לה** - היה מתפלל אותה, **ואילו רבי אלכסנדרי בתר דמצלי** [-אחר שהתפלל] **אמר הכי, רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות את רצונך, ומי מעכב** בידינו שלא נעשה את רצונך, **השאור שבעיסה** שגורם להחמיצה, דהיינו, יצר הרע שבתוך הלב הגורם לאדם לחטוא[ה], **וכן** עול **שעבוד מלכיות. יהי רצון מלפניך שתצילנו מידם** - מיד היצר הרע ומיד המלכויות, **ונשוב לעשות** את **חוקי רצונך בלבב שלם**[ו].

רבא בתר צלותיה אמר הכי, אלהי, עד שלא נוצרתי בעולם **איני כדאי** - לא הייתי חשוב והגון כדי להיות נוצר[ז], **ועכשיו שכבר נוצרתי**, מה חשיבותי, הריני **כאלו לא נוצרתי**[ח], **עפר אני** נחשב אפילו **בחיי**[ט], **וקל וחמר במיתתי**[י], **הרי אני לפניך ככלי מלא בושה וכלימה** מחמת עוונותי[יא]. **יהי רצון מלפניך ה' אלהי שלא אחטא עוד, ומה שכבר חטאתי לפניך מרק** [-כלה[יב]] **ברחמיך הרבים, אבל לא על ידי יסורין וחלאים רעים**[יג]. **והיינו** - ותפילה זו היא **הוידוי דרב המנונא זוטי** - שהיה רב המנונא זוטי מתוודה, **ביומא דכפורי** - ביום הכפורים[יד].

מר בריה דרבינא כי הוה מסיים צלותיה אמר הכי, אלהי, נצור לשוני מרע - שמור את לשוני שלא תדבר דבר רע[טו], **ושמור** את **שפתותי מדבר** [-שלא ידברו דבר] **מרמה**[טז], **ולמקללי, נפשי תדום**, כלומר, אשתוק למקללים אותי ולא אשיב להם כגמולם[יז]. **ונפשי כעפר לכל תהיה**[יח], **פתח לבי בתורתך, ובמצותיך** [-אחר מצוותיך] **תרדוף נפשי, ותצילני מפגע רע** [-מכל פגעים רעים],

---

א. **לפי** שכאשר יש מריבה בין שרי האומות למעלה מיד יש מלחמה בין האומות למטה, כמו שנאמר (דניאל י כ) 'ועתה אשוב להלחם עם שר פרס'. רש"י (ד"ה בפמליא). ובמעון הברכות (ד"ה רב ספרא) כתב, שלפי פשוטו הכוונה בזה היא על דרך 'עושה שלום במרומיו הוא יעשה שלום עלינו', כלומר, כשם שאתה עושה שלום בפמליא של מעלה, כן תעשה שלום בפמליא של מטה.

ב. **כן** מתבאר מדברי המפרש בנדרים (סב. ד"ה ודבר). ובתענית (ז. ד"ה לשמה) כתב רש"י כעין זה, ש'לשמה' היינו שלומד משום שכך ציוה ה', ולא כדי להקראות 'רבי'.

ג. **כתב** המהרש"א (ח"א, לעיל טז: ד"ה וכו'), שיש לבאר מימרא זו על פי דברי התוספות להלן בסמוך (ד"ה העושה), שכתבו שיש שני אופנים של לימוד 'שלא לשמה', האחד, אדם הלומד על מנת לקבל פרס, שעל זה אמרו חכמים (פסחים נ:) 'לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אף על פי שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה', והשני, הלומד על מנת לקנטר, שעל כך אמרו חכמים להלן בסמוך 'וכל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא'. ולפי זה ביאר את דבריו של רב ספרא כך, תחילה התפלל שישים הקדוש ברוך הוא שלום בין התלמידים, אף בין אלו שאינם עוסקים לשמה, אלא לומדים על מנת לקבל פרס, אבל על אלו הלומדים על מנת לקנטר לא התפלל שיהא שלום ביניהם, שהרי כל מטרתם היא לקנטר, אלא שלאחר מכן הוסיף והתפלל על אלו 'וכל העוסקין שלא לשמה יהי רצון שיהו עוסקין לשמה'.

ד. **כן** פירש רש"י (ד"ה בקרן). וכתב באמרי נועם (ד"ה בקרן), שטעם הדבר שפירש רש"י ש'קרן אורה' היא זוית שיש בה אור, ולא פירש ש'קרן אורה' היינו 'זיו אורה', מלשון הכתוב (שמות לד כט) 'כי קרן עור פניו', שכן לפירוש זה לא יתיישב המשך הדברים 'ואל תעמידנו בקרן חשיכה', ולפיכך הוצרך רש"י לפרש לענין 'זוית'.
ובביאור ענין בקשה זו שיעמידנו הקדוש ברוך הוא בזוית אורה, כתב המהרש"א (ח"א, ד"ה בקרן), שעם ישראל בגלות נמשלים הם לאדם העומד ב'קרן זוית', שהוא מקום צר ודחוק, ואין בו ריוח כמו שאר מקומות בבית, וכמו כן אין אור החלונות שולט כל כך בקרנות הבית, ועל כך התפלל רבי אלכסנדרי, שאף על פי שאנו בגלות כעומדים בקרן זוית, מכל מקום העמידנו בקרן אורה, כלומר, שתצילנו שם מכל צרה.

ה. **רש"י** (ד"ה שאור). ובאמרי נועם (ד"ה שאור) כתב, שה'שאור שבעיסה' הם הערב רב, דהיינו הרשעים שבעם ישראל, שהם גרועים יותר מאומות העולם, ומבטלים את ישראל מן המצוות.

ו. **בביאור** מימרא זו כתב המהרש"א (ח"א, ד"ה ומי), על פי דברי הרמב"ם ב'שמונה פרקים' (פרק ד), שיש לאדם להתנהג במידותיו ומעשיו בדרך אמצעית. והנה, היצר הרע מסית את האדם להפריז על מידותיו לצד האחד, כגון להתגאות יותר מן הראוי, או להרבות בתאוות, ולפיכך הוא דומה בזה לשאור המגביה את העיסה יותר ממה שהיא באמת, ואילו השיעבוד מלכויות מכריח את ישראל לילך לצד השני לגמרי, שאינם מניחים להם להתגאות כלל, אלא משפילים אותם ביותר, וכמו כן הם מונעים מהם כל טובה, אף מה שצריכים לעבודת השם. ועל כך אמר רבי אלכסנדרי, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, כלומר, לילך בדרך האמצעית והראויה, ומי מעכב בידינו, יצר הרע הנמשל לשאור שבעיסה המושך אותנו לצד אחד, ושיעבוד מלכויות המושך אותנו לצד השני, יהי רצון שתצילנו מידם ונשוב לעבדך בדרך האמצעית. ובעיון יעקב (ד"ה ומי) כתב, שהיצר הרע מסית את האדם בעיקר לעבור על 'לא תעשה', ואילו המלכות דרכה לגזור על ישראל שלא יקיימו מצוות עשה, ולפיכך התפלל על שניהם כאחד. וראה עוד בזה בילקוט ביאורים.

ז. **כמבואר** בעירובין (יג:) 'נמנו וגמרו, נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא', וטעם הדבר הוא לפי שמצוות 'לא תעשה' מרובות יותר ממצוות 'עשה', ואילו לא היה האדם נברא ודאי לא היה עובר על ה'לא תעשה', ולפיכך היה זה עדיף מלהיות נוצר, אף שעתה יכול הוא לקיים מצוות 'עשה'. מהרש"א (ח"א, ד"ה אלהי).

ח. **שהרי** טעם היצירה הוא כדי שאקיים מצוות עשה, ואילו אני איני מקיימם. מהרש"א (שם).

ט. **כלומר**, אפילו המצוות שאנו מקיימים אין אנו עושים אותם בשלימות, לפי שאנו 'עפר', ואין בכוח דבר חומרי לקיים מצוה כתיקונה. אמרי נועם (ד"ה עפר). ועל פי זה ביאר את דברי הכתוב (תהלים קג יד) 'כי הוא ידע יצרנו זכור כי עפר אנחנו', 'כי הוא ידע יצרנו' היינו היצר הרע הגורם לנו לחטוא, 'זכור כי עפר אנחנו' היינו אפילו המצוות שאנו מקיימים, אין אנו עושים אותן בשלימות לפי שעפר אנחנו.

י. **לפי** שהאדם נברא מחומר גשמי, עפר מן האדמה, וצורה רוחנית, ועל כך התוודה ואמר 'עפר אני בחיי', כלומר, שלא הלכתי אחר הצורה הרוחנית אלא החומר שהוא מן העפר גובר על הצורה, 'קל וחומר במיתתי', שאז הצורה נפרדת מן החומר, ואין האדם יכול עוד לקיים מצוות, כמאמר הכתוב (תהלים פח ו) 'במתים חפשי', ודרשו חכמים (שבת ל.) 'כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצוות'. מהרש"א (שם).

יא. **לפי** שהגוף הוא כמו כלי לנשמה, על כן אמר שהנשמה שהיא בתוך הכלי מתביישת ממעשיה הרעים. מהרש"א (שם).

יב. **רש"י** (ד"ה מרק). ובעץ יוסף (ד"ה מרק) כתב, שהוא ענין שטיפה והדחה, כמאמר הכתוב (ויקרא ו כא) 'ומורק ושוטף במים'.

יג. **שהרי** נתבאר לעיל (ה.) ש'יסורין ממרקין כל עוונותיו של אדם', ולפיכך התפלל שמירוק העוונות יהיה שלא על ידי יסורים. מהרש"א (שם).
מאחר ואמר 'הרי אני לפניך ככלי מלא בושה וכלימה', ממילא יכול הוא עתה לבקש שיתכפרו עוונותיו בלא יסורים, שהרי נתבאר בדברי הגמרא לעיל (יב:) ש'כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו מוחלין לו על כל עוונותיו'. שפתי חכמים (ד"ה הרי).
כתב בעץ יוסף (ד"ה אבל), שבקשה זו 'אבל לא על ידי יסורים וחלאים רעים' נאמרה רק כלפי יסורים הבאים על האדם בתורת נקמה, דהיינו, שכאשר אדם נמאס חלילה בעיני הבורא שולח הוא לו יסורים כדי לכלותו מן העולם, אבל יסורים הבאים על האדם כדי לנקותו מחטא, או כדי להגדיל את זכויותיו, בהם נאמר (תהלים צד יב) 'אשרי הגבר אשר תיסרנו יה' [וראה בזה עוד את סוגיית הגמרא לעיל (ה.)].

יד. **שכן** תפילה זו כולה בלשון וידוי היא. מהרש"א (שם).

טו. **אף** שהטוב והרע מסורים בידיו של אדם, מכל מקום הוא מבקש מאת ה' שיסייעו לעשות טוב. עץ יוסף (ד"ה אלהי).

טז. **החילוק** בין 'רע' ל'מרמה' כך הוא, אדם המדבר 'רע' פיו ולבו שוים להרע, אך המדבר 'מרמה' הוא מדבר טוב בשפתיו ולבו חושב להרע, וזהו 'שפתי חלקות' (תהלים יב ד), שכשם שהשפתיים חלוקות כך פיו חלוק. ועל כן אמר 'נצור לשוני מרע', ו'שפתותי מדבר מרמה', שכן המדבר 'רע' אין פיו חלוק מלבו, כמו הלשון שהיא אחת ואינה מחולקת, אבל המדבר 'מרמה' פיו חלוק מלבו, כשם שהשפתיים חלוקות הן. פירוש הגר"א למשלי (ג יב).

יז. **מהרש"א** (ח"א, ד"ה ונפשי). וכתב עוד, שיתכן לקרוא תיבות אלו באופן כזה 'ולמקללי נפשי, תידום', כלומר, תשתיק את אלו המקללים אותי, שלא יקללו עוד.

יח. **כשם** שהעפר אינו כלה לעולם, כך יהי רצון שזרעי לא יכלה לעולם, כמאמר הכתוב (בראשית כח יד) 'והיה זרעך כעפר הארץ'. תוספות (ד"ה ונפשי). וביאר באמרי נועם (בתוס' שם) שהכוונה בזה שיהא האדם נחשב בעיני עצמו כעפר, ועל ידי כך יזכה לקיום, כמו העפר שאין שולט בו כליה. ובמעון הברכות (בתוס' שם) כתב, שלפי פשוטו הכוונה בזה שביקש שיסייעו הקדוש ברוך הוא להיות נעלב וענוותן, שלא לקלל את המקללים אותו, וכמו שאמר אברהם (בראשית יח כז) 'ואנכי עפר ואפר'. וכעין זה פירש באיי הים (ד"ה מר), שמתחילה ביקש 'ולמקללי נפשי תידום', שישתוק מלהשיב להם, ולאחר מכן הוסיף לבקש 'ונפשי כעפר לכל תהיה', שההרגל שלא להשיב למחרפיו דבר יהפוך לו לטבע, עד שירגיש עצמו כעפר ממש.
במהרש"ל (בתוס' שם) כתב לפרש באופן אחר, שכשם שעפר הכל דורסים עליו, ולאחר מכן הוא דורס על כל הדורסים, שהרי סוף כולם להקבר בתוך העפר, כך התפלל מר בריה דרבינא שיהא סופם של כל אלו המצערים אותו. ובמהרש"א (שם) כתב לבאר באופן נוסף, על פי הדרך השניה שהביא בענין 'ולמקללי נפשי תידום' [ראה הערה לעיל], שהכוונה בזה שישתיק הקדוש ברוך הוא לאלו המקללים אותו, ועל כך הוסיף ואמר 'ונפשי כעפר לכל תהיה', כלומר, שאהיה נחשב בעיניהם לעפר ולא יקללו אותי.

בפמליא של מעלה. בחבורת שרי האומות, שכשהשרים של מעלה יש תגר ביניהם תיכף יש קטטה בין האומות, כדכתיב ועתה אשוב להלחם עם שר פרס (דניאל י): ובפמליא של מטה. בחבורת החכמים: בקרן אורה. בזוית אורה: ומי מעכב. שאין אנו עושים רלונך: שאור שבעיסה. ילר הרע שבלבבנו המחמילנו: איני כדאי. לא הייתי חשוב והגון להיות נולר: ועכשיו שנוצרתי. מה חשיבותי, הרי אני כאילו לא נולרתי: ק"ו. שבמיתתי עפר אני: מרק. כלה והתם[ז]: כי הוה מסיים ספרא דאיוב. על שם שאיוב נפטר בשם טוב: מרגלא בפומיה. דבר זה רגיל בפיו: אני. העוסק בתורה בריה אני, וכן [°] חברי עם הארץ בריה הוא: אני מלאכתי בעיר. כלומר נוחה מלאכתי ממלאכתו: מתגדר. מתגדל לתפוש אומנותי: ושמא תאמר. הדין עמו שאינו מתגדר במלאכתי, שאילו היה תופש אומנותי לא היה לו לב פתוח להרבות בתורה כמותי והיה ממעיט ואין לו שכר: שנינו. שיש לו שכר לממעיט כמו למרבה: ובלבד שיכוין לבו לשמים. ואגב קרבנות הוא, במנחות בסופה[ח]: ערום ביראה. להערים בכל מיני ערמה ליראת בוראו: תכלית חכמה. עיקרה של תורה שיהא עמה תשובה ומע"ט: העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא. פירוש שאינו לומד כדי לקיים אלא לקנטר, דבפרק מקום שנהגו (דף נ:) אמרי' רבא רמי כתיב[י] עד שמים חסדך וכתיב[כ] מעל השמים כאן בעוסק שלא לשמה כו' והתם איירי במקיים כדי שיכבדוהו, וכן משמע בירושלמי דפירקין[ח]: ויאכלו וישתו. שבעו מזיו השכינה כאילו אכלו ושתו[ט]: גדולה הבטחה. שהרי קראן שאננות ובוטחות: לבי כנישתא. תינוקות של בית רבן היו רגילין להיות למדים לפני רבן בבית הכנסת: בי רבנן. בית המדרש ששם שונים משנה וגמרא: ונטרן לגברייהו. ממתינות לבעליהן, ונותנות להם רשות ללכת וללמוד תורה בעיר אחרת: מפטרי רבנן. זה מזה, שהיה נוטל רשות מחבירו לשוב לביתו ולארצו: עולמך תראה בחייך. כל צרכיך תמצא: פיך ידבר חכמות. בלשון ברכה היו אומרים: יישירו. לשון יושר, שתהא מבין בתורה כהלכה: כל

ונפשי כעפר לכל תהיה. מה עפר אינו מקבל כליה לעולם כן יהי רצון שזרעי לא יכלה לעולם כמו שהוא אומר[י] והיה זרעך כעפר הארץ: אני בריה וחברי בריה. כלומר יש לו לב כמוני להבחין בין טוב לרע: העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא. וא"ת האמר רב יהודה אמר רב פרק מקום שנהגו (ד' נ:) לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפי' שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה וי"ל דהכא איירי שאינו לומד אלא לקנטר חביריו והתם איירי שלומד ע"מ שיכבדוהו[כ]:

בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה ובין התלמידים העוסקים בתורתך בין עוסקין לשמה בין עוסקין שלא לשמה וכל העוסקין שלא לשמה יהי רצון שיהו עוסקין לשמה. ר' אלכסנדרי בתר צלותיה אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתעמידנו בקרן אורה ואל תעמידנו בקרן חשכה ואל ידוה לבנו ואל יחשכו עינינו איכא דאמרי הא רב המנונא מצלי לה ור' אלכסנדרי בתר דמצלי אמר הכי רבון העולמים גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות יהי רצון מלפניך שתצילנו מידם ונשוב לעשות חוקי רצונך בלבב שלם. רבא בתר צלותיה אמר הכי [א] אלהי עד שלא נוצרתי איני כדאי ועכשיו שנוצרתי כאלו לא נוצרתי עפר אני בחיי ק"ו במיתתי הרי אני לפניך ככלי מלא בושה וכלימה יהי רצון מלפניך ה' אלהי שלא אחטא עוד ומה שחטאתי לפניך מרק ברחמיך הרבים אבל לא ע"י יסורין וחלאים רעים והיינו וידוי דרב המנונא זוטי ביומא דכפורי. מר בריה דרבינא כי הוה מסיים צלותיה אמר הכי [א] אלהי נצור לשוני מרע ושפתותי מדבר מרמה ולמקללי נפשי תדום ונפשי כעפר לכל תהיה פתח לבי בתורתך ובמצותיך תרדוף נפשי ותצילני מפגע רע מיצר הרע ומאשה רעה ומכל רעות המתרגשות לבא בעולם וכל החושבים עלי רעה מהרה הפר עצתם וקלקל מחשבותם [א] יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך ה' צורי וגואלי. רב ששת כי הוה יתיב בתעניתא בתר דמצלי אמר הכי [ב] רבון העולמים גלוי לפניך בזמן שבית המקדש קיים אדם חוטא ומקריב קרבן ואין מקריבין ממנו אלא חלבו ודמו ומתכפר לו ועכשיו ישבתי בתענית ונתמעט חלבי ודמי יהי רצון מלפניך שיהא חלבי ודמי שנתמעט כאילו הקרבתיו לפניך על גבי המזבח ותרצני. ר' יוחנן כי הוה מסיים [א] ספרא דאיוב אמר הכי סוף אדם למות וסוף בהמה לשחיטה והכל למיתה הם עומדים אשרי מי שגדל בתורה ועמלו בתורה ועושה נחת רוח ליוצרו וגדל בשם טוב ונפטר בשם טוב מן העולם ועליו אמר שלמה [ב] טוב שם משמן טוב ויום המות מיום הולדו. מרגלא בפומיה דר"מ גמור בכל לבבך ובכל נפשך לדעת את דרכי ולשקוד על דלתי תורתי נצור תורתי בלבך ונגד עיניך תהיה יראתי שמור פיך מכל חטא וטהר וקדש עצמך מכל אשמה ועון ואני אהיה עמך בכל מקום. מרגלא בפומייהו דרבנן דיבנה אני בריה וחברי בריה אני מלאכתי בעיר והוא מלאכתו בשדה אני משכים למלאכתי והוא משכים למלאכתו כשם שהוא אינו מתגדר במלאכתי כך אני איני מתגדר במלאכתו ושמא תאמר אני מרבה והוא ממעיט [ג] שנינו אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים. מרגלא בפומיה דאביי לעולם יהא אדם ערום ביראה [ג] מענה רך משיב [ב] חמה ומרבה שלום עם אחיו ועם קרוביו ועם כל אדם ואפילו עם נכרי בשוק כדי שיהא אהוב למעלה ונחמד למטה ויהא מקובל על הבריות אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הקדימו אדם שלום מעולם ואפילו נכרי בשוק. מרגלא בפומיה דרבא תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים שלא יהא אדם קורא ושונה ובועט באביו ובאמו וברבו ובמי שהוא גדול ממנו בחכמה ובמנין שנאמר [ד] ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם [ג] לא נאמר אלא לעושיהם לעושים לשמה ולא לעושים שלא לשמה וכל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא. מרגלא בפומיה דרב [לא כעולם הזה העולם הבא] [ד] העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא פריה ורביה ולא משא ומתן ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה שנאמר [ה] ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו: [ד] גדולה הבטחה שהבטיחן הקב"ה לנשים יותר מן האנשים שנא' [ו] נשים שאננות קומנה שמענה קולי בנות בוטחות האזנה אמרתי א"ל רב לר' חייא נשים במאי זכיין [ה] באקרויי בנייהו לבי כנישתא ובאתנויי גברייהו בי רבנן ונטרין לגברייהו עד דאתו מבי רבנן. כי הוו מפטרי רבנן מבי ר' אמי ואמרי לה מבי ר' חנינא אמרי ליה [ה] הכי עולמך תראה בחייך ואחריתך לחיי העולם הבא ותקותך לדור דורים לבך יהגה תבונה פיך ידבר חכמות ולשונך ירחיש רננות עפעפיך יישירו נגדך עיניך יאירו במאור תורה ופניך יזהירו כזוהר הרקיע שפתותיך יביעו דעת וכליותיך תעלוזנה מישרים ופעמיך ירוצו לשמוע דברי עתיק יומין. כי הוו מפטרי רבנן מבי רב חסדא ואמרי לה מבי ר' שמואל בר נחמני אמרו ליה הכי [ז] אלופינו מסובלים וגו' אלופינו מסובלים רב ושמואל ואמרי לה רבי יוחנן ור' אלעזר חד אמר אלופינו בתורה ומסובלים במצות וחד אמר אלופינו בתורה ובמצות ומסובלים ביסורים

אין

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [יומא פז:], ב) מנחות דף קי. לעיל ה: [וש"נ], ג) סוטה דף כא., ד) עיין דניאל ט כד, ה) [דף קי.], ו) תהלים נז יא, ז) תהלים קח ה, ח) עיין פ"א ה"ב ולכאורה כוונת רש"י לירושלמי זה, ט) וכן תרגם אונקלוס ועיין רש"י בחומש שם, י) בראשית כח יד, כ) [וע"ע תענית ז. תוספות ד"ה וכל העוסק ותוס' פסחים נ: ד"ה וכאן ותוס' נזיר כג: ד"ה שמתוך ותוס' סוטה כב: ד"ה לעולם].

גליון הש"ס

ברש"י ד"ה אני כו'. וכן חברי עם הארץ. עי' סוכה דף נג ע"א תוס' ד"ה הלוקח:

ליקוטי רש"י

טוב שם משמן טוב ויום המות מיום הולדו. יפה לאדם שם טוב משמן טוב. וביום המות טוב השם מיום הולדו לכך הוקש שם טוב לשמן יותר משאר משקין שהשמן אתה נותן לתוכו מים והוא צף ועולה וניכר אבל שאר משקים אתה נותן לתוכן מים והם בולעים. טוב שם משמן טוב. שמן טוב יורד למטה שנאמר (תהלים קלג, ב) כשמן הטוב על הראש יורד על הזקן. שם טוב עולה למעלה שנאמר (בראשית יב, ב) ואגדלה שמך. שמן טוב לשעה ושם טוב לעולם שנאמר (תהלים עב, יז) יהי שמו לעולם שמן טוב הולך מקיטון לטרקלין ולא יותר ושם טוב לסוף העולם. אמר ר' יהודה ברבי סימון מלינו בעלי שמן טוב נכנסו למקום החיים ויצאו שרופים והם נדב ואביהוא שנמשחו בשמן המשחה ומלינו בעלי שם טוב שנכנסו למקום המיתה ויצאו חיים חנניה מישאל ועזריה שיצאו מכבשן האש. ויום המות מיום הולדו. נולדה מריס אין הכל יודעין מה היא מתה נסתלקה הבאר וכן אהרן בעמוד ענן וכן משה במן [קהלת ז, א]. אחד המרבה ואחד הממעיט. לענין קרבנות שנויה בשלהי מנחות (קי.) נאמר (ויקרא א) בעולת בהמה ריח ניחוח ובמנחה ריח ניחוח (שם ב) ללמדך שאחד המרבה וכו' [לעיל ה:]. אחד המרבה. להביא קרבנות [מנחות קי.]. לשמה. משום כאשר צוני ה' אלהי ולא כדי להקרות רבי [תענית ז.]. שתהא כל כוונתך לשמים [נדרים סב.]. באקרויי בנייהו לבי כנישתא. שטורחות על בניהן להביאן לבית הספר לקרות מקרא ולשנות משנה. ונטרין לגברייהו. וממתינות לבעליהן שיולאין לעיר אחרת ללמוד תורה [סוטה כא.].

עין משפט נר מצוה

מה א טור וש"ע או"ח סי' קכב סעיף א בהגה:
מו ב טור וש"ע סימן תקסה סעיף ד:
מז ג מיי' פ"ה מהלכות דעות הלכה ז:
מח ד מיי' פ"ח מהל' תשובה הלכה ב:

רב נסים גאון

ועפעפיך יישירו נגדך. איתי' מפרש במסכתא מגילה בפרק הקורא את המגילה למפרע (דף יח) אמר לי' רמי בר [חמא] לרבי ירמיה מדיפתי מאי (משלי ד) ועפעפיך יישירו נגדך אמר ליה אלו דברי תורה שכתב בהן (שם כג) התעיף עיניך בו (ישרים) [אפילו הכי מיושרין] הן אצל ר' מאיר:

תורה אור השלם

א) יִהְיוּ לְרָצוֹן אִמְרֵי פִי וְהֶגְיוֹן לִבִּי לְפָנֶיךָ יְיָ צוּרִי וְגֹאֲלִי: [תהלים יט, טו]
ב) טוֹב שֵׁם מִשֶּׁמֶן טוֹב וְיוֹם הַמָּוֶת מִיּוֹם הִוָּלְדוֹ: [קהלת ז, א]
ג) מַעֲנֶה רַךְ יָשִׁיב חֵמָה וּדְבַר עֶצֶב יַעֲלֶה אָף: [משלי טו, א]
ד) רֵאשִׁית חָכְמָה יִרְאַת יְיָ שֵׂכֶל טוֹב לְכָל עֹשֵׂיהֶם תְּהִלָּתוֹ עֹמֶדֶת לָעַד: [תהלים קיא, י]
ה) וְאֶל אֲצִילֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא שָׁלַח יָדוֹ וַיֶּחֱזוּ אֶת הָאֱלֹהִים וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ: [שמות כד, יא]
ו) נָשִׁים שַׁאֲנַנּוֹת קֹמְנָה שְׁמַעְנָה קוֹלִי בָּנוֹת בֹּטְחוֹת הַאְזֵנָּה אִמְרָתִי: [ישעיה לב, ט]
ז) אַלּוּפֵינוּ מְסֻבָּלִים אֵין פֶּרֶץ וְאֵין יוֹצֵאת וְאֵין צְוָחָה בִּרְחֹבֹתֵינוּ: [תהלים קמד, יד]

הגהות וציונים

א] [גי' ע"י א"ר יוחנן כי הוה מסיים ר"מ ספרא דאיוב] (גליון): ב] [ישיב כצ"ל] (גליון): ג] ס"א ללומדיהם לא נאמר אלא לעושיהם (גליון) כ"ה בדפו"י ובכת"י וכ"ה בתוס' סוטה כב ע"ב ד"ה לעולם, ולפנינו הוגה ע"פ המהרש"ל: ד] לפי דברי הפני יהושע והצל"ח רב אמר מימרא זו גדולה הבטחה וכו' עיי"ש, ובכת"י ובע"י הגירסא תנו רבנן גדולה וכו', ובריתא היא: ה] בכת"י ל"ג "ליה" וכן משמע מרש"י שכתב מפטרו רבנן "זה מזה" (מצור דבש):

ומיצר **הרע, ומאשה רעה**[יט], **ומכל הרעות המתרגשות** [-המזדמנות[כ]] **לבא בעולם, וכל** אלו **החושבים עלי רעה** - דבר רע, **מהרה הפר** את **עצתם וקלקל** את **מחשבותם**[כא]. **יהיו לרצון אמרי פי** - התפילה שאני מוציא בפי תעלה לרצון, **והגיון לבי** - וכן מחשבות לבי, **לפניך ה' צורי וגואלי**[כב].

רב ששת, כי הוה יתיב בתעניתא - כאשר היה יושב בתענית[כג], **בתר דמצלי אמר הכי** - אחר תפילתו היה אומר כן[כד], **רבון העולמים, גלוי לפניך שבזמן שבית המקדש קיים היה אדם חוטא ומקריב קרבן, ואין מקריבין** על המזבח **ממנו** - מן הקרבן, **אלא את חלבו ודמו**[כה], **ובכך** היה **מתכפר לו** - לחוטא[כו]. **ועכשיו** שאין לנו בית המקדש, **ישבתי בתענית, ונתמעט** מחמת כן **חלבי ודמי** שבגופי. **יהי רצון מלפניך, שיהא חלבי ודמי שנתמעט** מחמת התענית נידון **כאילו הקרבתיו לפניך על גבי המזבח, ותרצני.**

הגמרא מביאה מימרא שהיה רבי יוחנן אומר כשסיים ספר איוב[כז]:

רבי יוחנן כי הוה מסיים ספרא דאיוב - כאשר היה מסיים ללמוד ספר איוב, **אמר הכי** - אומר היה כך. **סוף אדם למות, וסוף בהמה לשחיטה, והכל למיתה הם עומדים**[כח]. **אשרי מי שגדל בתורה, ועמלו בתורה, ועושה נחת רוח ליוצרו** במעשיו הטובים[כט], **וגדל בשם טוב, ונפטר בשם טוב מן העולם**[ל], **ועליו אמר שלמה** המלך בספר קהלת (ז א) **'טוב שם משמן טוב ויום המות מיום הולדו'**[לא].

★

הגמרא מביאה מימרות שהיו התנאים והאמוראים רגילים לומר:

מרגלא בפומיה - מימרא זו היתה רגילה בפיו **דרבי מאיר**[לב], כך אומר לו הקדוש ברוך הוא לאדם, **גמור** [-למד] **בכל לבבך ובכל נפשך לדעת את דרכי, ולשקוד על דלתי תורתי**[לג], **נצור** - שמור את דברי **תורתי בלבך, ונגד עיניך תהיה יראתי, שמור את פיך מכל** דיבור של **חטא**[לד], **וטהר וקדש** את **עצמך מכל אשמה ועון**[לה], ואם תעשה כן, **אני אהיה עמך בכל מקום** שבו תהיה.

מרגלא בפומייהו דרבנן דיבנה - מימרא זו היתה רגילה בפיהם של התלמידי חכמים שביבנה[לו]. **אני** - העוסק בתורה, **בריה** אני, **וחברי** - עם הארץ העוסק במלאכתו, אף הוא **בריה** כמוני, כלומר, יש לו לב כמוני להבחין בין טוב לרע[לז]. **אני** עוסק **במלאכתי** [-לימוד

יט. **אף** אם יש לו עתה אשה טובה, מכל מקום יש לחוש שמא תמות וישא אחרת, או שהיה מתפלל שלא תהפוך לאשה רעה. ובזמנם שהיו נוהגים לישא כמה נשים, אזי ניתן לפרש התפילה לענין נשים נוספות שעתיד הוא לישא. הגהות יעב"ץ (ד"ה ומאשה).

כ. **עיין** יוסף (ד"ה המתרגשות).

כא. **כלומר**, התפלל שימהר ה' להפר את עצתם כאשר היא עדיין רק במחשבתם, ועדיין לא בא הדבר לכלל מעשה. ולפיכך הקדים 'הפר עצתם' ל'קלקל מחשבותם', אף שלפי סדר הדברים קודמת ה'מחשבה' ל'עצה'. שפתי חכמים (ד"ה מהרה).

כב. **כתב** הרשב"א (ד"ה מר), שמשמע מכאן שכל אלו התחנונים שהוסיפו החכמים אחר תפילתם אמרו אותם קודם 'יהיו לרצון אמרי פי', ורק לאחר סיום התחנונים אמרו 'יהיו לרצון'. אמנם כתב בשם הראב"ד שאין נכון לעשות כן, אלא צריך לומר 'יהיו לרצון' מיד לאחר סיום תפילת שמונה עשרה, ורק לאחר מכן לומר תחנונים, וכפי שנתבאר בדברי הגמרא לעיל (ט:), שטעם הדבר שאומרים 'יהיו לרצון' אחר תפילת שמונה עשרה הוא משום שאף דוד המלך אמרו לאחר שמונה עשרה פרקים [בפרק יט שבתהלים, וראה שם בגמרא ש'אשרי האיש' ו'למה רגשו גוים' נחשבים כפרק אחד], וממילא יש לאומרו מיד לאחר תפילת שמונה עשרה. וכעין זה כתבו תלמידי רבינו יונה להלן (כט: ד"ה אלא). אמנם כתבו שם בשם רבם, שמכל מקום נראה שאם רוצה אדם לומר תחנונים קודם 'יהיו לרצון' אין בכך איסור, ואף שעדיין לא סיים את תפילתו, שהרי מותר להוסיף תחנונים אפילו בתוך ברכות שמונה עשרה עצמם.

בצל"ח (ד"ה מר) תמה על דברי הרשב"א, כיצד ניתן ללמוד מכאן שכל אלו שאמרו תחנונים אחר התפילה אמרו אותם קודם 'יהיו לרצון', הרי מאחר ולא נתפרש כן בגמרא אלא בתפילתו של מר בריה דרבינא, משמע שכל האחרים אמרו 'יהיו לרצון' מיד בסיום תפילתם, קודם אמירת התחנונים. ולפיכך כתב, שאדרבה, יש להוכיח מכאן כשיטת הראב"ד שאומרים 'יהיו לרצון' מיד בסיום התפילה, ואף מר בריה דרבינא עשה כן, אלא שהוסיף לומר שנית 'יהיו לרצון' אחר שסיים את התחנונים. וטעם הדבר שרק הוא הוסיף כן, לפי שהיה זה מעין תפילתו, שביקש שיפר ה' את עצת שונאיו ויקלקל מחשבתם, 'עצתם' היינו מה שנתייעצו בפה, ו'מחשבתם' היינו מה שעדיין בלבם, וכנגד זה אמר 'יהיו לרצון אמרי פי', היינו מה שכבר הוצאתי בפה, ו'הגיון לבי', היינו מה שעדיין בלבי. וראה עוד אריכות בענין 'יהיו לרצון' בילקוט ביאורים.

כג. **לא** רק בתענית יחיד, אלא אף בתענית צבור היה אומר כן. שפתי חכמים (ד"ה ר' ששת).

כד. **בשלחן** ערוך הלכות תענית (או"ח סי' תקסה ס"ד) הביא תפילה זו, וכתב, 'טוב לומר בתחנונים שאחר תפלת המנחה לאחר אלהי נצור וכו', רבון כל העולמים, גלוי וידוע לפניך' וכו'.

כה. **על** 'חלב' נופל לשון הקרבה, שהרי מקטירים היו אותו על האש שבמזבח, אבל על 'דם' אין שייך כל כך לשון זה, שהרי לא היו מקריבים אותו על האש אלא זורקים על קיר המזבח. וצריך לומר, שלשון 'הקרבה' בדם נאמר לענין קבלתו במזרק והולכתו למזבח, וכמו שמצינו שנאמר (ויקרא א ה) 'והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם', ופירש רש"י שם, שהקרבה זו היא קבלת הדם והולכתו. שפתי חכמים (ד"ה מקריבין).

כו. **היינו** עם התשובה, שכן קרבן בלא וידוי ותשובה אינו מכפר, וכמו שכתב הרמב"ם (תשובה פ"א ה"א) 'וכן בעלי חטאות ואשמות, בעת שמביאין קרבנותיהן על שגגתן או על זדונן, אין מתכפר להן בקרבנם עד שיעשו תשובה, ויתודו וידוי דברים' וכו'. שפתי חכמים (ד"ה ומתכפר).

כז. **מאחר** והביאה הגמרא עד עתה את התחינות שהוסיפו התנאים והאמוראים אחר תפילתם, הביאה גם מימרא זו שהיה אומר לאחר שסיים ספר איוב. צל"ח (לעיל טז: ד"ה ר' אלעזר).

עוד כתב, שיש לגרוס כפי הגירסא בעין יעקב 'אמר רבי יוחנן, כי הוה מסיים רבי מאיר ספרא דאיוב אמר הכי'. ובזה מבואר מה שממשיכה הגמרא להלן ומביאה 'מרגלא בפומיה דרבי מאיר'.

כח. **פירוש**, מיום הלידה הולך האדם ומתקרב למיתתו. אמרי נועם (ד"ה והכל).

כט. **שהרי** כל העולם ומלואו של הקדוש ברוך הוא, ולא יצר את האדם בעולם אלא כדי שיעשה נחת רוח ליוצרו במעשיו הטובים, כמו שאמרו חכמים (ספרי שלח קז) על המקרא (במדבר טו ז) 'תקריב ריח ניחוח לה'', 'נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני'. מהרש"א (ח"א, ד"ה ספרא). ולפירושו, כוונת הדברים 'ועושה נחת רוח ליוצרו' היינו שמחמת מעשיו ממילא נעשה נחת רוח לבורא. ובמעון הברכות (ד"ה אשרי) כתב, שהכוונה בזה שעושה את כל מעשיו על מנת שיהא בהם נחת רוח ליוצרו.

בשפתי חכמים (ד"ה אשרי) ביאר מימרא זו כך, אשרי מי שאף לאחר שכבר גדל בתורה עדיין הוא ממשיך לעמול בה, ובזה הוא מראה שכוונתו בלימודו היא רק כדי לעשות נחת רוח ליוצרו, שאילו היתה לו כוונה להתגדל וכדומה לא היה צריך להמשיך לעמול עוד, אחר שהוא כבר גדול בתורה.

ל. **כלומר**, 'סוף אדם למיתה', היינו שימות בזקנותו בזמנו, וכל חייו יהיה גדל ועמל בתורה. וכן 'סוף בהמה לשחיטה' היינו בזמנה, אבל מתחילה היא משמשת לחרישה וכיוצא בזה. ומכל מקום 'הכל למיתה הם עומדים', אפילו לפני זמנם, האדם לפי חטאו, והבהמה לפי המקרה שיארע בה. ועל כן 'אשרי מי שגדל בתורה ועמלו בתורה ועושה נחת רוח ליוצרו'. מהרש"א (שם).

עוד ביאר את התיבות 'וגדל בשם טוב ונפטר בשם טוב', שמשעת גדילתו בנעוריו ועד פטירתו לעת זקנתו היו כל ימיו בשם טוב.

לא. **'יפה** לאדם שם טוב משמן טוב, וביום המות טוב השם מיום הולדו'. רש"י (קהלת ז א). וראה עוד שם, שהאריך והביא דברי המדרש (קהלת רבה פ"ז א), המפרש בכמה אופנים את מעלותיו של 'שם טוב' על פני 'שמן טוב'.

טעם הדבר שהיה רבי יוחנן אומר כן בסיום ספר איוב, לפי שאיוב נפטר בשם טוב. רש"י (ד"ה כי). ובמהרש"א (שם) כתב לבאר באופן נוסף, שמאחר וספר איוב עוסק מענין מיתת אדם ויסוריו בחייו, לפיכך אמר רבי יוחנן מימרא זו 'סוף אדם למות' וכו' לאחר סיום ספר איוב. וראה עוד אריכות בפירוש מימרא זו בילקוט ביאורים.

לב. **רש"י** (ד"ה מרגלא). וביד רמ"ה (סנהדרין ג: ד"ה מרגלא) ביאר, שהכוונה בזה שהיא שמועה חשובה, מלשון 'מרגלית'.

לג. **כתב** המהרש"א (ח"א, ד"ה גמור), שכוונת מימרא זו כך היא, 'גמור בכל לבבך ובכל נפשך לדעת את דרכי', היינו שמצוה על האדם ללמוד ולהשכיל בידיעת מציאות הבורא יתברך, ואחדותו, ויכולתו, וידיעת דרכיו, כפי שיד שכלו מגעת בחקירות אלו, אבל התנאי בזה הוא 'ולשקוד על דלתי תורתי', כלומר, שכל החקירות יהיו רק לפי אמונתנו והמקובל לנו בתורה מפי חכמינו זכרונם לברכה, ואם יהא איזה דבר שנראה לאדם לפי שכלו שהוא נגד התורה, לא יאמין בו, ויתלה הדבר בחוסר הבנתו וקטנות שכלו.

כתב באמרי נועם (ד"ה לשקוד), שטעם הדבר שכינה את התורה 'דלתי תורתי', לפי שכל תיבה בתורה היא כמו דלת הנפתחת לכמה מחדרי הבית, כגון מה שכתוב בתורה לעשות סוכה, שהוא דלת ופתח לכל דיני עשיית סוכה שנתבארו בגמרא.

לד. **מאחר** וכל עסקי האדם מתחלקים ל'מחשבה' 'מעשה' ו'דיבור', לפיכך אמר 'נצור תורתי בלבך' כנגד המחשבה, 'ונגד עיניך תהיה יראתי' כנגד המעשה, ו'שמור פיך מכל חטא' כנגד הדיבור. מהרש"א (שם).

לה. **הכוונה** בזה שיקדש האדם את עצמו לפרוש אף מן הדברים המותרים לו, וכמו שאמר רבא ביבמות (כ.) 'קדש עצמך במותר לך'. מהרש"א (שם).

לו. **אין** הכוונה שאמרו כן יחדיו, אלא כל אחד מהם היה אומר כך בפני עצמו, כמבואר מהמשך דבריהם שאמרו בלשון יחיד 'אני בריה'. עץ יוסף (ד"ה מרגלא).

לז. **תוספות** (ד"ה אני). וכוונתם בזה, כפי שאמרו חכמים (להלן לג:) 'הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים' [דהיינו, שאפילו אדם שהוא עם הארץ יכול להגיע לידי יראת שמים להבחין בין טוב לרע]. שפתי חכמים (נתוס' שם).

בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה ובין התלמידים העוסקים בתורתך בין עוסקין לשמה בין עוסקין שלא לשמה וכל העוסקין שלא לשמה יהי רצון שיהו עוסקין לשמה. ר' אלכסנדרי בתר צלותיה אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתעמידנו בקרן אורה ואל תעמידנו בקרן חשכה ואל ידוה לבנו ואל יחשכו עינינו איכא דאמרי הא רב המנונא מצלי לה ור' אלכסנדרי בתר דמצלי אמר הכי רבון העולמים גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות יהי רצון מלפניך שתצילנו מידם ונשוב לעשות חוקי רצונך בלבב שלם. רבא בתר צלותיה אמר הכי [א] אלהי עד שלא נוצרתי איני כדאי ועכשיו שנוצרתי כאלו לא נוצרתי עפר אני בחיי ק"ו במיתתי הרי אני לפניך ככלי מלא בושה וכלימה יהי רצון מלפניך ה' אלהי שלא אחטא עוד ומה שחטאתי לפניך מרק ברחמיך הרבים אבל לא ע"י יסורין וחלאים רעים והיינו וידוי דרב המנונא זוטי ביומא דכפורי. מר בריה דרבינא כי הוה מסיים צלותיה אמר הכי [א] אלהי נצור לשוני מרע ושפתותי מדבר מרמה ולמקללי נפשי תדום ונפשי כעפר לכל תהיה פתח לבי בתורתך ובמצותיך תרדוף נפשי ותצילני מפגע רע מיצר הרע ומאשה רעה ומכל רעות המתרגשות לבא בעולם וכל החושבים עלי רעה מהרה הפר עצתם וקלקל מחשבותם [א] יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך ה' צורי וגואלי. רב ששת כי הוה יתיב בתעניתא בתר דמצלי אמר הכי [ב] רבון העולמים גלוי לפניך בזמן שבית המקדש קיים אדם חוטא ומקריב קרבן ואין מקריבין ממנו אלא חלבו ודמו ומתכפר לו ועכשיו ישבתי בתענית ונתמעט חלבי ודמי יהי רצון מלפניך שיהא חלבי ודמי שנתמעט כאילו הקרבתיו לפניך על גבי המזבח ותרצני. ר' יוחנן כי הוה מסיים [א] ספרא דאיוב אמר הכי סוף אדם למות וסוף בהמה לשחיטה והכל למיתה הם עומדים אשרי מי שגדל בתורה ועמלו בתורה ועושה נחת רוח ליוצרו וגדל בשם טוב ונפטר בשם טוב מן העולם ועליו אמר שלמה [ב] טוב שם משמן טוב ויום המות מיום הולדו. מרגלא בפומיה דר"מ גמור בכל לבבך ובכל נפשך לדעת את דרכי ולשקוד על דלתי תורתי נצור תורתי בלבך ונגד עיניך תהיה יראתי שמור פיך מכל חטא וטהר וקדש עצמך מכל אשמה ועון ואני אהיה עמך בכל מקום. מרגלא בפומייהו דרבנן דיבנה אני בריה וחברי בריה אני מלאכתי בעיר והוא מלאכתו בשדה אני משכים למלאכתי והוא משכים למלאכתו כשם שהוא אינו מתגדר במלאכתי כך אני איני מתגדר במלאכתו ושמא תאמר אני מרבה והוא ממעיט [ג] שנינו אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים. מרגלא בפומיה דאביי לעולם יהא אדם ערום ביראה [ג] מענה רך משיב [ב] חמה ומרבה שלום עם אחיו ועם קרוביו ועם כל אדם ואפילו עם נכרי בשוק כדי שיהא אהוב למעלה ונחמד למטה ויהא מקובל על הבריות אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הקדימו אדם שלום מעולם ואפילו נכרי בשוק. מרגלא בפומיה דרבא תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים שלא יהא אדם קורא ושונה ובועט באביו ובאמו וברבו ובמי שהוא גדול ממנו בחכמה ובמנין שנאמר [ד] ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם [ג] לא נאמר אלא לעושיהם לעושים לשמה ולא לעושים שלא לשמה וכל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא. מרגלא בפומיה דרב [לא כעולם הזה העולם הבא] [ד] העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא פריה ורביה ולא משא ומתן ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה שנאמר [ה] ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו: [ה] גדולה הבטחה שהבטיחן הקב"ה לנשים יותר מן האנשים שנא' [ו] נשים שאננות קומנה שמענה קולי בנות בוטחות האזנה אמרתי א"ל רב לר' חייא נשים במאי זכיין [ג] באקרויי בנייהו לבי כנישתא ובאתנויי גברייהו בי רבנן ונטרין לגברייהו עד דאתו מבי רבנן. כי הוו מפטרי רבנן מבי ר' אמי ואמרי לה מבי ר' חנינא אמרי ליה [ה] הכי עולמך תראה בחייך ואחריתך לחיי העולם הבא ותקותך לדור דורים לבך יהגה תבונה פיך ידבר חכמות ולשונך ירחיש רננות עפעפיך יישירו נגדך עיניך יאירו במאור תורה ופניך יזהירו כזוהר הרקיע שפתותיך יביעו דעת וכליותיך תעלוזנה מישרים ופעמיך ירוצו לשמוע דברי עתיק יומין. כי הוו מפטרי רבנן מבי רב חסדא ואמרי לה מבי ר' שמואל בר נחמני אמרו ליה הכי [ז] אלופינו מסובלים וגו' אלופינו מסובלים רב ושמואל ואמרי לה רבי יוחנן ור' אלעזר חד אמר אלופינו בתורה ומסובלים במצות וחד אמר אלופינו בתורה ובמצות ומסובלים ביסורים

אין

רש"י

בפמליא של מעלה. בחבורת שרי האומות, שכשהשרים של מעלה יש תגר ביניהם תיכף יש קטטה בין האומות, כדכתיב ועתה אשוב להלחם עם שר פרס (דניאל י): ובפמליא של מטה. בחבורת החכמים: בקרן אורה. בזוית אורה: ומי מעכב. שאין אנו עושים רצונך: שאור שבעיסה. יצר הרע שבלבבנו המחמיצנו: איני כדאי. לא הייתי חשוב והגון להיות נוצר: ועכשיו שנוצרתי. מה חשיבותי, הרי אני כאילו לא נוצרתי: ק"ו. שבמיתתי עפר אני: מרק. כלה והתם [ז]: כי הוה מסיים ספרא דאיוב. על שם שאיוב נפטר בשם טוב: מרגלא בפומיה. דבר זה רגיל בפיו: אני. העוסק בתורה בריה אני, וכן [ט] חברי עם הארץ בריה הוא: אני מלאכתי בעיר. כלומר נוחה מלאכתי ממלאכתו: מתגדר. מתגדל לתפוש אומנותי: ושמא תאמר. הדין עמו שאינו מתגדר במלאכתי, שאילו היה תופש אומנותי לא היה לו לב פתוח להרבות בתורה כמותי והיה ממעיט ואין לו שכר: שנינו. שיש לו שכר לממעיט כמו למרבה: ובלבד שיכוין לבו לשמים. ואגל קרבנות הוא, במנחות בסופה [י]: ערום ביראה. להערים בכל מיני ערמה ליראת בוראו: תכלית חכמה. עיקרה של תורה שיהא עמה תשובה ומע"ט: העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא. פירוש שאינו לומד כדי לקיים אלא לקנטר, דבפרק מקום שנהגו (דף נ:) אמרי' רבא רמי כתיב [י] עד שמים חסדך וכתיב [ו] מעל השמים כאן בעוסק שלא לשמה כו' והתם איירי במקיים כדי שיכבדוהו, וכן משמע בירושלמי דפירקין [ח]: ויאכלו וישתו. שבעו מזיו השכינה כאילו אכלו ושתו [ט]: גדולה הבטחה. שהרי קראן שאננות ובוטחות: לבי כנישתא. תינוקות של בית רבן היו רגילין להיות למדים לפני רבן בבית הכנסת: בי רבנן. בית המדרש ששם שונים משנה וגמרא: ונטרן לגברייהו. ממתינות לבעליהן, ונותנות להם רשות ללכת וללמוד תורה בעיר אחרת: מפטרי רבנן. זה מזה, שהיה נוטל רשות מחבירו לשוב לביתו ולארצו: עולמך תראה בחייך. כל צרכיך תמצא: פיך ידבר חכמות. בלשון ברכה היו אומרים: יישירו. לשון יושר, שתהא מבין בתורה כהלכה: כל

תוספות

ונפשי כעפר לכל תהיה. מה עפר אינו מקבל כליה לעולם כן יהי רצון שזרעי לא יכלה לעולם כמו שהוא אומר [י] והיה זרעך כעפר הארץ: אני בריה וחברי בריה. כלומר יש לו לב כמוני להבחין בין טוב לרע: העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא. וא"ת האמר רב יהודה אמר רב פרק מקום שנהגו (ד' נ:) לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפי' שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה וי"ל דהכא איירי שאינו לומד אלא לקנטר חביריו והתם איירי שלומד ע"מ שיכבדוהו [כ]:

עין משפט נר מצוה

מה א טור ושו"ע או"ח סי' קכב סעיף א בהגה:
מו ב טור ושו"ע סימן תקסה סעיף ד:
מז ג מיי' פ"ה מהלכות דעות הלכה ז:
מח ד מיי' פ"ח מהל' תשובה הלכה ג:

רב נסים גאון

ועפעפיך יישירו נגדך. איתי' מפרש במסכתא מגילה בפרק הקורא את המגילה למפרע (דף יח) אמר לי' רמי בר [חמא] לרבי ירמיה מדיפתי מאי (משלי ד) ועפעפיך יישירו נגדך אמר ליה אלו דברי תורה שכתב בהן (שם כג) התעיף עיניך בו (ישרים) [אפילו הכי מיושרין] הן אצל ר' מאיר:

תורה אור השלם

א) יִהְיוּ לְרָצוֹן אִמְרֵי פִי וְהֶגְיוֹן לִבִּי לְפָנֶיךָ יְיָ צוּרִי וְגֹאֲלִי: [תהלים יט, טו]
ב) טוֹב שֵׁם מִשֶּׁמֶן טוֹב וְיוֹם הַמָּוֶת מִיּוֹם הִוָּלְדוֹ: [קהלת ז, א]
ג) מַעֲנֶה רַּךְ יָשִׁיב חֵמָה וּדְבַר עֶצֶב יַעֲלֶה אָף: [משלי טו, א]
ד) רֵאשִׁית חָכְמָה יִרְאַת יְיָ שֵׂכֶל טוֹב לְכָל עֹשֵׂיהֶם תְּהִלָּתוֹ עֹמֶדֶת לָעַד: [תהלים קיא, י]
ה) וְאֶל אֲצִילֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא שָׁלַח יָדוֹ וַיֶּחֱזוּ אֶת הָאֱלֹהִים וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ: [שמות כד, יא]
ו) נָשִׁים שַׁאֲנַנּוֹת קֹמְנָה שְׁמַעְנָה קוֹלִי בָּנוֹת בֹּטְחוֹת הַאְזֵנָּה אִמְרָתִי: [ישעיה לב, ט]
ז) אַלּוּפֵינוּ מְסֻבָּלִים אֵין פֶּרֶץ וְאֵין יוֹצֵאת וְאֵין צְוָחָה בִּרְחֹבֹתֵינוּ: [תהלים קמד, יד]

הגהות וציונים

א] [גי' ע"י א"ר יוחנן כי הוה מסיים ר"מ ספרא דאיוב] (גליון): ב] וישיב כצ"ל (גליון): ג] ס"א ללומדיהם לא נאמר אלא לעושיהם (גליון) כ"ה בדפו"י ובכת"י וכ"ה בתוס' סוטה כב ע"ב ד"ה לעולם, ולפנינו הוגה ע"פ המהרש"ל: ד] לפי דברי הפני יהושע והצל"ח רב אמר מימרא זו גדולה הבטחה וכו' עיי"ש, ובכת"י ובע"י הגירסא תנו רבנן גדולה וכו', ובריתא היא: ה] בכת"י ל"ג "ליה" וכן משמע מרש"י שכתב מפטרו רבנן "זה מזה" (מצור דבש):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [יומא פז:], ב) מנחות דף קי. לעיל ה: [וש"נ], ג) סוטה דף כא., ד) עיין דניאל ט כד, ה) [דף קי.], ו) תהלים נז יא, ז) תהלים קח ה, ח) עיין פ"א ה"ב ולכאורה כוונת רש"י לירושלמי זה, ט) וכן תרגם אונקלוס ועיין רש"י בחומש שם, י) בראשית כח יד, כ) [וע"ע תענית ז. תוספות ד"ה וכל העוסק ותוס' פסחים נ: ד"ה וכאן ותוס' נזיר כג: ד"ה שמתוך ותוס' סוטה כב: ד"ה לעולם].

גליון הש"ס

ברש"י ד"ה אני כו'. וכן חברי עם הארץ. עי' סוכה דף לט ע"א תוס' ד"ה הלוקח:

משנת ראשונים

ונשוב לעשות חוקי רצונך בלבב שלם. הנה מפורש בכאן שגם אותם שרצונם [לעבוד] את בוראם, יצר הרע מעכב עליהם. [דרשות הר"ן הדרוש העשירי]

אלהי נצור לשוני מרע. נצור לשונך מרע ושפתיך מדבר מרמה ואע"פ שהטוב והרע מסורין ביד האדם הוא מבקש מאת השם לסייעו לעשות טוב. [אבודרהם, שמונה עשרה]

ולמקללי נפשי תדום. הוא מוסיף על נצור לשוני מרע כלומר לא מיבעיא שאני שואל שתזכני שלא אחרף לזולתי תחלה, אלא אף אני שואל שתזכני לסבול קללתו, וזהו (גיטין) שומעין חרפתן ואינן משיבין. [אבודרהם, שמונה עשרה]

ונפשי כעפר לכל תהיה. כלומר לא מבעיא שאני שואל מניעת הדבור של מרמה אלא אף אני שואל להיות כעפר לפני הכל. והטעם, לרמוז כמו שהעפר הכל רומסים אותו ברגליהם ועולה על ראשיהם וגם לסוף הכל צריכים לו כך המשפיל עצמו בעולם הזה יהיה לראש לעולם הבא. [אבודרהם, שמונה עשרה]

ועושה נחת רוח ליוצרו. מי שאוהב את הבורא ית"ש אהבה אמתית לא ישתדל ויכוין לפטור עצמו במה שכבר מפורסם מן החובה אשר על כל ישראל בכלל, אלא יקרה לו כמו שיקרה אל בן אוהב אביו שאילו יגלה אביו את דעתו גילוי מעט שהוא חפץ בדבר מן הדברים, כבר ירבה הבן בדבר ההוא ובמעשה ההוא כל מה שיוכל. ואע"פ שלא אמרו אביו אלא פעם אחת ובחצי דיבור, הנה די לאותו הבן להבין היכן דעתו של אביו נוטה לעשות לו, גם את אשר לא אמר לו בפירוש, כיון שיוכל לדון בעצמו שיהיה הדבר ההוא נחת רוח לפניו ולא ימתין שיצוהו יותר בפירוש. [מסילת ישרים פרק יח] מרגלא בפומיה דרבי מאיר. סדור היה הדבר הזה בפיו, ולא ששנאה במשנה ובריייתא אלא כך קיבלה שמועה מרבו. [רש"י, סנהדרין נ:] שמועה חשובה, לשון מרגלית. [יד רמה, סנהדרין נ:] שלא הקדימו אדם שלום מעולם ואפילו נכרי בשוק. הנה זה השלם נתן עצה לכל אדם, ובפרט לאיש הגולה מארצו, שאם ירצה שירבו אוהביו ויתודע עם בני אדם, יקדים שלום לכל אדם. וכמו שהיה מתפאר ריב"ז מעולם לא קדמני אדם בשלום, ואפילו גוי בשוק (ברכות יז.). [מרכבת המשנה לר"י אלאשקר, אבות ד כ] לעושים לשמה ולא לעושים שלא לשמה. כל העוסק בתורה כדי לקבל שכר או כדי שלא תגיע עליו פורענות הרי זה עוסק שלא לשמה, וכל העוסק בה לא ליראה ולא לקבל שכר אלא מפני אהבת אדון כל הארץ שצוה בה הרי זה עוסק בה לשמה. [רמב"ם, תשובה פ"י ה"ה] העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה. המאמר הזה יורה בודאי שיש שם גופות וזהו שאמרו, אין בו לא אכילה ולא שתיה, שאם לא היו שם גופות אין צריך לומר שאין בו לא אכילה ולא שתיה לנפשות, ועל כן נאמין שיהיו בני העוה"ב בגופות יתבטלו מהם הכחות הגופניות כהתבטל הכחות הגופניות ממשה ואליהו, ותתעלה נפשם על גופם כענין במשה ואליהו. [רבינו בחיי, דברים ל] עולמך תראה בחייך. כאשר יגיע האדם לתכלית החכמה דומה לעולם הנשמות שהם שכל נבדל ומגיע לקצת עולם הנשמות בחייו. [הריטב"א]

התורה] **בְּתוֹךְ הָעִיר, וְאִילּוּ הוּא** עוסק **בִּמְלַאכְתּוֹ בַּשָּׂדֶה,** ונמצא, שמלאכתי יותר נוחה ממלאכתו. **אֲנִי מַשְׁכִּים** בבוקר **לִמְלַאכְתִּי, וְאַף הוּא מַשְׁכִּים לִמְלַאכְתּוֹ**[לח]. **כְּשֵׁם שֶׁהוּא אֵינוֹ מִתְגַּדֵּר בִּמְלַאכְתִּי,** כלומר, אינו חפץ לתפוס את מלאכתי ולעסוק בתורה, **כָּךְ אֲנִי אֵינִי מִתְגַּדֵּר בִּמְלַאכְתּוֹ** - אף אני איני רוצה לעזוב את לימוד התורה ולעסוק במלאכה. **וְשֶׁמָּא תֹּאמַר** שהדין עמו בזה שאינו רוצה לתפוס את מלאכת לימוד התורה, לפי **שֶׁאֲנִי מַרְבֶּה** בה **וְהוּא מַמְעִיט,** כלומר, אילו היה חברי זה עוסק בתורה לא היה לו לב פתוח להרבות בתורה כמותי, אלא יכול היה ללמוד רק מעט, ולא היה נוטל על כך שכר, אין הדבר כן, שהרי **שָׁנִינוּ** (מנחות קי.) **ש'אֶחָד הַמַּרְבֶּה וְאֶחָד הַמַּמְעִיט, וּבִלְבַד שֶׁיְּכַוֵּין לִבּוֹ לַשָּׁמַיִם'.** כלומר, שאילו היה עוסק בתורה, אף אם לא היה בכוחו להרבות בה, מכל מקום היה נוטל שכר כמו המרבה[לט].

מַרְגְּלָא בְּפוּמֵיהּ דְּאַבַּיֵי, לְעוֹלָם יְהֵא אָדָם עָרוּם בְּיִרְאָה[מ], כלומר, שיערים בכל מיני תחבולות כדי להגיע ליראת בוראו[מא]. וכמו כן יהא מתנהג תמיד ב'**מַעֲנֶה רַךְ** (משיב) **[יָשִׁיב**[מב]**] חֵמָה**[מג]' (משלי טו א), **וִיהֵא מַרְבֶּה שָׁלוֹם עִם אֶחָיו וְעִם קְרוֹבָיו וְעִם כָּל אָדָם, וַאֲפִילּוּ עִם נָכְרִי בַּשּׁוּק**[מד], **כְּדֵי שֶׁיְּהֵא** על ידי מעשים אלו **אָהוּב** בשמים **לְמַעְלָה**[מה], **וְנֶחְמָד** בין בני אדם **לְמַטָּה, וִיהֵא מְקוּבָּל עַל הַבְּרִיּוֹת.**

אָמְרוּ עָלָיו עַל רַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי, שֶׁלֹּא הִקְדִּימוֹ אָדָם שָׁלוֹם מֵעוֹלָם, וַאֲפִילּוּ נָכְרִי בַּשּׁוּק, לפי שלעולם היה הוא דורש תחילה בשלום כל אדם[מו].

מַרְגְּלָא בְּפוּמֵיהּ דְּרָבָא, תַּכְלִית חָכְמָה - עיקרה של תורה, שיהא עמה **תְּשׁוּבָה וּמַעֲשִׂים טוֹבִים, שֶׁלֹּא יְהֵא אָדָם קוֹרֵא וְשׁוֹנֶה** בתורה, **וּבוֹעֵט בְּאָבִיו וּבְאִמּוֹ, וּבְרַבּוֹ**[מז], **וּבְמִי שֶׁהוּא גָּדוֹל מִמֶּנּוּ בְּחָכְמָה וּבְמִנְיָן** [-בשנים[מח]], **שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים קיא י) **'רֵאשִׁית חָכְמָה יִרְאַת ה' שֵׂכֶל טוֹב לְכָל עוֹשֵׂיהֶם'**[מט]. **'לְעוֹשִׂים' לֹא נֶאֱמַר, אֶלָּא 'לְעוֹשֵׂיהֶם'**[נ], דהיינו, **לָעוֹשִׂים לִשְׁמָהּ** - אלו הלומדים לשם קיום התורה, **וְלֹא לָעוֹשִׂים שֶׁלֹּא לִשְׁמָהּ** - הלומדים ואינם מקיימים[נא]. **וְכָל הָעוֹשֶׂה שֶׁלֹּא לִשְׁמָהּ נוֹחַ לוֹ** [-עדיף היה לון] **שֶׁלֹּא נִבְרָא** בעולם[נב].

לח. **כלומר**, מאחר ואמרו החכמים שמלאכתם קלה יותר ממלאכתם של עמי הארצות, לפיכך הוצרכו להוסיף, שמא יתמה אדם על כך, ויאמר הרי צריכים אתם להשכים למלאכתכם, ואילו עמי הארצות אינם מוכרחים לכך, על זה השיבו שאף עמי הארצות משכימים למלאכתם. אמרי נועם (ד"ה אני).

לט. **נתבארה** מימרא זו לפי פירוש רש"י ותוספות, הסוברים שכוונת החכמים היתה להשתבח בכך שהם לומדים תורה, לעומת עמי הארצות העוסקים במלאכה, שאף בעולם הזה מלאכת לימוד התורה נוחה יותר, וכל שכן לענין השכר בעולם הבא. אמנם מצינו פירושים נוספים למימרא זו בדרכים אחרות. הערוך (ערך מרגל) מפרש, שכוונת החכמים היתה שלא להחזיק טובה לעצמם, שאף על פי שהחכמים הם יסוד העולם מכל מקום היו אומרים על עצמם שהם כבעלי אומנות, שכשם שכל אומן עוסק באומנותו, לחרוש ולזרוע, לקצור לטחון ולאפות, כך הם מתעסקים במלאכתם, ללמוד וללמד, ואדרבה, מלאכתם קלה ונוחה היא ממלאכות אחרות, ועל כן אין להם להחזיק טובה לעצמם. ולפי פירוש זה הוא גורס בדברי הגמרא (בערך גדר) 'כשם שהוא אינו מתגדר במלאכתו, כך אני איני מתגדר במלאכתי'. ומפרש, ש'מתגדר' היינו מלשון גדולה ושררה, והכוונה בזה היא, שכשם ששאר בעלי אומנות אינם משתררים ומתגדלים במלאכתם, כך אין לנו להשתרר בכך שאנו עוסקים בתורה.

המהרש"א (ח"א, ד"ה ושמא) מקשה על פירוש רש"י שתי קושיות: א. מדוע קראו חכמים לעמי הארץ בשם 'חברי' [ראה רש"י בסוכה (לט. ד"ה הלוקח), שכתב 'ועם הארץ לגבי חבר לא קרי ליה חבירו'. וראה בתוספות שם (ד"ה הלוקח) שנחלקו על רש"י בזה]. ב. מדוע מציינת הגמרא דווקא את חכמי יבנה שאמרו כן, הרי כל תלמיד חכם אומר כך בהודאתו אחר לימודו, וכפי ששנו חכמים (להלן כח:) 'ביציאתו מהו אומר, מודה אני לפניך ה' אלהי ששמת חלקי מיושבי בית המדרש ולא שמת חלקי מיושבי קרנות, שאני משכים והם משכימים, אני משכים לדברי תורה והם משכימים לדברים בטלים' וכו'. ועל כן כתב לפרש באופן אחר, שמה שאמרו החכמים 'וחברי בריה' אין כוונתם על עמי הארצות שאינם עוסקים בתורה כלל, אלא על אנשים העוסקים בתורה מעט לפי כוחם, ולאחר מכן הולכים למלאכתם בשדה, לפי שאינם יכולים להרבות בלימודה, ועל כך אמרו החכמים 'אני בריה וחברי בריה', כלומר, דבר זה מי ראוי להיות חכם ומי לא, נגזר על האדם בתחילת ברייתו, וכפי שאמרו בנדה (טז:) 'אותו מלאך הממונה על ההריון לילה שמו, ונוטל טפה ומעמידה לפני הקדוש ברוך הוא, ואומר לפניו, רבונו של עולם, טפה זו מה תהא עליה, גבור או חלש, חכם או טיפש, עשיר או עני', והוסיפו ואמרו 'שמא תאמר אני מרבה והוא ממעיט', ולפיכך לא יהא לו שכר כמותי, אין הדבר כן, שהרי שנינו 'אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים', ומאחר והוא לומד כפי כוחו ומכוין לשמים, יטול אף הוא את שכרו.

בפירוש הרי"ף על עין יעקב (ד"ה מרגלא - הראשון) ביאר מימרא זו לענין מחזיקי התורה, שהיתה כוונת החכמים לשבח את אלו המחזיקים בידי העוסקים בתורה כיששכר וזבולון, ועל כך אמרו 'אני בריה' שבראני ה' לעסוק בתורה, 'וחברי בריה', אף שלא זכה לעסוק בתורה, מכל מקום אף הוא ברייתו של הקדוש ברוך הוא. 'אני מלאכתי בעיר', לעסוק בתורה, 'והוא מלאכתו בשדה', לעשות סחורה כדי שיוכל להחזיק בידי. 'אני משכים למלאכתי', ללימוד התורה, 'והוא משכים למלאכתו', להכין לי מזון שאוכל לעסוק בתורה. 'כשם שהוא אינו מתגדר במלאכתי', לפי שלא נגזר עליו שיהיה חכם ועוסק בתורה, 'כך אני' שנגזר עלי להיות חכם בתורה 'איני מתגדר במלאכתו' לעסוק בסחורה, לפי שלא נגזר עלי להיות עשיר. ונמצא, ששנינו שקולים זה כנגד זה, שאני צריך לו והוא צריך לי. 'ושמא תאמר אני מרבה והוא ממעיט', כלומר, שזכותי מרובה משלו, מאחר ואני עוסק בתורה, על כך אמרו 'אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים'.

מ. **טעם** הדבר שנקט בלשון 'לעולם', לפי שמלחמת היצר אינה כשאר מלחמות, שבהם אם ניצח את שונאו אין הוא קם עוד להלחם בו שנית, אבל במלחמת היצר אין הדבר כן, שאפילו אם ניצחו עתה מיד קם היצר ומתגבר שוב כנגדו, ועל כן צריך להערים כנגדו 'לעולם'. מעון הברכות (ד"ה מרגלא - השלישי).

מא. **רש"י** (ד"ה ערום). וביאר באמרי נועם (ד"ה ערום) שהכוונה בזה שיעשה תמיד כנגד יצר הרע ברמאות, וכפי שהיצר הרע עצמו מתנהג עם האדם ברמאות, כמאמר הכתוב (בראשית ג א) 'והנחש היה ערום'.

מב. **כן** הוא לשון המקרא במשלי, וכן הגיה ב'גליון'.

מג. 'במענה רך ישיב האדם הכעס והחמה אשר יכעס עליו זולתו, ואם יענה דבר עצב וכעס יגביר אף הכועס עליו, ויהיה סבה שיעשה לו רעה'. רלב"ג (משלי טו א).

מד. **כלומר**, יהא מרבה שלום אפילו עם נכרי מהשוק, שאין הוא מכירו כלל, וכל שכן כשמכירו. מאירי (ד"ה לעולם).

מה. **כמו** שאמרו חכמים (אבות פ"ג מ"י) 'כל שרוח הבריות נוחה הימנו רוח המקום נוחה הימנו'. מהרש"א (ח"א, ד"ה כדי). וכתב לפרש עוד באופן אחר, שכוונת אביי בזה על תחילת המימרא, 'לעולם יהא אדם ערום ביראה', שעל ידי כן הוא יהא 'אהוב למעלה'.

מו. **הקשה** הט"ז (יו"ד סי' קמח סק"ו), מה היא הרבותא במעשיו של רבן יוחנן בן זכאי, הרי נפסק בשלחן ערוך (שם ס"י) שצריך להקדים שלום לגוי, כדי שלא יתן לו הגוי שלום תחילה, ואז יוצרך להשיב לו ברכה בכפל לשון [שכן המנהג שהמברך את רעהו לשלום משיב לו הלה בכפל שלום], ואסור לכפול שלום לגוי. ותירץ בשני אופנים, האחד, שדין זה נאמר לגבי גוי שהוא מכירו, שיש לחוש שמא ישאל לו הגוי תחילה לשלום ויצטרך לכפול לו שלום, אבל רבן יוחנן בן זכאי היה מקדים שלום אף לגוי בשוק שאינו מכירו כלל. ובאופן שני תירץ, על פי דברי הסמ"ק (סי' קלג), שאין איסור לכפול שלום לגוי אלא כשמברכו באמירת 'שלום' ממש, לפי שהוא שמו של הקדוש ברוך הוא, אבל אם מברכו בנוסח אחר אין בכך חשש. ועל כך שיבחו חכמים את רבן יוחנן בן זכאי שהיה מקדים שלום אף כשבירך בלשון אחרת. וראה תירוצים נוספים בילקוט ביאורים.

מז. **כתב** המהרש"א (ח"א, ד"ה קורא), שאין הכוונה בזה שהוא עושה בדווקא מעשים אלו, שמבעט באביו ואמו ורבו, אלא בכל מעשים רעים שאדם עושה הרי הוא מבעט בהוריו ורבותיו, כמאמר חכמים (יומא פו.) 'אבל מי שקורא ושונה ומשמש תלמידי חכמים, ואין משאו ומתנו באמונה, ואין דבורו בנחת עם הבריות, מה הבריות אומרות עליו, אוי לו לפלוני שלמד תורה, אוי לו לאביו שלמדו תורה, אוי לו לרבו שלמדו תורה'.

מח. **כתב** במהר"ץ חיות (ד"ה ובמי), שאף על פי שבעדיות (פ"א מ"ה) נאמר ש'אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו עד שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין', ושם הכוונה היא שיהא מספר הדיינים בבית הדין השני גדול ממספרם בבית הדין הראשון, מכל מקום כאן אי אפשר לפרש כן, אלא בהכרח צריך לומר שהכוונה בזה למי שהוא גדול ממנו בשנים.

מט. **כלומר**, שבתחילת לימוד החכמה תהיה כוונתו להגיע על ידה ליראת ה', דהיינו, שיידע על ידי החכמה כיצד להיות ירא שמים, כמאמר חכמים (אבות ב ה) 'אין בור ירא חטא'. מהרש"א (שם).

נ. **ראה** בהערה להלן בסמוך ביאור החילוק בין 'לעושים' ובין 'לעושיהם'.

בתוספות בסוטה (כב: ד"ה לעולם) גרסו 'ללומדיהם לא נאמר, אלא לעושיהם'. וכן היא גירסת עין יעקב וכתבי יד ודפוסים ישנים. וכן גרס המהרש"א (שם). וביאר, שאילו נקט הכתוב 'ללומדיהם', היה משמע שדי בלימוד התורה בלא קיומה, אך מאחר ונקט 'לעושיהם' משמעות הדברים היא שהחיוב של האדם ללמוד הוא על מנת לעשות.

נא. **כלומר**, כשאדם לומד 'לשמה' הוא מקיים בכך את מצות בוראו, ונמצא שהלימוד עצמו הוא 'עשיית' מצוה, אבל הלומד 'שלא לשמה' אינו מקיים מצוה, ולפיכך אין לימודו נידון כ'עשייה'. מהרש"א (שם).

כתב הצל"ח (ד"ה לעושים), שביאור החילוק בין 'לעושים' לבין 'לעושיהם' כך הוא, 'לעושים' היינו שעושים את מעשה המצוות, ואילו 'לעושיהם' היינו שעושים את עצמם. כלומר, מאחר ורבא דורש 'לעושים לשמה ולא לעושים שלא לשמה', ועל העושים שלא לשמה נאמר שנוח להם שלא נבראו, נמצא שהבריאה שלהם בחינם היתה, אבל אלו העושים לשמה היתה בריאתם לצורך, ובזה הם נידונים כאילו היו שותפים לקדוש ברוך הוא בעשיית עצמם, וזהו 'לעושיהם'.

נב. **כתב** רש"י (ד"ה העושה), שמימרא זו נאמרה על אדם שאינו עוסק בתורה כדי לקיימה אלא על מנת לקנטר אחרים, אבל אדם העוסק בה כדי שיכבדוהו, עליו נאמר הכתוב (תהלים נז יא) 'כי גדול עד שמים חסדך' [ואילו על העוסק בתורה לשמה נאמר המקרא (שם קח ה) 'כי גדול מעל שמים חסדך'], וכמבואר בפסחים (נ:). וכעין זה כתבו

בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה ובין התלמידים העוסקים בתורתך בין עוסקין לשמה בין עוסקין שלא לשמה וכל העוסקין שלא לשמה יהי רצון שיהו עוסקין לשמה. ר' אלכסנדרי בתר צלותיה אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתעמידנו בקרן אורה ואל תעמידנו בקרן חשכה ואל ידוה לבנו ואל יחשכו עינינו איכא דאמרי הא רב המנונא מצלי לה ור' אלכסנדרי בתר דמצלי אמר הכי רבון העולמים גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות יהי רצון מלפניך שתצילנו מידם ונשוב לעשות חוקי רצונך בלבב שלם. רבא בתר צלותיה אמר הכי [א]אלהי עד שלא נוצרתי איני כדאי ועכשיו שנוצרתי כאלו לא נוצרתי עפר אני בחיי ק"ו במיתתי הרי אני לפניך ככלי מלא בושה וכלימה יהי רצון מלפניך ה' אלהי שלא אחטא עוד ומה שחטאתי לפניך מרק ברחמיך הרבים אבל לא ע"י יסורין וחלאים רעים והיינו וידוי דרב המנונא זוטי ביומא דכפורי. מר בריה דרבינא כי הוה מסיים צלותיה אמר הכי [א]אלהי נצור לשוני מרע ושפתותי מדבר מרמה ולמקללי נפשי תדום ונפשי כעפר לכל תהיה פתח לבי בתורתך ובמצותיך תרדוף נפשי ותצילני מפגע רע מיצר הרע ומאשה רעה ומכל רעות המתרגשות לבא בעולם וכל החושבים עלי רעה מהרה הפר עצתם וקלקל מחשבותם [א]יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך ה' צורי וגואלי. רב ששת כי הוה יתיב בתעניתא בתר דמצלי אמר הכי [ב]רבון העולמים גלוי לפניך בזמן שבית המקדש קיים אדם חוטא ומקריב קרבן ואין מקריבין ממנו אלא חלבו ודמו ומתכפר לו ועכשיו ישבתי בתענית ונתמעט חלבי ודמי יהי רצון מלפניך שיהא חלבי ודמי שנתמעט כאילו הקרבתיו לפניך על גבי המזבח ותרצני. ר' יוחנן כי הוה מסיים[א] ספרא דאיוב אמר הכי סוף אדם למות וסוף בהמה לשחיטה והכל למיתה הם עומדים אשרי מי שגדל בתורה ועמלו בתורה ועושה נחת רוח ליוצרו וגדל בשם טוב ונפטר בשם טוב מן העולם ועליו אמר שלמה [ב]טוב שם משמן טוב ויום המות מיום הולדו. מרגלא בפומיה דר"מ גמור בכל לבבך ובכל נפשך לדעת את דרכי ולשקוד על דלתי תורתי נצור תורתי בלבך ונגד עיניך תהיה יראתי שמור פיך מכל חטא וטהר וקדש עצמך מכל אשמה ועון ואני אהיה עמך בכל מקום. מרגלא בפומייהו דרבנן דיבנה אני בריה וחברי בריה אני מלאכתי בעיר והוא מלאכתו בשדה אני משכים למלאכתי והוא משכים למלאכתו כשם שהוא אינו מתגדר במלאכתי כך אני איני מתגדר במלאכתו ושמא תאמר אני מרבה והוא ממעיט [ג]שנינו אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים. מרגלא בפומיה דאביי לעולם יהא אדם ערום ביראה [ג]מענה רך משיב[ב] חמה ומרבה שלום עם אחיו ועם קרוביו ועם כל אדם ואפילו עם נכרי בשוק כדי שיהא אהוב למעלה ונחמד למטה ויהא מקובל על הבריות אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הקדימו אדם שלום מעולם ואפילו נכרי בשוק. מרגלא בפומיה דרבא תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים שלא יהא אדם קורא ושונה ובועט באביו ובאמו וברבו ובמי שהוא גדול ממנו בחכמה ובמנין שנאמר [ד]ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם[ג] לא נאמר אלא לעושיהם לעושים לשמה ולא לעושים שלא לשמה וכל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא. מרגלא בפומיה דרב [לא כעולם הזה העולם הבא] [ד]העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא פריה ורביה ולא משא ומתן ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה שנאמר [ה]ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו: [ד] גדולה הבטחה שהבטיחן הקב"ה לנשים יותר מן האנשים שנא' [ו]נשים שאננות קומנה שמענה קולי בנות בוטחות האזנה אמרתי א"ל רב לר' חייא נשים במאי זכיין [ג]באקרויי בנייהו לבי כנישתא ובאתנויי גברייהו בי רבנן ונטרין לגברייהו עד דאתו מבי רבנן. כי הוו מפטרי רבנן מבי ר' אמי ואמרי לה מבי ר' חנינא אמרי ליה[ה] הכי עולמך תראה בחייך ואחריתך לחיי העולם הבא ותקותך לדור דורים לבך יהגה תבונה פיך ידבר חכמות ולשונך ירחיש רננות עפעפיך יישירו נגדך עיניך יאירו במאור תורה ופניך יזהירו כזוהר הרקיע שפתותיך יביעו דעת וכליותיך תעלוזנה מישרים ופעמיך ירוצו לשמוע דברי עתיק יומין. כי הוו מפטרי רבנן מבי רב חסדא ואמרי לה מבי ר' שמואל בר נחמני אמרו ליה הכי [ז]אלופינו מסובלים וגו' אלופינו מסובלים רב ושמואל ואמרי לה רבי יוחנן ור' אלעזר חד אמר אלופינו בתורה ומסובלים במצות וחד אמר אלופינו בתורה ובמצות ומסובלים ביסורים אין

רש"י

בפמליא של מעלה. בחבורת שרי האומות, שכשהשרים של מעלה יש תגר ביניהם תיכף יש קטטה בין האומות, כדכתיב ועתה אשוב להלחם עם שר פרס (דניאל י): ובפמליא של מטה. בחבורת החכמים: בקרן אורה. בזוית אורה: ומי מעכב. שאין אנו עושים רצונך: שאור שבעיסה. יצר הרע שבלבבנו המחמיצנו: איני כדאי. לא הייתי חשוב והגון להיות נוצר: ועכשיו שנוצרתי. מה חשיבותי, הרי אני כאילו לא נוצרתי: ק"ו. שבמיתתי עפר אני: מרק. כלה והתם[ז]: כי הוה מסיים ספרא דאיוב. על שם שאיוב נפטר בשם טוב: מרגלא בפומיה. דבר זה רגיל בפיו: אני. העוסק בתורה בריה אני, וכן [ט]חברי עם הארץ בריה הוא: אני מלאכתי בעיר. כלומר נוחה מלאכתי ממלאכתו: מתגדר. מתגדל לתפוס אומנותי: ושמא תאמר. הדין עמו שאינו מתגדר במלאכתי, שאילו היה תופס אומנותי לא היה לו לב פתוח להרבות בתורה כמותי והיה ממעיט ואין לו שכר: שנינו. שיש לו שכר לממעיט כמו למרבה: ובלבד שיכוין לבו לשמים. ואגב קרבנות הוא, במנחות בסופה[ס]: ערום ביראה. להערים בכל מיני ערמה ליראת בוראו: תכלית חכמה. עיקרה של תורה שיהא עמה תשובה ומע"ט: העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא. פירוש שאינו לומד כדי לקיים אלא לקנטר, דבפרק מקום שנהגו (דף נ:) אמרי' רבא רמי כתיב[י] עד שמים חסדך וכתיב[י] מעל השמים כאן בעוסק שלא לשמה כו' והתם איירי במקיים כדי שיכבדוהו, וכן משמע בירושלמי דפירקין[ח]: ויאכלו וישתו. שבעו מזיו השכינה כאילו אכלו ושתו[ט]: גדולה הבטחה. שהרי קראן שאננות ובוטחות: לבי כנישתא. תינוקות של בית רבן היו רגילין להיות למדים לפני רבן בבית הכנסת: בי רבנן. בית המדרש ששם שונים משנה וגמרא: ונטרן לגברייהו. ממתינות לבעליהן, ונותנות להם רשות ללכת וללמוד תורה בעיר אחרת: מפטרי רבנן. זה מזה, שהיה נוטל רשות מחבירו לשוב לביתו ולארצו: עולמך תראה בחייך. כל צרכיך תמצא: פיך ידבר חכמות. בלשון ברכה היו אומרים: יישירו. לשון יושר, שתהא מבין בתורה כהלכה: כל

תוספות

ונפשי כעפר לכל תהיה. מה עפר אינו מקבל כליה לעולם כן יהי רצון שזרעי לא יכלה לעולם כמו שהוא אומר[י] והיה זרעך כעפר הארץ: אני בריה וחברי בריה. כלומר יש לו לב כמוני להבחין בין טוב לרע: העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא. וא"ת האמר רב יהודה אמר רב פרק מקום שנהגו (ד' נ:) לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפי' שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה וי"ל דהכא איירי שאינו לומד אלא לקנטר חביריו והתם איירי שלומד ע"מ שיכבדוהו[כ]:

עין משפט נר מצוה

מה א טור ושו"ע או"ח סי' קכב סעיף א בהגה:
מו ב טור ושו"ע סימן תקסה סעיף ד:
מז ג מיי' פ"ה מהלכות דעות הלכה ז:
מח ד מיי' פ"ח מהל' תשובה הלכה ב:

רב נסים גאון

ועפעפיך יישירו נגדך. איתי' מפרש במסכתא מגילה בפרק הקורא את המגילה למפרע (דף יח) אמר לי' רמי בר [חמא] לרבי ירמיה מדיפתי מאי (משלי ד) ועפעפיך יישירו נגדך אמר ליה אלו דברי תורה שכתב בהן (שם כג) התעיף עיניך בו (ישרים) [אפילו הכי מיושרין] הן אצל ר' מאיר:

תורה אור השלם

א) יִהְיוּ לְרָצוֹן אִמְרֵי פִי וְהֶגְיוֹן לִבִּי לְפָנֶיךָ יְיָ צוּרִי וְגֹאֲלִי: [תהלים יט, טו]
ב) טוֹב שֵׁם מִשֶּׁמֶן טוֹב וְיוֹם הַמָּוֶת מִיּוֹם הִוָּלְדוֹ: [קהלת ז, א]
ג) מַעֲנֶה רַּךְ יָשִׁיב חֵמָה וּדְבַר עֶצֶב יַעֲלֶה אָף: [משלי טו, א]
ד) רֵאשִׁית חָכְמָה יִרְאַת יְיָ שֵׂכֶל טוֹב לְכָל עֹשֵׂיהֶם תְּהִלָּתוֹ עֹמֶדֶת לָעַד: [תהלים קיא, י]
ה) וְאֶל אֲצִילֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא שָׁלַח יָדוֹ וַיֶּחֱזוּ אֶת הָאֱלֹהִים וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ: [שמות כד, יא]
ו) נָשִׁים שַׁאֲנַנּוֹת קֹמְנָה שְׁמַעְנָה קוֹלִי בָּנוֹת בֹּטְחוֹת הַאְזֵנָּה אִמְרָתִי: [ישעיה לב, ט]
ז) אַלּוּפֵינוּ מְסֻבָּלִים אֵין פֶּרֶץ וְאֵין יוֹצֵאת וְאֵין צְוָחָה בִּרְחֹבֹתֵינוּ: [תהלים קמד, יד]

הגהות וציונים

א] [גי' ע"י א"ר יוחנן כי הוה מסיים ר"מ ספרא דאיוב] (גליון): ב] [ישיב כצ"ל] (גליון): ג] ס"א ללומדיהם לא נאמר אלא לעושיהם (גליון) כ"ה בדפו"י ובכת"י וכ"ה בתוס' סוטה כב ע"ב ד"ה לעולם, ולפנינו הוגה ע"פ המהרש"ל: ד] לפי דברי הפני יהושע והצל"ח רב אמר מימרא זו גדולה הבטחה וכו' עיי"ש, ובכת"י ובע"י הגירסא תנו רבנן גדולה וכו', ובריית' היא: ה] בכת"י ל"ג "ליה" וכן משמע מרש"י שכתב מפטרו רבנן "זה מזה" (מצור דבש):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [יומא פז:], ב) מנחות דף קי. לעיל ה: [וש"נ], ג) סוטה דף כא., ד) עיין דניאל ט כד, ה) [דף קי.], ו) תהלים נז יא, ז) תהלים קח ה, ח) עיין פ"א ה"ב ולכאורה כוונת רש"י לירושלמי זה, ט) וכן תרגם אונקלוס ועיין רש"י בחומש שם, י) בראשית כח יד, כ) [וע"ע תענית ז. תוספות ד"ה וכל העוסק ותוס' פסחים נ: ד"ה וכאן ותוס' נזיר כג: ד"ה שמתוך ותוס' סוטה כב: ד"ה לעולם].

גליון הש"ס

ברש"י ד"ה אני כו'. וכן חברי עם הארץ. עי' סוכה דף לט ע"א תוס' ד"ה הלוקח:

משנת ראשונים

ונשוב לעשות חוקי רצונך בלבב שלם. הנה מפורש בכאן שגם אותם שרצונם [לעבוד] את בוראם, יצר הרע מעכב עליהם. [דרשות הר"ן הדרוש העשירי]

אלהי נצור לשוני מרע. נצור לשונך מרע ושפתיך מדבר מרמה ואע"פ שהטוב והרע מסורין ביד האדם הוא מבקש מאת השם לסייעו לעשות טוב. [אבודרהם, שמונה עשרה]

ולמקללי נפשי תדום. הוא מוסיף על נצור לשוני מרע כלומר לא מיבעיא שאני שואל שתזכני שלא אחרף לזולתי תחלה, אלא אף אני שואל שתזכני לסבול קללתו, וזהו (גיטין) שומעין חרפתן ואינן משיבין. [אבודרהם, שמונה עשרה]

ונפשי כעפר לכל תהיה. כלומר לא מבעיא שאני שואל מניעת הדבור של מרמה אלא אף אני שואל להיות כעפר לפני הכל. והטעם, לרמוז כמו שהעפר הכל רומסים אותו ברגליהם ועולה על ראשיהם וגם לסוף הכל צריכים לו כך המשפיל עצמו בעולם הזה יהיה לראש לעולם הבא. [אבודרהם, שמונה עשרה]

ועושה נחת רוח ליוצרו. מי שאוהב את הבורא ית"ש אהבה אמתית לא ישתדל ויכוין לפטור עצמו במה שכבר מפורסם מן החובה אשר על כל ישראל בכלל, אלא יקרה לו כמו שיקרה אל בן אוהב אביו שאילו יגלה אביו את דעתו גילוי מעט שהוא חפץ בדבר מן הדברים, כבר ירבה הבן בדבר ההוא ובמעשה ההוא כל מה שיוכל. ואע"פ שלא אמרו אביו אלא פעם אחת ובחצי דיבור, הנה די לאותו הבן להבין היכן דעתו של אביו נוטה לעשות לו, גם את אשר לא אמר לו בפירוש, כיון שיוכל לדון בעצמו שיהיה הדבר ההוא נחת רוח לפניו ולא ימתין שיצוהו יותר בפירוש. [מסילת ישרים פרק יח] **מרגלא בפומיה דרבי מאיר.** סדור היה הדבר הזה בפיו, ולא ששנאה במשנה ובברייתא אלא כך קיבלה שמועה מרבו. [רש"י, סנהדרין נ:] שמועה חשובה, לשון מרגלית. [יד רמה, סנהדרין נ:] **שלא הקדימו אדם שלום מעולם ואפילו נכרי בשוק.** הנה זה השלם נתן עצה לכל אדם, ובפרט לאיש הגולה מארצו, שאם ירצה שירבו אוהביו ויתודע עם בני אדם, יקדים שלום לכל אדם. וכמו שהיה מתפאר ריב"ז מעולם לא קדמני אדם בשלום, ואפילו גוי בשוק (ברכות יז.). [מרכבת המשנה לר"י אלאשקר, אבות ד כ] **לעושים לשמה ולא לעושים שלא לשמה.** כל העוסק בתורה כדי לקבל שכר או כדי שלא תגיע עליו פורענות הרי זה עוסק שלא לשמה, וכל העוסק בה לא ליראה ולא לקבל שכר אלא מפני אהבת אדון כל הארץ שצוה בה הרי זה עוסק בה לשמה. [רמב"ם, תשובה פ"י ה"ה] **העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה.** המאמר הזה יורה בודאי שיש שם גופות וזהו שאמרו, אין בו לא אכילה ולא שתיה, שאם לא היו שם גופות אין צריך לומר שאין בו לא אכילה ולא שתיה לנפשות, ועל כן נאמין שיהיו בני העוה"ב בגופות יתבטלו מהם הכחות הגופניות כהתבטל הכחות הגופניות ממשה ואליהו, ותתעלה נפשם על גופם כענין במשה ואליהו. [רבינו בחיי, דברים ל] **עולמך תראה בחייך.** כאשר יגיע האדם לתכלית החכמה דומה לעולם הנשמות שהם שכל נבדל ומגיע לקצת עולם הנשמות בחייו. [הריטב"א]

מַרְגְּלָא בְּפוּמֵיהּ דְּרַב [**לֹא כְּמוֹ הָעוֹלָם הַזֶּה** כך הוא **הָעוֹלָם הַבָּא**], אלא **הָעוֹלָם הַבָּא אֵין בּוֹ לֹא אֲכִילָה וְלֹא שְׁתִיָּה, וְלֹא פְּרִיָּה וּרְבִיָּה**[נג], **וְלֹא מַשָּׂא וּמַתָּן, וְלֹא קִנְאָה וְלֹא שִׂנְאָה וְלֹא תַּחֲרוּת**[נד], **אֶלָּא צַדִּיקִים יוֹשְׁבִין וְעַטְרוֹתֵיהֶם בְּרָאשֵׁיהֶם**[נה], **וְנֶהֱנִים מִזִּיו הַשְּׁכִינָה**[נו], כמו **שֶׁנֶּאֱמַר** לגבי נדב ואביהוא ושבעים הזקנים (שמות כד יא) **'וַיֶּחֱזוּ אֶת הָאֱלֹהִים וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ'**, וכוונת הכתוב היא שהם שבעו מזיו השכינה כאילו אכלו ושתו[נז].

★

הגמרא מביאה מימרא בענין זכותן של הנשים לעתיד לבוא[נח]:

גְּדוֹלָה היא **הַהַבְטָחָה שֶׁהִבְטִיחָן הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לַנָּשִׁים** בענין השכר לעולם הבא[נט], **יוֹתֵר מִן הָאֲנָשִׁים, שֶׁנֶּאֱמַר** (ישעיה לב ט) **'נָשִׁים שַׁאֲנַנּוֹת קֹמְנָה שְׁמַעְנָה קוֹלִי בָּנוֹת בֹּטְחוֹת הַאְזֵנָּה אִמְרָתִי'**[ס]. כלומר, מאחר וכפל הכתוב בלשונו, וכינה את הנשים 'שאננות' ו'בוטחות', יש ללמוד מכך שגדולה הבטחת שכרן יותר משל האנשים[סא].

אֲמַר לֵיהּ רַב לְרַבִּי חִיָּיא, נָשִׁים בְּמַאי זַכְיָין - בשכר מה זוכות הנשים לחיי העולם הבא[סב]. **בְּאַקְרוּיֵי בְּנַיְיהוּ לְבֵי כְנִישְׁתָּא**[סג] - במה שהן מביאות את הבנים הקטנים לבית הכנסת לקרוא שם מקרא מפי רבם, **וּבְאַתְנוּיֵי גַּבְרַיְיהוּ בֵּי רַבָּנָן** - וכן במה שהן שולחות את בעליהן לבית המדרש, לשנות שם משנה וגמרא[סד], **וְנָטְרִין לְגַבְרַיְיהוּ עַד דְּאָתוּ מִבֵּי רַבָּנָן** - וממתינות הן לבעליהן עד ששבים מבית המדרש, ונותנות להם רשות לילך ללמוד תורה בעיר אחרת.

הגמרא מפרשת את הברכות שהיו החכמים מברכים זה לזה כשעמדו לשוב לביתם ולארצם מן הישיבה:

כִּי הֲווּ מִפַּטְרֵי רַבָּנָן - כאשר היו החכמים נפרדים זה מזה, ביציאתם **מִבֵּי** [-מבית מדרשו של] **רַבִּי אַמִי, וְאָמְרֵי לַהּ** - ויש אומרים שהיה זה ביציאתם **מִבֵּי רַבִּי חֲנִינָא, אָמְרֵי לֵיהּ**[סה] **הָכִי** - היו אומרים זה לזה כך, **עוֹלָמְךָ תִּרְאֶה בְּחַיֶּיךָ** - כל צרכיך תמצא בעולם הזה[סו], **וְאַחֲרִיתְךָ** תהא **לְחַיֵּי הָעוֹלָם הַבָּא**[סז], **וְתִקְוָתְךָ** תעמוד **לְדוֹר דּוֹרִים** [-לדורי דורות][סח], **לִבְּךָ יֶהְגֶּה** [-יחשוב] **תְּבוּנָה**[סט], **פִּיךָ יְדַבֵּר חָכְמוֹת,**

התוספות (ד"ה העוסק), שאף על פי שאמר רב בפסחים (שם) 'לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אף על פי שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה', היינו דווקא כשלומד על מנת שיכבדוהו, ולא כשלומד על מנת לקנטר.

נג. **וכל** מה שמצינו במקראות ענייני שכר גשמיים לעתיד לבוא, אין הכוונה בזה לעולם הבא אלא רק לימות המשיח, אבל שכר עולם הבא הוא רוחני לגמרי, וכמובא בדברי הגמרא להלן (לד:) 'אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח, אבל לעולם הבא עין לא ראתה אלהים זולתך'. פני יהושע (ד"ה מרגלא).

נד. **כוונתו** לומר בזה שלא ירבה האדם בעולם הזה באכילה ושתיה ושאר תענוגים, אלא רק כדי צורך גופו, כדי שיחיה בעולם הזה מעין העולם הבא במקצת, ואז יוכל לעולם הבא להתענג על זיו השכינה. עיון יעקב (ד"ה לא).

נה. **כתב** בפירוש הכותב על עין יעקב (ד"ה סוף, בסופו), שענין 'ועטרותיהם בראשיהם' נאמר על העטרות שקנו להם הצדיקים בחייהם בעולם הזה, על ידי תורה ומעשים טובים שלהם, ולעולם הבא יזכו שאלו העטרות יהיו מונחות בראשיהם, כלומר, שיזכו להשיג את כל אמיתות ענייני התורה והאמונה וטעמי המצוות שעסקו בהם בחייהם, שלא היו יכולים להשיגם עד תכליתם כל זמן שהיו בעולם הזה, אך לעולם הבא יזכו להשיגם על אמיתתם, וזהו 'ונהנים מזיו השכינה', כלומר, שנהנים בהשגות שכליות אלו הנשפעות עליהם מזיו השכינה. וכעין זה כתב בענף יוסף (ד"ה לדיקים) בשם בינה לעתים, והוסיף, שלפיכך נאמר 'ועטרותיהם בראשיהם', דהיינו בתוך ראשיהם, שאילו היתה הכוונה לעטרה ממש היה צריך לומר 'ועטרותיהם על ראשיהם', כמאמר הכתוב (במדבר ו ז) 'נזר אלהיו על ראשו', שהרי העטרה סובבת הראש, ונמצא שהראש בתוך העטרה ולא העטרה בתוך הראש, אלא בהכרח הכוונה להשגות שכליות הנמצאות בתוך ראשו של אדם. ובאמרי נועם (ד"ה ועטרותיהם) כתב, שהכוונה בעטרות אלו היא שיהיו הצדיקים לעתיד לבוא חפשיים מכל שיעבוד, וכמו שאמרו חכמים (ראש השנה ח:) לגבי יציאת עבדים לחפשי ביובל, 'מראש השנה עד יום הכפורים לא היו עבדים נפטרין לבתיהן, ולא משתעבדין לאדוניהם, אלא אוכלין ושותין ושמחין ועטרותיהן בראשיהן'.

נו. **כתב** בפני יהושע (שם), שטעם הדבר שהיה רב רגיל לומר כן, לפי שיש בזה מוסר גדול לאדם, שמאחר ואין בעולם הבא שום הנאה גשמית, אלא רק הנאות רוחניות, נמצא שחייב האדם לזכך את עצמו בעולם הזה על ידי לימוד תורה וקיום תרי"ג מצוות, שהן כנגד רמ"ח איברים ושס"ה גידים, שעל ידי כן יוכל ליהנות ולהרגיש בהם הנאה רוחנית בעולם הבא [שאם לא יזכך איבריו, לא יהא בכוחם לחוש הנאה רוחנית כלל].

נז. **רש"י** (ד"ה ויאכלו). וכעין זה תרגם אונקלוס (שמות כד יא) 'והוו חדן בקרבניהון דאתקבלו ברעוא כאלו אכלין ושתן' [-והיו שמחים בקרבנותיהם שהתקבלו ברצון כאילו הם אוכלים ושותים]. אמנם רש"י בפירוש התורה שם כתב 'ויחזו את האלהים, היו מסתכלין בו בלב גס מתוך אכילה ושתיה, כך מדרש תנחומא. ואונקלוס לא תרגם כן'. כתב המהרש"א (ח"א, ד"ה והנין), שפירוש זה נתפרש מחמת ייתור ושינוי הכתוב, שהרי מתחילה כבר נאמר (שם כד י) 'ויראו את אלהי ישראל', ואם כן, מדוע הוצרך הכתוב לחזור ולומר בפסוק שלאחריו 'ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו'. ועוד, מדוע שינה הכתוב, שנקט מתחילה בלשון 'ויראו' ולאחר מכן בלשון 'ויחזו'. ולפיכך מפרשת הגמרא את המקרא השני לענין ראייה שכלית ונבואה [שכן לשון 'מחזה' נופל על ענין הנבואה], וממילא כוונת המקרא היא שחזו ונהנו מזיו השכינה כאילו אכלו ושתו. והוסיף, שבאותו הזמן, זמן מתן תורה, זכו ישראל ל'מעין העולם הבא', שהרי היה לכל אחד מהם שני כתרים, כפי שבעולם הבא יושבים הצדיקים ועטרותיהם בראשיהם, וכמו כן היו מרוחקים מן הגשמיות, כמו שמצינו במשה רבינו שלא אכל ולא שתה ארבעים יום, והרי זה כמו העולם הבא שאין בו אכילה ושתיה, ואף זכו להתענג מזיו השכינה כמו לעולם הבא.

נח. **בעין** יעקב ובכתבי יד הגירסא היא 'תנו רבנן גדולה הבטחה' וכו'. דהיינו שהגמרא מביאה עתה ברייתא, ואין זה המשך הענין הקודם. אמנם בפני יהושע ובצל"ח (ד"ה גדולה) נקטו שזו היא מימרא שאמר רב, כהמשך לדבריו שאמר מקודם לכן. וראה עוד להלן בהערה בענין זה.

נט. **כן** ביאר המהרש"א (ח"א, ד"ה לנשים), ולפיכך מביאה הגמרא להלן בסמוך את המימרא 'נשים במאי זכיין', שלפי הילקוט שמעוני (ישעיה תלו) הגירסא היא 'נשים במאי זכיין לעלמא דאתי', דהיינו, שמימרות אלו עוסקות בשכר הנשים לעולם הבא, ולפיכך הובאו כאן, לאחר המימרא הקודמת העוסקת בענייני העולם הבא.

ס. **לשון** 'שאננות' שייך לענין השכר בעולם הזה, כמאמר הכתוב (ירמיה מח יא) 'שאנן מואב מנעוריו', ואילו לשון 'בוטחות' שייך לענין שכר עולם הבא, מלשון הבטחה. קדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה גדולה).

סא. **בביאור** הענין שגדולה הבטחת הנשים יותר מן האנשים, כתב בשפתי חכמים (ד"ה גדולה) בשם החתם סופר, שהאנשים העוסקים בתורה יכולים לאבד את זכותם אם הם 'תוהים [-מתחרטים] על הראשונות', אבל האשה שסייעה לבעלה או לבנה ללמוד תורה נוטלת את שכרה, אף אם הם התחרטו על לימודם. ובארץ חמדה (להמלבי"ם, ד"ה גדולה) פירש, שהאשה נוטלת את שכרה בשלימות, כשסייעה לבעלה או בנה ללמוד תורה, אף אם הם למדו 'שלא לשמה', מכיון שהיא עשתה את שלה לשם שמים.

סב. **ראה** הערה לעיל, שבילקוט שמעוני (שם) הגירסא היא 'נשים במאי זכיין לעלמא דאתי'.

הקשה הפני יהושע (ד"ה גדולה), מה קושיא היא זו, הרי הנשים מצוות על כל 'לא תעשה' שבתורה, וכן על כל מצוות עשה שאין הזמן גרמא, ואם כן, בשכר אלו זוכות הן לחיי העולם הבא. ותירץ, שכוונת רב בזה להמשיך את המימרא שאמר מקודם לכן, 'לא כעולם הזה העולם הבא', והיינו כפי שנתבאר שם [ראה הערה לעיל] שצריך אדם לזכך את איבריו על ידי קיום המצוות שכנגד כל אבר, ולפיכך הוצרך להוסיף, שאף שהנשים אינן שייכות במצוות עשה שהזמן גרמא, ונמצא שחסרות הן את זיכוך האיברים המכוונים כנגד מצוות אלו, מכל מקום 'גדולה הבטחה שהבטיחן הקדוש ברוך הוא לנשים יותר מן האנשים'. והמשיך לפרש את דבריו, באומרו, שבמה זוכות הנשים אף במצוות שאינן מחויבות בהן, בכך שמסייעות לבעליהן ולבניהן ללמוד תורה ולקיים מצוות. ובאמרי נועם (ד"ה נשים) כתב לבאר, על פי דברי הגמרא בסוטה (כא.), המפרשת את דברי הכתוב (משלי ו כג) 'כי נר מצוה ותורה אור', שלפיכך נמשלה המצוה בנר והתורה באור, שכשם שהנר אינו מגין אלא לפי שעה [עד שהוא כבה], כך המצוה אינה מגינה אלא לשעה, וכשם שהאור מגין לעולם כך התורה מגינה לעולם. ועל כן הוקשה לרב, במה יזכו הנשים לאור התורה, שיגן בעדם לעולם. וביאר שזוכות הן על ידי לימוד התורה של בניהן ובעליהן.

סג. **כתב** הפני יהושע (שם), שנראה מדברי הגמרא שרב עצמו הוא שהשיב תשובה זו, שאם לא כן צריכה היתה הגמרא לומר 'אמר ליה, באקרויי בנייהו' וכו'.

סד. **תינוקות** של בית רבן היו רגילים לקרות מקרא לפני רבן בבית הכנסת, ואילו הגדולים היו שונים משנה וגמרא בבית המדרש, ולפיכך נאמר בקטנים 'באקרויי בנייהו לבי כנישתא', ואילו בגדולים נאמר 'ובאתנויי גברייהו בי רבנן'. רש"י (ד"ה לבי וד"ה בי).

סה. **בכתבי** יד אין גורסים תיבת 'ליה'.

סו. **רש"י** (ד"ה עולמך). ובערוך (ערך עלם) פירש, 'מעין טובות שעתיד הקדוש ברוך הוא לשלם לך לעולם הבא, תראה כשאתה בחיים'. ובשיטה מקובצת (ד"ה מי) ביאר, שכאשר מגיע האדם לתכלית ידיעת החכמה, הרי הוא דומה בזה במקצת לעולם הנשמות, שבו האדם נמצא עם שכלו בלא גופו, וזו הברכה שבירכו זה לזה 'עולמך תראה בחייך', כלומר, שתגיע בחייך לדרגה כזו כעין עולם הנשמות. ובמעון הברכות (ד"ה עולמך) כתב, שהכוונה בזה שיהנה הצדיק בעולם הזה מפירות 'עולמו', דהיינו בזכות מעשיו הטובים, ולא בחסד חינם.

סז. **כלומר**, שלא יאכל בעולם הזה את ה'קרן' של שכר מעשיו הטובים, אלא רק את פירותיהם, והקרן תשאר קיימת לעולם הבא. מעון הברכות (שם). ובבן יהוידע (ד"ה ובאופן) פירש, שהכוונה בזה שתהא אחריתו לאחר פטירתו מיד לחיי העולם הבא, ולא יצטרך לשוב בגלגול נוסף מפני חסרון מעשים.

סח. **כלומר**, שיזכה להשלים נפשות של אחרים [בנים ותלמידים], ועל ידי כן תעמוד זכותו לדורי דורות, שאף לאחר פטירתו יתווספו זכויותיו על ידי בניו ותלמידיו. מעון הברכות (שם).

סט. **היינו** שיחדש חידושי תורה. ולפיכך הוסיפו ואמרו להלן 'ולשונך ירחיש רננות', שכאשר ילמדו אחרים בחידושי התורה שלו לאחר פטירתו, יהיו שפתותיו רוחשות בקברו. מעון הברכות (שם).

בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה ובין התלמידים העוסקים בתורתך בין עוסקין לשמה בין עוסקין שלא לשמה וכל העוסקין שלא לשמה יהי רצון שיהו עוסקין לשמה. ר' אלכסנדרי בתר צלותיה אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתעמידנו בקרן אורה ואל תעמידנו בקרן חשכה ואל ידוה לבנו ואל יחשכו עינינו איכא דאמרי הא רב המנונא מצלי לה ור' אלכסנדרי בתר דמצלי אמר הכי רבון העולמים גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות יהי רצון מלפניך שתצילנו מידם ונשוב לעשות חוקי רצונך בלבב שלם. רבא בתר צלותיה אמר הכי [א] אלהי עד שלא נוצרתי איני כדאי ועכשיו שנוצרתי כאלו לא נוצרתי עפר אני בחיי ק"ו במיתתי הרי אני לפניך ככלי מלא בושה וכלימה יהי רצון מלפניך ה' אלהי שלא אחטא עוד ומה שחטאתי לפניך מרק ברחמיך הרבים אבל לא ע"י יסורין וחלאים רעים והיינו וידוי דרב המנונא זוטי ביומא דכפורי. מר בריה דרבינא כי הוה מסיים צלותיה אמר הכי [א] אלהי נצור לשוני מרע ושפתותי מדבר מרמה ולמקללי נפשי תדום ונפשי כעפר לכל תהיה פתח לבי בתורתך ובמצותיך תרדוף נפשי ותצילני מפגע רע מיצר הרע ומאשה רעה ומכל רעות המתרגשות לבא בעולם וכל החושבים עלי רעה מהרה הפר עצתם וקלקל מחשבותם [א] יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך ה' צורי וגואלי. רב ששת כי הוה יתיב בתעניתא בתר דמצלי אמר הכי [ב] רבון העולמים גלוי לפניך בזמן שבית המקדש קיים אדם חוטא ומקריב קרבן ואין מקריבין ממנו אלא חלבו ודמו ומתכפר לו ועכשיו ישבתי בתענית ונתמעט חלבי ודמי יהי רצון מלפניך שיהא חלבי ודמי שנתמעט כאילו הקרבתיו לפניך על גבי המזבח ותרצני. ר' יוחנן כי הוה מסיים [א] ספרא דאיוב אמר הכי סוף אדם למות וסוף בהמה לשחיטה והכל למיתה הם עומדים אשרי מי שגדל בתורה ועמלו בתורה ועושה נחת רוח ליוצרו וגדל בשם טוב ונפטר בשם טוב מן העולם ועליו אמר שלמה [ב] טוב שם משמן טוב ויום המות מיום הולדו. מרגלא בפומיה דר"מ גמור בכל לבבך ובכל נפשך לדעת את דרכי ולשקוד על דלתי תורתי נצור תורתי בלבך ונגד עיניך תהיה יראתי שמור פיך מכל חטא וטהר וקדש עצמך מכל אשמה ועון ואני אהיה עמך בכל מקום. מרגלא בפומייהו דרבנן דיבנה אני בריה וחברי בריה אני מלאכתי בעיר והוא מלאכתו בשדה אני משכים למלאכתי והוא משכים למלאכתו כשם שהוא אינו מתגדר במלאכתי כך אני איני מתגדר במלאכתו ושמא תאמר אני מרבה והוא ממעיט [ג] שנינו אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים. מרגלא בפומיה דאביי לעולם יהא אדם ערום ביראה [ג] מענה רך משיב [ב] חמה ומרבה שלום עם אחיו ועם קרוביו ועם כל אדם ואפילו עם נכרי בשוק כדי שיהא אהוב למעלה ונחמד למטה ויהא מקובל על הבריות אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הקדימו אדם שלום מעולם ואפילו נכרי בשוק. מרגלא בפומיה דרבא תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים שלא יהא אדם קורא ושונה ובועט באביו ובאמו וברבו ובמי שהוא גדול ממנו בחכמה ובמנין שנאמר [ד] ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם [ג] לא נאמר אלא לעושיהם לעושים לשמה ולא לעושים שלא לשמה וכל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא. מרגלא בפומיה דרב [לא כעולם הזה העולם הבא] [ד] העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא פריה ורביה ולא משא ומתן ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה שנאמר [ה] ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו: [ס] גדולה הבטחה שהבטיחן הקב"ה לנשים יותר מן האנשים שנא' [ו] נשים שאננות קומנה שמענה קולי בנות בוטחות האזנה אמרתי א"ל רב לר' חייא נשים במאי זכיין [ע] באקרויי בנייהו לבי כנישתא ובאתנויי גברייהו בי רבנן ונטרין לגברייהו עד דאתו מבי רבנן. כי הוו מפטרי רבנן מבי ר' אמי ואמרי לה מבי ר' חנינא אמרי ליה [ה] הכי עולמך תראה בחייך ואחריתך לחיי העולם הבא ותקותך לדור דורים לבך יהגה תבונה פיך ידבר חכמות ולשונך ירחיש רננות עפעפיך יישירו נגדך עיניך יאירו במאור תורה ופניך יזהירו כזוהר הרקיע שפתותיך יביעו דעת וכליותיך תעלוזנה מישרים ופעמיך ירוצו לשמוע דברי עתיק יומין. כי הוו מפטרי רבנן מבי רב חסדא ואמרי לה מבי ר' שמואל בר נחמני אמרו ליה הכי [ז] אלופינו מסובלים וגו' אלופינו מסובלים רב ושמואל ואמרי לה רבי יוחנן ור' אלעזר חד אמר אלופינו בתורה ומסובלים במצות וחד אמר אלופינו בתורה ובמצות ומסובלים ביסורים

אין

רש"י

בפמליא של מעלה. בחבורת שרי האומות, שכשהשרים של מעלה יש תגר ביניהם תיכף יש קטטה בין האומות, כדכתיב ועתה אשוב להלחם עם שר פרס (דניאל י): ובפמליא של מטה. בחבורת החכמים: בקרן אורה. בזוית אורה: ומי מעכב. שאין אנו עושים רצונך: שאור שבעיסה. יצר הרע שבלבבנו המחמיצנו: איני כדאי. לא הייתי חשוב והגון להיות נוצר: ועכשיו שנוצרתי. מה חשיבותי, הרי אני כאילו לא נוצרתי: ק"ו. שכשאמות עפר אני: מרק. כלה והתם [ז]: כי הוה מסיים ספרא דאיוב. על שם שאיוב נפטר בשם טוב: מרגלא בפומיה. דבר זה רגיל בפיו: אני. העוסק בתורה בריה אני, וכן [ס] חברי עם הארץ בריה הוא: אני מלאכתי בעיר. כלומר נוחה מלאכתי ממלאכתו: מתגדר. מתגדל לתפוס אומנותי: ושמא תאמר. הדין עמו שאינו מתגדר במלאכתי, שאילו היה תופס אומנותי לא היה לו לב פתוח להרבות בתורה כמותי והיה ממעיט ואין לו שכר: שנינו. שיש לו שכר לממעיט כמו למרבה: ובלבד שיכוין לבו לשמים. ואגב קרבנות הוא, במנחות בסופה [ס]: ערום ביראה. להערים בכל מיני ערמה ליראת בוראו: תכלית חכמה. עיקרה של תורה שיהא עמה תשובה ומע"ט: העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא. פירוש שאינו לומד כדי לקיים אלא לקנטר, דבפרק מקום שנהגו (דף נ:) אמרי' רבא רמי כתיב [י] עד שמים חסדך וכתיב [י] מעל השמים כאן בעוסק שלא לשמה כו' והתם איירי במקיים כדי שיכבדוהו, וכן משמע בירושלמי דפירקין [ס]: ויאכלו וישתו. שבעו מזיו השכינה כאילו אכלו ושתו [ט]: גדולה הבטחה. שהרי קראן שאננות ובוטחות: לבי כנישתא. תינוקות של בית רבן היו רגילין להיות למדים לפני רבן בבית הכנסת: בי רבנן. בית המדרש ששם שונים משנה וגמרא: ונטרין לגברייהו. ממתינות לבעליהן, ונותנות להם רשות ללכת וללמוד תורה בעיר אחרת: מפטרי רבנן. זה מזה, שהיה נוטל רשות מחבירו לשוב לביתו ולארצו: עולמך תראה בחייך. כל צרכיך תמצא: פיך ידבר חכמות. בלשון ברכה היו אומרים: יישירו. לשון יושר, שתהא מבין בתורה כהלכה:

כל

תוספות

ונפשי כעפר לכל תהיה. מה עפר אינו מקבל כליה לעולם כן יהי רצון שזרעי לא יכלה לעולם כמו שהוא אומר [י] והיה זרעך כעפר הארץ: אני בריה וחברי בריה. כלומר יש לו לב כמוני להבחין בין טוב לרע: העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא. וא"ת האמר רב יהודה אמר רב פרק מקום שנהגו (ד' נ:) לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפי' שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה וי"ל דהכא איירי שאינו לומד אלא לקנטר חביריו והתם איירי שלומד ע"מ שיכבדוהו [כ]:

[מסילת ישרים פרק יח] מרגלא בפומיה דרבי מאיר. סדור היה הדבר הזה בפיו, ולא ששנאה במשנה ובברייתא אלא כך קיבלה שמועה מרבו. [רש"י, סנהדרין נ:]
שלא הקדימו אדם שלום מעולם ואפילו נכרי בשוק. הנה זה השלם נתן עצה לכל אדם, ובפרט לאיש הגולה מארצו, שאם ירצה שירבו אוהביו ויתודע עם בני אדם, יקדים שלום לכל אדם. וכמו שהיה מתפאר ריב"ז מעולם לא קדמני אדם בשלום, ואפילו גוי בשוק (ברכות יז.). [יד רמה, סנהדרין נ:]
לעושים לשמה ולא לעושים שלא לשמה. כל העוסק בתורה כדי לקבל שכר או כדי שלא תגיע עליו פורענות הרי זה עוסק שלא לשמה, וכל העוסק בה לא ליראה ולא לקבל שכר אלא מפני אהבת אדון כל הארץ שצוה בה הרי זה עוסק בה לשמה. [מרכבת המשנה לר"י אלאשקר, אבות ד כ]
העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה. המאמר הזה יורה בודאי שיש שם גופות וזהו שאמרו, אין בו לא אכילה ולא שתיה, שאם לא היו שם גופות אין צריך לומר שאין בו לא אכילה ולא שתיה לנפשות, ועל כן נאמין שיהיו בני העוה"ב בגופות יתבטלו מהם הכחות הגופניות כהתבטל הכחות הגופניות ממשה ואליהו, ותתעלה נפשם על גופם כענין במשה ואליהו. [רמב"ם, תשובה פ"י ה"ה] [רבינו בחיי, דברים ל]
עולמך תראה בחייך. כאשר יגיע האדם לתכלית החכמה דומה לעולם הנשמות שהם שכל נבדל ומגיע לקצת עולם הנשמות בחייו. [הריטב"א]

עין משפט נר מצוה

מה א טור וש"ע או"ח סי' קכב סעיף א בהגה:
מו ב טור וש"ע סימן תקסה סעיף ד:
מז ג מיי' פ"ה מהלכות דעות הלכה ז:
מח ד מיי' פ"ח מהל' תשובה הלכה ב:

רב נסים גאון

ועפעפיך יישירו נגדך. איתי' מפרש במסכתא מגילה בפרק הקורא את המגילה למפרע (דף יח) אמר לי' רמי בר [חמא] לרבי ירמיה מדיפתי מאי (משלי ד) ועפעפיך יישירו נגדך אמר ליה אלו דברי תורה שכתב בהן (שם כג) התעיף עיניך בו (ישרים) [אפילו הכי מיושרין] הן אצל ר' מאיר:

תורה אור השלם

א) יִהְיוּ לְרָצוֹן אִמְרֵי פִי וְהֶגְיוֹן לִבִּי לְפָנֶיךָ יְיָ צוּרִי וְגֹאֲלִי: [תהלים יט, טו]
ב) טוֹב שֵׁם מִשֶּׁמֶן טוֹב וְיוֹם הַמָּוֶת מִיּוֹם הִוָּלְדוֹ: [קהלת ז, א]
ג) מַעֲנֶה רַךְ יָשִׁיב חֵמָה וּדְבַר עֶצֶב יַעֲלֶה אָף: [משלי טו, א]
ד) רֵאשִׁית חָכְמָה יִרְאַת יְיָ שֵׂכֶל טוֹב לְכָל עֹשֵׂיהֶם תְּהִלָּתוֹ עֹמֶדֶת לָעַד: [תהלים קיא, י]
ה) וְאֶל אֲצִילֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא שָׁלַח יָדוֹ וַיֶּחֱזוּ אֶת הָאֱלֹהִים וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ: [שמות כד, יא]
ו) נָשִׁים שַׁאֲנַנּוֹת קֹמְנָה שְׁמַעְנָה קוֹלִי בָּנוֹת בֹּטְחוֹת הַאְזֵנָּה אִמְרָתִי: [ישעיה לב, ט]
ז) אַלּוּפֵינוּ מְסֻבָּלִים אֵין פֶּרֶץ וְאֵין יוֹצֵאת וְאֵין צְוָחָה בִּרְחֹבֹתֵינוּ: [תהלים קמד, יד]

הגהות וציונים

א] [גי' ע"י א"ר יוחנן כי הוה מסיים ר"מ ספרא דאיוב] (גליון): ב] [ישיב כצ"ל] (גליון): ג] ס"א ללומדיהם לא נאמר אלא לעושיהם (גליון) כ"ה בדפו"י ובכת"י וכ"ה בתוס' סוטה כב ע"ב ד"ה לעולם, ולפנינו הוגה ע"פ המהרש"ל: ד] לפי דברי הפני יהושע והצל"ת רב אמר מימרא זו גדולה הבטחה וכו' עיי"ש, ובכת"י ובע"י הגירסא תנו רבנן גדולה וכו', ובריתא היא: ה] בכת"י ל"ג "ליה" וכן משמע מרש"י שכתב מפטרו רבנן "זה מזה" (מצור דבש):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [יומא פז:], ב) מנחות דף קי. לעיל ה: [וש"נ], ג) סוטה דף כא., ד) עיין דניאל ט כד, ה) [דף קי.], ו) תהלים נז יא, ז) תהלים קח ה, ח) עיין פ"א ה"ב ולכאורה כוונת רש"י לירושלמי זה, ט) וכן תרגם אונקלוס ועיין רש"י בחומש שם, י) בראשית כח יד, כ) [וע"ע תענית ז. תוספות ד"ה וכל העוסק ותוס' פסחים נ: ד"ה וכאן ותוס' נזיר כג: ד"ה שמתוך ותוס' סוטה כב: ד"ה לעולם].

גליון הש"ס

ברש"י ד"ה אני כו'. וכן חברי עם הארץ. עי' סוכה דף לט ע"א תוס' ד"ה הלוקח:

משנת ראשונים

ונשוב לעשות חוקי רצונך בלבב שלם. הנה מפורש בכאן שגם אותם שרצונם [לעבוד] את בוראם, יצר הרע מעכב עליהם. [דרשות הר"ן הדרוש העשירי]

אלהי נצור לשוני מרע. נצור לשונך מרע ושפתיך מדבר מרמה ואע"פ שהטוב והרע מסורין ביד האדם הוא מבקש מאת השם לסייעו לעשות טוב. [אבודרהם, שמונה עשרה]

ולמקללי נפשי תדום. הוא מוסיף על נצור לשוני מרע כלומר לא מיבעיא שאני שואל שתזכני שלא אחרף לזולתי תחלה, אלא אף אני שואל שתזכני לסבול קללתו, וזהו (גיטין) שומעין חרפתן ואינן משיבין. [אבודרהם, שמונה עשרה]

ונפשי כעפר לכל תהיה. כלומר לא מבעיא שאני שואל מניעת הדבור של מרמה אלא אף אני שואל להיות כעפר לפני הכל. והטעם, לרמוז כמו שהעפר הכל רומסים אותו ברגליהם ועולה על ראשיהם וגם לסוף הכל צריכים לו כך המשפיל עצמו בעולם הזה יהיה לראש לעולם הבא. [אבודרהם, שמונה עשרה]

ועושה נחת רוח ליוצרו. מי שאוהב את הבורא ית"ש אהבה אמתית לא ישתדל ויכוין לפטור עצמו במה שכבר מפורסם מן החובה אשר על כל ישראל בכלל, אלא יקרה לו כמו שיקרה אל בן אוהב אביו שאילו יגלה אביו את דעתו גילוי מעט שהוא חפץ בדבר מן הדברים, כבר ירבה הבן בדבר ההוא ובמעשה ההוא כל מה שיוכל. ואע"פ שלא אמרו אביו אלא פעם אחת ובחצי דיבור, הנה די לאותו הבן להבין היכן דעתו של אביו נוטה לעשות לו, גם את אשר לא אמר לו בפירוש, כיון שיוכל לדון בעצמו שיהיה הדבר ההוא נחת רוח לפניו ולא ימתין שיצוהו יותר בפירוש. [מסילת ישרים פרק יח]

וּלְשׁוֹנְךָ יַרְחִישׁ [-ענין דיבור] **רְנָנוֹת** [-שירות[ע]], **עַפְעַפֶּיךָ** יַיְשִׁירוּ [-יראו דברים ישרים] **נֶגְדֶּךָ**, כלומר, שתהא מבין בתורה כהלכה, **עֵינֶיךָ** **יָאִירוּ** **בְּמָאוֹר** **תּוֹרָה**[עא], **וּפָנֶיךָ** **יַזְהִירוּ** **כְּזוֹהַר** **הָרָקִיעַ**[עב], **שִׂפְתוֹתֶיךָ** **יַבִּיעוּ** **דַּעַת**, **וְכִלְיוֹתֶיךָ** **תַּעֲלוֹזְנָה** **מֵישָׁרִים**[עג], **וּפְעָמֶיךָ** [-צעדיך] **יָרוּצוּ** **לִשְׁמוֹעַ** את **דִּבְרֵי** התורה[עד], שניתנה מפיו של הקדוש ברוך הוא המכונה **עַתִּיק** **יוֹמִין**[עה].

כִּי **הֲווּ** **מִפַּטְרֵי** **רַבָּנָן** **מִבֵּי** **רַב** **חִסְדָּא**, **וְאָמְרֵי** **לָהּ** **מִבֵּי** **רַבִּי** **שְׁמוּאֵל** **בַּר** **נַחְמָנִי**, **אָמְרוּ** **לֵיהּ** **הָכִי** - היו אומרים מקרא זה (תהלים קמד יד) **'אַלּוּפֵינוּ** **מְסוּבָּלִים** וגו' אֵין פֶּרֶץ וְאֵין יוֹצֵאת וְאֵין צְוָחָה בִּרְחֹבֹתֵינוּ'[עו].

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים בביאור מקרא זה:

בביאור התיבות **'אַלּוּפֵינוּ** **מְסוּבָּלִים'** נחלקו **רַב** **וּשְׁמוּאֵל**, **וְאָמְרֵי** **לָהּ** - ויש אומרים, שנחלקו בזה **רַבִּי** **יוֹחָנָן** **וְרַבִּי** **אֶלְעָזָר**, **חַד** **אָמַר**, **אַלּוּפֵינוּ** [-שרינו[עז]] **בַּתּוֹרָה**, **וּמְסוּבָּלִים** [-טעונים[עח]] **בְּמִצְוֹת**, **וְחַד** **אָמַר**, **אַלּוּפֵינוּ** **בַּתּוֹרָה** **וּבְמִצְוֹת**, **וּמְסוּבָּלִים** **בְּיִסּוּרִים**.

ע. **כתב** באהבת איתן (על עין יעקב, ד"ה ועפעפיך), שהכוונה בזה שילמד בנעימת זמר, שעל ידי כן זוכר הוא יותר את תלמודו, כמו שכתבו התוספות במגילה (לב. ד"ה והשונה). ובבן יהוידע (ד"ה וכלותיך) כתב, שהכוונה בזה לחלק האגדה שבתורה, שהם דברים המשמחים את הלב כמו רננה, וכן לחלק הפלפול, המשמח את הלב.

עא. **כתב** בבן יהוידע (שם), ש'עיניך יאירו במאור תורה' היינו חלק הסוד, שהוא אור של התורה.

עב. **על** שם הכתוב (קהלת ח א) 'חכמת אדם תאיר פניו'. מהרש"א (ח"א, ד"ה פניך). ובבן יהוידע (שם) הוסיף בזה, שהכוונה שיהנו התלמידים ויתחכמו מראיית פניו, וכמו שאמר רבי (עירובין יג:) 'האי דמחדדנא מחבראי, דחזיתיה לרבי מאיר מאחוריה, ואילו חזיתיה מקמיה הוה מחדדנא טפי, דכתיב (ישעיה ל כ) והיו עיניך רואות את מוריך'.

עג. **כוונת** הברכה היא שיהיו שתי הכליות מייעצות אותו לטובה, לפי שטבע העולם הוא שכליה אחת מייעצת לטובה ואחת לרעה. בן יהוידע (שם).

עד. **נקטו** עד כאן את כל הכלים והאיברים השייכים ללימוד התורה, הלב והכליות לעיון ומחשבה, הפה הלשון והשפתיים הם כלי הדיבור, העין לראות, האוזן לשמוע, הרגליים לרוץ למקום תורה, אבל 'ידים' לא הזכירו בדבריהם, לפי שהם כלי מעשה ממש, ואינם שייכים ללימוד התורה אלא לקיום המצוות. מהרש"א (ח"א, ד"ה לכך).

עה. **כמאמר** הכתוב (דניאל ז ט) 'ועתיק יומין יתיב'. וכתב שם במצודת ציון, ועתיק, ענין מיושן, כמו 'והדברים עתיקים' (דה"י א' ד כב). ובמלבי"ם שם כתב 'רצה לומר, הקב"ה שהוא נעתק מן הימים והזמן, רצה לומר, שאינו תחת הזמן'.

כתב במעון הברכות (ד"ה עולמך), שזה הוא עיקר הגמול של האדם לעתיד לבוא, שיזכה לשמוע דברי תורה מפיו של הקדוש ברוך הוא.

עו. **כתב** בשפתי חכמים (ד"ה כי), שלא נתברר האם היו אומרים זה לזה רק את המקרא עצמו, או גם את דרשת המקרא המובאת בדברי הגמרא להלן בסמוך. ובבן יהוידע (ד"ה אמרו) כתב, שהם היו אומרים רק את שתי התיבות 'אלופינו מסובלים', והגמרא להלן מפרשת כוונתם בדרשת תיבות אלו.

עז. **מלשון** הכתוב (תהלים נה יד) 'אלופי ומיודעי'. שיטה מקובצת (ד"ה פרץ). ובביאור תיבת 'אלופי', פירשו במצודת דוד ובמצודת ציון שם שהוא מלשון שר.

עח. **מלשון** 'נושא סבל' (מלכים א' ה כט). כלומר, טעונים מצוות. שיטה מקובצת (שם).

בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה ובין התלמידים העוסקים בתורתך בין עוסקין לשמה בין עוסקין שלא לשמה וכל העוסקין שלא לשמה יהי רצון שיהו עוסקין לשמה. ר' אלכסנדרי בתר צלותיה אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתעמידנו בקרן אורה ואל תעמידנו בקרן חשכה ואל ידוה לבנו ואל יחשכו עינינו איכא דאמרי הא רב המנונא מצלי לה ור' אלכסנדרי בתר דמצלי אמר הכי רבון העולמים גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות יהי רצון מלפניך שתצילנו מידם ונשוב לעשות חוקי רצונך בלבב שלם. רבא בתר צלותיה אמר הכי [א] אלהי עד שלא נוצרתי איני כדאי ועכשיו שנוצרתי כאלו לא נוצרתי עפר אני בחיי ק"ו במיתתי הרי אני לפניך ככלי מלא בושה וכלימה יהי רצון מלפניך ה' אלהי שלא אחטא עוד ומה שחטאתי לפניך מרק ברחמיך הרבים אבל לא ע"י יסורין וחלאים רעים והיינו וידוי דרב המנונא זוטי ביומא דכפורי. מר בריה דרבינא כי הוה מסיים צלותיה אמר הכי [א] אלהי נצור לשוני מרע ושפתותי מדבר מרמה ולמקללי נפשי תדום ונפשי כעפר לכל תהיה פתח לבי בתורתך ובמצותיך תרדוף נפשי ותצילני מפגע רע מיצר הרע ומאשה רעה ומכל רעות המתרגשות לבא בעולם וכל החושבים עלי רעה מהרה הפר עצתם וקלקל מחשבותם [א] יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך ה' צורי וגואלי. רב ששת כי הוה יתיב בתעניתא בתר דמצלי אמר הכי [ב] רבון העולמים גלוי לפניך בזמן שבית המקדש קיים אדם חוטא ומקריב קרבן ואין מקריבין ממנו אלא חלבו ודמו ומתכפר לו ועכשיו ישבתי בתענית ונתמעט חלבי ודמי יהי רצון מלפניך שיהא חלבי ודמי שנתמעט כאילו הקרבתיו לפניך על גבי המזבח ותרצני. ר' יוחנן כי הוה מסיים [א] ספרא דאיוב אמר הכי סוף אדם למות וסוף בהמה לשחיטה והכל למיתה הם עומדים אשרי מי שגדל בתורה ועמלו בתורה ועושה נחת רוח ליוצרו וגדל בשם טוב ונפטר בשם טוב מן העולם ועליו אמר שלמה [ב] טוב שם משמן טוב ויום המות מיום הולדו. מרגלא בפומיה דר"מ גמור בכל לבבך ובכל נפשך לדעת את דרכי ולשקוד על דלתי תורתי נצור תורתי בלבך ונגד עיניך תהיה יראתי שמור פיך מכל חטא וטהר וקדש עצמך מכל אשמה ועון ואני אהיה עמך בכל מקום. מרגלא בפומייהו דרבנן דיבנה אני בריה וחברי בריה אני מלאכתי בעיר והוא מלאכתו בשדה אני משכים למלאכתי והוא משכים למלאכתו כשם שהוא אינו מתגדר במלאכתי כך אני איני מתגדר במלאכתו ושמא תאמר אני מרבה והוא ממעיט [ג] שנינו אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים. מרגלא בפומיה דאביי לעולם יהא אדם ערום ביראה [ג] מענה רך משיב [ב] חמה ומרבה שלום עם אחיו ועם קרוביו ועם כל אדם ואפילו עם נכרי בשוק כדי שיהא אהוב למעלה ונחמד למטה ויהא מקובל על הבריות אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הקדימו אדם שלום מעולם ואפילו נכרי בשוק. מרגלא בפומיה דרבא תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים שלא יהא אדם קורא ושונה ובועט באביו ובאמו וברבו ובמי שהוא גדול ממנו בחכמה ובמנין שנאמר [ד] ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם [ג] לא נאמר אלא לעושיהם לעושים לשמה ולא לעושים שלא לשמה וכל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא. מרגלא בפומיה דרב [לא כעולם הזה העולם הבא] [ד] העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא פריה ורביה ולא משא ומתן ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה שנאמר [ה] ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו: [ד] גדולה הבטחה שהבטיחן הקב"ה לנשים יותר מן האנשים שנא' [ו] נשים שאננות קומנה שמענה קולי בנות בוטחות האזנה אמרתי א"ל רב לר' חייא נשים במאי זכיין [ו] באקרויי בנייהו לבי כנישתא ובאתנויי גברייהו בי רבנן ונטרן לגברייהו עד דאתו מבי רבנן. כי הוו מפטרי רבנן מבי ר' אמי ואמרי לה מבי ר' חנינא אמרי ליה [ה] הכי עולמך תראה בחייך ואחריתך לחיי העולם הבא ותקותך לדור דורים לבך יהגה תבונה פיך ידבר חכמות ולשונך ירחיש רננות עפעפיך יישירו נגדך עיניך יאירו במאור תורה ופניך יזהירו כזוהר הרקיע שפתותיך יביעו דעת וכליותיך תעלוזנה מישרים ופעמיך ירוצו לשמוע דברי עתיק יומין. כי הוו מפטרי רבנן מבי רב חסדא ואמרי לה מבי ר' שמואל בר נחמני אמרו ליה הכי [ז] אלופינו מסובלים וגו' אלופינו מסובלים רב ושמואל ואמרי לה רבי יוחנן ור' אלעזר חד אמר אלופינו בתורה ומסובלים במצות וחד אמר אלופינו בתורה ובמצות ומסובלים ביסורים

אין

רש"י

בפמליא של מעלה. בחבורת שרי האומות, שכשהשרים של מעלה יש תגר ביניהם תיכף יש קטטה בין האומות, כדכתיב ועתה אשוב להלחם עם שר פרס (דניאל י): ובפמליא של מטה. בחבורת החכמים: בקרן אורה. בזוית אורה: ומי מעכב. שאין אנו עושים רצונך: שאור שבעיסה. יצר הרע שבלבבנו המחמיצנו: איני כדאי. לא הייתי חשוב והגון להיות נוצר: ועכשיו שנוצרתי. מה חשיבותי, הרי אני כאילו לא נוצרתי: ק"ו. שבמיתתי עפר אני: מרק. כלה והתם[ז]: כי הוה מסיים ספרא דאיוב. על שם שאיוב נפטר בשם טוב: מרגלא בפומיה. דבר זה רגיל בפיו: אני. העוסק בתורה בריה אני, וכן ° חברי עם הארץ בריה הוא: אני מלאכתי בעיר. כלומר נוחה מלאכתי ממלאכתו: מתגדר. מתגדל לתפוס אומנותי: ושמא תאמר. הדין עמו שאינו מתגדר במלאכתי, שאילו היה תופס אומנותי לא היה לו לב פתוח להרבות בתורה כמותי והיה ממעיט ואין לו שכר: שנינו. שיש לו שכר לממעיט כמו למרבה: ובלבד שיכוין לבו לשמים. גבי קרבנות הוא, במנחות בסופה[ח]: ערום ביראה. להערים בכל מיני ערמה ליראת בוראו: תכלית חכמה. עיקרה של תורה שיהא עמה תשובה ומע"ט: העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא. פירוש שאינו לומד כדי לקיים אלא לקנטר, דבפרק מקום שנהגו (דף נ:) אמרי' רבא רמי כתיב[י] עד שמים חסדך וכתיב[י] מעל השמים כאן בעוסק שלא לשמה כו' והתם איירי במקיים כדי שיכבדוהו, וכן משמע בירושלמי דפירקין[ח]: ויאכלו וישתו. שבעו מזיו השכינה כאילו אכלו ושתו[ט]: גדולה הבטחה. שהרי קראן שאננות ובוטחות: לבי כנישתא. תינוקות של בית רבן היו רגילין להיות למדים לפני רבן בבית הכנסת: בי רבנן. בית המדרש ששם שונים משנה וגמרא: ונטרן לגברייהו. ממתינות לבעליהן, ונותנות להם רשות ללכת וללמוד תורה בעיר אחרת: מפטרי רבנן. זה מזה, שהיה נוטל רשות מחבירו לשוב לביתו ולארצו: עולמך תראה בחייך. כל צרכיך תמצא: פיך ידבר חכמות. בלשון ברכה היו אומרים: יישירו. לשון יושר, שתהא מבין בתורה כהלכה: כל

תוספות

ונפשי כעפר לכל תהיה. מה עפר אינו מקבל כליה לעולם כן יהי רצון שזרעי לא יכלה לעולם כמו שהוא אומר[י] והיה זרעך כעפר הארץ: אני בריה וחברי בריה. כלומר יש לו לב כמוני להבחין בין טוב לרע: העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא. וא"ת האמר רב יהודה אמר רב פרק מקום שנהגו (ד' נ:) לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפי' שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה וי"ל דהכא איירי שאינו לומד אלא לקנטר חביריו והתם איירי שלומד ע"מ שיכבדוהו[כ]:

עין משפט נר מצוה

מה א טור ושו"ע או"ח סי' קכב סעיף א בהגה:

מו ב טור ושו"ע סימן תקסה סעיף ד:

מז ג מיי' פ"ה מהלכות דעות הלכה ז:

מח ד מיי' פ"ח מהל' תשובה הלכה ב:

רב נסים גאון

ועפעפיך יישירו נגדך. איתי' מפרש במסכתא מגילה בפרק הקורא את המגילה למפרע (דף יח) אמר לי' רמי בר [חמא] לרבי ירמיה מדיפתי מאי (משלי ד) ועפעפיך יישירו נגדך אמר ליה אלו דברי תורה שכתב בהן (שם כג) התעיף עיניך בו (ישרים) [אפילו הכי מיושרין] הן אצל ר' מאיר:

תורה אור השלם

א) יִהְיוּ לְרָצוֹן אִמְרֵי פִי וְהֶגְיוֹן לִבִּי לְפָנֶיךָ יְיָ צוּרִי וְגֹאֲלִי: [תהלים יט, טו]

ב) טוֹב שֵׁם מִשֶּׁמֶן טוֹב וְיוֹם הַמָּוֶת מִיּוֹם הִוָּלְדוֹ: [קהלת ז, א]

ג) מַעֲנֶה רַּךְ יָשִׁיב חֵמָה וּדְבַר עֶצֶב יַעֲלֶה אָף: [משלי טו, א]

ד) רֵאשִׁית חָכְמָה יִרְאַת יְיָ שֵׂכֶל טוֹב לְכָל עֹשֵׂיהֶם תְּהִלָּתוֹ עֹמֶדֶת לָעַד: [תהלים קיא, י]

ה) וְאֶל אֲצִילֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא שָׁלַח יָדוֹ וַיֶּחֱזוּ אֶת הָאֱלֹהִים וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ: [שמות כד, יא]

ו) נָשִׁים שַׁאֲנַנּוֹת קֹמְנָה שְׁמַעְנָה קוֹלִי בָּנוֹת בֹּטְחוֹת הַאְזֵנָּה אִמְרָתִי: [ישעיה לב, ט]

ז) אַלּוּפֵינוּ מְסֻבָּלִים אֵין פֶּרֶץ וְאֵין יוֹצֵאת וְאֵין צְוָחָה בִּרְחֹבֹתֵינוּ: [תהלים קמד, יד]

הגהות וציונים

א] [גי' ע"י א"ר יוחנן כי הוה מסיים ר"מ ספרא דאיוב] (גליון): ב] [וישיב כצ"ל] (גליון): ג] ס"א ללומדיהם לא נאמר אלא לעושיהם (גליון) כ"ה בדפו"י ובכת"י וכ"ה בתוס' סוטה כב ע"ב ד"ה לעולם, ולפנינו הוגה ע"פ המהרש"ל: ד] לפי דברי הפני יהושע והצל"ת רב אמר מימרא זו גדולה הבטחה וכו' עיי"ש, ובכת"י ובע"י הגירסא תנו רבנן גדולה וכו', ובריית' היא: ה] בכת"י ל"ג "ליה" וכן משמע מרש"י שכתב מפטרו רבנן "זה מזה" (מצור דבש):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [יומא פז:], ב) מנחות דף קי. לעיל ה: [וש"נ], ג) סוטה דף כא., ד) עיין דניאל ט כד, ה) [דף קי.], ו) תהלים נז יא, ז) תהלים קח ה, ח) עיין פ"א ה"ב ולכאורה כוונת רש"י לירושלמי זה, ט) וכן תרגם אונקלוס ועיין רש"י בחומש שם, י) בראשית כח יד, כ) [וע"ע תענית ז. תוספות ד"ה וכל העוסק ותוס' פסחים נ: ד"ה וכאן ותוס' נזיר כג: ד"ה שמתוך ותוס' סוטה כב: ד"ה לעולם].

גליון הש"ס

ברש"י ד"ה אני כו'. וכן חברי עם הארץ. עי' סוכה דף נט ע"א תוס' ד"ה הלוקח:

משנת ראשונים

ונשוב לעשות חוקי רצונך בלבב שלם. הנה מפורש בכאן שגם אותם שרצונם [לעבוד] את בוראם, יצר הרע מעכב עליהם. [דרשות הר"ן הדרוש העשירי]

אלהי נצור לשוני מרע. נצור לשונך מרע ושפתיך מדבר מרמה ואע"פ שהטוב והרע מסורין ביד האדם הוא מבקש מאת השם לסייעו לעשות טוב. [אבודרהם, שמונה עשרה]

ולמקללי נפשי תדום. הוא מוסיף על נצור לשוני מרע כלומר לא מיבעיא שאני שואל שתזכני שלא אחרף לזולתי תחלה, אלא אף אני שואל שתזכני לסבול קללתו, וזהו (גיטין) שומעין חרפתן ואינן משיבין. [אבודרהם, שמונה עשרה]

ונפשי כעפר לכל תהיה. כלומר לא מבעיא שאני שואל מניעת הדבור של מרמה אלא אף אני שואל להיות כעפר לפני הכל. והטעם, לרמוז כמו שהעפר הכל רומסים אותו ברגליהם ועולה על ראשיהם וגם לסוף הכל צריכים לו כך המשפיל עצמו בעולם הזה יהיה לראש לעולם הבא. [אבודרהם, שמונה עשרה]

ועושה נחת רוח ליוצרו. מי שאוהב את הבורא ית"ש אהבה אמתית לא ישתדל ויכוין לפטור עצמו במה שכבר מפורסם מן החובה אשר על כל ישראל בכלל, אלא יקרה לו כמו שיקרה אל בן אוהב אביו שאילו יגלה אביו את דעתו גילוי מעט שהוא חפץ בדבר מן הדברים, כבר ירבה הבן בדבר ההוא ובמעשה ההוא כל מה שיוכל. ואע"פ שלא אמרו אביו אלא פעם אחת ובחצי דיבור, הנה די לאותו הבן להבין היכן דעתו של אביו נוטה לעשות לו, גם את אשר לא אמר לו בפירוש, כיון שיוכל לדון בעצמו שיהיה הדבר ההוא נחת רוח לפניו ולא ימתין שיצוהו יותר בפירוש. [מסילת ישרים פרק יח]

מרגלא בפומיה דרבי מאיר. סדור היה הדבר הזה בפיו, ולא ששנאה במשנה ובברייתא אלא כך קיבלה שמועה מרבו. [רש"י, סנהדרין נ:] שמועה חשובה, לשון מרגלית. [יד רמה, סנהדרין נ:]

שלא הקדימו אדם שלום מעולם ואפילו נכרי בשוק. הנה זה השלם נתן עצה לכל אדם, ובפרט לאיש הגולה מארצו, שאם ירצה שירבו אוהביו ויתודע עם בני אדם, יקדים שלום לכל אדם. וכמו שהיה מתפאר ריב"ז מעולם לא קדמני אדם בשלום, ואפילו גוי בשוק (ברכות יז.). [מרכבת המשנה לר"י אלאשקר, אבות ד כ]

לעושים לשמה ולא לעושים שלא לשמה. כל העוסק בתורה כדי לקבל שכר או כדי שלא תגיע עליו פורענות הרי זה עוסק שלא לשמה, וכל העוסק בה לא ליראה ולא לקבל שכר אלא מפני אהבת אדון כל הארץ שצוה בה הרי זה עוסק בה לשמה. [רמב"ם, תשובה פ"י ה"ה]

העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה. המאמר הזה יורה בודאי שיש שם גופות וזהו שאמרו, אין בו לא אכילה ולא שתיה, שאם לא היו שם גופות אין צריך לומר שאין בו לא אכילה ולא שתיה לנפשות, ועל כן נאמין שיהיו בני העוה"ב בגופות יתבטלו מהם הכחות הגופניות כהתבטל הכחות הגופניות ממשה ואליהו, ותתעלה נפשם על גופם כענין במשה ואליהו. [רבינו בחיי, דברים ל]

עולמך תראה בחייך. כאשר יגיע האדם לתכלית החכמה דומה לעולם הנשמות שהם שכל נבדל ומגיע לקצת עולם הנשמות בחייו. [הריטב"א]

עין משפט נר מצוה

מט א ב מיי' פ"ה מהל' תענית הלכה י סמג עשין מד"ם ג טור שו"ע או"ח סי' תקנד סעיף כג:

א ג מיי' פ"ד מהלכות אבילות הלכה ו ופ"ד מהלכות ק"ש הלכה ג סמג עשין יח כ טוש"ע או"ח סימן עא סעיף א:

ב ד מיי' פ"ד מהלכות (אבל) [ק"ש] הלכה ד טור שו"ע אורח חיים סימן עב סעיף א [וביו"ד סימן שנח סעיף א]:

ג ה ו מיי' (פ"ד) [ספ"ו] מהל' תפלה ופ"ד מהלכות ק"ש הלכה א סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן ק"ו סעיף א:

ד ז מיי' פ"ד מהלכות אבל הלכה ו סמג עשין מד"ם ב טוש"ע יו"ד סימן שמא סעיף א וטוש"ע או"ח סימן קעט סעיף ה:

רב נסים גאון

אמר רב אשי הני בני מתא מחסיא אבירי לב נינהו דקא חזו יקרא דאורי' תרי זימני בשתא. היינו תרי ירחי דכלה חודש אדר וחודש אלול והן בבבא מציעא (אמרינן) בפ' השוכר את הפועלי' (דף פו) אמרינן אמר ליה בר נחמני אגב שמדא נח נפשיה אכלו ביה קורצי בי מלכא איכא גברא חד מיהודאי דקא מבטל תריסר אלפי גברי ירחא בקייטא וירחא בסיתוא ובפרק השואל (דף צז) אמרי איהו שאיל להו ביומי דכלה:

סליק פרק ב'

ליקוטי רש"י

שמעו אלי אבירי לב. אשר אמצתם לבבכם ונלבבתם בי. הרחוקים מצדקה. אשר ארכו להם הימים ולא הראיתי אתכם לקרבה לגאול [ישעיה מו יב]. כדרב יהודה. דאמר זכותא לצדיקי לאחריני מהני ולא לדידהו כגאלי אמלת [חולין פז.]. בת קול יוצאת וכו'. ולא גרסי' מהר חורב [תענית כד:]. חנינא בני. הוא רבי חנינא בן דוסא ובימיו היה קול זה יוצא. די לו בקב חרובין וכו'. מתפרנס בהם וגלגלותם [חולין שם]. כל השנה היה ניזון בכך מע"ש לע"ש לפי שהיו הם ומתגלגל היה נחרובין [תענית שם]. גובאי. גבעונים כלומר על שם שהיו גבעונים נקראו בבבל גובאי לגבעונים בזמן [קידושין ע:]. בכל מקום. בין נהגו בין לא נהגו. תלמידי חכמים בטלים. ממלאכה אותו היום. רבן שמעון כו'. אלא אמרינן מיחזי כיוהרא ואם רצה ליטול רשאי [פסחים נה.]. מוחלפת השיטה. התנא ששנאן טעה בשיטת מהן והחליף שיטתו. הרואה אומר מלאכה הוא דאין לו. הרואה אותו בטל אומרים אין לו מה לעשות ולא מיחזי כנוהג בו איסור [פסחים נה.]. הרואה אותו בטל יאמר וכו' מלאכה אין לו שהרי כמה בטלנין יש בשוק כל ימות השנה [שם נא:]. לשורה. כשחוזרים מבית הקברות היו עושים שורות סביב האבל ומנחמין אותו ואין שורה פחותה מעשרה [לעיל טז:]. כשהיו חוזרין מן הקבר היו עושין שורה סביב האבל לנחמו ומושיבין אותו והן עומדים סביב ואמרי' בסנהדרין (יט.) אין שורה פחות מי' [כתובות ח:]. כן מנהג תנחומין [בשורה] שיהו אבלים עומדין במקומן וכל העם עוברין לפני אבל איש איש כשמגיע אצל האבל מנחמו ועובר [סנהדרין יט.]. נשים ועבדים וקטנים ועבדים פטורים מק"ש. שהיא מ"ע שהזמן גרמא וקי"ל בקדושין (כט.) דנשים פטורות מדאורייתא. ותפילין נמי מ"ע שהזמן גרמא דסבר לילה ושבת לאו זמן תפילין נינהו. וקטנים. אפי' קטן שהגיע לחנוך לא הטילו על אביו לחנכו בק"ש לפי שאינו מצוי תמיד כשמגיע זמן ק"ש [לקמן כ.]. ומן התפילין. משום דסתם קטן אינו יודע לשמור גופו שלא יפיח בהן. וחייבין בתפילה. דתפלה רחמי היא ומדרבנן היא ותקנוה אף לנשים ולחנוך קטנים. ובמזוזה ובברכת המזון. מזוזה מצות עשה שלא הזמן גרמא ובגמרא פריך פשיטא. ברכת המזון. בגמרא בעי לה דאורייתא או דרבנן [שם:]. ואינו מברך. להוציא אחרים ידי חובתן [מו"ק כג: ועי' רש"י כאן].

אין פרץ שלא תהא סיעתנו כסיעתו של דוד שיצא ממנו אחיתופל ואין יוצאת שלא תהא סיעתנו כסיעתו של שאול[א] שיצא ממנו דואג האדומי ואין צוחה שלא תהא סיעתנו כסיעתו של אלישע שיצא ממנו גחזי ברחובותינו שלא יהא לנו בן או תלמיד שמקדיח תבשילו ברבים[ב]: [א]שמעו אלי אבירי לב הרחוקים מצדקה רב ושמואל ואמרי לה רבי יוחנן ורבי אלעזר חד אמר כל העולם כולו נזונין בצדקה והם נזונין בזרוע וחד אמר כל העולם כולו נזונין בזכותם והם אפילו בזכות עצמן אין נזונין כדרב יהודה אמר רב [א]דאמר רב יהודה אמר רב בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב[ג] ואומרת כל העולם כולו נזונין בשביל חנינא בני וחנינא בני די לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת ופליגא דרב יהודה דאמר רב יהודה מאן אבירי לב גובאי טפשאי אמר רב יוסף תדע דהא לא איגייר גיורא מינייהו אמר רב אשי בני מתא מחסיא אבירי לב נינהו דקא חזו יקרא דאורייתא תרי זמני בשתא ולא קמגייר גיורא מינייהו: חתן אם רוצה לקרות וכו': [ג]למימרא דרבן שמעון בן גמליאל חייש ליוהרא ורבנן לא חיישי ליוהרא והא איפכא שמעינן להו דתנן [א]מקום שנהגו לעשות מלאכה בתשעה באב עושין מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין וכל מקום תלמידי חכמים בטלים רבן שמעון בן גמליאל אומר [ב]לעולם יעשה כל אדם את עצמו כתלמיד חכם קשיא דרבנן אדרבנן קשיא דרבן שמעון בן גמליאל אדרבן שמעון בן גמליאל אמר רבי יוחנן מוחלפת השיטה רב שישא בריה דרב אידי אמר לעולם לא תחליף דרבנן אדרבנן לא קשיא ק"ש כיון דכ"ע קא קרו ואיהו נמי קרי לא מיחזי כיוהרא הכא[ד] כיון דכולי עלמא עבדי מלאכה ואיהו לא קא עביד מיחזי כיוהרא דרבן שמעון בן גמליאל אדרבן שמעון בן גמליאל לא קשיא התם[ה] בכונה תליא מילתא ואנן סהדי דלא מצי לכווני דעתיה אבל הכא[ו] הרואה אומר מלאכה הוא דאין לו פוק חזי [ג]כמה בטלני איכא בשוקא:

הדרן עלך היה קורא

מי [ד]שמתו מוטל לפניו [ג]פטור מק"ש (ב) ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה [ד]נושאי המטה וחלופיהן וחלופי חלופיהן את שלפני המטה ואת שלאחר המטה את שלפני המטה צורך בהם פטורים ואת שלאחר המטה צורך בהם חייבין [ה]ואלו ואלו פטורים מן התפלה. קברו את המת וחזרו אם יכולין להתחיל ולגמור עד שלא יגיעו לשורה יתחילו ואם לאו לא יתחילו העומדים בשורה הפנימיים פטורים והחיצונים חייבים ([ה] [ו]נשים ועבדים וקטנים פטורים מק"ש ומן התפילין וחייבין בתפלה ובמזוזה ובברכת המזון):

גמ' מוטל לפניו אין ושאינו מוטל לפניו לא ורמינהי [ו]מי [ז]שמתו מוטל לפניו אוכל בבית אחר ואם אין לו בית אחר אוכל בבית חבירו ואם אין לו בית חבירו עושה מחיצה ואוכל ואם אין לו דבר לעשות מחיצה מחזיר פניו ואוכל ואינו מיסב ואוכל ואינו אוכל בשר ואינו שותה יין ואינו מברך ואינו מזמן

רש"י

פרץ זה אחיתופל. שפרץ פרצה במלכות בית דוד. יוצאת זה דואג שילא לתרבות רעה כדמפרש בחלק (דף קו:) גבי ווי שילא זה: **צוחה** זה גחזי. שהיה מצורע[כ] וכתיב ביה[ל] טמא טמא יקרא והיינו צוחה[מ]: כל העולם כולו נזונין בצדקה. בצדקתו של הקב"ה, ולא בזכות שבידן: והם נזונין בזרוע. בזכות שבידם, ובצדיקים משתעי קרא וקרי להו רחוקים מצדקתו של הקדוש ב"ה: אינן נזונין. שאין להן כדי צרכיהם ומתפרנסים בקושי: ופליגא דרב יהודה. דאיהו אמר אבירי לב היינו רשעים: גובאי. שם אומה היא בבבל, ובמסכת קדושין (פ"ד דף ע:) אמרינן שהיו מן הנתינים: שבחא דאורייתא תרי זמני בשתא. שהיו נאספים שם ישראל באדר לשמוע בהלכות הפסח מדרש דרב אשי, ובאלול לשמוע[נ] הלכות החג: [ז]לא כל הרוצה וכו'. אם לא הוחזק חכם וחסיד לרבים אין זה אלא גאוה שמראה בעצמו שיכול לכוין לבו: אמרי אינשי עבידתא הוא דלית. הרואה אותו שאינו עושה מלאכה אינו מבין שמחמת תשעה באב הוא בטל אלא אין לו מלאכה לעשות: פוק חזי כמה בטלני איכא בשוקא. אף בימי מלאכה:

הדרן עלך היה קורא

מי שמתו כו' פטור מלקרות ק"ש. לפי שהוא טרוד במחשבת קבורתו, והויא דומיא[ס] דחתן דפטור משום טירדא דמצוה: וחלופיהן. שכן דרך שמתחלפין לשאת לפי שהכל חפצין לזכות בו: את שלפני המטה. שיתעסקו בו כשתגיע המטה אצלם: ושלאחר המטה. שנשאוהו כבר: שלפני המטה צורך בהם פטורים. אם צריכים לשאתו פטורים: ושלאחר המטה. אף אם[ע] צורך בהם חייבים, הואיל שכבר יצאו ידי חובתן מן המת: ואלו ואלו פטורין מן התפלה. דלאו דאורייתא היא. ורבותינו פירשו לפי שיש להם עוד שהות, ולי נראה שאין זה לשון פטור: לשורה. שהיו מנחמין את האבל בהקף שורה סביבותיו כשובם מן הקבר[פ]: גמ' שאינו מוטל לפניו. כגון הוא בבית אחד והמת בבית אחר: אוכל בבית אחר. דנראה כלועג לרש וכו'[צ]: ואינו מיסב. כדרך המסובים בהסיבות על צדו השמאלית[ק] ובמטה: ואינו מברך. ואינו צריך לברך ברכת המוציא: ואינו מזמן. אינו צריך לברך ברכת המזון: ואין

תוספות

והם נזונין בזרוע. ולכך יש להגיה[ר] בתקיעות והם בזרוע עדיך באו ולא גרסינן עדיך לא באו:

תרי זימני בשתא. אבל בעצרת שאינו אלא יום אחד לא היו כל כך מתאספין ושמא ניסא איתרחיש להו וראיתי בספר העתים שחבר הרב רבי יהודה בר ברזילי ששמע שהיה עמוד של אש יורד מן השמים עליהם בכלה דאלול ובכלה דאדר:

רב שישא בריה דרב אידי אמר לעולם לא תחליף. פר"ח דהלכה כרב ששת[ש] דהוא בתרא והלכה כרשב"ג דאמר לא כל הרוצה ליטול את השם יטול (א) ובכל מקום ששנה רבן שמעון בן גמליאל במשנתינו הלכה כמותו חוץ מערב וצידן וראיה אחרונה (כתובות עז.) וכן פסק ר"ח[ת] ומיהו אנו שבשום פעם אין אנו מכוונים היטב גם חתן יש לקרות דאדרבה נראה כיוהרא אם לא יקרא כלומר אני מכוין בכל שעה אבל לעשות מלאכה בתשעה באב אין לעשות מלאכה:

הדרן עלך היה קורא

מי שמתו מוטל לפניו. רש"י גרים מי שמתו אחר תפלת השחר[ק] אבל נראה לר"י שהוא אחר היה קורא דאיירי בסיפיה מק"ש וכאן מתחיל נמי מפטור ק"ש ובירושלמי גרים כמו כן: **פטור** מק"ש. בירושלמי[פ] מפרש טעמא א"ר בון כתיב למען תזכור כו' עד כל ימי חייך ימים שאתה עוסק בחיים ולא ימים שאתה עוסק במתים: **הכי** גרסינן פטור מקריאת שמע ומן התפלה[ל] ומן התפילין:

הכי גרים רש"י שלאחר המטה אפילו המטה צריכה להם חייבין לפי שלעולם לא היו רגילים לשאת שכבר נשאו חלקם ותימה קצת הלשון לפרש מאי קאמר אפי' צריכה להם והלא לא היו נושאין כלל את המת לכך נראה כגרסת הספרים שלפני המטה ושלאחר המטה את שהמטה צריכה להם פטורין אין צריכה להם חייבין: **אלו** ואלו פטורין מן התפלה. אבל בק"ש ובתפילין שהן מדאורייתא חייבים ורישא דקאמר מי שמתו מוטל לפניו דפטור מן קריאת שמע ומן התפילין וכו' כל שכן דפטור מן התפלה אלא לא בעי למיתני ברישא אלא החלוק שבין נושאי המטה למתו מוטל לפניו:

ואינו מברך. פרש"י ואין זקוק לברך. ומשמע מתוך פירושו שאם רצה לברך רשאי מיהו בירושלמי[פ] קאמר אם רצה להחמיר אין שומעין לו לכך נראה לומר אינו מברך אינו רשאי לברך[ע] ומפרש בירושלמי למה וקאמר מפני כבודו של מת אי נמי מפני שאין לו מי שישא משאו ופריך והתניא פטור מנטילת לולב וקא ס"ד דמיירי ביו"ט וכו אינו טרוד לישא משאו ומשני תפתר בחול פי' בחולו של מועד. והתניא

מסורת הש"ס עם הוספות

א) חולין דף פו., ב) פסחים דף נה. ג) שם נה:, ד) שמחות פ"י, ה) [מגלה לקמן כ.], ו) מ"ק דף כג: שמחות פ"י, ז) לעיל טז. במשנה ושם בע"ב, ח) עיין רש"י לעיל טז: ד"ה אין עומדין ולקמן יט: ד"ה הרואה פנימה ועיין סנהדרין יט., ט) עיין לקמן יח., י) פסחים קח., כ) מלכים ב' ה כז, ל) ויקרא יג מה, מ) עיין שבת סז., נ) [זכרונות יום כ' של ר"ה איתא אפתך], ס) ה"א כב., ע) וע"ע תוס' מו"ק כג: ד"ה ואין שהביאו ראיות לזה.

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה רב שישא וכו'. דבכל מקום: פרק ג (ב) שם במשנה פטור מק"ש ומן התפילין כצ"ל ותיבת ומן התפלה נמחק:

גליון הש"ס

ברש"י שבחא דאורייתא כו'. הלכות החג כו'. עי' לקמן ע"א ד"ה בשבתא דרגלא כו' ועצרת כו':

תורה אור השלם

א) שִׁמְעוּ אֵלַי אַבִּירֵי לֵב הָרְחוֹקִים מִצְּדָקָה: (ישעיה מו, יב)

הגהות וציונים

א] הערוך [בערך פרץ ב'] מהפך הדברים למעלה באין פרץ כסיעתו של שאול כו' וע"ש מלתא בטעמא (גליון): ב] בדפו"י ובכת"י ובעי"י נוסף כגון ישו הנוצרי: ג] תענית כד ע"ב [בתענית כד ע"ב כתב רש"י דלא גרסינן מהר חורב ודע דגם בחולין [פו ע"א] ליתא (גליון): ד] התם (גליון) וכ"ה בכת"י: ה] הכא (גליון): ו] התם (גליון): ז] שייך במשנה (גליון): ח] בדפו"ר הגי' הואיל ואין צורך, וכ"ה הגי' שלפני המהרש"א, לפנינו הוגה ע"פ הרש"ל וכן הובא בתוס': ט] [צ"ל שישא] (גליון): י] נדצ"ל ר"ת: כ] ברש"י שלפנינו מבואר ההיפך דרש"י גורס פרק מי שמתו בתר היה קורא (צל"ח עיי"ש) ועיין מלאכת שלמה: ל] עיין תוס' להלן ד"ה אלו ואלו שלא גרסי' ומן התפלה (וכן ליתא במשנה שבירושלמי ובכת"י) וכ"כ התוי"ט הצל"ח והמלא הרועים שהתוס' לא גרסי "ומן התפלה" עיי"ש ועיין הגהות הב"ח.

ומבארת הגמרא את המשך הפסוק. **'אֵין פֶּרֶץ', שֶׁלֹּא תְּהֵא סִיעָתֵנוּ** [-חבורתינו] **כְּסִיעָתוֹ שֶׁל דָּוִד** המלך, **שֶׁיָּצָא מִמֶּנּוּ** [-מתוך חבורתו] **אֲחִיתוֹפֶל**[א]. **'וְאֵין יוֹצֵאת', שֶׁלֹּא תְהֵא סִיעָתֵנוּ כְּסִיעָתוֹ שֶׁל שָׁאוּל** המלך, **שֶׁיָּצָא מִמֶּנּוּ דוֹאֵג הָאֲדוֹמִי**[ב]. **'וְאֵין צְוָחָה', שֶׁלֹּא תְהֵא סִיעָתֵנוּ כְּסִיעָתוֹ שֶׁל אֱלִישָׁע** הנביא, **שֶׁיָּצָא מִמֶּנּוּ גֵּחֲזִי**[ג]. **'בִּרְחוֹבוֹתֵינוּ', שֶׁלֹּא יְהֵא לָנוּ בֵּן אוֹ תַּלְמִיד שֶׁמַּקְדִּיחַ** [-שורף[ד]] **את תַּבְשִׁילוֹ בָּרַבִּים**[ה], כלומר, שיוצא לתרבות רעה ומחטיא את הרבים[ו].

★

הגמרא מביאה מימרא בענין מזונות הצדיקים[ז]:

נאמר בכתוב (ישעיה מו יב) **'שִׁמְעוּ אֵלַי אַבִּירֵי לֵב הָרְחוֹקִים מִצְּדָקָה'**, ומקרא זה עוסק בצדיקים[ח], המכונים 'אבירי לב'[ט], אלא שנחלקו **רַב וּשְׁמוּאֵל** בפירוש המקרא, **וְאָמְרִי לַהּ** - ויש אומרים שנחלקו בזה **רַבִּי יוֹחָנָן וְרַבִּי אֶלְעָזָר. חַד** - אחד מהם **אָמַר** שכוונת הכתוב כך היא, **שֶׁכָּל הָעוֹלָם כּוּלּוֹ נִזּוֹנִין בִּצְדָקָה** - בצדקתו של הקדוש ברוך הוא, ולא בזכות שבידם, **וְהֵם** - הצדיקים, **נִזּוֹנִין בִּזְרוֹעַ** - בכוחם, כלומר, בזכות שבידם, ולפיכך כינה אותם הכתוב 'הרחוקים מצדקה', לפי שהם רחוקים מצדקתו של הקדוש ברוך הוא, דהיינו, שאינם צריכים ליזון בצדקה. **וְחַד** - ואחד מהם **אָמַר, כָּל הָעוֹלָם כּוּלּוֹ נִזּוֹנִין בִּזְכוּתָם** - בזכות הצדיקים, **וְאִילּוּ הֵם** - הצדיקים, **אֲפִילּוּ בִּזְכוּת עַצְמָן אֵין נִזּוֹנִין**, כלומר, אין להם מזונות כדי צרכיהם, ומתפרנסים בקושי. ולפי זה מתפרשים דברי הכתוב 'הרחוקים מצדקה' על כך שהצדיקים רחוקים מן הצדקות שלהם עצמם, שאף על פי שהעולם ניזון בצדקתם הם אינם מתפרנסים אלא בקושי[י].

כִּדְרַב יְהוּדָה אָמַר רַב, דְּאָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב, בְּכָל יוֹם וָיוֹם [בימיו של רבי חנינא בן דוסא[יא]], היתה **בַּת קוֹל יוֹצֵאת מֵהַר חוֹרֵב**[יב] [-הר סיני], **וְאוֹמֶרֶת, כָּל הָעוֹלָם כּוּלּוֹ נִזּוֹנִין בִּשְׁבִיל** [-בזכותו של] **חֲנִינָא בְּנִי, וְאִילּוּ חֲנִינָא בְּנִי** עצמו **דַּי לוֹ** ליזון **בְּקַב שֶׁל חָרוּבִין מֵעֶרֶב שַׁבָּת לְעֶרֶב שַׁבָּת**[יג], כלומר, כל השבוע היה מזונו חרובים בלבד, לפי שהיה מתפרנס בצער ובצמצום, ולא היו מעות בידו לקניית לחם[יד].

הגמרא מביאה דעה החולקת על השיטות שהוזכרו לעיל בביאור ענין 'אבירי לב':

וּפְלִיגָא - אמוראים אלו המפרשים את דברי הכתוב 'אבירי לב' על הצדיקים, חולקים הם על המימרא **דְּרַב יְהוּדָה, דְּאָמַר רַב יְהוּדָה, מַאן** - מי הם אלו **אַבִּירֵי לֵב** שעוסק בהם הכתוב, **גּוֹבָאֵי** [-שם אומה בבבל[טו]] **טַפְשָׁאֵי** - הטפשים, שרשעים הם ולבם קשה כאבן[טז].

אָמַר רַב יוֹסֵף, תֵּדַע - אביא לך ראיה שאבירי לב הם, **דְּהָא לֹא אִיגַּיַּיר גִּיּוֹרָא מִינַּיְיהוּ** - שהרי לא התגייר אפילו אחד מהם.

א. **אחיתופל** יועצו של דוד היה, וחכם היה ביותר, ועליו הכתוב אומר (שמואל ב' טז כג) 'ועצת אחיתופל אשר יעץ בימים ההם כאשר ישאל איש בדבר האלהים'. אמנם כשמרד אבשלום בדוד אביו הצטרף אליו אחיתופל ויעץ לו כיצד להרוג את דוד, וכשלא נתקבלה עצתו חנק עצמו ומת בגיל שלשים ושלש, קודם שיגיע לחצי ימיו [כמאמר הכתוב (תהלים נה כד) 'אנשי דמים ומרמה לא יחצו ימיהם'], והוא נמנה במסכת סנהדרין (צ.) בין ארבע הדיוטות שאין להם חלק לעולם הבא.

ב. **דואג** האדומי ממקורבי שאול המלך היה, ואב בית דין היה, וכשברח דוד מלפני שאול הגיע לנוב עיר הכהנים וביקש מאת אחימלך הכהן הגדול מזון וחרב, ונתן לו אחימלך [לפי שלא היה יודע שהוא בורח מפני שאול], ודואג ראה אותו מעשה ואמר לשאול שמרד בו אחימלך, וגזר שאול להרוג את כל דיירי נוב עיר הכהנים, ולא רצה איש ממשרתיו לעשות זאת, עד שעשה כן דואג בעצמו. ומת קודם שיגיע לחצי ימיו בגיל שלושים וארבע, והוא בכלל ארבע הדיוטות שאין להם חלק לעולם הבא, המנויים במשנה במסכת סנהדרין (צ.).

ג. **גיחזי** משרתו של אלישע הנביא היה, ונעמן שר צבא ארם נצטרע, ובא לפני אלישע וריפאו, ורצה נעמן ליתן לו שכר, וסירב אלישע ליטול ממנו מאום, אך גיחזי נערו רדף אחר נעמן ואמר לו שאלישע מבקש שכר, ונתן לו נעמן, וקיללו אלישע עבור כך שתדבק בו צרעת נעמן לעולם. ואף הוא נמנה בין ההדיוטות שאין להם חלק לעולם הבא [מאחר והחטיא את הרבים, כמבואר במסכת סנהדרין (קז:)].

כתבו התוספות (ד"ה פרץ וד"ה צווחה), שטעם הדבר שדרשו המקרא כן, לפי שלשון 'פרץ' נופל על אחיתופל, שפרץ פרצה במלכות בית דוד [כמובא בספר שמואל (ב', פרק טו), שסייע אחיתופל ביד אבשלום למרוד בדוד], ואילו לשון 'יוצאת' נופל על דואג האדומי, שיצא לתרבות רעה, ולשון 'צווחה' נופל על גיחזי, שהיה מצורע, וצריך לצווח ולהודיע שהוא טמא, כמאמר הכתוב (ויקרא יג מה) 'וטמא טמא יקרא'. ובקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה ואין צווחה) כתב, שלשון 'צווחה' נופל על גיחזי, לפי שחקק שם שמים בפיו של עגל הזהב שהעמיד ירבעם, והיה העגל צווח ואומר 'אנכי' ו'לא יהיה לך', כמבואר במסכת סנהדרין (קז:).

בערוך (ערך פרץ - השני), וכן בשיטה מקובצת (ד"ה הא) גרסו להיפך מן הגירסא שלפנינו, וכך גרסו 'אין פרץ, שלא תהא סיעתנו כסיעתו של שאול, שיצא ממנו דואג האדומי, ואין יוצאת, שלא תהא סיעתנו כסיעתו של דוד שיצא ממנו אחיתופל' וכו'. וביארו, שלשון 'פרץ' נופל על דואג לפי שפרץ בעיר 'נוב' בכך שהרג את הכהנים דרי העיר. ובטעם הדבר שנאמר לשון 'יוצאת' על אחיתופל, כתב הערוך שהיינו משום שהיה אחיתופל יועץ רע [שיעץ לאבשלום עצות כיצד לעשות רעה לדוד אביו], ומצינו שנאמר לשון 'יציאה' על יועץ רע, כמאמר הכתוב (נחום א יא) 'ממך יצא חושב על ה' רעה, יועץ בליעל'. ובשיטה מקובצת (שם) כתב, שלשון 'יוצאת' נופל באחיתופל לפי שהוציא את אבשלום לתרבות רעה, או מפני שיצאה ממנו עצה רעה. והמהרש"א (ח"א ד"ה אין) כתב שלשון 'יוצאת' נופל באחיתופל, משום שיצא מן העולם להתחייב בנפשו, שחנק עצמו, כמובא בפסוק (שמואל ב' יז כג). וכתב עוד, שנראה שגירסה זו נכונה יותר, שכן היא דורשת את המקרא לפי סדר הדורות, שקדם שאול לדוד, וקדם דואג לאחיתופל.

ד. 'הקדחת' תבשיל היא שריפתו, בין על ידי אש ובין על ידי מלח. וכאן הכוונה היא בתורת משל על אדם היוצא לתרבות רעה. שפתי חכמים (ד"ה שמקדיח).

ה. וזו היא כוונת הכתוב 'ברחובותינו', שהוא מקום הרבים. מהרש"א (ח"א ד"ה ברחובותינו). ובבניהו (ד"ה ברחובותינו) כתב שיש לחלק את תיבת 'ברחובותינו' לשתי תיבות 'בר חובותינו', כלומר, בן חובותינו, והוא להיפך מבן צדיק שנאמר בו (סנהדרין קד.) 'ברא מזכי אבא'.

בדפוסים ישנים וכתבי יד נוסף כאן 'כגון ישו הנוצרי'. וכן כתב בריטב"א (ד"ה הא) 'ברחובותינו, על ישו הנוצרי, שהיה דורש ברחובות בפני רבים הגדות של דופי להדיחן'.

ו. **כתב** בפירוש הרי"ף על עין יעקב (ד"ה אלופינו), שביאורים אלו הוצרכו רק לשיטת הסובר 'אלופינו בתורה ומסובלים ביסורים', אבל לשיטת הסובר 'אלופינו בתורה ומסובלים במצוות' ניתן לפרש את כל המשך המקרא לענין הצלה מן היסורים, 'אין פרץ', שלא ישלטו בו יסורים לפרוץ עול תורה ומצוות, 'ואין יוצאת', שמאחר ואין היסורים שולטים בו אינו יוצא מדברי תורה, 'ואין צווחה' מכאב היסורים.

ז. **להלן** בהערה יתבאר שייכות מימרא זו לכאן.

ח. **היינו** לפי שיטות האמוראים שמביאה הגמרא עתה, ולהלן בסמוך תביא הגמרא שיטה החולקת בזה, ומפרשת ש'אבירי לב' היינו רשעים.

ט. **לפי** שמאמצים הם את ליבם לידבק בקדוש ברוך הוא. רש"י (ישעיה מו יב). כתב המהרש"א (ח"א ד"ה והם), ש'אביר' הוא לשון חוזק, ומצינו לשון זה באנשים חשובים, כמו בדואג, שנאמר בו (שמואל א' כא ח) 'אביר הרועים אשר לשאול'.

י. **פירוש** הרי"ף על עין יעקב (ד"ה שמעו).

כלומר, בזכות יסוריהם של הצדיקים המתפרנסים בקושי ניזון העולם כולו, ולפיכך נסמך מאמר זה כאן אחר המאמר הקודם שעסק בדרשת הכתוב 'אלופינו מסובלים', שיש שביארוהו לענין מסובלים ביסורים. מעון הברכות (ד"ה שמעו).

יא. **רש"י** במסכת חולין (פו. ד"ה חנינא).

יב. **מימרא** זו מובאת אף במסכת תענית (כד:) ובמסכת חולין (פו.), אך שם אין גורסים את התיבות 'מהר חורב'. וכן כתב רש"י במסכת תענית (שם ד"ה בת קול), שאין לגרוס תיבות אלו.

יג. 'די לו' היינו שאינו מבקש יותר מזה, אלא הוא מסתפק במועט מרצונו, אך אילו חפץ היה להרבות, היה יכול לבקש מן השמים וליטול. שפתי חכמים (ד"ה וחנינא). וראה עוד בילקוט ביאורים בביאור הטעם שהיה די לו בקב חרובים.

יד. **על** פי דברי רש"י במסכת חולין (פו. ד"ה די), ובמסכת תענית (כד: ד"ה קב).

טו. **ובמסכת** קידושין (ע:) מבואר שהיו מן הנתינים. רש"י (ד"ה גובאי). והיינו הגבעונים, שנקראו בשם 'נתינים' על שם שנתנם יהושע לחוטבי עצים ושואבי מים. ובמסכת קידושין (שם) הוסיף רש"י (ד"ה גובאי), שנקראו 'גובאי' לפי ששם זה הוא קרוב לתיבת 'גבעונים'. וכתב המהרש"א (ח"א ד"ה גובאי), שצריך לומר לפי פירוש רש"י, שאף על פי שהגמרא במסכת קידושין (שם) מונה את ה'גובאי' וה'נתינים' כשתי אומות, שהרי כך נאמר שם 'גובאי גבעונאי, דורנוניתא דראי נתינאי', כלומר, 'גובאי' הם גבעונים, ואילו 'דורנוניתא' היא כפר של נתינים, מכל מקום אומה אחת הם, אלא שיש שהיו קוראים אותם 'גבעונים' על שמם הראשון, ויש שהיו קוראים אותם 'נתינים' על שם שנתנם יהושע להיות חוטבי עצים ושואבי מים.

אמנם כתב שיש להקשות על פירוש רש"י, שהרי בכל מקום מבואר שה'נתינים' גרים הם, אלא שדוד גזר עליהם שלא יבואו בקהל, ואילו כאן מבואר בדברי הגמרא להלן בסמוך ש'גובאי' גויים הם, ולא התגייר מהם אדם כלל, וכיצד יתכן לפרש ש'גובאי' הם ה'נתינים'. ועל כן כתב שלולי דברי רש"י היה נראה לומר ש'גובאי' אינם 'נתינים', לפי שלא כל הגבעונים נתגיירו אלא מקצתם, ואלו שלא נתגיירו נקראו 'גבעונים' [-גובאי] על שמם הראשון, ואלו שנתגיירו נקראו 'נתינים'. והוסיף, שניתן ליישב אף את שיטת רש"י [ש'גובאי' הם ה'נתינים'], ולומר ש'גובאי' היו אכן מתחילה נתינים שנתגיירו, אלא שלאחר מכן נשתמדו, ועל כן נקראו על שם הגבעונים.

טז. **ומצינו** לשון 'אבירים' אף לענין רשעים, כמאמר הכתוב (תהלים עו ו) 'אשתוללו אבירי לב'. מהרש"א (ח"א ד"ה והם).

לפירוש זה יתבאר המשך הפסוק 'הרחוקים מצדקה' כפשוטו, שהגויים רחוקים הם מן הצדקות. ובאופן נוסף ניתן לפרש, שהקדוש ברוך הוא עושה צדקות עם ישראל, ואילו

אין פרץ שלא תהא סיעתנו כסיעתו של דוד שיצא ממנו אחיתופל ואין יוצאת שלא תהא סיעתנו כסיעתו של שאול[א] שיצא ממנו דואג האדומי ואין צוחה שלא תהא סיעתנו כסיעתו של אלישע שיצא ממנו גחזי ברחובותינו שלא יהא לנו בן או תלמיד שמקדיח תבשילו ברבים[ב]: (א) שמעו אלי אבירי לב הרחוקים מצדקה רב ושמואל ואמרי לה רבי יוחנן ורבי אלעזר חד אמר כל העולם כולו נזונין בצדקה והם נזונין בזרוע וחד אמר כל העולם כולו נזונין בזכותם והם אפילו בזכות עצמן אין נזונין כדרב יהודה אמר רב [א]דאמר רב יהודה אמר רב בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב[ג] ואומרת כל העולם כולו נזונין בשביל חנינא בני וחנינא בני די לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת ופליגא דרב יהודה דאמר רב יהודה מאן אבירי לב גובאי טפשאי אמר רב יוסף תדע דהא לא איגייר גיורא מינייהו אמר רב אשי בני מתא מחסיא אבירי לב נינהו דקא חזו יקרא דאורייתא תרי זמני בשתא ולא קמגייר גיורא מינייהו: חתן אם רוצה לקרות וכו': [ב]למימרא דרבן שמעון בן גמליאל חייש ליוהרא ורבנן לא חיישי ליוהרא והא איפכא שמעינן להו דתנן [א]מקום שנהגו לעשות מלאכה בתשעה באב עושין מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין וכל מקום תלמידי חכמים בטלים רבן שמעון בן גמליאל אומר [ב]לעולם יעשה כל אדם את עצמו כתלמיד חכם קשיא דרבנן אדרבנן קשיא דרבן שמעון בן גמליאל אדרבן שמעון בן גמליאל אמר רבי יוחנן מוחלפת השיטה רב שישא בריה דרב אידי אמר לעולם לא תחליף דרבנן אדרבנן לא קשיא ק"ש כיון דכ"ע קא קרו ואיהו נמי קרי לא מיחזי כיוהרא הכא[ד] כיון דכולי עלמא עבדי מלאכה ואיהו לא קא עביד מיחזי כיוהרא דרבן שמעון בן גמליאל אדרבן שמעון בן גמליאל לא קשיא התם[ה] בכונה תליא מילתא ואנן סהדי דלא מצי לכווני דעתיה אבל הכא[ו] הרואה אומר מלאכה הוא דאין לו פוק חזי [ג]כמה בטלני איכא בשוקא:

הדרן עלך היה קורא

מי [ד]שמתו מוטל לפניו [ג]פטור מק"ש (ב) ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה [ד]נושאי המטה וחלופיהן וחלופי חלופיהן את שלפני המטה ואת שלאחר המטה את שלפני המטה צורך בהם פטורים ואת שלאחר המטה צורך בהם חייבין [ה]ואלו ואלו פטורים מן התפלה. קברו את המת וחזרו אם יכולין להתחיל ולגמור עד שלא יגיעו לשורה יתחילו ואם לאו לא יתחילו העומדים בשורה הפנימיים פטורים והחיצונים חייבים ([ז] [ו]נשים ועבדים וקטנים פטורים מק"ש ומן התפילין וחייבין בתפלה ובמזוזה ובברכת המזון): **גמ'** מוטל לפניו אין ושאינו מוטל לפניו לא ורמינהי [ו]מי [ז]שמתו מוטל לפניו אוכל בבית אחר ואם אין לו בית אחר אוכל בבית חבירו ואם אין לו בית חבירו עושה מחיצה ואוכל ואם אין לו דבר לעשות מחיצה מחזיר פניו ואוכל ואינו מיסב ואוכל ואינו אוכל בשר ואינו שותה יין ואינו מברך ואינו מזמן

רש"י

כל העולם כולו נזונין בצדקה. בצדקתו של הקב"ה, ולא בזכות שבידן: והם נזונין בזרוע. בזכות שבידם. וצדיקים משתעי קרא וקרי להו רחוקים מצדקתו של הקדוש ב"ה: אינן נזונין. שאין להן כדי צרכיהם ומתפרנסים בקושי: ופליגא דרב יהודה. דאיהו אמר אבירי לב היינו רשעים: גובאי. שם אומה היא בבבל, ובמסכת קדושין (פ"ד דף ע:) אמרינן שהיו מן הנתינים: שבחא דאורייתא תרי זימני בשתא. שהיו נאספים שם ישראל באדר לשמוע בהלכות הפסח מדרש דרב אשי, ובאלול לשמוע [ס] הלכות החג: [ז] לא כל הרוצה וכו'. אם לא הוחזק חכם וחסיד לרבים אין זה אלא גאוה שמראה בעצמו שיכול לכוין לבו: אמרי אינשי עבידתא הוא דלית ליה. הרואה אותו שאינו עושה מלאכה אינו מבין שמחמת תשעה באב הוא בטל אלא אין לו מלאכה לעשות: פוק חזי כמה בטלני איכא בשוקא. אף בימי מלאכה:

הדרן עלך היה קורא

מי שמתו כו' פטור מלקרות ק"ש. לפי שהוא טרוד במחשבת קבורתו, והויא דומיא [ו] דחתן דפטור משום טירדא דמצוה: וחלופיהן. שכן דרך שמתחלפין לשאת לפי שהכל חפצין לזכות בו: את שלפני המטה. שיתעסקו בו כשתגיע המטה אצלם: ושלאחר המטה. שנשאוהו כבר: שלפני המטה צורך בהם פטורים. אם צריכים לשאתו פטורים: ושלאחר המטה. אף אם[מ] צורך בהם חייבים, הואיל שכבר יצאו ידי חובתן מן המת: ואלו ואלו פטורין מן התפלה. דלאו דאורייתא היא. ורבותינו פירשו לפי שיש להם עוד שהות, ולי נראה שאין זה לשון פטור: לשורה. שהיו מנחמין את האבל בהקף שורה סביבותיו בשובם מן הקבר[ח]: גמ' שאינו מוטל לפניו. כגון הוא בבית אחד והמת בבית אחר: אוכל בבית אחר. דנראה כלועג לרש וכו'[ט]: ואינו מיסב. כדרך המסובים בהסיבות על צדו השמאלית[י] ובמטה: ואינו מברך. ואינו צריך לברך ברכת המוציא: ואינו מזמן. אינו צריך לברך ברכת המזון: ואין

תוספות

פרץ זה אחיתופל. שפרץ פרצה במלכות בית דוד. יוצאת זה דואג שיצא לתרבות רעה כדמפרש בחלק (דף קו:) גבי ווי שיצא זה: **צוחה** זה גחזי. שהיה מצורע[כ] וכתיב ביה[ל] טמא טמא יקרא והיינו צוחה[מ]: **והם** נזונין בזרוע. ולכך יש להגיה [נ]בתקיעות והם בזרוע עליך באו ולא גרסינן עליך לא באו: **תרי** זימני בשתא. אבל בעצרת שאינו אלא יום אחד לא היו כל כך מתאספין ושמא ניסא איתרחיש להו וראיתי בספר העתים שחבר הרב רבי יהודה בר ברזילי ששמע שהיה עמוד של אש יורד מן השמים עליהם בכלה דאלול ובכלה דאדר: **רב** שישא בריה דרב אידי אמר לעולם לא תחליף. פר"ת דהלכה כרב ששת[ס] דהוא בתרא והלכה כרשב"ג דאמר לא כל הרוצה ליטול את השם יטול (א) ובכל מקום ששנה רבן שמעון בן גמליאל במשנתינו הלכה כמותו חוץ מערב וצידן וראיה אחרונה (כתובות עז.) וכן פסק ר"ת[ע] ומיהו אנו שבשום פעם אין אנו מכוונים היטב גם חתן יש לקרות דאדרבה נראה כיוהרא אם לא יקרא כלומר אני מכוין בכל שעה אבל לעשות מלאכה בתשעה באב אין לעשות מלאכה:

הדרן עלך היה קורא

מי שמתו מוטל לפניו. רש"י גרים מי שמתו אחר תפלת השחר[פ] אבל נראה לר"י שהוא אחר היה קורא דאיירי בסיפיה מק"ש וכאן מתחיל נמי מפטור ק"ש וירושלמי גרים כמו כן: **פטור** מק"ש. בירושלמי[פ] מפרש טעמא א"ר בון כתיב למען תזכור כו' עד כל ימי חייך ימים שאתה עוסק בחיים ולא ימים שאתה עוסק במתים: **הכי** גרסינן פטור מקריאת שמע ומן התפלה[ן] ומן התפילין: **הכי** גרים רש"י שלאחר המטה אפילו המטה צריכה להם חייבין לפי שלעולם לא היו רגילים לשאת שכבר נשאו חלקם ותימה קצת הלשון לפרש מאי קאמר אפי' צריכה להם והלא לא היו נושאין כלל את המת לכך נראה כגרסת הספרים שלפני המטה ושלאחר המטה את שהמטה צריכה להם פטורין אין צריכה להם חייבין: **אלו** ואלו פטורין מן התפלה. אבל בק"ש ובתפילין שהן מדאורייתא חייבים ורישא דקאמר מי שמתו מוטל לפניו דפטור מן קריאת שמע ומן התפילין וכו' כל שכן דפטור מן התפלה אלא לא בעי למיתני ברישא אלא החלוק שבין נושאי המטה למתו מוטל לפניו: **ואינו** מברך. פרש"י ואין זקוק לברך. ומשמע מתוך פירושו שאם רצה לברך רשאי מיהו בירושלמי[פ] קאמר אם רצה להחמיר אין שומעין לו לכך נראה לומר אינו מברך אינו רשאי לברך[ע] ומפרש בירושלמי למה וקאמר מפני כבודו של מת אי נמי מפני שאין לו מי שישא משאו ופריך והתניא פטור מנטילת לולב וקא ס"ד דמיירי ביו"ט וכו אינו טרוד לישא משאו ומשני תפתר בחול פי' בחולו של מועד. והתניא

עין משפט נר מצוה

מט א ב מיי' פ"ה מהל' תענית הלכה י סמג עשין מד"ם ג טור שו"ע או"ח סי' תקנד סעיף כב:

א ג מיי' פ"ד מהלכות אבילות הלכה ו ופ"ד מהלכות ק"ש הלכה ג סמג עשין יח כ טוש"ע או"ח סימן עא סעיף א:

ב ד מיי' פ"ד מהלכות (אבל) [ק"ש] הלכה ד טור שו"ע אורח חיים סימן עב סעיף א [וביו"ד סימן שנח סעיף א]:

ג ה ו מיי' (פ"ד) [ספ"ו] מהל' תפלה ופ"ד מהלכות ק"ש הלכה א סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן ק"ו סעיף א:

ד ז מיי' פ"ד מהלכות אבל הלכה ו סמג עשין מד"ם ב טוש"ע יו"ד סימן שמא סעיף א וטוש"ע או"ח סימן קלט סעיף ה:

רב נסים גאון

אמר רב אשי הני בני מתא מחסיא אבירי לב נינהו דקא חזו יקרא דאוריי' תרי זימני בשתא. היינו תרי ירחי דכלה חודש אדר וחודש אלול והתם בבבא מציעא (אמרינן) בפ' השוכר את הפועלי' (דף פו) אמרינן אמר כו' רבה בר נחמני אגב שמדא נח נפשיה אכלו ביה קירצי בי מלכא איכא גברא חד מיהודאי דקא מפגר תריסר אלפי גברי ירחא בקייטא וירחא בסיתוא מכרגא ובפרק השואל (דף צז) אמרי איהו שאיל להו ביומי דכלה:

סליק פרק ב'

משנת ראשונים

בכל יום ויום בת קול יוצאת. יש אומרים שלא היו שומעין קול היוצא מן השמים אלא מתוך אותו קול יוצא קול אחר כמו פעמים שאדם מכה בכח ושומע קול אחר היוצא ממנו למרחוק ואותו קול היו שומעין, לכך קורין אותו בת קול. **[תוספות, סנהדרין יא.]**

ויש מפרשים לפי שהוא יוצא במדה ואין כל אדם שומעו אלא הראוי לשומעו. **[תוספות הרא"ש, סנהדרין יא.]**

וחנינא בני די לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת. ואמרו בפרק הרואה (ברכות סא:), לא אברי עלמא אלא לצדיקים גמורים ולרשעים גמורים, עלמא דאתי לרבי חנינא בן דוסא, והאי עלמא לאחאב בן עמרי. **[מגן אבות להרשב"ץ, אבות פרק ג]**

בני חיי ומזוני לא בזכותא תליא מלתא וכו', להיותם לזכאי מצד עצמו. אבל לאחרים יש מצד זכותם. וזהו שאמרו כל העולם כלו נזון בשביל חנינא בני, וחנינא בני די לו בקב חרובין. ודומה למה שאמרו אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורין. **[שו"ת הרשב"א חלק א סימן תט]**

אבל הכא הרואה אומר מלאכה הוא דאין לו. שאין אדם מבחין בחברו מפני מה הוא מתבטל וכמה בטלני איכא בשוקא וכן הלכה אבל בענין זה שיראה הדיוט עצמו כחסיד שבחסידים יש כאן יוהרא ועזות מצח. **[מאירי]** **מי שמתו מוטל לפניו.** איכא למידק מאי איריא מוטל לפניו אפילו כל יום ראשון נמי כדאמרינן בפ' אלו מגלחין (טו.) ומדאמר ליה רחמנא ליחזקאל פארך חבוש עליך מכלל דאבל אסור בתפילין ומסתברא דתפילין אגב קרית שמע ותפלה נקיט להו, ובירושלמי בעו לה ופריקו בה פרוקא אחרינא, עוד נראה לומר דשאני התם לאחר שחל עליו אבילות. **[הרשב"א]** **פטור מקריאת שמע ומן התפלה ומן התפילין.** הני דנקט לאו דוקא דהא בברייתא פטר ליה מכל המצות. אבל לרבותא נקטינהו דלא מיבעיא שאר מצות דפטור מפני שצריך להניח המת, אלא אפילו הני דיכיל למעבדינהו ולמיקם קמיה פטור. **[הריטב"א]** **ואלו ואלו פטורים מן התפלה.** פרש"י ז"ל מפני שהתפלה אינה אלא מדרבנן והטעם היותר נכון מפני שהתפלה צריך להתפלל מעומד ואין יכולין לשהות כל כך, אבל ק"ש שיכולין לאומרה בעוד שמהלכין, ודי לעמוד בפסוק ראשון בלבד שלא יתעכבו בו אלא מעט חייבין, מפי מורי הרב נר"ו. **[רבינו יונה דף י: מדה"ר]**

מסורת הש"ס עם הוספות

א) חולין דף פו., ב) פסחים דף נה., ג) שם נא:, ד) שמחות פ"י, ה) [משנה לקמן כ.], ו) מ"ק דף כג: שמחות פ"י, ז) לעיל טז. במשנה ושם בע"ב, ח) עיין רש"י לעיל טז: ד"ה אין עומדין ולקמן יט: ד"ה הרואה פנימה ועיין סנהדרין יט., ט) עיין לקמן יח., י) פסחים קח., כ) מלכים ב' ה כז, ל) ויקרא יג מה, מ) עיין שבת סז., נ) [בזכרונות יום ב' של ר"ה המתחיל אפחד], ס) ה"א כב., ע) וע"ע תוס' מו"ק כג: ד"ה ואין שהביאו ראיות לזה.

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה רב שישא וכו'. דבכל מקום:

פרק ג

(ב) שם במשנה פטור מק"ש ומן התפילין כצ"ל ותיבת ומן התפלה נמחק:

גליון הש"ס

ברש"י שבחא דאורייתא' כו'. הלכות החג כו'. עי' רש"י לקמן ל ע"א ד"ה בשבתא דרגלא כו' ועצרת כו':

תורה אור השלם

א) שִׁמְעוּ אֵלַי אַבִּירֵי לֵב הָרְחוֹקִים מִצְּדָקָה: [ישעיה מו, יב]

הגהות וציונים

א] [הערוך [בערך פרץ ב'] מהפך הדברים למעלה באין פרץ כסיעתו של שאול כו' וע"ש מלתא בטעמא] (גליון): ב] בדפו"י ובכת"י ובע"י נוסף כגון **ישו הנוצרי**: ג] תענית כד ע"ב [בתענית כד ע"ב כתב רש"י דלא גרסינן מהר חורב ודע דגם בחולין [פו ע"א] ליתא] (גליון): ד] **התם** (גליון) וכ"ה בכת"י: ה] **הכא** (גליון): ו] **התם** (גליון): ז] שייך במשנה (גליון): ח] בדפו"ר הגי' **הואיל ואין צורך**, וכ"ה הגי' שלפני המהרש"א, לפנינו הוגה ע"פ הרש"ל וכן הובא בתוס': ט] [צ"ל **שישא**] (גליון): י] נדצ"ל ר"ת: כ] ברש"י שלפנינו מבואר ההיפך דרש"י גורס פרק מי שמתו בתר היה קורא (צל"ת עיי"ש) ועיין מלאכת שלמה: ל] עיין תוס' להלן ד"ה אלו ואלו שלא גרסי "ומן התפלה" (וכן ליתא במשנה שבירושלמי ובכת"י) וכ"כ התוי"ט הצל"ח והמלא הרועים שהתוס' לא גרסי "ומן התפלה" עיי"ש ועיין הגהות הב"ח:

אָמַר רַב אַשִׁי, הגויים **בְּנֵי 'מָתָא מַחְסֵיָא' אַבִּירֵי לֵב נִינְהוּ** - רשעים הם, **דְּקָא חָזוּ יְקָרָא דְּאוֹרַיְיתָא תְּרֵי זִמְנֵי בְּשַׁתָּא** - שהרי רואים הם את כבוד התורה פעמיים בשנה, שהיו נאספים שם ישראל בחודש אדר לשמוע את הלכות הפסח מרב אשי, וכן בחודש אלול לשמוע את הלכות החג[טז], **וְאַף עַל פִּי כֵן לָא קָמִגַּיֵּיר גִּיּוֹרָא מִינַּיְיהוּ** - לא מתגייר מהם איש.

★

שנינו במשנה, **חָתָן אִם רוֹצֶה לִקְרוֹת וכו'** קריאת שמע לילה הראשון קורא, רבן שמעון בן גמליאל אומר, לא כל הרוצה ליטול את השם יטול.

מבואר מדברי המשנה, שחכמים מתירים לחתן לקרוא קריאת שמע בלילה הראשון לנישואיו, אף שפטור הוא משום טירדתו, ואין הם סוברים שיש בזה משום יוהרא [-גאוה], שמראה בעצמו שיכול לכוין לבו על אף טירדותיו, ואילו רבן שמעון בן גמליאל אינו מתיר לכל אדם לעשות זאת, אלא רק למי שמוחזק כאדם גדול, לפי שהוא סובר שיש בזה משום גאוה. ועל כך מקשה הגמרא סתירה מסוגיא במסכת פסחים, שבה מפורש להיפך:

מקשה הגמרא, **לְמֵימְרָא** - וכי ניתן לומר, **דְּרַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל חָיֵישׁ לְיוּהֲרָא** [-חושש לגאווה], **וְאִילּוּ רַבָּנָן לָא חָיְישֵׁי לְיוּהֲרָא**[יז], **וְהָא אִיפְּכָא שַׁמְעִינַן לְהוּ** - והרי שמענו לכל אחד מהם שסובר להיפך, **דִּתְנַן** - שכך שנינו במסכת פסחים (נד:), **מְקוֹם שֶׁנָּהֲגוּ בּוֹ לַעֲשׂוֹת מְלָאכָה בְּתִשְׁעָה בְּאָב, עוֹשִׂין** - רשאים הם לעשות, **וּמְקוֹם שֶׁנָּהֲגוּ בּוֹ שֶׁלֹּא לַעֲשׂוֹת** מלאכה בתשעה באב, **אֵין עוֹשִׂין** - אינם רשאים לעשות. **וְכָל מָקוֹם תַּלְמִידֵי חֲכָמִים בְּטֵלִים**, כלומר, אף במקום שנהגו לעשות מלאכה בתשעה באב, מכל מקום תלמידי חכמים אין להם לעשות בו מלאכה. אבל אדם שאינו תלמיד חכם אין לו להחמיר על עצמו ולהמנע מעשיית מלאכה, לפי שיש בזה משום גאוה. זו היא דעת חכמים. **רַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר, לְעוֹלָם יַעֲשֶׂה כָּל אָדָם אֶת עַצְמוֹ כְּתַלְמִיד חָכָם**, כלומר, אף מי שאינו תלמיד חכם ראוי לו להחמיר על עצמו כתלמיד חכם, ולא יעשה מלאכה בתשעה באב, אף במקום שנהגו לעשות. ואין הוא סובר שיש בזה משום גאוה.

ואם כן, **קַשְׁיָא דְּרַבָּנָן אַדְּרַבָּנָן** - יש להקשות סתירה משיטת חכמים כאן שאינם חוששים לגאוה, לגבי חתן החפץ לקרוא את שמע בליל נישואיו, לשיטת חכמים שם החוששים לגאוה, באדם שאינו עושה מלאכה בתשעה באב במקום שנהגו לעשות. וכמו כן, **קַשְׁיָא דְּרַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל אַדְּרַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל** - יש להקשות סתירה משיטת רבן שמעון בן גמליאל כאן, החושש לגאוה, ואוסר על חתן לקרוא את שמע בליל נישואיו, לשיטתו במסכת פסחים, שיש לכל אדם לעשות עצמו כתלמיד חכם ולהמנע מעשיית מלאכה בתשעה באב, אף במקום שנהגו לעשות.

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, מוּחְלֶפֶת הַשִּׁיטָה** - יש להחליף את שיטות התנאים באחד מן המקומות, או בסוגייתנו או בסוגיא במסכת פסחים[יט], ונמצא, שאחד מן התנאים חושש לגאוה בין לגבי קריאת שמע ובין לגבי תשעה באב, ואילו השני אינו חושש לזה בשום מקום.

תירוץ נוסף מביאה הגמרא. **רַב שִׁישָׁא בְּרֵיהּ דְּרַב אִידִי אָמַר, לְעוֹלָם לֹא תַּחֲלִיף** - אין צריך להחליף את השיטות, אלא יש ליישב את דעת רבנן ורבן שמעון בן גמליאל שלא תקשה סתירה בדבריהם.

ומפרש רב שישא את דבריו. **דְּרַבָּנָן אַדְּרַבָּנָן לָא קַשְׁיָא** - אין להקשות סתירה בדברי חכמים, שכן דווקא לגבי **קְרִיאַת שְׁמַע** אין הם חוששים לגאוה, משום **דְּכֵיוָן דְּכוּלֵּי עָלְמָא קָא קָרוּ וְאִיהוּ נַמִּי קָרֵי לָא מִיחֲזֵי כְּיוּהֲרָא** - מאחר והכל קוראים את שמע, ואף החתן קורא עמהם, אין זה נראה כגאוה[כ]. **אֲבָל (הכא) [הָתָם**[כא]**]** - שם, לענין עשיית מלאכה בתשעה באב, **כֵּיוָן דְּכוּלֵּי עָלְמָא עָבְדֵי מְלָאכָה וְאִיהוּ לָא קָא עָבֵיד מִיחֲזֵי כְּיוּהֲרָא** - מאחר ובאותו מקום נוהגים הכל לעשות מלאכה[כב], אזי אותו אדם שמחמיר על עצמו ואינו עושה מלאכה נראה כמתגאה עליהם, ולפיכך אסרו עליו חכמים לעשות כן.

וכמו כן, **דְּרַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל אַדְּרַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל לָא קַשְׁיָא** - אין להקשות סתירה בדברי רבן שמעון בן גמליאל, משום **(התם) [דְּהָכָא]** - כאן, לענין קריאת שמע, **בְּכַוָּונָה תַּלְיָא מִילְּתָא** - בכוונת הלב הדבר תלוי, שהרי טעם הדבר שפטרו חתן מקריאת שמע הוא משום שטרוד, **וַאֲנַן סַהֲדֵי דְּלָא מָצֵי לְכַוּוֹנֵי דַּעְתֵּיהּ** - ואנו עדים בדבר שאין הוא יכול לכוין דעתו[כג], ונמצא, שחתן החפץ לקרוא את שמע מתגאה בכך שיכול הוא לכוין, ועל כן אוסר עליו רבן שמעון בן גמליאל לעשות כן, **אֲבָל (הכא) [הָתָם]** - שם, לענין אי עשיית מלאכה בתשעה באב, אין בכך גאוה, משום שכל אדם **הָרוֹאֶה** אותו שובת מעשיית מלאכה אינו סבור שהוא מחמת תשעה באב, אלא **אוֹמֵר** בליבו, **מְלָאכָה הוּא דְּאֵין לוֹ** - ודאי אין לו עתה שום מלאכה לעשות, שהרי **פּוּק חֲזִי כַּמָּה בַּטְלָנֵי אִיכָּא בְּשׁוּקָא** - צא וראה כמה בטלנים יש בשוק, שאינם עושים מלאכה בכל ימות השנה, ונמצא שאין הדבר ניכר שנמנע מעשיית מלאכה מחמת תשעה באב, ואין בזה משום גאוה[כד].

הדרן עלך היה קורא

היו אלו מתגיירים היו נהנים אף הם מצדקות אלו, ועתה נותרו רחוקים מהם. פירוש הרי"ף על עין יעקב (ד"ה שמעו). וראה שם עוד אופן בביאור הדבר.

יז. **אבל** בעצרת שאינו אלא יום אחד לא היו כל כך מתאספים. תוספות (ד"ה תרי). עוד כתבו התוספות, שיתכן לומר ש'יקרא דאורייתא' אינו משום אסיפת העם, אלא משום שהיה מתרחש להם אז איזה נס [ונס זה היה מתרחש רק באדר ואלול ולא בעצרת. מהרש"ל (בתוס' שם)]. והביאו בשם ספר העתים, שנס זה היה שירד להם עמוד אש מן השמים.

יח. **בטעם** הדבר שפתחה הגמרא תחילה בהזכרת דברי רבן שמעון בן גמליאל, אף שבמשנה נזכרו תחילה דברי חכמים, ראה הערה להלן בסוף הסוגיא.

יט. **כן** כתב רש"י במסכת פסחים (נה. ד"ה מוחלפת), שהתנא שסידר את המשניות טעה באחת מהן והחליף שיטתו. ומתבאר מדבריו, שאין הדבר ידוע היכן יש להחליף את שיטת התנאים, אם כאן או במסכת פסחים. אמנם מדברי התוספות בסוגייתנו (ד"ה רב) משמע שיש להחליף את שיטת התנאים במשנתנו. וראה אריכות בענין זה בילקוט ביאורים.

כ. **כלומר**, הרי כל האנשים קוראים קריאת שמע, אף על פי שרבים מהם אינם מכוונים בה, ונמצא שהחתן הקורא ביום חתונתו הרי הוא כמותם, ואין הדבר נראה כגאוה. שפתי חכמים (ד"ה ק"ש).

כא. **כן** הגיה הגליון, וכן להלן בסמוך עוד ב' פעמים.

כב. **'הכל'** לאו דוקא, שהרי בכל מקום תלמידי חכמים בטלים. שפתי חכמים (ד"ה הכל).

כג. **שהרי** אף חכמים מודים שחתן פטור מקריאת שמע, לפי שאינו יכול לכוין מחמת טירדתו, אלא שהם סוברים שמכל מקום אם רצה לקרוא רשאי. שפתי חכמים (ד"ה ואנן).

כד. **ולענין** הלכה, כתבו התוספות (ד"ה רב) בשם רבינו חננאל, שהלכה כדברי רב שישא שאין להחליף השיטות, ונמצא שרבן שמעון בן גמליאל אוסר על החתן לקרוא בלילה הראשון, והלכה כמותו, שכך שנינו (כתובות עז.) 'כל מקום ששנה רבן שמעון בן גמליאל במשנתינו הלכה כמותו' [חוץ מג' מקומות]. ואף לענין עשיית מלאכה בתשעה באב הלכה כמותו, שיש לכל אדם להמנע מעשיית מלאכה, אף במקום שנהגו לעשות.
אמנם כתבו התוספות עוד, שכל זה היה בזמנם, שהיו כולם מכוונים בקריאת שמע, ורק חתן שהיה טרוד לא יכל לכוין דעתו, ולפיכך לא היה קורא, אבל בזמנינו שלעולם אין אנו מכוונים כראוי בקריאת שמע, גם חתן יש לו לקרוא, לפי שאדרבה, אם ימנע עצמו מלקרוא הרי זה דרך גאוה, שמראה עצמו שתמיד הוא מכוין ורק עתה אינו יכול לכוין דעתו משום טירדתו.
אך הרי"ף והרמב"ם (קריאת שמע פ"ד ה"ז) פסקו כשיטת חכמים, שאף בזמנם רשאי היה חתן לקרוא את שמע. וכתב בלחם משנה (שם) בביאור שיטת הרמב"ם, שהוא פוסק כדעת רבי יוחנן שאמר 'מוחלפת השיטה', ונמצא שרבן שמעון בן גמליאל הוא הסובר שחתן רשאי לקרוא את שמע, ולפיכך פסק כמותו.
אמנם כתב הרמב"ם עוד, שאין הדברים אמורים אלא באופן שדעתו של החתן פנויה עליו ויכול לכוין, אך אם הוא אכן מבוהל וטרוד אינו רשאי לקרוא עד שתתיישב עליו דעתו. ובהשגות הראב"ד שם נחלק בזה, וכתב שאף אם אין דעתו מיושבת מכל מקום יש לו להיות כקורא בתורה, ולא לפרוק עול מלכות שמים מעליו. וכתב הכסף משנה שם, שהרמב"ם הוציא דין זה מסוגייתנו, שבה נאמר שלדברי רבן שמעון בן גמליאל טעם האיסור הוא משום ש'אנן סהדי דלא מצי לכווני דעתיה', ומשמע שסברתם של חכמים החולקים בזה היא משום שסוברים שחתן יכול לכוין דעתו, אבל באופן שאכן אינו יכול ליישב דעתו מודים חכמים לרבן שמעון בן גמליאל שאין לו לקרוא.

אין פרץ שלא תהא סיעתנו כסיעתו של דוד שיצא ממנו אחיתופל ואין יוצאת שלא תהא סיעתנו כסיעתו של שאול[א] שיצא ממנו דואג האדומי ואין צוחה שלא תהא סיעתנו כסיעתו של אלישע שיצא ממנו גחזי ברחובותינו שלא יהא לנו בן או תלמיד שמקדיח תבשילו ברבים[ב]: [א] שמעו אלי אבירי לב הרחוקים מצדקה רב ושמואל ואמרי לה רבי יוחנן ורבי אלעזר חד אמר כל העולם כולו נזונין בצדקה והם נזונין בזרוע וחד אמר כל העולם כולו נזונין בזכותם והם אפילו בזכות עצמן אין נזונין כדרב יהודה אמר רב [א] דאמר רב יהודה אמר רב בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב[ג] ואומרת כל העולם כולו נזונין בשביל חנינא בני וחנינא בני די לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת ופליגא דרב יהודה דאמר רב יהודה מאן אבירי לב גובאי טפשאי אמר רב יוסף תדע דהא לא איגייר גיורא מינייהו אמר רב אשי בני מתא מחסיא אבירי לב נינהו דקא חזו יקרא דאורייתא תרי זמני בשתא ולא קמגייר גיורא מינייהו: חתן אם רוצה לקרות וכו': [ג] למימרא דרבן שמעון בן גמליאל חייש ליוהרא ורבנן לא חיישי ליוהרא והא איפכא שמעינן להו דתנן [א] מקום שנהגו לעשות מלאכה בתשעה באב עושין מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין וכל מקום תלמידי חכמים בטלים רבן שמעון בן גמליאל אומר [ב] לעולם יעשה כל אדם את עצמו כתלמיד חכם קשיא דרבנן אדרבנן קשיא דרבן שמעון בן גמליאל אדרבן שמעון בן גמליאל אמר רבי יוחנן מוחלפת השיטה רב שישא בריה דרב אידי אמר לעולם לא תחליף דרבנן אדרבנן לא קשיא ק"ש כיון דכ"ע קא קרו ואיהו נמי קרי לא מיחזי כיוהרא הכא[ד] כיון דכולי עלמא עבדי מלאכה ואיהו לא קא עביד מיחזי כיוהרא דרבן שמעון בן גמליאל אדרבן שמעון בן גמליאל לא קשיא התם[ה] בכונה תליא מילתא ואנן סהדי דלא מצי לכווני דעתיה אבל הכא[ו] הרואה אומר מלאכה הוא דאין לו פוק חזי [ג] כמה בטלני איכא בשוקא:

הדרן עלך היה קורא

מי [ד] שמתו מוטל לפניו [ג] פטור מק"ש (ב) ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה [ד] נושאי המטה וחלופיהן וחלופי חלופיהן את שלפני המטה ואת שלאחר המטה את שלפני המטה צורך בהם פטורים ואת שלאחר המטה צורך בהם חייבין [ה] ואלו ואלו פטורים מן התפלה. קברו את המת וחזרו אם יכולין להתחיל ולגמור עד שלא יגיעו לשורה יתחילו ואם לאו לא יתחילו העומדים בשורה הפנימיים פטורים והחיצונים חייבים ([ה] [ו] נשים ועבדים וקטנים פטורים מק"ש ומן התפילין וחייבין בתפלה ובמזוזה ובברכת המזון):

גמ' מוטל לפניו אין ושאינו מוטל לפניו לא ורמינהי [ו] מי [ז] שמתו מוטל לפניו אוכל בבית אחר ואם אין לו בית אחר אוכל בבית חבירו ואם אין לו בית חבירו עושה מחיצה ואוכל ואם אין לו דבר לעשות מחיצה מחזיר פניו ואוכל ואינו מיסב ואוכל ואינו אוכל בשר ואינו שותה יין ואינו מברך ואינו מזמן

רש"י

פרץ זה אחיתופל. שפרץ פרצה במלכות בית דוד. יוצאת זה דואג שיצא לתרבות רעה כדמפרש בחלק (דף קו:) גבי ווי שיצא זה: **צוחה** זה גחזי. שהיה מצורע[ו] וכתיב ביה[ז] טמא טמא יקרא והיינו צוחה: כל העולם כולו נזונין בצדקה. בצדקתו של הקב"ה, ולא בזכות שבידן: והם נזונין בזרוע. בזכות שבידם, ובצדיקים משתעי קרא וקרי להו רחוקים מצדקתו של הקדוש ב"ה: אינן נזונין. שאין להן כדי צרכיהם ומתפרנסים בקושי: ופליגא דרב יהודה. דאיהו אמר אבירי לב היינו רשעים: גובאי. שם אומה היא בבבל, ובמסכת קדושין (פ"ד דף ע:) אמרינן שהיו מן הנתינים: שבחא דאורייתא תרי זמני בשתא. שהיו נאספים שם ישראל באדר לשמוע בהלכות הפסח מדרש דרב אשי, ובאלול לשמוע ° הלכות החג: [ז] לא כל הרוצה וכו'. אם לא הוחזק חכם וחסיד לרבים אין זה אלא גאוה שמראה בעצמו שיכול לכוין לבו: אמרי אינשי עבידתא הוא דלית ליה. הרואה אותו שאינו עושה מלאכה אינו מבין שמחמת תשעה באב הוא בטל אלא אין לו מלאכה לעשות: פוק חזי כמה בטלני איכא בשוקא. אף בימי מלאכה:

הדרן עלך היה קורא

מי שמתו כו' פטור מלקרות ק"ש. לפי שהוא טרוד במחשבת קבורתו, והויא דומיא [י] דחתן דפטור משום טירדא דמצוה: וחלופיהן. שכן דרך שמתחלפין לשאת לפי שהכל חפצין לזכות בו: את שלפני המטה. שיתעסקו בו כשתגיע המטה אצלם: ושלאחר המטה. שנשאוהו כבר: שלפני המטה צורך בהם פטורים. אם צריכים לשאתו פטורים: ושלאחר המטה. אף אם [כ] צורך בהם חייבים, הואיל שכבר יצאו ידי חובתן מן המת: ואלו ואלו פטורין מן התפלה. דלאו דאורייתא היא. ורבותינו פירשו לפי שיש להם עוד שהות, ולי נראה שאין זה לשון פטור: לשורה. שהיו מנחמין את האבל בהקף שורה סביבותיו בשובם מן הקבר[ל]: גמ' שאינו מוטל לפניו. כגון הוא בבית אחד והמת בבית אחר: אוכל בבית אחר. דנראה כלועג לרש וכו'[מ]: ואינו מיסב. כדרך המסובים בהסיבות על צדו השמאלית[נ] ובמטה: ואינו מברך. ואינו צריך לברך ברכת המוציא: ואינו מזמן. אינו צריך לברך ברכת המזון: ואין

תוספות

והם נזונין בזרוע. ולכך יש להגיה [ס] בתקיעות והם בזרוע עליך באו ולא גרסינן עליך לא באו: **תרי** זימני בשתא. אבל בעצרת שאינו אלא יום אחד לא היו כל כך מתאספין ושמא ניסא איתרחיש להו וראיתי בספר העתים שחבר הרב רבי יהודה בר ברזילי ששמע שהיה עמוד של אש יורד מן השמים עליהם בכלה דאלול ובכלה דאדר: **רב** שישא בריה דרב אידי אמר לעולם לא תחליף. פר"ח דהלכה כרב ששת[ע] דהוא בתרא והלכה כרשב"ג דאמר לא כל הרוצה ליטול את השם יטול (א) ובכל מקום ששנה רבן שמעון בן גמליאל במשנתינו הלכה כמותו חוץ מערב וצידן וראיה אחרונה (כתובות עז.) וכן פסק ר"ת[פ] ומיהו אנו שבשום פעם אין אנו מכוונים היטב גם חתן יש לקרות דאדרבה נראה כיוהרא אם לא יקרא כלומר אני מכוין בכל שעה אבל לעשות מלאכה בתשעה באב אין לעשות מלאכה:

הדרן עלך היה קורא

מי שמתו מוטל לפניו. רש"י גריס מי שמתו אחר תפלת השחר[צ] אבל נראה לר"י שהוא אחר היה קורא דאיירי בסיפיה מק"ש וכאן מתחיל נמי מפטור ק"ש ובירושלמי גריס כמו כן: **פטור** מק"ש. בירושלמי[ק] מפרש טעמא א"ר בון כתיב למען תזכור כו' עד כל ימי חייך ימים שאתה עוסק בחיים ולא ימים שאתה עוסק במתים: **הכי** גרסינן פטור מקריאת שמע ומן התפלה[ר] ומן התפילין: **הכי** גריס רש"י שלאחר המטה אפילו המטה צריכה להם חייבין לפי שלעולם לא היו רגילים לשאת שכבר נשאו חלקם ותימה קצת הלשון לפרש מאי קאמר אפי' צריכה להם והלא לא היו נושאין כלל את המת לכך נראה כגרסת הספרים שלפני המטה ושלאחר המטה את שהמטה צריכה להם פטורין אין צריכה להם חייבין: **אלו** ואלו פטורין מן התפלה. אבל בק"ש ובתפילין שהן מדאורייתא חייבים ורישא דקאמר מי שמתו מוטל לפניו דפטור מן קריאת שמע ומן התפילין וכו' כל שכן דפטור מן התפלה אלא לא בעי למיתני ברישא אלא החלוק שבין נושאי המטה למתו מוטל לפניו: **ואינו** מברך. פרש"י ואין זקוק לברך. ומשמע מתוך פירושו שאם רצה לברך רשאי מיהו בירושלמי[ש] קאמר אם רצה להחמיר אין שומעין לו לכך נראה לומר אינו מברך אינו רשאי לברך[ת] ומפרש בירושלמי למה וקאמר מפני כבודו של מת אי נמי מפני שאין לו מי שישא משאו ופריך והתניא פטור מנטילת לולב וקא ס"ד דמיירי ביו"ט ובו אינו טרוד לישא משאו ומשני תפתר בחול פי' בחולו של מועד. והתניא

עין משפט נר מצוה

מט א ב מיי' פ"ה מהל' תענית הלכה י סמג עשין מד"ס ג טור שו"ע או"ח סי' תקנד סעיף כב:

א ג מיי' פ"ד מהלכות אבילות הלכה ו ופ"ד מהלכות ק"ש הלכה ג סמג עשין יח כ טוש"ע או"ח סימן עא סעיף א:

ב ד מיי' פ"ד מהלכות (אבל) [ק"ש] הלכה ד טור שו"ע אורח חיים סימן עב סעיף א [וביו"ד סימן שנח סעיף א]:

ג ה ו מיי' (פ"ד) [ספ"ו] מהל' תפלה ופ"ד מהלכות ק"ש הלכה א סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן ק"ו סעיף א:

ד ז מיי' פ"ד מהלכות אבל הלכה ו סמג עשין מד"ס ב טוש"ע יו"ד סימן שמא סעיף א וטוש"ע או"ח סימן קנט סעיף ה:

רב נסים גאון

אמר רב אשי הני בני מתא מחסיא אבירי לב נינהו דקא חזו יקרא דאוריי' תרי זימני בשתא. היינו תרי ירחי דכלה חודש אדר וחודש אלול והתם בבבא מציעא (אמרינן) בפ' השוכר את הפועלי' (דף פו) אמרינן אמר כו' רבה בר נחמני אגב שמדא נח נפשיה אכלו ביה קירצי בי מלכא איכא גברא חד מיהודאי דקא מפגר תריסר אלפי גברי ירחא בקייטא וירחא בסיתווא מכרגא ובפרק השואל (דף צז) אמרי איהו שאיל להו ביומי דכלה:

סליק פרק ב'

ליקוטי רש"י

שמעו אלי אבירי לב. אשר אמצתם לבבכם ונדבקתם בי. הרחוקים מצדקה. אשר ארכו לכם הימים ולא הראיתי אתכם צדקתי לגאול [ישעיה מו יב]. כדרב יהודה. דאמר זכותא דצדיקי לאחריני מהני ולאו לדידהו בהאי עלמא [חולין פו.]. בת קול יוצאת וכו'. ולא גרסי' מהר חורב [תענית כד:]. חנינא בני. הוא רבי חנינא בן דוסא ובימיו היה קול זה יוצא. די לו בקב חרובין וכו'. מתפרנס בצער ובצמצום [חולין שם]. כל השבת היה ניזון בכך חסר לחם היה ומתגלגל היה בחרובין [תענית שם]. גובאי. גבעוני כלומר על שם שהיו גבעונים נקראו בבבל גובאי קרוב לגבעונים בשמן [קידושין ע:]. וכל מקום. בין נהגו בין לא נהגו. תלמידי חכמים בטלים. ממלאכה אותו היום. רבן שמעון כו'. ולא אמרינן מיחזי כיוהרא ואם רצה ליבטל רשאי [פסחים נד:]. מוחלפת השיטה. התנא שסידרן טעה באחת מהן והחליף שיטתו. הרואה אומר מלאכה הוא דאין לו. הרואה אותו בטל אומרים אין לו מה לעשות ולא מיחזי כנוהג בו איסור [פסחים נה.]. הרואה אותו בטל יאמר וכו' מלאכה אין לו שהרי כמה בטלנין יש בשוק כל ימות השנה [שם נא:]. לשורה. כשחוזרים מבית הקברות היו עושים שורות סביב האבל ומנחמין אותו ואין שורה פחותה מעשרה [לעיל טז:]. כשהיו חוזרין מן הקבר היו עושין שורה סביב האבל לנחמו ומושיבין אותו והן עומדים סביב ואמרי' בסנהדרין (יט.) אין שורה פחות מי' [כתובות ח:]. כן מנהג תנחומין [בשורה] שיהו אבלים עומדין במקומן וכל העם עוברין איש אחר איש כשמגיע אצל האבל מנחמו ועובר [סנהדרין יט.]. נשים ועבדים וקטנים ועבדים פטורים מק"ש. שהיא מ"ע שהזמן גרמא וקי"ל בקדושין (כט.) דנשים פטורות מדאורייתא. ותפילין נמי מ"ע שהזמן גרמא דסבר לילה ושבת לאו זמן תפילין ניהו. וקטנים. אפי' קטן שהגיע לחנוך לא הטילו על אביו לחנכו בק"ש לפי שאינו מצוי תמיד כשמגיע זמן ק"ש [לקמן כ.]. ומן התפילין. משום דסתם קטן אינו יודע לשמור גופו שלא יפיח בהן. וחייבין בתפלה. דתפלה רחמי היא ומדרבנן היא ותקנוה אף לנשים ולחנוך קטנים. ובמזוזה ובברכת המזון. מזוזה מצות עשה שלא הזמן גרמא ובגמרא פריך פשיטא. ברכת המזון. בגמרא בעי לה דאורייתא או דרבנן [שם:]. ואינו מברך. להוציא אחרים ידי חובתן [מו"ק כג: ועי' רש"י כאן].

מסורת הש"ס עם הוספות

א) חולין דף פו., ב) פסחים דף נה., ג) שם נא:, ד) שמחות פ"י, ה) [משנה לקמן כ.], ו) מ"ק דף כג: שמחות פ"י, ז) לעיל טז. במשנה ושם בע"ב, ח) עיין רש"י לעיל טז: ד"ה אין עומדין ולקמן יט: ד"ה הרואה פנימה ועיין סנהדרין יט., ט) עיין לקמן יח., י) פסחים קח., כ) מלכים ב' ה כז, ל) ויקרא יג מה, מ) עיין שבת סז., נ) [בזכרונות יום ב' של ר"ה המתחיל אפחד], ס) ה"א כב., ע) וע"ע תוס' מו"ק כג: ד"ה ואין שהביאו ראיות לזה.

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה רב שישא וכו'. דבכל מקום:

פרק ג

(ב) שם במשנה פטור מק"ש ומן התפילין כצ"ל ותיבת ומן התפלה נמחק:

גליון הש"ס

ברש"י שבחא דאורייתא' כו'. הלכות החג כו'. עי' רש"י לקמן ל ע"א ד"ה בשבתא דרגלא כו' ועצרת כו':

תורה אור השלם

א) שִׁמְעוּ אֵלַי אַבִּירֵי לֵב הָרְחוֹקִים מִצְּדָקָה: [ישעיה מו, יב]

הגהות וציונים

א] [הערוך [בערך פרץ ב'] מהפך הדברים למעלה באין פרץ כסיעתו של שאול כו' וע"ש מלתא בטעמא] (גליון), ב] בדפו"י ובכת"י ובעי"י נוסף כגון ישו הנוצרי: ג] תענית כד ע"ב [בתענית כד ע"ב כתב רש"י ... גרסינן מהר חורב ודע דגם בחולין [פו ע"א] ליתא] (גליון): ד] התם (גליון) וכ"ה בכת"י: ה] הכא (גליון): ו] התם (גליון): ז] שייך במשנה (גליון): ח] בדפו"ר הגי' הואיל ואין צורך, וכ"ה הגי' שלפני המהרש"א, לפנינו הגהה ע"פ הרש"ל וכן הובא בתוס': ט] [צ"ל שישא] (גליון): י] נדצ"ל ר"ת: כ] ברש"י שלפנינו מבואר ההיפך דרש"י גורס פרק מי שמתו בתר היה קורא (צל"ח עיי"ש) ועיין מלאכת שלמה: ל] עיין תוס' להלן ד"ה אלו ואלו שלא גרסי' ומן התפלה (וכן ליתא במשנה שבירושלמי) ובכת"י וכ"כ התוי"ט הצל"ח והמלא הרועים שהתוס' לא גרסי ומן התפלה ועיין הגהות הב"ח.

פרק שלישי - מי שמתו

לעיל (טז.) שנינו כי חתן פטור מקריאת שמע. פרק זה מוסיף ומלמד על אישים נוספים הפטורים מקריאת שמע וממצוות נוספות. כמו כן מתבארים בגמרא דיני קריאת שמע, תפילה, תפילין ותלמוד תורה במקומות מסויימים, כמבואות המטונפות וכדומה.

משנה

המשנה מבארת את דיני קריאת שמע לעוסקים בהלויית המת ובקבורתו:

מִי שֶׁמֵּתוֹ [אחד משבעת הקרובים שחייב להתאבל עליהם[א]] **מוּטָל לְפָנָיו**, שעדיין לא קברוהו[ב], **פָּטוּר מִקְּרִיאַת שְׁמַע, וּמִן הַתְּפִלָּה** - תפילת העמידה ['שמונה עשרה'], **וּמִן הַתְּפִילִּין**[ג], **וּמִכָּל הַמִּצְוֹת הָאֲמוּרוֹת בַּתּוֹרָה**[ד] - מפני שהוא טרוד בקבורתו, שהיא טירדה של מצוה[ה].

נוֹשְׂאֵי הַמִּטָּה של המת, **וְחִלּוּפֵיהֶן** - והאחרים המחליפים אותם[ו], **וְחִלּוּפֵי חִלּוּפֵיהֶן** - ואלו המחליפים את אותם אחרים, **אֶת** [-בין אלו] **שֶׁלִּפְנֵי הַמִּטָּה**, וישאו אותה כאשר תגיע אליהם, **וְאֶת** [-ובין אלו] **שֶׁלְּאַחַר הַמִּטָּה**, שכבר נשאוה, כך דינם, **אֶת** [-אותם אלו] **שֶׁלִּפְנֵי הַמִּטָּה** ועדיין לא נשאוה, ויש למיטה **צוֹרֶךְ בָּהֶם** שישאוה, **פְּטוּרִים** מקריאת שמע[ז], **וְאֶת שֶׁלְּאַחַר הַמִּטָּה**, שכבר נשאוה, אף אם עדיין יש למיטה **צוֹרֶךְ בָּהֶם, חַיָּיבִין**[ח] בקריאתה, שכיון שכבר נשאו אותה ויצאו ידי חובה אינם טרודים עוד במצוה[ט]. **וְאֵלּוּ וְאֵלּוּ**, אלו שכבר נשאוה ואלו העתידים לישא אותה, **פְּטוּרִים מִן הַתְּפִלָּה**, מפני שחובתה מדברי חכמים בלבד[י].

קָבְרוּ אֶת הַמֵּת וְחָזְרוּ מבית הקברות[יא], **אִם יְכוֹלִין לְהַתְחִיל וְלִגְמוֹר** קריאת שמע[יב] **עַד שֶׁלֹּא יַגִּיעוּ לַשּׁוּרָה**[יג], **יַתְחִילוּ** לקרוא[יד], **וְאִם לָאו** - ואם לא יספיקו לגמור, **לֹא יַתְחִילוּ**[טו].

הָעוֹמְדִים בַּשּׁוּרָה, הַפְּנִימִיִּים הרואים את פני האבל[טז], **פְּטוּרִים** מקריאת שמע, לפי שהם סמוכים לאבל וצריכים לדבר עמו[יז]. **וְהַחִיצוֹנִים** שאינם רואים את פניו[יח], **חַיָּיבִים** בקריאת שמע, משום שאינם מדברים עימו, ולא התאספו אלא לכבודו, שיראה שבאו עם רבים[יט].

א. **ואלו** הם: א. אביו. ב. אמו. ג. בנו. ד. בתו. ה. אחיו. ו. אחותו. ז. אשתו.

ב. **בגמרא** להלן (יח.) נחלקו רב פפא ורב אשי אם 'מוטל לפניו' פירושו מוטל לפניו ממש, או שפירושו שמוטל עליו לקברו [ואפילו אינו לפניו].

ג. **יש** להקשות, שהרי האבל פטור מן התפילין ביום הראשון לאבלותו אף אם אין מתו מוטל לפניו, כאמור לעיל (טז:), ומדוע הוצרך התנא לפוטרו משום שמתו מוטל לפניו דווקא. ותירץ הרשב"א (ד"ה הא דקתני), שאכן לא היה צריך התנא לשנות זאת, והוזכר פטור זה רק אגב הזכרת פטורו בקריאת שמע ובתפילה. ועוד תירץ, שדין זה שאבל פטור מן התפילין ביום הראשון לאבלותו לא נאמר אלא אחר קבורת המת, שכבר חלה עליו אבילות, אבל קודם לכן אינו פטור אלא כאשר מתו מוטל לפניו. והצל"ח ורע"א (ד"ה ומן) כתבו עוד, שלסוברים שאין האבל פטור מן התפילין ביומו הראשון כאשר חל אותו יום בימי חול המועד (ראה מגן אברהם סי' תקמח סק"ה) [לפי שטעם הפטור הוא משום שאותו יום הוא לו יום צער, ואין זה שייך בימי חול המועד שאין אבלות נוהגת בהם], אפשר לתרץ שהשמיענו התנא שכאשר מתו מוטל לפניו, פטור הוא מתפילין אף בימים אלו.

צריך ביאור מדוע הזכירה המשנה את התפילין רק אחר שהזכירה את התפילה. וכתב רע"א (שם) שלפי תירוצו הראשון של הרשב"א, כי לא שנה התנא את פטורו של האבל מתפילין אלא אגב כך ששנה את פטורו בקריאת שמע ובתפילה, מובן מדוע נזכר פטור התפילין רק לבסוף. והתוספות יו"ט (ד"ה מק"ש) כתב שהוזכרו התפילין אחר קריאת שמע ותפילה לפי שהן מונחות עליו גם לאחר התפילה, או משום שקריאת שמע ותפילה תדירות יותר [שזמנן גם בלילה ובשבת, ואילו את התפילין אין מניחים אלא ביום בלבד].

ד. **ואינו** פטור אלא ממצוות עשה, אבל במצוות לא תעשה חייב. פתחי תשובה (יו"ד סי' שמא סק"ז) בשם החכם צבי. וכתב הברכי יוסף (שם סק"ה) שחייב אפילו במצוות לא תעשה שמדברי חכמים.

במשנה שבמשניות אין מופיעות התיבות 'ומכל מצוות האמורות בתורה', וכתב רבינו יונה (ד"ה פטור) שיש אומרים שאכן אינו פטור אלא מקריאת שמע ומתפילה ומתפילין ולא משאר המצוות, לפי ששלש אלו צריכות כוונה יותר משאר מצוות [קריאת שמע מפני שהיא קבלת עול מלכות שמים, תפילין מפני שצריך שלא יסיח דעתו מהם, ותפילה צריכה כוונה בברכת אבות ואם לא כיון בה עליו לחזור ולהתפלל פעם אחרת], וכיון שהוא טרוד במתו אינו יכול לכוין בהן, אבל בשאר מצוות שאינן צריכות כוונה כל כך, חייב. ואולם דעת רבינו יונה עצמו שפטור אף משאר המצוות, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, והזכירה המשנה שלש מצוות אלו בלבד מפני שהן חמורות, שיש בהן קבלת עול מלכות שמים, ולומר שפטור אפילו מאלו וכל שכן משאר המצוות.

ה. **כפי** שהחתן פטור מקריאת שמע משום שהוא טרוד במצוה (לעיל טז.). רש"י (ד"ה מי). וכתב רבינו יונה (ד"ה מי) שלפי טעם זה, אם רצה להחמיר על עצמו ולקרוא קריאת שמע, יכול, וכפי ששנינו לגבי חתן (לעיל טז:) שאם רצה לקרוא קורא [לדעת תנא קמא שם]. וכן דעת הרמב"ם (קריאת שמע פ"ד ה"ז) [לביאור הבית יוסף (או"ח סי' עא ס"א ד"ה ומ"ש ואפילו) והדרכי משה הארוך (שם אות א), אמנם ראה הגהות מימוניות כסף משנה ולחם משנה (קריאת שמע פ"ד ה"ז) בדעתו, שלא אמר כן אלא בחתן]. והתוספות (ד"ה ואינו) ועוד ראשונים הביאו מהירושלמי (פ"ג ה"א) שאף אם הוא רוצה להחמיר על עצמו אינו רשאי, ומשני טעמים, או משום כבודו של המת, או משום שאין מי שיתעסק במת. וביארו עוד, שהטעם הראשון מוסיף על הטעם השני, שאף באופן שיש אחרים שיתעסקו עמו, משום כבודו של המת אינו רשאי להחמיר בכך.

ו. **שכן** הדרך שמתחלפים מלוי המת בנשיאת מיטתו, משום שכולם חפצים לזכות במצוה זו. רש"י (ד"ה וחלופיהן). והרמב"ם (פירוש המשניות, ד"ה וחלופיהן) כתב שההתחלפות בנשיאת המיטה נעשית כאשר מתעייפים נושאי המיטה הראשונים.

ז. **ופטורים** אף אלו היכולים לקרוא קודם שתגיע אליהם המיטה, לפי שלפעמים משתנה סדר נושאי המיטה ו'חילופי חילופיהן' נושאים אותה קודם 'חילופיהן'. רבינו יונה (ד"ה נושאי).

ח. **רש"י** (ד"ה ושלאחר). וקשה, שאם המטה צריכה להם מה בכך שכבר נשאוה. ותירץ והיה ברכה (ברש"י ד"ה את), על פי מה שפירש רש"י (ד"ה וחלופיהן) שהיה דרכם להחליף את נושאי המטה לפי שכולם חפצו לזכות במצוה, ומשמע שיש הרבה שיתעסקו במת אלא שאין מניחים ליחידים להתעסק בכך בכדי לזכות את כולם. ואולם עדיין מכבדים אנשים מכובדים לשאת פעמיים, ואנשים אלו חייבים בקריאת שמע אף שעדיין המיטה צריכה להם. וטעם הדבר הוא, שכיון שיכולה המצוה להתקיים על ידי אחרים, ומה שנותנים להם לשאתה אחר שכבר נשאוה אינו אלא משום כבודם, הרי שעתה שהגיע זמן קריאת שמע עדיף כבוד המקום.

תוספות (ד"ה הכי גרים) הביאו בשם רש"י [ואינו נמצא ברש"י שלפנינו] שהטעם שאלו שנשאו את המטה חייבים בקריאת שמע אפילו אם עדיין המטה צריכה להם, הוא לפי שלעולם לא היו רגילים לשאת אלו שכבר נשאו. ותמהו עליו שאם כן מהי הלשון 'אפילו צריכה להם', הרי כיון שכבר נשאו את המטה שוב אינם נושאים אותה. ולכך כתבו התוספות שיש לגרוס במשנה 'את שלפני המיטה ואת שלאחר המיטה, את שלמיטה צורך בהן פטורין ואת שאין למיטה צורך בהן חייבין', וכך היא הגירסא במשנה שבמשניות. לגירסא זו אין חילוק בין אלו שלפני המטה לאלו שלאחר המטה, שכל מי שהמיטה צריכה לו, פטור, ומי שאין המיטה צריכה לו [שאינו עוזר בנשיאת המיטה אלא בא ללוות את המת בלבד, רמב"ם (פירוש המשניות, ד"ה וחלופיהן)], חייב. וראה תוספות יו"ט (ד"ה ואת) שהבאים ללוות את המת [ולא לישא אותו] אינם פטורים אף שבליוויָם הם עושים מצוה, משום שאינם עסוקים וטרודים בה, שאינם אלא הולכים, והליכה אינה טירדה.

ט. **מרדכי** (רמז נו).

י. **רש"י** (ד"ה ואלו). והביא בשם רבותיו שפירשו שטעם פטורם הוא מפני שעדיין יש להם זמן להתפלל. ולפי טעם זה, אם לא יספיקו להתפלל אחר כך, חייבים בתפילה. ורש"י דחה את פירושם, שמהלשון 'פטורים' שאמר התנא משמע שהם פטורים לגמרי, ואף אם לא יוכלו להתפלל לאחר מכן. ואמנם הריטב"א (ד"ה אלו, בתירוץ השני) ורבינו יונה (ד"ה אלו) כתבו שהטעם שהם פטורים מן התפילה, הוא מפני שהתפילה נעשית במעומד ואינם יכולים להפסיק מהליכתם כשיעור תפילה, ועל כן הם חייבים בקריאת שמע כיון שניתן לאומרה בהליכה ודי לעמוד בה בפסוק ראשון בלבד. והרמב"ם (פירוש המשניות, ד"ה וחלופיהן) כתב שהטעם שפטורים מן התפילה, הוא לפי שליבם טרוד ואינם יכולים לכוין בה.

יא. **אחר** קבורת המת היה הולכים למקום מסויים שנקרא 'מעמד', ושם היו עומדים האבלים, והעם היו עושים שורות סביבם ומנחמים אותם [שהאבל עובר ביניהם ואומרים לו 'המקום ינחם אתכם', תפארת ישראל (יכין אות י)]. רש"י (ד"ה לשורה, לעיל טז: ד"ה אין עומדים) ורמב"ם (פירוש המשניות, ד"ה היה).

יב. **בגמרא** (להלן יט.) מבואר שאפילו אם יכולים לגמור פרק אחד או פסוק אחד יתחילו.

יג. **ראה** בהערה לעיל מהי 'שורה'.

יד. **כתב** הבית יוסף (או"ח סי' עב ס"ד ד"ה ומ"ש רבינו) בשם רבי יצחק אבוהב, כי מפירוש רש"י משמע שאם יכולים להתחיל ולגמור פסוק אחד, יתחילו ויגמרו את כל קריאת שמע. וכתב הבית יוסף שכן משמע לשון המשנה 'יתחילו'. אמנם הטור (יו"ד סי' שעו ס"א) כתב ש'יתחילו' היינו שיקראו מה שיספיקו.

טו. **אלא** ינחמו ואחר כך יקראו קריאת שמע. רמב"ם (קריאת שמע פ"ד ה"ו). וכתב הבית יוסף (או"ח סי' עב ס"ד ד"ה ומ"ש רבינו) שמשמע מדבריו שאם לא יספיקו לקרוא אחר כך, לא יפסידו את קריאת שמע אלא יקראוה עתה. והביאור הלכה (שם ד"ה כיום) הביא בשם מאמר מרדכי (ס"ק ה) שכתב שמדברי הרמב"ם אין ראיה לדין זה, ושגם מדברי רבינו יונה (ד"ה קברו) משמע שפטורים אף אם יעבור זמן קריאת שמע.

הטעם לפוטרם מקריאת שמע, הוא מפני שניחום אבלים הוא מצוה מן התורה, שהוא בכלל מצות גמילות חסדים שהיא מן התורה. רבינו יונה (שם). וראה בתפארת ישראל (יכין, אות יג), שאף לדעת הרמב"ם (אבל פי"ד ה"א) שניחום אבלים אינו אלא מצוה מדברי חכמים, פטורים מקריאת שמע שחובתה מן התורה, משום שגדול כבוד הבריות (להלן יט:).

טז. **רמב"ם** (פירוש המשניות, ד"ה והפנימין) ורע"ב (ד"ה הפנימים).

יז. **תפארת** ישראל (יכין, אות יג).

יח. **רע"ב** (ד"ה והחיצונים).

יט. **תפארת** ישראל (יכין, אות יד).

אין פרץ שלא תהא סיעתנו כסיעתו של דוד שיצא ממנו אחיתופל ואין יוצאת שלא תהא סיעתנו כסיעתו של שאול[א] שיצא ממנו דואג האדומי ואין צוחה שלא תהא סיעתנו כסיעתו של אלישע שיצא ממנו גחזי ברחובותינו שלא יהא לנו בן או תלמיד שמקדיח תבשילו ברבים[ב]: [א] שמעו אלי אבירי לב הרחוקים מצדקה רב ושמואל ואמרי לה רבי יוחנן ורבי אלעזר חד אמר כל העולם כולו נזונין בצדקה והם נזונין בזרוע וחד אמר כל העולם כולו נזונין בזכותם והם אפילו בזכות עצמן אין נזונין כדרב יהודה אמר רב [א] דאמר רב יהודה אמר רב בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב[ג] ואומרת כל העולם כולו נזונין בשביל חנינא בני וחנינא בני די לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת ופליגא דרב יהודה דאמר רב יהודה מאן אבירי לב גובאי טפשאי אמר רב יוסף תדע דהא לא איגייר גיורא מינייהו אמר רב אשי בני מתא מחסיא אבירי לב נינהו דקא חזו יקרא דאורייתא תרי זמני בשתא ולא קמגייר גיורא מינייהו: חתן אם רוצה לקרות וכו': [ב] למימרא דרבן שמעון בן גמליאל חייש ליוהרא ורבנן לא חיישי ליוהרא והא איפכא שמעינן להו דתנן [א] מקום שנהגו לעשות מלאכה בתשעה באב עושין מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין וכל מקום תלמידי חכמים בטלים רבן שמעון בן גמליאל אומר [ב] לעולם יעשה כל אדם את עצמו כתלמיד חכם קשיא דרבנן אדרבנן קשיא דרבן שמעון בן גמליאל אדרבן שמעון בן גמליאל אמר רבי יוחנן מוחלפת השיטה רב שישא בריה דרב אידי אמר לעולם לא תחליף דרבנן אדרבנן לא קשיא ק"ש כיון דכ"ע קא קרו ואיהו נמי קרי לא מיחזי כיוהרא הכא[ד] כיון דכולי עלמא עבדי מלאכה ואיהו לא קא עביד מיחזי כיוהרא דרבן שמעון בן גמליאל אדרבן שמעון בן גמליאל לא קשיא התם[ה] בכונה תליא מילתא ואנן סהדי דלא מצי לכווני דעתיה אבל הכא[ו] הרואה אומר מלאכה הוא דאין לו פוק חזי [ג] כמה בטלני איכא בשוקא:

הדרן עלך היה קורא

מי [ד] שמתו מוטל לפניו [ג] פטור מק"ש (ג) ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה [ד] נושאי המטה וחלופיהן וחלופי חלופיהן את שלפני המטה ואת שלאחר המטה את שלפני המטה צורך בהם פטורים ואת שלאחר המטה צורך בהם חייבין [ה] ואלו ואלו פטורים מן התפלה. קברו את המת וחזרו אם יכולין להתחיל ולגמור עד שלא יגיעו לשורה יתחילו ואם לאו לא יתחילו העומדים בשורה הפנימיים פטורים והחיצונים חייבים ([ה] [ו] נשים ועבדים וקטנים פטורים מק"ש ומן התפילין וחייבין בתפלה ובמזוזה ובברכת המזון):

גמ' מוטל לפניו אין ושאינו מוטל לפניו לא ורמינהי [ו] מי [ז] שמתו מוטל לפניו אוכל בבית אחר ואם אין לו בית אחר אוכל בבית חבירו ואם אין לו בית חבירו עושה מחיצה ואוכל ואם אין לו דבר לעשות מחיצה מחזיר פניו ואוכל ואינו מיסב ואוכל ואינו אוכל בשר ואינו שותה יין ואינו מברך ואינו מזמן

רש"י

פרץ זה אחיתופל. שפרץ פרצה במלכות בית דוד. יוצאת זה דואג שילא לתרבות רעה כדמפרש בחלק (דף קו:) גבי ווי שילא זה: **צוחה** זה גחזי. שהיה מצורע[כ] וכתיב ביה[ל] טמא טמא יקרא והיינו צוחה[מ]: כל העולם כולו נזונין בצדקה. בצדקתו של הקב"ה, ולא בזכות שבידן: והם נזונין בזרוע. בזכות שבידם, ובצדיקים משתעי קרא וקרי להו רחוקים מצדקתו של הקדוש ב"ה: אינן נזונין. שאין להן כדי צרכיהם ומתפרנסים בקושי: ופליגא דרב יהודה. דאיהו אמר אבירי לב היינו רשעים: גובאי. שם אומה היא בבבל, ובמסכת קדושין (פ"ד דף ע:) אמרינן שהיו מן הנתינים: שבחא דאורייתא תרי זימני בשתא. שהיו נאספים שם ישראל באדר לשמוע בהלכות הפסח מדרש דרב אשי, ובאלול לשמוע [ס] הלכות החג: [ז] לא כל הרוצה וכו'. אם לא הוחזק חכם וחסיד לרבים אין זה אלא גאוה שמראה בעצמו שיכול לכוין לבו: אמרי אינשי עבידתא הוא דלית ליה. הרואה אותו שאינו עושה מלאכה אינו מבין שמחמת תשעה באב הוא בטל אלא אין לו מלאכה לעשות: פוק חזי כמה בטלני איכא בשוקא. אף בימי מלאכה:

הדרן עלך היה קורא

מי שמתו כו' פטור מלקרות ק"ש. לפי שהוא טרוד במחשבת קבורתו, והויא דומיא [י] דחתן דפטור משום טירדא דמצוה: וחלופיהן. שכן דרך שמתחלפין לשאת לפי שהכל חפצין לזכות בו: את שלפני המטה. שיתעסקו בו כשתגיע המטה אצלם: ושלאחר המטה. שנשאוהו כבר: שלפני המטה צורך בהם פטורים. אם צריכים לשאתו פטורים: ושלאחר המטה. אף אם[ק] צורך בהם חייבים, הואיל שכבר יצאו ידי חובתן מן המת: ואלו ואלו פטורין מן התפלה. דלאו דאורייתא היא. ורבותינו פירשו לפי שיש להם עוד שהות, ולי נראה שאין זה לשון פטור: לשורה. שהיו מנחמין את האבל בהקף שורה סביבותיו כשובם מן הקבר[ר]: גמ' שאינו מוטל לפניו. כגון הוא בבית אחד והמת בבית אחר: אוכל בבית אחר. דנראה כלועג לרש וכו'[ש]: ואינו מיסב. כדרך המסובים בחשיבות על צדו השמאלית[ת] ובמטה: ואינו מברך. ואינו צריך לברך ברכת המוציא: ואינו מזמן. אינו צריך לברך ברכת המזון: ואין

תוספות

והם נזונין בזרוע. ולכך יש להגיה [ו] בתקיעות והם בזרוע עדיף באו ולא גרסינן עדיף לא באו:

תרי זימני בשתא. אבל בעצרת שאינו אלא יום אחד לא היו כל כך מתאספין ושמא ניסא איתרחיש להו וראיתי בספר העתים שחבר הרב רבי יהודה בר ברזילי ששמע שהיה עמוד של אש יורד מן השמים עליהם בכלה דאלול ובכלה דאדר:

רב שישא בריה דרב אידי אמר לעולם לא תחליף. פר"ת דהלכה כרב ששת[ט] דהוא בתראה והלכה כרשב"ג דאמר לא כל הרוצה ליטול את השם יטול (א) ובכל מקום ששנה רבן שמעון בן גמליאל במשנתינו הלכה כמותו חוץ מערב וצידן וראיה אחרונה (כתובות עז.) וכן פסק ר"ת[י] ומיהו אנו שבשום פעם אין אנו מכוונים היטב גם חתן יש לקרות דאדרבה נראה כיוהרא אם לא יקרא כלומר אני מכוין בכל שעה אבל לעשות מלאכה בתשעה באב אין לעשות מלאכה:

הדרן עלך היה קורא

מי שמתו מוטל לפניו. רש"י גריס מי שמתו אחר תפלת השחר[כ] אבל נראה לר"י שהוא אחר היה קורא דאיירי בסיפיה מק"ש וכאן מתחיל נמי מפטור ק"ש וירושלמי גריס כמו כן: **פטור** מק"ש. בירושלמי[מ] מפרש טעמא א"ר בון כתיב למען תזכור כו' עד כל ימי חייך ימים שאתה עוסק בחיים ולא ימים שאתה עוסק במתים: **הכי** גרסינן פטור מקריאת שמע ומן התפלה[ל] ומן התפילין:

הכי גריס רש"י שלאחר המטה אפילו המטה צריכה להם חייבין לפי שלעולם לא היו רגילים לשאת שכבר נשאו חלקם ותימה קצת הלשון לפרש מאי קאמר אפי' צריכה להם והלא לא היו נושאין כלל את המת לכך נראה כגרסת הספרים שלפני המטה ושלאחר המטה את שהמטה צריכה להם פטורין אין צריכה להם חייבין: **אלו** ואלו פטורין מן התפלה. אבל בק"ש ובתפילין שהן מדאורייתא חייבים ורישא דקאמר מי שמתו מוטל לפניו דפטור מן קריאת שמע ומן התפילין וכו' כל שכן דפטור מן התפלה אלא לא בעי למיתני ברישא אלא החלוק שבין נושאי המטה למתו מוטל לפניו:

ואינו מברך. פרש"י ואין זקוק לברך. ומשמע מתוך פירושו שאם רצה לברך רשאי מיהו בירושלמי[ס] קאמר אם רצה להחמיר אין שומעין לו לכך נראה לומר אינו מברך אינו רשאי לברך[ע] ומפרש בירושלמי למה וקאמר מפני כבודו של מת אי נמי מפני שאין לו מי שישא משאו ופריך והתניא פטור מנטילת לולב וקא ס"ד דמיירי ביו"ט וכו אינו טרוד לישא משאו ומשני תפתר בחול פי' בחולו של מועד. והתניא

עין משפט נר מצוה

מט א ב מיי' פ"ה מהל' תענית הלכה י סמג עשין מד"ס ג טור שו"ע או"ח סי' תקנד סעיף כב:

א ג מיי' פ"ד מהלכות אבילות הלכה ו ופ"ד מהלכות ק"ש הלכה ג סמג עשין יח כ טוש"ע או"ח סימן עא סעיף א:

ב ד מיי' פ"ד מהלכות (אבל) [ק"ש] הלכה ד טור שו"ע אורח חיים סימן עב סעיף א [וביו"ד סימן שנח סעיף א]:

ג ה ו מיי' (פ"ד) [ספ"ו] מהל' תפלה ופ"ד מהלכות ק"ש הלכה א סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן ק"ו סעיף א:

ד ז מיי' פ"ד מהלכות אבל הלכה ו סמג עשין מד"ס ב טוש"ע יו"ד סימן שמא סעיף א וטוש"ע או"ח סימן קעט סעיף ה:

רב נסים גאון

אמר רב אשי הני בני מתא מחסיא אבירי לב נינהו דקא חזו יקרא דאוריי' תרי זימני בשתא. היינו תרי ירחי דכלה חודש אדר וחודש אלול והתם בבבא מציעא (אמרינן) בפ' השוכר את הפועלי' (דף פו) אמרינן אמר כו' רבה בר נחמני אגב שמדא נח נפשיה אכלו ביה קירצי בי מלכא איכא גברא חד מיהודאי דקא מפגר תריסר אלפי גברי ירחא בקייטא וירחא בסיתוא מכרגא ובפרק השואל (דף צז) אמרי איהו שאיל להו ביומי דכלה:

סליק פרק ב'

משנת ראשונים

בכל יום ויום בת קול יוצאת. יש אומרים שלא היו שומעין קול היוצא מן השמים אלא מתוך אותו קול יוצא קול אחר כמו פעמים שאדם מכה בכח ושומע קול אחר היוצא ממנו למרחוק ואותו קול היו שומעין, לכך קורין אותו בת קול. **[תוספות, סנהדרין יא.]**

ויש מפרשים לפי שהוא יוצא במדה ואין כל אדם שומעו אלא הראוי לשומעו. **[תוספות הרא"ש, סנהדרין יא.]**

וחנינא בני די לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת. ואמרו בפרק הרואה (ברכות סא:), לא אברי עלמא אלא לצדיקים גמורים ולרשעים גמורים, עלמא דאתי לרבי חנינא בן דוסא, והאי עלמא לאחאב בן עמרי. **[מגן אבות להרשב"ץ, אבות פרק ג]**

בני חיי ומזוני לא בזכותא תליא מלתא וכו', להיותם לזכאי מצד עצמו. אבל לאחרים יש מצד זכותם. וזהו שאמרו כל העולם כלו נזון בשביל חנינא בני, וחנינא בני די לו בקב חרובין. ודומה למה שאמרו אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורין. **[שו"ת הרשב"א חלק א סימן תט]**

אבל הכא הרואה אומר מלאכה הוא דאין לו. שאין אדם מבחין בחברו מפני מה הוא מתבטל וכמה בטלני איכא בשוקא וכן הלכה אבל בענין זה שיראה הדיוט עצמו כחסיד שבחסידים יש כאן יוהרא ועזות מצח. **[מאירי]** **מי שמתו מוטל לפניו.** איכא למידק מאי איריא מוטל לפניו אפילו כל יום ראשון נמי כדאמרינן בפ' אלו מגלחין (טו.) ומדאמר ליה רחמנא ליחזקאל פארך חבוש עליך מכלל דאבל אסור בתפילין ומסתברא דתפילין אגב קרית שמע ותפלה נקיט להו, ובירושלמי בעו לה ופריקו בה פרוקא אחרינא, עוד נראה לומר דשאני התם לאחר שחל עליו אבילות. **[הרשב"א]** **פטור מקריאת שמע ומן התפלה ומן התפילין.** הני דנקט לאו דוקא דהא בברייתא פטר ליה מכל המצות. אבל לרבותא נקטינהו דלא מיבעיא שאר מצות דפטור מפני שצריך להניח המת, אלא אפילו הני דיכיל למעבדינהו ולמיקם קמיה פטור. **[הריטב"א]** **ואלו ואלו פטורים מן התפלה.** פרש"י ז"ל מפני שהתפלה אינה אלא מדרבנן והטעם היותר נכון מפני שהתפלה צריך להתפלל מעומד ואין יכולין לשהות כל כך, אבל ק"ש שיכולין לאומרה בעוד שמהלכין, ודי לעמוד בפסוק ראשון בלבד שלא יתעכבו בו אלא מעט חייבין, מפי מורי הרב נר"ו. **[רבינו יונה דף י: מדה"ר]**

מסורת הש"ס עם הוספות

א) חולין דף פו., ב) פסחים דף נה., ג) שם נא:, ד) שמחות פ"י, ה) [משנה לקמן כ.], ו) מ"ק דף כג: שמחות פ"י, ז) לעיל טז. במשנה ושם בע"ב, ח) עיין רש"י לעיל טז: ד"ה אין עומדין ולקמן יט: ד"ה הרואה פנימה ועיין סנהדרין יט., ט) עיין לקמן יח., י) פסחים קח., כ) מלכים ב' ה כז, ל) ויקרא יג מה, מ) עיין שבת סז., נ) [בזכרונות יום ב' של ר"ה המתחיל אפחד], ס) ה"א כב., ע) וע"ע תוס' מו"ק כג: ד"ה ואין שהביאו ראיות לזה.

הגהות הב"ח

(א) תום' ד"ה רב שישא וכו'. דבכל מקום: פרק ג

(ב) שם במשנה פטור מק"ש ומן התפילין כצ"ל ותיבת ומן התפלה נמחק:

גליון הש"ס

ברש"י שבחא דאוריית' כו'. הלכות החג כו'. עי' רש"י לקמן ל ע"א ד"ה בשבתא דרגלא כו' ועלרת כו':

תורה אור השלם

א) שִׁמְעוּ אֵלַי אַבִּירֵי לֵב הָרְחוֹקִים מִצְּדָקָה: [ישעיה מו, יב]

הגהות וציונים

א] [הערוך [בערך פרץ ב'] מהפך הדברים למעלה באין פרץ כסיעתו של שאול כו' וע"ש מלתא בטעמא] (גליון): ב] בדפו"י ובכת"י ובע"י נוסף כגון ישו הנוצרי: ג] תענית כד ע"ב [בתענית כד ע"ב כתב רש"י דלא גרסינן מהר חורב ודע דגם בחולין [פו ע"א] ליתא] (גליון): ד] התם (גליון) וכ"ה בכת"י: ה] הכא (גליון): ו] התם (גליון): ז] שייך במשנה (גליון): ח] בדפו"ר הגי' הואיל ואין צורך, וכ"ה הגי' שלפני המהרש"א, לפנינו הוגה ע"פ הרש"ל וכן הובא בתוס': ט] [צ"ל שישא] (גליון): י] נדצ"ל ר"ת: כ] ברש"י שלפנינו מבואר ההיפך דרש"י גורס פרק מי שמתו בתר היה קורא (צל"ת עיי"ש) ועיין מלאכת שלמה: ל] עיין תוס' להלן ד"ה אלו ואלו שלא גרסי "ומן התפלה" (וכן ליתא במשנה שבירושלמי ובכת"י) וכ"כ התוי"ט הצל"ח והמלא הרועים שהתוס' לא גרסי "ומן התפלה" עיי"ש ועיין הגהות הב"ח:

(נָשִׁים וַעֲבָדִים וּקְטַנִּים פְּטוּרִים מִקְּרִיאַת שְׁמַע וּמִן הַתְּפִילִּין וְחַיָּיבִין בַּתְּפִלָּה וּבִמְזוּזָה וּבְבִרְכַּת הַמָּזוֹן[כ]).

★

גמרא

שנינו במשנה, מי שמתו מוטל לפניו, פטור מקריאת שמע ומן התפילה ומן התפילין ומכל מצוות האמורות בתורה.

הגמרא מבארת את דברי המשנה התולה את הפטור באופן שהמת מוטל לפניו דווקא:

מקשה הגמרא, מדברי המשנה יש לדייק כי דווקא כאשר **מֵתוֹ מוּטָּל לְפָנָיו, אִין** - אכן הוא פטור מכל המצוות, **וְאִילּוּ שֶׁאֵינוֹ מוּטָּל לְפָנָיו**, כגון שהמת בבית אחד והוא בבית אחר, **לֹא** - אינו פטור[כא]. **וּרְמִינְהִי** - ויש להקשות על כך מהברייתא ששנינו, **מִי שֶׁמֵּתוֹ מוּטָּל לְפָנָיו, אוֹכֵל בְּבַיִת** [-בחדר[כב]] **אַחֵר**, בכדי שלא יהא נראה כ'לועג לרש' [-למת][כג] בכך שתחת לעסוק בקבורתו הוא עוסק באכילה[כד], **וְאִם אֵין לוֹ בַּיִת אַחֵר, אוֹכֵל בְּבֵית חֲבֵירוֹ, וְאִם אֵין לוֹ בֵּית חֲבֵירוֹ**, כגון שהוא גר בין הגויים[כה], **עוֹשֶׂה מְחִיצָּה** עשרה טפחים[כו] להפסיק בינו ובין המת[כז], **וְאוֹכֵל, וְאִם אֵין לוֹ דָּבָר לַעֲשׂוֹת בּוֹ מְחִיצָּה, מַחֲזִיר פָּנָיו** לאחוריו **וְאוֹכֵל**[כח], **וְאֵינוֹ מֵיסֵב** על צד שמאל **וְאוֹכֵל**, לפי שדרך חשיבות היא[כט], **וְאֵינוֹ אוֹכֵל בָּשָׂר, וְאֵינוֹ שׁוֹתֶה יַיִן**[ל], **וְאֵינוֹ מְבָרֵךְ** - ואינו צריך לברך ברכת המוציא קודם אכילתו[לא], **וְאֵינוֹ מְזַמֵּן** - ואינו צריך לברך ברכת המזון אחר אכילתו,

---

כ. **שייך** להלן (כ.).

כא. **גם** לפי הבנת הגמרא עתה שהמדובר במוטל לפניו ממש, טעם הפטור הוא, לשיטת רש"י [הובא לעיל בהערה], משום טירדתו במצוה, וסברה הגמרא שרק אם המת מוטל לפניו הוא טרוד ביותר, ולדעת התוספות [הובא לעיל בהערה] הוא משום כבודו של מת, וסברה הגמרא שאין שייך טעם זה אם אין המת מוטל לפניו. אך אין לפרש שטעם הפטור הוא משום 'לועג לרש' ולכן אינו פטור אלא במוטל לפניו דווקא, שאם כן היה פטור אף במת שאינו קרובו, וכן היתה המשנה צריכה לומר שאסור הוא בקריאת שמע כיון שהוא לועג לרש, ולא שהוא פטור הימנה. דברי דוד (ד"ה מוטל).

כב. **פרישה** (יו"ד סי' שמא אות א). ולמד ש'בית' האמור כאן היינו חדר, ממה שאמרו בסמוך שאם אין לו בית חבירו עושה מחיצה ואוכל, ולא אמרו שיאכל בחדר אחר. אולם השלמה משנתו (ברש"י ד"ה שאינו) דייק בדעת רש"י שאסור הוא לאכול בכל אותו בית שהמת שם, שכל הבית נחשב כארבע אמותיו של המת.

כג. **רש"י** (ד"ה אוכל). ודווקא החייב בקבורת המת אסור לאכול בפניו, שנראה כלועג לרש במה שאינו עוסק בקבורה ויושב לאכול, אבל לאדם אחר מותר. ט"ז (יו"ד סי' שמא סק"א). וראה פתחי תשובה (שם סק"ב) שלדעת הש"ך אף לאדם אחר אסור לאכול בפניו.

כד. **קרבן** העדה (על הירושלמי, מו"ק פ"ג ה"ה), ערוך השולחן (יו"ד סי' שמא ס"ז).

כה. **מרדכי** (מו"ק, רמז תתלח).

כו. **מועד** קטן (כג:).

כז. **ויכול** לעשות את המחיצה אפילו מסדין, אם הוא תוקע את שוליו בקרקע או באופן אחר שלא יתנדנד ברוח, שאם יש מחיצה כל שהיא הרי המקום שמצידה השני נחשב כבית אחר. רשב"א (שו"ת, ח"ג סי' ט).

כח. **להראות** שהוא עושה כן מכח ההכרח בלבד, ואינו מביט במת בשעת אכילתו. ערוך השולחן (סי' שמא ס"ח).

כט. **רש"י** (ד"ה ואינו מסב). ורבינו יונה (ד"ה ואינו) ביארו, שלא התירו לו אלא אכילת ארעי כדי שלא ישכח להתעסק במת.

ל. **שלא** ימשך ליבו אחרי התענוגות ויתעצל בקבורת המת. תוספות (מו"ק כג: ד"ה ואינו) ורבינו יונה (ד"ה ונשכח).

לא. **רש"י** (ד"ה ואינו). וכתבו תוספות (ד"ה ואינו) שמשמע מדבריו שאם הוא רוצה מותר לו לברך, אלא שאינו צריך. אולם דעת תוספות היא שאסור לו לברך אף אם הוא רוצה, ו'אינו מברך' היינו שאינו רשאי לברך. וביאר הדברי דוד (ד"ה פטור) שרש"י לשיטתו (ד"ה מי), [הובא בהערה לעיל] שפטורו של האבל הוא כפטורו של חתן, משום טירדתו במצוה, ועל כן כשם שחתן יכול להחמיר על עצמו ולקרוא קריאת שמע, כאמור לעיל (טז:), אף אבל כן. ודעת תוספות (ד"ה ואינו), כאמור בהערה לעיל, שטעם פטורו הוא משום כבודו של מת או משום שיתעסק בקבורתו, ועל כן לדעתם אינו רשאי להחמיר בכך.

וְאֵין מְבָרְכִין עָלָיו - ואינו צריך לחפש בני אדם אחרים שיאכלו עמו כדי שיברכו ברכת המוציא ויוציאו אותו[א], **וְאֵין מְזַמְּנִין עָלָיו** - ואינו מצטרף עם שלשה אנשים לזימון[ב], **וּפָטוּר מִקְּרִיאַת שְׁמַע וּמִן הַתְּפִלָּה וּמִן הַתְּפִילִּין, וּמִכָּל מִצְוֹת הָאֲמוּרוֹת בַּתּוֹרָה. וּבַשַּׁבָּת, מֵיסֵב, וְאוֹכֵל בָּשָׂר וְשׁוֹתֶה יַיִן**[ג]**, וּמְבָרֵךְ** ברכת המוציא, **וּמְזַמֵּן** - ומברך ברכת המזון, **וּמְבָרְכִין עָלָיו** אחרים ומוציאים אותו ידי חובה [אם אינו רוצה לברך בעצמו], **וּמְזַמְּנִין עָלָיו** - מצטרף לשלשה להתחייב בזימון, **וְחַיָּיב בְּכָל הַמִּצְוֹת הָאֲמוּרוֹת בַּתּוֹרָה**[ד]. **רַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר, מִתּוֹךְ שֶׁנִּתְחַיֵּיב** בשבת **בְּמִצְוֹת אֵלּוּ, נִתְחַיֵּיב בְּכוּלָּן. וְאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, מַאי בֵּינַיְיהוּ** - מהו ההבדל בין תנא קמא לרבן שמעון בן גמליאל, שהרי לדברי שניהם הוא חייב בשבת בכל המצוות. **תַּשְׁמִישׁ הַמִּטָּה אִיכָּא בֵּינַיְיהוּ** [-יש ביניהם], דעת תנא קמא שאף שהוא חייב בשבת במצוות אינו חייב במצות עונה[ה], ואילו דעת רבן שמעון בן גמליאל שהוא חייב בכל המצוות ואף במצוה זו[ו].

מסיימת הגמרא את הקושיא, **קָתָנֵי מִיהַת** - מכל מקום שנינו בברייתא, שהאונן **פָּטוּר מִקְּרִיאַת שְׁמַע וּמִן הַתְּפִלָּה וּמִן הַתְּפִילִּין וּמִכָּל מִצְוֹת הָאֲמוּרוֹת בַּתּוֹרָה**, ואפילו כשהוא אוכל בבית חבירו ואין המת מוטל לפניו, שלא חילקה הברייתא בין מוטל לפניו לשאינו מוטל לפניו, וקשה, שהלא במשנתנו שנינו שאינו פטור אלא כשמתו מוטל לפניו[ז].

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב פָּפָּא**, אכן, כדברי משנתנו, אין לפטור את האונן מכל המצוות אלא אך כאשר מתו מוטל לפניו, ועל כן אף את הנאמר בברייתא שהאונן פטור מכל המצוות **תַּרְגְּמָא** [-תעמיד] **אַמַּחֲזִיר פָּנָיו וְאוֹכֵל** - שנאמר כן בהמשך לדין האמור קודם לכן שמי שאין לו בית אחר או בית חבירו אוכל בפני המת ומחזיר פניו, ועל כך ממשיכה הברייתא 'ואינו אוכל בשר וכו' ואינו מברך וכו' ופטור מקריאת שמע וכו' ומכל מצוות האמורות בתורה', ואין זה דין בפני עצמו אלא הכל עוסק במי שמתו לפניו, אבל הנמצא בבית אחר חייב בכל המצוות כפי שמשמע במשנתנו[ח].

תירוץ נוסף, **רַב אַשִׁי אָמַר**, לעולם מה ששנינו בברייתא שהאונן פטור מכל המצוות היינו אפילו אם הוא נמצא בבית אחר, וגם משנתנו סוברת כן, ומה ששנינו במשנה 'מי שמתו מוטל לפניו פטור מקריאת שמע וכו' ומכל מצוות האמורות בתורה', שמשמע שאינו פטור אלא כשמתו לפניו, יש לפרש שאין הכוונה שמתו לפניו ממש, ודי שמוטל עליו לקוברו, **שֶׁכֵּיוָן שֶׁמּוּטָּל עָלָיו לְקוֹבְרוֹ, כְּמוּטָּל לְפָנָיו דָּמֵי** [-נחשב], **שֶׁנֶּאֱמַר** בענין מיתת שרה אמנו (בראשית כג ג) **'וַיָּקָם אַבְרָהָם מֵעַל פְּנֵי מֵתוֹ', וְנֶאֱמַר** בפסוק שלאחריו (שם כג ד) **'וְאֶקְבְּרָה מֵתִי מִלְּפָנָי'**, והרי באותה שעה כבר לא היה מתו לפניו ואף על פי כן אמר שהוא מבקש לקוברה 'מלפניו', והרי זה כאמור, **שֶׁכָּל זְמַן שֶׁמּוּטָּל עָלָיו לְקוֹבְרוֹ, כְּמוּטָּל לְפָנָיו דָּמֵי.**

★

הגמרא מבארת מי הם הפטורים ממצוות מחמת המת:

שנינו במשנה שמי שמתו מוטל לפניו פטור מכל המצוות. מדייקת הגמרא, משמע שדווקא אם הוא **מֵתוֹ**, כלומר שהמת הוא קרובו, **אִין** - אכן הוא פטור מכל המצוות, **אֲבָל** אדם אחר שאין המת קרובו, אף שהוא עוסק בו בכך שהוא **מְשַׁמְּרוֹ** מפני העכברים[ט], **לֹא** פטור. מקשה הגמרא, **וְהָתַנְיָא** - והרי שנינו בברייתא, **הַמְשַׁמֵּר אֶת הַמֵּת, אַף עַל פִּי שֶׁאֵינוֹ מֵתוֹ**, היינו שאינו קרובו, **פָּטוּר מִקְּרִיאַת שְׁמַע וּמִן הַתְּפִלָּה וּמִן הַתְּפִילִּין וּמִכָּל מִצְוֹת הָאֲמוּרוֹת בַּתּוֹרָה**, מפני שהוא עוסק במצוה, והעוסק במצוה פטור משאר המצוות[י], הרי שאף אדם אחר שאינו קרובו של המת פטור מכל המצוות, ושלא כפי שמשמע במשנתנו שאינו פטור אלא אם המת הוא קרובו. מתרצת הגמרא, **הַמְשַׁמְּרוֹ** פטור מכל המצוות **אַף עַל פִּי שֶׁאֵינוֹ מֵתוֹ**, ובאופן זה דיברה הברייתא, ואם הוא **מֵתוֹ**, הרי הוא פטור **אַף עַל פִּי שֶׁאֵינוֹ מְשַׁמְּרוֹ**, ובאופן זה דיברה המשנה.

מקשה הגמרא, משמע מהמשנה ומהברייתא שאם הוא **מֵתוֹ, וּמְשַׁמְּרוֹ** [-או שהוא משמרו] **אִין** - אכן הוא פטור, **אֲבָל הַמְהַלֵּךְ בְּבֵית הַקְּבָרוֹת, לֹא** פטור. **וְהָתַנְיָא** - והרי שנינו בברייתא, **לֹא יְהַלֵּךְ אָדָם בְּבֵית הַקְּבָרוֹת** ובאותה עת **תְּפִילִּין בְּרֹאשׁוֹ**[יא] **וְסֵפֶר תּוֹרָה** [-או ספר תורה] **בִּזְרוֹעוֹ וְקוֹרֵא**[יב], משום שהוא לועג בכך למתים שאינם יכולים לקיים מצוות, **וְאִם עוֹשֶׂה כֵּן, עוֹבֵר מִשּׁוּם 'לוֹעֵג לָרָשׁ**

א. **רש"י** ורבינו יונה (ד"ה ואין מברכין). והתוספות (מו"ק כג: ד"ה ואין) ביארו ש'אין מברכין עליו' היינו שאם אכלו עמו עוד שני אנשים, מצוה שיחלקו ויברך כל אחד ברכת המזון בפני עצמו, ולא יוציא אחד את כולם, [וכפי שאמרו להלן (מה:) בשנים שאכלו שמצוה שיחלקו ויברך כל אחד בפני עצמו ולא יוציא האחד את חבירו], ומפני שאינו מצטרף עמהם שיהיו כשלשה שאכלו שאחד מברך ומוציא את האחרים. והוסיפו, שמה שכפלה הברייתא לומר 'ואין מזמנין עליו' [שלפירושם כבר נאמר זאת ב'אין מברכין עליו'], הרי זה לומר שאין נוהגים בו שני עניינים, האחד שאינו מצטרף לשנים האחרים לגבי שיאמרו 'נברך שאכלנו משלו', והאחר שאינו מצטרף להם שיהיה להם דין שלשה לגבי זאת שהאחד יברך ויוציא את האחרים. ובשם הריב"א ביארו ש'אין מזמנין עליו' היינו שאין אומרים 'נברך שאכלנו משלו' כמו שאומרים בשלשה שאכלו כאחד, ו'אין מברכין עליו' היינו שאין מברכים בשם 'נברך אלהינו שאכלנו משלו' כפי שאומרים בעשרה שאכלו כאחד. ובירושלמי (ה"א) פירשו 'אין מברכין עליו', שאפילו אם אכלו יחד עמו אינו עונה אמן על ברכתם. ובטעם הדבר כתב בשיטה מקובצת (לעיל יז: ד"ה ואינו), שאף על פי שכל השומע ברכה אומר אמן אף אם אינו יוצא ידי חובה בברכה זו, זה דווקא במי שחייב בברכות, אבל זה שאינו חייב בברכות כלל אינו עונה אמן.

ב. **שלשה** האוכלים יחד, עליהם להזמין את עצמם לברך יחד, שיאמרו 'נברך שאכלנו משלו'. ראה על כל זה להלן בפרק שביעי.

ג. **כלומר**, אם רוצה יכול לאכול בשר ולשתות יין, אבל אינו חייב בכך, שהרי אין חיוב לאכול בשר ולשתות יין בשבת. רבינו יונה (ד"ה ובשבת).

כתב הב"ח (יו"ד סי' שמא ד"ה ומ"ש אוכל), שאף בשבת עליו לאכול בבית אחר או על ידי מחיצה, שאם יאכל בפניו הרי הוא לועג לרש.

ד. **ראה** ילקוט ביאורים בענין 'האם אנינות נוהגת בשבת וביום טוב'.

ה. **שמאחר** שמתו מוטל לפניו יש בכך משום קלות ראש. רבינו יונה (ד"ה תשמיש).

ו. **רש"י** (ד"ה תשמיש). ולכך ביאר שלרבן שמעון בן גמליאל חייב, שכן כלל הוא בידינו שהתנא האחרון בא להוסיף על דברי הראשון. ועוד יש לומר, שכיון שטעמו של רבן שמעון בן גמליאל הוא משום ש'מתוך שנתחייב באלו נתחייב בכולן', יש לומר שהתחייב אף במצוה זו. הגהות רא"מ הורוויץ (ברש"י שם).

הראשונים נחלקו בביאור מחלוקתם של תנא קמא ורבן שמעון בן גמליאל. דעת תוספות (מו"ק כג: ד"ה יש) וראשונים נוספים, שהמחלוקת היא האם מותר לו לשמש מיטתו בשבת [לתנא קמא אסור ולרבן שמעון בן גמליאל מותר], שאילו בחול אסור הדבר לדעת הכל. ודעת הרי"ץ גיאת (הו"ד בטור יו"ד סי' שמא) וראשונים נוספים, שאין הנידון על היתר תשמיש שהוא ודאי מותר תמיד, ונחלקו בחיובו במצות עונה, האם הוא חייב בה בשבת או שרשות היא לו [לתנא קמא פטור ולרבן שמעון בן גמליאל חייב].

ז. **ואין** לתרץ שבמשנה מדובר במת שאינו קרובו אלא שמוטל עליו לשמרו, ושעל כן הוא פטור רק כאשר המת לפניו, שאם כן למה אמרו 'מתו' מוטל לפניו ולא אמרו 'מת' מוטל לפניו. והיה ברכה (ד"ה הרמב"ם).

לכאורה קושיית הגמרא היא רק מהרישא של הברייתא. וראה פני יהושע (ד"ה בשבת) וצל"ח (ד"ה ואמר) המבארים מדוע הביאה הגמרא את הסיפא של הברייתא ואת דברי רבי יוחנן, הובאו דבריהם בילקוט ביאורים.

ח. **וראה** ילקוט ביאורים אם לדעת רב פפא הוא חייב ללכת לבית אחר כדי לקרוא קריאת שמע.

ט. **ריטב"א** (ד"ה המשמר), כמבואר להלן בהמשך הסוגיא.

י. **ר"ן** (על הרי"ף, סוכה כה. ד"ה ואיכא). וראה שם בדבריו שהוכיח מכאן שהעוסק במצוה פטור משאר המצוות אף אם הוא יכול לקיים גם מצוות אחרות, שהרי המשמר את המת יכול לקיים מצוות אחרות תוך כדי שמירתו, ומכל מקום פטרו אותו מכל המצוות. וכתבו האחרונים, שלדעת תוספות (סוכה כה. ד"ה שלוחי) שהעוסק במצוה אינו פטור ממצוה אחרת כאשר הוא יכול לקיים שתיהן, על כרחנו נאמר שהמשמר את המת עסוק כל העת במלאכתו ואינו יכול לעשותה עם עשיית מצוה אחרת.

יא. **דווקא** תפילין שבראשו שהן מגולות, אבל יכול הוא להיות לבוש בתפילין של יד שהן מכוסות, וכן הוא מותר גם להיות לבוש בתפילין של ראש אם כיסה אותן. בית יוסף (או"ח סי' כג ס"א ד"ה ואיכא לעיוני, סי' מה ס"א ד"ה אסור). וכתב הט"ז (שם סי' מה סק"ב) שיש לכסות גם את הרצועות ובכללן גם הרצועה שעל אצבעו. אמנם הישועות יעקב (שם סק"א) חולק על כל האמור, ולדבריו אין להכנס לבית הקברות אף עם תפילין מכוסות.

יב. **והוא** הדין שאין לו לקרוא בעל פה. תוספות (ד"ה וספר) ורא"ש (סי' ה) ועוד. לדעת המאירי (ד"ה לא) נאמרו כאן שתי הלכות, האחת, שאסור להכנס לבית הקברות כאשר ספר תורה בזרועו, ואפילו אינו קורא בו, והאחרת, שאסור לקרוא בדברי תורה ואפילו אין ספר תורה בידו. כך גם ביארו הב"ח (יו"ד סי' רפב סק"ג ד"ה ולא) והכסף משנה (ספר תורה פ"י ה"ו) בדברי הרמב"ם (ספר תורה שם). וביאר הכסף משנה שם את ההלכה הראשונה, שאף אחיזת ספר תורה בלא קריאה מצוה היא ולכך אין לעשותה בבית הקברות. אמנם התשב"ץ (שו"ת, ח"ג סי' ג) כתב שאסור להניח ספר תורה על גבי הקברים משום לועג לרש, הרי שלדעתו הלעג לרש אינו משום קיום מצוה, אלא מצד

ואין מברכין עליו ואין מזמנין עליו ופטור מקריאת שמע ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה ובשבת מיסב[א] ואוכל בשר ושותה יין ומברך ומזמן ומברכין עליו ומזמנין עליו וחייב בכל המצות האמורות בתורה רשב"ג[ב] אומר מתוך שנתחייב באלו נתחייב בכולן וא"ר יוחנן מאי בינייהו תשמיש המטה איכא בינייהו קתני מיהת פטור מקריאת שמע ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה אמר רב פפא תרגמא[ג] אמחזיר פניו ואוכל רב אשי אמר כיון שמוטל עליו לקוברו כמוטל לפניו דמי שנאמר[ד] [א] ויקם אברהם מעל פני מתו ונאמר [ב] ואקברה מתי מלפני כל זמן שמוטל עליו לקוברו כמוטל לפניו דמי. מתו אין אבל משמרו לא והתניא המשמר את המת אע"פ שאינו מתו פטור מק"ש ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה משמרו אע"פ שאינו מתו מתו אע"פ שאינו משמרו. מתו ומשמרו אין אבל מהלך בבית הקברות לא והתניא א לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו וספר תורה בזרועו וקורא ואם עושה כן עובר משום [ג] לועג לרש חרף עושהו התם תוך ארבע [אמות [ה]] הוא דאסור חוץ לארבע אמות חייב[ו] דאמר מר [א] מת תופס ד' אמות לק"ש הכא חוץ לד' אמות נמי פטור[ז]: גופא ב המשמר את המת אע"פ שאינו מתו פטור מקריאת שמע ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה היו שנים זה משמר וזה קורא וזה משמר וזה קורא בן עזאי אומר היו באים בספינה מניחו בזוית זו ומתפללין שניהם בזוית אחרת מאי בינייהו אמר רבינא חוששין לעכברים איכא בינייהו מר סבר חיישינן ומר סבר לא חיישינן: ת"ר ג המוליך עצמות ממקום למקום הרי זה לא יתנם בדסקיא ויתנם על גבי חמור וירכב עליהם מפני שנוהג בהם מנהג בזיון ואם היה מתירא מפני נכרים ומפני לסטים מותר וכדרך שאמרו בעצמות כך אמרו [ד] בספר תורה אהייא אילימא ארישא פשיטא מי גרע ספר תורה מעצמות אלא אסיפא: אמר רחבה אמר רב יהודה[ח] ד כל הרואה המת ואינו מלוהו[ט] עובר משום [ג] לועג לרש חרף עושהו ואם הלוהו מה שכרו אמר רב אסי עליו הכתוב אומר [ד] מלוה ה' חונן דל [ה] ומכבדו חונן אביון[י]: רבי חייא ורבי יונתן הוו שקלי ואזלי בבית הקברות הוה קשדיא תכלתא דרבי יונתן אמר ליה רבי חייא [ה] דלייה כדי שלא יאמרו למחר באין אצלנו ועכשיו מחרפין[כ] אותנו אמר ליה ומי ידעי כולי האי והא כתיב [ו] והמתים אינם יודעים מאומה אמר ליה [ז] אם קרית לא שנית אם שנית לא שלשת לא פירשו לך [ו] כי החיים יודעים שימותו אלו צדיקים שבמיתתן נקראו חיים שנאמר [ז] ובניהו בן יהוידע בן איש חי רב פעלים מקבצאל הוא הכה את שני אריאל מואב והוא ירד והכה את הארי בתוך הבור ביום השלג

רש"י

ואין מברכין עליו. אין צריך שיברכו לו אחרים בברכת הלחם: ואין מזמנין עליו. אין מצטרף עם שלשה לזימון: תשמיש המטה איכא בינייהו. לר"ש חייב[ל] אבל בעונה בשבת: קתני מיהת פטור מק"ש ומכל ברכות. ואפילו כשהוא אוכל בבית חבירו: תרגמא. להא דתני פטור אמי שאין לו בית אחר דקאמר מחזיר פניו ואוכל: רב אשי אמר. לעולם אכולה, ומתניתין נמי אפילו בבית אחר נמי פטר ליה, דכל שמוטל עליו לקוברו קרי מוטל לפניו: ויקם אברהם וגו' וכתיב ואקברה מתי מלפני. והיא שעתא לאו לפניו הוה: משמרו. אדם אחר שאינו קרובו אלא משמרו: תופס ד' אמות לק"ש. שאסור לקרות בתוך ארבע אמות שלו משום לועג לרש: פטור מק"ש. משום דעוסק במצוה: חוששין לעכברים. תנא קמא חייש לעכברים אפי' בספינה: דסקיא. מרצוף גדול של עור: ואם היה מתירא. וצריך לרכוב על הסוס ולרוץ: אלא אסיפא. אם היה מתירא רוכב: מלוה ה' חונן דל. קרי ביה מלוה[מ] את המקום מי שחונן את הדל, ואין לך דל מן המת והמלוה אותו כאלו מלוה את המקום: דלייה. הגביהנו: לא שנית. לא חזרת עליו פעם שנית כדי שתתבונן בו: אלו צדיקים. ומאי יודעים שימותו נותנים אל לבם יום המיתה ומושכים ידיהם מן העבירה, ורשעים אינם יודעים מאומה שעושים עצמם כאינם יודעים וחוטאים: הוא הכה. השפיל את השנים של דורות משני מקדשים שלא היה בהם כמותו: אריאל. זה בית המקדש, שנא' הוי אריאל אריאל קרית חנה דוד (ישעיה כט) [ז]: מואב. על שם שבנאו דוד דאתי מרות המואביה:

תוספות

והתניא פטור מתקיעת שופר אית לך למימר בחול ולא בי"ט בתמיה ומשני א"ר חנינא מכיון שהוא זקוק להכין לו ארון ותכריכין כדתנן (שבת קנא.) מחשיכין על התחום להביא לו ארון ותכריכין כמו שהוא נושא משאו דמי אלמא משמע דבשבתות וי"ט אינו רשאי לברך ולהתפלל דטרוד להחשיך לו על התחום להביא ארון ותכריכין וקשיא מסיפא דקתני בשבת מברכין עליו ומזמנין עליו וכן תניא נמי בירושלמי בד"א בחול אבל בשבת מיסב ואוכל ומברך ועונים אחריו אמן. ואומר הר"י דפליגי אהדדי רישא וסיפא בירושלמי. ורבי נתנאל היה אומר דאפשר ליישבו דודאי אם דעתו להחשיך על התחום אז יש לנו לומר דטרוד להחשיך ואינו רשאי לברך אבל בסיפא מיירי בשאין דעתו להחשיך על התחום ומיהו האי טעמא לא שייך לטעמא דמשום כבודו. ומן הירושלמי דמשני דפטור מנטילת לולב דמיירי בחול המועד דטרוד ליסא משאו למדנו שבחול המועד שייך אנינות[ב] כשמתו מוטל לפניו וכיון דכשמוטל לפניו שייך אנינות כי מוטל עליו לקוברו כמוטל לפניו דמי וכן איפכא מי שמתו מוטל לפניו ואין עליו לקוברו אינו נוהג אנינות וכן משמע בירושלמי[ה] נמסר לרבים אוכל בשר ושותה יין נמסר לכתפים כנמסר לרבים ועל כרחך נמסר לרבים ר"ל אפי' לפניו דאי שלא לפניו תיפוק ליה שמיד חל עליו אבלות משילא מפתח ביתו[ו] וכיון דלא חל עליה אנינות א"כ אדם שאינו יכול לקבור מתו כגון אדם שמת בבית האסורים ואין המושל מניחו לקוברו נראה שאין חייב לנהוג בו אנינות שהרי אין זה מוטל עליו לקברו מפני שאינו יכול לפדותו ולהוציאו לקברו כדתניא במסכת שמחות (פ"ב) נתיאשו בעליו מלקוברו מתאבלין עליו ופסיק מיניה תורת אנינות מיהו באותו שתפסו מושל גם אבילות אינו חייב דלא דמי לנתיאשו מלקוברו (א) שעם אינו קוברו תו אבל הכא עדיין הוא מצפה אם יוכל לעשות פשרה עם המושל להניחו לקברו וכן מעשה דר' אליעזר בר"ש בבבא מציעא (דף פד:) דפסק מלות אנינות ומעשה שמתה אחותו של ר"ת בשבת והודיעו לו במוצאי שבת בעיר אחרת ואכל בשר ושתה יין ואמר כיון שיש לה בעל שחייב בקבורתה אינו אסור בבשר ויין ואפשר שגם ר"ת אם היה[פ] בעיר עצמו היה מיקל מאותו הטעם: **וספר** תורה בזרועו וקורא. והוא הדין דעל פה אסור לקרות: **וירכב** עליהם. אבל אי מפסילן לאחוריו על החמור שפיר דמי וכן בס"ת ואפילו אם בדעתך לאסור ס"ת אבל בנביאים ובכתובים שפיר דמי[ע] מדנקט ס"ת ולא מסתבר לומר משום שריותא דנכרים ולסטים דהא פשיטא דמותר דלמה יהיה אסור ועוד דבהדיא אמר בירושלמי[צ] דסקיא מלאה ספרים או שהיו בה עצמות של מת הרי זה מפסילן לאחוריו ורוכב עליו[ק]: **אלא** אסיפא. משום לסטים מותר לרכוב עליהם וה"ה לאחוריו מותר אפילו בלא לסטים: **למחר** באין אצלנו ועכשיו מחרפין אותנו. ותימה והא אמרי' בפ' התכלת (מנחות דף מא.) ההיא שעתא ודאי רמינן ליה פי' נותנין ציצית בטליתותיהן (ב) משום לועג לרש וי"ל דה"פ הכא דמביישין אותם במה שהחיים מצווים והמתים אינם מצווים וגדול המצווה וכו'[ט] (ג) וההיא דהתכלת היינו דרמו מוטים למתים ועכשיו אנו מסלקין אותן ומאי שנא[ל] אומר ר"ת דוקא הם שהיו רגילים כולם בחייהם ללבוש טלית בד' כנפות וללבוש ציצית וגם לכל העוסקים בהם יש להם ציצית והוה לועג לרש אם לא היה להם ציצית או משום דכתיב לדורתם לדור תם[ק] אבל אנו שגם בחיינו אין מנהגינו ללבוש תמיד ציצית אי הוי רמינן להו הוי כמו לועג לרש וכ"ת נשים לאותם שהיה להם בחייהם א"כ יהיה לועג לרש לאחרים ועוד אר"ת שמשמע מאנשי לותי"ר (ד) דמסירים הציצית דציצית עולה למנין תרי"ג עם ח' חוטין וחמשה קשרים[י] ואם לובש ציצית נראה כאילו קיים כל התורה ומיחזי כשיקרא וזה לא נהירא דגם חיים עתה למה לובשים הלא לא קיימו כל התורה כולה ומיהו י"ל דאנו סומכים על מסכת שמחות (פי"ב) שנוה אבא שאול לבניו הטילו[ר] תכלת מתפיליוני ואע"פ שהגמרא חולק עליו יש דברים שאנו מניחין הגמ' שלנו ואנו עושין כספרים החיצונים כמו מחזון ישעיהו[ש][פ] כפסיקתא וכמו ויחל שיש בגמ' (מגילה דף לא.) דבתענית קורין ברכות וקללות ובמס' סופרים (פי"ז) מפרש ויחל והריצב"א היה רגיל שלא להסירם מן הכנף אלא לקושרם ולהדקם בתוך הכנף לאפוקי נפשיה מפלוגתא אם הם חייבין בציצית יש להם ציצית ואם לאו הרי הם מכוסין[ת]: **שני** אריאל מואב. על שם דוד ושלמה שבנו את הבית ובאו מרות המואביה:

גזיזי

בן

עין משפט נר מצוה

ה א מיי' פ"ד מהלכות תפילין הלכה כג ופי"ד מהלכות אבל הלכה יג [ופ"י מהל' ס"ת הלכה ו] סמ"ג עשין כב טוש"ע או"ח סימן מה סעיף א וסימן עא סעיף ז [וטור שו"ע יו"ד סימן רפב סעיף ד וסי' שמו סעיף ב ג]:

ו ב מיי' פ"ד מהלכות ק"ש הלכה ג טוש"ע או"ח סימן עא סעיף ג ד וביו"ד סימן שמא סעיף ו':

ז ג מיי' פי"ד מהלכות אבל הלכה י"ד סמג עשין ב טור שו"ע יו"ד סימן תג סעיף יוד:

[ד מיי' פ"י מהל' ס"ת הלכה יא טוש"ע י"ד סי' רפב סעיף ג']:

ח ד (מיי' וסמג שם) טור שו"ע יו"ד סימן שסא סעיף ג:

[ה טוש"ע או"ח סי' כג סעיף א' וביו"ד סי' שסז סעיף ד]:

הגהות וציונים

א] עיין פני יהושע וצל"ח שהקשו דסיפא דברייתא ובשבת מיסב וכו' ופלוגתא דרשב"ג וכן הא דא"ר יוחנן הוא ללא צורך כאן ואינם שייכים לעיקר קושיית הגמ': ב] במק"ק איתא רבן גמליאל וכן איתא בשמחות (גליון): ג] בכת"י תרגמא רב פפא ותיבת "אמר" ליתא: ד] בילקוט שמעוני (חיי שרה) הגירסא שנאמר ואקברה מתי מלפני אטו ההיא שעתא קמיה הוה רמיא והכתיב ויקם אברהם מעל פני מתו אלא כל זמן (והיא הגירסא העיקרית דק"ס, ועיין תורה תמימה שם): ה] כ"הבכת"י: ו] בכת"י שרי (וכ"ה בר"ף ובראש): ז] בכת"י ובדפו"ר נמי אסור וכ"ה בר"ף ובראש: ח] [בשאלתות פ' חיי שרה אי' אמר רב יהודה אמר רב] (גליון): ט] בהלכות גדולות (ברכות פ"ג) גורס ואינו מלוהו ארבע אמות וכ"ה בכת"י, וגי' הראשונים אינה כן (דק"ס) ומ"מ כתבו הרא"ש ותר"י ולפחות ילוהו ד' אמות: י] וגי' הבה"ג והרי"ף והרמב"ן (בתוה"א) מלוה ה' חונן דל וגמלו ישלם לו ול"ג "ומכבדו חונן אביון" שפסוק אחר הוא: כ] נ"א מלעיגין (גליון) וכ"ה בתוס' דפו"ר, ול"ג תיבת "אותנו": ל] במו"ק כג ע"ב פירש רש"י מותר בתשמיש המטה עיי"ש (שפתי חכמים) ומש"כ רש"י "אבל" הגמרא מיירי מ"אונן" (שם): מ] קרי ביה מַלְוֶה את המקום וכו' בדפוס וינציא רפ"א: נ] הס"ד ומה"ד "כיון שמוטל עליו לקוברו" כו' כצ"ל ויותר שבנתיים נמחק (ברכת ראש) ור"ל דהתוס' מכאן ולהלן קאי על דברי רב אשי בעמוד זה, וכ"ה בתור"י החסיד: ס] הלשון מגומגם ונראה דצריך להפך הגי' וצ"ל ואפשר שגם ר"ת היה בעיר עצמו וכו' (מראה כהן) וכ"ה בתור"פ: ע] ומיהו נראה דאף בס"ת ש"ד מדנקט בספינה ס"ת כצ"ל רש"א (גליון): פ] ודקאמר אלא אסיפא כצ"ל והד"א רש"א (גליון) ובדפו"ר הד"א וחסר תיבת ודקאמר, ולפנינו הוא ע"פ רש"ל דפו"ר וכ"ה בתור"פ: צ] ומאי טעמא כצ"ל רש"א (גליון): ק] תנדב"א רבא

מסורת הש"ס עם הוספות

א) סוטה דף מג:, ב) [מו"ק טז:], ג) עיין תוס' מו"ק כג: ד"ה ואין מה שהקשו על זה, ד) עיין מדות סוף פ"ד, ה) כב:, ו) עיין מו"ק כב. ובמלא הרועים כאן, ז) הי"ב, ח) דפרקין ה"ה (כח ע"א), ט) קדושין לא., י) עיין רש"י מנחות מג: ד"ה שקולה ותוס' שם לט. ד"ה לא, כ) עיין מגילה לא: ובתוס' שם ד"ה ר"ח, ל) [ועיין תוספות פסחים מ: ד"ה אבל ותוס' ב"ב עד ע"א ד"ה פסקי ותוס' נדה ס"א: ד"ה אבל ותוס' ע"ג סה: ד"ה אבל].

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה ואינו מברך וכו'. לנתייאשו מלקוברו ששוב אינו קוברו אבל: (ב) תוס' ד"ה למחר וכו'. ציצית בטליתותיהן וליכא משום לועג. ...

רב נסים גאון

...

תורה אור השלם

א) וַיָּקָם אַבְרָהָם מֵעַל פְּנֵי מֵתוֹ וַיְדַבֵּר אֶל בְּנֵי חֵת לֵאמֹר: [בראשית כג, ג]

ב) גֵּר וְתוֹשָׁב אָנֹכִי עִמָּכֶם תְּנוּ לִי אֲחֻזַּת קֶבֶר עִמָּכֶם וְאֶקְבְּרָה מֵתִי מִלְּפָנָי: [בראשית כג, ד]

ג) לֹעֵג לָרָשׁ חֵרֵף עֹשֵׂהוּ שָׂמֵחַ לְאֵיד לֹא יִנָּקֶה: [משלי יז, ה]

ד) מַלְוֵה יְיָ חוֹנֵן דָּל וּגְמֻלוֹ יְשַׁלֶּם לוֹ: [משלי יט, יז]

ה) עֹשֵׁק דָּל חֵרֵף עֹשֵׂהוּ וּמְכַבְּדוֹ חֹנֵן אֶבְיוֹן: [משלי יד, לא]

ו) כִּי הַחַיִּים יוֹדְעִים שֶׁיָּמֻתוּ וְהַמֵּתִים אֵינָם יוֹדְעִים מְאוּמָה וְאֵין עוֹד לָהֶם שָׂכָר כִּי נִשְׁכַּח זִכְרָם: [קהלת ט, ה]

ז) וּבְנָיָהוּ בֶן יְהוֹיָדָע בֶּן אִישׁ חַיִל רַב פְּעָלִים מִקַּבְצְאֵל הוּא הִכָּה אֵת שְׁנֵי אֲרִאֵל מוֹאָב וְהוּא יָרַד וְהִכָּה אֶת הָאֲרִי בְּתוֹךְ הַבֹּאר בְּיוֹם הַשָּׁלֶג: [שמואל ב כג, כ]

ליקוטי רש"י

[נדפס בסוף המסכת]

פכ"ו ד"ה לא תשא וכו' עיי"ש, עיין מהרש"א ולדעתי הני תיבות "משום דכתיב לדורתם לדור תם" יצדק אחר ועוד אמר ר"ת וכו' וכמו שכתבו בתוס' ב"ב עד ע"א ד"ה פסקי עיי"ש (רש"ש טריבש):
ר] עיין ברא"ש הלכות קטנות (הל' ציצית סי' ט) שהכוונה "הסירו תכלת", ובתוס' נדה סא ע"ב ד"ה אבל הגי' התירו תכלת (מלא הרועים): ש] פ' חזון:

חֵרֵף עֹשֵׂהוּ' (משלי יז ה), ופירושו שהלועג לרש, הוא המת[יג], הרי הוא מחרף את מי שעשאו, הוא הקב"ה[יד]. הרי שאף ההולך בבית הקברות פטור מן התפילין[טו].

מתרצת הגמרא, **הָתָם** [-שם] מה ששנינו לגבי המהלך בבית הקברות שהוא פטור מן התפילין, דווקא **בְּתוֹךְ אַרְבַּע [אַמּוֹת]** של המת[טז] **הוּא דְּאָסוּר** בתפילין, אבל **חוּץ לְאַרְבַּע אַמּוֹת חַיָּיב, דְּאָמַר מַר** - שאמר רבי אליעזר בן יעקב (סוטה מג:), **מֵת תּוֹפֵס אַרְבַּע אַמּוֹת לִקְרִיאַת שְׁמַע**[יז], שאסור לקרוא קריאת שמע בתוך ארבע אמות שלו משום לועג לרש[יח], והוא הדין בתוך ארבע אמות לקבר[יט], אבל **הָכָא** [-כאן] שמתו מוטל לפניו או שהוא משמר את המת, **חוּץ לְאַרְבַּע אַמּוֹת נַמִי** [-גם] **פָּטוּר** מכל המצוות, משום שהוא עוסק במצוה[כ].

★

הגמרא שבה לבאר את הברייתא:

גּוּפָא - נשוב לעצם דברי הברייתא שהובאה לעיל ונבארם, **הַמְשַׁמֵּר אֶת הַמֵּת, אַף עַל פִּי שֶׁאֵינוֹ מֵתוֹ, פָּטוּר מִקְּרִיאַת שְׁמַע וּמִן הַתְּפִלָּה וּמִן הַתְּפִילִּין, וּמִכָּל מִצְוֹת הָאֲמוּרוֹת בַּתּוֹרָה** מפני שהעוסק במצוה פטור מן המצוה. **הָיוּ שְׁנַיִם** משמרים, **זֶה מְשַׁמֵּר, וְזֶה** [-חבירו] הולך **וְקוֹרֵא** קריאת שמע ומתפלל שלא בפני המת, **וְ**אחר כך **זֶה** שקרא **מְשַׁמֵּר, וְזֶה** ששמר הולך **וְקוֹרֵא** ומתפלל שלא בפני המת. **בֶּן עַזַּאי אוֹמֵר**, אם **הָיוּ בָּאִים בִּסְפִינָה** עם המת, **מַנִּיחוֹ בְּזָוִית זוֹ, וּמִתְפַּלְּלִין**[כא] **שְׁנֵיהֶם בְּזָוִית אַחֶרֶת**[כב].

שואלת הגמרא, **מַאי בֵּינַיְיהוּ** - מהו ההבדל בין תנא קמא לבן עזאי. משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִינָא**, הנידון אם **חוֹשְׁשִׁין לְעַכְבָּרִים** בספינה **אִיכָּא בֵּינַיְיהוּ** [-זהו ההבדל ביניהם], **מָר** - תנא קמא **סָבַר, חַיְישִׁינַן** - אף בספינה חוששים שמא יש בה עכברים, ולכן אי אפשר ששניהם יקראו ויתפללו כאחד, אלא האחד ישמור את המת מהם וחבירו יקרא ויתפלל, **וּמָר** - בן עזאי **סָבַר, לָא חַיְישִׁינַן** [-אין חוששים] לעכברים בספינה[כג], ולכן יכולים שניהם להניחו וללכת יחד לקרוא ולהתפלל.

★

הגמרא מבארת דינים שונים בכבוד המת:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **הַמּוֹלִיךְ עֲצָמוֹת** של מת **מִמָּקוֹם לְמָקוֹם, הֲרֵי זֶה לֹא יִתְּנֵם בְּדִסַקַּיָּא** [-בשק של עור[כד]] **וְיִתְּנֵם עַל גַּבֵּי חֲמוֹר וְיִרְכַּב עֲלֵיהֶם, מִפְּנֵי שֶׁבְּכָךְ** הוא **נוֹהֵג בָּהֶם מִנְהַג בִּזָּיוֹן. וְאִם הָיָה מִתְיָרֵא מִפְּנֵי נָכְרִים וּמִפְּנֵי לִסְטִים**, והוא צריך לרכב על הסוס ולרוץ כדי לברוח מהם, **מוּתָּר**[כה]. **וּכְדֶרֶךְ שֶׁאָמְרוּ בַּעֲצָמוֹת, כָּךְ אָמְרוּ בְּסֵפֶר תּוֹרָה.**

הגמרא מבארת את הסיפא של הברייתא:

שואלת הגמרא, **אַהֵיָּיא** - על איזו הלכה נאמר 'כדרך שאמרו בעצמות כך אמרו בספר תורה', **אִילֵימָא אַרֵישָׁא** - אם נאמר שנאמר כן על ההלכה שברישא, שאין לרכב על גבי עצמות, ובאה הברייתא לומר שכמו כן אסור להניח ספר תורה על החמור ולרכב עליו, **פְּשִׁיטָא, מִי גָּרַע** [-וכי גרוע] **סֵפֶר תּוֹרָה מֵעֲצָמוֹת**, ולא היתה הברייתא צריכה להשמיענו דין זה. מסיקה הגמרא, **אֶלָּא** ודאי נאמר זאת **אַסֵּיפָא** - על ההלכה האמורה בסיפא, שאם היה צריך לברוח מפני הנכרים או מפני הליסטים יכול הוא לרכב על גבי עצמות, ובאה הברייתא לומר שכמו כן מותר באופן זה לרכב על גבי ספר תורה[כו].

דין נוסף:

אָמַר רַחֲבָה אָמַר רַב יְהוּדָה, כָּל הָרוֹאֶה את **הַמֵּת** עובר[כז] **וְאֵינוֹ מְלַוֵּהוּ** לפחות בשיעור של ארבע אמות[כח], **עוֹבֵר מִשּׁוּם 'לוֹעֵג לָרָשׁ**

עצם המצאותו של ספר התורה בבית הקברות. ואולם לדעת שאר הראשונים שכתבו על דברי הברייתא ש'ספר תורה בזרועו וקורא' הוא לאו דווקא והוא הדין שאין לו לקרוא בעל פה, ולפיהם עיקר האיסור הוא משום הקריאה בלבד, לא שמענו מהברייתא שיש איסור לאחוז או להכניס ספר תורה בבית הקברות אם אינו קורא בו. ואכן בדעת הרי"ף היא שאין איסור להכנס עם ספר תורה אלא אם כן הוא קורא בו.

יג. **המת** נחשב 'רש' לפי שאינו יכול להשיב על הטובות שגומלים עמו. מהרש"א (ח"א ד"ה משום).

יד. **כתב** המהרש"א (שם) [לשיטתו שהמת נחשב רש משום שאינו יכול להשיב על הנעשה לו] שהחירוף הוא בכך שהרי הוא כאילו אומר שגם הקב"ה לא יוכל להשיב לו על לועגו למת.

טו. **ואפשר** לפרש שקושיית הגמרא היא גם על מה שמשמע במשנה שהמהלך בבית הקברות חייב בקריאת שמע ובתפילה, שלפי מה שמבואר בברייתא שהוא פטור מן התפילין משום לועג לרש, ודאי שהוא פטור מטעם זה גם משאר המצוות. צל"ח (ד"ה אבל). לכאורה קושיית הגמרא, שבמשנה מדוייק שהמהלך אינו פטור מן התפילין לעומת האמור בברייתא שהוא אכן פטור, אינה מובנת, שהרי בברייתא אין מבואר שהמהלך בבית הקברות פטור מן התפילין, אלא רק שאסור לו להניחן בפני המתים ועליו לצאת מבית הקברות בכדי להניחן, ואין בכך כל סתירה לדיוק מן המשנה. וביאר הצל"ח (שם) כי קושיית הגמרא היא לדעת רב פפא, שהעמיד את מה ששנינו שהאונן פטור מכל המצוות באופן שהוא נמצא בביתו של המת ואין לו בית אחר ללכת לשם, ואם כן גם מה שדייקנו מהמשנה שהמהלך בבית הקברות חייב מדובר אפילו באופן שאין לו מקום אחר ללכת לשם, ועל כן הקשתה הגמרא שבברייתא מבואר שבאופן זה הוא פטור. אמנם הדברי דוד (ד"ה מתו) הבין בדעתו של רב פפא שאף אם יש לו בית אחר אינו חייב לילך לשם, שגם בכך יש משום כבודו של המת שלא יעזבנו וילך למקום אחר, ומשום שאם לא כן לא היתה הברייתא אומרת שהוא פטור מכל המצוות כאשר באמת הוא חייב ללכת לבית אחר ולקיימן. ועל כן ביאר שעיקר קושיית הגמרא מברייתא זו היא על הסיפא של הברייתא שהובאה לעיל ששנינו בה שבשבת חייב האונן בכל המצוות ואפילו בפני המת, ומשמע שאין בכך משום לועג לרש [ובשאר ימות השבוע פטור רק משום שהוא טרוד במצות קבורתו או שמירתו], והרי שנינו שהמהלך בבית הקברות אינו מניח תפילין משום לועג לרש.

טז. **ב"ח** (או"ח סי' מה ס"א) וט"ז (שם סק"א). אבל לדעת המגן אברהם (שם סק"א, לביאור המחלית השקל סי' עא סק"ד), הכוונה בתוך ארבע אמות של בית הקברות.

יז. **נקט** רבי אליעזר בן יעקב קריאת שמע ולא דברי תורה, לפי שרק קריאת שמע אין לקרוא בפני המת, אבל מותר ללמוד תורה בפניו [אולם לא לימוד תורה ברבים]. מרומי שדה (סוטה מג: ד"ה מת). והתפארת ציון (סוטה שם) כתב שאף אסור ללמוד תורה בפניו, ונקט קריאת שמע להשמיענו שאף שזמנה עובר לא יקראנה בפני המת, וכל שכן שאר מצוות.

יח. **וראה** ילקוט ביאורים בעבר וקרא, האם עליו לחזור ולקרוא.

יט. **בית** יוסף (או"ח סוף סי' עא).

כ. **ולפי** זה, אם הוא מתרחק ארבע אמות מהקבר קורא קריאת שמע ומתפלל אף שהוא רואה את הקבר, וכן אם עשה מחיצה מותר לו לקרוא ולהתפלל אחר המחיצה אף בתוך ארבע אמות, שאינו מקומו של המת ואין בכך משום לועג לרש, אבל מי שמתו מוטל לפניו או שהוא משמר את המת פטור אף באופנים אלו [לדעת רב אשי שהלכה כמותו]. בית יוסף (יו"ד סי' שסז ס"א ד"ה כתב הרשב"א) בשם הרשב"א (שו"ת, ח"ג סי' ט).

כא. **בעוד** תנא קמא דיבר על קריאת שמע, נקט בן עזאי בלשונו 'ומתפללין'. וביאר השפתי חכמים (ד"ה היו), שתנא קמא בא להשמיענו שאין להניח את המת בלא שמירה אפילו לקריאת שמע שהיא מהתורה, ובן עזאי בא להשמיענו שהדבר מותר אפילו לתפילה שהיא מדרבנן.

כב. **דין** זה שאמר בן עזאי נכון גם ברישא לגבי משמר יחידי, שאם הוא בא בספינה מניח את מתו ומתפלל. מה שאמרו בן עזאי בסיפא דווקא, הוא בכדי להשמיענו חידוש גדול יותר, שלא רק אם היה שומר אחד עם המת, שאז יניחו ויקרא קריאת שמע ויתפלל כדי שלא יבטל מצוות אלו משום חשש מועט שמא יהיו עכברים בספינה, אלא אפילו אם היו שנים, שיכולים הם לשמור על המת בלא להתבטל מקריאת שמע ותפילה על ידי שהאחד ישמור וחבירו יקרא, אף על פי כן יכולים הם להניחו ולהתפלל, משום שאין כלל חשש לעכברים בספינה. צל"ח (ד"ה בן עזאי).

כג. **ראה** בילקוט ביאורים שהובאו דברי החכמת אדם (סוף קונטרס מצבת משה) בביאור מחלוקת תנא קמא ובן עזאי.

כד. **רש"י** (ד"ה דסקיא, כתובות נו. ד"ה דסקיא). ורש"י בפסחים (יג. ד"ה דיסקייא) פירש שהן שתי מילות מחוברות, ופירושן שני שקים. ובערוך (ערך דיוסק) הוסיף לבאר שהם שני שקים מחוברים שמונחים על החמור אחד מצד זה ואחד מצד זה.

כה. **הברייתא** השמיעה דין זה גם בנכרים וגם בליסטים משום שבכל אחד יש חידוש. בנכרים החידוש הוא, שאף שהוא ספק אם יבזו את העצמות, והיינו סבורים שאין לו לבזותם בודאי [בישיבתו עליהם] משום ספק זה, מותר בדבר, שמותר לבזותם בזיון מועט משום ספק בזיון גדול. ובליסטים החידוש הוא, שאף שהם באים עליו ולא על העצמות, אף על פי כן מותר לו לבזותם כדי שיוכל לברוח ולהציל את עצמו. פרשת מרדכי (ד"ה מפני).

כו. **תוספות** (ד"ה וירכב) ורא"ש (סי' ז) בדעת הרי"ף. וראה עוד ילקוט ביאורים בענין זה.

כז. **ואף** על פי שאין נושאים אותו לקוברו אלא ממקום למקום. רבינו יונה (ד"ה כל הרואה) [אמנם ראה בית יוסף (יו"ד סי' שסא ס"ג ד"ה אמר רחבה) שמדברי הטור לא משמע כן].

כח. **רבינו** יונה (שם), רא"ש (סי' ח). וכתב הפתחי תשובה (סי' שסא סק"ג) בשם יד אליהו (שו"ת, סי' כד), שזה דווקא אם יש לו מלוים לפי כבודו, אבל אם אין לו מלוים לפי כבודו צריך ללוותו עד קברו [וראה בכתובות (יז.) כמה הוא לפי כבודו].

מסורת הש"ס עם הוספות

א) סוטה דף מג:, ב) [מו"ק טז:], ג) עיין תוס' מו"ק כג: ד"ה ואין מה שהקשו על זה, ד) עיין מדות סוף פ"ד, ה) כב:, ו) עיין מו"ק כב. ובמלא הרועים כאן, ז) הי"ב, ח) דפרקין ה"ה (כח ע"א), ט) קדושין לא., י) עיין רש"י מנחות מג: ד"ה שקולה ותוס' שם לט. ד"ה לא, כ) עיין מגילה לא: ובתוס' שם ד"ה ר"ח, ל) [ועיין תוספות פסחים מ: ד"ה אבל ותוס' ב"ב עד ע"א ד"ה פסקי ותוס' נדה סא: ד"ה אבל ותוס' ע"ג סה: ד"ה אבל].

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה ואינו מברך וכו'. לנתייאשו מלקוברו ששוב אינו קוברו אבל: (ב) תוס' ד"ה למחר וכו'. ציצית בטליתותיהן וליכא משום לועג. [ע"ש במנחות ותרלה דהגהתי צ"ע]: (ג) בא"ד. וגדול המלווה וכו' וקשה מההיא דהתכלת: (ד) בא"ד. מאנשי לותי"ר הא דמסירים הציצית משום דציצית עולה:

רב נסים גאון

פרק ג

דאמר מר מת תופש ד' אמות לקרית שמע. עיקרה במסכתא סוטה בפרק משוח מלחמה (דף מג) כי אתא רב דימי אמר ר' יוחנן משום ר' אליעזר בן יעקב מת תופש ד' אמות לקרית שמע דכתיב (משלי יז) לועג לרש חרף עושהו:

תורה אור השלם

א) וַיָּקָם אַבְרָהָם מֵעַל פְּנֵי מֵתוֹ וַיְדַבֵּר אֶל בְּנֵי חֵת לֵאמֹר: [בראשית כג, ג]

ב) גֵּר וְתוֹשָׁב אָנֹכִי עִמָּכֶם תְּנוּ לִי אֲחֻזַּת קֶבֶר עִמָּכֶם וְאֶקְבְּרָה מֵתִי מִלְּפָנָי: [בראשית כג, ד]

ג) לֹעֵג לָרָשׁ חֵרֵף עֹשֵׂהוּ שָׂמֵחַ לְאֵיד לֹא יִנָּקֶה: [משלי יז, ה]

ד) מַלְוֵה יְיָ חוֹנֵן דָּל וּגְמֻלוֹ יְשַׁלֶּם לוֹ: [משלי יט, יז]

ה) עֹשֵׁק דָּל חֵרֵף עֹשֵׂהוּ וּמְכַבְּדוֹ חֹנֵן אֶבְיוֹן: [משלי יד, לא]

ו) כִּי הַחַיִּים יוֹדְעִים שֶׁיָּמֻתוּ וְהַמֵּתִים אֵינָם יוֹדְעִים מְאוּמָה וְאֵין עוֹד לָהֶם שָׂכָר כִּי נִשְׁכַּח זִכְרָם: [קהלת ט, ה]

ז) וּבְנָיָהוּ בֶן יְהוֹיָדָע בֶּן אִישׁ חַי(ל) רַב פְּעָלִים מִקַּבְצְאֵל הוּא הִכָּה אֵת שְׁנֵי אֲרִאֵל מוֹאָב וְהוּא יָרַד וְהִכָּה אֶת הָאֲרִי בְּתוֹךְ הַבֹּאר בְּיוֹם הַשָּׁלֶג: [שמואל ב כג, כ]

משנת ראשונים

ואין מברכין עליו. דלא תימא הוא אין לו לברך אבל אחרים יאכלו עמו ויברכו ברכת המוציא ויצא בשמיעה וכן אין מזמנין עליו.

ואין מברכין עליו ואין מזמנין עליו ופטור מקריאת שמע ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה ובשבת מיסב[א] ואוכל בשר ושותה יין ומברך ומזמן ומברכין עליו ומזמנין עליו וחייב בכל המצות האמורות בתורה רשב"ג[ב] אומר מתוך שנתחייב באלו נתחייב בכולן וא"ר יוחנן מאי בינייהו תשמיש המטה איכא בינייהו קתני מיהת פטור מקריאת שמע ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה אמר רב פפא תרגמא[ג] אמחזיר פניו ואוכל רב אשי אמר כיון שמוטל עליו לקוברו כמוטל לפניו דמי שנאמר[ד] א) ויקם אברהם מעל פני מתו ונאמר ב) ואקברה מתי מלפני כל זמן שמוטל עליו לקוברו כמוטל לפניו דמי. מתו אין אבל משמרו לא והתניא המשמר את המת אע"פ שאינו מתו פטור מק"ש ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה משמרו אע"פ שאינו מתו מתו אע"פ שאינו משמרו. מתו ומשמרו אין אבל מהלך בבית הקברות לא והתניא א) לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו וספר תורה בזרועו וקורא ואם עושה כן עובר משום ג) לועג לרש חרף עושהו התם תוך ארבע [אמות[ה]] הוא דאסור חוץ לארבע אמות חייב[ו] דאמר מר א) מת תופס ד' אמות לק"ש הכא חוץ לד' אמות נמי פטור[ז]: גופא ב) המשמר את המת אע"פ שאינו מתו פטור מקריאת שמע ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה היו שנים זה משמר וזה קורא וזה משמר וזה קורא בן עזאי אומר היו באים בספינה מניחו בזוית זו ומתפללין שניהם בזוית אחרת מאי בינייהו אמר רבינא חוששין לעכברים איכא בינייהו מר סבר חיישינן ומר סבר לא חיישינן: ת"ר ג) המוליך עצמות ממקום למקום הרי זה לא יתנם בדסקיא ויתנם על גבי חמור וירכב עליהם מפני שנוהג בהם מנהג בזיון ואם היה מתירא מפני נכרים ומפני לסטים מותר וכדרך שאמרו בעצמות כך אמרו [ח] בספר תורה אהייא אילימא ארישא פשיטא מי גרע ספר תורה מעצמות אלא אסיפא: אמר רחבה אמר רב יהודה[ט] ד) כל הרואה המת ואינו מלוהו[י] עובר משום ג) לועג לרש חרף עושהו ואם הלוהו מה שכרו אמר רב אסי עליו הכתוב אומר ד) מלוה ה' חונן דל ה) ומכבדו חונן אביון[י]: רבי חייא ורבי יונתן הוו שקלי ואזלי בבית הקברות הוה קשדיא תכלתא דרבי יונתן אמר ליה רבי חייא [ה] דלייה כדי שלא יאמרו למחר באין אצלנו ועכשיו מחרפין[כ] אותנו אמר ליה ומי ידעי כולי האי והא כתיב ו) והמתים אינם יודעים מאומה אמר ליה ט) אם קרית לא שנית אם שנית לא שלשת לא פירשו לך ו) כי החיים יודעים שימותו אלו צדיקים שבמיתתן נקראו חיים שנאמר ז) ובניהו בן יהוידע בן איש חי רב פעלים מקבצאל הוא הכה את שני אריאל מואב והוא ירד והכה את הארי בתוך הבור ביום השלג

ואין מברכין עליו. אין צריך שיברכו לו אחרים בברכת הלחם[ג]: ואין מזמנין עליו. אין מצטרף עם שלשה לזימון: תשמיש המטה איכא בינייהו. לר"ש חייב[ל] אבל בעונה בשבת: קתני מיהת פטור מק"ש ומכל ברכות. ואפילו כשהוא אוכל בבית חבירו: תרגמא. להא דתני פטור אמי שאין לו בית אחר דקאמר מחזיר פניו ואוכל: רב אשי אמר. לעולם אכולא, ומתניתין נמי אפילו בבית אחר נמי פטר ליה, דכל שמוטל עליו לקוברו קרי מוטל לפניו: ויקם אברהם וגו' וכתיב ואקברה מתי מלפני. והיא שעתא לאו לפניו הוה: משמרו. אדם אחר שאינו קרובו אלא משמרו: תופס ד' אמות לק"ש. שאסור לקרות בתוך ארבע אמות שלו משום לועג לרש: פטור מק"ש. משום דעוסק במצוה: חוששין לעכברים. תנא קמא חייש לעכברים אפי' בספינה: דסקיא. מרלוף גדול של עור: ואם היה מתירא. וצריך לרכוב על הסוס ולרוץ: אלא אסיפא. אם היה מתירא רוכב: מלוה ה' חונן דל. קרי ביה מלוה[מ] את המקום מי שחונן את הדל, ואין לך דל מן המת והמלוה אותו כאלו מלוה את המקום: דלייה. הגביהנו: לא שנית. לא חזרת עליו פעם שנית כדי שתתבונן בו: אלו צדיקים. ומאי יודעים שימותו נותנים אל לבם יום המיתה ומושכים ידיהם מן העבירה, ורשעים אינם יודעים מאומה שעושים עצמם כאינם יודעים וחוטאים: הוא הכה. השפיל את השנים של דורות משני מקדשים שלא היה בהם כמותו: אריאל. זה בית המקדש, שנא' הוי אריאל אריאל קרית חנה דוד (ישעיה כט)[ל]: מואב. על שם שבנאו דוד דאתי מרות המואביה:

והתניא פטור מתקיעת שופר אית לך למימר בחול ולא בי"ט בתמיה ומשני א"ר חנינא מכיון שהוא זקוק להכין לו ארון ותכריכין כדתנן (שבת קנא.) מחשיכין על התחום להביא לו ארון ותכריכין כמו שהוא נושא משאו דמי אלמא משמע דבשבתות וי"ט אינו רשאי לברך ולהתפלל דטרוד להחשיך לו על התחום להביא ארון ותכריכין וקשיא מסיפא דקתני בשבת מברכין עליו ומזמנין עליו וכן תניא נמי בירושלמי בד"א בחול אבל בשבת מיסב ואוכל ומברך ועונים אחריו אמן. ואומר הר"י דפליגי אהדדי רישא וסיפא בירושלמי. ורבי נתנאל היה אומר דאפשר ליישבו דודאי אם דעתו להחשיך על התחום אז יש לנו לומר דטרוד להחשיך ואינו רשאי לברך אבל בסיפא איירי בשאין דעתו להחשיך על התחום ומיהו האי טעמא לא שייך לטעמא דמשום כבודו. ומן הירושלמי דמשני דפטור מנטילת לולב דמיירי בחול המועד דטרוד ליטא משאו למדנו שבחול המועד שייך אנינות[י] כשמתו מוטל לפניו וכיון דכשמוטל לפניו שייך אנינות כי מוטל עליו לקוברו כמוטל לפניו דמי וכן איפכא מי שמתו מוטל לפניו ואין עליו לקוברו אינו נוהג אנינות וכן משמע בירושלמי[ה] נמסר לרבים אוכל בשר ושותה יין נמסר לכתפים כנמסר לרבים ועל כרחך נמסר לרבים ר"ל אפי' לפניו דאי שלא לפניו תיפוק ליה שמיד חל עליו אבלות משיצא מפתח ביתו[ו] וכיון דלא חל עליה אנינות א"כ אדם שאינו יכול לקבור מתו כגון אדם שמת בבית האסורים ואין המושל מניחו לקוברו נראה שאין חייב לנהוג בו אנינות שהרי אין זה מוטל עליו לקברו מפני שאינו יכול לפדותו ולהוציאו לקברו כדתניא במסכת שמחות (פ"ב) נתיאשו בעליו מלקוברו מתאבלין עליו ופסיק מיניה תורת אנינות מיהו באותו שתפסו מושל גם אבילות אינו חייב דלא דמי לנתיאשו מלקוברו (א) שהם אינו קוברו תו אבל הכא עדיין הוא מצפה אם יוכל לעשות פשרה עם המושל להניחו לקברו וכן מעשה דר' אליעזר בר"ש בבבא מציעא (דף פד:) דפסק מלות אנינות ומעשה שמתה אחותו של ר"ת בשבת והודיעו לו במוצאי שבת בעיר אחרת ואכל בשר ושתה יין ואמר כיון שיש לה בעל שחייב בקבורתה אינו אסור בבשר ויין ואפשר שגם ר"ת אם היה[ס] בעיר עצמו היה מיקל מאותו הטעם: **וספר** תורה בזרועו וקורא. והוא הדין דעל פה אסור לקרות: **וירכב** עליהם. אבל אי מפשילן לאחוריו על החמור שפיר דמי וכן בס"ת ואפילו אם בדעתך לאסור ס"ת אבל בנביאים ובכתובים שפיר דמי[ע] מדנקט ס"ת ולא מסתבר לומר משום שריותא דנכרים ולסטים דהא פשיטא דמותר דלמה יהיה אסור ועוד דבהדיא אמר בירושלמי[פ] דסקיא מלאה ספרים או שהיו בה עצמות של מת הרי זה מפשילן לאחוריו ורוכב עליו[צ]: **אלא** אסיפא. משום לסטים מותר לרכוב עליהם וה"ה לאחוריו מותר אפילו בלא לסטים: **למחר** באין אצלנו ועכשיו מחרפין אותנו. ותימה והא אמרי' בפ' התכלת (מנחות דף מא.) ההיא שעתא ודאי רמינן ליה פי' נותנין ציצית בטליתותיהן (ב) משום לועג לרש וי"ל דה"פ הכא דמביישין אותם במה שהחיים מלווים והמתים אינם מלווים וגדול המלווה וכו'[ט] (ג) וההיא דהתכלת היינו דרמו חוטים למתים ועכשיו אנו מסלקין אותן ומאי שנא[ל] אומר ר"ת דוקא הם שהיו רגילים כולם בחייהם ללבוש טלית בד' כנפות וללבוש ציצית וגם לכל העוסקים בהם יש להם ציצית והוה לועג לרש אם לא היה להם ציצית או משום דכתיב לדורתם לדור תם[ק] אבל אנו שגם בחיינו אין מנהגינו ללבוש תמיד ציצית אי הוי רמינן להו הוי כמו לועג לרש וכ"ת נשים לאותם שהיה להם בחייהם א"כ יהיה לועג לרש לאחרים ועוד אר"ת שמשמע מאנשי לותי"ר (ד) דמסירים הציצית דציצית עולה למנין תרי"ג עם ח' חוטין וחמשה קשרים[י] ואם לובש ציצית נראה כאילו קיים כל התורה ומיחזי כשיקרא וזה לא נהירא דגם חיים עתה למה לובשים הלא לא קיימו כל התורה כולה ומיהו י"ל דאנו סומכים על מסכת שמחות (פי"ב) שלוה אבא שאול לבניו הטילו[י] תכלת מאפיליוני ואע"פ שהגמרא חולק עליו יש דברים שאנו מניחין הגמ' שלנו ואנו עושין כספרים החיצונים כמו מחזון ישעיהו[כ] כפסיקתא וכמו ויחל שיש בגמ' (מגילה דף לא.) דבתענית קורין ברכות וקללות ובמס' סופרים (פי"ז) מפרש ויחל והריב"א היה רגיל שלא להסירם מן הכנף אלא לקושרם ולהדקם בתוך הכנף לאפוקי נפשיה מפלוגתא אם הם חייבין בציצית יש להם ציצית ואם לאו הרי הם מכוסין[ל]: **שני** אריאל מואב. על שם דוד ושלמה שבנו את הבית ובאו מרות המואביה:

בן

עין משפט נר מצוה

ה א מיי' פ"ד מהלכות תפילין הלכה כג ופי"ד מהלכות אבל הלכה יג [ופ"י מהל' ס"ת הלכה ו] סמ"ג עשין כב טוש"ע או"ח סימן מה סעיף א וסימן עא סעיף ז [וטור שו"ע יו"ד סימן רפב סעיף ד וסי' שמו סעיף ב ג]:

ו ב מיי' פ"ד מהלכות ק"ש הלכה ג טוש"ע או"ח סימן עא סעיף ג ד וביו"ד סימן שמא סעיף ו':

ז ג מיי' פי"ד מהלכות אבל הלכה י"ד סמג עשין ב טור שו"ע יו"ד סימן תג סעיף יוד:

[ד מיי' פ"י מהל' ס"ת הלכה יא טוש"ע י"ד סי' רפב סעיף ג']:

ח ד (מיי' וסמג שם) טור שו"ע יו"ד סימן שסא סעיף ג:

[ה טוש"ע או"ח סי' כג סעיף א' וביו"ד סי' שסו סעיף ד]:

הגהות וציונים

א] עיין פני יהושע וצל"ח שהקשו דסיפא דברייתא ובשבת מיסב וכו' ופלוגתא דרשב"ג וכן הא דא"ר יוחנן הוא ללא צורך כאן ואינם שייכים לעיקר קושית הגמ': ב] בגמ' איתא רבן גמליאל וכן איתא בשמחות (גליון): ג] בכת"י תרגמא רב פפא ותיבת "אמר" ליתא: ד] בילקוט שמעוני (חיי שרה) הגירסא שנאמר ואקברה מתי מלפני אטו ההיא שעתא קמיה הוה רמיא והכתיב ויקם אברהם מעל פני מתו אלא כל זמן (והיא הגירסא העיקרית דק"ס, ועיין תורה תמימה שם): ה] כ"ה בכת"י: ו] בכת"י שרי (וכ"ה ברי"ף וברא"ש): ז] בכת"י ובדפו"ר נמי אסור וכ"ה ברי"ף (וברא"ש): ח] [בשאלתות פ' חיי שרה אי' אמר רב יהודה אמר רב] (גליון): ט] בהלכות גדולות (ברכות פ"ג) גורס ואינו מלוהו ארבע אמות וכ"ה בכת"י, וגי' הראשונים אינה כך (דק"ס) ומ"מ כתבו הרא"ש והר"י ולפחות ילוהו ד' אמות: י] וגי' הבה"ג והרי"ף והרמב"ן (בתה"א) מלוה ה' חונן דל וגמלו ישלם לו ול"ג "ומכבדו חונן אביון" שפסוק אחר הוא: כ] נ"א מלעיגין (גליון) וכ"ה בתוס' דפו"י. ול"ג תיבת "אותנו": ל] במו"ק כג ע"ב פירש רש"י מותר בתשמיש המטה עיי"ש (שפתי חכמים) ומש"כ רש"י "אבל" הגמרא מיירי מ"אונן" (שם): מ] קרי ביה מְלַוֶּה, מְלַוֵּה את המקום וכו' (כ"ה בדפוס וינציא רפ"א): נ] הס"ד ומה"ד "כיון שמוטל עליו לקוברו" כו' כצ"ל ויותר שבנתיים נמחק (ברכת ראש) וה"ל דהתוס' מכאן ולהלן קאי על דברי רב אשי בעמוד זה, וכ"ה בתורי"ד החסיד: ס] הלשון מגומגם ונראה דצריך להפך הגי' וצ"ל ואפשר שגם אם היה ר"ת בעיר עצמו וכו' (מראה כהן): ע] ומיהו נראה דאף בס"ת בתור"פ: ש"ד מדנקט בספינה ס"ת כצ"ל רש"א (גליון): פ] ודקאמר אלא אסיפא כצ"ל והד"א רש"א (גליון) ובדפו"ר הד"א וחסר תיבת ודקאמר, ולפנינו הוא ע"פ רש"ל דפו"ר וכ"ה בתור"פ: צ] ומאי טעמא כצ"ל רש"א (גליון): ק] תנדב"א רבא פכ"ו ד"ה לא תשא וכו'

כלומר אין מחזירין שיאכלו אחרים עמו כדי שיברכו אחרים ברכת המוציא ויפטר [תוספות הרא"ש] גם הוא שאין צריך דבלאו הכי פטור, ובירושלמי אומר דאין מברכין ר"ל שאם היו מברכין ברכת המוציא לא יענה אמן, והא דבא"ם ברוך הוא לא יענו אחריו אמן, ברכו הם לא יענה אחריהם אמן. [רבינו יונה דף י: מדה"ר] [המשך בסוף המסכת]

עיי"ש, עיין מהרש"א ולדעתי הני תיבות "משום דכתיב לדורותם לדור תם" יצחק אחר ועוד אמר ר"ת וכו' וכמו שכתבו בתוס' ב"ב עד ע"א ד"ה פסקי עיי"ש (רש"ש טיבעש). [ל] עיין ברא"ש הלכות קטנות (הל' ציצית סי' ט) שהכוונה "הסירו תכלת", ובתוס' נדה סא ע"ב ד"ה אבל הגי' התירדו תכלת (מלא הרועים). [מ] פי' חונן:

חֵרֵף עֹשֵׂהוּ' (משלי יז ה)[כט]. **וְאִם** הִלְוָהוּ [-ליוהו] **מַה** שְׂכָרוֹ, **אָמַר רַב אַסִּי, עָלָיו הַכָּתוּב אוֹמֵר** (שם יט יז) 'מַלְוֵה ה' חוֹנֵן דָּל וּגְמֻלוֹ יְשַׁלֶּם לוֹ'[ל], ודורשים את הכתוב כאילו נאמר 'מַלֻוֶה', כלומר מלַוה את ה' מי שחונן את הדל, שהמלַוה את המת שהוא דל[לא] ובכך הוא עושה עמו חסד, נחשב כאילו הוא מלַוה את ה', וה' ישיב לו גמולו. וכן נאמר (שם יד לא) 'עֹשֵׁק דָּל חֵרֵף עֹשֵׂהוּ[לב] **וּמְכַבְּדוֹ**[לג] **חֹנֵן אֶבְיוֹן**', שהמכבד את ה' הוא מי שחונן את האביון[לד].

★

הגמרא מביאה נידון אם המתים יודעים מהנעשה בין החיים:

רַבִּי חִיָּיא וְרַבִּי יוֹנָתָן הֲווּ שָׁקְלִי וְאָזְלִי [-היו הולכים][לה] **בְּבֵית הַקְּבָרוֹת**[לו], **הֲוָה קַשַּׁדְיָא תְּכֶלְתָּא דְּרַבִּי יוֹנָתָן** - והיו נגררות ציציותיו[לז] של רבי יונתן על גבי הקברים בדרך הילוכו. **אֲמַר לֵיהּ רַבִּי חִיָּיא** לרבי יונתן, **דַּלְיֵיהּ** - הגבה את ציציותיך שלא יגררו על גבי הקברים, **כְּדֵי שֶׁלֹּא יֹאמְרוּ** המתים, **לְמָחָר**[לח] הם מתים **וּבָאִין אֶצְלֵנוּ**[לט], **וְעַכְשָׁיו מְחָרְפִין** ומביישים **אוֹתָנוּ**, בכך שהם מראים לנו שהם מקיימים מצוות ואילו אנו איננו יכולים לקיימן[מ].

אֲמַר לֵיהּ רבי יונתן לרבי חייא, **וּמִי יָדְעִי כּוּלֵּי הַאי** - וכי המתים יודעים כל כך ממה שנעשה בין החיים, **וְהָא כְּתִיב** [-והרי נאמר] (קהלת ט ה) 'כִּי הַחַיִּים יוֹדְעִים שֶׁיָּמֻתוּ וְהַמֵּתִים **אֵינָם יוֹדְעִים מְאוּמָה**', וכל שכן שאינם יודעים מדבר קטן כזה להתבייש בו[מא].

אֲמַר לֵיהּ רבי חייא לרבי יונתן, **אִם קָרִיתָ** פסוק זה, **לֹא שָׁנִיתָ** - לא חזרת עליו פעם שניה כדי שתתבונן בו, **וְאִם שָׁנִיתָ, לֹא שִׁלַּשְׁתָּ** - לא חזרת עליו בשלישית[מב], **וְאִם שִׁלַּשְׁתָּ** את הפסוק, **לֹא פֵּירְשׁוּ לָךְ** את כוונתו[מג], שאינו מתפרש כלל על מתים ממש, אלא כפי שיבואר.

רבי חייא מבאר את הפסוק:

מה שנאמר 'כִּי הַחַיִּים יוֹדְעִים **שֶׁיָּמוּתוּ**', 'החיים' **אֵלּוּ הַצַּדִּיקִים שֶׁבְּמִיתָתָן נִקְרְאוּ חַיִּים**, ו'יודעים שימותו' היינו שהם נותנים אל ליבם את יום המיתה, ונמנעים מלעבור עבירה. וראיה לדבר שהצדיקים נקראים חיים גם לאחר מותם, **שֶׁנֶּאֱמַר** (שמואל ב' כג כ), 'וּבְנָיָהוּ **בֶּן יְהוֹיָדָע בֶּן אִישׁ חַי**[מד] **רַב פְּעָלִים מִקַּבְצְאֵל, הוּא הִכָּה אֶת שְׁנֵי אֲרִיאֵל מוֹאָב, וְהוּא יָרַד וְהִכָּה אֶת הָאֲרִי בְּתוֹךְ הַבּוֹר בְּיוֹם הַשָּׁלֶג**'[מה],

---

כט. **ראה** ביאור הפסוק בהערה לעיל על דברי הברייתא שם 'ואם עושה כן עובר משום לועג לרש'. וכתב הטור (יו"ד סי' שמג) בשם הרמב"ן, שאם לא ליוהו יש לנדותו.

ל. **ראה** לעיל בהערה בשם המהרש"א אודות ביאור הפסוק 'לועג לרש חרף עושהו', ועל פי דבריו שם ביאר את הפסוק המובא כאן, שאם חונן את הדל הרי הוא מלוה את הקב"ה, שאף שהדל אינו יכול להשיב, ישיב הקב"ה בעבורו.

לא. **שאין** לך מי שהוא דל יותר מן המת. רש"י (ד"ה מלוה).

לב. **שהעושק** את הדל כמחרף את ה' שעשאו.

לג. **מכבד** את עושהו [האמור קודם], הוא הקב"ה.

לד. **וראה** צל"ח (ד"ה עליו) מדוע הקדימה הגמרא את הפסוק 'מלוה ה' חונן דל' לפסוק 'ומכבדו חונן אביון' שהוא קודם לו בסדר הפסוקים.

לה. **וכתב** הבן יהוידע (ד"ה הווה) שהמפרשים פרשו את הלשון 'שקלי ואזלי', שהיו לוקחים את ניצוצי הקדושה, שהיו עושים בירור בהילוכם. וכתב עוד, 'ולי נראה שהיה דרכם לשקול בפלס בשכלם את ההליכה שלהם קודם שילכו, להבין את הנולד ממנה, ולדעת הטובה היא אם רעה, ולא ילכו כאשר יעלה הרוח בלב האדם'.

לו. **והלכו** שם להשתטח על קברי הצדיקים. כתבי הרמ"ע מפאנו (מאמר הנפש, ח"ה פ"ד).

לז. **'תכלתא'** פירושו ציצית [ואין הכוונה רק לחוט התכלת], ראה רש"י בסוכה (יא. ד"ה רמא).

לח. **'מחר'** לאו דוקא, אלא יש מחר שהוא לאחר זמן. שפתי חכמים (ד"ה למחר).

לט. **נחלקו** המפרשים מהי הכוונה 'למחר באים אצלנו'. בפשטות הכוונה שלמחר הם מתים ובאים להקבר עמנו [ראה גם שפתי חכמים (ד"ה למחר)]. ובעץ יוסף (ד"ה למחר) פירש, למחר באים למדרגתנו, שאחר שימותו יהיו חפשים מכל המצוות. ובגליוני הש"ס (להלן ע"ב ד"ה לשנה) פירש שהכוונה שלמחר באים להתפלל אצלנו, וכמו שאמרו בתענית (טז.), 'למה יוצאים לבית הקברות וכו' כדי שיבקשו עלינו מתים רחמים'.

מ. **טור** (או"ח סי' כג). וראה שם עוד שמשמע שמותר ללכת לבית הקברות בבגד שיש בו ציצית, רק שיזהר להגביה את הציציות. וכתב עוד בשם רבינו יונה (ד"ה לא יהלך), שדווקא בימיהם שהיו מטילים ציציות בכל בגדיהם ואי אפשר שיפשוט את כל בגדיו כאשר הוא הולך לבית הקברות מותר לו ללכת לשם בבגד שיש בו ציצית, אבל אנו שיש לנו מלבוש מיוחד לקיים בו מצות ציצית, אסור ללובשו בבית הקברות משום לועג לרש. ופסק בשולחן ערוך (שם ס"א) שאם הוא מכסה את הציציות, מותר לו ללובשה בבית הקברות.

מא. **שפתי** חכמים (ד"ה ומי ידעי).

מב. **משמע** שהלומד וחוזר שלש פעמים אינו שוכח את תלמודו במהרה, וזה שאמרו (קידושין ל.) אל תקרי 'ושננתם' אלא 'ושלשתם'. עיון יעקב (ד"ה ואם).

מג. **וביארו** הבן יהוידע (מו"ק טז: ד"ה אמר) הפרשת מרדכי והמגיד תעלומה (ד"ה אם), על פי מה שאמרו בעירובין (נד:) שהרב מלמד את תלמידיו ארבע פעמים, שלכך אמר לו 'אם שלשת לא פירשו לך' והיינו שלא חזרת בפעם הרביעית. והמהרש"א (מו"ק טז: ד"ה א"ל) ביאר לשונות אלו באופן אחר, שאם 'קרית' במקרא, לא 'שנית' במשנה, ואם שנית במשנה לא 'שלשת' בתלמוד [כמו שאמרו ישלש אדם שנותיו במקרא במשנה ובתלמוד, ואתה לא שלשת ולמדת שליש בתלמוד], ואם שלשת 'לא פירשו לך היטב', שלא שמשת תלמידי חכמים די הצורך שיפרשו לך את דברי התורה.

מד. **כתוב** 'חי' וקוראים 'חיל', והגמרא דורשת את הכתיב ולא את הקרי. תוספות (להלן ע"ב ד"ה בן).

מה. **להלן** פירוש הפסוק לפי פשוטו ולפי הקרי. בניהו בן יהוידע היה 'בן איש חיל', כלומר גבורתו באה לו מאביו. והיה 'רב פעלים', שעשה פעולות רבות של גבורה. והוא היה מהעיר קבצאל. והכה את 'שני אריאל מואב', אריאל פירושו חוזק [מלשון 'ארי אל'] וכאילו אמר אריה תקיף, והיינו שהכה את שני שרי מואב החזקים. 'והוא ירד והכה את הארי בתוך הבור', שהרג את הארי במקום דחוק שקשה להלחם בו. והיה זה ביום השלג, שאף שטבע האריה שבימים קרים הוא מתחזק, ואילו טבע האדם להיפך, שבימים קרים הוא נחלש מפני הקור, אף על פי כן התגבר עליו והרגו. מצודת דוד ורלב"ג (שמואל שם).

מסורת הש"ס עם הוספות

א) סוטה דף מג:, ב) [מו"ק טז:], ג) עיין תוס' מו"ק כג: ד"ה ואין מה שהקשו על זה, ד) עיין מדות סוף פ"ד, ה) כב:, ו) עיין מו"ק כב. ובמלא הרועים כאן, ז) הי"ב, ח) דפרקין ה"ה (כח ע"א), ט) קדושין לא., י) עיין רש"י מנחות מג: ד"ה שקולה ותוס' שם לט. ד"ה לא, כ) עיין מגילה לא: ובתוס' שם ד"ה ר"ח, ל) [ועיין תוספות פסחים מ: ד"ה אבל ותוס' ב"ב עד ע"א ד"ה פסקי ותוס' נדה ס"א: ד"ה אבל ותוס' ע"ג סה: ד"ה אבל].

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה ואינו מברך וכו'. לנתייאשו מלקוברו ששוב אינו קוברו אבל: (ב) תוס' ד"ה למחר וכו'. ציצית בטליתותיהן וליכא משום לועג. [ע"ש במנחות ותראה דהגהתו צ"ע]: (ג) בא"ד. וגדול המלווה וכו' וקשה מההיא דהתכלת: (ד) בא"ד. מאנשי לותי"ר הא דמסירים הציצית משום דציצית עולה:

רב נסים גאון

פרק ג

דאמר מר מת תופש ד' אמות לקרית שמע. עיקרה במסכתא סוטה בפרק משוח מלחמה (דף מג) כי אתא רב דימי אמר ר' יוחנן משום ר' אליעזר בן יעקב מת תופש ד' אמות לקרית שמע דכתיב (משלי יז) לועג לרש חרף עושהו:

תורה אור השלם

א) וַיָּקָם אַבְרָהָם מֵעַל פְּנֵי מֵתוֹ וַיְדַבֵּר אֶל בְּנֵי חֵת לֵאמֹר: [בראשית כג, ג]

ב) גֵּר וְתוֹשָׁב אָנֹכִי עִמָּכֶם תְּנוּ לִי אֲחֻזַּת קֶבֶר עִמָּכֶם וְאֶקְבְּרָה מֵתִי מִלְּפָנָי: [בראשית כג, ד]

ג) לֹעֵג לָרָשׁ חֵרֵף עֹשֵׂהוּ שָׂמֵחַ לְאֵיד לֹא יִנָּקֶה: [משלי יז, ה]

ד) מַלְוֵה יְיָ חוֹנֵן דָּל וּגְמֻלוֹ יְשַׁלֶּם לוֹ: [משלי יט, יז]

ה) עֹשֵׁק דָּל חֵרֵף עֹשֵׂהוּ וּמְכַבְּדוֹ חֹנֵן אֶבְיוֹן: [משלי יד, לא]

ו) כִּי הַחַיִּים יוֹדְעִים שֶׁיָּמֻתוּ וְהַמֵּתִים אֵינָם יוֹדְעִים מְאוּמָה וְאֵין עוֹד לָהֶם שָׂכָר כִּי נִשְׁכַּח זִכְרָם: [קהלת ט, ה]

ז) וּבְנָיָהוּ בֶן יְהוֹיָדָע בֶּן אִישׁ חַיִל רַב פְּעָלִים מִקַּבְצְאֵל הוּא הִכָּה אֵת שְׁנֵי אֲרִאֵל מוֹאָב וְהוּא יָרַד וְהִכָּה אֶת הָאֲרִי בְּתוֹךְ הַבֹּאר בְּיוֹם הַשָּׁלֶג: [שמואל ב כג, כ]

משנת ראשונים

ואין מברכין עליו. דלא תימא הא דאין לו לברך אבל אחרים יאכלו עמו ויברכו ברכת המוציא ויצא הוא עמהם וכן אין מזמנין עליו.

ואין מברכין עליו ואין מזמנין עליו ופטור מקריאת שמע ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה ובשבת מיסב[א] ואוכל בשר ושותה יין ומברך ומזמן ומברכין עליו ומזמנין עליו וחייב בכל המצות האמורות בתורה רשב"ג[ב] אומר מתוך שנתחייב באלו נתחייב בכולן וא"ר יוחנן מאי בינייהו תשמיש המטה איכא בינייהו קתני מיהת פטור מקריאת שמע ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה אמר רב פפא תרגמא[ג] אמחזיר פניו ואוכל רב אשי אמר כיון שמוטל עליו לקוברו כמוטל לפניו דמי שנאמר[ד] (א) ויקם אברהם מעל פני מתו ונאמר (ב) ואקברה מתי מלפני כל זמן שמוטל עליו לקוברו כמוטל לפניו דמי. מתו אין אבל משמרו לא והתניא המשמר את המת אע"פ שאינו מתו פטור מק"ש ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה משמרו אע"פ שאינו מתו מתו אע"פ שאינו משמרו. מתו ומשמרו אין אבל מהלך בבית הקברות לא והתניא לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו וספר תורה בזרועו וקורא ואם עושה כן עובר משום (ג) לועג לרש חרף עושהו התם תוך ארבע [אמות[ה]] הוא דאסור חוץ לארבע אמות חייב[ו] דאמר מר מת תופס ד' אמות לק"ש הכא חוץ לד' אמות נמי פטור[ז]: גופא המשמר את המת אע"פ שאינו מתו פטור מקריאת שמע ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה היו שנים זה משמר וזה קורא וזה משמר וזה קורא בן עזאי אומר היו באים בספינה מניחו בזוית זו ומתפללין שניהם בזוית אחרת מאי בינייהו אמר רבינא חוששין לעכברים איכא בינייהו מר סבר חיישינן ומר סבר לא חיישינן: ת"ר המוליך עצמות ממקום למקום הרי זה לא יתנם בדסקיא ויתנם על גבי חמור וירכב עליהם מפני שנוהג בהם מנהג בזיון ואם היה מתירא מפני נכרים ומפני לסטים מותר וכדרך שאמרו בעצמות כך אמרו[ח] בספר תורה אהייא אילימא ארישא פשיטא מי גרע ספר תורה מעצמות אלא אסיפא: אמר רחבה אמר רב יהודה[ט] כל הרואה המת ואינו מלוהו[י] עובר משום (ג) לועג לרש חרף עושהו ואם הלוהו מה שכרו אמר רב אסי עליו הכתוב אומר (ד) מלוה ה' חונן דל (ה) ומכבדו חונן אביון[כ]: רבי חייא ורבי יונתן הוו שקלי ואזלי בבית הקברות הוה קשדיא תכלתא דרבי יונתן אמר ליה רבי חייא [ל] דלייה כדי שלא יאמרו למחר באין אצלנו ועכשיו מחרפין[מ] אותנו אמר ליה ומי ידעי כולי האי והא כתיב (ו) והמתים אינם יודעים מאומה אמר ליה אם קרית לא שנית אם שנית לא שלשת אם שלשת לא פירשו לך (ו) כי החיים יודעים שימותו אלו צדיקים שבמיתתן נקראו חיים שנאמר (ז) ובניהו בן יהוידע בן איש חי רב פעלים מקבצאל הוא הכה את שני אריאל מואב והוא ירד והכה את הארי בתוך הבור ביום השלג

רש"י

ואין מברכין עליו. אין צריך שיברכו לו אחרים בברכת הלחם: **ואין מזמנין עליו.** אין מצטרף עם שלשה לזימון: **תשמיש המטה איכא בינייהו.** לר"ש חייב[ז] אבל בעונה בשבת: **קתני מיהת פטור מק"ש ומכל ברכות.** ואפילו כשהוא אוכל בבית חבירו: **תרגמא.** להא דתני פטור אמי שאין לו בית אחר דקאמר מחזיר פניו ואוכל: **רב אשי אמר.** לעולם אכולה, ומתניתין נמי אפילו בבית אחר נמי פטר ליה, דכל שמוטל עליו לקוברו קרי מוטל לפניו: **ויקם אברהם וגו' וכתיב ואקברה מתי מלפני.** והיא שעתא לאו לפניו הוה: **משמרו.** אדם אחר שאינו קרובו אלא משמרו: **תופס ד' אמות לק"ש.** שאסור לקרות בתוך ארבע אמות שלו משום לועג לרש: **פטור מק"ש.** משום דעוסק במצוה: **חוששין לעכברים.** תנא קמא חייש לעכברים אפי' בספינה: **דסקיא.** מרצוף גדול של עור: **ואם היה מתירא.** וצריך לרכוב על הסוס ולרוץ: **אלא אסיפא.** אם היה מתירא רוכב: **מלוה ה' חונן דל.** קרי ביה מלוה[מ] את המקום מי שחונן את הדל, ואין לך דל מן המת והמלוה אותו כאלו מלוה את המקום: **דלייה.** הגביהנו: **לא שנית.** לא חזרת עליו פעם שנית כדי שתתבונן בו: **אלו צדיקים.** ומאי יודעים שימותו נותנים אל לבם יום המיתה ומושכים ידיהם מן העבירה, ורשעים אינם יודעים מאומה שעושים עצמם כאינם יודעים ותוהאים: **הוא הכה.** השפיל את השנים של דורות משני מקדשים שלא היה בהם כמותו: **אריאל.** זה בית המקדש, שנא' הוי אריאל אריאל קרית חנה דוד (ישעיה כט)[ז]: **מואב.** על שם שבנאו דוד דאתי מרות המואביה:

גזיזי

תוספות

והתניא פטור מתקיעת שופר אית לך למימר בחול ולא בי"ט בתמיה ומשני א"ר חנינא מכיון שהוא זקוק להכין לו ארון ותכריכין כדתנן (שבת קנא.) מחשיכין על התחום להביא לו ארון ותכריכין כמו שהוא נושא משאו דמי אלמא משמע דבשבתות וי"ט אינו רשאי לברך ולהתפלל דטרוד להחשיך לו על התחום להביא ארון ותכריכין וקשיא מסיפא דקתני בשבת מברכין עליו ומזמנין עליו וכן תניא נמי בירושלמי בד"א בחול אבל בשבת מיסב ואוכל ומברך ועונים אחריו אמן. ואומר הר"י דפליגי אהדדי רישא וסיפא בירושלמי. ורבי נתנאל היה אומר דאפשר ליישבו דודאי אם דעתו להחשיך על התחום אז יש לנו לומר דטרוד להחשיך ואינו רשאי לברך אבל בסיפא מיירי בשאין דעתו להחשיך על התחום ומיהו האי טעמא לא שייך לטעמא דמשום כבודו. ומן הירושלמי דמשני דפטור מנטילת לולב דמיירי בחול המועד דטרוד ליטא משאו למדנו שבחול המועד שייך אנינות[י] כשמתו מוטל לפניו וכיון דכשמוטל לפניו שייך אנינות כי מוטל עליו לקוברו כמוטל לפניו דמי וכן איפכא מי שמתו מוטל לפניו ואין עליו לקוברו אינו נוהג אנינות וכן משמע בירושלמי[פ] נמסר לרבים אוכל בשר ושותה יין נמסר לכתפים כנמסר לרבים ועל כרחך נמסר לרבים ר"ל אפי' לפניו דאי שלא לפניו תיפוק ליה שמיד חל עליו אבלות משילא מפתח ביתו[ו] וכיון דלא חל עליה אנינות א"כ אדם שאינו יכול לקבור מתו כגון אדם שמת בבית האסורים ואין המושל מניחו לקוברו נראה שאין חייב לנהוג בו אנינות שהרי אין זה מוטל עליו לקברו מפני שאינו יכול לפדותו ולהוציאו לקברו כדתניא במסכת שמחות (פ"ב) נתיאשו בעליו מלקוברו מתאבלין עליו ופסיק מיניה תורת אנינות מיהו באותו שתפסו מושל גם אבילות אינו חייב דלא דמי לנתיאשו מלקוברו (א) שהם אינו קוברו תו אבל הכא עדיין הוא מצפה אם יוכל לעשות פשרה עם המושל להניחו לקברו וכן מעשה דר' אליעזר בר"ש בבבא מציעא (דף פד:) דפסק מלות אנינות ומעשה שמתה אחותו של ר"ת בשבת והודיעו לו במוצאי שבת בעיר אחרת ואכל בשר ושתה יין ואמר כיון שיש לה בעל שחייב בקבורתה אינו אסור בבשר ויין ואפשר שגם ר"ת אם היה[ס] בעיר עצמו היה מיקל מאותו הטעם: **וספר תורה בזרועו וקורא.** והוא הדין דעל פה אסור לקרות: **וירכב עליהם.** אבל אי מפשילן לאחוריו על החמור שפיר דמי וכן בס"ת ואפילו אם בדעתך לאסור ס"ת אבל בנביאים וכתובים שפיר דמי[ע] מדנקט ס"ת ולא מסתבר לומר משום שריותא דנכרים ולסטים דהא פשיטא דמותר דלמה יהיה אסור ועוד דבהדיא אמר בירושלמי[פ] דסקיא מלאה ספרים או שהיו בה עצמות של מת הרי זה מפשילן לאחוריו ורוכב עליו[פ]: **אלא אסיפא.** משום לסטים מותר לרכוב עליהם וה"ה לאחוריו מותר אפילו בלא לסטים: **למחר באין אצלנו ועכשיו מחרפין אותנו.** ותימה והא אמרי' בפ' התכלת (מנחות דף מא.) ההיא שעתא ודאי רמינן ליה פי' נותנין ציצית בטליתותיהן (ב) משום לועג לרש וי"ל דה"פ הכא דמדייסין אותם במה שהחיים מלווים והמתים אינם מלווים וגדול המלווה וכו'[ט] (ג) וההיא דהתכלת היינו דרמו חוטים למתים ועכשיו אנו מסלקין אותן ומאי שנא[צ] אומר ר"ת דוקא הם שהיו רגילים כולם בחייהם ללבוש טלית בד' כנפות וללבוש ציצית וגם לכל העוסקים בהם יש להם ציצית והוה לועג לרש אם לא היה להם ציצית או משום דכתיב לדורתם לדור תם[ק] אבל אנו שגם בחיינו אין מנהגינו ללבוש תמיד ציצית אי הוי רמינן להו הוי כמו לועג לרש וכ"ת נשים לאותם שהיה להם בחייהם א"כ יהיה לועג לרש לאחרים ועוד אר"ת שמשמע מאנשי לותי"ר (ד) דמסירים הציצית דציצית עולה למנין תרי"ג עם ח' חוטין וחמשה קשרים[י] ואם לובש ציצית נראה כאילו קיים כל התורה ומיחזי כשיקרא וזה לא נהירא דגם חיים עתה למה לובשים הלא לא קיימו כל התורה כולה ומיהו י"ל דאנו סומכים על מסכת שמחות (פי"ב) שצוה אבא שאול לבניו הטילו[ל] תכלת מאפיליוני ואע"פ שהגמרא חולק עליו יש דברים שאנו מניחין הגמ' שלנו ואנו עושין כספרים החיצונים כמו מחזון ישעיהו[כ] כפסיקתא וכמו ויחל שיש בגמ' (מגילה דף לא.) דבתענית קורין ברכות וקללות ובמס' סופרים (פי"ז) מפרש ויחל והריצב"א היה רגיל שלא להסירם מן הכנף אלא לקושרם ולהדקם בתוך הכנף לאפוקי נפשיה מפלוגתא אם הם חייבין בציצית יש להם ציצית ואם לאו הרי הם מכוסין[ל]: **שני אריאל מואב.** על שם דוד ושלמה שבנו את הבית ובאו מרות המואביה:

בן

עין משפט נר מצוה

ה א מיי' פ"ד מהלכות תפילין הלכה כג ופי"ד מהלכות אבל הלכה יג [ופ"י מהל' ס"ת הלכה ו] סמ"ג עשין כב טוש"ע או"ח סימן מה סעיף א וסימן עא סעיף ז [וטור שו"ע יו"ד סימן רפב סעיף ד וסי' שמז סעיף ג ג]:

ו ב מיי' פ"ד מהלכות ק"ש הלכה ג טוש"ע או"ח סימן עא סעיף ג ד וביו"ד סימן שמא סעיף ו':

ז ג מיי' פי"ד מהלכות אבל הלכה י"ד סמג עשין ב טור שו"ע יו"ד סימן תג סעיף יוד:

[ד מיי' פ"י מהל' ס"ת הלכה יא טוש"ע י"ד סי' רפב סעיף ג']:

ח ד (מיי' וסמג שם) טור שו"ע יו"ד סימן שסא סעיף ג:

[ה טוש"ע או"ח סי' כג סעיף א' וביו"ד סי' שסז סעיף ד]:

הגהות וציונים

א] עיין פני יהושע וצל"ח שהקשו דסיפא דברייתא ובשבת מיסב וכו' ופלוגתא דרשב"ג וכן הא דא"ר יוחנן הוא ללא צורך כאן ואינם שייכים לעיקר קושיית הגמ': ב] [במ"ק איתא רבן גמליאל וכן איתא בשמחות] (גליון): ג] בכת"י **תרגמא רב פפא** ותיבת "אמר" ליתא: ד] בילקוט שמעוני (חיי שרה) הגירסא שנאמר **ואקברה מתי מלפני אטו ההיא שעתא קמיה הוה רמיא והכתיב ויקם אברהם מעל פני מתו אלא** כל זמן (והיא הגירסא העיקרית דק"ס, ועיין תורה תמימה שם): ה] כ"ה בכת"י: ו] בכת"י **שרי** (וכ"ה בר"ף ובר"אש): ז] בכת"י ובדפו"י נמי **אסור** וכ"ה בר"ף ובר"אש: ח] [בשאלתות פ' חיי שרה אי' **אמר רב יהודה אמר רב**] (גליון): ט] בהלכות גדולות (ברכות פ"ג) גורס ואינו מלוהו **ארבע אמות** וכ"ה בכת"י, וגי' הראשונים אינה כן (דק"ס) ומ"מ כתבו הרא"ש ותר"י ולפחות ילוהו ד' אמות: י] וגי' הבה"ג והרי"ף והרמב"ן (בתוה"א) מלוה ה' חונן דל **וגמלו ישלם לו** ול"ג "ומכבדו חונן אביון" שפסוק אחר הוא: כ] נ"א **מלעיגין** (גליון) וכ"ה בתוס' דפו"י. ול"ג תיבת "אותנו": ל] במו"ק כג ע"ב פירש רש"י **מותר** בתשמיש המטה עיי"ש (שפתי חכמים) ומש"כ רש"י "אבל" הגמרא מיירי מ"אונן" (שם): מ] קרי ביה מְלַוֶּה, מְלַוֵּה את המקום וכו' (כ"ה בדפוס וינציא רפ"א): נ] הס"ד ומה"ד "כיון שמוטל עליו לקוברו" כו' כצ"ל ויתר שבנתיים נמחק (ברכת ראש) ור"ל דהתוס' מכאן ולהלן קאי על דברי רב אשי בעמוד זה, וכ"ה בתור"י החסיד: ס] הלשון מגומגם ונראה דצריך להפך הגי' וצ"ל ואפשר שגם **אם היה ר"ת בעיר** עצמו וכו' (מראה כהן) וכ"ה בתור"פ: ע] **ומיהו נראה דאף בס"ת ש"ד מדנקט בסיפא ס"ת** כצ"ל רש"א (גליון): פ] [**ודקאמר אלא אסיפא** כצ"ל והד"א רש"א] (גליון) ובדפו"י הד"א וחסר תיבת ודקאמר, ולפנינו הוא ע"פ רש"ל דפו"ר וכ"ה בתור"פ: צ] **ומאי טעמא** כצ"ל רש"א (גליון): ק] תנדב"א רבא פכ"ו ד"ה לא תשא וכו' עיי"ש, עיין מהרש"א ולדעתי הני תיבות "משום דכתיב לדורתם לדור תם" יצדק אחר ועוד אמר ר"ת וכו' וכמו שכתבו בתוס' ב"ב עד ע"א ד"ה פסקי עיי"ש (רש"ש טויבש): ר] עיין ברא"ש הלכות קטנות (הל' ציצית סי' ט) שהכוונה "הסירו תכלת", ובתוס' נדה סא ע"ב ד"ה אבל הגי' **התירו תכלת** (מלא הרועים). ש] פ' חוזן:

[תוספות הרא"ש] כלומר אין מחזירין שיאכלו אחרים עמו כדי שיברכו אחרים ברכת המוציא ויפטר גם הוא שאין צריך דבלאו הכי פטור, ובירושלמי אומר דאין מברכין ר"ל שאם היו מברכין ברכת המוציא לא יענה אמן, וה"ג התם בירך לא יענו אחריו אמן, ברכו הם לא יענה אחריהם אמן. [רבינו יונה דף י: מדה"ר] [המשך בסוף המסכת]

בן איש חי אטו כולי עלמא בני מתי נינהו אלא בן איש חי שאפי' במיתתו קרוי חי רב פעלים מקבצאל שריבה וקבץ פועלים לתורה והוא הכה את שני אריאל מואב שלא הניח כמותו לא במקדש ראשון ולא במקדש שני והוא ירד והכה את הארי בתוך הבור ביום השלג איכא דאמרי דתבר גזיזי דברדא ונחת [א] וטבל איכא דאמרי דתנא סיפרא דבי רב ביומא דסיתוא (א) והמתים אינם יודעים מאומה אלו רשעים שבחייהן קרויין מתים שנאמר (ב) ואתה חלל רשע נשיא ישראל ואי בעית אימא מהכא (ג) על פי שנים עדים או (על פי) שלשה עדים יומת המת חי הוא אלא המת מעיקרא: בני ר' חייא [א] נפוק לקרייתא אייקר להו תלמודייהו הוו קא מצערי לאדכוריה א"ל חד לחבריה ידע אבון בהאי צערא א"ל אידך מנא ידע והא כתיב (ד) יכבדו בניו ולא ידע [ב] א"ל אידך ולא ידע והא כתיב (ה) אך בשרו עליו יכאב ונפשו עליו תאבל ואמר רבי יצחק קשה רמה למת [ג] כמחט בבשר החי אמרי בצערא דידהו ידעי בצערא דאחרינא לא ידעי ולא והתניא [ד] מעשה בחסיד אחד שנתן דינר לעני בערב ר"ה בשני בצורת והקניטתו אשתו והלך ולן בבית הקברות [ג] ושמע שתי רוחות שמספרות זו לזו אמרה חדא לחברתה חברתי בואי ונשוט בעולם ונשמע מאחורי הפרגוד מה פורענות בא לעולם אמרה לה חברתה איני יכולה שאני קבורה במחצלת של קנים אלא לכי את ומה שאת שומעת אמרי לי הלכה היא ושטה ובאה ואמרה לה חברתה חברתי מה שמעת מאחורי הפרגוד אמרה לה שמעתי שכל הזורע ברביעה ראשונה ברד מלקה אותו [ט] הלך הוא וזרע ברביעה שניה של כל העולם כולו לקה שלו לא לקה לשנה האחרת הלך ולן בבית הקברות ושמע אותן שתי רוחות שמספרות זו עם זו אמרה חדא לחברתה בואי ונשוט בעולם ונשמע מאחורי הפרגוד מה פורענות בא לעולם אמרה לה חברתי לא כך אמרתי לך איני יכולה שאני קבורה במחצלת של קנים אלא לכי את ומה שאת שומעת בואי ואמרי לי הלכה ושטה ובאה ואמרה לה חברתה חברתי מה שמעת מאחורי הפרגוד אמרה לה שמעתי שכל הזורע ברביעה שניה שדפון מלקה אותו הלך וזרע ברביעה ראשונה של כל העולם כולו נשדף ושלו לא נשדף אמרה לו אשתו מפני מה אשתקד [ד] של כל העולם כולו לקה ושלך לא לקה ועכשיו של כל העולם כולו נשדף ושלך לא נשדף סח לה כל הדברים הללו אמרו לא היו ימים מועטים עד שנפלה קטטה בין אשתו של אותו חסיד ובין אמה של אותה ריבה אמרה לה לכי ואראך בתך שהיא קבורה במחצלת של קנים לשנה האחרת הלך ולן בבית הקברות ושמע אותן רוחות שמספרות זו עם זו אמרה לה חברתי בואי ונשוט בעולם ונשמע מאחורי הפרגוד מה פורענות בא לעולם אמרה לה חברתי הניחני דברים שביני לבינך כבר נשמעו בין החיים אלמא ידעי דילמא איניש אחרינא שכיב ואזיל ואמר להו. ת"ש דזעירי הוה מפקיד זוזי גבי אושפיזכתיה עד דאתי ואזיל לבי רב שכיבה אזל בתרה לחצר מות אמר לה זוזי היכא אמרה ליה זיל שקלינהו מתותי בצנורא [ה] דדשא בדוך פלן ואימא לה לאימא תשדר לי מסרקאי וגובתאי דכוחלא בהדי פלניתא דאתיא למחר אלמא ידעי [דלמא] דומה קדים ומכריז להו. ת"ש דאבוה דשמואל הוו קא מפקדי גביה זוזי דיתמי כי נח נפשיה לא הוה שמואל גביה הוו קא קרו ליה בר אכיל זוזי דיתמי אזל אבתריה לחצר מות אמר להו בעינא אבא אמרו ליה אבא טובא איכא הכא אמר להו בעינא אבא בר אבא אמרו ליה אבא בר אבא נמי טובא איכא הכא אמר להו בעינא אבא בר אבא אבוה דשמואל היכא אמרו ליה סליק למתיבתא דרקיעא אדהכי חזייה ללוי דיתיב אבראי אמר ליה אמאי יתבת אבראי מאי טעמא לא סלקת אמר ליה דאמרי לי כל כי הנך שני דלא סליקת למתיבתא דרבי אפס ואחלישתיה לדעתיה לא מעיילינן לך למתיבתא דרקיעא אדהכי והכי אתא אבוה חזייה דהוה קא בכי ואחיך אמר ליה מאי טעמא קא בכית אמר ליה דלעגל קא אתית מאי טעמא אחיכת דחשיבת בהאי עלמא טובא אמר ליה אי חשיבנא נעיילוה ללוי ועיילוהו ללוי אמר ליה זוזי דיתמי היכא אמר ליה זיל שקלינהו באמתא דרחיא עילאי ותתאי דידן ומיצעי דיתמי אמר ליה מאי טעמא עבדת הכי אמר ליה אי גנובי גנבי מגנבו מדידן אי אכלה ארעא אכלה מדידן אלמא דידעי דילמא שאני שמואל כיון דחשיב קדמי ומכרזי (ו) פנו מקום. ° ואף ר' יונתן הדר ביה דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן מנין למתים שמספרים זה עם זה שנאמר (ז) ויאמר ה' אליו זאת הארץ אשר נשבעתי לאברהם ליצחק וליעקב לאמר מאי לאמר אמר הקדוש ברוך הוא למשה לך אמור להם לאברהם ליצחק וליעקב שבועה שנשבעתי לכם כבר קיימתיה לבניכם

גזיזי דברדא. חתיכות של ברד והקרח שקורין גלאצ"א בלע"ז, והיינו ביום השלג: ונחת וטבל. לקריו [י] ° כדי לעסוק בתורה: דתנא סיפרא דבי רב. תורת כהנים: חלל רשע. על צדקיהו הוא אומר [ז], ועדיין בימי יחזקאל חי היה וקורהו חלל: לקריתא. להתעסק בעבודת אחוזתם: אייקר תלמודייהו. אשתכח תלמודם מגרסתם. איקר הוכבד עליהם מחמת שכחה: צערא דידהו. צער גופם ממש כגון עקילת הרימה: שתי רוחות. של שתי ילדות מתות: (א) ונשמע. ונדע מה גזרו היום פורענות בעולם. שהעולם נדון בר"ה: הפרגוד. מחילה המבדלת בין מקום השכינה [ח]: ברביעה ראשונה. יורה. שלש רביעיות הן בכירה שניה ושלישית, ראשונה בי"ז במרחשון, שניה בכ"ג, שלישית בר"ח כסליו [ט]: ברד מלקה אותו. שעתיד ברד ליפול סמוך לרביעה ראשונה [ט] ומה שנזרע כבר הוקשה והברד שוברו, והנזרע בשניה עדיין רך הוא ואינו נשבר בשביל הברד, כענין שנאמר [י] והפשתה והשעורה נכתה והחטה והכוסמת לא נכו (שמות ט): שדפון. מלקה הרך ואינו משדף הקשה: אלמא ידעי. דברים האמורים בין החיים: לחצר מות. לבית הקברות: בצנורא דדשא. בחור מפתן הבית שהדלת סובב בו: מסרקאי. מסרק שלי: גובתא. קנה, ובשביל שמתה ילדה אמרה כן לעגמת נפש: בהדי פלניתא דאתיא למחר. לקבורה: אלמא ידעי. מה שעושין, שידעה זו שזו גוססת ונטויה למות: דלמא דומה. מלאך שהוא ממונה על המתים [כ] קדים ומכריז להו עכשיו יבא פלוני, אבל שאר דברי החיים אינם יודעים: בעינא אבא. מבקש אני את אבא, כך היה שמו: א"ל. המתים נגלו לו כאילו הם חוץ מקבריהם ויושבים בעגולה: חזייה. שמואל ללוי חברו [ל] שהיה יושב חוץ לישיבה של שאר מתים: כל כי הנך שני. מספר השנים שלא נכנסת בישיבתו של רבי אפס, במס' כתובות בפרק הנושא את האשה (דף קג:): חזייה. שמואל לאבוה דקא בכי וחייך: דלעגל אתית. במהרה תקבר: באמתא דרחיא. כל בנין מושב הרחיים קרוי אמת הרחיים: אלמא ידעי. מי חשוב בין החיים: זאת הארץ. במיתת משה כתיב: ואי

בן איש חי אטו כולי עלמא. בספרים מדויקים כתיב חי וקרינן חיל ומן הכתיב דייק הכי שלא כתיב חיל אלא חי: סיפרא דבי רב. מהאי דריש שהוא חמור שבספרים: בתוך הבור. שהוא באמצע הספרים: אלמא ידעי. מדקאמר לעגל קא אתית ולא מצי לשנויי כדלעיל דומה קדים ואמר להו דהיינו דוקא לאלתר אבל כל כך לא היה מקדים דהוא עצמו אינו יודע: אפילו

רב נסים גאון

דילמא דומה הוא דקדים מכריז להו. במסכת סנהדרין בפרק כל ישראל יש להן חלק (דף צד) אמרי' אמר ר' יוחנן אותו מלאך שהוא ממונה על הרוחות דומה שמו: ת"ש דאבוה דשמואל הוו מפקדי גביה זוזי דיתמי אמר ליה דאמרו לי כל הנך שני דלא עיילת למתיבתא דר' אפס הכא נמי לא תיעול. איתיה לפירושה במסכת כתובות בפרק הנושא את האשה (דף קג) דתנו רבנן בשעת פטירתו של רבי כו' אמר להם לחכמי ישראל אני צריך נכנסו חכמי ישראל אצלו אמר להם אל תספדוני בעיירות והושיבו ישיבה לאחר ל' יום שמעון בני חכם גמליאל בני נשיא חנינא בר חמא ישב בראש ודאמרי' עלה לא קביל עליה ר' חנינא שהיה ר' אפס גדול ממנו ב' שנים ומחצה יתיב ר' אפס ברישא ויתיב ר' חנינא אבראי ואתא לוי יתיב גביה ומשום הכא לא עיילוה ללוי למתיבתא דרקיעא עד דבעא שמואל רחמי עליה ועיילוה: מעשה ב[...] איש רומי שהנהיג את בני רומי לאכול גדיי' מקולסים בלילי פסחים. גרסינן במסכת פסחים בפ' מקום שנהגו (ד' נג) איבעיא להו תודוס איש רומי גברא רבה הוה או בעלי אגרופים הוה תא שמע את זו דרש תודוס איש רומי כו' שמע מינה גברא רבה הוה שמע מינה ר' יוסי בר אבין אמר מטיל מלאי לכיס של תלמידי חכמים הוה דאמר ר' יוחנן כל המטיל מלאי לכיס של תלמידי חכמים זוכה ויושב בישיבה של מעלה שנא' (קהלת ז) כי בצל החכמה בצל הכסף ובגמרא דבני מערבא (מו"ק פ"ג ה"א) אמרי מהו תודוס אמר ר' חנינא דהוה משלח פרנסתן דרבנן: חתכו חוליות ונתן חול בין חוליא לחוליא ר' אליעזר מטהר וחכמים מטמאין וזהו תנורו של עכנאי ואמר רב יהודה אמר שמואל למה נקרא שמו עכנאי שהקיפוהו דברים כעכנא וטימאוהו. איתה מיפרשא בבבא מציעא בפרק הזהב (דף נט) ומי שלא עיין בה לשם אינה מתפרשת לו מיכן לפי שלא הוזכר ממנה כאן אלא כפי הצורך בענין נמנו ובירכוהו בלבד וכלל המעשה כולו לשם פירשוהו ולפי שהוא קשה ומשתבשין בפירושה ישר בעיני לפרש תורף דבריה בקיצור כפי שלמדתי מדברי אדוננו האיי גאון ז"ל החלוקה היתה בין ר' אליעזר והחכמים חבריו בתנור שנעשה חוליות של טיט מתחלתו ואחר כן הניחו אותן החוליות אחת על גבי חברתה עד שנגמר התנור ועמד על מתכונתו וכשהיו מרכיבין החוליות אחת על גבי חברתה היו נותנין חול בנתים סבר ר' אליעזר כי זה התנור הואיל והחול נתון בין כל חוליא וחוליא וכשמבקש אדם לפורקו ולהחזירו חוליות כמו שהיה מתחלה יכול הוא לפי כי חוליות שלו לא נדבקו זו בזו ולא נצמדו זו לזו ולפיכך יהא דינו עכשיו בשעה שהוא מוקם כדין שהיה לחוליות שלו קודם הקמתו ואם נפל באוירו של זה התנור שרץ אינו מטמא ולא יהא דינו כדין התנור שחוליותיו מצומדין ומדובקין זו בזו שאמר בו הכתוב (ויקרא יא) תנור וכירים יותץ והחכמים החולקים עליו לא היה אצלם הפרש בין נתן חול בין החוליות שלו בין לא נתן אלא בין כך ובין כך טמא הוא אצלם כדין שאר כלי חרש שמיטמאין מאוירן והיו דנין כנגד ר' אליעזר על זה הדבר ונשאו ונתנו בה הרבה ורצה ר' אליעזר להביא ראיה לדבריו ולסייעם מדרך שהיא נוהגת כמנהג סימנים וראיות והיא מדמית למעשה מופת ולא קיבלום החכמים ולא נתקיימו אצלם לפי שכן דרכו של עולם להתנהג בכיוצא בהן ולפיכך אמרו לו אין מביאין ראיה מן החרוב אין מביאין ראיה מאמת המים כלומר כי אין בזה דבר שהוא סותר למנהגו של עולם ומשנה סדרי בראשית כדי שיהא לך לראיה אלא לעולם אין ההלכה מתקיימת אלא לפי מה שנתברר מן הקבלה של מרובין והיינו דברי חכמים. ובגמרא דאלו מגלחים דבני מערבא (הלכה א) הזכירו זה המעשה ואמרו כל הלין שבחא ולית הלכתא כר' אליעזר אמר ר' חנינא משנתנה לא נתנה אלא אחרי רבים להטות ולית לר' אליעזר ידע

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [עיין תוס' ב"ק פב: ד"ה אתא], ב) שבת יג: קנב., ג) [סוטה דף י. סנהדרין מח:], ד) [אבות דר"נ פ"ג], ה) עיין תוס' ר"ה דף טז ע"א ד"ה ובפסח, ו) [כתובות עז:], ז) תענית ו., ח) סנהדרין צד ע"א.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה שתי וכו' מתות הס"ד ואח"כ מ"ה בואי ונשוט ונדע:

גליון הש"ס

גמ' ואף ר' יונתן הדר ביה. עי' סוטה דף לד ע"ב תוס' ד"ה אבותי: רש"י ד"ה ונחת כו'. כדי לעסוק בתורה. עי' ב"ק דף פ"ב ע"ב תוס' ד"ה אתא:

לעזי רש"י

גלאנצ"א. פירוש ברד, קרח, כעין גרעינים המתהוים בתוך האויר מהמים הנקפאים ונופלים ארצה:

תורה אור השלם

א) כִּי הַחַיִּים יוֹדְעִים שֶׁיָּמֻתוּ וְהַמֵּתִים אֵינָם יוֹדְעִים מְאוּמָה וְאֵין עוֹד לָהֶם שָׂכָר כִּי נִשְׁכַּח זִכְרָם: [קהלת ט, ה]

ב) וְאַתָּה חָלָל רָשָׁע נְשִׂיא יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר בָּא יוֹמוֹ בְּעֵת עֲוֹן קֵץ: [יחזקאל כא, ל]

ג) עַל פִּי שְׁנַיִם עֵדִים אוֹ שְׁלֹשָׁה עֵדִים יוּמַת הַמֵּת לֹא יוּמַת עַל פִּי עֵד אֶחָד: [דברים יז, ו]

ד) יִכְבְּדוּ בָנָיו וְלֹא יֵדָע וְיִצְעֲרוּ וְלֹא יָבִין לָמוֹ: [איוב יד, כא]

ה) אַךְ בְּשָׂרוֹ עָלָיו יִכְאָב וְנַפְשׁוֹ עָלָיו תֶּאֱבָל: [איוב יד, כב]

ו) וַיֹּאמֶר יְיָ אֵלָיו זֹאת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב לֵאמֹר לְזַרְעֲךָ אֶתְּנֶנָּה הֶרְאִיתִיךָ בְעֵינֶיךָ וְשָׁמָּה לֹא תַעֲבֹר: [דברים לד, ד]

ליקוטי רש"י

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] [במס' ע"ז מו ע"א כתב רש"י ד"ה בני רבי חייא יהודה וחזקי' שמן] (גליון): ב] בכת"י נוסף ויצערו ולא יבין למו והוא המשך הפסוק: ג] בבית יוסף יו"ד סימן קעט ד"ה ומ"ש ודורש אל המתים וכו' כתב דהרא"ם ס"ל דהחסיד היה דורש לרוחו של המת ומותר, אמנם הב"י ס"ל דגם לרוחו של מת אסור לדרוש ועיי"ש באורו בגמרא: ד] [כלומר שתא קדמיתא ערוך [ערך אשתקד] ועי' תוי"ט ב"ב פ"ו מ"ג] (גליון): ה] נ"א צנורא (גליון) כ"ה בכת"י וכ"ה בע"י וכן כתב הרש"ש: ו] ובתרגום רב יוסף בד"ה א' יא איתא שטבל מחמת שנגע בשרץ אחד (גליון): ז] במו"ק טז ע"ב ובהוריות יא ע"ב מבואר דצדקיהו היה צדיק גמור, ובסנהדרין קג ע"א אמרו דמאי דכתיב ביה ויעש הרע בעיני ה' שהיה בידו למחות ולא מיחה, עיין פרשת דרכים דרוש כב שהאריך בזה: ח] צ"ל בין מקום השכינה לבין צבא מרום (כ"ה ברש"י ב"מ נט ע"א ד"ה פרגוד, צפנת פענח): ט] [צ"ל שניה] (גליון): י] לשון הפסוק (שמות ט, לא-לב) וְהַפִּשְׁתָּה וְהַשְּׂעֹרָה נֻכָּתָה כִּי הַשְּׂעֹרָה אָבִיב וְהַפִּשְׁתָּה גִּבְעֹל: וְהַחִטָּה וְהַכֻּסֶּמֶת לֹא נֻכּוּ כִּי אֲפִילֹת הֵנָּה: כ] ס"א הכירו (גליון) כ"ה במהרש"ל עיי"ש:

ויש לשאול, מהי כוונת הפסוק שבניהו הוא 'בֶּן אִישׁ חַי', שמשמע שנולד לאדם חי, **אַטּוּ כּוּלֵּי עָלְמָא בְּנֵי מֵתֵי נִינְהוּ** - וכי כל העולם בני מתים הם. **אֶלָּא** כך פירושו, '**בֶּן אִישׁ חַי**', בנו של יהוידע **שֶׁאֲפִילּוּ בְּמִיתָתוֹ** היה **קָרוּי חַי**, והיינו לפי שהיה צדיק גמור[א], וצדיקים במיתתם קרויים חיים.

הגמרא דורשת את המשך הפסוק:

'**רַב פְּעָלִים מְקַבְצְאֵל**', היינו **שֶׁרִיבָּה וְקִבֵּץ פּוֹעֲלִים לַתּוֹרָה** - שהִרבָּה ואסף לומדי תורה[ב]. '**וְהוּא הִכָּה אֵת שְׁנֵי אֲרִיאֵל מוֹאָב**' - ניצח והתגבר על תקופת שני בתי המקדש [המכונים 'אריאל מואב'[ג]], כלומר, **שֶׁלֹּא הִנִּיחַ** צדיק **כְּמוֹתוֹ לֹא בְּמִקְדָּשׁ רִאשׁוֹן וְלֹא בְּמִקְדָּשׁ שֵׁנִי**. '**וְהוּא יָרַד וְהִכָּה אֶת הָאֲרִי בְּתוֹךְ הַבּוֹר בְּיוֹם הַשָּׁלֶג**', **אִיכָּא דְּאָמְרִי** [-יש שאמרו] שהכוונה היא **דְּתַבַר גְּזִיזֵי דְּבַרְדָּא וּנְחַת וּטְבַל** - ששבר חתיכות של קרח שעל פני המים[ד], וירד וטבל בהם לקריו כדי לעסוק בתורה[ה]. **וְאִיכָּא דְּאָמְרִי** [-ויש שאמרו] שהכוונה היא **דְּתָנָא סִיפְרָא דְּבֵי רַב בְּיוֹמָא דְּסִיתְוָא** - ששנה את כלי ספר תורת כהנים[ז] ביום אחד מימות החורף [שהם ימים קצרים][ח].

המשך דברי רבי חייא בביאור הפסוק שהבאנו לעיל:

ומה שנאמר '**וְהַמֵּתִים אֵינָם יוֹדְעִים מְאוּמָה**', **אֵלּוּ הָרְשָׁעִים שֶׁבְּחַיֵּיהֶן קְרוּיִין מֵתִים**, ו'אינם יודעים מאומה' היינו שהם עושים את עצמם כאילו אינם יודעים מיום המיתה וחוטאים. והראיה שהרשעים נקראים מתים גם בחייהם, **שֶׁנֶּאֱמַר** בנבואת יחזקאל על צדקיהו (יחזקאל כא ל) '**וְאַתָּה חָלָל רָשָׁע נְשִׂיא יִשְׂרָאֵל**', ואף שהתנבא על צדקיהו בעודו בחיים קראו 'חלל' [-מת], והיינו לפי שהרשעים בחייהם קרויים מתים[ט]. **וְאִי בָּעֵית אֵימָא** - ואם תרצה תוכיח שנקראים מתים גם בחייהם, **מֵהָכָא** [-מפסוק זה], שנאמר (דברים יז ו) '**עַל פִּי שְׁנַיִם עֵדִים אוֹ (עַל פִּי) שְׁלֹשָׁה עֵדִים יוּמַת הַמֵּת**', ומדוע אמרו יומת 'המת', הרי עתה עדיין **חַי הוּא**, **אֶלָּא** יומת **הַמֵּת מֵעִיקָּרָא** - זה שהיה מת כבר מתחילה, כלומר, כיון שהוא רשע הרי הוא כבר חשוב כמת.

הגמרא מביאה שגם בני רבי חייא נחלקו אם המתים יודעים מהנעשה בין החיים:

בְּנֵי רַבִּי חִיָּיא נְפוּק לְקִרְיָיתָא - יצאו לכפרים, להתעסק בשדותיהם, **אִיַּיקַּר לְהוּ תַּלְמוּדַיְיהוּ** - נשכח מהם תלמודם[י], **הֲווּ קָא מְצַעֲרִי לְאַדְכּוּרֵיהּ** - היו מצערים את עצמם להיזכר בו. **אֲמַר לֵיהּ חַד** מבני רבי חייא **לְחַבְרֵיהּ** [לאחיו], **יָדַע אֲבוּן בְּהַאי צַעֲרָא** - האם יודע עתה אבינו בצער זה שיש לנו[יא]. **אֲמַר לֵיהּ אִידָךְ** - השיב לו האחר, **מְנָא יָדַע** - מהיכן ידע, **וְהָא כְּתִיב** [-והרי נאמר] (איוב יד כא) '**יִכְבְּדוּ בָנָיו וְלֹא יֵדָע**', שגם אם יהיו בניו של המת מכובדים, לא ידע מכך, משמע שאין המתים יודעים מהנעשה בין החיים. **אֲמַר לֵיהּ אִידָךְ** - השיבו האחר [האח הראשון], **וְהָאִם** אכן **לֹא יָדַע** בצערנו, **וְהָא כְּתִיב** [-והרי נאמר] על המת (שם פסוק כב) '**אַךְ בְּשָׂרוֹ עָלָיו יִכְאָב וְנַפְשׁוֹ עָלָיו תֶּאֱבָל**', **וְאָמַר רַבִּי יִצְחָק** בביאור פסוק זה, **קָשָׁה רִמָּה** [תולעת האוכלת בבשר] **לַמֵּת כְּמַחַט** הדוקרת **בִּבְשַׂר הַחַי**, שהמת חש בנעשה בגופו, משמע שהמת יודע מה נעשה בעולם. **אָמְרִי** - אמרו בני הישיבה[יב] לדחות ראיה זו, **בְּצַעֲרָא דִּידְהוּ יָדְעִי** - בצער גופם, כגון עקיצת הרימה, יודעים המתים[יג], אבל **בְּצַעֲרָא דְּאַחֲרִינָא לָא יָדְעִי** - בצערם של אחרים אינם יודעים.

הגמרא ממשיכה לעסוק בנידון האם המתים יודעים את הנעשה בין החיים, ודנה בכמה ראיות מהן נראה שהם יודעים את הנעשה:

שואלת הגמרא, **וְלֹא** יודעים המתים מה נעשה בין החיים, **וְהָתַנְיָא** - והרי שנינו בברייתא, **מַעֲשֶׂה בְּחָסִיד אֶחָד**[יד] **שֶׁנָּתַן דִּינָר לְעָנִי בְּעֶרֶב רֹאשׁ הַשָּׁנָה בִּשְׁנֵי בַצּוֹרֶת** [-שנים שלא ירדו בהן גשמים והתבואה והמזון ביוקר], **וְהִקְנִיטַתּוּ** [-והכעיסתו וציערתו] **אִשְׁתּוֹ** על כך, שלא היה לו לתת לעני סכום כזה בשנים קשות כאלו, **וְהָלַךְ** מביתו מפני כך, **וְלָן בְּבֵית הַקְּבָרוֹת**[טו], **וְשָׁמַע שְׁתֵּי רוּחוֹת** של שתי ילדות מתות **שֶׁמְּסַפְּרוֹת זוֹ לָזוֹ** [-שמדברות יחד][טז]. **אָמְרָה חֲדָא** [-אחת] **לַחֲבֶרְתָּהּ, חֲבֶרְתִּי, בּוֹאִי וְנָשׁוּט בָּעוֹלָם וְנִשְׁמַע מֵאֲחוֹרֵי הַפַּרְגּוֹד** [-המחיצה

א. **והיה** ראש הסנהדרין. מהרש"א (ח"א, לעיל ע"א ד"ה בן בשם תוס' לעיל ד. ד"ה בניהו).

ב. **בפשטות** הכוונה היא שהרביץ תורה לתלמידים. וטעם הדבר שנקראו פועלים, כתב בהגהות מהריעב"ץ (ד"ה וקבץ), שהעוסקים בתורה קרויים פועלים, כמו שאמר רב נחמן על לימודו (עירובין סה.) 'אנן פועלי דיממא אנן'.

ג. '**אריאל**' הוא בית המקדש, שנאמר (ישעיה כט א) 'הוי אריאל אריאל קרית חנה דוד'. רש"י (לעיל ע"א ד"ה אריאל). במסכת מידות (פ"ד מ"ז) נאמר כי בית המקדש נקרא 'אריאל' משום צורתו, שההיכל היה רחב מלפניו וצר מאחוריו כארי שהוא רחב מלפניו וצר מאחוריו.

שמו של בית המקדש 'אריאל מואב', הוא על שם שבנאו דוד שבא מרות המואביה. רש"י (לעיל ע"א ד"ה מואב) [בתוספות (לעיל ע"א ד"ה שני) נאמר שנקרא כן על שם שבנאוהו דוד ושלמה שבאו מרות המואביה, ובביאור דבריהם ואם חולקים עם רש"י, ראה ילקוט ביאורים (לעיל ע"א)].

ד. **ולפי** זה 'והכה את הארי' פירושו שהכה וניצח את היצר הרע המתגבר על האדם כארי למונעו מלסגף את גופו בקור. מגיד תעלומה (ד"ה והוא).

ה. **כן** כתב רש"י (ד"ה ונחת). והתוספות (ב"ק פב: סוף ד"ה אתא) ביארו שטבל כדי לאכול חולין בטהרה. אמנם בתרגום יונתן (דה"י א' יא כב) נאמר שטבל מפני שנגע בשרץ מת. [לשון התרגום הוא שדחקו רגליו ב'חרדונא דמית', וראה תוספות לעיל (יז: ד"ה כרע) שחרדונא הוא צב, אך בפירוש על תרגום יונתן (שם) כתב ש'חרדונא דמית' היינו חדר של מת].

לדעת רש"י, שבניהו טבל משום קרי כדי ללמוד בטהרה, יש לשאול מה היה הצורך בתקנת עזרא שבעל קרי לא ילמד עד שיטבול, והרי נהגו כן כבר מימות בניהו בן יהוידע שקדם לו הרבה. וראה על כך בילקוט ביאורים.

ו. **תרגום** יונתן (שם).

ז. **תורת** כהנים הוא ספר ברייתות ובהן דרשות הלכה על פסוקי חומש ויקרא. ונקרא 'סיפרא דבי רב' לפי שהיה שגור בבית המדרש בפי כולם [ו'בי רב' היינו בית המדרש]. רש"י (חולין סו. ד"ה תנא - הראשון). אמנם ברמב"ם (בהקדמה לספר היד החזקה ד"ה כל המצות, בהקדמה לפירוש המשניות ד"ה ואחר שלא) מבואר שרב חיבר ברייתות אלו [ו'בי רב' היינו בבית מדרשו של רב].

מקור הדרשה שלימודו היה בתורת כהנים דווקא, כתבו תוספות (ד"ה סיפרא) שהוא משום שנאמר שהכה את 'הארי' שהוא הגיבור שבחיות, ואף ספר זה הוא הקשה והחמור שבספרים. והמהרש"א (ח"א, לעיל ע"א ד"ה בן) ביאר ש'ארי' משמע תורת כהנים, משום שההלכות המובאות בו נוהגות בעיקר במקדש הנקרא אריאל.

עוד כתבו תוספות (ד"ה בתוך), שלכך נאמר שהכה את הארי 'בתוך הבור', שספר ויקרא [עליו נתחבר התורת כהנים] נמצא באמצע חמשה חומשי תורה. והמהרש"א (שם) הוסיף לבאר את הכתיב בפסוק 'בתוך הבאר', שבאר היא התורה, כמו שנאמר (בראשית כו יט) 'וימצאו שם באר מים חיים', ובתוך הבאר היינו באמצע התורה.

את תחילת דברי הפסוק 'והוא ירד והכה' וגו', ביאר הסמיכת חכמים (ד"ה איכא) שהכוונה שירד לעומקה של הלכה.

ח. **בתרגום** יונתן (דה"י א' יא כב) מבואר שהיה זה בעשרה בטבת, שהוא מהימים הקצרים ביותר.

ט. **ואמנם** צדקיהו צדיק היה (ערכין יז.), מכל מקום נקרא רשע משום שעבר על שבועתו לנבוכדנצר. מהרש"א (ד"ה שנאמר). והפרשת דרכים (דרוש כב) ביאר שנקרא רשע על שלא מיחה בבני דורו, שהיו רשעים [כאמור בערכין (שם)].

י. '**אייקר**' היינו 'הוכבד'. פירוש הדברים הוא שנעשה תלמודם כבד עליהם לדעת אותו וללומדו, משום ששכחוהו. על פי רש"י (ד"ה אייקר).

יא. **על** פי הצל"ח (ד"ה ידע) שהיא לשון שאלה. ובפירוש הכותב (על העין יעקב, ד"ה כל) נקט שאין זו שאלה אלא אמירה בעלמא, שאמר לאחיו כי ודאי אבינו יודע בצער זה שיש לנו.

יב. **שפתי** חכמים (ד"ה אמרי).

יג. **כתבו** הספר חסידים (סי' תתשסג) והכלבו (סי' קיד ד"ה כתב הבעל) שאין הכוונה לכאב הגוף, שהרי לאחר המות אין הגוף מרגיש כלום, אלא הכוונה לכאב הנשמה החיה גם אחר מות האדם והרואה את הנעשה לגוף, שקשה לה הרימה שבו משום הזלזול שבדבר. וכן ביאר גם התוספות יום טוב (אבות פ"ב מ"ז), והוסיף שלכך אמרו 'קשה רמה למת כמחט בבשר החי', ולא השוו את הלשון ואמרו 'קשה רמה לבשר המת כמחט בבשר החי', או 'קשה רמה למת כמחט לחי', לפי שהרימה קשה לנשמתו של המת כמחט הקשה לגופו של החי.

יד. **כל** מקום שאמרו 'חסיד אחד' הוא רבי יהודה בר אלעאי או רבי יהודה בן בבא. מהרש"א (ח"א, ד"ה מעשה) על פי הגמרא בכמה מקומות (ב"ק קג: תמורה טו:).

טו. **כתב** הבית יוסף (יו"ד סי' קעט סי"ג ד"ה ומ"ש ודורש), שלכך הלך ללון בבית הקברות ולא הלך לבית אחר, משום שלא רצה שתתגלה הקטטה שבינו לבין אשתו.

יש להקשות, כיצד טימא החסיד את עצמו בליל ראש השנה במקום שיטהר עצמו ביום זה שהוא יום הדין. ואכן לדעת כמה מפרשים [הכותב (על העין יעקב, ד"ה כל) והמהרש"א (ד"ה מעשה) והצל"ח (ד"ה הלך)] היה מעשה זה בחלום בלבד, ראה בילקוט ביאורים. אולם בדרשות ר"י אבן שועיב (דרשה לראש השנה) נקט שהמעשה היה בהקיץ, וכן נקט הענף יוסף (ד"ה מעשה) בשם הרמב"ן. וראה עוד בענין זה בילקוט ביאורים. וראה שם עוד אם מותר ללון בבית הקברות, והאם אינו אסור משום דורש אל המתים.

טז. **כתב** הרמב"ן (תורת האדם, שער הגמול סוף אות קכג) שאין הכוונה לשיחה בדיבור ממש, אלא שיש דרך לנפשות להשיג דברים מזו לזו. כעין זה כתב בדרשות ר"י אבן שועיב (דרשה לראש השנה), ששיחה זו היא כרוח הקודש, והחסיד שמע זאת כשומע דברי מלאך.

גזיזי דברדא. חתיכות של ברד והקרח שקורין גלאנצ"א בלע"ז, והיינו ביום השלג: ונחת וטבל. לקריו [ג] ° כדי לעסוק בתורה: דתנא סיפרא דבי רב. תורת כהנים: חלל רשע. על צדקיהו הוא אומר [ז], ועדיין בימי יחזקאל חי היה וקורהו חלל: לקריתא. להתעסק בעבודת אחוזתם: אייקר תלמודייהו. אשתכח תלמודם מגרסתם. אייקר הוכבד עליהם מחמת שכחה: צערא דידהו. לער גופם ממש כגון עקילת הרימה: שתי רוחות. של שתי ילדות מתות: (א) ונשמע. ונדע מה גזרו היום פורענות בעולם. שהעולם נדון בר"ה: הפרגוד. מחיצה המבדלת בין מקום השכינה [ח]:

בן איש חי אטו כולי עלמא בני מתי נינהו אלא בן איש חי שאפי' במיתתו קרוי חי רב פעלים מקבצאל שריבה וקבץ פועלים לתורה והוא הכה את שני אריאל מואב שלא הניח כמותו לא במקדש ראשון ולא במקדש שני והוא ירד והכה את הארי בתוך הבור ביום השלג איכא דאמרי דתבר גזיזי דברדא ונחת וטבל [ג] איכא דאמרי דתנא סיפרא דבי רב ביומא דסיתוא [א] והמתים אינם יודעים מאומה אלו רשעים שבחייהן קרויין מתים שנאמר [ב] ואתה חלל רשע נשיא ישראל ואי בעית אימא מהכא [ג] על פי שנים עדים או (על פי) שלשה עדים יומת המת חי הוא אלא המת מעיקרא: בני ר' חייא [א] נפוק לקרייתא אייקר להו תלמודייהו הוו קא מצערי לאדכוריה א"ל חד לחבריה ידע אבון בהאי צערא א"ל אידך מנא ידע והא כתיב [ד] יכבדו בניו ולא ידע [ב] א"ל אידך ולא ידע והא כתיב [ה] אך בשרו עליו יכאב ונפשו עליו תאבל ואמר רבי יצחק [ג] קשה רמה למת כמחט בבשר החי אמרי בצערא דידהו ידעי בצערא דאחרינא לא ידעי ולא והתניא [ז] מעשה בחסיד אחד שנתן דינר לעני בערב ר"ה בשני בצורת והקניטתו אשתו והלך ולן בבית הקברות [ג] ושמע שתי רוחות שמספרות זו לזו אמרה חדא לחברתה חברתי בואי ונשוט בעולם ונשמע מאחורי הפרגוד מה פורענות בא לעולם אמרה לה חברתה איני יכולה שאני קבורה במחצלת של קנים אלא לכי את ומה שאת שומעת אמרי לי הלכה היא ושטה ובאה ואמרה לה חברתה חברתי מה שמעת מאחורי הפרגוד אמרה לה שמעתי שכל הזורע ברביעה ראשונה ברד מלקה אותו [ט] הלך הוא וזרע ברביעה שניה של כל העולם כולו לקה שלו לא לקה לשנה האחרת הלך ולן בבית הקברות ושמע אותן שתי רוחות שמספרות זו עם זו אמרה חדא לחברתה בואי ונשוט בעולם ונשמע מאחורי הפרגוד מה פורענות בא לעולם אמרה לה חברתי לא כך אמרתי לך איני יכולה שאני קבורה במחצלת של קנים אלא לכי את ומה שאת שומעת בואי ואמרי לי הלכה ושטה ובאה ואמרה לה חברתה חברתי מה שמעת מאחורי הפרגוד אמרה לה שמעתי שכל הזורע ברביעה שניה שדפון מלקה אותו הלך וזרע ברביעה ראשונה של כל העולם כולו נשדף ושלו לא נשדף אמרה לו אשתו מפני מה אשתקד [י] של כל העולם כולו לקה ושלך לא לקה ועכשיו של כל העולם כולו נשדף ושלך לא נשדף סח לה כל הדברים הללו אמרו לא היו ימים מועטים עד שנפלה קטטה בין אשתו של אותו חסיד ובין אמה של אותה ריבה אמרה לה לכי ואראך בתך שהיא קבורה במחצלת של קנים לשנה האחרת הלך ולן בבית הקברות ושמע אותן רוחות שמספרות זו עם זו אמרה לה חברתי בואי ונשוט בעולם ונשמע מאחורי הפרגוד מה פורענות בא לעולם אמרה לה חברתי הניחני דברים שביני לבינך כבר נשמעו בין החיים אלמא ידעי דילמא איניש אחרינא שכיב ואזיל ואמר להו. ת"ש דזעירי הוה מפקיד זוזי גבי אושפיזכתיה עד דאתי ואזיל לבי רב שכיבה אזל בתרה לחצר מות אמר לה זוזי היכא אמרה ליה זיל שקלינהו מתותי בצנורא [כ] דדשא בדוך פלן ואימא לה לאימא תשדר לי מסרקאי וגובתאי דכוחלא בהדי פלניתא דאתיא למחר אלמא ידעי [דלמא] דומה קדים ומכריז להו. ת"ש דאבוה דשמואל הוו קא מפקדי גביה זוזי דיתמי כי נח נפשיה לא הוה שמואל גביה הוו קא קרו ליה בר אכיל זוזי דיתמי אזל אבתריה לחצר מות אמר להו בעינא אבא אמרו ליה אבא טובא איכא הכא אמר להו בעינא אבא בר אבא אמרו ליה אבא בר אבא נמי טובא איכא הכא אמר להו בעינא אבא בר אבא אבוה דשמואל היכא אמרו ליה סליק למתיבתא דרקיעא אדהכי חזייה ללוי דיתיב אבראי אמר ליה אמאי יתבת אבראי מאי טעמא לא סלקת אמר ליה דאמרי לי כל כי הנך שני דלא סליקת למתיבתא דרבי אפס ואחלישתיה לדעתיה לא מעיילינן לך למתיבתא דרקיעא אדהכי והכי אתא אבוה חזייה דהוה קא בכי ואחיך אמר ליה מאי טעמא קא בכית אמר ליה דלעגל קא אתית מאי טעמא אחיכת דחשיבת בהאי עלמא טובא אמר ליה אי חשיבנא נעיילוהו ללוי ועיילוהו ללוי אמר ליה זוזי דיתמי היכא אמר ליה זיל שקלינהו באמתא דרחיא עילאי ותתאי דידן ומיצעי דיתמי אמר ליה מאי טעמא עבדת הכי אמר ליה אי גנובי גנבי מגנבו מדידן אי אכלה ארעא אכלה מדידן אלמא דידעי דילמא שאני שמואל כיון דחשיב קדמי ומכרזי [י] פנו מקום. ° ואף ר' יונתן הדר ביה דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן מנין למתים שמספרים זה עם זה שנאמר [ו] ויאמר ה' אליו זאת הארץ אשר נשבעתי לאברהם ליצחק וליעקב לאמר מאי לאמר אמר הקדוש ברוך הוא למשה לך אמור להם לאברהם ליצחק וליעקב שבועה שנשבעתי לכם כבר קיימתיה לבניכם

רש"י (המשך): ברביעה ראשונה. יורה. שלש רביעיות הן בכירה שניה ושלישית, ראשונה בי"ז במרחשון, שניה בכ"ג, שלישית בר"ח כסליו [י]: ברד מלקה אותו. שעתיד ברד ליפול סמוך לרביעה ראשונה [ט] ומה שנזרע כבר הוקשה והברד שוברו, והנזרע בשניה עדיין רך הוא ואינו נשבר בשביל הברד, כענין שנאמר [י] והפשתה והשעורה נכתה והחטה והכוסמת לא נכו (שמות ט): שדפון. מלקה הרך ואינו משדף הקשה: אלמא ידעי. דברים האמורים בין החיים: לחצר מות. לבית הקברות: בצנורא דדשא. בחור מפתן הבית שהדלת סובב בו: מסרקאי. מסרק שלי: גובתא. קנה, ובשביל שמתה ילדה אמרה כן לעגמת נפש: בהדי פלניתא דאתיא למחר. לקבורה: אלמא ידעי. מה שעושין, שידעה זו שזו גוססת ונטויה למות: דלמא דומה. מלאך שהוא ממונה על המתים [ח] קדים ומכריז להו עכשיו יבא פלוני, אבל שאר דברי החיים אינם יודעים: בעינא אבא. מבקש אני את אבא, כך היה שמו: א"ל. המתים נגלו לו כאילו הם חוץ מקבריהם ויושבים בעגולה: חזייה. שמואל ללוי חברו [ק] שהיה יושב חוץ לישיבה של שאר מתים: כל כי הנך שני. מספר השנים שלא נכנסת בישיבתו של רבי אפס, במס' כתובות בפרק הנושא את האשה (דף קג:): חזייה. שמואל לאבוה דקא בכי ואחיך: דלעגל אתית. במהרה תקבר: באמתא דרחיא. כל בנין מושב הרחיים קרוי אמת הרחיים: אלמא ידעי. מי חשוב בין החיים: זאת הארץ. במיתת משה כתיב: ואי

תוספות: בן איש חי אטו כולי עלמא. בספרים מדויקים כתיב חי וקרינן חיל ומן הכתיב דייק הכי שלא כתיב חיל אלא חי: סיפרא דבי רב. מהארי דריש שהוא חמור שבספרים: בתוך הבור. שהוא באמצע הספרים: אלמא ידעי. מדקאמר לעגל קא אתית ולא מצי לשנויי כדלעיל דומה קדים ואמר להו דהיינו דוקא לאלתר אבל כל כך לא היה מקדים דהוא עצמו אינו יודע: אפילו

רב נסים גאון

דילמא דומה הוא דקדים מכריז להו. במסכת סנהדרין בפרק כל ישראל יש להן חלק (דף צד) אמרי' אמר ר' יוחנן אותו מלאך שהוא ממונה על הרוחות דומה שמו: ת"ש דאבוה דשמואל הוו מפקדי גביה זוזי דיתמי אמר ליה דאמרו לי כל הנך שני דלא עיילת למתיבתא דר' אפס הכא נמי לא תיעול. איתיה לפירושה במסכת כתובות בפרק הנושא את האשה (דף קג) דתנו רבנן בשעת פטירתו של רבי כו' אמר להם לחכמי ישראל אני צריך נכנסו חכמי ישראל אצלו אמר להם אל תספדוני בעיירות והושיבו ישיבה לאחר ל' יום שמעון בני חכם גמליאל בני נשיא חנינא בר חמא ישב בראש ודאמרי' עלה לא קביל עליה ר' חנינא שהיה ר' אפס גדול ממנו ב' שנים ומחצה יתיב ר' אפס ברישא ויתיב ר' חנינא אבראי ואתא לוי יתיב גביה ומשום הכא לא עיילוה ללוי למתיבתא דרקיעא עד דבעא שמואל רחמי עליה ועיילוה:

מעשה בתודוס איש רומי שהנהיג את בני רומי לאכול גדיי' מקולסים בלילי פסחים. גרסינן במסכת פסחים בפ' מקום שנהגו (ד' נג) איבעיא להו תודוס איש רומי גברא רבה הוה או בעלי אגרופים הוה תא שמע את זו דרש תודוס איש רומי כו' שמע מינה גברא רבה הוה שמע מינה ר' יוסי בר אבין אמר מטיל מלאי לכיס של תלמידי חכמים הוה דאמר ר' יוחנן כל המטיל מלאי לכיס של תלמידי חכמים זוכה ויושב בישיבה של מעלה שנא' (קהלת ז) כי בצל החכמה בצל הכסף ובגמרא דבני מערבא (מו"ק פ"ג ה"א) אמרי מהו תודוס אמר ר' חנינא דהוה משלח פרנסתן דרבנן: חתכו חוליות ונתן חול בין חוליא לחוליא ר' אליעזר מטהר וחכמים מטמאין וזהו תנורו של עכנאי ואמר רב יהודה אמר שמואל למה נקרא שמו עכנאי שהקיפוהו דברים כעכנא וטימאוהו. איתה מיפרשא בבבא מציעא בפרק הזהב (דף נט) ומי שלא עיין בה לשם אינה מתפרשת לו מיכן לפי שלא החכר ממנה כאן אלא כפי הצורך בענין נמנו ובירכוהו בלבד וכלל המעשה כולו לשם פירשוהו ולפי שהוא קשה ומשתבשין בפירושה ישר בעיני לפרש תורף דבריה בקיצור כפי שלמדתי מדברי אדוננו האיי גאון ז"ל החלוקה היתה בין ר' אליעזר והחכמים חבריו בתנור שנעשה חוליות של טיט מתחלתו ואחר כן הניחו אותן החוליות אחת על גבי חברתה עד שנגמר התנור ועמד על מתכונתו וכשהיו מרכיבין החוליות אחת על גבי חברתה היו נותנין חול בנתים סבר ר' אליעזר כי זה התנור הואיל והחול נתון בין כל חוליא וחוליא וכשמבקש אדם לפורקו ולהחזירו חוליות כמו שהיה מתחלה יכול הוא לפי כי חוליות שלו לא נדבקו זו בזו ולא נצמדו זו לזו ולפיכך יהא דינו עכשיו בשעה שהוא מוקם כדין שהיה לחוליות שלו קודם הקמתו ואם נפל באוירו של זה התנור שרץ אינו מטמא ולא יהא דינו כדין התנור שחוליותיו מצומדין ומדובקין זו בזו שאמר בו הכתוב (ויקרא יא) תנור וכירים יותץ והחכמים החולקים עליו לא היה אצלם הפרש בין נתן חול בין החוליות שלו בין לא נתן אלא בין כך ובין כך טמא הוא אצלם כדין שאר כלי חרש שמיטמאין מאוירן והיו דנין כנגד ר' אליעזר על זה הדבר ונשאו ונתנו בה הרבה ורצה ר' אליעזר להביא ראיה לדבריו ולסייעם מדרך שהיא נוהגת כמנהג סימנים וראיות והיא מדמית למעשה מופת ולא קיבלום החכמים ולא נתקיימו אצלם לפי שכן דרכו של עולם להתנהג בכיוצא בהן ולפיכך אמרו לו אין מביאין ראיה מן החרוב אין מביאין ראיה מאמת המים כלומר כי אין בזה דבר שהוא סותר למנהגו של עולם ומשנה סדרי בראשית כדי שיהא לך לראיה אלא לעולם אין ההלכה מתקיימת אלא לפי מה שנתברר מן הקבלה של מרובין והיינו דברי חכמים. **ובגמרא דאלו מגלחים** דבני מערבא (הלכה א) הזכירו זה המעשה ואמרו כל הלין שבחא ולית הלכתא כר' אליעזר אמר ר' חנינא משנתנה לא נתנה אלא אחרי רבים להטות ולית לר' אליעזר ידע

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [עיין תוס' ב"ק פב: ד"ה אתא], ב) שבת יג: קנב., ג) [סוטה דף י. סנהדרין מח:], ד) [אבות דר"נ פ"ג], ה) עיין תוס' ר"ה דף טז ע"א ד"ה ובפסח, ו) [כתו... ז) תענית ו., ח) סנהדרין צד ע"א.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה שתי וכו' מתות הס"ד ואח"כ מ"ה בואי ונשוט ונדע:

גליון הש"ס

גמ' ואף ר' יונתן הדר ביה. עי' סוטה דף לד ע"ב תוס' ד"ה אבותי: רש"י ד"ה ונחת כו'. כדי לעסוק בתורה. עי' ב"ק דף פ"ב ע"ב תוס' ד"ה אתא:

לעזי רש"י

גלאנצ"א. פירוש ברד, קרח, כעין גרעינים המתהוים בחלל האויר מהמים הנקפאים ונופלים ארצה:

תורה אור השלם

א) כִּי הַחַיִּים יוֹדְעִים שֶׁיָּמֻתוּ וְהַמֵּתִים אֵינָם יוֹדְעִים מְאוּמָה וְאֵין עוֹד לָהֶם שָׂכָר כִּי נִשְׁכַּח זִכְרָם: [קהלת ט, ה]

ב) וְאַתָּה חָלָל רָשָׁע נְשִׂיא יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר בָּא יוֹמוֹ בְּעֵת עֲוֹן קֵץ: [יחזקאל כא, כט]

ג) עַל פִּי שְׁנַיִם עֵדִים אוֹ שְׁלֹשָׁה עֵדִים יוּמַת הַמֵּת לֹא יוּמַת עַל פִּי עֵד אֶחָד: [דברים יז, ו]

ד) יִכְבְּדוּ בָנָיו וְלֹא יֵדָע וְיִצְעֲרוּ וְלֹא יָבִין לָמוֹ: [איוב יד, כא]

ה) אַךְ בְּשָׂרוֹ עָלָיו יִכְאָב וְנַפְשׁוֹ עָלָיו תֶּאֱבָל: [איוב יד, כב]

ו) וַיֹּאמֶר יְיָ אֵלָיו זֹאת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב לֵאמֹר לְזַרְעֲךָ אֶתְּנֶנָּה הֶרְאִיתִיךָ בְעֵינֶיךָ וְשָׁמָּה לֹא תַעֲבֹר: [דברים לד, ד]

הגהות וציונים

א] [במס' ע"ז מו ע"א כתב רש"י ד"ה בני רבי חייא יהודה וחזקי' שמן] (גליון): ב] בכת"י נוסף ויצערו ולא יבין למו והוא המשך הפסוק: ג] בבית יוסף יו"ד סימן קעט ד"ה ומ"ש ודורש אל המתים וכו' כתב דהרא"ם ס"ל דהחסיד היה דורש לרוחו של המת ומותר, אמנם הב"י ס"ל דגם לרוחו של מת אסור לדרוש ועיי"ש באורו בגמרא: ד] [כלומר שתא קדמיתא ערוך [ערך אשתקד] ועי' תוי"ט ב"ב פ"ו מ"ג] (גליון): ה] נ"א צנורא (גליון) כ"ה בכת"י וכ"ה בע"י וכן כתב הרש"ש: ו] ובתרגום רב יוסף בד"ה א' יא איתא שטבל מחמת שנגע בשרץ אחד (גליון): ז] במו"ק טז ע"ב ובהוריות יא ע"ב מבואר דצדקיהו היה צדיק גמור, ובסנהדרין קג ע"א אמרו דמאי דכתיב ביה ויעש הרע בעיני ה' שהיה בידו למחות ולא מיחה, עיין פרשת דרכים דרוש כב שהאריך בזה: ח] צ"ל בין מקום השכינה לבין צבא מרום (כ"ה ברש"י ב"מ נט ע"א ד"ה פרגוד, צפנת פענח): ט] [צ"ל שניה] (גליון): י] לשון הפסוק (שמות ט, לא-לב) וְהַפִּשְׁתָּה וְהַשְּׂעֹרָה נֻכָּתָה כִּי הַשְּׂעֹרָה אָבִיב וְהַפִּשְׁתָּה גִּבְעֹל: וְהַחִטָּה וְהַכֻּסֶּמֶת לֹא נֻכּוּ כִּי אֲפִילֹת הֵנָּה: כ] ס"א הכירו (גליון) כ"ה במהרש"ל עיי"ש:

משנת ראשונים

דתבר גזיזי דברדא ונחת וטבל. הא דאמר במי שמתו (שם דף יח:) גבי בניהו דתבר גזיזא דברדא ונחת וטבל, לא לדברי תורה דאכתי עזרא לא הוה אלא לאכול חולין בטהרה.

[תוספות, בבא קמא פב:] [המשך בסוף המסכת]

שבין השכינה לצבא מרום"] מַה פּוּרְעָנוּת גזרו היום שיהיה בָּא לָעוֹלָם[יח]. אָמְרָה לָהּ חֲבֶרְתָּהּ, אֵינִי יְכוֹלָה לבוא עמך, משום שֶׁאֲנִי קְבוּרָה בְּמַחְצֶלֶת שֶׁל קָנִים[יט], אֶלָּא לְכִי אַתְּ, וּמַה שֶּׁאַתְּ שׁוֹמַעַת אִמְרִי לִי. הָלְכָה הִיא וְשָׁטָה וּבָאָה, וְאָמְרָה לָהּ חֲבֶרְתָּהּ, חֲבֶרְתִּי, מַה שָּׁמַעַתְּ מֵאֲחוֹרֵי הַפַּרְגּוֹד[כ]. אָמְרָה לָהּ, שָׁמַעְתִּי שֶׁכָּל הַזּוֹרֵעַ בִּרְבִיעָה רִאשׁוֹנָה - בזמן הגשם הראשון[כא], בָּרָד שעתיד לרדת מיד אחר כך, מַלְקֶה [-מקלקל] אוֹתוֹ, שמה שכבר נזרע הרי הוא מתקשה והברד שוברו[כב]. הָלַךְ הוּא וְזָרַע בִּרְבִיעָה שְׁנִיָּה - בזמן הגשם השני, ואז כאשר ירד הברד, הזרע שֶׁל כָּל הָעוֹלָם כּוּלּוֹ לָקָה, לפי שכבר נתקשה והברד שבר אותו, ואילו הזרע שֶׁלּוֹ לֹא לָקָה, לפי שהיה עדיין רך. לַשָּׁנָה הָאַחֶרֶת הָלַךְ שוב אותו חסיד וְלָן בְּבֵית הַקְּבָרוֹת, וְשָׁמַע אוֹתָן שְׁתֵּי רוּחוֹת שֶׁמְּסַפְּרוֹת זוֹ עִם זוֹ. אָמְרָה חֲדָא [-אחת] לַחֲבֶרְתָּהּ, בּוֹאִי וְנָשׁוּט בָּעוֹלָם וְנִשְׁמַע מֵאֲחוֹרֵי הַפַּרְגּוֹד מַה פּוּרְעָנוּת בָּא לָעוֹלָם. אָמְרָה לָהּ, חֲבֶרְתִּי, לֹא כָּךְ אָמַרְתִּי לָךְ, אֵינִי יְכוֹלָה, שֶׁאֲנִי קְבוּרָה בְּמַחְצֶלֶת שֶׁל קָנִים[כג], אֶלָּא לְכִי אַתְּ, וּמַה שֶּׁאַתְּ שׁוֹמַעַת בּוֹאִי וְאִמְרִי לִי. הָלְכָה וְשָׁטָה וּבָאָה, וְאָמְרָה לָהּ חֲבֶרְתָּהּ, חֲבֶרְתִּי, מַה שָּׁמַעַתְּ מֵאֲחוֹרֵי הַפַּרְגּוֹד. אָמְרָה לָהּ, שָׁמַעְתִּי שֶׁכָּל הַזּוֹרֵעַ בִּרְבִיעָה שְׁנִיָּה, שִׁדָּפוֹן שעתיד לבוא לאחר מכן מַלְקֶה אוֹתוֹ, שהשדפון מלקה את הרך שנזרע זה מקרוב ברביעה הסמוכה. הָלַךְ הוּא וְזָרַע בִּרְבִיעָה רִאשׁוֹנָה, לעומת שאר האנשים שזרעו ברביעה שניה בלבד, ואז כאשר בא השדפון, הזרע שֶׁל כָּל הָעוֹלָם כּוּלּוֹ נִשְׁדַּף[כד], לפי שהיה רך, וְהזרע שֶׁלּוֹ לֹא נִשְׁדַּף, לפי שכבר נתקשה. אָמְרָה לוֹ אִשְׁתּוֹ, מִפְּנֵי מָה אֶשְׁתָּקַד [-בשנה שעברה[כה]] הזרע שֶׁל כָּל הָעוֹלָם כּוּלּוֹ לָקָה בברד וְהזרע שֶׁלְּךָ לֹא לָקָה בו, וְעַכְשָׁיו הזרע שֶׁל כָּל הָעוֹלָם כּוּלּוֹ נִשְׁדַּף וְהזרע שֶׁלְּךָ לֹא נִשְׁדַּף. סָח לָהּ את כָּל הַדְּבָרִים הַלָּלוּ, ששמע מאותן שתי רוחות מה שנגזר לאותה שנה ושעל פי דבריהן זרע ולא ניזוק. אָמְרוּ [-סיפרו שזה היה המשך המעשה], לֹא הָיוּ יָמִים מוּעָטִים - לא חלף אפילו זמן מועט, עַד שֶׁנָּפְלָה קְטָטָה בֵּין אִשְׁתּוֹ שֶׁל אוֹתוֹ חָסִיד וּבֵין אִמָּהּ שֶׁל אוֹתָהּ רִיבָה [-ילדה] שמתה ששמע החסיד את דבריה בבית הקברות, ואז אָמְרָה לָהּ אשתו של אותו חסיד לאותה אם, לְכִי וְאַרְאֵךְ את בִּתֵּךְ שֶׁהִיא קְבוּרָה בְּמַחְצֶלֶת שֶׁל קָנִים[כו]. לַשָּׁנָה הָאַחֶרֶת שוב הָלַךְ אותו חסיד וְלָן בְּבֵית הַקְּבָרוֹת, וְשָׁמַע אוֹתָן שתי רוחות שֶׁמְּסַפְּרוֹת זוֹ עִם זוֹ. אָמְרָה לָהּ האחת לחברתה, חֲבֶרְתִּי, בּוֹאִי וְנָשׁוּט בָּעוֹלָם וְנִשְׁמַע מֵאֲחוֹרֵי הַפַּרְגּוֹד מַה פּוּרְעָנוּת בָּא לָעוֹלָם. אָמְרָה לָהּ, חֲבֶרְתִּי, הַנִּיחִנִי, דְּבָרִים שֶׁדיברנו בֵּינִי לְבֵינֵךְ כְּבָר נִשְׁמְעוּ בֵּין הַחַיִּים.

מסיימת הגמרא, אַלְמָא יָדְעִי - מוכח שהמתים יודעים מהדברים הנאמרים בין החיים. משיבה הגמרא, דִּילְמָא אִינִישׁ אַחֲרִינָא שָׁכֵיב וְאָזֵיל וְאָמַר לְהוּ - שמא אדם אחר מת, וסיפר להן מה ששמע בחייו.

תָּא שְׁמַע - בוא ושמע ראיה אחרת לכך שהמתים יודעים את הנעשה בין החיים, דִּזְעֵירִי הֲוָה מַפְקִיד זוּזֵי גַּבֵּי אוּשְׁפִּיזִיכְתֵּיהּ - היה מפקיד את מעותיו אצל בעלת האכסניא שבה התאכסן, עַד דְּאָתֵי וְאָזֵיל לְבֵי רַב - עד שהלך וחזר מבית המדרש, שְׁכִיבָה [-מתה] אותה אשה ולא ידע היכן המעות. אֲזַל בַּתְרַהּ לַחֲצַר מָוֶת - הלך אחריה לבית הקברות. אֲמַר לַהּ, זוּזֵי הֵיכָא - מעותי היכן הן. אָמְרָה לֵיהּ, זִיל שְׁקַלִינְהוּ מִתּוּתֵי (בְּ)צִנּוֹרָא[כז] דְּדַשָּׁא בְּדוּךְ פְּלָן - לך טול אותן מתחת חור פתח הבית [החור שציר דלת הבית סובב בו] שבמקום פלוני, וְאֵימָא לַהּ לְאִימָּא - ועוד אבקשך שתאמר לאמי, שֶׁתְּשַׁדַּר לִי מַסְרְקַאי וְגוּבְתַּאי דְּכוּחְלָא בַּהֲדֵי פְּלָנִיתָא דְּאָתְיָא לִמְחַר - שתשלח לי את המסרק שלי ואת השפופרת של הכחול שלי, עם פלונית הבאה מחר לקבורה[כח].

אומרת הגמרא, אַלְמָא יָדְעִי - מוכח שהמתים יודעים את הנעשה בין החיים, שידעה שאותה פלונית גוססת ותמות מחר. דוחה הגמרא, [דִּלְמָא] דּוּמָה קָדֵים וּמַכְרִיז לְהוּ - שמא דומה, שהוא המלאך הממונה על המתים[כט], מקדים ומכריז לפניהם כי עתה יבוא פלוני, ולכן ידעה זאת, אבל שאר הדברים הנעשים בין החיים אכן אינם יודעים.

תָּא שְׁמַע - בוא ושמע ראיה אחרת שהמתים יודעים את הנעשה בין החיים, דַּאֲבוּהַ דִּשְׁמוּאֵל הֲווּ קָא מַפְקְדֵי גַּבֵּיהּ זוּזֵי דְּיַתְמֵי - אביו של שמואל[ל] היו מפקידים אצלו מעות של יתומים, כִּי נָח נַפְשֵׁיהּ לָא הֲוָה שְׁמוּאֵל גַּבֵּיהּ - וכשנפטר לא היה שמואל אצלו, ולא שמע מאביו דבר אודות מעות אלו היכן הן, ועל כן לא ידע להחזירן לבעליהן. כיון שכך, הֲווּ קָא קָרוּ לֵיהּ בַּר אָכֵיל זוּזֵי דְּיַתְמֵי - היו מכנים את שמואל 'בן של האוכל מעות יתומים'. נצטער שמואל, וַאֲזַל אַבַּתְרֵיהּ לַחֲצַר מָוֶת - הלך אחרי אביו לבית הקברות[לא]. בבואו לשם, נגלו לו המתים כאילו הם מחוץ לקבריהם ויושבים בעיגול. אֲמַר לְהוּ שמואל, בָּעֵינָא אַבָּא - אני רוצה את אבא[לב]. אָמְרוּ לֵיהּ, אַבָּא טוּבָא אִיכָּא הָכָא - הרבה יש כאן ששמם אבא. אֲמַר לְהוּ, בָּעֵינָא אַבָּא בַּר אַבָּא - אני רוצה את אבא בנו של אבא[לג]. אָמְרוּ לֵיהּ, אַבָּא בַּר אַבָּא נַמִּי טוּבָא אִיכָּא הָכָא - יש כאן גם הרבה ששמם אבא ושם אביהם אבא. אֲמַר לְהוּ, בָּעֵינָא אַבָּא בַּר אַבָּא אֲבוּהַ דִּשְׁמוּאֵל - אני רוצה את אבא בנו של אבא אביו של שמואל, הֵיכָא

יז. רש"י (ב"מ נט. ד"ה פרגוד) [וכתב בהגהות ר"א גוטמכר (ברש"י ד"ה הפרגוד) שכן יש להגיה ברש"י כאן].

יח. שהעולם נידון בראש השנה. רש"י (ד"ה ונשמע). הקשו תוספות (ר"ה טז. ד"ה בפסח), שהרי הפורענויות דלהלן הן פורענויות על התבואה, ואילו במשנה בראש השנה (שם) נאמר כי בפסח נידונים על התבואה ולא בראש השנה. ותירצו תוספות, שאף שהדין הוא בפסח, מכל מקום בראש השנה שלאחריו מזכירים בשמים את הדין שגזרו על התבואה בפסח שעבר. עוד תירצו, שהגמרא כאן סוברת כדעת רבי יהודה (ר"ה טז.) שהכל נידונים בראש השנה, וגזר הדין על התבואה נחתם בפסח שלאחר מכן. וכן ביאר בדרשות ר"י אבן שועיב (דרשה ליום שמיני עצרת), שהדין הוא בראש השנה, אבל גזר הדין הוא לכל אחד בזמנו, כשם שדינו של אדם הוא בראש השנה וגזר דינו ביום הכפורים.

יט. הטעם שלא רצתה חברתה לשוט עמה, מפני שהיתה מתביישת מהרוחות האחרות השטות בעולם שיראוה כשהיא נתונה במחצלת של קנים [ואף שהגוף אינו זז ממקומו ורק הנשמה היא ששטה, אולם הנשמה נראית כפי שהגוף נראה]. שיטה מקובצת (ד"ה מפני). והצל"ח (ד"ה שאני) ביאר, שכל זמן שהגוף קיים אין הנשמה יכולה להפרד מהגוף ולעלות למעלה, ולכך קוברים את המתים בתכריכים של פשתן שהוא נרקב מהר ואינו מעכב את רקבון הגוף. זו שהיתה בת עניים שלא היה בידם להלבישה בתכריכי פשתן, נקברה במחצלת של קנים, ועל כן עדיין לא נרקב גופה ולא יכלה הרוח להפרד מהגוף ולשוט בעולם. על פי דבריו אלו הוא מבאר מדוע בשנה השניה חזרה הראשונה ואמרה לה שתבוא עמה [אף שכבר השיבה לה בשנה הקודמת שאינה יכולה מפני שהיא נתונה במחצלת של קנים], מפני שהיתה סבורה שבשנה זו כבר נרקבה המחצלת עם הבשר וכבר תוכל לשוט בעולם, והשיבה לה שעדיין לא אירע כן.

כ. וראה ילקוט ביאורים איך ידעו בליל ראש השנה מה נגזר על העולם, הלא הדין הוא ביום שלמחרת.

כא. זמן הגשם נקרא 'רביעה', ושלש רביעות יש, הראשונה בי"ז במרחשון, השניה בכ"ג במרחשון, והשלישית בראש חודש כסליו. רש"י (ד"ה ברביעה) [בתענית (ו.) מצינו מחלוקת אודות זמני הרביעות, וראה שם שתי דעות נוספות, אולם נפסקה הלכה כרבי יוסי. וראה שם ברש"י (ד"ה כרבי) שהביא גירסא אחרת].

כב. ומי שיזכה, יעכוהו משמים שלא יזרע ברביעה ראשונה, על מנת שלא תִּפָּסֵד תבואתו. שפתי חכמים (ד"ה שכל).

כג. ראה בהערה לעיל בשם הצל"ח, שביאר מדוע שבה ואמרה לה שתבוא עמה אחרי שבשנה הקודמת כבר השיבה לה שאינה יכולה לפי שהיא קבורה במחצלת של קנים.

כד. לפי שבשנה זו זרעו הכל ברביעה שניה [כנראה על פי מה שאירע להם בשנה הקודמת שזרעו ברביעה ראשונה והפסידו].

כה. 'אשתקד' הוא קיצור התיבות 'שתא קדמאה' [-השנה הקודמת].

כו. והתכוונה לבזותה על שבתה קבורה במחצלת של קנים כדרך העניים.

כז. הגהות וציונים.

כח. אין הכוונה שהיתה צריכה לדברים אלו, ולא אמרה זאת אלא משום עגמת נפש על שמתה בילדותה. רש"י (ד"ה גובתא).

כט. רש"י (ד"ה דלמא). והמהרש"א (חגיגה ה. ד"ה דרעינא) ביאר שהוא המלאך הממונה על הגיהנם.

ל. שמו היה אבא בר אבא, כדלהלן בגמרא. וראה ילקוט ביאורים מדוע לא נקרא בשמו אלא יחסוהו לשמואל בנו.

לא. המפרשים הקשו כיצד הלך שמואל, שהיה כהן (מגילה כב.), לבית הקברות. וכמה תשובות נאמרו בכך. דעת הגר"א (אמרי נועם, ד"ה אזיל) שהלך למקום שהנשמות יושבים שם ולא לבית הקברות ממש, דעת המצפה איתן (ד"ה אזל) שלא היה מעשה זה אלא בחלום, והמהרש"ם (ד"ה אזיל) כתב שעמד רחוק מן הקברים ולא נטמא.

לב. כך היה שמו. רש"י (ד"ה בעינא). ואף שאסור להזכיר את שמו של אביו אף לאחר מותו (שו"ע, יו"ד סי' רמ ס"ב), מותר הדבר כאשר הזכרת שמו באה לצורך כבודו ואי אפשר לעשות צורך זה באופן אחר. עיני בנימין (ד"ה בעינא).

לג. שגם שם אביו [סבו של שמואל] היה 'אבא'.

בן איש חי אטו כולי עלמא בני מתי נינהו אלא בן איש חי שאפי' במיתתו קרוי חי רב פעלים מקבצאל שריבה וקבץ פועלים לתורה והוא הכה את שני אריאל מואב שלא הניח כמותו לא במקדש ראשון ולא במקדש שני והוא ירד והכה את הארי בתוך הבור ביום השלג איכא דאמרי דתבר גזיזי דברדא ונחת [א] וטבל איכא דאמרי דתנא סיפרא דבי רב ביומא דסיתוא א) והמתים אינם יודעים מאומה אלו רשעים שבחייהן קרויין מתים שנאמר ב) ואתה חלל רשע נשיא ישראל ואי בעית אימא מהכא ג) על פי שנים עדים או (על פי) שלשה עדים יומת המת חי הוא אלא המת מעיקרא: בני ר' חייא [א] נפוק לקרייתא אייקר להו תלמודייהו הוו קא מצערי לאדכוריה א"ל חד לחבריה ידע אבון בהאי צערא א"ל אידך מנא ידע והא כתיב ד) יכבדו בניו ולא ידע [ב] א"ל אידך ולא ידע והא כתיב ה) אך בשרו עליו יכאב ונפשו עליו תאבל ואמר רבי יצחק [ג] קשה רמה למת [ג] כמחט בבשר החי אמרי בצערא דידהו ידעי בצערא דאחרינא לא ידעי ולא והתניא [ד] מעשה בחסיד אחד שנתן דינר לעני בערב ר"ה בשני בצורת והקניטתו אשתו והלך ולן בבית הקברות [ג] ושמע שתי רוחות שמספרות זו לזו אמרה חדא לחברתה חברתי בואי ונשוט בעולם ונשמע מאחורי הפרגוד מה פורענות בא לעולם אמרה לה חברתה איני יכולה שאני קבורה במחצלת של קנים אלא לכי את ומה שאת שומעת אמרי לי הלכה היא ושטה ובאה ואמרה לה חברתה חברתי מה שמעת מאחורי הפרגוד אמרה לה שמעתי שכל הזורע ברביעה ראשונה ברד מלקה אותו [ה] הלך הוא וזרע ברביעה שניה של כל העולם כולו לקה שלו לא לקה לשנה האחרת הלך ולן בבית הקברות ושמע אותן שתי רוחות שמספרות זו עם זו אמרה חדא לחברתה בואי ונשוט בעולם ונשמע מאחורי הפרגוד מה פורענות בא לעולם אמרה לה חברתי לא כך אמרתי לך איני יכולה שאני קבורה במחצלת של קנים אלא לכי את ומה שאת שומעת בואי ואמרי לי הלכה ושטה ובאה ואמרה לה חברתה חברתי מה שמעת מאחורי הפרגוד אמרה לה שמעתי שכל הזורע ברביעה שניה שדפון מלקה אותו הלך וזרע ברביעה ראשונה של כל העולם כולו נשדף ושלו לא נשדף אמרה לו אשתו מפני מה אשתקד [ד] של כל העולם כולו לקה ושלך לא לקה ועכשיו של כל העולם כולו נשדף ושלך לא נשדף סח לה כל הדברים הללו אמרו לא היו ימים מועטים עד שנפלה קטטה בין אשתו של אותו חסיד ובין אמה של אותה ריבה אמרה לה לכי ואראך בתך שהיא קבורה במחצלת של קנים לשנה האחרת הלך ולן בבית הקברות ושמע אותן רוחות שמספרות זו עם זו אמרה לה חברתי בואי ונשוט בעולם ונשמע מאחורי הפרגוד מה פורענות בא לעולם אמרה לה חברתי הניחני דברים שביני לבינך כבר נשמעו בין החיים אלמא ידעי דילמא איניש אחרינא שכיב ואזיל ואמר להו. ת"ש דזעירי הוה מפקיד זוזי גבי אושפיזכתיה עד דאתי ואזיל לבי רב שכיבה אזל בתרה לחצר מות אמר לה זוזי היכא אמרה ליה זיל שקלינהו מתותי בצנורא [ה] דדשא בדוך פלן ואימא לה לאימא תשדר לי מסרקאי וגובתאי דכוחלא בהדי פלניתא דאתיא למחר אלמא ידעי [דלמא] דומה קדים ומכריז להו. ת"ש דאבוה דשמואל הוו קא מפקדי גביה זוזי דיתמי כי נח נפשיה לא הוה שמואל גביה הוו קא קרו ליה בר אכיל זוזי דיתמי אזל אבתריה לחצר מות אמר להו בעינא אבא אמרו ליה אבא טובא איכא הכא אמר להו בעינא אבא בר אבא אמרו ליה אבא בר אבא נמי טובא איכא הכא אמר להו בעינא אבא בר אבא אבוה דשמואל היכא אמרו ליה סליק למתיבתא דרקיעא אדהכי חזייה ללוי דיתיב אבראי אמר ליה אמאי יתבת אבראי מאי טעמא לא סלקת אמר ליה דאמרי לי כל כי הנך שני דלא סליקת למתיבתא דרבי אפס ואחלישתיה לדעתיה לא מעיילינן לך למתיבתא דרקיעא אדהכי והכי אתא אבוה חזייה דהוה קא בכי ואחיך אמר ליה מאי טעמא קא בכית אמר ליה דלעגל קא אתית מאי טעמא אחיכת דחשיבת בהאי עלמא טובא אמר ליה אי חשיבנא נעיילוה ללוי ועיילוהו ללוי אמר ליה זוזי דיתמי היכא אמר ליה זיל שקלינהו באמתא דרחיא עילאי ותתאי דידן ומיצעי דיתמי אמר ליה מאי טעמא עבדת הכי אמר ליה אי גנובי גנבי מגנבו מדידן אי אכלה ארעא אכלה מדידן אלמא דידעי דילמא שאני שמואל כיון דחשיב קדמי ומכרזי [י] פנו מקום. [°] ואף ר' יונתן הדר ביה דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן מנין למתים שמספרים זה עם זה שנאמר [ו] ויאמר ה' אליו זאת הארץ אשר נשבעתי לאברהם ליצחק וליעקב לאמר מאי לאמר אמר הקדוש ברוך הוא למשה לך אמור להם לאברהם ליצחק וליעקב שבועה שנשבעתי לכם כבר קיימתיה לבניכם

רש"י

גזיזי דברדא. חתיכות של ברד והקרח שקורין גלאנצ"א בלע"ז, והיינו ביום השלג: ונחת וטבל. לקריו [°] כדי לעסוק בתורה: דתנא סיפרא דבי רב. תורת כהנים: חלל רשע. על צדקיהו הוא אומר [ו], ועדיין בימי יחזקאל חי היה וקורהו חלל: לקריתא. להתעסק בעבודת אחוזתם: אייקר תלמודייהו. אשתכח תלמודם מגרסתם. איקר הוכבד עליהם מחמת שכחה: צערא דידהו. לער גופם ממש כגון עקילת הרימה: שתי רוחות. של שתי ילדות מתות: (א) ונשמע. ונדע מה גזרו היום פורענות בעולם. שהעולם נדון בר"ה: הפרגוד. מחילה המבדלת בין מקום השכינה [ס]: ברביעה ראשונה. יורה. שלש רביעיות הן בכירה שניה ושלישית, ראשונה בי"ז במרחשון, שניה בכ"ג, שלישית בר"ח כסליו [י]: ברד מלקה אותו. שעתיד ברד ליפול סמוך לרביעה ראשונה [ס] ומה שנזרע כבר הוקשה והברד שוברו, והנזרע בשניה עדיין רך הוא ואינו נשבר בשביל הברד, כענין שנאמר [י] והפשתה והשעורה נכתה והחטה והכוסמת לא נכו (שמות ט): שדפון. מלקה הרך ואינו משדף הקשה: אלמא ידעי. דברים האמורים בין החיים: לחצר מות. לבית הקברות: בצנורא דדשא. בחור מפתן הבית שהדלת סובב בו: מסרקאי. מסרק שלי: גובתא. קנה, ובשביל שמתה ילדה אמרה כן לעגמת נפש: בהדי פלניתא דאתיא למחר. לקבורה: אלמא ידעי. מה שעושין, שידעה זו שזו גוססת ונטויה למות: דלמא דומה. מלאך שהוא ממונה על המתים [ס] קדים ומכריז להו עכשיו יבא פלוני, אבל שאר דברי החיים אינם יודעים: בעינא אבא. מבקש אני את אבא, כך היה שמו: א"ל. המתים נגלו לו כאילו הם חוץ מקבריהם ויושבים בעגולה: חזייה. שמואל ללוי חברו [ס] שהיה יושב חוץ לישיבה של שאר מתים: כל כי הנך שני. מספר השנים שלא נכנסת בישיבתו של רבי אפס, במס' כתובות בפרק הנושא את האשה (דף קג:): חזייה. שמואל לאבוה דקא בכי וחייך: דלעגל אתית. במהרה תקבר: באמתא דרחיא. כל בנין מושב הרחיים קרוי אמת הרחיים: אלמא ידעי. מי חשוב בין החיים: זאת הארץ. במיתת משה כתיב: ואי

תוספות

בן איש חי אטו כולי עלמא. בספרים מדויקים כתיב חי וקרינן חיל ומן הכתיב דייק הכי שלא כתיב חיל אלא חי: **סיפרא** דבי רב. מהאי דרש שהוא חמור שבספרים: **בתוך** הבור. שהוא באמצע הספרים: **אלמא** ידעי. מדקאמר לעגל קא אתית ולא מצי לשנויי כלעיל דומה קדים ואמר להו דהיינו דוקא לאלתר אבל כל כך לא היה מקדים דהוא עצמו אינו יודע: אפילו

רב נסים גאון

דילמא דומה הוא דקדים מכריז להו. במסכת סנהדרין בפרק כל ישראל יש להן חלק (דף צד) אמרי' אמר ר' יוחנן אותו מלאך שהוא ממונה על הרוחות דומה שמו: ת"ש דאבוה דשמואל הוו מפקדי גביה זוזי דיתמי אמר ליה דאמרו לי כל הנך שני דלא עיילת למתיבתא דר' אפס הכא נמי לא תיעול. איתיה לפירושה במסכת כתובות בפרק הנושא את האשה (דף קג) דתנו רבנן בשעת פטירתו של רבי כו' אמר להם לחכמי ישראל אני צריך נכנסו חכמי ישראל אצלו אמר להם אל תספדוני בעיירות והושיבו ישיבה לאחר ל' יום שמעון בני חכם גמליאל בני נשיא חנינא בר חמא ישב בראש ודאמרי' עלה לא קביל עליה ר' חנינא שהיה ר' אפס גדול ממנו ב' שנים ומחצה יתיב ר' אפס ברישא ויתיב ר' חנינא אבראי ואתא לוי יתיב גביה ומשום הכא לא עיילוה ללוי למתיבתא דרקיעא עד דבעא שמואל רחמי עליה ועיילוה: **מעשה בתודוס איש רומי שהנהיג את בני רומי לאכול גדיי' מקולסים בלילי פסחים.** גרסינן במסכת פסחים בפ' מקום שנהגו (ד' נג) איבעיא להו תודוס איש רומי גברא רבה הוה או בעלי אגרופים הוה תא שמע את זו דרש תודוס איש רומי כו' שמע מינה גברא רבה הוה שמע מינה ר' יוסי בר אבין אמר מטיל מלאי לכיס של תלמידי חכמים הוה דאמר ר' יוחנן כל המטיל מלאי לכיס של תלמידי חכמים זוכה ויושב בישיבה של מעלה שנא' (קהלת ז) כי בצל החכמה בצל הכסף ובגמרא דבני מערבא (מו"ק פ"ג ה"א) אמרי מהו תודוס אמר ר' חנינא דהוה משלח פרנסתן דרבנן: **חתכו חוליות ונתן חול בין חוליא לחוליא ר' אליעזר מטהר וחכמים מטמאין חהו תנורו של עכנאי ואמר רב יהודה אמר שמואל למה נקרא שמו עכנאי שהקיפוהו דברים כעכנא וטימאוהו.** איתה מיפרשא בבבא מציעא בפרק הזהב (דף נט) ומי שלא עיין בה לשם אינה מתפרשת לו מיכן לפי שלא החכר ממנה כאן אלא כפי הצורך בענין נמנו ובירכוהו בלבד וכלל המעשה כולו לשם פירשוהו ולפי שהוא קשה ומשתבשין בפירושה ישר בעיני לפרש תורף דבריה בקיצור כפי שלמדתי מדברי אדוננו האיי גאון ז"ל החלוקה היתה בין ר' אליעזר והחכמים חבריו בתנור שנעשה חוליות של טיט מתחלתו ואחר כן הניחו אותן החוליות אחת על גבי חברתה עד שנגמר התנור ועמד על מתכונתו וכשהיו מרכיבין החוליות אחת על גבי חברתה היו נותנין חול בנתים סבר ר' אליעזר כי זה התנור הואיל והחול נתון בין כל חוליא וחוליא וכשמבקש אדם לפורקו ולהחזירו חוליות כמו שהיה מתחלה יכול הוא לפי כי חוליות שלו לא נדבקו זו בזו ולא נצמדו זו לזו ולפיכך יהא דינו עכשיו בשעה שהוא מוקם כדין שהיה לחוליות שלו קודם הקמתו ואם נפל באוירו של זה התנור שרץ אינו מטמא ולא יהא דינו כדין התנור שחוליותיו מצומדין ומדובקין זו בזו שאמר בו הכתוב (ויקרא יא) תנור וכירים יותץ והחכמים החולקים עליו לא היה אצלם הפרש בין נתן חול בין החוליות שלו בין לא נתן אלא בין כך ובין כך טמא הוא אצלם כדין שאר כלי חרש שמיטמאין מאוירן והיו דנין כנגד ר' אליעזר על זה הדבר ונשאו ונתנו בה הרבה ורצה ר' אליעזר להביא ראיה לדבריו ולסייעם מדרך שהיא נוהגת כמנהג סימנים וראיות והיא מדמית למעשה מופת ולא קיבלום החכמים ולא נתקיימו אצלם לפי שכן דרכו של עולם להתנהג בכיוצא בהן ולפיכך אמרו לו אין מביאין ראיה מן החרוב אין מביאין ראיה מאמת המים כלומר כי אין בזה דבר שהוא סותר למנהגו של עולם ומשנה סדרי בראשית כדי שיהא לך לראיה אלא לעולם אין ההלכה מתקיימת אלא לפי מה שנתברר מן הקבלה של מרובין והיינו דברי חכמים. **ובגמרא דאלו מגלחים** דבני מערבא (הלכה א) הזכירו זה המעשה ואמרו כל הלין שבחא ולית הלכתא כר' אליעזר אמר ר' חנינא משנתנה לא נתנה אלא אחרי רבים להטות ולית לר' אליעזר ידע

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [עיין תוס' ב"ק פב: ד"ה אתא], ב) שבת יג: קנב., ג) [סוטה דף י. סנהדרין 19/06/2018 [אבות דר"נ פ"ג], ה) עיין תוס' ר"ה דף טז ע"א ד"ה ובפסח, [...זבות עז:], ז) תענית ו., ח) סנהדרין צד ע"א.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה שתי וכו' מתות הס"ד ואח"כ מ"ה בואי ונשוט ונדע:

גליון הש"ס

גמ' ואף ר' יונתן הדר ביה. עי' סוטה דף לד ע"ב תוס' ד"ה אבותי: רש"י ד"ה ונחת כו'. כדי לעסוק בתורה. עי' ב"ק דף פ"ב ע"ב תוס' ד"ה אתא:

לעזי רש"י

גלאנצ"א. פירוש ברד, קרח, כעין גרעינים המתהוים בחלל האויר מהמים הנקפאים ונופלים ארצה:

תורה אור השלם

א) כִּי הַחַיִּים יוֹדְעִים שֶׁיָּמֻתוּ וְהַמֵּתִים אֵינָם יוֹדְעִים מְאוּמָה וְאֵין עוֹד לָהֶם שָׂכָר כִּי נִשְׁכַּח זִכְרָם: [קהלת ט, ה]

ב) וְאַתָּה חָלָל רָשָׁע נְשִׂיא יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר בָּא יוֹמוֹ בְּעֵת עֲוֹן קֵץ: [יחזקאל כא, ל]

ג) עַל פִּי שְׁנַיִם עֵדִים אוֹ שְׁלֹשָׁה עֵדִים יוּמַת הַמֵּת לֹא יוּמַת עַל פִּי עֵד אֶחָד: [דברים יז, ו]

ד) יִכְבְּדוּ בָנָיו וְלֹא יֵדָע וְיִצְעֲרוּ וְלֹא יָבִין לָמוֹ: [איוב יד, כא]

ה) אַךְ בְּשָׂרוֹ עָלָיו יִכְאָב וְנַפְשׁוֹ עָלָיו תֶּאֱבָל: [איוב יד, כב]

ו) וַיֹּאמֶר יְיָ אֵלָיו זֹאת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב לֵאמֹר לְזַרְעֲךָ אֶתְּנֶנָּה הֶרְאִיתִיךָ בְעֵינֶיךָ וְשָׁמָּה לֹא תַעֲבֹר: [דברים לד, ד]

הגהות וציונים

א] [במס' ע"ז מו ע"א כתב רש"י ד"ה בני רבי חייא יהודה וחזקי' שמן] (גליון): ב] בכת"י נוסף ויצערו ולא יבין למו והוא המשך הפסוק: ג] בבית יוסף יו"ד סימן קעט ד"ה ומ"ש ודורש אל המתים וכו' כתב דהרא"ם ס"ל דהחסיד היה דורש לרוחו של המת ומותר, אמנם הב"י ס"ל דגם לרוחו של מת אסור לדרוש ועיי"ש באורו בגמרא: ד] [כלומר שתא קדמיתא ערוך [ערך אשתקד] ועי' תוי"ט ב"ב פ"ו מ"ג] (גליון): ה] נ"א צנורא (גליון) כ"ה בכת"י וכ"ה בע"י וכן כתב הרש"ש: ו] ובתרגום רב יוסף בד"א א' יא איתא שטבל מחמת שנגע בשרץ אחד (גליון): ז] במו"ק טז ע"ב ובהוריות יא ע"ב מבואר דצדקיהו היה צדיק גמור, ובסנהדרין קג ע"א אמרו דמאי דכתיב ביה ויעש הרע בעיני ה' שהיה בידו למחות ולא מיחה, עיין פרשת דרכים דרוש כב שהאריך בזה: ח] צ"ל בין מקום השכינה **לבין צבא מרום** (כ"ה ברש"י ב"מ נט ע"א ד"ה פרגוד, צפנת פענח): ט] [צ"ל **שניה**] (גליון): י] לשון הפסוק (שמות ט, לא-לב) וְהַפִּשְׁתָּה וְהַשְּׂעֹרָה נֻכָּתָה כִּי הַשְּׂעֹרָה אָבִיב וְהַפִּשְׁתָּה גִּבְעֹל: וְהַחִטָּה וְהַכֻּסֶּמֶת לֹא נֻכּוּ כִּי אֲפִילֹת הֵנָּה: כ] ס"א **הכירו** (גליון) כ"ה במהרש"ל עיי"ש:

משנת ראשונים

דתבר גזיזי דברדא ונחת וטבל. הא דאמר במי שמתו (שם דף יח:) גבי בניהו דתבר גזיזא דברדא ונחת וטבל, לא לדברי תורה דאכתי עזרא לא הוה אלא לאכול חולין בטהרה. [תוספות, בבא קמא פב:] [המשך בסוף המסכת]

- היכן הוא. **אָמְרוּ לֵיהּ, סָלֵיק לִמְתִיבְתָּא דִּרְקִיעָא** - עלה לישיבה של מעלה. **אַדְּהָכִי חַזְיֵיהּ לְלֵוִי דְּיָתֵיב אַבָּרַאי** - בינתיים ראה שמואל את לוי חבירו[לד] שהיה יושב מחוץ לעיגול שישבו שאר המתים, **אֲמַר לֵיהּ** שמואל ללוי, **אַמַּאי יָתְבַתְּ אַבָּרַאי** - מדוע אתה יושב בחוץ ואינך יושב בעיגול עם כולם, **וּמַאי טַעֲמָא לָא סָלְקַתְּ** - ומה הטעם שלא עלית לישיבה של מעלה[לה]. **אֲמַר לֵיהּ** לוי לשמואל, **דְּאָמְרִי** [-שאמרו] **לִי, כָּל כִּי הָנָךְ שְׁנֵי דְּלָא סְלֵיקְתְּ לִמְתִיבְתָּא דְּרַבִּי אֶפֶּס וְאַחְלֵישְׁתֵּיהּ לְדַעְתֵּיהּ** - כפי מספר השנים שלא נכנסת לישיבתו של רבי אפס והחלשת את דעתו[לו], **לָא מְעַיְּילִינַן לָךְ לִמְתִיבְתָּא דִּרְקִיעָא** - לא נכניס אותך לישיבה של מעלה[לז]. **אַדְּהָכִי וְהָכִי אֲתָא אֲבוּהַ** - בינתיים בא אביו של שמואל מישיבה של מעלה, **חַזְיֵיהּ דַּהֲוָה קָא בָּכֵי** **וַאֲחֵיךְ** - ראה שמואל שאביו בוכה וצוחק. **אֲמַר לֵיהּ** שמואל לאביו, **מַאי טַעֲמָא קָא בָּכֵית** - מדוע אתה בוכה. **אֲמַר לֵיהּ** אביו, **דְּלַעֲגָל קָא אָתֵית** - מפני שבקרוב תבוא אלינו. שאל אותו עוד, **וּמַאי טַעֲמָא אֲחֵיכְתְּ** - ומדוע חייכת ושמחת. השיב לו אביו, **דַּחֲשִׁיבַתְּ בְּהַאי עָלְמָא טוּבָא** - מפני שחשוב אתה מאוד בין החיים[לח]. **אֲמַר לֵיהּ** שמואל, **אִי חֲשִׁיבְנָא נְעַיְּילוּהַ לְלֵוִי** - אם חשוב אני יכניסו את לוי בזכותי. **וְעַיְּילוּהוּ לְלֵוִי** - ואכן הכניסו את לוי לישיבה של מעלה. **אֲמַר לֵיהּ** שמואל לאביו, **זוּזֵי דְּיַתְמֵי הֵיכָא** - היכן מונחים מעות היתומים שהופקדו אצלך. **אֲמַר לֵיהּ** אביו, **זִיל שְׁקַלִינְהוּ בְּאַמְּתָא דְּרִחְיָא** - לך טול אותן ממושב הרחיים, **עִילָּאֵי וְתַתָּאֵי דִּידָן** - המעות העליונות והתחתונות הן שלנו, **וּמִיצְעֵי דְּיַתְמֵי** - והמעות האמצעיות הן של היתומים. **אֲמַר לֵיהּ** שמואל לאביו, **מַאי טַעֲמָא עֲבַדְתְּ הָכִי** - מה הטעם שעשית כן, להניח את מעות היתומים באמצע בלבד. **אֲמַר לֵיהּ** אביו, משום שסברתי **שֶׁאִי גַּנּוּבֵי גָּנְבִי מִגַּנְבוּ מִדִּידָן** - שאם יבואו גנבים, יגנבו מהמעות שלנו המונחות למעלה[לט], **וְאִי אָכְלָה אַרְעָא אָכְלָה מִדִּידָן** - ואם תאכל הקרקע את המעות, תאכל את המעות שלנו הנמצאות למטה, ובין כך ובין כך לא יפסדו היתומים.

מסיימת הגמרא, **אַלְמָא דְּיָדְעִי** - מוכח שהמתים יודעים את הנעשה בין החיים, שהרי ידע אבוה דשמואל שבנו חשוב בין החיים[מ]. דוחה הגמרא, **דִּילְמָא שָׁאנֵי שְׁמוּאֵל** - שמא שונה שמואל, **כֵּיוָן דַּחֲשִׁיב קָדְמִי וּמַכְרְזִי** - כיון שחשוב הוא הקדימו והכריזו לפני מותו 'פַּנּוּ מָקוֹם', ולכן ידע אביו שהוא חשוב בין החיים[מא].

לעיל (ע"א) הובאה דעת רבי יונתן שהמתים אינם יודעים מהנעשה בין החיים. הגמרא מוכיחה שרבי יונתן חזר בו מדבריו אלו:

אומרת הגמרא, **וְאַף רַבִּי יוֹנָתָן הֲדַר בֵּיהּ** [-חזר בו] ממה שאמר שהמתים אינם יודעים מהנעשה בעולם, **דְּאָמַר רַבִּי שְׁמוּאֵל בַּר נַחְמָנִי אָמַר רַבִּי יוֹנָתָן, מִנַּיִן לַמֵּתִים שֶׁהֵם מְסַפְּרִים** [-מדברים] **זֶה עִם זֶה, שֶׁנֶּאֱמַר** (דברים לד ד) בענין מיתת משה, **'וַיֹּאמֶר ה' אֵלָיו, זֹאת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב לֵאמֹר', מַאי** [-מהי הכוונה] **'לֵאמֹר'**, אלא כך **אָמַר הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לְמֹשֶׁה, לֵךְ אֱמוֹר לָהֶם לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב**[מב], **שְׁבוּעָה שֶׁנִּשְׁבַּעְתִּי לָכֶם** שאתן את ארץ ישראל לזרעכם, **כְּבָר קִיַּימְתִּיהָ לִבְנֵיכֶם**[מג].

לד. רש"י (ד"ה חזייה). וכן כתב הרשב"ם (פסחים קג. ד"ה ורבה) ששמואל ולוי היו חברים. והקשה העיני בנימין (ברש"י ד"ה חזייה), שהרי לוי היה רבו של שמואל כמבואר בכמה מקומות שאמר שמואל משמו של לוי. וכתב שצריך לומר כגירסת הספרים אחרים [וכן הגיה המהרש"ל] ברש"י שלא גרסו 'חברו' אלא 'הכירו'. והעינים למשפט (ברש"י שם) כתב שאפשר לפרש בדברי רש"י שהיה חבירו של אביו של שמואל ולא של שמואל עצמו.

לה. ואין לפרש שהכל שאלה אחת, מדוע הוא יושב מחוץ למתיבתא דרקיעא ואינו עולה עם כולם, שהיה לו לומר 'אמאי יתבת אבראי ולא סלקת', ומכפל הלשון 'אמאי וכו' מאי טעמא' וכו' משמע ששתי שאלות הן. על פי אמרי נועם (ד"ה אמאי).

לו. בכתובות (קג:) מסופר שרבינו הקדוש ציוה לפני מותו כי ימנו את חנינא בר חמא לראש הישיבה, לפי שהיה החשוב שבכולם. לא הסכים חנינא בר חמא להתמנות לכך, כיון שהיה רבי אפס גדול ממנו שנתיים ומחצה, ועל כן מינו את רבי אפס לראש הישיבה. באותן שנים ששימש רבי אפס כראש הישיבה, ישב רבי חנינא מחוץ לבית המדרש ובא לוי וישב אצלו ללמוד ממנו. ואמנם מה שישב לוי אצל רבי חנינא היה זה משום כבודו של רבי חנינא, מכל מקום לא היה לו לעשות כן, משום שהחליש בכך את דעתו של רבי אפס, ומשום כך נענש. מהרש"א (שם ד"ה ואחלישתיה). וראה במהרש"ל (שם ד"ה לוי) שרבי חנינא עצמו לא נענש, כיון שהטעם שלא נכנס הוא משום שלא רצה לעבור על גזירת רבי שעליו להיות ראש ישיבה.

לז. וכיון שלא עליתי למעלה רק מטעם זה ולא משום שאיני חשוב, לכך אני יושב בחוץ, שגנאי הוא לי לשבת עמהם. אמרי נועם (ד"ה אמאי).

לח. כן הוא לפירוש רש"י, ראה בהערה להלן בסמוך, אבל לפירוש התוספות הכוונה היא שהוא חשוב למעלה בשמים. מהרש"א (ד"ה אלמא). ומה שלא פירשו תוספות כרש"י שהכוונה שהוא חשוב בעולם הזה, ביאר הפרחי אביב (ד"ה אלמא) שהוא משום שבגמרא עצמה משמע שלא היה חשוב כל כך בין החיים, שהרי כינו אותו 'בן אוכל מעות יתומים', ובעל כרחך שמה שאמר שהוא חשוב 'בהאי עלמא' הכוונה לעולם העליון, ואמר לו כן משום שכך הוכח באותו מעשה עצמו, שכשאמר להם שהוא רוצה את אבא בר אבא אבוה דשמואל ידעו מיד מי הוא.

לט. ואפשר שהיתה מחיצה ביניהם, שאם לא כן הלא היו יכולים הגנבים לקחת את הכל. שפתי חכמים (ד"ה מגנבו).

מ. כן פירש רש"י (ד"ה אלמא). והתוספות (ד"ה אלמא) פירשו באופן אחר, שהראיה היא מכך שידע אביו של שמואל כי שמואל עומד למות. והוסיפו, שאין לדחות שידע זאת מהמלאך דומה הממונה על המתים שהכריז על כך, שודאי אינו מקדים להכריז זמן רב כל כך לפני פטירתו של האדם, שגם הוא עצמו עדיין אינו יודע מי עתיד למות [אמנם הריא"ף (על העין יעקב, ד"ה אלמא) הקשה על כך, שהלא אמר לו אביו שבזמן קרוב יבוא אליהם, ואם כן אפשר לומר שדומה הכריז על כך ומשם ידע זאת. וכתב שמשום קושיא זו נטה רש"י מפירוש התוספות].
בטעם הדבר שלא פירשו תוספות כפירוש רש"י [שהראיה היא ממה שידע על חשיבותו של שמואל בעולם], כתבו המפרשים כמה ביאורים. המהרש"א (ד"ה אלמא) ביאר שתוספות פירשו את מה שאמר לשמואל שהוא חשוב 'בהאי עלמא' שהכוונה לעולם העליון בו היה אבוה דשמואל, וממילא אין להוכיח כי הוא יודע מהקורה בעולם הזה [וראה בהערה לעיל מה הכריח את תוספות לפרש כן]. והפרחי אביב (ד"ה אלמא) כתב שהוקשה לתוספות על פירוש רש"י, כיצד הוכיחה הגמרא על ידיעת המתים ממה שידע אבוה דשמואל על חשיבות בנו, שהרי יתכן שידע זאת עוד מהיותו בחיים, שהלא נפטר רק זמן מועט קודם למעשה זה, ומשום כך נטו מפירושו ופירשו בדרך אחרת, כאמור.

מא. ולשיטת התוספות צריך לפרש, שמשום שהכריזו עליו ידע אביו שהולך למות. למעשה דחתה הגמרא את כל הראיות שהובאו להוכיח שהמתים יודעים מהנעשה בין החיים. א. את הראיה ממה שאמר רבי יצחק 'קשה רימה למת כמחט בבשר החי', דחתה הגמרא שבצער הגוף אכן הוא מרגיש, אבל אין להוכיח שהוא יודע מה נעשה בין החיים. ב. את הראיה מאותן רוחות שידעו שדבריהם נשמעו בין החיים, דחתה הגמרא שידעו כן על ידי אדם אחר שנפטר ובא ואמר להן. ג. את הראיה מאותה אשה שזעירי הפקיד אצלה את מעותיו שידעה על אשה אחרת שהיא גוססת, דחתה הגמרא שדומה הקדים ואמר זאת להם. ד. את הראיה ממה שאביו של שמואל ידע על שמואל שהוא חשוב בין החיים [לפירוש רש"י] או שימות במהרה [לפירוש תוספות], דחתה הגמרא שידע דבר זה כיון שהכריזו עליו למעלה 'פנו מקום'.

מב. נראה שהכוונה שילך אליהם אחר מותו.

מג. אף על פי שבשעה שיאמר להם כן עדיין לא נכבשה ארץ ישראל, מכל מקום כיון שכבר כבשו את ארץ סיחון ועוג, שהיא חלק מארץ ישראל, וגם הראה ה' למשה את כל הארץ, הרי זה נחשב כאילו כבר כולה נכבשה לפניהם. מהרש"א (ח"א, ד"ה כבר).

אומרת הגמרא, **וְאִי סַלְקָא דַעְתָּךְ** - ואם עולה על דעתך לומר **דְּלָא יָדְעֵי** - שהמתים אינם יודעים מהנעשה בין החיים, **כִּי אָמַר לְהוּ מַאי הָוֵי** - מה היא התועלת בכך שיאמר להם זאת, וכיצד פירש כך רבי יונתן את הפסוק. על כרחך שחזר בו רבי יונתן, ואף הוא סובר שהמתים יודעים מהנעשה בין החיים[א].

שואלת הגמרא, **אֶלָּא מַאי דְּיָדְעֵי** - אלא מה תאמר שאכן הם יודעים מה נעשה בין החיים, אם כן **לָמָּה לֵיהּ לְמֵימַר לְהוּ** - למה לו למשה לומר להם שבניהם כבשו את הארץ, אחר שהדבר כבר ידוע להם[ב]. משיבה הגמרא, מה שאמר הקדוש ברוך הוא למשה שילך ויאמר להם, היה זה כדי **לְאַחְזוּקֵי לֵיהּ טֵיבוּתָא** [-שיחזיקו לו טובה] **לְמֹשֶׁה** על הודעה זו[ג].

★

הגמרא דנה עוד בענין ידיעת המתים מהנעשה בין החיים:
אָמַר רַבִּי יִצְחָק, כָּל הַמְסַפֵּר דברי גנאי **אַחֲרֵי** [-על] **הַמֵּת, כְּאִלּוּ מְסַפֵּר אַחֲרֵי הָאֶבֶן**, שאין בכך כלום. **אִיכָּא דְאָמְרֵי** - יש שאמרו שטעם הדבר הוא משום **דְּלָא יָדְעֵי** - שאין המתים יודעים מדבריו ולכך אין משמעות לדבריו, **וְאִיכָּא דְאָמְרֵי** - ויש שאמרו **דְּיָדְעֵי** - שאמנם הם יודעים מדבריו, **וּ**מכל מקום **לָא אִיכְפַּת לְהוּ** [-להם] בכך ועל כן כאילו אין זה כלום.

מקשה הגמרא, **אִינִי** - האם אכן כך הוא, שאין המתים יודעים שמספרים אחריהם או שלא איכפת להם בכך, **וְהָא** [-והרי] **אָמַר רַב פָּפָּא, חַד אִישְׁתַּעֵי מִילְּתָא בַּתְרֵיהּ דְּמַר שְׁמוּאֵל** - אחד דיבר בגנותו של מר שמואל אחרי מותו, **וּנְפַל קַנְיָא מִטַּלְלָא** - ונפל קנה גדול וכבד מהגג, **וּבַזְעָא לְאַרְנְקָא דְמוֹחֵיהּ** - ובקע את הכיס שהמוח נמצא בו. הרי שהמת יודע שמספרים אחריו והוא מקפיד על כך, ועל כן נענש אותו אדם על שדיבר בגנותו של שמואל. מתרצת הגמרא, **שַׁאנֵי צוּרְבָא מֵרַבָּנָן** - שונה תלמיד חכם, **דְּקוּדְשָׁא בְּרִיךְ הוּא תָּבַע בִּיקָרֵיהּ** - שהקדוש ברוך הוא תובע את כבודו, ומעניש את המספר בגנותו אף שהמת עצמו אינו יודע בכך או שלא איכפת לו מדברי אותו אדם[ד].

★

עוד בענין זה ובענין כבוד תלמידי חכמים:
אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, כָּל[ה] **הַמְסַפֵּר אַחַר מִטָּתָן שֶׁל תַּלְמִידֵי חֲכָמִים**, שמדבר בגנותם אחר שמתו[ו] ואומר עבירות שעשו[ז], תחת אשר היה לו לחשוב שכיון שהם תלמידי חכמים ודאי עשו תשובה על כך[ח], **נוֹפֵל בַּגֵּיהִנֹּם** על דבריו, **שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים קכה ד-ה) **'הֵיטִיבָה ה' לַטּוֹבִים וְלִישָׁרִים בְּלִבּוֹתָם, וְהַמַּטִּים עֲקַלְקַלּוֹתָם יוֹלִיכֵם ה' אֶת פּוֹעֲלֵי הָאָוֶן שָׁלוֹם עַל יִשְׂרָאֵל'**, כלומר, הקדוש ברוך הוא יֵטיב לטובים ולישרים, ואילו ל'מטים עקלקלותם' של הטובים והישרים, כלומר המטים ומכריעים בדבריהם את מעשי צדיקים לכף חובה[ט], **אֲפִילּוּ** שהם עושים זאת **בְּשָׁעָה שֶׁכְּבָר** מתו הצדיקים שלכן יהיה **שָׁלוֹם עַל יִשְׂרָאֵל**, שהצדיקים אינם יכולים עוד לריב עמם[י], אף על פי כן **יוֹלִיכֵם ה' אֶת פּוֹעֲלֵי הָאָוֶן**, שיתבע הקדוש ברוך הוא את עלבונם של הצדיקים ויוליך את המספרים בגנותם עם הרשעים לגיהנם.

★

תָּנָא דְבֵי רַבִּי יִשְׁמָעֵאל - ברייתא זו שנו בבית מדרשו של רבי ישמעאל[יא], **אִם רָאִיתָ תַּלְמִיד חָכָם שֶׁעָבַר עֲבֵירָה בַּלַּיְלָה**[יב], **אַל תְּהַרְהֵר אַחֲרָיו בַּיּוֹם** לסבור שעדיין רשע הוא, **שֶׁמָּא עָשָׂה תְּשׁוּבָה** על העבירה שעבר. מקשה הגמרא, **'שֶׁמָּא' סַלְקָא דַעְתָּךְ** - וכי יעלה על דעתך שאין זה אלא ספק שמא עשה תשובה, שהלא ודאי הוא. **אֶלָּא** יש להגיה בדברי הברייתא **שֶׁוַּדַּאי עָשָׂה תְּשׁוּבָה** על עבירתו[יג], ולכך אל תהרהר אחריו[יד].

א. **לכאורה** יש לדחות ראיה זו, וכפי שדחתה הגמרא לעיל (יח:) שהמתים אינם יודעים מה נעשה בין החיים אבל אחרים שמתו עכשיו באים ומספרים להם מהנעשה בעולם, וגם כאן אפשר שאין האבות יודעים מהנעשה בעולם אבל משה רבינו יספר להם על כך. וביאר המהרש"א (לעיל יח: ד"ה ולוי), שמה שאמרו כן לעיל, הרי זה רק לפי דעתו של אותו אחד מבני רבי חייא, שלמד שהמתים אינם יודעים מהנעשה בעולם מהפסוק 'יכבדו בניו ולא ידע', שעל כן דחו את ראייתו ואמרו שאמנם אינם יודעים מעצמם אבל אחרים שמתו באים ומספרים להם. אבל לרבי יונתן, שלמד שהמתים אינם יודעים מהנעשה בעולם מהפסוק 'והמתים אינם יודעים מאומה', הרי דעתו היא שאינם יודעים כלום וגם אין שייך שידעו, ועל כן אמרו שכיון שאמר כאן כי יתכן שידעו על ידי שיאמרו להם אחרים, בהכרח שחזר בו משיטתו הראשונה.

ב. **כן** הוא ביאור הגמרא בפשטות. אמנם לפי דברי המהרש"א בהערה הקודמת שהוכחת הגמרא היא רק שמתים יודעים כאשר מודיעים אותם, אין מובנת קושיית הגמרא, שהלא לכך הוצרך משה להודיעם. ברם יש לבאר את שאלת הגמרא שכיון שהוכחנו שהם יכולים לדעת כאשר מודיעים אותם, מדוע הוצרך דווקא משה לשליחות זו, הלא היו יכולים מתים אחרים להודיעם. ראה כעין זה בשו"ת ר"א גוטמאכר (יו"ד סי' רלג אות ב). גירסת הילקוט (דברים רמז תתקסה) בקושיית הגמרא היא 'ולמאן דאמר דידעי' וכו'. ולפי גירסא זו יש לקיים את פירושו של המהרש"א באופן פשוט, שאכן לרבי יונתן אין להקשות מדוע הוצרך להודיעם, שהרי אינם יודעים אלא כאשר אומרים להם, אלא שעדיין קשה זאת לסובר שהם יודעים הכל מאליהם [וראה תוספות בסוטה (לד: ד"ה אבותי) שהביאו מהגמרא כאן שאפילו אבות העולם אינם יודעים, ובגליון שם הקשו שהלא מבואר כאן להיפך, ואפשר שגרסו כגירסת הילקוט, ודבריהם הם לרבי יונתן שגם למסקנא אינם יודעים אלא כאשר מודיעים להם, עיי"ש].

ג. **כן** נראה. אמנם קשה מדוע יחזיקו לו טובה על שהודיעם דברים אשר כבר היו ידועים להם, אלא אם כן נאמר שלצורך כך מנע מהם הקב"ה לדעת זאת עד הודעתו של משה. ובשו"ת ר"א גוטמאכר המובא בהערה הקודמת, ביאר לפי שיטתו שהקושיא היא מדוע לא הודיעום מתים אחרים, שלתשובת הגמרא אכן מנע הקב"ה ממתים אחרים להודיעם זאת עד שיודיעם משה [אמנם יתכן שכוונת הגמרא היא שבבואו אליהם יחזיקו לו טובה על מעשיו לישראל, ולא על ההודעה עצמה].

ד. **חידושי** גאונים על העין יעקב (ד"ה א"ר יצחק).
כתב העיון יעקב (ד"ה שאני) שכבוד תלמיד חכם הוקש לכבוד המקום, כמו שדרשו בפסחים (כב:) 'את ה' אלוקיך תירא' (דברים י כ) לרבות תלמידי חכמים, וכמו שכבוד המקום הוא לעולם, כך כבוד תלמידי חכמים הוא לעולם, בין בחייו בין לאחר מותו, ומפני שגם במיתתם הם קרויים חיים. ובפסיקתא דרב כהנא (פר' כי תשא אות ו) נאמר, אמר רב חונא בשם רב אידי, חס המקום על כבודו של צדיק יותר מכבודו, שהיה ירבעם עומד ומקריב לעבודה זרה ולא יבשה ידו, וכיון ששלח ידו בצדיק [בעידו הנביא, ששלח ידו לרמז שיתפסו אותו כיון שהתנבא עליו רעה] יבשה ידו.
עוד כתב העיון יעקב (שם), שכיון שלא היה מי שיתבענו לאותו אדם שדיבר בגנותו של שמואל, לכך נענש משמים, אבל אם יש מי שיתבענו, עליו לעונשו בעולם הזה עד שיבקש מחילה על מעשיו.

ה. **לרבות** כל סיפור שהוא, אף שהוא אמת. עיון יעקב (ד"ה כל).

ו. **תוספות** (ד"ה אפי') והשיטה מקובצת (ד"ה כל - בפירוש השני). וביאר המהרש"א (ד"ה כל), שלכך שינה רבי יהושע בן לוי את לשונו ואמר 'אחר מטתן', ולא אמר כמו שאמר רבי יצחק לעיל כל המספר 'אחרי המת', מפני שהצדיקים אף במיתתם קרויים חיים, ולכך אמר 'מטתן' שהם כשוכבים חיים על מיטתם. וכתב בחפץ ה' (ד"ה אפילו) שבא רבי יהושע בן לוי להשמיענו שלא רק אם מגנה תלמיד חכם בחייו, שיש בכך חילול ה', שאין לו תקנה, אלא אפילו אם גינהו לאחר מותו, שהיינו סבורים שהוא כמדבר אחרי האבן, אף על פי כן נופל בגיהנם, כי הקדוש ברוך הוא תובע את כבודו.
פירוש אחר מובא בערוך (ערך אחר, הובא בגליון הגמרא) בשם רבינו חננאל ובשיטה מקובצת (ד"ה כל - בפירוש הראשון), כי 'מטתן' הוא לשון הטיה, ו'המספר אחר מטתן' [נראה שלדעתם יש לנקד 'מַטָּתָן'] היינו שאומר עליו שנטה מדרך הישרה. ולפירוש זה אפשר לפרש כי הוא מספר בגנותו בחייו ולא אחר מותו.

ז. **רבינו** יונה (ד"ה כל).

ח. **רבינו** יונה (שם). ותשובה עם מיתה מכפרת על כל העבירות, ואפילו החמורות ביותר. עיון יעקב (ד"ה כל).

ט. **רש"י** (ד"ה והמטים). והמהרש"א (ד"ה כל) כתב שאפשר לפרש 'והמטים' מלשון מיטה, דהיינו שמספרים עקלקלות אחר מיטתם.

י. **תוספות** (ד"ה אפי').

יא. **רש"י** (זבחים מא: ד"ה ותנא דבי).

יב. **ראה** בהערה להלן מדוע אמרה הברייתא שעבר זאת בלילה דווקא.

יג. **וזה** לשון רבינו יונה בשערי תשובה (שער א אות ג) בהביאו ברייתא זו, 'ולא ימצא איחור התשובה זולתי בעמי הארץ, אשר הם ישנים שוכבים, ולא ישיבו אל לבבם ולא דעת ולא תבונה להם למהר להמלט על נפשם, ויש מהם נדחים מעל ה' ב"ה ולא יאמינו לעונש החטא'.

יד. **בפירוש** הרי"ף (על העין יעקב, ד"ה אם) ביאר את דברי הגמרא, שאין כוונתה להגיה את הברייתא אלא לפרש את דבריה, שמה שאמרה 'אל תהרהר אחריו ביום שמא עשה תשובה', כוונתה לומר שלא תהרהר לחשוב שעדיין הוא בחטאו מפני שאין כאן אלא חשש בעלמא שמא עשה תשובה, לפי שודאי עשה תשובה.
בדבר מה שנאמר בברייתא שהתלמיד חכם עבר עבירה בלילה, פירש עיון יעקב (ד"ה אם) שבא לומר שאין זה אלא באופן שעבר זאת בלילה, כלומר בסתר, שלא ראהו שום אדם חוץ ממנו, ועל כך אמרה שלא יהרהר אחריו ביום על שלא עשה תשובה בגלוי, שאפשר שכשם שעבר עבירה בסתר כך עשה תשובה בסתר. אבל אם עבר עבירה ביום ובגלוי, שיש בכך משום חילול ה', עליו לעשות תשובה בגלוי, כדי שיראו הכל שעשה תשובה על עבירתו.

ואי ס"ד דלא ידעי כי אמר להו מאי הוי אלא מאי דידעי למה לי' למימר להו לאחזוקי ליה טיבותא למשה. אמר רבי יצחק כל המספר אחרי המת כאלו מספר אחרי האבן איכא דאמרי דלא ידעי ואיכא דאמרי דידעי ולא איכפת להו איני והא אמר רב פפא חד אישתעי מילתא בתריה דמר שמואל ונפל קניא מטללא ובזעא לארנקא דמוחיה שאני צורבא מרבנן דקודשא בריך הוא תבע ביקריה. אמר רבי יהושע בן לוי כל המספר אחר מטתן[א] של תלמידי חכמים נופל בגיהנם שנא' [א] והמטים עקלקלותם יוליכם ה' את פועלי האון שלום על ישראל אפילו בשעה ששלום על ישראל יוליכם ה' את פועלי האון. תנא דבי ר' ישמעאל אם ראית תלמיד חכם שעבר עבירה בלילה[ב] אל תהרהר אחריו ביום שמא עשה תשובה שמא סלקא דעתך אלא ודאי עשה תשובה והני מילי בדברים שבגופו אבל בממונא עד דמהדר למריה: ואמר ר' יהושע בן לוי [א] בכ"ד מקומות בית דין מנדי' על כבוד הרב וכולן שנינו במשנתנו אמר ליה ר' אלעזר היכא אמר ליה לכי תשכח נפק דק ואשכח[א] תלת המזלזל בנטילת ידים[ג] והמספר אחר מטתן של תלמידי חכמי' והמגים דעתו כלפי מעלה [ב] המספר אחר מטתן של תלמידי חכמים מאי היא [ג] דתנן הוא היה אומר אין משקין לא את הגיורת ולא את המשוחררת וחכמים אומרים [ג] משקין ואמרו לו מעשה בכרכמית שפחה משוחררת בירושלים והשקוה שמעיה ואבטליון ואמר להם דוגמא השקוה ונדוהו ומת בנדויו וסקלו בית דין את ארונו [ד] והמזלזל בנטילת ידים מאי היא [ג] דתנן א"ר יהודה חס ושלום שעקביא בן מהללאל נתנדה שאין עזרה ננעלת על כל אדם בישראל בחכמה ובטהרה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל אלא את מי נדו את אלעזר בן חנוך שפקפק בנטילת ידים וכשמת שלחו בית דין והניחו אבן גדולה על ארונו [ז] ללמדך [ה] שכל המתנדה ומת בנדויו ב"ד סוקלין את ארונו המגים דעתו כלפי מעלה מאי היא [ה] דתנן שלח לו שמעון בן שטח לחוני המעגל צריך אתה להתנדות[ד] ואלמלא חוני אתה גוזרני עליך נדוי אבל מה אעשה שאתה מתחטא[ה] לפני המקום ועושה לך רצונך כבן שמתחטא לפני אביו ועושה לו רצונו ועליך הכתוב אומר [ב] ישמח אביך ואמך ותגל יולדתך ותו ליכא והא איכא דתני רב יוסף [ו] תודוס איש רומי [ו] הנהיג את בני רומי להאכילן[ו] גדיים מקולסין בלילי פסחים שלח ליה שמעון בן שטח[ז] אלמלא תודוס אתה גוזרני עליך נדוי שאתה מאכיל את ישראל קדשים בחוץ[ח] [ו] במשנתנו קאמרינן והא ברייתא היא ובמתני' ליכא והא איכא הא [ח] דתנן חתכו חוליות ונתן חול בין חוליא לחוליא ר' אליעזר מטהר [ז] וחכמים מטמאים וזהו תנורו של עכנאי מאי עכנאי אמר רב יהודה אמר שמואל מלמד שהקיפוהו הלכות כעכנאי זה וטמאוהו ותניא [ט] אותו היום הביאו כל טהרות שטיהר ר"א ושרפום לפניו ולבסוף ברכוהו אפילו הכי נדוי במתני' לא תנן אלא בכ"ד מקומות היכא משכחת לה ר' יהושע בן לוי מדמה מילתא למילתא ור' אלעזר לא מדמה מילתא למילתא: נושאי המטה וחלופיהן: [י] ת"ר [ח] אין מוציאין את המת סמוך לק"ש ואם התחילו אין מפסיקין איני והא רב יוסף אפקוהו סמוך לק"ש [כ] אדם חשוב שאני: שלפני המטה ושלאחר המטה: ת"ר [ט] העוסקים בהספד בזמן שהמת מוטל לפניהם נשמטין אחד אחד וקורין אין המת מוטל לפניהם הן יושבין וקורין והוא יושב ודומם הם עומדים ומתפללין והוא עומד ומצדיק עליו את הדין ואומר רבון העולמים הרבה חטאתי לפניך ולא נפרעת ממני אחד מני אלף יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתגדור פרצותינו ופרצות כל עמך בית ישראל ברחמים אמר אביי [י] לא מבעי ליה לאינש למימר הכי[ט] [ל] דארשב"ל וכן תנא משמיה דרבי יוסי לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן [מ] ואמר רב יוסף מאי קראה שנאמר [ג] כמעט כסדום היינו מאי אהדר להו נביא [ד] שמעו דבר ה' קציני סדום: קברו את המת וחזרו וכו': אם יכולים להתחיל ולגמור את כולה אין אבל פרק אחד או פסוק אחד לא ורמינהו קברו את המת וחזרו אם יכולין להתחיל ולגמור אפילו פרק אחד או פסוק אחד הכי נמי קאמר [נ] אם יכולין להתחיל ולגמור אפי' פרק אחד או אפילו פסוק אחד עד שלא יגיעו לשורה יתחילו ואם לאו לא יתחילו:

רש"י

ואי ס"ד דלא ידעי. אין מבינין כלום אלא לערא דגופא: המספר אחר המת. בגנותו של מת אחר מיתתו: קניא מטללא. קנה גדול וכבד נפל מן הגג: טללא. גג: ארנקא דמוחיה. כיס שהמוח מונח בו: והמטים עקלקלותם. לעיל מיניה כתיב הטיבה ה' לטובים וסמיך ליה והמטים עקלקלותם, והמכריעים את חובותם יותר על זכיותם להטותם לכף חובה: יוליכם ה' את פועלי האון. לגיהנם: בכ"ד מקומות. הסתא משמע מלינו שנדו חכמים בני אדם בכ"ד מקומות לכבוד הרב לפי שלא נשאו כבוד לרבם: הוא היה אומר. עקביא בן מהללאל במסכת עדיות: אין משקין. אם קינא לה בעלה ונסתרה: לא את הגיורת. דבני ישראל אמור בפרשה (במדבר ה) פרט לאשת גר ועבד משוחרר[מ]: בכרכמית. כך שמה, או על שם מקומה: דוגמא השקוה. על שהיו (א) דומים להם הם השקוה, שהיו שמעיה ואבטליון מבני בניו של סנחריב כדאמרינן בגיטין בפרק הנזקין (דף נז:): ר' יהודה. פליג אדלעיל דקתני שנדו את עקביא: שאין עזרה ננעלת. בפרק ה' דפסחים (דף סד:) שהיו שערי העזרה ננעלים כשהוחטין פסחים של כל כת וכת, שהפסח נשחט בג' כתות: על כל אדם בישראל. כלומר כשהיתה ננעלת עליהם והיינו כשנתמלאה פה לפה לא היה בכולם אדם חשוב בחכמה ויראת חטא כעקביא: אלעזר בן חנוך שפקפק. זילזל. והיינו נמי לכבוד הרב שעבר ע"פ הגוזרים על הידים: אלמלא חוני אתה. שילא שמך גדולה ונחשיבות: צריך אתה להתנדות. לפי שהטריח לפני המקום על עסק גשמים[ו] לא כך שאלתי כמה פעמים, וכבוד המקום כבוד הרב הוא: מתחטא. לשון חוטא, נקל בלבו לחטוא לאביו ולהטריחו על תאותו: מקולסים. צלויים כשהן שלמין, ותולין כרעיהן וקרסוליהן וקרביהם סביבותן בשפוד, ועל שם כך קורהו מקולס שהוא לשון מזוין, כלמתרגם וכובע נחושת על ראשו (שמואל א יז) וקולסא דנחשא: בלילי פסחים. זכר לפסח שצלוהו שלם, שנאמר בו על כרעיו ועל קרבו (שמות יב) כלומר עם כרעיו ועם קרבו: גוזרני עליך נדוי. והיינו נמי לכבוד הרב, שאסרו חכמים את הדבר לפי שהוא קרוב להאכיל את ישראל קדשים בחוץ[ס], שהרואה סבור שהקדישו לשם פסח: חתכו חוליות. תנור של חרס שהוא עשוי ככלי ומטלטל, ותחלת ברייתו מן הטיט ומצרפו בכבשן כשאר קדרות, ואם נטמא הצריכו הכתוב נתיצה, ואם נתצו בענין זה שחתכו סביב סביב כחוליות עגולות וחזר וחיברו בטיט של חול בין חוליא לחוליא רבי אליעזר מטהר עולמית, שאינו עוד ככלי חרס שלא נשרף[פ] בכבשן, וחכמים מטמאין: בעכנאי. כנחש זה שכורך עצמו בעגולה: כל טהרות. שנעשו בתנור זה או שנגעו באוירו והיה ר' אליעזר מטהרן והם שרפום: וברכוהו. לפי שהרבה מאד לחלוק בדבר זה כדאמרינן בבבא מציעא בפרק הזהב (דף נט:): נדוי במתני' לא תנן. הא דברכוהו בברייתא הוא דתני לה: מדמה מילתא למילתא. כל מקום שראה במתניתין שנחלק היחיד על הרבים מחלוקת גדולה, או אחד מן החכמים שמדבר קשה כנגד גדול הימנו, אומר ראוי היה כאן נדוי: אין מוציאין את המת. לקברו: סמוך לקריאת שמע. לפי שמתבטלין מן הקריאה: אין המת מוטל לפניהם. שהמת בבית אחר והם מספידין אותו כאן. ויש מפרשין שנתון לצד אחר: והוא יושב ודומם. האבל: למימר הכי. לא נפרעת ממני, דמשמע הפרע הרואה

תוספות

אפי' בשעה ששלום על ישראל. והיינו לאחר מיתתו דלא אתו לאנצויי בהדי המספרים בגנותם מהכא משמע דאיירי לאחר מיתה: דוגמא השקוה. פרש"י לפי שהיתה גיורת כמותם שהיו גרים וכן משמע בירושלמי דמועד קטן (פ"ג[ס]) מהו דוגמא דכוות'. בערוך פירש דוגמא[ל] השקוה מי צבע אבל לא היו מרים ממש ולא מחקו התורה עליה אלא ליראה אותה: מדלגין

עין משפט נר מצוה

ט א מיי' פ"ו מהלכות תלמוד תורה הלכה יד טוש"ע יו"ד סימן שלד סעיף מג:
י ב מיי' שם והלכה יג טוש"ע יו"ד סימן רמג סעיף ז ובסימן שלד סעיף מז:
יא ג מיי' פ"ג מהלכות סוטה הלכה ו:
יב ד מיי' פ"ו מהלכות ברכות הלכה י"ט סמג עשין כז טור שו"ע או"ח סי' קנח סעיף ט:
יג ה מיי' פ"ו מהלכות ת"ת הלכה ד טוש"ע יו"ד סימן שלד סעיף ג:
יד ו מיי' פ"ח מהלכות חמץ ומצה הלכה יא טוש"ע או"ח סימן תעו סעיף א:
טו ז מיי' פט"ז מהלכות כלים הלכה ה:
טז ח מיי' פ"ד מהלכות ק"ש הלכה ד סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן עב סעיף ב טור שו"ע יו"ד סימן שנח סעיף ג:
יז ט מיי' שם הלכה ה סמג שם טוש"ע או"ח סי' עב סעיף ג [וביו"ד סימן שד"מ סעיף יב]:
[ין] [רמ"א בהגה' שו"ע יו"ד סי' שעו סעיף ב]:
יח י מיי' שם הלכה ו סמג שם טוש"ע שם סעיף ד:

גליון הש"ס

גמ' ואר"י מאי קראה שנא' כמעט כסדום. עיין מו"ק דף יח ע"א תוס' ד"ה ואסתייעא:

ליקוטי רש"י

[נדפס בסוף המסכת]

תורה אור השלם

א) וְהַמַּטִּים עֲקַלְקַלּוֹתָם יוֹלִיכֵם יְיָ אֶת פֹּעֲלֵי הָאָוֶן שָׁלוֹם עַל יִשְׂרָאֵל: [תהלים קכה, ה]
ב) יִשְׂמַח אָבִיךָ וְאִמֶּךָ וְתָגֵל יוֹלַדְתֶּךָ: [משלי כג, כה]
ג) לוּלֵי יְיָ צְבָאוֹת הוֹתִיר לָנוּ שָׂרִיד כִּמְעָט כִּסְדֹם הָיִינוּ לַעֲמֹרָה דָּמִינוּ: [ישעיה א, ט]
ד) שִׁמְעוּ דְבַר יְיָ קְצִינֵי סְדֹם הַאֲזִינוּ תּוֹרַת אֱלֹהֵינוּ עַם עֲמֹרָה: [ישעיה א, י]

רב נסים גאון

שאחרי רבים להטות לא הקפיד אלא על ידי ששרפו טהרותיו בפניו פירוש עכנה נקבה של נחשים וזה שנתכוונו לדמותן לדברים בעכנה מפני שהקיפו דבריהן עליו בראיות ברורות שאין עליהן פירכא והתקיפו עליו באתקפות מחוורות ששוברין דבריו ולא מצא מהן מנוס כעכנה זו שאם מקפת על שום דבר וסוגרת עליו לא יהיה לו ממנה מפלט ודכוותה התם בבבא קמא בפרק הגוזל בתרא (דף קיז) עכנה עכנה (פתחי) [פתח] פיך ויכנס הרב אצל התלמיד. וזה שאמרו יצאת בת קול ואמרה מה לכם אצל ר' אליעזר שהלכה כמותו בכ"מ ראיתי בו ב' תשובות האחת כי בת קול לא אמרה שהלכה כמותו בדבר זה אלא בכל מקום סתם הוא שאמרה ואיפשר לומר כי בכל מקום זולתי זה המקום היתה כוונתה או מה שדומה לו שטעמו שאין הלכה כר' אליעזר בזה הדבר ויהיו דברי בת קול נכוחים וקיימים והשנית שלא היתה הכונה אלא לנסות את החכמים אם יניחו הקבלה שבידם והגמרא שבפיהם בשביל בת קול ואם לאו ודומה למה שכתב (דברים יג) כי מנסה ה' אלהיכם אתכם והנה נודע עם כל זאת בירור קבלתם וזה שאמר ר' יהושע (דברים ל) לא בשמים היא כלומר כי תורת ה' תמימה וכבר נתנה לנו בסיני והודיענו כי אינו מחליף ממנה דיבור אחד ואין בתורתנו חסרון ולא ספק כדי שנצטרך אל ראיה מן השמים וכל מקום בתלמוד שיש בו ור' יהושע היא דאמר אין משגיחין בבת קול מיכן היא עיקרו והברכה שבירכוהו לר' אליעזר שהיא כינוי לנידוי פירשו במסכת סנהדרין בסוף פרק ד' מיתות (דף סח) כי בשעת פטירתו התירוהו כמו שאמרו עמד ר' יהושע על רגליו ואמר הותר הנדר הותר הנדר:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עיי' תוי"ט אבות פ"ב מ"ט, ב) עדיות פ"ה מ"ו, ג) שם פסחים סד:, ד) שם מ"ק דף טו., ה) תענית דף יט., ו) פסחים נג. כג. ע"ש תוספת' שם פ"ב, ז) [עירובין נג. מנחות לא: כתובות קט.], ח) עדיות פ"ז מ"ז כלים פ"ה מ"י ב"מ נט:, ט) [ב"מ דף נט:], י) שמחות פ"י, כ) [שבת דף נא. קמב: פסחים קי. מו"ק יא: יב. מגילה כב: כתובות נב: פו. ב"מ עג. מס' ע"ג ח: כח. מח: חולין קלד:], ל) לקמן ס. כתובות ח:, מ) עיין משנה למלך הלכות סוטה פ"ב ה"ו, נ) פסחים נג:, ס) ה"א (י ע"ב).

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה דוגמא השקוה. על שהיו הם דומין לה השקוה:

הגהות וציונים

א] [פי' אחרי מטתן לשון הטייה הוא כלומר נטה מדרך הישרה וכדקתני דבי רבי ישמעאל אם ראית ת"ח כו' שודאי עשה תשובה לפיכך אסור לספר בזה, ערוך ערך אחר בשם ר"ח] (גליון): ב] בכת"י (פריז) הגי' שעבר עבירה ביום אל תהרהר אחריו בלילה וכ"ה בתנדב"א פ"ג ותיקו"ז חמישאה: ג] בכת"י הגירסא המספר אחר מטתן של ת"ח והמזלזל בנט"י (וכ"ה בע"י, והוא נכון כדפתח לפרש אח"כ ועוד דכל הענין לא הובא כאן אלא מפני הא דמספר, ועיין צל"ח, דק"ס): ד] ג' תיבות "צריך אתה להתנדות" ליתא בכת"י וכ"ה במשנה תענית יט ע"א: ה] [עי' פירש"י דהכא אמנם במשנה דתענית לא פי' כלום אלא הנקרא פורפייש בלע"ז אכן במנחות סז ע"א כתב רש"י ד"ה ונתחטא נטייל כמו בן מתחטא לפני אביו ע"כ אבל בבכורות נז ע"ב כתב רש"י סד"ה והכתיב נתחטא לשון ירידה וחבירו במס' תענית בן המתחטא לפני אביו ע"כ ודע דהרע"ב מ"ח פ"ג דתענית כתב מתחטא מתגעגע וכתב התוי"ט דלשון ארמית היא כמ"ש בערוך [ערך חט א'] כי הילדים רכים [בראשית לג, יג] ת"י ארום טלייא מחטיין (גליון) לפנינו בתרגום יונתן איתא חַטְיָין: ו] בכת"י הגירסא לאכול וכ"ה בפסחים ובביצה: ז] בכת"י איתא שלחו לו חכמים וכ"ה בכל הדפו"י ובפסחים ובביצה ובירושלמי שם שלחו לו אלמלא וכו' ובהמשך הגמ' הגי' גוזרנו עליך וכו', והמהרש"ל (דפו"ר) הוא שהגיה כלפנינו, ואיני יודע מאין לו זה (דק"ס עיי"ש): ח] בכת"י נוסף קדשים ס"ד אלא אימא כמין קדשים וכ"ה בביצה, ובפסחים איתא אלא אימא קרוב להאכיל את ישראל קדשים בחוץ ועיין שם ברש"י ועיין גם ברש"י כאן: ט] בכת"י הגי' לא לימא איניש הכי וכ"ה בבית נתן: י] יש להוסיף ואמר לא כך שאלתי (כ"ה בתוי"ט תענית פ"ג מ"ח לשון רש"י): כ] נדצ"ל שלא נצרף (מהר"נ אדלר): ל] [בשם רב האי גאון והערוך גרס דוכמא ופי' כפירש"י ע"ש ערך דגם] (גליון):

אומרת הגמרא, **והני מילי** - ודברים אלו שאמרנו שאין להרהר אחרי תלמיד חכם שראוהו עובר עבירה, אינם אלא כאשר חטא **בדברים שבגופו** בלבד, **אבל** כאשר חטא **בממונא** [-בעבירות שבממון], כגון שגזל ממון חבירו, אין מועיל לומר שעשה תשובה ומותר להרהר אחריו **עד דמהדר למריה** - עד שיחזיר את הממון לבעליו, שאין התשובה מועילה בלא השבת הממון[טו].

★

עוד בענין כבוד תלמידי חכמים:

ואמר רבי יהושע בן לוי בעשרים וארבעה מקומות מצינו **שבית דין מנדין על כבוד הרב**[טז], **וכולן שנינו** אותם **במשנתנו** [-במשניות]. **אמר ליה רבי אלעזר, היכא** - היכן הם מוזכרים. **אמר ליה** רבי יהושע בן לוי, **לכי תשכח** - לכשתמצאם, כלומר, לך חפש ותמצאם. **נפק** [-יצא] רבי אלעזר, **דק ואשכח תלת** - דקדק ומצא שלשה מקומות במשניות שבהם שנינו שמנדים על כבוד הרב[יז], ואלו הם, **המזלזל** בתקנת חכמים שתיקנו **נטילת ידים** קודם אכילת פת, **והמספר אחר מטתן של תלמידי חכמים**, כלומר, שהוא מגנה תלמידי חכמים אחר מיתתן, **והמגיס דעתו כלפי מעלה** - המתגאה כנגד הקדוש ברוך הוא ומזלזל בכבודו[יח], ואף הוא נכלל בין הדברים שבית דין מנדים על כבוד הרב לפי שכבוד המקום הוא כבוד הרב[יט].

הגמרא מביאה את שלושת המשניות האמורות:

המספר אחר מטתן של תלמידי חכמים, מאי היא - איזו משנה היא. **דתנן** במשנה (עדויות פ"ה מ"ו) בין דברי עקביא בן מהללאל, **הוא היה אומר, אין משקין** מי סוטה[כ], **לא את הגיורת ולא את** השפחה הכנענית[כא] **המשוחררת**[כב] שנישאו לישראל וקינא להן ונסתרו[כג]. **וחכמים אומרים, משקין** אותן[כד]. **ואמרו לו** חכמים לעקביא, **מעשה באשה** ושמה **כרכמית**[כה], שהיתה **שפחה משוחררת בירושלים**, ונשאת לישראל וקינא לה ונסתרה, והביאה לבית המקדש **והשקוה** הכהנים מי סוטה כדי לבודקה על פי הוראתם של **שמעיה ואבטליון**. **ואמר להם** עקביא, מכיון שהיו שמעיה ואבטליון **דוגמא** שלה, כלומר דומים לה, שהיו גרים כמותה[כו], על כן **השקוה**, שרצו להחשיב את הגרים כישראלים גמורים[כז], ולא עשו כדין, ואין להוכיח משם שמשקים גיורת ומשוחררת. **ונדוהו** לעקביא, על שזלזל בכבודם של שמעיה ואבטליון אחרי מותם ואמר שהם גרים כמותה, **ומת** עקביא בעוד שהיה **בנדויו** ועדיין לא הותר לו הנידוי, **וסקלו בית דין את ארונו**, לפי שהמת בנידויו בית דין סוקלים את ארונו[כח].

והמזלזל בנטילת ידים, מאי היא - איזו משנה היא. **דתנן** בהמשך המשנה שם אודות עקביא בן מהללאל, **אמר רבי יהודה, חס ושלום** לומר [כדברי תנא קמא שם] **שעקביא בן מהללאל נתנדה, שאין** נמצא בכל **העזרה** כשהיא **ננעלת** בעת שחיטת הפסח **על כל אדם בישראל**, אדם גדול **בחכמה ובטהרה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל**[כט], אף שהיו שם עם רב, ואיך יתכן שינדו אדם גדול כזה[ל]. **אלא את מי** שמעתם **שנדו** בירושלים על שזלזל בכבודם של חכמים ומת בנידויו[לא], **את אלעזר בן חנוך, שפקפק** [-שזלזל]

טו. **כתב** החתם סופר (קובץ תשובות, סי' כג), כי מעולם לא ראה תלמיד חכם שהוא גנב וגזלן, ואם אירע שגנב וגזל, איננו תלמיד חכם, ומהרהרים עליו ביום ובלילה אפילו אם החזירו, שאינו נחשב תלמיד חכם ואינו בחזקת שעשה תשובה. ומה שאמרו בגמרא 'בממונא עד דמהדר למריה', היינו ממון שהוא חייב בו רק לפנים משורת הדין, שמותר להרהר אחריו עד שישיב ממון זה.

טז. **ראה** ילקוט ביאורים באלו דברים אמרו כן, ובאלו דברים מלקים אותו אבל אין מנדים אותו.

יז. **להלן** בסוף הסוגיא תבאר הגמרא מה הם עשרים ואחד המקומות האחרים.

יח. **להלן** הביאה הגמרא את המשנה בה נתפרש נידוי זה, ושם מדובר על המתפלל להקב"ה ומבקש הימנו את בקשותיו שלא בדרך כבוד אלא בדרך בזיון. וכן כתב המאירי (ד"ה נכ"ד) בפירוש המגיס דעתו כלפי מעלה, 'רצה לומר שמתפלל לפניו בדרך שעשוע כבן המתחטא לפני אביו שלא באימה יתירה מצד שהוא מחזיק עצמו כחסיד גמור ומבטיח עצמו שלא לשוב ריקם מלפניו'. אולם מסתימת הגמרא משמע לכאורה שמנדים את כל המגיס דעתו כלפי מעלה, ואף אם הוא עושה זאת באופנים אחרים.

יט. **רש"י** (ד"ה צריך).

כפי שיתבאר מיד, מה שמנדים את המספר אחר מיטתן של תלמידי חכמים ואת המזלזל בנטילת ידים, נתפרש במשנה במסכת עדויות, ומה שמנדים את המגיס דעתו כלפי מעלה נתפרש במשנה במסכת תענית. וראה ילקוט ביאורים מה שכתבו המפרשים לבאר מדוע לא הוקדם המגיס דעתו כלפי מעלה שהוא קודם במשניות.

כ. **ראה** על כך בהערה להלן.

כא. **גוי** או גויה שנמכרו או שמכרו עצמם לישראל, וגיירם לשם עבדות, הרי הם חייבים במצוות כאשה. כאשר הם משתחררים הרי הם ישראלים גמורים, ודינם ככל הגרים.

כב. **בפרשת** סוטה נאמר (במדבר ה יב) 'בני ישראל', למעט גיורת ומשוחררת. משנה למלך (סוטה פ"ב ה"ו) בדעת רש"י (ד"ה לא) [רש"י (שם) הביא את הפסוק האמור על אשת גר ואשת עבד משוחרר, וכתב המשנה למלך שם שדעת רש"י היא שיש למעט מהפסוק הן גיורת והן אשת גר וכן הן שפחה משוחררת והן אשת עבד משוחרר, עד שיהיו שניהם ישראלים. וכן כתב המאירי (ד"ה הגיורת). אמנם הקשה המשנה למלך, מדוע לא נזכרו במשנה אלא גיורת ומשוחררת].

כג. **אשת** איש שנסתרה עם אחר, אחר שהתרה בה בעלה ['קינא לה'] שלא תסתר עמו, מובאת על ידי בעלה לבית המקדש, והכהן משביעה שלא נטמאה, ולאחר מכן כותב את פרשת סוטה על קלף, ומוחקה במים, ומשקה אותה מים אלו הנקראים 'מי סוטה'. אם חטאה, היא נענשת על ידי המים האלו. ראה במדבר (ה יא-לא).

כד. **ראה** לעיל שלדעת עקביא בן מהללאל יש מיעוט בפסוקים שאין משקים אותן. וטעמם של חכמים הסוברים שמשקים אותן, משום שנאמר (שם) 'ואמרת אלהם', ומשמע שבא לרבות את כל הנשים להשקאה. משנה למלך (סוטה פ"ב ה"ו) בשם הירושלמי. וראה ילקוט ביאורים לביאורים נוספים במחלוקתם של עקביא בן מהללאל וחכמים.

כה. **כך** שמה, או שנקראת כן על שם המקום שממנו באה לירושלים. רש"י (ד"ה כרכמית). לפירוש שנקראת על שם מקומה, הכוונה לעיר 'כרכמיש' הנזכרת בישעיה (י ט). מהרי"ץ חיות (ברש"י שם).

כו. **שמעיה** ואבטליון היו מבני בניו של סנחריב כאמור בגיטין (נז:). רש"י (ד"ה דוגמא). יש שכתבו שהיו שמעיה ואבטליון גרים בעצמם, וכתב התוספות יו"ט (אבות פ"א מ"י) בשם המהר"ל (דרך חיים באבות שם) שאי אפשר לומר כן, כיון שהיה שמעיה נשיא ואבטליון אב בית דין, ואין גר כשר למינויים אלו, אלא צריך לומר שהיו בני גרים ואמותיהם מישראל היו. אולם הרשב"ץ (מגן אבות, שם) הוכיח שהם עצמם גרים היו, וביאר שכיון שלא היה בישראל כמותם מותר היה למנותם, כי לא פסלה התורה למנות גרים אלא כשיש בישראל אחרים כמותם שאז האחרים קודמים להם. וכן כתבו הריב"א (עה"ת, שמות כא א) והכנסת הגדולה (סי' ג). וראה עוד ברשב"ץ (שם) מה שביאר אודות השם 'אבטליון'.

הפירוש ב'דוגמא' שהיו גרים כמותה, הוא פירושו של רש"י שם והובא גם בתוספות (ד"ה דוגמא). ועוד הביאו תוספות (שם) בשם הערוך ש'דוגמא' היינו מי צבע, שלא השקוה מים מאררים באמת, שלא מחקו לתוך המים פרשת סוטה, אלא השקו אותה מי צבע. וביאר הראב"ד (פירוש המשניות, עדויות שם) לפי פירוש זה שהזלזול היה שחשד אותם שעשו שלא כדין, לפי שאין להשקותה מים הדומים למים המאררים, שמא יהיו מי שידעו שהאשה זינתה, ובראותם ששותה ואינה ניזוקת יוציאו לעז על מי המרים לומר שאינם בודקים. והתוספות יו"ט (שם) כתב שגם לפירוש זה יש לפרש שנתכוון לומר שלכך השקו אותה במים אלו שהם דוגמא למים המאררים, לפי שהיתה גיורת, וגם הם היו גרים, ורצו לדמותה לישראלים גמורים, ולעג להם במה שאמר שהם גרים כמותה.

כז. **ראב"ד** (פירוש המשניות, עדויות שם) ומהרש"ל (ד"ה בתוס' דוגמא) בשם הערוך (ערך דגס), לפי פירושו של רש"י.

כח. **ראה** בהערה להלן בענין זה.

כט. **הפסח** היה נשחט בשלש כתות (פסחים סד.). מתחילה היו נכנסים לעזרה עד שהתמלאה, ואז היו שערי העזרה ננעלים [לדעת אביי (שם ע"ב) היו ננעלים בדרך נס, ולדעת רבא (שם) היו ננעלים בידי אדם], ואלו שנכנסו עושים את סדר ההקרבה. כשגמרו, היו פותחים את השערים בפעם השניה ונכנסים אחרים ומקריבים, וכן עשו פעם שלישית. כוונת רבי יהודה לומר שכשהיתה העזרה ננעלת אחרי שהתמלאה, לא היה בכל הנמצאים בה אדם חשוב בחכמה ובטהרה ויראת חטא כעקיבא בן מהללאל. כתב המהרש"א (עדויות שם), שמה שאמר רבי יהודה בלשון זו ולא אמר סתם 'שאין בישראל בחכמה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל', כוונתו היתה לומר שכאשר חולקו ישראל לשלוש כיתות [שהיה בכל אחת מהן שליש מישראל], היתה לפחות כיתה אחת שלא היה בה גדול כמותו, אבל בכל ישראל יחד היו עוד שנים כמותו, שהלא היו הנשיא והאב בית דין שהיו מחשובים שבעם ולא רצה רבי יהודה למעט בכבודם.

ל. **לכאורה** קשה, וכי משוא פנים יש בדבר, והלא אם על פי הדין הוא חייב נידוי, יש לנדותו אף שהוא צדיק גמור. ותירצו המפרשים בכמה אופנים: א. התוספות יו"ט (עדויות שם) כתב שכוונת רבי יהודה לומר שכיון שאין בדורו מי שהיה גדול בחכמה וביראת חטא כמוהו, אי אפשר שבית דין הקטן ממנו ינדוהו. ב. התפארת ישראל (שם אות סד-סה) ביאר, שעקביא בן מהללאל לא נתכוון לזלזל בכבודם של שמעיה ואבטליון, אלא נתכוון לומר שלא השקו אותה מי סוטה ממש אלא מים הדומים למי סוטה [כפירוש הערוך הנ"ל], אבל חכמים שראו שאמר כן בכעס, היו סבורים שנתכוון לזלזל בכבודם ולומר שהשקו אותה לפי שגם הם היו גרים כמותה, ולכך נידו אותו [כלומר, חכמים הבינו את דברי עקביא כפי שהובא לעיל, ואילו לרבי יהודה כוונתו היתה לומר כפירוש הערוך בדבריו, אלא שהערוך פירש כן גם בדעת חכמים, ואנו נאמר כן רק בדעת רבי יהודה]. ג. המהרי"ץ חיות (ד"ה ולשכח) תירץ, שהיה צריך להרגו כדין זקן ממרא שהוא חייב מיתה, אלא שהיה חסר אחד מהתנאים שיש בזקן ממרא, וכאשר חסר אחד מהתנאים יכולים הבית דין לנדותו, אבל הדבר תלוי בדעתם ואינו מעיקר הדין, וסבר רבי יהודה שכיון שהיה אדם גדול כל כך היה להם למחול לו ולא לנדותו.

לא. **מלאכת** שלמה (עדויות שם) בשם הר"ש סירליאו.

ואי ס"ד דלא ידעי כי אמר להו מאי הוי אלא מאי דידעי למה לי' למימר להו לאחזוקי ליה טיבותא למשה. אמר רבי יצחק כל המספר אחרי המת כאלו מספר אחרי האבן איכא דאמרי דלא ידעי ואיכא דאמרי דידעי ולא איכפת להו איני והא אמר רב פפא חד אישתעי מילתא בתריה דמר שמואל ונפל קניא מטללא ובזעא לארנקא דמוחיה שאני צורבא מרבנן דקודשא בריך הוא תבע ביקריה. אמר רבי יהושע בן לוי כל המספר אחר מטתן[א] של תלמידי חכמים נופל בגיהנם שנא' (א) והמטים עקלקלותם יוליכם ה' את פועלי האון שלום על ישראל אפילו בשעה ששלום על ישראל יוליכם ה' את פועלי האון. תנא דבי ר' ישמעאל אם ראית תלמיד חכם שעבר עבירה בלילה[ב] אל תהרהר אחריו ביום שמא עשה תשובה שמא סלקא דעתך אלא ודאי עשה תשובה והני מילי בדברים שבגופו אבל בממונא עד דמהדר למריה: ואמר ר' יהושע בן לוי בכ"ד מקומות בית דין מנדי' על כבוד הרב וכולן שנינו במשנתנו אמר ליה ר' אלעזר היכא אמר ליה לכי תשכח נפק דק ואשכח[א] תלת המזלזל בנטילת ידים[ג] והמספר אחר מטתן של תלמידי חכמי' והמגיס דעתו כלפי מעלה המספר אחר מטתן של תלמידי חכמים מאי היא דתנן הוא היה אומר אין משקין לא את הגיורת ולא את המשוחררת וחכמים אומרים משקין ואמרו לו מעשה בכרכמית שפחה משוחררת בירושלים והשקוה שמעיה ואבטליון ואמר להם דוגמא השקוה ונדוהו ומת בנדויו וסקלו בית דין את ארונו והמזלזל בנטילת ידים מאי היא דתנן א"ר יהודה חס ושלום שעקביא בן מהללאל נתנדה שאין עזרה ננעלת על כל אדם בישראל בחכמה ובטהרה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל אלא את מי נדו את אלעזר בן חנוך שפקפק בנטילת ידים וכשמת שלחו בית דין והניחו אבן גדולה על ארונו[ד] ללמדך שכל המתנדה ומת בנדויו ב"ד סוקלין את ארונו המגיס דעתו כלפי מעלה מאי היא דתנן שלח לו שמעון בן שטח לחוני המעגל צריך אתה להתנדות[ד] ואלמלא חוני אתה גוזרני עליך נדוי אבל מה אעשה שאתה מתחטא[ה] לפני המקום ועושה לך רצונך כבן שמתחטא לפני אביו ועושה לו רצונו ועליך הכתוב אומר (ב) ישמח אביך ואמך ותגל יולדתך ותו ליכא והא איכא דתני רב יוסף תודוס איש רומי הנהיג את בני רומי להאכילן[ו] גדיים מקולסין בלילי פסחים שלח ליה שמעון בן שטח[ז] אלמלא תודוס אתה גוזרני עליך נדוי שאתה מאכיל את ישראל קדשים בחוץ[ח] במשנתנו קאמרינן והא ברייתא היא ובמתני' ליכא והא איכא הא דתנן חתכו חוליות ונתן חול בין חוליא לחוליא ר' אליעזר מטהר וחכמים מטמאים וזהו תנורו של עכנאי מאי עכנאי אמר רב יהודה אמר שמואל מלמד שהקיפוהו הלכות כעכנאי זה וטמאוהו ותניא אותו היום הביאו כל טהרות שטיהר ר"א ושרפום לפניו ולבסוף ברכוהו אפילו הכי נדוי במתני' לא תנן אלא בכ"ד מקומות היכא משכחת לה ר' יהושע בן לוי מדמה מילתא למילתא ור' אלעזר לא מדמה מילתא למילתא: נושאי המטה וחלופיהן: ת"ר אין מוציאין את המת סמוך לק"ש ואם התחילו אין מפסיקין איני והא רב יוסף אפקוהו סמוך לק"ש אדם חשוב שאני: שלפני המטה ושלאחר המטה: ת"ר העוסקים בהספד בזמן שהמת מוטל לפניהם נשמטין אחד אחד וקורין אין המת מוטל לפניהם הן יושבין וקורין והוא יושב ודומם הם עומדים ומתפללין והוא עומד ומצדיק עליו את הדין ואומר רבון העולמים הרבה חטאתי לפניך ולא נפרעת ממני אחד מני אלף יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתגדור פרצותינו ופרצות כל עמך בית ישראל ברחמים אמר אביי[ט] לא מבעי ליה לאינש למימר הכי[ט] דארשב"ל וכן תנא משמיה דרבי יוסי לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן ואמר רב יוסף מאי קראה שנאמר (ג) כמעט כסדום היינו מאי אהדר להו נביא (ד) שמעו דבר ה' קציני סדום: קברו את המת וחזרו וכו': אם יכולים להתחיל ולגמור את כולה אין אבל פרק אחד או פסוק אחד לא ורמינהו קברו את המת וחזרו אם יכולין להתחיל ולגמור אפילו פרק אחד או פסוק אחד הכי נמי קאמר אם יכולין להתחיל ולגמור אפי' פרק אחד או אפילו פסוק אחד עד שלא יגיעו לשורה יתחילו ואם לאו לא יתחילו:

רש"י

ואי ס"ד דלא ידעי. אין מבינין כלום אלא לצערא דגופא: המספר אחר המת. בגנותו של מת אחר מיתתו: קניא מטללא. קנה גדול וככל נפל מן הגג: טללא. גג: ארנקא דמוחיה. כיס שהמוח מונח בו: והמטים עקלקלותם. לעיל מיניה כתיב הטיבה ה' לטובים וסמיך ליה והמטים עקלקלותם, והמכריעים את חובותם יותר על זכיותם להטותם לכף חובה: יוליכם ה' את פועלי האון. לגיהנם: בכ"ד מקומות. הסתא משמע מלינו שנדו חכמים בני אדם בכ"ד מקומות לכבוד הרב לפי שלא נשאו כבוד לרבם: הוא היה אומר. עקביא בן מהללאל במסכת עדיות: אין משקין. את קינא לה בעלה ונסתרה: לא את הגיורת. דבני ישראל אמור בפרשה (במדבר ה) פרט לאשת גר ועבד משוחרר[מ]: בכרכמית. כך שמה, או על שם מקומה: דוגמא השקוה. על שהיו (א) דומים להם הם השקוה, שהיו שמעיה ואבטליון מבני בניו של סנחריב כדאמרינן בגיטין בפרק הנזקין (דף נז:): ר' יהודה. פליג אדלעיל דקתני שנדו את עקביא: שאין עזרה ננעלת. בפרק ה' דפסחים (דף סד:) שהיו שערי העזרה ננעלים כששוחטין פסחים של כל כת וכת, שהפסח נשחט בג' כתות: על כל אדם בישראל. כלומר כשהיתה ננעלת עליהם והיינו כשנתמלאה פה לפה לא היה בכולם אדם חשוב בחכמה ויראת חטא כעקביא: אלעזר בן חנוך שפקפק. זילזל. והיינו נמי לכבוד הרב שעבר ע"פ הגוזרים על הידים: אלמלא חוני אתה. שילא שמך בגדולה ובחשיבות: צריך אתה להתנדות. לפי שהטריח לפני המקום על עסק גשמים[י] לא כך שאלתי כמה פעמים, וכבוד המקום כבוד הרב הוא: מתחטא. לשון חוטא, נקל בלבו לחטוא לאביו ולהטריחו על תאותו: מקולסים. צלויים כשהן שלמין, ותולין כרעיהן וקרסוליהן וקרביהם סביבותן בשפוד, ועל שם כך קורהו מקולס שהוא לשון מזוין, כדמתרגם וכובע נחושת על ראשו (שמואל א יז) וקולסא דנחשא: בלילי פסחים. זכר לפסח שצלוהו שלם, שנאמר בו על כרעיו ועל קרבו (שמות יב) כלומר עם כרעיו ועם קרבו: גוזרני עליך נדוי. והיינו נמי לכבוד הרב, שאסרו חכמים את הדבר לפי שהוא קרוב להאכיל את ישראל קדשים בחוץ[י], שהרואה סבור שהקדישו לשם פסח: חתכו חוליות. תנור של חרס שהוא עשוי ככלי ומטלטל, ותחלת ברייתו מן הטיט ומצרפו בכבשן כשאר קדרות, ואם נטמא הצריכו הכתוב נתיצה, ואם נתצו בענין זה שחתכו סביב כחוליות עגולות וחזר וחיברו בטיט של חול בין חוליא לחוליא רבי אליעזר מטהר עולמית, שאינו עוד ככלי חרס שלא נצרף[כ] בכבשן, וחכמים מטמאין: כעכנאי. כנחש זה שכורך עצמו בעגולה: כל טהרות. שנעשו בתנור זה או שנגעו באוירו והיה ר' אליעזר מטהרן והם שרפום: וברכוהו. לפי שהרבה מאד לחלוק בדבר זה כדאמרינן בבבא מציעא בפרק הזהב (דף נט:): נדוי במתני' לא תנן. הא דברכוהו בברייתא הוא דתני לה: מדמה מילתא למילתא. כל מקום שראה במתניתין שנחלק היחיד על הרבים מחלוקת גדולה, או אחד מן החכמים שמדבר קשה כנגד גדול הימנו, אומר ראוי היה כאן נדוי: אין מוציאין את המת. לקברו: סמוך לקריאת שמע. לפי שמתבטלין מן הקריאה: אין המת מוטל לפניהם. שהמת בבית אחר והם מספידין אותו כאן. ויש מפרשין שנתון לצד אחר: והוא יושב ודומם. האבל: למימר הכי. לא נפרעת ממני, דמשמע הפרע:

הרואה

תוספות

אפי' בשעה ששלום על ישראל. והיינו לאחר מיתתו דלא אתו לאנצויי בהדי המספרים בגנותם מהכא משמע דאיירי לאחר מיתה: **דוגמא** השקוה. פרש"י לפי שהיתה גיורת כמותם שהיו גרים וכן משמע בירושלמי דמועד קטן (פ"ג[ס]) מהו דוגמא דכוות'. בערוך פירש דוגמא[ל] השקוה מי צבע אבל לא היו מים ממש ולא מחקו התורה עליה אלא ליראה אותה:

מדלגין

עין משפט נר מצוה

ט א מיי' פ"ו מהלכות תלמוד תורה הלכה יד טוש"ע יו"ד סימן שלד סעיף מג:
י ב מיי' שם והלכה יג טוש"ע יו"ד סימן רמג סעיף ז ובסימן שלד סעיף מג:
יא ג מיי' פ"ב מהלכות סוטה הלכה ו:
יב ד מיי' פ"ו מהלכות ברכות הלכה י"ט סמג עשין כז טור שו"ע או"ח סי' קנח סעיף ט:
יג ה מיי' פ"ו מהלכות ת"ת הלכה ד טוש"ע יו"ד סימן שלד סעיף ג:
יד ו מיי' פ"ח מהלכות חמץ ומצה הלכה יא טוש"ע או"ח סימן תעו סעיף א:
טו ז מיי' פט"ו מהלכות כלים הלכה ה:
טז ח מיי' פ"ד מהלכות ק"ש הלכה ד סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן עב סעיף ג טור שו"ע יו"ד סימן שנח סעיף ג:
יז ט מיי' שם הלכה ה סמג שם טוש"ע או"ח סי' עב סעיף ג [וביו"ד סימן שד"מ סעיף יב]:
[ו] [רמ"א בהגה' שו"ע יו"ד סי' שעו סעיף ב]:
יח י מיי' שם הלכה ו סמג שם טוש"ע שם סעיף ד:

גליון הש"ס

גמ' וארי"ו מאי קראה שנא' כמעט כסדום. עיין מו"ק דף יח ע"א תוס' ד"ה ולסמייעא:

תורה אור השלם

א) וְהַמַּטִּים עֲקַלְקַלּוֹתָם יוֹלִיכֵם יְיָ אֶת פֹּעֲלֵי הָאָוֶן שָׁלוֹם עַל יִשְׂרָאֵל: [תהלים קכה, ה]
ב) יִשְׂמַח אָבִיךָ וְאִמֶּךָ וְתָגֵל יוֹלַדְתֶּךָ: [משלי כג, כה]
ג) לוּלֵי יְיָ צְבָאוֹת הוֹתִיר לָנוּ שָׂרִיד כִּמְעָט כִּסְדֹם הָיִינוּ לַעֲמֹרָה דָּמִינוּ: [ישעיה א, ט]
ד) שִׁמְעוּ דְבַר יְיָ קְצִינֵי סְדֹם הַאֲזִינוּ תּוֹרַת אֱלֹהֵינוּ עַם עֲמֹרָה: [ישעיה א, י]

רב נסים גאון

שאחרי רבים להטות לא הקפיד אלא על ידי ששרפו טהרותיו בפניו פירוש עכנה נקבה של נחשים וזה שנתכוונו לדמותן לדברים בעכנה מפני שהקיפו דבריהן עליו בראיות ברורות שאין עליהן פירכא והתקיפו עליו באתקפות מחוורות ששוברין דבריו ולא מצא מהן מנוס כעכנה זו שאם מקפת על שום דבר וסוגרת עליו לא יהיה לו ממנה מפלט ודכוותה התם בבבא קמא בפרק הגוזל בתרא (דף קיז) עכנה עכנה (פתחי) [פתח] פיך ויכנס הרב אצל התלמיד. וזה שאמרו יצאת בת קול ואמרה מה לכם אצל ר' אליעזר שהלכה כמותו בכ"מ ראיתי בו ב' תשובות האחת כי בת קול לא אמרה שהלכה כמותו בדבר זה אלא בכל מקום סתם הוא שאמרה ואיפשר לומר כי בכל מקום זולתי זה המקום היתה כוונתה או מה שדומה לו שטעמו שאין הלכה כר' אליעזר בזה הדבר ויהיו דברי בת קול נכוחים וקיימים והשנית שלא היתה הכונה אלא לנסות את החכמים אם יניחו הקבלה שבידם והגמרא שבפיהם בשביל בת קול ואם לאו ודומה למה שכתב (דברים יג) כי מנסה ה' אלהיכם אתכם והנה נודע עם כל זאת בירור קבלתם וזה שאמר ר' יהושע (דברים ל) לא בשמים היא כלומר כי תורת ה' תמימה וכבר נתנה לנו בסיני והודיענו כי אינו מחליף ממנה דיבור אחד ואין בתורתנו חסרון ולא ספק כדי שנצטרך אל ראיה מן השמים וכל מקום בתלמוד שיש בו ור' יהושע היא דאמר אין משגיחין בבת קול מיכן היא עיקרו והברכה שבירכוהו לר' אליעזר שהיא כינוי לנידוי פירשו במסכת סנהדרין בסוף פרק ד' מיתות (דף סח) כי בשעת פטירתו התירוהו כמו שאמרו עמד ר' יהושע על רגליו ואמר הותר הנדר הותר הנדר:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עיי' תוי"ט אבות פ"ב מ"ט, ב) עדיות פ"ה מ"ו, ג) שם פסחים סד:, ד) שם מ"ק דף טו., ה) תענית דף יט., ו) פסחים נג. ע"ש ביצה כג. ע"ש תוספת' שם פ"ב, ז) [עירובין נג. מנחות לא: כת.[...][ט.], ח) עדיות פ"ז מ"ז כלים פ"ה מ"י ב"מ נט:, ט) [ב"מ דף נט:], י) שמחות פ"י, כ) [שבת דף לא. קמב: פסחים קי. מו"ק יא: יב. מגילה כב: כתובות נג: פו. ב"מ עג. מס' ע"ג ח: כח. מח: חולין קלד:], ל) לקמן ס. כתובות ח:, מ) עיין משנה למלך הלכות סוטה פ"ב ה"ו, נ) פסחים נג:, ס) ה"א (י ע"ב).

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה דוגמא השקוה. על שהיו הם דומין לה השקוה:

הגהות וציונים

א] [פי' אחרי מטתן לשון הטייה הוא כלומר נטה מדרך הישרה וכדקתני דבי רבי ישמעאל אם ראית ת"ח כו' שודאי עשה תשובה לפיכך אסור לספר בזה, ערוך ערך אחר בשם ר"ח] (גליון): ב] בכת"י (פריז) הגי' שעבר עבירה ביום אל תהרהר אחריו בלילה וכ"ה בתנדב"א פ"ג ותיקו"ז חמישאה: ג] בכת"י הגירסא המספר אחר מטתן של ת"ח והמזלזל בנט"י (וכ"ה בע"י, והוא נכון כדפתח לפרש אח"כ ועוד דכל הענין לא הובא כאן אלא מפני הא דמספר, ועיין צל"ח, דק"ס): ד] ג' תיבות "צריך אתה להתנדות" ליתא בכת"י וכ"ה במשנה תענית יט ע"א: ה] [עי' פירש"י דהכא אמנם במשנה דתענית לא פי' כלום אלא הנקרא פורפייש בלע"ז אכן במנחות סז ע"א כתב רש"י ד"ה ונתחטא נטייל כמו בן מתחטא לפני אביו ע"כ אבל בבכורות נז ע"ב כתב רש"י סד"ה והכתיב נתחטא לשון ירידה וחבירו במס' תענית בן המתחטא לפני אביו ע"כ ודע דהרע"ב מ"ח פ"ג דתענית כתב מתחטא מתגעגע וכתב התוי"ט דלשון ארמית היא כמ"ש בערוך [ערך חט א'] כי הילדים רכים [בראשית לג, יג] ת"י ארום טלייא מחטיין (גליון) לפנינו בתרגום יונתן איתא חַטְיָן: ו] בכת"י הגירסא לאכול וכ"ה בפסחים וביצה: ז] בכת"י איתא שלחו לו חכמים וכ"ה בכל הדפו"י ובפסחים וביצה ובירושלמי שם שלחו לו אלמלא וכו' ובהמשך הגמ' הגי' גוזרנו עליך וכו', והמהרש"ל (דפו"ר) הוא שהגיה כלפנינו, ואיני יודע מאין לו זה (דק"ס עיי"ש): ח] בכת"י נוסף קדשים ס"ד אלא אימא כמין קדשים וכ"ה בביצה, ובפסחים איתא אלא אימא קרוב להאכיל את ישראל קדשים בחוץ ועיין שם ברש"י ועיין גם ברש"י כאן: ט] בכת"י הגי' לא לימא איניש הכי וכ"ה בבית נתן: י] יש להוסיף ואמר לא כך שאלתי (כ"ה בתוי"ט תענית פ"ג מ"ח לשון רש"י): כ] נדצ"ל שלא נצרף (מהר"נ אדלר): ל] [בשם רב האי גאון והערוך גרס דוכמא ופי' כפירש"י ע"ש ערך דגם] (גליון):

משנת ראשונים

שאני צורבא מרבנן. צורבא מרבנן הוא כמו צרבת השחין, דבר חם המתחמם באשה של תורה האי צורבא מרבנן דרתח אורייתיה קא מרתחא ליה, שנאמר הלא כה דברי כאש. ד"א צורבא מרבנן קשה, בערבי קורין לחטים הקשות חנטא צריבא. [תשובות הגאונים שערי תשובה סימן פד] לשון צורבא פי' דנגמר כל צורתו ונתמלא תורה. כדאמרינן פ"ק דביצה (ז.) הני ביעי דצריבו פי' שנגמרו ומעלו טפי משאר ביעי. [שו"ת מהר"י מברונא סימן קב] [המשך בסוף המסכת]

בִּנְטִילַת יָדַיִם שתיקנו חכמים ונמצא שזלזל בכבודם[לב]. **וּכְשֶׁמֵּת** אלעזר בן חנוך, **שָׁלְחוּ בֵּית דִּין** שליחים **וְהִנִּיחוּ אֶבֶן גְּדוֹלָה עַל אֲרוֹנוֹ, לְלַמֶּדְךָ שֶׁכָּל הַמִּתְנַדֶּה**[לג] **וּמֵת בְּנִדּוּיוֹ, בֵּית דִּין סוֹקְלִין אֶת אֲרוֹנוֹ**[לד].

הַמֵּגִיס דַּעְתּוֹ כְּלַפֵּי מַעְלָה, מַאי הִיא - איזו משנה היא. **דִּתְנַן** במשנה (תענית יט.), שהתפלל חוני המעגל על הגשמים, והתחילו גשמים מנטפים, ואמר להקדוש ברוך הוא 'לא כך שאלתי אלא גשמי בורות שיחין ומערות', והתחילו לרדת בזעף, ואמר להקדוש ברוך הוא 'לא כך שאלתי אלא גשמי רצון ברכה ונדבה'. **שָׁלַח לוֹ שִׁמְעוֹן בֶּן שָׁטַח לְחוֹנִי הַמְעַגֵּל, צָרִיךְ אַתָּה לְהִתְנַדּוֹת** על שהטרחת לפני המקום בשאילת גשמים ואמרת 'לא כך שאלתי' כמה פעמים[לה], **וְאִלְמָלֵא חוֹנִי אַתָּה**, שנתפרסם שמך בגדולה וחשיבות[לו], **גּוֹזְרַנִי עָלֶיךָ נִדּוּי** על שזלזלת בכבוד שמים בדבריך האמורים[לז], **אֲבָל מָה אֶעֱשֶׂה שֶׁאַתָּה מִתְחַטֵּא** [-חוטא ונוהג שלא כהוגן[לח]] **לִפְנֵי הַמָּקוֹם וְעוֹשֶׂה לְךָ** המקום **רְצוֹנְךָ, כְּבֵן שֶׁמִּתְחַטֵּא לִפְנֵי אָבִיו** לפי שנקל לפניו לחטוא לו ולהטריחו[לט], **וְאָבִיו עוֹשֶׂה לוֹ** את **רְצוֹנוֹ**[מ], **וְעָלֶיךָ הַכָּתוּב אוֹמֵר** (משלי כג כה) **'יִשְׂמַח אָבִיךָ וְאִמֶּךָ וְתָגֵל יוֹלַדְתֶּךָ'**. הרי שהיה ראוי לנידוי לולי שהיה אדם גדול, לפי שיש בדבריו זלזול כלפי מעלה.

הגמרא מבארת מדוע לא מצא אלא את השלש הללו אף שלכאורה ישנם מקומות נוספים שמבואר כן:

מקשה הגמרא, **וְתוּ לֵיכָּא** - וכי אין מקומות נוספים בהם שנינו שמנדים על כבוד הרב, **וְהָא אִיכָּא** - והרי יש, **דְּתָנֵי רַב יוֹסֵף** בברייתא, **תּוֹדוֹס אִישׁ רוֹמִי הִנְהִיג אֶת בְּנֵי רוֹמִי לְהַאֲכִילָן גְּדָיִים מְקוּלָּסִין** [-צלויים כשהם שלמים וכרעיהם וקרביהם תלויים בצידם[מא] על השיפוד][מב], **בְּלֵילֵי פְּסָחִים**[מג]. **שָׁלַח לֵיהּ שִׁמְעוֹן בֶּן שָׁטַח, אִלְמָלֵא תּוֹדוֹס אַתָּה** שאתה חכם גדול ונכבד[מד], **גּוֹזְרַנִי עָלֶיךָ נִדּוּי, שֶׁאַתָּה** נראה **כְּמַאֲכִיל אֶת יִשְׂרָאֵל קָדָשִׁים בַּחוּץ**, שהרואה שצולים את הגדי כפי שצולים את הפסח יסבור שהקדישוהו לשם פסח, ויטעה שמותר לאכול קדשים בחוץ. וגם זה שרצה לנדותו לכבוד הרב הוא, שעבר על תקנת חכמים שגזרו (ביצה כג:) שלא לאכול גדי שלם צלוי בליל פסח משום שנראה כאוכל קדשים בחוץ. ואם כן קשה, מדוע לא הביא רבי אלעזר גם ברייתא זו שמבואר בה שמנדים על כבוד הרב.

מתרצת הגמרא, מה שאמרנו שלא מצא אלא שלשה מקומות שמנדים על כבוד הרב, **בְּמִשְׁנָתֵנוּ קָאָמְרִינַן** [-אמרנו], שלא מצא אלא שלש משניות, **וְהָא** [-ומעשה זה] **בָּרַיְיתָא הִיא** ואינה משנה.

חוזרת הגמרא ומקשה, **וּבְמַתְנִיתִין לֵיכָּא** - וכי במשנתנו אין מקום נוסף שבו שנינו שמנדים על כבוד הרב, **וְהָא אִיכָּא** - והרי יש **הָא דִּתְנַן** - זו ששנינו במשנה (כלים פ"ה מ"י), תנור של חרס שנטמא[מה] ונתץ אותו באופן **שֶׁחֲתָכוֹ חוּלְיוֹת** עגולות לרחבו של התנור[מו], **וְנָתַן** טיט של **חוֹל בֵּין חוּלְיָא לְחוּלְיָא** לחבר את החוליות, **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר מְטַהֵר** את התנור, והיינו שאינו מקבל טומאה, שכיון שחיברו בחול וחול זה לא נשרף בכבשן אין התנור נחשב ככלי חרס אלא ככלי גללים וכלי אדמה שאינם מקבלים טומאה[מז], **וַחֲכָמִים מְטַמְּאִים**, כלומר, שאם יגע התנור בדבר טמא יטמא, שמכיון שהחוליות הן של

לב. **חכמים** גזרו טומאה על סתם ידיו של אדם, שלא יאכל תרומה וקדשים עד שיטול ידיו (שבת יד:), ועוד גזרו שלא יאכל אדם פת אפילו של חולין עד שיטול ידיו (חגיגה יח:). דיני טהרת ידים שנויים במסכת ידים פרקים א-ב.
צריך ביאור מדוע אמר רבי אלעזר שמצא שלשה מקומות אף שאין כאן אלא שנים, שהלא לדעת תנא קמא לא נידו את אלעזר בן חנוך ולדעת רבי יהודה לא נידו את עקביא בן מהללאל. ותירץ הצל"ח (ד"ה דק), שתנא קמא אינו חולק על רבי יהודה אלא סובר שנידו גם את עקביא, ושניהם מודים בנידויו של אלעזר בן חנוך. והפרשת מרדכי (ד"ה דק) תירץ, שאף שאכן בפועל לא מצאנו אלא שנים, מכל מקום כוונתו לומר שאף אם נחשיב את כולם לא נמצא אלא שלשה, וכוונתו לשאול על רבי יהושע בן לוי שאמר שמצאנו כן בעשרים וארבעה מקומות.

לג. **מחמת** שזלזל בחכמים [ולא שאר המתנדים]. שולחן ערוך (יו"ד סי' שלד ס"ג, וסי' שמה ס"ד).

לד. **כמה** טעמים נאמרו בדין זה: א. הרמב"ם (תלמוד תורה פ"ז ה"ד) והמאירי (ד"ה בכ"ד) והרע"ב (עדויות שם) כתבו שעושים כן להראות שאותו אדם מובדל מן הציבור. ב. הריטב"א (מו"ק טו. ד"ה ללמדך) כתב שעושים כן כדי לבזותו לפי שזלזל בנידוי חכמים [שלא ביקש את מחילתם שיתירו לו את הנידוי]. וכן מבואר ברמב"ן (תורת האדם, ענין ההתחלה אות ו) שעושים כן כדי לבזותו. ג. המאירי (מו"ק טו. ד"ה ומנודה) והנמוקי יוסף (שם ד"ה כגלו) מבארים שהוא לזכר בעלמא.
נחלקו המפרשים [הו"ד בילקוט ביאורים] בביאור דברי רבי יהודה, הר"ש שיריליו (הו"ד במלאכת שלמה עדויות שם) מבאר שרבי יהודה חולק על חכמים בענין סקילת המנודה, שלדעתם סוקלים את ארונו ולדעת רבי יהודה אין סוקלים אלא מניחים אבן גדולה על ארונו. ותלמיד הרשב"א (מו"ק טו. ד"ה ר' יהודה) מבאר שרבי יהודה בא לפרש את דברי חכמים שאין סוקלים אותו ממש אלא מניחים אבן גדולה על ארונו.

לה. **כמבואר** שם שאמרו לו לחוני המעגל שיתפלל שירדו גשמים, והתפלל ולא ירדו גשמים. מה עשה, עג עוגה ועמד בתוכה, ואמר, רבונו של עולם, בניך שמו פניהם עלי שאני כבן בית לפניך, נשבע אני בשמך הגדול שאיני זז מכאן עד שתרחם על בניך. התחילו גשמים מנטפין, אמר, לא כך שאלתי, אלא גשמי בורות שיחין ומערות [שפע של גשמים למלאות הבורות, רש"י (שם ד"ה גשמי)]. התחילו לירד בזעף [עד שכל טפה וטפה היתה כמלא פי חבית. ושיערו חכמים שאין טפה פחותה מלוג (ברייתא בגמרא שם כג.)], אמר, לא כך שאלתי, אלא גשמי רצון ברכה ונדבה. ירדו כתקנן, עד שיצאו ישראל מירושלים להר הבית מפני הגשמים [שהר הבית היה מקורה (ירושלמי תענית פ"ג ה"ט, וראה תוס' יו"ט מדות פ"ב מ"א)]. באו ואמרו לו, כשם שהתפללת עליהם שירדו, כך התפלל שילכו להן. אמר להם, צאו וראו אם כיסו המים את אבן הטועין [אבן גדולה, ראה עליה בבבא מציעא (כח:)]. שלח לו שמעון בן שטח, אלמלא חוני אתה גוזרני עליך נידוי, אבל מה אעשה לך שאתה מתחטא לפני המקום ועושה לך רצונך, כבן שהוא מתחטא על אביו ועושה לו רצונו, ועליך הכתוב אומר (משלי כג כה) 'ישמח אביך ואמך ותגל יולדתך'.

לו. **רש"י** (ד"ה אלמלא, תענית כג. ד"ה אלמלא). וביאר התוספות יו"ט (עדויות פ"ה מ"ו), שלכך פירש רש"י אלמלא חוני אתה שאתה אדם גדול, ולא פירש אלמלא חוני אתה שאתה כבן המתחטא לפני אביו, כמו שאמר שמעון בן שטח בהמשך, משום שכוונתו לומר שני דברים: א. מפני שאתה אדם גדול אינני יכול לגזור עליך נידוי. ב. אף אם לא היית אדם גדול לא הייתי יכול לגזור עליך נידוי, שאתה כבן המתחטא לפני אביו.
ורש"י דקדק כן מכך שאמר 'אלמלא חוני אתה גוזרני עליך נידוי, אבל מה אעשה לך שאתה מתחטא' וכו', ולא אמר 'אלמלא חוני אתה שאתה מתחטא' וכו'. ומוכיח התוספות יו"ט מדברי רש"י שלא רק את גדול הדור אין מנדים, אלא כל אדם גדול אין מנדים אף שיש גדולים ממנו, שהרי שמעון בן שטח היה גדול מחוני המעגל כפי שמשמע ממה שרצה לנדותו.

לז. **לכאורה** צריך ביאור מדוע כפל הלשון ואמר 'צריך אתה להתנדות, ואלמלא חוני אתה גוזרני עליך נדוי'. ובמשנה בתענית (יט.) הגירסא 'שלח לו שמעון בן שטח אלמלא חוני אתה גוזרני עליך נידוי', ללא התיבות 'צריך אתה להתנדות', וכן היא הגירסא בדקדוקי סופרים כאן. והשפתי חכמים (ד"ה צריך) כתב ליישב את גירסתנו, שהכוונה היא צריך אתה להתנדות על ידי עצמך, ואלמלא חוני אתה גוזרני 'אני' עליך נידוי.

לח. **לשון** רש"י (ד"ה מתחטא) הוא 'לשון חוטא, נקל בליבו לחטוא לאביו ולהטריחו על תאותו'. ובתענית (יט. ד"ה מתחטא) כתב פורפיי"ש בלע"ז, ופירושו הוא שעושה רע ומתנהג שלא כהוגן. אמנם יש שפירשו באופנים אחרים, ראה רע"ב (תענית פ"ג מ"ח) שפירש 'מתחטא' מתגעגע, והוא לשון פינוק. וראה בהגהות וציונים כאן מה שהובא מהגליון בזה.

לט. **רש"י** שם.

מ. **שהבן** אומר לאביו, אבא, הוליכני לרחצני בחמין, שטפני בצונן, תן לי אגוזים, שקדים, אפרסקים ורמונים, ונותן לו (תענית כג.).

מא. **ברש"י** כאן (ד"ה מקולסין) ובמקומות נוספים [ראה בהערה הבאה] כתב שהם תלויים על השיפוד בצד הגדי. ובפסחים (עד. ד"ה מקולס) כתב שהם תלויים מעל ראש הגדי. [ואפשר שאין כאן שני פירושים אלא רק כיצד להביט על הגדי וכרעיו אם מן הצד או מלמעלה]. וראה עוד בהערה הבאה.

מב. **בפירוש** המילה 'מקולס' מצינו ברש"י שני אופנים. כאן (ד"ה מקולסין) כתב שהוא לשון מזויין, ובפסחים (נג. ד"ה מקולסין) ובביצה (כב: ד"ה מקולס) הוסיף לבאר כי כיון שכרעיו של הגדי תלויים על השיפוד לצידו, על כן הוא נראה כגיבור הנושא את כלי זיינו. בשלשת המקומות כתב שמקור המילה הוא כפי התרגום של 'כובע נחושת' (שמואל א' יז ה) שהוא 'קולסא דנחושא' [ואפשר שכוונתו שבגלל הכובע מכונה כן הגיבור]. במקום אחר בפסחים (עד. ד"ה מקולס) ביאר שמקולס פירושו כובע, שלפי שכרעיו תלויים למעלה בראשו של הגדי, על כן הם נקראים ככובע נחושת על ראש גיבור.

מג. **והנהיגם** לעשות כן זכר לפסח שהיו צולים אותו כשהוא שלם, שנאמר בו (שמות יב ט) 'על כרעיו ועל קרבו', כלומר עם כרעיו ועם קרבו. רש"י (ד"ה בלילי).

מד. **רש"י** (ביצה כג. ד"ה אלמלא). וביאר החתם סופר (שם ד"ה אלמלא) שכוונת רש"י למה שהובא בגמרא בפסחים (נג:), שהיה תודוס אדם גדול וגם שהיה נותן סחורה לתלמידי חכמים להשתכר בה, ועל כן כתב שהיה 'אדם גדול' ו'נכבד'. והוסיף, שיש צורך להזכיר את שתי מעלותיו אלו, כי אף שכדי שלא לנדותו די בכך שהוא תלמיד חכם, אך אין די בכך כדי לפוטרו ממלקות, כמו שמוכח מדברי הגמרא שם (נג.), ועל כן רק בצירוף היותו גם אדם נכבד פטרוהו לגמרי.

מה. **התנור** המדובר הוא תנור עשוי טיט שמצרפים אותו בכבשן כשאר קדירות חרס, והוא עשוי ככלי ומיטלטל. כאשר נטמא התנור, אין לו טהרה במקוה, אלא יש לנותצו (ויקרא יא לה). רש"י (ד"ה חתכו).

מו. **וכל** אחת מהחוליות רוחבה פחות מארבעה טפחים. ר"ש (כלים שם).

מז. **רש"י** (ד"ה חתכו, ב"מ נט. ד"ה ר' אליעזר). והר"ש (כלים שם) ביאר, שמכיון שנתן חול

ואי ס"ד דלא ידעי כי אמר להו מאי הוי אלא מאי דידעי למה לי' למימר להו לאחזוקי ליה טיבותא למשה. אמר רבי יצחק כל המספר אחרי המת כאלו מספר אחרי האבן איכא דאמרי דלא ידעי ואיכא דאמרי דידעי ולא איכפת להו איני והא אמר רב פפא חד אישתעי מילתא בתריה דמר שמואל ונפל קניא מטללא ובזעא לארנקא דמוחיה שאני צורבא מרבנן דקודשא בריך הוא תבע ביקריה. אמר רבי יהושע בן לוי כל המספר אחר מטתן[א] של תלמידי חכמים נופל בגיהנם שנא' [א] והמטים עקלקלותם יוליכם ה' את פועלי האון שלום על ישראל אפילו בשעה ששלום על ישראל יוליכם ה' את פועלי האון. תנא דבי ר' ישמעאל אם ראית תלמיד חכם שעבר עבירה בלילה[ב] אל תהרהר אחריו ביום שמא עשה תשובה שמא סלקא דעתך אלא ודאי עשה תשובה והני מילי בדברים שבגופו אבל בממונא עד דמהדר למריה: ואמר ר' יהושע בן לוי בכ"ד מקומות בית דין מנדי' על כבוד הרב וכולן שנינו במשנתנו אמר ליה ר' אלעזר היכא אמר ליה לכי תשכח נפק דק ואשכח[ג] תלת המזלזל בנטילת ידים[ד] והמספר אחר מטתן של תלמידי חכמי' והמגיס דעתו כלפי מעלה המספר אחר מטתן של תלמידי חכמים מאי היא דתנן הוא היה אומר אין משקין לא את הגיורת ולא את המשוחררת וחכמים אומרים משקין ואמרו לו מעשה בכרכמית שפחה משוחררת בירושלים והשקוה שמעיה ואבטליון ואמר להם דוגמא השקוה ונדוהו ומת בנדויו וסקלו בית דין את ארונו והמזלזל בנטילת ידים מאי היא דתנן א"ר יהודה חס ושלום שעקביא בן מהללאל נתנדה שאין עזרה ננעלת על כל אדם בישראל בחכמה ובטהרה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל אלא את מי נדו את אלעזר בן חנוך שפקפק בנטילת ידים וכשמת שלחו בית דין והניחו אבן גדולה על ארונו ללמדך שכל המתנדה ומת בנדויו ב"ד סוקלין את ארונו המגיס דעתו כלפי מעלה מאי היא דתנן שלח לו שמעון בן שטח לחוני המעגל צריך אתה להתנדות[ה] ואלמלא חוני אתה גוזרני עליך נדוי אבל מה אעשה שאתה מתחטא[ו] לפני המקום ועושה לך רצונך כבן שמתחטא לפני אביו ועושה לו רצונו ועליך הכתוב אומר [ב] ישמח אביך ואמך ותגל יולדתך ותו ליכא והא איכא דתני רב יוסף תודוס איש רומי הנהיג את בני רומי להאכילן[ז] גדיים מקולסין בלילי פסחים שלח ליה שמעון בן שטח[ח] אלמלא תודוס אתה גוזרני עליך נדוי שאתה מאכיל את ישראל קדשים בחוץ[ט] במשנתנו קאמרינן והא ברייתא היא ובמתני' ליכא והא איכא הא דתנן חתכו חוליות ונתן חול בין חוליא לחוליא ר' אליעזר מטהר וחכמים מטמאים וזהו תנורו של עכנאי מאי עכנאי אמר רב יהודה אמר שמואל מלמד שהקיפוהו הלכות כעכנאי זה וטמאוהו ותניא אותו היום הביאו כל טהרות שטיהר ר"א ושרפום לפניו ולבסוף ברכוהו אפילו הכי נדוי במתני' לא תנן אלא בכ"ד מקומות היכא משכחת לה ר' יהושע בן לוי מדמה מילתא למילתא ור' אלעזר לא מדמה מילתא למילתא: נושאי המטה וחלופיהן: ת"ר אין מוציאין את המת סמוך לק"ש ואם התחילו אין מפסיקין איני והא רב יוסף אפקוהו סמוך לק"ש אדם חשוב שאני: שלפני המטה ושלאחר המטה: ת"ר העוסקים בהספד בזמן שהמת מוטל לפניהם נשמטין אחד אחד וקורין אין המת מוטל לפניהם הן יושבין וקורין והוא יושב ודומם הם עומדים ומתפללין והוא עומד ומצדיק עליו את הדין ואומר רבון העולמים הרבה חטאתי לפניך ולא נפרעת ממני אחד מני אלף יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתגדור פרצותינו ופרצות כל עמך בית ישראל ברחמים אמר אביי [י] לא מבעי ליה לאינש למימר הכי[יא] דארשב"ל וכן תנא משמיה דרבי יוסי לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן ואמר רב יוסף מאי קראה שנאמר [ג] כמעט כסדום היינו מאי אהדר להו נביא [ד] שמעו דבר ה' קציני סדום: קברו את המת וחזרו וכו': אם יכולים להתחיל ולגמור את כולה אין אבל פרק אחד או פסוק אחד לא ורמינהו קברו את המת וחזרו אם יכולין להתחיל ולגמור אפילו פרק אחד או פסוק אחד הכי נמי קאמר אם יכולין להתחיל ולגמור אפי' פרק אחד או אפילו פסוק אחד עד שלא יגיעו לשורה יתחילו ואם לאו לא יתחילו:

רש"י

ואי ס"ד דלא ידעי. אין מבינין כלום אלא נערא דגופא: המספר אחר המת. בגנותו של מת אחר מיתתו: קניא מטללא. קנה גדול וככד נפל מן הגג: טללא. גג: ארנקא דמוחיה. כיס שהמוח מונח בו: והמטים עקלקלותם. לעיל מיניה כתיב הטיבה ה' לטובים וסמיך ליה והמטים עקלקלותם, והמכריעים את חובותם יותר על זכיותם להטותם לכף חובה: יוליכם ה' את פועלי האון. לגיהנם: בכ"ד מקומות. השתא משמע מלינו שנדו חכמים בני אדם בכ"ד מקומות לכבוד הרב לפי שלא נשאו כבוד לרבם: הוא היה אומר. עקביא בן מהללאל במסכת עדיות: אין משקין. אם קינא לה בעלה ונסתרה: לא את הגיורת. דבני ישראל אמור בפרשה (במדבר ה) פרט לאשת גר ועבד משוחרר: בכרכמית. כך שמה, או על שם מקומה: דוגמא השקוה. על שהיו (א) דומים לה הם השקוה, שהיו שמעיה ואבטליון מבני בניו של סנחריב כדאמרינן בגיטין בפרק הנזקין (דף נז:): ר' יהודה. פליג אדלעיל דקתני שנדו את עקביא: שאין עזרה ננעלת. בפרק ה' דפסחים (דף סד:) שהיו שערי העזרה ננעלים כששוחטין פסחים של כל כת וכת, שהפסח נשחט בג' כתות: על כל אדם בישראל. כלומר כשהיתה ננעלת עליהם והיינו כשנתמלאה פה לפה לא היה בכולם אדם חשוב בחכמה ויראת חטא כעקביא: אלעזר בן חנוך שפקפק. זילזל. והיינו נמי לכבוד הרב שעבר ע"פ הגוזרים על הידים: אלמלא חוני אתה. שילא שמך בגדולה ובחשיבות: צריך אתה להתנדות. לפי שהטריח לפני המקום על עסק גשמים לא כך שאלתי כמה פעמים, וכבוד המקום כבוד הרב הוא: מתחטא. לשון חוטא, נקל בלבו לחטוא לאביו ולהטריחו על תאותו: מקולסים. צלויים כשהן שלמין, ותולין כרעיהן וקרסוליהן וקרביהם סביבותן בשפוד, ועל שם כך קורהו מקולס שהוא לשון מזוין, כלמתרגם וכובע נחושת על ראשו (שמואל א יז) וקולסא דנחשא: בלילי פסחים. זכר לפסח שצלוהו שלם, שנאמר בו על כרעיו ועל קרבו (שמות יב) כלומר עם כרעיו ועם קרבו: גוזרני עליך נדוי. והיינו נמי לכבוד הרב, שאסרו חכמים את הדבר לפי שהוא קרוב להאכיל את ישראל קדשים בחוץ, שהרואה סבור שהקדישו לשם פסח: חתכו חוליות. תנור של חרס שהוא עשוי ככלי ומטלטל, ותחלתברייתו מן הטיט ומצרפו בכבשן כשאר קדרות, ואם נטמא הצריכו הכתוב נתיצה, ואם נתצו בענין זה שחתכו סביב סביב כחוליות עגולות וחזר וחיברו בטיט של חול בין חוליא לחוליא רבי אליעזר מטהר עולמית, שאינו עוד ככלי חרס שלא נשרף בכבשן, וחכמים מטמאין: כעכנאי. כנחש זה שכורך עצמו בעגולה: כל טהרות. שנעשו בתנור זה או שנגעו באוירו והיה ר' אליעזר מטהרן והם שרפום: וברכוהו. לפי שהרבה מאד לחלוק בדבר זה כדאמרינן בבבא מציעא בפרק הזהב (דף נט:): נדוי במתני' לא תנן. הא דברכוהו בברייתא הוא דתני לה: מדמה מילתא למילתא. כל מקום שראה במתניתין שנחלק היחיד על הרבים מחלוקת גדולה, או אחד מן החכמים שמדבר קשה כנגד גדול הימנו, אומר ראוי היה כאן נדוי: אין מוציאין את המת. לקברו: סמוך לקריאת שמע. לפי שמתבטלין מן הקריאה: אין המת מוטל לפניהם. שהמת בבית אחר והם מספידין אותו כאן. ויש מפרשין שנתון לצד אחר: והוא יושב ודומם. האבל: למימר הכי. לא נפרעת ממני, דמשמע הפרע: הרואה

תוספות

אפי' בשעה ששלום על ישראל. והיינו לאחר מיתתו דלא אתו לאנצויי בהדי המספרים בגנותם מהכא משמע דאיירי לאחר מיתה: דוגמא השקוה. פרש"י לפי שהיתה גיורת כמותם שהיו גרים וכן משמע בירושלמי דמועד קטן (פ"ג) מהו דוגמא דכוות'. בערוך פירש דוגמא השקוה מי צבע אבל לא היו מים ממש ולא מחקו התורה עליה אלא לירא' אותה: מלגין

תורה אור השלם

א) וְהַמַּטִּים עֲקַלְקַלּוֹתָם יוֹלִיכֵם יְיָ אֶת פֹּעֲלֵי הָאָוֶן שָׁלוֹם עַל יִשְׂרָאֵל: [תהלים קכה, ה]

ב) יִשְׂמַח אָבִיךָ וְאִמֶּךָ וְתָגֵל יוֹלַדְתֶּךָ: [משלי כג, כה]

ג) לוּלֵי יְיָ צְבָאוֹת הוֹתִיר לָנוּ שָׂרִיד כִּמְעָט כִּסְדֹם הָיִינוּ לַעֲמֹרָה דָּמִינוּ: [ישעיה א, ט]

ד) שִׁמְעוּ דְבַר יְיָ קְצִינֵי סְדֹם הַאֲזִינוּ תּוֹרַת אֱלֹהֵינוּ עַם עֲמֹרָה: [ישעיה א, י]

גליון הש"ס

גמ' וארז"ל מאי קראה שנא' כמעט כסדום. עיין מו"ק דף יח ע"א תוס' ד"ה ולמתניא:

חרס, אף שחיברם על ידי חול שלא נשרף בתנור, דינו ככלי חרס[מח] ומקבל טומאה[מט]. **וְזֶהוּ תַּנּוּרוֹ שֶׁל עַכְנַאי** - של נחש שדרכו לכרוך עצמו בעיגול ולהכניס זנבו לפיו[נ].

הגמרא מבארת את סיום דברי המשנה:
מבררת הגמרא, **מַאי** [-מהו] 'תנורו של **עַכְנַאי**' שאמרה המשנה, כלומר, על שם מה נקרא כן. מבארת הגמרא, **אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר שְׁמוּאֵל, מְלַמֵּד שֶׁהִקִּיפוּהוּ** חכמים לרבי אליעזר **בַּהֲלָכוֹת** [-בראיות] **כְּעַכְנַאי** [-כנחש] **זֶה** שדרכו לכרוך עצמו בעיגול ולהכניס זנבו לפיו, **וְטִמְּאוּהוּ** לתנור[נא], ועל שם שנהגו בו כעכנאי נקרא התנור עליו נחלקו 'תנורו של עכנאי'.

הגמרא מביאה ברייתא בה מבואר שאף היה שם נידוי, ומבארת מדוע לא נמנתה משנה זו עם שלושת המשניות האמורות:
ממשיכה הגמרא, **וְתַנְיָא** בברייתא, שמחלוקת זו שנחלקו רבי אליעזר וחכמים בענין התנור היתה משום מעשה שהיה, שנפלה טומאה לאויר של תנור כזה ולאחר מכן עשו בו טהרות [נגעו בתנור או שנכנסו לחללו[נב]] וטיהרם רבי אליעזר[נג], **וּבְאוֹתוֹ הַיּוֹם** שהכריעו שהתנור טמא, **הֵבִיאוּ** החכמים את **כָּל** אותן **טְהָרוֹת שֶׁטִּיהֵר רַבִּי אֱלִיעֶזֶר, וּשְׂרָפוּם לְפָנָיו** כדין תרומה טמאה[נד], **וּלְבַסּוֹף בֵּרְכוּהוּ** - נידו אותו[נה]. ואם כן קשה מדוע לא הביא רבי אלעזר גם מקרה זה שמצינו שמנדים על כבוד הרב.

מתרצת הגמרא, אף שאכן מחלוקת זו הובאה במשנה, **אֲפִילּוּ הָכִי נִדּוּי בְּמַתְנִיתִין לֹא תְּנַן** - מכל מקום מה שנידו את רבי אליעזר לא הוזכר במשנה אלא בברייתא, ומה שלא מצא רבי אלעזר במשניות אלא שלשה מקומות שמנדים על כבוד הרב, היינו מקומות בהם הנידוי עצמו נתפרש במשנה.

הגמרא מבארת היכן הם שאר המקומות שנתפרש בהם שמנדים על כבוד הרב:
מקשה הגמרא, **אֶלָּא** מה שאמר רבי יהושע בן לוי **שֶׁבְּעֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה מְקוֹמוֹת** מצינו שמנדים על כבוד הרב, **הֵיכָא מַשְׁכַּחַת לָהּ** - היכן אתה מוצא אותם אחר שלא מצא רבי אלעזר אלא שלשה. מתרצת הגמרא, מה שאמר **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי** שיש עשרים וארבעה מקומות כאלו, הרי זה לפי שהוא **מְדַמֶּה מִילְּתָא לְמִילְּתָא** [-דבר לדבר], ובכל מקום שראה במשניות שהיתה מחלוקת גדולה בין יחיד ורבים, או שהיה אחד החכמים מדבר קשות כנגד הגדול ממנו, אומר רבי יהושע בן לוי שראוי היה אותו אחד שינדוהו מפני שדומה הדבר למקומות שמפורש בהם נידוי על כבוד הרב[נו]. **וְרַבִּי אֶלְעָזָר** שלא מצא אלא שלשה מקומות, הרי זה לפי שהוא **לֹא מְדַמֶּה מִילְּתָא לְמִילְּתָא**, ולכך לא מנה אלא את המקומות בהם הוזכר נידוי במפורש, ואינם אלא שלשה, וכאמור.

★

שנינו במשנה, **נוֹשְׂאֵי הַמִּטָּה וְחִלּוּפֵיהֶן** וכו', את שלפני המטה צורך בהם פטורין [מקריאת שמע].

הגמרא מביאה ברייתא בענין זה:
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **אֵין מוֹצִיאִין אֶת הַמֵּת** לקוברו **סָמוּךְ לִזְמַן קְרִיאַת שְׁמַע**[נז], כדי שלא יפסידו את מצותה כאשר יעסקו במת ויעבור זמנה, **וְאִם הִתְחִילוּ** בהוצאתו והגיע זמן קריאת שמע, **אֵין מַפְסִיקִין** בכך בכדי לקרוא את שמע, אלא ממשיכים במה שהתחילו עד שיסיימו[נח].

הגמרא דנה בדברי הברייתא:
מקשה הגמרא, **אִינִי** - האם אכן כך הוא שאין מוציאים את המת לקוברו סמוך לזמן קריאת שמע, **וְהָא רַב יוֹסֵף אַפְּקוּהוּ** - והרי את מיטתו של רב יוסף הוציאו **סָמוּךְ לִזְמַן קְרִיאַת שְׁמַע**. מתרצת הגמרא, **אָדָם חָשׁוּב שַׁאנֵי** [-שונה] מאחרים, ומוציאים אותו לקבורה אפילו סמוך לזמן קריאת שמע[נט].

★

שנינו במשנה, נושאי המיטה וחילופיהן וחילופי חילופיהן, את **שֶׁלִּפְנֵי הַמִּטָּה** ואת **שֶׁלְּאַחַר הַמִּטָּה**, את שלפני המיטה צורך בהם פטורים ואת שלאחר המיטה צורך בהם חייבין.

הגמרא מביאה ברייתא בענין קריאת שמע בשעת ההספד:
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **הָעוֹסְקִים בַּהֶסְפֵּד** [הנעשה קודם קבורת המת],

---

בין חוליא לחוליא נחשב התנור כשבור, ולכך אינו מקבל טומאה. דעה שלישית היא דעת הריטב"א (ב"מ נט. ד"ה תנן), שמדובר שחתך את התנור באופן שנפגמו חוליותיו עד שלא יהיה ניתן להשתמש בהן אלא אם יתן חול ביניהן להשלים את הפגימות, וסובר רבי אליעזר שמכיון שאי אפשר להשתמש בו אלא על ידי הוספת החול נחשב כנתוץ, ונטהר מטומאתו [ולדעתו נחלקו רבי אליעזר וחכמים אם התנור נטהר מהטומאה שהיתה עליו קודם שחתכו, ולא כמו שביארו רש"י והר"ש שלדברי הכל התנור טהור, ונחלקו אם אחר שחיברו הוא מקבל טומאה].

מח. **רש"י** (ב"מ שם ד"ה וחכמים). והר"ש (כלים שם) ביאר לפי שיטתו [בהערה לעיל], שמכיון שחיבר את החוליות בטיט נחשב כולו ככלי אחד שאינו שבור, ואף על פי שיש חול בין חוליא לחוליא. והריטב"א (ב"מ שם ד"ה תנן) ביאר לפי שיטתו [בהערה לעיל], שחכמים סוברים שמכיון שאפשר להשתמש בחוליות על ידי שיחברו אותן בחול אין זו נתיצה, והתנור טמא.

ביארנו את המשנה לפי ביאורו של רש"י בסוגייתנו, שמדובר בתנור שלם שחתכו [ולשיטתו הנידון הוא בתנור שנטמא, אך ראה בהערה לעיל בשם הריטב"א]. אמנם רש"י ותוספות בבבא מציעא (שם ד"ה חתכו) וראשונים נוספים ביארו שמדובר בתנור שעשאוהו מתחילה מחוליות של חרס [ולא בתנור שלם שחתכוהו כדי לטהרו מטומאתו], ולאחר מכן צירפו את החוליות. ובאופן צירוף זה נחלקו ביניהם. רש"י (שם ד"ה ר' אליעזר, ד"ה וחכמים) ביאר שחיברו את החוליות על ידי חול. ומבאר רש"י שטעמו של רבי אליעזר הוא, שמכיון שחוליות התנור עומדות רק על ידי החול, ואין החרס עומד מעצמו כמו בשאר התנורים, והחול אינו ככלי חרס שהרי לא נצרף בכבשן, לכך אף כל התנור אינו נחשב ככלי חרס. וחכמים סוברים, שמכיון שגוף התנור עשוי מחוליות של חרס דינו של התנור ככלי חרס, והוא מקבל טומאה. והתוספות (שם) ועוד ראשונים ביארו, שנתן חול יבש בין חוליא לחוליא, וחול זה אינו מדביק את החוליות האחת לחברתה אלא מפרידן, ומירח את התנור מבחוץ בטיט כדי להדביק את החוליות. שאילו לא היה נותן חול בין החוליות, היה התנור מקבל טומאה גם לרבי אליעזר, משום שעל ידי הטיט נעשות החוליות כלי שלם, אבל מאחר שהניח חול בין החוליות, סובר רבי אליעזר שאינו נחשב כלי שלם אף שחיברו על ידי טיט, שהחול שבין החוליות מפריד ביניהן. וחכמים סוברים, שמכיון שהחוליות מחוברות זו לזו על ידי הטיט, נחשבות ככלי אחד אף שיש חול ביניהן, והתנור מקבל טומאה.

מט. **וכתב** המאירי (ד"ה תנור) שיש אומרים שהתנור חוזר לטומאתו הראשונה, והוא טמא אף אם לא נטמא עכשיו אחר שחיברו. ודחה את דבריהם שלא אמרו כן אלא בכלי מתכות ולא בכלי חרס.

נ. **רש"י** (ד"ה כעכנאי, ב"מ נט: ד"ה עכנאי). בתוספות ר"י חסיד (ד"ה וזהו) ביאר שנקרא כן על שם בעל התנור. ולפירושו קושיית הגמרא 'מאי עכנאי', היינו למה הוצרכו להשמיענו מה שמו. שלמה משנתו (ד"ה מאי).

נא. **כתב** במשנה אחרונה (כלים פ"ה מ"י) שכוונת המשנה בדברים אלו לומר שאין להעלות סברות וטעמים כדי לטהרו, משום שרבי אליעזר כבר אמר את כל מה שניתן לומר בכדי לטהר את התנור ולא נתקבלו דבריו.

נב. **כלי** חרס טמא מטמא הן את הנוגע בו והן את הנכנס לתוך חללו.

נג. **רש"י** (ב"מ נט: ד"ה כל).

נד. **שבת** (כה.).

נה. **מדברי** רש"י (ב"מ נט: ד"ה אף, ד"ה והלך) מבואר שנידוהו, אמנם הרמב"ן והרשב"א (שם ד"ה וברכוהו) ביארו שהחרימוהו.

נו. **אמנם** לא נתבררו לנו לאלו משניות הכוונה. מאירי (ד"ה בכ"ד).

נז. **יש** מפרשים שהכוונה לחצי שעה שקודם זמן קריאת שמע [כמו שאמרו בפסחים (נט:) ערב פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך, והיינו חצי שעה קודם זמן מנחה (רשב"ם שם ד"ה ערבי)]. אמנם מהירושלמי (פ"ג ה"ב) משמע ש'סמוך לקריאת שמע' היינו שיעור זמן שיוכלו להוציאו ולקוברו קודם זמן קריאת שמע. רבינו יונה (ד"ה אין).

עוד כתב רבינו יונה (שם), שלכאורה נראה שגם סמוך לקריאת שמע של ערבית אין להוציא את המת, ויש להוציאו קודם לכן כדי שלא יאחרו את זמנה, ומה שלא הזכירו ענין זה במשנה הוא מפני שלא היה דרכם להוציא את המת קרוב ללילה כל כך. אמנם כתב בשם רבו שאין להחמיר שלא להוציא את המת לקבורה סמוך לקריאת שמע של ערבית, משום שמצותה עד שיעלה עמוד השחר.

נח. **שהעוסק** במצוה פטור מן המצוה. ואף אם התחילו אחר שהגיע זמן קריאת שמע, שלא כדין, אין מפסיקים. פרי חדש (או"ח סי' עב ס"ג).

נט. **שאין** זה כבודו של המת שיתעסקו בדבר אחר עד שיקבר בכבוד. רמב"ן (תורת האדם, ענין ההוצאה ד"ה בפ' מי שמתו).

ואי ס"ד דלא ידעי כי אמר להו מאי הוי אלא מאי דידעי למה לי' למימר להו לאחזוקי ליה טיבותא למשה. אמר רבי יצחק כל המספר אחרי המת כאלו מספר אחרי האבן איכא דאמרי דלא ידעי ואיכא דאמרי דידעי ולא איכפת להו איני והא אמר רב פפא חד אישתעי מילתא בתריה דמר שמואל ונפל קניא מטללא ובזעא לארנקא דמוחיה שאני צורבא מרבנן דקודשא בריך הוא תבע ביקריה. אמר רבי יהושע בן לוי כל המספר אחר מטתן[א] של תלמידי חכמים נופל בגיהנם שנא' [א] והמטים עקלקלותם יוליכם ה' את פועלי האון שלום על ישראל אפילו בשעה ששלום על ישראל יוליכם ה' את פועלי האון. תנא דבי ר' ישמעאל אם ראית תלמיד חכם שעבר עבירה בלילה[ב] אל תהרהר אחריו ביום שמא עשה תשובה שמא סלקא דעתך אלא ודאי עשה תשובה והני מילי בדברים שבגופו אבל בממונא עד דמהדר למריה: ואמר ר' יהושע בן לוי [א] בכ"ד מקומות בית דין מנדי' על כבוד הרב וכולן שנינו במשנתנו אמר ליה ר' אלעזר היכא אמר ליה לכי תשכח נפק דק ואשכח[ג] תלת המזלזל בנטילת ידים [ג] והמספר אחר מטתן של תלמידי חכמי' והמגיס דעתו כלפי מעלה [ב] המספר אחר מטתן של תלמידי חכמים מאי היא [ד] דתנן הוא היה אומר אין משקין לא את הגיורת ולא את המשוחררת וחכמים אומרים [ג] משקין ואמרו לו מעשה בכרכמית שפחה משוחררת בירושלים והשקוה שמעיה ואבטליון ואמר להם דוגמא השקוה ונדוהו ומת בנדויו וסקלו בית דין את ארונו [ד] והמזלזל בנטילת ידים מאי היא [ג] דתנן א"ר יהודה חס ושלום שעקביא בן מהללאל נתנדה שאין עזרה ננעלת על כל אדם בישראל בחכמה ובטהרה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל אלא את מי נדו את אלעזר בן חנוך שפקפק בנטילת ידים וכשמת שלחו בית דין והניחו אבן גדולה על ארונו [ד] ללמדך [ה] שכל המתנדה ומת בנדויו ב"ד סוקלין את ארונו המגיס דעתו כלפי מעלה מאי היא [ה] דתנן שלח לו שמעון בן שטח לחוני המעגל צריך אתה להתנדות[ד] ואלמלא חוני אתה גוזרני עליך נדוי אבל מה אעשה שאתה מתחטא[ה] לפני המקום ועושה לך רצונך כבן שמתחטא לפני אביו ועושה לו רצונו ועליך הכתוב אומר [ב] ישמח אביך ואמך ותגל יולדתך ותו ליכא והא איכא דתני רב יוסף [ו] תודוס איש רומי [ו] הנהיג את בני רומי להאכילן[ו] גדיים מקולסין בלילי פסחים שלח ליה שמעון בן שטח[ז] אלמלא תודוס אתה גוזרני עליך נדוי שאתה מאכיל את ישראל קדשים בחוץ[ח] [ז] במשנתנו קאמרינן והא ברייתא היא ובמתני' ליכא והא איכא הא [ח] דתנן חתכו חוליות ונתן חול בין חוליא לחוליא ר' אליעזר מטהר [ז] וחכמים מטמאים וזהו תנורו של עכנאי מאי עכנאי אמר רב יהודה אמר שמואל מלמד שהקיפוהו הלכות כעכנאי זה וטמאוהו ותניא [ט] אותו היום הביאו כל טהרות שטיהר ר"א ושרפום לפניו ולבסוף ברכוהו אפילו הכי נדוי במתני' לא תנן אלא בכ"ד מקומות היכא משכחת לה ר' יהושע בן לוי מדמה מילתא למילתא ור' אלעזר לא מדמה מילתא למילתא: נושאי המטה וחלופיהן: [י] ת"ר [ח] אין מוציאין את המת סמוך לק"ש ואם התחילו אין מפסיקין איני והא רב יוסף אפקוהו סמוך לק"ש [כ] אדם חשוב שאני: שלפני המטה ושלאחר המטה: ת"ר [ט] העוסקים בהספד בזמן שהמת מוטל לפניהם נשמטין אחד אחד וקורין אין המת מוטל לפניהם הן יושבין וקורין והוא יושב ודומם הם עומדים ומתפללין והוא עומד ומצדיק עליו את הדין ואומר רבון העולמים הרבה חטאתי לפניך ולא נפרעת ממני אחד מני אלף יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתגדור פרצותינו ופרצות כל עמך בית ישראל ברחמים אמר אביי [י] לא מבעי ליה לאינש למימר הכי[ט] [ל] דארשב"ל וכן תנא משמיה דרבי יוסי לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן [מ] ואמר רב יוסף מאי קראה שנאמר [ג] כמעט כסדום היינו מאי אהדר להו נביא [ד] שמעו דבר ה' קציני סדום: קברו את המת וחזרו וכו': אם יכולים להתחיל ולגמור את כולה אין אבל פרק אחד או פסוק אחד לא ורמינהו קברו את המת וחזרו אם יכולין להתחיל ולגמור אפילו פרק אחד או פסוק אחד הכי נמי קאמר [י] אם יכולין להתחיל ולגמור אפי' פרק אחד או אפילו פסוק אחד עד שלא יגיעו לשורה יתחילו ואם לאו לא יתחילו:

רש"י

ואי ס"ד דלא ידעי. אין מבינין כלום אלא נערא דגופא: המספר אחר המת. בגנותו של מת אחר מיתתו: קניא מטללא. קנה גדול וככד נפל מן הגג: טללא. גג: ארנקא דמוחיה. כיס שהמוח מונח בו: והמטים עקלקלותם. לעיל מיניה כתיב הטיבה ה' לטובים וסמיך ליה והמטים עקלקלותם, והמכריעים את חובותם יותר על זכיותם להטותם לכף חובה: יוליכם ה' את פועלי האון. לגיהנם: בכ"ד מקומות. השתא משמע מלינו שנדו חכמים בני אדם בכ"ד מקומות לכבוד הרב לפי שלא נשאו כבוד לרבם: הוא היה אומר. עקביא בן מהללאל במסכת עדיות: אין משקין. אם קינא לה בעלה ונסתרה: לא את הגיורת. דבני ישראל אמור בפרשה (במדבר ה) פרט לאשת גר ועבד משוחרר[מ]: בכרכמית. כך שמה, או על שם מקומה: דוגמא השקוה. על שהיו (א) דומים להם הם השקוה, שהיו שמעיה ואבטליון מבני בניו של סנחריב כדאמרינן בגיטין בפרק הנזקין (דף נז:): ר' יהודה. פליג אדלעיל דקתני שנדו את עקביא: שאין עזרה ננעלת. בפרק ה' דפסחים (דף סד:) שהיו שערי העזרה ננעלים כששוחטין פסחים של כל כת וכת, שהפסח נשחט בג' כתות: על כל אדם בישראל. כלומר כשהיתה ננעלת עליהם והיינו כשנתמלאה פה לפה לא היה בכולם אדם חשוב בחכמה ויראת חטא כעקביא: אלעזר בן חנוך שפקפק. זלזל. והיינו נמי לכבוד הרב שעבר ע"פ הגוזרים על הידים: אלמלא חוני אתה. שיש שמך בגדולה ובחשיבות: צריך אתה להתנדות. לפי שהטריח לפני המקום על עסק גשמים[י] לא כך שאלתי כמה פעמים, וכבוד המקום כבוד הרב הוא: מתחטא. לשון חוטא, נקל בלבו לחטוא לאביו ולהטריחו על תאותו: מקולסים. צלויים כשהן שלמין, ותולין כרעיהן וקרסוליהן וקרביהם סביבותן בשפוד, ועל שם כך קורהו מקולס שהוא לשון מזוין, כדמתרגם וכובע נחושת על ראשו (שמואל א יז) וקולסא דנחשא: בלילי פסחים. זכר לפסח שצולהו שלם, שנאמר בו על כרעיו ועל קרבו (שמות יב) כלומר עם כרעיו ועם קרבו: גוזרני עליך נדוי. והיינו נמי לכבוד הרב, שאסרו חכמים את הדבר לפי שהוא קרוב להאכיל את ישראל קדשים בחוץ[ס], שהרואה סבור שהקדישו לשם פסח: חתכו חוליות. תנור של חרס שהוא עשוי ככלי ומטלטל, ותחלת ברייתו מן הטיט ומצרפו בכבשן כשאר קדרות, ואם נטמא הצריכו הכתוב נתיצה, ואם נתנו בענין זה שחתכו סביב סביב כחוליות עגולות וחזר וחיברו בטיט של חול בין חוליא לחוליא רבי אליעזר מטהר עולמית, שאינו עוד ככלי חרס שלא נצרף[ע] בכבשן, וחכמים מטמאין: כעכנאי. כנחש זה שכורך עצמו בעגולה: כל טהרות. שנעשו בתנור זה או שנגעו באוירו והיה ר' אליעזר מטהרן והם שרפום: וברכוהו. לפי שהרבה מאד לחלוק בדבר זה כדאמרינן בבבא מציעא בפרק הזהב (דף נט:): נדוי במתני' לא תנן. הא דברכוהו בברייתא הוא דתני לה: מדמה מילתא למילתא. כל מקום שראה במתניתין שנחלק היחיד על הרבים מחלוקת גדולה, או אחד מן החכמים שמדבר קשה כנגד גדול הימנו, אומר ראוי היה כאן נדוי: אין מוציאין את המת. לקברו: סמוך לקריאת שמע. לפי שמתבטלין מן הקריאה: אין המת מוטל לפניהם. שהמת בבית אחר והם מספידין אותו כאן. ויש מפרשין שנתון לצד אחר: והוא יושב ודומם. האבל: למימר הכי. לא נפרעת ממני, דמשמע הפרע: הרואה

תוספות

אפי' בשעה ששלום על ישראל. והיינו לאחר מיתתו דלא אתו לאנצויי בהדי המספרים בגנותם מהכא משמע דאיירי לאחר מיתה:

דוגמא השקוה. פרש"י לפי שהיתה גיורת כמותם שהיו גרים וכן משמע בירושלמי דמועד קטן (פ"ג[ס]) מהו דוגמא דכוות'. בערוך פירש דוגמא[ל] השקוה מי צבע אבל לא היו מרים ממש ולא מחקו התורה עליה אלא ליראה אותה:

מדלגין

עין משפט נר מצוה

ט א מיי' פ"ו מהלכות תלמוד תורה הלכה יד טוש"ע יו"ד סימן שלד סעיף מג:

י ב מיי' שם והלכה יב טוש"ע יו"ד סימן רמג סעיף ז ובסימן שלד סעיף מז:

יא ג מיי' פ"ב מהלכות סוטה הלכה ו:

יב ד מיי' פ"ו מהלכות ברכות הלכה י"ט סמג עשין כז טור שו"ע או"ח סי' קנח סעיף ט:

יג ה מיי' פ"ו מהלכות ת"ת הלכה ד טוש"ע יו"ד סימן שלד סעיף ג:

יד ו מיי' פ"ח מהלכות חמץ ומצה הלכה יא טוש"ע או"ח סימן תעו סעיף א:

טו ז מיי' פט"ז מהלכות כלים הלכה ה:

טז ח מיי' פ"ד מהלכות ק"ש הלכה ד סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן עב סעיף ב טור שו"ע יו"ד סימן שנח סעיף ב:

יז ט מיי' שם הלכה ה סמג שם טוש"ע או"ח סי' עב סעיף ג [וביו"ד סימן שד"מ סעיף יב]:

[י] [רמ"א בהגה' שו"ע יו"ד סי' שעו סעיף ב]:

יח י מיי' שם הלכה ו סמג שם טוש"ע שם סעיף ד:

גליון הש"ס

גמ' וארי"ל מאי קראה שנא' כמעט כסדום. עיין מו"ק דף יח ע"א תוס' ד"ה ואסתייעא:

תורה אור השלם

א) וְהַמַּטִּים עֲקַלְקַלּוֹתָם יוֹלִיכֵם יְיָ אֶת פֹּעֲלֵי הָאָוֶן שָׁלוֹם עַל יִשְׂרָאֵל: [תהלים קכה, ה]

ב) יִשְׂמַח אָבִיךָ וְאִמֶּךָ וְתָגֵל יוֹלַדְתֶּךָ: [משלי כג, כה]

ג) לוּלֵי יְיָ צְבָאוֹת הוֹתִיר לָנוּ שָׂרִיד כִּמְעָט כִּסְדֹם הָיִינוּ לַעֲמֹרָה דָּמִינוּ: [ישעיה א, ט]

ד) שִׁמְעוּ דְבַר יְיָ קְצִינֵי סְדֹם הַאֲזִינוּ תּוֹרַת אֱלֹהֵינוּ עַם עֲמֹרָה: [ישעיה א, י]

רב נסים גאון

שאחרי רבים להטות לא הקפיד אלא על ידי ששרפו טהרותיו בפניו פירוש עכנה נקבה של נחשים וזה שנתכוונו לדמותן לדברים בעכנה מפני שהקיפו דבריהן עליו בראיות ברורות שאין עליהן פירכא והתקיפו עליו באתקפות מחוורות ששוברין דבריו ולא מצא מהן מנוס כעכנה זו שאם מקפת על שום דבר וסוגרת עליו לא יהיה לו ממנה מפלט ודכוותה התם בבבא קמא בפרק הגוזל בתרא (דף קיז) עכנה עכנה (פתחי) [פתח] פיך ויכנס הרב אצל התלמיד. **וזה** שאמרו יצאת בת קול ואמרה מה לכם אצל ר' אליעזר שהלכה כמותו בכ"מ ראיתי בו ב' תשובות האחת כי בת קול לא אמרה שהלכה כמותו בדבר זה אלא בכל מקום סתם הוא שאמרה ואיפשר לומר כי בכל מקום זולתי זה המקום היתה כוונתה או מה שדומה לו שטעמו שאין הלכה כר' אליעזר בזה הדבר ויהיו דברי בת קול נכוחים וקיימים והשנית שלא היתה הכונה אלא לנסות את החכמים אם יניחו הקבלה שבידם והגמרא שבפיהם בשביל בת קול ואם לאו ודומה למה שכתב (דברים יג) כי מנסה ה' אלהיכם אתכם והנה נודע עם כל זאת בירור קבלתם וזה שאמר ר' יהושע (דברים ל) לא בשמים היא כלומר כי תורת ה' תמימה וכבר נתנה לנו בסיני והודיענו כי אינו מחליף ממנה דיבור אחד ואין בתורתנו חסרון ולא ספק כדי שנצטרך אל ראיה מן השמים וכל מקום בתלמוד שיש בו ור' יהושע היא דאמר אין משגיחין בבת קול מיכן היא עיקרו והברכה שבירכוהו לר' אליעזר שהיא כינוי לנידוי פירשו במסכת סנהדרין בסוף פרק ד' מיתות (דף סח) כי בשעת פטירתו התירוהו כמו שאמרו עמד ר' יהושע על רגליו ואמר הותר הנדר הותר הנדר:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עיי' תוי"ט אבות פ"ב מ"ט, ב) עדיות פ"ה מ"ו, ג) שם פסחים סד:, ד) שם מ"ק דף טו., ה) תענית דף יט., ו) פסחים נג. ע"ש ביצה כג. ע"ש תוספת' שם פ"ב, ז) [עירובין נג. מנחות לא: כתובות קט.], ח) עדיות פ"ז מ"ז כלים פ"ה מ"י ב"מ נט:, ט) [ב"מ דף נט:], י) שמחות פ"י, כ) [שבת דף נא. קמב: פסחים קי. מו"ק יא: יב. מגילה כב: כתובות נב: פו. ב"מ עג. מס' ע"ג ח: כח. מח: חולין קלד:], ל) לקמן ס. כתובות ח:, מ) עיין משנה למלך הלכות סוטה פ"ב ה"ו, נ) פסחים נג:, ס) ה"א (י ע"ב).

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה דוגמא השקוה. על שהיו הם דומין לה השקוה:

הגהות וציונים

א] [פי' אחרי מטתן לשון הטייה הוא כלומר נטה מדרך הישרה וכדקתני דבי רבי ישמעאל אם ראית ת"ח כו' שודאי עשה תשובה לפיכך אסור לספר בזה, ערוך ערך אחר בשם ר"ח] (גליון): ב] בכת"י (פריז) הגי' שעבר עבירה **ביום** אל תהרהר אחריו **בלילה** וכ"ה בתנדב"א פ"ג ותיקו"ז חמישאה: ג] בכת"י הגירסא **המספר אחר מטתן של ת"ח והמזלזל בנט"י** (וכ"ה בע"י, והוא נכון כדפתח לפרש אח"כ ועוד דכל הענין לא הובא כאן אלא מפני הא דמספר, ועיין צל"ח, דק"ס): ד] ג' תיבות "צריך אתה להתנדות" ליתא בכת"י וכ"ה במשנה תענית יט ע"א: ה] [עי' פירש"י דהכא אמנם במשנה דתענית לא פי' כלום אלא הנקרא פורפייש בלע"ז אכן במנחות סז ע"א כתב רש"י ד"ה ונתחטא נטייל כמו בן מתחטא לפני אביו ע"כ אבל בבכורות נז ע"ב כתב רש"י סד"ה והכתיב נתחטא לשון ירידה וחבירו במס' תענית בן המתחטא לפני אביו ע"כ ודע דהרע"ב מ"ח פ"ג דתענית כתב מתחטא מתגעגע וכתב התוי"ט דלשון ארמית היא כמ"ש בערוך [ערך חט א'] כי הילדים רכים [בראשית לג, יג] ת"י ארום טלייא מחטיין (גליון) לפנינו בתרגום יונתן איתא חַטְיָן: ו] בכת"י הגירסא **לאכול** וכ"ה בפסחים ובביצה: ז] בכת"י איתא **שלחו לו חכמים** וכ"ה בכל הדפו"י ובפסחים ובביצה ובירושלמי שם **שלחו לו** אלמלא וכו' ובהמשך הגמ' הגי' **גוזרנו** עליך וכו', והמהרש"ל (דפו"ר) הוא שהגיה כלפנינו, ואיני יודע מאין לו זה (דק"ס עיי"ש): ח] בכת"י נוסף קדשים פ"ד **אלא אימא כמין קדשים** וכ"ה בביצה, ובפסחים איתא **אלא אימא קרוב להאכיל את ישראל קדשים בחוץ** ועיין שם ברש"י ועיין גם ברש"י כאן: ט] בכת"י הגי' לא **לימא איניש** הכי וכ"ה בבית נתן: י] יש להוסיף **ואמר** לא כך שאלתי (כ"ה בתוי"ט תענית פ"ג מ"ח לשון רש"י): כ] נדצ"ל שלא **נצרף** (מהר"נ אדלר): ל] [בשם רב האי גאון והערוך גרס **דוכמא** ופי' כפירש"י ע"ש ערך דגם] (גליון):

משנת ראשונים

שאני צורבא מרבנן. צורבא מרבנן הוא כמו צרבת השחין, דבר חם המתחמם באשה של תורה האי צורבא מרבנן דרתח אורייתיה קא מרתחא ליה, שנאמר הלא כה דברי כאש. ד"א צורבא מרבנן קשה, בערבי קורין לחטים הקשות חנטא צריבא. **[תשובות הגאונים שערי תשובה סימן פד]** לשון צורבא פי' דנגמר כל צורתו ונתמלא תורה. כדאמרינן פ"ק דביצה (ז.) הני ביעי דצריבו פי' שנגמרו ומעלו טפי משאר ביעי. **[שו"ת מהר"י מברונא סימן קב]** **[המשך בסוף המסכת]**

בזמן שהמת מוטל לפניהם בבית בו מספידים אותו, **נשמטין** השומעים החוצה **אחד אחד**[ס] **וקורין** קריאת שמע[סא], אבל אין קוראים בפני המת משום 'לועג לרש'[סב]. אבל אם **אין המת מוטל לפניהם** אלא בבית אחר[סג], **הן יושבין וקורין**[סד] **והוא** [-האבל] **יושב ודומם**[סה], **הם עומדים ומתפללין, והוא** [-האבל] **עומד ומצדיק עליו את הדין, ואומר, רבון העולמים, הרבה חטאתי לפניך, ולא נפרעת ממני אחד מני אלף** מהמגיע לי, **יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתגדור פרצותינו ופרצות כל עמך בית ישראל ברחמים.**

אביי משיג על נוסח התפילה שבברייתא[סו]:

אמר אביי, לא מבעי ליה לאינש למימר הכי - אין ראוי לאדם לומר נוסח זה 'ולא נפרעת ממני אחד מני אלף', שמשמע שהוא אומר להקב"ה שיפרע ממנו[סז], **דאמר רבי שמעון בן לקיש וכן תנא משמיה** [-וכן שנינו בברייתא משמו] **דרבי יוסי, לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן**, כלומר, שלא יפתח פיו למידת הדין שתקטרג עליו, **ואמר רב יוסף, מאי קראה** - מאיזה פסוק נלמד שאסור לפתוח פיו לשטן, **שנאמר** בנביא מה שאמרו אנשי ירושלים על עצמם בחורבן העיר (ישעיה א ט) '**לולי ה' צבאות הותיר לנו שריד כמעט כסדום היינו לעמרה דמינו**', כלומר, לולי שריחם עלינו הקב"ה היינו נשמדים כולנו כסדום ועמורה[סח]. וכיון שדימו עצמם בחינם לסדום ולעמורה, **מאי אהדר להו** - מה השיב להם **הנביא** בדבר ה' (שם א י) '**שמעו דבר ה' קציני סדם האזינו תורת אלהינו עם עמרה**', שאתם דומים במעשיכם הרעים לקצינים [-שרים[סט]] של סדום ולאנשי עמורה. הרי שבדיבורם עוררו את מידת הדין ללמד עליהם חובה ולדמותם לסדום ולעמורה[ע].

★

שנינו במשנה, **קברו את המת וחזרו וכו'**, אם יכולין להתחיל ולגמור עד שלא יגיעו לשורה יתחילו, ואם לאו לא יתחילו.

הגמרא מבארת מה הכוונה 'לגמור', אם הכוונה לגמור את כל קריאת שמע או לגמור רק חלק ממנה:

מדייקת הגמרא, מכך שאמרו שאם יכולים להתחיל ולגמור יתחילו, משמע **שאם יכולים להתחיל ולגמור את כולה, אין** - אכן יתחילו לקרוא קריאת שמע, **אבל** אם יוכלו לגמור רק **פרק אחד או פסוק אחד, לא** יתחילו. **ורמינהו** - ויש להקשות על כך ממה ששנינו בברייתא, **קברו את המת וחזרו** מקבורתו, **אם יכולין להתחיל ולגמור אפילו פרק אחד או פסוק אחד** מקריאת שמע עד שלא יגיעו לשורה, יתחילו. הרי שעליהם לקרוא אף אם אינם יכולים לגמור את כולה אלא רק חלק ממנה.

מתרצת הגמרא, **הכי נמי קאמר** - אף כאן במשנתנו כוונת התנא לומר **שאם יכולין להתחיל ולגמור אפילו פרק אחד או אפילו פסוק אחד עד שלא יגיעו לשורה, יתחילו**[עא], **ואם לאו**, כגון שהמקום שעושים בו שורה קרוב למקום הקבר ואינם יכולים לגמור אפילו פרק אחד או פסוק אחד[עב], **לא יתחילו**[עג].

★

ס. **אבל** כולם יחד לא יעשו כן, שאין זה כבוד המת. ערוך השלחן (או"ח סי' עג ס"ג). וביאר הדברי דוד (ד"ה תנו), שבזמן שהמת מוטל לפניהם חמור ההספד כל כך עד שאין מפסיקים אותו כלל, ולכן לא יפסיקוהו ויקראו כולם קריאת שמע, אלא נשמטים אחד אחד וקוראים.

סא. **ואין** נשמטים אלא לקרוא קריאת שמע, שמצותה מן התורה, אך לא לתפילה שאינה אלא מדברי חכמים. רמב"ן (תורת האדם, ענין ההספד ד"ה ירושלמי) ורבינו יונה (ד"ה והעם) בשם יש אומרים. אמנם כתב רבינו יונה שדעת רבו היא שנשמטים גם לתפילה.

סב. **משנה** ברורה (או"ח סי' עג סק"ט).

סג. **רש"י** (ד"ה אין המת). וכתב עוד שיש מפרשים שהוא נתון לצד אחר, כלומר שהוא באותו חדר שמספידים אותו אלא שהוא מחוץ לארבע אמותיהם. וכתב הצל"ח (ברש"י שם) ששני הפירושים אמת, והדבר תלוי במחלוקתם של רב אשי ורב פפא לעיל (יח.), שלדעת רב פפא הסובר שם שכשהמת נמצא בבית אחר חייב האבל בקריאת שמע, אי אפשר לפרש מה שאמרו כאן 'אין המת מוטל לפניהם' שהמת בבית אחר, שאם כן מדוע אומרת הברייתא שהאבל יושב ודומם, הרי גם הוא חייב בקריאת שמע, ועל כן יש לפרש שהוא בבית אחד עמם אלא שהוא בצד אחר. אבל לדעת רב אשי הסובר שם שכל זמן שהמת מוטל עליו לקוברו פטור האבל מקריאת שמע, ואף אם אינו נמצא בבית אחד עם המת, אפשר לפרש כאן שהמת נמצא בבית אחר, שגם באופן זה פטור האבל מקריאת שמע. וכן מבואר בדברי דוד (ד"ה תנו).

סד. **שכשאין** המת מוטל לפניהם אין ההספד חמור כל כך, ויכולים להפסיקו לגמרי כדי לקרוא קריאת שמע ולהתפלל. דברי דוד (ד"ה תנו).

סה. **שכל** זמן שלא נקבר המת הוא אונן, ופטור מכל המצוות. וראה בהערה לעיל בשם הצל"ח אם מדובר דווקא כשהמת נמצא באותו בית, או אף אם הוא נמצא בבית אחר.

סו. **אין** להקשות כיצד חולק אביי על הברייתא, שאפשר שדעתו היא כברייתא המובאת להלן משמו של רבי יוסי.

סז. **ואף** על פי שכשאנו מתוודים אנו אומרים 'חטאנו ואתה צדיק על כל הבא עלינו', אין בכך משום פתיחת פה לשטן, שכוונת הדברים להצדיק את הדין על העבר בלבד. הכותב (על העין יעקב, ד"ה אל). והעיון יעקב (ד"ה לעולם) כתב, שדווקא כשמידת הדין מתוחה אין לומר כן, כי השטן מקטרג בשעת הסכנה, וכן הפסוק 'שמעו נא קציני סדום' נאמר בשעת צרה.

סח. **ואף** שדיברו דברים ראויים, שלולי חסדי ה' היינו כסדום, מכל מקום לא היה להם לדמות עצמם לסדום, אלא היה להם לומר 'לולי הותיר לנו שריד גוענו אבדנו כולנו'. עץ יוסף (על העין יעקב, ד"ה מאי).

סט. **רש"י** (ישעיה שם).

ע. **הלשון** קשה, שהרי גם מה שנאמר 'כמעט כסדום היינו' הוא מאמר הנביא. ובכתובות (ח:) הגירסא 'מאי אהדר ליה' [בלא 'נביא'], וגירסא זו נראית מדויקת יותר, שיש לפרשה מה השיב הקב"ה לנביא. רש"ש (ד"ה מאי).

עא. **וכתבו** המהר"י אבוהב (הו"ד בבית יוסף או"ח סי' עג ס"ד ד"ה ומ"ש רבינו) הרשב"א (ד"ה הכי נמי) והרשב"ץ (ד"ה תנא), שנראה מפירוש רש"י שאם יכולים להתחיל ולגמור פסוק אחד קודם שיגיעו לשורה, יתחילו ויגמרו כולה [וברש"י שלפנינו לא הוזכר דבר זה]. וכתב הבית יוסף שכן משמע הלשון 'יתחילו'. אמנם הב"ח (שם) הביא את דעת הטור ביו"ד (סי' שעו ס"א) שיקראו מה שיוכלו לקרוא עד שיגיעו לשורה.

עב. **רע"ב** (פ"ג מ"ב).

עג. **יש** להקשות, שכיון שעדיין לא הגיעו לשורה ולא נתחייבו במצות ניחום אבלים, מדוע לא יתחייבו עתה במצות קריאת שמע, וממילא יפטרו ממצות ניחום אבלים משום שהם עסוקים במצות קריאת שמע. ותירצו הרא"ה (להלן ע"ב ד"ה העומדים) והשיטמ"ק (ד"ה קברו), שמצות ניחום אבלים בשורה מוטלת עליהם כבר משעת הקבורה, שהיא מענין הקבורה לכבוד המתים והחיים, ונמצא שהיא קודמת למצות קריאת שמע.

ואי ס"ד דלא ידעי כי אמר להו מאי הוי אלא מאי דידעי למה לי' למימר להו לאחזוקי ליה טיבותא למשה. אמר רבי יצחק כל המספר אחרי המת כאלו מספר אחרי האבן איכא דאמרי דלא ידעי ואיכא דאמרי דידעי ולא איכפת להו איני והא אמר רב פפא חד אישתעי מילתא בתריה דמר שמואל ונפל קניא מטללא ובזעא לארנקא דמוחיה שאני צורבא מרבנן דקודשא בריך הוא תבע ביקריה. אמר רבי יהושע בן לוי כל המספר אחר מטתן של תלמידי חכמים נופל בגיהנם שנא' והמטים עקלקלותם יוליכם ה' את פועלי האון שלום על ישראל אפילו בשעה ששלום על ישראל יוליכם ה' את פועלי האון. תנא דבי ר' ישמעאל אם ראית תלמיד חכם שעבר עבירה בלילה אל תהרהר אחריו ביום שמא עשה תשובה שמא סלקא דעתך אלא ודאי עשה תשובה והני מילי בדברים שבגופו אבל בממונא עד דמהדר למריה: ואמר ר' יהושע בן לוי בכ"ד מקומות בית דין מנדי' על כבוד הרב וכולן שנינו במשנתנו אמר ליה ר' אלעזר היכא אמר ליה לכי תשכח נפק דק ואשכח תלת המזלזל בנטילת ידים והמספר אחר מטתן של תלמידי חכמי' והמגיס דעתו כלפי מעלה המספר אחר מטתן של תלמידי חכמים מאי היא דתנן הוא היה אומר אין משקין לא את הגיורת ולא את המשוחררת וחכמים אומרים משקין ואמרו לו מעשה בכרכמית שפחה משוחררת בירושלים והשקוה שמעיה ואבטליון ואמר להם דוגמא השקוה ונדוהו ומת בנדויו וסקלו בית דין את ארונו והמזלזל בנטילת ידים מאי היא דתנן א"ר יהודה חס ושלום שעקביא בן מהללאל נתנדה שאין עזרה ננעלת על כל אדם בישראל בחכמה ובטהרה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל אלא את מי נדו את אלעזר בן חנוך שפקפק בנטילת ידים וכשמת שלחו בית דין והניחו אבן גדולה על ארונו ללמדך שכל המתנדה ומת בנדויו ב"ד סוקלין את ארונו המגיס דעתו כלפי מעלה מאי היא דתנן שלח לו שמעון בן שטח לחוני המעגל צריך אתה להתנדות ואלמלא חוני אתה גוזרני עליך נדוי אבל מה אעשה שאתה מתחטא לפני המקום ועושה לך רצונך כבן שמתחטא לפני אביו ועושה לו רצונו ועליך הכתוב אומר ישמח אביך ואמך ותגל יולדתך ותו ליכא והא איכא דתני רב יוסף תודוס איש רומי הנהיג את בני רומי להאכילן גדיים מקולסין בלילי פסחים שלח ליה שמעון בן שטח אלמלא תודוס אתה גוזרני עליך נדוי שאתה מאכיל את ישראל קדשים בחוץ במשנתנו קאמרינן והא ברייתא היא ובמתני' ליכא והא איכא הא דתנן חתכו חוליות ונתן חול בין חוליא לחוליא ר' אליעזר מטהר וחכמים מטמאים וזהו תנורו של עכנאי מאי עכנאי אמר רב יהודה אמר שמואל מלמד שהקיפוהו הלכות כעכנאי זה וטמאוהו ותניא אותו היום הביאו כל טהרות שטיהר ר"א ושרפום לפניו ולבסוף ברכוהו אפילו הכי נדוי במתני' לא תנן אלא בכ"ד מקומות היכא משכחת לה ר' יהושע בן לוי מדמה מילתא למילתא ור' אלעזר לא מדמה מילתא למילתא: נושאי המטה וחלופיהן: ת"ר אין מוציאין את המת סמוך לק"ש ואם התחילו אין מפסיקין איני והא רב יוסף אפקוהו סמוך לק"ש אדם חשוב שאני: שלפני המטה ושלאחר המטה: ת"ר העוסקים בהספד בזמן שהמת מוטל לפניהם נשמטין אחד אחד וקורין אין המת מוטל לפניהם הן יושבין וקורין והוא יושב ודומם הם עומדים ומתפללין והוא עומד ומצדיק עליו את הדין ואומר רבון העולמים הרבה חטאתי לפניך ולא נפרעת ממני אחד מני אלף יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתגדור פרצותינו ופרצות כל עמך בית ישראל ברחמים אמר אביי לא מבעי ליה לאינש למימר הכי דארשב"ל וכן תנא משמיה דרבי יוסי לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן ואמר רב יוסף מאי קראה שנאמר כמעט כסדום היינו מאי אהדר להו נביא שמעו דבר ה' קציני סדום: קברו את המת וחזרו וכו': אם יכולים להתחיל ולגמור את כולה אין אבל פרק אחד או פסוק אחד לא ורמינהו קברו את המת וחזרו אם יכולין להתחיל ולגמור אפילו פרק אחד או פסוק אחד הכי נמי קאמר אם יכולין להתחיל ולגמור אפי' פרק אחד או אפילו פסוק אחד עד שלא יגיעו לשורה יתחילו ואם לאו לא יתחילו:

רש"י

ואי ס"ד דלא ידעי. אין מבינין כלום אלא לערא דגופא: המספר אחר המת. בגנותו של מת אחר מיתתו: קניא מטללא. קנה גדול וכבד נפל מן הגג: טללא. גג: ארנקא דמוחיה. כיס שהמוח מונח בו: והמטים עקלקלותם. לעיל מיניה כתיב הטיבה ה' לטובים וסמיך ליה והמטים עקלקלותם, והמכריעים את חובותם יותר על זכיותם להטותם לכף חובה: יוליכם ה' את פועלי האון. לגיהנם: בכ"ד מקומות. הסתא משמע מלינו שנדו חכמים בני אדם בכ"ד מקומות לכבוד הרב לפי שלא נשאו כבוד לרבם: הוא היה אומר. עקביא בן מהללאל במסכת עדיות: אין משקין. אם קינא לה בעלה ונסתרה: לא את הגיורת. דבני ישראל אמור בפרשה (במדבר ה) פרט לאשת גר ועבד משוחרר: בכרכמית. כך שמה, או על שם מקומה: דוגמא השקוה. על שהיו (א) דומים להם הם השקוה, שהיו שמעיה ואבטליון מבני בניו של סנחריב כדאמרינן בגיטין בפרק הנזקין (דף נז:): ר' יהודה. פליג אדלעיל דקתני שנדו את עקביא: שאין עזרה ננעלת. בפרק ה' דפסחים (דף סד:) שהיו שערי העזרה ננעלים כששוחטין פסחים של כל כת וכת, שהפסח נשחט בג' כתות: על כל אדם בישראל. כלומר כשהיתה ננעלת עליהם והיינו כשנתמלאה פה לפה לא היה בכולם אדם חשוב בחכמה ויראת חטא כעקביא: אלעזר בן חנוך שפקפק. זלזל. והיינו נמי לכבוד הרב שעבר ע"פ הגוזרים על הידים: אלמלא חוני אתה. שילא שמך בגדולה ובחסידות: צריך אתה להתנדות. לפי שהטריח לפני המקום על עסק גשמים[י] לא כך שאלתי כמה פעמים, וכבוד המקום כבוד הרב הוא: מתחטא. לשון חוטא, נקל בלבו לחטוא לאביו ולהטריחו על תאותו: מקולסים. צלויים כשהן שלמין, ותולין כרעיהן וקרבוליהן וקרביהם סביבותן בשפוד, ועל שם כך קורהו מקולס שהוא לשון מזוין, כדמתרגם וכובע נחושת על ראשו (שמואל א יז) וקולסא דנחשא: בלילי פסחים. זכר לפסח שצלוהו שלם, שנאמר בו על כרעיו ועל קרבו (שמות יב) כלומר עם כרעיו ועם קרבו: גוזרני עליך נדוי. והיינו נמי לכבוד הרב, שאסרו חכמים את הדבר לפי שהוא קרוב להאכיל את ישראל קדשים בחוץ[ח], שהרואה סבור שהקדישו לשם פסח: חתכו חוליות. תנור של חרס שהוא עשוי ככלי ומטלטל, ותחלת ברייתו מן הטיט ומצרפו בכבשן כשאר קדרות, ואם נטמא הצריכו הכתוב נתיצה, ואם נתצו בענין זה שחתכו סביב סביב כחוליות עגולות וחזר וחיברו בטיט של חול בין חוליא לחוליא רבי אליעזר מטהר עולמית, שאינו עוד ככלי חרס שלא נצרף[כ] בכבשן, וחכמים מטמאין: עכנאי. כנחש זה שכורך עצמו בעגולה: כל טהרות. שנעשו בתנור זה או שנגעו באוירו והיה ר' אליעזר מטהרן והם שרפום: וברכוהו. לפי שהרבה מאד לחלוק בדבר זה כדאמרינן בבבא מציעא בפרק הזהב (דף נט:): נדוי במתני' לא תנן. הא דברכוהו בברייתא הוא דתני לה: מדמה מילתא למילתא. כל מקום שראה במתניתין שנחלק היחיד על הרבים מחלוקת גדולה, או אחד מן החכמים שמדבר קשה כנגד גדול ממנו, אומר ראוי היה כאן נדוי: אין מוציאין את המת. לקברו: סמוך לקריאת שמע. לפי שמתבטלין מן הקריאה: אין המת מוטל לפניהם. שהמת בבית אחר והם מספידין אותו כאן. ויש מפרשין שנתון לצד אחר: והוא יושב ודומם. האבל: למימר הכי. לא נפרעת ממני, דמשמע הפרע:

הרואה

תוספות

אפי' בשעה ששלום על ישראל. והיינו לאחר מיתתו דלא אתו לאנצויי בהדי המספרים בגנותם מהכא משמע דאיירי לאחר מיתה: דוגמא השקוה. פרש"י לפי שהיתה גיורת כמותם שהיו גרים וכן משמע בירושלמי דמועד קטן (פ"ג[ס]) מהו דוגמא דכוות'. בערוך פירש דוגמא[ל] השקוה מי צבע אבל לא היו מים ממש ולא מחקו התורה עליה אלא ליראה אותה:

מדלגין

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עיי' תוי"ט אבות פ"ב מ"ט, ב) עדיות פ"ה מ"ו, ג) שם פסחים סד:, ד) שם מ"ק דף טו., ה) תענית דף יט., ו) פסחים נג. ע"ש ביצה כג. ע"ש תוספת' שם פ"ב, ז) [עירובין נג. מנחות לא: כתובות קט.], ח) עדיות פ"ז מ"ז כלים פ"ה מ"י ב"מ נט:, ט) [ב"מ דף נט:], י) שמחות פ"י, כ) [שבת דף נא. קמב: פסחים קי. מו"ק יא: יב. מגילה כב: כתובות נב: פו. ב"מ עג. מס' ע"ג ח: כח. מח: חולין קלד:], ל) לקמן ס. כתובות ח:, מ) עיין משנה למלך הלכות סוטה פ"ב ה"ו, נ) פסחים נג:, ס) ה"א (י ע"ב).

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה דוגמא השקוה. על שהיו הם דומין לה השקוה:

הגהות וציונים

א] [פי' אחרי מטתן לשון הטייה הוא כלומר נטה מדרך הישרה וכדקתני דבי רבי ישמעאל אם ראית ת"ח כו' שודאי עשה תשובה לפיכך אסור לספר בזה, ערוך ערך אחר בשם ר"ח] (גליון): ב] בכת"י (פריז) הגי' שעבר עבירה ביום אל תהרהר אחריו בלילה וכ"ה בתנדב"א פ"ג ותיקו"ז חמישאה: ג] בכת"י הגירסא המספר אחר מטתן של ת"ח והמזלזל בנט"י (וכ"ה בע"י, והוא נכון כדפתח לפרש אח"כ ועוד דכל הענין לא הובא כאן אלא מפני הא דמספר, ועיין צל"ח, דק"ס): ד] ג' תיבות "צריך אתה להתנדות" ליתא בכת"י וכ"ה במשנה תענית יט ע"א: ה] [עי' פירש"י דהכא אמנם במשנה דתענית לא פי' כלום אלא הנקרא פורפייש בלע"ז אכן במנחות סז ע"א כתב רש"י ד"ה ונתחטא נטייל כמו בן מתחטא לפני אביו ע"כ אבל בבכורות נז ע"ב כתב רש"י סד"ה והכתיב נתחטא לשון ירידה וחבירו במס' תענית בן המתחטא לפני אביו ע"כ ודע דהרע"ב מ"ח פ"ג דתענית כתב מתחטא מתגעגע וכתב התוי"ט דלשון ארמית היא כמ"ש בערוך [ערך חט א'] כי הילדים רכים [בראשית לג, יג] ת"י ארום טלייא מחטיין (גליון) לפנינו בתרגום יונתן איתא חַטְיָן: ו] בכת"י הגירסא לאכול וכ"ה בפסחים ובביצה: ז] בכת"י איתא שלחו לו חכמים וכ"ה בכל הדפו"י ובפסחים ובביצה ובירושלמי שם שלחו לו אלמלא וכו' ובהמשך הגמ' הגי' גוזרנו עליך וכו', והמהרש"ל (דפו"ר) הוא שהגיה כלפנינו, ואיני יודע מאין לו זה (דק"ס עיי"ש): ח] בכת"י נוסף קדשים ס"ד אלא אימא כמין קדשים וכ"ה בביצה, ובפסחים איתא אלא אימא קרוב להאכיל את ישראל קדשים בחוץ ועיין שם ברש"י ועיין גם ברש"י כאן: ט] בכת"י הגי' לא לימא איניש הכי וכ"ה בבית נתן: י] יש להוסיף ואמר לא כך שאלתי (כ"ה בתוי"ט תענית פ"ג מ"ח לשון רש"י): כ] נדצ"ל שלא נצרף (מהר"נ אדלר): ל] [בשם רב האי גאון והערוך גרס דוכמא ופי' כפירש"י ע"ש ערך דגם] (גליון):

משנת ראשונים

שאני צורבא מרבנן. צורבא מרבנן הוא כמו צרבת השחין, דבר חם המתחמם באשה של תורה האי צורבא מרבנן דרתח אורייתיה קא מרתחא ליה, שנאמר הלא כה דברי כאש. ד"א צורבא מרבנן קשה, בערבי קורין לחטים הקשות חנטא צריבא. [תשובות הגאונים שערי תשובה סימן פד] לשון צורבא פי' דנגמר כל צורתו ונתמלא תורה. כדאמרינן פ"ק דביצה (ז.) הני ביעי דצריבו פי' שנגמרו ומעלו טפי משאר ביעי. [שו"ת מהר"י מברונא סימן קב] [המשך בסוף המסכת]

עין משפט נר מצוה

ט א מיי' פ"ו מהלכות תלמוד תורה הלכה יד טוש"ע יו"ד סימן שלד סעיף מג:
י ב מיי' שם והלכה יג טוש"ע יו"ד סימן רמג סעיף ז ובסימן שלד סעיף מז:
יא ג מיי' פ"ב מהלכות סוטה הלכה ו:
יב ד מיי' פ"ו מהלכות ברכות הלכה י"ט סמג עשין כז טור שו"ע או"ח סי' קנח סעיף ט:
יג ה מיי' פ"ו מהלכות ת"ת הלכה ד טוש"ע יו"ד סימן שלד סעיף ג:
יד ו מיי' פ"ח מהלכות חמץ ומצה הלכה יא טוש"ע או"ח סימן תעו סעיף א:
טו ז מיי' פט"ו מהלכות כלים הלכה ה:
טז ח מיי' פ"ד מהלכות ק"ש הלכה ד סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן עב סעיף ב טור שו"ע יו"ד סימן שנח סעיף ב:
יז ט מיי' שם הלכה ה סמג שם טוש"ע או"ח סי' עב סעיף ג [וביו"ד סימן שד"מ סעיף יב]:
[י] [רמ"א בהגה' שו"ע יו"ד סי' שעו סעיף ב]:
יח י מיי' שם הלכה ו סמג שם טוש"ע שם סעיף ד:

גליון הש"ס

גמ' ואר"י מאי קראה שנא' כמעט כסדום. עיין מו"ק דף יח ע"א תוס' ד"ה ואסתייעא:

תורה אור השלם

א) וְהַמַּטִּים עֲקַלְקַלּוֹתָם יוֹלִיכֵם יְיָ אֶת פֹּעֲלֵי הָאָוֶן שָׁלוֹם עַל יִשְׂרָאֵל: [תהלים קכה, ה]

ב) יִשְׂמַח אָבִיךָ וְאִמֶּךָ וְתָגֵל יוֹלַדְתֶּךָ: [משלי כג, כה]

ג) לוּלֵי יְיָ צְבָאוֹת הוֹתִיר לָנוּ שָׂרִיד כִּמְעָט כִּסְדֹם הָיִינוּ לַעֲמֹרָה דָּמִינוּ: [ישעיה א, ט]

ד) שִׁמְעוּ דְבַר יְיָ קְצִינֵי סְדֹם הַאֲזִינוּ תּוֹרַת אֱלֹהֵינוּ עַם עֲמֹרָה: [ישעיה א, י]

רב נסים גאון

שאחרי רבים להטות לא הקפיד אלא על ידי ששרפו טהרותיו בפניו פירוש עכנה נקבה של נחשים וזה שנתכוונו לדמותן לדברים בעכנה מפני שהקיפו דבריהן עליו בראיות ברורות שאין עליהן פירכא והתקיפו עליו באתקפות מחוורות ששוברין דבריו ולא מצא מהן מנוס כעכנה זו שאם מקפת על שום דבר וסוגרת עליו לא יהיה לו ממנה מפלט ודכוותה התם בבבא קמא בפרק הגוזל בתרא (דף קיז) עכנה (פתחי) [פתח] פיך ויכנס הרב אצל התלמיד. וזה שאמרו יצאת בת קול ואמרה מה לכם אצל ר' אליעזר שהלכה כמותו בכ"מ ראיתי בו ב' תשובות האחת כי בת קול לא אמרה שהלכה כמותו בדבר זה אלא בכל מקום סתם הוא שאמרה ואיפשר לומר כי בכל מקום זולתי זה המקום היתה כוונתה או מה שדומה לו שטעמו שאין הלכה כר' אליעזר בזה הדבר ויהיו דברי בת קול נכוחים וקיימים והשנית שלא היתה הכונה אלא לנסות את החכמים אם יניחו הקבלה שבידם והגמרא שבפיהם בשביל בת קול ואם לאו ודומה למה שכתב (דברים יג) כי מנסה ה' אלהיכם אתכם והנה נודע עם כל זאת בירור קבלתם וזה שאמר ר' יהושע (דברים ל) לא בשמים היא כלומר כי תורת ה' תמימה וכבר נתנה לנו בסיני והודיענו כי אינו מחליף ממנה דיבור אחד ואין בתורתנו חסרון ולא ספק כדי שנצטרך אל ראיה מן השמים וכל מקום בתלמוד שיש בו ור' יהושע היא דאמר אין משגיחין בבת קול מיכן היא עיקרו והברכה שבירכוהו לר' אליעזר שהיא כינוי לנידוי פירשו במסכת סנהדרין בסוף פרק ד' מיתות (דף סח) כי בשעת פטירתו התירוהו כמו שאמרו עמד ר' יהושע על רגליו ואמר הותר הנדר הותר הנדר:

העומדים בשורה וכו': [א] ת"ר [א] שורה הרואה פנימה פטורה ושאינה רואה פנימה חייבת רבי יהודה אומר הבאים מחמת האבל פטורין מחמת עצמן חייבין: אמר רב יהודה אמר רב [ב] המוצא כלאים בבגדו פושטן אפי' בשוק מ"ט [א] אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' [ב] כ"מ שיש חלול השם אין חולקין כבוד לרב מיתיבי [ג] קברו את המת וחזרו ולפניהם ב' דרכים אחת טהורה ואחת טמאה בא בטהורה באין עמו בטהורה בא בטמאה באין עמו בטמאה משום כבודו אמאי לימא אין חכמה ואין תבונה [א] לנגד ה' תרגמה רבי אבא בבית הפרס דרבנן דאמר [ג] רב יהודה אמר שמואל [ד] מנפח אדם בית הפרס והולך ואמר רב יהודה בר אשי משמיה דרב [ה] בית הפרס שנדש טהור. ת"ש דאמר ר' אלעזר בר צדוק [ו] מדלגין היינו על גבי ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אמרו אלא אפי' לקראת מלכי עכו"ם שאם יזכה יבחין בין מלכי ישראל למלכי עכו"ם אמאי לימא אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' כדרבא דאמר רבא דבר תורה אהל כל שיש בו חלל טפח חוצץ בפני הטומאה ושאין בו חלל טפח אינו חוצץ בפני הטומאה ורוב ארונות יש בהן חלל טפח [ב] וגזרו על שיש בהן משום שאין בהן ומשום כבוד מלכים לא גזרו בהו רבנן. ת"ש [ז] גדול כבוד הבריות שדוחה [את] לא תעשה שבתורה ואמאי לימא אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' תרגמה רב בר שבא קמיה דרב כהנא בלאו [ב] דלא תסור אחיכו עליה לאו דלא תסור דאורייתא היא אמר רב כהנא [ח] גברא רבה אמר מילתא לא תחיכו עליה כל מילי דרבנן אסמכינהו על לאו דלא תסור ומשום כבודו שרו רבנן. [ט] ת"ש [ג] והתעלמת מהם פעמים שאתה מתעלם מהם ופעמים שאין אתה מתעלם מהם הא כיצד [ג] אם [י] היה כהן והיא בבית הקברות או היה זקן ואינה לפי כבודו או שהיתה מלאכתו מרובה משל חברו לכך נאמר והתעלמת אמאי לימא אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' שאני התם דכתיב והתעלמת מהם וליגמר מינה [י] איסורא ממונא לא ילפינן [ד]. ת"ש [ד] ולאחותו [ה] מה תלמוד לומר הרי שהיה הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ושמע שמת לו מת יכול יחזור ויטמא אמרת לא יטמא יכול כשם שאינו מטמא להם כך אינו מטמא למת מצוה ת"ל ולאחותו לאחותו הוא דאינו מטמא

רש"י

הרואה פנימה. את חלל ההקף אחורי שורה הפנימית והאבל יושב שם: מחמת עצמן. ולא מחמת כבוד, שלא באו לנחם אלא לראות את המאורע: אין חכמה. חשובה נגד ה': אחת טמאה. שיש בה קבר: בא בטהורה. האבל: בבית הפרס. דלא מטמא אלא מדרבנן, והוא שדה שנחרש בו קבר [ט], וחשו חכמים שמא דלדלו כלי המחרישה את העצמות והדורס עליה' מסיטן, ועצם כשעורה מטמא במגע ובמשא ולא באהל [י]. וכיון דמדרבנן הוא דאסור רבנן הוא דאתלוה ליקרייהו גבי אבל: מנפח אדם. לפניו, שאם הי' שם עצם ירא[ה]נו, דאי דאורייתא הוא לא הוינן מזלזלין ביה כולי האי למיסמך אנפיחה, והך בדיקה לעושה פסח אישתרי ולא לאוכלי תרומה כדאמרינן בחומר בקדש (חגיגה דף כה:): שנדש. ברגלים: לקראת מלכי ישראל. הרי לכבוד הבריות עוברים על נפש לא יטמא (ויקרא כא), דהא ר' אלעזר בר צדוק כהן הוה כדאמרינן בבכורות (דף לו.): מדלגין. מארון לארון: דבר תורה. הלכה למשה מסיני: אינו חוצץ בפני הטומאה. דנקראת טומא' רצוצה ובוקעת ועולה [כ]: את לא תעשה. קס"ד כל ל"ת קאמר: בלאו דלא תסור וגו'. אחיכו עליה. אינהו סבור דאפי' אמרו לו דבר תורה והוא עומד בפני הכבוד יעבור עליו, והא האי נמי דאורייתא הוא: כל מילי דרבנן וכו'. והכי קאמר להו לדבר שהוא מדברי סופרים נדחה מפני כבוד הבריות, וקרי ליה ל"ת משום דכתיב לא תסור, ודקא קשיא לכו דאורייתא הוא רבנן אתלוה ליקרייהו לעבור על דבריהם היכא דאיכא כבוד הבריות, כגון לטלטל בשבת אבנים של בית הכסא לקנוח (שבת דף פא:), או מי שנפסקה ציצית טליתו בכרמלית לא הצריכו להניח טליתו שם וליכנס לביתו ערום (מנחות דף לח.): והיא בבית הקברות. האבדה: ואינה לפי כבודו. אין האבדה חשובה לפי כבודו להשיבה: או שהיתה מלאכתו מרובה. שדמי בטול מלאכתו לרדוף אחריה יתרים על דמי האבדה, ולא ירצו הבעלים להשיב לו יותר ממה שמשיב להם ונמצא הוא מפסיד: ונגמר מינה. לגבי כלאים דאמרן פושטן אפילו בשוק: ממונא. קל מאיסורא: ולאחותו מה תלמוד לומר. בנזיר כתיב [ל] כל ימי הזירו לה' על נפש מת לא יבא וסמיך לי' לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו לא יטמא להם, דהא כולהו בכלל על נפש מת לא יבא היו ולמה יצאו. לאביו פרט למת מצוה. לאמו מה תלמוד לומר, משום מת מצוה לא איצטריך דמלאביו נפקא, ודרשי ליה בספרי [מ] ללמד שאם היה נזיר זה כהן דהוו עליה שתי קדושות אף הוא לאמו הוא דלא יטמא אבל מטמא הוא למת מצוה. לאחיו מה תלמוד לומר, הרי שהיה כ"ג והוא נזיר אף הוא לאחיו לא יטמא אבל מטמא למת מצוה. ולאחותו מה תלמוד לומר, אם אינו ענין לזה תנהו ענין למי שהולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו שמטמא למת מצוה: ושמע שמת לו מת. מקרוביו, יכול יטמא להם: אמרת לא יטמא. הואיל ועונת שחיטת הפסח היא ותלה עליו חובת הפסח שהוא בכרת אם יטמא יבטל מלעשות פסח. ולמול את בנו נמי (א) מצות כרת היא. ואית דאמרי בערבי פסחים נמי קאמר דמילת זכריו מעכב הפסח [נ]: אבל

תוספות

מדלגין היינו על גבי ארונות. תימה לפ"ה דפי' [ס] גולל כיסוי של ארון דתני' [ע] כל אשר יגע על פני השדה לרבות גולל ודופק וא"כ גם הגולל מטמא באהל והיאך היו מדלגין עליו וי"ל דלא קשה דהא תני' בשמחות (פ"ד הלכה כא) [פ] כל טומאה שאין הנזיר מגלח עליה אין כהן מוזהר עליה וגולל ודופק אין נזיר מגלח עליהן כדתנן במס' נזיר פרק כהן גדול (דף נד.) והיה אומר ר"ת דליתי' להני כללי דהא אמר התם רביעית דם אין הנזיר מגלח עליו עד שיהא חצי לוג ואפילו הכי כהן מוזהר עליו כדאמרינן בפרק בהמה המקשה (חולין דף עב.) דרביעית דם הבא מב' מתים טמא ומפקינן ליה מעל כל נפשות מת לא יבא וי"ל דהתם מכל מקום הוי שם טומאה שהנזיר מגלח עליה אבל גולל ודופק אינו כלל בנזיר ולכך אין כהן מוזהר עליו אי נמי הא ברייתא סברה כזקנים הראשונים [נזיר נג.] שהיו אומרי' רביעית דם גם בתגלחת נזיר ומיהו תימה אמאי אין המת מטמא באהל כיון שהכסוי עצמו מקבל טומאה דכל דבר המקבל טומאה אינו חוצץ בפני הטומאה אם כן מטמא באהל וי"ל דאין מטמא אלא צד אילון שבו אבל צד פנימי טהור כדתנן במסכת אהלות בפט"ו (משנה ט) חבית שהיא מלאה משקין טהורים ומוקפת צמיד פתיל ועשאה גולל לקבר הנוגע בה מטמא [צ] טומאת שבעה והחבית והמשקין טהורין לפי שצד פנימי כולו טהור ומיהו תימה לפ"ה (ב) דפירש בפ"ק דערובין (דף טו:) גבי אין עושין מבעלי חיים גולל ודופק לקבר ואי גולל היינו כסוי הארון וכי עושין מבעלי חיים כסוי לארון (ג) ע"כ פר"ת דגולל היינו מצבה וכן דרך בני אדם ליתן בהמה על הקבר לסימן על שיתנו עליו מצבה [ל]:

רוב ארונות יש להם חלל טפח. וצ"ל שראש הארון פתוח שאם היה סתום אדרבה כי יש בו פותח טפח מטמא ואפילו בצד הריקן שבו כדאמרינן במסכת אהלות בפ"ז (מ"א) נפש אטומה הנוגע בה מן הצדדין טהור פי' בצד הריקן מפני שטומאה בוקעת ועולה בוקעת ויורדת ואם היה מקום הטומאה טפח ע"ט (ד) על רום טפח הנוגע בה מכל מקום טמא מפני שהוא כקבר סתום אלמא בקבר סתום אינו מטמא כל סביביו אלא כשיש עליו טפח אבל בטומאה רצוצה אינו מטמא אלא כנגד הטומאה ולא מצד הריקן ובפרק המוכר פירות (ב"ב דף ק:) יש להאריך [ק]: ולאחותו מה ת"ל. גבי נזיר כתיב על (כל נפשות) [נפש] מת לא יבא וכתיב בתריה לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו לא יטמא וכולהו יתירי ניניהו דמנפש מת נפקא ודרשינן לאביו מה תלמוד לומר לגופיה לא איצטריך דהא מנפש מת נפקא כולהו ולא בא אלא להוציא מת מצוה שמותר לטמא בו לאמו מה תלמוד לומר לגופיה לא איצטריך ולהתיר מת מצוה דמלאביו נפקא אלא להביא שאם היה נזיר וכהן שיש עליו שתי קדושות אין הכתוב מוזהירו מלטמא אלא לאמו אבל מטמא הוא למת מצוה לאחיו מה תלמוד לומר שאם היה כהן גדול ונזיר דקדושתו חמורה דגם בלא נזירות אסור לטמא לקרוביו אעפ"כ לאחיו הוא דאינו מטמא אבל מטמא הוא למת מצוה ואם אינו ענין לנזיר גרידא ולא לכהן הדיוט נזיר תנהו ענין לכ"ג נזיר ולאחותו מה תלמוד לומר [ו] הרי שאם היה כ"ג ונזיר והלך לשחוט פסחו ולמול את בנו דאיכא מצות טובא אפ"ה לאחותו הוא דאינו מטמא אבל מטמא למת מצוה: אמרת לא יטמא. מפני שקאי על אדם שהוא נזיר וכהן גדול ועושה פסח משמע דעושה פסח גרידא רשאי לטמא לקרובים ותימה דבזבחים (פ"ב דף ק.) גבי מעשה דיוסף הכהן שמתה אשתו בערב פסח וטמאוהו אחיו בע"כ ופריך מהא ברייתא דהכא דקאמר לא יטמא ומאי פריך דילמא שאני הכא דמיירי דכל קדושות האלו בו כדפריש' אבל עושה פסחו גרידא אימא רשאי לטמא על כן נראה לפרש אמרת לא

עין משפט נר מצוה

יט א מיי' פ"ד מהלכות ק"ש הלכה ו סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן עב סעיף ה:
כ ב מיי' פ"י מהלכות כלאים הלכה כט סמג לאוין רפג טוש"ע יו"ד סימן שג סעיף א:
כא ג מיי' פ"ג מהלכות אבל הלכה יד טוש"ע יו"ד סימן שעב סעיף א:
כב ד ה מיי' פ"ו מהל' קרבן פסח הלכה ח:
כג ו מיי' פ"ג מהלכות אבל הלכה יד טור יו"ד סימן שעב:
כד ז מיי' פי"א מהלכות אבדה הלכה יח [והלכה יג ושם פי"ב ה"א] סמג עשין עד טוש"ע חו"מ סימן רנט סעיף ב ג:

ליקוטי רש"י

[נדפס בסוף המסכת]

רב נסים גאון

העומדים בשורה הפנימיים פטורין. במס' סנהדרין בפרק כהן גדול (די"ט) אמרינן אמר ר' מנשיא בר עות שאילית את ר' יאשיה רבה מבית דהוצל ואמר לי אין שורה פחותה מיו"ד בני אדם ואין אבלים מן המנין: **תרגמה ר' אבא בבית הפרס דרבנן.** איתיה לפירושא דבית הפרס במס' אהלות (פרק יח מ"ב) במתניתין ובתוספתא (פרק יז) ובפרק משקין בית השלחין (מו"ק ד"ה) תניא ג' בית הפרס הן שדה שאבד בה קבר ושדה שנחרש בה קבר ושדה בוכין מאי שדה בוכין א"ר יהושע בר אבא משמיה דעולא שדה שמפטירין בה מתים וטעמא מאי אמר רב חסדא אמר אבימי משום יאוש בעלים נגעו בה ופרישו קמאי ומאי היא בית הפרס שדה שנחרש בה קבר ועד כמה [אהלות פי"ז מ"א] ק' אמה לכל רוח ורוח דקבר משוי בית הפרס מקום הקבר טומאה דאורייתא היאך דנחרש טומאה דרבנן דלמא איכא עצם כשעורה אי נמי אית ביה עפר בית הקברות לפי שאי אפשר לעצם כשעורה שלא נישוף ברגל עיקרה בסיפרי (פ' חקת) וכל הנוגע בעצם זה עצם כשעורה וכך העתיקו משמו של נביא עליו השלום כדאמרינן [נזיר נז] עצם כשעורה הלכה ואמרינן תו (עירובין ד) שיעורין חציצין ומחיצין הלכה למשה מסיני שיעורין דאורייתא ניניהו דכתיב (דברים ח) ארץ חטה ושעורה ומפרשי לה שעורה עצם כשעורה (דמסקי') [ומסקינן] הילכתי ניניהו ואסמכינהו רבנן אקראי. **ואיתה נמי** בסדר טהרות במתני' דפירקא קמא באהלות [משנה ג] אלו מטמאין במגע ובמשא ואין מטמאין באהל עצם כשעורה וכו' מכלל דאי לא הוה ביה כשעורה אינו מטמא ובפרק יום הכפורים (יומא דע"ט) אמרינן בעי רב אשי עצם כשעורה שאמרו בקליפתה או בלא קליפתה בלחה או ביבשה ואמר רב פפא לחה שיבולת מיקריא בלא קליפתה (עי' נדרים דף מ"א) ערסן מיקרי: **ת"ש ולאחותו מה תלמוד לומר הרי שהיה הולך לשחוט את פסחו.** הא ברייתא אהא קרא קיימא דאזהר ביה רחמנא לנזיר מליטמא כדכתיב (במדבר ו) לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו לא יטמא זה שדבר הכתוב בכל אלו הקרובין צריך היה הדבר להזכיר את כולם שאי אפשר שיזכיר דבר שאין בו תלמוד כדכתיב (דברים לב) כי לא דבר רק הוא מכם ואין לנו דרך לידע לאיזה תלמוד נכתבו כולם אלא מקבלת החכמים ז"ל לפי שאם באנו לעיין בהם מדרך דעתנו היה עולה על לבנו כי בהזכירו את האב שמעלתו למעלה מכולם והאם עם הבנים חייבים בכבודו לא היה צריך להזכיר את השאר והיינו אומרים אם הזהיר הכתוב

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תוספתא פ"ג שמחות פ"י, ב) [עירובין סג. סנהדרין פב. שבועות ל:], ג) עירובין דף ל: פסחים דף לב: מו"ק דף ה: חגיגה דף כה: כתובות דף כח: בכורות דף כט. נדה דף נז. [ועיין בכל המקומות ותמצא שינוי נוסחאות באמוראים], ד) מנחות דף לז: [שבת פא: לד: מגילה ג: עירובין מא:], ה) [גיטין דף נה: נדה דף נ:], ו) סנהדרין דף יח: ב"מ דף ל., ז) [כתובות מ: מו: קדושין ג: ב"מ כ:], ח) מגילה ג: נזיר מח: סנהדרין לה: זבחים ק., ט) מו"ק ה:, י) חולין קכו:, כ) חולין דף עא., ל) במדבר ו ו-ז, מ) פרשת נשא סימן כו, נ) יבמות ע:, ס) בשבת קנב: ד"ה גולל, ע) [חולין דף עב.], פ) [ובתוספתא פרק ג דמכות], צ) [בשבת קנב: ד"ה עד שיסתם כתבו תוס' ביתר ביאור ע"ש וע"ע תוס' כתובות דף ד: ד"ה עד ותוס' סוכה כג. ד"ה ולא ותוס' סנהדרין מז: ד"ה משיסתום], ק) [וע"ע תוס' נזיר נג: [ד"ה תרבץ] ותוס' ב"ב ק: ד"ה ורומן].

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה אמרת וכו'. נמי מצוה שיש בה כרת היא: (ב) תוס' ד"ה מדלגין וכו'. תימה לפ"ה דאמרינן פ"ק דעירובין אין כל"ל. ותיבת גבי נמחק: (ג) בא"ד כסוי לארון. נ"ב עי' כתובו' ד: בד"ה עד שיסתום וכש"פ שואל קנ"ב מפור' יותר וע"ש: (ד) ד"ה רוב וכו'. טפח על טפח ברום טפח וכו' אלא כשיש:

הגהות וציונים

א] בכת"י נוסף ואין עצה לנגד ה' (ועיין בהגהות הר"ר שאול קצנלנבאגן): ב] בכת"י נוסף ומעוט אין בהם חלל טפח (וכ"ה בשו"ת הרשב"א ח"א סי' שכד וסי' תעו): ג] הנה דרך הש"ס לומר "הא כיצד" כשמביא ב' פסוקים דסתרי, אבל כאן הביא הש"ס רק פסוק "והתעלמת", ובאמת פירש רש"י בב"מ ל ע"א ד"ה ופעמים שאי אתה מתעלם דכתיב לא תוכל להתעלם (שפתי חכמים): ד] התוס' שבועות ל ע"ב ד"ה אבל העתיקו לשון הגמ' שאני ממונא דאיתיהב למחילה עיי"ש וכ"ה בכ"י אחד: ה] במשנה איתא טמא: ו] נדצ"ל ולאחותו מה תלמוד לומר פירש"י בפרק אלו דיני ממונות (סנהדרין לה ע"א סוד"ה ולאחותו) הרי וכו' אבל מטמא למת מצוה ודקתני אמרת לא יטמא (והכל דבור אחד, מצור דבש ועיין פני יהושע):

תורה אור השלם

א) אֵין חָכְמָה וְאֵין תְּבוּנָה וְאֵין עֵצָה לְנֶגֶד יְיָ: [משלי כא, ל] ב) עַל פִּי הַתּוֹרָה אֲשֶׁר יוֹרוּךָ וְעַל הַמִּשְׁפָּט אֲשֶׁר יֹאמְרוּ לְךָ תַּעֲשֶׂה לֹא תָסוּר מִן הַדָּבָר אֲשֶׁר יַגִּידוּ לְךָ יָמִין וּשְׂמֹאל: [דברים יז, יא] ג) לֹא תִרְאֶה אֶת שׁוֹר אָחִיךָ אוֹ אֶת שֵׂיוֹ נִדָּחִים וְהִתְעַלַּמְתָּ מֵהֶם הָשֵׁב תְּשִׁיבֵם לְאָחִיךָ: [דברים כב, א] ד) לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לְאָחִיו וּלְאַחֹתוֹ לֹא יִטַּמָּא לָהֶם בְּמֹתָם כִּי נֵזֶר אֱלֹהָיו עַל רֹאשׁוֹ: [במדבר ו, ז]

שנינו במשנה, **הָעוֹמְדִים בַּשּׁוּרָה וכו'**, הפנימיים פטורים מקריאת שמע והחיצונים חייבים.

הגמרא מבארת מי הם הפנימיים ומי הם החיצונים:
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **שׁוּרָה הָרוֹאָה פְּנִימָה**, כלומר, את המקום הפנוי שאחרי השורה הפנימית, והאבל יושב שם[א], **פְּטוּרָה** מקריאת שמע, **וְהשורה שֶׁאֵינָהּ רוֹאָה פְּנִימָה, חַיֶּיבֶת** בקריאת שמע. **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, הַבָּאִים מֵחֲמַת הָאָבֵל** לנחמו[ב], **פְּטוּרִין** מקריאת שמע, אבל הבאים **מֵחֲמַת עַצְמָן** - שלא באו לנחם אלא לראות את המאורע, **חַיָּיבִין** בקריאת שמע[ג].

★

הגמרא מבארת אם איסורים נדחים מפני כבוד הבריות:
אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב, הַמּוֹצֵא כִּלְאַיִם בְּבִגְדוֹ[ד], והם כלאים מדאורייתא[ה], **פּוֹשְׁטָן אֲפִילּוּ בַּשּׁוּק.** מבררת הגמרא, **מַאי טַעְמָא** - מה הטעם שצריך לפושטו בשוק אף שמתבזה בכך. משיבה הגמרא, משום ש'**אֵין חָכְמָה וְאֵין תְּבוּנָה וְאֵין עֵצָה לְנֶגֶד ה'**" (משלי כא ל)[ו], שאין חכמת האדם חשובה לנגד ה', **וְכָל מָקוֹם שֶׁיֵּשׁ חִלּוּל הַשֵּׁם**[ז] **אֵין חוֹלְקִין כָּבוֹד לָרַב**[ח].

מקשה הגמרא, **מֵיתִיבֵי** - הקשו בני הישיבה על דברי רב, שנינו בברייתא, **קָבְרוּ אֶת הַמֵּת, וְחָזְרוּ, וְלִפְנֵיהֶם שְׁתֵּי דְּרָכִים, אַחַת טְהוֹרָה וְאַחַת טְמֵאָה** שיש בה קבר, אם **בָּא** האבל **בַּטְּהוֹרָה, בָּאִין עִמּוֹ** כל המלוים **בַּדֶּרֶךְ הַטְּהוֹרָה,** ואם **בָּא** האבל **בַּטְּמֵאָה, בָּאִין עִמּוֹ** כולם **בַּטְּמֵאָה,** ואפילו כהנים, **מִשּׁוּם כְּבוֹדוֹ** של האבל[ט]. **וְאַמַּאי** - ומדוע מותר לכהן לטמא עצמו למת משום כבודו של האבל, **לֵימָא** - נאמר '**אֵין חָכְמָה וְאֵין תְּבוּנָה לְנֶגֶד ה'**", ואין לו לעבור על האיסור ליטמא למת מפני כבוד הבריות, כמו שאמר רב לענין כלאים.

מתרצת הגמרא, **תַּרְגְּמָהּ** [-העמיד וביאר] **רַבִּי אַבָּא** את הברייתא, שמדובר שהדרך הטמאה היא **בְּבֵית הַפְּרָס**[י] - שדה שהיה בה קבר ונחרשה עם הקבר שבה, שאין הטומאה שם אלא **מִדְּרַבָּנָן**[יא], אבל מדאורייתא אינו נטמא[יב]. וכיון שאינו אסור אלא מדרבנן, הם מחלו על כבודם במקום כבוד הבריות, והתירו לכהנים ההולכים עם האבל

א. **רש"י** (ד"ה הרואה). וכתב הב"ח (או"ח סי' עב) שכוונת רש"י היא, שגם העומדים בשורה השניה אחרי השורה הראשונה הפנימית ביותר, שרואים את חלל ההיקף, פטורים מקריאת שמע, לפי שגם הם רואים את האבל דרך האויר שבין הכתפיים של העומדים בשורה הפנימית. אבל העומדים בשורה השלישית, וכל שכן העומדים בשורה הרביעית ויותר, שאינם רואים את האבל, חייבים בקריאת שמע. וביאר הב"ח מדוע פירש כן ולא פירש שהכוונה לשורה הראשונה הפנימית ביותר, משום שאמרו במשנה 'הפנימיים' בלשון רבים, משמע ששתי השורות הפנימיים פטורים. וכתב הפרי מגדים (משבצות זהב שם סק"ג), שלפי דברי הב"ח היו המנחמים עומדים שורות שורות בהיקף כמו בצל, והאבל עומד באמצע. והוסיף הפרי מגדים שהרמב"ם (פירוש המשניות) חולק על רש"י, וסובר שרק השורה הפנימית ביותר המקיפה את האבל פטורה מקריאת שמע. והט"ז (שם סק"ג) הקשה על פירוש הב"ח בדברי רש"י, וביאר בדברי רש"י שבפנים יושבת שורה אחת ישרה, והאבל יושב באותה שורה, ואת השורה הזו מקיפים שורות אחרות בעגול. והשורה הראשונה שמקיפה את השורה שהאבל שם פטורה מקריאת שמע, שהם רואים את פני האבל ומנחמים אותו, וגם שאר האנשים שבאותו היקף הראשון, ואפילו אלו שעומדים מאחורי האבל, פטורים מקריאת שמע, לפי שגם הם מההיקף הראשון ורואים את החלל הפנימי של ההיקף, וזה כוונת רש"י במה שכתב 'היקף אחורי השורה', כלומר שגם אלו המקיפים ראשונים את השורה הישרה שהאבל שם והם מאחורי האבל ואינם רואים את פניו, פטורים מקריאת שמע. אבל העומדים בהיקף השני חייבים בקריאת שמע. וכתב הפרי מגדים (שם), שלפי דברי הט"ז לא נחלקו רש"י והרמב"ם הנ"ל, כי לדברי הכל רק השורה הראשונה המקיפה את האבל פטורה מקריאת שמע והשורה השניה חייבת.

והראב"ד (ק"ש פ"ד ה"ו) כתב שאלו הצריכים לראות את פני האבל, שהם קרויים פנימיים והם הקרובים אליו, פטורים מקריאת שמע. וביארו הכסף משנה והלחם משנה (שם) שלפי דעתו מה ששנינו שהשורה הרואה פנימה פטורה, אין הכוונה דווקא לשורה הרואה, אלא לשורה הראויה לראות, דהיינו קרוביו ובני משפחתו, אבל אלו שאינם קרוביו של האבל, אף אם הם עומדים בשורה הפנימית נקראים חיצונים, ואינם פטורים מקריאת שמע.

ב. **כן** מבואר ברש"י (ד"ה מחמת), וכן כתב רבינו יונה (ד"ה רבי יהודה) בשם יש מפרשים. אבל הרא"ה (ד"ה העומדים) ביאר, ש'הבאים מחמת האבל' היינו קרוביו ומשפחתו בלבד, וכן כתב רבינו יונה (שם) בשם יש מפרשים.

ג. **נחלקו** הראשונים בביאור דברי רבי יהודה, יש מפרשים שרבי יהודה מחמיר, ודבריו מוסבים על הרישא, ובא לומר שמה שאמרנו שהשורה הרואה פנימה פטורה מקריאת שמע, היינו דווקא אלו הבאים מחמת האבל, אבל הבאים מחמת עצמם, אפילו אם רואים פנימה חייבים בקריאת שמע. ויש מפרשים שרבי יהודה מיקל, ודבריו מוסבים על הסיפא, ובא לבאר שמה ששנינו שהשורה שאינה רואה פנימה חייבת בקריאת שמע, היינו דווקא אלו הבאים מחמת עצמם, אבל אם באו מחמת האבל פטורים מקריאת שמע. רבינו יונה (שם).

ד. **גירסת** הרא"ש (סי' יג) היא כגירסת הגמרא שלפנינו, 'המוצא כלאים בבגדו פושטו', ופירש (הלכות כלאי בגדים שבסוף מסכת נדה סי' ז, פירוש המשניות כלאים פ"ט מ"ד) שדווקא אם מצא בעצמו כלאים בבגדו צריך לפושטו אפילו בשוק, לפי שאין חכמה ואין תבונה נגד ה', אבל אדם שראה כלאים בבגד חבירו, וחבירו הלבוש כלאים אינו יודע, אין לומר לו בשוק עד שיגיע לביתו, שמשום כבוד הבריות אין להפרישו מלעבור עבירה בשוגג. אולם הרמב"ם (כלאים פ"י הכ"ט) כתב, שגם אם רואה כלאים של תורה בבגד חבירו, פושטו ממנו אפילו בשוק. וכתבו הבית יוסף (יו"ד סי' שג) והרדב"ז (כלאים פ"י הכ"ט) שהרמב"ם גרס בגמרא 'המוצא כלאים פושטו', ואינו גורס 'בבגדו'. אבל הב"ח (יו"ד סי' שג) חולק על הטור בהבנת דברי הרמב"ם, וכתב שאף הרמב"ם לא אמר שקורעו מעליו בשוק אלא באופן שהוא מזיד, שיודע שהוא לבוש כלאים של תורה, אבל אם הלובש שוגג, שותק עד שיגיע לביתו ואחר כך מודיע לו שהוא לבוש כלאים. ואין כאן מחלוקת בין הרמב"ם והרא"ש. וכן כתב התפארת שמואל על הרא"ש (נדה שם) שאף לדעת הרמב"ם אינו קורע את הבגד מעל חבירו אלא כשהוא מזיד, אבל בשוגג לא. וראה בילקוט ביאורים בהרחבה בענין המחלוקת שבין הרמב"ם לרא"ש.

ה. **שהיו** בבגדו צמר ופשתן יחדיו באופן שהם כלאים מדאורייתא, אבל בכלאים דרבנן אינו חייב לפושטו, שגדול כבוד הבריות שדוחה את הלאו של 'לא תסור', כמבואר בגמרא להלן בסמוך. רבינו יונה (ד"ה פושטו).

ו. **בפשטות** נראה שאין כוונת הגמרא לדרוש כן מפסוק זה, אלא סברא היא, ונאמרה בלשון הפסוק. אמנם העץ יוסף (עין יעקב, ד"ה אין) הביא בשם מעין הברכות, שסובר שהיא דרשה מן הכתוב, ומבאר שם איך משמע לגמרא לדרוש כן מהפסוק. וכן משמע ברא"ה (ד"ה אמר) שגורס בגמרא 'שנאמר אין חכמה' וגו'.

ז. **וכתב** הנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ק, או"ח סי' לה) שאין כוונת רב לומר שרק עבירה הנעשית בפרהסיא אינה נדחית מפני כבוד הבריות, שאם כן מה הקשו בגמרא בסמוך מכך שזקן שמצא אבידה ואינו לפי כבודו להשיבה שפטור, ואין אומרים שאין חכמה ואין עצה לנגד ה', הרי הרואה אותו אינו יכול להבחין אם אותו זקן רואה את האבידה ועושה עצמו כאינו רואה, או שבאמת אינו רואה, ואם כן אין כאן חלול השם. וראה שם שהביא ראיה נוספת מדברי הגמרא להלן. אלא כוונת רב היא, שעצם הדבר שעובר עבירה יש בזה חלול השם. אמנם התורת חיים (סנהדרין פב. ד"ה כל) כתב, שרק כשהעבירה נעשית בפרהסיא, אין חולקין כבוד לרב.

ח. **כלומר**, שלא רק כבוד הבריות אינו דוחה לא תעשה שבתורה, אלא אף כבוד הרב והחכמים אינו דוחה לא תעשה, וזה נלמד ממה שנזכר בפסוק במשלי 'אין חכמה ואין תבונה' וגו'. ולכך כתב הרמב"ם (כלאים פ"י הכ"ט) שאפילו אם מצא כלאים בבגדו של רבו שלימדו חכמה, פושטו ממנו. כסף משנה (שם) ובית יוסף (יו"ד סי' שג). אמנם דעת הרא"ש היא [הו"ד לעיל] שאם ראה כלאים בבגד של אדם אחר אינו אומר לו. ולדבריו צריך לומר שדברי הגמרא כאן שהזכירו שאין לחלוק כבוד לרב במקום שיש חלול השם, אינם שייכים לכאן, אלא שיגרת לשון בתלמוד הוא בכמה מקומות, שבהם מבואר שבמקום חלול השם אין חולקין כבוד אפילו לרב, וכגון מה שאמרו בעירובין (סג.) שלהפריש מאיסור מותר להורות הלכה בפני רבו, משום שבמקום שיש חלול השם אין חולקין כבוד לרב. וכעין זה בסנהדרין (פב.). וכן אמרו בשבועות (ל:) שעדים תלמידי חכמים מעידים בעמידה, ואין חוששים לכבודם, כי במקום חלול השם אין חולקין כבוד לרב. מכל זה נשמע שעיקר מאמר זה אכן נאמר שלא לחלוק כבוד לרב במקום שיש חלול השם. וכאן עיקרו בא לומר שאין בכח כבוד הבריות לדחות לא תעשה של תורה, ואגב זה הובא כל המאמר.

ט. **שיטה** מקובצת (ד"ה בא), וכן מבואר ברמב"ם (אבל פ"ג הי"ד). וביאור זה הוא לפי גירסת הגמרא שלפנינו 'בא בטהורה, באין עמו בטהורה, בא בטמאה, באין עמו בטמאה, משום כבודו', שמשמע שהעם הולכים אחר האבל מפני כבודו של האבל, וכן היא גירסת רש"י (ד"ה בא וד"ה בבית). אבל הראב"ד (הו"ד בשיטה מקובצת שם) כתב שצריך לגרוס 'באין בטהורה, בא עמהם בטהורה, באין בטמאה, בא עמהם בטמאה' כמו הגירסא במסכת שמחות (פ"ד ה"ט), ופירש שהאבל הוא כהן, ואם העם הולכים בדרך הטמאה ילך עמהם מפני כבוד הציבור הבאים עמו. וכן מבואר ברשב"א (שו"ת, ח"א סי' שמד). וכתב הראב"ד, שגירסא זו עדיפה מהגירסא הכתובה בספרים, כי כמה כבוד או בזיון יש לאבל אם אחד מתוך הציבור הבאים עמו יפרד וילך בדרך אחרת.

י. **פרס** הוא מלשון דבר שבור ופרוס, ונקרא כן על שם שנפרסו בו העצמות. רש"י (נדה נז. ד"ה פרס) ותוספות (שם ד"ה בית, בפירוש הראשון).

יא. **שחששו** חכמים שמא כשחרשו את השדה שהיה בה קבר נחרש הקבר, וכשילך באותה שדה יזיז עצם כשעורה בהילוכו, ויטמא [אבל כשיאהיל על עצם כשעורה אינו נטמא, שעצם כשעורה מטמא במגע ובמשא ולא באהל]. רש"י (ד"ה בבית).

יב. **שאינו** צריך לחשוש שהגיעה המחרישה עד המקום שהמת קבור שם. תוספות (מו"ק ה: ד"ה מנפח).

העומדים בשורה וכו': [א] ת"ר [א]שורה הרואה פנימה פטורה ושאינה רואה פנימה חייבת רבי יהודה אומר הבאים מחמת האבל פטורין מחמת עצמן חייבין: אמר רב יהודה אמר רב [ב]המוצא כלאים בבגדו פושטן אפי' בשוק מ"ט [א]אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' [ג]כ"מ שיש חלול השם אין חולקין כבוד לרב מיתיבי [ג]קברו את המת וחזרו ולפניהם ב' דרכים אחת טהורה ואחת טמאה בא בטהורה באין עמו בטהורה בא בטמאה באין עמו בטמאה משום כבודו אמאי לימא אין חכמה ואין תבונה [א] לנגד ה' תרגמה רבי אבא בבית הפרס דרבנן דאמר [ג] רב יהודה אמר שמואל [ד]מנפח אדם בית הפרס והולך ואמר רב יהודה בר אשי משמיה דרב [ה]בית הפרס שנדש טהור. ת"ש דאמר ר' אלעזר בר צדוק [ו]מדלגין היינו על גבי ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אמרו אלא אפי' לקראת מלכי עכו"ם שאם יזכה יבחין בין מלכי ישראל למלכי עכו"ם אמאי לימא אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' כדרבא דאמר רבא דבר תורה אהל כל שיש בו חלל טפח חוצץ בפני הטומאה ושאין בו חלל טפח אינו חוצץ בפני הטומאה ורוב ארונות יש בהן חלל טפח [ב] וגזרו על שיש בהן משום שאין בהן ומשום כבוד מלכים לא גזרו בהו רבנן. ת"ש [ז] גדול כבוד הבריות שדוחה [את] לא תעשה שבתורה ואמאי לימא אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' תרגמה רב בר שבא קמיה דרב כהנא בלאו [ב] דלא תסור אחיכו עליה לאו דלא תסור דאורייתא היא אמר רב כהנא [ח] גברא רבה אמר מילתא לא תחיכו עליה כל מילי דרבנן אסמכינהו על לאו דלא תסור ומשום כבודו שרו רבנן. [ט] ת"ש [ג] והתעלמת מהם פעמים שאתה מתעלם מהם ופעמים שאין אתה מתעלם מהם הא כיצד [ג] אם [ז]היה כהן והיא בבית הקברות או היה זקן ואינה לפי כבודו או שהיתה מלאכתו מרובה משל חברו לכך נאמר והתעלמת אמאי לימא אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' שאני התם דכתיב והתעלמת מהם וליגמר מינה [י] איסורא מממונא לא ילפינן [ד]. ת"ש [ד] ולאחותו [ח] מה תלמוד לומר הרי שהיה הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ושמע שמת לו מת יכול יחזור ויטמא אמרת לא יטמא יכול כשם שאינו מטמא להם כך אינו מטמא למת מצוה ת"ל ולאחותו לאחותו הוא דאינו מטמא

רש"י

הרואה פנימה. את חלל ההקף אחורי שורה הפנימית והאבל יושב שם: מחמת עצמן. ולא מחמת כבוד, שלא באו לנחם אלא לראות את המאורע: אין חכמה. חשובה נגד ה': אחת טמאה. שיש בה קבר: בא בטהורה. האבל: בבית הפרס. דלא מטמא אלא מדרבנן, והוא שדה שנחרש בו קבר[ט], וחשו חכמים שמא דלדלו כלי המחרישה את העצמות והדורס עליה' מסיטן, ועצם כשעורה מטמא במגע ובמשא ולא באהל[י]. וכיון דמדרבנן הוא לאסור רבנן הוא דאתלוה ליקרייהו גבי אבל: מנפח אדם. לפניו, שאם הי' שם עצם ירחנו, דאי דאורייתא הוא לא הוינן מזלזלינן ביה כולי האי למיסמך אנפיחה, והך בדיקה לעושה פסח אישתרי ולא לאוכלי תרומה כדאמרינן בחומר בקדש (חגיגה דף כה:): שנדש. ברגלים: לקראת מלכי ישראל. הרי לכבוד הבריות עוברים על נפש לא יטמא (ויקרא כא), דהא ר' אלעזר בר צדוק כהן הוה כדאמרינן בבכורות (דף לו.): מדלגין. מארון לארון: דבר תורה. הלכה למשה מסיני: אינו חוצץ בפני הטומאה. דנקראת טומא' רצוצה ובוקעת ועולה[כ]: את לא תעשה. קס"ד כל ל"ת קאמר: בלאו דלא תסור וגו'. אחיכו עליה. אינהו סבור דאפי' אמרו לו דבר תורה והוא עומד בפני הכבוד יעבור עליו, והא האי נמי דאורייתא הוא: כל מילי דרבנן וכו'. והכי קאמר להו דבר שהוא מדברי סופרים נדחה מפני כבוד הבריות, וקרי ליה ל"ת משום דכתיב לא תסור, ודקא קשיא לכו דאורייתא הוא רבנן אתלוה ליקרייהו לעבור על דבריהם היכא דאיכא כבוד הבריות, כגון לטלטל בשבת אבנים של בית הכסא לקנות (שבת דף פא:), או מי שנפסקה ציצית טליתו בכרמלית לא הצריכו להניח טליתו שם וליכנס לביתו ערום (מנחות דף לח.): והיא בבית הקברות. האבדה: ואינה לפי כבודו. אין האבדה חשובה לפי כבודו להשיבה: או שהיתה מלאכתו מרובה. שדמי בטול מלאכתו לרדוף אחריה יתרים על דמי האבדה, ולא ירצו הבעלים להשיב לו יותר ממה שמשיב להם ונמצא הוא מפסיד: ונגמר מינה. לגבי כלאים דאמרן פושטן אפילו בשוק: ממונא. קל מאיסורא: ולאחותו מה תלמוד לומר. בנזיר כתיב[ל] כל ימי הזירו לה' על נפש מת לא יבא וסמיך לי' לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו לא יטמא להם, דהא כולהו בכלל על נפש מת לא יבא היו ולמה יצאו. לאביו פרט למת מצוה. לאמו מה תלמוד לומר, משום מת מצוה לא איצטריך דמלאביו נפקא, ודרשי ליה בספרי[מ] ללמד שאם היה נזיר זה כהן דהוו עליה שתי קדושות אף הוא לאמו הוא דלא יטמא אבל מטמא הוא למת מצוה. לאחיו מה תלמוד לומר, הרי שהיה כ"ג והוא נזיר אף הוא לאחיו לא יטמא אבל מטמא למת מצוה. ולאחותו מה תלמוד לומר, אם אינו ענין לזה תנהו ענין למי שהולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו שמטמא למת מצוה: ושמע שמת לו מת. מקרוביו, יכול יטמא להם: אמרת לא יטמא. הואיל ועונת שחיטת הפסח היא וחלה עליו חובת הפסח שהוא בכרת אם יטמא יבטל מלעשות פסח. ולמול את בנו נמי (א) מצות כרת היא. ואית דאמרי בערבי פסחים נמי קאמר דמילת זכריו מעכב הפסח[נ]: אבל

תוספות

מדלגין היינו על גבי ארונות. תימה לפ"ה דפי' [פ] גולל כיסוי של ארון דתני' [ע] כל אשר יגע על פני השדה לרבות גולל ודופק וא"כ גם הגולל מטמא באהל והיאך היו מדלגין עליו וי"ל דלא קשה דהא תני' בשמחות (פ"ד הלכה כא) [פ] כל טומאה שאין הנזיר מגלח עליה אין כהן מוזהר עליה וגולל ודופק אין נזיר מגלח עליהן כדתנן במס' נזיר פרק כהן גדול (דף נד.) והיה אומר ר"ת דליתי' להני כללי דהא אמר התם רביעית דם אין הנזיר מגלח עליו עד שיהא חצי לוג ואפילו הכי כהן מוזהר עליו כדאמרינן בפרק בהמה המקשה (חולין דף עב.) דרביעית דם הבא מב' מתים טמא ומפקינן ליה מעל כל נפשות מת לא יבא וי"ל דהתם מכל מקום הוי שם טומאה שהנזיר מגלח עליה אבל גולל ודופק אינו כלל בנזיר ולכך אין כהן מוזהר עליו אי נמי הא ברייתא סברה כזקנים הראשונים [נזיר נג.] שהיו אומרי' רביעית דם גם בתגלחת נזיר ומיהו תימה אמאי אין המת מטמא באהל כיון שהכסוי עצמו מקבל טומאה דכל דבר המקבל טומאה אינו חוצץ בפני הטומאה אם כן מטמא באהל וי"ל דאין מטמא אלא כל אילון שבו אבל כל פנימי טהור כדתנן במסכת אהלות בפט"ו (משנה ט) חבית שהיא מלאה משקין טהורים ומוקפת צמיד פתיל ועשאה גולל לקבר הנוגע בה מטמא[ס] טומאת שבעה והחבית והמשקין טהורין לפי שצד פנימי כולו טהור ומיהו תימה לפ"ה (ב) דפירש בפ"ק דערובין (דף טו:) גבי אין עושין מבעלי חיים גולל ודופק לקבר ואי גולל היינו כסוי הארון וכי עושין מבעלי חיים כסוי לארון (ג) ע"כ פר"ת דגולל היינו מצבה וכן דרך בני אדם ליתן בהמה על הקבר לסימן על שיתנו עליו מצבה[ע]:

רוב ארונות יש להם חלל טפח. וצ"ל שראש הארון פתוח שאם היה סתום אדרבה כי יש בו פותח טפח מטמא ואפילו בצד הריקן שבו כדאמרינן במסכת אהלות בפ"ז (מ"א) נפש אטומה הנוגע בה מן הצדדין טהור פי' בצד הריקן מפני שטומאה בוקעת ועולה בוקעת ויורדת ואם היה מקום הטומאה טפח ע"ט (ד) על רום טפח הנוגע בה מכל מקום טמא מפני שהוא כקבר סתום אלמא בקבר סתום אינו מטמא כל סביביו אלא כשיש עליו טפח אבל בטומאה רצוצה אינו מטמא אלא כנגד הטומאה ולא מצד הריקן ובפרק המוכר פירות (ב"ב דף ק:) יש להאריך [ק]: ולאחותו מה ת"ל. גבי נזיר כתיב על (כל נפשות) [נפש] מת לא יבא וכתיב בתריה לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו לא יטמא וכולהו יתירי נינהו דמנפש מת נפקא ודרשינן לאביו מה תלמוד לומר לגופיה לא איצטריך דהא מנפש מת נפקא כולהו ולא בא אלא להוציא מת מצוה שמותר לטמא בו לאמו מה תלמוד לומר לגופיה לא איצטריך ולהתיר מת מצוה דמלאביו נפקא אלא להביא שאם היה נזיר וכהן שיש עליו שתי קדושות אין הכתוב מזהירו מלטמא אלא לאמו אבל מטמא הוא למת מצוה לאחיו מה תלמוד לומר שאם היה כהן גדול ונזיר דקדושתו חמורה דגם בלא נזירות אסור לטמא לקרוביו אעפ"כ לאחיו הוא דאינו מטמא אבל מטמא הוא למת מצוה ואם אינו ענין לנזיר גרידא ולא לכהן הדיוט נזיר תנהו ענין לכ"ג נזיר ולאחותו מה תלמוד לומר[ו] הרי שאם היה כ"ג ונזיר והלך לשחוט פסחו ולמול את בנו דאיכא מצות טובא אפ"ה לאחותו הוא דאינו מטמא אבל מטמא למת מצוה: אמרת לא יטמא. מפני שקאי על אדם שהוא נזיר וכהן גדול ועושה פסח משמע דעושה פסח גרידא רשאי לטמא לקרובים ותימה דבזבחים (פ"ב דף ק.) גבי מעשה דיוסף הכהן שמתה אשתו בערב פסח וטמאוהו אחיו בע"כ ופריך מהא ברייתא דהכא דקאמר לא יטמא ומאי פריך דילמא שאני הכא דמיירי דכל קדושות האלו בו כדפריש' אבל עושה פסחו גרידא אימא רשאי לטמא על כן נראה לפרש אמרת לא

לא

עין משפט נר מצוה

יט א מיי' פ"ד מהלכות ק"ש הלכה ו סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן עב סעיף ה:

כ ב מיי' פ"י מהלכות כלאים הלכה כט סמג לאוין רפג טוש"ע יו"ד סימן שג סעיף א:

כא ג מיי' פ"ג מהלכות אבל הלכה יד טוש"ע יו"ד סימן שעב סעיף א:

כב ד ה מיי' פ"ו מהל' קרבן פסח הלכה ח:

כג ו מיי' פ"ג מהלכות אבל הלכה יד טור יו"ד סימן שעב:

כד ז מיי' פי"א מהלכות אבדה הלכה יח [והלכה יג ושם פי"ב ה"א] סמג עשין עד טוש"ע חו"מ סימן רעב סעיף ב ג:

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

רב נסים גאון

העומדים בשורה הפנימיים פטורין. במס' סנהדרין בפרק כהן גדול (די"ט) אמרינן אמר ר' מנשיא בר עות שאילית את ר' יאשיה רבה מבית עילמין דהוצל ואמר לי אין שורה פחותה מיו"ד בני אדם ואין אבלים מן המנין: תרגמה ר' אבא בבית הפרס דרבנן. איתיה לפירושא דבית הפרס במס' אהלות (פרק יח מ"ב) במתניתין ובתוספתא (פרק יז) ובפרק משקין בית השלחין (מו"ק ד"ה) תניא ג' בית הפרס הן שדה שאבד בה קבר ושדה שנחרש בה קבר ושדה בוכין מאי שדה בוכין א"ר יהושע בר אבא משמיה דעולא שדה שמפטירין בה מתים וטעמא מאי אמר רב חסדא אמר אבימי משום יאוש בעלים נגעו בה ופרישו קמאי ומאי היא בית הפרס שדה שנחרש בה קבר ועד כמה [אהלות פי"ז מ"א] ק' אמה לכל רוח ורוח דקבר משוי בית הפרס מקום הקבר טומאה דאורייתא היאך דנחרש טומאה דרבנן דלמא איכא עצם כשעורה אי נמי אית ביה עפר בית הקברות לפי שאי אפשר לעצם כשעורה שלא נישוף ברגל עיקרה בסיפרי (פ' חקת) וכל הנוגע בעצם זה עצם כשעורה וכך העתיקו משמו של נביא עליו השלום כדאמרינן [נזיר נז] עצם כשעורה הלכה ואמרינן תו (עירובין ד) שיעורין חציצין ומחיצין הלכה למשה מסיני שיעורין דאורייתא נינהו דכתיב (דברים ח) ארץ חטה ושעורה ומפרשי לה שעורה עצם כשעורה (דמסקי) [ומסקינן] הילכתי נינהו ואסמכינהו רבנן אקראי. ואיתה נמי בסדר טהרות במתני' דפירקא קמא באהלות [משנה ג] אלו מטמאין במגע ובמשא ואין מטמאין באהל עצם כשעורה וכו' מכלל דאי לא הוה ביה כשעורה אינו מטמא ובפרק יום הכפורים (יומא דע"ט) אמרינן בעי רב אשי עצם כשעורה שאמרו בקליפתה או בלא קליפתה בלחה או ביבשה ואמר רב פפא לחה שיבולת מיקריא בלא קליפתה (עי' נדרים דף מ"א) ערסן מיקרי: ת"ש ולאחותו מה תלמוד לומר הרי שהיה הולך לשחוט את פסחו. הא ברייתא אהא קרא קיימא דאזהר ביה רחמנא לנזיר מליטמא כדכתיב (במדבר ו) לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו לא יטמא זה שדבר הכתוב בכל אלו הקרובין צריך היה הדבר להזכיר את כולם שאי אפשר שיזכיר דבר שאין בו תלמוד כדכתיב (דברים לב) כי לא דבר רק הוא מכם ואין לנו דרך לידע לאיזה תלמוד נכתבו כולם אלא מקבלת החכמים ז"ל לפי שאם באנו לעיין בהם מדרך דעתנו היה עולה לבבנו כי בהזכירו את האב שמעלתו למעלה מכולם והאם עם הבנים חייבים בכבודו לא היה צריך להזכיר את השאר והיינו אומרים אם הזהיר הכתוב

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תוספתא פ"ב שמחות פ"י, ב) [עירובין סג. סנהדרין פב. שבועות ל:], ג) עירובין דף לג: פסחים דף לב: מו"ק דף ה: חגיגה דף כה: כתובות דף כח: בכורות דף כט. נדה דף נז. [ועיין בכל המקומות ותמצא שינוי נוסחאות באמוראים], ד) מנחות דף לז: [שבת פא: לד: מגילה ג: עירובין מא:], ה) [גיטין דף נה: נדה דף נו:], ו) סנהדרין דף יח: ב"מ דף ל., ז) [כתובות מ: מו: קדושין ג: ב"מ כ:], ח) מגילה ג: נזיר מח: סנהדרין לה: זבחים ק., ט) מו"ק ה:, י) חולין קכו:, כ) חולין דף עא., ל) במדבר ו ו-ז, מ) פרשת נשא סימן כו, נ) יבמות ע:, ס) בשבת קנב: ד"ה גולל, ע) [חולין דף עב.], פ) [ובתוספתא פרק ג דמכות], צ) [בשבת קנב: ד"ה עד שיסתם כתבו תוס' ביתר ביאור וע"ש וע"ע תוס' כתובות דף ד: ד"ה עד ותוס' סוכה כג. ד"ה ולא ותוס' סנהדרין מז: ד"ה משיסתום], ק) [וע"ע תוס' נזיר נג: ד"ה חרב] ותוס' ב"ב ק: ד"ה ורומן].

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה אמרת וכו'. נמי מצוה שיש בה כרת היא: (ב) תוס' ד"ה מדלגין וכו'. תימה לפ"ה דאמרינן פ"ק דעירובין אין כל"ל. ותיבת גבי נמחק: (ג) בא"ד כסוי לארון. נ"ב עי' כתובו' ד: בד"ה עד שיסתום וכס"פ שואל קנ"ב מפור' יותר וע"ש: (ד) ד"ה רוב וכו'. טפח על טפח ברום טפח וכו' אלא כשיש:

הגהות וציונים

א] בכת"י נוסף ואין עצה לנגד ה' (ועיין בהגהות הר"ר שאול קצנלנבאגן): ב] בכת"י נוסף ומעוט אין בהם חלל טפח (וכ"ה בשו"ת הרשב"א ח"א סי' שכד וסי' תעו): ג] הנה דרך הש"ס לומר "הא כיצד" כשמביא ב' פסוקים דסתרי, אבל כאן הביא הש"ס רק פסוק "והתעלמת", ובאמת פירש רש"י בב"מ ל ע"א ד"ה ופעמים שאי אתה מתעלם דכתיב לא תוכל להתעלם (שפתי חכמים): ד] התוס' שבועות ל ע"ב ד"ה אבל העתיקו לשון הגמ' שאני ממונא דאיתיהב למחילה עיי"ש וכ"ה בכ"י אחד: ה] במשנה איתא טמא: ו] נדצ"ל ולאחותו מה תלמוד לומר פירש"י בפרק אלו דיני ממונות (סנהדרין לה ע"א סד"ה ולאחותו) הרי וכו' אבל מטמא למת מצוה ודקתני אמרת לא יטמא (והכל דבור אחד, מצור דבש ועיין פני יהושע):

תורה אור השלם

א) אֵין חָכְמָה וְאֵין תְּבוּנָה וְאֵין עֵצָה לְנֶגֶד יְיָ: [משלי כא, ל] ב) עַל פִּי הַתּוֹרָה אֲשֶׁר יוֹרוּךָ וְעַל הַמִּשְׁפָּט אֲשֶׁר יֹאמְרוּ לְךָ תַּעֲשֶׂה לֹא תָסוּר מִן הַדָּבָר אֲשֶׁר יַגִּידוּ לְךָ יָמִין וּשְׂמֹאל: [דברים יז, יא] ג) לֹא תִרְאֶה אֶת שׁוֹר אָחִיךָ אוֹ אֶת שֵׂיוֹ נִדָּחִים וְהִתְעַלַּמְתָּ מֵהֶם הָשֵׁב תְּשִׁיבֵם לְאָחִיךָ: [דברים כב, א] ד) לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לְאָחִיו וּלְאַחֹתוֹ לֹא יִטַּמָּא לָהֶם בְּמֹתָם כִּי נֵזֶר אֱלֹהָיו עַל רֹאשׁוֹ: [במדבר ו, ז]

לעבור בבית הפרס[יג], אבל איסור כלאים שהוא מהתורה אינו נדחה מפני כבוד הבריות.

הגמרא מוכיחה שבית הפרס אינו מטמא אלא מדרבנן:
דְּאָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר שְׁמוּאֵל, מְנַפֵּחַ אָדָם בֵּית הַפְּרָס, כלומר, מנפח בפיו[יד] על האדמה שלפניו, ותולה שאם יש שם עצם של מת יראה אותה[טו], **וְהוֹלֵךְ** לשחוט את פסחו בחזקת שהוא טהור, ואם טומאת בית הפרס מן התורה, לא היו מקילים לסמוך על נפיחה[טז], אלא מוכח שטומאת בית הפרס היא רק מדרבנן ולכך הקילו לסמוך על בדיקה זו[יז].

הגמרא מביאה ראיה נוספת שבית הפרס אינו מטמא אלא מדרבנן[יח]:
וְאָמַר רַב יְהוּדָה בַּר אַשִׁי מִשְּׁמֵיהּ דְּרַב, בֵּית הַפְּרָס שֶׁנִּדָּשׁ ברגלי בני אדם העוברים שם[יט], **טָהוֹר**[כ], ואם טומאת בית הפרס מן התורה, לא היו מקילים לסמוך על כך שנידוש.

הגמרא מקשה מברייתא אחרת:
תָּא שְׁמַע - בא ושמע קושיא לדבר מברייתא, **דְּאָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר בַּר צָדוֹק** שהיה כהן[כא], פעמים **שֶׁמְּדַלְּגִין הָיִינוּ עַל גַּבֵּי אֲרוֹנוֹת שֶׁל מֵתִים**[כב] מארון לארון[כג], לצאת **לִקְרַאת מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל**, כדי לראותם[כד], לפי שארונות רבים תפסו את כל הדרך[כה], **וְלֹא לִקְרַאת מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל בִּלְבַד אָמְרוּ, אֶלָּא אֲפִילּוּ לִקְרַאת מַלְכֵי עַכּוּ"ם, שֶׁאִם יִזְכֶּה** לעולם הבא, לראות גדולתם של ישראל[כו] ובכבוד מלך המשיח[כז], **יַבְחִין בֵּין מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל לְמַלְכֵי עַכּוּ"ם**[כח], כלומר, יבחין כמה רבה גדולתם יותר מגדולתם של אומות העולם עכשיו[כט], דהיינו כמה יותר כבוד יש לנוטלי שכר המצות, מכבוד האומות בעולם הזה[ל]. **אַמַּאי** - ומדוע מותר לכהן לעבור על איסור תורה ולטמא את עצמו למת משום כבודו של מלך[לא], **לֵימָא 'אֵין חָכְמָה וְאֵין תְּבוּנָה וְאֵין עֵצָה לְנֶגֶד ה'**', כמו שאמרנו לענין כלאים שאין כבוד הבריות דוחה איסור דאורייתא.

מתרצת הגמרא, **כִּדְרָבָא, דְּאָמַר רָבָא, דְּבַר תּוֹרָה** - הלכה למשה מסיני, **אֹהֶל** שיש תחתיו מת, **כָּל שֶׁיֵּשׁ בּוֹ חֲלַל טֶפַח**, כלומר, שיש אויר של טפח על טפח ברום טפח בין המת לגג האהל[לב], **חוֹצֵץ בִּפְנֵי הַטּוּמְאָה**, ואין מטמא למעלה לא במגע ולא כשמאהילים עליו[לג], **וְשֶׁאֵין בּוֹ חֲלַל טֶפַח** בין המת לגג הארון, **אֵינוֹ חוֹצֵץ בִּפְנֵי הַטּוּמְאָה**, והטומאה בוקעת ועולה עד לרקיע[לד]. **וְרוֹב אֲרוֹנוֹת** שקוברים בהם את המתים, **יֵשׁ בָּהֶן חֲלַל טֶפַח**, ולכך מן התורה העובר עליהם אינו נטמא[לה], **וְגָזְרוּ** חכמים **עַל** הארונות **שֶׁיֵּשׁ בָּהֶן** חלל טפח שיטמאו את העובר עליהם, **מִשּׁוּם** הארונות **שֶׁאֵין בָּהֶן** חלל טפח, שהם מטמאים את העובר עליהם מדאורייתא, **וּמִשּׁוּם כְּבוֹד מְלָכִים לֹא גָּזְרוּ בְּהוּ רַבָּנָן**, ולכך היה מותר לרבי אלעזר בר צדוק לדלג על גבי ארונות, לפי שסתם ארונות יש בהם חלל טפח ואינן מטמאים מן התורה[לו].

הגמרא מקשה מברייתא נוספת:
תָּא שְׁמַע, שנינו בברייתא, **גָּדוֹל כְּבוֹד הַבְּרִיּוֹת שֶׁדּוֹחֶה [אֶת]** מצות **לֹא תַעֲשֶׂה שֶׁבַּתּוֹרָה**. ומשמע שדוחה כל מצות לא תעשה, **וְאַמַּאי** - ומדוע דוחה, **לֵימָא** - נאמר, **'אֵין חָכְמָה וְאֵין תְּבוּנָה וְאֵין עֵצָה**

יג. **והתירו** לו לעבור שם בלא נפיחה [ראה בגמרא להלן בסמוך שהתירו להולך לשחוט את פסחו לעבור בבית הפרס על ידי ניפוח], שאם לא כן איזה כבוד הוא לאבל שהמלווהו הולך אחריו ומנפח, והאבל צריך להמתין לו על כל פסיעה. תוספות (בכורות כט. ד"ה היכי).

יד. **רש"י** (פסחים לב: ד"ה מנפח). והמאירי (חגיגה כה: ד"ה מילד) ביאר שמנפח במפוח.

טו. **רש"י** בפסחים (שם) כתב, שאם יש עצם גדולה, יראה אותה, ועצם כשעורה נדחית בנפיחתו. אבל בעירובין (ל: ד"ה מנפח) כתב, שאם יש עצם קטנה יראה אותה על ידי הנפיחה.

טז. **אלא** היה צריך לטהר את השדה כמו ששנינו באהלות (פי"ח מ"ה), על ידי שנוטלים מהשדה שלשה טפחים עפר [שזהו שיעור עומק המחרישה שמגלגלת את העצמות. ר"ש (שם)], או שמכסים אותה בעפר שלשה טפחים [שאז אינו מזיז עצמות בהילוכו]. וכן היה צריך לעשותו במעמד שני תלמידי חכמים כמו ששנינו בתוספתא (אהלות פי"ז ה"ו), וכמבואר ברמב"ם (טומאת מת פי"י הי"ג).

יז. **ונחלקו** הראשונים אם בדיקה זו מועילה רק לעושי פסח או אף לאוכלי תרומה, הובאו דבריהם בילקוט ביאורים בענין 'הבדיקות שמנו חכמים לענין בית הפרס ולאיזה ענין הן מועילות'.

יח. **וביאר** הברכת אהרן (אות קנו) שלכך הביאה הגמרא גם ראיה זו, אף שכבר הוכיחו שטומאת בית הפרס מדרבנן מכך שהקילו שיהא מנפח בית הפרס והולך, כיון שבאים לתרץ כאן את דברי רב, שהוא אמר את ההלכה שהמוצא כלאים בבגדו פושטן אפילו בשוק, ואינו חושש לכבוד הבריות, ולכך הביאו ראיה זו שמצאנו שגם רב עצמו סובר שטומאת בית הפרס מדרבנן [ובפסחים (לב:) ובעירובין (ל:) נאמרה הלכה זו של בית הפרס שנידש משמו של רב יהודה, ולפי מה שנתבאר שהביאו כאן ראיה זו כדי להוכיח מדברי רב עצמו, יש ראיה שהגירסא בגמרא כאן היא הגירסא הנכונה].

יט. **וכגון** שיש שם דרך קבועה לרבים. שיטה מקובצת (ד"ה בית).

כ. **שכיון** שהרבה בני אדם הולכים שם, תולים שכל העצמות התרסקו, ולא נשארה שם עצם כשעורה המטמאה במגע ומשא. רש"י (כתובות כח: ד"ה טהור, עירובין ל: ד"ה טהור). ובפסחים (לב: ד"ה שנידש) פירש רש"י, שריבוי ההולכים סילק את שברי העצמות לצידי הדרך. והמאירי (מו"ק ה: ד"ה בית) ביאר, שעל ידי שהלכו שם בני אדם אין שם אבק העלול לכסות עצם כשעורה.

כא. **כמבואר** בבכורות (לו.) שהיה כהן. רש"י (ד"ה לקראת). וראה שם שאמרו שהיה לרבי צדוק [אביו של רבי אלעזר] בכור, ומוכח שהיה כהן. והתוספות (חולין קז. ד"ה מאי) כתבו שכן מוכח בגמרא כאן שאמר 'מדלגין היינו על גבי ארונות של מתים', ואם לא היה כהן מה רצה לומר בזה. ובספר היוחסין (מאמר ראשון) כתב, שלדעת הרמב"ם לא היה כהן, ודחה את הראיות שהביאו רש"י ותוספות. שמה שאמר כאן 'מדלגין היינו על גבי ארונות של מתים', אפשר שהוא משום שהיה מקפיד לאכול חולין בטהרה, והאוכל חולין בטהרה אין לו להיטמא למתים [לכאורה צריך ביאור לפי דבריו מה היא קושיית הגמרא מכך שנטמא מפני כבוד הבריות על דברי רב יהודה הסובר שאין כבוד הבריות דוחה איסורים, הלא לאוכל חולין בטהרה אין איסור להיטמא למתים מן התורה]. ומה שהביא ראיה מבכורות יש לדחות, שמדובר שכהן נתן לו בכור במתנה להשהותו עד שיפול בו מום.

כב. **וביאר** החרדים (בפירושו על הירושלמי, פ"ג ה"א ד"ה תמן) שאף על פי שיש בזיון למתים אם רבים הולכים על קברם, מכל מקום משום מצות ראיית המלך התירו. והשיבת ציון (שאלה סב) והמשיב דבר (שו"ת, בסוף חלק יו"ד הל' אבל אות ה) ביארו, שכאן שמדלגים רק לפי שעה בדרך ארעי אינו בזיון, כמבואר ברשב"ם (ב"ב קא. ד"ה הא). וראה בהערה להלן בשם האור זרוע שפירש שלא היו הולכים על הארונות.

כג. **רש"י** (ד"ה מדלגין). ומשמע שהיו הולכים על הארונות. אמנם האור זרוע (ח"ב אבילות סוף סי' תכג) פירש שהיו מדלגים על גבי הארונות, שלא רצו לילך עליהם ממש משום איסור הנאה [ראה בילקוט ביאורים בענין זה]. והביא שיש מפרשים ש'מדלגין' היינו ממהרים ורצים.

כד. **בכלל** כבוד מלכים הוא לצאת לקראתם כדי לראותם.

כה. **שהיה** דרכם להניח את הארונות של המתים על פני השדה בשעה שהיו חופרים את קבריהם, ולפעמים היו ארונות רבים שהיו תופסים את כל הדרך והיו צריכים לדלג עליהם. כסף משנה (טומאת מת פי"ב ה"ו).

כו. **רש"י** (לעיל ט: ד"ה שאם).

כז. **רש"י** (להלן נח. ד"ה שאם).

כח. **כלומר**, שאף שבמלכי אומות העולם אין חיוב לטרוח לראותם כמו שיש חיוב לטרוח לראות מלכי ישראל מפני כבודם, מכל מקום יש טעם אחר, שאם יזכה יבחין. וראה בילקוט ביאורים בענין חיוב ראיית מלכי עכו"ם, ואם מיטמאים הכהנים למתים משום כך, כמו שנראה מפשטות דברי רבי אלעזר בר צדוק.

כט. **רש"י** (לעיל ט: ד"ה יבחין).

ל. **רש"י** (להלן נח. ד"ה יבחין).

לא. **שנאמר** (ויקרא כא א) 'לנפש לא יטמא בעמיו'.

לב. **תוספות** יו"ט (אהלות פ"ג מ"ז).

לג. **ואף** אם הארון סתום מכל צד.

לד. **זה** כלל גדול בטומאת מת שכל דבר המטמא באהל מן המת אם היה רצוץ שאין לו חלל טפח, הרי הטומאה בוקעת ועולה עד לרקיע בוקעת ויורדת עד התהום ואינה מטמאה מן הצדדין. רמב"ם (טומאת מת פי"ז ה"ה).

לה. **ונחלקו** רש"י ותוספות אם צריך שיהיה הארון פתוח מן הצד, הובאו דבריהם בילקוט ביאורים. וכתב הפני יהושע (ד"ה ת"ש), שלדעת רש"י הסובר שאף ארון סתום אינו מטמא, מובן מדוע הביאו את דברי רבא ולא הביאו מה ששנינו בפירוש במשנה (אהלות פ"ג מ"ז) שאהל טפח חוצץ בפני הטומאה, משום שלומר שרוב הארונות טהורים לא ניתן ללמוד מן המשנה, כי אפשר לדחות שאף שסתם ארונות יש בהם חלל טפח, מכל מקום אינם חוצצים כיון שסתומים מכל צד [כדעת התוספות (ד"ה רוב, ב"ב ק: ד"ה ורומן)]. אבל לדעת התוספות קשה מדוע הביאו את דברי רבא ולא הביאו את המשנה.

לו. **המגן** אברהם (או"ח סי' רכד סק"ז) כתב, שמלשון הגמרא כאן משמע שאסור להיטמא למתים כדי לראות מלכי עכו"ם, שאמרו 'משום כבוד מלכות לא גזרו', וכבוד מלכות לא שייך אלא במלכי ישראל, אבל מלכי עכו"ם אינו צריך לראותם אלא 'משום שאם יזכה יבחין', ואם היה מותר להיטמא אף כדי לראות מלכי עכו"ם היה צריך לומר 'משום כבוד מלכים ומשום שאם יזכה יבחין לא גזרו', ומה שאמר 'ואפילו לקראת מלכי עכו"ם' הכוונה שיש מצוה לראותם 'משום שאם יזכה יבחין', אבל לא הותר ליטמא למתים משום כך. וכן היא באמת דעת רבינו שמואל (הו"ד בתוס' ר"י החסיד ד"ה מדלגים). אולם דעת הרמב"ם (אבל פ"ג הי"ד) ועוד ראשונים שמותר לכהן להיטמא אף כדי ללכת לקראת מלכי עובדי כוכבים. והכתב סופר (שו"ת, או"ח סי' לז) ביאר את הגמרא לפי דעת הרמב"ם, שעיקר החיוב ללכת לראות מלכי עכו"ם משום שאם יזכה יבחין, זהו כבודו של מלך המשיח, שיראו לעתיד שכבודו גדול מכבודם של מלכי אומות העולם, ואין האור ניכר אלא מתוך החושך, ועל ידי זה יתרבה כבודו של מלך המשיח, וכשתירצו בגמרא שמשום כבוד

העומדים בשורה וכו': ת"ר שורה הרואה פנימה פטורה ושאינה רואה פנימה חייבת רבי יהודה אומר הבאים מחמת האבל פטורין מחמת עצמן חייבין: אמר רב יהודה אמר רב המוצא כלאים בבגדו פושטן אפי' בשוק מ"ט אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' כ"מ שיש חלול השם אין חולקין כבוד לרב מיתיבי קברו את המת וחזרו ולפניהם ב' דרכים אחת טהורה ואחת טמאה בא בטהורה באין עמו בטהורה בא בטמאה באין עמו בטמאה משום כבודו אמאי לימא אין חכמה ואין תבונה לנגד ה' תרגמה רבי אבא בבית הפרס דרבנן דאמר רב יהודה אמר שמואל מנפח אדם בית הפרס והולך ואמר רב יהודה בר אשי משמיה דרב בית הפרס שנדש טהור. ת"ש דאמר ר' אלעזר בר צדוק מדלגין היינו על גבי ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אמרו אלא אפי' לקראת מלכי עכו"ם שאם יזכה יבחין בין מלכי ישראל למלכי עכו"ם אמאי לימא אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' כדרבא דאמר רבא דבר תורה אהל כל שיש בו חלל טפח חוצץ בפני הטומאה ושאין בו חלל טפח אינו חוצץ בפני הטומאה ורוב ארונות יש בהן חלל טפח וגזרו על שיש בהן משום שאין בהן ומשום כבוד מלכים לא גזרו בהו רבנן. ת"ש גדול כבוד הבריות שדוחה [את] לא תעשה שבתורה ואמאי לימא אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' תרגמה רב בר שבא קמיה דרב כהנא בלאו דלא תסור אחיכו עליה לאו דלא תסור דאורייתא היא אמר רב כהנא גברא רבה אמר מילתא לא תחיכו עליה כל מילי דרבנן אסמכינהו על לאו דלא תסור ומשום כבודו שרו רבנן. ת"ש והתעלמת מהם פעמים שאתה מתעלם מהם ופעמים שאין אתה מתעלם מהם הא כיצד אם היה כהן והיא בבית הקברות או היה זקן ואינה לפי כבודו או שהיתה מלאכתו מרובה משל חברו לכך נאמר והתעלמת אמאי לימא אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' שאני התם דכתיב והתעלמת מהם וליגמר מינה איסורא ממונא לא ילפינן. ת"ש ולאחותו מה תלמוד לומר הרי שהיה הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ושמע שמת לו מת יכול יחזור ויטמא אמרת לא יטמא יכול כשם שאינו מטמא להם כך אינו מטמא למת מצוה ת"ל ולאחותו לאחותו הוא דאינו מטמא

רש"י

הרואה פנימה. את חלל ההקף אחורי שורה הפנימית והאבל יושב שם: מחמת עצמן. ולא מחמת כבוד, שלא באו לנחם אלא לראות את המאורע: אין חכמה. חשובה נגד ה': אחת טמאה. שיש בה קבר: בא בטהורה. האבל: בבית הפרס. דלא מטמא אלא מדרבנן, והוא שדה שנחרש בו קבר, וחשו חכמים שמא דלדלו כלי המחרישה את העצמות והדורס עליה' מסיטן, ועצם כשעורה מטמא במגע ובמשא ולא באהל. וכיון דמדרבנן הוא לאסור רבנן הוא דאחלוה ליקרייהו גבי אבל: מנפח אדם. לפניו, שאם הי' שם עצם ירחנו, דאי דאורייתא הוא לא הוינן מזלזלינן ביה כולי האי למיסמך אנפיחה, והך בדיקה לעושה פסח איםתרי ולא לאוכלי תרומה כדאמרינן בחומר בקדש (חגיגה דף כה:): שנדש. ברגלים: לקראת מלכי ישראל. הרי לכבוד הבריות עוברים על נפש לא יטמא (ויקרא כא), דהא ר' אלעזר בר צדוק כהן הוה כדאמרינן בבכורות (דף לו.): מדלגין. מארון לארון: דבר תורה. הלכה למשה מסיני: אינו חוצץ בפני הטומאה. דנקראת טומא' רצוצה ובוקעת ועולה: את לא תעשה. קס"ד כל ל"ת קאמר: בלאו דלא תסור וגו'. אחיכו עליה. אינהו סבור דאפי' אמרו לו דבר תורה והוא עומד בפני הכבוד יעבור עליו, והא האי נמי דאורייתא הוא: כל מילי דרבנן וכו'. והכי קאמר להו דבר שהוא מדברי סופרים נדחה מפני כבוד הבריות, וקרי ליה ל"ת משום דכתיב לא תסור, ודקא קשיא לכו דאורייתא הוא רבנן אחלוה ליקרייהו לעבור על דבריהם היכא דאיכא כבוד הבריות, כגון לטלטל בשבת אבנים של בית הכסא לקנות (שבת דף פא:), או מי שנפסקה ציצית טליתו בכרמלית לא הצריכו להניח טליתו שם וליכנס לביתו ערום (מנחות דף לח.): והיא בבית הקברות. האבדה: ואינה לפי כבודו. אין האבדה חשובה לפי כבודו להשיבה: או שהיתה מלאכתו מרובה. שדמי בטול מלאכתו לרדוף אחריה יתרים על דמי האבדה, ולא ירצו הבעלים להשיב לו יותר ממה שמשיב להם ונמצא הוא מפסיד: ונגמר מינה. לגבי כלאים דאמרן פושטן אפילו בשוק: ממונא. קל מאיסורא: ולאחותו מה תלמוד לומר. בנזיר כתיב כל ימי הזירו לה' על נפש מת לא יבא וסמיך לי' לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו לא יטמא להם, דהא כולהו בכלל על נפש מת לא יבא היו ולמה יצאו. לאביו פרט למת מצוה. לאמו מה תלמוד לומר, משום מת מצוה לא איצטריך דמלאביו נפקא, ודרשי ליה בספרי ללמד שאם היה נזיר זה כהן דהוו עליה שתי קדושות אף הוא לאמו הוא דלא יטמא אבל מטמא הוא למת מצוה. לאחיו מה תלמוד לומר, הרי שהיה כ"ג והוא נזיר אף הוא לאחיו לא יטמא אבל מטמא למת מצוה. ולאחותו מה תלמוד לומר, אם אינו ענין לזה תנהו ענין למי שהולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו שמטמא למת מצוה: ושמע שמת לו מת. מקרוביו, יכול יטמא להם: אמרת לא יטמא. הואיל ועונת שחיטת הפסח היא וחלה עליו חובת הפסח שהוא בכרת אם יטמא יבטל מלעשות פסח. ולמול את בנו נמי (א) מצות כרת היא. ואית דאמרי בערבי פסחים נמי קאמר דמילת זכריו מעכב הפסח:

תוספות

מדלגין היינו על גבי ארונות. תימה לפ"ה דפי' גולל כיסוי של ארון דתני' כל אשר יגע על פני השדה לרבות גולל ודופק וא"כ גם הגולל מטמא באהל והיאך היו מדלגין עליו וי"ל דלא קשה דהא תני' בשמחות (פ"ד הלכה כא) כל טומאה שאין הנזיר מגלח עליה אין כהן מוזהר עליה וגולל ודופק אין נזיר מגלח עליהן כדתנן במס' נזיר פרק כהן גדול (דף נד.) והיה אומר ר"ת דליתי' להני כללי דהא אמר התם רביעית דם אין הנזיר מגלח עליו עד שיהא חצי לוג ואפילו הכי כהן מוזהר עליו כדאמרינן בפרק בהמה המקשה (חולין דף עב.) דרביעית דם הבא מב' מתים טמא ומפקינן ליה מעל כל נפשות מת לא יבא וי"ל דהתם מכל מקום הוי שם טומאה שהנזיר מגלח עליה אבל גולל ודופק אינו כלל בנזיר ולכך אין כהן מוזהר עליו אי נמי הא ברייתא סברה כזקנים הראשונים [נזיר נג.] שהיו אומרי' רביעית דם גם בתגלחת נזיר ומיהו תימה אמאי אין המת מטמא באהל כיון שהכסוי עצמו מקבל טומאה דכל דבר המקבל טומאה אינו חוצץ בפני הטומאה אם כן מטמא באהל וי"ל דאין מטמא אלא צד אילון שבו אבל צד פנימי טהור כדתנן במסכת אהלות בפט"ו (משנה ט) חבית שהיא מלאה משקין טהורים ומוקפת צמיד פתיל ועשאה גולל לקבר הנוגע בה מטמא טומאת שבעה והחבית והמשקין טהורין לפי שצד פנימי כולו טהור ומיהו תימה לפ"ה (ב) דפירש בפ"ק דערובין (דף טו:) גבי אין עושין מבעלי חיים גולל ודופק לקבר ואי גולל היינו כסוי הארון וכי עושין מבעלי חיים כסוי לארון (ג) ע"כ פר"ת דגולל היינו מצבה וכן דרך בני אדם ליתן בהמה על הקבר לסימן עד שיתנו עליו מצבה:

רוב ארונות יש להם חלל טפח. וי"ל שראש הארון פתוח שאם היה סתום אדרבה כי יש בו פותח טפח מטמא ואפילו בצד הריקן שבו כדאמרינן במסכת אהלות בפ"ז (מ"א) נפש אטומה הנוגע בה מן הצדדין טהור פי' בצד הריקן מפני שטומאה בוקעת ועולה בוקעת ויורדת ואם היה מקום הטומאה טפח ע"ט (ד) על רום טפח הנוגע בה מכל מקום טמא מפני שהוא כקבר סתום אלמא בקבר סתום אינו מטמא כל סביביו אלא כשיש עליו טפח אבל בטומאה רצוצה אינו מטמא אלא כנגד הטומאה ולא מצד הריקן ובפרק המוכר פירות (ב"ב דף ק:) יש להאריך: ולאחותו מה ת"ל. גבי נזיר כתיב על (כל נפשות) [נפש] מת לא יבא וכתיב בתריה לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו לא יטמא וכולהו יתירי נינהו דמנפש מת נפקא ודרשינן לאביו מה תלמוד לומר לגופיה לא איצטריך דהא מנפש מת נפקא כולהו ולא בא אלא להוציא מת מצוה שמותר לטמא בו לאמו מה תלמוד לומר לגופיה לא איצטריך ולהתיר מת מצוה דמלאביו נפקא אלא להביא שאם היה נזיר וכהן שיש עליו שתי קדושות אין הכתוב מזהירו מלטמא אלא לאמו אבל מטמא הוא למת מצוה לאחיו מה תלמוד לומר שאם היה כהן גדול ונזיר דקדושתו חמורה דגם בלא נזירות אסור לטמא לקרוביו אעפ"כ לאחיו הוא דאינו מטמא אבל מטמא הוא למת מצוה ואם אינו ענין לנזיר גרידא ולא לכהן הדיוט נזיר תנהו ענין לכ"ג נזיר ולאחותו מה תלמוד לומר הרי שאם היה כ"ג ונזיר והלך לשחוט פסחו ולמול את בנו דאיכא מצות טובא אפ"ה לאחותו הוא דאינו מטמא אבל מטמא למת מצוה: אמרת לא יטמא. מפני שקאי על אדם שהוא נזיר וכהן גדול ועושה פסח משמע דעושה פסח גרידא רשאי לטמא לקרובים ותימה דבזבחים (פי"ב דף ק.) גבי מעשה דיוסף הכהן שמתה אשתו בערב פסח וטמאוהו אחיו בע"כ ופריך מהא ברייתא דהכא דקאמר לא יטמא ומאי פריך דילמא שאני הכא דמיירי דכל קדושות האלו בו כדפרישי' אבל עושה פסחו גרידא אימא רשאי לטמא על כן נראה לפרש אמרת לא

עין משפט נר מצוה

יט א מיי' פ"ד מהלכות ק"ש הלכה ו סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן עב סעיף ה:
כ ב מיי' פ"י מהלכות כלאים הלכה כט סמג לאוין רפג טוש"ע יו"ד סימן שג סעיף א:
כא ג מיי' פ"ג מהלכות אבל הלכה יד טוש"ע יו"ד סימן שעב סעיף א:
כב ד ה מיי' פ"ו מהל' קרבן פסח הלכה ח:
כג ו מיי' פ"ג מהלכות אבל הלכה יד טור יו"ד סימן שעב:
כד ז מיי' פי"א מהלכות אבדה הלכה יח [והלכה יג וסם פי"ב ה"א] סמג עשין עד טוש"ע חו"מ סימן רעב סעיף ב ג:

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

רב נסים גאון

העומדים בשורה הפנימיים פטורין. במס' סנהדרין בפרק כהן גדול (די"ט) אמרינן אמר ר' מנשיא בר עות שאילית את ר' יאשיה רבה מבית עילמין דהוצל ואמר לי אין שורה פחותה מיו"ד בני אדם ואין אבלים מן המנין: תרגמה ר' אבא בבית הפרס דרבנן. איתיה לפירושא דבית הפרס במס' אהלות (פרק יח מ"ב) במתניתין ובתוספתא (פרק יז) ובפרק משקין בית השלחין (מו"ק ד"ה) תניא ג' בית הפרס הן שדה שאבד בה קבר ושדה שנחרש בה קבר ושדה בוכין מאי שדה בוכין א"ר יהושע בר אבא משמיה דעולא שדה שמפטירין בה מתים וטעמא מאי אמר רב חסדא אמר אבימי משום יאוש בעלים נגעו בה ופרישו קמאי ומאי היא בית הפרס שדה שנחרש בה קבר ועד כמה [אהלות פי"ז מ"א] ק' אמה לכל רוח ורוח דקבר משוי בית הפרס מקום הקבר טומאה דאורייתא היאך דנחרש טומאה דרבנן דלמא איכא עצם כשעורה אי נמי אית ביה עפר בית הקברות לפי שאי אפשר לעצם כשעורה שלא נישוף ברגל עיקרה בסיפרי (פ' חקת) וכל הנוגע בעצם זה עצם כשעורה וכך העתיקו משמו של נביא עליו השלום כדאמרינן [נזיר נז] עצם כשעורה הלכה ואמרינן תו (עירובין ד) שיעורין חציצין ומחיצין הלכה למשה מסיני שיעורין דאורייתא נינהו דכתיב (דברים ח) ארץ חטה ושעורה ומפרשי לה שעורה עצם כשעורה (דמסקי) [ומסקינן] הילכתי נינהו ואסמכינהו רבנן אקראי. ואיתה נמי בסדר טהרות במתני' דפירקא קמא באהלות [משנה ג] אלו מטמאין במגע ובמשא ואין מטמאין באהל עצם כשעורה וכו' מכלל דאי לא הוה ביה כשעורה אינו מטמא ובפרק יום הכפורים (יומא דע"ט) אמרינן בעי רב אשי עצם כשעורה שאמרו בקליפתה או בלא קליפתה בלחה או ביבשה ואמר רב פפא לחה שיבולת מיקריא בלא קליפתה (עי' נדרים דף מ"א) ערסן מיקרי: ת"ש ולאחותו מה תלמוד לומר הרי שהיה הולך לשחוט את פסחו. הא ברייתא אהא קרא קיימא דאזהר ביה רחמנא לנזיר מליטמא כדכתיב (במדבר ו) לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו לא יטמא זה שדבר הכתוב בכל אלו הקרובין צריך היה הדבר להזכיר את כולם שאי אפשר שיזכיר דבר שאין בו תלמוד כדכתיב (דברים לב) כי לא דבר רק הוא מכם ואין לנו דרך לידע לאיזה תלמוד נכתבו כולם אלא מקבלת החכמים ז"ל לפי שאם באנו לעיין בהם מדרך דעתנו היה עולה על לבנו כי בהזכירו את האב שמעלתו למעלה מכולם והאם עם הבנים חייבים בכבודו לא היה צריך להזכיר את השאר והיינו אומרים אם הזהיר הכתוב

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תוספתא פ"ב שמחות פ"י, ב) [עירובין סג. סנהדרין פב. שבועות ל:], ג) עירובין דף לב: פסחים דף צב: מו"ק דף ה: חגיגה דף כה: כתובות דף כח: בכורות דף כט. נדה דף נז. [ועיין בכל המקומות ותמלא שינוי נוסחאות במאורלים], ד) מנחות דף לז: [שבת פא: לד: מגילה ג: עירובין מא:], ה) [גיטין דף נה: נדה דף כ:], ו) סנהדרין דף יח: ב"מ דף ל., ז) [כתובות מו: קדושין ג: ב"מ כ:], ח) מגילה ג: נזיר מח: סנהדרין לה: זבחים ק., ט) מו"ק ה:, י) חולין קכו:, כ) חולין דף עא., ל) במדבר ו ו-ז, מ) פרשת נשא סימן כו, נ) יבמות ע:, ס) בשבת קנב: ד"ה גולל, ע) [חולין דף עב.], פ) [ובתוספתא פרק ג דמכות], צ) [בשבת קנב: ד"ה עד שיסתם כתבו תוס' ביתר ביאור ע"ש וע"ע תוס' כתובות דף ד: ד"ה עד ותוס' סוכה כג. ד"ה ולא ותוס' סנהדרין מז: ד"ה משיסתום], ק) [וע"ע תוס' נזיר נג: [ד"ה מרבן] ותוס' ב"ב ק: ד"ה ורומן].

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה אמרת וכו'. נמי מצוה שיש בה כרת היא: (ב) תוס' ד"ה מדלגין וכו'. תימה לפ"ה דאמרינן פ"ק דעירובין אין כל"ל. ותיבת גבי נמחק: (ג) בא"ד כסוי לארון. נ"ב ע"י כתובו' ד: בד"ה עד שיסתום ובס"פ שואל קנ"ב מפור' יותר וע"ש: (ד) ד"ה רוב וכו'. טפח על טפח ברום טפח וכו' אלא כשיש:

הגהות וציונים

א] בכת"י נוסף ואין עצה לנגד ה' (ועיין בהגהות הר"ר שאול קצנלנבאגן): ב] בכת"י נוסף ומעוט אין בהם חלל טפח (וכ"ה בשו"ת הרשב"א ח"א סי' שכד וסי' תעו): ג] הנה דרך הש"ס לומר "הא כיצד" כשמביא ב' פסוקים דסתרי, אבל כאן הביא הש"ס רק פסוק "והתעלמת", ובאמת פירש רש"י בב"מ ל ע"א ד"ה ופעמים שאי אתה מתעלם דכתיב לא תוכל להתעלם (שפתי חכמים): ד] התוס' שבועות ל ע"ב ד"ה אבל העתיקו לשון הגמ' שאני ממונא דאיתיהב למחילה עיי"ש וכ"ה בכ"י אחד: ה] במשנה איתא טמא: ו] נדצ"ל ולאחותו מה תלמוד לומר פירש"י בפרק אלו דיני ממונות (סנהדרין לה ע"א סד"ה ולאחותו) הרי וכו' אבל מטמא למת מצוה ודקתני אמרת לא יטמא (והכל דבור אחד, מצור דבש ועיין פני יהושע):

תורה אור השלם

א) אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד יי: [משלי כא, ל] ב) על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל: [דברים יז, יא] ג) לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים והתעלמת מהם השב תשיבם לאחיך: [דברים כב, א] ד) לאביו ולאמו לאחיו ולאחתו לא יטמא להם במתם כי נזר אלהיו על ראשו: [במדבר ו, ז]

לְנֶגֶד ה'', וידחה הלא תעשה את כבוד הבריות, כמו שאמרנו לענין המוצא כלאים בבגדו.

מתרצת הגמרא, **תַּרְגְּמָהּ** [-העמיד וביאר] **רַב בַּר שַׁבָּא קַמֵּיהּ** [-לפני] **דְּרַב כַּהֲנָא**, שברייתא זו מדברת רק **בְּלָאו דְּ'לֹא תָסוּר'** (דברים יז יא), דהיינו מה שאסרה התורה לעבור על דברי חכמים, אבל שאר הלאוים אינם נדחים מפני כבוד הבריות, ולכן המוצא כלאים בבגדו פושטו אפילו בשוק.

אומרת הגמרא, **אֲחִיכוּ עֲלֵיהּ** - צחקו עליו השומעים, שהם היו סבורים שנתכוין לומר שאפילו אם אמרו לו החכמים דבר תורה שלמדו באחד מהשלשה עשר מדות שהתורה נדרשת בהם, או שקיבלו כן הלכה למשה מסיני[לז], גם הוא נדחה מפני כבוד הבריות, והרי גם **הַלָּאו דְּ'לֹא תָסוּר' דְּאוֹרַיְיתָא הִיא** כשאר הלאוים שבתורה[לח], ומדוע כבוד הבריות דוחה אותו. **אֲמַר** להם **רַב כַּהֲנָא, גַּבְרָא רַבָּה אֲמַר מִילְּתָא** - אדם גדול אמר דבר, **לָא תְּחִיכוּ עֲלֵיהּ** - אל תצחקו עליו, שודאי אין כוונתו למה שדרשו חכמים או שקיבלו בהלכה למשה מסיני, אלא כוונתו על **כָּל מִילֵּי דְּרַבָּנָן** - לכל דברי החכמים וגזירותיהם, **דְּאַסְמְכִינְהוּ** - שסמכו אותם **עַל הַלָּאו דְּ'לֹא תָסוּר'**, וְאף שמן התורה אנו חייבים לקיים את דברי החכמים משום שנצטוינו שלא לסור מדבריהם[לט], מכל מקום נדחים הם מפני כבוד הבריות, **שֶׁמִּשּׁוּם כְּבוֹדוֹ** של האדם, **שָׁרוּ רַבָּנָן** - התירו חכמים לעבור על דבריהם, שמחלו על כבודם במקום כבוד הבריות[מ].

הגמרא מקשה מברייתא נוספת:

תָּא שְׁמַע, שנינו בברייתא, נאמר לגבי המוצא אבידה (דברים כב א), 'לֹא תִרְאֶה אֶת שׁוֹר אָחִיךָ אוֹ אֶת שֵׂיוֹ נִדָּחִים **וְהִתְעַלַּמְתָּ מֵהֶם**', ונאמר עוד (שם כב ג), 'לֹא תוּכַל לְהִתְעַלֵּם'[מא], בא ללמד שיש **פְּעָמִים שֶׁאַתָּה מִתְעַלֵּם מֵהֶם**, ואינך חייב להשיב את האבידה, ועל כך נאמר 'והתעלמת'[מב], **וּפְעָמִים שֶׁאֵין אַתָּה מִתְעַלֵּם מֵהֶם** אלא אתה חייב להשיב את האבידה, ועל כך נאמר 'לא תוכל להתעלם'. **הָא כֵּיצַד** - כיצד יש אופן שמותר להתעלם. **אִם הָיָה** המוצא **כֹּהֵן, וְהִיא** [-האבידה] נמצאת **בְּבֵית הַקְּבָרוֹת, אוֹ שֶׁהָיָה** המוצא **זָקֵן, וְהָאֲבֵידָה אֵינָהּ** חשובה **לְפִי כְּבוֹדוֹ** להשיבה[מג], **אוֹ שֶׁהָיְתָה מְלַאכְתּוֹ** של המוצא **מְרוּבָּה מֵאֲבֵדָתוֹ שֶׁל חֲבֵרוֹ**, כלומר, שהדמים שמפסיד המוצא משום ביטול מלאכתו לרדוף אחריה, הם יותר מדמי האבידה[מד], ולא ירצו הבעלים לשלם לו יותר ממה ששוה האבידה שמשיב להם, ונמצא שמפסיד על ידי השבת האבידה. **לְכָךְ נֶאֱמַר 'וְהִתְעַלַּמְתָּ'**, ללמד שיש פעמים שמותר להתעלם מהאבידה, ואינו חייב להשיבה[מה]. **וְאַמַּאי** - ומדוע מותר לזקן שאינה לפי כבודו להתעלם מהאבידה, **לֵימָא** - נאמר, **'אֵין חָכְמָה וְאֵין תְּבוּנָה וְאֵין עֵצָה לְנֶגֶד ה''**, ומצות השבת אבידה תדחה את כבוד הבריות, כמו שאמרנו לענין המוצא כלאים בבגדו.

מתרצת הגמרא, **שַׁאנֵי הָתָם** - שונה הדבר שם בברייתא, שמותר לו להתעלם מאבידה, משום **דִּכְתִיב 'וְהִתְעַלַּמְתָּ מֵהֶם'**, שהתורה התירה לו להתעלם.

שואלת הגמרא, **וְלִיגְמַר מִינַּהּ** - ונלמד מ'והתעלמת' שנאמר לגבי אבידה, שכבוד הבריות דוחה איסורים, והלובש כלאים לא יהא צריך לפשוט את בגדו בשוק. משיבה הגמרא, **אִיסּוּרָא מִמָּמוֹנָא לָא יָלְפִינַן** - לא לומדים דיני איסור מדיני ממון, שדיני ממונות קלים מדיני איסורים[מו], ולכך יש לומר שאף על פי שדיני ממונות נדחים מפני כבוד הבריות, מכל מקום דיני איסור אינם נדחים מפני כבוד הבריות.

הגמרא מקשה מברייתא אחרת:

תָּא שְׁמַע, שנינו בברייתא, נאמר לגבי נזיר (במדבר ו ו), 'כָּל יְמֵי הַזִּירוֹ לַה' עַל נֶפֶשׁ מֵת לֹא יָבֹא', ומבואר שאסור לנזיר להיטמא למתים כלל, ואם כן הכתוב הבא (שם ו ז) 'לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לְאָחִיו **וּלְאַחוֹתוֹ** לֹא יִטַּמָּא לָהֶם בְּמֹתָם', **מַה תַּלְמוּד לוֹמַר** - מה מלמדנו, הלא מהפסוק הקודם כבר למדנו שאסור לו להיטמא כלל[מז]. מבארת הברייתא, שתיבת 'ולאחותו' נצרכת לאופן הבא, **הֲרֵי שֶׁהָיָה**[מח] **הוֹלֵךְ לִשְׁחוֹט אֶת פִּסְחוֹ וְלָמוּל אֶת בְּנוֹ**[מט], **וְשָׁמַע שֶׁמֵּת לוֹ מֵת** מקרוביו, ואם יתעסק בקבורת המת יפסיד מצוות אלו[נ], **יָכוֹל יַחֲזוֹר** מדרכו ולא ימול את בנו, **וְיִטַּמָּא**

מלכים לא גזרו, נכלל גם כן שלכן מדלגים על גבי ארונות אף לקראת מלכי עכו"ם, שאם יזכה יבחין, והוא משום כבודו של מלך המשיח.

לז. יגיעות מרדכי (ברש"י ד"ה אחיכו).

לח. והחיוב לקיים מה שדרשו חכמים באחד מהשלשה עשר מדות שהתורה נדרשת בהם הוא משום 'לא תסור'. רמב"ן (ספר המצוות שורש א).

לט. רש"י (ד"ה כל). וכן היא דעת הרמב"ם (ספר המצוות שורש א, ממרים פ"א ה"ב). אמנם הרמב"ן (השגות על ספר המצוות, שם) ביאר מה שאמרו 'אסמכינהו רבנן' שאינו אלא סמך בעלמא לחיזוק, ולא שהעובר על דבריהם עובר על איסור מן התורה. וראה בילקוט ביאורים בענין זה.

מ. כגון מה שהתירו לטלטל בשבת אבנים של בית הכסא כדי לקנח בהם (שבת פא:). ומה שהתירו למי שנפסקה ציצית מטליתו בכרמלית, שלא להניח טליתו שם וליכנס לביתו ערום (מנחות לח.). רש"י (ד"ה כל). ואף על פי שמצות ציצית מצות עשה מן התורה היא, ולא התירו לעבור על מצוות שהם מדאורייתא מפני כבוד הבריות, מכל מקום אינו צריך לפשוט את בגדו, שלא אמרה תורה שלא ללבוש בגד בלא ציצית, אלא שיש מצות עשה להטיל בו ציצית, וכיון שאינו יכול להטיל בו ציצית בשבת אינו עובר. ומכל מקום יש בזה איסור דרבנן, ולכן לא התירו אלא משום כבוד הבריות, אבל בחול ודאי עובר כל שעה על העשה כשאינו מטיל ציצית בבגדו. מגן אברהם (או"ח סי' יג סק"ח). וראה שם מה שהאריך בענין זה.

מא. על פי דברי המאירי (ד"ה יש דברים). ואף על פי שפשוטו של מקרא הוא שהתורה מזהירה אותו על כך שהוא מתעלם, וכמו שכתב רש"י (דברים כב א), מכל מקום מכך שנקטה התורה לשון זה [ראה בהערה להלן], ראו חז"ל לדרוש מכך, שפעמים שאתה מתעלם.

מב. רש"י (ב"מ ל. ד"ה והתעלמת) פירש, שנלמד מלשון הפסוק שנכתב בדרך החיוב ולא בדרך השלילה. והר"י מלוניל (בפירוש הראשון, הו"ד בשטמ"ק שם ד"ה והתעלמת) ביאר, שנלמד מיתור הכתוב, שהרי כבר נאמר (דברים כב ג) 'לא תוכל להתעלם', ולמה הוצרך לומר (שם כב א) 'לא תראה וגו' והתעלמת מהם', אלא בא ללמד שפעמים מותר להתעלם.

מג. ונחלקו הראשונים אם כל זקן או אדם מכובד פטורים, או רק מי שהוא זקן בחכמתו. עוד נחלקו הראשונים אם רשאי הוא להחמיר על עצמו ולהשיב את האבידה לפנים משורת הדין. והובאו דבריהם בילקוט ביאורים.

מד. כגון שהיה אותו אדם נוקב מרגליות, שאם ילך ויחזיר את האבידה, יפסיד בבטלתו יותר מדמיה. רש"י (סנהדרין יח: ד"ה או).

מה. ולמסקנת הגמרא בבבא מציעא (ל.) פסוק זה נאמר רק לענין זקן ואינה לפי כבודו.

מו. רש"י (ד"ה ממונא). אמנם בתוספות בשבועות (ל: ד"ה אבל) מבואר שגרסו בגמרא כאן 'שאני ממון דאתיהיב למחילה'. וביאר הארעא דרבנן (מערכת א אות טו) על פי דברי התוספות (שם), שמה שאין לומדים איסור מממון אינו משום שממון קל מאיסור, אלא מכיון שהממון ניתן למחילה, חייבה התורה את בעל האבידה למחול על ממונו משום כבוד הזקן, אבל דבר איסור לא ניתן למחילה, ולפיכך אין כבוד הבריות דוחה אותו. וכתב עוד שאף את גירסת הגמרא שלפנינו 'איסורא ממונא לא ילפינן' אפשר לפרש כן, שלכך אין לומדים איסור מממון כיון שממון ניתן למחילה. וכן ביאר הכתב סופר (שו"ת, או"ח סי' לז).

מז. הגמרא כאן דורשת רק את המילה 'ולאחותו' שזה נוגע לעניננו, אמנם כל המוזכר בפסוק מיותר. ובספרי (נשא פכ"ו) דרשו מכך שנאמר 'לאביו' שדווקא לקרוביו אינו נטמא, אבל נטמא הוא למת מצוה, ומכך שנאמר 'ולאמו' דרשו, שאם היה כהן ונזיר, אף שיש עליו שתי קדושות נטמא למת מצוה, ומכך שנאמר 'לאחיו' דרשו, שאף אם היה כהן גדול ונזיר, שקדושתו חמורה, מכל מקום נטמא למת מצוה. רש"י (ד"ה ולאחותו).

מח. כאן לא מדובר שהיה כהן גדול או נזיר, אלא מדובר בישראל ההולך לשחוט את פסחו או למול את בנו שיש לו להיטמא למת מצוה. ואף ש'ולאחותו' נאמר לגבי נזיר, מכל מקום כיון שאינו נצרך לדרשו לגבי נזיר דורשים אותו לענין סתם אדם שהולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו. רש"י (ד"ה ולאחותו) תוספות (סנהדרין לה. ד"ה הרי, בפירוש הראשון). וכתבו התוספות (שם) שכן משמע מכך שלא אמרו כאן 'הרי שהיה כהן גדול ונזיר' כמו שאמרו בשאר הדרשות שדרשו מפסוק זה באותה ברייתא. אולם רש"י בסנהדרין (לה. ד"ה ולאחותו), וכן התוספות כאן (ד"ה אמרת) פירשו, שמדובר שהיה גם נזיר וכהן גדול. ובאה הברייתא להשמיענו שאף שבנוסף לקדושתו האוסרת עליו להתעסק במתים הוא גם עוסק במצוות חמורות שיש בהם כרת, מכל מקום חייב להיטמא למת מצוה. וראה בילקוט ביאורים בענין זה.

מט. פירש רש"י (ד"ה אמרת), שמצות מילת בנו מצות כרת היא. וביארו האחרונים שהכרת הוא חומרא בגוף העשה של מילה, ואף שכאן מדובר בהולך למול את בנו ולא במי שהולך למול את עצמו, והאב אינו חייב כרת אם אינו מל את בנו, מכל מקום זה שיש חיוב כרת על מצות מילה מוכיח שמצוה חמורה היא. עוד כתב רש"י (שם) בשם יש מפרשים, שמדובר שהזדמנו לו מצות פסח ומצות מילה יחד, שהיה צריך למול את בנו בזמן שחיטת הפסח, ואם יתעסק בקרובו שמת ולא יוכל להתעסק במילת בנו, ממילא יתבטל על ידי כך גם מעשיית הפסח שהיא מצות עשה שיש בה כרת, שמילת בניו הזכרים מעכבת אותו מלהקריב את הפסח (פסחים צו.).

נ. מדובר שאם יתעסק בקבורת המת מצוה לא יספיק למול את בנו ביום השמיני, וכן לענין פסח אם יטמא למת לא יוכל להקריב את הפסח, שהטמא אינו מקריב ואינו אוכל קרבן פסח. רבינו חננאל (סנהדרין לה: ד"ה אמרת). ולמה שפירש רש"י (ד"ה אמרת,

עין משפט
נר מצוה

יט א מיי' פ"ג מהלכות ק"ש הלכה ו סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן עג סעיף ה:
כ ב מיי' פ"י מהלכות כלאים הלכה כט סמג לאוין רפג טוש"ע יו"ד סימן שג סעיף א:
כא ג מיי' פ"ג מהלכות אבל הלכה יד טוש"ע יו"ד סימן שעג סעיף א:
כב ד ה מיי' פ"ג מהל' קרבן פסח הלכה ח:
כג ו מיי' פ"ג מהלכות אבל הלכה יד טור יו"ד סימן שעג:
כד ז מיי' פי"א מהלכות אבדה הלכה יח [והלכה יג ופ"ה הלכה ב] סמג עשין עד טוש"ע חו"מ סימן רעב סעיף ג:

משנת ראשונים
[נדפס בסוף המסכת]

רב נסים גאון

העומדים בשורה הפנימיים פטורין. במס' סנהדרין בפרק כהן גדול (די"ט) אמרינן אמר ר' מנשיא בר עות שאילית את ר' יאשיה רבה מבית עילמין דהוצל ואמר לי אין שורה פחותה מיו"ד בני אדם ואין אבלים מן המנין: **תרגמה ר' אבא בבית הפרס דרבנן.** איתיה לפירושא דבית הפרס במס' אהלות (פרק יח מ"ב) במתניתין ובתוספתא (פרק יז) ובפרק משקין בית השלחין (מו"ק ד"ה) תניא ג' בית הפרס הן שדה שאבד בה קבר ושדה שנחרש בה קבר ושדה בוכין מאי שדה בוכין א"ר יהושע בר אבא משמיה דעולא שדה שמפטירין בה מתים וטעמא מאי אמר רב חסדא אמר אבימי משום יאוש בעלים נגעו בה ופרישו קמאי ומאי היא בית הפרס שדה שנחרש בה קבר ועד כמה [אהלות פי"ז מ"א] ק' אמה לכל רוח ורוח דקבר משוי בית הפרס מקום הקבר טומאה דאורייתא היאך דנחרש טומאה דרבנן דלמא איכא עצם כשעורה אי נמי אית ביה עפר בית הקברות לפי שאי אפשר לעצם כשעורה שלא נישוף ברגל עיקרה בסיפרי (פ' חקת) וכל הנוגע בעצם זה עצם כשעורה וכך העתיקו משמו של נביא עליו השלום כדאמרינן [נזיר נז] עצם כשעורה הלכה ואמרינן תו (עירובין ד) שיעורין חציצין ומחיצין הלכה למשה מסיני שיעורין דאורייתא ניגהו דכתיב (דברים ח) ארץ חטה ושעורה ומפרשי לה שעורה עצם כשעורה (דמסקי') [ומסקינן] הילכתי ניגהו ואסמכינהו רבנן אקראי. **ואיתה נמי** בסדר טהרות במתני' דפירקא קמא באהלות [משנה ג] אלו מטמאין במגע ובמשא ואין מטמאין באהל עצם כשעורה וכו' מכלל דאי לא הוה ביה כשעורה אינו מטמא ובפרק יום הכפורים (יומא דע"ט) אמרינן בעי רב אשי עצם כשעורה שאמרו בקליפתה או בלא קליפתה בלחה או ביבשה ואמר רב פפא לחה שיבולת מיקריא בלא קליפתה (עי' נדרים דף מ"א) ערסן מיקרי: **ת"ש ולאחותו מה תלמוד לומר הרי שהיה הולך לשחוט את פסחו.** הא ברייתא אהא קרא קיימא דאזהר ביה רחמנא לנזיר מליטמא כדכתיב (במדבר ו) לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו לא יטמא זה שדבר הכתוב בכל אלו הקרובין צריך היה הדבר להזכיר את כולם שאי אפשר שיזכיר דבר שאין בו תלמוד כדכתיב (דברים לב) כי לא דבר רק הוא מכם ואין לנו דרך לידע לאיזה תלמוד נכתבו כולם אלא מקבלת החכמים ז"ל לפי שאם באנו לעיין בהם מדרך דעתנו היה עולה על לבנו כי בהזכירו את האב שמעלתו למעלה מכולם והאם עם הבנים חייבים בכבודו לא היה צריך להזכיר את השאר והיינו אומרים אם הזהיר הכתוב

העומדים בשורה וכו': [א] ת"ר א שורה הרואה פנימה פטורה ושאינה רואה פנימה חייבת רבי יהודה אומר הבאים מחמת האבל פטורין מחמת עצמן חייבין: אמר רב יהודה אמר רב ב המוצא כלאים בבגדו פושטן אפי' בשוק מ"ט א) אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' [ג] כ"מ שיש חלול השם אין חולקין כבוד לרב מיתיבי ג קברו את המת וחזרו ולפניהם ב' דרכים אחת טהורה ואחת טמאה בא בטהורה באין עמו בטהורה בא בטמאה באין עמו בטמאה משום כבודו אמאי לימא אין חכמה ואין תבונה [א] לנגד ה' תרגמה רבי אבא בבית הפרס דרבנן דאמר [ג] רב יהודה אמר שמואל ד מנפח אדם בית הפרס והולך ואמר רב יהודה בר אשי משמיה דרב ה בית הפרס שנדש טהור. ת"ש דאמר ר' אלעזר בר צדוק ו מדלגין היינו על גבי ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אמרו אלא אפי' לקראת מלכי עכו"ם שאם יזכה יבחין בין מלכי ישראל למלכי עכו"ם אמאי לימא אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' כדרבא דאמר רבא דבר תורה אהל כל שיש בו חלל טפח חוצץ בפני הטומאה ושאין בו חלל טפח אינו חוצץ בפני הטומאה ורוב ארונות יש בהן חלל טפח [ב] וגזרו על שיש בהן משום שאין בהן ומשום כבוד מלכים לא גזרו בהו רבנן. ת"ש [ז] גדול כבוד הבריות שדוחה [את] לא תעשה שבתורה ואמאי לימא אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' תרגמה רב בר שבא קמיה דרב כהנא בלאו ב) דלא תסור אחיכו עליה לאו דלא תסור דאורייתא היא אמר רב כהנא [ה] גברא רבה אמר מילתא לא תחיכו עליה כל מילי דרבנן אסמכינהו על לאו דלא תסור ומשום כבודו שרו רבנן. [ט] ת"ש ג) והתעלמת מהם פעמים שאתה מתעלם מהם ופעמים שאין אתה מתעלם מהם הא כיצד [ג] אם ז היה כהן והיא בבית הקברות או היה זקן ואינה לפי כבודו או שהיתה מלאכתו מרובה משל חברו לכך נאמר והתעלמת אמאי לימא אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' שאני התם דכתיב והתעלמת מהם וליגמר מינה [י] איסורא מממונא לא ילפינן [ד]. ת"ש ד) ולאחותו [ח] מה תלמוד לומר הרי שהיה הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ושמע שמת לו מת יכול יחזור ויטמא אמרת לא יטמא יכול כשם שאינו מטמא להם כך אינו מטמא למת מצוה ת"ל ולאחותו לאחותו הוא דאינו מטמא

מדלגין היינו על גבי ארונות. תימה לפ"ה דפי' [פ] גולל כיסוי של ארון דתני' [ע] כל אשר יגע על פני השדה לרבות גולל ודופק וא"כ גם הגולל מטמא באהל והיאך היו מדלגין עליו וי"ל דלא קשה דהא תני' בשמחות (פ"ד הלכה כא) [פ] כל טומאה שאין הנזיר מגלח עליה אין כהן מוזהר עליה וגולל ודופק אין נזיר מגלח עליהן כדתנן במס' נזיר פרק כהן גדול (דף נד.) והיה אומר ר"ת דליתי' להני כללי דהא אמר התם רביעית דם אין הנזיר מגלח עליו עד שיהא חצי לוג ואפילו הכי כהן מוזהר עליו כדאמרינן בפרק בהמה המקשה (חולין דף עב.) דרביעית דם הבא מב' מתים טמא ומפקינן ליה מעל כל נפשות מת לא יבא וי"ל דהתם מכל מקום הוי שם טומאה שהנזיר מגלח עליה אבל גולל ודופק אינו כלל בנזיר ולכך אין כהן מוזהר עליו אי נמי הא ברייתא סברה כזקנים הראשונים [נזיר נג.] שהיו אומרי' רביעית דם גם בתגלחת נזיר ומיהו תימה אמאי אין המת מטמא באהל כיון שהכסוי עצמו מקבל טומאה דכל דבר המקבל טומאה אינו חוצץ בפני הטומאה אם כן מטמא באהל וי"ל דאין מטמא אלא כנגד אויר שבו אבל צד פנימי טהור כדתנן במסכת אהלות בפט"ו (משנה ט) חבית שהיא מלאה משקין טהורים ומוקפת צמיד פתיל ועשאה גולל לקבר הנוגע בה מטמא [ט] טומאת שבעה והחבית והמשקין טהורין לפי שצד פנימי כולו טהור ומיהו תימה לפ"ה (ב) דפירש בפ"ק דערובין (דף טו:) גבי אין עושין מבעלי חיים גולל ודופק לקבר ואי גולל היינו כסוי הארון וכי עושין מבעלי חיים כסוי לארון (ג) ע"כ פר"ת דגולל היינו מצבה וכן דרך בני אדם ליתן בהמה על הקבר לסימן עד שיתנו עליו מצבה [ל]:

רוב ארונות יש להם חלל טפח. וצ"ל שראש הארון פתוח שאם היה סתום אדרבה כי יש בו פותח טפח מטמא ואפילו בצד הריקן שבו כדאמרינן במסכת אהלות בפ"ז (מ"א) נפש אטומה הנוגע בה מן הצדדין טהור פי' בצד הריקן מפני שטומאה בוקעת ועולה בוקעת ויורדת ואם היה מקום הטומאה טפח ע"ט (ד) על רום טפח הנוגע בה מכל מקום טמא מפני שהוא כקבר סתום אלמא בקבר סתום אינו מטמא כל סביביו אלא כשיש עליו טפח אבל בטומאה רצוצה אינו מטמא אלא כנגד הטומאה ולא מצד הריקן ובפרק המוכר פירות (ב"ב דף ק:) יש להאריך [ק]: **ולאחותו** מה ת"ל. גבי נזיר כתיב על (כל נפשות) [נפש] מת לא יבא וכתיב בתריה לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו לא יטמא וכולהו יתירי ניינהו דמנפש מת נפקא ודרשינן לאביו מה תלמוד לומר לגופיה לא איצטריך דהא מנפש מת נפקא כולהו ולא בא אלא להוציא מת מצוה שמותר לטמא בו לאמו מה תלמוד לומר לגופיה לא איצטריך ולהתיר מת מצוה דמלאביו נפקא אלא להביא שאם היה נזיר וכהן שיש עליו שתי קדושות אין הכתוב מזהירו מלטמא אלא לאמו אבל מטמא הוא למת מצוה לאחיו מה תלמוד לומר שאם היה כהן גדול ונזיר דקדושתו חמורה דגם בלא נזירות אסור לטמא לקרוביו אעפ"כ לאחיו הוא דאינו מטמא אבל מטמא הוא למת מצוה ואם אינו ענין לנזיר גרידא ולא לכהן הדיוט נזיר תנהו ענין לכ"ג נזיר ולאחותו מה תלמוד לומר [ו] הרי שאם היה כ"ג ונזיר והלך לשחוט פסחו ולמול את בנו דאיכא מצות טובא אפ"ה לאחותו הוא דאינו מטמא אבל מטמא למת מצוה: **אמרת** לא יטמא. מפני שקאי על אדם שהוא נזיר וכהן גדול ועושה פסח משמע דעושה פסח גרידא רשאי לטמא לקרובים ותימה דבזבחים (פי"ב דף ק.) גבי מעשה דיוסף הכהן שמתה אשתו בערב פסח וטמאוהו אחיו בע"כ ופריך מהא ברייתא דהכא דקאמר לא יטמא ומאי פריך דילמא שאני הכא דמיירי דכל קדושות הללו בו כדפריש' אבל עושה פסחו גרידא אימא רשאי לטמא על כן נראה לפרש אמרת לא

הרואה פנימה. את חלל ההקף אחורי שורה הפנימית והאבל יושב שם: מחמת עצמן. ולא מחמת כבוד, שלא באו לנחם אלא לראות את המאורע: אין חכמה. חשובה נגד ה': אחת טמאה. שיש בה קבר: בא בטהורה. האבל: בבית הפרס. דלא מטמא אלא מדרבנן, והוא שדה שנחרש בו קבר [ט], וחשו חכמים שמא דלדלו כלי המחרישה את העצמות והדורס עליה' מסיטן, ועצם כשעורה מטמא במגע ובמשא ולא באהל [י]. וכיון דמדרבנן הוא לאסור רבנן הוא דאחלוה ליקרייהו גבי אבל: מנפח אדם. לפניו, שאם הי' שם עצם ירחנו, דאי דאורייתא הוא לא הוינן מזלזלינן ביה כולי האי למיסמך אנפיחה, והך בדיקה לעושה פסח אישתרי ולא לאוכלי תרומה כדאמרינן בחומר בקדש (חגיגה דף כה:): שנדש. ברגלים: לקראת מלכי ישראל. הרי לכבוד הבריות עוברים על נפש לא יטמא (ויקרא כא), דהא ר' אלעזר בר צדוק כהן הוה כדאמרינן בבכורות (דף לו.): מדלגין. מארון לארון: דבר תורה. הלכה למשה מסיני: אינו חוצץ בפני הטומאה. דנקראת טומא' רצוצה ובוקעת ועולה [פ]: את לא תעשה. קס"ד כל ל"ת קאמר: בלאו דלא תסור וגו'. אחיכו עליה. איהו סבור דאפי' אמרו לו דבר תורה והוא עומד בפני הכבוד יעבור עליו, והא האי נמי דאורייתא הוא: כל מילי דרבנן וכו'. והכי קאמר להו דבר שהוא מדברי סופרים נדחה מפני כבוד הבריות, וקרי ליה ל"ת משום דכתיב לא תסור, ודקא קשיא לכו דאורייתא הוא רבנן אחלוה ליקרייהו לעבור על דבריהם היכא דאיכא כבוד הבריות, כגון לטלטל בשבת אבנים של בית הכסא לקנות (שבת דף פא:), או מי שנפסקה ציצית טליתו בכרמלית לא הצריכו להניח טליתו שם וליכנס לביתו ערום (מנחות דף לח.): והיא בבית הקברות. האבדה: ואינה לפי כבודו. אין האבדה חשובה לפי כבודו להשיבה: או שהיתה מלאכתו מרובה. שדמי בטול מלאכתו לרדוף אחריה יתרים על דמי האבדה, ולא ירצו הבעלים להשיב לו יותר ממה שמשיב להם ונמצא הוא מפסיד: ונגמר מינה. לגבי כלאים דאמרן פושטן אפילו בשוק: ממונא. קל מאיסורא: ולאחותו מה תלמוד לומר. בנזיר כתיב [ל] כל ימי הזירו לה' על נפש מת לא יבא וסמיך לי' לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו לא יטמא להם, דהא כולהו בכלל על נפש מת לא יבא היו ולמה יצאו. לאביו פרט למת מצוה. לאמו מה תלמוד לומר, משום מת מצוה לא איצטריך דמלאביו נפקא, ודרשי ליה בספרי [מ] ללמד שאם היה נזיר זה כהן דהוו עליה שתי קדושות אף הוא לאמו הוא דלא יטמא אבל מטמא הוא למת מצוה. לאחיו מה תלמוד לומר, הרי שהיה כ"ג והוא נזיר אף הוא לאחיו לא יטמא אבל מטמא למת מצוה. ולאחותו מה תלמוד לומר, אם אינו ענין לזה תנהו ענין למי שהולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו שמטמא למת מצוה: ושמע שמת לו מת. מקרוביו, יכול יטמא להם: אמרת לא יטמא. הואיל ועונת שחיטת הפסח היא וחלה עליו חובת הפסח שהוא בכרת אם יטמא יבטל מלעשות פסח. ולמול את בנו נמי (א) מצות כרת היא. ואית דאמרי בערבי פסחים נמי קאמר דמילת זכריו מעכב הפסח [י]: אבל

מסורת הש"ס
עם הוספות

א) תוספתא פ"ב שמחות פ"י, ב) [עירובין סג. סנהדרין פב. שבועות ל:], ג) עירובין דף ל: פסחים דף צב: מו"ק דף ה: חגיגה דף כה: כתובות דף כח: בכורות דף כט. נדה דף נז. [ועיין בכל המקומות ותמצא שינוי נוסחאות באמוראים], ד) מנחות דף לז: [שבת פא: לד: מגילה ג: עירובין מא:], ה) [גיטין דף נה: נדה דף נ:], ו) סנהדרין דף יח: ב"מ דף ל., ז) [כתובות מ: מו: קדושין ג: ב"מ כ:], ח) מגילה ג: נזיר מח: סנהדרין לה: זבחים ק., ט) מו"ק ה:, י) חולין קכו:, כ) חולין דף עא., ל) במדבר ו ו-ז, מ) פרשת נשא סימן כו, נ) יבמות ע:, ס) בשבת קנב: ד"ה גולל, ע) [חולין דף עב.], פ) [ובתוספתא פרק ג דמכות], צ) [בשבת קנב: ד"ה עד שיעשה כתבו תוס' ביתר ביאור ע"ש ועי"ע תוס' כתובות דף ד: ד"ה עד ותוס' סוכה כג. ד"ה ולא ותוס' סנהדרין מז: ד"ה משמשום], ק) [ועי"ע תוס' נזיר נג: [ד"ה חרב] ותוס' ב"ב ק: ד"ה ורומן].

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה אמרת וכו'. נמי מצוה שיש בה כרת היא: (ב) תוס' ד"ה מדלגין וכו'. תימה לפ"ה דאמרינן פ"ק דעירובין אין כל"ל. ותיבת גבי נמחק: (ג) בא"ד כסוי לארון. נ"ב עי' כתובו' ד: בד"ה עד שיעשה וכש"פ שואל קנ"ב מפור' יותר וע"ש: (ד) ד"ה רוב וכו'. טפח על טפח ברום טפח וכו' אלא כשיש:

הגהות וציונים

א] בכת"י נוסף **ואין עצה** לנגד ה' (ועיין בהגהות הר"ר שאול קצנלנבאגן): ב] בכת"י נוסף **ומעוט אין בהם חלל טפח** (וכ"ה בשו"ת הרשב"א ח"א סי' שכד וסי' תעו): ג] הנה דרך הש"ס לומר "הא כיצד" כשמביא ב' פסוקים דסתרי, אבל כאן הביא הש"ס רק פסוק "והתעלמת", ובאמת פירש רש"י בב"מ ל ע"א ד"ה ופעמים שאי אתה מתעלם **דכתיב לא תוכל להתעלם** (שפתי חכמים): ד] התוס' שבועות ל ע"ב ד"ה אבל העתיקו לשון הגמ' **שאני ממונא דאיתיהב למחילה** עיי"ש וכ"ה בכ"י אחד: ה] במשנה איתא **טמא**: ו] נדצ"ל ולאחותו מה תלמוד לומר **פירש"י בפרק אלו דיני ממונות** (סנהדרין לה ע"א סוד"ה ולאחותו הרי וכו' אבל מטמא למת מצוה **ודקתני** אמרת לא יטמא (והכל דבור אחד, מצור דבש ועיין פני יהושע):

תורה אור השלם

א) אֵין חָכְמָה וְאֵין תְּבוּנָה וְאֵין עֵצָה לְנֶגֶד יְיָ: [משלי כא, ל] ב) עַל פִּי הַתּוֹרָה אֲשֶׁר יוֹרוּךָ וְעַל הַמִּשְׁפָּט אֲשֶׁר יֹאמְרוּ לְךָ תַּעֲשֶׂה לֹא תָסוּר מִן הַדָּבָר אֲשֶׁר יַגִּידוּ לְךָ יָמִין וּשְׂמֹאל: [דברים יז, יא] ג) לֹא תִרְאֶה אֶת שׁוֹר אָחִיךָ אוֹ אֶת שֵׂיוֹ נִדָּחִים וְהִתְעַלַּמְתָּ מֵהֶם הָשֵׁב תְּשִׁיבֵם לְאָחִיךָ: [דברים כב, א] ד) לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לְאָחִיו וּלְאַחֹתוֹ לֹא יִטַּמָּא לָהֶם בְּמֹתָם כִּי נֵזֶר אֱלֹהָיו עַל רֹאשׁוֹ: [במדבר ו, ז]

לקרובו ולא יקריב את פסחו[נא], **אָמַרְתָּ** שאין הדין כן, אלא **לֹא יִטַּמָּא** לקרובו, משום שכבר נתחייב להקריב קרבן פסח ולמול את בנו קודם שנתחייב לקבור את המת, ומצוות אלו יש בהם כרת[נב]. **יָכוֹל** הייתי לומר, **שכְּשֵׁם שֶׁאֵינוֹ מִטַּמֵּא לָהֶם כָּךְ אֵינוֹ מִטַּמֵּא לְמֵת מִצְוָה. תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב **'וְלַאֲחוֹתוֹ'**, שרק **לַאֲחוֹתוֹ הוּא דְּאֵינוֹ מִטַּמֵּא**, אלא הולך לשחוט את פסחו או למול את בנו,

---

(בפירוש השני) שגם לגבי מילת בנו מדובר לענין הקרבת הפסח, מדובר שלא יספיק למולו קודם זמן הקרבת הפסח, ולא יוכל להקריב את הפסח.

נא. שיש מצוה להיטמא לאחד משבעה קרובים שלו, שנאמר (ויקרא כא ג) 'לה יטמא', ודרשו בספרא (שם) שחייב אדם להיטמא לקרוביו.

נב. וקשה, כיון ששמע שמת לו מת הרי הוא אונן ופטור מכל המצוות, ואם כן בלאו הכי פטור משחיטת הפסח ומילת בנו, וכתב המהרש"ל (שו"ת סי' ע) שמוכח מכאן שיש מצוות שגם האונן חייב בהם, כגון למול את בנו ולשחוט את הפסח.

אֲבָל מִטַּמֵּא הוּא לְמֵת מִצְוָה[א], הרי שכבוד המת שהוא כבוד הבריות דוחה דבר תורה. וקשה, **אַמַּאי** - מדוע נטמא הוא למת מצוה מפני כבוד הבריות, ודוחה דבר תורה, **לֵימָא** - נאמר, **'אֵין חָכְמָה וְאֵין תְּבוּנָה וְאֵין עֵצָה לְנֶגֶד ה'**', וידחו מצוות אלו את כבוד הבריות, כמו שאמרנו לענין המוצא כלאים בבגדו.

מתרצת הגמרא, **שַׁאנֵי הָתָם** - שונה הדבר שם בברייתא, שכבוד הבריות דוחה מצוות פסח ומילה, משום **דִּכְתִיב 'וְלַאֲחוֹתוֹ'**, ללמדנו שכבוד המת מחייבו להיטמא.

שואלת הגמרא, **וְלֵיגְמַר מִינַּהּ** - ונלמד מ'ולאחותו' שכבוד הבריות דוחה איסורים, ולא יהא צריך לפשוט את בגדו בשוק[ב]. משיבה הגמרא, **שֵׁב וְאַל תַּעֲשֶׂה שָׁאנֵי** - שונה הדבר כשאינו עוקר דבר תורה במעשה ידים, אלא יושב במקומו ודבר תורה נעקר מאליו, מהעוקר דבר תורה בידים[ג]. ומ'ולאחותו' למדנו שכבוד הבריות דוחה מלקיים מצוות כמו פסח ומילה שביטולם נעשה ב'שב ואל תעשה', אבל אין ללמוד מזה ללובש כלאים שעוקר בכך דבר תורה בידים[ד], שידָחה האיסור מפני כבוד הבריות[ה].

★

הגמרא מביאה שבדורות הראשונים היו מעולים יותר משום שמסרו נפשם על קידוש השם[ו]:

אֲמַר לֵיהּ רַב פָּפָּא לְאַבַּיֵי, מַאי שְׁנָא רִאשׁוֹנִים דְּאִתְרְחִישׁ לְהוּ נִיסָּא - במה שונים הדורות הראשונים שהתרחשו להם ניסים, **וּמַאי שְׁנָא אֲנַן דְּלָא מִתְרַחִישׁ לָן נִיסָּא** - ומה שונים אנחנו שלא מתרחשים לנו ניסים[ז]. **אִי מִשּׁוּם תַּנּוּיֵי** - אם משום שהיו הראשונים גדולים בלימודם, הרי **בִּשְׁנֵי דְרַב יְהוּדָה כּוּלֵּי תַּנּוּיֵי בִּנְזִיקִין הֲוָה** - בשנותיו של רב יהודה כל לימודם היה בסדר נזיקין [בבא קמא בבא מציעא ובבא בתרא[ח]], ולא היו בקיאים בכל הגמרא של ארבע סדרים[ט], **וַאֲנַן קָא מְתַנֵּינַן שִׁיתָּא סִדְרֵי** - ואילו אנו שונים את כל הששה סדרים. וְעוד, שהרי **כִּי הֲוָה מָטֵי רַב יְהוּדָה בְּעוּקְצִין** - כשהיה רב יהודה מגיע ללמוד דיני עוקצין', והיה שונה **'הָאִשָּׁה שֶׁכּוֹבֶשֶׁת יָרָק בִּקְדֵרָה'**[יא], **וְאָמְרִי לַהּ** - ויש אומרים שהגיע למשנה זו (עוקצין פ"ב מ"א), **'זֵיתִים שֶׁכְּבָשָׁן בִּטְרָפֵיהֶן** [-עם העלין שלהן] **טְהוֹרִים'**[יב], **אֲמַר** - היה אומר, כשלא ידע מה הטעם שהם טהורים[יג], **הֲוָיוֹת דְּרַב וּשְׁמוּאֵל קָא חָזֵינָא הָכָא** - אני רואה כאן סוגיות חמורות כסוגיות שהיו עוסקים בהם רב ושמואל, כלומר, טעם משניות אלו קשה עלי ככל המשניות שהיו רב ושמואל רבותי מתקשים בהם בכל הגמרא, **וַאֲנַן קָא מְתַנֵּינַן בְּעוּקְצִין תְּלֵיסַר מְתִיבָתָא** - ואילו אנו שונים

א. **אבל** טומאת קרובים אינה דוחה פסח ומילה, כיון שאין בכך משום כבוד הבריות, כי יש להם קוברים אחרים, כגון נשים שאינן חייבות בפסח, או שיכול הקרוב לשכור גוי לשמור על המת. ריטב"א (ד"ה תא שמע).

ב. **לכאורה** קשה, שהרי למצוות פסח ומילה יש תשלומין, שכן אם לא עשה את הפסח בי"ד ניסן, עושהו בי"ד אייר, ואם לא מל היום יכול למול לאחר זמן, ואם כן איך נלמד מפסח ומילה לשאר מצוות. וצריך לומר שהסוגיא כאן היא כדעת רבי נתן (פסחים צג.) הסובר שפסח שני אינו תקנה לפסח ראשון, ואם לא עשה פסח ראשון במזיד חייב כרת אף אם אחר כך עשה פסח שני, כמו שפירש רש"י (שם ד"ה תשלומין) [ולפי זה צריך לומר, ששאלת הגמרא היא רק מפסח הנדחה מפני כבוד הבריות, ולא ממילה, שכאמור מילה יש לה תשלומין]. צל"ח (ד"ה שאני).

ג. **לא** רק לענין כבוד הבריות ישנו חילוק זה בין 'קום ועשה' שאינו נדחה מפני כבוד הבריות, ל'שב ואל תעשה' שנדחה, אלא גם לענין תקנות חכמים לבטל דבר תורה משום סייג מצינו חילוק זה, שרק סייג שעוקר דבר תורה ב'שב ואל תעשה' עשו, ולא כשהסייג גורם לעקור דבר תורה ב'קום ועשה'. וכגון תקיעת שופר ונטילת לולב בשבת, שגזרו חכמים שלא לתקוע ושלא ליטול את הלולב בשבת משום שמא יעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים, וכן פטרו סדין של פשתן מציצית [שמדאורייתא יש להטיל ציצית של צמר גם בסדין של פשתן, שנאמר (דברים כב יא-יב) 'לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדיו, גדילים תעשה לך', ולמדו (יבמות ד.) מסמיכות הפסוקים שמותר ללבוש כלאים בציצית, אבל גזרו חכמים (מנחות מ:) ופטרו את הסדין מן הציצית, משום שמא יתכסה בו בלילה שפטור מן הציצית, ונמצא לובש כלאים שלא בשעת מצוה], שבכל אלו עקירת דברי התורה נעשים ב'שב ואל תעשה', לכך עשו בו סייג. רש"י (ד"ה שב).

ד. **הטעם** שהלובש כלאים נחשב כעושה מעשה בידים, אף שכבר לבוש ועומד הוא, כיון שכל מה שהוא לבוש הוא מכח מעשה הלבישה שעשה בתחילה, לכך נחשב בכל זמן לבישתו כעושה מעשה. תוספות (שבועות יז. ד"ה או, יבמות ו: ד"ה כולהו) ועוד. והריטב"א (מכות כא: ד"ה אמר רב) כתב בשם התוספות, שכיון שיכול לפשוט את בגדו ואינו פושט אלא עומד במלבושו, נחשב שעושה מעשה. וראה בילקוט ביאורים שנחלקו האחרונים אם הריטב"א חולק על התוספות או שגם הוא מפרש כדבריהם.

ה. **ממה** ששנינו בתחילת הברייתא (לעיל יט:), שכבוד הבריות של מת מצוה דוחה את איסורם של הנזיר והכהן גדול מלהיטמא, ומחוייבים הם להתעסק בקבורתו, אין ללמוד שכבוד הבריות עוקר דברי תורה אף בקום ועשה. משום שההיתר של כהן גדול ונזיר לטמא עצמם למת מצוה אינו מפני שכבוד הבריות דוחה איסור טומאת כהן ונזיר, אלא שמ'לאחיו' למדנו שאיסור טומאה בכהן ונזיר לא נאמר כלל על טומאת מת מצוה, כשם שלא נאמר כלל על טומאת הכהן לקרוביו, ואם כן כשנטמאים הם למת מצוה אינם עוברים על איסור כלל, ואין ללמוד מזה שכבוד הבריות עוקר דבר תורה בקום ועשה. רש"י (ד"ה שב). והתוספות (ד"ה שב) תירצו, שאין ללמוד מאיסור טומאה של נזיר וכהן גדול שנדחית משום כבוד הבריות, לשאר הלאוים שיהיו אף הם נדחים מפני כבוד הבריות, כיון שהלאו שנאמר בהם אינו חמור כל כך כמו שאר הלאוים, כמו שמבואר ביבמות (ה.) שכן הנזיר יכול להשאל על נזירותו, ויהיה רשאי לטמא עצמו למת, וגם איסור טומאת כהנים קל הוא, משום שאינו נוהג אלא בכהנים ולא בכל ישראל, ולאו שאינו שוה בכל ישראל אינו חמור כשאר לאוים (יבמות שם, נזיר נח:). וראה בילקוט ביאורים נפקא מינה בין רש"י לתוספות, וביאור מחלוקתם.

ו. **הגמרא** הביאה ענין זה כאן לפי שעד עכשיו דיברנו במי שמבזה עצמו על קידוש השם ופושט כלאים בשוק. רש"י (ד"ה בנזיקין). והריטב"א (ד"ה אמר) ביאר, שהגמרא הביאה ענין זה משום שהביאו עליו את המעשה של רב אדא בר אהבה שקרע בגד של אשה אחת בשוק ולא חס על כבוד הבריות, כי סבר שהיא בת ישראל ויש חלול השם, ושייך לענין המבואר לעיל שבמקום שיש חלול השם אין חולקין כבוד [וראה בהערה להלן שיש אומרים שקרע את בגדה משום כלאים, וראה ילקוט ביאורים (לעיל יט:) בענין 'הרואה כלאים בבגדו של חבירו אם צריך לפושטו ממנו' שיש אומרים שממעשה זה למד הרמב"ם שהרואה כלאים בבגדו של חבירו צריך להפשיטו אפילו בשוק].

ז. **שאלתו** של רב פפא היתה על הראשונים שקדמו להם בדור אחד, כגון רב יהודה, לפי שהיו יודעים עד כמה גדול ערכם בלימודם ובמעשיהם, אבל על הראשונים הקדמונים לא שאל, שהרי אמר רבא בר זימונא (שבת קיב:), אם ראשונים בני מלאכים אנו בני אנשים, ואם ראשונים בני אנשים אנו כחמורים, ולא כחמורו של רבי חנינא בן דוסא ושל רבי פנחס בן יאיר, אלא כשאר חמורים. הרי שהיה פשוט להם שדורות הקדמונים היו גדולים מהם. חפץ ה' (ד"ה מאי).

ח. **רש"י** (ד"ה בנזיקין). ולשלשה מסכתות אלו קורא 'נזיקין' על שם שהם בסדר נזיקין, וכמו שאמרו בעבודה זרה (ז.) שכל השלש בבות נחשבות למסכת אחת ששמה 'נזיקין' [כמו שפירש רש"י (שם ד"ה נזיקין)]. וכמו שמצינו בסדר טהרות שיש בה מסכת הקרויה 'טהרות', כך גם בסדר נזיקין יש מסכת ששמה 'נזיקין', והם כל הג' בבות. רש"ש (ברש"י שם). וראה בילקוט ביאורים מדוע באמת היה עיקר לימודם בסדר נזיקין. והיד רמה (סנהדרין קו: ד"ה אמר רב אמי, בפירוש הראשון) ביאר, שכל התלמוד שלהם לא היה אלא כסדר נזיקין שלנו, לפי שלא היו מרבין להעמיק, ואנו לומדים את כל הששה סדרים מהתלמוד שלנו שהוא גדול.

ט. **כמו** שמצאנו (ב"מ קיד:) ששאל רבה בר אבוה את אליהו על שעמד בבית הקברות של נכרים, והרי כהן אתה [שאליהו הוא פנחס שנתכהן]. והשיב לו אליהו, וכי לא שנית סדר טהרות, ששם אמר רבי שמעון בר יוחאי שקבריהם של נכרים אינם מטמאים. ואמר לו רבה בר אבוה, אפילו בארבעה סדרים איני בקי וכל שכן שאיני בקי בששה סדרים. ופירש רש"י (שם ד"ה בארבעה) שכוונתו לארבעה סדרים הנוהגים בזמן הזה, שהם מועד נשים נזיקין, וכן קדשים, שכן תלמידי חכמים העוסקים בהלכות עבודת הקרבנות הכתוב מעלה עליהם כאילו הקריבום בבית המקדש, אבל זרעים וטהרות אינם נוהגים בחוץ לארץ ולא היו שגורים בפיהם. אבל התוספות (שם ד"ה ה"ג) כתבו שהיו בקיאים גם בסדר זרעים וטהרות, ומה שאמר שאינו בקי בהם היינו בתוספתות של סדרים אלו.

י. **משנה** זו אינה במסכת עוקצין, כמו שכתב רש"י בסנהדרין (קו: ד"ה האשה) שלא מצא משנה זו במסכת עוקצין, אלא היא במסכת טהרות (פ"ב מ"א), ומה שאמרו 'וכי הוה מטי רב יהודה בעוקצין' הכוונה שהגיע לדיני עוקצין. ומה שכתב רש"י כאן (ד"ה האשה) 'משנה היא במסכת עוקצין' כוונתו על המשנה של 'זיתים שכבשן בטרפיהן'. צל"ח (ד"ה כי).

יא. **שאם** כבשה האשה ירק עם שרשיו בחומץ או בציר ונגעה טומאה בשרשים, לא נטמא הירק. ואף שבעלמא אם נגעה טומאה בעץ שהפרי מחובר בו, מקבל הוא טומאה ומעביר את הטומאה לפרי [כמו שמבואר במסכת עוקצין], כאן אינו כן, כי התבטל מהשרשים דין 'יד' להביא טומאה על הירק כיון שהתרככו על ידי הכבישה ושוב אי אפשר לאחוז את הירק בשרשיו. רש"י (סנהדרין קו: ד"ה שכובשת).

יב. **שאם** כבש את הזיתים עם העלים שלהם בקדירה, בטל מהעלים דין 'יד', לפי שעל ידי הכבישה נתרככו העלים ושוב אין ראוי לאחוז בהם את הפרי, ואם נגע שרץ בעלים, אין הפירות או העלים טמאים. שכיון שאין להם דין יד ואינם נטמאים מחמת האוכל גם מחמת עצמם אינם נטמאים, שהרי הם עצמם אינם ראויים לאכילה. וראה תוספות (ד"ה זיתים) שפירשו באופן אחר, הובאו דבריהם בילקוט ביאורים.

יג. **רש"י** (סנהדרין קו: ד"ה הויות).

אבל מטמא הוא למת מצוה אמאי לימא אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' שאני התם דכתיב ולאחותו וליגמר מינה שב ואל תעשה שאני: אמר ליה רב פפא לאביי מאי שנא ראשונים דאתרחיש להו ניסא ומאי שנא אנן דלא מתרחיש לן ניסא אי משום תנויי בשני דרב יהודה כולי תנויי בנזיקין הוה ואנן קא מתנינן שיתא סדרי וכי הוה מטי רב יהודה בעוקצין האשה שכובשת ירק בקדרה ואמרי לה זיתים שכבשן בטרפיהן טהורים אמר הויות דרב ושמואל קא חזינא הכא ואנן קא מתנינן בעוקצין תליסר מתיבתא ואילו רב יהודה כי הוה שליף חד מסאניה אתי מטרא ואנן קא מצערינן נפשין ומצוח קא צוחינן ולית דמשגח בן אמר ליה קמאי הוו קא מסרי נפשייהו אקדושת השם אנן לא מסרינן נפשין אקדושת השם כי הא דרב אדא בר אהבה חזייה לההיא כותית דהות לבישא כרבלתא בשוקא סבר דבת ישראל היא קם קרעיה מינה אגלאי מילתא דכותית היא שיימוה בארבע מאה זוזי א"ל מה שמך אמרה ליה מתון אמר לה מתון מתון ארבע מאה זוזי שויא: רב גידל הוה רגיל דהוה קא אזיל ויתיב אשערי דטבילה אמר להו הכי טבילו והכי טבילו אמרי ליה רבנן לא קא מסתפי מר מיצר הרע (א) אמר להו דמיין באפאי כי קאקי חיורי. ר' יוחנן הוה רגיל דהוה קא אזיל ויתיב אשערי דטבילה אמר כי סלקן בנות ישראל ואתיין מטבילה מסתכלן בי ונהוי להו זרעא דשפירי כוותי אמרי ליה רבנן לא קא מסתפי מר מעינא בישא אמר להו אנא מזרעא דיוסף קא אתינא דלא שלטא ביה עינא בישא דכתיב א) בן פורת יוסף בן פורת עלי עין ואמר רבי אבהו אל תקרי עלי עין אלא עולי עין רבי יוסי ברבי חנינא אמר מהכא ב) וידגו לרוב בקרב הארץ מה דגים שבים מים מכסין עליהם ואין עין הרע שולטת בהם אף זרעו של יוסף אין עין הרע שולטת בהם ואב"א עין שלא רצתה לזון ממה שאינו שלו אין עין הרע שולטת בו:

מתני' נשים ועבדים וקטנים פטורין מק"ש ומן

רש"י

אבל מטמא הוא למת מצוה. והוא כבוד הבריות ודוחה דבר תורה: **שב ואל תעשה שאני.** דברים רבים התירו לעקור דבר תורה מפני סייג ומפני כבוד הבריות היכא דאינו עוקר דבר במעשה ידים אלא יושב במקומו ודבר תורה נעקר מאליו, כגון תקיעת שופר ולולב בשבת וסדין בציצית, ודכוותייהו טובא ביבמות (דף צ:), אבל מעקר בידים לא, והלובש כלאים עוקרו במעשה ממש שהוא לובשו, וטומאת גופי' שהותרה לכהן ולנזיר ליטמא למת מצוה דקא מעקר בידים מפני כבוד הבריות דלאו שב ואל תעשה הוא, היינו טעמא דלא גמרינן מיניה דהתם (ב) לאו כבוד הבריות הוא דדחי לא תעשה דידה, דמעיקרא כשנכתב ל"ת דטומאה לא על מת מצוה נכתב כשם שלא נכתב על הקרובים, אבל השבת אבדה ופסח לכל ישראל נאמר ואלל כבוד הבריות נתנו לדחות ע"כ היינו דלחייתן אינה בידים אלא בישיבתו תדחה המצוה, אבל כלאים דבמעשה ידיו ידחה הזהיר באזהרתו: **בנזיקין הוה.** לא היו גדולים בכל גמרא של ד' סדרים אלא בתלתא בבי שלנו[ד]. והאי מילתא נקט הכא משום דמיירי שמוסרין נפשם על קדושת השם, ועד השתא איירי נמי במי שמבזה עצמו על קדושת השם לפשוט כלאים בשוק: **האשה שכובשת ירק או זיתים שכבשן בטרפיהן.** משנה היא במס' עוקצין[ח]: **טהורים.** שמוסקין זיתים עם העלין כדי לאחזן בהן דהוו להו עלין יד לזיתים להביא להם טומאה, כדאמרינן בהעור והרוטב (דף קיח.) שהיד מביא טומאה על האוכל, ואם כבשן בטרפיהן בחומץ בטלה תורת יד מן העלין, לפי שהכבישה מרקבתן ומרככתן ואינן ראוין שוב לאחוז בהן: **הויות דרב ושמואל קא חזינא הכא.** כלומר טעם המשניות הללו קשה עלי ככל הקושיות שהיו שני רבותי מתקשין בהן בכל הגמ': **בתליסר מתיבתא.** בי"ג פנים יש בינינו משנה וברייתא של ששה סדרים ומסכת עוקצין גם היא בי"ג פנים, כגון משנת רבי ור' חייא ומשנת בר קפרא ולוי ותנא דבי שמואל, והכי אמרינן במסכת נדרים (דף מא.) רבי מתני הלכתא בי"ג פנים: **כרבלתא.** שם לבוש חשוב, כמו פטשיהון וכרבלתהון (דניאל ג): **מתון מתון.** לשון מאתן: **ד' מאות.** ב' פעמים ב' מאות, כלומר השם גרם לי. לשון אחר מתון מתון לשון המתנה, אם המתנתי הייתי משתכר ד' מאות זוז: **כי קאקי חיורי.** אווזים לבנים: **ר' יוחנן.** אדם יפה תואר היה, דאמרי' בהשוכר את הפועלים (דף פד.) שופריה דר' אבהו מעין שופריה וכו'[ט]: **עולי עין.** מסולקין מן העין שאינה שולטת בהן: **שלא רצתה לזון.** ליהנות מאשת אדוניו: **מתני' נשים ועבדים וקטנים פטורים מק"ש.** שהיא מ"ע שהזמן גרמא וקי"ל בקדושין (דף כט.) דנשים פטורות מדאורייתא, ותפילין נמי מ"ע שהזמן גרמא דסבר לילה ושבת לאו זמן תפילין נינהו[ט]: **קטנים.** אפי' קטן שהגיע לחנוך לא הטילו על אביו לחנכו בק"ש, לפי שאינו מצוי תמיד כשמגיע זמן ק"ש: ומן

תוספות

לא יטמא אפי' עושה פסחו גרידא וא"ת מהיכא פשיטא ליה אמרת לא יטמא וי"ל כדפירש"י דלא אתי עשה שאין בו כרת כטומאת קרובים וידחה עשה שיש בו כרת כגון עושה פסח וגם מילה שייך בה כרת וא"ת התם דפריך על מעשה דיוסף הכהן מנ"ל [לתלמודא] דהכא מיירי בעושה פסחו לחוד וי"ל מדלא קייל גבי עושה פסחו כמו גבי אחרים מי שהיה נזיר וכהן הדיוט דמעיקרא נקט נזיר לחוד ואח"כ נזיר וכהן הדיוט וכו' וא"ת מנא ליה (לתלמודא[י]) דהאי קרא בעושה פסחו ולמול את בנו הא קרא כתיב בנזיר וי"ל אם אינו ענין בנזיר דהא כתיבי פסוקים אחרים דמטמא במת מצוה תנהו ענין להולך לשחוט פסחו וכו'. והשר מקוצי מיישב פירש"י דמיירי הכא דיש בו כל הקדושות הללו כו' ומ"מ פריך התם גבי יוסף הכהן דע"כ אף בעושה פסח גרידא אינו רשאי לטמא דאי ס"ד עושה פסח מטמא לקרובים. ולאחותו למה לי למימר דמטמא למת מצוה כיון דמטמא לקרובים אלמא עושה פסחו אינו מעלה עליו שום חומרא טפי א"כ פשיטא דמטמא למת מצוה וכי תימא מכל מקום נריך קרא דמטמא למת מצוה מפני שיש בו ג' קדושות נזיר וכהן ועושה פסח ולעולם אימא לך דעושה פסח גרידא מטמא לקרובים לא היא דהא כבר שמעינן מלאביו ולאמו ולאחיו דנזיר וכ"ג לא מהני מידי למת מצוה א"כ ע"כ קראי לא אצטריכו אלא למעלה דפסח ולמה לי פשיטא דאי מטמא לקרובים כ"ש למת מצוה ואע"ג דאצטריך קרא דלאמו לכהן הדיוט ונזיר דמטמא למת מצוה אע"ג דכתב קרא דמטמא לקרובים ואצטריך קרא שהן ב' קדושות אע"ג דשמעינן כבר דמעלה דנזיר לא מהני מידי למת מצוה מלאביו ה"מ כהן דקדושתו קדושת עולם[י] ומשום הכי יש לנו לומר כי יש לו שתי קדושות דטפי קדושה ולכך אצטריך קרא אבל עושה פסח שקדושתו לפי שעה אם אתה מתיר לו לקרובים ה"ה למת מצוה מכ"ש דמאי חזית ליתן לו קדושה טפי גבי מת מצוה יותר מן הקרובים. א"נ יש לפרש בקוצר הברייתא מדתניא גרידא על ישראל נזיר ואח"כ נזיר וכהן הדיוט ואח"כ נזיר וכ"ג וא"כ מסברא יש לנו לומר (כי יש[ז]) דאינו מטמא לקרובים כמו נזיר וכלהו אינך ודוק מעצמך: **שב ואל תעשה שאני.** וא"ת נזיר וכ"ג קום עשה הוא דיטמא למת ותירץ רש"י דקרא גלי לן דלאו דלא יטמא לא נאמר גבי מת מצוה ולא נהירא דא"כ כל מקום דאמרי' שעשה דוחה ל"ת לקרי שב ואל תעשה וכו'[ס] והיאך קרי ליה דחייה אימא שאינו דחייה דהתם לא נאמר הלאו ועוד דהא מילה ותמיד ופסח דדחו שבת כדאמרינן פרק אלו דברים (פסחים דף סט:) אלמא מקרי שפיר דחייה. אלא נראה דמנזיר לא גמרינן דמה לנזיר שכן ישנו בשאלה[ע] וכן מכהן מה לכהן שכן לאו שאינו שוה בכל[ו]: **זיתים** שכבשן בטרפיהן טהורים. פירש הקונטרס כיון דכבשן בקדרה בטלים מתורת יד להביא טומאה ולא נהירא דא"כ מאי האי דקאמר עלה שלא נכבשו אלא למראה מה נתינת טעם יש דבטלינהו מתורת יד לכך נראה לפרש דטהורים משום דאותן עלין לא חשיבי אוכל שאינן ראויין לאכילה אלא[ט] ע"י אותה כבישה בקדרה שלא נכבשו אלא למראה כלומר מה שכבש העלין עמהן לא כבשן אלא להראות שהזיתים נאים ודשים ומשום הכי טהורים. אבל כבשן להיות ראויין לאכילה מעשה שיהו מתוקנין לראיית אכילה טמאים: **תליסר** מתיבתא. יש מפרשין תליסר ישיבות יש בנו שבקיאים ותליסר לאו דוקא אלא לשון הרגיל בגמ' כמו (חולין מד:) תליסר זוזי פשיטי ורש"י פי' בע"א[מ]: **וקטנים** פטורין מק"ש. פירש הקונטרס קטן שהגיע לחנוך ולא נהירא דהא פ' לולב הגזול (סוכה דף מב.) אמרי' קטן היודע לשמור תפילין אביו חייב לקנות לו תפילין אלמא כשהגיע לחנוך דשייכי ביה תפילין חייב בתפילין ובק"ש נמי יש לחייבו יותר מסתמא מדאשכחן התם קטן היודע לדבר אביו מלמדו תורה ופסוק ראשון של ק"ש ונראה לר"ת דמיירי בקטן שלא הגיע לחנוך ומיהו סיפא דקתני וחייבין בתפלה היה ר"י ר"ל דמיירי בקטן שהגיע לחנוך דאי לא הגיע לא הוו להו לחייבו בתפלה ולא נהירא דאם כן לא הוו להו קטנים דומיא דנשים ועבדים שפטורים בכל ענין וקטנים אינם פטורים אלא בשלא הגיע ואין יודע לשמור תפיליו ופי' ר"ת דודאי איירי הכל בקטן שלא הגיע לחנוך וחייבין דסיפא קאי אנשים ועבדים לחוד אבל קטנים פטורים מכל וכל כיון דלא הגיע לחנוך וא"ת א"כ אמאי תנא קטנים בהדי נשים ועבדים כיון דאין שוין כלפרישית וי"ל דכן דרך התנא לשנות יחד נשים ועבדים וקטנים שלא הגיעו לחנוך כמו נשים ועבדים וקטנים פטורים מסוכה (סוכה דף כח.): בתפלה

עין משפט נר מצוה

כה א מיי' פ"ג מהלכות אבל הלכה ח טור שו"ע יו"ד סימן שע"ד סעיף א:

כו ב מיי' פ"ד מהלכות ק"ש [ה"א] סמג עשין יח טור ושו"ע או"ח סימן ע סעיף א ג:

רב נסים גאון

מליטמא לאב שהוא עדיף מכולם כל שכן לשאר קרובין שהם פחותין ממנו ולא היינו ידעין מה צורך היה לו להזכיר האם והאח והאחות עד ששמענו קבלה של חכמים שבירדום ופירשום ואמרו כי לאביו ולאמו צריך הדבר להזכיר את שניהם שאם היה מזכיר את אחד מהן לא היינו למדין ממנו חברו לפי שכל אחד מהם יש לו מעלה מיוחדת לו ואינה כחברו שהאב עדיף מן האם שבנו מיוחס אחריו ולא אחר האם והאם יש לה יתרון על האב מפני שהיא ודאי אמו ואביו אינו ודאי אלא חזקה שאפשר שתזנה אמו ותהר לזנונים ויהיה זה הבן מאיש אחר זולתי בעלה ולפיכך הוצרך לומר לאביו ולאמו. **ואיתא במסכת נזיר** בפרק כהן גדול ונזיר אינן מטמאין לקרוביהן (דף מט) לאביו ולאמו למה לי צריכא דאי כתב רחמנא אביו הוה אמינא היינו טעמא דלא מיטמא ליה משום דחזקה בעלמא הוא אבל אמו (היא) דודאי ילדתיה ליטמא לה ואי כתב רחמנא אמו הוה אמינא אמו היא דלא מיטמי לה דלא אזיל זרעה בתרה אבל אביו כיון דאמר רחמנא (במדבר א) למשפחותם ולבית אבותם אימא ליטמי ליה קמ"ל. **ועוד אמרו** (שם דף מח) אם הוצרך לומר אביו ואמו למה הזכיר עוד את אחיו והלא אין צריך להזכירו מפני שהוא נלמד מאביו ואמו זה שהזכיר את אחיו לא לצורך עצמו נאמר אלא ללמד על מת מצוה שאין לו קוברין נאמר שמותר לנזיר להטמא לו ולהתעסק בקבורתו כדתניא לאחיו אינו מיטמא אבל מטמא למת מצוה. **ונשתיירה** עדיין אחותו ושאלנו עליה למה הוצרך הכתוב עוד להזכירה ולאחותו מה תלמוד והשבנו כי הוצרך להזכירה ללמוד ממנה תוספת תלמוד שהנזיר אפי' אם היה הולך לעשות מצוה ונזדמן לו מת מצוה שיניח את המצוה שהיה סובר לעשותה ויטמא למת מצוה ויתעסק בו עד שיקברנו ולפיכך הזכיר הכתוב את אחותו כי כשהזכיר אחיו למדנו כי הנזיר מטמא למת מצוה בזמן שאינו מתעסק למצוה אחרת והוצרכנו עוד לידע אם בזמן כשהוא עוסק במצוה יניחנה ויתעסק במת מצוה אם לאו אתא ולאחותו ללמד כי מת מצוה קודם כמו שאמרו הרי שהיה הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו כו' ת"ל ולאחותו לאחותו הוא דאינו מיטמא אבל מיטמא למת מצוה. **ודרשינן ליה** תו בדרך אחרת לאביו לאביו הוא דאינו מיטמא אבל מיטמא למת מצוה ולאמו שאם היה כהן והוא נזיר לאמו לאמו אינו מיטמא אבל מיטמא למת מצוה לאחיו שאם היה כהן גדול והוא נזיר לאחיו

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [עי' תוס' ב"מ ל: ד"ה אלא ותוס' שבועות ל: ד"ה אבל וע' יבמות ל: תוד"ה כולהו], ב) תענית דף כד. סנהדרין דף קו: ע"ש, ג) טהרות פ"ב משנה א, ד) עוקצין פ"ב משנה א [ועי' רש"י סנהדרין קו: ורש"י בתענית כד:], ה) ב"מ פד. [כל הענין] וע"ש, ו) [עי' תוס' ב"מ פד. ד"ה יתיב], ז) לקמן נה: סוטה לו: ב"ב קיח:, ח) [עי' רש"י לתענית כד: וסנהדרין קו:], ט) מנחות לו:, י) נזיר מח., כ) יבמות ה., ל) נזיר נח:, מ) וע"ע רש"י שבת קטו: ד"ה תריסר וע"ל תליסר ותוס' ב"ב קלג: ד"ה עליתא ורש"י ותוס' חולין נה: ד"ה תריסר וע"ל תליסר.

הגהות הב"ח

(א) גמ' לא קא מסתפי מר מיצר הרע. נ"ב הא דלא אמרו ליה מעינא בישא כדאמרי' גבי ר' יוחנן היינו משום דר"י הוו מסתכלי ביה ושייך ביה עינא בישא משא"כ רב גידל אבל קשיא אמאי לא אמרי לר"י לא מסתפי מר מיצר הרע וי"ל משום דר"י עפעפיו מכסין את עיניו ולא ראה כדאי' בתענית דף ט בעובדא דיונתן דל עיניה וחזא וכן בב"ק דף קיז אמר להו דלו לי עיני: (ב) רש"י ד"ה שב ואל תעשה וכו'. דהתם לאו משום כבוד הבריות כו' לדחות ע"כ ה"ט דלחייתן:

גליון הש"ס

גמ' רב גידל הוה רגיל כו' ויתיב כו'. עי' תו' פסחים קי ע"א ד"ה האי מאן:

תורה אור השלם

א) בֵּן פֹּרָת יוֹסֵף בֵּן פֹּרָת עֲלֵי עָיִן בָּנוֹת צָעֲדָה עֲלֵי שׁוּר: [בראשית מט, כב]

ב) הַמַּלְאָךְ הַגֹּאֵל אֹתִי מִכָּל רָע יְבָרֵךְ אֶת הַנְּעָרִים וְיִקָּרֵא בָהֶם שְׁמִי וְשֵׁם אֲבֹתַי אַבְרָהָם וְיִצְחָק וְיִדְגּוּ לָרֹב בְּקֶרֶב הָאָרֶץ: [בראשית מח, טז]

ליקוטי רש"י

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] בכת"י הגירסא וכי הוה מטי רב יהודה **גבי** האשה וכו' (וכך היה לפני רש"י וזה שפירש "משנה היא במס' עוקצין", ועיין צל"ח, ובאמת "האשה שכובשת" ליתא בעוקצין רק במס' טהרות פ"ב מ"א, דק"ס): ב] [פי' בגד אדום כגון כרבלתא דתרנגולא שאין דרך בנות ישראל להתכסות בו שהוא פריצות ומביא לדבר עבירה. ערוך [ערך כרבל]] (גליון): ג] בכת"י נוסף ואב"א **סברא**, ובתור"י החסיד כתב ואב"א וכו' ל"ג וגם בב"ב (קיח:) אינו, והברכת יעקב כתב שצ"ל **מאי טעמא**, ולמחוק תיבות אב"א: ד] [ובסנהדרין ובתענית פירש"י **בסדר נזיקין** ע"ש] (גליון) ועיין רש"ש ושפתי חכמים: ה] בגמ' שם לפנינו ליתא ואדרבה מזה פריך הגמ' שם דמדלא חשיב גם ר' יוחנן מוכח דר' יוחנן לא הוה יפ"ת עיי"ש ויותר הו"ל לרש"י להביא הא דאמר ר' יוחנן שם אנא אישתיירי משפירי ירושלים ועיין ברב נסים גאון כאן שהביא כן (וכ"ה בשפתי חכמים) אמנם עיין ברש"י כתובות יז ע"א ד"ה בוצינא ובסנהדרין יד ע"א ד"ה בוצינא שהביא מהגמ' ב"מ שופריה דר' אבהו מעין שופריה דר' יוחנן ועיי"ש בהגרי"פ שהעיר שלא נמצא שם כן ורצה להגיה בדברי רש"י (מגדים חדשים עיי"ש): ו] [רש"א מ"ז] (גליון): ז] הוסיפוהו מהמהרש"ל (דפו"ר) ור"ל עושה פסח ועיין במלא הרועים: ס] תיבות "לקרי שב ואל תעשה וכו'" מיותר וצ"ל **היאך** קרי ליה וכו' (הרר"י בכרך, מהר"נ אדלר, הגהות בן אריה, גנזי יוסף): ע] כ"ה גם בתור"פ, וי"ג אלא **ע"י כבישה** ותיבת "אותה" נמחק (הרר"י לנדא). והעטרת ראש והר"ר נתן אדלר מחקו תיבת "אלא":

מסכת עוקצין בשלש עשרה פנים[יד] ובקיאים בה היטב[טו], ואם כן עדיפים אנו בלימוד מהדורות הראשונים[טז]. **וְאִילּוּ רַב יְהוּדָה כִּי הֲוָה שָׁלֵיף חַד מְסָאנֵיהּ** - ואף על פי כן כשהיה רב יהודה חולץ נעל אחת משום עינוי[יז], **אָתֵי מִטְרָא** - מיד היו יורדים גשמים קודם שהספיק לחלוץ את הנעל האחרת, **וַאֲנַן קָא מְצַעֲרִינַן נַפְשִׁין** - ואנו מצערים עצמנו, **וּמִצְוָח קָא צַוְחִינַן** - וצווחים בתפילה, **וְלֵית דְּמַשְׁגַּח בָּן** - ואין מי שמשגיח בנו לקבל את תפילתנו[יח].

אֲמַר לֵיהּ אביי לרב פפא, **קַמָּאֵי הֲווּ קָא מָסְרִי נַפְשַׁיְיהוּ אַקְּדוּשַּׁת הַשֵּׁם** - דורות הראשונים היו מוסרים נפשם על קידוש השם, **אֲנַן לָא מַסְרִינַן נַפְשִׁין אַקְּדוּשַּׁת הַשֵּׁם** - ואילו אנו אין אנו מוסרים נפשנו על קידוש השם, ולכך אין אנו זוכים שיעשו לנו ניסים כמו שנעשו להם[יט]. **כִּי הָא** - כמו המעשה **דְּרַב אַדָּא בַּר אַהֲבָה חַזְיֵיהּ לְהַהִיא כּוּתִית דַּהֲוָת לְבִישָׁא כַּרְבַּלְתָּא בְּשׁוּקָא** - שראה כותית אחת שהיתה לובשת בגד חשוב בשוק[כ], וטעה **וּסְבַר דְּבַת יִשְׂרָאֵל הִיא, וְקָם קַרְעֵיהּ מִינַּהּ** - קם וקרע את הבגד מעליה, **אִגַּלַּאי מִילְּתָא דְּכוּתִית הִיא** - ולבסוף נתגלה הדבר שכותית היא, **שַׁיְּימוּהָ** - ושמו את דמי בשתה[כא] **בְּאַרְבַּע מְאָה זוּזֵי. אֲמַר לַהּ** רב אדא בר אהבה **מָה שְׁמָךְ, אָמְרָה לֵיהּ** אותה כותית, **מָתוּן. אֲמַר לַהּ** רב אדא בר אהבה, **מָתוּן מָתוּן אַרְבַּע מְאָה זוּזֵי שָׁוְיָא** - מתון ועוד מתון שוה ארבע מאות זוז, כלומר השם שלה גרם לי לשלם שתי פעמים מאתים זוז, ש'מתון' הוא לשון מאתים[כב].

★

הגמרא מביאה עוד מענין גדולתם של דורות הראשונים[כג]:

רַב גִּידֵּל הֲוָה רְגִיל דַּהֲוָה קָא אָזֵיל וְיָתֵיב אַשַּׁעֲרֵי דִּטְבִילָה - רב גידל היה רגיל ללכת ולשבת בשער בית הטבילה, **וְאָמַר לְהוּ הָכִי טְבִילוּ וְהָכִי טְבִילוּ** - והיה מורה לנשים ואומר להם כך תטבלו וכך תטבלו. **אָמְרִי לֵיהּ רַבָּנָן** - אמרו לו החכמים, **לָא קָא מִסְתְּפֵי מַר מִיֵּצֶר הָרַע** - וכי אין כבודו ירא מיצר הרע, **אֲמַר לְהוּ** רב גידל, **דַּמְיָין בְּאַפַּאי כִּי קָאקֵי חִיוָּרֵי** - דומות הן בעיני כאווזים לבנים, שאיני נכשל בהן בהרהור.

רַבִּי יוֹחָנָן הֲוָה רְגִיל דַּהֲוָה קָא אָזֵיל וְיָתֵיב אַשַּׁעֲרֵי דִּטְבִילָה - רבי יוחנן היה רגיל ללכת ולשבת בשער בית הטבילה, **אָמַר, כִּי סָלְקָן בְּנוֹת יִשְׂרָאֵל וְאָתְיָין מִטְּבִילָה מִסְתַּכְּלָן בִּי** - כשעולות בנות ישראל ובאות מן הטבילה, יסתכלו בי, **וְנִהְוֵי לְהוּ זַרְעָא דְּשַׁפִּירֵי כְּוָותִי** - ויהיה זרעם נאה כמותי[כד]. **אָמְרִי לֵיהּ רַבָּנָן** - אמרו לו החכמים, **לָא קָא מִסְתְּפֵי מַר מֵעֵינָא בִּישָׁא** - וכי אין כבודו מפחד מעין הרע[כה]. **אֲמַר לְהוּ** רבי יוחנן, **אֲנָא מִזַּרְעָא דְּיוֹסֵף קָא אָתֵינָא** - אני מזרעו של יוסף[כו], **דְּלָא שָׁלְטָא בֵּיהּ עֵינָא בִּישָׁא** - שאין עין הרע שולטת בהם, **דִּכְתִיב** בברכת יעקב ליוסף (בראשית מט כב), **'בֵּן פֹּרָת יוֹסֵף בֵּן פֹּרָת עֲלֵי עָיִן'** - בן שחינו נטוי על העין הרואה אותו[כז], **וְאָמַר רַבִּי אֲבָהוּ, אַל תִּקְרֵי 'עֲלֵי עָיִן' אֶלָּא 'עוֹלֵי עַיִן'**, כלומר מסולקים מן העין, שאין העין שולטת בהם[כח]. **רַבִּי יוֹסֵי בְּרַבִּי חֲנִינָא אָמַר מֵהָכָא** - מכאן יש ללמוד שאין העין שולטת בזרעו של יוסף, שנאמר בברכת יעקב לבני יוסף (שם מח טז) **'וְיִדְגּוּ לָרֹב בְּקֶרֶב הָאָרֶץ', מַה דָּגִים שֶׁבַּיָּם, מַיִם מְכַסִּין עֲלֵיהֶם וְאֵין עַיִן הָרַע שׁוֹלֶטֶת בָּהֶם, אַף זַרְעוֹ שֶׁל יוֹסֵף אֵין עַיִן הָרַע שׁוֹלֶטֶת בָּהֶם. וְאִיבָּעֵית אֵימָא** - ואם תרצה תאמר מכאן, **עַיִן שֶׁלֹּא רָצְתָה לָזוּן מִמַּה שֶּׁאֵינוֹ שֶׁלּוֹ**, שלא רצה יוסף ליהנות מאשת פוטיפר אדוניו, **אֵין עַיִן הָרַע שׁוֹלֶטֶת בּוֹ.**

★ ★ ★

משנה

המשנה ממשיכה לבאר שיש עוד הפטורים מקריאת שמע:

נָשִׁים וַעֲבָדִים כנענים **וּקְטַנִּים, פְּטוּרִין מִקְּרִיאַת שְׁמַע**

יד. **שכשם** שיש בידינו משנה וברייתא על הששה סדרים, כך היה בידם י"ג משניות על מסכת עוקצין, כגון משנת רבי ומשנת רבי חייא ומשנת בר קפרא ומשנת לוי ותנא דבי שמואל, וכמו שאמרו בגמרא (נדרים מא.) שהיה רבי לומד את המשניות בי"ג פנים. רש"י (ד"ה בתליסר). ורש"י בסנהדרין (קו: ד"ה תליסר) ובתענית (כד: ד"ה תליסר) פירש, שבזמן רבא היו שלש עשרה ישיבות שעסקו כולם במסכת עוקצין וידעו אותה יפה. וכן פירשו התוספות (ד"ה תליסר). אך כתבו, שאין הכוונה שהיו בדווקא שלש עשרה ישיבות, אלא נקטו שלש עשרה שהוא לשון הרגיל בגמרא.

טו. **ונקט** מסכת עוקצין שהיא המסכת האחרונה שבש"ס, וכוונתו לומר שאנו שונים את כל המסכתות שבש"ס עד האחרונה שבהם. מהרש"א (ד"ה ואנן).

טז. **ואפילו** אם הם היו בעלי מעשה יותר גדולים ממנו, מכל מקום בעסק התורה אנו עדיפים, ותלמוד תורה עדיף ממעשה (ב"ק יז.). חפץ ה' (ד"ה מאי).

יז. **רש"י** (תענית כד: ד"ה כי הוה). וכמו שאמרו (שם) שראה מקום שהיה בו רעב ואמר למשמשו שיחלוץ נעליו, וכשחלץ לו נעל אחת באו הגשמים.

יח. **ראה** תענית (שם), רב פפא גזר תעניתא ולא אתא מיטרא וכו'.

יט. **ודאי** שגם רב פפא ודורו היו מוסרים נפשם על קידוש השם במקום שהיו מחויבים בזה על פי הדין, אלא שבדורות הראשונים היו מוסרים נפשם ממדת חסידות אף במקום שלא היו מחויבים בכך על פי הדין, וכמעשה המובא בסמוך. עץ יוסף (עין יעקב, ד"ה קמאי).

כ. **רש"י** (ד"ה כרבלתא) פירש ש'כרבלתא' הוא מלבוש חשוב. וביאר המהרש"ל (ברש"י שם) שנחשב פריצות ללבוש בגד חשוב כזה בלא כיסוי של סרבל מעליו. ורבינו חננאל (ד"ה כי) והערוך (ערך 'כרבל' ראשון) ביארו שכרבלתא הוא בגד אדום [כמו כרבולת התרנגול], ואין דרך בנות ישראל להתכסות בבגד אדום, שהוא פריצות ומביא לדבר עבירה. ובתשובת גאונים קדמונים (סי' קא) ובספר היוחסין (ערך 'רב אדא בר אהבה') בשם רב צמח גאון ובתרומת הדשן (סי' רעו) מבואר שראה שהיה בו כלאים.

כא. **מהרש"א** (ד"ה מתון).

כב. **רש"י** (ד"ה מתון וד"ה ארבע), והביא שיש מפרשים 'מתון' מלשון המתנה, שאם היה ממתין היה מרויח ארבע מאות זוז.

הקשה הבן יהוידע (ד"ה סבר) היכן מצינו במעשה זה מסירות נפש, הרי הוא היה סבור שבת ישראל היא. ותירץ, שמכל מקום לא היה דבר זה ברור אצלו, והיה לו לחוש שמא נכרית היא, ומכל מקום אמר שאם בת ישראל היא טוב אני עושה, ואם היא נכרית ואתחייב ממון על מעשה זה, או שהיא מנשי השרים ואקבל יסורים של סכנה, מכל מקום ארויח בזה שיתקדש שם שמים על ידי, כי השומעים יאמרו כמה חרדים ישראל על המצוות שלהם, שזה החכם נתקנא והביא עצמו לידי סכנה, ולא חשש שמא נכרית היא או מנשי השרים ויכול להתחייב בעונש גדול על מעשה זה, ומכך למדנו שרב אדא בר אהבה מסר נפשו על קידוש השם.

כג. **רב** גידל המוזכר בסמוך היה קודם זמנם של רב פפא ואביי.

כד. **כמו** שאמרו בבבא מציעא (פד.) שהיה רבי יוחנן נאה ביותר. רש"י (ד"ה רבי). וביאר המהרש"א (שם ד"ה מסתכלין) שהוא כענין המקלות שעשה יעקב לפני הצאן, שהמחשבות בעת הזיווג משפיעות על טבעו של הולד הנוצר מזיווג זה. וראה עוד בבבא מציעא (שם) שהוסיף רבי יוחנן עוד, שיהיו לומדי תורה כמותו.

כה. **ולא** שאלו את רבי יוחנן מדוע אינו ירא מיצר הרע, מפני שרבי יוחנן לא היה מביט בנשים הטובלות, אלא היה עוצם עיניו, או שהיו עיניו כבושות בקרקע ועוסק בתורתו. ולא כרב גידל שהיה מביט בהם ומדבר עמהם בענייני הטבילה להורות להם איך יטבלו. בן יהוידע (ד"ה לא), מראית העין (ד"ה ר' יוחנן), עיון יעקב (ד"ה לא). וכן תירץ הרש"ש (ד"ה א"ל), והוסיף שרבי יוחנן היה יושב רחוק מבית הטבילה, ולא כרב גידל שהיה יושב בסמוך כדי להורות להם ההלכה. ובהגהות הב"ח (אות א) וברש"ש (ד"ה א"ל) ביארו, שלא שאלו אותו כן לפי שהיו עפעפיו של רבי יוחנן מכסות את עיניו, כמבואר בתענית (ט. וברש"י שם ד"ה דלי) ובבבא קמא (קיז.). והעיון יעקב (ד"ה לא) הקשה על פירוש זה, שכל זה היה לעת זקנותו, כמבואר שם, ואז ודאי לא היה יפה כל כך, שהעינים הם עיקר תואר האדם.

כו. **שהיה** רבי יוחנן יודע שהוא מזרעו של יוסף. ועוד יש לומר שכל ישראל נקראו על שם יוסף, שנאמר (תהלים פ ב) 'נוהג כצאן יוסף'. מהרש"א (לקמן נה: ד"ה אנא).

כז. **רש"י** (בראשית מט כב).

כח. **רש"י** (ד"ה עולי). ורש"י בבבא מציעא (פד. ד"ה עולי) פירש שהם עולים למעלה מן העין והיא מלמטה, שאין העין יכולה לשלוט בהם.

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [עי' תוס' ב"מ ל: ד"ה אלא ותוס' שבועות ל: ד"ה אבל וע' יבמות ל: תוד"ה כולהו], ב) תענית דף כד. סנהדרין דף קו: ע"ש, ג) טהרות פ"ב משנה א, ד) עוקצין פ"ב משנה א [ועי' רש"י סנהדרין קו: ורש"י בתענית כד:], ה) ב"מ פד. [כל הענין] וע"ש, ו) [עי' תוס' ב"מ פד. ד"ה יתיב], ז) לקמן נה: סוטה לו: ב"ב קיח:, ח) [עי' רש"י דתענית כד: וסנהדרין קו:], ט) מנחות לו:, י) נזיר מח., כ) יבמות ה., ל) נזיר נח:, מ) וע"ע רש"י שבת קיט. ד"ה תריסר וצ"ל תליסר ותוס' ב"ב קלג: ד"ה עליתא ורש"י ותוס' חולין נה: ד"ה תריסר וצ"ל תליסר.

עין משפט נר מצוה

כה א מיי' פ"ג מהלכות אבל הלכה ח טור שו"ע יו"ד סימן שע"ד סעיף א:

כו ב מיי' פ"ד מהלכות ק"ש [ה"א] סמג עשין יח טור ושו"ע או"ח סימן ע סעיף א ב:

אבל מטמא הוא למת מצוה אמאי לימא אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' שאני התם דכתיב ולאחותו וליגמר מינה שב ואל תעשה שאני: אמר ליה רב פפא לאביי מאי שנא ראשונים דאתרחיש להו ניסא ומאי שנא אנן דלא מתרחיש לן ניסא אי משום תנויי בשני דרב יהודה כולי תנויי בנזיקין הוה ואנן קא מתנינן שיתא סדרי וכי הוה מטי רב יהודה בעוקצין[א] האשה שכובשת ירק בקדרה ואמרי לה זיתים שכבשן בטרפיהן טהורים אמר הויות דרב ושמואל קא חזינא הכא ואנן קא מתנינן בעוקצין תליסר מתיבתא ואילו רב יהודה כי הוה שליף חד מסאניה אתי מטרא ואנן קא מצערינן נפשין ומצוח קא צווחינן ולית דמשגח בן אמר ליה קמאי הוו קא מסרי נפשייהו אקדושת השם אנן לא מסרינן נפשין אקדושת השם כי הא דרב אדא בר אהבה חזייה לההיא כותית דהות לבישא כרבלתא[ב] בשוקא סבר דבת ישראל היא קם קרעיה מינה אגלאי מילתא דכותית היא שיימוה בארבע מאה זוזי א"ל מה שמך אמרה ליה מתון אמר לה מתון מתון ארבע מאה זוזי שויא: רב גידל הוה רגיל דהוה קא אזיל ויתיב אשערי דטבילה אמר להו הכי טבילו והכי טבילו אמרי ליה רבנן לא קא מסתפי מר מיצר הרע (א) אמר להו דמיין באפאי כי קאקי חיורי. ר' יוחנן הוה רגיל דהוה קא אזיל ויתיב אשערי דטבילה אמר כי סלקן בנות ישראל ואתיין מטבילה מסתכלן בי ונהוי להו זרעא דשפירי כוותי אמרי ליה רבנן לא קא מסתפי מר מעינא בישא אמר להו אנא מזרעא דיוסף קא אתינא דלא שלטא ביה עינא בישא דכתיב בן פורת יוסף בן פורת עלי עין ואמר רבי אבהו אל תקרי עלי עין אלא עולי עין רבי יוסי ברבי חנינא אמר מהכא וידגו לרוב בקרב הארץ מה דגים שבים מים מכסין עליהם ואין עין הרע שולטת בהם אף זרעו של יוסף אין עין הרע שולטת בהם ואב"א[ג] עין שלא רצתה לזון ממה שאינו שלו אין עין הרע שולטת בו:

מתני' נשים ועבדים וקטנים פטורין מק"ש ומן

רש"י

אבל מטמא הוא למת מצוה. והוא כבוד הבריות ודוחה דבר תורה: **שב ואל תעשה שאני.** דברים רבים התירו לעקור דבר תורה מפני סייג ומפני כבוד הבריות היכא דאינו עוקר דבר במעשה ידים אלא יושב במקומו ודבר תורה נעקר מאליו, כגון תקיעת שופר ולולב בשבת וסדין בציצית, ודכוותייהו טובא ביבמות (דף צ:), אבל מעקר בידים לא, והלובש כלאים עוקרו במעשה ממש שהוא לובשו, וטומאת גופי' שהותרה לכהן ולנזיר ליטמא למת מצוה דקא מעקר בידים מפני כבוד הבריות דלאו שב ואל תעשה הוא, היינו טעמא דלא גמרינן מיניה דהתם (ב) לאו כבוד הבריות הוא דדחי לא תעשה דידה, דמעיקרא כשנכתב ל"ת דטומאה לא על מת מצוה נכתב כשם שלא נכתב על הקרובים, אבל השבת אבדה ופסח לכל ישראל נאמר ואגב כבוד הבריות נתנו לדחות ע"כ היינו דדחייתן אינה בידים אלא בישיבתו תדחה המצוה, אבל כלאים דבמעשה ידיו ידחה הזהיר באזהרתו: **בנזיקין הוה.** לא היו גדולים בכל גמרא של ד' סדרים אלא בתלתא בבי שלנו[ד]. והאי מילתא נקט הכא משום דמיירי שמוסרין נפשם על קדושת השם, ועד השתא איירי נמי במי שמבזה עצמו על קדושת השם לפשוט כלאים בשוק: **האשה שכובשת ירק או זיתים שכבשן בטרפיהן.** משנה היא במס' עוקצין[ח]: **טהורים.** שמוסקין זיתים עם העלין כדי לאחוז בהן דהוו להו עלין יד לזיתים להביא להם טומאה, כדאמרינן בהעור והרוטב (דף קיח.) שהיד מביא טומאה על האוכל, ואם כבשן בטרפיהן בחומץ בטלה תורת יד מן העלין, לפי שהכבישה מרקבתן ומרככתן ואינן ראוין שוב לאחוז בהן: **הויות דרב ושמואל קא חזינא הכא.** כלומר טעם המשניות הללו קשה עלי ככל הקושיות שהיו שני רבותי מתקשין בהן בכל הגמ': **בתליסר מתיבתא.** בי"ג פנים יש בינינו משנה וברייתא של ששה סדרים ומסכת עוקצין גם היא בי"ג פנים, כגון משנת רבי ור' חייא ומשנת בר קפרא ולוי ותנא דבי שמואל, והכי אמרינן במסכת נדרים (דף מא.) רבי מתני הלכתא בי"ג פנים: **כרבלתא.** שם לבוש חשוב, כמו פטשיהון וכרבלתהון (דניאל ג): **מתון מתון.** לשון מאתן: **ד' מאות.** ב' פעמים ב' מאות, כלומר השם גרם לי. לשון אחר מתון מתון לשון המתנה, אם המתנתי הייתי משתכר ד' מאות זוז: **כי קאקי חיורי.** אווזים לבנים: **ר' יוחנן.** אדם יפה תואר היה, דאמרי' בהשוכר את הפועלים (דף פד.) שופריה דר' אבהו מעין שופריה וכו'[ט]: **עולי עין.** מסולקין מן העין שאינה שולטת בהן: **שלא רצתה לזון.** ליהנות מאשת אדוניו: **מתני' נשים ועבדים וקטנים פטורים מק"ש.** שהיא מ"ע שהזמן גרמא וקי"ל בקדושין (דף כט.) דנשים פטורות מדאורייתא, ותפילין נמי מ"ע שהזמן גרמא דסבר לילה ושבת לאו זמן תפילין ניהו[י]: **קטנים.** אפי' קטן שהגיע לחנוך לא הטילו על אביו לחנכו בק"ש, לפי שאינו מצוי תמיד כשמגיע זמן ק"ש:

תוספות

לא יטמא אפי' עושה פסחו גרידא וא"ת מהיכא פשיטא ליה אמרת לא יטמא וי"ל כדפירש"י דלא אתי עשה שאין בו כרת כטומאת קרובים וידחה עשה שיש בו כרת כגון עושה פסח וגם מילה שייך בה כרת וא"ת התם דפריך על מעשה דיוסף הכהן מנ"ל [לתלמודא] דהכא מיירי בעושה פסחו לחוד וי"ל מדלא כייל גבי עושה פסחו כמו גבי אחרים מי שהיה נזיר וכהן הדיוט דמעיקרא נקט נזיר לחוד ואח"כ נזיר וכהן הדיוט וכו' וא"ת מנא ליה (לתלמודא[ז]) דהאי קרא בעושה פסחו ולמול את בנו הא קרא כתיב בנזיר וי"ל אם אינו ענין בנזיר דהא כתיבי פסוקים אחרים דמטמא במת מצוה תנהו ענין להולך לשחוט פסחו וכו'. והשר מקוצי מיישב פירש"י דמיירי הכא דיש בו כל הקדושות הללו כו' ומ"מ פריך התם גבי יוסף הכהן דע"כ אף בעושה פסח גרידא אינו רשאי לטמא דאי ס"ד עושה פסח מטמא לקרובים. ולאחותו למה לי למימר דמטמא למת מצוה כיון דמטמא לקרובים אלמא עושה פסחו אינו מעלה עליו שום חומרא טפי א"כ פשיטא דמטמא למת מצוה וכי תימא מכל מקום צריך קרא דמטמא למת מצוה מפני שיש בו ג' קדושות נזיר וכהן ועושה פסח ולעולם אימא לך דעושה פסח גרידא מטמא לקרובים לא היא דהא כבר שמעינן מלאביו ולאמו ולאחיו דנזיר וכ"ג לא מהני מידי למת מצוה א"כ ע"כ קראי לא אצטריכו אלא למעלה דפסח ולמה לי פשיטא דאי מטמא לקרובים כ"ש למת מצוה ואע"ג דאצטריך קרא דלאמו לכהן הדיוט ונזיר דמטמא למת מצוה אע"ג דכתב קרא דמטמא לקרובים ואצטריך קרא שהן ב' קדושות אע"ג דשמעינן כבר דמעלה דנזיר לא מהני מידי למת מצוה מלאביו ה"מ כהן דקדושתו קדושת עולם ומשום הכי יש לנו לומר כי יש לו שתי קדושות דטפי קדושה ולכך אצטריך קרא אבל עושה פסח שקדושתו לפי שעה אם אתה מתיר לו לקרובים ה"ה למת מצוה מכ"ש דמאי חזית ליתן לו קדושה טפי גבי מת מצוה יותר מן הקרובים. א"כ יש לפרש בקוצר הברייתא מדתניא גרידא על ישראל נזיר ואח"כ נזיר וכהן הדיוט ואח"כ נזיר וכ"ג וא"כ מסברא יש לנו לומר (כי יש[ן]) דאינו מטמא לקרובים כמו נזיר וכלהו אינך ודוק מעצמך: **שב ואל תעשה** שאני. וא"ת נזיר וכ"ג קום עשה הוא דיטמא למת ותירץ רש"י דקרא גלי לן דלאו דלא יטמא לא נאמר גבי מת מצוה ולא נהירא דא"כ כל מקום דאמרי' שעשה דוחה ל"ת לקרי שב ואל תעשה וכו'[ס] והיאך קרי ליה דחייה אימא שאינו דחייה דהתם לא נאמר הלאו ועוד דהא מילה ותמיד ופסח דדחו שבת כדאמרינן פרק אלו דברים (פסחים דף סט:) אלמא מקרי שפיר דחייה. אלא נראה דמנזיר לא גמרינן דמה לנזיר שכן ישנו בשאלה[כ] וכן מכהן מה לכהן שכן לאו שאינו שוה בכל[ל]: **זיתים** שכבשן בטרפיהן טהורים. פירש הקונטרס כיון דכבשן בקדרה בטלים מתורת יד להביא טומאה ולא נהירא דא"כ מאי האי דקאמר עלה שלא נכבשו אלא למראה מה נתינת טעם יש דבטלינהו מתורת יד לכך נראה לפרש דטהורים משום דאותן עלין לא חשיבי אוכל שאינן ראויין לאכילה אלא[ע] ע"י אותה כבישה בקדרה שלא נכבשו אלא למראה כלומר מה שכבש העלין עמהן לא כבשן אלא להראות שהזיתים נאים וחדשים ומשום הכי טהורים. אבל כבשן להיות ראויין לאכילה מעתה שיהו מתוקנין לראיית אכילה טמאים: **תליסר** מתיבתא. יש מפרשין תליסר ישיבות יש בנו שבקיאים ותליסר לאו דוקא אלא לשון הרגיל בגמ' כמו (חולין מד:) תליסר זוזי פשיטי ורש"י פי' בע"א[מ]: **וקטנים** פטורין מק"ש. פירש הקונטרס קטן שהגיע לחנוך ולא נהירא דהא פ' לולב הגזול (סוכה דף מב.) אמרי' קטן היודע לשמור תפילין אביו חייב לקנות לו תפילין אלמא כשהגיע לחנוך דשייכי ביה תפילין חייב בתפילין ובק"ש נמי יש לחייבו יותר מסתמא מדאשכחן התם קטן היודע לדבר אביו מלמדו תורה ופסוק ראשון של ק"ש ונראה לר"ת דמיירי בקטן שלא הגיע לחנוך ומיהו סיפא דקתני וחייבין בתפלה היה ר"י ר"ל דמיירי בקטן שהגיע לחנוך דאי לא הגיע לא הוו להו לחייבו בתפלה ולא נהירא דאם כן לא הוו להו קטנים דומיא דנשים ועבדים שפטורים בכל ענין וקטנים אינם פטורים אלא בשלא הגיע ואין יודע לשמור תפיליו ופי' ר"ת דודאי איירי הכל בקטן שלא הגיע לחנוך וחייבין דסיפא קאי אנשים ועבדים לחוד אבל קטנים פטורים מכל וכל כיון דלא הגיע לחנוך וא"ת א"כ אמאי תנא קטנים בהדי נשים ועבדים כיון דאין שוין כלפרישית וי"ל דכן דרך התנא לשנות יחד נשים ועבדים וקטנים שלא הגיעו לחנוך כמו נשים ועבדים וקטנים פטורים מסוכה (סוכה דף כח.):

בתפלה

רב נסים גאון

מליטמא לאב שהוא עדיף מכולם כל שכן לשאר קרובין שהם פחותין ממנו ולא היינו יודעין מה צורך היה לו להזכיר האם והאח והאחות עד ששמענו קבלה של חכמים שבירדום ופירשום ואמרו כי לאביו ולאמו צריך הדבר להזכיר את שניהם שאם היה מזכיר את אחד מהן לא היינו למדין ממנו חברו לפי שכל אחד מהם יש לו מעלה מיוחדת לו ואינה כחברו שהאב עדיף מן האם שבנו מיוחס אחריו ולא אחר האם והאם יש לה יתרון על האב מפני שהיא ודאי אמו ואביו אינו ודאי אלא חזקה שאפשר שתזנה אמו ותהר לזנונים ויהיה זה הבן מאיש אחר זולתי בעלה ולפיכך הוצרך לומר לאביו ולאמו. **ואיתא במסכת נזיר** בפרק כהן גדול ונזיר אינן מטמאין לקרוביהן (דף מט) לאביו ולאמו למה לי צריכא דאי כתב רחמנא אביו הוה אמינא היינו טעמא דלא מיטמא ליה משום דחזקה בעלמא הוא אבל אמו (היא) דודאי ילדתיה ליטמא לה ואי כתב רחמנא אמו הוה אמינא אמו היא דלא מיטמי לה דלא אזיל זרעה בתרה אבל אביו כיון דאמר רחמנא (במדבר א) למשפחותם ולבית אבותם אימא ליטמי ליה קמ"ל. **ועוד אמרו** (שם דף מח) אם הוצרך לומר אביו ואמו למה הזכיר עוד את אחיו והלא אין צריך להזכירו מפני שהוא נלמד מאביו ואמו זה שהזכיר את אחיו לא לצורך עצמו נאמר אלא ללמד על מת מצוה שאין לו קוברין נאמר שומר לנזיר להטמא לו ולהתעסק בקבורתו כדתניא לאחיו אינו מיטמא אבל מטמא למת מצוה. **ונשתיירה** עדיין אחותו ושאלנו עליה למה הוצרך הכתוב עוד להזכירה ולאחותו מה תלמוד השבנו כי הוצרך להזכירה ללמוד ממנה תוספת תלמוד שהנזיר אפי' אם היה הולך לעשות מצוה ונזדמן לו מת מצוה שיניח את המצוה שהיה סובר לעשותה ויטמא למת מצוה ויתעסק בו עד שיקברנו ולפיכך הזכיר הכתוב את האחות כי כשהזכיר אחיו אלמדנו כי הנזיר מטמא למת מצוה בזמן שאינו מתעסק למצוה אחרת והוצרכנו עוד לידע אם בזמן כשהוא עוסק במצוה יניחה ויתעסק במת מצוה אם לאו אתא ולאחותו ללמדך כי מת מצוה קודם כמו שאמרו הרי שהיה הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו כו' ת"ל ולאחותו לאחותו הוא דאינו מיטמא אבל מיטמא למת מצוה. **ודרשינן ליה** תו בדרך אחרת לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו אבל מיטמא הוא למת מצוה ולאמו אם היה כהן והוא נזיר לאמו אינו מיטמא אבל מיטמא למת מצוה לאחיו שאם היה כהן גדול והוא נזיר לאחיו

הגהות הב"ח

(א) גמ' לא קא מסתפי מר מיצר הרע. נ"ב הא דלא אמרו ליה מעינא בישא כדאמרי' גבי ר' יוחנן היינו משום דר"י הוו מסתכלי ביה ושייך ביה עינא בישא משא"כ רב גידל אבל קשיא אמאי לא אמרי לר"י לא מסתפי מר מיצר הרע וי"ל משום דר"י עפעפיו מכסין את עיניו ולא ראה כדאי' בתענית דף ט בעובדא דינוקא דל עיניה וחזא וכן בב"ק דף קיז אמר להו דלו לי עיני: (ב) רש"י ד"ה שב ואל תעשה וכו'. דהתם לאו משום כבוד הבריות כו' לדחות ע"כ ה"ט דדחייתן:

גליון הש"ס

גמ' רב גידל הוה רגיל כו' ויתיב כו'. עי' תו' פסחים קי ע"א ד"ה האי מאן:

תורה אור השלם

א) בֵּן פֹּרָת יוֹסֵף בֵּן פֹּרָת עֲלֵי עָיִן בָּנוֹת צָעֲדָה עֲלֵי שׁוּר: [בראשית מט, כב]

ב) הַמַּלְאָךְ הַגֹּאֵל אֹתִי מִכָּל רָע יְבָרֵךְ אֶת הַנְּעָרִים וְיִקָּרֵא בָהֶם שְׁמִי וְשֵׁם אֲבֹתַי אַבְרָהָם וְיִצְחָק וְיִדְגּוּ לָרֹב בְּקֶרֶב הָאָרֶץ: [בראשית מח, טז]

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] בכתי' הגירסא וכי הוה מטי רב יהודה גבי האשה וכו' (וכך היה לפני רש"י וזה שפירש "משנה היא במס' עוקצין", ועיין צל"ח, ובאמת "האשה שכובשת" ליתא בעוקצין רק במס' טהרות פ"ב מ"א, דק"ס). ב] [פי' בגד אדום כגון כרבלתא דתרנגולא שאין דרך בנות ישראל להתכסות בו שהוא פריצות ומביא לדבר עבירה. ערוך [ערך כרבל] (גליון): ג] בכתי' נוסף ואב"א, ובתור"י החסיד כתב ואב"א וכו' וע"ג וגם בב"ב (קיח:) אינו, והברכת יעקב כתב שצ"ל מאי טעמא. ולמחוק תיבות ואב"א: ד] [ובסנהדרין ובתענית פירש"י בסדר נזיקין ע"ש] (גליון) ועיין רש"ש ושפתי חכמים: ה] בגמ' שם לפנינו ליתא ואדרבה מזה פריך הגמ' שם דמדלא חשיב גם ר' יוחנן מוכח דר' יוחנן לא הוה יפ"ת עיי"ש ויותר הו"ל לרש"י להביא הא דאמר ר' יוחנן שם אנא אישתיירי משפירי ירושלים ועיין ברב נסים גאון כאן שהביא כן (וכ"ה בשפתי חכמים) אמנם עיין ברש"י כתובות יז ע"א ד"ה בוצינא ובסנהדרין יד ע"א ד"ה בוצינא שהביא מהגמ' ב"מ שופריה דר' אבהו מעין שופריה דר' יוחנן ועיי"ש בהגרי"פ שהעיר שלא נמצא שם כן ורצה להגיה בדברי רש"י (מגדים חדשים עיי"ש): ו] [רש"א מ"ז] (גליון): ז] הוסיפוהו מהמהרש"ל (דפו"ר) ור"ל עושה פסח ועיין במלא הרועים: ס] תיבות "לקרי שב ואל תעשה וכו'" מיותר וצ"ל **היאך** קרי ליה וכו' (הרר"י בכרך, מהר"נ אדלר, הגהות בן אריה, גנזי יוסף): ע] כ"ה גם בתור"פ, וי"ג אלא **ע"י כבישה** ותיבת "אותה" נמחק (הרר"י לנדא). והעטרת ראש והר"ר נתן אדלר מחקו תיבת "אלא":

א) ומן התפלין וחייבין ב) בתפלה ג) ובמזוזה ד) ובברכת המזון: **גמ'** ק"ש פשיטא מצות עשה שהזמן גרמא הוא א) וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות מהו דתימא הואיל ואית בה מלכות שמים קמ"ל: ומן התפלין: ° פשיטא מהו דתימא הואיל ואתקש למזוזה קמ"ל: וחייבין בתפלה: דרחמי נינהו (א) מהו דתימא הואיל וכתיב בה א) ערב ובקר וצהרים כמצות עשה שהזמן גרמא דמי קמ"ל: ובמזוזה: ° פשיטא מהו דתימא הואיל ואתקש לתלמוד תורה קמשמע לן: ובברכת המזון: ° פשיטא מהו דתימא הואיל וכתיב ב) בתת ה' לכם בערב בשר לאכל ולחם בבקר לשבע כמצות עשה שהזמן גרמא דמי קמ"ל: ג) אמר רב אדא בר אהבה ה) נשים חייבות בקדוש היום דבר תורה אמאי מצות עשה שהזמן גרמא הוא וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות אמר אביי מדרבנן א"ל רבא והא דבר תורה קאמר ועוד כל מצות עשה נחייבינהו מדרבנן אלא אמר רבא אמר קרא ג) זכור ד) ושמור[ב] כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו בזכירה. א"ל רבינא לרבא ° נשים ה) בברכת המזון דאורייתא או דרבנן למאי נפקא מינה לאפוקי רבים[ג] ידי חובתן אי אמרת (בשלמא[ג]) דאורייתא אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא (אלא אי[ד]) אמרת דרבנן הוי שאינו מחויב בדבר ג) ו) וכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן מאי ת"ש ד) באמת אמרו ה) ז) בן מברך לאביו ועבד מברך לרבו ואשה מברכת לבעלה אבל אמרו חכמים תבא מארה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו אי אמרת בשלמא דאורייתא אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא אלא אי אמרת דרבנן אתי דרבנן ומפיק דאורייתא ° ולטעמיך קטן בר חיובא הוא ו) אלא הכא במאי עסקינן ח) כגון שאכל שיעורא דרבנן ° דאתי דרבנן ומפיק דרבנן: דרש רב עוירא זמנין אמר לה משמיה דר' אמי וזמנין אמר לה משמיה דר' אסי אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע כתוב בתורתך ה) אשר לא ישא פנים ולא יקח שחד והלא אתה נושא פנים לישראל דכתיב ו) ישא ה' פניו אליך אמר להם וכי לא אשא פנים לישראל שכתבתי להם בתורה ז) ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך והם מדקדקים [על] עצמם י) עד כזית ועד כביצה[ח]: **מתני'** בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו רבי יהודה אומר ט) מברך לפניהם ולאחריהם: **גמ'** אמר רבינא ° זאת אומרת י) הרהור כדבור דמי דאי סלקא דעתך לאו כדבור דמי למה מהרהר אלא מאי הרהור כדבור דמי יוצא בשפתיו[י] כדאשכחן בסיני

ורב חסדא אמר ט) כ) הרהור לאו כדבור דמי דאי סלקא דעתך הרהור כדבור דמי יוצא בשפתיו אלא מאי הרהור לאו כדבור דמי למה מהרהר אמר רבי אלעזר כדי שלא יהו כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל ונגרוס בפרקא אחרינא (ב) אמר רב אדא בר אהבה בדבר שהצבור עוסקין בו והרי

רש"י

ומן התפלין. משום דסתם קטן אינו יודע לשמור גופו[י] שלא יפיח בהן: וחייבין בתפלה. דתפלה רחמי היא ומדרבנן היא, ותקנוה אף לנשים ולחנוך קטנים: ובמזוזה ובברכת המזון. מזוזה מצות עשה שלא הזמן גרמא, ובגמרא פריך פשיטא: ברכת המזון. בגמרא בעי לה דאורייתא או דרבנן: גמ' מהו דתימא נקיש תפלין למזוזה. דכתיב וקשרתם וכתבתם מה מזוזה נשים חייבות אף תפילין נשים חייבות, קמשמע לן: הכי גרסינן תפלה דרחמי נינהו. ולא גרס פשיטא דהא לאו דאורייתא היא: נקיש מזוזה לתלמוד תורה. דכתיב (דברים יא) ולמדתם אותם את בניכם וסמיך ליה וכתבתם, מה תלמוד תורה נשים פטורות ואע"ג דאין הזמן גרמא רחמנא פטרינהו דכתיב את בניכם ולא בנותיכם[כ] אף מזוזה נשים פטורות, קמ"ל דנשים חייבות, דכתיב למען ירבו ימיכם, גברי בעו חיי נשי לא בעו חיי, בתמיה[ל]: קדוש היום מ"ע שהזמן גרמא הוא. זכור את יום השבת לקדשו (שמות כ) זכרהו על היין[מ]: בשמירה. דלא תעשה מלאכה (שם): והני נשי איתנהו בשמירה. דתנן (קדושין דף כט.) כל מצות לא תעשה בין שהזמן גרמא בין שאין הזמן גרמא נשים חייבות, דהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשים שבתורה[נ]: נשים בברכת המזון דאורייתא. דכתיב ואכלת ושבעת (דברים ח) והוה ליה מצות עשה שאין הזמן גרמא: או דרבנן. דכתיב על הארץ הטובה אשר נתן לך (שם) והארץ לא נתנה לנקבות להתחלק[ס], ואי משום בנות צלפחד חלק אביהם הוא דנטלו שהיה מיוצאי מצרים[ע]: בן. קטן: מברך. ברכת המזון לאביו, אם אין אביו יודע לברך: שיעורא דרבנן. כגון כזית לר"מ וכביצה לרבי יהודה[פ], דמדאורייתא ואכלת ושבעת וברכת כתיב אבל בשיעורא כי האי לא מחייב אלא מדרבנן, והלכך אתי קטן דרבנן ומפיק גדול: עד כזית עד כביצה. עד כזית לר"מ עד כביצה לר' יהודה, דתנן (לקמן דף מה.) עד כמה מזמנין ר"מ אומר עד כזית ר' יהודה אומר עד כביצה: מתני' בעל קרי. מתקנת עזרא ואילך שתקן טבילה לבעלי קריין לעסוק בתורה, כדאמרי' בב"ק בפרק מרובה (דף פב:): מהרהר. ק"ש בלבו כשמגיע זמן המקרא: ואינו מברך. אפילו בהרהור: לא לפניה ולא לאחריה. כיון דברכות לאו מדאורייתא מחייב לא אצרכוהו רבנן: ועל המזון מברך לאחריו. דחיובא דאורייתא הוא: ואינו מברך לפניו. דלאו דאורייתא הוא: רבי יהודה אומר וכו'. בגמ'[צ] מפרש לה: גמ' כדבור דמי. וכל אדם נמי יוצא ידי חובתו בהרהור: למה מהרהר. מה מועיל: כדאשכחן בסיני. שהפרישן מאשה דכתיב אל תגשו אל אשה (שמות יט), ועל פרישה זו סמך עזרא לתקן טבילה לבעלי קריין קודם שיעסקו בתורה, דכתיב (דברים ד) והודעתם לבניך וסמיך ליה יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב כדאמרינן לקמן בפרקין (דף כב:): אלא

תוספות

בתפלה פשיטא כיון דכתיב ערב ובקר וצהרים אשיחה ואהמה כמצות עשה שהזמן גרמא הוי קמ"ל דרחמי נינהו. ורש"י לא גריס ליה שהרי תפלה דרבנן היא ומאי מ"ע שייכי ביה. ומ"מ יש ליישב דהא הלל דרבנן ונשים פטורות מהאי טעמא דמצות עשה שהזמן גרמא הוא כדאמרינן בסוכה (דף לח.[ק]) מי שהיה עבד ואשה או קטן מקרין אותו עונה אחריהן מה שהם אומרים דאין השומע פטור מקריאתן כיון שהם פטורים: **אית** דגרסי בברכת המזון פשיטא. ומשני כיון דכתיב בתת ה' לכם בערב בשר לאכול ולחם בבקר לשבוע כמ"ע שהזמן גרמא הוא קמ"ל: **נשים** בברכת המזון דאורייתא או דרבנן. פי' הקונטרס דסלקא דעתך דלא מחייבי מדאורייתא משום דכתיב על הארץ הטובה ונשים לא נטלו חלק בארץ ומה שנטלו בנות צלפחד חלק אביהם נטלו. ותימה כהנים ולוים נמי תבעי שהרי לא נטלו חלק בארץ[ר] וא"כ לא יוציאו אחרים ידי חובתן בברכת המזון אלא י"ל דטעמא משום דכתיב[ו] על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו ונשים ליתנהו לא בברית ולא בתורה ואמרינן לקמן (דף מט.) מי שלא אמר ברית ותורה בברכת המזון לא יצא ידי חובתו והשתא קא מבעיא ליה כיון דלא מצו למימר ברית ותורה לא הוו אלא מדרבנן או דלמא כיון דלא שייך בהו הוי שפיר דאורייתא והא דלקמן מיירי באנשים דשייכי בברית ותורה: **בעל** קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה. פי' אפילו בהרהור כדמשמע בגמ'[ז] והיינו טעמא דשרינא טפי בק"ש מברכות משום דק"ש דאורייתא וברכות דרבנן ואפי' למ"ד[ש] ק"ש דרבנן היינו היכא דהזכיר יציאת מצרים אבל מתניתין שלא הזכיר יציאת מצרים שלא התירו לו לומר אמת ויציב והוי ק"ש דאורייתא ואמת ויציב דרבנן שהרי הזכיר יציאת מצרים בק"ש ואין להקשות[ת] נתקן דלימא אמת ויציב ולא לימא ק"ש דהא עדיף דלימא ק"ש דאית ביה נמי מלכות שמים: **יוציא** בשפתיו. כיון דשרית ליה הרהור אע"פ שהוא כדבור לענין לצאת ידי ק"ש כמו כן מקרי דבור לענין דמקרי עוסק בתורה ומדשרית ליה להרהר אע"פ שהוא בעל קרי תתיר לו גם דבור: **כדאשכחן** בסיני. פירוש אף ע"ג דכדבור דמי לענין שילא מ"מ לאו כדבור דמי לענין שיהא בעל קרי אסור להרהר כדאשכחן בסיני דהיה שם דבור והיו צריכין לטבול ואע"פ שהיו שותקין שומע כעונה [סוכה לח:]: **ורב** חסדא אמר לאו כדבור דמי. ר"ח פירש דהלכה כרב חסדא מדתרלי רב אדא ורבי אלעזר למלתיה שמע מיניה כותיה קיימי ולא יצא בקריאת שמע בהרהור: והרי

עין משפט נר מצוה

כז א מיי' פ"ד מהלכות תפילין הלכה יג סמג עשין כב טוש"ע או"ח סימן לח סעיף ג:
כח ב מיי' פ"א מהל' תפלה הלכה ב סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן קו סעיף ב:
כט ג מיי' פ"ה מהלכו' מזוזה הלכה י סמג עשין כג טוש"ע יו"ד סימן רלא סעיף ג:
ל ד מיי' פ"ה מהלכות ברכות הלכה א סמג עשין כז טוש"ע או"ח סימן קפו סעיף א ב:
לא ה מיי' פכ"ט מהל' ש"ג הלכה ג סמג עשין כט טוש"ע או"ח סימן רעא סעיף ב:
[ה מיי' פ"ה מה' ברכות הלכה א' טוש"ע או"ח סי' קפו סעיף א ב]:
לב ו מיי' פ"א מהלכות ברכות הלכה יא:
לג ז ח מיי' פ"ה שם הלכה טו וטז סמג עשין כז טוש"ע או"ח סימן קפו סעיף ב:
לד (ט) מיי' פ"ד מהל' ק"ש הלכה ח סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן פח
לה (י) כ טוש"ע או"ח סי' סב סעיף ג ד ובהגה:

תורה אור השלם

א) עֶרֶב וָבֹקֶר וְצָהֳרַיִם אָשִׂיחָה וְאֶהֱמֶה וַיִּשְׁמַע קוֹלִי: [תהלים נה, יח]
ב) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה בְּתֵת יְיָ לָכֶם בָּעֶרֶב בָּשָׂר לֶאֱכֹל וְלֶחֶם בַּבֹּקֶר לִשְׂבֹּעַ בִּשְׁמֹעַ יְיָ אֶת תְּלֻנֹּתֵיכֶם אֲשֶׁר אַתֶּם מַלִּינִם עָלָיו וְנַחְנוּ מָה לֹא עָלֵינוּ תְלֻנֹּתֵיכֶם כִּי עַל יְיָ: [שמות טז, ח]
ג) זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ: [שמות כ, ח]
ד) שָׁמוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ כַּאֲשֶׁר צִוְּךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ: [דברים ה, יב]
ה) כִּי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם הוּא אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים וַאֲדֹנֵי הָאֲדֹנִים הָאֵל הַגָּדֹל הַגִּבֹּר וְהַנּוֹרָא אֲשֶׁר לֹא יִשָּׂא פָנִים וְלֹא יִקַּח שֹׁחַד: [דברים י, יז]
ו) יִשָּׂא יְיָ פָּנָיו אֵלֶיךָ וְיָשֵׂם לְךָ שָׁלוֹם: [במדבר ו, כו]
ז) וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ: [דברים ח, י]

רב נסים גאון

אינו מטמא אבל מטמא למת מצוה ולאחותו מה תלמוד לומר הרי שהיה הולך לשחוט פסחו ולמול את בנו כו' מכל מקום ולאחותו בא למדנו הזכרנו: ואילו רב יהודה כי מטי גבי האשה שכובשת ירק בקדרה. זו המשנה בתחלת פרק שני דמסכת טהרות. ואמרו לה זיתים שכבשן בטרפיהן וזו המשנה בתחלת פרק ב' דמסכת עוקצין: ורב יהודה כי הוה שליף חד מסאניה אתי מיטרא. איתיה לפירושה במסכת תענית בפרק סדר תעניות האלו (דף כד) והיינו דאמרי' רב יהודה

מסורת הש"ס עם הוספות

א) קדושין דף כט. [וס"נ], ב) [שבועות דף כ: ע"ש], ג) ר"ה דף כט., ד) סוכה לח. תוספתא פ"ה, ה) [עי' תוס' לעיל טו. ד"ה ור' יהודה], ו) עיין תוס' לקמן מח. ד"ה עד ולעיל טו. ד"ה ורבי יהודה, ז) [עי' בבאור הגר"א משלי כב ט בבאור נפלא ומתוק בזה], ח) עיין תוס' נדה ע: ד"ה כאן קודם, ט) שבת דף קנ., י) עיין סוכה מב., כ) קדושין כט:, ל) קדושין לד., מ) פסחים דף קו., נ) קדושין לה., ס) ספרי פנחס סי' קלב, ע) ב"ב קטז:, פ) לקמן מה., צ) כא: כב., ק) ושם ד"ה מי שהיה, ר) עיין מע"ש פ"ה מי"ד, ש) לקמן כא ע"א.

הגהות הב"ח

(א) גמ' דרחמי נינהו (מהו דתימא וכו' קמ"ל) תא"מ ונ"ב ברוב הספרים לא גרסי ליה: (ב) שם ונגרוס בפרק' אחרינ'. נ"ב פי' בהל' דרך ארץ כלקמן בדף כ"ב:

גליון הש"ס

גמ' ומן התפלין פשיטא. עיין תוס' עירובין צו ע"ב ד"ה לא ס"ד: שם ובמזוזה פשיטא. עיין יומא דף י"א ע"ב ואם כן לא הוה פסיטא דלא נימא למעט מן ביתך ולא ביתה. ולע"ק: שם ובבהמ"ז פשיטא. עיין לקמן בסמוך א"ל רבינא לרבא נשים בבהמ"ז דאורייתא או דרבנן. ולע"ע: שם נשים בבהמ"ז דאורייתא. ע' תשובת תשב"ץ ח"א סימן קס"ט: שם ולטעמיך קטן. ע' בר"ן מגילה פ"ב (ובדף הספר (רס"ג א) (רס"ג ע"א) ד"ה הרמב"ן ולע"ג. (אח"ז ראיתי ברמב"ן במלחמות ש"ל גירסא אחרת כאן: שם דאתי דרבנן ומפיק דרבנן. עי' ר"ה לג ע"א תוס' ד"ה הא ר' יהודה ועירובין צו ע"ב תוס' ד"ה דילמא (ומגילה יט ע"ב ד"ה וכו"): שם אמר רבינא זאת אומרת. עי' בטורי אבן מגילה יט ע"ב בד"ה (ר"ש מכשיר) [מוזן]:

ליקוטי רש"י

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] בכת"י אמר רבא זכור ושמור בדבור אחד נאמרו (וכ"ה בראשונים ובתוספות ר"י החסיד וכ"ה מפורש בשבועות כ ע"ב עיי"ש): ב] עיין ברא"ש שגורס לאפוקי אחרים וכן לקמן אינו מוציא את האחרים (ונכון רש"ש עיי"ש) וכן נראה מתוס' ד"ה נשים שגורסו כן: ג] עיין ברא"ש שאינו גורס "בשלמא", וכן ליתא בכת"י ובאמת אין לו הבנה וט"ס הוא (דק"ס): ד] [צ"ל ואי] (גליון) וכן גרס הרא"ש ואי אמרת: ה] נ"א לא (גליון): ו] התוס' נקטו לשון "דכתיב" ואינו פסוק, והבאה"מ מגיה דמברכינן: ז] עיין פני יהושע שכתב דכן משמע לקמן כא ע"א אלא ק"ש וברהמ"ז דאורייתא וכו' הרי משמע להדיא דדוקא ק"ש וברהמ"ז הוא דמהרהר משא"כ בברכות ק"ש וברהמ"ז לפניו דאסור אף בהרהור ובתוס' ריה"ח ובתוס' הרא"ש מבואר כוונת הראי' מגמ' כב ע"א עיי"ש (עיין שפתי חכמים): ח] מה שהקשו ותירצו התוס' הוא תלמוד ערוך לקמן כא ע"א: ט] ד"ה רבי יהודה מכשיר בקטן וע"ג בשו"ת חתם סופר או"ח סי' א ובחשק שלמה כאן:

[footer, Rav Nissim Gaon continued] ...חזוהו להנהו בי תריד הוו קא פרצי בריפתא אמר שמע מינה איכא שבעא בעלמא יהב עיניה הוה כפנא אמרו ליה רבנן לרב כהנא בריה דרב נחוניא שמעיה מר דשכיח קמיה נעשייה דליפוק לשוקא עשייה נפק לשוקא חזא כינופיא אמר להו מאי האי [א"ל] אכוספא דתמרי דקא מיזדבן אמר שמע מינה איכא כפנא אמר ליה לשמעיה שלוף לי מסאני שלף ליה חד מסאנא בעא למישלף אידך אתא אליהו כו' ובפרק כל היד המרבה לבדוק דמסכת נדה (דף יג) אמרי' שאני רב יהודה דאימתא דמאריה עליה (קרי) [דקרי] עליה שמואל עליה דרב יהודה אין זה ילוד אשה: ר' יוחנן הוה אזיל ויתיב אשערי טבילה אמר כי סלקן בנות ישראל מטבילה נפגען בי דניהוי להו בני שפירי כוותי. אתה מוצא שהזכירו שבח יופיו בבבא מציעא בפרק השוכר את הפועלים (דף פד) אמר ר' יוחנן אנא אשתיירי משפירי ירושלים האי

וּמִן הַתְּפִלִּין[א]**, וְחַיָּבִין בִּתְפִלָּה**[ב] **וּבִמְזוּזָה**[ג] **וּבְבִרְכַּת הַמָּזוֹן**[ד]**.**

★

גמרא

שנינו במשנה שנשים פטורות **מִקְּרִיאַת שְׁמַע.**

הגמרא מבררת מה החידוש בהלכה זו:

מקשה הגמרא, **פְּשִׁיטָא** - הלא פשוט הוא שנשים פטורות מקריאת שמע, שהרי **מִצְוַת עֲשֵׂה שֶׁהַזְּמַן גְּרָמָא הוּא** - שהזמן גורם למצוה שתבוא, **וְכָל מִצְוַת עֲשֵׂה שֶׁהַזְּמַן גְּרָמָא נָשִׁים פְּטוּרוֹת**[ה], ולמה הוצרכה המשנה להשמיעו. מתרצת הגמרא, **מַהוּ דְּתֵימָא הוֹאִיל וְאִית בָּהּ מַלְכוּת שָׁמַיִם** - שמא תאמר שמכיון שיש בה קבלת עול מלכות שמים גם נשים חייבות בה, **קָא מַשְׁמַע לָן** - משמיענו התנא שהנשים פטורות מקריאת שמע.

★

שנינו במשנה שנשים פטורות מקריאת שמע **וּמִן הַתְּפִלִּין.**

הגמרא מבררת מה החידוש בהלכה זו:

מקשה הגמרא, **פְּשִׁיטָא** - הלא פשוט הוא שנשים פטורות מן התפילין, שהרי מצות עשה שהזמן גרמא היא[ו], ולמה הוצרכה המשנה להשמיעו. מתרצת הגמרא, **מַהוּ דְּתֵימָא הוֹאִיל וְאִתְקַשׁ לִמְזוּזָה** - שמא תאמר שמכיון שהוקשה מצות תפילין למצות מזוזה[ז] יהיו הנשים חייבות בתפילין כפי שהן חייבות במזוזה[ח], **קָא מַשְׁמַע לָן** - משמיענו התנא שהנשים פטורות מן התפילין.

★

שנינו במשנה לגבי נשים, **וְחַיָּבִין בִּתְפִלָּה.**

הגמרא מבארת מדוע הן חייבות:

אומרת הגמרא, וחייבות נשים בתפילה משום **דְּרַחֲמֵי נִינְהוּ** - שהתפילה בקשת רחמים היא, וגם נשים זקוקות לרחמים. ומוסיפה הגמרא שיש חידוש בדין זה, **מַהוּ דְּתֵימָא** - שמא תאמר **שהוֹאִיל וּכְתִיב בָּהּ** [-בתפילה] שאמר דוד כשרדפו אבשלום בנו (תהלים נה יח) **'עֶרֶב וָבֹקֶר וְצָהֳרַיִם אָשִׂיחָה וְאֶהֱמֶה וַיִּשְׁמַע קוֹלִי'**, כלומר אני מתפלל בערב בבוקר ובצהרים[ט], וה' שומע לתפילתי, ובטוח אני שישמע לתפילתי גם עתה, ומפסוק זה לומדים (להלן לא.) שצריך להתפלל בשלשה זמנים ביום, **כְּמִצְוַת עֲשֵׂה שֶׁהַזְּמַן גְּרָמָא דָּמֵי** [-נחשבת], ונשים פטורות, **קָא מַשְׁמַע לָן** - משמיענו התנא שהנשים חייבות[י].

★

א. **נשים** פטורות מקריאת שמע ומתפילין כיון שהם מצוות עשה שהזמן גרמא, שקריאת שמע נוהגת 'בשכבך ובקומך' (דברים ו ז), ותפילין אינם נוהגים בלילה ובשבת, ונשים פטורות מכל מצות עשה שהזמן גרמא. רש"י (לעיל ע"א ד"ה נשים) [ראה מה שהובא בביאורי רש"י בשם הפני יהושע בענין מה שכתב רש"י שלילה אינו זמן תפילין]. ועבדים כנענים פטורים מכל מה שאשה פטורה, כי מה שעבדים חייבים במצוות למדנו (חגיגה ד.) בגזירה שוה 'לה' 'לה' מאשה, נאמר לגבי אשה (דברים כד א) 'וכתב לה', ונאמר לגבי שפחה (ויקרא יט כ) 'או חפשה לא נתן לה', כמו שפירש רש"י בחגיגה (שם ד"ה לה), ואם כן אין לחייבם במצוות יותר ממה שהאשה חייבת. תוספות יום טוב [על פי רבי עקיבא איגר (לעיל ע"א ד"ה בתוי"ט), הובאו דבריו בילקוט ביאורים].

ואף שנשים ועבדים פטורים מכל מצות עשה שהזמן גרמא, מכל מקום לא הזכיר התנא אלא דינם של נשים בקריאת שמע משום שבמשנה לעיל (יז:) עסקנו באלו הפטורים מקריאת שמע משום שעוסקים במת. ואגב כך נקט התנא גם את דינם לגבי תפילין מזוזה וברכת המזון שהוזכרו בקריאת שמע [תפילין, שנאמר (דברים ו ח) 'וקשרתם לאות על ידיך והיו לטטפות בין עיניך', מזוזה, שנאמר (שם ו ט) 'וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך', וברכת המזון, שנאמר (שם יא טו) 'ונתתי עשב בשדך לבהמתך ואכלת ושבעת'], ומשום שתפילה באה אחר קריאת שמע הזכיר גם דין התפילה. רשב"א (לעיל ע"א ד"ה נשים).

ועל מה שכתב רש"י שנשים פטורות מן התפילין משום שהם מצות עשה שהזמן גרמא, כתב רבי עקיבא איגר (ברש"י שם) שאינו מדוקדק, שהרי הטעם שנשים פטורות מתפילין הוא משום שהוקשה מצות תפילין למצות תלמוד תורה שנשים פטורות. ואדרבה מכך שנשים פטורות מתפילין למדנו לשאר כל מצוות עשה שהזמן גרמא שנשים פטורות מהם, כמו שמבואר כל זה בסוגיית הגמרא בקידושין (לד.-לה.). וראה בצל"ח (ברש"י שם) שכתב שרש"י פירש לפי ההוה אמינא של הגמרא להלן שמשמע שלא סברה כן.

ובענין הקטנים, פירש רש"י (לעיל ע"א ד"ה וקטנים, וכאן ד"ה ומן) שמדובר אפילו בקטן שהגיע לחינוך, שלא הטילו על אביו לחנכו לקריאת שמע לפי שאינו מצוי אצלו בזמן קריאת שמע. וגם פטור מן התפילין משום שסתם קטן אינו יודע לשמור על גוף נקי. וכתב הרשב"א (שם ד"ה נשים) שלכך פירש כן רש"י, מפני שאם מדובר בקטן שלא הגיע לחינוך, מדוע נקט התנא דווקא מצוות קריאת שמע ותפילין, והלא הוא פטור מכל המצוות, ואפילו מן התפילה.

אמנם התוספות (שם ד"ה וקטנים) הקשו על פירושו, והביאו משמם של רבינו תם ור"י שפירשו שמדובר בקטן שלא הגיע לחינוך, ולא רק מקריאת שמע הוא פטור אלא אף משאר כל המצוות, ונקט התנא קריאת שמע משום שבפרק זה אנו עוסקים בחייבים ובפטורים ממצות קריאת שמע. ואגב קריאת שמע נקט גם תפילין הכתוב בקריאת שמע [ומה ששנינו בסיפא 'וחייבין בתפילה ובמזוזה ובברכת המזון' יבואר להלן בהערה]. והטעם שהוצרך התנא לשנות שקטן פטור מקריאת שמע ומן התפילין, והלא פשוט הוא שקטן שלא הגיע לחינוך פטור מכל המצוות. משום שמצאנו שיש מצוות שהקטן חייב בהם אף קודם שהגיע לחינוך, כגון סוכה, שקטן שאינו צריך לאמו חייב בסוכה (סוכה כח.) אף שלא הגיע לחינוך [וראה בשלחן ערוך (או"ח סי' תרמ ס"ב)], לכן שנה התנא כאן שבמצוה של קריאת שמע ותפילין פטור הקטן. רשב"א (שם). והתוספות בעירובין (צו: ד"ה לא) תירצו שהזכיר את הקטנים משום נשים ועבדים, שכמו שאין מניחים את הקטנים להניח תפילין אף אם הם רוצים, מפני שהוא בזיון לתפילין, כך אין מניחים לנשים ועבדים להניח תפילין. והב"ח (או"ח סי' ע) תירץ על דרך זו, שכוונת התנא להשוות את הנשים והעבדים לקטנים, להשמיענו שפטורים לגמרי אפילו מדרבנן כמו קטנים שלא הגיעו לחינוך.

ב. **שהתפילה** בקשת רחמים היא, ותקנת חכמים היא, ותיקנוה אף לנשים ולחינוך הקטנים. רש"י (ד"ה וחייבין).

לפירוש רש"י שמשנתנו מדברת בקטן שהגיע לחינוך, ופטרוהו מקריאת שמע לפי שאינו מצוי אצל אביו בשעת קריאת שמע, מבואר ברבינו יונתן מלוניל (ד"ה וחייבין) שחייבוהו בתפילה משום שזמן תפילה נמשך יותר מזמן קריאת שמע, ואז גם הקטנים נעורים משנתם ומצויים אצל אביהם. וכן כתב הדברי דוד (בתוס' ד"ה וקטנים), וכתב עוד, שבתפילה גם אם התפלל לאחר שעבר זמנה נותנים לו שכר (להלן כו.), ונמצא שלענין זה זמנה כל היום [או עד חצות, ראה שלחן ערוך (או"ח סי' פט ס"א)], אבל קריאת שמע אם עבר זמנה אין נותנים לו שכר כלל, ואינו אלא כקורא בתורה. ור"י (הובאו דבריו בהערה לעיל) פירש שאף שברישא מדובר בקטן שלא הגיע לחינוך, מכל מקום כאן צריך לפרש שמדובר בקטן שהגיע לחינוך, שאם לא כן מדוע חייב בתפילה. אמנם רבינו תם (הובאו דבריו בהערה לעיל) ביאר שכל המשנה מדברת רק בקטן שלא הגיע לחינוך, ובאמת אינו חייב בתפילה מזוזה וברכת המזון, ולא הזכירו התנא בסיפא אלא אגב נשים ועבדים, שכן דרך התנא למנותם בכל מקום יחד [וכל זה לא נאמר אלא לענין תפילת שחרית ומנחה, אבל תפילת ערבית רשות היא, ולא קיבלוה הנשים. מגן אברהם (או"ח סי' רצט ס"ק טז)].

ג. **שהיא** מצות עשה שאין הזמן גרמא. רש"י (ד"ה ובמזוזה).

ד. **הגמרא** בסמוך תבאר אם חייבות בברכת המזון מדאורייתא או מדרבנן.

ה. קידושין (כט.). ובטעם הדבר שהנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא כתבו האבודרהם (ברכת המצות ומשפטיהם) והכלבו (סי' עג) בשם הבעל מלמד, שהאשה משועבדת לבעלה לעשות צרכיו, ואם היתה מחוייבת במצות עשה שהזמן גרמא אפשר שבשעת עשיית המצוה יצוה אותה הבעל לעשות מצותו, ואם תעשה מצות הבורא ותניח מצותו אוי לה מבעלה, ואם תעשה מצותו ותניח מצות הבורא אוי לה מיוצרה, לפיכך פטרה הבורא ממצותיו שיהיה לה שלום עם בעלה.

וקשה, הרי מסכת ברכות היא המסכתא הראשונה בש"ס, וכלל זה שכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות הוא במסכת קידושין ועכשיו עדיין לא שמענו אותו, ואם כן איך מקשה הגמרא כאן פשיטא, וראה צל"ח (ד"ה ק"ש) מה שכתב ליישב.

ו. **ואף** שמדברי הגמרא בעירובין (צו:) נראה שרבי יהודה ורבי מאיר מחייבים את הנשים במצות תפילין, כי לדעתם אין הזמן גורם למצות תפילין שתבא, כי גם שבת ולילה זמן תפילין הם. מכל מקום שאלת הגמרא כאן 'פשיטא' היא לדעת הסוברים שתפילין היא מצות עשה שהזמן גרמא, שלדעתם פשוט שהנשים פטורות מתפילין. תוספות (שם ד"ה לא). והרשב"א (ד"ה יש) כתב, שהנכון כהספרים שלא גרסו בגמרא 'פשיטא', אלא גרסו 'מאי שנא קריאת שמע ותפילין' שהנשים פטורות מהם, 'ומשני מצות עשה שהזמן גרמא הוא, וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות'. ובתוספות ר"י חסיד (ד"ה נשים, בתירוץ השני) תירץ, שאם בא התנא להשמיענו שמצות תפילין היא מצות עשה שהזמן גרמא, היה לו להשמיענו בהלכות תפילין ששבת ולילה אינם זמן תפילין, וממילא היינו יודעים שנשים פטורות, ולא היה לו להשמיענו דין זה כאן. והפני יהושע (ד"ה מן) ביאר, שאפילו לדעת רבי מאיר נשים פטורות מן התפילין, שמצות תפילין הוקשה למצות תלמוד תורה שאין הנשים חייבות בה (קידושין לד.), ולכך הקשו פשיטא. והצל"ח (ד"ה ומן) דחה פירוש זה, שהרי היקש זה נתחדש במסכת קידושין, ואיך שייך להקשות 'פשיטא' מבלי להזכיר כלל היקש זה, ובעל כרחך שהמקשה כאן לא ידע היקש זה. וראה שם שפירש כעין תירוצו של תוספות ר"י החסיד.

ז. **שהוקשו** זה לזה בפסוק, שנאמר (דברים ו ח-ט) 'וקשרתם לאות על ידך וגו', וכתבתם על מזוזות ביתך'. רש"י (ד"ה מהו).

ח. **ואף** שהוקשה מצות תפילין למצות תלמוד תורה [ראה בהערה לעיל] שבה נשים פטורות, כיון שהוקשה גם למצות מזוזה יש להחמיר ולדמותה למזוזה לענין זה, כמו שאמרו ביבמות (ח.) ועוד, שבכל מקום שאפשר להקיש לקולא או לחומרא, מקישים לחומרא ולא לקולא. פני יהושע (ד"ה מן).

ט. **ערבית** שחרית ומנחה. רש"י (על הפסוק).

י. **ביארנו** את דברי הגמרא כגירסת הספרים שלפנינו. וכתב רש"י (ד"ה הכי גרסינן) שאין

ומן התפלין [א] וחייבין [ב] בתפלה [ג] ובמזוזה [ד] ובברכת המזון: **גמ'** ק"ש פשיטא מצות עשה שהזמן גרמא הוא [ה] וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות מהו דתימא הואיל ואית בה מלכות שמים קמ"ל: ומן התפלין: פשיטא מהו דתימא הואיל ואתקש למזוזה קמ"ל: וחייבין בתפלה: דרחמי נינהו (א) מהו דתימא הואיל וכתיב בה [א] ערב ובקר וצהרים כמצות עשה שהזמן גרמא דמי קמ"ל: ובמזוזה: פשיטא מהו דתימא הואיל ואתקש לתלמוד תורה קמשמע לן: ובברכת המזון: פשיטא מהו דתימא הואיל וכתיב [ב] בתת ה' לכם בערב בשר לאכול ולחם בבקר לשבע כמצות עשה שהזמן גרמא דמי קמ"ל: אמר רב אדא בר אהבה נשים חייבות בקדוש היום דבר תורה אמאי מצות עשה שהזמן גרמא הוא וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות אמר אביי מדרבנן א"ל רבא והא דבר תורה קאמר ועוד כל מצות עשה נחייבינהו מדרבנן אלא אמר רבא אמר קרא [ג] זכור [ד] ושמור כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו בזכירה. א"ל רבינא לרבא נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן למאי נפקא מינה לאפוקי רבים ידי חובתן אי אמרת (בשלמא) דאורייתא אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא (אלא אי) אמרת דרבנן הוי שאינו מחוייב בדבר וכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן מאי ת"ש באמת אמרו בן מברך לאביו ועבד מברך לרבו ואשה מברכת לבעלה אבל אמרו חכמים תבא מארה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו אי אמרת בשלמא דאורייתא אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא אלא אי אמרת דרבנן אתי דרבנן ומפיק דאורייתא ולטעמיך קטן בר חיובא הוא אלא הכא במאי עסקינן כגון שאכל שיעורא דרבנן דאתי דרבנן ומפיק דרבנן: דרש רב עוירא זמנין אמר לה משמיה דר' אמי וזמנין אמר לה משמיה דר' אסי אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע כתוב בתורתך [ה] אשר לא ישא פנים ולא יקח שחד והלא אתה נושא פנים לישראל דכתיב [ו] ישא ה' פניו אליך אמר להם וכי לא אשא פנים לישראל שכתבתי להם בתורה [ז] ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך והם מדקדקים [על] עצמם עד כזית ועד כביצה: **מתני'** בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו רבי יהודה אומר מברך לפניהם ולאחריהם: **גמ'** אמר רבינא זאת אומרת הרהור כדבור דמי דאי סלקא דעתך לאו כדבור דמי למה מהרהר אלא מאי הרהור כדבור דמי יוצא בשפתיו כדאשכחן בסיני ורב חסדא אמר הרהור לאו כדבור דמי דאי סלקא דעתך הרהור כדבור דמי יוצא בשפתיו אלא מאי הרהור לאו כדבור דמי למה מהרהר אמר רבי אלעזר כדי שלא יהו כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל ונגרום בפרקא אחרינא (ב) אמר רב אדא בר אהבה בדבר שהצבור עוסקין בו והרי

רש"י

ומן התפלין. משום דסתם קטן אינו יודע לשמור גופו שלא יפיח בהן: וחייבין בתפלה. דתפלה רחמי היא, ומדרבנן היא, ותקנוה אף לנשים ולחנוך קטנים: ובמזוזה ובברכת המזון. מזוזה מצות עשה שלא הזמן גרמא, ובגמרא פריך פשיטא: ברכת המזון. בגמרא בעי לה דאורייתא או דרבנן: גמ' מהו דתימא נקיש תפלין למזוזה. דכתיב וקשרתם וכתבתם מה מזוזה נשים חייבות אף תפלין נשים חייבות, קמשמע לן: הכי גרסינן תפלה דרחמי נינהו. ולא גרס פשיטא דהא לאו דאורייתא היא: נקיש מזוזה לתלמוד תורה. דכתיב (דברים יא) ולמדתם אותם את בניכם וסמיך ליה וכתבתם, מה תלמוד תורה נשים פטורות ואע"ג דאין הזמן גרמא רחמנא פטרינהו דכתיב את בניכם ולא בנותיכם אף מזוזה נשים פטורות, קמ"ל דנשים חייבות, דכתיב למען ירבו ימיכם, גברי בעו חיי נשי לא בעו חיי, בתמיה: קדוש היום מ"ע שהזמן גרמא הוא. זכור את יום השבת לקדשו (שמות כ) זכרהו על היין: בשמירה. דלא תעשה מלאכה (שם): והני נשי איתנהו בשמירה. דתנן (קדושין דף כט.) כל מצות לא תעשה בין שהזמן גרמא בין שאין הזמן גרמא נשים חייבות, דהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשים שבתורה: נשים בברכת המזון דאורייתא. דכתיב ואכלת ושבעת (דברים ח) והוה ליה מצות עשה שאין הזמן גרמא: או דרבנן. דכתיב על הארץ הטובה אשר נתן לך (שם) והארץ לא נתנה לנקבות להתחלק, ואי משום בנות צלפחד חלק אביהם הוא דנטלו שהיה מיוצאי מצרים: בן. קטן: מברך. ברכת המזון לאביו, אם אין אביו יודע לברך: שיעורא דרבנן. כגון כזית לר"מ וכביצה לרבי יהודה, דמדאורייתא ואכלת ושבעת וברכת כתיב אבל בשיעורא כי האי לא מחייב אלא מדרבנן, והלכך אתי קטן דרבנן ומפיק גדול: עד כזית עד כביצה. עד כזית לר"מ עד כביצה לר' יהודה, דתנן (לקמן דף מה.) עד כמה מזמנין ר"מ אומר עד כזית ר' יהודה אומר עד כביצה: מתני' בעל קרי. מתקנת עזרא ואילך שתקן טבילה לבעלי קריין לעסוק בתורה, כדאמרי' בב"ק בפרק מרובה (דף פב:): מהרהר. ק"ש בלבו כשמגיע זמן המקרא: ואינו מברך. אפילו בהרהור: לא לפניה ולא לאחריה. כיון דברכות לאו מדאורייתא מחייב לא אצרכוהו רבנן: ועל המזון מברך לאחריו. דחיובא דאורייתא הוא: ואינו מברך לפניו. דלאו דאורייתא הוא: רבי יהודה אומר וכו'. בגמ' מפרש לה: גמ' כדבור דמי. וכל אדם נמי יוצא ידי חובתו בהרהור: למה מהרהר. מה מועיל: כדאשכחן בסיני. שהפרישן מאשה דכתיב אל תגשו אל אשה (שמות יט), ועל פרישה זו סמך עזרא לתקן טבילה לבעלי קריין קודם שיעסקו בתורה, דכתיב (דברים ד) והודעתם לבניך וסמיך ליה יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב כדאמרינן לקמן בפרקין (דף כא:): אלא

תוספות

בתפלה פשיטא כיון דכתיב ערב ובקר וצהרים אשיחה ואהמה כמצות עשה שהזמן גרמא הוי קמ"ל דרחמי נינהו. ורש"י לא גריס ליה שהרי תפלה דרבנן היא ומאי מ"ע שייכי ביה. ומ"מ יש ליישב דהא הלל דרבנן ונשים פטורות מהאי טעמא דמצות עשה שהזמן גרמא הוא כדאמרינן בסוכה (דף לח.) מי שהיה עבד ואשה או קטן מקרין אותו עונה אחריהן מה שהם אומרים דאין השומע פטור מקריאתן כיון שהם פטורים: **אית** דגרסי בברכת המזון פשיטא. ומשני כיון דכתיב בתת ה' לכם בערב בשר לאכול ולחם בבקר לשבוע כמ"ע שהזמן גרמא הוא קמ"ל: **נשים** בברכת המזון דאורייתא או דרבנן. פי' הקונטרס דסלקא דעתך דלא מחייבי מדאורייתא משום דכתיב על הארץ הטובה ונשים לא נטלו חלק בארץ ומה שנטלו בנות צלפחד חלק אביהם נטלו. ותימה כהנים ולוים נמי תבעי שהרי לא נטלו חלק בארץ וא"כ לא יוציאו אחרים ידי חובתן בברכת המזון אלא י"ל דטעמא משום דכתיב על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו ונשים ליתנהו לא בברית ולא בתורה ואמרינן לקמן (דף מט.) מי שלא אמר ברית ותורה בברכת המזון לא יצא ידי חובתו והשתא קא מבעיא ליה כיון דלא מצו למימר ברית ותורה לא הוו אלא מדרבנן או דלמא כיון דלא שייך בהו הוי שפיר דאורייתא והא דלקמן מיירי באנשים דשייכי בברית ותורה: **בעל** קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה. פי' אפילו בהרהור כדמשמע בגמ' והיינו טעמא דשרינא טפי בק"ש מברכות משום דק"ש דאורייתא וברכות דרבנן ואפי' למ"ד ק"ש דרבנן היינו היכא דהזכיר יציאת מצרים אבל מתניתין שלא הזכיר יציאת מצרים שלא התירו לו לומר אמת ויציב והוי ק"ש דאורייתא ואמת ויציב דרבנן שהרי הזכיר יציאת מצרים בק"ש ואין להקשות נתקן דלימא אמת ויציב ולא לימא ק"ש דהא עדיף דלימא ק"ש דאית ביה נמי מלכות שמים: **יוציא** בשפתיו. כיון דשרית ליה הרהור אע"פ שהוא כדבור לענין לצאת ידי ק"ש כמו כן מקרי דבור לענין דמקרי עוסק בתורה ומדשרית ליה להרהר אע"פ שהוא בעל קרי תתיר לו גם דבור: **כדאשכחן** בסיני. פירוש אף ע"ג דכדבור דמי לענין שיצא מ"מ לאו כדבור דמי לענין שיהא בעל קרי אסור להרהר כדאשכחן בסיני דהיה שם דבור והיו צריכין לטבול ואע"פ שהיו שותקין שומע כעונה [סוכה לח:]: **ורב** חסדא אמר לאו כדבור דמי. ר"ח פירש דהלכה כרב חסדא מדתרלי רב אדא ורבי אלעזר למלתיה שמע מיניה כותיה קיימי ולא יצא בקריאת שמע בהרהור: והרי

[נדפס בסוף המסכת]

עין משפט נר מצוה

כז א מיי' פ"ד מהלכות תפילין הלכה יג סמג עשין כב טוש"ע או"ח סימן לח סעיף ג:
כח ב מיי' פ"א מהל' תפלה הלכה ב סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן קו סעיף ב:
כט ג מיי' פ"ה מהלכו' מזוזה הלכה י סמג עשין כג טוש"ע יו"ד סימן רלא סעיף ג:
ל ד מיי' פ"ה מהלכות ברכות הלכה א סמג עשין כז טוש"ע או"ח סימן קפו סעיף א ב:
לא ה מיי' פכ"ט מהל' ש"ג הלכה ג סמג [עשין כט] טוש"ע או"ח סימן רעא סעיף ב:
[ה מיי' פ"ה מה' ברכות הלכה א' טוש"ע או"ח סי' קפו סעיף א ב]:
לב ו מיי' פ"א מהלכות ברכות הלכה יא:
לג ז ח מיי' פ"ה שם הלכה טו וטז סמג עשין כז טוש"ע או"ח סימן קפו סעיף ב:
לד (ט מיי' פ"ד מהל' ק"ש הלכה ח סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן פח):
לה (י) כ טוש"ע או"ח סי' סב סעיף ג ד ובהגה:

תורה אור השלם

א) עֶרֶב וָבֹקֶר וְצָהֳרַיִם אָשִׂיחָה וְאֶהֱמֶה וַיִּשְׁמַע קוֹלִי: [תהלים נה, יח]
ב) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה בְּתֵת יְיָ לָכֶם בָּעֶרֶב בָּשָׂר לֶאֱכֹל וְלֶחֶם בַּבֹּקֶר לִשְׂבֹּעַ בִּשְׁמֹעַ יְיָ אֶת תְּלֻנֹּתֵיכֶם אֲשֶׁר אַתֶּם מַלִּינִם עָלָיו וְנַחְנוּ מָה לֹא עָלֵינוּ תְלֻנֹּתֵיכֶם כִּי עַל יְיָ: [שמות טז, ח]
ג) זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ: [שמות כ, ח]
ד) שָׁמוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ כַּאֲשֶׁר צִוְּךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ: [דברים ה, יב]
ה) כִּי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם הוּא אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים וַאֲדֹנֵי הָאֲדֹנִים הָאֵל הַגָּדֹל הַגִּבֹּר וְהַנּוֹרָא אֲשֶׁר לֹא יִשָּׂא פָנִים וְלֹא יִקַּח שֹׁחַד: [דברים י, יז]
ו) יִשָּׂא יְיָ פָּנָיו אֵלֶיךָ וְיָשֵׂם לְךָ שָׁלוֹם: [במדבר ו, כו]
ז) וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ: [דברים ח, י]

רב נסים גאון

אינו מטמא אבל מטמא למת מצוה ולאחותו מה תלמוד לומר הרי שהיה הולך לשחוט פסחו ולמול את בנו כו' מכל מקום ולאחותו בא ללמדנו מה שכבר הזכרנו: **ואילו רב יהודה כי מטי גבי האשה שכובשת ירק בקדרה.** זו המשנה בתחלת פרק שני דמסכת טהרות. ואמרי לה זיתים שכבשן בטרפיהן וזו המשנה בתחלת פרק ב' דמסכת עוקצין: **ורב יהודה כי הוה שליף חד מסאניה אתי מיטרא.** איתיה לפירושה במסכת תענית בפרק סדר תעניות האלו (דף כד) והיינו דאמרי' רב יהודה חזנהו להנהו בי תריד הוו קא פרצי בריפתא אמר שמע מינה איכא שבעא בעלמא יהב עיניה הוה כפנא אמרו ליה רבנן לרב כהנא בריה דרב נחוניא שמעיה מר דשכיח קמיה נעשייה דליפוק לשוקא עשייה נפק לשוקא חזא כינופיא אמר להו מאי האי [א"ל] אכוספא דתמרי דקא מיזדבן אמר שמע מינה איכא כפנא אמר ליה לשמעיה שלוף לי מסאני שלף ליה חד מסאנא בעא למישלף אידך אתא אליהו כו' ובפרק כל היד המרבה לבדוק דמסכת נדה (דף יג) אמרי' שאני רב יהודה דאימתא דמאריה עליה (קרי) [דקרי] עליה שמואל עליה דרב יהודה אין זה ילוד אשה: **ר' יוחנן הוה אזיל ויתיב אשערי טבילה אמר כי סלקן בנות ישראל מטבילה נפגען בי דניהוי להו בני שפירי כוותי.** אתה מוצא שהזכירו שבח יופיו בבבא מציעא בפרק השוכר את הפועלים (דף פד) אמר ר' יוחנן אנא אשתיירי משפירי ירושלים האי

מסורת הש"ס עם הוספות

א) קדושין דף כט. [וש"נ], ב) [שבועות דף כ: ע"ש], ג) ר"ה דף כט., ד) סוכה לח. תוספתא פ"ה, ה) [עי' תוס' לעיל טו. ד"ה ור' יהודה], ו) עיין תוס' לקמן מח. ד"ה עד ולעיל טו. ד"ה ורבי יהודה, ז) [עי' בבאור הגר"א משלי כב ט באור נפלא ומתוק בזה], ח) עיין תוס' נדה ע: ד"ה כאן קודם, ט) שבת דף קנ., י) עיין סוכה מב., כ) קדושין כט:, ל) קדושין לד., מ) פסחים דף קו., נ) קדושין לה., ס) ספרי פנחס סי' קלב, ע) ב"ב קטז:, פ) לקמן מה., צ) כא: כב., ק) ושם ד"ה מי שהיה, ר) עיין מע"ש פ"ה מי"ד, ש) לקמן כא ע"א.

הגהות הב"ח

(א) גמ' דרחמי נינהו (מהו דתימא וכו' קמ"ל) תא"מ ונ"ב ברוב הספרים לא גרסי ליה: (ב) שם ונגרום בפרק' אחרינ'. נ"ב פי' בהל' דרך ארץ כדלקמן בדף כ"ב:

גליון הש"ס

גמ' ומן התפלין פשיטא. עיין תוס' עירובין צו ע"ב ד"ה לא ס"ד: שם ובמזוזה פשיטא. עיין יומא דף י"א ע"ב ואם כן לא הוה פשיטא דלא נימא למעט מן ביתך ולא ביתה. ולע"ק: שם ובבהמ"ז פשיטא. עיין לקמן בסמוך א"ל רבינא לרבא נשים בבהמ"ז דאורייתא או דרבנן. ולע"ע: שם נשים בבהמ"ז דאורייתא. ע' תשובת תשב"ץ ח"א סימן קס"ט: שם ולטעמיך קטן. ע' בר"ן מגילה פ"ב (ובדף הספר (רס"ב א) [רס"ג ע"א ט]) בשם הרמב"ן ולע"ג. אמ"ז ראיתי ברמב"ן במלחמות שי"ל גירסא אחרת כאן: שם דאתי דרבנן ומפיק דרבנן. עי' ר"ה לג ע"א תוס' ד"ה הא ר' יהודה ועירובין צו תוס' ד"ה דילמא [ומגילה יט תוס' ד"ה ור"י]: שם אמר רבינא זאת אומרת. עי' בטורי אבן מגילה יט ע"ב בד"ה (ר"י מכשיר) [תוך]:

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] בכת"י אמר רבא זכור ושמור בדבור אחד נאמרו (וכ"ה בראשונים ובתוספות ר"י החסיד וכ"ה מפורש בשבועות כ ע"ב עיי"ש): ב] עיין ברא"ש שגורס לאפוקי אחרים וכן לקמן אינו מוציא את האחרים (ונכון רש"ש עיי"ש) וכן נראה מתוס' ד"ה נשים שגרסו כן: ג] עיין ברא"ש שאינו גורס "בשלמא", וכן ליתא בכת"י ובאמת אין לו הבנה וט"ס הוא (דק"ס): ד] [צ"ל ואי] (גליון) וכן גרס הרא"ש ואי אמרת: ה] נ"א לא (גליון): ו] התוס' נקטו לשון "דכתיב" ואינו פסוק, והבאה"מ מגיה דמברכינן: ז] עיין פני יהושע שכתב דכן משמע לקמן כא ע"א אלא ק"ש וברהמ"ז דאורייתא וכו' הרי משמע להדיא דדוקא ק"ש וברהמ"ז הוא דמהרהר משא"כ בברכות ק"ש וברהמ"ז לפניו דאסור אף בהרהור ובתוס' ריה"ח ובתוס' הרא"ש מבואר כוונת הראי' מגמ' כב ע"א עיי"ש (עיין שפתי חכמים): ח] מה שהקשו ותירצו התוס' הוא תלמוד ערוך לקמן כא ע"א: ט] ד"ה רבי יהודה מכשיר בקטן וע"ג בשו"ת חתם סופר או"ח סי' א ובחשק שלמה כאן:

שנינו במשנה שנשים חייבות בתפילה **וּבִמְזוּזָה**.

הגמרא מבררת מה החידוש בהלכה זו:

מקשה הגמרא, **פְּשִׁיטָא** - הלא פשוט הוא שנשים חייבות במזוזה, שהרי אינה מצות עשה שהזמן גרמא, ולמה הוצרכה המשנה להשמיעו[יא]. מתרצת הגמרא, **מַהוּ דְּתֵימָא הוֹאִיל וְאִתְקַשׁ לְתַלְמוּד תּוֹרָה** - שמא תאמר שמכיון שהוקשה מצות מזוזה למצות תלמוד תורה[יב] יהיו הנשים פטורות ממזוזה כפי שהן פטורות מתלמוד תורה[יג], **קָמַשְׁמַע לָן** - משמיענו התנא שהנשים חייבות במזוזה, שנאמר בה (דברים יא כא) 'למען ירבו ימיכם', וגם נשים זקוקות לחיים.

★

שנינו במשנה, שנשים חייבות במזוזה **וּבְבִרְכַּת הַמָּזוֹן**.

הגמרא מבררת מה החידוש בהלכה זו:

מקשה הגמרא, **פְּשִׁיטָא** - הלא פשוט הוא שנשים חייבות בברכת המזון, שהרי אינה מצות עשה שהזמן גרמא, ולמה הוצרכה המשנה להשמיעו[יד]. מתרצת הגמרא, **מַהוּ דְּתֵימָא** - שמא תאמר **שהוֹאִיל וּכְתִיב** בענין חטא המתלוננים (שמות טז ח) **'בְּתֵת ה' לָכֶם בָּעֶרֶב בָּשָׂר לֶאֱכֹל וְלֶחֶם בַּבֹּקֶר לִשְׂבֹּעַ', כְּמִצְוַת עֲשֵׂה שֶׁהַזְּמַן גְּרָמָא דָּמֵי** [-נחשבת], ונשים פטורות, **קָא מַשְׁמַע לָן** - משמיענו התנא שחייבות בברכת המזון.

★

הגמרא מבררת מדוע נשים חייבות בקידוש אף שהיא מצות עשה שהזמן גרמא:

אָמַר רַב אֲדָא בַּר אַהֲבָה, נָשִׁים חַיָּיבוֹת בְּקִדּוּשׁ הַיּוֹם שבכניסת השבת **דְּבַר תּוֹרָה**[טו]. מקשה הגמרא, **אַמַּאי** - מדוע הן חייבות, הרי **מִצְוַת עֲשֵׂה שֶׁהַזְּמַן גְּרָמָא הוּא**[טז], **וְכָל מִצְוַת עֲשֵׂה שֶׁהַזְּמַן גְּרָמָא נָשִׁים פְּטוּרוֹת**.

מתרצת הגמרא, **אָמַר אַבַּיֵי**, אכן מדאורייתא הן פטורות כיון שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, אבל מכל מקום חייבות הן בקידוש היום **מִדְּרַבָּנָן**. דוחה הגמרא, **אָמַר לֵיהּ רָבָא, וְהָא** [-והרי] **'דְּבַר תּוֹרָה' קָאָמַר** רב אדא[יז]. **וְעוֹד**, אם אתה אומר שחייבו רבנן את הנשים בקידוש היום אף שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, אם כן **בְּכָל מִצְוֹת עֲשֵׂה** שהזמן גרמא **נְחַיְּיבִינְהוּ** [-את הנשים] **מִדְּרַבָּנָן**.

הגמרא חוזרת בה, ומבארת את דברי רב אדא בר אהבה באופן אחר:

אֶלָּא אָמַר רָבָא, אָמַר קְרָא בדברות ראשונות (שמות כ ח), **'זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ'**, **וּ**בדברות אחרונות (דברים ה יב), **'שָׁמוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ'**, הוקשה מצות השמירה למצות הזכירה[יח], ללמד **שֶׁכֹּל מִי שֶׁיֶּשְׁנוֹ בִּשְׁמִירָה**, כלומר שהוא בכלל הציווי של 'לא תעשה כל מלאכה' (שם ה יד)[יט], **יֶשְׁנוֹ בִּזְכִירָה** - הרי הוא גם בכלל הציווי של 'זכור את יום השבת לקדשו', דהיינו במצות קידוש, **וְהָנֵי נָשֵׁי** - ונשים אלו, **הוֹאִיל וְאִיתַנְהוּ בִּשְׁמִירָה** - כיון שהן חייבות בשמירה, שנשים חייבות במצות לא תעשה אף שהזמן גרמא (קידושין כט.), **אִיתַנְהוּ בִּזְכִירָה** - חייבות גם בזכירה [בקידוש][כ].

★

הגמרא דנה אם חיוב נשים בברכת המזון הוא מן התורה או מדרבנן[כא]:

אָמַר לֵיהּ רָבִינָא לְרָבָא, נָשִׁים חייבות **בְּבִרְכַּת הַמָּזוֹן מִדְּאוֹרָיְיתָא**[כב] **אוֹ מִדְּרַבָּנָן**[כג]. מבררת הגמרא, **לְמַאי נָפְקָא מִינָּהּ** אם הן חייבות מדאורייתא או מדרבנן כיון שעל כל פנים חייבות לברך. משיבה הגמרא, נפקא מינה אם יכולות **לְאַפּוֹקֵי** [-להוציא] **רַבִּים** [אנשים] **יְדֵי חוֹבָתָן**[כד], **אִי אָמְרַתְּ (בִּשְׁלָמָא)** שנשים חייבות בברכת המזון **מִדְּאוֹרָיְיתָא**, יכולות הן להוציא אנשים ידי חובתן, משום **דְּאָתֵי דְּאוֹרָיְיתָא וּמַפֵּיק דְּאוֹרָיְיתָא** - באה אשה שחיובה מדאורייתא

לגרוס בגמרא 'פשיטא', כיון שחובת התפילה אינה מדאורייתא, ובמצוות דרבנן אין חילוק בין מצות עשה שהזמן גרמא למצות עשה שלא הזמן גרמא, אלא כל מצוה ומצוה יש לדון אם ראו חכמים צורך לחייב גם את הנשים, וכיון שתפילה היא רחמים, חייבו בה גם את הנשים, ראה מהרש"א (בתוס' ד"ה בתפלה). ולדבריו אין לגרוס גם 'מהו דתימא הואיל וכתיב בה ערב ובקר וצהרים, כמצות עשה שהזמן גרמא דמי קא משמע לן', אלא רק 'וחייבין בתפלה דרחמי נינהו', וכמו שכתב בהגהות הב"ח (אות א) שהיא גירסת רוב הספרים. אולם גירסת התוספות (ד"ה בתפלה) היא, 'פשיטא', ומתרצת הגמרא, 'כיון דכתיב ערב ובקר וצהרים אשיחה ואהמה כמצות עשה שהזמן גרמא הוי [וכמבואר להלן (לא.) שמפסוק זה לומדים שצריך להתפלל בשלשה זמנים ביום], קא משמע לן דרחמי נינהו', ומבארים התוספות שגם ממצוות דרבנן שהזמן גרמא נשים פטורות, כמו שמצאנו (סוכה לח.) שנשים פטורות מקריאת הלל שחובתו מדרבנן משום שהוא מצוה שהזמן גרמא [והראש יוסף (ד"ה דרחמי) כתב ליישב שלדעת רש"י חיוב הלל הוא מדברי קבלה, ודנים אותו כדאורייתא. וראה עוד במגן גבורים (שלטי הגבורים סי' ע סק"א), הובאו דבריו בילקוט ביאורים].

יא. **ואין** לומר שהיינו סבורים שיהיו פטורות כיון שהוקשה מצות מזוזה למצות תפילין, שאדרבה משום היקש זה היה צריך לומר שגם בתפילין יהיו חייבות, שבכל מקום שאפשר להקיש לקולא או לחומרא, מקישים לחומרא ולא לקולא (יבמות ה.) [וכעת לא ידעה הגמרא שיש לפטור את הנשים מן התפילין כיון שהוקשו לתלמוד תורה]. צל"ח (ד"ה ובמזוזה).

יב. **שהוקשו** זה לזה בפסוק, שנאמר (דברים יא יט-כ) 'ולמדתם אותם את בניכם' וגו', 'וכתבתם על מזוזות ביתך'. רש"י (ד"ה נקיש).

יג. **נשים** פטורות מתלמוד תורה אף על פי שהיא מצות עשה שאין הזמן גרמא, כיון שנאמר (דברים יא יט) 'ולמדתם אותם את בניכם' ולא נאמר 'בנותיכם'. רש"י (שם).

יד. **הקשו** הצל"ח (ברש"י ד"ה או) ורע"א (גליון הש"ס ד"ה ובברהמ"ז), הרי להלן הסתפק רבינא אם נשים חייבות בברכת המזון מן התורה או מדרבנן, ואם כן אינו פשוט שחייבות. וראה בצל"ח מה שתירץ, הובאו דבריו בילקוט ביאורים.

טו. **מצות** קידוש נלמדת מהפסוק (שמות כ ז) 'זכור את יום השבת לקדשו', ודרשו (פסחים קו.) זוכרהו על היין. רש"י (ד"ה קדוש). וראה תוספות (פסחים שם ד"ה זוכרהו, נזיר ד. ד"ה מאי) שהסתפקו אם גם מה שצריך לקדש על היין הוא מדאורייתא.

טז. **שהיא** מצוה שיש לה זמן, שאינה נוהגת אלא בשבת.

יז. **וראה** צל"ח (ד"ה והא) שאין לפרש את הלשון 'דבר תורה' על דין דרבנן, ומשום שהעובר על דברי חכמים עבר ב'לא תסור', הובאו דבריו בילקוט ביאורים.

יח. **אביי** סבר שאין להקיש זכירה לשמירה כיון שלא נכתבו בפסוק אחד, ואינו כשאר סמוכים שבתורה, ורבא סבר שכיון ששניהם נאמרו בדיבור אחד (שבועות כ:) נחשבים כסמוכים. צל"ח (ד"ה ועוד). וראה בילקוט ביאורים אם חייבות גם בהבדלה, ואם היקש זה נאמר לגבי כל מצוות שבת.

יט. **על** פי רש"י (ד"ה בשמירה, שבועות שם ד"ה מדרב). אולם ראה מהרש"א (שבועות שם ד"ה זכור) בשם הרמב"ן (שמות כ ז) ש'שמור' בעצמו הוא מצות לא תעשה, ולא שהוא מרמז על מצות 'לא תעשה כל מלאכה'.

כ. **אבל** אין להקיש להיפך ולומר שכשם שאינן חייבות ב'זכור' משום שהוא מצות עשה שהזמן גרמא, כך אינן חייבות ב'שמור', שבכל מקום שאפשר להקיש לקולא או לחומרא, מקישים לחומרא ולא לקולא (יבמות ה.). תוספות (שבועות שם ד"ה כל).

כא. **הטעם** שלא הביאה הגמרא ספק זה מיד אחרי שביארה את דברי המשנה בענין ברכת המזון, והפסיקה בדברי רב אדא בר אהבה בענין קידוש היום. משום שבתחילה לא היה מקום לספק זה כלל, כי מן הסברא לא ניתן לומר שנשים חייבות לברך מדרבנן ולא מן התורה, שאם אינם חייבות מן התורה, אם יברכו יעברו על 'בל תוסיף'. אבל אחרי שאמר אביי לגבי קידוש היום שהן חייבות מדרבנן, הלא מוכרח מזה שאינן עוברות על בל תוסיף במה שמקיימות מצות עשה שלא נתחייבו בה, וגם רבא שדחה דברי אביי, מכל מקום בפרט זה של 'בל תוסיף' לא נחלק עליו, אם כן עתה יש לומר שמה שנשים חייבות בברכת המזון הוא רק מדרבנן, ולכן קבעו בגמרא נידון זה רק אחרי המאמר של רב אדא בר אהבה. פני יהושע (ד"ה אמר ליה). וראה בצל"ח שתירץ באופן אחר, הובאו דבריו בילקוט ביאורים.

כב. **כיון** שנאמר (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת', והיא מצות עשה שאין הזמן גרמא. רש"י (ד"ה נשים).

כג. **כיון** שנאמר (שם) 'על הארץ הטובה אשר נתן לך', והארץ לא ניתנה לנשים. ואם משום בנות צלפחד שנטלו חלק בארץ, הן לא נטלו אלא חלק אביהם שהיה מיוצאי מצרים. רש"י (ד"ה או). וראה עוד בילקוט ביאורים בענין כהנים ולויים גרים ועבדים שלא ניתנה להם הארץ אם דינם כנשים לענין זה. והתוספות (ד"ה נשים) ביארו, שלהלן (מט.) אמרו רבי אבא ורבי אילעא שמי שלא הזכיר ברית [-'על בריתך שחתמת בבשרנו'] ותורה [-'ועל תורתך שלמדתנו'] בברכת המזון לא יצא ידי חובתו, ונשים אינן חייבות בברית ותורה ואינן יכולות להזכירם, והספק הוא האם אכן מטעם זה נשים פטורות מברכת המזון מדאורייתא, או שמא רק מי ששייך בברית ותורה ולא הזכיר לא יצא ידי חובת ברכת המזון, אבל נשים שאינן שייכות בזה יצאו ידי חובתן גם בלי ברית ותורה. וראה בצל"ח (בתוס' שם) שכתב על פי דברי התוספות, שלדעת רב (להלן שם) הסובר שאף אם לא הזכיר ברית ותורה יצא, ברור שחיוב הנשים בברכת המזון הוא מדאורייתא.

ובטעם הדבר שהיה מסופק שמא חייבו חכמים את הנשים בברכת המזון אף שבשאר מצוות שהנשים פטורות מהן לא חייבום, כתב הרשב"ץ (ד"ה גרסינן) שהוא משום שהיא מצות עשה שאין הזמן גרמא, ולכך יש לומר שחייבום להשוות מצוה זו לשאר מצוות עשה שאין הזמן גרמא. וראה בצל"ח (ד"ה ובגוף) שביאר באופן אחר, הובאו דבריו בילקוט ביאורים.

כד. **ולכאורה** יש עוד נפקא מינה בספק זה, באופן שהאשה מסופקת אם בירכה, שאם

ומן התפלין וחייבין בתפלה ובמזוזה ובברכת המזון: **גמ'** ק"ש פשיטא מצות עשה שהזמן גרמא הוא וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות מהו דתימא הואיל ואית בה מלכות שמים קמ"ל: ומן התפלין: פשיטא מהו דתימא הואיל ואתקש למזוזה קמ"ל: וחייבין בתפלה: דרחמי נינהו (א) מהו דתימא הואיל וכתיב בה ערב ובקר וצהרים כמצות עשה שהזמן גרמא דמי קמ"ל: ובמזוזה: פשיטא מהו דתימא הואיל ואתקש לתלמוד תורה קמשמע לן: ובברכת המזון: פשיטא מהו דתימא הואיל וכתיב בתת ה' לכם בערב בשר לאכל ולחם בבקר לשבע כמצות עשה שהזמן גרמא דמי קמ"ל: אמר רב אדא בר אהבה נשים חייבות בקדוש היום דבר תורה אמאי מצות עשה שהזמן גרמא הוא וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות אמר אביי מדרבנן א"ל רבא והא דבר תורה קאמר ועוד כל מצות עשה נחייבינהו מדרבנן אלא אמר רבא אמר קרא זכור ושמור כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו בזכירה. א"ל רבינא לרבא נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן למאי נפקא מינה לאפוקי רבים ידי חובתן אי אמרת (בשלמא) דאורייתא אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא (אלא אי) אמרת דרבנן הוי שאינו מחוייב בדבר וכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן מאי ת"ש באמת אמרו בן מברך לאביו ועבד מברך לרבו ואשה מברכת לבעלה אבל אמרו חכמים תבא מארה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו אי אמרת בשלמא דאורייתא אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא אלא אי אמרת דרבנן אתי דרבנן ומפיק דאורייתא ולטעמיך קטן בר חיובא הוא אלא הכא במאי עסקינן כגון שאכל שיעורא דרבנן דאתי דרבנן ומפיק דרבנן: דרש רב עוירא זמנין אמר לה משמיה דר' אמי וזמנין אמר לה משמיה דר' אסי אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע כתוב בתורתך אשר לא ישא פנים ולא יקח שחד והלא אתה נושא פנים לישראל דכתיב ישא ה' פניו אליך אמר להם וכי לא אשא פנים לישראל שכתבתי להם בתורה ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך והם מדקדקים [על] עצמם עד כזית ועד כביצה: **מתני'** בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו רבי יהודה אומר מברך לפניהם ולאחריהם: **גמ'** אמר רבינא זאת אומרת הרהור כדבור דמי דאי סלקא דעתך לאו כדבור דמי למה מהרהר אלא מאי הרהור כדבור דמי יוציא בשפתיו כדאשכחן בסיני: ורב חסדא אמר הרהור לאו כדבור דמי דאי סלקא דעתך הרהור כדבור דמי יוציא בשפתיו אלא מאי הרהור לאו כדבור דמי למה מהרהר אמר רבי אלעזר כדי שלא יהו כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל ונגרוס בפרקא אחרינא (ב) אמר רב אדא בר אהבה בדבר שהצבור עוסקין בו והרי

ומן התפלין. משום דסתם קטן אינו יודע לשמור גופו שלא יפיח בהן: **וחייבין בתפלה.** דתפלה רחמי היא ומדרבנן היא, ותקנוה אף לנשים ולחנוך קטנים: **ובמזוזה ובברכת המזון.** מזוזה מצות עשה שלא הזמן גרמא, ובגמרא פריך פשיטא: **ברכת המזון.** בגמרא בעי לה דאורייתא או דרבנן: **גמ' מהו דתימא נקיש תפלין למזוזה.** דכתיב וקשרתם וכתבתם מה מזוזה נשים חייבות אף תפילין נשים חייבות, קמשמע לן: **הכי גרסינן תפלה דרחמי נינהו.** ולא גרס פשיטא דהא לאו דאורייתא היא: **נקיש מזוזה לתלמוד תורה.** דכתיב (דברים יא) ולמדתם אותם את בניכם וסמיך ליה וכתבתם, מה תלמוד תורה נשים פטורות ואע"ג דאין הזמן גרמא רחמנא פטרינהו דכתיב את בניכם ולא בנותיכם אף מזוזה נשים פטורות, קמ"ל דנשים חייבות, דכתיב למען ירבו ימיכם, גברי בעו חיי נשי לא בעו חיי, בתמיה: **קדוש היום** מ"ע שהזמן גרמא הוא. זכור את יום השבת לקדשו (שמות כ) זכרהו על היין: **בשמירה.** דלא תעשה מלאכה (שם): **והני נשי איתנהו בשמירה.** דתנן (קדושין דף כט.) כל מצות לא תעשה בין שהזמן גרמא בין שאין הזמן גרמא נשים חייבות, דהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשים שבתורה: **נשים בברכת המזון דאורייתא.** דכתיב ואכלת ושבעת (דברים ח) והוה ליה מצות עשה שאין הזמן גרמא: **או דרבנן.** דכתיב על הארץ הטובה אשר נתן לך (שם) והארץ לא נתנה לנקבות להתחלק, ואי משום בנות צלפחד חלק אביהם הוא דנטלו שהיה מיוצאי מצרים: **בן. קטן: מברך.** ברכת המזון לאביו, אם אין אביו יודע לברך: **שיעורא דרבנן.** כגון כזית לר"מ וכביצה לרבי יהודה, דמדאורייתא ואכלת ושבעת וברכת כתיב אבל בשיעורא כי האי לא מחייב אלא מדרבנן, והלכך אתי קטן דרבנן ומפיק גדול: **עד כזית עד כביצה.** עד כזית לר"מ עד כביצה לר' יהודה, דתנן (לקמן דף מה.) עד כמה מזמנין ר"מ אומר עד כזית ר' יהודה אומר עד כביצה: **מתני' בעל קרי.** מתקנת עזרא ואילך שתקן טבילה לבעלי קריין לעסוק בתורה, כדאמרי' בב"ק בפרק מרובה (דף פב:): **מהרהר.** ק"ש בלבו כשמגיע זמן המקרא: **ואינו מברך.** אפילו בהרהור: **לא לפניה ולא לאחריה.** כיון דברכות לאו מדאורייתא מחייב לא אצרכוהו רבנן: **ועל המזון מברך לאחריו.** דחיובא דאורייתא הוא: **ואינו מברך לפניו.** דלאו דאורייתא הוא: **רבי יהודה אומר וכו'.** בגמ' מפרש לה: **גמ' כדבור דמי.** וכל אדם נמי יוצא ידי חובתו בהרהור: **למה מהרהר.** מה מועיל: **כדאשכחן בסיני.** שהפרישן מאשה דכתיב אל תגשו אל אשה (שמות יט), ועל פרישה זו סמך עזרא לתקן טבילה לבעלי קריין קודם שיעסקו בתורה, דכתיב (דברים ד) והודעתם לבניך וסמיך ליה יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב כדאמרינן לקמן בפרקין (דף כב.): אלא

בתפלה פשיטא כיון דכתיב ערב ובקר וצהרים אשיחה ואהמה כמצות עשה שהזמן גרמא הוי קמ"ל דרחמי נינהו. ורש"י לא גריס ליה שהרי תפלה דרבנן היא ומאי מ"ע שייכי ביה. ומ"מ יש ליישב דהא הלל דרבנן ונשים פטורות מהאי טעמא דמצות עשה שהזמן גרמא הוא כדאמרינן בסוכה (דף לח.) מי שהיה עבד ואשה או קטן מקרין אותו עונה אחריהן מה שהם אומרים דאין השומע פטור מקריאתן כיון שהם פטורים: **אית** דגרסי בברכת המזון פשיטא. ומשני כיון דכתיב בתת ה' לכם בערב בשר לאכול ולחם בבקר לשבוע כמ"ע שהזמן גרמא הוא קמ"ל: **נשים** בברכת המזון דאורייתא או דרבנן. פי' הקונטרס דסלקא דעתך דלא מחייבי מדאורייתא משום דכתיב על הארץ הטובה ונשים לא נטלו חלק בארץ ומה שנטלו בנות צלפחד חלק אביהם נטלו. ותימה כהנים ולוים נמי תבעי שהרי לא נטלו חלק בארץ וא"כ לא יוציאו אחרים ידי חובתן בברכת המזון אלא י"ל דטעמא משום דכתיב על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו ונשים ליתנהו לא בברית ולא בתורה ואמרינן לקמן (דף מט.) מי שלא אמר ברית ותורה בברכת המזון לא יצא ידי חובתו והשתא קא מבעיא ליה כיון דלא מצו למימר ברית ותורה לא הוו אלא מדרבנן או דלמא כיון דלא שייך בהו הוי שפיר דאורייתא והא דלקמן מיירי באנשים דשייכי בברית ותורה: **בעל** קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה. פי' אפילו בהרהור כדמשמע בגמ' והיינו טעמא דשרינא טפי בק"ש מברכות משום דק"ש דאורייתא וברכות דרבנן ואפי' למ"ד ק"ש דרבנן היינו היכא דהזכיר יציאת מצרים אבל מתניתין שלא הזכיר יציאת מצרים שלא התירו לו לומר אמת ויציב והוי ק"ש דאורייתא ואמת ויציב דרבנן שהרי הזכיר יציאת מצרים בק"ש ואין להקשות נתקן לימא אמת ויציב ולא לימא ק"ש דהא עדיף דלימא ק"ש דאית ביה נמי מלכות שמים: **יוציא** בשפתיו. כיון דשרית ליה הרהור אע"פ שהוא כדבור לענין לצאת ידי ק"ש כמו כן מקרי דבור לענין דמקרי עוסק בתורה ומדשרית ליה להרהר אע"פ שהוא בעל קרי תתיר לו גם דבור: **כדאשכחן** בסיני. פירוש אף ע"ג דכדבור דמי לענין שיצא מ"מ לאו כדבור דמי לענין שיהא בעל קרי אסור להרהר כדאשכחן בסיני דהיה שם דבור והיו צריכין לטבול ואע"פ שהיו שותקין שומע כעונה [סוכה לח:]: **ורב** חסדא אמר לאו כדבור דמי. ר"ח פירש דהלכה כרב חסדא מדאתרצי רב אדא ורבי אלעזר למלתיה שמע מיניה כותיה קיימי ולא יצא בקריאת שמע בהרהור: והרי

עין משפט נר מצוה

כז א מיי' פ"ד מהלכות תפילין הלכה יג סמג עשין כב טוש"ע או"ח סימן לח סעיף ג:

כח ב מיי' פ"א מהל' תפלה הלכה ב סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן קו סעיף ב:

כט ג מיי' פ"ה מהלכו' מזוזה הלכה י סמג עשין כג טוש"ע יו"ד סימן רלא סעיף ג:

ל ד מיי' פ"ה מהלכות ברכות הלכה א סמג עשין כז טוש"ע או"ח סימן קפו סעיף א ב:

לא ה מיי' פכ"ט מהל' ש"ג הלכה ו סמג עשין כט טוש"ע או"ח סימן רעא סעיף ב:

[ה מיי' פ"ה מה' ברכות הלכה א' טוש"ע או"ח סי' קפו סעיף א ב]:

לב ו מיי' פ"א מהלכות ברכות הלכה יא:

לג ז ח מיי' פ"ה שם הלכה טו וטז סמג עשין כז טוש"ע או"ח סימן קפו סעיף ב:

לד (ט מיי' פ"ד מהל' ק"ש הלכה ח סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן פח):

לה (י) כ טוש"ע או"ח סי' סב סעיף ג ד והגה:

תורה אור השלם

א) עֶרֶב וָבֹקֶר וְצָהֳרַיִם אָשִׂיחָה וְאֶהֱמֶה וַיִּשְׁמַע קוֹלִי: [תהלים נה, יח]

ב) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה בְּתֵת יְיָ לָכֶם בָּעֶרֶב בָּשָׂר לֶאֱכֹל וְלֶחֶם בַּבֹּקֶר לִשְׂבֹּעַ בִּשְׁמֹעַ יְיָ אֶת תְּלֻנֹּתֵיכֶם אֲשֶׁר אַתֶּם מַלִּינִם עָלָיו וְנַחְנוּ מָה לֹא עָלֵינוּ תְלֻנֹּתֵיכֶם כִּי עַל יְיָ: [שמות טז, ח]

ג) זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ: [שמות כ, ח]

ד) שָׁמוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ כַּאֲשֶׁר צִוְּךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ: [דברים ה, יב]

ה) כִּי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם הוּא אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים וַאֲדֹנֵי הָאֲדֹנִים הָאֵל הַגָּדֹל הַגִּבֹּר וְהַנּוֹרָא אֲשֶׁר לֹא יִשָּׂא פָנִים וְלֹא יִקַּח שֹׁחַד: [דברים י, יז]

ו) יִשָּׂא יְיָ פָּנָיו אֵלֶיךָ וְיָשֵׂם לְךָ שָׁלוֹם: [במדבר ו, כו]

ז) וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ: [דברים ח, י]

רב נסים גאון

אינו מטמא אבל מטמא למת מצוה ולאחותו מה תלמוד לומר הרי שהיה הולך לשחוט פסחו ולמול את בנו כו' מכל מקום ולאחותו בא ללמדנו מה שכבר הזכרנו: **ואילו רב יהודה כי מטי גבי האשה שכובשת ירק בקדרה.** זו המשנה בתחלת פרק שני דמסכת טהרות. ואמרי לה זיתים שכבשן בטרפיהן וזו המשנה בתחלת פרק ב' דמסכת עוקצין: **ורב יהודה כי הוה שליף חד מסאניה אתי מיטרא.** איתיה לפירושה במסכת תענית בפרק סדר תעניות האלו (דף כד) והיינו דאמרי' רב יהודה חזנהו להנהו בי תריד הוו קא פרצי בריפתא אמר שמע מינה איכא שבעא בעלמא יהב עיניה הוה כפנא אמרו ליה רבנן לרב כהנא בריה דרב נחוניא שמעיה מר דשכיח קמיה נעשייה דליפוק לשוקא עשייה נפק לשוקא חזא כינופיא אמר להו מאי האי [א"ל] אכוספא דתמרי דקא מיזדבן אמר שמע מינה איכא כפנא אמר ליה לשמעיה שלוף לי מסאני שלף ליה חד מסאנא בעא למישלף אידך אתא אליהו כו' ובפרק כל היד המרבה לבדוק דמסכת נדה (דף יג) אמרי' שאני רב יהודה דאימתא דמאריה עליה (קרי) [דקרי] עליה שמואל עליה דרב יהודה אין זה ילוד אשה: **ר' יוחנן הוה אזיל ויתיב אשערי טבילה אמר כי סלקן בנות ישראל מטבילה נפגען בי דניהוי להו בני שפירי כוותי.** אתה מוצא שהזכירו שבח יופיו בבבא מציעא בפרק השוכר את הפועלים (דף פד) אמר ר' יוחנן אנא אשתיירי משפירי ירושלים האי

מסורת הש"ס עם הוספות

א) קדושין דף כט. [וש"נ], ב) [שבועות דף כ: ע"ש], ג) ר"ה דף כט., ד) סוכה לח. תוספתא פ"ה, ה) [עי' תוס' לעיל טו. ד"ה ור' יהודה], ו) עיין תוס' לקמן מח. ד"ה עד ולעיל טו. ד"ה ורבי יהודה, ז) [עי' בבאור הגר"א משלי כב ט באור נפלא ומתוק בזה], ח) עיין תוס' נדה ע: ד"ה כאן קודם, ט) שבת דף קנ., י) עיין סוכה מב., כ) קדושין כט:, ל) קדושין לד., מ) פסחים דף קו., נ) קדושין לה., ס) ספרי פנחס סי' קלב, ע) ב"ב קטז:, פ) לקמן מה., צ) כא: כב., ק) ושם ד"ה מי שהיה, ר) עיין מע"ש פ"ה מי"ד, ש) לקמן כא ע"א.

הגהות הב"ח

(א) גמ' דרחמי נינהו (מהו דתימא וכו' קמ"ל) תא"מ ונ"ב ברוב הספרים לא גרסי ליה: (ב) שם ונגרום בפרק' אחרינ'. נ"ב פי' בהל' דרך ארץ כדלקמן בדף כ"ב:

גליון הש"ס

גמ' ומן התפלין פשיטא. עיין תוס' עירובין צו ע"ב ד"ה לא ס"ד: שם ובמזוזה פשיטא. עיין יומא דף י"א ע"ב ואם כן לא הוה פשיטא דלא נימא למעט מן ביתך ולא ביתה. ולע"ק: שם ובבהמ"ז פשיטא. עיין לקמן בסמוך א"ל רבינא לרבא נשים בבהמ"ז דאורייתא או דרבנן. ולע"ע: שם נשים בבהמ"ז דאורייתא. ע' תשובת תשב"ץ ח"א סימן קס"ט: שם ולטעמיך קטן. ע' בר"ן מגילה פ"ב (ובדף הספר (רס"ב א) [רס"ג ע"א]) בשם הרמב"ן ולע"ג. אח"ז ראיתי ברמב"ן במלחמות סי"ל גירסא אחרת כאן: שם דאתי דרבנן ומפיק דרבנן. עי' ר"ה לג ע"א תוס' ד"ה הא ר' יהודה ועירובין צו תוס' ד"ה דילמא [ומגילה יט תוס' ד"ה ור"י]: שם אמר רבינא זאת אומרת. עי' בטורי אבן מגילה יט ע"ב בד"ה (ר"י מכשיר) [חוץ]:

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] בכת"י אמר רבא זכור ושמור בדבור אחד נאמרו (וכ"ה בראשונים ובתוספות ר"י החסיד וכ"ה מפורש בשבועות כ ע"ב עיי"ש): ב] עיין ברא"ש שגורס לאפוקי אחרים וכן לקמן אינו מוציא את האחרים (ונכון רש"ש עיי"ש) וכן נראה מתוס' ד"ה נשים שגרסו כן: ג] עיין ברא"ש שאינו גורס "בשלמא", וכן ליתא בכת"י ובאמת אין לו הבנה וט"ס הוא (דק"ס): ד] [צ"ל ואי] (גליון) וכן גרס הרא"ש ואי אמרת: ה] נ"א לא (גליון): ו] התוס' נקטו לשון "דכתיב" ואינו פסוק, והבאה"מ מגיה דמברכינן: ז] עיין פני יהושע שכתב דכן משמע לקמן כא ע"א אלא ק"ש וברהמ"ז דאורייתא וכו' הרי משמע להדיא דדוקא ק"ש וברהמ"ז הוא דמהרהר משא"כ בברכות ק"ש וברהמ"ז לפניו דאסור אף בהרהור ובתוס' ריה"ח ובתוס' הרא"ש מבואר כוונת הראי' מגמ' כב ע"א עיי"ש (עיין שפתי חכמים): ח] מה שהקשו ותירצו התוס' הוא תלמוד ערוך לקמן כא ע"א: ט] ד"ה רבי יהודה מכשיר בקטן ועי"ג בשו"ת חתם סופר או"ח סי' א ובחשק שלמה כאן:

ומוציאה אנשים שחיובם מדאורייתא, **(אלא אי) [וְאִי**[כה]**] אָמְרַת** שנשים חייבות בברכת המזון **מִדְּרַבָּנָן, הָוֵי** - הרי הן כמי **שֶׁאֵינוֹ מְחוּיָּיב בַּדָּבָר** כיון שמן התורה הן פטורות, **וְכֹל מִי שֶׁאֵינוֹ מְחוּיָּיב בַּדָּבָר אֵינוֹ מוֹצִיא אֶת הָרַבִּים יְדֵי חוֹבָתָן**[כו], ואינן יכולות להוציא את האנשים המחוייבים בברכת המזון מדאורייתא[כז]. ולענין זה יש להסתפק **מַאי** - מהו חיובם של הנשים בברכת המזון.

השיב רבא לרבינא[כח], **תָּא שְׁמַע** - בא ושמע ראיה לפשוט את הספק, שנינו ברייתא, **בֶּאֱמֶת אָמְרוּ**[כט], **בֵּן קָטָן מְבָרֵךְ** ברכת המזון **לְאָבִיו** להוציאו ידי חובתו [מדין שומע כעונה] אם אין אביו יודע לברך[ל], **וְעֶבֶד מְבָרֵךְ לְרַבּוֹ** אם אין רבו יודע לברך, **וְאִשָּׁה מְבָרֶכֶת לְבַעְלָהּ** אם אין בעלה יודע לברך, **אֲבָל אָמְרוּ חֲכָמִים, תָּבֹא מְאֵרָה** [-קללה] **לְאָדָם שֶׁאִשְׁתּוֹ וּבָנָיו מְבָרְכִין לוֹ**, שודאי הוא מחמת שלא למד[לא]. **אִי אָמְרַת בִּשְׁלָמָא** - מובן הדבר אם תאמר שנשים חייבות בברכת המזון **מִדְּאוֹרַיְיתָא**, שלכך האשה מוציאה את בעלה, **דְּאָתֵי דְּאוֹרַיְיתָא וּמַפִּיק דְּאוֹרַיְיתָא** - שבאה האשה שחיובה מדאורייתא ומוציאה את בעלה שחיובו מדאורייתא, **אֶלָּא אִי אָמְרַת** שנשים חייבות בברכת המזון **מִדְּרַבָּנָן, אָתֵי דְּרַבָּנָן וּמַפִּיק דְּאוֹרַיְיתָא** - האם האשה שחיובה מדרבנן יכולה להוציא את בעלה שחיובו מדאורייתא.

דוחה רבינא, **וּלְטַעְמָיךְ** - וכי לדבריך שאשה מחוייבת בברכת המזון מדאורייתא לא תקשה הברייתא, והלא מלבד ההלכה שאשה מוציאה את בעלה, שנינו שגם הבן מוציא את אביו, וכיצד תפרש הלכה זו, וכי **קָטָן בַּר חִיּוּבָא הוּא** - האם קטן מחוייב בברכת המזון מדאורייתא, ודאי שלא, וכיון שאינו מחוייב מדאורייתא, איך יכול הוא להוציא את אביו ידי חובתו. **אֶלָּא** על כרחך צריך לומר **דְּהָכָא בְּמַאי עָסְקִינַן** - כאן בברייתא, במה מדובר, **כְּגוֹן שֶׁאָכַל** אביו פת שאין בו אלא **שִׁיעוּרָא דְּרַבָּנָן** - שיעור המחייב בברכת המזון רק מדרבנן[לב], **דְּאָתֵי דְּרַבָּנָן וּמַפִּיק דְּרַבָּנָן** - שבא הקטן שחיובו מדרבנן ומוציא את אביו שחיובו מדרבנן[לג]. וכן יש לפרש מה ששנינו שהאשה מוציאה את בעלה ידי חובתו, שמדובר באופן שאכל שיעור החייב בברכת המזון מדרבנן, ואין להוכיח מברייתא זו שנשים חייבות בברכת המזון מדאורייתא[לד].

★

הגמרא מביאה דרשה בענין שיעור ברכת המזון מדרבנן:

דָּרַשׁ רַב עַוִירָא, זִמְנִין אָמַר לָהּ מִשְּׁמֵיהּ דְּרַבִּי אַמִי - לפעמים אמר דרשה זו משמו של רבי אמי, **וְזִמְנִין אָמַר לָהּ מִשְּׁמֵיהּ דְּרַבִּי אַסִּי** - ולפעמים אמרה משמו של רבי אסי[לה], **אָמְרוּ מַלְאֲכֵי הַשָּׁרֵת לִפְנֵי הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, רִבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם, כָּתוּב בְּתוֹרָתְךָ** (דברים י יז) **'אֲשֶׁר לֹא יִשָּׂא פָנִים וְלֹא יִקַּח שֹׁחַד', וַהֲלֹא אַתָּה נוֹשֵׂא פָנִים לְיִשְׂרָאֵל, דִּכְתִיב** (במדבר ו כו) **'יִשָּׂא ה' פָּנָיו אֵלֶיךָ'**[לו]. **אָמַר לָהֶם** הקדוש ברוך הוא למלאכי השרת, **וְכִי לֹא אֶשָּׂא פָנִים לְיִשְׂרָאֵל, שֶׁכָּתַבְתִּי לָהֶם בַּתּוֹרָה** (דברים ח י) **'וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ'**, שיברכו ברכת המזון כשאוכלים שיעור שביעה, **וְהֵם מְדַקְדְּקִים [עַל] עַצְמָם** ומברכים גם כשאוכלים רק **עַד כַּזַּיִת וְעַד כַּבֵּיצָה**[לז].

★ ★ ★

חייבת מן התורה צריכה לברך כדין 'ספיקא דאורייתא לחומרא', ואם חייבת מדרבנן אינה צריכה. וראה במעדני יום טוב (סי' יג אות ר) וצל"ח (ד"ה למאי) מדוע לא אמרה הגמרא נפקא מינה זו, הובאו דבריהם בילקוט ביאורים.

כה. **הגהות** וציונים.

כו. **ראש** השנה (כט.).

כז. **ואף** על פי שאמרו (להלן מח.) שגדול שאכל שיעור דרבנן מוציא גדול אחר שאכל שיעור דאורייתא, יש לומר שדווקא איש שמן הדין יכול להוציא אחרים ידי חובתם אף אם לא אכל כלום, שכל ישראל ערבים זה לזה, אלא שרבנן אמרו שלא יברך ברכת הנהנין אם לא נהנה, לכך כשאכל כזית ונתחייב לברך עליו, אף על פי שאין חיובו מן התורה, מוציא אחרים ידי חובתם. אבל אשה אינה בכלל ערבות, ולפיכך אינה מוציאה אלא את מי שחיובו מדרבנן. רבינו יונה (ד"ה תפלה) רא"ש (סי' יג) [אמנם במלחמות ה' (ד"ה ונסים) כתב שגדול שאכל שיעור דרבנן אינו מוציא אחרים שאכלו שיעור דאורייתא, וראה שם מה שביאר בזה].

כח. **כן** מבואר מדברי הרשב"א (ד"ה אלא) שרבא רבו של רבינא השיב לו כן.

כט. **כל** מקום ששנינו 'באמת אמרו' כן היא ההלכה (שבת נג:), ואין חולק בדבר. רש"י (סוכה לח. ד"ה באמת). ובירושלמי (כלאים פ"ב ה"א) א"ר לעזר, כל מקום ששנו 'באמת' הלכה למשה מסיני היא. וכתבו הר"ש והרע"ב (תרומות פ"ב מ"א) שאינו ממש הלכה למשה מסיני. אמנם הרמב"ם (פירוש המשניות שם) כתב שהוא הלכה למשה מסיני.

ל. **בכל** המצוות יכול אדם להוציא את חבירו שלא יצא, ואפילו אם הוא בעצמו יצא, ומכל מקום אמרו בירושלמי (פ"ג ה"ג) שאינו יכול להוציא את חבירו בקריאת שמע ותפילה וברכת המזון [בקריאת שמע משום שנאמר (דברים ו ז) 'ושננתם', משמע שיהא כל אחד משנן בפיו. בתפילה משום שכל אחד צריך לבקש רחמים על עצמו. בברכת המזון שנאמר (שם ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת', מי שאכל יברך]. אלא שכל זה הוא דווקא במי שיודע לברך, אבל אם אינו יודע חבירו מוציאו, כמבואר להלן (מה:). ר"ן (ר"ה לד: ד"ה יחיד) [וראה טור (או"ח סי' תקצד) ובית יוסף (שם) שנחלקו הראשונים בדבר זה].

לא. **רש"י** (סוכה שם ד"ה שאשתו). ולא משום שמבזה את קונו לעשות שלוחים כאלה. ערוך לנר (שם בתוד"ה ותסי). והוכיח שמדובר במי שלא למד מכך שאמר התנא 'תבא מארה למי שאשתו ובניו מברכין לו' ולא הזכיר 'עבדו', ובזה מצוי שאשתו ובניו מברכים לו יותר מעבדו, שאינו מתבייש מהם [אמנם התוספות (שם) הקשו על פירוש רש"י וביארו שתבא עליו קללה כיון שממנה שלוחים כאלה].

לב. **מן** התורה אין האוכל מחוייב בברכת המזון עד שיאכל שיעור שביעה, שנאמר (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת', ומדרבנן חייבוהו אף בפחות משיעור זה, ולהלן (מה.) נחלקו מהו השיעור שחייבו חכמים בברכת המזון, לרבי מאיר כזית, ולרבי יהודה כביצה. רש"י (ד"ה עד). ומה שדרשו (להלן מט:) רבי מאיר ורבי יהודה את דבריהם מן הפסוקים אינו אלא אסמכתא. תוספות (שם ד"ה רבי). אמנם ראה ברשב"א (ד"ה אלא, ולהלן מט: ד"ה הכא) שענין זה תלוי במחלוקת אמוראים אם לדעת רבי מאיר ורבי יהודה שיעור זה מדאורייתא הוא, הובאו דבריו בילקוט ביאורים.

לג. **וראה** תוספות לעיל (טו. ד"ה ולכי, בתירוץ הראשון) שיש חילוק בין חיוב גמור מדרבנן, כמו מקרא מגילה, שאין הקטן מוציא את הגדול אף שגם הגדול אינו חייב אלא מדרבנן, לחומרא דרבנן, כגון ברכת המזון על כזית וכביצה, שהקטן יכול להוציא את הגדול כמבואר בגמרא כאן. ובאופן אחר כתבו התוספות (שם, בתירוץ השני) שבברכת המזון מדובר שהקטן אכל שיעור שחייב מדאורייתא והאב אכל שיעור שחייב רק מדרבנן, ולכן יכול הבן שחיובו מדרבנן להוציא את האב שחיובו מדרבנן, אבל אם הבן יאכל רק שיעור דרבנן לא יוכל להוציא את אביו, שהאב הוא רק חד דרבנן והבן הוא תרי דרבנן, שגם אינו חייב מן התורה בברכת המזון, וגם אכל שיעור שאין מתחייבים עליו מן התורה, ולכן במגילה שהגדול הוא חד דרבנן, שחיוב מגילה הוא מדרבנן, והבן הוא תרי דרבנן, שמלבד מה שחיוב מגילה הוא מדרבנן, חיוב הקטן במצוות הוא מדרבנן, אין הקטן מוציא את הגדול [אמנם רבי עקיבא איגר (שו"ת קמא סי' ז ד"ה ומה"ט וד"ה ונ"ל) הביא שהרא"מ (בביאורו לסמ"ג הלכות מגילה ד"ה תוך, הו"ד במגן אברהם סי' תרפט סק"ד) חולק על תוספות וסובר שאף אם הקטן אכל רק שיעור דרבנן מוציא את הגדול, כיון שהקטן יכול לבוא לידי חיוב של חד דרבנן אם יאכל כדי שבעו, וראה עוד שם ברע"א מה שהקשה על דברי התוספות ומה שתירצו האחרונים על קושייתו, הובאו דבריהם בילקוט ביאורים]. אבל הרמב"ן (מלחמות ה', ד"ה והלא) אינו גורס בגמרא 'ולטעמיך', והוא סובר שקטן אינו מוציא את אביו כלל, שכל חיובו של הקטן מוטל על אביו משום חינוך ולא על הקטן [ראה רש"י להלן (מח. ד"ה עד)], ומה שאמרו שהבן מברך לאביו מדובר בבן גדול. וראה עוד בילקוט ביאורים בדעת הרמב"ן.

לד. **בגמרא** לא נפשטה האיבעיא אם נשים חייבות בברכת המזון מדאורייתא או מדרבנן, ולהלכה נחלקו הראשונים, הובאו דבריהם בילקוט ביאורים.

לה. **רב** עוירא שמע כן משניהם (רש"י שבת קמ: ד"ה זימנין), וכשהיה דורש כן לפני תלמידי רבי אמי היה אומר כן משמו, וכשהיה דורש כן לפני תלמידי רבי אסי היה אומר כן משמו, ועשה כן כדי להאהיב את הדבר על התלמידים, שחביבים דברי הרב על תלמידיו. תפארת ציון (סוטה ה.). והבן יהוידע (חולין פד: ד"ה זמנין) ביאר, שרבי אמי היה גדול מרבי אסי, ולכן היה רב אשי קורא אותו רבי אף שהיה חבירו [כמבואר בתוספות (ב"ב לד. ד"ה הוה)], ורב עוירא היה תלמידו של רבי אסי, ואם היה אומר דרשה זו בשם שניהם איך יזכירם, אם יזכיר את רבי אמי קודם רבי אסי, הרי רבי אסי היה רבו, ואם יזכיר את רבו קודם גם זה אי אפשר, כיון שרבי אמי היה גדול ממנו, ולכן כך היה מנהגו, שפעמים אמר כן משמו של רבי אסי ופעמים אמר כן משמו של רבי אמי.

לו. **וכתבו** התוספות בנדה (ע: ד"ה כתוב), שלפי פשטות הכתוב אין זו סתירה, שלא נאמר בפסוק ישא ה' 'פניך' אלא 'פניו', ומשמע שיפנה אליך להשים לך שלום ולא שישא פני ישראל, אבל הש"ס מפרש כאילו נכתב 'ישא ה' פניך' ולכן הקשו איך נושא פנים. ובראש השנה (יז: ד"ה אשר) הוסיפו התוספות לבאר, ש'אשר לא ישא פנים' הכוונה לפני האדם, שאינו נושא פנים למי שהוא עשיר או זקן, ו'ישא ה' פניו אליך' הכוונה לפני השכינה, שיראה לך פנים שוחקות ולא פנים של כעס [ראה ערוך לנר בנדה (בתוס' שם) שכוונת התוספות שם למה שכתבו בראש השנה].

לז. **עד** כזית לרבי מאיר ועד כביצה לרבי יהודה. רש"י (ד"ה עד). וראה בפני יהושע (ד"ה דרש) בענף יוסף (על העין יעקב, ד"ה והם) ובנימוקי הגרי"ב (על העין יעקב, ד"ה דרש) מדוע הזכיר חומרא זו יותר משאר דברים שהחמירו ישראל על עצמם. ובאהבת איתן (על העין יעקב, ד"ה ומי) הקשה, איזו מעלה יש בזה, הרי אדרבה כיון שאינם חייבים בברכת המזון היא ברכה שאינה צריכה. ותירץ על פי מה שאמרו בזוהר (ח"ב תרומה קנג:) שאפילו אם אכל רק כזית ומחשיבו לעיקר אכילתו נחשב כדי שביעה, ובזה שהם מדקדקים על עצמם עד כזית וכביצה נחשב שאכלו שיעור שביעה, שמחמת רצונם

ומן התפלין וחייבין בתפלה ובמזוזה ובברכת המזון: **גמ'** ק"ש פשיטא מצות עשה שהזמן גרמא הוא [א] וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות מהו דתימא הואיל ואית בה מלכות שמים קמ"ל: ומן התפלין: פשיטא מהו דתימא הואיל ואתקש למזוזה קמ"ל: וחייבין בתפלה: דרחמי נינהו (א) מהו דתימא הואיל וכתיב בה [א] ערב ובקר וצהרים כמצות עשה שהזמן גרמא דמי קמ"ל: ובמזוזה: פשיטא מהו דתימא הואיל ואתקש לתלמוד תורה קמשמע לן: ובברכת המזון: פשיטא מהו דתימא הואיל וכתיב [ב] בתת ה' לכם בערב בשר לאכול ולחם בבקר לשבע כמצות עשה שהזמן גרמא דמי קמ"ל: אמר רב אדא בר אהבה נשים חייבות בקדוש היום דבר תורה אמאי מצות עשה שהזמן גרמא הוא וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות אמר אביי מדרבנן א"ל רבא והא דבר תורה קאמר ועוד כל מצות עשה נחייבינהו מדרבנן אלא אמר רבא אמר קרא [ג] זכור [ד] ושמור [א] כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו בזכירה. א"ל רבינא לרבא נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן למאי נפקא מינה לאפוקי רבים [ב] ידי חובתן אי אמרת (בשלמא [ג]) דאורייתא אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא (אלא אי [ד]) אמרת דרבנן הוי שאינו מחוייב בדבר וכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן מאי ת"ש באמת אמרו [ה] בן מברך לאביו ועבד מברך לרבו ואשה מברכת לבעלה אבל אמרו חכמים תבא מארה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו אי אמרת בשלמא דאורייתא אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא אלא אי אמרת דרבנן אתי דרבנן ומפיק דאורייתא ולטעמיך קטן בר חיובא הוא [ו] אלא הכא במאי עסקינן כגון שאכל שיעורא דרבנן דאתי דרבנן ומפיק דרבנן: דרש רב עוירא זמנין אמר לה משמיה דר' אמי וזמנין אמר לה משמיה דר' אסי אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע כתוב בתורתך [ה] אשר לא ישא פנים ולא יקח שחד והלא אתה נושא פנים לישראל דכתיב [ו] ישא ה' פניו אליך אמר להם וכי לא אשא פנים לישראל שכתבתי להם בתורה [ז] ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך והם מדקדקים [על] עצמם עד כזית ועד כביצה [ה]: **מתני'** בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו רבי יהודה אומר מברך לפניהם ולאחריהם: **גמ'** אמר רבינא זאת אומרת הרהור כדבור דמי דאי סלקא דעתך לאו כדבור דמי למה מהרהר אלא מאי הרהור כדבור דמי יוציא בשפתיו [ו] כדאשכחן בסיני ורב חסדא אמר [ט] הרהור לאו כדבור דמי דאי סלקא דעתך הרהור כדבור דמי יוציא בשפתיו אלא מאי הרהור לאו כדבור דמי למה מהרהר אמר רבי אלעזר כדי שלא יהו כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל ונגרום בפרקא אחרינא (ב) אמר רב אדא בר אהבה בדבר שהצבור עוסקין בו והרי

רש"י

ומן התפלין. משום דסתם קטן אינו יודע לשמור גופו [י] שלא יפיח בהן: וחייבין בתפלה. דתפלה רחמי היא ומדרבנן היא, ותקנוה אף לנשים ולחנוך קטנים: ובמזוזה ובברכת המזון. מזוזה מצות עשה שלא הזמן גרמא, וגמרא פריך פשיטא: ברכת המזון. בגמרא בעי לה דאורייתא או דרבנן: **גמ'** מהו דתימא נקיש תפלין למזוזה. דכתיב וקשרתם וכתבתם מה מזוזה נשים חייבות אף תפילין נשים חייבות, קמשמע לן: הכי גרסינן תפלה דרחמי נינהו. ולא גרס פשיטא דהא לאו דאורייתא היא: נקיש מזוזה לתלמוד תורה. דכתיב (דברים יא) ולמדתם אותם את בניכם וסמיך ליה וכתבתם, מה תלמוד תורה נשים פטורות ואע"ג דאין הזמן גרמא רחמנא פטרינהו דכתיב את בניכם ולא בנותיכם [כ] אף מזוזה נשים פטורות, קמ"ל דנשים חייבות, דכתיב למען ירבו ימיכם, גברי בעו חיי נשי לא בעו חיי, בתמיה [ל]: קדוש היום מ"ע שהזמן גרמא הוא. זכור את יום השבת לקדשו (שמות כ) זכרהו על היין [מ]: בשמירה. דלא תעשה מלאכה (שם): והני נשי איתנהו בשמירה. דתנן (קדושין דף כט.) כל מצות לא תעשה בין שהזמן גרמא בין שאין הזמן גרמא נשים חייבות, דהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשים שבתורה [נ]: נשים בברכת המזון דאורייתא. דכתיב ואכלת ושבעת (דברים ח) והוה ליה מצות עשה שאין הזמן גרמא: או דרבנן. דכתיב על הארץ הטובה אשר נתן לך (שם) והארץ לא נתנה לנקבות להתחלק [ס], ואי משום בנות צלפחד חלק אביהם הוא דנטלו שהיה מיוצאי מצרים [ע]: בן. קטן: מברך. ברכת המזון לאביו, אם אין אביו יודע לברך: שיעורא דרבנן. כגון כזית לר"מ וכביצה לרבי יהודה [פ], דמדאורייתא ואכלת ושבעת וברכת כתיב אבל בשיעורא כי האי לא מחייב אלא מדרבנן, והלכך אתי קטן דרבנן ומפיק גדול: עד כזית עד כביצה. עד כזית לר"מ עד כביצה לר' יהודה, דתנן (לקמן דף מה.) עד כמה מזמנין ר"מ אומר עד כזית ר' יהודה אומר עד כביצה: **מתני'** בעל קרי. מתקנת עזרא ואילך שתקן טבילה לבעלי קריין לעסוק בתורה, כדאמרי' בב"ק בפרק מרובה (דף פב:): מהרהר. ק"ש בלבו כשמגיע זמן המקרא: ואינו מברך. אפילו בהרהור: לא לפניה ולא לאחריה. כיון דברכות לאו מדאורייתא מחייב לא אצרכוהו רבנן: ועל המזון מברך לאחריו. דחיובא דאורייתא הוא: ואינו מברך לפניו. דלאו דאורייתא הוא: רבי יהודה אומר וכו'. בגמ' [צ] מפרש לה: **גמ'** כדבור דמי. וכל אדם נמי יוצא ידי חובתו בהרהור: למה מהרהר. מה מועיל: כדאשכחן בסיני. שהפרישן משה דכתיב אל תגשו אל אשה (שמות יט), ועל פרישה זו סמך עזרא לתקן טבילה לבעלי קריין קודם שיעסקו בתורה, דכתיב (דברים ד) והודעתם לבניך וסמיך ליה יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב כדאמרינן לקמן בפרקין (דף כא:): אלא

תוספות

בתפלה פשיטא כיון דכתיב ערב ובקר וצהרים אשיחה ואהמה כמצות עשה שהזמן גרמא הוי קמ"ל דרחמי נינהו. ורש"י לא גריס ליה שהרי תפלה דרבנן היא ומאי מ"ע שייכי ביה. ומ"מ יש ליישב דהא הלל דרבנן ונשים פטורות מהאי טעמא דמצות עשה שהזמן גרמא הוא כדאמרינן בסוכה (דף לח.[ק]) מי שהיה עבד ואשה או קטן מקרין אותו עונה אחריהן מה שהם אומרים דאין השומע פטור מקריאתן כיון שהם פטורים: **אית** דגרסי בברכת המזון פשיטא. ומשני כיון דכתיב בתת ה' לכם בערב בשר לאכול ולחם בבקר לשבוע כמ"ע שהזמן גרמא הוא קמ"ל: **נשים** בברכת המזון דאורייתא או דרבנן. פי' הקונטרס דסלקא דעתך דלא מחייבי מדאורייתא משום דכתיב על הארץ הטובה ונשים לא נטלו חלק בארץ ומה שנטלו בנות צלפחד חלק אביהם נטלו. ותימה כהנים ולוים נמי תבעי שהרי לא נטלו חלק בארץ [ר] וא"כ לא יוציאו אחרים ידי חובתן בברכת המזון אלא י"ל דטעמא משום דכתיב [ש] על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו ונשים ליתנהו לא בברית ולא בתורה ואמרינן לקמן (דף מט.) מי שלא אמר ברית ותורה בברכת המזון לא יצא ידי חובתו והשתא קא מבעיא ליה כיון דלא מצו למימר ברית ותורה לא הוו אלא מדרבנן או דלמא כיון דלא שייך בהו הוי שפיר דאורייתא והא דלקמן מיירי באנשים דשייכי בברית ותורה: **בעל** קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה. פי' אפילו בהרהור כדמשמע בגמ' [ו] והיינו טעמא דשרינא טפי בק"ש מברכות משום דק"ש דאורייתא וברכות דרבנן ואפי' למ"ד [ע] ק"ש דרבנן היינו היכא דהזכיר יציאת מצרים אבל מתניתין שלא הזכיר יציאת מצרים שלא התירו לו לומר אמת ויציב והוי ק"ש דאורייתא ואמת ויציב דרבנן שהרי הזכיר יציאת מצרים בק"ש ואין להקשות [פ] נתקן לימא אמת ויציב ולא לימא ק"ש דהא עדיף לימא ק"ש דאית ביה נמי מלכות שמים: **יוציא** בשפתיו. כיון דשרית ליה הרהור אע"פ שהוא כדבור לענין לצאת ידי ק"ש כמו כן מקרי דבור לענין דמקרי עוסק בתורה ומדשרית ליה להרהר אע"פ שהוא בעל קרי תתיר לו גם דבור: **כדאשכחן** בסיני. פירוש אף ע"ג דלדבור דמי לענין שיצא מ"מ לאו כדבור דמי לענין שיהא בעל קרי אסור להרהר כדאשכחן בסיני דהיה שם דבור והיו צריכין לטבול ואע"פ שהיו שותקין שומע כעונה [סוכה לח:]: **ורב** חסדא אמר לאו כדבור דמי. ר"ח פירש דהלכה כרב חסדא מדתרלי רב אדא ורבי אלעזר למלתיה שמע מיניה כותיה קיימי ולא יצא בקריאת שמע בהרהור: והרי

עין משפט נר מצוה

כז א מיי' פ"ד מהלכות תפילין הלכה יג סמג עשין כב טוש"ע או"ח סימן לח סעיף ג:
כח ב מיי' פ"א מהל' תפלה הלכה ב סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן קו סעיף ב:
כט ג מיי' פ"ה מהלכו' מזוזה הלכה י סמג עשין כג טוש"ע יו"ד סימן רצא סעיף ג:
ל ד מיי' פ"ה מהלכות ברכות הלכה א סמג עשין כז טוש"ע או"ח סימן קפו סעיף א ב:
לא ה מיי' פכ"ט מהל' ש"ג הלכה ג סמג עשין כט טוש"ע או"ח סימן רעא סעיף ב:
[ה מיי' פ"ה מה' ברכות הלכה א' טוש"ע או"ח סי' קפו סעיף א ב]:
לב ו מיי' פ"א מהלכות ברכות הלכה יא:
לג ז ח מיי' פ"ה שם הלכה טו וטז סמג עשין כז טוש"ע או"ח סימן קפו סעיף ב:
לד (ט מיי' פ"ד מהל' ק"ש הלכה ח סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן פח):
לה (י) ב טוש"ע או"ח סי' סב סעיף ג ד והגה:

תורה אור השלם

א) עֶרֶב וָבֹקֶר וְצָהֳרַיִם אָשִׂיחָה וְאֶהֱמֶה וַיִּשְׁמַע קוֹלִי: [תהלים נה, יח]
ב) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה בְּתֵת יְיָ לָכֶם בָּעֶרֶב בָּשָׂר לֶאֱכֹל וְלֶחֶם בַּבֹּקֶר לִשְׂבֹּעַ בִּשְׁמֹעַ יְיָ אֶת תְּלֻנֹּתֵיכֶם אֲשֶׁר אַתֶּם מַלִּינִם עָלָיו וְנַחְנוּ מָה לֹא עָלֵינוּ תְלֻנֹּתֵיכֶם כִּי עַל יְיָ: [שמות טז, ח]
ג) זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ: [שמות כ, ח]
ד) שָׁמוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ כַּאֲשֶׁר צִוְּךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ: [דברים ה, יב]
ה) כִּי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם הוּא אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים וַאֲדֹנֵי הָאֲדֹנִים הָאֵל הַגָּדֹל הַגִּבֹּר וְהַנּוֹרָא אֲשֶׁר לֹא יִשָּׂא פָנִים וְלֹא יִקַּח שֹׁחַד: [דברים י, יז]
ו) יִשָּׂא יְיָ פָּנָיו אֵלֶיךָ וְיָשֵׂם לְךָ שָׁלוֹם: [במדבר ו, כו]
ז) וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ: [דברים ח, י]

רב נסים גאון

אינו מטמא אבל מטמא למת מצוה ולאחותו מה תלמוד לומר הרי שהיה הולך לשחוט פסחו ולמול את בנו כו' מכל מקום ולאחותו בא ללמדנו מה שכבר הזכרנו: **ואילו רב יהודה כי מטי גבי האשה שכובשת ירק בקדרה.** זו המשנה בתחלת פרק שני דמסכת טהרות. ואמרי לה זיתים שכבשן בטרפיהן וזו המשנה בתחלת פרק ב' דמסכת עוקצין: **ורב יהודה כי הוה שליף חד מסאניה אתי מיטרא.** איתיה לפירושה במסכת תענית בפרק סדר תעניות האלו (דף כד) והיינו דאמרי' רב יהודה חזנהו להנהו בי תריד הוו קא פרצי בריפתא אמר שמע מינה איכא שבעא בעלמא יהב עיניה הוה כפנא אמרו ליה רבנן לרב כהנא בריה דרב נחוניא שמעיה מר דשכיח קמיה נעשייה דליפוק לשוקא עשייה נפק לשוקא חזא כינופיא אמר להו מאי האי [א"ל] אכוספא דתמרי דקא מיזדבן אמר ש"מ איכא כפנא אמר ליה לשמעיה שלוף לי מסאני שלף ליה חד מסאנא בעא למישלף אידך אתא אליהו כו' ובפרק כל היד המרבה לבדוק במסכת נדה (דף יג) אמרי' שאני רב יהודה דאימתא דמאריה עליה (קרי) [דקרי] עליה שמואל עליה דרב יהודה אין זה ילוד אשה: **ר' יוחנן הוה אזיל ויתיב אשערי טבילה אמר כי סלקן בנות ישראל מטבילה נפגען בי דניהוי להו בני שפירי כוותי.** אתה מוצא שהזכירו שבח יופיו בבבא מציעא בפרק השוכר את הפועלים (דף פד) אמר ר' יוחנן אנא אשתיירי משפירי ירושלים האי

מסורת הש"ס עם הוספות

א) קדושין דף כט. [וש"נ], ב) [שבועות דף כ: ע"ש], ג) ר"ה דף כט., ד) סוכה לח. תוספתא פ"ה, ה) [עי' תוס' לעיל טו. ד"ה ור' יהודה], ו) עיין תוס' לקמן מח. ד"ה עד ולעיל טו. ד"ה ורבי יהודה, ז) [עי' באור הגר"א משלי כב ט בז ולמתוק נפלא ומתוק בזה], ח) עיין תוס' נדה ע: ד"ה כאן קודם, ט) שבת דף קנ., י) עיין סוכה מב., כ) קדושין כט:, ל) קדושין לד., מ) פסחים דף קו., נ) קדושין לה., ס) ספרי פנחס סי' קלב, ע) ב"ב קטז:, פ) לקמן מה., צ) כא: כב., ק) ושם ד"ה מי שהיה, ר) עיין מע"ש פ"ה מי"ד, ש) לקמן כא ע"א.

הגהות הב"ח

(א) גמ' דרחמי נינהו (מהו דתימא וכו' קמ"ל) תא"מ ונ"ב ברוב הספרים לא גרסי ליה: (ב) שם ונגרום בפרק' אחרינ'. נ"ב פי' בהל' דרך ארץ כדלקמן בדף כ"ב:

גליון הש"ס

גמ' ומן התפלין פשיטא. עיין תוס' עירובין צו ע"ב ד"ה לא ס"ד: שם ובמזוזה פשיטא. עיין יומא דף י"א ע"ב ואם כן לא הוה פשיטא דלא נימא למעט מן ביתך ולא ביתה. ולע"ק: שם ובבהמ"ז פשיטא. עיין לקמן בסמוך א"ל רבינא לרבא נשים בבהמ"ז דאורייתא או לרבנן. ול"ע: שם נשים בבהמ"ז דאורייתא. ע' תשובת תשב"ץ ח"א סימן קס"ט: שם ולטעמיך קטן. ע' בר"ן מגילה פ"ב (ובדף הספר (רפ"ב א) [רפ"ג ע"א ט]) בשם הרמב"ן ולע"ג. אח"ז ראיתי ברמב"ן במלחמות שי"ל גירסא אחרת כאן: שם דאתי דרבנן ומפיק דרבנן. עי' ר"ה לג ע"א תוס' ד"ה הא ר' יהודה ועירובין צו תוס' ד"ה דילמא [ומגילה יט תוס' ד"ה ור"י]: שם אמר רבינא זאת אומרת. עי' בטורי אבן מגילה יט ע"ב בד"ה (ר"י מכשיר) [מון]:

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] בכת"י אמר רבא זכור ושמור בדבור אחד נאמרו (וכ"ה בראשונים ובתוספות ר"י החסיד וכ"ה מפורש בשבועות כ ע"ב עיי"ש): ב] עיין ברא"ש שגורס לאפוקי אחרים וכן לקמן אינו מוציא את האחרים (ונכון רש"ש עיי"ש) וכן נראה מתוס' ד"ה נשים שגרסו כן: ג] עיין ברא"ש שאינו גורס "בשלמא", וכן ליתא בכת"י ובאמת אין לו הבנה וט"ס הוא (דק"ס): ד] [צ"ל ואי] (גליון) וכן גרס הרא"ש ואי אמרת: ה] נ"א לא (גליון): ו] התוס' נקטו לשון "דכתיב" ואינו פסוק, והבאה"מ מגיה דמברכינן: ז] עיין פני יהושע שכתב דכן משמע לקמן כא ע"א אלא ק"ש וברהמ"ז דאורייתא וכו' הרי משמע להדיא דדוקא ק"ש וברהמ"ז הוא דמהרהר משא"כ בברכות ק"ש וברהמ"ז לפניו דאסור אף בהרהור ובתוס' ריה"ח ובתוס' הרא"ש מבואר כוונת הראי' מגמ' כב ע"א עיי"ש (עיין שפתי חכמים): ס] מה שהקשו ותירצו התוס' הוא תלמוד ערוך לקמן כא ע"א: ע] ד"ה רבי יהודה מכשיר בקטן וע"ג בשו"ת חתם סופר או"ח סי' א ובחשק שלמה כאן:

משנה

המשנה מבארת מה דינו של בעל קרי לענין קריאת שמע וברכותיה ולענין ברכת המזון מתקנת עזרא ואילך שבעל קרי לא יעסוק בתורה [ובתפילה[לח]] עד שיטבול[לט]:

בַּעַל קֶרִי מְהַרְהֵר קריאת שמע **בְּלִבּוֹ** כשמגיע זמן קריאתה, שחיובה מדאורייתא[מ], **וְאֵינוֹ מְבָרֵךְ** ברכות קריאת שמע, **לֹא לְפָנֶיהָ** [בשחרית 'יוצר אור' ו'אהבה רבה', ובערבית 'מעריב ערבים' ו'אהבת עולם'] **וְלֹא לְאַחֲרֶיהָ** [בשחרית 'אמת ויציב', ובערבית 'אמת ואמונה' ו'השכיבנו'] אפילו בהרהור, כיון שאינם מדאורייתא[מא]. **וְעַל הַמָּזוֹן** [-על אכילת פת], **מְבָרֵךְ לְאַחֲרָיו** בהרהור[מב] ברכת המזון, כיון שחיובה מדאורייתא, **וְאֵינוֹ מְבָרֵךְ לְפָנָיו** ברכת 'המוציא', כיון שאינה מדאורייתא. **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר מְבָרֵךְ** ברכות קריאת שמע וברכות המזון בפה[מג] **לִפְנֵיהֶם וּלְאַחֲרֵיהֶם.**

★

גמרא

שנינו במשנה, בעל קרי מהרהר קריאת שמע בלבו.

הגמרא דנה אם הרהור חשוב כדיבור:

אָמַר רַבִינָא, זאת אוֹמֶרֶת הִרְהוּר בלב **כְּדִבּוּר** בפה **דָּמֵי** [-נחשב], וגם כל אדם יוצא ידי חובתו בהרהור, **דְּאִי סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - שאם יעלה בדעתך שהרהור **לָאו כְּדִבּוּר דָּמֵי** [-נחשב], אם כן **לָמָּה** בעל קרי **מְהַרְהֵר**, הרי אינו מועיל כלום.

מקשה הגמרא, **אֶלָּא מַאי** - אלא מה אתה אומר **שֶׁהִרְהוּר כְּדִבּוּר דָּמֵי** [-נחשב], ולכך יש לו לבעל קרי להרהר את קריאת שמע בלבו, אם כן **יוֹצִיא** קריאת שמע **בִּשְׂפָתָיו**, שכמו שמתירים לו הרהור כך יש להתיר לו דיבור. מתרצת הגמרא, אף על פי שלענין לצאת ידי חובת קריאת שמע הרהור כדיבור, מכל מקום אינו כדיבור לענין שיהיה בעל קרי אסור להרהר, **כִּדְאַשְׁכְּחָן בְּסִינַי** - כמו שמצאנו במעמד הר סיני, שהזהירם לפרוש מאשה[מד] כדי שלא יהיו טמאים בטומאת קרי כשיעסקו בתורה בדיבור[מה], ועל פרישה זו סמך עזרא כשתיקן טבילה לבעלי קרי קודם שיעסקו בתורה[מו], ולא גזר אלא על הדיבור ולא על הרהור אף על פי שהרהור כדיבור, ולכך מותר לבעל קרי להרהר בקריאת שמע ויוצא ידי חובתו.

וְרַב חִסְדָּא נחלק על רבינא **וְאָמַר, הִרְהוּר לָאו כְּדִבּוּר דָּמֵי**, וכל אדם אינו יוצא ידי חובתו בהרהור, **דְּאִי סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - שאם יעלה בדעתך **שֶׁהִרְהוּר כְּדִבּוּר דָּמֵי**, אם כן **יוֹצִיא** קריאת שמע **בִּשְׂפָתָיו**, שכמו שהותר לו ההרהור כך יש להתיר לו דיבור.

מקשה הגמרא, **אֶלָּא מַאי** - אלא מה אתה אומר **שֶׁהִרְהוּר לָאו כְּדִבּוּר דָּמֵי**, ולכך אף שההרהור הותר לו, הדיבור לא הותר לו, אם כן **לָמָּה מְהַרְהֵר**, הרי אינו מועיל כלום. מתרצת הגמרא, **אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר**, אף על פי שהרהור אינו נחשב כדיבור ואינו יוצא ידי חובתו במה שמהרהר בלבו, מכל מקום תיקנו שיהרהר **כְּדֵי שֶׁלֹּא יְהוּ כָּל הָעוֹלָם עוֹסְקִין בּוֹ** - בקריאת שמע, **וְהוּא יוֹשֵׁב וּבָטֵל**[מז]. שואלת הגמרא, **וְנִגְרוֹס בְּפִרְקָא אַחֲרִינָא** - שיהרהר בפרק אחר של תורה[מח]. משיבה הגמרא, **אָמַר רַב אַדָא בַּר אַהֲבָה**, תיקנו שיהרהר בקריאת שמע כדי שיהיה עסוק **בְּדָבָר שֶׁהַצִּבּוּר עוֹסְקִין בּוֹ.**

נעשה כאילו שבעו, ונתחייבו בברכה מן התורה.

בנדה (ע:) תירצו על קושיא זו, כאן קודם גזר דין וכאן לאחר גזר דין. וביארו התוספות שם (ד"ה כאן), שלעובדי כוכבים אינו נושא פנים אפילו קודם גזר דין, אבל לישראל אינו נושא פנים רק אחר גזר דין אבל קודם גזר דין נושא להם פנים.

אין להקשות סוף סוף איך נושא להם פנים, משום שכיון שהם מחמירים על עצמם ועושים לפנים משורת הדין, אם כן שורת הדין היא לישא להם פנים מדה כנגד מדה. ועוד יש לומר, שכשם שהם מחשיבים אפילו טובה קטנה לדבר גדול, ומברכים אותי עליה, משורת הדין שגם אני אחשיב להם דבר קטן לדבר גדול. חפץ ה' (ד"ה וכי).

לח. במאירי (ד"ה אמר) מבואר, שעזרא תיקן הן שבעלי קרי לא יעסקו בתורה, והן שלא יתפללו. אמנם ברמב"ם (תפלה פ"ד ה"ד) מבואר שעזרא תיקן רק שלא יעסקו בתורה, ובית דין שאחריו תיקנו שלא יעסקו אף בתפילה [וראה כסף משנה שם].

לט. רש"י (ד"ה בעל).

מ. בגמרא להלן (כא.) מבואר שאפילו לדעת האומר שקריאת שמע מדרבנן, מכל מקום כאן שלא התירו לו לומר 'אמת ויציב' שיש בה יציאת מצרים חייב לומר קריאת שמע מדאורייתא משום הזכרת יציאת מצרים.

מא. כיון שברכות קריאת שמע אינם מדאורייתא לא הצריכוהו חכמים לברך. רש"י (ד"ה לא). אמנם בירושלמי (פ"ג ה"ד) ביארו שכל המשנה מדברת בברכות קריאת שמע, שצריך להרהר בלבו ולא להוציא בשפתיו בין שלפניה בין שלאחריה, אבל קריאת שמע אומר בפיו. וראה שנות אליהו (פ"ג מ"ד) שפירש את הגמרא כאן לפי ביאור הירושלמי. וראה עוד ילקוט ביאורים בענין זה.

מב. רבינו יונה (ד"ה ועל).

מג. רבינו יונה (ד"ה רבי), וביאר שרבי יהודה נחלק על תנא קמא בשני דברים: א. שתנא קמא חילק בין ברכות קריאת שמע לקריאת שמע ורבי יהודה אינו מחלק ביניהם, ולשיטתו דין ברכות קריאת שמע כדין קריאת שמע. ב. שתנא קמא אסר לקרוא קריאת שמע בפיו ורבי יהודה מתיר. ומכל מקום מודה רבי יהודה בשאר דברי תורה שאין לו להוציא בשפתיו, שמתוך כך יבוא להעמיק בהם, ולא התיר רבי יהודה אלא באלו וכיוצא בהם שאינו צריך להעמיק. אמנם השיטה מקובצת (להלן כב. ד"ה אמר רב) ביאר, שרבי יהודה התיר לומר בפיו רק ברכות קריאת שמע וברכת המוציא שהם מדרבנן, אבל קריאת שמע וברכת הזן שהם מדאורייתא מהרהר בלבו ואינו מוציא בשפתיו.

מד. שנאמר (שמות יט טו) 'אל תגשו אל אשה'.

מה. ואף על פי ששם היו שותקין, מכל מקום השומע כעונה (סוכה לח:), ונחשב כאילו היו מדברים. תוספות (ד"ה כדאשכחן). וצריך עיון, הרי בסיני לא מצינו שהרהור הותר לבעל קרי, אלא רק שדיבור בפה בדברי תורה אסור, ואם הרהור נחשב כדיבור ממש, אם כן יש לאסור גם את ההרהור כמו שנאסר הדיבור, ואם נאמר שיש איזו סברא לחלק בין הרהור לדיבור, אם כן עיקר התירוץ חסר מן הספר, וגם למה אמרה הגמרא 'כדאשכחן בסיני' כיון שמסברא יש לחלק בין הרהור לדיבור. פני יהושע (ד"ה כדאשכחן).

מו. כמו שדרשו להלן (כא:), שנאמר לענין מצות תלמוד תורה (דברים ד ט) 'והודעתם לבניך', ובפסוק הסמוך נאמר (שם ד י) 'יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב', ומסמיכות הפסוקים דרש רבי יהושע בן לוי שכמו שבמעמד הר סיני היו בעלי קרי אסורים לדבר בדברי תורה עד שטבלו, כך בלימוד התורה בדורות שאחר כך בעלי קרי אסורים עד שיטבלו. רש"י (ד"ה כדאשכחן) [ודרשה זו אינה אלא אסמכתא בעלמא, שהרי עזרא הוא שתיקן שבעלי קרי לא יעסקו בתורה. תוספות (ב"ק פב: ד"ה אתא)].

מז. ולפי זה צריך לדחוק ולהעמיד שמשנתנו מדברת כשהוא בציבור, אבל אם לא היה בציבור אינו צריך להרהר בלבו [כן כתב המאירי (ד"ה אע"פ) בשם גדולי המפרשים]. אבל בלא זה גם צריך להעמיד את משנתנו בציבור כמו שאמרו בירושלמי (פ"ג ה"ה) שההלכה ששנינו בסיפא (להלן כב:) שהיה עומד בתפילה ונזכר שהוא בעל קרי לא יפסיק אלא יקצר, נאמרה דווקא בציבור. פני יהושע (ד"ה אמר ר' אלעזר). אולם המאירי (שם) כתב שנראה לו שאפילו אם הוא ביחיד צריך לקרוא קריאת שמע בהרהור, ומה שאמרו שכל העולם עוסקין בו הכוונה שהיא 'השעה' שכל העולם עוסקין בה ביחוד הבורא.

מח. כלומר בהלכות דרך ארץ, וכמו שאמרו להלן (כב.) [שמותר לבעל קרי לעסוק בהלכות דרך ארץ]. הגהות הב"ח (אות ג).

מקשה הגמרא, **וַהֲרֵי תְּפִלָּה, דְּדָבָר שֶׁהַצִּבּוּר עֲסוּקִין בּוֹ, וּתְנַן** - ושנינו במשנה (להלן כב:), **הָיָה עוֹמֵד בִּתְפִלָּה** - התחיל כבר להתפלל, **וְנִזְכַּר שֶׁהוּא בַּעַל קֶרִי, לֹא יַפְסִיק** באמצע תפילתו, **אֶלָּא יְקַצֵּר** כל ברכה וברכה. ומשמע, **טַעְמָא** - הטעם שלא יפסיק באמצע תפילתו הוא משום **דְּאַתְחִיל** - שהתחיל להתפלל, **הָא לֹא אַתְחִיל** - אבל אם נזכר שהוא בעל קרי קודם שהתחיל להתפלל, **לֹא יַתְחִיל**[א]. וקשה, מדוע לא תיקנו שיהרהר בתפילה כדי שיהיה עסוק בדבר שהציבור עוסקים בו, כמו שתיקנו לגבי קריאת שמע[ב].

מתרצת הגמרא, **שָׁאנֵי** [-שונה] **תְּפִלָּה** מקריאת שמע, **דְּלֵית בָּהּ** - שאין בה קבלת עול **מַלְכוּת שָׁמַיִם**[ג], ולכך רק בקריאת שמע תיקנו שיהיה בעל קרי מהרהר ועוסק בדבר שהציבור עוסקים בו, שלא יראה שאינו רוצה לקבל על עצמו עול מלכות שמים, אבל בתפילה לא תיקנו.

מקשה הגמרא, **וַהֲרֵי בִּרְכַּת הַמָּזוֹן לְאַחֲרָיו** - לאחר האכילה, **דְּלֵית בָּהּ** קבלת **מַלְכוּת שָׁמַיִם, וּתְנַן** - ושנינו במשנתנו, **עַל הַמָּזוֹן מְבָרֵךְ** [-מהרהר] **לְאַחֲרָיו וְאֵינוֹ מְבָרֵךְ לְפָנָיו**, ומכך שתיקנו להרהר אף בברכת המזון מוכח שהטעם שתיקנו להרהר בקריאת שמע אינו משום קבלת עול מלכות שמים[ד]. ואם כן שוב קשה, מדוע לא תיקנו כן בתפילה.

הגמרא חוזרת בה ומתרצת באופן אחר, **אֶלָּא, קְרִיאַת שְׁמַע וּבִרְכַּת הַמָּזוֹן** חיובם **מִדְּאוֹרַיְיתָא**, ולכך תיקנו שבעל קרי יהרהר בליבו, **וּתְפִלָּה** חיובה רק **מִדְּרַבָּנָן**, ולכך לא חייבו את הבעל קרי להרהר בליבו[ה].

★

הגמרא מבארת מנין שברכת המזון לאחריה וברכת התורה לפניה הם מן התורה:

אָמַר רַב יְהוּדָה, מִנַּיִן לְבִרְכַּת הַמָּזוֹן לְאַחֲרֶיהָ שהיא **מִן הַתּוֹרָה, שֶׁנֶּאֱמַר** (דברים ח י) **'וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ'. וּמִנַּיִן לְבִרְכַּת הַתּוֹרָה לְפָנֶיהָ** שהיא **מִן הַתּוֹרָה, שֶׁנֶּאֱמַר** בעת שבא משה לפתוח בשירה, שאמר לישראל (דברים לב ג), **'כִּי שֵׁם ה' אֶקְרָא הָבוּ גֹדֶל לֵאלֹהֵינוּ'**[ו], כלומר, אני אברך תחילה ואתם ענו אחרי אמן, וכך הוא ביאור הפסוק, 'כי שם ה' אקרא' בברכה, אתם 'הבו גדל לאלהינו' באמן[ז]. הרי שמשה בירך קודם שאמר את השירה [שהיא תורה][ח].

לאחר שנתבאר שברכת המזון לאחריה וברכת התורה לפניה הם מן התורה הגמרא דנה אם גם הברכה שלפני המזון וברכת התורה שלאחריה הם מן התורה:

אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, לָמַדְנוּ שצריך לברך **בִּרְכַּת הַתּוֹרָה לְאַחֲרֶיהָ** [-שצריך לברך אחר הלימוד[ט]] **מִן בִּרְכַּת הַמָּזוֹן מִקַּל וָחוֹמֶר, וְכֵן** למדנו שצריך לברך **בִּרְכַּת הַמָּזוֹן** [-ברכה על המזון] **לְפָנֶיהָ** [-ברכת 'המוציא'] **מִן בִּרְכַּת הַתּוֹרָה מִקַּל וָחוֹמֶר**. מבאר רבי יוחנן את דבריו, **בִּרְכַּת הַתּוֹרָה לְאַחֲרֶיהָ** יש ללמוד **מִן בִּרְכַּת הַמָּזוֹן מִקַּל וָחוֹמֶר**

א. **ומשמע** שלא יתחיל כלל, ואפילו בהרהור [ומשום כך מקשה הגמרא, שכמו שבקריאת שמע חייבוהו להרהר, אף שהרהור לאו כדיבור דמי, כדי שלא יהיו כל העולם עוסקים בקריאת שמע והוא אינו עוסק בדבר שהציבור עוסקין בו. כך גם בתפילה, ראוי לחייבו להיות מתעסק על ידי הרהור, בתפילה, שהציבור עוסקים בון], שאם לא כן היה צריך התנא לומר שאם הוא כבר עומד בתפילה, 'יקצר בדיבור' או 'יהרהר באריכות'. תוספות (ד"ה הא). והקשה הצל"ח (בתוס' שם), איך כתבו התוספות שהיה לו לומר 'יהרהר באריכות', והרי הגמרא כאן דנה בדעתו של רב חסדא הסובר שהרהור אינו נחשב כדיבור, ולדבריו אין הרהור מועיל כלום לצאת ידי חובתו, ואם כן כיון שהתחיל ומותר לו לסיים בקיצור, אינו רשאי להרהר באריכות ולבטל חובת התפילה. ולעולם אפשר שאם עדיין לא התחיל להתפלל, שאז לא הותר לו הדיבור כלל, שיהרהר באריכות כדי לעסוק במה שהציבור עוסקים בו. וכתב הרש"ש (בתוס' שם) שיש טעות סופר בדברי התוספות, וצריך למחוק תיבת 'או', ולומר 'יקצר בדיבור ויהרהר באריכות', וכוונתם שאף שצריך לקצר בדיבור מכל מקום היה לו להמשיך ולהרהר באריכות כדי שיהא עוסק בדבר שהציבור עסוקים בו. ובתוספות הרא"ש (ד"ה הא) תירץ עוד, שמלשון המשנה, 'היה עומד בתפילה ונזכר שהוא בעל קרי' שהוא לשון דיעבד, משמע שרק לענין בדיעבד נאמרה ההלכה שבעל קרי ימשיך את התפילה, אבל לענין אם נזכר קודם שהתחיל להתפלל, לא נאמרה שום הלכה, כי אינו מתחיל כלל אפילו בהרהור [ואין דין התפילה כדין קריאת שמע שבה שנה התנא דיני לכתחילה, שבעל קרי יהרהר את קריאתה בליבו]. ועל דרך זו כתב הפני יהושע (בתוס' שם) בביאור דברי התוספות, עיי"ש.

ב. **אבל** לרבינא הסובר שהרהור כדיבור, לא היה קשה שיצריכוהו להרהר בתפילה כמו שהצריכוהו להרהר בקריאת שמע וברכת המזון. שכיון שלדעתו הרהור כדיבור, חייבוהו להרהר בקריאת שמע וברכת המזון שהם מדאורייתא ולא בתפילה שהיא מדרבנן. ורק לרב חסדא קשה, שהוא סובר שהרהור אינו נחשב כלום, ומה שצריך להרהר בקריאת שמע הוא רק כדי שלא יהא יושב ובטל, ועל כן סברה הגמרא, שלענין זה אין מקום לחלק בין קריאת שמע וברכת המזון לתפילה. תוספות (ד"ה והרי).

הקשו התוספות (שם), מדוע הקשתה הגמרא קושיא זו מהמשנה להלן (כב:) ולא ממשנתנו ששנינו שבעל קרי אינו מהרהר את ברכות קריאת שמע אף שכל הציבור עוסקים בהם. ותירצו, שהגמרא העדיפה להקשות מתפילה שיש בה חידוש, שאף על פי שנאמרת בעמידה, וכשאינו עומד עמהם ניכר לכל שהוא פורש מהציבור, מכל מקום אינו צריך להרהר התפילה. והקשו הצל"ח ומלא הרועים (בתוס' שם), מנין לתוספות שאינו עומד כמותם כדי שיהיה נראה כמתפלל, שהרי לא משמע אלא שלא יתחיל להתפלל עמהם [אף לא בהרהור], אבל יש לומר שאכן צריך לעמוד כדי שיהיה נראה כמתפלל. והוסיף המלא הרועים שממילא צריך הוא לעמוד כיון שאסור לישב בארבע אמות של המתפלל [ויש שכתב, שלכך דקדקו התוספות וכתבו 'שאינו עומד כמותם', וכוונתם שאף שאינו יושב, מכל מקום אין עמידתו כמי שעומד להתפלל, וניכר שאינו עוסק בדבר שהציבור עוסקים בו]. ובתוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה והרי) תירץ, שלכך לא הקשו מברכות קריאת שמע, משום שאינו נראה כיושב ובטל כיון שהוא עוסק בקריאת שמע שהיא העיקר, והברכות שלפניה ולאחריה אינן אלא לצורך קריאת שמע. וראה בשיטה מקובצת (ד"ה והרי) וברע"א (ד"ה והרי) שתירצו באופנים אחרים, הובאו דבריהם בילקוט ביאורים.

ג. **שאין** בה קבלת עול מלכות שמים כמו בקריאת שמע שמקבל עליו את השם לאדון ולמלך. רש"י (ד"ה דלית) לגירסת הגמרא שלפנינו שכתב שהיא העיקר.

ד. **רש"י** (שם) הביא גירסא אחרת, ולגירסא זו תירצה הגמרא, שבתפילה אין הזכרת מלכות שמים, לפי שאין אומרים בברכות שמונה עשרה 'מלך העולם', ועל כך הקשתה הגמרא מברכת המזון לפניה, דהיינו ברכת המוציא, שיש בה הזכרת מלכות שמים, ומכל מקום שנינו במשנתנו שבעל קרי אינו מברך [-מהרהר] לפניו. ועל כך מתרצת הגמרא, שאכן אין הדבר תלוי בהזכרת מלכות שמים, אלא אם חובתה מן התורה או מדרבנן, שקריאת שמע וברכת המזון לאחריה שחובתן מן התורה, בעל קרי מהרהר אותם. ותפילה וברכה שלפני המזון שחובתם רק מדרבנן אין בעל קרי מהרהר אותם. וכתב רש"י, שלגירסא זו קשה מדוע הזכירה הגמרא בתירוץ שברכת המזון מדאורייתא, והרי אנו עוסקים בברכת המוציא שהיא מדרבנן.

ה. **רש"י** (שם) הביא שיש גורסים שכאן מוסיפה הגמרא להקשות, והרי קריאת שמע מדרבנן היא [ולדעתם מה שכתוב (דברים ו ז) 'ובשכבך ובקומך' נאמר בדברי תורה, כמבואר בגמרא להלן בסמוך], ומדוע תיקנו שבעל קרי מהרהר בליבו. ותירצה הגמרא, שיש חילוק בין קריאת שמע שיש בה מלכות שמים וברכת המזון שהיא מדאורייתא, לתפילה שאין בה מלכות שמים ואינה מדאורייתא. והתוספות (ד"ה הכי) הקשו על גירסא זו, שהרי אף לדעת האומר שקריאת שמע מדרבנן, מכל מקום כאן שלא התירו לו לומר 'אמת ויציב' שיש בה הזכרת יציאת מצרים, חייב לומר קריאת שמע מדאורייתא משום הזכרת יציאת מצרים [כמבואר בגמרא להלן בסמוך].

דעת הרמב"ם בספר המצוות (מ"ע ה) שהתפילה מדאורייתא, וראה בילקוט ביאורים בביאור מה שאמרו בגמרא 'תפילה דרבנן' לפי דעתו.

ו. **כוונת** הגמרא לברכת התורה שהיחיד מברך קודם לימוד התורה, כי הברכה שמברכים לפני קריאת התורה בציבור, אינה אלא מדרבנן, שהרי כל הקריאה עצמה אינה אלא מתקנת עזרא, ואי אפשר לומר שלמדו שצריך לברך עליה תחילה מפסוק זה. על פי דברי הפני יהושע (ד"ה אמר ר"י). אמנם הבאר שבע (סוטה לג. ד"ה כל, שם מא. ד"ה לפי) כתב, שבעל כרחך כוונת הגמרא היא לברכה שמברכים לפני קריאת התורה בציבור, שאת חובת הברכה שהיחיד מברך קודם לימודו לא שייך ללמוד ממה שאמר משה לישראל, 'כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלהינו', שפסוק זה מדובר בציבור [כמו שמשמע להלן (מה.) וביומא (לז.) שדרשו פסוק זה לענין ציבור]. ועוד, שמכך שאמר רב יהודה 'לפניה', מוכח שמדובר בברכה שאומרים לפני קריאת התורה, שבה יש ברכה 'לפניה' ו'לאחריה', ושייך בה לשון 'לפניה'. אבל בברכת התורה שהיחיד מברך לא שייך לומר 'לפניה', כיון שאינו מברך לאחריה כלל [אמנם ראה בהערה להלן בשם הפני יהושע שלדעת רבי יוחנן היחיד צריך לברך אחר הלימוד, ולפי זה שייך לומר 'לפניה' גם על לימוד תורה של יחיד].

וראה בפרי חדש (או"ח סי' מז סק"א) שמה שדרשו להלן (מה.) מפסוק זה לענין זימון הוא אסמכתא, ועיקר הפסוק נדרש לברכת התורה. הובאו דבריו בילקוט ביאורים.

ז. **רש"י** (ד"ה כי) על פי הגמרא ביומא (לז.). והרש"ש (ברש"י שם) והעמק שאלה (שאילתא קטו) העירו, ששם משמע שלא מדובר בענית אמן אחר ברכה, אלא בכהן גדול המזכיר את שמו של הקב"ה במקדש, והקהל עונים אחריו 'ברוך שם כבוד מלכותו'.

ח. **שנאמר** בפסוק הקודם (דברים לב ב) 'יערוף כמטר לקחי', ו'לקח' הוא תורה, שנאמר (משלי ד ב) 'כי לקח טוב נתתי לכם'. שיטה מקובצת (ד"ה מנין). והמהרש"א (ד"ה מנין) כתב, שמצא כתוב שלכך 'כי שם ה' אקרא' וגו' זה ברכה על התורה, מפני שכל התורה כולה היא שמותיו של הקב"ה, ועל כך אמר משה, 'כי שם ה' אקרא', כלומר כשאקרא בתורה שהיא שמותיו של הקב"ה, 'הבו גדל לאלהינו', כלומר יש לברך ברכת התורה.

ט. **כלומר**, שהיחיד שעסק בתורה והולך להסיח דעתו מללמוד כגון שהולך לעסקיו או לישן, יהא צריך לברך אחר הלימוד. פני יהושע (ד"ה אמר ר"י) [כי כבר נתבאר בהערה לעיל, שלדעתו אין כוונת הגמרא לברכת התורה על הקריאה בציבור]. אמנם הבאר שבע (סוטה לג. ד"ה כל) כתב, שהכוונה לברכה שמברכים לאחר קריאת התורה [כי כבר נתבאר בהערה לעיל, שלדעתו, אף שמן התורה אין חיוב לקרוא בתורה בציבור, מכל מקום אם הוא רוצה לקרוא חייב לברך מן התורה].

והרי תפלה דדבר שהצבור עסוקין בו ותנן [א] היה עומד בתפלה ונזכר שהוא בעל קרי לא יפסיק אלא יקצר טעמא דאתחיל הא לא אתחיל לא יתחיל שאני תפלה דלית בה מלכות שמים והרי ברכת המזון לאחריו דלית בה מלכות שמים ותנן על המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו אלא ק"ש וברכת המזון דאורייתא ותפלה דרבנן: אמר רב יהודה (א) [ב] מנין לברכת המזון לאחריה מן התורה שנאמר [א] ואכלת ושבעת וברכת מנין לברכת התורה לפניה מן התורה שנאמר [ב] כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלהינו. אמר ר' יוחנן למדנו ברכת התורה לאחריה מן ברכת המזון מקל וחומר וברכת המזון לפניה מן ברכת התורה מקל וחומר ברכת התורה לאחריה מן ברכת המזון מקל וחומר ומה מזון שאין טעון לפניו טעון לאחריו תורה שטעונה לפניה אינו דין שטעונה לאחריה וברכת המזון לפניה מן ברכת התורה מק"ו ומה תורה שאין טעונה לאחריה טעונה לפניה מזון שהוא טעון לאחריו אינו דין שיהא טעון לפניו איכא למפרך (ב) מה למזון שכן נהנה ומה לתורה שכן חיי עולם ועוד תנן על המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו תיובתא: אמר רב יהודה [ג] ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא [ד] אינו חוזר וקורא ספק אמר אמת ויציב ספק לא אמר חוזר ואומר אמת ויציב [ה] מאי טעמא קריאת שמע דרבנן אמת ויציב דאורייתא מתיב רב יוסף [ג] ובשכבך ובקומך אמר ליה אביי ההוא בדברי תורה כתיב תנן בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו ואי ס"ד אמת ויציב דאורייתא לברוך לאחריה מאי טעמא [ג] מברך אי משום יציאת מצרים הא אדכר ליה בקריאת שמע ונימא הא ולא לבעי הא קריאת שמע עדיפא דאית בה תרתי ור' אלעזר אמר [א] ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא חוזר וקורא ק"ש ספק התפלל ספק לא התפלל אינו חוזר ומתפלל ורבי יוחנן אמר [ב] ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו: ואמר רב יהודה אמר שמואל [ג] היה עומד בתפלה ונזכר שהתפלל פוסק ואפילו באמצע ברכה איני והאמר רב נחמן כי הוינן בי רבה בר אבוה בען מיניה הני בני בי רב דטעו ומדכרי [ד] דחול בשבת מהו שיגמרו ואמר לן [ד] גומרין כל אותה ברכה הכי השתא התם גברא בר חיובא הוא ורבנן הוא דלא אטרחוהו משום כבוד שבת אבל הכא הא צלי ליה: ואמר רב יהודה אמר שמואל [ה] התפלל ונכנס לביהכ"נ ומצא צבור שמתפללין אם יכול לחדש בה דבר יחזור ויתפלל ואם לאו אל יחזור ויתפלל וצריכא דאי אשמעינן קמייתא [ה] ה"מ יחיד ויחיד או

רש"י

אלא יקצר. כל ברכה וברכה: דלית בה מלכות שמים. אין מלך העולם בברכות של י"ח: ה"ג והרי ברכת המזון לפניה דאית בה מלכות שמים כו'. לישנא אחרינא שאני תפלה דלית בה מלכות שמים, כדאיתא בק"ש שמקבל עליו את השם לאדון ולמלך מיוחד, ולהאי לישנא גרסינן והרי ברכת המזון לאחריו דלית בה מלכות שמים, ולשון זה נראה שהוא עיקר מדמשני ליה אלא ק"ש וברכת המזון דאורייתא והאי בלאחריו עסקינן, ואי ללישנא קמא הא לא איירי בברכת המזון לאחריו בדאתקפתיה דלהדרי תלמודא עילויה אלא ק"ש וברכת המזון דאורייתא כו'. ואית דגרסי הכא בלשון קושיא ק"ש דרבנן היא, אלא ק"ש דאית בה מלכות שמים, וברכת המזון דאורייתא, לאפוקי תפלה דרבנן ואין בה מלכות שמים, למאן [ו] דגרס הכי מפרשינן לקמן בשכבך ובקומך בדברי תורה כתיב: כי שם ה' אקרא. כשבא משה לפתוח בדברי שירה אמר להם לישראל אני אברך תחלה ואתם ענו אחרי אמן, כי שם ה' אקרא בברכה אתם הבו גודל לאלהינו באמן, הכי מפרשי לה במסכת יומא [ז] (דף לז.): שאינו טעון לפניו. [ה] כלומר שלא מצינו לו מקרא מפורש לברך לפניו: טעון לאחריו. כדכתיב ואכלת ושבעת וברכת: תורה שטעונה לפניה. כדאמרן: איכא למפרך. בתרוייהו, כשאתה בא ללמוד תורה מן המזון איכא למפרך מה למזון שכן נהנה, וכשאתה בא ללמוד מזון מן התורה איכא למפרך מה לתורה שכן חיי העולם הבא: ק"ש דרבנן. לקמן פריך לה: אמת ויציב דאורייתא היא. שמזכיר בה יציאת מצרים דחיובא דאורייתא היא, דכתיב למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים (דברים טז): דאית בה תרתי. יציאת מצרים ומלכות שמים: חוזר וקורא ק"ש. קסבר ק"ש דאורייתא היא: ולואי שיתפלל אדם כל היום. בהלכות גדולות פסק הלכה כרבי יוחנן בספק, והלכה כשמואל בודאי התפלל: מהו שיגמרו. את הברכה אם נזכר באמצע הברכה באחת מן הברכות שטעה: יחיד ויחיד. כשהתפלל תחלה היה יחיד, וכשחזר שהתפלל והתחיל להתפלל היה ביחיד:

תוספות

והרי תפלה דדבר שהצבור כו'. וא"ת אמאי שבק בבא דק"ש דקאי בגווה דדבר שהצבור עסוקין בו וקתני אינו מברך לפניה כו'. וי"ל משום רבותא דתפלה פריך מיניה אע"ג דתפלה מעומד ונראה לכל שאין זה עומד כמותם אפילו הכי אמרינן אם לא התחיל לא יתחיל. וא"ת כיון דלא ידע טעמא דבסמוך יקשה גם לרבינא מה לי ק"ש וברכת המזון יותר מתפלה וי"ל לרבינא ניחא כיון דהרהור כדבור דמי יש להצריכו בק"ש ובברכת המזון שהם מדאורייתא יותר מתפלה דרבנן אבל לרב חסדא כיון דהרהור אינו כלום רק שלא יהא יושב ובטל מה לי ק"ש מה לי תפלה: **הא** אי לא אתחיל לא יתחיל. וא"ת אימא דבדבור קאמר הא בהרהור שפיר דמי וי"ל דמשמע דלא יתחיל אפי' בהרהור מדלא קאמר יקצר בדבור או יהרהר באריכות [ח]:

הכי גרסי' אלא ק"ש וברכת המזון דאורייתא ותפלה דרבנן ולא גרסינן מידי בתר הכי [ט] עד אמר רב יהודה אמר רב. ופי' הקונטרס ק"ש דאורייתא [י] כיון שאינו אומר אמת ויציב כדפי' במתניתין [כ]. ויש ספרים גורסים [ל] ק"ש דרבנן הוא. ומשני אלא ק"ש אית בה מלכות שמים וברכת המזון דאורייתא ותפלה דרבנן וכן הגירסא בפ"ה וקשה דבמתניתין פי' [מ] דק"ש דאורייתא לכולי עלמא כיון שלא אמר אמת ויציב דבהכי איירי מתניתין. וגם יש ספרים גורסים שאני תפלה דלית בה מלכות שמים והרי ברכת המזון דלית בה מלכות שמים ותנן על המזון מברך לאחריו וכו' אלא היינו טעמא דק"ש אית בה מלכות שמים וברכת המזון דאורייתא ותפלה דרבנן וגם על גירסא זו קשה כדפירש':

ספק לא אמר אמת ויציב חוזר. ותימה הא ע"כ צריך לומר שהוא מסופק גם מק"ש שאם היה ברור לו מק"ש וספק מאמת ויציב לא יהיה מן התורה כיון שהזכיר יציאת מצרים בק"ש ואם כן הואיל ומסופק משניהם יחזור לק"ש דאית בה תרתי מלכות שמים ויציאת מצרים דהכי עדיף מלומר אמת ויציב דליכא אלא חדא כדאמר בסמוך גבי מתני'. ואומר ר"י דודאי מתני' גבי בעל קרי שידענו בו שלא אמר ק"ש ולא אמת ויציב כלל ואנו רוצים להתיר לו הלכך טוב הוא יותר שיאמר ק"ש דאיכא תרתי אבל הכא שהוא ספק אם אמר אמת ויציב ומספקא ליה אם אמר שניהם כדפרישית טוב הוא יותר שיאמר אמת ויציב מלומר ק"ש דכשיאמר אמת ויציב שמא יש לתלות שתקן הכל דאם קרא כבר אמת ויציב גם קרא ק"ש כבר דמסתמא התפלל כדרך תפלה ק"ש ואח"כ אמת ויציב ויצא ידי שתיהן וכי נמי תימא דלא אמר כבר שתיהן מ"מ שמא אמר ק"ש ולא אמר אמת ויציב שזה יכול להיות ועתה כשיאמר אמת ויציב נמצא שהשלים הכל וכי תימא שמא לא קרא לא זה ולא זה כיון דספיקא הוא כולי האי לא אטרחוהו רבנן לחזור שניהם אבל אם יאמר ק"ש אין זו תקנה גמורה כל כך דשמא קרא ק"ש אחרת ולא יצא כלל במה שעושה עתה ואם ברור [נ] שלא אמר כבר ק"ש אם כן לא אמר נמי אמת ויציב שאין רגילות לומר אמת ויציב בלא ק"ש ואם כן כשיאמר מעתה ק"ש לא תקן כלל ולא יצא מידי ספקו עוד אמר הר"ר שמעון [ס] דמיירי שפיר שאינו מסופק אלא מאמת ויציב אבל ברור הוא שקרא ק"ש ואפילו הכי הוי אמת ויציב דאורייתא שר"ל ספק לא אמר אמת ויציב עם פרשת ציצית שמסופק אי לא אמר לא פרשת ציצית ולא אמת ויציב ואם כן לא הזכיר כלל יציאת מצרים וכולה מילתא דיציאת מצרים קרי ליה אמת ויציב לפי דטעם אמת ויציב הוי משום יציאת מצרים והלכך הוי פרשת ציצית בכלל אמת ויציב: **ההוא** בדברי תורה כתיב. והא דאמרינן לעיל בפרק קמא (דף ג.) בערב [ע] משום דכתיב ובשכבך אסמכתא בעלמא הוא [פ]:

ורבי יוחנן אמר ולואי שיתפלל אדם כל היום. אומר ר"י דהלכה כרבי יוחנן ודוקא בספק התפלל [ה] אבל ודאי התפלל לא [צ] תדע דהא מסתמא לא פליג אהא דאמר רב יהודה אמר שמואל בסמוך ונזכר שהתפלל פוסק וכו' וכן אם יכול לחדש דבר בתפלתו:

עד

א) לקמן דף כב:, ב) מכילתא דר"י פ' בא ולקמן דף מח: ע"ש, ג) פסחים דף נד:, ד) עיין בתוס' הרא"ש במשנה ד"ה בעל קרי, ה) [עיין תוס' סוטה לב: ד"ה ורבי], ו) לעיל כ: ד"ה בעל קרי, ז) [ועי' תוס' סוטה לב ע"ב ד"ה ורבי ותוס' מנחות מג ע"ב ד"ה ואיזו], ח) [וכ"כ תוס' לקמן כט. ד"ה מפני].

הגהות הב"ח

(א) גמ' אמר ר' יהודה אמר רב מנין לברכת המזון: (ב) שם מה למזון. נ"ב עיין לקמן בפ' שלשה שאכלו סוף דף מח:

גליון הש"ס

גמ' אינו חוזר וקורא. עי' ברכיו יוסף לעיל פ"ב י"א [י] ד"ה באמצע: שם מ"ט ק"ש דרבנן. עי' בב"ק פז ע"א תוס' ד"ה וכן היה ר"י פוטרו מכל המצות האמורות בתורה ובסוטה לב ע"ב תוס' ד"ה ורבי ובמנחות מג ע"ב תוס' ד"ה ואיזו: רש"י ד"ה שאינו כו'. כלומר שלא מצינו. וכיוצא בזה בב"מ פח ע"ב ועיין קדושין טו ע"ב תוס' ד"ה א"ק: תוס' ד"ה ור"י כו'. אבל ודאי התפלל. עי' לקמן כט ע"א תוס' ד"ה מפני:

תורה אור השלם

א) וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ: [דברים ח, י]

ב) כִּי שֵׁם יְיָ אֶקְרָא הָבוּ גֹדֶל לֵאלֹהֵינוּ: [דברים לב, ג]

ג) וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: [דברים ו, ז]

ליקוטי רש"י

לא יפסיק. תפלתו לגמרי אלא יקצר כל ברכה וברכה ואומר כל הברכות בקוצר [לקמן כב:]. על המזון מברך לאחריו. דחיובא דאורייתא הוא. ואינו מברך לפניו. דלאו דאורייתא הוא [לעיל כ:]. כי שם ה' אקרא וגו'. הרי כי משמש בלשון כאשר כמו כי תבואו אל הארץ (ויקרא כג י) כשאקרא ואזכיר שם ה' אתם הבו גודל לאלהינו וברכו שמו [דברים לב, ג]. אמת ויציב. ברכת אמת ויציב כולה על חסד שעשה עם אבותינו היא שהוציאם ממצרים ובקע להם את הים והעבירם [לעיל יב.]. ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו. דאין בתפלה יתירה משום ברכה לבטלה [פסחים נד:]. (מכאן שייך לע"ב) ונקדשתי. מסור עצמך וקדש שמי. יכול ביחיד תלמוד לומר בתוך בני ישראל [ויקרא כב, לב]. אתיא תוך תוך. עשרה מעדה דכתיב התם הבדלו מתוך העדה, במרגלים [סנהדרין עד:]. עדה. אין פחותה מעשרה שנאמר עד מתי לעדה הרעה הזאת יצאו יהושע וכלב [מגילה כג: ובעי"ז לעיל ו.]. מה להלן בעלי קריין אסורין. שהפרישן משה מלהתקרב לאשה שנאמר אל תגשו אל אשה (שמות יט) ועל פרישה זו סמך עזרא לתקן טבילה לבעלי קריין קודם שיעסקו בתורה [לעיל כ:]. משנה תורה. שחזר משה ואמרה לפני שמות וגו' [זבחים קטו:]. מכשפה לא תחיה. כתיב לכל שוכב עם בהמה [סנהדרין ס.]. סמוכו עניין לו. מתוך עניין המכשף לכל שוכב עם בהמה עניין פרשה [ד]סמוכה פרשה מכשף לכל שוכב עם בהמה דגבי הדדי כתיבי. מה שוכב עם

לו א מיי' פ"ב מהלכות ק"ש הלכה יג סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן סז:

לז ב ג מיי' פ"י מהל' תפלה הלכה ו סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן קז סעיף א:

לח ד מיי' שם הלכה ז סמג שם טוש"ע או"ח סי' רסח סעיף ג:

לט ה מיי' פ"א מהלכות תפלה הלכה ט סמג שם טוש"ע או"ח סימן קז סעיף א:

רב נסים גאון

מאן דבעי מיחזי שופריה דר' יוחנן נייתי כסא דכספא מבי סקלי כו': קריאת שמע ותפילין הויין להו מצות עשה שהזמן גרמא וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות וכל מצות עשה שלא הזמן גרמא אחד אנשים ואחד נשים חייבין. פירשו בברייתא (קדושין דף לג) איזו היא מצות עשה שהזמן גרמא סוכה ולולב שופר וציצית ואיזו היא מצות עשה שלא הזמן גרמא מזוזה ומעקה ומציאת אבדה ושילוח הקן: אקיש מזוזה לתלמוד תורה מה תלמוד תורה פטירי אף מזוזה נמי פטירי קמ"ל. הא נמי איתה בפירקא קמא דקידושין (דף לד) דאקשינן הרי תלמוד תורה פריה ורביה ופדיון הבן דמצות עשה שלא הזמן גרמא ונשים פטורות ואמרינן (שם דף ל) ותלמוד תורה גופיה מנלן דכתיב ולמדתם אותם את בניכם בניכם ולא בנותיכם: כדאשכחן בסיני מה סיני דבור אסור הרהור מותר. במסכת שבת בפרק ר' עקיבא (דף פו) אמרי' אמר אביי בר אבין ור' חנינא בר אבין דאמרי תרווייהו ניתנה תורה לטבולי יום ואמר עלה אמימר ראויה קאמינא ואעפ"כ מי שאירע לו קרי בלילי ו' בסיון דההיא שתא כבר שמע את הדברות ולא סגיא דלא הרהר בלבו:

הגהות וציונים

א] [צ"ל רב יהודה אמר שמואל וכן איתא בריי"ף וברא"ש] (גליון, ובתוס' סוטה לב ע"ב ד"ה ורבי וברבינו יונה (ט ע"א ד"ה באמצע) הגי' "שמואל" לחוד: ב] בכת"י נוסף והכתיב: ג] בכת"י הגירסא מידי הוא טעמא אלא משום דאית ביה יציאת מצרים וכו' (והיא גי' ישרה והמדוקדקת מלשון הנדפס, דק"ס עיי"ש): ד] בכת"י דטעו ומתחי בתפלת חול בשבת (וגי' ישרה היא, דק"ס אות ש): ה] בכת"י נוסף הוה אמינא הני מילי: ו] נצ"ל ולמאן דגרס הכי מפרשינן בדלקמן (באה"מ ועיין שו"ת חתם סופר או"ח סימן טו ד"ה וזה): ז] צ"ע דשם לא לברכה מיירי אלא בהזכרת שם המפורש וגם לא בעניית אמן אלא ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד (העמק שאלה סי' קמו עיי"ש, וכן העיר הרש"ש): ח] אולי צ"ל ויהרהר באריכות (רש"ש, ור"ל דאמצעית הברכות יהרהר, עיי"ש): ט] כוונתם דלא גרסי כגירסא שמביא רש"י "לאפוקי תפלה דרבנן ואין בה מלכות שמים" (דק"ס, ועיין בחשק שלמה): י] כן הוא לפירוש הקונטרס רק יש לקאי על פירוש רש"י כדפירשו התוס' לעיל כ: ד"ה בעל קרי (מראה אור): כ] עי' מהרש"א ד"ה הלשון מגומגם ועי' בעצמות ראש שהגיה ואם לא אמר ק"ש אם כן ברור שלא אמר גם כן אמת ויציב חוזר: ל] נדצ"ל הר"ר שמעיה, וכ"ה בתוס' ר"י החסיד ובתוס' הרא"ש ובחידושי הרשב"א: מ] הרש"ש כתב דכוונתם על המשנה לעיל ע"ב, וכתב שצ"ל בערב וכו' משום, וכ"ה בתוס' ר"פ בערב יצא וכו': נ] כאן בשם הר"ר שמעיה: ס] ט ע"א (מדפי הרי"ף דפוס וילנא).

כך, **ומה מזון שאין** מפורש בתורה **שטעון** ברכה **לפניו**, מכל מקום מפורש בתורה **שטעון** ברכה **לאחריו**, שנאמר (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת', **לימוד התורה** שמפורש בתורה **שטעונה** ברכה **לפניה, אינו דין שטעונה** ברכה **לאחריה**. וכך יש ללמוד **ברכת המזון לפניה מן ברכת התורה מקל וחומר, ומה לימוד התורה שאין** מפורש בתורה שהיא **טעונה** ברכה **לאחריה**, מכל מקום מפורש בתורה שהיא **טעונה** ברכה **לפניה, מזון** שמפורש בתורה **שהוא טעון** ברכה **לאחריו, אינו דין שיהא טעון** ברכה **לפניו**[י].

הגמרא דוחה את שני הקל וחומר:

איכא למפרך - יש להשיב על הלימוד בקל וחומר שלימוד תורה טעון ברכה לאחריו ממזון, **מה למזון שכן** גופו **נהנה** מהמזון, ויש לומר שלכך מברך לאחריו, מה שאין כן בלימוד תורה שאין גופו נהנה ממנה. **ועל** הלימוד בקל וחומר שהמזון טעון ברכה לפניו מתורה, יש להשיב, **מה לתורה שכן** מביאה **לחיי עולם** הבא, ויש לומר שלכך מברך לפניה, מה שאין כן במזון שמביא לחיי שעה בלבד.

ועוד ראיה יש שהברכה שמברך על המזון לפניה אינה מן התורה, **דתנן** - ששנינו במשנתנו לגבי בעל קרי, **על המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו**, והתבאר לעיל שהטעם הוא משום שהברכה שלפני המזון היא מדרבנן, והברכה שלאחר המזון היא מדאורייתא. **תיובתא** - פירכא לדברי רבי יוחנן שלמד לברכה לפניה על המזון בקל וחומר, שלדעתו חיובה מדאורייתא.

★

הגמרא דנה בדינו של המסופק אם קרא קריאת שמע או אם אמר אמת ויציב:

אמר רב יהודה, ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא, אינו חוזר וקורא. ספק אמר ברכת **'אמת ויציב' ספק לא אמר**[יא]**, חוזר ואומר 'אמת ויציב'**. שואלת הגמרא, **מאי טעמא** - מה הטעם לחלק בין ספק קרא קריאת שמע לספק אמר אמת ויציב. משיבה הגמרא, חובת **קריאת שמע** אינה אלא **מדרבנן**, ומי שהוא מסופק אם קיים מצוה דרבנן אינו צריך לחזור ולקיימה[יב], וחובת אמירת **אמת ויציב** היא **מדאורייתא**[יג], והמסופק אם קיים מצוה דאורייתא חייב לחזור ולקיימה.

הגמרא מקשה על מה שהתבאר שחובת קריאת שמע מדרבנן:

מתיב - הקשה **רב יוסף** לרב יהודה, הרי נאמר בפרשת שמע (דברים ו ז) **'ובשכבך ובקומך'**, והיינו, שחייבים לקרוא קריאת שמע בבוקר ובערב, הרי שחובת קריאת שמע מדאורייתא. מתרצת הגמרא, **אמר ליה אביי** לרב יוסף, הפסוק **ההוא בדברי תורה כתיב**, שחייבים ללמוד תורה בבוקר ובערב, אבל החיוב לקרוא קריאת שמע אינו אלא מדרבנן[יד].

הגמרא מוסיפה להקשות על מה שהתבאר שחובת אמירת אמת ויציב היא מדאורייתא:

תנן - שנינו במשנתנו, **בעל קרי מהרהר** קריאת שמע **בלבו, ואינו מברך** אפילו בהרהור **לא לפניה** [בשחרית: 'יוצר אור' ו'אהבה רבה', ובערבית: 'מעריב ערבים' ו'אהבת עולם'] **ולא לאחריה** [בשחרית: 'אמת ויציב', ובערבית: 'אמת ואמונה' ו'השכיבנו']. **ועל המזון מברך לאחריו** [ברכת הזן] בהרהור, **ואינו מברך לפניו** [ברכת המוציא] אפילו בהרהור. **ואי סלקא דעתך** - ואם עולה על דעתך **שאמת ויציב מדאורייתא**, אם כן **לברוך לאחריה** ברכת אמת ויציב בהרהור, כמו ששנינו לענין ברכת המזון[טו]. מתרצת הגמרא, **מאי טעמא מברך** - מאיזה טעם אתה רוצה לחייבו לברך לאחריה, **אי** [-אם] **משום** מצות הזכרת **יציאת מצרים, הא אדכר ליה** - הרי כבר הזכיר יציאת מצרים **בקריאת שמע**, כשהרהר פרשת ציצית שיש בה זכירת יציאת מצרים, וכיון שכבר הזכיר יציאת מצרים אינו צריך לומר ברכת אמת ויציב אלא מדרבנן, ולכך לא חייבוהו לאמרה.

מקשה הגמרא, **ונימא הא ולא לבעי הא**, כלומר כיון שלרב יהודה יש חיוב להזכיר יציאת מצרים מן התורה ואין חיוב לקרוא קריאת שמע מן התורה, אם כן יהרהר אמת ויציב וממילא לא יצטרך להרהר בקריאת שמע, ומדוע אמרה המשנה שיהרהר בקריאת שמע ולא באמת ויציב. מתרצת הגמרא, **קריאת שמע עדיפא** מאמת ויציב, **דאית בה תרתי** - שיש בה שתים, גם זכירת יציאת מצרים וגם מלכות שמים, ובאמת ויציב אין אלא יציאת מצרים[טז].

הגמרא מביאה דעה החולקת על רב יהודה, ודנה בדין ספק התפלל:

ורבי אלעזר חולק על רב יהודה **ואמר**, **שבספק קרא קריאת שמע**

י. **הקשה** הפני יהושע (ד"ה אמר ר"י), ששני הקל וחומר שדרש רבי יוחנן סותרים זה את זה, שאם הוא לומד מקל וחומר שתורה טעונה ברכה גם לאחריה, איך אפשר ללמוד לברכה על המזון לפניה מקל וחומר מתורה שאינה טעונה ברכה לאחריה, והרי כבר למדנו שתורה טעונה ברכה גם לאחריה. והביא את דברי התוספות בקידושין (טו: ד"ה אמר) שכתבו, ששייך ללמוד בקל וחומר באופן כזה, כיון שאינו מפורש בתורה שתורה טעונה ברכה לאחריה [ולכאורה זו היא כוונת רש"י (ד"ה שאינו) שכתב שלא מצאנו לו מקרא מפורש, ורמז על כך רע"א בגליון הש"ס]. אך הוסיף שכאן גם לולי דבריהם לא קשה, משום שיש לפרש את הלימודים כך, ומה מזון שאינו טעון לפניו אפילו ברכה אחת טעון לאחריו שלש ברכות, תורה שטעונה לפניה ברכה אחת אינו דין שתהא טעונה לאחריה ברכה אחת. ואחר כך יש ללמוד ברכת המזון לפניה מתורה כך, ומה תורה שאינה טעונה לאחריה שלש ברכות כמו ברכת המזון, מכל מקום מברך לפניה, מזון שטעון לאחריו שלש ברכות אינו דין שיהיה טעון לפניו ברכה אחת.

יא. **ולא** רק 'אמת ויציב' אינו יודע אם אמר, אלא גם אינו זוכר אם קרא קריאת שמע או לא, שאם מדובר שזוכר הוא שקרא קריאת שמע, ורק אינו זוכר אם אמר 'אמת ויציב', אם כן אין חובת אמירת אמת ויציב באופן זה מן התורה, כיון שכבר קיים מצות זכירת יציאת מצרים בשעה שקרא פרשת ציצית בקריאת שמע. תוספות (ד"ה ספק). אבל הקשו התוספות, מדוע אמר רב יהודה שיחזור ויאמר 'אמת ויציב', והלא עדיף שיחזור ויקרא קריאת שמע שיש בה גם מלכות שמים וגם זכירת יציאת מצרים, משיאמר אמת ויציב שאין בו אלא יציאת מצרים, כמו שאמרו בסמוך לגבי בעל קרי שמטעם זה קורא קריאת שמע ואינו אומר 'אמת ויציב'. ותירצו, שמה שאמרו בגמרא שקריאת שמע עדיפה הוא דווקא לגבי בעל קרי שאנו יודעים בודאות שלא קרא קריאת שמע ולא אמר 'אמת ויציב', ואנו רוצים להתיר לו אחד מהם, ולכך עדיף שיקרא קריאת שמע ולא יאמר 'אמת ויציב'. אבל כאן שהוא מסופק אם אמר את שניהם, עדיף שיאמר 'אמת ויציב', משום שבכך יש רוב צדדים שיתקן מה שלא עשה, שאם לא אמר שניהם, או שקרא קריאת שמע ולא אמת ויציב, באמירת אמת ויציב מתקן מה שלא עשה [ואין להסתפק שמא אמר אמת ויציב ולא קרא קריאת שמע, שאם אמר 'אמת ויציב' מן הסתם התפלל כדרך התפילה וקרא קריאת שמע ואחר כך אמר 'אמת ויציב', אבל זה יכול להיות שקרא קריאת שמע ולא אמר 'אמת ויציב', שדרך בני אדם לומר קריאת שמע אף שלא כסדר התפילה. ואף שהוא מסופק גם שמא לא אמר לא זה ולא זה, ואם כן עדיף שיקרא קריאת שמע שיש בה גם מלכות שמים, מכל מקום לא הטריחוהו לחזור ולומר את שניהם]. אבל אם יקרא קריאת שמע אפשר שלא יתקן בזה כלום, כי שמא אמר את שניהם, או שמא קרא קריאת שמע ולא אמר אמת ויציב, ואם כן יש רוב צדדים שאינו מתקן כלום באמירה זו. וראה עוד בתוספות שכתבו תירוץ נוסף בשם הר"ר שמעון, הובאו דבריהם בילקוט ביאורים.

יב. **הקשה** הצל"ח (ד"ה מאי), לפי המבואר בש"ך (יו"ד סי' קי בכללי ספק ספיקא כלל כ) שבספק דרבנן, אם יש חזקת איסור לא נאמר הכלל שספק דרבנן לקולא, אם כן מה בכך שקריאת שמע דרבנן, הלא מיד בקומו נתחייב בקריאת שמע, ואינו יודע אם קרא קריאת שמע ונפטר מחיובו או לא, והדין נותן שספק הקריאה לא יוציאו מידי ודאי חיובו. וכתב, שמכאן נראה ראיה ברורה למה שכתב בנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ק יו"ד סי' סה) שרק באיסור דרבנן שיש לו עיקר מן התורה הדין הוא כך, שאם יש חזקת איסור ספיקו לחומרא, אבל באיסור דרבנן שאין לו עיקר מן התורה, אפילו אם יש חזקת איסור ספיקו לקולא.

יג. **שמזכיר** בה יציאת מצרים, וחיוב דאורייתא הוא, שנאמר (דברים טז ג) 'למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים'. רש"י (ד"ה אמת).

יד. **ומה** שאמרו בית הלל לעיל (י:) שלומדים מפסוק זה שצריך לקרוא קריאת שמע בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שבני אדם עומדים, אינו אלא אסמכתא ולא דרשה גמורה. תוספות (ד"ה ההוא) על פי הרש"ש (בתוס' שם). והתוספות בסוטה (לב: ד"ה ורבי) האריכו להקשות שמצאנו הרבה מקומות שנדרשו דיני קריאת שמע מפסוקים, ודוחק לומר שכל זה אסמכתא, שאין דרך הגמרא לדקדק כל כך בדרשות שהם אסמכתא בעלמא.

טו. **ראה** בילקוט ביאורים מדוע לא הקשו ממשנתנו גם על מה שאמר רב יהודה שקריאת שמע מדרבנן, שאם כן מדוע בעל קרי צריך להרהר קריאת שמע בליבו.

טז. **ואין** לומר שיקרא רק פרשת 'ויאמר' בלי שתי הפרשיות הראשונות של קריאת שמע, שאין ראוי שיאמר פרשת ויאמר ויניח פרשת קריאת שמע שהיא קבלת עול מלכות שמים. שיטה מקובצת (ד"ה מידי).

והרי תפלה דדבר שהצבור עסוקין בו ותנן [א] היה עומד בתפלה ונזכר שהוא בעל קרי לא יפסיק אלא יקצר טעמא דאתחיל הא לא אתחיל לא יתחיל שאני תפלה דלית בה מלכות שמים והרי ברכת המזון לאחריו דלית בה מלכות שמים ותנן על המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו אלא ק"ש וברכת המזון דאורייתא ותפלה דרבנן: אמר רב יהודה (א) [ב] מנין לברכת המזון לאחריה מן התורה שנאמר [א] ואכלת ושבעת וברכת מנין לברכת התורה לפניה מן התורה שנאמר [ב] כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלהינו. אמר ר' יוחנן למדנו ברכת התורה לאחריה מן ברכת המזון מקל וחומר וברכת המזון לפניה מן ברכת התורה מקל וחומר ברכת התורה לאחריה מן ברכת המזון מקל וחומר ומה מזון שאין טעון לפניו טעון לאחריו תורה שטעונה לפניה אינו דין שטעונה לאחריה וברכת המזון לפניה מן ברכת התורה מק"ו ומה תורה שאין טעונה לאחריה טעונה לפניה מזון שהוא טעון לאחריו אינו דין שיהא טעון לפניו איכא למפרך (ב) מה למזון שכן נהנה ומה לתורה שכן חיי עולם ועוד תנן על המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו תיובתא: אמר רב יהודה[א] ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא ° אינו חוזר וקורא ספק אמר אמת ויציב ספק לא אמר חוזר ואומר אמת ויציב ° מאי טעמא קריאת שמע דרבנן אמת ויציב דאורייתא מתיב רב יוסף[ב] [ג] ובשכבך ובקומך אמר ליה אביי ההוא בדברי תורה כתיב תנן בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו ואי ס"ד אמת ויציב דאורייתא לברוך לאחריה מאי טעמא[ג] מברך אי משום יציאת מצרים הא אדכר ליה בקריאת שמע ונימא הא ולא לבעי הא קריאת שמע עדיפא דאית בה תרתי ור' אלעזר אמר [א] ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא חוזר וקורא ק"ש ספק התפלל ספק לא התפלל אינו חוזר ומתפלל ורבי יוחנן אמר [ג] [ב] ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו: ואמר רב יהודה אמר שמואל [ג] היה עומד בתפלה ונזכר שהתפלל פוסק ואפילו באמצע ברכה איני והאמר רב נחמן כי הוינן בי רבה בר אבוה בען מיניה הני בני בי רב דטעו ומדכרי[ד] דחול בשבת מהו שיגמרו ואמר לן [ד] גומרין כל אותה ברכה הכי השתא התם גברא בר חיובא הוא ורבנן הוא דלא אטרחוהו משום כבוד שבת אבל הכא הא צלי ליה: ואמר רב יהודה אמר שמואל [ה] התפלל ונכנס לביהכ"נ ומצא צבור שמתפללין אם יכול לחדש בה דבר יחזור ויתפלל ואם לאו אל יחזור ויתפלל וצריכא דאי אשמעינן קמייתא[ה] ה"מ יחיד ויחיד

או

רש"י

אלא יקצר. כל ברכה וברכה: דלית בה מלכות שמים. אין מלך העולם בברכות של י"ח: ה"ג והרי ברכת המזון לפניה דאית בה מלכות שמים כו'. לישנא אחרינא שאני תפלה דלית בה מלכות שמים, כדאיתא בק"ש שמקבל עליו את השם לאדון ולמלך מיוחד, ולהאי לישנא גרסינן והרי ברכת המזון לאחריו דלית בה מלכות שמים, ולשון זה נראה שהוא עיקר מדמשני ליה אלא ק"ש וברכת המזון דאורייתא והאי בלאחריו עסקינן, ואי ללישנא קמא הא לא איירי בברכת המזון לאחריו בדאתקפתיה דלהדרי תלמודא עילויה אלא ק"ש וברכת המזון דאורייתא כו'. ואית דגרסי הכא בלשון קושיא ק"ש דרבנן היא, אלא ק"ש דאית בה מלכות שמים, וברכת המזון דאורייתא, לאפוקי תפלה דרבנן ואין בה מלכות שמים, למאן[ו] דגרס הכי מפרשינן לקמן בשכבך ובקומך בדברי תורה כתיב: כי שם ה' אקרא. כשבא משה לפתוח בדברי שירה אמר להם לישראל אני אברך תחלה ואתם ענו אחרי אמן, כי שם ה' אקרא בברכה אתם הבו גודל לאלהינו באמן, הכי מפרשי לה במסכת יומא[ז] (דף לז.): שאינו טעון לפניו. ° כלומר שלא מצינו לו מקרא מפורש לברך לפניו: טעון לאחריו. כדכתיב ואכלת ושבעת וברכת: תורה שטעונה לפניה. כדאמרן: איכא למפרך. בתרוייהו, כשאתה בא ללמוד תורה מן המזון איכא למפרך מה למזון שכן נהנה, וכשאתה בא ללמוד מזון מן התורה איכא למפרך מה לתורה שכן חיי העולם הבא: ק"ש דרבנן. לקמן פריך לה: אמת ויציב דאורייתא היא. שמזכיר בה יציאת מצרים דחיובא דאורייתא היא, דכתיב למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים (דברים טז): דאית בה תרתי. יציאת מצרים ומלכות שמים: חוזר וקורא ק"ש. קסבר ק"ש דאורייתא היא: ולואי שיתפלל אדם כל היום. בהלכות גדולות פסק הלכה כרבי יוחנן בספק, והלכה כשמואל בודאי התפלל: מהו שיגמרו. את הברכה אם נזכר באמצע הברכה באחת מן הברכות שטעה: יחיד ויחיד. כשהתפלל תחלה היה יחיד, וכששכח שהתפלל והתחיל להתפלל היה ביחיד:

או

תוספות

והרי תפלה דדבר שהצבור כו'. וא"ת אמאי שבק בבא דק"ש דקאי בגווה דדבר שהצבור עסוקין בו וקתני אינו מברך לפניה כו'. וי"ל משום רבותא דתפלה פריך מיניה אע"ג דתפלה מעומד ונראה לכל שאין זה עומד כמותם אפילו הכי אמרינן אם לא התחיל לא יתחיל. וא"ת כיון דלא ידע טעמא דבסמוך יקשה גם לרבינא מה לי ק"ש וברכת המזון יותר מתפלה וי"ל לרבינא ניחא כיון דהרהור כדבור דמי יש להצריכו בק"ש ובברכת המזון שהם מדאורייתא יותר מתפלה דרבנן אבל לרב חסדא כיון דהרהור אינו כלום רק שלא יהא יושב ובטל מה לי ק"ש מה לי תפלה: **הא** אי לא אתחיל לא יתחיל. וא"ת אימא לדבור קאמר הא בהרהור שפיר דמי וי"ל דמשמע דלא יתחיל אפי' בהרהור מדלא קאמר יקצר בדבור או יהרהר באריכות[ח]: **הכי** גרסי' אלא ק"ש וברכת המזון דאורייתא ותפלה דרבנן ולא גרסינן מידי בתר הכי[ט] עד אמר רב יהודה אמר רב. ופי' הקונטרס ק"ש דאורייתא[י] כיון שאינו אומר אמת ויציב כדפי' במתניתין[כ]. ויש ספרים גורסים ° ק"ש דרבנן הוא. ומשני אלא ק"ש אית בה מלכות שמים וברכת המזון דאורייתא ותפלה דרבנן וכן הגירסא בפ"ה וקשה דבמתניתין פי'[ו] דק"ש דאורייתא לכולי עלמא כיון שלא אמר אמת ויציב דבהכי מיירי מתניתין. וגם יש ספרים גורסים שאני תפלה דלית בה מלכות שמים והרי ברכת המזון דלית בה מלכות שמים ותנן על המזון מברך לאחריו וכו' אלא היינו טעמא דק"ש אית בה מלכות שמים וברכת המזון דאורייתא ותפלה דרבנן וגם על גירסא זו קשה כדפירש': **ספק** לא אמר אמת ויציב חוזר. ותימה הא ע"כ צריך לומר שהוא מסופק גם מק"ש שאם היה ברור לו מק"ש וספק מאמת ויציב לא יהיה מן התורה כיון שהזכיר יציאת מצרים בק"ש ואם כן הואיל ומסופק משניהם יחזור לק"ש דאית בה תרתי מלכות שמים ויציאת מצרים דהכי עדיף מלומר אמת ויציב דליכא אלא חדא כדאמר בסמוך גבי מתני'. ואומר ר"י דודאי מתני' גבי בעל קרי שידענו בו שלא אמר ק"ש ולא אמת ויציב כלל ואנו רוצים להתיר לו הלכך טוב הוא יותר שיאמר ק"ש דאיכא תרתי אבל הכא שהוא ספק אם אמר אמת ויציב ומספקא ליה אם אמר שניהם כדפרישית טוב הוא יותר שיאמר אמת ויציב מלומר ק"ש דכשיאמר אמת ויציב שמא יש לתלות שתקן הכל דאם קרא כבר אמת ויציב גם קרא ק"ש כבר דמסתמא התפלל כדרך תפלה ק"ש ואח"כ אמת ויציב ויצא ידי שתיהן וכי נמי תימא דלא אמר כבר שתיקן מ"מ שמא אמר ק"ש ולא אמר אמת ויציב שזה יכול להיות ועתה כשיאמר אמת ויציב נמצא שהשלים הכל וכי תימא שמא לא קרא לא זה ולא זה כיון דספיקא הוא כולי האי לא אטרחוהו רבנן לחזור שניהם אבל אם יאמר ק"ש אין זו תקנה גמורה כל כך דשמא קרא ק"ש אחרת ולא יצא כלל במה שעושה עתה ואם ברור[כ] שלא אמר כבר ק"ש אם כן לא אמר נמי אמת ויציב שאין רגילות לומר אמת ויציב בלא ק"ש ואם כן כשיאמר מעתה ק"ש לא תקן כלל ולא יצא מידי ספקו עוד אמר הר"ר שמעון[ל] דמיירי שפיר שאינו מסופק אלא מאמת ויציב אבל ברור הוא שקרא ק"ש ואפילו הכי הוי אמת ויציב דאורייתא שר"ל ספק לא אמר אמת ויציב עם פרשת ציצית שמסופק אי לא אמר לא פרשת ציצית ולא אמת ויציב ואם כן לא הזכיר כלל יציאת מצרים וכולה מילתא דיציאת מצרים קרי ליה אמת ויציב לפי דטעם אמת ויציב הוי משום יציאת מצרים והלכך הוי פרשת ציצית בכלל אמת ויציב: **ההוא** בדברי תורה כתיב. והא דאמרינן לעיל בפרק קמא (דף ג.) בערב[מ] משום דכתיב ובשכבך אסמכתא בעלמא הוא[נ]:

ורבי יוחנן אמר ולואי שיתפלל אדם כל היום. אומר ר"י דהלכה כרבי יוחנן ודוקא בספק התפלל ° אבל ודאי התפלל לא [ח] תדע דהא מסתמא לא פליג אהא דאמר רב יהודה אמר שמואל בסמוך ונזכר שהתפלל פוסק וכו' וכן אם יכול לחדש דבר בתפלתו:

עד

מסורת הש"ס עם הוספות

א) לקמן דף כב., ב) מכילתא דר"ש פ' בא ולקמן דף מח: ע"ש, ג) פסחים דף נד:, ד) עיין בתוס' הרא"ש במשנה ד"ה בעל קרי, ה) [עיין תוס' סוטה לב: ד"ה ורבי], ו) [עיין תוס' לעיל כ: ד"ה בעל קרי], ז) [ועי' תוס' סוטה לב ע"ב ד"ה ורבי ותוס' מנחות מג ע"ב ד"ה ואיזו], ח) [וכ"ה תוס' לקמן כט. ד"ה מפני].

הגהות הב"ח

(א) גמ' אמר ר' יהודה אמר רב מנין לברכת המזון: (ב) שם מה למזון. נ"ב עיין לקמן בפ' שלשה שאכלו סוף דף מח:

גליון הש"ס

גמ' אינו חוזר וקורא. עי' ברבינו יונה לעיל פ"ב י"א ע"ב ד"ה בלאמצע: שם מ"ט ק"ש דרבנן. עי' בכ"מ פו ע"א תוס' ד"ה וכן היה ר"י פוטרו מכל המלות האמורות בתורה וכתובה לב ע"ב תוס' ד"ה ורבי ובמנחות מג ע"ב תוס' ד"ה ואיזו: רש"י ד"ה שאינו כו'. כלומר שלא מצינו. וכיולא זה בכ"מ פח ע"ב תוס' ד"ה אי"ק קידושין לו ע"ב תוס' ד"ה ור"י כו': תוס' ד"ה ור"י כו'. אבל ודאי התפלל. עי' לקמן כט ע"א תוס' ד"ה מפני:

תורה אור השלם

א) וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ: [דברים ח, י]

ב) כִּי שֵׁם יְיָ אֶקְרָא הָבוּ גֹדֶל לֵאלֹהֵינוּ: [דברים לב, ג]

ג) וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: [דברים ו, ז]

משנת ראשונים

כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלהינו. והאי ברכה על התורה היא מדכתיב לעיל מיניה יערוף כמטר לקחי. [הריטב"א]

מאי טעמא קריאת שמע דרבנן אמת ויציב דאורייתא. משום הזכרת יציאת מצרים דאית ביה דהוא מדאורייתא. ובודאי כיון דספק לו אם אמר יציאת מצרים, ומשו"ה צריך לחזור ולומר אמת ויציב טפי הוה עדיף לומר ויאמר דאית ביה תרתי מצות ציצית ויציאת מצרים. אלא דהשתא לא נחית להכי אלא לומר דקריאת שמע דרבנן ויציאת מצרים דאורייתא. [הרשב"א]

והאי דנקט רב יהודה אמת ויציב ולא נקט ויאמר רבותא אשמעינן, דאע"ג דויאמר פרשתא דאורייתא, ואמת ויציב מטבע דרבנן אם ספק לו אם הזכיר יציאת מצרים או לא דהיא ספיקא דאורייתא אם חוזר ואומר אמת ויציב דיו בכך וצ"ל ויאמר. [הרשב"א] ספק התפלל ספק לא התפלל אינו חוזר ומתפלל. פי' גאון ז"ל אינו רשאי לחזור ולהתפלל דדילמא כבר התפלל ואיכא משום בל תוסיף, ורבי יוחנן אמר אם רצה חוזר ומתפלל דתפלה רחמי נינהו והלואי שיתפלל ויבקש רחמים כל היום כלו, ומיהו מתפלל ומתנה אם לא נתפלל זו לחובתו ואם נתפלל תהא לנדבתו, והא דאמר ר' יהודה אמר שמואל היה עומד בתפלה ונזכר שהתפלל פוסק ואפי' באמצע ברכה חייב לפסוק קאמר דכיון שהתחיל בה בתורת חובה אם גומרה הרי זה כמקריב שני תמידים של שחר ולא פליג רבי יוחנן בהא. [הרשב"א] והראב"ד ז"ל פירש דאינו חוזר ומתפלל אינו חייב לחזור ולהתפלל קאמר ואם רצה לחזור רשאי, ור' יוחנן אמר חוזר כלומר חייב לחזור דכיון דאלו רצה להתפלל כל היום כלו בדרך תחנונים, איפשר והלואי עכשיו שנתספק חייב לחזור, ובנזכר שהתפלל ג"כ אינו חייב לפסוק קאמר אלא אם רצה פוסק באמצע ברכה. [הרשב"א]

עין משפט נר מצוה

לו א מיי' פ"ב מהלכות ק"ש הלכה יג סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן סז:

לז ב ג מיי' פ"י מהל' תפלה הלכה ו סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן קז סעיף א:

לח ד מיי' שם הלכה ז סמג שם טוש"ע או"ח סי' רסח סעיף ב:

לט ה מיי' פ"א מהלכות תפלה הלכה ט סמג שם טוש"ע או"ח סימן קז סעיף א:

רב נסים גאון

מאן דבעי מיחזי שופריה דר' יוחנן נייתי כסא דכספא מבי סקלי כו': **קריאת שמע ותפילין הויין להו מצות עשה שהזמן גרמא וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות וכל מצות עשה שלא הזמן גרמא אחד אנשים ואחד נשים חייבין.** פירשו בברייתא (קדושין דף לג) איזו היא מצות עשה שהזמן גרמא סוכה ולולב שופר וציצית ואיזו היא מצות עשה שלא הזמן גרמא מזוזה ומעקה ומציאת אבדה ושילוח הקן: **אקיש מזוזה לתלמוד תורה מה תלמוד תורה פטירי אף מזוזה נמי פטירי** קמ"ל. הא נמי איתה בפירקא קמא דקידושין (דף לד) דאקשינן הרי תלמוד תורה פריה ורביה ופדיון הבן דמצות עשה שלא הזמן גרמא ונשים פטורות ואמרינן (שם דף ל) ותלמוד תורה גופיה מנלן דכתיב ולמדתם אותם את בניכם בניכם ולא בנותיכם: **כדאשכחן בסיני מה סיני דבור אסור הרהור מותר.** במסכת שבת בפרק ר' עקיבא (דף פו) אמרי' אמר אביי בר אבין ור' חנינא בר אבין דאמרי תרוויהו ניתנה תורה לטבולי יום ואתו עלה אמימר ראויה קאמינא ואעפ"כ מי שאירע לו קרי בלילי ו' בסיון ההיא שתא כבר שמע את הדברות ולא סגיא דלא הרהר בלבו:

הגהות וציונים

א] [צ"ל רב יהודה אמר שמואל וכן איתא ברי"ף וברא"ש] (גליון), ובתוס' סוטה לב ע"ב ד"ה ורבי וברבינו יונה (ט ע"א ד"ה באמצע) הגי' "שמואל" לחוד: ב] בכת"י נוסף והכתיב: ג] בכת"י הגירסא מידי הוא טעמא אלא משום דאית ביה יציאת מצרים וכו' (והיא גי' ישרה והמודקדקת מלשון הנדפס, דק"ס עיי"ש): ד] בכת"י דטעו ומתחלי בתפלת חול בשבת (וגי' ישרה היא, דק"ס אות ט): ה] בכת"י נוסף הוה אמינא הני מילי: ו] נדצ"ל ולמאן דגרס הכי מפרשינן כדלקמן (באה"מ ועיין שו"ת חתם סופר או"ח סימן טו ד"ה וזה): ז] צע"ע דשם לא בברכה מיירי אלא בהזכרת שם המפורש וגם לא בעניית אמן אלא ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד (העמק שאלה סי' קמו עיי"ש, וכן הגיה הרש"ש): ח] אולי צ"ל ויהרהר באריכות (רש"ש, ור"ל דאמצעית הברכות יהרהר, עיי"ש): ט] כוונתם דלא גרסי' כגירסא שמביא רש"י "לאפוקי תפלה דרבנן ואין בה מלכות שמים" (דק"ס, ועיין בשפתי חכמים): י] לא קאי על פירוש הקונטרס רק ר"ל כדפירשו התוס' לעיל כ ע"ב ד"ה בעל קרי (מראה אש): כ] עי' מהרש"א דהלשון מגומגם ועי' בעטרת ראש שהגיה ואם לא אמר ק"ש אם כן ברור שלא אמר גם כן אמת ויציב שאין וכו': ל] נדצ"ל הר"ר שמעיה, וכ"ה בתוס' ר"י החסיד ובתוס' הרא"ש ובחידושי הרשב"א כאן בשם הר"ר שמעיה: מ] הרש"ש כתב דכוונתם על המשנה לעיל י ע"ב, וכתב שצ"ל בערב וכו' משום, וכ"ה בתוס' ר"פ בערב יטו וכו': נ] ט ע"א (מדפי הרי"ף דפוס וילנא).

סָפֵק לֹא קָרָא, **חוֹזֵר וְקוֹרֵא קְרִיאַת שְׁמַע**, משום שלדעתו חובת קריאת שמע היא מדאורייתא[יז]. אבל **בְּסָפֵק הִתְפַּלֵּל סָפֵק לֹא הִתְפַּלֵּל, אֵינוֹ חוֹזֵר וּמִתְפַּלֵּל**, שחובת התפילה אינה אלא מדרבנן[יח].

וְרַבִּי יוֹחָנָן חולק על רבי אלעזר לענין ספק התפלל, **וְאָמַר, וּלְוַאי שֶׁיִּתְפַּלֵּל אָדָם כָּל הַיּוֹם כּוּלּוֹ**, ולכך מי שמסופק אם התפלל, חוזר ומתפלל, ואף שחובת התפילה אינה אלא מדרבנן[יט].

★

הגמרא מביאה הלכה בענין מי שעומד בתפילה ונזכר שכבר התפלל:

וְאָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר שְׁמוּאֵל, הָיָה עוֹמֵד בִּתְפִלָּה וְנִזְכַּר שֶׁכְּבַר הִתְפַּלֵּל, פּוֹסֵק, וַאֲפִילּוּ אם הוא **בְּאֶמְצַע בְּרָכָה**[כ].

מקשה הגמרא, **אִינִי** - האם כך הוא, **וְהָאָמַר** [-והרי אמר] **רַב נַחְמָן, כִּי הֲוֵינַן בֵּי רַבָּה בַּר אֲבוּהַ, בְּעַן מִינֵּיהּ** - כשהיינו בבית מדרשו של רבה בר אבוה שאלנו אותו, **הָנֵי בְּנֵי בֵּי רַב דְּטָעוּ וּמַדְכְּרֵי דְּחוֹל בְּשַׁבָּת** - אותם התלמידים שטעו והזכירו ברכה של תפילת חול בשבת[כא], ונזכרו באמצע הברכה, **מַהוּ שֶׁיִּגְמְרוּ** אותה ברכה. **וְאָמַר לָן, גּוֹמְרִין כָּל אוֹתָהּ בְּרָכָה**. הרי שהטועה ונזכר באמצע הברכה צריך לסיים אותה ברכה ואינו מפסיק באמצע, ומדוע אמר שמואל שאם נזכר שהתפלל מפסיק ואפילו באמצע הברכה.

מתרצת הגמרא, **הָכִי הַשְׁתָּא** - וכי כך נראה בעיניך עתה, שיש לדמות את שני הדינים, **הָתָם** - שם לענין מי שטעה והזכיר של חול בשבת, **גַּבְרָא בַּר חִיּוּבָא הוּא** - האדם חייב לברך את כל השמונה עשרה ברכות כמו בחול, **וְרַבָּנָן הוּא דְּלָא אַטְרְחוּהוּ** - אלא שחכמים לא הטריחוהו לברך את כולם **מִשּׁוּם כְּבוֹד שַׁבָּת**, ולכן אם התחיל גומרה, **אֲבָל הָכָא** - כאן לענין מי שנזכר שכבר התפלל, **הָא צַלֵּי לֵיהּ** - הרי הוא כבר התפלל ויצא ידי חובתו, ולכך אין לו להמשיך ולגמור את הברכה, אלא יפסיק באמצע הברכה.

הגמרא מביאה הלכה נוספת בענין מי שכבר התפלל:

וְאָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר שְׁמוּאֵל, מי שכבר **הִתְפַּלֵּל, וְנִכְנַס לְבֵית הַכְּנֶסֶת וּמָצָא צִבּוּר שֶׁמִּתְפַּלְּלִין, אִם יָכוֹל לְחַדֵּשׁ בָּהּ** [-בתפילה] **דָּבָר**[כב], **יַחֲזוֹר וְיִתְפַּלֵּל. וְאִם לָאו, אַל יַחֲזוֹר וְיִתְפַּלֵּל**[כג].

הגמרא מבארת מדוע הוצרך שמואל לומר את שני הדינים שמשניהם שמענו שמי שהתפלל אינו רשאי לחזור ולהתפלל:

וּצְרִיכָא - וצריך שמואל להשמיענו שני דינים אלו, **דְּאִי אַשְׁמְעִינַן קַמַּיְיתָא** - שאם היה משמיענו את הדין הראשון שאם נזכר שהתפלל מפסיק באמצע ברכה, היינו סבורים לומר **דְּהָנֵי מִילֵּי** - שדבר זה אינו אלא במי שהתפלל פעם ראשונה **בְּיָחִיד וְגַם** בפעם השניה ששכח שהתפלל התחיל להתפלל **בְּיָחִיד**,

---

יז. **רש"י** (ד"ה חוזר). אבל בתוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה ור' אלעזר) כתב, שהטעם שצריך לחזור מספק הוא מפני שקריאת שמע חמורה, שיש בה מלכות שמים.

יח. **וכתב** הרשב"א (ד"ה הא) בשם גאון, שלדעת רבי אלעזר אינו רשאי לחזור ולהתפלל מספק, שאם יחזור ויתפלל יעבור על 'בל תוסיף'. אבל הראב"ד (הו"ד ברשב"א שם) כתב, שלדעת רבי אלעזר אם ירצה רשאי לחזור ולהתפלל, אלא שאינו חייב.

יט. **וכתב** הרשב"א (שם) בשם גאון, שלדעת רבי יוחנן שאמר הלואי שיתפלל אדם כל היום, רשאי הוא לחזור ולהתפלל אם ירצה, אבל אינו מחוייב בדבר [וחולק על רבי אלעזר הסובר שאינו רשאי לחזור ולהתפלל, ראה בהערה לעיל]. אבל הראב"ד (הו"ד ברשב"א שם) כתב, שלדעת רבי יוחנן כיון שאם הוא רוצה יכול להתפלל כל היום, לכך כשהוא מסופק אם התפלל חייב לחזור ולהתפלל [וחולק על רבי אלעזר הסובר שאינו חייב לחזור ולהתפלל, ראה בהערה לעיל]. ורבינו יונה (ד"ה ספק התפלל) כתב שרבי אלעזר ורבי יוחנן לא נחלקו, אלא רבי אלעזר אמר שאינו מחוייב לחזור ולהתפלל, ורבי יוחנן אמר שאם רצה יכול להתפלל כל היום [שהוא פירש את דברי רבי אלעזר כראב"ד ואת דברי רבי יוחנן כגאון].
להלן בהערה הבאה, יבואר באיזה אופן אמר רבי יוחנן כן.

כ. **רש"י** (ד"ה ולואי) כתב שבהלכות גדולות פסק הלכה כרבי יוחנן שאמר הלואי שיתפלל כל היום בספק אם התפלל, וכשמואל שאמר שפוסק באמצע הברכה בודאי התפלל. ומבואר מדבריו שהוא סובר שרבי יוחנן ושמואל חולקים, ולדברי רבי יוחנן אף אם ודאי התפלל חוזר ומתפלל, ולדברי שמואל אף אם הוא מסופק אם התפלל אינו חוזר ומתפלל [אלא אם כן מחדש דבר בתפילתו כמבואר בגמרא להלן], וכן דייק הבית יוסף (או"ח סי' קז סק"א) מדבריו. אבל הר"י (הו"ד בתוד"ה ורבי) סובר שרבי יוחנן ושמואל לא נחלקו, וגם רבי יוחנן סובר כשמואל שלא יחזור ויתפלל [אלא אם כן מחדש דבר בתפילתו], ולא אמר שיחזור ויתפלל אלא כשהוא מסופק אם התפלל. וביאר רבינו יונה (ד"ה והא) דעה זו, שכשהוא מסופק וחוזר ומתפלל, דבר זה עצמו נקרא חידוש. ועוד ביאר (ד"ה היה), שלכך אמר שמואל שיפסיק באמצע תפילתו ולא אמר שיחדש בה דבר, משום שהחידוש אינו מועיל אלא אם כן התחיל להתפלל על דעת לחדש דבר בתפילתו. וכתב הבית יוסף (שם) שלא רצה ר"י לפרש כמו רש"י שרבי יוחנן דיבר בודאי התפלל, משום שמשמע בגמרא שבא לחלוק על רבי אלעזר, ורבי אלעזר דיבר בספק התפלל. וראה בדברי הרי"ף שכתב שגם רבי יוחנן מודה לדברי שמואל, ומה שביאר רבינו יונה (שם) בדבריו, וראה גם דברי דוד (ד"ה ספק התפלל) שרבינו יונה מסופק בביאור דעת הרי"ף.

כא. **שכיון** שהם טרודים בלימודם מצוי שיטעו. מעדני יו"ט (על הרא"ש סי' יז אות י).

כב. **והביא** הטור (או"ח סי' קז) בשם אביו הרא"ש שכתב שלא ברור לו מה הכוונה 'אם יכול לחדש דבר בתפילתו', כי מי אינו יכול לחדש דבר בתפילתו באחת מכל הברכות, או לרפואה או לפרנסתו או לתלמודו. ונראה שפירושו שאם נתחדש לו דבר שלא היה צריך לבקש עליו קודם. ובבית יוסף (שם ד"ה ומ"ש רבינו וא"א) כתב, שלא מצא דבר זה לא בפסקי הרא"ש ולא בתשובותיו, ועל מה שהקשה מי הוא שאינו יכול לחדש דבר, יש לומר, שיש כמה אנשים שיודעים להתפלל רק את התפילה השגורה בפי כל, ואינם יודעים לחדש חוץ מזה.

כג. **וצריך** שיחדש דבר בכל ברכה וברכה מן האמצעיות מעין הברכות [אבל שלש ברכות ראשונות ושלש אחרונות, לעולם אין מוסיפין בהן ואין פוחתין מהן ואין משנין בהן דבר], ואם חידש אפילו בברכה אחת דיו. והטעם שצריך לחדש דבר בתפילתו הוא, כדי שיהיה ניכר שתפילת נדבה היא. רמב"ם (תפילה פ"א ה"ט).

והרי תפלה דדבר שהצבור עסוקין בו ותנן [א] היה עומד בתפלה ונזכר שהוא בעל קרי לא יפסיק אלא יקצר טעמא דאתחיל הא לא אתחיל לא יתחיל שאני תפלה דלית בה מלכות שמים והרי ברכת המזון לאחריו דלית בה מלכות שמים ותנן על המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו אלא ק"ש וברכת המזון דאורייתא ותפלה דרבנן: אמר רב יהודה (א) [ב] מנין לברכת המזון לאחריה מן התורה שנאמר [א] ואכלת ושבעת וברכת מנין לברכת התורה לפניה מן התורה שנאמר [ב] כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלהינו. אמר ר' יוחנן למדנו ברכת התורה לאחריה מן ברכת המזון מקל וחומר וברכת המזון לפניה מן ברכת התורה מקל וחומר ברכת התורה לאחריה מן ברכת המזון מקל וחומר ומה מזון שאין טעון לפניו טעון לאחריו תורה שטעונה לפניה אינו דין שטעונה לאחריה וברכת המזון לפניה מן ברכת התורה מק"ו ומה תורה שאין טעונה לאחריה טעונה לפניה מזון שהוא טעון לאחריו אינו דין שיהא טעון לפניו איכא למפרך (ב) מה למזון שכן נהנה ומה לתורה שכן חיי עולם ועוד תנן על המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו תיובתא: אמר רב יהודה[ה] ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא ° אינו חוזר וקורא ספק אמר אמת ויציב ספק לא אמר חוזר ואומר אמת ויציב ° מאי טעמא קריאת שמע דרבנן אמת ויציב דאורייתא מתיב רב יוסף[ו] [ג] ובשכבך ובקומך אמר ליה אביי ההוא בדברי תורה כתיב תנן בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו ואי ס"ד אמת ויציב דאורייתא לברוך לאחריה מאי טעמא[ז] מברך אי משום יציאת מצרים הא אדכר ליה בקריאת שמע ונימא הא ולא לבעי הא קריאת שמע עדיפא דאית בה תרתי ור' אלעזר אמר [א] ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא חוזר וקורא ק"ש ספק התפלל ספק לא התפלל אינו חוזר ומתפלל ורבי יוחנן אמר [ג] [ב] ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו: ואמר רב יהודה אמר שמואל [ג] היה עומד בתפלה ונזכר שהתפלל פוסק ואפילו באמצע ברכה איני והאמר רב נחמן כי הוינן בי רבה בר אבוה בען מיניה הני בני בי רב דטעו ומדכרי[ח] דחול בשבת מהו שיגמרו ואמר לן [ד] גומרין כל אותה ברכה הכי השתא התם גברא בר חיובא הוא ורבנן הוא דלא אטרחוהו משום כבוד שבת אבל הכא הא צלי ליה: ואמר רב יהודה אמר שמואל [ה] התפלל ונכנס לביהכ"נ ומצא צבור שמתפללין אם יכול לחדש בה דבר יחזור ויתפלל ואם לאו אל יחזור ויתפלל וצריכא דאי אשמעינן קמייתא[ט] ה"מ יחיד ויחיד

או

רש"י

אלא יקצר. כל ברכה וברכה: דלית בה מלכות שמים. אין מלך העולם בברכות של י"ח: ה"ג והרי ברכת המזון לפניה דאית בה מלכות שמים כו'. לישנא אחרינא שאני תפלה דלית בה מלכות שמים. קבלת מלכות שמים, כדאיתא בק"ש שמקבל עליו את השם לאדון ולמלך מיוחד, ולהאי לישנא גרסינן והרי ברכת המזון לאחריו דלית בה מלכות שמים, ולשון זה נראה שהוא עיקר מדמשני ליה אלא ק"ש וברכת המזון דאורייתא והאי בלאחריו עסקינן, ואי ללישנא קמא הא לא איירי בברכת המזון לאחריו בדאתקפתיה להדרי תלמודא עילויה אלא ק"ש וברכת המזון דאורייתא כו'. ואית דגרסי הכא בלשון קושיא ק"ש דרבנן היא, אלא ק"ש דאית בה מלכות שמים, וברכת המזון דאורייתא, לאפוקי תפלה דרבנן ואין בה מלכות שמים, לאמן[י] דגרס הכי מפרשינן לקמן בשכבך ובקומך בדברי תורה כתיב: כי שם ה' אקרא. כשבא משה לפתוח בדברי שירה אמר להם לישראל אני אברך תחלה ואתם ענו אחרי אמן, כי שם ה' אקרא בברכה אתם הבו גודל לאלהינו באמן, הכי מפרשי לה במסכת יומא[ז] (דף לז.): שאינו טעון לפניו. ° כלומר שלא מצינו לו מקרא מפורש לברך לפניו: טעון לאחריו. כדכתיב ואכלת ושבעת וברכת: תורה שטעונה לפניה. כדאמרן: איכא למפרך. בתרוייהו, כשאתה בא ללמוד תורה מן המזון איכא למפרך מה למזון שכן נהנה, וכשאתה בא ללמוד מזון מן התורה איכא למפרך מה לתורה שכן חיי העולם הבא: ק"ש דרבנן. לקמן פריך לה: אמת ויציב דאורייתא היא. שמזכיר בה יציאת מצרים דחיובא דאורייתא היא, דכתיב למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים (דברים טז): דאית בה תרתי. יציאת מצרים ומלכות שמים: חוזר וקורא ק"ש. קסבר ק"ש דאורייתא היא: ולואי שיתפלל אדם כל היום. בהלכות גדולות פסק הלכה כרבי יוחנן בספק, והלכה כשמואל בודאי התפלל: מהו שיגמרו. את הברכה אם נזכר באמצע הברכה באחת מן הברכות שטעה: יחיד ויחיד. כשהתפלל תחלה היה יחיד, וכשבא שהתפלל והתחיל להתפלל היה ביחיד:

או

תוספות

והרי תפלה דדבר שהצבור כו'. וא"ת אמאי שבק בבא דק"ש דקאי בגווה דדבר שהצבור עסוקין בו וקתני אינו מברך לפניה כו'. וי"ל משום רבותא דתפלה פריך מיניה אע"ג דתפלה מעומד ונראה לכל שאין זה עומד כמותם אפילו הכי אמרינן אם לא התחיל לא יתחיל. וא"ת כיון דלא ידע טעמא דבסמוך יקשה גם לרבינא מה לי ק"ש וברכת המזון יותר מתפלה וי"ל לרבינא ניחא כיון דהרהור כדבור דמי יש להצריכו בק"ש ובברכת המזון שהם מדאורייתא יותר מתפלה דרבנן אבל לרב חסדא כיון דהרהור אינו כלום רק שלא יהא יושב ובטל מה לי ק"ש מה לי תפלה: הא אי לא אתחיל לא יתחיל. וא"ת אימא דבדבור קאמר הא בהרהור שפיר דמי וי"ל דמשמע דלא יתחיל אפי' בהרהור מדלא קאמר יקצר בדבור או יהרהר באריכות[ס]:

הכי גרסי' אלא ק"ש וברכת המזון דאורייתא ותפלה דרבנן ולא גרסינן מידי בתר הכי[ע] עד אמר רב יהודה אמר רב. ופי' הקונטרס ק"ש דאורייתא[פ] כיון שאינו אומר אמת ויציב כדפי' במתניתין[צ]. ויש ספרים גורסים ° ק"ש דרבנן הוא. ומשני אלא ק"ש אית בה מלכות שמים וברכת המזון דאורייתא ותפלה דרבנן וכן הגירסא בפ"ה וקשה דבמתניתין פי'[ק] דק"ש דאורייתא לכולי עלמא כיון שלא אמר אמת ויציב דבהכי מיירי מתניתין. וגם יש ספרים גורסים שאני תפלה דלית בה מלכות שמים והרי ברכת המזון דלית בה מלכות שמים ותנן על המזון מברך לאחריו וכו' אלא היינו טעמא דק"ש אית בה מלכות שמים וברכת המזון דאורייתא ותפלה דרבנן וגם על גירסא זו קשה כדפירש':

ספק לא אמר אמת ויציב חוזר. ותימה הא ע"כ צריך לומר שהוא מסופק גם מק"ש שאם היה ברור לו מק"ש וספק מאמת ויציב לא יהיה מן התורה כיון שהזכיר יציאת מצרים בק"ש ואם כן הואיל ומסופק משניהם יחזור לק"ש דאית בה תרתי מלכות שמים ויציאת מצרים דהכי עדיף מלומר אמת ויציב דליכא אלא חדא כדאמר בסמוך גבי מתני'. ואומר ר"י דודאי מתני' גבי בעל קרי שידענו בו שלא אמר ק"ש ולא אמת ויציב כלל ואנו רוצים להתיר לו הלכך טוב הוא יותר שיאמר ק"ש דאיכא תרתי אבל הכא שהוא ספק אם אמר אמת ויציב ומספקא ליה אם אמר שניהם כדפרישית טוב הוא יותר שיאמר אמת ויציב מלומר ק"ש דכשיאמר אמת ויציב שמא יש לתלות שתקן הכל דאם קרא כבר אמת ויציב גם קרא ק"ש כבר דמסתמא התפלל כדרך תפלה ק"ש ואח"כ אמת ויציב ויצא ידי שתיהן וכי נמי תימא דלא אמר כבר שתיהן מ"מ שמא אמר ק"ש ולא אמר אמת ויציב שזה יכול להיות ועתה כשיאמר אמת ויציב נמצא שהשלים הכל וכי תימא שמא לא קרא לא זה ולא זה כיון דספיקא הוא כולי האי לא אטרחוהו רבנן לחזור שניהם אבל אם יאמר ק"ש אין זו תקנה גמורה כל כך דשמא קרא ק"ש אחרת ולא יצא כלל במה שעושה עתה ואם ברור[ר] שלא אמר כבר ק"ש אם כן לא אמר נמי אמת ויציב שאין רגילות לומר אמת ויציב בלא ק"ש ואם כן כשיאמר מעתה ק"ש לא תקן כלל ולא יצא מידי ספקו עוד אמר הר"ר שמעון[ש] דמיירי שפיר שאינו מסופק אלא מאמת ויציב אבל ברור הוא שקרא ק"ש ואפילו הכי הוי אמת ויציב דאורייתא שר"ל ספק לא אמר אמת ויציב עם פרשת ציצית שמסופק אי לא אמר לא פרשת ציצית ולא אמת ויציב ואם כן לא הזכיר כלל יציאת מצרים וכולה מילתא דיציאת מצרים קרי ליה אמת ויציב לפי דטעם אמת ויציב הוי משום יציאת מצרים והלכך הוי פרשת ציצית בכלל אמת ויציב: ההוא בדברי תורה כתיב. והא דאמרינן לעיל בפרק קמא (דף ג.) בערב[ת] משום דכתיב ובשכבך אסמכתא בעלמא הוא[א]:

ורבי יוחנן אמר ולואי שיתפלל אדם כל היום. אומר ר"י דהלכה כרבי יוחנן ודוקא בספק התפלל ° אבל ודאי התפלל לא[ב] תדע דהא מסתמא לא פליג אהא דאמר רב יהודה אמר שמואל בסמוך ונזכר שהתפלל פוסק וכו' וכן אם יכול לחדש דבר בתפלתו:

עד

תורה אור השלם

א) וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ: (דברים ח, י)

ב) כִּי שֵׁם יְיָ אֶקְרָא הָבוּ גֹדֶל לֵאלֹהֵינוּ: (דברים לב, ג)

ג) וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ וּבְשָׁכְבְּךָ וּבְקוּמֶךָ: (דברים ו, ז)

הגהות הב"ח

(א) גמ' אמר ר' יהודה אמר רב מנין לברכת המזון: (ב) שם מה למזון. נ"ב עיין לקמן בפ' שלשה שאכלו סוף דף מח:

גליון הש"ס

משנת ראשונים

רב נסים גאון

הגהות וציונים

או צבור וצבור אבל יחיד לגבי צבור כמאן דלא צלי דמי קמ"ל ואי אשמעינן הכא משום דלא אתחיל בה אבל התם דאתחיל בה אימא לא[א] צריכא. אמר רב הונא הנכנס לבית הכנסת ומצא צבור שמתפללין [א]אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע ש"ץ למודים יתפלל ואם לאו אל יתפלל ריב"ל אמר [ב]אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע ש"צ לקדושה יתפלל ואם לאו אל יתפלל במאי קא מפלגי מר סבר יחיד אומר קדושה ומר סבר אין יחיד אומר קדושה וכן[ב] אמר רב אדא בר אהבה [א]מנין שאין היחיד אומר קדושה שנאמר [א]ונקדשתי בתוך בני ישראל [ג]כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה מאי משמע דתני [ג]רבנאי אחוה דרבי חייא בר אבא אתיא תוך תוך כתיב הכא ונקדשתי בתוך בני ישראל וכתיב התם [ב]הבדלו מתוך העדה הזאת[ג][ד] מה להלן עשרה אף כאן עשרה ודכולי עלמא מיהת מפסק לא פסיק איבעיא להו מהו להפסיק ליהא שמו הגדול מבורך כי אתא רב דימי אמר ר' יהודה ור"ש[ה] תלמידי דרבי יוחנן אמרי לכל אין מפסיקין חוץ מן יהא שמו הגדול מבורך שאפילו עוסק במעשה מרכבה פוסק ולית [ד]הלכתא כותיה[ו]: ר' יהודה אומר מברך לפניהם ולאחריהם: למימרא דקסבר רבי יהודה בעל קרי מותר בדברי תורה והאמר ריב"ל מנין לבעל קרי שאסור בדברי תורה [ז]שנאמר [ג]והודעתם לבניך ולבני בניך וסמיך ליה [ד]יום אשר עמדת וגו' מה להלן בעלי קריין אסורין אף כאן בעלי קריין אסורין וכי תימא [ז]רבי יהודה [ה]לא דריש סמוכים והאמר [י]רב יוסף אפילו מאן דלא דריש סמוכים בכל התורה במשנה תורה דריש דהא רבי יהודה לא דריש סמוכין בכל התורה כולה ובמשנה תורה דריש ובכל התורה כולה מנא לן דלא דריש דתניא [ו]בן עזאי אומר נאמר [ה]מכשפה לא תחיה ונאמר [ו]כל שוכב עם בהמה מות יומת סמכו ענין לו לומר מה שוכב עם בהמה בסקילה [ה]אף מכשפה נמי בסקילה אמר ליה ר' יהודה וכי מפני שסמכו ענין לו נוציא לזה לסקילה אלא [ז]אוב וידעוני בכלל כל המכשפים היו ולמה יצאו להקיש להן ולומר לך מה אוב וידעוני בסקילה אף מכשפה בסקילה ובמשנה תורה מנא לן דדריש דתניא רבי אליעזר אומר [ח][ו]נושא אדם אנוסת אביו ומפותת אביו אנוסת בנו ומפותת בנו ר' יהודה אוסר באנוסת אביו ובמפותת אביו ואמר רב גידל אמר רב מאי טעמא דר' יהודה דכתיב [ח]לא יקח איש את אשת אביו ולא יגלה (את) כנף אביו כנף שראה אביו לא יגלה וממאי דבאנוסת אביו כתיב דסמיך ליה [ט]ונתן האיש השוכב עמה וגו' אמרי אין במשנה תורה דריש והני סמוכין מבעי ליה לאידך דריב"ל דאמר ריב"ל [ט]כל המלמד לבנו[ז] תורה מעלה עליו הכתוב כאלו קבלה מהר חורב שנאמר [ג]והודעתם לבניך ולבני בניך וכתיב בתריה [ד]יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב [י]תנן זב שראה קרי ונדה שפלטה שכבת זרע המשמשת וראתה דם[ח] צריכין טבילה ורבי יהודה פוטר[ט] עד כאן לא פטר רבי יהודה אלא בזב שראה קרי דמעיקרא לאו בר טבילה הוא אבל בעל קרי גרידא מחייב וכי תימא ה"ה דאפילו בעל קרי גרידא נמי פטר רבי יהודה והאי דקא מפלגי בזב שראה קרי להודיעך כחן דרבנן אימא סיפא המשמשת וראתה דם[ט] צריכה טבילה למאן קתני לה אילימא לרבנן פשיטא השתא ומה זב שראה קרי דמעיקרא לאו בר טבילה הוא מחייבי רבנן המשמשת וראתה דם[י] דמעיקרא בת טבילה היא לא כל שכן אלא לאו ר' יהודה היא ודוקא קתני לה

משמשת

רש"י

או צבור וצבור. בין בראשונה בין בשניה היה עם הצבור, כגון עשרה אחר עשרה וזה עמהם בשתיהן, ששכח שהתפלל עם הראשונים: רב הונא סבר. יחיד המתפלל עם הצבור[ג] אומר קדוש, הלכך אם לא גמר עד שלא יגיע ש"ץ לקדוש לית לן בה, אבל מודים, אף על פי שיחיד אומר מודים, אם אינו אומרו עם הצבור הרואה את כולם כורעים והוא אינו כורע נראה ככופר במי שחבריו משתחוין לו: מפסק לא פסיק. תפלתו לקדושה לענות עם הצבור, וכן למודים: במשנה תורה דריש. והאי קרא במשנה תורה הוא נאמר: מכשפה לא תחיה. ולא פירש באיזו מיתה תמות, ונאמר אצלו כל שוכב עם בהמה מות יומת: סמכו ענין לו. סמכתו פרשת מכשפה לא תחיה לשוכב עם בהמה: מה שוכב עם בהמה בסקילה. כדאמרינן[כ] לה בסנהדרין פרק ד' מיתות (דף נד:) בגזרה שוה דתהרוגו דהכא מכי הרוג תהרגנו דמסית, אף מכשף בסקילה: אמר ליה רבי יהודה וכי מפני שסמכו הענין. לשוכב עם בהמה נוציא זה המכשף לסקילה שהיא חמורה מכל מיתות שבתורה[ל], אלא מקרא מפורש יש לו במקום אחר שהוא בסקילה: אוב וידעוני בכלל. לא תחיה דכל המכשפים היו, ולמה יצאו בפני עצמן כשהפריטן לסקילה כדכתיב באבן ירגמו אותם דמיהם בם להקיש אליהם את כל הכלל, שזו מדה בתורה שכל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא[מ]: זב שראה קרי וכו'. לענין טבילה שתקן עזרא לבעלי קריין לעסוק בתורה קאי, ולשאר טמאים לא הצריך, וקאמר הכא דאם יש לו טומאה אחרת עם הקרי שאינו יכול לצאת ממנה בטבילה זו, כגון זב ונדה שהם טמאים טומאת שבעה, אפילו הכי צריך לטבול לקריו קודם שיעסוק בתורה: פולטת שכבת זרע. הרי היא כבעל קרי: ורבי יהודה פוטר. (א) קס"ד דאין טבילה זו מטהרתו מכל וכל: המשמשת למאן קתני לה. להשמיענו כח מי הוצרכו לחלוק בה: אילימא לרבנן. להודיעך כחן דמחייבי בה: השתא זב שראה קרי. שקדמתו טומאת הזיבה מעיקרא: דמעיקרא. בשעה שראה קרי לאו בר טבילה הוא, ומחייבי ליה רבנן טבילה לקרי לדברי תורה:

משמשת

תוספות

עד שלא יגיע שליח צבור למודים. וטעמא לפי שצריך לשוח עם הצבור שלא יראה ככופר במי שהצבור משתחוין לו והוא הדין נמי אם יגיע למודים כשליח צבור יגיע למודים דשפיר דמי כיון שהוא משתחוה עם חביריו אבל אין גמרא פסיקא ליה כי האי גוונא אבל אין נראה דמשום מודים דרבנן נקט הכי שמצוה לענות שזה לא מצינו לו עיקר בגמ'[ל] ור"ת היה רגיל כשהיה מתפלל ביחיד כשהחזן מגיע למודים היה כורע עם הקהל בלא אמירה כלל ודוקא באמצע ברכה אבל בסוף ברכה לא דאמר לקמן (דף לד.) דאסור לשחות בסוף כל ברכה וברכה מיהו לכתחלה אין לעשות כן כדמשמע הכא וכתב רש"י בסוכה פרק לולב הגזול (דף לח:[ס]) דאדם המתפלל ושמע מפי החזן קדיש או קדושה אינו יכול להפסיק ולענות עם הצבור אלא ישתוק ויתכוין מעט דשומע כעונה וי"ל דלכתחלה אין לעשות כן דענייה חשיבא טפי הדור מצוה. ור"ת ור"י היו אומרים דאדרבה אי שומע כעונה הוי הפסקה אם שותק. ומ"מ נהגו העם לשתוק ולשמוע וגדול המנהג. בירושלמי פרק תפלת השחר[פ] קאמר לא התפלל (ב) ובא ומצאן מתפללין מוסף אם היה יודע שיהיה מתפלל וגומר עד שלא יתחיל ש"ץ כדי לענות אמן מתפלל אם לאו לא יתפלל. באיזה אמן אמרו פליגי ביה תרי אמוראי חד אמר באמן של האל הקדוש וחד אמר באמן של שומע תפלה ולא פליגי כאן בחול כאן בשבת והא דאמרינן באמן של שומע תפלה היינו בחול לכך יש ליזהר לענות אמן בהאל הקדוש וגם לענות אמן בשומע תפלה ומתוך הירושלמי משמע שהיו רגילין לומר י"ח ברכות שלמות במוסף של חול כגון בר"ח ובחול המועד ומיהו אנן סמכינן אהא דאמר פרק תפלת השחר (לקמן דף כט.) דקאמר תמני סרי תקון תשסרי לא תקון ומה שאנו אומרים עננו בין גואל לרופא לא קשה שאינו אלא לש"ץ אבל יחיד כוללה בש"ת[ע] ועוד אומר הר"ר חיים דאיתא בתוספתא (דפ' ת"ה) בהדיא כמנהגנו דקאמר התם ימים שיש בהן קרבן מוסף כגון ר"ח וח"ה ערבית ושחרית מתפלל י"ח שלמות ואומר מעין המאורע בעבודה ואם לא אמר מחזירים אותו ובמוספים מתפלל שבע ואומר קדושת היום באמצע ובירושלמי נמי י"ל דטעות סופר הוא ול"ג של מוסף אלא בא ומצאן מתפללים וכן משמע בירושלמי פרק מי שמתו[פ] דגם זו המימרא כתובה שם ולא הזכיר של מוסף כלל: **אין** יחיד מתפלל קדושה. וכן הלכה אבל המתפלל י"ח עם החזן לכשיגיע ש"ץ לקדושה יאמר עם השליח צבור נקדש וכל הקדושה מפלס יכול לענות עם הצבור דאין זה קרוי יחיד:

ונחזי

עין משפט נר מצוה

מ א [טוש"ע או"ח סי' קט סעיף א]:

ב מיי' פ"י מהלכות תפלה הלכה טז סמג עשין יט טור שו"ע או"ח סימן קט סעיף א:

מא ג מיי' פ"ח שם הלכה ד ה ו טור שו"ע או"ח סימן נה סעיף א:

מב ד מיי' פ"י שם הלכה טז טור שו"ע או"ח סימן קד סעיף ז:

מג ה מיי' פי"א מהל' ק"ש הלכה טו סמג לאוין נה טור יו"ד סימן קעט:

מד ו מיי' פ"ב מהלכות איסורי ביאה הי"ג טוש"ע אה"ע סי' טו:

תורה אור השלם

א) וְלֹא תְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי יְיָ מְקַדִּשְׁכֶם: [ויקרא כב, לב]

ב) הִבָּדְלוּ מִתּוֹךְ הָעֵדָה הַזֹּאת וַאֲכַלֶּה אֹתָם כְּרָגַע: [במדבר טז, כא]

ג) רַק הִשָּׁמֶר לְךָ וּשְׁמֹר נַפְשְׁךָ מְאֹד פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ וּפֶן יָסוּרוּ מִלְּבָבְךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ וְלִבְנֵי בָנֶיךָ: [דברים ד, ט]

ד) יוֹם אֲשֶׁר עָמַדְתָּ לִפְנֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בְּחֹרֵב בֶּאֱמֹר יְיָ אֵלַי הַקְהֶל לִי אֶת הָעָם וְאַשְׁמִעֵם אֶת דְּבָרָי אֲשֶׁר יִלְמְדוּן לְיִרְאָה אֹתִי כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר הֵם חַיִּים עַל הָאֲדָמָה וְאֶת בְּנֵיהֶם יְלַמֵּדוּן: [דברים ד, י]

ה) מְכַשֵּׁפָה לֹא תְחַיֶּה: [שמות כב, יז]

ו) כָּל שֹׁכֵב עִם בְּהֵמָה מוֹת יוּמָת: [שמות כב, יח]

ז) וְאִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יִהְיֶה בָהֶם אוֹב אוֹ יִדְּעֹנִי מוֹת יוּמָתוּ בָּאֶבֶן יִרְגְּמוּ אֹתָם דְּמֵיהֶם בָּם: [ויקרא כ, כז]

ח) לֹא יִקַּח אִישׁ אֶת אֵשֶׁת אָבִיו וְלֹא יְגַלֶּה כְּנַף אָבִיו: [דברים כג, א]

ט) וְנָתַן הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִמָּהּ לַאֲבִי הַנַּעֲרָ חֲמִשִּׁים כָּסֶף וְלוֹ תִהְיֶה לְאִשָּׁה תַּחַת אֲשֶׁר עִנָּהּ לֹא יוּכַל שַׁלְּחָהּ כָּל יָמָיו: [דברים כב, כט]

הגהות וציונים

א] בכת"י כיון דאתחיל בה **ניגמרה** (וגי' ישרה היא, דק"ס): ב] [תיבת **וכן** ליתא ברי"ף (גליון). אינו מדוקדק וכך צ"ל **ברי"ף איתא וכן אמר ר' יצחק אין היחיד אומר קדושה, אמר רב אדא בר אהבה** מנין וכו' וכ"ה ברא"ש (דבש תמר): ג] עיין ברבינו בחיי פ' אמור (ויקרא כב, לב) שכתב בשם רבינו יעקב דמה דיליף בגמ' כאן ממרגלים שכל דבר שבקדושה צריך עשרה אין נוסחא זו מדוקדקת דאין להביא ראי' מי' מרגלים לדבר שבקדושה אבל עיקר הנוסחא וכתיב התם **לשבור "בתוך" הבאים** (בראשית מב, ה) ועכשיו יביא ראי' מעשרה אחי יוסף שהיו צדיקים לדבר שבקדושה, ודרשא זו איתא בירושלמי ברכות פ"ז ה"ג: ד] [צ"ל **ואתיא עדה עדה דכתיב עד מתי לעדה הרעה הזאת מה להלן** וכו' כך איתא במגילה] (גליון): ה] [אולי צ"ל **ור"ש בן לקיש** וע' כתובות קיא:] (גליון) ובבה"ג אי' ר"י ור"ש **ותלמידי רבי יוחנן**, ולפ"ז י"ל בפשיטות דר' יהודה ור"ש הוו תנאי וא"צ למ"ש מהרי"ב דהוא "רשב"ל" אלא היינו רשב"י (מראה כהן) ועיין דק"ס: ו] בכת"י ולית הלכתא **כוותייהו** (וכן הלשון יפה, דק"ס): ז] בקדושין ל ע"א הגירסא כל המלמד "את בן בנו" תורה וכו': ח] [צ"ל וראתה **נדה**] (גליון): ט] בכת"י נוסף **ור' יהודה פוטר המשמשת** למאן קתני לה (וגי' ישרה היא, ועיין רש"י שגורס **המשמשת** למאן וכו' דק"ס): י] עיין טורי אבן מגילה כג ע"ב שט"ס ברש"י ב' תיבות "עם הצבור" ועיין רש"ש טויבש: כ] צ"ל **כדגמרינן** (מראה כהן): ל] עיין מהרש"א דמודים דרבנן יש לו עיקר בגמרא סוטה מ ע"א וכ"ה בירושלמי פ"א ה"ה (ועיין מעדני יו"ט סימן יח אות ע שמיישבו):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) מגילה דף כג:, ב) [שם ע"ש סנהדרין עד: ע"ש], ג) [עי' תוספות ב"ק פב: ד"ה אתא], ד) [עי' תוס' יבמות דף ד. ד"ה וכי מפני ותוס' קדושין נג. ד"ה וסמיך ליה], ה) [פסחים דף כח:], ו) יבמות דף ד., ז) שם סנהדרין דף סז:, ח) יבמות ד. לז. וע"ש במשנה, ט) [קדושין ל. ע"ש], י) לקמן כו., כ) עיין תוס' מו"ק טו. ד"ה ובועלי, ל) סנהדרין מט:, מ) יבמות ז., נ) ד"ה הוא אומר ברוך הבא וכו', ס) ה"ו, ע) תענית יג:, פ) ה"ב.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה ור' יהודה פוטר. דקסבר דאין: (ב) תוס' ד"ה עד וכו'. בירושלמי וכו' לא התפלל שחרית ובא:

רב נסים גאון

ר' יהודה דלא דריש סמוכין בכל התורה ובמשנה תורה דריש. פירשו לטעמא דמילתא בפרק ט"ו נשים (דף ד) ואמרי ובמשנה תורה מאי טעמא דריש איבעית אימא משום דמוכח ואיבעית אימא משום דמופנה:

ליקוטי רש"י

[ההתחלה בע"א]

בהמה בסקילה. דכתיב באשה הנרבעת לבהמה דמיהם בם (ויקרא ו) וכל דמיהם בם בסקילה היא דגמרינן (סנהדרין כג.) מאוב וידעוני דכתיב בהו ירגמו אותם דמיהם בם (ויקרא כ) [יבמות שם]. הא ילפינן לה בהאי פרקין מדמיהם בם דכתיב בם בפרשת קדושים תהיו (ויקרא כ) וגמרינן לה מאוב וידעוני דכתיב בהו באבן ירגמו אותם דמיהם בם (שם). **וכי מפני שסמכו.** רבי יהודה לא דריש סמוכין. **נוציא לזה.** את זה מדין מיתות קלות לסקילה החמורה מכולן [סנהדרין שם]. מכשף. **לסקילה.** שהיא מיתה חמורה מכולן [יבמות שם]. **אלא.** מכלל ופרט את למד בסקילה. **אוב וידעוני בכלל כל המכשפים היו.** וכבר חייב בהן הכתוב מיתה כדכתיב לא תחיה למה יצאו להזכירן בעצמן ולכתוב בהן סקילה להקיש להם את הכלל וזו מדה בתורה כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל וכו' [סנהדרין שם]. **נושא אדם אנוסת אביו.** שלא נאסרה עליו עולמית אלא אשת אביו כדכתיב (ויקרא יח) ערות אשת אביך ואשת משמע ע"י אישות דקדושין. **אנוסת בנו.** לאו כלתו היא דאין כלה אלא מקודשת וראויה לחופה. **דסמיך ליה ונתן האיש כו'.** [ודרשינן סמוכין דאנוסה משתעי ומפותה כאנוסה דשמיהן אינן בתורת אישות ומסקנא דמילתא דרב גידל בפרק נושאין על האנוסה (יבמות לז.)] [יבמות שם ע"פ ב"ח].

[המשך בסוף המסכת]

אוֹ במי שהתפלל פעם ראשונה **בְּצִבּוּר**, וְהתחיל להתפלל פעם נוספת עם **צִבּוּר** אחר, ששכח שהתפלל כבר עם הראשונים, **אֲבָל** אם בפעם הראשונה התפלל ביחידות, ובפעם השניה התחיל להתפלל בציבור, היינו סבורים שתפילת **יָחִיד לְגַבֵּי** תפילת **צִבּוּר כְּמַאן דְּלָא צַלֵּי דָּמֵי** - נחשבת כאילו לא התפלל, ורשאי להתפלל עם הציבור אף שאינו מחדש דבר בתפילתו, **קָא מַשְׁמַע לָן** - משמיענו שמואל שאין הדבר כן, אלא אף בציבור אינו רשאי לחזור ולהתפלל אם אינו מחדש דבר.

וְאִי אַשְׁמְעִינַן הָכָא - ואם היה שמואל משמיענו רק את הדין שאם מצא ציבור מתפללים אחרי שכבר התפלל, אינו רשאי להתפלל עמהם אם אינו מחדש דבר, היינו סבורים לומר שהטעם הוא **מִשּׁוּם דְּלָא אַתְחִיל בָּהּ** - שלא התחיל להתפלל, **אֲבָל הָתָם** - שם בדין הראשון שנזכר שכבר התפלל רק לאחר **דְּאַתְחִיל בָּהּ** - שהתחיל להתפלל שנית, **אֵימָא לֹא** - שמא נאמר שאינו צריך להפסיק, ורשאי לגמור את תפילתו, **צְרִיכָא** - אכן הוצרך שמואל להשמיענו את שני הדינים.

★

הגמרא מביאה מחלוקת בענין הנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור שמתפללין:

אָמַר רַב הוּנָא, הַנִּכְנָס לְבֵית הַכְּנֶסֶת וּמָצָא צִבּוּר שֶׁמִּתְפַּלְּלִין שמונה עשרה, והוא עדיין לא התפלל, **אִם יָכוֹל לְהַתְחִיל** שמונה עשרה **וְלִגְמוֹר עַד שֶׁלֹּא יַגִּיעַ שְׁלִיחַ צִבּוּר** בחזרת התפילה **לְמוֹדִים, יִתְפַּלֵּל** עמהם, **וְאִם לָאו, אַל יִתְפַּלֵּל** עמהם, אלא ימתין עד שיגיע שליח ציבור למודים, ויאמר מודים עם הציבור, ואחר כך יתפלל[א].

רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי אָמַר, אִם יָכוֹל לְהַתְחִיל וְלִגְמוֹר עַד שֶׁלֹּא יַגִּיעַ שְׁלִיחַ צִבּוּר לִקְדוּשָּׁה, יִתְפַּלֵּל עמהם, **וְאִם לָאו, אַל יִתְפַּלֵּל** עמהם, אלא ימתין עד שיגיע שליח ציבור לקדושה[ב], ויאמר קדושה עם הציבור, ואחר כך יתפלל[ג].

הגמרא מבארת את טעם המחלוקת:

מבררת הגמרא, **בְּמַאי קָא מִפַּלְגֵי** - במה נחלקו רב הונא ורבי יהושע בן לוי. משיבה הגמרא, **מָר** - רב הונא **סָבַר, יָחִיד** המתפלל עם הציבור **אוֹמֵר קְדוּשָּׁה** בתפילת שמונה עשרה שלו[ד], ולכן לא איכפת לנו אם לא יגמור שמונה עשרה קודם שיגיע שליח ציבור לקדושה, שהרי אף אם לא יגמור יכול לומר קדושה. **וּמָר** - רבי יהושע בן לוי **סָבַר, אֵין יָחִיד** המתפלל עם הציבור **אוֹמֵר קְדוּשָּׁה** בתפילת שמונה עשרה שלו[ה], ולכן אם אינו יכול להתחיל ולגמור קודם שיגיע שליח ציבור לקדושה, יש לו להמתין עד שיגיע שליח ציבור לקדושה, ויאמר קדושה עם הציבור, ואחר כך יתפלל.

הגמרא מביאה מקור לדעת רבי יהושע בן לוי שיחיד אינו אומר קדושה:

וְכֵן[ו] **אָמַר רַב אַדָּא בַּר אַהֲבָה, מִנַּיִן שֶׁאֵין הַיָּחִיד אוֹמֵר קְדוּשָּׁה, שֶׁנֶּאֱמַר** (ויקרא כב לב) **'וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל'**, ולמדו מפסוק זה **שֶׁכָּל דָּבָר שֶׁבִּקְדוּשָּׁה לֹא יְהֵא** נאמר **בְּפָחוֹת מֵעֲשָׂרָה**[ז]. שואלת הגמרא, **מַאי מַשְׁמַע** - כיצד לומדים זאת מפסוק זה. משיבה הגמרא, **דְּתָנֵי** [-ששנה] **רַבְנַאי אֲחוּהַ** [-אחיו] **דְּרַבִּי חִיָּיא בַּר אַבָּא** בברייתא, **אָתְיָא** - יש ללמוד כן בגזירה שוה **'תּוֹךְ' 'תּוֹךְ'**, **כְּתִיב הָכָא** - כתוב כאן בפסוק שהובא לעיל **'וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל'**, **וּכְתִיב הָתָם** - וכתוב שם בענין מחלוקת קורח ועדתו שאמר הקדוש ברוך הוא למשה (במדבר טז כא) **'הִבָּדְלוּ מִתּוֹךְ הָעֵדָה הַזֹּאת'**, **מַה לְּהַלָּן** - כמו ששם היו **עֲשָׂרָה**[ח], **אַף כָּאן** לענין אמירת דבר שבקדושה צריך שיהיו **עֲשָׂרָה**[ט].

א. **שאם** לא יאמר מודים עם הציבור, כיון שכל הציבור כורעים והוא אינו כורע, נראה בעיני הרואה ככופר במי שחבריו משתחוים לו. רש"י (ד"ה רב). והוסיפו התוספות (ד"ה עד) לפי זה, שאם יוכל להתחיל להתפלל ולהגיע למודים כשהשליח ציבור יגיע למודים, מותר לו להתחיל להתפלל, כיון שישתחוה עם הציבור. וכתב הפרישה (או"ח סי' קט סק"א) שדווקא למודים חשש רב הונא שיראה ככופר אם לא ישתחוה עמהם, אבל משום קדושה לא חשש שיראה ככופר בכך שאינו אומרה בזמן שהציבור אומרה, לפי שאינו נראה ככופר אם אינו אומר קדושה עם הציבור. או משום שיכול לקפוץ ולהגביה רגליו עמהם ולהראות כאילו מקבל עול מלכות שמים עמהם, מה שאין כן לענין מודים שאסור לו לכרוע [שהכריעה חשובה הפסק. שלמה משנתו (ברש"י ד"ה מיפסק)]. וראה ביהודה יעלה (שו"ת אהע"ז סי' רנט) שהביא בשם הכפות תמרים (סוכה לח: ד"ה שמע), שאין לו לקפוץ כשמגיע השליח ציבור לקדושה, והוא חלק עליו וכתב שהוא נוהג לקפוץ בקדושה אם עומד באמצע שמונה עשרה כשמגיע השליח ציבור לקדושה [כדעת הפרישה].

עוד הביאו התוספות (שם) מנהגו של רבינו תם, שאם היה החזן מגיע למודים כשהיה עומד באמצע שמונה עשרה, היה כורע עם הציבור ולא אומר כלום [וזה שלא כדעת רש"י על פי השלמה משנתו הנ"ל הסובר שהכריעה חשובה הפסק]. והוסיפו שדווקא באמצע הברכה אפשר לעשות כן, אבל בסוף הברכה אסור לכרוע, כמבואר להלן (לד.). אך כתבו התוספות שמכל מקום לכתחילה אין לעשות כן, כמו שמוכח כאן, שאם היה אפשר לעשות כן, לא היה אומר רב הונא שימתין ולא יתחיל עד שיגיע שליח ציבור למודים [והטעם שלכתחילה לא יעשה כן, הוא משום שכיון שאין צריך לכרוע באמצע ברכה, יש לחשוש שמא ישכח ולא יכרע עם הציבור. דרכי משה (או"ח סי' קיג סק"א)]. ואם סיים 'גאל ישראל' וצריך להסמיך גאולה לתפילה, יתחיל שמונה עשרה הגם שלא יספיק להגיע למודים. רא"ש (סי' יח). והוא הדין שאם ימתין יעבור זמן תפילה. דרכי משה (שם).

ב. **בביאור** הלכה (סי' קט ד"ה הנכנס) מסתפק, באחד שגם אם יתחיל את תפילת שמונה עשרה ביחד עם הציבור, לא יספיק לגומרו עד שיגיע שליח ציבור לקדושה או מודים, כי מדרך טבעו להאריך בתפילתו, האם גם בו נאמרה הלכה זו, שימתין עד לאחר קדושה ומודים ואחר כך יתחיל להתפלל.

ג. רק אם יוכל להספיק לגמור קודם שיגיע שליח ציבור למודים, יתחיל תפילתו מיד לאחר קדושה, אבל אם לא יוכל לגמור קודם שיגיע שליח ציבור למודים, מודה רבי יהושע בן לוי לרב הונא שימתין עד שיגיע שליח ציבור למודים, ויאמר מודים ואחר כך יתפלל. טור (או"ח סי' קט) על פי הב"ח (שם). וכתב הבית יוסף (שם ד"ה הנכנס) שכן היא דעת התוספות (ד"ה עד) והרא"ש (סי' יח), וכן הוכיח הגר"א (או"ח סי' קט ס"א) ממה שאמרו בסמוך שרב הונא ורבי יהושע בן לוי נחלקו אם היחיד אומר קדושה, ומשמע שלענין מודים לא נחלקו. אמנם בדעת הרמב"ם (תפילה פ"י הט"ז) כתבו הבית יוסף (שם) והלחם משנה (תפילה שם), שרבי יהושע בן לוי חולק על רב הונא וסובר שאינו צריך להמתין עד שיגיע שליח ציבור למודים. והדברי דוד (ד"ה אמר) חלק עליהם בביאור דעת הרמב"ם.

ולא אמר רבי יהושע בן לוי שיתפלל מיד ויצא ידי חובת קדושה מדין שומע כעונה, משום שלכתחילה יש לומר קדושה בפיו. ורבינו תם ור"י היו אומרים שאם יכוין לצאת מדין שומע כעונה, יחשב לו כהפסק באמצע שמונה עשרה. תוספות (ד"ה עד).

ד. **רש"י** (ד"ה רב). וביארו הרשב"א (ד"ה מר) והריטב"א (מגילה כג: ד"ה אין) בכוונתו, שרק יחיד המתפלל עם הציבור רשאי לומר קדושה לעצמו בברכת מחיה המתים, אף שהציבור אינם אומרים קדושה באותו זמן [ואין לומר שכוונת רש"י שאומר קדושה ביחד עם הציבור בשעת חזרת הש"ץ, שהרי לזה גם רבי יהושע בן לוי מודה, כמו שכתבו התוספות (ד"ה אין). לשון הזהב (ברש"י שם)]. אמנם בתוספות ר"י החסיד (ד"ה מנין) ביאר, שלרב הונא גם יחיד שאינו מתפלל עם הציבור אומר קדושה. וכן כתב הטורי אבן (מגילה כג: ד"ה אין) בדעת רש"י, והוסיף, שצריך לומר שיש טעות סופר בדברי רש"י, וצריך להיות כתוב שרב הונא סובר שיחיד 'שאינו' מתפלל עם הציבור אומר קדוש [וכתב המילי דברכות (ברש"י ד"ה יחיד) שלא ראה הטורי אבן את דברי הרשב"א שהסכים עם סברא זו].

ה. **נחלקו** הראשונים אם מחלוקתם של רב הונא ורבי יהושע בן לוי היא רק בקדושה שבחזרת השליח ציבור או גם בקדושה שביוצר אור, הובאו דבריהם בילקוט ביאורים.

ו. **תיבת** 'וכן' מיותרת, ובר"ף הגירסא 'וכן אמר רב יצחק אין היחיד אומר קדוש, אמר רב אדא בר אהבה מנין שאין היחיד' וכו'. הגהות וציונים (אות ב).

ז. **גם** רב הונא סובר דרשה זו שאין דבר שבקדושה נאמר בפחות מעשרה, שדבר זה פשוט בכל הש"ס, ומכל מקום סובר שכשמתפלל עם הציבור ששכינה עמהם רשאי לומר קדושה. ריטב"א (מגילה כג: ד"ה א"ר). אמנם ראה בהערה לעיל שלדעת תוספות ר"י החסיד [וכן כתב הטורי אבן בדעת רש"י] רב הונא חולק על דרשה זו, וסובר שיכול לומר קדושה ביחידות.

וראה ילקוט ביאורים בענין אם חיוב עשרה לדבר שבקדושה הוא מדאורייתא או מדרבנן.

ח. **הגמרא** במגילה (כג:) דורשת ש'עדה' היינו עשרה מכך שנאמר בפרשת המרגלים (במדבר יד כז) 'עד מתי לעדה הרעה הזאת', ושם הכוונה לעשרת המרגלים שהוציאו את דיבת הארץ [שמשה שלח שנים עשר מרגלים, ויצאו יהושע וכלב שלא היו בעצת המרגלים ואינם בכלל 'עדה הרעה'. רש"י (שם ד"ה עדה)], וכמו ששם 'עדה' היינו עשרה אנשים, כך 'עדה' המוזכרת בפרשת קורח הינה לפחות עשרה אנשים. ולומדים מפרשת קורח לכל דבר שבקדושה בגזירה שוה 'תוך' 'תוך', שכמו ש'תוך' האמור בענין מחלוקת קורח ועדתו היינו עשרה אנשים, כך 'תוך' האמור לענין אמירת דבר שבקדושה היינו עשרה אנשים. וכתב במסורת הש"ס שגם בגמרא כאן צריך לגרוס כמו שם.

ט. **מה** שרימז הכתוב ענין זה בפרשת מרגלים הוא כדי להשמיענו שאף אם יש ביניהם רשעים יכול לומר דבר שבקדושה. שפתי חכמים (ד"ה אתיא) בשם אך פרי תבואה. וכן כתב האגרות משה (שו"ת יו"ד ח"א סי' ע) לענין חילול שבת בפרהסיה, שגם בפני עשרה מומרים נחשב פרהסיה. אמנם רבינו בחיי (ויקרא כב לב) הביא בשם רבינו יעקב, שאין נוסחא זו מדוקדקת, שאין להביא ראיה מעשרה מרגלים לדבר שבקדושה, אלא עיקר הנוסחא היא, שהגזירה שוה 'תוך' 'תוך' היא ממה שנאמר כאן 'ונקדשתי בתוך', וממה

גמרא

או צבור וצבור אבל יחיד לגבי צבור כמאן דלא צלי דמי קמ״ל ואי אשמעינן הכא משום דלא אתחיל בה אבל התם דאתחיל בה אימא לא[א] צריכא. אמר רב הונא הנכנס לבית הכנסת ומצא צבור שמתפללין אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע ש״ץ למודים יתפלל ואם לאו אל יתפלל ריב״ל אמר אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע ש״צ לקדושה יתפלל ואם לאו אל יתפלל במאי קא מפלגי מר סבר יחיד אומר קדושה ומר סבר אין יחיד אומר קדושה וכן[ב] אמר רב אדא בר אהבה מנין שאין היחיד אומר קדושה שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה מאי משמע דתני רבנאי אחוה דרבי חייא בר אבא אתיא תוך תוך כתיב הכא ונקדשתי בתוך בני ישראל וכתיב התם הבדלו מתוך העדה הזאת[ג][ד] מה להלן עשרה אף כאן עשרה ודכולי עלמא מיהת מפסק לא פסיק איבעיא להו מהו להפסיק ליהא שמו הגדול מבורך כי אתא רב דימי אמר ר׳ יהודה ור״ש[ה] תלמידי דרבי יוחנן אמרי לכל אין מפסיקין חוץ מן יהא שמו הגדול מבורך שאפילו עוסק במעשה מרכבה פוסק ולית הלכתא כותיה[ו]: ר׳ יהודה אומר מברך לפניהם ולאחריהם: למימרא דקסבר רבי יהודה בעל קרי מותר בדברי תורה והאמר ריב״ל מנין לבעל קרי שאסור בדברי תורה שנאמר והודעתם לבניך ולבני בניך וסמיך ליה יום אשר עמדת וגו׳ מה להלן בעלי קריין אסורין אף כאן בעלי קריין אסורין וכי תימא רבי יהודה לא דריש סמוכים והאמר רב יוסף אפילו מאן דלא דריש סמוכים בכל התורה במשנה תורה דריש דהא רבי יהודה לא דריש סמוכין בכל התורה כולה ובמשנה תורה דריש ובכל התורה כולה מנא לן דלא דריש דתניא בן עזאי אומר נאמר מכשפה לא תחיה ונאמר כל שוכב עם בהמה מות יומת סמכו ענין לו לומר מה שוכב עם בהמה בסקילה אף מכשפה נמי בסקילה אמר ליה ר׳ יהודה וכי מפני שסמכו ענין לו נוציא לזה לסקילה אלא אוב וידעוני בכלל כל המכשפים היו ולמה יצאו להקיש להן ולומר לך מה אוב וידעוני בסקילה אף מכשפה בסקילה ובמשנה תורה מנא לן דדריש דתניא רבי אליעזר אומר נושא אדם אנוסת אביו ומפותת אביו אנוסת בנו ומפותת בנו ר׳ יהודה אוסר באנוסת אביו ובמפותת אביו ואמר רב גידל אמר רב מאי טעמא דר׳ יהודה דכתיב לא יקח איש את אשת אביו ולא יגלה (את) כנף אביו כנף שראה אביו לא יגלה וממאי דבאנוסת אביו כתיב דסמיך ליה ונתן האיש השוכב עמה וגו׳ אמרי אין במשנה תורה דריש והני סמוכין מבעי ליה לאידך דריב״ל דאמר ריב״ל כל המלמד לבנו[ז] תורה מעלה עליו הכתוב כאלו קבלה מהר חורב שנאמר והודעתם לבניך ולבני בניך וכתיב בתריה יום אשר עמדת לפני ה׳ אלהיך בחורב תנן זב שראה קרי ונדה שפלטה שכבת זרע המשמשת וראתה דם[ח] צריכין טבילה ורבי יהודה פוטר[ט] עד כאן לא פטר רבי יהודה אלא בזב שראה קרי דמעיקרא לאו בר טבילה הוא אבל בעל קרי גרידא מחייב וכי תימא ה״ה דאפילו בעל קרי גרידא נמי פטר רבי יהודה והאי דקא מפלגי בזב שראה קרי להודיעך כחן דרבנן אימא סיפא המשמשת וראתה דם[ח] צריכה טבילה[ט] למאן קתני לה אילימא לרבנן פשיטא השתא ומה זב שראה קרי דמעיקרא לאו בר טבילה הוא מחייבי רבנן המשמשת וראתה דם[ח] דמעיקרא בת טבילה היא לא כל שכן אלא לאו ר׳ יהודה היא ודוקא קתני לה

משמשת

רש״י

או צבור וצבור. בין בראשונה בין בשניה היה עם הצבור, כגון עשרה אחר עשרה וזה עמהם בשתיהן, ששכח שהתפלל עם הראשונים: רב הונא סבר. יחיד המתפלל עם הצבור[י] אומר קדוש, הלכך אם לא גמר עד שלא יגיע ש״ץ לקדוש לית לן בה, אבל מודים, אף על פי שיחיד אומר מודים, אם אינו אומרו עם הצבור הרואה את כולם כורעים והוא אינו כורע נראה ככופר במי שחבריו משתחוין לו: מפסק לא פסיק. תפלתו לקדושה לענות עם הצבור, וכן למודים: במשנה תורה דריש. והאי קרא במשנה תורה הוא נאמר: מכשפה לא תחיה. ולא פירש באיזו מיתה תמות, ונאמר אצלו כל שוכב עם בהמה מות יומת: סמכו ענין לו. סמכתו פרשת מכשפה לא תחיה לשוכב עם בהמה: מה שוכב עם בהמה בסקילה. כדאמרינן[כ] לה בסנהדרין פרק ד׳ מיתות (דף נד:) בגזרה שוה דתהרוגו דהכא מכי הרוג תהרגנו דמסית, אף מכשף בסקילה: אמר ליה רבי יהודה וכי מפני שסמכו הענין. לשוכב עם בהמה נוציא זה המכשף לסקילה שהיא חמורה מכל מיתות שבתורה[ל], אלא מקרא מפורש יש לו במקום אחר שהוא בסקילה: אוב וידעוני בכלל. לא תחיה דכל המכשפים היו, ולמה יצאו בפני עצמן כשהפרישן לסקילה כדכתיב באבן ירגמו אותם דמיהם בם להקיש אליהם את כל הכלל, שזו מדה בתורה שכל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא[מ]: זב שראה קרי וכו׳. לענין טבילה שתקן עזרא לבעלי קריין לעסוק בתורה קאי, ולשאר טמאים לא הצריך, וקאמר הכא דאם יש לו טומאה אחרת עם הקרי שאינו יכול לצאת ממנה בטבילה זו, כגון זב ונדה שהם טמאים טומאת שבעה, אפילו הכי צריך לטבול לקריו קודם שיעסוק בתורה: פולטת שכבת זרע. הרי היא כבעל קרי: ורבי יהודה פוטר. (א) קס״ד דאין טבילה זו מטהרתו מכל וכל: המשמשת למאן קתני לה. להשמיענו כח מי הוצרכו לחלוק בה: אילימא לרבנן. להודיעך כחן דמחייבי בה: השתא זב שראה קרי. שקדמתו טומאת הזיבה מעיקרא: דמעיקרא. בשעה שראה קרי לאו בר טבילה הוא, ומחייבי ליה רבנן טבילה לקרי לדברי תורה:

משמשת

תוספות

עד שלא יגיע שליח צבור למודים. וטעמא לפי שצריך לשוח עם הצבור שלא יראה ככופר במי שהצבור משתחוין לו והוא הדין נמי אם יגיע למודים כשליח צבור יגיע למודים דשפיר דמי כיון שהוא משתחוה עם חביריו אבל אין גמרא פסיקא ליה כי האי גוונא אבל אין נראה דמשום מודים דרבנן נקט הכי שמצוה לענות שזה לא מצינו לו עיקר בגמ׳[ל] ור״ת היה רגיל כשהיה מתפלל ביחיד כשהחזן מגיע למודים היה כורע עם הקהל בלא אמירה כלל ודוקא באמצע ברכה אבל בסוף ברכה לא דאמר לקמן (דף לד.) דאסור לשחות בסוף כל ברכה וברכה מיהו לכתחלה אין לעשות כן כדמשמע הכא וכתב רש״י בסוכה פרק לולב הגזול (דף לח:[י]) דאדם המתפלל ושמע מפי החזן קדיש או קדושה אינו יכול להפסיק ולענות עם הצבור אלא ישתוק וימתין מעט דשומע כעונה וי״ל דלכתחלה אין לעשות כן דענייה חשיבא טפי הדור מצוה. ור״ת ור״י היו אומרים דאדרבה אי שומע כעונה הוי הפסקה אם שותק. ומ״מ נהגו העם לשתוק ולשמוע וגדול המנהג. בירושלמי פרק תפלת השחר[ס] קאמר לא התפלל (ב) ובא ומצאן מתפללין מוסף אם היה יודע שיהיה מתפלל וגומר עד שלא יתחיל ש״ץ כדי לענות אמן מתפלל אם לאו לא יתפלל. באיזה אמן אמרו פליגי ביה תרי אמוראי חד אמר באמן של האל הקדוש וחד אמר באמן של שומע תפלה ולא פליגי כאן בחול כאן בשבת והא דאמרינן באמן של שומע תפלה היינו בחול לכך יש ליזהר לענות אמן בהאל הקדוש וגם לענות אמן בשומע תפלה ומתוך הירושלמי משמע שהיו רגילין לומר י״ח ברכות שלמות במוסף של חול כגון בר״ח ובחול המועד ומיהו אנן סמכינן אהא דאמר פרק תפלת השחר (לקמן דף כט.) דקאמר תמני סרי תקון תשסרי לא תקון ומה שאנו אומרים עננו בין גואל לרופא לא קשה שאינו אלא לש״ץ אבל יחיד כוללה בש״ת[ע] ועוד אומר הר״ר חיים דאיתא בתוספתא (דפ׳ ת״ה) בהדיא כמנהגנו דקאמר התם ימים שיש בהן קרבן מוסף כגון ר״ח וח״ה ערבית ושחרית מתפלל י״ח שלמות ואומר מעין המאורע בעבודה ואם לא אמר מחזירים אותו ובמוספים מתפלל שבע ואומר קדושת היום באמצע ובירושלמי נמי י״ל דטעות סופר הוא ול״ג של מוסף אלא בא ומצאן מתפללים וכן משמע בירושלמי פרק מי שמתו[פ] דגם זו המימרא כתובה שם ולא הזכיר של מוסף כלל: אין יחיד מתפלל קדושה. וכן הלכה אבל המתפלל י״ח עם החזן לכשיגיע ש״ץ לקדושה יאמר עם השליח צבור נקדש וכל הקדושה משלם יכול לענות עם הצבור דאין זה קרוי יחיד:

ונחזי

עין משפט נר מצוה

מ א [טוש״ע או״ח סי׳ קט סעיף א]: ב מיי׳ פ״י מהלכות תפלה הלכה טו סמג עשין יט טור שו״ע או״ח סימן קט סעיף א:

מא ג מיי׳ פ״ח שם הלכה ד ה ו טור שו״ע או״ח סימן נה סעיף א:

מב ד מיי׳ פ״י שם הלכה טו טור שו״ע או״ח סימן קד סעיף ז:

מג ה מיי׳ פי״א מהל׳ עו״ג הלכה טו סמג לאוין נה טור יו״ד סימן קעט:

מד ו מיי׳ פ״ב מהלכות איסורי ביאה הי״ג טוש״ע אה״ע סי׳ טו:

תורה אור השלם

א) וְלֹא תְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי יְיָ מְקַדִּשְׁכֶם: [ויקרא כב, לב]

ב) הִבָּדְלוּ מִתּוֹךְ הָעֵדָה הַזֹּאת וַאֲכַלֶּה אֹתָם כְּרָגַע: [במדבר טז, כא]

ג) רַק הִשָּׁמֶר לְךָ וּשְׁמֹר נַפְשְׁךָ מְאֹד פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ וּפֶן יָסוּרוּ מִלְּבָבְךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ וְלִבְנֵי בָנֶיךָ: [דברים ד, ט]

ד) יוֹם אֲשֶׁר עָמַדְתָּ לִפְנֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בְּחֹרֵב בֶּאֱמֹר יְיָ אֵלַי הַקְהֶל לִי אֶת הָעָם וְאַשְׁמִעֵם אֶת דְּבָרָי אֲשֶׁר יִלְמְדוּן לְיִרְאָה אֹתִי כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר הֵם חַיִּים עַל הָאֲדָמָה וְאֶת בְּנֵיהֶם יְלַמֵּדוּן: [דברים ד, י]

ה) מְכַשֵּׁפָה לֹא תְחַיֶּה: [שמות כב, יז]

ו) כָּל שֹׁכֵב עִם בְּהֵמָה מוֹת יוּמָת: [שמות כב, יח]

ז) וְאִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יִהְיֶה בָהֶם אוֹב אוֹ יִדְּעֹנִי מוֹת יוּמָתוּ בָּאֶבֶן יִרְגְּמוּ אֹתָם דְּמֵיהֶם בָּם: [ויקרא כ, כז]

ח) לֹא יִקַּח אִישׁ אֶת אֵשֶׁת אָבִיו וְלֹא יְגַלֶּה כְּנַף אָבִיו: [דברים כג, א]

ט) וְנָתַן הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִמָּהּ לַאֲבִי הַנַּעֲרָ חֲמִשִּׁים כָּסֶף וְלוֹ תִהְיֶה לְאִשָּׁה תַּחַת אֲשֶׁר עִנָּהּ לֹא יוּכַל שַׁלְּחָהּ כָּל יָמָיו: [דברים כב, כט]

הגהות וציונים

א] בכת״י כיון דאתחיל בה ניגמרה (וגי׳ ישרה היא, דק״ס): ב] [תיבת וכן ליתא ברי״ף] (גליון). אינו מדוקדק וכך צ״ל ברי״ף איתא וכן אמר ר׳ יצחק אין היחיד אומר קדושה, אמר רב אדא בר אהבה מנין וכו׳ וכ״ה ברא״ש (דבש תמר): ג] עיין ברבינו בחיי פ׳ אמור (ויקרא כב, לב) שכתב בשם רבינו יעקב דמה דיליף בגמ׳ כאן ממרגלים שכל דבר שבקדושה צריך עשרה אין נוסחא זו מדוקדקת דאין להביא ראי׳ מי׳ מרגלים לדבר שבקדושה אבל עיקר הנוסחא וכתיב התם לשבור ״בתוך״ הבאים (בראשית מב, ה) ועכשיו יביא ראי׳ מעשרה אחי יוסף שהיו צדיקים לדבר שבקדושה, ודרשא זו איתא בירושלמי ברכות פ״ז ה״ג: ד] [צ״ל ואתיא עדה עדה דכתיב עד מתי לעדה הרעה הזאת מה להלן וכו׳ כך איתא במגילה] (גליון): ה] [אולי צ״ל ור״ש בן לקיש וע׳ כתובות קיא:] (גליון) ובבה״ג אי׳ ר״י ור״ש ותלמידי רבי יוחנן, ולפ״ז י״ל בפשיטות דר׳ יהודה ור״ש הוו תנאי וא״צ למ״ש מהרי״ב דהוא ״רשב״ל״ אלא היינו רשב״י (מראה כהן) ועיין דק״ס: ו] בכת״י ולית הלכתא כוותייהו (וכן הלשון יפה, דק״ס): ז] בקדושין ל ע״א הגירסא כל המלמד ״את בן בנו״ תורה וכו׳: ח] [צ״ל וראתה נדה] (גליון): ט] בכת״י נוסף ור׳ יהודה פוטר המשמשת למאן קתני לה (וגי׳ ישרה היא, ועיין רש״י שגורס המשמשת למאן וכו׳ דק״ס): י] עיין טורי אבן מגילה כג ע״ב שט״ס ברש״י ב׳ תיבות ״עם הצבור״ ועיין רש״ש טויבש: כ] צ״ל כדגמרינן (מראה כהן): ל] עיין מהרש״א דמודים דרבנן יש לו עיקר בגמרא סוטה מ ע״א וכ״ה בירושלמי פ״א ה״ה (ועיין מעדני יו״ט סימן יח אות ע שמיישבו):

מסורת הש״ס עם הוספות

א) מגילה דף כג:, ב) [שם ע״ש סנהדרין עד: ע״ש], ג) [עי׳ תוספות ב״ק פג: ד״ה אתא], ד) [עי׳ תוס׳ יבמות דף ד. ד״ה וכי מפני ותוס׳ קדושין נג. ד״ה וסמיך ליה], ה) [פסחים דף כח:], ו) יבמות דף ד., ז) שם סנהדרין דף סז:, ח) יבמות ד. לז. וע״ש במשנה, ט) [קדושין ל. ע״ש], י) לקמן כו., כ) עיין תוס׳ מו״ק טו. ד״ה ובועלי, ל) סנהדרין מט:, מ) יבמות ז., נ) ד״ה הוא אומר ברוך הבא וכו׳, ס) ה״ו, ע) תענית יג:, פ) ה״ב.

הגהות הב״ח

(א) רש״י ד״ה ור׳ יהודה פוטר. דקסבר דאין: (ב) תוס׳ ד״ה עד וכו׳. בירושלמי וכו׳ לא התפלל שחרית ובא:

רב נסים גאון

ר׳ יהודה דלא דריש סמוכין בכל התורה ובמשנה תורה דריש. פירשו לטעמא דמילתא בפרק ט״ו נשים (דף ד) ואמרי ובמשנה תורה מאי טעמא דריש איבעית אימא משום דמוכח ואיבעית אימא משום דמופנה:

משנת ראשונים

וכתיב התם הבדלו מתוך העדה הזאת. פירש ר׳ יעקב שאין נוסחא זו מדוקדקת שאין להביא ראיה מעשרה מרגלים לדבר שבקדושה, אבל עיקר הנוסחא היא כן אתיא תוך תוך, כתיב הכא ונקדשתי בתוך, וכתיב התם (בראשית מב ה) לשבור בתוך הבאים, מה להלן עשרה אף כאן עשרה, ועכשיו יביא ראיה מעשרה אחי יוסף שהיו צדיקים לדבר שבקדושה. **[רבינו בחיי, ויקרא כב לב]**

אפילו מאן דלא דריש סמוכים בכל התורה במשנה תורה דריש. טעמא משום דמשנה תורה דברי משה הן. ואף על פי שכולן נאמרו מפי הגבורה מכל מקום כיון שכבר נאמרו תחלה בסדור אחר ועכשיו חוזר ואומר בסדור אחר ודאי כשסומך הדברים זה לזה לדרשא נסמכו כיון שאינם סדורין בסידור ראשון. **[הריטב״א]**

מה אוב וידעוני בסקילה אף מכשפה בסקילה. משום דהוה ליה דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא. ולא הוי דבר שהיה בכלל ויצא לידון בדבר חדש שהרי כבר נאמרה במכשפה מיתה אלא שלא נתפרש באיזו מיתה. **[הריטב״א]**

יום אשר עמדת לפני ה׳ אלהיך בחורב. מכאן מוכח דמאי דאמרינן לעיל דר׳ יהושע דריש מהאי קרא, דבעל קרי אסור בדברי תורה אסמכתא בעלמא הוא. דאי לראיה ממש היכי דריש מיניה דרשא אחרינא. **[הריטב״א]**

הגמרא דנה האם מותר להפסיק בשמונה עשרה לאמירת 'יהא שמיה רבא':

מדייקת הגמרא, **וּדְכוּלֵּי עָלְמָא מִיהַת מִפְסָק לֹא פָּסִיק** - מזה שרב הונא אמר שלא יתחיל שמונה עשרה קודם שיגיע שליח ציבור למודים, ורבי יהושע בן לוי אמר, שלא יתחיל שמונה עשרה קודם שיגיע שליח ציבור לקדושה [כשאינו יכול לסיים לפני שיגיע השליח ציבור לקדושה ולמודים], יש ללמוד, שאין מפסיקים באמצע שמונה עשרה כדי לומר קדושה או מודים', ולפי זה יש להסתפק כדלהלן, **אִיבַּעְיָא לְהוּ** - הסתפקו בני הישיבה, **מַהוּ** - מה הדין לענין **לְהַפְסִיק** באמצע תפילת שמונה עשרה **לִ'יְהֵא שְׁמוֹ הַגָּדוֹל מְבוֹרָךְ'** - כדי לענות 'יהא שמיה רבא מברך'[יא].

משיבה הגמרא, **כִּי אֲתָא** - כשבא **רַב דִּימִי** מארץ ישראל לבבל[יב], **אָמַר, רַבִּי יְהוּדָה וְרַבִּי שִׁמְעוֹן**[יג] **תַּלְמִידֵי דְּרַבִּי יוֹחָנָן אָמְרִי** [-אמרו], **לַכֹּל אֵין מַפְסִיקִין** באמצע שמונה עשרה, **חוּץ מִן 'יְהֵא שְׁמוֹ הַגָּדוֹל מְבוֹרָךְ', שֶׁאֲפִילּוּ** אם **עוֹסֵק בְּמַעֲשֵׂה מֶרְכָּבָה** שביחזקאל[יד], **פּוֹסֵק** כדי לענות 'יהא שמיה רבא מברך'. מסיקה הגמרא, **וְלֵית הִלְכְתָא כְּוָתֵיהּ** - אבל אין הלכה כרבי יהודה ורבי שמעון, אלא אין מפסיקים באמצע שמונה עשרה אפילו כדי לענות 'יהא שמיה רבא מברך'[טו].

★

שנינו במשנתנו, בעל קרי אינו מברך ברכות קריאת שמע וכו'. **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, מְבָרֵךְ** ברכות קריאת שמע וברכות המזון בפה **לִפְנֵיהֶם וּלְאַחֲרֵיהֶם.**

הגמרא מבארת את טעמו של רבי יהודה:

אומרת הגמרא, **לְמֵימְרָא דְּקָסָבַר רַבִּי יְהוּדָה** - האם ניתן לומר שרבי יהודה סובר **שֶׁבַּעַל קֶרִי מוּתָּר בְּדִבְרֵי תוֹרָה**, ומשום כך התיר לו לברך בפה ברכות קריאת שמע וברכת המזון לפניהם ולאחריהם[טז], **וְהָאָמַר** [-והרי אמר] **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, מִנַּיִן לְבַעַל קֶרִי שֶׁאָסוּר בְּדִבְרֵי תוֹרָה, שֶׁנֶּאֱמַר** בענין לימוד התורה לדורות (דברים ד ט), **'וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ וְלִבְנֵי בָנֶיךָ'**, כלומר תודיע לבניך ולבני בניך את הדברים שנאמרו בסיני, **וְסָמִיךְ לֵיהּ** - ובפסוק הסמוך לו המדבר אודות מעמד הר סיני (שם ד י) כתוב, **'יוֹם אֲשֶׁר עָמַדְתָּ וגו'** לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בְּחֹרֵב' [-בהר סיני], ומסמיכות הפסוקים יש ללמוד, **שֶׁמָּה לְהַלָּן** במעמד הר סיני היו **בַּעֲלֵי קְרָיִין אֲסוּרִין** בדברי תורה[יז], **אַף כָּאן** בלימוד התורה לדורות הבאים, **בַּעֲלֵי קְרָיִין אֲסוּרִין**[יח]. ואם כן איך התיר רבי יהודה לבעל קרי לברך בפיו.

הגמרא מנסה לדחות, **וְכִי תֵּימָא רַבִּי יְהוּדָה לֹא דָּרִישׁ סְמוּכִים** - ואם תרצה לומר שרבי יהודה לשיטתו שאינו דורש דרשות מכח סמיכות הפסוקים, ולכן הוא חולק על רבי יהושע בן לוי וסובר שבעל קרי אינו אסור בדברי תורה, אין לומר כן, **וְהָאָמַר** [-והרי אמר] **רַב יוֹסֵף, אֲפִילּוּ מַאן דְּלֹא דָּרִישׁ** - אפילו מי שאינו דורש **סְמוּכִים בְּכָל הַתּוֹרָה**, מכל מקום **בְּמִשְׁנֵה תוֹרָה** - בספר דברים[יט], **דָּרִישׁ** - הוא דורש סמוכים[כ], ופסוק זה שרבי יהושע בן לוי דרש ממנו שבעל קרי אסור בדברי תורה נאמר במשנה תורה, ונמצא שכולם מודים לדרשה זו.

הגמרא מוכיחה שבמשנה תורה לדברי הכל דורשים סמוכים:

דְּהָא [-שהרי] **רַבִּי יְהוּדָה** הוא זה **שֶׁלֹּא דָּרִישׁ סְמוּכִין בְּכָל הַתּוֹרָה כּוּלָּהּ**, ומכל מקום **בְּמִשְׁנֵה תוֹרָה דָּרִישׁ** סמוכים.

הגמרא מביאה היכן מצאנו שרבי יהודה אינו דורש סמוכים בכל התורה:

אומרת הגמרא, **וּבְכָל הַתּוֹרָה כּוּלָּהּ מְנָא לָן דְּלֹא דָּרִישׁ** - מנין לנו שרבי יהודה אינו דורש סמוכים, **דְּתַנְיָא** בברייתא, **בֶּן עַזַּאי אוֹמֵר, נֶאֱמַר** (שמות כב יז) **'מְכַשֵּׁפָה לֹא תְחַיֶּה'**[כא], ולא התפרש באיזה מיתה

שנאמר באחי יוסף שבאו למצרים לקנות תבואה מחמת הרעב שחזק בארץ כנען (בראשית מב ה), 'לשבור בתוך הבאים', מה להלן עשרה אף כאן עשרה, ואחי יוסף היו צדיקים, ומשם יש ללמוד לכל דבר שבקדושה שצריך עשרה. וכן הוא בירושלמי (ברכות פ"ז ה"ג, מגילה פ"ד ה"ד) בשם רבי סימון. וכן מבואר ברבי עקיבא איגר (יו"ד סי' רסד) שכדי שיחשב מומר המחלל שבת בפרהסיה צריך עשרה ישראלים כשרים.

י. **רש"י** (ד"ה מפסק). וראה שלמה משנתו (ברש"י שם, הו"ד בביאורי רש"י) שהכוונה שאין לו לכרוע עם הציבור, כיון שהכריעה חשובה הפסק.

יא. **הגמרא** מסתפקת בענין עניית 'יהא שמיה רבא מברך' באמצע התפילה משום שמעלתו גדולה מאד, כמו ששנינו בברייתא לעיל (ג.), בשעה שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין יהא שמיה הגדול מבורך, הקדוש ברוך הוא מנענע ראשו ואומר, אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך. ועוד אמרו (שבת קיט:), אמר רבי יהושע בן לוי, כל העונה אמן יהא שמיה רבא מברך בכל כחו, קורעין לו גזר דינו. שפתי חכמים (ד"ה מהו).

יב. **רש"י** (מו"ק ג: ד"ה כי).

יג. **רבי** שמעון [בר יוחאי] לא היה תלמידו של רבי יוחנן, ואולי צריך לומר 'ורבי שמעון בן לקיש'. והמראה כהן (ד"ה כי) הביא גירסא 'ותלמידי רבי יוחנן', ולפי זה יש לומר שמדובר ברבי שמעון בר יוחאי. הגהות וציונים (אות ה).

יד. **רשב"ם** (ב"ב קלד. ד"ה מעשה). והוא המראה שראה יחזקאל דמות כסא השכינה. והריטב"א (סוכה כח. ד"ה תנו) פירש, ש'מעשה מרכבה' היינו המרכבה העליונה הקדושה שלא נסתכלו בה נביאים מעולם וסודה ידוע לבעלי האמת. וראה עוד במפרשי המשנה על המשנה בחגיגה (פ"ב מ"א).

טו. **לכאורה** גם למסקנת הגמרא עניית 'יהא שמיה רבא מברך' חשובה יותר מקדושה ומודים, אלא שאינה חשובה לענין להפסיק באמצע שמונה עשרה, וכן כתב הבאר שבע (שו"ת סי' לא, הו"ד במגן אברהם סי' נו סק"א), וכן דקדק במילי דברכות (ד"ה איבעיא) מדברי רבינו יונה לעיל (יד. ד"ה רבי יהודה). אמנם מדברי התוספות לעיל (ג. ד"ה ועונין) דקדק, שלמסקנא חזרה בה הגמרא וסוברת שעניית 'יהא שמיה רבא מברך' אינה חשובה יותר מקדושה ומודים.

טז. **מה** שאמר רבי יהודה שבעל קרי 'מברך' היינו שמברך בדיבור, ואף על פי שבדברי תנא קמא התבאר ש'מברך' היינו בהרהור, מכל מקום רבי יהודה מתיר אף בדיבור, שמכיון שמצאנו שהוא מחייב בעל קרי אף בברכות שהם מדרבנן, משמע שאינו סובר שבעל קרי אסור בדברי תורה. שיטה מקובצת (ד"ה ר' יהודה) שלמה משנתו (ד"ה למימרא).

יז. **שלשה** ימים קודם מעמד הר סיני נצטוו ישראל לפרוש מנשותיהם כדי שלא יהיו טמאים בטומאת קרי בזמן מתן תורה [והנה זכר שנטמא בטומאת קרי יכול לטבול ולהטהר באותו יום (ויקרא טו טז), ומשום הזכרים לא הוצרכו לפרוש שלשה ימים, אבל משום הנשים הוצרכו לפרוש שלשה ימים קודם מתן תורה, שאשה הפולטת שכבת זרע בתוך שלשה ימים לתשמיש נטמאת בטומאת קרי, אבל אחר שלשה ימים היא מסרחת ואינה מטמאה, ראה רש"י (שמות יט טו)].

ואף על פי ששם במעמד הר סיני היו שותקין, מכל מקום השומע כעונה (סוכה לח:), ונחשב כאילו היו מדברים בדברי תורה. תוספות (לעיל כ: ד"ה כדאמכן).

יח. **מדברי** הגמרא כאן נראה שבעל קרי אסור בדברי תורה מדאורייתא. והקשו הראשונים שבבבא קמא (פב.) מבואר, שהאיסור לבעל קרי לעסוק בתורה הוא רק מתקנת עזרא. ותירץ השיטה מקובצת (ד"ה ר' יהודה) שדרשה זו אכן אינה אלא אסמכתא בעלמא, וסמיכות הפסוקים נדרשים לענין אחר [כדלהלן בגמרא], ועזרא הוא שתיקן אותה, וקושיית הגמרא היא, איך התיר רבי יהודה לבעל קרי לעסוק בדברי תורה, הרי עזרא תיקן שיהיה אסור. ומוסיף השיטה מקובצת, שאם למסקנא היה קושיא על רבי יהודה מזה, היה לגמרא לדקדק ולבאר אם דרשה זו היא מן התורה או שהיא רק אסמכתא ועזרא תיקנה. אבל מכיון שלמסקנא גם רבי יהודה מודה שבעל קרי אסור בדברי תורה, לכך לא דקדקה הגמרא בזה, ונקטה בלשונה כאילו האיסור הוא מדאורייתא. אבל הרשב"א (ד"ה והאמר) ביאר, שהמקשן היה סבור כעת שלרבי יהושע בן לוי בעל קרי אסור בדברי תורה מדאורייתא. ולדבריו צריך לומר שהמקשן היה סבור שרבי יהושע בן לוי סובר שלא תיקן עזרא טבילה לבעל קרי, כמו שכתבו התוספות בבבא קמא (פב: ד"ה אתא, בתירוץ הראשון) לדעת רבי יהודה בן בתירא. מהר"ם בנעט (ד"ה וכ"ת). וכן דייק המילי דברכות (ד"ה למימרא) מרש"י (להלן כב. ד"ה אלא) שכתב, 'ואי לרבי יהודה לית ליה תקנת עזרא' [ובצל"ח (ד"ה והאמר) כתב על זה, שהוא דוחק. וכעין זה כתב הפני יהושע (ד"ה פסקא)].

יט. **ספר** דברים נקרא 'משנה תורה' משום שבו חזר משה וביאר לבני ישראל את רוב המצוות הנוהגות בכל ישראל. ראה רמב"ן (הקדמה לספר דברים).

כ. **במסכת** יבמות (ד.) מבואר שלכך דורש רבי יהודה סמוכים במשנה תורה, משום שמוכח מסדר הפסוקים שנכתבו כך כדי לדרוש, או משום שהפסוק מיותר לדרשה זו. ונחלקו הראשונים בביאור החילוק שבין משנה תורה לשאר ספרים, דעת התוספות (שם ד"ה וכי) היא, שבכל מקום שמוכח מסדר הפסוקים שנכתבו כך כדי לדרוש או שהפסוק מיותר לדרשה, דורשים את סמיכות הפסוקים, ומה שאמרה הגמרא שרבי יהודה דורש סמוכים רק במשנה תורה, הוא משום שהיה ידוע לחז"ל שבכל הסמוכים שבמשנה תורה קיימים תנאים אלו, אך באמת רבי יהודה דורש סמוכים גם בשאר ספרים במקומות שקיימים תנאים אלו. אבל הריטב"א (שם ד"ה ואמר) כתב, שרק במשנה תורה שנכתב על הסדר שייך לומר שמוכח מסדר הפרשיות שיש לדרוש סמוכים, אבל שאר ספרים חשובים כולם כפרשה אחת שאין מוקדם ומאוחר בתורה, ואין ללמוד מהקדמה ואיחור שמצאנו בהם [אמנם הטעם של מופנה שייך גם בשאר ספרים]. וכעין זה כתב השיטה מקובצת (ד"ה אפילו), שהדברים שאמר משה במשנה תורה הם חזרה על הדברים שנאמרו בשאר החומשים מפי הקב"ה, והיה לו לחזור עליהם כסדר שנכתבו בשאר החומשים, וכששינה את הסדר ודאי היתה כוונתו לדרשה.

כא. **דין** זה אמור בין בנקבה ובין בזכר, אלא שנקט הכתוב 'מכשפה' בלשון נקבה, לפי שהכישוף מצוי בנשים יותר מבאנשים (סנהדרין סז.).

או צבור וצבור אבל יחיד לגבי צבור כמאן דלא צלי דמי קמ"ל ואי אשמעינן הכא משום דלא אתחיל בה אבל התם דאתחיל בה אימא לא[א] צריכא. אמר רב הונא הנכנס לבית הכנסת ומצא צבור שמתפללין [א]אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע ש"ץ למודים יתפלל ואם לאו אל יתפלל ריב"ל אמר [ב]אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע ש"צ לקדושה יתפלל ואם לאו אל יתפלל במאי קא מפלגי מר סבר יחיד אומר קדושה ומר סבר אין יחיד אומר קדושה וכן[ב] אמר רב אדא בר אהבה [א]מנין שאין היחיד אומר קדושה שנאמר [א]ונקדשתי בתוך בני ישראל [ג]כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה מאי משמע דתני [ג]רבנאי אחוה דרבי חייא בר אבא אתיא תוך תוך כתיב הכא ונקדשתי בתוך בני ישראל וכתיב התם [ב]הבדלו מתוך העדה הזאת[ג][ד] מה להלן עשרה אף כאן עשרה ודכולי עלמא מיהת מפסק לא פסיק איבעיא להו מהו להפסיק ליהא שמו הגדול מבורך כי אתא רב דימי אמר ר' יהודה ור"ש[ה] תלמידי דרבי יוחנן אמרי לכל אין מפסיקין חוץ מן יהא שמו הגדול מבורך שאפילו עוסק במעשה מרכבה פוסק ולית [ד]הלכתא כותיה[ו]: ר' יהודה אומר מברך לפניהם ולאחריהם: למימרא דקסבר רבי יהודה בעל קרי מותר בדברי תורה והאמר ריב"ל מנין לבעל קרי שאסור בדברי תורה [ז]שנאמר [ג]והודעתם לבניך ולבני בניך וסמיך ליה [ד]יום אשר עמדת וגו' מה להלן בעלי קריין אסורין אף כאן בעלי קריין אסורין וכי תימא [ח]רבי יהודה [ט]לא דריש סמוכים והאמר [י]רב יוסף אפילו מאן דלא דריש סמוכים בכל התורה במשנה תורה דריש דהא רבי יהודה לא דריש סמוכין בכל התורה כולה ובמשנה תורה דריש ובכל התורה כולה מנא לן דלא דריש דתניא [י]בן עזאי אומר נאמר [ה]מכשפה לא תחיה ונאמר [ו]כל שוכב עם בהמה מות יומת סמכו ענין לו לומר מה שוכב עם בהמה בסקילה [ה]אף מכשפה נמי בסקילה אמר ליה ר' יהודה וכי מפני שסמכו ענין לו נוציא לזה לסקילה אלא [ז]אוב וידעוני בכלל כל המכשפים היו ולמה יצאו להקיש להן ולומר לך מה אוב וידעוני בסקילה אף מכשפה בסקילה ובמשנה תורה מנא לן דדריש דתניא רבי אליעזר אומר [כ][ו]נושא אדם אנוסת אביו ומפותת אביו אנוסת בנו ומפותת בנו ר' יהודה אוסר באנוסת אביו ובמפותת אביו ואמר רב גידל אמר רב מאי טעמא דר' יהודה דכתיב [ח]לא יקח איש את אשת אביו ולא יגלה (את) כנף אביו כנף שראה אביו לא יגלה וממאי דבאנוסת אביו כתיב דסמיך ליה [ט]ונתן האיש השוכב עמה וגו' אמרי אין במשנה תורה דריש והני סמוכין מבעי ליה לאידך דריב"ל דאמר ריב"ל [ט]כל המלמד לבנו[ז] תורה מעלה עליו הכתוב כאלו קבלה מהר חורב שנאמר [ג]והודעתם לבניך ולבני בניך וכתיב בתריה [ד]יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב [י]תנן זב שראה קרי ונדה שפלטה שכבת זרע המשמשת וראתה דם[ח] צריכין טבילה ורבי יהודה פוטר[ט] עד כאן לא פטר רבי יהודה אלא בזב שראה קרי דמעיקרא לאו בר טבילה הוא אבל בעל קרי גרידא מחייב וכי תימא ה"ה דאפילו בעל קרי גרידא נמי פטר רבי יהודה והאי דקא מפלגי בזב שראה קרי להודיעך כחן דרבנן אימא סיפא המשמשת וראתה דם[ס] צריכה טבילה[ט] למאן קתני לה אילימא לרבנן פשיטא השתא ומה זב שראה קרי דמעיקרא לאו בר טבילה הוא מחייבי רבנן המשמשת וראתה דם[ס] דמעיקרא בת טבילה היא לא כל שכן אלא לאו ר' יהודה היא ודוקא קתני לה

משמשת

רש"י

או צבור וצבור. בין בראשונה בין בשניה היה עם הצבור, כגון עשרה אחר עשרה וזה עמהם בשתיהן, שמצא שהתפלל עם הראשונים: **רב הונא סבר.** יחיד המתפלל עם הצבור[י] אומר קדוש, הלכך אם לא גמר עד שלא יגיע ש"ץ לקדוש לית לן בה, אבל מודים, אף על פי שיחיד אומר מודים, אם אינו אומרו עם הצבור הרואה את כולם כורעים והוא אינו כורע נראה ככופר במי שחבריו משתחוין לו: **מפסק לא פסיק.** תפלתו לקדושה לענות עם הצבור, וכן למודים: **במשנה תורה דריש.** והאי קרא במשנה תורה הוא נאמר: **מכשפה לא תחיה.** ולא פירש באיזו מיתה תמות, ונאמר אצלו כל שוכב עם בהמה מות יומת: **סמכו ענין לו.** סמכתו פרשת מכשפה לא תחיה לשוכב עם בהמה: **מה שוכב עם בהמה בסקילה.** כדאמרינן[כ] לה בסנהדרין פרק ד' מיתות (דף נד:) בגזרה שוה דתהרוגו דהכא מכי הרוג תהרגנו דמסית, אף מכשף בסקילה: **אמר ליה רבי יהודה וכי מפני שסמכו הענין.** לשוכב עם בהמה נוציא זה המכשף לסקילה שהיא חמורה מכל מיתות שבתורה[ל], אלא מקרא מפורש יש לו במקום אחר שהוא בסקילה: **אוב וידעוני בכלל.** לא תחיה דכל המכשפים היו, ולמה יצאו בפני עצמן כשהפרישן לסקילה כדכתיב באבן ירגמו אותם דמיהם בם להקיש אליהם את כל הכלל, שזו מדה בתורה שכל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא[מ]: **זב שראה קרי וכו'.** לענין טבילה שתקן עזרא לבעלי קריין לעסוק בתורה קאי, ולשאר טמאים לא הצריך, וקאמר הכא דאם יש לו טומאה אחרת עם הקרי שאינו יכול לצאת ממנה בטבילה זו, כגון זב ונדה שהם טמאים טומאת שבעה, אפילו הכי צריך לטבול לקריו קודם שיעסוק בתורה: **פולטת שכבת זרע.** הרי היא כבעל קרי: **ורבי יהודה פוטר.** (א) קס"ד דאין טבילה זו מטהרתו מכל וכל: **המשמשת למאן קתני לה.** להשמיענו כח מי הוצרכו לחלוק בה: **אילימא לרבנן.** להודיעך כחן דמחייבי בה: **השתא זב שראה קרי.** שקדמתו טומאת הזיבה מעיקרא: **דמעיקרא.** בשעה שראה קרי לאו בר טבילה הוא, ומחייבי ליה רבנן טבילה לקרי לדברי תורה:

משמשת

תוספות

עד שלא יגיע שליח צבור למודים. וטעמא לפי שצריך לשוח עם הצבור שלא יראה ככופר במי שהצבור משתחוין לו והוא הדין נמי אם יגיע כששליח צבור יגיע למודים דשפיר דמי כיון שהוא משתחוה עם חביריו אבל אין גמרא פסיקא ליה כי האי גוונא אבל אין נראה דמשום מודים דרבנן נקט הכי שמצוה לענות שזה לא מצינו לו עיקר בגמ'[ל] ור"ת היה רגיל כשהיה מתפלל ביחיד כשהחזן מגיע למודים היה כורע עם הקהל בלא אמירה כלל ודוקא באמצע ברכה אבל בסוף ברכה לא דאמר לקמן (דף לד.) דאסור לשחות בסוף כל ברכה וברכה מיהו לכתחלה אין לעשות כן כדמשמע הכא וכתב רש"י בסוכה פרק לולב הגזול (דף לח:[י]) דאדם המתפלל ושמע מפי החזן קדיש או קדושה אינו יכול להפסיק ולענות עם הצבור אלא ישתוק וימתין מעט דשומע כעונה וי"ל דלכתחלה אין לעשות כן דענייה חשיבא טפי הדור מצוה. ור"ת ור"י היו אומרים דאדרבה אי שומע כעונה הוי הפסקה אם שותק. ומ"מ נהגו העם לשתוק ולשמוע וגדול המנהג. בירושלמי פרק תפלת השחר[פ] קאמר לא התפלל (ב) ובא ומצאן מתפללין מוסף אם היה יודע שיהיה מתפלל וגומר עד שלא יתחיל ש"ץ כדי לענות אמן מתפלל אם לאו לא יתפלל. באיזה אמן אמרו פליגי ביה תרי אמוראי חד אמר באמן של האל הקדוש וחד אמר באמן של שומע תפלה ולא פליגי כאן בחול כאן בשבת והא דאמרינן באמן של שומע תפלה היינו בחול לכך יש ליזהר לענות אמן בהאל הקדוש וגם לענות אמן בשומע תפלה ומתוך הירושלמי משמע שהיו רגילין לומר י"ח ברכות שלמות במוסף של חול כגון בר"ח ובחול המועד ומיהו אנן סמכינן אהא דאמר פרק תפלת השחר (לקמן דף כט.) דקאמר תמני סרי תקון תשסרי לא תקון ומה שאנו אומרים עננו בין גואל לרופא לא קשה שאינו אלא לש"ץ אבל יחיד כוללה בש"ת[ע] ועוד אומר הר"ר חיים דליתא בתוספתא (דפ' ת"ה) בהדיא כמנהגנו דקאמר התם ימים שיש בהן קרבן מוסף כגון ר"ח וח"ה ערבית ושחרית מתפלל י"ח שלמות ואומר מעין המאורע בעבודה ואם לא אמר מחזירים אותו ובמוספים מתפלל שבע ואומר קדושת היום באמצע וירושלמי נמי י"ל דטעות סופר הוא ול"ג של מוסף אלא בא ומצאן מתפללים וכן משמע בירושלמי פרק מי שמתו[פ] דגם זו המימרא כתובה שם ולא הזכיר של מוסף כלל: **אין יחיד מתפלל קדושה.** וכן הלכה אבל המתפלל י"ח עם החזן לכשיגיע ש"ץ לקדושה יאמר עם השליח צבור נקדש וכל הקדושה משלם יכול לענות עם הצבור דאין זה קרוי יחיד:

ונחזי

עין משפט נר מצוה

מ א [טוש"ע או"ח סי' קט סעיף א]:
ב מיי' פ"י מהלכות תפלה הלכה טז סמג עשין יט טור שו"ע או"ח סימן קט סעיף א:

מא ג מיי' פ"ח שם הלכה ד ה ו טור שו"ע או"ח סימן נה סעיף א:

מב ד מיי' פ"י שם הלכה טז טור שו"ע או"ח סימן קד סעיף ז:

מג ה מיי' פי"א מהל' עו"ג הלכה טו סמג לאוין נה טור יו"ד סימן קעט:

מד ו מיי' פ"ב מהלכות איסורי ביאה הי"ג טוש"ע אה"ע סי' טו:

תורה אור השלם

א) וְלֹא תְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי יְיָ מְקַדִּשְׁכֶם: [ויקרא כב, לב]

ב) הִבָּדְלוּ מִתּוֹךְ הָעֵדָה הַזֹּאת וַאֲכַלֶּה אֹתָם כְּרָגַע: [במדבר טז, כא]

ג) רַק הִשָּׁמֶר לְךָ וּשְׁמֹר נַפְשְׁךָ מְאֹד פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ וּפֶן יָסוּרוּ מִלְּבָבְךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ וְלִבְנֵי בָנֶיךָ: [דברים ד, ט]

ד) יוֹם אֲשֶׁר עָמַדְתָּ לִפְנֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בְּחֹרֵב בֶּאֱמֹר יְיָ אֵלַי הַקְהֶל לִי אֶת הָעָם וְאַשְׁמִעֵם אֶת דְּבָרָי אֲשֶׁר יִלְמְדוּן לְיִרְאָה אֹתִי כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר הֵם חַיִּים עַל הָאֲדָמָה וְאֶת בְּנֵיהֶם יְלַמֵּדוּן: [דברים ד, י]

ה) מְכַשֵּׁפָה לֹא תְחַיֶּה: [שמות כב, יז]

ו) כָּל שֹׁכֵב עִם בְּהֵמָה מוֹת יוּמָת: [שמות כב, יח]

ז) וְאִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יִהְיֶה בָהֶם אוֹב אוֹ יִדְּעֹנִי מוֹת יוּמָתוּ בָּאֶבֶן יִרְגְּמוּ אֹתָם דְּמֵיהֶם בָּם: [ויקרא כ, כז]

ח) לֹא יִקַּח אִישׁ אֶת אֵשֶׁת אָבִיו וְלֹא יְגַלֶּה כְּנַף אָבִיו: [דברים כג, א]

ט) וְנָתַן הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִמָּהּ לַאֲבִי הַנַּעֲרָ חֲמִשִּׁים כָּסֶף וְלוֹ תִהְיֶה לְאִשָּׁה תַּחַת אֲשֶׁר עִנָּהּ לֹא יוּכַל שַׁלְּחָהּ כָּל יָמָיו: [דברים כב, כט]

הגהות וציונים

א] בכת"י **כיון דאתחיל** בה **ניגמרה** (וגי' ישרה היא, דק"ס): ב] [תיבת **וכן** ליתא ברי"ף] (גליון). אינו מדוקדק וכך צ"ל **ברי"ף איתא וכן אמר ר' יצחק אין היחיד אומר קדושה, אמר רב אדא בר אהבה** מנין וכו' וכ"ה בראב"ש (דבש תמר): ג] עיין ברבינו בחיי פ' אמור (ויקרא כב, לב) שכתב בשם רבינו יעקב דמה דיליף בגמ' כאן ממרגלים שכל דבר שבקדושה צריך עשרה אין נוסחא זו מדוקדקת דאין להביא ראי' מי' מרגלים לדבר שבקדושה אבל עיקר הנוסחא וכתיב התם לשבור "בתוך" הבאים (בראשית מב, ה) ועכשיו יביא ראי' מעשרה אחי יוסף שהיו צדיקים לדבר שבקדושה, ודרשא זו איתא בירושלמי ברכות פ"ז ה"ג: ד] [צ"ל **ואתיא עדה עדה דכתיב עד מתי לעדה הרעה הזאת מה להלן** וכו' כך איתא במגילה] (גליון): ה] [אולי צ"ל **ור"ש בן לקיש** וע' כתובות קיא:] (גליון) ובבה"ג אי' ר"י ור"ש **ותלמידי רבי יוחנן**, ולפ"ז י"ל בפשיטות דר' יהודה ור"ש הוו תנאי וא"צ למ"ש מהרי"ב דהוא "רשב"ל" אלא היינו רשב"י (מראה כהן) ועיין דק"ס: ו] בכת"י ולית הלכתא **כוותייהו** (וכן הלשון יפה, דק"ס): ז] בקדושין ל ע"א הגירסא כל המלמד "את בן בנו" תורה וכו': ח] [צ"ל וראתה **נדה**] (גליון): ט] בכת"י נוסף ור' **יהודה פוטר המשמשת** למאן קתני לה (וגי' ישרה היא, ועיין רש"י שגורס **המשמשת** למאן וכו' דק"ס): י] עיין טורי אבן מגילה כג ע"ב שט"ס ברש"י ב' תיבות "עם הצבור" ועיין רש"ש טויבש: כ] צ"ל **כדגמרינן** (מראה כהן): ל] עיין מהרש"א דמודים דרבנן יש לו עיקר בגמרא סוטה מ ע"א וכ"ה בירושלמי פ"א ה"ה (ועיין מעדני יו"ט סימן יח אות ע שמיישבו):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) מגילה דף כג:, ב) [שם ע"ש סנהדרין עד: ע"ש], ג) [עי' תוספות ב"ק פב: ד"ה אתא], ד) [עי' תוס' יבמות דף ד. ד"ה וכי מפני ותוס' קדושין נג. ד"ה וסמיך ליה], ה) [פסחים דף כח:], ו) יבמות דף ד., ז) שם סנהדרין דף סז:, ח) יבמות ד. לז. וע"ש במשנה, ט) [קדושין ל. ע"ש], י) לקמן כו., כ) עיין תוס' מו"ק טו. ד"ה ובועלי, ל) סנהדרין מט:, מ) יבמות ז., נ) ד"ה הוא אומר ברוך הבא וכו', ס) ה"ו, ע) תענית יג:, פ) ה"ב.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה ור' יהודה פוטר. דקסבר דאין: (ב) תוס' ד"ה עד וכו'. בירושלמי וכו' לא התפלל שחרית ובא:

רב נסים גאון

ר' יהודה דלא דריש סמוכין בכל התורה ובמשנה תורה דריש. פירשו לטעמא דמילתא בפרק ט"ו נשים (דף ד) ואמרי ובמשנה תורה מאי טעמא דריש איבעית אימא משום דמוכח ואיבעית אימא משום דמופנה:

משנת ראשונים

וכתיב התם הבדלו מתוך העדה הזאת. פירש ר' יעקב שאין נוסחא זו מדוקדקת שאין להביא ראיה מעשרה מרגלים לדבר שבקדושה, אבל עיקר הנוסחא היא כן אתיא תוך תוך, כתיב הכא ונקדשתי בתוך, וכתיב התם (בראשית מב ה) לשבור בתוך הבאים, מה להלן עשרה אף כאן עשרה, ועכשיו יביא ראיה מעשרה אחי יוסף שהיו צדיקים לדבר שבקדושה. **[רבינו בחיי, ויקרא כב לב]**

אפילו מאן דלא דריש סמוכים בכל התורה במשנה תורה דריש. טעמא משום דמשנה תורה דברי משה הן. ואף על פי שכולן נאמרו מפי הגבורה מכל מקום כיון שכבר נאמרו תחלה בסדור אחר ועכשיו חוזר ואומר בסדור אחר ודאי כשסומך הדברים זה לזה לדרשא נסמכו כיון שאינם סדורין בסידור ראשון. **[הריטב"א]**

מה אוב וידעוני בסקילה אף מכשפה בסקילה. משום דהוה ליה דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא. ולא הוי דבר שהיה בכלל ויצא לידון בדבר חדש שהרי כבר נאמרה במכשפה מיתה אלא שלא נתפרש באיזו מיתה. **[הריטב"א]**

יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב. מכאן מוכח דמאי דאמרינן לעיל דר' יהושע דריש מהאי קרא, דבעל קרי אסור בדברי תורה אסמכתא בעלמא הוא. דאי לראיה ממש היכי דריש מיניה דרשא אחרינא. **[הריטב"א]**

יש להמיתה[כב], **וְנֶאֱמַר** מיד בסמוך (שם כב יח) **'כָּל שֹׁכֵב עִם בְּהֵמָה מוֹת יוּמָת', סְמָכוֹ עִנְיָן לוֹ** - סמך הכתוב ענין מכשפה לענין שוכב עם בהמה, כדי **לוֹמַר, מַה** האיש **הַשּׁוֹכֵב עִם בְּהֵמָה** מיתתו **בִּסְקִילָה**[כג], **אַף מְכַשֵּׁפָה נַמִּי** [-גם כן] מיתתה **בִּסְקִילָה.**

אָמַר לֵיהּ רַבִּי יְהוּדָה לבן עזאי, **וְכִי מִפְּנֵי שֶׁסְּמָכוֹ עִנְיָן לוֹ** - וכי מפני שהסמיך הכתוב פרשת[כד] מכשפה לפרשת שוכב עם בהמה, נחמיר **וְנוֹצִיא לָזֶה** [-מכשפה] **לִסְקִילָה** שהיא החמורה שבמיתות בית דין[כה], כלומר אין בסמיכות הפרשיות בכדי ללמד הלכה. **אֶלָּא** ממקום אחר יש ללמוד שמיתת מכשפה בסקילה, שהרי **אוֹב וְיִדְּעוֹנִי**[כו] **בִּכְלָל כָּל הַמְכַשְּׁפִים הָיוּ** - אף הם נכללים בכלל המכשפים שנאמר בהם 'מְכַשֵּׁפָה לֹא תְחַיֶּה', **וְלָמָּה יָצְאוּ** מן הכלל, וכתבה התורה בפסוק מיוחד שמיתתם בסקילה, שנאמר (ויקרא כ כז) 'וְאִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יִהְיֶה בָהֶם אוֹב אוֹ יִדְּעֹנִי מוֹת יוּמָתוּ, בָּאֶבֶן יִרְגְּמוּ אֹתָם דְּמֵיהֶם בָּם', אין זה אלא כדי **לְהַקִּישׁ** [-להשוות] **לָהֶן** את כל שאר המכשפים[כז], **וְלוֹמַר לָךְ, מָה אוֹב וְיִדְּעוֹנִי** מיתתם **בִּסְקִילָה**, כמפורש בפסוק, **אַף כָּל מְכַשֵּׁפָה** מיתתה **בִּסְקִילָה.** הרי שרבי יהודה אינו דורש סמוכים בכל התורה.

עכשיו מביאה הגמרא היכן מצאנו שבמשנה תורה מודה רבי יהודה ודורש סמוכים:

וּבְמִשְׁנֵה תּוֹרָה מְנָא לָן דְּדָרֵישׁ - מנין לנו שרבי יהודה דורש סמוכים במשנה תורה, **דְּתַנְיָא** בברייתא[כח], **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, נוֹשֵׂא אָדָם אֲנוּסַת אָבִיו וּמְפוּתַּת אָבִיו**, כלומר, אף שאסרה תורה לאדם לישא את אשת אביו [גם באופן שאינה אמו], מכל מקום מותר לאדם לישא אשה שנבעלה לאביו באונס או בפיתוי[כט], וכן נושא אדם **אֲנוּסַת בְּנוֹ וּמְפוּתַּת בְּנוֹ**, כלומר, אף שאסרה תורה לאדם לישא את כלתו [אשת בנו], מכל מקום מותר לאדם לישא אשה שנבעלה לבנו באונס או בפיתוי[ל]. **רַבִּי יְהוּדָה אוֹסֵר בַּאֲנוּסַת אָבִיו וּבִמְפוּתַּת אָבִיו.**

וְאָמַר רַב גִּידֵּל אָמַר רַב, מַאי טַעְמָא דְּרַבִּי יְהוּדָה - מה טעמו של רבי יהודה האוסר אנוסת ומפותת אביו אף שאינן בכלל 'אשת' אביו, משום **דִּכְתִיב** (דברים כג א), **'לֹא יִקַּח אִישׁ אֶת אֵשֶׁת אָבִיו, וְלֹא יְגַלֶּה (אֶת) כְּנַף אָבִיו'**, והמשמעות של 'לֹא יְגַלֶּה כְּנַף אָבִיו' היא, **כָּנָף שֶׁרָאָה אָבִיו לֹא יְגַלֶּה** - לא יבוא אדם על אשה שאביו בא עליה, גם אם בא עליה בלא קידושין[לא].

שואלת הגמרא, **וּמִמַּאי דְּבַאֲנוּסַת אָבִיו כְּתִיב** - ומנין לרבי יהודה שכוונת הפסוק להזהיר על אנוסת אביו, שמא כוונת הפסוק להזהיר באזהרה נוספת את הבא על שומרת יבם[לב] של אביו[לג]. משיבה הגמרא, **דְּסָמִיךְ לֵיהּ** - משום שבסמוך לפסוק זה כתוב (שם כב כט), **'וְנָתַן הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִמָּהּ'** וגו', שהוא סיום פרשת אונס, ומסמיכות פרשת אונס לפרשת גילוי כנף אביו למדנו, ש'כנף אביו' היינו אנוסת אביו[לד].

הרי שאף שרבי יהודה אינו דורש סמוכים בכל התורה, ומטעם זה מיאן בדרשת הסמוכים במכשפה, מכל מקום דורש הוא סמוכים בפרשיות האמורות במשנה תורה. ואם כן קשה איך התיר רבי יהודה לבעל קרי לעסוק בתורה, והרי רבי יהושע בן לוי דרש לאסור לבעל קרי לעסוק בתורה מסמיכות מקראות האמורות במשנה תורה, ובהם הלא מודה רבי יהודה שיש לדרוש סמוכים[לה].

מתרצת הגמרא, **אָמְרִי** - אמרו בני הישיבה, **אִין** - אכן **בְּמִשְׁנֵה תּוֹרָה דָּרֵישׁ** רבי יהודה סמוכים, **וְהָנֵי סְמוּכִין** - אבל סמוכים אלו שאתה רוצה לדרוש מהם שבעל קרי אסור בדברי תורה, **מִבָּעֵי לֵיהּ לְאִידָךְ דְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי** - רבי יהודה צריך להם לדרשה אחרת שדרש רבי יהושע בן לוי[לו], **דְּאָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, כָּל הַמְלַמֵּד לִבְנוֹ**[לז] **תּוֹרָה, מַעֲלֶה עָלָיו הַכָּתוּב כְּאִלּוּ קִבְּלָהּ מֵהַר חוֹרֵב** [-מהר סיני][לח], **שֶׁנֶּאֱמַר** (דברים ד ט) **'וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ וְלִבְנֵי בָנֶיךָ', וּכְתִיב בַּתְרֵיהּ** - ונאמר בפסוק שאחריו (שם ד י) **'יוֹם אֲשֶׁר עָמַדְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בְּחֹרֵב'**, ומסמיכות הפסוקים יש ללמוד שהמלמד את בנו תורה נחשב כאילו קיבלה מהר סיני[לט].

★

כב. **ארבע** מיתות נמסרו לבית דין, סקילה שריפה הרג וחנק. ולגבי מכשפה נתפרש בתורה שעונשה מיתה, אך לא ביארה התורה באיזה מיתה יש להמיתה.

כג. **הגמרא** בסנהדרין (נד:) לומדת שהשוכב עם בהמה מיתתו בסקילה בגזירה שוה 'תהרגו' 'תהרגנו' מהמסית אחרים לעבוד עבודה זרה, שלגבי שוכב עם בהמה נאמר (ויקרא כ טו) 'ואיש אשר יתן שכבתו בבהמה מות יומת ואת הבהמה תהרגו', ולגבי מסית נאמר (דברים יג י) 'כי הרוג תהרגנו', וכמו שהמסית מיתתו בסקילה, שנאמר בו (שם יג יא) 'וסקלתו באבנים ומת', כך גם השוכב עם בהמה מיתתו בסקילה, ומכך שסמך הכתוב את המכשפה לשוכב עם בהמה, למדנו שאף המכשף מיתתו בסקילה. רש"י (ד"ה מה).

כד. **'ענין'** כאן פירושו 'פרשה'. רש"י (סנהדרין סז: ד"ה סמכו).

כה. **סקילה** חמורה מכל שאר מיתות בית דין, שהם: שריפה הרג וחנק, ואמנם רבי שמעון חולק וסובר ששריפה חמורה, כמבואר בסנהדרין (מט:).

כו. **אוב** וידעוני מיני מכשפים הם, האוב מעלה את המת ומושיבו בבית השחי שלו והמת מדבר. והידעוני מכניס עצם חיה ששמה ידוע לתוך פיו, והעצם מדבר מאליו על ידי כישוף. רש"י (סנהדרין סה. ד"ה פיתום וד"ה ידעוני).

כז. **שזו** אחת משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן, ושנויה בברייתא דרבי ישמעאל, כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא, אלא ללמד על הכלל כולו יצא. רש"י (ד"ה אוב).

כח. **בשלמה** משנתו (ד"ה ה"ג) כתב שיש לגרוס כאן 'דתנן נושא אדם', ולא 'דתניא רבי אליעזר אומר', משום שמשנה היא במסכת יבמות (צז.).

כט. **כי** במקרא האוסר לישא אשת אב כתוב (ויקרא יח ח), 'ערות אשת אביך לא תגלה', ו'אשת' משמע רק אשה הקנויה לו על ידי קידושין [ולא אנוסת ומפותת אביו]. רש"י (יבמות ד. ד"ה נושא).

ל. **כי** במקרא האוסר לישא את אשת בנו כתוב (שם יח טו), 'ערות כלתך לא תגלה', ואין קרויה כלה אלא אשה המקודשת לבנו וראויה לחופה [ולא אנוסת ומפותת בנו]. רש"י (שם ד"ה אנוסת).

לא. **כי** אשה אשר היא לגמרי ברשות הבעל, יכונה שפרוש בגדו עליה, ואשר רק זקוקה לו כשומרת יבם [או אנוסה ומפותה, שאינן לגמרי ברשות מי שבעלם], יכונה שרק כנף בגדו עליה עד שתנשא לו. מלבי"ם (דברים כג א).

לב. **אשה** שמת בעלה ולא השאיר אחריו זרע צריכה חליצה או יבום מאחי בעלה, ומשעת מות בעלה עד אשר היבם ייבם אותה או יחלוץ לה היא נקראת 'שומרת יבם'. במשך זמן זה קיימת זיקה [קשר אישות] בינה לבין היבם, שמחמתה אסורה היא להינשא לאדם אחר עד שתחלוץ, או עד שימות היבם, או עד שייבם אותה ויגרשנה.

לג. **כמו** שדרשו חכמים (יבמות ד.) את הפסוק. שלמה משנתו (ד"ה וממאי).

לד. **אף** שמדרשה זו לא למדנו רק לאסור אנוסת אביו, מכל מקום אף מפותת אביו נלמד שאסורה, שמאחר שמפרשים את הכתוב 'לא יגלה כנף אביו' שכנף שראה אביו לא יגלה, ממילא יש ללמוד מזה שגם מפותת אביו אסורה, שגם היא בכלל כנף שראה אביו. שפתי חכמים (ד"ה דבאנוסת). ועוד ביאר, שאיסור מפותת אביו נלמד בקל וחומר מאיסור אנוסת אביו, שאם אנוסה, שהאב המאנס עבר גם על דעת הנאנסת וגם על דעת אביה, אסורה לבנו. מפותה, שעבר האב על דעת אביה אך לא על דעתה, ומשום כך נחשבת יותר כאשת אביו מאנוסה, כל שכן שאסורה לבנו.

לה. **הגמרא** הביאה את דברי רב יוסף שאמר שאפילו מי שאינו דורש סמוכים בכל התורה דורש במשנה תורה, ולא שאלה מיד מברייתא זו בה מוכח שרבי יהודה דורש סמוכים, משום שהיה אפשר לומר שדווקא סמוכים אלו דרש מפני שהם מופנים או מוכחים לדרשות, אבל את הסמוכים שדרש רבי יהושע בן לוי אפשר שלא דרש, ולכן סובר רבי יהודה שאין בעל קרי אסור בדברי תורה. ומשום כך הביאה הגמרא בתחילה את דברי רב יוסף שאמר שאפילו מי שאינו דורש סמוכים בכל התורה, דורש במשנה תורה [מהטעם שהתבאר לעיל בהערה], ואם כן בהכרח שרבי יהודה מודה לדרשה זו של רבי יהושע בן לוי. שמן רקח (ד"ה וכי).

לו. **ורבי** יהושע בן לוי בעצמו דרש מסמיכות הפסוקים גם דרשה זו, וגם את האיסור לבעל קרי לעסוק בתורה, משום שלדעתו הלימוד לאסור בעל קרי בדברי תורה אינו אלא אסמכתא, כי עזרא תקנו ואינו מן התורה. שיטה מקובצת (ד"ה דאמר). ובאמרי נועם (ד"ה והני) תירץ, שרק לרבי יהודה שאינו דורש סמוכים אלא במשנה תורה משום שהוא מופנה [ראה בהערה לעיל בשם התוספות] אי אפשר לדרוש מסמוכים שני דברים, כי לאחר דרשה אחת שוב אינו מופנה. אבל רבי יהושע בן לוי סבר שאפשר ללמוד מסמוכים שני דברים.

לז. **בקידושין** (ל.) הגירסא 'כל המלמד את בן בנו'. הגהות וציונים (אות ז). ובריי"ף ובדפוסים ישנים בקידושין הגירסא 'כל המלמד את בנו' כמו הגירסא כאן. הגהות וציונים (קידושין ל.). וראה ב"ח (יו"ד סי' רמה ס"א ד"ה ומ"ש וכו'), שהמחלוקת בין הגירסאות תלויה במחלוקת הברייתות (קידושין ל.) אם חייב אדם ללמד את בן בנו תורה.

לח. **ולמה** נקרא 'הר חורב', שירדה חורבה לאומות העולם עליו. גמרא (שבת פט:). או משום שבו ניתנה התורה שנקראת 'חרב', שנאמר (תהלים קמט ו) 'רוממות אל בגרונם וחרב פיפיות בידם'. שמו"ר (נא ח).

לט. **וכך** היא כוונת הפסוק, שאם יודיע לבנים הרי זה כאילו הוא 'יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב'. מהרש"א (קידושין ל. ד"ה שנאמר).

אף שמשה אמר דברים אלו לדור המדבר שקיבלו את התורה במעמד הר סיני, ואם כן מה שייך לומר להם שאם ילמדו את בניהם הרי זה 'כאילו' קבלוה מהר סיני. מכל מקום כיון שדיבור זה נאמר להם בסוף ארבעים שנה שהיו במדבר, ולכולם אמר כן, לכן היו בהם הרבה שלא היו במעמד הר סיני. מהרש"א (שם). עוד תירץ, שמה שאמרו כאילו קבלה מהר סיני, אין הכוונה לזה שמלמד את התורה, אלא לבנו הלומד ממנו, שהוא לא היה במעמד הר סיני.

או צבור וצבור אבל יחיד לגבי צבור כמאן דלא צלי דמי קמ"ל ואי אשמעינן הכא משום דלא אתחיל בה אבל התם דאתחיל בה אימא לא[א] צריכא. אמר רב הונא הנכנס לבית הכנסת ומצא צבור שמתפללין [א]אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע ש"ץ למודים יתפלל ואם לאו אל יתפלל ריב"ל אמר [ב]אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע ש"צ לקדושה יתפלל ואם לאו אל יתפלל במאי קא מפלגי מר סבר יחיד אומר קדושה ומר סבר אין יחיד אומר קדושה וכן[ב] אמר רב אדא בר אהבה [א]מנין שאין היחיד אומר קדושה שנאמר [א]ונקדשתי בתוך בני ישראל [ג]כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה מאי משמע דתני [ג]רבנאי אחוה דרבי חייא בר אבא אתיא תוך תוך כתיב הכא ונקדשתי בתוך בני ישראל וכתיב התם [ב]הבדלו מתוך העדה הזאת[ג][ד] מה להלן עשרה אף כאן עשרה ודכולי עלמא מיהת מפסק לא פסיק איבעיא להו מהו להפסיק ליהא שמו הגדול מבורך כי אתא רב דימי אמר ר' יהודה ור"ש[ה] תלמידי דרבי יוחנן אמרי לכל אין מפסיקין חוץ מן יהא שמו הגדול מבורך שאפילו עוסק במעשה מרכבה פוסק ולית [ד]הלכתא כותיה[ו]: ר' יהודה אומר מברך לפניהם ולאחריהם: למימרא דקסבר רבי יהודה בעל קרי מותר בדברי תורה והאמר ריב"ל מנין לבעל קרי שאסור בדברי תורה [ג]שנאמר [ג]והודעתם לבניך ולבני בניך וסמיך ליה [ד]יום אשר עמדת וגו' מה להלן בעלי קריין אסורין אף כאן בעלי קריין אסורין וכי תימא [ד]רבי יהודה [ה]לא דריש סמוכים והאמר [ו]רב יוסף אפילו מאן דלא דריש סמוכים בכל התורה במשנה תורה דריש דהא רבי יהודה לא דריש סמוכין בכל התורה כולה ובמשנה תורה דריש ובכל התורה כולה מנא לן דלא דריש דתניא [י]בן עזאי אומר נאמר [ה]מכשפה לא תחיה ונאמר [ו]כל שוכב עם בהמה מות יומת סמכו ענין לו לומר מה שוכב עם בהמה בסקילה [ה]אף מכשפה נמי בסקילה אמר ליה ר' יהודה וכי מפני שסמכו ענין לו נוציא לזה לסקילה אלא [ז]אוב וידעוני בכלל כל המכשפים היו ולמה יצאו להקיש להן ולומר לך מה אוב וידעוני בסקילה אף מכשפה בסקילה ובמשנה תורה מנא לן דדריש דתניא רבי אליעזר אומר [ח][ו]נושא אדם אנוסת אביו ומפותת אביו אנוסת בנו ומפותת בנו ר' יהודה אוסר באנוסת אביו ובמפותת אביו ואמר רב גידל אמר רב מאי טעמא דר' יהודה דכתיב [ח]לא יקח איש את אשת אביו ולא יגלה (את) כנף אביו כנף שראה אביו לא יגלה וממאי דבאנוסת אביו כתיב דסמיך ליה [ט]ונתן האיש השוכב עמה וגו' אמרי אין במשנה תורה דריש והני סמוכין מבעי ליה לאידך דריב"ל דאמר ריב"ל [ט]כל המלמד לבנו[י] תורה מעלה עליו הכתוב כאלו קבלה מהר חורב שנאמר [ג]והודעתם לבניך ולבני בניך וכתיב בתריה [ד]יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב [י]תנן זב שראה קרי ונדה שפלטה שכבת זרע המשמשת וראתה דם[כ] צריכין טבילה ורבי יהודה פוטר[ל] עד כאן לא פטר רבי יהודה אלא בזב שראה קרי דמעיקרא לאו בר טבילה הוא אבל בעל קרי גרידא מחייב וכי תימא ה"ה דאפילו בעל קרי גרידא נמי פטר רבי יהודה והאי דקא מפלגי בזב שראה קרי להודיעך כחן דרבנן אימא סיפא המשמשת וראתה דם[מ] צריכה טבילה[נ] למאן קתני לה אילימא לרבנן פשיטא השתא ומה זב שראה קרי דמעיקרא לאו בר טבילה הוא מחייבי רבנן המשמשת וראתה דם[ס] דמעיקרא בת טבילה היא לא כל שכן אלא לאו ר' יהודה היא ודוקא קתני לה משמשת

רש"י

או צבור וצבור. בין בראשונה בין בשניה היה עם הצבור, כגון עשרה אחר עשרה וזה עמהם בשתיהן, ששכח שהתפלל עם הראשונים: רב הונא סבר. יחיד המתפלל עם הצבור[י] אומר קדוש, הלכך אם לא גמר עד שלא יגיע ש"ץ לקדוש לית לן בה, אבל מודים, אף על פי שיחיד אומר מודים, אם אינו אומרו עם הצבור הרואה את כולם כורעים והוא אינו כורע נראה ככופר במי שחבריו משתחוין לו: מפסק לא פסיק. תפלתו לקדושה לענות עם הצבור, וכן למודים: במשנה תורה דריש. והאי קרא במשנה תורה הוא נאמר: מכשפה לא תחיה. ולא פירש באיזו מיתה תמות, ונאמר אצלו כל שוכב עם בהמה מות יומת: סמכו ענין לו. סמכתו פרשת מכשפה לא תחיה לשוכב עם בהמה: מה שוכב עם בהמה בסקילה. כדאמרינן[מ] לה בסנהדרין פרק ד' מיתות (דף נד:) בגזרה שוה דתהרוגו דהכא מכי הרוג תהרגנו דמסית, אף מכשף בסקילה: אמר ליה רבי יהודה וכי מפני שסמכו הענין. לשוכב עם בהמה נוציא זה המכשף לסקילה שהיא חמורה מכל מיתות שבתורה[נ], אלא מקרא מפורש יש לו במקום אחר שהוא בסקילה: אוב וידעוני בכלל. לא תחיה דכל המכשפים היו, ולמה יצאו בפני עצמן כשהפרישן לסקילה כדכתיב באבן ירגמו אותם דמיהם בם להקיש אליהם את כל הכלל, שזו מדה בתורה שכל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא[ס]: זב שראה קרי וכו'. לענין טבילה שתקן עזרא לבעלי קריין לעסוק בתורה קאי, ולשאר טמאים לא הוצרך, וקאמר הכא דאם יש לו טומאה אחרת עם הקרי שאינו יכול לצאת ממנה בטבילה זו, כגון זב ונדה שהם טמאים טומאת שבעה, אפילו הכי צריך לטבול לקריו קודם שיעסוק בתורה: פולטת שכבת זרע. הרי היא כבעל קרי: ורבי יהודה פוטר. (א) קס"ד דאין טבילה זו מטהרתו מכל וכל: המשמשת למאן קתני לה. להשמיענו כח מי הוצרכו לחלוק בה: אילימא לרבנן. להודיעך כחן דמחייבי בה: השתא זב שראה קרי. שקדמתו טומאת הזיבה מעיקרא: דמעיקרא. בשעה שראה קרי לאו בר טבילה הוא, ומחייבי ליה רבנן טבילה לקרי לדברי תורה:

תוספות

עד שלא יגיע שליח צבור למודים. וטעמא לפי שצריך לשוח עם הצבור שלא יראה ככופר במי שהצבור משתחוין לו והוא הדין נמי אם יגיע למודים כשש"ץ יגיע למודים דשפיר דמי כיון שהוא משתחוה עם חביריו אבל אין גמרא פסיקא ליה כי האי גוונא אבל אין נראה דמשום מודים דרבנן נקט הכי שמצוה לענות שזה לא מצינו לו עיקר בגמ'[ל] ור"ת היה רגיל כשהיה מתפלל ביחיד כשהחזן מגיע למודים היה כורע עם הקהל בלא אמירה כלל ודוקא באמצע ברכה אבל בסוף ברכה לא דאמר לקמן (דף לד.) דאסור לשחות בסוף כל ברכה וברכה מיהו לכתחלה אין לעשות כן כדמשמע הכא וכתב רש"י בסוכה פרק לולב הגזול (דף לח:[י]) דאדם המתפלל ושמע מפי החזן קדיש או קדושה אינו יכול להפסיק ולענות עם הצבור אלא ישתוק וימתין מעט דשומע כעונה וי"ל דלכתחלה אין לעשות כן דענייה חשיבא טפי הדור מצוה. ור"ת ור"י היו אומרים דאדרבה אי שומע כעונה הוי הפסקה אם שותק. ומ"מ נהגו העם לשתוק ולשמוע וגדול המנהג. בירושלמי פרק תפלת השחר[פ] קאמר לא התפלל (ב) ובא ומצאן מתפללין מוסף אם היה יודע שיהיה מתפלל וגומר עד שלא יתחיל ש"ץ כדי לענות אמן מתפלל אם לאו לא יתפלל. באיזה אמן אמרו פליגי ביה תרי אמוראי חד אמר באמן של האל הקדוש וחד אמר באמן של שומע תפלה ולא פליגי כאן בחול כאן בשבת והא דאמרינן באמן של שומע תפלה היינו בחול לכך יש ליזהר לענות אמן בהאל הקדוש וגם לענות אמן בשומע תפלה ומתוך הירושלמי משמע שהיו רגילין לומר י"ח ברכות שלמות במוסף של חול כגון בר"ח ובחול המועד ומיהו אנן סמכינן אהא דאמר פרק תפלת השחר (לקמן דף כט.) דקאמר תמני סרי תקון תשסרי לא תקון ומה שאנו אומרים עננו בין גואל לרופא לא קשה שאינו אלא לש"ץ אבל יחיד כוללה בש"ת[ע] ועוד אומר הר"ר חיים דאיתא בתוספתא (דפ' ת"ה) בהדיא כמנהגנו דקאמר התם ימים שיש בהן קרבן מוסף כגון ר"ח וח"ה ערבית ושחרית מתפלל י"ח שלמות ואומר מעין המאורע בעבודה ואם לא אמר מחזירים אותו ובמוספים מתפלל שבע ואומר קדושת היום באמצע ובירושלמי נמי י"ל דטעות סופר הוא ול"ג של מוסף אלא בא ומצאן מתפללים וכן משמע בירושלמי פרק מי שמתו[פ] דגם זו המימרא כתובה שם ולא הזכיר של מוסף כלל: אין יחיד מתפלל קדושה. וכן הלכה אבל המתפלל י"ח עם החזן לכשיגיע ש"ץ לקדושה יאמר עם השליח צבור נקדש וכל הקדושה משלם יכול לענות עם הצבור דאין זה קרוי יחיד:

ונחזי

עין משפט נר מצוה

מ א [טוש"ע או"ח סי' קט סעיף א]:
ב מיי' פ"י מהלכות תפלה הלכה טז סמג עשין יט טור שו"ע או"ח סימן קט סעיף א:

מא ג מיי' פ"ח שם הלכה ד ה ו טור שו"ע או"ח סימן נה סעיף א:

מב ד מיי' פ"י שם הלכה טז טור שו"ע או"ח סימן קד סעיף ז:

מג ה מיי' פי"א מהל' עו"ג הלכה טו סמג לאוין נה טור יו"ד סימן קעט:

מד ו מיי' פ"ב מהלכות איסורי ביאה הי"ג טוש"ע אה"ע סי' טו:

תורה אור השלם

א) וְלֹא תְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי יְיָ מְקַדִּשְׁכֶם: [ויקרא כב, לב]

ב) הִבָּדְלוּ מִתּוֹךְ הָעֵדָה הַזֹּאת וַאֲכַלֶּה אֹתָם כְּרָגַע: [במדבר טז, כא]

ג) רַק הִשָּׁמֶר לְךָ וּשְׁמֹר נַפְשְׁךָ מְאֹד פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ וּפֶן יָסוּרוּ מִלְּבָבְךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ וְלִבְנֵי בָנֶיךָ: [דברים ד, ט]

ד) יוֹם אֲשֶׁר עָמַדְתָּ לִפְנֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בְּחֹרֵב בֶּאֱמֹר יְיָ אֵלַי הַקְהֶל לִי אֶת הָעָם וְאַשְׁמִעֵם אֶת דְּבָרָי אֲשֶׁר יִלְמְדוּן לְיִרְאָה אֹתִי כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר הֵם חַיִּים עַל הָאֲדָמָה וְאֶת בְּנֵיהֶם יְלַמֵּדוּן: [דברים ד, י]

ה) מְכַשֵּׁפָה לֹא תְחַיֶּה: [שמות כב, יז]

ו) כָּל שֹׁכֵב עִם בְּהֵמָה מוֹת יוּמָת: [שמות כב, יח]

ז) וְאִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יִהְיֶה בָהֶם אוֹב אוֹ יִדְּעֹנִי מוֹת יוּמָתוּ בָּאֶבֶן יִרְגְּמוּ אֹתָם דְּמֵיהֶם בָּם: [ויקרא כ, כז]

ח) לֹא יִקַּח אִישׁ אֶת אֵשֶׁת אָבִיו וְלֹא יְגַלֶּה כְּנַף אָבִיו: [דברים כג, א]

ט) וְנָתַן הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִמָּהּ לַאֲבִי הַנַּעֲרָ חֲמִשִּׁים כָּסֶף וְלוֹ תִהְיֶה לְאִשָּׁה תַּחַת אֲשֶׁר עִנָּהּ לֹא יוּכַל שַׁלְּחָהּ כָּל יָמָיו: [דברים כב, כט]

הגהות וציונים

א] בכת"י כיון דאתחיל בה ניגמרה (וגי' ישרה היא, דק"ס): ב] [תיבת וכן ליתא ברי"ף] (גליון). אינו מדוקדק וכך צ"ל ברי"ף איתא וכן אמר ר' יצחק אין היחיד אומר קדושה, אמר רב אדא בר אהבה מנין וכו' וכ"ה בראש (דבש תמר): ג] עיין ברבינו בחיי פ' אמור (ויקרא כב, לב) שכתב בשם רבינו יעקב דמה דיליף בגמ' כאן ממרגלים שכל דבר שבקדושה צריך עשרה אין נוסחא זו מדוקדקת דאין להביא ראי' מי' מרגלים לדבר שבקדושה אבל עיקר הנוסחא וכתיב התם לשבור "בתוך" הבאים (בראשית מב, ה) ועכשיו יביא ראי' מעשרה אחי יוסף שהיו צדיקים לדבר שבקדושה, ודרשא זו איתא בירושלמי ברכות פ"ז ה"ג: ד] [צ"ל ואתיא עדה עדה דכתיב עד מתי לעדה הרעה הזאת מה להלן וכו' כך איתא במגילה] (גליון): ה] [אולי צ"ל ור"ש בן לקיש וע' כתובות קיא:] (גליון) ובבה"ג אי' ר"י ור"ש ותלמידי רבי יוחנן, ולפ"ז י"ל בפשיטות דר' יהודה ור"ש הוו תנאי וא"צ למ"ש מהרי"ב דהוא "רשב"ל" אלא היינו רשב"י (מראה כהן) ועיין דק"ס: ו] בכת"י ולית הלכתא כוותייהו (וכן הלשון יפה, דק"ס): ז] בקדושין ל ע"א הגירסא כל המלמד "את בן בנו" תורה וכו': ח] [צ"ל וראתה נדה] (גליון): ט] בכת"י נוסף ור' יהודה פוטר המשמשת למאן קתני לה (וגי' ישרה היא, ועיין רש"י שגורס המשמשת למאן וכו' דק"ס): י] עיין טורי אבן מגילה כג ע"ב שט"ס ברש"י ב' תיבות "עם הצבור" ועיין רש"ש טויבש: כ] צ"ל כדגמרינן (מראה כהן): ל] עיין מהרש"א דמודים דרבנן יש לו עיקר בגמרא סוטה מ ע"א וכ"ה בירושלמי פ"א ה"ה (ועיין מעדני יו"ט סימן יח אות ע שמיישבו):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) מגילה דף כג:, ב) [שם ע"ש סנהדרין עד: ע"ש], ג) [עי' תוספות ב"ק פב: ד"ה אתא], ד) [עי' תוס' יבמות דף ד. ד"ה וכי מפני ותוס' קדושין גג. ד"ה וסמיך ליה], ה) [פסחים דף כח:], ו) יבמות דף ד., ז) שם סנהדרין דף סז:, ח) יבמות ד. לז. וע"ש במשנה, ט) [קדושין ל. ע"ש], י) לקמן כו., כ) עיין תוס' מו"ק טו. ד"ה ובועלי, ל) סנהדרין מט:, מ) יבמות ז., נ) ד"ה הוא אומר ברוך הבא וכו', ס) ה"ו, ע) תענית יג:, פ) ה"ב.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה ור' יהודה פוטר. דקסבר דאין: (ב) תוס' ד"ה עד וכו'. בירושלמי וכו' לא התפלל שחרית ובא:

רב נסים גאון

ר' יהודה דלא דריש סמוכין בכל התורה ובמשנה תורה דריש. פירשו לטעמא דמילתא בפרק ט"ו נשים (דף ד) ואמרי ובמשנה תורה מאי טעמא דריש איבעית אימא משום דמוכח ואיבעית אימא משום דמופנה:

משנת ראשונים

וכתיב התם הבדלו מתוך העדה הזאת. פירש ר' יעקב שאין נוסחא זו מדוקדקת שאין להביא ראיה מעשרה מרגלים לדבר שבקדושה, אבל עיקר הנוסחא היא כן אתיא תוך תוך, כתיב הכא ונקדשתי בתוך, וכתיב התם (בראשית מב ה) לשבור בתוך הבאים, מה להלן עשרה אף כאן עשרה, ועכשיו יביא ראיה מעשרה אחי יוסף שהיו צדיקים לדבר שבקדושה. [רבינו בחיי, ויקרא כב לב]

אפילו מאן דלא דריש סמוכים בכל התורה במשנה תורה דריש. טעמא משום דמשנה תורה דברי משה הן. ואף על פי שכולן נאמרו מפי הגבורה מכל מקום כיון שכבר נאמרו תחלה בסדור אחר ועכשיו חוזר ואומר בסדור אחר ודאי כשסומך הדברים זה לזה לדרשא נסמכו כיון שאינם סדורין בסידור ראשון. [הריטב"א]

מה אוב וידעוני בסקילה אף מכשפה בסקילה. משום דהוה ליה דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא. ולא הוי דבר שהיה בכלל ויצא לידון בדבר חדש שהרי כבר נאמרה במכשפה מיתה אלא שלא נתפרש באיזו מיתה. [הריטב"א]

יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב. מכאן מוכח דמאי דאמרינן לעיל דר' יהושע דריש מהאי קרא, דבעל קרי אסור בדברי תורה אסמכתא בעלמא הוא. דאי לראיה ממש היכי דריש מיניה דרשא אחרינא. [הריטב"א]

הגמרא דנה מה היא דעת רבי יהודה בענין לימוד תורה לבעל קרי: **תְּנַן** - שנינו במשנה (להלן כו.), **זָב** הטמא טומאת שבעה[מ] **שֶׁרָאָה קֶרִי** בתוך ימי טומאתו, ויש עליו טומאת זב וטומאת קרי, **וְכֵן נִדָּה** הטמאה שבעת ימים[מא] **שֶׁפָּלְטָה שִׁכְבַת זֶרַע** מביאה שקדמה לנדתה, ויש עליה טומאת נדה וטומאת קרי[מב], וכן **הַמְשַׁמֶּשֶׁת** מטתה **וְרָאֲתָה דָּם**[מג] אחר ששימשה, שכיון ששימשה דינה כבעל קרי[מד], ויש עליה טומאת נדה וטומאת קרי, אם בא הזב לעסוק בתורה או שבאה האשה להתפלל שמונה עשרה[מה], **צְרִיכִין טְבִילָה**, ומועילה טבילתם לטהרם מטומאת קרי אף שלא תועיל טבילתם לטהרם מכל טומאתם [טומאת זיבה או נדה][מו]. **וְרַבִּי יְהוּדָה פּוֹטֵר** אותם מטבילה לדברי תורה, שרבי יהודה סובר, שכל שאין הטבילה מטהרת אותם מכל טומאתם, אינה מטהרת כלל[מז], שאין להם תקנת טבילה, הרי הם מותרים בדברי תורה.

מדייקת הגמרא, **עַד כָּאן לֹא פָּטַר רַבִּי יְהוּדָה** מלטבול לדברי תורה, **אֶלָּא בְּזָב שֶׁרָאָה קֶרִי, דְּמֵעִיקָּרָא** - שמתחילה בשעה שראה קרי **לָאו בַּר טְבִילָה הוּא** - לא היה ראוי לטבול ולהטהר, שהרי הוא טמא בטומאת זב, ולכך לא תיקנו חכמים שיהיה צריך לטבול לדברי תורה, **אֲבָל בַּעַל קֶרִי גְּרֵידָא** [-בלבד] שאינו זב, **מְחַיֵּיב** רבי יהודה בטבילה לדברי תורה, הרי שאף לרבי יהודה תיקנו שבעל קרי אסור בדברי תורה. וזה סותר לדברי רבי יהודה במשנתנו שהתיר לבעל קרי לומר ברכות קריאת שמע וברכת המזון, ואינו חושש לתקנה זו.

הגמרא מנסה לתרץ, **וְכִי תֵּימָא** - ואם תרצה לומר שהוא **הַדִּין דַּאֲפִילּוּ בַּעַל קֶרִי גְּרֵידָא** שאינו זב **נַמִּי** [-גם] **פָּטַר רַבִּי יְהוּדָה** מן הטבילה, לפי שהוא סובר שמותר לבעל קרי לעסוק בתורה, **וְהַאי דְּקָא מִפַּלְגֵי** - והטעם שנקטה המשנה את מחלוקתם **בְּזָב שֶׁרָאָה קֶרִי** [אף שבאמת נחלקו גם בבעל קרי שאינו זב], הוא כדי **לְהוֹדִיעֲךָ כֹּחָן דְּרַבָּנָן** שמחמירים ומחייבים בטבילה גם בעל קרי שטמא טומאת זב, שאף על פי שאינו יכול להיטהר מטומאת זב בטבילה זו, מכל מקום צריך לטבול לקריו כדי שיוכל לעסוק בתורה.

דוחה הגמרא שאי אפשר לומר כן, שאם נאמר שנחלקו גם בבעל קרי שאינו זב, **אֵימָא סֵיפָא** - אמור ובאר את הסיפא של המשנה, ששנינו בה, אשה **הַמְשַׁמֶּשֶׁת** מטתה **וְרָאֲתָה דָּם** אחר ששימשה, שיש עליה טומאת קרי וטומאת נדה, **צְרִיכָה טְבִילָה** כדי שתהא מותרת להתפלל. ויש לברר, **לְמַאן קָתָנֵי לָהּ** - לצורך מי נשנה דין זה[מח], **אִילֵימָא** - אם נאמר שנשנה **לְרַבָּנָן**, כלומר שהמשנה באה להשמיענו חידוש בדעת רבנן שמחייבים אותה לטבול, **פְּשִׁיטָא** - הלא פשוט הוא דין זה לפי דעתם, **הַשְׁתָּא** - ומעתה יש לתמוה, **וּמַה אִם זָב שֶׁרָאָה קֶרִי, דְּמֵעִיקָּרָא לָאו בַּר טְבִילָה הוּא** - שכבר בשעה שראה קרי לא היה ראוי לטבול ולהטהר גם מטומאת זב, **מְחַיְּיבִי רַבָּנָן** - חייבוהו רבנן לטבול ולהטהר מטומאת קרי כדי לעסוק בתורה, **הַמְשַׁמֶּשֶׁת וְרָאֲתָה דָּם** אחר ששימשה, **דְּמֵעִיקָּרָא בַּת טְבִילָה הִיא** - שבשעה ששימשה ונטמאה בטומאת קרי חל עליה חובת טבילה, כיון שעדיין לא נטמאה בטומאה נוספת [טומאת נדה], **לֹא כָּל שֶׁכֵּן** שלא תבא טומאת הנדה ותפקיע ממנה את חיוב הטבילה על טומאת הקרי, שכבר נתחייבה בה, ולמה הוצרכה המשנה להשמיעו. **אֶלָּא לָאו** - אלא ודאי דין זה של המשמשת וראתה דם **רַבִּי יְהוּדָה הִיא** - לרבי יהודה נשנה דין זה, ובאה המשנה להשמיענו שלפי דעתו אפילו אם חלה טומאת קרי קודם שחלה עליה טומאת נדה, וכבר נתחייבה לטבול משום טומאת קרי, מכל מקום טומאת נדה מפקיעה ממנה את החיוב לטבול, כיון שאין טבילה אלא המטהרת. **וְדַוְקָא קָתָנֵי לָהּ** - ונדקדק מדברי המשנה, שבדווקא נשנית באופן זה,

---

מ. **זב** הוא אדם שמחמת מחלה יוצא מאמתו כעין שכבת זרע. הרואה ראייה אחת של זוב הרי הוא כבעל קרי, שטובל וטמא עד הערב. ראה שתי ראיות של זוב, נעשה זב שטומאתו חמורה, ומונה שבעה ימים נקיים מזוב, וטובל ביום השביעי במים חיים, ונטהר לערב. ראה שלש ראיות של זוב, הרי הוא זב גמור, ולאחר שמנה שבעה ימים לטהרתו, וטבל והעריב שמשו, צריך להביא קרבנות ביום השמיני, והם שתי תורים או שני בני יונה, אחד לחטאת ואחד לעולה. ודברים אלו כולן דברי קבלה מפי משה רבינו מסיני. רמב"ם (מחוסרי כפרה פ"ב הלכה א, ו).

מא. **נדה** היא אשה שיצא דם ממקורה, והיא טמאה שבעה ימים, ואחר שבעה ימים טובלת במקוה והיא טהורה (ויקרא טו יט, כח).

מב. **אשה** שפלטה שכבת זרע הרי היא טמאה כבעל קרי, כמו שמצאנו במעמד הר סיני, שנצטוו ישראל לפרוש מנשותיהם שלשה ימים קודם מעמד הר סיני כדי שלא יהיו הנשים טמאות בטומאת קרי בזמן מתן תורה אם יפלטו שכבת זרע, אבל אחר שלשה ימים השכבת זרע מסרחת ואינה מטמאה. רש"י (ד"ה פולטת, להלן כו. ד"ה שפלטה).

מג. **הגליון** הגיה שצריך לומר 'וראתה נדה', והוא על פי המשנה להלן, אמנם ראה שלמה משנתו (ד"ה משמשת), שבדווקא שינתה הגמרא מלשון המשנה.

מד. **תוספות** יו"ט (מ"ו) בשם הרמב"ם [וכן פסק הרמב"ם בהלכות אבות הטומאה (פ"ה ה"ט) שהמשמשת הרי היא כרואה קרי]. והטעם שגזרו לאסור את הפולטת ואת המשמשת בתורה ובתפילה ככל בעל קרי, הוא כדי שעל ידי כך לא תהא נשמעת לבעלה כל כך, ולא יהיו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים. תוספות יו"ט (שם), וראה שם טעם נוסף. והמהרש"ל (להלן כו. ד"ה מ"ש) ביאר שמדובר שפלטה שכבת זרע אחר ששימשה ואחר כך ראתה דם נדה [ולדעת המהרש"ל קצת צריך ביאור, מדוע שינה התנא ממה שנקט בתחילה 'הפולטת שכבת זרע' ונקט 'המשמשת'].

מה. **רש"י** (להלן כו. ד"ה זב).

מו. **זב** ונדה מותרים בדברי תורה, שלא תיקנו טבילה לדברי תורה אלא לבעל קרי ולא לשאר טמאים [משום שרק טומאת קרי באה מחמת קלות ראש. רש"י (להלן כב. ד"ה מכאן)], וסוברים רבנן שאף שטבילה זו אינה מטהרת אותם מטומאת זב או נדה, מכל מקום צריכים לטבול משום טומאת קרי שעליהם, ובכך יהיו מותרים בדברי תורה. רש"י (ד"ה זב).

מז. **רש"י** (ד"ה ורבי).

בטעם המחלוקת של רבנן ורבי יהודה יש לפרש, שלדברי כולם אדם שיש עליו כמה טומאות אינו יכול לטבול ולהטהר אם תשאר עליו טומאה אחת שלא יטהר ממנה בטבילה זו [ראה רש"י (להלן כב. ד"ה אלא) 'דאין טבילה אלא המטהרת'], אלא שאם טומאה אחת חמורה בדין מסוים מחברתה, יכולה הטבילה להועיל לאותה טומאה, שהרי יש משמעות לאותה טבילה כלפי הדין החמור, וסוברים רבנן שכיון שגזר עזרא על בעל קרי שלא יעסוק בתורה, נחשבת כטומאה חמורה לענין זה, הלכך מועילה הטבילה לטהרו מקריו. אבל רבי יהודה סובר שהגזירה שגזרו על בעל קרי שלא יעסוק בתורה אינה חומרא בטומאה עצמה, אלא שאסרו עליו לעסוק בתורה עד שיטהר, ואם כן טבילה זו אינה מועילה לו כלל לענין טומאה, ואינו יכול לטבול. על פי שערי יושר (שער ג פכ"א).

מח. **לכאורה** קושית הגמרא היא על עיקר הדין, שהוא מיותר כיון שכבר שנינו את דין האשה שיש עליה טומאת קרי וטומאת נדה. ואף שהתבאר לעיל בהערה בשם התוספות יו"ט שהמשמשת טמאה גם אם לא פלטה שכבת זרע, ואם כן הרי יש לומר שהמשנה באה להשמיענו דין זה, שאשה ששימשה טמאה טומאת קרי אף שלא פלטה. מכל מקום לא היה למשנה להשמיענו דין זה באופן שראתה דם נדה אחר כך. צל"ח (ד"ה המשמשת). וכעין זה כתב בתוספות רע"א (פ"ג מ"ו).

שרק הַמְשַׁמֶּשֶׁת וְרָאֲתָה דם נִדָּה, אֵינָהּ צְרִיכָה טְבִילָה, משום שהטבילה לא תטהרנה מטומאת נדתה, אֲבָל בַּעַל קֶרִי גְּרֵידָא שאין עליו עוד טומאה, וכשיטבול יטהר מקריו, מְחַיֵּיב אותו רבי יהודה לטבול כדי לעסוק בתורה[א]. הרי שרבי יהודה אוסר לבעל קרי לעסוק בתורה קודם שיטבול, ואם כן כיצד אמר רבי יהודה במשנתנו, שמותר לבעל קרי לברך לפניה ולאחריה קודם שטבל.

מתרצת הגמרא, **לֹא תֵּימָא** - אל תאמר שלדעת רבי יהודה במשנתנו, בעל קרי מְבָרֵךְ בפה, **אֶלָּא** תאמר שמְהַרְהֵר את הברכות בליבו[ב].

הגמרא דוחה את התירוץ ומוכיחה שרבי יהודה מתיר לבעל קרי אף לברך בפה:

דוחה הגמרא, **וּמִי אִית לֵיהּ לְרַבִּי יְהוּדָה הִרְהוּר** - וכי רבי יהודה סובר שבעל קרי מהרהר את הברכות ואינו מוציאם בפיו, **וְהָתַנְיָא** - והרי שנינו בברייתא, **בַּעַל קֶרִי שֶׁאֵין לוֹ מַיִם לִטְבּוֹל, קוֹרֵא קְרִיאַת שְׁמַע, וְאֵינוֹ מְבָרֵךְ לֹא לְפָנֶיהָ** [בשחרית: 'יוצר אור' ו'אהבה רבה', ובערבית: 'מעריב ערבים' ו'אהבת עולם'] **וְלֹא לְאַחֲרֶיהָ** [בשחרית: 'אמת ויציב', ובערבית: 'אמת ואמונה' ו'השכיבנו']. **וְאוֹכֵל פִּתּוֹ וּמְבָרֵךְ לְאַחֲרֶיהָ** [-ברכת המזון], **וְאֵינוֹ מְבָרֵךְ לְפָנֶיהָ** [-ברכת המוציא]. ואל תטעה לומר במה שאמרנו שקורא קריאת שמע ומברך ברכת המזון שאומרם בפיו, שזה אינו, **אֲבָל** רק **מְהַרְהֵר** אותם **בְּלִבּוֹ וְאֵינוֹ מוֹצִיא** אותם **בִּשְׂפָתָיו**[ג], **דִּבְרֵי רַבִּי מֵאִיר. רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, בֵּין כָּךְ וּבֵין כָּךְ** - בין קריאת שמע וברכת המזון, ובין שאר ברכות[ד], **מוֹצִיא בִּשְׂפָתָיו.** הרי שרבי יהודה סובר שבעל קרי מוציא את הברכות בפיו[ה], וחוזרת הקושיא מהמשנה להלן (כו.) שמשמע שרבי יהודה סובר שאסור לבעל קרי לעסוק בתורה, וכיצד התיר לומר את הברכות בפה[ו].

הגמרא חוזרת בה ומתרצת באופן אחר:

אָמַר רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק, לעולם סובר רבי יהודה שמברך בפיו וכמו שמפורש בברייתא, ואף שמודה רבי יהודה שאסור לבעל קרי לעסוק בתורה, מכל מקום התיר לו לברך בפיו, משום **שֶׁעֲשָׂאָן** [-החשיב] **רַבִּי יְהוּדָה** לברכות אלו **כְּהִלְכוֹת דֶּרֶךְ אֶרֶץ**, שלדעת רבי יהודה מותר לבעל קרי לעסוק בהם[ז].

הגמרא מביאה ברייתא בה שנינו שרבי יהודה מתיר לבעל קרי לעסוק בהלכות דרך ארץ:

דְּתַנְיָא - ששנינו בברייתא, נאמר בפסוק בענין לימוד התורה לדורות (דברים ד ט), '**וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ וְלִבְנֵי בָנֶיךָ**', כלומר תלמד לבנך ולבני בניך את הדברים שנאמרו בסיני, **וּכְתִיב בַּתְרֵיהּ** - וכתוב בפסוק שאחריו (שם ד י), '**יוֹם אֲשֶׁר עָמַדְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בְּחֹרֵב**', ומסמיכות הפסוקים יש ללמוד, **שֶׁמָּה לְהַלָּן** במעמד הר סיני עמדו ישראל **בְּאֵימָה וּבְיִרְאָה וּבְרֶתֶת וּבְזִיעַ**[ח], **אַף כָּאן** בלימוד התורה לדורות הבאים, צריך שיהא **בְּאֵימָה וּבְיִרְאָה וּבְרֶתֶת וּבְזִיעַ. מִכָּאן אָמְרוּ, הַזָּבִים וְהַמְּצוֹרָעִים, וּבָאִין עַל נִדּוֹת**[ט] שטבלו לקריין[י], **מוּתָּרִים לִקְרוֹת בַּתּוֹרָה וּבַנְּבִיאִים וּבַכְּתוּבִים, וְלִשְׁנוֹת בְּמִשְׁנָה וּגְמָרָא וּבַהֲלָכוֹת וּבַאֲגָדוֹת**, שאף הם יכולים ללמוד באימה וברתת, **אֲבָל בַּעֲלֵי קְרָיִין אֲסוּרִים** בלימוד התורה, שטומאתם באה להם מתוך קלות ראש וזחיחות הדעת[יא].

א. **שאם** לדעתו של רבי יהודה בעל קרי אינו צריך לטבול כדי לעסוק בתורה, למה הוצרך להשמיענו שבאופן זה שיש עליו טומאה נוספת אינו חייב לטבול, הרי כל בעל קרי אינו צריך טבילה.

ב. **ובכך** חולק רבי יהודה על תנא קמא שם, שלדעת תנא קמא בעל קרי אינו מהרהר את ברכות קריאת שמע, ואילו לרבי יהודה מהרהר בהם.

רבי יהודה יכול לסבור שהרהור אינו נחשב כדיבור ואינו יוצא ידי חובתו בהרהור [כרב חסדא (לעיל כ:)], ומכל מקום בעל קרי צריך להרהר ברכות קריאת שמע וברכת המוציא שהם מדרבנן, שהצריכוהו רבנן לעשות מה שאפשר, כמו שלענין קריאת שמע עצמה העמידו את הדבר על דין תורה. שיטה מקובצת (ד״ה לא). או כדי שיהיה עסוק בדבר שהציבור עוסקים בו (כלעיל כ:). צל״ח (ד״ה לא).

ג. **ביארנו** על פי דברי הצל״ח (לעיל כא. בתוד״ה הא), שכתב להוכיח שדברי רבי מאיר 'אבל מהרהר בליבו ואינו מוציא בשפתיו', נסובים על תחילת דבריו שאמר קורא קריאת שמע, ומברך על המזון לאחריה, שאין הכוונה שקורא בפיו, אלא שקורא בליבו. וכן ביארו החדש האביב (ד״ה אבל מהרהר) והרש״ש (ד״ה ולא). ומה שאמר רבי מאיר 'ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה', היינו שאפילו בליבו אינו מברך. ולפי זה נמצא שהתנא קמא שבמשנה (לעיל כ:) הוא רבי מאיר, שקריאת שמע וברכת המזון אומר בליבו, ואילו את ברכות קריאת שמע וברכת המוציא, אינו אומר לא בפה ולא בלב. והוסיף הצל״ח, שעל כך אמר רבי יהודה 'בין כך ובין כך מוציא בשפתיו', שבא לחלוק על רבי מאיר בשני דברים, בין על קריאת שמע וברכת המזון, ובין על ברכות קריאת שמע וברכת המוציא, שמוציאם בשפתיו.

אמנם הפני יהושע (לעיל כ: ד״ה בעל) מבאר, שדברי רבי מאיר 'אבל מהרהר בליבו ואינו מוציא בשפתיו', נסובים על סוף דבריו שאמר 'ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה ואוכל פתו וכו' ואינו מברך לפניה', ורצה לומר, שאינו מברך בפה אבל מברך בליבו. אבל לענין קריאת שמע וברכת המזון, לא נחלקו רבי יהודה ורבי מאיר, ולדברי הכל אומרם בפה [וראה צל״ח (שם) שגם הוא מפרש כן את הברייתא לדעת רב חסדא]. ולפי זה נמצא שהתנא קמא שבמשנתנו אינו לא כדעת רבי יהודה ולא כדעת רבי מאיר, כי לדעת תנא קמא, ברכות קריאת שמע וברכת המוציא אינו אומר לא בפה ולא בלב. ואילו לדעת רבי מאיר אומרם בהרהור, ולדעת רבי יהודה אף בפה. ועוד שלדעת תנא קמא קריאת שמע אומר בהרהור, ולדעת רבי מאיר ורבי יהודה אומרם בפה. אך ראה בפני יהושע (שם, וכאן ד״ה ומי), שרצה לחלק בין משנתנו המדברת בבעל קרי שיש לו מים לטבול, לברייתא המדברת בבעל קרי שאין לו מים לטבול, כפי שמפורש בברייתא.

ד. **על** פי דברי הצל״ח בהערה לעיל.

ה. **ומעתה** ודאי שכוונת רבי יהודה במשנתנו (לעיל כ:) היא, שבעל קרי מברך את הברכות בפיו.

ו. **מדברי** השיטה מקובצת (ד״ה אמר רב נחמן) נראה, שקושית הגמרא היא, שאף מצוות של תורה לא יאמרם בפיו, כיון שבעל קרי אסור בתורה ותפילה. אמנם בצל״ח (ד״ה עשאן) מבואר, שקושית הגמרא אינה אלא ממה שהתיר רבי יהודה לבעל קרי לומר בפיו את ברכות קריאת שמע וברכת המוציא שהם מדרבנן, אבל ממה שהתיר לבעל קרי לקרא בפיו קריאת שמע ולברך ברכת המזון, לא קשה, כי חיובם מן התורה, ויש לומר שרבי יהודה סובר, שאין כח בתקנת עזרא לדחות עשה של תורה.

ז. **השיטה** מקובצת [לפי דרכו בביאור קושית הגמרא, הובא בהערה לעיל] מבאר את תירוץ הגמרא, שכל הברכות שהם מדרבנן, נחשבות כהלכות דרך ארץ, ומותר לבעל קרי לאומרם בפה. ואף ברכת המזון שהיא מן התורה, מכל מקום נוסחה אינו אלא מדרבנן. אבל קריאת שמע שחיובה מן התורה, מודה רבי יהודה לרבי מאיר, שבעל קרי יהרהר אותה ולא יוציאה בפיו. אמנם רבינו יונה (לעיל כ: ד״ה רבי) כתב לבאר את תירוץ הגמרא, שרבי יהודה מתיר להוציא ברכות קריאת שמע בפיו, וכל שכן קריאת שמע בעצמה [והוא הדין לברכת המזון], משום שהם דומים להלכות דרך ארץ שהם הלכות פשוטות, ומתוך הדיבור לא יבא להעמיק בהם.

הצל״ח מבאר את תירוץ הגמרא [על פי מה שביאר בדברי רש״י (ד״ה עשאן)], שרק ברכת המוציא חשובה כהלכות דרך ארץ, משום שהחיוב לברך לפני המזון הוא מצד דרך ארץ, שהנהנה משל חבירו צריך להחזיק לו טובה, וכל שכן הנהנה משל גבוה [ומה שכתב רש״י (ד״ה עשאן) לברכת המזון, כוונתו לברכת המוציא], אבל ברכות קריאת שמע לפניהם ולאחריהם מודה רבי יהודה לרבי מאיר שמהרהר אותם ואינו מוציאם בפיו. ואמנם ברכת המזון וקריאת שמע שהם מן התורה, אומרם בפיו, משום שאין כח בתקנת עזרא לדחותם. ולפי זה מה שאמר רבי יהודה 'בין כך ובין כך מוציא בשפתיו', כוונתו, שבין ברכת המוציא ובין ברכת המזון [והוא הדין לקריאת שמע] מוציאם בשפתיו, אך לא מטעם אחד, כי ברכת המוציא משום שנחשבת כהלכות דרך ארץ, ואילו ברכת המזון מצד שהיא מצוה של תורה, וראה בהגהות שואל ומשיב על הצל״ח. אמנם הרש״ש (כרש״י שם) הגיה בדברי רש״י, שצריך לומר לברכות, ולפי זה כוונת רב נחמן בר יצחק היא, שבין ברכת המוציא ובין ברכות קריאת שמע לפניהם ולאחריהם, אומרם בפיו, משום שחשובות הם כהלכות דרך ארץ [ולדעת השיטה מקובצת, נכלל בזה גם ברכת המזון, שנוסחו מדרבנן].

סיכום השיטות בדעת רבי יהודה: א. לדעת השיטה מקובצת, ברכות קריאת שמע לפניה ולאחריה, וברכות המזון לפניה ולאחריה, מותר לבעל קרי להוציאם בפיו. קריאת שמע עצמה, אסור. ב. לדעת רבינו יונה, ברכות קריאת שמע וקריאת שמע עצמה, וברכות המזון לפניה ולאחריה, מותר. ג. לדעת הצל״ח, ברכת המוציא וברכת המזון וקריאת שמע, מותר. ברכות קריאת שמע לפניה ולאחריה, אסור.

ח. **שנאמר** במעמד הר סיני (שמות כ יד) 'וירא העם וינעו'. רש״י (ד״ה מה). 'אימה' היינו שהאדם ירא מהקב״ה מחמת גדולתו ותפארתו. 'יראה' היינו שהאדם ירא מהעונש. 'רתת' הוא מפני הבושה. 'זיעה' היינו שהאדם עושה המצוה בשלימות עד שמזיע. אמרי נועם (ד״ה באימה).

ט. **הבא** על הנדה נטמא, והוא אב הטומאה וטמא שבעת ימים כמו הנדה עצמה, כמו שמבואר בקרא (ויקרא טו כד).

י. **והטבילה** מועלת להם לדברי תורה אף שלא נטהרו מטומאת הנדה שעליהם כמו ששנינו להלן (כו. ומובא לעיל כא:) בדעת תנא קמא, אבל אם לא טבלו יש עליהם גם טומאת קרי, ואסורים בדברי תורה. רש״י (ד״ה ובועלי). ולא רצה לפרש שברייתא זו כרבי יהודה להלן (שם) הסובר שהמשמשת וראתה דם נדה אינה צריכה טבילה כלל, שמכך שבסיפא נשנו דברי רבי יהודה, משמע שהרישא אינה מדבריו. מילי דברכות (ד״ה הזבים). והראב״ד (הו״ד ברשב״א ד״ה ובועלי, בתירוץ הראשון) כתב עוד, שיש לומר שמדובר שלא גמר ביאתו ולא הוציא זרע, שגם הוא טמא כבועל נדה ואינו נטמא בטומאת קרי [בענין אם נטמא משום בועל נדה בביאה בלא הוצאת זרע, ראה משנה למלך (ביאת מקדש פ״ג ה״ג) ואגרות משה (שו״ת אהע״ז ח״א סי' עב)].

יא. **רש״י** (ד״ה מכאן). ומכאן הקשה הפרישה (או״ח סי' פח סק״א) על דברי הרמב״ם (תפילה

משמשת וראתה נדה אינה צריכה טבילה אבל בעל קרי גרידא מחייב לא תימא מברך אלא מהרהר ומי אית ליה לרבי יהודה הרהור והתניא בעל קרי שאין לו מים לטבול קורא קריאת שמע ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה ואוכל פתו ומברך לאחריה ואינו מברך לפניה אבל מהרהר בלבו[א] ואינו מוציא בשפתיו דברי רבי מאיר רבי יהודה אומר בין כך ובין כך מוציא בשפתיו אמר רב נחמן בר יצחק עשאן ר' יהודה כהלכות דרך ארץ[ב] דתניא [א] א) והודעתם לבניך ולבני בניך וכתיב בתריה ב) יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב מה להלן באימה וביראה וברתת ובזיע אף כאן באימה וביראה וברתת ובזיע מכאן אמרו [ב] א הזבים והמצורעים ובאין על נדות מותרים לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים לשנות במשנה וגמרא ובהלכות ובאגדות אבל בעלי קריין אסורים רבי יוסי אומר שונה הוא ברגיליות ובלבד שלא יציע[ג] את המשנה רבי יונתן בן יוסף אומר מציע הוא את המשנה ואינו מציע את (א) הגמרא רבי נתן בן [ג] אבישלום אומר אף מציע את הגמרא ובלבד שלא יאמר אזכרות שבו רבי יוחנן הסנדלר תלמידו של רבי עקיבא משום ר"ע אומר לא יכנס למדרש כל עיקר ואמרי לה לא יכנס לבית המדרש כל עיקר ר' יהודה אומר שונה הוא בהלכות דרך ארץ מעשה ברבי יהודה שראה קרי והיה מהלך על גב[ד] הנהר אמרו לו תלמידיו רבינו שנה לנו פרק אחד בהלכות דרך ארץ ירד וטבל ושנה להם אמרו לו לא כך למדתנו רבינו שונה הוא בהלכות דרך ארץ אמר להם אע"פ שמיקל אני על אחרים מחמיר אני על עצמי: תניא[ה] ר' יהודה בן בתירא היה אומר [ד] אין דברי תורה מקבלין טומאה מעשה בתלמיד אחד שהיה מגמגם למעלה מרבי יהודה בן בתירא אמר ליה בני פתח פיך ויאירו דבריך[ו] שאין דברי תורה מקבלין טומאה שנאמר ג) הלא כה דברי כאש נאם ה' מה אש אינו מקבל טומאה אף דברי תורה אינן מקבלין טומאה. אמר מר מציע את המשנה ואינו מציע את הגמרא מסייע ליה לרבי אלעאי דאמר רבי אלעאי אמר ר' אחא בר יעקב משום רבינו הלכה מציע את המשנה ואינו מציע את הגמרא כתנאי מציע את המשנה ואינו מציע את הגמרא דברי רבי מאיר רבי יהודה בן גמליאל אומר משום רבי חנינא בן גמליאל זה וזה אסור ואמרי לה זה וזה מותר מ"ד זה וזה אסור כרבי יוחנן הסנדלר מ"ד זה וזה מותר כרבי יהודה בן בתירא. [ה] אמר רב נחמן בר יצחק נהוג עלמא כהני תלת סבי כרבי אלעאי בראשית הגז כרבי יאשיה בכלאים כרבי יהודה בן בתירא בד"ת כרבי אלעאי בראשית הגז דתניא [ו] רבי אלעאי אומר ב ראשית הגז אינו נוהג אלא בארץ כרבי יאשיה בכלאים כדכתיב ד) (כרמך) לא תזרע [כרמך] כלאים[ז] [ז] רבי יאשיה אומר ג לעולם [ח] אינו חייב עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד כרבי יהודה בן בתירא בדברי תורה[ט] דתניא רבי יהודה בן בתירא אומר ד אין דברי תורה מקבלין טומאה. כי אתא זעירי אמר בטלוה לטבילותא ואמרי לה בטלוה לנטילותא מאן דאמר בטלוה לטבילותא כרבי יהודה בן בתירא מאן דאמר בטלוה לנטילותא כי הא [י] דרב חסדא לייט אמאן דמהדר אמיא בעידן צלותא: תנו רבנן בעל קרי שנתנו עליו תשעה קבין מים טהור נחום איש גם זו לחשה לרבי עקיבא ורבי עקיבא לחשה לבן עזאי ובן עזאי יצא ושנאה לתלמידיו בשוק פליגי בה תרי אמוראי במערבא רבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא חד תני שנאה וחד תני לחשה מאן דתני שנאה משום בטול תורה ומשום בטול פריה ורביה ומאן דתני לחשה ה שלא יהו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים[י] אמר רבי ינאי שמעתי שמקילין בה ושמעתי שמחמירין בה ו וכל המחמיר בה על עצמו מאריכין לו ימיו ושנותיו אמר ריב"ל מה טיבן של טובלי שחרין מה טיבן הא איהו דאמר בעל קרי אסור בדברי תורה הכי קאמר מה טיבן בארבעים סאה אפשר בתשעה קבין מה טיבן בטבילה אפשר בנתינה אמר רבי חנינא גדר גדול גדרו בה דתניא מעשה באחד שתבע אשה לדבר עבירה אמרה לו ריקא יש לך ארבעים סאה שאתה טובל בהן מיד פירש. אמר להו רב הונא לרבנן רבותי מפני מה אתם מזלזלין בטבילה זו אי משום צינה אפשר במרחצאות אמר ליה רב חסדא [ט] ז וכי יש טבילה בחמין[ל] אמר ליה רב אדא בר אהבה קאי כוותך. רבי זירא הוה יתיב באגנא דמיא בי מסותא אמר ליה לשמעיה זיל ואייתי לי תשעה קבין ושדי עלואי אמר ליה רבי חייא בר אבא למה ליה למר כולי האי והא יתיב בגווייהו אמר ליה כארבעים סאה מה ארבעים סאה בטבילה ולא בנתינה אף ח תשעה קבין בנתינה ולא בטבילה. רב נחמן תקן חצבא בת תשעה קבין כי אתא רב דימי אמר רבי עקיבא ורבי יהודה גלוסטרא אמרו לא שנו אלא לחולה לאונסו אבל לחולה המרגיל ארבעים סאה אמר רב יוסף אתבר חצביה דרב נחמן כי אתא רבין אמר באושא הוה עובדא[ט] בקילעא

משמשת וראתה נדה. דטומאת קרי קדמה, וכשראתה הקרי רלויה היתה לטבול מיד: לא כ"ש. דלא אתיא טומאת נדה שהיא אחרונה ומפקעה לטבילה שנתחייבה בה כבר: אלא לאו רבי יהודה. קתני להודיעך דאפי' היכא דקדם הקרי אתיא טומאת נדה ומפקעה טבילה דאין טבילה אלא המטהרת, ואי לרבי יהודה לית ליה תקנת עזרא למה ליה לאשמעינן בהא, כל בעלי קריין נמי לא בעו טבילה לדברי תורה, הלכך על כרחך דוקא קתני לה: לא תימא. במתני' מברך אלא מהרהר: עשאן ר' יהודה. לברכת המזון[מ]: כהלכות ד"א. שמותר לשנותה[ס] בעל קרי כלדבריו: מה להלן באימה. דכתיב וירא העם וינועו וגו' (שמות כ): מכאן אמרו. כל הטמאים מותרים בתורה שאף הם יכולים להיות באימה וברתת, אבל בעל קרי אינו אלא מתוך קלות ראש וזחות הדעת: ובועלי נדות. אם טבלו ° לקריין לדברי תורה הטבילה אינה עולה להם לטהרם מטומאת בועל נדה שהיא שבעת ימים, אבל לתקנת עזרא עולה להם, כדתנן במתניתין זב שראה קרי ונדה כו' צריכין טבילה: ברגיליות. במשניות השגורות בפיו, שהוא מוציאן מפיו במרוצה ואין צריך להאריך בהן: שלא יציע. בטעמי פירושיהן: ואינו מציע את המדרש גרסי'. מפני שצריך הוא תמיד להזכיר בו את הפסוקי' שהוא דורש: אזכרות. שבמקראות הנדרשים: לא יכנס למדרש כל עיקר. לא להציע ולא לשנות, אבל לבית המדרש הוא נכנס ושותק: הלכות דרך ארץ. כגון דרכן של ת"ח שהיא ברייתא[מ], ופרק[מ]

בן עזאי הנותן ארבעה דברים אל לבו[ס]: מגמגם וקורא[מ]. בעל קרי היה: נראה בעיני דה"ג א"ר אלעאי הלכה כו'. ולא גרסינן מסייע ליה: משום רבינו. רב: כי הנך תלת סבי. וכולהו לקולא: אינו נוהג אלא בארץ. בשחיטת חולין יליף טעמא בפרק הזרוע: חטה ושעורה וחרצן. שלשתן במפולת יד, דהוו להו כלאי זרעים וכלאי הכרם כאחת: לטבילותא. דבעלי קריין: חד תני. כבן עזאי לחשה לתלמידים: משום בטול פריה ורביה. שהיו נמנעים מתשמיש מפני טורח הטבילה: שמקילין בה. במרחצאות או בנתינת תשעה קבין: שמחמירין בה. בארבעים סאה: של טובלי שחרין. בעלי קריין הטובלין שחרית: והא איהו אמר כו'. לעיל בריש שמעתין: אפשר בנתינה. תשעה קבין. ולאע"ג דלא תנא (ב) לקמן אלא בחולה, סתם תלמידי חכמים חולים הם, כדאמר במסכת נדרים (דף מט:) כמאן מצלינן אקלירי ואמריעי כרבי יוסי, קלירי חולין, מריעי רבנן: גדר גדול גדרו. במה שהצריכו בארבעים סאה: שתבע אשה. אותה אשה פנויה היתה, וחכמים גזרו על היחוד אף על הפנויה[ס]: אתם מזלזלים. לנהוג כרבי יהודה בן בתירא: אפשר במרחצאות. חמין: קאי כוותך. דבעי טבילה זו במקוה כשאר טבילות: באגנא דמיא. גיגית: תקן חצבא. ליתן מים לתלמידים[ס] עליהם שחרית קודם קריאת התורה: לא שנו. דסגי בנתינה אלא בחולה שראה קרי לאונסו: המרגיל. וממשיך את הקרי עליו שמשמש מטתו: אתבר חצביה. אינו צריך לנו, דחולה לאונסו לא שכיח:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [מ"ק דף טו.], ב) תוספתא פרק ב, ג) [עיין תוספות יומא לא: ד"ה דלא ותוס' כתובות קד: ד"ה שני], ד) [עי' תוס' ב"ק פ"ב: ד"ה אתא], ה) חולין קלו:, ו) שם: וקלח:, ז) [עי' ברש"י קדושין לט. ד"ה לא קי"ל וכו' וטעמיה דרבי יאשיה לא ידענא וכו' ועי' תוס' בקדושין שם ובכורות נ"ד. סד"ה דגן ובתוס' חולין פב: ד"ה ולאפוקי מה שכתבו בזה], ח) קדושין לט. חולין פב: קלו: בכורות נד., ט) עיין תוס' חולין קלו: ד"ה כרבי אלעאי, י) לעיל טו. ושם בתוס' ד"ה אמאן, כ) [תענית יג.], ל) עיין תוס' תמורה יב: ד"ה ואין, מ) במס' ד"א פ"ג צ"ל ד"א זוטא פ"א, נ) דרך ארץ רבה פ"ג, ס) ע"ז לו ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמ' מציע את (הגמ') תז"מ. ונ"ב גי' רש"י המדרש וכן בכל העמוד: (ב) רש"י ד"ה אפשר וכו'. דלא תנא לה אלא בחולה. נ"ב בסמוך בסוף עמוד זה:

תורה אור השלם

א) רַק הִשָּׁמֶר לְךָ וּשְׁמֹר נַפְשְׁךָ מְאֹד פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ וּפֶן יָסוּרוּ מִלְּבָבְךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ וְלִבְנֵי בָנֶיךָ: [דברים ד, ט]

ב) יוֹם אֲשֶׁר עָמַדְתָּ לִפְנֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בְּחֹרֵב בֶּאֱמֹר יְיָ אֵלַי הַקְהֶל לִי אֶת הָעָם וְאַשְׁמִעֵם אֶת דְּבָרָי אֲשֶׁר יִלְמְדוּן לְיִרְאָה אֹתִי כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר הֵם חַיִּים עַל הָאֲדָמָה וְאֶת בְּנֵיהֶם יְלַמֵּדוּן: [דברים ד, י]

ג) הֲלוֹא כֹה דְבָרִי כָּאֵשׁ נְאֻם יְיָ וּכְפַטִּישׁ יְפֹצֵץ סָלַע: [ירמיה כג, כט]

ד) לֹא תִזְרַע כַּרְמְךָ כִּלְאָיִם פֶּן תִּקְדַּשׁ הַמְלֵאָה הַזֶּרַע אֲשֶׁר תִּזְרָע וּתְבוּאַת הַכָּרֶם: [דברים כב, ט]

ליקוטי רש"י

בעלי קריין אסורים. לפי שבא להם מחמת שמחה וקלות ראש וליכא אימה [מו"ק טו.]. מגמגם. במרוצה [לקמן ע"ב]. כר' אלעאי בראשית הגז. וה"ה למתנות [חולין קלו:]. דהא רבי אלעאי יליף מתנות מראשית הגז [שם קלח: וע"ש עוד ובשבת י: ד"ה הוה נקיט תרתי מתנתא דתורא כתב וז"ל ולע"ג דר' חסדא בח"ל הוה לא ילפינן מהכא דמתנות נוהגות בזמן הזה דהאידנא נהוג עלמא כתלתא סבי וכו' וכרבי אלעאי בראשית הגז שהיה אומר אינו נוהג אלא בארץ וכן מתנות בימי רב חסדא אכתי לא נהוג כר' אלעאי ובימי ר' נחמן בר יצחק (ברכות כב.) נהוג כוותיה בראשית הגז ולא במתנות והשתא קא חזינא דנהוג אף במתנות וכי היכי [דלאחזוק] במנהג בראשית הגז בימי ר"נ ולא מחינא בהו ונהגנא כולא כוותיה השתא דנהוג אף במתנות לא משנינן מנהגא עכ"ל]. אינו נוהג אלא בארץ. דמקיש לה לתרומה [שם קלח:]. כר' יאשיה בכלאים. דבעי שלשתן כאחד [שם פב:]. חטה שעורה וחרצן. שלשתן יחד כדאמר באותו ואת בנו (חולין פב:) הזורע כלאים לוקה ואוקימנא לאפוקי מדרבי יאשיה [שם קלו:]. דגן ותירוש אינן כלאים ודגן ודגן אינן כלאים עד שיזרע שלשתן בבת אחת במפולת יד [בכורות נד.]. [המשך בעמוד ב]

עין משפט נר מצוה

מה א מיי' פ"ד מהלכות ק"ש הלכה ח סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן פח:

מו ב מיי' פ"י מהלכות בכורים הלכה א סמג עשין קמג טוש"ע י"ד סי' שלג סעיף א:

מז ג מיי' פ"ח מהלכות כלאים הלכה יג סמג לאוין רפ טוש"ע י"ד סי' רצו סעיף א:

מח ד מיי' פ"ד מהל' ק"ש הלכה ח ופ"ד מהל' תפלה הל' ד (ופ"א מהל' ברכות הל' ט) ופ"י מהל' ספר תורה הל' ח סמג עשין יח טוש"ע א"ח סי' פח טוש"ע י"ד סי' רפב סעיף ט:

מט ה מיי' פ"ה מהלכות דעות הל' ד ופ"ד מהלכות תפלה הלכה ד סמג לאוין פא טוש"ע או"ח סי' פח וסי' רמ סעיף א וטוש"ע אה"ע סי' כה סעיף ב:

נ ו טור א"ח סי' רמא:

נא ז טוש"ע י"ד סימן רא סעיף עה:

נב ח טור א"ח בב"י סי' פח:

גליון הש"ס

רש"י ד"ה ובועלי נדות. אם טבלו לקריין. עי' מ"ל פ"ג ה"ג מהל' ביאת המקדש:

רב נסים גאון

מה ארבעים סאה בטבילה ולא בנתינה. פירשו בברייתא דשיעור מקוה שכשר לטבילה מ' סאה ואיתה להא ברייתא בפרק ערבי פסחים (דף קט) ובעירובין בפרק מבוי (דף יד): עזרא תיקן להן טבילה לבעלי קריין. זו אחת מי' תקנות שתיקן עזרא ומפרשא בבבא קמא בפ' מרובה (דף פב) ובגמ' דהקורא את המגילה עומד דבני מערבא (הלכה א):

הגהות וציונים

א] עיין רש"ש ד"אבל מהרהר בלבו" קאי על קורא ק"ש ועל ומברך לאחריה דהיינו שלא נטעה שבדיבור קאמר וקמ"ל דרק מהרהר והיינו ת"ק דמתניתין (ועיין פני יהושע): ב] עיין רש"י בהמשך ד"ה הלכות דרך ארץ פירושו: ג] [בערוך ערך צע פי' שלא ילמד לאחרים ודבר זה אנו לומדין מק"ו מסיני אם ללמוד אסור ללמד לכ"ש] (גליון): ד] בכת"י על שפת הנהר (שפתי חכמים) ועיין יעב"ץ: ה] בכת"י ליתא לתיבות "תניא" "היה" (וגירסא נכונה היא שנראה שהכל ברייתא אחת, דק"ס): ו] מלשון הכתוב תהלים (קיט, קל) פתח דבריך יאיר וגו' (ברכת אהרן): ז] בכל מקום בש"ס שהביא דברי ר' יאשיה לא הביא הפסוק הזה (שפתי חכמים) והנה בכת"י ובדפו"י הגי' כר' יאשיה בכלאים דתניא ר' יאשיה אומר וכו' וליתא כדכתיב וכו' ולפנינו הוגה ע"פ המהרש"ל דפו"ר (ועיין דק"ס): ח] עיין יד רמה סנהדרין סג ע"ב ועיין במלא הרועים כאן למה נקט ת"ח: ט] [גי' הערוך [ערך באש] באישא הוה בקילעא דר' הושעיא וכו'. באישא פי' חולה] (גליון): י] [כל זה וגם ד"ה לכ"ש וגם ד"ה אלא לאו שייכים לסוף ע"ב דלעיל בסמוך] (גליון): כ] עיין צל"ח ובהסכמת הג"מ יוסף שאול לצל"ח ברכות, וברש"ש כתב שצ"ל לברכות ותיבת "המזון" נמחק ועיין שיטמ"ק: ל] דפו"ר לשנותן: מ] בהגהות צפנת פענח כתב שצ"ל בפרק: נ] רש"י כפי הנראה גורס בגמ' מגמגם וקורא (וכ"ה בכת"י ובראשונים): ס] יש להוסיף לשפוך עליהם (באה"מ):

רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, שׁוֹנֶה הוּא בִּרְגִילִיּוֹת - מותר לבעל קרי לשנות משניות השגורות בפיו, שהוא מוציאן מפיו במרוצה ואינו צריך להאריך בהן[יב], **וּבִלְבַד שֶׁלֹּא יַצִּיעַ אֶת הַמִּשְׁנָה** - שלא יאריך בטעמי פירושיהן[יג].

רַבִּי יוֹנָתָן בֶּן יוֹסֵף אוֹמֵר, מַצִּיעַ הוּא אֶת הַמִּשְׁנָה - רשאי הוא להאריך בטעמי פירושי המשנה, **וְאֵינוֹ מַצִּיעַ אֶת הַגְּמָרָא** - אך אינו רשאי להאריך בטעמי פירושי הגמרא, מפני שצריך תמיד להזכיר את הפסוקים שהוא דורש, ושמא יזכיר את השם[יד].

רַבִּי נָתָן בֶּן אֲבִישָׁלוֹם אוֹמֵר, אַף מַצִּיעַ אֶת הַגְּמָרָא - רשאי הוא להאריך אף בטעמי פירושי הגמרא, **וּבִלְבַד שֶׁלֹּא יֹאמַר** את **הָאַזְכָּרוֹת שֶׁבּוֹ** - שם ה' המוזכר בפסוקים הנדרשים[טו].

רַבִּי יוֹחָנָן הַסַּנְדְּלָר תַּלְמִידוֹ שֶׁל רַבִּי עֲקִיבָא מִשּׁוּם [-משמו של] **רַבִּי עֲקִיבָא אוֹמֵר, לֹא יִכָּנֵס לְמִדְרָשׁ כָּל עִיקָּר** - לא יעסוק במדרש כלל[טז], לא להציע ולא לשנות, אבל נכנס הוא לבית המדרש לשמוע דברי תורה ושותק. **וְאָמְרֵי לָהּ** - ויש אומרים, **לֹא יִכָּנֵס לְבֵית הַמִּדְרָשׁ כָּל עִיקָּר** - לא יכנס לבית המדרש כלל[יז].

רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, שׁוֹנֶה הוּא בְּהִלְכוֹת דֶּרֶךְ אֶרֶץ - מותר לבעל קרי לעסוק בהלכות דרך ארץ[יח]. **מַעֲשֶׂה בְּרַבִּי יְהוּדָה שֶׁרָאָה קֶרִי, וְהָיָה מְהַלֵּךְ עַל גַּב הַנָּהָר** - על שפת הנהר[יט], **אָמְרוּ לוֹ תַּלְמִידָיו, רַבֵּינוּ, שְׁנֵה לָנוּ פֶּרֶק אֶחָד בְּהִלְכוֹת דֶּרֶךְ אֶרֶץ, יָרַד** רבי יהודה **וְטָבַל** בנהר, ואחר כך **שָׁנָה לָהֶם. אָמְרוּ לוֹ** תלמידיו, וכי **לֹא כָּךְ לִמַּדְתָּנוּ רַבֵּינוּ, שׁוֹנֶה הוּא בְּהִלְכוֹת דֶּרֶךְ אֶרֶץ**, ואם כן מדוע לא שנית לנו פרק אחד בהלכות דרך ארץ קודם שטבלת. **אָמַר לָהֶם** רבי יהודה, **אַף עַל פִּי שֶׁמֵּיקֵל אֲנִי עַל אֲחֵרִים** לשנות הלכות דרך ארץ, **מַחְמִיר אֲנִי עַל עַצְמִי**[כ]. ומכל מקום מבואר בברייתא שרבי יהודה מתיר לבעל קרי לעסוק בהלכות דרך ארץ, ומטעם זה התיר לבעל קרי לומר את הברכות בפיו.

★

הגמרא מביאה דעה הסוברת שמותר לבעל קרי לעסוק בתורה:

תַּנְיָא - שנינו בברייתא, **רַבִּי יְהוּדָה בֶּן בְּתֵירָא הָיָה אוֹמֵר, אֵין דִּבְרֵי תוֹרָה מְקַבְּלִין טוּמְאָה**[כא], ומותר לבעל קרי לעסוק בתורה[כב].

הגמרא מביאה מעשה על כך:

מַעֲשֶׂה בְּתַלְמִיד אֶחָד שֶׁהָיָה מְגַמְגֵּם - קורא במרוצה[כג] **לְמַעְלָה מֵרַבִּי יְהוּדָה בֶּן בְּתֵירָא** - לפני רבי יהודה בן בתירא, לפי שהיה בעל קרי, **אָמַר לֵיהּ** רבי יהודה בן בתירא לאותו תלמיד, **בְּנִי, פְּתַח פִּיךָ וְיָאִירוּ דְּבָרֶיךָ**, ואין אתה צריך לקרוא בגימגום, **שֶׁאֵין דִּבְרֵי תוֹרָה מְקַבְּלִין טוּמְאָה, שֶׁנֶּאֱמַר** (ירמיה כג כט) **'הֲלוֹא כֹה דְבָרִי כָּאֵשׁ נְאֻם ה''**, הפסוק מדמה את דברי התורה לאש, **מָה אֵשׁ אֵינוֹ מְקַבֵּל טוּמְאָה, אַף דִּבְרֵי תוֹרָה אֵינָן מְקַבְּלִין טוּמְאָה**[כד].

★

פ"ד ה"ד) שנתן טעם אחר על כך שגזרו רק על טומאת קרי, והוא, כדי שלא יהיו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים, וטעם זה שייך רק בטומאת קרי ולא בשאר טומאות. אמנם הלבוש (או"ח סי' פח ס"א) עירב את שני הטעמים, וכתב שגזרו כדי שלא יהיו תלמידי חכמים נוהגין קלות ראש בעצמן ויהיו מצויין אצל נשותיהן כתרנגולים. וראה עוד בילקוט ביאורים בענין זה.

צריך ביאור מדוע הוצרכו ללמוד דבר זה מכאן, ולא למדו בפשיטות מכך שבמעמד הר סיני לא נצטוו להטהר אלא מטומאת קרי, שהוזהרו לפרוש מנשותיהם שלשה ימים קודם לכן משום טומאת קרי, ומשום שאר הטומאות לא הוזהרו. ויש לומר ששאר טומאות אלו באים בידי שמים, ואפשר שלא נתן להם הקב"ה את התורה אלא כשידע שאין בישראל מי שהוא טמא בטומאות אלו, ושמרם מלבוא לידי טומאות אלו, ומה שאין כן טומאת קרי הבאה בידי אדם, עליה בלבד נצטוו שלא יגרמו לעצמם טומאה זו, ואין להוכיח משם ששאר הטמאים מותרים לעסוק בתורה. חפץ ה' (ד"ה מכאן).

יב. **צריך** ביאור, וכי מפני ששגורות בפיו התמעטה קדושתם עד שמותר לו לאמרם כשהוא בעל קרי. ויש לבאר, שהטהרה מועילה לאדם להבין כראוי את הענין שלומד, ולכך דבר שכבר למד והבין כראוי, כאשר שונה אותו אינו רוצה עכשיו להעמיק בו שוב, לכך אין צריך טבילה. ברכת יהושע (ד"ה ר"י). וראה שם שהוסיף לבאר לפי זה מה שחילק רבי יונתן בן יוסף בסמוך בין משנה לגמרא, ומה שחילק רבי יהודה בין הלכות דרך ארץ לשאר הלכות.

יג. **רש"י** (ד"ה שלא). ובהפלאה שבערכין (ערך לט) פירש, שלא ילמד לאחרים, ולמד כן בקל וחומר מסיני, שאם ללמוד לעצמו אסור, כל שכן ללמד לאחרים.

יד. **שיטה** מקובצת (ד"ה ואין). רש"י (ד"ה ואינו) גורס 'ואינו מציע את המדרש'. וכתב בהגהות הב"ח (אות א) שכן צריך להגיה לפי דעתו בכל העמוד בכל מקום שמוזכר 'גמרא' [המדרש שהוזכר כאן אינו מדרשי האגדות כמדרש רבה וכיוצא בו, אלא דרשות חז"ל מן הפסוקים, המצויים ביותר בתורת כהנים וכיוצא בו].

טו. **והוא** הדין שלא יזכיר שם ה' המוזכר במשנה.

טז. **מדברי** החדש האביב (ד"ה אבל בעלי, הו"ד בהערה להלן בסמוך) משמע שלדעת רבי יוחנן הסנדלר אסור לבעל קרי לעסוק בתורה כלל [אף לא במשנה]. אמנם בדברי הרש"ש (ד"ה מ"ד, הו"ד בהערה להלן) מבואר שלדעת רבי יוחנן הסנדלר אסור רק במדרש, אבל לימוד המשנה הוא מתיר.

יז. **כדי** שלא יבוא לשנות עם חבריו. תוספות ר"י החסיד (ד"ה ואמרי). ובשלמה משנתו (ברש"י ד"ה לא יכנס) משמע שהטעם שאסרו עליו להכנס לבית המדרש, הוא משום שאסור לבעל קרי לשמוע דברי תורה, שהשומע כעונה, כמו שמצאנו בסיני שנאסרו בעלי קרי בשמיעה.

יח. **כגון** מה ששנינו (דרך ארץ זוטא פ"א ה"א) 'דרכן של תלמידי חכמים, עניו, ושפל רוח, זריז, וממולח' וכו', ומה ששנינו בפרק בן עזאי (דרך ארץ רבה פ"ג ה"א), 'כל הנותן ארבעה דברים הללו על ליבו וכנגד עיניו, שוב אינו חוטא לעולם, מאין בא' וכו'. רש"י (ד"ה הלכות).

יש לדקדק במה נחלקו תנא קמא ורבי עקיבא, והלא לכאורה שניהם אסרו כל לימוד שהוא לבעל קרי. וכן יש לדקדק מדוע לא הביאה הברייתא את דברי התנאים לפי סדר החומרות שבדבריהם, תחילה את דברי רבי עקיבא המחמיר יותר מכולם, ואחר כך את דברי רבי יהודה המיקל יותר ממנו, ואחר כך את דברי שאר התנאים. וביאר בחדש האביב (ד"ה אבל בעלי), שמתחילה שונה הברייתא באופן כללי שבעל קרי אסור בדברי תורה, ואחר כך מביאה שיש הסוברים [רבי יוסי, רבי יונתן בן יוסף, רבי נתן בן אבישלום] שיש דברים שמותר לו לעסוק בהם, ונחלקו באלו דברים מותר לו לעסוק. ויש הסוברים [שתי לשונות בדעת רבי עקיבא] שאסור לו לעסוק בתורה כלל, ונחלקו אם נאסר אף בשמיעת דברי תורה, ורבי יהודה גם הוא סובר כדעה זו שבעל קרי אסור לעסוק בתורה כלל, אלא שמתיר לו לעסוק בהלכות דרך ארץ. ולכך נשנו דברי רבי עקיבא ורבי יהודה בסוף, שאם לא היתה הברייתא מביאה בתחילה את דעת הסוברים שיש דברים שמותר לו לעסוק בהם, לא היה מקום לדבריהם, שהרי כשאמרה הברייתא שבעל קרי אסור בדברי תורה משמע שאסור בכל הדברים.

יט. **יעב"ץ** (ד"ה והיה). ובשפתי חכמים (ד"ה גב) הביא שבנוסח כתב יד כתוב 'שפת הנהר'.

כ. **הרע"ב** (אבות פ"א מט"ו) הביא שמצא כתוב לפרש את מה ששנינו (שם) 'עשה תורתך קבע', שלא תחמיר לעצמך ותקל לאחרים, או תחמיר לאחרים ותקל לעצמך, אלא תהא תורתך קבע לך כמו לאחרים. ולפי זה צריך לומר שרבי יהודה סבר כבית אביו של רבן גמליאל (ביצה כא:) שהיו מחמירים על עצמן ומקילים לכל ישראל. על פי תוספות יו"ט (אבות שם).

כא. **בסמוך** הביאה הגמרא שרבי יהודה בן בתירא דרש כן מקרא, ושם יבואר איך עזרא תיקן טבילה, ולא חש ללימוד זה שאין דברי תורה מקבלים טומאה.

כב. **הקשו** התוספות (ב"ק פב: ד"ה ואתא), איך ביטל רבי יהודה בן בתירא תקנת עזרא [והרי אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין (עדויות פ"א מ"ה)]. וכתבו שלשה תירוצים: א. שיתכן שרבי יהודה בן בתירא סובר שעזרא כלל לא תיקן טבילה לבעלי קרי. ב. שעזרא עצמו התנה בשעת התקנה שאם ירצה בית דין אחר לבטל את התקנה, יוכל, שבאופן כזה מותר לבטל את התקנה כמבואר במועד קטן (ג:). ג. שתקנה זו לא פשטה בכל ישראל, שבאופן כזה מותר לבטל את התקנה כמבואר בעבודה זרה (לו.). ורבינו יונה (ד"ה מי) תירץ, שביטל את התקנה מפני שראה שאין רוב הציבור יכולים לעמוד בה. והרמב"ם (קריאת שמע פ"ד ה"ח) הרכיב את שתי הסיבות יחד, שמשום שלא פשטה תקנה זו בכל ישראל, ולא היה כח ברוב הציבור לעמוד בה, לפיכך בטלה. וכתב הכסף משנה (שם) שלדעתו לא עמדו בית דין וביטלו את התקנה, שהרי מצאנו כמה אמוראים שטבלו לקרין, ואם ביטלוה לא הועילו כלום בטבילתם, אלא שמכיון שלא פשטה תקנה זו בכל ישראל מחמת שלא היה לרוב הציבור כח לעמוד בה, לא כפו את העם לקיימה, והתבטלה התקנה מעצמה.

כג. **רש"י** (להלן ע"ב ד"ה מגמגם). ורבינו יונה (ד"ה שהיה) פירש, שלא היה קורא התיבות בצחות אלא בגמגום. והביא שיש מפרשים שהיה קורא כדרכו, אלא שלא היה מזכיר את שמות הקודש.

מרש"י (ד"ה מגמגם) נראה שגורס בגמרא 'מגמגם וקורא', וכן היא הגירסא בכתב יד. הגהות וציונים (אות נ).

כד. **צריך** ביאור, שהרי גם עזרא ידע שאין דברי תורה מקבלים טומאה, ומכל מקום תיקן שבעל קרי לא יעסוק בתורה, משום שדברי תורה צריכים שיהיו ברתת ובזיע, או כדי שלא יהיו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים [כמו שהתבאר בהערה לעיל], ואם כן מה הועיל רבי יהודה בן בתירא בדרשה זו לומר שבעל קרי מותר לעסוק בתורה. וצריך לומר, שכוונת רבי יהודה בן בתירא היא, שכיון שדברי תורה אינם מקבלים טומאה, אין בכח הטעמים האלו לגזור טבילה ולבטל את ישראל מתורה ותפילה. מילי דברכות (ד"ה תניא), וראה שם שפירש בעוד אופן. הבית יוסף (או"ח סי' פח) כתב, שצריך לומר שאינה דרשה גמורה אלא אסמכתא, שהרי גם עזרא ידע שאין דברי תורה מקבלים טומאה, ומכל מקום גזר על בעל קרי שלא יעסוק בתורה.

משמשת וראתה נדה אינה צריכה טבילה אבל בעל קרי גרידא מחייב לא תימא מברך אלא מהרהר ומי אית ליה לרבי יהודה הרהור והתניא בעל קרי שאין לו מים לטבול קורא קריאת שמע ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה ואוכל פתו ומברך לאחריה ואינו מברך לפניה אבל מהרהר בלבו[א] ואינו מוציא בשפתיו דברי רבי מאיר רבי יהודה אומר בין כך ובין כך מוציא בשפתיו אמר רב נחמן בר יצחק עשאן ר' יהודה כהלכות דרך ארץ[ב] דתניא[א] [א] והודעתם לבניך ולבני בניך וכתיב בתריה [ב] יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב מה להלן באימה וביראה וברתת ובזיע אף כאן באימה וביראה וברתת ובזיע מכאן אמרו [ג] [א] הזבים והמצורעים ובאין על נדות מותרים לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים לשנות במשנה וגמרא ובהלכות ובאגדות אבל בעלי קריין אסורים רבי יוסי אומר שונה הוא ברגיליות ובלבד שלא יציע[ג] את המשנה רבי יונתן בן יוסף אומר מציע הוא את המשנה ואינו מציע את (א) הגמרא רבי נתן בן [ג] אבישלום אומר אף מציע את הגמרא ובלבד שלא יאמר אזכרות שבו רבי יוחנן הסנדלר תלמידו של רבי עקיבא משום ר"ע אומר לא יכנס למדרש כל עיקר ואמרי לה לא יכנס לבית המדרש כל עיקר ר' יהודה אומר שונה הוא בהלכות דרך ארץ מעשה ברבי יהודה שראה קרי והיה מהלך על גב[ד] הנהר אמרו לו תלמידיו רבינו שנה לנו פרק אחד בהלכות דרך ארץ ירד וטבל ושנה להם אמרו לו לא כך למדתנו רבינו שונה הוא בהלכות דרך ארץ אמר להם אע"פ שמיקל אני על אחרים מחמיר אני על עצמי: תניא[ה] ר' יהודה בן בתירא היה אומר [ד] אין דברי תורה מקבלין טומאה מעשה בתלמיד אחד שהיה מגמגם למעלה מרבי יהודה בן בתירא אמר ליה בני פתח פיך ויאירו דבריך[ו] שאין דברי תורה מקבלין טומאה שנאמר [ג] הלא כה דברי כאש נאם ה' מה אש אינו מקבל טומאה אף דברי תורה אינן מקבלין טומאה. אמר מר מציע את המשנה ואינו מציע את הגמרא מסייע ליה לרבי אלעאי דאמר רבי אלעאי אמר ר' אחא בר יעקב משום רבינו הלכה מציע את המשנה ואינו מציע את הגמרא כתנאי מציע את המשנה ואינו מציע את הגמרא דברי רבי מאיר רבי יהודה בן גמליאל אומר משום רבי חנינא בן גמליאל זה וזה אסור ואמרי לה זה וזה מותר מ"ד זה וזה אסור כרבי יוחנן הסנדלר מ"ד זה וזה מותר כרבי יהודה בן בתירא. [ה] אמר רב נחמן בר יצחק נהוג עלמא כהני תלת סבי כרבי אלעאי בראשית הגז כרבי יאשיה בכלאים כרבי יהודה בן בתירא בד"ת כרבי אלעאי בראשית הגז דתניא [ו] רבי אלעאי אומר [ב] ראשית הגז אינו נוהג אלא בארץ כרבי יאשיה בכלאים כדכתיב [ד] (כרמך) לא תזרע [כרמך] כלאים[ז] [ז] רבי יאשיה אומר [ג] לעולם [ח] אינו חייב עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד כרבי יהודה בן בתירא בדברי תורה[ט] דתניא רבי יהודה בן בתירא אומר [ד] אין דברי תורה מקבלין טומאה. כי אתא זעירי אמר בטלוה לטבילותא ואמרי לה בטלוה לנטילותא מאן דאמר בטלוה לטבילותא כרבי יהודה בן בתירא מאן דאמר בטלוה לנטילותא כי הא [ט] דרב חסדא לייט אמאן דמהדר אמיא בעידן צלותא: תנו רבנן בעל קרי שנתנו עליו תשעה קבין מים טהור נחום איש גם זו לחשה לרבי עקיבא ורבי עקיבא לחשה לבן עזאי ובן עזאי יצא ושנאה לתלמידיו בשוק פליגי בה תרי אמוראי במערבא רבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא חד תני שנאה וחד תני לחשה מאן דתני שנאה משום בטול תורה ומשום בטול פריה ורביה ומאן דתני לחשה [ה] שלא יהו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים[י] אמר רבי ינאי שמעתי שמקילין בה ושמעתי שמחמירין בה [ו] וכל המחמיר בה על עצמו מאריכין לו ימיו ושנותיו אמר ריב"ל מה טיבן של טובלי שחרין מה טיבן הא איהו דאמר בעל קרי אסור בדברי תורה הכי קאמר מה טיבן בארבעים סאה אפשר בתשעה קבין מה טיבן בטבילה אפשר בנתינה אמר רבי חנינא גדר גדול גדרו בה דתניא מעשה באחד שתבע אשה לדבר עבירה אמרה לו ריקא יש לך ארבעים סאה שאתה טובל בהן מיד פירש. אמר להו רב הונא לרבנן רבותי מפני מה אתם מזלזלין בטבילה זו אי משום צינה אפשר במרחצאות אמר ליה רב חסדא [ט] [ז] וכי יש טבילה בחמין[כ] אמר ליה רב אדא בר אהבה קאי כוותך. רבי זירא הוה יתיב באגנא דמיא בי מסותא אמר ליה לשמעיה זיל ואייתי לי תשעה קבין ושדי עלואי אמר ליה רבי חייא בר אבא למה ליה למר כולי האי והא יתיב בגווייהו אמר ליה כארבעים סאה מה ארבעים סאה בטבילה ולא בנתינה אף [ח] תשעה קבין בנתינה ולא בטבילה. רב נחמן תקן חצבא בת תשעה קבין כי אתא רב דימי אמר רבי עקיבא ורבי יהודה גלוסטרא אמרו לא שנו אלא לחולה לאונסו אבל לחולה המרגיל ארבעים סאה אמר רב יוסף אתבר חצביה דרב נחמן כי אתא רבין אמר באושא הוה עובדא[ט] בקילעא

משמשת וראתה נדה. לטומאת קרי קדמה, וכשראתה הקרי ראויה היתה לטבול מיד: לא כ"ש. דלא אתיא טומאת נדה שהיא אחרונה ומפקעה לטבילה שנתחייבה בה כבר: אלא לאו רבי יהודה. קתני להודיעך דאפי' היכא דקדם הקרי אתיא טומאת נדה ומפקעה טבילה דאין טבילה אלא המטהרת, ואי לרבי יהודה לית ליה תקנת עזרא למה ליה לאשמעינן בהא, כל בעלי קריין נמי לא בעו טבילה לדברי תורה, הלכך על כרחך דוקא קתני לה: לא תימא. במתני' מברך אלא מהרהר: עשאן ר' יהודה. לברכת המזון[כ]: כהלכות ד"א. שמותר לשנותה[ל] בעל קרי כלדבריו: מה להלן באימה. דכתיב וירא העם וינועו וגו' (שמות כ): מכאן אמרו. כל הטמאים מותרים בתורה שאף הם יכולים להיות באימה וברתת, אבל בעל קרי אינו אלא מתוך קלות ראש וזחות הדעת: ובועלי נדות. אם טבלו [ס] לקריין לדברי תורה הטבילה אינה עולה להם לטהרם מטומאת בועל נדה שהיא שבעת ימים, אבל לתקנת עזרא עולה להם, כדתנן במתניתין זב שראה קרי ונדה כו' צריכין טבילה: ברגיליות. במשניות השגורות בפיו, שהוא מוליאן מפיו במרוצה ואין צריך להאריך בהן: שלא יציע. בטעמי פירושיהן: ואינו מציע את המדרש גרסי'. מפני שצריך הוא תמיד להזכיר בו את הפסוקי' שהוא דורש: אזכרות. שבמקראות הנדרשים: לא יכנס למדרש כל עיקר. לא להציע ולא לשנות, אבל לבית המדרש הוא נכנס ושותק: הלכות דרך ארץ. כגון דרכן של ת"ח שהיא ברייתא[מ], ופרק[מ]

בן עזאי הנותן ארבעה דברים אל לבו[י]: מגמגם וקורא[נ]. בעל קרי היה: נראה בעיני דה"ג א"ר אלעאי הלכה כו'. ולא גרסינן מסייע ליה: משום רבינו. רב: כי הנך תלת סבי. וכולהו לקולא: אינו נוהג אלא בארץ. בשחיטת חולין יליף טעמא בפרק הזרוע: חטה ושעורה וחרצן. שלשתן במפולת יד, דהוו להו כלאי זרעים וכלאי הכרם כאחת: לטבילותא. דבעלי קריין: חד תני. בן עזאי לחשה לתלמידים: משום בטול פריה ורביה. שהיו נמנעים מתשמיש מפני טורח הטבילה: שמקילין בה. במרחצאות או בנתינת תשעה קבין: שמחמירין בה. בארבעים סאה: של טובלי שחרין. בעלי קריין הטובלין שחרית: והא איהו אמר כו'. לעיל בריש שמעתין: אפשר בנתינה. תשעה קבין. ואע"ג דלא תנא (ב) לקמן אלא בחולה, סתם תלמידי חכמים חולים הם, כדאמר במסכת נדרים (דף מט:) כמאן מצלינן אקלירי ואמריעי כרבי יוסי, קלירי חולין, מריעי רבנן: גדר גדול גדרו. במה שהצריכו בארבעים סאה: שתבע אשה. אותה אשה פנויה היתה, וחכמים גזרו על היחוד אף על הפנויה[ס]: אתם מזלזלים. לנהוג כרבי יהודה בן בתירא: אפשר במרחצאות. חמין: קאי כוותך. דבעי טבילה זו במקוה כשאר טבילות: באגנא דמיא. גיגית: תקן חצבא. ליתן מים לתלמידים[ס] עליהם שחרית קודם קריאת התורה: לא שנו. דסגי בנתינה אלא בחולה שראה קרי לאונסו: המרגיל. וממשיך את הקרי עליו שמשמש מטתו: אתבר חצביה. אינו צריך לנו, דחולה לאונסו לא שכיח:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [מ"ק דף טו.], ב) תוספתא פרק ב, ג) [עיין תוספות יומא לה: ד"ה דלא ותוס' כתובות קד: ד"ה שני], ד) [עי' תוס' ב"ק פ"ב: ד"ה אתא], ה) חולין קלו:, ו) שם: וקלח:, ז) [עי' ברש"י קדושין לט. ד"ה לא קי"ל וכו' וטעמיה דרבי יאשיה לא ידענא וכו' ועי' תוס' בקדושין שם ובכורות נ"ד. סד"ה דגן ובתוס' חולין פב: ד"ה ולאפוקי מה שכתבו בזה], ח) קדושין לט. חולין פב: קלו: בכורות נד., ט) עיין תוס' חולין קלו: ד"ה כרבי אלעאי, י) לעיל טו. ושם בתוס' ד"ה אמאן, כ) [תענית יג.], ל) עיין תוס' תמורה יב: ד"ה ואין, מ) במס' ד"א פ"ג צ"ל ד"א זוטא פ"א, נ) דרך ארץ רבה פ"ג, ס) ע"ז לו ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמ' מציע את (הגמ') תז"מ. ונ"ב ג' רש"י המדרש וכן בכל העמוד: (ב) רש"י ד"ה אפשר וכו'. דלא תנא לה אלא בחולה. נ"ב בסמוך בסוף עמוד זה:

תורה אור השלם

א) רַק הִשָּׁמֶר לְךָ וּשְׁמֹר נַפְשְׁךָ מְאֹד פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ וּפֶן יָסוּרוּ מִלְּבָבְךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ וְלִבְנֵי בָנֶיךָ: [דברים ד, ט]

ב) יוֹם אֲשֶׁר עָמַדְתָּ לִפְנֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בְּחֹרֵב בֶּאֱמֹר יְיָ אֵלַי הַקְהֶל לִי אֶת הָעָם וְאַשְׁמִעֵם אֶת דְּבָרָי אֲשֶׁר יִלְמְדוּן לְיִרְאָה אֹתִי כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר הֵם חַיִּים עַל הָאֲדָמָה וְאֶת בְּנֵיהֶם יְלַמֵּדוּן: [דברים ד, י]

ג) הֲלוֹא כֹה דְבָרִי כָּאֵשׁ נְאֻם יְיָ וּכְפַטִּישׁ יְפֹצֵץ סָלַע: [ירמיה כג, כט]

ד) לֹא תִזְרַע כַּרְמְךָ כִּלְאָיִם פֶּן תִּקְדַּשׁ הַמְלֵאָה הַזֶּרַע אֲשֶׁר תִּזְרָע וּתְבוּאַת הַכָּרֶם: [דברים כב, ט]

משנת ראשונים

לא תימא מברך אלא מהרהר. פירוש דסבר ר' יהודה דאפילו בברכות דרבנן עבדינן מאי דאפשר כמו קריאת שמע דאורייתא, שהעמידו חכמים דבריהם על דין תורה. **[הריטב"א]**

מהרהר בלבו ואינו מוציא בשפתיו, דברי רבי מאיר. מהכא שמעינן דאף על גב דאמר ר' מאיר לעיל אחר כונת הלב הן הדברים לא כונה בלבד אלא צריך להוציא בשפתיו. דאי לא מה בין בעל קרי לכל אדם, דכל אדם נמי יוצא בהרהור ומאי שנא מפני שהוא בעל קרי. **[הריטב"א]**

עשאן רבי יהודה כהלכות דרך ארץ. פירוש אברכות דרבנן קאמר דכל מילי דרבנן עשאן כהלכות דרך ארץ. ואפילו ברכת מזון שהיא מן התורה, דמכל מקום מטבע שלה מדרבנן. ור' יהודה אקצת מאי דאמר תנא קמא קאי. ולא איפשר למימר דאקריאת שמע קאי, דהיכי אמר רב נחמן שעשאה כהלכות דרך ארץ, אלא ודאי אברכות קאי. **[הריטב"א]**

[המשך בסוף המסכת]

עין משפט נר מצוה

מה א מיי' פ"ד מהלכות ק"ש הלכה ח סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן פח:

מו ב מיי' פ"י מהלכות בכורים הלכה א סמג עשין קמג טוש"ע י"ד סי' שלג סעיף א:

מז ג מיי' פ"ח מהלכות כלאים הלכה יג סמג לאוין רפ טוש"ע י"ד סי' רצו סעיף א:

מח ד מיי' פ"ד מהל' ק"ש הלכה ח ופ"ד מהל' תפלה הל' ד (ופ"א מהל' ברכות הל' ט) ופ"י מהל' ספר תורה הל' ח סמג עשין יח טוש"ע א"ח סי' פח טוש"ע י"ד סי' רפב סעיף ט:

מט ה מיי' פ"ה מהלכות דעות הל' ד ופ"ד מהלכות תפלה הלכה ד סמג לאוין פא טוש"ע או"ח סי' פח וסי' רמ סעיף א וטוש"ע אה"ע סי' כה סעיף ב:

נ ו טור א"ח סי' רמא:

נא ז טוש"ע י"ד סימן רא סעיף עה:

נב ח טור א"ח בב"י סי' פח:

גליון הש"ס

רש"י ד"ה ובועלי נדות. אם טבלו לקריין. עי' מ"ל פ"ג ה"ג מהל' ביאת המקדש:

רב נסים גאון

מה ארבעים סאה בטבילה ולא בנתינה. פירשו בברייתא דשיעור מקוה שכשר לטבילה מ' סאה ואיתה להא ברייתא בפרק ערבי פסחים (דף קט) ובעירובין בפרק מבוי (דף יד): **עזרא תיקן להן טבילה לבעלי קריין.** זו אחת מי' תקנות שתיקן עזרא ומפרשא בבבא קמא בפ' מרובה (דף פב) ובגמ' דהקורא את המגילה עומד דבני מערבא (הלכה א):

הגהות וציונים

א] עיין רש"ש ד"אבל מהרהר בלבו" קאי על קורא ק"ש ועל ומברך לאחריה דהיינו שלא נטעה שבדיבור קאמר וקמ"ל דרק מהרהר והיינו ת"ק דמתניתין (ועיין פני יהושע): ב] עיין רש"י בהמשך ד"ה הלכות דרך ארץ פירושו: ג] [בערוך ערך צע פי' שלא ילמד לאחרים ודבר זה אנו לומדין מק"ו מסיני אם ללמוד אסור ללמד לכ"ש] (גליון): ד] בכת"י על שפת הנהר (שפתי חכמים) ועיין יעב"ץ: ה] בכת"י ליתא לתיבות "תניא" "היה" (וגירסא נכונה היא שנראה שהכל ברייתא אחת, דק"ס): ו] מלשון הכתוב תהלים (קיט, קל) פתח דבריך יאיר וגו' (ברכת אהרן): ז] בכל מקום בש"ס שהביא דברי ר' יאשיה לא הביא הפסוק הזה (שפתי חכמים) והנה בכת"י ובדפו"י הגי' כר' **יאשיה בכלאים דתניא** ר' יאשיה אומר וכו' וליתא כדכתיב וכו' ולפנינו הוגה ע"פ המהרש"ל דפו"ר (ועיין דק"ס): ח] עיין יד רמה סנהדרין סג ע"ב ועיין במלא הרועים כאן למה נקט ת"ח: ט] [גי' הערוך [ערך באש] **באישא הוה בקילעא** דר' הושעיא וכו'. באישא פי' חולה] (גליון): י] [כל זה וגם ד"ה לכ"ש וגם ד"ה אלא לאו שייכים לסוף ע"ב דלעיל בסמוך] (גליון): כ] עיין צל"ח ובהסכמת הג"מ יוסף שאול לצל"ח ברכות, וברש"ש כתב שצ"ל **לברכות** ותיבת "המזון" נמחק ועיין שיטמ"ק: ל] דפו"ר **לשנותן**: מ] בהגהות צפנת פענח כתב שצ"ל **בפרק**: נ] רש"י כפי הנראה גורס בגמ' מגמגם וקורא (וכ"ה בכת"י ובראשונים): ס] יש להוסיף **לשפוך** עליהם (באה"מ):

הגמרא חוזרת לדברי הברייתא הקודמת בענין הדברים שהתירו לבעל קרי לעסוק בהם:

אָמַר מַר - הובא לעיל בברייתא, רבי יונתן בן יוסף אומר, בעל קרי **מַצִּיעַ אֶת הַמִּשְׁנָה** - רשאי הוא להאריך בטעמי פירושי המשנה, **וְאֵינוֹ מַצִּיעַ אֶת הַגְּמָרָא** - ואינו רשאי להאריך בטעמי פירושי הגמרא. אומרת הגמרא, **מְסַיַּיע לֵיהּ לְרַבִּי אִלְעַאי**[כה] - מכאן יש ראיה לדברי רבי אלעאי, **דְּאָמַר רַבִּי אִלְעַאי אָמַר רַב אַחָא בַּר יַעֲקֹב מִשּׁוּם רַבֵּינוּ** - משמו של רב[כו], **הֲלָכָה, בעל קרי מַצִּיעַ אֶת הַמִּשְׁנָה וְאֵינוֹ מַצִּיעַ אֶת הַגְּמָרָא.**

הגמרא מביאה תנאים שנחלקו בדין זה:

כְּתַנָּאֵי - דבר זה שאמר רבי אלעאי שנוי במחלוקת תנאים[כז], ששנינו בברייתא, בעל קרי **מַצִּיעַ אֶת הַמִּשְׁנָה וְאֵינוֹ מַצִּיעַ אֶת הַגְּמָרָא, דִּבְרֵי רַבִּי מֵאִיר** [כשיטת רבי אלעאי]. **רַבִּי יְהוּדָה בֶּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר מִשּׁוּם** [-משמו של] **רַבִּי חֲנִינָא בֶּן גַּמְלִיאֵל, זֶה וָזֶה**[כח] **אָסוּר** לבעל קרי לעסוק בהם. **וְאָמְרִי לָהּ** - ויש אומרים שכך אמר משמו של רבי חנינא בן גמליאל, **זֶה וָזֶה מוּתָּר** לבעל קרי לעסוק בהם.

מבארת הגמרא, **מַאן דְּאָמַר** - מי שאמר **זֶה וָזֶה אָסוּר**, סובר **כְּרַבִּי יוֹחָנָן הַסַּנְדְּלָר** בברייתא שהובאה למעלה, שאמר 'לא יכנס למדרש כל עיקר'. **וּמַאן דְּאָמַר** - ומי שאמר **זֶה וָזֶה מוּתָּר**, סובר **כְּרַבִּי יְהוּדָה בֶּן בְּתֵירָא** שהתיר לבעל קרי לעסוק בתורה.

★

הגמרא מביאה מה המנהג בענין לימוד התורה לבעל קרי ובהלכות נוספות בעניינים אחרים:

אָמַר רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק, נָהוּג עָלְמָא כְּהָנֵי תְּלָת סָבֵי - העולם נוהג להקל כאותם שלשה זקנים[כט] המובאים להלן[ל], **כְּרַבִּי אִלְעַאי בְּענין רֵאשִׁית הַגֵּז** בחוץ לארץ[לא], **כְּרַבִּי יֹאשִׁיָּה בְּענין כִּלְאַיִם, כְּרַבִּי יְהוּדָה בֶּן בְּתֵירָא בְּענין דִּבְרֵי תוֹרָה** לבעל קרי.

הגמרא מבארת את שלושת הדינים:

נוהגים **כְּרַבִּי אִלְעַאי בְּענין רֵאשִׁית הַגֵּז, דְּתַנְיָא** - ששנינו בברייתא, **רַבִּי אִלְעַאי אוֹמֵר, רֵאשִׁית הַגֵּז אֵינוֹ נוֹהֵג אֶלָּא בָּאָרֶץ**[לב].

וכן נוהגים **כְּרַבִּי יֹאשִׁיָּה בְּענין כִּלְאַיִם, כְּדִכְתִיב** (דברים כב ט) (**כַּרְמְךָ**) **'לֹא תִזְרַע [כַּרְמְךָ] כִּלְאָיִם', רַבִּי יֹאשִׁיָּה אוֹמֵר לְעוֹלָם אֵינוֹ חַיָּיב** על הלאו של כלאי הכרם, **עַד שֶׁיִּזְרַע חִטָּה וּשְׂעוֹרָה וְחַרְצָן** [-גרעין של ענבים] **בְּמַפּוֹלֶת יָד** - שיזרע בידו[לג], והיינו שיזרע אותם בבת אחת[לד].

וכן נוהגים **כְּרַבִּי יְהוּדָה בֶּן בְּתֵירָא בְּענין דִּבְרֵי תוֹרָה** לבעל קרי, **דְּתַנְיָא** - ששנינו בברייתא, **רַבִּי יְהוּדָה בֶּן בְּתֵירָא אוֹמֵר, אֵין דִּבְרֵי תוֹרָה מְקַבְּלִין טוּמְאָה**, ומותר לבעל קרי לעסוק בתורה בלא טבילה.

★

הגמרא מביאה דעה נוספת הסוברת שבטלה חובת טבילה לבעל קרי:

כִּי אֲתָא - כשבא **זְעִירִי** מארץ ישראל לבבל **אָמַר, בַּטְּלוּהָ לִטְבִילוּתָא** - ביטלו החכמים את חיוב הטבילה[לה]. **וְאָמְרִי לָהּ** - ויש אומרים שאמר, **בַּטְּלוּהָ לִנְטִילוּתָא** - ביטלו החכמים חיוב נטילת ידים לתפילה. מבארת הגמרא, **מַאן דְּאָמַר בַּטְּלוּהָ לִטְבִילוּתָא** - מי שאמר שביטלו את הטבילה, לדעתו זעירי סובר **כְּרַבִּי יְהוּדָה בֶּן בְּתֵירָא** שאמר שבעל קרי מותר לעסוק בתורה בלא טבילה[לו]. **מַאן דְּאָמַר בַּטְּלוּהָ לִנְטִילוּתָא** - ומי שאמר שביטלו את הנטילה, לדעתו זעירי סובר **כִּי הָא דְּרַב חִסְדָּא לַיְיט אַמַּאן דִּמְהַדַּר אַמַּיָּא בְּעִידָּן צְלוֹתָא** - כדעת רב חסדא (לעיל טו.) שקילל את המחזר אחרי מים ליטול ידיו כשהגיע זמן התפילה[לז], והיינו שביטלו את הנטילה באופן שאם יחזר אחר מים יעבור זמן התפילה.

★

כה. **רש"י** (ד"ה גמ') כתב שאין לגרוס 'מסייע ליה', שמכיון שנחלקו תנאים בדבר זה לא שייך להביא ראיה לדבריו מדברי אחד התנאים. דברי דוד (ד"ה מסייע). אמנם הבאר אברהם (ד"ה הוכין) יישב את הגירסא שלפנינו על פי מה שכתבו התוספות בשבת (לט: ד"ה אמר) שההלכה נקבעת לפי המכריע שבברייתא, וכיון שתנא קמא ורבי יוסי אוסרים לבעל קרי ללמוד תורה ורבי נתן מתיר לעסוק אף בגמרא, אם כן רבי יונתן שאמר שמותר במשנה ואסור בגמרא הוא מכריע ביניהם והלכה כמותו, ולכן הביאה הגמרא ראיה מדבריו לדברי רבי אלעאי. אך כתב שלשיטת התוספות בעירובין (מג. ד"ה הלכה) ועוד ראשונים הסוברים שאין הלכה כדברי המכריע בברייתא, הקושיא במקומה עומדת.

כו. **וראה** ברש"י בחולין (קלז: ד"ה אנא - השני) שרבי יוחנן אמר לאיסי שהיה צריך לכנות את רב בלשון כבוד, 'רבינו'.

כז. **צריך** ביאור מה כוונת הגמרא במה שהביאה ברייתא שנחלקו בה בענין זה, הרי בברייתא שבה הובאו דברי רבי יונתן בן יוסף הסובר כרבי אלעאי גם נחלקו תנאים. דברי דוד (ד"ה מסייע). וכן העיר הרש"ש (ד"ה כתנאי) שהיה צריך לומר 'והני תנאי כהני תנאי', והיינו שמצאנו עוד תנאים שנחלקו בדין זה. וראה שם מה שכתב ליישב.

כח. **בפשטות** דברי רבי חנינא מוסבים על דברי רבי מאיר שאמר 'מציע את המשנה ואינו מציע את הגמרא', והיינו שלדעתו של רבי חנינא אסור לבעל קרי להציע גם את המשנה. אבל אי אפשר לפרש כן, שלהלן אומרת הגמרא שרבי חנינא סובר כדעת רבי יוחנן הסנדלר בברייתא לעיל, ורבי יוחנן הסנדלר לא הזכיר בדבריו כלל שבעל קרי אסור בלימוד המשנה [כי רבי יוחנן הסנדלר אמר 'לא יכנס למדרש כל עיקר', והיינו שלימוד מדרש אסור לבעל קרי], והיה לגמרא לומר שרבי חנינא סובר כרבי יוסי שאסר להציע את המשנה והתיר לשנן רק משניות השגורות בפיו. וצריך לפרש מה שאמר רבי חנינא 'זה וזה אסור' שהכוונה בין להציע את המדרש ובין לשנן מדרש השגור בפיו [ראה לעיל בהערה בשם הגהות הב"ח שרש"י גורס 'מדרש' במקום 'גמרא'], אבל להציע את המשנה מותר. רש"ש (ד"ה מ"ד). אמנם בדברי החדש האביב (ד"ה אבל נעלי, הו"ד בהערה לעיל על דברי רבי יוחנן הסנדלר) מבואר, שלדעת רבי יוחנן הסנדלר אסור לבעל קרי לעסוק בתורה כלל, ולפי זה אכן אפשר לומר שדברי רבי חנינא מוסבים על דברי רבי מאיר.

כט. **וקורא** להם 'סבי' לפי שכולם האריכו ימים. ברכת אהרן (אות קפ), וראה שם שהוכיח שהאריכו ימים.

ל. **רב** נחמן בר יצחק פירט שלש הלכות אלו שבהם נוהגים העולם להקל כאותם שלשה זקנים אף על פי שרבים נחלקו עליהם. על פי תוספות (חולין קלו: ד"ה כרבי). והרא"ש (שם פי"א סי' א) כתב שרב נחמן פירט שלש הלכות אלו משום שבאותם הלכות נהגו העולם להחמיר, ואחר כך השתנה בהם המנהג ונהגו להקל כאותם שלשה זקנים.

לא. **מצות** 'ראשית הגז' היא שצריך כל אדם לתת לכהן דבר מועט מהצמר שגוזז מצאנו בכל פעם שהוא גוזזו. רש"י (חולין קל. ד"ה ראשית - השני). ומה שנקראת מתנה זו 'ראשית הגז' אינו משום שנוהגת רק בגזיזה ראשונה, אלא כמו שנאמר לענין מעשרות (דברים יח ד) 'ראשית דגנך', ושם פירושו מן המובחר, כמו שדרשו כן בספרי (דברים פסקא קכג), עיין שם ברבינו הלל. וכן כתב רש"י (שמואל א' טו כא).

לב. **במשנה** (חולין קלה.) שנינו, שמצות ראשית הגז נוהגת בין בארץ ישראל ובין בחוץ לארץ, ורבי אלעאי חולק וסובר שמצוה זו אינה נוהגת אלא בארץ ישראל. הגמרא בחולין (קלו.) מבארת שרבי אלעאי למד דין זה בגזירה שוה מתרומה שאינה נוהגת אלא בארץ ישראל.

לג. **על** פי דברי רש"י בערכין (כה. ד"ה מפולת). בתורה נאמר (דברים כב ט) 'לא תזרע כרמך כלאים', לפי רוב התנאים האיסור הוא בזריעת זרע אחד של מין דגן או ירק בתוך כרם. אבל רבי יאשיה סובר שהאיסור הוא רק בזריעת שני מיני זרעים בכרם. שהוא מפרש את הפסוק שאסור לזרוע בכרם דבר שבשעת הזריעה הוא כבר כלאים, והיינו שזורע בכרם שני מיני זרעים שהם כלאים. תוספות (קידושין לט. ד"ה לא). וכשזורע באופן זה עובר גם משום כלאי הכרם וגם משום כלאי זרעים. רש"י (ד"ה חטה). וראה עוד בר"ן (שם ד"ה רב, הו"ד בילקוט ביאורים) שפירש באופן אחר.

לד. **נחלקו** הראשונים אם לדעת רבי יאשיה בזריעת שני מינים אין איסור כלל, או שיש איסור אלא שאין לוקין עד שיזרע את שלשתן כאחד. הובאו דבריהם בילקוט ביאורים.

וכתב החזון איש (כלאים סי' א סק"ז), שאין צריך שיהיה ממש בבת אחת, שהרי אי אפשר לצמצם, אלא כל זמן שעדיין לא השריש הזרע הראשון, מצטרף השני לאיסור.

לה. **ראה** בהערה לעיל בשם הכסף משנה (קריאת שמע פ"ד ה"ח) שלדעת הרמב"ם בטלה התקנה מאליה.

לו. **נחלקו** הראשונים אם ביטלו את הטבילה לבעל קרי רק לענין תורה, או גם לענין תפילה, הובאו דבריהם בילקוט ביאורים.

לז. **חכמים** תיקנו נטילת ידים קודם קריאת שמע ותפילה (שו"ע או"ח סי' ד סכ"ג), וסובר רב חסדא שאם אין לו מים והגיע זמן קריאת שמע לא יחזר אחר מים, פן יעבור זמנו, אלא ינקה ידיו בעפר או באבן או בכל דבר המנקה [כן היא דעת רש"י (לעיל טו. ד"ה לק"ש) ועוד ראשונים, שדווקא לקריאת שמע לא הצריך רב חסדא לחזר אחר מים, אבל לתפילה שכל היום זמנה, צריך לחזר אחר מים, ומה שאמר רב חסדא 'בעידן צלותא' כתב רבינו יונה (שם) שבנוסחאות המדוייקים לא גרסו כן. אמנם התוספות (שם ד"ה אמאן) ועוד ראשונים סוברים שהוא הדין לתפילה, כי גם לתפילה יש זמן קבוע].

משמשת וראתה נדה אינה צריכה טבילה אבל בעל קרי גרידא מחייב לא תימא מברך אלא מהרהר ומי אית ליה לרבי יהודה הרהור והתניא בעל קרי שאין לו מים לטבול קורא קריאת שמע ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה ואוכל פתו ומברך לאחריה ואינו מברך לפניה אבל מהרהר בלבו[א] ואינו מוציא בשפתיו דברי רבי מאיר רבי יהודה אומר בין כך ובין כך מוציא בשפתיו אמר רב נחמן בר יצחק עשאן ר' יהודה כהלכות דרך ארץ[ב] דתניא [א] והודעתם לבניך ולבני בניך וכתיב בתריה [ב] יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב מה להלן באימה וביראה וברתת ובזיע אף כאן באימה וביראה וברתת ובזיע מכאן אמרו [ג] הזבים והמצורעים ובאין על נדות מותרים לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים לשנות במשנה וגמרא ובהלכות ובאגדות אבל בעלי קריין אסורים רבי יוסי אומר שונה הוא ברגיליות ובלבד שלא יציע[ג] את המשנה רבי יונתן בן יוסף אומר מציע הוא את המשנה ואינו מציע את (א) הגמרא רבי נתן בן [ג] אבישלום אומר אף מציע את הגמרא ובלבד שלא יאמר אזכרות שבו רבי יוחנן הסנדלר תלמידו של רבי עקיבא משום ר"ע אומר לא יכנס למדרש כל עיקר ואמרי לה לא יכנס לבית המדרש כל עיקר ר' יהודה אומר שונה הוא בהלכות דרך ארץ מעשה ברבי יהודה שראה קרי והיה מהלך על גב[ד] הנהר אמרו לו תלמידיו רבינו שנה לנו פרק אחד בהלכות דרך ארץ ירד וטבל ושנה להם אמרו לו לא כך למדתנו רבינו שונה הוא בהלכות דרך ארץ אמר להם אע"פ שמיקל אני על אחרים מחמיר אני על עצמי: תניא[ה] ר' יהודה בן בתירא היה אומר [ד] אין דברי תורה מקבלין טומאה מעשה בתלמיד אחד שהיה מגמגם למעלה מרבי יהודה בן בתירא אמר ליה בני פתח פיך ויאירו דבריך[ו] שאין דברי תורה מקבלין טומאה שנאמר [ג] הלא כה דברי כאש נאם ה' מה אש אינו מקבל טומאה אף דברי תורה אינן מקבלין טומאה. אמר מר מציע את המשנה ואינו מציע את הגמרא מסייע ליה לרבי אלעאי דאמר רבי אלעאי אמר ר' אחא בר יעקב משום רבינו הלכה מציע את המשנה ואינו מציע את הגמרא כתנאי מציע את המשנה ואינו מציע את הגמרא דברי רבי מאיר רבי יהודה בן גמליאל אומר משום רבי חנינא בן גמליאל זה וזה אסור ואמרי לה זה וזה מותר מ"ד זה וזה אסור כרבי יוחנן הסנדלר מ"ד זה וזה מותר כרבי יהודה בן בתירא. [ה] אמר רב נחמן בר יצחק נהוג עלמא כהני תלת סבי כרבי אלעאי בראשית הגז כרבי יאשיה בכלאים כרבי יהודה בן בתירא בד"ת כרבי אלעאי בראשית הגז דתניא [ו] רבי אלעאי אומר [ב] ראשית הגז אינו נוהג אלא בארץ כרבי יאשיה בכלאים כדכתיב [ד] (כרמך) לא תזרע [כרמך] כלאים[ז] [ז] רבי יאשיה אומר [ג] לעולם [ח] אינו חייב עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד כרבי יהודה בן בתירא בדברי תורה[ט] דתניא רבי יהודה בן בתירא אומר [ד] אין דברי תורה מקבלין טומאה. כי אתא זעירי אמר בטלוה לטבילותא ואמרי לה בטלוה לנטילותא מאן דאמר בטלוה לטבילותא כרבי יהודה בן בתירא מאן דאמר בטלוה לנטילותא כי הא [י] דרב חסדא לייט אמאן דמהדר אמיא בעידן צלותא: תנו רבנן בעל קרי שנתנו עליו תשעה קבין מים טהור נחום איש גם זו לחשה לרבי עקיבא ורבי עקיבא לחשה לבן עזאי ובן עזאי יצא ושנאה לתלמידיו בשוק פליגי בה תרי אמוראי במערבא רבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא חד תני שנאה וחד תני לחשה מאן דתני שנאה משום בטול תורה ומשום בטול פריה ורביה ומאן דתני לחשה [ה] שלא יהו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים[י] אמר רבי ינאי שמעתי שמקילין בה ושמעתי שמחמירין בה [ו] וכל המחמיר בה על עצמו מאריכין לו ימיו ושנותיו אמר ריב"ל מה טיבן של טובלי שחרין מה טיבן הא איהו דאמר בעל קרי אסור בדברי תורה הכי קאמר מה טיבן בארבעים סאה אפשר בתשעה קבין מה טיבן בטבילה אפשר בנתינה אמר רבי חנינא גדר גדול גדרו בה דתניא מעשה באחד שתבע אשה לדבר עבירה אמרה לו ריקא יש לך ארבעים סאה שאתה טובל בהן מיד פירש. אמר להו רב הונא לרבנן רבותי מפני מה אתם מזלזלין בטבילה זו אי משום צינה אפשר במרחצאות אמר ליה רב חסדא [ט] [ז] וכי יש טבילה בחמין[כ] אמר ליה רב אדא בר אהבה קאי כוותך. רבי זירא הוה יתיב באגנא דמיא בי מסותא אמר ליה לשמעיה זיל ואייתי לי תשעה קבין ושדי עלואי אמר ליה רבי חייא בר אבא למה ליה למר כולי האי והא יתיב בגווייהו אמר ליה כארבעים סאה מה ארבעים סאה בטבילה ולא בנתינה אף [ח] תשעה קבין בנתינה ולא בטבילה. רב נחמן תקן חצבא בת תשעה קבין כי אתא רב דימי אמר רבי עקיבא ורבי יהודה גלוסטרא אמרו לא שנו אלא לחולה לאונסו אבל לחולה המרגיל ארבעים סאה אמר רב יוסף אתבר חצביה דרב נחמן כי אתא רבין אמר באושא הוה עובדא[ט] בקילעא

[ק] משמשת וראתה נדה. דטומאת קרי קדמה, וכשראתה הקרי ראויה היתה לטבול מיד: לא כ"ש. דלא אתיא טומאת נדה שהיא אחרונה ומפקעה לטבילה שנתחייבה בה כבר: אלא לאו רבי יהודה. קתני להודיעך דאפי' היכא דקדם הקרי אתיא טומאת נדה ומפקעה טבילה דאין טבילה אלא המטהרת, ואי לרבי יהודה לית ליה תקנת עזרא למה ליה לאשמעינן בהא, כל בעלי קריין נמי לא בעו טבילה לדברי תורה, הלכך על כרחך דוקא קתני לה: לא תימא. במתני' מברך אלא מהרהר: עשאן ר' יהודה. לברכת המזון[ק]: כהלכות ד"א. שמותר לשנותה[ר] בעל קרי כדבריו: מה להלן באימה. דכתיב וירא העם וינועו וגו' (שמות כ): מכאן אמרו. כל הטמאים מותרים בתורה שאף הם יכולים להיות באימה וברתת, אבל בעל קרי אינו אלא מתוך קלות ראש וזחות הדעת: ובועלי נדות. אם טבלו [ש] לקריין לדברי תורה הטבילה אינה עולה להם לטהרם מטומאת בועל נדה שהיא שבעת ימים, אבל לתקנת עזרא עולה להם, כדתנן במתניתין זב שראה קרי ונדה כו' צריכין טבילה: ברגיליות. במשניות השגורות בפיו, שהוא מוליאן מפיו במרוצה ואין צריך להאריך בהן: שלא יציע. בטעמי פירושיהן: ואינו מציע את המדרש גרסי'. מפני שצריך הוא תמיד להזכיר בו את הפסוקי' שהוא דורש: אזכרות. שבמקראות הנדרשים: לא יכנס למדרש כל עיקר. לא להציע ולא לשנות, אבל לבית המדרש הוא נכנס ושותק: הלכות דרך ארץ. כגון דרכן של ת"ח שהיא ברייתא[ת], ופרק[ת]

בן עזאי הנותן ארבעה דברים אל לבו[ט]: מגמגם וקורא[ק]. בעל קרי היה: נראה בעיני דה"ג א"ר אלעאי הלכה כו'. ולא גרסינן מסייע ליה: משום רבינו. רב: כי הנך תלת סבי. וכולהו לקולא: אינו נוהג אלא בארץ. בשחיטת חולין יליף טעמא בפרק הזרוע: חטה ושעורה וחרצן. שלשתן במפולת יד, דהוו להו כלאי זרעים וכלאי הכרם כאחת: לטבילותא. דבעלי קריין: חד תני. דבן עזאי לחשה לתלמידים: משום בטול פריה ורביה. שהיו נמנעים מתשמיש מפני טורח הטבילה: שמקילין בה. במרחצאות או בנתינת תשעה קבין: שמחמירין בה. בארבעים סאה: של טובלי שחרין. בעלי קריין הטובלין שחרית: והא איהו אמר כו'. לעיל בריש שמעתין: אפשר בנתינה. תשעה קבין. ואע"ג דלא תנא (ב) לקמן אלא בחולה, סתם תלמידי חכמים חולים הם, כדאמר במסכת נדרים (דף מט:) כמאן מצלינן אקלירי ואמריעי כרבי יוסי, קלירי חולין, מריעי רבנן: גדר גדול גדרו. במה שהצריכו בארבעים סאה: שתבע אשה. אותה אשה פנויה היתה, וחכמים גזרו על היחוד אף על הפנויה[ס]: אתם מזלזלים. לנהוג כרבי יהודה בן בתירא: אפשר במרחצאות. חמין: קאי כוותך. דבעי טבילה זו במקוה כשאר טבילות: באגנא דמיא. גיגית: תקן חצבא. ליתן מים לתלמידים[ס] עליהם שחרית קודם קריאת התורה: לא שנו. דסגי בנתינה אלא בחולה שראה קרי לאונסו: המרגיל. וממשיך את הקרי עליו שממשמש מטתו: אתבר חצביה. אינו צריך לנו, דחולה לאונסו לא שכיח:

מסורת הש"ס
עם הוספות

א) [מ"ק דף טו.], ב) תוספתא פרק ב, ג) [עיין תוספות יומא לח: ד"ה דלא ותוס' כתובות קד: ד"ה שני], ד) [עי' תוס' ב"ק פ"ב: ד"ה אתא], ה) חולין קלו:, ו) שם: וקלא:, ז) [עי' ברש"י קדושין לט. ד"ה לא קי"ל וכו' וטעמיה דרבי יאשיה לא ידענא וכו' ועי' תוס' בקדושין שם ובכורות נ"ד. סד"ה דגן ובתוס' חולין פב: ד"ה ולאפוקי מה שכתבו בזה], ח) קדושין לט. חולין פב: קלו: בכורות נד., ט) עיין תוס' חולין קלו: ד"ה כרבי אלעאי, י) לעיל טו. ושם בתוס' ד"ה אמאן, כ) [תענית יג.], ל) עיין תוס' תמורה יב: ד"ה ואין, מ) במס' ד"א פ"ג צ"ל ד"א זוטא פ"א, נ) דרך ארץ רבה פ"ג, ס) ע"ז לו ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמ' מציע את (הגמ') תז"מ. ונ"ב גי' רש"י המדרש וכן בכל העמוד: (ב) רש"י ד"ה אפשר וכו'. דלא תנא לה אלא בחולה. נ"ב בסמוך בסוף עמוד זה:

תורה אור השלם

א) רַק הִשָּׁמֶר לְךָ וּשְׁמֹר נַפְשְׁךָ מְאֹד פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ וּפֶן יָסוּרוּ מִלְּבָבְךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ וְלִבְנֵי בָנֶיךָ: [דברים ד, ט]

ב) יוֹם אֲשֶׁר עָמַדְתָּ לִפְנֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בְּחֹרֵב בֶּאֱמֹר יְיָ אֵלַי הַקְהֶל לִי אֶת הָעָם וְאַשְׁמִעֵם אֶת דְּבָרָי אֲשֶׁר יִלְמְדוּן לְיִרְאָה אֹתִי כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר הֵם חַיִּים עַל הָאֲדָמָה וְאֶת בְּנֵיהֶם יְלַמֵּדוּן: [דברים ד, י]

ג) הֲלוֹא כֹה דְבָרִי כָּאֵשׁ נְאֻם יְיָ וּכְפַטִּישׁ יְפֹצֵץ סָלַע: [ירמיה כג, כט]

ד) לֹא תִזְרַע כַּרְמְךָ כִּלְאָיִם פֶּן תִּקְדַּשׁ הַמְלֵאָה הַזֶּרַע אֲשֶׁר תִּזְרָע וּתְבוּאַת הַכָּרֶם: [דברים כב, ט]

משנת ראשונים

לא תימא מברך אלא מהרהר. פירוש דסבר ר' יהודה דאפילו בברכות דרבנן עבדינן מאי דאפשר כמו קריאת שמע דאורייתא, שהעמידו חכמים דבריהם על דין תורה. **[הריטב"א]**

מהרהר בלבו ואינו מוציא בשפתיו, דברי רבי מאיר. מהכא שמעינן דאף על גב דאמר ר' מאיר לעיל אחר כונת הלב הן הדברים לא כונה בלבד אלא צריך להוציא בשפתיו. דאי לא מה בין בעל קרי לכל אדם, דכל אדם נמי יוצא בהרהור ומאי שנא מפני שהוא בעל קרי. **[הריטב"א]**

עשאן רבי יהודה כהלכות דרך ארץ. פירוש אברכות דרבנן קאמר דכל מילי דרבנן עשאן כהלכות דרך ארץ. ואפילו ברכת מזון שהיא מן התורה, דמכל מקום מטבע שלה מדרבנן. ור' יהודה אקצת מאי דאמר תנא קמא קאי. ולא איפשר למימר דאקריאת שמע קאי, דהיכי אמר רב נחמן שעשאה כהלכות דרך ארץ, אלא ודאי אברכות קאי. **[הריטב"א]**

[המשך בסוף המסכת]

עין משפט
נר מצוה

מה א מיי' פ"ד מהלכות ק"ש הלכה ח סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן פח:
מו ב מיי' פ"י מהלכות בכורים הלכה א סמג עשין קמג טוש"ע י"ד סי' שלג סעיף א:
מז ג מיי' פ"ח מהלכות כלאים הלכה יג סמג לאוין רפ טוש"ע י"ד סי' רצו סעיף א:
מח ד מיי' פ"ד מהל' ק"ש הלכה ח ופ"ד מהל' תפלה הל' ד (ופ"א מהל' ברכות הל' ט) ופ"י מהל' ספר תורה הל' ח סמג עשין יח טוש"ע א"ח סי' פח טוש"ע י"ד סי' רפב סעיף ט:
מט ה מיי' פ"ה מהלכות דעות הל' ד ופ"ד מהלכות תפלה הלכה ד סמג לאוין פא טוש"ע או"ח סי' פח וסי' רמ סעיף א וטוש"ע אה"ע סי' כה סעיף ב:
נ ו טור א"ח סי' רמא:
נא ז טוש"ע י"ד סימן רא סעיף עה:
נב ח טור א"ח בב"י סי' פח:

גליון הש"ס

רש"י ד"ה ובועלי נדות. אם טבלו לקריין. עי' מ"ל פ"ג ה"ג מהל' ביאת המקדש:

רב נסים גאון

מה ארבעים סאה בטבילה ולא בנתינה. פירשו בברייתא דשיעור מקוה שכשר לטבילה מ' סאה ואיתה להא ברייתא בפרק ערבי פסחים (דף קט) ובעירובין בפרק מבוי (דף יד): **עזרא תיקן להן טבילה לבעלי קריין.** זו אחת מי' תקנות שתיקן עזרא ומפרשא בבבא קמא בפ' מרובה (דף פב) ובגמ' דהקורא את המגילה עומד דבני מערבא (הלכה א):

הגהות וציונים

א] עיין רש"ש ד"אבל מהרהר בלבו" קאי על קורא ק"ש ועל ומברך לאחריה דהיינו שלא נטעה שבדיבור קאמר וקמ"ל דרק מהרהר והיינו ת"ק דמתניתין (ועיין פני יהושע): ב] עיין רש"י בהמשך ד"ה הלכות דרך ארץ פירושו: ג] [בערוך ערך צע פי' שלא ילמד לאחרים ודבר זה אנו לומדין מק"ו מסיני אם ללמוד אסור ללמד לכ"ש] (גליון): ד] בכת"י על שפת הנהר (שפתי חכמים) ועיין יעב"ץ: ה] בכת"י ליתא לתיבות "תניא" "היה" (וגירסא נכונה היא שנראה שהכל ברייתא אחת, דק"ס): ו] מלשון הכתוב תהלים (קיט, קל) פתח דבריך יאיר וגו' (ברכת אהרן): ז] בכל מקום בש"ס שהביא דברי ר' יאשיה לא הביא הפסוק הזה (שפתי חכמים) והנה בכת"י ובדפו"י הגי' כר' **יאשיה בכלאים דתניא** ר' יאשיה אומר וכו' וליתא כדכתיב וכו' ולפנינו הוגה ע"פ המהרש"ל דפו"ר (ועיין דק"ס): ח] עיין יד רמה סנהדרין סג ע"ב ועיין במלא הרועים כאן למה נקט ת"ח: ט] [גי' הערוך [ערך באש] **באישא הוה בקילעא** דר' הושעיא וכו'. באישא פי' חולה] (גליון): י] [כל זה וגם ד"ה לכ"ש וגם ד"ה אלא לאו שייכים לסוף ע"ב דלעיל בסמוך] (גליון): כ] עיין צל"ח ובהסכמת הג"מ יוסף שאול לצל"ח ברכות, וברש"ש כתב שצ"ל **לברכות** ותיבת "המזון" נמחק ועיין שיטמ"ק: ל] דפו"ר **לשנותן**: מ] בהגהות צפנת פענח כתב שצ"ל **בפרק**: נ] רש"י כפי הנראה גורס בגמ' **מגמגם וקורא** (וכ"ה בכת"י ובראשונים): ס] יש להוסיף **לשפוך** עליהם (באה"מ):

הגמרא מביאה אופן נוסף שבבעל קרי יכול לטהר עצמו כדי לעסוק בתורה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **בַּעַל קֶרִי שֶׁנָּתְנוּ עָלָיו תִּשְׁעָה קַבִּין מַיִם**[לח]**, טָהוֹר**[לט]**. נַחוּם אִישׁ גַּם זוֹ**[מ] **לְחָשָׁהּ** - אמר דין זה בצנעה[מא] **לְרַבִּי עֲקִיבָא**[מב]**, וְרַבִּי עֲקִיבָא לְחָשָׁהּ** - אמר דין זה בצנעה **לְבֶן עַזַּאי, וּבֶן עַזַּאי יָצָא וּשְׁנָאָהּ לְתַלְמִידָיו בַּשּׁוּק**, כלומר בפרהסיה.

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים כיצד מסר בן עזאי דין זה לתלמידיו:

פְּלִיגֵי בָּהּ תְּרֵי אֲמוֹרָאֵי בְּמַעֲרָבָא - נחלקו שני אמוראים בארץ ישראל, כיצד אמר בן עזאי לתלמידיו דין זה[מג], והם **רַבִּי יוֹסֵי בַּר אָבִין וְרַבִּי יוֹסֵי בַּר זְבִידָא, חַד תָּנֵי שְׁנָאָהּ** - אחד שנה בברייתא שבן עזאי 'שנאה לתלמידיו', והיינו שלימד דין זה ברבים, **וְחַד תָּנֵי לְחָשָׁהּ** - ואחד שנה בברייתא שבן עזאי 'לחשה לתלמידיו', והיינו שאמר להם דין זה בצנעה.

הגמרא מבארת את סברת המחלוקת:

מַאן דְּתָנֵי שְׁנָאָהּ - מי ששנה בברייתא 'שנאה', הטעם שלימד דין זה ברבים הוא **מִשּׁוּם בִּטּוּל תּוֹרָה** - שלא יבואו לידי ביטול תורה עד שימצאו מקוה לטבול בו, **וּמִשּׁוּם בִּטּוּל פְּרִיָּה וּרְבִיָּה** - וגם כדי שלא יהיו נמנעים מלשמש מיטתם מפני טורח הטבילה, ויתבטלו ממצות פריה ורביה. **וּמַאן דְּתָנֵי לְחָשָׁהּ** - ומי ששנה בברייתא 'לחשה', הטעם שאמר להם דין זה בצנעה הוא כדי **שֶׁלֹּא יְהוּ תַּלְמִידֵי חֲכָמִים מְצוּיִים אֵצֶל נְשׁוֹתֵיהֶם** לשמש מיטתם **כְּתַרְנְגוֹלִים**[מד], שבכך שיסברו שבעל קרי צריך טבילה בארבעים סאה, לא יהיו מצויים עם נשותיהם כתרנגולים, כי טורח הוא להם הטבילה בארבעים סאה.

★

הגמרא דנה עוד בענין טבילת בעל קרי:

אָמַר רַבִּי יַנַּאי, שָׁמַעְתִּי שֶׁיֵּשׁ שֶׁמְּקִילִּין בָּהּ - בטבילת בעל קרי, ומתירים לו לעסוק בתורה על ידי טבילה במרחצאות[מה], או על ידי נתינת תשעה קבין מים על גופו[מו], **וְשָׁמַעְתִּי שֶׁיֵּשׁ שֶׁמַּחְמִירִין בָּהּ** שלא לעסוק בתורה עד שיטבלו במקוה כשר של ארבעים סאה[מז]. **וְכָל הַמַּחְמִיר בָּהּ עַל עַצְמוֹ** לטבול במקוה **מַאֲרִיכִין לוֹ יָמָיו וּשְׁנוֹתָיו.**

הגמרא מביאה דעה הסוברת שאין צריך להחמיר ולטבול במקוה:

אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, מַה טִּיבָן שֶׁל טוֹבְלֵי שַׁחֲרִין - מה הסיבה[מח] של אלו הטובלים בבוקר לקריין. שואלת הגמרא, מדוע שאל **מַה טִּיבָן, הָא אִיהוּ דְּאָמַר** - הרי הוא עצמו אמר (לעיל כא:) **שֶׁבַּעַל קֶרִי אָסוּר בְּדִבְרֵי תוֹרָה** בלא טבילה. משיבה הגמרא, **הָכִי קָאָמַר** - כך כוונתו של רבי יהושע בן לוי לשאול, **מַה טִּיבָן** שטובלים **בְּאַרְבָּעִים סְאָה**, הרי **אֶפְשָׁר** להיטהר **בְּתִשְׁעָה קַבִּין**, ועוד, **מַה טִּיבָן בִּטְבִילָה**, הרי **אֶפְשָׁר** להיטהר **בִּנְתִינָה**, שאם יתן עליו תשעה קבין יטהר[מט].

הגמרא מביאה דעה הסוברת שטוב להחמיר ולטבול במקוה שיש בו ארבעים סאה:

אָמַר רַבִּי חֲנִינָא, גָּדֵר גָּדוֹל גָּדְרוּ בָּהּ - בתקנה זו שהצריכו לבעל קרי לטבול בארבעים סאה, **דְּתַנְיָא** - ששנינו בברייתא, **מַעֲשֶׂה בְּאֶחָד שֶׁתָּבַע אִשָּׁה לִדְבַר עֲבֵירָה**[נ]**, אָמְרָה לוֹ** אותה אשה, **רֵיקָא** - אדם ריק שכמותך, וכי **יֵשׁ לְךָ אַרְבָּעִים סְאָה שֶׁאַתָּה טוֹבֵל בָּהֶן** אחר כך[נא], **מִיָּד פֵּירַשׁ** ולא עשה את העבירה.

הגמרא מביאה דעה נוספת הסוברת שבעל קרי אינו צריך לטבול במקוה:

אָמַר לְהוּ [-להם] **רַב הוּנָא לְרַבָּנָן** - לתלמידים, **רַבּוֹתַי**[נב]**, מִפְּנֵי מָה אַתֶּם מְזַלְזְלִין בִּטְבִילָה זוֹ** של בעל קרי, ומקילים כרבי יהודה בן בתירא הסובר שבעל קרי אינו צריך טבילה, **אִי מִשּׁוּם צִינָּה** - אם משום הקור, שקשה עליכם הטבילה במים הקרים של המקוה, הרי **אֶפְשָׁר בְּמֶרְחֲצָאוֹת** - יכולים אתם לטבול במים שחיממו אותם לרחיצה.

לח. תשעה קבין הוא שיעור המים שכל גופו של האדם עולה בהם בדרך נתינה. מאירי (ד"ה טבילה). ובענין נתינת תשעה קבין נחלקו האחרונים, הפרי מגדים (או"ח סי' פח משבצות זהב סק"א) כתב שצריך שיבואו המים בכל גופו ממש כמו טבילה, והמטה אפרים (סי' תרו אלף למטה סק"ג) כתב שדי שיעברו המים נגד גופו וסביב לו.

לט. נתינת תשעה קבין מועילה רק לענין שיוכל לעסוק בתורה, אבל אינה מועילה לטהר אותו מטומאת קרי.

מ. נקרא כן על שם שהיה אומר על כל מה שאירע עמו 'גם זו לטובה' כמבואר בסנהדרין (קח: ומהרש"א שם ד"ה גם). אמנם רבינו חננאל (תענית כא. ד"ה אמרו) ביאר שנקרא כן על שם מקומו, שבא ממקום הנקרא גמזו.

מא. להלן בסמוך יבואר מדוע נמסר דין זה בצינעה.

מב. רבי עקיבא היה תלמידו של נחום איש גמזו, ראה חגיגה (יב.).

מג. רש"י (ד"ה חד). בדווקא פירש שנחלקו כיצד אמר בן עזאי דין זה ולא כיצד אמר רבי עקיבא דין זה, משום שרבי עקיבא ודאי אמר דין זה בצינעא, כמבואר להלן שלדעת רבי עקיבא נתינת תשעה קבין מועלת רק למי שראה קרי לאנסו, ולא למי ששימש מטתו, הרי שלרבי עקיבא ודאי אין לפרסם הדבר. יגיעות מרדכי (ברש"י שם) [ועדיין צריך ביאור מדוע לא פירש כן בדברי נחום איש גם זו].
הטעם שבן עזאי דרש קולא זו ברבים, הוא משום שלא היה מקום לחשוד בו שאומר כן להנאת עצמו שלא יהא צריך לטבול במקוה כשיהיה הוא בעל קרי, שהרי לא היה נשוי לפי שנפשו חשקה בתורה (יבמות סג:), והתבטל ממנו ההרגש הטבעי מחמת חשק התורה. מגיד תעלומה (ד"ה ובן).

מד. הגמרא המשילה את ריבוי התשמיש לתרנגולים, משום שהם משמשים יותר משאר בעלי חיים, כמו שפירש היד רמ"ה (סנהדרין סג: ד"ה אנסי). גליוני הש"ס (ד"ה ומשום). וראה מה שכתב בזה המלא הרועים (ד"ה ומאן).
להלן נחלקו אמוראים אם נתינת תשעה קבין מועילה רק לחולה שראה קרי באונס, או גם לחולה שראה על ידי תשמיש, וצריך לומר שרבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא סוברים שנתינת תשעה קבין מועילה גם לחולה שראה על ידי תשמיש, ותלמידי חכמים נחשבים כחולים כדלהלן, שאם לא כן מה מועיל הטעם של ביטול פריה ורביה [לשנותו ברבים] ושלא יהיו מצויים אצל נשותיהם [לשנותו בצנעה], והרי אין נתינת תשעה קבין מועלת לראה קרי מחמת תשמיש. יגיעות מרדכי (להלן ע"ב ד"ה אמר).

מה. מקוה שיש בו מים חמים. ראה בהערה להלן.

מו. רש"י (ד"ה שמקילין). וראה בהערה בביאורי רש"י מדוע לא פירש שהקילו לעשות כרבי יהודה בן בתירא שאינו מצריך לא טבילה בארבעים סאה ולא נתינת תשעה קבין כלל.

מז. רש"י (ד"ה שמחמירין). ואין לפרש ש'מחמירים' היינו שהחמירו יותר מן הדין וטבלו במים חיים, שלא יתכן לומר שהחמירו בטומאת בעל קרי יותר משאר טומאות, אלא הכוונה שנהגו כדין וטבלו במקוה של ארבעים סאה, ומה שאמר 'מחמירים' היינו שלא נהגו כמקילים. הגהות מהרש"ם (ד"ה א"ר). ובמרומי שדה (ד"ה שמעתי) ציין לירושלמי (ה"ד) שמבואר שם שטבלו במים חיים.

מח. 'טיב' היינו 'סיבה'. תוספות יו"ט (כתובות פ"א מ"ח) בשם הרמב"ם.

מט. ואף על פי שמבואר להלן שלא הקילו להיטהר על ידי נתינת תשעה קבין אלא לחולה, סתם תלמידי חכמים חולים הם, כמו שמשמע בנדרים (מט:). רש"י (ד"ה אפשר). ואותם טובלי שחרית היו תלמידי חכמים. ר"ש (ידים פ"ד מ"ח).

נ. רש"י (ד"ה שתבע) פירש שתבע אשה פנויה, וחכמים גזרו גם על יחוד עם פנויה [מן התורה אסור להתייחד עם נשים האסורות לו משום עריות, למעט אב עם בתו וכיוצא בזה. ודוד ובית דינו גזרו שלא להתייחד אף עם הפנויה שאינה ערוה עליו (סנהדרין כא ע"א וע"ב)]. וביארו השפתי חכמים (ברש"י שם) והעץ יוסף (דאדמשטאט, ברש"י ד"ה גדר), שכוונת רש"י לומר שאותו אחד תבע אותה רק להתייחד עמה, ואף על פי כן נחשב ל'דבר עבירה', מפני שחכמים גזרו על יחוד עם פנויה. והוסיף העץ יוסף, שמה שאמרה לו 'ריקא, יש לך ארבעים סאה שאתה טובל בהן', הוא משום שיתכן שמחמת היחוד יבא לידי הרהור ויראה קרי ויצטרך לטבול. אמנם מדברי היעב"ץ והצל"ח (ברש"י ד"ה שתבע) מבואר, שביארו את דברי רש"י באופן אחר, והוא שתבע אותה לזנות, וכפשטות לשון הגמרא, ומכיון שלא היתה מזומנת לזנות דרך הפקר, אין בכך איסור תורה, אלא שמדרבנן אסור לבוא עליה, כי כשגזרו חכמים על היחוד עם פנויה, נכלל בזה גם שלא לבעול אותה בדרך זנות [ולזה התכוין רש"י במה שכתב שחכמים גזרו על היחוד עם פנויה].
הטעם שהעמיד רש"י שמדובר בפנויה, הוא משום שאם היה מדובר בנשואה, מדוע אמרה לו 'יש לך ארבעים סאה', הרי אם אינו חושש לאיסור אשת איש, כל שכן שלא יחשוש לתקנת עזרא. יעב"ץ וצל"ח (שם). אמנם בירושלמי (ה"ד) מובא שהמעשה היה באשת איש, ומבואר שם שבני אדם זהירים בטבילה זו יותר מאיסור אשת איש [וצריך לומר שמעשה זה היה באיזה כפר שלא היו דרים שם ישראלים והלכו שם באקראי, שאם לא כן איך היו אותם בני אדם הדרים שם משמשים מיטותיהם, כיון שטבילה זו חמורה אצלם יותר מאשת איש. חדש האביב (ד"ה אמר)].

נא. אף שגם הנשים חייבות בטבילה זו, כמו שמבואר במשנה להלן (כו.) 'נדה שפלטה שכבת זרע והמשמשת שראתה נדה צריכין טבילה', מכל מקום אמרה לו 'יש לך ארבעים סאה' ולא אמרה 'יש לנו', משום שאמירה זו היתה כדי לדחותו שלא יעשה עמה העבירה, אבל באמת גם היא צריכה טבילה. משנה הלכות (ח"ה סי' כג).

נב. מה שאמר להם 'רבותי' הוא על פי מה שאמרו (מכות י.) 'ומתלמידי יותר מכולם'. או שכוונתו לומר, הלא חשובים אתם, ואם כן יש לכם להזהר בדבר זה. שפתי חכמים (ד"ה א"ל רב הונא).

משמשת וראתה נדה אינה צריכה טבילה אבל בעל קרי גרידא מחייב לא תימא מברך אלא מהרהר ומי אית ליה לרבי יהודה הרהור והתניא בעל קרי שאין לו מים לטבול קורא קריאת שמע ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה ואוכל פתו ומברך לאחריה ואינו מברך לפניה אבל מהרהר בלבו[א] ואינו מוציא בשפתיו דברי רבי מאיר רבי יהודה אומר בין כך ובין כך מוציא בשפתיו אמר רב נחמן בר יצחק עשאן ר' יהודה כהלכות דרך ארץ[ב] דתניא[ל] א) והודעתם לבניך ולבני בניך וכתיב בתריה ב) יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב מה להלן באימה וביראה וברתת ובזיע אף כאן באימה וביראה וברתת ובזיע מכאן אמרו ג) א הזבים והמצורעים ובאין על נדות מותרים לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים לשנות במשנה וגמרא ובהלכות ובאגדות אבל בעלי קריין אסורים רבי יוסי אומר שונה הוא ברגיליות ובלבד שלא יציע[ג] את המשנה רבי יונתן בן יוסף אומר מציע הוא את המשנה ואינו מציע את (א) הגמרא רבי נתן בן ג) אבישלום אומר אף מציע את הגמרא ובלבד שלא יאמר אזכרות שבו רבי יוחנן הסנדלר תלמידו של רבי עקיבא משום ר"ע אומר לא יכנס למדרש כל עיקר ואמרי לה לא יכנס לבית המדרש כל עיקר ר' יהודה אומר שונה הוא בהלכות דרך ארץ מעשה ברבי יהודה שראה קרי והיה מהלך על גב[ד] הנהר אמרו לו תלמידיו רבינו שנה לנו פרק אחד בהלכות דרך ארץ ירד וטבל ושנה להם אמרו לו לא כך למדתנו רבינו שונה הוא בהלכות דרך ארץ אמר להם אע"פ שמיקל אני על אחרים מחמיר אני על עצמי: תניא[ה] ר' יהודה בן בתירא היה אומר ו) אין דברי תורה מקבלין טומאה מעשה בתלמיד אחד שהיה מגמגם למעלה מרבי יהודה בן בתירא אמר ליה בני פתח פיך ויאירו דבריך[ו] שאין דברי תורה מקבלין טומאה שנאמר ג) הלא כה דברי כאש נאם ה' מה אש אינו מקבל טומאה אף דברי תורה אינן מקבלין טומאה. אמר מר מציע את המשנה ואינו מציע את הגמרא מסייע ליה לרבי אלעאי דאמר רבי אלעאי אמר ר' אחא בר יעקב משום רבינו הלכה מציע את המשנה ואינו מציע את הגמרא כתנאי מציע את המשנה ואינו מציע את הגמרא דברי רבי מאיר רבי יהודה בן גמליאל אומר משום רבי חנינא בן גמליאל זה וזה אסור ואמרי לה זה וזה מותר מ"ד זה וזה אסור כרבי יוחנן הסנדלר מ"ד זה וזה מותר כרבי יהודה בן בתירא. ח) אמר רב נחמן בר יצחק נהוג עלמא כהני תלת סבי כרבי אלעאי בראשית הגז כרבי יאשיה בכלאים כרבי יהודה בן בתירא בד"ת כרבי אלעאי בראשית הגז דתניא ט) רבי אלעאי אומר ב ראשית הגז אינו נוהג אלא בארץ כרבי יאשיה בכלאים כדכתיב ד) (כרמך) לא תזרע [כרמך] כלאים[ז] י) רבי יאשיה אומר ג לעולם ס) אינו חייב עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד כרבי יהודה בן בתירא בדברי תורה[ח] דתניא רבי יהודה בן בתירא אומר ד אין דברי תורה מקבלין טומאה. כי אתא זעירי אמר בטלוה לטבילותא ואמרי לה בטלוה לנטילותא מאן דאמר בטלוה לטבילותא כרבי יהודה בן בתירא מאן דאמר בטלוה לנטילותא כי הא י) דרב חסדא לייט אמאן דמהדר אמיא בעידן צלותא: תנו רבנן בעל קרי שנתנו עליו תשעה קבין מים טהור נחום איש גם זו לחשה לרבי עקיבא ורבי עקיבא לחשה לבן עזאי ובן עזאי יצא ושנאה לתלמידיו בשוק פליגי בה תרי אמוראי במערבא רבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא חד תני שנאה וחד תני לחשה מאן דתני שנאה משום בטול תורה ומשום בטול פריה ורביה ומאן דתני לחשה ה שלא יהו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים[ט] אמר רבי ינאי שמעתי שמקילין בה ושמעתי שמחמירין בה ו וכל המחמיר בה על עצמו מאריכין לו ימיו ושנותיו אמר ריב"ל מה טיבן של טובלי שחרין מה טיבן הא איהו דאמר בעל קרי אסור בדברי תורה הכי קאמר מה טיבן בארבעים סאה אפשר בתשעה קבין מה טיבן בטבילה אפשר בנתינה אמר רבי חנינא גדר גדול גדרו בה דתניא מעשה באחד שתבע אשה לדבר עבירה אמרה לו ריקא יש לך ארבעים סאה שאתה טובל בהן מיד פירש. אמר להו רב הונא לרבנן רבותי מפני מה אתם מזלזלין בטבילה זו אי משום צינה אפשר במרחצאות אמר ליה רב חסדא ס) ז וכי יש טבילה בחמין[ו] אמר ליה רב אדא בר אהבה קאי כוותך. רבי זירא הוה יתיב באגנא דמיא בי מסותא אמר ליה לשמעיה זיל ואייתי לי תשעה קבין ושדי עלואי אמר ליה רבי חייא בר אבא למה ליה למר כולי האי והא יתיב בגווייהו אמר ליה כארבעים סאה מה ארבעים סאה בטבילה ולא בנתינה אף ח תשעה קבין בנתינה ולא בטבילה. רב נחמן תקן חצבא בת תשעה קבין כי אתא רב דימי אמר רבי עקיבא ורבי יהודה גלוסטרא אמרו לא שנו אלא לחולה לאונסו אבל לחולה המרגיל ארבעים סאה אמר רב יוסף אתבר חצביה דרב נחמן כי אתא רבין אמר באושא הוה עובדא[ט] בקילעא

משמשת וראתה נדה. דטומאת קרי קדמה, וכשראתה הקרי ראויה היתה לטבול מיד: לא כ"ש. דלא אתיא טומאת נדה שהיא אחרונה ומפקעה לטבילה שנתחייבה בה כבר: אלא לאו רבי יהודה. קתני להודיען דאפי' היכא דקדם הקרי אתיא טומאת נדה ומפקעה טבילה דאין טבילה אלא המטהרת, ואי לרבי יהודה לית ליה תקנת עזרא למה ליה לאשמעינן בהא, כל בעלי קריין נמי לא בעו טבילה לדברי תורה, הלכך על כרחך דוקא קתני לה: לא תימא. במתני' מברך אלא מהרהר: עשאן ר' יהודה. לברכת המזון[כ]: כהלכות ד"א. שמותר לשנותה[ל] בעל קרי כלדבריו: מה להלן באימה. דכתיב וירא העם וינועו וגו' (שמות כ): מכאן אמרו. כל הטמאים מותרים בתורה שאף הם יכולים להיות באימה וברתת, אבל בעל קרי אינו אלא מתוך קלות ראש וזחות הדעת: ובועלי נדות. אם טבלו ° לקריין לדברי תורה הטבילה אינה עולה להם לטהרם מטומאת בועל נדה שהיא שבעת ימים, אבל לתקנת עזרא עולה להם, כדתנן במתניתין זב שראה קרי ונדה כו' צריכין טבילה: ברגיליות. במשניות השגורות בפיו, שהוא מוציאן מפיו במרוצה ואין צריך להאריך בהן: שלא יציע. בטעמי פירושיהן: ואינו מציע את המדרש גרסי'. מפני שצריך הוא תמיד להזכיר בו את הפסוקי' שהוא דורש: אזכרות. שבמקראות הנדרשים: לא יכנס למדרש כל עיקר. לא להציע ולא לשנות, אבל לבית המדרש הוא נכנס ושותק: הלכות דרך ארץ. כגון דרכן של ת"ח שהיא ברייתא[מ], ופרק[מ]

בן עזאי הנותן ארבעה דברים אל לבו[ט]: מגמגם וקורא[נ]. בעל קרי היה: נראה בעיני דה"ג א"ר אלעאי הלכה כו'. ולא גרסינן מסייע ליה: משום רבינו. רב: כי הנך תלת סבי. וכולהו לקולא: אינו נוהג אלא בארץ. בשחיטת חולין יליף טעמא בפרק הזרוע: חטה ושעורה וחרצן. שלשתן במפולת יד, דהוו להו כלאי זרעים וכלאי הכרם כאחת: לטבילותא. דבעלי קריין: חד תני. בבן עזאי לחשה לתלמידים: משום בטול פריה ורביה. שהיו נמנעים מתשמיש מפני טורח הטבילה: שמקילין בה. במרחצאות או בנתינת תשעה קבין: שמחמירין בה. בארבעים סאה: של טובלי שחרין. בעלי קריין הטובלין שחרית: והא איהו אמר כו'. לעיל בריש שמעתין: אפשר בנתינה. תשעה קבין. ואע"ג דלא תנא (ב) לקמן אלא בחולה, שהם תלמידי חכמים חולים הם, כדאמר במסכת נדרים (דף מט:) כמאן מצלינן אקירי ואמריעי כרבי יוסי, קירי חולין, מריעי רבנן: גדר גדול גדרו. במה שהצריכו בארבעים סאה: שתבע אשה. אותה אשה פנויה היתה, וחכמים גזרו על היחוד אף על הפנויה[ס]: אתם מזלזלים. לנהוג כרבי יהודה בן בתירא: אפשר במרחצאות. חמין: קאי כוותך. דבעי טבילה זו במקוה כשאר טבילות: באגנא דמיא. גיגית: תקן חצבא. ליתן מים לתלמידים[ס] עליהם שחרית קודם קריאת התורה: לא שנו. דסגי בנתינה אלא בחולה שראה קרי לאונסו: המרגיל. וממשיך את הקרי עליו שמשמש מטתו: אתבר חצביה. אינו צריך לנו, דחולה לאונסו לא שכיח:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [מ"ק דף טו.], ב) תוספתא פרק ב, ג) [עיין תוספות יומא לא: ד"ה דלא ותוס' כתובות קד: ד"ה שני], ד) [עי' תוס' ב"ק פ"ב: ד"ה אמא], ה) חולין קלו:, ו) שם: וקלח:, ז) [עי' ברש"י קדושין לט. ד"ה לא קי"ל וכו' וטעמיה דרבי יאשיה לא ידענא וכו' ועי' תוס' בקדושין שם ובכורות נ"ד. סד"ה דגן ובתוס' חולין פב: ד"ה ולאפוקי מה שכתבו בזה], ח) קדושין לט. חולין פב: קלו: בכורות נד., ט) עיין תוס' חולין קלו: ד"ה כרבי אלעאי, י) לעיל טו. ושם בתוס' ד"ה אמאן, כ) [תענית יג.], ל) עיין תוס' תמורה יב: ד"ה ואין, מ) במס' ד"א פ"ג צ"ל ד"א זוטא פ"א, נ) דרך ארץ רבה פ"ג, ס) ע"ז לו ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמ' מציע את (הגמ') תז"מ. ונ"ב גי' רש"י המדרש וכן בכל העמוד: (ב) רש"י ד"ה אפשר וכו'. דלא תנא לה אלא בחולה. נ"ב בסמוך בסוף עמוד זה:

תורה אור השלם

א) רַק הִשָּׁמֶר לְךָ וּשְׁמֹר נַפְשְׁךָ מְאֹד פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ וּפֶן יָסוּרוּ מִלְּבָבְךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ וְלִבְנֵי בָנֶיךָ: [דברים ד, ט]

ב) יוֹם אֲשֶׁר עָמַדְתָּ לִפְנֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בְּחֹרֵב בֶּאֱמֹר יְיָ אֵלַי הַקְהֶל לִי אֶת הָעָם וְאַשְׁמִעֵם אֶת דְּבָרָי אֲשֶׁר יִלְמְדוּן לְיִרְאָה אֹתִי כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר הֵם חַיִּים עַל הָאֲדָמָה וְאֶת בְּנֵיהֶם יְלַמֵּדוּן: [דברים ד, י]

ג) הֲלוֹא כֹה דְבָרִי כָּאֵשׁ נְאֻם יְיָ וּכְפַטִּישׁ יְפֹצֵץ סָלַע: [ירמיה כג, כט]

ד) לֹא תִזְרַע כַּרְמְךָ כִּלְאָיִם פֶּן תִּקְדַּשׁ הַמְלֵאָה הַזֶּרַע אֲשֶׁר תִּזְרָע וּתְבוּאַת הַכָּרֶם: [דברים כב, ט]

משנת ראשונים

לא תימא מברך אלא מהרהר. פירוש דסבר ר' יהודה דאפילו בברכות דרבנן עבדינן מאי דאפשר כמו קריאת שמע דאורייתא, שהעמידו חכמים דבריהם על דין תורה. [הריטב"א]

מהרהר בלבו ואינו מוציא בשפתיו, דברי רבי מאיר. מהכא שמעינן דאף על גב דאמר ר' מאיר לעיל אחר כונת הלב הן הדברים לא כונה בלבד אלא צריך להוציא בשפתיו. דאי לא מה בין בעל קרי לכל אדם, דכל אדם נמי יוצא בהרהור ומאי שנא מפני שהוא בעל קרי. [הריטב"א]

עשאן רבי יהודה כהלכות דרך ארץ. פירוש אברכות דרבנן קאמר דכל מילי דרבנן עשאן כהלכות דרך ארץ. ואפילו ברכת מזון שהיא מן התורה, דמכל מקום מטבע שלה מדרבנן. ור' יהודה אקצת מאי דאמר תנא קמא קאי. ולא איפשר למימר דאקריאת שמע קאי, דהיכי אמר רב נחמן שעשאה כהלכות דרך ארץ, אלא ודאי אברכות קאי. [הריטב"א]

[המשך בסוף המסכת]

עין משפט נר מצוה

מה א מיי' פ"ד מהלכות ק"ש הלכה ח סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן פח:

מו ב מיי' פ"י מהלכות בכורים הלכה א סמג עשין קמג טוש"ע י"ד סי' שלג סעיף א:

מז ג מיי' פ"ח מהלכות כלאים הלכה יג סמג לאוין רפ טוש"ע י"ד סי' רצו סעיף א:

מח ד מיי' פ"ד מהל' ק"ש הלכה ח ופ"ד מהל' תפלה הל' ד (ופ"א מהל' ברכות הל' ט) ופ"י מהל' ספר תורה הל' ח סמג עשין יח טוש"ע א"ח סי' פח טוש"ע י"ד סי' רפב סעיף ט:

מט ה מיי' פ"ה מהלכות דעות הל' ד ופ"ד מהלכות תפלה הלכה ד סמג לאוין פא טוש"ע או"ח סי' פח וסי' רמ סעיף א וטוש"ע אה"ע סי' כה סעיף ב:

נ ו טור א"ח סי' רמא:

נא ז טוש"ע י"ד סימן רא סעיף עה:

נב ח טור א"ח בב"י סי' פח:

גליון הש"ס

רש"י ד"ה ובועלי נדות. אם טבלו לקריין. עי' מ"ל פ"ג ה"ג מהל' ביאת המקדש:

רב נסים גאון

מה ארבעים סאה בטבילה ולא בנתינה. פירשו בברייתא דשיעור מקוה שכשר לטבילה מ' סאה ואיתה להא ברייתא בפרק ערבי פסחים (דף קט) ובעירובין בפרק מבוי (דף יד): **עזרא תיקן להן טבילה לבעלי קריין.** זו אחת מי' תקנות שתיקן עזרא ומפרשא בבבא קמא בפ' מרובה (דף פב) ובגמ' דהקורא את המגילה עומד דבני מערבא (הלכה א):

הגהות וציונים

א] עיין רש"ש ד"אבל מהרהר בלבו" קאי על קורא ק"ש ועל ומברך לאחריה דהיינו שלא נטעה שבדיבור קאמר וקמ"ל דרק מהרהר והיינו ת"ק דמתניתין (ועיין פני יהושע): ב] עיין רש"י בהמשך ד"ה הלכות דרך ארץ פירושו: ג] [בערוך ערך צע פי' שלא ילמד לאחרים ודבר זה אנו לומדין מק"ו מסיני אם ללמוד אסור ללמד לכ"ש] (גליון): ד] בכת"י על שפת הנהר (שפתי חכמים) ועיין יעב"ץ: ה] בכת"י ליתא לתיבות "תניא" "היה" (וגירסא נכונה היא שנראה שהכל ברייתא אחת, דק"ס): ו] מלשון הכתוב תהלים (קיט, קל) פתח דבריך יאיר וגו' (ברכת אהרן): ז] בכל מקום בש"ס שהביא דברי ר' יאשיה לא הביא הפסוק הזה (שפתי חכמים) והנה בכת"י ובדפו"י הגי' כר' **יאשיה בכלאים דתניא** ר' יאשיה אומר וכו' וליתא כדכתיב וכו' ולפנינו הוגה ע"פ המהרש"ל דפו"ר (ועיין דק"ס): ח] עיין יד רמה סנהדרין סג ע"ב ועיין במלא הרועים כאן למה נקט ת"ח: ט] [גי' הערוך [ערך באש] **באישא הוה בקילעא** דר' הושעיא וכו'. באישא פי' חולה] (גליון): י] [כל זה וגם ד"ה לכ"ש וגם ד"ה אלא לאו שייכים לסוף ע"ב דלעיל בסמוך] (גליון): כ] עיין צל"ח ובהסכמת הג"מ יוסף שאול לצל"ח ברכות, וברש"ש כתב שצ"ל **לברכות** ותיבת "המזון" נמחק ועיין שיטמ"ק: ל] דפו"ר **לשנותן**: מ] בהגהות צפנת פענח כתב שצ"ל **בפרק**: נ] רש"י כפי הנראה גורס בגמ' **מגמגם וקורא** (וכ"ה בכת"י ובראשונים): ס] יש להוסיף **לשפוך** עליהם (באה"מ):

אָמַר לֵיהּ רַב חִסְדָּא לרב הונא, **וְכִי יֵשׁ טְבִילָה** שהיא כשירה **בְּחַמִּין**[נג]. **אָמַר לֵיהּ** רב הונא לרב חסדא, **רַב אֲדָא בַּר אַהֲבָה קָאֵי כְּוָותָךְ** - סובר כמותך, שבעל קרי צריך לטבול במקוה כשר, אבל אני סובר שבעל קרי שטומאתו קלה די לו בטבילה בחמין[נד].

הגמרא מביאה מעשה בענין נתינת תשעה קבין על בעל קרי:

רַבִּי זֵירָא הֲוָה יָתִיב בְּאַגְנָא דְּמַיָּא בֵּי מְסוּתָא - רבי זירא היה בעל קרי והיה יושב בקערה מלאה מים בבית המרחץ, **אָמַר לֵיהּ לְשַׁמָּעֵיהּ** - אמר רבי זירא למשמשו, **זִיל וְאַיְיתִי** - לך והבא **לִי תִּשְׁעָה קַבִּין, וּשְׁדֵי עִלָּוַאי** - ושפוך עלי. **אָמַר לֵיהּ רַבִּי חִיָּיא בַּר אַבָּא** לרבי זירא, **לָמָּה לֵיהּ לְמָר כּוּלֵּי הַאי** - למה צריך כבודו לטרוח כל כך, **וְהָא יָתִיב בְּגַוְּויְיהוּ** - והרי יושב אתה בתוך תשעה קבין של מים. **אָמַר לֵיהּ** רבי זירא לרבי חייא בר אבא, לטהרת תשעה קבין יש דינים מיוחדים באיזה אופן הם מטהרים, **כְּשֵׁם** שלטהרת **אַרְבָּעִים סְאָה** של מקוה יש. מבאר רבי זירא את כוונתו, **מָה אַרְבָּעִים סְאָה** של מקוה מטהרים רק **בִּטְבִילָה** של הטמא בתוכם **וְלֹא בִּנְתִינָה** של המים על הטמא, **אַף תִּשְׁעָה קַבִּין** מטהרים רק **בִּנְתִינָה** על הטמא **וְלֹא בִּטְבִילָה** של הטמא בתוכם[נה]. ולכן אמר רבי זירא למשמשו שיביא תשעה קבין ויתנם עליו.

הגמרא דנה בענין נתינת תשעה קבין על בעל קרי:

רַב נַחְמָן תִּקֵּן חַצְבָּא בַּת תִּשְׁעָה קַבִּין - התקין כלי המחזיק מים בשיעור תשעה קבין, שיהיה מוכן להטיל ממנו על התלמידים בעלי קרי בבוקר קודם לימוד התורה[נו]. **כִּי אֲתָא** - כשבא **רַב דִּימִי** מארץ ישראל לבבל **אָמַר, רַבִּי עֲקִיבָא וְרַבִּי יְהוּדָה גְּלוֹסְטְרָא אָמְרוּ, לֹא שָׁנוּ** - לא אמרו שנתינת תשעה קבין מועילה לטהר בעל קרי, **אֶלָּא לְחוֹלֶה** שראה קרי **לְאוֹנְסוֹ** - שלא ברצונו, ולא מחמת ששימש את מיטתו[נז], **אֲבָל לְחוֹלֶה הַמַּרְגִּיל** - הממשיך את הקרי עליו, כלומר שראה קרי מחמת ששימש מיטתו, צריך לטבול **בְּאַרְבָּעִים סְאָה**.

אָמַר רַב יוֹסֵף, אִתְּבַר חַצְבֵּיהּ דְּרַב נַחְמָן - נשבר הכלי שהתקין רב נחמן, כלומר לפי דברי רב דימי אין אנו צריכים לכלי זה, שהרי חולה הרואה קרי לאונסו אינו מצוי, ורוב התלמידים הם בעלי קרי על ידי ששימשו מיטתן, וכלי זה אינו מועיל להם.

כִּי אֲתָא - כשבא **רָבִין** מארץ ישראל לבבל **אָמַר, בְּאוּשָׁא הֲוָה עוּבְדָא** - באושא היה מעשה,

---

נג. **בטעם** שאין לטבול במקוה שמימיו חמין נחלקו המפרשים, ומתוך דבריהם יתברר באיזה חמין מדובר. המרדכי (הלכות מקוואות, שבועות רמז תשנ, הו״ד בבית יוסף יו״ד סי׳ רא סע״ה ד״ה כתב המרדכי בשבועות) כתב, שהוא משום 'גזירת מרחצאות' [חכמים גזרו שאם יש כלי העומד בקרקעית המקוה, שלא יעמוד עליו ויטבול, משום גזירת מרחצאות שבהם הטבילה היא במים שבתוך כלי שפסולים מן התורה, ראה נדה (סו:) ובילקוט ביאורים שם. וסובר המרדכי, שגם בטבילה במים חמין יש משום גזירת מרחצאות, שמא יבא לטבול בכלי שבו חיממו את המים], ולכך כתב שמכאן יש ללמוד שאין להטיל יורה מלאה מים חמין לתוך המקוה כדי לחממו, וכן אין למלאות את המקוה במים חמים ולחברו לנהר בשפופרת הנאד, שאף שבכך אין לפסול את המקוה מצד מים שאובים, מכל מקום אין לטבול בה משום שגם הטבילה בחמין היא בכלל גזירת מרחצאות.
אמנם בהגהות מרדכי (נדה רמז תשלמ) הביא בשם הראבי״ה והריב״א שמותר לטבול בחמין [באופן שאינם שאובים], והטעם שאין לטבול במקוה שמימיו חמין הוא משום שהמים שאובים [ולדבריהם אם יחממו את מי המקוה באופן שלא יהיו שאובים, כמו באופנים שדיבר המרדכי בהלכות מקואות, טובל בהם לכתחילה. ואכן בשלחן ערוך (יו״ד סי׳ רא סע״ה) נחלקו בכך המחבר והרמ״א], וכלשון הגמרא במסכת תענית (יג.) 'טבילה בחמין מי איכא, שאובין נינהו' [והמרדכי בעצמו כתב, שאין כוונת הגמרא לשאובין ממש, אלא שהם כשאובין]. ובפני יהושע (ד״ה אמר ליה) כתב לבאר את דברי הגמרא, שרב הונא שאמר 'אפשר במרחצאות', כוונתו שיכולים לטבול באמבטאות של חמין שנמצאות בבתי המרחצאות, ורב חסדא השיב לו 'וכי יש טבילה בחמין', כלומר, לישב באמבטי של מרחצאות ודאי לא נחשב לטבילה כלל, שהרי שאובין ממש הם. ואף שיכולים לחמם את המקוה עצמו על ידי שיטילו לתוכו מים חמים או על ידי האש, מכל מקום כיון שיש בזה טירחא מרובה לכן זילזלו בטבילה זו. וכן נקט רבי עקיבא איגר (ד״ה וכי) שרב חסדא אמר שאין לטבול בחמין משום שהם שאובים, ומתוך כך הקשה רבי עקיבא איגר על מה שאמרו כאן לענין טהרת בעל קרי, שלא יטבול במים חמין, שהרי לענין טבילת בעל קרי מבואר להלן (ע״ב) שיכול לטבול אף בשאובים ממש.

נד. **שיטה** מקובצת (ד״ה וכי).

נה. **הטעם** שתיקנו שלא יועיל טבילה בתשעה קבין הוא, שלא יטעו לומר שתשעה קבין שאובים נחשב למקוה כשר, ויבואו להקל ולטבול בהם אף לשאר טומאות. חדש האביב (ד״ה ט׳ קבין).

נו. **אף** על פי שאפשר לצרף תשעה קבין משנים ושלשה כלים [אם שופך מהם בזה אחר זה בלא הפסקה], הכין רב נחמן כלי זה כדי שלא יהיו צריכים למדוד שיעור תשעה קבין. אחרונים.
לדעת רש״י (ראה תוס׳ גיטין לא: ד״ה אנא) שסתם רב נחמן הוא רב נחמן בר יצחק, ורב נחמן בר יצחק אמר לעיל שהעולם נוהגים כרבי יהודה בן בתירא שביטל טבילת עזרא, יש לומר שרב נחמן תיקן חצבא זו לאותם תלמידים שהיו מחמירים על עצמם לקיים תקנת עזרא. מגיד תעלומה (ד״ה ר׳ נחמן).

נז. **רבינו** חננאל (ד״ה לא).

משמשת וראתה נדה אינה צריכה טבילה אבל בעל קרי גרידא מחייב לא תימא מברך אלא מהרהר ומי אית ליה לרבי יהודה הרהור והתניא בעל קרי שאין לו מים לטבול קורא קריאת שמע ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה ואוכל פתו ומברך לאחריה ואינו מברך לפניה אבל מהרהר בלבו[א] ואינו מוציא בשפתיו דברי רבי מאיר רבי יהודה אומר בין כך ובין כך מוציא בשפתיו אמר רב נחמן בר יצחק עשאן ר' יהודה כהלכות דרך ארץ[ב] דתניא (א) והודעתם לבניך ולבני בניך וכתיב בתריה (ב) יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב מה להלן באימה וביראה וברתת ובזיע אף כאן באימה וביראה וברתת ובזיע מכאן אמרו הזבים והמצורעים ובאין על נדות מותרים לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים לשנות במשנה וגמרא ובהלכות ובאגדות אבל בעלי קריין אסורים רבי יוסי אומר שונה הוא ברגיליות ובלבד שלא יציע[ג] את המשנה רבי יונתן בן יוסף אומר מציע הוא את המשנה ואינו מציע את (א) הגמרא רבי נתן בן אבישלום אומר אף מציע את הגמרא ובלבד שלא יאמר אזכרות שבו רבי יוחנן הסנדלר תלמידו של רבי עקיבא משום ר"ע אומר לא יכנס למדרש כל עיקר ואמרי לה לא יכנס לבית המדרש כל עיקר ר' יהודה אומר שונה הוא בהלכות דרך ארץ מעשה ברבי יהודה שראה קרי והיה מהלך על גב[ד] הנהר אמרו לו תלמידיו רבינו שנה לנו פרק אחד בהלכות דרך ארץ ירד וטבל ושנה להם אמרו לו לא כך למדתנו רבינו שונה הוא בהלכות דרך ארץ אמר להם אע"פ שמיקל אני על אחרים מחמיר אני על עצמי: תניא[ה] ר' יהודה בן בתירא היה אומר אין דברי תורה מקבלין טומאה מעשה בתלמיד אחד שהיה מגמגם למעלה מרבי יהודה בן בתירא אמר ליה בני פתח פיך ויאירו דבריך[ו] שאין דברי תורה מקבלין טומאה שנאמר (ג) הלא כה דברי כאש נאם ה' מה אש אינו מקבל טומאה אף דברי תורה אינן מקבלין טומאה. אמר מר מציע את המשנה ואינו מציע את הגמרא מסייע ליה לרבי אלעאי דאמר רבי אלעאי אמר ר' אחא בר יעקב משום רבינו הלכה מציע את המשנה ואינו מציע את הגמרא כתנאי מציע את המשנה ואינו מציע את הגמרא דברי רבי מאיר רבי יהודה בן גמליאל אומר משום רבי חנינא בן גמליאל זה וזה אסור ואמרי לה זה וזה מותר מ"ד זה וזה אסור כרבי יוחנן הסנדלר מ"ד זה וזה מותר כרבי יהודה בן בתירא. אמר רב נחמן בר יצחק נהוג עלמא כהני תלת סבי כרבי אלעאי בראשית הגז כרבי יאשיה בכלאים כרבי יהודה בן בתירא בד"ת כרבי אלעאי בראשית הגז דתניא רבי אלעאי אומר ראשית הגז אינו נוהג אלא בארץ כרבי יאשיה בכלאים כדכתיב (ד) (כרמך) לא תזרע [כרמך] כלאים[ז] רבי יאשיה אומר לעולם אינו חייב עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד כרבי יהודה בן בתירא בדברי תורה[ח] דתניא רבי יהודה בן בתירא אומר אין דברי תורה מקבלין טומאה. כי אתא זעירי אמר בטלוה לטבילותא ואמרי לה בטלוה לנטילותא מאן דאמר בטלוה לטבילותא כרבי יהודה בן בתירא מאן דאמר בטלוה לנטילותא כי הא דרב חסדא לייט אמאן דמהדר אמיא בעידן צלותא: תנו רבנן בעל קרי שנתנו עליו תשעה קבין מים טהור נחום איש גם זו לחשה לרבי עקיבא ורבי עקיבא לחשה לבן עזאי ובן עזאי יצא ושנאה לתלמידיו בשוק פליגי בה תרי אמוראי במערבא רבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא חד תני שנאה וחד תני לחשה מאן דתני שנאה משום בטול תורה ומשום בטול פריה ורביה ומאן דתני לחשה שלא יהו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים[ט] אמר רבי ינאי שמעתי שמקילין בה ושמעתי שמחמירין בה וכל המחמיר בה על עצמו מאריכין לו ימיו ושנותיו אמר ריב"ל מה טיבן של טובלי שחרין מה טיבן הא איהו דאמר בעל קרי אסור בדברי תורה הכי קאמר מה טיבן בארבעים סאה אפשר בתשעה קבין מה טיבן בטבילה אפשר בנתינה אמר רבי חנינא גדר גדול גדרו בה דתניא מעשה באחד שתבע אשה לדבר עבירה אמרה לו ריקא יש לך ארבעים סאה שאתה טובל בהן מיד פירש. אמר להו רב הונא לרבנן רבותי מפני מה אתם מזלזלין בטבילה זו אי משום צינה אפשר במרחצאות אמר ליה רב חסדא וכי יש טבילה בחמין אמר ליה רב אדא בר אהבה קאי כוותך. רבי זירא הוה יתיב באגנא דמיא בי מסותא אמר ליה לשמעיה זיל ואייתי לי תשעה קבין ושדי עלואי אמר ליה רבי חייא בר אבא למה ליה למר כולי האי והא יתיב בגווייהו אמר ליה כארבעים סאה מה ארבעים סאה בטבילה ולא בנתינה אף תשעה קבין בנתינה ולא בטבילה. רב נחמן תקן חצבא בת תשעה קבין כי אתא רב דימי אמר רבי עקיבא ורבי יהודה גלוסטרא אמרו לא שנו אלא לחולה לאונסו אבל לחולה המרגיל ארבעים סאה אמר רב יוסף אתבר חצביה דרב נחמן כי אתא רבין אמר באושא הוה עובדא[ע] בקילעא

רש"י

משמשת וראתה נדה. דטומאת קרי קדמה, וכשראתה הקרי ראויה היתה לטבול מיד: לא כ"ש. דלא אתיא טומאת נדה שהיא אחרונה ומפקעה לטבילה שנתחייבה בה כבר: אלא לאו רבי יהודה. קתני להודיעך דאפי' היכא דקדם הקרי אתיא טומאת נדה ומפקעה טבילה דאין טבילה אלא המטהרת, ואי לרבי יהודה לית ליה תקנת עזרא למה ליה לאשמעינן בהא, כל בעלי קריין נמי לא בעו טבילה לדברי תורה, הלכך על כרחך דוקא קתני לה: לא תימא. במתני' מברך אלא מהרהר: עשאן ר' יהודה. לברכת המזון[ק]: כהלכות ד"א. שמותר לשנותה[ר] בעל קרי כלדבריו: מה להלן באימה. דכתיב וירא העם וינועו וגו' (שמות כ): מכאן אמרו. כל הטמאים מותרים בתורה שאף הם יכולים להיות באימה וברתת, אבל בעל קרי אינו אלא מתוך קלות ראש וגסות הדעת: ובועלי נדות. אם טבלו[ש] לקריין לדברי תורה הטבילה אינה עולה להם לטהרם מטומאת בועל נדה שהיא שבעת ימים, אבל לתקנת עזרא עולה להם, כדתנן במתניתין זב שראה קרי ונדה כו' צריכין טבילה: ברגיליות. במשניות הסגורות בפיו, שהוא מוליאן מפיו במרוצה ואין צריך להאריך בהן: שלא יציע. בטעמי פירושיהן: ואינו מציע את המדרש גרסי'. מפני שצריך הוא תמיד להזכיר בו את הפסוקי' שהוא דורש: אזכרות. שבמקראות הנדרשים: לא יכנס למדרש כל עיקר. לא להציע ולא לשנות, אבל לבית המדרש הוא נכנס ושותק: הלכות דרך ארץ. כגון דרכן של ת"ח שהיא ברייתא[ת], ופרק בן עזאי הנותן ארבעה דברים אל לבו[א]: מגמגם וקורא[ב]. בעל קרי היה: נראה בעיני דה"ג א"ר אלעאי הלכה כו'. ולא גרסינן מסייע ליה: משום רבינו. רב: כי הנך תלת סבי. וכולהו לקולא: אינו נוהג אלא בארץ. בשחיטת חולין יליף טעמא בפרק הזרוע: חטה ושעורה וחרצן. שלשתן במפולת יד, דהוו להו כלאי זרעים וכלאי הכרם כאחת: לטבילותא. דבעלי קריין: חד תני. בבן עזאי לחשה לתלמידים: משום בטול פריה ורביה. שהיו נמנעים מתשמיש מפני טורח הטבילה: שמקילין בה. במרחצאות או בנתינת תשעה קבין: שמחמירין בה. בארבעים סאה: של טובלי שחרין. בעלי קריין הטובלין שחרית: והא איהו אמר כו'. לעיל בריש שמעתין: אפשר בנתינה. תשעה קבין. ואע"ג דלא תנא (ב) לקמן אלא בחולה, סתם תלמידי חכמים חולים הם, כדאמר במסכת נדרים (דף מט:) כמאן מצלינן אקירי ואמריעי כרבי יוסי, קירי חולין, מריעי רבנן: גדר גדול גדרו. במה שהצריכו בארבעים סאה: שתבע אשה. אותה אשה פנויה היתה, וחכמים גזרו על היחוד אף על הפנויה[ם]: אתם מזלזלים. לנהוג כרבי יהודה בן בתירא: אפשר במרחצאות. חמין: קאי כוותך. דבעי טבילה זו במקוה כשאר טבילות: באגנא דמיא. גיגית: תקן חצבא. ליתן מים לתלמידים[ם] עליהם שחרית קודם קריאת התורה: לא שנו. דסגי בנתינה אלא בחולה שראה קרי לאונסו: המרגיל. וממשיך את הקרי עליו שמשמש מטתו: אתבר חצביה. אינו צריך לנו, דחולה לאונסו לא שכיח:

[המשך בסוף המסכת]

עין משפט נר מצוה

מה א מיי' פ"ד מהלכות ק"ש הלכה ח סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן פח:

מו ב מיי' פ"י מהלכות בכורים הלכה א סמג עשין קמג טוש"ע י"ד סי' שלג סעיף א:

מז ג מיי' פ"א מהלכות כלאים הלכה יג סמג לאוין רפ טוש"ע י"ד סי' רצו סעיף א:

מח ד מיי' פ"ד מהל' ק"ש הלכה ח ופ"ד מהל' תפלה הל' ד (ופ"א מהל' ברכות הל' ט) ופ"י מהל' ספר תורה הל' ח סמג עשין יח טוש"ע א"ח סי' פח טוש"ע י"ד סי' רפב סעיף ט:

מט ה מיי' פ"ה מהלכות דעות הל' ד ופ"ד מהלכות תפלה הלכה ד סמג לאוין פא טוש"ע או"ח סי' פח וסי' רמ סעיף א וטוש"ע אה"ע סי' כה סעיף ב:

נ ו טור א"ח סי' רמא:

נא ז טוש"ע י"ד סימן רא סעיף עה:

נב ח טור א"ח בב"י סי' פח:

גליון הש"ס

רש"י ד"ה ובועלי נדות. אם טבלו לקריין. עי' מ"ל פ"ג ה"ג מהל' ביאת המקדש:

רב נסים גאון

מה ארבעים סאה בטבילה ולא בנתינה. פירשו בברייתא דשיעור מקוה שכשר לטבילה מ' סאה ואיתה להא ברייתא בפרק ערבי פסחים (דף קט) ובעירובין בפרק מבוי (דף יד): **עזרא תיקן להן טבילה לבעלי קריין.** זו אחת מי' תקנות שתיקן עזרא ומפרשא בבבא קמא בפ' מרובה (דף פב) ובגמ' דהקורא את המגילה עומד דבני מערבא (הלכה א):

הגהות וציונים

א] עיין רש"ש ד"אבל מהרהר בלבו" קאי על קורא ק"ש ועל ומברך לאחריה דהיינו שלא נטעה שבדיבור קאמר וקמ"ל דרק מהרהר והיינו ת"ק דמתניתין (ועיין פני יהושע): **ב]** עיין רש"י בהמשך ד"ה הלכות דרך ארץ פירושו: **ג]** [בערוך ערך צע פי' שלא ילמד לאחרים ודבר זה אנו לומדין מק"ו מסיני אם ללמוד אסור ללמד לכ"ש] (גליון): **ד]** בכת"י על **שפת** הנהר (שפתי חכמים) ועיין יעב"ץ: **ה]** בכת"י ליתא לתיבות "תניא" "היה" (וגירסא נכונה היא שנראה שהכל ברייתא אחת, דק"ס): **ו]** מלשון הכתוב תהלים (קיט, קל) פתח דבריך יאיר וגו' (ברכת אהרן): **ז]** בכל מקום בש"ס שהביא דברי ר' יאשיה לא הביא הפסוק הזה (שפתי חכמים) והנה בכת"י ובדפו"י הגי' כר' **יאשיה בכלאים דתניא** ר' יאשיה אומר וכו' וליתא כדכתיב וכו' ולפנינו הוגה ע"פ המהרש"ל דפו"ר (ועיין דק"ס): **ח]** עיין יד רמה סנהדרין סג ע"ב ועיין במלא הרועים כאן למה נקט ת"ח: **ט]** [גי' הערוך [ערך באש] **באישא הוה בקילעא** דר' הושעיא וכו'. באישא פי' חולה] (גליון): **י]** [כל זה וגם ד"ה לכ"ש וגם ד"ה אלא לאו שייכים לסוף ע"ב דלעיל בסמוך] (גליון): **כ]** עיין צל"ח ובהסכמת הג"מ יוסף שאול לצל"ח ברכות, וברש"ש כתב שצ"ל **לברכות** ותיבת "המזון" נמחק ועיין שיטמ"ק: **ל]** דפו"ר **לשנותן**: **מ]** בהגהות צפנת פענח כתב שצ"ל **בפרק**: **נ]** רש"י כפי הנראה גורס בגמ' מגמגם **וקורא** (וכ"ה בכת"י ובראשונים): **ס]** יש להוסיף **לשפוך** עליהם (באה"מ):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [מ"ק דף טו.], **ב)** תוספתא פרק ב, **ג)** [עיין תוספות יומא לח: ד"ה דלא ותוס' כתובות קד: ד"ה שני], **ד)** [עי' תוס' ב"ק פ"ב: ד"ה אתא], **ה)** חולין קלו:, **ו)** שם: וקלח:, **ז)** [עי' ברש"י קדושין לט. ד"ה לא קי"ל וכו' וטעמיה דרבי יאשיה לא ידענא וכו' ועי' תוס' בקדושין שם ובכורות נ"ד. סד"ה דגן ובתוס' חולין פב: ד"ה ולאפוקי מה שכתבו בזה], **ח)** קדושין לט. חולין פב: קלו: בכורות נד., **ט)** עיין תוס' חולין קלו: ד"ה כרבי אלעאי, **י)** לעיל טו. ושם בתוס' ד"ה אמאן, **כ)** [תענית יג.], **ל)** עיין תוס' תמורה יב: ד"ה ואין, **מ)** במס' ד"א פ"ג צ"ל ד"א זוטא פ"א, **נ)** דרך ארץ רבה פ"ג, **ס)** ע"ז לו ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמ' מציע את (הגמ') תז"מ. ונ"ב גי' רש"י המדרש וכן בכל העמוד: **(ב)** רש"י ד"ה אפשר וכו'. דלא תנא לה אלא בחולה. נ"ב בסמוך בסוף עמוד זה:

תורה אור השלם

א) רַק הִשָּׁמֶר לְךָ וּשְׁמֹר נַפְשְׁךָ מְאֹד פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ וּפֶן יָסוּרוּ מִלְּבָבְךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ וְלִבְנֵי בָנֶיךָ: [דברים ד, ט]

ב) יוֹם אֲשֶׁר עָמַדְתָּ לִפְנֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בְּחֹרֵב בֶּאֱמֹר יְיָ אֵלַי הַקְהֶל לִי אֶת הָעָם וְאַשְׁמִעֵם אֶת דְּבָרָי אֲשֶׁר יִלְמְדוּן לְיִרְאָה אֹתִי כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר הֵם חַיִּים עַל הָאֲדָמָה וְאֶת בְּנֵיהֶם יְלַמֵּדוּן: [דברים ד, י]

ג) הֲלוֹא כֹה דְבָרִי כָּאֵשׁ נְאֻם יְיָ וּכְפַטִּישׁ יְפֹצֵץ סָלַע: [ירמיה כג, כט]

ד) לֹא תִזְרַע כַּרְמְךָ כִּלְאָיִם פֶּן תִּקְדַּשׁ הַמְלֵאָה הַזֶּרַע אֲשֶׁר תִּזְרָע וּתְבוּאַת הַכָּרֶם: [דברים כב, ט]

משנת ראשונים

לא תימא מברך אלא מהרהר. פירוש דסבר ר' יהודה דאפילו בברכות דרבנן עבדינן מאי דאפשר כמו קריאת שמע דאורייתא, שהעמידו חכמים דבריהם על דין תורה. **[הריטב"א]**

מהרהר בלבו ואינו מוציא בשפתיו, דברי רבי מאיר. מהכא שמעינן דאף על גב דאמר ר' מאיר לעיל אחר כונת הלב הן הדברים לא כונה בלבד אלא צריך להוציא בשפתיו. דאי לא מה בין בעל קרי לכל אדם, דכל אדם נמי יוצא בהרהור ומאי שנא מפני שהוא בעל קרי. **[הריטב"א]**

עשאן רבי יהודה כהלכות דרך ארץ. פירוש אברכות דרבנן קאמר דכל מילי דרבנן עשאן כהלכות דרך ארץ. ואפילו ברכת מזון שהיא מן התורה, דמכל מקום מטבע שלה מדרבנן. ור' יהודה אקצת מאי דאמר תנא קמא קאי. ולא איפשר למימר דאקריאת שמע קאי, דהיכי אמר רב נחמן שעשאה כהלכות דרך ארץ, אלא ודאי אברכות קאי. **[הריטב"א]**

[המשך בסוף המסכת]

ונחזי עזרא היכי תקן. בהרבה מקומות (ב) גבי שאר תקנות לא פריך גמרא הכי אלא שאני הכא לדבר הרגיל בכל יום הוא על כן אנו זכורים: וליתא הלכתא כוותיה. דטבילה בכל יום[ה] בארבעים סאה אלא אפילו לאחרים נמי סגי בתשעה קבין אי נמי הכי פירושו ולית הלכתא כוותיה אלא כר' יהודה בן בתירא דאמר[ח] דברי תורה אין מקבלין טומאה וי"מ דוקא לתורה אבל לתפלה צריך[ט] טבילה ופי' ר"י דלא שנא והטובל בערב יוה"כ אין לו לברך והמברך הוה ברכה לבטלה:

[ס] אלא דכולי עלמא חוזר לראש. וה"ה דהו"מ לאוקמי דכולי עלמא אין חוזר לראש ומדלא מוקי הכי ש"מ דהלכה דחוזר לראש וכן לקמן (ג) בהדיא אמר ר' אבהו חוזר לראש ותימה דבמסכת ר"ה (דף לד:) א"ר יוחנן שמע תשע תקיעות בט' שעות ביום יצא אלמא תקיעות מצטרפות אע"ג דשהה כדי לעשות כולם וכן במגילה (פ"ב ד' יח:) נמי דאמרינן[ט] אמר רב אין הלכה כרבי מונא דאמר אם שהה חוזר לראש דקאמר נקוט דרב ביבי בידך ואומר השר מקוצי דיש לחלק דשאני הכא דאין ראוי לקרות וכן לקמן (ד' כד:) דרבי אבהו אזל במבואות המטונפות דהתם כ"ע מודו דחוזר לראש אבל היכא דגברא חזי כמו מגילה ושופר כולי עלמא מודו דאינו חוזר לראש אלא למקום שפסק ורבינו יהודה פירש (ד) דהכא לא מצי למימר דכולי עלמא דאין חוזר לראש ובדשהה קמיפלגי דהא לכ"ע הוי גברא חזי כיון דאינו חוזר לראש אבל ודאי אי הו"מ למימר הכי הוה אמר ליה[י]:

והא זבח רשעים תועבה. פר"י דדוקא במקום שהיה יכול להסתפק ולתלות שיש שם צואה: אע"פ שהתפלל תפלתו תועבה. והוי מעוות לא יוכל לתקן ור"י פי' דיחזור ויתפלל:

ממתין עד שיכלו המים. במשתין על גבי קרקע או ע"ג בגדים ואין שם טופח ע"מ להטפיח כדמשמע לקמן (ד' כה:) כגון דעביד טיף טיף שנבלעין מהרה כן פי' הרב רבי יוסף ומיהו נראה אפילו אם יש בהן טופח על מנת להטפיח מותרין כיון דמדאורייתא אינן אסורין אלא כנגד העמוד בלבד ורבנן הוא דגזור[כ] וכיון שעומד כבר בתפלתו לא אטרחוהו רבנן לחזור בתפלה:

בקילעא דרב אושעיא אתו ושאלו לרב אסי אמר להו לא שנו אלא לחולה המרגיל אבל לחולה לאונסו פטור מכלום א"ר יוסף אצטמיד חצביה דרב נחמן. מכדי כולהו אמוראי ותנאי בדעזרא קמיפלגי ונחזי עזרא היכי תקן אמר אביי עזרא תקן לבריא המרגיל מ' סאה ובריא לאונסו ט' קבין ואתו אמוראי[א] ופליגי בחולה מר סבר חולה המרגיל כבריא המרגיל וחולה לאונסו כבריא לאונסו ומר סבר חולה המרגיל כבריא לאונסו וחולה לאונסו פטור מכלום אמר רבא נהי דתקן עזרא טבילה נתינה מי תקן והאמר[ב] מר[א] עזרא תקן טבילה לבעלי קריין אלא אמר רבא עזרא תקן טבילה לבריא המרגיל מ' סאה ואתו רבנן והתקינו לבריא לאונסו ט' קבין ואתו אמוראי וקא מיפלגי בחולה מר סבר חולה המרגיל כבריא המרגיל וחולה לאונסו כבריא לאונסו ומר סבר לבריא המרגיל מ' סאה וחולה המרגיל כבריא לאונסו ט' קבין אבל לחולה לאונסו פטור מכלום אמר רבא[א] הלכתא בריא המרגיל וחולה המרגיל[ג] ארבעים סאה ובריא לאונסו תשעה קבין אבל לחולה לאונסו פטור מכלום: [ג] ת"ר בעל קרי שנתנו עליו ט' קבין מים טהור בד"א לעצמו אבל לאחרים ארבעים סאה ר' יהודה אומר מ' סאה מכל מקום ר' יוחנן וריב"ל ור"א ור' יוסי בר' חנינא חד מהאי זוגא וחד מהאי זוגא ארישא חד אמר הא דאמרת במה דברים אמורים לעצמו אבל לאחרים מ' סאה לא שנו אלא לחולה המרגיל אבל לחולה לאונסו ט' קבין וחד אמר כל לאחרים אפילו חולה לאונסו עד דאיכא מ' סאה וחד מהאי זוגא וחד מהאי זוגא אסיפא חד אמר הא דאמר רבי יהודה מ' סאה מכל מקום לא שנו אלא בקרקע אבל בכלים לא וחד אמר אפי' בכלים נמי בשלמא למ"ד אפי' בכלים היינו דקתני ר' יהודה אומר מ' סאה מכל מקום אלא למ"ד בקרקע אין בכלים לא מכל מקום לאתויי מאי לאתויי מים שאובין. רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע ורבא (ברבי) בר שמואל כריכו ריפתא בהדי הדדי א"ל רב פפא הבו לי לדידי לברוך דנפול עילואי ט' קבין אמר להו רבא (ברבי) [בר] שמואל תנינא במה דברים אמורים לעצמו אבל לאחרים מ' סאה אלא הבו לי לדידי לברוך דנפול עילואי ארבעים סאה אמר להו רב הונא הבו לי לדידי לברוך דליכא עילואי לא האי ולא האי רב חמא טביל במעלי יומא דפסחא להוציא רבים ידי חובתן ולית הלכתא כוותיה:

מתני' [ג] היה עומד בתפלה ונזכר שהוא בעל קרי לא יפסיק אלא יקצר ירד [ב] לטבול אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תהא הנץ החמה יעלה ויתכסה ויקרא ואם לאו יתכסה במים ויקרא ולא יתכסה לא במים הרעים ולא [ד] במי המשרה עד שיטיל לתוכן מים [ה] וכמה ירחיק מהן ומן הצואה ד' אמות:

גמ' ת"ר היה עומד בתפלה ונזכר שהוא בעל קרי לא יפסיק אלא יקצר היה קורא בתורה ונזכר שהוא בעל קרי אינו מפסיק ועולה אלא מגמגם וקורא ר"מ אומר אין בעל קרי רשאי לקרות בתורה יותר מג' פסוקים. תניא אידך [ג] היה עומד בתפלה וראה צואה כנגדו מהלך לפניו עד שיזרקנה לאחוריו ד' אמות והתניא לצדדין ל"ק [ד] הא דאפשר הא דלא אפשר. [ה] היה מתפלל ומצא צואה במקומו אמר רבה אע"פ שחטא תפלתו תפלה מתקיף ליה רבא והא [א] זבח רשעים תועבה אלא אמר רבא הואיל וחטא [ו] אע"פ שהתפלל תפלתו תועבה[ד]: ת"ר [ז] היה עומד בתפלה ומים שותתין על ברכיו פוסק[ט] עד שיכלו המים וחוזר ומתפלל להיכן חוזר רב חסדא ורב המנונא חד אמר חוזר לראש וחד אמר [ז] למקום שפסק לימא בהא קמיפלגי

מר

בקילעא. כניסת הבית, חדר שלפני הטרקלין שקורין פורטיג"ו בלע"ז: אצטמיד. נתחזקו סבריו ונלמדו, כלומר נורך לנו עוד בו: וקא מיפלגי אמוראי. רב דימי ורבין: דאמר מר. גבי עשר תקנות, בב"ק בפרק מרובה: אמר רבא הלכתא וכו'. אפלוגתא דאמוראי הוא דפסק רבא דפליגי אליבא דרבנן, מיהו השתא אנן כרבי יהודה בן בתירא נהגינן כדאמר רב נחמן לעיל[ז] ורב נחמן בר יצחק בתרא הוה: לעצמו. לעסוק בתורה לעצמו, אבל ללמד לאחרים מ' סאה: ור"י אומר מ' סאה מ"מ. מ' סאה שאמרו בכל ענין שהן, ולקמן מפרש לה: חד מהאי זוגא וחד מהאי זוגא. פליגי ארישא בפירושא דמילתא דת"ק: אסיפא. דר' יהודה: ל"ש אלא בקרקע. לא תימא מ"מ דר' יהודה לאכשורי בכלי אתא, דאין כשר אלא מ' סאה בקרקע. ולקמן בעי א"כ מאי מ"מ: אבל לאחרים מ' סאה. והכא נמי דלאפוקי אחרים ידי חובתן כלאחרים דמי: דנפול עילואי. לאו דוקא, אלא טבלתי במ' סאה: לא האי ולא האי. לא הוצרכתי לא לזו ולא לזו, שלא ראיתי קרי: טבל. ובירך, רגיל היה לעשות כן דהו"ל ללמד אחרים, ובשאר ימות השנה לא היה טובל אלא נותן עליו ט' קבין: ולית הלכתא כוותיה. דכי היכי דלעצמו בנתינה לאחרים נמי בנתינה, אי נמי דקיי"ל כרבי יהודה בן בתירא:

מתני' לא יפסיק. תפלתו לגמרי, אלא יקצר כל ברכה וברכה ואומר כל הברכות בקוצר: במים הרעים. מים סרוחים: עד שיתן לתוכן מים. ובגמרא (ד' כה:) (א) מפרש כמה מיא רמי ואזיל, ומפרש לה בחסורי מחסרא[ו] והכי קתני לא יקרא אבל מי רגלים עד שיתן לתוכן מים: וכמה ירחיק מהם. ממי רגלים: גמ' מגמגם. במרוצה: יותר מג' פסוקים. כגון בבית הכנסת דאי אפשר לפחות, כדתנן (מגילה פ"ג ד' כג:) הקורא בתורה לא יפחות מג' פסוקים: והתניא לצדדין. א"נ להלך עד שתהא לאחוריו: דאפשר. לילך לפניו ילך לפניו עד שתהא לאחוריו: לא אפשר. כגון יש נהר לפניו מסתלק לצדדים:

עין משפט נר מצוה

נג א מיי' פ"ד מהל' תפלה הלכה ו:

נד ב מיי' פ"ב מהלכות ק"ש הלכה ז:

נה ג ד מיי' פ"ד מהל' תפלה הל' ט סמג עשין י"ט טוש"ע או"ח סימן פא סעיף ב:

נו ה מיי' וסמג שם טוש"ע או"ח סימן עו סעיף ח:

נז ו ז מיי' שם הל' יג סמג שם טוש"ע א"ח סימן עח:

תורה אור השלם

א) זֶבַח רְשָׁעִים תּוֹעֵבָה אַף כִּי בְזִמָּה יְבִיאֶנּוּ: [משלי כא, כז]

ליקוטי רש"י

[שייך לעמוד א]

וטעמיה דר' יאשיה לא ידענא מהיכא נפקא ליה דבעינן ב' מיני זרעים וחרצן שליסי. ומפולת יד נפקא ליה (דברים כב) מלא תזרע כרמך כלאים משמע שזורעת הכרם עלמה תהיה בכלאים [קידושין לט.]. וכי יש טבילה בחמין. טבילה אחמין מי איכא. חמי האור הא שאובין נינהו [תענית יג.].

[ע"כ שייך לעמוד א]

מי המשרה. שאורים שם הפשתן והקנבוס והם מסריחים [לקמן כה:]. ומים שותתין על ברכיו. מי רגלים [סוטה מד:]. קולי"ר בלע"ז שאינו ניתז למרחוק אלא נופל ויורד כנגדו [סנהדרין עז:].

לעזי רש"י

פורטיג"ו. פירוש כניסת הבית חדר שלפני הטרקלין, פרוזדור (רש"י אבות פ"ד מט"ז):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) ב"ק פב., ב) תוספתא פ"ב ע"ש, ג) [לעיל כא.], ד) [ע' פירש"י לקמן כה: ד"ה מי המשרה], ה) מגילה כז:, ו) [עי' תוס' ערובין סד. ד"ה שכור], ז) עמוד א, ח) לעיל עמוד א, ט) [ע' תוספו' חולין קכב: ד"ה לגבלן], י) ע"ע תוס' לעיל יג: סוד"ה שואל, כ) לקמן כה ע"א.

רב נסים גאון

היה עומד בתפלה ונזכר שהוא בעל קרי לא יפסיק. אמרי' עלה בתלמוד ארץ ישראל [פ"ג הלכה ה'] מתניתא ברבים אבל בינו לבין עצמו מפסיק וכר' מאיר ברם כר' יהודה אפי' בינו לבין עצמו אינו מפסיק כשאין לו מים לטבול אבל יש לו מים לטבול אפי' ר' יהודה מודה שהוא מפסיק:

הגהות הב"ח

(א) במשנה רש"י ד"ה עד שיתן כו'. ובגמ' פריך כמה: (ב) תוס' ד"ה ונחזי וכו' בהרבה מקומות. נ"ב בפרק אין עומדין דף ל"ג גבי הבדלה פריך תלמודא נמי הכי וצריך לומר ג"כ כמ"ש התוספות הכא: (ג) ד"ה אלא וכו' וכן לקמן. נ"ב סוף דף כ"ד: (ד) בא"ד ורבינו יהודה פירש. נ"ב עיין בספר נחלת צבי סימן ס"ה סק"א תמצא באור לדברים אלו:

הגהות וציונים

א] בכת"י ואתו תנאי ואמוראי ופליגי וכו' [וכן להלן בסמוך], וכ"ה הגירסא הנכונה דגם תנאי פליגי בהא דת"ר בעל קרי וכו' והתם במרגיל כדאמר שלא יהיו ת"ח מצויים כו' וכן ר' יהודה גלוסטרא ור"ע וכדאמר נמי לעיל "מכדי כולהו אמוראי ותנאי" בדעזרא וכו' (דק"ס, ועי' שפ"ח): ב] בכת"י דאמר מר (וכ"ה ברש"י): ג] בשו"ת הרשב"א ח"א סי' ריט ובחידושיו כאן כתב שהגי' הנכונה בדברי רבא היא הלכתא בריא המרגיל ארבעים סאה וחולה המרגיל ובריא לאונסו תשעה קבין וחולה לאונסו ולא כלום ולפי גירסא זו פסק רבא כרבין, ועיין אור שמח הל' תפלה פ"ד ה"ו שמיישב דברי רבא לפי גירסתנו שקשה דלענין חולה המרגיל פוסק כרב דימי שחייב לטבול בארבעים סאה, ולענין חולה לאונסו פוסק כרבין שפטור מכלום: ד] נ"א מאי תקנתא להדר ולצלי (גליון) כ"ה בדפו"י ועיין מהרש"א [שמחקו], דמדברי התוס' ד"ה אע"פ נראה דאין זה מדברי התלמוד, ומפירוש ר"י שבתוס' נכתב בגמ' עכ"ל:

ה] בכת"י ובתוס' וברוב הראשונים הגירסא ממתין, וי"ג פוסק וממתין: ו] הגמרא שם לא נקטה הלשון "חסורי מחסרא" עיי"ש (שפתי חכמים, ועיין בתוס' אנשי שם במשניות שמבאר למה לא אמרו חסורי מחסרא): ז] תיבות "בכל יום" ליתא בדפו"ר, ובנמוקי הגרי"ב כתב על תיבת "אלא" אפילו לאחרים דלהלן, שצ"ל אי נמי אפילו לאחרים. ולפ"ז א"ש גירסא דלפנינו: ח] [שייך לדף כג ע"א] (גליון): ט] צ"ל וכן במגילה נמי אמרינן רב ביבי מתני איפכא רב אמר אין הלכה כר' מונא דאמר אם שהה חוזר לראש וקאמר נקוט דרב ביבי בידך (חשק שלמה עיי"ש):

בְּקִילְעָא - בכניסת ביתו[א] **דְּרַב אוֹשַׁעְיָא, אֲתוּ** - באו **וְשָׁאֲלוּ לְרַב אַסִּי** אם בעל קרי יכול לטהר עצמו לדברי תורה על ידי נתינת תשעה קבין. **אָמַר לְהוּ** רב אסי, **לֹא שָׁנוּ** - לא אמרו שצריך נתינת תשעה קבין לטהר בעל קרי, **אֶלָּא לְחוֹלֶה הַמַּרְגִּיל** - הממשיך את הקרי עליו, שראה קרי מחמת ששימש מיטתו, **אֲבָל לְחוֹלֶה** שראה קרי **לְאוֹנְסוֹ** - שלא ברצונו, ולא מחמת ששימש את מיטתו, **פָּטוּר מִכְּלוּם**, כלומר מותר לו לעסוק בתורה ואינו צריך לטהר עצמו כלל. **אָמַר רַב יוֹסֵף אִצְטְמִיד חַצְבֵּיהּ דְּרַב נַחְמָן** - נתחזקו שברי הכלי שהכין רב נחמן ונצמדו, כלומר לפי דברי רב אסי צריכים אנו את הכלי שהכין רב נחמן לנתינת תשעה קבין, שהרי תלמידי חכמים חולים הם[ב], ויועיל להם כלי זה להטהר מטומאת קרי שבאה להם על ידי ששימשו מטתם[ג].

★

לעיל נחלקו תנאים אם בעל קרי צריך טהרה לדברי תורה ואם נתינת תשעה קבין מועילה לו, ונחלקו אמוראים אם נתינת תשעה קבין מועילה גם לחולה המרגיל, ואם חולה לאנסו צריך לטהר עצמו לדברי תורה.

הגמרא מבררת כיצד יתכן שנחלקו בדבר זה:

שואלת הגמרא, **מִכְּדִי כּוּלְּהוּ אֲמוֹרָאֵי וְתַנָּאֵי**[ד] **בְּדְעֶזְרָא קָמִיפַּלְגִי** - הרי כל האמוראים והתנאים שנשנו כאן נחלקו בתקנת עזרא, **וְנֶחֱזֵי עֶזְרָא הֵיכִי תִּקֵּן** - נראה מה תיקן עזרא, שודאי דבר ידוע הוא מה תיקן, שכן נוהג בכל יום[ה].

משיבה הגמרא, **אָמַר אַבַּיֵי, עֶזְרָא תִּקֵּן לְבָרִיא הַמַּרְגִּיל** - הממשיך את הקרי עליו, שראה קרי מחמת ששימש מיטתו, שיטבול **בְּאַרְבָּעִים סְאָה. וּבָרִיא** שראה קרי **לְאוֹנְסוֹ** - שלא ברצונו, ולא מחמת ששימש את מיטתו, שיטהר על ידי נתינת **תִּשְׁעָה קַבִּין** על גופו. **וְאָתוּ אֲמוֹרָאֵי וּפְלִיגִי בְּחוֹלֶה** - ובאו אמוראים [רב דימי ורבין[ו]] ונחלקו בחולה שראה קרי[ז], **מַר** - רב דימי **סָבַר, חוֹלֶה הַמַּרְגִּיל** דינו **כְּבָרִיא הַמַּרְגִּיל**, וגם הוא צריך לטבול בארבעים סאה. **וְחוֹלֶה לְאוֹנְסוֹ** דינו **כְּבָרִיא לְאוֹנְסוֹ**, וצריך לטהר עצמו על ידי נתינת תשעה קבין. **וּמַר** - רבין **סָבַר, חוֹלֶה הַמַּרְגִּיל** דינו **כְּבָרִיא לְאוֹנְסוֹ**, ואינו צריך לטבול בארבעים סאה אלא די לו בנתינת תשעה קבין. **וְחוֹלֶה לְאוֹנְסוֹ פָּטוּר מִכְּלוּם** - אינו צריך לטהר עצמו לדברי תורה כלל.

מקשה הגמרא, **אָמַר רָבָא, נְהִי דְּתִקֵּן עֶזְרָא** - אף שאכן תיקן עזרא **טְבִילָה** לבעל קרי, **נְתִינָה מִי תִּקֵּן** - האם תיקן גם נתינת תשעה קבין, **וְהָאָמַר מַר** (ב"ק פב.), **עֶזְרָא תִּקֵּן טְבִילָה לְבַעֲלֵי קְרָיִין**[ט], ומשמע שתיקן רק טבילה ולא כמו שאמר אביי שתיקן גם נתינת תשעה קבין.

רבא מתרץ באופן שונה קצת מאביי:

אֶלָּא אָמַר רָבָא, עֶזְרָא תִּקֵּן טְבִילָה לְבָרִיא הַמַּרְגִּיל בְּאַרְבָּעִים סְאָה. וְאָתוּ [-ובאו] **רַבָּנָן** שאחריו **וְהִתְקִינוּ לְבָרִיא** שראה קרי **לְאוֹנְסוֹ** שיהא צריך טהרה על ידי נתינת **תִּשְׁעָה קַבִּין, וְאָתוּ אֲמוֹרָאֵי וְקָא מִיפַּלְגִי** - ובאו אמוראים [רב דימי ורבין] ונחלקו **בְּחוֹלֶה** שראה קרי, **מַר** - רב דימי **סָבַר, חוֹלֶה הַמַּרְגִּיל** דינו **כְּבָרִיא הַמַּרְגִּיל**, וגם הוא צריך לטבול בארבעים סאה. **וְחוֹלֶה לְאוֹנְסוֹ** דינו **כְּבָרִיא לְאוֹנְסוֹ**, וצריך לטהר עצמו על ידי נתינת תשעה קבין. **וּמַר** - רבין **סָבַר, לְבָרִיא הַמַּרְגִּיל** תיקן עזרא שיטבול **בְּאַרְבָּעִים סְאָה, וְחוֹלֶה הַמַּרְגִּיל** דינו **כְּבָרִיא לְאוֹנְסוֹ**, ואינו צריך לטבול בארבעים סאה אלא די לו בנתינת **תִּשְׁעָה קַבִּין. אֲבָל לְחוֹלֶה לְאוֹנְסוֹ, פָּטוּר מִכְּלוּם** - אינו צריך לטהר עצמו לדברי תורה כלל[י].

הגמרא מכריעה כדעת מי ההלכה:

אָמַר רָבָא, הִלְכְתָא - ההלכה היא, **בָּרִיא הַמַּרְגִּיל וְחוֹלֶה הַמַּרְגִּיל** צריכים טבילה **בְּאַרְבָּעִים סְאָה** [כרב דימי], **וּבָרִיא לְאוֹנְסוֹ** די לו בנתינת **תִּשְׁעָה קַבִּין, אֲבָל לְחוֹלֶה לְאוֹנְסוֹ פָּטוּר מִכְּלוּם** [כרבין][יא].

★

הגמרא דנה עוד בענין טהרתו של בעל קרי:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **בַּעַל קְרִי שֶׁנָּתְנוּ עָלָיו תִּשְׁעָה קַבִּין מַיִם, טָהוֹר, בַּמֶּה דְּבָרִים אֲמוּרִים**, ללמוד תורה **לְעַצְמוֹ, אֲבָל** ללמד **לַאֲחֵרִים** צריך לטבול **בְּאַרְבָּעִים סְאָה**, ואין מועיל לו נתינת תשעה

א. **החדר** שלפני הטרקלין קרוי 'קילעא' [-פרוזדור]. רש"י (ד"ה בקילעא).

ב. **כמו** שמבואר בנדרים (מט:) והובא ברש"י לעיל (ע"א ד"ה אפשר).

ג. **כי** לעיל (ע"א) לאחר שהובא דעת רב דימי שאמר שנתינת תשעה קבין מועלת רק לחולה לאנסו ולא לחולה המרגיל, אמר רב יוסף 'אתבר חצביה דרב נחמן', כלומר אין צורך בגיגית שהכין רב נחמן, כי חולה לאנסו אינו מצוי. אבל לאחר שאמר רבין בשם רב אסי, שתשעה קבין מועיל לחולה המרגיל, שוב יש צורך בגיגית שהכין רב נחמן, כי חולה המרגיל מצוי הוא.

ד. **הגמרא** הקדימה את האמוראים לפני התנאים, מפני שהאמוראים נחלקו מפורש באופן טהרת בעל קרי לדברי תורה, ואילו התנאים לא נחלקו מפורש בנידון זה, אלא אנו לומדים זאת מתוך מעשיהם ודבריהם. שמן רקח (ד"ה מכדי, הו"ד בילקוט ביאורים) [וראה שם ובשפתי חכמים (ברש"י ד"ה וקא, הו"ד בילקוט ביאורים) שביארו מי הם התנאים שנחלקו בזה].

ה. **תוספות** (ד"ה ונחזי).

ו. **מה** שהזכירה הגמרא רק 'אמוראי' אינו בדווקא, שהרי גם תנאים נחלקו בזה, כמו שאמרה הגמרא לעיל 'מכדי כולהו אמוראי ותנאי'. שפתי חכמים (ד"ה ואתו).

ז. **רש"י** (ד"ה וקא). רב דימי אמר כן בשם רבי עקיבא ורבי יהודה גלוסטרא. ורבין אמר כן בשם רב אסי [ואף שרבי עקיבא ורבי יהודה גלוסטרא הם תנאים, מכל מקום כיון שרב דימי הביא את דבריהם, נוקטת הגמרא בלשונה אמוראים. ובחדש האביב (ד"ה א"ר) כתב שרבי עקיבא ורבי יהודה גלוסטרא שהוזכרו כאן אינם תנאים אלא אמוראים].

ח. **הדבר** צריך ביאור, שאם אמר בפירוש שבריא המרגיל צריך טבילה בארבעים סאה, אם כן נלמד מזה שלחולה המרגיל די בנתינת תשעה קבין, שאם לא כן למה פירש ואמר בריא, היה לו לומר סתם שהמרגיל צריך טבילה בארבעים סאה. וכן יש ללמוד לענין הרואה לאנסו, שאם אמר שבריא לאנסו צריך נתינת תשעה קבין, יש ללמוד שהחולה לאנסו אינו צריך כלום, ובמה נחלקו האמוראים. ויש לפרש שכך היא כוונת הגמרא, שמתקנת עזרא אין לנו דבר ברור אלא מה שבריא המרגיל צריך טבילה בארבעים סאה, ושבריא לאנסו די לו בנתינת תשעה קבין, ובשאר האופנים נחלקו אמוראים. שרבין סבר שכמו שבריא לאנסו קל מבריא המרגיל בדרגא אחת, כך חולה קל מבריא בדרגא אחת, ולכך אמר שחולה המרגיל די לו בנתינת תשעה קבין, וחולה לאנסו אינו צריך כלום. ורב דימי סבר שמכך שלא חילק בפירוש בין בריא לחולה יש לומר שדינם שוה, שהמרגיל צריך טבילה בארבעים סאה, והרואה לאנסו די לו בנתינת תשעה קבין. חדש האביב (ד"ה אמר אביי).

ט. **בבבא** קמא (פב.) נשנו עשר תקנות שתיקן עזרא כשעלה מבבל, ואחת מהן היא תקנה זו. רש"י (ד"ה דאמר).

י. **אביי** ורבא נחלקו על מה היתה תקנת עזרא, לאביי עזרא תיקן בין על המרגיל ובין על הרואה לאנסו. ולרבא עזרא תיקן רק למרגיל. ומבאר הפני יהושע (ד"ה אמר) את יסוד פלוגתתם. שאביי סובר שיסוד תקנת הטבילה לבעל קרי לדברי תורה היא גם משום הטומאה, כמו שנראה מדברי רבי יהושע בן לוי (לעיל כא:) שלמד כן ממעמד הר סיני ששם הוזהרו גם מטומאת הפולטת, אף שלא שייך בה סברת קלות ראש. ולכן סובר אביי, שגם ברואה לאנסו שראייתו לא באה על ידי קלות ראש, יש תקנה זו. אבל רבא סובר כדברי הגמרא לעיל (ע"א) שהוא משום קלות ראש, ולכן סובר שלא נתקנה רק במרגיל, ולא ברואה לאנסו שאין בו קלות ראש [וראה שם בפני יהושע שכתב, שמה שנקט שטומאת הפולטת אינה מטעם קלות ראש אינו מוכח, שגם דבר זה בא לה על ידי מעשה, ושייך בו הטעם של קלות ראש, ולפי זה יש לומר שגם רבא סובר כרבי יהושע בן לוי שלמד דין זה ממעמד הר סיני].

יא. **רבא** הכריע את מחלוקת האמוראים הסוברים שאסור לבעל קרי לעסוק בתורה, אבל למעשה נוהגים אנו כרב נחמן בר יצחק שאמר (לעיל ע"א) שנוהגים העולם כרבי יהודה בן בתירא שמותר לבעל קרי לעסוק בתורה ואינו צריך לטהר עצמו כלל, שרב נחמן בר יצחק הוא מהאמוראים האחרונים שהלכה כמותם. רש"י (ד"ה אמר). ואף על פי שרבא היה אחרי רב נחמן בר יצחק, ואם כן יש לפסוק הלכה כמותו ולא כרב נחמן בר יצחק, מכל מקום רבא עצמו לא היתה כוונתו להכריע כן הלכה למעשה, אלא רק הכריע במחלוקת האמוראים הסוברים שאסור לבעל קרי לעסוק בתורה. אבל זה דחוק, שאם כן לא היה לו לרבא לומר לשון 'הלכתא'. דברי דוד (לעיל ע"א ד"ה אמר), וראה שם מה שכתב עוד. אמנם המילי דברכות (ברש"י שם) כתב על פי דברי קיצור כללי התלמוד, שהיו שני רב נחמן בר יצחק, ואותו המוזכר כאן היה אחר זמנו של רבא, וגם במלאכת שלמה (פ"ג מ"ד ד"ה בעל) כתב, שרב נחמן בר יצחק היה לאחר רבא, ומשום כך הלכה כמותו. והרשב"א (ד"ה אמר) כתב, שרבא פסק כן להלכה לאותם המחמירים על עצמם ואינם נוהגים כרבי יהודה בן בתירא.

דברי רבא אינם לא כרב דימי ולא כרבין, כי לגבי חולה המרגיל הצריך טבילה בארבעים סאה, כדעת רב דימי, ואילו חולה לאנסו פטרו מכלום, כדעת רבין. ומטעם זה כתב הרשב"א (שו"ת ח"א סי' ריט) שיש לגרוס בדברי רבא 'אמר רבא הילכתא בריא המרגיל ארבעים סאה, וחולה המרגיל ובריא לאונסו תשעה קבין, וחולה לאונסו ולא כלום', והיינו כרבין. וראה אור שמח (תפילה פ"ד ה"ו) שיישב הגירסא שלפנינו. וראה עוד בילקוט ביאורים בענין זה.

בקילעא דרב אושעיא אתו ושאלו לרב אסי אמר להו לא שנו אלא לחולה המרגיל אבל לחולה לאונסו פטור מכלום א"ר יוסף אצטמיד חצביה דרב נחמן. מכדי כולהו אמוראי ותנאי בדעזרא קמיפלגי ונחזי עזרא היכי תקן אמר אביי עזרא תקן לבריא המרגיל מ' סאה ובריא לאונסו ט' קבין ואתו אמוראי[א] ופליגי בחולה מר סבר חולה המרגיל כבריא המרגיל וחולה לאונסו כבריא לאונסו ומר סבר חולה המרגיל כבריא לאונסו וחולה לאונסו פטור מכלום אמר רבא נהי דתקן עזרא טבילה נתינה מי תקן והאמר[ב] מר [א] עזרא תקן טבילה לבעלי קריין אלא אמר רבא עזרא תקן טבילה לבריא המרגיל מ' סאה ואתו רבנן והתקינו לבריא לאונסו ט' קבין ואתו אמוראי וקא מיפלגי בחולה מר סבר חולה המרגיל כבריא המרגיל וחולה לאונסו כבריא לאונסו ומר סבר לבריא המרגיל מ' סאה וחולה המרגיל כבריא לאונסו ט' קבין אבל לחולה לאונסו פטור מכלום אמר רבא [א] הלכתא בריא המרגיל וחולה המרגיל[ג] ארבעים סאה ובריא לאונסו תשעה קבין אבל לחולה לאונסו פטור מכלום: [ב] ת"ר בעל קרי שנתנו עליו ט' קבין מים טהור בד"א לעצמו אבל לאחרים ארבעים סאה ר' יהודה אומר מ' סאה מכל מקום ר' יוחנן וריב"ל ור"א ור' יוסי בר' חנינא חד מהאי זוגא וחד מהאי זוגא ארישא חד אמר הא דאמרת במה דברים אמורים לעצמו אבל לאחרים מ' סאה לא שנו אלא לחולה המרגיל אבל לחולה לאונסו ט' קבין וחד אמר כל לאחרים אפילו חולה לאונסו עד דאיכא מ' סאה וחד מהאי זוגא וחד מהאי זוגא אסיפא חד אמר הא דאמר רבי יהודה מ' סאה מכל מקום לא שנו אלא בקרקע אבל בכלים לא וחד אמר אפי' בכלים נמי בשלמא למ"ד אפי' בכלים היינו דקתני ר' יהודה אומר מ' סאה מכל מקום אלא למ"ד בקרקע אין בכלים לא מכל מקום לאתויי מאי לאתויי מים שאובין. רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע ורבא (ברבי) בר שמואל כריכו ריפתא בהדי הדדי א"ל רב פפא הבו לי לדידי לברוך דנפול עילואי ט' קבין אמר להו רבא (ברבי) [בר] שמואל תנינא במה דברים אמורים לעצמו אבל לאחרים מ' סאה אלא הבו לי לדידי לברוך דנפול עילואי ארבעים סאה אמר להו רב הונא הבו לי לדידי לברוך דליכא עילואי לא האי ולא האי רב חמא טביל במעלי יומא דפסחא להוציא רבים ידי חובתן ולית הלכתא כוותיה:

מתני' [ג] היה עומד בתפלה ונזכר שהוא בעל קרי לא יפסיק אלא יקצר ירד [ב] לטבול אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תהא הנץ החמה יעלה ויתכסה ויקרא ואם לאו יתכסה במים ויקרא ולא יתכסה לא במים הרעים ולא [ד] במי המשרה עד שיטיל לתוכן מים [ה] וכמה ירחיק מהן ומן הצואה ד' אמות:

גמ' ת"ר היה עומד בתפלה ונזכר שהוא בעל קרי לא יפסיק אלא יקצר היה קורא בתורה ונזכר שהוא בעל קרי אינו מפסיק ועולה אלא מגמגם וקורא ר"מ אומר אין בעל קרי רשאי לקרות בתורה יותר מג' פסוקים. תניא אידך [ג] היה עומד בתפלה וראה צואה כנגדו מהלך לפניו עד שיזרקנה לאחוריו ד' אמות והתניא לצדדין ל"ק [ד] הא דאפשר הא דלא אפשר. [ה] היה מתפלל ומצא צואה במקומו אמר רבה אע"פ שחטא תפלתו תפלה מתקיף ליה רבא והא [א] זבח רשעים תועבה אלא אמר רבא הואיל וחטא [ו] אע"פ שהתפלל תפלתו תועבה[ד]: ת"ר [ז] היה עומד בתפלה ומים שותתין על ברכיו פוסק[ה] עד שיכלו המים וחוזר ומתפלל להיכן חוזר רב חסדא ורב המנונא חד אמר חוזר לראש וחד אמר [ז] למקום שפסק לימא בהא קמיפלגי

מר

רש"י

בקילעא. כניסת הבית, חדר שלפני הטרקלין שקורין פורטיג"ו בלע"ז: אצטמיד. נתחזקו סבריו ונלמדו, כלומר לורך לנו עוד בו: וקא מיפלגי אמוראי. רב דימי ורבין: דאמר מר. גבי עשר תקנות, בב"ק בפרק מרובה: אמר רבא הלכתא וכו'. אפלוגתא דאמוראי הוא דפסק רבא דפליגי אליבא דרבנן, מיהו השתא אנן כרבי יהודה בן בתירא נהגינן כדאמר רב נחמן לעיל[ו] ורב נחמן בר יצחק בתרא הוא: לעצמו. לעסוק בתורה לעצמו, אבל ללמד לאחרים מ' סאה: ור"י אומר מ' סאה מ"מ. מ' סאה שאמרו בכל ענין שהן, ולקמן מפרש לה: חד מהאי זוגא וחד מהאי זוגא. פליגי ארישא בפירושא דמילתא דת"ק: אסיפא. דר' יהודה: ל"ש אלא בקרקע. לא תימא מ"מ דר' יהודה לאכשורי בכלי אתא, דאין כשר אלא מ' סאה בקרקע. ולקמן בעי א"כ מאי מ"מ: אבל לאחרים מ' סאה. והכא נמי דלאפוקי אחרים ידי חובתן כלאחרים דמי: דנפול עילואי. לאו דוקא, אלא טבלתי במ' סאה: לא האי ולא האי. לא הוצרכתי לא לזו ולא לזו, שלא ראיתי קרי: טבל. ובירך, רגיל היה לעשות כן דהו"ל ללמד אחרים, ובשאר ימות השנה לא היה טובל אלא נותן עליו ט' קבין: ולית הלכתא כוותיה. דכי היכי דלעצמו בנתינה לאחרים נמי בנתינה, אי נמי דקיי"ל כרבי יהודה בן בתירא:

מתני' לא יפסיק. תפלתו לגמרי, אלא יקצר כל ברכה וברכה ואומר כל הברכות בקוצר: במים הרעים. מים סרוחים: עד שיתן לתוכן מים. ובגמרא (ד' כה:) (א) מפרש כמה מיא רמי ואזיל, ומפרש לה בחסורי מחסרא[ו] והכי קתני לא יקרא אבל מי רגלים עד שיתן לתוכן מים: וכמה ירחיק מהם. ממי רגלים: גמ' מגמגם. במרוצה: יותר מג' פסוקים. כגון בבית הכנסת דאי אפשר לפחות, כדתנן (מגילה פ"ג ד' כג:) הקורא בתורה לא יפחות מג' פסוקים: והתניא לצדדין. א"נ להלך עד שתהא לאחוריו: דאפשר. לילך לפניו ילך לפניו עד שתהא לאחוריו: לא אפשר. כגון יש נהר לפניו מסתלק לצדדים:

תוספות

ונחזי עזרא היכי תקן. בהרבה מקומות (ב) גבי שאר תקנות לא פריך גמרא הכי אלא שאני הכא לדבר הרגיל בכל יום הוא על כן אנו זכורים: ולית הלכתא כוותיה. דטבילה בכל יום[ז] בארבעים סאה אלא אפילו לאחרים נמי סגי בתשעה קבין אי נמי הכי פירושו ולית הלכתא כוותיה אלא כר' יהודה בן בתירא דאמר[ח] דברי תורה אין מקבלין טומאה וי"מ דוקא לתורה אבל לתפלה צריך [ט] טבילה ופי' ר"י דלא שנא והטובל בערב יוה"כ אין לו לברך והמברך הוי ברכה לבטלה:

[ס] אלא דכולי עלמא חוזר לראש. וה"ה דהו"מ לאוקמי דכולי עלמא אין חוזר לראש ומדלא מוקי הכי ש"מ דהלכה דחוזר לראש וכן לקמן (ג) בהדיא אמר ר' אבהו חוזר לראש ותימה דבמסכת ר"ה (דף לד:) א"ר יוחנן שמע תשע תקיעות בט' שעות ביום יצא אלמא תקיעות מצטרפות אע"ג דשהה כדי לעשות כולם וכן במגילה (פ"ב ד' יח:) נמי דאמרינן[ט] אמר רב אין הלכה כרבי מונא דאמר אם שהה חוזר לראש דקאמר נקוט דרב ביבי בידך ואומר השר מקוצי דיש לחלק דשאני הכא דאין ראוי לקרות וכן לקמן (ד' כד:) דרבי אבהו אזל במבואות המטונפות דהתם כ"ע מודו דחוזר לראש אבל היכא דגברא חזי כמו מגילה ושופר כולי עלמא מודו דאינו חוזר לראש אלא למקום שפסק ורבינו יהודה פירש (ד) דהכא לא מצי למימר דכולי עלמא דאין חוזר לראש ובדשהה קמיפלגי דהא לכ"ע הוי גברא חזי כיון דאינו חוזר לראש אבל ודאי אי הו"מ למימר הכי הוה אמר ליה[י]:

והא זבח רשעים תועבה. פר"י דדוקא במקום שהיה יכול להסתפק ולתלות שיש שם צואה: אע"פ שהתפלל תפלתו תועבה. והוי מעוות לא יוכל לתקן ור"י פי' דיחזור ויתפלל:

ממתין עד שיכלו המים. במסתין על גבי קרקע או ע"ג בגדים ואין שם טופח ע"מ להטפיח כדמשמע לקמן (ד' כה:) כגון דעביד טיף טיף שנבלעין מהרה כן פי' הרב רבי יוסף ומיהו נראה אפילו אם יש כאן טופח על מנת להטפיח מותרין כיון דמדאורייתא אינן אסורין אלא כנגד העמוד בלבד ורבנן הוא דגזור[ס] וכיון שעומד כבר בתפלתו לא אטרחוהו רבנן לחזור בתפלה:

חייבין

עין משפט נר מצוה

נג א מיי' פ"ד מהל' תפלה הלכה ו:
נד ב מיי' פ"ב מהלכות ק"ש הלכה ז:
נה ג ד מיי' פ"ד מהל' תפלה הל' ט סמג עשין י"ט טוש"ע או"ח סימן פא סעיף ב:
נו ה מיי' וסמג שם טוש"ע או"ח סימן עו סעיף ח:
נז ו ז מיי' שם הל' יג סמג שם טוש"ע א"ח סימן עח:

תורה אור השלם

א) זֶבַח רְשָׁעִים תּוֹעֵבָה אַף כִּי בְזִמָּה יְבִיאֶנּוּ: [משלי כא, כז]

לעזי רש"י

פורטיג"ו. פירוש כניסת הבית חדר שלפני הטרקלין, פרוזדור (רש"י אבות פ"ד מט"ז):

משנת ראשונים

ונחזי עזרא היכי תקן. לא מבעיא לן בכל דוכתא הכי, אלא הכא ולקמן (לג.) גבי סדר הבדלה, לפי שהוא דבר הרגיל בכל יום ובכל מוצאי שבת וכולי עלמא שייכי בהו, ואין ראוי שיפול בדבר זה מחלוקת. [תוספות הרא"ש]

במה דברים אמורים לעצמו אבל לאחרים ארבעים סאה. שיש להחמיר לאחרים לפי שצריך לבאר דבריו ולהאריך יותר, ועוד דעיקר טבילה דאסמכוה אקרא היינו לאחרים דכתיב יום אשר עמדת וסמיך ליה והודעתם לבניך. [תוספות הרא"ש]

הבו לי לדידי לברוך דליכא עילואי לא האי ולא האי. יש אומרים שאיני צריך טבילה. ויש אומרים דפירושו שראה קרי ואמר לא טבלתי כלל דסבירא ליה דבטלוה לטבילותא ואינו צריך לטבול. [הריטב"א]

לא יפסיק אלא יקצר. ולא יאמר אלא פתיחה וחתימה, כגון ברך ה' אלקינו את השנה הזאת בא"י מברך השנים וכן בכל הברכות, וכן בדברי תורה פירשו בגמ' שהוא מגמגם וקורא, הא אם לא התחיל לא יתחיל אף בהרהור. [מאירי]

אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תהא הנץ החמה. לסוף העולם כלפי חוץ יש בעובי הרקיע דלתות, וכלפי העולם חלון קצר, וכשהולכת החמה חוץ לעולם בדלתות שערי מזרח אז עמוד השחר, וכשהולכת אצל החלון שכלפי העולם אז הנץ החמה. [פירושי סידור התפלה לרוקח]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) ב"ק פב., ב) תוספתא פ"ב ע"ש, ג) [לעיל כא.], ד) [ע' פירש"י לקמן כה: ד"ה מי המשרה], ה) מגילה כז:, ו) [עי' תוס' ערובין סד. ד"ה שכור], ז) עמוד א, ח) לעיל עמוד א, ט) [ע' תוספו' חולין קכב: ד"ה לגבל], י) ע"ע תוס' לעיל יג: סוד"ה שואל, כ) לקמן כה ע"א.

רב נסים גאון

היה עומד בתפלה ונזכר שהוא בעל קרי לא יפסיק. אמרי' עלה בתלמוד ארץ ישראל [פ"ג הלכה ה'] מתניתא ברבים אבל בינו לבין עצמו מפסיק וכר' מאיר ברם כר' יהודה אפי' בינו לבין עצמו אינו מפסיק כשאין לו מים לטבול אבל יש לו מים לטבול אפי' ר' יהודה מודה שהוא מפסיק:

הגהות הב"ח

(א) במשנה רש"י ד"ה עד שיתן כו'. ובגמ' פריך כמה: (ב) תוס' ד"ה ונחזי וכו' בהרבה מקומות. נ"ב בפרק אין עומדין דף ל"ג גבי הבדלה פריך תלמודא נמי הכי וצריך לומר ג"כ כמ"ש התוספות הכא: (ג) ד"ה אלא וכו' וכן לקמן. נ"ב סוף דף כ"ד: (ד) בא"ד ורבינו יהודה פירש. נ"ב עיין בספר נחלת צבי סימן ס"ה סק"א תמצא באור לדברים אלו:

הגהות וציונים

א] בכת"י ואתו תנאי ואמוראי ופליגי וכו' [וכן להלן בסמוך], וכ"ה הגירסא הנכונה דגם תנאי פליגי בהא דת"ר בעל קרי וכו' והתם במרגיל כדאמר שלא יהיו ת"ח מצויים כו' וכן ר' יהודה גלוסטרא ור"ע וכדאמר נמי לעיל "מכדי כולהו אמוראי ותנאי" בדעזרא וכו' (דק"ס, ועי' שפ"ח): ב] בכת"י דאמר מר (וכ"ה ברש"י): ג] בשו"ת הרשב"א ח"א סי' ריט ובחידושיו כאן כתב שהגי' הנכונה בדברי רבא היא הלכתא בריא המרגיל ארבעים סאה וחולה המרגיל ובריא לאונסו תשעה קבין וחולה לאונסו ולא כלום ולפי גירסא זו פסק רבא כרבין, ועיין אור שמח הל' תפלה פ"ד ה"ו שמיישב דברי רבא לפי גירסתנו שקשה דלענין חולה המרגיל פוסק כרב דימי שחייב לטבול בארבעים סאה, ולענין חולה לאונסו פוסק כרבין שפטור מכלום: ד] נ"א מאי תקנתא להדר ולצלי (גליון) כ"ה בדפו"י ועיין מהרש"א [שמחקן], דמדברי התוס' ד"ה אע"פ נראה דאין זה מדברי התלמוד, ומפירוש רש"י שבתוס' נכתב בגמ' עכ"ל.

ה] בכת"י ובתוס' וברוב הראשונים הגירסא ממתין, וי"ג פוסק וממתין: ו] הגמרא שם לא נקטה הלשון "חסורי מחסרא" עיי"ש (שפתי חכמים, ועיין בתוס' אנשי שם במשניות שמבאר למה לא אמרו חסורי מחסרא): ז] תיבות "בכל יום" ליתא בדפו"ר, ובנמוקי הגרי"ב כתב על תיבת "אלא" אפילו לאחרים דלהלן, שצ"ל אי נמי אפילו לאחרים. ולפ"ז א"ש גירסא דלפנינו: ח] [שייך לדף כג ע"א] (גליון): ט] צ"ל וכן במגילה נמי אמרינן רב ביבי מתני איפכא רב אמר אין הלכה כר' מונא דאמר אם שהה חוזר לראש וקאמר נקוט דרב ביבי בידך (חשק שלמה עיי"ש):

קבין[יב]. **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, אַרְבָּעִים סְאָה** מועילים לטהר בעל קרי **מִכָּל מָקוֹם** - בכל ענין שהוא[יג].

הגמרא מביאה אמוראים שנחלקו בביאור הרישא של הברייתא:

רַבִּי יוֹחָנָן וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, וְרַבִּי אֶלְעָזָר וְרַבִּי יוֹסֵי בְּרַבִּי חֲנִינָא נחלקו בדברי הברייתא, **חַד מֵהַאי זוּגָא וְחַד מֵהַאי זוּגָא אַרֵישָׁא** - אחד מהזוג הראשון [רבי יוחנן או רבי יהושע בן לוי] ואחד מהזוג השני [רבי אלעזר או רבי יוסי ברבי חנינא] נחלקו בדברי תנא קמא השנויים ברישא של הברייתא, **חַד** - אחד מהם **אָמַר, הָא דְּאָמְרַת** - מה שאמרת [תנא קמא], **בַּמֶּה דְּבָרִים אֲמוּרִים** שנתינת תשעה קבין מטהרת בעל קרי לעסוק בתורה, ללמוד **לְעַצְמוֹ, אֲבָל** ללמד **לַאֲחֵרִים** צריך לטבול **בְּאַרְבָּעִים סְאָה, לֹא שָׁנוּ** - לא אמרת דין זה **אֶלָּא לְחוֹלֶה הַמַּרְגִּיל** - הממשיך את הקרי עליו, שראה קרי מחמת ששימש מיטתו, **אֲבָל לְחוֹלֶה** שראה קרי **לְאוֹנְסוֹ** - שלא ברצונו, ולא מחמת ששימש את מיטתו, די לו בנתינת **תִּשְׁעָה קַבִּין** אף כדי ללמד לאחרים. **וְחַד** - ואחד מהם **אָמַר, כֹּל** שרוצה ללמד **לַאֲחֵרִים, אֲפִילּוּ חוֹלֶה לְאוֹנְסוֹ** אינו רשאי **עַד דְּאִיכָּא** - שיהא לו **אַרְבָּעִים סְאָה** ויטבול בהם.

מחלוקת נוספת בביאור הסיפא של הברייתא:

וְחַד מֵהַאי זוּגָא וְחַד מֵהַאי זוּגָא אַסֵּיפָא - ואחד מהזוג הראשון ואחד מהזוג השני נחלקו בדברי רבי יהודה השנויים בסיפא של הברייתא, **חַד** - אחד מהם **אָמַר, הָא דְּאָמַר רַבִּי יְהוּדָה אַרְבָּעִים סְאָה** מועילים לטהר בעל קרי **מִכָּל מָקוֹם** - בכל ענין שהוא, **לֹא שָׁנוּ** - לא אמר כן **אֶלָּא** כשהמים שטבל בהם היו **בְּקַרְקַע, אֲבָל** אם הם **בְּכֵלִים לֹא** הועילה לו הטבילה[יד]. **וְחַד** - ואחד מהם **אָמַר, אֲפִילּוּ בְּכֵלִים נַמִּי** - גם מועילה לו הטבילה.

הגמרא מקשה על אחת מהדעות, שמלשונו של רבי יהודה לא משמע כן:

אומרת הגמרא, **בִּשְׁלָמָא לְמַאן דְּאָמַר** - מובן הדבר לדעת האומר שלרבי יהודה יכול לטבול **אֲפִילּוּ בְּכֵלִים, הַיְינוּ דְּקָתָנֵי** - לכך שנינו **'רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר אַרְבָּעִים סְאָה מִכָּל מָקוֹם'**, שבא להקל ולומר שבכל ענין טבילת בעל קרי מועילה, ואפילו בכלים, ואינה כטבילות שאר הטמאים שצריך שיהיו בקרקע[טו], **אֶלָּא לְמַאן דְּאָמַר** - לדעת האומר **שֶׁבְּקַרְקַע אִין** - אכן מועילה הטבילה, אבל **בְּכֵלִים לֹא** מועילה הטבילה, אם כן מה שאמר רבי יהודה **'מִכָּל מָקוֹם', לְאֲתוּיֵי מַאי** - מה בא לרבות. מתרצת הגמרא, **לְאֲתוּיֵי** - רבי יהודה בא לרבות שטבילת בעל קרי מועילה גם **בְּמַיִם שְׁאוּבִין**, ואינה כטבילת שאר הטמאים שאינה כשרה במים שאובים[טז].

הגמרא מביאה מעשה שבו דנו בברייתא הנ"ל:

רַב פָּפָּא וְרַב הוּנָא בְּרֵיהּ דְּרַב יְהוֹשֻׁעַ וְרָבָא (בְּרַבִּי) בַּר שְׁמוּאֵל כְּרִיכוּ רִיפְתָּא בַּהֲדֵי הֲדָדֵי - כרכו פת ביחד, כלומר אכלו סעודה ביחד, **אָמַר לְהוּ רַב פָּפָּא, הַבוּ לִי לְדִידִי לִבְרוּךְ** - תנו לי לברך[יז], משום **דְּנָפוּל עִילָוַאי** - שנפלו עלי **תִּשְׁעָה קַבִּין** ונטהרתי מטומאת קרי שהיתה עליי[יח]. **אָמַר לְהוּ רָבָא (בְּרַבִּי) [בַּר] שְׁמוּאֵל, תְּנִינָא** - שנינו בברייתא, **בַּמֶּה דְּבָרִים אֲמוּרִים** שמועיל נפילת תשעה קבין, ללמוד **לְעַצְמוֹ, אֲבָל** ללמד **לַאֲחֵרִים** צריך לטבול **בְּאַרְבָּעִים סְאָה** דווקא, וכאן שרוצה אתה להוציא אחרים בברכת המזון, נחשב כמו ללמד לאחרים וצריך לזה טבילה בארבעים סאה, **אֶלָּא הַבוּ לִי לְדִידִי לִבְרוּךְ** - תנו לי לברך, משום **דְּנָפוּל עִילָוַאי** - שנפלו עלי **אַרְבָּעִים סְאָה**, כלומר טבלתי בארבעים סאה[יט]. **אָמַר לְהוּ רַב הוּנָא, הַבוּ לִי לְדִידִי לִבְרוּךְ** - תנו לי לברך, **דְּלֵיכָּא עִילָוַאי לֹא הַאי וְלֹא הַאי** - שלא הוצרכתי לא לזו ולא לזו, שלא נטמאתי בטומאת קרי כלל[כ].

רַב חָמָא טָבִיל בְּמַעֲלֵי יוֹמָא דְּפִסְחָא - היה רגיל לטבול בערב פסח בארבעים סאה, כדי[כא] **לְהוֹצִיא** את **הָרַבִּים יְדֵי חוֹבָתָן**[כב]. מסיימת הגמרא, **וְלֵית הִלְכְתָא כְּוָותֵיהּ** - אבל אין הלכה כמותו, אלא הלכה כרבי יהודה בן בתירא שבעל קרי אינו צריך טבילה כלל[כג].

★ ★ ★

משנה

המשנה ממשיכה בענין בעל קרי האסור בתפילה ובברכות (לעיל כ:):

הָיָה עוֹמֵד בַּתְּפִלָּה וְנִזְכַּר שֶׁהוּא בַּעַל קֶרִי, לֹא יַפְסִיק תפילתו **אֶלָּא**

יב. **הטעם** שצריך להחמיר בלימוד לאחרים הוא מפני שצריך לפרש דבריו יותר. ועוד, שעיקר טבילת בעל קרי הסמיכוהו על מה שנאמר (דברים ד ט) 'והודעתם לבניך ולבני בניך' [ראה לעיל כא:], והיינו ללמד תורה לאחרים. תוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה אבל).

יג. **להלן** תבאר הגמרא את דברי רבי יהודה.

יד. **טבילה** בכלים אינה מועלת מן התורה, ונלמד ממה שכתוב (ויקרא יא לו) 'אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור', הפסוק הקיש מקוה למעין, וכמו שמעין בקרקע אף מקוה אינו כשר אלא בקרקע. ונחלקו הראשונים אם מדרשה זו יש ללמוד גם לטבילה במקוה שכולו שאוב, שלא נעשה המקוה בידי שמים, שאינה טבילה מדאורייתא, או שטבילה במים שאובים אינה אלא מדרבנן משום גזירה שמא יטבול בכלי. תוספות (ב"ב סו. ד"ה מכלל). ולענין טבילת בעל קרי הקילו יותר מבשאר טבילות, ונחלקו אמוראים אם הקילו רק שתהא כשירה במים שאובין, או אף במים שבכלי.

טו. **שאם** בא להחמיר ולומר שבין ללומד בעצמו ובין המלמד אחרים צריך טבילה בארבעים סאה, היה לו לומר 'לעולם ארבעים סאה'. חדש האביב (ד"ה מכל). ובשערי ציון (ד"ה מ"מ) כתב עוד, שבעל כרחך אין לומר שרבי יהודה הוא המחמיר, שכן מצאנו לעיל במשנה (כ:) שרבי יהודה מיקל בענין טומאת בעל קרי.

טז. **ראה** לעיל בהערה שנחלקו הראשונים אם פסול מים שאובים הוא מדאורייתא.

יז. **כלומר** לברך ברכת המזון על כוס של ברכה ולהוציא את כולם ידי חובתם, וכמו שאמרו רב ורב הונא (להלן נג:) לבניהם שיהיו מחזרים לברך על הכוס. שפתי חכמים (ד"ה הבו). אמנם ראה צרור החיים (ד"ה הבו) שביאר שהכוונה לברכת המוציא, הובאו דבריו בילקוט ביאורים.

יח. **אמרו** כן כדי לשמוע מה דעת חבריהם בענין זה, שאם לא כן יש בזה חציפות לפרסם עניינים אלו. אדרת אליהו (ד"ה אמר).

יט. **רש"י** (ד"ה דנפול). וכמו שהתבאר לעיל (ע"א) שארבעים סאה מועילים רק בטבילה ולא בנתינה. יעב"ץ (ברש"י שם). ומשום שנקט רב פפא בלשונו 'דנפול' נקט גם רבא לשון זה. שיטה מקובצת (ד"ה אלא). אמנם ראה רש"ש (ברש"י שם) שכתב, שיש אופן שאדם שנפלו עליו ארבעים סאה נטהר, הובאו דבריו בילקוט ביאורים.

כ. **רש"י** (ד"ה לא). ואין צריך לומר שרב הונא לא היה נשוי ולא ראה קרי מעולם, אלא אפשר לומר שבאותו יום לא ראה, ואיננו טבול יום, ועדיף הוא מהם שהם טבולי יום. צל"ח (ד"ה דליכא). ובחדש האביב (ד"ה אמר להו) הביא בשם גורי האר"י, שהטובל לקריו נשאר עליו רושם של טומאה כל אותו היום. אמנם השיטה מקובצת (ד"ה אמר להו, בפירוש השני) ביאר, שראה קרי, ובמה שאמר שלא טבל ולא נפלו עליו תשעה קבין התכוין לומר שיכול הוא לברך אף שלא נטהר, כיון שהלכה כרבי יהודה בן בתירא שביטלו את טבילת עזרא.

כא. **יש** לדקדק שהרי בלא זה צריך לטבול בערב פסח, שהרי אמרו (ר"ה טז:) חייב אדם לטהר עצמו ברגל. וראה בצל"ח (ביצה יח: ברש"י ד"ה וכ"ה) שכתב בדעת רש"י (שם) ש'חייב אדם לטהר עצמו ברגל' היינו ברגל עצמו, והביא כמה ראיות לדבר זה, ולא כדעת המהרש"ל שצריך לטבול קודם הרגל. והברכת אהרן (מאמר קפג) כתב, שמכאן מוכח כמו שמצדד השאגת אריה (סי' סז) [וכן כתב הצל"ח (ביצה שם) בדעת הרמב"ם (טומאת אוכלין פט"ז ה"י)] שהחיוב לטהר עצמו ברגל נהג רק בזמן שבית המקדש היה קיים, משום שהסיבה שצריכים לטהר הוא כדי שיוכלו להיכנס לבית המקדש ולקיים את חובות הרגל, ובזמן הזה שאין בית המקדש קיים, אין חיוב על האדם לטהר עצמו [עוד כתב הצל"ח (שם) שאפילו בזמן שהיה בית המקדש קיים לא היה חיוב זה אלא למי שהוא בירושלים או בסמוך לירושלים שיכול לבא שם ברגל, אבל לאלו הרחוקים מירושלים ואינם עולים לרגל, אין חיוב לטהר עצמם ברגל. וגם לפי זה מיושב מדוע לא היה טובל אם לא שהיה צריך להוציא את הרבים].

כב. **אבל** בשאר ימות השנה כשלא היה מוציא את הרבים לא היה טובל, אלא היה נותן על עצמו תשעה קבין [אבל גם בשאר ימות השנה, אם היה רוצה להוציא את הרבים היה טובל, אלא שבערב פסח דרכו היתה להוציא את הרבים. יעב"ץ]. רש"י (ד"ה טביל). עוד כתב רש"י (שם) שרב חמא טבל ובירך, וביארו היעב"ץ (ברש"י שם) והצל"ח (ד"ה רב) ועוד, שכוונתו לומר שבירך על הטבילה. ולענין זה אמרה הגמרא להלן שאין הלכה כמותו, שכיון שלהלכה בעל קרי אינו צריך טבילה כלל, ממילא גם אם מחמיר וטובל אין לו לברך [וכמו שכתבו התוספות (ד"ה ולית, בפירוש השני) שבעל קרי הטובל בערב יום הכפורים אין לו לברך]. וביאר הצל"ח שלכך הוצרך רש"י לפרש כן, כי לענין הטבילה עצמה מה שייך לומר שאין הלכה כמותו, וכי אין אדם רשאי להחמיר על עצמו ולטבול. והשלמה משנתו (ברש"י שם) פירש, שכוונת רש"י לומר שהיה דרכו לברך בליל הסדר להוציא את מי שלא היה יודע לברך בעצמו את הברכות שאומרים בפסח, כגון ברכת אשר גאלנו וברכות מצה ומרור, שאינם שגורות בפיהם. ולכך טבל בארבעים סאה, כיון שהוא כמו המלמד לאחרים [וכן ביאר השיטה מקובצת (ד"ה ולית)]. ומה שאמרה הגמרא שאין הלכה כמותו, אף שיש לומר שגם אם אין צריך לטבול מכל מקום הוא החמיר על עצמו, משום שאף קודם שביטלו את הטבילה לא היה צריך לעשות כן, כי רק ללמד לאחרים צריך לטבול בארבעים סאה, אבל להוציא אחרים ידי חובת ברכות די בנתינת תשעה קבין. שלמה משנתו (שם).

כג. **רש"י** (ד"ה ולית, בתירוץ השני). ועוד פירש (בתירוץ הראשון) שמה שאמרה הגמרא שאין הלכה כמותו, היינו שאפילו כדי ללמד לאחרים די בנתינת תשעה קבין.

בקילעא דרב אושעיא אתו ושאלו לרב אסי אמר להו לא שנו אלא לחולה המרגיל אבל לחולה לאונסו פטור מכלום א"ר יוסף אצטמיד חצביה דרב נחמן. מכדי כולהו אמוראי ותנאי בדעזרא קמיפלגי ונחזי עזרא היכי תקן אמר אביי עזרא תקן לבריא המרגיל מ' סאה ובריא לאונסו ט' קבין ואתו אמוראי[א] ופליגי בחולה מר סבר חולה המרגיל כבריא המרגיל וחולה לאונסו כבריא לאונסו ומר סבר חולה המרגיל כבריא לאונסו וחולה לאונסו פטור מכלום אמר רבא נהי דתקן עזרא טבילה נתינה מי תקן והאמר[ב] מר [ה] עזרא תקן טבילה לבעלי קריין אלא אמר רבא עזרא תקן טבילה לבריא המרגיל מ' סאה ואתו רבנן והתקינו לבריא לאונסו ט' קבין ואתו אמוראי וקא מיפלגי בחולה מר סבר חולה המרגיל כבריא המרגיל וחולה לאונסו כבריא לאונסו ומר סבר לבריא המרגיל מ' סאה וחולה המרגיל כבריא לאונסו ט' קבין אבל לחולה לאונסו פטור מכלום אמר רבא [א] הלכתא בריא המרגיל וחולה המרגיל[ג] ארבעים סאה ובריא לאונסו תשעה קבין אבל לחולה לאונסו פטור מכלום: [ב] ת"ר בעל קרי שנתנו עליו ט' קבין מים טהור בד"א לעצמו אבל לאחרים ארבעים סאה ר' יהודה אומר מ' סאה מכל מקום ר' יוחנן וריב"ל ור"א ור' יוסי בר' חנינא חד מהאי זוגא וחד מהאי זוגא ארישא חד אמר הא דאמרת במה דברים אמורים לעצמו אבל לאחרים מ' סאה לא שנו אלא לחולה המרגיל אבל לחולה לאונסו ט' קבין וחד אמר כל לאחרים אפילו חולה לאונסו עד דאיכא מ' סאה וחד מהאי זוגא וחד מהאי זוגא אסיפא חד אמר הא דאמר רבי יהודה מ' סאה מכל מקום לא שנו אלא בקרקע אבל בכלים לא וחד אמר אפי' בכלים נמי בשלמא למ"ד אפי' בכלים היינו דקתני ר' יהודה אומר מ' סאה מכל מקום אלא למ"ד בקרקע אין בכלים לא מכל מקום לאתויי מאי לאתויי מים שאובין. רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע ורבא (ברבי) בר שמואל כריכו ריפתא בהדי הדדי א"ל רב פפא הבו לי לדידי לברוך דנפול עילואי ט' קבין אמר להו רבא (ברבי) [בר] שמואל תנינא במה דברים אמורים לעצמו אבל לאחרים מ' סאה אלא הבו לי לדידי לברוך דנפול עילואי ארבעים סאה אמר להו רב הונא הבו לי לדידי לברוך דליכא עילואי לא האי ולא האי רב חמא טביל במעלי יומא דפסחא להוציא רבים ידי חובתן ולית הלכתא כוותיה:

מתני' [ג] היה עומד בתפלה ונזכר שהוא בעל קרי לא יפסיק אלא יקצר ירד [ב] לטבול אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תהא הנץ החמה יעלה ויתכסה ויקרא ואם לאו יתכסה במים ויקרא ולא יתכסה לא במים הרעים ולא [ד] במי המשרה עד שיטיל [ה] לתוכן מים וכמה ירחיק מהן ומן הצואה ד' אמות:

גמ' ת"ר היה עומד בתפלה ונזכר שהוא בעל קרי לא יפסיק אלא יקצר היה קורא בתורה ונזכר שהוא בעל קרי אינו מפסיק ועולה אלא מגמגם וקורא ר"מ אומר אין בעל קרי רשאי לקרות בתורה יותר מג' פסוקים. תניא אידך [ג] היה עומד בתפלה וראה צואה כנגדו מהלך לפניו עד שיזרקנה לאחוריו ד' אמות והתניא לצדדין ל"ק [ד] הא דאפשר הא דלא אפשר. [ה] היה מתפלל ומצא צואה במקומו אמר רבה אע"פ שחטא תפלתו תפלה מתקיף ליה רבא והא [א] זבח רשעים תועבה אלא אמר רבא הואיל וחטא [י] אע"פ שהתפלל תפלתו תועבה[ד]: ת"ר [ו] היה עומד בתפלה ומים שותתין על ברכיו פוסק[ה] עד שיכלו המים וחוזר ומתפלל להיכן חוזר רב חסדא ורב המנונא חד אמר חוזר לראש וחד אמר [ז] למקום שפסק לימא בהא קמיפלגי

מר

רש"י

בקילעא. כניסת הבית, חדר שלפני הטרקלין שקורין פורטיג"ו בלע"ז: אצטמיד. נתחזקו סבריו ונלמדו, כלומר צורך לנו עוד בו: וקא מיפלגי אמוראי. רב דימי ורבין: דאמר מר. גבי עשר תקנות, בב"ק בפרק מרובה: אמר רבא הלכתא וכו'. אפלוגתא דאמוראי הוא דפסק רבא דפליגי אליבא דרבנן, מיהו השתא אנן כרבי יהודה בן בתירא נהגינן כדאמר רב נחמן לעיל[י] ורב נחמן בר יצחק בתרא הוא: לעצמו. לעסוק בתורה לעצמו, אבל ללמד לאחרים מ' סאה: ור"י אומר מ' סאה מ"מ. מ' סאה שאמרו בכל ענין שהן, ולקמן מפרש לה: חד מהאי זוגא וחד מהאי זוגא. פליגי ארישא בפירושא דמילתא דת"ק: אסיפא. דר' יהודה: ל"ש אלא בקרקע. לא תימא מ"מ דר' יהודה לאכשורי בכלי אתא, דאין כשר אלא מ' סאה בקרקע. ולקמן בעי א"כ מאי מ"מ: אבל לאחרים מ' סאה. והכא נמי דלאפוקי אחרים ידי חובתן כלאחרים דמי: דנפול עילואי. לאו דוקא, אלא טבלתי במ' סאה: לא האי ולא האי. לא הוצרכתי לא לזו ולא לזו, שלא ראיתי קרי: טבל. וצירך, רגיל היה לעשות כן דהו"ל ללמד אחרים, ובשאר ימות השנה לא היה טובל אלא נותן עליו ט' קבין: ולית הלכתא כוותיה. דכי היכי דלעצמו בנתינה לאחרים נמי בנתינה, אי נמי דקיי"ל כרבי יהודה בן בתירא:

מתני' לא יפסיק. תפלתו לגמרי, אלא יקצר כל ברכה וברכה ואומר כל הברכות בקוצר: במים הרעים. מים סרוחים: עד שיתן לתוכן מים. ובגמרא (ד' כה:) (א) מפרש כמה מיא רמי ואזיל, ומפרש לה בחסורי מחסרא[ו] והכי קתני לא יקרא אבל מי רגלים עד שיתן לתוכן מים: וכמה ירחיק מהם. ממי רגלים: גמ' מגמגם. במרוצה: יותר מג' פסוקים. כגון בבית הכנסת דאי אפשר לפחות, כדתנן (מגילה פ"ג ד' כג:) הקורא בתורה לא יפחות מג' פסוקים: והתניא לצדדין. א"צ להלך עד שתהא לאחוריו: דאפשר. לילך לפניו ילך לפניו עד שתהא לאחוריו: לא אפשר. כגון יש נהר לפניו מסתלק לצדדים:

תוספות

ונחזי עזרא היכי תקן. בהרבה מקומות (ג) גבי עשר תקנות לא פריך גמרא הכי אלא שאני הכא לדבר הרגיל בכל יום הוא על כן אנו זכורים: ולית הלכתא כוותיה. דטבילה בכל יום[ז] בארבעים סאה אלא אפילו לאחרים נמי סגי בתשעה קבין אי נמי הכי פירושו ולית הלכתא כוותיה אלא כר' יהודה בן בתירא דאמר[ח] דברי תורה אין מקבלין טומאה וי"מ דוקא לתורה אבל לתפלה צריך [ט] טבילה ופי' ר"י דלא שנא והטובל בערב יוה"כ אין לו לברך והמברך הוה ברכה לבטלה:

[ח] אלא דכולי עלמא חוזר לראש. וה"ה דהו"מ לאוקמי דכולי עלמא אין חוזר לראש ומדלא מוקי הכי ש"מ דהלכה דחוזר לראש וכן לקמן (ג) בהדיא אמר ר' אבהו חוזר לראש ותימה דבמסכת ר"ה (דף לד:) א"ר יוחנן שמע תשע תקיעות בט' שעות ביום יצא אלמא תקיעות מצטרפות אע"ג דשהה כדי לעשות כולם וכן במגילה (פ"ב ד' יח:) נמי דאמרינן[ט] אמר רב אין הלכה כרבי מונא דאמר אם שהה חוזר לראש דקאמר נקוט דרב ביבי בידך ואומר הסר מקולי דיש לחלק דשאני הכא דאין ראוי לקרות וכן לקמן (ד' כד:) דרבי אבהו אזל במבואות המטונפות דהתם כ"ע מודו דחוזר לראש אבל היכא דגברא חזי כמו מגילה ושופר כולי עלמא מודו דאינו חוזר לראש אלא למקום שפסק ורבינו יהודה פירש (ד) דהכא לא מצי למימר דכולי עלמא דאין חוזר לראש ובדשהה קמיפלגי דהא לכ"ע הוי גברא חזי כיון דאינו חוזר לראש אבל ודאי אי הו"מ למימר הכי הוה אמר ליה[י]:

והא זבח רשעים תועבה. פר"י דדוקא במקום שהיה יכול להסתפק ולתלות שיש שם צואה:

אע"פ שהתפלל תפלתו תועבה. והוי מעוות לא יוכל לתקן ור"י פי' דיחזור ויתפלל:

ממתין עד שיכלו המים. במשתין על גבי קרקע או ע"ג בגדים ואין שם טופח ע"מ להטפיח כדמשמע לקמן (ד' כה:) כגון דעביד טיף טיף שנבלעין מהרה כן פי' הרב רבי יוסף ומיהו נראה אפילו אם יש בהן טופח על מנת להטפיח מותרין כיון דמדאורייתא אינן אסורין אלא כנגד העמוד בלבד ורבנן הוא דגזור[כ] וכיון שעומד כבר בתפלתו לא אטרחוהו רבנן לחזור בתפלה:

חייסינן

עין משפט נר מצוה

נג א מיי' פ"ד מהל' תפלה הלכה ו:

נד ב מיי' פ"ג מהלכות ק"ש הלכה ז:

נה ג ד מיי' פ"ד מהל' תפלה הל' ט סמג עשין י"ט טוש"ע או"ח סימן פא סעיף ב:

נו ה מיי' וסמג שם טוש"ע או"ח סימן עו סעיף ח:

נז ו ז מיי' שם הל' יג סמג שם טוש"ע א"ח סימן עח:

תורה אור השלם

א) זֶבַח רְשָׁעִים תּוֹעֵבָה אַף כִּי בְזִמָּה יְבִיאֶנּוּ: [משלי כא, כז]

לעזי רש"י

פורטיג"ו. פירוש כניסת הבית חדר שלפני הטרקלין, פרוזדור (רש"י אבות פ"ד מט"ז):

משנת ראשונים

ונחזי עזרא היכי תקן. לא מבעיא לן בכל דוכתא הכי, אלא הכא ולקמן (לג.) גבי סדר הבדלה, לפי שהוא דבר הרגיל בכל יום ובכל מוצאי שבת וכולי עלמא שייכי בהו, ואין ראוי שיפול בדבר זה מחלוקת. [תוספות הרא"ש]

במה דברים אמורים לעצמו אבל לאחרים ארבעים סאה. שיש להחמיר לאחרים לפי שצריך לבאר דבריו ולהאריך יותר, ועוד דעיקר טבילה דאסמכוה אקרא היינו לאחרים דכתיב יום אשר עמדת וסמיך ליה והודעתם לבניך. [תוספות הרא"ש]

הבו לי לדידי לברוך דליכא עילואי לא האי ולא האי. יש אומרים שאיני צריך טבילה. ויש אומרים דפירושו שראה קרי ואמר לא טבלתי כלל דסבירא ליה דבטלוה לטבילותא ואינו צריך לטבול. [הריטב"א]

לא יפסיק אלא יקצר. ולא יאמר אלא פתיחה וחתימה, כגון ברך ה' אלקינו את השנה הזאת בא"י מברך השנים וכן בכל הברכות, וכן בדברי תורה פירשו בגמ' שהוא מגמגם וקורא, הא אם לא התחיל לא יתחיל אף בהרהור. [מאירי]

אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תהא הנץ החמה. לסוף העולם כלפי חוץ יש בעובי הרקיע דלתות, וכלפי העולם חלון קצר, וכשהולכת החמה חוץ לעולם בדלתות שערי מזרח אז עמוד השחר, וכשהולכת אצל החלון שכלפי העולם אז הנץ החמה. [פירושי סידור התפלה לרוקח]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) ב"ק פב., ב) תוספתא פ"ב ע"ש, ג) [לעיל כא.], ד) [ע' פירש"י לקמן כה: ד"ה מי המשרה], ה) מגילה כז:, ו) [עי' תוס' ערובין סד. ד"ה שכור], ז) עמוד א, ח) לעיל עמוד א, ט) [ע' תוספו' חולין קכב: ד"ה לגבלן], י) ע"ע תוס' לעיל יג: סוד"ה שואל, כ) לקמן כה ע"א.

רב נסים גאון

היה עומד בתפלה ונזכר שהוא בעל קרי לא יפסיק. אמרי' עלה בתלמוד ארץ ישראל [פ"ג הלכה ה'] מתניתא ברבים אבל בינו לבין עצמו מפסיק וכר' מאיר ברם כר' יהודה אפי' בינו לבין עצמו אינו מפסיק כשאין לו מים לטבול אבל יש לו מים לטבול אפי' ר' יהודה מודה שהוא מפסיק:

הגהות הב"ח

(א) במשנה רש"י ד"ה עד שיתן כו'. ובגמ' פריך כמה: (ב) תום' ד"ה ונחזי וכו' בהרבה מקומות. נ"ב בפרק אין עומדין דף ל"ג גבי הבדלה פריך תלמודא נמי הכי וצריך לומר ג"כ כמ"ש התוספות הכא: (ג) ד"ה אלא וכו' וכן לקמן. נ"ב סוף דף כ"ד: (ד) בא"ד ורבינו יהודה פירש. נ"ב עיין בספר נחלת צבי סימן ס"ה סק"א תמצא באור לדברים אלו:

הגהות וציונים

א] בכת"י ואתו תנאי ואמוראי ופליגי וכו' [וכן להלן בסמוך], וכ"ה הגירסא הנכונה דגם תנאי פליגי בהא דת"ר בעל קרי וכו' והתם במרגיל כדאמר שלא יהיו ת"ח מצויים כו' וכן ר' יהודה גלוסטרא ור"ע וכדאמר נמי לעיל "מכדי כולהו אמוראי ותנאי" בדעזרא וכו' (דק"ס, ועי' שפ"ח): ב] בכת"י דאמר מר (וכ"ה ברש"י): ג] בשו"ת הרשב"א ח"א סי' ריט ובחידושיו כאן כתב שהגי' הנכונה בדברי רבא היא הלכתא בריא המרגיל ארבעים סאה וחולה המרגיל ובריא לאונסו תשעה קבין וחולה לאונסו ולא כלום ולפי גירסא זו פסק רבא כרבין, ועיין אור שמח הל' תפלה פ"ד ה"ו שמיישב דברי רבא לפי גירסתנו שקשה דלענין חולה המרגיל פוסק כרב דימי שחייב לטבול בארבעים סאה, ולענין חולה לאונסו פוסק כרבין שפטור מכלום: ד] נ"א מאי תקנתא להדר ולצלי (גליון) כ"ה בדפו"י ועיין מהרש"א [שמחקו], דמדברי התוס' ד"ה אע"פ נראה דאין זה מדברי התלמוד, ומפירוש ר"י שבתוס' נכתב בגמ' עכ"ל:

ה] בכת"י ובתוס' וברוב הראשונים הגירסא ממתין, וי"ג פוסק וממתין: ו] הגמרא שם לא נקטה הלשון "חסורי מחסרא" עיי"ש (שפתי חכמים, ועיין בתוס' אנשי שם במשניות שמבאר למה לא אמרו חסורי מחסרא): ז] תיבות "בכל יום" ליתא בדפו"ר, ובנמוקי הגרי"ב כתב על תיבת "אלא" אפילו לאחרים דלהלן, שצ"ל אי נמי אפילו לאחרים. ולפ"ז א"ש גירסא דלפנינו: ח] [שייך לדף כג ע"א] (גליון): ט] צ"ל וכן במגילה נמי אמרינן רב ביבי מתני איפכא רב אמר אין הלכה כר' מונא דאמר אם שהה חוזר לראש וקאמר נקוט דרב ביבי בידך (חשק שלמה עיי"ש):

יְקַצֵּר, כלומר, יתפלל כל ברכה בקצרה, פתיחתה וחתימתה בלבד[כד], ויסיים תפילתו[כה].

מי שֶׁיָּרַד לִטְבּוֹל והגיע זמן קריאת שמע[כו], **אִם יָכוֹל** להספיק לַעֲלוֹת מן המים וּלְהִתְכַּסּוֹת, וְלִקְרוֹת קריאת שמע **עַד שֶׁלֹּא תְּהֵא** הָנֵץ הַחַמָּה, יַעֲלֶה וְיִתְכַּסֶּה וְיִקְרָא[כז], **וְאִם לָאו** - ואם לא יספיק לעלות להתכסות ולקרות קודם הנץ החמה, **יִתְכַּסֶּה בַּמַּיִם**, שלא יהא ליבו רואה את הערוה[כח], **וְיִקְרָא**. ומבארת המשנה, **וְלֹא יִתְכַּסֶּה** ויקרא קריאת שמע, **לֹא בַּמַּיִם הָרָעִים** [-סרוחים] **וְלֹא בְּמֵי הַמִּשְׁרָה** - מים ששורים בהם פשתן והם מסריחים[כט].

וְלא יקרא קריאת שמע כנגד מי רגלים הנתונים בכלי[ל], **עַד שֶׁיַּטִּיל לְתוֹכָן מַיִם**[לא]. **וְכַמָּה יַרְחִיק מֵהֶן** [-ממי הרגלים][לב] **וּמִן הַצּוֹאָה** בשביל לקרות קריאת שמע[לג]. מפרשת המשנה, **אַרְבַּע אַמּוֹת**[לד].

★

גמרא

הגמרא מביאה ברייתא בענין האמור במשנה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **הָיָה עוֹמֵד בַּתְּפִלָּה וְנִזְכַּר שֶׁהוּא בַּעַל קֶרִי, לֹא יַפְסִיק אֶלָּא יְקַצֵּר** ויסיים תפילתו. **הָיָה קוֹרֵא בַּתּוֹרָה** [בקריאת התורה שבבית הכנסת], **וְנִזְכַּר שֶׁהוּא בַּעַל קֶרִי, אֵינוֹ מַפְסִיק וְעוֹלֶה** - אין מפסיק קריאתו והולך, **אֶלָּא מְגַמְגֵּם וְקוֹרֵא**, כלומר, קורא במרוצה ומסיים הקריאה[לה]. **רַבִּי מֵאִיר אוֹמֵר, אֵין בַּעַל קֶרִי רַשַּׁאי לִקְרוֹת בַּתּוֹרָה יוֹתֵר מִשְּׁלֹשָׁה פְּסוּקִים**, ומשקרא שלשה פסוקים מפסיק קריאתו[לו].

★

הגמרא דנה בענין הרואה צואה במקום שמתפלל:

תַּנְיָא אִידָךְ - בברייתא אחת שנינו, **הָיָה עוֹמֵד בַּתְּפִלָּה וְרָאָה צוֹאָה כְּנֶגְדּוֹ, מְהַלֵּךְ לְפָנָיו עַד שֶׁיִּזְרְקֶנָּה לַאֲחוֹרָיו אַרְבַּע אַמּוֹת**, כלומר, הולך אל מול פניו עד שתהיה הצואה מאחוריו בריחוק של ארבע אמות[לז].

מקשה הגמרא, **וְהָתַנְיָא** בברייתא, לגבי העומד בתפילה וראה צואה כנגדו, שמהלך **לִצְדָדִין**, כלומר, אין צריך שתהיה מאחוריו דווקא אלא מספיק שמרחיק לצדדים ארבע אמות[לח] ואין עוד הצואה מול פניו[לט]. מתרצת הגמרא, **לֹא קַשְׁיָא, הָא** - מה ששנינו שצריך שתהיה מרוחקת לאחוריו ארבע אמות, היינו **דְּאֶפְשָׁר** - שיכול להרחיק לפניו ארבע אמות מן הצואה[מ], **הָא** - ומה ששנינו שמסתלק לצדדים, היינו **דְּלֹא אֶפְשָׁר** - שאין יכול להרחיק לפניו, כגון שיש שם נהר.

הגמרא ממשיכה בענין צואה בתפילה:

הָיָה מִתְפַּלֵּל וּמָצָא צוֹאָה בִּמְקוֹמוֹ לאחר שהתפלל, **אָמַר רַבָּה, אַף עַל פִּי שֶׁחָטָא**, שהתפלל במקום הטינוף, **תְּפִלָּתוֹ תְּפִלָּה**.

מקשה הגמרא, **מַתְקִיף לֵיהּ רָבָא** - הקשה רבא על רבה, **וְהָא 'זֶבַח רְשָׁעִים תּוֹעֵבָה'** (משלי כא כז), שרשעים, אף שמקריבים קרבן בלב שלם, אין קרבנם רצוי, כיון שעודם ברשעתם[מא], וכן, גם המתפלל במקום הצואה, אף אם התפלל בלב שלם, אין תפלתו תפילה לפי שפושע הוא בתפילתו, שלא בדק את מקומו אם נקי הוא[מב]. **אֶלָּא אָמַר רָבָא**, כך הדין, המוצא צואה במקומו לאחר שהתפלל, **הוֹאִיל וְחָטָא, אַף עַל פִּי שֶׁהִתְפַּלֵּל** כבר, **תְּפִלָּתוֹ תּוֹעֵבָה** ואף בדיעבד אין תפילתו תפילה[מג].

★

הגמרא דנה בענין מי שיוצאים ממנו מי רגלים בעת התפילה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **הָיָה עוֹמֵד בַּתְּפִלָּה וּמַיִם שׁוֹתְתִין עַל בִּרְכָּיו**, שיוצאים ויורדים ממנו מי רגלים[מד], **פּוֹסֵק** מתפילתו **עַד שֶׁיִּכְלוּ הַמַּיִם, וְחוֹזֵר וּמִתְפַּלֵּל**[מה].

מבררת הגמרא, כשחוזר להתפלל **לְהֵיכָן חוֹזֵר**. מבארת הגמרא, נחלקו בדבר **רַב חִסְדָּא וְרַב הַמְנוּנָא, חַד אָמַר, חוֹזֵר לָרֹאשׁ**

כד. **על** פי רש"י (ד"ה לא) שכתב שאומר כל ברכה בקוצר, והתוס' יו"ט בדברי הרע"ב (ברכות פ"ג מ"ה). ובגמרא להלן (כט.) נחלקו, כשמקצר ומתפלל מעין שמונה עשרה, האם מתפלל תחילתה וחתימתה בלבד או שמתפלל הבינני [שהוא נוסח מקוצר הכולל בתוכו כל ענייני התפילה], וכתב המהר"ם זכותא [הובא בתוספות אנשי שם (פ"ג מ"ה)], שאף למי שסובר שמתפלל הבינני, כאן מודה שמתפלל תחילה וחתימה של כל ברכה ולא הבינני, לפי שפעמים נזכר שהוא בעל קרי באמצע התפילה, ולא יוכל לכוון להתחיל בתפילת הבינני מן המקום ששייך לברכה שאוחז בה, ולכן לפי כולם יברך כל ברכה בקצרה. וראה עוד בילקוט ביאורים.

בתוס' יו"ט ביאר על פי דברי המשנה לעיל (כ:), שישנם שלשה דינים בדבר, בקריאת שמע צריך להרהר בליבו כיון שהיא מדאורייתא, ובתפילה אף אינו מהרהר כיון שהיא מדרבנן, ואם התחיל לא יפסיק, ובברכות קריאת שמע, אף אם התחיל יפסיק.

כה. **ובירושלמי** (ברכות פ"ג ה"ה) נחלקו, רבי מאיר סובר שזהו כשמתפלל בציבור אבל כשמתפלל ביחיד צריך להפסיק, ורבי יהודה סובר שאף ביחיד אינו מפסיק [וראה בפני יהושע (ד"ה היה) שכתב שאף מהגמרא לעיל (כא.) מוכח, שדווקא ברבים לא יפסיק]. ועוד כתב הירושלמי שכל זה כשאין לו מים לטבול אבל אם יש לו מים לטבול אף לרבי יהודה המתפלל ביחיד מפסיק וטובל. וראה בילקוט ביאורים.

כו. **כפי** ששנינו לעיל (ט:) 'מאימתי קורין את שמע בשחרית משיכיר בין תכלת ללבן, רבי אליעזר אומר בין תכלת לכרתי'.

כז. **והגמרא** להלן (כה:) מפרשת שהוא כמנהג ותיקין לגמור קריאת שמע קודם הנץ החמה ולסמוך גאולה לתפילה ולהתפלל תפילת שמונה עשרה עם הנץ החמה. ובענין ברכות קריאת שמע, ראה בילקוט ביאורים.

כח. **ועל** כן צריך מים עכורים ולא צלולים. להלן (כה:).

כט. **רש"י** (להלן כה: ד"ה מי).

ל. **כן** מפרשת הגמרא להלן (כה:) בדברי המשנה.

לא. **והגמרא** (שם) תפרש מהו שיעור המים המבטלים את מי הרגלים.

לב. **רש"י** (ד"ה וכמה), וראה בילקוט ביאורים פירושים נוספים.

לג. **כתב** המשנה ברורה (או"ח סי' עו סק"ב, על פי הגמרא להלן כו.), שכל ההלכות שנאמרו כאן ולהלן לגבי קריאת שמע, הן לגבי היתר הן לגבי איסור, אין זה דווקא בקריאת שמע אלא גם לתורה ותפילה וכל דבר שבקדושה, בין שאומרם בלשון הקודש ובין שאומרם בלשון חול.

לד. **הגמרא** להלן (כו.) תפרש שזהו דווקא כשמי הרגלים או הצואה נמצאים לצדדיו או לאחוריו, אבל אם הם לפניו צריך להרחיק מהם כמלוא עיניו.

לה. **רש"י** (ד"ה מגמגם). ותלמידי רבינו יונה (לעיל ע"א ד"ה היה) פירשו, שמגמגם היינו שלא קורא בצחות אלא בגמגום [וכעין זה כתב רש"י (מגילה לא: ד"ה מגמגם) שהכוונה שקורא במרוצה ובקושי], ועוד הביאו, שיש מפרשים שהכוונה היא שקורא בלא אזכרות שם שמים.

לו. **כלומר**, שלא יקרא יותר ממה שחייב לקרוא לאחר שכבר החל, וכמבואר במסכת מגילה (כג:) שאין הקורא בתורה רשאי לפחות משלשה פסוקים.

לז. **כתב** הרשב"א (ד"ה המתפלל) שאף שהרואה צואה מול פניו צריך להרחיק ממנה, התפילה שהתפלל כבר אינו צריך לשוב ולהתפלל, ואף אם התפלל כל התפילה קודם שראה, תפילתו תפילה. וראה להלן דבריו בהערה לגבי תפילתו תועבה.

לח. **כפי** ששנינו במשנה. וכן כתב הטור (או"ח סי' פא ס"ג).

לט. **וכפי** שיבואר להלן (כו.) שאם היא אל מול פניו עליו להרחיק כמלא עיניו.

מ. **ביאר** המגן אברהם (או"ח ס' פא סק"ג), שכאשר יכול לילך לפניו עליו לעשות כן, משום שהוא עומד בתפילה ופניו כנגד ירושלים, ולכן צריך להתרחק מן הצואה באופן שיכול להמשיך להתפלל בעוד פניו כנגד ירושלים, ואמנם בקריאת שמע, שאין צריך לפנות לכיוון ירושלים, אין צריך לילך לפניו דווקא.

מא. **מצודת** דוד ורלב"ג על הפסוק.

מב. **רא"ש** (סי' כב) ור"י (ד"ה הואיל). וביאר המאירי (ד"ה המתפלל) שהיינו דווקא שמצאה במקומו ממש, אבל אם אינה ממש במקומו אף שהיא בתוך ארבע אמותיו אינו פושע. וראה בהערה בסמוך את דברי הרשב"א.

מג. **והרי** הוא מעוות לא יוכל לתקון, שהפסיד תפילתו. תוספות (ד"ה אע"פ). ובשם ר"י כתבו, שחוזר ומתפלל מתחילה [ובהגהות וציונים (אות ד) הביא גירסא 'מאי תקנתא, להדר ולצלי', שמשמעו, מהי תקנתו של זה, שישוב ויתפלל, והיא כדברי ר"י ששב ומתפלל].

כתב הרשב"א (ד"ה המתפלל) שחלוק המוצא צואה במקומו מהמוצא צואה כנגד פניו, שהמתפלל במקום הצואה עובר על 'והיה מחנך קדוש' (דברים כג טו), והיה לו לבדוק קודם שהתפלל, וכיון שלא בדק הרי הוא פושע ותפילתו תועבה [ועובר על איסור זה אף בדברים מדרבנן כיון שפסוק זה נאמר על כל דבר שבקדושה. (רמב"ן ד"ה ומפני)]. אבל המתפלל כנגד צואה איסורו הוא רק מצד 'ולא יראה בך ערות דבר' (שם), שהוא איסור לראות דבר הטינוף בעת התפילה, וכל זמן שלא ראה אינו מתפלל באיסור ולכן אין תפילתו תועבה. עוד כתב, שכל זה הוא דווקא במקום שרגילים להניח שם גרף של רעי והיה לו לחשוש לצואה על כן פושע הוא שלא בדק, אבל במקום שאין רגילות בכך אין לו לחשוש, ולכך אינו פושע ואין תפילתו תועבה אף כשמצאה במקומו.

בילקוט ביאורים התבאר באריכות שורש סברות רבה ורבא, ומדוע זה למד מ'זבח רשעים' וזה אינו למד.

מד. **שותת** פירושו, שאינו ניתז למרחוק אלא יורד ונופל במקומו. רש"י (סנהדרין עו: ד"ה בשותת).

מה. **כתבו** התוספות (ד"ה ממתין) בשם הרב רבי יוסף, שדברי הגמרא 'חוזר ומתפלל' הם אף כשמי הרגלים כנגדו, לפי שמדובר שירדו על גבי קרקע או על גבי בגדים

עין משפט
נר מצוה

נג א מיי׳ פ״ד מהל׳ תפלה הלכה ו:
נד ב מיי׳ פ״ג מהלכות ק״ש הלכה ז:
נה ג ד מיי׳ פ״ד מהל׳ תפלה הל׳ ט סמג עשין י״ט טוש״ע או״ח סימן פא סעיף ב:
נו ה מיי׳ וסמג שם טוש״ע או״ח סימן עו סעיף ח:
נז ו ז מיי׳ שם הל׳ יג סמג שם טוש״ע א״ח סימן עח:

בקילעא דרב אושעיא אתו ושאלו לרב אסי אמר להו לא שנו אלא לחולה המרגיל אבל לחולה לאונסו פטור מכלום א״ר יוסף אצטמיד חצביה דרב נחמן. מכדי כולהו אמוראי ותנאי בדעזרא קמיפלגי ונחזי עזרא היכי תקן אמר אביי עזרא תקן לבריא המרגיל מ׳ סאה ובריא לאונסו ט׳ קבין ואתו אמוראי[א] ופליגי בחולה מר סבר חולה המרגיל כבריא המרגיל וחולה לאונסו כבריא לאונסו ומר סבר חולה המרגיל כבריא לאונסו וחולה לאונסו פטור מכלום אמר רבא נהי דתקן עזרא טבילה נתינה מי תקן והאמר[ב] מר [ה] עזרא תקן טבילה לבעלי קריין אלא אמר רבא עזרא תקן טבילה לבריא המרגיל מ׳ סאה ואתו רבנן והתקינו לבריא לאונסו ט׳ קבין ואתו אמוראי וקא מיפלגי בחולה מר סבר חולה המרגיל כבריא המרגיל וחולה לאונסו כבריא לאונסו ומר סבר לבריא המרגיל מ׳ סאה וחולה המרגיל כבריא לאונסו ט׳ קבין אבל לחולה לאונסו פטור מכלום אמר רבא [א] הלכתא בריא המרגיל וחולה המרגיל[ג] ארבעים סאה ובריא לאונסו תשעה קבין אבל לחולה לאונסו פטור מכלום: [ו] ת״ר בעל קרי שנתנו עליו ט׳ קבין מים טהור בד״א לעצמו אבל לאחרים ארבעים סאה ר׳ יהודה אומר מ׳ סאה מכל מקום ר׳ יוחנן וריב״ל ור״א ור׳ יוסי בר׳ חנינא חד מהאי זוגא וחד מהאי זוגא ארישא חד אמר הא דאמרת במה דברים אמורים לעצמו אבל לאחרים מ׳ סאה לא שנו אלא לחולה המרגיל אבל לחולה לאונסו ט׳ קבין וחד אמר כל לאחרים אפילו חולה לאונסו עד דאיכא מ׳ סאה וחד מהאי זוגא וחד מהאי זוגא אסיפא חד אמר הא דאמר רבי יהודה מ׳ סאה מכל מקום לא שנו אלא בקרקע אבל בכלים לא וחד אמר אפי׳ בכלים נמי בשלמא למ״ד אפי׳ בכלים היינו דקתני ר׳ יהודה אומר מ׳ סאה מכל מקום אלא למ״ד בקרקע אין בכלים לא מכל מקום לאתויי מאי לאתויי מים שאובין. רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע ורבא (ברבי) בר שמואל כריכו ריפתא בהדי הדדי א״ל רב פפא הבו לי לדידי לברוך דנפול עילואי ט׳ קבין אמר להו רבא (ברבי) [בר] שמואל תנינא במה דברים אמורים לעצמו אבל לאחרים מ׳ סאה אלא הבו לי לדידי לברוך דנפול עילואי ארבעים סאה אמר להו רב הונא הבו לי לדידי לברוך דליכא עילואי לא האי ולא האי רב חמא טביל במעלי יומא דפסחא להוציא רבים ידי חובתן ולית הלכתא כוותיה:

מתני׳ [ג] היה עומד בתפלה ונזכר שהוא בעל קרי לא יפסיק אלא יקצר [ב] ירד לטבול אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תהא הנץ החמה יעלה ויתכסה ויקרא ואם לאו יתכסה במים ויקרא ולא יתכסה לא במים הרעים ולא [ד] במי המשרה עד שיטיל לתוכן מים [ה] וכמה ירחיק מהן ומן הצואה ד׳ אמות:

גמ׳ ת״ר היה עומד בתפלה ונזכר שהוא בעל קרי לא יפסיק אלא יקצר היה קורא בתורה ונזכר שהוא בעל קרי אינו מפסיק ועולה אלא מגמגם וקורא ר״מ אומר אין בעל קרי רשאי לקרות בתורה יותר מג׳ פסוקים. תניא אידך [ג] היה עומד בתפלה וראה צואה כנגדו מהלך לפניו עד שיזרקנה לאחוריו ד׳ אמות והתניא לצדדין ל״ק [ד] הא דאפשר הא דלא אפשר. [ה] היה מתפלל ומצא צואה במקומו אמר רבה אע״פ שחטא תפלתו תפלה מתקיף ליה רבא והא [א] זבח רשעים תועבה אלא אמר רבא הואיל וחטא [ו] אע״פ שהתפלל תפלתו תועבה[ד]: ת״ר [ז] היה עומד בתפלה ומים שותתין על ברכיו פוסק[ה] עד שיכלו המים וחוזר ומתפלל להיכן חוזר רב חסדא ורב המנונא חד אמר חוזר לראש וחד אמר [ח] למקום שפסק לימא בהא קמיפלגי מר

ונחזי עזרא היכי תקן. בהרבה מקומות (ב) גבי שאר תקנות לא פריך גמרא הכי אלא שאני הכא לדבר הרגיל בכל יום הוא על כן אנו זכורים: **ולית** הלכתא כוותיה. לטבילה בכל יום[ו] בארבעים סאה אלא אפילו לאחרים נמי סגי בתשעה קבין אי נמי הכי פירושו ולית הלכתא כוותיה אלא כר׳ יהודה בן בתירא דאמר[ח] דברי תורה אין מקבלין טומאה וי״מ דוקא לתורה אבל לתפלה צריך [ט] טבילה ופי׳ ר״י דלא שנא והטובל בערב יוה״כ אין לו לברך והמברך הוא ברכה לבטלה: [ס] **אלא** דכולי עלמא חוזר לראש. וה״ה דהו״מ לאוקמי דכולי עלמא אין חוזר לראש ומדלא מוקי הכי ש״מ דהלכה לחזור לראש וכן לקמן (ג) בהדיא אמר ר׳ אבהו חוזר לראש ותימה דבמסכת ר״ה (דף לד:) א״ר יוחנן שמע תשע תקיעות בט׳ שעות ביום יצא אלמא תקיעות מצטרפות אע״ג דשהה כדי לעשות כולם וכן במגילה (פ״ב ד׳ יח:) נמי דאמרינן[ט] אמר רב אין הלכה כרבי מונא דאמר אם שהה חוזר לראש דקאמר נקוט דרב ביבי בידך ואומר הסר מקולי דיש לחלק דשאני הכא דאין ראוי לקרות וכן לקמן (ד׳ כד:) דרבי אבהו אזל במבואות המטונפות דהתם כ״ע מודו דחוזר לראש אבל היכא דגברא חזי כמו מגילה ושופר כולי עלמא מודו דאינו חוזר לראש אלא למקום שפסק ורבינו יהודה פירש (ד) דהכא לא מצי למימר דכולי עלמא דאין חוזר לראש ובדשהה קמיפלגי דהא לכ״ע הוי גברא חזי כיון דאינו חוזר לראש אבל ודאי אי הו״מ למימר הכי הוה אמר ליה[י]: **והא** זבח רשעים תועבה. פר״י דדוקא במקום שהיה יכול להסתפק ולתלות שיש שם צואה: **אע״פ** שהתפלל תפלתו תועבה. והוי מעוות לא יוכל לתקן ור״י פי׳ דיחזור ויתפלל: **ממתין** עד שיכלו המים. במשתין על גבי קרקע או ע״ג בגדים ואין שם טופח ע״מ להטפיח כלמשמע לקמן (ד׳ כה:) כגון דעביד טיף טיף שנבלעין מהרה כן פי׳ הרב רבי יוסף ומיהו נראה אפילו אם יש בהן טופח על מנת להטפיח מותרין כיון דמדאורייתא אינן אסורין אלא כנגד העמוד בלבד ורבנן הוא דגזור[כ] וכיון שעומד כבר בתפלתו לא אטרחוהו רבנן לחזור בתפלה:

חיישינן

בקילעא. כניסת הבית, חדר שלפני הטרקלין שקורין פורטיג״ו בלע״ז: אצטמיד. נתחזקו סבריו ונלמדו, כלומר צורך לנו עוד בו: וקא מיפלגי אמוראי. רב דימי ורבין: דאמר מר. גבי עשר תקנות, בב״ק בפרק מרובה: אמר רבא הלכתא וכו׳. אפלוגתא דאמוראי הוא דפסק רבא דפליגי אליבא דרבנן, מיהו השתא אנן כרבי יהודה בן בתירא נהגינן כדאמר רב נחמן לעיל[ז] ורב נחמן בר יצחק בתרא הוא: לעצמו. לעסוק בתורה לעצמו, אבל ללמד לאחרים מ׳ סאה: ור״י אומר מ׳ סאה מ״מ. מ׳ סאה שאמרו בכל ענין שהן, ולקמן מפרש לה: חד מהאי זוגא וחד מהאי זוגא. פליגי ארישא בפירושא דמילתא דת״ק: אסיפא. דר׳ יהודה: לא שנו אלא בקרקע. לא תימא מ״מ דר׳ יהודה לאכשורי בכלי אתא, דאין כשר אלא מ׳ סאה בקרקע. ולקמן בעי א״כ מאי מ״מ: אבל לאחרים מ׳ סאה. והכא נמי דלאפוקי אחרים ידי חובתן כלאחרים דמי: דנפול עילואי. לאו דוקא, אלא טבלתי במ׳ סאה: לא האי ולא האי. לא הוצרכתי לא לזו ולא לזו, שלא ראיתי קרי: טבל. וצריך, רגיל היה לעשות כן דהו״ל ללמד אחרים, ובשאר ימות השנה לא היה טובל אלא נותן עליו ט׳ קבין: ולית הלכתא כוותיה. דכי היכי דלעצמו בנתינה לאחרים נמי בנתינה, אי נמי דקיי״ל כרבי יהודה בן בתירא:
מתני׳ לא יפסיק. תפלתו לגמרי, אלא יקצר כל ברכה וברכה ואומר כל הברכות בקוצר: במים הרעים. מים סרוחים: עד שיתן לתוכן מים. ובגמרא (ד׳ כה:) (א) מפרש כמה מיא רמי ואזיל, ומפרש לה בחסורי מחסרא[ו] והכי קתני לא יקרא אצל מי רגלים עד שיתן לתוכן מים: וכמה ירחיק מהם. ממי רגלים: **גמ׳** מגמגם. במרוצה: יותר מג׳ פסוקים. כגון בבית הכנסת דאי אפשר לפחות, כדתנן (מגילה פ״ג ד׳ כג:) הקורא בתורה לא יפחות מג׳ פסוקים: והתניא לצדדין. א״צ להלך עד שתהא לאחוריו: דאפשר. לילך לפניו ילך לפניו עד שתהא לאחוריו: לא אפשר. כגון יש נהר לפניו מסתלק לצדדים:

מסורת הש״ס
עם הוספות

א) ב״ק פב., ב) תוספתא פ״ב ע״ש, ג) [לעיל כא.], ד) [ע׳ פירש״י לקמן כה: ד״ה מי המשרה], ה) מגילה כו:, ו) [עי׳ תוס׳ ערובין סד. ד״ה שכור], ז) עמוד א, ח) לעיל עמוד א, ט) [ע׳ תוספו׳ חולין קכב: ד״ה לגבלן], י) ע״ע תוס׳ לעיל יג: סוד״ה שואל, כ) לקמן כה ע״א.

תורה אור השלם

א) זֶבַח רְשָׁעִים תּוֹעֵבָה אַף כִּי בְזִמָּה יְבִיאֶנּוּ: [משלי כא, כז]

לעזי רש״י

פורטיג״ו. פירוש כניסת הבית חדר שלפני הטרקלין, פרוזדור (רש״י אבות פ״ד מט״ז):

רב נסים גאון

היה עומד בתפלה ונזכר שהוא בעל קרי לא יפסיק. אמרי׳ עלה בתלמוד ארץ ישראל [פ״ג הלכה ה׳] מתניתא ברבים אבל בינו לבין עצמו מפסיק וכר׳ מאיר ברם כר׳ יהודה אפי׳ בינו לבין עצמו אינו מפסיק כשאין לו מים לטבול אבל יש לו מים לטבול אפי׳ ר׳ יהודה מודה שהוא מפסיק:

משנת ראשונים

ונחזי עזרא היכי תקן. לא מבעיא לן בכל דוכתא הכי, אלא הכא ולקמן (לג.) גבי סדר הבדלה, לפי שהוא דבר הרגיל בכל יום ובכל מוצאי שבת וכולי עלמא שייכי בהו, ואין ראוי שיפול בדבר זה מחלוקת. [תוספות הרא״ש]

במה דברים אמורים לעצמו אבל לאחרים ארבעים סאה. שיש להחמיר לאחרים לפי שצריך לבאר דבריו ולהאריך יותר, ועוד דעיקר טבילה דאסמכוה אקרא היינו לאחרים דכתיב יום אשר עמדת וסמיך ליה והודעתם לבניך. [תוספות הרא״ש]

הבו לי לדידי לברוך דליכא עילואי לא האי ולא האי. יש אומרים שאיני צריך טבילה. ויש אומרים דפירושו שראה קרי ואמר לא טבלתי כלל דסבירא ליה דבטלוה לטבילותא ואינו צריך לטבול. [הריטב״א]

לא יפסיק אלא יקצר. ולא יאמר אלא פתיחה וחתימה, כגון ברך ה׳ אלקינו את השנה הזאת בא״י מברך השנים וכן בכל הברכות, וכן בדברי תורה פירשו בגמ׳ שהוא מגמגם וקורא, הא אם לא התחיל לא יתחיל אף בהרהור. [מאירי]

אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תהא הנץ החמה. לסוף העולם כלפי חוץ יש בעובי הרקיע דלתות, וכלפי העולם חלון קצר, וכשהולכת החמה חוץ לעולם בדלתות שערי מזרח אז עמוד השחר, וכשהולכת אצל החלון שכלפי העולם אז הנץ החמה. [פירושי סידור התפילה לרוקח]

הגהות הב״ח

(א) במשנה רש״י ד״ה עד שיתן כו׳. ובגמ׳ פריך כמה: (ב) תוס׳ ד״ה ונחזי וכו׳ בהרבה מקומות. נ״ב בפרק אין עומדין דף ל״ג גבי הבדלה פריך תלמודא נמי הכי וצריך לומר ג״כ כמ״ש התוספות הכא: (ג) ד״ה אלא וכו׳ וכן לקמן. נ״ב סוף דף כ״ד: (ד) בא״ד ורבינו יהודה פירש. נ״ב עיין בספר נחלת צבי סימן ס״ה סק״א תמצא באור לדברים אלו:

הגהות וציונים

א] בכת״י ואתו **תנאי ואמוראי** ופליגי וכו׳ [וכן להלן בסמוך], וכ״ה הגירסא הנכונה דגם תנאי פליגי בהא דת״ר בעל קרי וכו׳ והתם במרגיל כדאמר שלא יהיו ת״ח מצויים כו׳ וכן ר׳ יהודה גלוסטרא ור״ע וכדאמר נמי לעיל ״מכדי כולהו אמוראי ותנאי״ בדעזרא וכו׳ (דק״ס, ועי׳ שפ״ח): ב] בכת״י **דאמר מר** (וכ״ה ברש״י): ג] בשו״ת הרשב״א ח״א סי׳ ריט ובחידושיו כאן כתב שהגי׳ הנכונה בדברי רבא היא **הלכתא בריא המרגיל ארבעים סאה וחולה המרגיל ובריא לאונסו תשעה קבין וחולה לאונסו ולא כלום** ולפי גירסא זו פסק רבא כרבין, ועיין אור שמח הל׳ תפלה פ״ד ה״ו שמיישב דברי רבא לפי גירסתנו שקשה דלענין חולה המרגיל פוסק כרב דימי שחייב לטבול בארבעים סאה, ולענין חולה לאונסו פוסק כרבין שפטור מכלום: ד] נ״א **מאי תקנתא להדר ולצלי** (גליון) כ״ה בדפו״י ועיין מהרש״א [שמחקו], דמדברי התוס׳ ד״ה אע״פ נראה דאין זה מדברי התלמוד, ומפירוש ר״י שבתוס׳ נכתב בגמ׳ עכ״ל:

ה] בכת״י ובתוס׳ וברוב הראשונים הגירסא **ממתין**, וי״ג פוסק **וממתין**: ו] הגמרא שם לא נקטה הלשון ״חסורי מחסרא״ עיי״ש (שפתי חכמים, ועיין בתוס׳ אנשי שם במשניות שמבאר למה לא אמרו חסורי מחסרא): ז] תיבות ״בכל יום״ ליתא בדפו״ר, ובנמוקי הגרי״ב כתב על תיבת ״אלא״ אפילו לאחרים דלהלן, שצ״ל **אי נמי** אפילו לאחרים. ולפ״ז א״ש גירסא דלפנינו: ס] [שייך לדף כג ע״א] (גליון): ע] צ״ל וכן במגילה נמי **אמרינן רב ביבי מתני איפכא רב אמר אין הלכה** כר׳ מונא דאמר אם שהה חוזר לראש **וקאמר** נקוט דרב ביבי בידך (חשק שלמה עיי״ש):

ומתפלל מתחילת התפילה, **וְחַד אָמַר**, חוזר **לַמָּקוֹם שֶׁפָּסַק** כשהחלו המים ליזול, ואין צריך לחזור על מה שכבר התפלל[מו].

מבררת הגמרא, **לֵימָא בְּהָא קָמִיפַּלְגִי** - שמא נאמר שבכך הם חולקים,

ונבלעו טיפה אחרי טיפה ואין בהם טופח על מנת להטפיח, ובאופן זה מותר להתפלל כנגדם וכפי שמשמע להלן (כה.), אבל אם צבורים אסור. עוד כתבו התוספות, שנראה לומר, שאף אם יש בהם טופח על מנת להטפיח מותר להמשיך ולהתפלל, שכפי שמבואר להלן (שם), לא אסרה תורה להתפלל אלא כנגד עמוד הקילוח של מי רגלים, ורבנן גזרו שלא להתפלל כנגד מי רגלים אף שלא בשעת קילוח, וכאן, כיון שהוא כבר באמצע תפילתו לא גזרו בזה שיפסיק, ולכן יכול להמשיך בתפילתו.

מו. הקשה הצל"ח (ד"ה וחוזר), שלדעת הסובר שחוזר לראש התפילה, מובנים דברי הברייתא 'חוזר ומתפלל', שכוונת הברייתא, שחוזר לראש התפילה ואינו ממשיך מהיכן שפסק, אבל לדעת הסובר שחוזר למקום שפסק קשה מה חידוש יש בזה, מספיק היה לכתוב 'פוסק מתפילתו עד שיכלו המים ומתפלל' וממילא מובן שלאחר מכן חוזר להתפלל מהיכן שפסק. וביאר, שהיה מקום לומר, שאף שבדיעבד כיון שכבר עומד בתפילה ממשיך ומתפלל כנגד המי רגלים [וכפי שכתבו התוספות (ד"ה ממפין)], מכל מקום צריך להתפלל בקוצר כדין בעל קרי שממשיך בתפילתו בדיעבד, ולכן מחדשת הברייתא, שחוזר ומתפלל, כדרכו ולא בקוצר. ולשיטת הרב רבי יוסף שאומר שאכן צריך להמתין שיבלעו המים בקרקע או בבגד, ובזה אין חידוש שיכול להמשיך להתפלל כדרכו, כתב הפני יהושע (ד"ה ר"ס), שאפשר היה שלכתחילה צריך להרחיק ארבע אמות, והחידוש הוא שחוזר ומתפלל במקומו ואינו צריך להרחיק.

מַר סָבַר - האומר שחוזר לראש התפילה סובר, שהמפסיק באמצע תפילתו, **אִם שָׁהָה** בינתיים **כְּדֵי לִגְמוֹר אֶת כּוּלָּהּ, חוֹזֵר לָרֹאשׁ** ומתפלל מתחילה[א], וכאן, במים שותתים, מדובר שמזמן שהפסיק עד ששב להתפלל, שהה כדי לגמור את כל התפילה, ולכך חוזר לראש התפילה מחמת שהייתו. **וּמַר סָבַר** - והאומר שממשיך ממקום שפסק סובר, שהמפסיק בתפילתו ושהה כדי לגמור את כולה, חוזר **לַמָּקוֹם שֶׁפָּסַק**, ולכן גם כאן, אף ששהה כדי לגמור את כל התפילה, ממשיך ממקום שפסק.

מקשה הגמרא, **אָמַר רַב אַשִׁי, הַאי** - לפירוש זה שנחלקו רב חסדא ורב המנונא דווקא בשהה כדי לגמור תפילתו, **אִם שָׁהָה אִם לֹא שָׁהָה מִיבָּעֵי לֵיהּ** - היה להם לחלק בין שהה כדי לגמור תפילתו לבין לא שהה ולומר, שבלא שהה לפי כולם חוזר למקום שפסק. ומכך שלא חילקו מוכח, שהאומר שחוזר לראש התפילה סובר כן אף בלא שהה כדי לגמור כולה[ב].

ולכן מפרש רב אשי מחלוקתם באופן אחר:

אֶלָּא, דְּכוּלֵּי עָלְמָא - לפי כולם, בין לדעת האומר שצריך לחזור לראש ובין לדעת האומר שחוזר למקום שהפסיק, **אִם שָׁהָה כְּדֵי לִגְמוֹר אֶת כּוּלָּהּ, חוֹזֵר לָרֹאשׁ, וְהָתָם** - ושם, במקרה שהיו מים שותתים על ברכיו, **בִּדְלֹא שָׁהָה, קָמִיפַּלְגִי** - במקרה שלא שהה בינתיים כדי לגמור את כולה, נחלקו, **דְּמַר סָבַר** - שהאומר שחוזר לראש התפילה סובר, **גַּבְרָא דְּחוּיָא** [-אדם דחוי] **הוּא**, כלומר, כשהתחיל להתפלל בעודו צריך לנקביו דחוי **וְאֵין רָאוּי** הוא לתפילה, **וְעל כן אֵין תְּפִלָּתוֹ** שהתפלל באותו הזמן, **תְּפִלָּה**, ולכן צריך לשוב ולהתפלל מתחילה. **וּמַר סָבַר** - והאומר שממשיך מהיכן שפסק סובר, שהמתפלל כשצריך לנקביו, **גַּבְרָא חֲזְיָא** [-ראוי] **הוּא** לתפילה[ג], **וּתְפִלָּתוֹ** שהתפלל באותו הזמן, **תְּפִלָּה**, ולכן אין צריך לחזור על מה שכבר התפלל[ד].

הגמרא ממשיכה בענין נקיות הגוף בשעת התפילה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **הַנִּצְרָךְ לִנְקָבָיו, אַל יִתְפַּלֵּל, וְאִם הִתְפַּלֵּל תְּפִלָּתוֹ תּוֹעֵבָה**[ה]. **אָמַר רַב זְבִיד, וְאִיתֵּימָא** - ויש אומרים שאמר זאת **רַב יְהוּדָה, לֹא שָׁנוּ** - לא נשנה דין זה שתפילתו תועבה, **אֶלָּא שֶׁבְּשעה** שעומד להתפלל יודע הוא **שֶׁאֵינוֹ יָכוֹל לִשְׁהוֹת בְּעַצְמוֹ** - שאינו יכול לעצור בנקביו, **אֲבָל אִם יָכוֹל לִשְׁהוֹת בְּעַצְמוֹ, תְּפִלָּתוֹ תְּפִלָּה**.

מבררת הגמרא, **וְעַד כַּמָּה** צריך שידע שיכול לעצור בנקביו בשביל שיהיה מותר לו להתחיל להתפלל[ו]. מבארת הגמרא, **אָמַר רַב שֵׁשֶׁת, עַד** שיעור כדי הילוך **פַּרְסָה**[ז].

הגמרא מביאה דברים אלו באופן אחר:

אִיכָּא דְּמַתְנֵי לָהּ אַמַּתְנִיתָא - יש מי ששונה את החילוק בין יכול להחזיק בעצמו לבין אינו יכול, בתוך דברי הברייתא, ולא מדברי רב זביד ורב יהודה, וכך הם דברי הברייתא, 'הנצרך לנקביו אל יתפלל, ואם התפלל תפילתו תועבה. **בַּמֶּה דְּבָרִים אֲמוּרִים** שתפילתו תועבה, **כְּשֶׁאֵין יָכוֹל לַעֲמוֹד עַל עַצְמוֹ, אֲבָל אִם יָכוֹל לַעֲמוֹד עַל עַצְמוֹ תְּפִלָּתוֹ תְּפִלָּה**'. עד כאן הם דברי הברייתא, ומבררת הגמרא, **וְעַד**

א. **ובמסכת** מגילה (יח:) נחלקו בדין זה, לגבי הקורא את המגילה והפסיק באמצע בשיעור כדי לגמור את כולה. ולהלן (כד:) מובא, שאמר רבי יוחנן, שהקורא קריאת שמע והגיע למבואות המטונפים והפסיק קריאתו ושהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש. וראה עוד בהערה להלן בדברי רב אשי.
ובמגילה (שם) פירשה רב יוסף, ששהה כדי לגמור כולה, היינו מתחילתה לסופה, ואפילו הוא עומד בסופה, כלומר, שאין השיעור מהיכן שעומד בתפילה עד לסופה אלא שיעור זמן שהיה יכול להתפלל כל התפילה מתחילתה, שאם לא כן נתת דבריך לשיעורים, כמה הוא שיעור שהייה.

ב. **רש"י** (ד"ה הא). ובתפארת שמואל (על הרא"ש אות כד) פירש, שהיה להם לחלוק לגבי מתפלל סתם, ששהה באמצע תפילתו כדי לגמור את כולה, ולא במקרה שהיו מים שותתים, ומכך שחלקו במקרה שהיו מים שותתים מוכח, שבאופן זה אף בלא שהה כדי לגמור את כולה חולקים אם חוזר לראש התפילה. וראה בילקוט ביאורים בהרחבת הענין.

ג. **ואף** אם מתחילה יודע שאין יכול לעצור בעצמו עד שיגמור תפילתו. רש"י (ד"ה ומר). ואף שלהלן בסמוך אמרו 'הנצרך לנקביו אל יתפלל, ואם התפלל תפילתו תועבה', היינו דווקא לגדולים אבל לקטנים אין צריך לחזור. מגן אברהם (סי' צב ס"ק א). וראה בילקוט ביאורים שהובא טעם החילוק. ובאליה רבה (או"ח סי' צב סק"ג) נחלק על המגן אברהם, וכתב שכן הדין אף לקטנים. וביאר, שאין ראיה מסוגייתנו, כיון שאין לפרש דברי הגמרא 'גברא דחויא' ו'גברא חזיא' בנצרך קודם שהתחיל, אלא בנצרך תוך כדי התפילה, וכמו שפירש הרא"ש [ראה בהערה להלן].

ד. **כן** הוא על פי רש"י (שם). וכן פירש הרשב"א (ד"ה אלא), שנחלקו אם המתפלל בעודו צריך לנקביו תפילתו תפילה. אך ברא"ש (סי' כג) כתב, שנחלקו על שעת השתיתה עצמה, האם באותו הזמן חשוב כדחוי או כראוי, שהאומר שחוזר לראש סובר שבאותה שעה הרי הוא דחוי מן התפילה, וכיון שנדחה צריך לשוב ולהתפלל מתחילה, והאומר שחוזר למקום שפסק סובר שאף באותה שעה ראוי הוא מעיקר הדין להתפלל, שאף שאסרה תורה להתפלל כנגד עמוד הקילוח של מי רגלים (להלן כה.), מכל מקום אין נחשב לעמוד קילוח אלא כשמקלח אל מול פניו ממש, אבל שתיתת המים מבעד לבגדיו אינה נחשבת כעמוד הקילוח, ורק רבנן החמירו שיפסיק להתפלל, ואינו נחשב כדחוי באותו הזמן, ולכן אין צריך לשוב ולהתפלל מתחילה.
כתבו התוספות (לעיל כב: ד"ה אלא), שמדברי רב אשי שאמר 'לכולי עלמא אם שהה וכו' חוזר לראש' משמע לכאורה שפוסק להלכה, שהשוהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש. וכן משמע להלן (כד:), שהיה רבי אבהו קורא קריאת שמע והגיע למבואות המטונפים והפסיק קריאתו, וכשיצא משם אמר לו רבי יוחנן, אם שהית בינתיים כדי לגמור את כולה, חזור וקרא מתחילה. וקשה, שבמסכת ראש השנה (לד:) נאמר לגבי השומע תשע תקיעות בתשע שעות, שהפסיק בין תקיעה לתקיעה שעה אחת, יצא ידי חובתו, ואף ששהה ביניהם בשיעור כדי לגמור את כל התקיעות, וכן במגילה (כד:) משמע, שלהלכה, הקורא במגילה ושהה בינתיים כדי לגמור את כולה, אינו חוזר לראש [ובילקוט ביאורים התפרשו פירושים רבים לחלק בין תפילה לשאר מצוות]. ותירצו בשם השר מקוצי (על פי הרא"ש סי' כג ובמעדני יו"ט שם אות מ), שיש לחלק בין שהה סתם לבין השוהה מחמת שאינו ראוי, שבסוגייתנו, וכן להלן במבואות המטונפים, כיון שאסור לו להתפלל ולקרות, הרי הוא דחוי מן התפילה ואינו ראוי באותה שעה, ולכן אם שהה כדי לגמור את כולה צריך לחזור לראשיתה לפי כולם, אבל בתקיעת שופר ובקריאת המגילה, שאין הוא נחשב לא ראוי אלא שהה סתם לרצונו, בזה אינו חוזר אלא למקום שפסק אף אם שהה כדי לגמור את כולה. וכאן נחלקו, האם בשעה שהמים שותתים על ברכיו נחשב הוא כדחוי או לא [והיינו שאין הנידון מחמת שהתפלל בעודו צריך לנקביו, אלא האם הוא דחוי מן התפילה בעת השתיתה או לא, וכפי פירוש הרא"ש], שהאומר שחוזר לראש התפילה סובר, שדחוי הוא כשהמים שותתים על ברכיו כיון שאסור הוא באותה שעה להתפלל, וכיון שנדחה מן התפילה צריך לחזור ולהתפלל מתחילה. והאומר שחוזר למקום שפסק סובר, שאין הוא דחוי כיון שאף בשעה שמים שותתים על ברכיו ראוי הוא להתפלל ואינו אלא איסור מדרבנן, ולכן כל זמן שלא שהה כדי לגמור את כולה אינו חוזר לראש. וביאר הרא"ש (סי' כג), שאף שלהלן לגבי מבואות המטונפים מצינו שאם לא שהה כדי לגמור את כולה אינו חוזר לראש, יש לומר, ששם אין האיש גורם אלא המקום, שמה שעומד הוא במבואות המטונפים ואסור מחמת כן להתפלל אינו נחשב לדחוי מן התפילה כיון שמצד עצמו הוא ראוי, ולכן תלוי הדבר רק אם שהה שהייה לאנסו כדי לגמור את כולה או לא. אבל במים שותתים על ברכיו, הוא עצמו אינו ראוי לקרות מחמת שתיתת המים.
ובשם רבינו יהודה פירשו התוספות [על פי פירוש המהרש"א (בתוס' ד"ה אלא) בדבריו], שאין להסיק מדברי רב אשי שלהלכה הפוסק בתפילה ושהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש התפילה, משום שכאן לא יכול היה רב אשי לפרש ולומר להיפך, שבשאר מקרים, לפי כולם אף אם שהה כדי לגמור את כולה אינו חוזר לראש התפילה, וכאן נחלקו, האם הוא גברא שאינו ראוי משום שהחל להתפלל ויודע שאינו יכול להחזיק עצמו, או שאף על פי כן ראוי הוא, שאין לומר כן, משום שאם שניהם סוברים שלשום הפסק [ואפילו שהה כדי לגמור] אינו צריך לשוב לראש התפילה ולהתפלל שנית, אם כן במה שאינו יכול להחזיק עצמו ויודע שיצטרך להפסיק בתפילה אין בכך סברא שייחשב אינו ראוי להתפלל שתפילתו אינה תפילה, ואם כן בהכרח שהסובר שצריך לחזור לראש התפילה סובר שאם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש ולכך לא יכול רב אשי לומר שלדעת הכל אף אם שהה אינו צריך לחזור. עוד בביאור דבריו בהרחבה, ראה בילקוט ביאורים.

ה. **כתב** הרמב"ם (תפלה פ"ד ה"י) שכל הצריך לנקביו ומתפלל תפילתו תועבה וצריך לחזור ולהתפלל לאחר שיעשה צרכיו [בתוספות (לעיל כב: ד"ה אע"פ) פירש לגבי המוצא צואה במקום שהתפלל ותפילתו תועבה, שהרי הוא מעוות לא יכול לתקון, שהפסיד תפילתו, ובשם ר"י הביא, שחוזר ומתפלל].
והיינו בגדולים, אבל בקטנים אין תפילתו תועבה. מגן אברהם (סי' צב ס"ק א) על פי רש"י (ד"ה ומר).

ו. **רש"י** (ד"ה ועד). והרמב"ם (שם) כתב שזהו בדיעבד, כלומר, שאם אינו יכול לעצור נקביו בשיעור זה תפילתו תועבה, ואם יכול לעצור בעצמו תפילתו תפילה, אולם לכתחילה אסור לו להתפלל אם צריך לנקביו אף אם יכול לעצור בעצמו. והרי"ף גרס 'אבל יכול לעמוד על עצמו מותר', וכפירוש רש"י שמותר לכתחילה להתחיל להתפלל.

ז. **פירש** בעטרת זקנים בשם הב"ח (או"ח סי' צב ס"א) ששיעור פרסה, או שיעור הילוך פרסה, היינו שעה ורבע. וטעם הדבר ששיערו בזמן זה, לפי שזמן הראוי לתפילה הוא שעה אחת (לקמן לב:), וכדי שישהה מעט לפניה ומעט אחריה הצריכו לשיעור פרסה. ביאר הגינת ורדים (גן המלך, אות פח), שבדווקא כתבו שיעור פרסה ולא כתבו שעה ורבע, לפי שגם אם כשהוא עומד ואינו מהלך יכול להחזיק בעצמו יותר, אם כשהוא מהלך אינו יכול להחזיק עצמו כדי הילוך פרסה אסור לו להתפלל. ולפי זה, הילוך פרסה אינו רק שיעור זמן, אלא כפשוטו, שיוכל להחזיק עצמו בזמן הילוך פרסה ממש.

מר סבר אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש ומר סבר למקום שפסק אמר רב אשי האי אם שהה אם לא שהה מיבעי ליה אלא דכולי עלמא אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש והתם בדלא שהה קמיפלגי דמר סבר גברא דחויא הוא ואין ראוי ואין תפלתו תפלה ומר סבר גברא חזיא הוא ותפלתו תפלה. תנו רבנן הנצרך לנקביו אל יתפלל ואם התפלל תפלתו תועבה אמר רב זביד ואיתימא רב יהודה לא שנו אלא שאינו יכול לשהות בעצמו אבל אם יכול לשהות בעצמו תפלתו תפלה ועד כמה אמר רב ששת עד פרסה איכא דמתני לה אמתניתא (א) במה דברים אמורים כשאין יכול לעמוד על עצמו אבל אם יכול לעמוד על עצמו תפלתו תפלה ועד כמה אמר רב זביד (א) עד פרסה. אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן הנצרך לנקביו הרי זה לא יתפלל משום שנאמר הכון לקראת אלהיך ישראל ואמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן מ"ד שמור רגלך כאשר תלך אל בית האלהים שמור עצמך שלא תחטא ואם תחטא הבא קרבן לפני וקרוב לשמוע (דברי חכמים) אמר רבא הוי קרוב לשמוע דברי חכמים שאם חוטאים מביאים קרבן ועושים תשובה מתת הכסילים [זבח] אל תהי ככסילים שחוטאים ומביאים קרבן ואין עושים תשובה כי אינם יודעים לעשות רע אי הכי צדיקים נינהו אלא אל תהי ככסילים שחוטאים ומביאים קרבן ואינם יודעים אם על הטובה הם מביאים אם על הרעה הם מביאים אמר הקב"ה בין טוב לרע אינן מבחינים והם מביאים קרבן לפני רב אשי ואיתימא רב חנינא בר פפא אמר שמור נקביך בשעה שאתה עומד בתפלה לפני. תנו רבנן הנכנס לבית הכסא חולץ תפליו ברחוק ד' אמות ונכנס אמר רב אחא בר רב הונא אמר רב ששת לא שנו אלא בית הכסא קבוע אבל בית הכסא עראי חולץ ונפנה לאלתר וכשהוא יוצא מרחיק ד' אמות ומניחן מפני שעשאו בית הכסא קבוע. איבעיא להו מהו שיכנס אדם בתפילין לבית הכסא קבוע להשתין מים רבינא שרי רב אדא בר מתנא אסר אתו שיילוה לרבא אמר להו אסור חיישינן שמא יפנה בהן ואמרי לה שמא יפיח בהן. תניא אידך הנכנס לבית הכסא קבוע חולץ תפליו ברחוק ד' אמות ומניחן בחלון הסמוך לרשות הרבים ונכנס וכשהוא יוצא מרחיק ד' אמות ומניחן דברי בית שמאי ובית הלל אומרים אוחזן בידו ונכנס ר"ע אומר אוחזן בבגדו ונכנס בבגדו ס"ד זימנין מישתלי להו ונפלי אלא אימא אוחזן בבגדו ובידו ונכנס ומניחם בחורין הסמוכים לבית הכסא [ח] ולא יניחם בחורין הסמוכים לרשות הרבים שמא יטלו אותם עוברי דרכים ויבא לידי חשד ומעשה בתלמיד אחד שהניח תפליו בחורין הסמוכים לרשות הרבים ובאת זונה אחת ונטלתן ובאת לבית המדרש ואמרה ראו מה נתן לי פלוני בשכרי כיון ששמע אותו תלמיד כך עלה לראש הגג ונפל ומת באותה שעה התקינו שיהא אוחזן בבגדו ובידו ונכנס תנו רבנן בראשונה היו מניחין תפילין בחורין הסמוכין לבית הכסא ובאין עכברים ונוטלין אותן התקינו שיהו מניחין אותן בחלונות הסמוכות לרשות הרבים ובאין עוברי דרכים ונוטלין אותן התקינו שיהא אוחזן בידו ונכנס אמר רבי מיאשא בריה דריב"ל הלכה גוללן כמין ספר ואוחזן בימינו כנגד לבו אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן ובלבד שלא תהא רצועה יוצאת מתחת ידו טפח אמר רבי יעקב בר אחא אמר רבי זירא לא שנו אלא שיש שהות ביום ללבשן אבל אין שהות ביום ללבשן עושה להן כמין כיס טפח ומניחן אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן ביום גוללן כמין ספר ומניחן בידו כנגד לבו ובלילה עושה להן כמין כיס טפח ומניחן אמר אביי לא שנו אלא בכלי שהוא כליין אבל בכלי שאינו כליין אפילו פחות מטפח אמר מר זוטרא ואיתימא רב אשי תדע שהרי פכין קטנים מצילין באהל המת. ואמר רבה בר בר חנה כי הוה אזלינן בתריה דרבי יוחנן כי הוה בעי למיעל לבית הכסא כי הוה נקיט ספרא דאגדתא הוה יהיב לן כי הוה נקיט תפילין לא הוה יהיב לן אמר הואיל ושרונהו רבנן נינטרן

רש"י

דמר סבר. כל המפסיק בתפלתו אם שהה כדי לגמור כולה חוזר לראש, כדאמרינן גבי ק"ש לקמן בפירקין (דף כד:), ובשהה קא מיפלגי הכא: האי אם שהה אם לא שהה מיבעי ליה. במילתא דרב חסדא ורב המנונא מיבעי ליה לאפלוגי בין שהה ללא שהה, ומדלא אפליג שמע מינה אפילו בדלא שהה קאמר: גברא דחויא הוא. כשהתחיל להתפלל והיה צריך לנקביו דחוי הוא מלהתפלל, הלכך מה שהתפלל אינה תפלה וחוזר לראש: ומר סבר גברא חזיא. אע"פ שאינו יכול להמתין עד שיסיים תפלתו תפלה ראויה היא מה שהתפלל קודם שתיתה: ועד כמה. יכול להעמיד עצמו מנקביו שיהא מותר להתחיל בתפלה: איכא דמתני. להאי במה דברים אמורים במתניתא גופה ולא משמעתא דרב זביד ורב יהודה, וכי איירי אינהו בשיעורא הוא דאיירי: שמור עצמך שלא תחטא. ותצטרך רגלך ללכת אל בית האלהים להביא חטאת: הוי קרוב לשמוע. תשובה בהבאת קרבנך, מתת אותו כסילים בלא תשובה: שמור נקביך. מבין רגליך, כמו להסך את רגליו (שמואל א כד), שמור נקביך שלא יפיחו: בית הכסא קבוע. שיש בו צואה. וכל בתי כסאות שבגמרא על פני השדה הם בלא חפירה: עראי. שזה מתחיל עכשיו לעשותו בית הכסא: חולץ ונפנה לאלתר. ויאחז תפילין בידו כדאמרינן לקמן, ובקבוע נמי אוחזן בידו אלא שצריך לחלצן ברחוק ד' אמות, שבזמן שהם בראשו הם בגלוי וגנאי הדבר: מהו שיכנס בתפיליו. כשהן בראשו קאמר: שמא יפנה בהן. גדולים: בחורים הסמוכים לבית הכסא. לפנים מן הגדר בשדה שהוא נפנה בה נותנן בחורים שבכותל: בחורים הסמוכים לרשות הרבים. חורי כותלי מחילות השדה, שאין עכברים מצוין במקום הילוך בני אדם, והוא יכנס לאחורי הגדר לפנות: גוללן. ברצועות שלהן: שלא תצא רצועה. שיש בה קדושה שהרי בהן הוא קושרן, ובקשר נראה בעשייתו כמין דל"ת על שם אחת מאותיות של שדי, והשי"ן עשוי' בכותלי הקציצה החיצונה, והיו"ד עשויה בראש רצועת תפילין של יד, ורצועה קטנה מאד כפוף ראשה ונראית כמין יו"ד: ואוחזן בימינו. שלא בבגדו, כדי שלא יפלו: ביום. כשהוא חולצן בשביל בית הכסא גוללן כמין ספר כדאמרן: ובלילה. כשהוא חולצן בביתו על מנת להצניע עד הבקר: עושה להם כיס טפח. דפחות מטפח, דחשיב הכלי אהל להפסיק בינם לקרקע: לא שנו. דבעי טפח אלא בכלי שהוא כליין. כיס העשוי לצרכן, דכליין קרוב להיות בטל אצלם, הילכך בעינן דבר הניכר שיהא חוצץ בפניהם: שהרי פכין קטנים מצילין. בהיקף צמיד פתיל באהל המת ואף על גב דלא הוו טפח חיילי: אמר הואיל ושרונהו רבנן. לאוחזן בידו משום שמירתן:

נינטרן

תוספות

חיישינן שמא יפנה בהן ואסור. ודוקא בבית הכסא קבוע חיישינן שמא יפנה בהן אבל בבית הכסא עראי שאין רגילים לפנות שם מותר להשתין בהן ולא חיישינן שמא יפנה בהן והא דתניא לקמן לא ישתין בהן אפילו בבית הכסא עראי היינו דוקא כשאוחזן בידו דחיישינן שמא ישפשף בהן הניצוצות אם יפלו מים על רגליו או יגע באמה:

שהרי פכין קטנים מצילין באהל המת. ועל כרחך מטעם אויר הוא דאי לית בהו אויר כלל לא היו מצילין דהוו כמו אוכלין שגבלן בטיט שמקבלין טומאה באהל המת:

דברים

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [לקמן כד: ר"ה לד:], ב) [ע"ל כב: תוס' ד"ה אלא], ג) תוספתא פ"ב, ד) עיין שבת י. עוד מדין הכון לתפילה, ה) שבת סב., ו) עמוד ב.

תורה אור השלם

א) לָכֵן כֹּה אֶעֱשֶׂה לְּךָ יִשְׂרָאֵל עֵקֶב כִּי זֹאת אֶעֱשֶׂה לָּךְ הִכּוֹן לִקְרַאת אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל: [עמוס ד, יב]

ב) שְׁמֹר רַגְלְךָ כַּאֲשֶׁר תֵּלֵךְ אֶל בֵּית הָאֱלֹהִים וְקָרוֹב לִשְׁמֹעַ מִתֵּת הַכְּסִילִים זָבַח כִּי אֵינָם יוֹדְעִים לַעֲשׂוֹת רָע: [קהלת ד, יז]

הגהות וציונים

א] והכא (גליון): ב] הרי"ף גורס מותר (במקום "תפלתו תפלה") וכן משמע מרש"י ד"ה ועד כמה שכך היתה הגירסא לפניו (רש"ש) ולפי"ז מותר לכתחלה ועיין בראש שחולק ע"ז: ג] ואיתימא רב יהודה עד פרסה כצ"ל, רש"ל (גליון) המהרש"ל הגיה כן ע"פ פי' רש"י בד"ה איכא דמתני, וכ"ה בכת"י וראשונים (דק"ס), ונראה דכצ"ל גם בהגהת הב"ח וט"ס נפל בהגהתו: ד] בכת"י הגי' עד פרסה תניא אידך היה צריך לנקביו וכו' (וכ"ה בראשונים והיא הנוסחא האמיתית והיא ברייתא בתוספתא פ"ב הי"ט, דק"ס), ולהלן בסמוך הנוסח אמר ר"ש בר"נ אר"י מ"ד וכו': ה] בכת"י שלא תחטא משתחטא ותביא קרבן (והיא גי' ישרה, ועיין מהרש"א בח"א דק"ס): ו] [טעות הדפוס ועיין הנוסחא בעין יעקב] (גליון), ובאמת ליתא בכת"י ובדפוסים הישנים ואיני יודע מי הכניסו בדפוסים המאוחרים ואולי בא בטעות מדברי רבא, אח"כ ראיתי שהמהרש"ל הוא שהגיהו ולא זכיתי לידע מה ראה להגיה (דק"ס): ז] בכת"י לפניו (ונוסחא ישרה היא וכ"ה בריי"ף בתפלה לפני המקום, דק"ס) ועיין משנה ברורה סימן צב סק"א שמעתיק לשון הגמרא אמר הקב"ה שמור וכו' לפני: ח] בכת"י נוסף וכשהוא יוצא מרחיק ד' אמות ומניחן (ונוסחא ישרה היא וכמו שהוא לקמן בברייתא בדברי ב"ש, דק"ס): ט] "ואמרי לה שמא יפיח בהן" בראש ליתא לכ"ז ונכון (רש"ש) וכן בהרבה ראשונים ובכת"י ליתא, ועי' דק"ס אות ד: י] תיבות "ומניחם בחורין הסמוכים לבית הכסא" ליתא בכת"י ובדפו"י ובראשונים, ונוסף ע"פ המהרש"ל דפו"ר, ולא זכינו לירד לסוף דעתו בזה, ובאמת אין לזה הבנה דסותר א"ע דאמר מקודם אוחזן בידו ונכנס והדר קאמר ומניחן בחורין וכו', וכן בב"י או"ח (סימן מג) ליתא ועיין צל"ח (דק"ס): כ] [בר בריה כצ"ל וכ"ה בשאלתות פ' בא וכן איתא לקמן כד ע"ב] (גליון) וכ"ה בחולין קו ע"ב ובראשונים (דק"ס) וכ"ה בירושלמי פ"ב ה"ג: ל] בכת"י ובראשונים נוסף ספר תורה: מ] הך דרבה בב"ח צ"ל קודם הא דר' יעקב בר אחא, רש"ל (גליון) וכ"ה בכת"י ובריי"ף ובראש ובבב"י או"ח (סימן מג) וכתב הב"י ואע"פ שבקצת נוסחאות בגמרא המימרות מהופכות גירסא זו עיקר, עכ"ל, אולם שם מהופך רק המימרות ולא האומרים. ונראה שכוונת המהרש"ל להפוך גם האומרים כי לא יתכן דרבב"ח א"ר יוחנן יוסיף על דברי ר' זירא. (ועיין דק"ס): נ] בכת"י כמין ספר תורה ואוחזן בימינו כנגד לבו (וגי' ישרה היא, דק"ס): ס] דבור זה צ"ל אחר ד"ה ואוחזן בימינו: ע] עיין אות ג:

עין משפט נר מצוה

נח א מיי' פ"ד מהל' תפלה הלכה יג סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן קד סעיף ה:

נט ב ג מיי' שם הל' י' סמג שם טוש"ע או"ח סימן צב סעיף א:

ס ד מיי' וסמג שם טוש"ע שם סעיף א:

סא ה ו מיי' פ"ד מהל' תפילין הלכה יז סמג עשין כב טוש"ע או"ח סימן מג סעיף ה [רב אלפס כאן ובהל' תפילין דף עה]:

סב ז מיי' וסמג שם טוש"ע שם סעיף א: [ח] מיי' שם]:

סג ח ט י מיי' וסמג שם טור שו"ע שם סעיף ה':

סד כ ל מיי' שם הלכה יט סמג שם טוש"ע שם סעיף ו:

רב נסים גאון

פכין קטנים מצילין באהל המת. עיקרה בסיפרי (פרשת חקת) וכל כלי פתוח בכלי חרש הכתוב מדבר מה ת"ל פתוח ואפילו כל שהוא (והואיל והוא) [הוא] טמא באהל המת לפיכך אם יהיה מוקף בצמיד פתיל מציל על מה שבתוכו כדמפרש התם נמי וכל כלי פתוח מיכן אמרו כלים מצילין בצמיד פתיל באהל המת ואמרו עוד טמא הוא אין ת"ל הוא אלא הוא שיציל על עצמו ובשבת בפ' אמר רבי עקיבא (דף פד) ובבבא קמא בפ' כיצד הרגל מועדת (דף כה) גרסי' תניא מפץ במת מנין ודין הוא ומה פכין קטנים שטהורין בזב טמאין במת:

הגהות הב"ח

(א) גמ' איכא דמתני לה במתניתא וכו' אמר רב זביד אמר ס] רב יהודה עד פרסה:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה שהרי וכו'. שמקבלין טומאה באהל המת. כדאיתא זבחים דף ג ע"ב:

ליקוטי רש"י

וקרוב לשמוע. וקרוב הוי לשמוע דברי הקב"ה והוי טוב וקרוב להקב"ה. מתת הכסילים זבח. שיחטא ויביא קרבן. כי אינם יודעים לעשות רע. אין הכסיל מבין שהוא עושה רע לעצמו [קהלת ד, יז]. שלא תהא רצועה יוצאת. מעור החיצון עצמו קומט בו ג' קמטין כעין שי"ן משדי והדל"ת והיו"ד עשוין בקשר שקושר הרצועה [שבראש] אחת לצפון ואחת למזרח כמין ד' ורצועה קטנה מאד תלויה בה ואין בה אלא כפיפה כמין יו"ד וכופלה בעוד העור לח והיא כפופה לעולם [שבת סב.]. העור נקמט מבחוץ ג' קמטין ודומה לשי"ן והרצועה נקשרת כמין דלית ויש רצועה כפופה כמין י' דהיינו שדי [שם כח:]. דשי"ן נראה בקמט בית חלונה שכפל הקלף כעין שי"ן ודל"ת נראה בקשר ויו"ד נראה באותו של יד כמין רצועה קטנה וראשה כפוף מעט כמין יו"ד. כדי שיהא שדי נראה עליהן [מנחות לה:]. הלכה למשה מסיני היאך הוא עשוי שדומה לדל"ת ובתפירתן עשוי כמין שי"ן ורצועה קטנה קבועה בהן וראשה כפוף ודומה ליו"ד הרי שדי [עירובין צז.].

כַּמָּה צריך שידע שיכול לעצור בנקביו בשביל שיהיה מותר לו להתחיל להתפלל. מבארת הגמרא, אָמַר רַב זְבִיד, עַד פַּרְסָה.

★

הגמרא מביאה דרשה בענין נקיות לקראת התפילה:
אָמַר רַבִּי שְׁמוּאֵל בַּר נַחְמָנִי אָמַר רַבִּי יוֹנָתָן, הַנִּצְרָךְ לִנְקָבָיו הֲרֵי זֶה לֹא יִתְפַּלֵּל[ח], מִשּׁוּם שֶׁנֶּאֱמַר (עמוס ד יב) 'הִכּוֹן לִקְרַאת אֱלֹהֶיךָ, יִשְׂרָאֵל'[ט], ובכך נרמז שעל האדם להכין עצמו לקראת התפילה בנקיות גופו[י].

הגמרא מביאה פסוק נוסף שדורש רבי יונתן לענין נקיות בתפילה:
וְאָמַר רַבִּי שְׁמוּאֵל בַּר נַחְמָנִי אָמַר רַבִּי יוֹנָתָן, מַאי דִּכְתִיב - מה פרוש דברי הכתוב (קהלת ד יז) 'שְׁמֹר רַגְלְךָ כַּאֲשֶׁר תֵּלֵךְ אֶל בֵּית הָאֱלֹהִים, וְקָרוֹב לִשְׁמֹעַ מִתֵּת הַכְּסִילִים זָבַח, כִּי אֵינָם יוֹדְעִים לַעֲשׂוֹת רָע'. מבארת הגמרא את הפסוק, שְׁמוֹר עַצְמְךָ שֶׁלֹּא תֶּחֱטָא, כלומר, המנע מחטא, שלא תצטרך רגלך ללכת לבית האלהים להביא חטאת לכפרתך[יא], וְאִם תֶּחֱטָא, הָבֵא קָרְבָּן לְפָנַי[יב]. ממשיכה הגמרא לבאר את הפסוק, 'וְקָרוֹב לִשְׁמֹעַ (דִּבְרֵי חֲכָמִים)', אָמַר רָבָא, הֱוֵי קָרוֹב לִשְׁמוֹעַ דִּבְרֵי חֲכָמִים, שֶׁאִם חוֹטְאִים מְבִיאִים קָרְבָּן וְעוֹשִׂים תְּשׁוּבָה, כלומר, כשאתה מביא קרבנך על חטא הביאהו מתוך תשובה כדרך החכמים. 'מִתֵּת הַכְּסִילִים [זָבַח]', כלומר, וְאַל תְּהִי כַּכְּסִילִים שֶׁחוֹטְאִים וּמְבִיאִים קָרְבָּן וְאֵין עוֹשִׂים תְּשׁוּבָה[יג]. וממשיך הפסוק ואומר 'כִּי אֵינָם יוֹדְעִים לַעֲשׂוֹת רָע'. תמהה על כך הגמרא, אִי הָכִי - אם הוא כפשוטו, שאין הכסילים יודעים לעשות רעה, הרי צַדִּיקִים נִינְהוּ [-הם], ואכן אינם צריכים לעשות תשובה, ומה חסרון יש בכך. מתרצת הגמרא, אֶלָּא כך פירוש הפסוק, אַל תְּהִי כַּכְּסִילִים שֶׁחוֹטְאִים וּמְבִיאִים קָרְבָּן, וְאֵינָם יוֹדְעִים אִם עַל הַטּוֹבָה הֵם מְבִיאִים קרבן, כתודה וכנדבת שלמים, אוֹ אִם עַל הָרָעָה - אם על חטא הֵם מְבִיאִים, ולכן אינם עושים תשובה, ועל זה אָמַר הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, בֵּין טוֹב לְרָע אֵינָן מַבְחִינִים[יד], וְהֵם מְבִיאִים קָרְבָּן לְפָנַי[טו].

הגמרא מביאה פירוש נוסף על הפסוק, הנדרש בענין נקיות בתפילה שהובא לעיל:
רַב אַשִׁי, וְאִיתֵּימָא - ויש אומרים שרַב חֲנִינָא בַּר פָּפָּא, אָמַר, מהו 'שמור רגלך כאשר תלך אל בית האלהים', שְׁמוֹר נְקָבֶיךָ מבין רגליך[טז], שלא תזדקק להם[יז] בְּשָׁעָה שֶׁאַתָּה עוֹמֵד בִּתְפִלָּה לְפָנַי. והיינו שיקדים לנקות גופו קודם שיעמוד להתפלל בשביל שלא יזדקק לנקביו בשעת התפילה.

★

הגמרא דנה בהלכות תפילין כשנכנס אל בית הכסא:
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, הַנִּכְנָס לְבֵית הַכִּסֵּא להיפנות לצרכיו, חוֹלֵץ תְּפִלָּיו בְּרִחוּק אַרְבַּע אַמּוֹת מבית הכסא, וְנִכְנָס, וכשיוצא מרחיק ארבע אמות ומניחם[יח]. אָמַר רַב אַחָא בַּר רַב הוּנָא אָמַר רַב שֵׁשֶׁת, לֹא שָׁנוּ - לא נשנה דין זה שצריך לחלצם ארבע אמות לפני בית הכסא, אֶלָּא לגבי בֵּית הַכִּסֵּא קָבוּעַ, שיש בו צואה[יט], אֲבָל בֵּית הַכִּסֵּא עֲרַאי, כלומר, מקום שעדיין לא השתמשו בו, והוא עומד להשתמש בו לראשונה לצרכים גדולים[כ], חוֹלֵץ תפיליו ומחזיקם בידו[כא], וְנִפְנֶה לְאַלְתַּר בלא להרחיק ארבע אמות, וכשהם בידו, וּכְשֶׁהוּא יוֹצֵא משם לאחר שעשה שם צרכיו הגדולים, מַרְחִיק אַרְבַּע אַמּוֹת וּמַנִּיחָן, מִפְּנֵי שֶׁעֲשָׂאוֹ בֵּית הַכִּסֵּא קָבוּעַ.

דין בית הכסא האמור, עוסק בצרכים גדולים, וכעת הגמרא מבררת דין צרכים הקטנים:
אִיבַּעְיָא לְהוּ - הסתפקו בני הישיבה, מַהוּ שֶׁיִּכָּנֵס אָדָם בִּתְפִלִּין על ראשו לְבֵית הַכִּסֵּא קָבוּעַ, שיש בו צואה, בשביל לְהַשְׁתִּין מַיִם, האם מותר או אסור[כב]. מבארת הגמרא, רַבִינָא שָׁרֵי - רבינא התיר

ח. **מפשטות** דברי רבי יונתן משמע אף אם יכול להחזיק עצמו כדי הילוך פרסה. וקשה לפי זה על רש"י (ד"ה ועד) ועל הרי"ף שכתבו שאם יכול להחזיק עצמו מותר להתפלל לכתחילה. תלמידי רבינו יונה (ד"ה אבל). ובי"ף (וכן בהגהות וציונים אות ד בשם כתב יד) גרס 'תניא אידך' וכו'. ובפרי מגדים (או"ח סי' צב אשל אברהם סק"א) הקשה, מה בא רבי יונתן לחדש, והלא הם דברי ברייתא 'תנו רבנן הנצרך לנקביו אל יתפלל', וגם מן הלימוד של 'הכון' משמע שהוא מצוה לכתחילה אבל לא לעכב. ולדברי הרמב"ם (תפילה פ"ד ה"י) שסובר שאף אם יכול לשהות עצמו לכתחילה לא יתפלל, מובן, שאפשר לומר, שבא רבי יונתן לחדש, שלכתחילה אל יתפלל אף אם יכול לשהות עצמו, ודברי הברייתא הולכים במקרה שאינו יכול לשהות עצמו, שאז תפילתו תועבה, אולם לדברי רש"י שסובר שאם יכול לשהות עצמו מותר לכתחילה, מה בא להשמיענו. וביאר, שלעיל בברייתא מדובר בגדולים, שאם אינו יכול לשהות עצמו אין תפילתו תפילה, ורבי יונתן מדבר בקטנים, שאם אינו יכול להחזיק עצמו, אף שבדיעבד תפילתו תפילה, מכל מקום לכתחילה לא יתפלל משום 'הכון'.

ט. **הגמרא** בשבת (י:) מביאה כמה אמוראים שהיו מתכוננים לתפילה באופנים שונים, וכל אלו בכלל 'הכון' הם. מהרש"א (ח"א ד"ה שנאמר).

הגמרא כאן דורשת את הפסוק לענין תפילה על דרך הדרש, אך פשט הפסוק הולך בענין אחר, ראה במפרשים שם.

י. **וכפי** שכתב הרמב"ם (תפילה פ"ד ה"י) 'לכתחילה לא יתפלל עד שיבדוק עצמו יפה יפה, ויבדוק נקביו ויסיר כיחו וניעו', והוא מדברי הפסוק 'הכון' וגו'. כסף משנה (שם).

יא. **רש"י** (ד"ה שמור). ובפירוש על הפסוק הוסיף, השמר שלא תחטא ותצטרך ללכת לבית האלהים בשביל להביא חטאות ואשמות, אלא תלך לשם בשביל להביא קרבן שאינו על חטא, כקרבן תודה ונדבת שלמים.

יב. **ובהגהות** וציונים בשם כתב יד הביא הגירסא 'שמור עצמך שלא תחטא משתחטא ותביא קרבן'.

יג. **במהרש"א** (ח"א ד"ה מ"ד) כתב שפשטות הפסוק משמע כמו שפירש רש"י על הפסוק (קהלת שם), ש'וקרוב לשמוע' משמעו, שעדיף לשמוע בקול ה' ולא לחטוא, מלהביא זבח, וכעין מה שאמר שמואל לשאול (שמואל א' טו כב) 'החפץ לה' בעולות וזבחים כשמוע בקול ה''. וביאר, שהגמרא כאן לא פירשה כך, שלפירוש זה משמעו, שהחכם שומע בקול ה' והכסיל אינו שומע ומביא קרבן, ואין זה מתיישב עם סוף דברי הפסוק 'שאינם יודעים לעשות רע', שאינם יודעים שחטאו, ואם מביאים קרבן הרי בודאי יודעים שחטאו, ולכן בהכרח שמשמעו שההיפך מן הכסיל הוא החכם, שהכסיל מביא קרבן בלא לדעת שחטא, והחכם, כשמביא קרבן יודע במה חטא ועושה תשובה.

יד. **וביאר** היעב"ץ (ד"ה בין) שלפי זה 'אינם יודעים לעשות רע' פירושו, אינם יודעים לתקן רעתם על ידי קרבנם, כיון שאינם מבחינים בין טוב לרע ואינם עושים תשובה.

טו. **במצודת** דוד (קהלת שם) פירש, 'וקרוב לשמוע', שמתקרב האדם אל ה' כאשר הוא שומע בקולו ונזהר מן החטא ואינו נצרך להביא קרבן על חטאיו, 'מתת הכסילים זבח', יותר מן הכסילים שחוטאים ומביאים קרבן, 'כי אינם יודעים לעשות רע', כי הם אינם נותנים דעתם לדעת מהם מעשים רעים, ובקלות דעתם יחשבו שרצוי הוא לפני ה' לחטוא ולהביא קרבן יותר משלא לחטוא כלל. ובמהרש"א (ח"א ד"ה מ"ד) פירש, שהחכם מביא קרבן על חטאו, שמבין שחטא, ואילו הכסיל גם כשמביא קרבן אינו מביאו מחמת חטאו, כיון שאינו יודע שחייב חטאת או אשם. עוד בפירוש הדרשה ראה בילקוט ביאורים.

טז. **וזהו** לשון 'שמור רגלך', שלשון זו שייכת לגבי הנקבים, וכמו שנאמר בפסוק (שמואל א' כד ג) 'ויבא שאול להסך את רגליו' ופירושו להפנות לנקבים גדולים. רש"י (ד"ה שמור, ועל הפסוק בשמואל שם).

יז. **על פי** הטור (או"ח סי' צב). וכן פירשו הרבה מפרשים. וביאר הב"ח (שם) שאף שלעיל כבר דרשה הגמרא דין זה מהפסוק 'הכון לקראת אלהיך ישראל', שעל האדם לנקות גופו קודם התפילה, הביאה הגמרא דרשה נוספת ללמדנו, שכאשר נשמר לא להתפלל כשנצרך לנקביו אלא רק אחר שנפנה תחילה, מלבד השכר על זהירותו שלא לעמוד לפני ה' בגוף מלא טינופת מקבל עוד שכר על שהתנאה לפני ה' בגוף נקי, וחשוב כאדם המתנאה לפני המלך בבגדים חשובים. אך ברש"י (ד"ה שמור נקביך) כתב 'שמור נקביך שלא יפיחו' והיינו שמפרש לענין הפחה בעת התפילה. ובטור (או"ח סי' פ) כתב בשם הרא"ש (תשובות כלל ד סי' א), שהיודע שאינו יכול להחזיק עצמו בעת התפילה וקריאת שמע מלהפיח, אל יתפלל. וכתב בספר בן ידיד (על הרמב"ם, תפילה פ"ד ה"י), שמקור דברי הטור הוא מדרשה זו וכפי פירוש רש"י בפסוק 'שמור רגלך', שהיינו שלא יפיח בשעת התפילה.

יח. **על פי** ההגהות וציונים (אות ח) בשם כתב יד שהוסיף הגירסא 'וכשהוא יוצא מרחיק ארבע אמות ומניחן', וכן בגמרא בסמוך.

יט. **וכל** בית הכסא שיש בגמרא על פני השדה היינו בלא חפירה אלא על גבי הקרקע. רש"י (ד"ה בית). ובית הכסא שהוא בחפירה אזי הוא רשות לעצמו, והמקום שלמעלה אין לו דין בית הכסא כלל ומותר להיכנס אליו עם תפילין. משנ"ב (סי' מג ס"ק יג).

כ. **כלומר**, שאין מדובר במקום שמיוחד לבית הכסא, אלא שעומד בשדה ורוצה לעשות צרכיו, וזהו בית הכסא ארעי, וכפי שיבואר בגמרא להלן ובפירוש רש"י. ולהלן יבואר, שגם בית כסא המיוחד לכך, אלא שנעשו בו רק צרכים קטנים, קרוי בית הכסא ארעי.

כא. **וכפי** שמבארת הגמרא להלן. וגם בבית הכסא קבוע יכול לאחזם בידיו בעודו עושה צרכיו, אלא שצריך לחלצם בריחוק ארבע אמות מבית הכסא, כיון שכשהם בראשו הם גלויים, וגנאי הוא ללבשם בתוך ארבע אמות של בית הכסא. רש"י (ד"ה חולץ). ופירש הפני יהושע (ברש"י ד"ה חולץ) בדבריו, שמשמע שסובר שאין זה איסור גמור אלא גנאי בעלמא, וראה הערה בסמוך לענין הנכנס להשתין בבית הכסא קבוע. ובשמן רקח (ד"ה אף) דקדק ברש"י שדווקא תפילין של ראש אסור להיכנס בהן לבית הכסא, אבל תפילין של יד שאינם בגלוי, אין גנאי להיכנס בהן.

כב. **תלמידי** רבינו יונה (ד"ה מהו) הביאו מפרשים שלא גורסים 'קבוע' אלא סתם בית הכסא. וכתבו, שבהכרח כך יש לגרוס, שהרי אמרה הברייתא שהנכנס לבית הכסא קבוע

מר סבר [א] אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש ומר סבר למקום שפסק אמר רב אשי האי אם שהה אם לא שהה מיבעי ליה [ב] אלא [א] דכולי עלמא אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש והתם [ג] בדלא שהה קמיפלגי דמר סבר גברא דחויא הוא ואין ראוי ואין תפלתו תפלה ומר סבר גברא חזיא הוא ותפלתו תפלה. תנו רבנן [ב] הנצרך לנקביו אל יתפלל ואם התפלל תפלתו תועבה אמר רב זביד ואיתימא רב יהודה לא שנו אלא שאינו יכול לשהות בעצמו אבל אם יכול לשהות בעצמו תפלתו תפלה [ב] ועד כמה אמר רב ששת [ג] עד פרסה איכא דמתני לה אמתניתא (א) במה דברים אמורים כשאין יכול לעמוד על עצמו אבל אם יכול לעמוד על עצמו תפלתו תפלה ועד כמה אמר רב זביד (א) [ג] עד פרסה. אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן [ד] [ג] [ד] הנצרך לנקביו הרי זה לא יתפלל משום [ד] שנאמר [א] הכון לקראת אלהיך ישראל ואמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן מ"ד [ב] שמור רגלך כאשר תלך אל בית האלהים שמור עצמך שלא תחטא ואם תחטא הבא [ה] קרבן לפני וקרוב לשמוע (דברי חכמים [ו]) אמר רבא הוי קרוב לשמוע דברי חכמים שאם חוטאים מביאים קרבן ועושים תשובה מתת הכסילים [זבח] אל תהי ככסילים שחוטאים ומביאים קרבן ואין עושים תשובה כי אינם יודעים לעשות רע אי הכי צדיקים נינהו אלא אל תהי ככסילים שחוטאים ומביאים קרבן ואינם יודעים אם על הטובה הם מביאים אם על הרעה הם מביאים אמר הקב"ה בין טוב לרע אינן מבחינים והם מביאים קרבן לפני רב אשי ואיתימא רב חנינא בר פפא אמר שמור נקבך בשעה שאתה עומד בתפלה לפני [ז]. תנו רבנן [ה] [ה] הנכנס לבית הכסא חולץ תפיליו ברחוק ד' אמות ונכנס [ח] אמר רב אחא בר רב הונא אמר רב ששת לא שנו אלא בית הכסא קבוע אבל בית הכסא עראי חולץ ונפנה לאלתר [ו] וכשהוא יוצא מרחיק ד' אמות ומניחן מפני שעשאו בית הכסא קבוע. איבעיא להו מהו שיכנס אדם בתפילין לבית הכסא קבוע להשתין מים רבינא שרי רב אדא בר מתנא [ז] אסר אתו שיילוה לרבא אמר להו אסור חיישינן שמא יפנה בהן ואמרי לה שמא יפיח בהן [ט]. תניא אידך הנכנס לבית הכסא קבוע חולץ תפיליו ברחוק ד' אמות ומניחן בחלון הסמוך לרשות הרבים ונכנס וכשהוא יוצא מרחיק ד' אמות ומניחן דברי בית שמאי ובית הלל אומרים אוחזן בידו ונכנס ר"ע אומר אוחזן בבגדו ונכנס בבגדו ס"ד זימנין מישתלי להו ונפלי אלא אימא אוחזן בבגדו ובידו ונכנס ומניחם בחורין הסמוכים לבית הכסא [י] [ח] ולא יניחם בחורין הסמוכים לרשות הרבים שמא יטלו אותם עוברי דרכים ויבא לידי חשד ומעשה בתלמיד אחד שהניח תפיליו בחורין הסמוכים לרשות הרבים ובאת זונה אחת ונטלתן ובאת לבית המדרש ואמרה ראו מה נתן לי פלוני בשכרי כיון ששמע אותו תלמיד כך עלה לראש הגג ונפל ומת באותה שעה התקינו [ח] שיהא אוחזן בבגדו ובידו ונכנס תנו רבנן בראשונה היו מניחין תפילין בחורין הסמוכין לבית הכסא ובאין עכברים ונוטלין אותן התקינו שיהו מניחין אותן בחלונות הסמוכות לרשות הרבים ובאין עוברי דרכים ונוטלין אותן התקינו שיהא אוחזן בידו ונכנס אמר רבי מיאשא בריה [כ] דריב"ל הלכה [ט] גוללן כמין ספר [ל] ואוחזן בימינו כנגד לבו אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן ובלבד [י] שלא תהא רצועה יוצאת מתחת ידו טפח אמר רבי יעקב בר אחא אמר רבי זירא [כ] לא שנו אלא שיש שהות ביום ללבשן אבל אין שהות ביום ללבשן עושה להן כמין כיס טפח ומניחן אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן [מ] ביום גוללן כמין ספר ומניחן בידו [נ] כנגד לבו ובלילה עושה להן כמין כיס טפח ומניחן אמר אביי [ל] לא שנו אלא בכלי שהוא כליין אבל בכלי שאינו כליין אפילו פחות מטפח אמר מר זוטרא ואיתימא רב אשי תדע שהרי פכין קטנים מצילין באהל המת. ואמר רבה בר בר חנה כי הוה אזלינן בתריה דרבי יוחנן כי הוה בעי למיעל לבית הכסא כי הוה נקיט ספרא דאגדתא הוה יהיב לן כי הוה נקיט תפילין לא הוה יהיב לן אמר הואיל ושרונהו רבנן נטרן

רש"י

דמר סבר. כל המפסיק בתפלתו אם שהה כדי לגמור כולה חוזר לראש, כדאמרינן גבי ק"ש לקמן בפירקין (דף כד:), ובשהה קא מיפלגי הכא: האי אם שהה אם לא שהה מיבעי ליה. במילתא דרב חסדא ורב המנונא מיבעי ליה לאפלוגי בין שהה ללא שהה, ומדלא אפליג שמע מינה אפילו בדלא שהה קאמר: גברא דחויא הוא. כשהתחיל להתפלל והיה צריך לנקביו דחוי הוא מלהתפלל, הלכך מה שהתפלל אינה תפלה וחוזר לראש: ומר סבר גברא חזיא. אע"פ שאינו יכול להמתין עד שיסיים תפלתו תפלה ראויה היא מה שהתפלל קודם שתיתה: ועד כמה. יכול להעמיד עצמו מנקביו שיהא מותר להתחיל בתפלה: איכא דמתני. להאי במה דברים אמורים במתניתא גופא ולא משמעתא דרב זביד ורב יהודה, וכי איירי אינהו בשיעורא הוא דאיירי: שמור עצמך שלא תחטא. ותצטרך רגלך ללכת אל בית האלהים להביא חטאת: הוי קרוב לשמוע. תשובה בהבאת קרבנך, מתת אותו כסילים בלא תשובה: שמור נקביך. מבין רגליך, כמו להסך את רגליו (שמואל א כד), שמור נקביך שלא יפיחו: בית הכסא קבוע. שיש בו צואה. וכל בתי כסאות שבגמרא על פני השדה הם בלא חפירה: עראי. שזה מתחיל עכשיו לעשותו בית הכסא: חולץ ונפנה לאלתר. ויאחז תפילין בידו כדאמרינן לקמן, ובקבוע נמי אוחזן בידו אלא שצריך לחלצן ברחוק ד' אמות, שבזמן שהם בראשו הם בגלוי וגנאי הדבר: מהו שיכנס בתפיליו. כשהן בראשו קאמר: שמא יפנה בהן. גדולים: בחורים הסמוכים לבית הכסא. לפנים מן הגדר בשדה שהוא נפנה בה נותן בחורים שבכותל: בחורים הסמוכים לרשות הרבים. חורי כותלי מחיצות השדה, שאין עכברים מצוין במקום הילוך בני אדם, והוא יכנס לאחורי הגדר לפנות: גוללן. ברצועות שלהן: [ס] שלא תצא רצועה. שיש בה קדושה שהרי בהן הוא קושרן, ובקשר נראה בעשייתו כמין דל"ת על שם אחת מאותיות של שדי, והשי"ן עשוי' בכותלי הקציצה החיצונה, והיו"ד עשויה בראש רצועת תפילין של יד, ורצועה קטנה מאד כפוף ראשה ונראית כמין יו"ד: ואוחזן בימינו. שלא בבגדו, כדי שלא יפלו: ביום. כשהוא חולצן בשביל בית הכסא גוללן כמין ספר כדאמרן: ובלילה. כשהוא חולצן בביתו על מנת להצניע עד הבקר: עושה להם כיס טפח. דחללו טפח, דחשיב הכלי אהל להפסיק בינם לקרקע: לא שנו. דבעי טפח אלא בכלי שהוא כליין. כיס העשוי לצרכן, דכליין קרוב להיות בטל אצלם, הילכך בעינן דבר הניכר שיהא חוצץ בפניהם: שהרי פכין קטנים מצילין. בהיקף צמיד פתיל באהל המת ואף על גב דלא הוו טפח חיילי: אמר הואיל ושרונהו רבנן. לאוחזן בידו משום שמירתן: נטרן

תוספות

חיישינן שמא יפנה בהן ואסור. ודוקא בבית הכסא קבוע חיישינן שמא יפנה בהן אבל בבית הכסא עראי שאין רגילים לפנות שם מותר להשתין בהן ולא חיישינן שמא יפנה בהן והא דתניא לקמן[ו] לא ישתין בהן אפילו בבית הכסא עראי היינו דוקא כשאוחזן בידו דחיישינן שמא ישפשף בהן הניצוצות אם יפלו מים על רגליו או יגע באמה:

שהרי פכין קטנים מצילין באהל המת. ועל כרחך מטעם אויר הוא דאי לית בהו אויר כלל לא היו מצילין דהוו כמו אוכלין שגבלן בטיט [ס] שמקבלין טומאה באהל המת: דברים

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [לקמן כד: ר"ה לד:], ב) [ע"ל כב: תוס' ד"ה אלא], ג) תוספתא פ"ב, ד) עיין שבת י. עוד מדין הכון לתפילה, ה) שבת סב., ו) עמוד ב.

תורה אור השלם

א) לָכֵן כֹּה אֶעֱשֶׂה לְּךָ יִשְׂרָאֵל עֵקֶב כִּי זֹאת אֶעֱשֶׂה לָּךְ הִכּוֹן לִקְרַאת אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל: [עמוס ד, יב]

ב) שְׁמֹר רַגְלְךָ כַּאֲשֶׁר תֵּלֵךְ אֶל בֵּית הָאֱלֹהִים וְקָרוֹב לִשְׁמֹעַ מִתֵּת הַכְּסִילִים זָבַח כִּי אֵינָם יוֹדְעִים לַעֲשׂוֹת רָע: [קהלת ד, יז]

הגהות וציונים

א] והכא (גליון): ב] הרי"ף גורס מותר (במקום "תפלתו תפלה") וכן משמע מרש"י ד"ה ועד כמה שכך היתה הגירסא לפניו (רש"ש) ולפני"ז מותר לכתחלה ועיין בראב"ש שחולק ע"ז: ג] ואיתימא רב יהודה עד פרסה כצ"ל, רש"ל (גליון) המהרש"ל הגיה כן ע"פ פי' רש"י בד"ה איכא דמתני, וכ"ה בכת"י וראשונים (דק"ס), ונראה דכצ"ל גם בהגהות הב"ח וט"ס נפל בהגהתו: ד] בכת"י הגי' עד פרסה תניא אידך היה צריך לנקביו וכו' (וכ"ה בראשונים והיא הנוסחא האמיתית והיא ברייתא בתוספתא פ"ב הי"ט, דק"ס), ולהלן בסמוך הנוסח אמר ר"ש בר"נ א"ר מ"ד וכו': ה] בכת"י שלא תחטא משתחטא ותביא קרבן (והיא גי' ישרה, ועיין מהרש"א בח"א דק"ס): ו] טעות הדפוס ועיין הנוסחא בעין יעקב (גליון), ובאמת ליתא בכת"י ובדפוסים הישנים ואיני יודע מי הכניסו בדפוסים המאוחרים ואולי בא בטעות מדברי רבא, אח"כ ראיתי שהמהרש"ל הוא שהגיהו ולא זכיתי לידע מה ראה להגיה (דק"ס): ז] בכת"י לפניו (ונוסחא ישרה היא וכ"ה בריי"ף בתפלה לפני המקום, דק"ס) ועיין משנה ברורה סימן צב ס"ק א שמעתיק לשון הגמרא אמר הקב"ה שמור וכו' לפני: ח] בכת"י נוסף וכשהוא יוצא מרחיק ד' אמות ומניחן (ונוסחא ישרה היא וכמו שהוא לקמן בברייתא בבירור ב"ש, דק"ס): ט] "ואמרי לה שמא יפיח בהן" בראש ליתא לכ"ז נכון (רש"ש) וכן בהרבה ראשונים ובכת"י ליתא, ועי' דק"ס אות ד: י] תיבות "ומניחם בחורין הסמוכים לבית הכסא" ליתא בכת"י ובדפו"י וראשונים, ונוסף ע"פ המהרש"ל דפו"ר, ולא זכינו לירד לסוף דעתו בזה, ובאמת אין לזה הבנה דסותר א"ע דאמר מקודם אוחזן בידו והדר קאמר ומניחן בחורין וכו', וכן בב"י או"ח (סימן מג) וכן צל"ח (דק"ס): כ] בר בריה כצ"ל וכ"ה בשאלתות פ' בא וכן איתא לקמן כד ע"ב (גליון) וכ"ה בחולין קו ע"ב וראשונים (דק"ס) וכ"ה בירושלמי פ"ב ה"ג: ל] בכת"י ובראשונים נוסף ספר תורה: מ] הך דרבה בב"ח צ"ל קודם הא דר' יעקב בר אחא, רש"ל (גליון) וכ"ה בכת"י ובריי"ף ובראש ובב"י או"ח (סימן מג) וכתב הב"י ואע"פ שבקצת נוסחאות בגמרא המימרות מהופכות גירסא זו עיקר, עכ"ל, אולם שם מהופך רק המימרות ולא האומרים. ונראה שכוונת המהרש"ל להפוך גם האומרים כי לא יתכן דרבב"ח א"ר יוחנן יוסיף על דברי ר' זירא. (ועיין דק"ס): נ] בכת"י כמין ספר תורה ואוחזן בימינו כנגד לבו (וגי' ישרה היא, דק"ס): ס] דבור זה צ"ל אחר ד"ה ואוחזן בימינו: ע] עיין אות ג:

עין משפט נר מצוה

נח א מיי' פ"ד מהל' תפלה הלכה יג סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן קד סעיף ה:

נט ב ג מיי' שם הל' י' סמג שם טוש"ע או"ח סימן צב סעיף א:

ס ד מיי' וסמג שם טוש"ע שם סעיף א:

סא ה ו מיי' פ"ד מהל' תפילין הלכה יז סמג עשין כב טוש"ע או"ח סימן מג סעיף ה [רב אלפס כאן ובהל' תפילין דף עה]:

סב ז מיי' וסמג שם טוש"ע שם סעיף א:

[ח] מיי' שם:

סג ח ט י מיי' וסמג שם טור שו"ע שם סעיף ה':

סד כ ל מיי' שם הלכה יט סמג שם טוש"ע שם סעיף ו:

רב נסים גאון

פכין קטנים מצילין באהל המת. עיקרה בסיפרי (פרשת חקת) וכל כלי פתוח בכלי חרש הכתוב מדבר מה ת"ל פתוח ואפילו כל שהוא (והואיל והוא) [הוא] טמא באהל המת לפיכך אם יהיה מוקף בצמיד פתיל מציל על מה שבתוכו כדמפרש התם נמי וכל כלי פתוח מכין אמרו כלים מצילין בצמיד פתיל באהל המת ואמרו עוד טמא הוא אין ת"ל הוא אלא שיציל על עצמו ובשבת בפ' אמר רבי עקיבא (דף פד) ובבבא קמא בפ' כיצד הרגל מועדת (דף כה) גרסי' תניא מפץ במת מנין ודין הוא ומה פכין קטנים שטהורין בזוב טמאין במת:

הגהות הב"ח

(א) גמ' איכא דמתני לה במתניתא וכו' אמר רב זביד אמר [ג] רב יהודה עד פרסה:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה שהרי וכו'. שמקבלין טומאה באהל המת. כדאיתא זבחים דף ב ע"ב:

משנת ראשונים

אלא דכולי עלמא אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש. כתב רבינו האי ז"ל, שאם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש, ואע"ג דאמרינן בהלל ובמגילה אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר למקום שפסק, שאני תפלה דחמירא טפי, שאפי' המלך שואל בשלומו לא ישיבנו. [רבינו יונה דף יז. מדה"ר]

דמר סבר גברא דחויא הוא ואין ראוי ואין תפלתו תפלה. ולכך צריך לחזור לראש, ולא דמי למהלך במבואות המטונפות דאמרינן לקמן שחוזר למקום שפסק היכא דלא שהה, דהתם גברא חזיא הוא שהמקום גורם. ה"ר יוסף. [תוספות הרא"ש]

ומר סבר גברא חזיא הוא. דאפילו בשעה שהמים שותתין הוא ראוי להתפלל, דלא אסרה תורה מי רגלים אלא כנגד העמוד כדאמר לקמן בפרקין, ושותת לא חשיב ליה כעמוד, ורבנן הוא דאחמור היכא שלא היה עומד בתפלה. [תוספות הרא"ש]

אבל בית הכסא עראי חולץ ונפנה לאלתר. קשיא לי היכי נפנה לאלתר, דהא מ"מ בעינן והיה מחניך קדוש וליכא בשעה שהוא נפנה. [הרשב"א]

אמר להו אסור חיישינן שמא יפנה בהן. ודוקא בבה"כ קבוע אסור להשתין דחיישינן שמא יפנה בהם, אבל במקום שאינו קבוע מותר להשתין בהם, ולא חיישינן שמא יפנה בהן. [תוספות הרא"ש]

ובית הלל אומרים אוחזן בידו ונכנס. דקסברי בית הלל דאין דרך קדושתן אלא כשהן בראשו אבל בידו לא. ולגבי שינה דאמרינן בהפוך שלא יאחזם בידו אלא בראשו, התם הוא טעמא מפני שיפלו מידו כשישן, וכשהן בראשו הן שמורין יפה. [הריטב"א]

תדע שהרי פכין קטנים מצילין באהל המת. אע"פ שהם קטנים מאד אפ"ה מועיל האויר שלהם וחשיב כלי להציל בצמיד פתיל, אבל אם לא היה חשוב האויר שלהם, לא היה מציל באהל המת, מידי דהוי אאוכלים שגבלן בטיט, דאמרינן בפ"ק דזבחים שאינם נצולין באהל המת. [תוספות הרא"ש]

להיכנס עמהם, **רַב אַדָּא בַּר מַתְנָא אָסַר** להיכנס עמהם, וצריך להסירם קודם כניסתו[כג].

הגמרא מביאה דין זה משמו של רבא:

אֲתוּ שַׁיְילוּהָ - באו ושאלו שאלה זו **לְרָבָא. אֲמַר לְהוּ** - אמר להם רבא, **אָסוּר** להיכנס לבית הכסא בעודם עליו, ומשום שאם יעשה כן, **חָיְישִׁינַן שֶׁמָּא יִפָּנֶה בָּהֶן** צרכים גדולים[כד], **וְאָמְרִי לָהּ** - ויש אומרים שאסור, משום שחוששים **שֶׁמָּא יָפִיחַ בָּהֶן**[כה].

הגמרא מביאה ברייתא נוספת בעניין תפילין בבית הכסא, והיכן מניחם באותו הזמן:

תַּנְיָא אִידָךְ - בברייתא אחרת שנינו, **הַנִּכְנָס לְבֵית הַכִּסֵּא קָבוּעַ, חוֹלֵץ תְּפִילָּיו בְּרִחוּק אַרְבַּע אַמּוֹת** קודם שיכנס, **וּמַנִּיחָן בַּחַלּוֹן** שבכותל, בצד **הַסָּמוּךְ לִרְשׁוּת הָרַבִּים**[כו], **וְנִכְנָס, וּכְשֶׁהוּא יוֹצֵא מַרְחִיק אַרְבַּע אַמּוֹת וּמַנִּיחָן, דִּבְרֵי בֵּית שַׁמַּאי, וּבֵית הִלֵּל אוֹמְרִים, אוֹחֲזָן בְּיָדוֹ וְנִכְנָס** עמהם לבית הכסא[כז]. **רַבִּי עֲקִיבָא אוֹמֵר, אוֹחֲזָן בְּבִגְדוֹ וְנִכְנָס** לבית הכסא. שואלת הגמרא על דברי רבי עקיבא, **בְּבִגְדוֹ סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - האם עולה בדעתך שאוחזם בבגדו כפשוטו, והלא אם יניחם בבגדו, **זִימְנִין מִישְׁתַּלֵּי לְהוּ וְנָפְלֵי** - פעמים שמשתכחים ממנו ונופלים. משיבה הגמרא, **אֶלָּא אֵימָא** [-אמור] כוונת דברי רבי עקיבא, **אוֹחֲזָן בְּבִגְדוֹ וּבְיָדוֹ** יחד[כח] **וְנִכְנָס**. ממשיכה הברייתא בדברי רבי עקיבא, **וּמַנִּיחָם בַּחוֹרִין** שבגדר **הַסְּמוּכִים לְבֵית הַכִּסֵּא**[כט]. **וְלֹא יַנִּיחֵם בַּחוֹרִין** שבגדר **הַסְּמוּכִים לִרְשׁוּת הָרַבִּים**[ל], **שֶׁמָּא יִטְּלוּ אוֹתָם עוֹבְרֵי דְרָכִים וְיָבֹא לִידֵי חֲשָׁד. וּמַעֲשֶׂה** היה **בְּתַלְמִיד אֶחָד, שֶׁהִנִּיחַ תְּפִילָּיו בַּחוֹרִין הַסְּמוּכִים לִרְשׁוּת הָרַבִּים, וּבָאת זוֹנָה אַחַת וּנְטָלָתָן, וּבָאת לְבֵית הַמִּדְרָשׁ וְאָמְרָה, רְאוּ מַה נָּתַן לִי פְּלוֹנִי בִּשְׂכָרִי. כֵּיוָן שֶׁשָּׁמַע אוֹתוֹ תַּלְמִיד כָּךְ, עָלָה לְרֹאשׁ הַגַּג וְנָפַל וָמֵת. בְּאוֹתָהּ שָׁעָה הִתְקִינוּ שֶׁיְּהֵא אוֹחֲזָן בְּבִגְדוֹ וּבְיָדוֹ וְנִכְנָס**[לא].

הגמרא מביאה ברייתא שבה מבואר סדר התקנות בענין זה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **בָּרִאשׁוֹנָה הָיוּ מַנִּיחִין תְּפִילִּין בַּחוֹרִין הַסְּמוּכִין לְבֵית הַכִּסֵּא, וְהָיוּ בָּאִין עַכְבָּרִים וְנוֹטְלִין אוֹתָן.** ולכן, **הִתְקִינוּ שֶׁיְּהוּ מַנִּיחִין אוֹתָן בַּחַלּוֹנוֹת הַסְּמוּכוֹת לִרְשׁוּת הָרַבִּים**[לב], **וְהָיוּ בָּאִין עוֹבְרֵי דְרָכִים וְנוֹטְלִין אוֹתָן**[לג], ולכן **הִתְקִינוּ שֶׁיְּהֵא אוֹחֲזָן בְּיָדוֹ וְנִכְנָס.**

הגמרא מביאה הדין להלכה:

אָמַר רַבִּי מְיָאשָׁא בְּרֵיהּ דְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, וְהֲלָכָה, הנכנס לבית הכסא קבוע, **גּוֹלְלָן** ברצועות שלהם[לד] **כְּמִין סֵפֶר וְאוֹחֲזָן בִּימִינוֹ כְּנֶגֶד לִבּוֹ**[לה], ושלא דרך בגדו, שמא יפלו[לו], ונכנס.

חולץ תפיליו בריחוק ארבע אמות, ומשמע שעצם הכניסה בתפילין אסורה, ואם כן, מה הצד שמשום שנכנס להשתין יהיה מותר להיכנס עם התפילין. ולגירסא זו, שאלת הגמרא היא לגבי הנכנס לבית הכסא ארעי, והנידון הוא, אם מותר להשתין בתפילין או לא. עוד מביאים דברי רב האי גאון שגורס 'קבוע', וכך פירושו, מהו שיכנס אדם לבית הכסא ארעי שסופו להיעשות קבוע, שעומד ומוכן הוא לכך שיעשו בו צרכים גדולים ועדיין לא נעשו בו. שבבית הכסא ארעי שבכל מקום מותר להשתין, אולם בבית הכסא שסופו להיות קבוע יש להסתפק אם חוששים שמא יבוא להפנות בו צרכיו הגדולים, או שאין חוששים [ועל זה פושט רבא בסמוך שאסור משום חשש זה]. ובהרא"ש (סי' כו) הביא בשם רב האי שגורס 'בית הכסא צנוע', כלומר, שהוכן להיות קבוע ועדיין לא נפנו בו. והרא"ש עצמו מפרש, שודאי אפשר לגרוס 'קבוע', כיון שכל הדין להרחיק ארבע אמות הוא רק כשצריך לחולצם מחמת שבא לעשות צרכיו הגדולים, ואם אינו בא לעשות צרכיו מותר מעיקר הדין להיכנס אף לבית הכסא קבוע, ורק ספק הגמרא הוא מחשש שמא יבוא להפנות בהם כפי שמפרשת הגמרא להלן. וכן פירשו הרשב"א (ד"ה גירסת) והמאירי (ד"ה כבר). ובפני יהושע (ברש"י ד"ה חולץ הובא בהערה לעיל) דקדק בדברי רש"י שאין זה איסור להיכנס לבית הכסא בתפילין אלא גנאי בעלמא, וכתב שלכן כשנכנס שלא על מנת לעשות צרכיו אין בזה איסור, ואדרבה, אפשר שעדיף שלא יחלוץ שלא יזדקק לחזור ולברך על התפילין ויהיה זה ברכה שאינה צריכה, ושאלת הגמרא היא מצד החשש שמא יפנה כמתבאר. ובילקוט ביאורים מובאים ביאורים נוספים.

כג. **לפי** המפרשים שגורסים בית הכסא סתם, ולא קבוע, בודאי אין צריך לחלצם ארבע אמות קודם לכן, כיון שהוא בית הכסא ארעי, שאין בו צואה. ולדעת הרא"ש שגורס 'קבוע', גם כן אין צריך לחלצם ארבע אמות קודם לכן, כיון שכל מה שהצריכו ארבע אמות הוא רק כאשר בא לעשות צרכים גדולים, אבל כשבא לעשות צרכים קטנים לא אמרו דין זה, ורק מחמת החשש שמא יבוא להיפנות בהם צרכים גדולים אסור לו להיכנס ולהשתין עמהם, אבל להקדים לחלוץ אין צריך.

כד. **כתבו** התוספות (ד"ה שמא) שכל זה הוא דווקא בבית הכסא קבוע אבל בבית הכסא ארעי אין חוששים שמא יפנה בהם גדולים ומותר להיכנס בהן. וכן הוא לפירוש הרא"ש (סי' כו) ששאלת הגמרא היא לגבי בית הכסא קבוע, אבל לגבי ארעי אין חשש. ולפירוש תלמידי רבינו יונה ששאלת הגמרא היא בבית הכסא ארעי, אכן יש לחשוש לכך גם בארעי. עוד כתבו התוספות, שמה שלהלן (ע"ב) נאמר בברייתא שלא ישתין אדם עם תפילין, היינו דווקא כשאוחזם בידו כיון שחוששים שמא ישפשף בהן הניצוצות או יגע באמה, וכפי שמבארת הגמרא להלן, אבל בעודם עליו מותר להשתין בבית הכסא ארעי.

כה. **כאמור** בהערה לעיל, סוברים התוספות והרא"ש שבבית הכסא ארעי מותר להשתין, אולם מדברי הרמב"ם (תפילין פ"ד הי"ח) משמע שסובר שאסור להשתין בתפילין, ותהה הראב"ד לדבריו מדברי הגמרא כאן, שמשמע שמותר. וכתב הגר"א (הובא באמרי נעם ד"ה שמא), שנחלקו בלשונות של רבא, שהרמב"ם גורס הלשון בדברי רבא 'שמא יפיח', וכיון שהוא חשש הפחה בבית הכסא קבוע מחמת הקטנים, כמו כן יש לחשוש בבית הכסא ארעי, שאין חילוק בזה, אולם הרא"ש לא גרס 'שמא יפיח' אלא רק שמא יבא להיפנות בהם גדולים, ובזה יש לחשוש רק בבית הכסא קבוע אבל בבית הכסא ארעי אין חוששים, וכדברי התוספות.

כו. **להלן** מבאר רש"י (ד"ה בחורים - הראשון והשני) לגבי חורים הסמוכים לרשות הרבים והסמוכים לבית הכסא, שמדובר בחורים שבכותל המפריד בין רשות הרבים לבין השדה שנמצא בה בית הכסא, והחורים שלצד רשות הרבים קרויים הסמוכים לרשות הרבים ואלו שלצד השדה קרויים הסמוכים לבית הכסא.

כז. **אולם** גם לדבריהם חולצם בריחוק ארבע אמות, ושם גם חוזר ומניחם, ולא נחלקו אלא לענין הכנסתם לבית הכסא. דברי חמודות (על הרא"ש אות פט).

כח. **שמניחם** בתוך בגדו ואוחז בהם בידו מבעד לבגדו. צל"ח (ד"ה אלא). ועוד פירש (ד"ה ואוחזן), שרבי עקיבא מתיר לאוחזם בבגדו ואוסר לאוחזם בידו שלא בבגדו, ובית הלל מתירים לאוחזם בידו ואוסרים לאוחזם בתוך בגדו שמא יפלו, ונחלקו מן הקצה אל הקצה.

כט. **שכשהולך** להפנות נכנס מרשות הרבים לשדה, ומניחם בחורים שבגדר בצד הפונה אל בית הכסא. רש"י (ד"ה בחורים - הראשון).
בהגהות וציונים (אות ט) מביא גרסאות מכתבי יד וראשונים שאינם גורסים 'ומניחם בחורים הסמוכים לבית הכסא', שמכך היה משמע שצריך להניחם בחורי הכותל קודם כניסתו לבית הכסא, וסותר לדברי הברייתא קודם, שאומר רבי עקיבא שאוחזם בבגדו ובידו ונכנס עם התפילין לתוך בית הכסא. ובצל"ח (ד"ה אלא) פירש, שכוונת הברייתא, או כך או כך, שהרי בסוף דברי הברייתא נאמר 'התקינו שיהא אוחזן בבגדו ובידו ונכנס', וכאן נאמר שמניחם בחורים הסמוכים לבית הכסא, אלא כוונתה בשיטת רבי עקיבא, שאם יכול לאחזם בבגדו יאחזם ויכנס עמהם, ואם אינו יכול, לפי שאין בבגדו רווח מספיק להכניס בו התפילין, יניחם בחורי בית הכסא ולא בחורי רשות הרבים, כפי שמבאר והולך.

ל. **דהיינו**, שמניחם בחורים שבכותל המפריד בין רשות הרבים לשדה שנפנה בה בצד הפונה לרשות הרבים, ואחר כך נכנס להיפנות. רש"י (ד"ה חורים - השני).

לא. **מפשיטות** דברי הברייתא, שתיקנו שאוחזם בבגדו ובידו יחד, משמע שאין זה רק דעת רבי עקיבא, אלא שאף אחרים סבורים כמותו ואין הוא יחיד, ולכך נראה שהלכה כמותו. תלמידי רבינו יונה (ד"ה רבי). וראה הערה להלן לגבי אוחזן בימינו.
כתב הפני יהושע (ד"ה ועוד), שלאחר שנכנס יניחם בחורי הכתלים שבבית הכסא. ויבואר בהערה בהמשך.

לב. **שאין** עכברים מצויים במקום הילוך בני אדם. רש"י (ד"ה חורים - השני).

לג. **הרמב"ם** (תפילין פ"ד הי"ז) כתב, שלא להניחם בחורים הסמוכים לרשות הרבים מטעם שמא יטלום עוברי דרכים, ולא הזכיר הטעם שעלול לבוא לידי החשד. ומכך משמע, שמן הטעם שמא יטלום עוברי דרכים די בכך לתקן שלא יניחום שם, ואף בלא הטעם האמור לעיל. שפתי חכמים (ד"ה שמא). והפני יהושע (ד"ה ועוד) ביאר, ששתי הברייתות עוסקות בשתי תקופות, שבברייתא הראשונה תיקנו מחמת החשד להכניסם עמו לבית הכסא, ובתוך בית הכסא אין אוחזם בידו בשעת עשיית צרכיו אלא מניחם בחורי כותלי בית הכסא. ולכן, הדין הוא שאוחזם בבגדו ובידו יחד, כפי שאומרת 'התקינו שיהא אוחזן בבגדו ובידו ונכנס', כיון שהוא לזמן מועט, רק למשך זמן כניסתו לבית הכסא, שהרי לאחר מכן מניחם בכותל, ולכן אין חוששים שיפלו מידו דרך בגדו. ובברייתא השניה, תחילת דבריה הם מן התקנה שמניחם בחורי בית הכסא, ולאחר מכן, כשראו שעכברים מצויים שם, תיקנו שיניחם בחורים שבצד הפונה לרשות הרבים, ובאותו הזמן לא חששו לחשד, ולפי שאין הוא דבר מצוי, והעדיפו לחשוש לעכברים שהוא חשש מצוי יותר, אולם כיון שראו שעוברי דרכים נוטלים אותם והוא גם חשש מצוי, תקנו שיאחזם בידו אף בשעת עשיית צרכיו ממש, והיינו בידו לבד, וכפי שאומרת 'התקינו שיהא אוחזן בידו ונכנס', שכיון שאוחזם במשך כל זמן עשיית צרכיו, שהוא זמן מרובה, אם יאחזם בידו דרך בגדו עלולים ליפול מידו, ולכן אוחזם בידו לבד. ועוד בסדר התקנות, ראה בילקוט ביאורים.

לד. **רש"י** (ד"ה גוללן). והרמב"ם (תפילין פ"ד הי"ז) כתב, שגוללם בבגדו.

לה. **כתב** הרא"ה (ד"ה ואוחזן - הראשון), שאוחזם בימינו כדי שישמרו היטב, וכנגד ליבו משום כבוד. והצל"ח (ד"ה ואוחזן) כתב, שצריך להחזיקם כנגד ליבו בשביל שלא ישכחם ויפלו מידו.

לו. **רש"י** (ד"ה ואוחזן). וכתב הצל"ח (ד"ה ואוחזן), שבא רש"י לומר, שבדווקא לא יאחזם בבגדו אלא בידו בלבד. וכן דקדק הפני יהושע ברש"י (ד"ה חולץ וד"ה ואוחזן), שפוסק להלכה כדברי בית הלל, שאוחז התפילין בידו, ואין צריך דרך בגדו, ולא זו בלבד אלא שבדווקא יאחזם בידו בלבד, שאם יאחזם דרך בגדו יכולים ליפול. עוד דייק בפני יהושע ממה שאמר רבי מיאשא 'הלכה גוללן', שלכאורה איזו מחלוקת בא להכריע

מר סבר (א) אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש ומר סבר למקום שפסק אמר רב אשי האי אם שהה אם לא שהה מיבעי ליה (ב) אלא א דכולי עלמא אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש והתם (א) בדלא שהה קמיפלגי דמר סבר גברא דחויא הוא ואין ראוי ואין תפלתו תפלה ומר סבר גברא חזיא הוא ותפלתו תפלה. תנו רבנן ב הנצרך לנקביו אל יתפלל ואם התפלל תפלתו תועבה אמר רב זביד ואיתימא רב יהודה לא שנו אלא שאינו יכול לשהות בעצמו אבל אם יכול לשהות בעצמו תפלתו תפלה (ב) ועד כמה אמר רב ששת ג עד פרסה איכא דמתני לה אמתניתא (א) במה דברים אמורים כשאין יכול לעמוד על עצמו אבל אם יכול לעמוד על עצמו תפלתו תפלה ועד כמה אמר רב זביד (א) (ג) עד פרסה. אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן (ד) (ג) ד הנצרך לנקביו הרי זה לא יתפלל משום (ד) שנאמר א) הכון לקראת אלהיך ישראל ואמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן מ"ד ב) שמור רגלך כאשר תלך אל בית האלהים שמור עצמך שלא תחטא ואם תחטא הבא (ה) קרבן לפני וקרוב לשמוע (דברי חכמים (ו)) אמר רבא הוי קרוב לשמוע דברי חכמים שאם חוטאים מביאים קרבן ועושים תשובה מתת הכסילים [זבח] אל תהי ככסילים שחוטאים ומביאים קרבן ואין עושים תשובה כי אינם יודעים לעשות רע אי הכי צדיקים נינהו אלא אל תהי ככסילים שחוטאים ומביאים קרבן ואינם יודעים אם על הטובה הם מביאים אם על הרעה הם מביאים אמר הקב"ה בין טוב לרע אינן מבחינים והם מביאים קרבן לפני רב אשי ואיתימא רב חנינא בר פפא אמר שמור נקבך בשעה שאתה עומד בתפלה לפני (ז). תנו רבנן (ה) ה הנכנס לבית הכסא חולץ תפיליו ברחוק ד' אמות ונכנס (ח) אמר רב אחא בר רב הונא אמר רב ששת לא שנו אלא בית הכסא קבוע אבל בית הכסא עראי חולץ ונפנה לאלתר ו וכשהוא יוצא מרחיק ד' אמות ומניחן מפני שעשאו בית הכסא קבוע. איבעיא להו מהו שיכנס אדם בתפילין לבית הכסא קבוע להשתין מים רבינא שרי רב אדא בר מתנא ז אסר אתו שיילוה לרבא אמר להו אסור חיישינן שמא יפנה בהן ואמרי לה שמא יפיח בהן (ט). תניא אידך הנכנס לבית הכסא קבוע חולץ תפיליו ברחוק ד' אמות ומניחן בחלון הסמוך לרשות הרבים ונכנס וכשהוא יוצא מרחיק ד' אמות ומניחן דברי בית שמאי ובית הלל אומרים אוחזן בידו ונכנס ר"ע אומר אוחזן בבגדו ונכנס בבגדו ס"ד זימנין מישתלי להו ונפלי אלא אימא אוחזן בבגדו ובידו ונכנס ומניחם בחורין הסמוכים לבית הכסא (י) [ח] ולא יניחם בחורין הסמוכים לרשות הרבים שמא יטלו אותם עוברי דרכים ויבא לידי חשד ומעשה בתלמיד אחד שהניח תפיליו בחורין הסמוכים לרשות הרבים ובאת זונה אחת ונטלתן ובאת לבית המדרש ואמרה ראו מה נתן לי פלוני בשכרי כיון ששמע אותו תלמיד כך עלה לראש הגג ונפל ומת באותה שעה התקינו ח שיהא אוחזן בבגדו ובידו ונכנס תנו רבנן בראשונה היו מניחין תפילין בחורין הסמוכין לבית הכסא ובאין עכברים ונוטלין אותן התקינו שיהו מניחין אותן בחלונות הסמוכות לרשות הרבים ובאין עוברי דרכים ונוטלין אותן התקינו שיהא אוחזן בידו ונכנס אמר רבי מיאשא בריה (כ) דריב"ל הלכה ט גוללן כמין ספר (ל) ואוחזן בימינו כנגד לבו אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן ובלבד י שלא תהא רצועה יוצאת מתחת ידו טפח אמר רבי יעקב בר אחא אמר רבי זירא כ לא שנו אלא שיש שהות ביום ללבשן אבל אין שהות ביום ללבשן עושה להן כמין כיס טפח ומניחן אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן (מ) ביום גוללן כמין ספר ומניחן בידו (נ) כנגד לבו ובלילה עושה להן כמין כיס טפח ומניחן אמר אביי ל לא שנו אלא בכלי שהוא כליין אבל בכלי שאינו כליין אפילו פחות מטפח אמר מר זוטרא ואיתימא רב אשי תדע שהרי פכין קטנים מצילין באהל המת. ואמר רבה בר בר חנה כי הוה אזלינן בתריה דרבי יוחנן כי הוה בעי למיעל לבית הכסא כי הוה נקיט ספרא דאגדתא הוה יהיב לן כי הוה נקיט תפילין לא הוה יהיב לן אמר הואיל ושרונהו רבנן ננטרן

רש"י

דמר סבר. כל המפסיק בתפלתו אם שהה כדי לגמור כולה חוזר לראש, כדאמרינן גבי ק"ש לקמן בפירקין (דף כד:), ובשהה קא מיפלגי הכא: האי אם שהה אם לא שהה מיבעי ליה. במילתא דרב חסדא ורב המנונא מיבעי ליה לאפלוגי בין שהה ללא שהה, ומדלא אפליג שמע מינה אפילו בדלא שהה קאמר: גברא דחויא הוא. כשהתחיל להתפלל והיה צריך לנקביו דחוי הוא מלהתפלל, הלכך מה שהתפלל אינה תפלה וחוזר לראש: ומר סבר גברא חזיא. אע"פ שאינו יכול להמתין עד שיסיים תפלתו תפלה ראויה היא מה שהתפלל קודם שתיתה: ועד כמה. יכול להעמיד עצמו מנקביו שיהא מותר להתחיל בתפלה: איכא דמתני. להאי במה דברים אמורים במתניתא גופא ולא משמעתא דרב זביד ורב יהודה, וכי איירי איניהו בשיעורא הוא דאיירי: שמור עצמך שלא תחטא. ותצטרך רגלך ללכת אל בית האלהים להביא חטאת: הוי קרוב לשמוע. תשובה בהבאת קרבנך, מתת אותו כסילים בלא תשובה: שמור נקביך. מכין רגליך, כמו להסך את רגליו (שמואל א כד), שמור נקביך שלא יפיחו: בית הכסא קבוע. שיש בו צואה. וכל בתי כסאות שבגמרא על פני השדה הם בלא חפירה: עראי. שזה מתחיל עכשיו לעשותו בית הכסא: חולץ ונפנה לאלתר. ויאחז תפילין בידו כדאמרינן לקמן, ובקבוע נמי אוחזן בידו אלא שצריך לחלצן ברחוק ד' אמות, שבזמן שהם בראשו הם בגלוי וגנאי הדבר: מהו שיכנס בתפיליו. כשהן בראשו קאמר: שמא יפנה בהן. גדולים: בחורים הסמוכים לבית הכסא. לפנים מן הגדר בשדה שהוא נפנה בה נותנן בחורים שבכותל: בחורים הסמוכים לרשות הרבים. חורי כותלי מחילות השדה, שאין עכברים מצוין במקום הילוך בני אדם, והוא יכנס לאחורי הגדר לפנות: גוללן. ברצועות שלהן: (פ) שלא תצא רצועה. שיש בה קדושה שהרי כהן הוא קושרן, וקשר נראה בעשייתו כמין דל"ת על שם אחת מאותיות של שדי, והשי"ן עשוי' בכותלי הקציצה החיצונה, והיו"ד עשויה בראש רצועת תפילין של יד, ורצועה קטנה מאד כפוף ראשה ונראית כמין יו"ד: ואוחזן בימינו. שלא בבגדו, כדי שלא יפלו: ביום. כשהוא חולצן בשביל בית הכסא גוללן כמין ספר כדאמרן: ובלילה. כשהוא חולצן בביתו על מנת להניע עד הבקר: עושה להם כיס טפח. דחללו טפח, דחשיב הכלי אהל להפסיק ביניה לקרקע: לא שנו. דבעי טפח אלא בכלי שהוא כליין. כיס העשוי לצרכן, דכליין קרוב להיות בטל אצלם, הילכך בעינן דבר הניכר שיהא חוצץ בפניהם: שהרי פכין קטנים מצילין. בהיקף צמיד פתיל באהל המת ואף על גב דלא הוו טפח חיילי: אמר הואיל ושרונהו רבנן. לאוחזן בידו מפום שמירתן: נטרן

תוספות

חיישינן שמא יפנה בהן ואסור. ודוקא בבית הכסא קבוע חיישינן שמא יפנה בהן אבל בבית הכסא עראי שאין רגילים לפנות שם מותר להשתין בהן ולא חיישינן שמא יפנה בהן והא דתניא לקמן (י) לא ישתין בהן אפילו בבית הכסא עראי היינו דוקא כשאוחזן בידו דחיישינן שמא ישפשף בהן הניצוצות אם יפלו מים על רגליו או יגע באמה:

שהרי פכין קטנים מצילין באהל המת. ועל כרחך מטעם אויר הוא דאי לית בהו אויר כלל לא היו מצילין דהוו כמו אוכלין שגבלן בטיט (ס) שמקבלין טומאה באהל המת:

דברים

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [לקמן כד: ר"ה לד:], ב) [ע"ל כב: תוס' ד"ה אלא], ג) תוספתא פ"ב, ד) עיין שבת י. עוד מדין הכון לתפילה, ה) שבת סב., ו) עמוד ב.

תורה אור השלם

א) לָכֵן כֹּה אֶעֱשֶׂה לְּךָ יִשְׂרָאֵל עֵקֶב כִּי זֹאת אֶעֱשֶׂה לָּךְ הִכּוֹן לִקְרַאת אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל: [עמוס ד, יב]

ב) שְׁמֹר רַגְלְךָ כַּאֲשֶׁר תֵּלֵךְ אֶל בֵּית הָאֱלֹהִים וְקָרוֹב לִשְׁמֹעַ מִתֵּת הַכְּסִילִים זָבַח כִּי אֵינָם יוֹדְעִים לַעֲשׂוֹת רָע: [קהלת ד, יז]

הגהות וציונים

א] והכא (גליון): ב] הרי"ף גורס מותר (במקום "תפלתו תפלה") וכן משמע מרש"י ד"ה ועד כמה שכך היתה הגירסא לפניו (רש"ש) ולפי"ז מותר לכתחלה ועיין ברא"ש שחולק ע"ז: ג] ואיתימא רב יהודה עד פרסה כצ"ל, רש"ל (גליון) המהרש"ל הגיה כן ע"פ פי' רש"י בד"ה איכא דמתני, וכ"ה בכת"י וראשונים (דק"ס), ונראה דכצ"ל גם בהגהת הב"ח וט"ס נפל בהגהתו: ד] בכת"י הגי' עד פרסה תניא אידך היה צריך לנקביו וכו' (וכ"ה בראשונים והיא הנוסחא האמיתית והיא ברייתא בתוספתא פ"ב הי"ט, דק"ס), ולהלן בסמוך הנוסח אמר ר"ש בר"נ אר"י מ"ד וכו': ה] בכת"י שלא תחטא משתחטא ותביא קרבן (והיא גי' ישרה, ועיין מהרש"א בח"א דק"ס): ו] [טעות הדפוס ועיין הנוסחא בעין יעקב] (גליון), ובאמת ליתא בכת"י ובדפוסים הישנים ואיני יודע מי הכניסו בדפוסים המאוחרים ואולי בא בטעות מדברי רבא, אח"כ ראיתי שהמהרש"ל הוא שהגיהו ולא זכיתי לידע מה ראה להגיה (דק"ס): ז] בכת"י לפניו (ונוסחא ישרה היא וכ"ה ברי"ף בתפלה לפני המקום, דק"ס) ועיין משנה ברורה סימן צב סק"א שמעתיק לשון הגמרא אמר הקב"ה שמור וכו' לפני: ח] בכת"י נוסף וכשהוא יוצא מרחיק ד' אמות ומניחן (ונוסחא ישרה היא וכמו שהוא לקמן בברייתא בדברי ב"ש, דק"ס): ט] "ואמרי לה שמא יפיח בהן" ברא"ש ליתא לכ"ז ונכון (רש"ש) וכן בהרבה ראשונים ובכת"י ליתא, ועי' דק"ס אות ד: י] תיבות "ומניחם בחורין הסמוכים לבית הכסא" ליתא בכת"י ובדפו"י ובראשונים, ונוסף ע"פ המהרש"ל דפו"ר, ולא זכינו לירד לסוף דעתו בזה, ובאמת אין לזה הבנה דסותר א"ע דאמר מקודם אוחזן בידו ונכנס והדר קאמר ומניחן בחורין וכו', וכן בב"י או"ח (סימן מג) ליתא ועיין צל"ח (דק"ס): כ] [בר בריה כצ"ל וכ"ה בשאלתות פ' בא וכן איתא לקמן כד ע"ב] (גליון) וכ"ה בחולין קו ע"ב ובראשונים (דק"ס) וכ"ה בירושלמי פ"ב ה"ג: ל] בכת"י ובראשונים נוסף ספר תורה: מ] הך דרבה בב"ח צ"ל קודם הא דר' יעקב בר אחא, רש"ל (גליון) וכ"ה בכת"י ובר"ף וברא"ש ובב"י או"ח (סימן מג) וכתב הב"י ואע"פ שבקצת נוסחאות בגמרא המימרות מהופכות גירסא זו עיקר, עכ"ל, אולם שם מהופך רק המימרות ולא האומרים. ונראה שכוונת המהרש"ל להפוך גם האומרים כי לא יתכן דרבב"ח א"ר יוחנן יוסיף על דברי ר' זירא. (ועיין דק"ס): נ] בכת"י כמין ספר תורה ואוחזן בימינו כנגד לבו (וגי' ישרה היא, דק"ס): ס] דבור זה צ"ל אחר ד"ה ואוחזן בימינו: ע] עיין אות ג:

עין משפט נר מצוה

נח א מיי' פ"ד מהל' תפלה הלכה יג סמג עשין יט טושו"ע או"ח סימן קד סעיף ה:
נט ב ג מיי' שם הל' י' סמג שם טוש"ע או"ח סימן צב סעיף א:
ס ד מיי' וסמג שם טוש"ע שם סעיף א:
סא ה ו מיי' פ"ד מהל' תפילין הלכה יז סמג עשין כב טוש"ע או"ח סימן מג סעיף ה [רב אלפס כאן ובהל' תפילין דף עה]:
סב ז מיי' וסמג שם טוש"ע שם סעיף א:
[ח] מיי' שם]:
סג ח ט י מיי' וסמג שם טור שו"ע שם סעיף ה':
סד כ ל מיי' שם הלכה יט סמג שם טוש"ע שם סעיף ו:

רב נסים גאון

פכין קטנים מצילין באהל המת. עיקרה בסיפרי (פרשת חקת) וכל כלי פתוח בכלי חרש הכתוב מדבר מה ת"ל פתוח ואפילו כל שהוא (והואיל והוא) [הוא] טמא באהל המת לפיכך אם יהיה מוקף בצמיד פתיל מציל על מה שבתוכו כדמפרש התם נמי וכל כלי פתוח מיכן אמרו כלים מצילין בצמיד פתיל באהל המת ואמרו עוד טמא הוא אין ת"ל הוא אלא הוא שיציל על עצמו ובשבת בפ' אמר רבי עקיבא (דף פד) ובבבא קמא בפ' כיצד הרגל מועדת (דף כה) גרסי' תניא מפץ במת מנין ודין הוא ומה פכין קטנים שטהורין בזב טמאין במת:

הגהות הב"ח

(א) גמ' איכא דמתני לה במתניתא וכו' אמר רב זביד אמר (ע) רב יהודה עד פרסה:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה שהרי וכו'. שמקבלין טומאה באהל המת. כדאיתא זבחים דף ג ע"ב:

משנת ראשונים

אלא דכולי עלמא אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש. כתב רבינו האי ז"ל, שאם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש, ואע"ג דאמרינן בהלל ובמגילה אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר למקום שפסק, שאני תפלה דחמירא טפי, שאפי' המלך שואל בשלומו לא ישיבנו. [רבינו יונה דף יד. מדה"ר]

דמר סבר גברא דחויא הוא ואין ראוי ואין תפלתו תפלה. ולכך צריך לחזור לראש, ולא דמי למהלך במבואות המטונפות דאמרינן לקמן שחוזר למקום שפסק היכא דלא שהה, דהתם גברא חזיא אלא שהמקום גורם. ה"ר יוסף. [תוספות הרא"ש] **ומר סבר גברא חזיא הוא.** דאפילו בשעה שהמים שותתין הוא ראוי להתפלל, דלא אסרה תורה מי רגלים אלא כנגד העמוד כדאמר לקמן בפרקין, ושותת לא חשיב ליה כעמוד, ורבנן הוא דאחמור היכא שלא היה עומד בתפלה. [תוספות הרא"ש] **אבל בית הכסא עראי חולץ ונפנה לאלתר.** קשיא לי היכי נפנה לאלתר, דהא מ"מ בעינן והיה מחניך קדוש וליכא בשעה שהוא נפנה. [הרשב"א] **אמר להו אסור חיישינן שמא יפנה בהן.** ודוקא בבה"כ קבוע אסור להשתין דחיישינן שמא יפנה בהם, אבל במקום שאינו קבוע מותר להשתין בהם, ולא חיישינן שמא יפנה בהן. [תוספות הרא"ש] **ובית הלל אומרים אוחזן בידו ונכנס.** דקסברי בית הלל דאין דרך קדושתן אלא כשהן בראשו אבל בידו לא. ולגבי שינה דאמרינן בהפוך שלא יאחזם בידו אלא בראשו, התם הוא טעמא מפני שיפלו מידו כשישן, וכשהן בראשו הן שמורין יפה. [הריטב"א] **תדע שהרי פכין קטנים מצילין באהל המת.** אע"פ שהם קטנים מאד אפ"ה מועיל האויר שלהם וחשיב כלי להציל בצמיד פתיל, אבל אם לא היה חשוב האויר שלהם, לא היה מציל באהל המת, מידי דהוי אאוכלים שגבלן בטיט, דאמרינן בפ"ק דזבחים שאינם נצולין באהל המת. [תוספות הרא"ש]

אָמַר רַב יוֹסֵף בַּר מַנְיוֹמִי אָמַר רַב נַחְמָן, וּבִלְבַד שֶׁלֹּא תְּהֵא רְצוּעָה של תפילין **יוֹצֵאת מִתַּחַת יָדוֹ** בשיעור **טֶפַח**[לז] לפי שיש בה קדושה[לח].

הגמרא מביאה שכל האמור לעיל הוא דווקא ביום ולא בלילה:
אָמַר רַבִּי יַעֲקֹב בַּר אַחָא אָמַר רַבִּי זֵירָא, לֹא שָׁנוּ - לא נאמר דין זה, שגוללן ואוחזן בימינו, ונכנס עמהם לבית הכסא, **אֶלָּא כְּשֶׁיֵּשׁ שָׁהוּת בַּיּוֹם** לחזור **וּלְלָבְשָׁן** לאחר שיעשה צרכיו, קודם שתשקע החמה, **אֲבָל** אם **אֵין שָׁהוּת בַּיּוֹם** לחזור **וּלְלָבְשָׁן** לאחר מכן, לא יכנס עמהם בידו, אלא **עוֹשֶׂה לָהֶן כְּמִין כִּיס** שחללו **טֶפַח וּמַנִּיחָן** שם[לט]. וכן **אָמַר רַבָּה בַּר בַּר חָנָה אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, בַּיּוֹם**, כשחולץ תפיליו בשביל להיכנס לבית הכסא, **גּוֹלְלָן כְּמִין סֵפֶר וּמַנִּיחָן בְּיָדוֹ כְּנֶגֶד לִבּוֹ, וּבַלַּיְלָה**, כשחולצם בביתו בשביל להצניעם עד הבוקר[מ], **עוֹשֶׂה לָהֶן כְּמִין כִּיס טֶפַח וּמַנִּיחָן**.

אביי מפרש דין ׳כיס טפח׳:
אָמַר אַבַּיֵי, לֹא שָׁנוּ - לא נאמר דין זה, שצריך כלי שחללו טפח, **אֶלָּא בִּכְלִי שֶׁהוּא כְּלְיָין**, כלומר, כלי המיוחד להם להניחם בו[מא], **אֲבָל בִּכְלִי שֶׁאֵינוֹ כְּלְיָין**, שלא ייחדו לכך אלא הניחם שם על דרך המקרה, **אֲפִילּוּ** הוא **פָּחוּת מִטֶּפַח**, חוצץ ומפסיק בינם לבין הקרקע.

מביאה הגמרא ראיה לדברי אביי, שכלי חוצץ אף אם אין בחללו טפח:
אָמַר מַר זוּטְרָא, וְאִיתֵּימָא - ויש אומרים שאמר זאת **רַב אַשִׁי, תֵּדַע** - ראיה שכך הוא, **שֶׁהֲרֵי פַּכִּין** [-כלים] **קְטַנִּים** הסגורים בצמיד פתיל[מב], **מַצִּילִין בְּאֹהֶל הַמֵּת** את מה שבתוכם[מג], שלא יטמא בטומאת אהל המת[מד], ואף שאין בחללם טפח[מה].

הגמרא מביאה מעשה בענין תפילין בבית הכסא:
וְאָמַר רַבָּה בַּר בַּר חָנָה, כִּי הֲוָה אָזְלִינַן בַּתְרֵיהּ דְּרַבִּי יוֹחָנָן - כשהיינו הולכים אחרי רבי יוחנן, **כִּי הֲוָה בָּעֵי לְמֵיעַל** - כשהיה רוצה להיכנס **לְבֵית הַכִּסֵּא, כִּי הֲוָה נָקִיט סִפְרָא דְּאַגַּדְתָּא** - כשהיה מחזיק ספר אגדות[מו], **הֲוָה יָהִיב לָן** - היה נותנו לנו קודם כניסתו לבית הכסא, אולם **כִּי הֲוָה נָקִיט תְּפִילִּין** - כאשר היה מחזיק תפילין, **לֹא הֲוָה יָהִיב לָן** - לא היה נותנם לנו, **שֶׁאָמַר, הוֹאִיל וּשְׁרוּנְהוּ** [-והתירוהו] **רַבָּנָן** להחזיקם בידו בזמן שנמצא בבית הכסא, ומשום שמירתן[מז],

---

[שהרי לא היה מי שנחלק בענין אחזם בימינו וכנגד ליבו], אלא ודאי הוא מצד מחלוקת הברייתות, שהברייתא הראשונה אומרת שאוחזם בבגדו ובידו, והברייתא השניה אומרת שבידו לבד, ובא רבי מיאשא לומר שהברייתא השניה, כיון שהיא נשנית אחרונה, הלכה כמותה, ואוחזם בידו ולא בבגדו, שגם באוחזם בבגדו ובידו יחד עדיין חוששים שמא יפלו מידו. ובתלמידי רבינו יונה (ד״ה רבי) הוכיחו [הובא בהערה לעיל], שלהלכה אוחזם בידו ובבגדו [וכן פסק הרמב״ם (תפילין פ״ד הי״ז)]. ועוד התבאר בילקוט ביאורים.

לז. **ונקט** בדווקא שיעור טפח כיון שזהו השיעור שמצינו במסכת שבת (נד.) שנראה כמשאוי. מעדני יום טוב (על הרא״ש סי׳ כז אות ה).

לח. **שברצועות** קושר התפילין, ובקשר הרצועה של תפילין של ראש יש כמין האות דל״ת, ובדופן הבית של תפילין של ראש חקוקה האות שי״ן, וברצועה של תפילין של יד יש כמין האות יו״ד, שבסוף הקשר יוצא מעט הרצועה וראשה כפוף ונראית כמין יו״ד [והוא הלכה למשה מסיני (שבת סב.)], ואלו יחד אותיות שדי. רש״י (ד״ה שלא).

לט. **שכים** שחללו טפח נחשב כאהל, והוא חשוב לחצוץ בין התפילין לבין הקרקע. רש״י (ד״ה עושה). ומחמת הפסק זה יכול להניחם על גבי קרקע ואין בכך בזיון להם. פני יהושע (ד״ה אמר) בדברי רש״י. וכתבו תלמידי רבינו יונה (ד״ה אמר) בדברי רש״י, שביום שהוא זמן תפילין יכול להניחם על גבי קרקע בשביל שיהיו מזומנים לו להניחם, אבל בלילה שאינו זמן תפילין מניחם בכיס. והיינו, שאין מדובר על ענין בית הכסא בלילה. וראה הערה להלן לגבי פכים קטנים. אך ברא״ה (ד״ה אלא בכיס) פירש שאחר שמניחם בכלי טפח יכול להכניסם כך לבית הכסא.

כתב השולחן ערוך (או״ח סי׳ מג ס״ו), שמי שנזקק לצרכיו ותפילין בראשו, ואין שהות לאחר שיסיים צרכיו להניחן קודם שתשקע החמה, לא יכנס בהם לבית הכסא בעודם בידו ואף לא להשתין בהם, אלא מניחם בכלי ואוחז בכלי ונכנס עמו.

מ. **כן** פירש רש״י (ד״ה ביום - ובלילה). ובשיטה להר״א אלשבילי (נדפס בגנזי ראשונים, ד״ה ביום) פירש שכל דברי הגמרא הם כשחולצם בשביל להיכנס לבית הכסא, אלא שביום שהוא חולצם רק בשביל שלא להיכנס עמהם לבית הכסא, ואחר כך חוזר ומניחם, אינו צריך להניחם בכיס, אלא גוללם ואוחזם בימינו, אך בלילה, שאינו זמן תפילין, אף שיש דין שאם הם בראשו אין צריך לחלצם, מכל מקום, אם חולצם אינו חוזר ומניחם (מנחות לו.), ולכן, כשנכנס לבית הכסא וצריך לחלצם ואינו יכול לשוב ולהניחם, ישימם בכלי ואל יכנס עמהם בידו.

מא. **שכלי** שהוא מיוחד להם קרוב הדבר שיתבטל כלפיהם, ואינו משמש כהפסק בינם לקרקע עד שיהיה בו דבר הניכר, בשיעור טפח, בשביל לחצוץ. רש״י (ד״ה לא). ובר״אה (ד״ה אבל בכלי - הראשון והשני) כתב שאין דין זה שייך לבית הכסא ולחציצה אלא מצד כבוד התפילין, שבא אביי לומר על ענין עשיית כלי לתפילין, שהעושה כלי לתפילין יעשה כלי חשוב בשיעור טפח משום כבודם, אבל אם אינו כלי המיוחד להם אלא מניחו שם כדרך ארעי אין מקפידים בכך שאינו בשיעור טפח.

מב. **שיש** להם כיסוי מהודק על פיהם יפה. ובמסכת כלים (פ״י מ״ב) התפרש איזה דברים אפשר לעשות מהם כיסוי וייחשבו צמיד פתיל.

מג. **ובמסכת** עדיות (פ״א מי״ד) נאמר, שגזרו שאין כלי חרס המוקף צמיד פתיל מציל אלא אכלים ומשקים וכלי חרס בלבד, שאין להם טהרה במקוה, אבל שאר כלים שבתוכו, אינו מציל מטומאת אהל המת לפי שיש להם טהרה.

מד. **נאמר** בתורה (ויקרא יא לג) לגבי טומאת שרצים ׳וכל כלי חרש אשר יפול מהם אל תוכו, כל אשר בתוכו יטמא׳. מכאן דרשו בתורת כהנים (שמיני פ״ז), שכלי חרס נטמא מתוכו, בחלל אוירו בלבד, ואינו נטמא מגבו. וכן דורשת הגמרא בחולין (כה.) מהנאמר לגבי טומאת אהל המת ׳וכל כלי פתוח אשר אין צמיד פתיל עליו טמא הוא׳ (במדבר יט טו). ועוד דורשת, מכאן שכלי חרס המוקף צמיד פתיל, הרי הוא מציל מה שבתוכו מטומאת אהל המת. וכן מצאנו בשבת (פד.). וראה הערה להלן.

מה. **ובהכרח** שהוא מטעם הפסק אויר, שבלא כן הרי הם כאכלים שגבלם בטיט שמבואר בזבחים (ג:) שנטמאים באהל המת, ואם כן אף לענין תפילין יש להוכיח שאויר פחות מטפח דיו כדי להיחשב כמפסיק. תוספות (ד״ה שהרי).

מו. **החכמים** היו רגילים ללמוד ההלכה בעל פה, אך באגדה לא היו בקיאים כל כך בעל פה, ולכן היו כותבים ספרי אגדה. מהר״ל (נצח הגולה, הנצח השישי פט״ו).

מז. **שלא** יטלום עוברי דרכים או עכברים כאמור לעיל.

מר סבר [א] אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש ומר סבר למקום שפסק אמר רב אשי האי אם שהה אם לא שהה מיבעי ליה [ג] אלא [א] דכולי עלמא אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש והתם [ה] בדלא שהה קמיפלגי דמר סבר גברא דחויא הוא ואין ראוי ואין תפלתו תפלה ומר סבר גברא חזיא הוא ותפלתו תפלה. תנו רבנן [ב] הנצרך לנקביו אל יתפלל ואם התפלל תפלתו תועבה אמר רב זביד ואיתימא רב יהודה לא שנו אלא שאינו יכול לשהות בעצמו אבל אם יכול לשהות בעצמו תפלתו תפלה[ב] ועד כמה אמר רב ששת [ג] עד פרסה איכא דמתני לה אמתניתא (א) במה דברים אמורים כשאין יכול לעמוד על עצמו אבל אם יכול לעמוד על עצמו תפלתו תפלה ועד כמה אמר רב זביד (א) [ג] עד פרסה. אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן[ד] [ג] [ד] הנצרך לנקביו הרי זה לא יתפלל משום[ד] שנאמר [א] הכון לקראת אלהיך ישראל ואמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן מ"ד [ב] שמור רגלך כאשר תלך אל בית האלהים שמור עצמך שלא תחטא ואם תחטא הבא[ה] קרבן לפני וקרוב לשמוע (דברי חכמים[ו]) אמר רבא הוי קרוב לשמוע דברי חכמים שאם חוטאים מביאים קרבן ועושים תשובה מתת הכסילים [זבח] אל תהי ככסילים שחוטאים ומביאים קרבן ואין עושים תשובה כי אינם יודעים לעשות רע אי הכי צדיקים נינהו אלא אל תהי ככסילים שחוטאים ומביאים קרבן ואינם יודעים אם על הטובה הם מביאים אם על הרעה הם מביאים אמר הקב"ה בין טוב לרע אינן מבחינים והם מביאים קרבן לפני רב אשי ואיתימא רב חנינא בר פפא אמר שמור נקבך בשעה שאתה עומד בתפלה לפני[ז]. תנו רבנן [ה] [ה] הנכנס לבית הכסא חולץ תפיליו ברחוק ד' אמות ונכנס[ח] אמר רב אחא בר רב הונא אמר רב ששת לא שנו אלא בית הכסא קבוע אבל בית הכסא עראי חולץ ונפנה לאלתר [ו] וכשהוא יוצא מרחיק ד' אמות ומניחן מפני שעשאו בית הכסא קבוע. איבעיא להו מהו שיכנס אדם בתפילין לבית הכסא קבוע להשתין מים רבינא שרי רב אדא בר מתנא [ז] אסר אתו שיילוה לרבא אמר להו אסור חיישינן שמא יפנה בהן ואמרי לה שמא יפיח בהן[ט]. תניא אידך הנכנס לבית הכסא קבוע חולץ תפיליו ברחוק ד' אמות ומניחן בחלון הסמוך לרשות הרבים ונכנס וכשהוא יוצא מרחיק ד' אמות ומניחן דברי בית שמאי ובית הלל אומרים אוחזן בידו ונכנס ר"ע אומר אוחזן בבגדו ונכנס בבגדו ס"ד זימנין מישתלי להו ונפלי אלא אימא אוחזן בבגדו ובידו ונכנס ומניחם בחורין הסמוכים לבית הכסא[י] [ח] ולא יניחם בחורין הסמוכים לרשות הרבים שמא יטלו אותם עוברי דרכים ויבא לידי חשד ומעשה בתלמיד אחד שהניח תפיליו בחורין הסמוכים לרשות הרבים ובאת זונה אחת ונטלתן ובאת לבית המדרש ואמרה ראו מה נתן לי פלוני בשכרי כיון ששמע אותו תלמיד כך עלה לראש הגג ונפל ומת באותה שעה התקינו [ח] שיהא אוחזן בבגדו ובידו ונכנס תנו רבנן בראשונה היו מניחין תפילין בחורין הסמוכין לבית הכסא ובאין עכברים ונוטלין אותן התקינו שיהו מניחין אותן בחלונות הסמוכות לרשות הרבים ובאין עוברי דרכים ונוטלין אותן התקינו שיהא אוחזן בידו ונכנס אמר רבי מיאשא בריה[כ] דריב"ל הלכה [ט] גוללן כמין ספר[ל] ואוחזן בימינו כנגד לבו אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן ובלבד [י] שלא תהא רצועה יוצאת מתחת ידו טפח אמר רבי יעקב בר אחא אמר רבי זירא [כ] לא שנו אלא שיש שהות ביום ללבשן אבל אין שהות ביום ללבשן עושה להן כמין כיס טפח ומניחן אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן[מ] ביום גוללן כמין ספר ומניחן בידו[נ] כנגד לבו ובלילה עושה להן כמין כיס טפח ומניחן אמר אביי [ל] לא שנו אלא בכלי שהוא כליין אבל בכלי שאינו כליין אפילו פחות מטפח אמר מר זוטרא ואיתימא רב אשי תדע שהרי פכין קטנים מצילין באהל המת. ואמר רבה בר בר חנה כי הוה אזלינן בתריה דרבי יוחנן כי הוה בעי למיעל לבית הכסא כי הוה נקיט ספרא דאגדתא הוה יהיב לן כי הוה נקיט תפילין לא הוה יהיב לן אמר הואיל ושרונהו רבנן נינטרן

רש"י

דמר סבר. כל המפסיק בתפלתו אם שהה כדי לגמור כולה חוזר לראש, כדאמרינן גבי ק"ש לקמן בפירקין (דף כד:), ובשהה קא מיפלגי הכא: האי אם שהה אם לא שהה מיבעי ליה. במילתא דרב חסדא ורב המנונא מיבעי ליה לאפלוגי בין שהה ללא שהה, ומדלא אפליג שמע מינה אפילו בדלא שהה קאמר: גברא דחויא הוא. כשהתחיל להתפלל והיה צריך לנקביו דחוי הוא מלהתפלל, הלכך מה שהתפלל אינה תפלה וחוזר לראש: ומר סבר גברא חזיא. אע"פ שאינו יכול להמתין עד שיסיים תפלתו תפלה ראויה היא מה שהתפלל קודם שתיתה: ועד כמה. יכול להעמיד עצמו מנקביו שיהא מותר להתחיל בתפלה: איכא דמתני. להאי במה דברים אמורים במתניתא גופה ולא משמעתא דרב זביד ורב יהודה, וכי איירי אינהו בשיעורא הוא דאיירי: שמור עצמך שלא תחטא. ותצטרך רגלך ללכת אל בית האלהים להביא חטאת: הוי קרוב לשמוע. תשובה בהבאת קרבנך, מתת אותו ככסילים בלא תשובה: שמור נקביך. מבין רגליך, כמו להסך את רגליו (שמואל א כד), שמור נקביך שלא יפיחו: בית הכסא קבוע. שיש בו גומא. וכל בתי כסאות שבגמרא על פני השדה הם בלא חפירה: עראי. שזה מתחיל עכשיו לעשותו בית הכסא: חולץ ונפנה לאלתר. ויאחז תפילין בידו כדאמרינן לקמן, ובקבוע נמי אוחזן בידו אלא שצריך לחלצן ברחוק ד' אמות, שבזמן שהם בראשו הם בגלוי וגנאי הדבר: מהו שיכנס בתפיליו. כשהן בראשו קאמר: שמא יפנה בהן. גדולים: בחורים הסמוכים לבית הכסא. לפנים מן הגדר בשדה שהוא נפנה בה נותנן בחורים שבכותל: בחורים הסמוכים לרשות הרבים. חורי כותלי מחילות השדה, שאין עכברים מצוין במקום הילוך בני אדם, והוא יכנס לאחורי הגדר לפנות: גוללן. ברצועות שלהן: [ס] שלא תצא רצועה. שיש בה קדושה שהרי בהן הוא קושרן, ובקשר נראה בעשייתו כמין דל"ת על שם אחת מאותיות של שדי, והשי"ן עשוי' בכותלי הקציצה החיצונה, והיו"ד עשויה בראש רצועת תפילין של יד, ורצועה קטנה מאד כפוף ראשה ונראית כמין יו"ד: ואוחזן בימינו. שלא בבגדו, כדי שלא יפלו: ביום. כשהוא חולצן בשביל בית הכסא גוללן כמין ספר כדאמרן: ובלילה. כשהוא חולצן בביתו על מנת להניחן עד הבקר: עושה להם כים טפח. דהללו טפח, דחשיב הכלי אהל להפסיק בינם לקרקע: לא שנו. דבעי טפח אלא בכלי שהוא כליין. כיס העשוי לצרכן, דכליין קרוב להיות בטל אצלם, הילכך בעינן דבר הניכר שיהא חוצץ בפניהם: שהרי פכין קטנים מצילין. בהיקף צמיד פתיל באהל המת ואף על גב דלא הוו טפח חיילי: אמר הואיל ושרונהו רבנן. לאוחזן בידו משום שמירתן: נינטרן

תוספות

חיישינן שמא יפנה בהן ואסור. ודוקא בבית הכסא קבוע חיישינן שמא יפנה בהן אבל בבית הכסא עראי שאין רגילים לפנות שם מותר להשתין בהן ולא חיישינן שמא יפנה בהן והא דתניא לקמן[ו] לא ישתין בהן אפילו בבית הכסא עראי היינו דוקא כשאוחזן בידו דחיישינן שמא ישפשף בהן הניצוצות אם יפלו מים על רגליו או יגע באמה:

שהרי פכין קטנים מצילין באהל המת. ועל כרחך מטעם אויר הוא דאי לית בהו אויר כלל לא היו מצילין דהוו כמו אוכלין שגבלן בטיט [ס] שמקבלין טומאה באהל המת:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [לקמן כד: ר"ה כד:], ב) [ע"ל כג: תוס' ד"ה אלא], ג) תוספתא פ"ב, ד) עיין שבת י. עוד מדין הכון לתפילה, ה) שבת סב., ו) עמוד ב.

תורה אור השלם

א) לָכֵן כֹּה אֶעֱשֶׂה לְּךָ יִשְׂרָאֵל עֵקֶב כִּי זֹאת אֶעֱשֶׂה לָּךְ הִכּוֹן לִקְרַאת אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל: [עמוס ד, יב]

ב) שְׁמֹר רַגְלְךָ כַּאֲשֶׁר תֵּלֵךְ אֶל בֵּית הָאֱלֹהִים וְקָרוֹב לִשְׁמֹעַ מִתֵּת הַכְּסִילִים זָבַח כִּי אֵינָם יוֹדְעִים לַעֲשׂוֹת רָע: [קהלת ד, יז]

עין משפט נר מצוה

נח א מיי' פ"ד מהל' תפלה הלכה יג סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן קד סעיף ה:

נט ב ג מיי' שם הל' י' סמג שם טוש"ע או"ח סימן צב סעיף א:

ס ד מיי' וסמג שם טוש"ע שם סעיף א:

סא ה ו מיי' פ"ד מהל' תפילין הלכה יז סמג עשין כב טוש"ע או"ח סימן מג סעיף ה [רב אלפס כאן ובהל' תפילין דף עה]:

סב ז מיי' וסמג שם טוש"ע שם סעיף א:

[ח] מיי' שם:

סג ח ט י מיי' וסמג שם טור שו"ע שם סעיף ה':

סד כ ל מיי' שם הלכה יט סמג שם טוש"ע שם סעיף ו:

רב נסים גאון

פכין קטנים מצילין באהל המת. עיקרה בסיפרי (פרשת חקת) וכל כלי פתוח בכלי חרש הכתוב מדבר מה ת"ל פתוח ואפילו כל שהוא (והואיל והוא) [הוא] טמא באהל המת לפיכך אם יהיה מוקף בצמיד פתיל מציל על מה שבתוכו כדמפרש התם נמי וכל כלי פתוח מיכן אמרו כלים מצילין בצמיד פתיל באהל המת ואמרו עוד טמא הוא אין ת"ל הוא אלא הוא שיציל על עצמו ובשבת בפ' אמר רבי עקיבא (דף פד) ובבבא קמא בפ' כיצד הרגל מועדת (דף כה) גרסי' תניא מפץ במת מנין ודין הוא ומה פכין קטנים שטהורין בזב טמאין במת:

הגהות הב"ח

(א) גמ' איכא דמתני לה במתניתא וכו' אמר רב זביד אמר [ע] רב יהודה עד פרסה:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה שהרי וכו'. שמקבלין טומאה באהל המת. כדאיתא זבחים דף ג ע"ב:

הגהות וציונים

א] והכא (גליון): ב] הרי"ף גורס מותר (במקום "תפלתו תפלה") וכן משמע מרש"י ד"ה ועד כמה שכך היתה הגירסא לפניו (רש"ש) ולפי"ז מותר לכתחלה ועיין ברא"ש שחולק ע"ז: ג] ואיתימא רב יהודה עד פרסה כצ"ל, רש"ל (גליון) המהרש"ל הגיה כן ע"פ פי' רש"י בד"ה איכא דמתני, וכ"ה בכת"י וראשונים (דק"ס), ונראה דכצ"ל גם בהגהת הב"ח וט"ס נפל בהגהתו: ד] בכת"י הגי' עד פרסה תניא אידך היה צריך לנקביו וכו' (וכ"ה בראשונים והיא הנוסחא האמיתית והיא ברייתא בתוספתא פ"ב הי"ט, דק"ס), ולהלן בסמוך הנוסח אמר ר"ש בר"נ אר"י מ"ד וכו': ה] בכת"י שלא תחטא משתחטא ותביא קרבן (והיא גי' ישרה, ועיין מהרש"א בח"א דק"ס): ו] [טעות הדפוס ועיין הנוסחא בעין יעקב] (גליון), ובאמת ליתא בכת"י ובדפוסים הישנים ואיני יודע מי הכניסו בדפוסים המאוחרים ואולי בא בטעות מדברי רבא, אח"כ ראיתי שהמהרש"ל הוא שהגיהו ולא זכיתי לידע מה ראה להגיה (דק"ס): ז] בכת"י לפניו (ונוסחא ישרה היא וכ"ה ברי"ף בתפלה לפני המקום, דק"ס) ועיין משנה ברורה סימן צב סק"א שמעתיק לשון הגמרא אמר הקב"ה שמור וכו' לפני: ח] בכת"י נוסף וכשהוא יוצא מרחיק ד' אמות ומניחן (ונוסחא ישרה היא וכמו שהוא לקמן בברייתא בדברי ב"ש, דק"ס): ט] "ואמרי לה שמא יפיח בהן" ברא"ש ליתא לכ"ז ונכון (רש"ש) וכן בהרבה ראשונים ובכת"י ליתא, ועי' דק"ס אות ד: י] תיבות "ומניחם בחורין הסמוכים לבית הכסא" ליתא בכת"י ובדפו"י ובראשונים, ונוסף ע"פ המהרש"ל דפו"ר, ולא זכינו לירד לסוף דעתו בזה, ובאמת אין לזה הבנה דסותר א"ע דאמר מקודם אוחזן בידו ונכנס והדר קאמר ומניחן בחורין וכו', וכן בב"י או"ח (סימן מג) ליתא ועיין צל"ח (דק"ס): כ] [בר בריה כצ"ל וכ"ה בשאלתות פ' בא וכן איתא לקמן כד ע"ב] (גליון) וכ"ה בחולין קו ע"ב ובראשונים (דק"ס) וכ"ה בירושלמי פ"ב ה"ג: ל] בכת"י ובראשונים נוסף ספר תורה: מ] הך דרבה בב"ח צ"ל קודם הא דר' יעקב בר אחא, רש"ל (גליון) וכ"ה בכת"י וברי"ף וברא"ש ובב"י או"ח (סימן מג) וכתב הב"י ואע"פ שבקצת נוסחאות בגמרא המימרות מהופכות גירסא זו עיקר, עכ"ל, אולם שם מהופך רק המימרות ולא האומרים. ונראה שכוונת המהרש"ל להפוך גם האומרים כי לא יתכן דרבב"ח א"ר יוחנן יוסיף על דברי ר' זירא. (ועיין דק"ס): נ] בכת"י כמין ספר תורה ואוחזן בימינו כנגד לבו (וגי' ישרה היא, דק"ס): ס] דבור זה צ"ל אחר ד"ה ואוחזן בימינו: ע] עיין אות ג:

משנת ראשונים

אלא דכולי עלמא אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש. כתב רבינו האי ז"ל, שאם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש, ואע"ג דאמרינן בהלל ובמגילה אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר למקום שפסק, שאני תפלה דחמירא טפי, שאפי' המלך שואל בשלומו לא ישיבנו. [רבינו יונה דף יד. מדה"ר]

דמר סבר גברא דחויא הוא ואין ראוי ואין תפלתו תפלה. ולכך צריך לחזור לראש, ולא דמי למהלך במבואות המטונפות דאמרינן לקמן שחוזר למקום שפסק היכא דלא שהה, דהתם גברא חזיא אלא שהמקום גורם. ה"ר יוסף. [תוספות הרא"ש] **ומר סבר גברא חזיא הוא.** דאפילו בשעה שהמים שותתין הוא ראוי להתפלל, דלא אסרה תורה מי רגלים אלא כנגד העמוד כדאמר לקמן בפרקין, ושותת לא חשיב ליה כעמוד, ורבנן הוא דאחמור היכא שלא היה עומד בתפלה. [תוספות הרא"ש] **אבל בית הכסא עראי חולץ ונפנה לאלתר.** קשיא לי היכי נפנה לאלתר, דהא מ"מ בעינן והיה מחניך קדוש וליכא בשעה שהוא נפנה. [הרשב"א] **אמר להו אסור חיישינן שמא יפנה בהן.** ודוקא בבה"כ קבוע אסור להשתין דחיישינן שמא יפנה בהם, אבל במקום שאינו קבוע מותר להשתין בהם, ולא חיישינן שמא יפנה בהן. [תוספות הרא"ש] **ובית הלל אומרים אוחזן בידו ונכנס.** דקסברי בית הלל דאין דרך קדושתן אלא כשהן בראשו אבל בידו לא. ולגבי שינה דאמרינן בהפוך שלא יאחזם בידו אלא בראשו, התם הוא טעמא מפני שיפלו מידו כשישן, וכשהן בראשו הן שמורין יפה. [הריטב"א] **תדע שהרי פכין קטנים מצילין באהל המת.** אע"פ שהם קטנים מאד אפ"ה מועיל האויר שלהם וחשיב כלי להציל בצמיד פתיל, אבל אם לא היה חשוב האויר שלהם, לא היה מציל באהל המת, מידי דהוי אאוכלים שגבלן בטיט, דאמרינן בפ"ק דזבחים שאינם נצולין באהל המת. [תוספות הרא"ש]

נגמרן[ה] אמר רבא כי הוה אזלינן בתריה דר"נ[ב] כי הוה נקיט ספרא דאגדתא יהיב לן כי הוה נקיט תפילין לא יהיב לן אמר הואיל ושרונהו רבנן נגמרן. ת"ר [א] א לא יאחז אדם תפילין בידו וס"ת בזרועו ויתפלל ב ולא ישתין בהן מים [ג] ג ולא יישן בהן לא שינת קבע ולא שינת עראי אמר שמואל ד סכין ומעות וקערה וככר הרי אלו כיוצא בהן אמר רבא אמר רב ששת לית הלכתא כי הא מתניתא דב"ש היא דאי ב"ה השתא בית הכסא קבוע שרי בית הכסא עראי מיבעיא מיתיבי דברים שהתרתי לך כאן אסרתי לך כאן מאי לאו תפילין אי אמרת בשלמא בית הלל התרתי לך כאן קבוע אסרתי לך כאן בית הכסא עראי אלא אי אמרת ב"ש הא לא שרו ולא מידי כי תניא ההיא לענין טפח וטפחיים דתני חדא כשהוא נפנה מגלה לאחריו טפח ולפניו טפחיים ותניא אידך לאחריו טפח ולפניו ולא כלום מאי לאו אידי ואידי באיש ולא קשיא כאן לגדולים כאן לקטנים ותסברא אי בקטנים לאחריו טפח למה לי אלא אידי ואידי בגדולים ולא קשיא ה הא באיש הא באשה אי הכי הא דקתני עלה ו זהו ק"ו שאין עליו תשובה מאי אין עליו תשובה דרכא דמילתא הכי איתא אלא לאו תפילין ותיובתא דרבא אמר רב ששת תיובתא מכל מקום קשיא השתא בית הכסא קבוע שרי בית הכסא עראי לא כל שכן הכי קאמר בית הכסא קבוע דליכא ניצוצות שרי בית הכסא עראי דאיכא ניצוצות אסרי אי הכי אמאי אין עליו תשובה תשובה מעלייתא היא הכי קאמר הא מילתא תיתי לה בתורת טעמא ולא תיתי לה בק"ו דאי אתיא לה בתורת ק"ו זהו ק"ו שאין עליו תשובה: [ד] ת"ר ו הרוצה ליכנס לסעודת קבע מהלך עשרה פעמים ד' אמות או ד' פעמים י' אמות ויפנה ואח"כ נכנס אמר ר' יצחק הנכנס לסעודת קבע חולץ תפיליו ואח"כ נכנס ופליגא דר' חייא דא"ר חייא ז מניחן על שלחנו וכן הדור לו ועד אימת אמר רב נחמן בר יצחק ח עד זמן ברכה. תני חדא צורר אדם תפיליו עם מעותיו באפרקסותו ותניא אידך לא יצור לא קשיא הא דאזמניה הא דלא אזמניה [ה] דאמר רב חסדא ט האי סודרא דתפילין דאזמניה למיצר ביה תפילין צר ביה תפילין אסור למיצר ביה פשיטי אזמניה ולא צר ביה צר ביה ולא אזמניה שרי למיצר ביה זוזי[ג] ולאביי דאמר [ו] הזמנה מילתא היא אזמניה אע"ג דלא צר ביה אי אזמניה אסיר אי לא אזמניה לא. בעא מיניה רב יוסף בריה דרב נחוניא מרב יהודה מהו שיניח אדם תפיליו תחת מראשותיו י תחת מרגלותיו לא קא מיבעיא לי שנוהג בהן מנהג בזיון כי קא מיבעיא לי תחת מראשותיו מאי א"ל הכי אמר שמואל כ מותר אפילו אשתו עמו מיתיבי לא יניח אדם תפיליו תחת מרגלותיו מפני שנוהג בהם דרך בזיון אבל מניחן תחת מראשותיו ואם היתה אשתו עמו אסור היה מקום שגבוה ג' טפחים או נמוך ג' טפחים מותר תיובתא דשמואל תיובתא אמר רבא אע"ג דתניא תיובתא דשמואל הלכתא כוותיה מ"ט

כל

נגמרן. ישמרוני, אכניס עמי וישמרוני מן המזיקין: לא יאחוז בידו וכו' ויתפלל. שאין דעתו מיושבת עליו בתפלה, שהרי לבו תמיד עליהן שלא יפלו מידו: ולא יישן בהן. שמא [א] יפיח: הרי אלו כיוצא בהן. לענין תפלה, שדואג עליהן שלא תפול הסכין ותזיקנו, והקערה תשפך, והמעות יאבדו, והככר יטנף: לית הלכתא כי הא מתניתא. דקתני לא ישתין בתפילין: דבית שמאי היא. דאמרי לעיל[ז] מניחן בחלון הסמוך לר"ה ולא יכניס בידו ויכנס: דאי ב"ה. הא אמרי לעיל אוחזן בידו ונכנס: בית הכסא עראי. כגון להשתין שאין אדם הולך בשבילם לבית הכסא, והפעם הזאת נעשה המקום הזה בית הכסא תחלה: שהתרתי לך כאן. בבית הכסא קבוע: אסרתי לך כאן. בבית הכסא עראי: מאי לאו תפילין. שאמרו בית הלל אוחזן בידו ונכנס לבית הכסא קבוע, ולהשתין בהם אסרו כדמפרש טעמא לקמן: הא לא שרו. בבית הכסא קבוע: כי תניא ההיא. לאו לענין תפילין תניא אלא לענין גלוי טפח וטפחיים, דלגדולים אינו מגלה אלא טפח ולקטנים מגלה טפחיים, ועלה קאי גלוי טפחיים שהתרתי לך כאן אסרתי לך כאן: לאחריו טפח. ולא יותר משום צניעות: ולפניו טפחיים. משום קילוח מי רגלים הנתזין למרחוק: מאי לאו כו'. והיינו דקאמר לעיל דברים שהתרתי לך בבית הכסא עראי אסרתי לך בקבוע: אלא אידי ואידי בגדולים. ומתוך שהוא דוחק עצמו לגדולים הוא בא לידי קטנים, הלכך באיש מלאחריו טפח ומלפניו טפחיים, ובאשה מלפניה ולא כלום, והכי קאמר הא דלעיל דברים שאסרתי לך באשה התרתי לך באיש: אי הכי. דלענין טפח וטפחיים קתני דברים שהתרתי לך כאן אסרתי לך כאן: הא דקתני עלה. בסיפא דידה וזה הוא ק"ו שאין עליו תשובה, בדבר הזה יש לך להשיבני ק"ו ואין לי עליו תשובה להחזיר לך, אי אמרת בשלמא בתפילין קאמר וכדאמרן וב"ה היא היינו דקתני דיש כאן להקשות קל וחומר השתא בית הכסא קבוע שרי בית הכסא עראי מיבעיא ואין לי תשובה להשיבך עליו, אלא אי אמרת לענין טפח וטפחיים מאי ק"ו יש להקשות כאן: אורחא דמילתא הכי הוא. שהאיש צריך לגלות לפניו ולא האשה: תיובתא דרבא אמר רב ששת. דאמר בית שמאי היא ולא בית הלל, דאם כן לא משכחת מידי לאוקמה הך ברייתא דקתני מאי שהתרתי לך כאן אסרתי לך כאן: דליכא ניצוצות. שיהא צריך לשפשפן בימינו מעל רגליו: בית הכסא עראי. לקטנים: דאיכא ניצוצות. הניתזין על גבי רגליו, ואמרינן במסכת יומא (דף ל.) מצוה לשפשפן, שאסור לאדם שילך בניצוצות שעל גבי רגליו שמא יראה ככרות שפכה ונמצא מוציא לעז על בניו שהם ממזרים, הילכך אי אפשר לאחוז תפילין בידו: הא מילתא. דתפילין דבית הכסא עראי וקבוע: תיתי לה בתורת טעמא. להתיר בבית הכסא קבוע את האסור בבית הכסא עראי משום טעמא דניצוצות: דאי אתיא לה בתורת ק"ו. לומר דין הוא להקל בבית הכסא עראי קל ולהחמיר בבית הכסא (א) חמור, ולא תזיל בתר טעמא אלא בתר חומרא וקולא, ואנן עבדינן איפכא, אין לי עליו מה להשיבך, שאין לי למצוא שיהא בשום מקום בית הכסא עראי חמור מן הקבוע שאוכל להשיבך אם התרתי בקבוע שהוא קל בדבר פלוני נתיר בשל עראי שהוא חמור בה, אבל טעמא איכא למאי דעבדינן דהכא איכא ניצוצות והכא ליכא, ודבר זה לאו לא קל וחומר לא קל ולא חמור: הנכנס לסעודת קבע. וגנאי הוא שיצטרך לנקביו בתוך הסעודה: מהלך עשרה פעמים כו'. ובכל פעם ופעם בודק עצמו ויושב אולי יוכל להפנות, שההילוך מוריד הגדולים לנקב: חולץ תפיליו. שמא ישתכר בסעודה ויתגנה בתפיליו: וכן הדור לו. שיהו מזומנים לו ויחזור ויניחם בשעת ברכה: באפרקסותיה. סודר של ראשו: עם מעותיו. לא עם המעות ממש אלא שני קשרים זה אצל זה: ה"ג הא דאזמניה הא דלא אזמניה. להיות סודר לתפילין, דכיון דאזמניה שוב אסור לצור בו מעות מאחר שהקנו לכך: [ד] צר ביה. אי אזמניה אין, אי לא אזמניה לא קדיש ושרי למיצר ביה, דהכי תניא בהדיא בסנהדרין (מח:) הניח בו תפיליו יניח בו מעות: ולאביי דאמר הזמנה מילתא היא. גבי אורג בגד למת, בסנהדרין בפרק נגמר הדין (ד' מז:): מהו שיניח תפיליו תחת מראשותיו. בלילה כשהוא ישן: אם היה מקום גבוה ג' טפחים. למעלה מראשותיו ועליו נותן התפילין, או למטה מראשותיו יוצא מקום מן המטה:

כל

דברים שהתרתי לך כאן כו'. ולא בעי לשנויי דברים שהתרתי לך בבית הכסא עראי אסרתי לך בקבוע לאסור לפנות בגדולים והתפילין בראשו אבל להשתין מותר משום דלא אשכחן בברייתא אלא הך דטפח וטפחיים אשכחן ליה בברייתא בהדיא. הר"ר יוסף:

והא

עין משפט נר מצוה

סה א מיי' פ"ה מהל' תפלה הלכה ה סמג עשין יט טור שו"ע או"ח סימן נו סעיף א:

סו ב מיי' פ"ד מהלכות תפילין הלכה יח סמג עשין כב טור ושו"ע או"ח סימן מג סעיף א:

סז ג מיי' שם הל' טו סמג שם טוש"ע א"ח סימן מד:

סח ד מיי' פ"ה מהלכו' תפלה הלכה ה סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן נו סעיף א:

סט ה מיי' פ"ה מהל' דעות ה"ו טור שו"ע או"ח סימן ג סעיף ד:

ע ו מיי' פ"ד מהלכות דעות הלכה ג:

עא ז ח מיי' פ"ד מהל' תפילין הלכה טו סמג עשין כב טוש"ע או"ח סימן מ סעיף ח:

עב ט מיי' שם הל' ט סמג שם טוש"ע או"ח סי' מב סעיף ג:

עג י כ מיי' שם הל' כד סמג שם טוש"ע או"ח סי' מ סעיף ג:

ליקוטי רש"י

לא יאחז אדם וכו' ויתפלל. מפני שטרוד הוא במחשבתו שלא יפלו מידו ויתבזו ואין דעתו מיושבת עליו בתפלתו. לא יישן בהן לא שינת קבע ולא שינת עראי. שמא יפלו מידו והכי אוקימנא ליה בהשן (סוכה כו.) דהא דקתני לא קבע ולא עראי בדנקיט ליה בידיה. סכין. מתיירא שמא יפול ויתקע לו ברגלו. ומעות. שלא יתפזרו. וקערה. מליאה. וככר. שאם יפול יהא נמאס [סוכה מא:]. תשובה. פירכא [ב"מ צה.]. הרוצה ליכנס לסעודת קבע. וגנאי הוא לו אם יצטרך לעמוד מן הסעודה ולפנות. הרוצה ליכנס לסעודת קבע. וגנאי הוא לו אם יצטרך לעמוד מן הסעודה ולפנות. עשרה פעמים. ימתין בין פעם לפעם ויבדוק עצמו. או ד' פעמים י' אמות. דהכי עדיף טפי שהילוך מרובה מוריד הזבל לנקביו [שבת פב.]. אזמניה ולא צר ביה. הזמנה לאו מילתא היא. צר ביה ולא אזמניה. אקראי בעלמא הוא ואביי פליג עליה דרב חסדא ואית ליה הזמנה מילתא היא הלכך אזמניה אע"ג דלא צר ביה [סנהדרין מח.]. הזמנה. שהזמינו לכך. מילתא היא. כאילו כרכו בו [שם מז:]. צר ביה אי אזמניה אסיר אי לא אזמניה לא. דאקראי בעלמא הוא [שם מח.].

מסורת הש"ס עם הוספות

א) סוכה מא:, ב) [שם כו.], ג) [ב"מ לה.], ד) שבת פב., ה) סנהדרין מח., ו) [שם מז: מח. מגילה כו: מנחות לד:], ז) עמוד א.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה דאי אתיא וכו' בבית הכסא קבוע חמור:

הגהות הגר"א

[א] רש"י ד"ה ולא יישן בהן שמא יפיל. כצ"ל[ה]:

גליון הש"ם

רש"י ד"ה ולא יישן בהן שמא יפיח. עיין סוכה ד' כו ע"א ול"ע:

רב נסים גאון

ולאביי דאמר הזמנה מילתא היא. עיקר דבריו של אביי במס' סנהדרין בפ' נגמר הדין (דף מז) איתמר האורג בגד למת אביי אמר אסור ורבא אמר מותר אביי אמר אסור הזמנה מילתא היא:

הגהות וציונים

א] ברי"ף הגירסא לא נטרח, ועיין ב"י או"ח סימן מג סעי' ה: ב] בכת"י נוסף ובעי למיזל לבית הכסא כי וכו' דאגדתא הוה יהיב לן: ג] בכת"י פשיטי, ועיין באסיפת זקנים מש"כ אהא דנקט בתחילה זוזי ולאח"כ פשיטי: ד] בדפו"ר ד"ה "צר ביה" הוא אחר ד"ה "ולאביי וכו'" וכן הגיהו ממ"נ ודב"ת דכצ"ל, אלא שהמהרש"ל (בדפו"ר) הוא שהגיה כלפנינו: ה] בהגהתו "שמא יפיל" מיושב קושיית רעק"א בגליון הש"ס מהגמ' סוכה כו ע"א דמוקימה ברייתא זו בדנקיט להו בידיה וכך מפרש שם רש"י ומבאר הטעם שמא יפלו, וביותר דבסוכה מא ע"ב על ברייתא זו דלא יישן בהן מפרש רש"י להדיא הטעם שמא יפלו:

נִגְטְרַן - ישמרוני, כלומר, אכניסן עימי וישמרוני מן המזיקים[א].

הגמרא מביאה מעשה זה ברב נחמן[ב]:

אָמַר רָבָא, כִּי הֲוָה אָזְלִינַן בַּתְרֵיהּ דְּרַב נַחְמָן - כשהיינו הולכים אחרי רב נחמן, **כִּי הֲוָה נָקִיט סִפְרָא דְאַגַּדְתָּא** - כאשר היה מחזיק ספר אגדות, **יָהֵיב לָן** - היה נותנו לנו קודם כניסתו לבית הכסא, **כִּי הֲוָה נָקִיט תְּפִילִּין** - וכאשר היה מחזיק בידו תפילין, **לֹא יָהֵיב לָן** - לא היה נותנן לנו קודם כניסתו, ומשום **שֶׁאָמַר, הוֹאִיל וּשְׁרוּנְהוּ רַבָּנָן** - כיון שהתירו חכמים להכניסן משום שמירתן, **נִגְטְרַן** - אכניסן עימי וישמרוני מן המזיקים.

הגמרא ממשיכה בדיני תפילין ושאר תשמישי קדושה, ובענין היסח הדעת בעת התפילה:

תָּנוּ רַבָּנַן בברייתא, **לֹא יֹאחַז אָדָם תְּפִילִּין בְּיָדוֹ, וְלֹא סֵפֶר תּוֹרָה בִּזְרוֹעוֹ, וְיִתְפַּלֵּל**, ולפי שאין דעתו מיושבת בתפילה, שירא שמא יפלו מידו. **וְלֹא יַשְׁתִּין בָּהֶן**[ג] **מַיִם, וְלֹא יִישַׁן בָּהֶן**[ד], **לֹא שֵׁינַת קֶבַע וְלֹא שֵׁינַת עֲרַאי**[ה].

אָמַר שְׁמוּאֵל סַכִּין וּמָעוֹת וּקְעָרָה שיש בה דבר מה, **וְכִכָּר** לחם, **הֲרֵי אֵלּוּ כַּיּוֹצֵא בָּהֶן**, כלומר, אף הם, לא יחזיקם בשעת התפילה, כיון שדואג עליהם שלא יפלו מידו[ו], ומסיחים דעתו מן התפילה.

הגמרא מבררת כדעת מי הולכת הברייתא:

אָמַר רָבָא אָמַר רַב שֵׁשֶׁת, לֵית הִלְכְתָא כִּי הָא מַתְנִיתָא - לא נפסקה ההלכה כברייתא זו שאומרת, שלא ישתין בעוד התפילין בידו, כיון **דְּבֵית שַׁמַּאי הִיא** - שהולכת היא בשיטת בית שמאי שאומרים (לעיל ע"א), לא יכנס אדם לבית הכסא קבוע בעוד התפילין בידו, אלא יניחם בחלון הסמוך לרשות הרבים, ודבריהם אמורים גם בבית הכסא עראי, כשמשתין[ז]. **דְּאִי** - שאם הולכת הברייתא בשיטת **בֵּית הִלֵּל, הַשְׁתָּא** - מעתה יש לתמוה, **בֵּית הַכִּסֵּא קָבוּעַ שָׁרֵי** - אם לבית הכסא קבוע התירו בית הלל להיכנס בעוד התפילין בידו[ח], **בֵּית הַכִּסֵּא עֲרַאי מִיבַּעְיָא** - וכי נצרך לומר שבבית הכסא עראי מתירים, אלא ודאי, ברייתא זו, שאוסרת להשתין בתפילין, אינה הולכת בשיטתם אלא בשיטת בית שמאי, ולא נפסקה להלכה.

הגמרא דוחה את דברי רב ששת:

מֵיתִיבֵי - הקשו בני הישיבה על רב ששת, שנינו בברייתא, **דְּבָרִים שֶׁהִתַּרְתִּי לְךָ כָּאן**, בבית הכסא קבוע, **אָסַרְתִּי לְךָ כָּאן**, בבית הכסא עראי[ט]. כלומר, ישנם דברים המותרים בבית הכסא קבוע, ואף על פי כן אסורים בבית הכסא עראי. **מַאי** - מהי כוונת הברייתא, **לָאו תְּפִילִּין** - האם אין כוונתה לגבי תפילין בבית הכסא. ואם כן, **אִי אָמְרַת בִּשְׁלָמָא** - מובן הדבר אם תאמר שברייתא זו הולכת בשיטת **בֵּית הִלֵּל**, ופירושה, '**דברים שֶׁהִתַּרְתִּי לְךָ כָּאן**', היינו בבית הכסא **קָבוּעַ**, שמתירים בית הלל להיכנס אליו עם תפילין בידו, '**אָסַרְתִּי לְךָ כָּאן**', היינו **בְּבֵית הַכִּסֵּא עֲרַאי**, שאוסרים להשתין עם תפילין בידו[י]. **אֶלָּא אִי אָמְרַת** - אלא אם תאמר, שברייתא זו הולכת בשיטת **בֵּית שַׁמַּאי, הָא לֹא שָׁרוּ וְלֹא מִידִי** - הרי לא התירו ולא כלום, שגם בבית הכסא קבוע אסרו להיכנס עם תפילין, ולא שייך לומר 'דברים שהתרתי לך כאן'. אלא ודאי, הברייתא הולכת בשיטת בית הלל, שסוברים שאסור להשתין עם תפילין בידו, וקשה לרב ששת שהעמיד הברייתא שאוסרת להשתין עם תפילין, כבית שמאי, ולפי שבית הלל מתירים להשתין בעוד התפילין בידו.

מתרצת הגמרא, **כִּי תַּנְיָא הַהִיא, לְעִנְיַן טֶפַח וּטְפָחַיִים** - מה שנשנית ברייתא זו, של 'דברים שאסרתי', אין זה לענין איסור הכנסת תפילין לבית הכסא, אלא לענין גילוי טפח וטפחיים מגופו בבית הכסא. שהעושה צרכיו בבית הכסא, אינו מגלה מגופו אלא כפי הצורך, ומשום צניעות, וכשנזקק לצרכיו הגדולים, מגלה מאחריו טפח, וכשנזקק לצרכיו הקטנים מגלה מלפניו טפחיים, משום קילוח מי רגלים הניתז למרחוק. וזוהי כוונת דברי הברייתא, 'דברים שהתרתי לך כאן', גילוי טפחיים מלפניו שהתרתי לך בבית הכסא עראי, 'אסרתי לך כאן', אסרתי לך בבית הכסא קבוע, שכשעושה צרכיו הגדולים, אין מגלה אלא טפח מאחריו. ואם כן, אין לך ראיה שבית הלל סוברים שאסור להשתין עם תפילין בידו, ולא קשה לדברי רב ששת[יא].

הגמרא מביאה ראיה מברייתא לדין טפח וטפחיים:

דְּתָנֵי חֲדָא - שבברייתא אחת שנינו, **כְּשֶׁהוּא נִפְנֶה** לנקביו, **מְגַלֶּה** גופו, **לַאֲחוֹרָיו טֶפַח, וּלְפָנָיו טְפָחַיִים. וְתַנְיָא אִידָךְ** - ובברייתא אחרת שנינו, כשהוא נפנה, מגלה **לַאֲחוֹרָיו טֶפַח, וּלְפָנָיו, וְלֹא כְּלוּם**, וסותרים לכאורה דברי הברייתות אלו לאלו. **מַאי** - מהו ביאור הברייתות, **לָאו אִידִי וְאִידִי** - האם לא מדובר, שזו וזו, שתי הברייתות, עוסקות, **בְּאִישׁ** שנפנה, **וְלֹא קַשְׁיָא** - ולא קשה סתירה בדבריהם, ולפי **שֶׁכָּאן** - הברייתא שאומרת שמגלה לאחריו טפח, ולפניו, ולא כלום, מדברת בנפנה **לִגְדוֹלִים**, ועל כן לפניו אין לו לגלות כלל, **וְכָאן** - הברייתא שאומרת שמגלה לאחריו טפח, ולפניו טפחיים, מדברת בנפנה **לִקְטַנִּים**, ולכן צריך לגלות טפחיים מלפניו. הרי, שגילוי טפחיים שלפניו הותר כשמשתין, דהיינו בבית הכסא עראי, ונאסר כשעושה צרכיו הגדולים, דהיינו בבית הכסא קבוע, וזהו כדברי הברייתא של 'דברים שהתרתי לך כאן'.

א. **רש"י** (ד"ה נגטרן). ובתלמידי רבינו יונה (ד"ה הואיל) התפרש באופן נוסף, שאמר, הואיל ומותר, אשמור אותם אני בעצמי. ובר"יף גרס 'הואיל ושרו רבנן לא נטרח', וביארו תלמידי רבינו יונה (שם) שכוונתו, 'לא אטריח את התלמידים שישמרו עבורי'.

ב. **ובילקוט** ביאורים מבואר מה הוסיפה הגמרא במעשה זה.

ג. **כתב** השפתי חכמים (ד"ה ולא), שדברי הברייתא מדברים בין על ספר תורה ובין על תפילין, שלא יאחזם בידו וישתין עמהם.

ד. **שמא** יפיח בהם. רש"י (ד"ה ולא). ובהגהות הגר"א (אות א) גרס ברש"י 'שמא יפיל', וכן כתב בפסקי הרי"ד (ד"ה ת"ר), וביאר (ד"ה והא), שזהו כדברי הגמרא בסוכה (כו.), שמקשה סתירה בדברי הברייתות, שברייתא אחת אומרת, שלא יישן בהם לא שינת עראי ולא שינת קבע, וברייתא אחרת אומרת, ששינת עראי רשאי לישון בהם, ושינת קבע אסור [ועוד מובאת שם ברייתא נוספת שאומרת שישן בהן בין שינת עראי בין שינת קבע]. ומבארת שם הגמרא, שבברייתא ששנינו כאן מדובר, שאוחז התפילין בידו, ולכן אסור אף שינת עראי, לפי שיש לחשוש שמא יפלו מידו, ובברייתא השניה מדובר, שעודם בראשו, ובזה אין לחשוש שמא יפלו אלא שמא יפיח בהם, ועל כן, שינת קבע אסור לישון בהן לפי שחוששים שמא יפיח, ובשינת עראי אין חוששים שמא יפיח ומותר [והברייתא שאומרת שמותר בכל אופן עוסקת בשהניחם בסודרו למעלה מראשותיו]. ובילקוט ביאורים הובא כמה מן האחרונים שאחזו בדברי רש"י כפשוטם, שמדובר שהם בראשו, ואסור שמא יפיח בהם אף בשינת ארעי.

ה. **ובסוכה** (שם) מבואר ששינת עראי לענין זה, היא בשיעור זמן הילוך מאה אמה.

ו. **וחושש**, על הסכין שמא תזיקנו, על המעות שמא יאבדו, על הקערה שמא תישפך ועל הכיכר שמא תטנף. רש"י (ד"ה הרי). ודווקא דברים כגון אלו שחושש עליהם שלא יפלו, אבל דברים שאינו חושש עליהם מותר לאוחזם בידו בשעת התפילה, כיון שאין מסיחים את דעתו. תלמידי רבינו יונה (ד"ה סכין). ובשם יש מפרשים כתבו, שדברים אלו לאו דווקא, ונאמרו כאן לפי שדרך להחזיקם בידו, אולם אסור לאחוז בידו שום דבר בעת התפילה. ומה ששנינו בסוכה (מא:), שמותר לאחוז לולב בידו בעת התפילה, מבארת שם הגמרא, שמתוך חביבות המצוה אין משא הלולב מכביד עליו, ולכך אינו טרוד, ואין מסיח דעתו מן התפילה.

ז. **דהיינו**, שבשביל להשתין, אין אדם הולך לבית הכסא המיוחד, אלא משתין היכן שיכול, ועושה מקום זה עכשיו בית הכסא, וזהו בית הכסא עראי. רש"י (ד"ה בית).

ח. **שהרי** התקינו שיהא אוחזם בידו ונכנס, כמבואר לעיל (ע"א).

ט. **כן** מפרש רש"י (ד"ה שהתרתי, ד"ה אסרתי), והוא על פי מה שהגמרא סברה כעת, ומבארת והולכת. ולהלן דנה הגמרא שאפשר שהוא הולך על ענין אחר, ולמסקנת הגמרא נשאר פירוש זה.

י. **ולהלן** מפרשת הגמרא הטעם שאסור להשתין בעודם בידו אף שמותר בבית הכסא קבוע.

יא. **כתבו** התוספות (ד"ה דברים), שהיה אפשר לתרץ ולפרש דברי הברייתא, לענין תפילין ולומר, שדברים שהתרתי לך בבית הכסא עראי, דהיינו להשתין עם התפילין בראשו, אסרתי לך בבית הכסא קבוע, שאסור להפנות לצרכיו הגדולים כשתפילין בראשו, וכפי ששנינו לעיל (ע"א). ולא רצה לפרש כן, משום שרוצה להעמיד דברי הברייתא 'דברים שהתרתי לך', בדינים המפורשים בברייתא אחרת, וההיתר להשתין בתפילין בראשו אינו מדברים המפורשים בברייתא, ולכן מפרש דברי הברייתא על טפח וטפחיים, שהוא מדברים המפורשים בברייתא, ועל זה מביא דברי הברייתא. ובפני יהושע (בתוספות שם) דחה שאלתם, שודאי אי אפשר היה לפרש כך כוונת הברייתא, שמה חידוש יש בכך שבית הכסא קבוע חמור מבית הכסא עראי, ולכן הוכרח לפרש כוונתה באופן המפורש בגמרא. וראה עוד בילקוט ביאורים.

עין משפט נר מצוה

סה א מיי' פ"ה מהל' תפלה הלכה ה סמג עשין יט טור שו"ע או"ח סימן נו סעיף א:
סו ב מיי' פ"ד מהלכות תפילין הלכה יח סמג עשין כב טור ושו"ע או"ח סימן מג סעיף א:
סז ג מיי' שם הל' טו סמג שם טוש"ע א"ח סימן מד:
סח ד מיי' פ"ה מהלכו' תפלה הלכה ה סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן נו סעיף א:
סט ה מיי' פ"ה מהל' דעות ה"ו טור שו"ע או"ח סימן ג סעיף ד:
ע ו מיי' פ"ד מהלכות דעות הלכה ג:
עא ז ח מיי' פ"ד מהל' תפילין הלכה כו סמג עשין כב טוש"ע או"ח סימן מ סעיף ח:
עב ט מיי' שם הל' ט סמג שם טוש"ע או"ח סי' מג סעיף ג:
עג י כ מיי' שם הל' כד סמג שם טוש"ע או"ח סי' מ סעיף ג:

משנת ראשונים

ולא ישתין בהן מים. בעודן בידו מיירי ומשום ניצוצות כדמסקינן בסוף שמעתין, דחיישינן שמא ישפשף בידיו, אבל כשהם בראשו שרינן ליה להשתין בהם בבית הכסא שאינו קבוע. **[תוספות הרא"ש]**

בית הכסא קבוע דליכא ניצוצות שרי. תמיה לי בה"כ קבוע נמי הלא צריך לקנח, דאמרי' ביומא פ' אמר להם הממונה, אמר רב פפא צואה במקומה אסור לקרות ק"ש, וצ"ע. **[תוספות הרא"ש]**

הכי קאמר הא מילתא תיתי לה בתורת טעמא. כלומר דאע"ג דלכאורה איפכא מסתברא, מכל מקום טעמא איכא דהכא איכא ניצוצות והכא ליכא. דאי אתית לה בתורת ק"ו, ק"ו שאין עליו תשובה הוא. דבשום דוכתא לא אשכחן שיהא חמור בית הכסא עראי מבית הכסא קבוע. **[הריטב"א]**

הרוצה ליכנס לסעודת קבע מהלך עשרה פעמים ארבע אמות. דרך ארץ קמ"ל שלא יצטרך לקום בחצי הסעודה לצורך נקביו. ודרך רפואה נמי היא דכל האוכל כשהוא נצרך לנקביו, דומה כתנור שהסיקוהו על גבי אפרו. **[הריטב"א]**

ולאביי דאמר הזמנה מילתא היא. אביי דאמר דהזמנה מילתא היא לא אמר אלא בהזמנה שיש בה מעשה, דומיא דאורג בגד למת, הא הזמנה בדבור אפילו אביי מודה דאינה כלום, ולשון הזמנה הכי מוכח, שהזמינו במעשה או במקח שלקחו לשם כך, או כל שהוציא הדבר ההוא המזומן מרשותו ונתנו ברשות אחר וכו'. [חדושי הר"ן, סנהדרין מז:]

רש"י

נשמרון. ישמרוני, אכניס עמי וישמרוני מן המזיקין: לא יאחוז בידו וכו' ויתפלל. שאין דעתו מיושבת עליו בתפלה, שהרי לבו תמיד עליהן שלא יפלו מידו: ולא יישן בהן. שמא [א] יפיח: הרי אלו כיוצא בהן. לענין תפלה, שדואג עליהן שלא תפול הסכין ותזיקנו, והקערה תשפך, והמעות יאבדו, והככר יטנף: לית הלכתא כי הא מתניתא. דקתני לא ישתין בתפילין: דבית שמאי היא. דאמרי לעיל מניחן בחלון הסמוך לר"ה ולא יכניס בידו ויכנס: דאי ב"ה. הא אמרי לעיל אוחזן בידו ונכנס: בית הכסא עראי. כגון להשתין שאין אדם הולך בשבילם לבית הכסא, והפעם הזאת נעשה המקום הזה בית הכסא תחלה: שהתרתי לך כאן. בבית הכסא קבוע: אסרתי לך כאן. בבית הכסא עראי: מאי לאו תפילין. שאמרו בית הלל אוחזן בידו ונכנס לבית הכסא קבוע, ולהשתין בהם אסרו כדמפרש טעמא לקמן: הא לא שרו. בבית הכסא קבוע: כי תניא ההיא. לאו לענין תפילין תניא אלא לענין גלוי טפח וטפחיים, לגדולים אינו מגלה אלא טפח ולקטנים מגלה טפחיים, ועלה קאי גלוי טפחיים שהתרתי לך כאן אסרתי לך כאן: לאחריו טפח. ולא יותר משום צניעות: ולפניו טפחיים. משום קילוח מי רגלים הנתזין למרחוק: מאי לאו כו'. והיינו דקאמר לעיל דברים שהתרתי לך בבית הכסא עראי אסרתי לך בקבוע: אלא אידי ואידי בגדולים. ומתוך שהוא דוחק עצמו לגדולים הוא בא לידי קטנים, הלכך באיש מלאחריו טפח ומלפניו טפחיים, ובאשה מלפניה ולא כלום, והכי קאמר הא דלעיל דברים שאסרתי לך באשה התרתי לך באיש: אי הכי. דלענין טפח וטפחיים קתני דברים שהתרתי לך כאן אסרתי לך כאן: הא דקתני עלה. בסיפא דידה וזה הוא ק"ו שאין עליו תשובה, בדבר הזה יש לך להשיבני ק"ו ואין לי עליו תשובה להחזיר לך, אי אמרת בשלמא בתפילין קאמר וכדאמרן וב"ה היא היינו דקתני דיש כאן להקשות קל וחומר השתא בית הכסא קבוע שרי בית הכסא עראי מיבעיא ואין לי תשובה להשיבך עליו, אלא אי אמרת לענין טפח וטפחיים מאי ק"ו יש להקשות כאן: אורחא דמילתא הכי הוא. שהאיש צריך לגלות לפניו ולא האשה: תיובתא דרבא אמר רב ששת. דאמר בית שמאי היא ולא בית הלל, דאם כן לא משכחת מידי לאוקמה הך ברייתא דקתני מאי שהתרתי לך כאן אסרתי לך כאן: דליכא ניצוצות. שיהא צריך לשפשפן בימינו מעל רגליו: בית הכסא עראי. לקטנים: דאיכא ניצוצות. הניתזין על גבי רגליו, ואמרינן במסכת יומא (דף ל.) מצוה לשפשפן, שאסור לאדם שילא בניצוצות שעל גבי רגליו שמא יראה ככרות שפכה ונמצא מוציא לעז על בניו שהם ממזרים, הילכך אי אפשר לאחוז תפילין בידו: הא מילתא. דתפילין דבית הכסא עראי וקבוע: תיתי לה בתורת טעמא. להתיר בבית הכסא קבוע את האסור בבית הכסא עראי משום טעמא דניצוצות: דאי אתיא לה בתורת ק"ו. לומר דין הוא להקל בבית הכסא עראי קל ולהחמיר בבית הכסא (א) חמור, ולא תזול בתר טעמא אלא בתר חומרא וקולא, ואנן עבדינן איפכא, אין לי עליו מה להשיבך, שאין לי למצוא שיהא בשום מקום בית הכסא עראי חמור מן הקבוע שאוכל להשיבך אם התרתי בקבוע שהוא קל בדבר פלוני נתיר בשל עראי שהוא חמור בה, אבל טעמא איכא למאי דעבדינן דהכא איכא ניצוצות והכא ליכא, ודבר זה לאו קל וחומר לא קל ולא חמור: הנכנס לסעודת קבע. וגנאי הוא שיצטרך לנקביו בתוך הסעודה: מהלך עשרה פעמים כו'. ובכל פעם ופעם בודק עצמו ויושב אולי יוכל להפנות, שההילוך מוריד הגדולים לנקב: חולץ תפיליו. שמא ישתכר בסעודה ויתגנה בתפיליו: וכן הדרך לו. שיהו מזומנים לו ויחזור ויניחם בשעת ברכה: באפרקסותיה. סודר של ראשו: עם מעותיו. לא עם המעות ממש אלא שני קשרים זה אצל זה: ה"ג הא דאזמניה הא דלא אזמניה. להיות סודר לתפילין, דכיון דאזמניה שוב אסור לצור בו מעות מאחר שהקצו לכך: [ד] צר ביה. אי אזמניה אין, אי לא אזמניה לא קדיש ושרי למיצר ביה, דהכי תניא בהדיא בסנהדרין (מח:) הניח בו תפיליו יניח בו מעות: ולאביי דאמר הזמנה מילתא היא. גבי אורג בגד למת, בסנהדרין בפרק נגמר הדין (ד' מז:): מהו שיניח תפיליו תחת מראשותיו. בלילה כשהוא ישן: אם היה מקום גבוה ג' טפחים. למעלה מראשותיו או למטה מראשותיו ועליו נותן התפילין, או מקום מן המטה:
כל

תוספות

דברים שהתרתי לך כאן כו'. ולא בעי לשנויי דברים שהתרתי לך בבית הכסא עראי אסרתי לך בקבוע דאסור לפנות בגדולים והתפילין בראשו אבל להשתין מותר משום דלא אשכחן בברייתא אלא הך דטפח וטפחיים אשכחן ליה בברייתא בהדיא. הר"ר יוסף:
והא

גמרא

נשמרון[א] אמר רבא כי הוה אזלינן בתריה דר"נ [ב] כי הוה נקיט ספרא דאגדתא יהיב לן כי הוה נקיט תפילין לא יהיב לן אמר הואיל ושרונהו רבנן נשמרון. ת"ר [א] א לא יאחז אדם תפילין בידו וס"ת בזרועו ויתפלל ב ולא ישתין בהן מים [ג] ג ולא יישן בהן לא שינת קבע ולא שינת עראי אמר שמואל ד סכין ומעות וקערה וככר הרי אלו כיוצא בהן אמר רבא אמר רב ששת לית הלכתא כי הא מתניתא דב"ש היא דאי ב"ה השתא בית הכסא קבוע שרי בית הכסא עראי מיבעיא מיתיבי דברים שהתרתי לך כאן אסרתי לך כאן מאי לאו תפילין אי אמרת בשלמא בית הלל התרתי לך כאן קבוע אסרתי לך כאן בית הכסא עראי אלא אי אמרת ב"ש הא לא שרו ולא מידי כי תניא ההיא לענין טפח וטפחיים דתני חדא כשהוא נפנה מגלה לאחריו טפח ולפניו טפחיים ותניא אידך לאחריו טפח ולפניו ולא כלום מאי לאו אידי ואידי באיש ולא קשיא כאן לגדולים כאן לקטנים ותסברא אי בקטנים לאחריו טפח למה לי אלא אידי ואידי בגדולים ולא קשיא ה הא באיש הא באשה אי הכי הא דקתני עלה ו זהו ק"ו שאין עליו תשובה מאי אין עליו תשובה דרכא דמילתא הכי איתא אלא לאו תפילין ותיובתא דרבא אמר רב ששת תיובתא מכל מקום קשיא השתא בית הכסא קבוע שרי בית הכסא עראי לא כל שכן הכי קאמר בית הכסא קבוע דליכא ניצוצות שרי בית הכסא עראי דאיכא ניצוצות אסרי אי הכי אמאי אין עליו תשובה תשובה מעלייתא היא הכי קאמר הא מילתא תיתי לה בתורת טעמא ולא תיתי לה בק"ו דאי אתיא לה בתורת ק"ו זהו ק"ו שאין עליו תשובה: [ד] ת"ר ז הרוצה ליכנס לסעודת קבע מהלך עשרה פעמים ד' אמות או ד' פעמים י' אמות ויפנה ואח"כ נכנס אמר ר' יצחק הנכנס לסעודת קבע חולץ תפיליו ואח"כ נכנס ופליגא דר' חייא דא"ר חייא ז מניחן על שלחנו וכן הדור לו ועד אימת אמר רב נחמן בר יצחק ח עד זמן ברכה. תני חדא צורר אדם תפיליו עם מעותיו באפרקסותו ותניא אידך לא יצור לא קשיא הא דאזמניה הא דלא אזמניה [ה] דאמר רב חסדא ט האי סודרא דתפילין דאזמניה למיצר ביה תפילין צר ביה תפילין אסור למיצר ביה פשיטי אזמניה ולא צר ביה צר ביה ולא אזמניה שרי למיצר ביה זוזי [ג] ולאביי דאמר [ו] הזמנה מילתא היא אזמניה אע"ג דלא צר ביה צר ביה אי אזמניה אסיר אי לא אזמניה לא. בעא מיניה רב יוסף בריה דרב נחוניא מרב יהודה מהו שיניח אדם תפיליו תחת מראשותיו י תחת מרגלותיו לא קא מיבעיא לי שנוהג בהן מנהג בזיון כי קא מיבעיא לי תחת מראשותיו מאי א"ל הכי אמר שמואל כ מותר אפילו אשתו עמו מיתיבי לא יניח אדם תפיליו תחת מרגלותיו מפני שנוהג בהם דרך בזיון אבל מניחן תחת מראשותיו ואם היתה אשתו עמו אסור היה מקום שגבוה ג' טפחים או נמוך ג' טפחים מותר תיובתא דשמואל תיובתא אמר רבא אע"ג דתניא תיובתא דשמואל הלכתא כוותיה מ"ט
כל

מסורת הש"ס עם הוספות

א) סוכה מא:, ב) [שם כו.], ג) [ב"מ לה.], ד) שבת פב., ה) סנהדרין מח., ו) [שם מז: מח. מגילה כו: מנחות לד:], ז) עמוד א.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה דאי אתיא וכו' בבית הכסא קבוע חמור:

הגהות הגר"א

[א] רש"י ד"ה ולא יישן בהן שמא יפיח. כצ"ל:

גליון הש"ס

רש"י ד"ה ולא יישן בהן שמא יפיח. עיין סוכה ד' כו ע"א וצ"ע:

רב נסים גאון

ולאביי דאמר הזמנה מילתא היא. עיקר דבריו של אביי במס' סנהדרין בפ' נגמר הדין (דף מז) איתמר האורג בגד למת אביי אמר אסור ורבא אמר מותר אביי אמר אסור הזמנה מילתא היא:

הגהות וציונים

א] ברי"ף הגירסא לא נטרח, ועיין ב"י או"ח סימן מג סעי' ה: ב] בכת"י נוסף ובעי למיזל לבית הכסא כי וכו' דאגדתא הוה יהיב לן: ג] בכת"י פשיטי, ועיין באסיפת זקנים מש"כ אהא דנקט בתחילה זוזי ולאח"כ פשיטי: ד] בדפו"ר ד"ה "צר ביה" הוא אחר ד"ה "ולאביי וכו'" וכן הגיהו ממ"נ ודב"ת דכצ"ל, אלא שהמהרש"ל (בדפו"ר) הוא שהגיה כלפנינו: ה] בהגהתו "שמא יפיל" מיושב קושיית רעק"א בגליון הש"ס מהגמ' סוכה כו ע"א דמוקימה ברייתא זו בדנקיט להו בידיה וכך מפרש שם רש"י ומבואר הטעם שמא יפלו, וביותר דבסוכה מא ע"ב על ברייתא זו דלא יישן בהן מפרש רש"י להדיא הטעם שמא יפלו:

אמר ליה הכי אמר שמואל מותר אפילו אשתו עמו. פירוש שהוא קרוב לשמש מטתו. ודוקא בכלי בתוך כלי דלא עדיף מראשותיו משאר הבית דאפילו היו מונחין בשאר מקום הבית ורצה לשמש מטתו בעינן שיהו מונחים כלי בתוך כלי, ואדרבא רבותא הוא דתחת מראשותיו סגי בכלי בתוך כלי. מאי טעמא דשמירתן יפה להם דודאי תחת מראשותיו משומרין הם ביותר. [הריטב"א]

מקשה הגמרא, **וְתִסְבְּרָא** - וכי סבור אתה לפרש כן, **אִי** - אם הברייתא שאומרת שמגלה לאחריו טפח ולפניו טפחיים מדברת **בִּקְטַנִּים, לְאַחֲרָיו טֶפַח לָמָּה לִי**, שכיון שנפנה לקטנים למה לו לגלות לאחריו טפח.

מתוך קושיא זו, מפרשת הגמרא את הברייתא של טפח וטפחיים, באופן אחר:

אֶלָּא ודאי, **אִידִי וְאִידִי** - זו וזו, שתי הברייתות, עוסקות **בִּגְדוֹלִים, וְלָא קַשְׁיָא, הָא** - הברייתא שאומרת שמאחוריו מגלה טפח, ומלפניו טפחיים, עוסקת **בְּאִישׁ**, ואף לגדולים מגלה מלפניו טפחיים, שמתוך שדוחק עצמו לגדולים נזקק אף לקטנים, **וְהָא** - הברייתא שאומרת שמאחוריו טפח, ומלפניו אין מגלה כלום, עוסקת **בְּאִשָּׁה**[יב]. ובזה יש לנו גם להעמיד דברי הברייתא של 'דברים שהתרתי לך כאן אסרתי לך כאן', ולפרש, מה שהתרתי לך באיש, לגלות מלפניו טפחיים, אסרתי לך באשה, שאין מגלה מלפניה ולא כלום[יג].

הגמרא דוחה הפירוש של הברייתא של 'דברים שהתרתי לך', שמדברת בדין טפח וטפחיים:

מקשה הגמרא, **אִי הָכִי** - אם כן, שהולכים דברי הברייתא של 'דברים שהתרתי לך', על דין טפח וטפחיים של איש ואשה, **הָא דְקָתָנֵי עֲלָהּ** - מה ששנינו על כך בסיפא של הברייתא, **זֶהוּ קַל וָחוֹמֶר שֶׁאֵין עָלָיו תְּשׁוּבָה**, כלומר, שיש להקשות על דין זה שנשנה ברישא, מקל וחומר, ואין תשובה ליישב עליו, **מַאי** - איזה קל וחומר יש להקשות כאן **שאֵין עָלָיו תְּשׁוּבָה**, אם נאמר שעוסקת הברייתא בתפילין בבית הכסא וכשיטת בית הלל, ומשמעו שהותר בקבוע ונאסר בעראי, מובן הדבר, שיש להקשות מקל וחומר, שאם בבית הכסא קבוע מותר להיכנס עם תפילין בידו, קל וחומר שמותר בבית הכסא עראי. אלא אם נאמר, שעוסקת הברייתא בדין טפח וטפחיים של איש ואשה, מה קל וחומר שייך להקשות בזה, והרי **דַּרְכָּא דְמִילְּתָא הָכִי אִיתָא** - דרך הדבר כך הוא, שהאיש צריך לגלות מלפניו טפחיים והאשה אינה צריכה לגלות כלום, ומסתבר שהותר באיש ולא הותר באשה. ומכך מוכיחה הגמרא, **אֶלָּא לָאו** - אלא ודאי, עוסקת הברייתא בדיני **תְּפִלִּין** בבית הכסא, וכפי שנתפרש בתחילה, ש'דברים שהתרתי לך כאן' היינו בבית הכסא קבוע, ו'אסרתי לך כאן' בבית הכסא עראי[יד], **וּתְיוּבְתָּא דְרָבָא אָמַר רַב שֵׁשֶׁת** - ואם כן, לכאורה, מה שאנו מעמידים הברייתא של 'דברים שהתרתי' בתפילין, פירכא היא לדברי רבא בשם רב ששת, שהעמיד את הברייתא האוסרת להשתין בעוד התפילין בידו כבית שמאי ושלא כבית הלל, שלדבריו, לא מצאנו במה להעמיד את הברייתא האומרת 'דברים שהתרתי לך כאן אסרתי לך כאן', שהרי לבית שמאי בכל מקרה אסור להיכנס עם תפילין בידו לבית הכסא. מסיקה הגמרא, **תְּיוּבְתָּא** - אכן זוהי פירכא לדבריו, ובודאי לבית הלל אסור להשתין בעוד התפילין בידו, והברייתא לעיל שאומרת כן הולכת בשיטתם.

הגמרא מבררת את ענין הקל וחומר האמור בברייתא:

מקשה הגמרא, אף שמוכח הדבר מדברי הברייתא שהדין הוא כן, שבקבוע מותר ובעראי אסור, **מִכָּל מָקוֹם, קַשְׁיָא** - בכל אופן, קשה על דין זה מקל וחומר, **הַשְׁתָּא** [-מעתה] **בֵּית הַכִּסֵּא קָבוּעַ שָׁרֵי** - אם לבית הכסא קבוע מותר להיכנס עם תפילין בידו, **בֵּית הַכִּסֵּא עֲרַאי לֹא כָּל שֶׁכֵּן** שיהיה מותר.

מתרצת הגמרא, **הָכִי קָאָמַר** - כך סברת התנא, **בֵּית הַכִּסֵּא קָבוּעַ**, כשיושב ועושה צרכיו הגדולים, **דְּלֵיכָּא נִיצוֹצוֹת** - שאין ניצוצות נתזים בישיבתו, **שָׁרֵי** - התירו להחזיק התפילין בידו, אבל **בֵּית הַכִּסֵּא עֲרַאי**, כלומר, כשמשתין בעודו עומד, **דְּאִיכָּא נִיצוֹצוֹת** - שיש ניצוצות הנתזים על רגליו וצריך לקנחם[טו], **אָסְרִי** - אסרו להחזיק התפילין בידו, כיון שצריך לקנח בידו הניצוצות[טז].

שואלת הגמרא, **אִי הָכִי** - אם כך, שזה החילוק בין קבוע לעראי, **אַמַּאי** - מדוע אומרת הברייתא, שקל וחומר זה '**אֵין עָלָיו תְּשׁוּבָה**', והרי **תְּשׁוּבָה מְעַלַּיְיתָא** [-מעולה] **הִיא**, שכאן יש ניצוצות וכאן אין ניצוצות, ולכן ארעי חמור מן הקבוע.

משיבה הגמרא, **הָכִי קָאָמַר** - כך היא כוונת התנא, **הָא מִילְּתָא** - דין זה של תפילין בבית הכסא, בקבוע ובעראי, **תֵּיתֵי לָהּ בְּתוֹרַת טַעֲמָא** - יש ללמדו ולילך בו על פי טעם וסברא, ועל ידי כן להתיר בקבוע, לפי שאין בו ניצוצות, ולאסור בארעי, לפי שיש ניצוצות, **וְלָא תֵּיתֵי לָהּ בְּקַל וָחוֹמֶר** - ואין ללמדו ולילך בו על פי קל וחומר[יז], **דְּאִי אָתְיָא לָהּ בְּתוֹרַת קַל וָחוֹמֶר** - שאם נבוא ללמדו ולילך בו על פי קל וחומר ולא על פי טעם וסברא, ועל כן נאמר, שבית הכסא קבוע חמור מן העראי, ומה שהותר בקבוע, קל וחומר שהותר בעראי, **זֶהוּ קַל וָחוֹמֶר שֶׁאֵין עָלָיו תְּשׁוּבָה**, שאין דרך ליישב מדוע אנו נוהגים להיפך ומחמירים בבית הכסא עראי, כיון שאין על הקל וחומר שום פירכא, שלא מצינו בשום מקום שבית הכסא עראי חמור מן הקבוע שמחמת כן היינו דוחים הקל וחומר, אולם טעם יש במה שאנו נוהגים, שכאן יש ניצוצות וכאן אין ניצוצות, והולכים אחר הטעם[יח].

★

יב. **ביאר** הצל"ח (ד"ה ותסברא), שקושיית 'ותסברא' שכאן, אינה כשאר קושיות שבש"ס, שבכל מקום קשה על מה שהעמידה הגמרא קודם לכן במהלך הדין ודברים, וכאן, נשאר מה שמיישבת הגמרא הקושיא על רב ששת מהברייתא של 'דברים שהתרתי לך' בכך שמעמידה בטפח וטפחיים ולא בתפילין, ועל כן אין לנו ראיה שסוברים בית הלל שאסור להשתין בתפילין, ורק נדחה מה שהעמידה הכל באיש. ולצורך הקושיא שאחר כך הקשתה כן [ויבואר להלן בהערה על קושיית הגמרא 'אי הכי']. ובילקוט ביאורים התבאר בהרחבה.

יג. **כן** פירש רש"י (ד"ה אלא) וכן בכל הראשונים, אולם הרמב"ן (המאור הקטן ד"ה אידי) והמאירי (ד"ה לעולם) הביאו בשם הירושלמי להיפך, שהאשה מגלה מלפניה טפחיים, והאיש אינו מגלה לפניו כלום, שכן האיש דרכו להפשיל לאחוריו ולהטיל מים ואינו צריך לגלות מלפניו.

יד. **ופירש** הצל"ח (ד"ה ותסברא), שקושיא זו קשה רק לאחר שהוכיחה הגמרא שדין טפח וטפחיים הולך על איש ואשה, ולא על גדולים וקטנים, שלפי מה שהעמידה הגמרא בתחילה בגדולים וקטנים, היה הקל וחומר מתבאר היטב, שמכך שבקטנים מגלה אף לאחריו טפח מוכח, שחוששים שמתוך קטנים יגיע לגדולים, ואם כן, קל וחומר שיש להתיר לגלות אף לפניו טפחיים כשעושה גדולים, שבודאי מתוך גדולים בא לידי קטנים, ומדוע אין מגלה לפניו ולא כלום. ולכן קודם דחתה הגמרא שאין להעמיד כלל בקטנים, ולפי שאין סברא שמתוך קטנים יבוא לידי גדולים, ובהכרח החילוק הוא בין איש לאשה, וכיון שכך, אין להעמיד הברייתא של 'דברים שהתרתי' בענין טפח וטפחיים כלל, כיון שלגבי איש ואשה אין שייך להקשות קל וחומר.

טו. **שאסור** לאדם להשאיר הניצוצות על גבי רגליו שלא יראה ככרות שפכה [שנכרת הגיד שלו, ומי רגליו אינם יוצאים בקילוח אלא נוטפים, ואינו יכול להוליד] ונמצא מוציא לעז על בניו שהם ממזרים, שמאיש אחר נולדו. יומא (ל.), וברש"י שם (ד"ה מלוה).

טז. **רש"י** (ד"ה דאיכא). ועולה מדבריו, שאין לו להכניס התפילין לבית הכסא, משום שצריך באותה היד לשפשף הניצוצות, ולא משום איזה חשש. אולם תוספות (לעיל ע"א ד"ה חיישינן) כתבו, שהחיסרון הוא מצד שחוששים שמא יבא לשפשף עמהם את הניצוצות הניתזים.

ואף שגם בבית הכסא קבוע יש מי רגלים, שאין לגדולים בלא קטנים, מכל מקום אינו עושה צרכיו אלא בישיבה ואין ניצוצות נתזים על רגליו. רא"ש (סי' כח). ובבית יוסף (או"ח סי' מג ס"א) הקשה, שלכאורה כשעושה צרכיו הגדולים אף שאין חשש שיקנח הניצוצות יש לחשוש שמא יקנח צואתו ביד שמחזיק בה התפילין. ותירץ, שכיון שתיקנו שיאחזם בימינו, ואסור לקנח צואתו בימינו אלא רק בשמאלו (להלן סב.), אין חשש שיקנח בה, אבל לקנח הניצוצות מותר אף בימינו.

כתב השולחן ערוך (או"ח סי' מג ס"א), שאם עומד ומשתין על עפר תחוח שסופג את מי הרגלים ואינם נתזים, או על אדמה קשה במדרון שאין ניתזים אליו, מותר לעשות כן עם התפילין.

יז. **ולפי** שטעם דוחה קל וחומר. פני יהושע (ד"ה ה"ק). וראה הערה הבאה.

יח. **ודבר** זה, שבבית הכסא עראי נתזים ניצוצות, הוא דבר של טעם, ואינו שייך לקל וחומר, שאין בכך כדי לעשות הבית הכסא עראי חמור מן הקבוע, ולהשיב מחמת כן על הקל וחומר. רש"י (ד"ה דאי). ועל זה הדרך פירש הפני יהושע (שם), שלכאורה יש להקשות, והלא בכל מקום שיש קל וחומר, נדחה הוא בפירכא הקלה שנמצאת, שאם הדבר שנחשב כאן קל, במקום אחר נמצא חמור, שוב אין כאן קל וחומר, ואם כן, מדוע נחשב קל וחומר זה 'שאין עליו תשובה', הרי מטעם זה עצמו שיש ניצוצות ניתזים בבית הכסא עראי, די בכך לפרוך הקל וחומר ולומר שהוא חמור מן הקבוע. וביאר, שכוונת הגמרא לבאר שאם היינו מוצאים מקום אחר שעראי חמור מן הקבוע, אכן היינו אומרים שאין כאן קל וחומר, והיינו אומרים, שהדין שנאמר שבבית הכסא עראי אסור להיכנס אליו עם תפילין בידו הוא בכל מקרה, ואף במקום שאין חשש לניצוצות, ובבית הכסא קבוע, בכל מקרה מותר, אולם כיון שלא מצאנו פירכא לקל וחומר, אנו אומרים שכל הסיבה לדין זה היא רק הטעם של ניצוצות ניתזים, ולכן אם

נגטרן[ב] אמר רבא כי הוה אזלינן בתריה דר"נ[ב] כי הוה נקיט ספרא דאגדתא יהיב לן כי הוה נקיט תפילין לא יהיב לן אמר הואיל ושרונהו רבנן נגטרן. ת"ר [א] א לא יאחז אדם תפילין בידו וס"ת בזרועו ויתפלל ב ולא ישתין בהן מים [ג] ג ולא יישן בהן לא שינת קבע ולא שינת עראי אמר שמואל ד סכין ומעות וקערה וככר הרי אלו כיוצא בהן אמר רבא אמר רב ששת לית הלכתא כי הא מתניתא דב"ש היא דאי ב"ה השתא בית הכסא קבוע שרי בית הכסא עראי מיבעיא מיתיבי דברים שהתרתי לך כאן אסרתי לך כאן מאי לאו תפילין אי אמרת בשלמא בית הלל התרתי לך כאן קבוע אסרתי לך כאן בית הכסא עראי אלא אי אמרת ב"ש הא לא שרו ולא מידי כי תניא ההיא לענין טפח וטפחיים דתני חדא כשהוא נפנה מגלה לאחריו טפח ולפניו טפחיים ותניא אידך לאחריו טפח ולפניו ולא כלום מאי לאו אידי ואידי באיש ולא קשיא כאן לגדולים כאן לקטנים ותסברא אי בקטנים לאחריו טפח למה לי אלא אידי ואידי בגדולים ולא קשיא ה הא באיש הא באשה אי הכי הא דקתני עלה [ג] זהו ק"ו שאין עליו תשובה מאי אין עליו תשובה דרכא דמילתא הכי איתא אלא לאו תפילין ותיובתא דרבא אמר רב ששת תיובתא מכל מקום קשיא השתא בית הכסא קבוע שרי בית הכסא עראי לא כל שכן הכי קאמר בית הכסא קבוע דליכא ניצוצות שרי בית הכסא עראי דאיכא ניצוצות אסרי אי הכי אמאי אין עליו תשובה תשובה מעלייתא היא הכי קאמר הא מילתא תיתי לה בתורת טעמא ולא תיתי לה בק"ו דאי אתיא לה בתורת ק"ו זהו ק"ו שאין עליו תשובה: [ד] ת"ר ו הרוצה ליכנס לסעודת קבע מהלך עשרה פעמים ד' אמות או ד' פעמים י' אמות ויפנה ואח"כ נכנס אמר ר' יצחק הנכנס לסעודת קבע חולץ תפיליו ואח"כ נכנס ופליגא דר' חייא דא"ר חייא ז מניחן על שלחנו וכן הדור לו ועד אימת אמר רב נחמן בר יצחק ח עד זמן ברכה. תני חדא צורר אדם תפיליו עם מעותיו באפרקסותו ותניא אידך לא יצור לא קשיא הא דאזמניה הא דלא אזמניה [ה] דאמר רב חסדא ט האי סודרא דתפילין דאזמניה למיצר ביה תפילין צר ביה תפילין אסור למיצר ביה פשיטי אזמניה ולא צר ביה צר ביה ולא אזמניה שרי למיצר ביה זוזי[ג] ולאביי דאמר [ו] הזמנה מילתא היא אזמניה אע"ג דלא צר ביה צר ביה אי אזמניה אסיר אי לא אזמניה לא. בעא מיניה רב יוסף בריה דרב נחוניא מרב יהודה מהו שיניח אדם תפיליו תחת מראשותיו י תחת מרגלותיו לא קא מיבעיא לי שנוהג בהן מנהג בזיון כי קא מיבעיא לי תחת מראשותיו מאי א"ל הכי אמר שמואל כ מותר אפילו אשתו עמו מיתיבי לא יניח אדם תפיליו תחת מרגלותיו מפני שנוהג בהם דרך בזיון אבל מניחן תחת מראשותיו ואם היתה אשתו עמו אסור היה מקום שגבוה ג' טפחים או נמוך ג' טפחים מותר תיובתא דשמואל תיובתא אמר רבא אע"ג דתניא תיובתא דשמואל הלכתא כוותיה מ"ט

כל

דברים שהתרתי לך כאן כו'. ולא בעי לשנויי דברים שהתרתי לך בבית הכסא עראי אסרתי לך בקבוע לאסור לפנות בגדולים והתפילין בראשו אבל להשתין מותר משום דלא אשכחן בברייתא אבל הך דטפח וטפחיים אשכחן ליה בברייתא בהדיא. הר"ר יוסף:

והא

נגטרן. ישמרוני, אכניס עמי וישמרוני מן המזיקין: לא יאחוז בידו וכו' ויתפלל. שאין דעתו מיושבת עליו בתפלה, שהרי לבו תמיד עליהן שלא יפלו מידו: ולא יישן בהן. ° שמא [א] יפיח: הרי אלו כיוצא בהן. לענין תפלה, שדואג עליהן שלא תפול הסכין ותזיקנו, והקערה תשפך, והמעות יאבדו, והככר יטנף: לית הלכתא כי הא מתניתא. דקתני לא ישתין בתפילין: דבית שמאי היא. דאמרי לעיל[ו] מניחן בחלון הסמוך לר"ה ולא יכניס בידו ויכנס: דאי ב"ה. הא אמרי לעיל אוחז בידו ונכנס: בית הכסא עראי. כגון להשתין שאין אדם הולך בשבילם לבית הכסא, והפעם הזאת נעשה המקום הזה בית הכסא תחלה: שהתרתי לך כאן. בבית הכסא קבוע: אסרתי לך כאן. בבית הכסא עראי: מאי לאו תפילין. שאמרו בית הלל אוחזן בידו ונכנס לבית הכסא קבוע, ולהשתין בהם אסרו כדמפרש טעמא לקמן: הא לא שרו. בבית הכסא קבוע: כי תניא ההיא. לאו לענין תפילין תניא אלא לענין גלוי טפח וטפחיים, דלגדולים אינו מגלה אלא טפח ולקטנים מגלה טפחיים, ועלה קאי גלוי טפחיים שהתרתי לך כאן אסרתי לך כאן: לאחריו טפח. ולא יותר משום צניעות: ולפניו טפחיים. משום קילוח מי רגלים הנתזין למרחוק: מאי לאו כו'. והיינו דקאמר לעיל דברים שהתרתי לך בבית הכסא עראי אסרתי לך בקבוע: אלא אידי ואידי בגדולים. ומתוך שהוא דוחק עצמו לגדולים הוא בא לידי קטנים, הלכך באיש מלאחריו טפח ומלפניו טפחיים, ובאשה מלפניה ולא כלום, והכי קאמר הא דלעיל דברים שאסרתי לך באשה התרתי לך באיש: אי הכי. דלענין טפח וטפחיים קתני דברים שהתרתי לך כאן אסרתי לך כאן: הא דקתני עלה. בסיפא דידה וזה הוא ק"ו שאין עליו תשובה, בדבר הזה יש לך להשיבני ק"ו ואין לי עליו תשובה להחזיר לך, אי אמרת בשלמא בתפילין קאמר וכדאמרן וב"ה היא היינו דקתני דיש כאן להקשות קל וחומר השתא בית הכסא קבוע שרי בית הכסא עראי מיבעיא ואין לי תשובה להשיבך עליו, אלא אי אמרת לענין טפח וטפחיים מאי ק"ו יש להקשות כאן: אורחא דמילתא הכי הוא. שהאיש צריך לגלות לפניו ולא האשה: תיובתא דרבא אמר רב ששת. דאמר בית שמאי היא ולא בית הלל, דאם כן לא משכחת מידי לאוקמה הך ברייתא דקתני מאי שהתרתי לך כאן אסרתי לך כאן: דליכא ניצוצות. שיהא צריך לשפשף בימינו מעל רגליו: בית הכסא עראי. לקטנים: דאיכא ניצוצות. הניתזין על גבי רגליו, ואמרינן במסכת יומא (דף ל.) מצוה לשפשף, שאסור לאדם שילך בניצוצות שעל גבי רגליו שמא יראה ככרות שפכה ונמצא מוציא לעז על בניו שהם ממזרים, הילכך אי אפשר לאחוז תפילין בידו: הא מילתא. דתפילין דבית הכסא עראי וקבוע: תיתי לה בתורת טעמא. להתיר בבית הכסא קבוע את האסור בבית הכסא עראי משום טעמא דניצוצות: דאי אתיא לה בתורת ק"ו. לומר דין הוא להקל בבית הכסא עראי קל ולהחמיר בבית הכסא (א) חמור, ולא תזיל בתר טעמא אלא בתר חומרא וקולא, ואנן עבדינן איפכא, אין לי עליו מה להשיבך, שאין לי למצוא שיהא בשום מקום בית הכסא עראי חמור מן הקבוע שאוכל להשיבך אם התרתי בקבוע שהוא קל בדבר פלוני נתיר בשל עראי שהוא חמור בה, אבל טעמא איכא למאי דעבדינן דהכא איכא ניצוצות והכא ליכא, ודבר זה לאו קל וחומר לא קל ולא חמור: הנכנס לסעודת קבע. וגנאי הוא שיצטרך לנקביו בתוך הסעודה: מהלך עשרה פעמים כו'. ובכל פעם ופעם בודק עצמו ויושב אולי יוכל להפנות, שההילוך מוריד הגדולים לנקב: חולץ תפיליו. שמא ישתכר בסעודה ויתגנה בתפיליו: וכן הדור לו. שיהו מזומנים לו ויחזור ויניחם בשעת ברכה: באפרקסותיה. סודר של ראשו: עם מעותיו. לא עם המעות ממש אלא שני קשרים זה אצל זה: ה"ג הא דאזמניה הא דלא אזמניה. דההיא סודר לתפילין, דכיון דאזמניה שוב אסור לצור בו מעות מאחר שהקצו לכך: [ד] צר ביה. אי אזמניה אין, אי לא אזמניה לא קדיש ושרי למיצר ביה, דהכי תניא בהדיא בסנהדרין (מח:) הניח בו תפיליו יניח בו מעות: ולאביי דאמר הזמנה מילתא היא. גבי אורג בגד למת, בסנהדרין בפרק נגמר הדין (ד' מז:): מהו שיניח תפיליו תחת מראשותיו. בלילה כשהוא ישן: אם היה מקום גבוה ג' טפחים. למעלה מראשותיו ועליו נותן התפילין, או למטה מראשותיו יוצא מקום מן המטה:

כל

עין משפט נר מצוה

סה א מיי' פ"ה מהל' תפלה הלכה ה סמג עשין יט טור שו"ע או"ח סימן נו סעיף א:

סו ב מיי' פ"ד מהלכות תפילין הלכה יח סמג עשין כב טור ושו"ע או"ח סימן מג סעיף א:

סז ג מיי' שם הל' טו סמג שם טוש"ע א"ח סימן מד:

סח ד מיי' פ"ה מהלכו' תפלה הלכה ה סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן נו סעיף א:

סט ה מיי' פ"ה מהל' דעות ה"ו טור שו"ע או"ח סימן ג סעיף ד:

ע ו מיי' פ"ד מהלכות דעות הלכה ב:

עא ז ח מיי' פ"ד מהל' תפילין הלכה כו סמג עשין כב טוש"ע או"ח סימן מ סעיף ח:

עב ט מיי' שם הל' ט סמג שם טוש"ע או"ח סי' מב סעיף ג:

עג י כ מיי' שם הל' כד סמג שם טוש"ע או"ח סי' מ סעיף ג:

משנת ראשונים

ולא ישתין בהן מים. בעודן בידו מיירי ומשום ניצוצות כדמסקינן בסוף שמעתין, דחיישינן שמא ישפשף בידיו, אבל כשהם בראשו שרינן ליה להשתין בהם בבית הכסא שאינו קבוע. **[תוספות הרא"ש]**

בית הכסא קבוע דליכא ניצוצות שרי. תמיה לי בה"כ קבוע נמי הלא צריך לקנח, דאמרי' ביומא פ' אמר להם הממונה, אמר רב פפא צואה במקומה אסור לקרות ק"ש, וצ"ע. **[תוספות הרא"ש]**

הכי קאמר הא מילתא תיתי לה בתורת טעמא. כלומר דאע"ג דלכאורה איפכא מסתברא, מכל מקום טעמא איכא דהכא איכא ניצוצות והכא ליכא. דאי אתית לה בתורת ק"ו, ק"ו שאין עליו תשובה הוא. דבשום דוכתא לא אשכחן שיהא חמור בית הכסא עראי מבית הכסא קבוע. **[הריטב"א]**

הרוצה ליכנס לסעודת קבע מהלך עשרה פעמים ארבע אמות. דרך ארץ קמ"ל שלא יצטרך לקום בחצי הסעודה לצורך נקביו. ודרך רפואה נמי היא דכל האוכל כשהוא נצרך לנקביו, דומה כתנור שהסיקוהו על גבי אפרו. **[הריטב"א]**

ולאביי דאמר הזמנה מילתא היא. אביי דאמר דהזמנה מילתא היא לא אמר אלא בהזמנה שיש בה מעשה, דומיא דאורג בגד למת, הא הזמנה בדבור אפילו אביי מודה דאינה כלום, ולשון הזמנה הכי מוכח, שהזמינו במעשה או במקח שלקחו לשם כך, או כל שהוציא הדבר ההוא המזומן מרשותו ונתנו ברשות אחר וכו'. **[חדושי הר"ן, סנהדרין מז:]**

אמר ליה הכי אמר שמואל מותר אפילו אשתו עמו. פירוש שהוא קרוב לשמש מטתו. ודוקא בכלי בתוך כלי דלא עדיף מראשותיו משאר הבית דאפילו היו מונחין בשאר מקום הבית ורצה לשמש מטתו בעינן שיהו מונחים כלי בתוך כלי, ואדרבא רבותא הוא דתחת מראשותיו סגי בכלי בתוך כלי. מאי טעמא דשמירתן יפה להם דודאי תחת מראשותיו משומרין הם ביותר. **[הריטב"א]**

מסורת הש"ס עם הוספות

א) סוכה מא:, ב) [שם כו.], ג) [ב"מ לה.], ד) שבת פב., ה) סנהדרין מח., ו) [שם מז: מח. מגילה כו: מנחות לד:], ז) עמוד א.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה דאי אתיא וכו' בבית הכסא קבוע חמור:

הגהות הגר"א

[א] רש"י ד"ה ולא יישן בהן שמא יפיל. כצ"ל:

גליון הש"ס

רש"י ד"ה ולא יישן בהן שמא יפיח. עיין סוכה ד' כו ע"א וצ"ע:

רב נסים גאון

ולאביי דאמר הזמנה מילתא היא. עיקר דבריו של אביי במס' סנהדרין בפ' נגמר הדין (דף מז) איתמר האורג בגד למת אביי אמר אסור ורבא אמר מותר אביי אמר אסור הזמנה מילתא היא:

הגהות וציונים

א] ברי"ף הגירסא **לא נטרח**, ועיין ב"י או"ח סימן מג סעי' ה: ב] בכת"י נוסף **ובעי למיזל לבית הכסא** כי וכו' דאגדתא **הוה** יהיב לן: ג] בכת"י **פשיטי**, ועיין באסיפת זקנים מש"כ אהא דנקט בתחילה זוזי ולאח"כ פשיטי: ד] בדפו"ר ד"ה "צר ביה" הוא אחר ד"ה "ולאביי וכו'" וכן הגיהו ממ"נ ודב"ת דכצ"ל, אלא שהמהרש"ל (בדפו"ר) הוא שהגיה כלפנינו: ה] בהגהתו "שמא יפיל" מיושב קושיית רעק"א בגליון הש"ס מהגמ' סוכה כו ע"א דמוקימה ברייתא זו בדנקיט להו בידיה וכך מפרש שם רש"י ומבאר הטעם שמא יפלו, וביותר דבסוכה מא ע"ב על ברייתא זו דלא יישן בהן מפרש רש"י להדיא הטעם שמא יפלו:

הגמרא מביאה ברייתא בענין הנקיות לקראת הסעודה:
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **הָרוֹצֶה לִיכָּנֵס לִסְעוּדַת קֶבַע, מְהַלֵּךְ עֲשָׂרָה פְּעָמִים אַרְבַּע אַמּוֹת אוֹ אַרְבַּע פְּעָמִים עֶשֶׂר אַמּוֹת**, ובכל פעם ופעם יושב ובודק עצמו אם יכול להיפנות[יט], **וְיִפָּנֶה** אם צריך לכך, **וְאַחַר כָּךְ נִכְנָס** לסעודה.

הגמרא מביאה דין בענין תפילין בשעת הסעודה:
אָמַר רַבִּי יִצְחָק, הַנִּכְנָס לִסְעוּדַת קֶבַע[כ], **חוֹלֵץ תְּפִלָּיו וְאַחַר כָּךְ נִכְנָס**, שמא ישתכר בסעודה ויתגנה בעוד התפילין עליו. **וּפְלִיגָא דְּרַבִּי חִיָּיא** - וחולק רבי יצחק על רבי חייא, **דְּאָמַר רַבִּי חִיָּיא**, שהחולץ את תפיליו קודם הסעודה, **מַנִּיחָן עַל שֻׁלְחָנוֹ** עמו בסעודה, **וְכֵן הָדוּר לוֹ**, כלומר, ראוי הוא לו לעשות כן, שכך יהיו מזומנים לו לכשירצה לחזור ולהניחם[כא], וחולק רבי יצחק בכך שסובר, שאינו מניחם על שולחן הסעודה אלא חולצם קודם שנכנס לסעודה[כב].

הגמרא מבררת מתי הסועד חוזר ומניחם:
מבררת הגמרא, **וְעַד אֵימַת** - ועד מתי יהיו התפילין מונחים, כלומר, מתי חוזר ומניחם. מבארת הגמרא, **אָמַר רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק, עַד זְמַן בְּרָכָה**, שקודם ברכת המזון יטול ידיו ויחזור ויניחם[כג].

★

הגמרא ממשיכה בענייני כבוד התפילין, ומקשה סתירה בין שתי ברייתות:
תָּנֵי חֲדָא - בברייתא אחת שנינו, **צוֹרֵר אָדָם תְּפִלָּיו עִם מְעוֹתָיו בַּאֲפַרְקְסוּתוֹ**, מין סודר שעל ראשו[כד], **וְתַנְיָא אִידָךְ** - ובברייתא אחרת שנינו, **לֹא יָצוּר** אדם תפיליו עם מעותיו יחד, וסתירה היא בדברי הברייתות.

מתרצת הגמרא, **לָא קַשְׁיָא, הָא** - הברייתא שאומרת שאסור לצרור מעותיו באותו סודר עם תפיליו, עוסקת **בִּדְאַזְמְנֵיהּ** - שהקצה את הסודר לשים בו תפיליו, ולכן אסור לו לשים בו מעותיו, כיון שהוקצה לתפילין, **וְהָא** - הברייתא שאומרת שמותר, עוסקת **בִּדְלָא אַזְמְנֵיהּ** - שלא הקצהו לתפילין. וכ**דְאָמַר רַב חִסְדָּא, הַאי סוּדְרָא דִּתְפִלִּין דְּאַזְמְנֵיהּ לְמֵיצַר בֵּיהּ תְּפִלִּין** - סודר של תפילין שהקצהו לצרור בו תפילין, **צָר בֵּיהּ תְּפִלִּין** - אם לאחר שהקצהו לכך, צרר בו תפילין, **אָסוּר לְמֵיצַר בֵּיהּ פְּשִׁיטֵי** - אסור לצרור בו דברי חולין, אבל אם **אַזְמְנֵיהּ וְלָא צָר בֵּיהּ** - הקצהו לכך ועדיין לא צרר בו, או **שֶׁצָּר בֵּיהּ וְלָא אַזְמְנֵיהּ** - צרר בו את התפילין אבל לא הקצהו לשם כך, **שָׁרֵי לְמֵיצַר בֵּיהּ זוּזֵי** - מותר לצרור בו מעות[כה].

הגמרא מביאה את שיטת אביי, ומפרשת הדין כאן לדבריו:
וּלְשִׁיטַת אַבַּיֵי, דְּאָמַר, הַזְמָנָה מִילְּתָא הִיא - הקצאה וייחוד לבד, אף בלא מעשה, די בזה כדי להחשיבו מוקצה לדבר[כו], צריך לומר, **אַזְמְנֵיהּ** - אם הקצה כיס לשם תפילין, הרי הוא מוקצה לתפילין ואסור לצרור בו מעותיו **אַף עַל גַּב דְּלָא צָר בֵּיהּ** - אף שלא צרר בו עדיין התפילין, אבל **צָר בֵּיהּ** - אם צרר בסודר תפיליו, **אִי אַזְמְנֵיהּ** - אם הקצאו קודם לשם תפילין, **אֲסִיר** - אסור לצרור בו מעותיו, אבל **אִי לָא אַזְמְנֵיהּ, לָא** - אין איסור לצרור בו מעותיו[כז].

★

הגמרא ממשיכה בענין כבוד התפילין בשעת שינה:
בְּעָא [-שאל] **מִינֵּיהּ רַב יוֹסֵף בְּרֵיהּ דְּרַב נְחוּנְיָא מֵרַב יְהוּדָה, מַהוּ שֶׁיַּנִּיחַ אָדָם תְּפִלָּיו תַּחַת מְרַאֲשׁוֹתָיו**, בלילה כשהוא ישן. ומבאר רב יוסף שאלתו, שיניחם **תַּחַת מַרְגְּלוֹתָיו, לָא קָא מִיבַּעְיָא לִי** - לא נצרכתי לשאול, שודאי לי שאסור, ולפי **שֶׁנּוֹהֵג בָּהֶן מִנְהַג בִּזָּיוֹן, כִּי קָא מִיבַּעְיָא לִי** - מה שנצרכתי לשאול, במקרה שהניחם **תַּחַת מְרַאֲשׁוֹתָיו, מַאי** - מהו הדין. **אָמַר לֵיהּ** רב יהודה לרב יוסף, **הָכִי אָמַר שְׁמוּאֵל, מוּתָּר** להניחם תחת מראשותיו **וַאֲפִילּוּ אִשְׁתּוֹ עִמּוֹ**, ואין בכך משום בזיון.

הגמרא מקשה על דברי שמואל שהתיר באשתו עמו:
מקשה הגמרא, **מֵיתִיבֵי** - הקשו בני הישיבה על דברי שמואל, שנינו בברייתא, **לֹא יַנִּיחַ אָדָם תְּפִלָּיו תַּחַת מַרְגְּלוֹתָיו מִפְּנֵי שֶׁנּוֹהֵג בָּהֶם דֶּרֶךְ בִּזָּיוֹן, אֲבָל מַנִּיחָן תַּחַת מְרַאֲשׁוֹתָיו. וְאִם הָיְתָה אִשְׁתּוֹ עִמּוֹ**[כח], **אָסוּר. הָיָה מָקוֹם שֶׁגָּבוֹהַּ** מראשותיו **שְׁלֹשָׁה טְפָחִים אוֹ**

בבית הכסא עראי יישב ולא יהיה חשש של ניצוצות, יהיה מותר להיכנס עם תפילין בידו, וכן להיפך, אם בבית הכסא קבוע יעמוד, יהיה אסור להיכנס עם תפילין בידו מחמת חשש ניצוצות, שכיון שבטל הטעם, חוזר הדין שבית הכסא קבוע חמור מן העראי.

יט. **שגנאי** הוא שיזדקק לנקביו באמצע הסעודה, וההילוך מוריד צרכיו הגדולים אל הנקב. רש"י (ד"ה הנכנס, ד"ה מהלך). וכתב רבינו פרחיה (שבת פב. ד"ה הנכנס), שעל דרכי תלמידי חכמים להיות נאים בכל מעשיהם כדי שידבקו בני אדם אליהן וילמדו תורה מהן, וכדי שיהיה שלום רב בעולם, שנאמר (משלי יג יז) 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום'.

ובשבת (פב.) הובאו הדברים בברייתא באופן אחר, 'הנכנס לסעודת קבע יהלך עשר פעמים של ארבע ארבע אמות, ואמרי לה, ארבע פעמים של עשר עשר אמות', וכתב רש"י (שם ד"ה ואמרי), שלילך עשר אמות ארבע פעמים עדיף, שהילוך מרובה, יותר מזרז יציאת נקביו.

כ. **אבל** אכילת עראי מותרת בתפילין. שולחן ערוך (או"ח סי' מ ס"ח על פי הירושלמי פ"ג ה"ג). ונראה ששיעור אכילת עראי לענין זה הוא כביצה, כדין אכילת עראי לענין סוכה. משנ"ב (סי' מ סק"כ).

כא. **רש"י** (ד"ה וכן), וראה בילקוט ביאורים פירושים נוספים בדבר.

כב. **כתב** השדה יצחק (ד"ה אמר), שלכאורה מה משמעות יש בדבר אם חולץ תפיליו קודם שיכנס או אחר שיכנס ויניחם על שולחנו, הרי בסופו של דבר לשניהם אינו סועד עמהם. וביאר, שלדעת האומר שלא יכנס עמהם לסעודה הוא בדווקא, כיון שאם יניחם על שולחנו בשעת הסעודה וישתכר, אפילו אם יאחזם ממש בידו, יכולים ליפול מידו.

כג. **ויברך** ברכת המזון כשהוא לבוש בהן. רמב"ם (תפילין פ"ד הט"ז).
ואף שאסור להפסיק בין נטילת הידים לברכה, מחמת חיבת המצוה, אין זה נחשב הפסק. מאירי (ד"ה אמר).

כד. **ואין** הכוונה עמהם ממש יחדיו, אלא שקושר בסודר שני קשרים, באחד מניח מעותיו ובאחר מניח תפיליו. רש"י (ד"ה עם).

כה. **שסובר** רב חסדא, ש'הזמנה לאו מילתא', כלומר, מה שייעדו לשם כך אין די בזה לבד להחשיבו כמוקצה למצותו כל זמן שלא השתמש בו, וכמו כן סובר, שאף אם השתמש בו ולא הזמינו לכך, אין בכך כלום, כיון שהוא דרך אקראי בעלמא, שעל דרך מקרה השתמש בו לתפיליו, ואין בכך כדי להקצותו. על פי רש"י (סנהדרין מח. ד"ה אזמניה).

ביאר האסיפת זקנים (הירש, ד"ה אסור), שמה שמתחילה נוקטת הברייתא לשון 'פשיטי' ולבסוף נוקטת לשון 'מעות' הוא לחדשנו, שכאשר ייחדו לשם תפילין והשתמש בו, אסור לו להניח בתוכו אפילו 'פשיטי', שהם פרוטות שמניח שם לזמן קצר, וכאשר ייחדו ולא השתמש בו או להיפך, מותר לו להשתמש בו אפילו למעות, שהם זוזים חשובים, שיכולים להיות מונחים שם בקביעות לזמן רב.

כו. **ונחשב** כאילו כבר השתמש בו לשם מה שהזמינו. רש"י (שם מז: ד"ה מילתא). ושם נחלקו אביי ורבא לגבי האורג בגד למת, שלדעת רבא, הזמנה לאו מילתא, כלומר, מה שייעדו למת אין בכך כדי לאסרו בהנאה מחמת תשמיש המת, עד שישתמש בו, ואביי סובר הזמנה מילתא, שכיון שארגו למת, נאסר. ומבארת הגמרא, ששניהם למדו דין זה מהנאמר לגבי מת (במדבר כ א) 'ותמת שם מרים ותקבר שם'. רבא לומד בגזירה שוה, 'שם שם' מעבודה זרה, שנאמר בה (דברים יב ב) 'אשר עבדו שם הגוים', וכמו שעבודה זרה אינה נאסרת על ידי הזמנה בלבד אלא על ידי מעשה, כך גם איסור הנאה של מת אין חל בהזמנה לבד. ואביי לומד גזירה שוה מעגלה ערופה שנאמר בה (דברים כא ד) 'וערפו שם', שכמו שעגלה ערופה מוקצית למצותה בירידתה לנחל ונאסרת על ידי כך בהנאה (כריתות כה.), כך גם בגדי המת נאסרים בהזמנה לבד. ומדין זה למדים לכל מקום אם הזמנה לבד חשובה דיה או לא.

כתב הר"ן (שם ד"ה אביי) בשם הרמב"ן, שאביי סובר ש'הזמנה מילתא' אף בלא מעשה כלל, כגון שאמר יהא תכריך זה למת וכדומה, הרי הוא מוקצה ואסור להשתמש בו אף אם לא עשהו לשם כן מתחילה. והר"ן עצמו מפרש שאף לאביי צריך הזמנה עם מעשה כלשהו, וכן בעושה סודר לשם תפילין, אבל על ידי אמירה לבד או מחשבה אין בכך כדי להקצותו למצותו. וראה עוד בילקוט ביאורים.

כז. **שכיון** שלא הזמינו לשם כך, מה שהשתמש בו הרי הוא כדרך אקראי ואין זה כהקצאו לשם כך. רש"י (סנהדרין מח. ד"ה לא).

והזמינו פירושו, על מנת להשתמש בו לעולם לשם כך, ולא לפי שעה, ובאופן זה, אם צרר בו פעם אחת התקדש. מרדכי (מגילה פ"ד רמז תתיט). ודייק הבית יוסף (או"ח סי' מב ס"ג) מדבריו, שכל הנידון הוא בצרר בו פעם אחת באופן אקראי [וכפי שמשמע מפירוש רש"י], שבמקרה זה תלוי הדבר בהזמנה, אם הזמינו נאסר, אם לא הזמינו לא נאסר, אבל אם צרר בו פעם אחת על מנת להשתמש בו לשם כך לעולם, אף אם לא הזמינו לשם כך, מעשה זה גופו הרי הוא כהזמנה, והרי הוא כהזמינו וצר בו והוקצה לכך ואסור להשתמש בו.

כח. **כלומר**, כשרוצה לשמש מטתו, אולם אם אין רוצה לשמש מטתו, הרי זה כאין אשתו עמו. שולחן ערוך (או"ח סי' מ ס"ד).

עין משפט נר מצוה

סה א מיי' פ"ה מהל' תפלה הלכה ה סמג עשין יט טור שו"ע או"ח סימן נו סעיף א:

סו ב מיי' פ"ד מהלכות תפילין הלכה יח סמג עשין כב טור ושו"ע או"ח סימן מג סעיף א:

סז ג מיי' שם הל' טו סמג שם טוש"ע או"ח סימן מד:

סח ד מיי' פ"ה מהלכו' תפלה הלכה ה סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן נו סעיף א:

סט ה מיי' פ"ה מהל' דעות ה"ו טור שו"ע או"ח סימן ג סעיף ד:

ע ו מיי' פ"ד מהלכות דעות הלכה ג:

עא ז ח מיי' פ"ד מהל' תפילין הלכה טז סמג עשין כב טוש"ע או"ח סימן מ סעיף א:

עב ט מיי' שם הל' ט סמג שם טוש"ע או"ח סי' מג סעיף ג:

עג י כ מיי' שם הל' כד סמג שם טוש"ע או"ח סי' מ סעיף ג:

משנת ראשונים

ולא ישתין בהן מים. בעודן בידו מיירי ומשום ניצוצות כדמסקינן בסוף שמעתין, דחיישינן שמא ישפשף בידיו, אבל כשהם בראשו שרינן ליה להשתין בהם בבית הכסא שאינו קבוע. **[תוספות הרא"ש]**

בית הכסא קבוע דליכא ניצוצות שרי. תמיה לי בה"כ קבוע נמי הלא צריך לקנח, דאמרי' ביומא פ' אמר להם הממונה, אמר רב פפא צואה במקומה אסור לקרות ק"ש, וצ"ע. **[תוספות הרא"ש]**

הכי קאמר הא מילתא תיתי לה בתורת טעמא. כלומר דאע"ג דלכאורה איפכא מסתברא, מכל מקום טעמא איכא דהכא איכא ניצוצות והכא ליכא. דאי אתית לה בתורת ק"ו, ק"ו שאין עליו תשובה הוא. דבשום דוכתא לא אשכחן שיהא חמור בית הכסא עראי מבית הכסא קבוע. **[הריטב"א]**

הרוצה ליכנס לסעודת קבע מהלך עשרה פעמים ארבע אמות. דרך ארץ קמ"ל שלא יצטרך לקום בחצי הסעודה לצורך נקביו. ודרך רפואה נמי היא דכל האוכל כשהוא נצרך לנקביו, דומה כתנור שהסיקוהו על גבי אפרו. **[הריטב"א]**

ולאביי דאמר הזמנה מילתא היא. אביי דאמר דהזמנה מילתא היא לא אמר אלא בהזמנה שיש בה מעשה, דומיא דאורג בגד למת, הא הזמנה בדבור אפילו אביי מודה דאינה כלום, ולשון הזמנה הכי מוכח, שהזמינו במעשה או במקח שלקחו לשם כך, או כל שהוציא הדבר ההוא המזומן מרשותו ונתנו ברשות אחר וכו'.

אמר ליה הכי אמר שמואל מותר אפילו אשתו עמו. [חדושי הר"ן, סנהדרין מז:] פירוש שהוא קרוב לשמש מטתו. ודוקא בכלי בתוך כלי דלא עדיף מראשותיו משאר הבית דאפילו היו מונחין בשאר מקום הבית ורצה לשמש מטתו בעינן שיהו מונחים כלי בתוך כלי, ואדרבה רבותא הוא דתחת מראשותיו סגי בכלי בתוך כלי. מאי טעמא דשמירתן יפה להם דודאי תחת מראשותיו משומרין הם ביותר. [הריטב"א]

גמרא

נגטרן[א] אמר רבא כי הוה אזלינן בתריה דר"נ[ב] כי הוה נקיט ספרא דאגדתא יהיב לן כי הוה נקיט תפילין לא יהיב לן אמר הואיל ושרונהו רבנן נגטרן. ת"ר [א] א לא יאחז אדם תפילין בידו וס"ת בזרועו ויתפלל ב ולא ישתין בהן מים [ג] ג ולא יישן בהן לא שינת קבע ולא שינת עראי אמר שמואל ד סכין ומעות וקערה וככר הרי אלו כיוצא בהן אמר רבא אמר רב ששת לית הלכתא כי הא מתניתא דב"ש היא דאי ב"ה השתא בית הכסא קבוע שרי בית הכסא עראי מיבעיא מיתיבי דברים שהתרתי לך כאן אסרתי לך כאן מאי לאו תפילין אי אמרת בשלמא בית הלל התרתי לך כאן קבוע אסרתי לך כאן בית הכסא עראי אלא אי אמרת ב"ש הא לא שרו ולא מידי כי תניא ההיא לענין טפח וטפחיים דתני חדא כשהוא נפנה מגלה לאחריו טפח ולפניו טפחיים ותניא אידך לאחריו טפח ולפניו ולא כלום מאי לאו אידי ואידי באיש ולא קשיא כאן לגדולים כאן לקטנים ותסברא אי בקטנים לאחריו טפח למה לי אלא אידי ואידי בגדולים ולא קשיא ה הא באיש הא באשה אי הכי הא דקתני עלה [ג] זהו ק"ו שאין עליו תשובה מאי אין עליו תשובה דרכא דמילתא הכי איתא אלא לאו תפילין ותיובתא דרבא אמר רב ששת תיובתא מכל מקום קשיא השתא בית הכסא קבוע שרי בית הכסא עראי לא כל שכן הכי קאמר בית הכסא קבוע דליכא ניצוצות שרי בית הכסא עראי דאיכא ניצוצות אסרי אי הכי אמאי אין עליו תשובה תשובה מעלייתא היא הכי קאמר הא מילתא תיתי לה בתורת טעמא ולא תיתי לה בק"ו דאי אתיא לה בתורת ק"ו זהו ק"ו שאין עליו תשובה: [ד] ת"ר ו הרוצה ליכנס לסעודת קבע מהלך עשרה פעמים ד' אמות או ד' פעמים י' אמות ויפנה ואח"כ נכנס אמר ר' יצחק הנכנס לסעודת קבע חולץ תפיליו ואח"כ נכנס ופליגא דר' חייא דא"ר חייא ז מניחן על שלחנו וכן הדור לו ועד אימת אמר רב נחמן בר יצחק ח עד זמן ברכה. תני חדא צורר אדם תפיליו עם מעותיו באפרקסותו ותניא אידך לא יצור לא קשיא הא דאזמניה הא דלא אזמניה [ה] דאמר רב חסדא ט האי סודרא דתפילין דאזמניה למיצר ביה תפילין צר ביה תפילין אסור למיצר ביה פשיטי אזמניה ולא צר ביה צר ביה ולא אזמניה שרי למיצר ביה זוזי[ג] ולאביי דאמר [ו] הזמנה מילתא היא אזמניה אע"ג דלא צר ביה אי אזמניה אסיר אי לא אזמניה לא. בעא מיניה רב יוסף בריה דרב נחוניא מרב יהודה מהו שיניח אדם תפיליו תחת מראשותיו י תחת מרגלותיו לא קא מיבעיא לי שנוהג בהן מנהג בזיון כי קא מיבעיא לי תחת מראשותיו מאי א"ל הכי אמר שמואל כ מותר אפילו אשתו עמו מיתיבי לא יניח אדם תפיליו תחת מרגלותיו מפני שנוהג בהם דרך בזיון אבל מניחן תחת מראשותיו ואם היתה אשתו עמו אסור היה מקום שגבוה ג' טפחים או נמוך ג' טפחים מותר תיובתא דשמואל תיובתא אמר רבא אע"ג דתניא תיובתא דשמואל הלכתא כוותיה מ"ט כל

תוספות

דברים שהתרתי לך כאן כו'. ולא בעי לשנויי דברים שהתרתי לך בבית הכסא עראי אסרתי לך בקבוע דאסור לפנות בגדולים והתפילין בראשו אבל להשתין מותר משום דלא אשכחן בברייתא אלא הך דטפח וטפחיים אשכחן ליה בברייתא בהדיא. הר"ר יוסף:

והא

רש"י

נגטרן. ישמרוני, אכניס עמי וישמרוני מן המזיקין: לא יאחוז בידו וכו' ויתפלל. שאין דעתו מיושבת עליו בתפלה, שהרי לבו תמיד עליהן שלא יפלו מידו: ולא יישן בהן. שמא [א] יפיח: הרי אלו כיוצא בהן. לענין תפלה, שדואג עליהן שלא תפול הסכין ותזיקנו, והקערה תשפך, והמעות יאבדו, והככר יטנף: לית הלכתא כי הא מתניתא. דקתני לא ישתין בתפילין: דבית שמאי היא. דאמרי לעיל מניחן בחלון הסמוך לר"ה ולא יכניס בידו ויכנס: דאי ב"ה. הא אמרי לעיל אוחז בידו ונכנס: בית הכסא עראי. כגון להשתין שאין אדם הולך בשבילם לבית הכסא, והפעם הזאת נעשה המקום הזה בית הכסא תחלה: שהתרתי לך כאן. בבית הכסא קבוע: אסרתי לך כאן. בבית הכסא עראי: מאי לאו תפילין. שאמרו בית הלל אוחזן בידו ונכנס לבית הכסא קבוע, ולהשתין בהם אסרו כדמפרש טעמא לקמן: הא לא שרו. בבית הכסא קבוע: כי תניא ההיא. לאו לענין תפילין תניא אלא לענין גלוי טפח וטפחיים, לגדולים אינו מגלה אלא טפח ולקטנים מגלה טפחיים, ועלה קאי גלוי טפחיים שהתרתי לך כאן אסרתי לך כאן: לאחריו טפח. ולא יותר משום צניעות: ולפניו טפחיים. משום קילוח מי רגלים הנתזין למרחוק: מאי לאו כו'. והיינו דקאמר לעיל דברים שהתרתי לך בבית הכסא עראי אסרתי לך בקבוע: אלא אידי ואידי בגדולים. ומתוך שהוא דוחק עצמו לגדולים הוא בא לידי קטנים, הלכך באיש מלאחריו טפח ומלפניו טפחיים, ובאשה מלפניה ולא כלום, והכי קאמר הא דלעיל דברים שאסרתי לך באשה התרתי לך באיש: אי הכי. דלענין טפח וטפחיים קתני דברים שהתרתי לך כאן אסרתי לך כאן: הא דקתני עלה. בסיפא דידה וזה הוא ק"ו שאין עליו תשובה, בדבר הזה יש לך להשיבני ק"ו ואין לי עליו תשובה להחזיר לך, אי אמרת בשלמא בתפילין קאמר וכדאמרן וב"ה היא היינו דקתני דיש כאן להקשות קל וחומר השתא בית הכסא קבוע שרי בית הכסא עראי מיבעיא ואין לי תשובה להשיבך עליו, אלא אי אמרת לענין טפח וטפחיים מאי ק"ו יש להקשות כאן: אורחא דמילתא הכי הוא. שהאיש צריך לגלות לפניו ולא האשה: תיובתא דרבא אמר רב ששת. דאמר בית שמאי היא ולא בית הלל, דאם כן לא משכחת מידי לאוקמה הך ברייתא דקתני מאי שהתרתי לך כאן אסרתי לך כאן: דליכא ניצוצות. שיהא צריך לשפשפן בימינו מעל רגליו: בית הכסא עראי. לקטנים: דאיכא ניצוצות. הניתזין על גבי רגליו, ואמרינן במסכת יומא (דף ל.) מגוה לשפשפן, שאסור לאדם שילך בנילוזות שעל גבי רגליו שמא יראה ככרות שפכה ונמצא מוציא לעז על בניו שהם ממזרים, הילכך אי אפשר לאחוז תפילין בידו: הא מילתא. דתפילין דבית הכסא עראי וקבוע: תיתי לה בתורת טעמא. להתיר בבית הכסא קבוע את האסור בבית הכסא עראי משום טעמא דניצוצות: דאי אתיא לה בתורת ק"ו. לומר דין הוא להקל בבית הכסא עראי קל ולהחמיר בבית הכסא (א) חמור, ולא תזיל בתר טעמא אלא בתר חומרא וקולא, ואנן עבדינן איפכא, אין לי עליו מה להשיבך, שאין לי למצוא שיהא בשום מקום בית הכסא עראי חמור מן הקבוע שאוכל להשיבך אם התרתי בקבוע שהוא קל בדבר פלוני נתיר בשל עראי שהוא חמור בה, אבל טעמא איכא למאי דעבדינן דהכא איכא נילוזות והכא ליכא, ודבר זה לאו קל וחומר לא קל ולא חמור: הנכנס לסעודת קבע. וגנאי הוא שילטרך לנקביו בתוך הסעודה: מהלך עשרה פעמים כו'. ובכל פעם ופעם בודק עצמו ויושב אולי יוכל להפנות, שההילוך מוריד הגדולים לנקבו: חולץ תפיליו. שמא ישתכר בסעודה ויתגנה בתפיליו: וכן הדור לו. שיהו מזומנים לו ויחזור ויניחם בשעת ברכה: באפרקסותיה. סודר של ראשו: עם מעותיו. לא עם המעות ממש אלא שני קשרים זה אצל זה: ה"ג הא דאזמניה הא דלא אזמניה. להיות סודר לתפילין, דכיון דאזמניה שוב אסור לצור בו מעות מאחר שהקצו לכך: [ד] צר ביה. אי אזמניה אין, אי לא אזמניה לא קדיש ושרי למיצר ביה, דהכי תניא בהדיא בסנהדרין (מח:) הניח בו תפיליו יניח בו מעות: ולאביי דאמר הזמנה מילתא היא. גבי אורג בגד למת, בסנהדרין בפרק נגמר הדין (ד' מז:): מהו שיניח תפיליו תחת מראשותיו. בלילה כשהוא ישן: אם היה מקום גבוה ג' טפחים. למעלה מראשותיו ועליו נותן התפילין, או למטה מראשותיו יוצא מקום מן המטה:

כל

מסורת הש"ס עם הוספות

א) סוכה מא:, ב) [שם כו.], ג) [ב"מ לה.], ד) שבת פב., ה) סנהדרין מח., ו) [שם מז: מח. מגילה כו: מנחות לד:], ז) עמוד א.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה דאי אתיא וכו' בבית הכסא קבוע חמור:

הגהות הגר"א

[א] רש"י ד"ה ולא יישן בהן שמא יפיל. כצ"ל:

גליון הש"ס

רש"י ד"ה ולא יישן בהן שמא יפיח. עיין סוכה ד' כו ע"א וצ"ע:

רב נסים גאון

ולאביי דאמר הזמנה מילתא היא. עיקר דבריו של אביי במס' סנהדרין בפ' נגמר הדין (דף מז) איתמר האורג בגד למת אביי אמר אסור ורבא אמר מותר אביי אמר אסור הזמנה מילתא היא:

הגהות וציונים

א] ברי"ף הגירסא לא נטרה, ועיין ב"י או"ח סימן מג סעי' ה: ב] בכת"י נוסף ובעי למיזל לבית הכסא כי וכו' דאגדתא הוה יהיב לן: ג] בכת"י פשיטי, ועיין באסיפת זקנים מש"כ אהא דנקט בתחילה זוזי ולאח"כ פשיטי: ד] בדפו"ר ד"ה "צר ביה" הוא אחר ד"ה "ולאביי וכו'" וכן הגיהו ממ"נ ודב"ת דכצ"ל, אלא שהמהרש"ל (בדפו"ר) הוא שהגיה כלפנינו: ה] בהגהתו "שמא יפיל" מיושב קושיית רעק"א בגליון הש"ס מהגמ' סוכה כו ע"א דמוקימה ברייתא זו בדנקיט להו בידיה וכך מפרש שם רש"י ומבאר הטעם שמא יפלו, וביותר דבסוכה מא ע"ב על ברייתא זו דלא יישן בהן מפרש רש"י להדיא הטעם שמא יפלו:

נָמוּךְ ממנו **שְׁלֹשָׁה טְפָחִים**[כט], **מוּתָּר** להניחו שם, אף אם אשתו עמו[ל]. אומרת הגמרא, **תְּיוּבְתָּא** - לכאורה דברי הברייתא הם פירכא **דִּשְׁמוּאֵל** - לדברי שמואל, שאמר שמותר אפילו אשתו עמו[לא]. מסיקה הגמרא, **תְּיוּבְתָּא** - אכן פירכא היא, ונדחו דבריו.

רבא פוסק הלכה כשמואל:

אָמַר רָבָא, אַף עַל גַּב דְּתַנְיָא תְּיוּבְתָּא דִּשְׁמוּאֵל - אף שיש בדברי הברייתא לפרוך דברי שמואל, **הִלְכְתָא כְּוָותֵיהּ** - הלכה כמותו, שמניח התפילין תחת מראשותיו אף באשתו עמו, **מַאי טַעֲמָא** [-מהו הטעם],

---

כט. **שיש** מדף הגבוה מראשותיו שלשה טפחים, או שיוצא מן המיטה מדף למטה ממנו שלשה טפחים. רש"י (ד"ה אם).

ל. **ולהלן** (כה:) מבואר, שמקום שיש בו תשמישי קדושה אסור לשמש מיטתו אלא אם כן היו בכלי בתוך כלי.

לא. **בילקוט** ביאורים הובאו כמה וכמה יישובים לקושיא זו על שמואל.

כָּל לְנַטוּרִינְהוּ טְפֵי עָדִיף - כמה שיזהר לשמור יותר, עדיף משיזהר מלבזותם, וכאשר מניחם תחת מראשותיו, אף שהוא בזיון להם, עדיף, שבאופן זה נשמרים יותר מן העכברים ומן הגנבים[א].

הגמרא דנה בענין השם תפילין תחת מראשותיו, היכן מניחם:

מבררת הגמרא, **וְהֵיכָא מַנַּח לְהוּ** - והיכן מניח את התפילין תחת מראשותיו. מבארת הגמרא, **אָמַר רַבִּי יִרְמְיָה, בֵּין כַּר לְכֶסֶת**[ב], **שֶׁלֹּא כְּנֶגֶד רֹאשׁוֹ**, כלומר, מתחת לראשו אבל לא ממש כנגדו[ג], אלא על יד.

מקשה הגמרא לרבי ירמיה:

וְהָא תָּנֵי - והרי שנה **רַבִּי חִיָּיא, מַנִּיחָן בְּכוֹבַע** שלהן, כלומר בנרתיק שלהן, **תַּחַת מְרַאֲשׁוֹתָיו**, דהיינו כנגד ראשו ממש[ד]. מתרצת הגמרא, מה שאמר רבי חייא שמניח התפילין תחת מראשותיו, ומכך משמע לכאורה שתחתיו ממש, מדובר **בִּדְמַפִּיק לֵיהּ לְמוֹרְשָׁא דְכוֹבַע, לְבַר** - שמוציא הבליטה[ה] שבולטים התפילין בנרתיק שלהן, לחוץ, לחלק שאינו ממש תחת ראשו, כלומר, שאף שהכיס נמצא תחת ראשו ממש, החלק שנמצאים בו התפילין, אינו ממש תחת ראשו, אלא מחוצה לו[ו], והיינו כדברי רבי ירמיה.

הגמרא מביאה מעשים בענין זה:

בַּר קַפָּרָא צַיֵּיר לְהוּ בְּכִילְּתָא - היה קושר התפילין ביריעה המונחת סביב מיטתו[ז], **וּמַפִּיק לְמוֹרְשֵׁהוֹן לְבַר** - ומוציא את חלק היריעה שקשורים בו התפילין ובולטים, כלפי חוץ ולא כלפי מיטתו. **רַב שִׁישָׁא בְּרֵיהּ דְּרַב אִידִי מַנַּח לְהוּ** לתפילין **אַשַּׁרְשִׁיפָא** - על ספסל קטן שלפני המיטה[ח], **וּפְרִיס סוּדָרָא עִלָּוַיְיהוּ** - ופורס עליהם סודר[ט].

הגמרא מביאה מעשה בענין 'תפילין תחת מראשותיו':

אָמַר רַב הַמְנוּנָא בְּרֵיהּ דְּרַב יוֹסֵף, זִימְנָא חֲדָא הֲוָה קָאֵימְנָא קַמֵּיהּ דְּרָבָא - פעם אחת הייתי עומד לפני רבא, **וְאָמַר לִי, זִיל אַיְיתֵי לִי** - לך הבא לי **תְּפִילִּין** שלי, **וְאַשְׁכַּחְתִּינְהוּ** - ומצאתים במיטתו **בֵּין כַּר לְכֶסֶת, שֶׁלֹּא כְּנֶגֶד רֹאשׁוֹ, וַהֲוָה יָדַעְנָא** - והייתי יודע, **דְּיוֹם טְבִילָה הֲוָה** - שהיה זה יום שטבלה אשתו[י], ושימש מיטתו בלילה[יא], **וּלְאַגְמוּרַן הִלְכָה לְמַעֲשֶׂה הוּא דַּעֲבַד** - ומה ששלחני להביא לו התפלין, ללמדני דבר הלכה לעשות מעשה[יב], שאראה שנהג כשמואל, ששם אדם תפיליו תחת מראשותיו ואפילו אשתו עמו, וכך יש לנהוג.

★

הגמרא דנה בדין הישן במיטה עם אשתו[יג] או עם אחר, לענין קריאת שמע:

בָּעֵי מִינֵּיהּ [-שאל] **רַב יוֹסֵף בְּרֵיהּ דְּרַב נְחוּנְיָא מֵרַב יְהוּדָה, שְׁנַיִם שֶׁיְּשֵׁנִים בְּמִטָּה אַחַת** בלא בגדים, ונוגעים בבשרם זה בזה, **מַהוּ** - האם אפשר **שֶׁזֶּה יַחֲזִיר פָּנָיו** לצד זה, **וְיִקְרָא קְרִיאַת שְׁמַע, וְזֶה יַחֲזִיר פָּנָיו** לצד אחר, **וְיִקְרָא קְרִיאַת שְׁמַע**[יד].

רב יהודה משיב לרב יוסף, **אָמַר לֵיהּ** רב יהודה, **הָכִי** - כָּךְ **אָמַר שְׁמוּאֵל**, מותר לעשות כן, **וַאֲפִילּוּ אִשְׁתּוֹ עִמּוֹ**[טו].

מקשה הגמרא על שמואל, **מַתְקִיף לָהּ** - הקשה **רַב יוֹסֵף** לרב יהודה על דברי שמואל, מכך שאמרת 'ואפילו אשתו', משמע שמותר **בְּאִשְׁתּוֹ** עמו, **וְלֹא מִיבַּעְיָא** - ואין צריך לומר **אַחֵר**, כלומר, שאשתו

א. **שמה** ששנינו בברייתא שאסור לעשות כן הוא משום שהוא בזיון להם, ופוסק רבא להלכה, ששמירה עדיפה על כבוד התפילין. וביארו תלמידי רבינו יונה (ד"ה תחת), שחולק שמואל על הברייתא, ואף שאין דרך אמורא לחלוק על דברי ברייתא, מכל מקום בדבר שהוא דקדוק מצוה כגון זה, יכולים לפסוק כדברי האמורא. ובפני יהושע (ד"ה כל) כתב, שאין לומר שחלק שמואל על דברי הברייתא בגלל סברא זו, שאין אמורא חולק על דברי ברייתא מסברת עצמו, אלא שמצא סמך לדבריו מדברי הברייתא לעיל (כג.), שתחילה תיקנו שישימם בחורי הכותל שברשות הרבים ולא יכניסם לבית הכסא, והיינו משום שזהו בזיון להכניסם לבית הכסא, ואף על פי כן כיון שראו שניטלים על ידי עוברי דרכים ועל ידי עכברים תיקנו להכניסם, הרי ששמירתן עדיפה על כבודם, ואם כן גם כאן, אף שהוא בזיון להם להיות תחת מראשותיו כשאשתו עמו, כיון ששמירה זו עדיפה לגבי גנבים ועכברים, מותר, ולכך, בהכרח שהברייתא שאוסרת לעשות כן, דיברה במקום שמשתמרים ואין חשש שיגנבו אם לא ישימם תחת מראשותיו [ובאופן נוסף תירץ, שאף אם דיברה הברייתא בכל ענין, מכח הסברא הכריע שמואל כברייתא לעיל]. וראה עוד בילקוט ביאורים בהרחבה, כיצד פסק רבא כדברי אמורא כנגד דברי ברייתא.

במגן אברהם (או"ח סי' מ סק"ד) דקדק בדברי הגמרא, שכל הנידון הוא מצד שדואג לשמירתן, שאף שיש בכך איזה בזיון שמונחים מראשותיו, התירו לשם שמירתן, ומכך משמע שאם יכולים להשתמר באותו אופן במקום אחר אסור להניחם מראשותיו אף שלא כנגד ראשו, אולם במקום שהוא גבוה או נמוך שלשה טפחים מותר בכל אופן.

ב. **כר** הוא הדבר ששוכב על גביו, והכסת הוא הדבר ששם תחת מראשותיו. תוספות (ע"ז סה. ד"ה ה"ג), רע"ב (מקוואות פ"י מ"ב).

ג. **שהוא** דרך בזיון ואסור מדרבנן שיהא ראשו מונח על התפילין. רש"י (תמיד כז. ד"ה אמר - השני). ותלמידי רבינו יונה (ד"ה ולהניחן) כתבו, שהאיסור כנגד ראשו הוא בכל ענין, ואפילו אין אשתו עמו, ואפילו כלי בתוך כלי.

ד. **הקשו** התוספות (ד"ה והא), והרי בברייתא לעיל (כג:) גם כן שנינו 'מניחן תחת מראשותיו' ולא הקשו משם, והיינו משום שאפשר לפרש שתחת מראשותיו אינו כנגד ראשו ממש, ואם כן, אף הברייתא של רבי חייא, היה אפשר לתרץ כך. ותירץ, שמכך שאומר שצריך לשימם בתוך הנרתיק שלהם, משמע שמדובר באופן ששמם תחת ראשו ממש [שהרי בברייתא לעיל לא הוזכר כלל שצריך לשימם בתוך כלין] שאם לא כן, למה צריך לשימם בכלי. אך הקשה, שיכלה הגמרא להעמיד דברי הברייתא, באופן שאשתו עמו, ולכך צריך לשימם בכובע שלהם, שהמשמש עם אשתו צריך לשים תפילין בכלי בתוך כלי (להלן כה:). ומבואר בתוספות, שדברי הגמרא הולכים על השם תפילין תחת ראשו, בשאין אשתו עמו.

בצל"ח (ד"ה והא) הקשה, שאפשר ליישב, שרבי ירמיה שאסר תחת מראשותיו מדבר על דברי שמואל, דהיינו באשתו עמו, והברייתא שמתירה מדברת בשאין אשתו עמו. ותירץ, שרבי ירמיה שהוא אמורא היה צריך לפרש דבריו שמדובר באשתו עמו. ועוד, שמדברי שמואל שאמר 'ואפילו אשתו עמו' משמע, שאין חילוק בין אשתו עמו לאין אשתו עמו לענין תחת מראשותיו, אף שיש חילוק לענין כלי בתוך כלי, וכיון שכך, אין מסתבר לומר שהברייתא שמתירה לשים תחת מראשותיו, לא דיברה אלא בשאין אשתו עמו.

ה. **מורשא** היינו בליטה. תוספות יום טוב (חולין פ"א מ"ב).

ו. **תלמידי** רבינו יונה (ד"ה ודייק).

ז. **והיא** כילה המונחת סביב המיטה. רא"ה (ד"ה ונגמ').

ח. **הוא** הדום לרגליים, ונקרא שרפרף. גמרא בחגיגה (יד.).

ט. **וגם** מונחים בתוך הכיס שלהם, שבכך שפורס עליהם סודר הרי הם כנתונים בכלי בתוך כלי, ומותר לשמש בפניהם. רא"ה (ד"ה רב שישא).

י. **כלומר**, היום שקדם לסיפור המעשה היה יום טבילה. ואין הכוונה ליום ממש, שהרי אין נדה טובלת, בין בזמנה בין שלא בזמנה, אלא בלילה, אלא הכוונה ללילה. שפתי חכמים (ברש"י ד"ה יום). וראה הערה להלן.

יא. **רש"י** (ד"ה יום). ומכאן מביא הבית יוסף (או"ח סי' רמ ס"א) מקור לדברי הטור, שצריך לפקוד את אשתו בלילה שטובלת לנדתה. ותלמידי רבינו יונה (ד"ה והוה) פירשו, שידע שטבל רבא לקריו באותו היום ממש, שהיו נוהגים לטבול לקריין אחר שהיו משמשים מיטותיהם. וכתב המעדני יום טוב (סי' לד אות ה), שיש להוכיח כפירוש זה, שהרי כיצד ידע שטבלה אשתו של רבא והרי צריך להצניע הטבילה, ולכך בהכרח שמדובר בטבילת האיש, שאין מצניע אחר שכבר שימש מיטתו. ועוד, שכתוב 'יום טבילה', ואם מדובר היה בטבילת אשתו נדה היה עליו לומר 'ליל טבילה', שאין נדה טובלת אלא בלילה, אבל טבילת קרי היו טובלים בבוקר, ולכן שייך לומר יום טבילה. [וראה בדבריו שתירץ באופן נוסף הקושיא שצריך להצניע הטבילה, שיתכן שמדובר באותו המקרה המובא בשבת (קכט.) שכבר היתה מפורסמת טבילתה].

יב. **כתב** המהר"ץ חיות (ד"ה ולאגמורן), שבכל מקום שאומר הרב לתלמידיו הלכה בדרך לימוד אין ללמוד מזה לנהוג כך למעשה, ששמא לא נאמרו למעשה, כפי שמצאנו ברייתא בבבא בתרא (קל:) שאומרת שאין למדים הלכה [כלומר, אין למדים לנהוג למעשה. רשב"ם (שם ד"ה אין)], לא מפי תלמוד ולא מפי מעשה, עד שיאמרו לו 'הלכה למעשה', וכאן הראה לו שנוהג הוא כשמואל ואפשר לנהוג כן למעשה.

יג. **לגבי** תפילין התבאר לעיל (כג:), שמה שהוזכר שם 'אשתו עמו במיטה', היינו רק כשמשמש מיטתו, ואם אינו משמש מיטתו אין בזה החסרון של אשתו עמו. ולגבי קריאת שמע, הישן עם אשתו במיטה, אין זה במשמש מיטתו אלא בסתם ישן עמה, וכפי שיבואר בסמוך.

יד. **ובכל** זמן שפונים זה לזה פשוט הוא שאסור, כיון שיש הרהור על ידי נגיעת הערוה. רש"י (ד"ה אפילו) [על פי ההגהות וציונים בשם הרש"ש, שמגיה ברש"י תיבות 'ואפילו אשתו עמו' לסוף הדיבור הקודם (ד"ה ולאגמורן), ואחר כך מתחיל הדיבור ב'מהו שיחזיר' והולך על שאלת רב יוסף. וראה עוד בהערה להלן]. והריטב"א ביאר, שכמבואר להלן (כה:), ישנו איסור נגיעה בערוה בשעת קריאת שמע, ולכן כשפונים זה לזה אסור מכל מקום.

בסמוך מבואר בדברי רש"י (ד"ה אשתו), שהספק הוא האם גם באופן זה שמחזיר פניו, יש חשש הרהור מחמת הנגיעה, או לא. ובשלמת יוסף (שו"ת לרוגוטשובר סי' טו) דן בדברי רש"י כיצד מותר לשכב באופן זה שיכול להביא לידי הרהור אף בלא קריאת שמע, ומחלק בין הרהור מחמת אשה להרהור שכאן. וראה בילקוט ביאורים.

הקשו התוספות (ד"ה שנים), מה מועיל שהופך פניו והרי הוא רואה את ערות עצמו ואסור לקרות [וכפי שמובא להלן (כה:)]. ותירצו, שמוציא ראשו מחוץ לבגד שמתכסה בו ואינו רואה ערותו. עוד הקשו, והרי עדיין לבו רואה את הערוה. ותירצו, שסובר רב יוסף שאין איסור בלבו רואה את הערוה. ועוד תירצו, שיכול לחצוץ בבגד שמתכסה בו בין לבו לערוה.

טו. **בהגהות** הב"ח מקיים הגירסא שתחילת הדיבור ברש"י הוא 'ואפילו אשתו עמו',

כל לנטורינהו טפי עדיף (א) והיכא מנח להו אמר ר' ירמיה בין כר לכסת שלא כנגד ראשו והא תני רבי חייא מניחן בכובע תחת מראשותיו דמפיק ליה למורשא דכובע לבר בר קפרא צייר להו בבילתא ומפיק למורשהון לבר רב שישא בריה דרב אידי מנח להו אאשרשיפא ופרים סודרא עלוייהו אמר רב המנונא בריה דרב יוסף זימנא חדא הוה קאימנא קמיה דרבא ואמר לי זיל אייתי לי תפילין ואשכחתינהו בין כר לכסת שלא כנגד ראשו והוה ידענא דיום טבילה הוה ולאגמורן הלכה למעשה הוא דעבד. בעי מיניה רב יוסף בריה דרב נחוניא מרב יהודה שנים שישנים במטה אחת מהו שזה יחזיר פניו ויקרא ק"ש וזה יחזיר פניו ויקרא ק"ש א"ל הכי אמר שמואל ואפילו אשתו עמו מתקיף לה רב יוסף אשתו ולא מיבעיא אחר אדרבה אשתו כגופו אחר לאו כגופו מיתיבי שנים שישנים במטה אחת זה מחזיר פניו וקורא וזה מחזיר פניו וקורא ותניא אחריתי הישן במטה ובניו ובני ביתו בצדו הרי זה לא יקרא ק"ש אא"כ היתה טלית מפסקת ביניהן ואם היו בניו ובני ביתו קטנים מותר בשלמא לרב יוסף לא קשיא הא באשתו הא באחר אלא לשמואל קשיא אמר לך שמואל לרב יוסף מי ניחא והתניא היה ישן במטה (ג) ובניו ובני ביתו במטה לא יקרא ק"ש אא"כ היתה טליתו מפסקת ביניהן אלא מאי אית לך למימר אשתו לרב יוסף תנאי היא לדידי נמי תנאי היא: אמר מר זה מחזיר פניו וקורא ק"ש והא איכא עגבות מסייע ליה לרב הונא דא"ר הונא עגבות אין בהם משום ערוה לימא מסייע ליה לרב הונא האשה יושבת וקוצה לה חלתה ערומה מפני שיכולה לכסות פניה בקרקע אבל לא האיש תרגמה רב נחמן בר יצחק כגון שהיו פניה טוחות בקרקע: אמר מר אם היו בניו ובני ביתו קטנים מותר ועד כמה אמר רב חסדא תינוקת בת שלש שנים ויום אחד ותינוק בן ט' שנים ויום אחד איכא דאמרי תינוקת בת י"א שנה ויום אחד ותינוק בן שתים עשרה שנה ויום אחד אידי ואידי עד כדי שדים נכונו ושערך צמח. א"ל רב כהנא לרב אשי התם אמר רבא אע"ג דתיובתא דשמואל הלכתא כוותיה דשמואל הכא מאי אמר ליה אטו כולהו בחדא מחתא מחתינהו אלא היכא דאיתמר איתמר והיכא דלא איתמר לא איתמר. א"ל רב מרי לרב פפא שער יוצא בבגדו מהו קרא עליה שער שער: א"ר יצחק טפח באשה ערוה למאי אילימא לאסתכולי בה והא א"ר ששת למה מנה הכתוב תכשיטין שבחוץ עם תכשיטין שבפנים לומר לך כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורף אלא באשתו ולק"ש. אמר רב חסדא שוק באשה ערוה שנאמר גלי שוק עברי נהרות וכתיב תגל ערותך וגם תראה חרפתך אמר שמואל קול באשה ערוה שנא' כי קולך ערב ומראך נאוה אמר רב ששת שער באשה ערוה שנא' שערך כעדר העזים: אמר ר' חנינא אני ראיתי את רבי שתלה תפיליו מיתיבי התולה תפיליו יתלו לו חייו דורשי חמורות אמרו והיו חייך תלואים לך מנגד זה התולה תפיליו לא קשיא הא ברצועה הא בקציצה ואיבעית אימא לא שנא רצועה ולא שנא קציצה אסור וכי תלה רבי בכיסתא תלה אי הכי מאי למימרא מהו דתימא תיבעי הנחה כספר תורה קמ"ל: ואמר ר' חנינא אני ראיתי את רבי שגיהק ופיהק ונתעטש ורק וממשמש

רש"י

כל לנטורינהו טפי עדיף. להו מבזיוני, (ג) כמה שהוא מוזהר על שמירתן מן העכברים ומן הגנבים טפי עדיף להו מבזיוני: בכובע. הוא הכיס שלהם: למורשא דכובע. שהתפילין נכרין בבליטתן בקלה הכיס והוא כמורשא: צייר להו בבילתא. ביריעה הפרוסה סביבו' מטתו קושרן: ומפיק למורשהון לבר. בליטת הקשר שהתפילין בולטין מן היריעה היה הופך לצד החוץ ולא לצד המטה: אשרשיפא. ספסל: יום טבילה הוה. יום שטבלה אשתו דהוה ליה ליל תשמיש, והיינו כשמואל דאמר אפילו אשתו עמו: ולאגמורן הלכה למעשה. מה שלוני להביאם לו לא עשה אלא ללמדני הלכה לעשות מעשה כשמואל: ואפילו אשתו עמו. (ד) שיחזיר פניו, דכל זמן שהן פונים פנים כנגד פנים פשיטא ליה דאסור דאיכא הרהור נגיעת ערוה על ידי אברי תשמיש: אשתו כגופו. ורגיל בה, וליכא הרהור כולי האי: בשלמא לרב יוסף. דאמר אשתו היא דשריא אבל אחר לא, מתרץ להו למתניתא הא באשתו הא באחר, והא דקתני בני ביתו אינו אשתו: היה ישן במטה ובני ביתו. ואשתו בכלל ביתו: לדידי נמי. בין אשתו בין אחר פלוגתא דהני תנאי היא: הא איכא עגבות. דנגעי אהדדי: וקוצה חלתה ערומה. ואף על פי שערום אסור לברך אשה יושבת מותרת, שבישיבתה פניה שלמטה מכוסים בקרקע: אבל לא האיש. מפני שהבילים והגיד בולטין ונראין. ואף על פי שמגולות עגבותי', והיינו סייעתא: כגון שהיו פניה טוחות. דבוקות ומכוסות בקרקע. טוחות משמע לשון שעיעות טיח חלק שאינה בולטת, אפלטיירש"א בלע"ז: בת שלש ובן תשע. שהוא זמן שהן באין לכלל ביאה: בת י"א ובן י"ב. זמן שהן באות לכלל שערות ושדיהן נכונים, שמשם ואילך באות לכלל [ביאה] שאדם מתאוה להן: התם אמר רבא. גבי תפילין תחת מראשותיו דקאמר שמואל אפי' אשתו עמו הלכה כשמואל: הכא. גבי שנים שהם ישנים דקא שרי שמואל באשתו עמו, מאי: מחתא מחתינהו. באריגה אחת ארגתם: יצא שערו בבגדו. שנקב בגדו כנגד זקן התחתון ויצא מן השער בנקב מהו, מי הוי ערוה לקרות ק"ש כנגדו או לא: שער שער. כלומר מה בכך: לאסתכולי בה. אם אשת איש היא: תכשיטין שבפנים. כומז דפוס של בית הרחם שהיו עושין לבנותיהן, ונוקבין כותלי בית הרחם כדרך שנוקבין את האזנים ותוחבין אותו כדי שלא יזדקקו להן זכרים: עם תכשיטין שבחוץ. אצעדה וצמיד, והן הביאו אותן על כפרת הרהור עבירה שנסתכלו בבנות מדין: לאשתו ולק"ש. אם טפח מגולה בה לא יקרא ק"ש כנגדה: שוק. באשת איש: ערוה. להסתכל, וכן באשתו לק"ש: גלי שוק. וכתיב בתריה תגל ערותך: קולך ערב. מדמשבח לה קרא בגוה שמע מינה תאוה היא: התולה תפיליו. ביתד יתלו חייו: דורשי רשומות. קשרים וסתומים הכלולים בתורה, דורשי חמורות גרסינן והיא היא: זה התולה תפיליו. שהתורה חייו של אדם (ה) ורמז לך הכתוב שיתלו חייו: ברצועה. והקציצה למטה גנאי הוא להם, אבל תולה הוא אותם בקציצה ותהא הקציצה מונחת על היתד והרצועה למטה: בכיסתא תלה. בתוך תיקן היו ותלה התיק: שגיהק. ריט"ייר בלעז, פעמים שאדם מוציא מגופו לפיו נפיחה מתוך שובעו וריחה כריח המאכל שאכל: פיהק. באליי"ר בלע"ז, אך מלקוחיו פותח להוציא רוח הפה מלא, כאדם שרוצה ליסן או שעמד משינה: ונתעטש. שטרנוד"ר בלעז. ויש שדורשים גיהק נוטריקון גו הקיס סטריליי"ר, פיהק פיו הקיס: ורק. ע"ג קרקע: וממשמש

תוספות

והא תני רבי חייא מניחן בכובע תחת מראשותיו. ואם תאמר אימא בכובע שלא כנגד ראשו שהרי בברייתא דלעיל נמי תני תחת מראשותיו ולא פריך מיניה משום דמלינן לפרושי שלא כנגד ראשו ואומר (ו) הרב דא"כ מאי איריא בכובע אפילו שלא בכובע נמי אלא ש"מ דמיירי אפילו כנגד ראשו ומ"מ קשיא ליטני דמיירי באשתו עמו דבעיא כלי בתוך כלי וצ"ע:

שנים שהיו ישנים במטה. וא"ת והלא רואה ערות עצמו וי"ל שיוציא ראשו לחוץ וא"ת והרי לבו רואה את הערוה וי"ל דקסבר לבו רואה את הערוה מותר אי נמי חוצץ בבגדו כנגד לבו:

והתניא היה ישן במטה ובני ביתו וכו'. פי' רש"י אשתו בכלל ביתו ולא נהירא חדא דלא אשכחן אשתו דמקריא בני ביתו ועוד לפירושו הו"ל והא קתני כאן כיון דאברייתא דלעיל קאי אבל מדקאמר והתניא משמע דברייתא אחרת היא ואומר ה"ר יוסף דגרסינן היה ישן במטה ואשתו ישנה בצדו לא יחזיר פניו ויקרא אא"כ היתה טלית מפסקת בינו לבינה: וממשמש

עין משפט נר מצוה

עד א מיי' וסמג טוש"ע שם:
עה ב טוש"ע או"ח סימן רמ סעיף ו:
עו ג מיי' פ"ג מהלכות ק"ש הלכה יח סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן עג סעיף ב:
עז ד מיי' שם טוש"ע שם סעיף א:
עח ה ו מיי' פ"א מהל' ברכות הלכה ט סמג עשין כז שו"ע או"ח סי' עד סעיף ד ובהגה ובסי' רו סעיף ג [ובי"ד סי' שכח סעיף א]:
עט ז מיי' פ"ג מהלכות ק"ש הלכה יח סמג עשין יח טור שו"ע או"ח סימן עג סעיף ג:
פ ח מיי' שם הל' יט טוש"ע שם סעיף ד:
פא ט מיי' פכ"א מהל' איס"ב הל' ב סמג לאוין קכו טוש"ע אה"ע סי' כא סעיף א:
פב י מיי' פ"ג מהל' ק"ש הל' טז סמג עשין יח טוש"ע או"ח סי' עה סעיף א:
פג כ [מיי' פכ"א מהל' איס"ב הלכה ב טוש"ע] שם סעי' ג טוש"ע אה"ע סי' כא סעי' א:
פד ל [מיי' שם] שו"ע או"ח סי' עה סעיף ג וטוש"ע אה"ע שם:
פה מ נ מיי' פ"ד מהל' תפילין הל' ט סמג עשין כב טוש"ע או"ח סי' מ סעיף א:
פו ס מיי' פ"ד מהלכות תפלה הל' יא סמג עשין יט טוש"ע א"ח סי' צז סעיף א:

רב נסים גאון

מסייעא ליה לרב הונא דאמר רב הונא עגבות אין בהן משום ערוה. הא מילתא מיפרשא בפ' ב' דמס' חלה בגמ' דבני מערבא (הלכה א') הדא אמרה עגבות אין בהם משום ערוה הדא דאיתמר לברכה אבל להביט אפי' כל שהוא אסור להביט כהדה דתני המסתכל בעקיבה של אשה כמסתכל בבית הרחם והמסתכל בבית הרחם כאילו בא עליה: והאמר רב ששת למה מנה הכתוב תכשיטין שבחוץ עם תכשיטין שבפנים. מפרשי' לה במס' שבת בפ' במה אשה (ד' סד) ונקרב את קרבן ה' אמר ר' אלעזר עגיל זה דפוס של דדין כומז זה דפוס של בית הרחם אמר ליה רבא אטו מקרא לא שמעת מיניה כומז כאן מקום זמה והנה כבר הזכיר טבעת שהוא תכשיט שבחוץ עם כומז שהוא תכשיט שבפנים ובתר הכי הוזכרה שמעתא דרב ששת והתם היא עיקרה ולא הוזכרה בכאן אלא כדי להקשות ממנה:

לעזי רש"י

אפלטיירש"א. פירוש טוחות, מכוסות טיח. ריטיי"ר. פירוש לגהק, להוציא קול מן הגרון מתוך מאכל כבד (עיין תוספות נדה דף סג ע"א ד"ה מעטשת). באליי"ר. פירוש לפהק, לפתוח את הפה לרווחה בלי כוונה כדי להוציא רוח כשרוצים לישן או לעמוד משינה. שטרנוד"ר. פירוש להתעטש (ועיין ערוך ערך עטש). שטריליי"ר. פירוש להשתרע, להשתטח, להאריך אברים (רש"י ישעיה כח, כ), לפשוט אברים (רא"ש לנדה דף סג ע"א):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [שבת דף נד. ביצה כט: ב"ב קל: ע"ג עד. סנהדרין יא.], ב) [כתובות סו. מנחות לג: בכורות לה:], ג) חלה פ"ב משנה ג, ד) [קדושין דף פא:], ה) [שבת קמח. פסחים מב. חולין נח:], ו) שבת סד:, ז) [קדושין ע.], ח) [פסחים נד. חולין קלד:], ט) עיין לעיל כג., י) נדה מד: מה., כ) לעיל כג:, ל) [חולין נח: פירש"י ביתר ביאור ע"ש], מ) במדבר לא נ, נ) שבת סד., ס) [ע' ב"ח באו"ח סי' ע"ה פי' על דברי רש"י הללו], ע) כג:, פ) לקמן כה ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמרא טפי עדיף מבזיוני והיכא: (ב) שם היה ישן במטה ובני ביתו כצ"ל ותיבת ובניו נמחק: (ג) רש"י ד"ה כל לנטורינהו וכו'. מבזיוני כיון שהוא: (ד) ד"ה ואפילו אשתו עמו. והוא שיחזיר: (ה) ד"ה זה התולה תפיליו. שהתפילין ד] חיי' של אדם. נ"ב בפרק התכלת דף מ"ד ואמר ריש לקיש כל המניח תפילין מאריך ימים שנאמר אדני עליהם יחיו: (ו) תוס' ד"ה והא תני וכו'. ואומר הרב רבינו יוסף דא"כ:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה והתניא כו'. דלא אשכחן אשתו דמקריא בני ביתו. עי' פסחים דף לט ע"ב תוס' ד"ה ולא יפסחו. ועי' פר"ח או"ח בלקוטיו (סימן רל"ח):

הגהות וציונים

א] בשאלתות פ' בא איתא רב פפא (גליון): ב] הנך ג' תיבות שייכים לסה"ד דלעיל, ומה"ד "שיחזיר פניו" (רש"ש) ולפ"ז צ"ל כשמואל דאמר ואפילו אשתו עמו [והס"ד], וכ"ה ברש"י כת"י ורש"י שברי"ף: ג] הכל דבור אחד (מהרש"ל דפו"ר): ד] וכ"כ הב"ח בטוא"ח סי' מ שתיבת "שהתורה" ט"ס הוא, ועי' רש"ש טויבש בילקו"מ:

תורה אור השלם

א) רְבָבָה כְּצֶמַח הַשָּׂדֶה נְתַתִּיךְ וַתִּרְבִּי וַתִּגְדְּלִי וַתָּבֹאִי בַּעֲדִי עֲדָיִים שָׁדַיִם נָכֹנוּ וּשְׂעָרֵךְ צִמֵּחַ וְאַתְּ עֵרֹם וְעֶרְיָה: [יחזקאל טז, ז]

ב) קְחִי רֵחַיִם וְטַחֲנִי קָמַח גַּלִּי צַמָּתֵךְ חֶשְׂפִּי שֹׁבֶל גַּלִּי שׁוֹק עִבְרִי נְהָרוֹת: [ישעיה מז, ב]

ג) תִּגָּל עֶרְוָתֵךְ גַּם תֵּרָאֶה חֶרְפָּתֵךְ נָקָם אֶקָּח וְלֹא אֶפְגַּע אָדָם: [ישעיה מז, ג]

ד) יוֹנָתִי בְּחַגְוֵי הַסֶּלַע בְּסֵתֶר הַמַּדְרֵגָה הַרְאִינִי אֶת מַרְאַיִךְ הַשְׁמִיעִינִי אֶת קוֹלֵךְ כִּי קוֹלֵךְ עָרֵב וּמַרְאֵיךְ נָאוֶה: [שיר השירים ב, יד]

ה) הִנָּךְ יָפָה רַעְיָתִי הִנָּךְ יָפָה עֵינַיִךְ יוֹנִים מִבַּעַד לְצַמָּתֵךְ שַׂעְרֵךְ כְּעֵדֶר הָעִזִּים שֶׁגָּלְשׁוּ מֵהַר גִּלְעָד: [שיר השירים ד, א]

ו) וְהָיוּ חַיֶּיךָ תְּלֻאִים לְךָ מִנֶּגֶד וּפָחַדְתָּ לַיְלָה וְיוֹמָם וְלֹא תַאֲמִין בְּחַיֶּיךָ: [דברים כח, סו]

ליקוטי רש"י

הלכה למעשה. דהכא לימלך אמרינן ליה [שבת נד.]. להורות על המעשה [ע"ז עד.]. הלכה כדי לעשות מעשה [רשב"ם ב"ב קל:]. נכונו. פורינ"ט אפייטיאש בלע"ז [יחזקאל טז, ז]. בסימני נערות בסימנין [שנדלים] דהיינו בותל כדתנן במסכת נדה (מז.) בותל אלו ימי הנעורים [קידושין פא:]. ושערך צמח. סימני נערות [יחזקאל שם]. אטו כולהו בחדא מחתא מחתינהו. וכי באריגה אחת ארגתם לכולם לשון (שמות לט בתרגום) עובד מחי. דתיקון דבור קרו לו אינשי אריגה שמסדר את דבריו [חולין נח: וכעי"ז שבת קמח. ופסחים מב.]. תכשיטין שבחוץ. טבעת. תכשיטין שבפנים. כומז. לומר לך כל המסתכל באצבע. שהיא מקום טבעת כמסתכל במקום כומז שהרי כפרה זו על שנסתכלו בה [שבת סד:]. דורשי חמורות. מקראות סתומים [פסחים נד. וחולין קלד:]. פיהק. מפהקת. אישטריליי"ר בלע"ז [נדה סג. וע"ש בתוס'].

עמו חמור הוא לענין קריאת שמע מאחר, ואם מותר בה קל וחומר שמותר באחר, והלא **אַדְּרַבָּה, אִשְׁתּוֹ כְּגוּפוֹ**[טז], ורגיל בה, ואין חשש הרהור כל כך[יז], אבל אדם **אַחֵר, לָאו כְּגוּפוֹ**, שאינו רגיל בו, וקרוב יותר לבא לידי הרהור. ולכן סובר רב יוסף, שעם אשתו מותר לקרות, אבל באחר אסור[יח].

מוסיפה הגמרא להקשות מברייתא על דברי שמואל:

מֵיתִיבֵי - הקשו בני הישיבה על שמואל, שנינו בברייתא, **שְׁנַיִם שֶׁיְּשֵׁנִים בְּמִטָּה אַחַת, זֶה מַחֲזִיר פָּנָיו** לצד זה, **וְקוֹרֵא** קריאת שמע, **וְזֶה מַחֲזִיר פָּנָיו** לצד אחר, **וְקוֹרֵא. וְתַנְיָא אַחֲרִיתִי** - ובברייתא אחרת שנינו, **הַיָּשֵׁן בַּמִּטָּה, וּבָנָיו וּבְנֵי בֵּיתוֹ בְּצִדּוֹ, הֲרֵי זֶה לֹא יִקְרָא קְרִיאַת שְׁמַע, אֶלָּא אִם כֵּן הָיְתָה טַלִּית מַפְסֶקֶת בֵּינֵיהֶן**[יט], בין גופו לגופם, **וְאִם הָיוּ בָּנָיו וּבְנֵי בֵּיתוֹ קְטַנִּים, מוּתָּר.** וסותרים דברי הברייתות, שהברייתא השניה אוסרת בלא הפסק ביניהם. ומבארת הגמרא הקושיא, **בִּשְׁלָמָא לְרַב יוֹסֵף לֹא קַשְׁיָא** - ומובן הדבר לשיטת רב יוסף שאומר, שעם אשתו דווקא מותר לקרוא, ולא קשה, שאפשר ליישב, **הָא** - הברייתא שאומרת, ששנים הישנים במיטה מותרים לקרוא בכל אופן, עוסקת **בְּ**ישן עם **אִשְׁתּוֹ, וְהָא** - הברייתא שאומרת, שאסור אם אין הפסק טלית ביניהם, עוסקת **בְּ**אדם **אַחֵר**, ולא באשתו, ומה שאמרה הברייתא 'בני ביתו', היינו בשאר בני ביתו מלבד אשתו. **אֶלָּא לִשְׁמוּאֵל** שהתיר בכל אדם, **קַשְׁיָא** - קשה, איך יעמיד דברי הברייתא שאוסרת בלא טלית ביניהם.

מתרצת הגמרא, **אָמַר לָךְ** - יאמר לך **שְׁמוּאֵל**, וכי **לְרַב יוֹסֵף** שאומר שבאשתו מותר, **מִי נִיחָא** - האם מיושב, **וְהָתַנְיָא** בברייתא, **הָיָה יָשֵׁן בַּמִּטָּה, וּבָנָיו וּבְנֵי בֵּיתוֹ** עמו **בַּמִּטָּה, לֹא יִקְרָא קְרִיאַת שְׁמַע, אֶלָּא אִם כֵּן הָיְתָה טַלִּיתוֹ מַפְסֶקֶת בֵּינֵיהֶן**, ואשתו בכלל בני ביתו[כ], וגם בה אסור בלא הפסק טלית, וקשה לרב יוסף. **אֶלָּא מַאי אִית לָךְ לְמֵימַר** - אלא מה יש לך ליישב, **אִשְׁתּוֹ, לְרַב יוֹסֵף, תַּנָּאֵי הִיא** - באשתו, לרב יוסף, נחלקו הברייתות, שאף שלגבי שאר אדם סובר רב יוסף שלא נחלקו, שלפי כולם אסור, לגבי אשתו חולקים, שהברייתא הראשונה מתירה והברייתא השניה אוסרת, ונוקט רב יוסף כברייתא הראשונה. על זה הדרך אומר לך, שכמו שלרב יוסף נחלקו התנאים באשתו, **לְדִידִי נַמִּי תַּנָּאֵי הִיא** - אף לשיטתי, בין לגבי אשתו ובין לגבי שאר אדם, תלוי הדבר במחלוקת תנאים, כלומר, איישב כך את הקושיא שהקשית לי מן הברייתות, על מה שאמרתי שמותר לקרוא עם כל אדם, שאומר, שנחלקו הברייתות בין לגבי אשתו בין לגבי שאר אדם, והברייתא הראשונה מתירה בין אשתו ובין בשאר אדם, והברייתא השניה אוסרת בין באשתו ובין בשאר אדם, ואני נוקט כדברי הברייתא המתירה.

הגמרא דנה בדברי הברייתא ש'זה מחזיר פניו', ומבררת דין עגבות, אם יש בהם משום ערוה:

אָמַר מַר - שנינו לעיל בברייתא, שנים שישנים במיטה אחת, **זֶה מַחֲזִיר פָּנָיו** לצד אחד **וְקוֹרֵא קְרִיאַת שְׁמַע**, וזה מחזיר פניו לצד אחר וקורא, וזהו בשביל שלא יהיו נוגעים זה בזה בערותם[כא].

שואלת הגמרא, מה מועיל שפונים לכאן ולכאן, **וְהָא אִיכָּא עֲגָבוֹת** - והרי אחוריהם נוגעים זה בזה, ויש כאן נגיעת ערוה, ואיך מותרים לקרוא[כב]. מיישבת הגמרא, אלא **מְסַיֵּיעַ לֵיהּ** - יש בכך ראיה **לְרַב הוּנָא, דְּאָמַר רַב הוּנָא עֲגָבוֹת אֵין בָּהֶם מִשּׁוּם עֶרְוָה**[כג], ועל כן אין איסור לקרוא קריאת שמע כשנוגעים זה בזה[כד].

הגמרא מנסה להביא ראיה נוספת לרב הונא:

לֵימָא מְסַיֵּיעַ לֵיהּ - האם נאמר שיש ראיה מדברי משנה **לְרַב הוּנָא**, ששנינו (חלה פ"ב מ"ג), **הָאִשָּׁה יוֹשֶׁבֶת וְקוֹצָה** [-ומפרשת] **לָהּ חַלָּתָהּ** כשהיא **עֲרוּמָּה**, ומברכת על הפרשת חלה[כה]. ואף על פי שהערום אסור לברך[כו], מותרת לעשות כן, **מִפְּנֵי שֶׁיְּכוֹלָה לְכַסּוֹת פָּנֶיהָ** של מטה [ערותה] **בַּקַּרְקַע**, על ידי ישיבתה[כז], **אֲבָל לֹא הָאִישׁ** - אבל האיש אינו יכול לברך כשהוא ערום אף כשהוא יושב, לפי שאין ערותו מתכסה בישיבה. נמצאנו למדים, שדין ערום לענין ברכה, תלוי האם הערוה מגולה או מכוסה, ובאשה, אף שבשעה שיושבת עגבותיה מגולות, מותרת לברך, ומוכח מכך, שאין העגבות בכלל ערוה, וראיה היא לרב הונא.

שעל מה שאמר שמואל שמותר ואפילו אשתו עמו אומר רש"י 'והוא שיחזיר פניו, דכל זמן שהם פונים' וכו'.

טז. **עוד** מצאנו דין אשתו כגופו בכמה עניינים, כמו בכתובות (סה:), לענין המבייש את האשה, שסובר רבי יהודה בן בתירא שיש לבעלה חלק בבושתה של אשתו, אף שלא מצאנו בשום מקום שהמבייש משלם למי שלא נפגע ממנו בעצמו. ובבכורות (לה:), רבי שמעון בן גמליאל אומר, שנאמנים בני ביתו של כהן לומר על בכורו שאירע בו מום מאליו, מלבד אשתו, כיון שאשתו כגופו. ובכתובות (נב.), נשבית אשתו יכול לפדותה יותר מכדי דמיה, כיון שהרי היא כגופו [בתוספות שם (ד"ה והיו)]. וברמב"ם (עדות פי"ג ה"ו), כל עד שפסול לאשה [מחמת קורבה] פסול לבעלה, ושפסול לבעל פסול לאשתו, ולפי שאשתו כגופו.

יז. **כן** פירש רש"י (ד"ה אשתו). ותמה עליו האוצר החיים (ברש"י שם), שלא מסתבר לפרש החילוק בין אשתו לאחרים מצד הרהור, כיון שבבניו או באחרים זכרים אין נראה שיש חשש הרהור. וברשב"א (ד"ה והא איכא) נקט לשון טרדה, שמחמת נגיעת חבירו נטרד, ובאשתו כיון שהיא כגופו לא טרוד על ידי זה.

וראה בשלמה משנתו (ד"ה שיחזיר) שתיקן הגירסא ברש"י, ולפי זה אין המדובר כאן משום הרהור.

יח. **כמבואר** בגמרא בסמוך וברש"י (ד"ה בשלמא), שסובר רב יוסף, שבאשתו מותר ובאחר אסור.

יט. **ואם** יש הפסק טלית ביניהם, מותר לקרות קריאת שמע אף בלא החזרת הפנים לצדדים. בית יוסף (או"ח סי' עג ד"ה ומ"ש).

כ. **כן** פירש רש"י (ד"ה היה). והקשו עליו התוספות (ד"ה והתניא), שהיכן מצינו שאשתו קרויה בני ביתו. ועוד, שהיה לו לשמואל לומר 'והא קתני', שהיה משמע שכוונתו לברייתא האמורה לעיל, ומכך שאמר 'והתניא' משמע שמביא ברייתא אחרת שאינה מובאת כאן. ולכן מפרשים בשם הר"ר יוסף, שברייתא אחרת היא, והגירסא היא 'היה ישן במיטה ואשתו ישנה בצדו, לא יחזיר פניו ויקרא, אלא אם כן היתה טלית מפסקת ביניהם', ומכך מוכח שיש תנא החולק. ובפני יהושע (בתוספות שם) כתב ליישב, שודאי גם לרש"י מדובר בברייתא נוספת, ומוכח הדבר מכך שיש שינויים בלשונות הברייתות, ולכן גם אין קשה על מה שאמר רש"י שאשתו בכלל, שבברייתא הקודמת חילק התנא בין גדולים לקטנים, ובאשתו לא שייך חילוק זה, וגם כתב 'בני ביתו בצדו', ולשון 'בצדו' ראויה בשאר בני ביתו, שאין ישנים עמו ממש אלא בצדו, אבל התנא כאן לא חילק בין גדולים לקטנים, וגם כתב 'בני ביתו במיטה', שמשמעו עמו ממש בקירוב, וזהו לשון ששייך באשתו, ועל כן מוכח שכלל התנא אשתו בכלל בני ביתו. עוד ביאר השפתי חכמים (ברש"י ד"ה היה), שאף שלעיל פירש רש"י (ד"ה בשלמא) שלרב יוסף אין אשתו בכלל 'בני ביתו', יש לומר, שלעיל הגירסא היא 'בניו ובני ביתו', ויש מקום לפרש דהיינו בניו ובנותיו, ש'בני ביתו' היינו בנותיו, ואין אשתו בכללם, אבל כאן גורס רש"י 'בני ביתו' ואין גורס 'בניו' ובני ביתו, והיינו כל בני ביתו יחד, ואשתו בכללם.

כא. **על** פי רש"י (ד"ה ואפילו).

כב. **ביאר** הריטב"א (ד"ה והא), שסברה הגמרא כעת, שעגבות הרי הן ערוה, וכיון שנוגעות זו בזו, הרי זה בכלל האיסור לקרוא כשגופו נוגע בערוה, כמבואר להלן (כה:). והרשב"א (ד"ה והא איכא) גרס ברש"י באופן אחר ולא הסכים לדבריו, וביאר בשם הראב"ד, שאין כאן ענין מצד ערות חבירו כלל, כיון שפונים לצדדים ואין האחד רואה ערות חבירו, ואף אין מדובר שנוגע בעגבות חבירו, אלא מצד ערות עצמו, שכיון שעגבותיו מגולות, יש איסור לקרוא מצד 'ולא יראה בך ערות דבר' (דברים כג טו), שבתחילת הפסוק הוא אומר 'כי ה' אלהיך מתהלך בקרב מחניך', והלשון 'ולא יִרְאֶה' מורה, שלא יראה בך הרואה דבר ערוה בשעה שהקב"ה נמצא בקרב מחניך, והיינו שאסור שתהיה ערותו מגולה בשעת הזכרת שם. ומצד ערות חבירו אין חסרון, כיון שאינו רואה ואינו נוגע. וראה עוד בילקוט ביאורים.

כג. **באופן** זה מפרש בירושלמי (חלה פ"ב ה"א) דברי המשנה 'האשה יושבת וקוצה חלתה ערומה' [שמביאה הגמרא בסמוך], שזהו משום שעגבות אין בהם משום ערוה. ומוסיף הירושלמי, שאינם ערוה לענין שהאשה אינה אסורה לברך כנגדם, אבל להביט אפילו כלשהו אסור, שכל המסתכל בעקיבה של אשה כמסתכל בבית הרחם.

כד. **ביאר** הרשב"א (ד"ה והא איכא) לשיטתו ששאלת הגמרא היתה מצד שערותו מגולה, שאומר התרצן, שבעגבות של עצמו אין בהם משום ערוה ואין חסרון בכך שמגולות, ובעגבות של חבירו גם כן אין איסור, אלא אם כן נוגע בהם, ומשום שטרוד הוא מחמת כן, ובאשתו מותר אף בנוגע, שכיון שרגיל בה וליבו גס בה אין נגיעת עגבותיה טורדתו.

כה. **רע"ב** (חלה פ"ב מ"ג).

כו. **והובא** בירושלמי (תרומות פ"א ה"ד) שלמדים זאת מן הפסוק (דברים כג טו) 'ולא יראה בך ערות דבר', מכאן שאסור לערום לקרות קריאת שמע, כיון שרואה ערות עצמו. ואין איסור רק ברואה ממש, אלא כל שערותו מגולה ואפשר לראותה.

כז. **ויושבת** וסומכת רגליה זו לזו ואין ערותה נראית. רמב"ם (פירוש המשניות חלה פ"ב מ"ג).

כל לנטורינהו טפי עדיף (א) והיכא מנח להו אמר ר' ירמיה [א]בין כר לכסת שלא כנגד ראשו והא תני רבי חייא מניחן בכובע תחת מראשותיו דמפיק ליה למורשא דכובע לבר בר קפרא[א] צייר להו בכילתא ומפיק למורשהון לבר רב ששא בריה דרב אידי [ב]מנח להו אשרשיפא ופרים סודרא עלוייהו אמר רב המנונא בריה דרב יוסף זימנא חדא הוה קאימנא קמיה דרבא ואמר לי זיל אייתי לי תפילין ואשכחתינהו בין כר לכסת שלא כנגד ראשו והוה ידענא דיום טבילה הוה ולאגמורן [ב]הלכה למעשה הוא דעבד. בעי מיניה רב יוסף בריה דרב נחוניא מרב יהודה שנים שישנים במטה אחת מהו שזה יחזיר פניו ויקרא ק"ש וזה יחזיר פניו ויקרא ק"ש א"ל הכי אמר שמואל ואפילו אשתו עמו מתקיף לה רב יוסף אשתו ולא מיבעיא אחר [ג]אדרבה [ג] אשתו כגופו [ד]אחר לאו כגופו מיתיבי שנים שישנים במטה אחת זה מחזיר פניו וקורא וזה מחזיר פניו וקורא ותניא אחריתי הישן במטה ובניו ובני ביתו בצדו הרי זה לא יקרא ק"ש אא"כ היתה טלית מפסקת בינתן ואם היו בניו ובני ביתו קטנים מותר בשלמא לרב יוסף לא קשיא הא באשתו הא באחר אלא לשמואל קשיא אמר לך שמואל לרב יוסף מי ניחא והתניא היה ישן במטה (ב) ובניו ובני ביתו במטה לא יקרא ק"ש אא"כ היתה טליתו מפסקת בינתן אלא מאי אית לך למימר אשתו לרב יוסף תנאי היא לדידי נמי תנאי היא: אמר מר זה מחזיר פניו וקורא ק"ש והא איכא עגבות מסייע ליה לרב הונא דא"ר הונא עגבות אין בהם משום ערוה לימא מסייע ליה לרב הונא [ד] [ה]האשה יושבת וקוצה לה חלתה ערומה מפני שיכולה לכסות פניה בקרקע אבל לא האיש תרגמה רב נחמן בר יצחק [ו]כגון שהיו פניה טוחות בקרקע: אמר מר [ז]אם היו בניו ובני ביתו קטנים מותר ועד כמה אמר רב חסדא תינוקת בת שלש שנים ויום אחד ותינוק בן ט' שנים ויום אחד איכא דאמרי [ח]תינוקת בת י"א שנה ויום אחד ותינוק בן שתים עשרה שנה ויום אחד [ה]אידי ואידי עד כדי [א]שדים נכונו ושערך צמח. א"ל רב כהנא לרב אשי התם אמר רבא אע"ג דתיובתא דשמואל הלכתא כוותיה דשמואל הכא מאי אמר ליה [ו]אטו כולהו בחדא מחתא מחתינהו אלא היכא דאיתמר איתמר והיכא דלא איתמר לא איתמר. א"ל רב מרי לרב פפא שער יוצא בבגדו מהו קרא עליה שער שער: א"ר יצחק טפח באשה ערוה למאי אילימא לאסתכולי בה והא [ז]א"ר ששת למה מנה הכתוב תכשיטין שבחוץ עם תכשיטין שבפנים לומר לך [ט]כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורף [י]אלא באשתו ולק"ש. אמר רב חסדא שוק באשה ערוה שנאמר [ב]גלי שוק עברי נהרות וכתיב [ג]תגל ערותך וגם תראה חרפתך [ח]אמר שמואל [כ]קול באשה ערוה שנא' [ד]כי קולך ערב ומראך נאוה אמר רב ששת [ל]שער באשה ערוה שנא' [ה]שערך כעדר העזים: אמר ר' חנינא אני ראיתי את רבי שתלה תפיליו מיתיבי [מ]התולה תפיליו יתלו לו חייו [ט]דורשי חמורות אמרו [ו]והיו חייך תלואים לך מנגד זה התולה תפיליו לא קשיא הא ברצועה הא בקציצה ואיבעית אימא לא שנא רצועה ולא שנא קציצה אסור וכי תלה רבי [נ]בכיסתא תלה אי הכי מאי למימרא מהו דתימא תיבעי הנחה כספר תורה קמ"ל: ואמר ר' חנינא אני ראיתי את רבי [ס]שגיהק ופיהק ונתעטש ורק וממשמש

כל לנטורינהו טפי עדיף. להו מבזיוני, (ג) כמה שהוא מוזהר על שמירתן מן העכברים ומן הגנבים[ט] טפי עדיף להו מבזיוני: בכובע. הוא הכיס שלהם: למורשא דכובע. שהתפילין נכרין בבליטתן בקצה הכיס והוא כמורשא: צייר להו בכילתא. ביריעה הפרוסה סביבו' מטתו קושרן: ומפיק למורשהון לבר. בליטת הקשר שהתפילין בולטין מן היריעה היה הופך לצד החוץ ולא לצד המטה: אשרשיפא. ספסל: יום טבילה הוה. יום שטבלה אשתו דהוה ליה ליל תשמיש, והיינו כשמואל דאמר אפילו אשתו עמו: ולאגמורן הלכה למעשה. מה שלוני להביאם לו לא עשה אלא ללמדני הלכה לעשות מעשה כשמואל: ואפילו אשתו עמו[י]. (ד) שיחזיר פניו, דכל זמן שהן פונים פנים כנגד פנים פשיטא ליה דאסור דאיכא הרהור נגיעת ערוה על ידי אברי תשמיש: אשתו כגופו. ורגיל בה, וליכא הרהור כולי האי: בשלמא לרב יוסף. דאמר אשתו היא דשריא אבל אחר לא, מתרץ להו למתניתא הא באשתו הא באחר, והא דקתני בני ביתו אינו אשתו: היה ישן במטה ובני ביתו. ואשתו בכלל ביתו: לדידי נמי. בין אשתו בין אחר פלוגתא דהני תנאי היא: הא איכא עגבות. דנגעי אהדדי: וקוצה חלתה ערומה. ואף על פי שערום אסור לברך אשה יושבת מותרת, שבישיבתה פניה שלמטה מכוסים בקרקע: [ג]אבל לא האיש. מפני שהביצים והגיד בולטין ונראין. ואף על פי שמגולות עגבותי', והיינו סייעתא: כגון שהיו פניה טוחות. דבוקות ומכוסות בקרקע. טוחות משמע לשון שעיעות טיח חלק שאינה בולטת, אפלטיירש"א בלע"ז: בת שלש ובן תשע. שהוא זמן שהן באין לכלל ביאה[י]: בת י"א ובן י"ב. זמן שהן באות לכלל שערות ושדיהן נכונים, שמשם ואילך באות לכלל [ביאה] שאדם מתאוה להן: התם אמר רבא. גבי תפילין תחת מראשותיו[כ] דקאמר שמואל אפי' אשתו עמו הלכה כשמואל: הכא. גבי שנים שהם ישנים דקא שרי שמואל באשתו עמו, מאי: מחתא מחתינהו. באריגה אחת [ל]ארגתם: יצא שערו בבגדו. שנקב בגדו כנגד זקן התחתון ויצא מן השער בנקב מהו, מי הוי ערוה לקרות ק"ש כנגדו או לא: שער שער. כלומר מה בכך: לאסתכולי בה. אם אשת איש היא: תכשיטין שבפנים. כומז[מ] דפוס של בית הרחם[נ] שהיו עושין לבנותיהן, ונוקבין כותלי בית הרחם כדרך שנוקבין את האזנים ותוחבין אותו כדי שלא יזדקקו להן זכרים: עם תכשיטין שבחוץ. אצעדה וצמיד[ס], והן הביאו אותן על כפרת הרהור עבירה שנסתכלו בבנות מדין: לאשתו ולק"ש. אם טפח מגולה בה לא יקרא ק"ש כנגדה: שוק. [ס]באשת איש: ערוה. להסתכל, וכן באשתו לק"ש: גלי שוק. וכתיב בתריה תגל ערותך: קולך ערב. מדמשבח לה קרא בגוה שמע מינה תאוה היא: התולה תפיליו. ביתד יתלו חייו: דורשי רשומות. קשרים וסתומים הכלולים בתורה, דורשי חמורות גרסינן והיא היא: זה התולה תפיליו. שהתורה חייו של אדם (ה) ורמז לך הכתוב שיתלו חייו: ברצועה. והקציצה למטה גנאי הוא להם, אבל תולה הוא אותם בקציצה ותהא הקציצה מונחת על היתד והרצועה למטה: בכיסתא תלה. בתוך תיקן היו ותלה התיק: שגיהק. ריט"ייר בלעז, פעמים שאדם מוציא מגופו לפיו נפיחה מתוך שובעו וריחה כריח המאכל שאכל: פיהק. באליי"ר בלע"ז, חיך מלקוחיו פותח להוציא רוח הפה מלא, כאדם שרוצה לישן או שעמד משינה: ונתעטש. סטרנוד"ר בלעז. ויש שדורשים גיהק נוטריקון גו הקים סטריליי"ר, פיהק פיו הקים: ורק. ע"ג קרקע:

והא תני רבי חייא מניחן בכובע תחת מראשותיו. ואם תאמר אימא בכובע שלא כנגד ראשו שהרי בברייתא דלעיל[ע] נמי תני תחת מראשותיו ולא פריך מיניה משום דמלינן לפרושי שלא כנגד ראשו ואומר (ו) הרב דא"כ מאי איריא בכובע אפילו שלא בכובע נמי אלא ש"מ דמיירי אפילו כנגד ראשו ומ"מ קשיא ליסני דמיירי באשתו עמו דבעיא כלי בתוך כלי[פ] ול"ע:

שנים שהיו ישנים במטה. וא"ת והלא רואה ערות עצמו[פ] וי"ל שיוציא ראשו לחוץ וא"ת והרי לבו רואה את הערוה וי"ל דקסבר לבו רואה את הערוה מותר אי נמי חולץ בבגדו כנגד לבו:

והתניא היה ישן במטה ובני ביתו וכו'. פי' רש"י אשתו בכלל ביתו ולא נהירא חדא דלא אשכחן אשתו [ס] דמקריא בני ביתו ועוד לפירושו הול"ל והא קתני כאן כיון דאברייתא דלעיל קאי אבל מדקאמר והתניא משמע דברייתא אחרת היא ואומר ה"ר יוסף דגרסינן היה ישן במטה ואשתו ישנה בצדו לא יחזיר פניו ויקרא אא"כ היתה טלית מפסקת בינו לבינה:

עין משפט נר מצוה

עד א מיי' וסמג טוש"ע שם:

עה ב טוש"ע או"ח סימן רמ סעיף ו:

עו ג מיי' פ"ג מהלכות ק"ש הלכה יח סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן עג סעיף ב:

עז ד מיי' שם טוש"ע שם סעיף א:

עח ה ו מיי' פ"א מהל' ברכות הלכה ט סמג עשין כז שו"ע או"ח סי' עד סעיף ד ובהגה ובסי' רו סעיף ג [ובי"ד סי' שכח סעיף א]:

עט ז מיי' פ"ג מהלכות ק"ש הלכה יח סמג עשין יח טור שו"ע או"ח סימן עג סעיף ג:

פ ח מיי' שם הל' יט טוש"ע שם סעיף ד:

פא ט מיי' פכ"א מהל' א"ב הל' ב סמג לאוין קכו טוש"ע אה"ע סי' כא סעיף א:

פב י מיי' פ"ג מהל' ק"ש הל' טז סמג עשין יח טוש"ע או"ח סי' עה סעיף א:

פג כ [מיי' פכ"א מהל' א"ב הלכה ב טוש"ע] שם סעי' ג טוש"ע אה"ע סי' כא סעי' א:

פד ל [מיי' שם] שו"ע או"ח סי' עה סעיף ב וטוש"ע אה"ע שם:

פה מ נ מיי' פ"ד מהל' תפילין הל' ט סמג עשין כב טוש"ע או"ח סי' מ סעיף א:

פו ס מיי' פ"ד מהלכות תפלה הל' יא סמג עשין יט טוש"ע א"ח סי' לז סעיף א:

רב נסים גאון

מסייעא ליה לרב הונא דאמר רב הונא עגבות אין בהן משום ערוה. הא מילתא מיפרשא בפ' ב' דמס' חלה בגמ' דבני מערבא (הלכה א') הדא אמרה עגבות אין בהם משום ערוה הדא דאיתמר לברכה אבל להביט אפי' כל שהוא אסור להביט כהדה דתני המסתכל בעקיבה של אשה כמסתכל בבית הרחם והמסתכל בבית הרחם כאילו בא עליה:

והאמר רב ששת למה מנה הכתוב תכשיטין שבחוץ עם תכשיטין שבפנים. מפרשי' לה במס' שבת בפ' במה אשה (ד' סד) ונקרב את קרבן ה' אמר ר' אלעזר עגיל זה דפוס של דדין כומז זה דפוס של בית הרחם אמר ליה רבא אטו מקרא לא שמעת מיניה כומז כאן מקום זמה והנה כבר הזכיר טבעת שהוא תכשיט שבחוץ עם כומז שהוא תכשיט שבפנים ובתר הכי הזכרה שמעתא דרב ששת והתם היא עיקרה ולא הוזכרה בכאן אלא כדי להקשות ממנה:

לעזי רש"י

אפלטירש"א. פירוש טוחות, מכוסות טיח. **ריטיי"ר.** פירוש לגהק, להוציא קול מן הגרון מתוך מאכל כבד (עיין תוספות נדה דף סג ע"א ד"ה מעטשת). **באליי"ר.** פירוש לפהק, לפתוח את הפה לרווחה בלי כוונה כדי להוציא רוח כשרוצים לישן או לעמוד משינה. **שטרנוד"ר.** פירוש להתעטש (ועיין ערוך ערך עטש). **שטריליי"ר.** פירוש להשתרע, להשתטח, להאריך אברים (רש"י ישעיה כח, כ), לפשוט אברים (רא"ם לנדה דף סג ע"א):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [שבת דף נד. ביצה כט: ב"ב קנ: ע"ג עד. סנהדרין יא.], **ב)** [כתובות סו. מנחות לג: בכורות לה:], **ג)** חלה פ"ב משנה ג, **ד)** [קדושין דף פא:], **ה)** [שבת קמח. פסחים מב. חולין נח:], **ו)** שבת סד:, **ז)** [קדושין ע.], **ח)** [פסחים נד. חולין קלד:], **ט)** עיין לעיל כג., **י)** נדה מד: מה., **כ)** לעיל כג:, **ל)** [חולין נח: פירש"י ביתר ביאור ע"ש], **מ)** במדבר לא נ, **נ)** שבת סד., **ס)** [ע' ב"ח באו"ח סי' ע"ה פי' על דברי רש"י הללו], **ע)** כג:, **פ)** לקמן כה ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמרא טפי עדיף מבזיוני והיכא: **(ב)** שם היה ישן במטה ובני ביתו כצ"ל ותיבת ובניו נמחק: **(ג)** רש"י ד"ה כל לנטורינהו וכו'. מבזיוני כיון שהוא: **(ד)** ד"ה ואפילו אשתו עמו. והוא שיחזיר: **(ה)** ד"ה זה התולה תפיליו. שהתפילין ד] חיי' של אדם. ג"כ בפרק התכלת דף מ"ד ואמר ריש לקיש כל המניח תפילין מאריך ימים שנאמר אדני עליהם יחיו: **(ו)** תוס' ד"ה והא תני וכו'. ואומר הרב רבינו יוסף דא"כ:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה והתניא כו'. **דלא אשכחן אשתו דמקריא בני ביתו.** עי' פסחים דף לט ע"ב תוס' ד"ה ולא יפסחנו. ועי' פר"ח או"ח בלקוטיו (סימן רל"ח):

הגהות וציונים

א] בשאלתות פ' בא איתא **רב פפא** (גליון): **ב]** הנך ג' תיבות שייכים לסה"ד דלעיל, ומה"ד "שיחזיר פניו" (רש"ש) ולפ"ז צ"ל כשמואל **דאמר** ואפילו אשתו עמו [והס"ד], וכ"ה ברש"י כת"י ורש"י שברי"ף: **ג]** הכל דבור אחד (מהרש"ל דפו"ר): **ד]** וכ"כ הב"ח בטוא"ח סי' מ שתיבת "שהתורה" ט"ס הוא, ועי' רש"ש טויבש בילקו"מ:

תורה אור השלם

א) רְבָבָה כְּצֶמַח הַשָּׂדֶה נְתַתִּיךְ וַתִּרְבִּי וַתִּגְדְּלִי וַתָּבֹאִי בַּעֲדִי עֲדָיִים שָׁדַיִם נָכֹנוּ וּשְׂעָרֵךְ צִמֵּחַ וְאַתְּ עֵרֹם וְעֶרְיָה: [יחזקאל טז, ז]

ב) קְחִי רֵחַיִם וְטַחֲנִי קָמַח גַּלִּי צַמָּתֵךְ חֶשְׂפִּי שֹׁבֶל גַּלִּי שׁוֹק עִבְרִי נְהָרוֹת: [ישעיה מז, ב]

ג) תִּגַּל עֶרְוָתֵךְ גַּם תֵּרָאֶה חֶרְפָּתֵךְ נָקָם אֶקָּח וְלֹא אֶפְגַּע אָדָם: [ישעיה מז, ג]

ד) יוֹנָתִי בְּחַגְוֵי הַסֶּלַע בְּסֵתֶר הַמַּדְרֵגָה הַרְאִינִי אֶת מַרְאַיִךְ הַשְׁמִיעִינִי אֶת קוֹלֵךְ כִּי קוֹלֵךְ עָרֵב וּמַרְאֵיךְ נָאוֶה: [שיר השירים ב, יד]

ה) הִנָּךְ יָפָה רַעְיָתִי הִנָּךְ יָפָה עֵינַיִךְ יוֹנִים מִבַּעַד לְצַמָּתֵךְ שַׂעְרֵךְ כְּעֵדֶר הָעִזִּים שֶׁגָּלְשׁוּ מֵהַר גִּלְעָד: [שיר השירים ד, א]

ו) וְהָיוּ חַיֶּיךָ תְּלֻאִים לְךָ מִנֶּגֶד וּפָחַדְתָּ לַיְלָה וְיוֹמָם וְלֹא תַאֲמִין בְּחַיֶּיךָ: [דברים כח, סו]

משנת ראשונים

והוה ידענא דיום טבילה הוה. כלומר שהיה יודע שטבל לקריו ושמש מטתו, שמנהגם היה לטבול כשהיו משמשים מטותיהם, ואית דאמרי שטבלה אשתו ולאגמרן הלכה למעשה דשלא כנגד ראשו כלי בתוך כלי אפילו אשתו עמו מותר הוא דבעא מינאי, דמאי דאמר אשכחתינהו בין כר לכסת, ר"ל בכלי אחד ובין כר לכסת. [רבינו יונה דף טו. מדה"ר] **מהו שזה יחזיר פניו ויקרא קריאת שמע.** וא"ת והיכי מצי למיקרי כי מצלי על צדו והא אמרינן לעיל דכי מצלי לא ליקרי, וי"ל דלאו דוקא נקט מצלי אלא מיירי שמעט מוטה לצד אחד רק שאינו פרקדן ממש, אבל אי מצלי ממש על צדו מותר, אי נמי אינו אסור כל כך דהא ר' יוחנן מצלי וקרי הילכך היכא שעלה על מטתו לישן לא הטריחוהו חכמים לקום. [תוספות הרא"ש] **אמר רב חסדא שוק באשה ערוה.** דלא תימא פעמים שהאשה מגבהת בגדיה ואין דרכה להיות מכוסה, קמ"ל דהוי ערוה. [תוספות הרא"ש] **אמר שמואל קול באשה ערוה.** פירוש לקריאת שמע. ויש אומרים דדוקא קול של זמר ושער המכוסה. אבל קול שאינו של זמר ושערה מחוץ לצמתה אין חוששין להם. [הריטב"א] לאו לענין ק"ש קאמר, אלא שאסור לשמוע קול הנשים. [תוספות הרא"ש] **אמר רב ששת שער באשה ערוה.** בנשים נשואות שדרכן לכסות שערן, אבל בתולות שדרכן לילך פרועות ראש מותר לקרות ק"ש כנגדן. [תוספות הרא"ש] **דורשי חמורות אמרו.** חמורות מלשון חומרתא ומפרשין אותו מלשון מרגלית ור"ל דורשי הדברים שהם כמרגלית וי"מ אותו מלשון קשר ור"ל דורשי הדברים המקושרים והמחותמים. [רבינו יונה דף טו. מדה"ר] ענין אחר בושם, כמו חומרתא דפילון (שבת דף סב.) בשמים מעורבין, תרגום בלולה דפילא. [תוספות, סוטה טו.] **תלויים לך מנגד זה התולה תפיליו.** כלומר שהוא אינו חושש לכבוד התפילין ג"כ לא יצאו מזונותיו בכבוד אלא מרחוק, מלשון כי מנגד תראה את הארץ. [רבינו יונה דף טו. מדה"ר]

דוחה הגמרא, **תִּרְגְּמָהּ** - פירש **רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק** לדברי משנה, **כְּגוֹן שֶׁהָיוּ פָּנֶיהָ** של מטה **טוּחוֹת בַּקַּרְקַע**, כלומר, דבוקות ומכוסות בקרקע עד שאין עגבותיה נראות כלל[כח], ועל כן מותרת לברך, ואין מכאן ראיה שעגבות אינם בכלל ערוה[כט].

★

הגמרא דנה בענין בניו הקטנים שהוזכרו לעיל:

אָמַר מַר - הובא לעיל בברייתא, **אִם הָיוּ בָּנָיו וּבְנֵי בֵיתוֹ קְטַנִּים, מוּתָּר** לקרות קריאת שמע עמהם במיטה אף בלא טלית מפסקת ביניהם. מבררת הגמרא, **וְעַד כַּמָּה** שנים חשובים קטנים לענין שיהיה מותר לקרות עמהם. מבארת הגמרא, **אָמַר רַב חִסְדָּא, תִּינוֹקֶת**, עד שהיא **בַּת שָׁלֹשׁ שָׁנִים וְיוֹם אֶחָד, וְתִינוֹק**, עד שהוא **בֶּן תֵּשַׁע שָׁנִים וְיוֹם אֶחָד**[ל]. **אִיכָּא דְּאָמְרִי** - יש שאמרו שמועה זו בלשון אחרת, **תִּינוֹקֶת**, עד שהיא **בַּת אַחַת עֶשְׂרֵה שָׁנָה וְיוֹם אֶחָד, וְתִינוֹק**, עד שהוא **בֶּן שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה שָׁנָה וְיוֹם אֶחָד**[לא]. **אִידִי וְאִידִי** - וזה וזו, תינוקת בת אחת עשרה ותינוק בן שתים עשרה, **עַד כְּדֵי 'שָׁדַיִם נָכֹנוּ וּשְׂעָרֵךְ צִמֵּחַ'** (יחזקאל טז ז), כלומר, עד שיתחילו להראות סימני נערות, בשיער ערוה ובשדיים נכונים[לב], שאז אדם מתאוה להם, אבל אם אין מראים סימני נערות, מותר לקרות עמהם[לג].

★

מבררת הגמרא הדין להלכה לגבי שנים שישנים במיטה האמור לעיל:

אָמַר לֵיהּ רַב כַּהֲנָא לְרַב אַשִׁי, הָתָם - שם, לעיל (כג:) בדין השם תפילין תחת מראשותיו, שאמר שמואל שמותר ואפילו אשתו עמו, **אָמַר רָבָא, אַף עַל גַּב דְּתְיוּבְתָּא דִשְׁמוּאֵל** - אף שיש פירכא לדברי שמואל מדברי הברייתא שאוסרת באשתו עמו, **הִלְכְתָא כְּוָותֵיהּ דִּשְׁמוּאֵל** - הלכה כשמואל[לד], **הָכָא** - כאן, בדין שנים שישנים במיטה, שאמר שמואל שמותר לקרות קריאת שמע ואפילו אשתו עמו[לה], **מַאי** - מה הדין, האם הלכה כמותו, או לא.

מבארת הגמרא, **אָמַר לֵיהּ** רב אשי לרב כהנא, **אַטּוּ כּוּלְּהוּ בַּחֲדָא מַחֲתָא מַחְתִינְהוּ** - וכי באריגה אחת ארגת לכולם, כלומר, האם בדיבור אחד כללת את כל הדינים ועשיתם כמקשה אחת[לו], האם מכיון שלעיל פסקו הלכה כשמואל, נאמר שגם כאן פסקו הלכה כמותו. **אֶלָּא, הֵיכָא דְּאִיתְּמַר אִיתְּמַר** - היכן שנאמר שהלכה כמותו, נאמר, ויש לנו לנהוג כן, **וְהֵיכָא דְּלָא אִיתְּמַר לָא אִיתְּמַר** - והיכן שלא נאמר לא נאמר, ואין לנו להסיק מהמימרא לעיל שהלכה כדבריו[לז].

★

הגמרא מבררת בדין קריאת שמע כנגד הערוה:

אָמַר לֵיהּ רַב מָרִי לְרַב פָּפָּא, הָיָה שֵׂעָר יוֹצֵא בְּבִגְדוֹ, שניקב בגדו כנגד זקן התחתון, ושיער ערוה יוצא מן הנקב לחוץ, **מַהוּ**, האם השיער חשוב כערוה ואסור לקרות קריאת שמע כנגדו, או שאינו חשוב כערוה ומותר. מבארת הגמרא, **קָרָא עֲלֵיהּ** - קרא רב פפא על רב מרי **'שֵׂעָר שֵׂעָר'**, והתכוון לומר לו בכך, יכול אתה לומר כל היום 'שיער שיער'

כח. טוחות משמעו חלקות שאינם בולטות, וטוחות בקרקע משמעו שאינן בולטות מפני הקרקע אלא מיושרות עמה. על פי רש"י (ד"ה כגון).

כט. כן פירשו המאירי (ד"ה מה), והר"ש (חלה פ"ב מ"ג), שדברי רב נחמן 'כגון שהיו פניה טוחות' הם לענין עגבות, ולכך דחתה הגמרא שאין ראיה לרב הונא. אך הגר"א (אמרי נועם, ד"ה וקא) כתב בדעת הרמב"ם [ראה שיטתו בהמשך ההערה] שלא גרס 'לימא מסייע ליה' בלשון שאלה, אלא 'מסייע ליה' באופן ודאי, ודברי רב נחמן 'כגון שהיו פניה טוחות בקרקע' הוא דבר בפני עצמו, לבאר שצריכה לכסות ערותה, ועל ידי שפניה טוחות מכוסה ערותה, אולם אין בכך לכסות עגבותיה, שעגבותיה נותרות מגולות, ולא דיבר רב נחמן גבי עגבות כלל, ועדיין יש מכאן ראיה לרב הונא.
בבית יוסף (או"ח סי' רו ד"ה ולא) פסק שעגבות יש בהן משום ערוה וכתב, שזהו כדברי רב נחמן שהעמיד שצריכה שיהיו פניה טוחות בקרקע. ובחזון איש (מועד סי' טז אות י) הביא, שמבואר בדברי המאירי והשיטמ"ק, שיש לחלק לגבי עגבות, בין מגולות לנוגעות, שבמגולות אסור לקרוא קריאת שמע כנגדן, אך לענין נגיעה, אין בהן משום ערוה. וביאר, שמדברי הברייתא שמתירה לקרוא כשמחזיר פניו יש להוכיח, שעגבות אין בהן משום ערוה לענין נגיעה, ורב הונא אמר שאף לענין לקרוא כנגדן כשהן מגולות, אין בהן משום ערוה, ורצתה הגמרא להביא ראיה מן המשנה בחלה, שגם לענין גילוי אין בהן משום ערוה, ודחתה הגמרא שאפשר שפניה טוחות בקרקע ועגבותיה מכוסות. ולכן למסקנא, לענין גילוי יש בהן משום ערוה [כיון שנדחו דברי רב הונא מדברי רב נחמן], אך לענין נגיעה אין בעגבות משום ערוה, וכפי שמוכח מן הברייתא קודם לכן.
הרמב"ם (קריאת שמע פ"ג הי"ח) פסק כרב הונא, וביאר הגר"א (שם) שגרס 'מסייע ליה' וכו' [כמבואר לעיל], ואף למסקנא יש ראיה מהמשנה לדברי רב הונא [ולכך אף שפוסק הרמב"ם כרב הונא שעגבות אין בהן משום ערוה, מכל מקום פסק (ברכות פ"א ה"ט), שהאשה המברכת כשהיא ערומה, צריכה שיהיו פניה טוחות בקרקע]. ובאופן דומה ביאר החזון איש (שם) בדעת הרמב"ם, שמה שאמר רב נחמן שצריך שיהיו טוחות פניה בקרקע הוא לשם כיסוי ערותה ולא לשם כיסוי עגבותיה, אלא שעל ידי שטוחות פניה בקרקע ממילא מכוסות גם עגבותיה, ולכך דחתה הגמרא שאין להוכיח מהמשנה לרב הונא, אך מכל מקום אין ראיה נגד דבריו. ומכל מקום עדין יש להוכיח כדברי רב הונא מדברי הברייתא שאומרת, שקורא את שמע על ידי שמחזיר פניו, ואם עגבות יש בהם משום ערוה מה מועיל שמחזיר פניו, ולכך פסק הרמב"ם כדבריו. וכן בר"ש הביא בשם הירושלמי (חלה פ"ב ה"א), שעגבות אין בהם משום ערוה. וביאר המחצית השקל, שכן מכריע הר"ש להלכה, כיון שבסוגייתנו אין הגמרא מכריעה שלא כרב הונא, אלא כוונת הגמרא רק לדחות שאין ראיה לרב הונא, כיון שאפשר להעמיד כשעגבותיה מכוסות.

ל. ושיעור זה הוא, כיון שנקבה בת שלש שנים ויום, וזכר בן תשע שנים ויום, ביאתם ביאה. רש"י (ד"ה בת, על פי נדה מד:-מה.).

לא. שזהו זמן שהתינוקת באה לכלל שערות ערוה ושדיים נכונים, ואדם מתאוה להן. רש"י (ד"ה בת אחת עשרה).
ברש"י (שם) נקט הלשון לגבי בת אחת עשרה 'זמן שהן באות לכלל שערות ושדיהן נכונים', שמה שנאמר כאן שדיים נכונו הוא בתינוקת ולא שייך בתינוק, וכן פירש בקידושין (פא: ד"ה תינוקת) את מה שנאמר שם בענין הישן עם בתו במיטה, שאסור מאימתי ששדיים נכונו ושיער צימח, לגבי בתו. ובאור שמח (איסורי ביאה פ"ב הט"ו) הביא דברי הרמב"ם שאומר, שתינוק שנראה בו סימן של מעלה ולא נראה בו סימן של מטה, הרי הוא ספק גדול. ומוכח מדבריו, שבאיש גם כן יש סימן של מעלה, כמו בתינוקת. ומוכיח כן האור שמח מדברי הגמרא, כאן ובקידושין, שאומרת 'אידי ואידי עד כדי שדים נכונו', שמשמע שהולך על שניהם, ובתינוק גם כן יש סימן העליון. ומצאנו ברש"י שכתב בפירוש במסכת נדה (מח: ד"ה איש), שאין באיש סימן עליון, שאין דדיו משתנים כשגדל, וכן כתב הראב"ד (על הרמב"ם שם), שבודאי אין סימן עליון בתינוק. וראה בילקוט ביאורים ביאור המחלוקת בין שתי האיכא דאמרי.

לב. במסכת נדה (מז.) מביאה המשנה [וכן ביאר שם רש"י (ד"ה בוחל)], שבדרך משל נקרא סימן הנערות בשדיים 'בוחל', כמו שהפרי שמתחיל לגדול קצת נקרא בוחל, וכן בזמן נערות מתחילים הדדים לצמוח מעט, וזהו סימן שהביאה שערות והרי היא נערה.

לג. על פי דברי הרמב"ם (קריאת שמע פ"ג הי"ט), וכן פירש הרא"ש (סי' לה) בשמו. וקודם לזמן זה, תינוקת שהיא פחות מאחת עשרה שנים, ותינוק שהוא פחות משתים עשרה שנים, אף אם הביאו סימנים, אין בכך כלום. ולאחר זמן זה, נערה שהיא כבר בת שתים עשרה ויום אחד, ונער שהוא בן שלש עשרה ויום אחד, אף אם לא הביאו סימני נערות, דינם כגדולים לכל דבר, ואסור לקרות עמהם.

לד. ומטעם ששמירתם עדיפה על כבודם, כפי שאמר רבא לעיל.

לה. רש"י (ד"ה הכא) כתב 'דקא שרי שמואל באשתו עמו', שמכך משמע ששאלת הגמרא היא לגבי מה שהתיר שמואל לקרות באשתו עמו, האם הלכה כמותו ומותר, או לא. ותמה הצל"ח (ברש"י ד"ה הכא) לדבריו, שהרי באשתו גם רב יוסף מתיר לקרות, ואין חולקים אלא לגבי אדם אחר, וצריך היה לבאר השאלה אם הלכה כשמואל שמתיר לענין אדם אחר או שאסור באדם אחר, אבל באשתו ודאי מותר. וביאר היד דוד (בתרא, ד"ה מתקיף), שבאדם אחר, פשוט לגמרא שאסור ואין הלכה כשמואל שמתיר בכל אופן [כיון שהברייתא שכתבה 'לא יקרא אלא אם כן היתה טליתו מפסקת' ודאי לא כמותו, שמשמע שלעולם אסור, והברייתא השניה שאומרת 'זה מחזיר פניו וקורא' וכו' אף היא אינה מתירה, שהעמידה הגמרא דברי הברייתא באשתו דווקא, בשביל ליישב הסתירה בין הברייתות]. אבל באשתו, שאחת הברייתות סוברת כמותו, והאחרת נחלקת [לשיטתו], מסתפקת הגמרא, האם הכריע שמואל בין הברייתות והלכה כמותו, או שמא לא ידע על הברייתא האוסרת, ואם היה יודע לא היה פוסק שלא כמותה. ועל זה הכריע רב אשי בסמוך 'היכא דאיתמר איתמר'. כלומר, שרק לגבי תפילין שהוא חומרא [מצד שמירתם] יש לפסוק כמותו, אך לגבי להחזיר פניו ולקרוא באשתו עמו, אין לפסוק כמותו כיון שהוא מיקל. וכעין זה כתבו הרא"ש (סי' לה) ותלמידי רבינו יונה (ד"ה סנים), שאף שיש כח ביד אמורא לשבש הברייתא ולהכריע שלא כמותה, כאן יש להחמיר ולאסור להחזיר פניו ולקרוא בלא חציצה אף באשתו, שיתכן שלא ידע שמואל על הברייתא האוסרת, ושמא אם היה יודע, לא היה מיקל. וראה בילקוט ביאורים, ביאורים נוספים ברש"י.

לו. על פי רש"י (ד"ה מחתא), ומפרש בחולין (נח: ד"ה בחדא), שמחתא הוא לשון אריגה, כפי שמצינו בתרגום אונקלוס, שמתרגם הפסוק (שמות לט כב) 'מעשה אורג', 'עוֹבַד מָחֵי', ודרך אנשים לקרות לתיקון הדיבור אריגה, לפי שמסדר דבריו כאורג אריגה.

לז. הרי"ף פסק להלכה כדברי רב יוסף, שבאשתו מותר לקרות ובאחר אסור. והרא"ש (סי' לה) מביא דברי רבינו יצחק שכתב, שכיון שלא נפסקה הלכה לא כשמואל ולא כרב יוסף יש לנו לנקוט לחומרא כברייתא החולקת על רב יוסף, ולא יקרא אף באשתו, אלא אם כן טלית מפסקת ביניהם. והרמב"ם (קריאת שמע פ"ג הי"ח) פסק כהרי"ף, שבאשתו ובני ביתו הקטנים, הרי גופם כגופו ואינו מרגיש בהם ומותר. עוד הוסיף, שאף באדם אחר אין צריך שתהא טלית מפסקת אלא ממתניו ולמטה, כלומר, שבחלק העליון של

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [שבת דף נד. בילה כט: ב"ב קל: ע"ג עד. סנהדרין יא.], ב) [כתובות סו. מנחות לג: בכורות לה:], ג) חלה פ"ב משנה ג, ד) [קדושין דף פא:], ה) [שבת קמח. פסחים מב. חולין נח:], ו) שבת סד:, ז) [קדושין ע.], ח) [פסחים נד. חולין קלד:], ט) עיין לעיל כג., י) נדה מד: מה., כ) לעיל כג:, ל) [חולין נח: פירש"י ביתר ביאור ע"ש], מ) במדבר לא ג, נ) שבת סד., ס) [ע' ב"ח באו"ח סי' ע"ה פי' על דברי רש"י הללו], ע) כג:, פ) לקמן כה ע"ב.

עין משפט נר מצוה

עד א מיי' וסמג טוש"ע שם:

עה ב טוש"ע או"ח סימן רמ סעיף ו:

עו ג מיי' פ"ג מהלכות ק"ש הלכה יח סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן עג סעיף ג:

עז ד מיי' שם טוש"ע שם סעיף א:

עח ה ו מיי' פ"א מהל' ברכות הלכה ט סמג עשין כז טו"ע או"ח סי' עד סעיף ד ובהגה ובסי' רו סעיף ג [וביו"ד סי' שכח סעיף א]:

עט ז מיי' פ"ג מהלכות ק"ש הלכה יח סמג עשין יח טור שו"ע או"ח סימן עג סעיף ג:

פ ח מיי' שם הל' יט טוש"ע שם סעיף ד:

פא ט מיי' פכ"א מהל' א"ב הל' ב סמג לאוין קכו טוש"ע אה"ע סי' כא סעיף א:

פב י מיי' פ"ג מהל' ק"ש הל' טז סמג עשין יח טוש"ע או"ח סי' עה סעיף א:

פג כ [מיי' פכ"א מהל' א"ב הלכה ב טוש"ע] שם סעי' ג טוש"ע אה"ע סי' כא סעי' א:

פד ל [מיי' שם] שו"ע או"ח סי' עה סעיף ג וטוש"ע אה"ע שם:

פה מ נ מיי' פ"ד מהל' תפילין הל' ט סמג עשין כב טוש"ע או"ח סי' מ סעיף א:

פו ס מיי' פ"ד מהלכות תפלה הל' יא סמג עשין יט טוש"ע א"ח סי' לז סעיף א:

גמרא

כל לנטורינהו טפי עדיף (א) והיכא מנח להו אמר ר' ירמיה [א]בין כר לכסת שלא כנגד ראשו והא תני רבי חייא מניחן בכובע תחת מראשותיו דמפיק ליה למורשא דכובע לבר בר קפרא[א] צייר להו בבילתא ומפיק למורשהון לבר רב ששא בריה דרב אידי [ב]מנח להו אשרשיפא ופרים סודרא עלוייהו אמר רב המנונא בריה דרב יוסף זימנא חדא הוה קאימנא קמיה דרבא ואמר לי זיל אייתי לי תפילין ואשכחתינהו בין כר לכסת שלא כנגד ראשו והוה ידענא דיום טבילה הוה ולאגמורן [א]הלכה למעשה הוא דעבד. בעי מיניה רב יוסף בריה דרב נחוניא מרב יהודה שנים שישנים במטה אחת מהו שזה יחזיר פניו ויקרא ק"ש וזה יחזיר פניו ויקרא ק"ש א"ל הכי אמר שמואל ואפילו אשתו עמו מתקיף לה רב יוסף אשתו ולא מיבעיא אחר [ג]אדרבה[ב] אשתו כגופו [ד]אחר לאו כגופו מיתיבי שנים שישנים במטה אחת זה מחזיר פניו וקורא וזה מחזיר פניו וקורא ותניא אחריתי הישן במטה ובניו ובני ביתו בצדו הרי זה לא יקרא ק"ש אא"כ היתה טלית מפסקת בינהן ואם היו בניו ובני ביתו קטנים מותר בשלמא לרב יוסף לא קשיא הא באשתו הא באחר אלא לשמואל קשיא אמר לך שמואל לרב יוסף מי ניחא והתניא היה ישן במטה (ב) ובניו ובני ביתו במטה לא יקרא ק"ש אא"כ היתה טליתו מפסקת בינהן אלא מאי אית לך למימר אשתו לרב יוסף תנאי היא לדידי נמי תנאי היא: אמר מר זה מחזיר פניו וקורא ק"ש והא איכא עגבות מסייע ליה לרב הונא דא"ר הונא עגבות אין בהם משום ערוה לימא מסייע ליה לרב הונא [ג][ה]האשה יושבת וקוצה לה חלתה ערומה מפני שיכולה לכסות פניה בקרקע אבל לא האיש תרגמה רב נחמן בר יצחק [ו]כגון שהיו פניה טוחות בקרקע: אמר מר [ז]אם היו בניו ובני ביתו קטנים מותר ועד כמה אמר רב חסדא תינוקת בת שלש שנים ויום אחד ותינוק בן ט' שנים ויום אחד איכא דאמרי [ח]תינוקת בת י"א שנה ויום אחד ותינוק בן שתים עשרה שנה ויום אחד [ד]אידי ואידי עד כדי [א]שדים נכונו ושערך צמח. א"ל רב כהנא לרב אשי התם אמר רבא אע"ג דתיובתא דשמואל הלכתא כוותיה דשמואל הכא מאי אמר ליה [ה]אטו כולהו בחדא מחתא מחתינהו אלא היכא דאיתמר איתמר והיכא דלא איתמר לא איתמר. א"ל רב מרי לרב פפא שער יוצא בבגדו מהו קרא עליה שער שער: א"ר יצחק טפח באשה ערוה למאי אילימא לאסתכולי בה והא [ו]א"ר ששת למה מנה הכתוב תכשיטין שבחוץ עם תכשיטין שבפנים לומר לך [ט]כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורף [י]אלא באשתו ולק"ש. אמר רב חסדא שוק באשה ערוה שנאמר [ב]גלי שוק עברי נהרות וכתיב [ג]תגל ערותך וגם תראה חרפתך [ז]אמר שמואל [כ]קול באשה ערוה שנא' [ד]כי קולך ערב ומראך נאוה אמר רב ששת [ל]שער באשה ערוה שנא' [ה]שערך כעדר העזים: אמר ר' חנינא אני ראיתי את רבי שתלה תפיליו מיתיבי [מ]התולה תפיליו יתלו לו חייו [ח]דורשי חמורות אמרו [ו]והיו חייך תלואים לך מנגד זה התולה תפיליו לא קשיא הא ברצועה הא בקציצה ואיבעית אימא לא שנא רצועה ולא שנא קציצה אסור וכי תלה רבי [נ]בכיסתא תלה אי הכי מאי למימרא מהו דתימא תיבעי הנחה כספר תורה קמ"ל: ואמר ר' חנינא אני ראיתי את רבי [ס]שגיהק ופיהק ונתעטש ורק וממשמש

רש"י

כל לנטורינהו טפי עדיף. להו מבזיוני, (ג) כמה שהוא מוזהר על שמירתן מן העכברים ומן הגנבים [ט] טפי עדיף להו מבזיוני: בכובע. הוא הכיס שלהם: למורשא דכובע. שהתפילין נכרין בבליטתן בקצה הכיס והוא כמורשא: צייר להו בבילתא. ביריעה הפרוסה סביבו' מטתו קושרן: ומפיק למורשהון לבר. בליטת הקשר שהתפילין בולטין מן היריעה היה הופך לצד החוץ ולא לצד המטה: אשרשיפא. ספסל: יום טבילה הוה. יום שטבלה אשתו דהוה ליה ליל תשמיש, והיינו כשמואל דאמר אפילו אשתו עמו: ולאגמורן הלכה למעשה. מה שנוי להביאם לו לא עשה אלא ללמדני הלכה לעשות מעשה כשמואל: ואפילו אשתו עמו[ס]. (ד) שיחזיר פניו, דכל זמן שהן פונים פנים כנגד פנים פשיטא ליה לאסור דאיכא הרהור נגיעת ערוה על ידי אברי תשמיש: אשתו כגופו. ורגיל בה, וליכא הרהור כולי האי: בשלמא לרב יוסף. דאמר אשתו היא דשריא אבל אחר לא, מתרץ להו למתניתא הא באשתו הא באחר, והא דקתני בני ביתו אינו אשתו: היה ישן במטה ובני ביתו. ואשתו בכלל ביתו: לדידי נמי. בין אשתו בין אחר פלוגתא דהני תנאי היא: הא איכא עגבות. דנגעי אהדדי: וקוצה חלתה ערומה. ואף על פי שערום אסור לברך אשה יושבת מותרת, שבישיבתה פניה שלמטה מכוסים בקרקע: [ג]אבל לא האיש. מפני שהביצים והגיד בולטין ונראין. ואף על פי שמגולות עגבותי', והיינו סייעתא: כגון שהיו פניה טוחות. לדוקות ומכוסות בקרקע. טוחות משמע לשון שעיעות טיח חלק שאינה בולטת, אפלטיירש"א בלע"ז: בת שלש ובן תשע. שהוא זמן שהן באין לכלל ביאה[י]: בת י"א ובן י"ב. זמן שהן באות לכלל שערות ושדיהן נכונים, משם ואילך באות לכלל [ביאה] שאדם מתאוה להן: התם אמר רבא. גבי תפילין תחת מראשותיו[כ] דקאמר שמואל אפי' אשתו עמו הלכה כשמואל: הכא. גבי שנים שהם ישנים דקא שרי שמואל באשתו עמו, מאי: מחתא מחתינהו. באריגה אחת [ל]ארגתם: יצא שערו בבגדו. שנקב בגדו כנגד זקן התחתון ויצא מן השער בנקב מהו, מי הוי ערוה לקרות ק"ש כנגדו או לא: שער שער. כלומר מה בכך: לאסתכולי בה. אם אשת איש היא: תכשיטין שבפנים. כומז[מ] דפוס של בית הרחם[י] שהיו עושין לבנותיהן, ונוקבין כותלי בית הרחם כדרך שנוקבין את האזנים ותוחבין אותו כדי שלא יזדקקו להן זכרים: עם תכשיטין שבחוץ. אצעדה וצמיד[מ], והן הביאו אותן על כפרת הרהור עבירה שנסתכלו בבנות מדין: לאשתו ולק"ש. אם טפח מגולה בה לא יקרא ק"ש כנגדה: שוק. [ס]באשת איש: ערוה. להסתכל, וכן באשתו לק"ש: גלי שוק. וכתיב בתריה תגל ערותך: קולך ערב. מדמשבח לה קרא בגוה שמע מינה תאוה היא: התולה תפיליו. ביתד יתלו חייו: דורשי רשומות. קשרים וסתומים הכלולים בתורה, דורשי חמורות גרסינן והיא היא: זה התולה תפיליו. שהתורה חייו של אדם (ה) ורמז לך הכתוב שיתלו חייו: ברצועה. והקציצה למטה גנאי הוא להם, אבל תולה הוא אותם בקציצה ותהא הקציצה מונחת על היתד והרצועה למטה: בכיסתא תלה. בתוך תיקן היו ותלה התיק: שגיהק. ריט"ייר בלעז, פעמים שאדם מוציא מגופו לפיו נפיחה מתוך שובעו וריחה כריח המאכל שאכל: פיהק. באליי"ר בלע"ז, חיך מלקוחיו פותח להוציא רוח הפה מלא, כאדם שרוצה לישן או שעמד משינה: ונתעטש. שטרנוד"ר בלעז. ויש שדורשים גיהק נוטריקון גו הקים סטריליי"ר, פיהק פיו הקים: ורק. ע"ג קרקע: וממשמש

תוספות

והא תני רבי חייא מניחן בכובע תחת מראשותיו. ואם תאמר אימא בכובע שלא כנגד ראשו שהרי בברייתא דלעיל[ע] נמי תני תחת מראשותיו ולא פריך מיניה משום דמצינן לפרושי שלא כנגד ראשו ואומר (ו) הרב דא"כ מאי איריא בכובע אפילו שלא בכובע נמי אלא ש"מ דמיירי אפילו כנגד ראשו ומ"מ קשיא לישני דמיירי באשתו עמו דבעיא כלי בתוך כלי[פ] וצ"ע:

שנים שהיו ישנים במטה. וא"ת והלא רואה ערות עצמו[פ] וי"ל שיוציא ראשו לחוץ וא"ת והרי לבו רואה את הערוה וי"ל דקסבר לבו רואה את הערוה מותר אי נמי חולץ בבגדו כנגד לבו:

והתניא היה ישן במטה ובני ביתו וכו'. פי' רש"י אשתו בכלל ביתו ולא נהירא חדא דלא אשכחן אשתו [ה]דמקריא בני ביתו ועוד לפירושו הו"ל והא קתני כאן כיון דאברייתא דלעיל קאי אבל מדקאמר והתניא משמע דברייתא אחרת היא ואומר ה"ר יוסף דגרסינן היה ישן במטה ואשתו ישנה בצדו לא יחזיר פניו ויקרא אא"כ היתה טלית מפסקת בינו לבינה: וממשמש

רב נסים גאון

מסייעא ליה לרב הונא דאמר רב הונא עגבות אין בהן משום ערוה. הא מילתא מיפרשא בפ' ב' דמס' חלה בגמ' דבני מערבא (הלכה א') הדא אמרה עגבות אין בהם משום ערוה הדא דאיתמר לברכה אבל להביט אפי' כל שהוא אסור להביט כהדה דתני המסתכל בעקיבה של אשה כמסתכל בבית הרחם והמסתכל בבית הרחם כאילו בא עליה:

והאמר רב ששת למה מנה הכתוב תכשיטין שבחוץ עם תכשיטין שבפנים. מפרש' לה במס' שבת בפ' במה אשה (ד' סד) ונקרב את קרבן ה' אמר ר' אלעזר עגיל זה דפוס של דדין כומז זה דפוס של בית הרחם אמר ליה רבא אטו מקרא לא שמעת מיניה כומז כאן מקום זמה והנה כבר הזכיר טבעת שהוא תכשיט שבחוץ עם כומז שהוא תכשיט שבפנים ובתר הכי החזכרה שמעתא דרב ששת והתם היא עיקרה ולא הוזכרה בכאן אלא כדי להקשות ממנה:

לעזי רש"י

אפלטיירש"א. פירוש טוחות, מכוסות טיח. ריטיי"ר. פירוש לגהק, להוציא קול מן הגרון מתוך מאכל כבד (עיין תוספות נדה דף סג ע"א ד"ה מעטשת). באליי"ר. פירוש לפהק, לפתוח את הפה לרווחה בלי כוונה כדי להוציא רוח כשרוצים לישן או לעמוד משינה. שטרנוד"ר. פירוש להתעטש (ועיין ערוך ערך עטש). שטריליי"ר. פירוש להשתרע, להשתטח, להאריך אברים (רש"י ישעיה כח, כ), לפשוט אברים (רא"ש לנדה דף סג ע"א):

הגהות הב"ח

(א) גמרא טפי עדיף מבזיוני והיכא: (ב) שם היה ישן במטה ובני ביתו כצ"ל ותיבת ובניו נמחק: (ג) רש"י ד"ה כל לנטורינהו וכו'. מבזיוני כיון שהוא: (ד) ד"ה ואפילו אשתו עמו. והוא שיחזיר: (ה) ד"ה זה התולה תפיליו. שהתפילין [ד] חיי' של אדם. כ"ב בפרק התכלת דף מ"ד ואמר ר"ש לקיש כל המניח תפילין מאריך ימים שנאמר אדני עליהם יחיו: (ו) תוס' ד"ה והא תני וכו'. ואומר הרב רבינו יוסף דא"כ:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה והתניא כו'. דלא אשכחן אשתו דמקריא בני ביתו. עי' פסחים דף נט ע"ב תוס' ד"ה ולא יפחתו. ועי' פר"ח או"ח בלקוטיו (סימן רל"ח):

הגהות וציונים

א] בשאלתות פ' בא איתא רב פפא (גליון): ב] הנך ג' תיבות שייכים לסה"ד דלעיל, ומה"ד "שיחזיר פניו" (רש"ש) ולפ"ז צ"ל כשמואל דאמר ואפילו אשתו עמו [והס"ד], וכ"ה ברש"י כת"י ורש"י שברי"ף: ג] הכל דבור אחד (מהרש"ל דפו"ר): ד] וכ"כ הב"ח בטוא"ח סי' מ שתיבת "שהתורה" ט"ס הוא, ועי' רש"ש טויבש בילקו"מ:

תורה אור השלם

א) רְבָבָה כְּצֶמַח הַשָּׂדֶה נְתַתִּיךְ וַתִּרְבִּי וַתִּגְדְּלִי וַתָּבֹאִי בַּעֲדִי עֲדָיִים שָׁדַיִם נָכֹנוּ וּשְׂעָרֵךְ צִמֵּחַ וְאַתְּ עֵרֹם וְעֶרְיָה: [יחזקאל טז, ז]

ב) קְחִי רֵחַיִם וְטַחֲנִי קָמַח גַּלִּי צַמָּתֵךְ חֶשְׂפִּי שֹׁבֶל גַּלִּי שׁוֹק עִבְרִי נְהָרוֹת: [ישעיה מז, ב]

ג) תִּגָּל עֶרְוָתֵךְ גַּם תֵּרָאֶה חֶרְפָּתֵךְ נָקָם אֶקָּח וְלֹא אֶפְגַּע אָדָם: [ישעיה מז, ג]

ד) יוֹנָתִי בְּחַגְוֵי הַסֶּלַע בְּסֵתֶר הַמַּדְרֵגָה הַרְאִינִי אֶת מַרְאַיִךְ הַשְׁמִיעִנִי אֶת קוֹלֵךְ כִּי קוֹלֵךְ עָרֵב וּמַרְאֵיךְ נָאוֶה: [שיר השירים ב, יד]

ה) הִנָּךְ יָפָה רַעְיָתִי הִנָּךְ יָפָה עֵינַיִךְ יוֹנִים מִבַּעַד לְצַמָּתֵךְ שַׂעְרֵךְ כְּעֵדֶר הָעִזִּים שֶׁגָּלְשׁוּ מֵהַר גִּלְעָד: [שיר השירים ד, א]

ו) וְהָיוּ חַיֶּיךָ תְּלֻאִים לְךָ מִנֶּגֶד וּפָחַדְתָּ לַיְלָה וְיוֹמָם וְלֹא תַאֲמִין בְּחַיֶּיךָ: [דברים כח, סו]

משנת ראשונים

והוה ידענא דיום טבילה הוה. כלומר שהיה יודע שטבל לקריו ושמש מטתו, שמנהגם היה לטבול כשהיו משמשים מטותיהם, ואית דאמרי שטבלה אשתו ולאגמרן הלכה למעשה דשלא כנגד ראשו כלי בתוך כלי אפילו אשתו עמו מותר הוא דבעא מינאי, דמאי דאמר אשכחתינהו בין כר לכסת, ר"ל בכלי אחד ובין כר לכסת. [רבינו יונה דף טו. מדה"ר] מהו שזה יחזיר פניו ויקרא קריאת שמע. וא"ת והיכי מצי למיקרי כי מצלי על צדו והא אמרינן לעיל דכי מצלי לא ליקרי, וי"ל דלאו דוקא נקט מצלי אלא מיירי שמעט מוטה לצד אחד רק שאינו פרקדן ממש, אבל אי מצלי ממש על צדו מותר, אי נמי אינו אסור כל כך דהא ר' יוחנן מצלי וקרי הילכך היכא שעלה על מטתו לישן לא הטריחוהו חכמים לקום. [תוספות הרא"ש] אמר רב חסדא שוק באשה ערוה. דלא תימא פעמים שהאשה מגבהת בגדיה ואין דרכה להיות מכוסה, קמ"ל דהוי ערוה. [תוספות הרא"ש] אמר שמואל קול באשה ערוה. פירוש לקריאת שמע. ויש אומרים דדוקא קול של זמר ושער המכוסה. אבל קול שאינו של זמר ושערה מחוץ לצמתה אין חוששין להם. [הריטב"א] לאו לענין ק"ש קאמר, אלא שאסור לשמוע קול הנשים. [תוספות הרא"ש] אמר רב ששת שער באשה ערוה. בנשים נשואות שדרכן לכסות שערן, אבל בתולות שדרכן לילך פרועות ראש מותר לקרות ק"ש כנגדן. [תוספות הרא"ש] דורשי חמורות אמרו. חמורות מלשון חומרתא ומפרשין אותו מלשון מרגלית ור"ל דורשי הדברים שהם כמרגלית וי"מ אותו מלשון קשר ור"ל דורשי הדברים המקושרים והמחותמים. [רבינו יונה דף טו. מדה"ר] ענין אחר בושם, כמו חומרתא דפילון (שבת דף סב.) בשמים מעורבין, תרגום בלולה דפילא. [תוספות, סוטה טו.] תלויים לך מנגד זה התולה תפיליו. כלומר שהוא אינו חושש לכבוד התפילין ג"כ לא יצאו מזונותיו בכבוד אלא מרחוק, מלשון כי מנגד תראה את הארץ. [רבינו יונה דף טו. מדה"ר]

ואין בכך כלום[לח], שאין שייך בו דין ערוה, ששיער בעלמא הוא ולא בשר[לט], ומותר לקרוא כנגדו.

הגמרא ממשיכה בענין קריאת שמע כנגד הערוה:
אָמַר רַבִּי יִצְחָק, טֶפַח בָּאִשָּׁה, כלומר, טפח מגולה בגוף האשה, במקום שדרכו להיות מכוסה[מ], הרי זה **עֶרְוָה.**

מבררת הגמרא, **לְמַאי** - לענין מה נאמר דין זה. **אִילֵימָא לְאִסְתַּכּוּלֵי בָּהּ** - אם נאמר שהוא לענין שאסור להסתכל באשת איש אשר מגולה מבשרה טפח, **וְהָא אָמַר רַב שֵׁשֶׁת**, לגבי הנאמר במלחמת מדיין (במדבר לא נ) 'וַנַּקְרֵב אֶת קָרְבַּן ה', אִישׁ אֲשֶׁר מָצָא כְלִי זָהָב, אֶצְעָדָה וְצָמִיד, טַבַּעַת, עָגִיל וְכוּמָז'[מא], **לָמָּה מָנָה הַכָּתוּב תַּכְשִׁיטִין שֶׁבַּחוּץ**, כלומר, אצעדה וצמיד שדרך האשה להתקשט בהם במקום גלוי[מב], **עִם תַּכְשִׁיטִין שֶׁבִּפְנִים**, דהיינו, עגיל וכומז שדרכם להיות מכוסים[מג]. אלא כללם הכתוב יחד, **לוֹמַר לְךָ, כָּל הַמִּסְתַּכֵּל**[מד] **בְּאֶצְבַּע קְטַנָּה שֶׁל אִשָּׁה**, שהיא מקום הטבעת ודרכה להיות מגולה, **כְּאִילּוּ מִסְתַּכֵּל בִּמְקוֹם הַתּוֹרֶף**, כלומר, במקום ערוה[מה], שהוא מקום הכומז[מו]. ואם כן, לא שייך לבאר שמה שנאמר שטפח באשה ערוה הוא לענין הסתכלות, כיון שאף באצבע קטנה, שאין דרכה להיות מכוסה, והיא פחותה מטפח, אסור[מז].

מבארת הגמרא, **אֶלָּא** כוונת רבי יצחק, שאמר 'טפח באשה ערוה', היא **בְּאִשְׁתּוֹ**, שמותר להסתכל בה[מח], **וְלִקְרִיאַת שְׁמַע**, שאם טפח מבשרה מגולה במקום שדרכה לכסות, לא יקרא קריאת שמע כנגדו, כיון שהוא ערוה[מט].

הגמרא ממשיכה בענין מקומות שהם ערוה באשה:
אָמַר רַב חִסְדָּא, שׁוֹק בָּאִשָּׁה, אשת איש, הרי הוא **עֶרְוָה**, שאסור להסתכל בו[נ], ובאשתו אסור לקרות קריאת שמע כנגדו[נא], **שֶׁנֶּאֱמַר** בנבואת ישעיה על בבל, שתרד מגדולתה, ומונה והולך דברי בזיון שיהיו מנת חלקה, 'קְחִי רֵחַיִם וְטַחֲנִי קָמַח, גַּלִּי צַמָּתֵךְ, חֶשְׂפִּי שֹׁבֶל, **גַּלִּי שׁוֹק עִבְרִי נְהָרוֹת**'[נב] (ישעיה מז ב), **וּכְתִיב** על זה בפסוק אחריו (פסוק ג) '**תִּגָּל עֶרְוָתֵךְ וְגַם תֵּרָאֶה חֶרְפָּתֵךְ**', ורצונו לומר, שעל ידי גילוי שוקה תתגלה ערותה ותראה בחרפתה. הרי ששוק חשוב ערוה[נג].

הגמרא ממשיכה בענין זה:
אָמַר שְׁמוּאֵל, קוֹל[נד] **בָּאִשָּׁה הרי הוא עֶרְוָה**[נה], **שֶׁנֶּאֱמַר** (שיה"ש ב יד) 'הַרְאִינִי אֶת מַרְאַיִךְ, הַשְׁמִיעִנִי אֶת קוֹלֵךְ, **כִּי קוֹלֵךְ עָרֵב וּמַרְאֵיךְ נָאוֶה**', ומכך שמשבח הכתוב את קול האשה, מוכח שיש בו משום נוי לאשה, ומביא לידי תאוה[נו].

הגמרא ממשיכה בענין זה:
אָמַר רַב שֵׁשֶׁת, שֵׂעָר בָּאִשָּׁה עֶרְוָה, שֶׁנֶּאֱמַר (שם ד א) '**שַׂעְרֵךְ כְּעֵדֶר הָעִזִּים** שֶׁגָּלְשׁוּ מֵהַר גִּלְעָד', שמתוך שמשבח הכתוב את שיער האשה, מוכח שיש בו משום נוי, ומביא לידי תאוה[נז].

★

הגוף אין איסור שיהיו נוגעים זה בזה. והביא הכסף משנה דברי הר"ר מנוח שכתב, שאף באשתו ובני ביתו הקטנים ההיתר הוא דווקא כשפונים זה לצד זה, וזה לצד אחר, אבל אם פניהם זה לזה, או פנים כנגד אחור, אסור, שאי אפשר בלא הרהור.

לח. על פי רש"י בחולין (יט: ד"ה קרי וד"ה עובד) לגבי 'קרי עליה עובד כוכבים עובד כוכבים', שקרא רבי יוחנן על רבי אלעזר עובד כוכבים, ופירושו, לא שהתכוון לכנותו כך אלא שבא ללגלג ולומר, יכול אתה לומר עובד כוכבים כל היום ואין בכך כלום.

לט. הערוך (ערך סער) ביאר, 'שיער שיער' פירושו, השיער הרי הוא שיער, ולא בשר, ואין שייך בו ערוה, ופירושו שונה מפירוש רש"י, שפירש יכול אתה לקרוא שיער שיער ואין בכך כלום.

מ. טור (או"ח סי' עה ס"א).

מא. שבזזום מן המדיינים, והביאום שרי האלפים והמאות תרומה לבית ה', לכפר על הרהור עבירה שהרהרו בבנות מדיין. רש"י (ד"ה עם).

מב. אצעדה היא כלי זהב הנתון ברגלי הנשים, וצמיד הוא על יד האשה. רש"י (במדבר לא נ).

מג. עגיל הוא תכשיט המונח על הדדים. גמרא בשבת (סד. וברש"י שם ד"ה דפוס) [ועל הפסוק (שם) פירש רש"י שהוא נזם האוזן]. וכומז הוא תכשיט המונח בבית הרחם. רש"י (ד"ה תכשיטין). והשם כומז רומז 'כאן מקום זימה'. שבת (סד.).

מד. כתב המשנ"ב (או"ח סי' עה סק"ז), שאיסורו כשמסתכל בכוונה לשם הנאה. והביא בשם הפרי מגדים, שבמקומות המכוסים, אסור אף בראייה בעלמא. והב"ח (או"ח סי' עה ד"ה שוק) מביא בשם רבינו יונה, שכשרואה בלא שום כוונת הסתכלות, מותר אף במקום המכוסה.

מה. וכל מקום מכוסה בגופה, הרי הוא בכלל תורפה. דרישה בדברי הבית יוסף (יו"ד סי' קצה ס"י).

מו. ובשבת (סד.) תנא דבי רבי ישמעאל על הפסוק, מפני מה נצרכו בני ישראל באותו הדור כפרה, משום שזנו עיניהם בערוה. ומדייק רב ששת, שבא הפסוק לרמוז, שהמסתכל במקום הטבעת, הרי הוא כמסתכל במקום הכומז, שהרי זהו חטאם מתחילה, ועליו באה כפרה זו. על פי רש"י (שם ע"ב ד"ה לומר).
הרמב"ם (איסורי ביאה פכ"א ה"ב) כתב, שאסור להביט ביופיה של אחת מהעריות, ולוקים על זה מכת מרדות [והטעם, שמא יבוא לידי הרהור (שם הכ"א)]. וכתב הבית שמואל (או"ח סי' כא סק"ב), שמבואר שסובר הרמב"ם, שאיסור הבטה בערוה הוא מדרבנן. וברבינו יונה (אגרת התשובה אות יא) כתב, שאסור מדאורייתא, שנאמר (במדבר טו לט) 'ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם'. עוד כתב הבית שמואל, שבפנויה שאינה ערוה לו, לדעת הכל האיסור הוא מדרבנן.

מז. כן משמע מלשון תוספות הרא"ש (ד"ה טפח), וכן מבואר בצל"ח (ברש"י ד"ה שוק), שקושיית הגמרא מאצבע היא, הן מצד שהיא מקום מגולה והן מצד שהיא פחות מטפח.

מח. ברא"ש (סי' לז) הביא דברי הגמרא בלשון 'הא באשתו, הא באחרת', ומשמעו, שמה שאמרו כל המסתכל באצבע קטנה היינו לענין הסתכלות באשה אחרת ולא באשתו, ובאשתו אסור רק לקריאת שמע.

מט. וכל שכן באשה אחרת שאסור לקרות קריאת שמע כנגד טפח בשרה המגולה. מעדני יום טוב (אות ס) בדברי הרא"ש. ובדברי חמודות (אות קטו) הביא מחלוקת בדברי הראשונים, האם מה שאמרו טפח היינו דווקא באשתו, אבל באשה אחרת, לקרוא קריאת שמע כנגד בשר מגולה [אף בלא הסתכלות], אסור אפילו בפחות מטפח, שחשוב ערוה, או שאין חילוק, ואין איסור אלא בטפח.

נ. ואף שלעיל שנינו, שאף באצבע קטנה אסור להסתכל, תירץ הב"ח (או"ח סי' עה ס"ב), שהיה מקום לומר, שאף שהשוק הוא מקום המכוסה, כיון שדרך אותו מקום להיות מטונף בטיט וצואה ואין לחשוש שיגיע לכלל הרהור, אף באשת איש מותר להסתכל באותו מקום [מה שאין כן באצבע שדרכה להיות נקיה ויכולה להביא לידי הרהור], וחידש רב חסדא, ששוק נחשב ערוה, ואסור להסתכל בו ולקרות כנגדו. והצל"ח (ברש"י ד"ה שוק) ביאר בדעת רש"י, שמה שאסור להסתכל אפילו באצבע קטנה זהו דווקא במתכוין ליהנות, אבל אם אינו מתכוין ליהנות אין איסור, אבל בשוק התחדש שיש לו דין ערוה לענין שאסור להסתכל אף בפחות מטפח, ואף שאינו מתכוין ליהנות. ובברכת ראש (ברש"י שם) ביאר, שחידושו הוא לגבי מקומות שדרך לילך יחפים ברגלים מגולות, שגם שם יש איסור להסתכל מן השוק ולמעלה, כיון שהוא ערוה. וראה הערה להלן.

נא. הקשה הבית יוסף (או"ח סי' עה), מה חידוש יש בשוק משאר מקומות המכוסים שחשובים ערוה. והביא דברי הרשב"א בשם הראב"ד, שיש חידוש בשוק, שאף שאצל האיש אינו ערוה כלל, אצל האשה הרי הוא ערוה. ובב"ח (שם) ביאר, שיש חידוש בשוק שאף בפחות מטפח חשוב ערוה [ובט"ז (שם סק"א) כתב בדעת הטור, שאף לענין קריאת שמע, כנגד אשתו אסור בשוק ואפילו בפחות מטפח].
כתב הנימוקי יוסף (ד"ה קול) שדין זה היינו דווקא לאחרים ולענין דבר שבקדושה, אבל לגבי עצמה אין חשוב ערוה, וכפי ששנינו לגבי האשה שמפרישה חלתה ומברכת בעודה ערומה (חלה פ"ב מ"ג), שאין בזה איסור, אלא אם ערותה ממש מגולה.

נב. ולפי שקראה בתחילה בתולת בת בבל מונה הפסוק סוגי הביזיון הנוגעים באשה. וביאור הפסוק 'גלי שוק עברי נהרות', שכשמגיעה לנהר מרימה היא בגדה עד שמתגלה שוקה ומתבזה בזה. מצודות דוד (על הפסוק שם) [וראה שם עוד בביאור כל שאר הפסוק].

נג. במשנה ברורה (או"ח סי' עה סק"ב) הביא בשם הפרי מגדים (שם משבצות זהב סק"ה), ששוק הוא החלק שמן הארכובה [הברך] ולמעלה, דהיינו הירך. ובחתם סופר (שו"ת, אהע"ז ח"ב סי' סט) כתב, שהשוק הוא מן הארכובה ולמטה, עד העקב. ובחזון איש (מועד סי' טז אות ח) הסתפק בדבר, אם הוא מן הברך ולמטה או מן הברך ולמעלה. וכתב שקשה להכריע בדבר.

נד. והיינו קול זמרה. שולחן ערוך (או"ח סי' עה ס"ג), והרשב"א והנימוקי יוסף (ד"ה והא דאמר) כתבו, שהוא הדין גם שאר קול שיש בו משום קירוב דעת, כשאילת שלום וכדומה. וראה עוד בילקוט ביאורים.

נה. כתב הכסף משנה בדעת הרמב"ם (קריאת שמע פ"ג הט"ז), שלא נאמר קול ושיער שהם ערוה, אלא לענין שאסור ליהנות מהם, אבל לא לענין קריאת שמע. וכן כתב הרא"ש (סי' לז). וביאר בדבריו המעדני יום טוב, שכיון שקול זמר של אשה שכיח, אם נבוא לאסור, יבוא לידי ביטול קריאת שמע. אך רבינו חננאל (ד"ה והא) והמרדכי (רמז פ) בשם רב האי גאון, כתבו, שזהו לענין קריאת שמע. והוסיף המרדכי בשם הר"א ממיץ, שמעיקר הדין, אסור לומר דבר שבקדושה בזמן שמיעת קול אשה, ואולם עתה, שאנו מפוזרים בארצות שונות, יש בזה משום 'עת לעשות לה' הפרו תורתך', ואין אנו נזהרים מללמוד בזמן שמיעת קול נשים.

נו. ביאר השפתי חכמים ברש"י (ד"ה קולך), שמסיק זאת מכך שמדמה הכתוב ואומר 'קולך ערב ומראיך נאוה', וכמו שבמראה בודאי יש משום תאוה, כך גם בקול.

נז. אגרות משה (או"ח ח"א סי' מב). על פי מה שפירש רש"י (ד"ה קולך) לגבי קול. ומה שדרשה הגמרא בכתובות (עב.) מהפסוק 'ופרע את ראש האשה' (במדבר ה יח), מכאן אזהרה לבנות ישראל שלא ילכו ושערן מגולה, היינו לענין דין על האשה שלא תלך בלא כיסוי שיער, אבל כאן הוא מצד דיני ההסתכלות. הר"א גוטמאכער (ד"ה שער).

כל לנטורינהו טפי עדיף (א) והיכא מנח להו אמר ר' ירמיה [א]בין כר לכסת שלא כנגד ראשו והא תני רבי חייא מניחן בכובע תחת מראשותיו דמפיק ליה למורשא דכובע לבר בר קפרא[א] צייר להו בבילתא ומפיק למורשהון לבר רב ששא בריה דרב אידי [ב]מנח להו אשרשיפא ופרים סודרא עלויהו אמר רב המנונא בריה דרב יוסף זימנא חדא הוה קאימנא קמיה דרבא ואמר לי זיל אייתי לי תפילין ואשכחתינהו בין כר לכסת שלא כנגד ראשו והוה ידענא דיום טבילה הוה ולאגמורן [ב]הלכה למעשה הוא דעבד. בעי מיניה רב יוסף בריה דרב נחוניא מרב יהודה שנים שישנים במטה אחת מהו שזה יחזיר פניו ויקרא ק"ש וזה יחזיר פניו ויקרא ק"ש א"ל הכי אמר שמואל ואפילו אשתו עמו מתקיף לה רב יוסף אשתו ולא מיבעיא אחר [ג]אדרבה[ג] אשתו כגופו [ד]אחר לאו כגופו מיתיבי שנים שישנים במטה אחת זה מחזיר פניו וקורא וזה מחזיר פניו וקורא ותניא אחריתי הישן במטה ובניו ובני ביתו בצדו הרי זה לא יקרא ק"ש אא"כ היתה טלית מפסקת בינידהן ואם היו בניו ובני ביתו קטנים מותר בשלמא לרב יוסף לא קשיא הא באשתו הא באחר אלא לשמואל קשיא אמר לך שמואל לרב יוסף מי ניחא והתניא היה ישן במטה (ב) ובניו ובני ביתו במטה לא יקרא ק"ש אא"כ היתה טליתו מפסקת בינידהן אלא מאי אית לך למימר אשתו לרב יוסף תנאי היא לדידי נמי תנאי היא: אמר מר זה מחזיר פניו וקורא ק"ש והא איכא עגבות מסייע ליה לרב הונא דא"ר הונא עגבות אין בהם משום ערוה לימא מסייע ליה לרב הונא [ג][ה]האשה יושבת וקוצה לה חלתה ערומה מפני שיכולה לכסות פניה בקרקע אבל לא האיש תרגמה רב נחמן בר יצחק [ו]כגון שהיו פניה טוחות בקרקע: אמר מר [ז]אם היו בניו ובני ביתו קטנים מותר ועד כמה אמר רב חסדא תינוקת בת שלש שנים ויום אחד ותינוק בן ט' שנים ויום אחד איכא דאמרי [ח]תינוקת בת י"א שנה ויום אחד ותינוק בן שתים עשרה שנה ויום אחד [ד]אידי ואידי עד כדי [א]שדים נכונו ושערך צמח. א"ל רב כהנא לרב אשי התם אמר רבא אע"ג דתיובתא דשמואל הלכתא כוותיה דשמואל הכא מאי אמר ליה [ה]אטו כולהו בחדא מחתא מחתינהו אלא היכא דאיתמר איתמר והיכא דלא איתמר לא איתמר. א"ל רב מרי לרב פפא שער יוצא בבגדו מהו קרא עליה שער שער: א"ר יצחק טפח באשה ערוה למאי אילימא לאסתכולי בה והא [ו]א"ר ששת למה מנה הכתוב תכשיטין שבחוץ עם תכשיטין שבפנים לומר לך [ט]כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורף [י]אלא באשתו ולק"ש. אמר רב חסדא שוק באשה ערוה שנאמר [ב]גלי שוק עברי נהרות וכתיב [ג]תגל ערותך וגם תראה חרפתך [ז]אמר שמואל [כ]קול באשה ערוה שנא' [ד]כי קולך ערב ומראך נאוה אמר רב ששת [ל]שער באשה ערוה שנא' [ה]שערך כעדר העזים: אמר ר' חנינא אני ראיתי את רבי שתלה תפיליו מיתיבי [מ]התולה תפיליו יתלו לו חייו [ח]דורשי חמורות אמרו [ו]והיו חייך תלואים לך מנגד זה התולה תפיליו לא קשיא הא ברצועה הא בקציצה ואיבעית אימא לא שנא רצועה ולא שנא קציצה אסור וכי תלה רבי [נ]בביסתא תלה אי הכי מאי למימרא מהו דתימא תיבעי הנחה כספר תורה קמ"ל: ואמר ר' חנינא אני ראיתי את רבי [ס]שגיהק ופיהק ונתעטש ורק וממשמש

רש"י

כל לנטורינהו טפי עדיף. להו מבזיוני, (ג) כמה שהוא מוזהר על שמירתן מן העכברים ומן הגנבים[ט] טפי עדיף להו מבזיוני: **בכובע.** הוא הכיס שלהם: **למורשא דכובע.** שהתפילין נכרין בבליטתן בקצה הכיס והוא כמורשא: **צייר להו בבילתא.** ביריעה הפרוסה סביבו' מטתו קושרן: **ומפיק למורשהון לבר.** בליטת הקשר שהתפילין בולטין מן היריעה היה הופך לצד החוץ ולא לצד המטה: **אשרשיפא.** ספסל: **יום טבילה הוה.** יום שטבלה אשתו דהוה ליה ליל תשמיש, והיינו כשמואל דאמר אפילו אשתו עמו: **ולאגמורן הלכה למעשה.** מה שצוני להביאם לו לא עשה אלא ללמדני הלכה לעשות מעשה כשמואל: **ואפילו אשתו עמו**[ק]. (ד) שיחזיר פניו, דכל זמן שהן פונים פנים כנגד פנים פשיטא ליה דאסור דאיכא הרהור נגיעת ערוה על ידי אברי תשמיש: **אשתו כגופו.** ורגיל בה, וליכא הרהור כולי האי: **בשלמא לרב יוסף.** דאמר אשתו היא דשריא אבל אחר לא, מתרץ להו למתניתא הא באשתו הא באחר, והא דקתני בני ביתו אינו אשתו: **היה ישן במטה ובני ביתו.** ואשתו בכלל ביתו: **לדידי נמי.** בין אשתו בין אחר פלוגתא דהני תנאי היא: **הא איכא עגבות.** דנגעי אהדדי: **וקוצה חלתה ערומה.** ואף על פי שערום אסור לברך אשה יושבת מותרת, שבישיבתה פניה שלמטה מכוסים בקרקע:[ג] **אבל לא האיש.** מפני שהביצים והגיד בולטין ונראין. ואף על פי שמגולות עגבותי', והיינו סייעתא: **כגון שהיו פניה טוחות.** דבוקות ומכוסות בקרקע. טוחות משמע לשון שעיעות טיח חלק שאינה בולטת, אפלטיירש"א בלע"ז: **בת שלש ובן תשע.** שהוא זמן שהן באין לכלל ביאה[י]: **בת י"א ובן י"ב.** זמן שהן באות לכלל שערות ושדיהן נכונים, שמשם ואילך באות לכלל [ביאה] שאדם מתאוה להן: **התם אמר רבא.** גבי תפילין תחת מראשותיו[כ] דקאמר שמואל אפי' אשתו עמו הלכה כשמואל: **הכא.** גבי שנים שהם ישנים דקא שרי שמואל באשתו עמו, מאי: **מחתא מחתינהו.** בארוגה אחת[ל] ארגתם: **יצא שערו בבגדו.** שנקב בגדו כנגד זקן התחתון ויצא מן השער בנקב מהו, מי הוי ערוה לקרות ק"ש כנגדו או לא: **שער שער.** כלומר מה בכך: **לאסתכולי בה.** אם אשת איש היא: **תכשיטין שבפנים.** כומז[מ] דפוס של בית הרחם[נ] שהיו עושין לבנותיהן, ונוקבין כותלי בית הרחם כדרך שנוקבין את האזנים ותוחבין אותו כדי שלא יזדקקו להן זכרים: **עם תכשיטין שבחוץ.** אצעדה וצמיד[מ], והן הביאו אותן על כפרת הרהור עבירה שנסתכלו בבנות מדין: **לאשתו ולק"ש.** אם טפח מגולה בה לא יקרא ק"ש כנגדה: **שוק.**[ס] באשת איש: **ערוה.** להסתכל, וכן באשתו לק"ש: **גלי שוק.** וכתיב בתריה תגל ערותך: **קולך ערב.** מדמשבח לה קרא בגוה שמע מינה תאוה היא: **התולה תפיליו.** ביתד יתלו חייו: **דורשי רשומות.** קשרים וסתומים הכלולים בתורה, דורשי חמורות גרסינן והיא היא: **זה התולה תפיליו.** שהתורה חייו של אדם (ה) ורמז לך הכתוב שיתלו חייו: **ברצועה.** והקציצה למטה גנאי הוא להם, אבל תולה הוא אותם בקציצה ותהא הקציצה מונחת על היתד והרצועה למטה: **בביסתא תלה.** בתוך תיקן היו ותלה התיק: **שגיהק.** ריט"ייר בלעז, פעמים שאדם מוציא מגופו לפיו נפיחה מתוך שובעו וריחה כריח המאכל שאכל: **פיהק.** באליי"ר בלע"ז, חיך מלקוחיו פותח להוציא רוח הפה מלא, כאדם שרוצה לישן או שעמד משינה: **ונתעטש.** סטרנוד"ר בלעז. ויש שדורשים גיהק נוטריקון גו הקיס שטריליי"ר, פיהק פיו הקיס: **ורק.** ע"ג קרקע: וממשמש

תוספות

והא תני רבי חייא מניחן בכובע תחת מראשותיו. ואם תאמר אימא בכובע שלא כנגד ראשו שהרי בברייתא דלעיל[ט] נמי תני תחת מראשותיו ולא פריך מיניה משום דמצינן לפרושי שלא כנגד ראשו ואומר (ו) הרב דא"כ מאי איריא בכובע אפילו שלא בכובע נמי אלא ש"מ דמיירי אפילו כנגד ראשו ומ"מ קשיא לישני דמיירי באשתו עמו דבעיא כלי בתוך כלי[פ] וצ"ע:

שנים שהיו ישנים במטה. וא"ת והלא רואה ערות עצמו[פ] וי"ל שיוציא ראשו לחוץ וא"ת והרי לבו רואה את הערוה וי"ל דקסבר לבו רואה את הערוה מותר אי נמי חולץ בגדו כנגד לבו:

והתניא היה ישן במטה ובני ביתו וכו'. פי' רש"י אשתו בכלל ביתו ולא נהירא חדא דלא אשכחן אשתו[ס] דמקריא בני ביתו ועוד לפירושו הו"ל והא קתני כאן כיון דאברייתא דלעיל קאי אלא מדקאמר והתניא משמע דברייתא אחרת היא ואומר ה"ר יוסף דגרסינן היה ישן במטה ואשתו ישנה בצדו לא יחזיר פניו ויקרא אא"כ היתה טלית מפסקת בינו לבינה: וממשמש

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [שבת דף נד. ביצה כט: ב"ב קל: ע"ג עד. סנהדרין יח.], ב) [כתובות סו. מנחות לג: בכורות לה:], ג) חלה פ"ב משנה ג, ד) [קדושין דף פא:], ה) [שבת קמח. פסחים מב. חולין נח:], ו) שבת סד:, ז) [קדושין ע.], ח) [פסחים נד. חולין קלד:], ט) עיין לעיל כג., י) נדה מד: מה., כ) לעיל כג:, ל) [חולין נח: פירש"י ביתר ביאור ע"ש], מ) במדבר לא נ, נ) שבת סד., ס) [ע' ב"ח באו"ח סי' ע"ה פי' על דברי רש"י הללו], ע) כג:, פ) לקמן כה ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמרא טפי עדיף מבזיוני והיכא: (ב) שם היה ישן במטה ובני ביתו כצ"ל ותיבת ובניו נמחק: (ג) רש"י ד"ה כל לנטורינהו וכו'. מבזיוני כיון שהוא: (ד) ד"ה ואפילו אשתו עמו. והוא שיחזיר: (ה) ד"ה זה התולה תפיליו. שהתפילין [ז] חיי' של אדם. נ"ב בפרק התכלת דף מ"ד ואמר ריש לקיש כל המניח תפילין מאריך ימים שנאמר אדני עליהם יחיו: (ו) תוס' ד"ה והא תני וכו'. ואומר הרב רבינו יוסף דא"כ:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה והתניא כו'. דלא אשכחן אשתו דמקריא בני ביתו. עי' פסחים דף לט ע"ב תוס' ד"ה ולא יפחתו. ועי' פר"ח או"ח בלקוטיו (סימן רל"ח):

הגהות וציונים

א] בשאלתות פ' בא איתא רב פפא (גליון): ב] הנך ג' תיבות שייכים לסה"ד דלעיל, ומה"ד "שיחזיר פניו" (רש"ש) ולפ"ז צ"ל כשמואל דאמר ואפילו אשתו עמו [והס"ד], וכ"ה ברש"י כת"י ורש"י שברי"ף: ג] הכל דבור אחד (מהרש"ל דפו"ר): ד] וכ"כ הב"ח בטוא"ח סי' מ שתיבת "שהתורה" ט"ס הוא, ועי' רש"ש טויבש בילקו"מ:

תורה אור השלם

א) רְבָבָה כְּצֶמַח הַשָּׂדֶה נְתַתִּיךְ וַתִּרְבִּי וַתִּגְדְּלִי וַתָּבֹאִי בַּעֲדִי עֲדָיִים שָׁדַיִם נָכֹנוּ וּשְׂעָרֵךְ צִמֵּחַ וְאַתְּ עֵרֹם וְעֶרְיָה: [יחזקאל טז, ז]

ב) קְחִי רֵחַיִם וְטַחֲנִי קָמַח גַּלִּי צַמָּתֵךְ חֶשְׂפִּי שֹׁבֶל גַּלִּי שׁוֹק עִבְרִי נְהָרוֹת: [ישעיה מז, ב]

ג) תִּגָּל עֶרְוָתֵךְ גַּם תֵּרָאֶה חֶרְפָּתֵךְ נָקָם אֶקָּח וְלֹא אֶפְגַּע אָדָם: [ישעיה מז, ג]

ד) יוֹנָתִי בְּחַגְוֵי הַסֶּלַע בְּסֵתֶר הַמַּדְרֵגָה הַרְאִינִי אֶת מַרְאַיִךְ הַשְׁמִיעִינִי אֶת קוֹלֵךְ כִּי קוֹלֵךְ עָרֵב וּמַרְאֵיךְ נָאוֶה: [שיר השירים ב, יד]

ה) הִנָּךְ יָפָה רַעְיָתִי הִנָּךְ יָפָה עֵינַיִךְ יוֹנִים מִבַּעַד לְצַמָּתֵךְ שַׂעְרֵךְ כְּעֵדֶר הָעִזִּים שֶׁגָּלְשׁוּ מֵהַר גִּלְעָד: [שיר השירים ד, א]

ו) וְהָיוּ חַיֶּיךָ תְּלֻאִים לְךָ מִנֶּגֶד וּפָחַדְתָּ לַיְלָה וְיוֹמָם וְלֹא תַאֲמִין בְּחַיֶּיךָ: [דברים כח, סו]

עין משפט נר מצוה

עד א מיי' וסמג טוש"ע שם:
עה ב טוש"ע או"ח סימן רמ סעיף ו:
עו ג מיי' פ"ג מהלכות ק"ש הלכה יח סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן עג סעיף ב:
עז ד מיי' שם טוש"ע שם סעיף א:
עח ה ו מיי' פ"א מהל' ברכות הלכה ט סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' עד סעיף ד ובהגה ובסי' רו סעיף ג [ובי"ד סי' שכח סעיף א]:
עט ז מיי' פ"ג מהלכות ק"ש הלכה יח סמג עשין יח טור שו"ע או"ח סימן עג סעיף ג:
פ ח מיי' שם הל' יט טוש"ע שם סעיף ד:
פא ט מיי' פכ"א מהל' איס"ב הל' ב סמג לאוין קכו טוש"ע אה"ע סי' כא סעיף א:
פב י מיי' פ"ג מהל' ק"ש הל' טז סמג עשין יח טוש"ע או"ח סי' עה סעיף א:
פג כ [מיי' פכ"א מהל' איס"ב הלכה ב טוש"ע] שם סעי' ג טוש"ע אה"ע סי' כא סעי' א:
פד ל [מיי' שם] שו"ע או"ח סי' עה סעיף ב וטוש"ע אה"ע שם:
פה מ נ מיי' פ"ד מהל' תפילין הל' ט סמג עשין כב טוש"ע או"ח סי' מ סעיף א:
פו ס מיי' פ"ד מהלכות תפלה הל' יא סמג עשין יט טוש"ע א"ח סי' צז סעיף א:

רב נסים גאון

מסייעא ליה לרב הונא דאמר רב הונא עגבות אין בהן משום ערוה. הא מילתא מיפרשא בפ' ב' דמס' חלה בגמ' דבני מערבא (הלכה א') הדא אמרה עגבות אין בהם משום ערוה הדא דאיתמר לברכה אבל להביט אפי' כל שהוא אסור להביט כהדה דתני המסתכל בעקיבה של אשה כמסתכל בבית הרחם והמסתכל בבית הרחם כאילו בא עליה: **והאמר רב ששת למה מנה הכתוב תכשיטין שבחוץ עם תכשיטין שבפנים.** מפרשי' לה במס' שבת בפ' במה אשה (ד' סד) ונקרב את קרבן ה' אמר ר' אלעזר עגיל זה דפוס של דדין כומז זה דפוס של בית הרחם אמר ליה רבא אטו מקרא לא שמעת מיניה כומז כאן מקום זמה והנה כבר הזכיר טבעת שהוא תכשיט שבחוץ עם כומז שהוא תכשיט שבפנים ובתר הכי החכרה שמעתא דרב ששת והתם היא עיקרה ולא הוזכרה בכאן אלא כדי להקשות ממנה:

לעזי רש"י

אפלטיירש"א. פירוש טוחות, מכוסות טיח. **ריטיי"ר.** פירוש לגהק, להוציא קול מן הגרון מתוך מאכל כבד (עיין תוספות נדה דף סג ע"א ד"ה מעטשת). **באליי"ר.** פירוש לפהק, לפתוח את הפה לרווחה בלי כוונה כדי להוציא רוח כשרוצים לישן או לעמוד משינה. **שטרנוד"ר.** פירוש להתעטש (ועיין ערוך ערך עטש). **שטריליי"ר.** פירוש להשתרע, להשתטח, להאריך אברים (רש"י ישעיה כח, כ), לפשוט אברים (רא"ש לנדה דף סג ע"א):

משנת ראשונים

והוה ידענא דיום טבילה הוה. כלומר שהיה יודע שטבל לקריו ושמש מטתו, שמנהגם היה לטבול כשהיו משמשים מטותיהם, ואית דאמרי שטבלה אשתו ולאגמרן הלכה למעשה דשלא כנגד ראשו כלי בתוך כלי אפילו אשתו עמו מותר הוא דבעא מינאי, דמאי דאמר אשכחתינהו בין כר לכסת, ר"ל בכלי אחד ובין כר לכסת. [רבינו יונה דף טו. מדה"ר] **מהו שזה יחזיר פניו ויקרא קריאת שמע.** וא"ת והיכי מצי למיקרי כי מצלי על צדו והא אמרינן לעיל דכי מצלי לא ליקרי, וי"ל דלאו דוקא נקט מצלי אלא מיירי שמעט מוטה לצד אחד רק שאינו פרקדן ממש, אבל אי מצלי ממש על צדו מותר, אי נמי אינו אסור כל כך דהא ר' יוחנן מצלי וקרי הילכך היכא שעלה על מטתו לישן לא הטריחוהו חכמים לקום. [תוספות הרא"ש] **אמר רב חסדא שוק באשה ערוה.** דלא תימא פעמים שהאשה מגבהת בגדיה ואין דרכה להיות מכוסה, קמ"ל דהוי ערוה. [תוספות הרא"ש] **אמר שמואל קול באשה ערוה.** פירוש לקריאת שמע. ויש אומרים דדוקא קול של זמר ושער המכוסה. אבל קול שאינו של זמר ושערה מחוץ לצמתה אין חוששין להם. [הריטב"א] לאו לענין ק"ש קאמר, אלא שאסור לשמוע קול הנשים. [תוספות הרא"ש] **אמר רב ששת שער באשה ערוה.** בנשים נשואות שדרכן לכסות שערן, אבל בתולות שדרכן לילך פרועות ראש מותר לקרות ק"ש כנגדן. [תוספות הרא"ש] **דורשי חמורות אמרו.** חמורות מלשון חומרתא ומפרשין אותו מלשון מרגלית ור"ל דורשי הדברים שהם כמרגלית וי"מ אותו מלשון קשר ור"ל דורשי הדברים המקושרים והמחותמים. [רבינו יונה דף טו. מדה"ר] ענין אחר בושם, כמו חומרתא דפילון (שבת דף סב.) בשמים מעורבין, תרגום בלולה דפילא. [תוספות, סוטה טו.] **תלויים לך מנגד זה התולה תפיליו.** כלומר שהוא אינו חושש לכבוד התפילין ג"כ לא יצאו מזונותיו בכבוד אלא מרחוק, מלשון כי מנגד תראה את הארץ. [רבינו יונה דף טו. מדה"ר]

הגמרא חוזרת לענין כבוד התפילין:
אָמַר רַבִּי חֲנִינָא, אֲנִי רָאִיתִי אֶת רַבִּי שֶׁתָּלָה תְּפִילָּיו על גבי יתד.

מקשה הגמרא, **מֵיתִיבֵי** הקשו בני הישיבה למנהגו של רבי, שנינו בברייתא, **הַתּוֹלֶה תְּפִילָּיו יִתָּלוּ לוֹ חַיָּיו**, כלומר, ראוי הוא למות[נח], וכן **דּוֹרְשֵׁי חֲמוּרוֹת** - דורשי מקראות סתומים[נט], על דרך הרמז והדרש[ס], **אָמְרוּ**, על מה נאמר בפרשת הקללות, **'וְהָיוּ חַיֶּיךָ תְּלֻאִים לְךָ מִנֶּגֶד'** (דברים כח סו), **זֶה הַתּוֹלֶה תְּפִילָּיו**, ובא הכתוב לרמז[סא], שכיון שהתפילין[סב] הם חייו של אדם, התולה אותם יתלו חייו[סג], וקשה למנהג רבי.

מתרצת הגמרא, **לָא קַשְׁיָא, הָא** - מה ששנינו בברייתא שיתלו חייו, היינו שתולה אותם **בִּרְצוּעָה**, והתפילין עצמן תלויות כלפי מטה, ובזיון הוא להם, **וְהָא** - מה שתלה רבי התפילין, היינו **בִּקְצִיצָה**[סד], והרצועות משתלשלות כלפי מטה, ואין בכך בזיון. **וְאִיבָּעֵית אֵימָא** - ואם תרצה תוכל ליישב זאת כך, **לָא שְׁנָא רְצוּעָה וְלָא שְׁנָא קְצִיצָה** - אין הדין שונה בין אם תולה אותן ברצועה ובין אם תולה אותן בקציצה, שבשניהם **אָסוּר, וְכִי תָּלָה רַבִּי, בְּכִיסְתָּא תָּלָה** - ומה שתלה רבי את התפילין, היינו בכיס שלהן תלה אותם, שהיה מניחן בתיקן ותולה התיק על גבי יתד, ואין בכך בזיון כלל.

מקשה הגמרא, **אִי הָכִי** - אם אכן באופן זה תלה רבי, **מַאי לְמֵימְרָא** - מה חידוש יש בדבר, שהוצרך רבי חנינא להשמיענו. מתרצת הגמרא, **מַהוּ דְּתֵימָא** - שמא תאמר, **תִּיבָּעֵי** - יצטרכו התפילין **הֲנָחָה כְּסֵפֶר תּוֹרָה**, ואין לתלותן אפילו בכיס שלו[סה], **קָא מַשְׁמַע לָן** - השמיענו רבי חנינא במנהגו של רבי, שאין הדין כן, אלא יכול להניחן בתיק שלהן ולתלותו.

★

הגמרא מביאה מנהגים של רבי בשעת התפילה:
וְאָמַר רַבִּי חֲנִינָא, אֲנִי רָאִיתִי אֶת רַבִּי שֶׁבְּעַת התפילה[סו] **גִּיהֵק**[סז], **וּפִיהֵק**[סח], **וְנִתְעַטֵּשׁ, וְרָק** - וירק על גבי קרקע.

והיינו בנשואה שדרך שערה להיות מכוסה, אבל בתולות שאין דרך שערן להיות מכוסה אין בכך משום ערוה. מאירי (ד"ה אבין), ועוד ראשונים.

נח. **פירושי** ריבב"ן (ד"ה יתלו, נדפס בגנזי ראשונים). וביאר, שדין הוא שיתלו חייו למות בשביל שביזה התפילין. ותלמידי רבינו יונה (ד"ה תלויים) פירשו, שהכוונה על מזונותיו שלא יהיו מזומנים לו בכבוד. וראה הערה להלן בסמוך.

נט. **שהם** קשרים וסתומים הכלולים בתורה, כלומר, אלו הדורשים מקראות סתומים וחתומים. רש"י (ד"ה דורשי). ופירש בתלמידי רבינו יונה (ד"ה דורשי), ש'חמורות' הוא מלשון קשר. ועוד פירש, שהוא מלשון 'חומרתא' דהיינו מרגלית, כלומר, אלו הדורשים דברים שהם יקרים כמרגלית.

ס. **אוצר** המדרשים (ח"א ערך דורשי רשומות). והם מדרשי אגדה, בדרך מליצה ומשל ורמז, היוצאים מידי הפשט.

סא. **שבמילה** 'מנגד' רמוז שיש כאן מידה כנגד מידה. אהל משה (ד"ה והיו).

סב. **רש"י** (ד"ה זה) כתב, 'שהתורה חייו של אדם', ובהגהות הב"ח (אות ה) הגיה 'שהתפילין חייו של אדם'. ובהגהות וציונים בשם הרש"ש טויבש כתב, שאפשר לקיים הגירסא 'שהתורה' על פי דברי הטור (או"ח סי' לח) בשם המכילתא על הפסוק 'ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפיך' (שמות יג ט), מכאן שהמניח תפילין כקורא בתורה, ואפשר לכנות תפילין בשם תורה. ובשפתי חכמים (ברש"י שם) ביאר, שהתורה היא חייו של אדם כפי שנאמר (דברים ל כ) 'כי הוא חייך ואורך ימיך', ובענין בזיונן שוים תפילין במקצת לספר תורה.

סג. **פירשו** תלמידי רבינו יונה (ד"ה תלויים), ש'מנגד' היינו 'מרחוק'. וכמו שהוא אינו חושש לכבוד התפילין, כך גם לא יבואו מזונותיו בכבוד אלא מרחוק.

סד. **קציצה** פירושו התפילין עצמן חוץ מהרצועה. רש"י (סוכה כו: ד"ה ולא, גיטין נח. ד"ה קלולי).

סה. **רשב"א** (ד"ה מהו).

סו. **רא"ש** (סי' לט).

סז. **כפשוטו**, וגיהוק הוא נפיחה שאדם מוציא מפיו מתוך שובע אכילתו, וריחה כריח מאכלו שאכל. רש"י (ד"ה שגיהק). ויש דורשים בנוטריקון, 'גיהק' גֵו הקים, כלומר, מתח ופשט אבריו. רש"י (ד"ה ונתעטש, ישעיה כח כ).

סח. **שפותח** האדם מלא פיו להוציא רוח מהפה כאדם הרוצה לישון או הקם משנתו. רש"י (ד"ה פיהק). ויש דורשים כן בנוטריקון, 'פיהק' פיו הקים. רש"י (ד"ה ונתעטש). וראה עוד בפירוש הדברים בילקוט ביאורים.

כל לנטורינהו טפי עדיף (א) והיכא מנח להו אמר ר' ירמיה [א] בין כר לכסת שלא כנגד ראשו והא תני רבי חייא מניחן בכובע תחת מראשותיו דמפיק ליה למורשא דכובע לבר בר קפרא [א] צייר להו בכילתא ומפיק למורשהון לבר רב ששא בריה דרב אידי [ב] מנח להו אשרשיפא ופרים סודרא עלוייהו אמר רב המנונא בריה דרב יוסף זימנא חדא הוה קאימנא קמיה דרבא ואמר לי זיל אייתי לי תפילין ואשכחתינהו בין כר לכסת שלא כנגד ראשו והוה ידענא דיום טבילה הוה ולאגמורן [ו] הלכה למעשה הוא דעבד. בעי מיניה רב יוסף בריה דרב נחוניא מרב יהודה שנים שישנים במטה אחת מהו שזה יחזיר פניו ויקרא ק"ש וזה יחזיר פניו ויקרא ק"ש א"ל הכי אמר שמואל ואפילו אשתו עמו מתקיף לה רב יוסף אשתו ולא מיבעיא אחר [ג] אדרבה [ב] אשתו כגופו [ד] אחר לאו כגופו מיתיבי שנים שישנים במטה אחת זה מחזיר פניו וקורא וזה מחזיר פניו וקורא ותניא אחריתי הישן במטה ובניו ובני ביתו בצדו הרי זה לא יקרא ק"ש אא"כ היתה טלית מפסקת בינידן ואם היו בניו ובני ביתו קטנים מותר בשלמא לרב יוסף לא קשיא הא באשתו הא באחר אלא לשמואל קשיא אמר לך שמואל לרב יוסף מי ניחא והתניא היה ישן במטה (ב) ובניו ובני ביתו במטה לא יקרא ק"ש אא"כ היתה טליתו מפסקת בינידן אלא מאי אית לך למימר אשתו לרב יוסף תנאי היא לדידי נמי תנאי היא: אמר מר זה מחזיר פניו וקורא ק"ש והא איכא עגבות מסייע ליה לרב הונא דא"ר הונא עגבות אין בהם משום ערוה לימא מסייע ליה לרב הונא [ג] [ה] האשה יושבת וקוצה לה חלתה ערומה מפני שיכולה לכסות פניה בקרקע אבל לא האיש תרגמה רב נחמן בר יצחק [ו] כגון שהיו פניה טוחות בקרקע: אמר מר [ז] אם היו בניו ובני ביתו קטנים מותר ועד כמה אמר רב חסדא תינוקת בת שלש שנים ויום אחד ותינוק בן ט' שנים ויום אחד איכא דאמרי [ח] תינוקת בת י"א שנה ויום אחד ותינוק בן שתים עשרה שנה ויום אחד [ד] אידי ואידי עד כדי [א] שדים נכונו ושערך צמח. א"ל רב כהנא לרב אשי התם אמר רבא [ג] דתיובתא דשמואל הלכתא כוותיה דשמואל הכא מאי אמר ליה [ה] אטו כולהו בחדא מחתא מחתינהו אלא היכא דאיתמר איתמר והיכא דלא איתמר לא איתמר. א"ל רב מרי לרב פפא שער יוצא בבגדו מהו קרא עליה שער שער: א"ר יצחק טפח באשה ערוה למאי אילימא לאסתכולי בה והא [ו] א"ר ששת למה מנה הכתוב תכשיטין שבחוץ עם תכשיטין שבפנים לומר לך [ט] כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורף [י] אלא באשתו ולק"ש. אמר רב חסדא שוק באשה ערוה שנאמר [ב] גלי שוק עברי נהרות וכתיב [ג] תגל ערותך וגם תראה חרפתך [ז] אמר שמואל [כ] קול באשה ערוה שנא' [ד] כי קולך ערב ומראך נאוה אמר רב ששת [ל] שער באשה ערוה שנא' [ה] שערך כעדר העזים: אמר ר' חנינא אני ראיתי את רבי שתלה תפיליו מיתיבי [מ] התולה תפיליו יתלו לו חייו [ח] דורשי חמורות אמרו [ו] והיו חייך תלואים לך מנגד זה התולה תפיליו לא קשיא הא ברצועה הא בקציצה ואיבעית אימא לא שנא רצועה ולא שנא קציצה אסור וכי תלה רבי [נ] בכיסתא תלה אי הכי מאי למימרא מהו דתימא תיבעי הנחה כספר תורה קמ"ל: ואמר ר' חנינא אני ראיתי את רבי [ס] שגיהק ופיהק ונתעטש ורק וממשמש

רש"י

כל לנטורינהו טפי עדיף. להו מבזיוני, (ג) כמה שהוא מוזהר על שמירתן מן העכברים ומן הגנבים [ט] טפי עדיף להו מבזיוני: בכובע. הוא הכיס שלהם: למורשא דכובע. שהתפילין נכרין בבליטתן בקצה הכיס והוא כמורשא: צייר להו בכילתא. ביריעה הפרוסה סביבו' מטתו קושרן: ומפיק למורשהון לבר. בליטת הקשר שהתפילין בולטין מן היריעה היה הופך לצד החוץ ולא לצד המטה: אשרשיפא. ספסל: יום טבילה הוה. יום שטבלה אשתו דהוה ליה ליל תשמיש, והיינו כשמואל דאמר אפילו אשתו עמו: ולאגמורן הלכה למעשה. מה שלוני להביאם לו לא עשה אלא ללמדני הלכה לעשות מעשה כשמואל: ואפילו אשתו עמו [ק]. (ד) שיחזיר פניו, דכל זמן שהן פונים פנים כנגד פנים פשיטא ליה דאסור דאיכא הרהור נגיעת ערוה על ידי אברי תשמיש: אשתו כגופו. ורגיל בה, וליכא הרהור כולי האי: בשלמא לרב יוסף. דאמר אשתו היא דשריא אבל אחר לא, מתרץ להו למתניתא הא באשתו הא באחר, והא דקתני בני ביתו אינו אשתו: היה ישן במטה ובני ביתו. ואשתו בכלל ביתו: לדידי נמי. בין אשתו בין אחר פלוגתא דהני תנאי היא: הא איכא עגבות. דנגעי אהדדי: וקוצה חלתה ערומה. ואף על פי שערוס אסור לברך אשה יושבת מותרת, שבישיבתה פניה שלמטה מכוסים בקרקע: [ג] אבל לא האיש. מפני שהביצים והגיד בולטין ונראין. ואף על פי שמגולות עגבותי', והיינו סייעתא: כגון שהיו פניה טוחות. דבוקות ומכוסות בקרקע. טוחות משמע לשון שעיעות טיח חלק שאינה בולטת, אפלטיירש"א בלע"ז: בת שלש ובן תשע. שהוא זמן שהן באין לכלל ביאה [י]: בת י"א ובן י"ב. זמן שהן באות לכלל שערות ושדיהן נכונים, שמשם ואילך באות לכלל [ביאה] שאדם מתאוה להן: התם אמר רבא. גבי תפילין תחת מראשותיו [כ] דקאמר שמואל אפי' אשתו עמו הלכה כשמואל: הכא. גבי שנים שהם ישנים דקא שרי שמואל באשתו עמו, מאי: מחתא מחתינהו. באריגה אחת [ל] ארגתם: יצא שערו בבגדו. שנקב בגדו כנגד זקן התחתון ויצא מן השער בנקב מהו, מי הוי ערוה לקרות ק"ש כנגדו או לא: שער שער. כלומר מה בכך: לאסתכולי בה. אם אשת איש היא: תכשיטין שבפנים. כומז [מ] דפוס של בית הרחם [נ] שהיו עושין לבנותיהן, ונוקבין כותלי בית הרחם כדרך שנוקבין את האזנים ותוחבין אותו כדי שלא יזדקקו להן זכרים: עם תכשיטין שבחוץ. אצעדה וצמיד [מ], והן הביאו אותן על כפרת הרהור עבירה שנסתכלו בבנות מדין: לאשתו ולק"ש. אם טפח מגולה בה לא יקרא ק"ש כנגדה: שוק. [ס] באשת איש: ערוה. להסתכל, וכן באשתו לק"ש: גלי שוק. וכתיב בתריה תגל ערותך: קולך ערב. מדמשבח לה קרא בגוה שמע מינה תאוה היא: התולה תפיליו. ביתד יתלו חייו: דורשי רשומות. קשרים וסתומים הכלולים בתורה, דורשי חמורות גרסינן והיא היא: זה התולה תפיליו. שהתורה חייו של אדם (ה) ורמז לך הכתוב שיתלו חייו: ברצועה. והקציצה למטה גנאי הוא להם, אבל תולה הוא אותם בקציצה ותהא הקציצה מונחת על היתד והרצועה למטה: בכיסתא תלה. בתוך תיקן היו ותלה התיק: שגיהק. ריט"ייר בלעז, פעמים שאדם מוציא מגופו לפיו נפיחה מתוך שובעו וריחה כריח המאכל שאכל: פיהק. באליי"ר בלע"ז, חיך מלקוחיו פותח להוציא רוח הפה מלא, כאדם שרוצה לישן או שעמד משינה: ונתעטש. סטרנוד"ר בלעז. ויש שדורשים גיהק נוטריקון גו הקיס סטריליי"ר, פיהק פיו הקיס: ורק. ע"ג קרקע: וממשמש

תוספות

והא תני רבי חייא מניחן בכובע תחת מראשותיו. ואם תאמר אימא בכובע שלא כנגד ראשו שהרי בברייתא דלעיל [ע] נמי תני תחת מראשותיו ולא פריך מיניה משום דמצינן לפרושי שלא כנגד ראשו ואומר (ו) הרב דא"כ מאי איריא בכובע אפילו שלא בכובע נמי אלא ש"מ דמיירי אפילו כנגד ראשו ומ"מ קשיא לישני דמיירי באשתו עמו דבעיא כלי בתוך כלי [פ] וצ"ע:

שנים שהיו ישנים במטה. וא"ת והלא רואה ערות עצמו [פ] וי"ל שיוציא ראשו לחוץ וא"ת והרי לבו רואה את הערוה וי"ל דקסבר לבו רואה את הערוה מותר אי נמי חוצץ בבגדו כנגד לבו:

והתניא היה ישן במטה ובני ביתו וכו'. פי' רש"י אשתו בכלל ביתו ולא נהירא חדא דלא אשכחן אשתו [ס] דמקריא בני ביתו ועוד לפירושו הו"ל והא קתני כאן כיון דאברייתא דלעיל קאי אבל מדקאמר והתניא משמע דברייתא אחרת היא ואומר ה"ר יוסף דגרסינן היה ישן במטה ואשתו ישנה בצדו לא יחזיר פניו ויקרא אא"כ היתה טלית מפסקת בינו לבינה: וממשמש

משנת ראשונים

וממשמש בבגדו אבל לא היה מתעטף וכשהוא מפהק היה מניח ידו על סנטרו מיתיבי המשמיע קולו בתפלתו הרי זה מקטני אמנה המגביה קולו בתפלתו הרי זה מנביאי השקר (א) מגהק ומפהק הרי זה מגסי הרוח המתעטש בתפלתו סימן רע לו ויש אומרים ניכר שהוא מכוער הרק בתפלתו כאילו רק בפני המלך בשלמא מגהק ומפהק לא קשיא כאן לאונסו כאן לרצונו אלא מתעטש אמתעטש קשיא מתעטש אמתעטש נמי לא קשיא כאן מלמעלה כאן מלמטה דאמר רב זירא הא מילתא אבלעא לי בי רב המנונא ותקילא לי כי כולי תלמודאי המתעטש בתפלתו סימן יפה לו כשם שעושים לו נחת רוח מלמטה כך עושין לו נחת רוח מלמעלה אלא רק ארק קשיא רק ארק נמי לא קשיא אפשר כדרב יהודה דאמר רב יהודה היה עומד בתפלה ונזדמן לו רוק מבליעו בטליתו ואם טלית נאה הוא מבליעו באפרקסותו רבינא הוה קאי אחורי דרב אשי נזדמן לו רוק פתקיה לאחוריה א"ל לא סבר לה מר להא דרב יהודה מבליעו באפרקסותו א"ל אנא אנינא דעתאי: המשמיע קולו בתפלתו הרי זה מקטני אמנה: אמר רב הונא לא שנו אלא שיכול לכוין את לבו בלחש אבל אין יכול לכוין את לבו בלחש מותר וה"מ ביחיד אבל בצבור אתי למיטרד צבורא: רבי אבא הוה קא משתמיט מיניה דרב יהודה דהוה קא בעי למיסק לארעא דישראל דאמר רב יהודה כל העולה מבבל לא"י עובר בעשה שנאמר בבלה יובאו ושמה יהיו עד יום פקדי אותם נאם ה' אמר איזיל ואשמע מיניה מילתא מבית וועדא והדר אפיק אזל אשכחיה לתנא דקתני קמיה דרב יהודה היה עומד בתפלה ונתעטש ממתין עד שיכלה הרוח וחוזר ומתפלל איכא דאמרי היה עומד בתפלה ובקש להתעטש מרחיק לאחריו ד' אמות ומתעטש וממתין עד שיכלה הרוח וחוזר ומתפלל ואומר רבש"ע יצרתנו נקבים נקבים חלולים חלולים גלוי וידוע לפניך חרפתנו וכלימתנו בחיינו ובאחריתנו רמה ותולעה ומתחיל ממקום שפסק [א] אמר ליה (ב) אילו לא באתי אלא לשמוע דבר זה דיי: ת"ר היה ישן בטליתו ואינו יכול להוציא את ראשו מפני הצנה חוצץ בטליתו על צוארו וקורא ק"ש וי"א על לבו ותנא קמא הרי לבו רואה את הערוה קסבר לבו רואה את הערוה מותר. אמר רב הונא א"ר יוחנן היה מהלך במבואות המטונפות מניח ידו על פיו וקורא ק"ש א"ל רב חסדא האלהים אם אמרה לי ר' יוחנן בפומיה לא צייתנא ליה איכא דאמרי אמר רבה בר בר חנה אמר ריב"ל היה מהלך במבואות המטונפות מניח ידו על פיו וקורא ק"ש א"ל רב חסדא האלהים אם אמרה לי ריב"ל בפומיה לא צייתנא ליה ומי אמר רב הונא הכי והאמר רב הונא ת"ח אסור לו לעמוד במקום הטנופת לפי שאי אפשר לו לעמוד בלי הרהור תורה לא קשיא כאן בעומד כאן במהלך ומי אמר רבי יוחנן הכי והאמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן בכל מקום מותר להרהר בדברי תורה חוץ מבית המרחץ ומבית הכסא וכי תימא הכא נמי כאן בעומד כאן במהלך איני והא רבי אבהו הוה קא אזיל בתריה דרבי יוחנן והוה קא קרי ק"ש כי מטא במבואות המטונפות אשתיק א"ל לר' יוחנן להיכן אהדר א"ל אם שהית כדי לגמור את כולה חזור לראש הכי קאמר ליה לדידי לא סבירא לי לדידך דסבירא לך אם שהית כדי לגמור את כולה חזור לראש תניא כותיה דרב הונא תניא כותיה דרב חסדא תניא כותיה דרב הונא המהלך במבואות המטונפות מניח ידו על פיו ויקרא ק"ש תניא כותיה דרב חסדא היה מהלך במבואות המטונפות לא יקרא ק"ש ולא עוד אלא שאם היה קורא ובא פוסק לא פסק מאי אמר ר' מיאשה בר בריה דריב"ל עליו הכתוב אומר וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו [בהם] ר' אסי אמר (ג) הוי מושכי העון בחבלי השוא רב אדא בר אהבה אמר מהכא כי דבר ה' בזה ואם פסק מה שכרו אמר ר' אבהו עליו הכתוב אומר ובדבר הזה תאריכו ימים: אמר רב הונא היתה טליתו חגורה לו על מתניו מותר לקרות ק"ש תניא נמי הכי היתה טליתו של בגד ושל עור ושל שק חגורה על מתניו מותר לקרות ק"ש אבל

רש"י

וממשמש בבגדו. להעביר הכינה העוקצתו: אבל לא היה מתעטף. אם נפלה טליתו כשהוא מתפלל לא היה נוטלה ומתעטף שלא להפסיק: על סנטרו. מנטו"ן בלע"ז, שלא תראה פתיחת פיו: הרי זה מקטני אמנה. כאילו אין הקב"ה שומע תפלת לחש (ד) ומגביה הרבה: הרי זה מנביאי השקר. דכתיב ויקראו בקול גדול (מלכים א יח): המגהק והמפהק הרי זה מגסי הרוח וי"א ניכר שהוא מכוער גרסינן[ע]: אלא עטוש אעטוש קשיא. דאין עטוש אלא לאונסו: למטה. מפיח בקול[י]: ותקילא לי כי כולי תלמודאי. שקולה עלי וחביבה, לפי שהיה רגיל להתעטש: כשם שעושים לו נחת רוח. שהעטוש נחת רוח לאדם: כך עושים לו נחת רוח מלמעלה. מן השמים למלאת שאלתו: אפשר כדר' יהודה. להבליע באפרקסותו סודר שבראשו ושני ראשין תלויין בפניו: פתקיה. זרקו: מישתמיט מיניה. לא היה נראה אליו, לפי שהיה רבי אבא חפץ לעלות לא"י ורב יהודה אוסר לו לפיכך לא היה נכנס לבית המדרש: ואשמע מיניה מילתא. מבחוץ: מבית וועדא. מבית המדרש: ונתעטש. מלמטה: עד שיכלה הרוח[כ]. מגופו שנודף מאותו רוח: וחוזר לתפלה. למקום שפסק: ואומר. בתוך התפלה, דהא מופסקת ועומדת כבר על ידי הרוח לפיכך יכול להפסיק נמי ולומר דבר זה באמצע: חוצץ בטליתו על צוארו. מה שיש מן הטלית ולמעלה[ל] מן כתפיו מדביק בצוארו, וישן ערום קאמר: לדידי לא סבירא לי. לא הייתי מזקיקו[מ] להפסיק: בחבלי השוא. בחבלים שאינם חזקים אלא נוחין להנתק הן מושכין העון על עצמם, אף זה על ידי דבור בעלמא הוא נענש: ובדבר הזה. בשביל דבור זה שנזהרתם עליו תאריכון ימים: היתה טליתו חגורה על מתניו. לכסותו ממתניו ולמטה, אע"פ שממתניו ולמעלה הוא ערום קורא ק"ש: אבל

תוספות

וממשמש בבגדו. פרש"י להעביר הכינה העוקצתו אבל לא מתעטף אם נפלה טליתו ותרי מילי נינהו. ור"ת פי' דחדא מילתא היא פי' ממשמש בבגדו תקן (ה) שלא יפול מעל ראשו אבל אם נפל מעל ראשו לא היה מתעטף שהרי היא הפסקה אם מתעטף כיון שנפל לגמרי אבל לתקן קצת שלא יפול לא הוי הפסקה:

ואומר רבון העולמים. מיד באמצע תפלתו ואח"כ מתחיל ממקום שפסק:

אמר ליה לדידי לא סבירא לי. פירוש משום תרתי מילי חדא דסבירא דאינו חוזר לראש דאמר רבי יוחנן (ר"ה דף ל"ד:) שמע תשע תקיעות בתשע שעות יצא[ט] ועוד דסבירא לי מניח ידו על פיו ואם כן הוי ליה ראוי[י] אלא לדידך דסבירא לך דחייב להפסיק וכו':

בחבלי השוא. כלומר בחנם מושכים עליהם עון כי טוב היה שלא היו מקיימין אותו כלל:

פסק רבינו חננאל כרב חסדא לאסור לקרות ק"ש אפילו צואה תחת בגדו על בשרו וס"ל כל עצמותי תאמרנה (תהלים לה) דאע"ג דר' חסדא תלמיד דר' הונא הוה לאומרא אזלינן ורב אלפס פסק כרב הונא מדאקשי גמרא מיניה ביומא פרק הממונה (ד' ל.):

עין משפט נר מצוה

פז א טוש"ע או"ח סי' צז סעיף ב:
פח ב טוש"ע שם סעי' ד:
פט ג [טור שו"ע שם סי' קג]:
ד [מיי' פ"ד מהל' תפלה הל' יא טוש"ע שם סעיף א]:
צ ה טוש"ע או"ח סי' קג סעיף ג:
צא ו ז מיי' פ"ד מהל' תפלה הלכה יא סמג עשין יט טור שו"ע או"ח סימן צז סעיף ג:
צב ח ט מיי' פ"ג מהל' ק"ש הלכה ט סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן קא סעיף ב:
צג י מיי' פ"ד שם הל' יא סמג שם טוש"ע או"ח סי' קג סעי' א:
צד כ מיי' פ"ג שם הל' יב טוש"ע שם סעיף ג:
צה ל מיי' פ"ג מהלכות ק"ש הלכה יא סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן עו סעיף א:
צו מ ש"ע י"ד סי' רמו סעיף כו בהגה:
צז נ מיי' פ"ג שם הלכה ד סמג שם טוש"ע או"ח סימן פה סעיף ב:
צח ס מיי' שם הלכה יד ופ"ג שם הל' יב טוש"ע או"ח סי' פה סעי' א וסי' עד סעי' ו:
צט פ מיי' פ"ג שם הל' יז סמג שם טוש"ע או"ח סי' עד סעיף ו:

הגהות הגר"א

[א] גמרא (ומתחיל ממקום שפסק) תא"מ (וכ"מ בתוס' ורא"ש [פ] ותר' דל"ג לה):

גליון הש"ס

תוס' ד"ה פסק ר"ח וכו'. דאע"ג דר' חסדא וכו'. עי' בכ"מ (דף ל"ג ע"ב):

תורה אור השלם

א) בָּבֶלָה יוּבָאוּ וְשָׁמָּה יִהְיוּ עַד יוֹם פָּקְדִי אֹתָם נְאֻם יְיָ וְהַעֲלִיתִים וַהֲשִׁבֹתִים אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה: [ירמיה כז, כב]

ב) וְגַם אֲנִי נָתַתִּי לָהֶם חֻקִּים לֹא טוֹבִים וּמִשְׁפָּטִים לֹא יִחְיוּ בָּהֶם: [יחזקאל כ, כה]

ג) הוֹי מֹשְׁכֵי הֶעָוֹן בְּחַבְלֵי הַשָּׁוְא וְכַעֲבוֹת הָעֲגָלָה חַטָּאָה: [ישעיה ה, יח]

ד) כִּי דְבַר יְיָ בָּזָה וְאֶת מִצְוָתוֹ הֵפַר הִכָּרֵת תִּכָּרֵת הַנֶּפֶשׁ הַהִוא עֲוֹנָה בָהּ: [במדבר טו, לא]

ה) כִּי לֹא דָבָר רֵק הוּא מִכֶּם כִּי הוּא חַיֵּיכֶם וּבַדָּבָר הַזֶּה תַּאֲרִיכוּ יָמִים עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים אֶת הַיַּרְדֵּן שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ: [דברים לב, מז]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [מנחות יז.], ב) שבת דף מא. כתובות קי:, ג) [לעיל כג. שבת מא.], ד) עיין תוס' לקמן כה ע"ב ד"ה והרי, ה) שבת מ. קנ. קדושין לג. ע"ג מד: זבחים קב:, ו) ר"ה לד:, ז) [לעיל כג.], ח) תוספתא פ"ב, ט) עיין תוס' לעיל כב: ד"ה אלא, י) עיין לעיל כג ע"א.

הגהות הב"ח

(א) גמ' המגהק והמפהק וכו' ויש אומרים ניכר (שהוא מכוער) תא"מ ונ"ב ס"א שהוא עצבן [ע]: (ב) שם אמר אילו לא באתי ליה נמחק: (ג) שם ר' אסי אמר מהכא הוי מושכי: (ד) רש"י ד"ה הרי זה וכו'. לחש הס"ד ואח"כ מ"ה המגביה הרבה הרי זה מנביאי [פ]: (ה) תוס' ד"ה וממשמש וכו'. תקן בגדו שלא יפול:

לעזי רש"י

מנטו"ן. פירוש סנטר, פרק למי שהתחתון מזקן (מוסף הערוך ערך סנטר) [ועיין רש"י שבועות דף ג ע"ב ד"ה ולו' מלמטה ומכות דף כג ע"ב ד"ה ב' פירקי דיקנא]:

הגהות וציונים

א] תיבת וכשהוא מפהק ליתא מן הגמ' אלא מפירש"י נכתב בגמ' רש"א (גליון): ב] הרי"ף גורס לא היה מניח ידו על סנטרו (עיין רא"ש סי' לט, ב"י או"ח סי' צז): ג] בכת"י המגהק והמפהק בתפלתו הרי זה מגסי הרוח: ד] ס"א איבעי לי (גליון) כ"ה בדפו"י ועיין סדר הדורות חלק תנאים ואמוראים אות ז שצ"ל אבלעא לי כלפנינו: ה] מבית וועדא ואתי ואזיל כצ"ל רש"א (גליון) עיי"ש במהרש"א שכתב כן ע"פ פי' רש"י, ובכת' והדר איפק: ו] [כ"ה ברא"ש אבל בטוש"ע איתא הריח] (גליון): ז] הרי"ף והרא"ש גורסים בברייתא לא יהלך אדם במבואות המטונפות ויניח ידו על פיו ויקרא קריאת שמע וכו' (ולפי גירסא זו מפורש בברייתא כרב חסדא, ולפי הגירסא שלפנינו ההוכחה שברייתא זו היא כרב חסדא מהא דסתמה הברייתא ולא הוסיפה דמניח ידו על פיו וקורא): ח] הרי"ף לא גורס "מהכא" ועיין הגהות הב"ח אות ג שגורס "מהכא" גם בר' אסי, ועיין שפתי חכמים שמוקים כלפנינו וכוונת "מהכא" שבא לומר פסוק מן התורה ולא מן הנביאים עע"ש: ט] פירוש דהך "וי"א ניכר שהוא מכוער" דאיתא בגמרא על המתעטש בתפלתו גרס רש"י על מגהק ומפהק (שפתי חכמים): י] בדברי רש"י התעוררו האחרונים דמשמע בלא קול לא, ועיין מעדני יו"ט סי' לט אות א ובמגן אברהם סי' קג ס"ק ו כתב דבדפוס לובלין איתא מפיח בקל ופירש דכוונתו דלא הוי אונס עוע"ש. (ואפשר דלשון עטוש דחקו לרש"י לזה דמשמע דוקא בקול כמו דלמעלה הוא בקול אף למטה הוא בקול, ועוד דלא שייך ניכר שהוא מכוער בלא קול) (יד דוד מהדו"ב): כ] נדצ"ל עד שיכלה הריח (באה"מ, גנזי יוסף, ועיין שער הציון סימן קג סק"א): ל] צ"ל למעלה (כת"י): מ] נדצ"ל לא הייתי מזקיקך (באה"מ, דבש תמר): נ] [שייך לקמן כה ע"א] (גליון): ס] ועיין ברא"ש בשם בה"ג ועיין מעדני יו"ט: ע] רבינו יונה ורי"בא מקשים על גירסתנו "מכוער" מאחר שהוא אנוס מה שייך לומר שהוא מכוער ולכן הם גורסים "ניכר שהוא עצבן" כלומר ניכר שהוא עכור במעיו מהא דאין בכחו לשהות עד אחר התפלה: פ] וכ"כ הרש"ש, וכתב שרש"י בא לחלק בין משמיע קולו למגביה קולו בתיבת "הרבה" שהוסיף:

ליקוטי רש"י

אבלעא לי. הטעימוני ולמדוני. ותקילא לי. ושקולה לי כלומר חביבה עלי [מנחות יז.]. משתמיט מיניה. היה יוצא לצדדים מלפניו משום דהוה בעי כו' למיסק לארעא דישראל ורב יהודה לא סבירא ליה, וירא פן יגזור עליו מלילך [שבת מא.]. דהוה קא בעי למיסק. ורב יהודה מוחה בידו להכי הוה משתמיט מיניה [כתובות קי:]. הרי לבו רואה את הערוה. והיה מחניך קדוש. ולא יראה בך ערות דבר אפילו דבור הזכירה בשום לא יראה בך ערות דבר [שבת כג.]. ערות דבר. בשעה שאתה מדבר בו לא יראה בך ערות דבר ש"מ אין אדם מהרהר בשום ערום [ב"מ קיד:]. לדידי לא סבירא לי. מה שהפסקת דאית ליה לר' יוחנן במסכת ברכות (כד:) היה קורא קריאת שמע והגיע למבואות מטונפות מניח ידו על פיו וקורא ולא סבירא לי נמי דמשום שהה יהא צריך לחזור. לדידך דסבירא לך. ואתה חולק עלי בשתיהן דכיון דקא בעית מהו לגומרה מכלל דסבירא לך סירוגין מעכבי קרייה ומבעיא לך כמה שיעור [ר"ה לד:]. וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים וגו'. מסרתים ביד יצרם להכשל בעוונם וכן תרגם יונתן ומסרתינון ביד יצרהון טפשא ואזלו ועבדו גירן דלא תקנן ונמוסין דלא יתקיימו בהון [יחזקאל כ, כה]. הוי מושכי העון בחבלי השוא. גוררים יצר הרע עליהם מעט מעט בתחילה בחבלי השוא כחוט של קורי עכבים ומשנתגרה בהם מתגבר והולך עד שנעשה כעבות העגלה שקושרין בו את הקרון למשוך [ישעיה ה, יח]. בתחלה היו מביאין אותו עליהם על ידי חבלים שאינן של כלום [סוכה נב.]. השוא. דבר שאין בו ממש [ישעיה שם]. בחנם בלא שום הנאה היה מוטה [סנהדרין צט:].

וּמְמַשְׁמֵשׁ בְּבִגְדוֹ להסיר כינה שעוקצתו, **אֲבָל לֹא הָיָה מִתְעַטֵּף** בטליתו, אם נפלה באמצע התפילה[א], בשביל שלא להפסיק. **וּכְשֶׁהוּא מְפַהֵק, הָיָה מַנִּיחַ יָדוֹ עַל סַנְטֵרוֹ** ומכסה את פיו, שלא תראה פתיחתו[ב].

מקשה הגמרא, **מֵיתִיבֵי** - הקשו בני הישיבה על מנהגו של רבי, שנינו בברייתא, **הַמַּשְׁמִיעַ קוֹלוֹ בִּתְפִלָּתוֹ** - בתפילת העמידה, **הֲרֵי זֶה מִקְּטַנֵּי אֲמָנָה**, שמראה, כביכול אין הקב"ה שומע תפילתו בלחש, וצריך להשמיע קולו[ג]. **הַמַּגְבִּיהַּ קוֹלוֹ** הרבה[ד] **בִּתְפִלָּתוֹ, הֲרֵי זֶה מִנְּבִיאֵי הַשֶּׁקֶר**, שמצאנו בהם שקוראים לאלהיהם בקול גדול[ה], שנאמר בנביאי הבעל[ו] (מלכים א' יח כח) 'וַיִּקְרְאוּ בְּקוֹל גָּדוֹל'. **הַמְגַהֵק וּמְפַהֵק** בתפילתו, **הֲרֵי זֶה מִגַּסֵּי הָרוּחַ. הַמִּתְעַטֵּשׁ בִּתְפִלָּתוֹ, סִימָן רַע לוֹ. וְיֵשׁ אוֹמְרִים**[ז], **נִיכָּר שֶׁהוּא מְכוֹעָר**[ח]. **הָרֵק בִּתְפִלָּתוֹ, כְּאִילּוּ רָק בִּפְנֵי הַמֶּלֶךְ**[ט]. מבארת הגמרא קושייתה, **בִּשְׁלָמָא** [-מובן הדבר] לגבי **מְגַהֵק וּמְפַהֵק, לֹא קַשְׁיָא** - אין קשה מדברי הברייתא לרבי שהיה מגהק ומפהק, שאפשר ליישב, **כָּאן** - במעשהו של רבי, מדובר **לְאוֹנְסוֹ** - שמחמת אונסו גיהק ופיהק בתפילתו, ואילו **כָּאן** - בברייתא שאומרת שהרי זה מגסי הרוח, מדובר שמגהק ומפהק **לִרְצוֹנוֹ, אֶלָּא מִתְעַטֵּשׁ אַמִּתְעַטֵּשׁ, קַשְׁיָא** - אלא מדין מתעטש בברייתא [שאומרת שסימן רע לו] קשה על מעשהו של רבי שהתעטש, כיון שודאי אף בברייתא מדובר במתעטש באונס, שהרי אין עיטוש אלא באונס[י].

מתרצת הגמרא, **מִתְעַטֵּשׁ אַמִּתְעַטֵּשׁ, נַמִּי לֹא קַשְׁיָא** - גם לא קשה, שיש לומר, **כָּאן** - במעשה רבי, מדובר שהיה מתעטש **מִלְּמַעְלָה**, דרך פיו, **וְכָאן** - בברייתא שאומרת שסימן רע לו, מדובר במתעטש **מִלְּמַטָּה**, כלומר, מפיח בקולו[יא].

הגמרא מביאה ראיה לכך שעיטוש מלמעלה אין בו חסרון אלא מעלה:

דְּאָמַר רַב זֵירָא, הָא מִילְּתָא - הלכה זו, **אִבַּלְעָא לִי בֵּי רַב הַמְנוּנָא** - הטעימוני ולימדוני בבית מדרשו של רב המנונא[יב], **וּתְקִילָא לִי כִּי כּוּלֵּי תַּלְמוּדַאי** - ושקולה לי וחביבה עלי הלכה זו ככל תלמודי כולו[יג], והיא, **שֶׁהַמִּתְעַטֵּשׁ בִּתְפִלָּתוֹ, סִימָן יָפֶה הוּא לוֹ, שֶׁכְּשֵׁם שֶׁעוֹשִׂים לוֹ נַחַת רוּחַ מִלְּמַטָּה**, בארץ, שהעיטוש נחת רוח הוא לאדם, **כָּךְ עוֹשִׂין לוֹ נַחַת רוּחַ מִלְּמַעְלָה**, מן השמים, לקבל תפילתו ולמלאות שאלתו[יד].

הגמרא ממשיכה להקשות על מעשה רבי:

מקשה הגמרא, **אֶלָּא רָק אָרָק קַשְׁיָא** - אלא מדברי הברייתא, שהרק בתפילתו כאילו רק בפני מלך, קשה על מעשה רבי, שירק בתפילתו. מתרצת הגמרא, **מָרָק אָרָק, נַמִּי לֹא קַשְׁיָא** - גם לא קשה, **שֶׁאֶפְשָׁר** שהיה נוהג רבי **כִּדְרַב יְהוּדָה, דְּאָמַר רַב יְהוּדָה, הָיָה עוֹמֵד בַּתְּפִלָּה וְנִזְדַּמֵּן לוֹ רוֹק, מַבְלִיעוֹ בְּטַלִּיתוֹ, וְאִם טַלִּית נָאֶה הוּא** ואינו רוצה לטנפו[טו], **מַבְלִיעוֹ בַּאֲפַרְקְסוּתוֹ** - מבליעו בסודר שבראשו[טז]. ואם כן, אפשר לומר שרבי רק והבליע באפרקסותו, והברייתא מדברת ברק על גבי קרקע, ובזה נחשב כרק בפני מלך[יז].

הגמרא מביאה מעשה בענין זה:

רַבִינָא הֲוָה קָאֵי אֲחוֹרֵי [-היה עומד מאחוריו] **דְּרַב אַשִׁי, נִזְדַּמֵּן לוֹ** לרב אשי[יח] רוק, **פַּתְקֵיהּ לַאֲחוֹרֵיהּ** - זרקו לאחוריו, **אָמַר לֵיהּ** רבינא לרב אשי, **לֹא סָבַר לָהּ מַר** - האם אין סובר אתה **לְהָא דְּרַב יְהוּדָה** - למה שאמר רב יהודה, שאם נזדמן לו רוק, **מַבְלִיעוֹ בַּאֲפַרְקְסוּתוֹ**[יט], ומדוע ירקת על גבי קרקע. **אָמַר לֵיהּ** רב אשי, **אֲנָא אֲנִינָא דַּעְתַּאי** - אני אנין בדעתי, כלומר, אסטניס אני, ואין אני יכול לסבול הרוק בתוך בגדי[כ], ומותר לי להשליך הרוק על גבי הקרקע[כא].

★

הגמרא חוזרת לבאר המשך דברי הברייתא שהובאה לעיל:

שנינו בברייתא, **הַמַּשְׁמִיעַ קוֹלוֹ בִּתְפִלָּתוֹ, הֲרֵי זֶה מִקְּטַנֵּי אֲמָנָה.**

א. **כן** פירש רש"י (ד"ה וממשמש, ד"ה אבל), שמשמוש הבגד הוא לענין להסיר כינה, ועיטוף הטלית הוא לענין תפילה, אבל ר"ח (הובא בתוס' ד"ה וממשמש) פירש שניהם באותו ענין, שהיה רבי ממשמש בבגדו, כלומר, מתקנו שלא יפול, אבל לא היה מתעטף, אם נפל ממנו לגמרי, שתיקון קצת שלא יפול אינו הפסק, אבל עיטוף כשנפל לגמרי הרי זה הפסק. ובמאירי (ד"ה מי) הביא פירוש נוסף, שממשמש בבגדו, הוא לענין הסרת כינה אף שלא בעת התפילה, ובא ללמדנו במעשה רבי, שאדם הנצרך לחכך בבשרו במקום שיער הערוה ובית השחי, לא יכניס ידו תחת חלוקו, אלא יחכך דרך בגדו.

ב. **כתב** המהרש"א (ד"ה והיה), שהמילים 'וכשהוא מפהק' אינן מדברי הגמרא אלא מפירוש רש"י, שפירש 'היה מניח ידו על סנטרו' היינו שלא תראה פתיחת פיו כשהוא מפהק, ומפירושו נכנס לדפוס הגמרא. והרא"ש (סי' לט) הביא דברי הרי"ף שגרס 'לא היה מניח ידו על סנטרו', וביאר הרא"ש, שהוא משום שנראה כגסי הרוח. ורבינו יהונתן מלוניל (ד"ה בסנטרו) ביאר, שהמניח ידו תחת זקנו, הוא דרך חירות והנאה, וגאוה היא לעמוד כך עבד לפני רבו. וראה עוד בילקוט ביאורים.

ג. **ולהלן** (לא.) מביאה הגמרא, שלומדים מסיפור חנה ההלכות בעניין זה, שמכך שנאמר (שמואל א' א יג) 'וחנה היא מדברת על לבה', מכאן שהמתפלל צריך שיכוון ליבו, 'רק שפתיה נעות', מכאן שהמתפלל צריך לחתוך ולהוציא בשפתיו [ואין מועיל הרהור לבד], 'וקולה לא ישמע', מכאן שאסור להגביה קולו בתפילתו.

ד. **על** פי רש"י (ד"ה הרי), ודברי הרש"ש בדבריו. והיינו, שהמשמיע היינו מעט, והמגביה היינו הרבה.

ה. **אמנם** על צרה גדולה מותר להתפלל בקול גדול, בשביל לעורר כל כוחותיו לתפילה, כפי שנאמר באנשי נינוה, אחר שהזהירם יונה הנביא שנינוה תחרב (יונה ג ח), 'ויקראו אל אלהים בחזקה'. נמוקי יוסף (ד"ה מגביה).

ו. **בפרשת** אליהו ונביאי הבעל בהר הכרמל, ששמו קרבנם על גבי המזבח והתפללו לבעל שיוריד להם אש מן השמיים ותאכל את קרבנם, והתל בהם אליהו ואמר להם שיקראו בקול גדול, אולי ישמעם.

ז. **רש"י** (ד"ה המגהק) גרס זאת על המגהק והמפהק, שיש אומרים שניכר שהוא מכוער. שפתי חכמים (ברש"י שם). וכתב הגר"א (אמרי נועם, ד"ה ויש), שמסתבר הדבר, כיון שהמתעטש היינו לאונסו, ומה שייך לומר עליו כן, אבל המגהק ומפהק אין זה אונס, ולכך שייך לומר שהוא מכוער.

ח. **הרי"ף** כתב זאת לגבי 'המתעטש מלמטה' [וכמסקנת הגמרא בסמוך ש'סימן רע לו' היינו במפיח], וגרס 'ניכר שהוא עכרן'. ובתלמידי רבינו יונה (ד"ה וי"א) ביארו, שלגירסא זו פירושו, ניכר שהוא עכור במעיו, שאינו יכול לעצור ההפחה, אולם הגירסא 'שהוא מכוער' דחוקה לפירוש זה, שהרי מחמת אונסו הפיח.

ט. **ובסמוך** תבאר הגמרא מה יעשה אדם שנזדמן לו רוק בשעת התפילה.

י. **רש"י** (ד"ה אלא). ועל כן אין ליישב כאן באונס כאן ברצון. וביאר הרש"ש (ברש"י שם), שכיון שנאמר על העיטוש שהוא סימן רע לו, בודאי שהוא לאנסו, שאם היה לרצונו לא היה שייך לומר לשון 'סימן'. וראה בספר חפץ ה' (הובא באסיפת זקנים, ד"ה מתעטש), שהאריך לבאר בתשובת הגמרא, למה לא חילקה בין אונס לרצון, וראה בילקוט ביאורים תירוצים נוספים.

ואף שודאי התעטש רבי לאונסו, ואם כן לא שייך להקשות על מעשהו, פירש השפתי חכמים (ד"ה אלא), שקושיית הגמרא היא, שלא יתכן שבא לרבי בתפילתו סימן רע.

יא. **כן** כתב רש"י (ד"ה למטה). ומשמע מדבריו, שעיטוש האמור כאן לגבי הפחה, היינו הפחה בקול, אבל הפחה בלא קול לא נאמר בזה סימן רע לו. מגן אברהם (או"ח סי' קג סק"ו). וראה עוד בילקוט ביאורים.

הרי"ף גרס על זה 'יש אומרים שהוא עכרן', שהולך על מתעטש מלמטה. וכמובא לעיל בהערה.

יב. **על** פי רש"י (מנחות יז. ד"ה אבלע).

יג. **רב** זירא אמר לשון זו מתוך ענוותנותו, כביכול לא למד הרבה. שפתי חכמים (ד"ה דא"ר).

יד. **והיה** רב זירא שמח בהלכה זו לפי שהיה מרבה להתעטש. רש"י (ד"ה ותקילא).

טו. **והטעם**, כיון שאם יצטרך להבליע בה את רוקו, תגרם לו טרדה בתפילה. משנ"ב (סי' צז סק"ו). ובשפתי חכמים (ד"ה ואם), כתב שהוא משום שחובה על האדם לחוס על בגד נאה ולא להבליע בו את רוקו.

טז. **ושני** ראשים יורדים ממנו אל מול פניו. רש"י (ד"ה אפשר), ויכול להבליע הרוק לתוכם. ובתלמידי רבינו יונה (ד"ה מבליעו) הקשו לרש"י שפירש שהוא סודר בראשו, שהרי אסור להסיר כובעו בשעת התפילה, ודוחק הוא לומר שמבליעו בחוטים היורדים ממנו [כפי שמפרש רש"י עצמו], ולכן ביארו בשם רב האי גאון, שאפרקסותו היינו בגד תחתון שלובש תחת חלוקו והיו עושים בו כיסים, ובו יכול להבליע רוקו.

יז. **ראה** הערה בהמשך בענין זה.

יח. **על** פי הב"ח (או"ח סי' צז אות ג).

יט. **פירש** השפתי חכמים (ד"ה לא - הראשון), ששאל רבינא לרב אשי מצד אפרקסותו ולא מצד טליתו [כעיקר דינו של רב יהודה], משום שרב אשי עשיר גדול היה [כמבואר בגיטין (נט.)], ובודאי היה לו טלית נאה ולא רצה לטנפה, ולכן שאלו מיד מצד אפרקסותו. וכתב עוד, שלכן גם פירש רש"י (ד"ה אפשר), שאפשר שהיה רבי מבליע הרוק באפרקסותו, ולא פירש בטליתו, לפי שהיה רבי עשיר (גיטין שם), ומסתבר שהיה לו טלית נאה.

כ. **בית** יוסף (או"ח סי' צז ס"ב). אך בתלמידי רבינו יונה (ד"ה ואי) כתבו, שאסטניס היינו, שאינו יכול אפילו לשהות זמן מועט זה בשביל להבליעו בתוך בגדו.

כא. **כן** מבואר בדברי הירושלמי (ברכות פ"ג ה"ה), שמותר לירק בשביל שיהיה כוסו נקי, כלומר, שיהיו פיו ושפתיו נקיים בעת התפילה [פני משה (שם ד"ה כדי)], ולפניו אסור לו לירק, אלא לאחוריו או לשמאלו. וראה בילקוט ביאורים באופן שאינו יכול לירק לאחוריו או לשמאלו, האם מותר לו לירק לימינו או לפניו.

עין משפט נר מצוה

פז א טוש"ע או"ח סי' נו סעיף ג:
פח ב טוש"ע שם סעי' ד:
פט ג [טור שו"ע שם ס"א]:
ד [מיי' פ"ד מהל' תפלה הל' יא טוש"ע] שם סעיף א:
צ ה טוש"ע או"ח סי' קג סעיף ג:
צא ו ז מיי' פ"ד מהל' תפלה הלכה יא סמג עשין יט טור שו"ע או"ח סימן נז סעיף ב:
צב ח ט מיי' פ"ה שם הלכה ט סמג שם טוש"ע או"ח סימן קא סעיף ב:
צג י מיי' פ"ד שם הל' יא סמג שם טוש"ע או"ח סי' קג סעי' א:
צד כ מיי' שם הל' יב טוש"ע שם סעי' ב:
צה ל מיי' פ"ג מהלכות ק"ש הלכה יז סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן עד סעיף א:
צו מ ש"ע י"ד סי' רמו סעיף כו בהגה:
צז נ מיי' שם הלכה ד סמג שם טוש"ע או"ח סימן פה סעיף ב:
צח ס ע מיי' שם הלכה יד ופ"ב שם הל' יב טוש"ע או"ח סימן פה סעי' א וסי' סה סעי' א וסי' עה:
צט פ מיי' פ"ג שם הל' יז סמג שם טוש"ע א"ח סי' עד סעיף ו:

הגהות הגר"א

[א] גמרא (ומתחיל ממקום שפסק) תא"מ (וכ"מ בתוס' ורא"ש [פ] ותר"י דל"ג לה):

גליון הש"ס

תוס' ד"ה פסק ר"ח וכו'. דאע"ג דר"ח וכו'. עי' בב"מ (דף ל"ג ע"א):

תורה אור השלם

א) בָּבֶלָה יוּבָאוּ וְשָׁמָּה יִהְיוּ עַד יוֹם פָּקְדִי אֹתָם נְאֻם יְיָ וְהַעֲלִיתִים וַהֲשִׁיבֹתִים אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה: [ירמיה כז, כב]

ב) וְגַם אֲנִי נָתַתִּי לָהֶם חֻקִּים לֹא טוֹבִים וּמִשְׁפָּטִים לֹא יִחְיוּ בָּהֶם: [יחזקאל כ, כה]

ג) הוֹי מֹשְׁכֵי הֶעָוֹן בְּחַבְלֵי הַשָּׁוְא וְכַעֲבוֹת הָעֲגָלָה חַטָּאָה: [ישעיה ה, יח]

ד) כִּי דְבַר יְיָ בָּזָה וְאֶת מִצְוָתוֹ הֵפַר הִכָּרֵת תִּכָּרֵת הַנֶּפֶשׁ הַהִוא עֲוֹנָה בָהּ: [במדבר טו, לא]

ה) כִּי לֹא דָבָר רֵק הוּא מִכֶּם כִּי הוּא חַיֵּיכֶם וּבַדָּבָר הַזֶּה תַּאֲרִיכוּ יָמִים עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים אֶת הַיַּרְדֵּן שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ: [דברים לב, מז]

משנת ראשונים

מגהק ומפהק הרי זה מגסי הרוח. ענין הגיהוק הוא הוצאת הרוח היוצא מן האצטומכא דרך הפה לרצונו, [illegible]

ממשמש בבגדו. פרש"י להעביר הכינה העוקצתו אבל לא מתעטף אם נפלה טליתו ותרי מילי נינהו. ור"ת פי' דחדא מילתא היא פי' ממשמש בבגדו תקן (ה) שלא יפול מעל ראשו אבל אם נפל מעל ראשו לא היה מתעטף שהרי היא הפסקה אם מתעטף כיון שנפל לגמרי אבל לתקן קצת שלא יפול לא הוי הפסקה:

ואומר רבון העולמים. מיד באמצע תפלתו ואח"כ מתחיל ממקום שפסק:

אמר ליה לדידי לא סבירא לי. פירוש משום תרתי מילי חדא דסבירנא דאינו חוזר לראש דאמר רבי יוחנן (ר"ה דף ל"ד:) שמע תשע תקיעות בתשע שעות יצא[ט] ועוד דסבירא לי מניח ידו על פיו ואם כן הוי ליה ראוי[י] אלא לדידך דסבירא לך דחייב להפסיק וכו':

בחבלי השוא. כלומר בחנם מושכים עליהם עון כי טוב היה שלא היו מקיימין אותו כלל:

[י] **פסק** רבינו חננאל כרב חסדא דאסור לקרות ק"ש אפילו נואה תחת בגדו על בשרו וס"ל כל עצמותי תאמרנה (תהלים לה) ° דאע"ג דר' חסדא תלמיד דר' הונא הוה לחומרא אזלינן ורב אלפס פסק כרב הונא מדאקשי גמרא מיניה ביומא פרק הממונה (ד' ל.): לית

וממשמש בבגדו. להעביר הכינה העוקצתו: אבל לא היה מתעטף. אם נפלה טליתו כשהוא מתפלל לא היה נוטלה ומתעטף שלא להפסיק: על סנטרו. מנטו"ן בלע"ז, שלא תראה פתיחת פיו: הרי זה מקטני אמנה. כאילו אין הקב"ה שומע תפלת לחש (ד) ומגביה הרבה: הרי זה מנביאי השקר. דכתיב ויקראו בקול גדול (מלכים א יח): המגהק והמפהק הרי זה מגסי הרוח וי"א ניכר שהוא מכוער גרסינן[ט]: אלא עטוש אעטוש קשיא. דאין עטוש אלא לאונסו: למטה. מפיח בקול[ז]: ותקילא לי בי כולי תלמודאי. שקולה עלי וחביבה, לפי שהיה רגיל להתעטש: כשם שעושים לו נחת רוח. שהעטוש נחת רוח לאדם: כך עושים לו נחת רוח מלמעלה. מן השמים למלאת שאלתו: אפשר כדר' יהודה. להבליע באפרקסותו סודר שבראשו ושני ראשין תלויין בפניו: פתקיה. זרקו: מישתמיט מיניה. לא היה נראה אליו, לפי שהיה רבי אבא חפץ לעלות לא"י ורב יהודה אוסר לו לפיכך לא היה נכנס לבית המדרש: ואשמע מיניה מילתא. מבחוץ: מבית וועדא. מבית המדרש: ונתעטש. מלמטה: עד שיכלה הרוח[ק]. מגופו שנודף מאותו רוח: וחוזר לתפלה. למקום שפסק: ואומר. בתוך התפלה, דהא מופסקת ועומדת כבר על ידי הרוח לפיכך יכול להפסיק נמי ולומר דבר זה באמצע: חוצץ בטליתו על צוארו. מה שיש מן הטלית ולמעלה[ל] מן כתפיו מדביק בצוארו, וישן ערום קאמר: לדידי לא סבירא לי. לא הייתי מזקיקו[מ] להפסיק: בחבלי השוא. בחבלים שאינם חזקים אלא נוחין להנתק הן מושכין העון על עצמם, אף זה על ידי דבור בעלמא הוא נענש: ובדבר הזה. בשביל דבור זה שנזהרתם עליו תאריכון ימים: היתה טליתו חגורה על מתניו. לכסותו ממתניו ולמטה, אע"פ שממתניו ולמעלה הוא ערום קורא ק"ש: אבל

[א]וממשמש בבגדו [ב]אבל לא היה מתעטף [ג]וכשהוא מפהק[א] היה[ב] מניח ידו על סנטרו מיתיבי המשמיע קולו בתפלתו הרי זה מקטני אמנה המגביה קולו בתפלתו הרי זה מנביאי השקר (א) מגהק ומפהק[ג] הרי זה מגסי הרוח המתעטש בתפלתו סימן רע לו ויש אומרים ניכר שהוא מכוער הרק בתפלתו כאילו רק בפני המלך בשלמא מגהק ומפהק לא קשיא [ד]כאן לאונסו כאן לרצונו אלא מתעטש אמתעטש קשיא מתעטש אמתעטש נמי לא קשיא [ה]כאן מלמעלה כאן מלמטה דאמר רב זירא הא מילתא אבלעא[ד] לי בי רב המנונא [א]ותקילא לי כי כולי תלמודאי המתעטש בתפלתו סימן יפה לו כשם שעושים לו נחת רוח מלמטה כך עושין לו נחת רוח מלמעלה אלא רק ארק קשיא רק ארק נמי לא קשיא אפשר כדרב יהודה דאמר רב יהודה [ו]היה עומד בתפלה ונזדמן לו רוק מבליעו בטליתו ואם טלית נאה הוא מבליעו באפרקסותו רבינא הוה קאי אחורי דרב אשי נזדמן לו רוק פתקיה לאחוריה א"ל לא סבר לה מר להא דרב יהודה מבליעו באפרקסותו א"ל אנא [ז]אנינא דעתאי: [ח]המשמיע קולו בתפלתו הרי זה מקטני אמנה: אמר רב הונא [ט]לא שנו אלא שיכול לכוין את לבו בלחש אבל אין יכול לכוין את לבו בלחש מותר וה"מ ביחיד אבל בצבור אתי למיטרד צבורא: רבי אבא הוה קא משתמיט מיניה דרב יהודה דהוה קא בעי למיסק לארעא דישראל [כ]דאמר רב יהודה כל העולה מבבל לא"י עובר בעשה שנאמר [א]בבלה יובאו ושמה יהיו עד יום פקדי אותם נאם ה' אמר איזיל ואשמע מיניה מילתא מבית וועדא והדר אפיק[ה] אזל אשכחיה לתנא דקתני קמיה דרב יהודה [י]היה עומד בתפלה ונתעטש ממתין עד שיכלה הרוח[ו] וחוזר ומתפלל איכא דאמרי [כ]היה עומד בתפלה ובקש להתעטש מרחיק לאחריו ד' אמות ומתעטש וממתין עד שיכלה הרוח וחוזר ומתפלל ואומר רבש"ע יצרתנו נקבים נקבים חלולים חלולים גלוי וידוע לפניך חרפתנו וכלימתנו בחיינו ובאחריתנו רמה ותולעה ומתחיל ממקום שפסק [א] אמר ליה (ג) [ג]אילו לא באתי אלא לשמוע דבר זה דיי: ת"ר היה ישן בטליתו ואינו יכול להוציא את ראשו מפני הצנה חוצץ בטליתו על צוארו וקורא ק"ש וי"א [ל]על לבו ותנא קמא הרי לבו רואה את הערוה קסבר לבו רואה את הערוה[ז] מותר. אמר רב הונא א"ר יוחנן היה מהלך במבואות המטונפות מניח ידו על פיו וקורא ק"ש א"ל רב חסדא האלהים אם אמרה לי ר' יוחנן בפומיה לא צייתנא ליה איכא דאמרי אמר רבה בר בר חנה אמר ריב"ל היה מהלך במבואות המטונפות מניח ידו על פיו וקורא ק"ש א"ל רב חסדא האלהים אם אמרה לי ריב"ל בפומיה לא צייתנא ליה ומי אמר רב הונא הכי והאמר רב הונא [מ]ת"ח אסור לו לעמוד במקום הטנופת לפי שאי אפשר לו לעמוד בלי הרהור תורה לא קשיא כאן בעומד כאן במהלך ומי אמר רבי יוחנן הכי והאמר [ט]רבה בר בר חנה א"ר יוחנן [נ]בכל מקום מותר להרהר בדברי תורה חוץ מבית המרחץ ומבית הכסא וכי תימא הכא נמי כאן בעומד כאן במהלך איני והא [י]רבי אבהו הוה קא אזיל בתריה דרבי יוחנן והוה קא קרי ק"ש כי מטא במבואות המטונפות אשתיק א"ל לר' יוחנן [ס]להיכן אהדר [י]א"ל אם שהית כדי לגמור את כולה חזור לראש הכי קאמר ליה לדידי לא סבירא לי לדידך דסבירא לך אם שהית כדי לגמור את כולה חזור לראש תניא כותיה דרב הונא תניא כותיה דרב חסדא תניא כותיה דרב הונא המהלך במבואות המטונפות מניח ידו על פיו ויקרא ק"ש תניא כותיה דרב חסדא [ט][ע]היה מהלך במבואות המטונפות לא יקרא ק"ש[י] ולא עוד אלא שאם היה קורא ובא פוסק לא פסק מאי אמר ר' מיאשה בר בריה דריב"ל עליו הכתוב אומר [ב]וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו [בהם] ר' אסי אמר (ג) [ג]הוי מושכי העון בחבלי השוא רב אדא בר אהבה אמר מהכא[ט] [ד]כי דבר ה' בזה ואם פסק מה שכרו אמר ר' אבהו עליו הכתוב אומר [ה]ובדבר הזה תאריכו ימים: אמר רב הונא היתה טליתו חגורה לו על מתניו מותר לקרות ק"ש תניא נמי הכי [פ]היתה טליתו של בגד ושל עור ושל שק חגורה על מתניו מותר לקרות ק"ש אבל

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [מנחות יז.], ב) שבת דף מא. כתובות קי:, ג) [לעיל טז. שבת מא.], ד) עיין תוס' לקמן כה ע"ב ד"ה והרי, ה) שבת מ. קנ. קדושין לג. ע"ג מד: זבחים קב:, ו) ר"ה לד:, ז) [לעיל כג.], ח) תוספתא פ"ב, ט) עיין תוס' לעיל כב: ד"ה אלא, י) עיין לעיל כג ע"א.

הגהות הב"ח

(א) גמ' המגהק והמפהק וכו' ויש אומרים ניכר (שהוא מכוער) תא"מ ונ"ב ס"א שהוא עכרן [ע]: (ב) שם אמר אילו כצ"ל ותיבת ליה נמחק: (ג) שם ר' אסי אמר מהכא הוי מושכי: (ד) רש"י ד"ה הרי זה וכו'. לחש הס"ד ואח"כ מ"ה המגביה הרבה הרי זה מנביאי [פ]: (ה) תוס' ד"ה וממשמש וכו'. תקן בגדו שלא יפול:

לעזי רש"י

מנטו"ן. פירוש סנטר, פרק לחי התחתון בזקן (מוסף הערוך ערך סנטר ב' ועיין רש"י שבועות דף ג ע"א ד"ה וא' מלמטה ומכות דף כא ע"א ד"ה ב' פירקי דדיקנא):

הגהות וציונים

א] תיבת **וכשהוא מפהק** ליתא מן הגמ' אלא מפירש"י נכתב בגמ' רש"א (גליון): ב] הרי"ף גורס **לא היה** מניח ידו על סנטרו (עיין רא"ש סי' לט, ב"י או"ח סי' צז): ג] בכת"י **המגהק והמפהק בתפלתו** הרי זה מגסי הרוח: ד] ס"א **איבעי לי** (גליון) כ"ה בדפו"י ועיין סדר הדורות חלק תנאים ואמוראים אות ז שצ"ל **אבלעא לי** כלפנינו: ה] מבית וועדא **ואתי ואזיל** כצ"ל רש"א (גליון) עיי"ש במהרש"א שכתב כן ע"פ פי' רש"י, ובכת"י והדר **איסק**: ו] [כ"ה ברא"ש אבל בטוש"ע איתא **הריח**] (גליון): ז] הרי"ף והרא"ש גורסים בברייתא **לא יהלך אדם במבואות המטונפות ויניח ידו על פיו ויקרא קריאת שמע** וכו' (ולפי גירסא זו מפורש בברייתא כרב חסדא, ולפי הגירסא שלפנינו ההוכחה שברייתא זו היא כרב חסדא מהא דסתמה הברייתא ולא הוסיפה דמניח ידו על פיו וקורא): ח] הרי"ף לא גורס "מהכא" ועיין הגהות הב"ח אות ג [illegible]

[illegible]

אמר רב הונא, לא שנו - לא נשנה דין זה, שאסור להשמיע קולו בתפילתו, **אלא בשיכול לכוין את לבו** אף **בלחש, אבל** אם **אין יכול לכוין את לבו בלחש**[כב], **מותר** להשמיע קול בתפילתו, ואין נחשב מקטני אמנה[כג]. **והני מילי** - ולא נאמרו דברים אלו, שמותר להרים קולו בתפילתו לצורך כוונה, אלא **ביחיד**, כלומר, כשמתפלל יחידי, **אבל בצבור**, אם יתפלל בקול, **אתי למיטרד צבורא** - עלול הוא להפריע לציבור בכוונתם, ואסור להרים קולו אף אם אינו יכול לכוון ליבו בלחש[כד].

★

הגמרא מביאה מעשה שמתוכו נשמע דבר הלכה בענין המתעטש בתפילה:

רבי אבא הוה קא משתמיט מיניה דרב יהודה - רבי אבא היה משתמט מלהראות בפני רב יהודה, ומפני **דהוה קא בעי** - שהיה רבי אבא רוצה **למיסק לארעא דישראל** - לעלות לארץ ישראל, ולא היה נכנס לבית המדרש מחמת כן, שהיה ירא שמא יגזור עליו רב יהודה שלא יעלה[כה], **דאמר רב יהודה, כל העולה מבבל לארץ ישראל, עובר בעשה, שנאמר** בנבואת ירמיה על גלות בבל בחורבן בית ראשון (ירמיה כז כב) **'בבלה יובאו, ושמה יהיו עד יום פקדי אותם, נאם ה', והעליתים והשבתים אל המקום הזה'**[כו], שבנבואה זו נאמר ציווי להישאר בבבל עד יום פקודה, ועל כן אסור לעלות לארץ ישראל בזמן הגלות[כז]. **אמר** רבי אבא, **איזיל ואשמע מיניה מילתא מבית וועדא** - אלך ואשמע ממנו דבר הלכה מחוץ לבית המדרש, **והדר אפיק** - ואחר כך אצא[כח]. **אזל אשכחיה לתנא דקתני קמיה דרב יהודה** - הלך ומצא לתנא, שהיה שונה ברייתא לפני רב יהודה[כט], **היה עומד בתפלה ונתעטש** מלמטה, הפיח, **ממתין עד שיכלה הרוח** [-הריח שנודף מגופו], **וחוזר ומתפלל** מהיכן שפסק[לא]. **איכא דאמרי** - יש שאמרו שמועה זו בלשון אחר, **היה עומד בתפלה ובקש להתעטש**[לב] [-להפיח], **מרחיק לאחריו**[לג] **ארבע אמות ומתעטש**[לד], **וממתין עד שיכלה הרוח, וחוזר ומתפלל. ואומר** קודם שממשיך להתפלל[לה], **רבונו של עולם, יצרתנו נקבים נקבים, חלולים חלולים, גלוי וידוע לפניך חרפתנו וכלימתנו בחיינו, ובאחריתנו רמה ותולעה**[לו]. **ומתחיל** להתפלל **ממקום שפסק**[לז]. **אמר** (ליה[לח]) רבי אבא, **אילו לא באתי** לבית המדרש **אלא לשמוע דבר זה, דיי**[לט].

★

הגמרא עוסקת בענין קריאת שמע כנגד ערוה[מ]:

תנו רבנן בברייתא, **היה ישן בטליתו** ערום[מא], **ואינו יכול להוציא את ראשו** מן הטלית **מפני הצנה** [שאם היה עושה כן לא היה נחשב

כתבו תלמידי רבינו יונה (שם), שהטעם שמותר לירק בהזדמן לו רוק לפיו, הוא מכיון שעושה כן מתוך צורך ולא מתוך גאוה. וראה בילקוט ביאורים מדוע לא חילקה הגמרא בין רק לרצונו לבין רק לאונסו.

כתב הב"ח (או"ח סי' נז ס"ב), שלמסקנת הגמרא, אפשר שלא הבליע רבי רוקו באפרקסותו, אלא שזרקו לאחוריו משום שאסטניס היה, וכן משמע ממה שפירש רש"י לעיל (ע"א ד"ה ורק) שרק רבי 'על גבי קרקע', שהוא גם לפי המסקנא.

כב. ונראה שאף כשיכול לכוון בלחש אבל אינו מכוון כפי שמתפלל בקול, גם זה בכלל אינו יכול לכוון את ליבו בלחש. ט"ז (או"ח סי' קא סק"א).

כג. ואם אינו יכול לכוון ליבו, יכול אף להגביה קולו, ולא רק להשמיעו. רא"ש (סי' מ).

כד. כתב הרמב"ם (תפילה פ"ה ה"ט), שהמתפלל צריך שיהיה קולו נשמע לאזניו ולא לאזני אחרים, וכן כתב הטור (או"ח סי' קא), שמה ששנינו שלא ישמיע קולו היינו רק לאזני אחרים, אבל לאזניו צריך להשמיע בשביל שיכוון יותר. ומביא, שיש שסוברים שאף לאזניו אסור להשמיע.

כתב הביאור הלכה (סי' קא ד"ה לאתי) בשם הפרישה, שמעיקר הדין אם אינו יכול לכוון ליבו בלחש ילך ויתפלל בביתו בקול. אך הביא בשם הפרי מגדים שבימינו, אין לנו להתיר להתפלל יחידי לצורך הכוונה בתפילה, מאחר שיבואו ללמוד ממנו אחרים, אלא לגדול הדור המפורסם שכל מעשיו לשם שמים.

כה. רש"י (ד"ה מישתמיט ובשבת מא. ד"ה משתמיט).

כו. והוא בזמן ממלכת כורש, שהעלם מבבל. מצודת דוד (על הפסוק).

כז. ואף שהפסוק מדבר בגלות שאחר חורבן בית ראשון, וכאן מדובר בגלות שאחר חורבן בית שני, מסתבר שהקפיד הכתוב בדבר זה אף בגלות שניה. תוספות (כתובות קיא. ד"ה בבלה).

בכתובות (קי:), הובא מעשה זה עם רבי זירא. ושם (קיא.) אומרת הגמרא שרבי זירא לא חשש לדברי רב יהודה לפי שסבר שאין הפסוק מדבר באנשים שבגלות אלא בכלי השרת שגלו, שבהם עוסק הפסוק קודם לכן (פסוק יט). וראה עוד בילקוט ביאורים.

כח. במהרש"א (ד"ה א"ל) לא גרס 'והדר אפיק' אלא גרס 'ואשמע מיניה מלתא מבית הוועד, ואתי ואזיל' וכו', ופירושו, אקום ואלך, והוא על פי פירוש רש"י. ובגנזי יוסף (הובא בהגהות והערות על המהרש"א) כתב שאינו מבין החילוק בין הגירסאות בדברי רש"י, וצריך לומר שהיה לפני המהרש"א גירסא אחרת בדברי רש"י. ובשבת (מא.) הובא סיפור המעשה, ושם גורסים 'ואיתי ואיסק', שפירושו, ואקום ואעלה לארץ ישראל.

כט. כתב הכסף משנה (מזוזה פ"ו ה"ז), שכל מקום שנאמר 'תנא תני קמיה', היינו תלמיד ששונה דבר לפני רבו.

ל. ברא"ש (סי' מא) גרס 'הרוח', כגירסא שלפנינו. ובטור (או"ח סי' קג) גרס 'עד שיכלה הריח'. וכן משמע מפירוש רש"י (ד"ה עד), שאין הכוונה עד שיפסיק לצאת ממנו הרוח, אלא עד שיכלה הריח הרע. שער הציון (שם סק"א). ובמאירי (ד"ה מפסק), פירש 'פוסק עד שיכלה הרוח, ויש אומרים הריח', ומשמע כאמור שהם שני דברים ותלוי הדבר בגירסא.

כתב המאירי (שם), שאף בהפחת חבירו צריך להמתין עד שיכלה הריח שמגיע אליו. ולהלן (כה.) מובא ענין זה.

לא. בספר בית נתן (שורה כו) פירש על מה שכתב רש"י (ד"ה וחוזר) שחוזר למקום שפסק, שהולך על דברי הגמרא כאן, והיינו, שחוזר להתפלל ממקום שאחז בו קודם לכן. וראה בילקוט ביאורים שיש שפירשו כוונת רש"י באופן אחר.

לב. כתב הרמב"ם (תפילה פ"ד הי"ג) 'בקש להוציא רוח מלמטה, ונצטער הרבה, ואינו יכול להעמיד עצמו' וכו', וכלשון זו כתב גם השולחן ערוך (או"ח סי' קג ס"ג). וביאר המשנה ברורה (שם סק"ג), שבלא אונס אין לו להפיח בעת התפילה בשום אופן, ואף שאסור להשהות עצמו לקטנים או לגדולים משום 'בל תשקצו', מכל מקום, במשהה עצמו מלהפיח אין איסור.

לג. ביארו תלמידי רבינו יונה (ד"ה מהלך), שבדווקא הולך לאחוריו, ולא לצדדים או לפנים, בשביל שיהיו פניו כנגד המקום שהתפלל, ואם היה הולך לפניו הרי המקום שהתפלל ניצב מאחוריו, ונראה כמי שפסק מתפילתו לגמרי ואין כוונתו לשוב ולהתפלל. וראה בהרחבה בילקוט ביאורים.

לד. ותקנה זו היא דווקא כשמתפלל בביתו ביחידות שצריך להרחיק ארבע אמות לאחוריו, אך המתפלל בציבור שצריך לדחות את העומדים מאחוריו, וגם אינו יכול לפסוע לאחוריו מחמת ספסלים וכסאות של בית הכנסת, אינו צריך להרחיק ממקומו. ב"ח (או"ח סי' נז ד"ה ומ"ש). וראה בילקוט ביאורים טעם נוסף לחלק בין המתפלל בביתו למתפלל בציבור.

לה. ואין בכך הפסק, שכיון שתפילתו מופסקת ועומדת מפני הרוח, יכול להפסיק גם בדבר זה. רש"י (ד"ה ואומר). וכן כתבו התוספות (ד"ה ואומר), שאומר כן באמצע התפילה ואחר כך חוזר למקום שפסק.

לו. בפרישה (או"ח סי' קג סק"ג) דייק בדברי הטור, שלא נתקן דין זה אלא במפסיע לאחוריו, דהיינו כשיש לו שהות לפסוע קודם שיצא ממנו הרוח, אבל במקרה שכבר יצא ממנו, אין צריך לומר ריבונו של עולם וכו', שכל אמירה זו לא נתקנה אלא כשגלוי וידוע לכל על ידי פסיעתו לאחוריו שיצא ממנו רוח, אבל כשלא נודעה בושתו אין צריך לכך. אך באליה רבא (שם ס"ק א) כתב בשם הצדה לדרך, שאף בנתעטש במקומו צריך לומר ה'ריבונו של עולם', ודברי הגמרא נסובים על שני ה'איכא דאמרי'.

לז. ואחר שהתעטש, קודם חוזר למקומו, ואחר כך אומר ריבונו של עולם, וחוזר להתפלל. טור (או"ח סי' קג) [וראה בילקוט ביאורים שיש מי שדקדק כן גם מדברי רש"י]. והביא הבית יוסף בשם המהר"י אבוהב ז"ל, שביאר טעם הדבר שצריך לחזור למקומו ולא ממשיך בתפילתו היכן שעומד כעת, מפני שצריך שיהיה לאדם מקום מיוחד לתפילה. והוסיף הבית יוסף, שאף לסוברים שאין צריך לקבוע מקום בתוך בית הכנסת אלא די במה שקובע בית כנסת מיוחד לתפילותיו, מכל מקום יחזור למקום בו עמד בתחילה שמאחר שכבר התחיל להתפלל וקבעה השכינה מקומה שם, וכשביקש להתעטש התרחק ממקום השכינה, עליו לחזור למקום שקבע לשכינה ולסיים שם את תפילתו.

כתבו הראב"ד (מובא בפירוש הרשב"ץ ד"ה אומר) והב"ח (או"ח סי' קג ד"ה וממתין), שאם שהה בינתיים כדי לגמור את התפילה כולה, אינו חוזר למקום שפסק אלא חוזר לראש התפילה, וכדין כל מפסיק לאנסו, בין בתפילה בין בקריאת שמע, שאם שהה כדי לגמור את כולה, חוזר לראש [וכן כתבו תוספות לעיל (כב: ד"ה אלא) בשם השר מקוצי, שיש חילוק בין המפסיק סתם, שאין צריך לחזור אף אם שהה כדי לגמור את כולה, לבין המפסיק לאנסו, שצריך לחזור אם שהה כדי לגמור את כולה]. וביאר הב"ח, שמה שלא חילק הטור (שם) בדין זה בין שהה ללא שהה, היינו משום שמה שהפסיק בשביל לפסוע לאחוריו ואחר כך לשוב למקומו, וכן אמירת ריבונו של עולם, אינם מצטרפים לשיעור כדי לגמור את כולה, ורק ההפחה עצמה ומה שממתין עד שיכלה הריח חשובים לענין זה, ואין זה שכיח כלל שימשכו בשיעור כדי לגמור את כולה. אמנם המגן אברהם (או"ח סי' קג סק"א) כתב לגבי המתעטש בתפילתו [באופן הראשון של הברייתא], שחוזר למקום שפסק אף אם שהה כדי לגמור את כולה.

לח. בהגהות הב"ח מחק תיבת 'ליה', שלא היה רבי אבא אומר כן לאחר אלא לעצמו.

לט. ראה בילקוט ביאורים, מדוע שמח רבי אבא כל כך בהלכה זו יותר משאר הלכות.

מ. והוא ענין שעסקה בו הגמרא לעיל (ע"א) לגבי שוק באשה וכדומה, וכעת חוזרת לענין זה.

מא. נאמר בתורה (דברים כג טו) 'והיה מחניך קדוש ולא יראה בך ערות דבר', מכאן

וממשמש בבגדו [א] אבל לא היה מתעטף [ג] וכשהוא מפהק[א] היה[ב] מניח ידו על סנטרו מיתיבי המשמיע קולו בתפלתו הרי זה מקטני אמנה המגביה קולו בתפלתו הרי זה מנביאי השקר (א) מגהק ומפהק[ג] הרי זה מגסי הרוח המתעטש בתפלתו סימן רע לו ויש אומרים ניכר שהוא מכוער הרק בתפלתו כאילו רק בפני המלך בשלמא מגהק ומפהק לא קשיא [ד] כאן לאונסו כאן לרצונו אלא מתעטש אמתעטש קשיא מתעטש אמתעטש נמי לא קשיא [ה] כאן מלמעלה כאן מלמטה דאמר רב זירא הא מילתא אבלעא[ד] לי בי רב המנונא [ו] ותקילא לי כי כולי תלמודאי המתעטש בתפלתו סימן יפה לו כשם שעושים לו נחת רוח מלמטה כך עושין לו נחת רוח מלמעלה אלא רק ארק קשיא רק ארק נמי לא קשיא אפשר כדרב יהודה דאמר רב יהודה [ו] היה עומד בתפלה ונזדמן לו רוק מבליעו בטליתו ואם טלית נאה הוא מבליעו באפרקסותו רבינא הוה קאי אחורי דרב אשי נזדמן לו רוק פתקיה לאחוריה א"ל לא סבר לה מר להא דרב יהודה מבליעו באפרקסותו א"ל אנא [ז] אנינא דעתאי: [ח] המשמיע קולו בתפלתו הרי זה מקטני אמנה: אמר רב הונא [ט] לא שנו אלא שיכול לכוין את לבו בלחש אבל אין יכול לכוין את לבו בלחש מותר וה"מ ביחיד אבל בצבור אתי למיטרד צבורא: רבי אבא הוה קא משתמיט מיניה דרב יהודה דהוה קא בעי למיסק לארעא דישראל [ג] דאמר רב יהודה כל העולה מבבל לא"י עובר בעשה שנאמר [א] בבלה יובאו ושמה יהיו עד יום פקדי אותם נאם ה' אמר איזיל ואשמע מיניה מילתא מבית וועדא והדר אפיק[ה] אזל אשכחיה לתנא דקתני קמיה דרב יהודה [י] היה עומד בתפלה ונתעטש ממתין עד שיכלה הרוח[ו] וחוזר ומתפלל איכא דאמרי [כ] היה עומד בתפלה ובקש להתעטש מרחיק לאחריו ד' אמות ומתעטש וממתין עד שיכלה הרוח וחוזר ומתפלל ואומר רבש"ע יצרתנו נקבים נקבים חלולים חלולים גלוי וידוע לפניך חרפתנו וכלימתנו בחיינו ובאחריתנו רמה ותולעה ומתחיל ממקום שפסק [א] אמר ליה (ב) [ג] אילו לא באתי אלא לשמוע דבר זה דיי: ת"ר היה ישן בטליתו ואינו יכול להוציא את ראשו מפני הצנה חוצץ בטליתו על צוארו וקורא ק"ש וי"א [ל] על לבו ותנא קמא הרי לבו רואה את הערוה קסבר לבו רואה את הערוה[ז] מותר. אמר רב הונא א"ר יוחנן היה מהלך במבואות המטונפות מניח ידו על פיו וקורא ק"ש א"ל רב חסדא האלהים אם אמרה לי ר' יוחנן בפומיה לא צייתנא ליה איכא דאמרי אמר רבה בר בר חנה אמר ריב"ל היה מהלך במבואות המטונפות מניח ידו על פיו וקורא ק"ש א"ל רב חסדא האלהים אם אמרה לי ריב"ל בפומיה לא צייתנא ליה ומי אמר רב הונא הכי והאמר רב הונא [מ] ת"ח אסור לו לעמוד במקום הטנופת לפי שאי אפשר לו לעמוד בלי הרהור תורה לא קשיא כאן בעומד כאן במהלך ומי אמר רבי יוחנן הכי והאמר [ט] רבה בר בר חנה א"ר יוחנן [נ] בכל מקום מותר להרהר בדברי תורה חוץ מבית המרחץ ומבית הכסא וכי תימא הכא נמי כאן בעומד כאן במהלך איני והא [י] רבי אבהו הוה קא אזיל בתריה דרבי יוחנן והוה קא קרי ק"ש כי מטא במבואות המטונפות אשתיק א"ל לר' יוחנן [ס] להיכן אהדר [י] א"ל אם שהית כדי לגמור את כולה חזור לראש הכי קאמר ליה לדידי לא סבירא לי לדידך דסבירא לך אם שהית כדי לגמור את כולה חזור לראש תניא כותיה דרב הונא תניא כותיה דרב חסדא תניא כותיה דרב הונא המהלך במבואות המטונפות מניח ידו על פיו ויקרא ק"ש תניא כותיה דרב חסדא [ח] [ע] היה מהלך במבואות המטונפות לא יקרא ק"ש[ז] ולא עוד אלא שאם היה קורא ובא פוסק לא פסק מאי אמר ר' מיאשה בר בריה דריב"ל עליו הכתוב אומר [ב] וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו [בהם] ר' אסי אמר (ג) [ג] הוי מושכי העון בחבלי השוא רב אדא בר אהבה אמר מהכא[ט] [ד] כי דבר ה' בזה ואם פסק מה שכרו אמר ר' אבהו עליו הכתוב אומר [ה] ובדבר הזה תאריכו ימים: אמר רב הונא היתה טליתו חגורה לו על מתניו מותר לקרות ק"ש תניא נמי הכי [פ] היתה טליתו של בגד ושל עור ושל שק חגורה על מתניו מותר לקרות ק"ש

אבל

רש"י

וממשמש בבגדו. להעביר הכינה העוקצתו: אבל לא היה מתעטף. אם נפלה טליתו כשהוא מתפלל לא היה נוטלה ומתעטף שלא להפסיק: על סנטרו. מנטו"ן בלע"ז, שלא תראה פתיחת פיו: הרי זה מקטני אמנה. כאילו אין הקב"ה שומע תפלת לחש (ד) ומגביה הרבה: הרי זה מנביאי השקר. דכתיב ויקראו בקול גדול (מלכים א יח): המגהק והמפהק הרי זה מגסי הרוח וי"א ניכר שהוא מכוער גרסינן[ט]: אלא עטוש אעטוש קשיא. דאין עטוש אלא לאונסו: למטה. מפיח בקול[י]: ותקילא לי כי כולי תלמודאי. שקולה עלי וחביבה, לפי שהיה רגיל להתעטש: כשם שעושים לו נחת רוח. שהעטוש נחת רוח לאדם: כך עושים לו נחת רוח מלמעלה. מן השמים למלאת שאלתו: אפשר כדר' יהודה. להבליע באפרקסותו סודר שבראשו ושני ראשין תלויין בפניו: פתקיה. זרקו: מישתמיט מיניה. לא היה נראה אליו, לפי שהיה רבי אבא חפץ לעלות לא"י ורב יהודה אוסר לו לפיכך לא היה נכנס לבית המדרש: ואשמע מיניה מילתא. מבחוץ: מבית וועדא. מבית המדרש: ונתעטש. מלמטה: עד שיכלה הרוח[כ]. מגופו שנודף מאותו רוח: וחוזר לתפלה. למקום שפסק: ואומר. בתוך התפלה, דהא מופסקת ועומדת כבר על ידי הרוח לפיכך יכול להפסיק נמי ולומר דבר זה באמצע: חוצץ בטליתו על צוארו. מה שיש מן הטלית ולמעלה[ל] מן כתפיו מדביק בצוארו, וישן ערום קאמר: לדידי לא סבירא לי. לא הייתי מזקיקו[מ] להפסיק: בחבלי השוא. בחבלים שאינם חזקים אלא נוחין להנתק הן מושכין העון על עצמם, אף זה על ידי דבור בעלמא הוא נענש: ובדבר הזה. בשביל דבור זה שנזהרתם עליו תאריכון ימים: היתה טליתו חגורה על מתניו. לכסותו ממתניו ולמטה, אע"פ שממתניו ולמעלה הוא ערום קורא ק"ש: אבל

תוספות

וממשמש בבגדו. פרש"י להעביר הכינה העוקצתו אבל לא מתעטף אם נפלה טליתו ותרי מילי נינהו. ור"ת פי' דחדא מילתא היא פי' ממשמש בבגדו תקן (ה) שלא יפול מעל ראשו אבל אם נפל מעל ראשו לא היה מתעטף שהרי היא הפסקה אם מתעטף כיון שנפל לגמרי אבל לתקן קצת שלא יפול לא הוי הפסקה:

ואומר רבון העולמים. מיד באמצע תפלתו ואח"כ מתחיל ממקום שפסק:

אמר ליה לדידי לא סבירא לי. פירוש משום תרתי מילי חדא דסבירנא דאינו חוזר לראש דאמר רבי יוחנן (ר"ה דף ל"ד:) שמע תשע תקיעות בתשע שעות יצא[ט] ועוד דסבירא לי מניח ידו על פיו ואם כן הוי ליה ראוי' אלא לדידך דסבירא לך דחייב להפסיק וכו':

בחבלי השוא. כלומר בחנם מושכים עליהם עון כי טוב היה שלא היו מקיימין אותו כלל:

[י] פסק רבינו חננאל כרב חסדא דאסור לקרות ק"ש אפילו לוחה תחת בגדו על בשרו וס"ל כל עצמותי תאמרנה (תהלים לה) [ס] דלאע"ג דר' חסדא תלמיד דר' הונא הוה לחומרא אזלינן ורב אלפס פסק כרב הונא מדאקשי גמרא מיניה פרק הממונה (ד' ל.): לית

עין משפט נר מצוה

פז א טוש"ע או"ח סי' נז סעיף ג:
פח ב טוש"ע שם סעי' ד:
פט ג [טור שו"ע שם ס"א]:
ד [מיי' פ"ד מהל' תפלה הל' יא טוש"ע] שם סעיף א:
צ ה טוש"ע או"ח סי' קג סעיף ג:
צא ו ז מיי' פ"ד מהל' תפלה הלכה יא סמג עשין יט טור שו"ע או"ח סימן נז סעיף ג:
צב ח מיי' פ"ה שם הלכה ט סמג שם טוש"ע או"ח סימן קא סעיף ג:
צג י מיי' פ"ד שם הל' יא סמג שם טוש"ע או"ח סי' קג סעי' א:
צד כ מיי' שם הל' יב טוש"ע שם סעי' ב:
צה ל מיי' פ"ג מהלכות ק"ש הלכה יז סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן עד סעיף א:
צו מ ש"ע י"ד סי' רמו סעיף כו בהגה:
צז נ מיי' שם הלכה ד סמג שם טוש"ע או"ח סימן פה סעיף ב:
צח ס ע מיי' שם הלכה יד ופ"ב שם הל' יב טוש"ע או"ח סימן פה סעי' א וסי' סה סעי' א וסי' עח:
צט פ מיי' פ"ג שם הל' יז סמג שם טוש"ע א"ח סי' עד סעיף ו:

הגהות הגר"א

[א] גמרא (ומתחיל ממקום שפסק) תא"מ (וכ"מ בתוס' ורא"ש [פ] ותר"י דל"ג לה):

גליון הש"ס

תוס' ד"ה פסק ר"ח וכו'. דאע"ג דר"ח וכו'. עי' בב"מ (דף ל"ג ע"א):

תורה אור השלם

א) בָּבֶלָה יוּבָאוּ וְשָׁמָּה יִהְיוּ עַד יוֹם פָּקְדִי אֹתָם נְאֻם יְיָ וְהַעֲלִיתִים וַהֲשִׁיבֹתִים אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה: [ירמיה כז, כב]

ב) וְגַם אֲנִי נָתַתִּי לָהֶם חֻקִּים לֹא טוֹבִים וּמִשְׁפָּטִים לֹא יִחְיוּ בָּהֶם: [יחזקאל כ, כה]

ג) הוֹי מֹשְׁכֵי הֶעָוֹן בְּחַבְלֵי הַשָּׁוְא וְכַעֲבוֹת הָעֲגָלָה חַטָּאָה: [ישעיה ה, יח]

ד) כִּי דְבַר יְיָ בָּזָה וְאֶת מִצְוָתוֹ הֵפַר הִכָּרֵת תִּכָּרֵת הַנֶּפֶשׁ הַהִוא עֲוֹנָה בָהּ: [במדבר טו, לא]

ה) כִּי לֹא דָבָר רֵק הוּא מִכֶּם כִּי הוּא חַיֵּיכֶם וּבַדָּבָר הַזֶּה תַּאֲרִיכוּ יָמִים עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים אֶת הַיַּרְדֵּן שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ: [דברים לב, מז]

משנת ראשונים

מגהק ומפהק הרי זה מגסי הרוח. ענין הגיהוק הוא הוצאת הרוח היוצא מן האצטומכא דרך הפה ואדם מוציאה לפעמים לרצונו, וי"א הגבהת הזרועות והגוף בזמן שאיבריו כבדים עליו וקורים לו אשטינילאר, והפיהוק הוא שאיפת הרוח היוצא מן הלב דרך הפה בהרחבת החיך וקורין לו באדאלייאר, וגם זו אדם מביא אותו לרצונו לפעמים. [מאירי] והני מילי ביחיד. כלומר כיון שעושה לעורר הכוונה וליכא טרדא לצבורא מותר, ואפי' בהגבהת קול דהכי אמרינן בירושלמי בפרק תפלת השחר, רבי בא בר זבדא מצלו בקלא עד דילפון בני ביתיה צלותא מיניה, הנה שכל כך היה מתפלל בקול להעיר כח הכוונה שבני ביתו היו שומעין ולומדין התפלה ממנו. [רבינו יונה, דף טו: מדה"ר] בבלה יובאו ושמה יהיו. אע"ג דהאי קרא בגלות ראשון כתיב, מסתברא דאגלות שני נמי קפיד קרא. [תוספות הרא"ש, כתובות קיא.] בכל מקום מותר להרהר בדברי תורה. דברי תורה יפים לטהר הלב מיצה"ר, ואע"פ שבכל מקום מותר להרהר חוץ מבית המרחץ ובית הכסא, להפריש אדם מן העבירה מותר. [ספר חסידים סימן כח] חוץ מבית המרחץ ומבית הכסא. מדנקט סתם בית המרחץ ובית הכסא משמע שאע"פ שאין בבית הכסא צואה ולא במרחץ אדם ואפי' חדש אסור להרהר בו דומיא דק"ש ותפלה, ובירושלמי ואסור דאמר לך אסור וכו', ושם אמרו דה"ה למבואות המטונפות. [כסף משנה, קריאת שמע פ"ג ה"ד] כתב ה"ר מנוח דאמרינן בירושלמי דמותר להרהר בד"ת בבית הכסא. וכתב הראב"ד ז"ל דלא פליג אגמ' דילן, דכי אמרינן אסור להרהר בד"ת ה"מ לכתחלה כלומר לשום מחשבתו ולבו לחשוב בד"ת, אבל אם היה תלמודו שגור בפיו והרהר לאונסו מותר עכ"ל. [כסף משנה, קריאת שמע פ"ג ה"ד] הוי מושכי העון בחבלי השוא. כלומר דרך בני העולם שעושים העבירות להנאת עצמן, וזה עושה עבירה לחנם שהוא חושב שעושה מצוה בקריאה ועושה. [רבינו יונה, דף טו: מדה"ר] רב אדא בר אהבה אמר מהכא כי דבר ה' בזה. משום דהוה ענין דבור. וכן נמי אם פסק דעליו הכתוב אומר ובדבר הזה תאריכו ימים משום דהוא דבור. [הריטב"א]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [מנחות יז.], ב) שבת דף מא. כתובות קי:, ג) [לעיל טז. שבת מא.], ד) עיין תוס' לקמן כה ע"ב ד"ה והרי, ה) שבת מ. קנ. קדושין לג. ע"ג מד: זבחים קב:, ו) ר"ה לד:, ז) [לעיל כג.], ח) תוספתא פ"ב, ט) עיין תוס' לעיל כב: ד"ה אלא, י) עיין לעיל כג ע"א.

הגהות הב"ח

(א) גמ' המגהק והמפהק וכו' ויש אומרים ניכר (שהוא מכוער) תא"מ ונ"ב ס"א שהוא עכרן [ע]: (ב) שם אמר אילו כצ"ל ותיבת ליה נמחק: (ג) שם ר' אסי אמר מהכא הוי מושכי: (ד) רש"י ד"ה הרי זה וכו'. לחש הס"ד ואח"כ מ"ה המגביה הרבה הרי זה מנביאי [פ]: (ה) תוס' ד"ה וממשמש וכו'. תקן בגדו שלא יפול:

לעזי רש"י

מנטו"ן. פירוש סנטר, פרק לחי התחתון בזקן (מוסף הערוך ערך סנטר ב' ועיין רש"י שבועות דף ג ע"א ד"ה וא' מלמטה ומכות דף כא ע"א ד"ה ב' פירקי דדיקנא):

הגהות וציונים

א] תיבת וכשהוא מפהק ליתא מן הגמ' אלא מפירש"י נכתב בגמ' רש"א (גליון): ב] הרי"ף גורס לא היה מניח ידו על סנטרו (עיין רא"ש סי' לט, ב"י או"ח סי' צז): ג] בכת"י המגהק והמפהק בתפלתו הרי זה מגסי הרוח: ד] ס"א איבעי לי (גליון) כ"ה בדפו"י ועיין סדר הדורות חלק תנאים ואמוראים אות ז שצ"ל אבלעא לי כלפנינו: ה] מבית וועדא ואתי ואזיל כצ"ל רש"א (גליון) עיי"ש במהרש"א שכתב כן ע"פ פי' רש"י, ובכת"י והדר איסק: ו] [כ"ה ברא"ש אבל בטוש"ע איתא הריח] (גליון): ז] הרי"ף והרא"ש גורסים בברייתא לא יהלך אדם במבואות המטונפות ויניח ידו על פיו ויקרא קריאת שמע וכו' (ולפי גירסא זו מפורש בברייתא כרב חסדא, ולפי הגירסא שלפנינו ההוכחה שברייתא זו היא כרב חסדא מהא דסתמה הברייתא ולא הוסיפה דמניח ידו על פיו וקורא): ח] הרי"ף לא גורס "מהכא" ועיין הגהות הב"ח אות ג שגורס "מהכא" גם בר' אסי, ועיין שפתי חכמים שמוקים כלפנינו וכוונת "מהכא" שבא לומר פסוק מן התורה ולא מן הנביאים עע"ש: ט] פירוש דהך "וי"א ניכר שהוא מכוער" דאיתא בגמרא על המתעטש בתפלתו גרס רש"י על מגהק ומפהק (שפתי חכמים): י] בדברי רש"י התעוררו האחרונים דמשמע בלא קול לא, ועיין מעדני יו"ט סי' לט אות א ובמגן אברהם סי' קג ס"ק ו כתב דבדפוס לובלין איתא מפיח בקל ופירש דכוונתו דלא הוי אונס עעו"ש. (ואפשר דלשון עטוש דחקו לרש"י לזה דמשמע דוקא בקול כמו דלמעלה הוא בקול אף למטה הוא בקול, ועוד דלא שייך ניכר שהוא מכוער בלא קול) (יד דוד מהדו"ב): כ] נדצ"ל עד שיכלה הריח (באה"מ, גנזי יוסף, ועיין שער הציון סימן קג סק"א): ל] צ"ל למעלה (כת"י): מ] נדצ"ל לא הייתי מזקיקך (באה"מ, דבש תמר): נ] [שייך לקמן כה ע"א] (גליון): ס] ועיין ברא"ש בשם בה"ג ועיין מעדני יו"ט: ע] רבינו יונה וריטב"א מקשים על גירסתנו "מכוער" מאחר שהוא אנוס מה שייך לומר שהוא מכוער ולכן הם גורסים "ניכר שהוא עכרן" כלומר ניכר שהוא עכור במעיו מהא דאין בכחו לשהות עד אחר התפלה: פ] וכ"כ הרש"ש, וכתב שרש"י בא לחלק בין משמיע קולו למגביה קולו בתיבת "הרבה" שהוסיף:

ערום[מב], **חוֹצֵץ בְּטַלִּיתוֹ עַל צַוָּארוֹ**, כלומר, החלק בטלית שמכתפיו ומעלה, מהדק לצווארו, ועל ידי כן אין רואה את ערוות עצמו[מג], **וְקוֹרֵא קְרִיאַת שְׁמַע. וְיֵשׁ אוֹמְרִים**, מהדק הטלית **עַל לִבּוֹ**, שלא יהא ליבו רואה את הערוה[מד].

מקשה הגמרא, **וְתַנָּא קַמָּא**, שאומר שמהדק לצווארו, ונמצא שמצווארו ומטה אין הטלית מהודקת לגופו, קשה לדבריו, **הֲרֵי לִבּוֹ רוֹאֶה אֶת הָעֶרְוָה**, שאין הפסק בין ליבו לערוה[מה]. מתרצת הגמרא, **קָסָבַר** תנא קמא, **לִבּוֹ רוֹאֶה אֶת הָעֶרְוָה, מוּתָּר.**

★

הגמרא ממשיכה בענין קריאת שמע, במבואות המטונפים:

אָמַר רַב הוּנָא אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, הָיָה מְהַלֵּךְ בִּמְבוֹאוֹת הַמְטוּנָּפוֹת, מקום שיש בו צואה ומי רגלים[מו], **מַנִּיחַ יָדוֹ עַל פִּיו, וְקוֹרֵא קְרִיאַת שְׁמַע**[מז]. **אָמַר לֵיהּ רַב חִסְדָּא, הָאֱלֹהִים**, כלומר, נשבע אני בשבועה[מח], **אִם אֲמָרָהּ לִי רַבִּי יוֹחָנָן בְּפוּמֵיהּ** - אף אם היה אומר לי רבי יוחנן דין זה בפיו, **לֹא צָיֵיתְנָא לֵיהּ** - לא הייתי מציית לדבריו, שאני סובר שהמגיע למקומות המטונפים, צריך להפסיק לגמרי מקריאתו. **אִיכָּא דְּאָמְרֵי** - יש שאמרו שמועה זו בלשון אחרת[מט], **אָמַר רַבָּה בַּר בַּר חָנָה אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, הָיָה מְהַלֵּךְ בִּמְבוֹאוֹת הַמְטוּנָּפוֹת, מַנִּיחַ יָדוֹ עַל פִּיו וְקוֹרֵא קְרִיאַת שְׁמַע. אָמַר לֵיהּ רַב חִסְדָּא, הָאֱלֹהִים, אִם אֲמָרָהּ לִי רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי בְּפוּמֵיהּ** - נשבע אני, גם אם היה אומר לי רבי יהושע בן לוי דין זה בפיו, **לֹא צָיֵיתְנָא לֵיהּ** - לא הייתי מציית לדבריו.

מקשה הגמרא, **וּמִי אָמַר רַב הוּנָא הָכִי** - האם אמר רב הונא כך[נ], שמותר לומר קריאת שמע במקומות המטונפים, **וְהָאָמַר רַב הוּנָא, תַּלְמִיד חָכָם, אָסוּר לוֹ לַעֲמוֹד בִּמְקוֹם הַטִּנּוֹפֶת, לְפִי שֶׁאִי אֶפְשָׁר לוֹ לַעֲמוֹד בְּלִי הִרְהוּר תּוֹרָה**[נא], ונמצא מהרהר בדברי תורה במקום הטנופת. ואם כן, בודאי שאסור לקרות קריאת שמע במקומות המטונפים[נב], אף אם שם יד על פיו. מתרצת הגמרא, **לֹא קַשְׁיָא, כָּאן** - בדברי רב הונא, שאסר אף להרהר בדברי תורה, מדובר **בְּעוֹמֵד** במקום הטנופת, **וְכָאן** - בדבריו בשם רבי יוחנן, שהתיר לקרוא קריאת שמע במבואות המטונפים, מדובר **בִּמְהַלֵּךְ** - בקורא תוך כדי שהוא מהלך שם[נג].

הגמרא חוזרת ומקשה על המימרא בשם רבי יוחנן:

מקשה הגמרא, **וּמִי אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן הָכִי**, שמותר לקרות קריאת שמע כשהוא מהלך במקום הטנופת, **וְהָאָמַר רַבָּה בַּר בַּר חָנָה אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, בְּכָל מָקוֹם מוּתָּר לְהַרְהֵר בְּדִבְרֵי תוֹרָה, חוּץ מִבֵּית הַמֶּרְחָץ**[נד] **וּמִבֵּית הַכִּסֵּא**, והיינו מקום הטנופת. **וְכִי תֵּימָא** - ואם תרצה לומר, **הָכָא נַמִּי** - גם כאן אפשר ליישב, **שֶׁכָּאן** - מה שאמר רבי יוחנן שאסור להרהר בבית הכסא ובית המרחץ, מדובר **בְּעוֹמֵד** במקומו, **וְכָאן** - במה שנאמר בשמו שמותר, מדובר **בִּמְהַלֵּךְ**, וכפי שיישבה הגמרא לעיל. **אֵינִי** - האם כך אפשר ליישב, **וְהָא** - והרי לא יתכן שסובר רבי יוחנן שבמהלך מותר, שמוכח לא כן מן המעשה, **שֶׁרַבִּי אֲבָהוּ הֲוָה קָא אָזֵיל בַּתְרֵיהּ דְּרַבִּי יוֹחָנָן** - רבי אבהו היה הולך אחרי רבי יוחנן, **וַהֲוָה קָא קָרֵי** - והיה רבי אבהו קורא **קְרִיאַת שְׁמַע. כִּי מְטָא** [-כאשר הגיע] **בִּמְבוֹאוֹת הַמְטוּנָּפוֹת, אִשְׁתִּיק** - השתתק מקריאתו. לאחר שיצאו משם, **אָמַר לֵיהּ** רבי אבהו **לְרַבִּי יוֹחָנָן, לְהֵיכָן אֶהְדַּר** - להיכן אחזור לקרוא קריאת שמע. **אָמַר לֵיהּ** רבי יוחנן, **אִם שָׁהִיתָ** בהפסקתך, כשהיינו במבואות המטונפים[נה], זמן שיש בו **כְּדֵי לִגְמוֹר אֶת כּוּלָּהּ** [-את כל קריאת שמע] **חֲזוֹר לָרֹאשׁ** - לתחילת קריאת שמע. הרי שסובר רבי יוחנן, שגם המהלך במבואות המטונפים צריך להפסיק מקריאתו, שהרי היו מהלכים שם ולא עומדים, ואם כן אין חילוק בין מהלך לעומד, וקשה על מה שנאמר לעיל בשמו, שיכול לשים יד על פיו ולהמשיך לקרוא[נו].

הגמרא דוחה את הראיה מן המעשה של רבי יוחנן ורבי אבהו:

מתרצת הגמרא, **הָכִי קָאָמַר לֵיהּ** - כך אמר רבי יוחנן לרבי אבהו, **לְדִידִי לֹא סְבִירָא לִי** - אני איני סובר דבר זה, כלומר, אינני סובר שהמגיע למבואות המטונפים צריך להפסיק מקריאתו, אלא יכול לשים יד על פיו ולהמשיך, וכן אינני סובר שבאופן שהפסיק מקריאתו ושהה כדי לגמור את כולה, חוזר לראש[נז], וכך הייתי פוסק לך אם היית שואל מלכתחילה, אך **לְדִידָךְ, דִּסְבִירָא לָךְ** - לשיטתך, שאתה חולק על דברי בשניהם, וסובר שצריך להפסיק מן הקריאה במבואות המטונפים,

---

דורשים (שבת כג. וברש"י שם ד"ה והיה, ב"מ קיד: וברש"י שם ד"ה ערות), שהערום אסור לברך ולהזכיר שם שמים, שכוונת הפסוק, שבשעה שאתה מדבר בו, כלומר, כשאתה אומר הזכרת שם, לא יראה בך ערות דבר.

מב. **כתב** השפתי חכמים (ד"ה ואינו), שמשמע לכאורה, שאם מוציא ראשו החוצה, מותר לפי כולם, ואף לדעת היש אומרים [בסמוך] שאסור שיהא ליבו רואה את הערוה. ולכאורה הרי ליבו רואה את הערוה. וראה בילקוט ביאורים.

מג. **כתב** החזון איש (או"ח סי' טז ס"ה), שאף שלכאורה הרי הוא מכוסה בטליתו ואינו נחשב ערום, על כל פנים, כמו שיש דין של ליבו רואה את הערוה [בשיטת היש אומרים, בסמוך], כך גם יש דין של עיניו רואות את הערוה, שאף שאין הוא מביט בערוותו, מלבד איסור הבטה בערוה, יש גם איסור שתהיה ערוה כנגד עיניו, וכמו בליבו, שלא שייך בו ענין ראייה כלל. והוסיף, שאף אם הטלית נוגעת בגופו ממש, אין זה חוצץ אלא אם כן מהדקה לגופו בידיו או שהטלית מהודקת מאליה באופן שאינה יכולה להיפרד מגופו ויראו עיניו את הערוה.

מד. **שכיון** שנאמר בפסוק 'לא יראה בך ערות דבר' הרי שתלה הכתוב הדבר בראייה, ובלב שייך ראייה שנאמר (קהלת א טז) 'ולבי ראה הרבה חכמה ודעת', ועל כן אסור שיהיה ליבו רואה את הערוה. משנ"ב (או"ח סי' עד סק"ד).

והוא הדין בקריאת שמע ובכל הזכרת שם, שלא יהיה ליבו רואה את הערוה.

מה. **כתבו** התוספות (להלן כה: ד"ה והרי) בשם ר"ח, שמכך שמקשה הגמרא בסוגייתנו [וכן לקמן שם] בפשטות שליבו רואה את הערוה, משמע שלהלכה אסור לקרות כשליבו רואה את הערוה, וכן משמע מכך שנחלקו לקמן (שם) אביי ורבא לגבי עקבו רואה את הערוה, משמע שדווקא בעקבו, אבל בליבו לפי כולם אסור [וכן פסק הרמב"ם (ק"ש פ"ג הי"ז)]. אולם כתבו התוספות, שרבינו שמעיה תלמידו של רש"י פסק שמותר.

מו. **רמב"ם** (קריאת שמע פ"ג ה"ד). והיינו אף בתוך ארבע אמות ממקום זה. משנה ברורה (או"ח סי' פה סק"ג).

מז. **כתב** הפרישה (או"ח סי' פה סק"א), שמשמעו, שמניח ידו על פיו וקורא כל כך בלחש עד שאין נראה כקורא כלל. אך בהגהות רא"מ הורוויץ (ד"ה איני) ביאר, שטעם הדבר הוא משום שחוצץ בידו בין פיו לצואה, ולכך מותר אף אם קורא בקול רם. ומוכיח כן מדברי הגמרא להלן בקושיא ממעשה רבי אבהו, ושם יבואר.

מח. **רש"י** (סנהדרין עב. ד"ה האלהים).

מט. **וראה** בילקוט ביאורים לשם מה הובא האיכא דאמרי.

נ. **וקושיא** זו היא לפי הלשון הראשון, שמביא בשם רב הונא. (שפתי חכמים ד"ה ומי). וראה בילקוט ביאורים כיצד מקשה הגמרא על רב הונא בדבר שאמר בשם רבי יוחנן.

נא. **כתב** הבית יוסף (או"ח סי' קנ ד"ה ומה שטען), שכוונת הגמרא 'אי אפשר לו לעמוד בלא הרהור תורה', היינו שחזקה על תלמיד חכם שלא יעמוד בלא להרהר לכל הפחות בדברי תורה, אך לא שיהא איסור בדבר. ופירוש נוסף כתב, שיתכן שאכן הכוונה שאסור לו לעמוד בלא דברי תורה, אך מכל מקום בהרהור לבד מספיק.

נב. **והוא** מכח קל וחומר, שאם אסור להרהר קל וחומר שאסור לקרות בפה. שפתי חכמים (ד"ה והאמר).

נג. **וביאר** הרשב"א (ד"ה כאן), שכיון שנלמד מהפסוק 'והיה מחניך קדוש', אם כן כשהוא עומד עובר משום זה, שאז כל ארבע אמותיו בכלל מחנהו, אך במהלך אין זה נקרא 'מחניך'. וראה בילקוט ביאורים פירושים נוספים בזה.

נד. **כיון** שבני אדם רגילים לעמוד שם ערומים. רש"י (ע"ז מד: ד"ה אין). אך בכסף משנה (קריאת שמע פ"ג ה"ג) כתב, שהטעם משום שגם בית המרחץ הוא מקום הטנופת, כיון שזוהמתו מרובה והוא מקום מאוס.

נה. **ראה** הערה להלן בסמוך, שאף אם הפסיק יותר, אין הדבר תלוי אלא בזמן ששהה במקומות המטונפים והיה אסור לקרוא והרי הוא בגדר דחוי מן הקריאה.

נו. **מכאן** הוכיח בהגהות רא"מ הורוויץ (ד"ה איני) פירושו לעיל בענין שם ידו על פיו, שלכאורה יש לשאול, מדוע המתינה הגמרא עם קושייתה מדברי רבי יוחנן בענין הרהור במקומות המטונפים מכך שאסר בבית המרחץ ובבית הכסא, וכן ממעשה רבי יוחנן ורבי אבהו, ולא הקשתה מיד, קודם שהקשתה ממה שאמר רב הונא, שיותר ראוי להקשות מרבי יוחנן על רבי יוחנן מאשר להקשות מרב הונא שאמר הדין לפי רבי יוחנן [וראה בילקוט ביאורים יישובים נוספים לקושיא זו]. ונראה לומר, שלולי החילוק בדברי רב הונא בין עומד למהלך, היה מקום לומר שטעם הדבר ששם ידו על פיו הוא משום שלא ישמיע הקול לאזניו וייחשב כמהרהר בעלמא, ואם כן אין להוכיח ממעשה רבי אבהו שהפסיק שלא כן, שאפשר שלכתחילה גם אין להרהר במקומות המטונפים כשיכול להפסיק. ומכך שחילקה הגמרא בין עומד למהלך, מוכח שסובר, שבמהלך מותר אף לדבר ולא רק להרהר, ומה ששם יד על פיו אין זה מצד שנחשב כמהרהר אלא בשביל להפסיק בין פיו לבין הצואה. וכיון שכך, מובנת הקושיא ממעשה רבי אבהו, שלפי סברא זו מותר לכתחילה לקרות במהלך, ומדוע הסכים רבי יוחנן לדבריו שהפסיק מקריאתו במקום הטנוף.

נז. **רש"י** (ר"ה לד: ד"ה לדידי) ותוספות (כאן ד"ה אמר), וכפי שאמר רבי יוחנן בראש השנה

וממשמש בבגדו אבל לא היה מתעטף וכשהוא מפהק היה מניח ידו על סנטרו מיתיבי המשמיע קולו בתפלתו הרי זה מקטני אמנה המגביה קולו בתפלתו הרי זה מנביאי השקר (א) מגהק ומפהק הרי זה מגסי הרוח המתעטש בתפלתו סימן רע לו ויש אומרים ניכר שהוא מכוער הרק בתפלתו כאילו רק בפני המלך בשלמא מגהק ומפהק לא קשיא כאן לאונסו כאן לרצונו אלא מתעטש אמתעטש קשיא מתעטש אמתעטש נמי לא קשיא כאן מלמעלה כאן מלמטה דאמר רב זירא הא מילתא אבלעא לי בי רב המנונא ותקילא לי כי כולי תלמודאי המתעטש בתפלתו סימן יפה לו כשם שעושים לו נחת רוח מלמטה כך עושין לו נחת רוח מלמעלה אלא רק ארק קשיא רק ארק נמי לא קשיא אפשר כדרב יהודה דאמר רב יהודה היה עומד בתפלה ונזדמן לו רוק מבליעו בטליתו ואם טלית נאה הוא מבליעו באפרקסותו רבינא הוה קאי אחורי דרב אשי נזדמן לו רוק פתקיה לאחוריה א"ל לא סבר לה מר להא דרב יהודה מבליעו באפרקסותו א"ל אנא אנינא דעתאי: המשמיע קולו בתפלתו הרי זה מקטני אמנה: אמר רב הונא לא שנו אלא שיכול לכוין את לבו בלחש אבל אין יכול לכוין את לבו בלחש מותר וה"מ ביחיד אבל בצבור אתי למיטרד צבורא: רבי אבא הוה קא משתמיט מיניה דרב יהודה דהוה קא בעי למיסק לארעא דישראל דאמר רב יהודה כל העולה מבבל לא"י עובר בעשה שנאמר בבלה יובאו ושמה יהיו עד יום פקדי אותם נאם ה' אמר איזיל ואשמע מיניה מילתא מבית וועדא והדר אפיק אזל אשכחיה לתנא דקתני קמיה דרב יהודה היה עומד בתפלה ונתעטש ממתין עד שיכלה הרוח וחוזר ומתפלל איכא דאמרי היה עומד בתפלה ובקש להתעטש מרחיק לאחריו ד' אמות ומתעטש וממתין עד שיכלה הרוח וחוזר ומתפלל ואומר רבש"ע יצרתנו נקבים נקבים חלולים חלולים גלוי וידוע לפניך חרפתנו וכלימתנו בחיינו ובאחריתנו רמה ותולעה ומתחיל ממקום שפסק [א] אמר ליה (ב) אילו לא באתי אלא לשמוע דבר זה דיי: ת"ר היה ישן בטליתו ואינו יכול להוציא את ראשו מפני הצנה חוצץ בטליתו על צוארו וקורא ק"ש וי"א על לבו ותנא קמא הרי לבו רואה את הערוה קסבר לבו רואה את הערוה מותר. אמר רב הונא א"ר יוחנן היה מהלך במבואות המטונפות מניח ידו על פיו וקורא ק"ש א"ל רב חסדא האלהים אם אמרה לי ר' יוחנן בפומיה לא צייתנא ליה איכא דאמרי אמר רבה בר בר חנה אמר ריב"ל היה מהלך במבואות המטונפות מניח ידו על פיו וקורא ק"ש א"ל רב חסדא האלהים אם אמרה לי ריב"ל בפומיה לא צייתנא ליה ומי אמר רב הונא הכי והאמר רב הונא ת"ח אסור לו לעמוד במקום הטנופת לפי שאי אפשר לו לעמוד בלי הרהור תורה לא קשיא כאן בעומד כאן במהלך ומי אמר רבי יוחנן הכי והאמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן בכל מקום מותר להרהר בדברי תורה חוץ מבית המרחץ ומבית הכסא וכי תימא הכא נמי כאן בעומד כאן במהלך איני והא רבי אבהו הוה קא אזיל בתריה דרבי יוחנן והוה קא קרי ק"ש כי מטא במבואות המטונפות אשתיק א"ל לר' יוחנן להיכן אהדר א"ל אם שהית כדי לגמור את כולה חזור לראש הכי קאמר ליה לדידי לא סבירא לי לדידך דסבירא לך אם שהית כדי לגמור את כולה חזור לראש תניא כותיה דרב הונא תניא כותיה דרב חסדא תניא כותיה דרב הונא המהלך במבואות המטונפות מניח ידו על פיו ויקרא ק"ש תניא כותיה דרב חסדא היה מהלך במבואות המטונפות לא יקרא ק"ש ולא עוד אלא שאם היה קורא ובא פוסק לא פסק מאי אמר ר' מיאשה בר בריה דריב"ל עליו הכתוב אומר וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו [בהם] ר' אסי אמר (ג) הוי מושכי העון בחבלי השוא רב אדא בר אהבה אמר מהכא כי דבר ה' בזה ואם פסק מה שכרו אמר ר' אבהו עליו הכתוב אומר ובדבר הזה תאריכו ימים: אמר רב הונא היתה טליתו חגורה לו על מתניו מותר לקרות ק"ש תניא נמי הכי היתה טליתו של בגד ושל עור ושל שק חגורה על מתניו מותר לקרות ק"ש

אבל

רש"י

וממשמש בבגדו. להעביר הכינה העוקצתו: אבל לא היה מתעטף. אם נפלה טליתו כשהוא מתפלל לא היה נוטלה ומתעטף שלא להפסיק: על סנטרו. מנטו"ן בלע"ז, שלא תראה פתיחת פיו: הרי זה מקטני אמנה. כאילו אין הקב"ה שומע תפלת לחש (ד) ומגביה הרבה: הרי זה מנביאי השקר. דכתיב ויקראו בקול גדול (מלכים א יח): המגהק והמפהק הרי זה מגסי הרוח וי"א ניכר שהוא מכוער גרסינן: אלא עטוש אעטוש קשיא. דאין עטוש אלא לאונסו: למטה. מפיח בקול: ותקילא לי כי כולי תלמודאי. שקולה עלי וחביבה, לפי שהיה רגיל להתעטש: כשם שעושים לו נחת רוח. שהעטוש נחת רוח לאדם: כך עושים לו נחת רוח מלמעלה. מן השמים למלאת שאלתו: אפשר כדר' יהודה. להבליע באפרקסותו סודר שבראשו ושני ראשין תלויין בפניו: פתקיה. זרקו: מישתמיט מיניה. לא היה נראה אליו, לפי שהיה רבי אבא חפץ לעלות לא"י ורב יהודה אוסר לו לפיכך לא היה נכנס לבית המדרש: ואשמע מיניה מילתא. מבחוץ: מבית וועדא. מבית המדרש: ונתעטש. מלמטה: עד שיכלה הרוח. מגופו שנודף מאותו רוח: וחוזר לתפלה. למקום שפסק: ואומר. בתוך התפלה, דהא מופסקת ועומדת כבר על ידי הרוח לפיכך יכול להפסיק נמי ולומר דבר זה באמצע: חוצץ בטליתו על צוארו. מה שיש מן הטלית ולמעלה מן כתפיו מדביק בצוארו, וישן ערום קאמר: לדידי לא סבירא לי. לא הייתי מזקיקו להפסיק: בחבלי השוא. בחבלים שאינם חזקים אלא נוחין להנתק הן מושכין העון על עצמם, אף זה על ידי דבור בעלמא הוא נענש: ובדבר הזה. בשביל דבור זה שנזהרתם עליו תאריכון ימים: היתה טליתו חגורה על מתניו. לכסותו ממתניו ולמטה, אע"פ שממתניו ולמעלה הוא ערום קורא ק"ש:

אבל

תוספות

וממשמש בבגדו. פרש"י להעביר הכינה העוקצתו אבל לא מתעטף אם נפלה טליתו ותרי מילי נינהו. ור"ת פי' דחדא מילתא היא פי' ממשמש בבגדו תקן (ה) שלא יפול מעל ראשו אבל אם נפל מעל ראשו לא היה מתעטף שהרי היא הפסקה אם מתעטף כיון שנפל לגמרי אבל לתקן קצת שלא יפול לא הוי הפסקה:

ואומר רבון העולמים. מיד באמצע תפלתו ואח"כ מתחיל ממקום שפסק:

אמר ליה לדידי לא סבירא לי. פירוש משום תרתי מילי חדא דסבירא דאינו חוזר לראש דאמר רבי יוחנן (ר"ה דף ל"ד:) שמע תשע תקיעות בתשע שעות יצא ועוד דסבירא לי מניח ידו על פיו ואם כן הוי ליה ראוי אלא לדידך דסבירא לך דחייב להפסיק וכו':

בחבלי השוא. כלומר בחנם מושכים עליהם עון כי טוב היה שלא היו מקיימין אותו כלל:

פסק רבינו חננאל כרב חסדא דאסור לקרות ק"ש אפילו צואה תחת בגדו על בשרו וס"ל כל עצמותי תאמרנה (תהלים לה) ° דאע"ג דר' חסדא תלמיד דר' הונא הוה לאומרא אזלינן ורב אלפס פסק כרב הונא מדאקשי גמרא מיניה ביומא פרק הממונה (ד' ל.):

לית

עין משפט נר מצוה

פז א טוש"ע או"ח סי' צז סעיף ג:
פח ב טוש"ע שם סעי' ד:
פט ג [טור שו"ע שם ס"א]:
ד [מיי' פ"ד מהל' תפלה הל' יא טוש"ע] שם סעיף א:
צ ה טוש"ע או"ח סי' קג סעיף ג:
צא ו ז מיי' פ"ד מהל' תפלה הלכה יא סמג עשין יט טור שו"ע או"ח סימן צז סעיף ב:
צב ח ט מיי' פ"ה שם הלכה ט סמג שם טוש"ע או"ח סימן קא סעיף ב:
צג י מיי' פ"ד שם הל' יא סמג שם טוש"ע או"ח סי' קג סעי' א:
צד כ מיי' שם הל' יב טוש"ע שם סעי' ב:
צה ל מיי' פ"ג מהלכות ק"ש הלכה יז סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן עד סעיף א:
צו מ ש"ע י"ד סי' רמו סעיף כו בהגה:
צז נ מיי' שם הלכה ד סמג שם טוש"ע או"ח סימן פה סעיף ב:
צח ס ע מיי' שם הלכה יד ופ"ב שם הל' יב טוש"ע או"ח סימן פה סעי' א וסי' סה סעי' א וסי' עה:
צט פ מיי' פ"ג שם הל' יח סמג שם טוש"ע א"ח סי' עד סעיף ו:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [מנחות יז.], ב) שבת דף מא. כתובות קי:, ג) [לעיל טו. שבת מא.], ד) עיין תוס' לקמן כה ע"ב ד"ה והרי, ה) שבת מ. קנ. קדושין לג. ע"ג מד: זבחים קב:, ו) ר"ה לד:, ז) [לעיל כג.], ח) תוספתא פ"ב, ט) עיין תוס' לעיל כב: ד"ה אלא, י) עיין לעיל כג ע"א.

הגהות הב"ח

(א) גמ' המגהק והמפהק וכו' ויש אומרים ניכר (שהוא מכוער) תא"מ ונ"ב ס"א שהוא עכרן: (ב) שם אמר אילו כנ"ל ותיבת ליה נמחק: (ג) שם ר' אסי אמר מהכא הוי מושכי: (ד) רש"י ד"ה הרי זה וכו'. לאחר הס"ד ואח"כ מ"ה המגביה הרבה הרי זה מנביאי: (ה) תוס' ד"ה וממשמש וכו'. תקן בגדו שלא יפול:

לעזי רש"י

מנטו"ן. פירוש סנטר, פרק למי התחתון בזקן (מוסף הערוך ערך סנטר ב' ועיין רש"י שבועות דף ג ע"א ד"ה ול' מלמטה ומכות דף כא ע"א ד"ה ב' פירקי דדיקנא):

הגהות וציונים

[א] תיבת וכשהוא מפהק ליתא מן הגמ' אלא מפירש"י נכתב בגמ' רש"א (גליון): [ב] הרי"ף גורס לא היה מניח ידו על סנטרו (עיין רא"ש סי' לט, ב"י או"ח סי' צז): [ג] בכת"י המגהק והמפהק בתפלתו הרי זה מגסי הרוח: [ד] ס"א איבעי לי (גליון) כ"ה בדפו"י ועיין סדר הדורות חלק תנאים ואמוראים אות ז שצ"ל אבלעא לי כלפנינו: [ה] מבית וועדא ואתי ואזיל כצ"ל רש"א (גליון) עיי"ש במהרש"א שכתב כן ע"פ פי' רש"י, ובכת"י והדר איסק: [ו] [כ"ה ברא"ש אבל בטוש"ע איתא הריח] (גליון): [ז] הרי"ף והרא"ש גורסים בברייתא לא יהלך אדם במבואות המטונפות ויניח ידו על פיו ויקרא קריאת שמע וכו' (ולפי גירסא זו מפורש בברייתא כרב חסדא, ולפי הגירסא שלפנינו ההוכחה שברייתא זו היא כרב חסדא מהא דסתמה הברייתא ולא הוסיפה דמניח ידו על פיו וקורא): [ח] הרי"ף לא גורס "מהכא" ועיין הגהות הב"ח אות ג שגורס "מהכא" גם בר' אסי, ועיין שפתי חכמים שמוקים כלפנינו וכוונת "מהכא" שבא לומר פסוק מן התורה ולא מן הנביאים עע"ש: [ט] פירוש דהך "וי"א ניכר שהוא מכוער" דאיתא בגמרא על המתעטש בתפלתו גרס רש"י על מגהק ומפהק (שפתי חכמים): [י] בדברי רש"י התעוררו האחרונים דמשמע בלא קול לא, ועיין מעדני יו"ט סי' לט אות א ובמגן אברהם סי' קג ס"ק ו כתב דבדפוס לובלין איתא מפיח בקל ופירש דכוונתו דלא הוי אונס עעו"ש. (ואפשר דלשון עטוש דחקו לרש"י לזה דמשמע דוקא בקול כמו דלמעלה הוא בקול אף למטה הוא בקול, ועוד דלא שייך ניכר שהוא מכוער בלא קול) (יד דוד מהדו"ב): [כ] נדצ"ל עד שיכלה הריח (באה"מ, גנזי יוסף, ועיין שער הציון סימן קג סק"א): [ל] צ"ל למעלה (כת"י): [מ] נדצ"ל לא הייתי מזקיקך (באה"מ, דבש תמר): [נ] [שייך לקמן כה ע"א] (גליון): [ס] ועיין ברא"ש בשם בה"ג ועיין מעדני יו"ט: [ע] רבינו יונה וריטב"א מקשים על גירסתנו "מכוער" מאחר שהוא אנוס מה שייך לומר שהוא מכוער ולכן הם גורסים "ניכר שהוא עכרן" כלומר ניכר שהוא עכור במעיו מהא דאין בכחו לשהות עד אחר התפלה: [פ] וכ"כ הרש"ש, וכתב שרש"י בא לחלק בין משמיע קולו למגביה קולו בתיבת "הרבה" שהוסיף:

הגהות הגר"א

[א] גמרא (ומתחיל ממקום שפסק) תא"מ (וכ"מ בתוס' ורא"ש ותר"י דל"ג לה):

גליון הש"ס

תוס' ד"ה פסק ר"ח וכו'. דאע"ג דר"ח וכו'. עי' בב"מ (דף ל"ג ע"א):

תורה אור השלם

א) בָּבֶלָה יוּבָאוּ וְשָׁמָּה יִהְיוּ עַד יוֹם פָּקְדִי אֹתָם נְאֻם יְיָ וְהַעֲלִיתִים וַהֲשִׁיבֹתִים אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה: [ירמיה כז, כב]

ב) וְגַם אֲנִי נָתַתִּי לָהֶם חֻקִּים לֹא טוֹבִים וּמִשְׁפָּטִים לֹא יִחְיוּ בָּהֶם: [יחזקאל כ, כה]

ג) הוֹי מֹשְׁכֵי הֶעָוֹן בְּחַבְלֵי הַשָּׁוְא וְכַעֲבוֹת הָעֲגָלָה חַטָּאָה: [ישעיה ה, יח]

ד) כִּי דְבַר יְיָ בָּזָה וְאֶת מִצְוָתוֹ הֵפַר הִכָּרֵת תִּכָּרֵת הַנֶּפֶשׁ הַהִוא עֲוֺנָה בָהּ: [במדבר טו, לא]

ה) כִּי לֹא דָבָר רֵק הוּא מִכֶּם כִּי הוּא חַיֵּיכֶם וּבַדָּבָר הַזֶּה תַּאֲרִיכוּ יָמִים עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים אֶת הַיַּרְדֵּן שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ: [דברים לב, מז]

משנת ראשונים

מגהק ומפהק הרי זה מגסי הרוח. ענין הגיהוק הוא הוצאת הרוח היוצא מן האצטומכא דרך הפה ואדם מוציאה לפעמים לרצונו, וי"א הגבהת הזרועות והגוף בזמן שאיבריו כבדים עליו וקורים לו אשטינילאר, והפיהוק הוא שאיפת הרוח היוצא מן הלב דרך הפה בהרחבת החיך וקורין לו באדאלייאר, וגם זו אדם מביא אותו לרצונו לפעמים. [מאירי] והני מילי ביחיד. כלומר כיון שעושה לעורר הכוונה וליכא טרדא לצבורא מותר, ואפי' בהגבהת קול דהכי אמרינן בירושלמי בפרק תפלת השחר, רבי בא בר זבדא מצלו בקלא עד דילפון בני ביתיה צלותא מיניה, הנה שכל כך היה מתפלל בקול להעיר כח הכוונה שבני ביתו היו שומעין ולומדין התפלה ממנו. [רבינו יונה, דף טו: מדה"ר] בבלה יובאו ושמה יהיו. אע"ג דהאי קרא בגלות ראשון כתיב, מסתברא דאגלות שני נמי קפיד קרא. [תוספות הרא"ש, כתובות קיא.] בכל מקום מותר להרהר בדברי תורה. דברי תורה יפים לטהר הלב מיצה"ר, ואע"פ שבכל מקום מותר להרהר חוץ מבית המרחץ ובית הכסא, להפריש אדם מן העבירה מותר. [ספר חסידים סימן כח] חוץ מבית המרחץ ומבית הכסא. מדנקט סתם בית המרחץ ובית הכסא משמע שאע"פ שאין בבית הכסא צואה ולא במרחץ אדם ואפי' חדש אסור להרהר בו דומיא דק"ש ותפלה, ובירושלמי ואסור דאמר לך אסור וכו', ושם אמרו דה"ה למבואות המטונפות. [כסף משנה, קריאת שמע פ"ג ה"ד] כתב ה"ר מנוח דאמרינן בירושלמי דמותר להרהר בד"ת בבית הכסא. וכתב הראב"ד ז"ל דלא פליג אגמ' דילן, דכי אמרינן אסור להרהר בד"ת ה"מ לכתחלה כלומר לשום מחשבתו ולבו לחשוב בד"ת, אבל אם היה תלמודו שגור בפיו והרהר לאונסו מותר עכ"ל. [כסף משנה, קריאת שמע פ"ג ה"ד] הוי מושכי העון בחבלי השוא. כלומר דרך בני העולם שעושים העבירות להנאת עצמן, וזה עושה עבירה לחנם שהוא חושב שעושה מצוה בקריאה ועושה. [רבינו יונה, דף טו: מדה"ר] רב אדא בר אהבה אמר מהכא כי דבר ה' בזה. משום דהוה ענין דבור. וכן נמי אם פסק דעליו הכתוב אומר ובדבר הזה תאריכו ימים משום דהוא דבור. [הריטב"א]

שהרי הפסקת מקריאתך, וכן סובר אתה שהקורא לסירוגין, בהפסקות, לא יצא ידי חובתו וצריך לחזור, שהרי שאלת להיכן צריך אתה לחזור[נח], לך אני אומר, **אִם שָׁהִיתָ כְּדֵי לִגְמוֹר אֶת כּוּלָּהּ, חֲזוֹר לָרֹאשׁ.** ובאמת סובר רבי יוחנן שיש לחלק בין עומד למהלך, שבעומד אסור אף להרהר בדברי תורה, ובמהלך מותר אף לקרות, אם שם יד על פיו.

הגמרא מביאה סיוע מדברי ברייתות לשתי השיטות, האוסרת והמתירה, בענין קריאת שמע במבואות המטונפים:

תַּנְיָא כְּוָתֵיהּ דְּרַב הוּנָא - שנינו בברייתא כדברי רב הונא, שמותר להמשיך ולקרוא את שמע במבואות המטונפים, **תַּנְיָא כְּוָתֵיהּ דְּרַב חִסְדָּא** - ושנינו בברייתא אחרת כדברי רב חסדא, שאסור להמשיך ולקרות. מפרטת הגמרא, **תַּנְיָא כְּוָתֵיהּ דְּרַב הוּנָא, הַמְהַלֵּךְ בִּמְבוֹאוֹת הַמְטוּנָּפוֹת, מַנִּיחַ יָדוֹ עַל פִּיו וְיִקְרָא קְרִיאַת שְׁמַע. תַּנְיָא כְּוָתֵיהּ דְּרַב חִסְדָּא, הָיָה מְהַלֵּךְ בִּמְבוֹאוֹת הַמְטוּנָּפוֹת, לֹא יִקְרָא קְרִיאַת שְׁמַע, וְלֹא עוֹד, אֶלָּא שֶׁאִם הָיָה קוֹרֵא וּבָא** למקום הטנוף, **פּוֹסֵק.**

הגמרא מבארת מה נאמר בכתובים על מי שאינו פוסק מקריאת שמע במקומות המטונפים[נט]:

מבררת הגמרא, **לֹא פָּסַק** מקריאתו במקום הטנוף, **מַאי** - מה נאמר עליו[ס]. מבארת הגמרא, **אָמַר רַבִּי מְיָאשָׁה בַּר בְּרֵיהּ** [-בן בנו] **דְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, עָלָיו** [-על מי שאינו פוסק מקריאתו] **הַכָּתוּב אוֹמֵר**[סא] (יחזקאל כ כה) **'וְגַם אֲנִי נָתַתִּי לָהֶם חֻקִּים לֹא טוֹבִים וּמִשְׁפָּטִים לֹא יִחְיוּ [בָּהֶם]'**, כלומר, שאין החוקים טובים להם, כיון שנענשים בקיומם, וכגון זה, הקורא את שמע במקומות המטונפים שנענש על קיום המצוה, כיון שעשאה בעבירה[סב].

רַבִּי אַסִּי אָמַר, עליו נאמר, כשמוכיח ישעיה את עם ישראל על דרך משל, **'הוֹי מֹשְׁכֵי הֶעָוֹן בְּחַבְלֵי הַשָּׁוְא**, וְכַעֲבוֹת הָעֲגָלָה חַטָּאָה' (ישעיה ה יח), כלומר, מושכים הם על עצמם את העוונות בחבלים שאינם עבים, אלא נוחים להתנתק, וכך גם זה שקורא את שמע במקום הטנוף, שנענש בקל, על ידי דיבורו בלבד[סג].

רַב אַדָּא בַּר אַהֲבָה אָמַר מֵהָכָא[סד] - מכאן יש לדרוש, שנאמר (במדבר טו לא) לגבי העובד עבודת כוכבים במזיד וביד רמה **'כִּי דְבַר ה' בָּזָה** וְאֶת מִצְוָתוֹ הֵפַר, הִכָּרֵת תִּכָּרֵת הַנֶּפֶשׁ הַהִוא, עֲוֹנָה בָהּ', וזה שקורא את שמע במקומות המטונפים מבזה את דבר ה'[סה], וראוי הוא להיענש בכרת[סו].

הגמרא מבארת את שכרו של מי שפוסק מקריאתו:

מבררת הגמרא, **וְאִם פָּסַק מַה שְּׂכָרוֹ**[סז]. מבארת הגמרא, **אָמַר רַבִּי אֲבָהוּ, עָלָיו הַכָּתוּב אוֹמֵר** (דברים לב מז) **'וּבַדָּבָר הַזֶּה תַּאֲרִיכוּ יָמִים'**[סח], שבשביל דיבור זה, שנזהרתם עליו מלדברו במקום הטנופת, תאריכו ימים, וכשם שאם אין מפסיק, נענש בקיצור ימים, כך אם מפסיק זוכה לאריכות ימים[סט].

★

הגמרא חוזרת לענין כיסוי הגוף בזמן קריאת שמע שהובא לעיל:

אָמַר רַב הוּנָא, הָיְתָה טַלִּיתוֹ חֲגוּרָה לוֹ עַל מָתְנָיו, שמכסה ממתניו ומטה[ע], וממתניו ולמעלה הוא ערום, **מוּתָּר לִקְרוֹת קְרִיאַת שְׁמַע. תַּנְיָא נַמִּי הָכִי** - שנינו כן בברייתא כדברי רב הונא, **הָיְתָה טַלִּיתוֹ שֶׁל בֶּגֶד, וְשֶׁל עוֹר, וְשֶׁל שַׂק**[עא] **חֲגוּרָה עַל מָתְנָיו, מוּתָּר לִקְרוֹת קְרִיאַת שְׁמַע,**

(שם) לגבי תשע תקיעות [שהשומע בראש השנה תשע תקיעות המחויבות מן התורה, אף שהפסיק בין תקיעה לתקיעה בכל פעם שעה, אומר רבי יוחנן שיצא ידי חובה. והיינו, שאף שהפסיק ביניהם יותר מזמן שהיה בידו לגמור את כולם אין בכך הפסק]. ופירשו התוספות, שכיון שסובר רבי יוחנן שהקורא את שמע מותר להמשיך במבואות המטונפים, אם כן הרי הוא ראוי לקריאת שמע ולכך אף אם הפסיק, ושהה כדי לגמור את כולה, אין זה הפסק ואין צריך לחזור מתחילה [וכמו שביארו התוספות (לעיל כב: ד"ה אלא) בשם השר מקוצי, שיש חילוק, שאם הפסיק סתם, מחמת רצונו, כמו בשמע תשע תקיעות בתשע שעות, בזה אף אם שהה כדי לגמור את כולה אין צריך לחזור, אך אם הפסיק מחמת חיוב או אונס, נחשב הוא באותו הזמן אינו ראוי, ואם שהה כדי לגמור את כולה צריך לחזור מתחילה].

נח. **שאם** היה סובר שעל כל פנים אין צריך לחזור לא היה לו לשאול לרבי יוחנן, אלא בודאי סובר שהקורא לסירוגין לא יצא, ורק שאל מהו שיעור ההפסק שייחשב סירוגין. רש"י (ר"ה שם ד"ה לדידך).

נט. **וכן** נפסק להלכה ברמב"ם (קריאת שמע פ"ג הי"ד) ובשולחן ערוך (או"ח סי' פה ס"א), שיש להפסיק מקריאתו ואין מועיל לשים יד על פיו.

ס. **שפתי** חכמים (ד"ה מאי). ואין כוונת הגמרא לשאול מה דינו, שהרי כבר נתבאר לעיל (כב:), שהמתפלל במקום צואה [והוא הדין הקורא שם קריאת שמע] תפילתו בכלל 'זבח רשעים תועבה', ואינה תפילה. וראה בילקוט ביאורים מפני מה הקשתה הגמרא 'מה נאמר עליו' בענין זה יותר מבשאר עניינים.

סא. **והוא** בדברי יחזקאל על המאורעות אשר אירעו את עם ישראל למן צאתם ממצרים.

סב. **חידושי** הרא"ה (ד"ה לא פסק). ועל הפסוק פירש רש"י, מסרתים ביד יצרם להיכשל בעוונם.

סג. **רש"י** (ד"ה בחבלי). ועל הפסוק פירש רש"י, שבתחילה מושכים הם על עצמם את העוון וגוררים את יצרם מעט כבחוטים דקים וכקורי העכביש, ולבסוף גובר יצרם עליהם עד שנדמה עליהם כחבלים עבים המושכים את העגלה. ותלמידי רבינו יונה (ד"ה רב) פירשו, שדרך בני אדם שעושים העבירה להנאת עצמם, וזה שקורא את שמע חושב שעושה מצוה והוא עושה עבירה, ועליו נאמר 'הוי מושכי העון בחבלי השוא', שעושה העבירה לחינם.

סד. **הרי"ף** לא גורס תיבת 'מהכא', ובהגהות הב"ח גורס כן גם בדברי רבי אסי שקודם לכן. וכתב בשפתי חכמים (ד"ה ר' אדא), שיש לפרש הגירסא שאומר מהכא [אף שאין למדים איזה דין משם], שרב מיאשא ורבי אסי דרשו מן הנביאים, ואומר להם רב אדא, אתם דורשים משם ואני דורש מכאן, מדברי תורה, שהם יותר קרובים מדברי נביאים. וראה עוד בילקוט ביאורים.

סה. **חידושי** הרא"ה (ד"ה רב אדא).

סו. **שפתי** חכמים (שם). וכתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה רב אדא), שכולם מודים שהקורא את שמע במבואות המטונפים נאמר עליו פסוק זה [כפי שדרשו בירושלמי (סנהדרין פ"י ה"א) ושם הוא לדעת הכל], אלא שמי שאינו לומד מפסוק זה סובר שלא נאמר עונש חמור זה אלא על המתחיל לקרות במקום הטנופת, אבל מי שהתחיל קודם לכן ורק ממשיך אין ענשו חמור כל כך, ורב אדא סבר שנאמר עונש חמור זה גם על הממשיך בקריאתו.

סז. **כתב** בשפתי חכמים (שם), שמתחילה הביאה הגמרא רק את הנאמר עליו בפסוקים, אולם בדברי רב אדא הובא גם ענשו, שנרמז עליו שראוי להיענש בכרת, ולכן כעת מבארת הגמרא ששכר המפסיק הוא להיפך, שזוכה לאריכות ימים.

סח. **פסוק** זה נאמר אחר שירת האזינו שהעיד משה בישראל לפני מותו את השמים והארץ שיקיימו את דברי התורה.

סט. **פרישה** (או"ח סי' פה סק"ד). ופירש, שדורש לשון 'דבר', שעל אותו 'דבר' שנאמר בפסוק בספר במדבר 'דבר ה' בזה', נאמר כאן שבדבר זה יאריך ימים.

ע. **כן** כתב רש"י (ד"ה היתה). והוכיח מדבריו הראש יוסף (ד"ה היתה), שאין מספיק מה שיש הפסק חגורה בין ליבו לערוה, אלא צריך שתהיה ערוותו מכוסה. וכן הביא המשנה ברורה (או"ח סי' עד סק"ד) בשם הרבה אחרונים שמלבד הענין שהובא לעיל שלא יהיו ליבו או עיניו רואים את הערוה, צריך שערוותו תהיה מכוסה. והוא מטעם שנאמר בתורה (דברים כג טו) 'ולא יראה בך ערות דבר', שלא נאמר 'ולא תראה', ומשמעו שלא יהיה אפשר לראות ערוותך בשעת דיבור של מצוה [וכן מבואר ברשב"א לעיל (כד. ד"ה והא איכא)].

עא. **טלית** העשויה מנוצה של עיזים. רש"י (שבת סד. ד"ה שק).

אֲבָל לִתְפִלָּה - לעמוד לתפילת העמידה, אסור **עַד שֶׁיְּכַסֶּה אֶת לִבּוֹ**[א] בבגד, ולפי שצריך להיראות כעומד לפני המלך באימה[ב].

★

הגמרא מביאה דין נוסף מדברי רב הונא בענין תפילין בבית הכסא[ג]:

וְאָמַר רַב הוּנָא, שָׁכַח וְנִכְנַס בִּתְפִלִּין, בעודם בראשו[ד], **לְבֵית הַכִּסֵּא**, והחל בעשיית צרכיו הגדולים, **מַנִּיחַ יָדוֹ עֲלֵיהֶן** - על התפילין שבראשו[ה] לכסותם, **עַד שֶׁיִּגְמוֹר**. מקשה הגמרא, **עַד שֶׁיִּגְמוֹר סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - האם עולה בדעתך שנשאר בתפילין עד שיסיים כל צרכיו לגמרי. מתרצת הגמרא, **אֶלָּא** כוונת רב הונא, **כִּדְאָמַר רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק**, משאיר התפילין עליו ומניח ידו עליהם, **עַד שֶׁיִּגְמוֹר** להוציא מגופו **עַמּוּד רִאשׁוֹן** של גדולים[ו], ויוצא וחולץ התפילין[ז], וחוזר לעשות צרכיו[ח]. שואלת הגמרא, ומדוע ממתין עד שיגמור להוציא עמוד ראשון, **וְלִפְסוֹק לְאַלְתַּר וְלֵיקוּם** - ויפסיק מיד, ויעמוד ויצא מבית הכסא ויחלוץ התפילין. משיבה הגמרא, אינו עושה כן **מִשּׁוּם דְּרַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל, דְּתַנְיָא** בברייתא, **רַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר, עַמּוּד הַחוֹזֵר** - עמוד של גדולים שהחל להימשך לצאת, והאדם משהה אותו ומחזירו לגופו[ט], **מֵבִיא אֶת הָאָדָם לִידֵי הַדְּרוֹקָן** - חולי מעיים המנפח את הבטן[י], **סִילוֹן הַחוֹזֵר** - סילון של מי רגלים[יא] שמשהה בגופו[יב], **מֵבִיא אֶת הָאָדָם לִידֵי יֵרָקוֹן** - חולי שמוריק פניו[יג].

★

הגמרא דנה בענין נקיות בעת קריאת שמע:

אִתְּמַר - נאמר בבית המדרש, היתה **צוֹאָה עַל בְּשָׂרוֹ**[יד], **אוֹ יָדוֹ מוּנַּחַת בְּבֵית הַכִּסֵּא**, שיש מחיצה בינו לבין בית הכסא ושלח ידו לפנים דרך חור[טו], **רַב הוּנָא אָמַר, מוּתָּר לוֹ לִקְרוֹת קְרִיאַת שְׁמַע**[טז]. **וְרַב חִסְדָּא אָמַר, אָסוּר לוֹ לִקְרוֹת קְרִיאַת שְׁמַע.**

הגמרא מבארת טעמם של רב הונא ושל רב חסדא:

אָמַר רָבָא, מַאי טַעְמָא [-מהו טעמו] **דְּרַב הוּנָא**, שהתיר לקרות באופן זה, משום **דִּכְתִיב** (תהילים קנ ו) **'כֹּל הַנְּשָׁמָה תְּהַלֵּל יָהּ'**, ובמשמעו, כל אברי הנשמה, כמו הפה והחוטם, הרי הם בכלל הילול ה'[יז], ועל כן צריכים הם להיות בנקיות, אבל שאר אברים אינם בכלל ההילול ואינם צריכים להיות בנקיות, ולכן אם ידו או שאר גופו מטונפים או שנמצאים במקום הטינוף, מותר לקרוא. **וְרַב חִסְדָּא אָמַר, אָסוּר לִקְרוֹת קְרִיאַת שְׁמַע. מַאי טַעְמָא** [-ומהו טעמו] **דְּרַב חִסְדָּא**, משום **דִּכְתִיב** (שם לה י) **'כָּל עַצְמוֹתַי תֹּאמַרְנָה, ה' מִי כָמוֹךָ'**, משמע שכל הגוף בכלל הילול ה', ועל כן צריך להיות כולו בנקיות, ואם יש לכלוך מעט על בשרו או שידיו בבית הכסא, אסור לקרות[יח].

★

הגמרא מביאה דין נוסף, לגבי ריח רע בעת קריאת שמע, שנחלקו בו רב הונא ורב חסדא:

אִתְּמַר - נאמר בבית המדרש, **רֵיחַ רָע שֶׁיֵּשׁ לוֹ עִיקָּר**[יט], כגון ריח העולה מצואה [המונחת מאחוריו ואינו רואה אותה[כ]], **רַב הוּנָא אָמַר, מַרְחִיק אַרְבַּע אַמּוֹת** ממקור הריח, מן הצואה[כא], **וְקוֹרֵא קְרִיאַת שְׁמַע**, ואף שהריח הרע עדיין מגיע אליו. **וְרַב חִסְדָּא אָמַר, מַרְחִיק אַרְבַּע אַמּוֹת מִמְּקוֹם שֶׁפָּסַק הָרֵיחַ**, כלומר, צריך להרחיק ארבע אמות מן המקום שבו נגמר הריח, **וְקוֹרֵא קְרִיאַת שְׁמַע**[כב].

א. **כתב** הרמב"ם (תפילה פ"ד ה"ז), שדין זה הוא לכתחילה, שלא יתפלל כן, אבל בדיעבד, אם כבר התפלל בכיסוי ערוה בלא לכסות את לבו, יצא ידי חובתו. ודקדק הביאור הלכה (סי' צא ד"ה יצא) בדבריו, שלכתחילה אם אין לו במה לכסות לבו, עדיף שלא יתפלל כלל.

ב. **אבל** בקריאת שמע, שאינו עומד ומדבר לפני המלך, מותר בלא כיסוי. רש"י (ד"ה אבל).

כתב הב"ח (או"ח סי' צא ד"ה ואפילו), שמסברת רש"י, שהוא מצד שעליו להתנהג כאילו עומד לפני המלך, נראה שצריך שיכסה כל גופו ולא רק את לבו, ומה שנקט התנא 'עד שיכסה לבו' הוא אגב תחילת הברייתא שחידש בה שבקריאת שמע אינו צריך לכסות אף את לבו. ובתלמידי רבינו יונה (ד"ה ולתפלה) כתבו, שטעם הדבר הוא, לפי שהלב הוא האבר הנכבד מכולם על כן ראוי שיהיה מכוסה בעת התפילה. ומשמע מדבריו, שהוא דין בכיסוי הלב דווקא ולא בשאר אברים. וראה בילקוט ביאורים.

ג. **ולעיל** (כג ע"א - ע"ב) מסיקה הגמרא לגבי תפילין, שהנכנס לבית הכסא קבוע לעשות צרכיו הגדולים, עליו לחלוץ התפילין בריחוק ארבע אמות. והגמרא דנה כעת בשכח ונכנס עמהם לבית הכסא קבוע כשהם בראשו.

ד. **שולחן** ערוך (או"ח סי' מג ס"ח).

ה. **כתב** השפתי חכמים (ד"ה מניח), שמסתבר שמניח ידו על תפילין של ראש, לפי שהן בגלוי.

ו. **רש"י** (בכורות מד: ד"ה עמוד).

ז. **וצריך** לחלוץ בין של יד ובין של ראש. שלחן ערוך הרב (או"ח סי' מג ס"ז).

ח. **רמב"ם** (תפילין פ"ד ה"כ).

ט. **רש"י** (תמיד כז: ד"ה עמוד), ובערוך (ערך הדרוקן).

י. **רש"י** (ד"ה הדרוקן). ובעירובין (מא: ד"ה הדרוקן) פירש שהוא חולי הפה. וראה עוד בילקוט ביאורים.

יא. **שלגבי** מי רגלים שייך לשון סילון. רש"י (תמיד כז: ד"ה סילון).

יב. **כן** כתב רש"י (שם), והיינו לאחר שהחל כבר לצאת מגופו. ערוך (ערך ירק - הראשון).

יג. **רש"י** (יומא פד. ד"ה ירקון).

כתבו התוספות (בכורות מד: ד"ה לידי), שנראה לומר שהדרוקן וירקון הם ענין אחד. ועוד בענין זה ראה בילקוט ביאורים.

יד. **ומדובר** שהיא מכוסה, שאם היא מגולה, גם שלא על בשרו אלא על גבי קרקע צריך להרחיק ארבע אמות [כמבואר בגמרא להלן בסמוך]. רא"ש (סי' מה) ותוספות ישנים (יומא ל. ד"ה צואה). והביא הרא"ש דברי יש אומרים שמדקדקים מדברי הגמרא ביומא (שם), שצריך שתהיה הצואה מכוסה בקפלי גופו, כגון בין אצילי ידיו [הוא בית השחי. על פי מפרשים על הפסוק ביחזקאל (יג יח)] וכדומה, אבל אם מכוסה רק מחמת הבגדים שעליו, אין מועיל לענין זה.

הרשב"א (ד"ה צואה) הביא דברי הראב"ד שהקשה, שאף שהצואה מכוסה, מכל מקום יש כאן חסרון של 'והיה מחניך קדוש' (דברים כג טו), ופשוט שאסור לקרות עמה. ותירץ, שמדובר שהצואה יבשה על בשרו, שבאופן זה הרי היא כמלמולי זיעה בעלמא ובזה דנה הגמרא. אך הרשב"א עצמו כתב, שאף באופן שאין הצואה יבשה, כיון שהיא מכוסה אין חסרון של 'והיה מחניך קדוש'. וכן כתב המעדני יו"ט (סימן מה אות ג) בשם הראב"ד עצמו. וראה עוד בילקוט ביאורים.

טו. **רא"ש** (סי' מה). והרי"ף והרמב"ם (קריאת שמע פ"ג הי"א) גורסים 'או ידיו מטונפות מבית הכסא'. וברא"ש (שם) הקשה לדבריהם, שאם מטונפות ידיו בצואה, הרי הצואה מגולה ואסור בכל אופן. וכתב הרשב"א (ד"ה צואה), שאין הכוונה שיש על ידיו צואה או טינופת ממשית, אלא שהתלכלכו ידיו בכניסתם לבית הכסא לכלוך בעלמא שאין בו ממשות. וראה בילקוט ביאורים תירוצים נוספים בדבריהם.

וכל זה הוא בשאין להן ריח רע, אך אם מריח ריח הצואה, אסור לקרות או לומר כל דבר שבקדושה לפי כולם, כמבואר בגמרא להלן.

טז. **וראה** הערה להלן שהוא הדין לתפילה ולדברי תורה ולכל דבר שבקדושה.

יז. **רש"י** (ד"ה כל). ופירש הנימוקי יוסף (ד"ה כל), שהם אברים שהנשמה יוצאת בהם. והרא"ש (סי' מה) כתב, שהוא מצד הריח, שלא יריח דרכם ריח הצואה, ולכן כאשר אינו מריח ריחה, מותר לקרות. וראה בילקוט ביאורים פירושים נוספים בזה. וזהו דווקא כשדבוקה הצואה על שאר גופו, אבל אם נמצאת בפי הטבעת אסור לפי כולם, ומשום שבמקום זה עדיין לא התפזר ריחה, וזוהמתה מרובה. יומא (ל.).

יח. **ונחלקו** הפוסקים כדעת מי ההלכה. וכתב בספר האשכול (הלכות קריאת שמע דף ט. ד"ה וצואה), שמה שמתירים לקרוא כן הוא רק בדיעבד, כשאין לו מים לנקות את גופו כראוי, וקרוב לעבור זמן קריאת שמע, אך לכתחילה ודאי צריך לנקות עצמו.

כתב המגן אברהם (או"ח ס"ק עד), שאם יש צואה בבית ומוציא ראשו חוץ לחלון, אין מועיל, כיון שהולכים אחר רוב גופו. וביאר החזון איש (או"ח סי' טז אות יא), שאומר כן לדברי רב הונא, שאף שמתיר כשהכניס ידו לבית הכסא, היינו דווקא כשזהו רק ידו, אבל אם רוב גופו מול הצואה אסור. וכתב לדחות, שאין בכך ראיה, שאפשר שדווקא ראשו צריך שיהיה שלא כנגד הצואה משום שלומד רב הונא מן הפסוק 'כל הנשמה', אבל שאר הגוף, אף אם הוא רוב הגוף, מותר.

יט. **ואיסור** זה של אמירת דבר שבקדושה במקום ריח רע, הוא אף לאדם שהוא תותרן, שאינו מריח, ומה שנאמר להלן שצריך להרחיק מן הריח, הוא כפי שאדם רגיל יכול להריח, אף אם הוא עצמו אינו מריח. טור (או"ח סי' עט).

כתב החיי אדם (כלל ג סי"ג), שאין זה דווקא צואה אלא כל ריח שדרך בני אדם להצטער מחמתו קרוי ריח רע, אולם אין קרוי כן אלא דבר שריחו רע מחמת עיפוש אבל דבר שמטבעו ריחו רע אין קרוי ריח רע לענין זה.

כ. **כן** כתב רש"י (ד"ה מרחיק) בדעת רב הונא. ובהמשך מביאה הגמרא שכשהצואה מול פניו עליו להרחיק כמלא עיניו. והרא"ה (ד"ה איתמר) והריטב"א (ד"ה ריח) פירשו מטעם זה, שמדובר בצואה המכוסה. אולם הרשב"א (ד"ה ריח) כתב, שמדובר בצואה מגולה. ודייק בדבריו המגן אברהם (סי' עט סק"ט), שצואה מכוסה יש לה דין של ריח שאין לו עיקר. וראה הערה להלן על נידון הגמרא בריח רע שאין לו עיקר.

כא. **שכאשר** נמצאת הצואה בארבע אמותיו יש חסרון מצד 'והיה מחניך קדוש', שהוא לשון חנייה, שכל אדם קונה ארבע אמות שסביבו [וכגון לענין שבת ולענין קנין], וצריך מחנהו, דהיינו ארבע אמותיו, להיות בקדושה ונקיות. מעדני יום טוב (סי' מו אות ה).

כב. **רש"י** (ד"ה מרחיק) פירש בדברי רב הונא, שאף שהריח מגיע אליו, מספיק ריחוק

אבל ^א^לתפלה עד שיכסה את לבו וא"ר הונא ^ב^שכח ונכנס בתפילין לבית הכסא מניח ידו עליהן עד שיגמור ס"ד אלא כדאמר[א] ר"נ בר יצחק עד שיגמור עמוד ראשון ולפסוק לאלתר וליקום משום דרשב"ג [א] דתניא רשב"ג אומר עמוד החוזר מביא את האדם לידי הדרוקן סילון החוזר מביא את האדם לידי ירקון: [ו]אתמר צואה על בשרו או ידו מונחת[ב] בבית הכסא רב הונא אמר ^ג^מותר לקרות ק"ש רב חסדא אמר אסור לקרות ק"ש אמר רבא מ"ט דרב הונא דכתיב ^(א)^ כל הנשמה תהלל יה ורב חסדא אמר אסור לקרות ק"ש מ"ט דרב חסדא דכתיב ^(ב)^ כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך: אתמר ריח רע שיש לו עיקר רב הונא אמר ^ד^מרחיק ד' אמות וקורא ק"ש ורב חסדא אמר ^ד^מרחיק ד' אמות ממקום שפסק הריח וקורא ק"ש תניא כותיה דרב חסדא לא יקרא אדם ק"ש לא כנגד צואת אדם ולא כנגד צואת כלבים ולא כנגד צואת חזירים ולא כנגד צואת תרנגולים ולא ^ה^כנגד [א] צואת אשפה[ג] שריחה רע ואם ^ו^היה מקום גבוה עשרה טפחים או נמוך עשרה טפחים יושב בצדו וקורא ק"ש ואם לאו מרחיק מלא עיניו ^ז^וכן לתפלה ריח רע שיש לו עיקר מרחיק ד' אמות ממקום הריח וקורא ק"ש אמר רבא לית הלכתא כי הא מתניתא (בכל הני שמעתתא[ד]) אלא כי הא ^(ג)^ דתניא ^ח^לא יקרא אדם ק"ש לא כנגד צואת אדם [ב] ולא כנגד צואת חזירים ולא כנגד צואת כלבים בזמן שנתן עורות לתוכן[ה]. בעו מיניה מרב ששת ריח רע שאין לו עיקר מהו אמר להו ^ט^אתו חזו הני ציפי דבי רב דהני גנו והני גרסי וה"מ ^י^בדברי תורה אבל בק"ש לא ודברי תורה נמי לא אמרן ^כ^אלא דחבריה אבל דידיה לא: אתמר צואה עוברת אביי אמר מותר לקרות ק"ש רבא אמר ^ל^אסור לקרות ק"ש אמר אביי מנא אמינא לה ^(ד)^ דתנן ^מ^הטמא עומד תחת האילן והטהור עובר טמא טהור עומד תחת האילן וטמא עובר טהור ואם עמד טמא וכן באבן המנוגעת ורבא אמר לך התם בקביעותא תליא מילתא דכתיב ^(ג)^ בדד ישב מחוץ למחנה מושבו הכא ^(ד)^ והיה מחניך קדוש אמר רחמנא והא ליכא: א"ר פפא ^נ^פי חזיר כצואה עוברת דמי פשיטא לא צריכא [ס] אע"ג דסליק מנהרא. א"ר יהודה ספק צואה אסורה ספק מי רגלים מותרים א"ד אמר רב יהודה ^ס^ספק צואה בבית מותרת באשפה אסורה ספק מי רגלים אפילו באשפה נמי מותרין סבר לה כי הא דרב המנונא דאמר רב המנונא ^ע^לא אסרה תורה אלא כנגד עמוד בלבד וכדרבי יונתן דר' יונתן רמי כתיב ^(ה)^ ויד תהיה לך מחוץ למחנה ויצאת שמה חוץ וכתיב ^(ו)^ ויתד תהיה לך וגו' וכסית את צאתך הא כיצד כאן בגדולים ^(ו)^ כאן בקטנים אלמא קטנים לא אסרה תורה אלא כנגד עמוד בלבד הא נפול לארעא שרי ורבנן הוא דגזרו בהו וכי גזרו רבנן בודאן אבל בספקן לא גזור ובודאן עד כמה אמר רב יהודה אמר שמואל כל זמן שמטפיחין וכן אמר רבה בב"ח א"ר יוחנן כל זמן שמטפיחין וכן אמר עולא כל זמן שמטפיחין גניבא משמיה דרב אמר כל זמן שרשומן ניכר א"ר יוסף שרא ליה מריה לגניבא השתא צואה אמר רב יהודה אמר רב כיון שקרמו פניה מותר מי רגלים מיבעיא א"ל אביי מאי חזית דסמכת אהא סמוך אהא דאמר רבה בר רב הונא אמר רב צואה אפילו כחרס אסורה והיכי דמי צואה כחרס אמר רבה בב"ח א"ר יוחנן כל זמן שזורקה ואינה נפרכת וא"ד כל זמן שגוללה ואינה נפרכת אמר רבינא הוה קאימנא קמיה דרב יהודה מדפתי חזא צואה אמר לי עיין אי קרמו פניה אי לא א"ד הכי א"ל עיין אי מפלאי אפלויי מאי הוי עלה אתמר צואה כחרס אמימר אמר אסורה ומר זוטרא אמר מותרת אמר רבא ^פ^הלכתא צואה כחרס אסורה ומי רגלים כל זמן שמטפיחין אסורין מיתיבי מי רגלים כל זמן שמטפיחין אסורין נבלעו או יבשו מותרים מאי לאו נבלעו דומיא דיבשו מה יבשו דאין רשומן ניכר אף נבלעו דאין רשומן ניכר הא רשומן ניכר אסור אע"ג דאין מטפיחין ולטעמיך אימא רישא כל זמן שמטפיחין הוא דאסור הא רשומן ניכר שרי ^(ז)^ אלא מהא ליכא למשמע מינה לימא כתנאי כלי שנשפכו ממנו מי רגלים אסור לקרות ק"ש כנגדו ומי רגלים עצמן שנשפכו נבלעו מותר לא נבלעו אסור ר' יוסי אומר כל זמן שמטפיחין מאי נבלעו ומאי לא נבלעו דקאמר ת"ק אילימא נבלעו דאין מטפיחין לא נבלעו דמטפיחין ואתא ר' יוסי למימר כ"ז שמטפיחין הוא דאסור הא רשומן ניכר שרי היינו ת"ק אלא נבלעו דאין רשומן ניכר לא נבלעו דרשומן ניכר ואתא ר' יוסי למימר כ"ז שמטפיחין הוא דאסור הא רשומן ניכר שרי לא דכ"ע כ"ז שמטפיחין הוא דאסור הא רשומן ניכר שרי

והכא

רש"י

אבל לתפלה. צריך הוא להראות את עצמו כעומד לפני המלך[י] ולעמוד באימה, אבל ק"ש אינו מדבר לפני המלך: הדרוקן. חולי המצבה את הכרס: סילון. של מי רגלים: ירקון. חולי שסמו גלניצ"ה: ידיו בבית הכסא. מחילה יש בינו לבין בית הכסא ופשט ידיו לפנים מן המחילה: כל הנשמה. הפה והחוטם בכלל ההילול ולא שאר אברים: שיש לו עיקר. שהצואה מונחת שם ומסרחת. ושאין לו עיקר הפחת רוח: מרחיק ד' אמות. מן העיקר, ואע"פ שהריח בא אליו, וכגון שהיא לאחוריו שאינו רואה אותה: ממקום שפסק הריח. שהריח כלה שם: לא כנגד צואת אדם כו'. ואע"פ שאין ריח: לית הלכתא כי הא מתניתא. דלעיל דאסר צואת כלבים וחזירים בשאין בהם עורות: בזמן שיש בהן עורות. אצואת כלבים וחזירים קאי ^ט^שדרכן לתתן ^ט^בעבוד העורות, אבל צואת אדם אפי' בלא עורות, שהרי אין דרכן לתתן שם הלכך ע"כ בלא עורות קאמר: שאין לו עיקר. הפחת רוח: ציפי. מחצלות של בית המדרש: דהני גנו והני גרסי. ואע"פ שדרך הישנים להפיח: וה"מ לגרסא. משום דלא אפשר: אבל לק"ש. יצא לחוץ ויקרא: אבל לדידיה. הפיח הוא עצמו ממתין עד שיכלה הריח: צואה עוברת. אדם שנושאי' לפניו גרף של רעי להעבירו: מותר לקרות. וא"צ להפסיק: הטמא עומד תחת האילן. ולא בנושא את המת קאי, דמת לא שנא עומד ול"ש יושב ול"ש הולך אהל הוא, וגבי מצורע קתני לה בת"כ[י], דגלי ביה רחמנא ישיבה דכתיב בדד ישב מחוץ למחנה מושבו [מושבו[י]] טמא, מכאן אמרו עומד נמי כיושב דמי דקביע, אבל מהלך לא קביע: אבן המנוגעת. הרי היא כמצורע, שהקישה הכתוב זאת התורה לכל נגע הצרעת ולנתק ולצרעת הבגד ולבית (ויקרא יד): פשיטא. דפי חזיר אינו בלא צואה: בבית מותר. דאין דרך להניח צואה בבית: לא אסרה תורה. במי רגלים לקרות אלא כנגד עמוד הקלוח בלבד: ויצאת שמה חוץ. ולא הצריכו כסוי, וכתיב וכסית: עד כמה. ישהו על גבי קרקע ויהא אסור: שרא ליה מריה. מחול לו רבונו, דודאי שקר העיד משמיה דרב: היבשה נפרכת. היא יותר מן הלחה: איכא דאמרי. תומרא היא, אף ע"פ שאם זורקה נפרכת הואיל ואינה נפרכת מגלגול לחה היא: קרמו. לשון קרוס טיל"א, כלומר גלד מעט: אי מפלאי אפלויי. אם יש בה סדקים סדקים יבשה היא ושרי: מאי הוי עלה. דמי רגלים[י]: נבלעו. בארץ: יבשו. על גבי אבנים בחמה:

בטופח

תוספות

לית הלכתא כי הא מתניתא אלא כי הא דתניא כו'. פרש"י לית הלכתא כי הא מתניתא דלעיל דאסרה צואת כלבים וחזירים אפי' בשאין בהם עורות אבל בצואת אדם לא שייך ואסור בכל ענין משמע אבל בצואת תרנגולים לא איירי רבא ובאידך ברייתא לא גרס צואת תרנגולים כלל ולא פליג בהא אמתניתא דלעיל ולפי זה יש לאסור צואת תרנגולין ואומר רבינו יהודה דדוקא כשהן בלול שלהם שיש שם סרחון גדול אבל בתרנגולים ההולכים בבית אין חוששין. ובירושלמי[ה] יש דבאדומים בלבד יש לחוש[ח] ולא ידעינן לפרש ועוד קאמר מרחיקין מגללי בהמה ד' אמות ר' שמואל ברבי יצחק אומר ובלבד של חמור:

ריח רע שאין לו עיקר. י"מ דבתי כסאות שלנו בעומק אם יש בהן מחילה מפסקת הויא כמו ריח רע שאין לו עיקר כמו בתי כסאות דפרסאי לקמן (ד' כו.):

והרי

עין משפט נר מצוה

ק א [מיי' פ"ד מהלכות תפלה הלכה ז] טוש"ע שם ובסי' לא סעיף א:

קא ב מיי' פ"ד מהל' תפלין הל' כ סמג עשין כב טוש"ע א"ח סי' מג סעיף ח:

קב ג מיי' פ"ג מהל' ק"ש הלכה יא טוש"ע או"ח סימן עו סעיף ד:

קג ד מיי' שם הל' יב סמג עשין יח טור שו"ע א"ח סי' עט סעיף א:

קד ה שם סעיף ח:

קה ו [מיי' שם הלכה ט טוש"ע] שם סעי' ב:

קו ז מיי' פ"ד מהלכות תפלה הלכה ח סמג שם טור שו"ע או"ח סי' ל סעיף כו:

קז ח מיי' פ"ג מהלכות ק"ש הל' ו סמג שם טור שו"ע אורח חיים סימן עט סעיף [א] ד:

קח ט י כ [מיי' שם הל' יד טור שו"ע] שם סעיף ט:

קט ל מיי' שם הלכה יג סמג שם טוש"ע א"ח סימן עו סעיף ג:

קי מ מיי' פ"י מהלכות טומאת צרעת הל' יב:

קיא נ מיי' פ"ג מהל' ק"ש הלכה יג סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן עו סעיף ג:

קיב ס ע מיי' שם הל' טו [וע"ש בכ"מ] טור שו"ע שם סעי' ז:

קיג פ מיי' שם הל' ז סמג שם טוש"ע או"ח סי' פב סעי' א [וסעיף ב]:

רב נסים גאון

ריח רע שיש לו עיקר. גרסי בני מערבא [בפירקין הלכה ה] אמר רב חסדא א) מסוף ריח רע ד' אמות הדא דאיתמר לאחריו אבל לפניו עד מקום שעיניו רואות כהדא ר' בא וחבריה הוו יתבין קמי פונדקייה ברמשא אמרין מהו למימר מילי דאורייה אמרין מכיון דאילו הוה ביממא הוינן חמין ליה ואסור ברם כדון אסור:

חשק שלמה על רב נסים גאון

א) לפנינו הגי' א"ר אמי.

הגהות וציונים

א] בריה"ף ובראה"ש הגירסא אלא **אמר** ר"נ בר יצחק (וכ"ה בכת"י והיא הגי' האמיתית, דק"ס): ב] גירסת רש"י והרא"ש **ידיו בבית הכסא** (וכ"ה בכת"י) וגירסת הרי"ף והרמב"ם **ידיו מטונפות מבית הכסא** ועיין בב"י או"ח סימן עו: ג] **ולא כנגד אשפה** כצ"ל (ח"מ) (גליון): ד] [בריה"ף ובראה"ש ליתא] (גליון): ה] בכת"י וברש"י ובראשונים הגי' **בזמן שיש בהן עורות**: ו] נוסף ע"פ הספרא וכ"ה ברש"י קדושין לג ע"ב (עיין דק"ס): ז] עיין במהרש"א שרש"י גורס **מאי הוי עלה אמר רבא** הלכתא וכו', ועי' צל"ח: ח] [בגדולת מרדכי פירש לפי שבארץ אדום היו השעורים מצויים כדאי' כתובות סד ע"ב והיו מאכילין התרנגולין שעורי' וצואתן מסרחת ועי' ב"י סי' עט] (גליון) עיין בהגהות הר"ר אליהו גוטמאכער מגרידץ זצ"ל בילק"מ:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) בכורות מד: לקמן סב: תמיד כז:, ב) יומא ל., ג) תוספתא פ"ב, ד) קדושין לג: נגעים פי"ג משנה ז תוספתא דנגעים פ"ז ת"כ פרשה מצורע, ה) [שבת קכא. וע"ש ברש"י מגילה כב. כז. יבמות עו: נדרים ס: עב. וע"ש ב"מ כו: ל. לד. פא. ב"ב קד. קלג: קסב: ע"ג כב. עב. שבועות לח. זבחים פט: מנחות קה. נדה לג: וע' היטב קדושין ה:], ו) לקמן לג ע"א, ז) תזריע סוף פי"ב, ח) פ"ג הל' ה'.

גליון הש"ס

גמ' כאן בקטנים. ע' בכורות מ"ד ע"ב תוס' ד"ה אימתי: רש"י ד"ה בזמן שיש כו'. שדרכן לתתן כו'. עי' ברש"י כתובות ע"ז ע"א ד"ה מקמץ וצ"ע: שם בעבוד העורות. וכן איתא בילקוט פ' בא בפסוק ולא יחרץ כלב לשונו. ולא עוד אלא שזכו לעבד עורות מצואתן ולכתוב בהם סת"ס:

הגהות הגר"א

[א] גמ' ולא כנגד אשפה. כצ"ל: [ב] שם (ולא כנגד צואת חזירים). תא"מ וכ"ב בתוספתא ל"ג לה:

לעזי רש"י

גלינצ"ה. פירוש ירקון, חולי שפניו מוריקות (רש"י יומא דף פד ע"א). טיל"א. פירוש קרום, גלד, קליפה דקה:

תורה אור השלם

א) כֹּל הַנְּשָׁמָה תְּהַלֵּל יָהּ הַלְלוּיָהּ: [תהלים קנ, ו]

ב) כָּל עַצְמוֹתַי תֹּאמַרְנָה יְיָ מִי כָמוֹךָ מַצִּיל עָנִי מֵחָזָק מִמֶּנּוּ וְעָנִי וְאֶבְיוֹן מִגֹּזְלוֹ: [תהלים לה, י]

ג) כָּל יְמֵי אֲשֶׁר הַנֶּגַע בּוֹ יִטְמָא טָמֵא הוּא בָּדָד יֵשֵׁב מִחוּץ לַמַּחֲנֶה מוֹשָׁבוֹ: [ויקרא יג, מו]

ד) כִּי יְיָ אֱלֹהֶיךָ מִתְהַלֵּךְ בְּקֶרֶב מַחֲנֶךָ לְהַצִּילְךָ וְלָתֵת אֹיְבֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהָיָה מַחֲנֶיךָ קָדוֹשׁ וְלֹא יִרְאֶה בְךָ עֶרְוַת דָּבָר וְשָׁב מֵאַחֲרֶיךָ: [דברים כג, טו]

ה) וְיָד תִּהְיֶה לְךָ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְיָצָאתָ שָּׁמָּה חוּץ: [דברים כג, יג]

ו) וְיָתֵד תִּהְיֶה לְךָ עַל אֲזֵנֶךָ וְהָיָה בְּשִׁבְתְּךָ חוּץ וְחָפַרְתָּה בָהּ וְשַׁבְתָּ וְכִסִּיתָ אֶת צֵאָתֶךָ: [דברים כג, יד]

ליקוטי רש"י

עמוד. גדולים [בכורות מד:]. החוזר. כשאדם צריך לפנות ומשהא את נקביו ומחזירם בבטנו [תמיד כז:]. הדרוקן. חולי הפה מוסג"א [עירובין מא: וע"ש ב"ח]. חולי הוא [שבת לג. וע"ש עוד]. פניהן כו' מוריקין [יבמות ס: ע"ש בתוס']. כרסו צבה [לקמן סב:]. חולי מעיים [בכורות מד: ע"ש בתוס']. סילון. קטנים [בכורות שם]. החוזר. אדם הצריך להטיל מים ומשהא את עצמו. גבי הטלת מים שייך לומר סילון [תמיד שם]. ירקון. חולי שפניו מוריקות [יומא פד.]. נוטל תואר הפנים [לקמן מד:]. ידו מונחת בבית הכסא. מחילה מפסקת ובית הכסא לפנים מהמחילה וזה הכניס ידיו דרך חור שבמחילה [יומא ל.]. ולא כנגד צואת כלבים בזמן שנתן עורות לתוכן. לתקן בהן עורות שקורין קורדוו"ן שמעבדין אותן בצואת כלבים [חגיגה ד. וע"ע כתובות עז. ד"ה מקמץ ובמסוה"ש שם ובגלה"ש כאן]. וכן באבן המנוגעת. ואדם נושאה תחת האילן [קידושין לג:]. דאבן מנוגעת מטמאה באהל דמצורע הוקש למת (במדבר יב) אל נא תהי כמת [סנהדרין עא.]. אלא מהא ליכא למשמע מינה. דודאי מתניתין לאו כולה דוקא אלא חדא מינייהו דוקא או רישא או סיפא ותנא אידך אטו הסיא ולא ידעינן הי מינייהו דוקא דנגמר מיניה [שבת קכא.].

הגמרא מביאה ראיה לרב חסדא מברייתא שצריך להרחיק ארבע אמות מן המקום שנגמר הריח:

תַּנְיָא כְּוָתֵיהּ - שנינו בברייתא כדבריו **דְּרַב חִסְדָּא, לֹא יִקְרָא אָדָם קְרִיאַת שְׁמַע, לֹא כְּנֶגֶד צוֹאַת אָדָם, וְלֹא כְּנֶגֶד צוֹאַת כְּלָבִים, וְלֹא כְּנֶגֶד צוֹאַת חֲזִירִים, וְלֹא כְּנֶגֶד צוֹאַת תַּרְנְגוֹלִים**, ואף אם אין מגיע מהם ריח רע אל מקומו[כג], **וְכֵן לֹא** יקרא קריאת שמע **כְּנֶגֶד צוֹאַת**[כד] **אַשְׁפָּה שֶׁרֵיחָהּ רָע**[כה], **וְאִם הָיָה שָׁם מָקוֹם גָּבוֹהַּ עֲשָׂרָה טְפָחִים אוֹ נָמוּךְ עֲשָׂרָה טְפָחִים**[כו], והצואה מונחת שם[כז], **יוֹשֵׁב בְּצִדּוֹ** - יושב לצד אותו מקום, ואין צריך להרחיק ארבע אמות[כח], **וְקוֹרֵא קְרִיאַת שְׁמַע. וְאִם לָאו** - ואם אין הצואה במקום גבוה או נמוך[כט], **מַרְחִיק מְלֹא עֵינָיו** - עד מקום שאינו יכול לראותה[ל], וקורא. **וְכֵן** הדין **לִתְפִלָּה**, שלא יתפלל כנגד צואה או אשפה שריחה רע[לא]. וממשיכה הברייתא, **רֵיחַ רָע שֶׁיֵּשׁ לוֹ עִיקָּר**, כגון צואה המונחת שם, **מַרְחִיק אַרְבַּע אַמּוֹת מִמְּקוֹם הָרֵיחַ**, כלומר, מתרחק ארבע אמות מן המקום [illegible] כלה, **וְקוֹרֵא קְרִיאַת שְׁמַע**. והיינו כדברי רב חסדא[לב].

הגמרא מביאה שברייתא זו לא נפסקה להלכה:

אָמַר רָבָא, לֵית הִלְכְתָא כִּי הָא מַתְנִיתָא - אין הלכה כברייתא זו ששנינו, שאוסרת לקרות כנגד צואת כלבים וחזירים בכל אופן **(בְּכָל הָנֵי שְׁמַעְתָּתָא), אֶלָּא כִּי הָא דְּתַנְיָא** - אלא כברייתא זו ששנינו, **לֹא יִקְרָא אָדָם קְרִיאַת שְׁמַע, לֹא כְּנֶגֶד צוֹאַת אָדָם, וְלֹא כְּנֶגֶד צוֹאַת חֲזִירִים וְלֹא כְּנֶגֶד צוֹאַת כְּלָבִים בִּזְמַן שֶׁנָּתַן עוֹרוֹת לְתוֹכָן** בשביל לעבדם, שאז מסריחים ביותר[לג], אבל אם אין בתוכן עורות, מותר לקרות כנגדם[לד], ושלא כדברי הברייתא לעיל שאוסרת בכל ענין[לה].

★

הגמרא דנה בענין ריח רע שאין לו עיקר[לו]:

בָּעוּ מִינֵּיהּ - שאלו בני הישיבה **מֵרַב שֵׁשֶׁת, רֵיחַ רָע שֶׁאֵין לוֹ עִיקָּר, מַהוּ**, מה דינו, האם מותר לומר דבר שבקדושה במקומו או לא. פושטת הגמרא, **אָמַר לְהוּ** - אמר להם, **אֲתוּ חֲזוּ הָנֵי צִיפֵּי דְּבֵי רַב** - בואו ראו את המחצלות הפרושות בבית המדרש, שיושבים עליהם שנים או שלשה תלמידים יחד ולפעמים אין ביניהם הפסק של ארבע אמות[לז], **דְּהָנֵי גָּנוּ** - שהללו, חלק מן התלמידים, שוכבים וישנים עליהם, **וְהָנֵי גָּרְסִי** - והללו לומדים עליהם, ודרך הישנים להפיח, ובכל אופן אין מפסיקים הלומדים מלימודם. וראיה היא, שריח רע שאין לו עיקר, מותר באמירת דבר שבקדושה. **וְהָנֵי מִילֵּי** - ודברים אלו, שריח רע שאין לו עיקר, מותר לומר במקומו דבר שבקדושה, לא נאמרו אלא **בְּדִבְרֵי תוֹרָה**, שמותר לדבר בהם במקום שיש ריח הפחה[לח], **אֲבָל בִּקְרִיאַת שְׁמַע, לֹא** - אסור לקרות במקום שיש בו

ארבע אמות מן הצואה. וכתב הרמב"ם (קריאת שמע פ"ג ה"ב), לגבי ריח רע שיש לו עיקר, 'מרחיק ארבע אמות וקורא אם פסק הריח, ואם לא פסק הריח, מרחיק עד מקום שפסק הריח'. ופירש הכסף משנה, שפוסק הרמב"ם כרב הונא, וכן כתב רבנו מנוח (שם), והיינו שלדברי רב הונא צריך להרחיק ארבע אמות מצד הצואה, ומלבד זאת צריך שלא יגיע אליו הריח, ואם הרחיק ארבע אמות ועדיין לא כלה הריח, צריך להרחיק עד שיכלה הריח כדין ריח שאין לו עיקר [כמובא בגמרא להלן], ומחלוקת רב הונא ורב חסדא היא האם צריך להרחיק ארבע אמות ממקום שכלה הריח או לא. וכן גרס המאירי (ד"ה מלא) בדברי רב הונא 'מרחיק ארבע אמות עד מקום שכלה הריח', ופירש, שמרחיק ארבע אמות בכל אופן, ולאחר מכן עד שיכלה הריח. אולם המגדל עוז (על הרמב"ם שם) פירש, שפוסק הרמב"ם כרב חסדא, ואינו גורס בדברי רב חסדא 'ארבע אמות משיכלה הריח' כפי הגירסא שלפנינו אלא גורס 'מרחיק עד שיכלה הריח'. פירש המאירי (ד"ה מלא), שטעמו של רב חסדא, לפי שכל מקום שיש בו ריח צואה הרי הוא כמקום הצואה עצמו, ועליו להרחיק משם ארבע אמות.

כתב המשנ"ב (סי' עו ס"ק יב), שלדעת רב חסדא לעיל שאסר לקרוא קריאת שמע באופן שיש צואה על אחד מאבריו, הוא הדין לענין דין זה שאסור לקרוא אם אחד מאבריו נמצא בתוך ארבע אמות של צואה.

כג. **רש"י** (ד"ה לא). שאין זה איסור מצד ריח רע אלא מצד שאסור לקרות כנגד דבר טינוף.

כד. **בהגהות** הגר"א מחק תיבת 'צואת' וגורס 'כנגד אשפה'.

כה. **ביאר** המאירי (ד"ה לא), שאשפה שריחה רע, היינו המקום ששפכי בית הכסא נשפכים אליו. ואף אם אין שם ממש ריח רע, ואף אם אין בית הכסא סמוך אליו, אסור. אך מכל מקום אם אין בה צואה וגם אין ריחה רע, מותר לקרוא קריאת שמע כנגדה. משנ"ב (סי' עו ס"ק כו).

כו. **שהוא** רשות בפני עצמה. ראה הערה להלן בדברי הרא"ש.

וצריך גם שיהיה אותו מקום ברוחב ארבעה טפחים על ארבעה טפחים, שיהיה מקום חשוב, וכן הוא לענין שבת. ב"ח (או"ח סי' עט ד"ה היתה).

כז. **או** שהצואה מונחת על הארץ והוא עומד במקום גבוה עשרה או נמוך עשרה. משנה ברורה (סי' עט סק"י).

כח. **פירש** הרא"ש (סי' מו), שכאשר נמצאת הצואה במקום שהוא גבוה או נמוך עשרה, הרי היא במקום המיוחד לעצמו, ואין כאן חסרון של 'והיה מחניך קדוש', שאינו נמצא עם הצואה באותו מקום, ואפילו אם היא בתוך ארבע אמותיו. ולא זו בלבד, אלא אפילו אם רואה אותה, כיון שהיא ברשות אחרת מותר לקרות [וראה בילקוט ביאורים שדנו האחרונים בדעת הרא"ש אם האיסור לקרות כשהיא מול עיניו שלא ברשות אחרת, הוא מדאורייתא]. אך הרשב"א (ד"ה היה) כתב, שכל זה הוא דווקא בשאין רואה את הצואה, אבל אם רואה אותה אין מועיל שהיא במקום גבוה ורשות אחרת, ואסור לקרות כנגדה. וראה הערה להלן בדבריו.

ואם ריחה הרע מגיע אליו, כתב הרמב"ם (קריאת שמע פ"ג ה"ט), שאין מועיל בזה הפסק רשות. ותלמידי רבינו יונה (ד"ה ואם) הביאו בשם חכמי צרפת, שמועיל אף לענין ריח רע.

כט. **מאירי** (ד"ה לא).

ל. **או** שיהלך לפניו עד שתהיה הצואה מאחוריו, או שיסתובב עד שתהיה לצדדיו. מאירי (שם). וכפי ששנינו לעיל (כב:) בברייתא לגבי היה עומד בתפילה.

מכך שנאמר שצריך להרחיק כמלא עיניו, מדייק הרשב"א (שם) כדבריו [הובאו לעיל בסמוך], שאף במקום גבוה אסור לקרות כשרואה את הצואה. וביאר, שמדובר באופן שמחמת שנמצאת הצואה במקום גבוה או נמוך אינו יכול לראותה, ולכן מותר לקרות, כיון שגם אין נמצאת באותו מקום וגם אינו רואה אותה מחמת גובהו של אותו מקום. ודברי התנא 'ואם לאו' כוונתו, אבל אם היא כנגדו באופן שיכול לראותה, אף אם אין רואה אותה ממש, שיש איזה דבר הגורם שלא יראנה, כגון בלילה, אסור לקרות עד שיהיה במקום שאינו יכול לראותה כלל מצד הריחוק, ואין מועיל הרחקת ארבע אמות. והוסיף ופירש, שכאשר יכול לראותה, יש כאן חסרון מצד 'ולא יראה בך ערות דבר' (דברים כג טו), שתלה הכתוב האיסור בראייה, אך מכל מקום אם הצואה מכוסה לגמרי וכגון צואה בעששית, מותר לקרות, ואף אם היא בתוך ארבע אמותיו, ובאופן שהצואה מכוסה ומוסתרת ממנו אבל אינה מכוסה לגמרי, שאחרים יכולים לראותה, תלוי אם היא ברשותו, שאם היא בתוך ארבע אמותיו אסור, ואם היא מחוץ לארבע אמותיו מותר, ואם היא במקום גבוה עשרה טפחים או נמוך, הרי היא ברשות בפני עצמה, ואף בתוך ארבע אמות מותר לקרות. וראה עוד בילקוט ביאורים.

לא. **וכן** כל אלו הדינים שנאמרו, אינם דווקא בקריאת שמע אלא הוא הדין לתפילה ודברי תורה וכל דבר שבקדושה, אסור להזכירם במקום הטינוף, שכל מקום שאין קורין בו קריאת שמע אין מתפללים בו. שולחן ערוך (או"ח סי' ל סכ"ו) ומשנ"ב (שם ס"ק פג). ואפילו בלשון חול אסור לאמרם, ולא רק לאמרם, אלא אפילו להרהר בדברי תורה אסור באלו המקומות. שולחן ערוך (שם סי' פה ס"ב).

לב. **ומה** שהביאה הגמרא ראיה מדברי הברייתא לרב חסדא ולא הקשתה מכך גם על רב הונא, הוא לפי שיש לומר, שרב הונא יביא ראיה לדבריו מדברי משנתינו (לעיל כב:) שאומרת 'כמה ירחיק מהן ומן הצואה, ארבע אמות', הרי שהרחקת ארבע אמות מספיקה, ואף שפעמים רבות עדיין לא כלה הריח בריחוק ארבע אמות, אלא ודאי די בכך ואין צריך להרחיק עד מקום שכלה הריח או יותר, ועל כן לא שייך להקשות עליו מדברי הברייתא. צל"ח (ד"ה וצריך).

לג. **רבינו** יונה (ד"ה רש"י).

לד. **ודברי** הברייתא 'בזמן שנתן עורות לתוכן' אמורים דווקא בשל כלבים וחזירים, שדרך ליתן לתוכן עורות בשביל לעבדם, אבל בצואת אדם אין דרך ליתן לתוכה עורות, ובודאי האיסור הוא אף בלא עורות. רש"י (ד"ה בזמן). וראה הערה הבאה.

לה. **ולא** בא רבא לדחות דברי הברייתא אלא גבי צואת כלבים וחזירים, שאין אסור אלא אם כן יש בתוכן עורות, אבל לא דיבר רבא לגבי שאר דברים המוזכרים בברייתא, דהיינו להרחיק ארבע אמות ממקום שכלה הריח ושאסור לקרוא כנגד צואת אדם ותרנגולים ואשפה. תלמידי רבינו יונה (ד"ה רש"י). וכן דייקו התוספות (ד"ה ליתא), שלא בא רבא לדחות דברי הברייתא בצואת תרנגולים, שלא הוזכרה צואת תרנגולים בברייתא זו, ואם כן לכאורה הברייתא אינה חולקת בענין זה על דברי הברייתא לעיל שאוסרת בכל אופן. והביאו בשם רבינו יהודה, שדווקא כשהצואה בלול התרנגולים, שאז סרחונה מרובה, אסור לקרות כנגדה, אבל כשתרנגולים מהלכים בבית ומטנפים אין צואתם מסרחת כל כך ומותר. אמנם לגבי ההלכה, אם כרב הונא או כרב חסדא, ראה בילקוט ביאורים כמה דעות בדבר.

לו. **והיינו** הפחת רוח. רש"י (ד"ה שאין). וברשב"א (ד"ה ריח) כתב, שריח רע שיש לו עיקר, היינו צואה מגולה. ודייק בדבריו המגן אברהם (סי' עט סק"ט), שצואה מכוסה וריחה נודף, חשובה כריח שאין לו עיקר וכן כתב המאירי (ד"ה ריח) בשם הראב"ד. אך הרא"ה (ד"ה איתמר) והריטב"א (ד"ה ריח) חולקים על דבריו וסוברים שדינה כריח שיש לו עיקר.

כתבו התוספות (ד"ה ריח) בשם יש מפרשים, שבית הכסא שהצואה נמצאת בעומק, אם יש מחיצה המפסקת, הרי זה כריח רע שאין לו עיקר.

לז. **תלמידי** רבינו יונה (ד"ה הני).

לח. **ומשום** שאי אפשר לצאת מבית המדרש. רש"י (ד"ה וה"מ). וביאר הערוך השלחן (או"ח סי' עט סי"ח), שכיון שהאיסור בריח שאין לו עיקר הוא מדרבנן, וכיון שכך נהגו ללמוד בישיבות, שהללו לומדים והללו ישנים, הקילו משום ביטול תורה, שלא יצטרכו בכל פעם שיש הפחה להיבטל מלימודם או לצאת. וכתב המגן אברהם (שם סק"ט), שלפי דברי רש"י, אם הוא לומד יחידי ויכול לצאת מבית המדרש ולהמשיך בלימודו, לכאורה

אבל לתפלה עד שיכסה את לבו וא"ר הונא שכח ונכנס בתפילין לבית הכסא מניח ידו עליהן עד שיגמור ס"ד אלא כדאמר ר"נ בר יצחק עד שיגמור עמוד ראשון ולפסוק לאלתר וליקום משום דרשב"ג דתניא רשב"ג אומר עמוד החוזר מביא את האדם לידי הדרוקן סילון החוזר מביא את האדם לידי ירקון: אתמר צואה על בשרו או ידו מונחת בבית הכסא רב הונא אמר מותר לקרות ק"ש רב חסדא אמר אסור לקרות ק"ש אמר רבא מ"ט דרב הונא דכתיב א) כל הנשמה תהלל יה ורב חסדא אמר אסור לקרות ק"ש מ"ט דרב חסדא דכתיב ב) כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך:

אתמר ריח רע שיש לו עיקר רב הונא אמר מרחיק ד' אמות וקורא ק"ש ורב חסדא אמר מרחיק ד' אמות ממקום שפסק הריח וקורא ק"ש תניא כותיה דרב חסדא לא יקרא אדם ק"ש לא כנגד צואת אדם ולא כנגד צואת כלבים ולא כנגד צואת חזירים ולא כנגד צואת תרנגולים ולא כנגד [א] צואת אשפה שריחה רע ואם היה מקום גבוה עשרה טפחים או נמוך עשרה טפחים יושב בצדו וקורא ק"ש ואם לאו מרחיק מלא עיניו וכן לתפלה ריח רע שיש לו עיקר מרחיק ד' אמות ממקום הריח וקורא ק"ש אמר רבא לית הלכתא כי הא מתניתא (בכל הני שמעתתא) אלא כי הא דתניא לא יקרא אדם ק"ש לא כנגד צואת אדם [ב] ולא כנגד צואת חזירים ולא כנגד צואת כלבים בזמן שנתן עורות לתוכן. בעו מיניה מרב ששת ריח רע שאין לו עיקר מהו אמר להו אתו חזו הני ציפי דבי רב דהני גנו והני גרסי וה"מ בדברי תורה אבל בק"ש לא ודברי תורה נמי לא אמרן אלא דחבריה אבל דידיה לא: אתמר צואה עוברת אביי אמר מותר לקרות ק"ש רבא אמר אסור לקרות ק"ש אמר אביי מנא אמינא לה דתנן הטמא עומד תחת האילן והטהור עובר טמא טהור עומד תחת האילן וטמא עובר טהור ואם עמד טמא וכן באבן המנוגעת ורבא אמר לך התם בקביעותא תליא מילתא דכתיב ג) בדד ישב מחוץ למחנה מושבו הכא ד) והיה מחניך קדוש אמר רחמנא והא ליכא: א"ר פפא פי חזיר כצואה עוברת דמי פשיטא לא צריכא אע"ג דסליק מנהרא. א"ר יהודה ספק צואה אסורה ספק מי רגלים מותרים א"ד אמר רב יהודה ספק צואה בבית מותרת באשפה אסורה ספק מי רגלים אפילו באשפה נמי מותרין סבר לה כי הא דרב המנונא דאמר רב המנונא לא אסרה תורה אלא כנגד עמוד בלבד וכדרבי יונתן דר' יונתן רמי כתיב ה) ויד תהיה לך מחוץ למחנה ויצאת שמה חוץ וכתיב ו) ויתד תהיה לך וגו' וכסית את צאתך הא כיצד כאן בגדולים כאן בקטנים אלמא קטנים לא אסרה תורה אלא כנגד עמוד בלבד הא נפול לארעא שרי ורבנן הוא דגזרו בהו וכי גזרו בהו רבנן בודאן אבל בספקן לא גזור ובודאן עד כמה אמר רב יהודה אמר שמואל כל זמן שמטפיחין וכן אמר רבה בב"ח א"ר יוחנן כל זמן שמטפיחין וכן אמר עולא כל זמן שמטפיחין גניבא משמיה דרב אמר כל זמן שרשומן ניכר א"ר יוסף שרא ליה מריה לגניבא השתא צואה אמר רב יהודה אמר רב כיון שקרמו פניה מותר מי רגלים מיבעיא א"ל אביי מאי חזית דסמכת אהא סמוך אהא דאמר רבה בר רב הונא אמר רב צואה אפילו כחרס אסורה והיכי דמי צואה כחרס אמר רבה בב"ח א"ר יוחנן כל זמן שזורקה ואינה נפרכת וא"ד כל זמן שגוללה ואינה נפרכת אמר רבינא הוה קאימנא קמיה דרב יהודה מדפתי חזא צואה אמר לי עיין אי קרמו פניה אי לא א"ד הכי א"ל עיין אי מפלאי אפלויי מאי הוי עלה אתמר צואה כחרס אמימר אמר אסורה ומר זוטרא אמר מותרת אמר רבא הלכתא צואה כחרס אסורה ומי רגלים כל זמן שמטפיחין מיתיבי מי רגלים כל זמן שמטפיחין אסורין נבלעו או יבשו מותרים מאי לאו נבלעו דומיא דיבשו מה יבשו דאין רשומן ניכר אף נבלעו דאין רשומן ניכר הא רשומן ניכר אסור אע"ג דאין מטפיחין ולטעמיך אימא רישא כל זמן שמטפיחין הוא דאסור הא רשומן ניכר שרי אלא מהא ליכא למשמע מינה לימא כתנאי כלי שנשפכו ממנו מי רגלים אסור לקרות ק"ש כנגדו ומי רגלים עצמן שנשפכו נבלעו מותר לא נבלעו אסור ר' יוסי אומר כל זמן שמטפיחין מאי נבלעו ומאי לא נבלעו דקאמר ת"ק אילימא נבלעו דאין מטפיחין לא נבלעו דמטפיחין ואתא ר' יוסי למימר כ"ז שמטפיחין הוא דאסור הא רשומן ניכר שרי היינו ת"ק אלא נבלעו דאין רשומן ניכר לא נבלעו דרשומן ניכר ואתא ר' יוסי למימר כ"ז שמטפיחין הוא דאסור הא רשומן ניכר שרי לא דכ"ע כ"ז שמטפיחין הוא דאסור הא רשומן ניכר שרי

והכא

רש"י

אבל לתפלה. צריך הוא להראות את עצמו כעומד לפני המלך ולעמוד באימה, אבל ק"ש אינו מדבר לפני המלך: הדרוקן. חולי המצבה את הכרס: סילון. של מי רגלים: ירקון. חולי שקורין גלניצ"ה: ידיו בבית הכסא. מחילה יש בינו לבין בית הכסא ופשט ידיו לפנים מן המחילה: כל הנשמה. הפה והחוטם בכלל ההילול ולא שאר אברים: שיש לו עיקר. שהצואה מונחת שם ומסרחת. ושאין לו עיקר הפחת רוח: מרחיק ד' אמות. מן העיקר, ואע"פ שהריח בא אליו, וכגון שהיא לאחוריו שאינו רואה אותה: ממקום שפסק הריח. שהריח כלה שם: לא כנגד צואת אדם כו'. ואע"פ שאין ריח: לית הלכתא כי הא מתניתא. דלעיל דאסר צואת כלבים וחזירים בשאין בהם עורות: בזמן שיש בהן עורות. אצואת כלבים וחזירים קאי שדרכן לתתן בעבוד העורות, אבל צואת אדם אפי' בלא עורות, שהרי אין דרכן לתתן שם הלכך ע"כ בלא עורות קאמר: שאין לו עיקר. הפחת רוח: ציפי. מחצלות של בית המדרש: דהני גנו והני גרסי. ואע"פ שדרך הישנים להפיח: וה"מ לגרסא. משום דלא אפשר: אבל לק"ש. יצא לחוץ ויקרא: אבל לדידיה. הפיח הוא עצמו ממתין עד שיכלה הריח: צואה עוברת. אדם שנושאי' לפניו גרף של רעי להעבירו: מותר לקרות. וא"צ להפסיק: הטמא עומד תחת האילן. ולא בנושא את המת קאי, דמת לא שנא עומד ול"ש יושב ול"ש הולך אהל הוא, וגבי מצורע קתני לה בת"כ, דגלי ביה רחמנא ישיבה דכתיב בדד ישב מחוץ למחנה מושבו [מושבו] טמא, מכאן אמרו עומד נמי כיושב דמי דקביע, אבל מהלך לא קביע: אבן המנוגעת. הרי היא כמצורע, שהקישה הכתוב זאת התורה לכל נגע הצרעת ולנתק ולצרעת הבגד ולבית (ויקרא יד): פשיטא. דפי חזיר אינו בלא צואה: בבית מותר. דאין דרך להניח צואה בבית: לא אסרה תורה. במי רגלים לקרות אלא כנגד עמוד הקלוח בלבד: ויצאת שמה חוץ. ולא הצריכו כסוי, וכתיב וכסית: עד כמה. ישהו על גבי קרקע ויהא אסור: שרא ליה מריה. מחול לו רבונו, דודאי שקר העיד משמיה דרב: היבשה נפרכת היא יותר מן הלחה: איכא דאמרי. תומרא היא, אף ע"פ שאם זורקה נפרכת הואיל ואינה נפרכת מגלגול לחה היא: קרמו. לשון קרום טיל"א, כלומר גלד מעט: אי מפלאי אפלויי. אם יש בה סדקים סדקים יבשה היא ושרי: מאי הוי עלה. דמי רגלים: נבלעו. בארץ: יבשו. על גבי אבנים בחמה:

בטופח

תוספות

לית הלכתא כי הא מתניתא אלא כי הא דתניא כו'. פרש"י לית הלכתא כי הא מתניתא דלעיל דאסרה צואת כלבים וחזירים אפי' בשאין בהם עורות אבל בצואת אדם לא שייך ואסור בכל ענין משמע אבל בצואת תרנגולים לא איירי רבא ובאידך ברייתא לא גרס צואת תרנגולים כלל ולא פליג בהא אמתניתא דלעיל ולפי זה יש לאסור צואת תרנגולין ואומר רבינו יהודה דדוקא כשהן בלול שלהם שיש שם סרחון גדול אבל בתרנגולים ההולכים בבית אין חוששין. ובירושלמי יש דאדומים בלבד יש לחוש ולא ידעינן לפרש ועוד קאמר מרחיקין מגללי בהמה ד' אמות ר' שמואל ברבי יצחק אומר ובלבד של חמור:

ריח רע שאין לו עיקר. י"מ דבתי כסאות שלנו בעומק אם יש בהן מחילה מפסקת הויא כמו ריח רע שאין לו עיקר כמו בתי כסאות דפרסאי לקמן (ד' כו.):

והרי

מסורת הש"ס עם הוספות

א) בכורות מד: לקמן סב: תמיד כז., ב) יומא ל., ג) תוספתא פ"ב, ד) קדושין לג: נגעים פי"ג משנה ז תוספתא דנגעים פ"ז ת"כ פרשה מצורע, ה) [שבת קכא. וע"ש ברש"י מגילה כב. כז. יבמות עו: נדרים ס: עב. וע"ש ב"מ כו: ל. לד. פא: ב"ב קד. קלג: קסב: ע"ג כב. עב. שבועות לח. זבחים פט: מנחות קה. נדה לג: וע' היטב קדושין ה:], ו) לקמן לג ע"א, ז) תזריע סוף פי"ב, ח) פ"ג הל' ה'.

גליון הש"ס

גמ' כאן בקטנים. ע' בכורות מ"ד ע"ב תוס' ד"ה אמתי: רש"י ד"ה בזמן שיש כו'. שדרכן לתתן כו'. עי' ברש"י כתובות ע"ז ע"א ד"ה מקמץ ול"ע: שם בעבוד העורות. וכן איתא בילקוט פ' בא בפסוק ולא יחרץ כלב לשונו. ולא עוד אלא שזכו לעבד עורות מצואתן ולכתוב בהם סת"ם:

הגהות הגר"א

[א] גמ' ולא כנגד אשפה. כצ"ל: [ב] שם (ולא כנגד צואת חזירים). תא"מ וכ"ב בתוספתא ל"ג לה:

לעזי רש"י

גלינצ"ה. פירוש ירקון, חולי שפניו מוריקות (רש"י יומא דף פד ע"א). טיל"א. פירוש קרום, גלד, קליפה דקה:

תורה אור השלם

א) כֹּל הַנְּשָׁמָה תְּהַלֵּל יָהּ הַלְלוּיָהּ: [תהלים קנ, ו]

ב) כָּל עַצְמוֹתַי תֹּאמַרְנָה יְיָ מִי כָמוֹךָ מַצִּיל עָנִי מֵחָזָק מִמֶּנּוּ וְעָנִי וְאֶבְיוֹן מִגֹּזְלוֹ: [תהלים לה, י]

ג) כָּל יְמֵי אֲשֶׁר הַנֶּגַע בּוֹ יִטְמָא טָמֵא הוּא בָּדָד יֵשֵׁב מִחוּץ לַמַּחֲנֶה מוֹשָׁבוֹ: [ויקרא יג, מו]

ד) כִּי יְיָ אֱלֹהֶיךָ מִתְהַלֵּךְ בְּקֶרֶב מַחֲנֶךָ לְהַצִּילְךָ וְלָתֵת אֹיְבֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהָיָה מַחֲנֶיךָ קָדוֹשׁ וְלֹא יִרְאֶה בְךָ עֶרְוַת דָּבָר וְשָׁב מֵאַחֲרֶיךָ: [דברים כג, טו]

ה) וְיָד תִּהְיֶה לְךָ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְיָצָאתָ שָׁמָּה חוּץ: [דברים כג, יג]

ו) וְיָתֵד תִּהְיֶה לְךָ עַל אֲזֵנֶךָ וְהָיָה בְּשִׁבְתְּךָ חוּץ וְחָפַרְתָּה בָהּ וְשַׁבְתָּ וְכִסִּיתָ אֶת צֵאָתֶךָ: [דברים כג, יד]

משנת ראשונים

אבל לתפלה עד שיכסה את לבו. דאינו נאות שתהא ערותו מגולה כנגד אבריו הנכבדים, ולבו נמי אבר נכבד הוא. [הריטב"א]

חזו הני ציפי דבי רב, דהני גנו והני גרסי. פי' מחצלאות שיושבים בהם התלמידים בבית המדרש ויושבים שנים או שלשה במחצלת אחת ופעמים שאין במחצלת ד' אמות והאחד ישן והאחד לומד, ואע"פ שהריח יוצא מאותו שישן אפ"ה אין חבירו מניח מלקרוא. [רבינו יונה, דף טז: מדה"ר] אמר אביי מנא אמינא לה דתנן הטמא עומד תחת האילן והטהור עובר טמא. במצורע מיירי שהוא טומאה חמורה ומטמא באהל כמת ובעינן שיהא עומד שאינו מטמא אלא בעכוב כדכתיב בדד ישב מחוץ למחנה מושבו, והוא מלשון ותשבו בקדש ימים רבים שהוא מלשון עכוב. הטהור עומד תחת האילן וטמא עובר כיון שאינו מעכב טהור ומכאן ראיה לאביי. [הריטב"א] טהור עומד תחת האילן וטמא עובר טהור, ואם עמד טמא. והאי דיליף אביי צואה עוברת ממצורע עובר ולא יליף לה ממת עובר דחמיר, דלא מסתבר ליה להחמיר כ"כ בצואה עוברת לענין תפלה. [תוספות הרא"ש] ולטעמיך אימא רישא. כתב הר"ר יצחק קנפאנטו"ן ז"ל וכו', שהחילוק שבין קושית 'ולטעמיך' לקושיית 'ולדידך מי ניחא', שכשהקושיא עצמה שהקשה לו קשה גם למקשה, אומר ולדידך מי ניחא, אבל כשאין קשה לו אותה קושיא עצמה אלא אחרת, אומר ולטעמיך. והוא דקדוק נאה. [כללי הגמרא למהר"ר יוסף קארו] אלא מהא ליכא למשמע מינה. ולא קשיא רישא לסיפא, דלישנא דחד מינייהו לאו דוקא ולא נקטיה אלא משום סיפא כדפ"ה. [תוספות, בבא בתרא קד.]

עין משפט נר מצוה

ק א [מיי' פ"ד מהלכות תפלה הלכה ז] טוש"ע שם ובסי' עה סעיף א:

קא ב מיי' פ"ד מהל' תפלין הל' כ סמג עשין כב טוש"ע א"ח סי' מג סעיף ח:

קב ג מיי' פ"ג מהל' ק"ש הלכה יא טוש"ע או"ח סימן עו סעיף ד:

קג ד מיי' שם הל' יב סמג עשין יח טור שו"ע א"ח סי' עט סעיף א:

קד ה שם סעיף ח:

קה ו [מיי' שם הלכה ט טוש"ע] שם סעי' ג:

קו ז מיי' פ"ד מהלכות תפלה הלכה ח סמג שם טור שו"ע או"ח סי' ל סעיף כו:

קז ח מיי' פ"ג מהלכות ק"ש הל' ו סמג שם טור שו"ע אורח חיים סימן עט סעיף [א] ד:

קח ט י [מיי' שם הל' יד טור שו"ע] שם סעיף ט:

קט כ מיי' שם הלכה יג סמג שם טוש"ע א"ח סימן עו סעיף ג:

קי מ מיי' פ"י מהלכות טומאת צרעת הל' יב:

קיא נ מיי' פ"ג מהל' ק"ש הלכה יג סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן עו סעיף ג:

קיב ס ע מיי' שם הל' טו [וע"ש בכ"מ] טור שו"ע שם סעי' ז:

קיג פ מיי' שם הל' ז סמג שם טוש"ע או"ח סי' פב סעי' א [וסעיף ב]:

רב נסים גאון

ריח רע שיש לו עיקר. גרסי בני מערבא [בפירקין הלכה ה] אמר רב חסדא א) מסוף ריח רע ד' אמות הדא דאיתמר לאחריו אבל לפניו עד מקום שעיניו רואות כהדא ר' בא וחבריה הוו יתבין קמי פונדקייה ברמשא אמרין מהו למימר מילי דאורייה אמרין מכיוון דאילו הוה בימֵמא הוינן חמין ליה ואסור ברם כדון אסור:

חשק שלמה על רב נסים גאון

א) לפנינו הגי' א"ר אמי.

הגהות וציונים

א] ברי"ף וברא"ש הגירסא אלא אמר ר"נ בר יצחק (וכ"ה בכת"י והיא הגי' האמיתית, דק"ס): ב] גירסת רש"י והרא"ש ידיו בבית הכסא (וכ"ה בכת"י) וגירסת הרי"ף והרמב"ם ידיו מטונפות מבית הכסא ועיין בב"י או"ח סימן עו: ג] ולא כנגד אשפה כצ"ל (ח"מ) (גליון): ד] [ברי"ף וברא"ש ליתא] (גליון): ה] בכת"י וברש"י ובראשונים הגי' בזמן שיש בהן עורות: ו] נוסף ע"פ הספרא וכ"ה ברש"י קדושין לג ע"ב (עיין דק"ס): ז] עיין במהרש"א שרש"י גורס מאי הוי עלה אמר רבא הלכתא וכו', ועי' צל"ח: ח] [בגדולת מרדכי פירש לפי שבארץ אדום היו השעורים מצויים כדאי' כתובות סד ע"ב והיו מאכילין התרנגולין שעורי' וצואתן מסרחת וע' ב"י סי' עט] (גליון) עיין בהגהות הר"ר אליהו גוטמאכער מגרידץ זצ"ל בילק"מ:

ריח הפחה[לט]. **וְדִבְרֵי תּוֹרָה נַמִּי, לֹא אֲמָרָן** - וגם לדבר בדברי תורה, לא נאמר שמותר, **אֶלָּא דְּחַבְרֵיהּ** - אלא בריח הפחת חברו, **אֲבָל דִּידֵיהּ לֹא** - אבל כשהפיח הוא עצמו ומריח, אסור[מ], וממתין עד שיכלה הריח[מא].

★

הגמרא דנה בענין קריאת שמע כנגד צואה שעוברת לפניו:

אִתְּמַר - נאמר בבית המדרש, **צוֹאָה עוֹבֶרֶת**, כגון, היה אדם עומד ונושאים לפניו גרף של רעי [-כלי חרס ששמים בו הצואה[מב]] להעבירו למקום אחר[מג], ואינה עומדת במקום אחד, **אַבַּיֵי אָמַר, מוּתָּר לִקְרוֹת קְרִיאַת שְׁמַע** כנגדה ואין צריך להפסיק מקריאתו, **וְרָבָא אָמַר אָסוּר לִקְרוֹת קְרִיאַת שְׁמַע** כנגדה[מד].

אביי מבאר את מקור דבריו:

אָמַר אַבַּיֵי, מְנָא אָמִינָא לָהּ - מהיכן אמרתי דין זה, **דִּתְנַן** - ששנינו במשנה (נגעים פי"ג מ"ז), היה **הַטָּמֵא** - המצורע שפסק עליו הכהן שטמא[מה], **עוֹמֵד תַּחַת הָאִילָן, וְהַטָּהוֹר עוֹבֵר** שם, **טָמֵא** הטהור, שכיון שהמצורע עומד במקומו, הרי זה מושבו, ומטמא את הטהור בטומאת אהל, אף שהטהור מהלך. היה האיש **הַטָּהוֹר עוֹמֵד תַּחַת הָאִילָן, וְהַטָּמֵא** [-המצורע] **עוֹבֵר** שם, אף שהטהור עומד במקומו, הרי הוא **טָהוֹר**, שאין המצורע מטמא בדרך הילוך, ועמידת המצורע או הליכתו היא הקובעת לענין זה[מו], **וְאִם עָמַד** המצורע מהליכתו, תחת האילן, **טָמֵא** הטהור העומד שם[מז]. **וְכֵן בְּאֶבֶן הַמְנוּגַּעַת**, שאם נשא אדם אבן שיש בה נגע צרעת, שדינה כדין המצורע[מח], ועמד תחת האילן, ועבר שם איש טהור, טמא האיש, כיון שהאבן עומדת במקומה, ואם עמד איש טהור תחת האילן ועבר שם נושא האבן, טהור העומד, שאין הצרעת מטמאה כשהיא מהלכת, ואם נעמד הנושא במקומו, תחת האילן, נטמא הטהור[מט]. וראיה היא לאביי, שכמו שצרעת אינה מטמאה אלא כשהיא עומדת במקומה, כך גם צואה אינה אוסרת לקרות כנגדה אלא בזמן שהיא עומדת במקומה, אבל כל זמן שהיא עוברת אין איסור[נ].

רבא דוחה את ראית אביי:

וְרָבָא אָמַר לָךְ, הָתָם - שם, לגבי מצורע, שאינו מטמא בדרך הילוכו, **בִּקְבִיעוּתָא תַּלְיָא מִילְּתָא** - בקביעות תלוי הדבר, כלומר, אין המצורע מטמא אלא במקום קביעותו, **דִּכְתִיב** לגבי מצורע (ויקרא יג מו) **'בָּדָד יֵשֵׁב, מִחוּץ לַמַּחֲנֶה מוֹשָׁבוֹ'**, שבא ללמדנו שהמצורע מטמא במקום מושבו דווקא[נא], ו'מושבו' משמעו מקום שנמצא בו, יושב או עומד, ומהלך ועובר אין זה מקומו, שאין בזה קביעות, ולכן אין מטמא בדרך הילוכו, אבל **הָכָא** - כאן, בענין נקיות בעת קריאת שמע, **'וְהָיָה מַחֲנֶיךָ קָדוֹשׁ' אָמַר רַחֲמָנָא** (דברים כג טו), שצריך שיהיה מקומו נקי מדבר טינוף בעת אמירת דבר שבקדושה, **וְהָא לֵיכָּא** - וזה אינו, כאשר צואה לפניו, בין כשהיא עומדת במקומה ובין כשהיא מהלכת.

הגמרא מביאה דין השייך לצואה עוברת:

אָמַר רַב פָּפָּא, פִּי חֲזִיר, כְּצוֹאָה עוֹבֶרֶת דָּמֵי - פיו של החזיר, דינו כדין צואה עוברת, שאם עבר כנגדו חזיר[נב], אסור לקרות קריאת שמע[נג]. שואלת הגמרא, **פְּשִׁיטָא** - הלא פשוט הוא דין זה, שהרי פיו של החזיר לעולם מטונף בצואה, והרי זה ככל צואה עוברת, ולמה הוצרך רב פפא להשמיענו דין זה. משיבה הגמרא, **לֹא צְרִיכָא** - לא הוצרך רב פפא לומר שאסור בחזיר סתם, ובא לחדשנו שאסור לקרות כנגדו **אַף עַל גַּב דְּסָלֵיק מִנַּהֲרָא** - אף במקרה שעלה מן הנהר, שאין הרחיצה מועילה לו, שכיון שדרכו ללכלך פיו כל היום לעולם נשאר בטינופו והרי הוא כגרף של רעי[נד].

★

יצטרך לצאת, ויאסר עליו ללמוד במקום הריח. ודחה, שיתכן שמחמת טעם זה לא גזרו כלל איסור ללמוד במקום הפחה [של אחר], ולכך אינו צריך לצאת אף כשיכול.

לט. **שיכול** לצאת מבית המדרש ולקרות. רש"י (ד"ה אבל - הראשון).

כתב הצל"ח (ד"ה אתמר), שלפירוש רש"י (ד"ה מרחיק, הובא לעיל), שלשיטת רב הונא מרחיק ארבע אמות מן הצואה וקורא אף אם הריח מגיע אליו, הרי שבריח רע שאין לו עיקר [שאין בו דין הרחקת ארבע אמות], סובר רב הונא, שאין צריך להרחיק כלל, ודברי רב ששת כאן הם לשיטת רב חסדא שסובר שמרחיק מן הריח, אלא שבריח רע שיש לו עיקר צריך להרחיק ממקום שכלה הריח ארבע אמות, ובריח שאין לו עיקר, מספיק שמרחיק למקום שכלה הריח בלבד. ולפי הפירוש בדברי הרמב"ם [שהובא לעיל], שגם רב הונא מודה שצריך להרחיק עד שיכלה הריח, אפשר שבדין ריח שאין לו עיקר לא נחלקו כלל, ולדברי שניהם צריך להרחיק עד מקום שכלה הריח ולא יותר.

מ. **כתב** בתלמידי רבינו יונה (ד"ה ודברי), שאף שריחו של חבירו מאוס עליו יותר וריח עצמו אינו מאוס עליו כל כך, על כל פנים, בשל חבירו מותר ובשל עצמו אסור.

מא. **כן** פירש רש"י (ד"ה אבל - השני), אולם הרא"ה (ד"ה לא) כתב, שהיינו רק לענין זמן ההפחה עצמה, שבעודו מפיח אסור ללמוד, אולם לאחר ההפחה, אין שונה הפחתו מהפחת אחר, שהרי אינה בעולם, וודאי אינו צריך להמתין שיכלה הריח.

מב. **רש"י** (להלן ע"ב ד"ה גרף).

מג. **רש"י** (ד"ה צואה). וברמב"ם (קריאת שמע פ"ג ה"ג) כתב, כגון שהיא שטה לפניו על פני המים.

מד. **הרמב"ם** (שם) כתב, שאסור לקרות כנגדה עד שתעבור ממנו ארבע אמות. וכתב הבית יוסף (או"ח סי' עו ד"ה ופי), שנראה מדברי הרמב"ם, שאף שהיא כנגדו, מול פניו, אין צריך להרחיק ממנה כמלא עיניו אלא די בארבע אמות, ולפי שאף לרבא אין דין צואה עוברת כדין צואה עומדת המצריכה להרחיק כמלא עיניו. אולם מדברי הטור מדייק, שכתב שאסור לקרות כנגד הצואה, ולא פירש דיניה, שמסתבר שסמך על מה שכתב (שם סי' עט) בדין הרחקה מצואה, ואין חילוק בין עומדת לעוברת. וראה עוד בילקוט ביאורים בענין זה ובטעמי מחלוקתם.

מה. **המצורע** הוא אחד מאבות הטומאה, וחומרא יתירה נאמרה בו משאר אבות הטומאה, שמטמא בביאה, דהיינו, שאם נכנס לבית, מטמא אדם וכלים שנמצאים שם אף אם לא נגע בהם. על פי הרמב"ם (טומאת צרעת פ"י ה"ב). ודין זה נדרש בתורת כהנים (תזריע פי"ג) מן הפסוק (ויקרא יג מו) 'בדד ישב, מחוץ למחנה מושבו', מה הוא טמא אף מושבו טמא, מכאן שמקום מושב המצורע טמא. ופירש המלבי"ם (על התורת כהנים שם), שהתיבה 'מושבו' אינה מציינת ליושב אלא למקום הישיבה, ומשמעותו מקום מושב, והיינו, שמקום ישיבת המצורע גם הוא יהיה מחוץ למחנה, שגם הוא מטמא, וכל מקום שיושב בו המצורע, הרי הוא מטמא סביבותיו. ומקום מושבו פירושו, מקום שהותו, כל מקום שנמצא בו וקובע בו את מקומו, בין יושב, בין עומד ובין שוכב. וכתב התפארת ישראל (נגעים פי"ג מ"ז יכין אות מו), שרואים אנו ענין זה במסכת מגילה (כא.), שישיבה משמעה לשון שהייה ועיכוב, שכל מקום ששוהים בו נקרא מקום ישיבה, וכמו שנאמר במסע בני ישראל במדבר 'ותשבו בקדש ימים רבים' (דברים א מו), שמשמעו ותשהו בקדש. אבל אם הוא מהלך, אין לו מקום קבוע ואינו מטמא בטומאת אהל.

ובהכרח שמדובר במצורע ולא בנושא את המת, ומחמת טומאת מת, שהרי המת מטמא באהל בכל אופן, בין בדרך הילוך בין בישיבה, ורק במצורע קיים חילוק זה שמבארת הברייתא בין עומד למהלך. רש"י (ד"ה הטמא).

מו. **ואין** עמידת הטהור או הליכתו חשובה לענין זה. על פי רש"י (קידושין לג: ד"ה טמא).

מז. **בקידושין** (לג:) הובאה משנה זו בשינוי גירסא, וראה בילקוט ביאורים.

מח. **שהקיש** הכתוב מצורע לכל שאר נגעים, בבגד או בבית, שנאמר (ויקרא יד נד-נה) 'זאת התורה לכל נגע הצרעת ולנתק, ולצרעת הבגד ולבית'. רש"י (ד"ה אבן).

מט. **על** פי הרע"ב (נגעים פי"ג מ"ז).

נ. **בקידושין** (לג:) נשאלה שאלה בגמרא, האם אדם הרכוב על בהמה דינו כמהלך או לא, כלומר, האם היושב על גבי בהמה והיא מהלכת נחשב כיושב והבהמה היא שהולכת, או שכל זמן שהבהמה מהלכת גם הוא נחשב כמהלך. ופשט אביי ממשנה זו, שאבן שנישאת על ידי אדם, כל זמן שהוא מהלך גם היא חשובה כמהלכת ואינה מטמאה, ורק אם עמד הנושא אותה מטמאה, ואין אומרים שהיא עומדת במקומה והאדם הוא ההולך, הרי שרכוב כמהלך. וכתב היגיעות מרדכי (ד"ה איתמר), שראית אביי כאן היא מאבן המנוגעת שנושאים אותה, שהוא הדין בצואה שנושאים אותה שחשובה כמהלכת ואינה מטמאה בדרך הילוכה. אך כתב, שמדברי המעדני יו"ט (על הרא"ש סי' מח אות פ) משמע שראיית אביי היא מדין מצורע גופו.

כתב התוספות הרא"ש (ד"ה אמר אביי), שמה שלמד אביי ממצורע שאין מטמא בעודו עובר ולא למד מטומאת מת שמטמא אף בעובר, משום שלא מסתבר שהחמירה התורה בצואה כמו בטומאת מת.

נא. **וראה** ההערה לעיל בתחילת הענין כל הדרשה באריכות.

נב. **המאירי** (ד"ה היתה) מביא דברי הירושלמי, שחזיר דינו כבית הכסא המטלטל. באליה רבה (או"ח סי' עו ס"ג) שאל, מדוע אמרו שפי חזיר כצואה עוברת ולא כסתם צואה, ומכך הוכיח ששונה דין צואה עוברת מדין צואה עומדת [וכנידון שהובא לעיל אם צריך להרחיק ארבע אמות או כמלא עיניו]. ופירש הראש יוסף (ד"ה אתמר), שחזיר לעולם מתנועע ואינו עומד קבוע במקומו, ולכן לעולם דינו כצואה עוברת אף כשעומד במקומו.

נג. **בכל** הפוסקים (הרמב"ם קריאת שמע פ"ג ה"ג, הטור או"ח סי' עו ועוד) נפסקה הלכה כרבא, שאסור לקרוא כנגד צואה עוברת, ודברי הגמרא כאן הם לפי דבריו. ולאביי, כמו שמותר בצואה כך יהיה מותר בפי חזיר. שפתי חכמים (ד"ה פי).

לדעת מי שסובר שבצואה עוברת אל מול פניו אינו צריך להרחיק כמלא עיניו אלא מספיק להרחיק ארבע אמות, גם בחזיר יהיה הדין כן, וכפי שהובא שם בדברי הבית יוסף.

נד. **תלמידי** רבינו יונה (ד"ה ופי).

אבל ^א^לתפלה עד שיכסה את לבו וא"ר הונא ^ב^שכח ונכנס בתפילין לבית הכסא מניח ידו עליהן עד שיגמור ס"ד אלא כדאמר^א) ר"נ בר יצחק עד שיגמור עמוד ראשון ולפסוק לאלתר וליקום משום דרשב"ג ^א) דתניא רשב"ג אומר עמוד החוזר מביא את האדם לידי הדרוקן סילון החוזר מביא את האדם לידי ירקון: ^ב) אתמר צואה על בשרו או ידו מונחת^ג) בבית הכסא רב הונא אמר ^ג^מותר לקרות ק"ש רב חסדא אמר אסור לקרות ק"ש אמר רבא מ"ט דרב הונא דכתיב ^א) כל הנשמה תהלל יה ורב חסדא אמר אסור לקרות ק"ש מ"ט דרב חסדא דכתיב ^ב) כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך:

אתמר ריח רע שיש לו עיקר רב הונא אמר ^ד^מרחיק ד' אמות וקורא ק"ש ורב חסדא אמר ^ד^מרחיק ד' אמות ממקום שפסק הריח וקורא ק"ש תניא כותיה דרב חסדא לא יקרא אדם ק"ש לא כנגד צואת אדם ולא כנגד צואת כלבים ולא כנגד צואת חזירים ולא כנגד צואת תרנגולים ולא ^ה^כנגד [א] צואת אשפה^ג) שריחה רע ואם ^ו^היה מקום גבוה עשרה טפחים או נמוך עשרה טפחים יושב בצדו וקורא ק"ש ואם לאו מרחיק מלא עיניו ^ז^וכן לתפלה ריח רע שיש לו עיקר מרחיק ד' אמות ממקום הריח וקורא ק"ש אמר רבא לית הלכתא כי הא מתניתא (בכל הני שמעתתא^ד)) אלא כי הא ^ג) דתניא ^ח^לא יקרא אדם ק"ש לא כנגד צואת אדם [ב] ולא כנגד צואת חזירים ולא כנגד צואת כלבים בזמן שנתן עורות לתוכן^ה). בעו מיניה מרב ששת ריח רע שאין לו עיקר מהו אמר להו ^ט^אתו חזו הני ציפי דבי רב דהני גנו והני גרסי וה"מ ^י^בדברי תורה אבל בק"ש לא ודברי תורה נמי לא אמרן ^כ^אלא דחבריה אבל דידיה לא: אתמר צואה עוברת אביי אמר מותר לקרות ק"ש רבא אמר ^ל^אסור לקרות ק"ש אמר אביי מנא אמינא לה ^ד) דתנן ^מ^הטמא עומד תחת האילן והטהור עובר טמא טהור עומד תחת האילן וטמא עובר טהור ואם עמד טמא וכן באבן המנוגעת ורבא אמר לך התם בקביעותא תליא מילתא דכתיב ^ג) בדד ישב מחוץ למחנה מושבו הכא ^ד) והיה מחניך קדוש אמר רחמנא והא ליכא: א"ר פפא ^נ^פי חזיר כצואה עוברת דמי פשיטא לא צריכא [ס] אע"ג דסליק מנהרא. א"ר יהודה ספק צואה אסורה ספק מי רגלים מותרים א"ד אמר רב יהודה ^ס^ספק צואה בבית מותרת באשפה אסורה ספק מי רגלים אפילו באשפה נמי מותרין סבר לה כי הא דרב המנונא דאמר רב המנונא ^ע^לא אסרה תורה אלא כנגד עמוד בלבד וכדרבי יונתן דר' יונתן רמי כתיב ^ה) ויד תהיה לך מחוץ למחנה ויצאת שמה חוץ וכתיב ^ו) ויתד תהיה לך וגו' וכסית את צאתך הא כיצד כאן בגדולים ^פ^כאן בקטנים אלמא קטנים לא אסרה תורה אלא כנגד עמוד בלבד הא נפול לארעא שרי ורבנן הוא דגזרו בהו וכי גזרו בהו רבנן בודאן אבל בספקן לא גזור ובודאן עד כמה אמר רב יהודה אמר שמואל כל זמן שמטפיחין וכן אמר רבה בב"ח א"ר יוחנן כל זמן שמטפיחין וכן אמר עולא כל זמן שמטפיחין גניבא משמיה דרב אמר כל זמן שרשומן ניכר א"ר יוסף שרא ליה מריה לגניבא השתא צואה אמר רב יהודה אמר רב כיון שקרמו פניה מותר מי רגלים מיבעיא א"ל אביי מאי חזית דסמכת אהא סמוך אהא דאמר רבה בר רב הונא אמר רב צואה אפילו כחרס אסורה והיכי דמי צואה כחרס אמר רבה בב"ח א"ר יוחנן כל זמן שזורקה ואינה נפרכת וא"ד כל זמן שגוללה ואינה נפרכת אמר רבינא הוה קאימנא קמיה דרב יהודה מדפתי חזא צואה אמר לי עיין אי קרמו פניה אי לא א"ד הכי א"ל עיין אי מפלאי אפלויי מאי הוי עלה אתמר צואה כחרס אמימר אמר אסורה ומר זוטרא אמר מותרת אמר רבא ^צ^הלכתא צואה כחרס אסורה ומי רגלים כל זמן שמטפיחין מיתיבי מי רגלים כל זמן שמטפיחין אסורין נבלעו או יבשו מותרים מאי לאו נבלעו דומיא דיבשו מה יבשו דאין רשומן ניכר אף נבלעו דאין רשומן ניכר הא רשומן ניכר אסור אע"ג דאין מטפיחין ולטעמיך אימא רישא כל זמן שמטפיחין הוא דאסור הא רשומן ניכר שרי ^ה) אלא מהא ליכא למשמע מינה לימא כתנאי כלי שנשפכו ממנו מי רגלים אסור לקרות ק"ש כנגדו ומי רגלים עצמן שנשפכו נבלעו מותר לא נבלעו אסור ר' יוסי אומר כל זמן שמטפיחין מאי נבלעו ומאי לא נבלעו דקאמר ת"ק אילימא נבלעו דאין מטפיחין לא נבלעו דמטפיחין ואתא ר' יוסי למימר כ"ז שמטפיחין הוא דאסור הא רשומן ניכר שרי היינו ת"ק אלא נבלעו דאין רשומן ניכר לא נבלעו דרשומן ניכר ואתא ר' יוסי למימר כ"ז שמטפיחין הוא דאסור הא רשומן ניכר שרי לא דכ"ע כ"ז שמטפיחין הוא דאסור הא רשומן ניכר שרי

והכא

רש"י

אבל לתפלה. צריך הוא להראות את עצמו כעומד לפני המלך^ו) ולעמוד באימה, אבל ק"ש אינו מדבר לפני המלך: הדרוקן. חולי המגבה את הכרס: סילון. של מי רגלים: ירקון. חולי ששמו גלניצ"ה: ידיו בבית הכסא. מחילה יש בינו לבין בית הכסא ופשט ידיו לפנים מן המחילה: כל הנשמה. הפה והחוטם בכלל ההילול ולא שאר אברים: שיש לו עיקר. שהצואה מונחת שם ומסרחת. ושאין לו עיקר הפחת רוח: מרחיק ד' אמות. מן העיקר, ואע"פ שהריח בא אליו, וכגון שהיא לאחוריו שאינו רואה אותה: ממקום שפסק הריח. שהריח כלה שם: לא כנגד צואת אדם כו'. ואע"פ שאין ריח: לית הלכתא כי הא מתניתא. דלעיל דאסר צואת כלבים וחזירים בשאין בהם עורות: בזמן שיש בהן עורות. אצואת כלבים וחזירים קאי ° שדרכן לתתן ° בעבוד העורות, אבל צואת אדם אפי' בלא עורות, שהרי אין דרכן לתתן שם הלכך ע"כ בלא עורות קאמר: שאין לו עיקר. הפחת רוח: ציפי. מחצלות של בית המדרש: דהני גנו והני גרסי. ואע"פ שדרך הישנים להפיח: וה"מ לגרסא. משום דלא אפשר: אבל לק"ש. יצא לחוץ ויקרא: אבל לדידיה. הפיח הוא עצמו ממתין עד שיכלה הריח: צואה עוברת. אדם שנושאי' לפניו גרף של רעי להעבירו: מותר לקרות. וא"צ להפסיק: הטמא עומד תחת האילן. ולא בנושא את המת קאי, דמת לא שנא עומד ול"ש יושב ול"ש הולך אהל הוא, וגבי מצורע קתני לה בת"כ^ז), דגלי ביה רחמנא ישיבה דכתיב בדד ישב מחוץ למחנה מושבו [מושבו^ז)] טמא, מכאן אמרו עומד נמי כיושב דמי דקביע, אבל מהלך לא קביע: אבן המנוגעת. הרי היא כמצורע, שהקישה הכתוב זאת התורה לכל נגע הצרעת ולנתק ולצרעת הבגד ולבית (ויקרא יד): פשיטא. דפי חזיר אינו בלא צואה: בבית מותר. דאין דרך להניח צואה בבית: לא אסרה תורה. במי רגלים לקרות אלא כנגד עמוד הקלוח בלבד: ויצאת שמה חוץ. ולא הצריכו כסוי, וכתיב וכסית: עד כמה. ישהו על גבי קרקע ויהא אסור: שרא ליה מריה. מחול לו רבונו, דודאי שקר העיד משמיה דרב: היבשה נפרכת היא יותר מן הלחה: איכא דאמרי. חומרא היא, אף ע"פ שאם זורקה נפרכת הואיל ואינה נפרכת מגלגול לחה היא: קרמו. לשון קרום טיל"א, כלומר גלד מעט: אי מפלאי אפלויי. אם יש בה סדקים סדקים יבשה היא ושרי: מאי הוי עלה. דמי רגלים^ו): נבלעו. בארץ: יבשו. על גבי אבנים בחמה:

בטופח

תוספות

לית הלכתא כי הא מתניתא אלא כי הא דתניא כו'. פרש"י לית הלכתא כי הא מתניתא דלעיל דאסרה צואת כלבים וחזירים אפי' בשאין בהם עורות אבל בצואת אדם לא שייך ואסור בכל ענין משמע אבל בצואת תרנגולים לא איירי רבא ובאידך ברייתא לא גרס צואת תרנגולים כלל ולא פליג בהא אמתניתא דלעיל ולפי זה יש לאסור צואת תרנגולין ואומר רבינו יהודה דדוקא כשהן בלול שלהם שיש שם סרחון גדול אבל בתרנגולים ההולכים בבית אין חוששין. ובירושלמי^ח) יש דבאדומים בלבד יש לחוש^ט) ולא ידעינן לפרש ועוד קאמר מרחיקין מגללי בהמה ד' אמות ר' שמואל ברבי יצחק אומר ובלבד של חמור:

ריח רע שאין לו עיקר. י"מ דבתי כסאות שלנו בעומק אם יש בהן מחילה מפסקת הויא כמו ריח רע שאין לו עיקר כמו בתי כסאות דפרסאי לקמן (ד' כו.):

והרי

רבותינו שנים או שלשה במחצלת אחת ופעמים שאין במחצלת ד' אמות והאחד ישן והאחד לומד, ואע"פ שהריח יוצא מאותו שישן אפ"ה אין חבירו מניח מלקרוא. [רבינו יונה, דף טז: מדה"ר] **אמר אביי מנא אמינא לה דתנן הטמא עומד תחת האילן והטהור עובר טמא.** במצורע מיירי שהוא טומאה חמורה ומטמא באהל כמת ובעינן שיהא עומד שאינו מטמא אלא בעכוב כדכתיב בדד ישב מחוץ למחנה מושבו, והוא מלשון ותשבו בקדש ימים רבים שהוא מלשון עכוב. הטהור עומד תחת האילן וטמא עובר כיון שאינו מעכב טהור ומכאן ראיה לאביי. [הריטב"א] **טהור עומד תחת האילן וטמא עובר טהור, ואם עמד טמא.** והאי דיליף אביי צואה עוברת ממצורע עובר ולא דחמיר, דלא מסתבר ליה להחמיר כ"כ בצואה עוברת לענין תפלה. [תוספות הרא"ש] **ולטעמיך אימא רישא.** כתב הר"ר יצחק קנפאנטו"ן ז"ל וכו', שהחילוק שבין קושיית 'וליטעמיך' לקושיית 'ולדידך מי ניחא', שהקשה לו קשה גם למקשה, אומר ולדידך מי ניחא, אבל כשאין קשה לו אותה קושיא עצמה אלא אחרת, אומר וליטעמיך. והוא דקדוק נאה. [כללי הגמרא למהר"ר יוסף קארו] **אלא מהא ליכא למשמע מינה.** ולא דלישנא דחד מינייהו לאו דוקא ולא נקטיה אלא משום סיפא כדפ"ה. [תוספות, בבא בתרא קד.]

הגמרא דנה בענין קריאת שמע במקום שספק אם יש בו צואה, ובמקום שספק אם יש בו מי רגלים:

אָמַר רַב יְהוּדָה, סָפֵק צוֹאָה, כלומר, הסתפק אם יש במקומו צואה או לא[נה], **אֲסוּרָה** - אסור לקרות קריאת שמע ולהתפלל שם[נו], **סָפֵק מֵי רַגְלַיִם**, כלומר, הסתפק אם יש במקומו מי רגלים, **מוּתָּרִים** - מותר לקרות ולהתפלל שם. **אִיכָּא דְּאָמְרִי** - יש שאמרו שמועה זו בלשון אחר, **אָמַר רַב יְהוּדָה, סָפֵק צוֹאָה בַּבַּיִת** - הסתפק אם יש עמו צואה בבית, **מוּתֶּרֶת** - מותר לקרות ולהתפלל שם, ולפי שאין דרך להשאיר צואה בבית[נז], ואם הסתפק אם יש צואה **בָּאַשְׁפָּה, אֲסוּרָה** - אסור לקרות ולהתפלל שם[נח], שדרך אשפה שנמצאת בה צואה[נט]. **וְסָפֵק מֵי רַגְלַיִם, אֲפִילּוּ בָּאַשְׁפָּה נַמִּי** [-גם כן] **מוּתָּרִין**[ס].

הגמרא מבארת סברת רב יהודה בענין ספק מי רגלים:

מבארת הגמרא, **סָבַר לָהּ** רב יהודה **כִּי הָא** [-כדבריו] **דְּרַב הַמְנוּנָא, דְּאָמַר רַב הַמְנוּנָא, לֹא אָסְרָה תּוֹרָה** לקרות **אֶלָּא כְּנֶגֶד עַמּוּד** הקילוח של מי רגלים **בִּלְבָד**, כלומר, בשעה שמי הרגלים מקלחים ויוצאים, אבל לאחר הקילוח, כשמי הרגלים מוטלים על גבי קרקע, אין איסור מהתורה לקרות. וְדבר זה הוא **כִּדְרַבִּי יוֹנָתָן, דְּרַבִּי יוֹנָתָן רָמֵי** [-הקשה], **כְּתִיב** בענין ההרחקה בעת עשיית הצרכים (דברים כג יג) **'וְיָד תִּהְיֶה לְךָ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה, וְיָצָאתָ שָׁמָּה חוּץ'**, שצריך להרחיק מן המחנה בעת עשיית הצרכים, וכן הוא לדבר שבקדושה[סא], ולא נאמר שצריך לכסות צרכיו לאחר מכן, **וּכְתִיב** באותו ענין בפסוק שלאחריו (שם כג יד), **'וְיָתֵד תִּהְיֶה לְךָ וגו' וְהָיָה בְּשִׁבְתְּךָ חוּץ, וְחָפַרְתָּה בָהּ, וְשַׁבְתָּ וְכִסִּיתָ אֶת צֵאָתֶךָ'**, שמשמעו, שכאשר מרחיקים לעשיית הצרכים, יש לחפור להם חפירה ואחר כך לכסותם, **הָא כֵּיצַד** - סתירה זו שבין שני הפסוקים כיצד ניתן ליישבה, אלא **כָּאן** - מה שאמרה התורה שצריך לכסות צרכיו, מדובר **בִּגְדוֹלִים**, שאסור לקרות כל זמן שיש כנגדו צואה שאינה מכוסה, ולכן יש גם דין לכסותה, **כָּאן** - ומה שאמרה התורה שמספיק בהרחקה ואין צריך לכסות, מדובר **בִּקְטַנִּים**, שאין איסור לקרות כנגדם לאחר עשייתם[סב]. ממשיכה הגמרא לבאר, **אַלְמָא** - מוכח מדרשה זו, שבִקְטַנִּים **לֹא אָסְרָה תּוֹרָה** לקרות **אֶלָּא כְּנֶגֶד עַמּוּד** הקילוח **בִּלְבָד**, כלומר, בשעה שמי הרגלים מקלחים ויוצאים[סג], **הָא נָפוּל לְאַרְעָא** - אבל לאחר שנפלו לארץ, **שָׁרֵי** - מותר לקרות כנגדם אף שהם גלויים, **וְרַבָּנָן הוּא דְּגָזְרוּ בְּהוּ** - ורבנן הם אלו שגזרו שלא לקרות כנגדם, **וְכִי גָּזְרוּ בְּהוּ רַבָּנָן** - ומה שגזרו בהם רבנן, **בְּוַדָּאָן** - בודאי מי רגלים הוא שגזרו, **אֲבָל בִּסְפֵקָן לֹא גָּזוּר** - אבל בספק מי רגלים לא גזרו רבנן[סד]. וזוהי סברת רב יהודה שמתיר לקרות במקום שיש בו ספק מי רגלים.

הגמרא מבארת דין ודאי מי רגלים ששנינו שמדרבנן אסור לקרות כנגדם:

מבררת הגמרא, **וּבְוַדָּאָן** - וכשיש לפניו ודאי מי רגלים, **עַד כַּמָּה** צריכים לשהות, שיהיה מותר לקרות כנגדם. מבארת הגמרא, **אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר שְׁמוּאֵל, כָּל זְמַן שֶׁמְּטַפְּחִין**, כלומר, כל זמן שהם מרטיבים את יד הנוגע בהם[סה], אבל לאחר שיבשו מותר לקרות כנגדם. **וְכֵן אָמַר רַבָּה בַּר בַּר חָנָה אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן**, אסור לקרות כנגד מי רגלים **כָּל זְמַן שֶׁמְּטַפְּחִין. וְכֵן אָמַר עוּלָּא, כָּל זְמַן שֶׁמְּטַפְּחִין. וּגְנִיבָא** [-שם אדם[סו]] **מִשְּׁמֵיהּ דְּרַב אָמַר, כָּל זְמַן שֶׁרִשּׁוּמָן נִיכָּר**, כלומר, כל זמן שנותר סימן מי הרגלים על גבי קרקע, אף שיבשים הם, אסור לקרות כנגדם.

רב יוסף דוחה את דברי גניבא:

אָמַר רַב יוֹסֵף, שְׁרָא לֵיהּ מָרֵיהּ - ימחול לו ריבונו **לִגְנִיבָא**[סז], שודאי שקר בפיו מה שאמר משמו של רבו[סח], **הַשְׁתָּא** - שמעתה יש לתמוה, לגבי **צוֹאָה אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב, כֵּיוָן שֶׁקָּרְמוּ פָּנֶיהָ** - שיבשה מעט והעלתה קרום[סט], **מוּתָּר** לקרות כנגדה, **מֵי רַגְלַיִם מִיבַּעְיָא** - וכי נצרך לומר שכך הדין אף במי רגלים, וודאי סובר רב שאם יבשו מותר לקרות כנגדם[ע], ואיך אמר גניבא בשמו שכל זמן שרישומם ניכר אסור.

אביי מקשה על הוכחת רב יוסף מדברי רב יהודה:

אָמַר לֵיהּ אַבַּיֵי לרב יוסף, **מַאי חָזֵית דְּסָמְכַתְּ אַהָא** - מה ראית לסמוך על מה שאמר רב יהודה בשם רב, שצואה שיבשו פניה מותר לקרות כנגדה, שמכך דחית דברי גניבא, **סְמוֹךְ אַהָא** - סמוך על שמועה זו בשם רב, **דְּאָמַר רַבָּה בַּר רַב הוּנָא אָמַר רַב, צוֹאָה, אֲפִילּוּ** היא יבשה **כַּחֶרֶס, אֲסוּרָה**, ושלא כדברי רב יהודה בשם רב[עא], ואם כן, אין לך להביא ראיה שלא כדברי גניבא[עב].

נה. **על** פי לשון הרמב"ם (קריאת שמע פ"ג הט"ו) שכתב 'היה קורא קריאת שמע בבית ונסתפק לו אם יש שם צואה או מימי רגלים או אין שם' וכו', שמשמעו שהספק הוא האם יש צואה באותו מקום או לא, וכעין זה לשון הטור (או"ח סי' עו). וכתב המגן אברהם (שם סק"י) בשם הריא"ז, שהוא הדין אם הסתפק על הצואה אם היא צואת אדם האסורה או צואת כלב המותרת. וראה עוד בילקוט ביאורים.

נו. **בדקדוקי** סופרים (אות ע) הביא הגירסא 'ספק צואה בבית, אסור, ספק מי רגלים, מותר'.

נז. **כתב** המשנה ברורה (סי' עו ס"ק כג) על פי דברי תלמידי רבינו יונה (לעיל כג: ד"ה הואיל), שאם יש קטנים העושים צרכיהם בבית יש לחשוש ולבדוק קודם התפילה. אולם הערוך השלחן (או"ח סי' עו סעי' יב - יז) כתב, שאם אין קטנים בבית מה חידוש יש בדבר, שודאי אין לו לחשוש, אלא מדובר שיש קטנים, ואף שעושים שם צרכיהם אין צריך לחשוש, כיון שדרך לנקות הבית ולא להשהות שם הצואה. עוד מבואר ענין זה בהרחבה בילקוט ביאורים.

נח. **ביאר** רבינו מנוח (על הרמב"ם קריאת שמע פ"ג הט"ו), שמדובר באשפה שאין ריחה רע, שאם ריחה רע, אסורה מצד עצמה אף בלא צואה.

נט. **על** פי השלחן ערוך (או"ח סי' עו ס"ז) וביאור הלבוש (הובא במשנה ברורה שם ס"ק כד) בדבריו.

ס. **והיינו** אחר שבדק שאין בה צואה וגם אין ריחה רע. משנה ברורה (סי' עו ס"ק כו).

סא. **כתב** הרמב"ן (דברים כג יא - יד), שפשט הפסוק הוא, שהזהיר הכתוב שעושה הצרכים ייצא מן המחנה, כלומר, מן הענן, והוא מטעם מה שאומר אחר כך (פסוק טו) 'כי ה' אלהיך מתהלך בקרב מחנך', שכל המחנה כולו כמקדש ה', ואין ראוי לעשות שם צרכים. ומכאן למדים למקום התפילה, שצריך להרחיק מן הצואה ארבע אמות וכמלא מראה העינים כפי שמתבאר.

סב. **ביארו** בתלמידי רבינו יונה (ד"ה מי), שאף בקטנים צריכים היו לצאת חוץ למחנה, ולפי שבתוך המחנה תמיד מדברים בדברי תורה ואם ישתין בתוך המחנה יהיה אסור לדבר שם דברי תורה בכל זמן הקילוח, וצואה צריך לכסות אף שהיא מחוץ למחנה לפי שפעמים מדברים שם דברי תורה כשהיו הולכים בחוץ, ובקטנים על כל פנים אין צריך לכסות.

סג. **והיינו** כשעמוד מי הקילוח גלוי ממש, אבל כאשר שותתים מי הרגלים ויוצאים דרך בגדיו ואין עמוד מי הקילוח זורם, אין זה נחשב כנגד עמוד הקילוח. רא"ש (סי' כג). וכתב המרומי שדה (ד"ה הא), שאף שלכאורה משמע מלשון הגמרא 'הא נפול לארעא שרי' שדווקא לאחר שנפלו ממש לארץ מותר לקרות כנגדם, אבל בעודם שותתים אסור, אפשר לומר שלשון זו באה לחדש ולומר, שאף אם צבורים מי הרגלים בארץ ולא נבלעו כלל מותר לקרות כנגדם, שזהו עיקר החידוש, אבל גם בתחילה היה פשוט שהפסוק מדבר בעמוד ולא בשותת. ועוד בענין זה ראה בילקוט ביאורים.

סד. **ראה** בילקוט ביאורים החילוק בין סתם ספק דרבנן, שהולכים לקולא, לבין הנאמר כאן, שבספק לא גזרו.

כתב השפתי חכמים (ד"ה סבר), שעד כאן הם דברי רב המנונא, שהוא זה שאומר שבספק מי רגלים לא גזרו רבנן. ומטעם זה לא אמרה הגמרא שרב יהודה סבר כרב יהונתן אף שהוא עיקר המקור לענין זה, כיון שאינו אומר בפירוש שבספק לא גזרו, ולכן אמרה הגמרא שסובר רב יהודה כרב המנונא.

סה. **ואף** על פי שכבר נבלעו בקרקע. שולחן ערוך (או"ח סי' פב ס"ג). ולהלן מבארת הגמרא שנחלקו תנאים בענין זה, האם צריך שמי הרגלים יהיו בטופח על מנת להטפיח, או לא. וכתב רש"י בעבודה זרה (עב. ד"ה ומשקה), שמשקה טופח, היינו שמרטיב את היד, וכשיש ברטיבות זו אף כדי להרטיב משהו אחר שיגע בו אחר כך, נקרא טופח על מנת להטפיח.

סו. **בגיטין** (ז. לא:) מובא שאף שהיה גניבא בר אוריין ותלמיד חכם, בעל מריבה היה, שהיה מצער ומקניט את מר עוקבא, וסופו שנמסר למלכות להריגה. וכתב בספר ברכת אהרן (מאמר קנג) שאף שהוזכר גניבא פעמים רבות בש"ס, מעולם לא אמר דבר בשם עצמו אלא רק בשם רב שהיה רבו. ושם מפרט עניינו באריכות.

סז. **רש"י** (סוכה לג: יומא פו. ד"ה שרא). וכלומר, שצריך הוא לבקש מחילה מהקב"ה על דבריו. אך לפנינו ברש"י (ד"ה שרא) הגירסא היא 'מחול לו רבונו'.

סח. **והיינו**, שטעה בקבלת השמועה, ולכך אמר להיפך מכוונת רבו. יד מלאכי (כללי התיו תרסג).

סט. **כמו** גלד מועט. רש"י (ד"ה קרמו).

ע. **שאם** בצואה האסורה מדאורייתא מדין 'והיה מחניך קדוש' התיר רב לקרות כנגדה כשיבשה, מי רגלים שלאחר שנפלו בקרקע איסורם מדרבנן, כל שכן שיהיו מותרים כשיבשו. שפתי חכמים (ד"ה השתא).

עא. **כתב** השפתי חכמים (ד"ה מאי) שכוונתו לומר, מה ראית לסמוך על דברי רב יהודה בשם רב יותר משאתה סומך על דברי גניבא בשם רב, וראיה שיותר מסתבר לילך אחר דברי גניבא, שהרי רבה בר רב הונא חולק על דברי רב יהודה ואומר, שצואה אפילו כחרס אסורה, ושוב אין לך קל וחומר לסתור דברי גניבא.

עב. **כתב** הצל"ח (ד"ה מאי), שיש להסתפק בדברי אביי, האם בא לחלוק על דברי רב

אבל [א]לתפלה עד שיכסה את לבו וא"ר הונא [ב]שכח ונכנס בתפילין לבית הכסא מניח ידו עליהן עד שיגמור ס"ד אלא כדאמר[א] ר"נ בר יצחק עד שיגמור עמוד ראשון ולפסוק לאלתר וליקום משום דרשב"ג [א]דתניא רשב"ג אומר עמוד החוזר מביא את האדם לידי הדרוקן סילון החוזר מביא את האדם לידי ירקון: [ג]אתמר צואה על בשרו או ידו מונחת[ב] בבית הכסא רב הונא אמר [ג]מותר לקרות ק"ש רב חסדא אמר אסור לקרות ק"ש אמר רבא מ"ט דרב הונא דכתיב [א]כל הנשמה תהלל יה ורב חסדא אמר אסור לקרות ק"ש מ"ט דרב חסדא דכתיב [ב]כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך:

אתמר ריח רע שיש לו עיקר רב הונא אמר [ד]מרחיק ד' אמות וקורא ק"ש ורב חסדא אמר [ד]מרחיק ד' אמות ממקום שפסק הריח וקורא ק"ש תניא כותיה דרב חסדא לא יקרא אדם ק"ש לא כנגד צואת אדם ולא כנגד צואת כלבים ולא כנגד צואת חזירים ולא כנגד צואת תרנגולים ולא [ה]כנגד [א] צואת אשפה[ג] שריחה רע ואם [ו]היה מקום גבוה עשרה טפחים או נמוך עשרה טפחים יושב בצדו וקורא ק"ש ואם לאו מרחיק מלא עיניו [ז]וכן לתפלה ריח רע שיש לו עיקר מרחיק ד' אמות ממקום הריח וקורא ק"ש אמר רבא לית הלכתא כי הא מתניתא (בכל הני שמעתתא[ד]) אלא כי הא [ג]דתניא [ח]לא יקרא אדם ק"ש לא כנגד צואת אדם [ב] ולא כנגד צואת חזירים ולא כנגד צואת כלבים בזמן שנתן עורות לתוכן[ה]. בעו מיניה מרב ששת ריח רע שאין לו עיקר מהו אמר להו [ט]אתו חזו הני ציפי דבי רב דהני גנו והני גרסי וה"מ [י]בדברי תורה אבל בק"ש לא ודברי תורה נמי לא אמרן [כ]אלא דחבריה אבל דידיה לא: אתמר צואה עוברת אביי אמר מותר לקרות ק"ש רבא אמר [ל]אסור לקרות ק"ש אמר אביי מנא אמינא לה [ד]דתנן [מ]הטמא עומד תחת האילן והטהור עובר טמא טהור עומד תחת האילן וטמא עובר טהור ואם עמד טמא וכן באבן המנוגעת ורבא אמר לך התם בקביעותא תליא מילתא דכתיב [ג]בדד ישב מחוץ למחנה מושבו הכא [ד]והיה מחניך קדוש אמר רחמנא והא ליכא: א"ר פפא [נ]פי חזיר כצואה עוברת דמי פשיטא לא צריכא [ה] אע"ג דסליק מנהרא. א"ר יהודה ספק צואה אסורה ספק מי רגלים מותרים א"ד אמר רב יהודה [ס]ספק צואה בבית מותרת באשפה אסורה ספק מי רגלים אפילו באשפה נמי מותרין סבר לה כי הא דרב המנונא דאמר רב המנונא [ע]לא אסרה תורה אלא כנגד עמוד בלבד וכדרבי יונתן דר' יונתן רמי כתיב [ה]ויד תהיה לך מחוץ למחנה ויצאת שמה חוץ וכתיב [ו]ויתד תהיה לך וגו' וכסית את צאתך הא כיצד כאן בגדולים ° כאן בקטנים אלמא קטנים לא אסרה תורה אלא כנגד עמוד בלבד הא נפול לארעא שרי ורבנן הוא דגזרו בהו וכי גזרו בהו רבנן בודאן אבל בספקן לא גזור ובודאן עד כמה אמר רב יהודה אמר שמואל כל זמן שמטפיחין וכן אמר רבה בב"ח א"ר יוחנן כל זמן שמטפיחין וכן אמר עולא כל זמן שמטפיחין גניבא משמיה דרב אמר כל זמן שרשומן ניכר א"ר יוסף שרא ליה מריה לגניבא השתא צואה אמר רב יהודה אמר רב כיון שקרמו פניה מותר מי רגלים מיבעיא א"ל אביי מאי חזית דסמכת אהא סמוך אהא דאמר רבה בר רב הונא אמר רב צואה אפילו כחרס אסורה והיכי דמי צואה כחרס אמר רבה בב"ח א"ר יוחנן כל זמן שזורקה ואינה נפרכת וא"ד כל זמן שגוללה ואינה נפרכת אמר רבינא הוה קאימנא קמיה דרב יהודה מדפתי חזא צואה אמר לי עיין אי קרמו פניה אי לא א"ד הכי א"ל עיין אי מפלאי אפלויי מאי הוי עלה אתמר צואה כחרס אמימר אמר אסורה ומר זוטרא אמר מותרת אמר רבא [פ]הלכתא צואה כחרס אסורה ומי רגלים כל זמן שמטפיחין מיתיבי מי רגלים כל זמן שמטפיחין אסורין נבלעו או יבשו מותרים מאי לאו נבלעו דומיא דיבשו מה יבשו דאין רשומן ניכר אף נבלעו דאין רשומן ניכר הא רשומן ניכר אסור אע"ג דאין מטפיחין ולטעמיך אימא רישא כל זמן שמטפיחין הוא דאסור הא רשומן ניכר שרי [ה]אלא מהא ליכא למשמע מינה לימא כתנאי כלי שנשפכו ממנו מי רגלים אסור לקרות ק"ש כנגדו ומי רגלים עצמן שנשפכו נבלעו מותר לא נבלעו אסור ר' יוסי אומר כל זמן שמטפיחין מאי נבלעו ומאי לא נבלעו דקאמר ת"ק אילימא נבלעו דאין מטפיחין לא נבלעו דמטפיחין ואתא ר' יוסי למימר כ"ז שמטפיחין הוא דאסור הא רשומן ניכר שרי היינו ת"ק אלא נבלעו דאין רשומן ניכר לא נבלעו דרשומן ניכר ואתא ר' יוסי למימר כ"ז שמטפיחין הוא דאסור הא רשומן ניכר שרי לא דכ"ע כ"ז שמטפיחין הוא דאסור הא רשומן ניכר שרי

והכא

רש"י

אבל לתפלה. צריך הוא להראות את עצמו כעומד לפני המלך[י] ולעמוד באימה, אבל ק"ש אינו מדבר לפני המלך: הדרוקן. חולי המצבה את הכרס: סילון. של מי רגלים: ירקון. חולי ששמו גלניצ"ה: ידיו בבית הכסא. מחילה יש בינו לבין בית הכסא ופשט ידיו לפנים מן המחילה: כל הנשמה. הפה והחוטם בכלל ההילול ולא שאר אברים: שיש לו עיקר. שהצואה מונחת שם ומסרחת. ושאין לו עיקר הפחת רוח: מרחיק ד' אמות. מן העיקר, ואע"פ שהריח בא אליו, וכגון שהיא לאחוריו שאינו רואה אותה: ממקום שפסק הריח. שהריח כלה שם: לא כנגד צואת אדם כו'. ואע"פ שאין ריח: לית הלכתא כי הא מתניתא. דלעיל דאסר צואת כלבים וחזירים באין בהם עורות: בזמן שיש בהן עורות. אצואת כלבים וחזירים קאי ° שדרכן לתתן ° בעבוד העורות, אבל צואת אדם אפי' בלא עורות, שהרי אין דרכן לתתן שם הלכך ע"כ בלא עורות קאמר: שאין לו עיקר. הפחת רוח: ציפי. מחצלות של בית המדרש: דהני גנו והני גרסי. ואע"פ שדרכן הישנים להפיח: וה"מ לגרסא. משום דלא אפשר: אבל לק"ש. יצא לחוץ ויקרא: אבל לדידיה. הפיח הוא עצמו ממתין עד שיכלה הריח: צואה עוברת. אדם שנושאי' לפניו גרף של רעי להעבירו: מותר לקרות. וא"צ להפסיק: הטמא עומד תחת האילן. ולא בנושא את המת קאי, דמת לא שנא עומד ול"ש יושב ול"ש הולך אהל הוא, וגבי מצורע קתני לה בת"כ[י], דגלי ביה רחמנא ישיבה דכתיב בדד ישב מחוץ למחנה מושבו [מושבו[י]] טמא, מכאן אמרו עומד נמי כיושב דמי דקביע, אבל מהלך לא קביע: אבן המנוגעת. הרי היא כמצורע, שהקישה הכתוב זאת התורה לכל נגע הצרעת ולנתק ולצרעת הבגד ולבית (ויקרא יד): פשיטא. דפי חזיר אינו בלא צואה: בבית מותר. דאין דרך להניח צואה בבית: לא אסרה תורה. במי רגלים לקרות אלא כנגד עמוד הקלוח בלבד: ויצאת שמה חוץ. ולא הצריכו כסוי, וכתיב וכסית: עד כמה. ישהו על גבי קרקע ויהא אסור: שרא ליה מריה. מחול לו רבונו, דודאי שקר העיד משמיה דרב: היבשה נפרכת היא יותר מן הלחה: איכא דאמרי. תומרא היא, אף ע"פ שאם זורקה נפרכת הואיל ואינה נפרכת מגלגול לחה היא: קרמו. לשון קרום טיל"א, כלומר גלד מעט: אי מפלאי אפלויי. אם יש בה סדקים סדקים יבשה היא ושרי: מאי הוי עלה. דמי רגלים[ו]: נבלעו. בארץ: יבשו. על גבי אבנים בחמה:

בטופח

תוספות

לית הלכתא כי הא מתניתא אלא כי הא דתניא כו'. פרש"י לית הלכתא כי הא מתניתא דלעיל דאסרה צואת כלבים וחזירים אפי' בשאין בהם עורות אבל בצואת אדם לא שייך ואסור בכל ענין משמע אבל בצואת תרנגולים לא איירי רבא ובהידך ברייתא לא גרס צואת תרנגולים כלל ולא פליג בהא אמתניתא דלעיל ולפי זה יש לאסור צואת תרנגולין ואומר רבינו יהודה דדוקא כשהן בלול שלהם שיש שם סרחון גדול אבל בתרנגולים ההולכים בבית אין חוששין. ובירושלמי[ס] יש דאדומים בלבד יש לחוש[ס] ולא ידעינן לפרש ועוד קאמר מרחיקין מגללי בהמה ד' אמות ר' שמואל ברבי יצחק אומר ובלבד של חמור:

ריח רע שאין לו עיקר. י"מ דבתי כסאות שלנו בעומק אם יש בהן מחילה מפסקת הוא כמו ריח רע שאין לו עיקר כמו בתי כסאות דפרסאי לקמן (ד' כו.):

והרי

מסורת הש"ס עם הוספות

א) בכורות מד: לקמן סב: תמיד כז:, ב) יומא ל., ג) תוספתא פ"ב, ד) קדושין לג: נגעים פי"ג משנה ז תוספתא דנגעים פ"ז ת"כ פרשה מצורע, ה) [שבת קכא. וע"ש ברש"י מגילה כב. כז. יבמות עו: נדרים ס: עב. וע"ש ב"מ כו: ל. לד. פא: ב"ב קד. קלג: קסב: ע"ג כב. עב. שבועות לח. זבחים פט: מנחות קה. נדה לג: וע' היטב קדושין ה:], ו) לקמן לג ע"א, ז) תזריע סוף פי"ב, ח) פ"ג הל' ה'.

גליון הש"ס

גמ' כאן בקטנים. ע' בכורות מ"ד ע"ב תוס' ד"ה אימתי: רש"י ד"ה בזמן שיש כו'. שדרכן לתתן כו'. עי' ברש"י כתובות ע"ז ע"א ד"ה מקמץ ול"ע: שם בעבוד העורות. וכן איתא בילקוט פ' בא בפסוק ולא יחרץ כלב לשונו. ולא עוד אלא שזכו לעבד עורות מלואתן ולכתוב בהם סת"ס:

הגהות הגר"א

[א] גמ' ולא כנגד אשפה. כל"ל: [ב] שם (ולא כנגד צואת חזירים). תא"מ ונ"ב בתוספתא ל"ג לה:

לעזי רש"י

גלינצ"ה. פירוש ירקון, חולי שפניו מוריקות (רש"י יומא דף פד ע"א). טיל"א. פירוש קרום, גלד, קליפה דקה:

תורה אור השלם

א) כֹּל הַנְּשָׁמָה תְּהַלֵּל יָהּ הַלְלוּיָהּ: [תהלים קנ, ו]

ב) כָּל עַצְמוֹתַי תֹּאמַרְנָה יְיָ מִי כָמוֹךָ מַצִּיל עָנִי מֵחָזָק מִמֶּנּוּ וְעָנִי וְאֶבְיוֹן מִגֹּזְלוֹ: [תהלים לה, י]

ג) כָּל יְמֵי אֲשֶׁר הַנֶּגַע בּוֹ יִטְמָא טָמֵא הוּא בָּדָד יֵשֵׁב מִחוּץ לַמַּחֲנֶה מוֹשָׁבוֹ: [ויקרא יג, מו]

ד) כִּי יְיָ אֱלֹהֶיךָ מִתְהַלֵּךְ בְּקֶרֶב מַחֲנֶךָ לְהַצִּילְךָ וְלָתֵת אֹיְבֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהָיָה מַחֲנֶיךָ קָדוֹשׁ וְלֹא יִרְאֶה בְךָ עֶרְוַת דָּבָר וְשָׁב מֵאַחֲרֶיךָ: [דברים כג, טו]

ה) וְיָד תִּהְיֶה לְךָ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְיָצָאתָ שָׁמָּה חוּץ: [דברים כג, יג]

ו) וְיָתֵד תִּהְיֶה לְךָ עַל אֲזֵנֶךָ וְהָיָה בְּשִׁבְתְּךָ חוּץ וְחָפַרְתָּה בָהּ וְשַׁבְתָּ וְכִסִּיתָ אֶת צֵאָתֶךָ: [דברים כג, יד]

משנת ראשונים

אבל לתפלה עד שיכסה את לבו. דאינו נאות שתהא ערותו מגולה כנגד אבריו הנכבדים, ולבו נמי אבר נכבד הוא. [הריטב"א]

חזו הני ציפי דבי רב, דהני גנו והני גרסי. פי' מחצלאות שיושבים בהם התלמידים בבית המדרש ויושבים שנים או שלשה במחצלת אחת ופעמים שאין במחצלת ד' אמות והאחד ישן והאחד לומד, ואע"פ שהריח יוצא מאותו שישן אפ"ה אין חבירו מניח מלקרוא. [רבינו יונה, דף טז: מדה"ר] **אמר אביי מנא אמינא לה דתנן הטמא עומד תחת האילן והטהור עובר טמא.** במצורע מיירי שהוא טומאה חמורה ומטמא באהל כמת ובעינן שיהא עומד שאינו מטמא אלא בעכוב כדכתיב בדד ישב מחוץ למחנה מושבו, והוא מלשון ותשבו בקדש ימים רבים שהוא מלשון עכוב. הטהור עומד תחת האילן וטמא עובר כיון שאינו מעכב טהור ומכאן ראיה לאביי. [הריטב"א] **טהור עומד תחת האילן וטמא עובר טהור, ואם עמד טמא.** והאי דיליף אביי צואה עוברת ממצורע עובר ולא יליף לה ממת עובר דחמיר, דלא מסתבר ליה להחמיר כ"כ בצואה עוברת לענין תפלה. [תוספות הרא"ש] **ולטעמיך אימא רישא.** כתב הר"ר יצחק קנפאנטו"ן ז"ל וכו', שהחילוק שבין קושיית 'וליטעמיך' לקושיית 'ולדידך מי ניחא', שכשהקושיא עצמה שהקשה לו קשה גם למקשה, אומר ולדידך מי ניחא, אבל כשאין קשה לו אותה קושיא עצמה אלא אחרת, אומר וליטעמיך. והוא דקדוק נאה. [כללי הגמרא למהר"ר יוסף קארו] **אלא מהא ליכא למשמע מינה.** ולא קשיא רישא לסיפא, דלישנא דחד מינייהו לאו דוקא ולא נקטיה אלא משום סיפא כדפ"ה. [תוספות, בבא בתרא קד.]

עין משפט נר מצוה

ק א [מיי' פ"ד מהלכות תפלה הלכה ז] טוש"ע שם ובסי' עג סעיף א:

קא ב מיי' פ"ד מהל' תפלין הל' כ סמג עשין כב טוש"ע א"ח סי' מג סעיף ח:

קב ג מיי' פ"ג מהל' ק"ש הלכה יא טוש"ע או"ח סימן עו סעיף ד:

קג ד מיי' שם הל' יב סמג עשין יח טור שו"ע א"ח סי' עט סעיף א:

קד ה שם סעיף ח:

קה ו [מיי' שם הלכה ט טוש"ע] שם סעי' ג:

קו ז מיי' פ"ד מהלכות תפלה הלכה ח סמג שם טור שו"ע או"ח סי' צ סעיף כו:

קז ח מיי' פ"ג מהלכות ק"ש הל' ו סמג שם טור שו"ע אורח חיים סימן עט סעיף [א] ד:

קח ט י [מיי' שם הל' יד טור שו"ע] שם סעיף ט:

קט כ מיי' שם הלכה יג סמג שם טוש"ע א"ח סימן עו סעיף ג:

קי מ מיי' פ"י מהלכות טומאת צרעת הל' יב:

קיא נ מיי' פ"ג מהל' ק"ש הלכה יג סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן עו סעיף ג:

קיב ס ע מיי' שם הל' טו [וע"ש בכ"מ] טור שו"ע שם סעי' ז:

קיג פ מיי' שם הל' ז סמג שם טוש"ע או"ח סי' פב סעי' א [וסעיף ב]:

רב נסים גאון

ריח רע שיש לו עיקר. גרסי בני מערבא [בפירקין הלכה ה] אמר רב חסדא א) מסוף ריח רע ד' אמות הדא דאיתמר לאחריו אבל לפניו עד מקום שעיניו רואות כהדא ר' בא וחבריה הוו יתבין קמי פונדקייה ברמשא אמרין מהו למימר מילי דאורייה אמרין מכיוון דאילו הוה ביממא הוינן חמין ליה ואסור ברם כדון אסור:

חשק שלמה על רב נסים גאון

א) לפנינו הגי' א"ר אמי.

הגהות וציונים

א] ברי"ף וברא"ש הגירסא אלא **אמר** ר"נ בר יצחק (וכ"ה בכת"י והיא הגי' האמיתית, דק"ס): ב] גירסת רש"י והרא"ש **ידיו בבית הכסא** (וכ"ה בכת"י) וגירסת הרי"ף והרמב"ם **ידיו מטונפות מבית הכסא** ועיין בב"י או"ח סימן עו: ג] **ולא כנגד אשפה** כצ"ל (ח"מ) (גליון): ד] [ברי"ף ובר"ש ליתא] (גליון): ה] בכת"י וברש"י ובראשונים הגי' **בזמן שיש בהן עורות**: ו] נוסף ע"פ הספרא וכ"ה ברש"י קדושין לג ע"ב (עיין דק"ס): ז] עיין במהרש"א שרש"י גורס **מאי הוי עלה אמר רבא** הלכתא וכו', ועי' צל"ח: ח] [בגדולת מרדכי פירש לפי שבארץ אדום היו השעורים מצויים כדאי' כתובות סד ע"ב והיו מאכילין התרנגולין שעורי' וצואתן מסרחת וע' ב"י סי' עט] (גליון) עיין בהגהות הר"ר אליהו גוטמאכער מגרידץ זצ"ל בילק"מ:

הגמרא מבארת מהו שיעור 'צואה כחרס' האמור:

מבררת הגמרא, **וְהֵיכִי דָּמֵי** - ומהי **צוֹאָה כַּחֶרֶס** שעדיין אסור לקרות כנגדה[עג]. מבארת הגמרא, **אָמַר רַבָּה בַּר בַּר חָנָה אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן**, צואה כחרס, היינו **כָּל זְמַן שֶׁזּוֹרְקָהּ** על גבי קרקע **וְאֵינָהּ נִפְרֶכֶת** [-אינה מתפוררת[עד]], שכיון שאינה נפרכת מחמת המכה, סימן הוא שנותרה בה לחלוחית[עה], ואסור לקרות כנגדה, אבל אם נפרכת בזריקתה מותר לקרות כנגדה, שהרי היא כעפר בעלמא[עו]. **וְאִיכָּא דְּאָמְרִי** - ויש שאמרו שמועה זו בלשון אחר, צואה כחרס היינו **כָּל זְמַן שֶׁגּוֹלְלָהּ** על גבי הקרקע **וְאֵינָהּ נִפְרֶכֶת** מחמת הגלגול, עדיין לחה היא, ולכך אסור לקרות כנגדה, ואף שאם זורקה נפרכת, אין די בכך[עז], ורק אם כשגוללה נפרכת, מותר.

הגמרא מביאה מעשה בענין זה:

אָמַר רַבִינָא, הֲוָה קָאִימְנָא קַמֵּיהּ [-הייתי עומד לפניו] **דְּרַב יְהוּדָה מִדִּפְתִּי, חֲזָא** - ראה רב יהודה **צוֹאָה, אָמַר לִי, עַיֵּין** - התבונן וראה **אִי קָרְמוּ פָּנֶיהָ אִי לֹא**, שאם קרמו פניה מותר לקרות כנגדה[עח]. **אִיכָּא דְּאָמְרִי** - יש שאמרו שמועה זו בלשון אחרת, **הָכִי אָמַר לֵיהּ** - כך אמר רב יהודה מדפתי לרבינא, **עַיֵּין אִי מִפְּלַאי אַפְּלוּיֵי** - התבונן אם נסדקו בה סדקים, שאם כן יבשה היא, ומותר לקרות כנגדה[עט].

הגמרא מבררת כעת הדין להלכה:

מבררת הגמרא, **מַאי הָוֵי עֲלָהּ** - מהי הכרעת ההלכה בדין זה[פ]. מביאה הגמרא מימרא בענין צואה, **אִתְּמַר** - נאמר בבית המדרש, **צוֹאָה** יבשה **כַּחֶרֶס, אַמֵּימַר אָמַר** הרי היא **אֲסוּרָה** בקריאת שמע ותפילה, **וּמַר זוּטְרָא אָמַר, מוּתֶּרֶת. אָמַר רָבָא, הִלְכְתָא** - ולהלכה, **צוֹאָה כַּחֶרֶס אֲסוּרָה, וּמֵי רַגְלַיִם כָּל זְמַן שֶׁמַּטְפִּיחִין** אסורים, אבל כשאינם מטפיחים מותר לקרות כנגדם.

מקשה הגמרא, **מֵיתִיבֵי** - הקשו בני הישיבה על דברי רבא, שנינו בברייתא, **מֵי רַגְלַיִם, כָּל זְמַן שֶׁמַּטְפִּיחִין אֲסוּרִין, נִבְלְעוּ** בארץ **אוֹ יָבְשׁוּ** על גבי אבנים בחמה, **מוּתָּרִים**. ויש לברר, **מַאי** - מה כוונת דברי הברייתא, **לָאו** - האם אין כוונתה במה שאמרה '**נִבְלְעוּ**', **דּוּמְיָא דְ'יָבְשׁוּ'** - בדומה למה שאמרה 'יבשו', ופירושו, **מַה יָּבְשׁוּ** מחמת החמה **דְּאֵין רִשּׁוּמָן נִיכָּר** כלל, שיבשו לגמרי, **אַף נִבְלְעוּ** בקרקע משמעו **דְּאֵין רִשּׁוּמָן נִיכָּר**, שנבלעו לגמרי, ובזה נאמר שמותר לקרות, ומכך יש לדייק, **הָא** - אבל אם **רִשּׁוּמָן נִיכָּר, אָסוּר, אַף עַל גַּב דְּאֵין מַטְפִּיחִין**. וקשה לדברי רבא שאסר רק כשמטפיחים.

חוזרת הגמרא ומקשה על המקשן עצמו, **וּלְטַעְמָיךְ** - ולדבריך שרוצה אתה לדייק מהברייתא שכל זמן שרישומן ניכר אסור לקרות כנגדם, **אֵימָא רֵישָׁא** - אמור ובאר את הרישא של הברייתא, שאומרת מי רגלים כל זמן שמטפיחים אסורים, ומכך יש לדייק, **כָּל זְמַן שֶׁמַּטְפִּיחִין הוּא דְּאָסוּר, הָא** - אבל אם אין מטפיחים אף **שֶׁרִשּׁוּמָן נִיכָּר, שָׁרֵי** - מותר לקרות כנגדם, ומוכח כדברי רבא.

מסיקה הגמרא, **אֶלָּא מֵהָא** - אלא מברייתא זו, **לֵיכָּא לְמִשְׁמַע מִינָּהּ** - אין להוכיח ממנה, האם מותר לקרות כנגד מי רגלים שיבשו ורישומם ניכר או לא[פא], שיש לדייק לכאן ולכאן.

הגמרא רוצה לתלות שאלה זו במחלוקת תנאים:

מבררת הגמרא, **לֵימָא כְּתַנָּאֵי** - שמא נאמר ששאלה זו תלויה במחלוקת תנאים, ששנינו בברייתא, **כְּלִי שֶׁנִּשְׁפְּכוּ מִמֶּנּוּ מֵי רַגְלַיִם**, דהיינו עביט של מי רגלים שהתרוקן, **אָסוּר לִקְרוֹת קְרִיאַת שְׁמַע כְּנֶגְדּוֹ** אף שאין בו כלום[פב], **וּמֵי הָרַגְלַיִם עַצְמָן שֶׁנִּשְׁפְּכוּ, אִם נִבְלְעוּ** בארץ, **מוּתָּר** לקרות כנגדם, ואם **לֹא נִבְלְעוּ, אָסוּר. רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, כָּל זְמַן שֶׁמַּטְפִּיחִין** אסור לקרות כנגדם. ויש לברר, **מַאי 'נִבְלְעוּ', וּמַאי 'לֹא נִבְלְעוּ', דְּקָאָמַר תַּנָּא קַמָּא** - מהי כוונת תנא קמא במה שאמר 'נבלעו', שבזה התיר, ומהי כוונתו במה שאמר 'לא נבלעו', שבזה אסר. **אִילֵימָא** - אם נאמר ש'**נִבְלְעוּ**' פירושו **דְּאֵין מַטְפִּיחִין**, ובאופן זה מותר לקרות כנגדם, ו'**לֹא נִבְלְעוּ**' פירושו **דְּעֲדַיִין מַטְפִּיחִין**, שבאופן זה אסור לקרות כנגדם, **וַאֲתָא רַבִּי יוֹסֵי לְמֵימַר** - ובא רבי יוסי לומר **שֶׁכָּל זְמַן שֶׁמַּטְפִּיחִין הוּא דְּאָסוּר, הָא** - אבל אם אין מטפיחים ורק **רִשּׁוּמָן נִיכָּר, שָׁרֵי** - מותר לקרות כנגדם, אי אפשר לפרש כן, שאם כן דברי רבי יוסי, **הַיְינוּ** - הרי הם כדברי **תַּנָּא קַמָּא**, ששניהם אוסרים במטפיחים ומתירים באין מטפיחים, ובמה נחלקו. ומוכיחה מכך הגמרא, **אֶלָּא** יש לפרש כוונת תנא קמא, שמה שאמר '**נִבְלְעוּ**', היינו **דְּאֵין רִשּׁוּמָן נִיכָּר**, ובזה מתיר, ומה שאמר, '**לֹא נִבְלְעוּ**', היינו **דְּרִשּׁוּמָן נִיכָּר**, שבזה אוסר ואף אם אין מטפיחים, **וַאֲתָא רַבִּי יוֹסֵי לְמֵימַר** - ובא רבי יוסי לומר, **שֶׁכָּל זְמַן שֶׁמַּטְפִּיחִין הוּא דְּאָסוּר, הָא** - אבל אם אין מטפיחים **וְרִשּׁוּמָן נִיכָּר, שָׁרֵי** - מותר לקרות, וחולק על תנא קמא שאוסר. הרי לנו מחלוקת תנאים במי רגלים שאין מטפיחים ורישומם ניכר.

דוחה הגמרא, **לֹא** - אין הם חולקים בדבר זה, **דְּכוּלֵּי עָלְמָא** - שלדעת הכל, **כָּל זְמַן שֶׁמַּטְפִּיחִין הוּא דְּאָסוּר, הָא** - אבל אם אין מטפיחים, אף אם **רִשּׁוּמָן נִיכָּר, שָׁרֵי** - מותר,

---

יוסף ולומר כגניבא, שמי רגלים שרישומם ניכר אסור לקרות כנגדם, או שבא רק לדחות ראית רב יוסף מדברי רב, אבל הוא עצמו סובר שאם אינם מטפיחים מותר לקרות כנגדם. והגמרא להלן ששואלת מהי הכרעת ההלכה בענין זה, הסתפקה בכך.

עג. **תלמידי** רבינו יונה (ד"ה היכי). וביותר מכך יהיה מותר, כפי שמבארת הגמרא.

עד. **פירוש** המשניות לרמב"ם (בכורות פ"ו מ"א).

עה. **שהיבשה** נפרכת יותר מן הלחה. רש"י (ד"ה שרא).

עו. **וזו** יבשה יותר מן החרס. על פי הרמב"ם (קריאת שמע פ"ג ה"ז). וכתב רבינו מנוח (שם), שזהו דווקא אם נפרכת אבל אם נשברת לשנים אין בכך להוכיח שהיא יבשה דיה.

עז. **כן** פירש רש"י (ד"ה איכא), ששיטה זו מחמירה יותר מן הראשונה, שיש צואה יבשה שנפרכת על ידי זריקה אבל לא על ידי גלגול, שהגלגול קל הוא מן הזריקה. וכן כתב הרא"ש (סי' מט). אולם תלמידי רבינו יונה (ד"ה אמר) והרשב"א (ד"ה איכא) פירשו להיפך, שהצואה נפרכת על ידי גלגול יותר מאשר על ידי זריקה, והשיטה השניה מקילה מן הראשונה, שלדבריה אם נפרכת על ידי גלגול, אף אם אינה נפרכת על ידי זריקה, הרי היא כעפר ומותר לקרות כנגדה. וכתב בספר ליקוטי חבר בן חיים (ד"ה איכא), שתלוי הדבר כיצד מפרשים גלגול, שאם מגלגל בנחת בודאי פחות נפרכת מן הזריקה, ולפי זה מי שמצריך שלא תפרך על ידי גלגול מחמיר מן המצריך שלא תפרך בזריקה, ואם מגלגל בכח נפרכת בקלות יותר מן הזריקה, ומי שמצריך שלא תפרך בגלגול מיקל ממי שמצריך שלא תפרך בזריקה.

עח. **והוא** כמימרא של רב יהודה בשם רב.

עט. **ושיעור** זה של סדקים הוא כפי השיעור שאם גוללה נפרכת האמור לעיל. ראב"ד (הובא ברשב"א ד"ה ואיכא). אך בביאור הלכה (סי' פב ד"ה וכן) הביא דברי הערוך (ערך פל השני) שכתב, ששיעור זה הוא פחות אף מצואה כחרס.

פ. **פירש** רש"י (ד"ה מאי), ששאלת הגמרא היא לגבי מי רגלים ולא לגבי צואה. וכתב המהרש"א (ברש"י שם), שלפי זה צריך לומר שרש"י לא גרס תחילת דברי הגמרא שאחרי זה 'אתמר צואה' וכו', שאין שאלת הגמרא עוסקת בצואה כלל, אלא מיד מובאים דברי רבא לענין מי רגלים. ואף שרבא דיבר גם לגבי צואה, סבור רש"י לומר כן, לפי שעיקר הנידון בסוגיא הוא במי רגלים, ששאלה הגמרא לעיל 'ובודאן עד כמה', ודין צואה הובא כאן בדרך אגב. אך ראה במתא דירושלים (על הירושלמי, פ"ג ה"ה), שביאר הגמרא לפי הגירסא שלפנינו.

פא. **רש"י** במסכת שבת (קכא. ד"ה אלא) פירש בדבר כעין זה, שאין להוכיח לכאן או לכאן, כיון שודאי רק אחת מהן נשנתה בדווקא או הרישא או הסיפא ואגב כך נשנית השניה. וכיון שאין אנו יודעים איזו נשנית בדווקא, אי אפשר לדייק וללמוד מזה כלל. והביא התלמוד מפורש (ד"ה ולטעמיך) דברי המצפה איתן, שלאחר שמוכח כדברי רבא מהרישא, ראוי היה ליישב גם דברי הסיפא כדבריו, ולפרש, ש'נבלעו' בדומה ל'יבשו' היינו, שכמו שביבשו מותר, כך גם בנבלעו הרי זה נעשה כיבשו ומותר, ואף אם רישומם ניכר, ולפי זה לא תהיה סתירה בדברי הברייתא בין הרישא לסיפא. ומה שאין הגמרא מיישבת כן, ומשמע שכביכול יש סתירה, הוא משום שבין כך הגמרא רוצה לתלות את הדבר במחלוקת תנאים, ואף שלבסוף דוחה זאת הגמרא, המקשן כעת מבין כן.

פב. **כיון** שהוא מיוחד למי רגלים, וכן בכלי המיוחד לצואה. רש"י (להלן ע"ב ד"ה אסור).

אבל לתפלה עד שיכסה את לבו וא"ר הונא שכח ונכנס בתפילין לבית הכסא מניח ידו עליהן עד שיגמור ס"ד אלא כדאמר ר"נ בר יצחק עד שיגמור עמוד ראשון ולפסוק לאלתר וליקום משום דרשב"ג דתניא רשב"ג אומר עמוד החוזר מביא את האדם לידי הדרוקן סילון החוזר מביא את האדם לידי ירקון: אתמר צואה על בשרו או ידו מונחת בבית הכסא רב הונא אמר מותר לקרות ק"ש רב חסדא אמר אסור לקרות ק"ש אמר רבא מ"ט דרב הונא דכתיב כל הנשמה תהלל יה ורב חסדא אמר אסור לקרות ק"ש מ"ט דרב חסדא דכתיב כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך: אתמר ריח רע שיש לו עיקר רב הונא אמר מרחיק ד' אמות וקורא ק"ש ורב חסדא אמר מרחיק ד' אמות ממקום שפסק הריח וקורא ק"ש תניא כותיה דרב חסדא לא יקרא אדם ק"ש לא כנגד צואת אדם ולא כנגד צואת כלבים ולא כנגד צואת חזירים ולא כנגד צואת תרנגולים ולא כנגד [א] צואת אשפה שריחה רע ואם היה מקום גבוה עשרה טפחים או נמוך עשרה טפחים יושב בצדו וקורא ק"ש ואם לאו מרחיק מלא עיניו וכן לתפלה ריח רע שיש לו עיקר מרחיק ד' אמות ממקום הריח וקורא ק"ש אמר רבא לית הלכתא כי הא מתניתא (בכל הני שמעתתא) אלא כי הא דתניא לא יקרא אדם ק"ש לא כנגד צואת אדם [ב] ולא כנגד צואת חזירים ולא כנגד צואת כלבים בזמן שנתן עורות לתוכן. בעו מיניה מרב ששת ריח רע שאין לו עיקר מהו אמר להו אתו חזו הני ציפי דבי רב דהני גנו והני גרסי וה"מ בדברי תורה אבל בק"ש לא ודברי תורה נמי לא אמרן אלא דחבריה אבל דידיה לא: אתמר צואה עוברת אביי אמר מותר לקרות ק"ש רבא אמר אסור לקרות ק"ש אמר אביי מנא אמינא לה דתנן הטמא עומד תחת האילן והטהור עובר טמא טהור עומד תחת האילן וטמא עובר טהור ואם עמד טמא וכן באבן המנוגעת ורבא אמר לך התם בקביעותא תליא מילתא דכתיב בדד ישב מחוץ למחנה מושבו הכא והיה מחניך קדוש אמר רחמנא והא ליכא: א"ר פפא פי חזיר כצואה עוברת דמי פשיטא לא צריכא [ג] אע"ג דסליק מנהרא. א"ר יהודה ספק צואה אסורה ספק מי רגלים מותרים א"ד אמר רב יהודה ספק צואה בבית מותרת באשפה אסורה ספק מי רגלים אפילו באשפה נמי מותרין סבר לה כי הא דרב המנונא דאמר רב המנונא לא אסרה תורה אלא כנגד עמוד בלבד וכדרבי יונתן דר' יונתן רמי כתיב ויד תהיה לך מחוץ למחנה ויצאת שמה חוץ וכתיב ויתד תהיה לך וגו' וכסית את צאתך הא כיצד כאן בגדולים כאן בקטנים אלמא קטנים לא אסרה תורה אלא כנגד עמוד בלבד הא נפול לארעא שרי ורבנן הוא דגזרו בהו וכי גזרו בהו רבנן בודאן אבל בספקן לא גזור ובודאן עד כמה אמר רב יהודה אמר שמואל כל זמן שמטפיחין וכן אמר רבה בב"ח א"ר יוחנן כל זמן שמטפיחין וכן אמר עולא כל זמן שמטפיחין גניבא משמיה דרב אמר כל זמן שרשומן ניכר א"ר יוסף שרא ליה מריה לגניבא השתא צואה אמר רב יהודה אמר רב כיון שקרמו פניה מותר מי רגלים מיבעיא א"ל אביי מאי חזית דסמכת אהא סמוך אהא דאמר רבה בר רב הונא אמר רב צואה אפילו כחרס אסורה והיכי דמי צואה כחרס אמר רבה בב"ח א"ר יוחנן כל זמן שזורקה ואינה נפרכת וא"ד כל זמן שגוללה ואינה נפרכת אמר רבינא הוה קאימנא קמיה דרב יהודה מדפתי חזא צואה אמר לי עיין אי קרמו פניה אי לא א"ד הכי א"ל עיין אי מפלאי אפלויי מאי הוי עלה אתמר צואה כחרס אמימר אמר אסורה ומר זוטרא אמר מותרת אמר רבא הלכתא צואה כחרס אסורה ומי רגלים כל זמן שמטפיחין מיתיבי מי רגלים כל זמן שמטפיחין אסורין נבלעו או יבשו מותרים מאי לאו נבלעו דומיא דיבשו מה יבשו דאין רשומן ניכר אף נבלעו דאין רשומן ניכר הא רשומן ניכר אסור אע"ג דאין מטפיחין ולטעמיך אימא רישא כל זמן שמטפיחין הוא דאסור הא רשומן ניכר שרי אלא מהא ליכא למשמע מינה לימא כתנאי כלי שנשפכו ממנו מי רגלים אסור לקרות ק"ש כנגדו ומי רגלים עצמן שנשפכו נבלעו מותר לא נבלעו אסור ר' יוסי אומר כל זמן שמטפיחין מאי נבלעו ומאי לא נבלעו דקאמר ת"ק אילימא נבלעו דאין מטפיחין לא נבלעו דמטפיחין ואתא ר' יוסי למימר כ"ז שמטפיחין הוא דאסור הא רשומן ניכר שרי היינו ת"ק אלא נבלעו דאין רשומן ניכר לא נבלעו דרשומן ניכר ואתא ר' יוסי למימר כ"ז שמטפיחין הוא דאסור הא רשומן ניכר שרי לא דכ"ע כ"ז שמטפיחין הוא דאסור הא רשומן ניכר שרי

והכא

רש"י

אבל לתפלה. צריך הוא להראות את עצמו כעומד לפני המלך ולעמוד באימה, אבל ק"ש אינו מדבר לפני המלך: הדרוקן. חולי המלכה את הכרס: סילון. של מי רגלים: ירקון. חולי שפניו גלניי"ה: ידיו בבית הכסא. מחילה יש בינו לבין בית הכסא ופשט ידיו לפנים מן המחילה: כל הנשמה. הפה והחוטם בכלל ההילול ולא שאר אברים: שיש לו עיקר. שהצואה מונחת שם ומסרחת. ושאין לו עיקר הפחת רוח: מרחיק ד' אמות. מן העיקר, ואע"פ שהריח בא אליו, וכגון שהיא לאחוריו שאינו רואה אותה: ממקום שפסק הריח. שהריח כלה שם: לא כנגד צואת אדם כו'. ואע"פ שאין ריח: לית הלכתא כי הא מתניתא. דלעיל דאסר צואת כלבים וחזירים בשאין בהם עורות: בזמן שיש בהן עורות. אצואת כלבים וחזירים קאי שדרכן לתתן בעבוד העורות, אבל צואת אדם אפי' בלא עורות, שהרי אין דרכן לתתן שם הלכך ע"כ בלא עורות קאמר: שאין לו עיקר. הפחת רוח: ציפי. מחצלות של בית המדרש: דהני גנו והני גרסי. ואע"פ שדרך הישנים להפיח: וה"מ לגרסא. משום דלא אפשר: אבל לק"ש. יצא לחוץ ויקרא: אבל לדידיה. הפיח הוא עצמו ממתין עד שיכלה הריח: צואה עוברת. אדם שנושאי' לפניו גרף של רעי להעבירו: מותר לקרות. וא"צ להפסיק: הטמא עומד תחת האילן. ולא בנושא את המת קאי, דמת לא שנא עומד ול"ש יושב ול"ש הולך אהל הוא, וגבי מצורע קתני לה בת"כ, דגלי ביה רחמנא ישיבה דכתיב בדד ישב מחוץ למחנה מושבו [מושבו] טמא, מכאן אמרו עומד נמי כיושב דמי דקביע, אבל מהלך לא קביע: אבן המנוגעת. הרי היא כמצורע, שהקישה הכתוב זאת התורה לכל נגע הצרעת ולנתק ולצרעת הבגד ולבית (ויקרא יד): פשיטא. דפי חזיר אינו בלא צואה: בבית מותר. דאין דרך להניח צואה בבית: לא אסרה תורה. במי רגלים לקרות אלא כנגד עמוד הקלוח בלבד: ויצאת שמה חוץ. ולא הצריכו כסוי, וכתיב וכסית: עד כמה. ישהו על גבי קרקע ויהא אסור: שרא ליה מריה. מחול לו רבונו, דודאי שקר העיד משמיה דרב: היבשה נפרכת היא יותר מן הלחה: איכא דאמרי. חומרא היא, אף ע"פ שאם זורקה נפרכת הואיל ואינה נפרכת מגלגול לחה היא: קרמו. לשון קרום טיל"א, כלומר גלד מעט: אי מפלאי אפלויי. אם יש בה סדקים סדקים יבשה היא ושרי: מאי הוי עלה. דמי רגלים: נבלעו. בארץ: יבשו. על גבי אבנים בחמה: נטופת

תוספות

לית הלכתא כי הא מתניתא אלא כי הא דתניא כו'. פרש"י לית הלכתא כי הא מתניתא דלעיל דאסרה צואת כלבים וחזירים אפי' בשאין בהם עורות אבל בצואת אדם לא שייך ואסור בכל ענין משמע אבל בצואת תרנגולים לא איירי רבא ובהדיא ברייתא לא גרס צואת תרנגולים כלל ולא פליג בהא אמתניתא דלעיל ולפי זה יש לאסור צואת תרנגולין ואומר רבינו יהודה דדוקא כשהן בלול שלהם שיש שם סרחון גדול אבל בתרנגולים ההולכים בבית אין חוששין. ובירושלמי יש דבאדומים בלבד יש לחוש ולא ידעינן לפרש ועוד קאמר מרחיקין מגללי בהמה ד' אמות ר' שמואל ברבי יצחק אומר ובלבד של חמור:

ריח רע שאין לו עיקר. י"מ דבתי כסאות שלנו בעומק אם יש בהן מחילה מפסקת הויא כמו ריח רע שאין לו עיקר כמו בתי כסאות דפרסאי לקמן (ד' כו.): והרי

מסורת הש"ס עם הוספות

א) בכורות מד: לקמן סב: תמיד כז:, ב) יומא ל., ג) תוספתא פ"ב, ד) קדושין לג: נגעים פי"ג משנה ז תוספתא דנגעים פ"ז ת"כ פרשה מצורע, ה) [שבת קכא. וע"ש ברש"י מגילה כב. כז. יבמות עו: נדרים ס: עב. וע"ש ב"מ כו: ל. לד. פא: ב"ב קד. קלג: קסב: ע"ג כב. עב. שבועות לח. זבחים פט: מנחות קה. נדה לג: וע' היטב קדושין ה:], ו) לקמן לג ע"א, ז) תזריע סוף פי"ב, ח) פ"ג הל' ה'.

גליון הש"ס

גמ' כאן בקטנים. ע' בכורות מ"ד ע"ב תוס' ד"ה אמתי: רש"י ד"ה בזמן שיש כו'. שדרכן לתתן כו'. עי' ברש"י כתובות ע"ז ע"א ד"ה מקמן ול"ע: שם בעבוד העורות. וכן איתא בילקוט פ' בא בפסוק ולא יחרץ כלב לשונו. ולא עוד אלא שזכו לעבד עורות מלואתן ולכתוב בהם סת"ס:

הגהות הגר"א

[א] גמ' ולא כנגד אשפה. כל"ל: [ב] שם (ולא כנגד צואת חזירים). תא"מ וכ"ב בתוספתא ל"ג לה:

לעזי רש"י

גלינצ"ה. פירוש ירקון, חולי שפניו מוריקות (רש"י יומא דף פד ע"א). טיל"א. פירוש קרום, גלד, קליפה דקה:

תורה אור השלם

א) כֹּל הַנְּשָׁמָה תְּהַלֵּל יָהּ הַלְלוּיָהּ: [תהלים קנ, ו]

ב) כָּל עַצְמוֹתַי תֹּאמַרְנָה יְיָ מִי כָמוֹךָ מַצִּיל עָנִי מֵחָזָק מִמֶּנּוּ וְעָנִי וְאֶבְיוֹן מִגֹּזְלוֹ: [תהלים לה, י]

ג) כָּל יְמֵי אֲשֶׁר הַנֶּגַע בּוֹ יִטְמָא טָמֵא הוּא בָּדָד יֵשֵׁב מִחוּץ לַמַּחֲנֶה מוֹשָׁבוֹ: [ויקרא יג, מו]

ד) כִּי יְיָ אֱלֹהֶיךָ מִתְהַלֵּךְ בְּקֶרֶב מַחֲנֶךָ לְהַצִּילְךָ וְלָתֵת אֹיְבֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהָיָה מַחֲנֶיךָ קָדוֹשׁ וְלֹא יִרְאֶה בְךָ עֶרְוַת דָּבָר וְשָׁב מֵאַחֲרֶיךָ: [דברים כג, טו]

ה) וְיָד תִּהְיֶה לְךָ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְיָצָאתָ שָׁמָּה חוּץ: [דברים כג, יג]

ו) וְיָתֵד תִּהְיֶה לְךָ עַל אֲזֵנֶךָ וְהָיָה בְּשִׁבְתְּךָ חוּץ וְחָפַרְתָּה בָהּ וְשַׁבְתָּ וְכִסִּיתָ אֶת צֵאָתֶךָ: [דברים כג, יד]

משנת ראשונים

אבל לתפלה עד שיכסה את לבו. דאינו נאות שתהא ערותו מגולה כנגד אבריו הנכבדים, ולבו נמי אבר נכבד הוא. [הריטב"א]

חזו הני ציפי דבי רב, דהני גנו והני גרסי. פי' מחצלאות שיושבים בהם התלמידים בבית המדרש ויושבים שנים או שלשה במחצלת אחת ופעמים שאין במחצלת ד' אמות והאחד ישן והאחד לומד, ואע"פ שהריח יוצא מאותו שישן אפ"ה אין חבירו מניח מלקרוא. [רבינו יונה, דף טז: מדה"ר] **אמר אביי מנא אמינא לה דתנן הטמא עומד תחת האילן והטהור עובר טמא.** במצורע מיירי שהוא טומאה חמורה ומטמא באהל כמת ובעינן שיהא עומד שאינו מטמא אלא בעכוב כדכתיב בדד ישב מחוץ למחנה מושבו, והוא מלשון ותשבו בקדש ימים רבים שהוא מלשון עכוב. הטהור עומד תחת האילן וטמא עובר כיון שאינו מעכב טהור ומכאן ראיה לאביי. [הריטב"א] **טהור עומד תחת האילן וטמא עובר טהור, ואם עמד טמא.** והאי דיליף אביי צואה עוברת ממצורע עובר ולא יליף לה ממת עובר דחמיר, דלא מסתבר ליה להחמיר כ"כ בצואה עוברת לענין תפלה. [תוספות הרא"ש] **ולטעמיך אימא רישא.** כתב הר"ר יצחק קנפאנטו"ן ז"ל וכו', שהחילוק שבין קושיית 'וליטעמיך' לקושיית 'ולדידך מי ניחא', שכשהקושיא עצמה שהקשה לו קשה גם למקשה, אומר ולדידך מי ניחא, אבל כשאין קשה לו אותה קושיא עצמה אלא אחרת, אומר וליטעמיך. והוא דקדוק נאה. [כללי הגמרא למהר"ר יוסף קארו] **אלא מהא ליכא למשמע מינה.** ולא קשיא רישא לסיפא, דלישנא דחד מינייהו לאו דוקא ולא נקטיה אלא משום סיפא כדפ"ה. [תוספות, בבא בתרא קד.]

עין משפט נר מצוה

ק א [מיי' פ"ד מהלכות תפלה הלכה ז] טוש"ע שם ובסי' לא סעיף א:
קא ב מיי' פ"ד מהל' תפלין הל' כ סמג עשין כב טוש"ע א"ח סי' מג סעיף ח:
קב ג מיי' פ"ג מהל' ק"ש הלכה יא טוש"ע או"ח סימן עו סעיף ד:
קג ד מיי' שם הל' יב סמג עשין יח טור שו"ע א"ח סי' עט סעיף א:
קד ה שם סעיף ח:
קה ו [מיי' שם הלכה ט טוש"ע] שם סעי' ב:
קו ז מיי' פ"ד מהלכות תפלה הלכה ח סמג שם טור שו"ע או"ח סי' צ סעיף כו:
קז ח מיי' פ"ג מהלכות ק"ש הל' ו סמג שם טור שו"ע אורח חיים סימן עט סעיף [א] ד:
קח ט י כ [מיי' שם הל' יד טור שו"ע] שם סעיף ט:
קט ל מיי' שם הלכה יג סמג שם טוש"ע א"ח סימן עו סעיף ג:
קי מ מיי' פ"י מהלכות טומאת צרעת הל' יב:
קיא נ מיי' פ"ג מהל' ק"ש הלכה יג סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן עו סעיף ג:
קיב ס ע מיי' שם הל' טו [וע"ש בכ"מ] טור שו"ע שם סעי' ז:
קיג פ מיי' שם הל' ז סמג שם טוש"ע או"ח סי' פב סעי' א [וסעיף ב]:

רב נסים גאון

ריח רע שיש לו עיקר. גרסי בני מערבא [בפירקין הלכה ה] אמר רב חסדא א) מסוף ריח רע ד' אמות הדא דאיתמר לאחריו אבל לפניו עד מקום שעיניו רואות כהדא ר' בא וחבריה הוו יתבין קמי פונדקייה ברמשא אמרין מהו למימר מילי דאורייה אמרין מכיוון דאילו הוה בימָמא הוינן חמין ליה ואסור ברם כדון אסור:

חשק שלמה על רב נסים גאון

א) לפנינו הגי' א"ר אמי.

הגהות וציונים

א] ברי"ף ובהרא"ש הגירסא אלא אמר ר"נ בר יצחק (וכ"ה בכת"י והיא הגי' האמיתית, דק"ס): ב] גירסת רש"י והרא"ש ידיו בבית הכסא (וכ"ה בכת"י) וגירסת הרי"ף והרמב"ם ידיו מטונפות מבית הכסא ועיין בב"י או"ח סימן עו: ג] ולא כנגד אשפה כצ"ל (ח"מ) (גליון): ד] [ברי"ף ובהרא"ש ליתא] (גליון): ה] בכת"י וברש"י ובראשונים הגי' בזמן שיש בהן עורות: ו] נוסף ע"פ הספרא וכ"ה ברש"י קדושין לג ע"ב (עיין דק"ס): ז] עיין במהרש"א שרש"י גורס מאי הוי עלה אמר רבא הלכתא וכו', ועי' צל"ח: ח] [בגדולת מרדכי פירש לפי שבארץ אדום היו השעורים מצויים כדאי' כתובות סד ע"ב והיו מאכילין התרנגולין שעורי' וצואתן מסרחת וע' ב"י סי' עט] (גליון) עיין בהגהות הר"ר אליהו גוטמאכער מגרידץ זצ"ל בילק"מ:

עין משפט נר מצוה

קיד א מיי' פ"ג (ופ"ג) מהל' ק"ש הלכה ז סמג עשין יח טוש"ע או"ח סי' עד סעיף ג:
קטו ב מיי' שם פ"ג הלכה יז טוש"ע שם סעיף ה:
קטז ג מיי' שם הלכה י סמג שם טוש"ע א"ח סי' עו סעיף א:
קיז ד מיי' שם הלכה טז סמג שם טוש"ע א"ח סי' עה סעיף ה:
קיח ה ו מיי' שם הלכה יא סמג שם טוש"ע או"ח סי' עו סעיף ו:
קיט ז ח מיי' שם טוש"ע שם סעי' ג:
קכ ט מיי' שם הלכה טז סמג שם טוש"ע או"ח סי' עה סעיף ד:
קכא י מיי' שם פ"ג הלכה ז טוש"ע או"ח סי' עד סעיף ג (וסימן פו):
קכב כ ל מיי' שם פ"ג הלכה י טוש"ע או"ח סי' עז סעיף א:
קכג מ (נ) מיי' שם הל' יב סמג שם טוש"ע או"ח סימן פז סעיף א:
[נ טור שם]:
קכד ס ע מיי' פ"ד מהל' תפילין הל' כד ופ"י מהל' ס"ת הל' ז סמג עשין כב טוש"ע או"ח סימן מ סעיף ג ובסי' רמ סעיף ו [וי"ד סי' רפב ס"ח]:

הגהות הגר"א

[א] בתוס' סד"ה גרף נמחק ב' נקודות ההפסק (וד"ה גרף וד"ה ובלבד הוא לדבור אחד וכ"ה בדפוס' וכ"מ במרדכי ס) ודלא כרש"א:

רב נסים גאון

לימא תנן סתמא כר' אליעזר דאמר עד הנץ החמה. (דאמר) [עיקר] מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע בפירקא קמא (דף ט) דהא מסכתא: מאן שמעת ליה דאמר כל הבית כולו כד' אמות דמי ר' שמעון בן אלעזר. עיקר דבריו של ר' שמעון בן אלעזר בתוספתא דעירובין (פ"ב) ובגמרא בפרק עושין פסין (דף כב.) אמר רבי שמעון בן אלעזר כל אויר שתשמישו לדירה כגון דיר וסהר ומוקצה וחצר אפילו בית כור ואפילו בית י' כורין מותר שמעינן מיהא דר' שמעון בן אלעזר מתיר לטלטל כל כי האי שיעור מפני שתשמישו לדירה והוא וכולו כד' אמות דמי ליה: אמר רב יוסף בעו מיניה מרב הונא פחות מג' כלבוד דמי. עיקרא דהא מילתא דכל פחות מג' כלבוד דמי שנוי במשנה ובהרבה מקומות וגם בתוספתא ואנו מזכירים מה שמצא בידינו במסכת כלאים בפרק קרחת הכרם (משנה ד) שנינו מחיצת הקנים אם אין בין קנה לקנה ג' טפחים כדי שיכנס הגדי הרי זה כמחיצה ובתוספתא נמי דכוותה ובפרק קמא דעירובין (דף טז:) מקיפין ג' חבלים כו' מקיפין בקנים ובלבד שלא יהא בין קנה לחברו ג' טפחים ובגמרא דהאי פירקא (שם דף טז.) תא שמע ג' מדות במחיצה כו' והיא שנויה בתוספת' כלאים (פרק ד) ובמתני' (סוכה פרק א דף טז.) המשלשל דפנות מלמעלה למטה אם גבוהות מן הארץ ג' טפחים פסולה משום דנפקא לה מתורת לבוד והא דאמרינן הכא עשרה רשותא אחריתי היא איתיה לעיקרא בפירקא קמא דשבת (דף ו.) בברייתא דתנו רבנן ד' רשויות לשבת כו' [וכן בסוכה דף ה ע"ש]:

תוספות

והרי לבו רואה את הערוה. פירש ר"י[ו] מדפריך גמרא הכי בפשיטות משמע דלבו רואה את הערוה אסור אלא דרבינו שמעיה תלמידו של רש"י פסק כת"ק דלבו רואה את הערוה מותר ומיהו בסמוך משמע דאסור דלא פליגי הני אמוראי אלא בעקבו רואה את הערוה אבל בלבו רואה את הערוה כ"ע מודו דאסור:

והלכתא נוגע עקבו אסור. וטעמא דגזרינן נוגע עקבו שמא יגע בידיו: **גרף** של רעי. פי' רש"י של חרס בלוע משמע לפירושו אבל כלי דלא בלע כגון זכוכית אפשר דשרי[א]:

ובלבד שיטיל בהן רביעית מים. אבל בגרף[ס] אפשר דלא מהני מים:

רש"י

בטופח ע"מ להטפיח איכא בינייהו. ת"ק בעי על מנת להטפיח, ור' יוסי מחמיר: לימא תנא[ג] סתמא כר' אליעזר. והלכה כמותו: דילמא לותיקין. קאמרה מתני' עם הנץ החמה, אבל לכ"ע עד שלש שעות: והרי לבו[ד] רואה את הערוה. קס"ד כל אבר שאין דרכו לראות את הערוה [ורואה] אותו בשעה שקורא בתורה קרינן ביה ולא יראה בך ערות דבר: לא נתנה תורה למלאכי השרת. שאין להם ערוה, על כרחנו יש לנו ערוה ואין אנו יכולים להשמר מכל זה: (ב) כל שהוא. מעט: ברוק. רוקק עליה ומכסה אותה ברוק: בעששית. לנטירנ"א בלעז, כלומר מחילת זכוכית או קלף דק מפסיק בנתיים והיא נראית: בכסוי תליא מילתא. וכסית את צאתך[ט]: מים הרעים. סרוחים:[י] מי המשרה. ששורים שם הפשתן והקנבוס והם מסריחים: וכמה מיא רמי ואזיל. כמה ישליך לתוכם ויבטלם, הלא מרובין הם: ומי רגלים. מועטין והם בכלי, והוא בא לקרות ק"ש אצלם: לבסוף. שמי רגלים בכלי וזה נותן לתוכן מים, בההיא קאמר ר' זכאי רביעית: אבל בתחלה. שקדמו המים למי רגלים דברי הכל כל שהוא, שכשמטיל מי רגלים בכלי לבסוף ראשון ראשון שנופל לתוך המים מתבטל[י], ואע"פ שהם רבים והולכין ° כבר בטלו: אייתי לי רביעיתא. אפי' בתחלה: גרף ועביט. שניהם כלי חרס הם, אלא של רעי קרוי גרף ושל מי רגלים קרוי עביט: אסור לקרות ק"ש כנגדם. הואיל ומיוחדין לכך, ואע"פ שאין בתוכן כלום: ומי רגלים עצמן. בכלי שאינו מיוחד להם: בין לפני המטה. שאין המטה מפסקת בינו לבינם: בין לאחר המטה. שהמטה מפסקת ביניהם אסור: או שיניחם תחת המטה גרסינן, ולא גרסינן כלי בתוך כלי: תחת המטה. כאילו היו טמונים בארץ: היכי קאמר. רשב"ג: בעיין איפשיטא לן. שאלתנו נתפרשה לה בחלוק שבין לפני המטה ולאחר המטה: מתנייתא מיהו קשיין. שהוחלפה שיטתן: מאן שמעת ליה וכו'. ° לא ידעתי היכן היא[ז]: פשיטא לי. במניחן תחת המטה ורגליה קצרים שאין הימנה ולקרקע שלשה טפחים כלבוד דמי והרי הן כטמונים: עשרה ודאי. לא שאלתי ממנו דנראה כאילו אינה תחתיה, מאחר שיש הפסק כל כך אין זה כסוי: עייליה לחופה ולא הוה מסתייעא מילתא. דניסואין, שלא היה יכול לבעול: סכנתון לברי. כמעט שהכנסתם את בני למות בעונש העון: אפילו עשרה מאני. וכולן כליין כחד מאנא דמי:

גמרא

והכא בטופח על מנת להטפיח איכא בינייהו: ירד לטבול אם יכול לעלות כו': לימא תנא[א] סתמא כר' אליעזר דאמר[א] עד הנץ החמה אפי' תימא ר' יהושע ודלמא כותיקין[ב] דא"ר יוחנן ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה: ואם לאו יתכסה במים ויקרא: והרי לבו רואה את הערוה א"ר אלעזר ואי תימא ר' אחא בר אבא בר אחא משום רבינו[א] במים עכורין שנו דדמו כארעא סמיכתא שלא יראה לבו ערותו. ת"ר מים צלולין ישב בהן עד צוארו וקורא וי"א עוכרן ברגלו ות"ק והרי לבו רואה את הערוה קסבר לבו רואה את הערוה מותר והרי עקבו רואה את הערוה קסבר עקבו רואה את הערוה מותר אתמר[ד] עקבו רואה את הערוה מותר נוגע אביי אמר אסור ורבא אמר מותר רב זביד מתני לה להא שמעתא הכי רב חיננא בריה דרב איקא מתני לה הכי נוגע דברי הכל אסור רואה אביי אמר אסור רבא אמר מותר[ג] לא נתנה תורה למלאכי השרת[ב] והלכתא נוגע אסור רואה מותר. אמר רבא[ג] צואה בעששית מותר לקרות ק"ש כנגדה[ד] ערוה בעששית אסור לקרות ק"ש כנגדה צואה בעששית מותר לקרות ק"ש כנגדה דצואה בכסוי תליא מילתא והא מיכסיא ערוה בעששית אסור לקרות ק"ש כנגדה[א] ולא יראה בך ערות דבר אמר רחמנא והא קמיתחזיא. אמר אביי[ה] צואה כל שהוא מבטלה ברוק אמר רבא[ו] וברוק עבה. אמר רבא[ז] צואה בגומא מניח סנדלו עליה וקורא ק"ש בעא מר בריה דרבינא[ח] צואה דבוקה בסנדלו מאי תיקו. [ד] אמר רב יהודה[ט] עכו"ם ערום אסור לקרות ק"ש כנגדו מאי איריא עכו"ם אפילו ישראל נמי ישראל פשיטא ליה דאסור אלא עכו"ם אצטריכא ליה מהו דתימא הואיל וכתיב בהו[ב] אשר בשר חמורים בשרם אימא כחמור בעלמא הוא קמ"ל דאינהו נמי איקרו ערוה דכתיב[ג] וערות אביהם לא ראו: ולא יתכסה לא במים הרעים ולא במי המשרה עד שיטיל לתוכן מים: וכמה מיא רמי ואזיל אלא ה"ק[י] לא יתכסה לא במים הרעים ולא במי המשרה כלל ומי רגלים עד שיטיל לתוכן מים ויקרא. ת"ר[ה] כמה יטיל לתוכן מים כל שהוא ר' זכאי אומר[כ] רביעית אמר רב נחמן מחלוקת לבסוף אבל בתחלה כל שהן ורב יוסף אמר[ל] מחלוקת לכתחלה אבל לבסוף דברי הכל רביעית אמר ליה רב יוסף לשמעיה אייתי לי רביעיתא דמיא כר' זכאי: [ו] ת"ר[מ] גרף של רעי ועביט של מי רגלים אסור לקרות ק"ש כנגדן ואף ע"פ שאין בהן כלום ומי רגלים עצמן עד שיטיל לתוכן מים וכמה יטיל לתוכן מים כל שהוא ר' זכאי אומר רביעית בין לפני המטה בין לאחר המטה רבן שמעון בן גמליאל אומר לאחר המטה קורא לפני המטה אינו קורא אבל מרחיק הוא ארבע אמות וקורא ר"ש בן אלעזר אומר אפי' בית מאה אמה לא יקרא עד שיוציאם או שיניחם תחת המטה איבעיא להו היכי קאמר (א) אחר המטה קורא מיד לפני המטה מרחיק ארבע אמות וקורא או דלמא הכי קאמר לאחר המטה מרחיק ד' אמות וקורא לפני המטה אינו קורא כלל ת"ש דתניא ר"ש בן אלעזר אומר[נ] אחר המטה קורא מיד לפני המטה מרחיק ארבע אמות רבן שמעון בן גמליאל אומר אפי' בית מאה אמה לא יקרא עד שיוציאם או שיניחם תחת המטה בעיין איפשיטא לן מתנייתא קשיין אהדדי איפוך בתרייתא מה חזית דאפכת בתרייתא איפוך קמייתא מאן שמעת ליה דאמר[ז] כוליה בית כארבע אמות דמי ר"ש בן אלעזר היא אמר רב יוסף בעאי מיניה מרב הונא מטה פחות משלשה פשיטא לי דכלבוד דמי שלשה ארבעה חמשה ששה שבעה שמנה תשעה מהו א"ל לא ידענא עשרה ודאי לא מיבעי לי אמר אביי שפיר עבדת דלא איבעיא לך כל עשרה רשותא אחריתי היא אמר רבא הלכתא פחות משלשה כלבוד דמי עשרה רשותא אחריתי היא משלשה עד עשרה היינו דבעא מיניה רב יוסף מרב הונא ולא פשט ליה אמר רב הלכה כר"ש בן אלעזר וכן אמר באלי א"ר יעקב[ח] ברה דבת שמואל הלכה כרבי שמעון בן אלעזר ורבא אמר אין הלכה כר"ש בן אלעזר. רב אחאי איעסק ליה לבריה בי רב יצחק בר שמואל בר מרתא עייליה לחופה ולא הוה מסתייעא מילתא אזל בתריה לעיוני חזא ספר תורה דמנחא אמר להו איכו השתא לא אתאי סכנתון לברי דתניא[ס] בית שיש בו ספר תורה או תפילין אסור לשמש בו את המטה עד שיוציאם או שיניחם כלי בתוך כלי אמר אביי לא שנו[ע] אלא בכלי שאינו כליין אבל בכלי שהוא כליין אפילו עשרה מאני כחד מאנא דמי אמר רבא גלימא אקמטרא

אקמטרא

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [לעיל ט:], ב) לעיל דף ט: לקמן כו., ג) יומא ל. קדושין נד. [מעילה יד:], ד) [שבת קנ. ע"ש], ה) [נזיר לח.], ו) תוספתא פרק ב, ז) [עירובין דף מג:], ח) [עי' פירש"י לעיל טז. ד"ה ברה], ט) דברים כג יד, י) עיין ע"ז עג ע"א.

הגהות הב"ח

(א) גמ' היכי קאמר רשב"ג] אחר המטה: (ב) רש"י ד"ה כל שהוא וד"ה ברוק נ"ל אחר ד"ה בכסוי:

גליון הש"ס

רש"י ד"ה אבל כו'. כבר בטלו. עי' ע"ג דף עג ע"א תוס' ד"ה כי אתא: רש"י ד"ה מאן שמעת ליה כו'. לא ידעתי כו'. וכן ברש"י שבת טו: ד"ה למ"ד. יז. ד"ה הניחא. מט: ד"ה לא זזו. קז: ד"ה הטפיין. קלא: ד"ה באדם וד"ה זה הקן. ערובין מ: ד"ה דרב אחא. פסחים לד: ד"ה תנא [פא. ד"ה אבל]. קטז: ברשב"ם ד"ה ניצוח. יומא יט. ד"ה שער הדלקה. עב: ד"ה הא כמ"ד. פה. ד"ה ולוי הסדר. סוכה כו: ד"ה שלא העמיד. כח. ד"ה שיחת. כט. ד"ה בשביל. מז. ד"ה שיר. נב: ד"ה שבעה. נג: ד"ה ופירותיה. כה: ד"ה לגף. תענית סוף פ"ב [יח:] ד"ה שמעיה. מגילה יד. ד"ה נשואה. סוטה לו: ד"ה אלא זה. מנו. ד"ה זיו החכמה. קדושין ל. ד"ה לא זזו. ב"ק ס: ד"ה ולמ"ד. נז: ד"ה לא אמרת. סנהדרין יד. ד"ה טורמוסין. ד"ה והלא. ע: ד"ה לא פנה. שבועות לו. ד"ה לא אמרת. כט. ד"ה והא תנא. ע: ד"ה לשני ימים. מנחות קה: ד"ה שמעינן. חולין [מו:] ד"ה נגרר. נו: ד"ה לאיקמוהכלא. נב. ד"ה בר זכאי. נה: ד"ה גולג. קלא. ד"ה תשעה. ערכין י. ד"ה ולא מוספין (הא'). יא: ד"ה אלא בהזהרה. יג. ד"ה מתשעה. תמורה טו: ד"ה כיון. כח: ד"ה נעבד נמי:

תורה אור השלם

א) כִּי יְיָ אֱלֹהֶיךָ מִתְהַלֵּךְ בְּקֶרֶב מַחֲנֶךָ לְהַצִּילְךָ וְלָתֵת אֹיְבֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהָיָה מַחֲנֶיךָ קָדוֹשׁ וְלֹא יִרְאֶה בְךָ עֶרְוַת דָּבָר וְשָׁב מֵאַחֲרֶיךָ: [דברים כג, טו]

ב) וַתַּעְגְּבָה עַל פִּלַגְשֵׁיהֶם אֲשֶׁר בְּשַׂר חֲמוֹרִים בְּשָׂרָם וְזִרְמַת סוּסִים זִרְמָתָם: [יחזקאל כג, כ]

ג) וַיִּקַּח שֵׁם וָיֶפֶת אֶת הַשִּׂמְלָה וַיָּשִׂימוּ עַל שְׁכֶם שְׁנֵיהֶם וַיֵּלְכוּ אֲחֹרַנִּית וַיְכַסּוּ אֵת עֶרְוַת אֲבִיהֶם וּפְנֵיהֶם אֲחֹרַנִּית וְעֶרְוַת אֲבִיהֶם לֹא רָאוּ: [בראשית ט, כג]

לעזי רש"י לנטירנ"א. פירוש עששית, פנס (רש"י סוכה דף כט ע"א), כלי שנותנין בו הנר (רש"י סוכה שם; ועיין ערוך ערך פנס ועיין רש"י שבת דף כג ע"א ודף מד ע"א ד"ה עששית):

ליקוטי רש"י כותיקין. אנשים ענוים ומחבבין מצוה [לעיל ט:]. המקדימין למצות ומחזרים לעשות דבר בזמנו ומצותו מקדימים [להתפלל] אחר נץ החמה (להתפלל) [לקמן כו.]. **לא נתנה תורה למלאכי השרת.** שיהו כמלאכים [קדושין נד.]. **עכו"ם ערום.** כ"ש ישראל כדמפרש ואזיל. **וערות אביהם.** אלמא ערוה היא בבן נח [שבת קנ.]. **כמה יטיל לתוכן.** לתוך עביט של מי רגלים [נזיר לח.].

הגהות וציונים א] בכת"י לימא תנן (וכ"ה נכון, דק"ס עיי"ש): ב] בכת"י דאתמר ... דק"ס): ג] צ"ל תנן (מראה אש) ועיין לעיל אות א: ד] צ"ל והרי ע... רש"ש ע"פ ביאור הגר"א וכ"ה ברש"י שעל הרי"ף ובנמוקי יוסף), שדברי רש"י בדבור זה קאי ... הערוה ועיין צל"ח: ה] [דיבור זה [ודבור הקדום] שייך לעיל במשנה כב ע"ב] (גליון): ו] עיין ... ד"ה רבן שמעון בן גמליאל) בשם רבינו חננאל שהוא בתוספתא דעירובין פ"ב ה"ו ומובא בעי... ברב נסים גאון: ז] צ"ל פירש ר"ח (וכ"ה בתוס' ריה"ח ואו"ז ח"א סימן שכח): ח] צ"ל בעבי... ט] וכן מוכח מדברי הב"י סימן פז דדיבור אחד הוא עם מה שלפניו, דהא דזכוכית מותר היינו בנתן לתוכו מים. וגם בגמרא ליתא תיבת "ובלבד" (יד דוד מהדו"ק): י] וכן הגיה המהרש"ל (דפו"ר) ומרש"י מוכח דלא ...

וְהָכָא, בְּטוֹפֵחַ עַל מְנָת לְהַטְפִּיחַ אִיכָּא בֵּינַיְיהוּ - וכאן, במי רגלים שנשפכו, נחלקו אם יש לאסור דווקא בטופח על מנת להטפיח. וביאורו, שנחלקו בכך, שתנא קמא סובר, שאם יש בהם טופח על מנת להטפיח [שאם יגע בהם אדם תירטב ידו בכדי להרטיב דבר אחר שיגע בו[א]], אסור לקרות כנגדם, וזהו שאמר 'לא נבלעו, אסור', שלא נבלעו ויש בהם שיעור טופח על מנת להטפיח. ומה שאמר 'נבלעו, מותר' כוונתו, שאם אין בהם טופח על מנת להטפיח [שאם יגע בהם אדם תירטב ידו אבל לא בשיעור שתרטיב דבר שתגע בו], מותר לקרות כנגדם. ורבי יוסי שאומר 'כל זמן שמטפיחין', בא להוסיף ולומר, שכל זמן שהם מטפיחים, ואפילו טופח שלא על מנת להטפיח, אסור לקרות כנגדם, ומחמיר מתנא קמא[ב].

★

שנינו במשנה (לעיל כב:), **יָרַד לִטְבּוֹל** במקוה, **אִם יָכוֹל לַעֲלוֹת כו'** ולהתכסות ולקרוא קריאת שמע עד שלא תנץ החמה יעלה ויתכסה ויקרא, ואם לא, יתכסה במים ויקרא.

לעיל (ט:) נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע עד אימתי קוראים קריאת שמע של שחרית, שרבי אליעזר אומר עד הנץ החמה, ורבי יהושע אומר עד שלש שעות, הגמרא מבררת כדעת מי שנויה משנתינו:

מדייקת הגמרא, **לֵימָא תְּנָא סְתָמָא** - האם נאמר שמכך ששנה כאן התנא שאם לא יוכל לעלות ולהתכסות ולקרוא עד שלא תנץ החמה יתכסה במים ויקרא, סתם **כְּדַעַת רַבִּי אֱלִיעֶזֶר דְּאָמַר** שזמן קריאת שמע הוא **עַד הָנֵץ הַחַמָּה**, ואם כן הלכה כרבי אליעזר[ג], שכן כלל הוא בידינו שהלכה כסתם משנה[ד].

דוחה הגמרא, **אֲפִילּוּ תֵּימָא** - אפילו אם תאמר שמשנתינו כדעת **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ** היא שנויה, שאמר שזמן קריאת שמע הוא עד שלש שעות, **וְדִלְמָא כְּוָתִיקִין** - אך שמא מה ששנינו שאם אינו יכול לעלות ולהתכסות ולקרוא עד הנץ החמה יתכסה במים ויקרא, היינו כדי שיקרא כותיקין[ה], **דְּאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, וָתִיקִין הָיוּ גּוֹמְרִין אוֹתָהּ** [-קריאת שמע] **עִם הָנֵץ הַחַמָּה**, אבל שאר בני אדם קוראים עד שלש שעות[ו].

★

שנינו במשנה (לעיל כב:), **וְאִם לָאו** - ואם אינו יכול להספיק לעלות ולהתכסות ולקרוא קריאת שמע עד שלא תנץ החמה, **יִתְכַּסֶּה בַּמַּיִם וְיִקְרָא**.

הגמרא מבארת כיצד מועיל מה שמתכסה במים:

מקשה הגמרא, מה מועיל שהוא מתכסה במים, **וַהֲרֵי** עדיין **לִבּוֹ רוֹאֶה אֶת הָעֶרְוָה**[ז], ואיך מותר לו לקרוא קריאת שמע[ח].

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, וְאִי תֵּימָא** - ויש אומרים שאמר **רַב אַחָא בַּר אַבָּא בַּר אַחָא**[ט] **מִשּׁוּם רַבֵּינוּ** - משמו של רבי[י], **בְּמַיִם עֲכוּרִין שָׁנוּ** - מה ששנינו שמתכסה במים היינו במים עכורים, **דָּדְמוּ כְּאַרְעָא סְמִיכְתָּא** - שדומים לקרקע עבה, **שֶׁכְּשֶׁמִּתְכַּסֶּה בהם לֹא יִרְאֶה לִבּוֹ את עֶרְוָתוֹ**.

א. **על פי** דברי רש"י בעבודה זרה (עב. ד"ה ומשקה). וכלשון הזו כתב בפירוש הטור (או"ח סי' פג) בדין מי רגלים.

ב. **פירוש** זה הוא על פי דברי רש"י (ד"ה בטופח) שפירש שתנא קמא אינו אוסר אלא בטופח על מנת להטפיח, ורבי יוסי מחמיר לאסור אף בטופח שלא על מנת להטפיח. אך ראה הערה בביאורי רש"י, שהבית יוסף פירש בדעת הרמב"ם את דברי הגמרא באופן שונה.

הרא"ש (סי' מט) פסק בשם גאון, שמי רגלים כל זמן שמטפיחים, דהיינו, טופח על מנת להטפיח, אוסרים והיינו כדעת תנא קמא. ודייק הבית יוסף (או"ח סי' פג) בדבריו, שמבין אותו גאון, שיש להעמיד דברי רבא שאמר מטפיחים, בטופח על מנת להטפיח, ולפי זה סובר רבא כתנא קמא. ובהכרח שכך הוא, שאם לא כן, אלא סובר רבא כרבי יוסי, מדוע דוחה הגמרא הבנת הגמרא שחולקים תנא קמא ורבי יוסי ברישומם ניכר כיון שבין כן סובר רבא כדברי רבי יוסי, אלא ודאי, משום שרוצה הגמרא להעמיד דבריו כתנא קמא, ואם כן יוצא, שסובר רבא שמי רגלים שאין בהם טופח על מנת להטפיח מותר לקרות כנגדם. הטור (שם) גם פסק כן, שמי רגלים אוסרים דווקא כשיש בהם טופח על מנת להטפיח. ופירש הב"ח בדבריו, שאין זה שייך לדברי רבא, שרבא לא בא לומר אלא שרק מי רגלים שמטפיחים אסורים אבל אם נבלעו מותרים אף אם רישומם ניכר, אבל לא הכריע רבא בנידון אם צריך טופח על מנת להטפיח או לא, אלא כל אחד כשיטתו, שלתנא קמא דווקא בטופח על מנת להטפיח ולרבי יוסי אף בשלא על מנת להטפיח. ואף שנקט רבא לשונו של רבי יוסי, 'מטפיחין', אין בכך ראיה שסובר רבא כדבריו, אלא רק בא לומר שאין די בכך שרישומם ניכר, ופסק הטור הלכה כדברי תנא קמא לפי שיחיד ורבים הלכה כרבים, וכן משום שהוא נדון בדבר דרבנן, וספק דרבנן לקולא. וראה עוד בילקוט ביאורים.

ג. **ביארנו** על פי דברי היד מלאכי (כללי התלמוד, כלל מד) שכתב שאין כוונת הגמרא להקשות, אלא לברר כדעת מי שנויה משנתינו ושהלכה כמותו. אמנם בהליכות עולם (שער ג פ"ב אות יז, הו"ד בשל"ה כללי התלמוד כלל לשונות סוגיות אות שלא) ביאר בשם רבו, שבכל מקום שאמרו 'לימא תנן סתמא כפלוני' [ולא אמרו 'לימא תנן סתמא דלא כפלוני'] כוונת הגמרא להקשות, שהרי אין הלכה כאותו תנא בכל מקום, ואיך סתם רבי כדבריו במשנה, וגם כאן כוונת הגמרא להקשות מדוע סתם רבי כרבי אליעזר, והלא אין הלכה כרבי אליעזר בכל מקום כיון ששמותי הוא (נדה ז:) [וכן משמע ברש"י (בילה י: ד"ה לימא)]. וכן ביאר המהר"ם בנעט (ברש"י ד"ה לימא), אלא שכתב, שכוונת הגמרא להקשות על שמואל שפסק (לעיל י:) כרבי יהושע החולק על רבי אליעזר. והיד מלאכי (שם) הקשה על ההליכות עולם מכמה מקומות שאמרו לשון זו אף שלא קשה אם נפסוק הלכה כאותו תנא, כגון מה שאמרו (בכורות כח:) לימא תנן סתמא כרבי מאיר, אף שכל סתם משנה רבי מאיר היא, והלכה כמותו.

ד. **שכן** אמר רבי יוחנן (יבמות מב:), שכאשר שנויה מחלוקת ואחר כך שנויה אחת הדעות סתם, הלכה כסתם [ולפי זה שדברי הגמרא אמורים בדעת רבי יוחנן שאמר הלכה כסתם משנה, גם מסקנת הגמרא אמורה לדעת רבי יוחנן שאמר 'ותיקין היו גומרים אותה עם הנץ החמה'. שפתי חכמים (ברש"י ד"ה לימא)].

ה. **ותיקין** הם אנשים ענוים ומחבבים מצוה. רש"י (לעיל ט: ד"ה ותיקין). וראה בדברי רש"י להלן (כו. ד"ה לותיקין).

ו. **וגם** הותיקין מודים לרבי יהושע שאם לא קרא קודם הנץ החמה יקרא עד שלש שעות. תוספות (לעיל ט: ד"ה לק"ש).

ז. **מה** שאסרו לקרוא קריאת שמע כשעיניו רואות את הערוה אינו משום ראיית העין, שהרי גם סומא שהוא ערום וכן מי שעוצם את עיניו אסור לקרוא קריאת שמע [ומה שכתב השלחן ערוך (או"ח סי' עה ס"ו) שאם היה ערוה כנגדו ועצם עיניו או שהוא סומא, מותר לקרוא, כיון שאינו רואה. כתב המשנה ברורה (שם ס"ק כז) שזה רק כנגד ערות חבירו. אבל אם הוא בעצמו ערום, לא יועיל עצימת העינים או זה שהוא סומא, כיון שיש דין נוסף שלא לקרוא בזמן שערותו מגולה. וראה מה שכתב הט"ז (שם סק"ג) על דברי השלחן ערוך], אלא הטעם משום שאין זה ראוי שתהיה ערותו מגולה כנגד אבריו הנכבדים, ומטעם זה אסור לקרוא גם כשלבו רואה את הערוה, שגם הוא אבר נכבד. ריטב"א (לעיל כד: ד"ה ויש). והטעם שאין ראוי שעקבו יראה את הערוה [כמו שמבואר בגמרא בסמוך] יבואר להלן בהערה.

וראה עוד בפרי מגדים (או"ח סי' עד משבצות זהב סק"א) שכתב שדין עיניו רואות את ערותו או את ערות חבירו הוא מן התורה, ואם עבר וקרא צריך לחזור ולקרוא, אבל דין לבו רואה את הערוה הוא מדרבנן.

ח. **הגמרא** שאלה רק מצד שלבו רואה את הערוה, שכיון שגם הלב עומד בתוך המים עם הערוה, הרי זה בכלל 'לבו רואה את הערוה'. אבל מצד שעיניו רואות את הערוה אין כאן, שכיון שגופו עומד בתוך המים ועיניו מחוץ למים, המים חוצצים בין עיניו לערוה, ואף על פי שהם צלולים. רבינו יונה (ד"ה אבל) ריטב"א (ד"ה והלא). והראב"ד (הו"ד ברשב"א ד"ה והלא) ביאר, שאין לחשוש לעיניו רואות את הערוה כיון שעיניו מחוץ למים ומסתכל בחוץ ואינו רואה את הערוה [מדברי הבית יוסף (או"ח סי' עד) נראה, שלא נחלקו רבינו יונה והראב"ד, והיינו משום שכיסוי המים מועיל רק שלא יחשב למגולה ערוה, אבל עדיין יש איסור נוסף לקרוא כנגד ערוה הנראית, כמו שמבואר להלן בגמרא שכנגד ערוה בעששית אין לקרוא, ועל כך צריך לומר שמסתכל בחוץ ואינו רואה את ערותו].

וממה שלא העמידה הגמרא שמדובר באופן שגם לבו עומד מחוץ למים ואינו רואה את הערוה, הוכיח הפרי חדש (או"ח סי' עד סק"ג) שגם אם לבו מחוץ למים אסור לקרוא קריאת שמע, כיון שסוף סוף לבו רואה את הערוה שבמים הצלולים, ודווקא לענין מראית העין מועיל כשעיניו מחוץ למים, כיון שיכול לסלק עיניו שלא יסתכלו בערוה, אבל בלב לא שייך זה. ודלא כדעת הרמ"א (שם סי' עד ס"ג) הסובר, שאם לבו מחוץ למים מותר לקרוא. בביאור הגר"א (שם סי' עד סק"ד) כתב טעם אחר מדוע הגמרא לא העמידה את המשנה באופן שלבו מחוץ למים, שכיון שהגמרא לעיל העמידה את משנתינו בותיקין שהיו קוראים קריאת שמע עם הנץ החמה כדי לסמוך גאולה לתפילה, ובתפילה צריך שיכסו המים את כל גופו (לעיל ע"א, שו"ע או"ח סי' לא ס"א), לכך לא ניתן להעמיד באופן שלבו מחוץ למים. וכן תירצו הפני שלמה (ד"ה ואם) והמלא הרועים (ד"ה ת"ר). והצל"ח (ברש"י ד"ה והרי) ביאר שמשום קושיא זו כתב רש"י (שם) שלסברת המקשה אף אם שאר האברים רואים את הערוה אסור לקרוא קריאת שמע, ואם כן אף אם לבו יהיה מחוץ למים, מכל מקום חלק מגופו ישאר בתוך המים, ואסור לו לקרוא קריאת שמע.

ט. **מכאן** מוכח שגם בימי האמוראים קראו לבנים בשמות אבות אבותיהם. חדשים גם ישנים (ד"ה ר' אחא).

י. **רש"י** (לעיל כב. ד"ה משום).

עין משפט נר מצוה

קיד א מיי׳ פ״ב (ופ״ג) מהל׳ ק״ש הלכה ז סמג עשין יח טוש״ע א״ח סי׳ עד סעיף ג:
קטו ב מיי׳ שם פ״ג הלכה יז טוש״ע שם סעיף ה:
קטז ג מיי׳ שם הלכה י סמג שם טוש״ע א״ח סי׳ עו סעיף א:
קיז ד מיי׳ שם הלכה טז סמג שם טוש״ע א״ח סי׳ עה סעיף ה:
קיח ה ו מיי׳ שם הלכה יא סמג שם טוש״ע א״ח סי׳ עו סעיף ו:
קיט ז ח מיי׳ שם טוש״ע שם סעי׳ ג:
קכ ט מיי׳ שם הלכה טז סמג שם טוש״ע א״ח סי׳ עה סעיף ד:
קכא י מיי׳ שם פ״ב הלכה ז טוש״ע א״ח סי׳ עד סעיף ג (וסימן פו):
קכב כ ל מיי׳ שם פ״ג הלכה י טוש״ע א״ח סי׳ עו סעיף א:
קכג מ (נ) מיי׳ שם הל׳ יב סמג שם טוש״ע א״ח סימן פו סעיף א: [נ טור שם]:
קכד ס ע מיי׳ פ״ד מהל׳ תפילין הל׳ כד ופ״י מהל׳ ס״ת הל׳ ז סמג עשין כב טוש״ע א״ח סימן מ סעיף ב ובסי׳ רמ סעיף ו [וי״ד סי׳ רפב ס״ח]:

הגהות הגר״א

[א] בתוס׳ סד״ה גרף נמחק ב׳ נקודות ההפסק (דד״ה גרף וד״ה ובלבד הוא דבור אחד וכ״ה בדפו״י וכ״מ במרדכי ט] ולא כרש״א):

רב נסים גאון

לימא תנן סתמא כר׳ אליעזר דאמר עד הנץ החמה. (דאמר) [עיקר] מחלוקת ר׳ אליעזר ור׳ יהושע בפירקא קמא (דף ט) דהא מסכתא: **מאן שמעת ליה דאמר כל הבית כולו כד׳ אמות דמי ר׳ שמעון בן אלעזר.** עיקר דבריו של ר׳ שמעון בן אלעזר בתוספתא דעירובין (פ״ב) ובגמרא בפרק עושין פסין (דף כב.) אמר רבי שמעון בן אלעזר כל אויר שתשמישו לדירה כגון דיר וסהר ומוקצה וחצר אפילו בית ה׳ כורין אפילו בית י׳ כורין מותר שמעינן מיהא דר׳ שמעון היה מתיר לטלטל כל כי האי שיעור׳ מפני שתשמישו לדירה וכולו כד׳ אמות דמי ליה: **אמר רב יוסף בעו מיניה מרב הונא פחות מג׳ כלבוד דמי.** עיקרא דהא מילתא דכל פחות מג׳ כלבוד דמי שנוי במשנה ובהרבה מקומות וגם בתוספתא ואנו מזכירים מה שנמצא בידינו במסכת כלאים בפרק קרחת הכרם (משנה ד) שנינו מחיצת הקנים אם אין בין קנה לקנה ג׳ טפחים כדי שיכנס הגדי הרי זה כמחיצה ובתוספתא נמי דכוותה ובפרק קמא דעירובין (דף טז:) מקיפין ג׳ חבלים כו׳ מקיפין בקנים ובלבד שלא יהא בין קנה לחברו ג׳ טפחים ובגמרא דהאי פירקא (שם דף טז.) תא שמע ג׳ מדות במחיצה כו׳ והיא שנויה בתוספת׳ כלאים (פרק ד) ובמתני׳ (סוכה פרק א דף טז.) המשלשל דפנות מלמעלה למטה אם גבוהות מן הארץ ג׳ טפחים פסולה משום דנפקא לה מתורת לבוד והא דאמרינן הכא עשרה רשותא אחריתי היא איתיה לעיקרא בפירקא קמא דשבת (דף ו.) בברייתא דתנו רבנן ד׳ רשויות לשבת כו׳ [וכן בסוכה דף ה ע״ש]:

תוספות

והרי לבו רואה את הערוה. פירש ר״י[ז] מדפריך גמרא הכי בפשיטות משמע דלבו רואה את הערוה אסור אלא דרבינו שמעיה תלמידו של רש״י פסק כת״ק דלבו רואה את הערוה מותר ומיהו בסמוך משמע דאסור דלא פליגי הני אמוראי אלא בעקבו רואה את הערוה אבל בלבו רואה את הערוה כ״ע מודו דאסור:

והלכתא נוגע עקבו אסור. וטעמא דגזרינן נוגע עקבו שמא יגע בידיו:

גרף של רעי. פי׳ רש״י של חרס בלוע משמע לפירושו אבל כלי דלא בלע כגון זכוכית אפשר דשרי [א]:

ובלבד שיטיל בהן רביעית מים. אבל בגרף[ט] אפשר דלא מהני מים:

גמרא

והכא בטופח על מנת להטפיח איכא בינייהו: ירד לטבול אם יכול לעלות כו׳: לימא תנא[א] סתמא כר׳ אליעזר דאמר[ב] עד הנץ החמה אפי׳ תימא ר׳ יהושע ודלמא כותיקין ג) דא״ר יוחנן ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה: ואם לאו יתכסה במים ויקרא: והרי לבו רואה את הערוה א״ר אלעזר ואי תימא ר׳ אחא בר אבא בר אחא משום רבינו א במים עכורין שנו דדמו כארעא סמיכתא שלא יראה לבו ערותו. ת״ר מים צלולין ישב בהן עד צוארו וקורא וי״א עוכרן ברגלו ות״ק והרי לבו רואה את הערוה קסבר לבו רואה את הערוה מותר והרי עקבו רואה את הערוה קסבר עקבו רואה את הערוה מותר אתמר[ג] עקבו רואה את הערוה מותר נוגע אביי אמר אסור ורבא אמר מותר רב זביד מתני לה להא שמעתא הכי רב חיננא בריה דרב איקא מתני לה הכי נוגע דברי הכל אסור רואה אביי אמר אסור רבא אמר מותר ד) לא נתנה תורה למלאכי השרת ב והלכתא נוגע אסור רואה מותר. אמר רבא ג צואה בעששית מותר לקרות ק״ש כנגדה ד ערוה בעששית אסור לקרות ק״ש כנגדה צואה בעששית מותר לקרות ק״ש כנגדה דצואה בכסוי תליא מילתא והא מיכסיא ערוה בעששית אסור לקרות ק״ש כנגדה א) ולא יראה בך ערות דבר אמר רחמנא והא קמיתחזיא. אמר אביי ה צואה כל שהוא מבטלה ברוק אמר רבא ו וברוק עבה. אמר רבא ז צואה בגומא מניח סנדלו עליה וקורא ק״ש בעא מר בריה דרבינא ח צואה דבוקה בסנדלו מאי תיקו. ה) אמר רב יהודה ט עכו״ם ערום אסור לקרות ק״ש כנגדו מאי איריא עכו״ם אפילו ישראל נמי ישראל פשיטא ליה דאסור אלא עכו״ם אצטריכא ליה מהו דתימא הואיל וכתיב בהו ב) אשר בשר חמורים בשרם אימא כחמור בעלמא הוא קמ״ל דאינהו נמי איקרו ערוה דכתיב ג) וערות אביהם לא ראו: ולא יתכסה לא במים הרעים ולא במי המשרה עד שיטיל לתוכן מים: וכמה מיא רמי ואזיל אלא ה״ק י לא יתכסה לא במים הרעים ולא במי המשרה כלל ומי רגלים עד שיטיל לתוכן מים ויקרא. ת״ר ו) כמה יטיל לתוכן מים כל שהוא ר׳ זכאי אומר כ רביעית אמר רב נחמן מחלוקת לבסוף אבל בתחלה כל שהן ורב יוסף אמר ל מחלוקת לכתחלה אבל לבסוף דברי הכל רביעית אמר ליה רב יוסף לשמעיה אייתי לי רביעיתא דמיא כר׳ זכאי: ז) ת״ר מ גרף של רעי ועביט של מי רגלים אסור לקרות ק״ש כנגדן ואף ע״פ שאין בהן כלום ומי רגלים עצמן עד שיטיל לתוכן מים וכמה יטיל לתוכן מים כל שהוא ר׳ זכאי אומר רביעית בין לפני המטה בין לאחר המטה רבן שמעון בן גמליאל אומר לאחר המטה קורא לפני המטה אינו קורא אבל מרחיק הוא ארבע אמות וקורא ר״ש בן אלעזר אומר אפי׳ בית מאה אמה לא יקרא עד שיוציאם או שיניחם תחת המטה איבעיא להו היכי קאמר (א) אחר המטה קורא מיד לפני המטה מרחיק ארבע אמות וקורא או דלמא הכי קאמר לאחר המטה מרחיק ד׳ אמות וקורא לפני המטה אינו קורא כלל ת״ש דתניא ר״ש בן אלעזר אומר נ אחר המטה קורא מיד לפני המטה מרחיק ארבע אמות רבן שמעון בן גמליאל אומר אפי׳ בית מאה אמה לא יקרא עד שיוציאם או שיניחם תחת המטה בעיין איפשיטא לן מתניתא קשיין אהדדי איפוך בתרייתא מה חזית דאפכת בתרייתא איפוך קמייתא מאן שמעת ליה דאמר ח) כוליה בית כארבע אמות דמי ר״ש בן אלעזר היא אמר רב יוסף בעאי מיניה מרב הונא מטה פחות משלשה פשיטא לי דכלבוד דמי שלשה ארבעה חמשה ששה שבעה שמנה תשעה מהו א״ל לא ידענא עשרה ודאי לא מיבעי לי אמר אביי שפיר עבדת דלא איבעיא לך כל עשרה רשותא אחריתי היא אמר רבא הלכתא פחות משלשה כלבוד דמי עשרה רשותא אחריתי היא משלשה עד עשרה היינו דבעא מיניה רב יוסף מרב הונא ולא פשט ליה אמר רב הלכה כר״ש בן אלעזר וכן אמר באלי א״ר יעקב ט) ברה דבת שמואל הלכה כרבי שמעון בן אלעזר ורבא אמר אין הלכה כר״ש בן אלעזר. רב אחאי איעסק ליה לבריה בי רב יצחק בר שמואל בר מרתא עייליה לחופה ולא הוה מסתייעא מילתא אזל בתריה לעיוני חזא ספר תורה דמנחא אמר להו אילמלא[?] השתא לא אתאי סכנתון לברי דתניא ס בית שיש בו ספר תורה או תפילין אסור לשמש בו את המטה עד שיוציאם או שיניחם כלי בתוך כלי אמר אביי לא שנו ע אלא בכלי שאינו כליין אבל בכלי שהוא כליין אפילו עשרה מאני כחד מאנא דמי אמר רבא גלימא אקמטרא

רש״י

בטופח ע״מ להטפיח איכא בינייהו. ת״ק בעי על מנת להטפיח, ור׳ יוסי מחמיר: לימא תנא[ג] סתמא כר׳ אליעזר. והלכה כמותו: דילמא לותיקין. קאמרה מתני׳ עם הנץ החמה, אבל לכ״ע עד שלש שעות: והרי לבו[ד] רואה את הערוה. קס״ד כל אבר שאין דרכו לראות את הערוה [ורואה] אותו בשעה שקורא בתורה קרינן ביה ולא יראה בך ערות דבר: לא נתנה תורה למלאכי השרת. שאין להם ערוה, על כרחנו יש לנו ערוה ואין אנו יכולים להשמר מכל זה: (ב) כל שהוא. מעט: ברוק. רוקק עליה ומכסה אותה ברוק: בעששית. לנטירנ״א בלעז, כלומר מחילת זכוכית או קלף דק מפסיק בנתיים והיא נראית: בכסוי תליא מילתא. וכסית את צאתך[ט]: מים הרעים. סרוחים: [ה] מי המשרה. שטורים שם הפשתן והקנבוס והם מסריחים: וכמה מיא רמי ואזיל. כמה ישליך לתוכם ויבטלם, הלא מרובין הם: ומי רגלים. מועטין והם בכלי, והוא בא לקרות ק״ש אצלם: לבסוף. שמי רגלים בכלי וזה נותן לתוכן מים, בההיא קאמר ר׳ זכאי רביעית: אבל בתחלה. שקדמו המים למי רגלים דברי הכל כל שהוא, שכשמטיל מי רגלים בכלי לבסוף ראשון ראשון שנופל לתוך המים מתבטל[י], ואע״פ שהם רבים והולכין ° כבר בטלו: אייתי לי רביעיתא. אפי׳ בתחלה: גרף ועביט. שניהם כלי חרס הם, אלא של רעי קרוי גרף ושל מי רגלים קרוי עביט: אסור לקרות ק״ש כנגדם. הואיל ומיוחדין לכך, ואע״פ שאין בתוכן כלום: ומי רגלים עצמן. בכלי שאינו מיוחד להם: בין לפני המטה. שאין המטה מפסקת בינו לבינם: בין לאחר המטה. שהמטה מפסקת ביניהם אסור: או שיניחם תחת המטה גרסינן, ולא גרסינן כלי בתוך כלי: תחת המטה. כאילו היו טמונים בארץ: היכי קאמר. רשב״ג: בעיין איפשיטא לן. שאלתנו נתפרשה לה בחלוק שבין לפני המטה ולאחר המטה: מתנייתא מיהו קשיין. שהוחלפה שיטתן: מאן שמעת ליה וכו׳. ° לא ידעתי היכן היא[י]: פשיטא לי. במניחן תחת המטה ורגליה קצרים שאין הימנה ולקרקע שלשה טפחים כלבוד דמי והרי הן כטמונים: עשרה ודאי. לא שאלתי ממנו דנראה כאילו אינה תחתיה, מאחר שיש הפסק כל כך אין זה כסוי: עייליה לחופה ולא הוה מסתייעא מילתא. דנישואין, שלא היה יכול לבעול: סכנתון לברי. כמעט סכנתם את בני למות בעונש העון: אפילו עשרה מאני. וכולן כליין כחד מאנא דמי:

מסורת הש״ס עם הוספות

א) [לעיל ט:], ב) לעיל דף ט: לקמן כו., ג) יומא ל. קדושין נד. [מעילה יד:], ד) [שבת קנ. ע״ש], ה) [נזיר לח.], ו) תוספתא פרק ב, ז) [עירובין דף מג:], ח) [עי׳ פירש״י לעיל טז. ד״ה ברה], ט) דברים כג יד, י) עיין ע״ז עג ע״א.

הגהות הב״ח

(א) גמ׳ היכי קאמר רשב״ג[י] אחר המטה: (ב) רש״י ד״ה כל שהוא וד״ה ברוק נ״ל אחר ד״ה בכסוי:

גליון הש״ס

רש״י ד״ה אבל כו׳. כבר בטלו. עי׳ ע״ג דף עג ע״א תוס׳ ד״ה כי אתא: רש״י ד״ה מאן שמעת ליה כו׳. לא ידעתי כו׳. וכן ברש״י שבת טז: ד״ה למ״ד. יז. ד״ה הניחא. מט: ד״ה לא זזו. קז: ד״ה הטפוין. קלח: ד״ה באדם וד״ה זה הקן. ערובין מ: ד״ה דרב אחא. פסחים לד: ד״ה תנא [פא. ד״ה אבל]. קטז: ברשב״ם ד״ה נילוח. יומא יט. ד״ה שער הדלקה. עג: ד״ה הא כמ״ד. פה. ד״ה ולוי הסדר. סוכה כז: ד״ה שלא העמיד. כח. ד״ה שיחת. כט. ד״ה בשביל. מז. ד״ה שיר. נג: ד״ה שבעה. ביצה טו: ד״ה ופירותיה. כה: ד״ה ללף. תענית סוף פ״ב [יח:] ד״ה שמעיה. מגילה יד. ד״ה נבואה. סוטה לז: ד״ה אלא זה. מט. ד״ה זיו החכמה. קדושין ל. ד״ה לא זזו. ב״ק ה: ד״ה ולמ״ד. נז: ד״ה לא אם אמרת. סנהדרין יד. ד״ה טורמיסין. מח: ד״ה והלא. ע: ד״ה נפת. שבועות לז. ד״ה לא אם אמרת. זבחים כב. ד״ה והא תנא. נו: ד״ה לשני ימים. מנחות קה: ד״ה שמעינן. חולין [מו: ד״ה גלרך]. נ: ד״ה איסתומכא. נג. ד״ה בר זכאי. נה: ד״ה והרי. קכו: ד״ה גולל. קלא. ד״ה תשעה. ערכין י. ד״ה ולא מוסיפין (הא׳). יא: ד״ה אלא באזהרה. יג. ד״ה מתשעה. תמורה טו: ד״ה כיולא. כח: ד״ה נעבד נמי:

תורה אור השלם

א) כִּי יְיָ אֱלֹהֶיךָ מִתְהַלֵּךְ בְּקֶרֶב מַחֲנֶךָ לְהַצִּילְךָ וְלָתֵת אֹיְבֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהָיָה מַחֲנֶיךָ קָדוֹשׁ וְלֹא יִרְאֶה בְךָ עֶרְוַת דָּבָר וְשָׁב מֵאַחֲרֶיךָ: [דברים כג, טו]
ב) וַתַּעְגְּבָה עַל פִּלַגְשֵׁיהֶם אֲשֶׁר בְּשַׂר חֲמוֹרִים בְּשָׂרָם וְזִרְמַת סוּסִים זִרְמָתָם: [יחזקאל כג, כ]
ג) וַיִּקַּח שֵׁם וָיֶפֶת אֶת הַשִּׂמְלָה וַיָּשִׂימוּ עַל שְׁכֶם שְׁנֵיהֶם וַיֵּלְכוּ אֲחֹרַנִּית וַיְכַסּוּ אֵת עֶרְוַת אֲבִיהֶם וּפְנֵיהֶם אֲחֹרַנִּית וְעֶרְוַת אֲבִיהֶם לֹא רָאוּ: [בראשית ט, כג]

לעזי רש״י

לנטירנ״א. פירוש עששית, פנס (רש״י סוכה דף כט ע״א), כלי שנותנין בו הנר (רה״ג כלים פ״ב מ״ד, ערוך ערך פנס ועיין רש״י שבת דף כג ע״א ודף מד ע״א ד״ה עששית):

הגהות וציונים

א] בכת״י לימא **תנן** (וכ״ה נכון, דק״ס עיי״ש): ב] בכת״י **דאתמר** (וגי׳ ישרה היא, דק״ס): ג] צ״ל **תנן** (מראה אש) ועיין לעיל אות א: ד] צ״ל והרי **עקבו** (מהר״נ אדלר, רש״ש ע״פ ביאור הגר״א וכ״ה ברש״י שעל הרי״ף ובנמוקי יוסף), שדברי רש״י בדבור זה קאי על עקבו רואה את הערוה ועיין צל״ח: ה] [דיבור זה [ודבור הקדום] שייך לעיל במשנה כב ע״ב] (גליון): ו] עיין ברבינו יונה (יז ע״א ד״ה רבן שמעון בן גמליאל) בשם רבינו חננאל שהוא בתוספתא דעירובין פ״ב ה״ו ומובא בעירובין כב ע״א וכ״ה ברב נסים גאון: ז] צ״ל פירש ר״ח (וכ״ה בתוס׳ ריה״ח ואו״ז ח״א סימן שכח): ח] צ״ל **בעביט** (מוהר״נ אדלר): ט] וכן מוכח מדברי הב״י סימן פז דדיבור אחד הוא עם מה שלפניו, דהא דזכוכית מותר היינו בנתן לתוכו מים. וגם בגמרא ליתא תיבת ״ובלבד״ (יד דוד מהדו״ק): י] וכן הגיה המהרש״ל (דפו״ר) ומרש״י מוכח דלא הוה גריס ״רשב״ג״:

משנת ראשונים

דאמר רבי יוחנן ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה. ותיקין מפני שהיו משערין בדקדוק היו מצמצמין ומכוונין שמיד כשיגיעו לגאל ישראל תהיה הנה״ח ושאר בני אדם אינם בקיאין לשער כל כך ואם יבואו לעשותו שמא יטעו ותנץ החמה קודם ק״ש ויעבור זמן לכתחלה ועל כן צריך שלא ישערו בצמצום אלא בענין שיוכלו לכל הפחות לקרוא קודם הנץ פרשה ראשונה, ושתהיה הנה״ח מקריאת פרשה ראשונה עד גאל ישראל כי זה נקל הוא לכוון שתהיה הנה״ח בשיעור גדול כזה, ואע״פ שאינו מכוין בענין הנה״ח שיהיה כשמגיע לגאל ישראל אין לחוש לזה שיותר טוב שיקדים הנה״ח מעט מלצמצם ביותר ולבוא לידי ספק שמא תעבור השעה. [רבינו יונה דף ה. מדה״ר] פי׳ ותיקין ר״ל מפולפלים ומחודדים, מלשון מפרק הרים (מ״א יט) דמתרגמינן מותק טוריא. [רבינו יונה דף ה. מדה״ר] **ותנא קמא והרי לבו רואה את הערוה.** לא אמר משום דעיניו רואות מפני שכיון שהגוף עומד בתוך המים עצמם הם חציצה בין עיניו והערוה, ואע״פ שהם צלולים אבל הלב כשעומד בתוך המים עם הערוה אסור, ולפיכך יש ליזהר בשעה שעומד בתוך המים והמים צלולים שאם ירצה לקרות ק״ש או ד״ת שיעשה הפסקה מבגד בין הלב והערוה. ואומרים רבני צרפת ז״ל שאם האדם מחבק גופו בזרועותיו, דיינינן ליה כהפסקה מבגד ומותר. [רבינו יונה דף טז: מדה״ר] [המשך בסוף המסכת]

הגמרא מביאה ברייתא בענין זה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, הטובל **בְּמַיִם צְלוּלִין**[יא] וקרב סוף הזמן הראוי לקרוא קריאת שמע, **יֵשֵׁב בָּהֶן עַד צַוָּארוֹ**[יב] **וְקוֹרֵא** קריאת שמע. **וְיֵשׁ אוֹמְרִים עוֹכְרָן בְּרַגְלוֹ** - ירקע [-יכה ויבעט] ברגליו על קרקעית המקוה, עד שיהפכו המים הצלולים לעכורים [והיינו, במקוה שקרקעיתו עפר].

מקשה הגמרא, **וְתַנָּא קַמָּא** הסובר שקורא קריאת שמע במים צלולים ואינו צריך לעוכרן, **וַהֲרֵי לִבּוֹ רוֹאֶה אֶת הָעֶרְוָה**. מתרצת הגמרא, **קָסָבַר** - תנא קמא סובר, שאף אם **לִבּוֹ רוֹאֶה אֶת הָעֶרְוָה מוּתָּר** לקרוא קריאת שמע[יג].

חוזרת הגמרא ומקשה על תנא קמא, **וַהֲרֵי עֲקֵבוֹ רוֹאֶה אֶת הָעֶרְוָה**[יד]. מתרצת הגמרא, **קָסָבַר** - תנא קמא סובר שאף אם **עֲקֵבוֹ רוֹאֶה אֶת הָעֶרְוָה מוּתָּר** לקרוא קריאת שמע.

★

הגמרא דנה עוד בענין קריאת שמע כנגד ערוה:

אִתְּמַר - נאמר בבית המדרש, אם **עֲקֵבוֹ רוֹאֶה אֶת הָעֶרְוָה, מוּתָּר** לקרוא קריאת שמע, אבל אם עקבו **נוֹגֵעַ** בערוה, **אַבָּיֵי אָמַר, אָסוּר** לקרוא קריאת שמע[טו], **וְרָבָא אָמַר, מוּתָּר** לקרוא.

רַב זְבִיד מַתְנֵי לָהּ לְהָא שְׁמַעְתָּא הָכִי - שנה את מחלוקתם של אביי ורבא כך, כמו שאמרנו. **וְרַב חִינְּנָא בְּרֵיהּ דְּרַב אִיקָא** [-בנו של רב איקא] **מַתְנֵי לָהּ הָכִי** - שנה את מחלוקתם כך, כפי שיתבאר, שאם עקבו **נוֹגֵעַ** בערוה, **לְדִבְרֵי הַכֹּל אָסוּר** לקרוא קריאת שמע. אבל אם עקבו **רוֹאֶה** את הערוה, **אַבָּיֵי אָמַר אָסוּר** לקרוא קריאת שמע, **וְרָבָא אָמַר, מוּתָּר** לקרוא, **שֶׁלֹּא נִתְּנָה תּוֹרָה לְמַלְאֲכֵי הַשָּׁרֵת** שאין להם ערוה, ואנו על כרחנו יש לנו ערוה ואין אנו יכולים להשמר בכל זה.

מסיקה הגמרא, **וְהִלְכְתָא**, אם עקבו **נוֹגֵעַ** בערוה **אָסוּר** לקרוא קריאת שמע, ואם עקבו **רוֹאֶה** את הערוה **מוּתָּר** לקרוא קריאת שמע.

הגמרא מחלקת בין קריאת שמע כנגד ערוה לקריאת שמע כנגד צואה:

אָמַר רָבָא, צוֹאָה בַּעֲשָׁשִׁית - המונחת מאחורי מחיצת זכוכית או קלף דק, והיא נראית, **מוּתָּר לִקְרוֹת קְרִיאַת שְׁמַע כְּנֶגְדָּהּ. אבל עֶרְוָה בַּעֲשָׁשִׁית, אָסוּר לִקְרוֹת קְרִיאַת שְׁמַע כְּנֶגְדָּהּ.**

הגמרא מבארת את טעם החילוק שבין צואה לערוה:

אומרת הגמרא, לכך **צוֹאָה בַּעֲשָׁשִׁית מוּתָּר לִקְרוֹת קְרִיאַת שְׁמַע כְּנֶגְדָּהּ**, משום **דְּצוֹאָה בְּכִסּוּי תַּלְיָא מִילְּתָא** - ההיתר והאיסור לקרוא קריאת שמע כנגד צואה תלוי אם היא מכוסה או לא, שנאמר (דברים כג יד) 'וְכִסִּיתָ אֶת צֵאָתֶךָ', **וְהָא מִיכַּסְיָא** - וצואה זו שהיא בעששית מכוסה היא[טז]. אבל **עֶרְוָה בַּעֲשָׁשִׁית אָסוּר לִקְרוֹת קְרִיאַת שְׁמַע כְּנֶגְדָּהּ**, משום שהאיסור וההיתר לקרוא קריאת שמע כנגד ערוה תלוי בראייתה, שכן **'וְלֹא יִרְאֶה בְךָ עֶרְוַת דָּבָר' אָמַר רַחֲמָנָא** - אמרה התורה (שם כג טו), **וְהָא קָמִיתַחְזְיָא** - וערוה זו אף שהיא בעששית נראית[יז].

★

הגמרא מביאה הלכות נוספות בענין קריאת שמע כנגד צואה:

אָמַר אַבָּיֵי, צוֹאָה כָּל שֶׁהוּא - אם יש מעט צואה[יח], **מְבַטְּלָהּ בְּרוֹק** - רוקק עליה ומכסה אותה ברוקו, ומותר לקרוא קריאת שמע כנגדה[יט]. **אָמַר רָבָא** וְדווקא אם כיסה אותה **בְּרוֹק עָבֶה** - ליחה[כ].

אָמַר רָבָא, אם יש **צוֹאָה בְּגוּמָא** - בחור, **מַנִּיחַ סַנְדָּלוֹ עָלֶיהָ** - על הגומא, ובכך הוא מכסה את הצואה, **וְקוֹרֵא קְרִיאַת שְׁמַע**[כא].

בְּעָא [-שאל] **מַר בְּרֵיהּ דְּרָבִינָא** [-בנו של רבינא], אם יש **צוֹאָה דְּבוּקָה בְּסַנְדָּלוֹ**, ואין ריח רע עולה ממנה, **מַאי** - מה דינו, האם מותר לו לקרוא קריאת שמע כיון שסנדלו מפסיק בין גופו לצואה, או כיון שהיא דבוקה בסנדלו אסור לו לקרוא קריאת שמע[כב]. **תֵּיקוּ** - תעמוד שאלה זו בספק, שלא נפשטה.

★

יא. **בגמרא** כאן לא מבואר מהו השיעור של מים צלולים, ובקידושין (פ:) אמרו שמשקים צלולים היינו שבבואה [-דמות קלסתר פניו] של תינוק [וכל שכן של גדול. ריטב"א (שם ד"ה אמר)] ניכרת בהם. גליוני הש"ס (ד"ה ת"ר). ודלא כדעת התבואות שור (יו"ד סי' לו ס"ק מא, בסופו).

יב. **אינו** צריך לישב במים עד צוארו, שהרי מותר לקרוא קריאת שמע כשלבו מגולה, ורק לתפילה צריך לכסות כל גופו [כפי שהתבאר בהערה לעיל], ונקט התנא עד צוארו להשמיענו שאף על פי שלבו עם הערוה בתוך המים, ולבו רואה את הערוה, מכל מקום יכול לקרוא קריאת שמע. או משום שהגמרא העמידה את המשנה בותיקין, שהם גומרים קריאת שמע עם הנץ החמה, כדי להסמיך גאולה לתפילה, ומצד התפילה צריך שיכסה את לבו. מלא הרועים (ד"ה ת"ר) [ועיין שם שדחה את הפירוש הראשון].

יג. **לעיל** שאלה הגמרא על מה ששנינו במשנה שיכול להתכסות במים ולקרוא קריאת שמע, והרי לבו רואה את הערוה, ותירצה שמדובר במים עכורים, ולא רצתה לתרץ שהמשנה סוברת שאפילו אם לבו רואה את הערוה מותר לקרוא קריאת שמע כמו שתירצה הגמרא כאן, משום שמלשון המשנה 'יתכסה במים' משמע, שמדובר במים עכורים, כי במים צלולים לא שייך לשון כיסוי. חפץ ה' (ד"ה אמר).

יד. **אף** שלדעת תנא קמא אם לבו רואה את הערוה מותר לקרוא קריאת שמע כמו שתירצה הגמרא, מכל מקום סבר המקשן שאם עקבו רואה את הערוה אסור, שלבו אינו רואה את הערוה כל כך, כיון שכריסו מפסיק בין הלב לערוה, אבל עקבו מכוון כנגד הערוה ממש, שכשהוא מעקם את רגלו נכנס העקב תחת הערוה ממש. תוספות הרא"ש (ד"ה והרי עקבו). עוד יש לומר, שראיית העקב חמורה מראיית הלב כיון שהעקב אין דרכו לראות את הערוה, ורק אם אבר שאין דרכו לראות את הערוה רואה אותה, אסור לקרוא קריאת שמע. ביאור הגר"א (או"ח סי' עד סק"א, אמרי נועם ד"ה והרי). וראה בדברי דוד (בתוספות ד"ה והרי) מה שכתב בדעת רש"י (ד"ה והרי לבו) [ונמצא, שלהרא"ש הטעם שאסור בעקבו רואה את הערוה הוא משום שעקבו רואה את הערוה יותר מלבו, ולדברי הגר"א הטעם שאסור הוא משום שאין דרך העקב לראות את הערוה].

טו. **והטעם** שאם נוגע עקבו בערוה אסור, הוא משום שמא יגע בידו [וכשנוגע בידו יבוא לידי הרהור. בית יוסף (או"ח סי' עד)]. תוספות (ד"ה והלכתא).

והוא הדין בכל אבר הנוגע בערוה, אלא מפני שהעקב עומד כנגד הערוה, והוצרך להשמיענו לענין ראית הערוה שאין חוששים לראיית העקב כמו שאנו חוששים לראיית הלב, לכך נקט עקבו. רבינו יונה (ד"ה והלכתא).

טז. **בר"י** מלוניל (ד"ה בכסוי) כתב, שהחיוב לכסות את הצואה הוא כדי שלא יצא ממנה ריח רע, ולכך מועיל כיסוי העששית אף שהצואה נראית דרכו, שהרי לא עובר דרכה ריח רע.

יז. **לפי** זה, אסור לקרוא כנגד אשה הלבושה בבגד דק שבשרה נראה דרכו. מגן אברהם (ריש סי' עה).

יח. **כי** אין שיעור לצואה שאסור לקרות כנגדה. משנה ברורה (סי' עו סק"כ).

יט. **ואין** ביטול הרוק מועיל אלא לזמן מועט, עד שיתייבש הרוק והצואה שוב תתגלה. ראב"ד (השגות, קריאת שמע פ"ג הי"א) בשם הירושלמי (פ"ג ה"ה).

כ. **אבל** רוק שאינו עבה אינו מועיל, כיון שהצואה נראית דרכו. ריטב"א (ד"ה אמר - הראשון) ורא"ה (ד"ה אמר אביי). והוסיפו, שמכאן, שאם כיסה את הצואה במים צלולים אינו מועיל, כיון שנראית דרכם, אבל אם כיסה במים עכורים מסתבר שמועיל. וביאר המגן אברהם (סי' עו סק"ט) שאינו דומה לצואה בעששית שמותר לקרוא קריאת שמע כנגדה אף שהיא נראית, כיון שעששית היא כיסוי טוב, אבל ברוק שאינו כיסוי טוב אינו מועיל אלא אם כן אינה נראית. והר"י מלוניל (ד"ה וברוק) ביאר, שצריך רוק עבה כדי למנוע את ריח הצואה [וכפי שהתבאר בהערה לעיל בשמו, שהחיוב לכסות את הצואה הוא כדי שלא יצא ממנה ריח רע]. ולפי דבריו מועיל לכסות את הצואה במים צלולים המונעים את ריח הצואה אף שהצואה נראית דרכם.

כא. **רבא** בא להשמיענו שאין אומרים שהסנדל בטל לגופו ואינו נחשב לכיסוי. רא"ש (סי' נא). ואם כיסה ברגל יחיפה אינו חשוב כיסוי. משנה ברורה (סי' עו סק"ד). והרא"ה (ד"ה אמר - השלישי) והשיטה מקובצת (ד"ה אמר) ביארו שרבא משמיענו שני חידושים, א. שאף על פי שכל גופו עומד על הצואה ברגלו מותר, כיון שלא גופו ולא רגלו נוגעים בצואה. ב. שאף על פי שזה הכיסוי אינו קבוע והוא עומד להינטל, מכל מקום נחשב כיסוי. והוסיף הרא"ה, שאין זה דומה לכיסוי כלי [שלדעתו אינו מועיל], כיון שכיסוי כלי עשוי להינטל על ידי כל אדם, אבל כיסוי גופו חשוב כיסוי קבוע באותה שעה שהוא עומד עליה, לפי שהדבר תלוי בידו אם לעמוד או להסתלק [מלשונו של הרא"ה 'אבל כיסוי גופו חשוב כיסוי קבוע', משמע שגם אם כיסה את הגומא ברגל יחיפה, מועיל, ולעיל הבאנו בשם המשנה ברורה, שאינו מועיל].

ומדובר כשאין ריח רע עולה ממנה. רבינו יונה (ד"ה צואה בגומא), טור ושלחן ערוך (סי' עו ס"ג).

כב. **לעיל** לגבי צואה בגומא היה פשוט לגמרא שמועיל זה שמניח סנדלו עליה, כיון שמדובר שאין סנדלו נוגע בצואה. אבל כאן לגבי צואה הדבוקה בסנדלו, כיון שהצואה נוגעת בסנדלו, מסתפקת הגמרא. רמב"ם (קריאת שמע פ"ג הי"א) ורא"ש (סי' נא) [ומה שאמרו 'דבוקה' אינו בדווקא, כי גם בנוגעת ואינה דבוקה בו מסתפקת הגמרא]. ומבואר במגן אברהם (סי' עו סק"ו) שהחסרון בצואה נוגעת בסנדלו, הוא משום שסנדלו בטל לגופו, והרי זה כצואה על בשרו [ולפי זה כתב, שאם יש לו צואה על שאר בגדיו מותר לקרוא, שאין שאר בגדיו בטלים לגופן]. והראב"ד (השגות, שם) ורבינו יונה (ד"ה

עין משפט נר מצוה

קיד א מיי' פ"ג (ופ"ג) מהל' ק"ש הלכה ז סמג עשין יח טוש"ע או"ח סי' עד סעיף ב:
קטו ב מיי' שם פ"ג הלכה יז טוש"ע שם סעיף ה:
קטז ג מיי' שם הלכה י סמג שם טוש"ע א"ח סי' עו סעיף א:
קיז ד מיי' שם הלכה טז סמג שם טוש"ע א"ח סי' עה סעיף ה:
קיח ה ו מיי' שם הלכה יא סמג שם טוש"ע או"ח סי' עו סעיף ו:
קיט ז ח מיי' שם טוש"ע שם סעי' ב:
קכ ט מיי' שם הלכה טו סמג שם טוש"ע או"ח סי' עה סעיף ד:
קכא י מיי' שם פ"ג הלכה ז טוש"ע או"ח סי' עד סעיף ב (וסימן פו):
קכב כ ל מיי' שם פ"ג הלכה י טוש"ע או"ח סי' עו סעיף א:
קכג מ (נ) מיי' שם הל' יב סמג שם טוש"ע או"ח סימן פז סעיף א: [נ טור שם]:
קכד ס ע מיי' פ"ד מהל' תפילין הל' כד ופ"י מהל' ס"ת הל' ז סמג עשין כב טוש"ע או"ח סימן מ סעיף ב ובסי' רמ סעיף ו [וטי"ד סי' רפב ס"ח]:

תוספות

והרי לבו רואה את הערוה. פירש ר"י מדפריך גמרא הכי בפשיטות משמע דלבו רואה את הערוה אסור אלא דרבינו שמעיה תלמידו של רש"י פסק כת"ק דלבו רואה את הערוה מותר ומיהו בסמוך משמע דאסור דלא פליגי הני אמוראי אלא בעקבו רואה את הערוה אבל בלבו רואה את הערוה כ"ע מודו דאסור:

והלכתא נוגע עקבו אסור. וטעמא דגזרינן נוגע עקבו שמא יגע בידיו:

גרף של רעי. פי' רש"י של חרס בלוע משמע לפירושו אבל כלי דלא בלע כגון זכוכית אפשר דשרי [א]:

ובלבד שיטיל בהן רביעית מים. אבל בגרף[ס] אפשר דלא מהני מים:

ספר

גמרא

והכא בטופח על מנת להטפיח איכא בינייהו: ירד לטבול אם יכול לעלות כו': לימא תנא[א] סתמא כר' אליעזר דאמר[א] עד הנץ החמה אפי' תימא ר' יהושע ודלמא כותיקין [ב] דא"ר יוחנן ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה: ואם לאו יתכסה במים ויקרא: והרי לבו רואה את הערוה א"ר אלעזר ואי תימא ר' אחא בר אבא בר אחא משום רבינו [א] במים עכורין שנו דדמו כארעא סמיכתא שלא יראה לבו ערותו. ת"ר מים צלולין ישב בהן עד צוארו וקורא וי"א עוכרן ברגלו ות"ק והרי לבו רואה את הערוה קסבר לבו רואה את הערוה מותר והרי עקבו רואה את הערוה קסבר עקבו רואה את הערוה מותר אתמר[ב] עקבו רואה את הערוה מותר נוגע אביי אמר אסור ורבא אמר מותר רב זביד מתני לה להא שמעתא הכי רב חיננא בריה דרב איקא מתני לה הכי נוגע דברי הכל אסור רואה אביי אמר אסור רבא אמר מותר [ג] לא נתנה תורה למלאכי השרת [ב] והלכתא נוגע אסור רואה מותר. אמר רבא [ג] צואה בעששית מותר לקרות ק"ש כנגדה [ד] ערוה בעששית אסור לקרות ק"ש כנגדה צואה בעששית מותר לקרות ק"ש כנגדה דצואה בכסוי תליא מילתא והא מיכסיא ערוה בעששית אסור לקרות ק"ש כנגדה [א] ולא יראה בך ערות דבר אמר רחמנא והא קמיתחזיא. אמר אביי [ה] צואה כל שהוא מבטלה ברוק אמר רבא [ו] וברוק עבה. אמר רבא [ז] צואה בגומא מניח סנדלו עליה וקורא ק"ש בעא מר בריה דרבינא [ח] צואה דבוקה בסנדלו מאי תיקו. [ד] אמר רב יהודה [ט] עכו"ם ערום אסור לקרות ק"ש כנגדו מאי איריא עכו"ם אפילו ישראל נמי ישראל פשיטא ליה דאסור אלא עכו"ם אצטריכא ליה מהו דתימא הואיל וכתיב בהו [ב] אשר בשר חמורים בשרם אימא כחמור בעלמא הוא קמ"ל דאינהו נמי איקרו ערוה דכתיב [ג] וערות אביהם לא ראו: ולא יתכסה לא במים הרעים ולא במי המשרה עד שיטיל לתוכן מים: וכמה מיא רמי ואזיל אלא ה"ק [י] לא יתכסה לא במים הרעים ולא במי המשרה כלל ומי רגלים עד שיטיל לתוכן מים ויקרא. ת"ר [ה] כמה יטיל לתוכן מים כל שהוא ר' זכאי אומר [כ] רביעית אמר רב נחמן מחלוקת לבסוף אבל בתחלה כל שהן ורב יוסף אמר [ל] מחלוקת לכתחלה אבל לבסוף דברי הכל רביעית אמר ליה רב יוסף לשמעיה אייתי לי רביעיתא דמיא כר' זכאי: [ו] ת"ר [מ] גרף של רעי ועביט של מי רגלים אסור לקרות ק"ש כנגדן ואף ע"פ שאין בהן כלום ומי רגלים עצמן עד שיטיל לתוכן מים וכמה יטיל לתוכן מים כל שהוא ר' זכאי אומר רביעית בין לפני המטה בין לאחר המטה רבן שמעון בן גמליאל אומר לאחר המטה קורא לפני המטה אינו קורא אבל מרחיק הוא ארבע אמות וקורא ר"ש בן אלעזר אומר אפי' בית מאה אמה לא יקרא עד שיוציאם או שיניחם תחת המטה איבעיא להו היכי קאמר (א) אחר המטה קורא מיד לפני המטה מרחיק ארבע אמות וקורא או דלמא הכי קאמר לאחר המטה מרחיק ד' אמות וקורא לפני המטה אינו קורא כלל ת"ש דתניא ר"ש בן אלעזר אומר [נ] אחר המטה קורא מיד לפני המטה מרחיק ארבע אמות רבן שמעון בן גמליאל אומר אפי' בית מאה אמה לא יקרא עד שיוציאם או שיניחם תחת המטה בעיין איפשיטא לן מתנייתא קשיין אהדדי איפוך בתרייתא מה חזית דאפכת בתרייתא איפוך קמייתא מאן שמעת ליה דאמר [ז] כוליה בית כארבע אמות דמי ר"ש בן אלעזר היא אמר רב יוסף בעאי מיניה מרב הונא מטה פחות משלשה פשיטא לי דכלבוד דמי שלשה ארבעה חמשה ששה שבעה שמנה תשעה מהו א"ל לא ידענא עשרה ודאי לא מיבעי לי אמר אביי שפיר עבדת דלא איבעיא לך כל עשרה רשותא אחריתי היא אמר רבא הלכתא פחות משלשה כלבוד דמי עשרה רשותא אחריתי היא משלשה עד עשרה היינו דבעא מיניה רב יוסף מרב הונא ולא פשט ליה אמר רב הלכה כר"ש בן אלעזר וכן אמר באלי א"ר יעקב [ס] ברה דבת שמואל הלכה כרבי שמעון בן אלעזר ורבא אמר אין הלכה כר"ש בן אלעזר. רב אחאי איעסק ליה לבריה בי רב יצחק בר שמואל בר מרתא עייליה לחופה ולא הוה מסתייעא מילתא אזל בתריה לעיוני חזא ספר תורה דמנחא אמר להו איכו השתא לא אתאי סכנתון לברי דתניא [ע] בית שיש בו ספר תורה או תפילין אסור לשמש בו את המטה עד שיוציאם או שיניחם כלי בתוך כלי אמר אביי לא שנו [צ] אלא בכלי שאינו כליין אבל בכלי שהוא כליין אפילו עשרה מאני כחד מאנא דמי אמר רבא גלימא

אקמטרא

רש"י

בטופח ע"מ להטפיח איכא בינייהו. ת"ק בעי על מנת להטפיח, ור' יוסי מחמיר: לימא תנא[ג] סתמא כר' אליעזר. והלכה כמותו: דילמא לותיקין. קאמרה מתני' עם הנץ החמה, אבל לכ"ע עד שלש שעות: והרי לבו[ד] רואה את הערוה. קס"ד כל אבר שאין דרכו לראות את הערוה [ורואה] אותו בשעה שקורא בתורה קרינן ביה ולא יראה בך ערות דבר: לא נתנה תורה למלאכי השרת. שאין להם ערוה, על כרחנו יש לנו ערוה ואין אנו יכולים להשמר מכל זה: (ב) כל שהוא. מעט: ברוק. רוקק עליה ומכסה אותה ברוק: בעששית. לנטירנ"א בלעז, כלומר מחילת זכוכית או קלף דק מפסיק בנתיים והיא נראית: בכסוי תליא מילתא. וכסית את צאתך[ט]: מים הרעים. סרוחים: [י] מי המשרה. ששורים שם הפשתן והקנבוס והם מסריחים: וכמה מיא רמי ואזיל. כמה ישליך לתוכם ויבטלם, הלא מרובין הם: ומי רגלים. מועטין והם בכלי, והוא בא לקרות ק"ש אלא לבסוף. שמי רגלים בכלי וזה נותן לתוכן מים, כההיא דקאמר ר' זכאי רביעית: אבל בתחלה. שקדמו המים למי רגלים דברי הכל כל שהוא, שכשמטיל מי רגלים בכלי לבסוף ראשון ראשון שנופל לתוך המים מתבטל[י], ואע"פ שהם רבים והולכין ° כבר בטלו: איתי לי רביעתא. אפי' בתחלה: גרף ועביט. שניהם כלי חרס הם, אלא של רעי קרוי גרף ושל מי רגלים קרוי עביט: אסור לקרות ק"ש כנגדם. הואיל ומיוחדין לכך, ואע"פ שאין בתוכן כלום: ומי רגלים עצמן. בכלי שאינו מיוחד להם: בין לפני המטה. שאין המטה מפסקת בינו לבינם: בין לאחר המטה. שהמטה מפסקת ביניהם אסור: או שיניחם תחת המטה גרסינן, ולא גרסינן כלי בתוך כלי: תחת המטה. כאילו היו טמונים בארץ: היכי קאמר. רשב"ג: בעיין איפשיטא לן. שאלתנו נתפרשה לה בחלוק שבין לפני המטה ולאחר המטה: מתנייתא מיהו קשיין. שהוחלפה שיטתן: מאן שמעת ליה וכו'. ° לא ידעתי היכן היא[י]: פשיטא לי. במניחן תחת המטה ורגליה קצרים שאין הימנה ולקרקע שלשה טפחים כלבוד דמי והרי הן כטמונים: עשרה ודאי. לא שאלתי ממנו דנראה כאילו אינה תחתיה, מאחר שיש הפסק כל כך אין זה כסוי: עייליה לחופה ולא הוה מסתייעא מילתא. דנישואין, שלא היה יכול לבעול: סכנתון לברי. כמעט סכנתם את בני למות בעונש העון: אפילו עשרה מאני. וכולן כליין כחד מאנא דמי:

אקמטרא

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [לעיל ט:], ב) לעיל דף ט: לקמן כו., ג) יומא ל. קדושין נד. [מעילה יד:], ד) [שבת קנ. ע"ש], ה) [נזיר לח.], ו) תוספתא פרק ב, ז) [עירובין דף מב:], ח) [עי' פירש"י לעיל טז. ד"ה ברה], ט) דברים כג יד, י) עיין ע"ז עג ע"א.

הגהות הב"ח

(א) גמ' היכי קאמר רשב"ג[י] אחר המטה: (ב) רש"י ד"ה כל שהוא וד"ה ברוק נ"ל אחר ד"ה בכסוי:

גליון הש"ס

רש"י ד"ה אבל כו'. כבר בטלו. עי' ע"ג דף עג ע"א תוס' ד"ה כי אתא: רש"י ד"ה מאן שמעת ליה כו'. לא ידעתי כו'. וכן ברש"י שבת טו: ד"ה למ"ד. יז. ד"ה הניחא. מט: ד"ה לא זזו. קז: ד"ה הטפויין. קלא: ד"ה באדם וד"ה זה הקן. ערובין מ: ד"ה דרב אחא. פסחים לד: ד"ה תנא [פא. ד"ה אבל]. קטו: ברשב"ם ד"ה נילות. יומא יט. ד"ה שער הדלקה. עב: ד"ה הא כמ"ד. פה. ד"ה ולוי הסדר. סוכה כז: ד"ה שלא העמיד. כח. ד"ה שיחת. כט. ד"ה בשביל. מז. ד"ה שיר. נג: ד"ה שבעה. ביצה טו: ד"ה ופירותיה. כה: ד"ה גלף. תענית סוף פ"ב [יח:] ד"ה שמעיה. מגילה יד. ד"ה נבואה. סוטה לז: ד"ה אלא זה. מט. ד"ה זיו החכמה. קדושין ל. ד"ה לא זזו. ב"ק ה: ד"ה ולמ"ד. נז: ד"ה לא אם אמרת. סנהדרין יד. ד"ה טורמיסין. מח: ד"ה והלא. ע: ד"ה בפת. שבועות לז. ד"ה לא אם אמרת. זבחים כב. ד"ה והא תנא. נו: ד"ה לשני ימים. מנחות קה: ד"ה שמעינן. חולין [מו: ד"ה נגרר]. נ: ד"ה איסתומכא. נב. ד"ה בר זכאי. נה: ד"ה והרי. קכו: ד"ה גולל. קלא. ד"ה תשעה. ערכין י. ד"ה ולא מוסיפין (הא'). יא: ד"ה אלא בזוהרה. יג. ד"ה מתשעה. תמורה טו: ד"ה כיולא. כח: ד"ה נעבד נמי:

תורה אור השלם

א) כִּי יְיָ אֱלֹהֶיךָ מִתְהַלֵּךְ בְּקֶרֶב מַחֲנֶךָ לְהַצִּילְךָ וְלָתֵת אֹיְבֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהָיָה מַחֲנֶיךָ קָדוֹשׁ וְלֹא יִרְאֶה בְךָ עֶרְוַת דָּבָר וְשָׁב מֵאַחֲרֶיךָ: [דברים כג, טו]

ב) וַתַּעְגְּבָה עַל פִּלַגְשֵׁיהֶם אֲשֶׁר בְּשַׂר חֲמוֹרִים בְּשָׂרָם וְזִרְמַת סוּסִים זִרְמָתָם: [יחזקאל כג, כ]

ג) וַיִּקַּח שֵׁם וָיֶפֶת אֶת הַשִּׂמְלָה וַיָּשִׂימוּ עַל שְׁכֶם שְׁנֵיהֶם וַיֵּלְכוּ אֲחֹרַנִּית וַיְכַסּוּ אֵת עֶרְוַת אֲבִיהֶם וּפְנֵיהֶם אֲחֹרַנִּית וְעֶרְוַת אֲבִיהֶם לֹא רָאוּ: [בראשית ט, כג]

הגהות הגר"א

[א] בתוס' סד"ה גרף נמחק ב' נקודות ההפסק (דד"ה גרף וד"ה בלבד הוא דבור אחד וכ"ה בדפו"י וכ"מ במרדכי [ט] ולא כרש"א):

רב נסים גאון

לימא תנן סתמא כר' אליעזר דאמר עד הנץ החמה. (דאמר) [עיקר] מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע בפירקא קמא (דף ט) דהא מסכתא: מאן שמעת ליה דאמר כל הבית כולו כד' אמות דמי ר' שמעון בן אלעזר. עיקר דבריו של ר' שמעון בן אלעזר בתוספתא דעירובין (פ"ב) ובגמרא בפרק עושין פסין (דף כב.) אמר רבי שמעון בן אלעזר כל אויר שתשמישו לדירה כגון דיר וסהר ומוקצה וחצר אפילו בית ה' כורין אפילו בית י' כורין מותר שמעינן מיהא דר' שמעון היה מתיר לטלטל כל כי האי שיעור' מפני שתשמישו לדירה וכולו כד' אמות דמי ליה: אמר רב יוסף בעו מיניה מרב הונא פחות מג' כלבוד דמי. עיקרא דהא מילתא דכל פחות מג' כלבוד דמי שנוי במשנה ובהרבה מקומות וגם בתוספתא ואנו מזכירים מה שנמצא בידינו במסכת כלאים בפרק קרחת הכרם (משנה ד) שנינו מחיצת הקנים אם אין בין קנה לקנה ג' טפחים כדי שיכנס הגדי הרי זה כמחיצה ובתוספתא נמי דכוותה ובפרק קמא דעירובין (דף טז:) מקיפין ג' חבלים כו' מקיפין בקנים ובלבד שלא יהא בין קנה לחברו ג' טפחים ובגמרא דהאי פירקא (שם דף טז.) תא שמע ג' מדות במחיצה כו' והיא שנויה בתוספת' כלאים (פרק ד) ובמתני' (סוכה פרק א דף טז.) המשלשל דפנות מלמעלה למטה אם גבוהות מן הארץ ג' טפחים פסולה משום דנפקא לה מתורת לבוד והא דאמרינן הכא עשרה רשותא אחריתי היא איתיה לעיקרא בפירקא קמא דשבת (דף ו.) בברייתא דתנו רבנן ד' רשויות לשבת כו' [וכן בסוכה דף ה ע"ש]:

לעזי רש"י

לנטירנ"א. פירוש עששית, פנס (רש"י סוכה דף כט ע"א), כלי שנותנין בו הנר (רה"ג כלים פ"ב מ"ד, ערוך ערך פנס ועיין רש"י שבת דף כג ע"א ודף מד ע"א ד"ה עששית):

הגהות וציונים

א] בכת"י לימא תנן (וכ"ה נכון, דק"ס עיי"ש): ב] בכת"י דאתמר (וגי' ישרה היא, דק"ס): ג] צ"ל תנן (מראה אש) ועיין לעיל אות א: ד] צ"ל והרי עקבו (מהר"נ אדלר, רש"ש ע"פ ביאור הגר"א וכ"ה ברש"י שעל הרי"ף ובנמוקי יוסף), שדברי רש"י בדבור זה קאי על עקבו רואה את הערוה ועיין צל"ח: ה] [דיבור זה [ודבור הקדום] שייך לעיל במשנה כב ע"ב] (גליון): ו] עיין ברבינו יונה (יז ע"א ד"ה רבן שמעון בן גמליאל) בשם רבינו חננאל שהוא בתוספתא דעירובין פ"ב ה"ו ומובא בעירובין כב ע"א וכ"ה ברב נסים גאון: ז] צ"ל פירש ר"ח (וכ"ה בתוס' ריה"ח ואו"ז ח"א סימן שכח): ח] צ"ל בעביט (מוהר"נ אדלר): ט] וכן מוכח מדברי הב"י סימן פז דדיבור אחד הוא עם מה שלפניו, דהא דזכוכית מותר היינו בנתן לתוכו מים. וגם בגמרא ליתא תיבת "ובלבד" (יד דוד מהדו"ק): י] וכן הגיה המהרש"ל (דפו"ר) ומרש"י מוכח דלא הוה גריס "רשב"ג":

משנת ראשונים

דאמר רבי יוחנן ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה. ותיקין מפני שהיו משערין בדקדוק היו מצמצמין ומכוונין שמיד כשיגיעו לגאל ישראל תהיה הנה"ח ושאר בני אדם אינם בקיאין לשער כל כך ואם יבואו לעשותו שמא יטעו ותנץ החמה קודם ק"ש ויעבור זמן לכתחלה ועל כן צריך שלא ישערו בצמצום אלא בענין שיוכלו לכל הפחות לקרוא קודם הנץ פרשה ראשונה, ושתהיה הנה"ח מקריאת פרשה ראשונה עד גאל ישראל כי זה נקל הוא לכוון שתהיה הנה"ח בשיעור גדול כזה, ואע"פ שאינו מכוין בענין הנה"ח שיהיה כשמגיע לגאל ישראל אין לחוש לזה שיותר טוב שיקדים הנה"ח מעט מלצמצם ביותר ולבוא לידי ספק שמא תעבור השעה. [רבינו יונה דף ה. מדה"ר] פי' ותיקין ר"ל מפולפלים ומחודדים, מלשון מפרק הרים (מ"א יט) דמתרגמינן מותק טוריא. [רבינו יונה דף ה. מדה"ר] **ותנא קמא והרי לבו רואה את הערוה.** לא אמר משום דעיניו רואות מפני שכיון שהגוף עומד בתוך המים הם המים עצמם הם חציצה בין עיניו והערוה, ואע"פ שהם צלולים אבל הלב כשעומד בתוך המים עם הערוה אסור, ולפיכך יש ליזהר בשעה שעומד בתוך המים והמים צלולים שאם ירצה לקרות ק"ש או ד"ת שיעשה הפסקה מבגד בין הלב והערוה. ואומרים רבני צרפת ז"ל שאם האדם מחבק גופו בזרועותיו, דיינינן ליה כהפסקה מבגד ומותר. [רבינו יונה דף טז: מדה"ר] [המשך בסוף המסכת]

הגמרא חוזרת לדין קריאת שמע כנגד ערוה:
אָמַר רַב יְהוּדָה, **עוֹבֵד כּוֹכָבִים** עָרוֹם, **אָסוּר** לִקְרוֹת קְרִיאַת שְׁמַע **כְּנֶגְדּוֹ**. מקשה הגמרא, **מַאי אִירְיָא** - מדוע נקט רב יהודה דין זה דווקא בעוֹבֵד כּוֹכָבִים, הרי **אֲפִילּוּ** כנגד **יִשְׂרָאֵל** ערום **נַמִּי** - גם אסור לקרוא קריאת שמע.

מתרצת הגמרא, כנגד **יִשְׂרָאֵל** ערום, **פְּשִׁיטָא לֵיהּ** - פשוט לו **דְּאָסוּר**, **אֶלָּא** כנגד **עוֹבֵד כּוֹכָבִים** ערום **אִצְטְרִיכָא לֵיהּ** - הוצרך רב יהודה להשמיענו, **מַהוּ דְּתֵימָא** - שמא תאמר, **הוֹאִיל וּכְתִיב בְּהוּ** - כיון שכתוב לגבי ערוה של גוים (יחזקאל כג כ) **'אֲשֶׁר בְּשַׂר חֲמוֹרִים בְּשָׂרָם'**, **אֵימָא** - אמור **שֶׁכַּחֲמוֹר בְּעָלְמָא הוּא**, ומותר לקרוא קריאת שמע כנגד ערותו כמו שמותר לקרוא כנגד ערות בהמה[כג], **קָא מַשְׁמַע לָן דְּאִינְהוּ נַמִּי אִיקְרוּ עֶרְוָה** - משמיענו רב יהודה שגם ערות גוי קרויה ערוה, **דִּכְתִיב** לגבי נח (בראשית ט כג) **'וְעֶרְוַת אֲבִיהֶם לֹא רָאוּ'**, ונח נחשב גוי[כד], וממילא אסור לקרות קריאת שמע כנגדה.

★

שנינו במשנה (לעיל כב:), **וְלֹא יִתְכַּסֶּה לֹא בְּמַיִם הָרָעִים** - סרוחים, **וְלֹא בְּמֵי הַמִּשְׁרָה** - ששורים בהם פשתן וקנבוס[כה] והם מסריחים, **עַד שֶׁיַּטִּיל לְתוֹכָן מַיִם**.

הגמרא מבררת לאלו דברים מועיל הטלת מים:
מקשה הגמרא, **וְכַמָּה מַיָּא רָמֵי וְאָזִיל** - כמה מים יטיל לתוכם כדי לבטל סרחונם, והרי המים הסרוחים מרובים הם[כו], וצריך מים רבים כדי לבטלם[כז]. מתרצת הגמרא, **אֶלָּא** יש ללמוד את המשנה כאילו היא חסירה[כח], **וְהָכִי קָאָמַר** - וכך יש לשנות בה, **לֹא יִתְכַּסֶּה לֹא בְּמַיִם הָרָעִים וְלֹא בְּמֵי הַמִּשְׁרָה כְּלָל**. **וּמֵי רַגְלַיִם** מועטים[כט] והם בכלי, לא יקרא קריאת שמע כנגדם, **עַד שֶׁיַּטִּיל לְתוֹכָן מַיִם**, **וְאָז יִקְרָא**.

הגמרא מבארת כמה מים צריך להטיל למי רגלים כדי שיוכל לקרוא כנגדם:
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **כַּמָּה יַטִּיל לְתוֹכָן מַיִם** כדי שיוכל לקרוא קריאת שמע כנגדם, **כָּל שֶׁהוּא**, זו היא דעת תנא קמא. **רַבִּי זַכַּאי אוֹמֵר**, **רְבִיעִית** מים[ל].

הגמרא מבארת באיזה אופן נחלקו תנא קמא ורבי זכאי:
אָמַר רַב נַחְמָן, **הַמַּחֲלוֹקֶת** בין תנא קמא ורבי זכאי, היא **לְבַסּוֹף** - שבא ליתן מים לבסוף, כלומר, לאחר שכבר היה בכלי מי רגלים, אז הצריך רבי זכאי שיתן רביעית מים[לא]. **אֲבָל בַּתְּחִלָּה** - שנתן מים בתחילה, כלומר בעוד הכלי ריק, ואחר כך הטיל עליהם מי רגלים, מודה רבי זכאי שדי במים **כָּל שֶׁהֵן** כדי לבטל את מי הרגלים שיטילו עליהם[לב].

וְרַב יוֹסֵף **אָמַר**, **הַמַּחֲלוֹקֶת** בין תנא קמא ורבי זכאי, היא **לְכַתְּחִלָּה** - שנתן מים בכלי ריק, ואחר כך הטיל עליהם מי רגלים, שבזה סובר תנא קמא שדי במים כל שהם[לג]. **אֲבָל לְבַסּוֹף** - שהיו מי רגלים בכלי, ועכשיו בא להטיל לתוכם מים כדי לבטלם, **לְדִבְרֵי הַכֹּל** צריך להטיל בהם **רְבִיעִית** מים[לד].

הגמרא מביאה כיצד נהג רב יוסף:
אֲמַר לֵיהּ רַב יוֹסֵף **לְשַׁמָּעֵיהּ** - למשמשו, **אַיְיתֵי לִי רְבִיעִיתָא דְּמַיָּא** - הבא לי רביעית מים להטיל לתוך כלי ריק שעתידים להטיל בו מי רגלים, **כְּדַעְתּוֹ** של **רַבִּי זַכַּאי**, וכמו שפירשו רב יוסף, שלרבי זכאי צריך רביעית מים אפילו בתחילה.

★

הגמרא מביאה ברייתא בענין קריאת שמע כנגד כלים המיוחדים לצואה ומי רגלים:
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **גְּרָף שֶׁל רְעִי** - כלי חרס המיוחד לצואה, **וְעָבִיט שֶׁל מֵי רַגְלַיִם** - וכלי חרס המיוחד למי רגלים[לה], **אָסוּר לִקְרוֹת קְרִיאַת שְׁמַע כְּנֶגְדָּן**, כיון שהם מיוחדים לכך, **וְאַף עַל פִּי שֶׁאֵין בָּהֶן כְּלוּם**. **וּכְנֶגֶד מֵי רַגְלַיִם עַצְמָן**, אסור לקרוא **עַד שֶׁיַּטִּיל לְתוֹכָן מַיִם**[לו]. **וְכַמָּה יַטִּיל לְתוֹכָן מַיִם**, **כָּל שֶׁהוּא**. **רַבִּי זַכַּאי אוֹמֵר**, **רְבִיעִית**.

נוסח בגומל) ביארו, שלעיל מדובר שסנדלו נוגע בצואה, ולכך היה פשוט לגמרא שחשוב כיסוי, וכאן מסתפקת הגמרא באופן שהצואה דבוקה לסנדלו [שכיון שהיא דבוקה נחשבת כאילו היא בגופו. רשב"ץ (ד"ה בעי)].

כג. מכאן מוכח שערות בהמה אינה קרויה ערוה, וקורא אדם קריאת שמע כנגדה. המכתם (ד"ה וגוי).

כד. אף שהתורה העידה עליו שהיה איש צדיק תמים בדורותיו (בראשית ו ט), מכל מקום היה גוי.

כה. קנבוס הוא מין צמח שיוצאים ממנו סיבים כעין פשתן. רמב"ם (פירוש המשניות, נגעים פי"א מ"ב).

כו. רש"י (ד"ה וכמה) על פי דברי המהר"ם בנעט (ברש"י שם). שמכך ששנינו שלא יתכסה בהם, משמע שהמים הסרוחים מרובים ויש בהם שיעור הראוי לכסות כל גופו. רא"מ הורוויץ (ד"ה וכמה).

כז. ומשנתינו מדברת בותיקין הרוצים לגמור קריאת שמע עם הנץ החמה, ואין להם זמן להטיל כל כך הרבה מים עד שיבטלו. תוספות אנשי שם (פ"ג מ"ה).

כח. רש"י (לעיל כב: ד"ה עד). וראה בתוספות אנשי שם (שם) שכתבו שאין צריך ללמוד את המשנה כאילו היא חסירה.

כט. רש"י (ד"ה ומי). וראה מה שנתבאר בזה בביאורי רש"י.

ל. כדי להבין את דברי הברייתא יש להקדים את דברי הגמרא לעיל (ע"א), שמן התורה אין כלל איסור לקרוא אלא כנגד עמוד של קלוח בלבד, אבל לאחר שנחו המי רגלים על הארץ, אין איסור תורה לקרוא כנגדם. ומכל מקום מדרבנן אין לקרוא כנגדם גם לאחר שנחו על הארץ. ומדובר כשאינן מסריחין, שאם הם מסריחין, גם לאחר שנחו על הארץ יש להתרחק מהם מן התורה, כמו שהביא המשנה ברורה (סי' עז סק"ג). ומכיון שנתבאר שדברי הברייתא מדברת במי רגלים שאינן מסריחין, ושחיוב ההרחקה מהם אינו אלא מדרבנן, מובן מדוע אין צריך לבטלם במים רבים, אלא די בכל שהוא לתנא קמא וברביעית לרבי זכאי, שכך תיקנו חכמים.
ונחלקו הראשונים, האם שיעור רביעית נתקנה לכל הטלת מי רגלים, או שדי ברביעית אחת גם לכמה הטלות של מי רגלים. שדעת הרמב"ם (קריאת שמע פ"ג ה"י) היא, שרביעית מים מועילה רק למי רגלים של פעם אחת. ודעת הרשב"א (ד"ה וכמה) היא שגם לכמה הטלות של מי רגלים, די ברביעית מים. והוכיח כן שהרי לתנא קמא הסובר שדי במים כל שהוא, בודאי שהוא תקנה בעלמא ליתן מים כדי לבטל את מי הרגלים, וממילא כן הוא גם לרבי זכאי שמצריך רביעית. וכיון שהוא תקנה בעלמא, ממילא אין חילוק בין פעם אחת לכמה פעמים. אבל בדעת הרמב"ם כתב הלחם משנה (שם), שהשיעור רביעית הוא מצד שיש בו כדי לבטל את המי רגלים [כלומר, ששיערו חכמים, שברביעית יש כדי לבטל את מי הרגלים], ואם כן רק לבטל מי רגלים של פעם אחת מועיל רביעית. והגר"א (או"ח סי' עז ס"ב) הקשה על דעת הרמב"ם, שלדבריו נמצא, שאם השתין והפסיק באמצע צריך שתי רביעיות, ואילו השתין בבת אחת כשיעור שתי פעמים אינו צריך אלא רביעית אחת, ולא מסתבר לומר כן. ומדברי רש"י (ד"ה ומי) שכתב שמדובר במי רגלים מועטים, דייק האור זרוע (ח"א סי' קכט) שדווקא כשהם מועטים די ברביעית. ומשמע לכאורה שסובר כדעת הרמב"ם שבהטלת מי רגלים של כמה פעמים צריך כמה רביעיות.
וקבעו שיעור רביעית, משום שהוא שיעור חשוב שמועיל להיות מקוה לטהר מחטין וצינורות, כמבואר בפסחים (יז:). חכם צבי (שו"ת סי' קב).

לא. ומדובר שנתן את הרביעית מים בבת אחת, שאם לא כן כל טיפה וטיפה שיתן למי רגלים תיבטל [ראה בהערה הבאה בשם רש"י]. רמב"ם (פירוש המשניות פ"ג מ"ה) ורבינו יונה (ד"ה לא). והרשב"א (ד"ה וכמה) כתב על פי דרכו שהובא לעיל, שמצד הדין אין בשיעור רביעית כדי לבטל את מי הרגלים, אלא שחכמים הקילו בביטול מי רגלים מכיון שאינו אלא מדרבנן, לכן אין לחוש לכך שראשון ראשון בטל.

לב. שכשמטיל מי רגלים בכלי לבסוף, כל טיפה וטיפה שנופלת למים בטילה בהם, ואף על פי שלבסוף יש הרבה מי רגלים, ואם היו נופלים בבת אחת לא היו בטלים, מכל מקום עכשיו שנפלו מעט מעט כבר בטלו הראשונים. רש"י (ד"ה אבל).

לג. שכיון שקדמו למי רגלים, והמי רגלים נפלו מעט מעט, בטלו המי רגלים במים. ורבי זכאי מצריך שיעור חשוב של רביעית מים גם באופן שהיה ניתן לומר ראשון ראשון בטל. על פי כסף משנה (קריאת שמע פ"ג ה"י).

לד. לעיל בהערה הובא שנחלקו הראשונים, אם צריך שיתן את רביעית המים בבת אחת או גם שלא בבת אחת מועיל כדי לבטל את מי הרגלים.

לה. הגרף והעביט שניהם כלי חרס, אלא שהכלי של צואה נקרא גרף, והכלי של מי רגלים נקרא עביט. רש"י (ד"ה גרף).

לו. וכגון שהם בכלי שאינו מיוחד למי רגלים. רש"י (ד"ה ומי). אבל אם הם בכלי המיוחד למי רגלים לא מועיל שיטיל לתוכם מים, משום שכלי של מי רגלים דינו כצואה שלא מועיל לה נתינת מים. רבינו יונה (ד"ה גרף). או משום שדינו כבית הכסא, שאסור לקרוא כנגדו אף אם אין בו ריח רע. רא"ש (סי' נד). אבל התוספות (ד"ה ולנגד) מסתפקים אם מועיל נתינת מים לכלי המיוחד למי רגלים. אמנם ברש"י בנזיר (לח. ד"ה והאיכא) ובתוספות שם (ד"ה כמה) מבואר שמועיל נתינת מים לעביט של מי רגלים.

והכא בטופח על מנת להטפיח איכא בינייהו: ירד לטבול אם יכול לעלות כו׳: לימא תנא סתמא כר׳ אליעזר דאמר עד הנץ החמה אפי׳ תימא ר׳ יהושע ודלמא כותיקין דא״ר יוחנן ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה: ואם לאו יתכסה במים ויקרא: והרי לבו רואה את הערוה א״ר אלעזר ואי תימא ר׳ אחא בר אבא בר אחא משום רבינו במים עכורין שנו דדמו כארעא סמיכתא שלא יראה לבו ערותו. ת״ר מים צלולין ישב בהן עד צוארו וקורא וי״א עוכרן ברגלו ות״ק והרי לבו רואה את הערוה קסבר לבו רואה את הערוה מותר והרי עקבו רואה את הערוה קסבר עקבו רואה את הערוה מותר אתמר עקבו רואה את הערוה מותר נוגע אביי אמר אסור ורבא אמר מותר רב זביד מתני לה להא שמעתא הכי רב חיננא בריה דרב איקא מתני לה הכי נוגע דברי הכל אסור רואה אביי אמר אסור רבא אמר מותר לא נתנה תורה למלאכי השרת והלכתא נוגע אסור רואה מותר. אמר רבא צואה בעששית מותר לקרות ק״ש כנגדה ערוה בעששית אסור לקרות ק״ש כנגדה צואה בעששית מותר לקרות ק״ש כנגדה דצואה בכסוי תליא מילתא והא מיכסיא ערוה בעששית אסור לקרות ק״ש כנגדה ולא יראה בך ערות דבר אמר רחמנא והא קמיתחזיא. אמר אביי צואה כל שהוא מבטלה ברוק אמר רבא וברוק עבה. אמר רבא צואה בגומא מניח סנדלו עליה וקורא ק״ש בעא מר בריה דרבינא צואה דבוקה בסנדלו מאי תיקו. אמר רב יהודה עכו״ם ערום אסור לקרות ק״ש כנגדו מאי איריא עכו״ם אפילו ישראל נמי ישראל פשיטא ליה דאסור אלא עכו״ם אצטריכא ליה מהו דתימא הואיל וכתיב בהו אשר בשר חמורים בשרם אימא כחמור בעלמא הוא קמ״ל דאינהו נמי איקרו ערוה דכתיב וערות אביהם לא ראו: ולא יתכסה לא במים הרעים ולא במי המשרה עד שיטיל לתוכן מים: וכמה מיא רמי ואזיל אלא ה״ק לא יתכסה לא במים הרעים ולא במי המשרה כלל ומי רגלים עד שיטיל לתוכן מים ויקרא. ת״ר כמה יטיל לתוכן מים כל שהוא ר׳ זכאי אומר רביעית אמר רב נחמן מחלוקת לבסוף אבל בתחלה כל שהן ורב יוסף אמר מחלוקת לכתחלה אבל לבסוף דברי הכל רביעית אמר ליה רב יוסף לשמעיה אייתי לי רביעיתא דמיא כר׳ זכאי: ת״ר גרף של רעי ועביט של מי רגלים אסור לקרות ק״ש כנגדן ואף ע״פ שאין בהן כלום ומי רגלים עצמן עד שיטיל לתוכן מים וכמה יטיל לתוכן מים כל שהוא ר׳ זכאי אומר רביעית בין לפני המטה בין לאחר המטה רבן שמעון בן גמליאל אומר לאחר המטה קורא לפני המטה אינו קורא אבל מרחיק הוא ארבע אמות וקורא ר״ש בן אלעזר אומר אפי׳ בית מאה אמה לא יקרא עד שיוציאם או שיניחם תחת המטה איבעיא להו היכי קאמר (א) אחר המטה קורא מיד לפני המטה מרחיק ארבע אמות וקורא או דלמא הכי קאמר לאחר המטה מרחיק ד׳ אמות וקורא לפני המטה אינו קורא כלל ת״ש דתניא ר״ש בן אלעזר אומר אחר המטה קורא מיד לפני המטה מרחיק ארבע אמות רבן שמעון בן גמליאל אומר אפי׳ בית מאה אמה לא יקרא עד שיוציאם או שיניחם תחת המטה בעיין איפשיטא לן מתנייתא קשיין אהדדי איפוך בתרייתא מה חזית דאפכת בתרייתא איפוך קמייתא מאן שמעת ליה דאמר כוליה בית כארבע אמות דמי ר״ש בן אלעזר היא אמר רב יוסף בעאי מיניה מרב הונא מטה פחות משלשה פשיטא לי דכלבוד דמי שלשה ארבעה חמשה ששה שבעה שמנה תשעה מהו א״ל לא ידענא עשרה ודאי לא מיבעי לי אמר אביי שפיר עבדת דלא איבעיא לך כל עשרה רשותא אחריתי היא אמר רבא הלכתא פחות משלשה כלבוד דמי עשרה רשותא אחריתי היא משלשה עד עשרה היינו דבעא מיניה רב יוסף מרב הונא ולא פשט ליה אמר רב הלכה כר״ש בן אלעזר וכן אמר באלי א״ר יעקב ברה דבת שמואל הלכה כרבי שמעון בן אלעזר ורבא אמר אין הלכה כר״ש בן אלעזר. רב אחאי איעסק ליה לבריה בי רב יצחק בר שמואל בר מרתא עייליה לחופה ולא הוה מסתייעא מילתא אזל בתריה לעיוני חזא ספר תורה דמנחא אמר להו איכו השתא לא אתאי סכנתון לברי דתניא בית שיש בו ספר תורה או תפילין אסור לשמש בו את המטה עד שיוציאם או שיניחם כלי בתוך כלי אמר אביי לא שנו אלא בכלי שאינו כליין אבל בכלי שהוא כליין אפילו עשרה מאני כחד מאנא דמי אמר רבא גלימא אקמטרא

רש״י

בטופח ע״מ להטפיח איכא בינייהו. ת״ק בעי על מנת להטפיח, ור׳ יוסי מחמיר: לימא תנא סתמא כר׳ אליעזר. והלכה כמותו: דילמא לותיקין. קאמרה מתני׳ עם הנץ החמה, אבל לכ״ע עד שלש שעות: והרי לבו רואה את הערוה. קס״ד כל אבר שאין דרכו לראות את הערוה [ורואה] אותו בשעה שקורא בתורה קרינן ביה ולא יראה בך ערות דבר: לא נתנה תורה למלאכי השרת. שאין להם ערוה, על כרחנו יש לנו ערוה ואין אנו יכולים להשמר מכל זה: (ב) כל שהוא. מעט: ברוק. רוקק עליה ומכסה אותה ברוק: בעששית. לנטירנ״א בלעז, כלומר מחילת זכוכית או קלף דק מפסיק בנתיים והיא נראית: בכסוי תליא מילתא. וכסית את צאתך: מים הרעים. סרוחים: מי המשרה. ששורים שם הפשתן והקנבוס והם מסריחים: וכמה מיא רמי ואזיל. כמה ישליך לתוכם ויבטלם, הלא מרובין הם: ומי רגלים. מועטין והם בכלי, והוא בא לקרות ק״ש אצלם: לבסוף. שמי רגלים בכלי וזה נותן לתוכן מים, בההיא קאמר ר׳ זכאי רביעית: אבל בתחלה. שקדמו המים למי רגלים דברי הכל כל שהוא, שכשמטיל מי רגלים בכלי לבסוף ראשון ראשון שנופל לתוך המים מתבטל, ואע״פ שהם רבים והולכין כבר בטלו: אייתי לי רביעיתא. אפי׳ בתחלה: גרף ועביט. שניהם כלי חרס הם, אלא של רעי קרוי גרף ושל מי רגלים קרוי עביט: אסור לקרות ק״ש כנגדם. הואיל ומיוחדין לכך, ואע״פ שאין בתוכן כלום: ומי רגלים עצמן. בכלי שאינו מיוחד להם: בין לפני המטה. שאין המטה מפסקת בינו לבינם: בין לאחר המטה. שהמטה מפסקת ביניהם אסור: או שיניחם תחת המטה גרסינן, ולא גרסינן כלי בתוך כלי: תחת המטה. כאילו היו טמונים בארץ: היכי קאמר. רשב״ג: בעיין איפשיטא לן. שאלתנו נתפרשה לה בחלוק שבין לפני המטה ולאחר המטה: מתנייתא מיהו קשיין. שהוחלפה שיטתן: מאן שמעת ליה וכו׳. לא ידעתי היכן היא: פשיטא לי. במניחן תחת המטה ורגליה קצרים שאין הימנה ולקרקע שלשה טפחים כלבוד דמי והרי הן כטמונים: עשרה ודאי. לא שאלתי ממנו דנראה כאילו אינה תחתיה, מאחר שיש הפסק כל כך אין זה כסוי: עייליה לחופה ולא הוה מסתייעא מילתא. דנישואין, שלא היה יכול לבעול: סכנתון לברי. כמעט סכנתם את בני למות בעונש העון: אפילו עשרה מאני. וכולן כליין כחד מאנא דמי: אקמטרא

תוספות

והרי לבו רואה את הערוה. פירש ר״י מדפריך גמרא הכי בפשיטות משמע דלבו רואה את הערוה אסור אלא דרבינו שמעיה תלמידו של רש״י פסק כת״ק דלבו רואה את הערוה מותר ומיהו בסמוך משמע דלאסור דלא פליגי הני אמוראי אלא בעקבו רואה את הערוה אבל בלבו רואה את הערוה כ״ע מודו דאסור: והלכתא נוגע עקבו אסור. וטעמא דגזרינן נוגע עקבו שמא יגע בידיו: גרף של רעי. פי׳ רש״י של חרס בלוע משמע לפירושו אבל כלי דלא בלע כגון זכוכית אפשר דשרי [א]: ובלבד שיטיל בהן רביעית מים. אבל בגרף אפשר דלא מהני מים:

ספר

עין משפט נר מצוה

קיד א מיי׳ פ״ג (ופ״ג) מהל׳ ק״ש הלכה ז סמג עשין יח טוש״ע או״ח סי׳ עד סעיף ג:
קטו ב מיי׳ שם פ״ג הלכה יז טוש״ע שם סעיף ה:
קטז ג מיי׳ שם הלכה י סמג שם טוש״ע או״ח סי׳ עו סעיף א:
קיז ד מיי׳ שם הלכה טז סמג שם טוש״ע או״ח סי׳ עה סעיף ה:
קיח ה ו מיי׳ שם הלכה יא סמג שם טוש״ע או״ח סי׳ עו סעיף ו:
קיט ז ח מיי׳ שם טוש״ע שם סעי׳ ג:
קכ ט מיי׳ שם הלכה טז סמג שם טוש״ע או״ח סי׳ עה סעיף ד:
קכא י מיי׳ שם פ״ג הלכה ז טוש״ע או״ח סי׳ עד סעיף ג (וסימן פו):
קכב כ ל מיי׳ שם פ״ג הלכה י טוש״ע או״ח סי׳ עז סעיף א:
קכג מ (נ) מיי׳ שם הל׳ יב סמג שם טוש״ע או״ח סימן פו סעיף א: [נ טור שם]:
קכד ס ע מיי׳ פ״ד מהל׳ תפילין הל׳ כד ופ״י מהל׳ ס״ת הל׳ ז סמג עשין כב טוש״ע או״ח סימן מ סעיף ב ובסי׳ רמ סעיף ו [ובי״ד סי׳ רפב ס״ח]:

הגהות הגר״א

[א] בתוס׳ סד״ה גרף נמחק ב׳ נקודות ההפסק (דד״ה גרף וד״ה בלבד הוא לדבור אחד וכ״ה בדפו״י וכ״מ במרדכי ט] ולא כרש״א):

רב נסים גאון

לימא תנן סתמא כר׳ אליעזר דאמר עד הנץ החמה. (דאמר) [עיקר] מחלוקת ר׳ אליעזר ור׳ יהושע בפירקא קמא (דף ט) דהא מסכתא: מאן שמעת ליה דאמר כל הבית כולו כד׳ אמות דמי ר׳ שמעון בן אלעזר. עיקר דבריו של ר׳ שמעון בן אלעזר בתוספתא דעירובין (פ״ב) ובגמרא בפרק עושין פסין (דף כב.) אמר רבי שמעון בן אלעזר כל אויר שתשמישו לדירה כגון דיר וסהר ומוקצה וחצר אפילו בית ה׳ כורין אפילו בית י׳ כורין מותר שמעינן מיהא דר׳ שמעון היה מתיר לטלטל כל כי האי שיעור׳ מפני שתשמישו לדירה וכולו כד׳ אמות דמי ליה: אמר רב יוסף בעו מיניה מרב הונא פחות מג׳ כלבוד דמי. עיקרא דהא מילתא דכל פחות מג׳ כלבוד דמי שנוי במשנה ובהרבה מקומות וגם בתוספתא ואנו מזכירים מה שנמצא בידינו במסכת כלאים בפרק קרחת הכרם (משנה ד) שנינו מחיצת הקנים אם אין בין קנה לקנה ג׳ טפחים כדי שיכנס הגדי הרי זה כמחיצה ובתוספתא נמי דכוותה ובפרק קמא דעירובין (דף טז:) מקיפין ג׳ חבלים כו׳ מקיפין בקנים ובלבד שלא יהא בין קנה לחברו ג׳ טפחים ובגמרא דהאי פירקא (שם דף טז.) תא שמע ג׳ מדות במחיצה כו׳ והיא שנויה בתוספת׳ כלאים (פרק ד) ובמתני׳ (סוכה פרק א דף טז.) המשלשל דפנות מלמעלה למטה אם גבוהות מן הארץ ג׳ טפחים פסולה משום דנפקא לה מתורת לבוד והא דאמרינן הכא עשרה רשותא אחריתי היא איתיה לעיקרא בפירקא קמא דשבת (דף ו.) בברייתא דתנו רבנן ד׳ רשויות לשבת כו׳ [וכן בסוכה דף ה ע״ש]:

מסורת הש״ס עם הוספות

א) [לעיל ט:], ב) לעיל דף ט: לקמן כו., ג) יומא ל. קדושין נד. [מעילה יד:], ד) [שבת קנ. ע״ש], ה) [נזיר לח.], ו) תוספתא פרק ב, ז) [עירובין דף מב:], ח) [עי׳ פירש״י לעיל טו. ד״ה ברה], ט) דברים כג יד, י) עיין ע״ז עג ע״א.

הגהות הב״ח

(א) גמ׳ היכי קאמר רשב״ג אחר המטה: (ב) רש״י ד״ה כל שהוא וד״ה ברוק נ״ל אחר ד״ה בכסוי:

גליון הש״ס

רש״י ד״ה אבל כו׳. כבר בטלו. עי׳ ע״ג דף עג ע״א תוס׳ ד״ה כי אתא: רש״י ד״ה מאן שמעת ליה כו׳. לא ידעתי כו׳. וכן ברש״י שבת טו: ד״ה למ״ד. יז. ד״ה הניחא. מט: ד״ה לא זזו. קו: ד״ה הטפויין. קלח: ד״ה באדם וד״ה זה הקן. ערובין מ: ד״ה דרב אחא. פסחים לד: ד״ה תנא [פח. ד״ה אבל]. קטן: ברשב״ם ד״ה נילות. יומא יט. ד״ה שער הדלקה. עב: ד״ה הא כמ״ד. פה. ד״ה ולוי הסדר. סוכה כז: ד״ה שלא העמיד. כח. ד״ה שיחת. כט. ד״ה בשביל. מז. ד״ה שיר. נג: ד״ה שבעה. ביצה טו: ד״ה ופירותיה. כה: ד״ה גלף. תענית סוף פ״ב [יח:] ד״ה שמעיה. מגילה יד. ד״ה גבוהה. סוטה לז: ד״ה אלא זה. מט. ד״ה זיו החכמה. קדושין ל. ד״ה לא זזו. ב״ק ה: ד״ה ולמ״ד. נז: ד״ה לא אס אמרת. סנהדרין יד. ד״ה טורמיסין. מח: ד״ה והלא. ע: ד״ה כפת. שבועות לז. ד״ה לא אס אמרת. זבחים כב. ד״ה והא תנא. נו: ד״ה לשני ימים. מנחות קה: ד״ה שמעינן. חולין [מו: ד״ה גלרר]. נ: ד״ה איסתומכא. נב. ד״ה בר זכאי. נה: ד״ה והרי. קכו: ד״ה גולל. קלא. ד״ה תשעה. ערכין י. ד״ה ולא מוסיפין (הא׳). יח: ד״ה אלא באזהרה. יג. ד״ה מתשעה. תמורה טו: ד״ה כיולא. כח: ד״ה נעבד נמי:

תורה אור השלם

א) כִּי יְיָ אֱלֹהֶיךָ מִתְהַלֵּךְ בְּקֶרֶב מַחֲנֶךָ לְהַצִּילְךָ וְלָתֵת אֹיְבֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהָיָה מַחֲנֶיךָ קָדוֹשׁ וְלֹא יִרְאֶה בְךָ עֶרְוַת דָּבָר וְשָׁב מֵאַחֲרֶיךָ: [דברים כג, טו]

ב) וַתַּעְגְּבָה עַל פִּלַגְשֵׁיהֶם אֲשֶׁר בְּשַׂר חֲמוֹרִים בְּשָׂרָם וְזִרְמַת סוּסִים זִרְמָתָם: [יחזקאל כג, כ]

ג) וַיִּקַּח שֵׁם וָיֶפֶת אֶת הַשִּׂמְלָה וַיָּשִׂימוּ עַל שְׁכֶם שְׁנֵיהֶם וַיֵּלְכוּ אֲחֹרַנִּית וַיְכַסּוּ אֵת עֶרְוַת אֲבִיהֶם וּפְנֵיהֶם אֲחֹרַנִּית וְעֶרְוַת אֲבִיהֶם לֹא רָאוּ: [בראשית ט, כג]

לעזי רש״י

לנטירנ״א. פירוש עששית, פנס (רש״י סוכה דף כט ע״א), כלי שנותנין בו הנר (רה״ג כלים פ״ב מ״ד, ערוך ערך פנס ועיין רש״י שבת דף כג ע״א ודף מד ע״א ד״ה עששית):

הגהות וציונים

א] בכת״י לימא תנן (וכ״ה נכון, דק״ס עיי״ש): ב] בכת״י דאתמר (וגי׳ ישרה היא, דק״ס): ג] צ״ל תנן (מראה אש) ועיין לעיל אות א: ד] צ״ל והרי עקבו (מהר״נ אדלר, רש״ש ע״פ ביאור הגר״א וכ״ה ברש״י שעל הרי״ף ובנמוקי יוסף), שדברי רש״י בדבור זה קאי על עקבו רואה את הערוה ועיין צל״ח: ה] [דיבור זה [ודבור הקדום] שייך לעיל במשנה כב ע״ב] (גליון): ו] עיין ברבינו יונה (יז ע״א ד״ה רבן שמעון בן גמליאל) בשם רבינו חננאל שהוא בתוספתא דעירובין פ״ב ה״ו ומובא בעירובין כב ע״א וכ״ה ברב נסים גאון: ז] צ״ל פירש ר״ח (וכ״ה בתוס׳ ריה״ח ואו״ז ח״א סימן שכח): ח] צ״ל בעביט (מוהר״נ אדלר): ט] וכן מוכח מדברי הב״י סימן פז דדיבור אחד הוא עם מה שלפניו, דהא דזכוכית מותר היינו בנתן לתוכו מים. וגם בגמרא ליתא תיבת "ובלבד" (יד דוד מהדו״ק): י] וכן הגיה המהרש״ל (דפו״ר) ומרש״י מוכח דלא הוה גריס "רשב״ג":

משנת ראשונים

דאמר רבי יוחנן ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה. ותיקין מפני שהיו משערין בדקדוק היו מצמצמין ומכוונין שמיד כשיגיעו לגאל ישראל תהיה הנה״ח ושאר בני אדם אינם בקיאין לשער כל כך ואם יבואו לעשותו שמא יטעו ותנץ החמה קודם ק״ש ויעבור זמן לכתחלה ועל כן צריך שלא ישערו בצמצום אלא בענין שיוכלו לכל הפחות לקרוא קודם הנץ פרשה ראשונה, ושתהיה הנה״ח מקריאת פרשה ראשונה עד גאל ישראל כי זה נקל הוא לכוון שתהיה הנה״ח בשיעור גדול כזה, ואע״פ שאינו מכוין בענין הנה״ח שיהיה כשמגיע לגאל ישראל אין לחוש לזה שיותר טוב שיקדים הנה״ח מעט מלצמצם ביותר ולבוא לידי ספק שמא תעבור השעה. [רבינו יונה דף ה. מדה״ר] פי׳ ותיקין ר״ל מפולפלים ומחודדים, מלשון מפרק הרים (מ״א יט) דמתרגמינן מותק טוריא. [רבינו יונה דף ה. מדה״ר] ותנא קמא והרי לבו רואה את הערוה. לא אמר משום דעיניו רואות מפני שכיון שהגוף עומד בתוך המים הם חציצה בין עיניו והערוה, ואע״פ שהם צלולים אבל הלב כשעומד בתוך המים עם הערוה אסור, ולפיכך יש ליזהר בשעה שעומד בתוך המים והמים צלולים שאם ירצה לקרות ק״ש או ד״ת שיעשה הפסקה מבגד בין הלב והערוה. ואומרים רבני צרפת ז״ל שאם האדם מחבק גופו בזרועותיו, דיינינן ליה כהפסקה מבגד ומותר. [רבינו יונה דף טז: מדה״ר] [המשך בסוף המסכת]

עוד שנינו בברייתא, שהאיסור לקרוא קריאת שמע כנגד כלים המיוחדים לצואה או למי רגלים[לז], הוא **בֵּין** אם הם מונחים **לִפְנֵי הַמִּטָּה**, ואין המטה מפסקת בינו לבינם, **וּבֵין** אם הם מונחים **לְאַחַר הַמִּטָּה**, והמטה מפסקת ביניהם[לח]. **רַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר**, אם הם מונחים **לְאַחַר הַמִּטָּה** והמטה מפסקת ביניהם, **קוֹרֵא** קריאת שמע ואינו צריך להרחיק[לט]. אבל אם הם מונחים **לִפְנֵי הַמִּטָּה** ואין המטה מפסקת בינו לבינם, **אֵינוֹ קוֹרֵא** קריאת שמע כנגדם, **אֲבָל מַרְחִיק הוּא** מהם **אַרְבַּע אַמּוֹת וְקוֹרֵא**[מ]. **רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן אֶלְעָזָר אוֹמֵר, אֲפִילּוּ** אם הם מונחים **בְּבַיִת** גדול שיש בו **מֵאָה אַמָּה, לֹא יִקְרָא עַד שֶׁיּוֹצִיאֵם** מהבית, **אוֹ שֶׁיַּנִּיחֵם תַּחַת הַמִּטָּה**[מא].

הגמרא מסתפקת בדברי רבן שמעון בן גמליאל:

אִיבַּעְיָא לְהוּ - הסתפקו בני הישיבה, **הֵיכִי קָאָמַר** - מה היא כוונת רבן שמעון בן גמליאל במה שאמר שלאחר המטה קורא ולפני המטה אינו קורא, אבל מרחיק ארבע אמות וקורא, האם כוונתו שאם נמצאים הכלים **אַחַר הַמִּטָּה, קוֹרֵא מִיָּד**, ואינו צריך להרחיק כלל, שהמטה חוצצת ונחשב כאילו הם ברשות אחרת[מב]. אבל אם הכלים מונחים **לִפְנֵי הַמִּטָּה, מַרְחִיק אַרְבַּע אַמּוֹת וְקוֹרֵא**[מג]. **אוֹ דִּלְמָא הָכִי קָאָמַר** - או שמא כך כוונתו, שאם נמצאים הכלים **לְאַחַר הַמִּטָּה, מַרְחִיק אַרְבַּע אַמּוֹת וְקוֹרֵא**, שהמטה אינה חוצצת. אבל אם נמצאים הכלים **לִפְנֵי הַמִּטָּה, אֵינוֹ קוֹרֵא כְּלָל**[מד].

הגמרא מביאה ראיה לפשוט את הספק:

תָּא שְׁמַע - בוא ושמע ראיה לפשוט הספק מברייתא, **דְּתַנְיָא** בברייתא, **רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן אֶלְעָזָר אוֹמֵר**, אם הכלים מונחים **אַחַר הַמִּטָּה, קוֹרֵא מִיָּד**, ואינו צריך להרחיק כלל. ואם הכלים נמצאים **לִפְנֵי הַמִּטָּה, מַרְחִיק אַרְבַּע אַמּוֹת** וקורא. **רַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר, אֲפִילּוּ** אם הם מונחים **בְּבַיִת** שיש בו **מֵאָה אַמָּה, לֹא יִקְרָא עַד שֶׁיּוֹצִיאֵם** מהבית **אוֹ שֶׁיַּנִּיחֵם תַּחַת הַמִּטָּה**. הרי שלדעה הסוברת שיש חילוק בין לפני המטה לאחר המטה[מה], אם הם מונחים לאחר המטה מותר לקרוא מיד ואין צריך להרחיק ארבע אמות.

הגמרא דנה בסתירה שבין הברייתות:

מקשה הגמרא, **בַּעְיָין אִיפְּשִׁיטָא לָן** - אכן הספק שלנו נפשט, אבל **מַתְנְיָיתָא קַשְׁיָין אַהֲדָדֵי** - הברייתות קשות זו על זו, שבברייתא הראשונה שנינו שרבן שמעון בן גמליאל הוא התנא המחלק בין אם מונחים לפני המטה או אחר המטה, ורבי שמעון בן אלעזר סובר שלא יקרא עד שיוציאם מהבית או יניחם תחת המטה, ובברייתא השניה הוחלפה שיטתם, שרבי שמעון בן אלעזר הוא התנא המחלק בין אם מונחים לפני המטה או אחר המטה, ורבן שמעון בן גמליאל סובר שלא יקרא עד שיוציאם מהבית או יניחם תחת המטה.

מתרצת הגמרא, **אֵיפוּךְ בַּתְרַיְיתָא** - הפוך את השיטות שבברייתא האחרונה, וגם בברייתא זו תשנה שרבן שמעון בן גמליאל מחלק בין אם מונחים לפני המטה או אחר המטה, ורבי שמעון בן אלעזר סובר שלא יקרא עד שיוציאם מהבית או יניחם תחת המטה.

שואלת הגמרא, **מָה חָזֵית דְּאָפְכַתְּ בַּתְרַיְיתָא** - מה ראית להפוך את הברייתא האחרונה, **אֵיפוּךְ קַמַּיְיתָא** - הפוך את הברייתא הראשונה, ותשנה בה שרבי שמעון בן אלעזר מחלק בין אם מונחים לפני המטה או אחר המטה, ורבן שמעון בן גמליאל סובר שלא יקרא עד שיוציאם מהבית או יניחם תחת המטה.

משיבה הגמרא, **מַאן שָׁמְעַתְּ לֵיהּ דְּאָמַר כּוּלֵּיהּ בַּיִת כְּאַרְבַּע אַמּוֹת דָּמֵי** - מי הוא זה ששמעת אותו אומר שכל הבית נחשב לארבע אמות[מו], **רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן אֶלְעָזָר הִיא**, ואם כן מסתבר לומר שרבי שמעון בן אלעזר הוא התנא הסובר שלא יקרא עד שיוציאם מהבית או יניחם תחת המטה כמו ששנינו בברייתא הראשונה, שכיון שכל הבית נחשב לארבע אמות לא יועיל מה שיתרחק ארבע אמות, ולכך יש לך להחליף את הברייתא האחרונה.

★

הגמרא דנה בדברי רבי שמעון בן אלעזר שכלי המונח תחת המטה חשוב כטמון בארץ:

אָמַר רַב יוֹסֵף, בְּעַאי מִינֵּיהּ - שאלתי **מֵרַב הוּנָא**, אמנם **מִטָּה** שרגליה קצרות והיא גבוהה **פָּחוּת מִשְּׁלֹשָׁה** טפחים מהקרקע, וגרף ועביט מונחים תחתיה, **פְּשִׁיטָא לִי דִּכְלָבוּד דָּמֵי** - פשוט לי הדבר שנחשבת כלבוד[מז], והכלים המונחים תחתיה נחשבים כטמונים בקרקע. אבל מטה שהיא גבוהה **שְׁלֹשָׁה** טפחים, או **אַרְבָּעָה** טפחים, או **חֲמִשָּׁה**, או **שִׁשָּׁה**, או **שִׁבְעָה**, או **שְׁמֹנָה**, או **תִּשְׁעָה, מַהוּ** - מה הדין[מח], האם הכלים המונחים תחתיה נחשבים כטמונים בקרקע. **אָמַר לֵיהּ** - אמר לו רב הונא לרב יוסף, **לֹא יָדַעְנָא** - איני יודע.

ואמר רב יוסף, במטה שהיא גבוהה **עֲשָׂרָה** טפחים מהקרקע **וַדַּאי לֹא מִיבָּעֵי לִי** - לא הסתפקתי, שהיה פשוט לי שכלים המונחים תחת מטה כזו אינם נחשבים כטמונים בקרקע, שמאחר שיש הפסק גדול כל כך בין המטה לכלים אין זה נחשב שהמטה מכסה את הכלים. **אָמַר אַבַּיֵי, שַׁפִּיר עֲבַדְתְּ דְּלֹא אִיבַּעְיָא לָךְ** - טוב עשית שלא שאלת אותו דבר זה[מט], משום **שֶׁכָּל עֲשָׂרָה** טפחים מהקרקע, **רְשׁוּתָא אַחֲרִיתִי**

לז. **והוא** הדין צואה ומי רגלים עצמם. שו"ע (או"ח סי' פז ס"ג).

לח. **בדעת** תנא קמא לא נתבאר בפירוש אם לדעתו מועילה הרחקת ארבע אמות או לא. ובריטב"א (ד"ה בין) כתב, שלדעת תנא קמא לעולם אסור לקרוא קריאת שמע בעוד אלו בביתו [והוא כדעת רבי שמעון בן אלעזר]. אמנם מדברי הטור (או"ח סי' פז) נראה, שתנא קמא אסר רק ללא הרחקה, אבל אם הרחיק מהם ארבע אמות קורא [והיינו באופן שמחזיר פניו לאחוריו, שאם הם לפניו, יש לו להרחיק כמלא עיניו, וכפי שיבואר להלן בהערה].

לט. **ונחלקו** האחרונים אם צריך שתהא המטה לרוחב כל החדר מכותל לכותל, שדעת המגן אברהם (סי' פז סק"ד) שצריך שתהא מכותל לכותל, ודעת החיי אדם (כלל ג סעיף יז, נשמת אדם שם), שאף אם אינה חוצצת מכותל לכותל יכול לקרוא כנגד המטה, וראה שם מה שהאריך בזה.

מ. **צריך** לומר שמדובר באופן שמחזיר פניו לאחוריו ואינו רואה אותם, שאם הם מונחים לפניו צריך להרחיק כמלא עיניו. דרישה (או"ח סי' פז סק"א ד"ה ונראה דקשיא).

מא. **לרבי** שמעון בן אלעזר כלים המונחים תחת המטה נחשבים כטמונים בארץ. רש"י (ד"ה תחת). ונחשב כאילו הם ברשות אחרת. טור (או"ח סי' פז).

רש"י (ד"ה או) מביא גירסא 'או שיניחם כלי בתוך כלי', וכתב שאין לגרוס כן [שהרי אף אם הם בכלי אחד מותר לקרוא כנגדם. בית יוסף (או"ח סי' פז ד"ה כתב) בשם אהל מועד והרי"ץ גיאת].

מב. **טור** (או"ח סי' פז).

מג. **ותנא** קמא סובר שאין המטה חוצצת, ואף אם הכלים מונחים לאחר המטה צריך להרחיק ארבע אמות. ורבי שמעון בן אלעזר סובר כתנא קמא במה שאמר שהמטה אינה חוצצת, אבל חולק עליו במה שאמר שמועיל להרחיק ארבע אמות, ולדעתו אין לו תקנה עד שיוציאם מהבית או יניחם תחת המטה. טור (או"ח סי' פז).

מד. **ולפי** זה רבן שמעון בן גמליאל סובר כתנא קמא במה שאמר שהמטה אינה חוצצת, אלא שהוא חולק עליו במה שאמר שאם הכלים מונחים לפני המטה מועיל להרחיק ארבע אמות [כדעת הטור בשיטת תנא קמא], וסובר שצריך להוציאם מהבית או להניחם תחת המטה, ודווקא כשהמטה מפסיקה בינו לבין הכלים מועיל להרחיק ארבע אמות.

מה. **דהיינו** דעת רבי שמעון בן אלעזר בברייתא, שהיא דעת רבן שמעון בן גמליאל בברייתא לעיל, ובדבריו אנו מסופקים.

מו. **רש"י** (ד"ה מאן) כתב שאינו יודע היכן מצאנו שזו היא שיטת רבן שמעון בן אלעזר. אמנם האור זרוע (ח"א סי' קל) ורבינו יונה (ד"ה רבן) הביאו בשם רבינו חננאל, שהכוונה היא לדברי רבי שמעון בן אלעזר בעירובין (כג.) שאמר, כל אויר שהוקף לדירה, כגון הדיר והסהר והגנה, ואפילו בית חמשת כורין, מותר לטלטל בתוכם כיון שהן כרשות אחד. ומבואר שכל שהוקף לדירה אפילו אם היא גדולה מאד, דינה כבית של ארבע אמות על ארבע אמות.

מז. **לבוד** הוא מלשון סניף, כלומר דבר קצר שהוסיפו עליו והאריכוהו. רש"י (עירובין ד: ד"ה לגוד). והלכה למשה מסיני היא שכל דבר הנמצא בתוך שלשה טפחים לדבר אחר נחשב כחלק ממנו ומחובר אליו (עירובין שם).

מח. **הגמרא** אמרה שלשה ארבעה חמשה וכו' ולא אמרה משלשה ועד עשרה, להשמיענו שאפילו אם יראו עינינו מעשה רב בארבעה טפחים, עדיין לא נפשוט את הספק ביותר מארבעה טפחים, שאפשר שדווקא ארבעה נחשב כיסוי כיון שאי אפשר לראות את הכלי שתחת המטה, אבל אם המטה גבוהה יותר לא נחשב הכלי כמכוסה. חדש האביב (ד"ה שלשה).

מט. **צריך** ביאור, שהרי אביי תלמידו של רב יוסף היה (קידושין לג.), ואיך אמר לו כן. מהר"ם בנעט (ד"ה שפיר). ואמנם ראה בסדר הדורות (ח"ב אות אלף) שאביי היה תלמיד חבר של רב יוסף. וראה עוד בזה בערוך השלחן (יו"ד סי' רמג סי"ג).

והכא בטופח על מנת להטפיח איכא בינייהו: ירד לטבול אם יכול לעלות כו': לימא תנא[א] סתמא כר' אליעזר דאמר[ב] עד הנץ החמה אפי' תימא ר' יהושע ודלמא כותיקין [ג] דא"ר יוחנן ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה: ואם לאו יתכסה במים ויקרא: והרי לבו רואה את הערוה א"ר אלעזר ואי תימא ר' אחא בר אבא בר אחא משום רבינו [א] במים עכורין שנו דדמו כארעא סמיכתא שלא יראה לבו ערותו. ת"ר מים צלולין ישב בהן עד צוארו וקורא וי"א עוכרן ברגלו ות"ק והרי לבו רואה את הערוה קסבר לבו רואה את הערוה מותר והרי עקבו רואה את הערוה קסבר עקבו רואה את הערוה מותר אתמר[ב] עקבו רואה את הערוה מותר נוגע אביי אמר אסור ורבא אמר מותר רב זביד מתני לה להא שמעתא הכי רב חיננא בריה דרב איקא מתני לה הכי נוגע דברי הכל אסור רואה אביי אמר אסור רבא אמר מותר [ג] לא נתנה תורה למלאכי השרת [ב] והלכתא נוגע אסור רואה מותר. אמר רבא [ג] צואה בעששית מותר לקרות ק"ש כנגדה [ד] ערוה בעששית אסור לקרות ק"ש כנגדה צואה בעששית מותר לקרות ק"ש כנגדה דצואה בכסוי תליא מילתא והא מיכסיא ערוה בעששית אסור לקרות ק"ש כנגדה [א] ולא יראה בך ערות דבר אמר רחמנא והא קמיתחזיא. אמר אביי [ה] צואה כל שהוא מבטלה ברוק אמר רבא [ו] וברוק עבה. אמר רבא [ז] צואה בגומא מניח סנדלו עליה וקורא ק"ש בעא מר בריה דרבינא [ח] צואה דבוקה בסנדלו מאי תיקו. [ד] אמר רב יהודה [ט] עכו"ם ערום אסור לקרות ק"ש כנגדו מאי איריא עכו"ם אפילו ישראל נמי ישראל פשיטא ליה דאסור אלא עכו"ם אצטריכא ליה מהו דתימא הואיל וכתיב בהו [ב] אשר בשר חמורים בשרם אימא כחמור בעלמא הוא קמ"ל דאינהו נמי איקרו ערוה דכתיב [ג] וערות אביהם לא ראו: ולא יתכסה לא במים הרעים ולא במי המשרה עד שיטיל לתוכן מים: וכמה מיא רמי ואזיל אלא ה"ק [י] לא יתכסה לא במים הרעים ולא במי המשרה כלל ומי רגלים עד שיטיל לתוכן מים ויקרא. ת"ר [ה] כמה יטיל לתוכן מים כל שהוא ר' זכאי אומר [כ] רביעית אמר רב נחמן מחלוקת לבסוף אבל בתחלה כל שהן ורב יוסף אמר [ל] מחלוקת לכתחלה אבל לבסוף דברי הכל רביעית אמר ליה רב יוסף לשמעיה אייתי לי רביעיתא דמיא כר' זכאי: [ו] ת"ר [מ] גרף של רעי ועביט של מי רגלים אסור לקרות ק"ש כנגדן ואף ע"פ שאין בהן כלום ומי רגלים עצמן עד שיטיל לתוכן מים וכמה יטיל לתוכן מים כל שהוא ר' זכאי אומר רביעית בין לפני המטה בין לאחר המטה רבן שמעון בן גמליאל אומר לאחר המטה קורא לפני המטה אינו קורא אבל מרחיק הוא ארבע אמות וקורא ר"ש בן אלעזר אומר אפי' בית מאה אמה לא יקרא עד שיוציאם או שיניחם תחת המטה איבעיא להו היכי קאמר (א) אחר המטה קורא מיד לפני המטה מרחיק ארבע אמות וקורא או דלמא הכי קאמר לאחר המטה מרחיק ד' אמות וקורא לפני המטה אינו קורא כלל ת"ש דתניא ר"ש בן אלעזר אומר [נ] אחר המטה קורא מיד לפני המטה מרחיק ארבע אמות רבן שמעון בן גמליאל אומר אפי' בית מאה אמה לא יקרא עד שיוציאם או שיניחם תחת המטה בעיין איפשיטא לן מתנייתא קשיין אהדדי איפוך בתרייתא מה חזית דאפכת בתרייתא איפוך קמייתא מאן שמעת ליה דאמר [ז] כוליה בית כארבע אמות דמי ר"ש בן אלעזר היא אמר רב יוסף בעאי מיניה מרב הונא מטה פחות משלשה פשיטא לי דכלבוד דמי שלשה ארבעה חמשה ששה שבעה שמנה תשעה מהו א"ל לא ידענא עשרה ודאי לא מיבעי לי אמר אביי שפיר עבדת דלא איבעיא לך כל עשרה רשותא אחריתי היא אמר רבא הלכתא פחות משלשה כלבוד דמי עשרה רשותא אחריתי היא משלשה עד עשרה היינו דבעא מיניה רב יוסף מרב הונא ולא פשט ליה אמר רב הלכה כר"ש בן אלעזר וכן אמר באלי א"ר יעקב [ח] ברה דבת שמואל הלכה כרבי שמעון בן אלעזר ורבא אמר אין הלכה כר"ש בן אלעזר. רב אחאי איעסק ליה לבריה בי רב יצחק בר שמואל בר מרתא עייליה לחופה ולא הוה מסתייעא מילתא אזל בתריה לעיוני חזא ספר תורה דמנחא אמר להו השתא לא אתאי סכנתון לברי דתניא [ס] בית שיש בו ספר תורה או תפילין אסור לשמש בו את המטה עד שיוציאם או שיניחם כלי בתוך כלי אמר אביי לא שנו [ע] אלא בכלי שאינו כליין אבל בכלי שהוא כליין אפילו עשרה מאני כחד מאנא דמי אמר רבא גלימא אקמטרא

רש"י

בטופח ע"מ להטפיח איכא בינייהו. ת"ק בעי על מנת להטפיח, ור' יוסי מחמיר: לימא תנא[ג] סתמא כר' אליעזר. והלכה כמותו: דילמא לותיקין. קאמרה מתני' עם הנץ החמה, אבל לכ"ע עד שלש שעות: והרי לבו[ד] רואה את הערוה. קס"ד כל אבר שאין דרכו לראות את הערוה [ורואה] אותו בשעה שקורא בתורה קרינן ביה ולא יראה בך ערות דבר: לא נתנה תורה למלאכי השרת. שאין להם ערוה, על כרחנו יש לנו ערוה ואין אנו יכולים להשמר מכל זה: (ב) כל שהוא. מעט: ברוק. רוקק עליה ומכסה אותה ברוק: בעששית. לנטירנ"א בלעז, כלומר מחיצת זכוכית או קלף דק מפסיק בנתיים והיא נראית: בכסוי תליא מילתא. וכסית את צאתך[ט]: מים הרעים. סרוחים: [י] מי המשרה. ששורים שם הפשתן והקנבוס והם מסריחים: וכמה מיא רמי ואזיל. כמה ישליך לתוכם ויבטלם, הלא מרובין הם: ומי רגלים. מועטין והם בכלי, והוא בא לקרות ק"ש אצלם: לבסוף. שמי רגלים בכלי וזה נותן לתוכן מים, בההיא קאמר ר' זכאי רביעית: אבל בתחלה. שקדמו המים למי רגלים דברי הכל כל שהוא, שכשמטיל מי רגלים בכלי לבסוף ראשון ראשון שנופל לתוך המים מתבטל[י], ואע"פ שהם רבים והולכין ° כבר בטלו: אייתי לי רביעתא. אפי' בתחלה: גרף ועביט. שניהם כלי חרס הם, אלא של רעי קרוי גרף ושל מי רגלים קרוי עביט: אסור לקרות ק"ש כנגדם. הואיל ומיוחדין לכך, ואע"פ שאין בתוכן כלום: ומי רגלים עצמן. בכלי שאינו מיוחד להם: בין לפני המטה. שאין המטה מפסקת בינו לבינם: בין לאחר המטה. שהמטה מפסקת ביניהם אסור: או שיניחם תחת המטה גרסינן, ולא גרסינן כלי בתוך כלי: תחת המטה. כאילו היו טמונים בארץ: היכי קאמר. רשב"ג: בעיין איפשיטא לן. שאלתנו נתפרשה לנו בחלוק שבין לפני המטה ולאחר המטה: מתנייתא מיהו קשיין. שהוחלפה שיטתן: מאן שמעת ליה וכו'. ° לא ידעתי היכן היא[י]: פשיטא לי. במניחן תחת המטה ורגליה קצרים שאין הימנה ולקרקע שלשה טפחים כלבוד דמי והרי הן כטמונים: עשרה ודאי. לא שאלתי ממנו דנראה כאילו אינה תחתיה, מאחר שיש הפסק כל כך אין זה כסוי: עייליה לחופה ולא הוה מסתייעא מילתא. דנישואין, שלא היה יכול לבעול: סכנתון לברי. כמעט סכנתם את בני למות בעונש העון: אפילו עשרה מאני. וכולן כליין כחד מאנא דמי:

תוספות

והרי לבו רואה את הערוה. פירש ר"י[ו] מדפריך גמרא הכי בפשיטות משמע דלבו רואה את הערוה אסור אלא דרבינו שמעיה תלמידו של רש"י פסק כת"ק דלבו רואה את הערוה מותר ומיהו בסמוך משמע דלאסור דלא פליגי הני אמוראי אלא בעקבו רואה את הערוה אבל בלבו רואה את הערוה כ"ע מודו דלאסור: והלכתא נוגע עקבו אסור. וטעמא דגזרינן נוגע עקבו שמא יגע בידיו: גרף של רעי. פי' רש"י של חרס בלוע משמע לפירושו אבל כלי דלא בלע כגון זכוכית אפשר דשרי [א]: ובלבד שיטיל בהן רביעית מים. אבל בגרף[ס] אפשר דלא מהני מים:

ספר

עין משפט נר מצוה

קיד א מיי' פ"ג (ופ"ג) מהל' ק"ש הלכה ז סמג עשין יח טוש"ע או"ח סי' עד סעיף ב:

קטו ב מיי' שם פ"ג הלכה יז טוש"ע שם סעיף ה:

קטז ג מיי' שם הלכה י סמג שם טוש"ע א"ח סי' עו סעיף א:

קיז ד מיי' שם הלכה טז סמג שם טוש"ע א"ח סי' עה סעיף ה:

קיח ה ו מיי' שם הלכה יא סמג שם טוש"ע או"ח סי' עו סעיף ו:

קיט ז ח מיי' שם טוש"ע שם סעי' ב:

קכ ט מיי' שם הלכה טז סמג שם טוש"ע א"ח סי' עה סעיף ד:

קכא י מיי' שם פ"ג הלכה ז טוש"ע או"ח סי' עד סעיף ב (וסימן פו):

קכב כ ל מיי' שם פ"ג הלכה י טוש"ע או"ח סי' עו סעיף א:

קכג מ (נ) מיי' שם הל' יב סמג שם טוש"ע או"ח סימן פז סעיף א: [נ טור שם]

קכד ס ע מיי' פ"ד מהל' תפילין הל' כד ופ"י מהל' ס"ת הל' ז סמג עשין כב טוש"ע או"ח סימן מ סעיף ב ובסי' רמ סעיף ו [ובי"ד סי' רפב ס"ח]:

הגהות הגר"א

[א] בתוס' סד"ה גרף נמחק ב' נקודות ההפסק (דד"ה גרף וד"ה בלבד הוא דבור אחד וכ"ה בדפו"י וכ"מ במרדכי ט] ולא כרש"א):

רב נסים גאון

לימא תנן סתמא כר' אליעזר דאמר עד הנץ החמה. (דאמר) [עיקר] מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע בפירקא קמא (דף ט) דהא מסכתא: מאן שמעת ליה דאמר כל הבית כולו כד' אמות דמי ר' שמעון בן אלעזר. עיקר דבריו של ר' שמעון בן אלעזר בתוספתא דעירובין (פ"ב) ובגמרא בפרק עושין פסין (דף כב.) אמר רבי שמעון בן אלעזר כל אויר שתשמישו לדירה כגון דיר וסהר ומוקצה וחצר אפילו בית ה' כורין אפילו בית י' כורין מותר שמעינן מיהא דר' שמעון היה מתיר לטלטל כל כי האי שיעור' מפני שתשמישו לדירה וכולו כד' אמות דמי ליה: אמר רב יוסף בעו מיניה מרב הונא פחות מג' כלבוד דמי. עיקרא דהא מילתא דכל פחות מג' כלבוד דמי שנוי במשנה ובהרבה מקומות וגם בתוספתא ואנו מזכירים מה שנמצא בידינו במסכת כלאים בפרק קרחת הכרם (משנה ד) שנינו מחיצת הקנים אם אין בין קנה לקנה ג' טפחים כדי שיכנס הגדי הרי זה כמחיצה ובתוספתא נמי דכוותה ובפרק קמא דעירובין (דף טז:) מקיפין ג' חבלים כו' מקיפין בקנים ובלבד שלא יהא בין קנה לחברו ג' טפחים ובגמרא דהאי פירקא (שם דף טז.) תא שמע ג' מדות במחיצה כו' והיא שנויה בתוספת' כלאים (פרק ד) ובמתני' (סוכה פרק א דף טז.) המשלשל דפנות מלמעלה למטה אם גבוהות מן הארץ ג' טפחים פסולה משום דנפקא לה מתורת לבוד והא דאמרינן הכא עשרה רשותא אחריתי היא איתיה לעיקרא בפירקא קמא דשבת (דף ו.) בברייתא דתנו רבנן ד' רשויות לשבת כו' [וכן בסוכה דף ה ע"ש]:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [לעיל ט:], ב) לעיל דף ט: לקמן כו., ג) יומא ל. קדושין נד. [מעילה יד:], ד) [שבת קנ. ע"ש], ה) [נזיר לח.], ו) תוספתא פרק ב, ז) [עירובין דף מב:], ח) [עי' פירש"י לעיל טז. ד"ה ברה], ט) דברים כג יד, י) עיין ע"ז עג ע"א.

הגהות הב"ח

(א) גמ' היכי קאמר רשב"ג[י] אחר המטה: (ב) רש"י ד"ה כל שהוא וד"ה ברוק נ"ל אחר ד"ה בכסוי:

גליון הש"ס

רש"י ד"ה אבל כו'. כבר בטלו. עי' ע"ג דף עג ע"א תוס' ד"ה כי אתא: רש"י ד"ה מאן שמעת ליה כו'. לא ידעתי כו'. וכן ברש"י שבת טז: ד"ה למ"ד. יז. ד"ה הניחא. מט: ד"ה לא זזו. קז: ד"ה הטפוין. קלח: ד"ה באדם וד"ה זה הקן. ערובין מ: ד"ה דרב אחא. פסחים לד: ד"ה תנא [פא. ד"ה אבל]. קטז: ברשב"ם ד"ה נילות. יומא יט. ד"ה שער הדלקה. עב: ד"ה הא כמ"ד. פה. ד"ה ולוי הסדר. סוכה כז: ד"ה שלא העמיד. כח. ד"ה שיחת. כט. ד"ה בשביל. מז. ד"ה שיר. נב: ד"ה שבעה. ביצה טו: ד"ה ופירותיה. כה: ד"ה גלף. תענית סוף פ"ג [יח:] ד"ה שמעיה. מגילה יד. ד"ה נבואה. סוטה לז: ד"ה אלא זה. מט. ד"ה זיו החכמה. קדושין ל. ד"ה לא זזו. ב"ק ה: ד"ה ולמ"ד. נז: ד"ה לא אם אמרת. סנהדרין יד. ד"ה טורמיסין. מח: ד"ה והלא. ע: ד"ה בפת. שבועות לז. ד"ה לא אם אמרת. זבחים כב. ד"ה והא תנא. נו: ד"ה לשני ימים. מנחות קה: ד"ה שמעינן. חולין [מו: ד"ה גלדר]. נ: ד"ה איסתומכא. נב. ד"ה בר זכאי. נה: ד"ה והרי. קכו: ד"ה גולל. קלא. ד"ה תשעה. ערכין י. ד"ה ולא מוסיפין (הא'). יא: ד"ה אלא באזהרה. יג. ד"ה מתשעה. תמורה טו: ד"ה כיולא. כח: ד"ה נעבד נמי:

תורה אור השלם

א) כִּי יְיָ אֱלֹהֶיךָ מִתְהַלֵּךְ בְּקֶרֶב מַחֲנֶךָ לְהַצִּילְךָ וְלָתֵת אֹיְבֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהָיָה מַחֲנֶיךָ קָדוֹשׁ וְלֹא יִרְאֶה בְךָ עֶרְוַת דָּבָר וְשָׁב מֵאַחֲרֶיךָ: [דברים כג, טו]

ב) וַתַּעְגְּבָה עַל פִּלַגְשֵׁיהֶם אֲשֶׁר בְּשַׂר חֲמוֹרִים בְּשָׂרָם וְזִרְמַת סוּסִים זִרְמָתָם: [יחזקאל כג, כ]

ג) וַיִּקַּח שֵׁם וָיֶפֶת אֶת הַשִּׂמְלָה וַיָּשִׂימוּ עַל שְׁכֶם שְׁנֵיהֶם וַיֵּלְכוּ אֲחֹרַנִּית וַיְכַסּוּ אֵת עֶרְוַת אֲבִיהֶם וּפְנֵיהֶם אֲחֹרַנִּית וְעֶרְוַת אֲבִיהֶם לֹא רָאוּ: [בראשית ט, כג]

לעזי רש"י

לנטירנ"א. פירוש עששית, פנס (רש"י סוכה דף כט ע"א), כלי שנותנין בו הנר (רה"ג כלים פ"ב מ"ד, ערוך ערך פנס ועיין רש"י שבת דף כג ע"א ודף מד ע"א ד"ה עששית):

הגהות וציונים

א] בכת"י לימא תנן (וכ"ה נכון, דק"ס עיי"ש): ב] בכת"י דאתמר (וגי' ישרה היא, דק"ס): ג] צ"ל תנן (מראה אש) ועיין לעיל אות א: ד] צ"ל והרי עקבו (מהר"נ אדלר, רש"ש ע"פ ביאור הגר"א וכ"ה ברש"י שעל הרי"ף ובנמוקי יוסף), שדברי רש"י בדבור זה קאי על עקבו רואה את הערוה ועיין צל"ח: ה] [דיבור זה [ודבור הקדום] שייך לעיל במשנה כב ע"ב] (גליון): ו] עיין ברבינו יונה (יז ע"א ד"ה רבן שמעון בן גמליאל) בשם רבינו חננאל שהוא בתוספתא דעירובין פ"ב ה"ו ומובא בעירובין כב ע"א וכ"ה ברב נסים גאון: ז] צ"ל פירש ר"ח (וכ"ה בתוס' ריה"ח ואו"ז ח"א סימן שכח): ס] צ"ל בעביט (מוהר"נ אדלר): ט] וכן מוכח מדברי הב"י סימן פז דדיבור אחד הוא עם מה שלפניו, דהא דזכוכית מותר היינו בנתן לתוכו מים. וגם בגמרא ליתא תיבת "ובלבד" (יד דוד מהדו"ק): י] וכן הגיה המהרש"ל (דפו"ר) ומרש"י מוכח דלא הוה גריס "רשב"ג":

משנת ראשונים

דאמר רבי יוחנן ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה. ותיקין מפני שהיו משערין בדקדוק היו מצמצמין ומכוונין שמיד כשיגיעו לגאל ישראל תהיה הנה"ח ושאר בני אדם אינם בקיאין לשער כל כך ואם יבואו לעשותו שמא יטעו ותנץ החמה קודם ק"ש ויעבור זמן לכתחלה ועל כן צריך שלא ישערו בצמצום אלא בענין שיוכלו לכל הפחות לקרוא קודם הנץ פרשה ראשונה, ושתהיה הנה"ח מקריאת פרשה ראשונה עד גאל ישראל כי זה נקל הוא לכוון שתהיה הנה"ח בשיעור גדול כזה, ואע"פ שאינו מכוין בענין הנה"ח שיהיה כשמגיע לגאל ישראל אין לחוש לזה שיותר טוב שיקדים הנה"ח מעט מלצמצם ביותר ולבוא לידי ספק שמא תעבור השעה. [רבינו יונה דף ה. מדה"ר] פי' ותיקין ר"ל מפולפלים ומחודדים, מלשון מפרק הרים (מ"א יט) דמתרגמינן מותק טוריא. [רבינו יונה דף ה. מדה"ר] ותנא קמא והרי לבו רואה את הערוה. לא אמר משום דעיניו רואות מפני שכיון שהגוף עומד בתוך המים המים עצמם הם חציצה בין עיניו והערוה, ואע"פ שהם צלולים אבל הלב כשעומד בתוך המים עם הערוה אסור, ולפיכך יש ליזהר בשעה שעומד בתוך המים והמים צלולים שאם ירצה לקרות ק"ש או ד"ת שיעשה הפסקה מבגד בין הלב והערוה. ואומרים רבני צרפת ז"ל שאם האדם מחבק גופו בזרועותיו, דיינינן ליה כהפסקה מבגד ומותר. [רבינו יונה דף טז: מדה"ר] [המשך בסוף המסכת]

הִיא - נחשב כרשות אחרת, שכיון שהמטה גבוהה עשרה, נעשה משם ולמעלה כרשות בפני עצמה, ומה שתחתיה כרשות בפני עצמה, ואין רשות זו נעשית כיסוי למה שברשות אחרת[נ].

הגמרא מבארת כדעת מי נפסקה ההלכה:

אָמַר רָבָא, הִלְכְתָא - ההלכה היא, שאם המטה גבוהה מהקרקע **פָּחוּת מִשְּׁלֹשָׁה** טפחים, **כְּלָבוּד דָּמֵי** - נחשבת כלבוד, ומה שתחתיה חשוב טמון בקרקע. ואם המטה גבוהה מהקרקע **עֲשָׂרָה** טפחים, **רְשׁוּתָא אַחֲרִיתִי** - רשות אחרת **הִיא**, ואינה יכול להחשיב מה שתחתיה כטמון בקרקע. ואם המטה גבוהה מהקרקע **מִשְּׁלֹשָׁה** טפחים **וְעַד עֲשָׂרָה** טפחים, **הַיְינוּ דִּבְעָא מִינֵּיהּ** - זהו מה ששאל **רַב יוֹסֵף מֵרַב הוּנָא, וְלֹא פְּשַׁט לֵיהּ**[נא].

אָמַר רַב, הֲלָכָה כְּרַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן אֶלְעָזָר, הסובר שכל הבית נחשב כארבע אמות, ואם יש בבית כלים המיוחדים לצואה או למי רגלים לא יקרא קריאת שמע עד שיוציאם מהבית או יניחם תחת המטה. **וְכֵן אָמַר בָּאלִי** [-שם חכם] **אָמַר רַב יַעֲקֹב בְּרֵהּ דְּבַת שְׁמוּאֵל** [-בן בתו של שמואל], **הֲלָכָה כְּרַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן אֶלְעָזָר. וְרָבָא אָמַר, אֵין הֲלָכָה כְּרַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן אֶלְעָזָר**[נב].

★

הגמרא מביאה מעשה בענין האיסור לשמש מטתו בחדר שיש בו ספר תורה:

רַב אַחַאי אִיעַסַּק לֵיהּ לִבְרֵיהּ - שידך אשה לבנו **בֵּי** - בביתו של **רַב יִצְחָק בַּר שְׁמוּאֵל בַּר מָרְתָא**, כלומר שאירס את בנו עם בתו של רב יצחק. **עַיְילֵיהּ לַחוּפָּה** - הכניסו לחופה, **וְלֹא הֲוָה מִסְתַּיְיעָא מִילְּתָא** - ולא הצליח בדבר, שלא היה יכול לבעול בעילת מצוה[נג], **אֲזַל בַּתְרֵיהּ לְעַיּוּנֵי** - הלך אחריו [רב אחאי אביו] לבדוק את הדבר[נד], **חֲזָא סֵפֶר תּוֹרָה דְּמַנְּחָא** - וראה ספר תורה שהיה מונח בחדר. **אָמַר לְהוּ** - אמר להם לאלו שהכינו את המקום, **אִיכּוּ הַשְׁתָּא לֹא אֲתַאי** - איך היה עכשיו אילו לא באתי, **סַכַּנְתּוּן לִבְרִי** - כמעט סיכנתם את בני למות בעונש העון הזה ששימש מטתו בחדר שיש בו ספר תורה. **דְּתַנְיָא** בברייתא, **בַּיִת שֶׁיֵּשׁ בּוֹ סֵפֶר תּוֹרָה אוֹ תְּפִילִּין**[נה], **אָסוּר לְשַׁמֵּשׁ בּוֹ אֶת הַמִּטָּה עַד שֶׁיּוֹצִיאֵם אוֹ שֶׁיַּנִּיחֵם כְּלִי בְּתוֹךְ כְּלִי**[נו].

אָמַר אַבַּיֵי, לֹא שָׁנוּ שמותר לשמש כשמניחם כלי בתוך כלי, **אֶלָּא** כשמניחם **בִּכְלִי שֶׁאֵינוֹ כְּלְיָין** - שאינו כלי המיוחד להם[נז], **אֲבָל** אם מניחם **בִּכְלִי שֶׁהוּא כְּלְיָין, אֲפִילּוּ עֲשָׂרָה מָאנֵי** [-כלים], **כְּחַד מָאנָא דָּמֵי** - חשובים ככלי אחד.

אָמַר רָבָא, גְּלִימָא - בגד

נ. רבינו יונה (ד"ה וגמ') בדעת רש"י. הגמרא התבארה לפי רש"י (ד"ה פשיטא) שפירש שהספק הוא בדברי רבי שמעון בן אלעזר, שכלי המונח תחת המטה חשוב כטמון בארץ, ודנה הגמרא מהו שיעור גובה המטה כדי שיחשב שהמטה מכסה אותו. אבל הרא"ש (סי' נג) הביא בשם גאון שפירש, שהספק הוא בדברי רבן שמעון בן גמליאל, שאם הכלי מונח מאחורי המטה יכול לקרוא קריאת שמע משום שהמטה חוצצת ביניהם, ודנה הגמרא מהו השיעור שצריך להיות בדופן המטה כדי שתוכל להוות מחיצה. וראה ילקוט ביאורים בביאור צדדי הספק לפי שיטה זו.

נא. צריך ביאור מה בא רבא להוסיף על דברי רב יוסף. וראה רשב"א (ד"ה גירסת) מה שכתב ליישב. וראה תירוצים נוספים בחדש האביב (ד"ה אמר) ולשון הזהב (ד"ה אמר רבא).

נב. ומכל מקום באופן שהניחם תחת המטה אף לרבא הלכה כרבי שמעון בן אלעזר שמותר לקרוא קריאת שמע, שכן אמר רבא לעיל 'הלכתא פחות משלשה כלבוד דמי'. שלמה משנתו (ד"ה ורבא).

נג. כי השם יתברך רגלי חסידיו ישמור שלא יחטאו. מגיד תעלומה (ד"ה ולא).

נד. כיון ששמע שלא בעל בעילת מצוה והיה רע בעיניו, כי ודאי הזהיר את בנו שיבעול מיד, כמו שהזהיר על כך השל"ה (שער האותיות אות הקו"ף אות שנט). מגיד תעלומה (ד"ה אזל).

נה. והוא הדין במזוזה הקבועה בתוך החדר, שצריך להניחה כלי בתוך כלי. מגן אברהם (סי' מ סק"ג). ומועיל גם אם הניחם מתחילה בשני כלים כדי שיחשב כלי בתוך כלי, כגון שכרך המזוזה בנייר ואחר כך הניחה בתיק שלה [ואין אומרים שנחשב כלי המיוחד שאינו כיסוי]. חכמת אדם (כלל קכח ס"י, הו"ד במשנה ברורה סי' מ סק"ז). וכן הדין בחומשים או סידורי תפילות או שאר ספרים, בין בכתיבה או בדפוס, שיש בהם קדושה וצריך להניחם כלי בתוך כלי. וכריכת הספר אינה נחשבת לכיסוי, שהיא מגוף הספר. וכתב הט"ז (יו"ד סי' רעה סק"ח) שכל המיקל בקדושת הספרים הנדפסים עתיד ליתן את הדין, שדפוס חשוב ככתיבה. אבל החוות יאיר (שו"ת סי' קפד) נוטה להקל בזה בשעת הדחק כשאין לו במה לכסות. משנה ברורה (שם סק"ד).

נו. יש שאין גורסים בברייתא 'ספר תורה', כיון שלדעתם בספר תורה לא מועיל כלי בתוך כלי אלא צריך לעשות מחיצה של עשרה טפחים כדלהלן (כו.). ובשאלתות דרב אחאי (פר' נח אות מה) הגירסא 'בית שיש בו ספרים ותפילין'. אבל הרשב"א (להלן כו. ד"ה אפילו) כתב שאפילו אם גורסים 'ספר תורה' יש לומר שמה ששנינו שיניחם כלי בתוך כלי מדובר רק בתפילין. רשב"ץ (ד"ה תניא). וכתב המילי דברכות (להלן כו. ד"ה ס"ת) שכן משמע מרש"י (שם ד"ה מחיצה). אמנם דעת הרמב"ם (ספר תורה פ"י ה"ז) שגם לספר תורה מועיל כלי בתוך כלי. ומה שהצריכו מחיצה של עשרה טפחים היינו כשאין לו כלים. ריטב"א (ד"ה חזא).

נז. ודי במה שאחד מהכלים אינו כלי המיוחד להם. בית יוסף (או"ח סי' מ ס"ב ד"ה בית). וראה שם שהביא בשם רבינו יונה (ד"ה אבל הניחן) שאם שניהם אינם מיוחדים להם חשובים ככלי אחד. אמנם הב"ח (שם ד"ה בית) והט"ז (שם סק"ב) הגיהו בדברי רבינו יונה, וגם אם שניהם אינם מיוחדים להם, חשובים ככלי בתוך כלי.

המונחת **אַקְמַטְרָא** - על ארגז המיוחד לספרים[א] מלמעלה, **כִּכְלִי בְּתוֹךְ כְּלִי דָּמֵי** - נחשב, שהרי הבגד אינו כלי המיוחד לספרים[ב].

★

הגמרא מביאה הלכה בענין תשמיש בחדר שיש בו ספר תורה:

אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, אם יש **סֵפֶר תּוֹרָה** בחדר ורוצה לשמש מטתו שם, **צָרִיךְ לַעֲשׂוֹת לוֹ מְחִיצָּה עֲשָׂרָה** טפחים בינו לספר תורה[ג], ואם לא עשה כן אסור לו לשמש מטתו[ד].

הגמרא מביאה מעשה בענין זה:

מַר זוּטְרָא אִיקְּלַע לְבֵי [-הזדמן לביתו של] **רַב אַשִׁי, חַזְיֵיהּ לְדוּכְתֵּיהּ דְּמַר בַּר רַב אַשִׁי דְּמַנַּח בֵּיהּ סֵפֶר תּוֹרָה** - ראה את מקום מטתו של מר בנו של רב אשי שהיה מונח בו ספר תורה, **וַעֲבִיד לֵיהּ** - ושעשה לו **מְחִיצָּה** של **עֲשָׂרָה** טפחים, כדי שיוכל לשמש.

אָמַר לֵיהּ מר זוטרא לרב אשי, **כְּמַאן** - כדעתו של מי אתה נוהג כן, האם **כְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי** שאמר שאם יש שם ספר תורה עושה לו מחיצה, **אֵימַר** - אומר לך, שמה **דְּאָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי** שמועילה מחיצה בינו לספר תורה, הוא רק באופן **דְּלֵית לֵיהּ בֵּיתָא אַחֲרִינָא** - כשאין לו בית [-חדר[ה]] אחר להניח בו את הספר תורה, אבל **מַר הָא אִית לֵיהּ בֵּיתָא אַחֲרִינָא** - הרי יש לו בית אחר, ואם כן גם מחיצת עשרה אינה מתירה לשמש בחדר שיש בו ספר תורה. **אָמַר לֵיהּ** - אמר לו רב אשי למר זוטרא, **לָאו אַדַּעְתַּאי** - לא נתתי ליבי לכך[ו].

★

שנינו במשנה (לעיל כב:), **כַּמָּה יַרְחִיק מֵהֶן** - ממי רגלים **וּמִן הַצּוֹאָה** כדי לקרוא קריאת שמע, **אַרְבַּע אַמּוֹת**.

הגמרא מביאה פרטי דינים בזה:

אָמַר רָבָא אָמַר רַב סְחוֹרָה אָמַר רַב הוּנָא, לֹא שָׁנוּ שדי בהרחקת ארבע אמות, **אֶלָּא** כשמי הרגלים או הצואה **לַאֲחוֹרָיו, אֲבָל** אם הם **לְפָנָיו, מַרְחִיק מְלֹא עֵינָיו** - כמה שעיניו רואות, כלומר, עד שלא יראה אותם[ז]. **וְכֵן** הדין **לִתְפִלָּה**, שאם הם לאחוריו מרחיק ארבע אמות, ואם הם לפניו מרחיק כמלוא עיניו[ח].

הגמרא מקשה על כך מדברי רב חסדא:

מקשה הגמרא, **אֵינִי** - האם כך הוא, שאם צואה לפניו צריך להרחיק כמלוא עיניו ולהתפלל, **וְהָא** [-והרי] **אָמַר רַפְרָם בַּר פָּפָּא אָמַר רַב חִסְדָּא, עוֹמֵד אָדָם כְּנֶגֶד בֵּית הַכִּסֵּא** בריחוק ארבע אמות[ט] **וּמִתְפַּלֵּל**, והעומד כנגד בית הכסא נחשב כעומד כנגד צואה, כי בבית הכסא יש צואה[י], ואם כן הרי מבואר שאין צריך להרחיק מצואה שהיא לפניו כמלוא עיניו, אלא די בארבע אמות כמו צואה המונחת לאחוריו.

מתרצת הגמרא, **הָכָא בְּמַאי עָסְקִינַן** - כאן, בדברי רב חסדא, במה מדובר, **בְּבֵית הַכִּסֵּא שֶׁפִּינוּ** אותו **וְאֵין בּוֹ צוֹאָה**, ולכך יכול לעמוד בריחוק ארבע אמות ואינו צריך להרחיק כמלוא עיניו, אבל כנגד צואה יש להרחיק כמלוא עיניו.

הגמרא דוחה את התירוץ:

מקשה הגמרא, **אֵינִי** - האם כך הוא, שבית הכסא שפינו אותו דינו שונה מבית הכסא שלא פינוהו, **וְהָאָמַר** [-והרי אמר] **רַב יוֹסֵף בַּר חֲנִינָא, בֵּית הַכִּסֵּא שֶׁאָמְרוּ**[יא] - שאסור להרהר בו בדברי תורה[יב], **אַף עַל פִּי שֶׁפִּינוּהוּ וְאֵין בּוֹ צוֹאָה, וּבֵית הַמֶּרְחָץ שֶׁאָמְרוּ** שאסור להרהר בו בדברי תורה, **אַף עַל פִּי שֶׁאֵין בּוֹ אָדָם** ערום באותה שעה. הרי שאף בית הכסא שפינוהו דינו כבית הכסא לכל דבר. ואם כן אין לתרץ שאף לרב חסדא צריך להרחיק מבית הכסא שלפניו כמלוא עיניו, ומה שאמר שיכול להתפלל כנגדו היינו בבית הכסא שפינוהו, שהרי נתבאר שדין בית הכסא שפינוהו שוה לדין בית הכסא שלא פינוהו, ומכיון שאמר רב חסדא שעומד אדם כנגד בית הכסא ומתפלל, קשה מכך על רב הונא הסובר שצריך להרחיק מצואה שלפניו כמלוא עיניו.

הגמרא חוזרת בה ומתרצת באופן אחר:

מתרצת הגמרא, **אֶלָּא הָכָא בְּמַאי עָסְקִינַן** - כאן, בדברי רב חסדא, במה מדובר, **בְּחַדְתֵּי** - בבית הכסא חדש, שיחדוהו לבית הכסא ועדיין לא השתמשו בו, ולכן אין צריך להרחיק ממנו כמלוא עיניו, ודי בהרחקת ארבע אמות, אבל בבית הכסא ישן שכבר השתמשו בו, צריך להרחיק כמלוא עיניו אף אם פינוהו מצואה, והוא הדין שמצואה מרחיק כמלוא עיניו וכדברי רב הונא.

א. **רש"י** (ד"ה אקמטרא), והוכיח כן מדברי הגמרא במגילה (כו:), שאמרו 'קמטרי דספרי', והכוונה לארגז של ספרים. וכן מהפסוק (יחזקאל כז כד) 'ובגנזי בְּרֹמִים' שתרגם יונתן 'אַלְמִין דִּזְהִירִין מַחֲתִין בְּקַמְטְרִין' [-תכשיטי פאר שגונזים אותם בארגזים. רש"י (שם)], וכן מהפסוק (מלכים ב' י כב) 'לאשר על המלתחה' שתרגם 'לְדְעַל קַמְטְרָא' [-הממונה על הארגזים והקופסאות שגונזים שם עובדי הבעל את התכשיטים שלהם. רש"י (שם)].

ב. **רבא** בא להשמיענו שאף על פי שהגלימא פרוסה על הארגז רק מלמעלה ואינה מכסה את הספרים גם מלמטה, נחשב הדבר ככלי בתוך כלי. רשב"א (ד"ה אמר). אמנם בפסקי רי"ד (ד"ה תניא) ביאר שהצניע את התפילין בתוך הגלימא, והניחם בתוך הארגז. ולדבריו רבא משמיענו שאף על פי שהארגז עצמו הוא 'כליין', כלומר הוא כלי המיוחד לספרים שאין בו כדי לחוץ, מכל מקום כיון שהם מכוסים גם בבגד, נחשב ככלי בתוך כלי. וכן משמע מרש"י (ד"ה ככלי).

ג. **וגם** בחומשים יש להחמיר כמו בספר תורה, אבל בשאר ספרים די בכיסוי בעלמא. תוספות (ד"ה ספר). והרא"ש (סי' נה) כתב, שלשאר ספרי הקודש וחומשים שאינם עשויים בגלילה מועיל כלי בתוך כלי. וכתב הבית יוסף (או"ח סי' רמ ס"ו ד"ה בית) שאפשר שהתוספות והרא"ש אינם חולקים, כי הרא"ש התיר רק חומשים שאינם נעשים בגלילה, ואם כן יש לומר שמה שהצריכו התוספות מחיצת עשרה בחומשים, הוא בחומשים העשויים בגלילה [וכתובים על הקלף. משנה ברורה (שם ס"ק כג)].

ד. **רש"י** (ד"ה מחיצה). ובא להשמיענו שצריך דווקא מחיצה, אבל כלי בתוך כלי אינו מועיל לספר תורה. רשב"א (ד"ה אפילו) וריטב"א (לעיל כה: ד"ה תוא). ולכך נקט רבי יהושע בן לוי ספר תורה ולא תפילין, משום שבתפילין מועיל גם כלי בתוך כלי. מילי דברכות (ד"ה ס"ת). וראה בהערה לעיל (כה:) על הברייתא שהביאה הגמרא שם 'או שיניחם כלי בתוך כלי'.

ה. **מגן** אברהם (או"ח סי' רמ ס"ק טז).

ו. **רש"י** (ד"ה לאו). ובשבת (נה: ד"ה לאו) ובמנחות (לה: ד"ה לאו) פירש 'שלא הייתי זכור' 'שוגג הייתי'. ובשבת (שם) הביא בשם רבותיו שפירשו שהכוונה שאינו סובר כן.

ז. **וגם** אם קורא קריאת שמע בלילה, או סומא שאינו רואה, צריך להרחיק מלוא עיניו כאילו היה רואה. רבינו יונה (ד"ה אבל). וצריך הסומא לשער בכמלוא עיניו של אדם בינוני. ושאר אנשים שאינם רואים בלילה, צריכים לשער כל אחד לפי מה שרואה ביום. ביאור הלכה (סי' עט ד"ה או).

ובאופן שהם מן הצדדים, דעת הרמב"ם (ק"ש פ"ג ה"ח) שדינו כלאחריו, וצריך להרחיק רק ארבע אמות. ודעת רבינו מנוח (הו"ד בכסף משנה שם) שדינו כלפניו, וצריך להרחיק כמלוא עיניו. ועיין שם מה שכתב בדעת הרמב"ם.

ח. **צריך** ביאור מדוע הוצרכה הגמרא לומר 'וכן לתפילה', הרי פשוט הוא שכיון שמרחיק לקריאת שמע כל שכן שמרחיק לתפילה שהחמירו בה יותר משאר דברים [כגון לענין שצריך לכסות כל גופו ולא די בכיסוי ערותו]. רבינו יונה (ד"ה אבל לפניו). ואין לומר שבא רב הונא להשמיענו קולא, שאף לתפילה די בהרחקת ארבע אמות כשהם לפניו ואין צריך להרחיק כמלוא עיניו, שאם כן היה לו לומר 'וכן לתפילה' על משנתנו, ולא על מה שהוסיף הוא שאם הם לפניו צריך להרחיק כמלוא עיניו. ויש לומר ש'וכן לתפילה' הוא מדברי המקשה [שהובא בסמוך] ולא מדברי רב הונא, שהמקשה מדייק מכך שאמר רב הונא שבקריאת שמע כשהם לפניו צריך להרחיק כמלוא עיניו, שמסתמא הוא הדין לתפילה, ומתוך כך הוא מקשה מדברי רב חסדא שאמר שלענין תפילה אין צריך להרחיק. מהר"ם בנעט (ד"ה וכן). וראה ישוב נוסף בשלמה משנתו (ד"ה וכן).

ט. **רש"י** (ד"ה כנגד). אבל אין לומר ש'עומד אדם כנגד בית הכסא ומתפלל' היינו שאינו צריך להתרחק כלל, שהרי הגמרא סבורה כעת שמדובר בבית הכסא שיש בו צואה, ואם כן ודאי צריך להרחיק ארבע אמות כמו ששנינו במשנתנו (לעיל כב:). על פי שלמה משנתו (ברש"י ד"ה כנגד). אמנם הדרישה (או"ח סי' פג סק"א) ביאר שמדובר בבית הכסא שאין בו צואה, והטעם שצריך להרחיק ארבע אמות הוא משום שעתה סברה הגמרא, שגם בית הכסא שאין בו צואה דינו כצואה.

י. **ראה** בהערה הקודמת.

יא. **יש** מפרשים שדברי רב יוסף בר חנינא נאמרו על דברי רבי יוחנן לעיל (כד:) שאמר, 'בכל מקום מותר להרהר בדברי תורה חוץ מבית המרחץ ומבית הכסא', ויש מפרשים שדבריו נאמרו על דברי הברייתא בשבת (י.), ששנינו בה 'הנכנס לבית המרחץ וכו', מקום שבני אדם עומדין ערומים, אין שם שאילת שלום, ואין צריך לומר מקרא ותפילה'. ראה בביאורי רש"י שהארכנו בזה.

יב. **רש"י** (ד"ה בית). וכל שכן שאסור לקרוא קריאת שמע ולהתפלל שם. שפתי חכמים (ברש"י ד"ה בית).

אקמטרא. ארגז של ספרים, ובמגילה (דף כו:) קמטרי דספרי, וכן תרגם יונתן ובגנזי ברומים (יחזקאל כז) אלמין[י] דזהירין מחתין בקמטרין, וכן לאשר על המלתחה (מלכים ב י) לדעל קמטרא: **ככלי בתוך כלי דמי.** דהא גלימא לאו כליין הוא: **מחיצה עשרה.** ואם לאו לא ישמש: **לדוכתיה.** במקום מטתו: **לאו אדעתאי.** לא נתתי לבי: **כנגד בית הכסא.** ברחוק ארבע אמות: **דלית בה צואה.** שפינו אותה: **בית המרחץ.** אסור להרהר בו[י]: **דפרסאי.** בחפירה היו, ופיהם ברחוק[ז] מן הגומא והוא בשיפוע, והרעי מתגלגל ונופל לגומא: **מתני' זב שראה קרי.** אע"פ שטמא טומאת שבעה משום זיבה ואין טבילה זו מטהרתו, אפ"ה צריך טבילה לדברי תורה כתקנת עזרא משום קרי. וכן נדה אם באה להתפלל י"ח: **שפלטה שכבת זרע.** הרי היא כבעל קרי, כדאשכחן בסיני שלשת ימים אל תגשו אל אשה (שמות יט)[כ] לפי ששכבת זרע מטמאה בפליטתו כל שלשה, ולאחר מכאן כבר הסריח בגופה ואין ראוי עוד להזריע להיות עוד ולד נוצר הימנה[ל], וה"פ נדה שפלטה עתה התשמיש ששמשה אתמול קודם שראתה: **ורבי יהודה פוטר.** קא סלקא דעתך השתא הואיל וטומאת זיבה קודמת והרי הוא טמא טומאה חמורה ואינו אוסרתו בדברי תורה, כדאמרינן בפרקין[מ] הזבים והמצורעים מותרים, תו לא אתיא טומאת קרי דקילא ואסרה ליה: **גמ' לאו בר טבילה הוא.** לדברי תורה ואע"פ שטומאתו חמורה, ותו לא אתי קרי ומצריך ליה:

הדרן עלך מי שמתו

תפלת השחר. עד הערב. עד חשכה: **עד פלג המנחה.** בגמרא[י] מפרש לה: **אין לה קבע.** כל הלילה זמנה, ובגמרא[ס] מפרש מאי לשון אין לה קבע: **גמ' מצותה.** של קריאת שמע: **לותיקין.** המקדימין למצות ומחזרים לעשות דבר בזמנו ומצותו מקדימים (א) לאחר הנץ החמה להתפלל, וכי תנן במתני' למאחרים שלא יאחר יותר מחצות שמשם ואילך עבר הזמן: **וכולי עלמא.** שאר המתפללין המאחרין, עד חצות יכולין לאחר ותו לא: **במנחה.** היינו אחר חצות: **אם תימצי לומר.** כלומר אם תשיבני בשאלתי ממה שאמרנו טעה ולא התפלל ערבית וכו': **וכיון דעבר יומו בטל קרבנו.** ואינו מקריבו ביום אחר אם זמנו קבוע כגון מוספים[ק] של כל יום ויום:

מבדיל

ספר תורה עושה לו מחיצה. ודוקא ספר תורה וגם בחומשים יש להחמיר כמו בספר תורה אבל בשאר ספרים דיין בכסוי בעלמא:

הדרן עלך מי שמתו

תפלת השחר עד חצות וכו' תפלת המנחה עד הערב. וא"ת אמאי לא קתני גבי תפלת המנחה כל היום כמו גבי תפלת המוספין וי"ל דזמן מוספין הוא כל היום אפילו משחרית שהרי קרבנות יכול להקריב מיד אחר התמיד א"כ גם תפלת מוספין יכול להתפלל מיד מן הבקר מה שאין כן במנחה (ב) אלא משש שעות ומחצה[י] והכי נמי[מ] בפ"ק דע"ג (ד' ז:) לא ניצלי איניש צלותא דמוספין בתלת שעי קמייתא בריש שתא ביחיד כו' אלמא בשאר ימות השנה יכול להתפלל ולהכי[נ] מקדים תפלת המנחה לתפלת המוספין משום שהיא תדירה בכל יום אע"פ שתפלת מוספין קודמת:

טעה ולא התפלל ערבית מתפלל בשחרית שתים. וא"ת והאמר רב[ס] לקמן (ד' כז:) תפלת ערבית רשות וקי"ל כותיה באיסורי[ע] ועוד קשה דאמר לקמן (ד' ל:) טעה ולא התפלל יעלה ויבוא בלילה אין מחזירים אותו משום דאין מקדשין את החדש בלילה ולמה ליה האי טעמא תיפוק ליה דתפלת ערבית רשות וי"ל הא דאמרינן דתפלת ערבית רשות היינו לגבי מצוה אחרת והיא עוברת דאז אמרינן תדחה תפלת ערבית מפניה אבל לחנם אין לו לבטלה[פ] ומיהו אם איחר עד המנחה נראה דעבר זמנו בטל קרבנו כיון ששהה כל כך ולאחר[ל] ב' תפלות לא מצינו שתיקנו חכמים לחזור ולהתפלל אם שכח ואפילו תפלה אחת אם בטל במזיד לא יוכל לתקן ובסמוך קרי ליה מעוות לא יוכל לתקון:

איבעיא להו טעה ולא התפלל תפלת מנחה כו'. לא בעי אם טעה ולא התפלל תפלת מוסף דהא ודאי אינו מתפלל בערבית דהיאך יקרא את הקרבנות וכבר עבר זמן מוסף וגם לא תיקנו שבע ברכות של מוסף אלא משום ונשלמה פרים שפתינו[צ] ובזה ודאי עבר זמנו בטל קרבנו אבל שאר תפלות דרחמי נינהו[ק] ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו[ר] ואין[מ] כאן עבר זמנו בתפלה אחרת:

טעה

אקמטרא[א] [א]ככלי בתוך כלי דמי. אמר רבי יהושע בן לוי ס"ת צריך לעשות לו מחיצה עשרה[ב] מר זוטרא איקלע לבי רב אשי חזייה לדוכתיה דמר בר רב אשי דמנח ביה ספר תורה ועביד ליה מחיצה עשרה אמר ליה כמאן כרבי יהושע בן לוי [ב]אימר דאמר רבי יהושע בן לוי דלית ליה ביתא אחרינא מר הא אית ליה ביתא אחרינא אמר ליה[א] לאו אדעתאי: כמה ירחיק מהן ומן הצואה ארבע אמות: אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא [ג]לא שנו אלא לאחוריו אבל לפניו מרחיק מלא עיניו וכן לתפלה איני והא אמר רפרם בר פפא אמר רב חסדא עומד אדם כנגד בית הכסא ומתפלל הכא במאי עסקינן בבית הכסא שאין בו צואה איני והאמר[ג] רב יוסף בר חנינא [ד]בית הכסא שאמרו אע"פ שאין בו צואה ובית המרחץ שאמרו אע"פ שאין בו אדם אלא הכא במאי עסקינן בחדתי[ו] והא מיבעי ליה לרבינא [ה]הזמינו לבית הכסא מהו יש זימון או אין זימון כי קא מיבעי ליה לרבינא למיקם עליה לצלויי בגויה[ד] אבל כנגדו לא. אמר רבא [ו]הני בתי כסאי דפרסאי אע"ג דאית בהו צואה כסתומין דמו[ג]: **מתני'**[ז] זב שראה קרי ונדה שפלטה שכבת זרע והמשמשת שראתה נדה[ז] צריכין טבילה ורבי יהודה[ז] פוטר: **גמ'** איבעיא להו בעל קרי שראה זיבה לר' יהודה מהו כי פטר רבי יהודה התם בזב שראה קרי דמעיקרא לאו בר טבילה הוא אבל בעל קרי שראה זיבה דמעיקרא בר טבילה הוא מחייב או דילמא לא שנא תא שמע המשמשת וראתה נדה צריכה טבילה ורבי יהודה פוטר והא משמשת וראתה נדה כבעל קרי שראה זיבה דמיא וקא פטר רבי יהודה ש"מ תני רבי חייא בהדיא בעל קרי שראה זיבה צריך טבילה ורבי יהודה פוטר:

הדרן עלך מי שמתו

תפלת השחר עד חצות ר' יהודה אומר [ח]עד ד' שעות תפלת[ט] המנחה עד הערב רבי יהודה אומר עד פלג המנחה[י] תפלת הערב אין לה קבע [י]ושל מוספים כל היום (ר' יהודה אומר עד ז' שעות[כ]): **גמ'** ורמינהו מצותה [ט]עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום כי תניא ההיא לותיקין[ל] דא"ר יוחנן ותיקין היו גומרים אותה עם הנץ החמה וכ"ע עד חצות ותו לא והאמר רב מרי בריה דרב הונא בריה דר' ירמיה בר אבא אמר רבי יוחנן [י]טעה ולא התפלל ערבית מתפלל בשחרית שתים [כ]שחרית מתפלל במנחה שתים כולי יומא מצלי ואזיל עד חצות יהבי ליה שכר תפלה בזמנה מכאן ואילך [ל]שכר תפלה יהבי ליה שכר תפלה בזמנה לא יהבי ליה. איבעיא להו טעה ולא התפלל מנחה מהו שיתפלל ערבית ב' את"ל טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית ב' משום דחד יומא הוא דכתיב[א] ויהי ערב ויהי בקר יום אחד אבל הכא תפלה במקום קרבן היא וכיון דעבר יומו בטל קרבנו או דילמא כיון דצלותא רחמי היא כל אימת דבעי מצלי ואזיל ת"ש דאמר רב הונא בר יהודה א"ר יצחק א"ר יוחנן [מ]טעה ולא התפלל מנחה מתפלל ערבית ב' ואין בזה משום דעבר יומו בטל קרבנו מיתיבי[ב] מעות [נ]לא יוכל לתקון וחסרון לא יוכל להמנות[ט] מעות לא יוכל לתקון זה שבטל ק"ש של ערבית וק"ש של שחרית או תפלה של ערבית או תפלה של שחרית וחסרון לא יוכל להמנות זה שנמנו חביריו לדבר מצוה ולא נמנה עמהם א"ר יצחק א"ר יוחנן הכא במאי עסקינן [ס]שבטל במזיד אמר רב אשי דיקא נמי דקתני בטל ולא קתני טעה ש"מ:

תנו

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [שבת לה. ע"ש בפירש"י עירובין נט: בילה כב. קידושין לג. פא: כתובות ס: סנהדרין ה: מנחות לה: חולין ו.], ב) [נדרים ז. שבת י.], ג) עיין תוס' לעיל כה. ד"ה ריח, ד) לעיל דף כא:, ה) [ע' תוס' פסחים קז. ד"ה סמוך וכו' שני טעמים שנקרא תפלת המנחה], ו) עיין תוס' לעיל ב. ד"ה מאימתי ב: ד"ה אמר, ז) [עי' תוס' לקמן כח. ד"ה ושלו], ח) לעיל דף ט: ודף כה:, ט) חגיגה דף ט:, י) עיין שבת י., כ) שבת פו., ל) עיין שבת פו: ונדה נו., מ) כב., נ) לקמן ע"ב, ס) כז:, ע) בכורות מט:, פ) [וע"ע תוס' יומא פז: ד"ה והאמר ותוס' חגיגה ט: ד"ה או], צ) הושע יד ג ועיין שה"ש רבה פ"ד ד"א כחוט השני וכו', ק) לעיל כ: ובעמוד זה, ר) לעיל כא ע"א.

תורה אור השלם

א) וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לָאוֹר יוֹם וְלַחֹשֶׁךְ קָרָא לָיְלָה וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם אֶחָד: [בראשית א, ה]

ב) מְעֻוָּת לֹא יוּכַל לִתְקֹן וְחֶסְרוֹן לֹא יוּכַל לְהִמָּנוֹת: [קהלת א, טו]

ליקוטי רש"י

אקמטרא. ארגז שקורין אשקרינ"ו. והרבה יש בתרגום של יהונתן בן עוזיאל בחבלים חבושים [וארוזים] (יחזקאל כז) (ארגזים אמלין) [באמלין] דזהוריתא [דמחתין] בקמטרין וכן לאשר על המלתחה (מלכים ב י) לדעל קמטריא [מגילה כו:]. **לאו אדעתאי.** לא הייתי זכור. ורבותי פירשו לא סבירא לי [שבת צה.]. שוגג הייתי [מנחות לה:]. **אע"פ שאין בו צואה.** שפינוה משם. **יש זימון.** הוי הזמנה ואסור להתפלל בו [נדרים ז.]. שיהא אסור לקרות בו קריאת שמע [ר"ן שם]. **זב שראה קרי.** לענין טבילה שתקן עזרא לבעלי קריין לעסוק בתורה קאי ולשאר טמאים לא הצריך וקאמר הכא דאם יש לו טומאה אחרת עם הקרי שאינו יכול לצאת ממנה בטבילה זו כגון זב ונדה שהם טמאים טומאת שבעה אפי' הכי צריך לטבול לקריו קודם שיעסוק בתורה. **פולטת שכבת זרע.** הרי היא כבעל קרי. **ורבי יהודה פוטר.** (דקס"ד) [דקסבר] דאין טבילה זו מטהרתו מכל וכל. **בזב דראה קרי.** שקדמתו טומאת הזיבה מעיקרא [לעיל כא:]. **המשמשת וראתה נדה.** דטומאת קרי קדמה וכשראתה הקרי ראויה היתה לטבול מיד. **וקא פטר רבי יהודה.** דלפי' היכא דקדם הקרי אתיא טומאת נדה ומפקעה טבילה דאין טבילה אלא המטהרת [שם כב.]. **ותיקין.** אנשים ענוים ומחבבין מצוה [לעיל ט:]. **דעבר יומו בטל קרבנו.** דבר יום ביומו. הא עבר יומו בטל קרבנו [ויקרא כג, לז]. קרבנות ציבור שיש להן זמן אם עבר זמנם בטל קרבנן [תמורה יד.]. **מעוות.** מקולקל [חגיגה ט.]. **וחסרון לא יוכל להמנות.** זה שחיסר עצמו ממנין הכשרים לא יוכל להמנות עמהם בקיבול שכרם [קהלת א, טו]. שמינוהו חביריו לדבר מצוה. שאמרו לו בוא עמנו נמלא שחסר עצמו מאותו מנין לא יוכל לימנות עוד באותו מנין שכבר עשו את המצוה [חגיגה שם:].

עין משפט נר מצוה

קכה א [טוש"ע שם ושם]:
ב מיי' פ"י מהל' ס"ת הלכה ז טוש"ע או"ח סימן רמ סעיף ו [וי"ד שם]:
קכו ג מיי' פ"ג מהל' ק"ש הל' ח טוש"ע או"ח סי' עט סעיף א:
קכז ד מיי' שם הלכ' ג סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן פג סעיף א:
קכח ה מיי' שם הלכה ג טוש"ע שם סעיף ג:
קכט ו טוש"ע שם סעיף ד:
קל ז מיי' פ"ד מהל' ק"ש הלכה ח ופ"ד מהל' תפלה הל' ה (סמג עשין יח טוש"ע או"ח סי' פח):
א ח ט מיי' פ"ג מהל' תפלה הלכה א סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' פט סעיף א:
ב י מיי' שם הלכה ט סמג שם טוש"ע או"ח סי' קח סעיף ב:
ג כ מיי' שם טוש"ע שם סעיף א:
ד ל מיי' שם הל' א טוש"ע או"ח סי' פט סעיף א:
ה מ מיי' שם הל' ט טוש"ע או"ח סי' קח סעיף ב וסימן רלד סעיף ב:
ו נ ס מיי' שם הל' ח טוש"ע שם סי' קח סעיף ז:

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה לותיקין וכו'. מקדימין להתפלל לאחר הנץ החמה וכי תנן: (ב) תוס' ד"ה תפלת וכו'. משא"כ במנחה דאינו אלא משש:

הגהות וציונים

א] בדפו"ר בקמטרא ועי' ב"ח או"ח סימן מ שלפי גירסא זו פירושו שהניח הגלימה בתוך הארון על הספר. וגי' הרי"ף והרא"ש כלפנינו, ומסיים הב"ח דתרווייהו הלכתא נינהו: ב] בכת"י ובראשונים נוסף טפחים: ג] שבת י ע"א (ושם איתא ר' יוסי) (גליון): ד] בכת"י למיקם בגויה לצלויי (והיא גי' ישרה, דק"ס): ה] נ"א ל"ג (גליון) התוס' לקמן כז ע"א ד"ה תא שמע לא גרסי לה (מהרש"א): ו] בכת"י אימלין דזהוריתא וכ"ה בתי' לפנינו: ז] בכת"י רחוק, וגי' הטור או"ח (סימן פג) ברש"י ברחוק ארבע אמות מן הגומא עיי"ש בב"י: ח] תמידין (גליון) עיין רש"ש, ובכת"י כגון תמידין ומוספין הס"ד והשאר ליתא: ט] יש להוסיף אמרינן בפ"ק (באה"מ): י] נדצ"ל ואפ"ה מקדים, והתוי"ט מעתיק ומ"מ (דבש תמר): כ] ס"א גרסו שם רב עיי"ש בגליון: ל] צ"ל דלאחר (מהרש"א): מ] נדצ"ל אין כאן (באה"מ)

מקשה הגמרא, **וְהָא מִיבָּעֵי לֵיהּ לְרַבִינָא** - והרי רבינא הסתפק בדבר זה, **הִזְמִינוֹ** - ייחד בית **לְבֵית הַכִּסֵּא** ועדיין לא השתמש בו מעולם, **מַהוּ, יֵשׁ זִימּוּן** - האם ההזמנה מועילה שיחול על אותו מקום דיני בית הכסא, אף שעדיין לא השתמשו בו, **אוֹ אֵין זִימּוּן** מועיל שיחול עליו דיני בית הכסא, ולא נפשט לרבינא ספק זה. הרי שגם בית הכסא חדש שעדיין לא השתמשו בו יש צד שדינו כבית הכסא לכל דבר, ואיך אפשר לחלק בין בית הכסא ישן וצואה שמרחיק מהם כמלוא עיניו, לבין בית הכסא חדש שבו אמר רב חסדא שמתפלל כנגדו.

מתרצת הגמרא, **כִּי קָא מִיבָּעֵי לֵיהּ לְרַבִינָא** - לענין מה הסתפק רבינא, **לְמֵיקַם עֲלֵיהּ לְצַלּוּיֵי בְּגַוֵּיהּ** - לענין לעמוד בתוכו ולהתפלל בו, **אֲבָל** לענין לעמוד **כְּנֶגְדּוֹ לֹא** הסתפק, ופשוט הדבר שמותר לעמוד כנגד בית הכסא חדש ולהתפלל. ולפי זה אכן אפשר לחלק ולומר שכנגד בית הכסא ישן וכנגד צואה מרחיק כמלוא עיניו, ורב חסדא שאינו מצריך להרחיק מבית הכסא, מדבר בבית הכסא חדש, כמו שתירצנו[יג].

★

הגמרא מביאה הלכה בענין קריאת שמע במקום צואה:

אָמַר רָבָא, הָנֵי בָּתֵּי כִּסְאֵי דְּפַרְסָאֵי - אלו בתי כסאות של הפרסיים שהם בחפירה, ופי החפירה רחוק ארבע אמות[יד] מהגומא, ועשויים במדרון באופן שהצואה מתגלגלת ונופלת לגומא, וכן המי רגלים יורדים לגומא, **אַף עַל גַּב דְּאִית בְּהוּ** [-שיש בהם] **צוֹאָה, כִּסְתוּמִין דָּמוּ** - נחשב כאילו החפירה סתומה ואין שם בית הכסא כלל[טו]. ומותר לקרוא קריאת שמע כנגדם אם אין שם ריח רע[טז].

★ ★ ★

משנה

המשנה דנה בענין טבילת בעל קרי לעסוק בתורה כשיש עליו טומאה אחרת:

זָב הטמא טומאת שבעה[יז] **שֶׁרָאָה קֶרִי** בתוך ימי טומאתו, ויש עליו טומאת זב וטומאת קרי[יח], **וְכֵן נִדָּה** הטמאה טומאת שבעה[יט] **שֶׁפָּלְטָה שִׁכְבַת זֶרַע** מביאה שקדמה לנדתה, ויש עליה טומאת נדה וטומאת קרי[כ], **וְכֵן הַמְשַׁמֶּשֶׁת** מטתה **שֶׁרָאֲתָה** דם **נִדָּה** אחר ששימשה, שכיון ששימשה דינה כבעל קרי[כא], ויש עליה טומאת נדה וטומאת קרי, אם בא הזב לעסוק בתורה או שבאה האשה להתפלל שמונה עשרה[כב], **צְרִיכִין טְבִילָה**, ומועילה טבילתם לטהרם מטומאת קרי אף שאינה מועילה לטהרם מכל טומאותם [טומאת זיבה או נדה][כג]. **וְרַבִּי יְהוּדָה פּוֹטֵר** אותם מטבילה לדברי תורה[כד].

★

גמרא

שנינו במשנה, זב שראה קרי וכו׳, רבי יהודה פוטר אותו מטבילה לדברי תורה.

הגמרא דנה בסברת רבי יהודה:

אִיבַּעְיָא לְהוּ - הסתפקו בני הישיבה, **בַּעַל קֶרִי שֶׁרָאָה זִיבָה**, שלאחר שנטמא בטומאת קרי נטמא בטומאת זב, **לְרַבִּי יְהוּדָה מַהוּ**, האם באופן זה מודה רבי יהודה שהוא חייב טבילה כדי לעסוק בתורה, או שגם באופן זה פוטר רבי יהודה מן הטבילה.

הגמרא מבארת את צדדי הספק:

כִּי פָּטַר רַבִּי יְהוּדָה - האם האופן שבו פטר רבי יהודה מטבילה מי שיש עליו טומאת זיבה וקרי, הוא דווקא **הָתָם** - שם במשנתנו המדברת **בְּזָב שֶׁרָאָה קֶרִי, דְּמֵעִיקָּרָא** - שמתחילה בשעה שנטמא בטומאתו הראשונה שהיא טומאת זיבה, **לָאו בַּר טְבִילָה הוּא** - לא נתחייב בטבילה כדי לעסוק בתורה, כי הגם שטומאת זיבה חמורה מטומאת קרי[כה], מכל מקום תקנת עזרא היתה רק על בעלי קרי שלא יעסקו בתורה לפני טבילתם, ולא על שאר טמאים. ולפיכך, לא באה טומאת קרי הקלה ואוסרת אותו בעסק התורה. **אֲבָל בַּעַל קֶרִי שֶׁרָאָה זִיבָה, דְּמֵעִיקָּרָא** - שמתחילה בשעה שנטמא בטומאתו הראשונה שהיא טומאת קרי, **בַּר טְבִילָה הוּא** - נתחייב בטבילה כדי לעסוק בתורה, **מְחַיֵּיב** אותו רבי יהודה לטבול אף על פי שעכשיו הוא טמא גם בטומאת זב. **אוֹ דִּילְמָא לֹא שְׁנָא** - או שמא אינו שונה בעל קרי שראה זיבה מזב שראה קרי, ובכל אופן פוטר אותו רבי יהודה מן הטבילה, שטעמו של רבי יהודה הוא, שכל שאין הטבילה מטהרת אותו מכל טומאתו, אינה טבילה המטהרת כלל[כו] ומכיון שאין להם תקנת טבילה, הרי הם מותרים בדברי תורה.

הגמרא פושטת את הספק ממשנתנו:

תָּא שְׁמַע - בוא ושמע ראיה לפשוט את הספק ממשנתנו, **הַמְשַׁמֶּשֶׁת** מטתה **וְרָאֲתָה** דם **נִדָּה** אחר ששימשה, **צְרִיכָה טְבִילָה. וְרַבִּי יְהוּדָה פּוֹטֵר** אותה מן הטבילה. **וְהָא** [-והרי] **הַמְשַׁמֶּשֶׁת** וְאחר כך **רָאֲתָה** דם **נִדָּה, כְּבַעַל קֶרִי שֶׁרָאָה זִיבָה דָּמְיָא** - דומה היא לבעל קרי

יג. **לעיל** התבאר בדברי רב חסדא בשם רש״י (ד״ה כנגד) שצריך להרחיק ארבע אמות, ולמסקנת הגמרא שרב חסדא דיבר בבית הכסא חדש נחלקו הראשונים אם צריך להרחיק ארבע אמות (הו״ד בדרישה או״ח סי׳ פג סק״א). ובדעת רש״י כתב המהר״ם בנעט (ברש״י שם) שלמסקנת הגמרא אין צריך להרחיק ארבע אמות. אמנם המילי דברכות (ברש״י שם) הוכיח מכך שלא כתב רש״י ׳קא סלקא דעתך בריחוק ארבע אמות׳ כדרכו בכל מקום, שגם למסקנת הגמרא צריך להרחיק ארבע אמות. וראה מהר״ם בנעט (שם) שביאר לפי דרכו מדוע לא כתב רש״י ׳קא סלקא דעתך׳. וראה עוד בדרישה (או״ח סי׳ פג סק״א) בענין זה.

יד. **טור** (או״ח סי׳ פג ס״ד) בשם רש״י [ואינו ברש״י שלפנינו. בית יוסף (שם ד״ה אמר)].

טו. **מגן** אברהם ושו״ע הרב (או״ח סי׳ פג סק״ד). ובתי כסאות שלנו שמדיחים אותם אחר עשיית הצרכים דינם כבית הכסא דפרסאי. מנחת יצחק (שו״ת, ח״א סי׳ ס), וראה שם שהאריך בטעמים נוספים להתיר. אמנם החלקת יעקב (שו״ת, או״ח סי׳ ג) כתב, שבית הכסא שלנו אינו דומה לבית הכסא דפרסאי כיון שהצואה שוהה בו עד שמדיחים אותו. והחזון איש (או״ח סי׳ יז סק״ד) כתב שהדבר ספק, ויש להחמיר מספק.

טז. **רא״ש** (סי׳ נו). אמנם התוספות (לעיל כה. ד״ה ריח) כתבו שמותר לקרוא אף אם יש ריח רע, משום שנחשב כריח רע שאין לו עיקר.

יז. **זב** הוא אדם שמחמת מחלה יוצא מאמתו כעין שכבת זרע. הרואה ראייה אחת של זוב הרי הוא כבעל קרי, שטובל וטמא עד הערב. ראה שתי ראיות של זוב, נעשה זב שטומאתו חמורה, ומונה שבעה ימים נקיים מזוב, וטובל ביום השביעי במים חיים, ונטהר לערב. ראה שלש ראיות של זוב, הרי הוא זב גמור, ולאחר שמנה שבעה ימים לטהרתו, וטבל והעריב שמשו, צריך להביא קרבנות ביום השמיני, והם שתי תורים או שני בני יונה, אחד לחטאת ואחד לעולה. ודברים אלו כולן דברי קבלה מפי משה מסיני. רמב״ם (מחוסרי כפרה פ״ב ה״א, ו).

יח. **ראה** תורה לשמה (שו״ת סי׳ תקיב) שהאריך לבאר מדוע חלה טומאת קרי הקלה על טומאת זב החמורה ואין אומרים ׳שבע ליה טומאה׳ (מנחות כד.).

יט. **נדה** היא אשה שיצא דם ממקורה, והיא טמאה שבעה ימים, ואחר שבעה ימים טובלת במקוה והיא טהורה (ויקרא טו יט, כח).

כ. **אשה** שפלטה שכבת זרע הרי היא טמאה כבעל קרי, כמו שמצאנו במעמד הר סיני, שנצטוו ישראל לפרוש מנשותיהם שלשה ימים קודם מעמד הר סיני כדי שלא יהיו הנשים טמאות בטומאת קרי בזמן מתן תורה אם יפלטו שכבת זרע, אבל אחר שלשה ימים השכבת זרע מסרחת ואינה מטמאה. רש״י (ד״ה שפלטה).

כא. **תוספות** יו״ט (מ״ו) בשם הרמב״ם [וכן פסק הרמב״ם בהלכות אבות הטומאה (פ״ה ה״ט) שהמשמשת הרי היא כרואה קרי]. והטעם שגזרו לאסור את הפולטת ואת המשמשת בתורה ובתפילה ככל בעל קרי, הוא כדי שעל ידי כך לא תהא נשמעת לבעלה כל כך, ולא יהיו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים. תוספות יו״ט (שם), וראה שם טעם נוסף. והמהרש״ל (ד״ה ת״ש) ביאר שמדובר שפלטה שכבת זרע אחר ששימשה ואחר כך ראתה דם נדה [ולדעת המהרש״ל קצת צריך ביאור, מדוע שינה התנא ממה שנקט בתחילה ׳הפולטת שכבת זרע׳ ונקט ׳המשמשת׳].

כב. **רש״י** (ד״ה זב). נקט רש״י בנשים תפילה, משום שהנשים חייבות רק בתפילה, ופטורות מקריאת שמע (לעיל כ:) ומתלמוד תורה (עירובין כז.). מילי דברכות (ברש״י שם).

כג. **זב** ונדה מותרים בדברי תורה, שלא תיקנו טבילה לדברי תורה אלא לבעל קרי ולא לשאר טמאים, משום שרק טומאת קרי באה מחמת קלות ראש. רש״י (לעיל כב. ד״ה מכאן). וסובר תנא קמא שאף שטבילה זו אינה מטהרת אותם מטומאת זב או נדה, מכל מקום צריכים לטבול משום טומאת קרי שעליהם, ובכך יהיו מותרים בדברי תורה. רש״י (שם ד״ה זב).

כד. **הגמרא** תדון מה טעמו של רבי יהודה הפוטר.

כה. **שהזב** טמא שבעה ימים, ובעל קרי אינו טמא שבעה ימים, אלא טובל וטמא עד הערב.

כו. **על** פי דברי רש״י לעיל (כא: ד״ה ורבי, כב. ד״ה אלא).

אקמטרא[א] [א]ככלי בתוך כלי דמי. אמר רבי יהושע בן לוי ס"ת צריך לעשות לו מחיצה עשרה[ב] מר זוטרא איקלע לבי רב אשי חזייה לדוכתיה דמר בר רב אשי דמנח ביה ספר תורה ועביד ליה מחיצה עשרה אמר ליה כמאן כרבי יהושע בן לוי [ב]אימר דאמר רבי יהושע בן לוי דלית ליה ביתא אחרינא מר הא אית ליה ביתא אחרינא אמר ליה [ג]לאו אדעתאי: כמה ירחיק מהן ומן הצואה ארבע אמות: אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא [ג]לא שנו אלא לאחוריו אבל לפניו מרחיק מלא עיניו וכן לתפלה איני והא אמר רפרם בר פפא אמר רב חסדא עומד אדם כנגד בית הכסא ומתפלל הכא במאי עסקינן בבית הכסא שאין בו צואה איני והאמר[ג] רב יוסף בר חנינא [ד]בית הכסא שאמרו אע"פ שאין בו צואה ובית המרחץ שאמרו אע"פ שאין בו אדם אלא הכא במאי עסקינן בחדתי [ה]והא מיבעי ליה לרבינא [ה]הזמינו לבית הכסא מהו יש זימון או אין זימון כי קא מיבעי ליה לרבינא למיקם עליה לצלויי בגויה[ד] אבל כנגדו לא. אמר רבא [ו]הני בתי כסאי דפרסאי אע"ג דאית בהו צואה כסתומין דמו[ג]: **מתני'** [ז]זב שראה קרי ונדה שפלטה שכבת זרע והמשמשת שראתה נדה [ז] צריכין טבילה ורבי יהודה [ז] פוטר: **גמ'** איבעיא להו בעל קרי שראה זיבה לר' יהודה מהו כי פטר רבי יהודה התם בזב שראה קרי דמעיקרא לאו בר טבילה הוא אבל בעל קרי שראה זיבה דמעיקרא בר טבילה הוא מחייב או דילמא לא שנא תא שמע המשמשת וראתה נדה צריכה טבילה ורבי יהודה פוטר והא משמשת וראתה נדה כבעל קרי שראה זיבה דמיא וקא פטר רבי יהודה ש"מ תני רבי חייא בהדיא בעל קרי שראה זיבה צריך טבילה ורבי יהודה פוטר:

הדרן עלך מי שמתו

תפלת השחר עד חצות ר' יהודה אומר [ח]עד ד' שעות תפלת [ט]המנחה עד הערב רבי יהודה אומר עד פלג המנחה[י] תפלת הערב אין לה קבע [י]ושל מוספים כל היום (ר' יהודה אומר עד ז' שעות[כ]): **גמ'** ורמינהו מצותה [ט]עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום כי תניא ההיא לותיקין [י]דא"ר יוחנן ותיקין היו גומרים אותה עם הנץ החמה וכ"ע עד חצות ותו לא והאמר רב מרי בריה דרב הונא בריה דר' ירמיה בר אבא אמר רבי יוחנן [י]טעה ולא התפלל ערבית מתפלל בשחרית שתים [כ]שחרית מתפלל במנחה שתים כולי יומא מצלי ואזיל עד חצות יהבי ליה שכר תפלה בזמנה מכאן ואילך [ל]שכר תפלה יהבי ליה שכר תפלה בזמנה לא יהבי ליה. איבעיא להו טעה ולא התפלל מנחה מהו שיתפלל ערבית ב' את"ל טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית ב' משום דחד יומא הוא דכתיב [א]ויהי ערב ויהי בקר יום אחד אבל הכא תפלה במקום קרבן היא וכיון דעבר יומו בטל קרבנו או דילמא כיון דצלותא רחמי היא כל אימת דבעי מצלי ואזיל ת"ש דאמר רב הונא בר יהודה א"ר יצחק א"ר יוחנן [מ]טעה ולא התפלל מנחה מתפלל ערבית ב' ואין בזה משום דעבר יומו בטל קרבנו מיתיבי [ב]מעות [נ]לא יוכל לתקון וחסרון לא יוכל להמנות [ט]מעות לא יוכל לתקון זה שבטל ק"ש של ערבית וק"ש של שחרית או תפלה של ערבית או תפלה של שחרית וחסרון לא יוכל להמנות זה שנמנו חביריו לדבר מצוה ולא נמנה עמהם א"ר יצחק א"ר יוחנן הכא במאי עסקינן [ס]שבטל במזיד אמר רב אשי דיקא נמי דקתני בטל ולא קתני טעה ש"מ:

תנו

רש"י

אקמטרא. ארגז של ספרים, ובמגילה (דף כו:) קמטרי דספרי, וכן תרגם יונתן ובגנזי ברומים (יחזקאל כז) אלמין[ו] דזהירין מחתין בקמטרין, וכן לאשר על המלתחה (מלכים ב י) לדעל קמטרא: ככלי בתוך כלי דמי. דהא גלימא לאו כליין הוא: מחיצה עשרה. ואם לאו לא ישמש: לדוכתיה. במקום מטתו: לאו אדעתאי. לא נתתי לבי: כנגד בית הכסא. ברחוק ארבע אמות: דלית בה צואה. שפינו אותה: בית המרחץ. אסור להרהר בו[י]: דפרסאי. בחפירה היו, ופיהם ברחוק[ז] מן הגומא והוא בשיפוע, והרעי מתגלגל ונופל לגומא: **מתני'** זב שראה קרי. אע"פ שטמא טומאת שבעה משום זיבה ואין טבילה זו מטהרתו, אפ"ה צריך טבילה לדברי תורה כתקנת עזרא משום קרי. וכן נדה אם באה להתפלל י"ח: שפלטה שכבת זרע. הרי היא כבעל קרי, כדאשכחן בסיני שלשת ימים אל תגשו אל אשה (שמות יט)[כ] לפי ששכבת זרע מטמאה בפליטתו כל שלשה, ולאחר מכאן כבר הסריח בגופה ואין ראוי עוד להזריע להיות עוד ולד נוצר הימנה[ל], וה"פ נדה שפלטה עתה התשמיש ששמשה אתמול קודם שראתה: ורבי יהודה פוטר. קא סלקא דעתך השתא הואיל וטומאת זיבה קודמת והרי הוא טמא טומאה חמורה ואינו אוסרתו בדברי תורה, כדאמרינן בפרקין[מ] הזבים והמצורעים מותרים, תו לא אתיא טומאת קרי דקילא ואסרה ליה: **גמ'** לאו בר טבילה הוא. לדברי תורה ואע"פ שטומאתו חמורה, ותו לא אתי קרי ומצריך ליה:

הדרן עלך מי שמתו

תפלת השחר. עד הערב. עד חשכה: עד פלג המנחה. בגמרא[נ] מפרש לה: אין לה קבע. כל הלילה זמנה, ובגמרא[ס] מפרש מאי לשון אין לה קבע:

גמ' מצותה. של קריאת שמע: לותיקין. המקדימין למצות ומחזרים לעשות דבר בזמנו ומצותו מקדימים (א) לאחר הנץ החמה להתפלל, וכי תנן במתני' למאחרים שלא יאחר יותר מחצות שמשם ואילך עבר הזמן: וכולי עלמא. שאר המתפללין המאחרין, עד חצות יכולין לאחר ותו לא: במנחה. היינו אחר חצות: אם תימצי לומר. כלומר אם תשיבני בשאלתי ממה שאמרנו טעה ולא התפלל ערבית וכו': וכיון דעבר יומו בטל קרבנו. ואינו מקריבו ביום אחר אם זמנו קבוע כגון מוספים[פ] של כל יום ויום:

מבדיל

תוספות

ספר תורה עושה לו מחיצה. ודוקא ספר תורה וגם בחומשים יש להחמיר כמו בספר תורה אבל בשאר ספרים דיין בכסוי בעלמא:

הדרן עלך מי שמתו

תפלת השחר עד חצות וכו' תפלת המנחה עד הערב. וא"ת אמאי לא קתני גבי תפלת המנחה כל היום כמו גבי תפלת המוספין וי"ל דזמן מוספין הוא כל היום אפילו משחרית שהרי קרבנות יכול להקריב מיד אחר התמיד א"כ גם תפלת מוספין יכול להתפלל מיד מן הבקר מה שאין כן במנחה (ב) אלא משש שעות ומחצה[י] והכי נמי [ט] בפ"ק דע"ג (ד' ז:) לא ליצלי איניש צלותא דמוספין בתלת שעי קמייתא בריש שתא ביחיד כו' אלמא בשאר ימות השנה יכול להתפלל ולהכי[י] מקדים תפלת המנחה לתפלת המוספין משום שהיא תדירה בכל יום אע"פ שתפלת מוספין קודמת:

טעה ולא התפלל ערבית מתפלל בשחרית שתים. וא"ת והאמר רב[ק] לקמן (ד' כז:) תפלת ערבית רשות וקי"ל כותיה באיסורי[ע] ועוד קשה דאמר לקמן (ד' ל:) טעה ולא התפלל יעלה ויבוא בלילה אין מחזירים אותו משום דאין מקדשין את החדש בלילה ולמה ליה האי טעמא תיפוק ליה דתפלת ערבית רשות וי"ל הא דאמרינן דתפלת ערבית רשות היינו לגבי מצוה אחרת והיא עוברת דאז אמרינן תדחה תפלת ערבית מפניה אבל לחנם אין לו לבטלה[פ] ומיהו אם איחר עד המנחה נראה דעבר זמנו בטל קרבנו כיון ששהה כל כך ולאחר[צ] ב' תפלות לא מצינו שתיקנו חכמים לחזור ולהתפלל אם שכח ואפילו תפלה אחת אם בטל במזיד לא יוכל לתקן ובסמוך קרי ליה מעוות לא יוכל לתקון:

איבעיא להו טעה ולא התפלל תפלת מנחה כו'. לא בעי אם טעה ולא התפלל תפלת מוסף דהא ודאי אינו מתפלל בערבית דהיאך יקרא את הקרבנות וכבר עבר זמן מוסף וגם לא תיקנו שבע ברכות של מוסף אלא משום ונשלמה פרים שפתינו[ר] ובזה ודאי עבר זמנו בטל קרבנו אבל שאר תפלות דרחמי נינהו[ק] ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו[ר] ואין[מ] כאן עבר זמנו בתפלה אחרת:

טעה

קכה א [טוש"ע שם ושם]:

ב מיי' פ"י מהל' ס"ת הלכה ז טוש"ע או"ח סימן רמ סעיף ו [וטי"ד שם]:

קכו ג מיי' פ"ג מהל' ק"ש הל' ח טוש"ע או"ח סי' עט סעיף א:

קכז ד מיי' שם הל' ג סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן פג סעיף א:

קכח ה מיי' שם הלכה ג טוש"ע שם סעיף ב:

קכט ו טוש"ע שם סעיף ד:

קל ז מיי' פ"ד מהל' ק"ש הלכה ח ופ"ד מהל' תפלה הל' ה (סמג עשין יח טוש"ע או"ח סי' פח):

א ח ט מיי' פ"ג מהל' תפלה הלכה א סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' פט סעיף א:

ב י מיי' שם הלכה ט סמג שם טוש"ע או"ח סי' קח סעיף ב:

ג כ מיי' שם טוש"ע שם סעיף א:

ד ל מיי' שם הל' א טוש"ע או"ח סי' פט סעיף א:

ה מ מיי' שם הל' ט טוש"ע או"ח סי' קח סעיף ב וסימן רלד סעיף ב:

ו נ ס מיי' שם הל' ח טוש"ע שם סי' קח סעיף ז:

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה לותיקין וכו'. מקדימין להתפלל לאחר הנץ החמה וכי תנן: (ב) תוס' ד"ה תפלת וכו'. מש"כ במנחה דאינה אלא משש:

הגהות וציונים

א] בדפו"ר **בקמטרא** ועי' ב"ח או"ח סימן מ שלפי גירסא זו פירושו שהניח הגלימה בתוך הארון על הספר. וגי' הרי"ף והרא"ש כלפנינו, ומסיים הב"ח דתרווייהו הלכתא נינהו: ב] בכת"י ובראשונים נוסף **טפחים**: ג] שבת י ע"א [ושם איתא ר' יוסי] (גליון): ד] בכת"י **למיקם בגויה לצלויי** (והיא גי' ישרה, דק"ס): ה] נ"א ל"ג (גליון) התוס' לקמן כז ע"א ד"ה תא שמע לא גרסי לה (מהרש"א): ו] בכת"י **אימלין דזהריתא** וכ"ה בת"י לפנינו: ז] בכת"י רחוק, וגי' הטור או"ח (סימן פג) ברש"י ברחוק **ארבע אמות** מן הגומא עיי"ש בב"י: ח] **תמידין** (גליון) עיין רש"ש, ובכת"י **כגון תמידין ומוספין** והס"ד והשאר ליתא: ט] יש להוסיף **אמרינן** בפ"ק (באה"מ): י] נדצ"ל **ואפ"ה** מקדים, והתוי"ט מעתיק **ומ"מ** (דבש תמר): כ] ס"א גרסו שם **רב** עיי"ש בגליון: ל] צ"ל **דלאחר** (מהרש"א): מ] נדצ"ל **אין** כאן (באה"מ):

א) [שבת לה. ע"ש בפירש"י עירובין נט: בילה כב. קידושין לג. פא: כתובות ס: סנהדרין ה: מנחות לה: חולין ו.], ב) [נדרים ז. שבת י.], ג) עיין תוס' לעיל כה. ד"ה ריח, ד) לעיל דף כא:, ה) [ע' תוס' פסחים קז. ד"ה סמוך וכו' שני טעמים שנקרא תפלת המנחה], ו) עיין תוס' לעיל ב. ד"ה מאימתי ב: ד"ה אמר, ז) [עי' תוס' לקמן כח. ד"ה ושל], ח) לעיל דף ט: ודף כה:, ט) חגיגה דף ט:, י) עיין שבת י., כ) שבת פו., ל) עיין שבת פו: ונדה נו., מ) כב., נ) לקמן ע"ב, ס) כז:, ע) בכורות מט:, פ) [וע"ע תוס' יומא פז: ד"ה והאמר ותוס' חגיגה ט: ד"ה און], צ) הושע יד ג ועיין שה"ש רבה פ"ד ד"א כחוט השני וכו', ק) לעיל כ: ובעמוד זה, ר) לעיל כא ע"א.

תורה אור השלם

א) וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לָאוֹר יוֹם וְלַחֹשֶׁךְ קָרָא לָיְלָה וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם אֶחָד: [בראשית א, ה]

ב) מְעֻוָּת לֹא יוּכַל לִתְקֹן וְחֶסְרוֹן לֹא יוּכַל לְהִמָּנוֹת: [קהלת א, טו]

משנת ראשונים

אקמטרא ככלי בתוך כלי דמי. כלומר אע"פ שהגלימא אינה כרוכה עליהן מלמטה, אלא נתונה עליהן מלמעלה בלבד. [הרשב"א]

יש זימון או אין זימון. והזמנה לבית הכסא למיקם בגויה ולצלויי בעיא ולא איפשיטא. ולא כתב כאן דעבדינן לחומרא כדכתב בבעיא דלעיל דדבוקה לו בסנדלו, משום דהתם ה"ל ספיקא דמילתא דאורייתא אבל הכא ה"ל תיקו דמילתא דרבנן. דלא אסרה תורה אלא בבית הכסא ישן עצמו, אבל בבית הכסא חדש שאין בו צואה אינו אסור אלא מדרבנן ומבעיא ליה בהזמנה בעלמא אי חיישינן לבזיון או לא ולא איפשיטא ועבדינן לקולא. [רא"ש סימן נז]

תפלת השחר עד חצות. בתר דאסיק כל מילי דק"ש, מפרש בהאי פירקא דיני תפלה. [תוספות הרא"ש]

תפלת המנחה עד הערב. אין לפרש עד יציאת הכוכבים שהוא לילה ממש, דע"כ אית לן למימר דעד הערב האמור בכאן עד שקיעת החמה, משום דהכי אמרינן בזבחים (דף נו.) מנין לדם שנפסל בשקיעת החמה וכו', דמשקיעת החמה ואילך אינו זמן זריקת דם תמיד של בין הערבים, ותפלת המנחה היא כנגד תמיד של בין הערבים, ועיקר התמיד הוא זריקת הדם. [רבינו יונה דף יח. מדה"ר]

עד חצות יהבי ליה שכר תפלה בזמנה. הוא הדין דהוה יכיל לשנויי טעה שאני ומתניתין מיירי בלכתחלה. [הריטב"א] **דיקא נמי דקתני בטל ולא קתני טעה שמע מינה.** כתב הגאון ז"ל וזה לשונו, ביטל מעוות שאינו יכול לתקון הוא ולית ליה אלא שכר רחמי דרשות בעלמא הוא אבל שכר תפלת מצוה לית ליה, משמע דאם רצה לחזור ולהתפלל בערבית שתים לתשלומי מנחה שביטל רשאי ושכר תפלת רחמי אית ליה. [תוספות הרא"ש]

שראה זיבה, שהרי חלה עליה טומאת נדה החמורה אחר שחלה עליה טומאת קרי הקלה, **וְקָא פָּטַר** - ואף על פי כן פטר אותה **רַבִּי יְהוּדָה** מטבילה[כז], **שְׁמַע מִינָּהּ** - מוכח מכאן שרבי יהודה פוטר מן הטבילה גם בעל קרי שראה זיבה[כח].

הגמרא מביאה שכך מפורש בברייתא:

וכן **תָּנֵי רַבִּי חִיָּיא בְּהֶדְיָא** - שנה רבי חייא בברייתא בפירוש, **בַּעַל קֶרִי שֶׁרָאָה זִיבָה, צָרִיךְ טְבִילָה, וְרַבִּי יְהוּדָה פּוֹטֵר**. הרי מפורש שרבי יהודה פוטר אף בעל קרי שראה זיבה[כט].

הדרן עלך מי שמתו

כז. **שהרי** משום כך שנינו במשנה הלכה זו של 'המשמשת וראתה נדה' כדי להשמיענו שאפילו באופן זה שחלה עליה טומאת קרי קודם שחלה עליה טומאת נדה פוטר רבי יהודה. שאין לומר שבאה המשנה להשמיענו שתנא קמא מחייב אותה לטבול, שהרי לדעתו אפילו זב שראה קרי חייב לטבול כדי לעסוק בתורה אף על פי שבשעה שראה קרי לא היה ראוי לטבול ולהטהר גם מטומאת זב, וכל שכן המשמשת ואחר כך ראתה דם נדה, שבשעה ששימשה ונטמאה בטומאת קרי חל עליה חובת טבילה, כיון שעדיין לא נטמאה בטומאה נוספת [טומאת נדה], שלא תבוא טומאת הנדה ותפקיע ממנה את חיוב הטבילה משום טומאת הקרי שכבר נתחייבה בה, ולא היתה המשנה צריכה להשמיענו דין זה. גמרא (לעיל כב:).

צריך ביאור מה היה סבור בעל הספק, וכי לא ידע את הסיפא ששנינו שרבי יהודה פוטר את המשמשת וראתה נדה. ותירץ השיטה מקובצת (ד"ה איבעיא) שבעל הספק היה סבור שאפשר לפרש את הסיפא שמדובר שראתה דם נדה בשעת התשמיש [ולפי זה נפרש שבאה המשנה להשמיענו שאפילו אם חלו עליה טומאת נדה וטומאת קרי בבת אחת פוטר אותה רבי יהודה מהטבילה. אבל בבעל קרי שראה זיבה, שקדמה טומאת הקרי לטומאת הזיבה, יתכן שמודה רבי יהודה שהוא חייב טבילה, שלא באה טומאת זיבה ומפקיעה ממנו את חיוב הטבילה שכבר היה לו מחמת טומאת קרי שעליו. צל"ח (ד"ה תא)]. ועל כך השיבה הגמרא, שמכך ששנינו ברישא 'נדה שפלטה שכבת זרע' מוכח שאין הכוונה שראתה דם נדה בשעת תשמיש, שאם לא כן מדוע הוצרכה המשנה לחזור ולשנות 'המשמשת וראתה נדה'. וראה בוהיה ברכה (ד"ה זו) מדוע לא שנה התנא בפירוש 'בעל קרי שראה זב'.

כח. **הגמרא** פשטה כצד השני, שטעמו של רבי יהודה הוא, שכל שאין הטבילה מטהרת אותם מכל טומאותם, אינה טבילה המטהרת כלל, ומכיון שאין להם תקנת טבילה, הרי הם מותרים בדברי תורה בלא טבילה.

כט. **בטעם** המחלוקת של תנא קמא ורבי יהודה יש לפרש, שלדברי כולם אדם שיש עליו כמה טומאות אינו יכול לטבול ולהטהר אם תשאר עליו טומאה אחת שלא יטהר ממנה בטבילה זו, אלא שאם טומאה אחת חמורה בדין מסוים מחברתה, יכולה הטבילה להועיל לאותה טומאה, שהרי יש משמעות לאותה טבילה כלפי הדין החמור, וסובר תנא קמא שכיון שגזר עזרא על בעל קרי שלא יעסוק בתורה, נחשבת כטומאה חמורה לענין זה, הלכך מועילה הטבילה לטהרו מקריו. אבל רבי יהודה סובר שהגזירה שגזרו על בעל קרי שלא יעסוק בתורה אינה חומרא בטומאה עצמה, אלא שאסרו עליו לעסוק בתורה עד שיטהר, ואם כן טבילה זו אינה מועילה לו כלל לענין טומאה, ואינו יכול לטבול. על פי שערי יושר (שער ג פכ"א).

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [שבת לה. ע"ש בפירש"י ערובין נט: ביצה כב. קידושין לג. פא: כתובות ס: סנהדרין ה: מנחות לה: חולין ו.], ב) [נדרים ז. שבת י.], ג) עיין תוס' לעיל כה. ד"ה ריח, ד) לעיל דף כא:, ה) [ע' תוס' פסחים קז. ד"ה סמוך וכו' שני טעמים שנקרא תפלת המנחה], ו) עיין תוס' לעיל ב. ד"ה מאימתי ב: ד"ה אמר, ז) [עי' תוס' לקמן כח. ד"ה ושנ], ח) לעיל דף ט: ודף כה:, ט) חגיגה דף ט:, י) עיין שבת י., כ) שבת פו., ל) עיין שבת פו: ונדה נו., מ) כב., נ) לקמן ע"ב, ס) כז:, ע) בכורות מט:, פ) [וע"ע תוס' יומא פז: ד"ה והאמר ותוס' חגיגה ט: ד"ה און], צ) הושע יד ג ועיין שה"ש רבה פ"ד ד"א כחוט השני וכו', ק) לעיל כ: ובעמוד זה, ר) לעיל כא ע"א.

תורה אור השלם

א) וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לָאוֹר יוֹם וְלַחֹשֶׁךְ קָרָא לָיְלָה וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם אֶחָד: [בראשית א, ה]

ב) מְעֻוָּת לֹא יוּכַל לִתְקֹן וְחֶסְרוֹן לֹא יוּכַל לְהִמָּנוֹת: [קהלת א, טו]

משנת ראשונים

אקמטרא ככלי בתוך כלי דמי. כלומר אע"פ שהגלימא אינה כרוכה עליהן מלמטה, אלא נתונה עליהן מלמעלה בלבד. **[הרשב"א]**

יש זימון או אין זימון. והזמנה לבית הכסא למיקם בגויה ולצלויי בעיא ולא איפשיטא. ולא כתב כאן דעבדינן לחומרא כדכתב בבעיא דלעיל דדבוקה לו בסנדלו, משום דהתם ה"ל ספיקא דמילתא דאורייתא אבל הכא ה"ל תיקו דמילתא דרבנן. דלא אסרה תורה אלא בבית הכסא ישן עצמו, אבל בבית הכסא חדש שאין בו צואה אינו אסור אלא מדרבנן ומבעיא ליה בהזמנה בעלמא אי חיישינן לבזיון או לא ולא איפשיטא ועבדינן לקולא. **[רא"ש סימן נז]**

תפלת השחר עד חצות. בתר דאסיק כל מילי דק"ש, מפרש בהאי פירקא דיני תפלה. **[תוספות הרא"ש]**

תפלת המנחה עד הערב. אין לפרש עד יציאת הכוכבים שהוא לילה ממש, דע"כ אית לן למימר דעד הערב האמור בכאן עד שקיעת החמה, משום דהכי אמרינן בזבחים (דף נו.) מנין לדם שנפסל בשקיעת החמה וכו', דמשקיעת החמה ואילך אינו זמן זריקת דם תמיד של בין הערבים, ותפלת המנחה היא כנגד תמיד של בין הערבים, ועיקר התמיד הוא זריקת הדם. **[רבינו יונה דף יח. מדה"ר]**

עד חצות יהבי ליה שכר תפלה בזמנה. הוא הדין דהוה יכיל לשנויי טעה שאני ומתניתין מיירי בלכתחלה.

רש"י

אקמטרא. ארגז של ספרים, ובמגילה (דף כו:) קמטרי דספרי, וכן תרגם יונתן ובגנזי ברומים (יחזקאל כז) אלמין דזהירין מחתין בקמטרין, וכן לאשר על המלתחה (מלכים ב י) לדעל קמטרא: ככלי בתוך כלי דמי. דהא גלימא לאו כליין הוא: מחיצה עשרה. ואם לאו לא ישמש: לדוכתיה. במקום מטתו: לאו אדעתאי. לא נתתי לבי: כנגד בית הכסא. ברחוק ארבע אמות: דלית בה צואה. שפינו אותה: בית המרחץ. אסור להרהר בו[י]: דפרסאי. בחפירה היו, ופיהם ברחוק[ז] מן הגומא והוא בשיפוע, והרעי מתגלגל ונופל לגומא: מתני' זב שראה קרי. אע"פ שטמא טומאת שבעה משום זיבה ואין טבילה זו מטהרתו, אפ"ה צריך טבילה לדברי תורה כתקנת עזרא משום קרי. וכן נדה אם באה להתפלל י"ח: שפלטה שכבת זרע. הרי היא כבעל קרי, כדאשכחן בסיני שלשת ימים אל תגשו אל אשה (שמות יט)[כ] לפי ששכבת זרע מטמא בפליטתו כל שלשה, ולאחר מכאן כבר הסריח בגופה ואין ראוי עוד להזריע להיות עוד ולד נוצר הימנה[ל], וה"פ נדה שפלטה עתה התשמיש ששמשה אתמול קודם שראתה: ורבי יהודה פוטר. קא סלקא דעתך השתא הואיל וטומאת זיבה קודמת והרי הוא טמא טומאה חמורה ואינו אוסרתו בדברי תורה, כדאמרינן בפרקין[מ] הזבים והמצורעים מותרים, תו לא אתיא טומאת קרי דקילא ואסרה ליה: גמ' לאו בר טבילה הוא. לדברי תורה ואע"פ שטומאתו חמורה, ותו לא אתי קרי ומצריך ליה:

הדרן עלך מי שמתו

תפלת השחר. עד הערב. עד הערב. הלכה: עד פלג המנחה. בגמרא[נ] מפרש לה: אין לה קבע. כל הלילה זמנה, ובגמרא[ס] מפרש מאי לשון אין לה קבע: גמ' מצותה. של קריאת שמע: לותיקין. המקדימין למצות ומחזרים לעשות דבר בזמנו ומצותו מקדימים (א) לאחר הנץ החמה להתפלל, וכי תנן במתני' לאחרים שלא יאחר יותר מחצות שמשם ואילך עבר הזמן: וכולי עלמא. שאר המתפללין המאחרין, עד חצות יכולין לאחר ותו לא: במנחה. היינו אחר חצות: אם תימצי לומר. כלומר אם תשיבני בשאלתי ממה שאמרנו טעה ולא התפלל ערבית וכו': וכיון דעבר יומו בטל קרבנו. ואינו מקריבו ביום אחר אם זמנו קבוע כגון מוספים[פ] של כל יום ויום:

מבדיל

גמרא

אקמטרא[א] [א]ככלי בתוך כלי דמי. אמר רבי יהושע בן לוי ס"ת צריך לעשות לו מחיצה עשרה[ב] מר זוטרא איקלע לבי רב אשי חזייה לדוכתיה דמר בר רב אשי דמנח ביה ספר תורה ועביד ליה מחיצה עשרה אמר ליה כמאן כרבי יהושע בן לוי [ב]אימר דאמר רבי יהושע בן לוי דלית ליה ביתא אחרינא מר הא אית ליה ביתא אחרינא אמר ליה [א]לאו אדעתאי: כמה ירחיק מהן ומן הצואה ארבע אמות: אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא [ג]לא שנו אלא לאחוריו אבל לפניו מרחיק מלא עיניו וכן לתפלה איני והא אמר רפרם בר פפא אמר רב חסדא עומד אדם כנגד בית הכסא ומתפלל הכא במאי עסקינן בבית הכסא שאין בו צואה איני והאמר[ג] רב יוסף בר חנינא [ד]בית הכסא שאמרו אע"פ שאין בו צואה ובית המרחץ שאמרו אע"פ שאין בו אדם אלא הכא במאי עסקינן בחדתי[ג] והא מיבעי ליה לרבינא [ה]הזמינו לבית הכסא מהו יש זימון או אין זימון כי קא מיבעי ליה לרבינא למיקם עליה לצלויי בגויה[ד] אבל כנגדו לא. אמר רבא [ו]הני בתי כסאי דפרסאי אע"ג דאית בהו צואה כסתומין דמו[ג]: **מתני'** [ד]זב שראה קרי ונדה שפלטה שכבת זרע והמשמשת שראתה נדה [ז] צריכין טבילה ורבי יהודה [ז] פוטר: **גמ'** איבעיא להו בעל קרי שראה זיבה לר' יהודה מהו כי פטר רבי יהודה התם בזב שראה קרי דמעיקרא לאו בר טבילה הוא אבל בעל קרי שראה זיבה דמעיקרא בר טבילה הוא מחייב או דילמא לא שנא תא שמע המשמשת וראתה נדה צריכה טבילה ורבי יהודה פוטר והא משמשת וראתה נדה כבעל קרי שראה זיבה דמיא וקא פטר רבי יהודה ש"מ תני רבי חייא בהדיא בעל קרי שראה זיבה צריך טבילה ורבי יהודה פוטר:

הדרן עלך מי שמתו

תפלת השחר עד חצות ר' יהודה אומר [ח]עד ד' שעות תפלת[ה] המנחה עד הערב רבי יהודה אומר עד פלג המנחה[ו] תפלת הערב אין לה קבע [ו]ושל מוספים כל היום (ר' יהודה אומר עד ז' שעות[ח]): **גמ'** ורמינהו מצותה [ט]עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום כי תניא ההיא לותיקין [ט]דא"ר יוחנן ותיקין היו גומרים אותה עם הנץ החמה וכ"ע עד חצות ותו לא והאמר רב מרי בריה דרב הונא בריה דר' ירמיה בר אבא אמר רבי יוחנן [י]טעה ולא התפלל ערבית מתפלל בשחרית שתים [כ]שחרית מתפלל במנחה שתים כולי יומא מצלי ואזיל עד חצות יהבי ליה שכר תפלה בזמנה מכאן ואילך [ל]שכר תפלה יהבי ליה שכר תפלה בזמנה לא יהבי ליה. איבעיא להו טעה ולא התפלל מנחה מהו שיתפלל ערבית ב' את"ל טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית ב' משום דחד יומא הוא דכתיב [א]ויהי ערב ויהי בקר יום אחד אבל הכא תפלה במקום קרבן היא וכיון דעבר יומו בטל קרבנו או דילמא כיון דצלותא רחמי היא כל אימת דבעי מצלי ואזיל ת"ש דאמר רב הונא בר יהודה א"ר יצחק א"ר יוחנן [מ]טעה ולא התפלל מנחה מתפלל ערבית ב' ואין בזה משום דעבר יומו בטל קרבנו מיתיבי [ב]מעות [נ]לא יוכל לתקון וחסרון לא יוכל להמנות [ט]מעות לא יוכל לתקון זה שבטל ק"ש של ערבית וק"ש של שחרית או תפלה של ערבית או תפלה של שחרית וחסרון לא יוכל להמנות זה שנמנו חביריו לדבר מצוה ולא נמנה עמהם א"ר יצחק א"ר יוחנן הכא במאי עסקינן [ס]שבטל במזיד אמר רב אשי דיקא נמי דקתני בטל ולא קתני טעה ש"מ:

תנו

תוספות

ספר תורה עושה לו מחיצה. ודוקא ספר תורה וגם בחומשים יש להחמיר כמו בספר תורה אבל בשאר ספרים דיין בכסוי בעלמא:

הדרן עלך מי שמתו

תפלת השחר עד חצות וכו' תפלת המנחה עד הערב. וא"ת אמאי לא קתני גבי תפלת המנחה כל היום כמו גבי תפלת המוספין וי"ל דזמן מוספין הוא כל היום אפילו משחרית שהרי קרבנות יכול להקריב מיד אחר התמיד א"כ גם תפלת מוספין יכול להתפלל מיד מן הבקר מה שאין כן במנחה (ב) אלא משש שעות ומחצה[י] והכי נמי[ט] בפ"ק דע"ג (ד' ז:) לא ליצלי איניש צלותא דמוספין בתלת שעי קמייתא בריש שתא ביחיד כו' אלמא בשאר ימות השנה יכול להתפלל ולהכי[ו] מקדים תפלת המנחה לתפלת המוספין משום שהיא תדירה בכל יום אע"פ שתפלת מוספין קודמת:

טעה ולא התפלל ערבית מתפלל בשחרית שתים. וא"ת והאמר רב[ק] לקמן (ד' כז:) תפלת ערבית רשות וקי"ל כותיה באיסורי[ע] ועוד קשה דאמר לקמן (ד' ל:) טעה ולא התפלל יעלה ויבוא בלילה אין מחזירים אותו משום דאין מקדשין את החדש בלילה ולמה ליה האי טעמא תיפוק ליה דתפלת ערבית רשות וי"ל הא דאמרינן דתפלת ערבית רשות היינו לגבי מצוה אחרת והיא עוברת דאז אמרינן תדחה תפלת ערבית מפניה אבל לחנם אין לו לבטלה[פ] ומיהו אם איחר עד המנחה נראה דעבר זמנו בטל קרבנו כיון ששהה כל כך ולאחר[ל] ב' תפלות לא מצינו שתיקנו חכמים לחזור ולהתפלל אם שכח ואפילו תפלה אחת אם בטל במזיד לא יוכל לתקן ובסמוך קרי ליה מעות לא יוכל לתקון:

איבעיא להו טעה ולא התפלל תפלת מנחה כו'. לא בעי אם טעה ולא התפלל תפלת מוסף דהא ודאי אינו מתפלל בערבית דהיאך יקרא את הקרבנות וכבר עבר זמן מוסף וגם לא תיקנו שבע ברכות של מוסף אלא משום ונשלמה פרים שפתינו[צ] ובזה ודאי עבר זמנו בטל קרבנו אבל שאר תפלות דרחמי נינהו[ק] ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו[ר] ואין[מ] כאן עבר זמנו בתפלה אחרת:

טעה

עין משפט נר מצוה

קכה א [טוש"ע שם ושם]:

ב מיי' פ"י מהל' ס"ת הלכה ז טוש"ע או"ח סימן רמ סעיף ו [וטי"ד שם]:

קכו ג מיי' פ"ג מהל' ק"ש הל' ח טוש"ע או"ח סי' עט סעיף א:

קכז ד מיי' שם הלכ' ב סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן פג סעיף א:

קכח ה מיי' שם הלכה ג טוש"ע שם סעיף ב:

קכט ו טוש"ע שם סעיף ד:

קל ז מיי' פ"ד מהל' ק"ש הלכה ח ופ"ד מהל' תפלה הל' ה (סמג עשין יח טוש"ע או"ח סי' פח):

א ח ט מיי' פ"ג מהל' תפלה הלכה א סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' פט סעיף א:

ב י מיי' שם הלכה ט סמג שם טוש"ע או"ח סי' קח סעיף ב:

ג כ מיי' שם טוש"ע שם סעיף א:

ד ל מיי' שם הל' א טוש"ע או"ח סי' פט סעיף א:

ה מ מיי' שם הל' ט טוש"ע או"ח סי' קח סעיף ב וסימן רלד סעיף ב:

ו נ ס מיי' שם הל' ח טוש"ע שם סי' קח סעיף ז:

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה לותיקין וכו'. מקדימין להתפלל לאחר הנץ החמה וכי תנן: (ב) תוס' ד"ה תפלת וכו'. משא"כ במנחה דאינה אלא משש:

הגהות וציונים

א] בדפו"ר **בקמטרא** ועי' ב"ח או"ח סימן מ שלפי גירסא זו פירושו שהניח הגלימה בתוך הארון על הספר. וגי' הרי"ף והרא"ש כלפנינו, ומסיים הב"ח דתרווייהו הלכתא נינהו: ב] בכת"י ובראשונים נוסף **טפחים**: ג] שבת י ע"א [ושם איתא ר' יוסי] (גליון): ד] בכת"י **למיקם בגויה לצלויי** (והיא גי' ישרה, דק"ס): ה] נ"א ל"ג (גליון) התוס' לקמן כז ע"א ד"ה תא שמע לא גרסי לה (מהרש"א): ו] בכת"י **אימלין דזהריתא** וכ"ה בת"י לפנינו: ז] בכת"י **רחוק**, וגי' הטור או"ח (סימן פג) ברש"י ברחוק **ארבע אמות** מן הגומא עיי"ש בב"י: ח] **תמידין** (גליון) עיין רש"ש, ובכת"י **כגון תמידין ומוספין** והס"ד והשאר ליתא: ט] יש להוסיף **אמרינן** בפ"ק (באה"מ): י] נדצ"ל **ואפ"ה** מקדים, והתוי"ט מעתיק **ומ"מ** (דבש תמר): כ] ס"א גרסו שם **רב** עיי"ש בגליון: ל] צ"ל **דלאחר** (מהרש"א): מ] נדצ"ל **אין כאן** (באה"מ):

[הריטב"א] **דיקא נמי דקתני בטל ולא קתני טעה שמע מינה.** כתב הגאון ז"ל וזה לשונו, ביטל מעות שאינו יכול לתקון הוא ולית ליה אלא שכר רחמי דרשות בעלמא הוא אבל שכר תפלת מצוה לית ליה, משמע דאם רצה לחזור ולהתפלל בערבית שתים לתשלומי מנחה שביטל רשאי ושכר תפלת רחמי אית ליה. **[תוספות הרא"ש]**

פרק רביעי - תפלת השחר

הפרק שלפנינו מבאר ענייני תפילה, ועוסק ברובו בשלושה ענייני תפילה עיקריים: א. זמני התפילות. ב. נוסח התפילות, ואימתי רשאי לקצרן. ג. צורת העמידה בתפילה, וכיצד יש להתפלל כאשר הולך בדרך וכדומה[ל].

משנה

המשנה שלפנינו עוסקת בזמני התפילה, ומבארת מהו סוף זמן תפילת שחרית, מנחה, ערבית ומוסף:

תְּפִלַּת הַשַּׁחַר - שחרית, זמנה **עַד חֲצוֹת** היום[לא]. **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר**, זמנה **עַד אַרְבַּע שָׁעוֹת** מתחילת היום[לב].

תְּפִלַּת הַמִּנְחָה[לג], זמנה **עַד הָעֶרֶב**[לד]. **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר**, זמנה **עַד פְּלַג הַמִּנְחָה** - מחצית מזמן מנחה קטנה, כלומר שעה ורבע לפני סוף היום[לה].

תְּפִלַּת הָעֶרֶב - ערבית, **אֵין לָהּ קֶבַע** - זמנה כל הלילה[לו].

וְשֶׁל מוּסָפִים - וזמן תפילת מוסף, **כָּל הַיּוֹם**[לז]. **(רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר**, זמנה **עַד שֶׁבַע שָׁעוֹת** מתחילת היום[לח]**)**.

★

גמרא

שנינו במשנתנו שזמן תפילת שחרית הוא עד חצות[לט]. הגמרא

ל. **מאירי** (ד"ה תפלת). בעיקר דין תפילה נחלקו הראשונים האם היא מן התורה או מדברי חכמים. הרמב"ם (ספר המצות עשה ה, תפלה פ"א ה"א) כתב שתפילה היא מצות עשה מן התורה. אך הרמב"ן (ספר המצות שם) כתב שתפילה אינה אלא מדברי חכמים. אף לדברי הרמב"ם שתפילה היא מצות עשה מן התורה, אין לה זמן קבוע מן התורה, אלא חייב אדם להתפלל בכל יום, לומר שבחו של הקדוש ברוך הוא, לאחר מכן לבקש צרכיו, ולסיים בשבח והודאה על כל הטובה שהשפיע לו. יש המתפללים פעם אחת ויש המתפללים פעמים רבות, כל אחד כפי יכלתו, וכך היה הדבר עד עזרא. לאחר שגלו ישראל ונתערבו בין האומות, השתבשה תפילתם מאחר שנתבלבלה שפתם ולא יכלו לסדר תפילתם בלשון הקודש כדי הצורך בלא לערב שפות אחרות, לכן תיקנו עזרא ובית דינו שמונה עשרה ברכות שיהיו ערוכים בפי כולם, שלש ראשונות שבח לקדוש ברוך הוא, שלש אחרונות הודאה, ובאמצעיות שאילת העניינים הנצרכים לכל אחד ואחד, ולציבור כולו. ותיקנו את מנין התפילות כמנין הקרבנות, שחרית ומנחה כנגד שני תמידים שקרבים בכל יום, תפלת ערבית תיקנו כנגד אברי תמיד של בין הערבים שמתעכלים כל הלילה על גבי המזבח, ותפלת מוסף ביום שיש בו קרבן מוסף [בימי רבן גמליאל משרבו המינים הוסיפו ברכה נוספת לשמונה עשרה הברכות ויש בה שאלה מלפני הקדוש ברוך הוא לאבד המינים]. רמב"ם (תפלה פ"א ה"א, פ"ב ה"א).
מאחר ושנינו בפרקים הקודמים את דיני קריאת שמע, שונה התנא בפרק זה ובפרק שלאחריו את דיני התפילה. תוספות רבינו יהודה (ד"ה גמר).

לא. **אף** שלגבי דיני קריאת שמע פתח התנא (לעיל ב.) בדיני קריאת שמע של ערבית, ולאחר מכן ביאר את דיני קריאת שמע של שחרית, ואם כן יש לתמוה מדוע לגבי דיני תפילה פתח התנא במשנתנו בדיני תפילת שחרית תחילה, ורק לאחר מכן ביאר את דיני תפילת ערבית. וביאר בפני יהושע (ד"ה תפלת) שלפי התירוץ הראשון בגמרא לעיל (ב.) שהסיבה שפתח התנא בדיני קריאת שמע של ערבית הוא משום שנאמר בפרשת קריאת שמע (דברים ו ז) 'ובשכבך ובקומך', מובן מדוע לגבי תפילה לא פתח בתפילת ערבית, משום שפסוק זה נאמר רק לגבי קריאת שמע. ואף לפי התירוץ השני שלמד כן התנא מהקדמת הלילה ליום בבריאת העולם, שנאמר (בראשית א ה) 'ויהי ערב ויהי בוקר', ואם כן לכאורה אף במשנתנו היה ראוי שהתנא יפתח בדיני תפילת ערבית, יש לבאר שלדברי הסובר (להלן כז:) שתפילת ערבית רשות, שנה התנא דיני תפילת חובה בתחילה. ואף לדברי הסובר שתפילת ערבית חובה, פתח התנא בדיני תפילת שחרית משום שהיא ראשונה, בין לפי מי שאומר (להלן ע"ב) שהאבות תיקנו את התפילות, ואברהם שהיה ראשון תיקן את תפילת שחרית, ובין לפי מי שאומר שהתפילות נתקנו כנגד קרבנות התמיד, הרי תמיד של שחר היה הראשון, כמו שנאמר (במדבר כח ד) 'את הכבש אחד תעשה בבוקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים'.

לב. **חכמים** ורבי יהודה נחלקו עד איזה שעה ביום נמשך הבוקר, לדעת חכמים הבוקר נמשך עד חצות, משום שבתמיד של שחר נאמר (שם) 'את הכבש אחד תעשה בבוקר', ותמיד של שחר הולך וקרב עד חצות, ותפילות נסמכו לקרבנות, כמבואר להלן (ע"ב). ולדעת רבי יהודה הבוקר נמשך עד שעה רביעית, ואף תמיד של שחר היה קרב עד ארבע שעות. רא"ה, ריטב"א (ד"ה תפלת) על פי דברי הגמרא להלן (כז.).
בדברי רבי יהודה הסובר שזמן תפילת שחרית הוא עד ארבע שעות מתחילת היום, ביאר הרמב"ם (פירוש המשניות) שכוונתו לארבע שעות זמניות, דהיינו שמחלקים את כל שעות היום לשתים עשרה שעות שוות באורכן, והן נקראות שעות זמניות, וזמן תפילת שחרית הוא עד סוף ארבע שעות אלו, שהוא שליש היום [ונחלקו האחרונים מה הם שעות היום שאותם מחלקים לשתים עשרה שעות שוות, המגן אברהם (סי' נח סק"א) סבר שמונים אותם מעלות השחר ועד צאת הכוכבים, ואילו בביאור הגר"א (או"ח סי' תנט אות ג ד"ה ושיעור) מבואר שמונים אותם מהנץ החמה ועד שקיעתה].
תחילת זמן תפילת שחרית הוא משעלה ברק השחר והאיר פני המזרח, שהוא תחילת זמן הקרבת תמיד של שחר [כמבואר ביומא (פ"ג מ"א)]. ואף שלכתחילה זמנה מהנץ החמה כמבואר בסמוך, מכל מקום אם התפלל קודם לכן, יצא. ולא שנה התנא דיני תחילת התפילה במשנתנו, משום שהוא דין פשוט, כשם שסוף זמנה תלוי בזמן הקרבת התמיד, כך גם תחילת זמנה תלוי בזמן הקרבת התמיד. רא"ש (סי' א). ובמעדני יום טוב (אות ג) ביאר שהתנא נקט את סוף זמן תפילת שחרית כדי להשמיענו את מחלוקת חכמים ורבי יהודה בזה. וראה בילקוט ביאורים שהובאו דעות הפוסקים לגבי תחילת זמן תפילת שחרית.

לג. **בטעם** קריאת תפילה זו בשם 'מנחה' מצאנו כמה ביאורים: א. על שם המנחה שהיו מקריבים עם תמיד של בין הערבים. ואף שגם עם תמיד של שחר היו מקריבים מנחה, לא קראו לתפילת השחר על שם המנחה, משום שאפשר לקרותה שחרית, אבל במנחה שאי אפשר לקרותה בשם אחר, קראוה 'מנחה'. תוספות (פסחים קז. ד"ה סמוך). ב. שנינו לעיל (ו:) שיש להזהר בתפילת מנחה משום שאליהו לא נענה אלא במנחה. ושמא אליהו נענה בשעת הקרבת מנחה, ולכן קראוה 'מנחה', משום שהיה אז עת רצון. תוספות (שם). ג. הזמן של שעתיים ומחצה זמניות לפני סוף היום נקרא 'מנחה', ומשום שתחילת זמן התפילה השניה הוא בשעה זו, נקרא שמה 'מנחה'. רמב"ם (פירוש המשניות). ד. מלשון מנוחת השמש והשקט אורו הגדול, כמו שתרגם אונקלוס את מה שנאמר (בראשית ג ח) 'מתהלך בגן לרוח היום', 'מהלך בגנתא למנח יומא'. רמב"ן (שמות יב ו ד"ה ויתכן), והובא בתוספות יום טוב.

לד. **נחלקו** הראשונים מה הכוונה 'עד הערב', יש שכתבו שהכוונה היא עד צאת הכוכבים. שלטי הגבורים על המרדכי (אות ב) בשם איכא מרבנן קשישי. וכן כתב השאגת אריה (סי' יז) שמשמע מדברי רש"י (ד"ה עד) שפירש שהכוונה היא עד חשיכה. אך תלמידי רבינו יונה (ד"ה תפלת המנחה) כתבו שהכוונה היא עד שקיעת החמה. והוכיחו כן ממה ששנינו בזבחים (נו.) שדם תמיד של בין הערבים נפסל לזריקה בשקיעת החמה. ומכיון שתפילת מנחה היא כנגד תמיד של בין הערבים, ועיקר התמיד הוא זריקת הדם, כשם שהדם נפסל בשקיעת החמה, כך זמן תפילת המנחה הוא עד שקיעת החמה. וראה בילקוט ביאורים שהובאו דברי האחרונים לדחות את הוכחת תלמידי רבינו יונה.
לכאורה תמוה מדוע שנה התנא שזמן תפילת מנחה הוא עד הערב ולא נקט שזמנה כל היום, כמו ששנה לגבי זמן תפילת מוסף שאף שזמנה עד הערב, נקט שזמנה כל היום. ויש ליישב, שזמן תפילת מוסף הוא כל היום ממש, מיד מהבוקר, ולכן נקט שזמנה כל היום, מה שאין כן בתפילת מנחה שזמנה משש שעות ומחצה. תוספות (ד"ה תפלת).

לה. **כמבואר** להלן (ע"ב). 'פלג' הוא מלשון חילוק, כלומר שיש לחלק לשנים את זמן מנחה קטנה שהוא שתי שעות ומחצה אחרונים של היום, והחלק השני, דהיינו שעה ורבע לפני סוף היום, הוא זמן פלג המנחה.
חכמים סוברים שזמנה עד הערב משום שמנחת תמיד של בין הערבים קריבה עד הלילה. ורבי יהודה סובר שתפילת מנחה נתקנה כנגד הקטורת, כמו שנאמר (תהלים קמא ב) 'תכון תפלתי קטרת לפניך, משאת כפי מנחת ערב', והיא קריבה עד פלג המנחה. תוספות (להלן ע"ב ד"ה עד). ובשנות אליהו (פ"ד מ"א) כתב בסברת רבי יהודה, שהרי על כרחך מנחת תמיד של בין הערבים קריבה רק עד פלג המנחה, מפני שהיו צריכים להקריב אחר כך חביתים ונסכים, והלוים אמרו שירה ולאחר מכן היתה הדלקת הנרות, ולכן אף תפילת המנחה אינה אלא עד פלג המנחה.

לו. **רש"י** (ד"ה אין). בגמרא להלן (כז:) מבואר שנקט התנא בלשון 'אין לה קבע' כדי להשמיענו שתפילת ערבית רשות. ומלשון זו למדים את שני הדינים, מפני שממשמעות 'אין לה קבע' יש ללמוד שאין לה זמן קבוע אלא זמנה כל הלילה, וממה שלא השמיענו התנא דין זה בלשון 'זמנה כל הלילה', נלמד שהתכוין לכלול בזה שתפילת ערבית רשות. תלמידי רבינו יונה (להלן כז: ד"ה מאי), רשב"א (שו"ת ח"א סי' רסט). והרמב"ם (פירוש המשניות) הוסיף לבאר שמחמת שאינה חובה כשחרית ומנחה, לא הקפידו על זמנה ויכול אדם להתפלל אותה עד עלות השחר [אמנם בגמרא (להלן ע"ב) אמרו שזמן תפילת ערבית הוא כל הלילה משום אברי תמיד של בין הערבים שקרבים כל הלילה, ואכן כך כתב הרמב"ם בפסקיו (תפלה פ"א ה"ו)].
ביאר הגר"א (שנות אליהו פ"ד מ"א) שאין זמן קבוע לתפילת ערבית בפני עצמה, אלא זמנה הוא כאשר אי אפשר להתפלל תפילה אחרת, והיינו בין מנחה לשחרית, וזוהי כוונת התנא במה ששנה 'אין לה קבע'. והוסיף שלדבריו נמצא שנחלקו חכמים ורבי יהודה אף לגבי תחילת זמן תפילת ערבית שהרי זה תלוי בסוף זמן תפילת מנחה, לחכמים תחילתה מהערב, ולרבי יהודה מפלג המנחה.

לז. **דהיינו** מבוקר עד ערב, שהרי את קרבן המוסף היה ניתן להקריב מיד אחר הקרבת התמיד, ואם כן אף תפילת המוסף ניתנת להתפלל מיד בבוקר. וכן מוכח ממה ששנינו בעבודה זרה (ד:) שאין ליחיד להתפלל בראש השנה תפילת מוסף בשלש שעות ראשונות של היום, משמע שבשאר ימות השנה אדם רשאי להתפלל תפילת מוסף מהבוקר. תוספות (ד"ה תפלת).
התנא שנה את זמן תפילת מוסף בסוף המשנה, אף שזמנה מתחילת היום ואם כן לכאורה היה לו לשנותה קודם תפילת מנחה, משום שתפילת מנחה תדירה בכל יום. תוספות (שם). וראה בילקוט ביאורים שנתבאר מדוע הקדים התנא תפילת ערבית שהיא רשות, לתפילת מוסף.

לח. **בתוספות** להלן (כח. ד"ה תא) מבואר שלא גורסים במשנתנו את דברי רבי יהודה אלא בברייתא שם, ורבי לא שנאו במשנה משום שלא פסק בזה הלכה כמותו.
גם שעות סוף זמן תפילת מוסף היינו שעות זמניות, כמו שביארנו לעיל בדברי רבי יהודה לענין סוף זמן תפילת שחרית.

לט. **חכמים** ורבי יהודה נחלקו במשנתנו בענין זמן תפילת שחרית, לחכמים הוא עד

אקמטרא[א] [א]ככלי בתוך כלי דמי. אמר רבי יהושע בן לוי ס"ת צריך לעשות לו מחיצה עשרה[ב] מר זוטרא איקלע לבי רב אשי חזייה לדוכתיה דמר בר רב אשי דמנח ביה ספר תורה ועביד ליה מחיצה עשרה אמר ליה כמאן כרבי יהושע בן לוי [ב]אימר דאמר רבי יהושע בן לוי דלית ליה ביתא אחרינא מר הא אית ליה ביתא אחרינא אמר ליה [ה]לאו אדעתאי: כמה ירחיק מהן ומן הצואה ארבע אמות: אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא [ג]לא שנו אלא לאחוריו אבל לפניו מרחיק מלא עיניו וכן לתפלה איני והא אמר רפרם בר פפא אמר רב חסדא עומד אדם כנגד בית הכסא ומתפלל הכא במאי עסקינן בבית הכסא שאין בו צואה איני והאמר[ג] רב יוסף בר חנינא [ד]בית הכסא שאמרו אע"פ שאין בו צואה ובית המרחץ שאמרו אע"פ שאין בו אדם אלא הכא במאי עסקינן בחדתי [ט]והא מיבעי ליה לרבינא [ה]הזמינו לבית הכסא מהו יש זימון או אין זימון כי קא מיבעי ליה לרבינא למיקם עליה לצלויי בגויה[ד] אבל כנגדו לא. אמר רבא [ו]הני בתי כסאי דפרסאי אע"ג דאית בהו צואה כסתומין דמו[ג]: **מתני'** [ז]זב שראה קרי ונדה שפלטה שכבת זרע והמשמשת שראתה נדה [ז] צריכין טבילה ורבי יהודה [ז] פוטר: **גמ'** איבעיא להו בעל קרי שראה זיבה לר' יהודה מהו כי פטר רבי יהודה התם בזב שראה קרי דמעיקרא לאו בר טבילה הוא אבל בעל קרי שראה זיבה דמעיקרא בר טבילה הוא מחייב או דילמא לא שנא תא שמע המשמשת וראתה נדה צריכה טבילה ורבי יהודה פוטר והא משמשת וראתה נדה כבעל קרי שראה זיבה דמיא וקא פטר רבי יהודה ש"מ תני רבי חייא בהדיא בעל קרי שראה זיבה צריך טבילה ורבי יהודה פוטר:

הדרן עלך מי שמתו

תפלת השחר עד חצות ר' יהודה אומר [ח]עד ד' שעות תפלת [ט]המנחה עד הערב רבי יהודה אומר עד פלג המנחה[י] תפלת הערב אין לה קבע [י]ושל מוספים כל היום (ר' יהודה אומר עד ז' שעות[ט]): **גמ'** ורמינהו מצותה [ט]עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום כי תניא ההיא לותיקין [י]דא"ר יוחנן ותיקין היו גומרים אותה עם הנץ החמה וכ"ע עד חצות ותו לא והאמר רב מרי בריה דרב הונא בריה דר' ירמיה בר אבא אמר רבי יוחנן [י]טעה ולא התפלל ערבית מתפלל בשחרית שתים [כ]שחרית מתפלל במנחה שתים כולי יומא מצלי ואזיל עד חצות יהבי ליה שכר תפלה בזמנה מכאן ואילך [ל]שכר תפלה יהבי ליה שכר תפלה בזמנה לא יהבי ליה. איבעיא להו טעה ולא התפלל מנחה מהו שיתפלל ערבית ב' את"ל טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית ב' משום דחד יומא הוא דכתיב [א]ויהי ערב ויהי בקר יום אחד אבל הכא תפלה במקום קרבן היא וכיון דעבר יומו בטל קרבנו או דילמא כיון דצלותא רחמי היא כל אימת דבעי מצלי ואזיל ת"ש דאמר רב הונא בר יהודה א"ר יצחק א"ר יוחנן [מ]טעה ולא התפלל מנחה מתפלל ערבית ב' ואין בזה משום דעבר יומו בטל קרבנו מיתיבי [ב]מעות [נ]לא יוכל לתקון וחסרון לא יוכל להמנות [ט]מעות לא יוכל לתקון זה שבטל ק"ש של ערבית וק"ש של שחרית או תפלה של ערבית או תפלה של שחרית וחסרון לא יוכל להמנות זה שנמנו חביריו לדבר מצוה ולא נמנה עמהם א"ר יצחק א"ר יוחנן הכא במאי עסקינן [ס]שבטל במזיד אמר רב אשי דיקא נמי דקתני בטל ולא קתני טעה ש"מ:

תנו

רש"י

אקמטרא. ארגז של ספרים, ובמגילה (דף כו:) קמטרי דספרי, וכן תרגם יונתן ובגנזי ברומים (יחזקאל כז) אלמין[ו] דזהירין מחתין בקמטרין, וכן לאשר על המלתחה (מלכים ב י) לדעל קמטרא: ככלי בתוך כלי דמי. דהא גלימא לאו כליין הוא: מחיצה עשרה. ואם לאו לא ישמש: לדוכתיה. במקום מטתו: לאו אדעתאי. לא נתתי לבי: כנגד בית הכסא. ברחוק ארבע אמות: דלית בה צואה. שפינו אותה: בית המרחץ. אסור להרהר בו[י]: דפרסאי. בחפירה היו, ופיהם ברחוק[ז] מן הגומא והוא בשיפוע, והרעי מתגלגל ונופל לגומא: **מתני'** זב שראה קרי. אע"פ שטמא טומאת שבעה משום זיבה ואין טבילה זו מטהרתו, אפ"ה צריך טבילה לדברי תורה כתקנת עזרא משום קרי. וכן נדה אם באה להתפלל י"ח: שפלטה שכבת זרע. הרי היא כבעל קרי, כדאשכחן בסיני שלשת ימים אל תגשו אל אשה (שמות יט)[כ] לפי ששכבת זרע מטמאה בפליטתו כל שלשה, ולאחר מכאן כבר הסריח בגופה ואין ראוי עוד להזריע להיות עוד ולד נוצר הימנה[ל], וה"פ נדה שפלטה עתה התשמיש ששמשה אתמול קודם שראתה: ורבי יהודה פוטר. קא סלקא דעתך השתא הואיל וטומאת זיבה קודמת והרי הוא טמא טומאה חמורה ואינו אוסרתו בדברי תורה, כדאמרינן בפרקין[מ] הזבים והמצורעים מותרים, תו לא אתיא טומאת קרי דקילא ואסרה ליה: **גמ'** לאו בר טבילה הוא. לדברי תורה ואע"פ שטומאתו חמורה, ותו לא אתי קרי ומצריך ליה:

הדרן עלך מי שמתו

תפלת השחר. עד הערב. עד חשכה: עד פלג המנחה. בגמרא[י] מפרש לה: אין לה קבע. כל הלילה זמנה, ובגמרא[ס] מפרש מאי לשון אין לה קבע: **גמ'** מצותה. של קריאת שמע: לותיקין. המקדימין למצות ומחזרים לעשות דבר בזמנו ומצותו מקדימים (א) לאחר הנץ החמה [illegible], וכי תנן במתני' למאחרים שלא יאחר יותר מחצות שמשם ואילך עבר הזמן: וכולי עלמא. שאר המתפללין המאחרין, עד חצות יכולין לאחר ותו לא: במנחה. היינו אחר חצות: אם תימצי לומר. כלומר אם תשיבני בשאלתי ממה שאמרנו טעה ולא התפלל ערבית וכו': וכיון דעבר יומו בטל קרבנו. ואינו מקריבו ביום אחר אם זמנו קבוע כגון מוספים[ס] של כל יום ויום: מגדיל

תוספות

ספר תורה עושה לו מחיצה. ודוקא ספר תורה וגם בחומשים יש להחמיר כמו בספר תורה אבל בשאר ספרים דיין בכסוי בעלמא:

הדרן עלך מי שמתו

תפלת השחר עד חצות וכו' תפלת המנחה עד הערב. וא"ת אמאי לא קתני גבי תפלת המנחה כל היום כמו גבי תפלת המוספין וי"ל דזמן מוספין הוא כל היום אפילו משחרית שהרי קרבנות יכול להקריב מיד אחר התמיד א"כ גם תפלת מוספין יכול להתפלל מיד מן הבקר מה שאין כן במנחה (ב) אלא משש שעות ומחצה[י] והכי נמי [ס] בפ"ק דע"ג (ד' ז:) לא ליצלי איניש צלותא דמוספין בתלת שעי קמייתא בריש שתא ביחיד כו' אלמא בשאר ימות השנה יכול להתפלל ולהכי[ע] מקדים תפלת המנחה לתפלת המוספין משום שהיא תדירה בכל יום אע"פ שתפלת מוספין קודמת:

טעה ולא התפלל ערבית מתפלל בשחרית שתים. וא"ת והאמר רב[פ] לקמן (ד' כז:) תפלת ערבית רשות וקי"ל כותיה באיסורי[ע] ועוד קשה דאמר לקמן (ד' ל:) טעה ולא התפלל יעלה ויבוא בלילה אין מחזירים אותו משום דאין מקדשין את החדש בלילה ולמה ליה האי טעמא תיפוק ליה דתפלת ערבית רשות וי"ל הא דאמרינן דתפלת ערבית רשות היינו לגבי מצוה אחרת והיא עוברת דאז אמרינן תדחה תפלת ערבית מפניה אבל לחנם אין לו לבטלה[פ] ומיהו אם איחר עד המנחה נראה דעבר זמנו בטל קרבנו כיון ששהה כל כך ולאחר[צ] ב' תפלות לא מצינו שתיקנו חכמים לחזור ולהתפלל אם שכח ואפילו תפלה אחת אם בטל במזיד לא יוכל לתקן ובסמוך קרי ליה מעוות לא יוכל לתקון:

איבעיא להו טעה ולא התפלל תפלת מנחה כו'. לא בעי אם טעה ולא התפלל תפלת מוסף דהא ודאי אינו מתפלל בערבית דהיאך יקרא את הקרבנות וכבר עבר זמן מוסף וגם לא תיקנו שבע ברכות של מוסף אלא משום ונשלמה פרים שפתינו[ק] וזה ודאי עבר זמנו בטל קרבנו אבל שאר תפלות דרחמי נינהו[ק] ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו[ר] ואין[מ] כאן עבר זמנו בתפלה אחרת:

טעה

עין משפט נר מצוה

קכה א [טוש"ע שם ושם]:
ב מיי' פ"י מהל' ס"ת הלכה ז טוש"ע או"ח סימן רמ סעיף ו [וטי"ד שם]:
קכו ג מיי' פ"ג מהל' ק"ש הל' ח טוש"ע או"ח סי' עט סעיף א:
קכז ד מיי' שם הל' ב סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן פג סעיף א:
קכח ה מיי' שם הלכה ג טוש"ע שם סעיף ב:
קכט ו טוש"ע שם סעיף ד:
קל ז מיי' פ"ד מהל' ק"ש הלכה ח ופ"ד מהל' תפלה הל' ה (סמג עשין יח טוש"ע או"ח סי' פח):
א ח ט מיי' פ"ג מהל' תפלה הלכה א סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' פט סעיף א:
ב י מיי' שם הלכה ט סמג שם טוש"ע או"ח סי' קח סעיף ב:
ג כ מיי' שם טוש"ע שם סעיף א:
ד ל מיי' שם הל' א טוש"ע או"ח סי' פט סעיף א:
ה מ מיי' שם הל' ט טוש"ע או"ח סי' קח סעיף ב וסימן רלד סעיף ב:
ו נ ס מיי' שם הל' ח טוש"ע שם סי' קח סעיף ז:

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה לותיקין וכו'. מקדימין להתפלל לאחר הנץ החמה וכי תנן: (ב) תוס' ד"ה תפלת וכו'. משא"כ במנחה דאינה אלא משש:

הגהות וציונים

א] בדפו"ר בקמטרא ועי' ב"ח או"ח סימן מ שלפי גירסא זו פירושו שהניח הגלימה בתוך הארון על הספר. וגי' הרי"ף והרא"ש כלפנינו, ומסיים הב"ח דתרווייהו הלכתא נינהו: ב] בכת"י ובראשונים נוסף טפחים: ג] שבת י ע"א [ושם איתא ר' יוסי] (גליון): ד] בכת"י למיקם בגויה לצלויי (והיא גי' ישרה, דק"ס): ה] נ"א ל"ג (גליון) התוס' לקמן כז ע"א ד"ה תא שמע לא גרסי לה (מהרש"א): ו] בכת"י אימלין דזהריתא וכ"ה בת"י לפנינו: ז] בכת"י רחוק, וגי' הטור או"ח (סימן פג) ברש"י ברחוק ארבע אמות מן הגומא עיי"ש בב"י: ח] תמידין (גליון) עיין רש"ש, ובכת"י כגון תמידין ומוספין והס"ד והשאר ליתא: ט] יש להוסיף אמרינן בפ"ק (באה"מ): י] נדצ"ל ואפ"ה מקדים, והתוי"ט מעתיק ומ"מ (דבש תמר): כ] ס"א גרסו שם רב עיי"ש בגליון: ל] צ"ל דלאחר (מהרש"א): מ] נדצ"ל אין כאן (באה"מ):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [שבת לה. ע"ש בפירש"י עירובין נט: בילה כב. קידושין לג. פא: כתובות ס: סנהדרין ה: מנחות לה: חולין ו.], ב) [נדרים ז. שבת י.], ג) עיין תוס' לעיל כה. ד"ה ריח, ד) לעיל דף כא:, ה) [ע' תוס' פסחים קז. ד"ה סמוך וכו' שני טעמים שנקרא תפלת המנחה], ו) עיין תוס' לעיל ב. ד"ה מאימתי ב: ד"ה אמר, ז) [עי' תוס' לקמן כח. ד"ה ושלן], ח) לעיל דף ט: ודף כה:, ט) חגיגה דף ט:, י) עיין שבת י., כ) שבת פו., ל) עיין שבת פו: ונדה נו., מ) כב., נ) לקמן ע"ב, ס) כז:, ע) בכורות מט:, פ) [וע"ע תוס' יומא פז: ד"ה והאמר ותוס' חגיגה ט: ד"ה או], צ) הושע יד ג ועיין שה"ש רבה פ"ד ד"א כחוט השני וכו', ק) לעיל כ: ובעמוד זה, ר) לעיל כא ע"א.

תורה אור השלם

א) וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לָאוֹר יוֹם וְלַחֹשֶׁךְ קָרָא לָיְלָה וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם אֶחָד: [בראשית א, ה]

ב) מְעֻוָּת לֹא יוּכַל לִתְקֹן וְחֶסְרוֹן לֹא יוּכַל לְהִמָּנוֹת: [קהלת א, טו]

משנת ראשונים

אקמטרא ככלי בתוך כלי דמי. כלומר אע"פ שהגלימא אינה כרוכה עליהן מלמטה, אלא נתונה עליהן מלמעלה בלבד. [הרשב"א]

יש זימון או אין זימון. והזמנה לבית הכסא למיקם בגויה ולצלויי בעיא ולא איפשיטא. ולא כתב כאן דעבדינן לחומרא כדכתב בבעיא דלעיל דדבוקה לו בסנדלו, משום דהתם ה"ל ספיקא דמילתא דאורייתא אבל הכא ה"ל תיקו דמילתא דרבנן. דלא אסרה תורה אלא בבית הכסא ישן עצמו, אבל בבית הכסא חדש שאין בו צואה אינו אסור אלא מדרבנן ומבעיא ליה בהזמנה בעלמא אי חיישינן לבזיון או לא ולא איפשיטא ועבדינן לקולא. [רא"ש סימן נז]

תפלת השחר עד חצות. בתר דאסיק כל מילי דק"ש, מפרש בהאי פירקא דיני תפלה. [תוספות הרא"ש]

תפלת המנחה עד הערב. אין לפרש עד יציאת הכוכבים שהוא לילה ממש, דע"כ אית לן למימר דעד הערב האמור בכאן עד שקיעת החמה, משום דהכי אמרינן בזבחים (דף נו.) מנין לדם שנפסל בשקיעת החמה וכו', דמשקיעת החמה ואילך אינו זמן זריקת דם תמיד של בין הערבים, ותפלת המנחה היא כנגד תמיד של בין הערבים, ועיקר התמיד הוא זריקת הדם. [רבינו יונה דף יח. מדה"ר]

עד חצות יהבי ליה שכר תפלה בזמנה. הוא הדין דהוה יכיל לשנויי טעה שאני ומתניתין מיירי בלכתחלה.

מקשה על כך ממה ששנינו בברייתא שזמן תפילת שחרית הוא עם הנץ החמה:

וּרְמִינְהוּ - קשה, הרי שנינו בברייתא, **מִצְוָתָהּ** של קריאת שמע לקרותה **עִם הָנֵץ הַחַמָּה** - סמוך להנץ החמה[מ], **כְּדֵי שֶׁיִּסְמוֹךְ גְּאוּלָּה** - ברכת גאל ישראל הנאמרת בברכות קריאת שמע, **לִתְפִלָּה** - תפילת שמונה עשרה[מא], **וְנִמְצָא מִתְפַּלֵּל בַּיּוֹם**, כיון שהנץ החמה הוא ודאי יום. משמע שזמן תפילת שחרית הוא בהנץ החמה ולא לאחר מכן, ומדוע שנינו במשנתנו שזמנה עד חצות[מב].

מתרצת הגמרא, **כִּי תַּנְיָא הַהִיא** - מה ששנינו בברייתא שזמנה עם הנץ החמה, היינו דווקא **לְוָתִיקִין** - לאנשים המקדימים לעשות מצוות ומחזרים לעשותם בזמנם[מג], כמו **דְּאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, וָתִיקִין הָיוּ גּוֹמְרִים אוֹתָהּ** - את קריאת שמע **עִם הָנֵץ הַחַמָּה**, כדי שיסמכו גאולה לתפילה שזמנה עם הנץ החמה. אך משנתנו עוסקת בשאר האנשים המאחרים להתפלל, ונקטה שאין להם להתפלל לאחר חצות.

מקשה הגמרא, **וְכוּלֵּי עָלְמָא** - וכי שאר האנשים המאחרים להתפלל, רשאים להתפלל **עַד חֲצוֹת וְתוּ לֹא** - ולא יותר, **וְהָאָמַר רַב מָרִי בְּרֵיהּ** [-בנו] **דְּרַב הוּנָא בְּרֵיהּ דְּרַב יִרְמְיָה בַּר אַבָּא, אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, טָעָה וְלֹא הִתְפַּלֵּל** תפילת **עַרְבִית, מִתְפַּלֵּל בְּשַׁחֲרִית שְׁתַּיִם** - שתי תפילות, אחת לתפילת שחרית, ואחת תשלומין לתפילת ערבית[מד]. וכן אם טעה ולא התפלל תפילת **שַׁחֲרִית, מִתְפַּלֵּל בְּמִנְחָה שְׁתַּיִם**, אם כן משמע שאפשר להתפלל תפילת שחרית אף בזמן תפילת מנחה לאחר חצות, ומדוע שנינו במשנתנו שאפשר להתפלל רק עד חצות.

מתרצת הגמרא, **כּוּלֵּי יוֹמָא מְצַלֵּי וְאָזִיל** - אכן כל היום מתפלל והולך, ומה ששנינו במשנתנו שאפשר להתפלל עד חצות, היינו משום **דְּעַד חֲצוֹת יָהֲבִי לֵיהּ** - נותנים לו **שְׂכַר תְּפִלָּה בִּזְמַנָּהּ**, ואילו **מִכָּאן וְאֵילָךְ** - לאחר חצות, **שְׂכַר תְּפִלָּה יָהֲבִי לֵיהּ, אַךְ שְׂכַר תְּפִלָּה בִּזְמַנָּהּ לֹא יָהֲבִי לֵיהּ**[מה].

לאחר שהביאה הגמרא את דברי רבי יוחנן לגבי מי שטעה ולא התפלל תפילת ערבית או שחרית, מסתפקת הגמרא מה הדין אם טעה ולא התפלל תפילת מנחה:

אִיבַּעְיָא לְהוּ - הסתפקו בני הישיבה, **טָעָה וְלֹא הִתְפַּלֵּל** תפילת **מִנְחָה, מַהוּ שֶׁיִּתְפַּלֵּל עַרְבִית שְׁתַּיִם** - האם יכול להתפלל בערבית שתי תפילות, אחת לשם ערבית ואחת תשלומין לתפילת מנחה[מו]. **אִם תִּמְצֵי לוֹמַר** - אם תרצה לפשוט ממה ששנינו, **טָעָה וְלֹא הִתְפַּלֵּל עַרְבִית, מִתְפַּלֵּל שַׁחֲרִית שְׁתַּיִם**, ואם כן הוא הדין כאשר טעה ולא התפלל מנחה יתפלל ערבית שתים, עדיין יש להסתפק, שמא דווקא כאשר טעה ולא התפלל ערבית יכול להשלים אותה בשחרית, **מִשּׁוּם דְּחַד יוֹמָא הוּא** - שהוא יום אחד, שהרי היממה מתחילה בערב, כמו **דִּכְתִיב** (בראשית א ה) **'וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר, יוֹם אֶחָד'**, ולכן משלים בשחרית את תפילת ערבית של אותו יום, **אֲבָל הָכָא** - כאן, כאשר טעה ולא התפלל מנחה, הרי תפילת ערבית שייכת ליום שלמחרת, **וּתְפִלָּה בִּמְקוֹם קָרְבָּן הִיא, וְכֵיוָן** שלגבי קרבנות אומרים **דְּעָבַר יוֹמוֹ בָּטֵל קָרְבָּנוֹ**[מז], ואינו יכול להקריבו ביום אחר, אף תפילה אינה ניתנת לתשלומין ביום אחר, ואם כן לא יוכל להשלים תפילת מנחה

חצות ולרבי יהודה עד ארבע שעות. הגמרא מקשה בין לשיטת חכמים ובין לשיטת רבי יהודה, אך נקטה את קושייתה לפי שיטת חכמים [כמבואר בקושיא להלן].

מ. **הנץ** החמה פירושו שעת יציאת השמש, כמו 'הנצו הרמונים' (שיר השירים ו יא). רש"י לעיל (ט: ד"ה עם), ערוך (ערך נץ - הראשון). ובתלמידי רבינו יונה לעיל (שם ד"ה עד) פירשו שהוא שעה שחמה זורחת בראשי ההרים. וראה בביאור הלכה (סי' נח ד"ה כמו) שהאריך לבאר מהו זמן זה.

מא. **זמן** קריאת שמע הוא כמבואר לעיל (ט:) משיראה את חבירו בריחוק ארבע אמות ויכירנו. וזמן זה מוקדם מהנץ החמה, אך אף על פי כן נאמר בברייתא שיש מצוה לאחר מעט את קריאת שמע עד סמוך להנץ החמה, כדי שמיד לאחר מכן יתפלל, ונמצא סומך גאולה לתפילה. ואילו היה קורא קריאת שמע בתחילת זמנה, לא היה יכול להתפלל עד שיגיע הנץ החמה, ונמצא שלא סמך גאולה לתפילה. תלמידי רבינו יונה (שם ד"ה תניא).

הגמרא לעיל (שם) האריכה לבאר במעלת סמיכות גאולה לתפילה.

מב. **כן** פירשו הרא"ה (ד"ה תפלת השחר - השני), והשיטה מקובצת (ד"ה ורמינהו). אך לכאורה יש להבין מה הקשתה הגמרא מברייתא זו, הרי אף התנא במשנתנו מודה שתחילת זמן תפילת שחרית הוא מהנץ החמה, כמו כל מצוות שזמנם ביום שתחילת מצותם הוא מהנץ החמה משום 'זריזין מקדימין למצוות', וכל שכן תפילת שחרית שהיא כנגד תמיד של שחר שזמנה מהנץ החמה, ואם כן ניתן לבאר שהברייתא נקטה מהו תחילת זמן תפילה, ומשנתנו נקטה שזמנה עד חצות ללמדנו מהו סוף זמן תפילת שחרית, ולא יקשה מהברייתא על המשנה. ויש לבאר שעיקר הקושיא היא ממה ששנינו בברייתא שהטעם לזמן קריאת שמע סמוך לנץ החמה, הוא כדי שיסמוך גאולה לתפילה ולא נקטה הברייתא שהטעם הוא משום שזריזים מקדימים למצוות, על כרחך משום שזמן קריאת שמע תלוי בשעת הקימה, שנאמר (דברים ו ז) 'ובשכבך ובקומך', וכיון שסמוך להנץ החמה אינו זמן קימה [כמבואר בתוספות לעיל (ט. ד"ה לעולם)], אין שייך זמן זה לקריאת שמע כלל, ומכל מקום אמרו בברייתא שמצוה לקרותה אז כדי שיסמוך גאולה לתפילה, משמע שיש חיוב גמור לסמוך גאולה לתפילה. לכן קשה, הרי זמן קריאת שמע הוא עד שלש שעות [כמבואר לעיל (ט:)], ואם כן איך שנינו במשנתנו שניתן להתפלל שחרית עד חצות, הלא המתפלל מעט אחר שלש שעות אינו יכול כבר לקיים את חיוב סמיכת גאולה לתפילה, וכל שכן המתפלל סמוך לחצות. ועל כך תירצה הגמרא [בסמוך] שמה ששנינו בברייתא שזמן קריאת שמע הוא עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפילה אינו חיוב מעיקר הדין, אלא רק לותיקין, כלומר לאנשים המחבבים את המצוות ומקדימים לעשותם, והרי זו מצוה מן המובחר, אך מעיקר הדין אין צריך לסמוך גאולה לתפילה, ולכן אפשר לומר שזמן תפילת שחרית הוא עד חצות. פני יהושע (ד"ה ורמינהו).

מג. **רש"י** (ד"ה לותיקין). ולעיל (ט:) פירש רש"י (ד"ה ותיקין) שהם אנשים ענוים ומחבבים מצוות. ובערוך (ערך ותק - הראשון) פירש שהיו תלמידים ותיקים. ובמוסף הערוך (שם) הביא, שבלשון יוני 'אותיק' הוא איש בעל מדות ומעלות טובות.

מד. **אף** ששנינו להלן (כז:) בשם רב שתפילת ערבית רשות, ונפסקה הלכה כמותו, משום שהלכה כרב בכל מחלוקת לגבי איסורים [כמבואר בבכורות (מט:)], ואם כן קשה מדוע אם שכח ולא התפלל ערבית צריך להשלים בשחרית. יש לבאר, שהכוונה במה שאמרו שתפילת ערבית רשות היא, שאם מזדמנת לאדם מצוה עוברת, תפילת ערבית נדחית מפניה ורשאי לעסוק במצוה ההיא, אך אין לו לבטלה לחינם, ולכן אם שכח להתפלל, צריך להשלימה בשחרית. תוספות (ד"ה טעה). ותלמידי רבינו יונה (ד"ה טעה - הראשון) תירצו בשם בעל הלכות גדולות, שהואיל ורגיל להתפלל תפילת ערבית, קבעה עליו חובה, ולפיכך צריך להשלימה בשחרית. אך הרא"ה (ד"ה אמר) ביאר שדברי רבי יצחק [לפי גירסתו בגמרא שאמרם רבי יצחק בשם רבי יוחנן, וכ"ה ברי"ף] נאמרו דווקא לפי מי שסובר שתפילת ערבית חובה.

נראה לומר שדין תשלומין הוא רק בתפילה הסמוכה לתפילה ששכח, אך אם איחר גם את התפילה שלאחריה, אינו רשאי להשלים לאחר שתי תפילות, שלא מצינו שתיקנו חכמים השלמה כשמאחר כל כך. תוספות (ד"ה טעה). והרשב"א (ד"ה איבעיא) כתב שיש אומרים שרשאי להשלים אף לאחר שתי תפילות, והוסיף שכן נראה.

כתב הרשב"א (שם) שאפשר להשלים תפילה ששכח דווקא בזמן תפילה, אך שלא בזמן תפילה לא. ונחלקו האחרונים בביאור דבריו, הבית יוסף (או"ח סי' פט ס"א ד"ה ואם) ביאר בדבריו שיש זמן שאינו זמן תפילה כלל, והיינו מחצות היום ועד זמן מנחה, ובזה חידש הרשב"א שאי אפשר להשלים בזמן שאינו זמן תפילה כלל. והב"ח (שם ס"ג) ביאר בדברי הרשב"א שאם לא התפלל שחרית, אחר שהגיע זמן מנחה יתפלל מנחה ומיד אחר כך ישלים את תפילת שחרית, כיון שזו היא שעת תפילה, אך אם התפלל מנחה והלך לו, שוב אינו יכול להשלים את תפילת שחרית.

מה. **בביאור** החילוק בין תפילה בזמנה לתפילה שלא בזמנה ביאר בחדשים גם ישנים (ד"ה עד) שלתפילה בזמנה יש מעלה נוספת על עצם התפילה והתחנונים לקדוש ברוך הוא וסידור שבחיו בפניו, שהיא כנגד הקרבת קרבן, ומקיים על ידה 'ונשלמה פרים שפתינו'. ואילו בתפילה שלא בזמנה אי אפשר לומר שהיא כנגד הקרבת קרבן, שהרי עבר זמנה, ואם כן אין בה אלא מעלת התחנונים לפני הקדוש ברוך הוא, ולכן אינו מקבל אלא שכר תפילה.

הגמרא היתה יכולה ליישב שהמשנה עוסקת בסוף זמן תפילת שחרית לכתחילה, ורבי יוחנן עוסק בדין מי שטעה ושכח. שיטה מקובצת (ד"ה טעה - השני). וראה בצל"ח (ד"ה והאר"י) מה שביאר בזה.

הגמרא להלן (כז.) פוסקת הלכה כרבי יהודה שזמן תפילת שחרית הוא עד ארבע שעות. וכתב הרא"ה (ד"ה כי) שאף לרבי יהודה אם לא התפלל עד ארבע שעות, מתפלל לאחר מכן ומקבל שכר תפילה אך לא שכר תפילה בזמנה. וראה בילקוט ביאורים אריכות בענין זה.

מו. **בני** הישיבה לא הסתפקו מה הדין כאשר שכח תפילת מוסף, משום שפשוט שאינו יכול להשלים את תפילת מוסף בערבית, שהרי כבר עבר זמן קרבן מוסף ואיך יקרא את קרבנות המוסף. ועוד, משום שלא תיקנו את תפילת מוסף אלא כנגד הקרבנות, ואם כן ודאי שאם עבר זמנו בטל קרבנו, ורק בשאר התפילות שהם בקשת רחמים [וכמו ששנה רבי יוחנן לעיל (כא.) 'ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו'], אפשר להסתפק האם יכול להשלימם ביום שלאחר מכן. תוספות (ד"ה איבעיא). והרשב"א (ד"ה איבעיא) הוסיף לבאר טעם נוסף, שכל תפילה שנקבעה מחמת מאורע היום, אין ראוי להשלימה ביום אחר. אך במאירי (ד"ה מוסף) הביא שיש אומרים שיכול להשלים אף תפילת מוסף בערבית. ולדבריהם, אף לפי הסוברים שאי אפשר להשלים יותר מתפילה אחת [הובאו בהערה לעיל], אם שכח תפילת מוסף ומנחה, מתפלל בערבית שלש תפילות ומשלים את מוסף ומנחה, הואיל וזמן מוסף ומנחה הוא באותו זמן, שהרי זמן תפילת מוסף הוא כל היום.

מז. **הגמרא** דורשת כן בתמורה (יד.) ממה שנאמר (ויקרא כג לז) 'דבר יום ביומו'.

אקמטרא ככלי בתוך כלי דמי. אמר רבי יהושע בן לוי ס"ת צריך לעשות לו מחיצה עשרה. מר זוטרא איקלע לבי רב אשי חזייה לדוכתיה דמר בר רב אשי דמנח ביה ספר תורה ועביד ליה מחיצה עשרה אמר ליה כמאן כרבי יהושע בן לוי אימר דאמר רבי יהושע בן לוי דלית ליה ביתא אחרינא מר הא אית ליה ביתא אחרינא אמר ליה לאו אדעתאי: כמה ירחיק מהן ומן הצואה ארבע אמות: אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא לא שנו אלא לאחוריו אבל לפניו מרחיק מלא עיניו וכן לתפלה איני והא אמר רפרם בר פפא אמר רב חסדא עומד אדם כנגד בית הכסא ומתפלל הכא במאי עסקינן בבית הכסא שאין בו צואה איני והאמר רב יוסף בר חנינא בית הכסא שאמרו אע"פ שאין בו צואה ובית המרחץ שאמרו אע"פ שאין בו אדם אלא הכא במאי עסקינן בחדתי והא מיבעי ליה לרבינא הזמינו לבית הכסא מהו יש זימון או אין זימון כי קא מיבעי ליה לרבינא למיקם עליה לצלויי בגויה אבל כנגדו לא. אמר רבא הני בתי כסאי דפרסאי אע"ג דאית בהו צואה כסתומין דמו: מתני' זב שראה קרי ונדה שפלטה שכבת זרע והמשמשת שראתה נדה צריכין טבילה ורבי יהודה פוטר: גמ' איבעיא להו בעל קרי שראה זיבה לר' יהודה מהו כי פטר רבי יהודה התם בזב שראה קרי דמעיקרא לאו בר טבילה הוא אבל בעל קרי שראה זיבה דמעיקרא בר טבילה הוא מחייב או דילמא לא שנא תא שמע המשמשת וראתה נדה צריכה טבילה ורבי יהודה פוטר והא משמשת וראתה נדה כבעל קרי שראה זיבה דמיא וקא פטר רבי יהודה ש"מ תני רבי חייא בהדיא בעל קרי שראה זיבה צריך טבילה ורבי יהודה פוטר:

הדרן עלך מי שמתו

תפלת השחר עד חצות ר' יהודה אומר עד ד' שעות תפלת המנחה עד הערב רבי יהודה אומר עד פלג המנחה תפלת הערב אין לה קבע ושל מוספים כל היום (ר' יהודה אומר עד ז' שעות): **גמ'** ורמינהו מצותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום כי תניא ההיא לותיקין דא"ר יוחנן ותיקין היו גומרים אותה עם הנץ החמה וכ"ע עד חצות ותו לא והאמר רב מרי בריה דרב הונא בריה דר' ירמיה בר אבא אמר רבי יוחנן טעה ולא התפלל ערבית מתפלל בשחרית שתים שחרית מתפלל במנחה שתים כולי יומא מצלי ואזיל עד חצות יהבי ליה שכר תפלה בזמנה מכאן ואילך שכר תפלה יהבי ליה שכר תפלה בזמנה לא יהבי ליה. איבעיא להו טעה ולא התפלל מנחה מהו שיתפלל ערבית ב' את"ל טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית ב' משום דחד יומא הוא דכתיב ויהי ערב ויהי בקר יום אחד אבל הכא תפלה במקום קרבן היא וכיון דעבר יומו בטל קרבנו או דילמא כיון דצלותא רחמי היא כל אימת דבעי מצלי ואזיל ת"ש דאמר רב הונא בר יהודה א"ר יצחק א"ר יוחנן טעה ולא התפלל מנחה מתפלל ערבית ב' ואין בזה משום דעבר יומו בטל קרבנו מיתיבי מעות לא יוכל לתקן וחסרון לא יוכל להמנות מעות לא יוכל לתקן זה שבטל ק"ש של ערבית וק"ש של שחרית או תפלה של ערבית או תפלה של שחרית וחסרון לא יוכל להמנות זה שנמנו חביריו לדבר מצוה ולא נמנה עמהם א"ר יצחק א"ר יוחנן הכא במאי עסקינן שבטל במזיד אמר רב אשי דיקא נמי דקתני בטל ולא קתני טעה ש"מ:

תנו

רש"י

אקמטרא. ארגז של ספרים, ובמגילה (דף כו:) קמטרי דספרי, וכן תרגם יונתן ובגנזי ברומים (יחזקאל כז) אלמין דזהירין מחתין בקמטרין, וכן לאשר על המלתחה (מלכים ב י) לדעל קמטרא: ככלי בתוך כלי דמי. דהא גלימא לאו כליין הוא: מחיצה עשרה. ואם לאו לא ישמש: לדוכתיה. במקום מטתו: לאו אדעתאי. לא נתתי לבי: כנגד בית הכסא. ברחוק ארבע אמות: דלית בה צואה. שפינו אותה: בית המרחץ. אסור להרהר בו: דפרסאי. בחפירה היו, ופיהם ברחוק מן הגומא והוא בשיפוע, והרעי מתגלגל ונופל לגומא: מתני' זב שראה קרי. אע"פ שטמא טומאת שבעה משום זיבה ואין טבילה זו מטהרתו, אפ"ה צריך טבילה לדברי תורה כתקנת עזרא משום קרי. וכן נדה אם באה להתפלל י"ח: שפלטה שכבת זרע. הרי היא כבעל קרי, כדאשכחן בסיני שלשת ימים אל תגשו אל אשה (שמות יט) לפי ששכבת זרע מטמאה בפליטתו כל שלשה, ולאחר מכאן כבר הסריח בגופה ואין ראוי עוד להזריע להיות עוד ולד נוצר הימנה, וה"ה נדה שפלטה עתה התשמיש ששמשה אתמול קודם שראתה: ורבי יהודה פוטר. קא סלקא דעתך השתא הואיל וטומאת זיבה קודמת והרי הוא טמא טומאה חמורה ואינו אוסרתו בדברי תורה, כדאמרינן בפרקין הזבים והמצורעים מותרים, תו לא אתיא טומאת קרי דקילא ואסרה ליה: גמ' לאו בר טבילה הוא. לדברי תורה ואע"פ שטומאתו חמורה, ותו לא אתי קרי ומצריך ליה:

הדרן עלך מי שמתו

תפלת השחר. עד הערב. עד השכה: עד פלג המנחה. בגמרא מפרש לה: אין לה קבע. כל הלילה זמנה, ובגמרא מפרש מאי לשון אין לה קבע:

גמ' מצותה. של קריאת שמע: לותיקין. המקדימין למצות ומחזרים לעשות דבר בזמנו ומצותו מקדימים (א) לאחר הנץ החמה להתפלל, וכי תנן במתני' למאחרים שלא יאחר יותר מחצות שמשם ואילך עבר הזמן: וכולי עלמא. שאר המתפללין המאחרין, עד חצות יכולין לאחר ותו לא: במנחה. היינו אחר חצות: אם תימצי לומר. כלומר אם תשיבני בשאלתי ממה שאמרנו טעה ולא התפלל ערבית וכו': וכיון דעבר יומו בטל קרבנו. ואינו מקריבו ביום אחר אם זמנו קבוע כגון מוספים של כל יום ויום:

מבדיל

תוספות

ספר תורה עושה לו מחיצה. ודוקא ספר תורה וגם בחומשים יש להחמיר כמו בספר תורה אבל בשאר ספרים דיין בכסוי בעלמא:

הדרן עלך מי שמתו

תפלת השחר עד חצות וכו' תפלת המנחה עד הערב. וא"ת אמאי לא קתני גבי תפלת המנחה כל היום כמו גבי תפלת המוספין וי"ל דזמן מוספין הוא כל היום אפילו משחרית שהרי קרבנות יכול להקריב מיד אחר התמיד א"כ גם תפלת מוספין יכול להתפלל מיד מן הבקר מה שאין כן במנחה (ב) אלא משש שעות ומחצה והכי נמי בפ"ק דע"ג (ד' ז:) לא ליצלי איניש צלותא דמוספין בתלת שעי קמייתא בריש שתא ביחיד כו' אלמא בשאר ימות השנה יכול להתפלל והכי מקדים תפלת המנחה לתפלת המוספין משום שהיא תדירה בכל יום אע"פ שתפלת מוספין קודמת:

טעה ולא התפלל ערבית מתפלל בשחרית שתים. וא"ת והאמר רב לקמן (ד' כז:) תפלת ערבית רשות וקי"ל כותיה באיסורי ועוד קשה דאמר לקמן (ד' ל:) טעה ולא התפלל יעלה ויבוא בלילה אין מחזירים אותו משום דאין מקדשין את החדש בלילה ולמה ליה האי טעמא תיפוק ליה דתפלת ערבית רשות וי"ל הא דאמרינן דתפלת ערבית רשות היינו לגבי מצוה אחרת והיא עוברת דאז אמרינן תדחה תפלת ערבית מפניה אבל לחנם אין לו לבטלה ומיהו אם איחר עד המנחה נראה דעבר זמנו בטל קרבנו כיון ששהה כל כך ולאחר ב' תפלות לא מצינו שתיקנו חכמים לחזור ולהתפלל אם שכח ואפילו תפלה אחת אם בטל במזיד לא יוכל לתקן ובסמוך קרי ליה מעוות לא יוכל לתקון:

איבעיא להו טעה ולא התפלל תפלת מנחה כו'. לא בעי אם טעה ולא התפלל תפלת מוסף דהא ודאי אינו מתפלל בערבית דהיאך יקרא את הקרבנות וכבר עבר זמן מוסף וגם לא תיקנו שבע ברכות של מוסף אלא משום ונשלמה פרים שפתינו וזה ודאי עבר זמנו בטל קרבנו אבל שאר תפלות דרחמי נינהו ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו ואין כאן עבר זמנו בתפלה אחרת:

טעה

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [שבת לה. ע"ש בפירש"י עירובין נט: גילה כב. קידושין לג. פא: כתובות ס: סנהדרין ה: מנחות לה: חולין ו.], ב) [נדרים ז. שבת י.], ג) עיין תוס' לעיל כה. ד"ה ריח, ד) לעיל דף כא:, ה) [ע' תוס' פסחים קז. ד"ה סמוך וכו' שני טעמים שנקרא תפלת המנחה], ו) עיין תוס' לעיל ב. ד"ה מאימתי ב: ד"ה אמר, ז) [עי' תוס' לקמן כח. ד"ה ושל], ח) לעיל דף ט: ודף כה:, ט) חגיגה דף ט:, י) עיין שבת י., כ) שבת פו., ל) עיין שבת פו: ונדה נו., מ) כב., נ) לקמן ע"ב, ס) כז:, ע) בכורות מט:, פ) [וע"ע תוס' יומא פז: ד"ה והאמר ותוס' חגיגה ט: ד"ה און], צ) הושע יד ג ועיין שה"ש רבה פ"ד ד"א כחוט השני וכו', ק) לעיל כ: ובעמוד זה, ר) לעיל כא ע"א.

תורה אור השלם

א) וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לָאוֹר יוֹם וְלַחֹשֶׁךְ קָרָא לָיְלָה וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם אֶחָד: [בראשית א, ה]

ב) מְעֻוָּת לֹא יוּכַל לִתְקֹן וְחֶסְרוֹן לֹא יוּכַל לְהִמָּנוֹת: [קהלת א, טו]

משנת ראשונים

אקמטרא ככלי בתוך כלי דמי. כלומר אע"פ שהגלימא אינה כרוכה עליהן מלמטה, אלא נתונה עליהן מלמעלה בלבד. [הרשב"א]

יש זימון או אין זימון. והזמנה לבית הכסא למיקם בגויה ולצלויי בעיא ולא איפשיטא. ולא כתב כאן דעבדינן לחומרא כדכתב בבעיא דלעיל דדבוקה לו בסנדלו, משום דהתם ה"ל ספיקא דמילתא דאורייתא אבל הכא ה"ל תיקו דמילתא דרבנן. דלא אסרה תורה אלא בבית הכסא ישן עצמו, אבל בבית הכסא חדש שאין בו צואה אינו אסור אלא מדרבנן ומבעיא ליה בהזמנה בעלמא אי חיישינן לבזיון או לא ולא איפשיטא ועבדינן לקולא. [רא"ש סימן נז]

תפלת השחר עד חצות. בתר דאסיק כל מילי דק"ש, מפרש בהאי פירקא דיני תפלה. [תוספות הרא"ש]

תפלת המנחה עד הערב. אין לפרש עד יציאת הכוכבים שהוא לילה ממש, דע"כ אית לן למימר דעד הערב האמור בכאן עד שקיעת החמה, משום דהכי אמרינן בזבחים (דף נו.) מנין לדם שנפסל בשקיעת החמה וכו', דמשקיעת החמה ואילך אינו זמן זריקת דם תמיד של בין הערבים, ותפלת המנחה היא כנגד תמיד של בין הערבים, ועיקר התמיד הוא זריקת הדם. [רבינו יונה דף יח. מדה"ר]

עד חצות יהבי ליה שכר תפלה בזמנה. הוא הדין דהוה יכיל לשנויי טעה שאני ומתניתין איירי בלכתחלה. [הריטב"א] דיקא נמי דקתני בטל ולא קתני טעה שמע מינה. כתב הגאון ז"ל וזה לשונו, ביטל מעות שאינו יכול לתקון הוא ולית ליה אלא שכר רחמי דרשות בעלמא הוא אבל שכר תפלת מצוה לית ליה, משמע דאם רצה לחזור ולהתפלל בערבית שתים לתשלומי מנחה שביטל רשאי ושכר תפלת רחמי אית ליה. [תוספות הרא"ש]

עין משפט נר מצוה

קכה א [טוש"ע שם ושם]:
ב מיי' פ"י מהל' ס"ת הלכה ז טוש"ע או"ח סימן רמ סעיף ו [וטי"ד שם]:
קכו ג מיי' פ"ג מהל' ק"ש הל' ח טוש"ע או"ח סי' עט סעיף א:
קכז ד מיי' שם הלכ' ב סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן פג סעיף א:
קכח ה מיי' שם הלכה ג טוש"ע שם סעיף ב:
קכט ו טוש"ע שם סעיף ד:
קל ז מיי' פ"ד מהל' ק"ש הלכה ח ופ"ד מהל' תפלה הל' ה (סמג עשין יח טוש"ע או"ח סי' פח):
א ח ט מיי' פ"ג מהל' תפלה הלכה א סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' פט סעיף א:
ב י מיי' שם הלכה ט סמג שם טוש"ע או"ח סי' קח סעיף ב:
ג כ מיי' שם טוש"ע שם סעיף א:
ד ל מיי' שם הל' א טוש"ע או"ח סי' פט סעיף א:
ה מ מיי' שם הל' ט טוש"ע או"ח סי' קח סעיף ב וסימן רלד סעיף ב:
ו נ ס מיי' שם הל' ח טוש"ע שם סי' קח סעיף ז:

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה לותיקין וכו'. מקדימין להתפלל לאחר הנץ החמה וכי תנן: (ב) תוס' ד"ה תפלת וכו'. מש"כ במנחה דאינה אלא משש:

הגהות וציונים

א] בדפו"ר בקמטרא ועי' ב"ח או"ח סימן מ שלפי גירסא זו פירושו שהניח הגלימה בתוך הארון על הספר. וגי' הרי"ף והרא"ש כלפנינו, ומסיים הב"ח דתרוייהו הלכתא נינהו: ב] בכת"י ובראשונים נוסף טפחים: ג] שבת י ע"א [ושם איתא ר' יוסי] (גליון): ד] בכת"י למיקם בגויה לצלויי (והיא גי' ישרה, דק"ס): ה] נ"א ל"ג (גליון) התוס' לקמן כז ע"א ד"ה תא שמע לא גרסי לה (מהרש"א): ו] בכת"י אימלין דזהריתא וכ"ה בת"י לפנינו: ז] בכת"י רחוק, וגי' הטור או"ח (סימן פג) ברש"י ברחוק ארבע אמות מן הגומא עיי"ש בב"י: ח] תמידין (גליון) עיין רש"ש, ובכת"י כגון תמידין ומוספין והס"ד והשאר ליתא: ט] יש להוסיף אמרינן בפ"ק (באה"מ): י] נדצ"ל ואפ"ה מקדים, והתוי"ט מעתיק ומ"מ (דבש תמר): כ] ס"א גרסו שם רב עיי"ש בגליון: ל] צ"ל דלאחר (מהרש"א): מ] נדצ"ל אין כאן (באה"מ):

בערבית[מח]. **אוֹ דִילְמָא** - או שמא, **כֵּיוָן דִצְלוֹתָא רַחֲמֵי הִיא** - כיון שתפילה היא בקשת רחמים, **כָּל אֵימַת דְּבָעֵי מְצַלֵּי וְאָזִיל** - כל זמן שרוצה מתפלל והולך, ויכול להשלים תפילת מנחה אף לאחר שעבר יומו.

הגמרא פושטת את הספק מדברי רבי יוחנן:
תָּא שְׁמַע - בוא ושמע ראיה לפשוט את הספק מברייתא, **דְּאָמַר רַב הוּנָא בַּר יְהוּדָה, אָמַר רַבִּי יִצְחָק, אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, טָעָה וְלֹא הִתְפַּלֵּל מִנְחָה, מִתְפַּלֵּל עַרְבִית שְׁתַּיִם, וְאֵין בָּזֶה מִשּׁוּם דְּעָבַר יוֹמוֹ בָּטֵל קָרְבָּנוֹ**, כיון שתפילה היא בקשת רחמים, ומשלים תפילתו אף לאחר שעבר יומו. אם כן יש לפשוט שיכול להשלים תפילת מנחה בערבית.

הגמרא מקשה על דברי רבי יוחנן שאם טעה ולא התפלל אחת מהתפילות יכול להשלימה בתפילה שלאחריה:
מֵיתִיבֵי - הקשו בני הישיבה על דברי רבי יוחנן, ממה ששנינו בברייתא, נאמר בפסוק (קהלת א טו) **'מְעֻוָּת לֹא יוּכַל לִתְקֹן וְחֶסְרוֹן לֹא יוּכַל לְהִמָּנוֹת'**, דורשת הברייתא, **'מְעֻוָּת לֹא יוּכַל לִתְקוֹן', זֶה מִי שֶׁבִּטֵּל קְרִיאַת שְׁמַע שֶׁל עַרְבִית וּקְרִיאַת שְׁמַע שֶׁל שַׁחֲרִית, אוֹ תְּפִלָּה שֶׁל עַרְבִית אוֹ תְּפִלָּה שֶׁל שַׁחֲרִית**, שאינו יכול לתקן זאת. **'וְחֶסְרוֹן לֹא יוּכַל לְהִמָּנוֹת', זֶה מִי שֶׁנִּמְנוּ חֲבֵירָיו לִדְבַר מִצְוָה** ובקשוהו להמנות עמם **וְלֹא נִמְנָה עִמָּהֶם**, לא יוכל להמנות עמהם שוב[מט]. מבואר בברייתא שמי שביטל תפילה אחת הרי הוא בגדר 'מעות לא יוכל לתקון', ואם כן קשה על דברי רבי יוחנן שאם לא התפלל אחת מהתפילות יש לו תקנה ויכול להשלימה לאחר מכן.

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַבִּי יִצְחָק, אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, הָכָא בְּמַאי עָסְקִינַן** - כאן, בברייתא במה מדובר, **שֶׁבִּטֵּל** תפילה **בְּמֵזִיד**, ולכן שנינו שאין לו תקנה, ואילו רבי יוחנן עסק במי שטעה ולא התפלל, ולכן יכול להשלימה לאחר מכן[נ].

רב אשי מוכיח כדברי רבי יוחנן ממשמעות דברי הברייתא:
אָמַר רַב אַשִׁי, דַּיְקָא נַמִּי - יש לדייק כן גם מדברי הברייתא, **דְּקָתָנֵי** - ששנינו בה, **'בִּטֵּל' וְלֹא קָתָנֵי 'טָעָה'**, משמע שמדובר שביטל במזיד. מסיקה הגמרא, **שְׁמַע מִינָּהּ** - אכן יש להוכיח כן שהברייתא עוסקת במי שביטל תפילה במזיד ולא ששכח.

מח. יש לבאר שאין הכוונה שדין תפילה שוה לדין קרבן לגמרי, שהרי אף תמיד של שחר אינו קרב לאחר זמנו אף באותו היום, ואילו לתפילת שחרית יש תשלומין במנחה. אלא הכוונה שלא מצאנו שום קרבן שניתן להקריבו אחר יומו, ואפילו קרבן מוסף שזמנו כל היום, וכמו כן בתפילה לא ניתן להשלים למחרת. רא"ה (ד"ה או). וראה ברש"ש (ברש"י ד"ה וכיון) שדקדק כן בדברי רש"י שם.

מט. משום שכבר עשו את המצוה. רש"י (חגיגה ט: ד"ה שמינוהו).

נ. ומה ששנינו במי שביטל במזיד שהוא בגדר 'מעות לא יוכל לתקון', הכוונה היא שלא יוכל לקבל שכר תפילת מצוה, אך גם אם ביטל תפילה במזיד יכול להשלימה בתפילה שלאחריה ולקבל שכר תפילת רשות. רא"ש (סי' ג).
כתב המאירי בשם יש אומרים שאף מי שהיה טרוד בעסקיו, ומחמת טרדתו לא התפלל אחת מהתפילות, אף שזכר שיש לו להתפלל, יש לו תשלומין, הואיל ולא ביטל תפילה במזיד אלא רק מחמת טרדתו. וכן פסק הרמב"ם (תפילה פ"ג ה"ח).

אקמטרא[א] ^א^ככלי בתוך כלי דמי. אמר רבי יהושע בן לוי ס"ת צריך לעשות לו מחיצה עשרה[ב] מר זוטרא איקלע לבי רב אשי חזייה לדוכתיה דמר בר רב אשי דמנח ביה ספר תורה ועביד ליה מחיצה עשרה אמר ליה כמאן כרבי יהושע בן לוי ^ב^אימר דאמר רבי יהושע בן לוי דלית ליה ביתא אחרינא מר הא אית ליה ביתא אחרינא אמר ליה ^א^ לאו אדעתאי: כמה ירחיק מהן ומן הצואה ארבע אמות: אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא ^ג^לא שנו אלא לאחוריו אבל לפניו מרחיק מלא עיניו וכן לתפלה איני והא אמר רפרם בר פפא אמר רב חסדא עומד אדם כנגד בית הכסא ומתפלל הכא במאי עסקינן בבית הכסא שאין בו צואה איני והאמר[ג] רב יוסף בר חנינא ^ד^בית הכסא שאמרו אע"פ שאין בו צואה ובית המרחץ שאמרו אע"פ שאין בו אדם אלא הכא במאי עסקינן בחדתי ^ג^ והא מיבעי ליה לרבינא ^ה^הזמינו לבית הכסא מהו יש זימון או אין זימון כי קא מיבעי ליה לרבינא למיקם עליה לצלויי בגויה[ד] אבל כנגדו לא. אמר רבא ^ו^הני בתי כסאי דפרסאי אע"ג דאית בהו צואה כסתומין דמו^ג^: **מתני'** ^ד^ זב שראה קרי ונדה שפלטה שכבת זרע והמשמשת שראתה נדה [ז] צריכין טבילה ורבי יהודה ^(ז)^ פוטר: **גמ'** איבעיא להו בעל קרי שראה זיבה לר' יהודה מהו כי פטר רבי יהודה התם בזב שראה קרי דמעיקרא לאו בר טבילה הוא אבל בעל קרי שראה זיבה דמעיקרא בר טבילה הוא מחייב או דילמא לא שנא תא שמע המשמשת וראתה נדה צריכה טבילה ורבי יהודה פוטר והא משמשת וראתה נדה כבעל קרי שראה זיבה דמיא וקא פטר רבי יהודה ש"מ תני רבי חייא בהדיא בעל קרי שראה זיבה צריך טבילה ורבי יהודה פוטר:

הדרן עלך מי שמתו

תפלת השחר עד חצות ר' יהודה אומר ^ח^עד ד' שעות תפלת ^ט^המנחה עד הערב רבי יהודה אומר עד פלג המנחה^י^ תפלת הערב אין לה קבע ^י^ושל מוספים כל היום (ר' יהודה אומר עד ז' שעות^כ^): **גמ'** ורמינהו מצותה ^ט^עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום כי תניא ההיא לותיקין ^כ^דא"ר יוחנן ותיקין היו גומרים אותה עם הנץ החמה וכ"ע עד חצות ותו לא והאמר רב מרי בריה דרב הונא בריה דר' ירמיה בר אבא אמר רבי יוחנן ^י^טעה ולא התפלל ערבית מתפלל בשחרית שתים ^כ^שחרית מתפלל במנחה שתים כולי יומא מצלי ואזיל עד חצות יהבי ליה שכר תפלה בזמנה מכאן ואילך ^ל^שכר תפלה יהבי ליה שכר תפלה בזמנה לא יהבי ליה. איבעיא להו טעה ולא התפלל מנחה מהו שיתפלל ערבית ב' את"ל טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית ב' משום דחד יומא הוא דכתיב ^א^ויהי ערב ויהי בקר יום אחד אבל הכא תפלה במקום קרבן היא וכיון דעבר יומו בטל קרבנו או דילמא כיון דצלותא רחמי היא כל אימת דבעי מצלי ואזיל ת"ש דאמר רב הונא בר יהודה א"ר יצחק א"ר יוחנן ^מ^טעה ולא התפלל מנחה מתפלל ערבית ב' ואין בזה משום דעבר יומו בטל קרבנו מיתיבי ^ב^מעות ^נ^לא יוכל לתקון וחסרון לא יוכל להמנות ^ט^מעות לא יוכל לתקון זה שבטל ק"ש של ערבית וק"ש של שחרית או תפלה של ערבית או תפלה של שחרית וחסרון לא יוכל להמנות זה שנמנו חביריו לדבר מצוה ולא נמנה עמהם א"ר יצחק א"ר יוחנן הכא במאי עסקינן ^ס^שבטל במזיד אמר רב אשי דיקא נמי דקתני בטל ולא קתני טעה ש"מ:

תנו

רש"י

אקמטרא. ארגז של ספרים, ובמגילה (דף כו:) קמטרי דספרי, וכן תרגם יונתן ובגנזי ברומים (יחזקאל כז) אלמין[ו] דזהירין מחתין בקמטרין, וכן לאשר על המלתחה (מלכים ב י) לדעל קמטרא: **ככלי בתוך כלי דמי.** דהא גלימא לאו כליין הוא: **מחיצה עשרה.** ואם לאו לא ישמש: **לדוכתיה.** במקום מטתו: **לאו אדעתאי.** לא נתתי לבי: **כנגד בית הכסא.** ברחוק ארבע אמות: **דלית בה צואה.** שפינו אותה: **בית המרחץ.** אסור להרהר בו^ו^: **דפרסאי.** בחפירה היו, ופיהם ברחוק[ז] מן הגומא והוא בשיפוע, והרעי מתגלגל ונופל לגומא: **מתני' זב שראה קרי.** אע"פ שטמא טומאת שבעה משום זיבה ואין טבילה זו מטהרתו, אפ"ה צריך טבילה לדברי תורה כתקנת עזרא משום קרי. וכן נדה אם באה להתפלל י"ח: **שפלטה שכבת זרע.** הרי היא כבעל קרי, כדאשכחן בסיני שלשת ימים אל תגשו אל אשה (שמות יט)^כ^ לפי ששכבת זרע מטמאה בפליטתו כל שלשה, ולאחר מכאן כבר הסריח בגופה ואין ראוי עוד להזריע להיות עוד ולד נוצר הימנה^ל^, וה"פ נדה שפלטה עתה התשמיש ששמשה אתמול קודם שראתה: **ורבי יהודה פוטר.** קא סלקא דעתך השתא הואיל וטומאת זיבה קודמת והרי הוא טמא טומאה חמורה ואינו אוסרתו בדברי תורה, כדאמרינן בפרקין^מ^ הזבים והמצורעים מותרים, תו לא אתיא טומאת קרי דקילא ואסרה ליה: **גמ' לאו בר טבילה הוא.** לדברי תורה ואע"פ שטומאתו חמורה, ותו לא אתי קרי ומצריך ליה:

הדרן עלך מי שמתו

תפלת השחר. עד הערב. עד חשכה: **עד פלג המנחה.** בגמרא^י^ מפרש לה: **אין לה קבע.** כל הלילה זמנה, ובגמרא^ס^ מפרש מאי לשון אין לה קבע: **גמ' מצותה.** של קריאת שמע: **לותיקין.** המקדימין למצות ומחזרים לעשות דבר בזמנו ומצותו מקדימים (א) לאחר הנץ החמה להתפלל, וכי תנן במתני' למאחרים שלא יאחר יותר מחצות שמשם ואילך עבר הזמן: **וכולי עלמא.** שאר המתפללין המאחרין, עד חצות יכולין לאחר ותו לא: **במנחה.** היינו אחר חצות: **אם תימצי לומר.** כלומר אם תשיבני בשאלתי ממה שאמרנו טעה ולא התפלל ערבית וכו': **וכיון דעבר יומו בטל קרבנו.** ואינו מקריבו ביום אחר אם זמנו קבוע כגון מוספים[ס] של כל יום ויום:

מבדיל

תוספות

ספר תורה עושה לו מחיצה. ודוקא ספר תורה וגם בחומשים יש להחמיר כמו בספר תורה אבל בשאר ספרים דיין בכסוי בעלמא: הדרן עלך מי שמתו

תפלת השחר עד חצות וכו' תפלת המנחה עד הערב. וא"ת אמאי לא קתני גבי תפלת המנחה כל היום כמו גבי תפלת המוספין וי"ל דזמן מוספין הוא כל היום אפילו משחרית שהרי קרבנות יכול להקריב מיד אחר התמיד א"כ גם תפלת מוספין יכול להתפלל מיד מן הבקר מה שאין כן במנחה (ב) אלא משש שעות ומחצה^י^ והכי נמי [ט] בפ"ק דע"ג (ד' ד:) לא ליצלי איניש צלותא דמוספין בתלת שעי קמייתא בריש שתא ביחיד כו' אלמא בשאר ימות השנה יכול להתפלל ולהכי[י] מקדים תפלת המנחה לתפלת המוספין משום שהיא תדירה בכל יום אע"פ שתפלת מוספין קודמת:

טעה ולא התפלל ערבית מתפלל בשחרית שתים. וא"ת והאמר רב[כ] לקמן (ד' כז:) תפלת ערבית רשות וקי"ל כותיה באיסורי^ע^ ועוד קשה דאמר לקמן (ד' ל:) טעה ולא התפלל יעלה ויבוא בלילה אין מחזירים אותו משום דאין מקדשין את החדש בלילה ולמה ליה האי טעמא תיפוק ליה דתפלת ערבית רשות וי"ל הא דאמרינן דתפלת ערבית רשות היינו לגבי מצוה אחרת והיא עוברת דאז אמרינן תדחה תפלת ערבית מפניה אבל לחנם אין לו לבטלה ^פ^ ומיהו אם איחר עד המנחה נראה דעבר זמנו בטל קרבנו כיון ששהה כל כך ולאחר[ל] ב' תפלות לא מצינו שתיקנו חכמים לחזור ולהתפלל אם שכח ואפילו תפלה אחת אם בטל במזיד לא יוכל לתקן ובסמוך קרי ליה מעוות לא יוכל לתקון:

איבעיא להו טעה ולא התפלל תפלת מנחה כו'. לא בעי אם טעה ולא התפלל תפלת מוסף דהא ודאי אינו מתפלל בערבית דהיאך יקרא את הקרבנות וכבר עבר זמן מוסף וגם לא תיקנו שבע ברכות של מוסף אלא משום ונשלמה פרים שפתינו^ס^ וזה ודאי עבר זמנו בטל קרבנו אבל שאר תפלות דרחמי נינהו^ק^ ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו^ר^ ואין[מ] כאן עבר זמנו בתפלה אחרת:

טעה

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [שבת לה. ע"ש בפירש"י עירובין נט: ביצה כב. קידושין לג. פא: כתובות ס: סנהדרין ה: מנחות לה: חולין ו.], ב) [נדרים ז. שבת י.], ג) עיין תוס' לעיל כה. ד"ה ריח, ד) לעיל דף כא:, ה) [ע' תוס' פסחים קז. ד"ה סמוך וכו' שני טעמים שנקרא תפלת המנחה], ו) עיין תוס' לעיל ב. ד"ה מאימתי ב: ד"ה אמר, ז) [עי' תוס' לקמן כח. ד"ה ושל], ח) לעיל דף ט: ודף כה:, ט) חגיגה דף ט:, י) עיין שבת י., כ) שבת פו., ל) עיין שבת פו: ונדה נו., מ) כב., נ) לקמן ע"ב, ס) כז:, ע) בכורות מט:, פ) [וע"ע תוס' יומא פז: ד"ה והאמר ותוס' חגיגה ט: ד"ה או], צ) הושע יד ג ועיין שה"ש רבה פ"ד ד"א כחוט השני וכו', כ: ובעמוד זה, ר) לעיל כא ע"א.

תורה אור השלם

א) וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לָאוֹר יוֹם וְלַחֹשֶׁךְ קָרָא לָיְלָה וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם אֶחָד: [בראשית א, ה]

ב) מְעֻוָּת לֹא יוּכַל לִתְקֹן וְחֶסְרוֹן לֹא יוּכַל לְהִמָּנוֹת: [קהלת א, טו]

משנת ראשונים

אקמטרא ככלי בתוך כלי דמי. כלומר אע"פ שהגלימא אינה כרוכה עליהן מלמטה, אלא נתונה עליהן מלמעלה בלבד. [הרשב"א]

יש זימון או אין זימון. והזמנה לבית הכסא למיקם בגויה ולצלויי בעיא ולא איפשיטא. ולא כתב כאן דעבדינן לחומרא כדכתב בבעיא דלעיל דדבוקה לו בסנדלו, משום דהתם ה"ל ספיקא דמילתא דאורייתא אבל הכא ה"ל תיקו דמילתא דרבנן. דלא אסרה תורה אלא בבית הכסא ישן עצמו, אבל בבית הכסא חדש שאין בו צואה אינו אסור אלא מדרבנן ומבעיא ליה בהזמנה בעלמא אי חיישינן לבזיון או לא ולא איפשיטא ועבדינן לקולא. [רא"ש סימן נז]

תפלת השחר עד חצות. בתר דאסיק כל מילי דק"ש, מפרש בהאי פירקא דיני תפלה. [תוספות הרא"ש]

תפלת המנחה עד הערב. אין לפרש עד יציאת הככבים שהוא לילה ממש, דע"כ אית לן למימר דעד הערב האמור בכאן עד שקיעת החמה, משום דהכי אמרינן בזבחים (דף נו.) מנין לדם שנפסל בשקיעת החמה וכו', דמשקיעת החמה ואילך אינו זמן זריקת דם תמיד של בין הערבים, ותפלת המנחה היא כנגד תמיד של בין הערבים, ועיקר התמיד הוא זריקת הדם. [רבינו יונה דף יח. מדה"ר]

עד חצות יהבי ליה שכר תפלה בזמנה. הוא הדין דהוה יכיל לשנויי טעה שאני ומתניתין מיירי בלכתחלה. [הריטב"א]

דיקא נמי דקתני בטל ולא קתני טעה שמע מינה. כתב הגאון ז"ל וזה לשונו, ביטל מעות שאינו יכול לתקון הוא ולית ליה אלא שכר רחמי דרשות בעלמא הוא אבל שכר תפלת מצוה לית ליה, משמע דאם רצה לחזור ולהתפלל בערבית שתים לתשלומי מנחה שביטל רשאי ושכר תפלת רחמי אית ליה. [תוספות הרא"ש]

עין משפט נר מצוה

קכה א [טוש"ע שם ושם]:
ב מיי' פ"י מהל' ס"ת הלכה ז טוש"ע או"ח סימן רמ סעיף ו [וטי"ד שם]:
קכו ג מיי' פ"ג מהל' ק"ש הל' ח טוש"ע או"ח סי' עט סעיף א:
קכז ד מיי' שם הל' ג סמג עשין יח טוש"ע או"ח סימן פג סעיף א:
קכח ה מיי' שם הלכה ג טוש"ע שם סעיף ב:
קכט ו טוש"ע שם סעיף ד:
קל ז מיי' פ"ד מהל' ק"ש הלכה ח ופ"ד מהל' תפלה הל' ה (סמג עשין יח טוש"ע או"ח סי' פח):
א ח ט מיי' פ"ג מהל' תפלה הלכה א סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' פט סעיף א:
ב י מיי' שם הלכה ט סמג שם טוש"ע או"ח סי' קח סעיף ב:
ג כ מיי' שם טוש"ע שם סעיף א:
ד ל מיי' שם הל' א טוש"ע או"ח סי' פט סעיף א:
ה מ מיי' שם הל' ט טוש"ע או"ח סי' קח סעיף ב וסימן רלד סעיף ב:
ו נ ס מיי' שם הל' ח טוש"ע שם סי' קח סעיף ז:

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה לותיקין וכו'. מקדימין להתפלל לאחר הנץ החמה וכי תנן: (ב) תום' ד"ה תפלת וכו'. משא"כ במנחה דאינה אלא משש:

הגהות וציונים

א] בדפו"ר בקמטרא ועי' בב"ח או"ח סימן מ שלפי גירסא זו פירושו שהניח הגלימא בתוך הארגז על הספר. וגי' הרי"ף והרא"ש כלפנינו, ומסיים הב"ח דתרווייהו הלכתא נינהו: ב] בכת"י וראשונים נוסף טפחים: ג] שבת ע"א [ושם איתא ר' יוסי] (גליון): ד] בכת"י למיקם בגויה לצלויי (והיא גי' ישרה, דק"ס): ה] נ"א ל"ג (גליון) התוס' לקמן כז ע"א ד"ה תא שמע לא גרסי לה (מהרש"א): ו] בכת"י אימלין דזהירתא וכ"ה בתי"י לפנינו: ז] בכת"י רחוק, וגי' הטור או"ח (סימן פג) ברש"י ברחוק ארבע אמות מן הגומא עיי"ש בב"י: ח] תמידין (גליון רש"ש, ובכת"י כגון תמידין ומוספין והסד"ה והשאר ליתא: ט] יש להוסיף אמרינן בפ"ק (באה"מ): י] נדצ"ל ואפ"ה מקדים, והתוס' מעתיק ומ"מ (דבש תמר): כ] כ"א גרסו שם רב עיי"ש בגליון: ל] צ"ל דלאחר (מהרש"א): מ] נדצ"ל אין כאן (באה"מ):

עין משפט נר מצוה

ז א מיי' (פ"ו) [פ"י] מהל' תפלה הלכה טו סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן קח סעי' ט:
ח ב מיי' שם טוש"ע שם סעיף י:
ט ג מיי' שם הלכה ח סמג שם טור וש"ע או"ח סי' קיד סעיף ה:
י ד מיי' שם הלכה ט סמג שם טוש"ע או"ח סי' קיז סעיף ד:
יא ה מיי' שם הלכה יד טוש"ע או"ח סימן רצד סעיף א:
יב ו מיי' פ"א מהלכות תפלה הלכה ה ו טוש"ע או"ח סימן צח סעיף ד [רב אלפס ברכות פ"ג דף יד ב]:
יג ז ח מיי' פ"ג שם הל' ד סמג שם טוש"ע או"ח סי' רלג סעיף א:

גליון הש"ס

גמ' תפלות אבות תקנום. עי' תענית (דף כ"ח ע"א) ברש"י ד"ה הללו: שם ואין שיחה אלא תפלה. בשאלתות דרא"ג פ' לך לך איתא שנאמר אשפוך לפניו שיחי. וכן הוא בתוס' ע"ז (דף ז' ע"ב) ד"ה ואין י': תוס' ד"ה ואין כו'. ובפרק חלק הוא אומר להיפך. וכן בסנה' (ד' ל"ו ע"ב) ואין כסף אלא לצדיקים שנאמר ואכרה לי. ובחולין (דף ל"ב ע"א) אומר בהיפך:

הגהות הגר"א

[א] גמ' בליל שבת שתים. נ"ב שתים של שבת. גירסת רי"ף ושאר פוסקים:

ליקוטי רש"י

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] בכת"י הגי' איתמר רבי יוסי וכו' כנגד תמידין תקנום ר' יוסי ב"ר חנינא אומר תפלות אבות תקנום אברהם תקן וכו' (ומתיבת תניא כוותיה דר' יוסי ברבי חנינא וכו' ליתא, וגי' נכונה היא דמימרא דריב"ח היא ולא ברייתא, ובזה ניחא מאי דקאמר בסמוך נימא תהוי תיובתא דריב"ח, דלפי נוסח הדפוס אינו מובן דהלא תניא גם כוותיה, ועוד מ"ט לא קאמרינן נמי נימא תהוי תיובתא דריב"ל מברייתא דאתמר כוותיה דריב"ח, וכבר עמדו ע"ז המפרשים [עיין צל"ח], דק"ס): ב] בכת"י תניא כוותיה: ג] בכת"י ליתא לאיבעיא והגי' שם כך מתשע שעות ומחצה ולמעלה פלג המנחה אחרונה י"א שעות חסר רביע, והכל הוא המשך לשון הברייתא, וכ"ה בראשונים, וגי' שלנו קשה למה נקט האיבעיא באמצע דברי הברי' (דק"ס עיי"ש): ד] נדצ"ל מי"א שעות חסר רביע והוא ע"פ רש"י כאן בד"ה פלג ולקמן כז ע"א ד"ה פלג (רש"ש): ה] ברי"ף הגי' דאיבעי ליה לאקדומי תפלת חובת שעתיה ברישא וכן צ"ל בתוס' (חשק שלמה): ו] בתוס' הרא"ש ובתורי"ד החסיד נוסף בתפלה וצל הכוס: ז] עיין מהרש"א רש"ש ומעדני יו"ט שמבארין על מה קאי התוס', דהא קשה דבמה

גמרא

תנו רבנן [א]טעה ולא התפלל מנחה בערב שבת מתפלל בליל [א] שבת שתים [ב]טעה ולא התפלל מנחה בשבת מתפלל במוצאי שבת שתים של חול מבדיל בראשונה ואינו מבדיל בשניה ואם הבדיל בשניה ולא הבדיל בראשונה שניה עלתה לו ראשונה לא עלתה לו למימרא דכיון דלא אבדיל בקמייתא כמאן דלא צלי דמי ומהדרינן ליה ורמינהו [ה]טעה [ג]ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים ושאלה [ד]בברכת השנים מחזירין אותו[ב] הבדלה [ה]בחונן הדעת אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה על הכוס קשיא. איתמר רבי יוסי ברבי חנינא אמר [ו]תפלות אבות תקנום רבי יהושע בן לוי אמר [ז]תפלות כנגד תמידין תקנום[א] תניא כוותיה דר' יוסי ברבי חנינא ותניא כוותיה דרבי יהושע בן לוי תניא כוותיה דרבי יוסי בר' חנינא אברהם תקן תפלת שחרית שנא' [א]וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם [ג]ואין עמידה אלא תפלה שנאמר [ב]ויעמד פינחס ויפלל יצחק תקן תפלת מנחה שנאמר [ג]ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב ואין שיחה אלא תפלה שנאמר [ד]תפלה לעני כי יעטף ולפני ה' ישפך שיחו יעקב תקן תפלת ערבית שנאמר [ה]ויפגע במקום וילן שם [ד]ואין פגיעה אלא תפלה שנאמר [ו]ואתה אל תתפלל בעד העם הזה ואל תשא בעדם רנה ותפלה ואל תפגע בי ותניא[ב] כוותיה דר' יהושע בן לוי [ה]מפני מה אמרו תפלת השחר עד חצות שהרי תמיד של שחר קרב והולך עד חצות ורבי יהודה אומר עד ארבע שעות שהרי תמיד של שחר קרב והולך עד ארבע שעות ומפני מה אמרו תפלת המנחה עד הערב שהרי תמיד של בין הערבים קרב והולך עד הערב רבי יהודה אומר עד פלג המנחה שהרי תמיד של בין הערבים קרב והולך עד פלג המנחה ומפני מה אמרו תפלת הערב אין לה קבע שהרי אברים ופדרים שלא נתעכלו מבערב קרבים והולכים כל הלילה ומפני מה אמרו של מוספין כל היום שהרי קרבן של מוספין קרב כל היום רבי יהודה אומר עד שבע שעות שהרי קרבן מוסף קרב והולך עד שבע שעות ואיזו היא [ז]מנחה גדולה משש שעות ומחצה ולמעלה ואיזו היא מנחה קטנה מתשע שעות ומחצה ולמעלה איבעיא להו[ג] רבי יהודה פלג מנחה קמא קאמר או פלג מנחה אחרונה קאמר תא שמע דתניא ר' יהודה אומר [ח]פלג המנחה אחרונה אמרו והיא י"א[ד] שעות חסר רביע נימא תיהוי תיובתיה דר' יוסי בר' חנינא אמר לך ר' יוסי בר' חנינא לעולם אימא לך תפלות אבות תקנום ואסמכינהו רבנן אקרבנות דאי לא תימא הכי תפלת מוסף לר' יוסי בר' חנינא מאן תקנה אלא תפלות אבות תקנום ואסמכינהו רבנן אקרבנות: רבי יהודה אומר עד ארבע שעות: איבעיא להו [ט]עד ועד בכלל או דלמא עד ולא עד בכלל תא שמע ר' יהודה אומר עד פלג המנחה אי אמרת בשלמא עד ולא עד בכלל היינו דאיכא בין ר' יהודה לרבנן אלא אי אמרת עד ועד בכלל ר' יהודה היינו

רש"י

מבדיל בראשונה. פעם ראשונה מתפלל בשביל תפלה של עכשיו לפיכך אומר בה הבדלה בחונן הדעת, והשניה היא בשביל תשלומי תפלת שבת אינו מבדיל בה: שניה עלתה לו. בשביל תפלת מ"ש, וראשונה לא עלתה לו שאינה כלום, שאין לו להקדים (א) תפלה שעבר זמנה לתפלה שזמנה עכשיו, והשניה נמי לא עלתה לו לשל שבת, הואיל והבדיל בה גילה דעתו שאינה של שבת, והיא תחשב לשל ערבית: אבות תקנום. כדקתני בברייתא לקמיה: כנגד תמידים תקנום. אנשי כנסת הגדולה[י]: רבי יהודה. ס"ל שאין תמיד של שחר קרב אלא עד ארבע שעות: אברים. של עולות: ופדרים. של שאר קרבנות שנזרק דמן קודם שקיעת החמה[כ] קרבין כל הלילה, וכנגדן תקנו תפלת ערבית: מנחה גדולה. אם בא להקדים תמיד של בין הערבים אינו יכול להקדימו קודם שש שעות ומחצה, דבין הערבים כתיב ביה[ט] מכי ינטו צללי ערב משהחמה נוטה למערב דהיינו משש שעות ומחצה ולמעלה, דאמר מר חצי שש וחצי שבע חמה עומדת בראש כל אדם באמצע הרקיע (פסחים דף נח.): מנחה קטנה. זמן תמיד של בין הערבים בכל יום מתשע שעות ומחצה ולמעלה, כדתנן בתמיד נשחט (ד' נח.) נשחט בשמונה ומחצה וקרב בתשע ומחצה, והתם מפרש טעמא: פלג מנחה אחרונה. חלק את ב' שעות ומחצה הנותרים ביום ותמצא פלג אחרון של מנחה מי"א שעות חסר רביע ולמעלה: דאי לא תימא הכי. דמודה רבי יוסי ברבי חנינא דרבנן אסמכינהו אקרבנות: תפלת המוספין מאן תקנה. אלא ע"כ רבנן אסמכינהו אקרבנות, וכי עיינו במוספין ולא מצאו תפלה כנגדה עמדו הם ותקנוה: עד ועד בכלל. לרבי יהודה הוא דקא בעי, דאילו לרבנן עד ולא עד בכלל:

תוספות

טעה ולא התפלל מנחה בע"ש וכו' טעה ולא התפלל מנחה בשבת מתפלל ערבית שתים. דהיינו של מוצאי שבת ומבדיל בראשונה וכו'. כתב רבינו יהודה אם טעה ולא הזכיר ר"ח במנחה לא יתפלל עוד בלילה דלמה יתפלל עוד הרי כבר התפלל כל תפלת המנחה מבעוד יום לבד ר"ח שלא הזכיר א"כ אין מרויח כלום אם יחזור ויתפלל במוצאי ר"ח הרי לא יזכיר עוד תפלת ר"ח וי"ח כבר התפלל ולא דמי להא דאמר הכא טעה ולא התפלל מנחה בשבת דמתפלל ערבית בחול שתים פירוש של חול משום שלא התפלל כלל א"כ ירויח תפלת י"ח כשמתפלל במ"ש אע"פ שלא יזכיר של שבת וא"ת והלא הוא מתפלל יותר ממה שהוא חייב להתפלל שלא היה לו להתפלל כי אם ז' ברכות והוא מתפלל י"ח בכך אין לחוש שגם בשבת היה דין שיתפלל כל י"ח רק שלא הצריכוהו מפני הטורח[י] נמצא שמרויח כל תפלתו אבל כשטעה ולא הזכיר של ר"ח כבר התפלל א"כ לא ירויח כלום אם יתפלל במוצאי ר"ח (דהא) [וה"ה] נמי אם התפלל במנחה בשבת י"ח שלמות ולא הזכיר של שבת נראה דלמ"ש לא יתפלל שתים דכבר התפלל י"ח ברכות ומיהו ברב אלפס לא משמע כן דאפי' היכא דאינו מרויח כלום מצריך להתפלל פעם אחרת וזה לשונו שכתב הא דקאמר שמבדיל בראשונה ואינו מבדיל בשניה ואם לא הבדיל בראשונה והבדיל בשניה שניה עלתה לו ראשונה לא עלתה לו דאיבעי ליה לאקדומי תפלת שניה ברישא (דהכי) [דהיא] חובה[ה] וכיון דלא אבדיל ברישא ואבדיל בבתרייתא גלי דעתיה דהך בתרייתא היא חובה הלכך בעי למהדר ולצלויי זימנא אחריתי כדי להקדים חובת שעתיה ברישא ואי אבדיל בתרוייהו אע"ג דלא מיבעי ליה למעבד הכי לא מחוייב לאהדורי ואי לא אבדיל אפילו בחדא מנהון לא מהדרינן ליה דתניא טעה ולא הזכיר הבדלה בחונן הדעת אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה על הכוס עכ"ל אלמא דמצריך להתפלל זימנא אחריתי אע"ג שלא יחזור ויתפלל פעם שניה יותר מבראשונה. כך היה נראה לה"ר משה מאלאוו"ר מתוך לשון האלפסי:

קשיא. תימה אמאי לא משני דמיירי קודם שהעשירו דאמרינן לקמן בפרק אין עומדין (דף לג.) העשירו קבעוה על הכוס וי"ל דלא אשכחן ברייתא דנשנית בין שתי תקנות[ו]:

יצחק תקן תפלת המנחה. ואע"ג דאמרינן (יומא כח:) צלותא דאברהם מכי משחרי כתלי וי"ל היינו אחר שתקנה יצחק:

ואין שיחה אלא תפלה שנאמר תפלה לעני כי יעטוף. תימה דבפ"ק דע"ז (ד' ז: וע"ש) מוכיח דשיחה [זו] תפלה מויצא יצחק לשוח בשדה י"ל דכיוצא בו מצינו במגילה (פ"ק ד' יג.) ויהי אומן את הדסה ואין הדסים אלא צדיקים דכתיב והוא עומד בין ההדסים ובפרק חלק (סנהדרין ד' נג.) הוא אומר להיפך:

יעקב תקן תפלת ערבית. תימה דאמר בפרק גיד הנשה (חולין ד' צא:) וילך חרנה כי מטי לחרן בעי למיהדר אמר אפשר שעברתי במקום וכו' אלמא דהתם מוכח דהתפלל ערבית ביום מאחר שהתפלל כבר והוה דעתיה למהדר וקשה למתניתין דפרק קמא[כ] דקאמר שאינו (ב) זמן תפלה עד צאת הכוכבים ולפי מה שפירשנו[ל] דקי"ל כר' יהודה דאמר עד פלג המנחה ניחא ויפה מנהג שלנו[מ] דאדרבה טוב להתפלל מבעוד יום קצת:

עד פלג המנחה. תימה מנא ליה הא בשלמא עד תשע שעות ומחצה דעד אותו זמן הוי תפלת המנחה ניחא דהיינו מנחה קטנה אבל הא מנא ליה[ז] וי"ל דר' יהודה ס"ל דתפלה[ס] כנגד קטרת תקנוה דכתיב תכון תפלתי קטרת לפניך[ע] (תהלים קמא):

איבעיא להו עד ועד בכלל וכו'. תימה דאמר בנדה פרק הרואה כתם (ד' נח:) כל שיעורי חכמים להחמיר חוץ מכגרים של כתמים אלמא עד ולא עד בכלל וי"ל אי אמרי' עד ועד בכלל יש בו גם חומרא שיתפלל ולא אמרי' עבר זמנו בטל קרבנו ואפי' במזיד[נ]:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תוספתא פ"ג לקמן כט. לג. (תענית ג:), ב) עיין תוס' תענית דף ג ע"ב ד"ה בימות, ג) [לעיל ו:], ד) [תענית ז: ח. סוטה יד. סנהדרין לה:], ה) תוספתא פ"ג ע"ש, ו) [עירובין סה: פסחי' קיז: ר"ה לב: סוכה מא: נזיר ו: מנחות סח: חולין מו. נד: עירובין יח. נדה נח:], ז) לקמן דף לג., ח) זבחים דף נו., ט) במדבר כח ד, י) לעיל כא., כ) דף ב., ל) שם תוד"ה מאימתי, מ) [עיין פסקי תוס' פרק הקומץ רבה סימן קיח], נ) ע"ע תוס' חולין נה. ד"ה כל שיעורי.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה שניה עלתה וכו' שאין לו להקדים. נ"ב פירוש דודאי הוא לא הקדים ראשונה לתשלומין א"כ מסתמא [דעתו היה] על חובה ולשם [חובה לא] עלתה משום דלא הבדיל בה ע"כ [כתב רש"י] אא"כ אם כן דאמרינן דמסתמא דעתו [היה בראשונה לחובה] רק דלא עלתה לו משום דלא הבדיל בה א"כ תעלה שניה לשם שבת דהרי לא הקדים תפלת תשלומין לחובה ע"ז משני רש"י דהואיל דהבדיל בשניה גילה דעתו שאינה של שבת והיא תחשב לשל ערבית ר"ל בשעה שהתפלל ראשונה אמרינן דעתו היה לשם חובה אבל כשהתפלל והבדיל בשניה אז גילה דעתו שהיא תהי' של ערבי' וק"ל ועי' באשר"י: (ב) תוס' ד"ה יעקב וכו'. דפרק קמא דקאמר שאינו. נ"ב [אע"ג דלא] אמרו זמן לצאת הכוכבים אלא לענין [ק"ש מ"מ] כיון דקי"ל דצריך גם כן לסמוך גאולה לתפלה [בערבית] א"כ בע"כ דתפלת ערבית אחר צאת הכוכבים:

תורה אור השלם

א) וַיַּשְׁכֵּם אַבְרָהָם בַּבֹּקֶר אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר עָמַד שָׁם אֶת פְּנֵי יְיָ: [בראשית יט, כז]

ב) וַיַּעֲמֹד פִּינְחָס וַיְפַלֵּל וַתֵּעָצַר הַמַּגֵּפָה: [תהלים קו, ל]

ג) וַיֵּצֵא יִצְחָק לָשׂוּחַ בַּשָּׂדֶה לִפְנוֹת עָרֶב וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיַּרְא וְהִנֵּה גְמַלִּים בָּאִים: [בראשית כד, סג]

ד) תְּפִלָּה לְעָנִי כִי יַעֲטֹף וְלִפְנֵי יְיָ יִשְׁפֹּךְ שִׂיחוֹ: [תהלים קב, א]

ה) וַיִּפְגַּע בַּמָּקוֹם וַיָּלֶן שָׁם כִּי בָא הַשֶּׁמֶשׁ וַיִּקַּח מֵאַבְנֵי הַמָּקוֹם וַיָּשֶׂם מְרַאֲשֹׁתָיו וַיִּשְׁכַּב בַּמָּקוֹם הַהוּא: [בראשית כח, יא]

ו) וְאַתָּה אַל תִּתְפַּלֵּל בְּעַד הָעָם הַזֶּה וְאַל תִּשָּׂא בַעֲדָם רִנָּה וּתְפִלָּה וְאַל תִּפְגַּע בִּי כִּי אֵינֶנִּי שֹׁמֵעַ אֹתָךְ: [ירמיה ז, טז]

מפורש טעם ע"ז. ובמראה הפנים על הירושלמי כתב שכנראה דהתוס' לא הי' להם הגירסא בדברי רבי יהודה שהרי תמיד של בין הערבים קרב והולך עד פלג המנחה: ס] צ"ל דתפלת המנחה (וכן העתיק הלחם משנה פ"ג מהל' תפלה ה"ב, מראה כהן): ע] יש להוסיף משאת כפי מנחת ערב (וכ"ה בלחם משנה שם, מראה כהן עיי"ש), וכתב הרש"ש דלעיל ו ע"ב מוקי לה רבי יוחנן להאי קרא בתפלת ערבית וצ"ל דהתם אליבא דרבנן וכן בירושלמי בפרקין מוקי לה בתפלת המנחה: י] וכ"ה בכת"י:

לאחר שהביאה הגמרא את דברי רבי יוחנן לגבי תפילת תשלומין, מביאה הגמרא ברייתא שנאמרו בה דינים נוספים של תפילת תשלומין: **תָּנוּ רַבָּנָן** בברייתא, **טָעָה וְלֹא הִתְפַּלֵּל מִנְחָה בְּעֶרֶב שַׁבָּת** שהיא תפילת חול, **מִתְפַּלֵּל בְּלֵיל שַׁבָּת שְׁתַּיִם** - שתי תפילות ערבית של שבת[א], אחת לערבית של שבת, ואחת תשלומין למנחה. וכן אם **טָעָה וְלֹא הִתְפַּלֵּל מִנְחָה בְּשַׁבָּת, מִתְפַּלֵּל בְּמוֹצָאֵי שַׁבָּת שְׁתַּיִם שֶׁל חוֹל,** אחת לערבית של מוצאי שבת, ואחת תשלומין למנחה[ב], **וּמַבְדִּיל** באמירת 'אתה חוננתנו' בברכת 'חונן הדעת' **בָּרִאשׁוֹנָה** - בתפילה הראשונה, כיון שיש להקדים את תפילת החובה לתפילת התשלומין[ג], ותפילת החובה היא ערבית של מוצאי שבת שתיקנו לומר בה הבדלה[ד], **וְאֵינוֹ מַבְדִּיל בַּשְּׁנִיָּה** - בתפילה השניה, כיון שהיא תשלומין לתפילת מנחה של שבת. **וְאִם הִבְדִּיל בַּשְּׁנִיָּה וְלֹא הִבְדִּיל בָּרִאשׁוֹנָה,** התפילה **הַשְּׁנִיָּה עָלְתָה לוֹ** לערבית של מוצאי שבת, שהרי הבדיל רק בה, ואילו התפילה **הָרִאשׁוֹנָה לֹא עָלְתָה לוֹ** כלל, לערבית של מוצאי שבת לא עלתה לו משום שלא הבדיל בה[ה], ולתשלומין לא עלתה לו מפני שיש להקדים תפילת חובה לתפילת תשלומין[ו], ואם כן מסתמא היתה דעתו בתפילה הראשונה לתפילת החובה ולא לתפילת התשלומין[ז].

בברייתא מבואר שהתפילה הראשונה לא עלתה לו לתפילת מוצאי שבת, כיון שלא הבדיל בה[ח], הגמרא מקשה על כך מברייתא אחרת: תמהה הגמרא, **לְמֵימְרָא** - האם באה הברייתא לומר **דְּכֵיוָן דְּלֹא אַבְדִּיל בְּקַמַּיְיתָא** - שהואיל ולא הבדיל בתפילה הראשונה, **כְּמַאן דְּלֹא צַלֵּי דָּמֵי וּמַהְדְּרִינַן לֵיהּ** - הרי זה כמי שלא התפלל ומחזירים אותו לשוב להתפלל, שכך משמע ממה שנאמר בברייתא שהתפילה הראשונה לא עלתה לו לתפילת מוצאי שבת, כיון שלא הבדיל בה, **וּרְמִינְהוּ** - יש להקשות, הרי שנינו בברייתא אחרת, **טָעָה וְלֹא הִזְכִּיר גְּבוּרוֹת גְּשָׁמִים** - 'משיב הרוח ומוריד הגשם'[ט] **בְּברכת תְּחִיַּית הַמֵּתִים, וּשְׁאֵלָה** - בקשת 'ותן טל ומטר לברכה' **בְּבִרְכַּת הַשָּׁנִים, מַחֲזִירִין אוֹתוֹ** לשוב ולהתפלל. אך אם טעה ולא הזכיר **הַבְדָּלָה** - 'אתה חוננתנו' **בְּברכת חוֹנֵן הַדַּעַת, אֵין מַחֲזִירִין אוֹתוֹ, מִפְּנֵי שֶׁיָּכוֹל לְאוֹמְרָהּ עַל הַכּוֹס** - להבדיל על היין. אם כן קשה על הברייתא הראשונה, מדוע אם לא הבדיל בתפילה הראשונה, לא עלתה לו לתפילת מוצאי שבת, והרי שנינו שאם לא הבדיל בתפילה יצא ידי חובה ואין מחזירים אותו. מסיקה הגמרא, **קַשְׁיָא** - אכן קשה הדבר[י].

★

הגמרא מביאה מחלוקת מי תיקן את שלושת התפילות וכנגד מה: **אִיתְּמַר** - נאמר בבית המדרש, **רַבִּי יוֹסֵי בְּרַבִּי חֲנִינָא אָמַר, תְּפִלּוֹת, אָבוֹת** - אברהם, יצחק ויעקב **תִּקְּנוּם**[יא]. **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי אָמַר, תְּפִלּוֹת, כְּנֶגֶד תְּמִידִין** - קרבנות התמיד הקרבים בכל יום **תִּקְּנוּם** אנשי כנסת הגדולה[יב].

הגמרא מביאה סיוע לדברי רבי יוסי ברבי חנינא ורבי יהושע בן לוי מברייתות השנויות כמותם:

תַּנְיָא כְּוָותֵיהּ דְּרַבִּי יוֹסֵי בְּרַבִּי חֲנִינָא - שנינו ברייתא כדברי רבי יוסי ברבי חנינא, **וְתַנְיָא כְּוָותֵיהּ דְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי** - ושנינו ברייתא כדברי רבי יהושע בן לוי.

תַּנְיָא כְּוָותֵיהּ דְּרַבִּי יוֹסֵי בְּרַבִּי חֲנִינָא, אַבְרָהָם תִּקֵּן תְּפִלַּת שַׁחֲרִית, שֶׁנֶּאֱמַר (בראשית יט כז) לאחר הפיכת סדום **'וַיַּשְׁכֵּם אַבְרָהָם בַּבֹּקֶר אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר עָמַד שָׁם אֶת פְּנֵי ה''**[יג], **וְאֵין** לשון **עֲמִידָה אֶלָּא תְּפִלָּה, שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים קו ל) לגבי המגיפה שהיתה בבני ישראל לאחר שזנו עם בנות מואב ועבדו עבודה זרה **'וַיַּעֲמֹד פִּינְחָס וַיְפַלֵּל וַתֵּעָצַר הַמַּגֵּפָה'**. הרי שאברהם תיקן תפילה בבוקר, והיינו תפילת שחרית. **יִצְחָק תִּקֵּן תְּפִלַּת מִנְחָה, שֶׁנֶּאֱמַר** (בראשית כד סג) **'וַיֵּצֵא יִצְחָק לָשׂוּחַ בַּשָּׂדֶה לִפְנוֹת עָרֶב', וְאֵין** לשון **שִׂיחָה אֶלָּא תְּפִלָּה, שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים קב א) **'תְּפִלָּה לְעָנִי** - לישראל שהם עם עני[יד] **כִּי יַעֲטֹף** - בשעה שתתעטף נפשם בצרה[טו], **וְלִפְנֵי ה' יִשְׁפֹּךְ שִׂיחוֹ'**[טז]. הרי שיצחק תיקן תפילה לפנות ערב, והיינו תפילת מנחה[יז]. **יַעֲקֹב תִּקֵּן תְּפִלַּת עַרְבִית, שֶׁנֶּאֱמַר** (בראשית כח יא) לאחר שיצא יעקב מבאר שבע ללכת לחרן,

---

א. **הגהות** הגר"א (אות א) על פי גירסת הרי"ף והרא"ש (סי' ג). וחידשה בזה הברייתא שאף על פי ששכח תפילה של חול, אין הוא משלימה בתפילת חול, אלא יכול להשלימה בתפילת שבת. תלמידי רבינו יונה (ד"ה טעה - השני). וטעם הדבר הוא, שכשם שחכמים לא הטריחו את האדם להתפלל בשבת שמונה עשרה ברכות משום כבוד השבת [כמבואר לעיל (כא.)], כך לא הטריחוהו להתפלל שמונה עשרה ברכות אף בתפילת תשלומין. רא"ה, שיטה מקובצת (ד"ה תנו). וכתב במגיד תעלומה (ד"ה טעה) שמטעם זה לא הוצרכה הברייתא לומר בפירוש שמתפלל שתים של שבת [כמו שאמרה בהמשך לגבי מי שטעה ולא התפלל מנחה של שבת, שמתפלל בתפילת מוצאי שבת, 'שתים של חול'], כי זה פשוט, שהרי אף בתפילות המחויבות בשבת השמיטו חכמים את הברכות האמצעיות מחמת הטרחה, כל שכן בתפילה שהיא רק לתשלומין [אמנם הוסיף, שמדברי התוספות (ד"ה טעה) נראה שלא גרסו גם בהמשך הברייתא 'שתים של חול'].

ב. **אף** שהוא מתפלל יותר ממה שהוא חייב, שהרי בתפילת שבת יש רק שבע ברכות, והוא משלימה בתפילת חול שיש בה שמונה עשרה ברכות, אין לחוש לכך, כיון שאף בשבת מעיקר הדין יש להתפלל שמונה עשרה ברכות, אלא שחכמים השמיטו את הברכות האמצעיות כדי שלא להטריחו, לכן כשעברה שבת, חוזר לדינו וחייב להתפלל שמונה עשרה ברכות כדי להשלימה. תוספות (ד"ה טעה).

ג. **רש"י** (ד"ה שניה). וביארו הרדב"ז (שו"ת ח"א סי' שסא) והלבוש (או"ח סי' קח ס"א) שטעם הדבר הוא משום שתדיר ואינו תדיר, תדיר קודם. ראה במעדני יו"ט (סי' ג אות ת) שתמה על זה, וראה עוד בילקוט ביאורים שהובאו בזה טעמים נוספים.

ד. **כמבואר** להלן (לג.).

ה. **בברייתא** מבואר שהמתפלל תפילת ערבית של מוצאי שבת ואינו מבדיל, אינו יוצא ידי חובת תפילה זו. בהמשך דנה הגמרא בדין זה.

ו. **ואם** היפך לא יצא. שולחן ערוך (או"ח סי' קח ס"א).

ז. **עדיין** יש לשאול, מדוע לא עלתה השניה לשם תשלומין, שהרי בראשונה היתה דעתו לשם חובה, ובשניה לשם תשלומין [שהרי הדין הוא שאין להקדים תפילת תשלומין לתפילת החובה, ואף שמכיון שלא הבדיל בראשונה לא יצא בה ידי חובתו, מכל מקום אין זה מעכב מהשניה לעלות לתשלומין, כיון שבאופן זה שהיתה כוונתו לתפילת החובה אלא שלא יצא בה מחמת שלא הבדיל בה, אין אנו דנים את הראשונה כאילו לא התפלל אותה כלל, ולכן יכול להתפלל תפילת תשלומין קודם שיחזור ויתפלל את תפילת החובה. ראה רש"ש (ברש"י ד"ה שני), משנה ברורה (סי' קח סק"ט)]. ויש לבאר שמכיון שהבדיל בה, גילה דעתו שאינה של תשלומי מנחה של שבת, אלא לתפילת חובה של ערבית של מוצאי שבת. רש"י (ד"ה שניה) על פי הגהות הב"ח (אות א).

ח. **אף** שלא מפורש בדברי התנא בברייתא שהטעם שלא עלתה התפילה הראשונה לתפילת מוצאי שבת, הוא משום שלא הבדיל בה, והיה מקום לומר שהוא משום שלא התכוין בה לשם תפילת חובה, מכל מקום מוכח כן מדבריו, שאם לא כן היה לו להשמיענו חידוש גדול יותר, שאפילו אם לא הבדיל בשתיהן והתכוין בראשונה לשם תשלומין, הראשונה לא עלתה, כיון שלא כיון בה לשם חובה, ושניה עלתה לו לשם חובה אף שלא הבדיל בה. אלא ודאי סבר התנא בברייתא שאם לא הבדיל בתפילה, חוזר ומתפלל, ולכן לא עלתה הראשונה לשם חובה. שיטה מקובצת (ד"ה מבדיל).

ט. **במסכת** תענית (ב.) אמרו שהגשמים נקראים 'גבורות', כיון שיורדים בגבורה. וביאר המאירי (שם ד"ה והמשנה) שהגבורה רומזת על בואם הרבה פעמים שלא בזמן ירידתם מדרך הטבע, להשגחת האל על בניו לרוב תפילתם. ועוד, שכל טיפה וטיפה יורדת ממקום גבוה מאוד ואינן מתערבות זו בזו. ראה עוד בריטב"א (שם ד"ה מאימתי).

י. **בשולחן** ערוך (או"ח סי' רצד ס"א) נפסק כברייתא השניה שאם לא הבדיל בתפילה אינו חוזר, כיון שצריך להבדיל על הכוס.

ממה שנקטה הגמרא 'קשיא' ולא 'תיובתא', כתב הרא"ש (סי' ג) בשם רב האי גאון, שהברייתא אינה משובשת וטעמה מסתבר, משום שמדובר שהבדיל בשניה, וגילה דעתו בזה שבראשונה היתה כוונתו לתשלומין, ובשניה לערבית של מוצאי שבת, וכיון שאין להקדים תפילת תשלומין לשל חובה, על כן צריך לחזור ולהתפלל תפילת תשלומין. [אך אם לא הבדיל באף אחת מהתפילות, או שהבדיל בשתיהן, אין מחזירים אותו, משום שאין גילוי דעת שהתפילה הראשונה היתה לתשלומין].

יא. **אין** הכוונה שהתפללו בנוסח התפילה הקבוע לנו, אלא שהתפללו את שלושת התפילות. רא"ה (ד"ה איתמר).

יב. **ביאר** הרמב"ם (ספר המצוות מצוה י) שאין כוונת הגמרא שחכמים תיקנו את עיקר דין תפילה, שהרי חובת תפילה היא מן התורה, אלא חכמים סידרו את זמני התפילות כנגד זמני הקרבת הקרבנות. והרמב"ם לשיטתו (תפילה פ"א ה"א) שעיקר דין תפילה הוא מן התורה, אך הרמב"ן (השגות על ספר המצוות מצות עשה ה) חולק עליו וסובר שעיקר דין תפילה הוא מתקנת חכמים.

יג. **לעיל** (ו:) דורשת הגמרא מפסוק זה שיש לקבוע מקום לתפילה.

יד. **רש"י** תהלים (שם ד"ה תפלה).

טו. **רש"י** שם (ד"ה כי).

טז. **היינו** שבפסוק זה אין הכוונה אלא לתפילה, אך יש מקומות רבים בהם 'שיחה' אינה תפילה אלא שיחה כפשוטו. מהרש"א (ח"א ד"ה ואין - השני).

יז. **אף** שמצינו שאברהם התפלל בשעת מנחה, ששנינו ביומא (כח:) שאברהם התפלל בשעה שהשחירו כותלי הקיר, כלומר שהצל החל לנטות על הקיר, והיינו בתחילת שעה שביעית (כמבואר ברש"י שם ד"ה מכי). יש לומר שאברהם התפלל מנחה לאחר שיצחק תיקנה. (תוספות ד"ה יצחק). וביאר רבינו תם בספר הישר (חידושים סי' שח) שכיון שבשעה

גמרא

תנו רבנן טעה ולא התפלל מנחה בערב שבת מתפלל בליל [א] שבת שתים טעה ולא התפלל מנחה בשבת מתפלל במוצאי שבת שתים של חול מבדיל בראשונה ואינו מבדיל בשניה ואם הבדיל בשניה ולא הבדיל בראשונה שניה עלתה לו ראשונה לא עלתה לו למימרא דכיון דלא אבדיל בקמייתא כמאן דלא צלי דמי ומהדרינן ליה ורמינהו טעה ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים ושאלה בברכת השנים מחזירין אותו הבדלה בחונן הדעת אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה על הכוס קשיא. איתמר רבי יוסי ברבי חנינא אמר תפלות אבות תקנום רבי יהושע בן לוי אמר תפלות כנגד תמידין תקנום תניא כוותיה דר' יוסי ברבי חנינא ותניא כוותיה דרבי יהושע בן לוי תניא כוותיה דרבי יוסי בר' חנינא אברהם תקן תפלת שחרית שנא' וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם ואין עמידה אלא תפלה שנאמר ויעמד פינחס ויפלל יצחק תקן תפלת מנחה שנאמר ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב ואין שיחה אלא תפלה שנאמר תפלה לעני כי יעטף ולפני ה' ישפוך שיחו יעקב תקן תפלת ערבית שנאמר ויפגע במקום וילן שם ואין פגיעה אלא תפלה שנאמר ואתה אל תתפלל בעד העם הזה ואל תשא בעדם רנה ותפלה ואל תפגע בי ותניא כוותיה דר' יהושע בן לוי מפני מה אמרו תפלת השחר עד חצות שהרי תמיד של שחר קרב והולך עד חצות ורבי יהודה אומר עד ארבע שעות שהרי תמיד של שחר קרב והולך עד ארבע שעות ומפני מה אמרו תפלת המנחה עד הערב שהרי תמיד של בין הערבים קרב והולך עד הערב רבי יהודה אומר עד פלג המנחה שהרי תמיד של בין הערבים קרב והולך עד פלג המנחה ומפני מה אמרו תפלת הערב אין לה קבע שהרי אברים ופדרים שלא נתעכלו מבערב קרבים והולכים כל הלילה ומפני מה אמרו של מוספין כל היום שהרי קרבן של מוספין קרב כל היום רבי יהודה אומר עד שבע שעות שהרי קרבן מוסף קרב והולך עד שבע שעות ואיזו היא מנחה גדולה משש שעות ומחצה ולמעלה ואיזו היא מנחה קטנה מתשע שעות ומחצה ולמעלה איבעיא להו רבי יהודה פלג מנחה קמא קאמר או פלג מנחה אחרונה קאמר תא שמע דתניא ר' יהודה אומר פלג המנחה אחרונה אמרו והיא י"א שעות חסר רביע נימא תיהוי תיובתיה דר' יוסי בר' חנינא אמר לך ר' יוסי בר' חנינא לעולם אימא לך תפלות אבות תקנום ואסמכינהו רבנן אקרבנות דאי לא תימא הכי תפלת מוסף לר' יוסי בר' חנינא מאן תקנה אלא תפלות אבות תקנום ואסמכינהו רבנן אקרבנות: רבי יהודה אומר עד ארבע שעות: איבעיא להו עד ועד בכלל או דלמא עד ולא עד בכלל תא שמע ר' יהודה אומר עד פלג המנחה אי אמרת בשלמא עד ולא עד בכלל היינו דאיכא בין ר' יהודה לרבנן אלא אי אמרת עד ועד בכלל ר' יהודה היינו

רש"י

מבדיל בראשונה. פעם ראשונה מתפלל בשביל תפלה של עכשיו לפיכך אומר בה הבדלה בחונן הדעת, והשניה היא בשביל תשלומי תפלת שבת אינו מבדיל בה: שניה עלתה לו. בשביל תפלת מ"ש, וראשונה לא עלתה לו שאינה כלום, שאין לו להקדים (א) תפלה שעבר זמנה לתפלה שזמנה עכשיו, והשניה נמי לא עלתה לו לשל שבת, הואיל והבדיל בה גילה דעתו שאינה של שבת, והיא תחשב לשל ערבית: אבות תקנום. כדקתני בברייתא לקמיה: כנגד תמידים תקנום. אנשי כנסת הגדולה: רבי יהודה. ס"ל שאין תמיד של שחר קרב אלא עד ארבע שעות: אברים. של עולות: ופדרים. של שאר קרבנות שנזרק דמן קודם שקיעת החמה קרבין כל הלילה, וכנגדן תקנו תפלת ערבית: מנחה גדולה. אם בא להקדים תמיד של בין הערבים אינו יכול להקדימו קודם שש שעות ומחצה, דבין הערבים כתיב ביה מכי ינטו צללי ערב משהחמה נוטה למערב דהיינו משש שעות ומחצה ולמעלה, דאמר מר חצי שש וחצי שבע חמה עומדת בראש כל אדם באמצע הרקיע (פסחים דף נח.): מנחה קטנה. זמן תמיד של בין הערבים בכל יום מתשע שעות ומחצה ולמעלה, כדתנן בתמיד נשחט (ד' נח.) נשחט בשמונה ומחצה וקרב בתשע ומחצה, והתם מפרש טעמא: פלג מנחה אחרונה. חלק את ב' שעות ומחצה הנותרים ביום ותמצא פלג אחרון של מנחה מי"א שעות חסר רביע ולמעלה: דאי לא תימא הכי. דמודה רבי יוסי ברבי חנינא דרבנן אסמכינהו אקרבנות: תפלת המוספין מאן תקנה. אלא ע"כ רבנן אסמכינהו אקרבנות, וכי עיינו במוספין ולא מצאו תפלה כנגדה עמדו הם ותקנוה: עד ועד בכלל. לרבי יהודה הוא דקא בעי, דאילו לרבנן עד ולא עד בכלל:

תוספות

טעה ולא התפלל מנחה בע"ש וכו' טעה ולא התפלל מנחה בשבת מתפלל ערבית שתים. דהיינו של מוצאי שבת ומבדיל בראשונה וכו'. כתב רבינו יהודה אם טעה ולא הזכיר ר"ח במנחה לא יתפלל עוד בלילה דלמה יתפלל עוד הרי כבר התפלל כל תפלת המנחה מבעוד יום לבד ר"ח שלא הזכיר א"כ אין מרויח כלום אם יחזור ויתפלל במוצאי ר"ח הרי לא יזכיר עוד תפלת ר"ח וי"ח כבר התפלל ולא דמי להא דאמר הכא טעה ולא התפלל מנחה בשבת דמתפלל ערבית בחול שתים פירוש של חול משום שלא התפלל כלל א"כ ירויח תפלת י"ח כשמתפלל במ"ש אע"פ שלא יזכיר של שבת וא"ת והלא הוא מתפלל יותר ממה שהוא חייב להתפלל שלא היה לו להתפלל כי אם ז' ברכות והוא מתפלל י"ח בכך אין לחוש שגם בשבת היה דין שיתפלל כל י"ח רק שלא הצריכוהו מפני הטורח נמצא שמרויח כל תפלתו אבל כשטעה ולא הזכיר של ר"ח כבר התפלל א"כ לא ירויח כלום אם יתפלל במוצאי ר"ח (דהא) [וה"ה] נמי אם התפלל במנחה בשבת י"ח שלמות ולא הזכיר של שבת נראה דלמ"ש לא יתפלל שתים דכבר התפלל י"ח ברכות ומיהו ברב אלפס לא משמע כן דאפי' היכא דאינו מרויח כלום מצריך להתפלל פעם אחרת וזה לשונו שכתב הא דקאמר שמבדיל בראשונה ואינו מבדיל בשניה ואם לא הבדיל בראשונה והבדיל בשניה שניה עלתה לו ראשונה לא עלתה לו דאיבעי ליה לאקדומי תפלת שניה ברישא (דהכי) [דהיא] חובה וכיון דלא אבדיל ברישא ואבדיל בבתרייתא גלי דעתיה דהך בתרייתא היא חובה הלכך בעי למהדר ולצלויי זימנא אחריתי כדי להקדים חובת שעתיה ברישא ואי אבדיל בתרוייהו אע"ג דלא מיבעי ליה למעבד הכי לא מחוייב לאהדורי ואי לא אבדיל אפילו בחדא מנהון לא מהדרינן ליה דתניא טעה ולא הזכיר הבדלה בחונן הדעת אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה על הכוס עכ"ל אלמא דמצריך להתפלל זימנא אחריתי אע"ג שלא יחזור ויתפלל פעם שניה יותר מבראשונה. כך היה נראה לה"ר משה מאלאוו"ר מתוך לשון האלפסי:

קשיא. תימה אמאי לא משני דמיירי קודס שהעשירו דאמרינן לקמן בפרק אין עומדין (דף לג.) העשירו קבעוה על הכוס וי"ל דלא אשכחן ברייתא דנשנית בין שתי תקנות:

יצחק תקן תפלת המנחה. ואע"ג דאמרינן (יומא כח:) צלותא דאברהם מכי שחרי כתלי וי"ל היינו אחר שתקנה יצחק:

ואין שיחה אלא תפלה שנאמר תפלה לעני כי יעטוף. תימה דבפ"ק דע"ז (ד' ז: וע"ש) מוכיח דשיחה [זו] תפלה מוילא יצחק לשוח בשדה וי"ל דכיולא בו מלינו במגילה (פ"ק ד' יג.) ויהי אומן את הדסה ואין הדסה אלא לדיקים דכתיב והוא עומד בין ההדסים ובפרק חלק (סנהדרין ד' נג.) הוא אומר להיפך:

יעקב תקן תפלת ערבית. תימה דאמר בפרק גיד הנשה (חולין ד' לא:) וילך חרנה כי מטי לחרן בעי למיהדר אמר אפשר שעברתי במקום וכו' אלמא דהתם מוכח דהתפלל ערבית ביום מאחר שהתפלל כבר והוה דעתיה למהדר וקשה למתניתין דפרק קמא דקאמר שאינו (ג) זמן תפלה עד לאת הכוכבים ולפי מה שפירשנו דקי"ל כר' יהודה דאמר עד פלג המנחה ניחא ויפה מנהג שלנו דאדרבה טוב להתפלל מבעוד יום קלת:

עד פלג המנחה. תימה מנא ליה הא בשלמא עד תשע שעות ומחצה דעד אותו זמן הוי תפלת המנחה ניחא דהיינו מנחה קטנה אבל הא מנא ליה וי"ל דר' יהודה ס"ל דתפלה כנגד קטרת תקנוה דכתיב תכון תפלתי קטרת לפניך (תהלים קמא):

איבעיא להו עד ועד בכלל וכו'. תימה דאמר בנדה פרק הרואה כתם (ד' נח:) כל שיעורי חכמים להחמיר חוץ מכגרים של כתמים אלמא עד ולא עד בכלל וי"ל אי אמרי' עד ועד בכלל יש בו גם חומרא שיתפלל ולא אמרי' עבר זמנו בטל קרבנו ואפי' במזיד:

ת"ש

עין משפט נר מצוה

ז א מיי' [פ"י] מהל' תפלה הלכה טו סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן קח סעי' ט:
ח ב מיי' שם טוש"ע שם סעיף ז:
ט ג מיי' שם הלכה ח סמג שם טור וש"ע או"ח סי' קיז סעיף ה:
י ד מיי' שם הלכה ט סמג שם טוש"ע או"ח סי' קיז סעיף ד:
יא ה מיי' שם הלכה יד טוש"ע או"ח סימן רצד סעיף א:
יב ו מיי' פ"א מהלכות תפלה הלכה ה ו טוש"ע או"ח סימן פט סעיף א [רב אלפס ברכות פ"ד דף יח ב]:
יג ז ח מיי' פ"ג שם הל' ד סמג שם טוש"ע או"ח סי' רלג סעיף א:

גליון הש"ס

גמ' תפלות אבות תקנום. עי' תענית (דף כ"ח ע"ב) ברש"י ד"ה הללו: שם ואין שיחה אלא תפלה. בשאלתות דר"א פ' לך לך איתא שנאמר אשפוך לפניו שיחי. וכן הוא בתוס' ע"ג (דף ז' ע"ב) תוס' ד"ה ואין כו'. ובפרק חלק הוא אומר להיפך. וכן בכפה' (ד' ל"ז ע"ב) ואין כפף אלא לדיקים שנאמר והכרה לי. ובמולין (דף ל"ב ע"א) אומר להיפך:

הגהות הגר"א

[א] גמ' בליל שבת שתים. נ"ב שתים של שבת. גירסת רי"ף ושאר פוסקים:

הגהות וציונים

א] בכת"י הגי' איתמר רבי יוסי וכו' כנגד תמידין תקנום ר' יוסי ב"ר חנינא אומר תפלות אבות תקנום אברהם תקן וכו' (ומתיבת תניא כוותיה דר' יוסי ברבי חנינא וכו' ליתא, וגי' נכונה היא דמימרא דריב"ח היא ולא ברייתא, ובזה ניחא מאי דקאמר בסמוך נימא תהוי תיובתא דריב"ח, דלפי נוסח הדפוס אינו מובן דהלא תניא גם כוותיה, ועוד מ"ט לא קאמרינן נמי נימא תהוי תיובתא דריב"ל מברייתא דאתמר כוותיה דריב"ח, וכבר עמדו ע"ז המפרשים [עיין צל"ח], (דק"ס). ב] בכת"י תניא כוותיה: ג] בכת"י ליתא לאיבעיא והגי' שם כך מתשע שעות ומחצה ולמעלה פלג המנחה אחרונה י"א שעות חסר רביע, והכל הוא המשך לשון הברייתא, וכ"ה בראשונים, וגי' שלנו קשה למה נקט האיבעיא באמצע דברי הברייי (דק"ס). ד] נדצ"ל מי"א שעות חסר רביע ולמעלה וכו' רש"י כאן בד"ה פלג ולקמן כז ע"א ד"ה פלג (רש"ש). ה] ברי"ף הגי' דאיבעי ליה לאקדומי תפלת חובת שעתיה ברישא וכן צ"ל בתוס' (חשק שלמה): ו] בתוס' הרא"ש ובתור"י החסיד נוסף בתפלה ועל הכוס: ז] עיין מהרש"א רש"ש ומעדני יו"ט שמבארין על מה קאי התוס'. דהא קשה דבגמ' מפורש טעם ע"ז. ובמראה הפנים על הירושלמי כתב שכוונת התוס' לא הי' להם בברייתא דברי רבי יהודה שהרי תמיד של בין הערבים קרב והולך עד פלג המנחה: ח] צ"ל דתפלת המנחה (וכן העתיק הלחם משנה פ"ג מהל' תפלה ה"ב, מראה כהן): ט] יש להוסיף משאת כפי מנחת ערב (וכ"ה בלחם משנה שם, מראה כהן עיי"ש), וכתב הרש"ש דלעיל ו ע"ב מוקי לה רבי יוחנן להאי קרא בתפלת ערבית וצ"ל דהתם אליבא דרבנן וכן בירושלמי בפרקין מוקי לה בתפלת המנחה: י] וכ"ה בכת"י:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תוספתא פ"ג לקמן כט. לג. [תענית ג:], ב) עיין תוס' תענית דף ג ע"ב ד"ה בימות, ג) [לעיל ו:], ד) [תענית ז: מ. סוטה יד. סנהדרין מד:], ה) תוספתא פ"ג ע"ש, ו) [עירובין סג: פסחי' קז: ר"ה ל: סוכה מא. נזיר ו: מנחות סח: חולין מו. נב: ערכין יח. נדה נח:], ז) לקמן דף לג., ח) זבחים דף נו., ט) במדבר כח ד, י) לעיל כא., כ) דף כ., ל) שם תוד"ה מאימתי, מ) [עיין פסקי תוס' פרק הקומץ רבה סימן קיח], נ) ע"ש תוס' חולין נה. ד"ה כל שיעורי.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה שניה עלתה וכו' שאין לו להקדים. נ"ב פירוש דודאי הוא לא הקדים ראשונה לתשלומין א"כ מסתמא [דעתו היה] על חובה ולכן [חובה לא] עלתה משום שלא הבדיל בה ע"כ [כתב רש"י] אח"כ אם הקדימו דמסתמא דעתו [היה] בראשונה לחובה [והכי לא] עלתה לו משום שלא הבדיל בה לכן אף ע"פ שהבדיל בשניה לא עלתה...

תורה אור השלם

א) וַיַּשְׁכֵּם אַבְרָהָם בַּבֹּקֶר אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר עָמַד שָׁם אֶת פְּנֵי יְיָ: [בראשית יט, כז]
ב) וַיַּעֲמֹד פִּינְחָס וַיְפַלֵּל וַתֵּעָצַר הַמַּגֵּפָה: [תהלים קו, ל]
ג) וַיֵּצֵא יִצְחָק לָשׂוּחַ בַּשָּׂדֶה לִפְנוֹת עָרֶב וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיַּרְא וְהִנֵּה גְמַלִּים בָּאִים: [בראשית כד, סג]
ד) תְּפִלָּה לְעָנִי כִי יַעֲטֹף וְלִפְנֵי יְיָ יִשְׁפֹּךְ שִׂיחוֹ: [תהלים קב, א]
ה) וַיִּפְגַּע בַּמָּקוֹם וַיָּלֶן שָׁם כִּי בָא הַשֶּׁמֶשׁ וַיִּקַּח מֵאַבְנֵי הַמָּקוֹם וַיָּשֶׂם מְרַאֲשֹׁתָיו וַיִּשְׁכַּב בַּמָּקוֹם הַהוּא: [בראשית כח, יא]
ו) וְאַתָּה אַל תִּתְפַּלֵּל בְּעַד הָעָם הַזֶּה וְאַל תִּשָּׂא בַעֲדָם רִנָּה וּתְפִלָּה וְאַל תִּפְגַּע בִּי כִּי אֵינֶנִּי שֹׁמֵעַ אֹתָךְ: [ירמיה ז, טז]

משנת ראשונים

טעה ולא התפלל מנחה בערב שבת מתפלל בליל שבת שתים. דכי היכי דלא אטרחוה בתפלת שבת הכי נמי לא אטרחוהו בתשלומין. טעה ולא התפלל מנחה בשבת מתפלל ערבית שתים של חול. דמחוייב הוא בכל הברכות בשבת נמי, ורבנן הוא דלא אטרחוה משום כבוד שבת אבל כיון שעברה שבת חוזר לדינו. [הריטב"א] מפני שיכול לאומרה על הכוס קשיא. כתב רב האי גאון, אע"פ שנשאר בקושיא, כיון דלא קאמר תיובתא לאו משבשתא היא, דטעמא דמסתבר הוא דכיון דאבדיל בשניה גליא דעתיה דכיון בראשונה לשם תשלומין ושניה משום חובה ואין להקדים של תשלומין לחובת הזמן, וצריך להתפלל אותה של תשלומין פעם שנית. מיהו אם לא הבדיל באחת מהם או שהבדיל בשניהן אין מחזירין אותו דאין כאן גלוי דעת דראשונה לתשלומין. [רא"ש סימן ב] [המשך בסוף המסכת]

'וַיִּפְגַּע בַּמָּקוֹם - בהר המוריה[יח] **וַיָּלֶן שָׁם כִּי בָא הַשֶּׁמֶשׁ'** - שקעה השמש[יט], **וְאֵין** לשון **פְּגִיעָה אֶלָּא תְּפִלָּה, שֶׁנֶּאֱמַר** (ירמיה ז טז) לאחר שאמר ה' לירמיה להזהיר את ישראל ולספר להם מה יקרה אם לא ישובו, הוסיף ואמר לו, **'וְאַתָּה אַל תִּתְפַּלֵּל בְּעַד הָעָם הַזֶּה וְאַל תִּשָּׂא בַעֲדָם רִנָּה וּתְפִלָּה, וְאַל תִּפְגַּע בִּי'** - אל תבקש ממני בעדם[כ]. הרי שיעקב תיקן תפילה בסמוך לשקיעת השמש, והיינו תפילת ערבית[כא].

וְתַנְיָא כְּוָותֵיהּ דְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, מִפְּנֵי מָה אָמְרוּ חכמים זמן **תְּפִלַּת הַשַּׁחַר עַד חֲצוֹת** היום, **שֶׁהֲרֵי** קרבן **תָּמִיד שֶׁל שַׁחַר קָרֵב וְהוֹלֵךְ עַד חֲצוֹת** היום. **וְרַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר**, זמן תפילת השחר **עַד אַרְבַּע שָׁעוֹת, שֶׁהֲרֵי תָּמִיד שֶׁל שַׁחַר קָרֵב וְהוֹלֵךְ עַד אַרְבַּע שָׁעוֹת**[כב]. **וּמִפְּנֵי מָה אָמְרוּ** חכמים שזמן **תְּפִלַּת הַמִּנְחָה עַד הָעֶרֶב, שֶׁהֲרֵי** קרבן **תָּמִיד שֶׁל בֵּין הָעַרְבַּיִם קָרֵב וְהוֹלֵךְ עַד הָעֶרֶב. רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר** זמן תפילת מנחה **עַד פְּלַג הַמִּנְחָה** - מחצית מזמן המנחה[כג], **שֶׁהֲרֵי** קרבן **תָּמִיד שֶׁל בֵּין הָעַרְבַּיִם קָרֵב וְהוֹלֵךְ עַד פְּלַג הַמִּנְחָה. וּמִפְּנֵי מָה אָמְרוּ תְּפִלַּת הָעֶרֶב** - ערבית **אֵין לָהּ קֶבַע**[כד], **שֶׁהֲרֵי אֵבָרִים** של קרבנות עולה[כה] **וּפְדָרִים** - חלבים[כו] של שאר קרבנות[כז] שדמן נזרק לפני שקיעת החמה, **שֶׁלֹּא נִתְעַכְּלוּ מִבָּעֶרֶב** - שלא נשרפו כליל עד הערב, **קְרֵבִים וְהוֹלְכִים כָּל הַלַּיְלָה**, ותפילת ערבית נתקנה כנגדן. **וּמִפְּנֵי מָה אָמְרוּ** חכמים זמנם **שֶׁל** תפילות **הַמּוּסָפִין כָּל הַיּוֹם, שֶׁהֲרֵי קָרְבָּן שֶׁל מוּסָפִין קָרֵב כָּל הַיּוֹם. רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר** זמן תפילת מוסף **עַד שֶׁבַע שָׁעוֹת** מתחילת היום, **שֶׁהֲרֵי קָרְבַּן מוּסָף קָרֵב וְהוֹלֵךְ עַד שֶׁבַע שָׁעוֹת**[כח].

מסיימת הברייתא, **וְאֵיזוֹ הִיא מִנְחָה גְּדוֹלָה** - מהו התחלת זמן תפילת מנחה[כט], **מִשֵּׁשׁ שָׁעוֹת וּמֶחֱצָה וּלְמַעְלָה** - והלאה, משום שהבא להקדים ולהקריב תמיד של בין הערבים, אינו יכול להקדימו קודם זמן זה[ל]. **וְאֵיזוֹ הִיא מִנְחָה קְטַנָּה** - ומהו זמנה השני של תפילת מנחה[לא], **מִתֵּשַׁע שָׁעוֹת וּמֶחֱצָה וּלְמַעְלָה** - והלאה, משום שזמן הקרבת תמיד של בין הערבים הוא מתשע שעות ומחצה[לב].

★

הגמרא מסתפקת בדברי רבי יהודה שאמר שזמן תפילת מנחה הוא עד פלג המנחה, כלומר עד מחצית מזמן המנחה, האם כוונתו לזמן מנחה גדולה או לזמן מנחה קטנה:

אִיבַּעְיָא לְהוּ - הסתפקו בני הישיבה, **רַבִּי יְהוּדָה** הסובר שזמן תפילת מנחה הוא עד פלג המנחה, האם **פְּלַג מִנְחָה קַמָּא קָאָמַר** - כוונתו למחצית מזמן מנחה הראשון, והיינו מנחה גדולה שזמנה משש שעות ומחצה, אם כן נמצא שזמן המנחה הוא חמש שעות ומחצה עד סוף היום, ופלג המנחה הוא מחצית מזמן זה, כלומר תשע שעות ורביע מתחילת היום[לג]. **אוֹ** שמא **פְּלַג מִנְחָה אַחֲרוֹנָה קָאָמַר** - כוונתו למחצית מזמן מנחה האחרון, והיינו מנחה קטנה שזמנה מתשע שעות ומחצה, אם כן נמצא שזמן מנחה הוא שתי שעות ומחצה, ופלג המנחה הוא מחצית מזמן זה, כלומר אחת עשרה שעות פחות רביע מתחילת היום.

הגמרא מביאה ברייתא הפושטת את הספק:

תָּא שְׁמַע - בוא ושמע ראיה לפשוט את הספק, **דְּתַנְיָא** בברייתא, **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, פְּלַג הַמִּנְחָה אַחֲרוֹנָה אָמְרוּ, וְהִיא אַחַת עֶשְׂרֵה שָׁעוֹת חָסֵר רְבִיעַ**, הרי שכוונת רבי יהודה כהצד השני בספק.

★

הגמרא חוזרת לברייתא השנויה כדברי רבי יהושע בן לוי ומקשה ממנה על דברי רבי יוסי ברבי חנינא:

מקשה הגמרא, **נֵימָא תֶּיהֱוֵי תְּיוּבְתֵּיהּ דְּרַבִּי יוֹסֵי בְּרַבִּי חֲנִינָא** - האם תאמר שיש פירכא לדברי רבי יוסי ברבי חנינא מדברי הברייתא השנויה כדברי רבי יהושע בן לוי[לד]. מיישבת הגמרא, **אָמַר לָךְ רַבִּי**

שנולד יצחק היה אברהם בן מאה שנה (בראשית כא ה), ויצחק תיקן את תפילת מנחה כשהיה בן ארבעים, ואברהם חי מאה שבעים וחמש שנים, הרי שאברהם חי שלושים וחמש שנים לאחר שתיקן יצחק את תפילת מנחה. וראה בילקוט ביאורים שהביאו בזה תירוצים נוספים.

יח. **שהוא** 'מקום' הנזכר במקום אחר 'וירא את המקום מרחוק' (בראשית כב ד). רש"י (שם כח יא). אך הרא"ם (שם ד"ה ורבותינו) ביאר לפי דרשת הגמרא כאן ש'מקום' הכוונה לקדוש ברוך הוא שנקרא מקום [כמבואר במדרש (ב"ר סח ט), 'ויפגע במקום', רב הונא בשם רבי אמי אמר, מפני מה מכנין שמו של הקדוש ברוך הוא וקוראין אותו מקום, שהוא מקומו של עולם ואין עולמו מקומו]. והיינו שהתפלל אל הקדוש ברוך הוא.

יט. **על** פי רש"י (שם ד"ה כי).

כ. **על** פי מצודת ציון (שם ד"ה תפגע).

כא. **הקשו** התוספות (ד"ה יעקב) הרי מבואר במסכת חולין (צא:) שיעקב התפלל ביום, ורק לאחר שהתפלל רצה ללכת לדרכו, ושקעה לו השמש קודם זמנה בכדי שילון שם, אם כן מדוע זמן תפילת ערבית הוא מצאת הכוכבים [שכן מבואר לעיל (ג.) שזמן קריאת שמע של ערבית הוא מצאת הכוכבים, ומכיון שיש להסמיך גאולה לתפילה גם בערבית, אם כן משמע שזמן תפילת ערבית הוא רק מצאת הכוכבים. הגהות הב"ח (אות ג)]. וביארו שלשיטתם (לעיל ג. ד"ה מאימתי) שהלכה כרבי יהודה שזמן תפילת מנחה הוא עד פלג המנחה, ומיד כשיכלה זמן מנחה מתחיל זמן ערבית [וגם קריאת שמע אפשר לקרוא אז], לא קשה. ואדרבה, יש להקדים תפילת ערבית מבעוד יום קצת.

כב. **כלומר**, חכמים ורבי יהודה מודים שסוף זמן תפילת שחרית הוא כסוף זמן הקרבת תמיד של שחר, אלא שנחלקו מהו סוף זמן הקרבת תמיד של שחר, חכמים סוברים שתמיד של שחר קרב עד חצות, ורבי יהודה סובר שזמנו עד ארבע שעות מתחילת היום, ואסור להקריבו לאחר מכן.

בירושלמי (פ"ד ריש ה"א) מבואר שרבי יהודה סובר שזמן תפילת שחרית הוא עד ארבע שעות משום שדורש גזירה שוה 'בבוקר' 'בבוקר', נאמר לגבי קרבן התמיד (במדבר כח ד) 'את הכבש אחד תעשה בבוקר', ולגבי לקיטת המן נאמר (שמות טז כא) 'וילקטו אותו בבוקר בבוקר', מה להלן בארבע שעות [כמבואר שם] אף כאן בארבע שעות. ואילו חכמים סוברים שזמנה עד חצות משום שנאמר לגבי קרבן התמיד (במדבר כח ג) 'שנים ליום', דהיינו יש לחלק את היום לשנים, חציו לבוקר וחציו לערב. וראה בילקוט ביאורים שהובאו אופנים אחרים בביאור מחלוקתם.

כג. **בסמוך** תבאר הגמרא מהו זמן זה.

כד. **כוונת** הגמרא לשאול מדוע זמנה כל הלילה, ומסבירה הגמרא שזה משום שנתקנה כנגד אברים ופדרים שקרבים כל הלילה. תלמידי רבינו יונה (להלן כז: ד"ה מאי) וכן משמע ברש"י (ד"ה ופדרים). אך הרא"ה (ד"ה אימר) והשיטה מקובצת (ד"ה ומפני) ביארו שכוונת הגמרא להקשות מדוע תפילת ערבית רשות, ומתרצת הגמרא כשם שיש פעמים שהאברים והפדרים נתעכלו מבעוד יום ואינם קרבים בלילה כלל, ואם כן קרבן זה אינו קבוע, כך תפילת ערבית שנתקנה כנגדן אינה קבועה, אלא הרי היא רשות. וראה מה שיתבאר להלן (כז:) בביאור קושיית הגמרא מה כוונת המשנה 'אין לה קבע'.

כה. **המעלה** עולה הרי הוא שוחט וזורק את הדם כשאר הקרבנות, ומפשיט ומנתח ומקטיר את כל הנתחים על גבי המזבח, שנאמר (ויקרא א ט) 'והקטיר הכהן את הכל המזבחה'. רמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ו ה"א).

כו. **שפתי** חכמים (ברש"י ד"ה ופדרים).

כז. **שבשאר** הקרבנות אין שורפים על גבי המזבח אלא את האימורים. ואלו הן אימורי שור או עז, החלב שעל הקרב, ובכללו החלב שעל גבי הקיבה ושתי הכליות וחלב שעליהן עם החלב אשר על הכסלים ויותרת הכבד, ונוטל מן הכבד מעט עם היותרת. ובכבש מוסיף עליהם גם את האליה התמימה עם החוליות מן השדרה עד מקום הכליות. וכל האימורים נשרפים על גבי המזבח החיצון. רמב"ם (מעשה הקרבנות פ"א הי"ח).

כח. **לכאורה** קשה, הרי מבואר בפסחים (נח.) שזמן הקרבת מוסף הוא עד שש שעות ומחצה, ומדוע נקט רבי יהודה עד שבע שעות. ותירץ תוספות הרא"ש (ד"ה שהרי, בתירוץ השני) שאף על פי שהיו מקריבים אותו בשש ומחצה, היו שוהים עוד מחצית שעה לאחר מכן ומתפללים שיעלה הקרבן לרצון.

כט. **זמן** זה נקרא מנחה גדולה משום שזהו זמנה הגדול של תפילת מנחה. רא"ה (ד"ה איזו). וראה בילקוט ביאורים שהביא בזה טעמים נוספים.

ל. **משום** שנאמר לגבי תמיד של בין הערבים (במדבר כח ד) 'בין הערבים', ומשמע מזמן שינטו צללי ערב, והיינו משש שעות ומחצה והלאה, שהרי עד שש שעות ומחצה החמה עומדת באמצע הרקיע בראש כל אדם, ורק לאחר מכן מתחילה לנטות, כמבואר בפסחים (לח.). וראה בילקוט ביאורים שיש המפרשים שמן התורה אפשר להקריב משש שעות, וחכמים תיקנו שיקריבו בשש שעות ומחצה משום שאין בקיאים בדיוק בשעות.

לא. **זמן** זה נקרא מנחה קטנה משום שהוא זמנה הקטן של תפילת מנחה, שסמוך לחשיכה.

לב. **כמבואר** בפסחים (נח.).

לג. **לכאורה** קשה כיצד קורא רבי יהודה לזמן זה 'פלג המנחה' דהיינו מחצית מזמן המנחה, והרי לשיטתו הוא סוף זמן מנחה, ולא מחציתו. וביאר התוספות יום טוב (מ"א) שכוונת רבי יהודה מחצית מזמן מנחה שאמרו חכמים, ולא מזמן מנחה שלשיטתו. ויש שביארו על פי דברי הרמב"ן (שמות יב ו ד"ה ויתכן) שזמן זה נקרא 'מנחה', מלשון מנוחת השמש והשקט אורו הגדול, ולפי זה, גם לדברי רבי יהודה עד הלילה נקרא מנחה, אף על פי שאסור כבר להתפלל. והיה ברכה (מ"א).

עיין ברש"ש (בתוס' ד"ה עד) שדן לבאר ספק הגמרא באופן אחר.

לד. **אף** ששנינו ברייתא כדברי רבי יהושע בן לוי וברייתא כדברי רבי יוסי ברבי חנינא, ואם כן היה לגמרא להקשות גם על רבי יהושע בן לוי מהברייתא השנויה כדברי רבי יוסי ברבי חנינא. ביאר הצל"ח (ד"ה שם תניא, בתירוץ השני) שבברייתא לא נאמר בפירוש שהאבות תיקנו את שלושת התפילות כחובה לדורות, כרבי יוסי ברבי חנינא, ואם כן

תנו רבנן [א]טעה ולא התפלל מנחה בערב שבת מתפלל בליל [א*] שבת שתים [ב]טעה ולא התפלל מנחה בשבת מתפלל במוצאי שבת שתים של חול מבדיל בראשונה ואינו מבדיל בשניה ואם הבדיל בשניה ולא הבדיל בראשונה שניה עלתה לו ראשונה לא עלתה לו למימרא דכיון דלא אבדיל בקמייתא כמאן דלא צלי דמי ומהדרינן ליה ורמינהו [א]טעה [ג]ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים ושאלה [ד]בברכת השנים מחזירין אותו [ב] הבדלה [ה]בחונן הדעת אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה על הכוס קשיא. איתמר רבי יוסי ברבי חנינא אמר [ג]תפלות אבות תקנום רבי יהושע בן לוי אמר [ו]תפלות כנגד תמידין תקנום [ד] תניא כוותיה דר' יוסי ברבי חנינא ותניא כוותיה דרבי יהושע בן לוי תניא כוותיה דרבי יוסי בר' חנינא אברהם תקן תפלת שחרית שנא' [א] וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם [ג] ואין עמידה אלא תפלה שנאמר [ב] ויעמד פינחס ויפלל יצחק תקן תפלת מנחה שנאמר [ג] ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב ואין שיחה אלא תפלה [ה] שנאמר [ד] תפלה לעני כי יעטף ולפני ה' ישפוך שיחו יעקב תקן תפלת ערבית שנאמר [ה] ויפגע במקום וילן שם [ד] ואין פגיעה אלא תפלה שנאמר [ו] ואתה אל תתפלל בעד העם הזה ואל תשא בעדם רנה ותפלה ואל תפגע בי ותניא [ו] כוותיה דר' יהושע בן לוי [ה] מפני מה אמרו תפלת השחר עד חצות שהרי תמיד של שחר קרב והולך עד חצות ורבי יהודה אומר עד ארבע שעות שהרי תמיד של שחר קרב והולך עד ארבע שעות ומפני מה אמרו תפלת המנחה עד הערב שהרי תמיד של בין הערבים קרב והולך עד הערב רבי יהודה אומר עד פלג המנחה שהרי תמיד של בין הערבים קרב והולך עד פלג המנחה ומפני מה אמרו תפלת הערב אין לה קבע שהרי אברים ופדרים שלא נתעכלו מבערב קרבים והולכים כל הלילה ומפני מה אמרו של מוספין כל היום שהרי קרבן של מוספין קרב כל היום רבי יהודה אומר עד שבע שעות שהרי קרבן מוסף קרב והולך עד שבע שעות ואיזו היא [ז]מנחה גדולה משש שעות ומחצה ולמעלה ואיזו היא מנחה קטנה מתשע שעות ומחצה ולמעלה איבעיא להו [ג] רבי יהודה פלג מנחה קמא קאמר או פלג מנחה אחרונה קאמר תא שמע דתניא ר' יהודה אומר [ח]פלג המנחה אחרונה אמרו והיא י"א [ד] שעות חסר רביע נימא תיהוי תיובתיה דר' יוסי בר' חנינא אמר לך ר' יוסי בר' חנינא לעולם אימא לך תפלות אבות תקנום ואסמכינהו רבנן אקרבנות דאי לא תימא הכי תפלת מוסף לר' יוסי בר' חנינא מאן תקנה אלא תפלות אבות תקנום ואסמכינהו רבנן אקרבנות: רבי יהודה אומר עד ארבע שעות: איבעיא להו [ט]עד ועד בכלל או דלמא עד ולא עד בכלל תא שמע ר' יהודה אומר עד פלג המנחה אי אמרת בשלמא עד ולא עד בכלל היינו דאיכא בין ר' יהודה לרבנן אלא אי אמרת עד ועד בכלל ר' יהודה היינו

רש"י

מבדיל בראשונה. פעם ראשונה מתפלל בשביל תפלה של עכשיו לפיכך אומר בה הבדלה בחונן הדעת, והשניה היא בשביל תשלומי תפלת שבת אינו מבדיל בה: שניה עלתה לו. בשביל תפלת מ"ש, וראשונה לא עלתה לו שאינה כלום, שאין לו להקדים (א) תפלה שעבר זמנה לתפלה שזמנה עכשיו, והשניה נמי לא עלתה לו לשל שבת, הואיל והבדיל בה גילה דעתו שאינה של שבת, והיא תחשב לשל ערבית: אבות תקנום. כדקתני בברייתא לקמיה: כנגד תמידים תקנום. אנשי כנסת הגדולה[י]: רבי יהודה. ס"ל שאין תמיד של שחר קרב אלא עד ארבע שעות: אברים. של עולות: ופדרים. של שאר קרבנות שנזרק דמן קודם שקיעת החמה[ח] קרבין כל הלילה, וכנגדן תקנו תפלת ערבית: מנחה גדולה. אם בא להקדים תמיד של בין הערבים אינו יכול להקדימו קודם שש שעות ומחצה, דבין הערבים כתיב ביה[ט] מכי ינטו צללי ערב משהחמה נוטה למערב דהיינו משש שעות ומחצה ולמעלה, דאמר מר חצי שש וחצי שבע חמה עומדת בראש כל אדם באמצע הרקיע (פסחים דף צג:): מנחה קטנה. זמן תמיד של בין הערבים בכל יום מתשע שעות ומחצה ולמעלה, כדתנן בתמיד נשחט (ד' נח.) נשחט בשמונה ומחצה וקרב בתשע ומחצה, והתם מפרש טעמא: פלג מנחה אחרונה. חלק את ב' שעות ומחצה הנותרים ביום ותמצא פלג אחרון של מנחה מי"א שעות חסר רביע ולמעלה: דאי לא תימא הכי. דמודה רבי יוסי ברבי חנינא דרבנן אסמכינהו אקרבנות: תפלת המוספין מאן תקנה. אלא ע"כ רבנן אסמכינהו אקרבנות, וכי עיינו במוספין ולא מצאו תפלה כנגדה עמדו הם ותקנוה: עד ועד בכלל. לרבי יהודה הוא דקא בעי, דאילו לרבנן עד ולא עד בכלל:

תוספות

טעה ולא התפלל מנחה בע"ש וכו' טעה ולא התפלל מנחה בשבת מתפלל ערבית שתים. דהיינו של מוצאי שבת ומבדיל בראשונה וכו'. כתב רבינו יהודה אם טעה ולא הזכיר ר"ח במנחה לא יתפלל עוד בלילה דלמה יתפלל עוד הרי כבר התפלל כל תפלת המנחה מבעוד יום לבד ר"ח שלא הזכיר א"כ אין מרויח כלום אם יחזור ויתפלל במוצאי ר"ח הרי לא יזכיר עוד תפלת ר"ח וי"ח כבר התפלל ולא דמי להא דאמר הכא טעה ולא התפלל מנחה בשבת דמתפלל ערבית בחול שתים פירוש של חול משום שלא התפלל כלל א"כ ירויח תפלת י"ח כשמתפלל במ"ש אע"פ שלא יזכיר של שבת ול"ת והלא הוא מתפלל יותר ממה שהוא חייב להתפלל שלא היה לו להתפלל כי אם ז' ברכות והוא מתפלל י"ח בכך אין לחוש שגם בשבת היה דין שיתפלל כל י"ח רק שלא הצריכוהו מפני הטורח[י] נמצא שמרויח כל תפלתו אבל כשטעה ולא הזכיר של ר"ח כבר התפלל א"כ לא ירויח כלום אם יתפלל במוצאי ר"ח (דהא) [וה"ה] נמי אם התפלל במנחה בשבת י"ח שלמות ולא הזכיר של שבת נראה דלמ"ש לא יתפלל שתים דכבר התפלל י"ח ברכות ומיהו ברב אלפס לא משמע כן דאפי' היכא דאינו מרויח כלום מצריך להתפלל פעם אחרת וזה לשונו שכתב אהא דקאמר שמבדיל בראשונה ואינו מבדיל בשניה ואם לא הבדיל בראשונה והבדיל בשניה שניה עלתה לו ראשונה לא עלתה לו דאיבעי ליה לאקדומי תפלת שניה ברישא (דהכי) [דהיא] חובה[ט] וכיון דלא אבדיל ברישא ואבדיל בבתרייתא גלי דעתיה דהך בתרייתא היא חובה הלכך בעי למהדר ולגלויי זימנא אחריתי כדי להקדים חובת שעתיה ברישא ואי אבדיל בתרווייהו אע"ג דלא מיבעי ליה למעבד הכי לא מחוייב לאהדורי ואי לא אבדיל אפילו בחדא מנהון לא מהדרינן ליה דתניא טעה ולא הזכיר הבדלה בחונן הדעת אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה על הכוס עכ"ל אלמא דמצריך להתפלל זימנא אחריתי אע"ג שלא יחזור ויתפלל פעם שניה יותר מבראשונה. כך היה נראה לה"ר משה מאלאוו"ר מתוך לשון האלפסי:

קשיא. תימה אמאי לא משני דמיירי קודם שהעשירו דאמרינן לקמן בפרק אין עומדין (דף לג.) העשירו קבעוה על הכוס וי"ל דלא אשכחן ברייתא דנשנית בין שתי תקנות[ו]:

יצחק תקן תפלת המנחה. ואע"ג דאמרינן (יומא כח:) צלותא דאברהם מכי שחרי כתלי וי"ל היינו אחר שתקנה יצחק:

ואין שיחה אלא תפלה שנאמר תפלה לעני כי יעטוף. תימה דבפ"ק דע"ז (ד' ז: וע"ש) מוכיח דשיחה [זו] תפלה מדכתיב... ויצא יצחק לשוח בשדה י"ל דכיולא בו מצינו במגילה (פ"ק ד' יג.) ויהי אומן את הדסה ואין הדסים אלא צדיקים דכתיב והוא עומד בין ההדסים [ס] ובפרק חלק (סנהדרין ד' נג.) הוא אומר להיפך:

יעקב תקן תפלת ערבית. תימה דאמר בפרק גיד הנשה (חולין ד' צא:) וילך חרנה כי מטי לחרן בעי למיהדר אמר אפשר שעברתי במקום וכו' אלמא דהתם מוכח דהתפלל ערבית ביום מאחר שהתפלל כבר והוה דעתיה למהדר וקשה למתניתין דפרק קמא[כ] דקאמר שאינו (ג) זמן תפלה עד צאת הכוכבים ולפי מה שפירשנו[ל] דקי"ל כר' יהודה דאמר עד פלג המנחה ניחא ויפה מנהג שלנו [מ] דאדרבה טוב להתפלל מבעוד יום קצת:

עד פלג המנחה. תימה מנא ליה הא בשלמא עד תשע שעות ומחצה דעד אותו זמן הוי תפלת המנחה ניחא דהיינו מנחה קטנה אבל הא מנא ליה[י] וי"ל דר' יהודה ס"ל דתפלה[מ] כנגד קטרת תקנוה דכתיב תכון תפלתי קטרת לפניך[מ] (תהלים קמא):

איבעיא להו עד ועד בכלל וכו'. תימה דאמר בנדה פרק הרואה כתם (ד' נח:) כל שיעורי חכמים להחמיר חוץ מכגרים של כתמים אלמא עד ולא עד בכלל וי"ל אי אמרי' עד ועד בכלל יש בו גם חומרא שיתפלל ולא אמרי' עבר זמנו בטל קרבנו ואפי' במזיד[ס]:

ת"ש

עין משפט נר מצוה

ז א מיי' (פ"ו) [פ"י] מהל' תפלה הלכה טו סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן קח סעי' ט:

ח ב מיי' שם טוש"ע שם סעיף י:

ט ג מיי' שם הלכה ח סמג שם טור וש"ע או"ח סי' קיד סעיף ה:

י ד מיי' שם הלכה ט סמג שם טוש"ע או"ח סי' קיז סעיף ד:

יא ה מיי' שם הלכה יד טוש"ע או"ח סימן רצד סעיף א:

יב ו מיי' פ"א מהלכות תפלה הלכה ה ו טוש"ע או"ח סימן נח סעיף ד [רב אלפס ברכות פ"ג דף יד ב]:

יג ז ח מיי' פ"ג שם הל' ד סמג שם טוש"ע או"ח סי' רלג סעיף א:

גליון הש"ס

גמ' תפלות אבות תקנום. עי' תענית (דף כ"ח ע"א) ברש"י ד"ה הללו: שם ואין שיחה אלא תפלה. בשאלתות דרא"ג פ' לך לך איתא שנאמר אשפוך לפניו שיחי. וכן הוא בתוס' ע"ג (דף ז' ע"ב) ד"ה ואין י]: תוס' ד"ה ואין כו'. ובפרק חלק הוא אומר להיפך. וכן [illegible]

הגהות הגר"א

[א] גמ' בליל שבת שתים. נ"ב שתים של שבת. גירסת רי"ף ושאר פוסקים:

הגהות וציונים

[illegible]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תוספתא פ"ג לקמן כט. לג. (תענית ג:), ב) עיין תוס' תענית דף ג ע"ב ד"ה בימות, ג) [לעיל ו:], ד) [תענית ז: ח. סוטה יד. סנהדרין לה:], ה) תוספתא פ"ג ע"ש, ו) [עירובין פב: פסחי' קיז: ר"ה ל: סוכה מא: נזיר ו: מנחות סח: חולין מו. נד: עירובין יח. נדה נח:], ז) לקמן דף לג., ח) זבחים דף נו., ט) במדבר כח ד, י) לעיל כא., כ) דף ב., ל) שם תוד"ה מאימתי, מ) [עיין פסקי תוס' פרק הקומץ רבה סימן קיח], נ) ע"ע תוס' חולין נה. ד"ה כל שיעורי.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה שניה עלתה וכו' שאין לו להקדים. נ"ב פירוש דודאי הוא לא הקדים ראשונה לתשלומין א"כ מסתמא [דעתו היה] על חובה ולכם [חובה לא] עלתה משום דלא הבדיל [illegible]

תורה אור השלם

א) וַיַּשְׁכֵּם אַבְרָהָם בַּבֹּקֶר אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר עָמַד שָׁם אֶת פְּנֵי יְיָ: [בראשית יט, כז]

ב) וַיַּעֲמֹד פִּינְחָס וַיְפַלֵּל וַתֵּעָצַר הַמַּגֵּפָה: [תהלים קו, ל]

ג) וַיֵּצֵא יִצְחָק לָשׂוּחַ בַּשָּׂדֶה לִפְנוֹת עָרֶב וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיַּרְא וְהִנֵּה גְמַלִּים בָּאִים: [בראשית כד, סג]

ד) תְּפִלָּה לְעָנִי כִי יַעֲטֹף וְלִפְנֵי יְיָ יִשְׁפֹּךְ שִׂיחוֹ: [תהלים קב, א]

ה) וַיִּפְגַּע בַּמָּקוֹם וַיָּלֶן שָׁם כִּי בָא הַשֶּׁמֶשׁ וַיִּקַּח מֵאַבְנֵי הַמָּקוֹם וַיָּשֶׂם מְרַאֲשֹׁתָיו וַיִּשְׁכַּב בַּמָּקוֹם הַהוּא: [בראשית כח, יא]

ו) וְאַתָּה אַל תִּתְפַּלֵּל בְּעַד הָעָם הַזֶּה וְאַל תִּשָּׂא בַעֲדָם רִנָּה וּתְפִלָּה וְאַל תִּפְגַּע בִּי כִּי אֵינֶנִּי שֹׁמֵעַ אֹתָךְ: [ירמיה ז, טז]

משנת ראשונים

טעה ולא התפלל מנחה בערב שבת מתפלל בליל שבת שתים. דכי היכי דלא אטרחוה בתפלת שבת הכי נמי לא אטרחוהו בתשלומין. טעה ולא התפלל מנחה בשבת מתפלל ערבית שתים של חול. דמחוייב הוא בכל הברכות בשבת נמי, ורבנן הוא דלא אטרחוהו משום כבוד שבת אבל כיון שעברה שבת חוזר לדינו. [הריטב"א] מפני שיכול לאומרה על הכוס קשיא. כתב רב האי גאון, אע"פ שנשאר בקושיא, כיון דלא קאמר תיובתא לאו משבשתא היא, דטעמא דמסתבר הוא כיון דאבדיל בשניה גליא דעתיה דכיון בראשונה לשם תשלומין ושניה משום חובה ואין להקדים של תשלומין לחובת הזמן, וצריך להתפלל אותה של תשלומין פעם שנית. מיהו אם לא הבדיל באחת מהם או שהבדיל בשניהן אין מחזירין אותו דאין כאן גלוי דעת דראשונה לתשלומין. [רא"ש סימן ב] [המשך בסוף המסכת]

[illegible] של בין הערבים קרב והולך עד פלג המנחה: ס] צ"ל דתפלת המנחה (וכן העתיק הלחם משנה פ"ג מהל' תפלה ה"ב, מראה כהן): ע] יש להוסיף משאת כפי מנחת ערב (וכ"ה בלחם משנה שם, מראה כהן), וכתב הרש"ש דלעיל ו ע"ב מוקי לה רבי יוחנן להאי קרא בתפלת ערבית וצ"ל דהתם אליבא דרבנן וכן בירושלמי בפרקין מוקי לה בתפלת המנחה: י] וכ"ה בכת"י:

יוֹסֵי בְּרַבִּי חֲנִינָא, לְעוֹלָם אֵימָא - אומר לָךְ שֶׁתְּפִלּוֹת **אָבוֹת** תִּקְּנוּם, וְמודה אני דְּאַסְמְכִינְהוּ רַבָּנָן **אַקָּרְבָּנוֹת** - שחכמים סמכו אותם על הקרבנות, ואם כן אין קושיא מהברייתא שמבואר בה שחכמים סמכו אותם על הקרבנות[לה]. מביאה הגמרא ראיה ליישוב זה, משום **דְּאִי לָא תֵּימָא הָכִי** - שאם לא תאמר כך, שרבי יוסי ברבי חנינא מודה שחכמים סמכו אותם על הקרבנות, **תְּפִלַּת מוּסָף לְרַבִּי יוֹסֵי בְּרַבִּי חֲנִינָא מַאן תִּקְּנָהּ** - מי תיקן אותה, הרי שלושת האבות תיקנו רק את שלושת התפילות. **אֶלָּא** ודאי שלרבי יוסי ברבי חנינא **תְּפִלּוֹת אָבוֹת תִּקְּנוּם, וְאַסְמְכִינְהוּ רַבָּנָן אַקָּרְבָּנוֹת**, וכשלא מצאו תפילה נגד קרבנות מוספים, עמדו ותיקנוה[לו].

★

שנינו במשנה לגבי זמן תפילת שחרית, **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר** זמנה **עַד אַרְבַּע שָׁעוֹת** מתחילת היום.

הגמרא מסתפקת בדברי רבי יהודה שאמר שזמן תפילת שחרית הוא עד ארבע שעות מתחילת היום, מהו זמן זה:

אִיבַּעְיָא לְהוּ - הסתפקו בני הישיבה בדברי רבי יהודה שזמן תפילת שחרית הוא עד ארבע שעות, האם כוונתו **עַד** שעה רביעית **וְעַד בִּכְלָל** - ושעה רביעית כלולה בזה, וזמן תפילת שחרית הוא עד סוף שעה רביעית, **אוֹ דִּלְמָא** - שמא כוונתו **עַד** שעה רביעית **וְלֹא עַד בִּכְלָל** - ושעה רביעית אינה כלולה בזה, וזמן תפילת שחרית הוא עד תחילת שעה רביעית[לז].

הגמרא מנסה לפשוט את הספק מדברי רבי יהודה לגבי תפילת מנחה:

תָּא שְׁמַע - בא ושמע ראיה לפשוט הספק ממה ששנינו, **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר** זמן תפילת מנחה **עַד פְּלַג הַמִּנְחָה. אִי אָמְרַת בִּשְׁלָמָא** - מובן הדבר אם תאמר **שֶׁעַד וְלֹא עַד בִּכְלָל**, משום **שֶׁהַיְינוּ דְּאִיכָּא** - זהו החילוק שיש **בֵּין רַבִּי יְהוּדָה לְרַבָּנָן**, לחכמים זמנה עד הערב, ולרבי יהודה עד מחצית מזמן המנחה, **אֶלָּא אִי אָמְרַת** - אם תאמר **שֶׁעַד וְעַד בִּכְלָל**, אם כן **רַבִּי יְהוּדָה**

אפשר לומר שתיקנו אותם רק לעצמם, ואנשי כנסת הגדולה תיקנום לדורות כנגד תמידים כרבי יהושע בן לוי. ובזה מיושב מה שהקשתה הגמרא על רבי יוסי ברבי חנינא מהברייתא השנויה כרבי יהושע בן לוי, אף על פי שיש ברייתא אחרת השנויה כמותו, משום שלפי מה שהתבאר הברייתא אינה מסייעת לו לגמרי. וראה בילקוט ביאורים שהובאו דרכים אחרות לבאר ענין זה.

לה. **בטעם** הדבר שהוצרכו חכמים להסמיכם על הקרבנות אף שכבר נתקנו בידי האבות ביאר השיטה מקובצת (ד״ה אבות), שמחמת תקנתם של האבות לא היה מוטל חיוב להתפלל, על כן תיקנו חכמים את התפילות כנגד הקרבנות והטילו על ידי כך חיוב להתפלל.

לו. **נמצא** שרבי יוסי ברבי חנינא מודה שתפילת מוסף נתקנה על ידי חכמים כנגד מוספין. ויש להקשות שאם כן היה לו לומר כן אף בשאר התפילות, ומדוע סובר רבי יוסי ברבי חנינא שהאבות תיקנו את שאר התפילות. ויישב המהרש״א (ח״א ד״ה אברהם) שרק לאחר שתיקנו האבות את שלושת התפילות, תיקנו חכמים תפילה נוספת כנגד מוספין, אך אם האבות לא היו מתקנים את התפילות, לא היו חכמים מתקנים תפילות כלל.

לז. **ענין** זה נדון במספר מקומות בש״ס. ויש להקשות הרי בנדה (נח:) הכריעה הגמרא שבכל שיעורי חכמים הולכים לחומרא, ואם כן היה לגמרא לפשוט לחומרא שעד ולא עד בכלל וזמן תפילה הוא עד תחילת שעה רביעית. ותירצו תוספות (ד״ה איבעיא) שגם אם נאמר עד ועד בכלל, וזמן תפילה הוא עד סוף שעה רביעית, יש בזה חומרא, שכאשר לא התפלל במזיד צריך להתפלל עד סוף שעה רביעית, ולא אומרים שעבר זמנו בטל קרבנו ואינו יכול להתפלל [כמבואר לעיל (ע״א) שמי שלא התפלל במזיד, אינו יכול להשלים תפילתו].

הגמרא מסתפקת בדברי רבי יהודה, אך בדברי חכמים פשוט לגמרא שכוונתם עד חצות ולא עד בכלל, רש״י (ד״ה עד). והיינו משום שאם נאמר שחכמים סוברים עד ועד בכלל אם כן זמן תפילת שחרית הוא כל היום, שהרי אמרו עד חצות ועד בכלל, וזמן תפילת מנחה הוא כל הלילה שהרי אמרו עד הערב ועד בכלל, ולכן ודאי שחכמים סוברים עד ולא עד בכלל. רשב״ץ (ד״ה איבעיא).

הַיְינוּ רַבָּנָן - כחכמים, שכן רבי יהודה אומר, שזמן תפילת מנחה הוא עד המחצית האחרונה של זמן מנחה קטנה[א], ואף המחצית האחרונה בכלל זה, דהיינו עד הערב. ולא יתכן שרבי יהודה וחכמים אינם חולקים שהרי התנא שנה אותם כשתי דיעות. אלא יש לומר שעד ולא עד בכלל, ואם כן רבי יהודה סובר שזמנה עד המחצית האחרונה של זמן מנחה קטנה, והמחצית האחרונה אינה בכלל זה, וחכמים סוברים שזמנה עד הערב.

דוחה הגמרא, **אֶלָּא מַאי** - מה תאמר, **שֶׁעַד וְלֹא עַד בִּכְלָל**, אם כן **אֵימָא סֵיפָא**[ב] - אמור ובאר את הסיפא של המשנה, **וְשֶׁל מוּסָפִין כָּל הַיּוֹם, רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר**, זמנה **עַד שֶׁבַע שָׁעוֹת** מתחילת היום, **וְתַנְיָא** בברייתא, **מִי שֶׁהָיוּ לְפָנָיו שְׁתֵּי תְּפִלּוֹת** להתפלל, **אַחַת שֶׁל מוּסָף וְאַחַת שֶׁל מִנְחָה, מִתְפַּלֵּל שֶׁל מִנְחָה** בראשונה, **וְאַחַר כָּךְ שֶׁל מוּסָף, מִשּׁוּם שֶׁזּוֹ תְּדִירָה** - שמנחה היא תפילה מצויה, שמתפללים אותה בכל יום, **וְזוֹ** - ומוסף **אֵינָהּ תְּדִירָה**, שלא מתפללים אותה בכל יום, דברי חכמים. **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, מִתְפַּלֵּל שֶׁל מוּסָף** בראשונה **וְאַחַר כָּךְ שֶׁל מִנְחָה, שֶׁזּוֹ עוֹבֶרֶת** - שמוסף היא תפילה שזמנה עובר, שהרי רבי יהודה סובר שזמנה עד שבע שעות[ג], **וְזוֹ אֵינָהּ עוֹבֶרֶת** - ומנחה היא תפילה שזמנה אינו עובר. מבארת הגמרא, **אִי אָמְרַת בִּשְׁלָמָא** - מובן הדבר אם תאמר **שֶׁעַד וְעַד בִּכְלָל**, ואם כן זמן תפילת מוסף לרבי יהודה הוא עד סוף שעה שביעית, **הַיְינוּ דְּמַשְׁכַּחַת לָהּ** - זהו שמוצא אתה אף לשיטתו זמן שיש לפניו **שְׁתֵּי תְּפִלּוֹת בַּהֲדֵי הֲדָדֵי** - ביחד, שהרי זמן תפילת מוסף הוא עד סוף שעה שביעית, ותחילת זמן מנחה הוא משעה שש ומחצה, ואם כן במחצית האחרונה של שעה שביעית יתכן שיהיו לפניו שתי תפילות יחד. **אֶלָּא אִי אָמְרַת** - אם תאמר **שֶׁעַד וְלֹא עַד בִּכְלָל**, ואם כן זמן תפילת מוסף לרבי יהודה הוא עד סוף שעה שישית, **הֵיכִי מַשְׁכַּחַת לָהּ** - איך מוצא אתה זמן לשיטתו שיש לפניו **שְׁתֵּי תְּפִלּוֹת בַּהֲדֵי הֲדָדֵי** - ביחד, הרי **כֵּיוָן דְּאָתְיָא לָהּ** - שהגיע זמנה **שֶׁל מִנְחָה** בשעה שש ומחצה, כבר **אָזְלָא לָהּ** - עבר זמנה **שֶׁל מוּסָפִין** שהוא עד סוף שעה שישית. **אֶלָּא מַאי** - מה תאמר, **שֶׁעַד וְעַד בִּכְלָל**, אם כן **קַשְׁיָא רֵישָׁא** - קשה על מה ששנינו בתחילת המשנה לגבי מנחה, **מַאי אִיכָּא** - מה ההבדל **בֵּין רַבִּי יְהוּדָה לְרַבָּנָן**, כמבואר לעיל. ואם כן בכל אופן שנפרש יקשה, שאם נאמר שעד ועד בכלל, קשה על מה ששנינו במשנתנו לגבי מנחה שרבי יהודה סובר כחכמים, ואם נאמר שעד ולא עד בכלל, קשה על מה ששנינו בברייתא שיש זמן שעומדות לפניו שתי תפילות יחד.

מיישבת הגמרא, **מִי סָבְרַת דְּהַאי פְּלַג מִנְחָה** - האם אתה סבור שפלג המנחה הזה המוזכר בדברי רבי יהודה, **פְּלַג אַחֲרוֹנָה קָאָמַר** - כוונתו למחצית האחרונה של זמן מנחה קטנה. אין זו כוונתו, אלא יש לבאר **שֶׁפְּלַג רִאשׁוֹנָה קָאָמַר** - כוונתו למחצית הראשונה של זמן מנחה קטנה, וסובר רבי יהודה שעד ועד בכלל, ולדבריו סוף זמן מנחה הוא עד סוף מחצית הראשונה של זמן מנחה קטנה, ואילו לחכמים זמנה עד הערב. ואף על גב שרבי יהודה ביאר בברייתא (לעיל כו:) שפלג מנחה אחרונה שאמרו, היינו אחת עשרה שעות פחות רביע, ואם כן משמע שכוונתו למחצית האחרונה של זמן מנחה קטנה, אין להוכיח כן, **וְהָכִי קָאָמַר** - וכך כוונתו בברייתא, **אֵימַת נָפִיק פְּלַג רִאשׁוֹנָה וְעָיֵיל פְּלַג אַחֲרוֹנָה** - מתי מסתיימת המחצית הראשונה של זמן מנחה קטנה ומתחילה המחצית השניה, **מִכִּי נָפְקֵי אַחַת עֶשְׂרֵה שָׁעוֹת חָסֵר רְבִיעַ** - כשעברו אחת עשרה שעות פחות רבע מתחילת היום, ואז הוא סוף זמן מנחה.

רב נחמן מביא ראיה ממשנה שרבי יהודה סובר עד ועד בכלל:
אָמַר רַב נַחְמָן, אַף אֲנַן נַמִּי תְּנֵינָא - גם אנחנו שנינו במשנה שרבי יהודה סובר עד ועד בכלל, ששנינו במשנה (עדיות פ"ו מ"א), **רַבִּי יְהוּדָה בֶּן בָּבָא הֵעִיד חֲמִשָּׁה דְּבָרִים**[ד], א. **שֶׁמְּמָאֲנִין אֶת הַקְּטַנָּה** - שיש פעמים שבית דין מלמדים קטנה יתומה מאב שהשיאתה אמה, למאן בקידושיה ולבטלם למפרע[ה]. ב. **וְשֶׁמַּשִּׂיאִין אֶת הָאִשָּׁה** שהלך בעלה למדינת הים, **עַל פִּי עֵד אֶחָד** שאומר שמת שם בעלה. ג. **וְעַל תַּרְנְגוֹל שֶׁנִּסְקַל בִּירוּשָׁלַיִם עַל שֶׁהָרַג אֶת הַנֶּפֶשׁ** - תרנגול שניקר ראשו של תינוק במקום שהמח רופף והרגו, סקלוהו בירושלים כדין שור שנגח את האדם[ו]. ד. **וְעַל יַיִן בֶּן אַרְבָּעִים יוֹם שֶׁנִּתְנַסֵּךְ**[ז] **עַל גַּבֵּי הַמִּזְבֵּחַ**, ונחשב יין גמור הראוי לשכר[ח]. ה. **וְעַל תָּמִיד שֶׁל שַׁחַר שֶׁקָּרַב בְּאַרְבַּע שָׁעוֹת** ולא יותר. והיינו כרבי יהודה שבמשנתנו[ט] [דאילו לחכמים זמנו עד חצות], ואף על פי כן העיד שקרב בשעה הרביעית עצמה, משמע שסובר עד ועד בכלל[י], **וּשְׁמַע מִינָּהּ** - ויש להוכיח מכאן שאף כוונת רבי יהודה במשנתנו **עַד וְעַד בִּכְלָל**.

מסיקה הגמרא, **שְׁמַע מִינָּהּ** - אכן יש להוכיח כן.

רב כהנא פוסק כרבי יהודה:
אָמַר רַב כַּהֲנָא, הֲלָכָה כְּרַבִּי יְהוּדָה שתמיד של שחר קרב בארבע

א. **הגמרא** הבינה בקושיא את דברי רבי יהודה שאמר שזמן תפילת מנחה הוא עד פלג המנחה, שכוונתו עד המחצית האחרונה של זמן מנחה קטנה, ואם נאמר שעד ועד בכלל הרי כוונתו עד הערב, ואם כן קשה שרבי יהודה כחכמים.

ב. **תוספות** (ד"ה תא) כתבו שיש לגרוס 'תא שמע', משום שלא גרסו במשנתנו את דברי רבי יהודה לגבי מוספין, ואם כן צריך לומר שמקשה הגמרא מברייתא ולא ממשנתנו. אך ציינו שיש ספרים שגרסו כן במשנתנו, ולגרסתם צריך לומר 'אימא סיפא'.

ג. **גם** חכמים מודים שתפילה שזמנה עובר קודמת לתפילה תדירה, אך הולכים לשיטתם במשנה (לעיל כו.) שזמן תפילת מוסף הוא כל היום, ואם כן זמן תפילת מוסף אינו עובר, ולכן סוברים שמנחה קודמת משום שהיא תדירה. רש"י (ד"ה מתפלל).

ד. **אף** שהראיה מדברי רבי יהודה היא מהדבר החמישי שהעיד רבי יהודה במשנה, הגמרא מביאה אגב כך את כל המשנה.

ה. קידושי קטנה אינם כלום, משום שאינה בת דעת, אך התורה זיכתה לאב כח לקדש את בתו כשהיא קטנה קידושין גמורים, שנאמר (דברים כב טז) בפרשת מוציא שם רע, שבא האב להכחיש שם רע שהוציא הבעל על בתו 'ואמר אבי הנערה אל הזקנים את בתי נתתי לאיש הזה וישנאה'. כאשר מת האב, תיקנו חכמים שיכולה האם לקדש את בתה כדי שלא תצא לזנות, אך אין אלו קידושין גמורים, אלא רק מצריכים אותה מיאון, ולכן אם מיאנה לאחר זמן ואמרה 'אי אפשי בו' כלומר אינני חפצה בבעל זה, הרי מבטלת את קידושיה למפרע, ומותרת לכל אדם.

רבי יהודה בן בבא העיד שיש פעמים שמצוה על בית דין ללמד אותה שתמאן, כגון שני אחים שהיו נשואים לשתי אחיות, אחת גדולה שקידושיה הם מהתורה, וצריכה הימנו גט, ואחת קטנה שקידושיה מדברי חכמים, ויכולה למאן ולצאת, ומת בעלה של הגדולה בלא בנים, ונפלה לפני אחיו שהוא בעלה של הקטנה, והיא זקוקה לו ליבום מהתורה, ואם כן הקטנה נאסרת עליו משום שהיא אחות זקוקתו והרי היא כאחות אשתו, ובאופן כזה מצוה על בית דין ללמד אותה למאן ולעקור את קידושיה למפרע, וכל בעילותיה יהיו כאילו הן של זנות, בכדי להתיר את אחותה ליבום. [ואף שבא עליה בזנות ונחשבת כמפותה, יכול לשאת את אחותה משום ששנינו ביבמות (צז.) שקרובות מפותה מותרות]. רבי יהודה בן בבא העיד שהלכה כרבי אליעזר הסובר (יבמות קט.) שמלמדים אותה למאן, ולא כשיטת החולקים עליו (שם) הסוברים שאין מלמדים אותה למאן.

ו. **משום** שנאמר לגבי שור שנגח את האדם והרגו (שמות כא כט) 'השור יסקל', ולומדים בגזירה שוה 'שור' 'שור' משבת שנאמר (דברים ה יד) 'ושורך וחמרך וכל בהמתך', שכל בהמה, חיה ועוף דינם כשור.

ז. **ממה** שאמר 'שנתנסך' ולא אמר 'שמתנסך', יש לדייק שאינו בא רק לפסוק הלכה, אלא שגם העיד שכך היה המעשה. ויש שגרסו 'שמתנסך'. דקדוקי סופרים (אות ט).

ח. יין מגתו אסור לכתחילה בניסוך על גבי המזבח כמבואר בבבא בתרא (צז.), משום שלגבי נסכים נאמר (במדבר כח ז) 'נסך שכר' והיינו יין המשכר (רש"י עה"ת שם), ובא רבי יהודה בן בבא לומר שלאחר ארבעים יום יצא מכלל יין מגתו וקרוי שכר.

ט. **אין** לומר שרבי יהודה בן בבא הוא רבי יהודה השנוי במשנתנו ומביאה הגמרא ראיה מדברי עצמו, משום שסתם רבי יהודה שבמשנה הוא רבי יהודה בר אלעאי כמבואר ברמב"ם (בסוף ההקדמה לפירוש המשניות, פרק שישי), אלא הגמרא מביאה ראיה מרבי יהודה בן בבא הסובר כרבי יהודה שבמשנתנו, ואם הוא סובר עד ועד בכלל, כך גם סובר רבי יהודה שבמשנתנו.

י. **אין** כוונת רבי יהודה שיכול להקריב עד סוף שעה רביעית ממש, משום שצריך להספיק להקטיר את הקטורת לאחר הקרבת התמיד, ועל כן יש לפרש שיכול להקריבו כל זמן שיש שהות להקטיר קטורת לפני סוף שעה רביעית. פני יהושע (ד"ה שם אבע"א).

בירושלמי (פ"ד ה"א) מבואר שעדותו של רבי יהודה בן בבא היתה על מעשה שהיה בימי מלכי יונים, ובמדרש (ויק"ר יג ה) מבואר שהעיד על מעשה שהיה בימי שלמה המלך שהקריבו את התמיד בארבע שעות. אך ראה בראב"ד (עדיות פ"ו מ"א) שביאר באופן אחר.

היינו רבנן אלא מאי [א]עד ולא עד בכלל אימא סיפא ושל מוספין כל היום ר' יהודה אומר עד שבע שעות ותניא [ב]היו לפניו שתי תפלות אחת של מוסף ואחת של מנחה מתפלל של מנחה ואחר כך של מוסף שזו תדירה וזו אינה תדירה רבי יהודה אומר מתפלל של מוסף ואחר כך של מנחה שזו עוברת וזו אינה עוברת אי אמרת בשלמא עד ועד בכלל היינו דמשכחת להו שתי תפלות בהדי הדדי אלא אי אמרת עד ולא עד בכלל היכי משכחת להו שתי תפלות בהדי הדדי כיון דאתיא לה של מנחה אזלא לה של מוספין אלא מאי עד ועד בכלל קשיא רישא מאי איכא בין רבי יהודה לרבנן מי סברת דהאי פלג מנחה פלג אחרונה קאמר פלג ראשונה קאמר והכי קאמר אימת נפיק פלג ראשונה ועייל פלג אחרונה מכי נפקי י"א שעות חסר רביע אמר רב נחמן אף אנן נמי תנינא [ג]רבי יהודה בן בבא העיד חמשה דברים [א]שממאנין את הקטנה ושמשיאין [ב]את האשה על פי עד אחד ועל [ג]תרנגול שנסקל בירושלים על שהרג את הנפש ועל [ד]יין בן ארבעים יום שנתנסך על גבי המזבח [ד]ועל [ה]תמיד של שחר שקרב בארבע שעות ש"מ [ו]עד ועד בכלל ש"מ אמר רב כהנא [ז]הלכה כרבי יהודה הואיל [ה]ותנן בבחירתא כוותיה: ועל תמיד של שחר שקרב בארבע שעות[א]: מאן תנא להא [ו]דתנן[ב] [א]וחם השמש ונמס בארבע שעות אתה אומר בארבע שעות או אינו אלא בשש שעות כשהוא אומר [ב]כחום היום הרי שש שעות אמור הא מה אני מקיים וחם השמש ונמס בארבע שעות מני לא רבי יהודה ולא רבנן אי רבי יהודה עד ארבע שעות נמי צפרא הוא אי רבנן עד חצות נמי צפרא הוא אי בעית אימא רבי יהודה אי בעית אימא רבנן אי בעית אימא רבנן אמר קרא [א]בבקר בבקר חלקהו לשני בקרים ואי בעית אימא רבי יהודה האי בקר יתירא להקדים לו שעה אחת דכולא עלמא מיהא וחם השמש ונמס בארבע שעות מאי משמע אמר רבי אחא בר יעקב אמר קרא וחם השמש ונמס איזו היא שעה שהשמש חם והצל צונן הוי אומר בארבע שעות: תפלת המנחה עד הערב וכו': אמר ליה רב חסדא לרב יצחק התם אמר רב כהנא הלכה כרבי יהודה הואיל ותנן בבחירתא כוותיה הכא מאי אישתיק ולא אמר ליה ולא מידי אמר רב חסדא נחזי אנן מדרב מצלי של שבת בערב שבת מבעוד יום ש"מ הלכה כרבי יהודה אדרבה מדרב הונא ורבנן לא הוו מצלו עד אורתא שמע מינה אין הלכה כרבי יהודה השתא דלא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר [ח]דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד. רב איקלע לבי גניבא וצלי של שבת בערב שבת והוה מצלי רבי ירמיה בר אבא [ט]לאחוריה דרב וסיים רב ולא פסקיה לצלותיה דרבי ירמיה שמע מינה תלת שמע מינה [ט]מתפלל אדם של שבת בערב שבת ושמע מינה מתפלל תלמיד אחורי רבו ושמע מינה [י]אסור לעבור כנגד המתפללין מסייע ליה לרבי יהושע בן לוי דאמר רבי יהושע בן לוי אסור לעבור כנגד המתפללין איני והא רבי אמי ורבי אסי חלפי רבי אמי ורבי אסי חוץ לארבע אמות הוא דחלפי ורבי ירמיה היכי עביד הכי והא אמר רב יהודה אמר רב לעולם אל יתפלל אדם לא

רש"י

היינו רבנן. דקס"ד רבי יהודה פלג אחרון מתפלל של מנחה וכו'. רבנן לטעמייהו דאמרי תפלת המוספים כל היום כמו של מנחה הלכך תדיר קודם, ור' יהודה לטעמיה דאמר מוספין עד שבע שעות ותו לא והויא לה מצוה עוברת, ושל מנחה יש לה עוד שהות עד פלג המנחה: **שתי תפלות בהדי הדדי.** חצי האחרון של שעה שביעית הוא זמן לשתיהן, דהא אמר מנחה גדולה משש שעות ומחצה ולמעלה: **היכי משכחת לה.** הרי עבר זמן המוספים משעברה שעה ששית: **פלג ראשונה.** של מנחה אחרונה, ועד בכלל, ואף על גב דתנא יהב סימנא לפלג אחרונה דקתני איזו פלג מנחה מי"א שעות חסר רביע, ה"ק כו': **אף אנן נמי תנינא.** לרבי יהודה עד ועד בכלל: **שממאנין את הקטנה.** קטנה שהשיאתה אמה לאחר מיתת אביה, דמדאורייתא אין קדושיה כלום, שהרי קטנה אינה בת דעת, ואת אמה לא זכתה תורה להיות לה כח לקדשה אלא לאב שנאמר את בתי נתתי לאיש הזה [ג](דברי' כב)[י], ומיהו רבנן תקינו לה קדושין להצריכה מיאון כדי שישאוה ולא תנא לזנות, לפיכך אם מיאנה לאחר זמן ואמרה אי אפשי בו יוצאת ומותרת לכל אדם ואינה צריכה הימנו גט, והעיד ר' יהודה בן בבא שפעמים שמצוה על בית דין ללמדה שתמאן בו, כגון שני אחים נשואין שתי אחיות יתומות, אחת גדולה וקדושיה קדושי תורה ואחת קטנה שאין קדושיה אלא מדרבנן, ומת בעלה של גדולה בלא בנים ונפלה לפני אחיו ליבום, ונמצאת זקוקה לו מן התורה, וזיקה זו אוסרת את אשתו עליו משום אחות זקוקה שהיא כאחות אשתו, וא"ר אליעזר במסכת יבמות (דף קט.) מלמדין קטנה זו שתמאן בבעלה ותעקור קדושיה למפרע ותעשה כל בעילותיה כאלו הן של זנות כדי להתיר את בעלה ליבם את אחותה, דתנן נושאין על האנוסה ועל המפותה (יבמות דף נז.), והעיד רבי יהודה בן בבא ביום שנשנית עדיות[ס] שהלכה כר"א: **ע"פ עד אחד.** שאמר לה מת בעליך במדינת הים (יבמות דף קכב.): **שנסקל תרנגול.** שניקר קדקדו של תינוק במקום שהמוח רופף[ט] וניקב את מוחו, וסקלוהו כמשפט שור שנגח את האדם, דכתיב (שמות כא) השור יסקל וגמרינן בג"ש שור שור משבת לעשות כל בהמה חיה ועוף כשור (ב"ק דף נד:[י]): **ועל יין בן ארבעים יום.** שילא מכלל יין מגתו ובא לכלל יין גמור וקרינן ביה נסך שכר[כ] (במדבר כח): **בארבע שעות.** ותו לא, אלמא כרבי יהודה ס"ל, וקאמר בארבע שעות אלמא לרבי יהודה עד ועד בכלל: **הלכה כרבי יהודה.** דמתני', דאין תמיד של שחר קרב לאחר ארבע שעות וה"ה לתפלה: **בבחירתא.** עדיות קרי בחירתא שהלכה כאותן עדיות: **כשהוא אומר כחום היום הרי שש שעות אמור.** כלומר מצינו במקום אחר ששינה הכתוב בלשונו ואמר והוא יושב פתח האהל כחום היום, ולא אמר כחום השמש אלא היום משמע כל המקומות חמין בין חמה בין צל, הוא מדבר בשעה ששית: **הא מה אני מקיים וחם השמש.** דמשמע השמש חם והצל צונן: **בארבע שעות.** דאילו קודם ארבע שעות אף השמש צונן: **מני.** הא דמשמע דארבע לאו בקר הוא, דהא כתיב וילקטו אותו בבקר בבקר וחם השמש ונמס הנותר, ומדמוקי ונמס בארבע שעות מכלל דלאו זמן לקיטה הוא ולאו בקר מיקרי: **ארבע שעות נמי צפרא הוא.** דהא אמרת עד ועד בכלל, וגבי תמיד כתיב[ל] תעשה בבקר: **לשני בקרים.** שלא היו לוקטים אלא בשלש שעות ראשונות שהוא בקר ראשון: **התם אמר רב כהנא.** גבי תפלת השחר: **של שבת בערב שבת.** שקבל עליו שבת מבעוד יום: **שמע מינה.** כרבי יהודה ס"ל דאמר מפלג המנחה אזיל ליה זמן תפלת המנחה ועייל ליה זמן תפלת ערבית: **ולא פסקיה לצלותיה.** כלומר לא הפסיק בין רבי ירמיה ולכותל לעבור לפניו ולישב במקומו אלא עמד על עמדו: כנגד

תוספות

תא שמע ושל מוספין כל היום ורבי יהודה אומר עד שבע שעות ותניא היו לפניו וכו'. ולא גרסינן אימא סיפא ושל וכו' שאינו במשנה שדברי רבי יהודה שאמר עד שבע שעות אינו במשנה ויש ספרים שהגיהו אותו במשנה ומיהו בכל הספרים הישנים אינו. וא"ת ורבי למה לא הזכיר אותו במשנה וי"ל משום דלא ס"ל כוותיה בהא דאמר עד שבע שעות אבל בהא דקאמר עד ארבע שעות ס"ל כוותיה משום דתנן בבחירתא כוותיה ובההיא דפלג המנחה נמי משום דאמרינן לקמן דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד דהכי פירושא דעבד כר' יהודה (עבד) דאמר מפלג המנחה ליליא הוא עבד[ד] ומשום הכי מנחה לא אבל אין לפרש הכל בתפלת המנחה ועבד כרבי יהודה שהתפלל מנחה קודם פלג דפשיטא דרבנן מודו בשיעורו דרבי יהודה:

דרב צלי של שבת בע"ש. תימה דהא אמרינן בפרק במה מדליקין (ד' כג:) ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר. ויש לומר דהתם בשאינו מקבל עליו שבת מיד אבל הכא איירי שמקבל עליו שבת מיד הלכך לא הויא הקדמה וטעמא משום דס"ל כרבי יהודה וכן הנך דלקמן[מ] שהתפללו של מ"ש בשבת היינו משום דסבירא להו כרבי יהודה לענין תפלת הערב שהיא שעה ורביע קודם הלילה אעפ"כ [אין] אסור לעשות מלאכה (א) במ"ש[ה] מיד לאחר פלג המנחה וכן לענין תוספת שבת (וט' בלא[ו]) וי"ה דקי"ל שהוא מן התורה[ז] אם כן[ז] לא צריך שיעור גדול כל כך: ולא

עין משפט נר מצוה

יד א מיי' פ"ז מהלכות יבום וחליצה הלכה טו טוש"ע אה"ע סימן קעה סעיף יא:

טו ב מיי' פי"ג מהל' גרושין הלכה טו סמג עשין נ טוש"ע אה"ע סי' יז סעיף ג:

טז ג מיי' פ"י מהלכות נזקי ממון הלכה ב סמג עשין סו:

יז ד מיי' פ"ו מהל' איסורי מזבח הל' ט:

יח ה מיי' פ"א מהל' תמידין הל' ב סמג עשין קצ:

יט ו ז מיי' פ"ג מהל' תפלה [הל' א] סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' פ"ט סעיף א:

כ ח מיי' שם הלכה ד סמג שם טוש"ע או"ח סי' רלג סעיף א:

כא ט מיי' שם הלכה ז סמג עשין כט טור שו"ע או"ח סימן רסז סעיף ב:

כב י מיי' פ"ה מהל' תפלה הלכה ו סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' קב סעיף ד:

רב נסים גאון

העיד ר' יהודה בן בבא על חמשה דברים. הא דתני על התרנגול שנסקל בירושלים [על] שהרג את הנפש כבר מפורש בתלמוד ארץ ישראל במסכת עירובין בפרק המוצא תפילין (הלכה א) והכי גרסינן ראו (נ"א ראה) מוחו של תינוק רופף והלך וניקרו וזה הדבר ידוע הוא כי התינוקות מוחיהן פתוחין ונראה להן רפרוף מתחת העור שעל המוח ניקר אותו מקום עד שנקבו והרגו לתינוק וזה התרנגול ראוי להורגו מן הכתוב כי אין הפרש לשורו לתרנגלו וכל בעלי חיים שברשותו אכולהי אמר רחמנא סקל יסקל השור: **הואיל ותנן (בבתריתא) [בבחירתא] כוותיה.** ומאי היא מס' עדיות פ"ו מ"א שזו המשנה שנויה בה העיד ר' יודה בן בבא:

ליקוטי רש"י

מתפלל של מנחה. מאחר שהגיע זמנה כדי להקדימה בתחלת זמנה שלא יקרא פושע גם עליה. **ואח"כ של מוסף.** הואיל ואיחר [ו]זמנה אינו עובר דהא אמרי רבנן ושל מוספים כל היום. **שזו עוברת.** ר' יהודה לטעמיה דאמר עד שבע שעות ותו לא [לקמן כח.]. **שממאנין את הקטנה.** מבקשין מהן שימאנו כגון הנך דר' אליעזר ור"א כדי לקיים מצות יבום. **ושמשיאין את האשה.** שהלך בעלה למדינת הים ושמעה מפי עד אחד שמת משיאין אותה לאחר. **ועל תרנגול שנסקל.** כדכתיב (שמות כא) והמית איש או אשה השור יסקל והוא הדין לכל חיה ועוף כדאוקימנא בשור שנגח את הפרה (ב"ק נד:) דיליף שור שור משבת אלא שדבר הכתוב בהווה. **בן ארבעים יום.** ומקמי הכי פסול דה"ל יין מגתו [נדה ח.]. **ועל תמיד של שחר שקרב בארבע שעות.** כשהתחתן עם בת פרעה ביום חנוכת בית המקדש והכניסה לו כמה מיני כלי זמר ונער כל הלילה וישן למחרת עד ארבע שעות כדאית' בפסיקתא והיו מפתחות בית המקדש תחת מראשותיו ועל אותה שעה שנינו על תמיד של שחר שקרב בד' שעות ונכנסה אמו והוכיחתו על המעשה הזה [משלי לא, א]. **הואיל ותנן בבחירתא כוותיה.** מסכת עדיות קרי בחירתא שכל דבריהם העידו מפי הגדולים והלכה כמותן [קידושין נד:]. **וחם השמש ונמס.** הנשאר בשדה נמוח ונעשה נחלים וכו' ונמס פשר לשון פושרין ע"י השמש מתחמם ומפשיר [שמות טז, כא]. **בארבע שעות.** ביום שאותה שעה מתחיל השמש להתחמם והצל צונן ונוח [עירובין מג:].

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ע' תוס' חולין נה. ד"ה כל שיעורי] ציון זה שייך לעיל סוף דף כו: על תוס' ד"ה איבעיא (הר"ר אליהו גוטמאכער מגרידץ), ב) לקמן דף כח., ג) עדיות פ"ו משנה א נדה דף ח., ד) [ע' תוס' מנחות סד: ד"ה ועל], ה) [קדושין נד: בכורות כו.], ו) מכילתא דר"י פרשת בשלח, ז) כתובות מו:, ח) עיין לקמן כח., ט) ירושלמי עירובין פ"י ה"א (יפ"ע), י) כ"ה ברש"י נדה ח. ד"ה ושנסקל, ועיי"ש בתוספי הרא"ש. ועי' יש"ש ב"ק פ"ה סי' מה, ותוי"ט סנהדרין פ"א מ"ד, כ) עיין ספרי זוטא סו"פ פנחס ועיין ב"ב צז ע"א, ל) במדבר כח ד, מ) ע"ב, נ) ר"ה ט ע"א.

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה דרב וכו' מלאכה במ"ש. נ"ב דאכתי יום הוא וכן לענין תוספת שבת אין צריך להוסיף קודם פלג המנחה:

גליון הש"ס

גמ' שממאנין את הקטנה. הקטנות כצ"ל [וכמבואר בנדה ח ע"א [ס]]: שם ועל תמיד של שחר. עי' ברש"י משלי לא ועי' מנחות ד' סד ע"ב תוס' ד"ה ועל: שם לאחוריה דרב. תפלה של חול. כן הוא בבה"ג:

תורה אור השלם

א) וַיִּלְקְטוּ אֹתוֹ בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר אִישׁ כְּפִי אָכְלוֹ וְחַם הַשֶּׁמֶשׁ וְנָמָס: [שמות טז, כא]

ב) וַיֵּרָא אֵלָיו יְיָ בְּאֵלֹנֵי מַמְרֵא וְהוּא יֹשֵׁב פֶּתַח הָאֹהֶל כְּחֹם הַיּוֹם: [בראשית יח, א]

הגהות וציונים

א] בכת"י ליתא הפיסקא "ועל תמיד של שחר שקרב בארבע שעות" (וכ"ה נכון דמתני' דעדיות איירי רק כדברי רבי יהודה וסוגיית הגמ' כאן איירי בפלוגתא דרבי יהודה ורבנן שבמשנתינו, ועיין דק"ס): ב] צ"ל להא דת"ר (וכ"ה בערוך ערך שרב, רש"ש, חילופי גרסאות וכ"ה בכת"י): ג] ורישא דקרא ואמר אבי הנערה אל הזקנים: ד] תיבת "עבד" ליתא כאן בדפו"ר והוסיפוהו כאן ומחקוהו מקודם (עבד): ה] [בע"ש] (גליון) ולפ"ז הוגה אעפ"כ אין אסור וכו' (כן הגיה הפני יהושע) אבל בדפו"ר הגי' אעפ"כ אסור לעשות מלאכה במ"ש וכן מפרש רש"א וכן משמע מהב"ח: ו] [ויו"ט] (גליון) כן הגיה הפר"ח והיד דוד דבט' באב ליכא תוספת כמבואר באו"ח סי' תקנג וכמ"ש ה"ה פ"ה מהל' תענית וכן בתוס' הרא"ש איתא ויו"ט (הגר"ב רנשבורג, בית יוסף על ברכות): ז] [אפ"ה] (גליון): ח] וכ"ה בכת"י:

שעות, והוא הדין לתפילת השחר שזמנה עד ארבע שעות[יא], **הוֹאִיל וּתְנַן בִּבְחִירְתָּא** [-במסכת מובחרת] **כְּוָותֵיהּ** - הואיל ושנינו במסכת עדיות כמותו, והלכה כאותן עדיות[יב].

★

הגמרא חוזרת לדון במה ששנינו במשנה במסכת עדיות:
שנינו במשנה במסכת עדיות, **וְעַל תָּמִיד שֶׁל שַׁחַר שֶׁקָּרֵב בְּאַרְבַּע שָׁעוֹת**[יג].

מקשה הגמרא, **מַאן תָּנָא לְהָא (דתנן) [דְּתָנוּ רַבָּנָן**[יד]**]** - מיהו התנא ששנה את מה ששנינו בברייתא, נאמר בתורה לגבי לקיטת המן (שמות טז כא), **'וַיִּלְקְטוּ אֹתוֹ בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר, אִישׁ כְּפִי אָכְלוֹ וְחַם הַשֶּׁמֶשׁ וְנָמָס'** - הנשאר בשדה נימוח ונעשה נחלים[טו]. אומרת הברייתא, נמיסת המן היתה **בְּאַרְבַּע שָׁעוֹת** מתחילת היום. מבררת הברייתא, **אַתָּה אוֹמֵר** שנמס **בְּאַרְבַּע שָׁעוֹת, אוֹ אֵינוֹ אֶלָּא בְּשֵׁשׁ שָׁעוֹת** - שמא הכוונה היא שנמס רק בשש שעות, כלומר, מנין שכוונת הכתוב לשעה רביעית. מבארת הברייתא, **כְּשֶׁהוּא אוֹמֵר** במקום אחר לגבי אברהם אבינו ביום השלישי למילתו (בראשית יח א), **'וְהוּא יֹשֵׁב פֶּתַח הָאֹהֶל כְּחֹם הַיּוֹם'**, ושינה הכתוב לשונו ממה שכתוב לגבי המן ולא אמר 'כחום השמש', **הֲרֵי שֵׁשׁ שָׁעוֹת אָמוּר** - שם הפירוש בשש שעות, משום ש'כחום היום' משמע שעה שחם בה בכל המקומות, בין שיש בהם שמש ובין שיש בהם צל, והיינו שעה שישית, **הָא מָה אֲנִי מְקַיֵּים** - אם כן כיצד נפרש את מה שנאמר **'וְחַם הַשֶּׁמֶשׁ וְנָמָס', בְּאַרְבַּע שָׁעוֹת**, משום ש'וחם השמש' משמע שעה שחם בה רק במקומות שיש שמש, אך צונן במקומות שיש בהם צל, והיינו שעה רביעית[טז]. ומדברי הברייתא מוכח ששעה רביעית אינה בוקר, שכן זמן לקיטת המן הוא בבוקר, שנאמר (שמות טז כא) **'וַיִּלְקְטוּ אֹתוֹ בַּבֹּקֶר'**, ובשעה רביעית נאמר שהמן כבר נמס, הרי שאינה זמן לקיטה, ואם כן אינה נקראת בוקר. אם כן מקשה הגמרא, **מַנִּי** - מיהו התנא של ברייתא זו הסוברת ששעה רביעית אינה בוקר, **לֹא רַבִּי יְהוּדָה וְלֹא רַבָּנָן, דְּאִי רַבִּי יְהוּדָה** - שאם הברייתא כרבי יהודה, **עַד אַרְבַּע שָׁעוֹת נַמִּי צַפְרָא הוּא** - עד סוף שעה רביעית הוא גם בוקר, שהרי לרבי יהודה עד ועד בכלל[יז]. **וְאִי רַבָּנָן** - אם הברייתא כחכמים, **עַד חֲצוֹת נַמִּי צַפְרָא הוּא** - עד חצות היום הוא גם בוקר, שכן סוברים (לעיל כו:) שתמיד של שחר קרב עד חצות.

מיישבת הגמרא, **אִי בָּעֵית אֵימָא** - אם תרצה תוכל ליישב זאת **כְּרַבִּי יְהוּדָה, וְאִי בָּעֵית אֵימָא** - אם תרצה תוכל ליישב זאת **כְּרַבָּנָן**.

מבארת הגמרא, **אִי בָּעֵית אֵימָא** - אם תרצה תוכל ליישב זאת **כְּרַבָּנָן** הסוברים שבוקר הוא עד חצות, ואף על פי כן לגבי המן מודים שהבוקר הוא עד סוף שעה שלישית, משום **דְּאָמַר קְרָא 'בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר'**, וממה שכפל הכתוב 'בבקר', משמע **חַלְּקֵהוּ לִשְׁנֵי בְקָרִים**, בוקר אחד עד סוף שעה שלישית, ובוקר שני עד חצות[יח].

וְאִי בָּעֵית אֵימָא - ואם תרצה תוכל ליישב זאת **כְּרַבִּי יְהוּדָה** הסובר שבוקר הוא עד סוף שעה רביעית, ואף על פי כן לגבי המן מודה שהבוקר הוא עד סוף שעה שלישית, משום שנאמר 'בבקר בבקר', **וְהַאי 'בֹּקֶר' יְתֵירָא** - וה'בקר' המיותר בא ללמדנו שיש **לְהַקְדִּים לוֹ שָׁעָה אַחַת** מסוף הבוקר, והיינו סוף שעה שלישית.

שואלת הגמרא, **דְּכוּלֵּי עָלְמָא מִיהָא** - מכל מקום כולם מודים לדברי הברייתא שמה שנאמר **'וְחַם הַשֶּׁמֶשׁ וְנָמָס'** היינו **בְּאַרְבַּע שָׁעוֹת, מַאי מַשְׁמַע** - מנין משמע כן בכתוב. משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי אַחָא בַּר יַעֲקֹב, אָמַר קְרָא** - נאמר בפסוק **'וְחַם הַשֶּׁמֶשׁ וְנָמָס'**, ולא אמר 'כחום היום', משמע שחם רק במקום שיש בו שמש, אך צונן במקום הצל, **וְאֵיזוֹ הִיא שָׁעָה שֶׁהַשֶּׁמֶשׁ חַם וְהַצֵּל צוֹנֵן, הֱוֵי אוֹמֵר בְּאַרְבַּע שָׁעוֹת**, אך כשנאמר 'כחום היום', משמע שחם בין במקום השמש ובין במקום הצל[יט].

★

שנינו במשנתנו, **תְּפִלַּת הַמִּנְחָה עַד הָעֶרֶב וכו'**, רבי יהודה אומר עד פלג המנחה.

הגמרא דנה כיצד ההלכה לגבי סוף זמן תפילת מנחה:
אָמַר לֵיהּ רַב חִסְדָּא לְרַב יִצְחָק, הָתָם [-שם], לגבי תפילת שחרית **אָמַר רַב כַּהֲנָא, הֲלָכָה כְּרַבִּי יְהוּדָה הוֹאִיל וּתְנַן בִּבְחִירְתָּא כְּוָותֵיהּ** - ושנינו במסכת עדיות המובחרת כמותו, **הָכָא מַאי** - כאן, לגבי תפילת מנחה, מהי ההלכה. **אִישְׁתִּיק, וְלֹא אָמַר לֵיהּ וְלֹא מִידִי** - שתק רב יצחק ולא ענה לו כלום.

אָמַר רַב חִסְדָּא, נֶחֱזֵי אֲנַן - נראה אנחנו לפשוט את ההלכה, **מִדְּרַב מְצַלֵּי** - ממה שרב התפלל תפילת ערבית **שֶׁל שַׁבָּת בְּעֶרֶב שַׁבָּת מִבְּעוֹד יוֹם**, וקיבל עליו שבת בתפילתו מבעוד יום, **שְׁמַע מִינָּהּ** - מוכח מכאן **שֶׁהֲלָכָה כְּרַבִּי יְהוּדָה**, שזמן תפילת מנחה הוא עד פלג המנחה, ולאחר מכן מתחיל זמן תפילת ערבית[כ]. דוחה הגמרא, **אַדְּרַבָּה, מִדְּרַב הוּנָא וְרַבָּנָן לֹא הֲווּ מְצַלּוּ עַד אוּרְתָּא** - מכך שרב

יא. **אף** לרבי יהודה הסובר שזמן תפילת שחרית הוא עד ארבע שעות, אם לא התפלל עד זמן זה, מתפלל לאחר מכן ומקבל שכר תפילה, אך לא שכר תפילה בזמנה. ראב"ה (לעיל כו. ד"ה מי). וראה בילקוט ביאורים שם מה שהובא בזה.

יב. **מסכת** עדיות נקראת כך משום שכל דבריהם העידו מפי גדולים, והלכה כמותן, ולכן נקראת מסכת מובחרת. רש"י (קידושין נד: ד"ה הואיל). ולפירוש זה יש לנקד 'עֵדיות'. אך בתפארת ישראל (פתיחה למסכת עדיות) כתב בשם אביו שיש לנקד 'עִדיות', והיינו מלשון עידית [בלשון המשנה חילקו את סוגי הקרקעות לשלוש, עידית שהיא מובחרת, בינונית וזיבורית שהיא גרועה] ולכן נקראת מסכת מובחרת.
מסכת זו נשנתה ביום שהושיבו את רבי אלעזר בן עזריה בראשם, כמבואר להלן (כח.).

יג. **בכתבי** יד לא גרסו 'ועל תמיד של שחר שקרב בארבע שעות', ולדבריהם הגמרא באה לבאר את מה ששנינו במשנתנו לגבי תפילת שחרית. וכן נראה נכון, משום שבמשנה בעדיות שנינו רק כדברי רבי יהודה, ואילו הגמרא דנה גם בדברי חכמים. הגהות וציונים.

יד. **על** פי גירסת הרש"ש (ד"ה דתנן). ובירושלמי (פ"ד ה"א) הביאו זאת בשם תני רבי ישמעאל.

טו. **רש"י** (שם).

טז. **רש"י** (ד"ה כשהוא). ונראה שפירש כן על פי דברי רבי אחא בר יעקב בסמוך. אך בהגהות רא"מ הורוויץ (ברש"י שם) מקשה על פירושו מהאמור בשמואל א' (יא ט) שמשמע שאין הבדל בין חום היום לחום השמש. ועל כן ביאר שהגמרא מדייקת ממה שנאמר 'כחום' שהוא שם דבר, כלומר שחם בכל מקום, אך כשנאמר 'וחם השמש' שהוא לשון פעל, כלומר, שהשמש מחממת, היינו דווקא במקום שיש שמש ולא בכל המקומות. וראה שם במה שיישב בדוחק שיטת רש"י.

יז. **כפי** שהסיקה מקודם הגמרא. ואם כן מה שאמר (לעיל כו:) שתמיד של שחר קרב עד שעה רביעית היינו עד סוף שעה רביעית, ונאמר בתמיד של שחר (במדבר כח ד) 'תעשה בבקר'. הרי שעד סוף שעה רביעית נחשב בוקר. רש"י (ד"ה ארבע).

יח. **כלומר**, מכיון שסוברים שהבוקר עד חצות, דהיינו שש שעות מתחילת היום, בא הכתוב ללמד שיש לחלק את הבוקר לשני בקרים שכל אחד בן שלוש שעות, וזמן לקיטת המן היה עד סוף הבוקר הראשון.

יט. **כלומר**, לאחר שנאמר 'כחום היום' ומשמע שהכוונה לשעה שחם בכל המקומות דהיינו בשעה שישית, אם כן כשנאמר 'וחם השמש' משמע שהכוונה לשעה שחם בשמש וצונן בצל, והיינו שעה רביעית. אך אם לא היה נאמר 'כחום היום', היה לנו לומר ש'וחם השמש' אין הכוונה לשמש דווקא, והיה אפשר לפרש שהכוונה היא לשעה שישית. שיטה מקובצת (ד"ה איזו).

כ. **רש"י** (ד"ה שמע). ואף שלא התבאר בפירוש בדברי רבי יהודה מאימתי מתחיל זמן תפילת ערבית, יש לומר שרבי יהודה סובר שזמנה מפלג המנחה, משום שלא קבעו חכמים מתי תחילת זמן תפילת ערבית, ואם כן ודאי שזמנה הוא לאחר שהסתיים זמן תפילת מנחה. ראבי"ה (ח"א ברכות סי' א). וראה בילקוט ביאורים שהובאו בזה פירושים נוספים.
ברבינו חננאל (ד"ה ורמינו) ביאר שרב נהג להתפלל ערבית מבעוד יום גם בימות החול, ונקטה הגמרא שהיה מתפלל בערב שבת, משום שיש בזה חידוש גדול יותר, שאף בערב שבת היה עושה כן ומקדים תפילת שבת ביום חול. אך ברא"ש (סי' ו) מבואר שרק בשבת היה עושה כן משום תוספת שבת, ואילו בימות החול היה מתפלל לאחר חשיכה כדי לסמוך גאולה לתפילה.
הראשונים נחלקו האם רבי יהודה סובר רק לגבי תפילת ערבית שזמנה מפלג המנחה או גם לגבי קריאת שמע. רבינו תם (לעיל ב. בתוס' ד"ה מאימתי) כתב שאף לגבי קריאת שמע סובר רבי יהודה שזמן זה נחשב כלילה, ויוצא אדם ידי חובתו בקריאת שמע שקורא בשעה זו. ומוכיח כדבריו מרב שהיה מתפלל של שבת בערב שבת מבעוד יום, ומסתמא היה גם קורא קריאת שמע. אבל הרשב"א (ד"ה הסתא) והרא"ש (לעיל פ"א סי'

היינו רבנן אלא מאי [א] עד ולא עד בכלל אימא סיפא ושל מוספין כל היום ר' יהודה אומר עד שבע שעות ותניא [ב] היו לפניו שתי תפלות אחת של מוסף ואחת של מנחה מתפלל של מנחה ואחר כך של מוסף שזו תדירה וזו אינה תדירה רבי יהודה אומר מתפלל של מוסף ואחר כך של מנחה שזו עוברת וזו אינה עוברת אי אמרת בשלמא עד ועד בכלל היינו דמשכחת להו שתי תפלות בהדי הדדי אלא אי אמרת עד ולא עד בכלל היכי משכחת להו שתי תפלות בהדי הדדי כיון דאתיא לה של מנחה אזלא לה של מוספין אלא מאי עד ועד בכלל קשיא רישא מאי איכא בין רבי יהודה לרבנן מי סברת דהאי פלג מנחה פלג אחרונה קאמר פלג ראשונה קאמר והכי קאמר אימת נפיק פלג ראשונה ועייל פלג אחרונה מכי נפקי י"א שעות חסר רביע אמר רב נחמן אף אנן נמי תנינא [ג] רבי יהודה בן בבא העיד חמשה דברים [א] שממאנין את [ה] הקטנה ושמשיאין [ב] את האשה על פי עד אחד ועל [ג] תרנגול שנסקל בירושלים על שהרג את הנפש ועל [ד] יין בן ארבעים יום שנתנסך על גבי המזבח [ו] [ד] ועל [ה] תמיד של שחר שקרב בארבע שעות ש"מ [ו] עד ועד בכלל ש"מ אמר רב כהנא [ז] הלכה כרבי יהודה הואיל [ח] ותנן בבחירתא כוותיה: ועל תמיד של שחר שקרב בארבע שעות [א]: מאן תנא להא [י] דתנן [ב] [א] וחם השמש ונמס בארבע שעות אתה אומר בארבע שעות או אינו אלא בשש שעות כשהוא אומר [ב] כחום היום הרי שש שעות אמור הא מה אני מקיים וחם השמש ונמס בארבע שעות מני לא רבי יהודה ולא רבנן אי רבי יהודה עד ארבע שעות נמי צפרא הוא אי רבנן עד חצות נמי צפרא הוא אי בעית אימא רבי יהודה אי בעית אימא רבנן אי בעית אימא רבנן אמר קרא [א] בבקר בבקר חלקהו לשני בקרים ואי בעית אימא רבי יהודה האי בקר יתירא להקדים לו שעה אחת דכולא עלמא מיהא וחם השמש ונמס בארבע שעות מאי משמע אמר רבי אחא בר יעקב אמר קרא וחם השמש ונמס איזו היא שעה שהשמש חם והצל צונן הוי אומר בארבע שעות: תפלת המנחה עד הערב וכו': אמר ליה רב חסדא לרב יצחק התם אמר רב כהנא הלכה כרבי יהודה הואיל ותנן בבחירתא כוותיה הכא מאי אישתיק ולא אמר ליה ולא מידי אמר רב חסדא נחזי אנן מדרב מצלי של שבת בערב שבת מבעוד יום ש"מ הלכה כרבי יהודה אדרבה מדרב הונא ורבנן לא הוו מצלו עד אורתא שמע מינה אין הלכה כרבי יהודה השתא דלא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר [ח] דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד. רב איקלע לבי גניבא וצלי של שבת בערב שבת והוה מצלי רבי ירמיה בר אבא [ס] לאחוריה דרב וסיים רב ולא פסקיה לצלותיה דרבי ירמיה שמע מינה תלת שמע מינה [ט] מתפלל אדם של שבת בערב שבת ושמע מינה מתפלל תלמיד אחורי רבו ושמע מינה [י] אסור לעבור כנגד המתפללין מסייע ליה לרבי יהושע בן לוי דאמר רבי יהושע בן לוי אסור לעבור כנגד המתפללין איני והא רבי אמי ורבי אסי חלפי רבי אמי ורבי אסי חוץ לארבע אמות הוא דחלפי ורבי ירמיה היכי עביד הכי והא אמר רב יהודה אמר רב לעולם אל יתפלל אדם

לא

רש"י

היינו רבנן. דקס"ד רבי יהודה פלג אחרון של מנחה אחרונה קאמר: מתפלל של מנחה וכו'. רבנן לטעמייהו דאמרי תפלת המוספים כל היום כמו של מנחה הלכך תדיר קודם, ור' יהודה לטעמיה דאמר מוספין עד שבע שעות ותו לא והויא לה מצוה עוברת, ושל מנחה יש לה עוד שהות עד פלג המנחה: שתי תפלות בהדי הדדי. אלי האחרון של שעה שביעית הוא זמן לשתיהן, דהא אמר מנחה גדולה משש שעות ומחצה ולמעלה: היכי משכחת לה. הרי עבר זמן המוספים משעברה שעה ששית: פלג ראשונה. של מנחה אחרונה, ועד בכלל, ואף על גב דתנא יהב סימנא לפלג אחרונה דקתני איזו פלג מנחה מי"א שעות חסר רביע, ה"ק כו': אף אנן נמי תנינא. לרבי יהודה עד ועד בכלל: שממאנין את הקטנה. קטנה שהשיאתה אמה לאחר מיתת אביה, דמדאורייתא אין קדושיה כלום, שהרי קטנה אינה בת דעת, ואת אמה לא זכתה תורה להיות לה כח לקדשה אלא לאב שנאמר את בתי נתתי לאיש הזה [ג] (דברי' כב [י]), ומיהו רבנן תקינו לה קדושין להצריכה מיאון כדי שישאוה ולא תצא לזנות, לפיכך אם מיאנה לאחר זמן ואמרה אי אפשי בו יוצאת ומותרת לכל אדם ואינה צריכה הימנו גט, והעיד ר' יהודה בן בבא שפעמים שמצוה על בית דין ללמדה שתמאן בו, כגון שני אחים נשואין שתי אחיות יתומות, אחת גדולה וקדושיה קדושי תורה ואחת קטנה שאין קדושיה אלא מדרבנן, ומת בעלה של גדולה בלא בנים ונפלה לפני אחיו ליבום, ונמצאת זקוקה לו מן התורה, וזיקה זו אוסרת את אשתו עליו משום אחות זקוקה שהיא כאחות אשתו, וא"ר אליעזר במסכת יבמות (דף קט.) מלמדין קטנה זו שתמאן בבעלה ותעקור קדושיה למפרע ותעשה כל בעילותיה כאלו הן של זנות כדי להתיר את בעלה ליבם את אחותה, דתנן נושאין על האנוסה ועל המפותה (יבמות דף צז.), והעיד רבי יהודה בן בבא ביום שנשנית עדיות [פ] שהלכה כר"א: ע"פ עד אחד. שאמר לה מת בעליך במדינת הים (יבמות דף קכב.): שנסקל תרנגול. שניקר קדקדו של תינוק במקום שהמוח רופף [ט] וניקב את מוחו, וסקלוהו כמשפט שור שנגח את האדם, דכתיב (שמות כא) השור יסקל וגמרינן בג"ש שור שור משבת לעשות כל בהמה חיה ועוף כשור (ב"ק ד' נד:[י]): ועל יין בן ארבעים יום. שיצא מכלל יין מגתו ובא לכלל יין גמור וקרינן ביה נסך שכר [כ] (במדבר כח): בארבע שעות. ותו לא, אלמא כרבי יהודה ס"ל, וקאמר בארבע שעות אלמא לרבי יהודה עד ועד בכלל: הלכה כרבי יהודה. דמתני', דאין תמיד של שחר קרב לאחר ארבע שעות וה"ה לתפלה: בבחירתא. עדיות קרי בחירתא שהלכה כאותן עדיות: כשהוא אומר כחום היום הרי שש שעות אמור. כלומר מצינו במקום אחר ששינה הכתוב בלשונו ואמר והוא יושב פתח האוהל כחום היום, ולא אמר כחום השמש אלא היום משמע כל המקומות חמין בין חמה בין צל, הוא מדבר בשעה ששית: הא מה אני מקיים וחם השמש. דמשמע השמש חם והצל צונן: בארבע שעות. דאילו קודם ארבע שעות אף השמש צונן: מני. הא דמשמע דארבע לאו בקר הוא, דהא כתיב וילקטו אותו בבקר בבקר וחם השמש ונמס הנותר, ומדמוקי ונמס בארבע שעות מכלל דלאו זמן לקיטה הוא ולאו בקר מיקרי: ארבע שעות נמי צפרא הוא. דהא אמרת עד ועד בכלל, וגבי תמיד כתיב [ל] תעשה בבקר: לשני בקרים. שלא היו לוקטים אלא בשלש שעות ראשונות שהוא בקר ראשון: התם אמר רב כהנא. גבי תפלת השחר: של שבת בערב שבת. שקבל עליו שבת מבעוד יום: שמע מינה. כרבי יהודה ס"ל דאמר מפלג המנחה אזיל ליה זמן תפלת המנחה ועייל ליה זמן תפלת ערבית: ולא פסקיה לצלותיה. כלומר לא הפסיק בין רבי ירמיה ולכותל לעבור לפניו ולישב במקומו אלא עמד על עמדו:

כנגד

תוספות

תא שמע ושל מוספין כל היום ורבי יהודה אומר עד שבע שעות ותניא היו לפניו וכו'. ולא גרסינן אימא סיפא ושל וכו' שאינו במשנה שדברי רבי יהודה שאמר עד שבע שעות אינו במשנה ויש ספרים שהגיהו אותו במשנה ומיהו בכל הספרים הישנים אינו. וא"ת ורבי למה לא הזכיר אותו במשנה וי"ל משום דלא ס"ל כוותיה בהא דאמר עד שבע שעות אבל בהא דקאמר עד ארבע שעות ס"ל כוותיה משום דתנן בבחירתא כוותיה ובההיא דפלג המנחה נמי משום דאמרינן לקמן דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד דהכי פירושא דעבד כר' יהודה (עבד) דאמר מפלג המנחה ליליא הוא עבד [ד] ומשום הכי מנחה לא אבל אין לפרש הכל בתפלת המנחה ועבד כרבי יהודה שהתפלל מנחה קודם פלג דפשיטא דרבנן מודו בשיעורו דרבי יהודה:

דרב צלי של שבת בע"ש. תימה דהא אמרינן בפרק במה מדליקין (ד' כג:) ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר. ויש לומר דהתם בשאינו מקבל עליו שבת מיד אבל הכא מיירי שמקבל עליו שבת מיד הלכך לא הויא הקדמה וטעמא משום דס"ל כרבי יהודה וכן הנך דלקמן [מ] שהתפללו של מ"ש בשבת היינו משום דסבירא להו כרבי יהודה לענין תפלת הערב שהיא שעה ורביע קודם הלילה אעפ"כ [אין] אסור לעשות מלאכה (א) במ"ש [ה] מיד לאחר פלג המנחה וכן לענין תוספת שבת (וט' בא"ב [ו]) וי"ה דקי"ל שהוא מן התורה [ו] אם כן [ז] לא צריך שיעור גדול כל כך:

ולא

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ע' תוס' חולין נה. ד"ה כל שיעורי] ציון זה שייך לעיל סוף דף כו: על תוס' ד"ה איבעיא (הר"ר אליהו גוטמאכער מגרידץ), ב) לקמן דף כח., ג) עדיות פ"ו משנה א נדה דף ח., ד) [ע' תוס' מנחות סד: ד"ה ועל], ה) [קדושין נד: בכורות כו.], ו) מכילתא דר"י פרשת בשלח, ז) כתובות מו:, ח) עיין לקמן כח., ט) ירושלמי עירובין פ"י ה"א (יפ"ע), י) כ"ה ברש"י נדה ח. ד"ה ושנסקל, ועיי"ש בתוספי הרא"ש. ועי' יש"ש ב"ק פ"ה סי' מה, ותוי"ט סנהדרין פ"א מ"ד, כ) עיין ספרי זוטא סו"פ פנחס ועיין ב"ב צז ע"א, ל) במדבר כח ד, מ) ע"ב, נ) ר"ה ט ע"א.

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה דרב וכו' מלאכה במ"ש. נ"ב דאכתי יום הוא וכן לענין תוספת שבת אין צריך להוסיף קודם פלג המנחה:

גליון הש"ס

גמ' שממאנין את הקטנה. הקטנות כצ"ל [וכמבואר בנדה ח ע"א [ח]]: שם ועל תמיד של שחר. עי' ברש"י משלי לא ועי' מנחות ד' סד ע"ב תוס' ד"ה ועל: שם לאחוריה דרב. תפלה של חול. כן הוא בנה"ג:

תורה אור השלם

א) וַיִּלְקְטוּ אֹתוֹ בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר אִישׁ כְּפִי אָכְלוֹ וְחַם הַשֶּׁמֶשׁ וְנָמָס: [שמות טז, כא]

ב) וַיֵּרָא אֵלָיו יְיָ בְּאֵלֹנֵי מַמְרֵא וְהוּא יֹשֵׁב פֶּתַח הָאֹהֶל כְּחֹם הַיּוֹם: [בראשית יח, א]

הגהות וציונים

א] בכת"י ליתא הפיסקא "ועל תמיד של שחר שקרב בארבע שעות" (וכ"ה נכון דמתני' דעדיות איירי רק כדברי רבי יהודה וסוגיית הגמ' כאן איירי בפלוגתא דרבי יהודה ורבנן שבמשנתינו, ועיין דק"ס): ב] צ"ל להא דת"ר (וכ"ה בערוך ערך שרב, רש"ש, חילופי גרסאות וכ"ה בכת"י): ג] ורישא דקרא ואמר אבי הנערה אל הזקנים: ד] תיבת "עבד" ליתא כאן בדפו"ר והוסיפוהו כאן ומחקוהו מקודם (עבד): ה] [בע"ש] (גליון) ולפ"ז הוגה אעפ"כ אין אסור וכו' (כן הגיה הפני יהושע) אבל בדפו"ר הגי' אעפ"כ אסור לעשות מלאכה במ"ש וכן מפרש רש"א וכן משמע מהב"ח: ו] [ויו"ט] (גליון) כן הגיה הפר"ח והיד דוד דבט' באב ליכא תוספת כמבואר באו"ח סי' תקנג וכמ"ש ה"ה פ"ה מהל' תענית וכן בתוס' הרא"ש איתא ויו"ט (הגר"ב רנשבורג, בית יוסף על ברכות): ז] [אפ"ה] (גליון): ח] וכ"ה בכת"י:

עין משפט נר מצוה

יד א מיי' פ"ו מהלכות יבום וחליצה הלכה טו טוש"ע אה"ע סימן קנה סעיף יח:
טו ב מיי' פי"ב מהל' גרושין הלכה טו סמג עשין נ טוש"ע אה"ע סי' יז סעיף ג:
טז ג מיי' פ"י מהלכות נזקי ממון הלכה ב סמג עשין סו:
יז ד מיי' פ"ו מהל' איסורי מזבח הל' ט:
יח ה מיי' פ"א מהל' תמידין הל' ב סמג עשין קל:
יט ו ז מיי' פ"ג מהל' תפלה [הל' א] סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' פ"ט סעיף א:
כ ח מיי' שם הלכה ד סמג שם טוש"ע או"ח סי' רלג סעיף א:
כא ט מיי' שם הלכה ז סמג עשין כט טור שו"ע או"ח סימן רסז סעיף ב:
כב י מיי' פ"ה מהל' תפלה הלכה ו סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' קב סעיף ד:

רב נסים גאון

העיד ר' יהודה בן בבא על חמשה דברים. הא דתני על התרנגול שנסקל בירושלים [על] שהרג את הנפש כבר מפורש בתלמוד ארץ ישראל במסכת עירובין בפרק המוצא תפילין (הלכה א) והכי גרסינן ראו (נ"א ראה) מוחו של תינוק רופף והלך וניקרו וזה הדבר ידוע הוא כי התינוקות מוחיהן פתוחין ונראה להן רפרוף מתחת העור שעל המוח ניקר אותו מקום עד שנקבו והרגו לתינוק וזה התרנגול ראוי להורגו מן הכתוב כי אין הפרש לשורו לתרנגלו וכל בעלי חיים שברשותו אכולהי אמר רחמנא סקל יסקל השור: הואיל ותנן (בבתריתא) [בבחירתא] כוותיה. ומאי היא מס' עדיות פ"ו מ"א שזו המשנה שנויה בה העיד ר' יודה בן בבא:

הונא ורבנן לא התפללו ערבית של שבת עד הלילה, **שְׁמַע מִינָּהּ** - מוכח שאֵין הֲלָכָה כְּרַבִּי יְהוּדָה[כא].

מסיקה הגמרא, **הַשְׁתָּא דְּלָא אִתְּמַר הִלְכְתָא לָא כְּמַר וְלָא כְּמַר** - עתה שלא נפסקה הלכה לא כחכמים ולא כרבי יהודה, **דְּעָבַד כְּמַר עָבַד, וּדְעָבַד כְּמַר עָבַד** - העושה כחכמים עושה כדין, והעושה כרבי יהודה עושה כדין[כב].

★

הגמרא מביאה מעשה שרב התפלל ערבית של שבת מבעוד יום, ואגב דין זה דנה בהוראות נוספות הנלמדות ממעשיו של רב:

רַב אִיקְּלַע לְבֵי גְּנִיבָא - רב הזדמן לביתו של גניבא[כג], **וְצַלֵּי** - והתפלל תפילת ערבית **שֶׁל שַׁבָּת בְּעֶרֶב שַׁבָּת**, וקיבל עליו שבת בתפילתו מבעוד יום, **וַהֲוָה מְצַלֵּי** - והיה מתפלל **רַבִּי יִרְמְיָה בַּר אַבָּא לַאֲחוֹרֵיהּ דְּרַב** - מאחורי רב, **וְסַיֵּים רַב** את תפילתו **וְלָא פַּסְקֵיהּ לִצְלוֹתֵיהּ דְּרַבִּי יִרְמְיָה** - ולא הפסיק את תפילתו של רבי ירמיה, כלומר, לא הפסיק בין רבי ירמיה ולכותל לעבור לפניו בעודו מתפלל כדי להגיע למקום שיושב שם, אלא נשאר על מקומו[כד]. אומרת הגמרא, **שְׁמַע מִינָּהּ תְּלָת** - מוכח מכאן שלושה דינים, **שְׁמַע מִינָּהּ** - מוכח מכאן **שמִתְפַּלֵּל אָדָם** תפילת ערבית **שֶׁל שַׁבָּת בְּעֶרֶב שַׁבָּת, וּשְׁמַע מִינָּהּ שמִתְפַּלֵּל תַּלְמִיד אֲחוֹרֵי רַבּוֹ**, שהרי רבי ירמיה בר אבא היה תלמיד של רב, **וּשְׁמַע מִינָּהּ שאָסוּר לַעֲבוֹר כְּנֶגֶד הַמִּתְפַּלְּלִין** - לפני מי שעדיין מתפלל תפילתו[כה].

מְסַיֵּיעַ לֵיהּ - יש להביא ראיה ממעשה זה **לְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, דְּאָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, אָסוּר לַעֲבוֹר כְּנֶגֶד הַמִּתְפַּלְּלִין**, כמו שפסקה הגמרא מחמת מעשהו של רב.

מקשה הגמרא, **אֵינִי** - האם כך הוא הדין שאסור לעבור כנגד המתפלל, **וְהָא רַבִּי אַמִּי וְרַבִּי אַסִּי חָלְפִי** - עברו כנגד המתפלל. מתרצת הגמרא, **רַבִּי אַמִּי וְרַבִּי אַסִּי חוּץ לְאַרְבַּע אַמּוֹת הוּא דְּחָלְפִי** - עברו לפני המתפלל מחוץ לארבע אמותיו, ומה ששנינו שאסור לעבור כנגד המתפלל היינו דווקא בתוך ארבע אמותיו.

הגמרא חוזרת למעשהו של רב, ומקשה על רבי ירמיה שהתפלל מאחורי רב:

מקשה הגמרא, **וְרַבִּי יִרְמְיָה הֵיכִי עָבִיד הָכִי** - כיצד עשה רבי ירמיה כך והתפלל מאחורי רבו, **וְהָא אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב, לְעוֹלָם אַל יִתְפַּלֵּל אָדָם**

ח) ועוד ראשונים חולקים על דבריו וסוברים שלענין קריאת שמע מודה רבי יהודה שזמנה משתחשך. וראה בילקוט ביאורים מה שהובא באריכות בענין זה.

כא. **לכאורה** קשה כיצד מוכיחים ממעשהו של רב הונא שאין הלכה כרבי יהודה, הלא גם אם רב הונא לא סובר כרבי יהודה, הרי רב סובר כמותו, ולהלכה פוסקים כרב שהיה רבו של רב הונא. ויש ליישב שממעשהו של רב הונא מוכיחה הגמרא שכך דעת רב, שהרי אין לומר שרב הונא ינהג שלא כדעת רבו, ומה שהתפלל רב של שבת בערב שבת היה מסיבה אחרת או שהיה זה בשעת הדחק. רש"ש (ד"ה שם אלרגה).

כב. **ביארו** תוספות (ד"ה הלא) שכוונת הגמרא היא שבין מי שנוהג כחכמים ומתפלל מנחה עד הלילה, ובין מי שנוהג כרבי יהודה הסובר שלאחר פלג המנחה לילה הוא ולכן אין להתפלל מנחה, נוהגים כדין. ואין לפרש [במה שאמרו דעבד כרבי יהודה עבד] שהכוונה רק לגבי תפילת מנחה, שמי שנוהג כרבי יהודה ומתפלל קודם פלג המנחה, נוהג כדין, שהרי אף לחכמים יכול להתפלל קודם פלג המנחה. וביאר המהרש"א (בתוספות שם) שכוונת תוספות שהגמרא באה כאן לומר שגם המתפלל ערבית לאחר פלג המנחה וסומך על שיטת רבי יהודה, עושה כדין. וראה בילקוט ביאורים מה שהובא בזה.

נחלקו הראשונים האם אפשר לנהוג לעיתים כחכמים ולעיתים כרבי יהודה. הרשב"א (ד"ה השתא) והרא"ש (סי' ג) כתבו שמי שנוהג להתפלל ערבית משעת פלג המנחה כרבי יהודה, אינו יכול להתפלל מנחה לאחר פלג המנחה, משום שאם נוהג כרבי יהודה אינו יכול לנהוג כחכמים, ואם נוהג כחכמים אינו יכול לנהוג כרבי יהודה. וביארו תלמידי רבינו יונה (ד"ה דעבד) שאם יעשה כן נמצאו דבריו סותרים זה את זה, שפעמים דן את פלג המנחה ליום ופעמים דן אותו כלילה. אך כתבו שבדיעבד אם התפלל ערבית לאחר שעת פלג המנחה, אף שרגיל להתפלל מנחה בזמן זה, יצא. אמנם המאירי (ד"ה מה שכתבנו) כתב שרק ביום אחד אינו יכול להתפלל מנחה לאחר פלג המנחה וערבית מבעוד יום, ואילו בשני ימים מותר לנהוג ביום אחד כרבי יהודה וביום אחר כחכמים. וכן סובר הרא"ה. וביאר הרא"ה (ד"ה איפסיק) שאף שמבואר בעירובין (ו:) שהנוהג כשתי קולות הסותרות נקרא רשע, היינו דווקא בדברים האסורים מהתורה, אבל בתפילה שהיא מדברי חכמים, אסור רק לנהוג כך בבת אחת, אך מותר לנהוג כך בזה אחר זה.

כג. **גניבא** הוא שם חכם, כמו ששנינו בחולין (נ:) אמר גניבא אמר רבי אסי.

כד. **בעל** הלכות גדולות (הלכות ברכות פ"ד ד"ה תפלת המנחה) גורס בגמרא גירסא אחרת, וראה בילקוט ביאורים שהובאה גירסתו ומה שהתבאר בה.

כה. **החיי** אדם (ח"א כלל כו ס"ג) ביאר טעם דין זה בשני דרכים: א. משום שמבטל כוונת המתפלל. ב. משום ששכינה כנגד המתפלל, ואסור להפסיק בינו לבין השכינה.

היינו רבנן אלא מאי [א]עד ולא עד בכלל אימא סיפא ושל מוספין כל היום ר' יהודה אומר עד שבע שעות ותניא [ב]היו לפניו שתי תפלות אחת של מוסף ואחת של מנחה מתפלל של מנחה ואחר כך של מוסף שזו תדירה וזו אינה תדירה רבי יהודה אומר מתפלל של מוסף ואחר כך של מנחה שזו עוברת וזו אינה עוברת אי אמרת בשלמא עד ועד בכלל היינו דמשכחת להו שתי תפלות בהדי הדדי אלא אי אמרת עד ולא עד בכלל היכי משכחת להו שתי תפלות בהדי הדדי כיון דאתיא לה של מנחה אזלא לה של מוספין אלא מאי עד ועד בכלל קשיא רישא מאי איכא בין רבי יהודה לרבנן מי סברת דהאי פלג מנחה פלג אחרונה קאמר פלג ראשונה קאמר והכי קאמר אימת נפיק פלג ראשונה ועייל פלג אחרונה מכי נפקי י"א שעות חסר רביע אמר רב נחמן אף אנן נמי תנינא [ג]רבי יהודה בן בבא העיד חמשה דברים [א]שממאנין את הקטנה ושמשיאין [ב]את האשה על פי עד אחד ועל [ג]תרנגול שנסקל בירושלים על שהרג את הנפש ועל [ד]יין בן ארבעים יום שנתנסך על גבי המזבח [ד]ועל [ה]תמיד של שחר שקרב בארבע שעות ש"מ [ו]עד ועד בכלל ש"מ אמר רב כהנא [ז]הלכה כרבי יהודה הואיל [ה]ותנן בבחירתא כוותיה: ועל תמיד של שחר שקרב בארבע שעות[א]: מאן תנא להא [י]דתנן[ב] [א]וחם השמש ונמס בארבע שעות אתה אומר בארבע שעות או אינו אלא בשש שעות כשהוא אומר [ב]כחום היום הרי שש שעות אמור הא מה אני מקיים וחם השמש ונמס בארבע שעות מני לא רבי יהודה ולא רבנן אי רבי יהודה עד ארבע שעות נמי צפרא הוא אי רבנן עד חצות נמי צפרא הוא אי בעית אימא רבי יהודה אי בעית אימא רבנן אי בעית אימא רבנן אמר קרא [א]בבקר בבקר חלקהו לשני בקרים ואי בעית אימא רבי יהודה האי בקר יתירא להקדים לו שעה אחת דכולא עלמא מיהא וחם השמש ונמס בארבע שעות מאי משמע אמר רבי אחא בר יעקב אמר קרא וחם השמש ונמס איזו היא שעה שהשמש חם והצל צונן הוי אומר בארבע שעות: תפלת המנחה עד הערב וכו': אמר ליה רב חסדא לרב יצחק התם אמר רב כהנא הלכה כרבי יהודה הואיל ותנן בבחירתא כוותיה הכא מאי אישתיק ולא אמר ליה ולא מידי אמר רב חסדא נחזי אנן מדרב מצלי של שבת בערב שבת מבעוד יום ש"מ הלכה כרבי יהודה אדרבה מדרב הונא ורבנן לא הוו מצלו עד אורתא שמע מינה אין הלכה כרבי יהודה השתא דלא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר [ח]דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד. רב איקלע לבי גניבא וצלי של שבת בערב שבת והוה מצלי רבי ירמיה בר אבא [ו]לאחוריה דרב וסיים רב ולא פסקיה לצלותיה דרבי ירמיה שמע מינה תלת שמע מינה [ט]מתפלל אדם של שבת בערב שבת ושמע מינה מתפלל תלמיד אחורי רבו ושמע מינה [י]אסור לעבור כנגד המתפללין מסייע ליה לרבי יהושע בן לוי דאמר רבי יהושע בן לוי אסור לעבור כנגד המתפללין איני והא רבי אמי ורבי אסי חלפי רבי אמי ורבי אסי חוץ לארבע אמות הוא דחלפי ורבי ירמיה היכי עביד הכי והא אמר רב יהודה אמר רב לעולם אל יתפלל אדם

לא

רש"י

היינו רבנן. דקס"ד רבי יהודה פלג אחרון של מנחה אחרונה קאמר: מתפלל של מנחה וכו'. רבנן לטעמייהו דאמרי תפלת המוספים כל היום כמו של מנחה הלכך תדיר קודם, ור' יהודה לטעמיה דאמר מוספין עד שבע שעות ותו לא והויא לה מצוה עוברת, ושל מנחה יש לה עוד שהות עד פלג המנחה: שתי תפלות בהדי הדדי. חצי האחרון של שעה שביעית הוא זמן לשתיהן, דהא אמר מנחה גדולה משש שעות ומחצה ולמעלה: היכי משכחת לה. הרי עבר זמן המוספים משעברה שעה ששית: פלג ראשונה. של מנחה אחרונה, ועד בכלל, ואף על גב דתנא יהב סימנא לפלג אחרונה דקתני איזו פלג מנחה מי"א שעות חסר רביע, ה"ק כו': אף אנן נמי תנינא. לרבי יהודה עד ועד בכלל: שממאנין את הקטנה. קטנה שהשיאתה אמה לאחר מיתת אביה, דמדאורייתא אין קדושיה כלום, שהרי קטנה אינה בת דעת, ואת אמה לא זכתה תורה להיות לה כח לקדשה אלא לאב שנאמר את בתי נתתי לאיש הזה [ג](דברי' כב) [י], ומיהו רבנן תקינו לה קדושין להצריכה מיאון כדי שישאוה ולא תצא לזנות, לפיכך אם מיאנה לאחר זמן ואמרה אי אפשי בו יוצאת ומותרת לכל אדם ואינה צריכה הימנו גט, והעיד ר' יהודה בן בבא שפעמים שמצוה על בית דין ללמדה שתמאן בו, כגון שני אחים נשואין שתי אחיות יתומות, אחת גדולה וקדושיה קדושי תורה ואחת קטנה שאין קדושיה אלא מדרבנן, ומת בעלה של גדולה בלא בנים ונפלה לפני אחיו ליבום, ונמצאת זקוקה לו מן התורה, וזיקה זו אוסרת את אשתו עליו משום אחות זקוקה שהיא כאחות אשתו, וא"ר אליעזר במסכת יבמות (דף קט.) מלמדין קטנה זו שתמאן בבעלה ותעקור קדושיה למפרע ותעשה כל בעילותיה כאלו הן של זנות כדי להתיר את בעלה ליבם את אחותה, דתנן נושאין על האנוסה ועל המפותה (יבמות דף לז.), והעיד רבי יהודה בן בבא ביום שנשנית עדיות [ח] שהלכה כר"א: ע"פ עד אחד. שאמר לה מת בעליך במדינת הים (יבמות דף קכב.): שנסקל תרגול. שניקר קדקדו של תינוק במקום שהמוח רופף [ט] וניקב את מוחו, וסקלוהו כמשפט שור שנגח את האדם, דכתיב (שמות כא) השור יסקל וגמרינן בג"ש שור שור משבת לעשות כל בהמה חיה ועוף כשור (ב"ק ד' נד:[י]): ועל יין בן ארבעים יום. שיצא מכלל יין מגתו ובא לכלל יין גמור וקרינן ביה נסך שכר [כ] (במדבר כח): בארבע שעות. ותו לא, אלמא כרבי יהודה ס"ל, וקאמר בארבע שעות אלמא לרבי יהודה עד ועד בכלל: הלכה כרבי יהודה. דמתני', דאין תמיד של שחר קרב לאחר ארבע שעות וה"ה לתפלה: בבחירתא. עדיות קרי בחירתא שהלכה כאותן עדיות: כשהוא אומר כחום היום הרי שש שעות אמור. כלומר מצינו במקום אחר ששינה הכתוב בלשונו ואמר והוא יושב פתח האוהל כחום היום, ולא אמר כחום השמש אלא היום משמע כל המקומות חמין בין חמה בין צל, הוא מדבר בשעה ששית: הא מה אני מקיים וחם השמש. דמשמע השמש חם והצל צונן: בארבע שעות. דאילו קודם ארבע שעות אף השמש צונן: מני. הא דמשמע דארבע לאו בקר הוא, דהא כתיב וילקטו אותו בבקר בבקר וחם השמש ונמס הנותר, ומדמוקי ונמס בארבע שעות מכלל דלאו זמן לקיטה הוא ולאו בקר מיקרי: ארבע שעות נמי צפרא הוא. דהא אמרת עד ועד בכלל, וגבי תמיד כתיב[ל] תעשה בבקר: לשני בקרים. שלא היו לוקטים אלא בשלש שעות ראשונות שהוא בקר ראשון: התם אמר רב כהנא. גבי תפלת השחר: של שבת בערב שבת. שקבל עליו שבת מבעוד יום: שמע מינה. כרבי יהודה ס"ל דאמר מפלג המנחה אזיל ליה זמן תפלת המנחה ועייל ליה זמן תפלת ערבית: ולא פסקיה לצלותיה. כלומר לא הפסיק בין רבי ירמיה ולכותל לעבור לפניו ולישב במקומו אלא עמד על עמדו:

כנגד

תוספות

תא שמע ושל מוספין כל היום ורבי יהודה אומר עד שבע שעות ותניא היו לפניו וכו'. ולא גרסינן אימא סיפא ושל וכו' שאינו במשנה שדברי רבי יהודה שאמר עד שבע שעות אינו במשנה ויש ספרים שהגיהו אותו במשנה ומיהו בכל הספרים הישנים אינו. וא"ת ורבי למה לא הזכיר אותו במשנה וי"ל משום דלא ס"ל כוותיה בהא דלאמר עד שבע שעות אבל בהא דקאמר עד ארבע שעות ס"ל כוותיה משום דתנן בבחירתא כוותיה ובההיא דפלג המנחה נמי משום דאמרינן לקמן דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד דהכי פירושא דעבד כר' יהודה (עבד) דאמר מפלג המנחה ליליא הוא עבד [ד] ומשום הכי מנחה לא אבל אין לפרש הכל בתפלת המנחה ועבד כרבי יהודה שהתפלל מנחה קודם פלג דפשיטא דרבנן מודו בשיעורו דרבי יהודה:

דרב צלי של שבת בע"ש. תימה דהא אמרינן בפרק במה מדליקין (ד' כג:) ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר. ויש לומר דהתם בשאינו מקבל עליו שבת מיד אבל הכא מיירי שמקבל עליו שבת מיד הלכך לא הויא הקדמה וטעמא משום דס"ל כרבי יהודה וכן הנך דלקמן [ח] שהתפללו של מ"ש בשבת היינו משום דסבירא להו כרבי יהודה לענין תפלת הערב שהיא שעה ורביע קודם הלילה אעפ"כ [אין] אסור לעשות מלאכה (א) במ"ש [ה] מיד לאחר פלג המנחה וכן לענין תוספת שבת (וט' בלא[ו]) וי"ה דקי"ל שהוא מן התורה [ו] אם כן [ז] לא צריך שיעור גדול כל כך:

ולא

עין משפט נר מצוה

יד א מיי' פ"ז מהלכות יבום וחליצה הלכה טו טוש"ע אה"ע סימן קעה סעיף יא:

טו ב מיי' פי"ג מהל' גרושין הלכה טו סמג עשין נ טוש"ע אה"ע סי' יז סעיף ג:

טז ג מיי' פ"י מהלכות נזקי ממון הלכה ב סמג עשין סו:

יז ד מיי' פ"ו מהל' איסורי מזבח הל' ט:

יח ה מיי' פ"א מהל' תמידין הל' ב סמג עשין קצ:

יט ו ז מיי' פ"ג מהל' תפלה [הל' א] סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' פ"ט סעיף א:

כ ח מיי' שם הלכה ד סמג שם טוש"ע או"ח סי' רלג סעיף א:

כא ט מיי' שם הלכה ז סמג עשין כט טור שו"ע או"ח סימן רסז סעיף ב:

כב י מיי' פ"ה מהל' תפלה הלכה ו סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' קב סעיף ד:

רב נסים גאון

העיד ר' יהודה בן בבא על חמשה דברים. הא דתני על התרנגול שנסקל בירושלים [על] שהרג את הנפש כבר מפורש בתלמוד ארץ ישראל במסכת עירובין בפרק המוצא תפילין (הלכה א) והכי גרסינן ראו (נ"א ראה) מוחו של תינוק רופף והלך וניקרו וזה הדבר ידוע הוא כי התינוקות מוחיהן פתוחין ונראה להן רפרוף מתחת העור שעל המוח ניקר אותו מקום עד שנקבו והרגו לתינוק וזה התרנגול ראוי להורגו מן הכתוב כי אין הפרש לשורו לתרנגלו וכל בעלי חיים שברשותו אכולהי אמר רחמנא סקל יסקל השור: הואיל ותנן (בבתריתא) [בבחירתא] כוותיה. ומאי היא מס' עדיות פ"ו מ"א שזו המשנה שנויה בה העיד ר' יודה בן בבא:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ע' תוס' חולין נה. ד"ה כל שיעורי] ציון זה שייך לעיל סוף דף כו: על תוס' ד"ה איבעיא (הר"ר אליהו גוטמאכער מגרידץ), ב) לקמן דף כח., ג) עדיות פ"ו משנה א נדה דף ח., ד) [ע' תוס' מנחות סד: ד"ה ועל], ה) [קדושין נד: בכורות כו.], ו) מכילתא דר"י פרשת בשלח, ז) כתובות מו:, ח) עיין לקמן כח., ט) ירושלמי עירובין פ"י ה"א (יפ"ע), י) כ"ה ברש"י נדה ח. ד"ה ושנסקל, ועיי"ש בתוספי הרא"ש. ועי' יש"ש ב"ק פ"ה סי' מה, ותוי"ט סנהדרין פ"א מ"ד, כ) עיין ספרי זוטא סו"פ פנחס ועיין ב"ב צז ע"א, ל) במדבר כח ד, מ) ע"ב, נ) ר"ה ט ע"א.

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה דרב וכו' מלאכה במ"ש. נ"ב דלאכתי יום הוא וכן לענין תוספת שבת אין צריך להוסיף קודם פלג המנחה:

גליון הש"ס

גמ' שממאנין את הקטנה. הקטנות כצ"ל [וכמבואר בנדה ח ע"א [ס]]: שם ועל תמיד של שחר. עי' ברש"י משלי לא ועי' מנחות ד' סד ע"ב תוס' ד"ה ועל: שם לאחוריה דרב. תפלה של חול. כן הוא בבה"ג:

תורה אור השלם

א) וַיִּלְקְטוּ אֹתוֹ בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר אִישׁ כְּפִי אָכְלוֹ וְחַם הַשֶּׁמֶשׁ וְנָמָס: [שמות טז, כא]

ב) וַיֵּרָא אֵלָיו יְיָ בְּאֵלֹנֵי מַמְרֵא וְהוּא יֹשֵׁב פֶּתַח הָאֹהֶל כְּחֹם הַיּוֹם: [בראשית יח, א]

הגהות וציונים

א] בכת"י ליתא הפיסקא "ועל תמיד של שחר שקרב בארבע שעות" (וכ"ה נכון דמתני' דעדיות איירי רק כדברי רבי יהודה וסוגיית הגמ' כאן איירי בפלוגתא דרבי יהודה ורבנן שבמשנתינו, ועיין דק"ס): ב] צ"ל להא דת"ר (וכ"ה בערוך ערך שרב, רש"ש, חילופי גרסאות וכ"ה בכת"י): ג] ורישא דקרא ואמר אבי הנערה אל הזקנים: ד] תיבת "עבד" ליתא כאן בדפו"ר והוסיפוהו כאן ומחקוהו מקודם (עבד): ה] [בע"ש] (גליון) ולפ"ז הוגה אעפ"כ אין אסור וכו' (כן הגיה הפני יהושע) אבל בדפו"ר הגי' אעפ"כ אסור לעשות מלאכה במ"ש וכן מפרש רש"א וכן משמע מהב"ח: ו] [ויו"ט] (גליון) כן הגיה הפר"ח והיד דוד דבט' באב ליכא תוספת כמבואר באו"ח סי' תקנג וכמ"ש ה"ה פ"ה מהל' תענית וכן בתוס' הרא"ש איתא ויו"ט (הגר"ב רנשבורג, בית יוסף על ברכות): ז] [אפ"ה] (גליון): ס] וכ"ה בכת"י:

לא כנגד רבו ולא אחורי רבו ותניא רבי אליעזר אומר המתפלל אחורי רבו והנותן שלום לרבו והמחזיר שלום לרבו והחולק על ישיבתו של רבו והאומר דבר שלא שמע מפי רבו גורם לשכינה שתסתלק מישראל שאני רבי ירמיה בר אבא דתלמיד חבר הוה והיינו דקאמר ליה רבי ירמיה בר אבא לרב מי בדלת אמר ליה אין בדילנא ולא אמר מי בדיל מר ומי בדיל והאמר רבי אבין פעם אחת התפלל רבי של שבת בערב שבת ונכנס למרחץ ויצא ושנה לן פרקין ועדיין לא חשכה אמר רבא ההוא דנכנס להזיע וקודם גזירה הוה איני והא אביי שרא ליה לרב דימי בר ליואי לכברויי סלי ההוא טעותא הואי וטעותא מי הדרא והא אמר אבידן פעם אחת נתקשרו שמים בעבים כסבורים העם לומר חשכה הוא ונכנסו לבית הכנסת והתפללו של מוצאי שבת בשבת ונתפזרו העבים וזרחה החמה ובאו ושאלו את רבי ואמר הואיל והתפללו התפללו שאני צבור דלא מטרחינן להו: א"ר חייא בר אבין רב צלי של שבת בערב שבת רבי יאשיה מצלי של מוצאי שבת בשבת רב צלי של שבת בערב שבת אומר קדושה על הכוס או אינו אומר קדושה על הכוס ת"ש דאמר רב נחמן אמר שמואל מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קדושה על הכוס והלכתא כוותיה רבי יאשיה מצלי של מוצאי שבת בשבת אומר הבדלה על הכוס או אינו אומר הבדלה על הכוס ת"ש דאמר רב יהודה אמר שמואל מתפלל אדם של מוצאי שבת בשבת ואומר הבדלה על הכוס אמר ר' זירא אמר רבי אסי אמר ר' אלעזר א"ר חנינא אמר רב בצד עמוד זה התפלל ר' ישמעאל בר' יוסי של שבת בערב שבת כי אתא עולא אמר בצד תמרה הוה ולא בצד עמוד הוה ולא ר' ישמעאל ברבי יוסי הוה אלא ר' אלעזר בר' יוסי הוה ולא של שבת בערב שבת הוה אלא של מוצאי שבת בשבת הוה: תפלת הערב אין לה קבע: מאי אין לה קבע אילימא דאי בעי מצלי כוליה ליליא ליתני תפלת הערב כל הלילה אלא מאי אין לה קבע כמאן דאמר תפלת ערבית רשות דאמר רב יהודה אמר שמואל תפלת ערבית רבן גמליאל אומר חובה ר' יהושע אומר רשות אמר אביי הלכה כדברי האומר חובה ורבא אמר הלכה כדברי האומר רשות. ת"ר מעשה בתלמיד אחד שבא לפני ר' יהושע א"ל תפלת ערבית רשות או חובה אמר ליה רשות בא לפני רבן גמליאל א"ל תפלת ערבית רשות או חובה א"ל חובה א"ל והלא ר' יהושע אמר לי רשות א"ל המתן עד שיכנסו בעלי תריסין לבית המדרש כשנכנסו בעלי תריסין עמד השואל ושאל תפלת ערבית רשות או חובה א"ל רבן גמליאל חובה אמר להם רבן גמליאל לחכמים כלום יש אדם שחולק בדבר זה אמר ליה ר' יהושע לאו א"ל והלא משמך אמרו לי רשות אמר ליה יהושע עמוד על רגליך ויעידו בך עמד רבי יהושע על רגליו ואמר אלמלא אני חי והוא מת יכול החי להכחיש את המת ועכשיו שאני חי והוא חי היאך יכול החי להכחיש את החי היה רבן גמליאל יושב ודורש ור' יהושע עומד על רגליו עד שרננו כל העם ואמרו לחוצפית התורגמן עמוד ועמד אמרי עד כמה נצעריה וניזיל בר"ה אשתקד צעריה בבכורות במעשה דר' צדוק צעריה הכא נמי צעריה תא ונעבריה מאן נוקים ליה נוקמיה לרבי יהושע בעל מעשה הוא נוקמיה לר' עקיבא דילמא עניש ליה דלית ליה זכות אבות אלא נוקמיה לר' אלעזר בן עזריה דהוא חכם והוא עשיר והוא עשירי לעזרא הוא חכם דאי מקשי ליה מפרק ליה והוא עשיר דאי אית ליה לפלוחי לבי קיסר אף הוא אזל ופלח והוא עשירי לעזרא דאית ליה זכות אבות ולא מצי עניש ליה אתו ואמרו ליה ניחא ליה למר דליהוי ריש מתיבתא אמר להו איזיל ואימליך באינשי ביתי אזל ואמליך בדביתהו אמרה ליה דילמא

רש"י

כנגד רבו. אצל רבו, ומראה כאילו הם שוים: אחורי רבו. נמי יוהרא הוא: שלום לרבו. כשאר כל אדם שלום עליך, ולא אמר לו שלום עליך רבי: והיינו דקאמר ליה. אותו היום שהתפלל רב של שבת בערב שבת אמר ליה רבי ירמיה מי בדלת מן המלאכה הואיל וקבלת עליך שבת בתפלתך: ולא אמר ליה מי בדיל מר. שמע מינה תלמיד חבר הוי ליה: לבית המרחץ. סלקא דעתך לאחר שגזרו על הזיעה ועל הרחיצה בשבת כדאמרינן במסכת שבת בפרק כירה שהסיקוה (ד' מ.), אלמא אע"ג דצלי לא בדיל מאיסורי שבת: אמר רבא להזיע. נכנס להזיע מחמת חום בית המרחץ ולא נתן עליו מים: וקודם גזרה. עד שלא גזרו על הזיעה. ובכל דוכתא דאמרינן כדאמר רבא להזיע כו' מהכא אמרינן: לכברויי סלי. לעשן אותן בגפרית לאחר שהתפלל של שבת בערב שבת: טעותא הואי. לא קבל עליו תוספת שבת מדעת תפלה מדעת, אלא יום המעונן היה וכסבור חשכה ואחר כך זרחה חמה: הואיל והתפללו התפללו. ולא הצריכם להתפלל משתחשך, אלמא תפלה היא, ואע"פ שלא הותרו במלאכה התם הוא דלא לעבור על ד"ת, אבל לענין תוספת אע"ג דבטעות הוה תוספת הוא ע"י תפלה, הואיל ואמר תפלה קבלה היא: בעלי תריסין. חכמים המנצחים זה את זה בהלכה: היאך יכול החי להכחיש את החי. על כרחי אני צריך להודות שאמרתי לו רשות: התורגמן. שהיה עומד לפני רבן גמליאל ומשמיע לרבים את הדרשה מפי רבן גמליאל: עמוד. שתוק: אשתקד. שנה שעברה: בראש השנה. במסכת ראש השנה (דף כה.), שאמר לו גוזר אני עליך שתבא אצלי במקלך ובמעותיך ביום הכפורים שחל להיות בחשבונך: בבכורות. במסכת בכורות (דף לו.): במעשה דרבי צדוק. בבכורות הוא, ר' צדוק הוה ליה בוכרא, ואמר ליה רבן גמליאל לר' יהושע עמוד על רגליך כו' כי הכא: תא ונעבריה. בוא ונעביר אותו מן הנשיאות: בעל מעשה הוא. והוה ליה לרבן גמליאל צערא טפי: לית ליה זכות אבות. ודילמא עניש ליה רבן גמליאל: מעברין לך. יורידוך מן הנשיאות בשביל אחר:

ה"ג

תוספות

ולא אחורי רבו. פירש רש"י משום יוהרא ויש מפרש שנראה כמשתחוה לרבו: והנותן שלום לרבו והמחזיר שלום. פירוש כשאר בני אדם שאינו אומר שלום עליך רבי והיינו דאמרינן (ב"ק דף עג:) כדי שאילת תלמיד לרב אי נמי ההוא לכתחלה קאמר ובתלמיד חבר דשרי ככל הני דלקמן:

הואיל והתפללו וכו'. הכא נמי נימא לענין (א) חומרא ואמאי שרי ליה ובקונטרס פי' בפניס אחר: שאני צבור. אע"ג דלא מטא זמן אין (ב) איסורא איסור בעשיית מלאכה אף על גב דטעותא הוא:

צלי של מוצאי שבת וכו'. יש לומר דהכא מיירי שיש לו צורך מצוה לעשות במוצאי שבת כגון ללכת למול תינוק ולא יהיה לו יין להבדלה אם לא יקדים דודאי צריך להוסיף מחול על הקדש לאורייתא אבל באונס לא ופשיטא שלא היו ממהרים להבדיל ולהתפלל של מוצאי שבת בשבת דגם במלאכה אסור עם חשיכה:

הלכה כדברי האומר רשות. לאו דוקא רשות אלא כדפרישית לעיל (ד' כו.) ולכך נקרא רשות לבטלה עבור מצוה אחרת העוברת:

והלכתא כוותיה דרב. ונראה דלכך תקנו פסוקים וקדיש בין גאולה לתפלה דרשות היא: [ע' תוס' לעיל ד: ד"ה דאמר ר"י]:

ושל

לֹא כְּנֶגֶד רַבּוֹ - ליד רבו, שמראה כאילו הם שוים, **וְלֹא אֲחוֹרֵי רַבּוֹ**, משום שהוא דרך גאוה[א]. **וְתַנְיָא** בברייתא, **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, הַמִּתְפַּלֵּל אֲחוֹרֵי רַבּוֹ, וְהַנּוֹתֵן שָׁלוֹם לְרַבּוֹ** ככל אדם, ולא אומר לו 'שלום עליך רבי'[ב], **וְהַמַּחֲזִיר שָׁלוֹם לְרַבּוֹ** ככל אדם, ולא משיב לו 'שלום עליך רבי', **וְהַחוֹלֵק עַל יְשִׁיבָתוֹ שֶׁל רַבּוֹ** - הפורש מישיבתו של רבו על מנת לעשות ישיבה לעצמו[ג], **וְהָאוֹמֵר דָּבָר שֶׁלֹּא שָׁמַע מִפִּי רַבּוֹ** - האומר בשם רבו דבר שלא שמע ממנו[ד], **גּוֹרֵם לַשְּׁכִינָה שֶׁתִּסְתַּלֵּק מִיִּשְׂרָאֵל**[ה]. מבואר בברייתא ובדברי רב שאסור להתפלל מאחורי רבו, ואם כן קשה כיצד רבי ירמיה שהיה תלמידו של רב התפלל מאחוריו. מתרצת הגמרא, **שָׁאנִי רַבִּי יִרְמְיָה בַּר אַבָּא דְּתַלְמִיד חָבֵר הֲוָה** - שונה רבי ירמיה בר אבא משאר התלמידים, מפני שהיה תלמיד חבר של רב, ולכן התפלל מאחוריו[ו].

הגמרא מביאה ראיה שרבי ירמיה בר אבא היה תלמיד חבר של רב:
וְהַיְינוּ דְּקָאָמַר לֵיהּ - וזהו שאמר לו **רַבִּי יִרְמְיָה בַּר אַבָּא לְרַב**, באותו יום שהתפלל רב ערבית של שבת מבעוד יום, **מִי בְּדַלְתְּ** - האם הבדלת עצמך מהמלאכה, הואיל וקיבלת שבת בתפילתך מבעוד יום, **אָמַר לֵיהּ** - אמר לו רב, **אִין, בְּדִילְנָא** - כן, הבדלתי עצמי ממלאכה. וממה ששאל אותו רבי ירמיה 'מי בדלת', **וְלֹא אָמַר לוֹ** כדרך תלמיד לרב, **'מִי בְּדִיל מַר'** - האם הרב הבדיל עצמו ממלאכה, מוכח שהיה תלמיד חבר של רב, ולכן דיבר אליו בלשון זו.

משמע מדברי רב שהמקבל שבת בתפילתו מבעוד יום אסור במלאכה. הגמרא מקשה על דין זה:
מקשה הגמרא, **וּמִי בְּדִיל** - וכי מי שקיבל שבת בתפילתו מבעוד יום צריך להבדיל עצמו ממלאכתו, **וְהָאָמַר רַבִּי אָבִין, פַּעַם אַחַת הִתְפַּלֵּל רַבִּי תְּפִלַּת** ערבית **שֶׁל שַׁבָּת בְּעֶרֶב שַׁבָּת** ולאחר מכן **נִכְנַס לַמֶּרְחָץ וְיָצָא, וְשָׁנָה לָן פִּרְקִין** - ולימד אותנו את פרקינו, **וַעֲדַיִין לֹא חֲשֵׁכָה**. וממה שנכנס למרחץ לאחר שקיבל שבת בתפילתו מבעוד יום, יש להוכיח שלא צריך להבדיל עצמו ממלאכה, שהרי אסור לרחוץ ולהזיע בשבת[ז]. מתרצת הגמרא, **אָמַר רָבָא, הַהוּא דְּנִכְנַס לְהַזִּיעַ** - שם מדובר שרבי נכנס רק בשביל להזיע מחמת חום בית המרחץ, ולא נתן על עצמו מים חמים, **וְקוֹדֶם גְּזֵירָה הֲוָה** - והיה זה קודם שאסרו להזיע בבית המרחץ, ומותר לעשות כן אף בשבת עצמה, ואם כן אין להוכיח ממעשה זה שמותר במלאכה אף לאחר שקיבל שבת בתפילתו מבעוד יום[ח].

הגמרא מקשה קושיא נוספת על ההלכה שלמדנו מדברי רב שיש לאסור במלאכה את המקבל שבת בתפילתו מבעוד יום:
מקשה הגמרא, **אֵינִי** - האם כך הוא, **וְהָא אַבַּיֵי שְׁרָא לֵיהּ** - והרי אביי התיר **לְרַב דִּימִי בַּר לִיוָאִי לְכַבְרוּיֵי סַלֵּי** - לעשן בגפרית סלים העשויים מנצרים בשביל ללבנם[ט], לאחר שהתפלל ערבית של שבת בערב שבת מבעוד יום, אם כן מוכח שלא צריך להבדיל עצמו ממלאכה אף לאחר שקיבל שבת בתפילתו מבעוד יום. מתרצת הגמרא, **הַהוּא טָעוּתָא הֲוַאי** - המעשה ההוא שהתיר אביי לרב דימי לעשות מלאכה היה הואיל ורב דימי בר ליואי קיבל שבת בטעות, שהיה זה יום מעונן וחשב שהגיע הערב, ולכן התפלל ערבית של שבת, אך לאחר מכן התפזרו העננים והתברר שעדיין יום, ומחמת כן התיר לו אביי להמשיך במלאכתו, אך כאשר קיבל שבת מבעוד יום בתפילתו בכוונה תחילה, יש לו להבדיל עצמו ממלאכה.

מקשה הגמרא, **וְטָעוּתָא מִי הָדְרָא** - וכי קבלת שבת בטעות היא דבר שאפשר לחזור ממנו, **וְהָא אָמַר אֲבִידָן**[י], **פַּעַם אַחַת** ביום השבת **נִתְקַשְּׁרוּ שָׁמַיִם בְּעָבִים** - התכסו השמים בעננים, **כִּסְבוּרִים הָעָם לוֹמַר חֲשֵׁכָה הוּא** - וסברו הציבור שהגיע הערב, **וְנִכְנְסוּ לְבֵית הַכְּנֶסֶת וְהִתְפַּלְּלוּ** תפילת ערבית **שֶׁל מוֹצָאֵי שַׁבָּת בְּשַׁבָּת, וְ**לאחר מכן **נִתְפַּזְּרוּ הֶעָבִים** - התפזרו העננים **וְזָרְחָה הַחַמָּה** - השמש, וראו שהיתה טעות בידם ועדיין יום, **וּבָאוּ וְשָׁאֲלוּ אֶת רַבִּי** כיצד יש להם

א. **רש"י** (ד"ה אחורי). והרי זה דומה לאיסור להתפלל ליד רבו. והביא הרש"ש (ברש"י ד"ה אחורי) ראיה לפירוש רש"י ממה ששנינו ביומא (לז.) המהלך אחורי רבו הרי זה מגסי הרוח. אך תוספות (ד"ה ולא) כתבו שיש מי שפירש שאין להתפלל מאחורי רבו משום שנראה כמשתחוה לרבו. ותלמידי רבינו יונה (ד"ה אל) פירשו שטעם האיסור הוא שמא יסיים הרב תפילתו קודם לתלמידו ולא יוכל לפסוע לאחוריו. וראה בילקוט ביאורים שהובאו בזה פירושים נוספים.
יש אומרים שכל איסור זה הוא רק כאשר מתפלל ביחידות, אך כאשר מתפלל בציבור וזה סדר ישיבתם, יש להקל, משום שהכל יודעים שזה מקום התלמיד וזה מקום הרב, ואין בזה משום גאוה, ואינו נראה כמשתחוה אליו. ואף על פי שטוב להחמיר [משום שיש לחוש לדברי תלמידי רבינו יונה שמא יסיים תפילתו ולא יוכל לפסוע לאחוריו. משנה ברורה (סי' צ ס"ק עז)], נהגו להקל. שולחן ערוך (או"ח סי' צ סכ"ד).
רב יהודה אסר להתפלל ליד רבו ומאחורי רבו, וכתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה אל) שכל שכן שיש איסור להתפלל לפני רבו משום שהוא ביזוי יותר.
כתבו תלמידי רבינו יונה (שם) שאם מרחיק ארבע אמות מותר להתפלל מאחוריו או לידו. ולגבי תפילה לפני רבו מחוץ לארבע אמות, ראה מה שהובא בזה בילקוט ביאורים.
ב. **רש"י** (ד"ה שלום). מבואר בבבא קמא (עג:) שיש שני סוגי שאילת שלום, שאילת שלום של רב לתלמיד שאומר לו 'שלום עליך', ושאילת שלום של תלמיד לרב שאומר לו 'שלום עליך רבי'. תוספות (ד"ה והנותן). אך תלמידי רבינו יונה (ד"ה והנותן) פירשו שאסור לתלמיד להקדים שלום לרבו כלל, כמו שמבואר בשבת (פט.) שאין עבד מקדים שלום לרבו, ומה שנאמר (ב"ק עג:) 'כדי שאילת תלמיד לרב', הכוונה היא לחזרת שלום של תלמיד לרבו. וליישב שיטת רש"י ממה שמבואר בשבת, יש לחלק בין עבד שאינו נותן כלל שלום לרבו, לבין תלמיד ששואל שלום לרבו בדרך כבוד. תוספות (ב"ק שם ד"ה כדי). וראה עוד בילקוט ביאורים מה שהובא בביאור שיטת תוספות (ד"ה והנותן).
ג. **שיטה מקובצת** (ב"ב נג. ד"ה הא) בשם הר"י מיגש. והרא"ה (ד"ה והחולק) פירש שכוונת הגמרא היא שמפרסם עצמו בכדי לחלוק על רבו.
ד. **תלמידי** רבינו יונה (ד"ה האומר). וראה בילקוט ביאורים שהובאו בזה פירושים נוספים.
ה. **יש** שביארו בדרך דרש, הואיל ומבואר בקידושין (ל:), בזמן שאדם מכבד את אביו ואמו אמר הקדוש ברוך הוא, מעלה אני עליהם כאילו דרתי ביניהם וכבדוני, וכשמצער אביו ואמו אמר הקדוש ברוך הוא, יפה עשיתי שלא דרתי ביניהם, הרי מי שאינו מכבד אביו ואמו גורם לשכינה שתסתלק, וכל שכן בזמן שאינו מכבד את רבו שהוא קודם לכבוד אביו ואמו. והנה המתפלל מאחורי רבו, הנותן שלום לרבו, המחזיר שלום לרבו והחולק על ישיבתו של רבו, אינו נוהג כבוד ברבו, ולכן גורם שתסתלק שכינה מישראל. שפתי חכמים (ד"ה גורם).
ו. **תלמיד** חבר פירושו שהוא חכם כמותו, אלא שלמד ממנו דבר אחד או יותר. רש"י (עירובין סג. ד"ה תלמיד). וכן כתב הרמב"ם (תלמוד תורה פ"ה ה"ט) שכל שלא למד ממנו רוב חכמתו הרי הוא תלמיד חבר. ובמהרי"ק (שורש קסט) כתב שתלמיד חבר היינו אפילו אם למד רוב חכמתו ממנו, אלא שנעשה גדול כרבו. וכן משמע ברשב"ם (ב"ב קנח: ד"ה תלמיד). וראה בש"ך (יו"ד סי' רמב ס"ק יג) שכתב שהמהרי"ק והרמב"ם לא נחלקו, אלא בשני האופנים הוא נחשב תלמיד חבר.
משמע מדברי הגמרא שלתלמיד חבר מותר להתפלל מאחורי רבו. וכתב הבית יוסף (או"ח סי' צ סכ"ה ד"ה ואמרינן) שמכל מקום אין לתלמיד חבר להתפלל לפני רבו ואחוריו לרבו, משום שהוא ביזוי גדול.
מבואר כאן שרבי ירמיה בר אבא היה תלמיד חבר של רב, ואילו בקידושין (מו.) משמע שהיה תלמידו של רב הונא, ורב הונא היה תלמידו של רב, הרי שרבי ירמיה היה תלמיד תלמידו של רב ולא תלמיד חבר שלו. וביארו תוספות (שם ד"ה גלאין) שהיו שני רבי ירמיה בר אבא, ובפסחים הוסיפו תוספות (קו: ד"ה שבקיה) שכאן הגירסא ברוב ספרים היא 'רב ירמיה', ובקידושין הגירסא היא 'רבי ירמיה'.
ז. **מבואר** בשבת (מ.) שבתחילה היו מתרחצים במים חמים שהוחמו מערב שבת, אך משהתחילו הבלנים לחמם את המים בשבת ואמרו שהוחמו מערב שבת, אסרו חכמים להתרחץ במים חמים כלל, אף אם הוחמו מערב שבת, אבל התירו להזיע מחמת חום בית המרחץ. משראו חכמים שאנשים התרחצו במים חמים שהוחמו מערב שבת, ואמרו שהם רק מזיעים, אסרו גם את הזיעה, אך התירו את חמי טבריה, לאחר מכן אסרו גם את חמי טבריה, אך משראו שאין הציבור יכול לעמוד בזה, התירו את חמי טבריה, והשאירו את האיסור על זיעה.
הגמרא בקושיא הבינה שמדובר לאחר שגזרו על הזיעה והרחיצה, ואם כן יש להוכיח מרבי שנכנס למרחץ לאחר שקיבל שבת בתפילתו מבעוד יום, שאין צריך להבדיל עצמו ממלאכה עד שתחשך, אף אם קיבל שבת בתפילתו מבעוד יום.
לכאורה קשה כיצד מוכיחה כן הגמרא ממעשהו של רבי, הרי רבי סובר (שבת ח:) שכל דבר האסור משום שבות [כלומר איסור דרבנן. ראה רש"י (ביצה לו: ד"ה ואלו - הראשון)] לא גזרו עליו בבין השמשות, וכל שכן שלא גזרו עליו בתוספת שבת מבעוד יום, ואם כן אפשר לומר שרבי סובר שיש להבדיל עצמו ממלאכה לאחר קבלת שבת בתפילה מבעוד יום, אך נכנס למרחץ כיון שהוא שבות ואין לאסור אותו מבעוד יום. וביאר הצל"ח (ד"ה ועיקר) על פי הרמב"ם (שבת פכ"ד ה"י) שכתב שהתירו שבות בבין השמשות רק לצורך מצוה או בשעת הדחק, והיה ידוע לגמרא שרבי נכנס למרחץ אף שלא היתה זו שעת הדחק או לצורך מצוה. וראה בילקוט ביאורים שהובאו תירוצים נוספים.
ח. **אף** שמבואר בשבת (מ:) שמעשהו של רבי היה לאחר גזירת זיעה [כמבואר שם ברש"י (ד"ה דהא)]. ביאר הצל"ח (ד"ה שם וקודם - הראשון) שבשבת מדובר על מעשה שהיה בימי רבי יצחק בר אבדימי, והיה ידוע לחכמי הגמרא שהוא שימש את רבי בסוף שנותיו, לאחר רבי יהושע בן לוי שהביא את גזירת זיעה. ואילו כאן מדובר על מעשה שהיה בימי רבי אבין, ואפשר לומר שהוא למד אצל רבי קודם גזירת זיעה.
ט. **ערוך** (ערך כבר - השני). ובאופן אחר פירש שהיו מניחים בגדים בתוך סלים של נצרים ומעשנים גפרית מתחת לסלים כדי ללבן את הבגדים.
י. **שם** אמורא הוא ואבא יודן שמו, אך בלשון קצרה נקרא אבדן. תוספות (יבמות קה: ד"ה אבא). ובשפתי חכמים (ד"ה אבידן) כתב שראוי לגרוס כאן אבדן משום שהוא היה

לא [א] כנגד רבו ולא אחורי רבו ותניא רבי אליעזר אומר המתפלל אחורי רבו [ב] והנותן שלום לרבו והמחזיר שלום לרבו [ג] והחולק על ישיבתו של רבו והאומר [ד] דבר שלא שמע מפי רבו גורם לשכינה שתסתלק מישראל שאני רבי ירמיה בר אבא [ה] דתלמיד חבר הוה והיינו דקאמר ליה רבי ירמיה בר אבא לרב מי בדלת אמר ליה אין בדילנא ולא אמר מי בדיל מר ומי בדיל והאמר רבי אבין פעם אחת התפלל רבי של שבת בערב שבת ונכנס למרחץ ויצא ושנה לן פרקין ועדיין לא חשכה אמר רבא ההוא דנכנס להזיע וקודם גזירה הוה איני והא אביי שרא ליה לרב דימי בר ליואי לכברויי סלי ההוא [ו] טעותא הואי וטעותא מי הדרא והא אמר אבידן פעם אחת נתקשרו שמים בעבים כסבורים העם לומר חשכה הוא ונכנסו לבית הכנסת והתפללו של מוצאי שבת בשבת ונתפזרו העבים וזרחה החמה ובאו ושאלו את רבי ואמר הואיל והתפללו התפללו שאני [ז] צבור דלא מטרחינן להו: א"ר חייא בר אבין רב צלי של שבת בערב שבת רבי יאשיה מצלי של מוצאי שבת בשבת רב צלי של שבת בערב שבת אומר קדושה על הכוס או אינו אומר קדושה על הכוס ת"ש דאמר רב נחמן אמר שמואל [ח] מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קדושה על הכוס והלכתא כוותיה רבי יאשיה מצלי של מוצאי שבת בשבת אומר הבדלה על הכוס או אינו אומר הבדלה על הכוס ת"ש דאמר רב יהודה אמר שמואל [ט] מתפלל אדם של מוצאי שבת בשבת ואומר הבדלה על הכוס אמר ר' זירא אמר רבי אסי אמר ר' אלעזר א"ר חנינא אמר רב בצד עמוד זה התפלל ר' ישמעאל בר' יוסי של שבת בערב שבת כי אתא עולא אמר בצד תמרה הוה ולא בצד עמוד הוה ולא ר' ישמעאל ברבי יוסי הוה אלא ר' אלעזר בר' יוסי הוה ולא של שבת בערב שבת הוה אלא של מוצאי שבת בשבת הוה: תפלת הערב אין לה קבע: מאי אין לה קבע אילימא דאי בעי מצלי כוליה ליליא ליתני תפלת הערב כל הלילה אלא מאי אין לה קבע כמאן דאמר [י] תפלת ערבית רשות דאמר רב יהודה אמר שמואל תפלת ערבית רבן גמליאל אומר חובה ר' יהושע אומר רשות אמר אביי הלכה כדברי האומר חובה ורבא אמר [כ] הלכה כדברי האומר רשות. ת"ר מעשה בתלמיד אחד שבא לפני ר' יהושע א"ל תפלת ערבית רשות או חובה אמר ליה רשות בא לפני רבן גמליאל א"ל תפלת ערבית רשות או חובה א"ל חובה א"ל והלא ר' יהושע אמר לי רשות א"ל המתן עד שיכנסו בעלי תריסין לבית המדרש כשנכנסו בעלי תריסין עמד השואל ושאל תפלת ערבית רשות או חובה א"ל רבן גמליאל חובה אמר להם רבן גמליאל לחכמים כלום יש אדם שחולק בדבר זה אמר ליה ר' יהושע לאו א"ל והלא משמך אמרו לי רשות אמר ליה יהושע עמוד על רגליך ויעידו בך עמד רבי יהושע על רגליו ואמר אלמלא אני חי והוא מת יכול החי להכחיש את המת ועכשיו שאני חי והוא חי היאך יכול החי להכחיש את החי היה רבן גמליאל יושב ודורש ור' יהושע עומד על רגליו עד שרננו כל העם ואמרו לחוצפית התורגמן עמוד ועמד אמרי עד כמה נצעריה וניזיל בר"ה אשתקד צעריה בבכורות במעשה דר' צדוק צעריה הכא נמי צעריה תא ונעבריה מאן נוקים ליה נוקמיה לרבי יהושע בעל מעשה הוא נוקמיה לר' עקיבא דילמא עניש ליה דלית ליה זכות אבות אלא נוקמיה לר' אלעזר בן עזריה דהוא חכם והוא עשיר והוא עשירי לעזרא הוא חכם דאי מקשי ליה מפרק ליה והוא עשיר דאי אית ליה לפלוחי לבי קיסר אף הוא אזיל ופלח והוא עשירי לעזרא דאית ליה זכות אבות ולא מצי עניש ליה אתו ואמרו ליה ניחא ליה למר דליהוי ריש מתיבתא אמר להו איזיל ואימליך באינשי ביתי אזל ואמליך בדביתהו אמרה ליה

דילמא

רש"י

כנגד רבו. אצל רבו, ומראה כאילו הם שוים: אחורי רבו. נמי יוהרא הוא: שלום לרבו. כשאר כל אדם שלום עליך, ולא אמר לו שלום עליך רבי: והיינו דקאמר ליה. אותו היום שהתפלל רב של שבת בערב שבת אמר ליה רבי ירמיה מי בדלת מן המלאכה הואיל וקבלת עליך שבת בתפלתך: ולא אמר ליה מי בדיל מר. שמע מינה תלמיד חבר הוי ליה: לבית המרחץ. סלקא דעתך לאחר שגזרו על הזיעה ועל הרחיצה בשבת כדאמרינן במסכת שבת בפרק כירה שהסיקוה (ד' מ.), אלמא אע"ג דצלי לא בדיל מאיסורי שבת: אמר רבא להזיע. נכנס להזיע מחמת חום בית המרחץ ולא נתן עליו מים: וקודם גזרה. עד שלא גזרו על הזיעה. ובכל דוכתא[ו] דאמרינן כדאמר רבא להזיע כו' מהכא אמרינן: לכברויי סלי. לעשן אותן בגפרית לאחר שהתפלל של שבת בערב שבת: טעותא הואי. לא קבל עליו תוספת שבת משעת תפלה מדעת, אלא יום המעונן היה וכסבור חשכה ואחר כך זרחה חמה: הואיל והתפללו התפללו. ולא הצריכם להתפלל משתחשך, אלמא תפלה היא, ואע"פ שלא הותרו במלאכה התם הוא דלא לעבור על ד"ת, אבל לענין תוספת אע"ג דבטעות הוה תוספת הוא ע"י תפלה, הואיל ואמר תפלה קבלה היא: בעלי תריסין. חכמים המנלחים זה את זה בהלכה: היאך יכול החי להכחיש את החי. על כרחי אני צריך להודות שאמרתי לו רשות: התורגמן. שהיה עומד לפני רבן גמליאל ומשמיע לרבים את הדרשה מפי רבן גמליאל: עמוד. שתוק: אשתקד. שנה שעברה: בראש השנה. במסכת ראש השנה[ח] (דף כה.), שאמר לו גוזר אני עליך שתבא אצלי במקלך ובמעותיך ביום הכפורים שחל להיות בחשבונך: בבכורות. במסכת בכורות (דף לו.): במעשה דרבי צדוק. בבכורות הוא[ט], ר' צדוק הוה ליה בוכרא, ואמר ליה רבן גמליאל לר' יהושע עמוד על רגליך כו' כי הכא: תא ונעבריה. בואו ונעביר אותו מן הנשיאות: בעל מעשה הוא. והוה ליה לרבן גמליאל צערא טפי: לית ליה זכות אבות. ודילמא עניש ליה רבן גמליאל: [י] מעבירין לך. יורידוך מן הנשיאות בשביל אחר:

ה"ג

תוספות

ולא אחורי רבו. פירש רש"י משום יוהרא ויש מפרש שנראה כמשתחוה לרבו: והנותן שלום לרבו והמחזיר שלום. פירוש כשאר בני אדם שאינו אומר שלום עליך רבי והיינו דאמרינן (מו"ק דף כג:) כדי שאילת תלמיד לרב אי נמי ההוא לכתחלה קאמר ובתלמיד חבר דשרי ככל הני דלקמן: הואיל והתפללו וכו'. הכא נמי נימא לענין (א) חומרא[ק] ואמאי שרי ליה ובקונטרס פי' בפנים אחר: שאני צבור. אע"ג דלא מטא זמן[ל] אין (ב) איסורא איסור בעשיית מלאכה אף על גב דטעותא הוא: צלי של מוצאי שבת וכו'. יש לומר דהכא מיירי שיש לו צורך מצוה לעשות במוצאי שבת כגון ללכת למול תינוק ולא יהיה לו יין להבדלה אם לא יקדים דודאי צריך להוסיף מחול על הקדש דאורייתא[מ] אבל בחנם לא ופשיטא שלא היו ממהרים להבדיל ולהתפלל של מוצאי שבת בשבת דגם במלאכה אסור עם חשיכה[נ]: הלכה כדברי האומר רשות. לאו דוקא רשות אלא כדפרישית לעיל (ד' כו.) ולכך[ס] נקרא רשות לבטלה עבור מצוה אחרת העוברת: והלכתא כוותיה דרב. ונראה דלכך תקנו פסוקים וקדיש בין גאולה לתפלה דרשות היא: [ע' תוס' לעיל ד: ד"ה דאמר ר"י]:

ושל

עין משפט נר מצוה

כג א מיי' פ"ה מהל' ת"ת הלכה ו סמג עשין יב טוש"ע או"ח סי' צ סעיף כד [וטי"ד סימן רמב סעיף טז]:

כד ב מיי' שם הל' ה סמג עשין יג טוש"ע יו"ד סי' רמב סעיף יו:

כה ג מיי' שם הל' ג טוש"ע שם סעי' ג:

כו ד מיי' שם הלכה ט טוש"ע שם סעי' כד:

כז ה מיי' שם טוש"ע או"ח סימן צ סעיף כה:

כח ו ז שו"ע א"ח סימן רסג סעיף יד:

כט ח מיי' פ"ג מהלכות תפלה הל' ז (ופכ"ט מהלכות שבת הל' י"א) סמג עשין כט טור שו"ע א"ח סי' רסז סעיף ב:

ל ט מיי' וסמג שם טור שו"ע או"ח סי' רצג סעיף ג:

לא י מיי' פ"ג מהלכות תפלה הלכה ו:

לב כ מיי' פ"א מהל' תפלה הלכה ו ופ"ג הל' ו ז ופ"ט הלכה ט סמג עשין יט טור או"ח סי' רלה רלו רלז:

רב נסים גאון

אמר רבא [כו'] להזיע וקודם גזירה. איתה מיפרשה במס' שבת בפ' כירה (דף מ.) אמר ר' שמעון בן פזי אמר ר' יהושע בן לוי משום בר קפרא בתחלה היו רוחצין בחמין שהוחמו מערב שבת כו' ראו שאין הדבר עומד התירו להן חמי טבריא ועדיין זיעה במקומה עומדת הודיענו בכאן כי רבי שהתפלל של שבת בערב שבת כבר קיבלה לשבת עילויה ואיחייב לשבות ונאסרו עליו החמין לרחוץ בהן ולא נכנס במרחץ אלא להזיע בלבד וזה המעשה היה קודם שגזרו חכמים על הזיעה לפי מה שיש בהלכה שהזכרנוה אסרו להן להזיע: אמרי [עד] כמה נצעריה וניזיל בר"ה צעריה בבכורות צעריה. האי דצעריה בראש השנה שנוי הוא בפרק אם אינן מכירין אותו (דף כה.) דתנן ועוד באו שנים ואמרו ראינוהו בזמנו שלח לו רבן גמליאל גוזר אני עליך שתבא אצלי במקלך ובמעותיך ביום הכפורים שחל להיות בחשבונך ובבכורות (עוד) בפרק כל פסולי המוקדשים (דף לו.) פירשו מעשה (אחר) [אחד] שאירע לר' יהושע עם רבן גמליאל דכסיף ליה קמי רבנן והעמידו על רגליו ברבים עד שנכנסה קנאה בלב כל העם שהיו לשם ושיתקו את המתורגמן וזו היא הגירסא של זו המעשה ר' צדוק הוה ליה בוכרא רמא ליה שערי בסלי נצרין של ערבה קלופה בהדי דאכיל איבזע שיפותיה אתא לקמיה דר' יהושע אמר ליה כלום חלקנו בין בור לחבר אמר ליה הין בא לפני רבן גמליאל אמר ליה לאו אמר ליה והלא ר' יהושע אמר לי הין אמר לו המתן עד שיכנסו בעלי תריסין לבית המדרש כיון שנכנסו עמד השואל ושאל כלום חלקנו בין בור לחבר אמר לו ר' יהושע לאו אמר לו רבן גמליאל והלא משמך אמרו לי הין אמר לו עמוד על רגליך ויעידו בך עמד ר' יהושע על רגליו ואמר אלמלי אני (מת) [חי] והוא (חי) [מת] יכול החי להכחיש את (החי) [המת עכשיו שאני חי והוא חי היאך חי יכול להכחיש את החי] היה רבן גמליאל יושב ודורש ור' יהושע עומד עד שרינגו כל העם ואמרו לחוצפית התורגמן העמד: נוקי לר' עקיבא לית ליה זכות אבות. איתה בסנהדרין בפרק כל ישראל יש להן חלק (דף צו) מבני בניו של סיסרא למדו תורה בירושלים ומאן אינון ר' עקיבא ואיתה נמי בפ' הניזקין דמסכת גיטין (דף נז): נוקי לר' אלעזר בן עזריה שהוא חכם ועשיר והוא עשירי לעזרא הסופר. החכמה שלו גלויה היא וידועה הלא תראה היאך אמר ר' יהושע אין דור יתום שר' אלעזר בן עזריה שרוי בתוכו באותה המעשה האמור במסכת חגיגה בפרק א' (דף ג) והעושר שלו נמי כבר גרסי' בפרק (במה אשה) [צ"ל במה בהמה] (שבת דף נד) י"ב אלפי עגלי הוה מעשר ר' אלעזר בן עזריה מעדריה כל שתא ובמס' קדושין בפרק האיש מקדש (דף מט) על מנת שאני עשיר אין אומרים כר' אלעזר בן חרסום וכר' אלעזר בן עזריה ויחוסו לעזרא הסופר נמי איתה במנחות בפרק כל המנחות באות מצה (דף נג) אמרו ליה רבנן לר' פרידא (רב עוירא) [ר' עזרא] בריה דרב אבטולס דהוא עשירי לר' אלעזר בן עזריה דהוא עשירי לעזרא קאי אבבא ובגמרא דפירקין דבני מערבא [הלכה ח] וגם (בפסחים בפרק תמיד) [צ"ל בתענית פ"ד ה"א] גרסינן הלכו ומינו את ר' אלעזר בן עזריה בן י"ז שנה [illegible] אשרי אדם שזכו לו אבותיו אשרי אדם שיש לו יתד להתלות בה ומה היתה יתידתו של ר' אלעזר בן עזריה שהיה עשירי לעזרא:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) חלק [סנהדרין] דף קי. וע"ש, ב) סוכה דף כח: וסוף מסכת כלה, ג) [עירובין מ:] ועיי"ש ברש"י ד"ה מי בדלת וצ"ע (הגהות מהר"י לנדא) וכן הקשה הרש"ש, ד) [מילה לב.], ה) עיין תוס' פסחים צט: ד"ה עד, ו) [לעיל ד: שבת ט:], ז) [בכורות לו. וע"ש בתוס'], ח) ר"ה ט ע"א.

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה הואיל וכו'. נמי נימא לענין מלאכה ואמאי שרי: (ב) ד"ה שאני וכו'. אין איסור בעשיית כצ"ל ותיבת איסורא נמחק:

גליון הש"ס

גמ' והמחזיר שלום לרבו. כרי"ף ובראב"ש ליתא להא והמחזיר שלום לרבו: שם דתלמיד חבר הוה. עיין קדושין ד' מ"ו ע"א תוס' ד"ה גרשין: שם וקודם גזרה הוה. ע' שבת ד' מ' ע"ב ברש"י ד"ה להא מעשה. וברשב"א בחדושיו שם:

הגהות וציונים

א] בכת"י נוסף אפניא דמעלי שבתא (וכ"ה בראב"ש ובאו"ז שם וברוקח סי' מח, ועיין ברש"י): ב] בטור או"ח סימן רצג כתב רב צלי של מוצ"ש בשבת וכן ר' יאשיה כו' ובשו"ת הגאונים סי' כד רב צלי של שבת בע"ש ושל מוצ"ש בשבת: ג] סיום הגמרא "והלכתא כוותיה" דר"נ אמר שמואל ליתא ברי"ף וברא"ש: ד] ס"א רשות והלכתא כדברי האומר חובה ורב אמר הלכה כדברי האומר רשות ע' יומא דף פז ע"ב (גליון) כ"ה בכת"י ובפירוש אמרו ביומא פז ע"ב והאמר רב הלכה כדברי האומר רשות ולא מצינו לו זאת במקום אחר, וגם רש"י ציין שם מהך דהכא וכ"ה בתוס' (דק"ס): ה] עיין תוס' בכורות לו ע"א ד"ה עמוד שכתבו דלא גרסי' "ויעידו בך": ו] נדצ"ל אלמלי (מהר"ג אדלר) ועיין תוס' מגילה כא ע"א ד"ה אלמלא: ז] כתב הצל"ח וז"ל כעת אינו עולה על זכרוני שום מקום בש"ס שיובא דברי רבא זולת כאן וביצה ודברי רש"י כאן שכתב ובכל דוכתא משמע שיש עוד מקומות בש"ס שהובאו דברי רבא: ח] אף שבימי ר"ג ור"י עדיין לא היו המשניות סדורות צ"ל דבעלי התלמוד ציינו לעצמם שהוא במס' ראש השנה ומסכת בכורות (מעיל שמואל) ואולי י"ל דכוונת הגמרא "בר"ה" בעניני ר"ה וכן "בבכורות" בעניני בכורות ורש"י רק ציין מקומו: ט] תיבת "בבכורות הוא" ליתא ברש"י שבע"י: י] דבור זה שייך לדף כח ע"א: כ] לעיל לחומרא כצ"ל רש"א (גליון) לפנינו "לענין" הוא ע"פ המהרש"ל דפו"י: ל] עיין רש"ל ורש"א (גליון) [illegible]

משנת ראשונים

ולא אחורי רבו. מפני ההפסקה כי שמא יצטרך רבו לפסוע כ' פסיעות לאחוריו בעוד שהוא מתפלל ולא יוכל להפסיק, וכנגד רבו שאסור נראה שהטעם הוא מפני שמשוה עצמו לרבו, וכל שכן אם חוזר אחורי רבו כלל, [illegible] [רבינו יונה דף יח: מדה"ר] והנותן שלום לרבו. בירושלמי משמע שתלמיד אינו נותן שלום לרבו כלל, [illegible] [תוספות הרא"ש] [illegible] [רא"ש סימן ה] והנותן שלום לרבו. אין לו לתלמיד להקדים שלום לרבו [illegible] [רבינו יונה דף יח: מדה"ר] שאני צבור דלא מטרחינן להו. [illegible] [רא"ש סימן ה] עד שיכנסו בעלי תריסין לבית המדרש. [illegible] [תוספות הרא"ש] עד שרננו כל העם ואמרו לחוצפית התורגמן עמוד ועמד. [illegible] [אור זרוע הלכות בכורות סימן תקי]

לנהוג, וְאָמַר להם רבי, הוֹאִיל וְהִתְפַּלְּלוּ, הִתְפַּלְּלוּ, ואין להם לחזור ולהתפלל לאחר שחשכה, אף שתפילתם היתה בטעות. ואם כן יש לומר שהוא הדין גם בערב שבת אם התפלל תפילת ערבית של שבת מבעוד יום בטעות, אין לו לחזור ולהתפלל, ומכיון שתפילה מבעוד יום הרי היא קבלת שבת, היה ראוי לאסור אותו במלאכה, ומדוע התיר אביי לרב דימי בר ליואי לעשות מלאכה[יא]. מתרצת הגמרא, לעולם תפילה בטעות אינה תפילה, ויש לו לחזור ולהתפלל, אך שָׁאנֵי צִבּוּר דְּלָא מַטְרְחִינַן לְהוּ - שונה הדין בציבור מביחיד, מפני שאין לנו להטריח אותם לחזור ולהתפלל, אך יחיד שהתפלל בטעות חוזר ומתפלל[יב].

★

אָמַר רַב חִיָּיא בַּר אָבִין, רַב צַלֵּי - התפלל ערבית שֶׁל שַׁבָּת, בְּעֶרֶב שַׁבָּת מבעוד יום, רַבִּי יֹאשִׁיָּה מְצַלֵּי - התפלל ערבית שֶׁל מוֹצָאֵי שַׁבָּת, בַּשַּׁבָּת מבעוד יום[יג].

הגמרא מסתפקת במעשה שהביא רב חייא בר אבין לגבי רב, האם מי שמקדים להתפלל ערבית של שבת בערב שבת, יכול לקדש קודם שתחשך:

מסתפקת הגמרא, רַב צַלֵּי שֶׁל שַׁבָּת בְּעֶרֶב שַׁבָּת, האם אוֹמֵר קְדוּשָּׁה עַל הַכּוֹס - יכול לקדש על כוס של יין מבעוד יום, אוֹ אֵינוֹ אוֹמֵר קְדוּשָּׁה עַל הַכּוֹס - או שאינו יכול לקדש על כוס של יין עד שתחשך[יד].

הגמרא פושטת ספק זה מדברי שמואל:

תָּא שְׁמַע - בוא ושמע ראיה לפשוט הספק ממה דְּאָמַר רַב נַחְמָן אָמַר שְׁמוּאֵל, מִתְפַּלֵּל אָדָם ערבית שֶׁל שַׁבָּת בְּעֶרֶב שַׁבָּת, וְאוֹמֵר קְדוּשָּׁה עַל הַכּוֹס מבעוד יום, וְהִלְכְתָא כְּוָותֵיהּ - והלכה כמותו שהמקבל שבת בתפילתו מבעוד יום, יכול לקדש על היין משעה שקיבל שבת, ונפשט הספק.

הגמרא מסתפקת האם מי שמקדים להתפלל ערבית של מוצאי שבת יכול להבדיל קודם שתחשך:

מסתפקת הגמרא, רַבִּי יֹאשִׁיָּה מְצַלֵּי שֶׁל מוֹצָאֵי שַׁבָּת בַּשַּׁבָּת, האם אוֹמֵר הַבְדָּלָה עַל הַכּוֹס - יכול להבדיל על כוס של יין מבעוד יום, אוֹ אֵינוֹ אוֹמֵר הַבְדָּלָה עַל הַכּוֹס - או שאינו יכול להבדיל על כוס של יין עד שתחשך.

הגמרא פושטת גם ספק זה מדברי שמואל:

תָּא שְׁמַע - בוא ושמע ראיה לפשוט הספק ממה דְּאָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר שְׁמוּאֵל, מִתְפַּלֵּל אָדָם שֶׁל מוֹצָאֵי שַׁבָּת בַּשַּׁבָּת, וְאוֹמֵר הַבְדָּלָה עַל הַכּוֹס, הרי שיכול להבדיל על היין מבעוד יום.

★

הגמרא מביאה מעשה בענין תפילה מבעוד יום:

אָמַר רַבִּי זֵירָא, אָמַר רַבִּי אַסִּי, אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, אָמַר רַבִּי חֲנִינָא, אָמַר רַב, בְּצַד - ליד עַמּוּד זֶה הִתְפַּלֵּל רַבִּי יִשְׁמָעֵאל בְּרַבִּי יוֹסֵי ערבית שֶׁל שַׁבָּת בְּעֶרֶב שַׁבָּת. כִּי אֲתָא - כאשר בא עוּלָּא מארץ לישראל לבבל[טו], חלק וְאָמַר כך היה המעשה, בְּצַד תְּמָרָה הֲוָה וְלֹא בְּצַד עַמּוּד הֲוָה - היה זה ליד עץ דקל ולא ליד עמוד[טז], וְלֹא רַבִּי יִשְׁמָעֵאל בְּרַבִּי יוֹסֵי הֲוָה אֶלָּא רַבִּי אֶלְעָזָר בְּרַבִּי יוֹסֵי הֲוָה, וְלֹא ערבית שֶׁל שַׁבָּת בְּעֶרֶב שַׁבָּת הֲוָה, אֶלָּא ערבית שֶׁל מוֹצָאֵי שַׁבָּת בַּשַּׁבָּת הֲוָה.

★

שנינו במשנתנו, תְּפִלַּת הָעֶרֶב אֵין לָהּ קֶבַע.

הגמרא מבארת מה כוונת המשנה שתפילת ערבית אין לה קבע:

שואלת הגמרא, מַאי - מה הכוונה 'אֵין לָהּ קֶבַע', אִילֵימָא - אם נאמר שהכוונה היא דְּאִי בָּעֵי, מְצַלֵּי כּוּלֵּיהּ לֵילְיָא - שאם רוצה, יכול להתפלל ערבית כל הלילה, אם כן לִיתְנֵי - היה לתנא לשנות 'תְּפִלַּת הָעֶרֶב כָּל הַלַּיְלָה', כדרך ששנה זמן קבוע לגבי תפילת שחרית ותפילת מנחה, אֶלָּא מַאי 'אֵין לָהּ קֶבַע'. משיבה הגמרא, כוונת התנא להשמיענו כְּמַאן דְּאָמַר - כמי שסובר שתְּפִלַּת עַרְבִית רְשׁוּת[יז]. דְּאָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר שְׁמוּאֵל, תְּפִלַּת עַרְבִית, רַבָּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר, חוֹבָה, רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ אוֹמֵר, רְשׁוּת.

אָמַר אַבַּיֵי, הֲלָכָה כְּדִבְרֵי הָאוֹמֵר שתפילת ערבית חוֹבָה, וְרָבָא אָמַר הֲלָכָה כְּדִבְרֵי הָאוֹמֵר שתפילת ערבית רְשׁוּת.

★

הגמרא מביאה מעשה שבו נחלקו רבי יהושע ורבן גמליאל האם תפילת ערבית רשות או חובה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, מַעֲשֶׂה בְּתַלְמִיד אֶחָד שֶׁבָּא לִפְנֵי רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ וְאָמַר לֵיהּ - שאל אותו, האם תְּפִלַּת עַרְבִית רְשׁוּת אוֹ חוֹבָה, אָמַר לֵיהּ רבי יהושע, רְשׁוּת. בָּא אותו תלמיד לִפְנֵי רַבָּן גַּמְלִיאֵל וְאָמַר לֵיהּ - שאל אותו, האם תְּפִלַּת עַרְבִית רְשׁוּת אוֹ חוֹבָה, אָמַר לֵיהּ רבן גמליאל, חוֹבָה. אָמַר לֵיהּ אותו תלמיד, וַהֲלֹא רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ אָמַר לִי שהיא רְשׁוּת, אָמַר לֵיהּ רבן גמליאל, הַמְתֵּן בשאלתך עַד שֶׁיִּכָּנְסוּ בַּעֲלֵי תְּרִיסִין - תלמידי חכמים המנצחים זה את זה בהלכה[יח] לְבֵית הַמִּדְרָשׁ. כְּשֶׁנִּכְנְסוּ בַּעֲלֵי תְּרִיסִין עָמַד הַשּׁוֹאֵל וְשָׁאַל[יט], האם תְּפִלַּת עַרְבִית רְשׁוּת אוֹ חוֹבָה, אָמַר לֵיהּ רַבָּן גַּמְלִיאֵל, חוֹבָה. אָמַר לָהֶם רַבָּן גַּמְלִיאֵל לַחֲכָמִים, כְּלוּם - האם יֵשׁ אָדָם שֶׁחוֹלֵק בְּדָבָר זֶה וסובר שתפילת ערבית רשות. אָמַר לֵיהּ רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ, לָאו. אָמַר לֵיהּ רבן גמליאל לרבי יהושע, וַהֲלֹא מִשְּׁמְךָ אָמְרוּ לִי שתפילת ערבית רְשׁוּת, אָמַר לֵיהּ רבן גמליאל[כ], יְהוֹשֻׁעַ עֲמוֹד עַל רַגְלֶיךָ

התורגמן של רבי, כמבואר בירושלמי (ברכות פ"ד ה"א). וכן משמע ביבמות (שם) שאבדן היה משמש את רבי.

יא. רש"י (ד"ה הואיל). והוסיף לבאר שאף שבשבת גם לאחר שהתברר שהתפללו בטעות, לא הותרו במלאכה, ואם כן לכאורה יש לומר גם לגבי ערב שבת שאף שאין לו לחזור ולהתפלל, לגבי מלאכה יהיה דינו כערב שבת, ולא יאסר במלאכה. יש לחלק ולבאר שדווקא שם לא הותרו במלאכה מפני שאסורים מהתורה לעשות מלאכה בשבת, ואי אפשר להתיר איסור זה על ידי תפילה. אך לגבי תוספת שבת, התפילה היא קבלת שבת, ואם לא צריך לחזור ולהתפלל צריך להיות דינו כשבת. וראה בילקוט ביאורים שהובאו דברי התוספות (ד"ה הואיל) שפירשו באופן אחר.

יב. יש שפירשו שחילוק זה בין יחיד לציבור שייך דווקא כאשר התפללו לאחר פלג המנחה, אך אם התפללו קודם פלג המנחה, מטריחים אף את הציבור לחזור ולהתפלל לאחר מכן, משום שאינו זמן תפילת ערבית כלל. בית יוסף (או"ח סי' רסג סי"ד ד"ה גרסינן). אך הרא"ה (ד"ה ובגמרא אמרינן) והמאירי (לעיל ע"א ד"ה התפלל) פירשו שמדובר בגמרא שטעו והתפללו קודם פלג המנחה, ואף על פי כן פסק להם רבי שאין להטריחם לחזור ולהתפלל, ואילו יחיד צריך לחזור ולהתפלל. אך אם הקדימו להתפלל לאחר פלג המנחה, אף יחיד אינו צריך לחזור ולהתפלל.

יג. יש לומר שמדובר שהיה לו צורך מצוה לעשות מיד במוצאי שבת, כגון ללכת למול תינוק, או לצורך חתן וכלה או לצורך מת, ולא יהיה לו יין להבדלה אם לא יקדים. אך כאשר אין לו שום צורך מצוה שמחמתו צריך להקדים, אין לו להקדים תפילת ערבית של מוצאי שבת מבעוד יום. תוספות (ד"ה צלי), תלמידי רבינו יונה (ד"ה ורבי).

יד. אף שפשוט לגמרא שאפשר להתפלל ערבית מבעוד יום, מסתפקת מה הדין לגבי קידוש, משום שאפשר לומר שרק לענין תפילה שהיא מדברי חכמים, וכל שכן לגבי תפילת ערבית שהיא רשות הקילו בה להתפלל מבעוד יום [כמבואר ברמב"ם (תפילה פ"ג ה"ז)], אך קידוש שהוא מהתורה [קידוש היום נלמד ממה שנאמר (שמות כ ח) 'זכור את יום השבת לקדשו'], יתכן שצריך להמתין עד שתחשך. פני יהושע (ד"ה בגמרא רב).

טו. כל מקום שנאמר 'כי אתא', פירושו שבא מארץ ישראל לבבל, מפני שעולא היה מבני ארץ ישראל, וכל מקום שנאמר 'כי סליק', פירושו שיצא מבבל לארץ ישראל. מנחת יהודה (אפשטיין, ע"ז נג: ד"ה כי).

טז. ביאר המגיד תעלומה (ד"ה שם כי אתא) שהיו מקפידים להזכיר המקום המדויק, מפני שהוא טוב לזכרון. וראה שם מה שביאר עוד על פי הזוהר.

יז. כוונת הגמרא לבאר שבלשון 'אין לה קבע' שנקט התנא נכללים שני דברים: א. שאינה חובה כמו תפילת שחרית ומנחה. ב. שאין לה זמן קבוע, אלא זמנה כל הלילה. תלמידי רבינו יונה (ד"ה מאי). וראה שם שהאריכו לבאר מהלך דברי הגמרא.

יח. רש"י (ד"ה בעלי). ובשיטה מקובצת (ד"ה עד) פירש שהם כגיבורים האוחזים מגן. ותריסים היינו מגינים. רש"י (בכורות לו. ד"ה בעלי תריסין).

יט. בירושלמי (נדרים פ"י ה"ח) מבואר שהשואל הלכות ואגדות צריך לעמוד, ולמדים זאת מייתור הוא"ו שנאמר בפסוק (דברים יט יז) 'ועמדו שני האנשים'. תוספות (בכורות לו. ד"ה עמד).

כ. אף שכבר נאמר 'אמר ליה' רבן גמליאל לרבי יהושע, ואם כן תמוה מדוע חוזרת

לא *כנגד רבו ולא אחורי רבו ותניא רבי אליעזר אומר המתפלל אחורי רבו [ב]והנותן שלום לרבו [א] והמחזיר שלום לרבו [ג]והחולק על ישיבתו של רבו והאומר [ב] [ד]דבר שלא שמע מפי רבו גורם לשכינה שתסתלק מישראל שאני רבי ירמיה בר אבא [ה]דתלמיד חבר הוה והיינו [ג]דקאמר ליה רבי ירמיה בר אבא לרב מי בדלת אמר ליה אין בדילנא ולא אמר מי בדיל מר ומי בדיל והאמר רבי אבין פעם אחת התפלל רבי של שבת בערב שבת ונכנס למרחץ ויצא ושנה לן פרקין ועדיין לא חשכה [ד]אמר רבא ההוא דנכנס להזיע וקודם גזירה הוה איני והא אביי שרא ליה לרב דימי בר ליואי לכברויי סלי [ה]ההוא [ו]טעותא הואי וטעותא מי הדרא והא אמר אבידן פעם אחת נתקשרו שמים בעבים כסבורים העם לומר חשכה הוא ונכנסו לבית הכנסת והתפללו של מוצאי שבת בשבת ונתפזרו העבים וזרחה החמה ובאו ושאלו את רבי ואמר הואיל והתפללו התפללו שאני [ז]צבור דלא מטרחינן להו: א"ר חייא בר אבין רב צלי של שבת [ו] בערב שבת רבי יאשיה מצלי של מוצאי שבת בשבת רב צלי של שבת בערב שבת אומר קדושה על הכוס או אינו אומר קדושה על הכוס ת"ש דאמר רב נחמן אמר שמואל [ח]מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קדושה על הכוס [ז] והלכתא כוותיה [ג] רבי יאשיה מצלי של מוצאי שבת בשבת אומר הבדלה על הכוס או אינו אומר הבדלה על הכוס ת"ש דאמר רב יהודה אמר שמואל [ט]מתפלל אדם של מוצאי שבת בשבת ואומר הבדלה על הכוס אמר ר' זירא אמר רבי אסי אמר ר' אלעזר א"ר חנינא אמר רב בצד עמוד זה התפלל ר' ישמעאל בר' יוסי של שבת בערב שבת כי אתא עולא אמר בצד תמרה הוה ולא בצד עמוד הוה ולא ר' ישמעאל ברבי יוסי הוה אלא ר' אלעזר בר' יוסי הוה ולא של שבת בערב שבת הוה אלא של מוצאי שבת בשבת הוה: תפלת הערב אין לה קבע: מאי אין לה קבע אילימא [י]דאי בעי מצלי כוליה ליליא ליתני תפלת הערב כל הלילה אלא מאי אין לה קבע כמאן דאמר [ח]תפלת ערבית רשות דאמר רב יהודה אמר שמואל תפלת ערבית רבן גמליאל אומר חובה ר' יהושע אומר רשות [ד] אמר אביי הלכה כדברי האומר חובה ורבא אמר [כ]הלכה כדברי האומר רשות. ת"ר מעשה בתלמיד אחד שבא לפני ר' יהושע א"ל תפלת ערבית רשות או חובה אמר ליה רשות בא לפני רבן גמליאל א"ל תפלת ערבית רשות או חובה א"ל חובה א"ל והלא ר' יהושע אמר לי רשות א"ל [ה]המתן עד שיכנסו בעלי תריסין לבית המדרש כשנכנסו בעלי תריסין עמד השואל ושאל תפלת ערבית רשות או חובה א"ל רבן גמליאל חובה אמר להם רבן גמליאל לחכמים כלום יש אדם שחולק בדבר זה אמר ליה ר' יהושע לאו א"ל והלא משמך אמרו לי רשות אמר ליה יהושע עמוד על רגליך ויעידו בך [ה] עמד רבי יהושע על רגליו ואמר אלמלא [ו] אני חי והוא מת יכול החי להכחיש את המת ועכשיו שאני חי והוא חי היאך יכול החי להכחיש את החי היה רבן גמליאל יושב ודורש ור' יהושע עומד על רגליו עד שרננו כל העם ואמרו לחוצפית התורגמן עמוד ועמד אמרי עד כמה נצעריה וניזיל בר"ה אשתקד צעריה בבכורות במעשה דר' צדוק צעריה הכא נמי צעריה תא ונעבריה מאן נוקים ליה נוקמיה לרבי יהושע בעל מעשה הוא נוקמיה לר' עקיבא דילמא עניש ליה דלית ליה זכות אבות אלא נוקמיה לר' אלעזר בן עזריה דהוא חכם והוא עשיר והוא עשירי לעזרא הוא חכם דאי מקשי ליה מפרק ליה והוא עשיר דאי אית ליה לפלוחי לבי קיסר אף הוא אזיל ופלח והוא עשירי לעזרא דאית ליה זכות אבות ולא מצי עניש ליה אתו ואמרו ליה ניחא ליה למר דליהוי ריש מתיבתא אמר להו איזיל ואימליך באינשי ביתי אזל ואמליך בדביתהו אמרה ליה דילמא

רש"י

כנגד רבו. אצל רבו, ומראה כאילו הם שוים: אחורי רבו. נמי יוהרא הוא: שלום לרבו. כשאר כל אדם שלום עליך, ולא אמר לו שלום עליך רבי: והיינו דקאמר ליה. אותו היום שהתפלל רב של שבת בערב שבת אמר ליה רבי ירמיה מי בדלת מן המלאכה הואיל וקבלת עליך שבת בתפלתך: ולא אמר ליה מי בדיל מר. שמע מינה תלמיד חבר הוי ליה: לבית המרחץ. סלקא דעתך לאחר שגזרו על הזיעה ועל הרחיצה בשבת כדאמרינן במסכת שבת בפרק כירה שהסיקוה (ד' מ.), אלמא אע"ג דצלי לא בדיל מאיסורי שבת: אמר רבא להזיע. נכנס להזיע מחמת חום בית המרחץ ולא נתן עליו מים: וקודם גזרה. עד שלא גזרו על הזיעה. ובכל דוכתא [ז] דאמרינן כדאמר רבא להזיע כו' מהכא אמרינן: לכברויי סלי. לעשן אותן בגפרית לאחר שהתפלל של שבת בערב שבת: טעותא הואי. לא קבל עליו תוספת שבת משעת תפלה מדעת, אלא יום המעונן היה וכסבור חשכה ואחר כך זרחה חמה: הואיל והתפללו התפללו. ולא הצריכם להתפלל משתחשך, אלמא תפלה היא, ואע"פ שלא הותרו במלאכה התם הוא דלא לעבור על ד"ת, אבל לענין תוספת אע"ג דבטעות הוה תוספת הוא ע"י תפלה, הואיל ואמר תפלה קבלה היא: בעלי תריסין. חכמים המנצחים זה את זה בהלכה: היאך יכול החי להכחיש את החי. על כרחי אני צריך להודות שאמרתי לו רשות: התורגמן. שהיה עומד לפני רבן גמליאל ומשמיע לרבים את הדרשה מפי רבן גמליאל: עמוד. שתוק: אשתקד. שנה שעברה: בראש השנה. במסכת ראש השנה [ח] (דף כה.), שאמר לו גוזר אני עליך שתבא אצלי במקלך ובמעותיך ביום הכפורים שחל להיות בחשבונך: בבכורות. במסכת בכורות (דף לו.): במעשה דרבי צדוק. בבכורות הוא [ט], ר' צדוק הוה ליה בוכרא, ואמר ליה רבן גמליאל לר' יהושע עמוד על רגליך כו' כי הכא: תא ונעבריה. בואו ונעביר אותו מן הנשיאות: בעל מעשה הוא. והוה ליה לרבן גמליאל לצערא טפי: לית ליה זכות אבות. ודילמא עניש ליה רבן גמליאל: [י] מעברין לך. יורידוך מן הנשיאות בשביל אחר: ה"ג

תוספות

ולא אחורי רבו. פירש רש"י משום יוהרא ויש מפרש שנראה כמשתחוה לרבו: והנותן שלום לרבו והמחזיר שלום. פירוש כשאר בני אדם שאינו אומר שלום עליך רבי והיינו דאמרינן (ב"ק דף עג:) כדי שאילת תלמיד לרב אי נמי הכא לכתחלה קאמר ובתלמיד חבר דשרי בכל הני דלקמן:

הואיל והתפללו וכו'. הכא נמי נימא לענין (א) חומרא [כ] ואמאי שרי ליה ובקונטרס פי' בפנים אחר: שאני צבור. אע"ג דלא מטא זמן [ל] אין (ב) איסורא איסור בעשיית מלאכה אף על גב דטעותא הוא: צלי של מוצאי שבת וכו'. יש לומר דהכא מיירי שיש לו צורך מצוה לעשות במוצאי שבת כגון ללכת למול תינוק ולא יהיה לו יין להבדלה אם לא יקדים דודאי צריך להוסיף מחול על הקדש דאורייתא [מ] אבל באונס לא ופשיטא שלא היו ממהרים להבדיל ולהתפלל של מוצאי שבת בשבת דגם במלאכה אסור עם חשיכה [מ]:

הלכה כדברי האומר רשות. לאו דוקא רשות אלא כדפרישית לעיל (ד' כו.) ולכך [נ] נקרא רשות לבטלה עבור מצוה אחרת העוברת:

[ס] והלכתא כוותיה דרב. ונראה דלכך תקנו פסוקים וקדיש בין גאולה לתפלה דרשות היא: [ע' תוס' לעיל ד: ד"ה דאמר ר"י]:

עין משפט נר מצוה

כג א מיי' פ"ה מהל' ת"ת הלכה ו סמג עשין יג טוש"ע או"ח סי' צ סעיף כד [וטי"ד סימן רמב סעיף טז]:

כד ב מיי' שם הל' ה סמג עשין יג טוש"ע יו"ד סי' רמב סעיף יז:

כה ג מיי' שם הל' ג טוש"ע שם סעי' ג:

כו ד מיי' שם הלכה ט טוש"ע שם סעי' כד:

כז ה מיי' שם טוש"ע או"ח סימן צ סעיף כה:

כח ו ז טוש"ע א"ח סימן רסג סעיף יד:

כט ח מיי' פ"ג מהלכות תפלה הל' ז (ופכ"ט מהלכות שבת הל' י"א) סמג עשין כט טור שו"ע א"ח סי' רסז סעיף ב:

ל ט מיי' וסמג שם טור שו"ע או"ח סי' רצג סעיף ג:

לא י מיי' פ"ג מהלכות תפלה הלכה ו:

לב כ מיי' פ"א מהל' תפלה הלכה ו ופ"ג הל' ו ז ופ"ט הלכה ט סמג עשין יט טור או"ח סי' רלה רלז רלז:

רב נסים גאון

אמר רבא [כו'] להזיע וקודם גזירה. איתה מיפרשה במס' שבת בפ' כירה (דף מ.) אמר ר' שמעון בן פזי אמר ר' יהושע בן לוי משום בר קפרא בתחלה היו רוחצין בחמין שהוחמו מערב שבת כו' ראו שאין הדבר עומד התירו להן חמי טבריא ועדיין זיעה במקומה עומדת הודיענו בכאן כי רבי שהתפלל של שבת בערב שבת כבר קיבלה לשבת עילויה ואיחייב לשבות ונאסרו עליו החמין לרחוץ בהן ולא נכנס במרחץ אלא להזיע בלבד וזה המעשה היה קודם שגזרו חכמים על הזיעה לפי מה שיש בהלכה שהזכרנוה אסרו להן להזיע: אמרי [עד] כמה נצעריה וניזיל בר"ה צעריה בבכורות צעריה. האי דצעריה בראש השנה שנוי הוא בפרק אם אינן מכירין אותו (דף כה.) דתנן ועוד באו שנים ואמרו ראינוהו בזמנו שלח לו רבן גמליאל גוזר אני עליך שתבא אצלי במקלך ובמעותיך ביום הכפורים שחל להיות בחשבונך ובבכורות (עוד) בפרק כל פסולי המוקדשים (דף לו.) פירשו מעשה (אחר) [אחד] שאירע לר' יהושע עם רבן גמליאל דכסיף ליה קמי רבנן והעמידו על רגליו ברבים עד שנכנסה קנאה בלב כל העם שהיו לשם ושיתקו את המתורגמן והיא הגירסא של זו המעשה ר' צדוק הוה ליה בוכרא רמא ליה שערי בסלי נצרין של ערבה קלופה בהדי דאכיל איבזע שיפותיה אתא לקמיה דר' יהושע אמר ליה כלום חלקנו בין בור לחבר אמר ליה הין בא לפני רבן גמליאל אמר ליה לאו אמר ליה והלא ר' יהושע אמר לי הין אמר לו המתן עד שיכנסו בעלי תריסין לבית המדרש כיון שנכנסו עמד השואל ושאל כלום חלקנו בין בור לחבר אמר לו ר' יהושע לאו אמר לו רבן גמליאל והלא משמך אמרו לי הין אמר לו עמוד על רגליך ויעידו בך עמד ר' יהושע על רגליו ואמר אלמלי אני (מת) [חי] והוא (חי) [מת] יכול החי להכחיש את (החי) [המת עכשיו שאני חי והוא חי היאך חי יכול להכחיש את החי] היה רבן גמליאל יושב ודורש ור' יהושע עומד עד שרינונו כל העם ואמרו לחוצפית התורגמן העמד: נוקי לר' עקיבא לית ליה זכות אבות. איתה בסנהדרין בפרק כל ישראל יש להן חלק (דף צו) מבני בניו של סיסרא למדו תורה בירושלים ומאן אינון ר' עקיבא ואיתה נמי בפ' הניזקין דמסכת גיטין (דף נז): נוקי לר' אלעזר בן עזריה שהוא חכם ועשיר והוא עשירי לעזרא הסופר. החכמה שלו גלויה היא וידועה הלא תראה היאך אמר ר' יהושע אין דור יתום שר' אלעזר בן עזריה שרוי בתוכו באותה המעשה האמור במסכת חגיגה בפרק א' (דף ג) והעושר שלו נמי כבר גרסי' בפרק (במה אשה) [צ"ל במה בהמה] (שבת דף נד) י"ב אלפי עגלי הוה מעשר ר' אלעזר בן עזריה מעדריה כל שתא ובמס' קדושין בפרק האיש מקדש (דף מט) על מנת שאני עשיר אין אומרים כר' אלעזר בן חרסום וכר' אלעזר בן עזריה וייחוסו לעזרא הסופר נמי איתה במנחות בפרק כל המנחות באות מצה (דף נג) אמרו ליה רבנן לר' פרידא (רב עוירא) [ר' עזרא] בריה דרב אבטולס דהוא עשירי לר' אלעזר בן עזריה דהוא עשירי לעזרא קאי אבבא ובגמרא דפירקין דבני מערבא [הלכה ח] וגם (בפסחים בפרק תמיד) [צ"ל בתענית פ"ד ה"א] גרסינן הלכו ומינו את ר' אלעזר בן עזריה בן י"ז שנה ונתמלא כל ראשו שיבה והיה ר' עקיבא יושב ומצטער ואומר לא שהוא בן תורה יותר ממני אלא שהוא בן גדולים יותר ממני אשרי אדם שזכו לו אבותיו אשרי אדם שיש לו יתד להתלות בה ומה היתה יתידתו של ר' אלעזר בן עזריה שהיה עשירי לעזרא:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) חלק [סנהדרין] דף קי. וע"ש, ב) סוכה דף כח: וסוף מסכת כלה, ג) [עירובין מ:] ועיי"ש ברש"י ד"ה מי בדלת וצ"ע (הגהות מהר"י לנדא) וכן הקשה הרש"ש, ד) [מילה לג.], ה) עיין תוס' פסחים צט: ד"ה עד, ו) [לעיל ד: שבת ט:], ז) [בכורות לו. וע"ש בתוס'], ח) ר"ה ט ע"א.

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה הואיל וכו'. נמי נימא לענין מלאכה ואמאי שרי: (ב) ד"ה שאני וכו'. אין איסור בעשיית כל"ל ותיבת איסורא נמחק:

גליון הש"ס

גמ' והמחזיר שלום לרבו. בר"ף וברא"ש ליתא להא והמחזיר שלום לרבו: שם דתלמיד חבר הוה. עיין קדושין ד' מ"ו ע"א תוס' ד"ה נראין: שם וקודם גזרה הוה. ע' שבת ד' מ' ע"ב ברש"י ד"ה דהא מעשה. וברשב"א בחדושיו שם:

הגהות וציונים

א] בכת"י נוסף אפניא דמעלי שבתא (וכ"ה ברא"ש ובאו"ז שם וברוקח סי' מח, ועיין ברש"י): ב] בטור או"ח סימן רצג כתב רב צלי של מוצ"ש בשבת וכן ר' יאשיה כו' ובשו"ת הגאונים סי' כד רב צלי של שבת בע"ש ושל מוצ"ש בשבת: ג] סיום הגמרא "והלכתא כוותיה" דר"נ אמר שמואל ליתא בר"יף וברא"ש: ד] ס"א רשות והלכתא כדברי האומר חובה ורב אמר הלכה כדברי האומר רשות ע' יומא דף פז ע"ב (גליון) כ"ה בכת"י ובפירוש אמרו ביומא פז ע"ב והאמר רב הלכה כדברי האומר רשות ולא מצינו לו זאת במקום אחר, וגם רש"י ציין שם מהך דהכא וכ"ה בתוס' (דק"ס): ה] עיין תוס' בכורות לו ע"א ד"ה עמוד שכתבו דלא גרסי' "ויעידו בך": ו] נדצ"ל אלמלי (מהר"נ אדלר) ועיין תוס' מגילה כא ע"א ד"ה אלמלא: ז] כתב הצל"ח וז"ל כעת אינו עולה על זכרוני שום מקום בש"ס שיובא דברי רבא זולת כאן וביצה ודברי רש"י כאן שכתב ובכל דוכתא משמע שיש עוד מקומות בש"ס שהובאו דברי רבא: ח] אף שבימי ר"ג ור"י עדיין לא היו המשניות סדורות צ"ל דבעלי התלמוד ציינו לעצמם שהוא במס' ראש השנה ומסכת בכורות (מעיל שמואל) ואולי י"ל דכוונת הגמרא "בר"ה" בעניני ר"ה וכן "בבכורות" בעניני בכורות ורש"י רק ציין מקומו: ט] תיבת "בבכורות הוא" ליתא ברש"י שבע"י: י] דבור זה שייך לדף כח ע"א: כ] לעיל לחומרא כצ"ל רש"א (גליון) לפנינו "לענין" הוא ע"פ המהרש"ל דפו"ר: ל] עיין רש"ל ורש"א (גליון), גי' מהרש"ל ואע"ג דלא מטא זמן איסור אסורים בעשיית מלאכה פי' כדי שלא להטריחם עוד בתפלה וכו' משא"כ ביחיד. ועי' מהרש"א דלענין היתר מלאכה אין חילוק בין יחיד לציבור, עיי"ש גרסתו בתוס': מ] מ"ש התוס' דגם "במלאכה אסור עם חשכה" אין לו מובן דאיפכא מיבעיא לי' [למימר] דגם עם חשכה אסור במלאכה. פני יהושע, ועיי"ש שמקשה בדבריהם וסיים ולולי דמסתפינא הי' נ"ל שכל זה אינו מדברי התוס' אלא גליון: נ] נדצ"ל דלכך (זאת מנוחתי): ס] ד"ה "והלכתא" הוא סיום דברי התוס' דלעיל, והכל דבור אחד עם דבור הקודם, (וכן משמע מדברי התוס' לעיל כו ע"א ד"ה טעה, רש"ש):

משנת ראשונים

ולא אחורי רבו. מפני ההפסקה כי שמא יצטרך רבו לפסוע ג' פסיעות לאחוריו בעוד שהוא מתפלל ולא יוכל להפסיק, וכנגד רבו שאסור נראה שהטעם הוא מפני שמשוה עצמו לרבו, וכל שכן אם חוזר אחוריו כנגד רבו שהוא ביזוי יותר ואסור, מיהו אם מרחיק ארבע אמות נראה שמותר להתפלל אחוריו או כנגדו, שזה כרשות אחר בפני עצמו נראה. [רבינו יונה דף יח: מדה"ר] והנותן שלום לרבו. בירושלמי משמע שתלמיד אינו נותן שלום לרבו כלל, דגרסינן נהיגי גבייהו דלא שאיל זעירא בשלמא דרבה, ומקיימי בנפשייהו ראוני נערים ונחבאו. מיהו בגמרא דידן (רפ"ד דנזיר כ:) אמרינן תוך כדי דבור כדי שאילת תלמיד לרב. [תוספות הרא"ש] והנותן שלום לרבו. אין לו לתלמיד להקדים שלום לרב אלא כמי שיש לו מורא ממנו ואינו יכול להקדים לו שום דיבור מרוב המורא. וכן אמרו (שבת דף פט.) כלום יש עבד שמקדים שלום לרבו, ומה שאמרו בהרבה מקומות כדי שאלת שלום תלמיד לרב, אינו ר"ל אלא כדי חזרת שלום תלמיד לרב. [רא"ש סימן ה] והאומר דבר שלא שמע מפי רבו. האומר דבר שלא שמע מפי רבו ואומרו מפי רבו. [רבינו יונה דף יח: מדה"ר] שאני צבור דלא מטרחינן להו. ודוקא לענין תפלה הוא שאין צריך לחזור ולהתפלל משום דאיכא טירחא דציבורא, אבל לענין מלאכה עושין הן כיחיד, דקבלה בטעות הוא ואינה קבלה לא ליחיד ולא לצבור. [הרשב"א] עד שיכנסו בעלי תריסין לבית המדרש. תלמידי חכמים [המגינים] על הדור. [תוספות הרא"ש] עד שרננו כל העם ואמרו לחוצפית התורגמן עמוד ועמד. חוצפית התורגמן מעשרה הרוגי מלכות היה, ושקול כיהונתן בן עוזיאל דבשעה שהיה עוסק בתורה כל העוף הפורח עליו באויר מיד נשרף. [אור זרוע הלכות בכורות סימן תקי]

וְיָעִידוּ בְּךָ[כא], **עָמַד רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ עַל רַגְלָיו וְאָמַר, אִלְמָלֵא** - אילו **אֲנִי חַי וְהוּא** - והשואל **מֵת, יָכוֹל הַחַי לְהַכְחִישׁ אֶת הַמֵּת**, והייתי יכול להכחישו שלא אמרתי לו שתפילת ערבית רשות, **וְעַכְשָׁיו שֶׁאֲנִי חַי וְהוּא חַי, הֵיאָךְ יָכוֹל הַחַי לְהַכְחִישׁ אֶת הַחַי**, ועל כן מוכרח אני להודות שאכן אמרתי לו שתפילת ערבית רשות[כב]. לאחר מכן, **הָיָה רַבָּן גַּמְלִיאֵל יוֹשֵׁב וְדוֹרֵשׁ, וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ עוֹמֵד עַל רַגְלָיו**, משום שלא נתן לו רבן גמליאל רשות לשבת, **עַד שֶׁרִנְּנוּ** - התרעמו[כג] **כָּל הָעָם** על הפגיעה בכבוד רבי יהושע, **וְאָמְרוּ לְחוּצְפִּית הַתּוּרְגְּמָן** שהשמיע לרבים את דברי רבן גמליאל בקול[כד], **עֲמוֹד** - הפסק דיבורך, **וְעָמַד** - והפסיק[כה].

אָמְרִי - אמרו החכמים, **עַד כַּמָּה נְצַעֲרֵיהּ וְנֵיזִיל** - ילך ויצער רבן גמליאל את רבי יהושע, **בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה אֶשְׁתָּקַד** - שנה שעברה, **צַעֲרֵיהּ** - ציערו, שהכריחו לבוא אליו ביום הכפורים שחל על פי חשבונו עם מקלו ומעותיו[כו], **בִּבְכוֹרוֹת בְּמַעֲשֶׂה דְּרַבִּי צָדוֹק** - בעניני בכורות, לגבי המעשה שרבי צדוק האכיל את בכורו שעורים ונעשה בו מום, **צַעֲרֵיהּ** - ציערו באותו אופן, שישב רבן גמליאל ודרש ורבי יהושע עמד על רגליו[כז], **הָכָא נַמִּי צַעֲרֵיהּ** - גם כאן צ[illegible], **תָּא וּנְעַבְּרֵיהּ** - בואו ונעבירנו מן הנשיאות.

הסתפקו חכמים את מי אפשר למנות לנשיא במקומו של רבן גמליאל: **מַאן נוֹקִים לֵיהּ** - מי נעמיד במקומו, אם **נוֹקְמֵיהּ לְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ** - נעמיד את רבי יהושע, הרי **בַּעַל מַעֲשֶׂה הוּא**, ויצטער רבן גמליאל צער גדול[כח]. אם **נוֹקְמֵיהּ לְרַבִּי עֲקִיבָא** - נעמיד את רבי עקיבא, **דִּילְמָא עָנִישׁ לֵיהּ דְּלֵית לֵיהּ זְכוּת אָבוֹת** - שמא יענש מחמת קפידתו של רבן גמליאל, משום שאין לו זכות אבות[כט], **אֶלָּא נוֹקְמֵיהּ לְרַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה** - נעמיד את רבי אלעזר בן עזריה בראש, משום **דְּהוּא חָכָם, וְהוּא עָשִׁיר וְהוּא עֲשִׂירִי לְעֶזְרָא. הוּא חָכָם, דְּאִי מַקְשֵׁי לֵיהּ מְפָרֵק לֵיהּ** - שאם מקשים לו, מתרץ להם, **וְהוּא עָשִׁיר, דְּאִי אִית לֵיהּ לְפַלּוּחֵי לְבֵי קֵיסָר, אַף הוּא אָזֵל וּפָלַח** - שאם יצטרכו ללכת להשתדל לפני הקיסר, אף הוא ילך ויתן דורונות לקיסר[ל], **וְהוּא עֲשִׂירִי לְעֶזְרָא, דְּאִית לֵיהּ זְכוּת אָבוֹת וְלֹא מָצֵי עָנִישׁ לֵיהּ** - שיש לו זכות אבות, ולא יוכל רבן גמליאל להענישו.

אֲתוּ וְאָמְרוּ לֵיהּ - באו ושאלו את רבי אלעזר בן עזריה, האם **נִיחָא לֵיהּ לְמָר דְּלֶיהֱוֵי רֵישׁ מְתִיבְתָּא** - נוח לרב להיות נשיא במקום רבן גמליאל[לא], **אָמַר לְהוּ** רבי אלעזר בן עזריה, **אֵיזִיל וְאִימְלִיךְ בְּאִינְשֵׁי בֵּיתִי** - אלך ואתיעץ עם אנשי ביתי, **אֲזַל וְאִמְלִיךְ בִּדְבֵיתְהוּ** - הלך והתיעץ עם אשתו[לב], **אָמְרָה לֵיהּ** אשתו,

---

הגמרא ואומרת 'אמר ליה'. יש לבאר שהאמירה הראשונה היא מלשון אמירה סתם, והאמירה השניה היא מלשון ציווי, שיעמוד על רגליו. שפתי חכמים (ד"ה א"ל).

כא. **תוספות** (בכורות לו. ד"ה עמוד) כתבו שאין לגרוס 'ויעידו בך', משום שלא שייך כאן עדות. וביארו שמפני שנקטו כן במסכת סנהדרין (יט.) לגבי המעשה עם ינאי המלך שעבדו הרג את הנפש והזמינו את ינאי לדונו, וכשהגיע אמר לו שמעון בן שטח 'עמוד על רגליך ויעידו בך', ושם מדובר על עדות, נקטו כך גם כאן.

כב. **במסכת** בכורות (לו.) לגבי המעשה המבואר שם [ראה הערה להלן], פירש רש"י (ד"ה היאך יכול) שכשאמר רבי יהושע 'היאך יכול החי להכחיש את החי' התכוין לומר שאכן אמר כך אולם עתה חוזר בו. אך תוספות (שם ד"ה היאך) כתבו שאין לפרש כן, משום שכאן לגבי תפילת ערבית נפסקה הלכה כמותו, ואם כן מוכרח שלא חזר בו רבי יהושע מדבריו. וראה עוד בתוספות (שם לה: ד"ה וכי) שביארו שאמר כן רבי יהושע רק משום כבודו של רבן גמליאל, אך לא חזר בו. וראה בילקוט ביאורים שהובאו בזה פירושים נוספים.

כג. **ערוך** (ערך רן - רנן). וראה בהערה להלן שפירשו האחרונים שצעקו העם בקול רם.

כד. **מנהג** ראשי הישיבות בזמן הגמרא היה להעמיד מתורגמן המכונה לעיתים בלשון הגמרא 'אמורא' (יומא כ:). מתורגמן זה היה משמיע לרבים את דרשתם בקול. רש"י (ד"ה התורגמן). כמו כן, יש לפרש 'מתורגמן' כפשוטו, שראש הישיבה לוחש לו בלשון הקודש, והוא מתרגם בקול ללשון שמבינים העם. רש"י (יומא שם ד"ה לא היה).

כה. **יש** להקשות מדוע שמע רבי חוצפית התורגמן לדברי העם והפסיק דיבורו, והרי רבן גמליאל המשיך לדרוש, וכל זמן שלא העבירוהו מנשיאותו יש לו לשמוע בקול הנשיא. וביארו האחרונים שהעם לא ביקשו ממנו להפסיק להשמיע את דברי רבן גמליאל, אלא צעקו בקול רם עד שלא יכל להשמיע את דברי רבן גמליאל, והרי זה כאילו אמרו לו להפסיק.

כו. **במסכת** ראש השנה (כה.) נחלקו רבן גמליאל ורבי יהושע בדבר עדים שבאו להעיד עדות החודש, והעידו שביום שלושים ראו את הלבנה החדשה, אך בלילה לא ראוה. רבן גמליאל קיבלם וקידש את החודש, ורבי יהושע הסכים עם דברי רבי דוסא בן הרכינס שאמר שהם עדי שקר, ועיבר את החודש, וקידש את החודש רק למחרת. אם כן נוצר הבדל של יום אחד בין החודש שמנה רבן גמליאל לחודש שמנה רבי יהושע, וכשהגיע זמן יום הכפורים לדברי רבי יהושע, גזר עליו רבן גמליאל לבוא אליו במקלו ובמעותיו, ועל ידי כך יתחלל יום הכפורים שחל על פי חשבונו, מפני שבמקל יעבור על איסור הוצאה מרשות לרשות, ובמעות יעבור על איסור מוקצה. ערוך לנר (ר"ה שם ד"ה שתבא).

אף שרבן גמליאל ציערו ביום הכפורים, נקטה הגמרא 'בראש השנה', מפני שציערו על קידוש החודש שהיה בראש השנה. מהרש"א (ר"ה שם ח"א ד"ה שתבא). ובערוך לנר (שם ד"ה שלח) ביאר שהצער נגרם משעה שגזר עליו רבן גמליאל לבוא ביום הכפורים במקלו ובמעותיו, ומסתמא היה זה כבר בראש השנה.

כז. **במסכת** בכורות (לו.) מובא שלרבי צדוק הכהן היה בכור, ונתן לפניו שעורים בסל העשוי מענפי ערבה שהם דקים וחדים, ובזמן שאכל הבכור מהסל נקרעו שפתיו ונעשה בעל מום. הגיע רבי צדוק לרבי יהושע לשאול מה דינו, האם בחשד שחושדים את הכהנים שמטילים מום בבכורות יש לחלק בין כהנים עמי הארץ לבין כהנים תלמידי חכמים, ויהיה נאמן לומר שלא הטיל בה מום זה בכוונה, או שמא אין לחלק בין עמי הארץ לתלמידי חכמים וגם הוא חשוד שהטיל את המום בכוונה כמו עם הארץ. רבי יהושע השיב לו שיש לחלק בין תלמיד חכם לעם הארץ והוא נאמן לומר שלא הטיל את המום בכוונה, ולאחר מכן הלך לשאול את רבן גמליאל שהשיב לו שאין לחלק בין תלמיד חכם לעם הארץ, ואינו נאמן. הקשה רבי צדוק לרבן גמליאל שרבי יהושע סובר שיש לחלק, והמתין רבן גמליאל עד שיכנסו תלמידי החכמים לבית המדרש, ושאל אותם האם יש לחלק בין תלמיד חכם לעם הארץ, וענה לו רבי יהושע שאין לחלק. אמר לו רבן גמליאל, הרי בשמך אמרו שיש לחלק, אמר לו רבן גמליאל עמוד על רגליך, והודה רבי יהושע שאכן אמר לו שיש לחלק, וישב רבן גמליאל ודרש, ורבי יהושע עמד על רגליו.

כח. **רש"י** (ד"ה בעל). ועוד יש לבאר שהוא בעל המעשה ומחמת כן אין למנותו, כדי שלא יאמרו שחלק על רבן גמליאל משום כבודו שימנוהו במקומו. מהרש"א (ח"א ד"ה נוקמיה). וביאר השפתי חכמים (ד"ה בעל) שלא היה למישהו צד לומר כן, אלא חששו מפני 'והייתם נקיים' (במדבר לב כב).

כט. **משום** שרבי עקיבא היה מצאצאי גרים. רב נסים גאון (ד"ה נוקי לר' עקיבא).

ל. **אחרונים**. אך ברש"ש (ד"ה שם בעל) משמע שחששו שרבן גמליאל ילך לקיסר וימסור את מי שלקח את נשיאותו. וכתב הבן יהוידע (ד"ה שם נוקמיה) שהוא דבר פלא, משום שאין לחשוד כך ברבן גמליאל שיתן שוחד לקיסר בכדי שיחזירנו לנשיאות. ולכן ביאר שרבן גמליאל היה רגיל לשלוח מתנות לבית קיסר כדי שיכבדוהו ויעזרו לו למשול בנשיאות, ואם כן כאשר ישמעו בבית הקיסר שהעבירוהו מנשיאותו, לא יניחו לישראל לעשות כן מפני הנאתם. אבל אם יהיה גם הנשיא החדש עשיר גדול, יניחו בידם לעשות כן מפני שידעו שגם הוא יביא להם דורונות. ולפירוש זה מובן מדוע לא נקטו סיבה זו לגבי רבי יהושע שלא היה עשיר. מפני שרבי יהושע היה אהוב גדול בבית הקיסר, ולכן לא יעכבו את מינויו אף שאינו עשיר. [רש"י בשבת (טו. ד"ה ושמעון) מבאר שרבי יהושע האמור כאן הוא רבי יהושע בן חנניה, ורבי יהושע בן חנניה היה גדול בבית טריאנוס קיסר, כמו שמשמע בחולין (נט:). סדר הדורות (ערך רבי יהושע בן חנניה אות ו)].

לא. **ביארו** האחרונים שנקטו לשון 'ריש מתיבתא' שהוא ראש הישיבה, משום שברוב התקופות הנשיא היה גם ראש הישיבה, כמבואר ברמב"ם (סנהדרין פ"א ה"ג).

לב. **יש** לבאר שנמלך רבי אלעזר בן עזריה באשתו משום שמבואר בכתובות (סב:) שחמר ונעשה גמל צריך ליטול רשות מאשתו משום שממעט עונתה. והרי עונת תלמידי חכמים משבת לשבת, ועונת נשיא מבואר באבות דרבי נתן שהיא מחודש לחודש, ואם כן על ידי מינויו לנשיא ימעט עונתה, ולכן היה חייב להתיעץ עמה. יערות דבש (ח"ב דרוש יח ד"ה אמנם). ובפתחי תשובה (אהע"ז סי' עו סק"ג) הביא בשם הכרם שלמה (אהע"ז סי' עו) שלא נמצא כן באבות דרבי נתן.

דִּלְמָא מְעַבְּרִין לָךְ - שמא יורידוך מהנשיאות בשביל אדם אחר. **אֲמַר לָהּ** - השיב לה רבי אלעזר בן עזריה בדרך משל, רגילים בני אדם לומר, **[לִשְׁתַּמֵּשׁ אִינִשׁ] יוֹמָא חֲדָא בְּכָסָא דְמוֹקְרָא וּלְמָחָר לִיתְּבַר** - ישתמש אדם יום אחד בכוס זכוכית יקרה ויתכבד בה באותו יום, אף אם למחרת תשבר. כלומר, גם אם יורידוני לאחר מכן, כדאי לי לקבל את הנשיאות אף ליום אחד[א].

טענה לו אשתו טענה אחרת:

אָמְרָה לֵיהּ אשתו, **לֵית לָךְ חִיוָּרְתָּא** - אין לך שערות לבנות, ונאה לנשיא להיות זקן. **הַהוּא יוֹמָא בַּר תַּמְנֵי סְרֵי שְׁנֵי הֲוָה** - באותו יום היה בן שמונה עשרה שנים, **אִתְרְחִישׁ לֵיהּ נִיסָּא וְאַהְדְּרוּ לֵיהּ תַּמְנֵי סְרֵי דְּרֵי חִיוָּרְתָּא** - התרחש לו נס, ונעשו לו שמונה עשרה שורות של שיער לבן[ב].

וְהַיְינוּ דְּקָאָמַר - וזהו שאמר **רַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה** (לעיל יב:)[ג], **הֲרֵי אֲנִי כְּבֶן שִׁבְעִים שָׁנָה, וְלֹא** אמר הרי אני **בֶּן שִׁבְעִים שָׁנָה**, מפני שלא היה בן שבעים אלא שבגיל שמונה עשרה היה נראה כבן שבעים, מחמת שערותיו שהלבינו[ד].

הגמרא מביאה מעשה שהתרחש באותו יום שמינו את רבי אלעזר בן עזריה לנשיא:

תָּנָא - שנינו בברייתא, **אוֹתוֹ הַיּוֹם** שהתמנה רבי אלעזר בן עזריה לנשיא, **סִלְּקוּהוּ לַשּׁוֹמֵר הַפֶּתַח** - סילקו את השומר העומד בפתח בית המדרש, **וְנִתְּנָה לָהֶם רְשׁוּת לַתַּלְמִידִים לִיכָּנֵס**. ועשו כן משום **שֶׁהָיָה רַבָּן גַּמְלִיאֵל** בתקופת נשיאותו **מַכְרִיז וְאוֹמֵר, כָּל תַּלְמִיד שֶׁאֵין תּוֹכוֹ כְּבָרוֹ** - פנימיותו כחיצוניותו[ה], **לֹא יִכָּנֵס לְבֵית הַמִּדְרָשׁ**[ו], ועתה שנתמנה רבי אלעזר בן עזריה, ניתנה רשות לכל התלמידים להכנס לבית המדרש[ו].

הַהוּא יוֹמָא - באותו יום שניתנה רשות לכל התלמידים להכנס, **אִתּוֹסְפוּ כַּמָּה סַפְסְלֵי** - נוספו כמה ספסלים בבית המדרש. **אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, פְּלִיגֵי בָּהּ** - נחלקו בענין זה **אַבָּא יוֹסֵף בֶּן דּוֹסְתַּאי וְרַבָּנָן, חַד** - אחד מהם **אָמַר, אִתּוֹסְפוּ אַרְבַּע מְאָה סַפְסְלֵי** - ארבע מאות ספסלים נוספו, **וְחַד** - ואחד מהם **אָמַר, שְׁבַע מְאָה סַפְסְלֵי** - שבע מאות ספסלים נוספו באותו יום לבית המדרש.

הֲוָה קָא חָלְשָׁא דַּעְתֵּיהּ דְּרַבָּן גַּמְלִיאֵל - חלשה דעתו של רבן גמליאל כשראה שנוספו ספסלים רבים בבית המדרש ביומו הראשון של רבי אלעזר בן עזריה כנשיא, **וְאָמַר, דִּלְמָא** - שמא **חַס וְשָׁלוֹם מָנַעְתִּי תּוֹרָה מִיִּשְׂרָאֵל**, ואענש על כך. **אַחְזוּ לֵיהּ בְּחֶלְמֵיהּ חַצְבֵי חִיוָּרֵי דְּמַלְיָין קִטְמָא** - הראו לו בחלומו כדים לבנים מלאים אפר, לרמוז לו, כשם שהכדים הלבנים אשר יפים מבחוץ, אינם ראויים לשום דבר מפני שמלאים אפר מבפנים, אף תלמידים אלו שאין פנימיותם כחיצוניותם אינם ראויים, ונהג כראוי במה שמנע אותם מלהכנס לבית המדרש[ח].

אומרת הגמרא, **וְלֹא הִיא** - ואין זה כך, אלא ראוי לנהוג כרבי אלעזר בן עזריה וללמד אף תלמידים שאין פנימיותם כחיצוניותם, **וְהַהִיא לְיַתּוֹבֵי דַּעְתֵּיהּ הוּא דְּאַחְזוּ לֵיהּ** - מה שהראו לו בחלומו שנהג כראוי, היה רק כדי ליישב דעתו[ט].

תָּנָא - שנינו בברייתא, מסכת 'עֵדֻיּוֹת' כולה, **בּוֹ בַּיּוֹם נִשְׁנֵית** - נשנתה באותו יום שהתמנה רבי אלעזר בן עזריה לנשיא. **וְכָל הֵיכָא דְּאָמְרִינַן** - וכל מקום בש"ס שנאמר בו 'בּוֹ בַּיּוֹם', **הַהוּא יוֹמָא הֲוָה** - הכוונה היא לאותו יום שהתמנה רבי אלעזר בן עזריה לנשיא. **וְלֹא הָיְתָה הֲלָכָה שֶׁהָיְתָה תְּלוּיָה** בספק **בְּבֵית הַמִּדְרָשׁ, שֶׁלֹּא פֵּירְשׁוּהָ** באותו היום, הואיל ומחמת ריבוי התלמידים התרבו החידוד והפלפול ופשטו את כל הספיקות.

הגמרא ממשיכה לבאר את מה שאירע באותו יום שבו התמנה רבי אלעזר בן עזריה לנשיא:

וְאַף רַבָּן גַּמְלִיאֵל לֹא מָנַע עַצְמוֹ מִבֵּית הַמִּדְרָשׁ אֲפִילּוּ שָׁעָה אַחַת, והגיע לבית המדרש גם באותו יום שמינו את רבי אלעזר בן עזריה לנשיא.

מביאה הגמרא ראיה לכך, **דִּתְנַן** - ששנינו במשנה במסכת ידים (פ"ד מ"ד), **בּוֹ בַּיּוֹם** שמינו את רבי אלעזר בן עזריה לנשיא, **בָּא יְהוּדָה**

א. **על** פי רש"י (ד"ה ה"ג). אך בתוספות הרא"ש (לעיל כז: ד"ה ה"ג) גרס, 'אמרה ליה, דלמא מעבירין לך, אמר לה, גמירי מעלין בקודש ולא מורידין. ודלמא עניש לך, אמר לה, יומא חדא לישתמש בכסא דמוקרא ולמחר ליתבר'. כלומר, רבי אלעזר השיב בתחילה לאשתו שאין לחשוש שיורידוהו מהנשיאות משום שמעלין בקודש ואין מורידין. ושאלה אותו שמא יענישהו רבן גמליאל, ועל זה השיב לה רבי אלעזר שראוי להיות נשיא אף ליום אחד. וראה בביאורי רש"י מה שהובא לבאר בזה.
וביאר ביערות דבש (ח"ב דרוש יח ד"ה וזהו יוחנן הכ"ל) שהואיל ונשיאות מכפרת עוון (ירושלמי הוריות פ"ג ה"ב), רצה רבי אלעזר בן עזריה להיות נשיא אף ליום אחד, ובכך יתכפרו עוונותיו.

ב. **נעשו** לרבי אלעזר בן עזריה שמונה עשרה שורות של שערות לבנות כמנין שנותיו, כדי להורות שהוא צדיק גמור שכל שמונה עשרה שנותיו טובות בצדקות, והוא 'איש חי', כמו שנאמר לגבי בניהו בן יהוידע (שמואל ב' כג כ), 'בן איש חי'. בן יהוידע (ד"ה שם ההוא).
ממה שנאמר 'ההוא יומא' ולא 'ההוא זימנא', אפשר לומר שבאותו היום ממש נעשה בן שמונה עשרה שנים, ולכן נעשה לו נס והלבינו שערותיו, משום שידוע שביום הלידה של האדם יהיה מזלו חזק ומוצלח [ועל כן נוהגים לעשות יום הלידה מדי שנה כיום טוב לאדם]. בן יהוידע (שם).

ג. **רבי** אלעזר בן עזריה אמר דברים אלו ביום שמינוהו לנשיא. רש"י לעיל (יב: ד"ה כבן).

ד. **יש** מי שפירש שהלבינו שערותיו מפני שהיה מרבה ללמוד יומם ולילה, ומשום כך תשש כוחו ונזרקה בו שיבה, והיה נראה כבן שבעים שנה. רמב"ם בפירוש המשניות (פ"א מ"ה). ודבריו צריכים ביאור, שהרי מבואר כאן בגמרא שנעשה לו נס והלבינו שערותיו. וביאר החתם סופר (הו"ד באמרי דעת [ליברמן] שם ד"ה במשנה אמר) ליישב פירוש הרמב"ם, שעל פי דרך הטבע ראוי שילבין שערם של חכמי ישראל מרוב עיונם בתורה ויגיעת כוחם, אלא שהקדוש ברוך הוא משגיח עליהם שלא יכהו עיניהם ולא ינוס ליחם, וכשרצה רבי אלעזר בן עזריה להתמנות לנשיא, סילק הקדוש ברוך הוא את הנס, והלבין שערו כדרך הטבע.

ה. **ביומא** (עב:) פירשו שתלמיד שאין תוכו כברו, היינו שעוסק בתורה אך אין בו יראת שמים. ואין לחלק בין תלמיד לתלמיד חכם בענין זה. מהרש"א (ח"א ד"ה כל). ובבן יהוידע (ד"ה שם אותו היום) פירש שהכוונה היא לתלמיד הלומד שלא לשמה. ועיין גם בהערה להלן בשם קדושה וברכה (סמיכת חכמים).

ו. **משמע** שתפקידו של שומר בית המדרש היה למנוע כניסת תלמידים שאין פנימיותם כחיצוניותם. ובמסכת יומא (לה:) משמע שתפקידו היה לגבות כסף עבור הכניסה לבית המדרש. ואפשר לומר ששני תפקידים היו לו. שפתי חכמים (ד"ה סלקוהו).
לכאורה יש לתמוה כיצד בדק שומר בית המדרש את פנימיות התלמידים כדי לדעת האם פנימיותם כחיצוניותם. וביאר האפרקסתא דעניא (שו"ת ח"א סי' סא) שהבדיקה היתה נעשית על ידי דרישה וחקירה אחר תכונות נפשו ומהות מעשיו [וראה שם עוד מה שהביא בשם מהר"ח מאטיניא]. ובקדושה וברכה (סמיכת חכמים, לעיל כז: ד"ה אלא צריך לומר) ביאר שהשומר עצמו לא בדק את התלמידים אלא רבן גמליאל היה מרגיש מצד השכל שהמטרידו בבית המדרש הרי הוא לומד על מנת לקנטר, ואינו לומד לשמה, והשומר הכניס רק את מי שלדברי רבן גמליאל למד לשמה.

ז. **ביאר** בתוספות רבינו יהודה (ד"ה כל שאין) שרבן גמליאל סבר שאין ללמד תורה לתלמיד שאין חיצוניותו כפנימיותו משום ששנינו בחולין (קלג.), שכל המלמד תורה לתלמיד שאינו הגון, הרי זה כזורק אבן לעבודה זרה ששמה מרקוליס. וביאר המהרש"א (שם ח"א ד"ה כאילו), שכשם שהזורק אבן על מרקוליס, הרי הוא מוסיף לה כבוד אף שדעתו לבזותה, מפני שעבודתה היא בזריקת אבנים, ואף האבן עצמה נעשית שיקוץ לעבודה זרה, כך התורה שנמשלה לאבן יקרה, כשמלמד אותה לתלמיד שאינו הגון, מוסיף אבני מכשול כיון שאינו לומדה התלמיד אלא לתכלית וכוונה רעה. אך רבי אלעזר בן עזריה סבר שדין זה נאמר רק כאשר ידוע שהתלמיד אינו הגון.

ח. **אף** שגם רבי אלעזר בן עזריה ידע שתלמידים אלו דומים לכדים יפים מלאים אפר, מכל מקום סבר שמתוך שלא לשמה בא לשמה, ועל אף שהיום מלאים באפר, סופם להתמלא מרגליות, ואם כן לכאורה קשה מה התחדש בחלום זה. ביאר הבן יהוידע (ד"ה שם אחזו) שיש חילוק בין עפר לאפר, כי אפר לעולם לא יצלח למלאכה, מה שאין כן עפר, שאף על פי שמונח על הארץ למרמס בני אדם, אפשר לעשות ממנו כלים חשובים. והראו לו כדים מלאים באפר שאין להם תקוה לעולם, לרמוז לו שתלמידים אלו הרי הם כאפר ולא כעפר, ולעולם לא יגיעו לידי חשיבות.

ט. **לכאורה** קשה כיצד הראו מן השמים לרבן גמליאל חלום שאינו אמת רק בשביל ליישב דעתו. וביאר הבן יהוידע (שם) שאין חלום זה בא לרמז לו שהלכה כסברתו שאין ללמד תורה למי שאין ידוע שפנימיותו כחיצוניותו, ולא כסברת רבי אלעזר בן עזריה שיש ללמד אף לתלמידים אלו, אלא הראו לו חלום זה רק לגבי אותם תלמידים שנכנסו לבית המדרש באותו יום, שרבן גמליאל מנעם מלהכנס עד אותו יום, ורמזו לו כי תלמידים אלו אף בסופם לא יבואו ללמוד לשמה, ואין לו להצטער על כי מנע אותם מלהכנס, אך בעיקר הדין הסכימו מהשמים כסברת רבי אלעזר בן עזריה שיש להכניס אף את מי שאין ידוע שפנימיותו כחיצוניותו משום שמתוך שלא לשמה בא לשמה, ואין אנו נביאים לדעת מי בסופו יבוא ללמוד לשמה ומי לא. וראה עוד מה שהובא בזה בילקוט ביאורים.

י. **ראה** לעיל (מ.) בהערה האם מנקדים עְדיות או עֵדיות.

דלמא מעברין לך אמר לה [לשתמש אינש] יומא חדא בכסא דמוקרא ולמחר ליתבר אמרה ליה לית לך חיורתא ההוא יומא בר תמני סרי שני הוה אתרחיש ליה ניסא ואהדרו ליה תמני סרי דרי חיורתא היינו דקאמר ר' אלעזר בן עזריה [א]הרי אני כבן שבעים שנה ולא בן שבעים שנה תנא אותו היום סלקוהו לשומר הפתח [א]ונתנה להם רשות לתלמידים ליכנס שהיה ר"ג מכריז ואומר [ב]כל תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לבית המדרש ההוא יומא אתוספו כמה ספסלי א"ר יוחנן פליגי בה אבא יוסף בן דוסתאי ורבנן חד אמר אתוספו ארבע מאה ספסלי וחד אמר שבע מאה ספסלי הוה קא חלשא דעתיה דר"ג אמר דלמא ח"ו מנעתי תורה מישראל אחזו ליה בחלמיה חצבי חיורי דמליין קטמא ולא היא ההיא ליתובי דעתיה הוא דאחזו ליה תנא עדיות בו ביום נשנית וכל היכא דאמרינן [ג]בו ביום ההוא יומא הוה ולא היתה הלכה שהיתה תלויה בבית המדרש שלא פירשוה ואף ר"ג לא מנע עצמו מבית המדרש אפילו שעה אחת דתנן [ד]בו ביום בא יהודה גר עמוני לפניהם בבית המדרש אמר להם (א) מה אני לבא בקהל א"ל ר"ג אסור אתה לבא בקהל א"ל ר' יהושע [ב]מותר אתה לבא בקהל א"ל ר"ג והלא כבר נאמר [א]לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה' א"ל ר' יהושע וכי עמון ומואב במקומן הן יושבין (ב) [ה]כבר עלה סנחריב מלך אשור ובלבל את כל האומות שנאמר [ב]ואסיר גבולות עמים ועתידותיהם שוסתי ואוריד כאביר יושבים [ו]וכל דפריש מרובא פריש אמר לו ר"ג והלא כבר נאמר [ג]ואחרי כן אשיב את שבות בני עמון נאם ה' וכבר שבו אמר לו ר' יהושע והלא כבר נאמר [ד]ושבתי את שבות עמי ישראל ועדיין לא שבו מיד התירוהו לבא בקהל אר"ג הואיל והכי הוה[א] איזיל ואפייסיה לר' יהושע כי מטא לביתיה חזינהו לאשיתא דביתיה דמשחרן א"ל [ו]מכותלי ביתך אתה ניכר שפחמי אתה א"ל אוי לו לדור שאתה פרנסו[ב] שאי אתה יודע בצערן של ת"ח [ז]במה הם מתפרנסים ובמה הם נזונים אמר לו נעניתי לך מחול לי לא אשגח ביה עשה בשביל כבוד אבא פיים אמרו מאן ניזיל ולימא להו לרבנן אמר להו ההוא כובס אנא אזילנא שלח להו ר' יהושע לבי מדרשא מאן דלביש מדא ילבש מדא ומאן דלא לביש מדא יימר ליה למאן דלביש מדא שלח מדך ואנא אלבשיה אמר להו ר"ע לרבנן טרוקו גלי דלא ליתו עבדי דר"ג ולצערו לרבנן א"ר יהושע מוטב דאיקום ואיזיל אנא לגבייהו אתא טרף אבבא א"ל [ד]מזה בן מזה יזה ושאינו לא מזה ולא בן מזה יאמר למזה בן מזה מימיך מי מערה ואפרך אפר מקלה א"ל ר"ע רבי יהושע נתפייסת כלום עשינו אלא בשביל כבודך למחר אני ואתה נשכים לפתחו אמרי היכי נעביד נעבריה [ו]גמירי מעלין בקדש ואין מורידין[ח] נדרוש מר חדא שבתא ומר חדא שבתא אתי לקנאויי אלא לדרוש ר"ג תלתא[ג] שבתי וראב"ע חדא שבתא והיינו דאמר מר [ט]שבת של מי היתה של ראב"ע היתה ואותו תלמיד ר' שמעון בן יוחאי הוה: [ה]ושל מוספין כל היום: א"ר יוחנן [י]ונקרא פושע[ד]. ת"ר [ט]היו לפניו שתי תפלות אחת של מנחה ואחת של מוסף מתפלל של מנחה ואח"כ מתפלל של מוסף שזו תדירה וזו אינה תדירה[ה] ר' יהודה אומר מתפלל של מוסף ואח"כ מתפלל של מנחה שזו מצוה עוברת וזו מצוה שאינה עוברת [ו]א"ר יוחנן [ז]הלכה מתפלל של מנחה ואח"כ מתפלל של מוסף ר' זירא [ח]כי הוה חליש מגירסיה הוה אזיל ויתיב אפתחא דבי ר' נתן בר טובי אמר כי חלפי רבנן אז איקום מקמייהו ואקבל אגרא נפק אתא ר' נתן בר טובי א"ל מאן אמר הלכה בי מדרשא א"ל הכי א"ר יוחנן אין הלכה כר' יהודה דאמר מתפלל אדם של מוסף ואח"כ מתפלל של מנחה א"ל רבי יוחנן אמרה אמר ליה אין [מ]תנא מיניה ארבעין זמנין א"ל חדא היא לך או חדת היא לך א"ל חדת היא לי משום דמספקא לי בר' יהושע בן לוי: אריב"ל [ח]כל המתפלל תפלה של מוספין לאחר שבע שעות לר'[ט] יהודה עליו הכתוב אומר [ה]נוגי ממועד אספתי ממך היו מאי משמע דהאי נוגי לישנא דתברא הוא כדמתרגם רב יוסף תברא אתי על שנאיהון דבית ישראל על דאחרו זמני מועדיא דבירושלים א"ר אלעזר כל המתפלל תפלה של שחרית לאחר ארבע שעות לר' יהודה עליו הכתוב אומר נוגי ממועד אספתי ממך היו מאי משמע דהאי נוגי לישנא דצערא הוא דכתיב [ו]דלפה נפשי מתוגה רב נחמן בר יצחק אמר מהכא [ז]בתולותיה נוגות והיא מר לה.

רב

רש"י

ה"ג דלמא מעברין לך, אמר לה יומא חדא בכסא דמוקרא ולמחר ליתבר. ול"ג מעלין בקדש[ו]: כסא דמוקרא. [ס]כוס זכוכית יקרה שקורין לה בלשון ישמעאל ערקי"א, ואומרים בני אדם במשל הדיוט יום אחד ישתמש בו בעליו ויתכבד בו, ואם ישבר ישבר: לית לך חיורתא. אין לך שערות לבנות של זקנה, ונאה לדרשן להיות זקן: י"ח דרי חיורתא. י"ח שורות של זקנה: קא חלשא דעתיה דר"ג. כשראה שנתוספו היום תלמידים רבים, והיה דואג שלא יענש במה שמנעם בימיו מלבא: דמליין קטמא. כלומר אף אלו אינם ראויים: תלויה. בספק שלא פירשוה, מתוך שרבו התלמידים רב החדוד והפלפול: לאשיתא דביתיה דמשחרן. כותלי ביתו של ר' יהושע שהיו שחורות: שפחמי אתה. עושה פחמים, וי"א נפח: נעניתי לך. דברתי למולך יותר מן הראוי: דלביש מדא. הרגיל ללבוש המעיל ילבש, כלומר הרגיל בנשיאות יהיה נשיא: מזה בן מזה. כהן בן כהן יזה את מי חטאת: אפר מקלה. אפר הקלוי בתנורים ובכירות, כלומר אפר סתם[ע]: שבת של מי היתה. במסכת חגיגה: ואותו תלמיד. ששאל תפלת ערבית רשות או חובה רשב"י הוא: ונקרא פושע. המאחר כ"כ: מתפלל של מנחה. מאחר שהגיע זמנה, כדי להקדימה בתחלת זמנה, שלא יקרא פושע גם עליה: ואח"כ של מוספין. הואיל ואיחר, זמנה[ז] אינו עובר, דהא אמרי רבנן ושל מוספים כל היום: שזו מצוה עוברת. ר' יהודה לטעמיה דאמר עד שבע שעות ותו לא: כי חלפי רבנן. תלמידים היוצאים מבית ר' נתן: מאן אמר הלכה בי מדרשא. מי מבני הישיבה אמר בבית המדרש שהלכה[ח] כר' יהודה: חדא היא לך או חדת היא לך. אחת היא לך שלא למדת דבר משמו של ר' יוחנן אלא זו בלבד לכך חביבה היא לך, או חדשה היא לך שהיית סבור שאחד מן האחרים אמרה: ה"ג א"ל חדת היא לי, דמספקא לי בר' יהושע בן לוי. סבור הייתי שר' יהושע בן לוי אמרה: אמר ריב"ל גרסי'. ול"ג לאמר: ממועד. מחמת שהעבירו מועדי התפלות וחגים יהיו נוגים ואסופים וכלים:

לא

תוספות

ושל מוספין כל היום. הקשה הרב רבינו שמשון ז"ל דאמרי' בפרק תמיד נשחט (דף נח.) מוספין בשש בזיכין בשבע וכ"ת ה"מ למצוה אבל דיעבד כל יומא נמי זמניה הוא הרי [ט]בתמורה (פ"ג ד' יד) משמע שהמוספין היו נשחטין עם התמיד ונקטרין עמו. ותירץ דהתם מיירי בשבת[פ]:

הלכה מתפלל של מנחה ואח"כ מתפלל של מוסף. מכאן יש ליזהר ביוה"כ להתפלל תפלת שחרית[ט] קודם שש שעות ומחצה דהיינו קודם שיגיע שעת המנחה דאל"כ היו צריכין להתפלל תפלת המנחה קודם והר"י אומר דאינו צריך דהא דקאמר שיתפלל תפלת המנחה קודם היינו כשיש לו לעשות צרכיו שלא יוכל להתפלל תפלת המנחה בזמנה וצריך להתפלל שניהם מיד כגון שהיה לו לילך לסעודה גדולה כמו לנשואין ומתיירא שמא ימשוך בסעודתו או שישתכר אבל אם היה לו שהות להתפלל אחר תפלת מוסף תפלת המנחה בזמנה אין לו להקדים תפלת המנחה אלא יתפלל כסדר מוסף ואח"כ מנחה:

כדמתרגם רב יוסף על דאחרו זמני מועדיא. ואי משתעי ברגלים אין שייך לומר לשון איחור שהרי אין להם תשלומין אלא ע"כ בתפלה משתעי קרא:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) לעיל פ"א דף יב:, ב) [דוגמתו יומא עב:], ג) מהמקומות דתנן בהו בו ביום מס' סוטה פ"ה מ"ב - ה. ומס' ידים פ"ד מ"א - ד (תוס' יו"ט בהקדמה למס' עדיות), ד) מס' ידים פ"ד משנה ד', ה) [יומא נד. וע' תוס' מגילה יב: ותוס' יבמות עו: ובסוטה ט. ד"ה מנימין], ו) [יומא פד: יבמות עז: כתובות טו. קדושין עג. זבחים עג.], ז) [יומא יב: עג. מגילה ט: כא: הוריות יב: שבת כא: [תמיד לא:] מנחות לט. לט. ושם מפיק לה מקרא וצ"ע לשון גמירי] עיין יפה עינים, ח) עיין תוס' יומא יג. ד"ה הלכה, ט) חגיגה ג., י) עיין תוס' ישנים יומא לה. ד"ה העולה (בסופו), כ) [לעיל כז.], ל) [זבחים יב. לא.], מ) [פסחים עב. מגילה ז: כתובות כב: נ.], נ) [ועי' פירש"י לקמן לא. ד"ה כסא], ס) עיין רש"י תענית טו. ד"ה אפר מקלה, ע) [נ"ל ביומא ד' ע. כ"כ המג"א סימן רפ"א] וכ"כ הפנ"י, פ) עיין רש"ל ורש"א.

הגהות הב"ח

(א) גמ' אמר להם (מה אני) תא"מ. ונ"ב ס"א מותר: (ב) שם במקומן הן יושבין והלא כבר:

תורה אור השלם

א) לֹא יָבֹא עַמּוֹנִי וּמוֹאָבִי בִּקְהַל יְיָ גַּם דּוֹר עֲשִׂירִי לֹא יָבֹא לָהֶם בִּקְהַל יְיָ עַד עוֹלָם: [דברים כג, ד]

ב) כִּי אָמַר בְּכֹחַ יָדִי עָשִׂיתִי וּבְחָכְמָתִי כִּי נְבֻנוֹתִי וְאָסִיר גְּבוּלֹת עַמִּים וַעֲתוּדוֹתֵיהֶם שׁוֹשֵׂתִי וְאוֹרִיד כַּבִּיר יוֹשְׁבִים: [ישעיה י, יג]

ג) וְאַחֲרֵי כֵן אָשִׁיב אֶת שְׁבוּת בְּנֵי עַמּוֹן נְאֻם יְיָ: [ירמיה מט, ו]

ד) וְשַׁבְתִּי אֶת שְׁבוּת עַמִּי יִשְׂרָאֵל וּבָנוּ עָרִים נְשַׁמּוֹת וְיָשָׁבוּ וְנָטְעוּ כְרָמִים וְשָׁתוּ אֶת יֵינָם וְעָשׂוּ גַנּוֹת וְאָכְלוּ אֶת פְּרִיהֶם: [עמוס ט, יד]

ה) נוּגֵי מִמּוֹעֵד אָסַפְתִּי מִמֵּךְ הָיוּ מַשְׂאֵת עָלֶיהָ חֶרְפָּה: [צפניה ג, יח]

ו) דָּלְפָה נַפְשִׁי מִתּוּגָה קַיְּמֵנִי כִּדְבָרֶךָ: [תהלים קיט, כח]

ז) דַּרְכֵי צִיּוֹן אֲבֵלוֹת מִבְּלִי בָּאֵי מוֹעֵד כָּל שְׁעָרֶיהָ שׁוֹמֵמִין כֹּהֲנֶיהָ נֶאֱנָחִים בְּתוּלֹתֶיהָ נוּגוֹת וְהִיא מַר לָהּ: [איכה א, ד]

עין משפט נר מצוה

לג א מיי' פ"ד מהלכות ת"ת הלכה א טוש"ע יו"ד סי' רמו סעיף ז:

לד ב מיי' פי"ב מהל' איסורי ביאה הלכה כה סמג לאוין קטו טוש"ע אה"ע סימן ד סעיף י:

לה ג מיי' פ"א מהל' ת"ת הלכה ט ופ"י מהל' מתנות עניים הלכה יח:

לו ד מיי' פ"א מהל' מלכים הל' ז טוש"ע י"ד סימן רמה סעיף כב בהגהה:

לז ה ו מיי' פ"ג מהל' תפלה הלכה ה סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן רפו סעיף א:

לח ז מיי' שם הל' יא טוש"ע שם סעיף ד:

לט ח שם סעיף א:

גליון הש"ס

גמ' מכותלי ביתך. עיין תשב"ץ ח"א ענין קמב: שם ונקרא פושע. עיין לקמן (דף מ"ג ע"ב): שם כי הוה חליש מגירסא. עיין עירובין (דף כ"ח ע"ב):

ליקוטי רש"י

[נדפס בסוף המסכת]

רב נסים גאון

וזה שאמרו כל בו ביום דאמרינן ההוא יומא איתמר. יש במשנה הרב' מזה הענין כגון האי דתנן במס' ידים (פ"ג מ"ה) אמ' ר' שמעון בן עזאי מקובל אני מפי ע"ב זקנים ביום שהושיבו את ר' אלעזר בן עזריה בראש ששיר השירים וקהלת מטמאין את הידי' אמר ר' עקיבא חס ושלום וכו' (פ"ד מ"א) בו ביום נמנו וגמרו על עריבת [הרגלים] בו ביום אמרו [משנה ב] כל הזבחים וכו' ובתוספתא [בידים פ"ב] בו ביום עמד יהודה גר עמוני: **אמר רבן גמליאל השתא איזיל ואפייסיה לר' יהושע אזל חזינהו לאשיתא דביתיה דהוו קא משחרן כו'.** ופירשו בגמרא דבני מערבא אזל ואשכח לר' יהושע יתיב עביד מחטין אמר ליה מן אילין את חיי אמר ליה עד כדון את בעי מידע אוי לדור שאתה פרנסו. **והאי דאמר ליה עשה בשביל כבוד בית אבא.** כלומר בשביל הלל הזקן זקני שהיה מזרע דוד כדגרסינן בפ' יציאות השבת (דף טו) הלל ושמעון גמליאל ושמעון נהגו נשיאותן בפני הבית ק' שנה וזה רבן גמליאל הנזכר בכאן הוא בנו של רבן שמעון בן גמליאל שהוא רביעי להלל הזקן דהוי ליה רבן גמליאל חמישי להלל ובנו רבן שמעון ששי להלל ובנו ר' יהודה הנשיא שהוא רבי והוא רבינו הקדוש הוי שביעי להלל הזקן ואיתא במסכת שבת בפרק במה בהמה (דף נו) רבי דאתי מדוד מהפך בזכותיה דדוד ובגמרא דפרק אחרון דתענית דבני מערבא (הלכה ב) אמרי אמר לוי מגילת יוחסין מצאו בירושלים וכתוב בה הלל מן דדוד ואיתא בפ' אע"פ שאמרו בכתובות (ד' סב) בדקו במשפחות רבי אתי משפטיה בן אביטל. **והאי דאמרינן אעפ"כ לא עברוה לר' אלעזר בן עזריה.** פירשו בתלמוד ארץ ישראל אלא מינו אותו אב בית דין והיינו דאמר מר שבת של מי היתה של ר' אלעזר בן עזריה היתה ואיתא בפירקא קמא דחגיגה (דף ג) תנו רבנן מעשה בר' יוחנן בן ברוקא ור' אלעזר חסמא שהלכו להקביל את פני ר' יהושע בפקיעין אמר להם מה חידוש היה היום בבית המדרש אמרו לו תלמידיך אנחנו ומימיך אנו שותין אמר להן אעפ"כ אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש שבת של מי היתה אמרו לו שבת של ר' אלעזר בן עזריה:

הגהות וציונים

א] בעין יעקב מביא על זה פירוש רש"י (ואינו ברש"י שבגמרא) הואיל והכי הוה. שהלכה כרבי יהושע ובחנם ציערתיה: ב] ס"א ואוי לה לספינה שאתה קברניטה (גליון): ג] [יותר נכון לגרוס תרתי וכ"ה בהקדמת הרמב"ם לפי' המשניות ביבמות] (גליון): ד] עי' רש"י שמפרש טעם אחר ומשמע שלא הי' גורס בגמ' "שזו תדירה וזו אינה תדירה" (עטרת ראש), וכן ליתא בכמה כת"י: ה] הרי"ף גורס לאחר שבע שעות דר' יהודה ונראה שכן הוא נכון ופירושו לאחר שבע שעות דר' יהודה אוסר ועובר על דבריו עליו הכתוב אומר וכו' ולגירסא "לרבי" יהודה קשה דהא לר"י אסור להתפלל רק עד שבע שעות (ארץ החיים על ברכות מבעל באר מים חיים עיי"ש) וע"ע מגיד תעלומה (בילקו"מ על הרי"ף). ובכמה כת"י הגירסא בגמ' "לר' יהודה לא יצא ידי חובתו ועליו הכתוב אומר" וכו'. ועי' תוס' הרא"ש: ו] ובתוס' ר"י החסיד כתב שאין למחוק גירסא הישנה וה"ג דלמא מעברין לך אמר לה גמירי מעלין בקדש ולא מורידין דלמא עניש לך א"ל יומא חדא לישתמש בכסא דמוקרא ולמחר ליתבר וכו' וכ"ה בתוס' הרא"ש, ועיין מהרש"א בח"א: ז] צ"ל וזמנה רש"ל (גליון): ח] לכאורה היה צ"ל "שאין הלכה" עיין חפץ ה', צל"ח, ועיין מהרש"ל מש"כ בזה: ט] נדצ"ל מוסף (מהר"נ אדלר):

גֵּר עַמּוֹנִי לִפְנֵיהֶם בְּבֵית הַמִּדְרָשׁ, אָמַר לָהֶם - שאל אותם יהודה הגר, **מָה אֲנִי לָבֹא בַּקָּהָל** - האם מותר לי לישא בת ישראל, או לא[יא]. **אָמַר לוֹ רַבָּן גַּמְלִיאֵל, אָסוּר אַתָּה לָבֹא בַּקָּהָל. אָמַר לוֹ רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ, מוּתָּר אַתָּה לָבֹא בַּקָּהָל**[יב].

רבן גמליאל ורבי יהושע מבארים את שיטתם:

אָמַר לוֹ רַבָּן גַּמְלִיאֵל לרבי יהושע, **וַהֲלֹא כְּבָר נֶאֱמַר** בפרשה ששנויים בה הפסולים לישא בנות ישראל (דברים כג ד), **'לֹא יָבֹא עַמּוֹנִי וּמוֹאָבִי בִּקְהַל ה'**, גַּם דּוֹר עֲשִׂירִי לֹא יָבֹא לָהֶם בִּקְהַל ה' עַד עוֹלָם', הרי שגר עמוני אסור לישא בת ישראל. **אָמַר לוֹ רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ, וְכִי עַמּוֹן וּמוֹאָב בִּמְקוֹמָן הֵן יוֹשְׁבִין** - יושבים בארצם, הרי **כְּבָר עָלָה סַנְחֵרִיב מֶלֶךְ אַשּׁוּר וּבִלְבֵּל אֶת כָּל הָאוּמּוֹת** בכל העולם, **שֶׁנֶּאֱמַר** בנבואת הנביא ישעיה על דברי מלך אשור שנאמרו בגודל גסות רוחו (ישעיה י יג), 'כִּי אָמַר [סנחריב מלך אשור] בְּכֹחַ יָדִי עָשִׂיתִי וּבְחָכְמָתִי כִּי נְבֻנוֹתִי [-כל אשר עשיתי בדבר הנצחון, היה בכח ידי ובחכמתי כי אני נבון, וכל גבורתי אינה מאת הקדוש ברוך הוא[יג]], **וְאָסִיר גְּבוּלוֹת עַמִּים** [-אעביר את האומות מארץ לארץ[יד]], **וַעֲתִידוֹתֵיהֶם שׁוֹסֵתִי** [-ואטול שלל את אוצרותיהם[טו]], **וְאוֹרִיד כַּאבִּיר יוֹשְׁבִים'** [-ואוריד מגדולתם יושבים רבים[טז]], הרי שבעמון ומואב יושבים גם בני אומות אחרות, ואף שגר זה הגיע מעמון, יש להסתפק האם הוא עמוני או שמא הוא מאומה אחרת שהגיעה לעמון לאחר שסנחריב בלבל את כל האומות, **וְכָל דְּפָרִישׁ מֵרוּבָּא פָּרִישׁ** - וכל דבר שפרש ממקום מסוים ויש ספק מהיכן הוא, אנו דנים שפרש מהרוב[יז], ואם כן הוא הדין גם לגבי גר זה יש לדונו כמי שפרש מרוב אומות העולם שמותרות לישא בת ישראל בגירותן, ולהתירו בבת ישראל[יח]. **אָמַר לוֹ רַבָּן גַּמְלִיאֵל, וַהֲלֹא כְּבָר נֶאֱמַר** בנבואה האמורה לגבי אחרית הימים (ירמיה מט ו), **'וְאַחֲרֵי כֵן אָשִׁיב אֶת שְׁבוּת בְּנֵי עַמּוֹן** נְאֻם ה'', **וּכְבָר שָׁבוּ** למקומם, ויש לומר שהוא עמוני ולאוסרו בבת ישראל[יט]. **אָמַר לוֹ רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ, וַהֲלֹא כְּבָר נֶאֱמַר** בנבואה האמורה לגבי אחרית הימים (עמוס ט יד), **'וְשַׁבְתִּי אֶת שְׁבוּת עַמִּי יִשְׂרָאֵל' וַעֲדַיִין** לא התקיימה נבואת הנביא **וְלֹא שָׁבוּ**, אלא יש הרבה מהם עדיין בגולה, ואם כן יש לומר שגם לגבי עמון ומואב לא התקיימו עדיין נבואות הנביא שאמר, 'וְאַחֲרֵי כֵן אָשִׁיב אֶת שְׁבוּת בְּנֵי עַמּוֹן נְאֻם ה'', וכן (שם מח מז) 'וְשַׁבְתִּי שְׁבוּת מוֹאָב בְּאַחֲרִית הַיָּמִים', ומעורבים בהם גם אומות אחרות, ויש לנו ללכת אחר הרוב[כ]. **מִיָּד הִתִּירוּהוּ** חכמים **לָבֹא בַּקָּהָל**.

לאחר שנפסקה הלכה כרבי יהושע, הלך רבן גמליאל לפייסו:

אָמַר רַבָּן גַּמְלִיאֵל הוֹאִיל וְהָכִי הֲוָה - וכך היה, שנפסקה הלכה כרבי יהושע לגבי יהודה גר עמוני, ונמצא שציערתיו בחינם[כא], **אֵיזִיל וַאֲפַיְּיסֵיהּ לְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ** - אלך ואפייס את רבי יהושע. **כִּי מְטָא לְבֵיתֵיהּ** - כאשר הגיע רבן גמליאל לביתו של רבי יהושע, **חֲזִינְהוּ לְאַשְׁיָתָא דְּבֵיתֵיהּ דְּמַשְׁחֲרָן** - ראה שקירות ביתו שחורים, **אָמַר לֵיהּ** רבן גמליאל, **מִכּוֹתְלֵי בֵּיתְךָ אַתָּה נִיכָּר שֶׁפֶּחָמִי אַתָּה** - מקירות ביתך נראה שאתה עושה פחמים[כב], ועל כן הם שחורים. **אָמַר לֵיהּ** רבי יהושע, **אוֹי לוֹ לַדּוֹר שֶׁאַתָּה פַּרְנָסוֹ** - הממונה עליו[כג], מפני **שֶׁאִי אַתָּה יוֹדֵעַ בְּצַעֲרָן שֶׁל תַּלְמִידֵי חֲכָמִים בַּמֶּה הֵם מִתְפַּרְנְסִים וּבַמֶּה הֵם נִזּוֹנִים** - שאין אתה מכיר בצער תלמידי חכמים ואינך יודע שהם נאלצים להתפרנס ולהיות ניזונים[כד] ממלאכות בזויות כגון אלו[כה]. **אָמַר לוֹ** רבן גמליאל, **נַעֲנֵיתִי לָךְ** - דיברתי מולך יותר מהראוי[כו], **מְחוֹל לִי. לֹא אַשְׁגַּח בֵּיהּ** - לא התרצה רבי יהושע למחול לרבן גמליאל. אמר לו רבן גמליאל, **עֲשֵׂה בִּשְׁבִיל כְּבוֹד אַבָּא** - מחל לי בשביל כבוד אבי רבן שמעון בן גמליאל שהיה מעשרה הרוגי מלכות[כז], **פַּיְּיסֵם** - התפייס רבי יהושע ומחל לו.

יא. **יהודה** הגר נקט בשאלתו לשון 'מה אני לבא בקהל', כלשון הפסוק (דברים כג ד) 'לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה''.

יב. **אף** ששנינו (נדה כ:) שחכם שאסר אין חברו רשאי להתיר, ואם כן קשה כיצד התיר לו רבי יהושע לבוא בקהל לאחר שרבן גמליאל כבר אסר עליו. יש לבאר שבזמן שנמצאים שניהם יחד בבית המדרש, רשאי חכם אחד להתיר, אף שחבירו אסר. תוספות (ע"ז ז. ד"ה הנשאל).

יג. **רש"י** (ישעיה שם).

יד. **רש"י** (ישעיה לו טז). ועיין מצודת דוד (שם י יג) שפירש באופן אחר.

טו. **מצודת** דוד (שם י יג). ופירוש המילה 'שוסתי' הוא ענין ביזה ושלל כמו שנאמר (שמואל א' כג א) 'שוסים את הגרנות'. מצודת ציון (שם). והגר"א (שם ד"ה ואסיר) ביאר ש'אסיר גבולות עמים' פירושו שאסיר את הגבולות בין המדינות, ו'עתודותיהם' פירושו שאסיר גם את הגבולות בין העיירות, והוא המשך לתחילת הפסוק שיסיר את הגבולות המפרידים בין האומות.

טז. **רש"י** (שם). והרד"ק (שם) פירש, אוריד מגדולתם את היושבים במקומות חזקים, וכן מבואר בתרגום. ומפרש הרד"ק שהכתוב נקט לשון 'כאביר' שהיא חיבור של שתי מילים מאותו ענין, 'אביר' ו'כביר', שפירושם גדולה וחוזק, וחיברם יחד בכדי להגדיל המשמעות.

יז. **בכל** דבר שקיים ספק מהיכן הוא, אמרה התורה שדנים אותו שהוא מהרוב, ולמדים כן (חולין יא.) ממה שנאמר (שמות כג ב) 'אחרי רבים להטת'. מבואר בכתובות (טו.) שדין זה נאמר רק כאשר הנידון פרש ממקומו, והספק הוא מהיכן פרש, אך כאשר הנידון קיים במקום קביעותו, אין אנו דנים אותו שהוא מהרוב, אלא כספק שיש בו מחצה על מחצה.

יח. **נחלקו** המפרשים האם ספק עמוני ומואבי מותר בבת ישראל או לא. בשער המלך (איסורי ביאה פט"ו הכ"א) כתב שספק עמוני ומואבי מותר לישא בת ישראל מהתורה, כמו שדרשו בקידושין (עג.) לגבי ספק ממזר, אלא שחכמים אסרו (שם) גם ספק עמוני ומואבי כמו שאסרו ספק ממזר מפני שעשו מעלה ביוחסין. ובתשב"ץ קטן (סי' תקלח) כתב שספק עמוני ומואבי מותר אף מדברי חכמים, ואין זה כספק ממזר. והביא בשער המלך את דעת האליה רבה (אלפאנדרי, עיגולא דאיתתא שער א מט: ד"ה אך קשה) שספק עמוני ומואבי אסור לישא בת ישראל מהתורה. והביא ראיה לדבריו מדברי הגמרא כאן שהתירו את יהודה גר עמוני רק משום שהולכים אחרי הרוב ומכריעים שהוא מרוב האומות המותרות בגירותן לישא בת ישראל, משמע שאם היה זה ספק השקול ולא היינו הולכים אחר הרוב, היה אסור לישא בת ישראל, אף שהוא ספק עמוני. אך דחה השער המלך ראיה זו וכתב שהוצרכו להתירו מטעם רוב, משום שחכמים אסרו ספק עמוני, ורצו להתירו כאן אף מדברי חכמים, אך לעולם יש לומר שמהתורה ספק עמוני מותר.

יט. **רבן** גמליאל למד כן ממה שהבטיח הקדוש ברוך הוא שישובו בני עמון, ואנו רואים שהתיישבה שוב עמון אחר חורבנה, אם כן ודאי יש להחזיקם שהם בני עמון ששבו לארצם. תפארת ישראל (ידים פ"ד מ"ד יכין אות מח).

כ. **לכאורה** קשה כיצד מקיש רבי יהושע את ישראל לעמון ומואב ומוכיח שעמון ומואב לא שבו למקומם ממה שישראל לא שבו למקומם, הרי אפשר לומר שעמון ומואב שבו למקומם אף על פי שישראל לא שבו מגלותם. וביאר הרמב"ן (יבמות עו: ד"ה לפיכך) שרבי יהושע מוכיח כן משום שנאמר במואב 'באחרית הימים' כמו שנאמר לגבי ישראל, וממה שישראל עדיין לא שבו מוכח שגם מואב עדיין לא שבו. והראשון לציון (ידים פ"ד מ"ד) ביאר הואיל ושנינו במדרש תנחומא (מצורע ד) שביקש הקדוש ברוך הוא להגלות את ישראל בשעה שחטאו, אך אמר שאם ישראל יגלו תחילה, נעשים הם חרפה וקלון לכל האומות, על כן הביא את סנחריב הרשע על כל האומות והגלה אותם תחילה, אם כן יש לומר שכל זמן שישראל לא שבו מהגלות, אף שאר האומות לא שבו, בכדי שישראל לא יעשו לחרפה וקלון לכל האומות, וזו היתה סברת רבי יהושע.

כא. **רש"י** בעין יעקב (ד"ה איכו). וביאר במגיד תעלומה (ד"ה אמר) שהואיל ונפסקה הלכה כמותו, מוכח שהקדוש ברוך הוא עימו, כמבואר בסנהדרין (צג:) לגבי דוד שנאמר (שמואל א' טז יח) 'וה' עמו' מפני שהלכה כמותו בכל מקום, ומחמת כן הלך רבן גמליאל לפייסו.

כב. **רש"י** (ד"ה שפחמי) בפירושו הראשון. והוסיף לפרש שיש אומרים שהיה נפח. וכן כתוב בירושלמי (ה"א, תענית פ"ד ה"א) שהיה עושה מחטין. אך מרש"י בעבודה זרה (טז: ד"ה פחות) משמע, שכוונתו של רבן גמליאל היתה לומר לו שמקירות ביתך השחורים ניכר שגם אתה רגיל בתורה, שכן דרך תלמידי חכמים שמצטערים על לימוד תורה ואינם מקפידים על הנוי.

כג. **רבן** גמליאל היה נשיא, וכל הממונים על הציבור מכונים 'פרנסים'. מלך נקרא פרנס כמבואר ביומא (כב:) לגבי שאול המלך, וכן אמרו (שם פו:) לגבי משה ודוד, שני פרנסים טובים עמדו להם לישראל, וכן אמרו בערכין (יז.) יהויקים וצדקיה פרנס לפי דור, דור לפי פרנס, ואף רב שבעיר נקרא פרנס כמבואר בשבת (קיד.). שו"ת תשובה מאהבה (ח"א סי' רח).

כד. **'מזונות'** פירושו מזונות הנצרכים לאדם כדי חייו, ו'פרנסה' פירושו שאר צרכי האדם. רש"י (גיטין יב: ד"ה ניזון וד"ה פרנסה).

כה. **ביאר** בשו"ת התשב"ץ (ח"א ענין קמג) שרבי יהושע היה אב בית דין, והיה אסור לו לעשות מלאכה בפרהסיא כמבואר בקידושין (ע.) שאסור לאדם שהתמנה פרנס על הציבור לעשות מלאכה בפני שלושה אנשים, ופירש רש"י (שם ד"ה אסור) טעם הדבר, משום שגנאי הוא לציבור שיהיו צריכים לזה שאין לו מי שיעשה את מלאכתו. ומחמת כן היה עושה רבי יהושע את מלאכתו בצנעא ולכן לא ידע רבן גמליאל שהוא פחמי, שאם היה יודע שנצרך לכך, ודאי היה משתדל לפרנסו. ומכל מקום אמר לו רבי יהושע, אוי לו לדור שאתה פרנסו, שראוי היה שתפשפש במעשיהם של תלמידי החכמים לדעת ממה הם מתפרנסים כדי שלא יהיו ניזונים בצער. וראה שם שפירש עוד באופן אחר.

כו. **רש"י** (ד"ה נעניתי). אך ברש"ש (ברש"י שם) ביאר שפירושו נכנעתי ונשפלתי לפניך, כמו שנאמר (שמות י ג) 'לענות מפני'.

כז. **אמרי** נועם (ד"ה עשה), בן יהוידע (ד"ה איכו). אך ברב ניסים גאון (ד"ה והאי דאמר) גרס 'עשה בשביל כבוד בית אבא', ופירש שאמר לו מחל בשביל כבוד זקני, שהוא הלל הזקן שהיה מזרע דוד המלך.

דלמא מעברין לך אמר לה [לשתמש אינש] יומא חדא בכסא דמוקרא ולמחר ליתבר אמרה ליה לית לך חיורתא ההוא יומא בר תמני סרי שני הוה אתרחיש ליה ניסא ואהדרו ליה תמני סרי דרי חיורתא היינו דקאמר ר' אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא בן שבעים שנה תנא אותו היום סלקוהו לשומר הפתח ונתנה להם רשות לתלמידים ליכנס שהיה ר"ג מכריז ואומר כל תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לבית המדרש ההוא יומא אתוספו כמה ספסלי א"ר יוחנן פליגי בה אבא יוסף בן דוסתאי ורבנן חד אמר אתוספו ארבע מאה ספסלי וחד אמר שבע מאה ספסלי הוה קא חלשא דעתיה דר"ג אמר דלמא ח"ו מנעתי תורה מישראל אחזו ליה בחלמיה חצבי חיורי דמליין קטמא ולא היא ההיא ליתובי דעתיה הוא דאחזו ליה תנא עדיות בו ביום נשנית וכל היכא דאמרינן בו ביום ההוא יומא הוה ולא היתה הלכה שהיתה תלויה בבית המדרש שלא פירשוה ואף ר"ג לא מנע עצמו מבית המדרש אפילו שעה אחת דתנן בו ביום בא יהודה גר עמוני לפניהם בבית המדרש אמר להם (א) מה אני לבא בקהל א"ל ר"ג אסור אתה לבא בקהל א"ל ר' יהושע מותר אתה לבא בקהל א"ל ר"ג והלא כבר נאמר לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה' א"ל ר' יהושע וכי עמון ומואב במקומן הן יושבין (ב) כבר עלה סנחריב מלך אשור ובלבל את כל האומות שנאמר ואסיר גבולות עמים ועתידותיהם שוסתי ואוריד כאביר יושבים וכל דפריש מרובא פריש אמר לו ר"ג והלא כבר נאמר ואחרי כן אשיב את שבות בני עמון נאם ה' וכבר שבו אמר לו ר' יהושע והלא כבר נאמר ושבתי את שבות עמי ישראל ועדיין לא שבו מיד התירוהו לבא בקהל אר"ג הואיל והכי הוה איזיל ואפייסיה לר' יהושע כי מטא לביתיה חזינהו לאשיתא דביתיה דמשחרן א"ל מכותלי ביתך אתה ניכר שפחמי אתה א"ל אוי לו לדור שאתה פרנסו שאי אתה יודע בצערן של ת"ח במה הם מתפרנסים ובמה הם נזונים אמר לו נעניתי לך מחול לי לא אשגח ביה עשה בשביל כבוד אבא פייס אמרו מאן ניזיל ולימא להו לרבנן אמר להו ההוא כובס אנא אזילנא שלח להו ר' יהושע לבי מדרשא מאן דלביש מדא ילבש מדא ומאן דלא לביש מדא יימר ליה למאן דלביש מדא שלח מדך ואנא אלבשיה אמר להו ר"ע לרבנן טרוקו גלי דלא ליתו עבדי דר"ג ולצערו לרבנן א"ר יהושע מוטב דאיקום ואיזיל אנא לגבייהו אתא טרף אבבא א"ל מזה בן מזה יזה ושאינו לא מזה ולא בן מזה יאמר למזה בן מזה מימיך מי מערה ואפרך אפר מקלה א"ל ר"ע רבי יהושע נתפייסת כלום עשינו אלא בשביל כבודך למחר אני ואתה נשכים לפתחו אמרי היכי נעביד נעבריה גמירי מעלין בקדש ואין מורידין נדרוש מר חדא שבתא ומר חדא שבתא אתי לקנאויי אלא לדרוש ר"ג תלתא שבתי וראב"ע חדא שבתא והיינו דאמר מר שבת של מי היתה של ראב"ע היתה ואותו תלמיד ר' שמעון בן יוחאי הוה: ושל מוספין כל היום: א"ר יוחנן ונקרא פושע. ת"ר היו לפניו שתי תפלות אחת של מנחה ואחת של מוסף מתפלל של מנחה ואח"כ מתפלל של מוסף שזו תדירה וזו אינה תדירה ר' יהודה אומר מתפלל של מוסף ואח"כ מתפלל של מנחה שזו מצוה עוברת וזו מצוה שאינה עוברת א"ר יוחנן הלכה מתפלל של מנחה ואח"כ מתפלל של מוסף ר' זירא כי הוה חליש מגירסיה הוה אזיל ויתיב אפתחא דבי ר' נתן בר טובי אמר כי חלפי רבנן אז איקום מקמייהו ואקבל אגרא נפק אתא ר' נתן בר טובי א"ל מאן אמר הלכה בי מדרשא א"ל הכי א"ר יוחנן אין הלכה כר' יהודה דאמר מתפלל אדם של מוסף ואח"כ מתפלל של מנחה א"ל רבי יוחנן אמרה אמר ליה אין תנא מיניה ארבעין זמנין א"ל חדא היא לך או חדת היא לך א"ל חדת היא לי משום דמספקא לי בר' יהושע בן לוי: אריב"ל כל המתפלל תפלה של מוספין לאחר שבע שעות לר' יהודה עליו הכתוב אומר נוגי ממועד אספתי ממך היו מאי משמע דהאי נוגי לישנא דתברא הוא כדמתרגם רב יוסף תברא אתי על שנאיהון דבית ישראל על דאחרו זמני מועדיא דבירושלים א"ר אלעזר כל המתפלל תפלה של שחרית לאחר ארבע שעות לר' יהודה עליו הכתוב אומר נוגי ממועד אספתי ממך היו מאי משמע דהאי נוגי לישנא דצערא הוא דכתיב דלפה נפשי מתוגה רב נחמן בר יצחק אמר מהכא בתולותיה נוגות והיא מר לה. רב

רש"י

ה"ג דלמא מעברין לך, אמר לה יומא חדא בכסא דמוקרא ולמחר ליתבר. ול"ג מעלין בקדש: כסא דמוקרא. כוס זכוכית יקרה שקורין לה בלשון ישמעאל ערקי"א, ואומרים בני אדם במשל הדיוט יום אחד ישתמש בו בעליו ויתכבד בו, ואם ישבר ישבר: לית לך חיורתא. אין לך שערות לבנות של זקנה, ונאה לדרשן להיות זקן: י"ח דרי חיורתא. י"ח שורות של זקנה: קא חלשא דעתיה דר"ג. כשראה שנתוספו היום תלמידים רבים, והיה דואג שלא יענש במה שמנעם בימיו מלבא: דמליין קטמא. כלומר אף אלו אינם ראויים: תלויה. בספק שלא פירשוה, מתוך שרבו התלמידים רב החדוד והפלפול: לאשיתא דביתיה דמשחרן. כותלי ביתו של ר' יהושע שהיו שחורות: שפחמי אתה. עושה פחמים, וי"א נפח: נעניתי לך. דברתי למולך יותר מן הראוי: דלביש מדא. הרגיל ללבוש המעיל ילבש, כלומר הרגיל בנשיאות יהיה נשיא: מזה בן מזה. כהן בן כהן יזה את מי חטאת: אפר מקלה. אפר הקלוי בתנורים ובכירות, כלומר אפר סתם: שבת של מי היתה. במסכת חגיגה: ואותו תלמיד. ששאל תפלת ערבית רשות או חובה רשב"י הוא: ונקרא פושע. המאחר כ"כ: מתפלל של מנחה. מאחר שהגיע זמנה, כדי להקדימה בתחלת זמנה, שלא יקרא פושע גם עליה: ואח"כ של מוספין. הואיל ואיחר, זמנה אינו עובר, דהא אמרי רבנן ושל מוספים כל היום: שזו מצוה עוברת. ר' יהודה לטעמיה דאמר עד שבע שעות ותו לא: כי חלפי רבנן. תלמידים היוצאים מבית ר' נתן: מאן אמר הלכה בי מדרשא. מי מבני הישיבה אמר בבית המדרש שהלכה כר' יהודה: חדא היא לך או חדת היא לך. אחת היא לך שלא למדת דבר משמו של ר' יוחנן אלא זו בלבד לכך חביבה היא לך, או חדשה היא לך שהיית סבור שאחד מן האחרים אמרה: ה"ג א"ל חדת היא לי, דמספקא לי בר' יהושע בן לוי. סבור הייתי שר' יהושע בן לוי אמרה: אמר ריב"ל גרסי'. ול"ג דאמר: ממועד. מחמת שהעבירו מועדי התפלות וחגים יהיו נוגים ואסופים וכלים: לא

תוספות

ושל מוספין כל היום. הקשה הרב רבינו שמשון ז"ל דאמרי' בפרק תמיד נשחט (דף נח.) מוספין בשש בזיכין בשבע וכ"ת ה"מ למצוה אבל דיעבד כל יומא נמי זמניה הוא הרי בתמורה (פ"ג ד' יד) משמע שהמוספין היו נשחטין עם התמיד ונקטרין עמו. ותירץ דהתם מיירי בשבת:

הלכה מתפלל של מנחה ואח"כ מתפלל של מוסף. מכאן יש ליזהר ביוה"כ להתפלל תפלת שחרית קודם שש שעות ומחלה דהיינו קודם שיגיע שעת המנחה דאל"כ היו צריכין להתפלל תפלת המנחה קודם והר"י אומר דאינו צריך דהא דקאמר שיתפלל תפלת המנחה קודם היינו כשיש לו לעשות צרכיו שלא יוכל להתפלל תפלת המנחה בזמנה וצריך להתפלל שניהם מיד כגון שהיה לו לילך לסעודה גדולה כמו לנשואין ומתיירא שמא ימשוך בסעודתו או שישתכר אבל אם היה לו שהות להתפלל אחר תפלת מוסף תפלת המנחה בזמנה אין לו להקדים תפלת המנחה אלא יתפלל כסדר מוסף ואח"כ מנחה:

כדמתרגם רב יוסף על דאחרו זמני מועדיא. ואי משתעי ברגלים אין שייך לומר לשון איחור שהרי אין להם תשלומין אלא ע"כ בתפלה משתעי קרא:

עין משפט נר מצוה

לג א מיי' פ"ד מהלכות ת"ת הלכה א טוש"ע יו"ד סי' רמו סעיף ז:
לד ב מיי' פי"ב מהל' איסורי ביאה הלכה כה סמג לאוין קטז טוש"ע אה"ע סימן ד סעיף י:
לה ג מיי' פ"א מהל' ת"ת הלכה ט ופ"י מהל' מתנות עניים הלכה יח:
לו ד מיי' פ"א מהל' מלכים הל' ז טוש"ע י"ד סימן רמה סעיף כב בהגהה:
לז ה ו מיי' פ"ג מהל' תפלה הלכה ה סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן רפו סעיף א:
לח ז מיי' שם הל' יא טוש"ע שם סעיף ד:
לט ח שם סעיף א:

גליון הש"ס

גמ' מכותלי ביתך. עיין תשב"ץ ח"א ענין קמב: שם ונקרא פושע. עיין לקמן (דף מ"ג ע"ב): שם כי הוה חליש מגירסא. עיין עירובין (דף כ"ח ע"ב):

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

רב נסים גאון

וזה שאמרו כל בו ביום דאמרינן ההוא יומא איתמר. יש במשנה הרב' מזה הענין כגון האי דתנן במס' ידים (פ"ג מ"ה) אמ' ר' שמעון בן עזאי מקובל אני מפי ע"ב זקנים ביום שהושיבו את ר' אלעזר בן עזריה בראש ששיר השירים וקהלת מטמאין את הידי' אמר ר' עקיבא חס ושלום וכו' (פ"ד מ"א) בו ביום נמנו וגמרו על עריבת [הרגלים] בו ביום אמרו [משנה ב] כל הזבחים וכו' ובתוספתא [בידים פ"ב] בו ביום עמד יהודה גר עמוני: **אמר רבן גמליאל השתא איזיל ואפייסיה לר' יהושע אזל חזינהו לאשיתא דביתיה דהוו קא משחרן כו'.** ופירשו בגמרא דבני מערבא אזל ואשכח לר' יהושע יתיב עביד מחטין אמר ליה מן אילין את חיי אמר ליה עד כדון את בעי מידע אוי לדור שאתה פרנסו. **והאי דאמר ליה עשה בשביל כבוד בית אבא.** כלומר בשביל הלל הזקן זקני שהיה מזרע דוד כדגרסינן בפ' יציאות השבת (דף טו) הלל ושמעון גמליאל ושמעון נהגו נשיאותן בפני הבית ק' שנה וזה רבן גמליאל הנזכר בכאן הוא בנו של רבן שמעון בן גמליאל שהוא רביעי להלל הזקן דהוי ליה רבן גמליאל חמישי להלל ובנו רבן שמעון ששי להלל ובנו ר' יהודה הנשיא שהוא רבי והוא רבינו הקדוש הוי שביעי להלל הזקן ואיתא במסכת שבת בפרק במה בהמה (דף נו) רבי דאתי מדוד מהפך בזכותיה דדוד ובגמרא דפרק אחרון דתענית דבני מערבא (הלכה ב) אמרי אמר לוי מגילת יוחסין מצאו בירושלים וכתוב בה הלל מן דדוד ואיתא בכתובות (ד' סב) בדקו במשפחות רבי אתי משפטיה בן אביטל. **והאי דאמרינן אעפ"כ לא עבורה לר' אלעזר בן עזריה.** פירשו בתלמוד ארץ ישראל אלא מינו אותו אב בית דין והיינו דאמר מר שבת של מי היתה של ר' אלעזר בן עזריה היתה ואיתא בפירקא קמא דחגיגה (דף ג) תנו רבנן מעשה בר' יוחנן בן ברוקא ור' אלעזר חסמא שהלכו להקביל את פני ר' יהושע בפקיעין אמר להם מה חידוש היה היום בבית המדרש אמרו לו תלמידיך אנחנו ומימיך אנו שותין אמר להן אעפ"כ אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש שבת של מי היתה אמרו לו שבת של ר' אלעזר בן עזריה:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) לעיל פ"א דף יב:, ב) [דוגמתו יומא עב:], ג) מהמקומות דתנן בהו בו ביום מס' סוטה פ"ה מ"ב - ה. ומס' ידים פ"ד מ"א - ד (תוס' יו"ט בהקדמה למס' עדיות), ד) מס' ידים פ"ד משנה ד', ה) [יומא נד. וע' תוס' מגילה יב: ותוס' יבמות עו: ובסוטה ט. ד"ה מנימין], ו) [יומא פד: יבמות עז: כתובות טו. קדושין עג. זבחים עג.], ז) [יומא יב: עג. מגילה ט: כא: הוריות יב: שבת כא: [תמיד לא:] מנחות לט. לט. ושם מפיק לה מקרא וע"ע לשון גמירי] עיין יפה עינים, ח) עיין תוס' יומא יג. ד"ה הלכה, ט) חגיגה ג., י) עיין תוס' ישנים יומא לה. ד"ה העולה (בסופו), כ) [לעיל כז.], ל) [זבחים יב. לא.], מ) [פסחים עב. מגילה ז: כתובות כב: נ.], נ) [ועי' פירש"י לקמן לא. ד"ה כסא], ס) עיין רש"י תענית טו. ד"ה אפר מקלה, ע) [צ"ל ביומא ד' ע. כ"כ המג"א סימן רפ"א] וכ"כ הפנ"י, פ) עיין רש"ל ורש"א.

הגהות הב"ח

(א) גמ' אמר להם (מה אני) תא"מ. ונ"ב ס"א מותר: (ב) שם במקומן הן יושבין והלא כבר:

תורה אור השלם

א) לא יבא עמוני ומואבי בקהל יי גם דור עשירי לא יבא להם בקהל יי עד עולם: [דברים כג, ד]

ב) כי אמר בכח ידי עשיתי ובחכמתי כי נבנותי ואסיר גבולת עמים ועתודתיהם שושתי ואוריד כאביר יושבים: [ישעיה י, יג]

ג) ואחרי כן אשיב את שבות בני עמון נאם יי: [ירמיה מט, ו]

ד) ושבתי את שבות עמי ישראל ובנו ערים נשמות וישבו ונטעו כרמים ושתו את יינם ועשו גנות ואכלו את פריהם: [עמוס ט, יד]

ה) נוגי ממועד אספתי ממך היו משאת עליה חרפה: [צפניה ג, יח]

ו) דלפה נפשי מתוגה קימני כדברך: [תהלים קיט, כח]

ז) דרכי ציון אבלות מבלי באי מועד כל שעריה שוממין כהניה נאנחים בתולתיה נוגות והיא מר לה: [איכה א, ד]

הגהות וציונים

א] בעין יעקב מביא על זה פירוש רש"י (ואינו ברש"י שבגמרא) הואיל והכי הוה. שהלכה כרבי יהושע ובתנם צערתיה: ב] ס"א ואזיל לה לפייסה שאתה קברניטה (גליון): ג] יותר נכון לגרוס תרתי וכ"ה בהקדמת הרמב"ם לפי' המשניות ביבמות] (גליון): ד] עי' רש"י שמפרש טעם אחר ומשמע שלא הי' גורס בגמ' "שזו תדירה וזו אינה תדירה" (עטרת ראש), וכן ליתא בכמה כת"י: ה] הרי"ף גורס לאחר שבע שעות דר' יהודה ונראה שכן הוא נכון ופירושו לאחר שבע שעות דר' יהודה אוסר ועובר על דבריו עליו הכתוב אומר וכו' ולגירסא "לרבי" יהודה קשה דהא לר"י אסור להתפלל רק עד שבע שעות (ארץ החיים על ברכות מבעל באר מים חיים עיי"ש, ע"ע מגיד תעלומה (בילקו"מ על הרי"ף). ובכמה כת"י הגירסא בגמ' "לר' יהודה **לא יצא ידי חובתו** ועליו הכתוב אומר" וכו'. ועי' תוס' הרא"ש: ו] ובתוס' ר"י החסיד כתב שאין למחוק גירסא הישנה וה"ג **דלמא מעברין לך אמר לה** גמירי מעלין בקדש **ולא מורידין דלמא עניש לך א"ל יומא חדא לישתמש בכסא דמוקרא ולמחר ליתבר** וכו' וכ"ה בתוס' הרא"ש, ועיין מהרש"א בח"א: ז] צ"ל **וזמנה** רש"ל (גליון): ח] לכאורה היה צ"ל "שאין הלכה" עיין חפץ ה', צל"ח, ועיין מהרש"ל מש"כ בזה: ט] נדצ"ל **מוסף** (מהר"נ אדלר):

לאחר שפייס רבן גמליאל את רבי יהושע, רצו חכמים להחזירו לנשיאות:

אָמְרוּ החכמים שהיו בבית רבי יהושע, **מַאן נֵיזִיל וְלֵימָא לְהוּ לְרַבָּנָן** - מי ילך ויאמר לחכמים שבבית המדרש שפייס רבן גמליאל את רבי יהושע וראוי להשיבו לנשיאות. **אָמַר לְהוּ הַהוּא כּוֹבֵס, אֲנָא אָזִילְנָא** - אמר להם כובס אחד, אני אלך. **שָׁלַח לְהוּ רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ לְבֵי מִדְרְשָׁא** - שלח רבי יהושע ביד הכובס לבית המדרש דברים אלו, **מַאן דְּלָבִישׁ מַדָּא יִלְבַּשׁ מַדָּא** - הרגיל ללבוש את המעיל ילבשנו[כח], כלומר, הרגיל בנשיאות יהיה נשיא, דהיינו רבן גמליאל, **וּמַאן דְּלָא לָבִישׁ מַדָּא יֵימַר לֵיהּ לְמַאן דְּלָבִישׁ מַדָּא שְׁלַח מַדָּךְ וַאֲנָא אֶלְבְּשֵׁיהּ** - ומי שלא רגיל ללבוש את המעיל, האם יכול לומר למי שרגיל ללבוש את המעיל, פשוט מעילך ואני אלבשנו, כלומר, אין ראוי לרבי אלעזר בן עזריה ללבוש את מעיל הנשיאות במקומו של רבן גמליאל.

חכמים שבבית המדרש לא הסכימו לקבל את דברי הכובס ולהחזיר את רבן גמליאל לנשיאות:

אָמַר לְהוּ רַבִּי עֲקִיבָא לְרַבָּנָן, טְרוּקוּ גַּלֵּי - סגרו את הדלת[כט], **דְּלָא לֵיתוּ עַבְדֵי דְּרַבָּן גַּמְלִיאֵל וְלִצַעֲרוּ לְרַבָּנָן** - שלא יבואו עבדיו של רבן גמליאל ויצערו את החכמים. מאחר שלא רצה רבי עקיבא לקבל את דברי הכובס, **אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ, מוּטָב דְּאֵיקוּם וְאֵיזִיל אֲנָא לְגַבַּיְיהוּ** - שאקום ואלך בעצמי אליהם לבית המדרש, **אֲתָא טָרַף אַבָּבָא** - בא רבי יהושע, הקיש על הדלת באגרופו[ל] **וְאָמַר לְהוּ, מַזֶּה בֶּן מַזֶּה יַזֶּה** - כהן בן כהן ראוי להזות את מי החטאת[לא], **וְשֶׁאֵינוֹ לֹא מַזֶּה וְלֹא בֶּן מַזֶּה יֹאמַר לְמַזֶּה בֶּן מַזֶּה** - ומי שאינו כהן ואינו בן כהן האם יכול לומר לכהן בן כהן המזה את מי החטאת, **מֵימֶיךָ מֵי מְעָרָה וְאֶפְרְךָ אֵפֶר מִקְלֶה** - מים אלו שאתה מזה אינם מי חטאת, אלא מי מערה שדרכם להיות סרוחים[לב], ואפר זה אינו אפר פרה, אלא סתם אפר הקלוי בכירות ובתנורים. כוונת רבי יהושע היתה לומר, כשם שאין אדם נוגע בכהונה הראויה למי שבא מזרע אהרן הכהן, והיינו רבי אלעזר בן עזריה הבא מזרע כהנים[לג], כמו כן אין לגעת בנשיאות הראויה לרבן גמליאל שהוא מבני הנשיאים. והוסיף לומר, כשם שסומכים על הכהן שהם מי חטאת ולא מים פסולים, כך יש לסמוך על רבן גמליאל שעושה כדין, ואין לדקדק אחריו במה שנוגע לנשיאותו[לד].

חכמים קיבלו את דברי רבי יהושע והסכימו להחזיר את רבן גמליאל לנשיאות:

אָמַר לֵיהּ רַבִּי עֲקִיבָא, רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ כיון שנתפייסת, אנו מסכימים להחזיר את רבן גמליאל לנשיאות, **כְּלוּם עָשִׂינוּ אֶלָּא בִּשְׁבִיל כְּבוֹדְךָ** - שהרי לא הורדנוהו מהנשיאות אלא למען כבודך, על כן **לְמָחָר אֲנִי וְאַתָּה נַשְׁכִּים לְפִתְחוֹ**, כדרך שמשכימים לפתחי מלכים ואנשים חשובים, להראות לו שאנו רוצים להחזירו לנשיאות, וכיון שאנו נצא, כולם יצאו אחרינו[לה].

לאחר שהסכימו החכמים שצריך להחזיר את רבן גמליאל לנשיאות, הסתפקו כיצד יש לנהוג עם רבי אלעזר בן עזריה הנשיא:

אָמְרֵי - אמרו החכמים, **הֵיכִי נַעֲבִיד** - כיצד נעשה, האם **נַעְבְּרֵיהּ** - נוריד אותו מנשיאותו, הרי אין לנו לעשות כן, משום **דִּגְמִירִי** - שמסורת בידינו[לו], **מַעֲלִין בַּקֹּדֶשׁ וְאֵין מוֹרִידִין** - מותר לשנות כל דבר שבקדושה רק לתוספת מעלה אך אין לגרוע ממעלתו. ואם נשאיר אותו בנשיאותו **וְנִדְרוֹשׁ מַר חֲדָא שַׁבְּתָא וּמַר חֲדָא שַׁבְּתָא** - ידרוש רבן גמליאל שבת אחת ורבי אלעזר בן עזריה שבת אחת, הרי **אָתֵי לְקַנְאוּיֵי** - יבואו לידי קנאה[לז], ומחמת כן אין לעשות כך. **אֶלָּא לִדְרוֹשׁ רַבָּן גַּמְלִיאֵל תְּלָתָא שַׁבְּתֵי** - שלוש שבתות, **וְרַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה** ידרוש **חֲדָא שַׁבְּתָא** - שבת אחת[לח]. **וְהַיְינוּ דְּאָמַר מַר** - וזהו מה ששנינו בברייתא (חגיגה ג.), שרבי יהושע שאל את רבי יוחנן בן ברוקה ואת רבי אלעזר חסמא, **שַׁבָּת שֶׁל מִי הָיְתָה** - מי דרש בשבת זו, והשיבו לו, **שֶׁל רַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה הָיְתָה**, משמע שהיו שבתות שרבן גמליאל דרש בהן והיו שבתות שרבי אלעזר בן עזריה דרש בהן.

עתה מבארת הגמרא מיהו אותו תלמיד ששאל (לעיל כז:) את רבי יהושע ורבן גמליאל האם תפילת ערבית רשות או חובה:

וְאוֹתוֹ תַּלְמִיד ששאל האם תפילת ערבית רשות או חובה, **רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן יוֹחַאי הֲוָה**[לט].

★

שנינו במשנה, **וּזְמַנָּהּ שֶׁל מוּסָפִין** - תפילת מוסף **כָּל הַיּוֹם**.

אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, אף על פי שזמנה כל היום, אין לאחרה הרבה, ואם איחר מלהתפלל אותה עד לאחר שבע שעות **נִקְרָא פּוֹשֵׁעַ**[מ].

כח. **רש"י** (ד"ה דלביש). וביאר המהרש"א (ח"א ד"ה מאן) שכוונתו לבגד חשוב שרגילים המלכים ללבוש.

כט. **רש"י** (ב"ק קיט. ד"ה טרק).

ל. **רש"י** (עירובין קד. ד"ה טרף).

לא. **הנטמא** בטומאת מת נטהר על ידי הזאת מים חיים שבתוכם אפר פרה אדומה, הנקראים 'מי חטאת'. הזאה זו נעשית ביום השלישי וביום השביעי לטומאתו, ולאחר ההזאה שביום השביעי טובל, ונטהר בערב. במדבר (יט א-יט).
אף שהזאת מי חטאת כשרה גם בזרים (יומא מג.), מכל מקום היו רגילים הכהנים להזות, על כן נקט רבי יהושע 'מזה בן מזה'. רש"ש (ברש"י ד"ה מזה).

לב. **רש"י** (קידושין נח: ד"ה מי). אך תוספות (שם ד"ה מימיו) פירשו שהכוונה היא למים מכונסים שאינם מים חיים, והתורה אמרה שצריך שמי החטאת יהיו 'מים חיים' (במדבר יט יז).

לג. **כמבואר** לעיל (כז:) שרבי אלעזר בן עזריה היה דור עשירי לעזרא, ועזרא היה כהן כמבואר בספר עזרא (ז א-ה).

לד. **מהרש"א** (ח"א ד"ה מאן). וביאר שבא רבי יהושע להפיס את דעת רבי אלעזר בן עזריה, ולכן נקט במשל המבאר שהוא ראוי להיות כהן, וכשם שאין אחר ראוי להיות כהן במקומו, כך אין לו להיות נשיא במקומו של רבן גמליאל. אך בשיטה מקובצת (ד"ה מזה) כתב שמשל זה הוא על רבן גמליאל, ולפירושו צריך לומר שכוונת רבי יהושע היתה לומר שכשם שהכהונה עוברת למי שבא מזרע אהרן כך גם הנשיאות עוברת למי שבא מזרע הנשיאים, ועל כן יש לרבן גמליאל להיות נשיא.

לה. **מהרש"א** (ח"א ד"ה נתפייסת).

לו. **לשון** 'גמירי' משמע שכך קיבלו הלכה, אך במסכת מנחות (צט.) דורשת הגמרא דין זה מפסוקים מפורשים. וביאר בספר ארעא דרבנן (אות מ"ס, סי' שפה) שדרשת הגמרא במנחות מהפסוקים היא רק לענין כלי שרת ומשרתיהם שהם קודש כמו כהנים, ולגביהם דין זה מהתורה, אך לענין שררה הוא רק מדברי חכמים, ולכן אמרו לשון 'גמירי'. וראה בילקוט ביאורים מה שהובא בזה.

לז. **כמו ששנינו** (חולין ס:) שאין שני מלכים משתמשים בכתר אחד בשוה. מהרש"א (ח"א ד"ה אלא).

לח. **והקשה** המהרש"א (ח"א ד"ה אלא) מדוע הוצרכו לומר שרבן גמליאל ידרוש שלוש שבתות ורבי אלעזר בן עזריה שבת אחת כדי שלא יבואו לידי קנאה, הרי די היה אילו רבן גמליאל ידרוש שתי שבתות, ורבי אלעזר בן עזריה ידרוש שבת אחת. וביאר הבן יהוידע (ד"ה שם לדרוש) שיש לרבן גמליאל שני יתרונות על רבי אלעזר בן עזריה: א. שהיה נשיא לפני רבי אלעזר בן עזריה, ודבר ידוע בחוקי השררה הוא שמי שהיה בשררה ראשון, יש לו זכות קדימה על חבירו. ב. משום זכות אבותיו שהיו נשיאים. ומחמת כן נתנו לו שתי שבתות יותר מרבי אלעזר בן עזריה. וראה בילקוט ביאורים שהובאו בזה תירוצים נוספים.
אמנם בגליון גרס 'תרתי', לומר שרבן גמליאל ידרוש שתי שבתות ורבי אלעזר בן עזריה שבת אחת, וכתב שכך גרס בהקדמה לפירוש המשניות לרמב"ם על מסכת יבמות.
במילי דברכות (ד"ה והיינו) מאריך לדון האם לאחר שחזר רבן גמליאל לנשיאות, נשאר רבי אלעזר בן עזריה כנשיא או שלא היה נשיא כלל אלא רק נשאר בשררתו לדרוש.

לט. **לכאורה** תמוה מדוע הביאה הגמרא את שמו של אותו תלמיד רק בסוף המעשה ולא פתחה בתחילה 'מעשה ברבי שמעון בן יוחאי שבא לפני רבי יהושע'. ויש לבאר שהואיל ושנינו (שבת לב.) מגלגלין זכות על ידי זכאי וחובה על ידי חייב, אם כן השומע מעשה זה יהרהר אחר רבי שמעון בן יוחאי שהתגלגלה חובה על ידו ומחמתו העבירו את רבן גמליאל מהנשיאות. אך לאחר סיום המעשה שחזר רבן גמליאל לנשיאותו, והתגלגלה זכות לרבן גמליאל ולרבי אלעזר בן עזריה על ידו, ביארה הגמרא מיהו אותו תלמיד שעל ידו התגלגלו זכויות אלו. בן יהוידע (ד"ה שם ואותו). ועיין שם שמבאר את הזכויות שהתגלגלו להם על ידו.

מ. **כוונת** רבי יוחנן היא שאף לחכמים שזמנה כל היום, אם איחר מלהתפלל אותה עד לאחר שבע שעות, נקרא פושע. פירוש המשניות להרמב"ם, תוספות רבינו יהודה (ד"ה א"ר יוחנן - הראשון).
לקמן (מג:) פירש רש"י (ד"ה דקרו) שפושע היינו מתעצל, ולכאורה גם כאן יש לפרש כך. אך במילי דברכות (ד"ה ושל מוספין) כתב שמדברי רבי יהושע בן לוי בסמוך שכל המתפלל תפילת מוסף לאחר שבע שעות לרבי יהודה, עליו נאמר (צפניה ג יח) 'נוגי ממועד אספתי', והיינו לשון שבר, משמע שיש לפרש גם בדברי רבי יוחנן שהוא פושע ממש, ולא מתעצל. וראה שם מה שהאריך עוד לבאר בזה.

עין משפט נר מצוה

לג א מיי׳ פ״ג מהלכות ת״ת הלכה ו טוש״ע יו״ד סי׳ רמו סעיף ז:
לד ב מיי׳ פי״ב מהל׳ איסורי ביאה הלכה כה סמג לאוין קטו טוש״ע אה״ע סימן ד סעיף י:
לה ג מיי׳ פ״א מהל׳ ת״ת הלכה ט ופ״ו מהל׳ מתנות עניים הלכה יג:
לו ד מיי׳ פ״א מהל׳ מלכים הל׳ ז טוש״ע י״ד סימן רמה סעיף כב בהגהה:
לז ה ו מיי׳ פ״ג מהל׳ תפלה הלכה ה סמג עשין יט טוש״ע א״ח סימן רפו סעיף א:
לח ז מיי׳ שם הל׳ יא טוש״ע שם סעיף ד:
לט ח שם סעיף א:

גליון הש״ס

גמ׳ מכותלי ביתך. עיין תשב״ץ ח״א עיין קמב: שם ונקרא פושע. עיין לקמן (דף מ״ג ע״ב): שם כי הוה חליש מגירסא. עיין עירובין (דף ס״ח ע״ב):

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

רב נסים גאון

וזה שאמרו כל בו ביום דאמרינן ההוא יומא איתמר. יש במשנה הרב׳ מזה הענין כגון האי דתנן במס׳ ידים (פ״ג מ״ה) אמ׳ ר׳ שמעון בן עזאי מקובל אני מפי ע״ב זקנים ביום שהושיבו את ר׳ אלעזר בן עזריה בראש ששיר השירים וקהלת מטמאין את הידי׳ אמר ר׳ עקיבא חס ושלום וכו׳ (פ״ד מ״א) בו ביום נמנו וגמרו על עריבת [הרגלים] בו ביום אמרו [משנה ב] כל הזבחים וכו׳ ובתוספתא [בידים פ״ב] בו ביום עמד יהודה גר עמוני: **אמר רבן גמליאל השתא איזיל ואפייסיה לר׳ יהושע אזל חזינהו לאשיתא דביתיה דהוו קא משחרן כו׳.** ופירשו בגמרא דבני מערבא אזל ואשכח לר׳ יהושע יתיב עביד מחטין אמר ליה מן אילין את חיי אמר ליה עד כדון את בעי מידע אוי לדור שאתה פרנסו. **והאי דאמר ליה עשה בשביל כבוד בית אבא.** כלומר בשביל הלל הזקן זקני שהיה מזרע דוד כדגרסינן בפ׳ יציאות השבת (דף טו) הלל ושמעון גמליאל ושמעון נהגו נשיאותן בפני הבית ק׳ שנה וזה רבן גמליאל הנזכר בכאן הוא בנו של רבן שמעון בן גמליאל שהוא רביעי להלל הזקן דהוי ליה רבן גמליאל חמישי להלל ובנו רבן שמעון ששי להלל ובנו ר׳ יהודה הנשיא שהוא רבי והוא רבינו הקדוש הוי שביעי להלל הזקן ואיתא במסכת שבת בפרק במה בהמה (דף נו) רבי דאתי מדוד מהפך בזכותיה דדוד ובגמרא דפרק אחרון דתענית דבני מערבא (הלכה ב) אמרי אמר לוי מגילת יוחסין מצאו בירושלים וכתוב בה הלל מן דדוד ואיתא בפ׳ אע״פ שאמרו

רש״י

ה״ג דלמא מעברין לך, אמר לה יומא חדא בכסא דמוקרא ולמחר ליתבר. ול״ג מעלין בקדש[ו]: כסא דמוקרא. כוס זכוכית יקרה שקורין לה בלשון ישמעאל ערקי״א, ואומרים בני אדם במשל הדיוט יום אחד ישתמש בו בעליו ויתכבד בו, ואם ישבר ישבר: לית לך חיורתא. אין לך שערות לבנות של זקנה, ונאה לדרשן להיות זקן: י״ח דרי חיורתא. י״ח שורות של זקנה: קא חלשא דעתיה דר״ג. כשראה שנתוספו היום תלמידים רבים, והיה דואג שלא יענש במה שמנעם בימיו מלבא: דמליין קטמא. כלומר אף אלו אינם ראויים: תלויה. בספק שלא פירשוה, מתוך שרבו התלמידים רב החדוד והפלפול: לאשיתא דביתיה דמשחרן. כותלי ביתו של ר׳ יהושע שהיו שחורות: שפחמי אתה. עושה פחמים, וי״א נפח: נעניתי לך. דברתי למולך יותר מן הראוי: דלביש מדא. הרגיל ללבוש המעיל ילבש, כלומר הרגיל בנשיאות יהיה נשיא: מזה בן מזה. כהן בן כהן יזה את מי חטאת: אפר מקלה. אפר הקלוי בתנורים ובכירות, כלומר אפר סתם[ס]: שבת של מי היתה. במסכת חגיגה: ואותו תלמיד. ששאל תפלת ערבית רשות או חובה רשב״י הוא: ונקרא פושע. המאחר כ״כ: מתפלל של מנחה. מאחר שהגיע זמנה, כדי להקדימה בתחלת זמנה, שלא יקרא פושע גם עליה: ואח״כ של מוספין. הואיל ואיחר, זמנה[ז] אינו עובר, דהא אמרי רבנן ושל מוספים כל היום: שזו מצוה עוברת. ר׳ יהודה לטעמיה דאמר עד שבע שעות ותו לא: כי חלפי רבנן. תלמידים היוצאים מבית ר׳ נתן: מאן אמר הלכה בי מדרשא. מי מבני הישיבה אמר בבית המדרש שהלכה[ח] כר׳ יהודה: חדא היא לך או חדת היא לך. אחת היא לך שלא למדת דבר משמו של ר׳ יוחנן אלא זו בלבד לכך חביבה היא לך, או חדשה היא לך שהיית סבור שאחד מן האחרים אמרה: ה״ג א״ל חדת היא לי, דמספקא לי בר׳ יהושע בן לוי. סבור הייתי שר׳ יהושע בן לוי אמרה: אמר ריב״ל גרסי׳. ול״ג דאמר: ממועד. מחמת שהעבירו מועדי התפלות וחגים יהיו נוגים ואסופים וכלים:

תוספות

ושל מוספין כל היום. הקשה הרב רבינו שמשון ז״ל דאמרי׳ בפרק תמיד נשחט (דף נח.) מוספין בשש בזיכין בשבע וכ״ת ה״מ למצוה אבל דיעבד כל יומא נמי זמניה הוא הרי[ע] בתמורה (פ״ב ד׳ יד) משמע שהמוספין היו נשחטין עם התמיד ונקטרין עמו. ותירץ דהתם מיירי בשבת[פ]:

הלכה מתפלל של מנחה ואח״כ מתפלל של מוסף. מכאן יש ליזהר ביוה״כ להתפלל תפלת שחרית[צ] קודם שש שעות ומחצה דהיינו קודם שיגיע שעת המנחה דאל״כ היו צריכין להתפלל תפלת המנחה קודם והר״י אומר דאינו צריך דהא דקאמר שיתפלל תפלת המנחה קודם היינו כשיש לו לעשות צרכיו שלא יוכל להתפלל תפלת המנחה בזמנה וצריך להתפלל שיכנס מיד כגון שהיה לו לילך לסעודה גדולה כמו לנשואין ומתיירא שמא ימשוך בסעודתו או שישתכר אבל אם היה לו שהות להתפלל אחר תפלת מוסף תפלת המנחה בזמנה אין לו להקדים תפלת המנחה אלא יתפלל כסדר מוסף ואח״כ מנחה:

כדמתרגם רב יוסף על דאחרו זמני מועדיא. ואי משתעי ברגלים אין שייך לומר לשון איחור שהרי אין להם תשלומין אלא ע״כ בתפלה משתעי קרא:

גמרא

דלמא מעברין לך אמר לה [לשתמש איניש] יומא חדא בכסא דמוקרא ולמחר ליתבר אמרה ליה לית לך חיורתא ההוא יומא בר תמני סרי שני הוה אתרחיש ליה ניסא ואהדרו ליה תמני סרי דרי חיורתא היינו דקאמר ר׳ אלעזר בן עזריה[א] הרי אני כבן שבעים שנה ולא בן שבעים שנה תנא אותו היום סלקוהו לשומר הפתח [א]ונתנה להם רשות לתלמידים ליכנס שהיה ר״ג מכריז ואומר [ב]כל תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לבית המדרש ההוא יומא אתוספו כמה ספסלי א״ר יוחנן פליגי בה אבא יוסף בן דוסתאי ורבנן חד אמר אתוספו ארבע מאה ספסלי וחד אמר שבע מאה ספסלי הוה קא חלשא דעתיה דר״ג אמר דלמא ח״ו מנעתי תורה מישראל אחזו ליה בחלמיה חצבי חיורי דמליין קטמא ולא היא ההיא ליתובי דעתיה הוא דאחזו ליה תנא עדיות בו ביום נשנית וכל היכא דאמרינן [ג]בו ביום ההוא יומא הוה ולא היתה הלכה שהיתה תלויה בבית המדרש שלא פירשוה ואף ר״ג לא מנע עצמו מבית המדרש אפילו שעה אחת דתנן [ד]בו ביום בא יהודה גר עמוני לפניהם בבית המדרש אמר להם (א) מה אני לבא בקהל א״ל ר״ג אסור אתה לבא בקהל א״ל ר׳ יהושע [ב]מותר אתה לבא בקהל א״ל ר״ג והלא כבר נאמר [א]לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה׳ א״ל ר׳ יהושע וכי עמון ומואב במקומן הן יושבין (ב) [ה]כבר עלה סנחריב מלך אשור ובלבל את כל האומות שנאמר [ב]ואסיר גבולות עמים ועתידותיהם שוסתי ואוריד כאביר יושבים [ו]וכל דפריש מרובא פריש אמר לו ר״ג והלא כבר נאמר [ג]ואחרי כן אשיב את שבות בני עמון נאם ה׳ וכבר שבו אמר לו ר׳ יהושע והלא כבר נאמר [ד]ושבתי את שבות עמי ישראל ועדיין לא שבו מיד התירוהו לבא בקהל אר״ג הואיל והכי הוה[א] איזיל ואפייסיה לר׳ יהושע כי מטא לביתיה חזינהו לאשיתא דביתיה דמשחרן א״ל [ו]מכותלי ביתך אתה ניכר שפחמי אתה א״ל אוי לו לדור שאתה פרנסו[ב] שאי אתה יודע בצערן של ת״ח [ג]במה הם מתפרנסים ובמה הם נזונים אמר לו נעניתי לך מחול לי לא אשגח ביה עשה בשביל כבוד אבא פייס אמרו מאן ניזיל ולימא להו לרבנן אמר להו ההוא כובס אנא אזילנא שלח להו ר׳ יהושע לבי מדרשא מאן דלביש מדא ילבש מדא ומאן דלא לביש מדא יימר ליה למאן דלביש מדא שלח מדך ואנא אלבשיה אמר להו ר״ע לרבנן טרוקו גלי דלא ליתו עבדי דר״ג ולצערו לרבנן א״ר יהושע מוטב דאיקום ואיזיל אנא לגבייהו אתא טרף אבבא א״ל [ד]מזה בן מזה יזה ושאינו לא מזה ולא בן מזה יאמר למזה בן מזה מימיך מי מערה ואפרך אפר מקלה א״ל ר״ע רבי יהושע נתפייסת כלום עשינו אלא בשביל כבודך למחר אני ואתה נשכים לפתחו אמרי היכי נעביד נעבריה [ז]גמירי מעלין בקדש ואין מורידין[ס] נדרוש מר חדא שבתא ומר חדא שבתא אתי לקנאויי אלא לדרוש ר״ג תלתא[ג] שבתי וראב״ע חדא שבתא והיינו דאמר מר [ח]שבת של מי היתה של ראב״ע היתה ואותו תלמיד ר׳ שמעון בן יוחאי הוה: [ה]ושל מוספין כל היום: א״ר יוחנן [ו][ט]ונקרא פושע[י]. ת״ר [י]היו לפניו שתי תפלות אחת של מנחה ואחת של מוסף מתפלל של מנחה ואח״כ מתפלל של מוסף שזו תדירה וזו אינה תדירה[ק] ר׳ יהודה אומר מתפלל של מוסף ואח״כ מתפלל של מנחה שזו מצוה עוברת וזו מצוה שאינה עוברת [ל]א״ר יוחנן [ז]הלכה מתפלל של מנחה ואח״כ מתפלל של מוסף ר׳ זירא [מ]כי הוה חליש מגירסיה הוה אזיל ויתיב אפתחא דבי ר׳ נתן בר טובי אמר כי חלפי רבנן אז איקום מקמייהו ואקבל אגרא נפק אתא ר׳ נתן בר טובי א״ל מאן אמר הלכה בי מדרשא א״ל הכי א״ר יוחנן אין הלכה כר׳ יהודה דאמר מתפלל אדם של מוסף ואח״כ מתפלל של מנחה א״ל רבי יוחנן אמרה אמר ליה אין [נ]תנא מיניה ארבעין זמנין א״ל חדא היא לך או חדת היא לך א״ל חדת היא לי משום דמספקא לי בר׳ יהושע בן לוי: אריב״ל [ח]כל המתפלל תפלה של מוספין לאחר שבע שעות לר׳[ע] יהודה עליו הכתוב אומר [ה]נוגי ממועד אספתי ממך היו מאי משמע דהאי נוגי לישנא דתברא הוא כדמתרגם רב יוסף תברא אתי על שנאיהון דבית ישראל על דאחרו זמני מועדיא דבירושלים א״ר אלעזר כל המתפלל תפלה של שחרית לאחר ארבע שעות לר׳ יהודה עליו הכתוב אומר נוגי ממועד אספתי ממך היו מאי משמע דהאי נוגי לישנא דצערא הוא דכתיב [ו]דלפה נפשי מתוגה רב נחמן בר יצחק אמר מהכא [ז]בתולותיה נוגות והיא מר לה. רב

מסורת הש״ס עם הוספות

א) לעיל פ״א דף יג:, ב) [דוגמתו יומא עב:], ג) מהמקומות דתנן בהו בו ביום מס׳ סוטה פ״ה מ״ב - ה. ומס׳ ידים פ״ד מ״א - ד (תוס׳ יו״ט בהקדמה למס׳ עדיות), ד) מס׳ ידים פ״ד משנה ד׳, ה) [יומא נד. וע׳ תוס׳ מגילה יב: ותוס׳ יבמות עו: ובסוטה ט. ד״ה מנימין], ו) [יומא פד: יבמות טז: כתובות טו. קדושין עג. זבחים עג.], ז) [יומא יב: עג. מגילה ט: כא: הוריות יב: שבת כא: [תמיד לא:] מנחות לט. לט. ושם מפיק לה מקרא וצ״ע לשון גמירי] עיין יפה עינים, ח) עיין תוס׳ יומא יג. ד״ה הלכה, ט) חגיגה ג., י) עיין תוס׳ ישנים יומא לה. ד״ה העולה (בסופו), כ) [לעיל כז.], ל) [זבחים יב. לא.], מ) [פסחים עב. מגילה ז: כתובות כב: נ.], נ) [ועי׳ פירש״י לקמן לא. ד״ה כאן], ס) עיין רש״י תענית טו. ד״ה אפר מקלה, ע) [צ״ל ביומא ד׳ ע. כ״כ המג״א סימן רפ״א] וכ״כ הפנ״י, פ) עיין רש״ל ורש״א.

הגהות הב״ח

(א) גמ׳ אמר להם (מה אני) תא״מ. ונ״ב ס״א מותר: (ב) שם במקומן הן יושבין והלא כבר:

תורה אור השלם

א) לֹא יָבֹא עַמּוֹנִי וּמוֹאָבִי בִּקְהַל יְיָ גַּם דּוֹר עֲשִׂירִי לֹא יָבֹא לָהֶם בִּקְהַל יְיָ עַד עוֹלָם: [דברים כג, ד]

ב) כִּי אָמַר בְּכֹחַ יָדִי עָשִׂיתִי וּבְחָכְמָתִי כִּי נְבֻנוֹתִי וְאָסִיר גְּבוּלֹת עַמִּים וַעֲתוּדוֹתֵיהֶם שׁוֹשֵׂתִי וְאוֹרִיד כַּבִּיר יוֹשְׁבִים: [ישעיה י, יג]

ג) וְאַחֲרֵי כֵן אָשִׁיב אֶת שְׁבוּת בְּנֵי עַמּוֹן נְאֻם יְיָ: [ירמיה מט, ו]

ד) וְשַׁבְתִּי אֶת שְׁבוּת עַמִּי יִשְׂרָאֵל וּבָנוּ עָרִים נְשַׁמּוֹת וְיָשָׁבוּ וְנָטְעוּ כְרָמִים וְשָׁתוּ אֶת יֵינָם וְעָשׂוּ גַנּוֹת וְאָכְלוּ אֶת פְּרִיהֶם: [עמוס ט, יד]

ה) נוּגֵי מִמּוֹעֵד אָסַפְתִּי מִמֵּךְ הָיוּ מַשְׂאֵת עָלֶיהָ חֶרְפָּה: [צפניה ג, יח]

ו) דָּלְפָה נַפְשִׁי מִתּוּגָה קַיְּמֵנִי כִּדְבָרֶךָ: [תהלים קיט, כח]

ז) דַּרְכֵי צִיּוֹן אֲבֵלוֹת מִבְּלִי בָּאֵי מוֹעֵד כָּל שְׁעָרֶיהָ שׁוֹמֵמִין כֹּהֲנֶיהָ נֶאֱנָחִים בְּתוּלֹתֶיהָ נוּגוֹת וְהִיא מַר לָהּ: [איכה א, ד]

הגהות וציונים

א] בעין יעקב מביא על זה פירוש רש״י (ואינו ברש״י שבגמרא) **הואיל והכי הוה.** שהלכה כרבי יהושע ובחנם **ציערתיה:** ב] ס״א **ואוי לה לספינה שאתה קברניטה** (גליון): ג] [יותר נכון לגרוס **תרתי** וכ״ה בהקדמת הרמב״ם לפי׳ המשניות ביבמות] (גליון): ד] עי׳ רש״י שמפרש טעם אחר ומשמע שלא הי׳ גורס בגמ׳ ״שזו תדירה וזו אינה תדירה״ (עטרת ראש), וכן ליתא בכמה כת״י: ה] הרי״ף גורס לאחר שבע שעות דר׳ יהודה ופירושו לאחר שבע שעות דר׳ יהודה אוסר ועובר על דבריו עליו הכתוב אומר וכו׳ ולגירסא דהא לר״י אסור להתפלל רק עד שבע שעות (ארץ החיים על ברכות מבעל באר מים חיים בילקו״מ על הרי״ף). ובכמה כת״י הגירסא בגמ׳ ״לר׳ יהודה **לא יצא ידי חובתו** ועליו הכתוב אומר״ וכו׳. ועי׳ תוס׳ הרא״ש: ו] ובתוס׳ ר״י החסיד כתב שאין למחוק גירסא הישנה וה״ג **דלמא** מעברין לך אמר לה גמירי מעלין בקדש ולא מורידין דלמא עניש לך א״ל יומא חדא לישתמש בכסא דמוקרא ולמחר ליתבר וכו׳ וכ״ה בתוס׳ הרא״ש, ועיין מהרש״א בח״א: ז] צ״ל וזמנה רש״ל (גליון) צ״ל ״שאין הלכה״ עיין חפץ ה׳, צל״ח, ועיין מהרש״ל מש״כ בזה: ח] נדצ״ל מוסף (מהר״נ אדלר):

בכתובות (ד׳ סב) בדקו במשפחות רבי אתי משפטיה בן אביטל. **והאי דאמרינן אעפ״כ לא עברוה לר׳ אלעזר בן עזריה.** פירשו בתלמוד ארץ ישראל אלא מינו אותו אב בית דין והיינו דאמר מר שבת של מי היתה של ר׳ אלעזר בן עזריה היתה ואיתא בפירקא קמא דחגיגה (דף ג) תנו רבנן מעשה בר׳ יוחנן בן ברוקא ור׳ אלעזר חסמא שהלכו להקביל את פני ר׳ יהושע בפקיעין אמר להם מה חידוש היה היום בבית המדרש אמרו לו תלמידיך אנחנו ומימיך אנו שותין אמר להן אעפ״כ אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש שבת של מי היתה אמרו לו שבת של ר׳ אלעזר בן עזריה:

הגמרא מביאה ברייתא העוסקת בדין אדם שעומד להתפלל מוסף ומנחה איזה מהם יקדים:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, מי **שֶׁהָיוּ לְפָנָיו שְׁתֵּי תְפִלּוֹת** להתפלל, **אַחַת שֶׁל מִנְחָה וְאַחַת שֶׁל מוּסָף** - שהגיעה שעה שש ומחצה שהיא זמן מנחה[מא], ועדיין יכול להתפלל מוסף שזמנה עד שעה שביעית, **מִתְפַּלֵּל שֶׁל מִנְחָה** בתחילה, **וְאַחַר כָּךְ מִתְפַּלֵּל שֶׁל מוּסָף**, משום **שֶׁזּוֹ תְּדִירָה** - שתפילת מנחה מתפללים מדי יום, **וְזוֹ אֵינָהּ תְּדִירָה** - ותפילת מוסף אין מתפללים מדי יום, ותדירה קודמת[מב], דברי חכמים. **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר מִתְפַּלֵּל שֶׁל מוּסָף** בתחילה, **וְאַחַר כָּךְ מִתְפַּלֵּל שֶׁל מִנְחָה**, משום **שֶׁזּוֹ מִצְוָה עוֹבֶרֶת** - שזמן תפילת מוסף הוא עד סוף שבע שעות, **וְזוֹ מִצְוָה שֶׁאֵינָהּ עוֹבֶרֶת** - וזמן תפילת מנחה הוא עד הערב, על כן יש להתפלל מוסף בתחילה, בכדי שלא יעבור זמנה[מג].

רבי יוחנן פוסק את ההלכה:

אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, הֲלָכָה, מִתְפַּלֵּל שֶׁל מִנְחָה בתחילה, **וְאַחַר כָּךְ מִתְפַּלֵּל שֶׁל מוּסָף**, כחכמים[מד].

הגמרא מביאה מעשה בענין זה:

רַבִּי זֵירָא כִּי הֲוָה חָלִישׁ מִגִּירְסֵיהּ - כאשר נחלש רבי זירא מחמת רוב לימודו ולא היה בו כח ללמוד, **הֲוָה אָזִיל וְיָתִיב אַפִּתְחָא דְּבֵי רַבִּי נָתָן בַּר טוֹבִי** - היה הולך ויושב על פתח ביתו של רבי נתן בן טובי, **אָמַר** רבי זירא, **כִּי חָלְפִי רַבָּנָן אֵיקוּם מִקַּמַּיְיהוּ וְאַקַבֵּל אַגְרָא** - כאשר יעברו לפני חכמים היוצאים מביתו של רבי נתן בר טובי בשעה שיסיימו את לימודם, אקום לפניהם ואקבל שכר[מה]. **נְפַק אֲתָא** - יצא ובא **רַבִּי נָתָן בַּר טוֹבִי, אֲמַר לֵיהּ** רבי זירא, **מַאן אֲמַר הֲלָכָה בֵּי מִדְרְשָׁא** - מי אמר בבית המדרש שהלכה כרבי יהודה[מו]. **אֲמַר לֵיהּ** רבי נתן בר טובי, בבית המדרש לא נאמר שהלכה כרבי יהודה, אלא **הָכִי** - כך **אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, אֵין הֲלָכָה כְּרַבִּי יְהוּדָה דְּאָמַר מִתְפַּלֵּל אָדָם שֶׁל מוּסָף וְאַחַר כָּךְ מִתְפַּלֵּל שֶׁל מִנְחָה**, אלא כחכמים הסוברים שיש להתפלל תפילת מנחה בתחילה[מז].

אֲמַר לֵיהּ רבי זירא, האם **רַבִּי יוֹחָנָן אֲמָרָהּ** - אמר הלכה זו. **אֲמַר לֵיהּ** רבי נתן בר טובי, **אִין** - כן, רבי יוחנן אמר הלכה זו. **תְּנָא מִינֵּיהּ אַרְבְּעִין זִמְנִין** - שנה רבי זירא מרבי נתן בר טובי הלכה זו ארבעים פעמים[מח]. **אֲמַר לֵיהּ** - שאל אותו רבי נתן בר טובי, מדוע הלכה זו חביבה עליך שאתה שונה אותה ארבעים פעמים, האם מפני **שֶׁחַדָא הִיא לָךְ** - שזו הלכה ראשונה ששמעת בשם רבי יוחנן, ולא למדת עד היום דבר מפיו, **אוֹ** מפני **שֶׁחַדְתָּא הִיא לָךְ** - שזו הלכה חדשה בשבילך, מפני שהיית סבור עד היום שאמורא אחר אמרה[מט]. **אֲמַר לֵיהּ** רבי זירא, **חַדְתָּא הִיא לִי** - זו הלכה חדשה בשבילי, **מִשּׁוּם דִּמְסַפְּקָא לִי בְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי** - שהייתי סבור שרבי יהושע בן לוי אמרה.

★

הגמרא מביאה דרשה מרבי יהושע בן לוי בענין המאחר להתפלל תפילת מוסף:

אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, כָּל הַמִּתְפַּלֵּל תְּפִלָּה שֶׁל מוּסָפִין לְאַחַר שֶׁבַע שָׁעוֹת לְרַבִּי יְהוּדָה הסובר שזמנה עד שבע שעות, **עָלָיו הַכָּתוּב אוֹמֵר** (צפניה ג יח), **'נוּגֵי מִמּוֹעֵד אָסַפְתִּי'** - כיליתי[נא], **מִמֵּךְ** - מעמדך[נב] **הָיוּ'**, כלומר, מחמת שאיחרו את מועדי התפילות נעשים שבורים אסופים וכלים.

מבררת הגמרא, **מַאי מַשְׁמַע דְּהַאי 'נוּגֵי' לִישָּׁנָא דְּתַבְרָא הוּא** - מהיכן משמע ש'נוגי' הוא לשון שבר. מבארת הגמרא, **כִּדְמְתַרְגֵּם רַב יוֹסֵף** - כמה שתרגם רב יוסף פסוק זה לארמית[נג], **'תַּבְרָא אָתֵי עַל שַׂנְאֵיהוֹן דְּבֵית יִשְׂרָאֵל עַל דְּאַחֲרוּ זִמְנֵי מוֹעֲדַיָּא דִּבִירוּשְׁלָיִם'** - שבר יבוא על שונאי ישראל[נד] שאיחרו זמני המועדים שבירושלים[נה], ומכאן משמע ש'נוגי' הוא לשון שבר.

מא. **כמבואר** לעיל (כו:) שמותר להתפלל תפילת מנחה משעה שש ומחצה.

מב. **כמבואר** במשנה (זבחים פט.) שתדיר ואינו תדיר, תדיר קודם, ומשם למדים לכל המצוות שבתורה, שיש להקדים את התדיר.

מג. **בביאור** מחלוקתם כתב רש"י (לעיל כז. ד"ה מתפלל) שחכמים לשיטתם (לעיל כו.) שזמן תפילת מוסף כל היום כמו זמן תפילת מנחה, על כן לא חוששים שיעבור זמן תפילת מוסף, וסוברים שיש להקדים להתפלל מנחה שהיא תדירה, ותדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם. ורבי יהודה לשיטתו (לעיל כז.), שזמן תפילת מוסף הוא עד שעה שביעית, על כן סובר שיש לו להקדימה לתפילת מנחה, שלא יעבור זמנה. אך רש"י כאן (ד"ה מתפלל) פירש שחכמים סוברים שיש להקדים תפילת מנחה למוסף, כדי שלא יקרא פושע גם על תפילת מנחה. ולכאורה דבריו תמוהים, הרי בגמרא התבאר שהטעם שיש להקדים תפילת מנחה הוא מפני שתפילת מנחה תדירה, ותפילת מוסף אינה תדירה. ועוד מדוע נקרא פושע על תפילת מנחה הלא זמנה עד הערב. וראה בילקוט ביאורים מה שהובא בביאור דבריו. ומה שמתיישב לפי זה מדוע לחכמים אין תפילת מוסף נקראת מצוה עוברת הרי גם הם מודים שאם מאחר תפילת מוסף לאחר שבע שעות נקרא פושע.

מד. **אף** שיחיד ורבים הלכה כרבים, הוצרך רבי יוחנן להשמיענו שהלכה כחכמים משום שדברי רבי יהודה שזמנה עד שבע שעות מסתברים יותר, שנאמר (במדבר כח ט) 'וביום השבת', משמע שיש להקריבו בעיצומו של יום, וכן מפני שקרבן מוסף היה צריך לעלות על גבי המזבח קודם הקטרת תמיד של בין הערבים שהגיע זמנו להקטרה משעה שביעית, וממילא לכאורה צריך להתפלל תפילת מוסף שהיא כנגד קרבן מוסף [כמבואר לעיל (כו:)] לפני מנחה שהיא כנגד תמיד של בין הערבים [כמבואר שם], ועל כן הוצרך לחדש שאף על פי כן הלכה כחכמים. פני יהושע (ד"ה ומעתה). ועיין שם מה שיישב מדוע פסק רבי יוחנן שהלכה כחכמים לגבי מי שהיו לפניו שתי תפילות ולא לגבי עיקר מחלוקתם מהו סוף זמן תפילת מוסף. וראה בילקוט ביאורים שהובאו בזה תירוצים נוספים.

מה. **כוונת** רבי זירא היתה לקבל שכר משום שמקיים בזה מצוה, שנאמר (ויקרא יט לב) 'מפני שיבה תקום'. מבואר במסכת קידושין (לג:) שדין זה נאמר רק בחכם, ונחלקו שם תנא קמא ורבי יוסי הגלילי האם דין זה נאמר רק בזקן חכם או אף בצעיר חכם. אף ששנינו (אבות פ"א מ"ג) 'אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, אלא הוו כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס', ואם כן תמוה כיצד התכוון רבי זירא לקום לכבוד החכמים על מנת לקבל שכר. יש לבאר על פי מה שנפסק בשלחן ערוך (חו"מ סי' לד סי"ח) שאף שאסור ליטול שכר כדי להעיד עדות, מותר ליטול שכר עבור הליכה במיוחד לראות דבר כדי שיוכל להעיד. אם כן, גם לענין עשיית מצוה כדי ליטול שכר יש לומר שהאיסור הוא רק בעצם קיום המצוה בשעה שמחויב לעשותה, אך להביא את עצמו למצב שיתחייב במצוה, מותר לעשות כן על מנת לקבל שכר, ולכן הלך רבי זירא והכניס את עצמו לידי חיוב, על מנת לקבל שכר. פני שלמה (ד"ה גמ' ר' זירא).

מו. **רש"י** (ד"ה מאן) וראה בהערה הסמוכה.

מז. **ביארנו** הגמרא לפי פירושו של רש"י (שם) ששאלת רבי זירא היתה מי שנה בבית המדרש שהלכה כרבי יהודה, והשיב לו רבי נתן שנפסק להיפך שאין הלכה כרבי יהודה. וביאר הצל"ח (ד"ה שם א"ל) שרש"י לא ביאר כפשוטו ששאלת רבי זירא היתה מיהו התנא ששנה שאין הלכה כרבי יהודה והשיב לו רבי נתן שרבי יוחנן שנה זאת, שאם כן היה לרבי נתן להשיב 'רבי יוחנן אמרה' ולא היה לו להאריך 'הכי אמר רבי יוחנן אין הלכה כרבי יהודה דאמר מתפלל' וכו'. אך ראה בצל"ח שם שכתב שדוחק לפרש כן, ועל כן פירש באופן אחר. וראה במהרש"ל (ד"ה גמרא הכי) ששינה הגירסא בגמרא.

מח. **שנינו** כן בתענית (ח.) שריש לקיש סידר את המשנה ארבעים פעמים כנגד ארבעים יום שניתנה בהם התורה. ופירש שם רש"י (ד"ה כנגד) שעשה כן כדי שתתקיים בידו. ולפי רב אדא בר אהבה (שם) מספיק שילמד עשרים וארבעה פעמים כנגד תורה, נביאים וכתובים שהם עשרים וארבעה ספרים, כמבואר בבבא בתרא (יד:).

מט. **רש"י** (ד"ה חלא).

נ. **ראה** בילקוט ביאורים שיש הגורסים 'דרבי יהודה', ולדבריהם דרשה זו נאמרה גם לדברי חכמים.

נא. **רש"י** (צפניה שם).

נב. **רש"י** (שם).

נג. **אף** שיונתן בן עוזיאל תרגם את הנביאים כמבואר במגילה (ג.), נקטה הגמרא רב יוסף משום שהוא היה בקי בתרגום שתרגם יונתן בן עוזיאל. רש"י (קידושין שם ד"ה כדמתרגם). וראה עוד בתוספות (ב"ק ג: ד"ה כדמתרגם) ובריטב"א (קידושין שם ד"ה כדמתרגם) מה שביארו בזה.

נד. **בכל** מקום שמדובר בענין רע, מכנים את ישראל בלשון 'שונאיהם של ישראל', כמבואר בסוכה (כט.), בזמן שהחמה לוקה סימן רע לעובדי כוכבים, לבנה לוקה סימן רע לשונאיהם של ישראל מפני שישראל מונין ללבנה ועובדי כוכבים לחמה, הרי שהכוונה לישראל עצמם, אך הגמרא מכנה אותם 'שונאיהם של ישראל'.

נה. **תוספות** (ד"ה כדמתרגם) ביארו שכוונת תרגומו של רב יוסף הוא על זמני התפילה, כמו שדרש רבי יהושע בן לוי, הואיל ואין לפרש את כוונת הכתוב על הרגלים עצמם, שהרי לא שייך בהם איחור, משום שאין להם תשלומין. וקשה על פירושם הרי אף לתפילת מוסף אין תשלומין [כמבואר בתוספות לעיל (כו. ד"ה איבעיא)], ואם כן מדוע לגבי זמן תפילת מוסף שייך לשון איחור יותר מאשר לגבי המועדים עצמם. רבי עקיבא איגר (בתוספות ד"ה כדמתרגם). והמהרש"א (ח"א ד"ה כדמתרגם) ביאר שכוונת תרגומו של רב יוסף הוא על זמני המועדים עצמם, ובגמרא כאן דרשוהו על תפילת מוסף ולא כתרגום רב יוסף, ומה שהביאה הגמרא את תרגום רב יוסף היינו רק ללמוד משם ש'נוגי' הוא לשון שבר.

דלמא מעברין לך אמר לה [לשתמש אינש] יומא חדא בכסא דמוקרא ולמחר ליתבר אמרה ליה לית לך חיורתא ההוא יומא בר תמני סרי שני הוה אתרחיש ליה ניסא ואהדרו ליה תמני סרי דרי חיורתא היינו דקאמר ר' אלעזר בן עזריה [a]הרי אני כבן שבעים שנה ולא בן שבעים שנה תנא אותו היום סלקוהו לשומר הפתח [א]ונתנה להם רשות לתלמידים ליכנס שהיה ר"ג מכריז ואומר [ב]כל תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לבית המדרש ההוא יומא אתוספו כמה ספסלי א"ר יוחנן פליגי בה אבא יוסף בן דוסתאי ורבנן חד אמר אתוספו ארבע מאה ספסלי וחד אמר שבע מאה ספסלי הוה קא חלשא דעתיה דר"ג אמר דלמא ח"ו מנעתי תורה מישראל אחזו ליה בחלמיה חצבי חיורי דמליין קטמא ולא היא ההיא ליתובי דעתיה הוא דאחזו ליה תנא עדיות בו ביום נשנית וכל היכא דאמרינן [ג]בו ביום ההוא יומא הוה ולא היתה הלכה שהיתה תלויה בבית המדרש שלא פירשוה ואף ר"ג לא מנע עצמו מבית המדרש אפילו שעה אחת דתנן [ד]בו ביום בא יהודה גר עמוני לפניהם בבית המדרש אמר להם (א) מה אני לבא בקהל א"ל ר"ג אסור אתה לבא בקהל א"ל ר' יהושע [ב]מותר אתה לבא בקהל א"ל ר"ג והלא כבר נאמר [א]לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה' א"ל ר' יהושע וכי עמון ומואב במקומן הן יושבין (ב) [ה]כבר עלה סנחריב מלך אשור ובלבל את כל האומות שנאמר [ב]ואסיר גבולות עמים ועתידותיהם שוסתי ואוריד כאביר יושבים [ו]וכל דפריש מרובא פריש אמר לו ר"ג והלא כבר נאמר [ג]ואחרי כן אשיב את שבות בני עמון נאם ה' וכבר שבו אמר לו ר' יהושע והלא כבר נאמר [ד]ושבתי את שבות עמי ישראל ועדיין לא שבו מיד התירוהו לבא בקהל אר"ג הואיל והכי הוה[א] איזיל ואפייסיה לר' יהושע כי מטא לביתיה חזינהו לאשיתא דביתיה דמשחרן א"ל [ח]מכותלי ביתך אתה ניכר שפחמי אתה א"ל אוי לו לדור שאתה פרנסו[ב] שאי אתה יודע בצערן של ת"ח [ג]במה הם מתפרנסים ובמה הם נזונים אמר לו נעניתי לך מחול לי לא אשגח ביה עשה בשביל כבוד אבא פייס אמרו מאן ניזיל ולימא להו לרבנן אמר להו ההוא כובס אנא אזילנא שלח להו ר' יהושע לבי מדרשא מאן דלביש מדא ילבש מדא ומאן דלא לביש מדא יימר ליה למאן דלביש מדא שלח מדך ואנא אלבשיה אמר להו ר"ע לרבנן טרוקו גלי דלא ליתו עבדי דר"ג ולצערו לרבנן א"ר יהושע מוטב דאיקום ואיזיל אנא לגבייהו אתא טרף אבבא א"ל [ד]מזה בן מזה יזה ושאינו לא מזה ולא בן מזה יאמר למזה בן מזה מימיך מי מערה ואפרך אפר מקלה א"ל ר"ע רבי יהושע נתפייסת כלום עשינו אלא בשביל כבודך למחר אני ואתה נשכים לפתחו אמרי היכי נעביד נעבריה [י]גמירי מעלין בקדש ואין מורידין[ס] נדרוש מר חדא שבתא ומר חדא שבתא אתי לקנאויי אלא לדרוש ר"ג תלתא[ג] שבתי וראב"ע חדא שבתא והיינו דאמר מר [ט]שבת של מי היתה של ראב"ע היתה ואותו תלמיד ר' שמעון בן יוחאי הוה: [ה]ושל מוספין כל היום: א"ר יוחנן [ו]ונקרא פושע[ו]. ת"ר [ס]היו לפניו שתי תפלות אחת של מנחה ואחת של מוסף מתפלל של מנחה ואח"כ מתפלל של מוסף שזו תדירה וזו אינה תדירה[ז] ר' יהודה אומר מתפלל של מוסף ואח"כ מתפלל של מנחה שזו מצוה עוברת וזו מצוה שאינה עוברת [ע]א"ר יוחנן [ז]הלכה מתפלל של מנחה ואח"כ מתפלל של מוסף ר' זירא [פ]כי הוה חליש מגירסיה הוה אזיל ויתיב אפתחא דבי ר' נתן בר טובי אמר כי חלפי רבנן אז איקום מקמייהו ואקבל אגרא נפק אתא ר' נתן בר טובי א"ל מאן אמר הלכה בי מדרשא א"ל הכי א"ר יוחנן אין הלכה כר' יהודה דאמר מתפלל אדם של מוסף ואח"כ מתפלל של מנחה א"ל רבי יוחנן אמרה אמר ליה אין [מ]תנא מיניה ארבעין זמנין א"ל חדא היא לך או חדת היא לך א"ל חדת היא לי משום דמספקא לי בר' יהושע בן לוי: אריב"ל [ח]כל המתפלל תפלה של מוספין לאחר שבע שעות לר'[ס] יהודה עליו הכתוב אומר [ה]נוגי ממועד אספתי ממך היו מאי משמע דהאי נוגי לישנא דתברא הוא כדמתרגם רב יוסף תברא אתי על שנאיהון דבית ישראל על דאחרו זמני מועדיא דבירושלים א"ר אלעזר כל המתפלל תפלה של שחרית לאחר ארבע שעות לר' יהודה עליו הכתוב אומר נוגי ממועד אספתי ממך היו מאי משמע דהאי נוגי לישנא דצערא הוא דכתיב [ו]דלפה נפשי מתוגה רב נחמן בר יצחק אמר מהכא [ז]בתולותיה נוגות והיא מר לה.

רב

רש"י

ה"ג דלמא מעברין לך, אמר לה יומא חדא בכסא דמוקרא ולמחר ליתבר. ול"ג מעלין בקדש[ו]: כסא דמוקרא. [ס]כוס זכוכית יקרה שקורין לה בלשון ישמעאל ערקי"א, ואומרים בני אדם במשל הדיוט יום אחד ישתמש בו בעליו ויתכבד בו, ואם ישבר ישבר: לית לך חיורתא. אין לך שערות לבנות של זקנה, ונאה לדרשן להיות זקן: י"ח דרי חיורתא. י"ח שורות של זקנה: קא חלשא דעתיה דר"ג. כשראה שנתוספו היום תלמידים רבים, והיה דואג שלא יענש במה שמנעם בימיו מלבא: דמליין קטמא. כלומר אף אלו אינם ראויים: תלויה. בספק שלא פירשוה, מתוך שרבו התלמידים רב החדוד והפלפול: לאשיתא דביתיה דמשחרן. כותלי ביתו של ר' יהושע שהיו שחורות: שפחמי אתה. עושה פחמים, וי"א נפח: נעניתי לך. דברתי למולך יותר מן הראוי: דלביש מדא. הרגיל ללבוש המעיל ילבש, כלומר הרגיל בנשיאות יהיה נשיא: מזה בן מזה. כהן בן כהן יזה את מי חטאת: אפר מקלה. אפר הקלוי בתנורים ובכירות, כלומר אפר סתם[פ]: שבת של מי היתה. במסכת חגיגה: ואותו תלמיד. ששאל תפלת ערבית רשות או חובה רשב"י הוא: ונקרא פושע. המאחר כ"כ: מתפלל של מנחה. מאחר שהגיע זמנה, כדי להקדימה בתחלת זמנה, שלא יקרא פושע גם עליה: ואח"כ של מוספין. הואיל ואיחר, זמנה[ז] אינו עובר, דהא אמרי רבנן ושל מוספים כל היום: שזו מצוה עוברת. ר' יהודה לטעמיה דאמר עד שבע שעות ותו לא: כי חלפי רבנן. תלמידים היוצאים מבית ר' נתן: מאן אמר הלכה בי מדרשא. מי מבני הישיבה אמר בבית המדרש שהלכה[ק] כר' יהודה: חדא היא לך או חדת היא לך. אחת היא לך שלא למדת דבר משמו של ר' יוחנן אלא זו בלבד לכך חביבה היא לך, או חדשה היא לך שהיית סבור שאחד מן האחרים אמרה: ה"ג א"ל חדת היא לי, דמספקא לי בר' יהושע בן לוי. סבור הייתי שר' יהושע בן לוי אמרה: אמר ריב"ל גרסי'. ול"ג דאמר: ממועד. מחמת שהעבירו מועדי התפלות וחגים יהיו נוגים ואסופים וכלים:

תוספות

ושל מוספין כל היום. הקשה הרב רבינו שמשון ז"ל דאמרי' בפרק תמיד נשחט (דף נח.) מוספין בשש בזיכין בשבע וכ"ת ה"מ למצוה אבל דיעבד כל יומא נמי זמניה הוא הרי [ע]בתמורה (פ"ג ד' יד) משמע שהמוספין היו נשחטין עם התמיד ונקטרין עמו. ותירץ דהתם מיירי בשבת[פ]:

הלכה מתפלל של מנחה ואח"כ מתפלל של מוסף. מכאן יש ליזהר ביוה"כ להתפלל תפלת שחרית[ס] קודם שש שעות ומחצה דהיינו קודם שיגיע שעת המנחה דאל"כ היו צריכין להתפלל תפלת המנחה קודם והר"י אומר דאינו צריך דהא דקאמר שיתפלל תפלת המנחה קודם היינו כשיש לו לעשות צרכיו שלא יוכל להתפלל תפלת המנחה בזמנה וצריך להתפלל שיכנס מיד כגון שהיה לו לילך לסעודה גדולה כמו לנשואין ומתיירא שמא ימשוך בסעודתו או שישתכר אבל אם היה לו שהות להתפלל אחר תפלת מוסף תפלת המנחה בזמנה אין לו להקדים תפלת המנחה אלא יתפלל כסדר מוסף ואח"כ מנחה:

כדמתרגם רב יוסף על דאחרו זמני מועדיא. ואי משתעי ברגלים אין שייך לומר לשון איחור שהרי אין להם תשלומין אלא ע"כ בתפלה משתעי קרא:

עין משפט נר מצוה

לג א מיי' פ"ד מהלכות ת"ת הלכה א טוש"ע יו"ד סי' רמו סעיף ז:
לד ב מיי' פי"ב מהל' איסורי ביאה הלכה כה סמג לאוין קטז טוש"ע אה"ע סימן ד סעיף י:
לה ג מיי' פ"א מהל' ת"ת הלכה ט ופ"י מהל' מתנות עניים הלכה יח:
לו ד מיי' פ"א מהל' מלכים הל' ז טוש"ע י"ד סימן רמה סעיף כב בהגהה:
לז ה ו מיי' פ"ג מהל' תפלה הלכה ה סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן רפו סעיף א:
לח ז מיי' שם הל' יא טוש"ע שם סעיף ד:
לט ח שם סעיף א:

גליון הש"ס

גמ' מכותלי ביתך. עיין תשב"ץ ח"א ענין קמב: שם ונקרא פושע. עיין לקמן (דף מ"ג ע"ב): שם כי הוה חליש מגירסא. עיין עירובין (דף כ"ח ע"ב):

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

רב נסים גאון

וזה שאמרו כל בו ביום דאמרינן ההוא יומא איתמר. יש במשנה הרב' מזה הענין כגון האי דתנן במס' ידים (פ"ג מ"ה) אמ' ר' שמעון בן עזאי מקובל אני מפי ע"ב זקנים ביום שהושיבו את ר' אלעזר בן עזריה בראש ששיר השירים וקהלת מטמאין את הידי' אמר ר' עקיבא חס ושלום וכו' (פ"ד מ"א) בו ביום נמנו וגמרו על עריבת [הרגלים] בו ביום אמרו [משנה ב] כל הזבחים וכו' ובתוספתא [בידים פ"ב] בו ביום עמד יהודה גר עמוני: **אמר רבן גמליאל השתא איזיל ואפייסיה לר' יהושע אזל חזינהו לאשיתא דביתיה דהוו קא משחרן כו'.** ופירשו בגמרא דבני מערבא אזל ואשכח לר' יהושע יתיב עביד מחטין אמר ליה מן אילין את חיי אמר ליה עד כדון את בעי מידע אוי לדור שאתה פרנסו. **והאי דאמר ליה עשה בשביל כבוד בית אבא.** כלומר בשביל הלל הזקן זקני שהיה מזרע דוד כדגרסינן בפ' יציאות השבת (דף טו) הלל ושמעון גמליאל ושמעון נהגו נשיאותן בפני הבית ק' שנה וזה רבן גמליאל הנזכר בכאן הוא בנו של רבן שמעון בן גמליאל שהוא רביעי להלל הזקן דהוי ליה רבן גמליאל חמישי להלל ובנו רבן שמעון ששי להלל ובנו ר' יהודה הנשיא שהוא רבי והוא רבינו הקדוש הוי שביעי להלל הזקן ואיתא במסכת שבת בפרק במה בהמה (דף נו) רבי דאתי מדוד מהפך בזכותיה דדוד ובגמרא דפרק אחרון דתענית דבני מערבא (הלכה ב) אמרי אמר לוי מגילת יוחסין מצאו בירושלים וכתוב בה הלל מן דדוד ואיתא בפ' אע"פ שאמרו בכתובות (ד' סב) בדקו במשפחות רבי אתי משפטיה בן אביטל. **והאי דאמרינן אעפ"כ לא עבורה לר' אלעזר בן עזריה.** פירשו בתלמוד ארץ ישראל אלא מינו אותו אב בית דין והיינו דאמר מר שבת של מי היתה של ר' אלעזר בן עזריה היתה ואיתא בפירקא קמא דחגיגה (דף ג) תנו רבנן מעשה בר' יוחנן בן ברוקא ור' אלעזר חסמא שהלכו להקביל את פני ר' יהושע בפקיעין אמר להם מה חידוש היה היום בבית המדרש אמרו לו תלמידיך אנחנו ומימיך אנו שותין אמר להן אעפ"כ אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש שבת של מי היתה אמרו לו שבת של ר' אלעזר בן עזריה:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) לעיל פ"א דף יב:, ב) [דוגמתו יומא עב:], ג) מהמקומות דתנן בהו בו ביום מס' סוטה פ"ה מ"ב - ה. ומס' ידים פ"ד מ"א - ד (תוס' יו"ט בהקדמה למס' עדיות), ד) מס' ידים פ"ד משנה ד', ה) [יומא נד. וע' תוס' מגילה יב: ותוס' יבמות עו: ובסוטה ט. ד"ה מנימין], ו) [יומא פד: יבמות עז: כתובות טו. קדושין עג. זבחים עג.], ז) [יומא יב: עג. מגילה ט: כא: הוריות יב: שבת כא: [תמיד לא:] מנחות לט. לט. ושם מפיק לה מקרא וצ"ע לשון גמירי] עיין יפה עינים, ח) עיין תוס' יומא יג. ד"ה הלכה, ט) חגיגה ג., י) עיין תוס' ישנים יומא לה. ד"ה העולה (בסופו), כ) [לעיל כז.], ל) [זבחים יב. לא.], מ) [פסחים עב. מגילה ז: כתובות כב: ג.], נ) [ועי' פירש"י לקמן לא. ד"ה כסא], ס) עיין רש"י תענית טו. ד"ה אפר מקלה, ע) [צ"ל ביומא ד' ע. כ"כ המג"א סימן רפ"א] וכ"כ הפנ"י, פ) עיין רש"ל ורש"א.

הגהות הב"ח

(א) גמ' אמר להם (מה אני) תא"מ. ונ"ב ס"א מותר: (ב) שם במקומן הן יושבין והלא כבר:

תורה אור השלם

א) לא יָבֹא עַמּוֹנִי וּמוֹאָבִי בִּקְהַל יְיָ גַּם דּוֹר עֲשִׂירִי לֹא יָבֹא לָהֶם בִּקְהַל יְיָ עַד עוֹלָם: [דברים כג, ד]
ב) כִּי אָמַר בְּכֹחַ יָדִי עָשִׂיתִי וּבְחָכְמָתִי כִּי נְבֻנוֹתִי וְאָסִיר גְּבוּלֹת עַמִּים וַעֲתוּדוֹתֵיהֶם שׁוֹשֵׂתִי וְאוֹרִיד כַּבִּיר יוֹשְׁבִים: [ישעיה י, יג]
ג) וְאַחֲרֵי כֵן אָשִׁיב אֶת שְׁבוּת בְּנֵי עַמּוֹן נְאֻם יְיָ: [ירמיה מט, ו]
ד) וְשַׁבְתִּי אֶת שְׁבוּת עַמִּי יִשְׂרָאֵל וּבָנוּ עָרִים נְשַׁמּוֹת וְיָשָׁבוּ וְנָטְעוּ כְרָמִים וְשָׁתוּ אֶת יֵינָם וְעָשׂוּ גַנּוֹת וְאָכְלוּ אֶת פְּרִיהֶם: [עמוס ט, יד]
ה) נוּגֵי מִמּוֹעֵד אָסַפְתִּי מִמֵּךְ הָיוּ מַשְׂאֵת עָלֶיהָ חֶרְפָּה: [צפניה ג, יח]
ו) דָּלְפָה נַפְשִׁי מִתּוּגָה קַיְּמֵנִי כִּדְבָרֶךָ: [תהלים קיט, כח]
ז) דַּרְכֵי צִיּוֹן אֲבֵלוֹת מִבְּלִי בָּאֵי מוֹעֵד כָּל שְׁעָרֶיהָ שׁוֹמֵמִין כֹּהֲנֶיהָ נֶאֱנָחִים בְּתוּלֹתֶיהָ נוּגוֹת וְהִיא מַר לָהּ: [איכה א, ד]

הגהות וציונים

א] בעין יעקב מביא על זה פירוש רש"י (ואינו ברש"י שבגמרא) **הואיל והכי הוה.** שהלכה כרבי יהושע ובחנם ציערתיה: ב] ס"א **ואוי לה לספינה שאתה קברניטה** (גליון): ג] [יותר נכון לגרוס **תרתי** וכ"ה בהקדמת הרמב"ם לפי' המשניות ביבמות] (גליון): ד] עי' רש"י שמפרש טעם אחר ומשמע שלא הי' גורס בגמ' "שזו תדירה וזו אינה תדירה" (עטרת ראש), וכן ליתא בכמה כת"י: ה] הרי"ף גורס לאחר שבע שעות **דר'** יהודה ונראה שכן הוא נכון ופירושו לאחר שבע שעות דר' יהודה אוסר ועובר על דבריו עליו הכתוב אומר וכו' ולגירסא "לרבי" יהודה קשה דהא לר"י אסור להתפלל רק עד שבע שעות (ארץ החיים על ברכות מבעל באר מים חיים עיי"ש) וע"ע מגיד תעלומה (בילקו"מ על הרי"ף). ובכמה כת"י הגירסא בגמ' "לר' יהודה **לא יצא ידי חובתו** ועליו הכתוב אומר" וכו'. ועי' תוס' הרא"ש: ו] ובתוס' ר"י החסיד כתב שאין למחוק גירסא הישנה וה"ג **דלמא מעברין לך אמר לה גמירי מעלין בקדש ולא מורידין דלמא עניש לך א"ל יומא חדא לישתמש בכסא דמוקרא ולמחר ליתבר** וכו' וכ"ה בתוס' הרא"ש, ועיין מהרש"א בח"א: ז] צ"ל **וזמנה** רש"ל (גליון): ס] לכאורה היה צ"ל "שאין הלכה" עיין חפץ ה', צל"ח, ועיין מהרש"ל מש"כ בזה: ע] נדצ"ל **מוסף** (מהר"נ אדלר):

רבי אלעזר דורש פסוק זה על המאחר להתפלל תפילת שחרית: **אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, כָּל הַמִּתְפַּלֵּל תְּפִלָּה שֶׁל שַׁחֲרִית לְאַחַר אַרְבַּע שָׁעוֹת**, **לְרַבִּי** יְהוּדָה הסובר שזמנה עד ארבע שעות[נו], **עָלָיו הַכָּתוּב אוֹמֵר** (שם), **'נוּגֵי מִמּוֹעֵד אָסַפְתִּי מִמֵּךְ הָיוּ'**, כלומר, נעשים נוגים מחמת שאיחרו את מועדי התפילות.

מבררת הגמרא, **מַאי מַשְׁמַע דְּהַאי 'נוּגֵי' לִישָׁנָא דְּצַעֲרָא הוּא** - מהיכן משמע ש'נוגי' הוא לשון צער[נז]. מבארת הגמרא, ממה **דִּכְתִיב** - שכתוב (תהלים קיט כח), **'דָּלְפָה נַפְשִׁי מִתּוּגָה'** - נטפה נפשי מצער, כלומר, נחסרת והולכת מרוב צער[נח], הרי שהוא לשון צער.

מקור נוסף, **רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק אָמַר, משמע כן מֵהָכָא** - מכאן, שנאמר לגבי צער ירושלים לאחר חורבן הבית (איכה א ד), **'בְּתוּלוֹתֶיהָ נוּגוֹת** - בצער, **וְהִיא** - וירושלים **מַר לָהּ'**, הרי שהוא לשון צער.

נו. **רבי** אלעזר נקט כרבי יהודה משום שהלכה כמותו [כמבואר לעיל (כז.)]. תוספות רבינו יהודה (ד"ה כל המתפלל).

נז. **רבי** יהושע בן לוי דרש לגבי המאחר תפילת מוסף ש'נוגי' הוא לשון שבר, ורבי אלעזר דרש את אותו פסוק לגבי המאחר תפילת שחרית שהוא לשון צער, שלא גרוע כל כך כמו שבר. וביאר המהרש"א (ח"א ד"ה כדמתרגם) שהואיל והמאחר תפילת שחרית יכול להתפלל אותה בתורת נדבה, יש לה תיקון קצת, מה שאין כן בתפילת מוסף שאין מתפללים אותה בתורת נדבה (טור ושו"ע או"ח סי' קז ס"א), הרי זה מעוות שלא יוכל לתקון, ולכן דרש רבי יהושע בן לוי שהוא לשון שבר. וראה תירוצים נוספים שהובאו בילקוט ביאורים.

וראה ברי"ף וברא"ש (סי' ט) שהביאו גירסא אחרת בגמרא, ולגירסתם יש לפרש בשתי הדרשות שהוא מלשון שבר.

נח. **רש"י** (תהלים שם).

דלמא מעברין לך אמר לה [לשתמש אינש] יומא חדא בכסא דמוקרא ולמחר ליתבר אמרה ליה לית לך חיורתא ההוא יומא בר תמני סרי שני הוה אתרחיש ליה ניסא ואהדרו ליה תמני סרי דרי חיורתא היינו דקאמר ר' אלעזר בן עזריה [א] הרי אני כבן שבעים שנה ולא בן שבעים שנה תנא אותו היום סלקוהו לשומר הפתח [א] ונתנה להם רשות לתלמידים ליכנס שהיה ר"ג מכריז ואומר [ב] כל תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לבית המדרש ההוא יומא אתוספו כמה ספסלי א"ר יוחנן פליגי בה אבא יוסף בן דוסתאי ורבנן חד אמר אתוספו ארבע מאה ספסלי וחד אמר שבע מאה ספסלי הוה קא חלשא דעתיה דר"ג אמר דלמא ח"ו מנעתי תורה מישראל אחזו ליה בחלמיה חצבי חוורי דמליין קטמא ולא היא ההיא ליתובי דעתיה הוא דאחזו ליה תנא עדיות בו ביום נשנית וכל היכא דאמרינן [ג] בו ביום ההוא יומא הוה ולא היתה הלכה שהיתה תלויה בבית המדרש שלא פירשוה ואף ר"ג לא מנע עצמו מבית המדרש אפילו שעה אחת דתנן [ד] בו ביום בא יהודה גר עמוני לפניהם בבית המדרש אמר להם (א) מה אני לבא בקהל א"ל ר"ג אסור אתה לבא בקהל א"ל ר' יהושע [ב] מותר אתה לבא בקהל א"ל ר"ג והלא כבר נאמר [א] לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה' א"ל ר' יהושע וכי עמון ומואב במקומן הן יושבין (ב) [ה] כבר עלה סנחריב מלך אשור ובלבל את כל האומות שנאמר [ב] ואסיר גבולות עמים ועתידותיהם שוסתי ואוריד כאביר יושבים [ו] וכל דפריש מרובא פריש אמר לו ר"ג והלא כבר נאמר [ג] ואחרי כן אשיב את שבות בני עמון נאם ה' וכבר שבו אמר לו ר' יהושע והלא כבר נאמר [ד] ושבתי את שבות עמי ישראל ועדיין לא שבו מיד התירוהו לבא בקהל אר"ג הואיל והכי הוה[א] איזיל ואפייסיה לר' יהושע כי מטא לביתיה חזינהו לאשיתא דביתיה דמשחרן א"ל [°] מכותלי ביתך אתה ניכר שפחמי אתה א"ל אוי לו לדור שאתה פרנסו[ב] שאי אתה יודע בצערן של ת"ח [ג] במה הם מתפרנסים ובמה הם נזונים אמר לו נעניתי לך מחול לי לא אשגח ביה עשה בשביל כבוד אבא פייס אמרו מאן ניזיל ולימא להו לרבנן אמר להו ההוא כובס אנא אזילנא שלח להו ר' יהושע לבי מדרשא מאן דלביש מדא ילבש מדא ומאן דלא לביש מדא יימר ליה למאן דלביש מדא שלח מדך ואנא אלבשיה אמר להו ר"ע לרבנן טרוקו גלי דלא ליתו עבדי דר"ג ולצערו לרבנן א"ר יהושע מוטב דאיקום ואיזיל אנא לגבייהו אתא טרף אבבא א"ל [ד] מזה בן מזה יזה ושאינו לא מזה ולא בן מזה יאמר למזה בן מזה מימיך מי מערה ואפרך אפר מקלה א"ל ר"ע רבי יהושע נתפייסת כלום עשינו אלא בשביל כבודך למחר אני ואתה נשכים לפתחו אמרי היכי נעביד נעבריה [ז] גמירי מעלין בקדש ואין מורידין[ד] נדרוש מר חדא שבתא ומר חדא שבתא אתי לקנאויי אלא לדרוש ר"ג תלתא[ג] שבתי וראב"ע חדא שבתא והיינו דאמר מר [ט] שבת של מי היתה של ראב"ע היתה ואותו תלמיד ר' שמעון בן יוחאי הוה: [ה] ושל מוספין כל היום: א"ר יוחנן [י] [°] ונקרא פושע[ו]. ת"ר [כ] היו לפניו שתי תפלות אחת של מנחה ואחת של מוסף מתפלל של מנחה ואח"כ מתפלל של מוסף שזו תדירה וזו אינה תדירה[ה] ר' יהודה אומר מתפלל של מוסף ואח"כ מתפלל של מנחה שזו מצוה עוברת וזו מצוה שאינה עוברת [ל] א"ר יוחנן [ז] הלכה מתפלל של מנחה ואח"כ מתפלל של מוסף ר' זירא [°] כי הוה חליש מגירסיה הוה אזיל ויתיב אפתחא דבי ר' נתן בר טובי אמר כי חלפי רבנן אז איקום מקמייהו ואקבל אגרא נפק אתא ר' נתן בר טובי א"ל מאן אמר הלכה בי מדרשא א"ל הכי א"ר יוחנן אין הלכה כר' יהודה דאמר מתפלל אדם של מוסף ואח"כ מתפלל של מנחה א"ל רבי יוחנן אמרה אמר ליה אין [מ] תנא מיניה ארבעין זמנין א"ל חדא היא לך או חדת היא לך א"ל חדת היא לי משום דמספקא לי בר' יהושע בן לוי: אריב"ל [ח] כל המתפלל תפלה של מוספין לאחר שבע שעות לר'[ס] יהודה עליו הכתוב אומר [ה] נוגי ממועד אספתי ממך היו מאי משמע דהאי נוגי לישנא דתברא הוא כדמתרגם רב יוסף תברא אתי על שנאיהון דבית ישראל על דאחרו זמני מועדיא דבירושלים א"ר אלעזר כל המתפלל תפלה של שחרית לאחר ארבע שעות לר' יהודה עליו הכתוב אומר נוגי ממועד אספתי ממך היו מאי משמע דהאי נוגי לישנא דצערא הוא דכתיב [ו] דלפה נפשי מתוגה רב נחמן בר יצחק אמר מהכא [ז] בתולותיה נוגות והיא מר לה.

רב

רש"י

ה"ג דלמא מעברין לך, אמר לה יומא חדא בכסא דמוקרא ולמחר ליתבר. ול"ג מעלין בקדש[ו]: כסא דמוקרא. [י] כוס זכוכית יקרה שקורין לה בלשון ישמעאל ערקי"א, ואומרים בני אדם במשל הדיוט יום אחד ישתמש בו בעליו ויתכבד בו, ואם ישבר ישבר: לית לך חיורתא. אין לך שערות לבנות של זקנה, ונאה לדרשן להיות זקן: י"ח דרי חיורתא. י"ח שורות של זקנה: קא חלשא דעתיה דר"ג. כשראה שנתוספו היום תלמידים רבים, והיה דואג שלא יענש במה שמנעם בימיו מלבא: דמליין קטמא. כלומר אף אלו אינם ראויים: תלויה. בספק שלא פירשוה, מתוך שרבו התלמידים רב החדוד והפלפול: לאשיתא דביתיה דמשחרן. כותלי ביתו של ר' יהושע שהיו שחורות: שפחמי אתה. עושה פחמים, וי"א נפח: נעניתי לך. דברתי למולך יותר מן הראוי: דלביש מדא. הרגיל ללבוש המעיל ילבש, כלומר הרגיל בנשיאות יהיה נשיא: מזה בן מזה. כהן בן כהן יזה את מי חטאת: אפר מקלה. אפר הקלוי בתנורים ובכירות, כלומר אפר סתם[פ]: שבת של מי היתה. במסכת חגיגה: ואותו תלמיד. ששאל תפלת ערבית רשות או חובה רשב"י הוא: ונקרא פושע. המאחר כ"כ: מתפלל של מנחה. מאחר שהגיע זמנה, כדי להקדימה בתחלת זמנה, שלא יקרא פושע גם עליה: ואח"כ של מוספין. הואיל ואיחר, זמנה[ז] אינו עובר, דהא אמרי רבנן ושל מוספים כל היום: שזו מצוה עוברת. ר' יהודה לטעמיה דאמר עד שבע שעות ותו לא: כי חלפי רבנן. תלמידים היוצאים מבית ר' נתן: מאן אמר הלכה בי מדרשא. מי מבני הישיבה אמר בבית המדרש שהלכה[ח] כר' יהודה: חדא היא לך או חדת היא לך. אחת היא לך שלא למדת דבר משמו של ר' יוחנן אלא זו בלבד לכך חביבה היא לך, או חדשה היא לך שהיית סבור שאחד מן האחרים אמרה: ה"ג א"ל חדת היא לי, דמספקא לי בר' יהושע בן לוי. סבור הייתי שר' יהושע בן לוי אמרה: אמר ריב"ל גרסי'. ול"ג לאמר: ממועד. מחמת שהעבירו מועדי התפלות וחגים יהיו נוגים ואסופים וכלים:

לא

תוספות

ושל מוספין כל היום. הקשה הרב רבינו שמשון ז"ל דאמרי' בפרק תמיד נשחט (דף נח.) מוספין בשש בזיכין בשבע וכ"ת ה"מ למצוה אבל דיעבד כל יומא נמי זמניה הוא הרי [ט] בתמורה (פ"ב ד' יד) משמע שהמוספין היו נשחטין עם התמיד ונקטרין עמו. ותירץ דהתם מיירי בשבת[פ]:

הלכה מתפלל של מנחה ואח"כ מתפלל של מוסף. מכאן יש ליזהר ביוה"כ להתפלל תפלת שחרית[ט] קודם שש שעות ומחצה דהיינו קודם שיגיע שעת המנחה דאל"כ היו צריכין להתפלל תפלת המנחה קודם והר"י אומר דאינו צריך דהא דקאמר שיתפלל תפלת המנחה קודם היינו כשיש לו לעשות צרכיו שלא יוכל להתפלל תפלת המנחה בזמנה וצריך להתפלל שניהם מיד כגון שהיה לו לילך לסעודה גדולה כמו לנשואין ומתיירא שמא ימשוך בסעודתו או שישתכר אבל אם היה לו שהות להתפלל אחר תפלת מוסף תפלת המנחה בזמנה אין לו להקדים תפלת המנחה אלא יתפלל כסדר מוסף ואח"כ מנחה:

כדמתרגם רב יוסף על דאחרו זמני מועדיא. ואי משתעי ברגלים אין שייך לומר לשון איחור שהרי אין להם תשלומין אלא ע"כ בתפלה משתעי קרא:

עין משפט נר מצוה

לג א מיי' פ"ד מהלכות ת"ת הלכה א טוש"ע יו"ד סי' רמו סעיף ז:

לד ב מיי' פי"ב מהל' איסורי ביאה הלכה כה סמג לאוין קטז טוש"ע אה"ע סימן ד סעיף י:

לה ג מיי' פ"א מהל' ת"ת הלכה ט ופ"י מהל' מתנות עניים הלכה יח:

לו ד מיי' פ"א מהל' מלכים הל' ז טוש"ע י"ד סימן רמה סעיף כב בהגהה:

לז ה ו מיי' פ"ג מהל' תפלה הלכה ה סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן רפו סעיף א:

לח ז מיי' שם הל' א' טוש"ע שם סעיף ד:

לט ח שם סעיף א:

גליון הש"ס

גמ' מכותלי ביתך. עיין תשב"ץ ח"א ענין קמב: שם ונקרא פושע. עיין לקמן (דף מ"ג ע"ב): שם כי הוה חליש מגירסא. עיין עירובין (דף כ"ח ע"ב):

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

רב נסים גאון

וזה שאמרו כל בו ביום דאמרינן ההוא יומא איתמר. יש במשנה הרב' מזה הענין כגון האי דתנן במס' ידים (פ"ג מ"ה) אמ' ר' שמעון בן עזאי מקובל אני מפי ע"ב זקנים ביום שהושיבו את ר' אלעזר בן עזריה בראש ששיר השירים וקהלת מטמאין את הידי' אמר ר' עקיבא חס ושלום וכו' (פ"ד מ"א) בו ביום נמנו וגמרו על עריבת [הרגלים] בו ביום אמרו [משנה ב] כל הזבחים וכו' ובתוספתא [בידים פ"ב] בו ביום עמד יהודה גר עמוני: **אמר רבן גמליאל השתא איזיל ואפייסיה לר' יהושע אזל חזינהו לאשיתא דביתיה דהוו קא משחרן כו'.** ופירשו בגמרא דבני מערבא אזל ואשכח לר' יהושע יתיב עביד מחטין אמר ליה מן אילין את חיי אמר ליה עד כדון את בעי מידע אוי לדור שאתה פרנסו. **והאי דאמר ליה עשה בשביל כבוד בית אבא.** כלומר בשביל הלל הזקן זקני שהיה מזרע דוד כדגרסינן בפ' יציאות השבת (דף טו) הלל ושמעון גמליאל ושמעון נהגו נשיאותן בפני הבית ק' שנה וזה רבן גמליאל הנזכר בכאן הוא בנו של רבן שמעון בן גמליאל שהוא רביעי להלל הזקן דהוי ליה רבן גמליאל חמישי להלל ובנו רבן שמעון ששי להלל ובנו ר' יהודה הנשיא שהוא רבי והוא רבינו הקדוש הוי שביעי להלל הזקן ואיתא במסכת שבת בפרק במה בהמה (דף נו) רבי דאתי מדוד מהפך בזכותיה דדוד ובגמרא דפרק אחרון דתענית דבני מערבא (הלכה ב) אמרי אמר לוי מגילת יוחסין מצאו בירושלים וכתוב בה הלל מן דדוד ואיתא בפ' אע"פ שאמרו בכתובות (ד' סב) בדקו במשפחות רבי אתי משפטיה בן אביטל. **והאי דאמרינן אעפ"כ לא עברוה לר' אלעזר בן עזריה.** פירשו בתלמוד ארץ ישראל אלא מינו אותו אב בית דין והיינו דאמר מר שבת של מי היתה של ר' אלעזר בן עזריה היתה ואיתא בפירקא קמא דחגיגה (דף ג) תנו רבנן מעשה בר' יוחנן בן ברוקא ור' אלעזר חסמא שהלכו להקביל את פני ר' יהושע בפקיעין אמר להם מה חידוש היה היום בבית המדרש אמרו לו תלמידיך אנחנו ומימיך אנו שותין אמר להן אעפ"כ אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש שבת של מי היתה אמרו לו שבת של ר' אלעזר בן עזריה:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) לעיל פ"א דף יב:, ב) [דוגמתו יומא עב:], ג) מהמקומות דתנן בהו בו ביום מס' סוטה פ"ה מ"ב - ה. ומס' ידים פ"ד מ"א - ד (תוס' יו"ט בהקדמה למס' עדיות), ד) מס' ידים פ"ד משנה ד', ה) [יומא נד. וע' תוס' מגילה יב: ותוס' יבמות עו: ובסוטה ט. ד"ה מנימין], ו) [יומא פד: יבמות עד: כתובות טו. קדושין עג. זבחים עג.], ז) [יומא יב: עג. מגילה ט: כא: הוריות יב: שבת כא: [תמיד לא:] מנחות לט. לט. ושם מפיק לה מקרא וע"ע לשון גמירי] עיין יפה עינים, ח) עיין תוס' יומא יג. ד"ה הלכה, ט) חגיגה ג., י) עיין תוס' ישנים יומא לה. ד"ה העולה (בסופו), כ) [לעיל כז.], ל) [זבחים יב. לא.], מ) [פסחים עב. מגילה ז: כתובות כב: נ.], נ) [ועי' פירש"י לקמן לא. ד"ה כסא], ס) עיין רש"י תענית טו. ד"ה אפר מקלה, ע) [צ"ל ביומא ד' ע. כ"כ המג"א סימן רפ"א] וכ"כ הפנ"י, פ) עיין רש"ל ורש"א.

הגהות הב"ח

(א) גמ' אמר להם (מה אני) תא"מ. ונ"ב ס"א מותר: (ב) שם במקומן הן יושבין והלא כבר:

תורה אור השלם

א) לֹא יָבֹא עַמּוֹנִי וּמוֹאָבִי בִּקְהַל יְיָ גַּם דּוֹר עֲשִׂירִי לֹא יָבֹא לָהֶם בִּקְהַל יְיָ עַד עוֹלָם: [דברים כג, ד]

ב) כִּי אָמַר בְּכֹחַ יָדִי עָשִׂיתִי וּבְחָכְמָתִי כִּי נְבֻנוֹתִי וְאָסִיר גְּבוּלֹת עַמִּים וַעֲתוּדוֹתֵיהֶם שׁוֹשֵׂתִי וְאוֹרִיד כַּבִּיר יוֹשְׁבִים: [ישעיה י, יג]

ג) וְאַחֲרֵי כֵן אָשִׁיב אֶת שְׁבוּת בְּנֵי עַמּוֹן נְאֻם יְיָ: [ירמיה מט, ו]

ד) וְשַׁבְתִּי אֶת שְׁבוּת עַמִּי יִשְׂרָאֵל וּבָנוּ עָרִים נְשַׁמּוֹת וְיָשָׁבוּ וְנָטְעוּ כְרָמִים וְשָׁתוּ אֶת יֵינָם וְעָשׂוּ גַנּוֹת וְאָכְלוּ אֶת פְּרִיהֶם: [עמוס ט, יד]

ה) נוּגֵי מִמּוֹעֵד אָסַפְתִּי מִמֵּךְ הָיוּ מַשְׂאֵת עָלֶיהָ חֶרְפָּה: [צפניה ג, יח]

ו) דָּלְפָה נַפְשִׁי מִתּוּגָה קַיְּמֵנִי כִּדְבָרֶךָ: [תהלים קיט, כח]

ז) דַּרְכֵי צִיּוֹן אֲבֵלוֹת מִבְּלִי בָּאֵי מוֹעֵד כָּל שְׁעָרֶיהָ שׁוֹמֵמִין כֹּהֲנֶיהָ נֶאֱנָחִים בְּתוּלֹתֶיהָ נּוּגוֹת וְהִיא מַר לָהּ: [איכה א, ד]

הגהות וציונים

א] בעין יעקב מביא על זה פירוש רש"י (ואינו ברש"י שבגמרא) **הואיל והכי הוה.** שהלכה כרבי יהושע ובחנם ציערתיה: ב] ס"א ואוי לה לספינה שאתה קברניטה (גליון): ג] [יותר נכון לגרוס **תרתי** וכ"ה בהקדמת הרמב"ם לפי' המשניות ביבמות] (גליון): ד] עי' רש"י שמפרש טעם אחר ומשמע שלא הי' גורס בגמ' "שזו תדירה וזו אינה תדירה" (עטרת ראש), וכן ליתא בכמה כת"י: ה] הרי"ף גורס לאחר שבע שעות דר' יהודה ונראה שכן הוא נכון ופירושו לאחר שבע שעות דר' יהודה אוסר ועובר על דבריו עליו הכתוב אומר וכו' ולגירסא "לרבי" יהודה קשה דהא לר"י אסור להתפלל רק עד שבע שעות (ארץ החיים על ברכות מבעל באר מים חיים עיי"ש) וע"ע מגיד תעלומה (בילקו"מ על הרי"ף). ובכמה כת"י הגירסא בגמ' "לר' יהודה **לא יצא ידי חובתו** ועליו הכתוב אומר" וכו'. ועי' תוס' הרא"ש: ו] ובתוס' ר"י החסיד כתב שאין למחוק גירסא הישנה וה"ג **דלמא מעברין לך אמר לה גמירי מעלין בקדש ולא מורידין דלמא עניש לך א"ל יומא חדא לישתמש בכסא דמוקרא ולמחר ליתבר** וכו' וכ"ה בתוס' הרא"ש, ועיין מהרש"א בח"א: ז] צ"ל **וזמנה** רש"ל (גליון): ח] לכאורה היה צ"ל "שאין הלכה" עיין חפץ ה', צל"ח, ועיין מהרש"ל מש"כ בזה: ט] נדצ"ל **מוסף** (מהר"נ אדלר):

רב אויא חלש ולא אתא לפרקא דרב יוסף למחר כי אתא בעא אביי לאנוחי דעתיה דרב יוסף א"ל מ"ט לא אתא מר לפרקא א"ל דהוה חליש לבאי ולא מצינא א"ל אמאי לא טעמת מידי ואתית א"ל לא סבר לה מר להא דרב הונא דאמר רב הונא אסור לו לאדם שיטעום כלום קודם שיתפלל תפלת המוספין א"ל איבעי ליה למר לצלויי צלותא דמוספין ביחיד ולטעום מידי ולמיתי א"ל ולא סבר לה מר להא דא"ר יוחנן אסור לו לאדם שיקדים תפלתו לתפלת הצבור א"ל לאו אתמר עלה א"ר אבא בצבור שנו וליתי הלכתא לא כרב הונא ולא כריב"ל כרב הונא הא דאמרן כריב"ל דאריב"ל כיון שהגיע זמן תפלת המנחה אסור לו לאדם שיטעום כלום קודם שיתפלל תפלת המנחה: **מתני'** ר' נחוניא בן הקנה היה מתפלל בכניסתו לבית המדרש וביציאתו תפלה קצרה אמרו לו מה מקום לתפלה זו אמר להם בכניסתי אני מתפלל שלא יארע דבר תקלה על ידי וביציאתי אני נותן הודאה על חלקי: **גמ'** ת"ר בכניסתו מהו אומר יהי רצון מלפניך ה' אלהי שלא יארע דבר תקלה על ידי ולא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חברי ולא אומר על טמא טהור ולא על טהור טמא ולא יכשלו חברי בדבר הלכה ואשמח בהם ביציאתו מהו אומר מודה אני לפניך ה' אלהי ששמת חלקי מיושבי בית המדרש ולא שמת חלקי מיושבי קרנות שאני משכים והם משכימים אני משכים לדברי תורה והם משכימים לדברים בטלים אני עמל והם עמלים אני עמל ומקבל שכר והם עמלים ואינם מקבלים שכר אני רץ והם רצים אני רץ לחיי העולם הבא והם רצים לבאר שחת: ת"ר ° כשחלה ר' אליעזר נכנסו תלמידיו לבקרו אמרו לו רבינו למדנו אורחות חיים ונזכה בהן לחיי העולם הבא אמר להם הזהרו בכבוד חבריכם ומנעו בניכם מן ההגיון והושיבום בין ברכי תלמידי חכמים וכשאתם מתפללים דעו לפני מי אתם עומדים ובשביל כך תזכו לחיי העולם הבא וכשחלה רבי יוחנן בן זכאי נכנסו תלמידיו לבקרו כיון שראה אותם התחיל לבכות אמרו לו תלמידיו נר ישראל עמוד הימיני פטיש החזק מפני מה אתה בוכה אמר להם אילו לפני מלך בשר ודם היו מוליכין אותי שהיום כאן ומחר בקבר שאם כועס עלי אין כעסו כעס עולם ואם אוסרני אין איסורו איסור עולם ואם ממיתני אין מיתתו מיתת עולם ואני יכול לפייסו בדברים ולשחדו בממון אעפ"כ הייתי בוכה ועכשיו שמוליכים אותי לפני ממ"ה הקב"ה שהוא חי וקיים לעולם ולעולמי עולמים שאם כועס עלי כעסו כעס עולם ואם אוסרני איסורו איסור עולם ואם ממיתני מיתתו מיתת עולם ואיני יכול לפייסו בדברים ולא לשחדו בממון ולא עוד אלא שיש לפני שני דרכים אחת של גן עדן ואחת של גיהנם ואיני יודע באיזו מוליכים אותי ולא אבכה אמרו לו רבינו ברכנו אמר להם יהי רצון שתהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם אמרו לו תלמידיו עד כאן אמר להם ולואי תדעו כשאדם עובר עבירה אומר שלא יראני אדם בשעת פטירתו אמר להם פנו כלים מפני הטומאה והכינו כסא לחזקיהו מלך יהודה שבא: **מתני'** רבן גמליאל אומר בכל יום ויום מתפלל אדם שמנה עשרה רבי יהושע אומר מעין י"ח ר"ע אומר אם שגורה תפלתו בפיו מתפלל י"ח ואם לאו מעין י"ח. ר"א אומר העושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים ר' יהושע אומר ההולך במקום סכנה מתפלל תפלה קצרה ואומר הושע ה' את עמך את שארית ישראל בכל פרשת העבור יהיו צרכיהם לפניך ברוך אתה ה' שומע תפלה. היה רוכב על החמור ירד ויתפלל ואם אינו יכול לירד יחזיר את פניו ואם אינו יכול להחזיר את פניו יכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים היה מהלך בספינה או באסדא יכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים: **גמ'** ° הני י"ח כנגד מי א"ר הלל בריה דר' שמואל בר נחמני כנגד י"ח אזכרות שאמר דוד בהבו לה' בני אלים רב יוסף אמר כנגד י"ח אזכרות שבקריאת שמע (א) א"ר תנחום אמר רבי יהושע בן לוי כנגד שמונה עשרה חוליות שבשדרה: ואמר ר' תנחום אמר רבי יהושע בן לוי המתפלל צריך שיכרע עד שיתפקקו כל חוליות שבשדרה עולא אמר עד כדי שיראה איסר כנגד לבו רבי חנינא אמר כיון שנענע ראשו שוב אינו צריך אמר רבא והוא דמצער נפשיה ומחזי כמאן דכרע. הני תמני סרי תשסרי הויין אמר רבי לוי ברכת הצדוקים ביבנה תקנוה כנגד מי תקנוה א"ר לוי לרבי הלל בריה דרבי שמואל בר נחמני כנגד אל הכבוד הרעים לרב יוסף כנגד אחד שבקריאת שמע לר' תנחום א"ר יהושע בן לוי כנגד חוליא קטנה שבשדרה: ת"ר שמעון הפקולי הסדיר י"ח ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה אמר להם ר"ג לחכמים כלום יש אדם שיודע לתקן ברכת הצדוקים עמד שמואל הקטן ותקנה לשנה אחרת שכחה

והשקיף

לא על לפרקא דרב יוסף. שהיה ראש הישיבה בפומבדיתא והיה דורש בשבת קודם תפלת המוספין, ולאחר הדרשה היו הולכים לבית הכנסת ומתפללים תפלת המוספין: בצבור שנו. אם הוא בבהכ"נ עם הצבור לא יקדים להתפלל: **מתני'** מה מקום. כלומר מה טיבה: **גמ'** ולא אכשל. וישמחו חברי על כשלוני, הרי רעות שתים שיבאו על ידי שאגרום להם שיענשו: מיושבי קרנות. חנונים. או עמי הארץ שעוסקים בדבר שיחה: מההגיון. לא תרגילום במקרא יותר מדאי משום דמשכא. לשון אחר משיחת ילדים: דעו לפני מי וכו'. כדי שתתפללו ביראה ובכוונה: עמוד הימיני. שני עמודים העמיד שלמה באולם, שם הימני יכין ושם השמאלי בועז (מלכים א ז), הימיני לעולם חשוב: פטיש. המפוצץ, פי"ק בלע"ז: אוסרני. חובש אותי: מיתת עולם. לעוה"ב: הייתי בוכה. מאימת משפטו, אם לדין מוליכין אותי לפניו: עד כאן. בתמיה, כלומר ולא יותר ממורא בשר ודם: ולואי. שיהא כמורא בשר ודם, שאם כן תחדלו מעבירות הרבה: עבירה. בסתר ממורא הבריות, ויודע שהכל הוא גלוי להקב"ה ואינו מניח בכך: מפני הטומאה. טומאת אהל המת בכל הבית: לחזקיהו שבא. אלי ללוותי: **מתני'** מעין שמנה עשרה. בגמרא מפרש: הושע ה' וכו'. זו תפלה קצרה: בכל פרשת העבור כו'. מפרש בגמרא: אם אינו יכול לירד. שאין לו מי שיאחז את חמורו: יחזיר את פניו. לצד ירושלים: באסדא. כמו ותשם בסד רגלי (איוב יג) בית הסהר שקורין ציפ"ש בלע"ז. לשון אחר עצים הקשורים זה עם זה הרבה יחד, ובלשון מקרא קורא אותם רפסודות (ד"ה ב ב), ובלע"ז רדיי"ל, ובלשון אשכנז ולו"ס, ומשיטן בנהר להוליכן ממקום למקום ויכולין להלך עליהן כמו בספינה: **גמ'** הבו לה' בני אלים. שהוא רמז לאבות וגבורות וקדושת השם, כדאמרינן בראש השנה (דף לב.) מנין שאומרים אבות ת"ל הבו לה' בני אלים כו': שיתפקקו. שיראו הפקקים הם הקשרים, כמו ששנינו (ב"ב פ:) בקנים ובגפנים מן הפקק (ב) שלמעלה, והיא הקשר שאלל הקנה פקוק וסתום שם: איסר. שני קמטים אחד מלמטה ואחד מלמעלה וכאיסר רוחב בשר באמצע: דמצער נפשיה. שהוא ניכר שחפץ לכרוע אלא שהוא מצטער: ביבנה תקנוה. לאחר זמן מרובה: הפקולי. מוכר פקולי צמר גפן שקורין קוטו"ן:

כיון שהגיע זמן תפלת המנחה אסור לטעום כלום וכו'. ואית ליה לרבי יהושע מפסיקין ואפילו מן האכילה ולא היא: לייט

עין משפט נר מצוה

לט א ב מיי' פ"ו מהל' תפלה הלכה יו סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן ל סעיף י:
מ ג מיי' פ"ו שם הלכה ד סמג שם טוש"ע או"ח סימן רפו סעיף ג:
מא ד מיי' וסמג שם טור שו"ע א"ח סי' רלב סעיף ג:
מב ה מיי' פ"י מהל' ברכות הלכה כג כד סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קי סעיף ח:
מג ו טור ושו"ע או"ח סימן א סעיף א בהגה:
מד ז מיי' פ"ב מהל' תפלה הלכה ג סמג עשין יט טור שו"ע א"ח סי' קי סעיף א:
מה ח ט מיי' פ"ה שם הלכה יב סמג שם טוש"ע א"ח סימן קיג סעיף ד:
מו י כ מיי' שם טוש"ע שם סעיף ה:

רב נסים גאון

רבן גמליאל אומר בכל יום אדם מתפלל י"ח. בתלמוד ארץ ישראל הזכירו עוד טעמים אחרים (כעין) [אולי צ"ל על שתקנו] י"ח תוספת על מה שיש בתלמודינו דאמרינן ר' חנניה בשם ר' פינחס כנגד י"ח פעמים שאבות כתובין בתורה אברהם יצחק ויעקב אם יאמר לך אדם י"ט הן אמור לו והנה ה' נצב עליו לית הוא מינהון אם יאמר לך אדם י"ז הן אמור לו ויקרא בהן שמי ושם אבותי מינהון הוא ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן כנגד י"ח ציוויים שכתב בפרשת משכן שני אמר ר' חייא בר אדא ובלבד מן ואתו אהליאב בן אחיסמך עד סופיה דסיפרא: **היה יושב בספינה או באסדא.** בגמ' דבני מערבא גרסי היא אסדא היא רפסודות דכתיב (דברי הימים ב ב) ונביאם לך רפסודות על ים יפו:

גליון הש"ס

גמ' כשחלה ר"א. במס' דרך ארץ רבה פ"ג איתא ר"א בן עזריה. וע"ש עוד איזה שינויים: שם הני י"ח כנגד מי. עי' מדרש תנחומא ר"פ וירא עוד איזה טעמים. ושם איתא דריב"ל אמר נגד י"ח אזכרות שאמר דוד בהבו לה' בני אלים:

הגהות הגר"א

[א] גמ' ולא אומר על טמא טהור ולא על טהור טמא. כל זה נ"ל למעלה קודם ולא אכשל:

הגהות וציונים

א] עיין במהרש"א שגורס **שלא** אומר (והוא פי' על ולא אכשל דאי כלפנינו כבר נכלל בולא אכשל בדבר הלכה) וכתב שכ"ה ברי"ף ובראי"ש: ב] בכת"י המהלך (וכ"ה במשנה שבמשניות וברי"ף ובראי"ש, ובפיסקא לקמן כט ע"ב): ג] הושע וכו' ישראל מקרא מלא הוא ירמיה לא, ו (תוי"ט): ד] נ"י ויהיו (גליון): ה] בכת"י ובכל הדפו"י **המינין** וכן להלן (ולפנינו נשתנה מפני הצנזור, דק"ס): ו] ברש"י שבע"י נוסף המפוצץ **סלעים**: ז] עיין רבינו יונה סוף פ"ה ד"ה עד שיתפקקו בשם רש"י פירוש אחר: ח] בדפו"י נוסף קרוב לתרבותו של ישו הנוצרי שלמדו להפך דברי אלהים חיים (והוא מהשמטת הצנזור): ט] ומבואר יותר בלשון התוס' שבת ט ע"ב ד"ה לימא שכתבו משמע ליה דאפילו התחיל מפסיק מדאמר אסור לטעום עכ"ל ועיין פני יהושע:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) שבת דף ט:, ב) על פי תהלים נה כד, ג) לקמן לג., ד) תוספתא פרק ג, ה) משנה אהלות פ"א מ"ח, ו) עיין תוס' לעיל יב: ד"ה כרע, ז) מגילה יז:, ח) [ע' בתוי"ט], ט) עיין אבות פ"ג מ"י, י) כט., כ) כט:, ל) [תענית כה: ב"ק פא.], מ) עיין תוס' שבת ט ע"ב ד"ה בתספורת.

הגהות הב"ח

(א) גמ' אזכרות שבק"ש ר' תנחום א"ר יהושע בן לוי אמר כנגד: (ב) רש"י ד"ה שיתפקקו וכו'. מן הפקק ולמעלה:

תורה אור השלם

א) מִזְמוֹר לְדָוִד הָבוּ לַייָ בְּנֵי אֵלִים הָבוּ לַייָ כָּבוֹד וָעֹז: הָבוּ לַייָ כְּבוֹד שְׁמוֹ הִשְׁתַּחֲווּ לַייָ בְּהַדְרַת קֹדֶשׁ: קוֹל יְיָ עַל הַמָּיִם אֵל הַכָּבוֹד הִרְעִים יְיָ עַל מַיִם רַבִּים: קוֹל יְיָ בַּכֹּחַ קוֹל יְיָ בֶּהָדָר: קוֹל יְיָ שֹׁבֵר אֲרָזִים וַיְשַׁבֵּר יְיָ אֶת אַרְזֵי הַלְּבָנוֹן: וַיַּרְקִידֵם כְּמוֹ עֵגֶל לְבָנוֹן וְשִׂרְיֹן כְּמוֹ בֶן רְאֵמִים: קוֹל יְיָ חֹצֵב לַהֲבוֹת אֵשׁ: קוֹל יְיָ יָחִיל מִדְבָּר יָחִיל יְיָ מִדְבַּר קָדֵשׁ: קוֹל יְיָ יְחוֹלֵל אַיָּלוֹת וַיֶּחֱשֹׂף יְעָרוֹת וּבְהֵיכָלוֹ כֻּלּוֹ אֹמֵר כָּבוֹד: יְיָ לַמַּבּוּל יָשָׁב וַיֵּשֶׁב יְיָ מֶלֶךְ לְעוֹלָם: יְיָ עֹז לְעַמּוֹ יִתֵּן יְיָ יְבָרֵךְ אֶת עַמּוֹ בַשָּׁלוֹם: [תהלים כט, א-יא]

לעזי רש"י

פי"ק. פירוש פטיש, קורנס גדול של נפחים (רש"י שבת דף כא ע"ב ועיין שם דף קכ ע"ב ד"ה המכה). **ציפ"ש.** פירוש סד, עץ גדול שנותנין בו רגלי האסורים (רש"י איוב יג, כז), ליטוק (רש"י ירמיה כט, כו), **רדיי"ל.** פירוש אסדה (זבים פ"ג מ"א), דוברות (רש"י מ"א ה, כג), רפסודות (רש"י דה"ב, ב, טו). **ולו"ס.** פירוש אסדה (זבים פ"ג מ"א), דוברות (רש"י מ"א ה, כג), רפסודות (רש"י דה"ב, ב, טו). **קיטו"ן.** פירוש צמר גפן שגדל בו מוך (ר"ש כלאים פ"ז מ"ב ועיין רש"י שבת דף מז ע"ב ד"ה מוכין):

ליקוטי רש"י

באסדא. סדן. לשום בו רגלי אדם ובלשון אשכנז סטו"ק בלע"ז ציפ"י [ע"ז טו:]. ותשם בסד רגלי. בלשון ארמי סדנא בסדניה יתיב עץ גדול שנותנין בו רגלי האסורים ובלשון יוני אסתו"ק [איוב יג, כז]. **כנגד י"ח אזכרות שאמר דוד כו'.** יש במזמור זה שמנה עשרה אזכרות וכנגדן תקנו י"ח ברכות [תהלים כט, ב]. **הבו לה' בני אלים.** הכינו לה' והכינו לו אתם בני אילי הארץ מכאן שאומרים אבות ומנהם חבר הבו לשון נתינה [שם, א]. הזכירו לפניו את אילי הארץ [מגילה יז:]. הזכירו לפניו האיתנים. **בני אלים.** לישנא דתקיפי כמו ואת אילי הארץ לקח (יחזקאל יז) [ר"ה לב.]. **אלים.** שרים (פא"א) [תהלים שם]. **אמר רבי לוי ברכת הצדוקים כו'.** סתם תפלה קרי שמונה עשרה דברכת ולמלשינים ביבנה תקנוה [תענית יג:]. **הפקולי.** יש אומרים שמסתכר בצמר גפן שנקרא פקולא. **על הסדר.** כמשפט המקראות וכדיליף לקמן [מגילה שם].

הגמרא מביאה מעשה בענין תפילת מוסף:

רַב אַוְיָא חֲלַשׁ - חלה[א], **וְלֹא אֲתָא לְפִרְקָא דְּרַב יוֹסֵף** - ולא בא בשבת לשיעורו של רב יוסף[ב]. **לְמָחָר כִּי אֲתָא** - כאשר בא למחרת לבית המדרש, **בְּעָא אַבַּיֵי לְאַנּוּחֵי דַּעְתֵּיהּ דְּרַב יוֹסֵף** - רצה אביי להניח את דעתו של רב יוסף שלא יצטער ויקפיד על רב אויא שלא הגיע לשיעורו, **אֲמַר לֵיהּ** - שאל אביי את רב אויא, **מַאי טַעְמָא לֹא אֲתָא מַר לְפִרְקָא** - מדוע לא הגיע הרב לשיעורו של ראש הישיבה. **אֲמַר לֵיהּ** רב אויא, משום **דַּהֲוָה חֲלִישׁ לִבַּאי וְלֹא מְצֵינָא** - שנחלש ליבי, ולא הייתי יכול לבוא. **אֲמַר לֵיהּ** אביי, **אַמַּאי לֹא טְעַמְתְּ מִידֵי וַאֲתֵית** - מדוע לא טעמת משהו לחזק את ליבך ובאת. **אֲמַר לֵיהּ** רב אויא, וכי **לֹא סָבַר לָהּ מַר לְהָא דְּרַב הוּנָא** - אין הרב סובר את דברי רב הונא, **דְּאָמַר רַב הוּנָא, אָסוּר לוֹ לָאָדָם שֶׁיִּטְעוֹם כְּלוּם קוֹדֶם שֶׁיִּתְפַּלֵּל תְּפִלַּת הַמּוּסָפִין**, ומכיון ששיעורו של רב יוסף היה קודם תפילת מוסף, היה אסור לי לטעום כלום. **אֲמַר לֵיהּ** אביי, **אִיבָּעֵי לֵיהּ לְמַר לְצַלּוּיֵי צְלוֹתָא דְּמוּסָפִין בְּיָחִיד, וְלִטְעוֹם מִידֵי וּלְמֵיתֵי** - היה לו לרב להתפלל תפילת מוסף ביחידות, ולטעום משהו לאחר מכן, ולבוא לשיעור. **אֲמַר לֵיהּ** רב אויא, **וְלֹא סָבַר לָהּ מַר לְהָא דְּאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן** - וכי אין הרב סובר את מה שאמר רבי יוחנן, **אָסוּר לוֹ לָאָדָם שֶׁיַּקְדִּים תְּפִלָּתוֹ לִתְפִלַּת הַצִּבּוּר**, לכן לא התפללתי מוסף ביחידות לפני הציבור. **אֲמַר לֵיהּ** אביי, **לָאו אִתְּמַר עֲלָהּ** - וכי לא שנינו בבית המדרש לגבי דין זה, **אָמַר רַבִּי אַבָּא, בְּצִבּוּר שָׁנוּ** - דברי רבי יוחנן שאמר שאין לאדם להתפלל לפני הציבור, נאמרו רק במי שנמצא בבית הכנסת עם הציבור, שאין לו להתפלל לפניהם ביחידות[ג], אך מי שנמצא בביתו, יכול להתפלל מוסף ביחידות אף קודם שהתפללו הציבור[ד].

הגמרא מביאה פסק הלכה:

וְלֵית הִלְכְתָא - ואין הלכה **לֹא כְּרַב הוּנָא, וְלֹא כְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי**.

מבארת הגמרא, אין הלכה **כְּרַב הוּנָא** לגבי **הָא דַּאֲמָרָן** - מה שאמרנו, שאסור לאדם לטעום כלום לפני תפילת מוסף, אלא ההלכה היא שמותר לטעום קודם תפילת מוסף[ה]. ואין הלכה **כְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, דְּאָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, כֵּיוָן שֶׁהִגִּיעַ זְמַן תְּפִלַּת הַמִּנְחָה, אָסוּר לוֹ לָאָדָם שֶׁיִּטְעוֹם כְּלוּם**[ו] **קוֹדֶם שֶׁיִּתְפַּלֵּל תְּפִלַּת הַמִּנְחָה**, אלא ההלכה היא שמותר לטעום לפני תפילת מנחה[ז].

★ ★ ★

משנה

המשנה שלפנינו מבארת את התפילות שהתפלל רבי נחוניא בן הקנה בכניסתו לבית המדרש, וביציאתו ממנו[ח]:

רַבִּי נְחוּנְיָא בֶּן הַקָּנָה הָיָה מִתְפַּלֵּל בִּכְנִיסָתוֹ לְבֵית הַמִּדְרָשׁ, וּבִיצִיאָתוֹ, תְּפִלָּה קְצָרָה. אָמְרוּ לוֹ, מַה מָּקוֹם - מה טעם **לִתְפִלָּה זוֹ**[ט]. **אָמַר לָהֶם, בִּכְנִיסָתִי** לבית המדרש **אֲנִי מִתְפַּלֵּל שֶׁלֹּא יֶאֱרַע דְּבַר תַּקָּלָה עַל יָדִי** - שלא יטעו תלמידי בדברי[י], **וּבִיצִיאָתִי** מבית המדרש **אֲנִי נוֹתֵן הוֹדָאָה עַל חֶלְקִי** - מודה על הטובה ששם חלקי מיושבי בית המדרש[יא].

★

גמרא

הגמרא מבארת את נוסח התפילה שיש להתפלל בכניסה לבית המדרש וביציאה ממנו:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **בִּכְנִיסָתוֹ** לבית המדרש **מַהוּ אוֹמֵר**[יב], **'יְהִי רָצוֹן מִלְּפָנֶיךָ ה' אֱלֹהַי, שֶׁלֹּא יֶאֱרַע דְּבַר תַּקָּלָה עַל יָדִי** - שלא יטעו תלמידי בדברי[יג], **וְלֹא אֶכָּשֵׁל בִּדְבַר הֲלָכָה** ואעשה מעשה שלא כהוגן, **וְיִשְׂמְחוּ בִּי חֲבֵרַי** על כשלוני[יד], **וְלֹא אוֹמַר** אפילו אמירה סתם, **עַל דָּבָר טָמֵא** שהוא **טָהוֹר, וְלֹא עַל** דבר **טָהוֹר** שהוא **טָמֵא**[טו], **וְלֹא יִכָּשְׁלוּ חֲבֵרַי בִּדְבַר הֲלָכָה וְאֶשְׂמַח בָּהֶם**[טז]. **בִּיצִיאָתוֹ** מבית המדרש **מַהוּ אוֹמֵר, 'מוֹדֶה אֲנִי לְפָנֶיךָ ה' אֱלֹהַי שֶׁשַּׂמְתָּ חֶלְקִי מִיּוֹשְׁבֵי בֵּית הַמִּדְרָשׁ, וְלֹא שַׂמְתָּ חֶלְקִי מִיּוֹשְׁבֵי קְרָנוֹת** - עמי הארץ העוסקים בדבר שיחה[יז], **שֶׁאֲנִי מַשְׁכִּים** בבוקר, **וְהֵם מַשְׁכִּימִים, אֲנִי מַשְׁכִּים לְדִבְרֵי תוֹרָה, וְהֵם מַשְׁכִּימִים לִדְבָרִים בְּטֵלִים, אֲנִי עָמֵל וְהֵם**

א. **רש"י** (להלן נה: ד"ה הלי).

ב. **רב** יוסף היה ראש הישיבה בפומבדיתא, והיה דורש בשבת לפני תפילת מוסף, ולאחר מכן היו הולכים לבית הכנסת ומתפללים תפילת מוסף.

ג. **ביארו** תלמידי רבינו יונה (ד"ה ולגבור), שטעם הדבר הוא משום שתפילת רבים רצויה לפני הקדוש ברוך הוא יותר מתפילת יחיד. אך אם רואה שהציבור מתעכב מלהתפלל והשעה עוברת, יכול להתפלל ביחידות.

ד. **ממשמעות** דברי הגמרא נראה שאסור להקדים תפילת מוסף ביחידות לתפילת הציבור, אף לצורך לימוד תורה. משנה ברורה (סי' צ ס"ק לד).
ממה שלא התירו לרב אויא להתפלל אלא בביתו משום שחלש ליבו, יש להוכיח שאסור להתפלל בבית הכנסת קודם שהתפללו הציבור, אף אם ליבו חלש. מגן אברהם (סי' צ ס"ק כא). וראה מה שהובא בילקוט ביאורים בדין זה.

ה. **כתב** הרשב"א (ד"ה ולית) שמותר לטעום קודם תפילת מוסף. והביא דברי הראב"ד, שיש אומרים שדווקא טעימה מותרת קודם תפילת מוסף, אך אכילה אסורה. והראב"ד עצמו מפרש, שאפילו טעימה הראויה לסעוד את הלב מותרת, והיינו אכילת עראי, וכן פירש המאירי (לעיל כז. ד"ה ולענין) שאף אכילת עראי מותרת, אך סעודה אסורה קודם תפילת מוסף, וכן מבואר בטור (או"ח סי' רפו).

ו. **ממה** שאמר רבי יהושע בן לוי, 'אסור לטעום', משמע שאף אם התחיל לאכול קודם שהגיע זמן מנחה, חייב להפסיק אכילתו כשהגיע זמן תפילת מנחה. תוספות (ד"ה כיון, שבת ט: ד"ה לימא).

ז. **רק** טעימה מותרת, כגון אכילת פירות או אכילת פת מועט, אבל סעודה אסורה. תלמידי רבינו יונה (ד"ה ולית).

ח. **תפילות** אלו יכולות להאמר בין בישיבה ובין בעמידה, ואינו צריך להחזיר פניו לצד מזרח, ולא ישתחוה בהם או יפול על פניו, ואף על פי כן נקראו תפילות, משום שכל בקשה נקראת תפילה. רמב"ם (פירוש המשניות).
הואיל וסיים התנא לשנות את זמני התפילות, שנה דיני תפילות בית המדרש, מפני שראוי ללכת בסיום התפילה מבית הכנסת אל בית המדרש. תפארת ישראל (יכין אות מ). וראה בתוספות אנשי שם שביארו באופן אחר.

ט. **רש"י** (ד"ה מה). ובבן יהוידע (ד"ה אמרו) ביאר באופן אחר, הואיל ורבי נחוניא היה מתפלל מיד בפתח בית המדרש, שאלוהו מה מקום לתפילה זו, ומדוע מתפלל אותה מיד בכניסתו ולא בתוך בית המדרש. והשיב להם, שמפני שאין זו תפילה על צרכי גופו אלא מתפלל שלא תארע תקלה בבית המדרש על ידו, מתפלל אותה מיד בכניסתו, וכן ביציאתו נותן הודאה על חלקו, ולכן אומר זאת בשעה שנפרד מבית המדרש, סמוך לפתח.

י. **תוספות** רבינו יהודה (ד"ה שלא).

יא. **כמבואר** בברייתא בסמוך.

יב. **ממה** שלא נאמר 'מה היה אומר', שמשמע שהוא רק סיפור דברים על תפילותיו של רבי נחוניא, אלא 'מהו אומר', שפירושו מה צריך אדם לומר בכניסתו וביציאתו, דייק הרמב"ם (פירוש המשניות) שכל הנכנס לבית המדרש חייב להתפלל תפילות אלו.

יג. **תוספות** רבינו יהודה (ד"ה שלא).

יד. **רש"י** (ד"ה ולא) ביאר שישמחו חבריו על כשלונו, ומחמת כן יגיעו שתי רעות: א. הכשלון בדבר הלכה. ב. שעל ידי שישמחו בו חבריו יגרום להם שיענשו. אך הרע"ב (שם) ביאר שהרעה היא שיענשו חבריו על ידו, ואילו עצם הכשלון בדבר הלכה אינו רעה, כיון שחבריו רבים, והלכה כרבים, ולא תבוא מזה שום תקלה להלכה. על פי תוספות יו"ט (פ"ד מ"ב). והמהרש"א (ח"א ד"ה וישמחו) ביאר באופן אחר, שמבקש שלא יכשל בדבר הלכה, ועל ידי שלא יכשל ישמחו בו חבריו.

טו. **ביארנו** על פי תוספות רבינו יהודה (ד"ה שלא), ובזה מיושב מדוע התנא חוזר ושונה 'ולא אומר על טמא טהור ולא על טהור טמא', לאחר שכבר שנה 'ולא אכשל בדבר הלכה', מפני שבשעה שמתפלל 'ולא אכשל בדבר הלכה', כוונתו שלא יעשה מעשה שלא כהוגן, וכשמתפלל 'ולא אומר על טמא טהור ולא על טהור טמא', כוונתו שלא יאמר אפילו אמירה סתם. וראה בילקוט ביאורים שהובאו בזה תירוצים נוספים.
יש להקשות מדוע נקט התנא דווקא שלא יאמר על טמא טהור ולא על טהור טמא, ולא נקט אסור ומותר, פסול וכשר או חייב וזכאי. [וראה ברי"ף ובראה"ש (סי' יג) שגרסו בברייתא גם שלא יאמר על מותר אסור ולא על אסור מותר]. ותירץ הבן יהוידע (ד"ה ולא אומר), שנקט דווקא טומאה וטהרה להשמיענו שיש להתפלל גם שלא יכשל בטומאה וטהרה, אף על פי שאינם הלכה למעשה בזמן הזה.

טז. **יש** לבאר הכוונה, שלא יטעו חבריו ומחמת כן הוא ישמח בכשלונם, כמבואר ברש"י (ד"ה ולא) לגבי 'ולא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חברי'. אך המהרש"א (ח"א ד"ה וישמחו) מבאר כוונתו שחבריו לא יכשלו בדבר הלכה, ומחמת שלא יכשלו, ישמח בהם, כשם שביאר לעיל לגבי 'ולא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חברי'.

יז. **רש"י** (ד"ה מיושבי). ובאופן אחר פירש שהכוונה לחנוונים. וביאר השפתי חכמים (ברש"י ד"ה יושבי), שחנוונים העוסקים לפרנסת ביתם ודאי אינם בכלל 'יושבי קרנות'. והערוך (ערך קרן) פירש ש'יושבי קרנות' הם אנשים שאינם נכנסים לבית המדרש, אלא רגילים לשבת בקרנות העיר ולעסוק בדברי שיחה, ולפירושו מובן מדוע נקראו 'יושבי קרנות'. וראה בבן יהוידע (ד"ה ששמת חלקי) שביאר באופן אחר מדוע נקרא שמם כך.

לא על לפרקא דרב יוסף. שהיה ראש הישיבה בפומבדיתא והיה דורש בשבת קודם תפלת המוספין, ולאחר הדרשה היו הולכים לבית הכנסת ומתפללים תפלת המוספין: בצבור שנו. אם הוא בבהכ"נ עם הצבור לא יקדים להתפלל: מתני' מה מקום. כלומר מה טיבה: גמ' ולא אכשל. וישמחו חברי על כשלוני, הרי רעות שתים שיבאו על ידי שאגרום להם ח) שיענשו: מיושבי קרנות. חנונים. או עמי הארץ שעוסקים בדבר שיחה: מההגיון. לא תרגילום במקרא יותר מדאי משום דמשכא. לשון אחר משיחת ילדים ט): דעו לפני מי וכו'. כדי שתתפללו ביראה ובכוונה: עמוד הימיני. שני עמודים העמיד שלמה באולם, שם הימני יכין ושם השמאלי בועז (מלכים א ז), הימיני לעולם חשוב: פטיש. המפוצץ ו), פי"ק בלע"ז: אוסרני. חובש אותי: מיתת עולם. לעוה"ב: הייתי בוכה. אאימת משפטו, אם לדין מוליכין אותי לפניו: עד כאן. בתמיה, כלומר ולא יותר ממורא בשר ודם: ולואי. שיהא כמורא בשר ודם, שאם כן תחדלו מעבירות הרבה: עבירה. בסתר ממורא הבריות, ויודע שהכל הוא גלוי להקב"ה ואינו מניח בכך: מפני הטומאה. טומאת אהל המת בכל הבית: לחזקיהו שבא. אלי ללוותי: מתני' מעין שמונה עשרה. בגמרא י) מפרש: הושע ה' וכו'. זו תפלה קצרה: בכל פרשת העבור כו'. מפרש בגמרא כ): אם אינו יכול לירד. שאין לו מי שיאחז את חמורו: יחזיר את פניו. לצד ירושלים: באסדא. כמו ותשם בסד רגלי (איוב יג) בית הסהר שקורין ליפ"ש בלע"ז. לשון אחר עצים הקשורים זה עם זה הרבה יחד, ובלשון מקרא קורא אותם רפסודות (ד"ה ב ב), ובלע"ז רדיי"ל, ובלשון אשכנז ולו"ס, ומשיטן בנהר להוליכן ממקום למקום ויכולין להלך עליהן כמו בספינה: גמ' הבו לה' בני אלים. שהוא רמז לאבות וגבורות וקדושת השם, כדאמרינן בראש השנה (דף לב.) מנין שאומרים אבות ת"ל הבו לה' בני אלים כו': שיתפקקו. שירפו הפקקים הם הקשרים, כמו ששנינו ל) (ב"ב פ:) בקנים ובגפנים מן הפקק (ב) שלמעלה, והיא הקשר שאצל הקנה פקוק וסתום שם: איסר. שני קמטים אחד מלמטה ואחד מלמעלה וכאיסר רוחב בשר באמצע נ): דמצער נפשיה. שהוא ניכר שחפץ לכרוע אלא שהוא מצטער: ביבנה תקנוה. לאחר זמן מרובה פ): הפקולי. מוכר פקולי למר גפן שקורין קוטו"ן:

כיון שהגיע זמן תפלת המנחה אסור לטעום כלום וכו'. ולית ליה לרבי יהושע ט) מפסיקין ואפילו מן האכילה ולא היא י): לייט

רב אויא חלש ולא אתא לפרקא דרב יוסף למחר כי אתא בעא אביי לאנוחי דעתיה דרב יוסף א"ל מ"ט לא אתא מר לפרקא א"ל דהוה חליש לבאי ולא מצינא א"ל אמאי לא טעמת מידי ואתית א"ל לא סבר לה מר להא דרב הונא דאמר רב הונא אסור לו לאדם שיטעום כלום קודם שיתפלל תפלת המוספין א"ל איבעי ליה למר לצלויי צלותא דמוספין ביחיד ולטעום מידי ולמיתי א"ל ולא סבר לה מר להא דא"ר יוחנן א אסור לו לאדם שיקדים תפלתו לתפלת הצבור א"ל לאו אתמר עלה א"ר אבא ב בצבור שנו ולית הלכתא ג לא כרב הונא ולא ד כריב"ל כרב הונא הא דאמרן כריב"ל דאריב"ל (א) כיון שהגיע זמן תפלת המנחה אסור לו לאדם שיטעום כלום קודם שיתפלל תפלת המנחה:

מתני' ר' נחוניא בן הקנה היה מתפלל בכניסתו לבית המדרש וביציאתו תפלה קצרה אמרו לו מה מקום לתפלה זו אמר להם בכניסתי אני מתפלל שלא יארע דבר תקלה על ידי וביציאתי אני נותן הודאה על חלקי:

גמ' ת"ר ה בכניסתו מהו אומר יהי רצון מלפניך ה' אלהי שלא יארע דבר תקלה על ידי ולא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חברי ולא (א) אומר [א] על טמא טהור ולא על טהור טמא ולא יכשלו חברי בדבר הלכה ואשמח בהם ביציאתו מהו אומר מודה אני לפניך ה' אלהי ששמת חלקי מיושבי בית המדרש ולא שמת חלקי מיושבי קרנות שאני משכים והם משכימים אני משכים לדברי תורה והם משכימים לדברים בטלים אני עמל והם עמלים אני עמל ומקבל שכר והם עמלים ואינם מקבלים שכר אני רץ והם רצים אני רץ לחיי העולם הבא והם רצים לבאר שחת ג): ת"ר ו כשחלה ר' אליעזר נכנסו תלמידיו לבקרו אמרו לו רבינו למדנו אורחות חיים ונזכה בהן לחיי העולם הבא אמר להם הזהרו בכבוד חבריכם ומנעו בניכם מן ההגיון והושיבום בין ברכי תלמידי חכמים וכשאתם מתפללים דעו לפני מי אתם עומדים ובשביל כך תזכו לחיי העולם הבא וכשחלה רבי יוחנן בן זכאי נכנסו תלמידיו לבקרו כיון שראה אותם התחיל לבכות אמרו לו תלמידיו נר ישראל עמוד הימיני פטיש החזק מפני מה אתה בוכה אמר להם אילו לפני מלך בשר ודם היו מוליכין אותי שהיום כאן ומחר בקבר ז) שאם כועס עלי אין כעסו כעס עולם ואם אוסרני אין איסורו איסור עולם ואם ממיתני אין מיתתו מיתת עולם ואני יכול לפייסו בדברים ולשחדו בממון אעפ"כ הייתי בוכה ועכשיו שמוליכים אותי לפני ממ"ה הקב"ה שהוא חי וקיים לעולם ולעולמי עולמים שאם כועס עלי כעסו כעס עולם ואם אוסרני איסורו איסור עולם ואם ממיתני מיתתו מיתת עולם ואיני יכול לפייסו בדברים ולא לשחדו בממון ולא עוד אלא שיש לפני שני דרכים אחת של גן עדן ואחת של גיהנם ואיני יודע באיזו מוליכים אותי ולא אבכה אמרו לו רבינו ברכנו אמר להם יהי רצון ז שתהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם אמרו לו תלמידיו עד כאן אמר להם ולואי תדעו כשאדם עובר עבירה אומר שלא יראני אדם בשעת פטירתו אמר להם פנו כלים מפני הטומאה והכינו כסא לחזקיהו מלך יהודה שבא:

מתני' רבן גמליאל אומר בכל יום ויום מתפלל אדם שמנה עשרה רבי יהושע אומר מעין י"ח ר"ע אומר ח אם שגורה תפלתו בפיו מתפלל י"ח ואם לאו מעין י"ח. ר"א אומר העושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים ר' יהושע אומר ההולך י) במקום סכנה מתפלל תפלה קצרה ואומר ג) הושע ה' את עמך את שארית ישראל בכל פרשת העבור יהיו ד) צרכיהם לפניך ברוך אתה ה' שומע תפלה. היה רוכב על החמור ירד ויתפלל ואם אינו יכול לירד יחזיר את פניו ואם אינו יכול להחזיר את פניו יכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים היה מהלך בספינה או באסדא יכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים:

גמ' ט הני י"ח כנגד מי א"ר הלל בריה דר' שמואל בר נחמני י כנגד י"ח אזכרות שאמר דוד א) בהבו לה' בני אלים רב יוסף אמר כנגד י"ח אזכרות שבקריאת שמע (א) א"ר תנחום אמר רבי יהושע בן לוי כנגד שמונה עשרה חוליות שבשדרה ה): ואמר ר' תנחום אמר רבי יהושע בן לוי כ המתפלל צריך שיכרע עד שיתפקקו כל חוליות שבשדרה עולא אמר ל עד כדי שיראה איסר כנגד לבו ו) רבי חנינא אמר מ כיון שנענע ראשו שוב אינו צריך אמר רבא נ והוא דמצער נפשיה ומחזי כמאן דכרע. הני תמני סרי תשסרי הויין אמר רבי לוי ברכת הצדוקים ה) ביבנה תקנוה כנגד מי תקנוה א"ר לוי לרבי הלל בריה דרבי שמואל בר נחמני כנגד א) אל הכבוד הרעים לרב יוסף כנגד אחד שבקריאת שמע לר' תנחום א"ר יהושע בן לוי כנגד חוליא קטנה שבשדרה: ת"ר ס שמעון הפקולי הסדיר י"ח ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה אמר להם ר"ג לחכמים כלום יש אדם שיודע לתקן ברכת הצדוקים ה) עמד שמואל הקטן ותקנה לשנה אחרת שכחה

והשקיף

עין משפט נר מצוה

לט א ב מיי' פ"י מהל' תפלה הלכה יז סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן ל סעיף י:
מ ג מיי' פ"ו שם הלכה ד סמג שם טוש"ע או"ח סימן רפו סעיף ג:
מא ד מיי' וסמג שם טור שו"ע א"ח סי' רלב סעיף ג:
מב ה מיי' פ"ו מהל' ברכות הלכה כג כד סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קי סעיף ח:
מג ו טור ושו"ע או"ח סימן א סעיף א בהגה:
מד ז מיי' פ"ב מהל' תפלה הלכה ג סמג עשין יט טור שו"ע א"ח סי' קי סעיף א:
מה ח ט מיי' פ"ה שם הלכה יב סמג שם טוש"ע א"ח סימן קיג סעיף ד:
מו י כ מיי' שם טוש"ע שם סעיף ה:

רב נסים גאון

רבן גמליאל אומר בכל יום אדם מתפלל י"ח. בתלמוד ארץ ישראל הזכירו עוד טעמים אחרים (כעין) [אולי צ"ל על שתקנו] י"ח תוספת על מה שיש בתלמודינו דאמרינן ר' חנניה בשם ר' פינחס כנגד י"ח פעמים שאבות כתובין בתורה אברהם יצחק ויעקב אם יאמר לך אדם י"ט הן אמור לו והנה ה' נצב עליו לית הוא מינהון אם יאמר לך אדם י"ז הן אמור לו ויקרא בהן שמי ושם אבותי מינהון הוא ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן כנגד י"ח ציווים שכתב בפרשת משכן שני אמר ר' חייא בר אדא ובלבד מן ואתו אהליאב בן אחיסמך עד סופיה דסיפרא: **היה יושב בספינה או באסדא.** בגמ' דבני מערבא גרסי היא אסדא היא רפסודות דכתיב (דברי הימים ב ב) ונביאם לך רפסודות על ים יפו:

גליון הש"ס

גמ' כשחלה ר"א. במס' דרך ארץ רבה פ"ג איתא ר"א בן עזריה. וע"ש עוד איזה שינויים: שם הני י"ח כנגד מי. עי' מדרש תנחומא ר"פ וירא עוד איזה טעמים. ושם איתא דריב"ל אמר נגד י"ח אזכרות שאמר דוד בהבו לה' בני אלים:

הגהות הגר"א

[א] גמ' ולא אומר על טמא טהור ולא על טהור טמא. כל זה נ"ל למעלה קודם ולא אכשל:

הגהות וציונים

א] עיין במהרש"א שגורס שלא אומר (והוא פי' על ולא אכשל דאי כלפנינו כבר נכלל בולא אכשל בדבר הלכה) וכתב שכ"ה ברי"ף ובראי"ש: ב] בכת"י המהלך (וכ"ה במשנה שבמשניות וברי"ף ובראי"ש, ובפיסקא לקמן כט ע"ב): ג] הושע וכו' ישראל מקרא מלא הוא ירמיה לא, ו (תוי"ט): ד] נ"י ויהיו (גליון): ה] בכת"י ובכל הדפו"י המינין וכן להלן (ולפנינו נשתנה מפני הצנזור, דק"ס): ו] ברש"י שבע"י נוסף המפוצץ סלעים: ז] עיין רבינו יונה סוף פ"ה ד"ה עד שיתפקקו בשם רש"י פירוש אחר: ח] בדפו"י נוסף קרוב לתרבותו של ישו הנוצרי שלמדו להפך דברי אלהים חיים (והוא מהשמטת הצנזור): ט] ומבואר יותר בלשון התוס' שבת ט ע"ב ד"ה לימא שכתבו משמע ליה דאפילו התחיל מפסיק מדאמר אסור לטעום עכ"ל ועיין פני יהושע:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) שבת דף ט:, ב) על פי תהלים נה כד, ג) לקמן לג., ד) תוספתא פרק ג, ה) משנה אהלות פ"א מ"ח, ו) עיין תוס' לעיל יב: ד"ה כרע, ז) מגילה יז:, ח) [ע' בתי"ט], ט) עיין אבות פ"ג מ"י, י) כט., כ) כט:, ל) תענית כה: ב"ק פא.], מ) עיין תוס' שבת ט ע"ב ד"ה בתספורת.

הגהות הב"ח

(א) גמ' אזכרות שבק"ש ר' תנחום א"ר יהושע בן לוי אמר כנגד: (ב) רש"י ד"ה שיתפקקו וכו'. מן הפקק ולמעלה:

תורה אור השלם

א) מִזְמוֹר לְדָוִד הָבוּ לַייָ בְּנֵי אֵלִים הָבוּ לַייָ כָּבוֹד וָעֹז: הָבוּ לַייָ כְּבוֹד שְׁמוֹ הִשְׁתַּחֲווּ לַייָ בְּהַדְרַת קֹדֶשׁ: קוֹל יְיָ עַל הַמָּיִם אֵל הַכָּבוֹד הִרְעִים יְיָ עַל מַיִם רַבִּים: קוֹל יְיָ בַּכֹּחַ קוֹל יְיָ בֶּהָדָר: קוֹל יְיָ שֹׁבֵר אֲרָזִים וַיְשַׁבֵּר יְיָ אֶת אַרְזֵי הַלְּבָנוֹן: וַיַּרְקִידֵם כְּמוֹ עֵגֶל לְבָנוֹן וְשִׂרְיוֹן כְּמוֹ בֶן רְאֵמִים: קוֹל יְיָ חֹצֵב לַהֲבוֹת אֵשׁ: קוֹל יְיָ יָחִיל מִדְבָּר יָחִיל יְיָ מִדְבַּר קָדֵשׁ: קוֹל יְיָ יְחוֹלֵל אַיָּלוֹת וַיֶּחֱשֹׂף יְעָרוֹת וּבְהֵיכָלוֹ כֻּלּוֹ אֹמֵר כָּבוֹד: יְיָ לַמַּבּוּל יָשָׁב וַיֵּשֶׁב יְיָ מֶלֶךְ לְעוֹלָם: יְיָ עֹז לְעַמּוֹ יִתֵּן יְיָ יְבָרֵךְ אֶת עַמּוֹ בַשָּׁלוֹם: [תהלים כט, א-יא]

לעזי רש"י

פי"ק. פירוש פטיש, קורנס גדול של נפחים (רש"י שבת דף כא ע"ב ועיין שם דף קכ ע"ב ד"ה המכה). ציפ"ש. פירוש סד, עץ גדול שנותנין בו רגלי האסורים (רש"י איוב יג, כז), ניעוק (רש"י ירמיה כט, כו), רדיי"ל. פירוש אסדה (זבים פ"ג מ"א), דוברות (רש"י מ"א ה, כג), רפסודות (רש"י דה"ב, ב, טו). ולו"ס. פירוש אסדה (זבים פ"ג מ"א), דוברות (רש"י מ"א ה, כג), רפסודות (רש"י דה"ב, ב, טו). קיטו"ן. פירוש צמר גפן שגדל בו מוך (ר"ש כלאים פ"ז מ"ב ועיין רש"י שבת דף מז ע"ב ד"ה מוכין):

משנת ראשונים

תנו רבנן בכניסתו מהו אומר. אלה שתי התפלות חובה לכל מי שיכנס לקרות בבית המדרש, שהרי לא אמרו בכניסתו מה היה אומר כדי שיהיו ספור למה שהיה אומר ר' נחוניא בן הקנה ואז יהיה הרשות בידינו, אבל אמר בכניסתו מהו אומר ר"ל כשיכנס הנכנס לבית המדרש מה חייב לומר. [פיהמ"ש להרמב"ם] ויש לו להתפלל אלה השתי תפלות יושב או עומד, או כמו שנזדמן לו ולא יחזיר פניו למזרח ולא יברך ולא יעשה השתחויה בהם ולא נפילת אפים, וקרא שמה תפלה על מנהג הלשון שהוא מכנה כל בקשה תפלה. [פיהמ"ש להרמב"ם] **אני רץ לחיי העולם הבא והם רצים לבאר שחת.** כשאני רואה שעוברים הימים והזמנים אני מרגיש בעצמי שאני רץ בכל יום ומתקרב למיתה ומפני זה אני מכין צדה לדרך כדי שאזכה לחיי העולם הבא, אבל הם אינם מרגישין במיתתם כלל עד שעת המיתה ואינם מכינין צדה לדרכם. [רבינו יונה דף יט: מדה"ר] **ומנעו בניכם מן ההגיון.** מפתרון הפסוק כמו שהוא נקרא. [מאירי] **וכשאתם מתפללים דעו לפני מי אתם עומדים.** וכשיתפלל צריך להזהר ולהתכוון ולהתבונן לפני מי הוא עומד. [מאירי] **ואיני יודע באיזו מוליכים אותי ולא אבכה.** זכור את יום המות תמיד וצידה לדרך הכן ושים בין עיניך שני אלה תמיד ויהיו מזומנים לך ליום הפירוד ומטתך בדמעה תמסה, ויבהלוך רעיונך מדי זכרך חרדת רבן יוחנן [בן זכאי] זכרונו לברכה. [אורחות חיים להרא"ש] **והכינו כסא לחזקיהו מלך יהודה שבא.** שבע כתות בגן עדן וחזקיה הוא מכת שלישית ובא ללוות את ריב"ז שהיה מזומן לכת שלישית, דהכי אמרינן בחגיגה על ריב"ז שיצתה בת קול ואמרה להם אתם ותלמידיכם ותלמידי תלמידיכם מזומנים לכת שלישית. [הריטב"א] **היה רוכב על החמור ירד.** מפני שנראה גסות הרוח כשמתפלל רכוב. [הריטב"א] **עד כדי שיראה איסר כנגד לבו.** רבינו האי ז"ל פירש, שיכוף את ראשו כאגמון שיוכל לראות איסר שהוא מונח בארץ כנגד לבו ולא שיחצה קומתו לשני חלקים ויכופנה כשהיא מוצבת. ואפשר לפרש שיכוף את ראשו בכדי שאם היה איסר או שום דבר כנגד לבו שיראנו. [שיטה מקובצת] [המשך בסוף המסכת]

עֲמֵלִים, אֲנִי עָמֵל וּמְקַבֵּל שָׂכָר[יח]**, וְהֵם עֲמֵלִים וְאֵינָם מְקַבְּלִים שָׂכָר**[יט]**, אֲנִי רָץ וְהֵם רָצִים, אֲנִי רָץ לְחַיֵּי הָעוֹלָם הַבָּא, וְהֵם רָצִים לִבְאֵר שַׁחַת**[כ].

★

הגמרא מביאה מעשה שבו מבואר כיצד זוכים לחיי עולם הבא:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **כְּשֶׁחָלָה רַבִּי אֱלִיעֶזֶר נִכְנְסוּ תַּלְמִידָיו לְבַקְּרוֹ, אָמְרוּ לוֹ** תלמידיו, **רַבֵּינוּ, לַמְּדֵנוּ אוֹרְחוֹת חַיִּים וְנִזְכֶּה בָּהֶן לְחַיֵּי הָעוֹלָם הַבָּא, אָמַר לָהֶם** רבי אליעזר, **הִזָּהֲרוּ בִּכְבוֹד חַבְרֵיכֶם, וּמִנְעוּ בְּנֵיכֶם מִן הַהִגָּיוֹן** - מלהרגילם במקרא יותר מדאי, מפני שהוא מושך את הלב, ומחמת כן לא יעסקו בתורה שבעל פה[כא], **וְהוֹשִׁיבוּם בֵּין בִּרְכֵּי תַּלְמִידֵי חֲכָמִים**[כב], **וּכְשֶׁאַתֶּם מִתְפַּלְּלִים דְּעוּ לִפְנֵי מִי אַתֶּם עוֹמְדִים**, כדי שתתפללו באימה וביראה, **וּבִשְׁבִיל כָּךְ תִּזְכּוּ לְחַיֵּי הָעוֹלָם הַבָּא**[כג].

★

הגמרא מביאה מעשה ברבי יוחנן בן זכאי ותלמידיו שבאו לבקרו לפני מותו[כד]:

וּכְשֶׁחָלָה רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי, נִכְנְסוּ תַּלְמִידָיו לְבַקְּרוֹ, כֵּיוָן שֶׁרָאָה אוֹתָם רבי יוחנן בן זכאי **הִתְחִיל לִבְכּוֹת**[כה]**, אָמְרוּ לוֹ תַּלְמִידָיו, נֵר יִשְׂרָאֵל** - שאתה מעיר עיני חכמים[כו], **עַמּוּד הַיְמִינִי**[כז]**, פַּטִּישׁ הֶחָזָק** המפוצץ סלעים[כח], **מִפְּנֵי מָה אַתָּה בּוֹכֶה. אָמַר לָהֶם** רבי יוחנן בן זכאי, **אִילּוּ לִפְנֵי מֶלֶךְ בָּשָׂר וָדָם הָיוּ מוֹלִיכִין אוֹתִי** לדין, **שֶׁהַיּוֹם** הוא **כָּאן וּמָחָר בַּקֶּבֶר, שֶׁאִם כּוֹעֵס עָלַי, אֵין כַּעֲסוֹ כַּעַס עוֹלָם, וְאִם אוֹסְרֵנִי** - חובש אותי בבית האסורים, **אֵין אִיסּוּרוֹ אִיסּוּר עוֹלָם** - אין מאסרו מאסר עולם, **וְאִם מְמִיתֵנִי** בעולם הזה, **אֵין מִיתָתוֹ מִיתַת עוֹלָם** - לעולם הבא, **וַאֲנִי יָכוֹל לְפַיְּיסוֹ בִּדְבָרִים וּלְשַׁחֲדוֹ בְּמָמוֹן, וְאַף עַל פִּי כֵן הָיִיתִי בּוֹכֶה** מאימת משפטו, **וְעַכְשָׁיו שֶׁמּוֹלִיכִים אוֹתִי** לדין **לִפְנֵי מֶלֶךְ מַלְכֵי הַמְּלָכִים הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, שֶׁהוּא חַי וְקַיָּים לְעוֹלָם וּלְעוֹלְמֵי עוֹלָמִים, שֶׁאִם כּוֹעֵס עָלַי, כַּעֲסוֹ כַּעַס עוֹלָם, וְאִם אוֹסְרֵנִי, אִיסּוּרוֹ אִיסּוּר עוֹלָם, וְאִם מְמִיתֵנִי, מִיתָתוֹ מִיתַת עוֹלָם, וְאֵינִי יָכוֹל לְפַיְּיסוֹ בִּדְבָרִים, וְלֹא לְשַׁחֲדוֹ בְּמָמוֹן** בעולם הבא[כט]. **וְלֹא עוֹד, אֶלָּא שֶׁיֵּשׁ לְפָנַי שְׁנֵי דְּרָכִים אַחַת שֶׁל גַּן עֵדֶן וְאַחַת שֶׁל גֵּיהִנֹּם, וְאֵינִי יוֹדֵעַ בְּאֵיזוֹ מוֹלִיכִים אוֹתִי** - אף אם לא ימיתני מיתת עולם כרשעים גמורים, מכל מקום ירא אני שמא יוליכו אותי לגיהנם[ל], **וְאֵיךְ לֹא אֶבְכֶּה. אָמְרוּ לוֹ** תלמידיו, **רַבֵּינוּ, בָּרְכֵנוּ. אָמַר לָהֶם** רבי יוחנן בן זכאי, **יְהִי רָצוֹן שֶׁתְּהֵא מוֹרָא שָׁמַיִם עֲלֵיכֶם כְּמוֹרָא בָּשָׂר וָדָם**[לא]. **אָמְרוּ לוֹ תַּלְמִידָיו, עַד כָּאן** - וכי די במה שמורא שמים יהיה כמורא בשר ודם, ולא יותר. **אָמַר לָהֶם** רבי יוחנן בן זכאי, **וּלְוַאי** - הלואי שיהא עליכם מורא שמים כמורא בשר ודם, ועל ידי כך תמנעו מהרבה עבירות. **תֵּדְעוּ** שכך הוא הדבר, שהרי **כְּשֶׁאָדָם עוֹבֵר עֲבֵירָה** בסתר, **אוֹמֵר** בליבו, הלואי **שֶׁלֹּא יִרְאֵנִי אָדָם**, ומסתתר מחמת מורא הבריות אף שכלפי הקדוש ברוך הוא הכל גלוי וידוע, ואם יהיה מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם, תמנעו מהרבה עבירות.

יח. ביאר הבן יהוידע (ד"ה אני), שהעָמָל עצמו נחשב בעיני העָמֵל לקבלת שכר, משום שהוא שמח ומשתעשע בעמל הזה. וראה בילקוט ביאורים שהובאו בזה פירושים נוספים.

יט. לכאורה תמוה, הרי אף העמל בדברים בטלים מקבל שכר. ויש לבאר, שהנוהג שבעולם הוא שהשוכר פועל לתפור לו בגד או מנעלים, והפועל יעמול בזיעת אפים יומם ולילה ולא יעלה בידו כפי מבוקשו, לא יקבל שום שכר על עמלו, אם כן נמצא שהשכר הוא עבור המלאכה ולא עבור העמל. אך בלימוד התורה, השכר ניתן עבור העמל בתורה ועל היגיעה בה, אף אם לא יבין את הדברים לאשורם, וזהו ההבדל בין עמל בתורה לעמל בדברים בטלים. חפץ חיים על התורה (ויקרא כו ג). וראה בהערה לעיל בשם הבן יהוידע שלדבריו מיושבת קושיית החפץ חיים.

כ. ביאר הקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה ולא שמת), שכוונת התנא 'הם רצים לבאר שחת', לתלמידי חכמים הפורשים מהתורה, ולא לעמי הארצות.

יש להקשות, מדוע חוזר שוב ואומר 'אני רץ לחיי העולם הבא והם רצים לבאר שחת', הרי זה בכלל מה שאמר 'אני עמל ומקבל שכר והם עמלים ואינם מקבלים שכר', והיינו שאני עמל ומקבל חיי עולם הבא וזהו השכר על העמל. וביארו תלמידי רבינו יונה (ד"ה אני), שמה שאומר 'אני רץ לחיי עולם הבא', אין הכוונה לשכר שמקבל בחיי העולם הבא, אלא כשרואה שעוברים הימים הרי הוא מרגיש שרץ ומתקרב ליום המיתה, ומפני כך מכין צידה לדרך כדי שיזכה לחיי העולם הבא, אבל הם אינם מרגישים בכך, ולא מכינים צידה לדרך. והמהרש"א (ח"א ד"ה אני) ביאר, שכשאומר 'אני עמל ומקבל שכר' היינו שהוא עמל כאן ותורתו עמלה עבורו במקום אחר, וזהו שכרו בעולם הזה, ומה שאומר 'אני רץ לחיי עולם הבא', היינו שכרו לעתיד לבוא.

יש לתמוה, מדוע לא מסתפק בהודאה על חלקו, וצריך להשמיץ ולגנות את שאר בני דורו העוסקים בדברים בטלים. וביאר בתפארת ישראל (בועז אות ב), שהואיל ומי שיושב חבוש וגלמוד בבית המדרש טמון בירכתי בית העיון הקדוש, ובתוך זמן זה בחוצות ובשוק העולם מלא מרוצה ותנועה, והסוחרים והפועלים משתדלים בחריצות אחר רבוי הממון והקנינים, כאשר יוצא תלמיד חכם זה מדלתי בית המדרש החוצה, הרי הוא נראה בעיני עצמו, וכל שכן בעיני בני ביתו ואשתו כעצל אשר טומן ידו בצלחת, וכמתרפה במלאכת החיים, ועל כן צריך לדבר אל ליבו דברים יורדים חדרי בטן ונופחים רוח חיים תוך פנימת נפשו להרגיש גודל יקרותו, וכנשר יגביה עוף על כל השואפים על עפר הארץ בהבלי הזמן, ועל כן השליך התנא דברי בזיון נגד השוגים ומבלים ימיהם בטרדות העולם העובר, בתוך התודה שנתן לה' על חלקו.

כא. רש"י (ד"ה מההגיון) [וכן מבואר ברש"י בשבת (קטו. ד"ה בין שאין), שמחמת שיקראו בכתובים ימשך ליבם ולא ישמעו את הדרשה העוסקת בהלכות איסור והיתר]. והביא פירוש נוסף, שיש למנעם משיחת ילדים, ופירושו בחורים שעוסקים בדברי ליצנות, ובני אדם רודפים אחריהם. רש"י (אבות פ"ג מ"י). והמאירי (ד"ה לרין) פירש, שהגיון היינו פירוש הפסוקים באופן שהם נקראים, ואמר להם רבי אליעזר, שיש להם לגדל בניהם לתורה, ולחנכם שלא לפתור את הפסוקים כצורתם, כאשר פשוטם מוכיח איזה צד של כפירה. וראה בילקוט ביאורים שהובאו בזה פירושים נוספים.

כב. לאחר שאמר להם לא ללמד את בניהם מקרא יותר מדאי, יש לחשוש שמא לא הגיעו לגיל שיכולים ללמוד משנה וגמרא וילכו בטל, ועל כן אמר להם להושיבם בין ברכי תלמידי חכמים להרגילם שם, ואף שלא יכולים ללמוד עימם, מכל מקום יקבלו שם מדות טובות והגונות. מהרש"א (ח"א ד"ה מהגיון), על פי הפירוש הראשון ברש"י (ד"ה מההגיון). ובקדושה וברכה (סמיכת חכמים ד"ה ונראה לי) כתב, שהואיל ויש להדבק בתלמידי חכמים כדי ללמוד ממעלותיהם, יתכן שמחמת ההרגל עמהם לא ינהגו בהם כבוד כראוי, ועל כן הורה להם שיושיבו את בניהם בין ברכי תלמידי חכמים, דהיינו שלא ישבו עמהם בשוה, אלא התלמידי חכמים ישבו על הספסל, ותלמידיהם על הארץ בין ברכיהם, ואז ילמדו את המידות הטובות מחמת ההרגל עמהם, אך יהיו זהירים לנהוג בהם כבוד, משום הריחוק והשפלות שיושבים בין ברכיהם.

כג. ביאר הפני יהושע (ד"ה בגמרא ת"ר), שהזהיר רבי אליעזר את תלמידיו בשלושה דברים אלו שהם שלושת עמודי התווך שעליהם העולם עומד, כמבואר במסכת אבות (פ"א מ"ב) שהעולם עומד על שלושה דברים, על התורה, על העבודה [של בית המקדש. רש"י (אבות שם)] ועל גמילות חסדים. כשלימדם להזהר בכבוד חבריהם, היינו מידת גמילות חסדים הנלמדת ממה שנאמר (ויקרא יט יח) 'ואהבת לרעך כמוך', וכשלימדם להרחיק בניהם מן ההגיון, היינו תורה, וכשאמר שיש להם לידע לפני מי הם עומדים, היינו תפילה, והרי התפילה במקום עבודה.

כד. הואיל ורבי אלעזר אמר לתלמידיו שיש להם לידע בשעת התפילה לפני מי הם עומדים, הביאה הגמרא את המעשה ברבי יוחנן בן זכאי שאמר לתלמידיו 'עכשיו שמוליכים אותי לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא' וכו', שענינם אחד. מהרש"א (ח"א ד"ה וכשאתה). וראה בקדושה וברכה (ד"ה ונראה לי) שביאר באופן אחר.

כה. לכאורה תמוה, מדוע בכה דווקא כשראה אותם. וביאר הלב אליהו (ויקרא יח א) בשם הסבא מקלם, שהואיל והוא היה מחויב בחינוכם, דאג שמא לא יצא בזה ידי חובתו, ופחד שמא ידונו אותו גם על מעשיהם, לכן התחיל לבכות כשראה אותם.

כו. רש"י (ערכין י. ד"ה נר).

כז. שלמה המלך בנה בבית המקדש הראשון שני עמודים באולם שלפני ההיכל, שם הימני יכין ושם השמאלי בועז (מלכים א' ז כא), והעמוד הימני חשוב יותר. רש"י (ד"ה עמוד). ומחמת חשיבותו של רבי יוחנן בן זכאי כינוהו כך.

כח. רש"י בעין יעקב (ד"ה פטיש). וביאר הערוך (ערך פטש) שכינו אותו כן, מפני שכשם שמחמת הפטיש מתפזרים ניצוצות, כך הלכותיו מתפזרות בכל העולם.

ביאר המהרש"א (ח"א ד"ה נר), שמה שכינו אותו תלמידיו 'נר ישראל', היינו לגבי מעלתו במצוות, כמו שנאמר (משלי ו כג) 'כי נר מצוה', 'עמוד הימיני', מפני שהיה עמוד אותו הדור והציל כמה צדיקים בחורבן הבית, ו'פטיש החזק', היינו בתורה, כמו שנאמר (ירמיה כג כט) 'וכפטיש יפוצץ סלע'.

כט. על פי המהרש"א (ח"א ד"ה ואיני יכול), שביאר שבעולם הזה יכולים לפייסו בתפילה, וכן אפשר לשחדו בצדקה, שנאמר (משלי י ב) 'וצדקה תציל ממות', ואילו בעולם הבא אי אפשר לפייסו בתפילה או לשחדו בצדקה.

ל. מהרש"א (ח"א ד"ה ואיני יכול).

לכאורה תמוה, כיצד חשש רבי יוחנן בן זכאי מהדרך שבה יוליכו אותו, ולא היה בטוח בצדקותו שיוליכוהו לגן עדן. וביאר המהרש"א (שם ד"ה ואיני יודע, בפירוש השני), שאמר כן כדי שלא להתגאות מול תלמידיו, ורצה לחנכם במידת הענוה. אך אף על פי כן הודיעם שחזקיהו מלך יהודה בא ללוותו, בכדי שלא יהרהרו אחריו. והיינו כמבואר בזוהר (ח"א ויחי ריח:) שבשעה שהצדיקים נפטרים לבית עולמם באים צדיקים ללוותם, מה שאין כן בשעת פטירת הרשעים. וראה בילקוט ביאורים שהובאו בזה ביאורים נוספים.

לא. אף שאמרו להלן (לג:) 'הכל בידי שמים, חוץ מיראת שמים', ואם כן תמוה כיצד בירכם במורא שמים שאינו בידי שמים. יש לבאר, שאמר להם דברים אלו דרך תוכחה שיעשו כן, וממילא יסייעו בידם מהשמים, כמבואר בשבת (קד.) 'הבא ליטהר מסייעין אותו'. מהרש"א (ח"א ד"ה א"ל).

רב אויא חלש ולא אתא לפרקא דרב יוסף למחר כי אתא בעא אביי לאנוחי דעתיה דרב יוסף א"ל מ"ט לא אתא מר לפרקא א"ל דהוה חליש לבאי ולא מצינא א"ל אמאי לא טעמת מידי ואתית א"ל לא סבר לה מר להא דרב הונא דאמר רב הונא אסור לו לאדם שיטעום כלום קודם שיתפלל תפלת המוספין א"ל איבעי ליה למר לצלויי צלותא דמוספין ביחיד ולטעום מידי ולמיתי א"ל ולא סבר לה מר להא דא"ר יוחנן [א]אסור לו לאדם שיקדים תפלתו לתפלת הצבור א"ל לאו אתמר עלה א"ר אבא [ב]בצבור שנו ולית הלכתא [ג]לא כרב הונא ולא [ד]כריב"ל כרב הונא הא דאמרן כריב"ל דאריב"ל (א) כיון שהגיע זמן תפלת המנחה אסור לו לאדם שיטעום כלום קודם שיתפלל תפלת המנחה: **מתני'** ר' נחוניא בן הקנה היה מתפלל בכניסתו לבית המדרש וביציאתו תפלה קצרה אמרו לו מה מקום לתפלה זו אמר להם בכניסתי אני מתפלל שלא יארע דבר תקלה על ידי וביציאתי אני נותן הודאה על חלקי: **גמ'** ת"ר [ה]בכניסתו מהו אומר יהי רצון מלפניך ה' אלהי שלא יארע דבר תקלה על ידי ולא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חברי ולא[א] אומר [א] על טמא טהור ולא על טהור טמא ולא יכשלו חברי בדבר הלכה ואשמח בהם ביציאתו מהו אומר מודה אני לפניך ה' אלהי ששמת חלקי מיושבי בית המדרש ולא שמת חלקי מיושבי קרנות שאני משכים והם משכימים אני משכים לדברי תורה והם משכימים לדברים בטלים אני עמל והם עמלים אני עמל ומקבל שכר והם עמלים ואינם מקבלים שכר אני רץ והם רצים אני רץ לחיי העולם הבא והם רצים לבאר שחת[ו]: ת"ר ° כשחלה ר' אליעזר נכנסו תלמידיו לבקרו אמרו לו רבינו למדנו אורחות חיים ונזכה בהן לחיי העולם הבא אמר להם הזהרו בכבוד חבריכם ומנעו בניכם מן ההגיון והושיבום בין ברכי תלמידי חכמים וכשאתם מתפללים דעו לפני מי אתם עומדים ובשביל כך תזכו לחיי העולם הבא וכשחלה רבי יוחנן בן זכאי נכנסו תלמידיו לבקרו כיון שראה אותם התחיל לבכות אמרו לו תלמידיו נר ישראל עמוד הימיני פטיש החזק מפני מה אתה בוכה אמר להם אילו לפני מלך בשר ודם היו מוליכין אותי שהיום כאן ומחר בקבר[ג] שאם כועס עלי אין כעסו כעס עולם ואם אוסרני אין איסורו איסור עולם ואם ממיתני אין מיתתו מיתת עולם ואני יכול לפייסו בדברים ולשחדו בממון אעפ"כ הייתי בוכה ועכשיו שמוליכים אותי לפני ממ"ה הקב"ה שהוא חי וקיים לעולם ולעולמי עולמים שאם כועס עלי כעסו כעס עולם ואם אוסרני איסורו איסור עולם ואם ממיתני מיתתו מיתת עולם ואיני יכול לפייסו בדברים ולא לשחדו בממון ולא עוד אלא שיש לפני שני דרכים אחת של גן עדן ואחת של גיהנם ואיני יודע באיזו מוליכים אותי ולא אבכה אמרו לו רבינו ברכנו אמר להם יהי רצון [ו]שתהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם אמרו לו תלמידיו עד כאן אמר להם ולואי תדעו כשאדם עובר עבירה אומר שלא יראני אדם בשעת פטירתו אמר להם פנו כלים מפני הטומאה והכינו כסא לחזקיהו מלך יהודה שבא: **מתני'** רבן גמליאל אומר בכל יום ויום מתפלל אדם שמנה עשרה רבי יהושע אומר מעין י"ח ר"ע אומר [ז]אם שגורה תפלתו בפיו מתפלל י"ח ואם לאו מעין י"ח. ר"א אומר העושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים ר' יהושע אומר ההולך[ב] במקום סכנה מתפלל תפלה קצרה ואומר[ג] הושע ה' את עמך את שארית ישראל בכל פרשת העבור יהיו[ד] צרכיהם לפניך ברוך אתה ה' שומע תפלה. היה רוכב על החמור ירד ויתפלל ואם אינו יכול לירד יחזיר את פניו ואם אינו יכול להחזיר את פניו יכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים היה מהלך בספינה או באסדא יכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים: **גמ'** ° הני י"ח כנגד מי א"ר הלל בריה דר' שמואל בר נחמני [ז]כנגד י"ח אזכרות שאמר דוד [א]בהבו לה' בני אלים רב יוסף אמר כנגד י"ח אזכרות שבקריאת שמע (א) א"ר תנחום אמר רבי יהושע בן לוי כנגד שמונה עשרה חוליות שבשדרה[ה]: ואמר ר' תנחום אמר רבי יהושע בן לוי [ח]המתפלל צריך שיכרע עד שיתפקקו כל חוליות שבשדרה עולא אמר [ט]עד כדי שיראה איסר כנגד לבו[ו] רבי חנינא אמר [י]כיון שנענע ראשו שוב אינו צריך אמר רבא [כ]והוא דמצער נפשיה ומחזי כמאן דכרע. הני תמני סרי תשסרי הוויין אמר רבי לוי ברכת הצדוקים[ט] ביבנה תקנוה כנגד מי תקנוה א"ר לוי לרבי הלל בריה דרבי שמואל בר נחמני כנגד [א]אל הכבוד הרעים לרב יוסף כנגד אחד שבקריאת שמע לר' תנחום א"ר יהושע בן לוי כנגד חוליא קטנה שבשדרה: ת"ר [י]שמעון הפקולי הסדיר י"ח ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה אמר להם ר"ג לחכמים כלום יש אדם שיודע לתקן ברכת הצדוקים[ט] עמד שמואל הקטן ותקנה לשנה אחרת שכחה

והשקיף

תוספות

כיון שהגיע זמן תפלת המנחה אסור לטעום כלום וכו'. ולית ליה לרבי יהושע[ט] מפסיקין ואפילו מן האכילה ולא היא[מ]:

לייט

רש"י

לא על לפרקא דרב יוסף. שהיה ראש הישיבה בפומבדיתא והיה דורש בשבת קודם תפלת המוספין, ולאחר הדרשה היו הולכים לבית הכנסת ומתפללים תפלת המוספין: בצבור שנו. אם הוא בבהכ"נ עם הצבור לא יקדים להתפלל: **מתני'** מה מקום. כלומר מה טיבה: **גמ'** ולא אכשל. וישמחו חברי על כשלוני, הרי רעות שתים שיבאו על ידי שאגרום להם[ח] שיענשו: מיושבי קרנות. חנונים. או עמי הארץ שעוסקים בדבר שיחה: מההגיון. לא תרגילום במקרא יותר מדאי משום דמשכא. לשון אחר משיחת ילדים[ט]: דעו לפני מי וכו'. כדי שתתפללו ביראה ובכוונה: עמוד הימיני. שני עמודים העמיד שלמה באולם, שם הימני יכין ושם השמאלי בועז (מלכים א ז), הימיני לעולם חשוב: פטיש. המפולץ[י], פי"ק בלע"ז: אוסרני. חובש אותי: מיתת עולם. לעוה"ב: הייתי בוכה. מאימת משפטו, אם לדין מוליכין אותי לפניו: עד כאן. בתמיה, כלומר ולא יותר ממורא בשר ודם: ולואי. שיהא כמורא בשר ודם, שאם כן תחדלו מעבירות הרבה: עבירה. בסתר ממורא הבריות, ויודע שהכל הוא גלוי להקב"ה ואינו מניח בכך: מפני הטומאה. טומאת אהל המת בכל הבית: לחזקיהו שבא. אלי ללוותי: **מתני'** מעין שמנה עשרה. בגמרא[י] מפרש: הושע ה' וכו'. זו תפלה קצרה: בכל פרשת העבור כו'. מפרש בגמרא[כ]: אם אינו יכול לירד. שאין לו מי שיאחז את חמורו: יחזיר את פניו. לצד ירושלים: באסדא. כמו ותשם בסד רגלי (איוב יג) בית הסהר שקורין ליפ"ש בלע"ז. לשון אחר עצים הקשורים זה עם זה הרבה יחד, ובלשון מקרא קורא אותם רפסודות (ד"ה ב ב), ובלע"ז רדיי"ל, ובלשון אשכנז ולו"ס, ומשיטין בנהר להוליכן ממקום למקום ויכולין להלך עליהן כמו בספינה: **גמ'** הבו לה' בני אלים. שהוא רמז לאבות וגבורות וקדושת השם, כדאמרינן בראש השנה (דף לב.) מנין שאומרים אבות ת"ל הבו לה' בני אלים כו': שיתפקקו. שיראו הפקקים הם הקשרים, כמו ששנינו[ל] (ב"ב פ:) בקנים וגפנים מן הפקק (ב) שלמעלה, והיא הקשר שאלל הקנה פקוק וסתום שם: איסר. שני קמטים אחד מלמטה ואחד מלמעלה וכאיסר רוחב בשר באמצע[י]: דמצער נפשיה. שהוא ניכר שחפץ לכרוע אלא שהוא מצטער: ביבנה תקנוה. לאחר זמן מרובה[מ]: הפקולי. מוכר פקולי למר גפן שקורין קוטו"ן:

והשקיף

עין משפט נר מצוה

לט א ב מיי' פ"י מהל' תפלה הלכה יו סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן ל סעיף י:

מ ג מיי' פ"ו שם הלכה ד סמג שם טוש"ע או"ח סימן רפו סעיף ג:

מא ד מיי' וסמג שם טור שו"ע א"ח סי' רלב סעיף ג:

מב ה מיי' פ"י מהל' ברכות הלכה כג כד סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קי סעיף ח:

מג ו טור ושו"ע או"ח סימן א סעיף א בהגה:

מד ז מיי' פ"ב מהל' תפלה הלכה ב סמג עשין יט טור שו"ע א"ח סי' קי סעיף א:

מה ח ט מיי' פ"ה שם הלכה יב סמג שם טוש"ע א"ח סימן קיג סעיף ד:

מו י כ מיי' שם טוש"ע שם סעיף ה:

רב נסים גאון

רבן גמליאל אומר בכל יום אדם מתפלל י"ח. בתלמוד ארץ ישראל הזכירו עוד טעמים אחרים (כעין) [אולי צ"ל על שתקנו] י"ח תוספת על מה שיש בתלמודינו דאמרינן ר' חנניה בשם ר' פינחס כנגד י"ח פעמים שאבות כתובין בתורה אברהם יצחק ויעקב אם יאמר לך אדם י"ט הן אמור לו והנה ה' נצב עליו לית הוא מינהון אם יאמר לך אדם י"ז הן אמור לו ויקרא בהן שמי ושם אבותי מינהון הוא ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן כנגד י"ח ציוויים שכתב בפרשת משכן שני אמר ר' חייא בר אדא ובלבד מן ואתו אהליאב בן אחיסמך עד סופיה דסיפרא: **היה יושב בספינה או באסדא.** בגמ' דבני מערבא גרסי היא אסדא היא רפסודות דכתיב (דברי הימים ב ב) ונביאם לך רפסודות על ים יפו:

גליון הש"ס

גמ' כשחלה ר"א. במס' דרך ארץ רבה פ"ג איתא ר"א בן עזריה. וע"ש עוד איזה שינויים: שם הני י"ח כנגד מי. עי' מדרש תנחומא ר"פ וירא עוד איזה טעמים. ושם איתא דריב"ל אמר נגד י"ח אזכרות שאמר דוד בהבו לה' בני אלים:

הגהות הגר"א

[א] גמ' ולא אומר על טמא טהור ולא על טהור טמא. כל זה נ"ל למעלה קודם ולא אכשל:

הגהות וציונים

א] עיין במהרש"א שגורס שלא אומר (והוא פי' על ולא אכשל דאי כלפנינו כבר נכלל בולא אכשל בדבר הלכה) וכתב שכ"ה ברי"ף וברא"ש: ב] בכת"י המהלך (וכ"ה במשנה שבמשניות וברי"ף וברא"ש, ובפיסקא לקמן כט ע"ב): ג] הושע וכו' ישראל מקרא מלא הוא ירמיה לא, ו (תוי"ט): ד] נ"י ויהיו (גליון): ה] בכת"י ובכל הדפו"י המינין וכן להלן (ולפנינו נשתנה מפני הצנזור, דק"ס): ו] ברש"י שבע"י נוסף המפוצץ סלעים: ז] עיין רבינו יונה סוף פ"ה ד"ה עד שיתפקקו בשם רש"י פירוש אחר: ח] בדפו"י נוסף קרוב לתרבותו של ישו הנוצרי שלמדו להפך דברי אלהים חיים (והוא מהשמטת הצנזור): ט] ומבואר יותר בלשון התוס' שבת ט ע"ב ד"ה לימא שכתבו משמע ליה דאפילו התחיל מפסיק מדאמר אסור לטעום עכ"ל ועיין פני יהושע:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) שבת דף ט:, ב) על פי תהלים נה כד, ג) לקמן לג., ד) תוספתא פרק ג, ה) משנה אהלות פ"א מ"ח, ו) עיין תוס' לעיל יב: ד"ה כרע, ז) מגילה יז:, ח) [ע' בתי"ט], ט) עיין אבות פ"ג מ"י, י) כט., כ) כט:, ל) [תענית כה: ב"ק פא.], מ) עיין תוס' שבת ט ע"ב ד"ה בתספורת.

הגהות הב"ח

(א) גמ' אזכרות שבק"ש ר' תנחום א"ר יהושע בן לוי אמר כנגד: (ב) רש"י ד"ה שיתפקקו וכו'. מן הפקק ולמעלה:

תורה אור השלם

א) מִזְמוֹר לְדָוִד הָבוּ לַייָ בְּנֵי אֵלִים הָבוּ לַייָ כָּבוֹד וָעֹז: הָבוּ לַייָ כְּבוֹד שְׁמוֹ הִשְׁתַּחֲווּ לַייָ בְּהַדְרַת קֹדֶשׁ: קוֹל יְיָ עַל הַמָּיִם אֵל הַכָּבוֹד הִרְעִים יְיָ עַל מַיִם רַבִּים: קוֹל יְיָ בַּכֹּחַ קוֹל יְיָ בֶּהָדָר: קוֹל יְיָ שֹׁבֵר אֲרָזִים וַיְשַׁבֵּר יְיָ אֶת אַרְזֵי הַלְּבָנוֹן: וַיַּרְקִידֵם כְּמוֹ עֵגֶל לְבָנוֹן וְשִׂרְיֹן כְּמוֹ בֶן רְאֵמִים: קוֹל יְיָ חֹצֵב לַהֲבוֹת אֵשׁ: קוֹל יְיָ יָחִיל מִדְבָּר יָחִיל יְיָ מִדְבַּר קָדֵשׁ: קוֹל יְיָ יְחוֹלֵל אַיָּלוֹת וַיֶּחֱשֹׂף יְעָרוֹת וּבְהֵיכָלוֹ כֻּלּוֹ אֹמֵר כָּבוֹד: יְיָ לַמַּבּוּל יָשָׁב וַיֵּשֶׁב יְיָ מֶלֶךְ לְעוֹלָם: יְיָ עֹז לְעַמּוֹ יִתֵּן יְיָ יְבָרֵךְ אֶת עַמּוֹ בַשָּׁלוֹם: [תהלים כט, א-יא]

לעזי רש"י

פי"ק. פירוש פטיש, קורנס גדול של נפחים (רש"י שבת דף כא ע"ב ועיין שם דף קב ע"ב ד"ה המכה). ציפ"ש. פירוש סד, עץ גדול שנותנין בו רגלי האסורים (רש"י איוב יג, כז), ליגוק (רש"י ירמיה כט, כו), רדיי"ל. פירוש אסדה (זבים פ"ג מ"א), דוברות (רש"י מ"א ה, כג), רפסודות (רש"י דה"ב, ב, טו). קיטו"ן. פירוש למר גפן שגדל בו מוך (רש"י כלאים פ"ז מ"ב ועיין רש"י שבת דף מז ע"ב ד"ה מוכין).

משנת ראשונים

תנו רבנן בכניסתו מהו אומר. אלה שתי התפלות חובה לכל מי שיכנס לקרות בבית המדרש, שהרי לא אמרו בכניסתו מה היה אומר כדי שיהיו ספור למה שהיה אומר ר' נחוניא בן הקנה ואז יהיה הרשות בידינו, אבל אמר בכניסתו מהו אומר ר"ל כשיכנס הנכנס לבית המדרש מה חייב לומר. [פיהמ"ש להרמב"ם] ויש לו להתפלל אלה השתי תפלות יושב או עומד, או כמו שנזדמן לו ולא יחזיר פניו למזרח ולא יברך ולא יעשה השתחויה בהם ולא נפילת אפים, וקרא שמה תפלה על מנהג הלשון שהוא מכנה כל בקשה תפלה. [פיהמ"ש להרמב"ם] **אני רץ לחיי העולם הבא והם רצים לבאר שחת.** כשאני רואה שעוברים הימים והזמנים אני מרגיש בעצמי שאני רץ בכל יום ומתקרב למיתה ומפני זה אני מכין צדה לדרך כדי שאזכה לחיי העולם הבא, אבל הם אינם מרגישין במיתתם כלל עד שעת המיתה ואינם מכינין צדה לדרכם. [רבינו יונה דף יט: מדה"ר]

ומנעו בניכם מן ההגיון. מפתרון הפסוק כמו שהוא נקרא. [מאירי] **וכשאתם מתפללים דעו לפני מי אתם עומדים.** וכשיתפלל צריך להזהר ולהתכונן ולהתבונן לפני מי הוא עומד. [מאירי] **ואיני יודע באיזו מוליכים אותי ולא אבכה.** זכור את יום המות תמיד וצידה לדרך הכן ושים בין עיניך שני אלה תמיד ויהיו מזומנים לך ליום הפירוד ומטתך בדמעה תמסה, ויבהלוך רעיונך מדי זכרך חרדת רבן יוחנן [בן זכאי] זכרונו לברכה. [אורחות חיים להרא"ש] **והכינו כסא לחזקיהו מלך יהודה שבא.** שבע כתות בגן עדן וחזקיה הוא מכת שלישית ובא ללוות את ריב"ז שהיה מזומן לכת שלישית, דהכי אמרינן בחגיגה על ריב"ז שיצתה בת קול ואמרה להם אתם ותלמידיכם ותלמידי תלמידיכם מזומנים לכת שלישית. [הריטב"א] **היה רוכב על החמור ירד.** מפני שנראה גסות הרוח כשמתפלל רכוב. [הריטב"א] **עד כדי שיראה איסר כנגד לבו.** רבינו האי ז"ל פירש, שיכוף את ראשו כאגמון שיוכל לראות איסר שהוא מונח בארץ כנגד לבו ולא שיחצה קומתו לשני חלקים ויכופנה כשהיא מוצבת. ואפשר לפרש שיכוף את ראשו בכדי שאם היה איסר או שום דבר כנגד לבו שיראנו. [שיטה מקובצת] [המשך בסוף המסכת]

בְּשְׁעַת פְּטִירָתוֹ אָמַר לָהֶם רבי יוחנן בן זכאי **פַּנּוּ כֵּלִים** מהבית, **מִפְּנֵי הַטּוּמְאָה** - שלא יטמאו בטומאת אהל המת[לב], **וְהָכִינוּ כִּסֵּא לְחִזְקִיָּהוּ מֶלֶךְ יְהוּדָה שֶׁבָּא** אלי ללוותי[לג].

★ ★ ★

הָיָה מְהַלֵּךְ בִּסְפִינָה אוֹ בְּאַסְדָּא - רפסודה, כלומר, עצים רבים הקשורים יחדיו, ומשיטן בנהר כמו ספינה[מ], **יְכַוֵּין אֶת לִבּוֹ כְּנֶגֶד בֵּית קָדְשֵׁי הַקֳּדָשִׁים**[מא].

★

משנה

המשנה שלפנינו חוזרת לעסוק בדיני תפילה, ומבארת את סדר התפילה שיש להתפלל בכל יום. כמו כן, מבארת המשנה את צורת התפילה בהולכי דרכים שאינם יכולים לכוין בתפילתם:

רַבָּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר, בְּכָל יוֹם וָיוֹם מִתְפַּלֵּל אָדָם שְׁמֹנֶה עֶשְׂרֵה ברכות בתפילת העמידה[לד]. **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ אוֹמֵר, מֵעֵין שְׁמוֹנֶה עֶשְׂרֵה** ברכות יש להתפלל בכל יום[לה]. **רַבִּי עֲקִיבָא אוֹמֵר, אִם שְׁגוּרָה תְּפִלָּתוֹ בְּפִיו** - שהוא למוד ורגיל בתפילה[לו], **מִתְפַּלֵּל שְׁמוֹנֶה עֶשְׂרֵה** ברכות, **וְאִם לָאו** - שאינו רגיל בה, מתפלל **מֵעֵין שְׁמוֹנֶה עֶשְׂרֵה**.

רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, הָעוֹשֶׂה תְּפִלָּתוֹ קֶבַע - מי שתפילתו דומה לאדם שעליו לעשות דבר קבוע ויש לו חובה לעשותו, ואומר 'מתי אפרוק מעלי עול זה'[לז], **אֵין תְּפִלָּתוֹ תַּחֲנוּנִים** - אין תפילתו נושאת חן לפני הקדוש ברוך הוא, אף על פי שיוצא בה ידי חובה[לח].

המשנה מבארת את דיני התפילה בהולכי דרכים:

רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ אוֹמֵר, הַהוֹלֵךְ בִּמְקוֹם סַכָּנָה שאינו יכול לכוין ליבו בתפילה, והגיע זמן התפילה, **מִתְפַּלֵּל תְּפִלָּה קְצָרָה וְאוֹמֵר, 'הוֹשַׁע ה' אֶת עַמְּךָ אֶת שְׁאֵרִית יִשְׂרָאֵל, בְּכָל פָּרָשַׁת הָעִבּוּר** - אף בשעה שפורשים לעבירות[לט], **יִהְיוּ צָרְכֵיהֶם** גלויים **לְפָנֶיךָ** לרחם עליהם, **בָּרוּךְ אַתָּה ה' שׁוֹמֵעַ תְּפִלָּה'**.

הָיָה רוֹכֵב עַל הַחֲמוֹר בדרך, והגיע זמן תפילה, **יֵרֵד** מהחמור **וְיִתְפַּלֵּל, וְאִם אֵינוֹ יָכוֹל לֵירֵד**, מפני שאין לו מי שיחזיק את חמורו, **יַחֲזִיר** [-יסובב] **אֶת פָּנָיו** לצד ירושלים, ויתפלל, **וְאִם אֵינוֹ יָכוֹל לְהַחֲזִיר אֶת פָּנָיו, יְכַוֵּין אֶת לִבּוֹ כְּנֶגֶד בֵּית קָדְשֵׁי הַקֳּדָשִׁים.**

גמרא

הגמרא מביאה כמה טעמים לבאר כנגד מה נתקנו שמונה עשרה ברכות הללו:

שואלת הגמרא, **הָנֵי** [-אלו] **שְׁמוֹנֶה עֶשְׂרֵה** ברכות שהוזכרו במשנתנו, **כְּנֶגֶד מִי** נתקנו. משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי הִלֵּל בְּרֵיהּ דְּרַבִּי שְׁמוּאֵל בַּר נַחְמָנִי, כְּנֶגֶד שְׁמוֹנֶה עֶשְׂרֵה אַזְכָּרוֹת** של שם ה' **שֶׁאָמַר דָּוִד בְּ'מִזְמוֹר לְדָוִד הָבוּ לַה' בְּנֵי אֵלִים הָבוּ לַה' כָּבוֹד וָעֹז' וכו'**[מב] (תהלים כט א-יא).

ביאור נוסף, **רַב יוֹסֵף אָמַר, כְּנֶגֶד שְׁמוֹנֶה עֶשְׂרֵה אַזְכָּרוֹת** של שם ה' **שֶׁבִּקְרִיאַת שְׁמַע**[מג].

ביאור נוסף, **אָמַר רַבִּי תַּנְחוּם אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, כְּנֶגֶד שְׁמוֹנֶה עֶשְׂרֵה חוּלְיוֹת שֶׁבַּשִּׁדְרָה** - שיש בעמוד השדרה של כל אדם[מד].

★

הגמרא מבארת את דיני הכריעות שבתפילה:

וְאָמַר רַבִּי תַּנְחוּם אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, הַמִּתְפַּלֵּל תפילת שמונה עשרה, **צָרִיךְ שֶׁיִּכְרַע** במקומות הראויים לכך[מה], **עַד שֶׁיִּתְפַּקְּקוּ כָּל חוּלְיוֹת שֶׁבַּשִּׁדְרָה** - עד שיראו את הפקקים שבעמוד השדרה, כלומר, שמחמת הכריעה יהיו ניכרים הקשרים של החוליות[מו].

עוּלָּא אָמַר, יש לכרוע **עַד כְּדֵי שֶׁיֵּרָאֶה אִיסָּר כְּנֶגֶד לִבּוֹ** - שיהיו שני קמטים בבשרו כנגד ליבו, וביניהם בשר ברוחב איסר[מז].

לב. **רבי** יוחנן בן זכאי הזהיר אותם להוציא את הכלים מפני הטומאה, ללמדם שלא יבואו להקל ולומר שצדיקים אינם מטמאים, וסבר כן משום שלא החזיק את עצמו לצדיק גדול כזה, מחמת ענוותנותו. מגיד תעלומה (ד"ה שם פנו כלים).

לג. **ביאר** רב סעדיה גאון (ד"ה רבן), שרבי יוחנן בן זכאי היה מצאצאיו של חזקיהו ולכן בא ללוותו. ובשיטה מקובצת (ד"ה אמר) ביאר באופן אחר, שמפני שרבי יוחנן בן זכאי היה מזומן לכת שלישית בגן עדן, כמבואר בחגיגה (יד:), וחזקיהו היה מכת זו, על כן בא ללוותו. והיינו כמבואר בזוהר (ח"א ויחי ריח.) שבשעה שנפטר אדם, בני מדורו בעולם העליון באים ללוותו.

לד. **ואף** שיש בתפילה תשע עשרה ברכות, יש לומר ששמונה עשרה הברכות ששונה רבן גמליאל נתקנו על ידי אנשי כנסת הגדולה, ואילו ברכת המינים נתקנה ביבנה בימי רבן גמליאל, כמבואר בגמרא בסמוך. תוספות יו"ט (ד"ה שמונה).

לה. **בגמרא** להלן (כט.) נחלקו רב ושמואל בביאור דברי רבי יהושע, רב מבאר שיש להתפלל מכל ברכה וברכה מהאמצעיות בקצרה, וחותם על כל ברכה. ושמואל מבאר שמתפלל ברכה אחת שיש בה מעין כל הברכות האמצעיות, וחותם ברוך אתה ה' שומע תפילה. רע"ב (ד"ה מעין).

לו. **רע"ב** (ד"ה שגורה). ולהלן (פ"ה מ"ה ד"ה אם) מפרש שסדורה בפיו ואינו נכשל בה. והרמב"ם (פירוש המשניות) פירש, שלשונו אינה מתבלבלת, ואומר אותה במהירות. והמאירי (ד"ה המשנה השלישית) ביאר, שבקי בשמונה עשרה הברכות ויכול לכוין בהם.

לז. **רש"י** (אבות פ"ב מי"ג).

לח. **תפארת** ישראל (יכין אות יז).

לט. **רע"ב** (ד"ה בכל). ומקורו בגמרא להלן (כט:), וראה שם שמביאה הגמרא דעה נוספת.

מ. **רש"י** (ד"ה באסדא). ובאופן אחר פירש, שהוא עץ גדול שנותנים בו רגלי האסורים, ומוליכים אותו כשרגליו בתוך עץ זה. על פי רש"י באיוב (יג כז ד"ה בסד).

מא. **מפשטות** הלשון משמע שיש לו לכוין את ליבו כנגד בית קדשי הקדשים ואינו צריך להחזיר את פניו. וביאר התוספות יום טוב (פ"ד מ"ו), שהואיל ואף לעמוד בה אינו צריך מפני שהספינה מתנועעת או משום פחד המים, ודאי שאינו צריך להחזיר את פניו. והמשנה ברורה (סי' צד ס"ק טו) כתב, שיש לו להחזיר פניו אם אפשר. וכתב בביאור הלכה (שם ד"ה היה רוכב), שאפשר שמה שלא שנה התנא לגבי ספינה שיש לו להחזיר פניו, משום שכבר שנה כן לגבי הרוכב על החמור. ומביא שבשלחן ערוך הרב (שם ס"ה) פסק בין ברוכב על החמור ובין בנוסע על הספינה שיש להם להחזיר פניהם. והאריך בביאור הלכה לדון בדברי התוספות יום טוב והניחם בצריך עיון. וראה במאירי (להלן ל. ד"ה המשנה החמישית) שכתב שגם בספינה יש לו לעכב אותה ולהחזיר פניו אם יכול לעשות כן.

מב. **מזמור** זה הוא רמז לאמירת אבות, גבורות וקדושת השם שהם שלושת הברכות הראשונות בתפילת שמונה עשרה, כמבואר בראש השנה (לב.).

במזמור זה הוזכרו שמונה עשרה פעמים שם הוי"ה, וסובר רבי הלל שכנגד זה נתקנו שמונה עשרה ברכות שבתפילה. וביאר המהרש"א (ח"א ד"ה כנגד), שתיקנו שמונה עשרה ברכות שבתפילת חול כנגד שמונה עשרה שמות הוי"ה שב'מזמור לדוד', מפני ששם הוי"ה הוא שם רחמים, ורוב הברכות בתפילת יום חול עוסקות בשאילת צרכיו של האדם, וצריך לבקש עליהם רחמים ותחנונים.

כמו כן, הוזכר במזמור זה שם אל, וכנגדו תיקנו את ברכת המינים, כמבואר בסמוך.

מג. **בקריאת** שמע הוזכר שם ה' שמונה עשרה פעמים, והיינו בין שם הוי"ה ובין שם אלהות. מאירי (להלן כט. ד"ה מנין).

מד. **ביאר** הפני יהושע (ד"ה שם אמר), שתיקנו שמונה עשרה ברכות כנגד שמונה עשרה חוליות שבעמוד השדרה, שהרי ידוע שרמ"ח אבריו של האדם הם כנגד רמ"ח מצוות עשה שבתורה, ואם כן כל האברים נצרכים לקיום המצוות, ומפני שעיקר עשיית המצוות הם רק באברי הפנים המיוחדים לראיה, שמיעה ודיבור, וכן בידים וברגלים, מה שאין כן העצמות שבשדרה הם גשמיים יותר מכל האברים ולא ניכר בהם שום עשיית מצוה, ולכן הוצרכו לתקן כנגדם שמונה עשרה ברכות בתפילה, כדי שיזכר האדם בשעת התפילה להתפלל בכל כוחו ולהתנועע כדי לקיים מה שנאמר (תהלים לה י), 'כל עצמותי תאמרנה'. ומטעם זה אמר רבי יהושע בן לוי שיש לכרוע עד שיתפקקו כל חוליות שבשדרה.

לכאורה יש לתמוה, מדוע בדברי רב יוסף נאמר 'רב יוסף אמר', שמשמע שבא לחלוק על דברי רבי הלל, ובדברי רבי תנחום נאמר 'אמר רבי תנחום', שמשמע שאינו בא לחלוק על רבי הלל ועל רב יוסף. ויש לבאר, שאי אפשר לומר שרב יוסף בא להוסיף על דברי רבי הלל, מפני שאם כן אין בדבריו שום חידוש, שהרי גם לרבי הלל הוא כנגד שמונה עשרה אזכרות, ואדרבא עדיף לומר כרבי הלל משום שב'מזמור לדוד' כל האזכרות הם של שם הוי"ה, ואילו האזכרות שבקריאת שמע, חלקם אינם שמות הוי"ה. אלא ודאי צריך לומר שבא לחלוק על רבי הלל. אך בדברי רבי תנחום שהוא ענין בפני עצמו, אפשר לומר שבא להוסיף על הקודמים לו, ושמונה עשרה הברכות נתקנו משום שניהם. בן יהוידע (ד"ה שם א"ר). וראה בילקוט ביאורים מה שהובא לבאר בזה בשם הצל"ח.

מה. **להלן** (לד.) מבארת הגמרא באלו מקומות בתפילה יש לכרוע. הגמרא כאן מבארת את צורת הכריעות שיש לכרוע במקומות אלו.

מו. **ראה** לעיל בהערה לגבי דברי רבי תנחום בשם רבי יהושע בן לוי שביארו ששמונה עשרה הברכות נתקנו כנגד שמונה עשרה חוליות שבשדרה, מה שהובא בשם הפני יהושע בטעם הדבר.

מז. **רש"י** (ד"ה איסר). אך ברשב"א (ד"ה עד שירלה) הביא לפרש בשם רב האי גאון,

עין משפט
נר מצוה

לט א ב מיי' פ"י מהל' תפלה הלכה יו סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן ל סעיף י:
מ ג מיי' פ"ו שם הלכה ד סמג שם טוש"ע או"ח סימן רפו סעיף ג:
מא ד מיי' וסמג שם טור שו"ע א"ח סי' רלב סעיף ג:
מב ה מיי' פ"י מהל' ברכות הלכה כג כד סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קי סעיף ח:
מג ו טור ושו"ע או"ח סימן א סעיף א בהגה:
מד ז מיי' פ"ב מהל' תפלה הלכה ב סמג עשין יט טור שו"ע א"ח סי' קי סעיף א:
מה ח ט מיי' פ"ה שם הלכה יב סמג שם טוש"ע א"ח סימן קיג סעיף ד:
מו י כ מיי' שם טוש"ע שם סעיף ה:

רב נסים גאון

רבן גמליאל אומר בכל יום אדם מתפלל י"ח. בתלמוד ארץ ישראל הזכירו עוד טעמים אחרים (כעין) [אולי צ"ל על שתקנו] י"ח תוספת על מה שיש בתלמודינו דאמרינן ר' חנניה בשם ר' פינחס כנגד י"ח פעמים שאבות כתובין בתורה אברהם יצחק ויעקב אם יאמר לך אדם י"ט הן אמור לו והנה ה' נצב עליו לית הוא מינהון אם יאמר לך אדם י"ז הן אמור לו ויקרא בהן שמי ושם אבותי מינהון הוא ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן כנגד י"ח ציווים שכתב בפרשת משכן שני אמר ר' חייא בר אדא ובלבד מן ואתו אהליאב בן אחיסמך עד סופיה דסיפרא: היה יושב בספינה או באסדא. בגמ' דבני מערבא גרסי היא אסדא היא רפסודות דכתיב (דברי הימים ב ב) ונביאם לך רפסודות על ים יפו:

גליון הש"ס

גמ' כשחלה ר"א. במס' דרך ארץ רבה פ"ג איתא ר"א בן עזריה. וע"ש עוד איזה שינויים: שם הני י"ח כנגד מי. עי' מדרש תנחומא ר"פ וירא עוד איזה טעמים. ושם איתא דריב"ל אמר נגד י"ח אזכרות שאמר דוד בהבו לה' בני אלים:

הגהות הגר"א

[א] גמ' ולא אומר על טמא טהור ולא על טהור טמא. כל זה נ"ל למעלה קודם ולא אכשל:

הגהות וציונים

א] עיין במהרש"א שגורס שלא אומר (והוא פי' על ולא אכשל דאי כלפנינו כבר נכלל בולא אכשל בדבר הלכה) וכתב שכ"ה בריי"ף ובר"ש: ב] בכת"י המהלך (וכ"ה במשנה שבמשניות ובריי"ף ובר"ש, ובפיסקא לקמן כט ע"ב): ג] הושע וכו' ישראל מקרא מלא הוא ירמיה לא, ו (תוי"ט): ד] נ"י ויהיו (גליון): ה] בכת"י ובכל הדפו"י המינין וכן להלן (ולפנינו נשתנה מפני הצנזור, דק"ס): ו] ברש"י שבע"י נוסף המפוצץ סלעים: ז] עיין רבינו יונה סוף פ"ה ד"ה עד שיתפקקו בשם רש"י פירוש אחר: ח] בדפו"י נוסף קרוב לתרבותו של ישו הנוצרי שלמדו להפך דברי אלהים חיים (והוא מהשמטת הצנזור): ט] ומבואר יותר בלשון התוס' שבת ט ע"ב ד"ה לימא שכתבו משמע ליה דאפילו התחיל מפסיק מדאמר אסור לטעום עכ"ל ועיין פני יהושע:

לא על לפרקא דרב יוסף. שהיה ראש הישיבה בפומבדיתא והיה דורש בשבת קודם תפלת המוספין, ולאחר הדרשה היו הולכים לבית הכנסת ומתפללים תפלת המוספין: בצבור שנו. אם הוא בבהכ"נ עם הצבור לא יקדים להתפלל: מתני' מה מקום. כלומר מה טיבה: גמ' ולא אכשל. וישמחו חברי על כשלוני, הרי רעות שתים שיבאו על ידי שאגרום להם [ח] שיענשו: מיושבי קרנות. חנונים. או עמי הארץ שעוסקים בדבר שיחה: מההגיון. לא תרגילום במקרא יותר מדאי משום דמשכא. לשון אחר משיחת ילדים[ט]: דעו לפני מי וכו'. כדי שתתפללו ביראה ובכוונה: עמוד הימיני. שני עמודים העמיד שלמה באולם, שם הימני יכין ושם השמאלי בועז (מלכים א ז), הימיני לעולם חשוב: פטיש. המפולץ[ו], פי"ק בלע"ז: אוסרני. חובש אותי: מיתת עולם. לעוה"ב: הייתי בוכה. מאימת משפטו, אם לדין מוליכין אותי לפניו: עד כאן. בתמיה, כלומר ולא יותר ממורא בשר ודם: ולוואי. שיהא כמורא בשר ודם, שאם כן תחדלו מעבירות הרבה: עבירה. בסתר ממורא הבריות, ויודע שהכל הוא גלוי להקב"ה ואינו מניח בכך: מפני הטומאה. טומאת אהל המת בכל הבית: לחזקיהו שבא. אלי ללוותי: מתני' מעין שמנה עשרה. בגמרא[י] מפרש: הושע ה' וכו'. זו תפלה קצרה: בכל פרשת העבור כו'. מפרש בגמרא[כ]: אם אינו יכול לירד. שאין לו מי שיאחז את חמורו: יחזיר את פניו. לצד ירושלים: באסדא. כמו ותשם בסד רגלי (איוב יג) בית הסוהר שקורין ליפ"ש בלע"ז. לשון אחר עלים הקשורים זה עם זה הרבה יחד, ובלשון מקרא קורא אותם רפסודות (ד"ה ב ב), ובלע"ז רדיי"ל, ובלשון אשכנז ולו"ס, ומשיטן בנהר להוליכן ממקום למקום ויכולין להלך עליהן כמו בספינה: גמ' הבו לה' בני אלים. שהוא רמז לאבות וגבורות וקדושת השם, כדאמרינן בראש השנה (דף לב.) מנין שאומרים אבות ת"ל הבו לה' בני אלים כו': שיתפקקו. שיראו הפקקים הם הקשרים, כמו ששנינו[ל] (ב"ב פ:) בקנים ובגפנים מן הפקק (ב) שלמעלה, והיא הקשר שאלל הקנה פקוק וסתום שם: איסר. שני קמטים אחד מלמטה ואחד מלמעלה וכאיסר רוחב בשר באמצע[ז]: דמצער נפשיה. שהוא ניכר שאפן לכרוע אלא שהוא מצטער: ביבנה תקנוה. לאחר זמן מרובה[מ]: הפקולי. מוכר פקולי למר גפן שקורין קוטו"ן: והשקיף

כיון שהגיע זמן תפלת המנחה אסור לטעום כלום וכו'. ולית ליה לרבי יהושע[ט] מפסיקין ואפילו מן האכילה ולא היא[מ]: לייט

רב אויא חלש ולא אתא לפרקא דרב יוסף למחר כי אתא בעא אביי לאנוחי דעתיה דרב יוסף א"ל מ"ט לא אתא מר לפרקא א"ל דהוה חליש לבאי ולא מצינא א"ל אמאי לא טעמת מידי ואתית א"ל לא סבר לה מר להא דרב הונא דאמר רב הונא אסור לו לאדם שיטעום כלום קודם שיתפלל תפלת המוספין א"ל איבעי ליה למר לצלויי צלותא דמוספין ביחיד ולטעום מידי ולמיתי א"ל ולא סבר לה מר להא דא"ר יוחנן [א]אסור לו לאדם שיקדים תפלתו לתפלת הצבור א"ל לאו אתמר עלה א"ר אבא [ב]בצבור שנו ולית הלכתא [ג]לא כרב הונא ולא [ד]כריב"ל כרב הונא הא דאמרן כריב"ל דאריב"ל [א] כיון שהגיע זמן תפלת המנחה אסור לו לאדם שיטעום כלום קודם שיתפלל תפלת המנחה: **מתני'** ר' נחוניא בן הקנה היה מתפלל בכניסתו לבית המדרש וביציאתו תפלה קצרה אמרו לו מה מקום לתפלה זו אמר להם בכניסתי אני מתפלל שלא יארע דבר תקלה על ידי וביציאתי אני נותן הודאה על חלקי: **גמ'** ת"ר [ה]בכניסתו מהו אומר יהי רצון מלפניך ה' אלהי שלא יארע דבר תקלה על ידי ולא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חברי ולא[א] אומר [א] על טמא טהור ולא על טהור טמא ולא יכשלו חברי בדבר הלכה ואשמח בהם ביציאתו מהו אומר מודה אני לפניך ה' אלהי ששמת חלקי מיושבי בית המדרש ולא שמת חלקי מיושבי קרנות שאני משכים והם משכימים אני משכים לדברי תורה והם משכימים לדברים בטלים אני עמל והם עמלים אני עמל ומקבל שכר והם עמלים ואינם מקבלים שכר אני רץ והם רצים אני רץ לחיי העולם הבא והם רצים לבאר שחת[ו]: ת"ר [ו] כשחלה ר' אליעזר נכנסו תלמידיו לבקרו אמרו לו רבינו למדנו אורחות חיים ונזכה בהן לחיי העולם הבא אמר להם הזהרו בכבוד חבריכם ומנעו בניכם מן ההגיון והושיבום בין ברכי תלמידי חכמים וכשאתם מתפללים דעו לפני מי אתם עומדים ובשביל כך תזכו לחיי העולם הבא וכשחלה רבי יוחנן בן זכאי נכנסו תלמידיו לבקרו כיון שראה אותם התחיל לבכות אמרו לו תלמידיו נר ישראל עמוד הימיני פטיש החזק מפני מה אתה בוכה אמר להם אילו לפני מלך בשר ודם היו מוליכין אותי שהיום כאן ומחר בקבר[ג] שאם כועס עלי אין כעסו כעס עולם ואם אוסרני אין איסורו איסור עולם ואם ממיתני אין מיתתו מיתת עולם ואני יכול לפייסו בדברים ולשחדו בממון אעפ"כ הייתי בוכה ועכשיו שמוליכים אותי לפני ממ"ה הקב"ה שהוא חי וקיים לעולם ולעולמי עולמים שאם כועס עלי כעסו כעס עולם ואם אוסרני איסורו איסור עולם ואם ממיתני מיתתו מיתת עולם ואיני יכול לפייסו בדברים ולא לשחדו בממון ולא עוד אלא שיש לפני שני דרכים אחת של גן עדן ואחת של גיהנם ואיני יודע באיזו מוליכים אותי ולא אבכה אמרו לו רבינו ברכנו אמר להם יהי רצון [י]שתהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם אמרו לו תלמידיו עד כאן אמר להם ולואי תדעו כשאדם עובר עבירה אומר שלא יראני אדם בשעת פטירתו אמר להם פנו כלים מפני הטומאה והכינו כסא לחזקיהו מלך יהודה שבא: **מתני'** רבן גמליאל אומר בכל יום ויום מתפלל אדם שמנה עשרה רבי יהושע אומר מעין י"ח ר"ע אומר [ז]אם שגורה תפלתו בפיו מתפלל י"ח ואם לאו מעין י"ח. ר"א אומר העושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים ר' יהושע אומר ההולך[ב] במקום סכנה מתפלל תפלה קצרה ואומר[ג] הושע ה' את עמך את שארית ישראל בכל פרשת העבור יהיו[ד] צרכיהם לפניך ברוך אתה ה' שומע תפלה. היה רוכב על החמור ירד ויתפלל ואם אינו יכול לירד יחזיר את פניו ואם אינו יכול להחזיר את פניו יכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים היה מהלך בספינה או באסדא יכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים: **גמ'** [ח] הני י"ח כנגד מי א"ר הלל בריה דר' שמואל בר נחמני [ז]כנגד י"ח אזכרות שאמר דוד [א]בהבו לה' בני אלים רב יוסף אמר כנגד י"ח אזכרות שבקריאת שמע (א) א"ר תנחום אמר רבי יהושע בן לוי כנגד שמונה עשרה חוליות שבשדרה[ט]: ואמר ר' תנחום אמר רבי יהושע בן לוי [ח]המתפלל צריך שיכרע עד שיתפקקו כל חוליות שבשדרה עולא אמר [ט]עד כדי שיראה איסר כנגד לבו רבי חנינא אמר [י]כיון שנענע ראשו שוב אינו צריך אמר רבא [כ]והוא דמצער נפשיה ומחזי כמאן דכרע. הני תמני סרי תשסרי הוויין אמר רבי לוי ברכת הצדוקים[ה] ביבנה תקנוה כנגד מי תקנוה א"ר לוי לרבי הלל בריה דרבי שמואל בר נחמני כנגד [א]אל הכבוד הרעים לרב יוסף כנגד אחד שבקריאת שמע לר' תנחום א"ר יהושע בן לוי כנגד חוליא קטנה שבשדרה: ת"ר [ל]שמעון הפקולי הסדיר י"ח ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה אמר להם ר"ג לחכמים כלום יש אדם שיודע לתקן ברכת הצדוקים[ה] עמד שמואל הקטן ותקנה לשנה אחרת שכחה

והשקיף

מסורת הש"ס
עם הוספות

א) שבת דף ט:, ב) על פי תהלים נה כד, ג) לקמן לג., ד) תוספתא פרק ג, ה) משנה אהלות פ"א מ"ח, ו) עיין תוס' לעיל יב: ד"ה כרע, ז) מגילה יז:, ח) [ע' בתי"ט], ט) עיין אבות פ"ג מ"י, י) כט., כ) כט:, ל) [תענית כה: ב"ק פא.], מ) עיין תוס' שבת ט ע"ב ד"ה בתספורת.

הגהות הב"ח

(א) גמ' אזכרות שבק"ש ר' תנחום א"ר יהושע בן לוי אמר כנגד: (ב) רש"י ד"ה שיתפקקו וכו'. מן הפקק ולמעלה:

תורה אור השלם

א) מִזְמוֹר לְדָוִד הָבוּ לַייָ בְּנֵי אֵלִים הָבוּ לַייָ כָּבוֹד וָעֹז: הָבוּ לַייָ כְּבוֹד שְׁמוֹ הִשְׁתַּחֲווּ לַייָ בְּהַדְרַת קֹדֶשׁ: קוֹל יְיָ עַל הַמָּיִם אֵל הַכָּבוֹד הִרְעִים יְיָ עַל מַיִם רַבִּים: קוֹל יְיָ בַּכֹּחַ קוֹל יְיָ בֶּהָדָר: קוֹל יְיָ שֹׁבֵר אֲרָזִים וַיְשַׁבֵּר יְיָ אֶת אַרְזֵי הַלְּבָנוֹן: וַיַּרְקִידֵם כְּמוֹ עֵגֶל לְבָנוֹן וְשִׂרְיֹן כְּמוֹ בֶן רְאֵמִים: קוֹל יְיָ חֹצֵב לַהֲבוֹת אֵשׁ: קוֹל יְיָ יָחִיל מִדְבָּר יָחִיל יְיָ מִדְבַּר קָדֵשׁ: קוֹל יְיָ יְחוֹלֵל אַיָּלוֹת וַיֶּחֱשֹׂף יְעָרוֹת וּבְהֵיכָלוֹ כֻּלּוֹ אֹמֵר כָּבוֹד: יְיָ לַמַּבּוּל יָשָׁב וַיֵּשֶׁב יְיָ מֶלֶךְ לְעוֹלָם: יְיָ עֹז לְעַמּוֹ יִתֵּן יְיָ יְבָרֵךְ אֶת עַמּוֹ בַשָּׁלוֹם:
[תהלים כט, א-יא]

לעזי רש"י

פי"ק. פירוש פטיש, קורנס גדול של נפחים (רש"י שבת דף כא ע"ב ועיין שם דף קב ע"ב ד"ה המכה). ציפ"ש. פירוש סד, עץ גדול שנותנין בו רגלי האסורים (רש"י איוב יג, כז), ליגוק (רש"י ירמיה כט, כו), רדיי"ל. פירוש אסדה (זבים פ"ג מ"א), דוברות (רש"י מ"א ה, כג), רפסודות (רש"י דה"ב, ב, טו). ולו"ס. פירוש אסדה (זבים פ"ג מ"א), דוברות (רש"י מ"א ה, כג), רפסודות (רש"י דה"ב, ב, טו). קיטו"ן. פירוש למר גפן שגדל בו מוך (ר"ש כלאים פ"ז מ"ב ועיין רש"י שבת דף מז ע"ב ד"ה מוכין):

משנת ראשונים

תנו רבנן בכניסתו מהו אומר. אלה שתי התפלות חובה לכל מי שיכנס לקרות בבית המדרש, שהרי לא אמרו בכניסתו מה היה אומר כדי שיהיו ספור למה שהיה אומר ר' נחוניא בן הקנה ואז יהיה הרשות בידינו, אבל אמר בכניסתו מהו אומר ר"ל כשיכנס הנכנס לבית המדרש מה חייב לומר. [פיהמ"ש להרמב"ם] ויש לו להתפלל אלה השתי תפלות יושב או עומד, או כמו שנזדמן לו ולא יחזיר פניו למזרח ולא יברך ולא יעשה השתחויה בהם ולא נפילת אפים, וקרא שמה תפלה על מנהג הלשון שהוא מכנה כל בקשה תפלה. [פיהמ"ש להרמב"ם] **אני רץ לחיי העולם הבא והם רצים לבאר שחת.** כשאני רואה שעוברים הימים והזמנים אני מרגיש בעצמי שאני רץ בכל יום ומתקרב למיתה ומפני זה אני מכין צדה לדרך כדי שאזכה לחיי העולם הבא, אבל הם אינם מרגישין במיתתם כלל עד שעת המיתה ואינם מכינין צדה לדרכם. [רבינו יונה דף יט: מדה"ר] **ומנעו בניכם מן ההגיון.** מפתרון הפסוק כמו שהוא נקרא. [מאירי] **וכשאתם מתפללים דעו לפני מי אתם עומדים.** וכשיתפלל צריך להזהר ולהתכוון ולהתבונן לפני מי הוא עומד. [מאירי] **ואיני יודע באיזו מוליכים אותי ולא אבכה.** זכור את יום המות תמיד וצידה לדרך הכן ושים בין עיניך שני אלה תמיד ויהיו מזומנים לך ליום הפירוד ומטתך בדמעה תמסה, ויבהלוך רעיונך מדי זכרך חרדת רבן יוחנן [בן זכאי] זכרונו לברכה. [אורחות חיים להרא"ש] **והכינו כסא לחזקיהו מלך יהודה שבא.** שבע כתות בגן עדן וחזקיה הוא מכת שלישית ובא ללוות את ריב"ז שהיה מזומן לכת שלישית, דהכי אמרינן בחגיגה על ריב"ז שיצתה בת קול ואמרה להם אתם ותלמידיכם ותלמידי תלמידיכם מזומנים לכת שלישית. [הריטב"א] **היה רוכב על החמור ירד.** מפני שנראה גסות הרוח כשמתפלל רכוב. [הריטב"א] **עד כדי שיראה איסר כנגד לבו.** רבינו האי ז"ל פירש, שיכוף את ראשו כאגמון שיוכל לראות איסר שהוא מונח בארץ כנגד לבו ולא שיחצה קומתו לשני חלקים ויכופנה כשהיא מוצבת. ואפשר לפרש שיכוף את ראשו בכדי שאם היה איסר או שום דבר כנגד לבו שיראנו. [שיטה מקובצת] [המשך בסוף המסכת]

רַבִּי חֲנִינָא אָמַר, כֵּיוָן שֶׁנִּגְעַנַּע [-שהרכין] רֹאשׁוֹ, שׁוּב אֵינוֹ צָרִיךְ לכרוע. אָמַר רָבָא, וְהוּא - דין זה שאמר רבי חנינא הוא דווקא בזמן דִּמְצַעַר נַפְשֵׁיהּ, וּמִחְזֵי כְּמַאן דְּכָרַע - שניכר שהוא רוצה לכרוע, אך אינו יכול מחמת שהוא מצטער.

★

הגמרא מבארת את מקור ברכת המינים שנתקנה לאחר שתיקנו אנשי כנסת הגדולה את שמונה עשרה הברכות[מח], וכנגד מי נתקנה:

מקשה הגמרא, הָנֵי תַּמְנֵי סְרֵי - שמונה עשרה ברכות אלו שהוזכרו במשנתנו, הרי תְּשַׁסְרֵי הָוְיָין - תשע עשרה ברכות הן. מיישבת הגמרא, אָמַר רַבִּי לֵוִי, בִּרְכַּת הַצְּדוֹקִים[מט] - המינים בְּיַבְנֶה תִּקְנוּהָ זְמַן רב לאחר שתיקנו אנשי כנסת הגדולה את שמונה עשרה הברכות, ומחמת כן סתם תפילה נקראת 'שמונה עשרה'[נ].

מבררת הגמרא, כְּנֶגֶד מִי תִּקְנוּהָ. מבארת הגמרא, אָמַר רַבִּי לֵוִי, לְרַבִּי הִלֵּל בְּרֵיהּ דְּרַבִּי שְׁמוּאֵל בַּר נַחְמָנִי שביאר ששמונה עשרה הברכות נתקנו כנגד שמונה עשרה אזכרות של שם השם שב'מזמור לדוד', ברכה זו נתקנה כְּנֶגֶד מה שנאמר בו, 'אֵל הַכָּבוֹד הִרְעִים'[נא]. לְרַב יוֹסֵף שביאר שנתקנו כנגד שמונה עשרה אזכרות של שם השם שבקריאת שמע, נתקנה כְּנֶגֶד 'אֶחָד' שֶׁבִּקְרִיאַת שְׁמַע[נב]. לְרַבִּי תַּנְחוּם אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי שביאר שנתקנו כנגד שמונה עשרה חוליות שבעמוד השדרה, נתקנה כְּנֶגֶד חוּלְיָא קְטַנָּה שֶׁבַּשִּׁדְרָה[נג].

★

הגמרא מביאה מעשה לגבי תקנת ברכת המינים:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, שִׁמְעוֹן הַפָּקוֹלִי[נד] הִסְדִּיר שְׁמוֹנֶה עֶשְׂרֵה בְּרָכוֹת לִפְנֵי רַבָּן גַּמְלִיאֵל עַל הַסֵּדֶר - כסדר המקראות[נה] בְּיַבְנֶה[נו], אָמַר לָהֶם רַבָּן גַּמְלִיאֵל לַחֲכָמִים, כְּלוּם [-האם] יֵשׁ אָדָם שֶׁיּוֹדֵעַ לְתַקֵּן בִּרְכַּת הַצְּדוֹקִים - המינים, עָמַד שְׁמוּאֵל הַקָּטָן[נז] וְתִקְּנָהּ[נח].

לְשָׁנָה אַחֶרֶת ירד לפני התיבה וּשְׁכָחָהּ[נט],

שיש לו לכוף את ראשו, בכדי שאם יהיה איסר או דבר אחר מונח על הארץ כנגד ליבו, יראנו. וראה בילקוט ביאורים שהובאו בזה פירושים נוספים.

תוספות (לעיל יב: ד"ה כרע) כתבו בשם הירושלמי (פ"א ה"ה) שאין לכרוע יותר מדאי. וביאר הט"ז (או"ח סי' קיג סק"ה), שהסיבה לכך היא מפני שבשעה שכורע יותר ממה שחייב, נראה כמתגאה.

מח. **כמבואר** להלן (לג.).

מט. **בכתב** יד ודפוסים ישנים גרסו 'המינים', ולפנינו נשתנה מחמת הצנזורה. הגהות וציונים. וברש"י בדפוסים ישנים נוסף מהשמטת הצנזורה שברכה זו נתקנה קרוב לתרבותו של ישו הנוצרי שלמדו להפך דברי אלהים חיים. הגהות וציונים.

בברכה זו ישנן נוסחאות שונות, 'ולמשומדים', 'ולמלשינים' או 'למינים'.

נ. **רש"י** (תענית יג: ד"ה תשע).

נא. **ביאר** תוספות רבינו יהודה (ד"ה כנגד) שבתחילה תיקנו ברכות רק כנגד שמות הוי"ה, ולכן לא תיקנו כנגד 'אל הכבוד הרעים', אך לאחר מכן תקנו ברכת המינים כנגד שם זה.

נב. **והיינו** ששם הוי"ה לא ישתנה, אך המינים משנים ואומרים אל אחר במקום אל אחד. מהרש"א (ח"א ד"ה כנגד).

נג. **משמע** בגמרא שישנם תשע עשרה חוליות בשדרה. ואף שבמשנה (אהלות פ"א מ"ח) המונה את מאתים ארבעים ושמונה האיברים שיש באדם, שנינו שיש רק שמונה עשרה חוליות בשדרה, ביאר המנחת חינוך (מצוה רסג אות י), שהמשנה לא מנתה את החוליא הקטנה משום שאפשר שאין עליה בשר או גיד.

נד. **נקרא** שמו 'הפקולי' על שם שהיה משתכר בצמר גפן שנקרא 'פקולא'. רש"י (ד"ה הפקולי).

נה. **רש"י** (מגילה יז: ד"ה על הסדר). וראה שם בגמרא שמבואר סדר הפסוקים. אך עיין בבית יוסף (או"ח סי' קיב ד"ה כתוב) שביאר בענין אחר.

נו. **אף** על פי שמבואר במגילה (יז:) שמאה ועשרים זקנים ובהם כמה נביאים תיקנו שמונה עשרה ברכות, וכן מבואר להלן (לג.) שאנשי כנסת הגדולה תיקנו אותם [והם אותם מאה ועשרים זקנים], יש לבאר שמתחילה לא היו מתפללים אותם בסדר מסוים, אלא כל אחד ואחד היה מתפלל את הברכה שהיה צריך לה, ושמעון הפקולי סידר את הברכות בסדר מסוים, ולמד כן מכח הפסוקים, כמבואר במגילה (יז:). תלמידי רבינו יונה (ד"ה הסדיר). והרא"ה (ד"ה תנו רבנן) פירש, שלאחר שתיקנו מאה ועשרים הזקנים את הברכות, נשתכח סדרן, ושמעון הפקולי החזיר אותן. ובשיטה מקובצת (ד"ה תנו רבנן) כתב לבאר, שלאחר שנתקנו הברכות נשתכחו מישראל, וחזר שמעון הפקולי ויסדם.

נז. **שני** טעמים נאמרו בטעם שמו של 'שמואל הקטן': א. מפני שהיה מקטין עצמו. ב. שהיה מעט קטן משמואל הרמתי. ירושלמי (סוטה פ"ט הי"ג).

נח. **בימי** רבן גמליאל רבו המינים בישראל והיו מצירים לישראל, ומסיתים אותם לשוב מאחרי הקדוש ברוך הוא, וכיון שראה שזו גדולה מכל צרכי האדם, עמד הוא ובית דינו ותיקן ברכה אחת שתהיה בה שאלה מלפני ה' לאבד המינים, וקבע אותה בתפילה כדי שתהא ערוכה בפי הכל, ונמצאו הברכות שבתפילה תשע עשרה ברכות. רמב"ם (תפלה פ"ב ה"א).

לכאורה שאלת רבן גמליאל האם יש מי שיודע לתקן ברכת המינים תמוהה, הרי אין שום קושי בתיקון ברכה שענינה קללות על המינים. ויש לבאר, שהואיל ובכל ברכות התפילה יש חשבון מדויק וכוונה במספר תיבותיהם ואותיותיהם כמבואר בטור (או"ח סי' קיג), וכן יש בהם סודות מופלאים, ועל ידי מילים אלו יכולים לעשות רושם למעלה כדי שתתקיים הבקשה המכוונת בברכה זו, שאל רבן גמליאל האם יש מישהו שיודע לתקן ברכת המינים שיהיו רמוזים בה הסודות הנצרכים לברכה זו. פני יהושע (ד"ה סס א"ל).

נט. **תמה** הרשב"א (ד"ה לשנה), שמוכח ממה ששכחה, שאף על פי שתיקנה לא היה רגיל לאומרה, שאם לא כן לא היה שוכח אותה. וכתב הרשב"ץ (ד"ה לשנה), שתורתו של שמואל הקטן היתה אומנותו ולא היה מתפלל כלל, כרבי שמעון בן יוחאי וחבריו שאינם מפסיקים מלימודם כדי להתפלל, כמבואר בשבת (יא.), ועל כן שכחה. וראה בילקוט ביאורים שהובאה גירסא אחרת בגמרא, ולגירסא זו לא קשה כלל.

וְהִשְׁקִיף בָּהּ - וניסה להזכר בה **שְׁתַּיִם וְשָׁלֹשׁ שָׁעוֹת, וְלֹא הֶעֱלוּהוּ** - ולא העבירוהו מלהיות שליח ציבור[א].

מקשה הגמרא, **אַמַּאי לֹא הֶעֱלוּהוּ** - מדוע לא העבירוהו, **וְהָאָמַר** - והרי אמר **רַב יְהוּדָה אָמַר רַב, שליח ציבור שֶׁטָּעָה בְּכָל הַבְּרָכוֹת כֻּלָּן** - שדילג אחת מכל הברכות, **אֵין מַעֲלִין אוֹתוֹ** - לא מעבירים אותו[ב], אך אם טעה **בְּבִרְכַּת הַצְּדוֹקִים** - המינים ולא הזכירה, **מַעֲלִין אוֹתוֹ** - מעבירים אותו, משום **דְּחָיְישִׁינַן שֶׁמָּא מִין הוּא** - שחוששים שמא הוא מהמינים שהברכה נתקנה כנגדם[ג], ומחמת כן דילג עליה[ד]. אם כן קשה מדוע לא העבירו את שמואל הקטן שלא הזכיר את ברכת המינים. מתרצת הגמרא, **שָׁאנֵי שְׁמוּאֵל הַקָּטָן דְּאִיהוּ תִּקְּנָהּ** - שונה שמואל הקטן שהוא עצמו תיקן את ברכת המינים, ואין לחשוש שמא הוא מין, ולכן לא העבירוהו[ה].

שואלת הגמרא, **וְנֵיחוּשׁ דִּלְמָא הֲדַר בֵּיהּ** - ונחשוש שמא חזר בו שמואל הקטן ונעשה מין. משיבה הגמרא, **אָמַר אַבַּיֵי, גְּמִירִי** - למדתי מרבותיי **דְּטָבָא לָא הָוֵי בִּישָׁא** - טוב לא נעשה רע, כלומר, צדיק לא נעשה רשע.

מקשה הגמרא, **וְלָא** - וכי אין צדיק נעשה רשע, **וְהָכְתִיב** - והרי נאמר (יחזקאל יח כד) 'וּבְשׁוּב צַדִּיק מִצִּדְקָתוֹ וְעָשָׂה עָוֶל', משמע שאף צדיק יכול להפוך לרשע. מתרצת הגמרא, **הַהוּא** - שם מדובר **בְּרָשָׁע מֵעִיקָּרוֹ** - מתחילתו, ולאחר מכן שב מרשעתו ונעשה צדיק, ומשמע בפסוק שיש פעמים ששב לרשעתו, **אֲבָל צַדִּיק מֵעִיקָּרוֹ** - מתחילתו, שמעולם לא חטא, **לָא** נעשה רשע.

מקשה הגמרא, **וְלָא** - וכי צדיק מתחילתו, לא נעשה רשע, **וְהָא תְּנַן** - והרי שנינו במשנה (אבות פ"ב מ"ד), **אַל תַּאֲמִין בְּעַצְמְךָ** - אל תבטח בעוצם חזקת צדקתך' **עַד יוֹם מוֹתְךָ, שֶׁהֲרֵי יוֹחָנָן כֹּהֵן גָּדוֹל שִׁמֵּשׁ בִּכְהוּנָּה גְּדוֹלָה שְׁמוֹנִים שָׁנָה וּלְבַסּוֹף נַעֲשָׂה צְדוּקִי**. ונחלקו אביי ורבא מי היה אותו יוחנן כהן גדול, **אָמַר אַבַּיֵי, הוּא יַנַּאי, הוּא יוֹחָנָן** - יוחנן כהן גדול האמור כאן הוא ינאי המלך שהרג את כל חכמי ישראל[ח]. **רָבָא אָמַר, יַנַּאי לְחוּד, וְיוֹחָנָן לְחוּד**, ואין זה אותו אדם, **יַנַּאי** המלך היה **רָשָׁע מֵעִיקָּרוֹ, וְיוֹחָנָן** כהן גדול היה **צַדִּיק מֵעִיקָּרוֹ**[ט]. מבארת הגמרא את הקושיא, **הָנִיחָא** - מובן הדבר **לְאַבַּיֵי** הסובר שיוחנן כהן גדול הוא ינאי המלך, שהיה רשע בתחילה ושב מרשעתו, ולאחר שמונים שנה שהיה כהן גדול, שב לרשעתו, והיינו כתירוץ הגמרא שאם היה רשע בתחילה, פעמים ששב לרשעתו[י]. **אֶלָּא לְרָבָא** הסובר שיוחנן כהן גדול היה צדיק מתחילתו, **קַשְׁיָא** - קשה על תירוץ הגמרא שצדיק מתחילתו לא נעשה רשע, הרי יוחנן כהן גדול לא חטא מעולם, ואף על פי כן לבסוף נעשה צדוקי. מתרצת הגמרא, **אָמַר לָךְ רָבָא, צַדִּיק מֵעִיקָּרוֹ נַמִּי דִּלְמָא הֲדַר בֵּיהּ** - גם לגבי צדיק מתחילתו יש לחשוש שמא יחזור בו ויעשה רשע.

מקשה הגמרא, **אִי הָכִי, אַמַּאי לָא אַסְּקוּהוּ** - אם כך, שחוששים גם לגבי צדיק מתחילתו שמא יעשה רשע, מדוע לא העבירו את שמואל הקטן כשדילג את ברכת המינים, ולא חששו שמא נעשה מין. מתרצת הגמרא, **שָׁאנֵי שְׁמוּאֵל הַקָּטָן דְּאַתְחִיל בָּהּ** - שונה הדין בשמואל הקטן שכבר התחיל את ברכת המינים, וטעה באמצעיתה, **דְּאָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב, וְאִיתֵּימָא** - ויש אומרים שאמר זאת **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, לָא שָׁנוּ** - לא אמרו דין זה שמסלקים את הטועה בברכת המינים, **אֶלָּא שֶׁלֹּא הִתְחִיל בָּהּ, אֲבָל** אם **הִתְחִיל בָּהּ** וטעה באמצעיתה, **גּוֹמְרָהּ** - ממתינים לו עד שיזכר להשלים את הברכה, ולאחר מכן יסיים את תפילתו[יא], משום שאחר שהתחיל, אין לחשוש שהוא מין[יב].

★

הגמרא מבארת כנגד מי נתקנו תפילות נוספות:

שואלת הגמרא, **הָנֵי שֶׁבַע דְּשַׁבְּתָא** - שבע ברכות אלו שמתפללים בשבת, **כְּנֶגֶד מִי** נתקנו[יג]. משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי חֲלַפְתָּא בֶּן**

א. **שיטה** מקובצת (ד"ה והשקיף). רש"י (ר"ה לג. ד"ה ירד) פירש, שמפני שיש מצוה להתפלל במקום נמוך כמבואר לעיל (י:), לכן העובר לפני התיבה נקרא 'יורד'. ויש לבאר שמחמת כן כשמעבירים אותו נוקטים לשון 'העלאה'. רש"ש (ד"ה ולא). במהר"ץ חיות (ד"ה טעה) תמה, מדוע מפרשים לשון 'העלאה' כהעברה מלהיות שליח ציבור, הרי במדרש תנחומא (ויקרא ג) מפורש שהטועה בברכת המינים מחזירים אותו ואומר אותה בעל כרחו. ואם כן שמא יש לפרש לשון העלאה שחייב לחזור ולומר בעל כרחו.

משמע שאף אם שהה באמצע התפילה זמן רב בכדי שיכול לגמור את כולה, אינו צריך לחזור לראש, שהרי שמואל הקטן שהה שתים ושלוש שעות ולא העבירוהו. והקשה הפרי חדש (או"ח סי' סה סק"א), הרי מבואר לעיל (כג.) שאם שהה בכדי לגמור את כולה צריך לחזור לראש התפילה. וביאר הפני יהושע (ד"ה והשקיף), ששמואל הקטן לא היה צריך לחזור לראש התפילה אף ששהה זמן רב, מפני שהרהר במחשבתו כל זמן זה בברכה ולא הסיח דעתו, והרי זה דומה למי שבירך 'המוציא לחם מן הארץ' ולאחר מכן אמר 'טול ברוך', כלומר קח מפרוסת הברכה, שאינו צריך לחזור ולברך, כמבואר להלן (מ.) כיון שמילים אלו הן צורך הברכה.

ב. **יש** להקשות, כיצד יתכן שסובר רב שאם טעה בכל הברכות לא מעבירים אותו, הרי שנינו להלן (לד.) שהעובר לפני התיבה וטעה, יעבור אחר תחתיו, משמע שמעבירים אף את הטועה בשאר ברכות. ותירצו תלמידי רבינו יונה (ד"ה טעה בכל), שכוונת המשנה שם היא שמעבירים אותו לאותה תפילה, אך כאן הכוונה שהטועה בכל הברכות אף שמעבירים אותו לאותה תפילה, אין מעבירים אותו לעולם, ואילו את הטועה בברכת המינים, מעבירים לעולם. והרשב"א (ד"ה טעה) יישב באופן אחר, ששם מדובר שאינו יודע לחזור למקום שטעה, ולכן מעבירים אותו, אך כאן מדובר שיודע לחזור למקום שטעה, ולכן אין מעבירים אותו. וראה בילקוט ביאורים שהובא מה שנפסק בזה להלכה.

ג. **היינו** אותם שאינם מאמינים שתורת משה ניתנה מן השמים, והם תלמידי ישו הנוצרי. רש"י (מגילה יז: ד"ה כלו, הגהות וציונים שם).

ד. **בטור** (או"ח סי' קכו ס"א) הביא דברי הירושלמי, שאף מי שלא הזכיר את ברכת 'מחיה המתים' או את ברכת 'בונה ירושלים' מעבירים אותו, אך בסוגייתנו מבואר שרק אם לא הזכיר ברכת המינים מעבירים אותו. ובביאור החילוק בין ברכת 'מחיה המתים' לברכת המינים, כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה טעה בברכת) שהואיל ובברכת המינים יש קללה למינים, יש לחשוש שלא הזכירה מפני שחושש לקלל עצמו. אך בברכת 'מחיה המתים' שאין בה קללה, יכול לאומרה אף שאינו מאמין, ואם כן אף כשלא אמרה אין לנו לומר שהוא מין ולהעבירו. והוסיף הבית יוסף (או"ח סי' קכו ד"ה ירושלמי), שמטעם זה אפשר לבאר מדוע אין מעבירים את מי שלא הזכיר ברכת 'בונה ירושלים'.

ה. **אף** ששנינו להלן (לד.) שהעובר לפני התיבה וטעה, יעבור אחר תחתיו, ואם כן אף שלא העבירוהו לעולם, מכל מקום היה להם להעבירו באותה שעה ולהביא אחר תחתיו שיודע את הברכה. יש לבאר, שהואיל ושמואל הקטן תיקן את ברכת המינים, כאשר הוא טעה בה, ודאי שלא היה אחר שזכרה. ראה (ד"ה שאני).

ו. **רש"י** (סוכה מז. ד"ה גמירי). וביאר השפתי חכמים (ד"ה אמר אביי), שהואיל ובסוכה (מז.) רב יוסף נקט לשון זה, אף אביי שהיה תלמידו נקט כן.

ז. **תפארת** ישראל (אבות פ"ב מ"ד יכין אות לג).

ח. **בקידושין** (סו.) מבואר שינאי המלך כבש ששים כרכים בכוחלית [-שם מקום שבמדבר], כשחזר משם שמח שמחה גדולה, ועשה סעודה גדולה וקרא לכל חכמי ישראל, והיה שם רשע בשם אלעזר בן פועירה שאמר לינאי שחכמי ישראל שונאים אותו, שאל אותו ינאי, כיצד אדע שאכן כך הוא, אמר לו, תן את ציץ הקודש על מצחך, נתן הציץ על מצחו ומיחו בו חכמים משום שאמו היתה שבויה במודיעים, ושבויה פסולה לכהונה, ואף שאביו היה כהן, הרי הוא חלל, ומחמת כן כעס עליהם ינאי, ועזבו את הסעודה. נתן לו אלעזר בן פועירה עצה לרמוס אותם, והרג את כל חכמי ישראל, חוץ משמעון בן שטח שהיה אחי אשתו של ינאי (כמבואר להלן מח.), והוא החזיר את התורה ליושנה.

שני יוחנן היו באותה תקופה, הראשון היה אביו של מתתיהו כהן גדול, והיה צדיק גמור מתחילתו ועד סופו, ולמתתיהו היה בן שנקרא שמעון, ולשמעון היה בן שנקרא על שם אבי אביו יוחנן, וליוחנן זה היה בן שנקרא ינאי, ולגבי יוחנן השני נחלקו אביי ורבא. אביי סבר שליוחנן קראו גם ינאי, והיה רשע מעיקרו. ורבא סבר שגם יוחנן השני היה צדיק מעיקרו, ורק ינאי בנו היה רשע מעיקרו. אמרי נועם (ד"ה שהרי).

ט. **אף** שמבואר ביומא (לח:) שאחר שיצאו רוב שנותיו של האדם ולא חטא, שוב אינו חוטא, ואם כן כיצד יתכן שיוחנן נעשה צדוקי לאחר שעברו רוב שנותיו, לפי דעת רבא שיוחנן היה צדיק מעיקרו. ביארו בתוספות ישנים (יומא לח: ד"ה רגלי), שודאי אם בא ליטמא אין נועלים לפניו לגמרי, אלא כוונת הגמרא שלאחר שעברו רוב שנותיו בלא חטא, מכאן ואילך יכול ליטהר ולהתקדש בלא עמל. ובתפארת ישראל (אבות פ"ב מ"ד יכין אות לג) ביאר, שאין ללמוד מהכללים הנאמרים בגמרא ולומר שאין בהם יוצאים מהכלל, כמבואר בעירובין (כז.).

י. **לכאורה** קשה, לפי אביי הסובר שיוחנן כהן גדול הוא ינאי המלך שהרג את חכמי ישראל, אם כן יוחנן היה בעל עבירה גדול ואיך למדים ממנו במשנה לכל אדם כשר שאין לו להאמין בעצמו עד יום מותו. ועיין במילי דברכות (ד"ה והא תנן) מה שתירץ בזה.

יא. **מאירי** (ד"ה שליח). אך אם אינו יודע לסיים את הברכה, מעבירים אותו. וראה בשפתי חכמים (ד"ה אבל) שפירש באופן אחר.

יב. **ראב"ה** (ד"ה דאמר).

יג. **בשבת** מתפללים שלוש ברכות ראשונות, ושלוש ברכות אחרונות, וקדושת היום באמצע, הרי שבע ברכות. ויש לברר, מדוע שואלת הגמרא כנגד מי תיקנו שבע ברכות שמתפללים בשבת, הרי מעיקר הדין יש להתפלל שבע ברכות דווקא, משום שבשבת לא שייך להתפלל את הברכות האמצעיות ששואלים בהם צרכי האדם, אך שלוש

והשקיף בה שתים ושלש שעות ולא העלוהו אמאי לא העלוהו והאמר רב יהודה אמר רב [א]טעה בכל הברכות כלן אין מעלין אותו בברכת הצדוקים מעלין אותו חיישינן שמא מין הוא שאני שמואל הקטן דאיהו תקנה וניחוש דלמא הדר ביה אמר אביי גמירי טבא לא הוי בישא ולא והכתיב [א]ובשוב צדיק מצדקתו ועשה עול ההוא רשע מעיקרו אבל צדיק מעיקרו לא ולא והא [ו]תנן אל תאמין בעצמך עד יום מותך שהרי[ט] יוחנן כ"ג שמש בכהונה גדולה שמנים שנה ולבסוף נעשה צדוקי[ב] אמר[ג] אביי הוא ינאי הוא יוחנן רבא אמר ינאי לחוד ויוחנן לחוד ינאי רשע מעיקרו ויוחנן צדיק מעיקרו הניחא לאביי אלא לרבא קשיא אמר לך רבא צדיק מעיקרו נמי דלמא הדר ביה אי הכי אמאי לא אסקוהו שאני שמואל הקטן דאתחיל בה דאמר רב יהודה אמר רב ואיתימא רבי יהושע בן לוי [ב]לא שנו אלא שלא התחיל בה אבל התחיל בה גומרה: הני שבע דשבתא כנגד מי א"ר חלפתא בן שאול כנגד שבעה קולות שאמר דוד על המים הני תשע דר"ה כנגד מי א"ר יצחק דמן קרטיגנין כנגד תשעה אזכרות שאמרה חנה בתפלתה דאמר מר [ג]בראש השנה נפקדה שרה רחל וחנה הני עשרים וארבע דתעניתא כנגד מי א"ר חלבו כנגד כ"ד רננות [ד]שאמר שלמה בשעה שהכנים ארון לבית קדשי הקדשים אי הכי כל יומא נמי נמרינהו אימת אמרינהו שלמה ביומא דרחמי אנן נמי ביומא דרחמי אמרי להו: רבי יהושע אומר מעין שמנה עשרה: מאי מעין שמנה עשרה רב אמר מעין כל ברכה וברכה ושמואל אמר [ג]הבינינו ה' אלהינו לדעת דרכיך ומול את לבבנו ליראתך ותסלח[ד] לנו להיות גאולים ורחקנו ממכאובינו ודשננו בנאות ארצך ונפוצותינו מארבע תקבץ והתועים על דעתך ישפטו ועל הרשעים תניף ידיך וישמחו צדיקים בבנין עירך ובתקון היכלך ובצמיחת קרן לדוד עבדך ובעריכת נר לבן ישי משיחך טרם נקרא [א]אתה תענה ברוך אתה ה' שומע תפלה [ה]לייט עלה אביי[ה] אמאן דמצלי הבינינו. אמר רב נחמן אמר שמואל [ד]כל השנה כולה מתפלל אדם הבינינו חוץ ממוצאי שבת וממוצאי ימים טובים מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת מתקיף לה רבה בר שמואל ונימרה ברכה רביעית בפני עצמה מי לא תנן [ו]ר"ע אומר אומרה ברכה רביעית בפני עצמה ר' אליעזר אומר בהודאה [ז]אטו כל השנה כולה מי עבדינן כר' עקיבא דהשתא נמי נעביד כל השנה כולה מאי טעמא לא עבדינן כר"ע תמני סרי תקון תשסרי לא תקון הכא נמי שבע תקון תמני לא תקון מתקיף לה מר זוטרא ונכללה מכלל הבינינו ה' אלהינו המבדיל בין קדש לחול קשיא: אמר רב ביבי[ו] בר אביי [ה]כל השנה כולה מתפלל אדם הבינינו חוץ מימות הגשמים מפני שצריך לומר שאלה בברכת השנים מתקיף לה מר זוטרא ונכללה מכלל ודשננו בנאות ארצך ותן טל ומטר אתי לאטרודי אי הכי הבדלה בחונן הדעת נמי אתי לאטרודי אמרי התם כיון דאתיא בתחלת צלותא לא מטריד הכא כיון דאתיא באמצע צלותא מטריד מתקיף לה רב אשי ונימרה בשומע תפלה דא"ר תנחום אמר רב אסי טעה ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים מחזירין אותו שאלה בברכת השנים אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה בשומע תפלה והבדלה בחונן הדעת אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה על הכוס טעה שאני: גופא א"ר תנחום אמר רב אסי טעה ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים מחזירין אותו שאלה בברכת השנים אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה בשומע תפלה והבדלה בחונן הדעת אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה על הכוס מיתיבי [ח]טעה [ו]ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים מחזירין אותו שאלה [ז]בברכת השנים מחזירין אותו והבדלה [ח]בחונן הדעת אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה על הכוס ל"ק הא ביחיד הא בצבור בצבור מ"ט לא משום דשמעה משליח צבור אי הכי האי מפני שיכול לאומרה בשומע תפלה מפני ששומע משליח צבור מיבעי ליה אלא אידי ואידי ביחיד ול"ק [ט]הא דאדכר קודם שומע תפלה הא

רש"י

והשקיף. חשב לזכור אותה, לשון סוכה, כדמתרגמינן וישקף ואסתכי (בראשית יט): רשע מעיקרו. ושב מרשעתו, פעמים שחוזר ונעשה רשע: הוא ינאי. ששנינו בקידושין (פ"ג דף סו.) שהרג חכמי ישראל: ינאי רשע מעיקרו. ונעשה צדיק, וחזר לרשעתו: דאתחיל בה. התחיל לאומרה וטעה באמצעיתה: לא שנו. הא דאמר רב יהודה מעלין אותו: שבעה קולות. במזמור קול ה' על המים (תהלים כט): שאמרה חנה. בפרשת עלץ לבי (ש"א ב): כ"ד רננות. בפרשת ויעמוד שלמה (מלכים א ח) רנה תפלה תחנה כלהון כ"ד איכא: ביומא דרחמי. שהוצרך לבקש רחמים, שדבקו שערים זה בזה ולא היו מניחין להכניס ארון לבית קדשי הקדשים, כדאמרי' במועד קטן (דף ט.): מעין כל ברכה. אומר בקוצר, ומברך על כל אחת ואחת: הבינינו. ואינו מברך אלא שומע תפלה בכל הברכות שבין שלש ראשונות לשלש אחרונות[ט]. הבינינו כנגד אתה חונן. ומול את לבבנו כנגד השיבנו. לסלוח לנו כנגד סלח לנו. להיות גאולים כנגד גאולה. וכן כולם: בנאות ארצך. לשון נוה, כמו בנאות דשא ירביצני (תהלים כג), והוא כנגד ברכת השנים: והתועים על דעתך. העוברים על דבריך: ישפטו[ז]. כנגד צדקה ומשפט. לשון אחר והתועים במשפט על דעתך ישפטו השיבם ללמדם לשפוט כדבריך, וכן עיקר נראה לי וכן בה"ג: לייט עלה אביי. לפי שמדלג הברכות וכוללן בברכה אחת: כל השנה מי עבדינן כרבי עקיבא. כלומר כשאנו מתפללין י"ח שלמות מי עבדינן כר' עקיבא לומר ברכה רביעית בפני עצמה דהשתא כשמתפללין הבינינו נעביד כותיה: שבע תקון. שלש ראשונות ושלש אחרונות והבינינו: ונכללה. להבדלה: מכלל. בתוך הבינינו כדרך שהוא כוללה בחונן הדעת, ויאמר הבינינו ה' אלהינו המבדיל בין קדש לחול לדעת דרכיך: לאטרודי. לטעות: בתחלת. התפלה יכול אדם לכוין דעתו יותר מן האמצע: גבורות גשמים. הזכרה בעלמא היא, לפיכך מחזירין אותו, שאינה תפלה שיכול לאומרה בשומע תפלה: ביחיד. מחזירין אותו: בצבור. יחיד המתפלל עם הצבור: דאדכר קודם ש"ת. אין מחזירין אותו, שיכול לאומרה בשומע תפלה:

תוספות

לייט עלה אביי אמאן דמצלי הבינינו. והכי קי"ל ויש ספרים דמסיק ה"מ במתא אבל בדרך שרי כדמשמע במכילתין (א) גבי רבי יוסי וכו':

ונכללה בהבינינו. והא דאמרינן בפ"ק דנדה (דף ח:) כל השנה כולה[ה] מתפלל אדם י"ח חוץ ממוצאי יה"כ מפני טורח צבור מפני התענית וי"א שמתפללים י"ח שלימות מפני שצ"ל הבדלה בחונן הדעת ותימה אמאי לא פריך ונכללה בהבינינו וי"ל דלא דמי דהתם כל השנה כולה מתפלל י"ח ואין לנו להקשות ונכללה מכלל כדי לשנות המנהג של כל השנה אבל הכא שכל השנה מתפלל הבינינו פריך שפיר למה לי לשנות המנהג בשביל אתה חוננתנו ונכללה בהבינינו:

מפני שיכול לאומרה בשו"ת. כדאמר [לקמן לא.] (עו"ג דף ח.) שואל אדם צרכיו בשו"ת ודוקא צרכיו כגון שיש לו חולה בתוך ביתו או שצריך שהוא מים דהוא מעין[ט] תפלה וכן שאלה אבל הזכרה והבדלה ושאר שבחים[י] אסור שאינה מעין שו"ת ונראה שכל האומר ברוך אתה ה' שו"ת אחר שסיים דברי תחנונים מיושב מגונה כדאמרי' (מגילה דף יח.) מכאן ואילך אסור לספר בשבחו של מקום כלומר להוסיף ברכות על אלו ואפילו אם בא להתפלל שמנה עשרה עוד פעם אחרת אסור שנראה כמוסיף על הברכות והא דאמר לעיל (דף כא.) ולואי שיתפלל אדם כל היום (ב) היינו דוקא ספק התפלל אבל ודאי אוקמינן לעיל שפוסק אפי' באמצע ברכה כשמואל בפרק מי שמתו (שם) ומה שש"צ חוזר שונה בהן היינו להוציא רבים ידי חובתן ומה שמתפלל[ק] בלחש היינו כדי להסדיר תפלתו כדמוקמינן בפרק בתרא דר"ה (דף לד:):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [אבות פ"ב מ"ד], ב) [יומא ט.], ג) [ר"ה יא. יבמות סד:], ד) [שבת ל. מ"ק ט. סנהדרין קז:], ה) [קדושין לג: וש"נ], ו) לקמן דף לג. נדה ח., ז) [לקמן דף לג:], ח) תוספתא פ"ג לעיל כו: לקמן לג. תענית ג:, ט) עיין לקמן ל ע"א.

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה לייט וכו'. במכילתין. נ"ב לעיל בפ"ק דף ג' ע"א וע"ש בתוס' בד"ה היה לך: (ב) ד"ה מפני וכו'. היינו דווקא בספק התפלל אבל בוודאי התפלל אוקמינן:

הגהות הגר"א

[א] טרם נקרא אתה תענה. נ"ב כי אתה עונה בכל כו'. גי' רי"ף ורא"ש ועיין רמב"ס:

הגהות וציונים

א] לפנינו באבות ליתא הסיום "שהרי וכו'": ב] נעשה "צדוקי" כך היא הגירסא ואינה כלולה בשנוי הצנזור דלעיל (דק"ס): ג] צ"ל ואמר (גליון) מה שהגיהו "ואמר" טעותא היא (מצור דבש): ד] בכת"י לסלוח לנו (וכ"ה ברש"י) ובבית נתן ובכת"י הגירסא ולהיות גאולים (וגירסא ישרה היא, דק"ס עיי"ש) וברי"ף ובנא"ש ובטור ובראשונים הנוסח לסלוח היה לנו להיות גאולים ורחקנו ממכאוב: ה] עיין תוס' כתובות ב ע"ב ד"ה פשיט שכתבו בשם ר"ת דלשון זה היה שגור בפי אביי וכן היה דרכם של אמוראים שכל אחד היה תופס לשונו: ו] צ"ל רב בֵּיבָי (וכמו שמצינו שם בעזרא (ב, יא) בני בבי וגו', של"ה חלק תושבע"פ כלל לשונות סוגיות אות ר): ז] לפי הפירוש הראשון ברש"י יש לנקד יִשָּׁפֵטוּ, והפירוש העוברים על דבריך יבואו במשפט ולפי הלשון האחר ברש"י הנקוד הוא יִשְׁפְּטוּ: ח] לשון זה ליתא שם, וז"ל הגמרא שם אור יוה"כ מתפלל וכו' "בערבית מתפלל שבע מעין שמנה עשרה" רבי חנינא בן גמליאל משום אבותיו אומר מתפלל שמנה עשרה מפני שצ"ל הבדלה בחונן הדעת: ט] יש להוסיף שומע תפלה (באה"מ): י] בדפוסי וינציא איתא ושאר שבחה וכן העתיק הב"י או"ח סימן רצד: כ] נדצ"ל ומה שמתפללין (באה"מ) עיין שם בגמ' ר"ה:

עין משפט נר מצוה

מז א ב מיי' פ"י מהל' תפלה הל' ג סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' קכו סעיף א:

מח ג ד ה מיי' פ"ב שם הל' ג ד סמג שם טוש"ע או"ח סימן קי סעיף א:

מט ו מיי' פ"י שם הל' ח סמג שם טוש"ע א"ח סי' קיד סעיף ה:

נ ז מיי' שם הלכה ט סמג שם טוש"ע א"ח סי' קיז סעיף ד:

נא ח מיי' שם הל' יד סמג שם טוש"ע א"ח סימן רלד סעיף א:

נב ט מיי' שם הל' ט סמג שם טוש"ע א"ח סימן קיז סעיף ה:

רב נסים גאון

הני כ"ד דתעניתא כנגד מי אמר ר' חלבו כנגד כ"ד רננות שאמר שלמה. הא מילתא פרושה בתלמוד ארץ ישראל בפירקין ובפרק ב' דתענית (הלכה ב) ר' חלבו ור' שמואל כנגד כ"ד פעמים רנה תפלה תחנה שכתובין בפרשת שלמה ואית בגמרא בפ' משקין בית השלחין (מועד קטן דף ט) ובפרק כל ישראל יש להם חלק (דף קז) בשעה שבנה שלמה את בית המקדש ובקש להכניס ארון לבית קדש הקדשים דבקו שערים זה בזה אמר כ"ד רננות כו':

תורה אור השלם

א) וּבְשׁוּב צַדִּיק מִצִּדְקָתוֹ וְעָשָׂה עָוֶל כְּכֹל הַתּוֹעֵבוֹת אֲשֶׁר עָשָׂה הָרָשָׁע יַעֲשֶׂה וָחָי כָּל צִדְקֹתָיו אֲשֶׁר עָשָׂה לֹא תִזָּכַרְנָה בְּמַעֲלוֹ אֲשֶׁר מָעַל וּבְחַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא בָּם יָמוּת: [יחזקאל יח, כד]

ליקוטי רש"י

והשקיף. הוי לשון ראיה כמו וישקף (בראשית יט) ומתרגמינן ואיסתכי [ר"ה כו. ועי' רש"י איוב לח, לו]. ינאי. ממלכי בית חשמונאי היה והרג חכמי ישראל שבאו לפסלו מן הכהונה במסכת קידושין (סו.) [לקמן מח.]. מן הכהנים של חשמונאים הוה [קידושין סו.]. נפקדה שרה רחל וחנה. בא זכרונם לטובה ונגזר עליהן הריון [ר"ה יא.]. שהקב"ה פוקד העקרות לשמוע תפלתן בר"ה וגוזר עליהן הריון [יבמות סד:]. כ"ד רננות. כתיבי בפרשה בין רנה ותחנה ותפלה ובקשה [מו"ק ט.]. רנה תפלה תחינה כתובים בתפלת שלמה עד כ"ד ויש אומרים כ"ד ברכות דתענית ולא נהירא [וע"ש במסה"ש]. בשעה שהכנים ארון לבית קדשי הקדשים. דבקו שערים של בית קדשי הקדשים [שבת ל.]. הבינינו. שבע מעין שמונה עשרה שלש ראשונות ושלש אחרונות כתיקנן ואומר הבינינו באמצע שיש בה מעין שלש עשרה ברכות והיא תפלה קצרה שתיקנו לעוברי דרכים [יומא פז:]. שאומר בשבעה ברכות מעין שמונה עשרה כגון ג' ראשונות וג' אחרונות כתקנן ואומר הבינינו באמצע ומסיים בשומע תפלה כדאמרינן בברכות (כט.) ויש בה מעין כולם [נדה ח:]. הבינינו לדעת דרכיך כו' שכולל י"א ברכות בברכה אחת וג' ראשונות וג' אחרונות כהלכתן [לעיל טז.]. ר"ע אומר אומרה ברכה רביעית בפני עצמה. להבדלה במוצאי שבתות ואינו כוללה בחונן הדעת [נדה ח.]. ולא הזכיר גבורות גשמים. משיב הרוח שאינו לשון בקשה אלא לשון הזכרה ושבח [לקמן לג.]. גבורות גשמים. שאומר משיב הרוח ומוריד הגשם ובגמרא מפרש טעמא אמאי קרי ליה גבורות גשמים שיורדין בגבורה שנאמר עושה גדולות וגו' [תענית ב.]. שאלה בברכת השנים. ותן טל ומטר לשון בקשה. והבדלה בחונן הדעת. במוצאי שבת אתה חוננתנו [לקמן לג.].

שָׁאוּל, כְּנֶגֶד שִׁבְעָה קוֹלוֹת שֶׁאָמַר דָּוִד המלך במזמור 'קול ה' **עַל הַמָּיִם'** (תהלים כט ג-ט)[יד].

שואלת הגמרא, **הָנֵי תֵּשַׁע דְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה** - תשע ברכות אלו שמתפללים בראש השנה, **כְּנֶגֶד מִי** נתקנו[טו]. משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי יִצְחָק דְּמִן קַרְטִיגְנִין** - ממקום ששמו קרטיגנין, **כְּנֶגֶד תִּשְׁעָה אַזְכָּרוֹת** של שם ה' **שֶׁאָמְרָה חַנָּה בִּתְפִלָּתָהּ**[טז], והתפללה תפילה זו בראש השנה, **דְּאָמַר מַר** - שנאמרה שמועה בשם אחד החכמים, **בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה נִפְקְדָה שָׂרָה, רָחֵל וְחַנָּה** - הקדוש ברוך הוא שמע תפילתן של שרה, רחל וחנה בראש השנה, וגזר עליהן להפקד[יז].

שואלת הגמרא, **הָנֵי עֶשְׂרִים וְאַרְבַּע דְּתַעֲנִיתָא** - עשרים וארבע ברכות אלו שמתפללים בתענית, **כְּנֶגֶד מִי** נתקנו[יח]. משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי חֶלְבּוֹ, כְּנֶגֶד עֶשְׂרִים וְאַרְבַּע רְנָנוֹת** - לשונות של תפילה[יט] **שֶׁאָמַר שְׁלֹמֹה בְּשָׁעָה שֶׁהִכְנִים אָרוֹן לְבֵית קָדְשֵׁי הַקֳּדָשִׁים**, ודבקו שערי בית קדשי הקדשים זה לזה ולא היה יכול להכניסו[כ].

שואלת הגמרא, **אִי הָכִי, כָּל יוֹמָא נַמִּי נֵמְרִינְהוּ** - אם אכן נתקנו עשרים וארבע ברכות כנגד עשרים וארבע לשונות של תפילה שאמר שלמה, נאמר עשרים וארבע ברכות גם בכל יום, ומדוע נתקנו רק בתענית. מתרצת הגמרא, **אֵימַת אַמְרִינְהוּ** - מתי אמרם **שְׁלֹמֹה, בְּיוֹמָא דְּרַחֲמֵי** - בזמן שהוצרך לבקש רחמים שיפתחו שערי בית קדשי הקדשים, לכן **אֲנַן נַמִּי בְּיוֹמָא דְּרַחֲמֵי אָמְרִי לְהוּ** - גם אנחנו אומרים אותם בזמן שמבקשים רחמים, והיינו בתעניות.

★

הגמרא מבארת את דברי רבי יהושע במשנתנו שיש להתפלל בכל יום מעין שמונה עשרה ברכות:

שנינו במשנתנו, **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ אוֹמֵר**, מתפלל אדם בכל יום **מֵעֵין שְׁמֹנֶה עֶשְׂרֵה** ברכות.

שואלת הגמרא, **מַאי** [-מה הכוונה] **מֵעֵין שְׁמֹנֶה עֶשְׂרֵה**. משיבה הגמרא, **רַב אָמַר**, פותח בשלוש ברכות ראשונות, ומסיים בשלוש ברכות אחרונות[כא], ובאמצע מתפלל **מֵעֵין כָּל בְּרָכָה וּבְרָכָה** - קיצור של שלוש עשרה ברכות, וחותם בסיום כל ברכה[כב]. **וּשְׁמוּאֵל אָמַר**, פותח בשלוש ברכות ראשונות, ולאחר מכן אומר **'הֲבִינֵנוּ ה' אֱלֹהֵינוּ לָדַעַת דְּרָכֶיךָ**, כנגד 'חונן הדעת', **וּמוֹל אֶת לְבָבֵנוּ לְיִרְאָתֶךָ**, כנגד 'הרוצה בתשובה', **וְתִסְלַח לָנוּ**, כנגד 'חנון המרבה לסלוח', **לִהְיוֹת גְּאוּלִים**, כנגד 'גואל ישראל', **וְרַחֲקֵנוּ מִמַּכְאוֹבֵינוּ**, כנגד 'רופא חולי עמו ישראל', **וְדַשְּׁנֵנוּ בִּנְאוֹת אַרְצֶךָ** - ושבענו במרעה ארצך[כג], כנגד 'מברך השנים', **וּנְפוּצוֹתֵינוּ מֵאַרְבַּע** רוחות השמים **תְּקַבֵּץ**, כנגד 'מקבץ נדחי עמו ישראל', **וְהַתּוֹעִים עַל דַּעְתְּךָ** - העוברים על מצוותיך **יִשָּׁפֵטוּ**[כד], כנגד 'מלך אוהב צדקה ומשפט', **וְעַל הָרְשָׁעִים תָּנִיף יָדֶיךָ**, כנגד ברכת המינים[כה], **וְיִשְׂמְחוּ צַדִּיקִים**, כנגד 'משען ומבטח לצדיקים', **בְּבִנְיַן עִירֶךָ וּבְתִקּוּן הֵיכָלֶךָ**, כנגד 'בונה ירושלים', **וּבִצְמִיחַת קֶרֶן לְדָוִד עַבְדֶּךָ וּבַעֲרִיכַת נֵר לְבֶן יִשַׁי מְשִׁיחֶךָ**, כנגד 'מצמיח קרן ישועה', **טֶרֶם נִקְרָא אַתָּה תַעֲנֶה**, כנגד 'שומע תפילה', וחותם **בָּרוּךְ אַתָּה ה' שׁוֹמֵעַ תְּפִלָּה'**, ומסיים בשלוש ברכות אחרונות[כו].

הגמרא מביאה דעת אביי לגבי תפילת 'הבינני':

לָיֵיט עֲלָהּ אַבַּיֵי אַמַּאן דִּמְצַלֵּי הֲבִינֵנוּ - אביי היה מקלל את מי שהקל והתפלל תפילת 'הבינני', מפני שמדלג את כל הברכות וכוללן בברכה אחת[כז].

★

הגמרא מבארת את דין תפילת 'הבינני' במוצאי שבתות וימים טובים:

אָמַר רַב נַחְמָן אָמַר שְׁמוּאֵל, כָּל הַשָּׁנָה כּוּלָּהּ מִתְפַּלֵּל אָדָם תפילת **'הֲבִינֵנוּ', חוּץ מִמּוֹצָאֵי שַׁבָּת וּמִמּוֹצָאֵי יָמִים טוֹבִים, מִפְּנֵי שֶׁצָּרִיךְ לוֹמַר בָּהֶם הַבְדָּלָה** - 'אתה חוננתנו' **בְּבִרְכַּת 'חוֹנֵן הַדַּעַת'**, ומפני שבתפילת 'הבינני' אין ברכת 'חונן הדעת', אינו יכול לומר בה 'אתה חוננתנו'.

הראשונות ושלוש האחרונות שייכות גם בשבת, ובברכה אחת ודאי יש להזכיר קדושת היום, הרי שבע ברכות. וביאר הפני יהושע (ד"ה הני), שאילו לא הוצרכו לתקן שבע ברכות כנגד שבעה קולות, היו כוללים את ברכת קדושת היום בברכת העבודה, כמו שמזכירים בה חול המועד וראשי חדשים, והיו רק שש ברכות. וראה להלן בסמוך לגבי תשע ברכות שמתפללים בראש השנה שביאר באותו אופן.

יד. **רש"י** (ד"ה שבעה). אף שנאמר בגמרא שדוד המלך אמר שבעה קולות על המים, ומשמע ששבעת הקולות נאמרו ממש על המים, פירש רש"י שהכוונה היא במזמור 'קול ה' על המים', משום ששבעת הקולות המוזכרים במזמור לא נאמרו רק על המים. שפתי חכמים (ברש"י ד"ה שבעה).

במזמור זה מדובר על מתן תורה, שנאמר בו 'קול ה' יחיל מדבר, יחיל ה' מדבר קדש', והואיל שניתנה התורה בשבת, כמבואר בשבת (פו:), תיקנו להתפלל שבע ברכות בשבת. תוספות הרא"ש (ד"ה כנגד שבעה). וראה רש"י (תהלים כט ד-ט) שמבאר כך את כל המזמור.

טו. **בתפילת** מוסף של ראש השנה מתפללים שלוש ברכות ראשונות, ושלוש ברכות אחרונות, ומלכויות זכרונות ושופרות באמצע, הרי תשע ברכות.

אף שודאי צריך להתפלל שלוש ראשונות ושלוש אחרונות, וצריך להתפלל מלכויות זכרונות ושופרות, אם כן מעיקר הדין יש להתפלל תשע ברכות, ומדוע מבררת הגמרא כנגד מי תיקנו אותן. יש לבאר, שאילו לא הוצרכו לתקן תשע ברכות כנגד תשע אזכרות של שם ה' שהזכירה חנה בתפילתה, היה אפשר לכלול מלכויות זכרונות ושופרות בברכה אחת, והיה די בשבע ברכות. פני יהושע (ד"ה הני). וראה בהערה לעיל לגבי שבע הברכות שמתפללים בשבת, שביאר באותו אופן.

טז. **שמואל** א' (ב א-י).

יז. **כמבואר** ברש"י (ר"ה יא. ד"ה נפקדה), שבראש השנה בא זכרונם לטובה ונגזר עליהן הריון.

תוספות רבינו יהודה (ד"ה כנגד תשעה) מוסיף ומבאר שמרומז כן בתפילתה, שנאמר בה (שמואל א' ב י) 'ה' ידין אפסי ארץ', והיינו בראש השנה שאז דן הקדוש ברוך הוא את כל באי העולם.

יח. **מבואר** בתענית (י.-יב:) שאם הגיע שבעה עשר במרחשון ולא ירדו גשמים, מתענים היחידים שלוש תעניות. אם הגיע ראש חודש כסליו ולא ירדו גשמים, בית דין גוזרים שלוש תעניות ציבור, עברו אלו ולא נענו, בית דין גוזרים עוד שלוש תעניות ציבור, ואם עברו גם אלו ולא נענו, בית דין גוזרים עוד שבע תעניות ציבור. ומבואר שם (טו.) שיוצאים לרחובה של עיר ומתפללים שש ברכות נוספות על השמונה עשרה שמתפללים כל השנה, ומבארת הגמרא שם (טו:) שהכוונה לשבע תעניות האחרונות שגוזרים בית דין, הרי עשרים וארבע ברכות שמתפללים בתעניות. הגמרא מבררת כנגד מי תיקנו את אותם עשרים וארבע ברכות.

יט. **והיינו** רינה, תחינה, בקשה ותפילה האמורים בתפילת שלמה (מלכים א' ח כג-נד).

כ. **כמבואר** במועד קטן (ט.).

כא. **על** פי הרמב"ם (פירוש המשניות) שביאר לפי דעה זו שהכוונה מעין כל ברכה וברכה שאין להוסיף בשלוש הברכות הראשונות והאחרונות, ואין לגרוע מהם.

כב. **אומר** 'חננו מאיתך דעה בינה והשכל, ברוך אתה ה' חונן הדעת', וכן בכולם מזכיר את הבקשה ולא את תחילתה. רבינו חננאל (ד"ה מאי). אך בראב"ה (ד"ה רבי יהושע) פירש שיש לומר את תחילת הברכה ואת סופה, כגון 'אתה חונן לאדם דעת, ברוך אתה ה' חונן הדעת', וכן כולם.

כג. **'נאות'** פירושו כמו נוה, והיינו מקום דשא שהוא מרעה לבהמות. על פי רש"י (כאן ד"ה בנאות, תהלים כג ב ד"ה בנאות).

כד. **רש"י** (ד"ה והתועים) בפירושו הראשון, ולפירוש זה הכוונה על הבאים במשפט, ויש לנקד 'יִשָּׁפֵטוּ'. אך בסמוך (ד"ה ישפטו) מפרש עוד באופן אחר, שהכוונה היא על השופטים, ומפרש שהתועים במשפט ישפטו על דעתך, כלומר, השב דעת השופטים ללמדם לשפוט כדבריך, ויש לנקד 'יִשְׁפְּטוּ'. וכתב שהעיקר כפירוש השני. וביאר המהרש"א (ח"א ד"ה והתועים), שהפירוש השני עיקר, מפני שלפיו תיקנו בתפילת 'הבינני' כעין ברכת 'השיבה שופטינו כבראשונה' שעוסקת בשופטים, ואילו לפירוש הראשון אין זה מעין הברכה. וראה בילקוט ביאורים שהובאו בזה פירושים נוספים.

כה. **אף** ששמואל מבאר את דברי רבי יהושע במשנתנו שאמר 'מעין שמונה עשרה', ואם כן לכאורה אין לו לנקוט מעין ברכה כנגד ברכת המינים, שהיא הברכה התשע עשרה שנתקנה אחר המשנה. מכל מקום הואיל וכבר נתקנה ברכת המינים ביבנה, נקט שמואל גם מעין ברכה זו. מהרש"א (ח"א ד"ה ועל).

כו. **רב** ביאר שכוונת רבי יהושע היא לשמונה עשרה ברכות בקצרה, ולא ביאר כשמואל שכוונתו לתפילת 'הבינני', מפני שתפילת 'הבינני' נתקנה קודם לכן, ואם היתה כוונתו לכך, היה לו לומר בפירוש שמתפלל תפילת 'הבינני'. ושמואל ביאר שכוונת רבי יהושע היא לתפילת 'הבינני', ולא ביאר כרב שכוונתו לשמונה עשרה ברכות בקצרה, מפני שאם כן היה לרבי יהושע לומר שמתפלל שמונה עשרה בקצרה, ולא מעין שמונה עשרה. פתח עינים (ד"ה רב).

כז. **ביארו** תוספות (ד"ה לייט) שכך הלכה. והביאו ספרים שהסיקו בדברי אביי שקילל רק את מי שהתפלל תפילת 'הבינני' כשהוא בעיר, אך מי שנמצא בדרך, יכול להתפלל תפילת 'הבינני'. וכן מבואר לעיל (ג. ובתוספות שם ד"ה היה). ובר"ף פסק הלכה כאביי שלא בשעת הדחק, אך בשעת הדחק יכול להתפלל 'הבינני'. ובמשנה ברורה (סי' קי סק"א) הביא מחלוקת אחרונים מה הדין אם התפלל תפילת 'הבינני' שלא בשעת הדחק,

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [אבות פ"ב מ"ד], ב) [יומא ט.], ג) [ר"ה יא. יבמות סד:], ד) [שבת ל. מ"ק ט. סנהדרין קז:], ה) [קדושין לג: וש"נ], ו) לקמן דף לג. נדה ח., ז) [לקמן דף לג:], ח) תוספתא פ"ג לעיל כו: לקמן לג. תענית ג:, ט) עיין לקמן ל ע"א.

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה לייט וכו'. במכילתין. נ"ב לעיל בפ"ק דף ג' ע"א וע"ש בתוס' בד"ה היה לך: (ב) ד"ה מפני וכו'. היינו דווקא בספק התפלל אבל בוודאי התפלל אוקמינן:

הגהות הגר"א

[א] טרם נקרא אתה תענה. נ"ב כי אתה עונה בכל כו'. גי' רי"ף ורא"ש ועיין רמב"ם:

הגהות וציונים

א] לפנינו באבות ליתא הסיום "שהרי וכו'": ב] נעשה "צדוקי" כך היא הגירסא ואינה כלולה בשנוי הצנזור דלעיל (דק"ס): ג] צ"ל ואמר (גליון) מה שהגיהו "ואמר" טעותא היא (מצור דבש): ד] בכת"י לסלוח לנו (וכ"ה ברש"י) ובבית נתן ובכת"י הגירסא ולהיות גאולים (וגירסא ישרה היא, דק"ס עיי"ש) ובר"ף ובתא"ש ובטור ובראשונים הנוסח לסלוח היה לנו להיות גאולים ורחקנו ממכאוב: ה] עיין תוס' כתובות ב ע"ב ד"ה פשיט שכתבו בשם ר"ת דלשון זה היה שגור בפי אביי וכן היה דרכם של אמוראים שכל אחד היה תופס לשונו: ו] צ"ל רב בֵּיבָי (וכמו שמצינו שם בעזרא (ב, יא) בני בבי וגו', של"ה חלק תושבע"פ כלל לשונות סוגיות אות ר): ז] לפי הפירוש הראשון ברש"י יש לנקד יִשָּׁפְטוּ, והפירוש העוברים על דבריך יבואו במשפט ולפי הלשון האחר ברש"י הנקוד הוא יִשְׁפְּטוּ: ח] לשון זה ליתא שם, וז"ל הגמרא שם אור יוה"כ מתפלל וכו' "בערבית מתפלל שבע מעין שמנה עשרה" רבי חנינא בן גמליאל משום אבותיו אומר מתפלל שמנה עשרה מפני שצ"ל הבדלה בחונן הדעת: ט] יש להוסיף שומע תפלה (באה"מ): י] בדפוסי וינציא איתא ושאר שבחה וכן העתיק הב"י או"ח סימן רצד: כ] נדצ"ל ומה שמתפללין (באה"מ) עיין שם בגמ' ר"ה:

רש"י

והשקיף. חשב לזכור אותה, לשון סוכה, כדמתרגמינן וישקף ואסתכי (בראשית יט): רשע מעיקרו. ושב מרשעתו, פעמים שחוזר ונעשה רשע: הוא ינאי. ששנינו בקידושין (פ"ג דף סו.) שהרג חכמי ישראל: ינאי רשע מעיקרו. ונעשה צדיק, וחזר לרשעתו: דאתחיל בה. התחיל לאומרה וטעה באמצעיתה: לא שנו. הא דאמר רב יהודה מעלין אותו: שבעה קולות. במזמור קול ה' על המים (תהלים כט): שאמרה חנה. בפרשת עלץ לבי (ש"א ב): כ"ד רננות. בפרשת ויעמוד שלמה (מלכים א ח) רנה תפלה תחנה כלהון כ"ד איכא: ביומא דרחמי. שהולך לבקש רחמים, שדבקו שערים זה בזה ולא היו מניחין להכניס ארון לבית קדשי הקדשים, כדאמרי' במועד קטן (דף ט.): מעין כל ברכה. אומר בקוצר, ומברך על כל אחת ואחת: הביננו. ואינו מברך אלא שומע תפלה בכל הברכות שבין שלש ראשונות לשלש אחרונות[ט]. הביננו כנגד אתה חונן. ומול את לבבנו כנגד השיבנו. לסלוח לנו כנגד סלח לנו. להיות גאולים כנגד גאולה. וכן כולם: בנאות ארצך. לשון נוה, כמו בנאות דשא ירביצני (תהלים כג), והוא כנגד ברכת השנים: והתועים על דעתך. העוברים על דבריך: ישפטו[ז]. כנגד צדקה ומשפט. לשון אחר והתועים במשפט על דעתך ישפטו השיבם ללמדם לשפוט כדבריך, וכן עיקר נראה לי וכן בה"ג: לייט עלה אביי. לפי שמדלג הברכות וכוללן בברכה אחת: כל השנה מי עבדינן כרבי עקיבא. כלומר כשאנו מתפללין י"ח שלמות מי עבדינן כר' עקיבא לומר ברכה רביעית בפני עצמה דהשתא כשמתפללין הביננו נעביד כותיה: שבע תקון. שלש ראשונות ושלש אחרונות והביננו: ונכללה. להבדלה: מכלל. בתוך הביננו כדרך שהוא כוללה בחונן הדעת, ויאמר הביננו ה' אלהינו המבדיל בין קדש לחול לדעת דרכיך: לאטרודי. לטעות: בתחלת. התפלה יכול אדם לכוין דעתו יותר מן האמצע: גבורות גשמים. הזכרה בעלמא היא, לפיכך מחזירין אותו, שאינה תפלה שיכול לאומרה בשומע תפלה: ביחיד. מחזירין אותו: בצבור. יחיד המתפלל עם הצבור: דאדכר קודם ש"ת. אין מחזירין אותו, שיכול לאומרה בשומע תפלה: תחנונים

גמרא

והשקיף בה שתים ושלש שעות ולא העלוהו אמאי לא העלוהו והאמר רב יהודה אמר רב [א]טעה בכל הברכות כלן אין מעלין אותו בברכת הצדוקים מעלין אותו חיישינן שמא מין הוא שאני שמואל הקטן דאיהו תקנה וניחוש דלמא הדר ביה אמר אביי גמירי טבא לא הוי בישא ולא והכתיב [א]ובשוב צדיק מצדקתו ועשה עול ההוא רשע מעיקרו אבל צדיק מעיקרו לא ולא והא [א]תנן אל תאמין בעצמך עד יום מותך שהרי[א] [ב]יוחנן כ"ג שמש בכהונה גדולה שמנים שנה ולבסוף נעשה צדוקי[ב] אמר[ג] אביי הוא ינאי הוא יוחנן רבא אמר ינאי לחוד ויוחנן לחוד ינאי רשע מעיקרו ויוחנן צדיק מעיקרו הניחא לאביי אלא לרבא קשיא אמר לך רבא צדיק מעיקרו נמי דלמא הדר ביה אי הכי אמאי לא אסקוהו שאני שמואל הקטן דאתחיל בה דאמר רב יהודה אמר רב ואיתימא רבי יהושע בן לוי [ג]לא שנו אלא שלא התחיל בה אבל התחיל בה גומרה: הני שבע דשבתא כנגד מי א"ר חלפתא בן שאול כנגד שבעה קולות שאמר דוד על המים הני תשע דר"ה כנגד מי א"ר יצחק דמן קרטיגנין כנגד תשעה אזכרות שאמרה חנה בתפלתה דאמר מר [ג]בראש השנה נפקדה שרה רחל וחנה הני עשרים וארבע דתעניתא כנגד מי א"ר חלבו כנגד כ"ד רננות [ד]שאמר שלמה בשעה שהכנים ארון לבית קדשי הקדשים אי הכי כל יומא נמי נמרינהו אימת אמרינהו שלמה ביומא דרחמי אנן נמי ביומא דרחמי אמרי להו: רבי יהושע אומר מעין שמנה עשרה: מאי מעין שמנה עשרה רב אמר מעין כל ברכה וברכה ושמואל אמר [ג]הביננו ה' אלהינו לדעת דרכיך ומול את לבבנו ליראתך ותסלח[ד] לנו להיות גאולים ורחקנו ממכאובינו ודשננו בנאות ארצך ונפוצותינו מארבע תקבץ והתועים על דעתך ישפטו ועל הרשעים תניף ידיך וישמחו צדיקים בבנין עירך ובתקון היכלך ובצמיחת קרן לדוד עבדך ובעריכת נר לבן ישי משיחך טרם נקרא [א] אתה תענה ברוך אתה ה' שומע תפלה [ה]לייט עלה אביי[ה] אמאן דמצלי הביננו. אמר רב נחמן אמר שמואל [ד]כל השנה כולה מתפלל אדם הביננו חוץ ממוצאי שבת וממוצאי ימים טובים מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת מתקיף לה רבה בר שמואל ונימרה ברכה רביעית בפני עצמה מי לא תנן [ו]ר"ע אומר אומרה ברכה רביעית בפני עצמה ר' אליעזר אומר בהודאה [ו]אטו כל השנה כולה מי עבדינן כר' עקיבא דהשתא נמי נעביד כל השנה כולה מאי טעמא לא עבדינן כר"ע תמני סרי תקון תשסרי לא תקון הכא נמי שבע תקון תמני לא תקון מתקיף לה מר זוטרא ונכללה מכלל הביננו ה' אלהינו המבדיל בין קדש לחול קשיא: אמר רב ביבי[ו] בר אביי [ה]כל השנה כולה מתפלל אדם הביננו חוץ מימות הגשמים מפני שצריך לומר שאלה בברכת השנים מתקיף לה מר זוטרא ונכללה מכלל ודשננו בנאות ארצך ותן טל ומטר אתי לאטרודי אי הכי הבדלה בחונן הדעת נמי אתי לאטרודי אמרי התם כיון דאתיא בתחלת צלותא לא מטריד הכא כיון דאתיא באמצע צלותא מטריד מתקיף לה רב אשי ונימרה בשומע תפלה דא"ר תנחום אמר רב אסי טעה ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים מחזירין אותו שאלה בברכת השנים אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה בשומע תפלה והבדלה בחונן הדעת אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה על הכוס טעה שאני: גופא א"ר תנחום אמר רב אסי טעה ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים מחזירין אותו שאלה בברכת השנים אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה בשומע תפלה והבדלה בחונן הדעת אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה על הכוס מיתיבי [ח]טעה [ו]ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים מחזירין אותו שאלה [ז]בברכת השנים מחזירין אותו והבדלה [ח]בחונן הדעת אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה על הכוס ל"ק הא ביחיד הא בצבור בצבור מ"ט לא משום דשמעה משליח צבור אי הכי האי מפני שיכול לאומרה בשומע תפלה מפני ששומע משליח צבור מיבעי ליה אלא אידי ואידי ביחיד ול"ק [ט]הא דאדכר קודם שומע תפלה הא

תוספות

לייט עלה אביי אמאן דמצלי הביננו. והכי קי"ל ויש ספרים דמסיק ה"מ במתא אבל בדרך שרי כדמשמע במכילתין (א) גבי רבי יוסי וכו':

ונכללה בהביננו. והא דאמרינן בפ"ק דנדה (דף ח:) כל השנה כולה[ט] מתפלל אדם י"ח חוץ ממוצאי יה"כ מפני טורח צבור מפני התענית וי"א שמתפללים י"ח שלימות מפני שצ"ל הבדלה בחונן הדעת ותימה אמאי לא פריך ונכללה בהביננו וי"ל דלא דמי דהתם כל השנה כולה מתפלל י"ח ואין לנו להקשות ונכללה מכלל כדי לשנות המנהג של כל השנה אבל הכא שכל השנה מתפלל הביננו פריך שפיר למה לי לשנות המנהג בשביל אתה חוננתנו ונכללה בהביננו:

מפני שיכול לאומרה בשו"ת. כדאמר [לקמן לא.] (עו"ג דף ח.) שואל אדם צרכיו בשו"ת ודוקא צרכיו כגון שיש לו חולה בתוך ביתו או שצריך שדהו מים דהוא מעין[ט] תפלה וכן שאלה אבל הזכרה והבדלה ושאר שבחים[י] אסור שאינה מעין שו"ת ונראה שכל האומר ברוך אתה ה' שו"ת אחר שסיים דברי תחנונים מיושב מגונה כדאמרי' (מגילה דף יח.) מכאן ואילך אסור לספר בשבחו של מקום כלומר להוסיף ברכות על אלו ואפילו אם בא להתפלל שמנה עשרה עוד פעם אחרת אסור שנראה כמוסיף על הברכות והא דאמר לעיל (דף כא.) ולואי שיתפלל אדם כל היום (ב) היינו דוקא ספק התפלל אבל ודאי אוקמינן לעיל שפוסק אפי' באמצע ברכה כשמואל בפרק מי שמתו (שם) ומה שליח צבור שונה בהן היינו להוציא רבים ידי חובתן ומה שמתפלל[כ] בלחש היינו כדי להסדיר תפלתו כדמוקמינן בפרק בתרא דר"ה (דף לד:):

הא

עין משפט נר מצוה

מז א ב מיי' פ"י מהל' תפלה הל' ג סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' קכו סעיף א:

מח ג ד ה מיי' פ"ב שם הל' ג ד סמג שם טוש"ע או"ח סימן קי סעיף א:

מט ו מיי' פ"י שם הל' ח סמג שם טוש"ע א"ח סי' קיד סעיף ה:

נ ז מיי' שם הלכה ט סמג שם טוש"ע א"ח סי' קיז סעיף ד:

נא ח מיי' שם הל' יד סמג שם טוש"ע א"ח סימן רצד סעיף א:

נב ט מיי' שם הל' ט סמג שם טוש"ע א"ח סימן קיז סעיף ה:

רב נסים גאון

הני כ"ד דתעניתא כנגד מי אמר ר' חלבו כנגד כ"ד רננות שאמר שלמה. הא מילתא פרושה בתלמוד ארץ ישראל בפירקין ובפרק ב' דתענית (הלכה ב) ר' חלבו ור' שמואל כנגד כ"ד פעמים רנה תפלה תחנה שכתובין בפרשת שלמה ואית בגמרא בפ' משקין בית השלחין (מועד קטן דף ט) ובפרק כל ישראל יש להם חלק (דף קז) בשעה שבנה שלמה את בית המקדש ובקש להכניס ארון לבית קדש הקדשים דבקו שערים זה בזה אמר כ"ד רננות כו':

תורה אור השלם

א) וּבְשׁוּב צַדִּיק מִצִּדְקָתוֹ וְעָשָׂה עָוֶל כְּכֹל הַתּוֹעֵבוֹת אֲשֶׁר עָשָׂה הָרָשָׁע יַעֲשֶׂה וָחָי כָּל צִדְקֹתָיו אֲשֶׁר עָשָׂה לֹא תִזָּכַרְנָה בְּמַעֲלוֹ אֲשֶׁר מָעַל וּבְחַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא בָּם יָמוּת: [יחזקאל יח, כד]

משנת ראשונים

חיישינן שמא מין הוא. ומה שלא אמרו שאם טעה ולא הזכיר תחיית המתים שמעלין אותו ג"כ מפני שברכת המינין יש בה קללה למינין, וכשאינו אומר אותה אנו חוששין שמפני שהוא מין אינו רוצה לקלל את עצמו, אבל בברכת תחיית המתים כיון שאין בה קללה אין בזה היכר אם הוא מין או לא, שאפשר שאפי' שלא יאמין הוא בתחיית המתים עכ"ז יאמר הברכה, דמאי איכפת ליה אם יאמר מחיה המתים כיון שאינו מקלל עצמו. [רבינו יונה דף יט: מדה"ר]

אל תאמין בעצמך עד יום מותך. כלומר הוי מתפחד בעצמך בזקנותך כבילדותך, שלא תתן בעצמך מקום והכנה לעבירה, על סמך שתבטח בעצמך לומר שכל כך הוחזקת בעיניך לטהרה שאין פרצה קוראה לך ואין שום הכנה מזקת לך בכך, כענין שאמר שלמה אני ארבה ולא אסור, וכן לא יניח מה שעלה בידו מן המוסר והמדות ומן החכמה כשיאמר כבר עלה זה בידי, אלא יתמיד במעלותיו כמה שיוכל, שהכל אפשר שיסור ממנו ושלא יאמין בכל אלו כלל עד יום מותו. [מאירי, אבות פ"ב מ"ד] אם עמדת בנסיון גדול אל תאמין בעצמך עד יום מותך לומר הואיל ולא חטאתי בזה הגדול לא אחטא יותר, לפי שאין יצה"ר של היום שוה לשל אתמול, לפיכך אפי' באותו דבר שמא למחר לא תוכל לסבול. [ספר חסידים (מרגליות) סימן קסא] היצר אינו פוסק ממך אף אם יהיה נצוח מאה פעמים, כמו שאמרו רבותינו (אבות פ"ב מ"ד) ואל תאמן בעצמך עד יום מותך, כי כל ימיך יארוב לך, אולי תעלים עיניך ממנו, ואם ינצחך בקלה שבקלות, סוף ינצחך בחמורה שבחמורות. [אורחות צדיקים שער הגאוה] כנגד שבעה קולות שאמר דוד על המים. והם במזמור הבו לה', ובמתן תורה היו קולות, ומזמור זה נמי איירי במתן תורה דכתיב ביה קול ה' יחיל מדבר יחיל ה' מדבר קדש ותורה ניתנה בשבת. [תוספות הרא"ש] כנגד תשעה אזכרות שאמרה חנה בתפלתה. וכתיב ביה ה' ידין אפסי ארץ והיינו בר"ה. [תוספות הרא"ש] רב אמר מעין כל ברכה וברכה. אומרן בקצור אתה חונן לאדם דעת, ברוך אתה ה' חונן הדעת וכן כולם. [הריטב"א] לייט עלה אביי אמאן דמצלי הביננו. כל אמורא היה תופס לשונו כמו מגדף בה ר' אבהו (סנהדרין ג.) תהי בה ר' יוחנן (ב"ק קיב:) לייט עלה אביי (ברכות כט.). [תוספות, כתובות ב:] רבי עקיבא אומר אומרה ברכה רביעית בפני עצמה. ר"ע סבור שאין להבדלה שום שייכות עם ברכת הדעת שיהיו כוללים אותה עמה ולרבנן הואיל והיא ברכת חכמה ר"ל שחכמתו של אדם היא שמביאתו להפריש ולהבחין ביניהם קבעוה בברכת חכמה. [מאירי, לקמן לג.] רבי אליעזר אומר בהודאה. פירוש קודם שיחתום בברכת מודים. וטעמא דידיה מפני שמודה לשם שזיכה אותו להכיר ולהבדיל בין קודש לחול.. [הריטב"א, לקמן לג.] במקום הודאת הנסים שאנו צריכין להודות על שנתן לנו את השבת. [מאירי, לקמן לג.]

רבה בר שמואל מקשה על דברי שמואל:

מַתְקִיף לָהּ - הקשה עליו **רַבָּה בַּר שְׁמוּאֵל, וְנֵימְרָהּ** - ונאמר אותה, **כִּבְרָכָה רְבִיעִית בִּפְנֵי עַצְמָהּ** לאחר 'אתה קדוש', קודם תפילת 'הבינינו'. מביאה הגמרא מקור לדין זה, **מִי לֹא תְּנַן** - האם לא שנינו (להלן לג.) לגבי 'אתה חוננתנו' במוצאי שבתות וימים טובים, כשמתפלל תפילה שלמה, **רַבִּי עֲקִיבָא אוֹמֵר, אוֹמְרָהּ בְּרָכָה רְבִיעִית בִּפְנֵי עַצְמָהּ**, ולא כולל אותה בברכת 'חונן הדעת', **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר**, אומרה **בְּהוֹדָאָה** - בברכת 'מודים'. אם כן גם כשמתפלל תפילת 'הבינינו' יכול להקדים את 'אתה חוננתנו' ולומר אותה קודם 'הבינינו' כברכה רביעית בפני עצמה[כח]. מיישבת הגמרא, **אַטּוּ כָּל הַשָּׁנָה כּוּלָּהּ מִי עָבְדִינַן כְּרַבִּי עֲקִיבָא** - וכי כשמתפללים תפילה שלמה נוהגים כרבי עקיבא ואומרים 'אתה חוננתנו' כברכה רביעית בפני עצמה, **דְּהַשְׁתָּא נַמִּי נַעֲבִיד** - שגם עכשיו כשמתפלל 'הבינינו' נעשה כן, הרי גם כשמתפלל תפילה שלמה לא נוהגים כמותו אלא כחכמים הסוברים (שם) שיש לכלול אותה בברכת 'חונן הדעת'. ממשיכה הגמרא ומבארת, **כָּל הַשָּׁנָה כּוּלָּהּ מַאי טַעֲמָא לֹא עָבְדִינַן כְּרַבִּי עֲקִיבָא** - מה הטעם שלא נוהגים כרבי עקיבא כשמתפלל תפילה שלמה, מפני **שְׁמוֹנֵי סְרֵי תְּקוּן, תְּשַׁסְרֵי לֹא תְּקוּן** - חכמים תיקנו שמונה עשרה ברכות ולא תשע עשרה ברכות[כט], אם כן **הָכָא נַמִּי** - גם כאן בתפילת 'הבינינו', **שְׁבַע תְּקוּן, תַּמְנֵי לֹא תְּקוּן** - חכמים תיקנו שבע ברכות ולא שמונה ברכות, ולכן אין לומר 'אתה חוננתנו' כברכה בפני עצמה.

מר זוטרא מקשה קושיא נוספת על דברי שמואל:

מַתְקִיף לָהּ מַר זוּטְרָא, וְנִכְלְלָהּ מִכְלָל - ונכלול אותה בתוך הברכה, ונאמר **'הֲבִינֵנוּ ה' אֱלֹהֵינוּ הַמַּבְדִּיל בֵּין קֹדֶשׁ לְחוֹל'**, כדרך שהוא כולל אותה בברכת 'חונן הדעת'. מסיקה הגמרא, **קַשְׁיָא** - אכן קשה הדבר[ל].

★

הגמרא מבארת את דין תפילת 'הבינינו' בימות הגשמים:

אָמַר רַב בֵּיבָי בַּר אַבַּיֵי, כָּל הַשָּׁנָה כּוּלָּהּ מִתְפַּלֵּל אָדָם תפילת **'הֲבִינֵנוּ', חוּץ מִימוֹת הַגְּשָׁמִים, מִפְּנֵי שֶׁצָּרִיךְ לוֹמַר שְׁאֵלָה** - 'ותן טל ומטר' **בְּבִרְכַּת** מברך **הַשָּׁנִים**, ומפני שבתפילת 'הבינינו' אין ברכת השנים, אינו יכול לשאול בה על הגשמים.

מר זוטרא מקשה על דברי רב ביבי בר אביי:

מַתְקִיף לָהּ מַר זוּטְרָא, וְנִכְלְלָהּ מִכְלָל - ונכלול אותה בתוך תפילת 'הבינינו', ונאמר **'וְדַשְּׁנֵנוּ בִּנְאוֹת אַרְצֶךָ וְתֵן טַל וּמָטָר'**. מתרצת הגמרא, אם נתקן שאלת גשמים בתוך 'הבינינו' **אָתֵי לְאִטְרוּדֵי** - יבוא לטעות בתפילתו[לא].

מקשה הגמרא, **אִי הָכִי** - אם אכן יש לחשוש שיבואו לטעות אם נתקן בקשה נוספת בתפילת 'הבינינו', **הַבְדָּלָה בְּ'חוֹנֵן הַדַּעַת' נַמִּי אָתֵי לְאִטְרוּדֵי** - אם יתקנו הבדלה ב'הבינינו' בתוך ההזכרה שמעין 'חונן הדעת'[לב], גם יבואו לטעות. ומדוע לעיל לא תירצה הגמרא שאין לכלול את 'אתה חוננתנו' בתוך 'הבינינו' משום שיש לחשוש שמא יטעה בתפילתו, והניחה את דברי שמואל בקושיא[לג]. מיישבת הגמרא, **אָמְרִי** - אמרו בני הישיבה, **הָתָם** לגבי הבדלה, **כֵּיוָן דְּאָתְיָא בִּתְחִלַּת צְלוֹתָא לֹא מִטְרִיד** - הואיל ובאה בתחילת התפילה ['הבינינו ה' אלהינו המבדיל בין קודש לחול'], אין חשש שיטעה, מפני שאדם מכוין דעתו בתחילת התפילה יותר מאשר באמצעיתה, ולכן קשה מדוע לא כוללים את 'אתה חוננתנו' בתחילת תפילת 'הבינינו', אבל **הָכָא** לגבי שאלת גשמים, **כֵּיוָן דְּאָתְיָא בְּאֶמְצַע צְלוֹתָא מִטְרִיד** - הואיל ובאה באמצע התפילה ['ודשננו בנאות ארצך ותן טל ומטר לברכה'], יש חשש שמא יטעה, ולכן לא כוללים אותה בתוך תפילת 'הבינינו'.

רב אשי מקשה קושיא נוספת על דברי רב ביבי בר אביי:

מַתְקִיף לָהּ רַב אַשִׁי, וְנֵימְרָהּ - ונאמר 'ותן טל ומטר' **בְּ'שׁוֹמֵעַ תְּפִלָּה'** שבסוף תפילת 'הבינינו'[לד]. מביאה הגמרא מקור לדין זה, **דְּאָמַר רַבִּי תַּנְחוּם אָמַר רַב אַסִּי**, מי **שֶׁטָּעָה** בתפילתו **וְלֹא הִזְכִּיר גְּבוּרוֹת גְּשָׁמִים** - 'מוריד הגשם'[לה] **בְּ**ברכת **'תְּחִיַּית הַמֵּתִים', מַחֲזִירִין אוֹתוֹ** לראש התפילה[לו]. אך אם טעה ולא הזכיר **שְׁאֵלָה** - 'ותן טל ומטר' **בְּבִרְכַּת הַשָּׁנִים, אֵין מַחֲזִירִין אוֹתוֹ, מִפְּנֵי שֶׁיָּכוֹל לְאוֹמְרָהּ בְּ**ברכת **'שׁוֹמֵעַ תְּפִלָּה'**[לז]. **וְ**אם טעה ולא אמר במוצאי שבתות וימים טובים **הַבְדָּלָה** - 'אתה חוננתנו' **בְּ**ברכת **'חוֹנֵן הַדַּעַת', אֵין מַחֲזִירִין אוֹתוֹ, מִפְּנֵי שֶׁיָּכוֹל לְאוֹמְרָהּ עַל הַכּוֹס** של יין, לאחר התפילה. אם כן קשה מדוע רב ביבי בר אביי אינו סובר שיש לשאול גשמים בברכת 'שומע תפילה' בסוף תפילת 'הבינינו', ויתפלל 'הבינינו' אף בימות הגשמים. מתרצת הגמרא, **טָעָה שָׁאנִי** - שונה הדין במי שטעה, שמחמת הטעות יכול לאומרה בברכת 'שומע תפילה', אך לכתחילה אין לתקן בה שאלת גשמים. לכן סובר רב ביבי בר אביי שאין לאומרה לכתחילה ב'שומע תפילה', ומחמת כן אין להתפלל תפילת 'הבינינו' בימות הגשמים.

★

האם יצא בדיעבד ואינו צריך לחזור ולהתפלל, או לא.

בזמנינו אין נוהגים להתפלל תפילת 'הבינינו' אף בשעת הדחק. וביאר הביאור הלכה (סי' קי ס"א ד"ה אלו) טעם הדבר, שהתירו מפני הדחק להתפלל תפילת 'הבינינו' למי שאינו יכול לכוין בשמונה עשרה ברכות, אך יכול לכוין את ליבו בשבע ברכות, אבל בזמנינו יש לחשוש שמא לא יכוין אף בשבע ברכות, ועל כן יש לו להתפלל תפילה שלמה ויכוין בה במקצת. ובאופן אחר ביאר, שאם נתפלל תפילת 'הבינינו' בשעת הדחק, לא נבוא לעולם להתפלל תפילה שלמה מפני רוב טרדותינו בעוונותינו הרבים.

כח. רבה בר שמואל אינו מקשה אלא מדברי רבי עקיבא, ואגב דברי רבי עקיבא הביא גם את דברי רבי אליעזר. שפתי חכמים (ד"ה ונימרה).

כט. קודם שנתקנה ברכת המינים.

ל. אף שהגמרא נשארה בקושיא על דברי שמואל, מכל מקום הלכה כמותו שאין לומר 'הבינינו' במוצאי שבתות וימים טובים. רי"ף, רמב"ם (תפילה פ"ב ה"ד), שלחן ערוך (או"ח סי' קי ס"א). וביארו תלמידי רבינו יונה (ד"ה מפני), שאפשר לומר טעם במה שלא תיקנו חכמים מעין הבדלה בתפילת 'הבינינו', מפני שהבדלה אינה ברכה בפני עצמה, אלא כלולה בברכת 'חונן הדעת', ואם היו כוללים אותה בתפילת 'הבינינו' היו טועים לומר שהיא ברכה בפני עצמה [וראה בילקוט ביאורים שהתבאר מה החסרון בכך] ולכן תיקנוה ב'הבינינו', כמו שתיקנו מעין שאר ברכות. אך רש"י (ד"ה מכלל) מפרש, שהיו צריכים לכלול אותה ב'הבינינו' באמצע הנוסח שתיקנו כנגד אתה חונן, 'הבינינו ה' אלהינו המבדיל בין קודש לחול לדעת דרכיך', ולפירושו לא היו טועים בזה. רש"ש (ברש"י ד"ה מכלל). והרשב"א (ד"ה מתקיף) ביאר בשם רב האי גאון, שפוסקים כשמואל אף שנשארה הגמרא בקושיא, שכיון שלא אמרו לשון 'תיובתא' משמע שיתכן שאם נעיין בזה, נמצא תשובה, ומחמת קושיא לא דוחים את דברי שמואל. וראה בילקוט ביאורים שהובאו בזה תירוצים נוספים. אך הרי"ץ גיאות (הו"ד ברשב"א שם) פסק, שאף במוצאי שבתות וימים טובים אומרים 'הבינינו' וכוללים בה הבדלה.

לא. יש לבאר שיבוא לטעות בזה מפני שאדם עשוי לטעות בדברים קצרים, ולדלג או להוסיף שתים או שלוש תיבות. בית יוסף (או"ח סי' קי ד"ה וכל). אך הב"ח (שם ס"ג) הקשה לפירושו, אם כן מדוע לא חוששים שידלג או יוסיף מספר תיבות בתפילת 'הבינינו' אף אם לא שואל גשמים, שהרי היא תפילה קצרה. ועל כן ביאר, שיש לחשוש שמפני שהיא תפילה קצרה יבוא לטעות ולא יאמר 'ודשננו בנאות ארצך ותן טל ומטר', אלא יזכיר 'ותן טל ומטר' לפני 'ודשננו בנאות ארצך' או לאחר מכן.

לב. תפילת 'הבינינו' נתקנה מעין שמונה עשרה ברכות, ובגמרא לעיל הובאו דברי שמואל שאין מתפללים 'הבינינו' במוצאי שבתות, והקשתה עליו הגמרא שיכלול הבדלה ב'הבינינו', ופירש רש"י (ד"ה מכלל), שכוונת הגמרא להקשות שיאמר 'הבינינו ה' אלהינו המבדיל בין קודש לחול לדעת דרכיך', והיינו שיאמר הבדלה בתוך הנוסח שכנגד ברכת 'חונן הדעת'.

לג. על פי מהרש"ל (ד"ה אי).

לד. ביאר הצל"ח (בתוספות ד"ה ונכללה), שאם יזכיר 'ותן טל ומטר' ב'שומע תפילה' אין לחשוש שמא יטעה, מפני ש'שומע תפילה' היא בסוף הברכה, ואין חוששים שיטעה בסוף הברכה, כשם שלא חוששים בתחילתה.

לה. נקראו גבורות גשמים מפני שיורדים בגבורה, כמבואר בתענית (ב.). וראה לעיל (כו:) בהערה מה שהובא בשם המאירי בזה.

לו. מי שטעה בתפילתו בימות הגשמים ולא אמר 'מוריד הגשם' בברכת 'מחיה המתים', וסיים את כל הברכה והתחיל ברכת 'אתה קדוש', חוזר לראש התפילה [אם לא הזכיר טל]. אך אם לא סיים את הברכה, יאמר 'מוריד הגשם' במקום שנזכר ואם סיים ברכתו ונזכר קודם שהתחיל 'אתה קדוש', אומר 'משיב הרוח ומוריד הגשם' בלא חתימה. שלחן ערוך (או"ח סי' קיד סעיף ה-ו).

לז. משמע מדברי רב אסי שרק שאלת גשמים אפשר להשלים בברכת 'שומע תפילה', אך הזכרת גשמים לא. ויש לבאר טעם הדבר, הואיל והזכרת גשמים היא שבח ואינה תפילה, אין לאומרה בברכת 'שומע תפילה' שאדם מבקש בה על צרכיו, ואינה מעין הברכה, אך שאלת גשמים היא תפילה ובקשה, ולכן יכול לאומרה ב'שומע תפילה'. רש"י (ד"ה גבורות), תוספות (ד"ה מפני).

אך בירושלמי (פ"ה ה"ב) מבואר שגם הזכרת גשמים אפשר להשלים בברכת 'שומע תפילה'. וראה בתוספות (ע"ב ד"ה הא) שביארו שמוכח מהגמרא שלנו שהיא חולקת על הירושלמי.

מסורת הש״ס
עם הוספות

א) [אבות פ״ב מ״ד], ב) [יומא ט.], ג) [ר״ה יא. יבמות סד:], ד) [שבת ל. מ״ק ט. סנהדרין קז:], ה) [קדושין לג: וש״נ], ו) לקמן דף לג. נדה ח., ז) [לקמן דף לג:], ח) תוספתא פ״ג לעיל כו: לקמן לג. תענית ג:, ט) עיין לקמן ל ע״א.

הגהות הב״ח

(א) תוס׳ ד״ה לייט וכו׳. במכילתין. נ״ב לעיל בפ״ק דף ג׳ ע״א וע״ש בתוס׳ בד״ה היה לך: (ב) ד״ה מפני וכו׳. היינו דווקא בספק התפלל אבל בוודאי התפלל אוקמינן:

הגהות הגר״א

[א] טרם נקרא אתה תענה. נ״ב כי אתה עונה בכל כו׳. גי׳ רי״ף ורא״ש ועיין רמב״ם:

הגהות וציונים

א] לפנינו באבות ליתא הסיום "שהרי וכו׳": ב] נעשה "צדוקי" כך היא הגירסא ואינה כלולה בשנוי הצנזור דלעיל (דק״ס): ג] צ״ל ואמר (גליון) מה שהגיהו "ואמר" טעותא היא (מצור דבש): ד] בכת״י לסלוח לנו (וכ״ה ברש״י) ובבית נתן ובכת״י הגירסא ולהיות גאולים (וגירסא ישרה היא, דק״ס עיי״ש) וברי״ף וברא״ש ובטור ובראשונים הנוסח לסלוח היה לנו להיות גאולים ורחקנו ממכאוב: ה] עיין תוס׳ כתובות ב ע״ב ד״ה פשיט שכתבו בשם ר״ת דלשון זה היה שגור בפי אביי וכן היה דרכם של אמוראים שכל אחד היה תופס לשונו: ו] צ״ל רב בֵיבַי (וכמו שמצינו שם בעזרא (ב, יא) בני בבי וגו׳, של״ה חלק תושבע״פ כלל לשונות סוגיות אות ר): ז] לפי הפירוש הראשון ברש״י יש לנקד יִשָׁפֵטוּ, והפירוש העוברים על דבריך יבואו במשפט ולפי הלשון האחר ברש״י הנקוד הוא יִשְׁפְּטוּ: ח] לשון זה ליתא שם, וז״ל הגמרא שם אור יוה״כ מתפלל וכו׳ "בערבית מתפלל שבע מעין שמנה עשרה" רבי חנינא בן גמליאל משום אבותיו אומר מתפלל שמנה עשרה מפני שצ״ל הבדלה בחונן הדעת: ט] יש להוסיף שומע תפלה (באה״מ): י] בדפוסי וינציא איתא ושאר שבחה וכן העתיק הב״י או״ח סימן רצד: כ] נדצ״ל ומה שמתפללין (באה״מ) עיין שם בגמ׳ ר״ה:

רש״י

והשקיף. חשב לזכור אותה, לשון סוכה, כדמתרגמינן וישקף ואסתכי (בראשית יט): רשע מעיקרו. ושב מרשעתו, פעמים שחוזר ונעשה רשע: הוא ינאי. ששנינו בקידושין (פ״ג דף סו.) שהרג חכמי ישראל: ינאי רשע מעיקרו. ונעשה צדיק, וחזר לרשעתו: דאתחיל בה. התחיל לאומרה וטעה באמצעיתה: לא שנו. הא דאמר רב יהודה מעלין אותו: שבעה קולות. במזמור קול ה׳ על המים (תהלים כט): שאמרה חנה. בפרשת עלץ לבי (ש״א ב): כ״ד רננות. בפרשת ויעמוד שלמה (מלכים א ח) רנה תפלה תחנה כלהון כ״ד איכא: ביומא דרחמי. שהוצרך לבקש רחמים, שדבקו שערים זה בזה ולא היו מניחין להכניס ארון לבית קדשי הקדשים, כדאמרי׳ במועד קטן (דף ט.): מעין כל ברכה. אומר בקוצר, ומברך על כל אחת ואחת: הביננו. ואינו מברך אלא שומע תפלה בכל הברכות שבין שלש ראשונות לשלש אחרונות[ט]. הביננו כנגד אתה חונן. ומול את לבבנו כנגד השיבנו. לסלוח לנו כנגד סלח לנו. להיות גאולים כנגד גאולה. וכן כולם: בנאות ארצך. לשון נוה, כמו בנאות דשא ירביצני (תהלים כג), והוא כנגד ברכת השנים: והתועים על דעתך. העוברים על דבריך: ישפטו[ז]. כנגד צדקה ומשפט. לשון אחר והתועים במשפט על דעתך ישפטו השיבם ללמדם לשפוט כדבריך, וכן עיקר נראה לי וכן בה״ג: לייט עלה אביי. לפי שמדלג הברכות וכוללן בברכה אחת: כל השנה מי עבדינן כרבי עקיבא. כלומר כשאנו מתפללין י״ח שלמות מי עבדינן כר׳ עקיבא לומר ברכה רביעית בפני עצמה דהשתא כשמתפללין הביננו נעביד כותיה: שבע תקון. שלש ראשונות ושלש אחרונות והביננו: ונכללה. להבדלה: מכלל. בתוך הביננו כדרך שהוא כוללה בחונן הדעת, ויאמר הביננו ה׳ אלהינו המבדיל בין קדש לחול לדעת דרכיך: לאטרודי. לטעות: בתחלת. התפלה יכול אדם לכוין דעתו יותר מן האמצע: גבורות גשמים. הזכרה בעלמא היא, לפיכך מחזירין אותו, שאינה תפלה שיכול לאומרה בשומע תפלה: ביחיד. מחזירין אותו: בצבור. יחיד המתפלל עם הצבור: דאדכר קודם ש״ת. אין מחזירין אותו, שיכול לאומרה בשומע תפלה:

תחנונים

גמרא

והשקיף בה שתים ושלש שעות ולא העלוהו אמאי לא העלוהו והאמר רב יהודה אמר רב [א]טעה בכל הברכות כלן אין מעלין אותו בברכת הצדוקים מעלין אותו חיישינן שמא מין הוא שאני שמואל הקטן דאיהו תקנה וניחוש דלמא הדר ביה אמר אביי גמירי טבא לא הוי בישא ולא והכתיב [א]ובשוב צדיק מצדקתו ועשה עול ההוא רשע מעיקרו אבל צדיק מעיקרו לא ולא והא [א]תנן אל תאמין בעצמך עד יום מותך שהרי[א] [ב]יוחנן כ״ג שמש בכהונה גדולה שמנים שנה ולבסוף נעשה צדוקי[ב] אמר[ג] אביי הוא ינאי הוא יוחנן רבא אמר ינאי לחוד ויוחנן לחוד ינאי רשע מעיקרו ויוחנן צדיק מעיקרו הניחא לאביי אלא לרבא קשיא אמר לך רבא צדיק מעיקרו נמי דלמא הדר ביה אי הכי אמאי לא אסקוהו שאני שמואל הקטן דאתחיל בה דאמר רב יהודה אמר רב ואיתימא רבי יהושע בן לוי [ב]לא שנו אלא שלא התחיל בה אבל התחיל בה גומרה: הני שבע דשבתא כנגד מי א״ר חלפתא בן שאול כנגד שבעה קולות שאמר דוד על המים הני תשע דר״ה כנגד מי א״ר יצחק דמן קרטיגנין כנגד תשעה אזכרות שאמרה חנה בתפלתה דאמר מר [ג]בראש השנה נפקדה שרה רחל וחנה הני עשרים וארבע דתעניתא כנגד מי א״ר חלבו כנגד כ״ד רננות [ד]שאמר שלמה בשעה שהכנים ארון לבית קדשי הקדשים אי הכי כל יומא נמי נמרינהו אימת אמרינהו שלמה ביומא דרחמי אנן נמי ביומא דרחמי אמרי להו: רבי יהושע אומר מעין שמנה עשרה: מאי מעין שמנה עשרה רב אמר מעין כל ברכה וברכה ושמואל אמר [ג]הביננו ה׳ אלהינו לדעת דרכיך ומול את לבבנו ליראתך ותסלח[ד] לנו להיות גאולים ורחקנו ממכאובינו ודשננו בנאות ארצך ונפוצותינו מארבע תקבץ והתועים על דעתך ישפטו ועל הרשעים תניף ידיך וישמחו צדיקים בבנין עירך ובתקון היכלך ובצמיחת קרן לדוד עבדך ובעריכת נר לבן ישי משיחך טרם נקרא [א]אתה תענה ברוך אתה ה׳ שומע תפלה [ה]לייט עלה אביי[ה] אמאן דמצלי הביננו. אמר רב נחמן אמר שמואל [ד]כל השנה כולה מתפלל אדם הביננו חוץ ממוצאי שבת וממוצאי ימים טובים מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת מתקיף לה רבה בר שמואל ונימרה ברכה רביעית בפני עצמה מי לא תנן [ו]ר״ע אומר אומרה ברכה רביעית בפני עצמה ר׳ אליעזר אומר בהודאה [ז]אטו כל השנה כולה מי עבדינן כר׳ עקיבא דהשתא נמי נעביד כל השנה כולה מאי טעמא לא עבדינן כר״ע תמני סרי תקון תשסרי לא תקון הכא נמי שבע תקון תמני לא תקון מתקיף לה מר זוטרא ונכללה מכלל הביננו ה׳ אלהינו המבדיל בין קדש לחול קשיא: אמר רב ביבי[ו] בר אביי [ה]כל השנה כולה מתפלל אדם הביננו חוץ מימות הגשמים מפני שצריך לומר שאלה בברכת השנים מתקיף לה מר זוטרא ונכללה מכלל ודשננו בנאות ארצך ותן טל ומטר אתי לאטרודי אי הכי הבדלה בחונן הדעת נמי אתי לאטרודי אמרי התם כיון דאתיא בתחלת צלותא לא מטריד הכא כיון דאתיא באמצע צלותא מטריד מתקיף לה רב אשי ונימרה בשומע תפלה דא״ר תנחום אמר רב אסי טעה ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים מחזירין אותו שאלה בברכת השנים אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה בשומע תפלה והבדלה בחונן הדעת אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה על הכוס טעה שאני: גופא א״ר תנחום אמר רב אסי טעה ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים מחזירין אותו שאלה בברכת השנים אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה בשומע תפלה והבדלה בחונן הדעת אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה על הכוס מיתיבי [ח]טעה [ו]ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים מחזירין אותו שאלה [ז]בברכת השנים מחזירין אותו והבדלה [ח]בחונן הדעת אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה על הכוס ל״ק הא ביחיד הא בצבור בצבור מ״ט לא משום דשמעה משליח צבור אי הכי האי מפני שיכול לאומרה בשומע תפלה מפני ששומע משליח צבור מיבעי ליה אלא אידי ואידי ביחיד ול״ק [ט]הא דאדכר קודם שומע תפלה
הא

תוספות

לייט עלה אביי אמאן דמצלי הביננו. והכי קי״ל ויש ספרים דמסיק ה״מ במתא אבל בדרך שרי כדמשמע במכילתין (א) גבי רבי יוסי וכו׳:

ונכללה בהביננו. והא דאמרינן בפ״ק דנדה (דף ח:) כל השנה כולה[ט] מתפלל אדם י״ח חוץ ממוצאי יה״כ מפני טורח צבור מפני התענית וי״א שמתפללים י״ח שלימות מפני שצ״ל הבדלה בחונן הדעת ותימה אמאי לא פריך ונכללה בהביננו וי״ל דלא דמי דהתם כל השנה כולה מתפלל י״ח ואין לנו להקשות ונכללה מכלל כדי לשנות המנהג של כל השנה אבל הכא שכל השנה מתפלל הביננו פריך שפיר למה לי לשנות המנהג בשביל אתה חוננתנו ונכללה בהביננו:

מפני שיכול לאומרה בשו״ת. כדאמר [לקמן לא.] (עו״ג דף ח.) שואל אדם צרכיו בשו״ת ודוקא צרכיו כגון שיש לו חולה בתוך ביתו או שצריך שדהו מים דהוא מעין[י] תפלה וכן שאלה אבל הזכרה והבדלה ושאר שבחים[י] אסור שאינה מעין שו״ת ונראה שכל האומר ברוך אתה ה׳ שו״ת אחר שסיים דברי תחנונים מיושב מגונה כדאמרי׳ (מגילה דף יח.) מכאן ואילך אסור לספר בשבחו של מקום כלומר להוסיף ברכות על אלו ואפילו אם בא להתפלל שמנה עשרה עוד פעם אחרת אסור שנראה כמוסיף על הברכות והא דאמר לעיל (דף כא.) ולואי שיתפלל אדם כל היום (ב) היינו דוקא ספק התפלל אבל ודאי אוקמינן לעיל שפוסק אפי׳ באמצע ברכה כשמואל בפרק מי שמתו (שם) ומה ששליח צבור שונה בהן היינו להוציא רבים ידי חובתן ומה שמתפלל[כ] בלחש היינו כדי להסדיר תפלתו כדמוקמינן בפרק בתרא דר״ה (דף לד:):
הא

עין משפט
נר מצוה

מז א ב מיי׳ פ״י מהל׳ תפלה הל׳ ג סמג עשין יט טוש״ע או״ח סי׳ קכו סעיף א:
מח ג ד ה מיי׳ פ״ב שם הל׳ ג ד סמג שם טוש״ע או״ח סימן קי סעיף א:
מט ו מיי׳ פ״י שם הל׳ ח סמג שם טוש״ע או״ח סי׳ קיד סעיף ה:
נ ז מיי׳ שם הלכה ט סמג שם טוש״ע א״ח סי׳ קיז סעיף ד:
נא ח מיי׳ שם הל׳ יד סמג שם טוש״ע א״ח סימן רצד סעיף א:
נב ט מיי׳ שם הל׳ ט סמג שם טוש״ע א״ח סימן קיז סעיף ה:

רב נסים גאון

הני כ״ד דתעניתא כנגד מי אמר ר׳ חלבו כנגד כ״ד רננות שאמר שלמה. הא מילתא פרשוה בתלמוד ארץ ישראל בפירקין ובפרק ב׳ דתענית (הלכה ב) ר׳ חלבו ור׳ שמואל כנגד כ״ד פעמים רנה תפלה תחנה שכתובין בפרשת שלמה ואית בגמרא בפ׳ משקין בית השלחין (מועד קטן דף ט) ובפרק כל ישראל יש להם חלק (דף קז) בשעה שבנה שלמה את בית המקדש ובקש להכניס ארון לבית קדש הקדשים דבקו שערים זה בזה אמר כ״ד רננות כו׳:

תורה אור השלם

א) וּבְשׁוּב צַדִּיק מִצִּדְקָתוֹ וְעָשָׂה עָוֶל כְּכֹל הַתּוֹעֵבוֹת אֲשֶׁר עָשָׂה הָרָשָׁע יַעֲשֶׂה וָחָי כָּל צִדְקֹתָיו אֲשֶׁר עָשָׂה לֹא תִזָּכַרְנָה בְּמַעֲלוֹ אֲשֶׁר מָעַל וּבְחַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא בָּם יָמוּת: [יחזקאל יח, כד]

משנת ראשונים

חיישינן שמא מין הוא. ומה שלא אמרו שאם טעה ולא הזכיר תחיית המתים שמעלין אותו ג״כ מפני שברכת המינין יש בה קללה למינין, וכשאינו אומר אותה אנו חוששין שמפני שהוא מין אינו רוצה לקלל את עצמו, אבל בברכת תחיית המתים כיון שאין בה קללה אין בזה היכר אם הוא מין או לא, שאפשר שאפי׳ שלא יאמין הוא בתחיית המתים עכ״ז יאמר הברכה, דמאי איכפת ליה אם יאמר מחיה המתים כיון שאינו מקלל עצמו. **[רבינו יונה דף יט: מדה״ר]**

אל תאמין בעצמך עד יום מותך. כלומר הוי מתפחד בעצמך בזקנותך כבילדותך, שלא תתן בעצמך מקום והכנה לעבירה, על סמך שתבטח בעצמך לומר שכל כך הוחזקת בעיניך לטהרה שאין פרצה קוראה לך ואין שום הכנה מזקת לך בכך, כענין שאמר שלמה אני ארבה ולא אסור, וכן לא יניח מה שעלה בידו מן המוסר והמדות ומן החכמה כשיאמר כבר עלה זה בידי, אלא יתמיד במעלותיו כמה שיוכל, שהכל אפשר שיסור ממנו ושלא יאמין בכל אלו כלל עד יום מותו. **[מאירי, אבות פ״ב מ״ד]** אם עמדת בנסיון גדול אל תאמין בעצמך עד יום מותך לומר הואיל ולא חטאתי בזה הגדול לא אחטא יותר, לפי שאין יצה״ר של היום שוה לשל אתמול, לפיכך אפי׳ באותו דבר שמא למחר לא תוכל לסבול. **[ספר חסידים (מרגליות) סימן קסא]** היצר אינו פוסק ממך אף אם יהיה נצוח מאה פעמים, כמו שאמרו רבותינו (אבות פ״ב מ״ד) ואל תאמן בעצמך עד יום מותך, כי כל ימיך יארוב לך, אולי תעלים עיניך ממנו, ואם ינצחך בקלה שבקלות, סוף ינצחך בחמורה שבחמורות. **[אורחות צדיקים שער הגאוה]** **כנגד שבעה קולות שאמר דוד על המים.** והם במזמור הבו לה׳, ובמתן תורה היו קולות, ומזמור זה נמי איירי במתן תורה דכתיב ביה קול ה׳ יחיל מדבר יחיל ה׳ מדבר קדש ותורה ניתנה בשבת. **[תוספות הרא״ש]** **כנגד תשעה אזכרות שאמרה חנה בתפלתה.** וכתיב ביה ה׳ ידין אפסי ארץ והיינו בר״ה. **[תוספות הרא״ש]** **רב אמר מעין כל ברכה וברכה.** אומרן בקצור אתה חונן לאדם דעת, ברוך אתה ה׳ חונן הדעת וכן כולם. **[הריטב״א]** **לייט עלה אביי אמאן דמצלי הביננו.** כל אמורא היה תופס לשונו כמו מגדף בה ר׳ אבהו (סנהדרין ג:) תהי בה ר׳ יוחנן (ב״ק קיב:) לייט עלה אביי (ברכות כט.). **[תוספות, כתובות ב:]** **רבי עקיבא אומר אומרה ברכה רביעית בפני עצמה.** ר״ע סבור שאין להבדלה שום שייכות עם ברכת הדעת שיהיו כוללים אותה עמה ולרבנן הואיל והיא ברכת חכמה ר״ל שחכמתו של אדם היא שמביאתו להפריש ולהבחין ביניהם קבעוה בברכת חכמה. **[מאירי, לקמן לג.]** **רבי אליעזר אומר בהודאה.** פירוש קודם שיחתום בברכת מודים. וטעמא דידיה מפני שמודה לשם שזיכה אותו להכיר ולהבדיל בין קודש לחול.. **[הריטב״א, לקמן לג.]** במקום הודאת הנסים שאנו צריכין להודות על שנתן לנו את השבת. **[מאירי, לקמן לג.]**

הגמרא מבארת את דברי רב אסי:

גּוּפָא - נבאר את עצם דברי רב אסי, **אָמַר רַבִּי תַּנְחוּם אָמַר רַב אַסִּי, טָעָה** בתפילתו **וְלֹא הִזְכִּיר גְּבוּרוֹת גְּשָׁמִים** בְּברכת **תְּחִיַּית הַמֵּתִים, מַחֲזִירִין אוֹתוֹ** לראש התפילה. טעה ולא הזכיר **שְׁאֵלָה בְּבִרְכַּת הַשָּׁנִים, אֵין מַחֲזִירִין אוֹתוֹ, מִפְּנֵי שֶׁיָּכוֹל לְאוֹמְרָהּ** בְּברכת **'שׁוֹמֵעַ תְּפִלָּה'**[לח]. וְאם טעה ולא הזכיר **הַבְדָּלָה** בְּברכת **'חוֹנֵן הַדַּעַת', אֵין מַחֲזִירִין אוֹתוֹ, מִפְּנֵי שֶׁיָּכוֹל לְאוֹמְרָהּ עַל הַכּוֹס** של יין לאחר התפילה.

מקשה הגמרא, **מֵיתִיבֵי** - הקשו בני הישיבה על דברי רב אסי, שנינו בברייתא, **טָעָה וְלֹא הִזְכִּיר גְּבוּרוֹת גְּשָׁמִים** בְּברכת **תְּחִיַּית הַמֵּתִים, מַחֲזִירִין אוֹתוֹ**. טעה ולא הזכיר **שְׁאֵלָה בְּבִרְכַּת הַשָּׁנִים, מַחֲזִירִין אוֹתוֹ**. וְאם טעה ולא הזכיר **הַבְדָּלָה** בְּ**'חוֹנֵן הַדַּעַת', אֵין מַחֲזִירִין אוֹתוֹ, מִפְּנֵי שֶׁיָּכוֹל לְאוֹמְרָהּ עַל הַכּוֹס** של יין. מבואר בברייתא, שאף מי שלא הזכיר שאלת גשמים, מחזירים אותו, וקשה על רב אסי שאמר שאין מחזירים אותו. מיישבת הגמרא, **לֹא קַשְׁיָא, הָא** - דברי הברייתא שמחזירים אותו, אמורים **בְּיָחִיד** - באדם המתפלל ביחידות, **וְהָא** - דברי רב אסי שאין מחזירים אותו, אמורים **בְּצִבּוּר** - באדם שמתפלל בציבור.

שואלת הגמרא, **בְּצִבּוּר מַאי טַעֲמָא לֹא** - מה הסיבה שבציבור אין מחזירים אותו, **מִשּׁוּם דְּשָׁמְעָה מִשְּׁלִיחַ צִבּוּר** - שעתיד לשמוע את שאלת הגשמים משליח הציבור כשחוזר תפילתו, **אִי הָכִי** - אם כן, **הַאי** - דברי רב אסי שאמר **'מִפְּנֵי שֶׁיָּכוֹל לְאוֹמְרָהּ בְּשׁוֹמֵעַ תְּפִלָּה'** אינם מדויקים, שהרי אין זה הטעם, אלא **'מִפְּנֵי שֶׁשּׁוֹמֵעַ מִשְּׁלִיחַ צִבּוּר' מִיבָּעֵי לֵיהּ** - היה לו לומר[לט]. מתרצת הגמרא, **אֶלָּא אִידִי וְאִידִי** - זה וזה, כלומר גם דברי הברייתא וגם דברי רב אסי אמורים **בְּיָחִיד**[מ], **וְלֹא קַשְׁיָא, הָא** - דברי רב אסי אמורים במקרה **דְּאִדְּכַר** קודם **'שׁוֹמֵעַ תְּפִלָּה'** - שנזכר לפני שהגיע לברכת 'שומע תפילה', ולכן אין מחזירים אותו מפני שיכול לאומרה שם,

---

לח. **לעיל** בהערה בדברי רב אסי התבאר טעם החילוק בין הזכרת גשמים לשאלת גשמים לענין השלמה בשומע תפילה.

לט. **הגמרא** היתה יכולה להקשות שאם מדובר בציבור, ואינו חוזר לשאול על הגשמים מפני שיכול לשמוע משליח הציבור, אם כן אף לגבי הזכרת גשמים אין להחזירו ויכול לשמוע משליח הציבור שמזכיר גשמים. ומחמת כן הוכיח האמרי נועם (ד"ה יש) שבשלש ברכות הראשונות אי אפשר לצאת ידי חובה משליח הציבור, ומה שהתבאר בגמרא שאינו חוזר מפני שעתיד לשמוע אותה משליח הציבור, היינו דווקא מברכה רביעית ואילך.

מ. **הואיל** והתירוץ הראשון נדחה רק מפני שרב אסי לא נקט 'מפני ששומע משליח ציבור', משמע שעיקר הדין נשאר להלכה, ואם טעה בציבור אינו חוזר, משום שיכול לשומעה משליח הציבור. רשב"א (ד"ה לא).

והשקיף בה שתים ושלש שעות ולא העלוהו אמאי לא העלוהו והאמר רב יהודה אמר רב [א]טעה בכל הברכות כלן אין מעלין אותו בברכת הצדוקים מעלין אותו חיישינן שמא מין הוא שאני שמואל הקטן דאיהו תקנה וניחוש דלמא הדר ביה אמר אביי גמירי טבא לא הוי בישא ולא והכתיב [א]ובשוב צדיק מצדקתו ועשה עול ההוא רשע מעיקרו אבל צדיק מעיקרו לא ולא והא [א]תנן אל תאמין בעצמך עד יום מותך שהרי[א] [ב]יוחנן כ"ג שמש בכהונה גדולה שמנים שנה ולבסוף נעשה צדוקי[ב] אמר[ג] אביי הוא ינאי הוא יוחנן רבא אמר ינאי לחוד ויוחנן לחוד ינאי רשע מעיקרו ויוחנן צדיק מעיקרו הניחא לאביי אלא לרבא קשיא אמר לך רבא צדיק מעיקרו נמי דלמא הדר ביה אי הכי אמאי לא אסקוהו שאני שמואל הקטן דאתחיל בה דאמר רב יהודה אמר רב ואיתימא רבי יהושע בן לוי [ב]לא שנו אלא שלא התחיל בה אבל התחיל בה גומרה: הני שבע דשבתא כנגד מי א"ר חלפתא בן שאול כנגד שבעה קולות שאמר דוד על המים הני תשע דר"ה כנגד מי א"ר יצחק דמן קרטיגנין כנגד תשעה אזכרות שאמרה חנה בתפלתה דאמר מר [ג]בראש השנה נפקדה שרה רחל וחנה הני עשרים וארבע דתעניתא כנגד מי א"ר חלבו כנגד כ"ד רננות [ד]שאמר שלמה בשעה שהכנים ארון לבית קדשי הקדשים אי הכי כל יומא נמי נמרינהו אימת אמרינהו שלמה ביומא דרחמי אנן נמי ביומא דרחמי אמרי להו: רבי יהושע אומר מעין שמנה עשרה: מאי מעין שמנה עשרה רב אמר מעין כל ברכה וברכה ושמואל אמר [ג]הבינונו ה' אלהינו לדעת דרכיך ומול את לבבנו ליראתך ותסלח[ד] לנו להיות גאולים ורחקנו ממכאובינו ודשננו בנאות ארצך ונפוצותינו מארבע תקבץ והתועים על דעתך ישפטו ועל הרשעים תניף ידיך וישמחו צדיקים בבנין עירך ובתקון היכלך ובצמיחת קרן לדוד עבדך ובעריכת נר לבן ישי משיחך טרם נקרא [א] אתה תענה ברוך אתה ה' שומע תפלה [ה]לייט עלה אביי[ה] אמאן דמצלי הבינו. אמר רב נחמן אמר שמואל [ד]כל השנה כולה מתפלל אדם הבינו חוץ ממוצאי שבת וממוצאי ימים טובים מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת מתקיף לה רבה בר שמואל ונימרה ברכה רביעית בפני עצמה מי לא תנן [ו]ר"ע אומר אומרה ברכה רביעית בפני עצמה ר' אליעזר אומר בהודאה [ז]אטו כל השנה כולה מי עבדינן כר' עקיבא דהשתא נמי נעביד כל השנה כולה מאי טעמא לא עבדינן כר"ע תמני סרי תקון תשסרי לא תקון הכא נמי שבע תקון תמני לא תקון מתקיף לה מר זוטרא ונכללה מכלל הבינו ה' אלהינו המבדיל בין קדש לחול קשיא: אמר רב ביבי[ו] בר אביי [ה]כל השנה כולה מתפלל אדם הבינו חוץ מימות הגשמים מפני שצריך לומר שאלה בברכת השנים מתקיף לה מר זוטרא ונכללה מכלל ודשננו בנאות ארצך ותן טל ומטר אתי לאטרודי אי הכי הבדלה בחונן הדעת נמי אתי לאטרודי אמרי התם כיון דאתיא בתחלת צלותא לא מטריד הכא כיון דאתיא באמצע צלותא מטריד מתקיף לה רב אשי ונימרה בשומע תפלה דא"ר תנחום אמר רב אסי טעה ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים מחזירין אותו שאלה בברכת השנים אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה בשומע תפלה והבדלה בחונן הדעת אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה על הכוס טעה שאני: גופא א"ר תנחום אמר רב אסי טעה ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים מחזירין אותו שאלה בברכת השנים אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה בשומע תפלה והבדלה בחונן הדעת אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה על הכוס מיתיבי [ח]טעה [ו]ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים מחזירין אותו שאלה [ז]בברכת השנים מחזירין אותו והבדלה [ח]בחונן הדעת אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה על הכוס ל"ק הא ביחיד הא בצבור בצבור מ"ט לא משום דשמעה משליח צבור אי הכי האי מפני שיכול לאומרה בשומע תפלה מפני ששומע משליח צבור מיבעי ליה אלא אידי ואידי ביחיד ול"ק [ט]הא דאדכר קודם שומע תפלה הא

רש"י

והשקיף. חשב לזכור אותה, לשון סוכה, כדמתרגמינן ויסקף ואסתכי (בראשית יט): רשע מעיקרו. ושב מרשעתו, פעמים שחוזר ונעשה רשע: הוא ינאי. ששנינו בקידושין (פ"ג דף סו.) שהרג חכמי ישראל: ינאי רשע מעיקרו. ונעשה צדיק, וחזר לרשעתו: דאתחיל בה. התחיל לאומרה וטעה באמצעיתה: לא שנו. הא דאמר רב יהודה מעלין אותו: שבעה קולות. במזמור קול ה' על המים (תהלים כט): שאמרה חנה. בפרשת עלץ לבי (ש"א ב): כ"ד רננות. בפרשת ויעמוד שלמה (מלכים א ח) רנה תפלה תחנה כלהון כ"ד איכא: ביומא דרחמי. שהוצרך לבקש רחמים, שדבקו שערים זה בזה ולא היו מניחין להכנים ארון לבית קדשי הקדשים, כדאמרי' במועד קטן (דף ט.): מעין כל ברכה. אומר בקוצר, ומברך על כל אחת ואחת: הבינו. ואינו מברך אלא שומע תפלה בכל הברכות שבין שלש ראשונות לשלש אחרונות[ט]. הבינו כנגד אתה חונן. ומול את לבבנו כנגד השיבנו. לסלוח לנו כנגד סלח לנו. להיות גאולים כנגד גאולה. וכן כולם: בנאות ארצך. לשון נוה, כמו בנאות דשא ירביצני (תהלים כג), והוא כנגד ברכת השנים: והתועים על דעתך. העוברים על דבריך: ישפטו[ז]. כנגד צדקה ומשפט. לשון אחר והתועים במשפט על דעתך ישפטו השיבם ללמדם לשפוט כדרכיך, וכן עיקר נראה לי וכן בה"ג: לייט עלה אביי. לפי שמדלג הברכות וכוללן בברכה אחת: כל השנה מי עבדינן כרבי עקיבא. כלומר כשאנו מתפללין י"ח שלמות מי עבדינן כר' עקיבא לומר ברכה רביעית בפני עצמה דהשתא כשמתפללין הבינו נעביד כותיה: שבע תקון. שלש ראשונות ושלש אחרונות והבינו: ונכללה. להבדלה: מכלל. בתוך הבינו כלכך שהוא כוללה בחונן הדעת, ויאמר הבינו ה' אלהינו המבדיל בין קדש לחול לדעת דרכיך: לאטרודי. לטעות: בתחלת. התפלה יכול אדם לכוין דעתו יותר מן האמצע: גבורות גשמים. הזכרה בעלמא היא, לפיכך מחזירין אותו, שאינה תפלה שיכול לאומרה בשומע תפלה: ביחיד. מחזירין אותו: בצבור. יחיד המתפלל עם הצבור: דאדכר קודם ש"ת. אין מחזירין אותו, שיכול לאומרה בשומע תפלה: תחנונים

תוספות

לייט עלה אביי אמאן דמצלי הבינו. והכי קי"ל ויש ספרים דמסיק ה"מ במתא אבל בדרך שרי כדמשמע במכילתין (א) גבי רבי יוסי וכו':

ונכללה בהבינו. והא דאמרינן בפ"ק דנדה (דף ח:) כל השנה כולה[מ] מתפלל אדם י"ח חוץ ממוצאי יה"כ מפני טורח צבור מפני התענית וי"א שמתפללים י"ח שלימות מפני שצ"ל הבדלה בחונן הדעת ותימה אמאי לא פריך ונכללה בהבינו וי"ל דלא דמי דהתם כל השנה כולה מתפלל י"ח ואין לנו להקשות ונכללה מכלל כדי לשנות המנהג של כל השנה אבל הכא שכל השנה מתפלל הבינו פריך שפיר למה לי לשנות המנהג בשביל אתה חוננתנו ונכללה בהבינו:

מפני שיכול לאומרה בשו"ת. כדאמר [לקמן לא.] (עו"ג דף ח.) שואל אדם צרכיו בשו"ת ודוקא צרכיו כגון שיש לו חולה בתוך ביתו או שצריך שדהו מים דהוא מעין[ס] תפלה וכן שאלה אבל הזכרה והבדלה ושאר שבחים[י] אסור שאינה מעין שו"ת ונראה שכל האומר ברוך אתה ה' שו"ת אחר שסיים דברי תחנונים מיושב מגונה כדאמרי' (מגילה דף יח.) מכאן ואילך אסור לספר בשבחו של מקום כלומר להוסיף ברכות על אלו ואפילו אם בא להתפלל שמנה עשרה עוד פעם אחרת אסור שנראה כמוסיף על הברכות והא דאמר לעיל (דף כא.) ולואי שיתפלל אדם כל היום (ב) היינו דוקא ספק התפלל אבל ודאי אוקמינן לעיל שפוסק אפי' באמצע ברכה כשמואל בפרק מי שמתו (שם) ומה שש"ץ שליח צבור שונה בהן היינו להוציא רבים ידי חובתן ומה שמתפללין[פ] בלחש היינו כדי להסדיר תפלתו כדמוקמינן בפרק בתרא דר"ה (דף לד:):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [אבות פ"ב מ"ד], ב) [יומא ט.], ג) [ר"ה יא. יבמות סד:], ד) [שבת ל. מ"ק ט. סנהדרין קז:], ה) [קדושין לג: וש"נ], ו) לקמן דף לג. נדה ח., ז) [לקמן דף לג:], ח) תוספתא פ"ג לעיל כו: לקמן לג. תענית ג:, ט) עיין לקמן ל ע"א.

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה לייט וכו'. במכילתין. נ"ב לעיל בפ"ק דף ג' ע"א וע"ש בתוס' בד"ה היה לך: (ב) ד"ה מפני וכו'. היינו דווקא בספק התפלל אבל בוודאי התפלל אוקמינן:

הגהות הגר"א

[א] טרם נקרא אתה תענה. נ"ב כי אתה עונה בכל כו'. גי' רי"ף ורא"ש ועיין רמב"ם:

הגהות וציונים

א] לפנינו באבות ליתא הסיום "שהרי וכו'": ב] נעשה "צדוקי" כך היא הגירסא ואינה כלולה בשנוי הצנזור דלעיל (דק"ס): ג] צ"ל ואמר (גליון) מה שהגיהו "ואמר" טעותא היא (מצור דבש): ד] בכת"י לסלוח לנו (וכ"ה ברש"י) ובבית נתן ובכת"י הגירסא ולהיות גאולים (וגירסא ישרה היא, דק"ס וברי"ף וברא"ש ובטור ובראשונים הנוסח לסלוח היה לנו להיות גאולים ורחקנו ממכאוב: ה] עיין תוס' כתובות ב ע"ב ד"ה פשיט שכתבו בשם ר"ת דלשון זה היה שגור בפי אביי וכן היה דרכם של אמוראים שכל אחד היה תופס לשונו: ו] צ"ל רב בֵּיבָי (וכמו שמצינו שם בעזרא (ב, יא) בני בבי וגו', של"ה חלק תושבע"פ כלל לשונות סוגיות אות ר): ז] לפי הפירוש הראשון ברש"י יש לנקד יִשָּׁפֵטוּ, והפירוש העוברים על דבריך יבואו במשפט ולפי הלשון האחר ברש"י הנקוד הוא יִשְׁפְּטוּ: ח] לשון זה ליתא שם, וז"ל הגמרא שם אור יוה"כ מתפלל וכו' "בערבית מתפלל שבע מעין שמנה עשרה" רבי חנינא בן גמליאל משום אבותיו אומר מתפלל שמנה עשרה מפני שצ"ל הבדלה בחונן הדעת: ט] יש להוסיף שומע תפלה (באה"מ): י] בדפוסי ויניציא איתא ושאר שבחה וכן העתיק הב"י או"ח סימן רצד: כ] נדצ"ל ומה שמתפללין (באה"מ) עיין שם בגמ' ר"ה:

עין משפט נר מצוה

מז א ב מיי' פ"י מהל' תפלה הל' ג סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' קכו סעיף א:
מח ג ד ה מיי' פ"ב שם הל' ג ד סמג שם טוש"ע או"ח סימן קי סעיף א:
מט ו מיי' פ"י שם הל' ח סמג שם טוש"ע א"ח סי' קיד סעיף ה:
נ ז מיי' שם הלכה ט סמג שם טוש"ע א"ח סי' קיז סעיף ד:
נא ח מיי' שם הל' יד סמג שם טוש"ע א"ח סימן רצד סעיף א:
נב ט מיי' שם הל' ט סמג שם טוש"ע א"ח סימן קיז סעיף ה:

רב נסים גאון

הני כ"ד דתעניתא כנגד מי אמר ר' חלבו כנגד כ"ד רננות שאמר שלמה. הא מילתא פרשוה בתלמוד ארץ ישראל בפירקין ובפרק ב' דתענית (הלכה ב) ר' חלבו ור' שמואל כנגד כ"ד פעמים רנה תפלה תחנה שכתובין בפרשת שלמה ואית בגמרא בפ' משקין בית השלחין (מועד קטן דף ט) ובפרק כל ישראל יש להם חלק (דף קז) בשעה שבנה שלמה את בית המקדש ובקש להכניס ארון לבית קדש הקדשים דבקו שערים זה בזה אמר כ"ד רננות כו':

תורה אור השלם

א) וּבְשׁוּב צַדִּיק מִצִּדְקָתוֹ וְעָשָׂה עָוֶל כְּכֹל הַתּוֹעֵבוֹת אֲשֶׁר עָשָׂה הָרָשָׁע יַעֲשֶׂה וָחָי כָּל צִדְקֹתָיו אֲשֶׁר עָשָׂה לֹא תִזָּכַרְנָה בְּמַעֲלוֹ אֲשֶׁר מָעַל וּבְחַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא בָּם יָמוּת: [יחזקאל יח, כד]

משנת ראשונים

חיישינן שמא מין הוא. ומה שלא אמרו שאם טעה ולא הזכיר תחיית המתים שמעלין אותו ג"כ מפני שברכת המינין יש בה קללה למינין, וכשאינו אומר אותה אנו חוששין שמפני שהוא מין אינו רוצה לקלל את עצמו, אבל בברכת תחיית המתים כיון שאין בה קללה אין בזה היכר אם הוא מין או לא, שאפשר שאפי' שלא יאמין הוא בתחיית המתים עכ"ז יאמר הברכה, דמאי איכפת ליה אם יאמר מחיה המתים כיון שאינו מקלל עצמו. [רבינו יונה דף יט:]

[מדה"ר]

אל תאמין בעצמך עד יום מותך. כלומר הוי מתפחד בעצמך בזקנותך כבילדותך, שלא תתן בעצמך מקום והכנה לעבירה, על סמך שתבטח בעצמך לומר שכל כך הוחזקת בעיניך לטהרה שאין פרצה קוראה לך ואין שום הכנה מזקת לך בכך, כענין שאמר שלמה אני ארבה ולא אסור, וכן לא יניח מה שעלה בידו מן המוסר והמדות ומן החכמה כשיאמר כבר עלה זה בידי, אלא יתמיד במעלותיו כמה שיוכל, שהכל אפשר שיסור ממנו ושלא יאמין בכל אלו כלל עד יום מותו. [מאירי, אבות פ"ב מ"ד] אם עמדת בנסיון גדול אל תאמין בעצמך עד יום מותך לומר הואיל ולא חטאתי בזה הגדול לא אחטא יותר, לפי שאין יצה"ר של היום שוה לשל אתמול, לפיכך אפי' באותו דבר שמא למחר לא תוכל לסבול. [ספר חסידים (מרגליות) סימן קסא] היצר אינו פוסק ממך אף אם יהיה נצוח מאה פעמים, כמו שאמרו רבותינו (אבות פ"ב מ"ד) ואל תאמן בעצמך עד יום מותך, כי כל ימיך יארוב לך, אולי תעלים עיניך ממנו, ואם ינצחך בקלה שבקלות, סוף ינצחך בחמורה שבחמורות. [אורחות צדיקים שער הגאוה] **כנגד שבעה קולות שאמר דוד על המים.** והם במזמור הבו לה', ובמתן תורה היו קולות, ומזמור זה נמי איירי במתן תורה דכתיב ביה קול ה' יחיל מדבר יחיל ה' מדבר קדש ותורה ניתנה בשבת. [תוספות הרא"ש] **כנגד תשעה אזכרות שאמרה חנה בתפלתה.** וכתיב ביה ה' ידין אפסי ארץ והיינו בר"ה. [תוספות הרא"ש] **רב אמר מעין כל ברכה וברכה.** אומרן בקצור אתה חונן לאדם דעת, ברוך אתה ה' חונן הדעת וכן כולם. [הריטב"א] **לייט עלה אביי אמאן דמצלי הבינו.** כל אמורא היה תופס לשונו כמו מגדף בה ר' אבהו (סנהדרין ג:) תהי בה ר' יוחנן (ב"ק קיב:) לייט עלה אביי (ברכות כט.). [תוספות, כתובות ב:] **רבי עקיבא אומר אומרה ברכה רביעית בפני עצמה.** ר"ע סבור שאין להבדלה שום שייכות עם ברכת הדעת שיהיו כוללים אותה עמה ולרבנן הואיל והיא ברכת חכמה ר"ל שחכמתו של אדם היא שמביאתו להפריש ולהבחין ביניהם קבועה בברכת חכמה. [מאירי, לקמן לג.] **רבי אליעזר אומר בהודאה.** פירוש קודם שיחתום בברכת מודים. וטעמא דידיה מפני שמודה לשם שזיכה אותו להכיר ולהבדיל בין קודש לחול.. [הריטב"א, לקמן לג.] במקום הודאת הנסים שאנו צריכין להודות על שנתן לנו את השבת. [מאירי, לקמן לג.]

הא דאדכר בתר שומע תפלה: אמר רבי תנחום אמר רב אסי אמר ר' יהושע בן לוי [א]טעה ולא הזכיר של ר"ח בעבודה חוזר לעבודה[א] נזכר בהודאה חוזר לעבודה בשים שלום חוזר לעבודה ואם סיים חוזר לראש אמר רב פפא בריה דרב אחא בר אדא הא דאמרן סיים חוזר לראש לא אמרן אלא שעקר רגליו אבל לא עקר רגליו חוזר לעבודה א"ל מנא לך הא א"ל מאבא מרי שמיע לי ואבא מרי מרב. אמר רב נחמן בר יצחק הא דאמרן עקר רגליו חוזר לראש לא אמרן אלא שאינו רגיל לומר תחנונים אחר תפלתו אבל רגיל לומר תחנונים אחר תפלתו חוזר לעבודה איכא דאמרי אמר רב נחמן בר יצחק [ב]הא דאמרן כי לא עקר רגליו חוזר לעבודה לא אמרן אלא שרגיל לומר תחנונים אחר תפלתו אבל אם אינו רגיל לומר תחנונים אחר תפלתו חוזר לראש: ר' אליעזר אומר העושה תפלתו קבע וכו': מאי קבע א"ר יעקב בר אידי אמר רבי אושעיא [ג]כל שתפלתו דומה עליו כמשוי ורבנן אמרי [ד]כל מי שאינו אומרה בלשון[ב] תחנונים רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו כל שאינו יכול לחדש בה דבר א"ר זירא אנא יכילנא לחדושי בה מילתא ומסתפינא דלמא מטרידנא אביי בר אבין ור' חנינא בר אבין דאמרי תרוייהו כל שאין מתפלל עם דמדומי חמה דא"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן[ה] מצוה [ה]להתפלל עם דמדומי חמה וא"ר זירא מאי קראה [א]ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים [ו]לייטי עלה במערבא אמאן דמצלי עם דמדומי חמה מאי טעמא דלמא מיטרפא ליה שעתא: רבי יהושע אומר המהלך במקום סכנה מתפלל תפלה קצרה וכו' בכל פרשת העבור: מאי פרשת העבור אמר רב חסדא אמר מר עוקבא אפי' בשעה שאתה מתמלא עליהם עברה כאשה עוברה יהיו כל צרכיהם לפניך איכא דאמרי אמר רב חסדא אמר מר עוקבא אפילו בשעה שהם עוברים על דברי תורה יהיו כל צרכיהם לפניך. ת"ר [ז]המהלך במקום גדודי חיה ולסטים מתפלל תפלה קצרה ואיזה היא תפלה קצרה ר' אליעזר אומר עשה רצונך בשמים ממעל ותן נחת רוח ליראיך מתחת והטוב בעיניך עשה בא"י שומע תפלה ר' יהושע[ג] אומר [א]שמע שועת עמך ישראל ועשה מהרה בקשתם בא"י שומע תפלה רבי אלעזר ברבי צדוק אומר שמע צעקת עמך ישראל ועשה מהרה בקשתם בא"י שומע תפלה אחרים אומרים צרכי עמך ישראל מרובין ודעתם קצרה יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו ולכל גויה וגויה די מחסורה [ב] ברוך אתה ה' שומע תפלה אמר רב הונא [י]הלכה כאחרים. אמר ליה אליהו לרב יהודה אחוה דרב סלא חסידא [יא]לא תרתח ולא תחטי לא תרוי ולא תחטי וכשאתה יוצא לדרך המלך בקונך וצא מאי המלך בקונך וצא אמר רבי יעקב אמר רב חסדא זו תפלת הדרך ואמר רבי יעקב אמר רב חסדא כל היוצא לדרך צריך להתפלל תפלת הדרך מאי תפלת הדרך [ח]יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתוליכני לשלום ותצעידני לשלום ותסמכני לשלום [ג] ותצילני מכף כל אויב ואורב בדרך ותשלח ברכה במעשי ידי [ד] ותתנני לחן לחסד ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואי [ה] בא"י שומע תפלה אמר אביי [ט]לעולם לישתף

רש"י

תחנונים. כגון אלהי נצור לשוני מרע[ז] שאנו אומרים בעמידה אחר תפלה: אבל אם אינו רגיל. הוא סיום תפלתו כעקירה אפילו לא עקר: כמשוי. והיינו לשון קבע חוק קבוע הוא עלי להתפלל וצריך אני לצאת ידי חובתי (א): מי שאינו יכול. לכוין לבו לשאול צרכיו: לחדש בה דבר. בבקשתו, והיינו לשון קבע כיום (ב) כן אתמול כן מחר: דילמא מטרידנא. שמא אטעה ולא אדע לחזור למקום שהפסקתי: שאינו מתפלל עם דמדומי חמה. והיינו לשון קבע תפלתו עליו חוק קבוע לצאת ידי חובה, ואינו מקפיד לחזר אחר שעת מצוה ועת רצון: עם דמדומי חמה. תפלת יוצר עם הנץ החמה, ותפלת המנחה עם שקיעת החמה: ייראוך עם שמש. זו תפלת יוצר (ג): ולפני ירח. זו מנחה: לייטי במערבא. על מי שמשהה תפלת המנחה עד דמדומי חמה, שמא תטרף לו השעה ע"י אונס ועבר הזמן: בכל פרשת העבור וכו'. כמו פרישת העבור: אפי' בשעה שאתה מתמלא עליהם עברה כאשה עוברה. והכי משמע בכל עניני פרישת העבור כגון עברה בעברה[ד]: יהיו כל צרכיהם. גלוים לפניך לרחם עליהם: אפי' בשעה שהם עוברים. ולשון פרשת העבור שהן פורשין לעבירה: עשה רצונך בשמים. שאין שם חטא ואין רצונך עליהם אלא לטוב, ועבור לתחתונים על רצונך: ותן. להם ליראיך: נחת רוח. שלא יתערבב רוחם על ידי הבריות כגון ע"י חיות ולסטים: והטוב בעיניך עשה. אתה להם. ודוגמא זו מצינו בספר שופטים (י) ויאמרו בני ישראל חטאנו עשה אתה לנו (כטוב) [ככל הטוב] בעיניך אך הצילנו וגו': שועת. לשון גניחה יותר מתפלה[ה]: ודעתם קצרה. ואינם יודעים לפרש צרכיהם: לא תרתח ולא תחטי. לא תכעוס, שמתוך הכעס אתה בא לידי חטא: לא תרוי. לא תשתכר ביין: המלך. טול רשות:

תוספות

הא דאדכר (אחר) [בתר] שומע תפלה. אז ודאי מחזירין אותו מיהו אם לא עקר רגליו אינו צריך לחזור לראש ולא לברכת השנים אלא חוזר לשומע תפלה וכן משמע בירושלמי פ' אין עומדין[ה] דקאמר אם לא שאל בברכת השנים מחזירין אותו ולהיכן חוזר ר' שמעון בשם ר' יוחנן אמר בר"ח אם עקר רגליו חוזר לראש ואם לאו חוזר לעבודה ה"נ אם עקר רגליו חוזר לראש ואם לאו חוזר לשומע תפלה אלמא משמע בהדיא דאינו חוזר אלא לשומע תפלה כי לא עקר רגליו מיהו הירושלמי פליג אגמרא דידן בגבורות גשמים דהכא קתני לא הזכיר גבורות גשמים מחזירין אותו ולא קאמר לאומרו בשומע תפלה ובירושל' קאמר אם לא שאל בברכת השנים אומרה בשומע תפלה ודכוותה אם לא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים מזכיר בשומע תפלה ומה אם שאלה שהיא תדירה אומרה בשומע תפלה הזכרה שהיא מריות לא כ"ש אלמא דבהדיא איתא התם דחוזר בגבורות גשמים לשומע תפלה ואפשר להיות שהגמרא שלנו לא חשש לפרשו משום הקל וחומר כדאיתא בירושלמי והא דקתני לא הזכיר גבורות גשמים מחזירין אותו איירי שלא הזכיר כלל בשומע תפלה והא ליתא דהא במסקנא מוקי האי מימרא בנזכר קודם שומע תפלה משום פירכא דשאלה ובירושלמי קאמר היה עומד בטל והזכיר של גשם מחזירין אותו פי' בימות הקיץ ופריך והא תניא בטל וברוחות לא חייבו חכמים להזכיר והכי פריך כי היכי דאם לא הזכיר כלל מטל אינו עיכוב ואם היה רוצה להזכיר מזכיר ה"נ אם עמד בטל והזכיר של גשם אין לחוש דלא גרע מלא הזכיר טל כלל ומשני דלא דמי ההוא דמקל ומצלי להכוא דמצלי ולא מקל פי'[ו] מקלל כלומר אינו דומה כשעומד בטל והזכיר של גשם שהוא סימן קללה למי שאינו מזכיר כלל לא טל ולא גשם שאינו מקלל וכן הלכה למעשה שאם עומד בשל טל והזכיר של גשם דמחזירין אותו ואם לא הזכיר משניהם כלל אין מחזירין אותו והדר קאמר בירושלמי קאי בגשם והזכיר בשל טל אין מחזירין אותו ופריך מהכא והתניא או שלא הזכיר גבורות גשמים מחזירין אותו ומשני הא דאדכר הא דלא (ד) אדכר הא דלא אדכר לא טל ולא מטר לכך מחזירין אותו הא דהזכיר של טל ומטר ולא נהירא דפשיטא אם הזכיר שניהם דאין מחזירין אותו ואם לא הזכיר כלל פשיטא דמחזירין אותו אלא ודאי יש לפרש הא דאדכר טל הא דלא אדכר כלל לא טל ולא מטר לפיכך מחזירין אותו אבל אם הזכיר טל אף בימות הגשמים אין מחזירין אותו לכך יש בני אדם שאומרים כל שעה טל מתוך שהם רגילים אם כן בימות הגשמים אם שכח מוריד הגשם אין מחזירין אותו: טעה ולא הזכיר של ראש חדש בעבודה חוזר לעבודה. ובהלכות גדולות פי'[ז] דוקא ביחיד אבל בצבור אינו חוזר מפני ששומעה מש"ץ מיהו צריך לדקדק מפי החזן כל אות ואות של תפלה אע"פ שהוא בקי דהא אמרינן בראש השנה (פ"ד דף לד:) כשם שמוציא את שאינו בקי כך מוציא הבקי ואע"ג דאמרינן התם[ח] לא פטר רבן גמליאל אלא העם שבשדות משום דאניסי וטרידי אבל טעה[ט] לא יש לומר היינו שלא התפלל כלל אבל היכא שהתפלל כבר[י] לא חשבינן ליה כאילו לא התפלל כלל וה"ה לכל דבר שמחזירין אותו אי הדר שמע ליה משלוחא דצבורא מראש ועד סוף נפיק[י] והרב ר"מ פסק דוקא שכח להזכיר של ר"ח אבל שכח ברכה שלמה מחזירין אותו ואינו יוצא בשמיעתו משליח צבור (וע"ע תוס' ר"ה לד: ד"ה כך): איכא דאמרי אמר רב נחמן וכו'. רב אלפס פסק כאיכא דאמרי דברגיל לומר תחנונים ולא עקר רגליו אינו חוזר לראש ואם אינו רגיל גם כי לא עקר רגליו חוזר לראש ואם עקר גם כי רגיל לומר תחנונים כמו אלהי נצור לשוני חוזר לראש:

כל שאינו יכול לומר תחנונים. פי' ר"ח דאם יכול לומר לשון תחנונים אפי'[כ] עליו כמשא הוי תפלה מעליא דלא בעינן אלא לשון תחנונים בלבד: והיכי

עין משפט נר מצוה

נד א ב מיי' פ"י מהל' תפלה הלכה י סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' תכב סעיף א:

נה ג ד מיי' פ"ד שם הלכה טז סמג שם טוש"ע או"ח סימן נא סעיף ג:

נו ה מיי' פ"ג שם הל' ד סמג שם טוש"ע או"ח סי' פט סעיף א ובסי' רלג סעיף א:

נז ו מיי' פ"ד שם הל' יט סמג שם טוש"ע או"ח סי' קי סעיף ג:

נח ז מיי' פ"א מהלכות דעות הלכה ד ופ"ב הלכה ג:

נט ח ט מיי' פ"י מהל' ברכות [ע"ש ולא תמצא והב"י סי' קי תמה על הרמב"ם שהשמיט] סמג עשין (כז) [יט] טוש"ע או"ח סימן קי סעיף ד:

הגהות וציונים

א] בכל הדפו"י הגירסא טעה ולא הזכיר של ר"ח **בעבודה** ונזכר **בהודאה** חוזר לעבודה ותיבות "חוזר לעבודה" ליתא, והמהרש"ל (דפו"ר) הוא שהגיה כלפנינו ע"פ התוס' (ד"ה טעה) ולא זכינו לבא לסוף דעתו בזה. ועיין צל"ח שהאריך בזה, וכגירסא הישנה כ"ה גם בחי' הרשב"א ובאו"ז הל' ר"ח סי' תס וכן העתיק הכסף משנה פ"י מהל' תפלה ה"י (דק"ס) ועיין פני יהושע: ב] גירסת רש"י ותוס' כל מי שאינו **יכול לומר** תחנונים (גנזי יוסף) ועיין הגהות הב"ח ברש"י: ג] עיין מעיו"ט וצל"ח שהקשו ע"ז דר' יהושע בברייתא אינו אומר כמו שהוא אומר במשנה, ובכת"י הגי' ר' יוסי וכ"כ בתוס' ריה"ח, ועיין בהגהות הגר"א ורש"ש ומהרש"א בח"א סוף ד"ה ר"י אומר: ד] (וע' רש"א בחדושי אגדו') (גליון) שגורס ברש"י עברה **ועוברה**. ובמעיו"ט (אות ח') העתיק עברה **כעוברה** עיי"ש ובעין יעקב ליתא תיבת "כגון": ה] עיין מהרש"א בח"א שכתב דאפשר שרש"י גרס בראב"צ שמע **תפלת** עמך ישראל: ו] בתוס' רבינו פרץ נוסף פי' **מיקל** מקלל: ז] צ"ל **פסק** (מהר"ג אדלר): ח] **[בעיר לא** כצ"ל וכ"ה שם ברא"ש] (גליון). נדצ"ל **דעיר** לא (כ"ה ברא"ש כאן ושם): ט] נדצ"ל שהתפלל **וטעה** (זאת מנוחתי): י] עי' ב"י או"ח סוף סי' קכ"ד דתמיה מה הראיה ממסכת ר"ה אם רבן פליגי עליה דר"ג ואמרי דאינו פוטר אלא את שאינו בקי: כ] בתוס' הרא"ש נוסף, הוי עליו:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) שבת דף קיח:, ב) [קדושין לג: וש"נ], ג) תוספתא פ"ג, ד) עיין לעיל דף יז., ה) הלכה ב (לט ע"א), ו) לה ע"א.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה כמשוי וכו'. ידי חובתי הס"ד ואחר כך מתחיל הדבור מי שאינו אומרה בלשון תחנונים. מי שאינו: (ב) ד"ה לחדש וכו'. קבע כהיום כן: (ג) ד"ה ייראוך וכו'. תפלת יוצר. נ"ב ע' לעיל ד' ט ע"ב פירש"י דקאי אק"ש: (ד) תוס' ד"ה הא דאדכר וכו'. דלא אדכר פירוש הא דלא אדכר לא טל ולא מטר לכך מחזירין אותו הא דאדכר דהזכיר:

הגהות הגר"א

[א] גמ' (רי"א שמע שועת עמך ישראל ועשה מהרה בקשתם בא"י ש"ת) תא"מ ונ"ב בתוספתא ל"ג לה: [ב] שם די מחסורה. נ"ב והטוב בעיניך עשה. גירסת רי"ף ורמב"ם ורא"ש: [ג] שם ותסמכני לשלום. נ"ב ותחזירני לביתי לשלום: [ד] שם (ותשלח ברכה במעשה ידי) תא"מ: [ה] שם ובעיני כל רואי. נ"ב כי אתה שומע כו'. טור:

תורה אור השלם

א) יִירָאוּךָ עִם שָׁמֶשׁ וְלִפְנֵי יָרֵחַ דּוֹר דּוֹרִים: [תהלים עב, ה]

ליקוטי רש"י

עם דמדומי חמה. כשהיא אדומה שחרית אחרי הנלה מיד היא אדומה וערבית סמוך לשקיעתה [שבת קיח:]. מאי קראה. דמלוה להתפלל עם הנץ החמה. ייראוך עם שמש וגו'. מתי מתיראין ממך כשמורא מלכותך [?] עליהם שמקבלין עליהם מלכות שמים שמע [עי' ב"ח שם וכאן]. עם שמש. כלומר כשהשמש יוצא, והיינו עם הנץ החמה [לעיל ט:]. עם זריחתה. ולפני ירח. קודם אור הירח בעוד השמש לא שקעה [שבת שם]. אף תפלת המנחה מצותה עם דמדומי חמה [לעיל שם].

וְהָא - ודברי הברייתא אמורים במקרה **דְּאִדְּכַר בָּתַר** - שנזכר לאחר ברכת 'שׁוֹמֵעַ תְּפִלָּה', ולכן מחזירים אותו[א].

★

הגמרא מביאה דין נוֹסָף של רבי תנחום בשם רב אסי לגבי הטועה בתפילתו:

אָמַר רַבִּי תַּנְחוּם, אָמַר רַב אַסִּי, אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, טָעָה בתפילת ראש חודש, **וְלֹא הִזְכִּיר שֶׁל רֹאשׁ חוֹדֶשׁ בַּעֲבוֹדָה** - 'יעלה ויבוא' בברכת 'רצה', ונזכר לאחר שסיים את הברכה, קודם שהתחיל 'מודים'[ב], **חוֹזֵר לַעֲבוֹדָה** - ל'רצה', ואומר שם 'יעלה ויבוא'. אם **נִזְכַּר** ששכח כשעומד **בְּהוֹדָאָה** - ב'מודים', **חוֹזֵר לַעֲבוֹדָה**. אם נזכר ששכח כשעומד **בְּ**'**שִׂים שָׁלוֹם**', **חוֹזֵר לַעֲבוֹדָה**, **וְאִם סִיֵּים** תפילתו, ורק לאחר מכן נזכר ששכח, **חוֹזֵר לָרֹאשׁ** - לתחילת התפילה[ג].

רב פפא בריה דרב אחא בר אדא נותן תנאי בדברי רבי יהושע בן לוי שאם סיים חוזר לראש:

אָמַר רַב פָּפָּא בְּרֵיהּ דְּרַב אַחָא בַּר אַדָּא, הָא דַּאֲמָרָן - מה שנאמר בשם רבי יהושע בן לוי לגבי הטועה בראש חודש שאם נזכר רק לאחר **שֶׁסִּיֵּים** תפילתו, **חוֹזֵר לָרֹאשׁ** - לתחילת התפילה, **לֹא אֲמָרָן** - לא נאמר, **אֶלָּא** לאחר **שֶׁעָקַר רַגְלָיו** ממקומו, **אֲבָל** אם **לֹא עָקַר רַגְלָיו, חוֹזֵר לַעֲבוֹדָה** ואומר בה 'יעלה ויבא'. **אָמַר לֵיהּ** רבי תנחום[ד], **מְנָא לָךְ הָא** - מנין לך דין זה. **אָמַר לֵיהּ** רב פפא, **מֵאַבָּא מָרִי שְׁמִיעַ לִי** - שמעתי אותו מאבי מורי, **וְאַבָּא מָרִי** - ואבי מורי שמעו **מֵרַב**.

רב נחמן בר יצחק מוסיף עוד תנאי:

אָמַר רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק, הָא דַּאֲמָרָן - מה שנאמר שאם **עָקַר רַגְלָיו חוֹזֵר לָרֹאשׁ, לֹא אֲמָרָן** - לא נאמר **אֶלָּא** במי **שֶׁאֵינוֹ רָגִיל לוֹמַר תַּחֲנוּנִים אַחַר תְּפִלָּתוֹ** לאחר שעוקר ממקומו[ה], **אֲבָל הָרָגִיל לוֹמַר תַּחֲנוּנִים אַחַר תְּפִלָּתוֹ** לאחר שעוקר ממקומו, **חוֹזֵר לַעֲבוֹדָה** - ל'רצה', כל זמן שלא סיים לומר את התחנונים, אף אם כבר עקר ממקומו, מפני שכל זמן שלא סיים את התחנונים הרי זה כאילו לא סיים תפילתו.

הגמרא מביאה לשון אחר בדברי רב נחמן בר יצחק:

אִיכָּא דְּאָמְרִי - יש שאמרו שמועה זו בלשון אחרת, **אָמַר רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק, הָא דַּאֲמָרָן** - מה שנאמר דכי **לֹא עָקַר רַגְלָיו** - שכל זמן שלא עקר ממקומו, **חוֹזֵר לַעֲבוֹדָה, לֹא אֲמָרָן** - לא נאמר **אֶלָּא** במי **שֶׁרָגִיל לוֹמַר תַּחֲנוּנִים אַחַר תְּפִלָּתוֹ** לפני שעוקר ממקומו[ו], **אֲבָל אִם אֵינוֹ רָגִיל לוֹמַר תַּחֲנוּנִים אַחַר תְּפִלָּתוֹ, חוֹזֵר לָרֹאשׁ** אף שלא עקר ממקומו, מפני שכשסיים תפילתו הרי זה כאילו עקר ממקומו[ז].

★

הגמרא מבארת את דברי רבי אליעזר במשנתנו שהעושה תפילתו קבע, אין תפילתו נושאת חן לפני הקדוש ברוך הוא[ח]:

שנינו במשנתנו, **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, הָעוֹשֶׂה תְּפִלָּתוֹ קֶבַע** וכו' אין תפילתו תחנונים.

שואלת הגמרא, **מַאי** - מה הכוונה '**קֶבַע**'. מבארת הגמרא, **אָמַר רַבִּי יַעֲקֹב בַּר אִידִי, אָמַר רַבִּי אוֹשַׁעְיָא, כֹּל שֶׁתְּפִלָּתוֹ דּוֹמָה עָלָיו כְּמַשּׂוֹי** - כל מי שמרגיש שהתפילה היא כמשא כבד שיש להתפלל אותה רק כדי לצאת ידי חובה[ט].

ביאור נוסף, **וְרַבָּנָן אָמְרִי** - אומרים, **כָּל מִי שֶׁאֵינוֹ אוֹמְרָהּ בִּלְשׁוֹן תַּחֲנוּנִים** - בנחת, כמי שמבקש רחמים[י].

ביאור נוסף, **רַבָּה וְרַב יוֹסֵף דְּאָמְרִי תַּרְוַיְיהוּ** - שאמרו שניהם, **כֹּל שֶׁאֵינוֹ יָכוֹל לְחַדֵּשׁ בָּהּ דָּבָר** - מי שאינו יכול לחדש כלום בבקשתו, אלא מתפלל בנוסח קבוע בכל יום[יא].

א. **אם** סיים תפילתו וכבר עקר רגליו, מחזירים אותו לראש התפילה. ואם עדיין לא עקר רגליו, נחלקו הראשונים להיכן מחזירים אותו, תוספות (ד"ה הא) סוברים שמחזירים אותו ל'שומע תפילה', כמבואר בירושלמי (פ"ה ה"ג). והראב"ד (הו"ד ברשב"א לעיל ע"א ד"ה אלא) סובר שמחזירים אותו לברכת השנים, וכן נפסק להלכה בשלחן ערוך (או"ח סי' קיז ס"ה). וראה בילקוט ביאורים שהובאה בזה דעה נוספת.

ב. **מפשטות** הלשון משמע שמדובר שנזכר קודם שהתחיל 'מודים', שהרי מיד לאחר מכן מבואר שאם נזכר ב'מודים', חוזר ל'רצה'. תלמידי רבינו יונה (לעיל כט. ד"ה ואם). אך להלכה נפסק בטור ובשלחן ערוך (או"ח סי' תכב ס"א) שאם נזכר קודם שהתחיל 'מודים', אומר 'יעלה ויבוא' במקום שנזכר. והקשה הפני יהושע (ד"ה אמר) כיצד פסקו כן, הרי בברייתא משמע שחוזר ל'רצה' גם קודם שהתחיל 'מודים'. וראה בילקוט ביאורים שהובא בזה תירוץ הצל"ח. והרשב"א (ד"ה טעה) גרס בדברי רבי יהושע בן לוי 'טעה ולא הזכיר של ראש חודש בעבודה ונזכר בהודאה, חוזר לעבודה', ולגרסתו, דברי רבי יהושע בן לוי לא נאמרו כלל לגבי מי שנזכר קודם 'מודים'.

ג. **דינים** אלו נאמרו רק לגבי הטועה בראש חודש בתפילת שחרית או מנחה, אך הטועה בערבית, אין מחזירים אותו, מפני שאין מקדשים את החודש בלילה, כמבואר להלן (ל:).

דברי רבי יהושע בן לוי נאמרו לגבי מי ששכח ולא הזכיר 'יעלה ויבוא' בראש חודש. והוא הדין כאשר מסתפק האם הזכיר 'יעלה ויבוא' או לא. רשב"א (ד"ה טעה). וכן כתב הבית יוסף (או"ח סי' תכב ד"ה ואם הוא מסופק). אך הרמ"א (שם ס"א) פסק, שמי שמסופק אם הזכיר 'יעלה ויבוא', אינו צריך לחזור.

פסק בעל הלכות גדולות (הלכות ברכות פ"ד), שרק המתפלל ביחידות ושכח להזכיר 'יעלה ויבוא' צריך לחזור כמבואר כאן, אבל המתפלל בציבור אינו צריך לחזור, משום שיוצא במה שישמע משליח הציבור כשיחזור התפילה, אך צריך לדקדק לשמוע מפי החזן כל אות ואות. תוספות (ד"ה טעה), וכן נפסק בשלחן ערוך (או"ח קכד ס"י). וביאר הכלבו (סי' מג ד"ה ערבית), שאמרו כן כדי שלא יצטרך לשוב ולהתפלל בציבור ויתבזה בפניהם שיראו שלא כיון את ליבו ושכח להזכיר את מה שיש להוסיף בתפילה. אך במשנה ברורה (שם סק"מ) כתב בשם האחרונים, שבזמן הזה שאין כל אדם יכול לכוין את דעתו לשמוע משליח הציבור מתחילת התפילה ועד סופה, מוטב שיחזור ויתפלל בעצמו.

ד. **על** פי שפתי חכמים (ד"ה א"ל).

ה. **לעיל** (יז.) הביאה הגמרא נוסח התחנונים שיש אומרים בסוף התפילה, רבא היה אומר 'אלהי, עד שלא נוצרתי' וכו', ומר בריה דרבינא היה אומר בסוף תפילתו 'אלהי, נצור לשוני מרע' וכו'.

בלשון זה סובר רב נחמן בר יצחק שהנוהגים לומר תחנונים, אומרים אותם לאחר שעוקרים ממקומם, ובלשון המובא בסמוך סובר שנוהגים לומר אותם קודם שעוקרים ממקומם.

ו. **והיינו** שצריך גם שלא יעקור רגליו וגם שיהיה רגיל לומר תחנונים. ודווקא כשלא סיים את התחנונים שרגיל לומר, אך אם כבר סיים לאומרם, אף שלא עקר רגליו, הרי זה כמי שסיים תפילתו, וחוזר לראש גם אם עדיין לא עקר רגליו, כמי שאינו רגיל לומר תחנונים כלל. ראב"ה (ד"ה אמר ר' תנחום).

ז. **היוצא** להלכה ממחלוקת זו, שאם עקר רגליו ורגיל לומר תחנונים, ללשון הראשון חוזר לעבודה, וללשון השני חוזר לראש התפילה. וכן אם לא עקר רגליו ואינו רגיל לומר תחנונים, ללשון הראשון חוזר לעבודה וללשון השני חוזר לראש התפילה. תוספות רבינו יהודה (ד"ה איכא).

תוספות (ד"ה איכא) הביאו שפסק הרי"ף כלשון השני, שמי ששכח לומר 'יעלה ויבוא' וסיים תפילתו, אם רגיל לומר תחנונים ולא עקר רגליו, חוזר ל'רצה', ואם אינו רגיל לומר תחנונים חוזר לראש התפילה אף אם לא עקר רגליו, ואם עקר רגליו חוזר לראש התפילה אף אם רגיל לומר תחנונים. וכן פסק הרמב"ם (תפילה פ"י ה"י). ולכאורה תמוה, הרי תפילה היא מדברי חכמים [ואף לשיטת הרמב"ם (תפילה פ"א ה"א) שעיקר חיוב תפילה הוא מהתורה, החיוב להזכיר מאורע הוא מדברי חכמים], ואם כן היה ראוי להקל ולפסוק כלשון הראשון, ומדוע פסקו כלשון השני המחמיר יותר. וביאר הצל"ח (בתוס' ד"ה איכא), שלפי הלשון השני שצריך לחזור לראש, אם יחזור ל'רצה', שלושת הברכות האחרונות יהיו ברכות לבטלה, אך ללשון הראשון שחוזר ל'רצה', אם יחזור לראש התפילה אין בכך ברכה לבטלה, משום שיכול להתפלל תפילת נדבה כל שהוא מתפלל תפילה שלמה, ועל כן פסקו הראשונים כלשון השני שחוזר לראש, כדי להנצל מחשש ברכה לבטלה.

ח. **על** פי התפארת ישראל (יכין אות יז).

ט. **רש"י** (ד"ה כמשוי). ובעץ יוסף הוסיף בשם האליה רבה (סי' צח סק"ד), שמתפלל במרוצה מפני החיוב, ונראה כמבקש לפטור את עצמו. ולשון 'קבע' היינו שנדמה לו כחובה קבועה שיש לעשותה.

י. **חכמים** סוברים שאף שאינו מתפלל מפני שצריך את הדבר, אלא נדמית עליו כמשא כבד ומתפלל רק כדי לצאת ידי חובתו, אף על פי כן אם מתפלל בנחת כמי שמבקש רחמים על עצמו, תפילתו תפילה, משום שהכל תלוי בלשון תחנונים. הרי שחכמים מחמירים מצד אחד ומקילים מצד אחר, מקילים לומר שאם אמר בלשון תחנונים אף שנדמה עליו כמשא, תפילתו תפילה. ומחמירים לומר שאף שמתפלל כמי שצריך את הדבר, ואינו דומה עליו כמשא כלל, אם לא אמרה בלשון תחנונים, אין תפילתו תפילה. ורבי אושעיא סובר שהעיקר שלא ידמה עליו כמשאוי, ותפילתו תפילה אף אם לא אומרה בלשון תחנונים. תלמידי רבינו יונה (ד"ה ורבנן).

רש"י (ד"ה מי) גרס 'מי שאינו יכול לומר תחנונים', והיינו שאינו יכול לכוין ליבו לשאול את צרכיו.

יא. **לשון** 'קבע' היינו שמתפלל בנוסח קבוע. רש"י (ד"ה לחדש). והמאירי (ד"ה נתפרשו) פירש, שהכוונה היא שממהר בתפילתו כרגילות לשונו עד שאינו יכול לחדש בה דבר אף אם צריך לכך.

הא דאדכר בתר שומע תפלה: אמר רבי תנחום אמר רב אסי אמר ר' יהושע בן לוי [א]טעה ולא הזכיר של ר"ח בעבודה חוזר לעבודה[א] נזכר בהודאה חוזר לעבודה בשים שלום חוזר לעבודה ואם סיים חוזר לראש אמר רב פפא בריה דרב אחא בר אדא הא דאמרן סיים חוזר לראש לא אמרן אלא שעקר רגליו אבל לא עקר רגליו חוזר לעבודה א"ל מנא לך הא א"ל מאבא מרי שמיע לי ואבא מרי מרב. אמר רב נחמן בר יצחק הא דאמרן עקר רגליו חוזר לראש לא אמרן אלא שאינו רגיל לומר תחנונים אחר תפלתו אבל רגיל לומר תחנונים אחר תפלתו חוזר לעבודה איכא דאמרי אמר רב נחמן בר יצחק [ב]הא דאמרן כי לא עקר רגליו חוזר לעבודה לא אמרן אלא שרגיל לומר תחנונים אחר תפלתו אבל אם אינו רגיל לומר תחנונים אחר תפלתו חוזר לראש: ר' אליעזר אומר העושה תפלתו קבע וכו': מאי קבע א"ר יעקב בר אידי אמר רבי אושעיא [ג]כל שתפלתו דומה עליו כמשוי ורבנן אמרי [ד]כל מי שאינו אומרה בלשון[ב] תחנונים רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו כל שאינו יכול לחדש בה דבר א"ר זירא אנא יכילנא לחדושי בה מילתא ומסתפינא דלמא מטרידנא אביי בר אבין ור' חנינא בר אבין דאמרי תרוייהו כל שאין מתפלל עם דמדומי חמה דא"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן[א] מצוה [ה]להתפלל עם דמדומי חמה וא"ר זירא מאי קראה [א] ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים [ב]לייטי עלה במערבא אמאן דמצלי עם דמדומי חמה מאי טעמא דלמא מיטרפא ליה שעתא: רבי יהושע אומר המהלך במקום סכנה מתפלל תפלה קצרה וכו' בכל פרשת העבור: מאי פרשת העבור אמר רב חסדא אמר מר עוקבא אפי' בשעה שאתה מתמלא עליהם עברה כאשה עוברה יהיו כל צרכיהם לפניך איכא דאמרי אמר רב חסדא אמר מר עוקבא אפילו בשעה שהם עוברים על דברי תורה יהיו כל צרכיהם לפניך. ת"ר [ג]המהלך במקום גדודי חיה ולסטים מתפלל תפלה קצרה ואיזה היא תפלה קצרה ר' אליעזר אומר עשה רצונך בשמים ממעל ותן נחת רוח ליראיך מתחת והטוב בעיניך עשה בא"י שומע תפלה ר' יהושע[ג] אומר [א] שמע שועת עמך ישראל ועשה מהרה בקשתם בא"י שומע תפלה רבי אלעזר ברבי צדוק אומר שמע צעקת עמך ישראל ועשה מהרה בקשתם בא"י שומע תפלה אחרים אומרים צרכי עמך ישראל מרובין ודעתם קצרה יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו ולכל גויה וגויה די מחסורה [ב] ברוך אתה ה' שומע תפלה אמר רב הונא [ו]הלכה כאחרים. אמר ליה אליהו לרב יהודה אחוה דרב סלא חסידא [ז]לא תרתח ולא תחטי לא תרוי ולא תחטי וכשאתה יוצא לדרך המלך בקונך וצא מאי המלך בקונך וצא אמר רבי יעקב אמר רב חסדא זו תפלת הדרך ואמר רבי יעקב אמר רב חסדא כל היוצא לדרך צריך להתפלל תפלת הדרך מאי תפלת הדרך [ח]יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתוליכני לשלום ותצעידני לשלום ותסמכני לשלום [ג] ותצילני מכף כל אויב ואורב בדרך ותשלח ברכה במעשי ידי [ד] ותתנני לחן לחסד ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואי [ה] בא"י שומע תפלה אמר אביי [ט]לעולם

לישתף

רש"י

תחנונים. כגון אלהי נצור לשוני מרע[ד] שאנו אומרים בעמידה אחר תפלה: אבל אם אינו רגיל. הויא סיום תפלתו כעקירה אפילו לא עקר: כמשוי. והיינו לשון קבע חוק קבוע הוא עלי להתפלל וצריך אני לצאת ידי חובתי (א): מי שאינו יכול. לכוין לבו לשאול צרכיו: לחדש בה דבר. בבקשתו, והיינו לשון קבע כיום (ב) כן אתמול כן מחר: דילמא מטרידנא. שמא אטעה ולא אדע לחזור למקום שהפסקתי: שאינו מתפלל עם דמדומי חמה. והיינו לשון קבע תפלתו עליו חוק קבוע לצאת ידי חובה, ואינו מקפיד לחזור אחר שעת מצוה ועת רצון: עם דמדומי חמה. תפלת יוצר עם הנץ החמה, ותפלת המנחה עם שקיעת החמה: ייראוך עם שמש. זו תפלת יוצר (ג): ולפני ירח. זו מנחה: לייטי במערבא. על מי שמשהה תפלת המנחה עד דמדומי חמה, שמא תטרף לו השעה ע"י אונס ועבר הזמן: בכל פרשת העבור וכו'. כמו פרישת העבור: אפי' בשעה שאתה מתמלא עליהם עברה כאשה עוברה. והכי משמע בכל עניני פרישת העבור כגון עברה בעברה[ד]: יהיו כל צרכיהם. גלוים לפניך לרחם עליהם: אפי' בשעה שהם עוברים. ולשון פרשת העבור שהן פורשין לעבירה: עשה רצונך בשמים. שאין שם חטא ואין רצונך עליהם אלא לטוב, ועבור לתחתונים על רצונך: ותן. להם ליראיך: נחת רוח. שלא יתערבב רוחם על ידי הבריות כגון ע"י חיות ולסטים: והטוב בעיניך עשה. אתה להם. ודוגמא זו מלינו בספר שופטים (י) ויאמרו בני ישראל חטאנו עשה אתה לנו (כטוב) [ככל הטוב] בעיניך אך הצילנו וגו': שועת. לשון גניחה יותר מתפלה[ה]: ודעתם קצרה. ואינם יודעים לפרש צרכיהם: לא תרתח ולא תחטי. לא תכעוס, שמתוך הכעס אתה בא לידי חטא: לא תרוי. לא תשתכר ביין: המלך. טול רשות:

ליסתף

תוספות

הא דאדכר (אחר) [בתר] שומע תפלה. אז ודאי מחזירין אותו מיהו אם לא עקר רגליו אינו צריך לחזור לראש ולא לברכת השנים אלא חוזר לשומע תפלה וכן משמע בירושלמי פ' אין עומדין[ה] דקאמר אם לא שאל בברכת השנים מחזירין אותו ולהיכן חוזר ר' שמעון בשם ר' יוחנן אמר בר"ח אם עקר רגליו חוזר לראש ואם לאו חוזר לעבודה ה"נ אם עקר רגליו חוזר לראש ואם לאו חוזר לשומע תפלה אלמא משמע בהדיא דאינו חוזר אלא לשומע תפלה כי לא עקר רגליו מיהו הירושלמי פליג אגמרא דידן בגבורות גשמים דהכא קתני לא הזכיר גבורות גשמים מחזירין אותו ולא קאמר לאומרו בשומע תפלה ובירושל' קאמר אם לא שאל בברכת השנים אומרה בשומע תפלה ודכוותה אם לא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים מזכיר בשומע תפלה ומה אם שאלה שהיא מדוחק אומרה בשומע תפלה הזכרה שהיא מריוח לא כ"ש אלמא דבהדיא איתא התם דחוזר בגבורות גשמים לשומע תפלה ואפשר להיות שהגמרא שלנו לא חשש לפרשו משום הקל וחומר כדאיתא בירושלמי והא דקתני לא הזכיר גבורות גשמים מחזירין אותו איירי שלא הזכיר כלל בשומע תפלה והא ליתא דהא במסקנא מוקי האי מימרא בנזכר קודם שומע תפלה משום פירכא דשאלה ובירושלמי קאמר היה עומד בטל והזכיר של גשם מחזירין אותו פי' בימות הקיץ ופריך והא תניא בטל וברוחות לא חייבו חכמים להזכיר והכי פריך כי היכי דאם לא הזכיר כלל מטל אינו עיכוב ואם היה רוצה להזכיר מזכיר ה"נ אם עמד בטל והזכיר של גשם אין לחוש דלא גרע מלא הזכיר טל כלל ומשני דלא דמי ההוא דמקל ומגלי להווא דמגלי ולא מקל פי'[ו] מקלל כלומר אינו דומה כשעומד בטל והזכיר של גשם שהוא סימן קללה למי שאינו מזכיר כלל לא טל ולא גשם שאינו מקלל וכן הלכה למעשה שאם עומד בשל טל והזכיר של גשם דמחזירין אותו ואם לא הזכיר משניהם כלל אין מחזירין אותו והדר קאמר בירושלמי קאי בגשם והזכיר בשל טל אין מחזירין אותו ופריך מהכא והתניא או שלא הזכיר גבורות גשמים מחזירין אותו ומשני הא דאדכר הא דלא (ד) אדכר הא דלא אדכר לא טל ולא מטר לכך מחזירין אותו הא דהזכיר של טל ומטר ולא נהירא דפשיטא אם הזכיר שניהם דאין מחזירין אותו ואם לא הזכיר כלל פשיטא דמחזירין אותו אלא ודאי יש לפרש הא דאדכר טל הא דלא אדכר כלל לא טל ולא מטר לפיכך מחזירין אותו אבל אם הזכיר טל אף בימות הגשמים אין מחזירין אותו לכך יש בני אדם שאומרים כל שעה טל מתוך שהם רגילים אם כן בימות הגשמים אם שכח מוריד הגשם אין מחזירין אותו: **טעה** ולא הזכיר של ראש חדש בעבודה חוזר לעבודה. ובהלכות גדולות פי'[ז] דוקא ביחיד אבל בצבור אינו חוזר מפני ששומעה מש"צ מיהו צריך לדקדק מפי החזן כל אות ואות של תפלה אע"פ שהוא בקי דהא אמרינן בראש השנה (פ"ד דף לד:) כשם שמוציא את שאינו בקי כך מוציא הבקי ואע"ג דאמרינן התם[ח] לא פטר רבן גמליאל אלא העם שבשדות משום דאניסי וטרידי אבל טעה[ט] לא יש לומר היינו שלא התפלל כלל אבל היכא שהתפלל כבר[ט] לא חשבינן ליה כאילו לא התפלל כלל וה"ה לכל דבר שמחזירין אותו אי הדר שמע ליה משלוחא דצבורא מראש ועד סוף נפיק[י] והרב ר"מ פסק דוקא שכח להזכיר של ר"ח אבל שכח ברכה שלמה מחזירין אותו ואינו יוצא בשמיעתו משליח צבור (וע"ע תוס' ר"ה לד: ד"ה כך): **איכא** דאמרי אמר רב נחמן וכו'. רב אלפס פסק כאיכא דאמרי דברגיל לומר תחנונים ולא עקר רגליו אינו חוזר לראש ואם אינו רגיל גם כי לא עקר רגליו חוזר לראש ואם עקר גם כי רגיל לומר תחנונים כמו אלהי נצור לשוני חוזר לראש: **כל** שאינו יכול לומר תחנונים. פי' ר"ח דאם יכול לומר לשון תחנונים אפי'[כ] עליו כמשא הוי תפלה מעליא דלא בעינן אלא לשון תחנונים בלבד: והיכי

עין משפט נר מצוה

נד א ב מיי' פ"י מהל' תפלה הלכה י סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' תכב סעיף א:
נה ג ד מיי' פ"ד שם הלכה טז סמג שם טוש"ע או"ח סימן לח סעיף ג:
נו ה מיי' פ"ג שם הל' ד סמג שם טוש"ע או"ח סי' פט סעיף א ובסי' רלג סעיף א:
נז ו מיי' פ"ד שם הל' יט סמג שם טוש"ע או"ח סי' קי סעיף ג:
נח ז מיי' פ"א מהלכות דעות הלכה ד ופ"ב הלכה ג:
נט ח ט מיי' פ"ו מהל' ברכות [ע"ש ולא תמצא והב"י סי' קי תמה על הרמב"ם שהשמיט] סמג עשין (כז) [יט] טוש"ע או"ח סימן קי סעיף ד:

הגהות הגר"א

[א] גמ' (רי"א שמע שועת עמך ישראל ועשה מהרה בקשתם בא"י ש"ת) תא"מ ונ"ב בתוספתא ל"ג לה: [ב] שם די מחסורה. נ"ב והטוב בעיניך עשה. גירסת רי"ף ורמב"ם ורא"ש: [ג] שם ותסמכני לשלום. נ"ב ותחזירני לביתי לשלום: [ד] שם (ותשלח ברכה במעשה ידי) תא"מ: [ה] שם ובעיני כל רואי. נ"ב כי אתה שומע כו'. טור:

הגהות וציונים

א] בכל הדפו"י הגירסא טעה ולא הזכיר של ר"ח בעבודה ונזכר בהודאה חוזר לעבודה ותיבות "חוזר לעבודה" ליתא, והמהרש"ל (דפו"י) הוא שהגיה כלפנינו ע"פ התוס' (ד"ה טעה) ולא זכינו לבא לסוף דעתו בזה. ועיין צל"ח שהאריך בזה, וכגירסא הישנה כ"ה גם בחי' הרשב"א ובאו"ז הל' ר"ח סי' תס וכן העתיק הכסף משנה פ"י מהל' תפלה ה"י (דק"ס) ועיין פני יהושע: ב] גירסת רש"י ותוס' כל מי שאינו יכול לומר תחנונים (גנזי יוסף) ועיין הגהות הב"ח ברש"י: ג] עיין מעיו"ט וצל"ח שהקשו ע"ז דר' יהושע בברייתא אינו אומר כמו שהוא אומר במשנה, ובכת"י הגי' ר' יוסי וכ"כ בתוס' ריה"ח, ועיין בהגהות הגר"א ורש"ש ומהרש"א בח"א סוף ד"ה ר"י אומר: ד] [וע' רש"א בחדושי אגדו'] (גליון) שגורס ברש"י עברה ועוברה. ובמעיו"ט (אות ח') העתיק עברה כעוברה עיי"ש ובעין יעקב ליתא תיבת "כגון": ה] עיין מהרש"א בח"א שכתב דאפשר שרש"י גרס בראב"צ שמע תפלת עמך ישראל: ו] בתוס' רבינו פרץ נוסף פי' מיקל מקלל: ז] צ"ל פסק (מהר"נ אדלר): ח] [בעיר לא כצ"ל וכ"ה שם ברא"ש] (גליון). נדצ"ל דעיר לא (כ"ה ברא"ש כאן ושם): ט] נדצ"ל שהתפלל וטעה (זאת מנוחתי): י] עי' ב"י או"ח סוף סי' קכ"ד דתמיה מה הראיה ממסכת ר"ה הא רבנן פליגי עליה דר"ג ואמרי דאינו פוטר אלא את שאינו בקי: כ] בתוס' הרא"ש נוסף, הוי עליו:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) שבת דף קיח:, ב) [קדושין לג: ושם נסמן], ג) תוספתא פ"ג, ד) עיין לעיל דף יז., ה) הלכה ב (לט ע"א), ו) לה ע"א.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה כמשוי וכו'. ידי חובתי הס"ד ואחר כך מתחיל הדבור מי שאינו אומרה בלשון תחנונים. מי שאינו: (ב) ד"ה לחדש וכו'. קבע כהיום כן: (ג) ד"ה ייראוך וכו'. תפלת יוצר. נ"ב ע' לעיל ד' ט ע"ב פירש"י דקאי אק"ש: (ד) תום' ד"ה הא דאדכר וכו'. דלא אדכר פירוש הא דלא אדכר לא טל ולא מטר לכך מחזירין אותו הא דאדכר להזכיר:

תורה אור השלם

א) יִירָאוּךָ עִם שָׁמֶשׁ וְלִפְנֵי יָרֵחַ דּוֹר דּוֹרִים: [תהלים עב, ה]

משנת ראשונים

ורבנן אמרי כל מי שאינו אומרה בלשון תחנונים. ומתניתין הכי קאמר אין תפלתו מקובלת, כיון שאינה תחנונים. [הריטב"א]

כתב רבינו האי ז"ל וסבירא להו לרבנן דאע"פ שתפלתו דומה עליו כמשוי ואינו מתפלל כמי שצריך הדבר אלא כמי שמתפלל מפני החיוב בלבד אפי' הכי כיון שאומרו בנחת כמי שמבקש רחמים על עצמו הוא. [רבינו יונה דף כ. מדה"ר]

ונראה דרבנן מחמירין מצד אחד ומקילין מצד אחר דסבירא להו שאע"פ שדומה עליו כמשוי כיון שאומרה בלשון תחנונים תפלתו תפלה ומחמירין מצד אחר שאע"פ שלא יתפלל כמי שדומה עליו כמשוי אלא שמתפלל כמי שצריך לו הדבר ביותר אפי' הכי אם אינו אומרה בלשון תחנונים אין תפלתו תפלה דלעולם אזלי' אחרי אמירה בלשון תחנונים. ורבי הושעיא היה אומר הפך מזה שלא יתפלל אותו לעולם כמי שתפלתו דומה עליו כמשוי ולא היה חושש לאמרה בלשון תחנונים. [רבינו יונה דף כ. מדה"ר]

כל שאין מתפלל עם דמדומי חמה. י"מ אותה בתפלת המנחה, שאינו ממתין עד שעת רצון דהיינו דמדומי חמה דכתיב לעת מצוא, וגרסינן בירושלמי לעת מצוא לעת מצויו של יום, כלומר תמציתו של יום מלשון ונמצה דמו. [הרשב"א]

מצוה להתפלל עם דמדומי חמה. כלומר סמוך לזריחתו, וגם כן לערב, והוא מלשון וידום השמש (יהושע י), ולא כן פרש"י ז"ל אלא לשון אדמימות, ואין זה בדקדוק הלשון. [הריטב"א, שבת קיח:]

מאי פרשת העבור וכו'. ולשני הלשונות פירושו בכל ענין שיעשו עבירה או שתכעוס עליהם עשה בענין שלא יצטרכו לגוי אחר אם לא תראה צרכם ותספיק להם מה שהם צריכים. ומפני שאין הדבר נאה לאומרו בתפלה אומרו בלשון סתום. [הריטב"א] ותן נחת רוח ליראיך מתחת. שלא תתנהג עמהם במדת הדין, כי לא יוכלו לסבול שיש להם יצר הרע וחוטאים, אלא התנהג עמהם במדת רחמים. [הריטב"א] לא תרוי ולא תחטא. לא תשבע כדי שלא תבא לידי חטא, כי כשהאדם שבע ונמשך אחר תענוגיו שוכח עניני הבורא יתעלה. [רבינו יונה דף כ. מדה"ר]

רבי זירא דוחה דבריהם, **אָמַר רַבִּי זֵירָא, אֲנָא יָכִילְנָא לְחַדּוּשֵׁי בָּהּ מִילְּתָא** - אני יכול לחדש בתפילתי דבר, **וּמִסְתְּפֵינָא דִּלְמָא מִטָּרִידְנָא** - אך ירא אני שמא אטעה ולא אדע לחזור למקום שהפסקתי, ולכן איני מחדש בה, ואם כן אין לבאר שכוונת רבי אליעזר היא שיוסיף ויחדש בתפילתו, מפני שיכול לבוא לידי טעות[יב].

ביאור נוסף, **אַבַּיֵי בַּר אָבִין וְרַבִּי חֲנִינָא בַּר אָבִין דְּאָמְרִי תַּרְוַיְיהוּ** - שאמרו שניהם, **כֹּל שֶׁאֵין מִתְפַּלֵּל עִם דִּמְדוּמֵי חַמָּה** - בזמן שהחמה אדומה ברקיע, כלומר שאינו מתפלל שחרית עם הנץ החמה, ומנחה סמוך לשקיעת החמה, שבזמנים אלו החמה אדומה[יג], **דְּאָמַר רַבִּי חִיָּיא בַּר אַבָּא, אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, מִצְוָה לְהִתְפַּלֵּל** שחרית ומנחה **עִם דִּמְדוּמֵי חַמָּה, וְאָמַר רַבִּי זֵירָא מַאי קְרָאָה** - מאיזה מקרא למדים שיש להתפלל שחרית עם הנץ החמה ומנחה סמוך לשקיעתה, שנאמר (תהלים עב ה) **'יִירָאוּךָ** - יעמדו לפניך בתפילה **עִם שָׁמֶשׁ**, זו תפילת שחרית, **וְלִפְנֵי יָרֵחַ** - קודם צאת הירח, שזו תפילת המנחה[יד], **דּוֹר דּוֹרִים'** - וכן יהיה כל ימי הדורות[טו].

הגמרא דוחה דבריהם משום שדעת בני מערבא אינה כן:
לְיִיטִי עֲלָהּ בְּמַעֲרָבָא אַמַּאן דִּמְצַלֵּי עִם דִּמְדוּמֵי חַמָּה - בארץ ישראל קיללו את מי שהתפלל מנחה סמוך לשקיעת החמה. מבארת הגמרא, **מַאי טַעְמָא** - מה הטעם שקיללוהו, משום שחששו **דִּלְמָא מִיטָּרְפָא לֵיהּ שַׁעְתָּא** - שמא תטרף לו השעה ויאנס, ויעבור זמן מנחה. אם כן אין לבאר שכוונת רבי אליעזר היא שיש להתפלל מנחה סמוך לשקיעת החמה, מפני שיש לחשוש שמא תטרף לו השעה[טז].

★

במשנתנו מבוארים דברי רבי יהושע שההולך במקום סכנה מתפלל תפילה קצרה. הגמרא מבארת נוסח תפילה זו:
שנינו במשנתנו, **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ אוֹמֵר, הַמְהַלֵּךְ בִּמְקוֹם סַכָּנָה מִתְפַּלֵּל תְּפִלָּה קְצָרָה** וכו', **'בְּכָל פָּרָשַׁת הָעִבּוּר** יהיו צרכיהם לפניך, ברוך אתה ה' שומע תפילה'.

שואלת הגמרא, **מַאי** - מה הכוונה **'פָּרָשַׁת הָעִבּוּר'**. משיבה הגמרא, **אָמַר רַב חִסְדָּא, אָמַר מַר עוּקְבָא**, הכוונה היא **שֶׁאֲפִילּוּ בְּשָׁעָה שֶׁאַתָּה מִתְמַלֵּא עֲלֵיהֶם עֶבְרָה** [-כעס], **כְּאִשָּׁה עוּבָּרָה** - כאשה הרה המלאה בעוברה, **יִהְיוּ כָּל צָרְכֵיהֶם** גלויים **לְפָנֶיךָ** לרחם עליהם[יז].

הגמרא מביאה לשון אחר בדברי רב חסדא בשם מר עוקבא:
אִיכָּא דְּאָמְרִי - יש שאמרו שמועה זו בלשון אחר, **אָמַר רַב חִסְדָּא, אָמַר מַר עוּקְבָא, אֲפִילּוּ בְּשָׁעָה שֶׁהֵם עוֹבְרִים עַל דִּבְרֵי תוֹרָה, יִהְיוּ כָּל צָרְכֵיהֶם** גלויים **לְפָנֶיךָ** לרחם עליהם[יח].

הגמרא מביאה ברייתא ובה נוסחאות אחרות של תפילה זו[יט]:
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **הַמְהַלֵּךְ בִּמְקוֹם גְּדוּדֵי חַיָּה וְלִסְטִים** - חיות רעות ושודדים, **מִתְפַּלֵּל תְּפִלָּה קְצָרָה. וְאֵיזֶה הִיא תְּפִלָּה קְצָרָה, רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, 'עֲשֵׂה רְצוֹנְךָ בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל** - עם הנמצאים בשמים שאין שם חטא, עשה כרצונך שאינו אלא לטוב, אך עם הנמצאים בארץ שיש בהם חטאים, עבור על רצונך, **וְתֵן נַחַת רוּחַ לִירֵאֶיךָ מִתַּחַת**, שלא תתערבב רוחם על ידי חיות רעות או שודדים[כ], **וְהַטּוֹב בְּעֵינֶיךָ עֲשֵׂה** להם[כא], **בָּרוּךְ אַתָּה ה' שׁוֹמֵעַ תְּפִלָּה'**.

רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ[כב] **אוֹמֵר**, כך הוא נוסח התפילה, **'שְׁמַע שַׁוְעַת עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל וַעֲשֵׂה מְהֵרָה בַּקָּשָׁתָם, בָּרוּךְ אַתָּה ה' שׁוֹמֵעַ תְּפִלָּה'**.

רַבִּי אֶלְעָזָר בְּרַבִּי צָדוֹק אוֹמֵר, כך הוא נוסח התפילה, **'שְׁמַע צַעֲקַת**[כג] **עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל וַעֲשֵׂה מְהֵרָה בַּקָּשָׁתָם, בָּרוּךְ אַתָּה ה' שׁוֹמֵעַ תְּפִלָּה'**.

אֲחֵרִים אוֹמְרִים, כך הוא נוסח התפילה, **'צָרְכֵי עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל מְרוּבִּין**, אך הואיל **וְדַעְתָּם קְצָרָה**, אינם יודעים לפרש כל צרכיהם[כד],

---

יב. **על** פי המאירי (ד"ה נתפרשו) שביאר שסברת רבה ורב יוסף נדחית מפני דברי רבי זירא.

יג. **רש"י** (שבת קיח: ד"ה דמדומי). והריטב"א (שם ד"ה עם) פירש, שהוא מלשון מה שנאמר (יהושע י יג) 'וידום השמש'.
לשון 'קבע', היינו שמתפלל אותה כחוק קבוע לצאת ידי חובה, ואינו מחזר אחר שעת המצוה ועת רצון. רש"י (ד"ה עם).
יש מפרשים שהכוונה רק לתפילת מנחה, שאינו ממתין עד שעת רצון שהיא עם שקיעת החמה, שנאמר (תהלים לב ו) 'על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצא', ופירשו בירושלמי (פ"ד ה"א) לעת מיצויו של יום, דהיינו שקיעת החמה. רשב"א (ד"ה כל).

יד. **שיטה** מקובצת (לעיל ט: אמר אביי).

טו. **מצודת** דוד (תהלים עב ה ד"ה דור).

טז. **על** פי המאירי (ד"ה נתפרשו) שביאר שסברת אביי בר אבין ורבי חנינא בר אבין נדחית מחמת הקללה שקיללו בארץ ישראל.

יז. **לכאורה** תמוה, הרי היה מספיק לבאר ש'פרשת העיבור' הכוונה היא שמתמלא עליהם עברה, ומדוע הוצרכו להוסיף 'כאשה עוברה'. ויש לבאר, שהואיל ול'עיבור' יש שתי משמעויות: א. עברה, דהיינו כעס. ב. אשה מעוברת. ונוסח התפילה הוא 'בכל פרשת העיבור', משמע שהכוונה היא לכל פירוש שיש למילה 'עיבור', והיינו בין עברה שהוא לשון כעס, ובין אשה עוברה. מהרש"א (ח"א ד"ה כאשה). והוסיף, שכן משמע מדברי רש"י (ד"ה אפילו - הראשון). ובענף יוסף (ד"ה עברה) ביאר ענין הזכרת אשה מעוברת, שהכוונה היא אף שאתה מצערם רק כהכנה אל הטוב, כאשה מעוברת שיש לה צער לפי שעה, ושמחה לאחר מכן בלידת בנה, אף על פי כן יהיו צרכיהם לפניך להקל מעליהם.
ההולך במקום סכנה מתפלל תפילה זו, מפני שבשעה שהולך שם מזכירים לו עוונותיו, ומחמת כן מתמלא עליו הקדוש ברוך הוא בכעס. והיינו דווקא כשמוכרח ללכת במקום סכנה, אבל אם אינו מוכרח, אסור לו לעבור שם. נודע ביהודה (שו"ת תניינא יו"ד סי' י ד"ה ומעתה).

יח. **ללשון** זה יש לבאר לשון 'פרשת העיבור', שהם פורשים לעבירה.
לשני הלשונות הכוונה היא שבכל מה שיהיה, בין שתכעס עליהם ובין אם יעברו עבירות, תראה צרכיהם ותספק להם אותם, שלא יצטרכו ללכת לעם אחר. והיינו כתפילת כהן גדול (תענית כד:) 'ואל יהו עמך ישראל צריכים להתפרנס זה מזה ולא לעם אחר'. תלמידי רבינו יונה (ד"ה בכל).
חכמים תיקנו לומר תפילה זו בלשון סתום דהיינו 'פרשת העיבור', ולא פירשו 'בשעה שאתה מתמלא עליהם עברה' או 'בשעה שהם עוברים על דברי תורה', מפני שאין הדבר נאה לאומרו בתפילה. שיטה מקובצת (ד"ה בכל).

יט. **ראה** להלן בהערה בדברי רבי יהושע בברייתא, שלפירוש הצל"ח הברייתא עוסקת בתפילה קצרה הנאמרת במקום אחר, ואין אלו נוסחאות אחרות לתפילה השנויה במשנתנו.

כ. **רש"י** (ד"ה עשה וד"ה נחת). ולפירושו, 'ותן נחת רוח ליראיך' היא בקשה נוספת שלא תתערבב רוחם על ידי חיות רעות ושודדים. אך השיטה מקובצת (ד"ה אומר) פירש שהכל בקשה אחת, והיינו בשמים תנהג כרצונך, כלומר במידת הדין, מפני שאין להם יצר הרע ואינם חוטאים, אך עם הנמצאים בארץ תנהג במידת הרחמים, מפני שיש להם יצר הרע וחוטאים, והיינו 'ותן נחת רוח ליראיך'. והמהרש"א (ח"א ד"ה עשה) פירש את כל התפילה באופן אחר, עשה רצונך עם הנמצאים בארץ, כפי גזירתך בשמים, אך את יראיך תוציא מהגזירה אם היא רעה, ועשה להם נחת רוח לבטל הגזירה.

כא. **מפני** שאין אדם יודע מה טוב לו, מבקשים שהקדוש ברוך הוא יעשה מה שטוב בעיניו. מהרש"א (ח"א ד"ה עשה), מהר"ץ חיות (ד"ה והטוב). והב"ח (או"ח סי' קי ס"ה) ביאר, שההולך במקום ליסטים חושש שמא יהרגוהו הלסטים כי יהא נענש על חטאיו, ולכן מתפלל ואומר עשה לי אתה הטוב בעיניך לייסרני על חטאי בדרכים אחרות, ולא תמסרני בידי לסטים. וכעין זה מצאנו בספר שופטים (י טו) שאמרו בני ישראל, 'חטאנו עשה אתה לנו ככל הטוב בעיניך, אך הצילנו נא היום הזה'.

כב. **לכאורה** תמוה, הרי במשנתנו הביא רבי יהושע נוסח אחר שיש להתפלל במקום סכנה. ובתוספתא (פ"ג ה"א) לא גרסו כלל בברייתא את דברי רבי יהושע, ולגירסתם לא קשה כלל. ובתוספות רבינו יהודה (ד"ה ר' יהושע) הביא, שיש הגורסים מחמת קושיא זו 'רבי יוסי'. וליישב גירסת הגמרא שלפנינו ביאר במעדני יום טוב (על הרא"ש, סי' יח אות כ), ששני תנאים נחלקו בדברי רבי יהושע. אך הצל"ח (ד"ה ת"ר) כתב שאין לומר כן מסברא, אלא רק כאשר אמרו כן חכמי התלמוד. ועל כן פירש, שיש חילוק בין מקום סכנה השנוי במשנתנו לבין מקום גדודי חיה ולסטים השנוי בברייתא, במשנתנו מדובר במקום שיש קוצים וברקנים, ויש ביד האדם לשמור עצמו, אך צריך להתפלל שלא ישגה בדרך מחמת שכחה או טרדה במחשבתו, ואילו בברייתא הסכנה היא מחמת חיות רעות ושודדים, שבהם צריך שמירה יתירה מהשמים, משום שאין מועיל מה שהאדם משמר עצמו. ולכן במשנתנו די במה שמתפלל 'הושע ה' את עמך' וכו', אך בברייתא צריך להרחיב בתפילתו יותר, לכן נקטו לשון 'שועה' שהיא יותר מתפילה, ובמשנתנו לא נזכר לשון זה. ובזה נחלקו התנאים בנוסח התפילה.

כג. **שועה** וצעקה הן לשונות תפילה, ואחת מהן לשון גניחה יותר מחברתה. מהרש"א (ח"א ד"ה ר"י). ורש"י פירש בדברי רבי יהושע, ששועה היא גניחה יותר מתפילה. וכתב המהרש"א (שם), שמפירושו נראה שגרס 'תפילה' בדברי רבי אלעזר ברבי צדוק.

כד. **רש"י** (ד"ה ודעתם). והמהרש"א (ח"א ד"ה צרכי) ביאר, שהכוונה היא שהיה צריך להתפלל שמונה עשרה ברכות שלמות, אך הואיל ודעתם קצרה מפני הדרך, כמו שנאמר (במדבר כא ד) 'ותקצר נפש העם בדרך' [וראה שם פירוש רש"י שהאריך לבאר לשון זה], לכן אינו יכול לפרט צרכיו.

עין משפט נר מצוה

נד א ב מיי' פ"י מהל' תפלה הלכה י סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' תכב סעיף א:

נה ג ד מיי' פ"ד שם הלכה טז סמג שם טוש"ע או"ח סימן נא סעיף ג:

נו ה מיי' פ"ג שם הל' ד סמג שם טוש"ע או"ח סי' פט סעיף א ובסי' רלג סעיף א:

נז ו מיי' פ"ד שם הל' יט סמג שם טוש"ע או"ח סי' קי סעיף ג:

נח ז מיי' פ"א מהלכות דעות הלכה ד ופ"ב הלכה ג:

נט ח ט מיי' פ"י מהל' ברכות [ע"ש ולא תמצא והב"י סי' קי תמה על הרמב"ם שהשמיטו] סמג עשין (כז) [יט] טוש"ע או"ח סימן קי סעיף ד:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) שבת דף קיח:, ב) [קדושין לג: ושם נסמן], ג) תוספתא פ"ג, ד) עיין לעיל דף יז., ה) הלכה ב (לט ע"א), ו) לה ע"א.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה כמשוי וכו'. ידי חובתי הס"ד ואחר כך מתחיל הדבור מי שאינו אומרה בלשון תחנונים. מי שאינו: (ב) ד"ה לחדש וכו'. קבע כהיום כן: (ג) ד"ה ייראוך וכו'. תפלת יוצר. נ"ב ע' לעיל ד' ט ע"ב פירש"י דקאי אק"ש: (ד) תוס' ד"ה הא דאדכר וכו'. דלא אדכר פירוש הא דלא

גמרא

הא דאדכר בתר שומע תפלה: אמר רבי תנחום אמר רב אסי אמר ר' יהושע בן לוי [א]טעה ולא הזכיר של ר"ח בעבודה חוזר לעבודה[א] נזכר בהודאה חוזר לעבודה בשים שלום חוזר לעבודה ואם סיים חוזר לראש אמר רב פפא בריה דרב אחא בר אדא הא דאמרן סיים חוזר לראש לא אמרן אלא שעקר רגליו אבל לא עקר רגליו חוזר לעבודה א"ל מנא לך הא א"ל מאבא מרי שמיע לי ואבא מרי מרב. אמר רב נחמן בר יצחק הא דאמרן עקר רגליו חוזר לראש לא אמרן אלא שאינו רגיל לומר תחנונים אחר תפלתו אבל רגיל לומר תחנונים אחר תפלתו חוזר לעבודה איכא דאמרי אמר רב נחמן בר יצחק [ב]הא דאמרן כי לא עקר רגליו חוזר לעבודה לא אמרן אלא שרגיל לומר תחנונים אחר תפלתו אבל אם אינו רגיל לומר תחנונים אחר תפלתו חוזר לראש: ר' אליעזר אומר העושה תפלתו קבע וכו': מאי קבע א"ר יעקב בר אידי אמר רבי אושעיא [ג]כל שתפלתו דומה עליו כמשוי ורבנן אמרי [ד]כל מי שאינו אומרה בלשון[ב] תחנונים רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו כל שאינו יכול לחדש בה דבר א"ר זירא אנא יכילנא לחדושי בה מילתא ומסתפינא דלמא מטרידנא אביי בר אבין ור' חנינא בר אבין דאמרי תרוייהו כל שאין מתפלל עם דמדומי חמה דא"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן[א] מצוה [ה]להתפלל עם דמדומי חמה וא"ר זירא מאי קראה[א] ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים [ב]לייטי עלה במערבא אמאן דמצלי עם דמדומי חמה מאי טעמא דלמא מיטרפא ליה שעתא: רבי יהושע אומר המהלך במקום סכנה מתפלל תפלה קצרה וכו' בכל פרשת העבור: מאי פרשת העבור אמר רב חסדא אמר מר עוקבא אפי' בשעה שאתה מתמלא עליהם עברה כאשה עוברה יהיו כל צרכיהם לפניך איכא דאמרי אמר רב חסדא אמר מר עוקבא אפילו בשעה שהם עוברים על דברי תורה יהיו כל צרכיהם לפניך. ת"ר [ג]המהלך במקום גדודי חיה ולסטים מתפלל תפלה קצרה ואיזה היא תפלה קצרה ר' אליעזר אומר עשה רצונך בשמים ממעל ותן נחת רוח ליראיך מתחת והטוב בעיניך עשה בא"י שומע תפלה ר' יהושע[ג] אומר [א] שמע שועת עמך ישראל ועשה מהרה בקשתם בא"י שומע תפלה רבי אלעזר ברבי צדוק אומר שמע צעקת עמך ישראל ועשה מהרה בקשתם בא"י שומע תפלה אחרים אומרים צרכי עמך ישראל מרובין ודעתם קצרה יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו ולכל גויה וגויה די מחסורה [ב] ברוך אתה ה' שומע תפלה אמר רב הונא [ו]הלכה כאחרים. אמר ליה אליהו לרב יהודה אחוה דרב סלא חסידא [ז]לא תרתח ולא תחטי לא תרוי ולא תחטי וכשאתה יוצא לדרך המלך בקונך וצא מאי המלך בקונך וצא אמר רבי יעקב אמר רב חסדא זו תפלת הדרך ואמר רבי יעקב אמר רב חסדא כל היוצא לדרך צריך להתפלל תפלת הדרך מאי תפלת הדרך [ח]יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתוליכני לשלום ותצעידני לשלום ותסמכני לשלום [ג] ותצילני מכף כל אויב ואורב בדרך ותשלח ברכה במעשי ידי [ד] ותתנני לחן לחסד ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואי [ה] בא"י שומע תפלה אמר אביי [ט]לעולם

לישתף

רש"י

תחנונים. כגון אלהי נצור לשוני מרע[ד] שאנו אומרים בעמידה אחר תפלה: אבל אם אינו רגיל. הויא סיום תפלתו כעקירה אפילו לא עקר: כמשוי. והיינו לשון קבע חוק קבוע הוא עלי להתפלל וצריך אני לצאת ידי חובתי (א): מי שאינו יכול. לכוין לבו לשאול צרכיו: לחדש בה דבר. בבקשתו, והיינו לשון קבע כיום (ב) כן אתמול כן מחר: דילמא מטרידנא. שמא אטעה ולא אדע לחזור למקום שהפסקתי: שאינו מתפלל עם דמדומי חמה. והיינו לשון קבע תפלתו עליו חוק קבוע לצאת ידי חובה, ואינו מקפיד לחזור אחר שעת מצוה ועת רצון: עם דמדומי חמה. תפלת יוצר עם הנץ החמה, ותפלת המנחה עם שקיעת החמה: ייראוך עם שמש. זו תפלת יוצר (ג): ולפני ירח. זו מנחה: לייטי במערבא. על מי שמשהה תפלת המנחה עד דמדומי חמה, שמא תטרף לו השעה ע"י אונס ועבר הזמן: בכל פרשת העבור וכו'. כמו פרישת העבור: אפי' בשעה שאתה מתמלא עליהם עברה כאשה עוברה. והכי משמע בכל ענייני פרישת העבור כגון עברה בעברה[ד]: יהיו כל צרכיהם. גלוים לפניך לרחם עליהם: אפי' בשעה שהם עוברים. ולשון פרשת העבור שהן פורשין לעבירה: עשה רצונך בשמים. שאין שם חטא ואין רצונך עליהם אלא לטוב, ועבור לתחתונים על רצונך: ותן. להם ליראיך: נחת רוח. שלא יתערבב רוחם על ידי הבריות כגון ע"י חיות ולסטים: והטוב בעיניך עשה. אתה להם. ודוגמא זו מצינו בספר שופטים (י) ויאמרו בני ישראל חטאנו עשה אתה לנו (כטוב) [ככל הטוב] בעיניך אך הצילנו וגו': שועת. לשון גניחה יותר מתפלה[ה]: ודעתם קצרה. ואינם יודעים לפרש צרכיהם: לא תרתח ולא תחטי. לא תכעוס, שמתוך הכעס אתה בא לידי חטא: לא תרוי. לא תשתכר ביין: המלך. טול רשות:

לישתף

תוספות

הא דאדכר (אחר) [בתר] שומע תפלה. אז ודאי מחזירין אותו מיהו אם לא עקר רגליו אינו צריך לחזור לראש ולא לברכת השנים אלא חוזר לשומע תפלה וכן משמע בירושלמי פ' אין עומדין[ה] דקאמר אם לא שאל בברכת השנים מחזירין אותו ולהיכן חוזר ר' שמעון בשם ר' יוחנן אמר בר"ח אם עקר רגליו חוזר לראש ואם לאו חוזר לעבודה ה"נ אם עקר רגליו חוזר לראש ואם לאו חוזר לשומע תפלה אלמא משמע בהדיא דאינו חוזר אלא לשומע תפלה כי לא עקר רגליו מיהו הירושלמי פליג אגמרא דידן בגבורות גשמים דהכא קתני לא הזכיר גבורות גשמים מחזירין אותו ולא קאמר לאומרו בשומע תפלה ובירושל' קאמר אם לא שאל בברכת השנים אומרה בשומע תפלה ודכוותה אם לא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים מזכיר בשומע תפלה ומה אם שאלה שהיא מדוחק אומרה בשומע תפלה הזכרה שהיא מריוח לא כ"ש אלמא דבהדיא איתא התם דחוזר בגבורות גשמים לשומע תפלה ואפשר להיות שהגמרא שלנו לא חשש לפרשו משום הקל וחומר כדאיתא בירושלמי והא דקתני לא הזכיר גבורות גשמים מחזירין אותו איירי שלא הזכיר כלל בשומע תפלה והא ליתא דהא במסקנא מוקי האי מימרא בנזכר קודם שומע תפלה משום פירכא דשאלה ובירושלמי קאמר היה עומד בטל והזכיר של גשם מחזירין אותו פי' בימות הקיץ ופריך והא תניא בטל וברוחות לא חייבו חכמים להזכיר והכי פריך כי היכי דאם לא הזכיר כלל מטל אינו עיכוב ואם היה רוצה להזכיר מזכיר ה"נ אם עמד בטל והזכיר של גשם אין לחוש דלא גרע מלא הזכיר טל כלל ומשני דלא דמי ההוא דמקל ומצלי לההוא דמצלי ולא מקל פי'[ו] מקלל כלומר אינו דומה כשעומד בטל והזכיר של גשם שהוא סימן קללה למי שאינו מזכיר כלל לא טל ולא גשם שאינו מקלל וכן הלכה למעשה שאם עומד בשל טל והזכיר של גשם דמחזירין אותו ואם לא הזכיר משניהם כלל אין מחזירין אותו והדר קאמר בירושלמי קאי בגשם והזכיר בשל טל אין מחזירין אותו ופריך מהכא והתניא או שלא הזכיר גבורות גשמים מחזירין אותו ומשני הא דאדכר הא דלא (ד) אדכר הא דלא אדכר לא טל ולא מטר לכך מחזירין אותו הא דהזכיר של טל ומטר ולא נהירא דפשיטא אם הזכיר שניהם דאין מחזירין אותו ואם לא הזכיר כלל פשיטא דמחזירין אותו אלא ודאי יש לפרש הא דאדכר טל הא דלא אדכר כלל לא טל ולא מטר לפיכך מחזירין אותו אבל אם הזכיר טל אף בימות הגשמים אין מחזירין אותו לכך יש בני אדם שאומרים כל שעה טל מתוך שהם רגילים אם כן בימות הגשמים אם שכח מוריד הגשם אין מחזירין אותו: **טעה** ולא הזכיר של ראש חדש בעבודה חוזר לעבודה. ובהלכות גדולות פי'[ז] דוקא ביחיד אבל בצבור אינו חוזר מפני ששומעה מש"צ מיהו צריך לדקדק מפי החזן כל אות ואות של תפלה אע"פ שהוא בקי דהא אמרינן בראש השנה (פ"ד דף לד:) כשם שמוציא את שאינו בקי כך מוציא הבקי ואע"ג דאמרינן התם[ח] לא פטר רבן גמליאל אלא העם שבשדות משום דאניסי וטרידי אבל טעה[ט] לא יש לומר היינו שלא התפלל כלל אבל היכא שהתפלל כבר[י] לא חשבינן ליה כאילו לא התפלל כלל וה"ה לכל דבר שמחזירין אותו אי הדר שמע ליה משלוחא דצבורא מראש ועד סוף נפיק[י] והרב ר"מ פסק דוקא שכח להזכיר של ר"ח אבל שכח ברכה שלמה מחזירין אותו ואינו יוצא בשמיעתו משליח צבור (וע"ע תוס' ר"ה לד: ד"ה כן): **איכא** דאמרי אמר רב נחמן וכו'. רב אלפס פסק כאיכא דאמרי דברגיל לומר תחנונים ולא עקר רגליו אינו חוזר לראש ואם אינו רגיל גם כי לא עקר רגליו חוזר לראש ואם עקר גם כי רגיל לומר תחנונים כמו אלהי נצור לשוני חוזר לראש:

כל שאינו יכול לומר תחנונים. פי' ר"ת דאם יכול לומר לשון תחנונים אפי'[כ] עליו כמשא הוי תפלה מעליא דלא בעינן אלא לשון תחנונים בלבד:

והיכי

תורה אור השלם

א) יֵרָאוּךָ עִם שָׁמֶשׁ וְלִפְנֵי יָרֵחַ דּוֹר דּוֹרִים: [תהלים עב, ה]

משנת ראשונים

ורבנן אמרי כל מי שאינו אומרה בלשון תחנונים.

מאי פרשת העבור וכו'. ולשני הלשונות פירושו בכל ענין שיעשו עבירה או שתכעוס עליהם עשה בענין שלא יצטרכו לגוי

הגהות הגר"א

[א] גמ' (ר"א שמע שועת עמך ישראל ועשה מהרה בקשתם בא"י שה"ת) תא"מ:

הגהות וציונים

מיקל מקלל: [ז] צ"ל פסק (מהר"נ אדלר): [ח] [בציר לא כצ"ל וכ"ה שם בראש] (גליון). נדצ"ל דציר לא (כ"ה בראש כאן ושם): [ט] נדצ"ל שהתפלל וטעה (זאת מנוחתי): [י] עי' ב"י או"ח סוף סי' קכ"ד דתמיה מה הראיה ממסכת ר"ה הא רבנן פליגי עליה דר"ג ואמרי דאינו פוטר אלא את שאינו בקי: [כ] בתוס' הרא"ש נוסף, הוי עליו:

אחר אם לא תראה צרכם ותספיק להם מה שהם צריכים. ומפני שאין הדבר נאה לאומרו בתפלה אומרו בלשון סתום. [הריטב"א] **ותן נחת רוח ליראיך מתחת.** שלא תתנהג עמהם במדת הדין, כי לא יוכלו לסבול שיש להם יצר הרע וחוטאים, אלא התנהג עמהם במדת רחמים. [הריטב"א] **לא תרוי ולא תחטא.** לא תשבע כדי שלא תבא לידי חטא, כי כשהאדם שבע ונמשך אחר תענוגיו שוכח ענייני הבורא יתעלה. [רבינו יונה דף כ. מדה"ר]

על כן **יְהִי רָצוֹן מִלְּפָנֶיךָ ה' אֱלֹהֵינוּ, שֶׁתִּתֵּן לְכָל אֶחָד וְאֶחָד כְּדֵי פַּרְנָסָתוֹ**[כה], **וּלְכָל גְּוִיָּה וּגְוִיָּה דֵּי מַחְסוֹרָהּ, בָּרוּךְ אַתָּה ה' שׁוֹמֵעַ תְּפִלָּה'**[כו].

הגמרא מביאה פסק הלכה לגבי נוסח תפילה זו:
אָמַר רַב הוּנָא, הֲלָכָה כַּאֲחֵרִים[כז].

★

אָמַר לֵיהּ אֵלִיָּהוּ הנביא[כח] **לְרַב יְהוּדָה אֲחוּהּ דְּרַב סַלָּא חֲסִידָא** - אחיו של רב סלא החסיד, **לֹא תִּרְתַּח וְלֹא תֶּחֱטֵי** - לא תכעס ולא תחטא, מפני שמתוך הכעס באים לידי חטא. וכן **לֹא תִּרְוֵי וְלֹא תֶּחֱטֵי** - לא תשתכר מיין ולא תחטא[כט], מפני שמתוך השכרות באים לידי חטא, **וּכְשֶׁאַתָּה יוֹצֵא לַדֶּרֶךְ, הִמָּלֵךְ בְּקוֹנְךָ**[ל] - טול רשות מבוראך, **וָצֵא**.

שואלת הגמרא, **מַאי** - מה הכוונה **'הִמָּלֵךְ בְּקוֹנְךָ וָצֵא'**. משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי יַעֲקֹב, אָמַר רַב חִסְדָּא, זוֹ תְּפִלַּת הַדֶּרֶךְ**, שבה נוטלים רשות לצאת לדרך[לא].

הגמרא מבארת את נוסח תפילת הדרך:
וְאָמַר רַבִּי יַעֲקֹב, אָמַר רַב חִסְדָּא, כָּל הַיּוֹצֵא לַדֶּרֶךְ צָרִיךְ לְהִתְפַּלֵּל תְּפִלַּת הַדֶּרֶךְ. שואלת הגמרא, **מַאי** - מהי **'תְּפִלַּת הַדֶּרֶךְ'**. משיבה הגמרא, כך הוא נוסח התפילה, **'יְהִי רָצוֹן מִלְּפָנֶיךָ ה' אֱלֹהַי, שֶׁתּוֹלִיכֵנִי לְשָׁלוֹם וְתַצְעִידֵנִי לְשָׁלוֹם וְתִסְמְכֵנִי לְשָׁלוֹם, וְתַצִּילֵנִי מִכַּף כָּל אוֹיֵב וְאוֹרֵב בַּדֶּרֶךְ, וְתִשְׁלַח בְּרָכָה בְּמַעֲשֵׂי יָדַי, וְתִתְּנֵנִי לְחֵן לְחֶסֶד**[לב] **וּלְרַחֲמִים בְּעֵינֶיךָ וּבְעֵינֵי כָּל רוֹאַי, בָּרוּךְ אַתָּה ה' שׁוֹמֵעַ תְּפִלָּה'**[לג].

אביי סובר שיש להתפלל תפילת הדרך בנוסח שונה:
אָמַר אַבַּיֵי, לְעוֹלָם

כה. פרנסה היינו כל צרכי האדם. שפתי חכמים (ד"ה שתתן) בשם רש"י בגיטין (יב: ד"ה פרנסה).

כו. תפילה זו אינה פותחת ב'ברוך', מפני שאינה תפילה קבועה, אלא בקשת רחמים והודאה להשם יתברך, ומתחילה נתקנה כך. ראי"ה (ד"ה תנו).

כז. כתב המאירי (ד"ה ומתפלל) שאף על פי שהלכה כאחרים, אם התפלל באחת הנוסחאות האחרות שהוזכרו במשנה או בברייתא, יצא.

כח. שפתי חכמים (ד"ה א"ל אליהו).

כט. רש"י (ד"ה לא תרוי). אך תלמידי רבינו יונה (ד"ה לא תרוי) פירשו שהזהיר אותו אליהו הנביא לא לשבוע, מפני שמתוך שהאדם שבע ונמשך אחר תענוגותיו, שוכח את עניני הבורא יתעלה.

כעס ושכרות נסמכו זה לזה, מפני ששניהם עשויים להביא את האדם לכפור בבורא יתברך, כמבואר בנדרים (כב:) לגבי כעס, כל הכועס אפילו שכינה אינה חשובה כנגדו, ובסנהדרין (ע:) אמרו לגבי השותה לשכרה, ששותים יין ואומרים 'למה לנו אל'. מהרש"א (ח"א ד"ה לא).

בפתח עינים (ד"ה לא) ביאר, שלא הוצרך אליהו הנביא להזהירו שלא יכעס ממש, כי עוון הכעס חמור מאד, כמבואר בנדרים (כב:), ואם כן לא היה לו לומר שמתוך הכעס יבוא לידי חטא, מפני שהכעס עצמו הוא פשע רב. אלא כוונתו שאין לכעוס אף כעס הנראה לשם שמים, כגון לכעוס על תלמיד שלא למד כהוגן וכדומה, וכן כשהזהיר אותו לא להשתכר, כוונתו שאין לעשות כן אף לכבוד שבת ויום טוב. ובאופן אחר פירש, שבא להזהירו אף על התחלת הכעס והתחלת השכרות. ובעיון יעקב (ד"ה לא) ביאר, שאליהו בא לחדש שאסור לכעוס רק כאשר עשוי לבוא מחמת כן לידי חטא, ולכן כאשר עוסק בתורה ואין לחוש שיבוא לידי חטא, יכול לכעוס ולהשתכר, ואף לא צריך להתפלל תפילת הדרך, מפני שתורתו משמרתו.

ל. כך נקרא הקדוש ברוך הוא, כמו שנאמר (דברים לב ו) 'אביך קנך', ותירגם אונקלוס 'ואת דיליה', ואתה שלו, דהיינו קניינו. ורש"י (בראשית יד יט) כתב על מה שנאמר (שם) 'קנה שמים וארץ', כמו (תהלים קלד ג) 'עשה שמים וארץ', שעל ידי עשייתן קנאן להיות שלו.

לא. לכאורה תמוה, כיצד ידע האדם לאחר תפילתו אם נתנו לו רשות או לא. וביאר הצל"ח (ד"ה המלך) על פי דברי רבי חנינא בן דוסא להלן (לד:), שאמר שאם שגורה תפילתו בפיו יודע שהתקבלה תפילתו, ואם לא, יודע שלא התקבלה. ואף כאן יש לפרש, שאם תפילת הדרך שגורה בפיו, משמע שהתקבלה תפילתו וקיבל רשות, ואם לא, משמע שלא התקבלה תפילתו. וראה שם שביאר על פי זה מדוע נקטו את נוסח התפילה בלשון יחיד. ועיין עוד בעץ יוסף (ד"ה מאי) מה שביאר בזה.

לב. בכל מקום שאנו מבקשים 'חן וחסד' יש לפרש שהכוונה היא שתתנני לחן במקום שאצטרך לחן, ולחסד במקום שאצטרך לחסד, אך אין לפרש שאנו מבקשים חן וחסד יחד, מפני שמעולם לא היה אדם שהיה בו חן וחסד יחד, מלבד אסתר המלכה. גליוני הש"ס (להלן ס: ד"ה ותנני).

לג. תפילה זו אינה פותחת ב'ברוך'. ואף שמבואר להלן (מו.) שכל ברכה שאינה סמוכה לחברתה צריך לפתוח בה ב'ברוך' ולחתום ב'ברוך', ואם כן לפי זה גם בתפילת הדרך היו צריכים לפתוח ב'ברוך', ביאר הראי"ה (ד"ה תנו), שמפני שאינה תפילה קבועה, אלא בקשת רחמים והודאה להשם יתברך, אינה פותחת ב'ברוך'. ועוד יש לבאר, שכל ברכה שכאשר נאמרת במקומה הרי היא סמוכה לחברתה, אף כאשר נאמרת במקום אחר שלא בסמיכות לחברתה, נחשבת כסמוכה לחברתה. ואם כן, כיון שחותמים את תפילת הדרך בברכת 'שומע תפילה', ובתפילת שמונה עשרה ברכת 'שומע תפילה' סמוכה לחברתה, הרי שבמקומה היא ברכה הסמוכה לחברתה, ולכן אף בתפילת הדרך שנאמרת שלא בסמוך לחברתה, נחשבת כברכה הסמוכה לחברתה, ולא מצריכים לפתוח אותה ב'ברוך'. תלמידי רבינו יונה (כ. ד"ה אלא). וראה בילקוט ביאורים שהובאו בזה תירוצים נוספים.

הרמב"ם בהלכות תפילה לא הזכיר את החיוב להתפלל תפילת הדרך, רק כתב (ברכות פ"י הכ"ה) שהנכנס לכרך מתפלל קודם כניסתו, ולאחר שנכנס בשלום, וכשיוצא מהכרך מתפלל קודם שיוצא, ולאחר שיצא בשלום אומר 'מודה אני לפניך ה' אלוהי שהוצאתני מכרך זה לשלום, וכשם שהוצאתני לשלום כך תוליכני לשלום ותסמכני לשלום ותצעידני לשלום ותצילני מכף אויב ואורב בדרך', כמו שמבואר בברייתא להלן (ס.). וכבר תמה עליו הבית יוסף (או"ח סי' קי ד"ה והרמב"ם) מדוע השמיט דין זה. וביאר הפרי חדש (שם סק"ד), שהרמב"ם פירש שתפילת הדרך המוזכרת כאן היא תפילה הנאמרת במקום סכנה, ואם כן דברי רב חסדא הם נוסח נוסף של התפילה הקצרה שהוזכרה בברייתא לעיל, ולא הזכיר זאת הרמב"ם מפני שנפסקה הלכה לעיל כנוסח שהביאו אחרים.

לִישַׁתֵּף אִינִישׁ נַפְשֵׁיהּ בַּהֲדֵי צִבּוּרָא - יכלול אדם עצמו יחד עם הציבור, ויתפלל בלשון רבים, מפני שמתוך כך תפילתו נשמעת.

שואלת הגמרא, **הֵיכִי נֵימָא** - איך יאמר את נוסח התפילה בלשון רבים. משיבה הגמרא, **'יְהִי רָצוֹן מִלְּפָנֶיךָ ה' אֱלֹהֵינוּ שֶׁתּוֹלִיכֵנוּ לְשָׁלוֹם' וכו'**[א].

★

הגמרא מבארת את דיני תפילת הדרך:

שואלת הגמרא, **אֵימַת מְצַלֵּי** - מתי יש להתפלל תפילת הדרך. משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי יַעֲקֹב, אָמַר רַב חִסְדָּא, מִשָּׁעָה שֶׁמְּהַלֵּךְ בַּדֶּרֶךְ** - החל משעה שיצא לדרך[ב].

שואלת הגמרא, **עַד כַּמָּה** - עד איזה מרחק מתחילת הדרך יכול להתפלל תפילת הדרך. משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי יַעֲקֹב, אָמַר רַב חִסְדָּא, עַד פַּרְסָה**[ג].

שואלת הגמרא, **וְהֵיכִי מְצַלֵּי לָהּ** - ואיך מתפלל את תפילת הדרך[ד]. משיבה הגמרא, **רַב חִסְדָּא אָמַר**, יש להתפלל אותה כשהוא **מְעוּמָּד**[ה], **רַב שֵׁשֶׁת אָמַר**, אפשר להתפלל אותה **אֲפִילּוּ** כשהוא **מְהַלֵּךְ**[ו].

הגמרא מביאה מעשה ברב חסדא ורב ששת לגבי צורת התפילה:

רַב חִסְדָּא וְרַב שֵׁשֶׁת הֲווּ קָאָזְלִי בְּאוֹרְחָא - היו הולכים בדרך, **קָם רַב חִסְדָּא וְקָא מְצַלֵּי** - נעמד רב חסדא והתפלל תפילת הדרך כשהוא מעומד, כשיטתו. **אָמַר לֵיהּ רַב שֵׁשֶׁת לְשַׁמָּעֵיהּ** - שאל רב ששת [שהיה עיור] את שמשו, **מַאי קָא עָבֵיד** - מה עושה **רַב חִסְדָּא**.

אָמַר לֵיהּ - השיב לו השמש, **קָאֵי וּמְצַלֵּי** - עומד ומתפלל תפילת הדרך. **אָמַר לֵיהּ** רב ששת, **אוֹקְמַן נַמִּי לְדִידִי וְאֲצַלֵּי** - העמד גם אותי ואתפלל תפילת הדרך בעמידה, מפני שנאמר[ז] **'מִהְיוֹת טוֹב אַל תִּקָּרֵא רָע'** - מאחר שיש ביכולתך לעשות מצוה מן המובחר, עשה כן ולא תהיה נקרא איש רע[ח]. ואם כן, הואיל ואני יכול לעמוד ולהתפלל, שהרי חברי ההולכים עימי עומדים, אתפלל מעומד ולא אקרא רע ללכת ולהתפלל, אף על פי שמותר לעשות כן.

★

לאחר שהתבארו דיני תפילת 'הבינגו' (לעיל כט.) ודיני תפילה קצרה (לעיל כט:), הגמרא מבארת את ההבדלים ביניהם:

שואלת הגמרא, **מַאי אִיכָּא** - איזה הבדל יש **בֵּין** תפילת **'הֲבִינֵנוּ' לִתְפִלָּה קְצָרָה**[ט]. משיבה הגמרא, בתפילת **'הֲבִינֵנוּ' בָּעֵי לְצַלּוּיֵי תְּלָת קַמַּיְיתָא וּתְלָת בַּתְרַיְיתָא** - צריך להתפלל שלש ברכות ראשונות ושלש ברכות אחרונות, **וְכִי מָטֵי לְבֵיתֵיהּ לָא בָּעֵי לְמֶהְדַּר לְצַלּוּיֵי** - וכאשר מגיע לביתו אינו צריך לחזור ולהתפלל תפילה שלמה[י]. אבל **בִּתְפִלָּה קְצָרָה לָא בָּעֵי לְצַלּוּיֵי לָא תְּלָת קַמַּיְיתָא וְלָא תְּלָת בַּתְרַיְיתָא** - לא צריך להתפלל לא שלש ברכות ראשונות ולא שלש ברכות אחרונות, **וְכִי מָטֵי לְבֵיתֵיהּ בָּעֵי לְמֶהְדַּר לְצַלּוּיֵי** - וכאשר מגיע לביתו צריך לחזור ולהתפלל תפילה שלמה, לפי שלא התפלל כלום מתפילת שמונה עשרה[יא]. מוסיפה הגמרא הבדל נוסף, (**וְהִלְכְתָא**[יב]) את תפילת **'הֲבִינֵנוּ'** יש להתפלל רק כשהוא **מְעוּמָּד**, ואילו **תְּפִלָּה קְצָרָה** אפשר להתפלל **בֵּין מְעוּמָּד בֵּין מְהַלֵּךְ**[יג].

★

א. **וכן** יבקש בלשון רבים את כל שאר הבקשות שבתפילה זו.

ב. **הרשב"א** (ד"ה אימת) והמאירי (כט: ד"ה כל) גרסו בדברי הגמרא 'משעה שהחזיק בדרך'. וכן נפסק בטור ובשלחן ערוך (או"ח סי' קי ס"ז) שיש לומר אותה לאחר שהחזיק בדרך. וביאר הט"ז (שם סק"ז), ש'החזיק בדרך' היינו שצריך שיהיה מוחזק אצלו בוודאות שילך, ואז יכול לאומרה אף קודם שיצא לדרך. אך המגן אברהם (שם ס"ק יד) פירש, ש'החזיק בדרך' היינו דווקא לאחר שיצא מביתו והחזיק בדרכו. וראה בילקוט ביאורים שהובאו כמה שיטות מתי יש לו לאומרה כשיצא לדרכו.

ג. **רש"י** (ד"ה עד פרסה) בפירוש הראשון, וכן הסכימו תלמידי רבינו יונה (ד"ה משעה). ואם הלך מרחק פרסה ושכח להתפלל, כתב רש"י (שם), שאינו יכול להתפלל אותה. אך תלמידי רבינו יונה (שם) והריטב"א (ד"ה משעה) ביארו, שאף אם שכח לאומרה בתוך פרסה, אומרה לאחר מכן כל זמן שהדרך למקום שהולך אליו ארוכה. ומה שאמרה הגמרא 'עד פרסה', היינו שלכתחילה יש לאומרה בתוך פרסה. ובביאור דעת רש"י שלא מתפלל תפילת הדרך אף אם נותרה לו דרך ארוכה למקום אליו הוא הולך, ביאר המאירי (לעיל כט: ד"ה כל היוצא), שהואיל ותפילת הדרך היא נטילת רשות, לאחר שהלך כבר פרסה אין זו נטילת רשות. והפני יהושע (ד"ה עד) ביאר, שלאחר שהלך פרסה אין דעתו מיושבת עליו מחמת טורח הדרך, ועל כן אינו מתפלל [והחולקים עליו סוברים שהואיל ועיקר התפילה נועדה לצורך הדרך, הרי הוא מיושב בדעתו לצורך תפילה זו]. ולפירוש זה ברש"י יש לו להתפלל אותה אף אם הולך פחות מפרסה. ראה (ד"ה אימת).

בהמשך דבריו מביא רש"י (ד"ה עד פרסה) את פירוש בעל הלכות גדולות, שכוונת הגמרא לשאול איזה מרחק צריך האדם ללכת כדי להתחייב להתפלל תפילת הדרך. ועל זה משיבה הגמרא, שאף אם הולך רק למרחק של פרסה, צריך להתפלל, אבל אם רוצה ללכת פחות מפרסה, אינו צריך להתפלל תפילה זו. והסכים עמו הרא"ש (סי' יח). וכתבו הטור והשלחן ערוך (או"ח סי' קי ס"ז), שאם רוצה ללכת פחות מפרסה יתפלל אותה ולא יחתום בברכה. והוסיפו, שהוא הדין אם הלך בדרך ארוכה ושכח לאומרה עד שהגיע לתוך פרסה הסמוכה לעיר שרוצה להגיע אליה, יתפלל אותה בלא ברכה. והוסיף הט"ז (שם סק"ו), שדין זה נאמר רק כשהולך בדרכים הקרובות לעיר שאינם בחזקת סכנה, אך כשהולך בין הכפרים ובדרכים שבחזקת סכנה, מתפלל תפילת הדרך בברכה אף אם הולך פחות מפרסה.

ד. **תוספות** (ד"ה והיכי). וראה בצל"ח (ד"ה והלכתא) שכתב שאלמלא דברי התוספות היה מבאר שדברי הגמרא אמורים בכל התפילות הקצרות. וכן ביאר בדעת הרמב"ם (תפילה פ"ד הי"ט).

ה. **רב** חסדא סובר שיש לאומרה כשהוא מעומד, הואיל ותפילת הדרך היא תפילה קצרה ואינה מעכבתו עיכוב גדול. שיטה מקובצת (ד"ה היכי).

ו. **תוספות** (ד"ה והיכי, לדיעה הראשונה) פסקו כרב ששת שאפשר להתפלל תפילת הדרך אף כשהוא מהלך. אך הביאו שהרי"ף פסק כרב חסדא שיש להתפלל תפילת הדרך רק כשהוא מעומד. וכן פסק הרא"ש (סי' יח). וביארו תלמידי רבינו יונה (ד"ה רב), שהרי"ף פסק כרב חסדא משום שרב ששת נהג כמותו ונעמד כדי להתפלל, כמבואר בגמרא בסמוך, ותוספות פוסקים כרב ששת מפני שסוברים שרב ששת נהג כרב חסדא רק משום 'מהיות טוב אל תקרא רע', אך מעיקר הדין יכול להתפלל אף כשהולך. וכתב הבית יוסף (או"ח סי' קי ד"ה ולי), שאף מה שפסקו הרי"ף והרא"ש שיש לנהוג כרב חסדא ולהתפלל מעומד, היינו דווקא כאשר יכול לעמוד, כגון שממתינים לו בני חבורתו ההולכים עמו, אך מודים שמעיקר הדין יכול להתפלל אותה אף כשהוא הולך. היוצא לדרך כשהוא רכוב על החמור, נחלקו הראשונים האם יש לו לירד מהחמור ולהתפלל תפילת הדרך או לא. יש אומרים שאינו צריך לירד, מפני שאף בתפילת שמונה עשרה נפסק בסמוך שאינו צריך לירד, וכל שכן בתפילת הדרך. ויש אומרים שצריך לירד מהחמור, מפני שדווקא בתפילת שמונה עשרה שצריך לכוין בה אמרו שאינו צריך לירד, לפי שאין דעתו מיושבת עליו אם ירד, אך בתפילת הדרך שאינה צריכה כוונה כל כך, יש לו לירד מהחמור. תלמידי רבינו יונה (ד"ה ובתפילת).

ז. **אף** שאין זה פסוק בשום מקום, מבארת הגמרא (ב"ק פא:) שלמדים כן ממה שנאמר מעין זה (משלי ג כז) 'אל תמנע טוב מבעליו בהיות לאל ידך לעשות'.

ח. **על** פי השל"ה (תורה שבעל פה כלל לשונות סוגיות אות ב).

ט. **הגמרא** ידעה שמדובר בשתי תפילות שונות, תפילה קצרה נתקנה במקום סכנה, ותפילת 'הבינגו' נתקנה במקום שאין בו סכנה, אך שאלה מה ההבדל בדיניהם כאשר מתפלל כל תפילה במקום הראוי לה. תוספות (ד"ה מאי).

י. **ממה** שנקטה הגמרא שאינו צריך לחזור ולהתפלל כשמגיע לביתו, משמע שמדובר שהתפלל באופן שאינו בביתו. ולכאורה קשה, הרי תפילת 'הבינגו' נתקנה גם שלא במקום סכנה [כמבואר בתוספות (ד"ה מאי)], ואם כן מדוע נקטה הגמרא שמתפלל אותה דווקא כשאינו בביתו, הרי אף כשהוא בביתו יכול להתפלל אותה. ומחמת כן דייק האליה רבה (סי' קי סק"א), שתפילת 'הבינגו' נתקנה רק בשעת הדחק, והמתפלל אותה שלא בשעת הדחק לא יצא ידי חובתו. וכן מבואר בשיטה מקובצת (ד"ה נמצא) המובא בסמוך, שבעיר אינו יוצא ידי חובת תפילה בתפילת 'הבינגו'.

יא. **ממה** שצריך לחזור ולהתפלל כשיבוא לביתו, משמע שאינו יוצא בה ידי חובתו, ואף על פי כן תיקנוה כדי שלא ילך בלא תפילה. שיטה מקובצת (ד"ה הבינגו). אף אם הגיע לביתו לאחר סוף זמן תפילה, יש לו להשלימה בתפילה שלאחריה, כדין הטועה ולא התפלל, שמשלים תפילתו בתפילה שלאחריה, כמבואר לעיל (כו.). שיטה מקובצת (ד"ה וכי).

יב. **הרי"ף** והרא"ש (סי' יח) לא גרסו תיבת 'והלכתא'. ונקטו כן הואיל ולא נחלקו לעיל כיצד יש להתפלל תפילה קצרה, ואם כן לא שייך שתפסוק הגמרא הלכה לגבי ענין שלא נחלקו בו. ולגירסתם יש לבאר שהגמרא מביאה חילוק נוסף בין תפילת 'הבינגו' לתפילה קצרה. אך לשיטת הרמב"ם שהבאנו לעיל שכל הסוגיא אמורה בכל התפילות הקצרות, אם כן נחלקו בזה רב חסדא ורב ששת לעיל, ולדבריו אפשר ליישב את גירסת הגמרא 'והלכתא', והיינו שהגמרא באה לפסוק לענין תפילה קצרה כרב ששת. צל"ח (ד"ה והלכתא).

יג. **בביאור** החילוק בין תפילת 'הבינגו' לתפילה קצרה, כתב השיטה מקובצת (ד"ה הבינגו), שהואיל ובתפילת 'הבינגו' יוצא ידי חובת תפילה, ואינו מתעכב מחמתה כל כך מפני שהיא קצרה, יש לו להתפלל אותה מעומד, אך תפילה קצרה שאינו יוצא בה ידי חובתו, יכול להתפלל אותה אף כשהוא מהלך. לסיכום, התבארו בסוגיא ארבע תפילות: א. בעודו בעיר חייב להתפלל שמונה עשרה ברכות שלמות כשהוא מעומד, ואינו יוצא ידי חובה בתפילות אחרות. ב. תפילת 'הבינגו' נתקנה למי שיוצא לדרך, ויוצא בה ידי חובת תפילה, ומתפלל אותה כשהוא מעומד. ג. תפילה קצרה נתקנה למקום סכנה כדי שלא ילך בלי תפילה, ואינו יוצא בה ידי

לישתף איניש נפשיה בהדי צבורא היכי נימא יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתוליכנו לשלום וכו' אימת מצלי אמר רבי יעקב אמר רב חסדא [א]משעה שמהלך בדרך עד כמה אמר רבי יעקב אמר רב חסדא [ב]עד פרסה והיכי מצלי לה רב חסדא אמר מעומד רב ששת אמר [ג]אפילו מהלך רב חסדא ורב ששת הוו קאזלי באורחא קם רב חסדא וקא מצלי א"ל רב ששת לשמעיה מאי קא עביד רב חסדא אמר ליה קאי ומצלי א"ל אוקמן נמי לדידי ואצלי [א]מהיות טוב אל תקרא רע[א]. מאי איכא בין הביננו לתפלה קצרה [ד]הביננו בעי לצלויי ג' קמייתא וג' בתרייתא וכי מטי לביתיה לא בעי למהדר לצלויי בתפלה קצרה לא בעי לצלויי לא ג' קמייתא ולא ג' בתרייתא וכי מטי לביתיה בעי למהדר לצלויי והלכתא[ב] [ה]הביננו מעומד תפלה קצרה בין מעומד בין מהלך: היה רוכב על החמור וכו': ת"ר [ב]היה רוכב על החמור והגיע זמן תפלה אם יש לו מי שיאחז את חמורו ירד למטה ויתפלל ואם לאו ישב במקומו ויתפלל רבי אומר [ו]בין כך ובין כך ישב במקומו ויתפלל לפי שאין דעתו מיושבת עליו אמר רבא ואיתימא רבי יהושע בן לוי הלכה כרבי: ת"ר [ג][ז]סומא ומי שאינו יכול לכוין את הרוחות יכוין לבו כנגד אביו[ג] שבשמים שנא' [א]והתפללו אל ה' היה [ח]עומד בח"ל יכוין את לבו כנגד ארץ ישראל שנא' [ב]והתפללו אליך דרך ארצם היה עומד בארץ ישראל יכוין את לבו כנגד ירושלים שנאמר [א]והתפללו אל ה' דרך העיר אשר בחרת היה עומד בירושלים יכוין את לבו כנגד בית המקדש שנאמר [ג]והתפללו אל הבית הזה היה עומד בבית המקדש יכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים שנאמר [ד]והתפללו אל המקום הזה היה עומד בבית קדשי הקדשים[ד] יכוין את לבו כנגד בית[ה] הכפורת [ט]היה עומד אחורי בית הכפורת[ו] יראה עצמו כאילו לפני הכפורת נמצא עומד במזרח מחזיר פניו למערב במערב מחזיר פניו למזרח בדרום מחזיר פניו לצפון בצפון מחזיר פניו לדרום נמצאו כל ישראל מכוונין את לבם למקום אחד א"ר אבין ואיתימא ר' אבינא מאי קראה [ה]כמגדל דויד צוארך בנוי לתלפיות תל שכל[ז] פיות פונים בו: אבוה דשמואל ולוי [ט]כי הוו בעו למיפק לאורחא הוו מקדמי ומצלי וכי הוה מטי זמן ק"ש קרו כמאן כי האי תנא דתניא [ה]השכים לצאת לדרך מביאין לו שופר ותוקע לולב ומנענע מגילה וקורא בה[ח] וכשיגיע זמן ק"ש קורא השכים לישב בקרון או בספינה מתפלל וכשיגיע זמן ק"ש קורא רשב"א אומר בין כך ובין כך קורא ק"ש ומתפלל כדי שיסמוך גאולה לתפלה במאי קמיפלגי [י]מר סבר תפלה מעומד עדיף ומר סבר מסמך גאולה לתפלה עדיף מרימר ומר זוטרא הוו מכנפי בי עשרה בשבתא דרגלא[ט] ומצלו והדר נפקי לפרקא רב אשי מצלי בהדי צבורא ביחיד מיושב כי הוה אתי לביתיה הדר ומצלי מעומד אמרי ליה רבנן ולעביד מר כמרימר ומר זוטרא אמר להו טריחא לי מלתא ולעביד מר כאבוה דשמואל ולוי אמר להו לא חזינא להו לרבנן קשישי מינן דעבדי הכי:

מתני' ר' אלעזר בן עזריה אומר אין תפלת המוספין אלא בחבר עיר וחכ"א [כ]בחבר עיר ושלא בחבר עיר ר' יהודה אומר משמו כל מקום שיש שם חבר עיר יחיד פטור מתפלת המוספין: **גמ'** ר' יהודה היינו ת"ק איכא בינייהו יחיד שלא בחבר עיר ת"ק סבר פטור ור' יהודה סבר חייב א"ר הונא בר חיננא אמר ר' חייא בר רב הלכה כר' יהודה שאמר משום ראב"ע א"ל רב חייא בר אבין שפיר קאמרת דאמר שמואל מימי לא מצלינא צלותא דמוספין ביחיד

רש"י

לישתף נפשיה. אל יתפלל תפלה קצרה[ו] בלשון יחיד אלא בלשון רבים, שמתוך כך תפלתו נשמעת: עד כמה. זמנה להתפלל: עד פרסה. אבל לא לאחר שהלך פרסה. וה"ג מפרש עד כמה יבקש לילך שיהא צריך להתפלל עד פרסה אפי' אין לו לילך אלא עד פרסה, אבל דרך פחות מפרסה אין צריך להתפלל תפלה זו: רב ששת. מאור עינים הוה[ג]: מהיות טוב אל תקרא רע. הואיל ואני יכול להתפלל מעומד שהרי חבורתי עומדת, לא אקרא רע להתפלל מהלך ואע"פ שמותר: וכי מטי לביתיה בעי מהדר לצלויי. שהרי לא התפלל כלום מתפלת י"ח: שאין דעתו מיושבת עליו. שקשה עליו עכוב הדרך: לכוין את הרוחות. לצד ארץ ישראל, כדבעינן למימר תל שהכל פונים בו: אחורי בית הכפורת. במערב העזרה היו י"א אמה אצל מכותל בית קדשי הקדשים לכותל מערבי של עזרה[ד], והעומד שם מחזיר פניו לבית הכפורת למזרח: הוו מקדמי. קודם היום: בקרון ובספינה. איכא בעתותא דמילה: קורא ק"ש. ימתין עד שיגיע זמן ק"ש ויקראנה ואח"כ יתפלל: תפלה מעומד עדיף. שיכול לכוין את לבו, לפיכך היו מקדימין להתפלל מעומד בביתם שלא יצטרכו להתפלל בדרך במהלך: [ח] בשבתא דרגלא. שלפני פסח ועצרת וסוכות, ומרימר בעירו ומר זוטרא בעירו היו הדרשנים, ושחרית היו העם הולכים לבית המדרש, וכשמגיע זמן ק"ש קורין, והדרשן דורש והעם נשמטים ומתפללים איש איש לבדו, ולכך הם היו מאספין להם י' שחרית קודם שילכו לבית המדרש וקורין ק"ש ומתפללים בסמיכת גאולה לתפלה, והדר נפקי לפרקא ודרשי: ומצלי בהדי צבורא ל"ג: רב אשי. היה ראש ישיבה[ה] במתא מחסיא[ו] ודורש, והוא לא היה מתפלל קודם בית המדרש, אלא כשמגיע זמן ק"ש לוחש הרבה יחד למתורגמן העומד לפניו, ובעוד שהמתורגמן משמיע לרבים הוא קורא את שמע וסומך גאולה לתפלה ומתפלל מיושב, שלא היה רוצה לצאת שלא להטריח את הצבור לקום מפניו: בהדי צבורא. בשעה שהצבור נשמטין ומתפללין, אי נמי בהדי צבורא כמו שהוא יושב בתוך הצבור כלומר שאינו יוצא, וכי הוה אתי לביתי' חוזר ומתפלל מעומד לכוין את לבו: טריחא לי מילתא. לאחר בית המדרש עד שאתפלל: ולעביד מר כאבוה דשמואל ולוי. שמתפללין קודם היום בביתם מעומד ולא תצטרך לב' תפלות, ומשום מסמך גאולה לתפלה כיון דמצלו קודם[ל] ק"ש לא קפדי: לא חזינן להו לרבנן קשישי מינן דעבדי הכי. שיקדימו תפלה לקריאת שמע, הלכך כיון דממתין מתפלה עד זמן ק"ש מצוה לסמוך תפלה אחר גאולה לפיכך מתפלל מיושב במקומו, ולפי שאין דעתו מיושבת עליו כ"כ צריך לחזור ולהתפלל בביתו: מתני' אין תפלת המוספין אלא בחבר עיר. לא תקנוה אלא בצבור, חבר עיר חבורת העיר, אבל לא ליחיד: משמו. של ראב"ע: כל מקום כו'. ובגמ' פריך היינו ת"ק אליבא דראב"ע: גמ' יחיד שלא בחבר עיר. יחיד הדר בעיר שאין שם עשרה, לת"ק אליבא דרבי אלעזר דאמר לא תקנוה אלא בעשרה יחיד זה פטור, ולרבי יהודה אין יחיד פטור אלא במקום עשרה שאליח צבור פוטרו:

תוספות

והיכי מצלי לה. תפלת הדרך קאי ורב ששת אמר אפי' מהלך וקי"ל כרב ששת ומיהו בתוספ'[ל] פסק ה"ר יוסף כרב חסדא וכן רב אלפס פי' דרב חסדא עדיפא ליה טפי: מאי איכא בין הביננו לתפלה קצרה. תימה לימא דאיכא בינייהו דתפלה קצרה אינו מתפלל אלא במקום סכנה והביננו מתפלל [מ] אפילו שלא במקום סכנה וי"ל דהכי קא בעי מאי בינייהו כל א' במקומו תפלה קצרה במקום סכנה והביננו שלא במקום סכנה:

הלכה כרבי. שלא ירד למטה ואפי' שלא במקום סכנה ואפילו במהלך מתפלל ואינו צריך להחזיר פניו כנגד ירושלים:

היה עומד בח"ל יכוין כנגד ארץ ישראל. ול"ג לבו דאפניו קאי כדקתני סיפא היה[נ] עומד במזרח מחזיר פניו למערב:

לתלפיות תל שכל פיות פונים בו. וכהך שמעתא קי"ל וכן מסקינן בלא יחפור (ב"ב כה:) דקאמר אתון דקיימיתון לצפונא דא"י אדרימו ולא כהני אמוראי דלעיל (שם) דפליגי אי השכינה במזרח או במערב עכשיו[ס] אנו במערבה של א"י על כן אנו פונין למזרח:

אבוה דשמואל ולוי הוו מקדמי ומצלו. פירש רש"י קודם עמוד השחר ולא נראה דאם כן לא היו יוצאין בו כלל (א) דעדיין אינו יום לכן נראה כפי' ר"ח דמשעלה עמוד השחר קאמר והוו מקדמי קודם הנץ החמה קאמר ועדיין אינו עיקר זמן תפלה:

מסמך גאולה לתפלה עדיף. מלהתפלל מעומד והכי פסקי בה"ג הלכה כר"ש בן אלעזר ומשמע די"ח ברכות מותר להתפלל בדרך במהלך ואין צריך לעמוד וא"ת ומ"ש מהביננו דמסקינן לעיל למעומד דוקא וי"ל דשאני הביננו שהיא קצרה ואין כאן בטול דרך כ"כ כמו בי"ח ברכות ועוד פירש הר"ס[ע] דהכא כי הדר לביתיה מצלי מעומד כדאמרינן בסמוך רב אשי מצלי בהדי צבורא ביחיד מיושב כדי לקרות ק"ש בשעתה וכי הדר לביתי' מצלי מעומד ור"ח פסק כאבוה דשמואל ולוי ומיהו מדקאמר רב אשי לא חזינן לרבנן קשישי דקא עבדי הכי משמע דאין הלכה כמותם: אין

בנהרדעא

מסורת הש"ס
עם הוספות

א) [ב"ק דף פא:] ושם מפורש מהיכן נלמד, ב) תוספתא פרק ג, ג) לקמן נח., ד) מדות פ"ה מ"א (עיין רש"ש), ה) לקמן נז., ו) עיין מו"ק ד: ושבת יא., ז) עמוד א.

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה אבוה וכו'. לא היו יוצאין כלל בתפלה דיום כיון דעדיין אינו יום:

גליון הש"ס

גמ' היה עומד אחורי בית הכפורת. עי' ברבינו יונה פ"ק דף ו' ע"א ובדף הספר דף ה' ע"ב: רש"י ד"ה בשבתא דרגלא וכו'. ועצרת. עי' לעיל י"ז ע"ב ברש"י ד"ה שבתא ותוס' שם ד"ה תרי זימני:

רב נסים גאון

אמר ליה אוקמן לדידי נמי ואצלי מהיות טוב אל תקרא רע. התם בבבא קמא בפרק מרובה (ד' פא) אמרינן מהלכין בשבילי הרשות שלמה אמרה כדתניא הרי שכלו פירותיו מן השדה ואינו מניח בני אדם ליכנס בתוך שדהו מה הבריות אומרות עליו מה הנאה יש לו לפלוני ומה הבריות מזיקות אותו עליו הכתוב אומר מהיות טוב אל תקרא רע ומתמהינן מהיות טוב אל תקרא רע קרא הוא ומתרצי' אין כתיב כי האי גוונא (משלי ג) אל תמנע טוב מבעליו:

תורה אור השלם

א) כִּי יֵצֵא עַמְּךָ לַמִּלְחָמָה עַל אֹיְבוֹ בַּדֶּרֶךְ אֲשֶׁר תִּשְׁלָחֵם וְהִתְפַּלְלוּ אֶל יְיָ דֶּרֶךְ הָעִיר אֲשֶׁר בָּחַרְתָּ בָּהּ וְהַבַּיִת אֲשֶׁר בָּנִתִי לִשְׁמֶךָ: [מלכים א ח, מד]

ב) וְשָׁבוּ אֵלֶיךָ בְּכָל לְבָבָם וּבְכָל נַפְשָׁם בְּאֶרֶץ אֹיְבֵיהֶם אֲשֶׁר שָׁבוּ אֹתָם וְהִתְפַּלְלוּ אֵלֶיךָ דֶּרֶךְ אַרְצָם אֲשֶׁר נָתַתָּה לַאֲבוֹתָם הָעִיר אֲשֶׁר בָּחַרְתָּ וְהַבַּיִת אֲשֶׁר בָּנִיתָ לִשְׁמֶךָ: [מלכים א ח, מח]

ג) וְגַם אֶל הַנָּכְרִי אֲשֶׁר לֹא מֵעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל הוּא וּבָא מֵאֶרֶץ רְחוֹקָה לְמַעַן שִׁמְךָ הַגָּדוֹל וְיָדְךָ הַחֲזָקָה וּזְרוֹעֲךָ הַנְּטוּיָה וּבָאוּ וְהִתְפַּלְלוּ אֶל הַבַּיִת הַזֶּה: [דברי הימים ב ו, לב]

ד) בְּהֵעָצֵר שָׁמַיִם וְלֹא יִהְיֶה מָטָר כִּי יֶחֶטְאוּ לָךְ וְהִתְפַּלְלוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וְהוֹדוּ אֶת שְׁמֶךָ וּמֵחַטָּאתָם יְשׁוּבוּן כִּי תַעֲנֵם: [מלכים א ח, לה]

ה) כְּמִגְדַּל דָּוִיד צַוָּארֵךְ בָּנוּי לְתַלְפִּיּוֹת אֶלֶף הַמָּגֵן תָּלוּי עָלָיו כֹּל שִׁלְטֵי הַגִּבּוֹרִים: [שיר השירים ד, ד]

עין משפט
נר מצוה

נט א ב טוש"ע א"ח סי' קי סעיף ז:
סא ג שם סעיף ד:
סב ד ה מיי' פ"ה מהל' תפלה ה"ב [וספ"ד] טוש"ע שם סעיף א ג:
סג ו מיי' פ"ה שם הלכה ב סמג עשין יט טור שו"ע או"ח סי' צד סעיף ד:
סד ז מיי' שם הלכה ג טוש"ע שם סעיף ג:
סה ח מיי' שם הלכה ג טוש"ע שם סעיף א:
סו ט י טוש"ע או"ח סי' פט סעיף ח:
סז כ טוש"ע או"ח סי' רפו סעיף ב:

ליקוטי רש"י

ואם לאו. אם אינו יכול לירד שאין לו מי שיאחז את חמורו [לעיל כח:]. והתפללו אל ה' דרך העיר. פונים לצד ירושלים [מלכים א' ח, מד]. פניהם לצד ירושלים [דה"ב ו, לד].

הגהות וציונים

א] עיין של"ה תושבע"פ (כלל לשונות סוגיות אות ב) שכתב קבלתי מאבא מורי מהר"א סגל זלה"ה כי "תקרא" צריך לקרות תִּקָּרֵא והכוונה מאחר שיש לאל ידיך לעשות בתכלית הטוב דהיינו מצוה מן המובחר למה תהיה נקרא לאיש רע, ע"כ: ב] תיבת "והלכתא" ליתא ברי"ף ובר"ש והוא הנכון (רש"ש עיי"ש) וכן ליתא בכת"י, ועיין צל"ח: ג] בכת"י יכוין את לבו לאביו שבשמים (וכ"ה בטור או"ח סימן צד, והיא נוסחא ישרה, דק"ס): ד] הרי"ף והרמב"ם (פ"ה מהל' תפילה ה"ג עיי"ש בלחם משנה) לא גרסו היה עומד בבית קדשי הקדשים וכן בכת"י ובתוספתא ליתא: ה] גירסת הרא"ש יכוין את לבו כנגד הכפורת (וכתב הרש"ש שגירסא זו עיקר ולא כמ"ש לפנינו כנגד "בית" הכפורת, וכן כתב המנחת חינוך מצוה צה עיי"ש): ו] גירסת הרא"ש היה עומד אחורי הכפורת הופך פניו לבית הכפורת נמצא וכו' (וכן נראה מפירוש רש"י, רש"ש): ז] בכת"י ובדפו"י תל שהכל פונים בו (וכ"ה ברש"י ד"ה לכוין ובראשונים (והמהרש"ל (דפו"ר) הגיה ע"פ התוס', דק"ס): ח] בכת"י נוסף ומתפלל וכשיגיע (וכ"ה בראשונים וכ"ה נכון, דק"ס) וכן הגיה המהרש"ל (דפו"ר) והרש"ש ד"ה דתניא עיי"ש: ט] בכת"י הגירסא מרימר ומר זוטרא בשבתא דריגלא מכנפי להו בי עשרה ומצלו וכו' (וכ"ה בראשונים והוא לשון יפה, דק"ס): י] בכת"י ליתא תיבת "קצרה" וי"ג אל יתפלל תפלה זו (מהר"ב אדלר) או שצ"ל תפלת הדרך (עטרת ראש): כ] צ"ל קודם זמן ק"ש (וכ"ה באו"ז סי' נא ועיין שאגת אריה סימן ג, מראה כהן): ל] בגנזי יוסף כתב שצ"ל ומיהו בתוספות ה"ר יוסף פסק וכו' וכ"ה בתוס' רבי יהודה החסיד: מ] צ"ל במקום שאין בו סכנה (רש"ל): נ] צ"ל נמצא עומד וכו' (דבש תמר): ס] בתוס' רבינו פרץ ועכשיו: ע] עיין ט"ז או"ח סימן צד ס"ק ה שכתב שאולי דברי הר"ס הוא הג"ה ולא מדברי התוס' עצמם אלא נתוסף אח"כ בגליון בשם הר"ס:

הגמרא מבארת את אופן תפילת שמונה עשרה לגבי רוכב על החמור:

שנינו במשנתנו, **הָיָה רוֹכֵב עַל הַחֲמוֹר** וכו', ירד ויתפלל, ואם אינו יכול לירד יחזיר את פניו.

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **הָיָה רוֹכֵב עַל הַחֲמוֹר וְהִגִּיעַ זְמַן תְּפִלָּה, אִם יֵשׁ לוֹ מִי שֶׁיֹּאחַז אֶת חֲמוֹרוֹ, יֵרֵד לְמַטָּה** מהחמור **וְיִתְפַּלֵּל, וְאִם לָאו** - ואם אין מי שיאחז את חמורו, **יֵשֵׁב בִּמְקוֹמוֹ** על החמור **וְיִתְפַּלֵּל. רַבִּי אוֹמֵר, בֵּין כָּךְ וּבֵין כָּךְ** - בין אם יש מי שיאחז את חמורו, ובין אם אין מי שיאחז את חמורו, **יֵשֵׁב בִּמְקוֹמוֹ** על החמור **וְיִתְפַּלֵּל, לְפִי שֶׁ**אם ירד מהחמור **אֵין דַּעְתּוֹ מְיוּשֶּׁבֶת עָלָיו**, מחמת שמתעכב בדרך[יד].

הגמרא מביאה פסק הלכה בענין זה:

אָמַר רָבָא, וְאִיתֵּימָא - ויש אומרים שאמר זאת **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, הֲלָכָה כְּרַבִּי**, ואף אם יש מי שיאחז את חמורו, לא ירד מהחמור[טו].

★

שנינו במשנתנו שמי שאינו יכול לרדת מהחמור יש לו להחזיר את פניו כנגד ירושלים. הגמרא מביאה ברייתא המבארת לאיזה כיוון יש להתפלל כשעומד במקומות שונים:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **סוּמָא** - עיור, **וּמִי שֶׁאֵינוֹ יָכוֹל לְכַוֵּין אֶת הָרוּחוֹת** - ומי שאינו בקי בכיווני רוחות השמים, ולא יודע לכוין את פניו כנגד ארץ ישראל, **יְכַוֵּין לִבּוֹ כְּנֶגֶד אָבִיו שֶׁבַּשָּׁמַיִם, שֶׁנֶּאֱמַר** בתפילת שלמה (מלכים א' ח מד) **'וְהִתְפַּלְלוּ אֶל ה''**[טז].

ממשיכה הברייתא ומבארת את הדין במי שהוא בקי בכיווני רוחות השמים:

אם **הָיָה עוֹמֵד** בתפילה **בְּחוּצָה לָאָרֶץ, יְכַוֵּין אֶת לִבּוֹ**[יז] **כְּנֶגֶד אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל**[יח], **שֶׁנֶּאֱמַר** (שם ח מח) **'וְהִתְפַּלְלוּ אֵלֶיךָ דֶּרֶךְ אַרְצָם'. הָיָה עוֹמֵד בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל יְכַוֵּין אֶת לִבּוֹ כְּנֶגֶד יְרוּשָׁלַיִם, שֶׁנֶּאֱמַר** (שם ח מד) **'וְהִתְפַּלְלוּ אֶל ה' דֶּרֶךְ הָעִיר** - פונים לצד ירושלים[יט] **אֲשֶׁר בָּחַרְתָּ'. הָיָה עוֹמֵד בִּירוּשָׁלַיִם, יְכַוֵּין אֶת לִבּוֹ כְּנֶגֶד בֵּית הַמִּקְדָּשׁ, שֶׁנֶּאֱמַר** (דברי הימים ב' ו לב) **'וְהִתְפַּלְלוּ אֶל הַבַּיִת הַזֶּה'**[כ]. **הָיָה עוֹמֵד בְּבֵית הַמִּקְדָּשׁ, יְכַוֵּין אֶת לִבּוֹ כְּנֶגֶד בֵּית קָדְשֵׁי הַקֳּדָשִׁים, שֶׁנֶּאֱמַר** (מלכים א' ח לה) **'וְהִתְפַּלְלוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה'. הָיָה עוֹמֵד בְּבֵית קָדְשֵׁי הַקֳּדָשִׁים יְכַוֵּין אֶת לִבּוֹ כְּנֶגֶד (בֵּית**[כא]**) הַכַּפּוֹרֶת** שבקודש הקדשים. **הָיָה עוֹמֵד מֵאֲחוֹרֵי בֵּית הַכַּפּוֹרֶת** - בית קדשי הקדשים[כב], **יִרְאֶה עַצְמוֹ כְּאִילּוּ** הוא עומד **לִפְנֵי הַכַּפּוֹרֶת**[כג].

נִמְצָא שהעומד **בַּמִּזְרָח** - ממזרח לבית המקדש, **מַחֲזִיר פָּנָיו לַמַּעֲרָב**, והיינו לכיוון בית המקדש, העומד **בַּמַּעֲרָב** - ממערב לבית המקדש, **מַחֲזִיר פָּנָיו לַמִּזְרָח**, העומד **בַּדָּרוֹם, מַחֲזִיר פָּנָיו לַצָּפוֹן**, והעומד **בַּצָּפוֹן, מַחֲזִיר פָּנָיו לַדָּרוֹם, נִמְצְאוּ כָּל יִשְׂרָאֵל** בכל מקום שהם, **מְכַוְּונִין אֶת לִבָּם** בתפילתם **לְמָקוֹם אֶחָד**.

אָמַר רַבִּי אָבִין, וְאִיתֵּימָא - ויש אומרים שאמר זאת **רַבִּי אֲבִינָא, מַאי קְרָאָה** - היכן נרמז דין זה בכתוב[כד]. שנאמר (שיר השירים ד ד) **'כְּמִגְדַּל דָּוִיד צַוָּארֵךְ**[כה]**, בָּנוּי לְתַלְפִּיּוֹת'**, ויש לדרוש פסוק זה לגבי בית המקדש, 'תלפיות' היינו **תֵּל** [-הר] **שֶׁכָּל פִּיּוֹת פּוֹנִים בּוֹ** - פונים אליו בתפילתם, הרי שיש לפנות בשעת התפילה לצד בית המקדש.

★

הגמרא מבארת דין המשכים ויוצא לדרך קודם שהאיר היום:

אֲבוּהַ דִּשְׁמוּאֵל - אביו של שמואל **וְלֵוִי, כִּי הֲווּ בָּעוּ לְמִיפַּק לְאוֹרְחָא** - כאשר היו רוצים לצאת לדרך, **הֲווּ מַקְדְּמִי וּמְצַלֵּי** - היו

חובת תפילה, ומתפלל אותה אף כשהוא מהלך. ד. תפילת הדרך נתקנה למי שהולך בדרך, ומתפלל אותה כשהוא מעומד. שיטה מקובצת (ד"ה נמלא). [היינו דווקא לרב חסדא, אבל לרב ששת יכול להתפלל אותה אף כשהוא מהלך, אלא כשאפשר, יש לו לעמוד מצד 'מהיות טוב אל תקרא רע'].

יד. **מפני** כך יש לו להשאר על חמורו ולהמשיך בהליכתו, ולהתפלל דרך הילוכו. רא"ש (סי' יט), וכן כתב המאירי (ד"ה זהו - הראשון) בדברי רש"י. אך תלמידי רבינו יונה (ד"ה בין) כתבו, ש'אין דעתו מיושבת עליו' פירושו שבירידתו מהחמור ובעלייתו אליו תתבלבל מחשבתו ולא יוכל לכוין, ולכן סובר רבי שיש לו להשאר על החמור ולהתפלל, אך מכל מקום יש לעכב את הבהמה, ולא להמשיך בהליכתו, שהרי מבואר בקידושין (לג:) שרכוב על החמור הרי הוא נחשב כמהלך ברגליו, ושנינו לעיל שיש להתפלל תפילת 'הביננו' מעומד, והוא הדין תפילת שמונה עשרה [והמאירי (ד"ה יש שואלים) כתב ליישב שיטת רש"י, שיש לו להשאר על חמורו ולהמשיך בהליכתו, מפני שאף על פי שרכוב כמהלך, אינו כמהלך גמור]. אך אם השיירה ממשיכה ללכת, מותר לו בשעת הדחק להתפלל כשהוא רכוב על גבי הבהמה, מפני שיושב על גבי הבהמה בנחת ויכול לכוין דעתו, אבל אסור לו להתפלל כשהוא מהלך, אף בשעת הדחק, מפני שההולך ברגליו אינו יכול לכוין ליבו כלל מחמת העמל שיש לו בהליכתו. והיינו דווקא בשאר ברכות חוץ מברכת אבות, אבל בברכת אבות אם לא עצר את הבהמה, לא יצא ידי חובתו אף בדיעבד, מפני שבאבות הכוונה מעכבת. אך הטור (או"ח סי' צד) כתב, שאם השיירה ממשיכה ללכת ואינה ממתינה לו, מותר להתפלל אף כשהוא מהלך ברגליו. והוסיף, שיש מחמירים לעמוד בברכת אבות.

דין זה נאמר אף שאינו במקום סכנה. תוספות (ד"ה הלכה). אך הר"ר יוסף (הו"ד ברא"ש סי' יט) כתב שמדובר דווקא במקום סכנה.

טו. **כתבו** תוספות (ד"ה הלכה), שבשעה שמתפלל על חמורו דרך הליכתו, אין לו להחזיר פניו כנגד ירושלים. וביאר הרא"ש (סי' יט), שהואיל ורוכב על חמורו, רוכב לפי דרכו. אך הבית יוסף (או"ח סי' צד ד"ה וכתב) הביא דעת הרוקח, שאם יכול יש לו להחזיר פניו לארץ ישראל. וראה בביאור הלכה (שם ס"ד ד"ה היה רוכב) שהאריך להוכיח שאין ראיה מדברי הרוקח לדין זה.

טז. **אף** שאינו יודע באיזה צד ארץ ישראל, טוב שיהיה גופו כנגד צד אחד, ויצדד פניו לצד אחר, מפני שעל ידי כך מסתבר יותר שיתפלל לצד ארץ ישראל. ביאור הלכה (סי' צד ס"ג ד"ה מי) בשם השלחן שלמה.

יז. **תוספות** (ד"ה היה) כתבו שאין לגרוס 'ליבו', וכן להלן. והוכיחו כן, ממה שמבואר להלן, 'נמצא עומד במזרח מחזיר פניו למערב' וכו', הרי שיש לו להחזיר פניו ממש, ולא מספיק רק כוונת הלב. אך ברי"ף גרס 'יכוין את לבו'. וביאר הב"ח (או"ח סי' צד ס"א ד"ה ובקומו), שודאי גם מי שגורס 'יכוין את ליבו' כוונתו שיש לו לכוין פניו, כמו שמוכח מהגמרא להלן, אך אם הגירסא היתה 'יכוין את פניו', משמע שצריך שיהיו פניו מכוונות ממש, אך הואיל ואין כל אדם יכול לכוין פניו ממש, גרסו שיש לו לכוין ליבו לאותו כיוון שצריך להתפלל.

יח. **יש** לבאר, שאין לו לכוין רק כנגד ארץ ישראל, אלא גם כנגד ירושלים, וכנגד בית המקדש, וכנגד בית קודש הקדשים. תלמידי רבינו יונה (ד"ה היה). ופסק השלחן ערוך (או"ח סי' צד ס"א), שיחזיר פניו כנגד ארץ ישראל, ויכוין גם לירושלים ולמקדש ולבית קדשי הקדשים, וביאר המשנה ברורה (שם סק"ג), שיכוין ליבו אף על פי שאינו יכול להחזיר פניו נגדם, כלומר שיחשוב בליבו ורעיונו כאילו הוא עומד במקדש אשר בירושלים במקום קודש הקדשים.

יט. **רש"י** (שם ד"ה דרך). וראה במצודת דוד (שם) שפירש באופן אחר.

כ. **ביאר** המהרש"א (ח"א ד"ה היה), שהגמרא דורשת כל פסוק לפי ענינו, לגבי השבוי בארץ אויב נאמר 'והתפללו דרך ארצם', ודורשת כן הגמרא על העומד בחוץ לארץ. ועל היוצאים למלחמה בארץ ישראל נאמר 'והתפללו דרך העיר', ודורשת כן הגמרא על העומד בארץ ישראל. ולגבי נכרי הבא לירושלים נאמר 'אל הבית הזה', שכן אסור לו להכנס לעזרה, ודורשת כן הגמרא על העומד בירושלים.

פסק השלחן ערוך (או"ח סי' צד ס"א), שהעומד בארץ ישראל יחזיר פניו לירושלים ויכוין ליבו גם למקדש ולבית קדשי הקדשים, והעומד בירושלים יחזיר פניו למקדש ויכוין גם לבית קדשי הקדשים.

כא. **הרא"ש** (סי' יט) לא גרס תיבה זו. וכתב הרש"ש (ד"ה היה) שכן עיקר.

הרי"ף והרמב"ם (תפלה פ"ה ה"ג) לא הביאו כלל דין זה. וביאר הנחל אשכול (הלכות תפילת מנחה וערבית סי' כו אות יב), שהשמיטו כן מפני שהוקשה להם כיצד אפשר להתפלל בקודש הקדשים, הרי אף הכהן הגדול לא נכנס לשם אלא ביום הכיפורים, ומתפלל רק בבית החיצוני.

כב. **מאחורי** בית קדשי הקדשים היתה חצר של י"א אמה עד הכותל המערבי של העזרה. הגמרא מבארת שהעומד שם צריך להחזיר פניו לכיוון מזרח, אל בית קודש הקדשים, כדי שלא יעמוד ואחוריו כלפי המקדש.

הרמב"ם (תפלה פ"ה ה"ג) לא הביא כלל דין זה. ועיין בחדשים גם ישנים (הלכה תקנו) שביאר מדוע השמיט הרמב"ם דין זה.

כג. **הרא"ש** (סי' יט) והטור (או"ח סי' צד) גרסו 'מחזיר פניו כנגד בית הכפורת'. אך הרי"ף גרס כגירסא שלפנינו 'יראה את עצמו כאילו הוא לפני הכפורת'. וקשה, מדוע שינה התנא את הלשון. וביאר הב"ח (שם ס"ב ד"ה ומ"ש היה) שהתנא בא ללמדנו שיש לו לכוין את פניו ממש כנגד הכפורת, ואף על פי שבכל האופנים לעיל אי אפשר לכוין פניו ממש כנגד המקום [וראה לעיל שעל פי זה ביאר את הגירסא 'יכוין את ליבו'], כשעומד מאחורי בית קודש הקדשים יכול לכוין את פניו ממש כנגד הכפורת.

כד. **הואיל** ולגבי העומד בבית קדשי הקדשים ולגבי העומד מאחורי בית קדשי הקדשים לא הביאה הגמרא פסוק המלמד כן, כמו שהביאה לגבי האופנים המוזכרים לעיל, לכן שואלת הגמרא מה המקור בכתוב לדינים אלו. שפתי חכמים (ד"ה מאי). וראה בחדשים גם ישנים שביאר באופן אחר.

כה. **בית** המקדש נמשל לצואר, כשם שהצואר הוא בגובה האדם, כך בית המקדש הוא הודן וגבהן של ישראל. מהרש"א (ח"א ד"ה כמגדל).

והיכי מצלי לה. אתפלת הדרך קאי ורב ששת אמר אפי' מהלך וקי"ל כרב ששת ומיהו בתוספ'[ל] פסק ה"ר יוסף כרב חסדא וכן רב אלפס פי' דרב חסדא עדיפא ליה טפי: **מאי** איכא בין הביננו לתפלה קצרה. תימה לימא דאיכא בינייהו דתפלה קצרה אינו מתפלל אלא במקום סכנה והביננו מתפלל[מ] אפילו שלא במקום סכנה וי"ל דהכי קא בעי מאי בינייהו כל א' במקומו תפלה קצרה במקום סכנה והביננו שלא במקום סכנה: **הלכה** כרבי. שלא ירד למטה ואפי' שלא במקום סכנה ואפילו במהלך מתפלל ואינו צריך להחזיר פניו כנגד ירושלים: **היה** עומד בח"ל יכוין כנגד ארץ ישראל. ול"ג לבו דאפניו קאי כדקתני סיפא היה[נ] עומד במזרח מחזיר פניו למערב: **לתלפיות** תל שכל פיות פונים בו. וכהן שמעתתא קי"ל וכן מסקינן בלא יחפור (ב"ב כה:) דקאמר אתון דקיימיתון לצפונא דא"י אדרימו ולא כהני אמוראי דלעיל (שם") דפליגי אי השכינה במזרח או במערב עכשיו[ס] אנו במערבה של א"י על כן אנו פונין למזרח: **אבוה** דשמואל ולוי הוו מקדמי ומצלו. פירש רש"י קודם עמוד השחר ולא נראה דאם כן לא היו יוצאין בו כלל (א) דעדיין אינו יום לכך נראה כפי' ר"ח דמשעלה עמוד השחר קאמר והוו מקדמי קודם הנץ החמה קאמר ועדיין אינו עיקר זמן תפלה: **מסמך** גאולה לתפלה עדיף. מלהתפלל מעומד והכי פסקי בה"ג הלכה כר"ש בן אלעזר ומשמע די"ח ברכות מותר להתפלל בדרך במהלך ואין צריך לעמוד וא"ת ומ"ש מהביננו דמסקינן לעיל דמעומד דוקא וי"ל דשאני הביננו שהיא קצרה ואין כאן בטול דרך כ"כ כמו בי"ח ברכות ועוד פירש הר"ס[ע] דהכא כי הדר לביתיה מצלי מעומד כדאמרינן בסמוך רב אשי מצלי בהדי צבורא ביחיד מיושב כדי לקרות ק"ש בשעתה וכי הדר לביתי' מצלי מעומד ור"ח פסק כאבוה דשמואל ולוי ומיהו מדקאמר רב אשי לא חזינן לרבנן קשישי דקא עבדי הכי משמע דאין הלכה כמותם:

אין

לישתף נפשיה בהדי צבורא היכי נימא יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתוליכנו לשלום וכו' אימת מצלי אמר רבי יעקב אמר רב חסדא [א]משעה שמהלך בדרך עד כמה אמר רבי יעקב אמר רב חסדא [ב]עד פרסה והיכי מצלי לה רב חסדא אמר מעומד רב ששת אמר [ג]אפילו מהלך רב חסדא ורב ששת הוו קאזלי באורחא קם רב חסדא וקא מצלי א"ל רב ששת לשמעיה מאי קא עביד רב חסדא אמר ליה קאי ומצלי א"ל אוקמן נמי לדידי ואצלי [א]מהיות טוב אל תקרא רע[א]. מאי איכא בין הביננו לתפלה קצרה [ד]הביננו בעי לצלויי ג' קמייתא וג' בתרייתא וכי מטי לביתיה לא בעי למהדר לצלויי בתפלה קצרה לא בעי לצלויי לא ג' קמייתא ולא ג' בתרייתא וכי מטי לביתיה בעי למהדר לצלויי והלכתא[ב] [ה]הביננו מעומד תפלה קצרה בין מעומד בין מהלך: היה רוכב על החמור וכו': ת"ר [ג]היה רוכב על החמור והגיע זמן תפלה אם יש לו מי שיאחז את חמורו ירד למטה ויתפלל ואם לאו ישב במקומו ויתפלל רבי אומר [ו]בין כך ובין כך ישב במקומו ויתפלל לפי שאין דעתו מיושבת עליו אמר רבא ואיתימא רבי יהושע בן לוי הלכה כרבי: ת"ר [ג][ז]סומא ומי שאינו יכול לכוין את הרוחות יכוין לבו כנגד אביו[ג] שבשמים שנא' [א]והתפללו אל ה' היה [ח]עומד בח"ל יכוין את לבו כנגד ארץ ישראל שנא' [ב]והתפללו אליך דרך ארצם היה עומד בארץ ישראל יכוין את לבו כנגד ירושלים שנאמר [א]והתפללו אל ה' דרך העיר אשר בחרת היה עומד בירושלים יכוין את לבו כנגד בית המקדש שנאמר [ג]והתפללו אל הבית הזה היה עומד בבית המקדש יכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים שנאמר [ד]והתפללו אל המקום הזה היה עומד בבית קדשי הקדשים[ד] יכוין את לבו כנגד בית[ה] הכפורת [ט]היה עומד אחורי בית הכפורת[ו] יראה עצמו כאילו לפני הכפורת נמצא עומד במזרח מחזיר פניו למערב במערב מחזיר פניו למזרח בדרום מחזיר פניו לצפון בצפון מחזיר פניו לדרום נמצאו כל ישראל מכוונין את לבם למקום אחד א"ר אבין ואיתימא ר' אבינא מאי קראה [ה]כמגדל דויד צוארך בנוי לתלפיות תל שכל[ז] פיות פונים בו: אבוה דשמואל ולוי [ט]כי הוו בעו למיפק לאורחא הוו מקדמי ומצלי וכי הוה מטי זמן ק"ש קרו כמאן כי האי תנא דתניא [ג]השכים לצאת לדרך מביאין לו שופר ותוקע לולב ומנענע מגילה וקורא בה[ח] וכשיגיע זמן ק"ש קורא השכים לישב בקרון או בספינה מתפלל וכשיגיע זמן ק"ש קורא רשב"א אומר בין כך ובין כך קורא ק"ש ומתפלל כדי שיסמוך גאולה לתפלה במאי קמיפלגי [י]מר סבר תפלה מעומד עדיף ומר סבר מסמך גאולה לתפלה עדיף מרימר ומר זוטרא הוו מכנפי בי עשרה בשבתא דרגלא[ט] ומצלו והדר נפקי לפרקא רב אשי מצלי בהדי צבורא ביחיד מיושב כי הוה אתי לביתיה הדר ומצלי מעומד אמרי ליה רבנן ולעביד מר כמרימר ומר זוטרא אמר להו טריחא לי מלתא ולעביד מר כאבוה דשמואל ולוי אמר להו לא חזינא להו לרבנן קשישי מינן דעבדי הכי:

מתני' ר' אלעזר בן עזריה אומר אין תפלת המוספין אלא בחבר עיר וחכ"א [כ]בחבר עיר ושלא בחבר עיר ר' יהודה אומר משמו כל מקום שיש שם חבר עיר יחיד פטור מתפלת המוספין: **גמ'** ר' יהודה היינו ת"ק איכא בינייהו יחיד שלא בחבר עיר ת"ק סבר פטור ור' יהודה סבר חייב א"ר הונא בר חיננא אמר ר' חייא בר רב הלכה כר' יהודה שאמר משום ראב"ע א"ל רב חייא בר אבין שפיר קאמרת דאמר שמואל מימי לא מצלינא צלותא דמוספין ביחיד

בנהרדעא

לישתף נפשיה. אל יתפלל תפלה קצרה[ו] בלשון יחיד אלא בלשון רבים, שמתוך כך תפלתו נשמעת: עד כמה. זמנה להתפלל: עד פרסה. אבל לא לאחר שהלך פרסה. ובה"ג מפרש עד כמה יבקש לילך שיהא צריך להתפלל עד פרסה אפי' אין לו לילך אלא עד פרסה, אבל דרך פחות מפרסה אין צריך להתפלל תפלה זו: רב ששת. מאור עינים הוה[ג]: מהיות טוב אל תקרא רע. הואיל ואני יכול להתפלל מעומד שהרי חבורתי עומדת, לא אקרא רע להתפלל מהלך ואע"פ שמותר: וכי מטי לביתיה בעי מהדר לצלויי. שהרי לא התפלל כלום מתפלת י"ח: שאין דעתו מיושבת עליו. שקשה עליו עכוב הדרך: לכוין את הרוחות. לצד ארץ ישראל, כדבעינן למימר תל שהכל פונים בו: אחורי בית הכפורת. במערב העזרה היו י"א אמה אצר מכותל בית קדשי הקדשים לכותל מערבי של עזרה[ד], והעומד שם מחזיר פניו לבית הכפורת למזרח: הוו מקדמי. קודם היום: בקרון ובספינה. איכא בעתותא דמיא: קורא ק"ש. ימתין עד שיגיע זמן ק"ש ויקראנה ואח"כ יתפלל: תפלה מעומד עדיף. שיכול לכוין את לבו, לפיכך היו מקדימין להתפלל מעומד בביתם שלא יצטרכו להתפלל בדרך במהלך: [ס] בשבתא דרגלא. שלפני פסח ועצרת וסוכות, ומרימר בעירו ומר זוטרא בעירו היו הדרשנים, ושחרית היו העם הולכים לבית המדרש, וכשמגיע זמן ק"ש קורין, והדרשן דורש והעם נשמטים ומתפללים איש איש לבדו, ולכך הם היו מאספין להם י' שחרית קודם שילכו לבית המדרש וקורין ק"ש ומתפללים בסמיכת גאולה לתפלה, והדר נפקי לפרקא ודרשי: ומצלי בהדי צבורא ל"ג: רב אשי. היה ראש ישיבה[ה] במתא מחסיא[ו] ודורש, והוא לא היה מתפלל קודם בית המדרש, אלא כשמגיע זמן ק"ש לוחש הרבה יחד למתורגמן העומד לפניו, ובעוד שהמתורגמן משמיע לרבים הוא קורא את שמע וסומך גאולה לתפלה ומתפלל מיושב, שלא היה רוצה לצאת שלא להטריח את הצבור לקום מפניו: בהדי צבורא. בשעה שהצבור נשמטין ומתפללין, אי נמי בהדי צבורא כמו שהוא יושב בתוך הצבור כלומר שאינו יוצא, וכי הוה אתי לביתי' חוזר ומתפלל מעומד לכוין את לבו: טריחא לי מילתא. לאחר בית המדרש עד שאתפלל: ולעביד מר כאבוה דשמואל ולוי. שמתפללין קודם היום בביתם מעומד ולא תצטרך לב' תפלות, ומשום מסמך גאולה לתפלה כיון דמצלו קודם[ז] ק"ש לא קפדי: לא חזינן להו לרבנן קשישי מינן דעבדי הכי. שיקדימו תפלה לקריאת שמע, הלכך כיון דממתין מתפלה עד זמן ק"ש מצוה לסמוך תפלה אחר גאולה לפיכך מתפלל מיושב במקומו, ולפי שאין דעתו מיושבת עליו כ"כ צריך לחזור ולהתפלל בביתו: **מתני'** אין תפלת המוספין אלא בחבר עיר. לא תקנוה אלא בצבור, חבר עיר חבורת העיר, אבל לא ליחיד: משמו. של ראב"ע: כל מקום כו'. ובגמ' פריך היינו ת"ק אליבא דראב"ע: **גמ'** יחיד שלא בחבר עיר. יחיד הדר בעיר שאין שם עשרה, לת"ק אליבא דרבי אלעזר דאמר לא תקנוה אלא בעשרה יחיד זה פטור, ולרבי יהודה אין יחיד פטור אלא במקום עשרה שהליח צבור פוטרו:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ב"ק דף פא:] ושם מפורש מהיכן נלמד, ב) תוספתא פרק ג, ג) לקמן נח., ד) מדות פ"ה מ"א (עיין רש"ש), ה) לקמן נז., ו) עיין [illegible] ד: ושבת יא., ז) עמוד א.

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה אבוה וכו'. לא היו יוצאין כלל בתפלה דיום כיון דעדיין אינו יום:

גליון הש"ס

גמ' היה עומד אחורי בית הכפורת. עי' ברכינו יונה פ"ק דף ו' ע"א ובדף הספר דף ה' ע"ב: רש"י ד"ה בשבתא דרגלא וכו'. ועצרת. עי' לעיל י"ז ע"ב ברש"י ד"ה שבתא ותוס' שם ד"ה תרי זימני:

רב נסים גאון

אמר ליה אוקמן לדידי נמי ואצלי מהיות טוב אל תקרא רע. התם בבבא קמא בפרק מרובה (ד' פא) אמרינן מהלכין בשבילי הרשות שלמה אמרה כדתניא הרי שכלו פירותיו מן השדה ואינו מניח בני אדם ליכנס בתוך שדהו מה הבריות אומרות עליו מה הנאה יש לו לפלוני ומה הבריות מזיקות אותו עליו הכתוב אומר מהיות טוב אל תקרא רע ומתמהינן מהיות טוב אל תקרא רע קרא הוא ומתרצי' אין כתיב כי האי גוונא (משלי ג) אל תמנע טוב מבעליו:

תורה אור השלם

א) כִּי יֵצֵא עַמְּךָ לַמִּלְחָמָה עַל אֹיְבוֹ בַּדֶּרֶךְ אֲשֶׁר תִּשְׁלָחֵם וְהִתְפַּלְלוּ אֶל יְיָ דֶּרֶךְ הָעִיר אֲשֶׁר בָּחַרְתָּ בָּהּ וְהַבַּיִת אֲשֶׁר בָּנִתִי לִשְׁמֶךָ: [מלכים א ח, מד]

ב) וְשָׁבוּ אֵלֶיךָ בְּכָל לְבָבָם וּבְכָל נַפְשָׁם בְּאֶרֶץ אֹיְבֵיהֶם אֲשֶׁר שָׁבוּ אֹתָם וְהִתְפַּלְלוּ אֵלֶיךָ דֶּרֶךְ אַרְצָם אֲשֶׁר נָתַתָּה לַאֲבוֹתָם הָעִיר אֲשֶׁר בָּחַרְתָּ וְהַבַּיִת אֲשֶׁר בָּנִיתִ לִשְׁמֶךָ: [מלכים א ח, מח]

ג) וְגַם אֶל הַנָּכְרִי אֲשֶׁר לֹא מֵעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל הוּא וּבָא מֵאֶרֶץ רְחוֹקָה לְמַעַן שִׁמְךָ הַגָּדוֹל וְיָדְךָ הַחֲזָקָה וּזְרוֹעֲךָ הַנְּטוּיָה וּבָאוּ וְהִתְפַּלְלוּ אֶל הַבַּיִת הַזֶּה: [דברי הימים ב ו, לב]

ד) בְּהֵעָצֵר שָׁמַיִם וְלֹא יִהְיֶה מָטָר כִּי יֶחֶטְאוּ לָךְ וְהִתְפַּלְלוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וְהוֹדוּ אֶת שְׁמֶךָ וּמֵחַטָּאתָם יְשׁוּבוּן כִּי תַעֲנֵם: [מלכים א ח, לה]

ה) כְּמִגְדַּל דָּוִיד צַוָּארֵךְ בָּנוּי לְתַלְפִּיּוֹת אֶלֶף הַמָּגֵן תָּלוּי עָלָיו כֹּל שִׁלְטֵי הַגִּבּוֹרִים: [שיר השירים ד, ד]

עין משפט נר מצוה

נח א ב טוש"ע א"ח סי' קי סעיף ז:
נט ג שם סעיף ד:
ס ד ה מיי' פ"ב מהל' תפלה ה"ב [וסמ"ד] טוש"ע שם סעיף א ג:
סא ו מיי' פ"ה שם הלכה ג סמג עשין יט טור שו"ע או"ח סי' צד סעיף ד:
סב ז מיי' שם הלכה ג טוש"ע שם סעיף ג:
סג ח מיי' שם הלכה ג טוש"ע שם סעיף א:
סד ט י טוש"ע או"ח סי' פט סעיף ח:
סה כ טוש"ע או"ח סי' רפו סעיף ב:

הגהות וציונים

א] עיין של"ה תושבע"פ (כלל לשונות סוגיות אות ב) שכתב קבלתי מאבא מורי מהר"א סגל זלה"ה כי "תקרא" צריך לקרות תִּקְרָא והכוונה מאחר שיש לאל ידיך לעשות בתכלית הטוב דהיינו מצוה מן המובחר למה תהיה נקרא לאיש רע, ע"כ: ב] תיבת "והלכתא" ליתא ברי"ף ובראש"ש והוא הנכון (רש"ש עיי"ש) וכן ליתא בכת"י, ועיין צל"ח: ג] בכת"י יכוין את לבו לאביו שבשמים (וכ"ה בטור או"ח סימן צד, והיא נוסחא ישרה, דק"ס): ד] הרי"ף והרמב"ם (פ"ה מהל' תפילה ה"ג עיי"ש בלחם משנה) לא גרסו היה עומד בבית קדשי הקדשים וכן בכת"י ובתוספתא ליתא: ה] גירסת הרא"ש יכוין את לבו כנגד הכפורת (וכתב הרש"ש שגירסא זו עיקר ולא כמ"ש לפנינו כנגד "בית" הכפורת, וכן כתב המנחת חינוך מצוה צה עיי"ש): ו] גירסת הרא"ש היה עומד אחורי הכפורת הופך פניו לבית הכפורת נמצא וכו' (וכן נראה מפירוש רש"י, רש"ש): ז] בכת"י ובדפו"י תל שהכל פונים בו (וכ"ה ברש"י ד"ה לכוין ובראשונים (והמהרש"ל (דפו"ר) הגיה ע"פ התוס', דק"ס): ח] בכת"י נוסף ומתפלל וכשיגיע (וכ"ה בראשונים וכ"ה נכון, דק"ס) וכן הגיה המהרש"ל (דפו"ר) והרש"ש ד"ה דתניא עיי"ש: ט] בכת"י הגירסא מרימר ומר זוטרא בשבתא דריגלא מכנפי להו בי עשרה ומצלו וכו' (וכ"ה בראשונים והוא לשון יפה, דק"ס): י] בכת"י ליתא תיבת "קצרה" וי"ג אל יתפלל תפלה זו (מהר"נ אדלר) או שצ"ל תפלת הדרך (עטרת ראש): כ] צ"ל קודם זמן ק"ש (וכ"ה באו"ז סי' נא ועיין שאגת אריה סימן ג, מראה כהן): ל] בגנזי יוסף כתב שצ"ל ומיהו בתוספות ה"ר יוסף פסק וכו' וכ"ה בתוס' רבי יהודה החסיד: מ] צ"ל במקום שאין בו סכנה (רש"ל): נ] צ"ל נמצא עומד וכו' (דבש תמר): ס] בתוס' רבינו פרץ ועכשיו: ע] עיין ט"ז או"ח סימן צד ס"ק ה שכתב שאולי דברי הר"מ הוא הג"ה ולא מדברי התוס' עצמם אלא נתוסף אח"כ בגליון בשם הר"מ:

משנת ראשונים

רב חסדא אמר מעומד. דכיון שהיא קצרה אינו עכוב גדול. [הריטב"א]

וכי מטי לביתיה בעי למהדר לצלויי. ואפילו עבר זמנה יש לו להתפלל, כדין טעה ולא התפלל שחרית או מנחה שמשלים בתפלה הסמוכה לה. [הריטב"א]

[המשך בסוף המסכת]

מקדימים ומתפללים קודם שהאיר היום[כו], ואחר כך יוצאים לדרך, **וְכִי הֲוָה מָטֵי** - וכשהיה מגיע **זְמַן קְרִיאַת שְׁמַע, קָרוּ** אותה[כז].

מבררת הגמרא, **כְּמַאן** - כדעת מי סברו כשנהגו כך. מבארת הגמרא, **כִּי הַאי תַּנָּא דְּתַנְיָא** - כתנא זה ששנה בברייתא, **הַשְׁכִּים** כדי **לָצֵאת לַדֶּרֶךְ** ברגליו, **מְבִיאִין לוֹ** קודם שיוצא **שׁוֹפָר וְתוֹקֵעַ** בו[כח], **לוּלָב וּמְנַעְנֵעַ** אותו, **מְגִילָּה וְקוֹרֵא בָּהּ** - וקורא אותה, ומתפלל קודם שיוצא[כט], **וּכְשֶׁיַּגִּיעַ זְמַן קְרִיאַת שְׁמַע קוֹרֵא** אותה. וכן אם **הִשְׁכִּים** כדי **לֵישֵׁב בַּקָּרוֹן אוֹ בַּסְּפִינָה** שאינו יכול להתפלל בהם אלא כשהוא יושב[ל], **מִתְפַּלֵּל** קודם שיוצא, **וּכְשֶׁיַּגִּיעַ זְמַן קְרִיאַת שְׁמַע קוֹרֵא** אותה. **רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן אֶלְעָזָר אוֹמֵר, בֵּין כָּךְ וּבֵין כָּךְ** - בין אם יוצא לדרך ברגליו, ובין אם יוצא לדרך בקרון או בספינה, אינו מקדים להתפלל קודם שיוצא[לא], אלא **קוֹרֵא קְרִיאַת שְׁמַע וּמִתְפַּלֵּל** - ימתין עד שיגיע זמן קריאת שמע בעודו בדרך, יקראנה ואחר כך יתפלל[לב], **כְּדֵי שֶׁיִּסְמוֹךְ גְּאוּלָּה** שבברכות קריאת שמע **לִתְפִלָּה**[לג], ואם יתפלל קודם שיצא, נמצא שאינו סומך גאולה לתפילה.

הגמרא מבארת את מחלוקתם:

שואלת הגמרא, **בְּמַאי קָמִיפַּלְגִי** - מהו יסוד מחלוקתם של חכמים ורבי שמעון בן אלעזר. משיבה הגמרא, **מַר סָבַר** - חכמים סברו, **שתְּפִלָּה מְעוּמָּד עָדִיף** יותר מלסמוך גאולה לתפילה, מפני שכך יכול לכוין את ליבו טוב יותר מבמהלך, ולכן נקטו שיש להקדים ולהתפלל בביתו במעומד קודם שיוצא, ולא להתפלל כשהוא מהלך בדרך, או כשהוא יושב בקרון או בספינה, אף שמחמת כן אינו סומך גאולה לתפילה. **וּמַר** - ורבי שמעון בן אלעזר **סָבַר, דמִסְמָךְ** - שלסמוך **גְּאוּלָּה לִתְפִלָּה עָדִיף** יותר מתפילה מעומד, ולכן נקט שיש להתפלל בדרך כשהוא מהלך, או כשהוא יושב בקרון או בספינה, ולסמוך גאולה לתפילה[לד].

הגמרא מביאה מנהגים שונים בענין זה:

מָרֵימַר וּמַר זוּטְרָא שהיו דרשנים במקומותיהם, **הֲווּ מְכַנְּפֵי בֵּי עֲשָׂרָה בְּשַׁבְּתָא דְּרִגְלָא** - היו אוספים עשרה אנשים בשבתות שקודם הרגלים שדורשים בהם בבית המדרש, **וּמְצַלּוּ, וַהֲדַר נָפְקֵי לְפִרְקָא** - והיו מתפללים תחילה, ורק לאחר מכן היו הולכים לדרוש את משנתם[לה].

רַב אַשִׁי שהיה ראש ישיבה במתא מחסיא, **מְצַלֵּי בַּהֲדֵי צִבּוּרָא בְּיָחִיד מְיוּשָּׁב** - היה מתפלל ביחידות בשעה שהציבור פרשו להתפלל אחד אחדל[לו], **כִּי הֲוָה אָתֵי לְבֵיתֵיהּ** - כשהגיע לביתו לאחר הדרשה, **הָדַר וּמְצַלֵּי** - חזר והתפלל **מְעוּמָּד**, כדי לכוין את ליבו[לז].

אָמְרִי לֵיהּ רַבָּנָן - אמרו לו חכמים, **וְלַעֲבִיד מַר** - וינהג הרב **כְּמָרֵימַר וּמַר זוּטְרָא** שהיו מתפללים בביתם קודם השיעור[לח], ולא יהיה צריך להתפלל שתי תפילות. **אָמַר לְהוּ** רב אשי, **טְרִיחָא לִי מִלְּתָא** - טורח לי הדבר להגיע לבית המדרש רק לאחר שאתפלל.

אמרו לו חכמים, **וְלַעֲבִיד מַר** - וינהג הרב **כַּאֲבוּהַ דִּשְׁמוּאֵל וְלֵוִי** שהקדימו להתפלל לפני זמן קריאת שמע, ויתפלל בעלות השחר, ויוכל להגיע מוקדם לבית המדרש לאחר התפילה[לט]. **אָמַר לְהוּ** רב אשי, **לֹא חֲזֵינָא לְהוּ לְרַבָּנָן קַשִּׁישֵׁי מִינַּן דְּעָבְדֵי הָכִי** - לא ראיתי חכמים זקנים מאיתנו שנהגו כך והקדימו תפילה לקריאת שמע, ולכן איני נוהג כך[מ].

★ ★ ★

כו. רש"י (ד"ה הוו) פירש, שהיו מתפללים קודם היום, והבינו התוספות (ד"ה לצוה), שכוונתו קודם שעלה עמוד השחר. והקשו לפירושו, הרי ודאי שהמתפלל קודם שעלה עמוד השחר אינו יוצא ידי חובה, ואם כן כיצד היו יוצאים ידי חובת תפילת שחרית. ולכן פירשו שמדובר לאחר שעלה עמוד השחר, והיו מקדימים להתפלל קודם הנץ החמה שעדיין אין זה עיקר זמן תפילה. והפני יהושע (בתוספות ד"ה לצוה) ביאר כן גם בדעת רש"י, שכוונתו לאחר שעלה עמוד השחר, קודם הנץ החמה.

כז. זמן קריאת שמע הוא משיכיר את חבירו בריחוק ארבע אמות, כמבואר לעיל (ט:).

כח. ממה שמביאים לו שופר, משמע שמדובר ביום טוב של ראש השנה, ואם כן קשה, כיצד יוצא לדרך ביום טוב, הרי אסור לצאת ביום טוב מחוץ לתחום. וביאר המאירי (ד"ה ולענין השמועה), שמותר לצאת לדרך ביום טוב בכמה אופנים: א. בתוך התחום. ב. דרך הים, כמבואר בעירובין (מג.). ג. אם עשה עירוב תחומין. ד. אם יוצא להציל מן הגייס, כמבואר בעירובין (מה.).

כט. בגמרא שלפנינו לא גורסים 'וקורא בה ומתפלל', אלא רק 'וקורא בה'. אף על פי כן יש לפרש שמתפלל קודם שיוצא, כמו שמשמע בפרישה (או"ח סי' פט אות יג). וראה בצל"ח (ד"ה השכים) שחילק בין יום חול ליום טוב, ביום חול שמתפללים שמונה עשרה ברכות, מתפלל בביתו קודם שיוצא, אך ביום טוב שמתפללים שבע ברכות, יכול להתפלל בדרך, ואינו מקדים להתפלל קודם שיוצא, ומחמת כן לא שנה התנא 'ומתפלל', כמו ששנה בסמוך לגבי היוצא בקרון או בספינה. ועיין בדברי דוד (ד"ה ת"ר) שפירש לפי גירסא זו את כל הסוגיא באופן אחר. אך רוב הראשונים גרסו 'ומתפלל', ולא גרסו את המשך הברייתא לגבי היוצא בקרון או בספינה. רשב"א (ד"ה הא), רא"ה (ד"ה מבילין), רא"ש (סי' כ).

ל. בספינה אינו יכול להתפלל אלא מיושב מפני פחד המים. רש"י (ד"ה בקרון). ובבית יוסף (או"ח סי' צד ד"ה ומ"ש רבינו) ביאר, שאי אפשר לעמוד בקרון ובספינה מפני שמתנועעים לכאן ולכאן.

לא. לגירסת הראשונים שהובאה לעיל שלא גורסים את דין היוצא בקרון או בספינה, אין לפרש שרבי שמעון בן אלעזר דיבר גם על משכים לצאת לדרך ברגליו וגם על משכים לצאת בקרון או בספינה, ולכך יש לפרש דבריו, בין אם לא השכים בבוקר, ובין אם השכים בבוקר על מנת לצאת לדרך. רא"ה (ד"ה רבי שמעון).

לב. זמן קריאת שמע הוא כשיכיר את חבירו בריחוק ארבע אמות, אך המחבבים את המצוות היו מאחרים את זמנה עד סמוך לנץ החמה, כמבואר לעיל (ט:).

לג. כמבואר לעיל (שם).

לד. כתב הטור (או"ח סי' פט) שנחלקו הפוסקים כמו מי יש לפסוק, רבינו חננאל פסק כמו שנהגו אביו של שמואל ולוי, והיינו כחכמים. ובעל הלכות גדולות פסק כרבי שמעון בן אלעזר, והרא"ש הסכים לפסק רבינו חננאל.

הקשו התוספות (ד"ה מסמך), לפי בעל הלכות גדולות שפסק כרבי שמעון בן אלעזר, משמע שמתפלל בדרך כשהוא מהלך ואינו צריך לעמוד, אם כן קשה מדוע שונה תפילה זו מתפילת 'הבינגו' שהתבאר לעיל (בתחילת העמוד) שיש להתפלל אותה מעומד. ותירצו, הואיל ותפילת 'הבינגו' היא תפילה קצרה, ואין דעתו מתערבבת אם יתעכב בה, צריך לעמוד בה, מה שאין כן בתפילת שמונה עשרה שהיא ארוכה, ואם יעמוד בה יתעכב בדרך, ומחמת כן תתערבב דעתו, לכן יכול להתפלל אותה כשהוא מהלך. על פי המאירי (ד"ה יש שואלים) בביאור דברי תוספות. והקשה הרשב"א (ד"ה הא) על תירוצם, הרי ממה שנאמר בברייתא מביאים לו שופר ותוקע, משמע שמדובר כאן גם ביום טוב של ראש השנה שמתפלל שבע ברכות כמו בתפילת 'הבינגו', ואף על פי כן מתפלל אותה כשהוא מהלך. ונשאר בצריך עיון. ותירץ המאירי (ד"ה יש), שהואיל והברכה האמצעית בתפילת יום טוב היא ארוכה יותר מברכת 'הבינגו', דינה כתפילת שמונה עשרה ויכול להתפלל אותה כשהוא מהלך. וראה בפני יהושע (ד"ה היכי) ובצל"ח (ד"ה השכים) שתירצו קושייתו באופנים אחרים.

לה. בשבתות שקודם הרגלים היו מתאספים העם בשחרית בבית המדרש כדי לשמוע את הדרשה, וכשהיה מגיע זמן קריאת שמע היו קוראים קריאת שמע במקומם, ולאחר מכן המשיך הדרשן לדרוש, והעם היו יוצאים אחד אחד מבית המדרש ומתפללים ביחידות. מחמת כן, אספו מרימר ומר זוטרא עשרה אנשים בביתם קודם שיצאו לבית המדרש, קראו קריאת שמע והתפללו בסמיכת גאולה לתפילה, ורק לאחר מכן יצאו לדרוש בבית המדרש. רש"י (ד"ה בשבתא). ועיין ברא"ה (ד"ה ומיכנפי) ובשיטה מקובצת (ד"ה מרימר) שפירשו באופן אחר.

לו. רש"י (ד"ה נהדי) בפירוש הראשון. ובאופן אחר פירש, שהיה מתפלל כמו שהוא יושב בתוך הציבור, כלומר שלא יצא מבית המדרש, ולאחר מכן כשהיה מגיע לביתו היה חוזר ומתפלל כדי לכוין את ליבו.

בזמן הגמרא נהגו לדרוש על ידי תורגמן, כמבואר לעיל (מ:). רב אשי היה משמיע בלחש את דרשתו לתורגמן, והתורגמן היה משמיעה לרבים. כשהגיע זמן קריאת שמע היה רב אשי משמיע בלחש לתורגמן הרבה יחד, ובשעה שהתורגמן השמיע דבריו לרבים, היה רב אשי קורא את קריאת שמע במקומו, וסומך גאולה לתפילה ומתפלל ביחידות. ולא יצא מבית המדרש כדי להתפלל מעומד, משום שלא רצה להטריח את הציבור לעמוד מפניו. רש"י (ד"ה רב אשי). וביאר השפתי חכמים (ברש"י ד"ה רב אשי) הטעם, שלא רצה להטריח את הציבור לקום מפניו, משום שמתוך כך תתבלבל דעתם מלשמוע את הדרשה מהתורגמן, ואף אם התורגמן יפסיק, מכל מקום יהיה בלבול הדעת.

לז. רש"י (ד"ה נהדי). אך הרא"ה (ד"ה ולמי) כתב, שחזר והתפלל בביתו כדי לצאת ידי חובת תפילה. וראה במאירי (ד"ה מי) שהביא שרוב המפרשים סוברים שרב אשי יצא ידי חובת תפילה בתפילתו מיושב, וחזר והתפלל בביתו בתורת נדבה משום שהחמיר על עצמו. וראה מה שהובא בזה בילקוט ביאורים.

לח. הגמרא הקדימה להקשות ממרימר ומר זוטרא, ורק לאחר מכן הקשתה מדוע לא נהג כאביו של שמואל ולוי שהקדימו להתפלל קודם שיצאו, משום שמנהג מרימר ומר זוטרא שאספו עשרה אנשים להתפלל קודם שיצאו לבית המדרש, מסתבר יותר ממנהג אביו של שמואל ולוי שהקדימו תפילה לקריאת שמע. שפתי חכמים (ד"ה וליעבד).

לט. החכמים הבינו שטורח לו הדבר לאחר את ביאתו לבית המדרש עד לאחר התפילה, משום שעד שיסיים להתפלל יהיה מאוחר, ועל כן שאלו אותו מדוע לא ינהג כאביו של שמואל ולוי ויתפלל מוקדם ויוכל להגיע לבית המדרש מוקדם, ובודאי לא היו מקדימים את הדרשה כל כך. צל"ח (ד"ה רב אשי). מה שאין כן אם ינהג כמרימר יש לו לחכות עד שיגיע זמן שיכיר את חבירו שהוא מאוחר יותר.

מ. מפני שאינו סובר כאביו של שמואל ולוי, לכן היה ממתין מלהתפלל עד שיגיע זמן קריאת שמע. והואיל ויש לסמוך גאולה לתפילה, היה מתפלל במקומו כשהוא יושב. ומפני שאין דעתו מיושבת עליו כל כך, היה חוזר ומתפלל בישוב הדעת בביתו. משמע מדברי רב אשי שאין הלכה כאביו של שמואל ולוי, משום שלא ראה חכמים נוהגים כמותם. תוספות (ד"ה מסמך). אך יש ראשונים שכתבו שאין ראיה מדבריו, משום שאפשר לבאר שדווקא לגבי שבתות שקודם הרגלים שדורשים בהם בבית המדרש, לא

לישתף איניש נפשיה בהדי צבורא היכי נימא יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתוליכנו לשלום וכו' אימת מצלי אמר רבי יעקב אמר רב חסדא [א]משעה שמהלך בדרך עד כמה אמר רבי יעקב אמר רב חסדא [ב]עד פרסה והיכי מצלי לה רב חסדא אמר מעומד רב ששת אמר [ג]אפילו מהלך רב חסדא ורב ששת הוו קאזלי באורחא קם רב חסדא וקא מצלי א"ל רב ששת לשמעיה מאי קא עביד רב חסדא אמר ליה קאי ומצלי א"ל אוקמן נמי לדידי ואצלי [א]מהיות טוב אל תקרא רע[א]. מאי איכא בין הבינו לתפלה קצרה [ד]הבינו בעי לצלויי ג' קמייתא וג' בתרייתא וכי מטי לביתיה לא בעי למהדר לצלויי בתפלה קצרה לא בעי לצלויי לא ג' קמייתא ולא ג' בתרייתא וכי מטי לביתיה בעי למהדר לצלויי והלכתא[ב] [ה]הבינו מעומד תפלה קצרה בין מעומד בין מהלך: היה רוכב על החמור וכו': ת"ר [ג]היה רוכב על החמור והגיע זמן תפלה אם יש לו מי שיאחז את חמורו ירד למטה ויתפלל ואם לאו ישב במקומו ויתפלל רבי אומר [ו]בין כך ובין כך ישב במקומו ויתפלל לפי שאין דעתו מיושבת עליו אמר רבא ואיתימא רבי יהושע בן לוי הלכה כרבי: ת"ר [ג][ז]סומא ומי שאינו יכול לכוין את הרוחות יכוין לבו כנגד אביו[ג] שבשמים שנא' [א]והתפללו אל ה' היה [ח]עומד בח"ל יכוין את לבו כנגד ארץ ישראל שנא' [ב]והתפללו אליך דרך ארצם היה עומד בארץ ישראל יכוין את לבו כנגד ירושלים שנאמר [א]והתפללו אל ה' דרך העיר אשר בחרת היה עומד בירושלים יכוין את לבו כנגד בית המקדש שנאמר [ג]והתפללו אל הבית הזה היה עומד בבית המקדש יכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים שנאמר [ד]והתפללו אל המקום הזה היה עומד בבית קדשי הקדשים[ד] יכוין את לבו כנגד בית[ה] הכפורת [ט]היה עומד אחורי בית הכפורת[ו] יראה עצמו כאילו לפני הכפורת נמצא עומד במזרח מחזיר פניו למערב במערב מחזיר פניו למזרח בדרום מחזיר פניו לצפון בצפון מחזיר פניו לדרום נמצאו כל ישראל מכוונין את לבם למקום אחד א"ר אבין ואיתימא ר' אבינא מאי קראה [ה]כמגדל דויד צוארך בנוי לתלפיות תל שכל[ז] פיות פונים בו: אבוה דשמואל ולוי [ט]כי הוו בעו למיפק לאורחא הוו מקדמי ומצלי וכי הוה מטי זמן ק"ש קרו כמאן כי האי תנא דתניא [כ]השכים לצאת לדרך מביאין לו שופר ותוקע לולב ומנענע מגילה וקורא בה[ח] וכשיגיע זמן ק"ש קורא השכים לישב בקרון או בספינה מתפלל וכשיגיע זמן ק"ש קורא רשב"א אומר בין כך ובין כך קורא ק"ש ומתפלל כדי שיסמוך גאולה לתפלה במאי קמיפלגי [י]מר סבר תפלה מעומד עדיף ומר סבר מסמך גאולה לתפלה עדיף מרימר ומר זוטרא הוו מכנפי בי עשרה בשבתא דרגלא[ט] ומצלו והדר נפקי לפרקא רב אשי מצלי בהדי צבורא ביחיד מיושב כי הוה אתי לביתיה הדר ומצלי מעומד אמרי ליה רבנן ולעביד מר כמרימר ומר זוטרא אמר להו טריחא לי מלתא ולעביד מר כאבוה דשמואל ולוי אמר להו לא חזינא להו לרבנן קשישי מינן דעבדי הכי:

מתני' ר' אלעזר בן עזריה אומר אין תפלת המוספין אלא בחבר עיר וחכ"א [כ]בחבר עיר ושלא בחבר עיר ר' יהודה אומר משמו כל מקום שיש שם חבר עיר יחיד פטור מתפלת המוספין: **גמ'** ר' יהודה היינו ת"ק איכא בינייהו יחיד שלא בחבר עיר ת"ק סבר פטור ור' יהודה סבר חייב א"ר הונא בר חיננא אמר ר' חייא בר רב הלכה כר' יהודה שאמר משום ראב"ע א"ל רב חייא בר אבין שפיר קאמרת דאמר שמואל מימי לא מצלינא צלותא דמוספין ביחיד בנהרדעא

רש"י

לישתף נפשיה. אל יתפלל תפלה קצרה[י] בלשון יחיד אלא בלשון רבים, שמתוך כך תפלתו נשמעת: עד כמה. זמנה להתפלל: עד פרסה. אבל לא לאחר שהלך פרסה. וה"ג מפרש עד כמה יבקש לילך שיהא צריך להתפלל עד פרסה אפי' אין לו לילך אלא עד פרסה, אבל דרך פחות מפרסה אין צריך להתפלל תפלה זו: רב ששת. מאור עינים הוה[כ]: מהיות טוב אל תקרא רע. הואיל ואני יכול להתפלל מעומד שהרי חבורתי עומדת, לא אקרא רע להתפלל מהלך ואע"פ שמותר: וכי מטי לביתיה בעי מהדר לצלויי. שהרי לא התפלל כלום מתפלת י"ח: שאין דעתו מיושבת עליו. שקשה עליו עכוב הדרך: לכוין את הרוחות. לצד ארץ ישראל, כדבעינן למימר תל שהכל פונים בו: אחורי בית הכפורת. במערב העזרה היו י"א אמה אצל מכותל בית קדשי הקדשים לכותל מערבי של עזרה[ל], והעומד שם מחזיר פניו לבית הכפורת למזרח: הוו מקדמי. קודם היום: בקרון ובספינה. איכא בעתותא דמיא: קורא ק"ש. ימתין עד שיגיע זמן ק"ש ויקראנה ואח"כ יתפלל: תפלה מעומד עדיף. שיכול לכוין את לבו, לפיכך היו מקדימין להתפלל מעומד בביתם שלא יצטרכו להתפלל בדרך במהלך: [ס]בשבתא דרגלא. שלפני פסח ועצרת וסוכות, ומרימר בעירו ומר זוטרא בעירו היו הדרשנים, ושחרית היו העם הולכים לבית המדרש, וכשמגיע זמן ק"ש קורין, והדרשן דורש והעם נשמטים ומתפללים איש איש לבדו, ולכך הם היו מאספין להם י' שחרית קודם שילכו לבית המדרש וקורין ק"ש ומתפללים בסמיכת גאולה לתפלה, והדר נפקי לפרקא ודרשי: ומצלי בהדי צבורא ל"ג: רב אשי. היה ראש ישיבה[מ] במתא מחסיא[נ] ודורש, והוא לא היה מתפלל קודם בית המדרש, אלא כשמגיע זמן ק"ש לוחש הרבה יחד למתורגמן העומד לפניו, ובעוד שהמתורגמן משמיע לרבים הוא קורא את שמע וסומך גאולה לתפלה ומתפלל מיושב, שלא היה רוצה לצאת שלא להטריח את הצבור לקום מפניו: בהדי צבורא. בשעה שהצבור נשמטין ומתפללין, אי נמי בהדי צבורא כמו שהוא יושב בתוך הצבור כלומר שאינו יוצא, וכי הוה אתי לביתי' חוזר ומתפלל מעומד לכוין את לבו: טריחא לי מילתא לאחר בית המדרש עד שאתפלל: ולעביד מר כאבוה דשמואל ולוי. שמתפללין קודם היום בביתם מעומד ולא תצטרך לב' תפלות, ומשום מסמך גאולה לתפלה כיון דמצלו קודם[ס] ק"ש לא קפדי: לא חזינן להו לרבנן קשישי מינן דעבדי הכי. שיקדימו תפלה לקריאת שמע, הלכך כיון דממתין מתפלה עד זמן ק"ש מצוה לסמוך תפלה אחר גאולה לפיכך מתפלל מיושב במקומו, ולפי שאין דעתו מיושבת עליו כ"כ צריך לחזור ולהתפלל בביתו: מתני' אין תפלת המוספין אלא בחבר עיר. לא תקנוה אלא בצבור, חבר עיר חבורת העיר, אבל לא ליחיד: משמו. של ראב"ע: כל מקום כו'. ובגמ' פריך היינו ת"ק אליבא דראב"ע: גמ' יחיד שלא בחבר עיר. יחיד הדר בעיר שאין שם עשרה, לת"ק אליבא דרבי אלעזר דאמר לא תקנוה אלא בעשרה יחיד זה פטור, ולרבי יהודה אין יחיד פטור אלא במקום עשרה שאליה צבור פוטרו:

תוספות

והיכי מצלי לה. אתפלת הדרך קאי ורב ששת אמר אפי' מהלך וקי"ל כרב ששת ומיהו בתוספ'[ל] פסק ה"ר יוסף כרב חסדא וכן רב אלפס פי' דרב חסדא עדיפא ליה טפי: מאי איכא בין הבינו לתפלה קצרה. תימה לימא דאיכא בינייהו דתפלה קצרה אינו מתפלל אלא במקום סכנה והבינו מתפלל [מ]אפילו שלא במקום סכנה וי"ל דהכי קא בעי מאי בינייהו כל א' במקומו תפלה קצרה במקום סכנה והבינו שלא במקום סכנה:

הלכה כרבי. שלא ירד למטה ואפי' שלא במקום סכנה ואפילו במהלך מתפלל ואינו צריך להחזיר פניו כנגד ירושלים:

היה עומד בח"ל יכוין כנגד ארץ ישראל. ול"ג לבו דאפניו קאי כדקתני סיפא היה[נ] עומד במזרח מחזיר פניו למערב:

לתלפיות תל שכל פיות פונים בו. וכהך שמעתא קי"ל וכן מסקינן בלא יחפור (ב"ב כה:) דקאמר אתון דקיימיתון לצפונא דא"י אדרימו ולא כהני אמוראי דלעיל (שם) דפליגי אי השכינה במזרח או במערב עכשיו[ס] אנו במערבה של א"י על כן אנו פונין למזרח:

אבוה דשמואל ולוי הוו מקדמי ומצלו. פירש רש"י קודם עמוד השחר ולא נראה דאם כן לא היו יוצאין בו כלל (א) דעדיין אינו יום לכך נראה כפי' ר"ח דמשעלה עמוד השחר קאמר והוו מקדמי קודם הנץ החמה קאמר ועדיין אינו עיקר זמן תפלה: מסמך גאולה לתפלה עדיף. מלהתפלל מעומד והכי פסקי בה"ג הלכה כר"ש בן אלעזר ומשמע די"ח ברכות מותר להתפלל בדרך במהלך ואין צריך לעמוד וא"ת ומ"ש מהבינו דמסקינן לעיל למעומד דוקא וי"ל דשאני הבינו שהיא קצרה ואין כאן בטול דרך כ"כ כמו בי"ח ברכות ועוד פירש הר"ס[ע] דהכא כי הדר לביתיה מצלי מעומד כדאמרינן בסמוך רב אשי מצלי בהדי צבורא ביחיד מיושב כדי לקרות ק"ש בשעתה וכי הדר לביתי' מצלי מעומד ור"ת פסק כאבוה דשמואל ולוי ומיהו מדקאמר רב אשי לא חזינן לרבנן קשישי דקא עבדי הכי משמע דאין הלכה כמותם:

אין

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ב"ק דף פא:] ושם מפורש מהיכן נלמד, ב) תוספתא פרק ג, ג) לקמן נח., ד) מדות פ"ה מ"א (עיין רש"ש), ה) לקמן נז., ו) עיין מו"ק ד: ושבת יא., ז) עמוד א.

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה אבוה וכו'. לא היו יוצאין כלל בתפלה דיום כיון דעדיין אינו יום:

גליון הש"ס

גמ' היה עומד אחורי בית הכפורת. עי' ברבינו יונה פ"ק דף ו' ע"א ודף הספר דף ה' ע"ב: רש"י ד"ה בשבתא דרגלא וכו'. ועצרת. עי' לעיל י"ז ע"ב ברש"י ד"ה שבתא ותוס' שם ד"ה תרי זימני:

רב נסים גאון

אמר ליה אוקמן לדידי נמי ואצלי מהיות טוב אל תקרא רע. התם בבבא קמא בפרק מרובה (ד' פא) אמרינן מהלכין בשבילי הרשות שלמה אמרה כדתניא הרי שכלו פירותיו מן השדה ואינו מניח בני אדם ליכנס בתוך שדהו מה הבריות אומרות עליו מה הנאה יש לו לפלוני ומה הבריות מזיקות אותו עליו הכתוב אומר מהיות טוב אל תקרא רע ומתמהינן מהיות טוב אל תקרא רע קרא הוא ומתרצי' אין כתיב כי האי גוונא (משלי ג) אל תמנע טוב מבעליו:

תורה אור השלם

א) כִּי יֵצֵא עַמְּךָ לַמִּלְחָמָה עַל אֹיְבוֹ בַּדֶּרֶךְ אֲשֶׁר תִּשְׁלָחֵם וְהִתְפַּלְלוּ אֶל יְיָ דֶּרֶךְ הָעִיר אֲשֶׁר בָּחַרְתָּ בָּהּ וְהַבַּיִת אֲשֶׁר בָּנִתִי לִשְׁמֶךָ: [מלכים א ח, מד]

ב) וְשָׁבוּ אֵלֶיךָ בְּכָל לְבָבָם וּבְכָל נַפְשָׁם בְּאֶרֶץ אֹיְבֵיהֶם אֲשֶׁר שָׁבוּ אֹתָם וְהִתְפַּלְלוּ אֵלֶיךָ דֶּרֶךְ אַרְצָם אֲשֶׁר נָתַתָּה לַאֲבוֹתָם הָעִיר אֲשֶׁר בָּחַרְתָּ וְהַבַּיִת אֲשֶׁר בָּנִיתָ לִשְׁמֶךָ: [מלכים א ח, מח]

ג) וְגַם אֶל הַנָּכְרִי אֲשֶׁר לֹא מֵעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל הוּא וּבָא מֵאֶרֶץ רְחוֹקָה לְמַעַן שִׁמְךָ הַגָּדוֹל וְיָדְךָ הַחֲזָקָה וּזְרוֹעֲךָ הַנְּטוּיָה וּבָאוּ וְהִתְפַּלְלוּ אֶל הַבַּיִת הַזֶּה: [דברי הימים ב ו, לב]

ד) בְּהֵעָצֵר שָׁמַיִם וְלֹא יִהְיֶה מָטָר כִּי יֶחֶטְאוּ לָךְ וְהִתְפַּלְלוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וְהוֹדוּ אֶת שְׁמֶךָ וּמֵחַטָּאתָם יְשׁוּבוּן כִּי תַעֲנֵם: [מלכים א ח, לה]

ה) כְּמִגְדַּל דָּוִיד צַוָּארֵךְ בָּנוּי לְתַלְפִּיּוֹת אֶלֶף הַמָּגֵן תָּלוּי עָלָיו כֹּל שִׁלְטֵי הַגִּבּוֹרִים: [שיר השירים ד, ד]

עין משפט נר מצוה

נ א ב טוש"ע א"ח סי' קי סעיף ז:
נא ג שם סעיף ד:
נב ד ה מיי' פ"ב מהל' תפלה ה"ב [וסמ"ד] טוש"ע שם סעיף א ג:
נג ו מיי' פ"ה שם הלכה ב סמג עשין יט טור שו"ע או"ח סי' צד סעיף ד:
נד ז מיי' שם הלכה ג טוש"ע שם סעיף ג:
נה ח מיי' שם הלכה ג טוש"ע שם סעיף א:
נו ט י טוש"ע או"ח סי' פט סעיף ח:
נז כ טוש"ע או"ח סי' רפו סעיף ב:

הגהות וציונים

א] עיין של"ה תושבע"פ (כלל לשונות סוגיות אות ב) שכתב קבלתי מאבא מורי מהר"א סגל זלה"ה כי "תקרא" צריך לקרות תִּקָּרֵא והכוונה מאחר שיש לאל ידיך לעשות בתכלית הטוב דהיינו מצוה מן המובחר למה תהיה נקרא לאיש רע, ע"כ: ב] תיבת "והלכתא" ליתא ברי"ף ובראש והוא הנכון (רש"ש עיי"ש) וכן ליתא בכת"י, ועיין צל"ח: ג] בכת"י יכוין את לבו לאביו שבשמים (וכ"ה בטור או"ח סימן צד, והיא נוסחא ישרה, דק"ס): ד] הרי"ף והרמב"ם (פ"ה מהל' תפילה ה"ג עיי"ש בלחם משנה) לא גרסו היה עומד בבית קדשי הקדשים וכן בכת"י ובתוספתא ליתא: ה] גירסת הרא"ש יכוין את לבו כנגד הכפורת (וכתב הרש"ש שגירסא זו עיקר ולא כמ"ש לפנינו כנגד "בית" הכפורת, וכן כתב המנחת חינוך מצוה צה עיי"ש): ו] גירסת הרא"ש היה עומד אחורי הכפורת הופך פניו לבית הכפורת נמצא וכו' (וכן נראה מפירוש רש"י, רש"ש): ז] בכת"י ובדפו"י תל שהכל פונים בו (וכ"ה ברש"י ד"ה לכוין ובראשונים (והמהרש"ל (דפו"ר) הגיה ע"פ התוס', דק"ס): ח] בכת"י נוסף ומתפלל וכשיגיע (וכ"ה בראשונים וכ"ה נכון, דק"ס) וכן הגיה המהרש"ל (דפו"ר) והרש"ש ד"ה דתניא עיי"ש: ט] בכת"י הגירסא מרימר ומר זוטרא בשבתא דריגלא מכנפי להו בי עשרה ומצלו וכו' (וכ"ה בראשונים והוא לשון יפה, דק"ס): י] בכת"י ליתא תיבת "קצרה" וי"ג אל יתפלל תפלה זו (מהר"נ אדלר) או שצ"ל תפלת הדרך (עטרת ראש): כ] צ"ל קודם זמן ק"ש (וכ"ה באו"ז סי' נא ועיין שאגת אריה סימן ג, מראה כהן): ל] בגנזי יוסף כתב שצ"ל ומיהו בתוספות ה"ר יוסף פסק וכו' וכ"ה בתוס' רבי יהודה החסיד: מ] צ"ל במקום שאין בו סכנה (רש"ל): נ] צ"ל נמצא עומד וכו' (דבש תמר): ס] בתוס' רבינו פרץ ועכשיו: ע] עיין ט"ז או"ח סימן צד ס"ק ה שכתב שאולי דברי הר"מ הוא הג"ה ולא מדברי התוס' עצמם אלא נתוסף אח"כ בגליון בשם הר"מ:

משנת ראשונים

רב חסדא אמר מעמד. דכיון שהיא קצרה אינו עכוב גדול. [הריטב"א]

וכי מטי לביתיה בעי למהדר לצלויי. ואפילו עבר זמנה יש לו להתפלל, כדין טעה ולא התפלל שחרית או מנחה שמשלים בתפלה הסמוכה לה. [הריטב"א]

[המשך בסוף המסכת]

משנה

המשנה מביאה מחלוקת האם תפילת מוסף נוהגת רק בציבור או גם ביחיד:

רַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה אוֹמֵר, אֵין תְּפִלַּת הַמּוּסָפִין נוהגת **אֶלָּא בְּחֶבֶר עִיר** - בחבורות העיר[מא], כלומר שלא תיקנו להתפלל תפילת מוסף אלא רק בציבור של עשרה אנשים, אבל יחיד לא יתפלל לבדו תפילה זו[מב]. **וַחֲכָמִים** חולקים **וְאוֹמְרִים** שתפילת מוסף נוהגת בין **בְּחֶבֶר עִיר** ובין **שֶׁלֹּא בְּחֶבֶר עִיר**, וגם יחיד מתפלל תפילת מוסף.

המשנה מביאה דעה נוספת בשיטת רבי אלעזר בן עזריה:

רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר מִשְּׁמוֹ - בשמו של רבי אלעזר בן עזריה, **כָּל מָקוֹם שֶׁיֵּשׁ שָׁם חֶבֶר עִיר** - ציבור שמתפללים מוסף, **יָחִיד פָּטוּר מִתְּפִלַּת הַמּוּסָפִין**[מג].

★

גמרא

שנינו במשנה שתנא קמא ורבי יהודה נחלקו מה היא דעת רבי אלעזר בן עזריה בענין תפילת מוסף ביחיד, הגמרא מבררת מה ההבדל ביניהם:

שואלת הגמרא, שיטת **רַבִּי יְהוּדָה הַיְינוּ** שיטת **תַּנָּא קַמָּא**, שהלא שניהם אמרו שדעתו של רבי אלעזר בן עזריה היא, שיחיד אינו מתפלל תפילת מוסף. משיבה הגמרא, **אִיכָּא בֵּינַיְיהוּ** - יש הבדל בין השיטות, באופן שיש **יָחִיד שֶׁלֹּא בְּחֶבֶר עִיר** - יחיד שדר בעיר שאין שם ציבור של עשרה שמתפללים מוסף, **תַּנָּא קַמָּא סָבַר**, שגם באופן זה לדעת רבי אלעזר בן עזריה היחיד **פָּטוּר** מתפילת מוסף, כיון שתפילת מוסף כלל לא נתקנה ליחיד אלא לציבור[מד], **וְרַבִּי יְהוּדָה סָבַר**, שבאופן זה מודה רבי אלעזר בן עזריה שהיחיד **חַיָּיב** להתפלל מוסף, משום שלא פטר רבי אלעזר בן עזריה את היחיד מתפילת מוסף אלא במקום שיש עשרה מתפללים, שאז תפילת השליח ציבור [כשמתפלל בקול רם] פוטרתו מלהתפלל בעצמו. אבל כשאין בעיר ציבור שמתפללים, ואין שליח ציבור שמתפלל ומוציא את היחיד, חייב היחיד להתפלל בעצמו תפילת מוסף[מה].

הגמרא אומרת שהלכה כרבי יהודה:

אָמַר רַב הוּנָא בַּר חִינְנָא, אָמַר רַב חִיָּיא בַּר רַב, הֲלָכָה כְּרַבִּי יְהוּדָה שֶׁאָמַר מִשּׁוּם [-בשם] **רַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה**, שכשאין ציבור שמתפללים מוסף, היחיד חייב להתפלל. **אָמַר לֵיהּ** [-אמר לו] **רַב חִיָּיא בַּר אָבִין** לרב הונא בר חיננא, **שַׁפִּיר קָאָמְרַתְּ** - טוב אמרת שכך היא ההלכה, שהרי כך מוכח ממה **דְּאָמַר שְׁמוּאֵל, מִיָּמַי לֹא מְצַלֵּינָא צְלוֹתָא דְּמוּסָפִין בְּיָחִיד**

ראה חכמים שנוהגים כאביו של שמואל ומקדימים תפילה לקריאת שמע, הואיל ויש לו אפשרות לאחר מכן לסמוך גאולה לתפילה כשהוא מיושב, ולחזור לאחר מכן ולהתפלל מעומד בביתו, אך כשיוצא לדרך ולא יהיה לו שהות כלל להתפלל לאחר מכן מעומד אלא מהלך, אפשר לומר שהלכה כמותם ויכול להקדים את התפילה לקריאת שמע. רשב"א (ד"ה וליעביד), רא"ה (ד"ה לא חזינן).

מא. רש"י (ד"ה אין). וכעין זה פירש בראש השנה (לד: ד"ה אלא). אבל הערוך (ערך חבר) והרמב"ם (פירוש המשניות) והמאירי (ד"ה המשנה הששית) פירשו, ש'חבר' הכוונה לתלמיד חכם [כלשון המשנה בכמה מקומות, ראה דמאי (פ"ב מ"ג) ושביעית (פ"ה מ"ט)], ו'חבר עיר' היינו החכם המיוחד שבעיר ומנהיגה, וכיון שהכל מתקבצים סביבו נקראים כל הציבור על שמו. ולפירושם צריך לנקד בחֶבֶר עיר. וראה בפני יהושע (ד"ה רלב"ע) שביאר מדוע המשנה נקטה לשון 'חבר עיר' ולא 'ציבור'.

מב. כך היא שיטת רבי אלעזר בן עזריה לפי דעת תנא קמא, ובהמשך המשנה הובא דעה נוספת בשיטתו.

להלן בהערה יבואר החילוק בין שאר התפילות שנתקנו גם ליחיד, לבין תפילת מוסף שלדעת תנא קמא לא נתקנה אלא לציבור ולא ליחיד.

מג. הגמרא תברר את ההבדל בין שיטת תנא קמא ובין שיטת רבי יהודה, בדעת רבי אלעזר בן עזריה.

מד. המאירי (שם) מפרש שההבדל בין תפילת המוספין לשאר התפילות הוא, ששאר התפילות נתקנו על ידי יחידים [-האבות], כדברי רבי יוסי ברבי חנינא לעיל (כו:), לכן גם היחידים מחוייבים בהם, ואין צריך לומר שגם הרבים מחוייבים בהם [אולי כוונתו, שחוץ מזה שהם חובה על כל יחיד ויחיד, הם גם חובת הציבור, ומשום כן צריך לכתחילה להתפלל אותם בציבור], כי אנשי כנסת הגדולה חזרו ותיקנום על סדר קרבן התמיד, כפי מסקנת הגמרא שם בדבריו, אבל תקנת תפילת מוסף היא תקנת רבים [-אנשי כנסת הגדולה], ולכן חיובה הוא רק בציבור. עוד ביאר המאירי, ששאר התפילות שכולם בקיאים בהם, היחיד מחוייב בהם, אבל תפילת מוסף שאין הכל בקיאים בה, אין חיובה אלא בציבור.

רבינו יונה (ד"ה מתני' - השני) מבאר באופן אחר את החילוק בין כל התפילות לתפילת מוסף, שלא תיקנו ליחיד להתפלל אלא רק תפילות שנתקנו לבקשת רחמים, כמו שחרית מנחה וערבית של חול, ומה שהיחיד מחוייב בתפילות של שבת אף שאין בהם בקשת רחמים, הוא משום שנתקנו כנגד התפילות שבחול שהם לבקשת רחמים. אבל תפילת מוסף לא נתקנה ליחיד, משום שאין בה בקשות אלא רק שבח [ונתקנה כנגד הקרבת קרבנות המוסף שבמקדש שהם קרבנות ציבור, ואין היחיד חייב בהם. ואין לתמוה ממה שגם תפילות של חול קבעו את זמנם כנגד קרבן התמיד שהיה קרבן ציבור, משום שזה רק אסמכתא בעלמא שהסמיכו החכמים את זמנם לקרבן, אבל הטעם שנתקנו הוא לבקשת רחמים. פני יהושע (ד"ה רלב"ע)]. וראה בילקוט ביאורים שהתבאר שם מדוע תפילת מוסף אינה נחשבת שנתקנה לבקשת רחמים, והלא אומרים בה 'יהי רצון שתעלנו בשמחה לארצנו' וכו' שהיא בקשת רחמים לצאת מהגלות, וראה שם עוד דרכים לחלק בין תפילת מוסף לשאר התפילות.

מה. רש"י (ד"ה יחיד). וכן נראה מדבריו להלן (ע"ב ד"ה בנהרדעא). אמנם לא נתבאר בפירוש ברש"י כיצד השליח ציבור פוטרו, ונחלקו האחרונים בדעתו. הראש יוסף (ד"ה משנה) והשלמה משנתו (ברש"י ד"ה יחיד) כתבו, שהיחיד צריך להיות בבית הכנסת ולשמוע את תפילת המוסף מן השליח ציבור, ורק באופן זה הוא נפטר בתפילת השליח ציבור, ויתכן שלדבריהם מה שהשליח ציבור פוטרו הוא מדין 'שומע כעונה'. אמנם הצל"ח (ד"ה ר' יהודה) והמלא הרועים (ברש"י ד"ה יחיד) והמילי דברכות (ד"ה שם) כתבו, שגם אם אינו נמצא כלל בבית הכנסת השליח ציבור מוציאו ידי חובה. ובמלא הרועים הוסיף, שכן מדוייק מסתימת לשונו של רבי יהודה שפטר את היחיד במקום חבר עיר, ולא אמר שזה רק אם שמע מהשליח ציבור.

והמאירי (שם) פירש באופן אחר, שבמקום שיש ציבור שמתפללים, תפילת הציבור עצמה פוטרת את היחיד, אפילו אם נמצא בביתו [ולא תפילת השליח ציבור, כדעת רש"י]. וכן משמע מהרמב"ם (פירוש המשניות).

הצל"ח (שם) כתב, שלרש"י יש נפקא מינה בין תנא קמא לרבי יהודה גם ביחיד הנמצא בחבר עיר אלא שרוצה להתפלל בעצמו ולא לצאת מן השליח ציבור, האם הוא רשאי. שלרבי יהודה שהטעם הוא משום שיוצא ידי חובתו מהשליח ציבור, ודאי שלא חייב לצאת בעל כרחו [וכך גם משמע מלשונו של רבי יהודה במשנה 'יחיד פטור', שמשמע שיש עליו חיוב אלא שבחבר עיר הוא נפטר ממנו], אבל לתנא קמא שסובר שתפילת מוסף נתקנה רק לציבור, כמו שמבואר ממה שלשיטתו יחיד פטור אפילו כשאין ציבור שמתפללים, יחיד מעולם לא נתחייב בה ואינו רשאי להתפלל לבדו, ואם יעשה כן אין זו תפילה אלא ברכה לבטלה, ובפרט תפלת מוסף שלא שייך להתפלל אותה בתורת תפילת נדבה [וכך משמע מלשונו של תנא קמא במשנה, שלא תיקנו תפלה זו אלא בחבר עיר, וכן מפרש רש"י (ד"ה אין) את דבריו]. ויתכן שאף לפי המאירי שיחיד בחבר עיר לרבי יהודה נפטר על ידי תפילת הציבור קיימת נפקא מינה זו, שלפי רבי יהודה אם אינו רוצה לצאת מהם ידי חובה יכול להתפלל בעצמו. אמנם הרא"ה (ד"ה כל) כתב גם בדעת רבי יהודה, שבמקום שיש ציבור אין היחיד רשאי להתפלל אלא בציבור, ואם לא התפלל בציבור שוב לא יתפלל, משום שבמקום שיש ציבור לא תיקנו את תפילת מוסף אלא לציבור [אבל במקום שאין ציבור נתקנה תפילת המוספין ליחיד, ולכן לרבי יהודה כשאין חבר עיר היחיד חייב].

במסכת ראש השנה (לד:) נחלקו רבן גמליאל ורבנן האם השליח ציבור מוציא ידי חובה רק את מי שאינו יודע להתפלל בעצמו, או גם את מי שיודע. ולכאורה לפי רש"י קשה כדעת מי סובר רבי יהודה במשנתנו. שהרי אי אפשר לומר שסובר כדעת רבנן שאמרו שמי שיודע להתפלל בעצמו אינו יכול לצאת ידי חובה בתפילת השליח ציבור, שאם כן אף בתפילת מוסף אינו יכול לצאת בתפילת השליח ציבור. ואי אפשר לומר שסובר כדעת רבן גמליאל שאמר שאף מי שיודע להתפלל בעצמו יכול לצאת ידי חובתו מתפילת השליח ציבור, שאם כן מדוע הדין של משנתנו [שכשיש ציבור, היחיד פטור להתפלל] נאמר דווקא בתפילת מוסף ולא בכל התפילות. עוד יש להבין שהלא אף לרבן גמליאל אין יוצא ידי חובתו בתפילת השליח ציבור אלא רק אם ישמע את כל התפילה מהשליח ציבור [לבד ממי שאנוס], כמבואר בתוספות לעיל (כט: ד"ה טעה), ואילו כאן התבאר [לפי כמה אחרונים, כמבואר לעיל] שלפי רבי יהודה במקום שיש חבר עיר היחיד פטור אף אם אינו בבית הכנסת. וראה במילי דברכות (ד"ה שם) ובמלא הרועים (ערך מוספין, הובא בדבריו ברש"י ד"ה יחיד) מה שביארו בזה.

אף שלכאורה פשוט שההבדל בין רבי יהודה לתנא קמא הוא יחיד שלא בחבר עיר, שהלא כך משמע מדבריהם במשנה, מכל מקום הגמרא לא הבינה כך בתחילה ושאלה 'רבי יהודה היינו תנא קמא', וראה בילקוט ביאורים מה שביארו בזה האחרונים. וראה שם עוד שרבינו יונה פירש באופן אחר את השיטות במשנה, וכן את שאלת הגמרא 'רבי יהודה היינו תנא קמא'.

למעשה התבארו שלש שיטות במשנה בדין יחיד בתפילת המוספים: א. רבי אלעזר בן עזריה לפי תנא קמא, שיחיד פטור בין בחבר עיר ובין שלא בחבר עיר. ב. רבי אלעזר בן עזריה לפי רבי יהודה, שיחיד שלא בחבר עיר חייב, ויחיד בחבר עיר פטור [שהרי לענין יחיד בחבר עיר לא הוזכר בגמרא שיש הבדל בין תנא קמא לרבי יהודה]. ג. חכמים שמחייבים יחיד גם בחבר עיר וגם שלא בחבר עיר. תפארת ישראל (על המשנה, בועז אות ג). ובטעמו של רבי יהודה שיחיד בחבר עיר פטור הבאנו שלש שיטות ראשונים: א. שיטת רש"י, שהשליח ציבור פוטרו [ונחלקו האחרונים האם השליח ציבור פוטרו אף כשאינו שומע את תפילתו]. ב. שיטת הרמב"ם והמאירי, שתפילת הציבור פוטרתו [אף כשאינו בבית הכנסת]. ג. שיטת הרא"ה, שכשיש ציבור, תפילת מוסף כלל לא נתקנה ליחיד [ולדבריו אף אם היחיד רוצה להתפלל, אינו רשאי].

לישתף איניש נפשיה בהדי צבורא היכי נימא יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתוליכנו לשלום וכו' אימת מצלי אמר רבי יעקב אמר רב חסדא [א]משעה שמהלך בדרך עד כמה אמר רבי יעקב אמר רב חסדא [ב]עד פרסה והיכי מצלי לה רב חסדא אמר מעומד רב ששת אמר [ג]אפילו מהלך רב חסדא ורב ששת הוו קאזלי באורחא קם רב חסדא וקא מצלי א"ל רב ששת לשמעיה מאי קא עביד רב חסדא אמר ליה קאי ומצלי א"ל אוקמן נמי לדידי ואצלי [א]מהיות טוב אל תקרא רע[א]. מאי איכא בין הבינו לתפלה קצרה [ד]הבינו בעי לצלויי ג' קמייתא וג' בתרייתא וכי מטי לביתיה לא בעי למהדר לצלויי בתפלה קצרה לא בעי לצלויי לא ג' קמייתא ולא ג' בתרייתא וכי מטי לביתיה בעי למהדר לצלויי והלכתא[ב] [ה]הבינו מעומד תפלה קצרה בין מעומד בין מהלך: היה רוכב על החמור וכו': ת"ר [ג]היה רוכב על החמור והגיע זמן תפלה אם יש לו מי שיאחז את חמורו ירד למטה ויתפלל ואם לאו ישב במקומו ויתפלל רבי אומר [ו]בין כך ובין כך ישב במקומו ויתפלל לפי שאין דעתו מיושבת עליו אמר רבא ואיתימא רבי יהושע בן לוי הלכה כרבי: ת"ר [ד][ז]סומא ומי שאינו יכול לכוין את הרוחות יכוין לבו כנגד אביו[ג] שבשמים שנא' [א]והתפללו אל ה' היה [ח]עומד בח"ל יכוין את לבו כנגד ארץ ישראל שנא' [ב]והתפללו אליך דרך ארצם היה עומד בארץ ישראל יכוין את לבו כנגד ירושלים שנאמר [א]והתפללו אל ה' דרך העיר אשר בחרת היה עומד בירושלים יכוין את לבו כנגד בית המקדש שנאמר [ג]והתפללו אל הבית הזה היה עומד בבית המקדש יכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים שנאמר [ד]והתפללו אל המקום הזה היה עומד בבית קדשי הקדשים[ד] יכוין את לבו כנגד בית[ה] הכפורת [ט]היה עומד אחורי בית הכפורת[ו] יראה עצמו כאילו לפני הכפורת נמצא עומד במזרח מחזיר פניו למערב במערב מחזיר פניו למזרח בדרום מחזיר פניו לצפון בצפון מחזיר פניו לדרום נמצאו כל ישראל מכוונין את לבם למקום אחד א"ר אבין ואיתימא ר' אבינא מאי קראה [ה]כמגדל דויד צוארך בנוי לתלפיות תל שכל[ז] פיות פונים בו: אבוה דשמואל ולוי [ט]כי הוו בעו למיפק לאורחא הוו מקדמי ומצלי וכי הוה מטי זמן ק"ש קרו כמאן כי האי תנא דתניא [ה]השכים לצאת לדרך מביאין לו שופר ותוקע לולב ומנענע מגילה וקורא בה[ח] וכשיגיע זמן ק"ש קורא השכים לישב בקרון או בספינה מתפלל וכשיגיע זמן ק"ש קורא רשב"א אומר בין כך ובין כך קורא ק"ש ומתפלל כדי שיסמוך גאולה לתפלה במאי קמיפלגי [י]מר סבר תפלה מעומד עדיף ומר סבר מסמך גאולה לתפלה עדיף מרימר ומר זוטרא הוו מכנפי בי עשרה בשבתא דרגלא[ט] ומצלו והדר נפקי לפרקא רב אשי מצלי בהדי צבורא ביחיד מיושב כי הוה אתי לביתיה הדר ומצלי מעומד אמרי ליה רבנן ולעביד מר כמרימר ומר זוטרא אמר להו טריחא לי מלתא ולעביד מר כאבוה דשמואל ולוי אמר להו לא חזינא להו לרבנן קשישי מינן דעבדי הכי:

מתני' ר' אלעזר בן עזריה אומר אין תפלת המוספין אלא בחבר עיר וחכ"א [כ]בחבר עיר ושלא בחבר עיר ר' יהודה אומר משמו כל מקום שיש שם חבר עיר יחיד פטור מתפלת המוספין: **גמ'** ר' יהודה היינו ת"ק איכא בינייהו יחיד שלא בחבר עיר ת"ק סבר פטור ור' יהודה סבר חייב א"ר הונא בר חיננא אמר ר' חייא בר רב הלכה כר' יהודה שאמר משום ראב"ע א"ל רב חייא בר אבין שפיר קאמרת דאמר שמואל מימי לא מצלינא צלותא דמוספין ביחיד

בנהרדעא

רש"י

לישתף נפשיה. אל יתפלל תפלה קצרה[י] בלשון יחיד אלא בלשון רבים, שמתוך כך תפלתו נשמעת: עד כמה. זמנה להתפלל: עד פרסה. אבל לא לאחר שהלך פרסה. ובה"ג מפרש עד כמה יבקש לילך שיהא צריך להתפלל עד פרסה אפי' אין לו לילך אלא עד פרסה, אבל דרך פחות מפרסה אין צריך להתפלל תפלה זו: רב ששת. מאור עינים הוה[ג]: מהיות טוב אל תקרא רע. הואיל ואני יכול להתפלל מעומד שהרי חבורתי עומדת, לא אקרא רע להתפלל מהלך ואע"פ שמותר: וכי מטי לביתיה בעי מהדר לצלויי. שהרי לא התפלל כלום מתפלת י"ח: שאין דעתו מיושבת עליו. שקשה עליו עכוב הדרך: לכוין את הרוחות. לצד ארץ ישראל, כדבעינן למימר תל שהכל פונים בו: אחורי בית הכפורת. במערב העזרה היו י"א אמה אצל מכותל בית קדשי הקדשים לכותל מערבי של עזרה[ז], והעומד שם מחזיר פניו לבית הכפורת למזרח: הוו מקדמי. קודם היום: בקרון ובספינה. איכא בעתותא דמילא: קורא ק"ש. ימתין עד שיגיע זמן ק"ש ויקראנה ואח"כ יתפלל: תפלה מעומד עדיף. שיכול לכוין את לבו, לפיכך היו מקדימין להתפלל מעומד בביתם שלא יצטרכו להתפלל בדרך במהלך: [ט] בשבתא דרגלא. שלפני פסח ועצרת וסוכות, ומרימר בעירו ומר זוטרא בעירו היו הדרשנים, ושחרית היו העם הולכים לבית המדרש, וכשמגיע זמן ק"ש קורין, והדרשן דורש והעם נשמטים ומתפללים איש איש לבדו, ולכך הם היו מאספין להם י' שחרית קודם שילכו לבית המדרש וקורין ק"ש ומתפללים בסמיכת גאולה לתפלה, והדר נפקי לפרקא ודרשי: ומצלי בהדי צבורא ל"ג: רב אשי. היה ראש ישיבה[י] במתא מחסיא[ו] ודורש, והוא לא היה מתפלל קודם בית המדרש, אלא כשמגיע זמן ק"ש לוחש הרבה יחד למתורגמן העומד לפניו, ובעוד שהמתורגמן משמיע לרבים הוא קורא את שמע וסומך גאולה לתפלה ומתפלל מיושב, שלא היה רוצה לצאת שלא להטריח את הצבור לקום מפניו: בהדי צבורא. בשעה שהצבור נשמטין ומתפללין, אי נמי בהדי צבורא כמו שהוא יושב בתוך הצבור כלומר שאינו יוצא, וכי הוה אתי לביתי' חוזר ומתפלל מעומד לכוין את לבו: טריחא לי מילתא. לאחר בית המדרש עד שאתפלל: ולעביד מר כאבוה דשמואל ולוי. שמתפללין קודם היום בביתם מעומד ולא תצטרך לב' תפלות, ומשום מסמך גאולה לתפלה כיון דמצלו קודם[ק] ק"ש לא קפדי: לא חזינן להו לרבנן קשישי מינן דעבדי הכי. שיקדימו תפלה לקריאת שמע, הלכך כיון דממתין מתפלה עד זמן ק"ש מצוה לסמוך תפלה אחר גאולה לפיכך מתפלל מיושב במקומו, ולפי שאין דעתו מיושבת עליו כ"כ צריך לחזור ולהתפלל בביתו: מתני' אין תפלת המוספין אלא בחבר עיר. לא תקנוה אלא בצבור, חבר עיר חבורת העיר, אבל לא ליחיד: משמו. של ראב"ע: כל מקום כו'. ובגמ' פריך היינו ת"ק אליבא דראב"ע: גמ' יחיד שלא בחבר עיר. יחיד הדר בעיר שאין שם עשרה, לת"ק אליבא דרבי אלעזר דאמר לא תקנוה אלא בעשרה יחיד זה פטור, ולרבי יהודה אין יחיד פטור אלא במקום עשרה שאין צבור פוטרו:

תוספות

והיכי מצלי לה. אתפלת הדרך קאי ורב ששת אמר אפי' מהלך וקי"ל כרב ששת ומיהו בתוספ'[ל] פסק ה"ר יוסף כרב חסדא וכן רב אלפס פי' דרב חסדא עדיפא ליה טפי: מאי איכא בין הבינו לתפלה קצרה. תימה לימא דאיכא בינייהו דתפלה קצרה אינו מתפלל אלא במקום סכנה והבינו מתפלל [מ]אפילו שלא במקום סכנה וי"ל דהכי קא בעי מאי בינייהו כל א' במקומו תפלה קצרה במקום סכנה והבינו שלא במקום סכנה: הלכה כרבי. שלא ירד למטה ואפי' שלא במקום סכנה ואפילו במהלך מתפלל ואינו צריך להחזיר פניו כנגד ירושלים: היה עומד בח"ל יכוין כנגד ארץ ישראל. ול"ג לבו דאפניו קאי כדקתני סיפא היה[נ] עומד במזרח מחזיר פניו למערב: לתלפיות תל שכל פיות פונים בו. וכהך שמעתתא קי"ל וכן מסקינן בלא יחפור (ב"ב כה:) דקאמר אתון דקיימיתון לצפונא דא"י אדרימו ולא כהני אמוראי דלעיל (שם) דפליגי אי השכינה במזרח או במערב עכשיו[ס] אנו במערבה של א"י על כן אנו פונין למזרח: אבוה דשמואל ולוי הוו מקדמי ומצלו. פירש רש"י קודם עמוד השחר ולא נראה דאם כן לא היו יוצאין בו כלל (א) דעדיין אינו יום לכך נראה כפי' ר"ח דמשעלה עמוד השחר קאמר והוו מקדמי קודם הנץ החמה קאמר ועדיין אינו עיקר זמן תפלה: מסמך גאולה לתפלה עדיף. מלהתפלל מעומד והכי פסקי בה"ג הלכה כר"ש בן אלעזר ומשמע די"ח ברכות מותר להתפלל בדרך במהלך ואין צריך לעמוד וא"ת ומ"ש מהבינו דמסקינן לעיל דמעומד דוקא וי"ל דשאני הבינו שהיא קצרה ואין כאן בטול דרך כ"כ כמו בי"ח ברכות ועוד פירש הר"ס[ע] דהכא כי הדר לביתיה מצלי מעומד כדאמרינן בסמוך רב אשי מצלי בהדי צבורא ביחיד מיושב כדי לקרות ק"ש בשעתה וכי הדר לביתי' מצלי מעומד ור"ח פסק כאבוה דשמואל ולוי ומיהו מדקאמר רב אשי לא חזינן לרבנן קשישי דקא עבדי הכי משמע דאין הלכה כמותם:

אין

עין משפט נר מצוה

נ א ב טוש"ע א"ח סי' קי סעיף ז:
נא ג שם סעיף ד:
נב ד ה מיי' פ"ב מהל' תפלה ה"ב [וספ"ד] טוש"ע שם סעיף א ג:
נג ו מיי' פ"ה שם הלכה ג סמג עשין יט טור שו"ע או"ח סי' צד סעיף ד:
נד ז מיי' שם הלכה ג טוש"ע שם סעיף ג:
נה ח מיי' שם הלכה ג טוש"ע שם סעיף א:
נו ט י טוש"ע או"ח סי' פט סעיף ח:
נז כ טוש"ע או"ח סי' רפו סעיף ג:

הגהות וציונים

א] עיין של"ה תושבע"פ (כלל לשונות סוגיות אות ב) שכתב קבלתי מאבא מורי מהר"א סגל זלה"ה כי "תקרא" צריך לקרות תִּקְרָא והכוונה מאחר שיש לאל ידיך לעשות בתכלית הטוב דהיינו מצוה מן המובחר למה תהיה נקרא לאיש רע, ע"כ: ב] תיבת "והלכתא" ליתא ברי"ף ובראש"ש והוא הנכון (רש"ש עיי"ש) וכן ליתא בכת"י, ועיין צל"ח: ג] בכת"י יכוין את לבו לאביו שבשמים (וכ"ה בטור או"ח סימן צד, והיא נוסחא ישרה, דק"ס): ד] הרי"ף והרמב"ם (פ"ה מהל' תפילה ה"ג עיי"ש בלחם משנה) לא גרסו היה עומד בבית קדשי הקדשים וכן בכת"י ובתוספתא ליתא: ה] גירסת הרא"ש יכוין את לבו כנגד הכפורת (וכתב הרש"ש שגירסא זו עיקר ולא כמ"ש לפנינו כנגד "בית" הכפורת, וכן כתב המנחת חינוך מצוה צה עיי"ש): ו] גירסת הרא"ש היה עומד אחורי הכפורת הופך פניו לבית הכפורת נמצא וכו' (וכן נראה מפירוש רש"י, רש"ש): ז] בכת"י ובדפו"י תל שהכל פונים בו (וכ"ה ברש"י ד"ה לכוין ובראשונים (והמהרש"ל (דפו"ר) הגיה ע"פ התוס', דק"ס): ח] בכת"י נוסף ומתפלל וכו' (וכ"ה בראשונים וכ"ה נכון, דק"ס) וכן הגיה המהרש"ל (דפו"ר) והרש"ש ד"ה דתניא עיי"ש: ט] בכת"י הגירסא מרימר ומר זוטרא בשבתא דריגלא מכנפי להו בי עשרה ומצלו וכו' (וכ"ה בראשונים והוא לשון יפה, דק"ס): י] בכת"י ליתא תיבת "קצרה" וי"ג אל יתפלל תפלה זו (מהר"נ אדלר) או שצ"ל תפלת הדרך (עטרת ראש): כ] צ"ל קודם זמן ק"ש (וכ"ה באו"ז סי' נא ועיין שאגת אריה סימן ג, מראה כהן): ל] בגנזי יוסף כתב שצ"ל ומיהו בתוספות ה"ר יוסף פסק וכו' וכ"ה בתוס' רבי יהודה החסיד: מ] צ"ל במקום שאין בו סכנה (רש"ל): נ] צ"ל נמצא עומד וכו' (דבש תמר): ס] בתוס' רבינו פרץ ועכשיו: ע] עיין ט"ז או"ח סימן צד ס"ק ה שכתב שאולי דברי הר"מ הוא הג"ה ולא מדברי התוס' עצמם אלא נתוסף אח"כ בגליון בשם הר"מ:

משנת ראשונים

רב חסדא אמר מעומד. דכיון שהיא קצרה אינו עכוב גדול. [הריטב"א]

וכי מטי לביתיה בעי למהדר לצלויי. ואפילו עבר זמנה יש לו להתפלל, כדין טעה ולא התפלל שחרית או מנחה שמשלים בתפלה הסמוכה לה. [הריטב"א]

[המשך בסוף המסכת]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ב"ק דף פא:] ושם מפורש מהיכן נלמד, ב) תוספתא פרק ג, ג) לקמן נח., ד) מדות פ"ה מ"א (עיין רש"ש), ה) לקמן נז., ו) עיין מו"ק ד: ושבת יא., ז) עמוד א.

הגהות הב"ח

(א) תום' ד"ה אבוה וכו'. לא היו יוצאין כלל בתפלה דיום כיון דעדיין אינו יום:

גליון הש"ס

גמ' היה עומד אחורי בית הכפורת. עי' ברבינו יונה פ"ק דף ו' ע"א ונדף הספר דף ה' ע"ב: רש"י ד"ה בשבתא דרגלא וכו'. ועצרת. עי' לעיל י"ז ע"ב ברש"י ד"ה שבתא ותוס' שם ד"ה [illegible] זימני:

רב נסים גאון

אמר ליה אוקמן לדידי נמי ואצלי מהיות טוב אל תקרא רע. התם בבבא קמא בפרק מרובה (ד' פא) אמרינן מהלכין בשבילי הרשות שלמה אמרה כדתניא הרי שכלו פירותיו מן השדה ואינו מניח בני אדם ליכנס בתוך שדהו מה הבריות אומרות עליו מה הנאה יש לו לפלוני ומה הבריות מזיקות אותו עליו הכתוב אומר מהיות טוב אל תקרא רע ומתמהינן מהיות טוב אל תקרא רע קרא הוא ומתרצי' אין כתיב כי האי גוונא (משלי ג) אל תמנע טוב מבעליו:

תורה אור השלם

א) כִּי יֵצֵא עַמְּךָ לַמִּלְחָמָה עַל אֹיְבוֹ בַּדֶּרֶךְ אֲשֶׁר תִּשְׁלָחֵם וְהִתְפַּלְלוּ אֶל יְיָ דֶּרֶךְ הָעִיר אֲשֶׁר בָּחַרְתָּ בָּהּ וְהַבַּיִת אֲשֶׁר בָּנִתִי לִשְׁמֶךָ: [מלכים א ח, מד]

ב) וְשָׁבוּ אֵלֶיךָ בְּכָל לְבָבָם וּבְכָל נַפְשָׁם בְּאֶרֶץ אֹיְבֵיהֶם אֲשֶׁר שָׁבוּ אֹתָם וְהִתְפַּלְלוּ אֵלֶיךָ דֶּרֶךְ אַרְצָם אֲשֶׁר נָתַתָּה לַאֲבוֹתָם הָעִיר אֲשֶׁר בָּחַרְתָּ וְהַבַּיִת אֲשֶׁר בָּנִיתָ לִשְׁמֶךָ: [מלכים א ח, מח]

ג) וְגַם אֶל הַנָּכְרִי אֲשֶׁר לֹא מֵעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל הוּא וּבָא מֵאֶרֶץ רְחוֹקָה לְמַעַן שִׁמְךָ הַגָּדוֹל וְיָדְךָ הַחֲזָקָה וּזְרוֹעֲךָ הַנְּטוּיָה וּבָאוּ וְהִתְפַּלְלוּ אֶל הַבַּיִת הַזֶּה: [דברי הימים ב ו, לב]

ד) בְּהֵעָצֵר שָׁמַיִם וְלֹא יִהְיֶה מָטָר כִּי יֶחֶטְאוּ לָךְ וְהִתְפַּלְלוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וְהוֹדוּ אֶת שְׁמֶךָ וּמֵחַטָּאתָם יְשׁוּבוּן כִּי תַעֲנֵם: [מלכים א ח, לה]

ה) כְּמִגְדַּל דָּוִיד צַוָּארֵךְ בָּנוּי לְתַלְפִּיּוֹת אֶלֶף הַמָּגֵן תָּלוּי עָלָיו כֹּל שִׁלְטֵי הַגִּבּוֹרִים: [שיר השירים ד, ד]

בנהרדעא לבר מההוא יומא דאתא פולמוסא דמלכא למתא ואטרידו רבנן ולא צלו וצלי לי ביחיד והואי יחיד שלא בחבר עיר יתיב רבי חנינא קרא קמיה דר' ינאי ויתיב וקאמר הלכה כר' יהודה שאמר משום ר' אלעזר בן עזריה א"ל [א] פוק קרא קראיך לברא דאין הלכה כרבי יהודה שאמר משום ראב"ע א"ר יוחנן אני ראיתי את רבי ינאי דצלי והדר צלי א"ל רבי ירמיה לר' זירא [א] ודילמא מעיקרא לא כוון דעתיה ולבסוף כוון דעתיה א"ל [ב] חזי מאן גברא רבא דקמסהיד עליה: [ג] ר' אמי ור' אסי [ב] אע"ג דהוו להו תליסר בי כנישתא בטבריא לא הוו מצלו אלא ביני עמודי היכא דהוו גרסי. איתמר רב יצחק בר אבדימי משום רבינו אמר הלכה כר' יהודה שאמר משום ראב"ע ר' חייא בר אבא צלי והדר צלי א"ל רבי זירא מאי טעמא עביד מר הכי אילימא משום דלא כוון מר דעתיה והאמר ר"א [ג] לעולם ימוד אדם את עצמו אם [ד] יכול לכוין את לבו יתפלל ואם לאו אל יתפלל אלא דלא אדכר מר דריש ירחא והתניא טעה ולא הזכיר של ר"ח [א] (א) בערבית אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה בשחרית [ד] בשחרית אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה במוספין [ה] במוספין אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה במנחה א"ל לאו איתמר עלה א"ר יוחנן [ה] בצבור שנו: כמה ישהה בין תפלה לתפלה רב הונא ורב חסדא חד אמר [ו] כדי שתתחונן דעתו עליו וחד אמר כדי שתתחולל דעתו עליו מאן דאמר כדי שתתחונן דעתו עליו דכתיב [א] ואתחנן אל ה' ומ"ד כדי שתתחולל דעתו עליו דכתיב [ב] ויחל משה. אמר רב ענן אמר רב [ז] טעה ולא הזכיר של ר"ח ערבית אין מחזירין אותו לפי [ח] שאין בית דין מקדשין את החדש אלא ביום אמר אמימר מסתברא מילתא דרב בחדש מלא אבל בחדש חסר מחזירין אותו א"ל רב אשי לאמימר מכדי רב טעמא קאמר [ח] מה לי חסר ומה לי מלא אלא לא שנא:

הדרן עלך תפלת השחר

אין [ט] עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין כדי שיכוונו לבם לאביהם שבשמים [ט] אפי' המלך שואל בשלומו לא ישיבנו ואפי' נחש כרוך על עקבו לא יפסיק: **גמ'** מנא ה"מ א"ר אלעזר דאמר קרא [ג] והיא מרת נפש ממאי דילמא חנה שאני דהות מרירא לבא טובא אלא א"ר יוסי בר' חנינא מהכא [ד] ואני ברב חסדך אבא ביתך אשתחוה אל היכל קדשך ביראתך ממאי דילמא דוד שאני דהוה מצער נפשיה ברחמי טובא אלא אמר ר' יהושע בן לוי מהכא [ה] השתחוו לה' בהדרת קדש אל תקרי בהדרת אלא בחרדת ממאי דילמא לעולם אימא לך הדרת ממש כי הא דרב יהודה [י] הוה מציין נפשיה והדר מצלי אלא א"ר נחמן בר יצחק מהכא [ו] עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה [י] מאי וגילו ברעדה א"ר אדא בר מתנא אמר רבה[ב] במקום גילה[ג] שם תהא רעדה אביי הוה יתיב קמיה דרבה חזייה דהוה קא בדח טובא אמר וגילו ברעדה כתיב א"ל אנא תפילין מנחנא ר' ירמיה הוה יתיב קמיה דר' זירא חזייה דהוה קא בדח טובא אמר ליה [ז] בכל עצב יהיה מותר כתיב א"ל אנא תפילין מנחנא מר בריה דרבינא עבד הלולא לבריה חזנהו לרבנן דהוו קבדחי טובא

אייתי

רש"י

בנהרדעא. לפי שיש שם לגור והשלית פוטרני: **פולמוסא.** חיל: דצלי והדר צלי. ולמה ליה ב' תפלות, אלא אחת של שחרית ואחת של מוספין, ש"מ לית ליה דראב"ע: **ודילמא מעיקרא לא כוון דעתיה.** ותרווייהו דשחרית: **מאן גברא רבא דקמסהיד עליה.** רבי יוחנן שהעיד על הדבר יפה דקדק שבשביל תפלת המוספין היתה: **משום רבינו.** רב: [ד] **בצבור שנו.** דאין מחזירין, משום דשמע ליה מש"צ ואיכא מקצת הזכרה, אבל ביחיד צריך לחזור. ובה"ג מפרש לה בש"צ משום טירחא דצבורא, אבל יחיד הדר: **טעה ולא הזכיר במוספין.** שהתפלל אתה חונן: **כמה ישהה בין תפלה לתפלה.** מי שיש עליו לחזור ולהתפלל או משום דטעה או משום מוספין כמה ישהה בין זו לזו: **שתתחונן.** שתהא דעתו מיושבת לערוך דבריו בלשון תחנה: **שתתחולל.** לשון חילוי, והיא היא, אלא בלישנא בעלמא פליגי: **בחדש מלא.** כשהחדש שעבר מלא עושין ר"ח ב' ימים, הלכך יכול לאומרה למחר, דערבית של מחר ר"ח גמור יותר מן הראשון: **מכדי טעמא קאמר.** שאין מקדשין את החדש בלילה:

הדרן עלך תפלת השחר

כובד ראש. הכנעה: **שוהין שעה אחת.** במקום שבאו להתפלל: **גמ' אשתחוה אל היכל קדשך ביראתך.** מתוך יראה: **מציין נפשיה.** מקשט עצמו בבגדיו: **עבדו את ה' ביראה.** תפלה שהיא לנו במקום עבודה עשו אותה ביראה: [ה] **בכל עצב יהיה מותר.** כשאדם מראה את עצמו עצב יהיה לו שכר: **דהוה קא בדח טובא.** יותר מדאי, ונראה כפורק עול: **תפילין מנחנא.** והם עדות שממשלת קוני ומשרתו (ה) עלי:

כסא

תוספות

[י] ה"ג **אין** הלכה כרבי יהודה שאמר משום ראב"ע. אלא הלכה כרבנן וכן פסק ר"ח דלהכי מייתי (ב) רבי אמי ור' אסי שהיו מתפללים ביחיד כרבנן ביני עמודי דגרסי לאשמעינן דהלכה כרבנן: **והתניא** טעה ולא הזכיר של ר"ח בערבית אין מחזירין אותו. ל"ג ליה דהא אמרינן בסמוך טעה ולא הזכיר של ר"ח[ז] אין מחזירין אותו לפי שאין מקדשין כו' אי נמי אי איתא אגב אחרינא נקט ליה: **כמה** ישהה בין תפלה לתפלה. כגון אדם שטעה ורוצה להתפלל שנית וכן בין תפלת שחרית לתפלת המוספין: **כדי** שתתחולל דעתו עליו. ומפרש בירושלמי[י] דהיינו כשילך ארבע אמות: **לפי** שאין מקדשין את החדש כו'. פי' לעיל בריש פרקין (דף כו.[ח]) מה שמקשין ותיפוק ליה משום רשות משום דהיינו דוקא לעשות מצוה אחרת עוברת וי"מ דוקא בלילה ראשונה אין מחזירין אותו לפי שאין מקדשין החדש בלילה אבל בלילה שניה מחזירין אותו שכבר מקודש מיום שלפניו ולא נראה לחלק: **מסתברא** מילתא דרב בחדש מלא. כלומר שהיה אותו שלפניו מלא דאז יכול לאומרה בערבית של מחר שהוא עיקר והיה אומר ה"ר יצחק לכל דבר שאמרו חכמים אין מחזירין אותו כגון יעלה ויבא בערבית ועל הנסים לא מיבעיא אם עקר רגליו (ג) ופתח בברכה שלאחריה דאין מחזירין אותו אלא אפילו לא עקר אלא שסיים אותה ברכה שתקנו בה לאומרה אין מחזירין אותו ולא נהירא לרבינו אלחנן דהא אזינן בברכת המזון דאותן שאמרו חכמים מחזירין וגם אותן שאין מחזירין שוין היכא דלא עקר רגליו כדאמר לקמן (דף מט.[ט]) אם שכח של שבת וסיים הברכה כולה ועדיין לא התחיל בברכת הטוב והמטיב אומר ברוך אשר נתן שבתות למנוחה כו' וקאמר נמי התם אם טעה ולא הזכיר של ר"ח קודם שעקר רגליו דהיינו קודם שיתחיל ברכת הטוב והמטיב לאותה קורא עקר רגליו אומר ברוך אשר נתן ראשי חדשים וכו' אלמא היכא דלא עקר אלו ואלו שוין ואם עקר רגליו שהתחיל בברכת הטוב והמטיב של שבת חוזר לראש ושל ר"ח מעות לא יוכל לתקון והכי[ס] נמי יחזור (ד) באותה ברכה אם לא התחיל בברכה שלאחריה. ומיהו אין ראיה מהתם דשאני התם בברכת המזון שכבר בירך ג' ברכות וברכת הטוב והמטיב לאו דאורייתא היא[י] על כן אין מחזירין אותו לגמרי כי אין דומה שם הפסק כל כך ואין להביא ממנו ראיה לי"ח ברכות דאם יחזירוהו בדבר שאין לו לחזור הוי כמו הפסקה ועוד דאין להביא ראיה לכאן דאם היית אומר היכא שלא עקר רגליו בי"ח ברכות שהיה לו לחזור א"כ היה צריך לחזור לרלה ואין זה הגון ומיהו אומר ר"י דראה את ר"ת דהיכא דלא עקר רגליו חזר לרצה אפי' בדברים שאין מחזירין כגון על הנסים וכן עמא דבר[כ]:

הדרן עלך תפלת השחר

אל תקרי בהדרת אלא בחרדת. תימה אמאי לא מוכח בהדיא מדכתיב בתריה חילו מלפניו כל הארץ (ו) וי"ל היינו קרא דכתיב במזמור הבו לה' בני אלים ומההוא קרא בעי להוכיח במסכת מגילה (דף יז:) שאומרים אבות וגבורות וקדושת השם וי"ח ברכות תקנו כנגד (ז) האזכרות[ל] ומשום הכי דייק מאותו קרא שכתוב באותה פרשה אבל אותו דחילו וגו' אינו כתוב באותה פרשה:

אייתי

עין משפט נר מצוה

סח א מיי' פ"ד מהל' תפלה הלכה טו ופ"י הלכה א [טוש"ע או"ח סימן קא סעיף א]:

סט ב מיי' פרק א מהלכות תפלה הלכה ג סמג עשין יט טוש"ע א"ח סי' ל סעיף יח:

ע ג מיי' פ"ד שם הל' טו סמג שם (טוש"ע או"ח סי' קא סעיף א):

עא ד ה מיי' פ"י שם הלכה יב סמג שם טוש"ע או"ח סימן קכו סעיף ג:

עב ו מיי' שם הל' טו סמג שם טור שו"ע או"ח סי' קה:

עג ז ח מיי' שם הלכה יא סמג שם טוש"ע או"ח סי' תכב סעיף א:

א ט מיי' פ"ד שם הל' טז סמג שם טוש"ע או"ח סי' לג סעי' ב:

ב י מיי' פ"ה שם הל' ה סמג שם טוש"ע א"ח סימן לא סעיף ו:

ליקוטי רש"י

ואטרידו. לאטרודי. לטעות [לעיל כט.]. **רבי חנינא קרא.** שהיה בעל מקרא ויודע בגירסא ובקי בטעמיה [תענית כז:]. **חזי מאן גברא רבא דקמסהיד עליה.** ראה כמה אדם גדול העיד עליו כו' הואיל ובא להעיד על זאת יפה כוון ודקדק בדבר אל נכון [חולין ז.]. **ביני עמודי.** שבית המדרש נכון עליהם מלמעלה [לעיל ח.]. **ואני ברב חסדך וכו'.** אבא ביתך להודות לך ברב חסדך שהפלאת עלינו להראותינו נקמה מהם [תהלים ה, ח]. **במקום גילה.** מתן תורה של לוחות דכתיב (תהלים יט) פקודי ה' ישרים משמחי לב [יומא ד:].

הגהות וציונים

א] [הרי"ף ורא"ש לא גרסי זה וע' בטור סימן קכ"ו ותכ"ב] (גליון): ב] [רב כצ"ל] (גליון) כ"ה ביומא ד ע"ב (ורב אדא בר מתנא היה תלמידו של רב): ג] דבור תוס' על זה תמצא לקמן לא ע"א ד"ה במקום: ד] ד"ה בצבור שנו שייך אחרי הדבור טעה וכו': ה] [דבורי רש"י נתהפכו בזה] (גליון) ד"ה בכל צ"ל אחר ד"ה דהוה: ו] כ"ה ברא"ש וע"ש (גליון): ז] צ"ל של ר"ח ערבית אין מחזירין (רש"ש) וכ"ה בתוס' רבינו פרץ: ח] נדצ"ל והכא נמי (בדפו"ר "וה"נ"): ט] הגהות הב"ח מכאן עד סוף העמוד הושמטו בדפוס וילנא והחזרנום ע"פ כ"ח דפו"ר: י] ברש"י שבעין יעקב הגירסא שממשלת קוני ושררתו עלי וברש"י על הרי"ף ומלכותו עלי ועיין רש"ש:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [יבמות מ. כתובות נו.], ב) [חולין ז.], ג) לעיל דף ח., ד) [עי' תוס' לקמן לד: ד"ה יכוין], ה) סנהדרין יא ע"ב, ו) יומא ד:, ז) דפרקין ה"ו, ח) ד"ה טעה, ט) צ"ל מט: עיי"ש, י) לקמן מו. עיי"ש, כ) עיין תוס' לקמן לד. סוד"ה אמצעיות, ל) לעיל כח ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמ' ולא הזכיר של ר"ח (בערבית וכו'. בשחרית) תא"מ. ונ"ב ס"א אין זה: (ב) תוס' ד"ה אין הלכה כו'. דלהכי מייתי הכא רבי אמי וכו' ביחיד ביני עמודי היכא דהוו גרסי כצ"ל ותיבת כרבנן נמחק: (ג) ד"ה מסתברא וכו' עקר רגליו ופתח. נ"ב פי' או פתח: (ד) בא"ד וה"נ יחזור לאותה ברכה:[ט] (ה) רש"י ד"ה תפילין וכו'. קוני ומלכותו [י] עלי: (ו) תום' ד"ה אל תקרי וכו'. וי"ל דהאי קרא דמייתי הכא היינו קרא: (ז) בא"ד תקנו כנגד י"ח האזכרות שבו ומשום הכי:

הגהות הגר"א

[א] גמ' של ר"ח בערבית. נ"ב רי"ף וש"פ ל"ג אלא בשחרית אין כו' לבד:

גליון הש"ס

מתני' אפי' המלך. עי' יומא י"ט ע"ב תוס' ד"ה כס:

תורה אור השלם

א) וָאֶתְחַנַּן אֶל יְיָ בָּעֵת הַהִוא לֵאמֹר: [דברים ג, כג]

ב) וַיְחַל מֹשֶׁה אֶת פְּנֵי יְיָ אֱלֹהָיו וַיֹּאמֶר לָמָה יְיָ יֶחֱרֶה אַפְּךָ בְּעַמֶּךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּכֹחַ גָּדוֹל וּבְיָד חֲזָקָה: [שמות לב, יא]

ג) וְהִיא מָרַת נָפֶשׁ וַתִּתְפַּלֵּל עַל יְיָ וּבָכֹה תִבְכֶּה: [שמואל א א, י]

ד) וַאֲנִי בְּרֹב חַסְדְּךָ אָבוֹא בֵיתֶךָ אֶשְׁתַּחֲוֶה אֶל הֵיכַל קָדְשְׁךָ בְּיִרְאָתֶךָ: [תהלים ה, ח]

ה) הָבוּ לַייָ כְּבוֹד שְׁמוֹ הִשְׁתַּחֲווּ לַייָ בְּהַדְרַת קֹדֶשׁ: [תהלים כט, ב]

ו) עִבְדוּ אֶת יְיָ בְּיִרְאָה וְגִילוּ בִּרְעָדָה: [תהלים ב, יא]

ז) בְּכָל עֶצֶב יִהְיֶה מוֹתָר וּדְבַר שְׂפָתַיִם אַךְ לְמַחְסוֹר: [משלי יד, כג]

בִּנְהַרְדְּעָא[א] - מימי לא אירע לי שהתפללתי תפילת מוסף ביחידות בנהרדעא, משום שיש שם ציבור [-חבר עיר], והשליח ציבור פטרני[ב], **לְבַר מֵהַהוּא יוֹמָא דַּאֲתָא פּוּלְמוּסָא דְּמַלְכָּא לְמָתָא, וְאִטְּרִידוּ רַבָּנָן וְלָא צַלּוֹ** - חוץ מאותו יום שבאו חילותיו של המלך לעיר, ומחמת כן הוטרדו החכמים ולא התפללו מוסף[ג], **וְצַלֵּי לִי** [-והתפללתי] **בְּיָחִיד, וַהֲוַאי** [-והייתי] **יָחִיד שֶׁלֹּא בְּחֶבֶר עִיר**, שחייב להתפלל בעצמו[ד]. וממה ששמואל נהג כך, מוכח שסבר שהלכה כדברי רבי יהודה בשם רבי אלעזר בן עזריה, שיחיד שלא בחבר עיר חייב להתפלל מוסף[ה].

דעת רבי ינאי שאין הלכה כרבי יהודה:

יָתִיב [-ישב] **רַבִּי חֲנִינָא** המכונה **'קָרָא'** - בעל מקרא[ו], **קַמֵּיהּ דְּרַבִּי יַנַּאי** - לפני רבי ינאי, **וְיָתִיב וְקָאָמַר** - וישב ואמר, **הֲלָכָה כְּרַבִּי יְהוּדָה שֶׁאָמַר מִשּׁוּם רַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה**, שכשאין ציבור שמתפללים מוסף, היחיד חייב להתפלל. **אָמַר לֵיהּ** רבי ינאי לרבי חנינא, **פּוּק קְרָא קְרָאֵיךְ לְבָרָא** - צא ותקרא את מקראיך שאתה רגיל לקרות, בחוץ, ואל תאמר בבית המדרש הלכות שאינן נכונות, משום שהאמת היא **דְּאֵין הֲלָכָה כְּרַבִּי יְהוּדָה שֶׁאָמַר מִשּׁוּם רַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה**[ז].

מדברי רבי ינאי לרבי חנינא שאין הלכה כדברי רבי יהודה בדעת רבי אלעזר בן עזריה, עדיין אין ראיה האם סבר שהלכה כדברי תנא קמא בדעת רבי אלעזר בן עזריה, או שסבר כדעת חכמים במשנה.

עתה הגמרא מוכיחה שסבר כחכמים שגם בחבר עיר היחיד מתפלל מוסף[ח]:

אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, אֲנִי רָאִיתִי אֶת רַבִּי יַנַּאי, דְּצַלֵּי וַהֲדַר צַלֵּי - שהתפלל ולאחר מכן חזר והתפלל שוב, ותפילותיו היו ביחידות. ומכך שהתפלל שתי תפילות זו אחר זו, בודאי שהיו אלה תפילות שחרית ומוסף[ט], ומוכח שרבי ינאי סבר שאפשר להתפלל תפילת מוסף ביחידות, וכדעת חכמים במשנה[י].

הגמרא מנסה לדחות את ההוכחה:

אָמַר לֵיהּ רַבִּי יִרְמְיָה לְרַבִּי זֵירָא, וְדִילְמָא - ושמא שתי התפילות שרבי ינאי התפלל היו של שחרית, ולכך התפלל פעמיים תפילת שחרית, משום **דְּמֵעִיקָּרָא לֹא כַּוֵּין דַּעְתֵּיהּ וּלְבַסּוֹף כַּוֵּין דַּעְתֵּיהּ** - שבפעם הראשונה שהתפלל, לא כיון דעתו בברכת אבות, ולכך הוצרך לחזור ולהתפלל פעם שניה, ובה כיון דעתו כראוי[יא]. ואם כן אין

א. **נהרדעא** היתה מקום מגוריו של שמואל כמבואר להלן (נח:) ובשבת (קטז:).

ב. **רש"י** (ד"ה נהרדעא). כבר התבאר לעיל (ע"א) ששיטת רש"י היא, שהשליח ציבור הוא שפוטר את היחיד [דלא כדעת המאירי והרמב"ם שעצם תפילת הציבור פוטרת את היחיד מלהתפלל]. וראה שם שהובא שנחלקו האחרונים בדעת רש"י, האם מה שהיחיד יוצא ידי חובה הוא דווקא אם הוא נמצא בבית הכנסת ושומע את תפילת השליח ציבור, או גם אם אינו שומע את תפילת השליח ציבור.
לדעת הסוברים שלפי רש"י השליח ציבור פוטר את היחיד גם אם אינו שומע את תפילתו, כוונת שמואל היא, שגם באופן שלא עלתה בידו להיות בבית הכנסת, לא התפלל ביחידות בביתו, כיון שנפטר בתפילת השליח ציבור, כדעת רבי יהודה שבמקום שיש חבר עיר, היחיד פטור מתפילת המוספין. ולדעת הסוברים שלפי רש"י היחיד נפטר רק אם שמע את תפילת השליח ציבור, כנראה שכוונת שמואל היא, שמעולם לא אירע לו אונס שגרם לו להשאר בביתו בעת תפילת המוספין ולהתפלל ביחידות.

ג. **השפתי** חכמים (ד"ה ואטרידו - השני) מביא שני פירושים, האם מחמת הטירדה, שאר החכמים לא התפללו כלל מוסף באותו היום, או שרק לא התפללו בציבור, אבל ביחידות התפללו. המילי דברכות (ד"ה ואטרידו) נקט שלא התפללו בציבור, וביאר, שמה שלא המתינו עד שתחלוף הטירדה ואז יתפללו בציבור, שהרי הלכה כחכמים (לעיל כו.) שאפשר להתפלל מוסף במשך כל היום, הוא משום שהטירדה נמשכה כל היום. או אפשר שהטירדה לא נמשכה אלא עד סוף השעה השביעית שזה סוף זמן תפילת מוסף לפי רבי יהודה, וחששו לשיטתו מחמת דברי רבי יהושע בן לוי, שאמר (לעיל כח.) שכל המתפלל מוסף לאחר שבע שעות, עליו נאמר (צפניה ג יח) 'נוגי ממועד אספתי ממך היו', כלומר שמחמת שהעבירו את מועדי התפילות יהיו נוגים [שבורים] וְכָלִים. ומשום כך העדיפו להתפלל ביחידות לפני שיעברו שבע שעות על פני תפילה בציבור לאחר מכן. עוד אפשר לומר שהטירדה הסתלקה לפני סוף זמן מוסף, אבל לא רצו להמתין, משום שאם כן היה אסור להם לאכול סעודה קודם תפילת מוסף כמבואר בשלחן ערוך (או"ח סי' רפו ס"ג).

ד. **לפי** שיטת רש"י שהתבארה לעיל בהערה, כוונתו היא שלא התקיימה תפילת ציבור שאוכל להתפלל בה, וממילא אין שליח ציבור שיפטור אותי בתפילתו. ולפי המאירי, הכוונה שלא היה ציבור שיפטרו אותי בתפילתם.

ה. **ואין** לומר שנהג כך משום שסבר כחכמים במשנה שלעולם היחיד חייב [ומה שאמר בתחילה 'מימי לא מצלינא צלותא דמוספין ביחיד', היינו שלעולם לא אירע לו שהתפלל ביחידות אלא תמיד התפלל בציבור], משום שתלה את הטעם במה שהתפלל ביחידות במה שהיה יחיד שלא בחבר עיר, שמשמע שאם היה שם חבר עיר, לא היה מתפלל ביחידות. ואילו לחכמים בין כך ובין כך מתפלל ביחידות [ומאחר שמוכח שלא סבר כחכמים, בודאי מה שאמר 'מימי לא מצלינא צלותא דמוספין ביחיד', כוונתו בזה היתה שאם אירע שלא התפלל בציבור, היה יוצא ידי חובה בתפילת השליח ציבור].

ו. **נקרא** כך משום שהיה בעל מקרא ויודעה בגירסא ובקי בטעמיה. רש"י בתענית (כז: ד"ה ר' חנינא). וראה בהערה הבאה ביאור נוסף בזה.

ז. **דהיינו** שרבי ינאי אמר לרבי חנינא שישמיע את דבריו רק בעניני מקראות שבהם הוא בקי ולא בדברי הלכה. קרבן העדה על הירושלמי בכתובות (פ"ה ה"א, הובא והתבאר ביפה עיניס בכתובות נו. ד"ה פוק). וגמרא כעין זו מצינו גם ביבמות (מ.) ובכתובות (נו.). ואמנם שם הגירסא 'פוק קרי קראיך לברא אין הלכה כרבי אלעזר בן עזריה', והיינו שנתכוין שיפרסם שאין הלכה כרבי אלעזר בן עזריה. ובדקדוקי סופרים גרס גם כאן 'אין הלכה' בלא האות דל"ת.
השפתי חכמים (ד"ה רבי חנינא) מסביר שנקרא 'קרא' משום שהיה מוכר קורות לבית. וכידוע קורות התקרה עומדות על כתלי הבית, והקורות הארוכות יותר מהצורך יוצאות מחוץ לבית בצדדים, ובחלק היוצא לחוץ אין כל תועלת. ועל כך נתכוין רבי ינאי באמרו 'קראיך לברא', כלומר שדבריך נמשלו לאותם קורות שבחוץ שאינן מועילות, והיינו שדבריך שהלכה כרבי יהודה אינם נכונים.

ח. **צל"ח** (ד"ה חזי). וכן משמע מרש"י (ד"ה דצלי).

ט. **גם** אם היה מעשה זה בשבת אי אפשר לתלות ששתי התפילות היו של שחרית, ובתחילה טעה והתפלל שחרית של חול ולאחר מכן נזכר ששבת היום והתפלל שחרית של שבת, משום שכיון שמדובר שראה שהתפלל וחזר והתפלל, בודאי שראה שסיים את תפילתו הראשונה ופסע לאחוריו ולאחר מכן התפלל שוב, וממילא אם התפילה הראשונה היתה של חול והשניה של שבת, רבי יוחנן היה מבחין שהראשונה נמשכה יותר זמן, לפי שבתפילה של חול יש תשע עשרה ברכות, ואילו בשל שבת אין אלא שבע ברכות. צל"ח (ד"ה אני).

י. **ממעשה** זה לבדו בלא שהגמרא היתה מביאה קודם את גערת רבי ינאי שאין הלכה כרבי יהודה, אין הכרח שרבי ינאי סבר שהלכה כחכמים. משום שהיה מקום לומר שסבר כרבי יהודה, ואף על פי כן התפלל ביחידות, משום שמדובר שלא בחבר עיר, ושם מודה רבי יהודה שיחיד מתפלל מוסף. וגם אם היה ידוע שמדובר בחבר עיר, עדיין אין הכרח שסבר כחכמים, כי גם לרבי יהודה שסבר שבמקום חבר עיר אין היחיד מתפלל מוסף, יש אפשרויות שבו היחיד כן יתפלל, וכגון לפי שיטת רש"י שהובאה לעיל (ע"א) שהפטור של יחיד הוא משום שיוצא בתפילת השליח ציבור, לפי האחרונים שהובאו שם, שזה דווקא כששומע את תפילתו, וממילא אם רבי ינאי לא שמע את תפילת השליח ציבור, יש לו להתפלל ביחידות. ואף לדעת האחרונים שהובאו שם שסברו שלא צריך לשמוע את תפילת השליח ציבור, יתכן ורבי ינאי התכוין שלא לצאת ידי חובה מהשליח ציבור, ולכך היה חייב להתפלל בעצמו. וממילא אפשר שמדובר באחד מן האופנים הללו, ורבי יוחנן רק בא להוכיח שרבי ינאי סבר שאין הלכה כתנא קמא בדעת רבי אלעזר בן עזריה, שלדעתו לעולם אין היחיד מתפלל תפילת מוסף, אבל סבר שהלכה כרבי יהודה. אבל אחר שמצינו שרבי ינאי סבר שאין הלכה כרבי יהודה, שהרי גער ברבי חנינא קרא, בודאי שממעשה זה מוכח שסבר כחכמים. צל"ח (בתוספות ד"ה אין).

יא. **כתב** הרא"ש (סי' כא), שמכאן מוכח שמי שלא כיון בברכת אבות צריך לחזור ולהתפלל [המעדני יום טוב (שם אות ס) ציין על כך את הגמרא להלן (לד:) שמלמדת את עצם החובה לכוין לכל הפחות ב'אבות'], ואם נזכר באמצע תפילתו שלא כיון באבות, מפסיק במקום שנזכר וחוזר ומתפלל שוב. ורבי ינאי לא נזכר אלא לאחר שסיים תפילתו, ולכך הוצרך לחזור ולהתפלל. ריטב"א ושיטה מקובצת (ד"ה ודלמא). ומה שהוכרח להעמיד שנזכר שלא כיון באבות רק לאחר שסיים את תפילתו, משום שאם היה נזכר מיד, לא היה רבי יוחנן מוכיח מזה לענין מוסף, שהרי הדבר ניכר שהתפילה הראשונה קצרה, ובודאי הוא משום טעות [להלכה פסק הטור (או"ח סי' קא והובא ברמ"א שם ס"א), שבזמננו אף אם לא כיון באבות אינו חוזר, לפי שקרוב הדבר שגם בחזרתו לא יכוין].
הרא"ה (ד"ה אמר) הביא פירוש נוסף, שמדובר שלא כיון בשאר הברכות, ואף שלא היה חייב לחזור, מכל מקום חזר בתורת תפילת נדבה [אמנם לעיל בהערה הובאו דברי הצל"ח שהמעשה היה בשבת, וברמב"ם (תפילה פ"א ה"י) הביא שיש שאסרו להתפלל תפילת נדבה בשבת, משום שבשבת לא היו מקריבים קרבנות נדבה. אלא שרוב הפוסקים התירו להתפלל תפילת נדבה אף בשבת. וראה במנחת שמואל (ד"ה ודלמא) ובברכת אברהם (ד"ה אני) מה שהאריכו בזה].
ויש שפירשו על פי מה שכתב בחידושי רבינו חיים הלוי (על הרמב"ם, תפילה פ"ד) בדעת הרמב"ם, שבתפילה צריך שתי כוונות, אחת פירוש המילות, וכוונה זו אינה מעכבת אלא רק בברכת אבות, והשניה שיכוין שעומד לפני ה' ומתפלל, וכוונה זו מעכבת בכל התפילה, משום שבלעדיה אין תפילתו נחשבת כלל לתפילה. שלפי זה אפשר לבאר שהנידון היה שמא רבי ינאי לא כיון באחת מן הברכות את הכוונה שעומד לפני ה' שהיא מעכבת בכל התפילה [ונזכר בזה רק לאחר שסיים את תפילתו, או שלא כיון באחת מן הברכות שבסוף התפילה ונזכר מיד], ולכן חזר והתפלל. וראה בדברי החזון איש (בגליונותיו על חידושי רבינו חיים הלוי), שנחלק על הגר"ח בזה.

בנהרדעא לבר מהוא יומא דאתא פולמוסא דמלכא למתא ואטרידו רבנן ולא צלו וצלי לי ביחיד והואי יחיד שלא בחבר עיר יתיב רבי חנינא קרא קמיה דר' ינאי ויתיב וקאמר הלכה כר' יהודה שאמר משום ר' אלעזר בן עזריה א"ל [א] פוק קרא קראיך לברא דאין הלכה כרבי יהודה שאמר משום ראב"ע א"ר יוחנן אני ראיתי את רבי ינאי דצלי והדר צלי א"ל רבי ירמיה לר' זירא [א] ודילמא מעיקרא לא כוון דעתיה ולבסוף כוון דעתיה א"ל [ב] חזי מאן גברא רבא דקמסהיד עליה: [ג] ר' אמי ור' אסי [ב] אע"ג דהוו להו תליסר בי כנישתא בטבריא לא הוו מצלו אלא ביני עמודי היכא דהוו גרסי. איתמר רב יצחק בר אבדימי משום רבינו אמר הלכה כר' יהודה שאמר משום ראב"ע ר' חייא בר אבא צלי והדר צלי א"ל רבי זירא מאי טעמא עביד מר הכי אילימא משום דלא כוון מר דעתיה והאמר ר"א [ג] לעולם ימוד אדם את עצמו אם [ד] יכול לכוין את לבו יתפלל ואם לאו אל יתפלל אלא דלא אדכר מר דריש ירחא והתניא טעה ולא הזכיר של ר"ח [א] (א) בערבית אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה בשחרית [ד] בשחרית אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה במוספין [א] במוספין אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה במנחה א"ל לאו איתמר עלה א"ר יוחנן [ה] בצבור שנו: כמה ישהה בין תפלה לתפלה רב הונא ורב חסדא חד אמר [ו] כדי שתתחונן דעתו עליו וחד אמר כדי שתתחולל דעתו עליו מאן דאמר כדי שתתחונן דעתו עליו דכתיב [א] ואתחנן אל ה' ומ"ד כדי שתתחולל דעתו עליו דכתיב [ב] ויחל משה. אמר רב ענן אמר רב [ז] טעה ולא הזכיר של ר"ח ערבית אין מחזירין אותו לפי [ה] שאין בית דין מקדשין את החדש אלא ביום אמר אמימר מסתברא מילתא דרב בחדש מלא אבל בחדש חסר מחזירין אותו א"ל רב אשי לאמימר מכדי רב טעמא קאמר [ח] מה לי חסר ומה לי מלא אלא לא שנא:

הדרן עלך תפלת השחר

אין [ט] עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין כדי שיכוונו לבם לאביהם שבשמים [ס] אפי' המלך שואל בשלומו לא ישיבנו ואפי' נחש כרוך על עקבו לא יפסיק: **גמ'** מנא ה"מ א"ר אלעזר דאמר קרא [ג] והיא מרת נפש ממאי דילמא חנה שאני דהות מרירא לבא טובא אלא א"ר יוסי בר' חנינא מהכא [ד] ואני ברב חסדך אבא ביתך אשתחוה אל היכל קדשך ביראתך ממאי דילמא דוד שאני דהוה מצער נפשיה ברחמי טובא אלא אמר ר' יהושע בן לוי מהכא [ה] השתחוו לה' בהדרת קדש אל תקרי בהדרת אלא בחרדת ממאי דילמא לעולם אימא לך הדרת ממש כי הא דרב יהודה [י] הוה מציין נפשיה והדר מצלי אלא א"ר נחמן בר יצחק מהכא [ו] עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה [י] מאי וגילו ברעדה א"ר אדא בר מתנא אמר רבה [כ] במקום גילה [ג] שם תהא רעדה אביי הוה יתיב קמיה דרבה חזייה דהוה קא בדח טובא אמר וגילו ברעדה כתיב א"ל אנא תפילין מנחנא ר' ירמיה הוה יתיב קמיה דר' זירא חזייה דהוה קא בדח טובא אמר ליה [ז] בכל עצב יהיה מותר כתיב א"ל אנא תפילין מנחנא מר בריה דרבינא עבד הלולא לבריה חזנהו לרבנן דהוו קבדחי טובא

אייתי

רש"י

בנהרדעא. לפי שיש שם צבור והשליח פוטרני: פולמוסא. חיל: דצלי והדר צלי. ולמה ליה ב' תפלות, אלא אחת של שחרית ואחת של מוספין, ש"מ לית ליה דראב"ע: ודילמא מעיקרא לא כוון דעתיה. ותרוייהו דשחרית: מאן גברא רבא דקמסהיד עליה. רבי יוחנן שהעיד על הדבר יפה דקדק שבשביל תפלת המוספין היתה: משום רבינו. רב: [ד] בצבור שנו. דאין מחזירין, משום דשמע ליה מש"צ ואיכא מקצת הזכרה, אבל ביחיד צריך לחזור. ובה"ג מפרש לה בש"צ משום טירחא דצבורא, אבל יחיד הדר: טעה ולא הזכיר במוספין. שהתפלל אתה חונן: כמה ישהה בין תפלה לתפלה. מי שיש עליו לחזור ולהתפלל או משום דטעה או משום מוספין כמה ישהה בין זו לזו: שתתחונן. שתהא דעתו מיושבת לערוך דבריו בלשון תחנה: שתתחולל. לשון חילוי, והיא היא, אלא בלישנא בעלמא פליגי: בחדש מלא. כשהחדש שעבר מלא עושין ר"ח ב' ימים, הלכך יכול לאומרה למחר, דערבית של מחר ר"ח גמור יותר מן הראשון: מכדי טעמא קאמר. שאין מקדשין את החדש בלילה:

הדרן עלך תפלת השחר

כובד ראש. הכנעה: שוהין שעה אחת. במקום שבאו להתפלל: גמ' אשתחוה אל היכל קדשך ביראתך. מתוך יראה: מציין נפשיה. מקשט עצמו בבגדיו: עבדו את ה' ביראה. תפלה שהיא לנו במקום עבודה עשו אותה ביראה: [ה] בכל עצב יהיה מותר. כשאדם מראה את עצמו עצב יהיה לו שכר: דהוה קא בדח טובא. יותר מדאי, ונראה כפורק עול: תפילין מנחנא. והם עדות שממשלת קוני ומשרתו (ה) עלי:

כסא

תוספות

[י] ה"ג **אין** הלכה כרבי יהודה שאמר משום ראב"ע. אלא הלכה כרבנן וכן פסק ר"ח דלהכי מייתי (ב) רבי אמי ור' אסי שהיו מתפללים ביחיד כרבנן ביני עמודי דגרסי לאשמעינן דהלכה כרבנן: **והתניא** טעה ולא הזכיר של ר"ח בערבית אין מחזירין אותו. ל"ג ליה דהא אמרינן בסמוך טעה ולא הזכיר של ר"ח [ז] אין מחזירין אותו לפי שאין מקדשין כו' אי נמי אי איתא אגב אחרינא נקט ליה:

כמה ישהה בין תפלה לתפלה. כגון אדם שטעה ורוצה להתפלל שנית וכן בין תפלת שחרית לתפלת המוספין: **כדי** שתתחולל דעתו עליו. ומפרש בירושלמי [ז] דהיינו כשילך ארבע אמות: **לפי** שאין מקדשין את החדש כו'. פי' לעיל בריש פרקין (דף כו. [ח]) מה שמקשין ותיפוק ליה משום רשות משום דהיינו דוקא לעשות מצוה אחרת עוברת וי"מ דוקא בלילה ראשונה אין מחזירין אותו לפי שאין מקדשין החדש בלילה אבל בלילה שניה מחזירין אותו שכבר מקודש מיום שלפניו ולא נראה לחלק:

מסתברא מילתא דרב בחדש מלא. כלומר שהיה אותו שלפניו מלא דאז יכול לאומרה בערבית של מחר שהוא עיקר והיה אומר ה"ר יצחק לכל דבר שאמרו חכמים אין מחזירין אותו כגון יעלה ויבא בערבית ועל הנסים לא מיבעיא אם עקר רגליו (ג) ופתח בברכה שלאחריה דאין מחזירין אותו אלא אפילו לא עקר אלא שסיים אותה ברכה שתקנו בה לאומרה אין מחזירין אותו ולא נהירא לרבינו אלחנן דהא חזינן בברכת המזון לאותן שאמרו חכמים מחזירין וגם אותן שאין מחזירין שוין היכא דלא עקר רגליו כדאמר לקמן (דף מט. [ט]) אם שכח של שבת וסיים הברכה כולה ועדיין לא התחיל בברכת הטוב והמטיב אומר ברוך אשר נתן שבתות למנוחה כו' וקאמר נמי התם אם טעה ולא הזכיר של ר"ח קודם שעקר רגליו דהיינו קודם שיתחיל ברכת הטוב והמטיב לאותה קורא עקר רגליו אומר ברוך אשר נתן ראשי חדשים וכו' אלמא היכא דלא עקר אלו ואלו שוין ואם עקר רגליו שהתחיל בברכת הטוב והמטיב של שבת חוזר לראש ושל ר"ח מעוות לא יוכל לתקון והכי [ס] נמי יחזור (ד) באותה ברכה אם לא התחיל בברכה שלאחריה. ומיהו אין ראיה מהתם דשאני התם בברכת המזון שכבר בירך ג' ברכות וברכת הטוב והמטיב לאו דאורייתא היא [י] על כן אין מחזירין אותו לגמרי כי אין דומה שם הפסק כל כך ואין להביא ממנו ראיה לי"ח ברכות דאם יחזירוהו בדבר שאין לו לחזור הוי כמו הפסקה ועוד דאין להביא ראיה לכאן דאם היית אומר היכא שלא עקר רגליו בי"ח ברכות שהיה לו לחזור א"כ היה צריך לחזור לרצה ואין זה הגון ומיהו אומר ר"י דראה את ר"ת דהיכא דלא עקר רגליו חזר לרצה אפי' בדברים שאין מחזירין כגון על הנסים וכן עמא דבר [כ]:

הדרן עלך תפלת השחר

אל תקרי בהדרת אלא בחרדת. תימה אמאי לא מוכח בהדיא מדכתיב בתריה חילו מלפניו כל הארץ (ו) וי"ל היינו קרא דכתיב במזמור הבו לה' בני אלים ומההוא קרא בעי להוכיח במסכת מגילה (דף יז:) שאומרים אבות וגבורות וקדושת השם וי"ח ברכות תקנו כנגד (ז) האזכרות [ל] ומשום הכי דייק מאותו קרא שכתוב באותה פרשה אבל אותו דחילו וגו' אינו כתוב באותה פרשה:

אייתי

עין משפט נר מצוה

סח א מיי' פ"ד מהל' תפלה הלכה טו ופ"י הלכה א [טוש"ע או"ח סימן קא סעיף א]:

סט ב מיי' פרק ח מהלכות תפלה הלכה ג סמג עשין יט טוש"ע א"ח סי' ל סעיף יח:

ע ג מיי' פ"ד שם הל' טו סמג שם (טוש"ע או"ח סי' קא סעיף א):

עא ד ה מיי' פ"י שם הלכה יב סמג שם טוש"ע או"ח סימן קכו סעיף ג:

עב ו מיי' שם הל' טו סמג שם טור שו"ע או"ח סי' קה:

עג ז ח מיי' שם הלכה יא סמג שם טוש"ע או"ח סי' תכב סעיף א:

א ט מיי' פ"ד שם הל' טז סמג שם טוש"ע או"ח סי' צג סעי' ב:

ב י מיי' פ"ה שם הל' ה סמג שם טוש"ע א"ח סימן צא סעיף ו:

הגהות וציונים

א] [הרי"ף ורא"ש לא גרסי זה וע' בטור סימן קכ"ו ותכ"ב] (גליון): ב] [רב כצ"ל] (גליון) כ"ה ביומא ד ע"ב (ורב אדא בר מתנא היה תלמידו של רב): ג] דבור תוס' על זה תמצא לקמן לא ע"א ד"ה במקום: ד] ד"ה בצבור שנו שייך אחרי הדבור טעה וכו': ה] [דבורי רש"י נתהפכו בזה] (גליון) ד"ה בכל צ"ל אחר ד"ה דהוה: ו] כ"ה ברא"ש וע"ש (גליון): ז] צ"ל של ר"ח ערבית אין מחזירין (רש"ש) וכ"ה בתוס' רבינו פרץ: ח] נדצ"ל והכא נמי (בדפו"ר "וה"נ"): ט] הגהות הב"ח מכאן עד סוף העמוד השמטו בדפוס וילנא והחזרנום ע"פ ב"ת בתנ"ר: י] ברש"י שבעין יעקב הגירסא שממשלת קוני ושררתו עלי וברש"י על הרי"ף ומלכותו עלי ועיין רש"ש:

משנת ראשונים

יתיב רבי חנינא קרא קמיה דרבי ינאי ויתיב וקאמר. הא דאמרינן בכוליה גמרא יתיב פלוני קמיה דפלוני ויתיב וקאמר, לא אמרינן הכי אלא במקום שחולק עליו או שהיה הוא האומר אבל אם לא אמר הוא כלום ולא נחלק עליו בכלום לא אמרינן הכי. [הליכות עולם שער שני בשם הרשב"א]

אין לשון זה מכוון, שאם אומר ויתיב וקאמר, הרי הוא האומר, ומה צורך לדברי הרשב"א ז"ל. אבל הלשון המכוון הוא כמו שכתבו התוס' בחולין, כל מקום שאומר ויתיב פלוני גבייהו, מזכירו כן לפי שהורה להם דבר חידוש. [מהר"י קארו כללי הגמרא]

ודילמא מעיקרא לא כוון דעתיה ולבסוף כוון דעתיה. מנין לך שהתפלל יוצר ומוסף כי שמא תפלת יוצר בלבד היא, ומתחלה לא כיון דעתו באבות ונזכר אחר שהתפלל והוצרך לחזור ולהתפלל מראש. והוא הדין אי אדכר באמצע תפלה דפוסק. [הריטב"א]

אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש. דרך משל הוא כלומר מפני שראשו הוא עיקר כל האיברים וכשמכביד אותו עליו כל איבריו נכנעים ויושב בהכנעה, כך המתפלל צריך שישב באימה ובהכנעה כדי שתהא תפלתו רצויה ומקובלת. [רבינו יונה דף כא. מדה"ר] **חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת.** אע"פ שבהרבה מקומות כשאומר שעה אינו ר"ל שעה דוקא אלא זמן מועט, הכא אינו כן אלא שעה ממש. [רבינו יונה דף כא. מדה"ר] **כדי שיכוונו לבם לאביהם שבשמים.** שע"י כך היו מכוונין לבם, ומחשבין ביראת שמים כדי שתתחונן דעתם עליהם. [תוספות הרא"ש] **במקום גילה שם תהא רעדה.** כדי שלא ימשך מתוך השמחה לתענוגי העולם וישכח עניני הבורא על כן צריך לערבב זה עם זה כדי שיהיה על הקו הממוצע ופשטיה דקרא כך הוא, שאע"פ שאצל בשר ודם היראה והשמחה הם דבר והפכו, שבשעה שהאדם מפחד מזולתו הוא עומד נרתע ודואג, אבל הקב"ה איננו כן אדרבה כשהאדם מתבונן בגדולתו וירא מפניו ישמח ויגיל באותה יראה מפני שבאמצעיתה מתעורר לקיים המצות ושש ונעלס בקיומה שיודע כי שכרו אתו ופעולתו לפניו, וכו', ואע"פ ששמחה אחרת אסורה, שמחה זו מותרת ומחוייבת כענין שנא' תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב וגו'. [רבינו יונה דף כא. מדה"ר] **אמר ליה אנא תפילין מנחנא.** ואיני מתירא להשתקע בשום דבר מגונה. ויש מפרשים בה שנתרפא מחולי מעים שהיה פטור מן התפילין, וכשחזר לקיום המצוה היה שמח. [מאירי]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [יבמות מ. כתובות נו.], ב) [חולין ז.], ג) לעיל דף ח., ד) [עי' תוס' לקמן לד: ד"ה יכוין], ה) סנהדרין יא ע"ב, ו) יומא ד:, ז) דפרקין ה"ג, ח) ד"ה טעה, ט) צ"ל מט: עיי"ש, י) לקמן מו. עיי"ש, כ) עיין תוס' לקמן לד. סוד"ה אמצעיות, ל) לעיל כח ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמ' ולא הזכיר של ר"ח (בערבית וכו'. בשחרית) תא"מ. ונ"ב ס"א אין זה: (ב) תוס' ד"ה אין הלכה כו'. דלהכי מייתי הכא רבי אמי וכו' ביחיד ביני עמודי היכא דהוו גרסי כצ"ל ותיבת כרבנן נמחק: (ג) ד"ה מסתברא וכו' עקר רגליו ופתח. נ"ב פי' או פתח: (ד) בא"ד וה"נ יחזור לאותה ברכה: [ט] (ה) רש"י ד"ה תפילין וכו'. קוני ומלכותו [י] עלי: (ו) תוס' ד"ה אל תקרי וכו'. וי"ל דהאי קרא דמייתי הכא היינו קרא: (ז) בא"ד תקנו כנגד י"ח האזכרות שבו ומשום הכי:

הגהות הגר"א

[א] גמ' של ר"ח בערבית. נ"ב רי"ף ופוס"פ ל"ג אלא בשחרית אין כו' לבד:

גליון הש"ס

מתני' אפי' המלך. עי' יומא י"ט ע"ב תוס' ד"ה כס:

תורה אור השלם

א) וְאֶתְחַנַּן אֶל יְיָ בָּעֵת הַהִוא לֵאמֹר: [דברים ג, כג]

ב) וַיְחַל מֹשֶׁה אֶת פְּנֵי יְיָ אֱלֹהָיו וַיֹּאמֶר לָמָה יְיָ יֶחֱרֶה אַפְּךָ בְּעַמֶּךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּכֹחַ גָּדוֹל וּבְיָד חֲזָקָה: [שמות לב, יא]

ג) וְהִיא מָרַת נָפֶשׁ וַתִּתְפַּלֵּל עַל יְיָ וּבָכֹה תִבְכֶּה: [שמואל א א, י]

ד) וַאֲנִי בְּרֹב חַסְדְּךָ אָבוֹא בֵיתֶךָ אֶשְׁתַּחֲוֶה אֶל הֵיכַל קָדְשְׁךָ בְּיִרְאָתֶךָ: [תהלים ה, ח]

ה) הָבוּ לַייָ כְּבוֹד שְׁמוֹ הִשְׁתַּחֲווּ לַייָ בְּהַדְרַת קֹדֶשׁ: [תהלים כט, ב]

ו) עִבְדוּ אֶת יְיָ בְּיִרְאָה וְגִילוּ בִּרְעָדָה: [תהלים ב, יא]

ז) בְּכָל עֶצֶב יִהְיֶה מוֹתָר וּדְבַר שְׂפָתַיִם אַךְ לְמַחְסוֹר: [משלי יד, כג]

להוכיח ממעשה זה שרבי ינאי סבר כחכמים שאפשר להתפלל תפילת מוסף ביחידות[יב].

הגמרא חוזרת ומקיימת את ההוכחה:

אָמַר לֵיהּ - השיב רבי זירא לרבי ירמיה, **חֲזִי מַאן גַּבְרָא רַבָּא דְּקָמַסְהִיד עֲלֵיהּ** - ראה מי האדם החשוב שמעיד על מעשה זה, הלא הוא רבי יוחנן, ואם כן בודאי דקדק היטב בדבר וראה שהתפילה השניה של רבי ינאי היתה תפילת מוסף, ואם כן מוכח שרבי ינאי סבר כחכמים שלעולם אפשר להתפלל תפילת מוסף ביחידות[יג].

הגמרא מביאה עוד אמוראים שסברו כחכמים:

מספרת הגמרא, **רַבִּי אַמִּי וְרַבִּי אַסִּי, אַף עַל גַּב דַּהֲווּ לְהוּ תְּלֵיסַר בֵּי כְנִישָׁתָא בִּטְבֶרְיָא** - אף על פי שהיה להם שלשה עשר בתי כנסיות בעיר טבריה שהתפללו בהם בציבור, **לֹא הֲווּ מְצַלּוּ אֶלָּא בֵּינֵי עַמּוּדֵי הֵיכָא דַּהֲווּ גָּרְסִי** - לא היו מתפללים כלל בבית הכנסת בציבור, אלא היו מתפללים ביחידות בין עמודי בית המדרש היכן שהיו לומדים תורה[יד], ואף את תפילת מוסף התפללו שם ביחידות. ומוכח שאף במקום שיש ציבור שמתפללים מוסף, היחיד מתפלל תפילת מוסף, וכדעת חכמים במשנתנו[טו].

הגמרא מכריעה את ההלכה:

אִיתְּמַר - נאמר בבית המדרש, **רַב יִצְחָק בַּר אַבְדִּימִי מִשּׁוּם רַבֵּינוּ** [-בשם רב[טז]] **אָמַר, הֲלָכָה כְּרַבִּי יְהוּדָה שֶׁאָמַר מִשּׁוּם** [-בשם] **רַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה** שיחיד בחבר עיר אינו יכול להתפלל מוסף[יז].

★

הגמרא מביאה עוד מעשה באמורא שהתפלל וחזר והתפלל:

מספרת הגמרא, שבראש חודש אחד, אירע **שֶׁרַבִּי חִיָּיא בַּר אַבָּא, צַלֵּי וַהֲדַר צַלֵּי** - התפלל ולאחר מכן חזר והתפלל שוב.

הגמרא מבררת מדוע חזר על תפילתו:

אָמַר לֵיהּ רַבִּי זֵירָא לרבי חייא בר אבא, **מַאי טַעֲמָא עֲבִיד מַר הָכִי** - מה הטעם שעשית כך[יח], **אִילֵימָא מִשּׁוּם דְּלֹא כַּוֵּין מַר דַּעְתֵּיהּ** - אם הסיבה היא שבתפילה הראשונה לא כיוונת את דעתך היטב, **וְהָאָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, לְעוֹלָם יָמוֹד אָדָם אֶת עַצְמוֹ** - בכל פעם כשבא אדם להתפלל ימדוד וישער את עצמו **אִם** הוא **יָכוֹל לְכַוֵּין אֶת לִבּוֹ** בתפילה או לא, ורק אם הוא סבור שיכול, **יִתְפַּלֵּל, וְאִם לָאו** - ואם רואה שלא יוכל לכוין, **אַל יִתְפַּלֵּל**. וכיון שעמדת להתפלל, בודאי

יב. **היה** אפשר לדחות את ההוכחה באופן אחר ולומר, שהמעשה היה בראש חודש, ורבי ינאי שכח להזכיר יעלה ויבא בשחרית, ולכך התפלל שוב שחרית [כמו שהגמרא אומרת להלן גבי המעשה עם רבי חייא בר אבא], אלא שזה דוחק להעמיד שטעה בתפילתו, ועדיף לתלות שהתפילה השניה היתה מוסף [ואף להוכיח מכך מה היא דעתו במחלוקת שבמשנה]. אמנם להעמיד שלא כיון אין זה דוחק, משום שזה דבר מצוי אצל הלומדים שטרודים בלימודם ולא מכוונים בתפילה, כמבואר בירושלמי (פ"ג ה"ד). מילי דברכות (ד"ה אני וד"ה א"ל-הראשון) [וראה להלן בהערה, שמה שבהמשך הגמרא רבי זירא העמיד שרבי חייא בר אבא חזר על תפילת שחרית משום ששכח להזכיר יעלה ויבא, הוא משום ששם לא היה אפשר להעמיד שהתפילה השניה היתה תפילת מוסף].

בעוד אופן היה אפשר לדחות את ההוכחה, ולהעמיד ששתי התפילות היו של שחרית, ופעם אחת התפלל כדי להשלים את תפילת ערבית [כי רבי ינאי נאנס ולא התפלל ערבית, והתבאר לעיל (כו.) שמי שטעה או שנאנס ולא התפלל ערבית מתפלל פעמיים תפילת שחרית], אלא שרבי ירמיה לא הזכיר כזו אפשרות, משום שאונס לא מצוי [וגם דוחק לומר על רבי ינאי שטעה או שכח ולא התפלל ערבית]. שפתי חכמים (ד"ה ולמא). והפרחי כהונה (ד"ה ולמא) כתב שתירוץ הגמרא שרבי יוחנן דקדק בדבר שהתפילה השניה היתה של מוסף, מתרץ גם את זה [תירוצו יועיל גם לקושיית המילי דברכות].

יש להקשות, מדוע רבי זירא לא השיב לרבי ירמיה את מה שהוא עצמו אמר בשם רבי אלעזר [הובא להלן בגמרא] שאין לומר שמא לא כיון, משום שאסור לעמוד ולהתפלל טרם ברור לו שיוכל לכוין, ומזה שעמד להתפלל מוכח שהיה זה בזמן שיכל לכוין. וצריך לומר שכשאירע מעשה זה עדיין לא שמע זאת מרבי אלעזר. מהרש"א (ד"ה א"ל). וראה במילי דברכות (ד"ה וא"ת) ובצל"ח (ד"ה ולמא) שיישבו קושיא זו בדרכים אחרות.

יג. **אף** שלא מצינו בפירוש בדברי רבי יוחנן שאמר שתפילתו השניה היתה תפילת מוסף, מכל מקום בודאי שכך היתה כוונתו, שהרי רבי יוחנן סיפר מעשה זה כדי להוכיח את דעתו של רבי ינאי, ובודאי שדקדק לראות היטב שהתפילה השניה היתה תפילת מוסף. ובמעדני יו"ט (סי' כא אות נ) הביא, שבירושלמי כתוב שרבי יוחנן העיד בפירוש שראה שהתפילה השניה היתה מוסף. וכתב המילי דברכות (ד"ה א"ל), שיתכן שרבי יוחנן הבין שהתפילה השניה היתה מוסף, מזה שהתפילה הראשונה נמשכה יותר זמן מן השניה, משום שבתפילת שחרית יש שמונה עשרה ברכות ובמוסף יש רק שבע ברכות [ולדבריו המעשה היה בראש חודש או בחול המועד]. ולצל"ח שהובא לעיל בהערה שכתב ששתי התפילות נמשכו בשוה [והיינו משום שלדעתו מעשה זה היה בשבת, שבין בתפילת שחרית ובין בתפילת מוסף יש שבע ברכות בלבד], יתכן שידע שתפילתו השניה היא מוסף מכך ששמע מתפילתו השניה כמה תיבות שנאמרות רק במוסף, וכעין מה שמובא להלן בהערה בשם המילי דברכות לענין המעשה ברבי חייא בר אבא.

יד. **בין** העמודים שעליית בית המדרש נבנתה עליהם. רש"י (ח. ד"ה ביני) על פי ביאור הפרישה (או"ח סי' צ ס"ק כד).

וכתב המעדני יום טוב (לעיל פ"א סי' ז אות ע - השני), שהגמרא מלמדת שלא רק שהתפללו בבית המדרש ולא בבית הכנסת, אלא גם הקפידו להתפלל בדיוק באותו מקום ששם היו לומדים.

הטעם שהתפללו שם, משום שאין מקום חביב לפני הקב"ה יותר מבית המדרש שלומדים בו תורה בקביעות, כמבואר לעיל (ח.), אמר רב חסדא מאי דכתיב (תהלים פז ב) 'אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב', אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה [כלומר, מקומות ששם קביעות התורה וההוראה] יותר מבתי כנסיות או בתי מדרשות שאין לומדים בהם בקביעות אלא רק לפעמים. ולכן התפללו שם, משום ששם היה קביעותם בתורה יומם ולילה. רבינו יונה (לעיל שם ד"ה אוהב, וד"ה אלא - השני).

טו. **ואין** לומר שלעולם סברו שכרבי יהודה שבמקום שיש חבר עיר היחיד פטור, אלא שטעם הפטור לרש"י (הובא לעיל) הוא משום שיוצא בתפילת השליח ציבור והם נתכוונו שלא לצאת ממנו [על פי הצל"ח (ע"א ד"ה ר' יהודה) שאם כיון היחיד שלא לצאת, חייב להתפלל בעצמו], ולכך התפללו ביחידות. משום שודאי רבי אמי ורבי אסי שתורתם אומנתם, אם היו יכולים לצאת ידי חובתם מהשליח ציבור אפילו כשאינם עמו בבית הכנסת, לא היו מתכוונים שלא לצאת וגורמים לעצמם ביטול תורה, אלא בודאי סברו כחכמים. צל"ח (ע"א ד"ה ואין). אמנם לפי האחרונים (הובאו בע"א) שסברו שלדעת רש"י אינו יוצא מהשליח ציבור אלא אם שומעו, קשה, שמא סברו כדעת רבי יהודה, והוצרכו להתפלל ביחידות כי לא שמעו את תפילת השליח ציבור. וראה במלא הרועים (לעיל ע"א ברש"י ד"ה יחיד) מה שכתב בזה.

ביארנו את כל הענין לפי פירוש התוספות (ד"ה ה"ג אין) ורוב הראשונים שהמעשה של רבי אמי ורבי אסי הובא בסוגייתנו [אף שכבר הוזכר לעיל (ח.). מעדני יום טוב (סי' כא אות ע)] כדי להוכיח שהלכה כחכמים. אבל הרמב"ם (תפלה פ"ח ה"ג) כתב שהתפללו שם בציבור, וביאר רבינו יונה (לעיל ח. ד"ה אלא - השני), שהחידוש כאן הוא שלא הלכו לבית הכנסת ששם יש ציבור גדול וברוב עם הדרת מלך, אלא התפללו במקום לימודם בציבור קטן. ולדברי הרמב"ם מעשה זה הוא ענין בפני עצמו ולא הובא כדי להוכיח שהלכה כחכמים, וכן כתב המהרש"ל (ד"ה רב). והוסיף, שהרי"ף כלל לא הביא מעשה זה.

טז. **רש"י** (ד"ה משום). וראה ברש"י בחולין (קלז: ד"ה אנא - השני) שרבי יוחנן אמר לאיסי שהיה צריך לכנות את רב בלשון כבוד, 'רבינו'.

תוספות בבבא בתרא (פו. ד"ה מי) כתבו, שהיו שני אמוראים שנקראו רב יצחק בר אבדימי, אחד מהם היה רבו של רב ואחד מהם היה תלמידו, וכאן בודאי מדובר על תלמידו, שהרי אומר בשם רב. וראה בכתובות (ט.) שגם שם כתוב 'אמר רב יצחק בר אבדימי משום רבינו', ותוספות (שם ד"ה אמר) הכריחו ש'רבינו' האמור שם היינו רבי, וממילא שם מדובר על רב יצחק בר אבדימי הקדמון שהיה תלמידו של רבי ורבו של רב.

יז. **תוספות** (ד"ה ה"ג אין) גרסו 'אין הלכה כרבי יהודה' [אלא כחכמים שלעולם גם יחיד מתפלל מוסף]. והוסיפו, שאף רבינו חננאל סבר כן כמו שמוכח מהמעשה של רבי אמי ורבי אסי. והנה תוספות לא הוכיחו כך מרבי ינאי, אף שמעדותו של רבי יוחנן בצירוף גערתו ברבי חנינא עולה שלדעתו הלכה כחכמים, משום שיותר נוח לתוספות להוכיח מהמעשה של רבי אמי ורבי אסי לפי שהוא מעשה שלא הובא בשם אמורא מסוים אלא הוא סתמא דגמרא, וזוהי הוכחה עדיפה, שהרי לכך מסדרי הגמרא הביאו מעשה זה, כדי להכריע את ההלכה. צל"ח (בתוספות שם).

יח. **מה** שלא עלתה בדעת רבי זירא שרבי חייא בר אבא חזר על תפילת שחרית מדין תשלומים [ששכח להתפלל ערבית בלילה], הוא משום שראה שהפסיק זמן רב בין שתי התפילות יותר ממה שמותר להפסיק כשחוזר ומתפלל מדין תשלומים [ראה במשנה ברורה (סי' קח ס"ק טו) שהביא כמה אחרונים בענין החובה להסמיך את תפילת התשלומים לתפילת החובה. אמנם צריך גם שיהא שיעור מועט ביניהם כמבואר להלן בגמרא]. עוד אפשר לומר, שמדובר שראהו אתמול מתפלל ערבית. מילי דברכות (ד"ה א"ל - הראשון). ולפי השפתי חכמים שהובא לעיל, שדוחק הוא לומר על אמורא שטעה או שכח ולא התפלל, ואונס אינו שכיח, לא קשה מדוע רבי זירא לא תלה בזה.

ומה שלא עלתה בדעת רבי זירא לומר שהתפילה השניה היתה של מוסף, משום שמדובר שרבי זירא ראה שבנוסף לאותם שתי תפילות התפלל מוסף, או ששמע מתפילתו השניה כמה תיבות הנאמרות רק בשחרית, או שראה ששתי התפילות נמשכו אותו הזמן, ואם הראשונה היתה שחרית והשניה מוסף, היה מבחין בזה, משום שתפילת שחרית ארוכה יותר שיש בה תשע עשרה ברכות [אבל זה שבראשונה לא אמר יעלה ויבא ובשניה אמר, אינו ניכר. צל"ח (ד"ה אני)]. מילי דברכות (ד"ה אני, וד"ה א"ל - השני). וממילא אין ממעשה זה הוכחה למחלוקת ששנינו בענין תפילת מוסף.

בנהרדעא לבר מההוא יומא דאתא פולמוסא דמלכא למתא ואטרידו רבנן ולא צלו וצלי לי ביחיד והואי יחיד שלא בחבר עיר יתיב רבי חנינא קרא קמיה דר' ינאי ויתיב וקאמר הלכה כר' יהודה שאמר משום ר' אלעזר בן עזריה א"ל פוק קרא קראיך לברא דאין הלכה כרבי יהודה שאמר משום ראב"ע א"ר יוחנן אני ראיתי את רבי ינאי דצלי והדר צלי א"ל רבי ירמיה לר' זירא ודילמא מעיקרא לא כוון דעתיה ולבסוף כוון דעתיה א"ל חזי מאן גברא רבא דקמסהיד עליה: ר' אמי ור' אסי אע"ג דהוו להו תליסר בי כנישתא בטבריא לא הוו מצלו אלא ביני עמודי היכא דהוו גרסי. איתמר רב יצחק בר אבדימי משום רבינו אמר הלכה כר' יהודה שאמר משום ראב"ע ר' חייא בר אבא צלי והדר צלי א"ל רבי זירא מאי טעמא עביד מר הכי אילימא משום דלא כוון מר דעתיה והאמר ר"א לעולם ימוד אדם את עצמו אם יכול לכוין את לבו יתפלל ואם לאו אל יתפלל אלא דלא אדכר מר דריש ירחא והתניא טעה ולא הזכיר של ר"ח [א] (א) בערבית אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה בשחרית בשחרית אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה במוספין במוספין אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה במנחה א"ל לאו איתמר עלה א"ר יוחנן בצבור שנו: כמה ישהה בין תפלה לתפלה רב הונא ורב חסדא חד אמר כדי שתתחונן דעתו עליו וחד אמר כדי שתתחולל דעתו עליו מאן דאמר כדי שתתחונן דעתו עליו דכתיב ואתחנן אל ה' ומ"ד כדי שתתחולל דעתו עליו דכתיב ויחל משה. אמר רב ענן אמר רב טעה ולא הזכיר של ר"ח ערבית אין מחזירין אותו לפי שאין בית דין מקדשין את החדש אלא ביום אמר אמימר מסתברא מילתא דרב בחדש מלא אבל בחדש חסר מחזירין אותו א"ל רב אשי לאמימר מכדי רב טעמא קאמר מה לי חסר ומה לי מלא אלא לא שנא:

הדרן עלך תפלת השחר

אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין כדי שיכוונו לבם לאביהם שבשמים אפי' המלך שואל בשלומו לא ישיבנו ואפי' נחש כרוך על עקבו לא יפסיק: **גמ'** מנא ה"מ א"ר אלעזר דאמר קרא והיא מרת נפש ממאי דילמא חנה שאני דהות מרירא לבא טובא אלא א"ר יוסי בר' חנינא מהכא ואני ברב חסדך אבא ביתך אשתחוה אל היכל קדשך ביראתך ממאי דילמא דוד שאני דהוה מצער נפשיה ברחמי טובא אלא אמר ר' יהושע בן לוי מהכא השתחוו לה' בהדרת קדש אל תקרי בהדרת אלא בחרדת ממאי דילמא לעולם אימא לך הדרת ממש כי הא דרב יהודה הוה מציין נפשיה והדר מצלי אלא א"ר נחמן בר יצחק מהכא עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה מאי וגילו ברעדה א"ר אדא בר מתנא אמר רבה במקום גילה שם תהא רעדה אביי הוה יתיב קמיה דרבה חזייה דהוה קא בדח טובא אמר וגילו ברעדה כתיב א"ל אנא תפילין מנחנא ר' ירמיה הוה יתיב קמיה דר' זירא חזייה דהוה קא בדח טובא אמר ליה בכל עצב יהיה מותר כתיב א"ל אנא תפילין מנחנא מר בריה דרבינא עבד הלולא לבריה חזנהו לרבנן דהוו קבדחי טובא אייתי

רש"י

בנהרדעא. לפי שיש שם לבור והשליח פוטרי: פולמוסא. חיל: דצלי והדר צלי. ולמה ליה ב' תפלות, אלא אחת של שחרית ואחת של מוספין, ש"מ לית ליה דראב"ע: ודילמא מעיקרא לא כוון דעתיה. ותרווייהו דשחרית: מאן גברא רבא דקמסהיד עליה. רבי יוחנן שהעיד על הדבר יפה דקדק שבשביל תפלת המוספין היתה: משום רבינו. רב: בצבור שנו. דאין מחזירין, משום דשמע ליה מש"צ ואיכא מקצת הזכרה, אבל ביחיד צריך לחזור. ובה"ג מפרש לה בש"צ משום טירחא דצבורא, אבל יחיד הדר: טעה ולא הזכיר במוספין. שהתפלל אתה חונן: כמה ישהה בין תפלה לתפלה. מי שיש עליו לחזור ולהתפלל או משום דטעה או משום מוספין כמה ישהה בין זו לזו: שתתחונן. שתהא דעתו מיושבת לערוך דבריו בלשון תחנה: שתתחולל. לשון חילוי, והיא היא, אלא בלישנא בעלמא פליגי: בחדש מלא. כשהחדש שעבר מלא עושין ר"ח ב' ימים, הלכך יכול לאומרה למחר, דערבית של מחר ר"ח גמור יותר מן הראשון: מכדי טעמא קאמר. שאין מקדשין את החדש בלילה:

הדרן עלך תפלת השחר

כובד ראש. הכנעה: שוהין שעה אחת. במקום שבאו להתפלל: גמ' אשתחוה אל היכל קדשך ביראתך. מתוך יראה: מציין נפשיה. מקשט עצמו בבגדיו: עבדו את ה' ביראה. תפלה שהיא לנו במקום עבודה עשו אותה ביראה: בכל עצב יהיה מותר. כשאדם מראה את עצמו עצב יהיה לו שכר: דהוה קא בדח טובא. יותר מדאי, ונראה כפורק עול: תפילין מנחנא. והם עדות שממשלת קוני ומשרתו (ה) עלי:

כסא

תוספות

ה"ג **אין** הלכה כרבי יהודה שאמר משום ראב"ע. אלא הלכה כרבנן וכן פסק ר"ח דלהכי מייתי (ב) רבי אמי ור' אסי שהיו מתפללים ביחיד כרבנן ביני עמודי דגרסי לאשמעינן דהלכה כרבנן: **והתניא** טעה ולא הזכיר של ר"ח בערבית אין מחזירין אותו. ל"ג ליה דהא אמרינן בסמוך טעה ולא הזכיר של ר"ח אין מחזירין אותו לפי שאין מקדשין כו' אי נמי אי איתא אגב אחרינא נקט ליה: **כמה** ישהה בין תפלה לתפלה. כגון אדם שטעה ורוצה להתפלל שנית וכן בין תפלת שחרית לתפלת המוספין: **כדי** שתתחולל דעתו עליו. ומפרש בירושלמי דהיינו כשילך ארבע אמות: **לפי** שאין מקדשין את החדש כו'. פי' לעיל בריש פרקין (דף כו.) מה שמקשין ותיפוק ליה משום רשות משום דהיינו דוקא לעשות מצוה אחרת עוברת וי"מ דוקא בלילה ראשונה אין מחזירין אותו לפי שאין מקדשין החדש בלילה אבל בלילה שניה מחזירין אותו שכבר מקודש מיום שלפניו ולא נראה לחלק: **מסתברא** מילתא דרב בחדש מלא. כלומר שהיה אותו שלפניו מלא דאז יכול לאומרה בערבית של מחר שהוא עיקר והיה אומר ה"ר יצחק לכל דבר שאמרו חכמים אין מחזירין אותו כגון יעלה ויבא בערבית ועל הנסים לא מיבעיא אם עקר רגליו (ג) ופתח בברכה שלאחריה דאין מחזירין אותו אלא אפילו לא עקר אלא שסיים אותה ברכה שתקנו בה לאומרה אין מחזירין אותו ולא נהירא לרבינו אלחנן דהא חזינן בברכת המזון לאותן שאמרו חכמים מחזירין וגם אותן שאין מחזירין שוין היכא דלא עקר רגליו כדאמר לקמן (דף מט.) אם שכח של שבת וסיים הברכה כולה ועדיין לא התחיל בברכת הטוב והמטיב אומר ברוך אשר נתן שבתות למנוחה כו' וקאמר נמי התם אם טעה ולא הזכיר של ר"ח קודם שעקר רגליו דהיינו קודם שיתחיל ברכת הטוב והמטיב לאותה קורא עקר רגליו אומר ברוך אשר נתן ראשי חדשים וכו' אלמא היכא דלא עקר אלו ואלו שוין ואם עקר רגליו שהתחיל בברכת הטוב והמטיב של שבת חוזר לראש ושל ר"ח מעוות לא יוכל לתקון והכי נמי יחזור (ד) באותה ברכה אם לא התחיל בברכה שלאחריה. ומיהו אין ראיה מהתם דשאני התם בברכת המזון שכבר בירך ג' ברכות וברכת הטוב והמטיב לאו דאורייתא היא על כן אין מחזירין אותו לגמרי כי אין דומה שם הפסק כל כך ואין להביא ממנו ראיה לי"ח ברכות דאם יחזירוהו בדבר שאין לו לחזור הוי כמו הפסקה ועוד דאין להביא ראיה לכאן דאם היית אומר היכא שלא עקר רגליו בי"ח ברכות שהיה לו לחזור א"כ היה צריך לחזור לרצה ואין זה הגון ומיהו אומר ר"י דראה את ר"ת דהיכא דלא עקר רגליו חזר לרצה אפי' בדברים שאין מחזירין כגון על הנסים וכן עמא דבר:

הדרן עלך תפלת השחר

אל תקרי בהדרת אלא בחרדת. תימה אמאי לא מוכח בהדיא מדכתיב בתריה חילו מלפניו כל הארץ (ו) וי"ל היינו קרא דכתיב במזמור הבו לה' בני אלים ומההוא קרא בעי להוכיח במסכת מגילה (דף יז:) שאומרים אבות וגבורות וקדושת השם וי"ח ברכות תקנו כנגד (ז) האזכרות ומשום הכי דייק מאותו קרא שכתוב באותה פרשה אבל אותו דחילו וגו' אינו כתוב באותה פרשה:

אייתי

עין משפט נר מצוה

סח א מיי' פ"ד מהל' תפלה הלכה טו ופ"י הלכה א [טוש"ע או"ח סימן קא סעיף א]:
סט ב מיי' פרק ח מהלכות תפלה הלכה ג סמג עשין יט טוש"ע א"ח סי' ל סעיף יח:
ע ג מיי' פ"ד שם הל' טו סמג שם (טוש"ע או"ח סי' קא סעיף א):
עא ד ה מיי' פ"י שם הלכה יב סמג שם טוש"ע או"ח סימן קכו סעיף ג:
עב ו מיי' שם הל' טו סמג שם טור שו"ע או"ח סי' קה:
עג ז ח מיי' שם הלכה יא סמג שם טוש"ע או"ח סי' תכב סעיף א:
א ט מיי' פ"ד שם הל' טו סמג שם טוש"ע או"ח סי' צג סעי' ב:
ב י מיי' פ"ה שם הל' ה סמג שם טוש"ע א"ח סימן לא סעיף ו:

הגהות וציונים

א] [הרי"ף ורא"ש לא גרסי זה וע' בטור סימן קכ"ו ותכ"ב] (גליון): ב] [רב כצ"ל] (גליון) כ"ה ביומא ד ע"ב (ורב אדא בר מתנא היה תלמידו של רב): ג] דבור תוס' על זה תמצא לקמן לא ע"א ד"ה במקום: ד] ד"ה בצבור שנו שייך אחרי הדבור טעה וכו': ה] [דבורי רש"י נתהפכו בזה] (גליון) ד"ה בכל צ"ל אחר ד"ה דהוה: ו] כ"ה ברא"ש וע"ש (גליון): ז] צ"ל של ר"ח **ערבית** אין מחזירין (רש"ש) וכ"ה בתוס' רבינו פרץ: ח] נדצ"ל **והכא** נמי (בדפו"ר "וה"נ"): ט] הגהות הב"ח מכאן עד סוף העמוד הושמטו בדפוס וילנא והחזרנום ע"פ ב"ח דפו"ר: י] ברש"י שבעין יעקב הגירסא שממשלת קוני **ושררתו** עלי וברש"י על הרי"ף **ומלכותו** עלי ועיין רש"ש:

משנת ראשונים

יתיב רבי חנינא קרא קמיה דרבי ינאי ויתיב וקאמר. הא דאמרינן בכוליה גמרא יתיב פלוני קמיה דפלוני ויתיב וקאמר, לא אמרינן הכי אלא במקום שחולק עליו או שהיה הוא האומר אבל אם לא אמר הוא כלום ולא נחלק עליו בכלום לא אמרינן הכי. **[הליכות עולם שער שני בשם הרשב"א]**

אין לשון זה מכוון, שאם אומר ויתיב וקאמר, הרי הוא האומר, ומה צורך לדברי הרשב"א ז"ל. אבל הלשון המכוון הוא כמו שכתבו התוס' בחולין, כל מקום שאומר ויתיב פלוני גבייהו, מזכירו כן לפי שהורה להם דבר חידוש. **[מהר"י קארו כללי הגמרא]**

ודילמא מעיקרא לא כוון דעתיה ולבסוף כוון דעתיה. מנין לך שהתפלל יוצר ומוסף כי שמא תפלת יוצר בלבד היא, ומתחלה לא כיון דעתו באבות ונזכר אחר שהתפלל והוצרך לחזור ולהתפלל מראש. והוא הדין אי אדכר באמצע תפלה דפוסק. **[הריטב"א]**

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [יבמות מ. כתובות נו.], ב) [חולין ז.], ג) לעיל דף ח., ד) [עי' תוס' לקמן לד: ד"ה יכוין], ה) סנהדרין יא ע"ב, ו) יומא ד:, ז) דפרקין ה"ו, ח) ד"ה טעה, ט) צ"ל מט: עיי"ש, י) לקמן מו. עיי"ש, כ) עיין תוס' לקמן לד. סוד"ה אמצעיות, ל) לעיל כח ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמ' ולא הזכיר של ר"ח (בערבית וכו'. בשחרית) תא"מ. וג"ב ס"א אין זה: (ב) תוס' ד"ה אין הלכה כו'. דלהכי מייתי הכא רבי אמי וכו' ביחיד ביני עמודי היכא דהוו גרסי כל"ל ותיבת כרבנן נמחק: (ג) ד"ה מסתברא וכו' עקר רגליו ופתח. נ"ב פי' או פתח: (ד) בא"ד וה"נ יחזור לאותה ברכה: (ה) רש"י ד"ה תפילין וכו'. קוני ומלכותו עלי: (ו) תוס' ד"ה אל תקרי וכו'. וי"ל דהאי קרא דמייתי הכא היינו קרא: (ז) בא"ד תקנו כנגד י"ח האזכרות שבו ומשום הכי:

הגהות הגר"א

[א] גמ' של ר"ח בערבית. נ"ב רי"ף ופס"פ ל"ג אלא בשחרית אין כו' לבד:

גליון הש"ס

מתני' אפי' המלך. עי' יומא י"ט ע"ב תוס' ד"ה כס:

תורה אור השלם

א) וָאֶתְחַנַּן אֶל יְיָ בָּעֵת הַהִוא לֵאמֹר: [דברים ג, כג]
ב) וַיְחַל מֹשֶׁה אֶת פְּנֵי יְיָ אֱלֹהָיו וַיֹּאמֶר לָמָה יְיָ יֶחֱרֶה אַפְּךָ בְּעַמֶּךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּכֹחַ גָּדוֹל וּבְיָד חֲזָקָה: [שמות לב, יא]
ג) וְהִיא מָרַת נָפֶשׁ וַתִּתְפַּלֵּל עַל יְיָ וּבָכֹה תִבְכֶּה: [שמואל א א, י]
ד) וַאֲנִי בְּרֹב חַסְדְּךָ אָבוֹא בֵיתֶךָ אֶשְׁתַּחֲוֶה אֶל הֵיכַל קָדְשְׁךָ בְּיִרְאָתֶךָ: [תהלים ה, ח]
ה) הָבוּ לַייָ כְּבוֹד שְׁמוֹ הִשְׁתַּחֲווּ לַייָ בְּהַדְרַת קֹדֶשׁ: [תהלים כט, ב]
ו) עִבְדוּ אֶת יְיָ בְּיִרְאָה וְגִילוּ בִּרְעָדָה: [תהלים ב, יא]
ז) בְּכָל עֶצֶב יִהְיֶה מוֹתָר וּדְבַר שְׂפָתַיִם אַךְ לְמַחְסוֹר: [משלי יד, כג]

אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש. דרך משל הוא כלומר מפני שראשו הוא עיקר כל האיברים וכשמכביד אותו עליו כל איבריו נכנעים ויושב בהכנעה, כך המתפלל צריך שישב באימה ובהכנעה כדי שתהא תפלתו רצויה ומקובלת. **[רבינו יונה דף כא. מדה"ר]** **חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת.** אע"פ שבהרבה מקומות כשאומר שעה אינו ר"ל שעה דוקא אלא זמן מועט, הכא אינו כן אלא שעה ממש. **[רבינו יונה דף כא. מדה"ר]** **כדי שיכוונו לבם לאביהם שבשמים.** שע"י כך היו מכוונין לבם, ומחשבין ביראת שמים כדי שתתחונן דעתם עליהם. **[תוספות הרא"ש]** **במקום גילה שם תהא רעדה.** כדי שלא ימשך מתוך השמחה לתענוגי העולם וישכח עניני הבורא על כן צריך לערבב זה עם זה כדי שיהיה על הקו הממוצע ופשטיה דקרא כך הוא, שאע"פ שאצל בשר ודם היראה והשמחה הם דבר והפכו, שבשעה שהאדם מפחד מזולתו הוא עומד נרתע ודואג, אבל הקב"ה איננו כן אדרבה כשהאדם מתבונן בגדולתו וירא מפניו ישמח ויגיל באותה יראה מפני שבאמצעיתה מתעורר לקיים המצות וששׂ ונעלס בקיומה שיודע כי שכרו אתו ופעולתו לפניו, וכו', ואע"פ ששמחה אחרת אסורה, שמחה זו מותרת ומחוייבת כענין שנא' תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב וגו'. **[רבינו יונה דף כא. מדה"ר]** **אמר ליה אנא תפילין מנחנא.** ואיני מתירא להשתקע בשום דבר מגונה. ויש מפרשים בה שנתרפא מחולי מעים שהיה פטור מן התפילין, וכשחזר לקיום המצוה היה שמח. **[מאירי]**

היה זה לאחר ששיערת שתוכל להתפלל בכוונה, ואם כן אין לומר שחזרת על התפילה מחמת שבפעם הראשונה לא כיוונת[יט].

אֶלָּא דְּלָא אַדְכַּר מַר דְּרֵישׁ יַרְחָא - אלא אולי הסיבה היא משום שבפעם הראשונה לא הזכרת בתפילתך את ראש חודש [שכחת לומר 'יעלה ויבא'], **וְהָתַנְיָא** - והלא שנו חכמים בברייתא לגבי מי שהתפלל בראש חודש **וְטָעָה וְלֹא הִזְכִּיר** בתפילתו את ההזכרה **שֶׁל רֹאשׁ חוֹדֶשׁ** ['יעלה ויבא'], אם היה זה **בִּ**תפילת **עַרְבִית, אֵין מַחֲזִירִין אוֹתוֹ** - אין צריך לחזור ולהתפלל פעם נוספת, **מִפְּנֵי שֶׁיָּכוֹל לְאוֹמְרָהּ** - את ההוספה של 'יעלה ויבא', **בְּשַׁחֲרִית**[כ]. ואם שכח להזכיר את ראש חודש **בִּ**תפילת **שַׁחֲרִית, אֵין מַחֲזִירִין אוֹתוֹ** - אין צריך לחזור ולהתפלל, **מִפְּנֵי שֶׁיָּכוֹל לְאוֹמְרָהּ בְּמוּסָפִין** - שעתיד להזכיר את ראש חודש בתפילת מוסף[כא]. ואם שכח **בְּמוּסָפִין**, כלומר שבמקום לומר את הנוסח של מוסף אמר 'אתה חונן' וכו', גם **אֵין מַחֲזִירִין אוֹתוֹ, מִפְּנֵי שֶׁיָּכוֹל לְאוֹמְרָהּ** - את הזכרת ראש חודש, **בְּמִנְחָה**[כב].

ואם כן אי אפשר לומר שהטעם שחזרת על תפילתך הוא משום ששכחת לומר יעלה ויבא בשחרית, שהרי התבאר בברייתא שאין צריך לחזור.

רבי חייא בר אבא מסביר מדוע חזר על תפילתו:

אֲמַר לֵיהּ - אמר לו רבי חייא בר אבא לרבי זירא, **לָאו אִיתְּמַר עֲלָהּ** - וכי לא נאמר על זה [על הברייתא שמי ששכח יעלה ויבא שאינו חוזר ומתפלל], **אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן בְּצִבּוּר שָׁנוּ** - דין זה הוא רק כשמתפלל בציבור, שכיון ששליח הציבור חוזר על התפילה והוא שומע את תפילתו, יוצא בכך ידי חובתו, אבל כשמתפלל ביחידות צריך לחזור, וזו הסיבה שחזרתי והתפללתי שוב תפילת שחרית, משום שתפילתי היתה ביחידות, ובפעם הראשונה שכחתי לומר 'יעלה ויבא'[כג].

★

הגמרא מבררת כמה יש להמתין בין תפילה לתפילה[כד]:

מבררת הגמרא, מי שהוצרך לחזור ולהתפלל שוב תפילת שמונה עשרה[כה], **כַּמָּה יִשְׁהֶה** - כמה זמן ימתין **בֵּין תְּפִלָּה** אחת **לִתְפִלָּה** שניה[כו]. מביאה הגמרא שנחלקו בדבר זה **רַב הוּנָא וְרַב חִסְדָּא, חַד** - אחד מהם **אָמַר**, שימתין עד **כְּדֵי שֶׁתִּתְחוֹנֵן דַּעְתּוֹ עָלָיו** - שתהא דעתו מיושבת ויוכל להתחנן לפני ה' בתפילתו השניה, **וְחַד** - ואחד מהם **אָמַר**, שימתין עד **כְּדֵי שֶׁתִּתְחוֹלֵל דַּעְתּוֹ עָלָיו** - שתתיישב דעתו ויוכל לחלות פני ה' בתפילתו השניה[כז].

יט. דין זה שאם רואה שלא יכוין שלא יתפלל, אמור רק כשרואה שלא יוכל לכוין בברכת אבות שבה הכוונה מעכבת כמו שהתבאר לעיל. וממילא אין להקשות שמא רבי חייא בר אבא עמד להתפלל משום שסבר שיוכל לכוין אלא שלבסוף לא כיון. משום שכיון שאין זה אמור על כל התפילה אלא רק על ברכת אבות, מובן שעל ברכה אחת לא מסתבר לומר שיטעה באומדן, ואם כן מוכרח שרבי חייא בר אבא כיון לכל הפחות באבות ולא חזר משום חוסר כוונה. שפתי חכמים (ד"ה והא"ר).

כ. **תוספות** (ד"ה והתניא) בפירוש הראשון והמאירי (ד"ה אעפ"י) כתבו, שאין לגרוס בברייתא תיבות אלו ['ערבית אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה בשחרית'], משום שלמסקנא הטעם שאין חוזרים בתפילת ערבית הוא משום שאין מקדשים את החודש בלילה, כמבואר להלן. וכן בהגהות הב"ח והגר"א (אות א) לא גרסו תיבות אלו. אמנם תוספות (שם) בפירוש השני והתוספות הרא"ש (ד"ה טעה) גרסו תיבות אלו, וביארו, שזה נכתב בברייתא אגב האופנים האחרים שהוזכרו, שהטעם בהם הוא לפי שיכול לאומרה בתפילתו הבאה [הבה"ג (לשונו מובא בשפתי חכמים ד"ה משום) גם לא גרס דין זה. וראה להלן בהערה, שלשיטתו מסקנת הגמרא היא שהברייתא עוסקת בשליח ציבור שטעה בתפילתו השניה שמתפלל בקול. ואם כן ודאי שאין מקום לדין זה, שהרי בערבית השליח ציבור אינו חוזר על התפילה].

כא. **וכיון** שסוף סוף יזכיר במוסף את ראש חודש, אין להקפיד על מה שכעת לא הזכיר. אמנם מה שכבר הזכיר בתפילה הקודמת, זו אינה סיבה לפוטרו מלחזור על תפילתו. על פי דברי הרא"ש (סי' כג).

כב. **בגליון** מובא שהרי"ף והרא"ש (שם) לא גרסו בברייתא דין זה ['במוספין אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה במנחה'], וכן כתב הריטב"א (ד"ה והתניא) שאי אפשר לגרוס כן, לפי שלא שייך לומר שהתפלל מוסף וטעה שלא הזכיר של ראש חודש, שאם פירושו כרש"י, שבמקום לומר 'ראשי חדשים לעמך נתת' אמר 'אתה חונן' וכו', הרי כלל לא התפלל תפילת מוסף, וכן בהגהות הגר"א (אות א) לא גרס זה. והרא"ש (שם) כתב, שהדין הוא שאם טעה במוספין מחזירין אותו, שדווקא כששכח בשחרית אינו חוזר, לפי שסומך על מה שיזכיר את ראש חודש במוסף, משום שרגילים להתפלל אותן כאחד, אבל כששכח במוסף, חוזר, ואינו יכול לסמוך על הזכרת ראש חודש במנחה, כיון שיש הפסק גדול ביניהם [ומה ששכח בערבית אינו חוזר, אינו משום שעתיד להזכיר בשחרית שהרי היא רחוקה מערבית, אלא משום שאין מקדשים את החודש בלילה כמבואר להלן. ודברי הברייתא שמבואר בה שבשכח ערבית אינו חוזר משום שיכול לאומרה בשחרית, כבר נתבארו לעיל בהערה]. והצל"ח (ד"ה במוספין) כתב, שהיה מקום לומר טעם אחר מדוע כשטעה במוסף חוזר ואינו סומך על מנחה, דבשלמא בשאר התפילות שנאמרות בנוסח שוה, שייך לומר שהזכרה בתפילה זו משלימה את ההזכרה שחסרה בתפילה שלפניה, אבל אם שכח להזכיר את קרבנות ראש חודש במוסף שנתקנה כדי להזכיר בה את קרבנות היום, מה יועיל לזה מה שיזכיר יעלה ויבא במנחה. והוסיף, שמכך שהרא"ש לא כתב טעם זה, משמע שסבר שבדיעבד אם לא הזכיר את קרבנות ראש חודש במוסף יצא ידי חובה במה שהזכיר קדושת היום, אף שלא הזכיר כלום מענין הקרבנות. וראה שם שהוכיח שאף תוספות סברו כהרא"ש, שהרי הם גרסו בברייתא את הדין שכששכח במוספין אין מחזירין אותו משום שעתיד להזכיר במנחה. וההוכחה שגרסו כן היא ממה שכתבו (ד"ה והתניא, בפירוש השני) שאפשר לגרוס 'בערבית אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה בשחרית' ואף שאין זה הטעם האמיתי מכל מקום 'אגב אחריני נקט לה', כלומר אגב דינים אחרים [בלשון רבים] שבברייתא. ואם לא גרסו את הדין של מוספין, נמצא שלא נאמר בברייתא אלא רק עוד דין אחד שטעמו הוא משום שיזכיר בתפילה הבאה, לענין שכח בשחרית [אמנם בנוסח שלפנינו, לשון התוספות הוא 'אגב אחרינא', וזה גם לשון יחיד. ובתוספות הרא"ש (ד"ה טעה) הגירסא היא 'אגב אחריני'].

בברייתא לא נזכר מה הדין אם שכח יעלה ויבא במנחה, וראה בילקוט ביאורים מה שהתבאר בזה.

כג. **רש"י** (ד"ה בציבור) בפירושו הראשון. והראשונים הקשו על פירושו, שבברייתא הוזכר הטעם מפני שיכול לאומרה בתפילה שלאחר מכן, ולא משום שישמע מהשליח ציבור. וביאר הרא"ה (ד"ה תניא), שבברייתא לא הוזכר הטעם של תפילת השליח ציבור, כדי שלא נטעה שאף במנחה אין צריך לחזור מטעם זה, ולכך הוזכר הטעם שמזכיר בתפילה שלאחריה שנדע שבמנחה שאין מזכיר ראש חודש בתפילה שלאחריה, צריך לחזור ולהתפלל [יתכן שמה שבאמת במנחה צריך לחזור אף שעתיד לשמוע את תפילת השליח ציבור, הוא משום שאינו יוצא ידי חובה בתפילת השליח ציבור אלא כששומע את כולה כמבואר בתוספות לעיל (כט: ד"ה טעה). ובשלמה משנתו (ברש"י ד"ה בציבור) הוכיח מרש"י שבברייתא מדובר שאינו שומע מהשליח ציבור את כל התפילה אלא רק את ברכת רצה ויעלה ויבא, ולכן כדי שיפטר מלחזור צריך גם את הטעם שעתיד להזכיר בתפילה הבאה, וממילא במנחה שאינו עתיד להזכיר, צריך לחזור ולהתפלל]. רש"י הביא פירוש נוסף בשם בעל הלכות גדולות, שכוונת הגמרא היא שכל מה ששנינו שלא צריך לחזור זה רק לענין השליח ציבור עצמו ששכח להזכיר יעלה ויבא בעת שחזר על תפילתו, שלא הצריכוהו לחזור ולהתפלל שוב [כדי להשלים לציבור את חזרת הש"צ שחסרה להם], מפני טורח הציבור שיצטרך להמתין לו, אלא סומכים על מה שיזכיר השליח ציבור את ראש חודש בחזרת הש"צ שבתפילה הבאה, ובכך יושלם לציבור חזרת השליח ציבור שחסרה להם [וכששכח השליח ציבור בתפילת הלחש שלו, בודאי שאין צריך לחזור כי סומך על מה שחוזר, כמו שכתבו הרמב"ם (תפילה פ"י ה"ג) הטור והשלחן ערוך (או"ח סי' קכו ס"ד). והגר"א (שם) מציין את הגמרא בראש השנה (לד:) שכל תפילת הלחש היא רק כדי שאז השליח ציבור יסדיר את תפילתו], אבל יחיד אף שמתפלל בציבור, צריך לחזור ולהתפלל שוב [על פירוש הבה"ג לא קשה שבברייתא לא הוזכר טעם זה של טורח הציבור, מפני שכוונת הברייתא היא, שמשום הטורח הקילו לסמוך על מה שיזכיר ראש חודש בתפילה הבאה. אמנם כתבו תוספות (לעיל כט: ד"ה טעה) ועוד ראשונים בשם הבה"ג, שאם רוצה לצאת ידי חובה מהשליח ציבור ולא להתפלל שוב בעצמו, הרשות בידו. אלא שתוספות הוסיפו, שכדי לצאת ידי חובה מתפילת השליח ציבור, צריך לדקדק היטב לשמוע מפי החזן כל אות ואות. ומטעם זה, אף שכך נפסק להלכה שיכול לצאת ידי חובה מהשליח ציבור כמבואר בשלחן ערוך (או"ח סי' קכד ס"י), מכל מקום עדיף שיחזור ויתפלל בעצמו, כיון שלא כל אחד יכול לכוין לשמוע את כל המילות המעכבות בתפילה, כמו שכתב המשנה ברורה (שם סק"מ) בשם האחרונים.

כד. **בכל** פעם שמוזכר בגמרא הלשון 'תפילה', הכוונה לתפילת שמונה עשרה.

כה. **כגון** שבפעם הראשונה טעה והוצרך לחזור ולהתפלל שנית, או שבפעם הראשונה התפלל שחרית וכעת בא להתפלל מוסף. רש"י ותוספות (ד"ה כמה).

כו. **השפתי** חכמים (ד"ה כמה) העיר שכלל לא הוזכר שצריך לשהות, וכבר הגמרא מבררת כמה צריך לשהות.

כז. **רש"י** (ד"ה שתתחולל). והמאירי (ד"ה כל) כתב כדי שתצא תפילה מחלל ליבו. כתב רש"י (שם), שלא נחלקו רב הונא ורב חסדא בשיעור הנצרך לשהות בין תפילה לתפילה, אלא כל אחד נקט שיעור זה בלשון אחר. ונמצא שלפי שניהם השיעור הוא כדי שילך ארבע אמות, כמו שכתבו תוספות (ד"ה כדי) בשם הירושלמי. ובפירושי רבינו חננאל (ד"ה כמה) כתב שהם שתי שיטות, והשיעור של 'כדי שתתחולל' הינו כדי שתסור האימה מליבו ויכוין לחלות פני צורו שימחול לו על כל מה שפשע ומרד. ואילו השיעור של 'כדי שתתחונן' הינו כדי שיכוין להתחנן לקבל פרס, והוא שיעור מועט יותר מבקשת מחילה. הגר"א (ביאורי אגדות, הובא בליקוטים מהגר"א שהודפסו בסוף האמרי נועם ד"ה כדי) ביאר שהם שני ענינים שונים. 'שתתחולל' היינו שיעורר רחמים כנגד מדת 'רחום', שהיא רחמנות מצד המרחם. ו'שתתחולל' היינו מציאת חן מצד המתפלל כנגד מדת 'חנון'. וכן שנינו באבות (פ"ב מי"ג) 'אל תעש תפילתך קבע אלא רחמים ותחנונים לפני המקום' [אמנם שניהם נמשכים זמן שוה כהירושלמי].

בנהרדעא לבר מההוא יומא דאתא פולמוסא דמלכא למתא ואטרידו רבנן ולא צלו וצלי לי ביחיד והואי יחיד שלא בחבר עיר יתיב רבי חנינא קרא קמיה דר' ינאי ויתיב וקאמר הלכה כר' יהודה שאמר משום ר' אלעזר בן עזריה א"ל [א] פוק קרא קראיך לברא דאין הלכה כרבי יהודה שאמר משום ראב"ע א"ר יוחנן אני ראיתי את רבי ינאי דצלי והדר צלי א"ל רבי ירמיה לר' זירא [א] ודילמא מעיקרא לא כוון דעתיה ולבסוף כוון דעתיה א"ל [ב] חזי מאן גברא רבא דקמסהיד עליה: [ג] ר' אמי ור' אסי [ב] אע"ג דהוו להו תליסר בי כנישתא בטבריא לא הוו מצלו אלא ביני עמודי היכא דהוו גרסי. איתמר רב יצחק בר אבדימי משום רבינו אמר הלכה כר' יהודה שאמר משום ראב"ע ר' חייא בר אבא צלי והדר צלי א"ל רבי זירא מאי טעמא עביד מר הכי אילימא משום דלא כוון מר דעתיה והאמר ר"א [ג] לעולם ימוד אדם את עצמו אם [ד] יכול לכוין את לבו יתפלל ואם לאו אל יתפלל אלא דלא אדכר מר דריש ירחא והתניא טעה ולא הזכיר של ר"ח [א] (א) בערבית אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה בשחרית [ד] בשחרית אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה במוספין [ה] במוספין אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה במנחה א"ל לאו איתמר עלה א"ר יוחנן [ה] בצבור שנו: כמה ישהה בין תפלה לתפלה רב הונא ורב חסדא חד אמר [ו] כדי שתתחונן דעתו עליו וחד אמר כדי שתתחולל דעתו עליו מאן דאמר כדי שתתחונן דעתו עליו דכתיב [א] ואתחנן אל ה' ומ"ד כדי שתתחולל דעתו עליו דכתיב [ב] ויחל משה. אמר רב ענן אמר רב [ז] טעה ולא הזכיר של ר"ח ערבית אין מחזירין אותו לפי [ח] שאין בית דין מקדשין את החדש אלא ביום אמר אמימר מסתברא מילתא דרב בחדש מלא אבל בחדש חסר מחזירין אותו א"ל רב אשי לאמימר מכדי רב טעמא קאמר [ח] מה לי חסר ומה לי מלא אלא לא שנא:

הדרן עלך תפלת השחר

אין [ט] עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין כדי שיכוונו לבם לאביהם שבשמים [ט] אפי' המלך שואל בשלומו לא ישיבנו ואפי' נחש כרוך על עקבו לא יפסיק: **גמ'** מנא ה"מ א"ר אלעזר דאמר קרא [ג] והיא מרת נפש ממאי דילמא חנה שאני דהות מרירא לבא טובא אלא א"ר יוסי בר' חנינא מהכא [ד] ואני ברב חסדך אבא ביתך אשתחוה אל היכל קדשך ביראתך ממאי דילמא דוד שאני דהוה מצער נפשיה ברחמי טובא אלא אמר ר' יהושע בן לוי מהכא [ה] השתחוו לה' בהדרת קדש אל תקרי בהדרת אלא בחרדת ממאי דילמא לעולם אימא לך הדרת ממש כי הא דרב יהודה [י] הוה מציין נפשיה והדר מצלי אלא א"ר נחמן בר יצחק מהכא [ו] עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה [י] מאי וגילו ברעדה א"ר אדא בר מתנא אמר רבה [כ] במקום גילה [ל] שם תהא רעדה אביי הוה יתיב קמיה דרבה חזייה דהוה קא בדח טובא אמר וגילו ברעדה כתיב א"ל אנא תפילין מנחנא ר' ירמיה הוה יתיב קמיה דר' זירא חזייה דהוה קא בדח טובא אמר ליה [ז] בכל עצב יהיה מותר כתיב א"ל אנא תפילין מנחנא מר בריה דרבינא עבד הלולא לבריה חזנהו לרבנן דהוו קבדחי טובא

אייתי

רש"י

בנהרדעא. לפי שיש שם צבור והשליח פוטרני: פולמוסא. חיל: דצלי והדר צלי. ולמה ליה ב' תפלות, אלא אחת של שחרית ואחת של מוספין, ש"מ לית ליה דראב"ע: ודילמא מעיקרא לא כוון דעתיה. ותרווייהו דשחרית: מאן גברא רבא דקמסהיד עליה. רבי יוחנן שהעיד על הדבר יפה דקדק שבשביל תפלת המוספין היתה: משום רבינו. רב: [ד] בצבור שנו. דאין מחזירין, משום דשמע ליה מש"צ ואיכא מקצת הזכרה, אבל ביחיד צריך לחזור. ובה"ג מפרש לה בש"צ משום טירחא לצבורא, אבל יחיד הדר: טעה ולא הזכיר במוספין. שהתפלל אתה חונן: כמה ישהה בין תפלה לתפלה. מי שיש עליו לחזור ולהתפלל או משום דטעה או משום מוספין כמה ישהה בין זו לזו: שתתחונן. שתהא דעתו מיושבת לערוך דבריו בלשון תחנה: שתתחולל. לשון חילוי, והיא היא, אלא בלישנא בעלמא פליגי: בחדש מלא. כשהחדש שעבר מלא עושין ר"ח ב' ימים, הלכך יכול לאומרה למחר, דערבית של מחר ר"ח גמור יותר מן הראשון: מכדי טעמא קאמר. שאין מקדשין את החדש בלילה:

הדרן עלך תפלת השחר

כובד ראש. הכנעה: שוהין שעה אחת. במקום שבאו להתפלל: גמ' אשתחוה אל היכל קדשך ביראתך. מתוך יראה: מציין נפשיה. מקשט עצמו בבגדיו: עבדו את ה' ביראה. תפלה שהיא לנו במקום עבודה עשו אותה ביראה: [ה] בכל עצב יהיה מותר. כשאדם מראה את עצמו עצב יהיה לו שכר: דהוה קא בדח טובא. יותר מדאי, ונראה כפורק עול: תפילין מנחנא. והם עדות שממשלת קוני ומשרתו (ה) עלי:

כשא

תוספות

[י] ה"ג **אין** הלכה כרבי יהודה שאמר משום ראב"ע. אלא הלכה כרבנן וכן פסק ר"ח דלהכי מייתי (ב) רבי אמי ור' אסי שהיו מתפללים ביחיד כרבנן ביני עמודי דגרסי לאשמעינן דהלכה כרבנן: **והתניא** טעה ולא הזכיר של ר"ח בערבית אין מחזירין אותו. ל"ג ליה דהא אמרינן בסמוך טעה ולא הזכיר של ר"ח [י] אין מחזירין אותו לפי שאין מקדשין כו' אי נמי אי איתא אגב אחרינא נקט ליה:

כמה ישהה בין תפלה לתפלה. כגון אדם שטעה ורוצה להתפלל שנית וכן בין תפלת שחרית לתפלת המוספין: **כדי** שתתחולל דעתו עליו. ומפרש בירושלמי [י] דהיינו כשילך ארבע אמות: **לפי** שאין מקדשין את החדש כו'. פי' לעיל בריש פרקין (דף כו. [ח]) מה שמקשין ותיפוק ליה משום רשות משום דהיינו דוקא לעשות מצוה אחרת עוברת וי"מ דוקא בלילה ראשונה אין מחזירין אותו לפי שאין מקדשין החדש בלילה אבל בלילה שניה מחזירין אותו שכבר מקודש מיום שלפניו ולא נראה לחלק:

מסתברא מילתא דרב בחדש מלא. כלומר שהיה אותו שלפניו מלא דאז יכול לאומרה בערבית של מחר שהוא עיקר והיה אומר ה"ר יצחק לכל דבר שאמרו חכמים אין מחזירין אותו כגון יעלה ויבא בערבית ועל הנסים לא מיבעיא אם עקר רגליו (ג) ופתח בברכה שלאחריה דאין מחזירין אותו אלא אפילו לא עקר אלא שסיים אותה ברכה שתקנו בה לאומרה אין מחזירין אותו ולא נהירא לרבינו אלחנן דהא חזינן בברכת המזון דאותן שאמרו חכמים מחזירין וגם אותן שאין מחזירין שוין היכא דלא עקר רגליו כדאמר לקמן (דף מט. [ט]) אם שכח של שבת וסיים הברכה כולה ועדיין לא התחיל בברכת הטוב והמטיב אומר ברוך אשר נתן שבתות למנוחה כו' וקאמר נמי התם אם טעה ולא הזכיר של ר"ח קודם שעקר רגליו דהיינו קודם שיתחיל ברכת הטוב והמטיב לאותה קורא עקר רגליו אומר ברוך אשר נתן ראשי חדשים וכו' אלמא היכא דלא עקר אלו ואלו שוין ואם עקר רגליו שהתחיל בברכת הטוב והמטיב של שבת חוזר לראש ושל ר"ח מעוות לא יוכל לתקון והכי [פ] נמי יחזור (ד) באותה ברכה אם לא התחיל בברכה שלאחריה. ומיהו אין ראיה מהתם דשאני התם בברכת המזון שכבר בירך ג' ברכות וברכת הטוב והמטיב לאו דאורייתא היא [י] על כן אין מחזירין אותו לגמרי כי אין דומה שם הפסק כל כך ואין להביא ממנו ראיה לי"ח ברכות דאם יחזירוהו בדבר שאין לו לחזור הוי כמו הפסקה ועוד דאין להביא ראיה לכאן דאם היית אומר היכא שלא עקר רגליו בי"ח ברכות שהיה לו לחזור א"כ היה צריך לחזור לרצה ואין זה הגון ומיהו אומר ר"י דרצה את ר"ת דהיכא דלא עקר רגליו חוזר לרצה אפי' בדברים שאין מחזירין כגון על הנסים וכן עמא דבר [ק]:

הדרן עלך תפלת השחר

אל תקרי בהדרת אלא בחרדת. תימה אמאי לא מוכח בהדיא מדכתיב בתריה חילו מלפניו כל הארץ (ו) וי"ל היינו קרא דכתיב במזמור הבו לה' בני אלים ומההוא קרא בעי להוכיח במסכת מגילה (דף יז:) שאומרים אבות וגבורות וקדושת השם וי"ח ברכות תקנו כנגד (ז) האזכרות [ל] ומשום הכי דייק מאותו קרא שכתוב באותה פרשה אבל אותו דחילו וגו' אינו כתוב באותה פרשה:

אייתי

עין משפט נר מצוה

סח א מיי' פ"ד מהל' תפלה הלכה טו ופ"י הלכה א [טוש"ע או"ח סימן קא סעיף א]:

סט ב מיי' פרק ח מהלכות תפלה הלכה ג סמג עשין יט טוש"ע א"ח סי' ל סעיף יח:

ע ג מיי' פ"ד שם הל' טו סמג שם (טוש"ע או"ח סי' קא סעיף א):

עא ד ה מיי' פ"י שם הלכה יב סמג שם טוש"ע או"ח סימן קכו סעיף ג:

עב ו מיי' שם הל' טו סמג שם טור שו"ע או"ח סי' קה:

עג ז ח מיי' שם הלכה יא סמג שם טוש"ע או"ח סי' תכב סעיף א:

א ט מיי' פ"ד שם הל' טז סמג שם טוש"ע או"ח סי' צג סעי' ב:

ב י מיי' פ"ה שם הל' ה סמג שם טוש"ע א"ח סימן צא סעיף ו:

הגהות וציונים

א] [הרי"ף ורא"ש לא גרסי זה וע' בטור סימן קכ"ו ותכ"ב] (גליון): ב] [רב כצ"ל] (גליון) כ"ה ביומא ד ע"ב (ורב אדא בר מתנא היה תלמידו של רב): ג] דבור תוס' על זה תמצא לקמן לא ע"א ד"ה במקום: ד] ד"ה בצבור שנו שייך אחרי הדבור טעה וכו': ה] [דבורי רש"י נתהפכו בזה] (גליון) ד"ה בכל צ"ל אחר ד"ה דהוה: ו] כ"ה ברא"ש וע"ש (גליון): ז] צ"ל של ר"ח **ערבית** אין מחזירין (רש"ש) וכ"ה בתוס' רבינו פרץ: ח] נדצ"ל **והכא** נמי (בדפו"ר "וה"נ"): ט] הגהות הב"ח מכאן עד סוף העמוד הושמטו בדפוס וילנא והחזרנום ע"פ ב"ח דפו"ר: י] ברש"י שבעין יעקב הגירסא שממשלת קוני **ושררתו** עלי וברש"י על הרי"ף **ומלכותו** עלי ועיין רש"ש:

משנת ראשונים

יתיב רבי חנינא קרא קמיה דרבי ינאי ויתיב וקאמר. הא דאמרינן בכוליה גמרא יתיב פלוני קמיה דפלוני ויתיב וקאמר, לא אמרינן הכי אלא במקום שחולק עליו או שהיה הוא האומר אבל אם לא אמר הוא כלום ולא נחלק עליו בכלום לא אמרינן הכי. **[הליכות עולם שער שני בשם הרשב"א]**

אין לשון זה מכוון, שאם אומר ויתיב וקאמר, הרי הוא האומר, ומה צורך לדברי הרשב"א ז"ל. אבל הלשון המכוון הוא כמו שכתבו התוס' בחולין, כל מקום שאומר ויתיב פלוני גבייהו, מזכירו כן לפי שהורה להם דבר חידוש. **[מהר"י קארו כללי הגמרא]**

ודילמא מעיקרא לא כוון דעתיה ולבסוף כוון דעתיה. מנין לך שהתפלל יוצר ומוסף כי שמא תפלת יוצר בלבד היא, ומתחלה לא כיון דעתו באבות ונזכר אחר שהתפלל והוצרך לחזור ולהתפלל מראש. והוא הדין אי אדכר באמצע תפלה דפוסק. **[הריטב"א]**

אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש. דרך משל הוא כלומר מפני שראשו הוא עיקר כל האיברים וכשמכביד אותו עליו כל איבריו נכנעים ויושב בהכנעה, כך המתפלל צריך שישב באימה ובהכנעה כדי שתהא תפלתו רצויה ומקובלת. **[רבינו יונה דף כא. מדה"ר]** **חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת.** אע"פ שבהרבה מקומות כשאומר שעה אינו ר"ל שעה דוקא אלא זמן מועט, הכא אינו כן אלא שעה ממש. **[רבינו יונה דף כא. מדה"ר]** **כדי שיכוונו לבם לאביהם שבשמים.** שע"י כך היו מכוונין לבם, ומחשבין ביראת שמים כדי שתתחונן דעתם עליהם. **[תוספות הרא"ש]** **במקום גילה שם תהא רעדה.** כדי שלא ימשך מתוך השמחה לתענוגי העולם וישכח ענייני הבורא על כן צריך לערבב זה עם זה כדי שיהיה על הקו הממוצע ופשטיה דקרא כך הוא, שאע"פ שאצל בשר ודם היראה והשמחה הם דבר והפכו, שבשעה שהאדם מפחד מזולתו הוא עומד נרתע ודואג, אבל הקב"ה איננו כן אדרבה כשהאדם מתבונן בגדולתו וירא מפניו ישמח ויגיל באותה יראה מפני שבאמצעיתה מתעורר לקיים המצות וישש ונעלס בקיומה שיודע כי שכרו אתו ופעולתו לפניו, וכו', ואע"פ ששמחה אחרת אסורה, שמחה זו מותרת ומחוייבת כענין שנא' תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב וגו'. **[רבינו יונה דף כא. מדה"ר]** **אמר ליה אנא תפילין מנחנא.** ואיני מתירא להשתקע בשום דבר מגונה. ויש מפרשים בה שנתרפא מחולי מעים שהיה פטור מן התפילין, וכשחזר לקיום המצוה היה שמח. **[מאירי]**

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [יבמות מ. כתובות נו.], ב) [חולין ז.], ג) לעיל דף ס., ד) [עי' תוס' לקמן לד: ד"ה יכוין], ה) סנהדרין יא ע"ב, ו) יומא ד:, ז) דפרקין ה"ו, ח) ד"ה טעה, ט) צ"ל מט: עיי"ש, י) לקמן מ. עיי"ש, כ) עיין תוס' לקמן לד. סוד"ה אמצעיות, ל) לעיל כח ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמ' ולא הזכיר של ר"ח (בערבית וכו'. בשחרית) תא"מ. ונ"ב ס"א אין זה: (ב) תום' ד"ה אין הלכה כו'. להכי מייתי הכא רבי אמי וכו' ביחיד ביני עמודי היכא דהוו גרסי כצ"ל ותיבת כרבנן נמחק: (ג) ד"ה מסתברא וכו' עקר רגליו ופתח. נ"ב פי' או פתח: (ד) בא"ד וה"נ יחזור לאותה ברכה:[ט] (ה) רש"י ד"ה תפילין וכו'. קוני ומלכותו [י] עלי: (ו) תוס' ד"ה אל תקרי וכו'. וי"ל דהאי קרא דמייתי הכא היינו קרא: (ז) בא"ד תקנו כנגד י"ח האזכרות שבו ומשום הכי:

הגהות הגר"א

[א] גמ' של ר"ח בערבית. נ"ב רי"ף ורא"ש ל"ג אלא בשחרית אין כו' לבד:

גליון הש"ס

מתני' אפי' המלך. עי' יומא י"ט ע"ב תוס' ד"ה כס:

תורה אור השלם

א) וָאֶתְחַנַּן אֶל יְיָ בָּעֵת הַהִוא לֵאמֹר: [דברים ג, כג]

ב) וַיְחַל מֹשֶׁה אֶת פְּנֵי יְיָ אֱלֹהָיו וַיֹּאמֶר לָמָה יְיָ יֶחֱרֶה אַפְּךָ בְּעַמֶּךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּכֹחַ גָּדוֹל וּבְיָד חֲזָקָה: [שמות לב, יא]

ג) וְהִיא מָרַת נָפֶשׁ וַתִּתְפַּלֵּל עַל יְיָ וּבָכֹה תִבְכֶּה: [שמואל א א, י]

ד) וַאֲנִי בְּרֹב חַסְדְּךָ אָבוֹא בֵיתֶךָ אֶשְׁתַּחֲוֶה אֶל הֵיכַל קָדְשְׁךָ בְּיִרְאָתֶךָ: [תהלים ה, ח]

ה) הָבוּ לַייָ כְּבוֹד שְׁמוֹ הִשְׁתַּחֲווּ לַייָ בְּהַדְרַת קֹדֶשׁ: [תהלים כט, ב]

ו) עִבְדוּ אֶת יְיָ בְּיִרְאָה וְגִילוּ בִּרְעָדָה: [תהלים ב, יא]

ז) בְּכָל עֶצֶב יִהְיֶה מוֹתָר וּדְבַר שְׂפָתַיִם אַךְ לְמַחְסוֹר: [משלי יד, כג]

הגמרא מביאה לימוד לכל אחת ואחת מן השיטות:

אומרת הגמרא, **מַאן דְּאָמַר** - מי שאמר שהשיעור הוא **כְּדֵי שֶׁתִּתְחוֹנֵן דַּעְתּוֹ עָלָיו**, למד זאת ממה **דִּכְתִיב** (דברים ג כג) שכשמשה סיפר לעם ישראל על תפילותיו שיזכה להכנס לארץ ישראל, אמר '**וָאֶתְחַנַּן אֶל** ה'' שהוא לשון תחינה. **וּמַאן דְּאָמַר** - ומי שאמר שהשיעור הוא **כְּדֵי שֶׁתִּתְחוֹלֵל דַּעְתּוֹ עָלָיו**, למד זאת ממה **דִּכְתִיב** (שמות לב יא) לענין תפילת משה לאחר חטא העגל, '**וַיְחַל מֹשֶׁה**' שהוא לשון חילוי[כח].

★

דין מי שטעה בערבית של ראש חודש:

אָמַר רַב עָנָן אָמַר רַב, מי שהתפלל בראש חודש **וְטָעָה וְלֹא הִזְכִּיר** את ההוספה **שֶׁל רֹאשׁ חוֹדֶשׁ** - שלא אמר 'יעלה ויבא' בתפילת **עַרְבִית, אֵין מַחֲזִירִין אוֹתוֹ** - אינו צריך לחזור ולהתפלל שנית, **לְפִי שֶׁאֵין בֵּית דִּין מְקַדְּשִׁין אֶת הַחֹדֶשׁ אֶלָּא בַּיּוֹם** - שבזמן שבית דין קידשו את החודש על פי הראיה, לא היו מקדשים בלילה אלא רק ביום, וכיון שלא היו מקדשים בלילה, לכן גם אין להקפיד אם לא הזכיר בו את ראש חודש[כט].

הגמרא מבררת מתי נוהג דינו של רב:

אָמַר אַמֵּימַר, מִסְתַּבְּרָא מִילְּתָא דְּרַב - מסתבר לומר את דינו של רב שמי ששכח יעלה ויבא בערבית של ראש חודש שלא צריך לחזור, רק **בְּחֹדֶשׁ מָלֵא** - כשהחודש שעבר היה מלא, דהיינו שהיו בו שלשים יום, וכעת יש שני ימים ראש חודש [יום השלשים של החודש שעבר ויום הראשון של החודש שנכנס], שלכך אם שכח בערבית של היום הראשון של ראש חודש אינו צריך לחזור, שהרי יזכיר של ראש חודש בערבית של מחר שהוא העיקר[ל]. **אֲבָל בְּחֹדֶשׁ חָסֵר** - שהחודש שעבר היה חסר, דהיינו שהיו בו רק עשרים ותשעה יום, וכעת יש רק יום אחד שהוא ראש חודש [היום הראשון של החודש שנכנס], אם שכח להזכיר של ראש חודש בערבית, **מַחֲזִירִין אוֹתוֹ** להתפלל שנית, שאם לא יחזור נמצא שכלל לא יזכיר יעלה ויבא בערבית של ראש חודש זה[לא].

אָמַר לֵיהּ רַב אַשִׁי לְאַמֵּימַר, מִכְּדִי רַב טַעֲמָא קָאָמַר - הרי רב אמר טעם לדינו [שמה שאינו חוזר אם שכח בלילה הוא משום שאין מקדשים את החודש בלילה], ולפי טעמו **מַה לִּי חָסֵר וּמַה לִּי מָלֵא** - אין הבדל בין חודש מלא לחודש חסר, שהרי הטעם שייך בשניהם, שהלילה אינו זמן הראוי לקדש בו את החודש, וממילא אינו חשוב כל כך שמי ששכח בו יצטרך לחזור[לב]. מסיקה הגמרא, **אֶלָּא לָא שְׁנָא** - אין הדין שונה, ובין בחודש מלא ובין בחודש חסר, אם שכח יעלה ויבא בתפילת ערבית אין צריך לחזור[לג].

הדרן עלך תפילת השחר

כח. אין לתמוה מה הראיה מפסוקים אלו שצריך לשהות בין תפילה לתפילה, והלא בהם לכאורה מדובר רק בתפילה אחת, וזה ודאי שלפני שמתפללים צריך לשהות איזה זמן כדי להתפלל כראוי, וכמו ששנינו להלן בתחילת פרק חמישי שחסידים הראשונים היו שוהים שעה אחת קודם התפילה, אבל בין תפילה לחברתה יתכן שאין צורך לשהות כלל. משום שגם בפסוקים הללו מדובר בהרבה תפילות, שהרי לענין תפילת 'ואתחנן' מבואר במדרש (דב"ר יא י) שמשה התפלל תקט"ו תפילות כמנין 'ואתחנן', ולענין 'ויחל משה' התבאר לקמן (לב.) שרבי אליעזר הגדול אמר שמשה הרבה בתפילות [ומשה שהה בין התפילות, שהרי כל תפילה נאמרה על ידו בלשון של תחינה או חילוי]. קדושה וברכה (ד"ה כמה).

כט. הגמרא בראש השנה (כה:) לומדת שקידוש החודש הוא כמו דין שאסור לעשותו בלילה.

כשהיו בישראל חכמים סמוכים [שהוסמכו להוראה על ידי החכמים שקדמו להם, והם נסמכו על ידי מי שקדמו להם עד משה רבינו. רמב"ם (סנהדרין פ"ד ה"א)], היו מקדשים את החודש על פי הראיה, שבכל חודש היו באים עדים להעיד שראו את הלבנה בחידושה, ועל סמך עדותם היו בית דין מכריזים 'מקודש מקודש', ובכך מקדשים את החודש, ואותו היום הוא ראש חודש, כלומר היום הראשון של החודש הבא. אלא שאם ביאת העדים וקבלת עדותם היה ביום השלשים, אותו יום נהפך ליום הראשון של החודש הבא, ונמצא החודש הקודם חסר [שיש בו רק עשרים ותשעה יום]. ואם לא באו העדים או שלא הספיקו לקבלם ולקדש את החודש ביום השלשים, יום השלשים שייך לחודש הקודם, והוא חודש מלא [שיש בו שלשים יום], ויום השלשים ואחד הוא היום הראשון של החודש הבא. כשראו שמתמעטים החכמים הסמוכים, תקן רבי הלל הנשיא בן בנו של רבי יהודה הנשיא, שהיה גדול בדורו ונסמך בארץ ישראל, את חשבון ראשי החדשים ועיבור השנים העתידים לבוא עד שיבוא אליהו, והוא הלוח שלנו ועל זה אנו סומכין. על פי ספר החינוך (מצוה ד).

לעיל [לפי הגירסא שלפנינו] מבואר בברייתא טעם אחר מדוע מי ששכח להזכיר של ראש חודש בערבית אינו צריך לחזור ולהתפלל, 'מפני שיכול לאומרה בשחרית'. וראה בשלמה משנתו (ברש"י ד"ה בציבור) שביאר שצריך צירוף של שני הטעמים [הובאו דבריו בהערות בביאורי רש"י (שם)].

ל. יום השלשים ואחד הוא העיקר והוא ראש חודש גמור יותר מיום השלשים, שהרי הוא היום הראשון של החודש הנכנס, ואילו יום השלשים הוא היום האחרון של החודש שיצא. רש"י (ד"ה בחדש) ותוספות (ד"ה מסתברא).

באמרי נועם (ד"ה אמר) תמה, שלדברי אמימר מדוע רב אמר הלכה זו רק בשכח בערבית ולא בשכח בשאר תפילות, שהרי את כל התפילות עתיד להתפלל ביום השלשים ואחד. לכך כתב שנראה שיש לגרוס כגירסת מקצת מהגאונים, 'מסתברא מילתא דרב בחודש חסר אבל בחודש מלא מחזירין אותו'. וביאורו כך, שהלא בזמן שקידשו על פי הראיה, יום השלשים עומד בספק קדושת ראש חודש, שאם יבואו עדים ויעידו בו שראו את הלבנה יהיה ראש חודש, כלומר היום הראשון של החודש שנכנס. ואם לא יספיקו להעיד על חידוש הלבנה בו, יהיה יום זה היום השלשים של החודש שעבר, והיום שלמחרת הוא ראש חודש [היום הראשון של החודש שנכנס. ולכך אין צריך עדות, כיון שלא יתכן שיהא חודש יותר משלשים יום]. ולכן אמר אמימר, שמסתבר שרב שאמר שלא מחזירין אותו דיבר על יום השלשים שהוא ספק ראש חודש, ואין מחזירין אותו מספק. אבל ביום השלשים ואחד שהוא ודאי ראש חודש, מחזירין אותו. ולביאור זה מובן מדוע רב דיבר רק על ערבית, משום שבזה לעולם אין ידוע ביום השלשים אם יהיה ראש חודש, שהרי אף אם יבואו עדים אין מקבלים אותם בלילה, וממילא לעולם הדין שבערבית אין צריך לחזור. אבל בשחרית, פעמים שהעדים באו קודם התפילה וקיבלום וקידשו את החודש על פיהם, וכבר בשחרית חובת הזכרת יעלה ויבא היא ודאית, וממילא מי ששכח צריך לחזור ולהתפלל.

לא. רש"י (שם) ותוספות (שם). ולפירושם נראה שלפי הבנת הגמרא כעת, חודש חסר לאו דווקא, אלא אף בחודש מלא אם שכח להזכיר של ראש חודש בערבית ביום השני צריך לחזור ולהתפלל, שהרי הוא העיקר ולא יזכיר ראש חודש בערבית שלמחרתו.

לב. רא"ה (ד"ה אמר), תוספות הרא"ש (ד"ה אין), ריטב"א ושיטה מקובצת (ד"ה מכדי). וראה במשנה ברורה (סי' תכב סק"ג).

לג. מסקנת הגמרא היא שאין חילוק בין חודש מלא לחודש חסר. ומכל מקום רק אם שכח בליל א' של חודש מלא דינו כשכח בחודש החסר, ואינו חוזר. אבל אם שכח בליל ב' שבחודש מלא, חוזר. תוספות (ד"ה לפי) בשם יש מפרשים. וביאור החילוק הוא, שבשכח בליל א' של חודש מלא או ששכח בחודש חסר, כיון שבשעה ששכח עדיין לא נתקדש החודש, כי אין מקדשין את החודש בלילה, וקודם הלילה לא מצוי שיקדשו, כי אין הלבנה נראית אלא סמוך לחשיכה, וברוב הפעמים לא היו מספיקים לקבל את העדים ולומר 'מקודש מקודש' קודם הלילה, לכן אין להקפיד אם לא הזכיר אז את ראש חודש. אבל בליל ב' של חודש מלא, שכבר נתקדש החודש ביום שלפניו, אם לא הזכיר, חוזר. פני יהושע (ד"ה אמר, על פי דברי רש"י בר"ה כג: ד"ה כילד). ולדעה זו, כוונת הגמרא באמרה 'לא שנא', היינו שאין חילוק בין היום הראשון של ראש חודש בחודש מלא לחודש חסר. מהרש"א (בתוס').

תוספות חולקים על היש מפרשים, ולדעתם לעולם אינו חוזר, גם אם שכח בליל ב' של ראש חודש בחודש מלא. וכתב הפני יהושע (שם), שהגם שבליל ב' של ראש חודש לא שייך הטעם שאמר רב 'לפי שאין בית דין מקדשין את החודש בלילה', שהרי כבר נתקדש, מכל מקום כדי שלא יזלזלו בליל א' של ראש חודש, השוו מדותם, ולעולם אינו חוזר [אפשר לבאר בעוד אופן שתוספות סברו כדעת הראשונים שהובאו בהערה הקודמת, שטעם רב למסקנא הוא שהלילה אינו חשוב משום שאי אפשר לקדש בו, ולכך לדעתם אין לחלק בין היום הראשון לשני]. וראה בריטב"א (ד"ה מיסתברא וד"ה מכדי) מה שביאר את דברי הגמרא בהוה אמינא ובמסקנא [נראה מפירושו שגרס בגמרא בהיפך ממה שלפנינו, וכמו שהובא לעיל מהגר"א בשם כמה מהגאונים]. וראה גם באור שמח (תפילה פ"י הי"א) מה שכתב בענין זה.

אף שהתבאר לעיל (כז:) שתפילת ערבית היא רשות ולא חובה, מכל מקום אלמלא הטעם שאין מקדשים את החודש בלילה היה חייב לחזור ולהתפלל, משום שכל מה שאמרו שהיא רשות היינו רק לענין שאם יש לפניו מצוה שאם לא יעשנה מיד יפסיד אותה, ואם יעשנה יתבטל מתפילת ערבית, שתדחה ערבית ותיעשה המצוה, אבל אין מבטלים אותה בחינם. תוספות (לעיל כו. ד"ה טעה).

בנהרדעא לבר מההוא יומא דאתא פולמוסא דמלכא למתא ואטרידו רבנן ולא צלו וצלי לי ביחיד והואי יחיד שלא בחבר עיר יתיב רבי חנינא קרא קמיה דר' ינאי ויתיב וקאמר הלכה כר' יהודה שאמר משום ר' אלעזר בן עזריה א"ל [א] פוק קרא קראיך לברא דאין הלכה כרבי יהודה שאמר משום ראב"ע א"ר יוחנן אני ראיתי את רבי ינאי דצלי והדר צלי א"ל רבי ירמיה לר' זירא [א] ודילמא מעיקרא לא כוון דעתיה ולבסוף כוון דעתיה א"ל [ב] חזי מאן גברא רבא דקמסהיד עליה: [ג] ר' אמי ור' אסי [ב] אע"ג דהוו להו תליסר בי כנישתא בטבריא לא הוו מצלו אלא ביני עמודי היכא דהוו גרסי. איתמר רב יצחק בר אבדימי משום רבינו אמר הלכה כר' יהודה שאמר משום ראב"ע ר' חייא בר אבא צלי והדר צלי א"ל רבי זירא מאי טעמא עביד מר הכי אילימא משום דלא כוון מר דעתיה והאמר ר"א [ג] לעולם ימוד אדם את עצמו אם [ד] יכול לכוין את לבו יתפלל ואם לאו אל יתפלל אלא דלא אדכר מר דריש ירחא והתניא טעה ולא הזכיר של ר"ח [א] (א) בערבית אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה בשחרית [ד] בשחרית אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה במוספין [ה] במוספין אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה במנחה א"ל לאו איתמר עלה א"ר יוחנן [ה] בצבור שנו: כמה ישהה בין תפלה לתפלה רב הונא ורב חסדא חד אמר [ו] כדי שתתחונן דעתו עליו וחד אמר כדי שתתחולל דעתו עליו מאן דאמר כדי שתתחונן דעתו עליו דכתיב [א] ואתחנן אל ה' ומ"ד כדי שתתחולל דעתו עליו דכתיב [ב] ויחל משה. אמר רב ענן אמר רב [ז] טעה ולא הזכיר של ר"ח ערבית אין מחזירין אותו לפי [ה] שאין בית דין מקדשין את החדש אלא ביום אמר אמימר מסתברא מילתא דרב בחדש מלא אבל בחדש חסר מחזירין אותו א"ל רב אשי לאמימר מכדי רב טעמא קאמר [ח] מה לי חסר ומה לי מלא אלא לא שנא:

הדרן עלך תפלת השחר

אין [ט] עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין כדי שיכוונו לבם לאביהם שבשמים [י] אפי' המלך שואל בשלומו לא ישיבנו ואפי' נחש כרוך על עקבו לא יפסיק: **גמ'** מנא ה"מ א"ר אלעזר דאמר קרא [ג] והיא מרת נפש ממאי דילמא חנה שאני דהות מרירא לבא טובא אלא א"ר יוסי בר' חנינא מהכא [ד] ואני ברב חסדך אבא ביתך אשתחוה אל היכל קדשך ביראתך ממאי דילמא דוד שאני דהוה מצער נפשיה ברחמי טובא אלא אמר ר' יהושע בן לוי מהכא [ה] השתחוו לה' בהדרת קדש אל תקרי בהדרת אלא בחרדת ממאי דילמא לעולם אימא לך הדרת ממש כי הא דרב יהודה [י] הוה מציין נפשיה והדר מצלי אלא א"ר נחמן בר יצחק מהכא [ו] עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה [י] מאי וגילו ברעדה א"ר אדא בר מתנא אמר רבה [כ] במקום גילה [ל] שם תהא רעדה אביי הוה יתיב קמיה דרבה חזייה דהוה קא בדח טובא אמר וגילו ברעדה כתיב א"ל אנא תפילין מנחנא ר' ירמיה הוה יתיב קמיה דר' זירא חזייה דהוה קא בדח טובא אמר ליה [ז] בכל עצב יהיה מותר כתיב א"ל אנא תפילין מנחנא מר בריה דרבינא עבד הלולא לבריה חזנהו לרבנן דהוו קבדחי טובא אייתי

בנהרדעא. לפי שיש שם צבור והשליח פוטרני: **פולמוסא.** חיל: **דצלי והדר צלי.** ולמה ליה ב' תפלות, אלא אחת של שחרית ואחת של מוספין, ש"מ לית ליה דראב"ע: **ודילמא מעיקרא לא כוון דעתיה.** ותרווייהו דשחרית: **מאן גברא רבא דקמסהיד עליה.** רבי יוחנן שהעיד על הדבר יפה דקדק שבשביל תפלת המוספין היתה: **משום רבינו.** רב: [ק] **בצבור שנו.** דאין מחזירין, משום דשמע ליה מש"צ ואיכא מקצת הזכרה, אבל ביחיד צריך לחזור. ובה"ג מפרש לה בש"צ משום טירחא דצבורא, אבל יחיד הדר: **טעה ולא הזכיר במוספין.** שהתפלל אתה חונן: **כמה ישהה בין תפלה לתפלה.** מי שיש עליו לחזור ולהתפלל או משום דטעה או משום מוספין כמה ישהה בין זו לזו: **שתתחונן.** שתהא דעתו מיושבת לערוך דבריו בלשון תחנה: **שתתחולל.** לשון חילוי, והיא היא, אלא בלישנא בעלמא פליגי: **בחדש מלא.** כשהחדש שעבר מלא עושין ר"ח ב' ימים, הלכך יכול לאומרה למחר, דערבית של מחר ר"ח גמור יותר מן הראשון: **מכדי טעמא קאמר.** שאין מקדשין את החדש בלילה:

הדרן עלך תפלת השחר

כובד ראש. הכנעה: **שוהין שעה אחת.** במקום שבאו להתפלל: **גמ' אשתחוה אל היכל קדשך ביראתך.** מתוך יראה: **מציין נפשיה.** מקשט עצמו בבגדיו: **עבדו את ה' ביראה.** תפלה שהיא לנו במקום עבודה עשו אותה ביראה: [ס] **בכל עצב יהיה מותר.** כשאדם מראה את עצמו עצב יהיה לו שכר: **דהוה קא בדח טובא.** יותר מדאי, ונראה כפורק עול: **תפילין מנחנא.** והם עדות שממשלת קוני ומשרתו (ה) עלי: **כסא**

[י] ה"ג **אין** הלכה כרבי יהודה שאמר משום ראב"ע. אלא הלכה כרבנן וכן פסק ר"ח דלהכי מייתי (ב) רבי אמי ור' אסי שהיו מתפללים ביחיד כרבנן ביני עמודי דגרסי לאשמעינן דהלכה כרבנן: **והתניא** טעה ולא הזכיר של ר"ח בערבית אין מחזירין אותו. ל"ג ליה דהא אמרינן בסמוך טעה ולא הזכיר של ר"ח [י] אין מחזירין אותו לפי שאין מקדשין כו' אי נמי אי איתא אגב אחרינא נקט ליה: **כמה** ישהה בין תפלה לתפלה. כגון אדם שטעה ורוצה להתפלל שנית וכן בין תפלת שחרית לתפלת המוספין: **כדי** שתתחולל דעתו עליו. ומפרש בירושלמי [י] דהיינו כשילך ארבע אמות: **לפי** שאין מקדשין את החדש כו'. פי' לעיל בריש פרקין (דף כו. [ח]) מה שמקשין ותיפוק ליה משום רשות משום דהיינו דוקא לעשות מצוה אחרת עוברת וי"מ דוקא בלילה ראשונה אין מחזירין אותו לפי שאין מקדשין החדש בלילה אבל בלילה שניה מחזירין אותו שכבר מקודש מיום שלפניו ולא נראה לחלק: **מסתברא** מילתא דרב בחדש מלא. כלומר שהיה אותו שלפניו מלא דאז יכול לאומרה בערבית של מחר שהוא עיקר והיה אומר ה"ר יצחק לכל דבר שאמרו חכמים אין מחזירין אותו כגון יעלה ויבא בערבית ועל הנסים לא מיבעיא אם עקר רגליו (ג) ופתח בברכה שלאחריה דאין מחזירין אותו אלא אפילו לא עקר אלא שסיים אותה ברכה שתקנו בה לאומרה אין מחזירין אותו ולא נהירא לרבינו אלחנן דהא חזינן בברכת המזון דאותן שאמרו חכמים מחזירין וגם אותן שאין מחזירין שוין היכא דלא עקר רגליו כדאמר לקמן (דף מט. [ט]) אם שכח של שבת וסיים הברכה כולה ועדיין לא התחיל בברכת הטוב והמטיב אומר ברוך אשר נתן שבתות למנוחה כו' וקאמר נמי התם אם טעה ולא הזכיר של ר"ח קודם שעקר רגליו דהיינו קודם שיתחיל ברכת הטוב והמטיב דאותה קורא עקר רגליו אומר ברוך אשר נתן ראשי חדשים וכו' אלמא היכא דלא עקר אלו ואלו שוין ואם עקר רגליו שהתחיל בברכת הטוב והמטיב של שבת חוזר לראש ושל ר"ח מעוות לא יוכל לתקון והכי [ס] נמי יחזור (ד) באותה ברכה אם לא התחיל בברכה שלאחריה. ומיהו אין ראיה מהתם דשאני התם בברכת המזון שכבר בירך ג' ברכות וברכת הטוב והמטיב לאו דאורייתא היא [י] על כן אין מחזירין אותו לגמרי כי אין דומה שם הפסק כל כך ואין להביא ממנו ראיה לי"ח ברכות דאם יחזירוהו בדבר שאין לו לחזור הוי כמו הפסקה ועוד דאין להביא ראיה לכאן דאם היית אומר היכא שלא עקר רגליו בי"ח ברכות שהיה לו לחזור א"כ היה צריך לחזור לרצה ואין זה הגון ומיהו אומר ר"י דלאה את ר"ת דהיכא דלא עקר רגליו חוזר לרצה אפי' בדברים שאין מחזירין כגון על הנסים וכן עמא דבר [כ]:

הדרן עלך תפלת השחר

אל תקרי בהדרת אלא בחרדת. תימה אמאי לא מוכח בהדיא מדכתיב בתריה חילו מלפניו כל הארץ (ו) וי"ל היינו קרא דכתיב במזמור הבו לה' בני אלים ומההוא קרא בעי להוכיח במסכת מגילה (דף יז:) שאומרים אבות וגבורות וקדושת השם וי"ח ברכות תקנו כנגד (ז) האזכרות [ל] ומשום הכי דייק מאותו קרא שכתוב באותה פרשה אבל אותו דחילו וגו' אינו כתוב באותה פרשה:
אייתי

אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש. דרך משל הוא כלומר מפני שראשו הוא עיקר כל האיברים וכשמכביד אותו עליו כל איבריו נכנעים ויושב בהכנעה, כך המתפלל צריך שישב באימה ובהכנעה כדי שתהא תפלתו רצויה ומקובלת. [רבינו יונה דף כא. מדה"ר] **חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת.** אע"פ שבהרבה מקומות כשאומר שעה אינו ר"ל שעה דוקא אלא זמן מועט, הכא אינו כן אלא שעה ממש. [רבינו יונה דף כא. מדה"ר] **כדי שיכוונו לבם לאביהם שבשמים.** שע"י כך היו מכוונין לבם, ומחשבין ביראת שמים כדי שתתחונן דעתם עליהם. [תוספות הרא"ש] **במקום גילה שם תהא רעדה.** כדי שלא ימשך מתוך השמחה לתענוגי העולם וישכח עניני הבורא על כן צריך לערבב זה עם זה כדי שיהיה על הקו הממוצע ופשטיה דקרא כך הוא, שאע"פ שאצל בשר ודם היראה והשמחה הם דבר והפכו, שבשעה שהאדם מפחד מזולתו הוא עומד נרתע ודואג, אבל הקב"ה איננו כן אדרבה כשהאדם מתבונן בגדולתו וירא מפניו ישמח ויגיל באותה יראה מפני שבאמצעיתה מתעורר לקיים המצות וששו ונעלס בקיומה שיודע כי שכרו אתו ופעולתו לפניו, וכו', ואע"פ ששמחה אחרת אסורה, שמחה זו מותרת ומחוייבת כענין שנא' תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב וגו'. [רבינו יונה דף כא. מדה"ר] **אמר ליה אנא תפילין מנחנא.** ואיני מתירא להשתקע בשום דבר מגונה. ויש מפרשים בה שנתרפא מחולי מעים שהיה פטור מן התפילין, וכשחזר לקיום המצוה היה שמח. [מאירי]

עין משפט נר מצוה

סח א מיי' פ"ד מהל' תפלה הלכה טו ופ"י הלכה א [טוש"ע או"ח סימן קא סעיף א]:
סט ב מיי' פרק ח מהלכות תפלה הלכה ג סמג עשין יט טוש"ע א"ח סי' ל סעיף יח:
ע ג מיי' פ"ד שם הל' טו סמג שם (טוש"ע או"ח סי' קא סעיף א):
עא ד ה מיי' פ"י שם הלכה יב סמג שם טוש"ע או"ח סימן קכו סעיף ג:
עב ו מיי' שם הל' טו סמג שם טור שו"ע או"ח סי' קה:
עג ז ח מיי' שם הלכה יא סמג שם טוש"ע או"ח סי' תכב סעיף א:
א ט מיי' פ"ד שם הל' טז סמג שם טוש"ע או"ח סי' צג סעי' ב:
ב י מיי' פ"ה שם הל' ה סמג שם טוש"ע א"ח סימן לא סעיף ו:

הגהות וציונים

א] [הרי"ף ורא"ש לא גרסי זה וע' בטור סימן קכ"ו ותכ"ב] (גליון): ב] [רב כצ"ל] (גליון) כ"ה ביומא ד ע"ב (ורב אדא בר מתנא היה תלמידו של רב): ג] דבור תוס' על זה תמצא לקמן לא ע"א ד"ה במקום: ד] ד"ה בצבור שנו שייך אחרי הדבור טעה וכו': ה] [דבורי רש"י נתהפכו בזה] (גליון) ד"ה בכל צ"ל אחר ד"ה דהוה: ו] כ"ה ברא"ש וע"ש (גליון): ז] צ"ל של ר"ח **ערבית** אין מחזירין (רש"ש) וכ"ה בתוס' רבינו פרץ: ח] נדצ"ל **והכא** נמי (בדפו"ר "וה"נ"): ט] הגהות הב"ח מכאן עד סוף העמוד השמטו בדפוס וילנא והחזרנום ע"פ ב"ח דפו"ר: י] ברש"י שבעין יעקב הגירסא שממשלת קוני **ושררתו** עלי וברש"י על הרי"ף **ומלכותו** עלי ועיין רש"ש:

משנת ראשונים

יתיב רבי חנינא קרא קמיה דרבי ינאי ויתיב וקאמר. הא דאמרינן בכוליה גמרא יתיב פלוני קמיה דפלוני ויתיב וקאמר, לא אמרינן הכי אלא במקום שחולק עליו או שהיה הוא האומר אבל אם לא אמר הוא כלום ולא נחלק עליו בכלום לא אמרינן הכי. **[הליכות עולם שער שני בשם הרשב"א]**

אין לשון זה מכוון, שאם אומר ויתיב וקאמר, הרי הוא האומר, ומה צורך לדברי הרשב"א ז"ל. אבל הלשון המכוון הוא כמו שכתבו התוס' בחולין, כל מקום שאומר ויתיב פלוני גבייהו, מזכירו כן לפי שהורה להם דבר חידוש. **[מהר"י קארו כללי הגמרא]**

ודילמא מעיקרא לא כוון דעתיה ולבסוף כוון דעתיה. מנין לך שהתפלל יוצר ומוסף כי שמא תפלת יוצר בלבד היא, ומתחלה לא כיון דעתו באבות ונזכר אחר שהתפלל והוצרך לחזור ולהתפלל מראש. והוא הדין אי אדכר באמצע תפלה דפוסק. **[הריטב"א]**

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [יבמות מ. כתובות נו.], ב) [חולין ז.], ג) לעיל דף ח., ד) [עי' תוס' לקמן לד: ד"ה יכוין], ה) סנהדרין יא ע"ב, ו) יומא ז:, ז) דפרקין ה"ו, ח) ד"ה טעה, ט) צ"ל מט: עיי"ש, י) לקמן מו. עיי"ש, כ) עיין תוס' לקמן לד. סוד"ה אמצעיות, ל) לעיל כח ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמ' ולא הזכיר של ר"ח (בערבית וכו'. בשחרית) תא"מ. ונ"ב ס"א אין זה: (ב) תוס' ד"ה אין הלכה כו'. ולהכי מייתי הכא רבי אמי וכו' ביחיד ביני עמודי היכא דהוו גרסי כצ"ל ותיבת כרבנן נמחק: (ג) ד"ה מסתברא וכו' עקר רגליו ופתח. נ"ב פי' או פתח: (ד) בא"ד וה"נ יחזור לאותה ברכה: [ט] (ה) רש"י ד"ה תפילין וכו'. קוני ומלכותו [י] עלי: (ו) תוס' ד"ה אל תקרי וכו'. וי"ל דהאי קרא דמייתי הכא היינו קרא: (ז) בא"ד תקנו כנגד י"ח האזכרות שבו ומשום הכי:

הגהות הגר"א

[א] גמ' של ר"ח בערבית. נ"ב רי"ף ורא"ש ל"ג אלא בשחרית אין כו' לבד:

גליון הש"ס

מתני' אפי' המלך. עי' יומא י"ט ע"ב תוס' ד"ה נס:

תורה אור השלם

א) וָאֶתְחַנַּן אֶל יְיָ בָּעֵת הַהִוא לֵאמֹר: [דברים ג, כג]

ב) וַיְחַל מֹשֶׁה אֶת פְּנֵי יְיָ אֱלֹהָיו וַיֹּאמֶר לָמָה יְיָ יֶחֱרֶה אַפְּךָ בְּעַמֶּךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּכֹחַ גָּדוֹל וּבְיָד חֲזָקָה: [שמות לב, יא]

ג) וְהִיא מָרַת נָפֶשׁ וַתִּתְפַּלֵּל עַל יְיָ וּבָכֹה תִבְכֶּה: [שמואל א א, י]

ד) וַאֲנִי בְּרֹב חַסְדְּךָ אָבוֹא בֵיתֶךָ אֶשְׁתַּחֲוֶה אֶל הֵיכַל קָדְשְׁךָ בְּיִרְאָתֶךָ: [תהלים ה, ח]

ה) הָבוּ לַייָ כְּבוֹד שְׁמוֹ הִשְׁתַּחֲווּ לַייָ בְּהַדְרַת קֹדֶשׁ: [תהלים כט, ב]

ו) עִבְדוּ אֶת יְיָ בְּיִרְאָה וְגִילוּ בִּרְעָדָה: [תהלים ב, יא]

ז) בְּכָל עֶצֶב יִהְיֶה מוֹתָר וּדְבַר שְׂפָתַיִם אַךְ לְמַחְסוֹר: [משלי יד, כג]

פרק חמישי - אין עומדין

פרק זה ממשיך לעסוק בהלכות תפילה, ומבוארים בו דיני צורת התפילה, ההוספות המחוייבות, ההוספות האסורות, ודיני הטועה בתפילה.

משנה

משנתנו עוסקת בחיוב הכוונה הראויה בשעת התפילה, ובאיסור להפסיק באמצע התפילה:
אֵין עוֹמְדִין לְהִתְפַּלֵּל תפילת שמונה עשרה, **אֶלָּא מִתּוֹךְ כּוֹבֶד רֹאשׁ**, כלומר, מתוך הכנעה ויראה[לד]. **חֲסִידִים הָרִאשׁוֹנִים**[לה] **הָיוּ שׁוֹהִין** קודם התפילה **שָׁעָה אַחַת** שלמה[לו], במקום שבאו להתפלל[לז], ורק אחר כך היו **מִתְפַּלְּלִין, כְּדֵי שֶׁיְּכַוְּנוּ** את **לִבָּם לַאֲבִיהֶם שֶׁבַּשָּׁמַיִם**[לח].

המשנה מבארת שאסור להפסיק באמצע התפילה:
בשעה שמתפלל תפילת 'שמונה עשרה', **אֲפִילּוּ** אם **הַמֶּלֶךְ שׁוֹאֵל בִּשְׁלוֹמוֹ לֹא יְשִׁיבֶנּוּ. וְ**כן **אֲפִילּוּ** אם היה **נָחָשׁ כָּרוּךְ עַל עֲקֵבוֹ, לֹא יַפְסִיק** מתפילתו[לט].

★

גמרא

הגמרא מבררת את מקור הדין ששנינו במשנה, שאין עומדים להתפלל אלא מתוך כובד ראש:
שואלת הגמרא, **מְנָא הָנֵי מִילֵּי** - מהיכן למדנו דבר זה. משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר**, מקור דין זה הוא ממה **דְּאָמַר קְרָא** - שאמר הכתוב לגבי חנה, כשעמדה להתפלל לפני ה' במקדש שיתן לה בנים (שמואל א' א י), '**וְהִיא מָרַת נָפֶשׁ וַתִּתְפַּלֵּל** עַל ה' וּבָכֹה תִבְכֶּה'. הרי שלא עמדה חנה להתפלל אלא מתוך נפש מרה ונכנעת[מ], ויש ללמוד משם לכל מי שבא להתפלל, שצריך לעמוד להתפלל מתוך נפש נכנעת, ולא מתוך קלות ראש[מא].

שואלת הגמרא, **מִמַּאי** - מנין שיש ללמוד מתפילת חנה לתפילה של כל אדם, **דִּילְמָא חַנָּה שָׁאנֵי** - אולי אצל חנה שונה דבר זה, כיון **דַּהֲוַת מְרִירָא לִבָּא טוּבָא** - שהיתה מרת לב ביותר משום שלא זכתה לילדים, ומחמת כן התפללה בהכנעה, אולם אין הכרח ללמוד מכאן שרק כך ראוי להתפלל.

משיבה הגמרא, **אֶלָּא אָמַר רַבִּי יוֹסֵי בְּרַבִּי חֲנִינָא**, יש להוכיח דבר זה **מֵהָכָא** - מפסוק זה, שאמר דוד המלך, '**וַאֲנִי בְּרֹב חַסְדְּךָ אָבֹא בֵיתֶךָ אֶשְׁתַּחֲוֶה אֶל הֵיכַל קָדְשְׁךָ בְּיִרְאָתֶךָ**' (תהלים ה ח). ומדברי דוד בסוף הפסוק שישתחוה אל היכל קדשו של ה' מתוך יראת ה', יש ללמוד שכך היא הצורה הראויה לעמוד לפני ה' לעבודת התפילה, מתוך יראת ה' והכנעה לפניו.

שואלת הגמרא, הרי אף את הלימוד הזה יש לדחות, **מִמַּאי** - מנין שיש ללמוד מדוד לתפילתו של כל אדם, **דִּילְמָא דָּוִד שָׁאנֵי** - אולי אצל דוד שונה דבר זה, משום **דַּהֲוָה מְצַעֵר נַפְשֵׁיהּ בְּרַחֲמֵי טוּבָא** - שהיה מצער את עצמו מאד לבקש רחמים מתוך יראה והכנעה, ולכן העיד על עצמו כך, אבל לא משום שרק כך היא הצורה הנכונה לעמוד בתפילה לפני ה'[מב].

משיבה הגמרא, **אֶלָּא אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי**, יש להוכיח דבר זה **מֵהָכָא** - מפסוק זה שנאמר (תהלים כט ב), '**הָבוּ לַה' כְּבוֹד שְׁמוֹ הִשְׁתַּחֲווּ לַה' בְּהַדְרַת קֹדֶשׁ**'. הרי שההשתחוויה לה' צריכה להיות 'בהדרת קודש', **וְאַל תִּקְרֵי** - אל תקרא בלשון הפסוק **בְּהַדְרַת** קודש, **אֶלָּא** כאילו כתוב **בְּחֶרְדַּת** קודש[מג]. כלומר, שההשתחוויה לה' צריכה להיות מתוך חרדת קודש ויראה[מד]. ומזה

לד. רש"י (ד"ה כובד). ועל פי הגמרא להלן, שלומדים הלכה זו מן הכתוב (תהלים ב יא) 'עבדו את ה' ביראה'. עוד כתב רש"י (לקמן לא. ד"ה מתוך), שלשון 'כובד ראש' הוא להיפך מ'קלות ראש'. וביארו תלמידי רבינו יונה (ד"ה אין), שהלשון 'כובד ראש' הוא דרך משל, שהראש הוא עיקר כל האיברים, וכשמכביד את ראשו נכנעים כל אבריו ויושב בהכנעה, וכך המתפלל צריך להיות בהכנעה. אולם אין המתפלל צריך להכביד ממש את ראשו. אמנם הערוך (ערך כבד ה) פירש, שכובד ראש היינו כפיפת הראש מעט כאדם שיש לו צער.
מלשון 'מתוך כובד ראש', ולא 'בכובד ראש', משמע שהכוונה היא שקודם התפילה יעסוק במחשבות המביאות לידי הכנעה וכדומה, ולא רק שהתפילה עצמה תהא בכובד ראש. ספר המנהגות (ד"ה ומיקייבו). וראה בפני יהושע (ד"ה אין עומדין) שגם דייק כן מלשון 'מתוך כובד ראש', אולם כתב, שמהפסוקים שמביאה הגמרא ללמוד מהם דין זה משמע שהכוונה לשעת התפילה עצמה, וכן דייק מלשון הטור.
לה. חסידים מדורות הראשונים. שפתי חכמים (ד"ה חסידים).
לו. אף על פי שבכל מקום לשון 'שעה אחת' היא לאו דווקא, אלא זמן מועט, כאן הכוונה היא לשעה שלמה. תלמידי רבינו יונה (ד"ה חסידים). והוכיחו כן מהגמרא לקמן (לב:), ששנינו שם בברייתא שחסידים הראשונים היו שוהים שעה אחת קודם התפילה, ומתפללים שעה אחת, וחוזרים ושוהים שעה אחת. ואמרה הגמרא שם, שלפי זה נמצא שהיו שוהים תשע שעות ביום בתפילה. הרי שהכוונה כאן היא לשעות שלמות. וכתב המגן אברהם (או"ח סי' צג סק"א), שדין זה הוא רק לחסידים, אולם לכל אדם די שישהה שעה מועטת ואינו חייב לשהות שעה שלמה. אמנם התוספות הרא"ש (ד"ה חסידים) כתב, שעל ידי שהיו שוהים, היו מכוונים לבם ומחשבים ביראת שמים, כדי שתתחונן דעתם עליהם, כלומר, שתהא דעתם מיושבת עליהם לערוך תפילתם דרך תחינה. וראה לעיל בגמרא 'כמה ישהה בין תפילה לתפילה וכו' כדי שתתחונן דעתו עליו', שהתבאר בהערה שם שזמן זה הוא שיעור הילוך ארבע אמות, אם כן, משמע שלשון 'שעה אחת' אינה בדווקא, ואף חסידים הראשונים היו שוהין זמן מועט.
לז. רש"י (ד"ה שוהין). כלומר, שכאשר באו למקום התפילה לא היו מתפללים מיד, אלא היו שוהים שם שעה אחת, כדי שישכחו את כל עסקיהם ויכוונו את לבם לשמים, ורק אחר כך היו מתפללים. נימוקי יוסף (ד"ה שוהין). וראה עוד בביאורי רש"י, שהובא מקור לדבריו שהשהייה היא במקום התפילה.
לח. הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"ה מ"א) מבאר, שהיו מתעכבים לפני התפילה כדי ליישב את דעתם ולהשקיט את מחשבותיהם. ומשמע, שהוא כדי שלא יטרידו מחשבותיו את הכוונה בשעת התפילה. אבל תלמידי רבינו יונה (ד"ה כדי) כתבו שהפירוש הוא, כדי שיכוונו את לבם שיהא שלם לעבודת המקום, ויבטלו אז מלבם את תענוגי העולם הזה והנאותיהם, ותהיה כוונתם ברוממות ה'. וראה שם שהוכיח כן מלשון המשנה. ובתוספות הרא"ש (ד"ה חסידים) כתב, שעל ידי שהיו שוהים, היו מכוונים לבם ומחשבים ביראת שמים, וכל זה כדי שתתחונן דעתם עליהם, כלומר, תהא דעתם מיושבת עליהם לערוך תפילתם דרך תחינה.
לט. הגמרא לקמן (לג.) מבארת, שהאיסור להפסיק הוא רק באופן שאינו במצב סכנה.
בגדר האיסור להפסיק, כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה ואפילו) שהאיסור הוא רק להפסיק בדיבור, אבל מותר ללכת כדי להשליך את הנחש מעליו, כיון שהליכה אינה נקראת הפסק, וכן פסק הרמ"א (או"ח סי' קד ס"ג). אבל הט"ז (סק"א) והגר"א (סק"ד-סק"ה) כתבו שהרא"ש (סי' ג) חולק על רבינו יונה, וסובר שגם הליכה בלבד נקראת הפסק. ומבאר הגר"א (שם, ובאמרי נועם ד"ה ואפילו), שלכן כפל התנא את הזכרת האיסור להפסיק, הן לגבי שאילת שלום על ידי המלך והן לגבי נחש כרוך על עקבו, כדי להשמיענו שהאיסור להפסיק הוא הן בדיבור שאסור להשיב שלום למלך, והן בהליכה בלבד שאסור ללכת מן הנחש. שהרי לגבי נחש הדרך היא להפסיק על ידי הליכה, כיון שאין הדיבור מועיל. וראה הרחבה בילקוט ביאורים.
מ. מי שנפשו מרה עליו עומד בהכנעה וכובד ראש. מגיד תעלומה (ד"ה דאמר).
מא. ראה להלן בגמרא (לא.) שלמדו כמה הלכות בתפילה, מפסוקים אלו של תפילת חנה.
מב. ומה שדוד היה מצער עצמו ביותר, היינו מחמת חסידותו, וכמו שאמר על עצמו [בפרק העוסק בתפילתו] 'כי חסיד אני' (תהלים פו ב). מהרש"א (שם). וראה בילקוט ביאורים שהובא ביאור נוסף בזה.
מג. אין הכוונה בדרשה זו שצריך להגיה את לשון הפסוק, אלא להוסיף דרשה מלבד הביאור הפשוט בלשון הכתוב, והיינו על ידי שנקראהו באופן אחר. יבין שמועה (סי' תקלט). ודרשה זו נאמרת בשני אופנים: א. כשיש איזו קושיא המורה כן שאין לקרוא את הפסוק כמו שהוא כתוב אלא באופן אחר, וכגון מה שדרשו חכמים (להלן סד.) על הפסוק (ישעיה נד, יג) 'ורב שלום בניך', שיש להקשות, הרי תיבת 'בניך' מיותרת, מאחר וכבר נאמר בתחילת הפסוק 'וכל בניך למודי ה'', ודי היה לומר 'וכל בניך למודי ה' ורב שלומם'. אלא על כרחך שאין לקרוא תיבה זו רק כפשטות משמעותה. ב. כשאותו דבר הנדרש היה מקובל איש מפי איש, וכדי שלא ישכח מפיהם ומפי זרעם, שמו בו סימן בפיהם כדמות אסמכתא, ואמרו 'אל תקרי' וכו'. של"ה (כללי התלמוד יג כלל לשונות סוגיות רסב).
מד. המהרש"א (ח"א ד"ה אלא) מבאר את הדרשה, שכיון שפרק זה בתהלים מדבר מענין התפילה, כמו שהוכיחו התוספות (ד"ה אל) [הו"ד בהערה הבאה], ובתפילה לא שייך כל כך שתהיה בהדרת קודש, לכן דרש רבי יהושע בן לוי שהכוונה לחרדת קודש ששייכת יותר אצל תפילה. אולם הגמרא דוחה [בסמוך], שמצאנו גם לגבי תפילה ששייך שתהיה בהדרת קודש.
וראה בחידושי המלבי"ם (ד"ה אלא) שביאר, שהדרתה של התפילה היא על ידי חרדת קודש. אבל אין הביאור שבאמת מחליפים את הלשון לקרוא 'בחרדת'.

בנהרדעא לבר מההוא יומא דאתא פולמוסא דמלכא למתא ואטרידו רבנן ולא צלו וצלי לי ביחיד והואי יחיד שלא בחבר עיר יתיב רבי חנינא קרא קמיה דר' ינאי ויתיב וקאמר הלכה כר' יהודה שאמר משום ר' אלעזר בן עזריה א"ל [א] פוק קרא קראיך לברא דאין הלכה כרבי יהודה שאמר משום ראב"ע א"ר יוחנן אני ראיתי את רבי ינאי דצלי והדר צלי א"ל רבי ירמיה לר' זירא [א] ודילמא מעיקרא לא כוון דעתיה ולבסוף כוון דעתיה א"ל [ב] חזי מאן גברא רבא דקמסהיד עליה: [ג] ר' אמי ור' אסי [ב] אע"ג דהוו להו תליסר בי כנישתא בטבריא לא הוו מצלו אלא ביני עמודי היכא דהוו גרסי. איתמר רב יצחק בר אבדימי משום רבינו אמר הלכה כר' יהודה שאמר משום ראב"ע ר' חייא בר אבא צלי והדר צלי א"ל רבי זירא מאי טעמא עביד מר הכי אילימא משום דלא כוון מר דעתיה והאמר ר"א [ג] לעולם ימוד אדם את עצמו אם [ד] יכול לכוין את לבו יתפלל ואם לאו אל יתפלל אלא דלא אדכר מר דריש ירחא והתניא טעה ולא הזכיר של ר"ח [א] (א) בערבית אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה בשחרית [ד] בשחרית אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה במוספין [ה] במוספין אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה במנחה א"ל לאו איתמר עלה א"ר יוחנן [ה] בצבור שנו: כמה ישהה בין תפלה לתפלה רב הונא ורב חסדא חד אמר [ו] כדי שתתחונן דעתו עליו וחד אמר כדי שתתחולל דעתו עליו מאן דאמר כדי שתתחונן דעתו עליו דכתיב [א] ואתחנן אל ה' ומ"ד כדי שתתחולל דעתו עליו דכתיב [ב] ויחל משה. אמר רב ענן אמר רב [ז] טעה ולא הזכיר של ר"ח ערבית אין מחזירין אותו לפי [ה] שאין בית דין מקדשין את החדש אלא ביום אמר אמימר מסתברא מילתא דרב בחדש מלא אבל בחדש חסר מחזירין אותו א"ל רב אשי לאמימר מכדי רב טעמא קאמר [ח] מה לי חסר ומה לי מלא אלא לא שנא:

הדרן עלך תפלת השחר

אין [ט] עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין כדי שיכוונו לבם לאביהם שבשמים [ו] אפי' המלך שואל בשלומו לא ישיבנו ואפי' נחש כרוך על עקבו לא יפסיק: **גמ'** מנא ה"מ א"ר אלעזר דאמר קרא [ג] והיא מרת נפש ממאי דילמא חנה שאני דהות מרירא לבא טובא אלא א"ר יוסי בר' חנינא מהכא [ד] ואני ברב חסדך אבא ביתך אשתחוה אל היכל קדשך ביראתך ממאי דילמא דוד שאני דהוה מצער נפשיה ברחמי טובא אלא אמר ר' יהושע בן לוי מהכא [ה] השתחוו לה' בהדרת קדש אל תקרי בהדרת אלא בחרדת ממאי דילמא לעולם אימא לך הדרת ממש כי הא דרב יהודה [י] הוה מציין נפשיה והדר מצלי אלא א"ר נחמן בר יצחק מהכא [ו] עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה [י] מאי וגילו ברעדה א"ר אדא בר מתנא אמר רבה [כ] במקום גילה [ל] שם תהא רעדה אביי הוה יתיב קמיה דרבה חזייה דהוה קא בדח טובא אמר וגילו ברעדה כתיב א"ל אנא תפילין מנחנא ר' ירמיה הוה יתיב קמיה דר' זירא חזייה דהוה קא בדח טובא אמר ליה [ז] בכל עצב יהיה מותר כתיב א"ל אנא תפילין מנחנא מר בריה דרבינא עבד הלולא לבריה חזנהו לרבנן דהוו קבדחי טובא

אייתי

רש"י

בנהרדעא. לפי שיש שם לגור והשליח פוטרני: פולמוסא. חיל: דצלי והדר צלי. ולמה ליה ב' תפלות, אלא אחת של שחרית ואחת של מוספין, ש"מ לית ליה דראב"ע: ודילמא מעיקרא לא כוון דעתיה. ותרווייהו דשחרית: מאן גברא רבא דקמסהיד עליה. רבי יוחנן שהעיד על הדבר יפה דקדק שבשביל תפלת המוספין היתה: משום רבינו. רב: [ד] בצבור שנו. דאין מחזירין, משום דשמע ליה מש"ץ ואיכא מקצת הזכרה, אבל ביחיד צריך לחזור. ובה"ג מפרש לה בש"צ משום טירחא דצבורא, אבל יחיד הדר: טעה ולא הזכיר במוספין. שהתפלל אתה חונן: כמה ישהה בין תפלה לתפלה. מי שיש עליו לחזור ולהתפלל או משום דטעה או משום מוספין כמה ישהה בין זו לזו: שתתחונן. שתהא דעתו מיושבת לערוך דבריו בלשון תחנה: שתתחולל. לשון חילוי, והיא היא, אלא בלישנא בעלמא פליגי: בחדש מלא. כשהחדש שעבר מלא עושין ר"ח ב' ימים, הלכך יכול לאומרה למחר, דערבית של מחר ר"ח גמור יותר מן הראשון: מכדי טעמא קאמר. שאין מקדשין את החדש בלילה:

הדרן עלך תפלת השחר

כובד ראש. הכנעה: שוהין שעה אחת. במקום שבאו להתפלל: גמ' אשתחוה אל היכל קדשך ביראתך. מתוך יראה: מציין נפשיה. מקשט עצמו בבגדיו: עבדו את ה' ביראה. תפלה שהיא לנו במקום עבודה עשו אותה ביראה: [ה] בכל עצב יהיה מותר. כשאדם מראה את עצמו עצב יהיה לו שכר: דהוה קא בדח טובא. יותר מדאי, ונראה כפורק עול: תפילין מנחנא. והם עדות שממשלת קוני ומשרתו (ה) עלי:

כסא

תוספות

[י] ה"ג **אין** הלכה כרבי יהודה שאמר משום ראב"ע. אלא הלכה כרבנן וכן פסק ר"ח דלהכי מייתי (ב) רבי אמי ור' אסי שהיו מתפללים ביחיד כרבנן ביני עמודי דגרסי לאשמעינן דהלכה כרבנן: **והתניא** טעה ולא הזכיר של ר"ח בערבית אין מחזירין אותו. ל"ג ליה דהא אמרינן בסמוך טעה ולא הזכיר של ר"ח [י] אין מחזירין אותו לפי שאין מקדשין כו' אי נמי אי איתא אגב אחרינא נקט ליה:

כמה ישהה בין תפלה לתפלה. כגון אדם שטעה ורוצה להתפלל שנית וכן בין תפלת שחרית לתפלת המוספין: **כדי** שתתחולל דעתו עליו. ומפרש בירושלמי [י] דהיינו כשילך ארבע אמות: **לפי** שאין מקדשין את החדש כו'. פי' לעיל בריש פרקין (דף כו. [מ]) מה שמקשין ותיפוק ליה משום רשות משום דהיינו דוקא לעשות מצוה אחרת עוברת וי"מ דוקא בלילה ראשונה אין מחזירין אותו לפי שאין מקדשין החדש בלילה אבל בלילה שניה מחזירין אותו שכבר מקודש מיום שלפניו ולא נראה לחלק:

מסתברא מילתא דרב בחדש מלא. כלומר שהיה אותו שלפניו מלא דאז יכול לאומרה בערבית של מחר שהוא עיקר והיה אומר ה"ר יצחק לכל דבר שאמרו חכמים אין מחזירין אותו כגון יעלה ויבא בערבית ועל הנסים לא מיבעיא אם עקר רגליו (ג) ופתח בברכה שלאחריה דאין מחזירין אותו אלא אפילו לא עקר אלא שסיים אותה ברכה שתקנו בה לאומרה אין מחזירין אותו ולא נהירא לרבינו אלחנן דהא חזינן בברכת המזון דאותן שאמרו חכמים מחזירין וגם אותן שאין מחזירין שוין היכא דלא עקר רגליו כדאמר לקמן (דף מט. [ט]) אם שכח של שבת וסיים הברכה כולה ועדיין לא התחיל בברכת הטוב והמטיב אומר ברוך אשר נתן שבתות למנוחה כו' וקאמר נמי התם אם טעה ולא הזכיר של ר"ח קודם שעקר רגליו דהיינו קודם שיתחיל ברכת הטוב והמטיב דלאותה קורא עקר רגליו אומר ברוך אשר נתן ראשי חדשים וכו' אלמא היכא דלא עקר אלו ואלו שוין ואם עקר רגליו שהתחיל בברכת הטוב והמטיב של שבת חוזר לראש ושל ר"ח מעוות לא יוכל לתקון והכי [כ] נמי יחזור (ד) באותה ברכה אם לא התחיל בברכה שלאחריה. ומיהו אין ראיה מהתם דשאני התם בברכת המזון שכבר בירך ג' ברכות וברכת הטוב והמטיב לאו דאורייתא היא [י] על כן אין מחזירין אותו לגמרי כי אין דומה שם הפסק כל כך ואין להביא ממנו ראיה לי"ח ברכות דאם יחזירוהו בדבר שאין לו לחזור הוי כמו הפסקה ועוד דאין להביא ראיה לכאן דאם היית אומר היכא שלא עקר רגליו בי"ח ברכות שהיה לו לחזור א"כ היה צריך לחזור לרצה ואין זה הגון ומיהו אומר ר"י דראה את ר"ת דהיכא דלא עקר רגליו חזר לרצה אפי' בדברים שאין מחזירין כגון על הנסים וכן עמא דבר [ס]:

הדרן עלך תפלת השחר

אל תקרי בהדרת אלא בחרדת. תימה אמאי לא מוכח בהדיא מדכתיב בתריה חילו מלפניו כל הארץ (ו) וי"ל היינו קרא דכתיב במזמור הבו לה' בני אלים ומההוא קרא בעי להוכיח במסכת מגילה (דף יז:) שאומרים אבות וגבורות וקדושת השם וי"ח ברכות תקנו כנגד (ז) האזכרות [ל] ומשום הכי דייק מאותו קרא שכתוב באותה פרשה אבל אותו דחילו וגו' אינו כתוב באותה פרשה:

אייתי

אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש. דרך משל הוא כלומר מפני שראשו הוא עיקר כל האיברים וכשמכביד אותו עליו כל איבריו נכנעים ויושב בהכנעה, כך המתפלל צריך שישב באימה ובהכנעה כדי שתהא תפלתו רצויה ומקובלת. [רבינו יונה דף כא. מדה"ר] **חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת.** אע"פ שבהרבה מקומות כשאומר שעה אינו ר"ל שעה דוקא אלא זמן מועט, הכא אינו כן אלא שעה ממש. [רבינו יונה דף כא. מדה"ר] **כדי שיכוונו לבם לאביהם שבשמים.** שע"י כך היו מכוונין לבם, ומחשבין ביראת שמים כדי שתתחונן דעתם עליהם. [תוספות הרא"ש] **במקום גילה שם תהא רעדה.** כדי שלא ימשך מתוך השמחה לתענוגי העולם וישכח עניני הבורא על כן צריך לערבב זה עם זה כדי שיהיה על הקו הממוצע ופשטיה דקרא כך הוא, שאע"פ שאצל בשר ודם היראה והשמחה הם דבר והפכו, שבשעה שהאדם מפחד מזולתו הוא עומד נרתע ודואג, אבל הקב"ה איננו כן אדרבה כשהאדם מתבונן בגדולתו וירא מפניו ישמח ויגיל באותה יראה מפני שבאמצעיתה מתעורר לקיים המצות ושש ונעלס בקיומה שיודע כי שכרו אתו ופעולתו לפניו, וכו', ואע"פ ששמחה אחרת אסורה, שמחה זו מותרת ומחוייבת כענין שנא' תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב וגו'. [רבינו יונה דף כא. מדה"ר] **אמר ליה אנא תפילין מנחנא.** ואיני מתירא להשתקע בשום דבר מגונה. ויש מפרשים בה שנתרפא מחולי מעים שהיה פטור מן התפילין, וכשחזר לקיום המצוה היה שמח. [מאירי]

עין משפט נר מצוה

סח א מיי' פ"ד מהל' תפלה הלכה טו ופ"י הלכה א [טוש"ע או"ח סימן קא סעיף א]:
סט ב מיי' פרק ח מהלכות תפלה הלכה ג סמג עשין יט טוש"ע א"ח סי' צ סעיף יח:
ע ג מיי' פ"ד שם הל' טו סמג שם (טוש"ע או"ח סי' קא סעיף א):
עא ד ה מיי' פ"י שם הלכה יב סמג שם טוש"ע או"ח סימן קכו סעיף ג:
עב ו מיי' שם הל' טו סמג שם טור שו"ע או"ח סי' קה:
עג ז ח מיי' שם הלכה יא סמג שם טוש"ע או"ח סי' תכב סעיף א:
א ט מיי' פ"ד שם הל' טז סמג שם טוש"ע או"ח סי' צג סעי' ב:
ב י מיי' פ"ה שם הל' ה סמג שם טוש"ע א"ח סימן לא סעיף ו:

הגהות וציונים

א] [הרי"ף ורא"ש לא גרסי זה וע' בטור סימן קכ"ו ותכ"ב] (גליון): **ב]** [רב כצ"ל] (גליון) כ"ה ביומא ד ע"ב (ורב אדא בר מתנא היה תלמידו של רב): **ג]** דבור תוס' על זה תמצא לקמן לא ע"א ד"ה במקום: **ד]** ד"ה בצבור שנו שייך אחרי הדבור טעה וכו': **ה]** [דבורי רש"י נתהפכו בזה] (גליון) ד"ה בכל צ"ל אחר ד"ה דהוה: **ו]** כ"ה ברא"ש וע"ש (גליון): **ז]** צ"ל של ר"ח **ערבית** אין מחזירין (רש"ש) וכ"ה בתוס' רבינו פרץ: **ח]** נדצ"ל **והכא** נמי (בדפו"ר "וה"נ"): **ט]** הגהות הב"ח מכאן עד סוף העמוד השמטו בדפוס וילנא והחזרנום ע"פ ב"ח דפו"ר: **י]** ברש"י שבעין יעקב הגירסא שממשלת קוני **ושררתו** עלי וברש"י על הרי"ף **ומלכותו** עלי ועיין רש"ש:

משנת ראשונים

יתיב רבי חנינא קרא קמיה דרבי ינאי ויתיב וקאמר. הא דאמרינן בכוליה גמרא יתיב פלוני קמיה דפלוני ויתיב וקאמר, לא אמרינן הכי אלא במקום שחולק עליו או שהיה הוא האומר אבל אם לא אמר הוא כלום ולא נחלק עליו בכלום לא אמרינן הכי. **[הליכות עולם שער שני בשם הרשב"א]**

אין לשון זה מכוון, שאם אומר ויתיב וקאמר, הרי הוא האומר, ומה צורך לדברי הרשב"א ז"ל. אבל הלשון המכוון הוא כמו שכתבו התוס' בחולין, כל מקום שאומר ויתיב פלוני גבייהו, מזכירו כן לפי שהורה להם דבר חידוש. **[מהר"י קארו כללי הגמרא]**

ודילמא מעיקרא לא כוון דעתיה ולבסוף כוון דעתיה. מנין לך שהתפלל יוצר ומוסף כי שמא תפלת יוצר בלבד היא, ומתחלה לא כיון דעתו באבות ונזכר אחר שהתפלל והוצרך לחזור ולהתפלל מראש. והוא הדין אי אדכר באמצע תפלה דפוסק. **[הריטב"א]**

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [יבמות מ. כתובות נו.], **ב)** [חולין ז.], **ג)** לעיל דף ח., **ד)** [עי' תוס' לקמן לד: ד"ה יכוין], **ה)** סנהדרין יא ע"ב, **ו)** יומא ד:, **ז)** דפרקין ה"ו, **ח)** ד"ה טעה, **ט)** צ"ל מט: עיי"ש, **י)** לקמן מו. עיי"ש, **כ)** עיין תוס' לקמן לד. סוד"ה אמצעיות, **ל)** לעיל כח ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמ' ולא הזכיר של ר"ח (בערבית וכו'. בשחרית) תא"מ. ונ"ב ס"א אין זה: **(ב)** תום' ד"ה אין הלכה כו'. דלהכי מייתי הכא רבי אמי וכו' ביחיד ביני עמודי היכא דהוו גרסי כל"ל ותיבת כרבנן נמחק: **(ג)** ד"ה מסתברא וכו' עקר רגליו ופתח. נ"ב פי' או פתח: **(ד)** בא"ד וה"נ יחזור לאותה ברכה: [ט] **(ה)** רש"י ד"ה תפילין וכו'. קוני ומלכותו [י] עלי: **(ו)** תוס' ד"ה אל תקרי וכו'. וי"ל דהאי קרא דמייתי הכא היינו קרא: **(ז)** בא"ד תקנו כנגד י"ח האזכרות שבו ומשום הכי:

הגהות הגר"א

[א] גמ' של ר"ח בערבית. נ"ב רי"ף ותוס' ל"ג אלא בשחרית אין כו' לבד:

גליון הש"ס

מתני' אפי' המלך. עי' יומא י"ט ע"ב תוס' ד"ה כס:

תורה אור השלם

א) וָאֶתְחַנַּן אֶל יְיָ בָּעֵת הַהִוא לֵאמֹר: [דברים ג, כג]

ב) וַיְחַל מֹשֶׁה אֶת פְּנֵי יְיָ אֱלֹהָיו וַיֹּאמֶר לָמָה יְיָ יֶחֱרֶה אַפְּךָ בְּעַמֶּךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּכֹחַ גָּדוֹל וּבְיָד חֲזָקָה: [שמות לב, יא]

ג) וְהִיא מָרַת נָפֶשׁ וַתִּתְפַּלֵּל עַל יְיָ וּבָכֹה תִבְכֶּה: [שמואל א א, י]

ד) וַאֲנִי בְּרֹב חַסְדְּךָ אָבוֹא בֵיתֶךָ אֶשְׁתַּחֲוֶה אֶל הֵיכַל קָדְשְׁךָ בְּיִרְאָתֶךָ: [תהלים ה, ח]

ה) הָבוּ לַייָ כְּבוֹד שְׁמוֹ הִשְׁתַּחֲווּ לַייָ בְּהַדְרַת קֹדֶשׁ: [תהלים כט, ב]

ו) עִבְדוּ אֶת יְיָ בְּיִרְאָה וְגִילוּ בִּרְעָדָה: [תהלים ב, יא]

ז) בְּכָל עֶצֶב יִהְיֶה מוֹתָר וּדְבַר שְׂפָתַיִם אַךְ לְמַחְסוֹר: [משלי יד, כג]

יש ללמוד גם שעבודת התפילה צריכה להיות מתוך חרדת קודש ויראה[מה].

שואלת הגמרא, **מִמַּאי** - מנין שיש לקרוא כך את הפסוק וללמוד ממנו את החיוב להתפלל בכובד ראש, **דִּילְמָא לְעוֹלָם אֵימָא לָךְ** - אולי לעולם יש לומר שכוונת הפסוק היא **לְהַדְרַת** קודש **מַמָּשׁ**, כלומר שיש לעבוד את ה׳ מתוך הדר ויופי, **כִּי הָא** - וכמו שמצאנו, **דְּרַב יְהוּדָה הֲוָה מְצַיֵּין נַפְשֵׁיהּ** - היה מקשט את עצמו בבגדים מהודרים, **וַהֲדַר מְצַלֵּי** - ורק אחר כך היה מתפלל[מו]. ואם כן אין ללמוד מפסוק זה גם את דין המשנה, שיש לעמוד לפני ה׳ מתוך חרדת קודש ויראה.

משיבה הגמרא, **אֶלָּא אָמַר רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק**, יש להוכיח דבר זה **מֵהָכָא** - מפסוק זה, שנאמר (תהלים ב יא) **׳עִבְדוּ אֶת ה׳ בְּיִרְאָה וְגִילוּ בִּרְעָדָה׳**. הרי שמפורש בלשון הפסוק, שעבודת ה׳ צריכה להיות ביראה ובהכנעה. ואם כן, התפילה שהיא לנו היום במקום העבודה שהיתה בבית המקדש[מז], צריכה להיות מתוך יראה והכנעה.

מתוך שהביאה הגמרא פסוק זה וביארה את תחילתו, מבררת הגמרא גם מהו הביאור בסוף הפסוק[מח]:

מבררת הגמרא, **מַאי ׳וְגִילוּ בִּרְעָדָה׳** - מהו הביאור בלשון הפסוק ׳וגילו ברעדה׳. מבארת הגמרא, **אָמַר רַב אַדָּא בַּר מַתְנָא אָמַר רַבָּה**, הביאור הוא, **שֶׁבִּמְקוֹם גִּילָה** ושמחה **שָׁם תְּהֵא** גם **רְעָדָה**. כלומר, שכאשר האדם שרוי בשמחה וטוב לב, צריכה להיות שם גם רעדה, כיון שבלי זה הוא נראה כפורק עול[מט].

הגמרא מביאה כמה מעשים מענין זה, שבמקום גילה צריכה להיות גם רעדה:

אַבַּיֵי הֲוָה יָתִיב קַמֵּיהּ דְּרַבָּה - אביי היה יושב לפני רבה, **חַזְיֵיהּ** - ראה רבה את אביי[נ], **דַּהֲוָה קָא בָּדַח טוּבָא** - שהיה שמח ביותר, והיה נראה כפורק עול[נא], **אָמַר** לו רבה, **׳וְגִילוּ בִּרְעָדָה׳ כְּתִיב**, הרי שאין לשמוח יותר מדי, אלא צריכה להיות גם רעדה, **אָמַר לֵיהּ** - השיב לו אביי לרבה, **אֲנָא תְּפִילִּין מַנַּחְנָא** - אני, תפילין מונחות עלי, ולכן איני חושש לזה, כיון שהתפילין הן עדות שממשלת בוראי ועול מלכותו עלי, ואיני נראה כפורק עול[נב].

מעשה נוסף, **רַבִּי יִרְמְיָה הֲוָה יָתִיב קַמֵּיהּ דְּרַבִּי זֵירָא** - רבי ירמיה היה יושב לפני רבי זירא, **חַזְיֵיהּ** - ראה רבי זירא את רבי ירמיה[נג], **דַּהֲוָה קָא בָּדַח טוּבָא** - שהיה שמח ביותר, והיה נראה כפורק עול, **אָמַר לֵיהּ** רבי זירא לרבי ירמיה, **׳בְּכָל עֶצֶב יִהְיֶה מוֹתָר׳ כְּתִיב**[נד] (משלי יד כג), כלומר, שיש יתרון ושכר לאדם כשמראה את עצמו **עָצֵב**[נה], הרי שאין ראוי לאדם להראות את עצמו שמח ביותר, משום שנראה מחמת זה כפורק עול. **אָמַר לֵיהּ** - השיב לו רבי ירמיה לרב זירא, **אֲנָא תְּפִילִּין מַנַּחְנָא** - אני, תפילין מונחות עלי, ולכן איני חושש לשמוח יותר מדי, כיון שהתפילין הן העדות לכך שעול מלכות שמים עלי, ואיני נראה כפורק עול.

הגמרא מביאה מעשים נוספים, מענין מניעת ריבוי השמחה:

מַר בְּרֵיהּ דְּרַבִינָא עֲבַד הִלּוּלָא לִבְרֵיהּ - עשה שמחת נישואין לבנו, **חֲזַנְהוּ לְרַבָּנָן דַּהֲווּ קָבָדְחִי טוּבָא** - ראה מר בריה דרבינא את החכמים שהיו שמחים ביותר,

---

מה. **מה** שהגמרא לא הביאה דרשה זו מהפסוק ׳השתחוו לה׳ בהדרת קדש חילו מפניו כל הארץ׳ (תהלים צו ט), שנאמר בו במפורש לשון פחד, הוא משום שהגמרא העדיפה להביא פסוק מפרק העוסק בענין תפילה, וכמבואר במגילה (יז:) שמפרק זה נלמד שאומרים אבות גבורות וברכת ה׳, ולעיל (כח:) מבואר שתקנו שמונה עשרה ברכות בתפילה כנגד שמונה עשרה אזכרות שבאותו הפרק, ופסוק זה שנאמר בו פחד במפורש אינו באותו הפרק. תוספות (ד״ה אלא). וראה הרחבת הדברים בילקוט ביאורים.

מו. **ומה** שנאמר בפסוק ׳הדרת קודש׳, היינו שילבש בגדים נאים של קודש, כלומר, בגדים המיוחדים לתפילה. אמרי נועם (ד״ה לעולם).

מז. **רש״י** (ד״ה עבדו). אולם התוספות (לקמן לא. ד״ה במקום) מפרשים, שהתפילה בעצמה נקראת עבודה, וכמו שדרשו בספרי (עקב פמ״א), ׳ולעבדו בכל לבבכם, זו תפילה׳. ורש״י לא פירש כן, כיון שסבר שלשון עבודה סתם משמע עבודת הקרבנות, ורק בפסוק ׳ולעבדו בכל לבבכם׳ הכוונה היא לתפילה, כי עבודה בלב אינה אלא בתפילה, כמבואר בגמרא (תענית ב.). מהרש״א (ח״א ד״ה עבדו).

מח. **ריטב״א** (ד״ה מאי).

מט. **כן** פירש רש״י להלן (ד״ה דהוה), על המעשה שהביאה הגמרא בענין פסוק זה. וביומא (ד: ד״ה במקום) ביאר, שבמקום גילה הכוונה לתורה, כמו שכתוב (תהלים יט ט) ׳פקודי ה׳ ישרים משמחי לב׳. וראה להלן בהערה על המעשה שהביאה הגמרא. ותלמידי רבינו יונה (ד״ה וגילו) פירשו, שעל ידי רוב השמחה עלול אדם להמשך אחר תענוגי העולם, ולשכוח את ענייני הבורא.

נ. **תלמידי** רבינו יונה (ד״ה אמר ליה), וכן הוא בריטב״א (יומא ד: ד״ה במקום).

נא. **רש״י** (ד״ה דהוה). וראה ריטב״א (שם), שמפרש לפי פירוש רש״י ביומא (שם) [שהובא בהערה לעיל], שרבה לא חשד באביי שהוא שמח בענייני העולם, אלא אף על פי שהוא שמח בדברי תורה שברור לו תלמודו, מכל מקום אמר לו שצריכה להיות גם רעדה. אמנם הריטב״א שם מפרש פירוש נוסף, שהגמרא כאן אכן מדברת על שאר שמחות בעניני העולם.

נב. **רש״י** (ד״ה תפילין) על פי מהרש״ל (ברש״י שם). והיינו לשיטתו לעיל, שמה שאין לשמוח יותר מדי הוא משום שנראה כפורק עול. אמנם תלמידי רבינו יונה (ד״ה אמר ליה) פירשו, שאביי השיב שהוא שמח בהנחת התפילין עצמה, כיון שלא הניח קודם לכן תפילין כמה ימים באונס. והיינו לשיטתם שפירשו, שטעם האיסור הוא משום שעל ידי השמחה הוא עלול להימשך לתענוגי העולם [הו״ד בהערה לעיל], ולכן פירשו כאן, שכיון ששמחה זו היא שמחה של מצוה, לכן אין לו לחשוש שימשך על ידי זה לתענוגי העולם. והמאירי כתב (ד״ה שמחה), שכאשר האדם לובש תפילין אין הוא חושש שימשך על ידי זה לדברים מגונים, כיון שקדושת התפילין גורמת ליראת שמים. וכן הוא לשון הרמב״ם (תפילין פ״ד הכ״ה) ׳שכל זמן שתפילין על ראשו של אדם ועל זרועו הוא עניו וירא, ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטלה, ואינו מהרהר במחשבות רעות׳ וכו׳. וראה במהר״ץ חיות (ד״ה אנא) שכתב, שמקורו של הרמב״ם הוא מגמרא זו.

נג. **תלמידי** רבינו יונה (ד״ה אמר ליה). אמנם הצל״ח (ד״ה אמר ליה) כתב, שבשונה מהסיפור הקודם, שם אביי שהוא התלמיד היה שמח, כאן רבי זירא שהוא הרב היה שמח. ורבי ירמיה הוא שהעיר לו על כך. וראה שם שהוכיח כן מגירסת הרי״ף בזה. וראה הרחבה בזה בילקוט ביאורים.

נד. **ראה** בילקוט ביאורים, שהובאו כמה טעמים למה הביאו שני האמוראים פסוקים שונים.

נה. **רש״י** (ד״ה בכל). ותלמידי רבינו יונה (ד״ה לא סבר) פירשו, שיש יתרון בכל עצב שהאדם עצב בו, כדי שלא ישמח וימשך אחר תענוגי עולם הזה. ומבארים תלמידי רבינו יונה, שאין הכוונה שישתדל האדם להיות עצב, שהרי העצבון הוא חולי הגוף, וכשהאדם חולה אינו יכול לעבוד את הבורא כראוי, אלא צריך להיות ממוצע בין השמחה והעצב.

אַיְיתֵי כָּסָא דְּמוֹקְרָא - הביא כוס זכוכית יקרה[א], **בַּת אַרְבַּע מְאָה זוּזֵי** - ששוה ארבע מאות זוז, **וּתְבַר קַמַּיְיהוּ** - ושבר אותה לפניהם, **וְאִעֲצִיבוּ** - ועל ידי זה נתעצבו[ב].

מעשה נוסף, **רַב אַשִׁי עֲבַד הִלּוּלָא לִבְרֵיהּ** - עשה שמחת נישואין לבנו, **חֲזָנְהוּ לְרַבָּנָן דַּהֲווּ קָא בָדְחֵי טוּבָא** - ראה את החכמים שהיו שמחים ביותר, **אַיְיתֵי כָּסָא דְּזוּגִיתָא חִיוַּרְתָּא** - הביא כוס של זכוכית לבנה[ג] שהיא יקרה ביותר[ד], **וּתְבַר קַמַּיְיהוּ** - ושבר אותה לפניהם, **וְאִעֲצִיבוּ** - ועל ידי זה נתעצבו.

מעשה נוסף, **אָמְרוּ לֵיהּ רַבָּנָן** - אמרו לו החכמים **לְרַב הַמְנוּנָא זוּטֵי, בְּהִלּוּלָא דְּמַר בְּרֵיהּ דְּרַבִינָא** - בשמחת הנישואין של מר בנו של רבינא, **לִישְׁרֵי לָן מַר** - ישיר לנו אדוננו שירה, **אָמַר לְהוּ** רב המנונא זוטי בלשון שירה, **וַוי לָן דְּמִיתְנַן וַוי לָן דְּמִיתְנַן** - אוי לנו שאנו עתידים למות, אוי לנו שאנו עתידים למות[ה]. **אָמְרֵי לֵיהּ** - חזרו חכמים ואמרו לו, **אֲנַן מַה נַּעֲנֵי בַּתְרָךְ** - מה עלינו לענות אחריך בשירה זו[ו]. **אָמַר לְהוּ** רב המנונא זוטי, אתם תענו אחרי בלשון זו, **הֵי תּוֹרָה וְהֵי מִצְוָה דְּמַגְּנוּ עֲלָן** - היכן התורה שעסקנו בה, והיכן המצוות שקיימנו, שיגינו עלינו מפני דינה של גיהנם. כלומר, אוי לנו שאנו עתידים למות, ואין לנו תורה ומצוות שיגינו עלינו מדינה של גיהנם[ז].

הגמרא ממשיכה לדון באיסור ריבוי השמחה:

אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן מִשּׁוּם רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן יוֹחַי, אָסוּר לוֹ לָאָדָם שֶׁיְּמַלֵּא בשחוק את **פִּיו**[ח] **בָּעוֹלָם הַזֶּה, שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים קכו ב), **'אָז יִמָּלֵא שְׂחוֹק פִּינוּ וּלְשׁוֹנֵנוּ רִנָּה'** וגו', כלומר, שרק 'אז' יהא מותר לנו למלאות את פינו שחוק. **וְאֵימָתַי** הוא הזמן שנתכוין אליו הכתוב בלשון 'אז', מבאר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי שיש ללמוד מסיום הפסוק, שזה יהיה **בִּזְמַן שֶׁיֹּאמְרוּ בַגּוֹיִם הִגְדִּיל ה' לַעֲשׂוֹת עִם אֵלֶּה'**, כלומר, בזמן הגאולה העתידה, שאז ירבה ה' לעשות עמנו נסים ונפלאות[ט].

מספרת הגמרא, **אָמְרוּ עָלָיו עַל רֵישׁ לָקִישׁ** תלמידו של רבי יוחנן, **שֶׁמִּיָּמָיו לֹא מִלֵּא שְׂחוֹק פִּיו בָּעוֹלָם הַזֶּה**[י], **מִכִּי שַׁמְעָהּ** - משעה ששמע דבר זה, **מֵרַבִּי יוֹחָנָן רַבֵּיהּ** [-רבו].

★

הגמרא מביאה ברייתא בענין צורת ההכנה הנכונה לעמוד מתוכה להתפלל[יא]:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **אֵין עוֹמְדִין לְהִתְפַּלֵּל** תפילת 'שמונה עשרה', **לֹא מִתּוֹךְ** עיון **בְּדִין, וְלֹא מִתּוֹךְ** עיון **בִּדְבַר הֲלָכָה, אֶלָּא מִתּוֹךְ הֲלָכָה פְּסוּקָה** וברורה, שאינה צריכה עיון[יב], כדי שלא יגרום לו הלימוד להרהר בשעת התפילה בדבר שלמד[יג]. שואלת הגמרא, **וְהֵיכִי דָּמֵי** - ומה הוא **הֲלָכָה פְּסוּקָה**. משיבה הגמרא, **אָמַר אַבַּיֵי, כִּי הָא דְּרַבִּי זֵירָא** - כגון הלכה זו שאמר רבי זירא, **דְּאָמַר רַבִּי זֵירָא**, לגבי דין טומאת נדה[יד], **בְּנוֹת יִשְׂרָאֵל הֶחְמִירוּ עַל עַצְמָן, שֶׁאֲפִילּוּ הֵן רוֹאוֹת** רק **טִיפַּת דָּם** אחת קטנה **כְּחַרְדָּל**[טו], **הֵן יוֹשְׁבוֹת עָלֶיהָ** [-על ראיית טיפת הדם] **שִׁבְעָה** ימים **נְקִיִּים**, מלבד יום ראיית טיפת הדם, כדין 'זבה גדולה', בין אם ראתה בזמן הראוי לדם נדה, ובין אם ראתה בזמן הראוי לדם זיבה. והטעם לחומרא זו הוא, שאין כל הנשים בקיאות לחשב אימתי הם ימי נידותן ואימתי הם ימי זיבתן, על כן החמירו על עצמן לנהוג כל הימים כמו דיני ימי הזיבה. וגם בראייה אחת של טיפת דם החמירו על עצמן לשבת עליה שבעה נקיים, כמו

א. **רש"י** (כט. ד"ה כסא דמוקרא). ומה שפירש רש"י כאן (ד"ה כסא דמוקרא) 'כוס זכוכית לבנה', כתב הרש"ש (ברש"י ד"ה כסא), שיש טעות סופר בדיבור המתחיל, וצריך להיות ד"ה 'כסא דזוגיתא חיורתא', והוא על הגמרא להלן. והערוך (ערך כס ד) גרס 'כסא דמנקרא', ופירש שהוא מלשון 'נקרת הצור', כלומר, כוס זכוכית שחקוקות בה צורות, שהיא יקרה מאד.

ב. **המהרש"א** (ח"א ד"ה כסא) מבאר, שמר בריה דרב הונא התכוון לרמוז להם על האדם, שהוא כמו כלי זה שהוא יקר, ויצירתו מעפר, וכשם שכלי זה נשבר, כן האדם עומד תמיד למיתה לשוב להיות עפר.

ג. **רש"י** (ד"ה כסא), על פי גירסת האחרונים שהובאה בהערה לעיל.

ד. **על** פי תוספות (ב"מ כט: ד"ה בזכוכית).

ה. **רב** המנונא זוטי רצה שלא ישמחו יותר מדי, לכן הזכיר להם את יום המיתה להעציבם, כמו במעשים הקודמים. מגיד תעלומה (ד"ה א"ל). וראה בילקוט ביאורים, שהובאו טעמים נוספים למה הזכיר להם את יום המיתה דווקא בשעת שמחת הנישואין. מה שכפל ואמר פעמיים 'ווי לן דמיתנן', ביארו הצל"ח (ד"ה לישרי) והאמרי נועם (ד"ה ווי), שרמז בזה על שתי מיתות, אחת לעולם הזה ואחת לעולם הבא. ולפי זה ביארו כל אחד בדרכו גם את המשך הגמרא 'הי תורה והי מצוה'. וראה במהרש"א (ח"א ד"ה ווי) שפירש כפילות זו בדרך אחרת.

ו. **ריטב"א** (ד"ה אמרו ליה).

ז. **רש"י** (ד"ה הי). והשיטה מקובצת (ד"ה הי) ביאר, היכן התורה והמצוות שיצילו אותנו מן המיתה.

ח. **היינו** שחוק בהרמת הקול. יוסף אומץ (הלכ, אות תתלא).

ט. **נחלקו** הראשונים בזמן ובביאור איסור זה. שיטת הרמב"ן (תורת האדם, אבלות ישנה אות קיד), המאירי (לעיל ל: ד"ה שמחה) והטור (או"ח סי' תקס), שהאיסור הוא משום אבלות על הבית, ולשיטתם האיסור הוא רק בזמן חורבן הבית, אולם כשיבנה המקדש שוב לא יהא אסור. ולדבריהם, גם בזמן בית שני לא היה איסור בזה. אבל בתלמידי רבינו יונה (ד"ה אסור) הקשו, שלפי שיטה זו לא היה לרבי יוחנן לומר 'בעולם הזה' אלא 'משחרב בית המקדש'. ולכך ביארו, וכן כתבו הרא"ה (ד"ה וכל) והריטב"א (ד"ה אסור), שהאיסור היה גם בזמן בית שני. והיינו משום שלעולם אסור לשמוח ביותר משום שיש לחשוש שמא ימשך אחר היצר ויבוא לידי שכחת המצוות. ומה שלעתיד לבוא אין איסור, ביארו תלמידי רבינו יונה (שם), שהוא משום שבזמן הגאולה העתידה תהיה השמחה בגאולה עצמה, כדי לגלות את ניסיו ונפלאותיו יתברך, וזוהי שמחה של מצוה שהיא מותרת. והרא"ה והריטב"א (שם) כתבו, שלעתיד לבוא יתבטל יצר הרע, ולא יהא חשש שימשך לדבר עבירה. וראה הרחבה בזה בילקוט ביאורים.
המהרש"א (ח"א ד"ה אז) מדייק מהגמרא שהאיסור היה גם בזמן בית שני, כי אם כוונת הגמרא היא לאסור רק בזמן חורבן הבית, אם כן היה ניתן להוכיח זאת מהפסוק המפורש קודם לכן בתחילת המזמור (תהלים קכו א), 'שיר המעלות בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים', שעליו מוסב הפסוק 'אז ימלא שחוק פינו', והיינו בזמן שיבת ציון לאחר גלות בבל. וממה שהוכיח דין זה רק מן הפסוק 'אז יאמרו בגויים הגדיל ה' לעשות עם אלה', משמע שהכוונה היא רק לגאולה העתידה שאז יגדיל ה' לעשות עמנו יותר מבנין בית שני, שאז היינו משועבדים עדיין תחת מלכויות פרס, יון ואדום.
וראה עוד הרחבה בזה בילקוט ביאורים.

י. **תיבות** 'בעולם הזה' אינן מובנות כאן כל כך, ואינן בכת"י. ואפשר לפרש, שהכוונה היא שלא מילא שחוק פיו בענייני העולם הזה. שמן רוקח (ד"ה אמרו).

יא. **בהערה** להלן יבואר, האם יש מחלוקת בין המשנה והברייתא.

יב. **רש"י** (ד"ה הלכה פסוקה). אולם תלמידי רבינו יונה (ד"ה אין עומדין), ורבינו יהונתן (ד"ה מתוך) ביארו שהכוונה להלכה שאין עליה מחלוקת.

יג. **ברש"י** להלן (ד"ה כברייתא) משמע, שכוונת הברייתא היא שלעולם צריך להתפלל מתוך הלכה פסוקה, ולא רק לבאר מתוך איזה סוג הלכה מותר להתפלל, אם היה עסוק בדבר הלכה. וכן פירש רבינו יהונתן (ד"ה כמתניתין). וראה תפארת שמואל (סי' ב אות ג) שכתב בדעת רש"י, שאין הכוונה שצריך להתפלל דווקא מתוך הלכה פסוקה ולא שאר דברי תורה, אלא הכוונה היא שצריך להתפלל מתוך דברי תורה, ורק שאם בא להתפלל מתוך דבר הלכה, צריך שתהיה זו הלכה פסוקה, ולא הלכה הצריכה עיון. וכן מבואר ברמב"ם (תפילה פ"ד הי"ח), שמאחר שיש חיוב להתפלל מתוך דברי תורה, לכן פירשה הברייתא מתוך איזה סוג של דברי תורה עליו להתפלל, ואמר התנא שלא יתפלל לא מתוך דין ולא מתוך דבר הלכה, אלא מתוך הלכה פסוקה [וראה בסדר התפילה להרמב"ם, שהביא מימרא זו של רבי זירא בתחילת סדר תפילת שחרית]. אולם ראה מאירי (ד"ה דגריס) שכתב שאין זה חיוב, אלא כוונת הברייתא היא רק שאם היה עסוק בדבר הלכה הצריכה עיון אסור לו להתפלל, ועליו להפסיק ולשנות דבר הלכה פסוקה. וכן כתב הרשב"ץ (ד"ה והני). והדבר תלוי גם בשינוי הגירסאות להלן בדברי הגמרא 'רב אשי עביד כברייתא', ראה בהערה שם.

יד. **מן** התורה אין נדה צריכה לספור שבעה ימים נקיים לאחר ימי ראיית הדם, אלא היא צריכה להמתין שבעה ימים מתחילת ראיית הדם, וטובלת. ואף אם ראתה דם במשך כל שבעת הימים, והפסיקה לראות רק לפנות ערב של היום השביעי, הרי היא טובלת בלילה, והיא טהורה. אולם אם ראתה דם שלא בזמן הראוי לראיית דם נדה, והיינו, לאחר שבעת ימי נדותה, קודם שעברו שמונה עשר יום מתחילת ראייתה בפעם הקודמת, הרי זה נקרא 'דם זיבה', ולא 'דם נדות', ואם ראתה רק יום אחד או יומיים, היא נקראת 'זבה קטנה', ואינה צריכה לספור שבעה ימים נקיים, אלא עליה להמתין יום אחד בלבד בלי לראות בו דם ויכולה לטבול בערב ולהטהר. אולם אם ראתה במשך שלשה ימים היא נקראת 'זבה גדולה', והצריכה אותה התורה לספור שבעה ימים נקיים לאחר שהפסיקה לראות דם. ושבעה ימים אלו צריכים להיות מלבד אותו היום שבו הפסיקה לראות. רש"י (ערכין ח. ד"ה פתח).

טו. **מה** שנקטה הגמרא לשון 'אפילו טיפת דם כחרדל', אין הכוונה שנהגו דיני טומאה על אף שהוא מעט כחרדל, שהרי שנינו במשנה (נדה מ.) שנדה מטמאת בכל שהוא. אלא הכוונה בזה היא, משום שבאופן שראתה דם מרובה בפעם אחת, יש לחשוש אולי התחילה כבר זיבת הדם יומיים קודם לכן וזהו היום השלישי, ורק עכשיו היא רואה את כל הדם ביחד, והיה מקום לומר שרק באופן כזה החמירו בנות ישראל על עצמן, כיון שבראייה כזו היו חוששות לזיבה גדולה. אבל בטיפה קטנה כל כך שאין נראה שנצטרפו בה דם של שלוש ראיות, אין צריך לחשוש כלל ל'זבה גדולה'. ולכן אמר רבי זירא, שאפילו בטיפת דם קטנה כחרדל, החמירו בנות ישראל לשבת עליה שבעה נקיים [וכמבואר בהערה להלן]. תלמידי רבינו יונה (ד"ה שאפילו).

גמרא

אייתי כסא דמוקרא בת ארבע מאה זוזי ותבר קמייהו ואעציבו רב אשי עבד הלולא לבריה חזנהו לרבנן דהוו קא בדחי טובא אייתי כסא דזוגיתא חיורתא ותבר קמייהו ואעציבו אמרו ליה רבנן לרב המנונא זוטי בהלולא דמר בריה דרבינא לישרי לן מר אמר להו ווי לן דמיתנן ווי לן דמיתנן אמרי ליה אנן מה נעני בתרך א"ל הי תורה והי מצוה דמגנו עלן. א"ר יוחנן משום רשב"י אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה שנאמר אז ימלא שחוק פינו ולשוננו רנה אימתי בזמן שיאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה אמרו עליו על ר"ל שמימיו לא מלא שחוק פיו בעוה"ז מכי שמעה מר' יוחנן רביה: ת"ר אין עומדין להתפלל לא מתוך דין ולא מתוך דבר הלכה אלא מתוך הלכה פסוקה והיכי דמי הלכה פסוקה אמר אביי כי הא דר' זירא דאמר ר' זירא בנות ישראל החמירו על עצמן שאפילו רואות טיפת דם כחרדל יושבת עליה שבעה נקיים רבא אמר כי הא דרב הושעיא דאמר רב הושעיא מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה כדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר ואב"א כי הא דרב הונא דא"ר הונא א"ר זעירא המקיז דם בבהמת קדשים אסור בהנאה ומועלין בו רבנן עבדי כמתניתין רב אשי עביד כברייתא: ת"ר אין עומדין להתפלל לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות ולא מתוך שחוק ולא מתוך שיחה ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך דברים בטלים אלא מתוך שמחה של מצוה וכן לא יפטר אדם מחברו לא מתוך שיחה ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך דברים בטלים אלא מתוך [א] דבר הלכה שכן מצינו בנביאים הראשונים שסיימו דבריהם בדברי שבח ותנחומים [ב] וכן תנא מרי בר בריה דרב הונא בריה דר' ירמיה בר אבא אל יפטר אדם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה שמתוך כך זוכרהו כי הא דרב כהנא אלוייה לרב שימי בר אשי מפום נהרא עד בי צניתא דבבל כי מטא להתם א"ל מר ודאי דאמרי אינשי הני צניתא דבבל איתנהו מאדם הראשון ועד השתא א"ל אדכרתן מילתא דרבי יוסי ברבי חנינא דאמר ר' יוסי ברבי חנינא מאי דכתיב בארץ אשר לא עבר בה איש ולא ישב אדם שם וכי מאחר דלא עבר היאך ישב אלא לומר לך כל ארץ שגזר עליה אדם הראשון לישוב נתישבה וכל ארץ שלא גזר עליה אדם הראשון לישוב לא נתישבה רב מרדכי אלוייה לרב שימי בר אשי מהגרוניא ועד בי כיפי ואמרי לה עד בי דורא: ת"ר המתפלל צריך שיכוין את לבו לשמים אבא שאול אומר סימן לדבר תכין לבם תקשיב אזנך. תניא א"ר יהודה כך היה מנהגו של ר"ע כשהיה מתפלל עם הצבור היה מקצר ועולה מפני טורח צבור וכשהיה מתפלל בינו לבין עצמו אדם מניחו בזוית זו ומוצאו בזוית אחרת וכל כך למה מפני כריעות והשתחויות: א"ר חייא בר אבא לעולם יתפלל אדם בבית שיש בו חלונות שנאמר וכוין פתיחן ליה וגו' יכול יתפלל אדם כל היום כלו כבר מפורש על ידי דניאל וזמנין תלתא וגו' יכול משבא לגולה הוחלה כבר נאמר די הוא עבד מן קדמת דנא יכול יתפלל אדם לכל רוח שירצה ת"ל (לקבל) [נגד] ירושלם יכול יהא כוללן בבת אחת כבר מפורש ע"י דוד דכתיב ערב ובקר וצהרים וגו' יכול ישמיע קולו בתפלתו כבר מפורש על ידי חנה שנאמר וקולה לא ישמע יכול ישאל אדם צרכיו ואח"כ יתפלל כבר מפורש על ידי שלמה שנאמר לשמוע אל הרנה ואל התפלה רנה זו תפלה תפלה זו בקשה אין אומר דבר (בקשה) אחר אמת ויציב אבל אחר התפלה אפי' כסדר וידוי של יה"כ אומר איתמר נמי אמר רב חייא בר אשי אמר רב אע"פ שאמרו שואל אדם צרכיו בשומע תפלה אם בא לומר אחר תפלתו אפילו כסדר של יה"כ אומר: אמר רב המנונא כמה הלכתא גברוותא איכא למשמע מהני קראי דחנה וחנה היא מדברת על לבה מכאן למתפלל צריך שיכוין לבו רק שפתיה נעות מכאן למתפלל שיחתוך בשפתיו וקולה לא ישמע מכאן שאסור להגביה קולו בתפלתו ויחשבה עלי לשכורה מכאן ששכור אסור להתפלל ויאמר אליה עלי עד מתי תשתכרין וגו' א"ר אלעזר מכאן לרואה בחברו

דבר

רש"י

כסא דמוקרא. כוס של זכוכית לבנה: לישרי לן מר. שירה: הי תורה והי מצוה דמגנו עלן. היכן התורה שעסקנו והיכן המצות שאנו מקיימין שיגינו עלינו מדינה של גיהנם: הלכה פסוקה. שאינה צריכה עיון, שלא יהא מהרהר בה בתפלתו: יושבת עליה ז' נקיים. לבד מאותו יום שפוסקת, והתורה לא הצריכה ז' נקיים אלא לזבה שנאמר ואם טהרה מזובה, ואין זבה אלא הרואה שלשה ימים רצופין בתוך י"א יום שבין נדה לנדה: ומכניסה. בבית: במוץ שלה. קודם שיזרה אותה, שאין מתחייב במעשר מן התורה אלא בראיית פני הבית ומשנגמרה בכרי, אבל לפני מירוח אין ראיית פני הבית קובעתו, דגבי תרומה ומעשר כתיב דגן ראשית דגנך (דברים יח) והוא המירוח, לפיכך כשמכניסה לבית קודם מירוח לא הוקבעה למעשר מן התורה, ורבנן הוא דאסרו אכילת קבע בדבר שלא נגמר מלאכתו אבל אכילת עראי לא אסרו, ומאכל בהמה עראי הוא, דתנן במסכת פאה (פ"א מ"ו) מאכיל לבהמה חיה ועוף עד שימרח, הלכך בהמתו אוכלת ופטורה, אבל איהו אסור באכילת קבע: אסור בהנאה ומועלין בו. ואע"ג דקי"ל אין מועלין בדמים וילפינן לה מקראי במסכת יומא (דף נט:) ובשחיטת חולין (דף קז.), ה"מ כשנשחטו בעזרה דאיכא למימר נתתיו לכם על המזבח לכפר (ויקרא יז) לכפר נתתיו לך ולא למעילה, אבל בדם הקזה מועלין כלומר אם נהנה מביא קרבן מעילה. והנך הויין הלכות פסוקות שאין עליהן קושיות ותירוצים שיהא צריך להרהר בהן: כמתניתין. מתוך כובד ראש: כברייתא. מתוך הלכה פסוקה: שיחה. ליצנות: מתוך קלות ראש. חילוף של כובד ראש, מתוך זחות לב ועתק: אלא מתוך שמחה (א). כגון דברי תנחומים של תורה כגון סמוך לגאולת מצרים, או סמוך לתהלה לדוד שהוא של שבח ותנחומין כגון רצון יראיו יעשה שומר ה' את כל אוהביו, וכגון מקראות הסדורות בתפלת ערבית כי לא יטוש ה' את עמו, וכיוצא בהן: אלוייה. ליוהו בדרך: צניתא. דקלים: אדכרתן מילתא כו'. וזה שאומרים מימות אדם הראשון הם, שהוא גזר על אותו מקום ליישוב דקלים: אם תכין לבם. אז תקשיב אזנך: זמנין תלתא. שחרית מנחה וערבית: יכול משבא לגולה הוחלה. התפלה הזאת. הוחלה כמו נתחלה. אבל קודם לכן לא היה רגיל בכך: יכול יהא כוללן. לשלש תפלות הללו בשעה אחת: יכול ישאל צרכיו. כגון ברכות דאתה חונן עד ש"ת ואח"כ יתפלל שלש ברכות ראשונות שהן של שבח: רנה זו תפלה. של שבח: בקשה. שאלת צרכיו: אחר אמת ויציב. קודם ג' ראשונות: שצריך

תוספות

אייתי כסא דזוגיתא חיורתא. מכאן נהגו לשבר זכוכית בנשואין: במקום גילה שם תהא רעדה. פשוטו של מקרא עבדו את ה' ביראה וכשיבא יום רעדה תגילו והכי מפורש בירושלמי עבדו את ה' ביראה היינו תפלה דאיקרי עבודה כדתניא בספרי (פ' עקב) ולעבדו בכל לבבכם זו תפלה:

המקיז דם בבהמת קדשים וכו'. וקשה דאמר בפ"ג דע"ז (דף מג.) גבי דמים חילונים ודמים פנימיים של קרבנות אלו ואלו נמכרים לגננים לזבל אלמא דאין מועלין בהן וי"ל דהתם היינו לאחר זריקת דמים וכבר נתכפרו בעלים מה שאין כן הכא:

רבנן עבדי כמתניתין. וכותייהו קי"ל ולכן אין מתפללין מתוך קלות ראש ושחוק אלא מתוך כובד ראש ושמחה של מצוה כגון שעסק בדברי תורה ולכן נהגו לומר פסוקי דזמרה ואשרי קודם תפלה:

רב אשי עביד כברייתא. ירושלמי לא יעמוד ויתפלל אלא מתוך דבר הלכה א"ר ירמיה העוסק בצרכי צבור כעוסק בדברי תורה דמי:

שכן מצינו בנביאים הראשונים שסיימו דבריהם בדברי שבח ותנחומין. ומקשה בירושלמי חוץ מירמיה וכו' והא כתיב כי אם מאס מאסתנו (איכה ה) מיהו מההוא קראי דסוף תרי עשר וקהלת לא פריך מידי שחושבו בטוב בדברי תנחומין ולא איירי בפורענות דישראל:

ומוצאו בזוית אחרת. תימה דאמר לקמן (דף לד.) הכא לשחות בסוף כל ברכה וברכה מלמדין אותו שלא ישחה ותירץ הר"ר יוסף דהכא איירי בתחנונים שהיה אומר אחר י"ח ברכות ולא נהירא דהא מי"ח קאמר ונראה להר"י דודאי בסוף כל ברכה אסור לשחות אבל באמצע הברכה מיהא מותר לשחות ובהכי איירי הכא וכשהיה מגיע לסוף הברכה היה זוקף ולכן נהגו העולם בראש השנה וביום הכפורים שמתפללין זכרנו ובכן תן ותמלוך ששוחים כשמגיעים לפסוקים ובסוף ברכה זוקפין שאין לשחות בסוף ברכות אלא היכא דתקון:

עין משפט נר מצוה

ג א טוש"ע א"ח סימן תקס סעיף ה:

ד ב מיי' פ"ד מהלכות תפלה הלכה יח סמג עשין יח טוש"ע או"ח סי' צג סעיף ג:

ה ג מיי' פי"א מהלכות איסורי ביאה הל' ד סמג לאוין קיא טוש"ע י"ד סי' קפג:

[רב אלפס כאן ובשבועות פ"ב דף רפ"ט]:

ו ד מיי' פ"ג מהל' מעשר הלכה ו טוש"ע י"ד סימן שלא סעיף פד:

ז ה מיי' פ"ב מהלכות מעילה הלכה יא סמג עשין ר:

ח ו מיי' פ"ד מהלכות תפלה הל' יח סמג עשין יט טוש"ע א"ח סי' צג סעיף ב:

ט ז מיי' שם הלכה טז סמג שם טוש"ע א"ח סימן לח סעי' א:

י ח מיי' פ"ו שם הלכה ב טוש"ע א"ח סי' נג סעיף יא:

יא ט טור א"ח סי' קד:

יב י מיי' פ"ה מהלכות תפלה הלכה ו סמג שם טוש"ע א"ח סימן צ סעיף ד:

יג כ מיי' פ"ו שם הל' ב טוש"ע א"ח סימן קיט סעיף א:

יד ל מיי' פ"ד שם הל' טו סמג שם טוש"ע א"ח סי' צח סעי' א:

טו מ נ מיי' פ"ה שם הלכה ט סמג שם טור שו"ע א"ח סי' קא סעיף ב:

טז ס מיי' פ"ד שם הל' יז סמג שם טור וש"ע א"ח סי' צט סעיף א:

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה אלא מתוך שמחה של מצוה כגון:

ליקוטי רש"י

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] תיבות "בעוה"ז" כאן אין לו הבנה ויש שמחקום וכן ליתא בכת"י ובראשונים עיין דק"ס, ויש שפירשו בעוה"ז המוזכר כאן דפירושו "בעסקי העוה"ז" (שמן רוקח): ב] בכת"י ליתא "הראשונים", ועיין מהרש"א בח"א: ג] בכת"י ליתא תיבת "מר", וכן ליתא בסוטה מו ע"ב: ד] [לרב אשי כ"ה בסוטה וכ"כ רש"י בגיטין נט ע"א ד"ה זילו ע"ש שכך מוכח וע"ע ברש"י ביצה ו ע"א ד"ה א"ל] (גליון): ה] רי"ף ורא"ש ל"ג (גליון): ו] הרא"ש גורס מכאן שלא ישמיע קולו בתפלתו ונראה דכצ"ל (רש"ש עיי"ש) וכ"ה בבית נתן ובראשונים: ז] דבור תוס' על זה תמצא לקמן ע"ב ד"ה מכאן ששכור: ח] נראה דהד"ה צ"ל כסא דזוגיתא חיורתא אבל על כסא דמוקרא פירש רש"י לעיל כח ע"א ד"ה כסא בענין אחר עיי"ש (רש"ש, מנחם משיב נפש): ט] כדכתיב כדגן מן הגורן (ר"ב אשכנזי): י] עיין פי' אחר במהרש"ל: כ] שייך לעיל ל ע"ב (גליון): ל] מ"ש התוס' עבדו וכו' הוא דבור בפני עצמו (מלא הרועים): מ] פירוש כרבנן וכרב אשי (מהרש"ל): נ] מהנהו [כצ"ל ח"מ] (גליון): ס] וכ"כ רבינו יונה שכ"ה הגי' הנכונה ועיי"ש שהאריך בזה:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ע' תוס' שבת כ: ד"ה אלן ותו' ב"מ כט: וחולין פד: ד"ה בזוגיתא], ב) עיין בעין יעקב הגירסא, ג) נדה סו. מגילה כח:, ד) [עפירש"י ותו' במגילה שם], ה) פסחים דף ע. מנחות סז: נדה טו: [ע"ז מא:], ו) מעילה יב: [ע"ש], ז) תוספתא פ"ג, ח) שבת דף ל: פסחים קיז., ט) עירובין סד., י) סוטה מו:, יא) לקמן לד:, יב) ע"ז ז:, יג) ע"ז ח., יד) [ע' לעיל כח. פירש"י ד"ה כסא], טו) נדה סט., טז) ויקרא טו כח, יז) לקמן לה: ב"מ פז:, יח) עיין רש"י ביצה יג. ד"ה ורבי יוסי ובגמרא גיטין מז. וברש"י שם, יט) יומא נט:, כ) דפרקן ה"א, כא) [וכ"א להדיא תענית ג.], כב) סו"ס מא, כג) משנה ערוכה היא ביומא נח: ובע"ז הובא דבר זה רק אגב גררא ולולא דמסתפינא הייתי אומר דכל המראה מקום אינו מדברי התוס' (צל"ח עיי"ש), כד) [וע' תוס' יומא נט: ד"ה הוא ותוס' מעילה יב: ד"ה המקיז].

גליון הש"ס

גמ' כבר מפורש על ידי חנה. עי' יומא עג ע"א: שם יכול ישאל אדם צרכיו. עי' לקמן לב ע"א:

הגהות הגר"א

[א] גמ' אלא מתוך דבר הלכה. רשום קו על תיבת דבר הלכה ונ"ב שמחה של מצוה ס: [ב] שם (וכן). תו"מ:

תורה אור השלם

א) אָז יִמָּלֵא שְׂחוֹק פִּינוּ וּלְשׁוֹנֵנוּ רִנָּה אָז יֹאמְרוּ בַגּוֹיִם הִגְדִּיל יְיָ לַעֲשׂוֹת עִם אֵלֶּה: [תהלים קכו, ב]

ב) וְלֹא אָמְרוּ אַיֵּה יְיָ הַמַּעֲלֶה אֹתָנוּ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם הַמּוֹלִיךְ אֹתָנוּ בַּמִּדְבָּר בְּאֶרֶץ עֲרָבָה וְשׁוּחָה בְּאֶרֶץ צִיָּה וְצַלְמָוֶת בְּאֶרֶץ לֹא עָבַר בָּהּ אִישׁ וְלֹא יָשַׁב אָדָם שָׁם: [ירמיה ב, ו]

ג) תַּאֲוַת עֲנָוִים שָׁמַעְתָּ יְיָ תָּכִין לִבָּם תַּקְשִׁיב אָזְנֶךָ: [תהלים י, יז]

ד) וְדָנִיֵּאל כְּדִי יְדַע דִּי רְשִׁים כְּתָבָא עַל לְבַיְתֵהּ וְכַוִּין פְּתִיחָן לֵהּ בְּעִלִּיתֵהּ נֶגֶד יְרוּשְׁלֶם וְזִמְנִין תְּלָתָה בְיוֹמָא הוּא בָּרֵךְ עַל בִּרְכוֹהִי וּמְצַלֵּא וּמוֹדֵא קֳדָם אֱלָהֵהּ כָּל קֳבֵל דִּי הֲוָא עָבֵד מִן קַדְמַת דְּנָה: [דניאל ו, יא]

ה) עֶרֶב וָבֹקֶר וְצָהֳרַיִם אָשִׂיחָה וְאֶהֱמֶה וַיִּשְׁמַע קוֹלִי: [תהלים נה, יח]

ו) וְחַנָּה הִיא מְדַבֶּרֶת עַל לִבָּהּ רַק שְׂפָתֶיהָ נָּעוֹת וְקוֹלָהּ לֹא יִשָּׁמֵעַ וַיַּחְשְׁבֶהָ עֵלִי לְשִׁכֹּרָה: [שמואל א א, יג]

ז) וּפָנִיתָ אֶל תְּפִלַּת עַבְדְּךָ וְאֶל תְּחִנָּתוֹ יְיָ אֱלֹהָי לִשְׁמֹעַ אֶל הָרִנָּה וְאֶל הַתְּפִלָּה אֲשֶׁר עַבְדְּךָ מִתְפַּלֵּל לְפָנֶיךָ הַיּוֹם: [מלכים א ח, כח]

ח) וַיֹּאמֶר אֵלֶיהָ עֵלִי עַד מָתַי תִּשְׁתַּכָּרִין הָסִירִי אֶת יֵינֵךְ מֵעָלָיִךְ: [שמואל א א, יד]

זבה גדולה, כדי שלא לחלק בין ראייה לראייה, כיון שעל ידי זה יכולות לבוא לידי טעות[טז]. והלכה זו שאמר רבי זירא, שנהגו בנות ישראל לשבת שבעה נקיים אפילו על טיפת דם כחרדל, הלכה פסוקה היא[יז], שאין צריך לעיין בה.

רָבָא אָמַר[יח], דוגמא אחרת של הלכה פסוקה היא, **כִּי הָא דְּרַב הוֹשַׁעְיָא** - כגון הלכה זו שאמר רב הושעיא, **דְּאָמַר רַב הוֹשַׁעְיָא** לגבי חיוב מעשר[יט], **מַעֲרִים אָדָם עַל תְּבוּאָתוֹ** - מותר לאדם לנהוג בערמה עם תבואתו לענין חיוב מעשר, **וּמַכְנִיסָהּ** לביתו כשהיא עדיין **בְּמוֹץ שֶׁלָּהּ** [-בקליפתה], כלומר קודם שנגמרה מלאכתה[כ], **כְּדֵי שֶׁתְּהֵא בְּהֶמְתּוֹ אוֹכֶלֶת** ממנה **וּפְטוּרָה** [-התבואה] **מִן הַמַּעֲשֵׂר.** והיינו משום שאין התבואה מתחייבת במעשר, אלא אם כן הכניס אותה לפתח ביתו לאחר שכבר נגמרה מלאכתה, אבל אם הכניסה לביתו קודם שנגמרה מלאכתה אינה מתחייבת במעשר[כא]. וגם אם אחר כך חזר וגמר את מלאכתה בבית, אינה מתחייבת במעשר, כיון שרק ההכנסה לבית מחייבת במעשר, ולא מה שהתבואה היא בתוך הבית[כב]. וכיון שלא התחייבה התבואה במעשר, מותרת הבהמה לאכול מתבואה זו אף אכילת קבע קודם מעשר, כיון שאכילת הבהמה נחשבת לעולם כאכילת ארעי, ואילו אדם אינו מותר לאכול מתבואה זו אלא אכילת ארעי[כג], אבל אכילת קבע של אדם אסרו חז"ל גם קודם גמר מלאכה[כד].

וְאִבָּעֵית אֵימָא - ואם תרצה תוכל להביא דוגמא נוספת של 'הלכה פסוקה', **כִּי הָא דְּרַב הוּנָא** - כגון הלכה זו שאמר רב הונא לגבי איסור מעילה בקדשים, **דְּאָמַר רַב הוּנָא אָמַר רַבִּי זְעִירָא, הַמַּקִּיז דָּם בְּבֶהֱמַת קָדָשִׁים** לפני שחיטתה, דם זה **אָסוּר בַּהֲנָאָה, וּמוֹעֲלִין בּוֹ** - אם עבר ונהנה ממנו מעל וחייב בקרבן מעילה[כה].

וכל אלו הן הלכות פסוקות, שאין עליהן קושיות ותירוצים אשר יכולות לגרום לו להרהר בהן בשעת התפילה[כו].

לפי שמצאנו הבדל בין המשנה והברייתא כיצד יש לעמוד לתפילה, מביאה הגמרא את מנהגם של האמוראים בזה:

רַבָּנָן - רוב החכמים, **עָבְדִי כְּמַתְנִיתִין** - נהגו כמו המשנה, שלא היו מתפללים אלא מתוך כובד ראש, ואילו **רַב אַשִׁי**[כז] **עָבִיד כְּבָרַיְיתָא** - נהג כמו הברייתא, שהיה מתפלל מתוך דבר הלכה פסוקה[כח].

★

טז. **בגמרא** במסכת נדה (סו.) מבואר, שרבי התקין בשדות לא לחלק בין ימי נדה לימי זיבה, אלא להחמיר ולנהוג לעולם, שבראייה של יום אחד או שני ימים, מונה את ימי הראייה ועוד ששה ימים וטובלת, שבאופן זה אם היה זה דם נדה הרי עברו שבעה ימים [ובשתי ראִיות יש למנות שמונה ימים שמא הראשון זיבה והשני נדות], ואם היה זה דם זיבה הרי היא 'זבה קטנה' ודי לה ביום אחד ללא ראייה והשאר מיותר. ואילו בראייה של שלשה ימים עליה להמתין שבעה נקיים, שאם היה זה דם נדה, הרי שעברו שבעה ימים מתחילת הראייה ועוד כמה ימים מיותרים, ואם היה זה דם זיבה והיא היתה 'זבה גדולה', הרי שעברו שבעה נקיים ויכולה להיטהר. ומבואר בדברי רש"י (שם ד"ה בשדות), שתקנת רבי היתה במקומות שאין שם בני תורה, ואין הנשים שם יודעות למנות אימתי הם ימי נדה ואימתי הם ימי זיבה. והיינו, שתקנת רבי לא היתה לכל הנשים, אלא רק במקומות שלא היו בקיאות. ולפי זה מה שהוסיף רבי זירא שבנות ישראל החמירו על עצמן לשבת על טיפת דם, היינו גם חומרא זו שלא לחלק בין ימי נדה לימי זיבה, שרבי התקין רק למקומות שלא היו הנשים בקיאות, ובנות ישראל הוסיפו להחמיר על עצמן בכל מקום. מלבד החומרא הנוספת, שלא לחלק בין ראייה של טיפת דם לראיית שלשה ימים. וכן מבואר בדבריו במסכת מגילה (כח: ד"ה שהחמירו), שהחומרא היא גם שלא לחלק בין הימים כיון שאין הכל בקיאות באלו ימים הן עומדות. אולם בדברי הרמב"ם (איסורי ביאה פי"א ה"ג-ד) מבואר, שתקנת רבי היתה על כל הציבור, אולם רבי תיקן רק שלא לחלק בין ימי נדה לימי זיבה. ואילו החומרא שהחמירו בנות ישראל על עצמן, היינו רק מה שאינן מחלקות בין ראיית טיפת דם לראיית שלשה ימים.

רש"י במגילה (כח: ד"ה שהחמירו) מבאר שני טעמים לחומרא זו באופן שלא ראתה שלשה ימים: א. כי לפעמים על ידי ראייה אחת של דם היא צריכה לספור שבעה ימים נקיים מן התורה, כגון שהתחילה לספור שבעה ימים לאחר שהיתה זבה גדולה, וראתה דם באמצע שבעת הימים, שאז היא סותרת על ידי ראייה זו את כל הימים הנקיים, וצריכה להתחיל שוב לספור שבעה ימים נקיים. ואם נחלק בין ראיית יום אחד לראיית שלשה ימים, יבואו לטעות בזה ולהקל גם באופן שראתה באמצע ספירת השבעה נקיים. ב. שמא תראה דם שני ימים, ולא תדע מזה, ואחר כך תראה יום נוסף, ותחשוב שזהו היום הראשון לראייתה, אף שבאמת הוא היום השלישי, ודינה כזבה גדולה. אולם תלמידי רבינו יונה (ד"ה בנות) כתבו, שאמנם בראייה שפחותה משלשה ימים בנות ישראל לא עשו כן אלא לרווחא דמילתא, שהרי יכלו לנהוג כתקנת רבי [כמבואר לעיל].

יז. **אף** על פי שאין זה אלא מנהג שנהגו בו בנות ישראל, מכל מקום נפסק דבר זה כהלכה פסוקה, כמבואר בגמרא כאן. רי"ף (נדה ד. בדפי הרי"ף) ורמב"ן (הלכות נדה, פ"א הי"ט).

יח. **רבא** ושאר האמוראים שהובאו אחריו לא נחלקו זה עם זה מה היא הלכה פסוקה, אלא כל אחד מהם הוסיף דוגמא נוספת להלכה פסוקה. ע"פ רש"י (סוד"ה אסור). וראה בילקוט ביאורים, שהובאו כמה ביאורים מהאחרונים, מה הוסיף כל אמורא חידוש יותר מהאמורא שלפניו.

יט. **מן** התורה אין התבואה מתחייבת במעשר אלא לאחר שמתקיימים בה שני דברים: א. לאחר שנגמרת מלאכת התבואה, והיינו, לאחר זריית המוץ ומירוח התבואה בכרי, שנאמר (דברים יח ד) 'ראשית דגנך', ו'דגן' הוא לשון של קיבוץ ומירוח בכרי. ב. לאחר הכנסת התבואה לבית דרך הפתח, שנאמר (שם כו יג) 'בערתי הקודש מן הבית', שרק בבית מתחייבת התבואה במעשר. רש"י (ד"ה במוץ, ע"פ הגמרא ב"מ פח.). ומה שראיית פני הבית מחייבת במעשר, היינו רק אם הכניסה לבית דרך הפתח ולא דרך הגג, שנאמר (שם כו יב) 'ואכלו בשעריך'. גמרא (ב"מ פח.).

וכל זה הוא רק לפי לשון אחת בגמרא במסכת בבא מציעא (פח:), שאין התבואה מתחייבת במעשר אלא אם היה בה גם ראיית פני הבית. אבל לפי הלשון השניה שם, מתחייבת התבואה גם על ידי מירוח הכרי בלבד. וכתב רש"י (שם ד"ה אבל), שדברי רב הושעיא אינם אלא לפי הלשון הראשונה. אולם דעת הרמב"ן (שם ד"ה ה"ג) היא, שדברי רב הושעיא הם גם לפי הלשון השניה, וראה עוד בהערה הסמוכה.

כ. **גמר** מלאכת התבואה הוא המירוח. שלאחר שדשו את התבואה וזרו אותה כדי להוציא מתוכה את התבן המעורב בה, מקבצים אותה לערימה ומחליקים את פני הערימה, וזהו המירוח. רש"י (בכורות יא: ד"ה ממורחין). ומה שאמר רב הושעיא שהכניסה במוץ שלה הוא לאו דווקא, אלא הכוונה היא קודם מירוח הכרי שהוא גמר מלאכה. רש"י (ד"ה במוץ). אולם ראה להלן בהערה, שיתבאר שלדעת הרמב"ן והרא"ה והריטב"א, רב הושעיא מדבר רק באופן שעדיין לא ניקה את התבואה אלא הכניסה במוץ שלה, שאז אין התבואה מתחייבת במעשר. אבל אם הכניסה לביתו לאחר ניקוי התבואה, הרי הבית קובע אותה למעשר גם קודם מירוח. והרמב"ם (פירוש המשניות פאה פ"א מ"ו) ותלמידי רבינו יונה (ד"ה מערים) כתבו, שהמירוח היינו גמר ניקוי וברירת התבואה מן התבן, ולפי זה הלשון 'במוץ שלה' פירושה הוא קודם מירוח.

כא. **רש"י** (ד"ה במוץ). ובמנחות (סז: ד"ה במוץ) פירש רש"י טעמים אחרים למה נפטרת התבואה מן המעשר.

כב. **רש"י** (פסחים ט. ד"ה ואי בעית, ע"ז מא: ד"ה ומכניסה, נדה טו: ד"ה איבעית). והוא כמו שנתבאר לעיל בהערה, שדעת רש"י היא שדברי רב הושעיא הם רק לפי הלשון הראשונה במסכת בבא מציעא (פח:), שאין התבואה מתחייבת במעשר אלא על ידי מירוח וראיית פני הבית יחד, ולכן המירוח לבד אינו מחייב את התבואה במעשר. אולם דעת הרמב"ן (שם ד"ה ה"ג), הרא"ה (ד"ה רבא) והריטב"א (שם ד"ה אבל) היא, שהלשון השניה שם היא עיקר, ואם כן לעולם המירוח מחייב במעשר. ואת דברי רב הושעיא שאמר שיכול אדם לפטור את תבואתו מן המעשר על ידי ההכנסה לבית במוץ, אף שאין הבדל היכן עושה את המירוח, מבארים ראשונים אלו באופן אחר. והוא, שמלבד האפשרות לחייב את התבואה במעשר על ידי מירוח גמור, יש אפשרות לחייב את המעשר גם על ידי הכנסה לבית, אם כבר ניקה את התבואה מן המוץ. ולכן, אם הכניס את התבואה לבית קודם שניקה אותה מן המוץ, נמצא שפטר אותה מן המעשר, כל זמן שלא עשה בה מירוח.

כג. **גדר** אכילת ארעי לגבי מעשר תלוי בצורת האכילה, האם הוא מייחד את התבואה או הפירות לאכילה או לא. ואינו תלוי בכמות האכילה. חזון איש (מעשרות סי' ד סק"י).

כד. **רש"י** (ד"ה במוץ). וכן היא דעת התוספות (מנחות סז: ד"ה כדי). אולם דעת רבינו אפרים (מנחות שם) ועוד ראשונים היא, שגם לאדם מותר לאכול לאחר המירוח בבית אכילת קבע, משום שבאופן זה כבר אין התבואה יכולה לבוא לידי חיוב מעשר, ולכן לא גזרו בה רבנן. ויש בזה שיטות נוספות בראשונים, ראה הרחבת הדברים בילקוט ביאורים.

כה. **רב** הונא מחדש שאף על פי שלאחר שחיטת הקרבן אין מעילה בדם (יומא נט:), מכל מקום אם הקיז דם לפני שחיטת הבהמה ומעל בו, חייבים עליו קרבן מעילה מן התורה. רש"י (ד"ה אסור). ויש שגרסו בדברי הרי"ף 'מועלין בו מדרבנן'. וראה בילקוט ביאורים, שהובא מה שתמהו תלמידי רבינו יונה על גירסא זו, ועוד הרחבת דברים שהובאה בזה.

כו. **ראה** בילקוט ביאורים, שהובאו כמה טעמים למה הזכירו האמוראים הלכות אלו דווקא, הלא מצאנו הלכות רבות מאוד שהן הלכות פסוקות.

כז. **הרי"ף** ועוד ראשונים גרסו 'רב שימי בר אשי', וראה בסמוך במעשיות שהובאו בגמרא לאחר הברייתא.

כח. **רש"י** (ד"ה כברייתא). ופירש רבינו יהונתן (ד"ה כמתניתין), שרבנן לא היו מקפידים להתפלל מתוך הלכה פסוקה, אלא התפללו רק מתוך כובד ראש, אולם רב אשי הקפיד להתפלל גם מתוך הלכה פסוקה. וראה בהערה לעיל על דברי הברייתא שאין מתפללין אלא מתוך הלכה פסוקה, שהובא נידון בענין זה, האם הוא חיוב לעשות כן, או רק אם עומד מתוך דברי תורה.

אולם גירסת הרי"ף והרבה ראשונים היא, 'רב שימי בר אשי עביד כברייתא, דתניא אין עומדין להתפלל לא מתוך עצבות וכו' אלא מתוך שמחה' וכו'. וביארו תלמידי רבינו יונה (ד"ה רבנן), שרבנן נהגו כמבואר במשנה שצריך להתפלל מתוך כובד ראש, ואילו רב שימי בר אשי הוסיף ונהג אף כדברי התנא של הברייתא בסמוך שצריך

אייתי כסא דמוקרא בת ארבע מאה זוזי ותבר קמייהו ואעציבו רב אשי עבד הלולא לבריה חזנהו לרבנן דהוו קא בדחי טובא אייתי כסא דזוגיתא חיורתא ותבר קמייהו ואעציבו אמרו ליה רבנן לרב המנונא זוטי בהלולא דמר בריה דרבינא לישרי לן מר אמר להו ווי לן דמיתנן ווי לן דמיתנן אמרי ליה אנן מה נעני בתרך א"ל הי תורה והי מצוה דמגנו עלן. א"ר יוחנן משום רשב"י אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה שנאמר אז ימלא שחוק פינו ולשוננו רנה אימתי בזמן שיאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה אמרו עליו על ר"ל שמימיו לא מלא שחוק פיו בעוה"ז מכי שמעה מר' יוחנן רביה: ת"ר אין עומדין להתפלל לא מתוך דין ולא מתוך דבר הלכה אלא מתוך הלכה פסוקה והיכי דמי הלכה פסוקה אמר אביי כי הא דר' זירא דאמר ר' זירא בנות ישראל החמירו על עצמן שאפילו רואות טיפת דם כחרדל יושבת עליה שבעה נקיים רבא אמר כי הא דרב הושעיא דאמר רב הושעיא מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה כדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר ואב"א כי הא דרב הונא דא"ר הונא א"ר זעירא המקיז דם בבהמת קדשים אסור בהנאה ומועלין בו רבנן עבדי כמתניתין רב אשי עביד כברייתא: ת"ר אין עומדין להתפלל לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות ולא מתוך שחוק ולא מתוך שיחה ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך דברים בטלים אלא מתוך שמחה של מצוה וכן לא יפטר אדם מחברו לא מתוך שיחה ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך דברים בטלים אלא מתוך דבר הלכה שכן מצינו בנביאים הראשונים שסיימו דבריהם בדברי שבח ותנחומים וכן תנא מרי בר בריה דרב הונא בריה דר' ירמיה בר אבא אל יפטר אדם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה שמתוך כך זוכרהו כי הא דרב כהנא אלוייה לרב שימי בר אשי מפום נהרא עד בי צניתא דבבל כי מטא להתם א"ל מר ודאי דאמרי אינשי הני צניתא דבבל איתנהו מאדם הראשון ועד השתא א"ל אדכרתן מילתא דרבי יוסי ברבי חנינא דאמר ר' יוסי ברבי חנינא מאי דכתיב בארץ אשר לא עבר בה איש ולא ישב אדם שם וכי מאחר דלא עבר היאך ישב אלא לומר לך כל ארץ שגזר עליה אדם הראשון לישוב נתישבה וכל ארץ שלא גזר עליה אדם הראשון לישוב לא נתישבה רב מרדכי אלוייה לרב שימי בר אשי מהגרוניא ועד בי כיפי ואמרי לה עד בי דורא: ת"ר המתפלל צריך שיכוין את לבו לשמים אבא שאול אומר סימן לדבר תכין לבם תקשיב אזנך. תניא א"ר יהודה כך היה מנהגו של ר"ע כשהיה מתפלל עם הצבור היה מקצר ועולה מפני טורח צבור וכשהיה מתפלל בינו לבין עצמו אדם מניחו בזוית זו ומוצאו בזוית אחרת וכל כך למה מפני כריעות והשתחויות: א"ר חייא בר אבא לעולם יתפלל אדם בבית שיש בו חלונות שנאמר וכוין פתיחן ליה וגו' יכול יתפלל אדם כל היום כלו כבר מפורש על ידי דניאל וזמנין תלתא וגו' יכול משבא לגולה הוחלה כבר נאמר די הוא עבד מן קדמת דנא יכול יתפלל אדם לכל רוח שירצה ת"ל (לקבל) [נגד] ירושלם יכול יהא כוללן בבת אחת כבר מפורש ע"י דוד דכתיב ערב ובקר וצהרים וגו' יכול ישמיע קולו בתפלתו כבר מפורש על ידי חנה שנאמר וקולה לא ישמע יכול ישאל אדם צרכיו ואח"כ יתפלל כבר מפורש על ידי שלמה שנאמר לשמוע אל הרנה ואל התפלה רנה זו תפלה תפלה זו בקשה אין אומר דבר (בקשה) אחר אמת ויציב אבל אחר התפלה אפי' כסדר וידוי של יוה"כ אומר איתמר נמי אמר רב חייא בר אשי אמר רב אע"פ שאמרו שואל אדם צרכיו בשומע תפלה אם בא לומר אחר תפלתו אפילו כסדר של יוה"כ אומר: אמר רב המנונא כמה הלכתא גברוותא איכא למשמע מהני קראי דחנה וחנה היא מדברת על לבה מכאן למתפלל צריך שיכוין לבו רק שפתיה נעות מכאן למתפלל שיחתוך בשפתיו וקולה לא ישמע מכאן שאסור להגביה קולו בתפלתו ויחשבה עלי לשכורה מכאן ששכור אסור להתפלל ויאמר אליה עלי עד מתי תשתכרין וגו' א"ר אלעזר מכאן לרואה בחברו דבר

רש"י

כסא דמוקרא. כוס של זכוכית לבנה: לישרי לן מר. שירה: הי תורה והי מצוה דמגנו עלן. היכן התורה שעסקנו והיכן המצות שאנו מקיימין שיגינו עלינו מדינה של גיהנם: הלכה פסוקה. שאינה צריכה עיון, שלא יהא מהרהר בה בתפלתו: יושבת עליה ז' נקיים. לבד מאותו יום שפוסקת, והתורה לא הצריכה ז' נקיים אלא לזבה שנאמר ואם טהרה מזובה, ואין זבה אלא הרואה שלשה ימים רצופין בתוך י"א יום שבין נדה לנדה: ומכניסה. בבית: במוץ שלה. קודם שיזרה אותה, שאין מתחייב במעשר מן התורה אלא בראיית פני הבית ומשנגמרה בכרי, אבל לפני מירוח אין ראיית פני הבית קובעתו, דגבי תרומה ומעשר כתיב דגנך ראשית דגנך (דברים יח) והוא המירוח, לפיכך כשמכניסה לבית קודם מירוח לא הוקבעה למעשר מן התורה, ורבנן הוא דאסרו אכילת קבע בדבר שלא נגמר מלאכתו אבל אכילת עראי לא אסרו, ומאכל בהמה עראי הוא, דתנן במסכת פאה (פ"א מ"ו) מאכיל לבהמה חיה ועוף עד שימרח, הלכך בהמתו אוכלת ופטורה, אבל איהו אסור באכילת קבע: אסור בהנאה ומועלין בו. ואע"ג דקי"ל אין מועלין בדמים וילפינן לה מקראי במסכת יומא (דף נט:) ובשחיטת חולין (דף קיז.), ה"מ כשנשפטו בעזרה דאיכא למימר נתתיו לכם על המזבח לכפר (ויקרא יז) לכפר נתתיו לך ולא למעילה, אבל בדם הקזה מועלין כלומר אם נהנה מביא קרבן מעילה. והנך הויין הלכות פסוקות שאין עליהן קושיות ומירוצים שיהא צריך להרהר בהן: כמתניתין. מתוך כובד ראש: כברייתא. מתוך הלכה פסוקה: שיחה. ליצנות: מתוך קלות ראש. חילוף של כובד ראש, מתוך זחות לב ועתק: אלא מתוך שמחה. כגון דברי תנחומים של תורה כגון סמוך לגאולת מצרים, או סמוך לתהלה לדוד שהוא של שבח ותנחומין כגון רצון יראיו יעשה שומר ה' את כל אוהביו, וכגון מקראות הסדורות בתפלת ערבית כי לא יטוש ה' את עמו, וכיוצא בהן: אלוייה. ליוהו בדרך: צניתא. דקלים: אדכרתן מילתא כו'. וזה שאומרים מימות אדם הראשון הם, שהוא גזר על אותו מקום לישוב דקלים: אם תכין לבם. אז תקשיב אזנך: וזמנין תלתא. שחרית מנחה וערבית: יכול משבא לגולה הוחלה. התפלה הזאת. הוחלה כמו נתחלה. אבל קודם לכן לא היה רגיל בכך: יכול יהא כוללן. לשלש תפלות הללו בשעה אחת: יכול ישאל צרכיו. כגון ברכות דאתה חונן עד ש"ת ואח"כ יתפלל שלש ברכות ראשונות שהן של שבח: רנה זו תפלה. של שבח: בקשה. שאלת צרכיו: אחר אמת ויציב. קודם ג' ראשונות: שצריך

תוספות

אייתי כסא דזוגיתא חיורתא. מכאן נהגו לשבר זכוכית בנשואין: במקום גילה שם תהא רעדה. פשוטו של מקרא עבדו את ה' ביראה וכשיבא יום רעדה תגילו והכי מפורש בירושלמי עבדו את ה' ביראה היינו תפלה דלעיקרי עבודה כדכתיב ולעבדו בכל לבבכם זו תפלה (פ' עקב):

המקיז דם בבהמת קדשים וכו'. וקשה דאמר בפ"ג דע"ז (דף מה.) גבי דמים מילוסים ודמים פנימיים של קרבנות אלו ואלו נמכרים לגננים לזבל אלמא דאין מועלין בהן וי"ל דהתם היינו לאחר זריקת דמים וכבר נתכפרו בעלים מה שאין כן הכא: רבנן עבדי כמתניתין. וכותייהו קי"ל ולכן אין מתפללין מתוך קלות ראש ושחוק אלא מתוך כובד ראש ושמחה של מצוה כגון שעסק בדברי תורה ולכן נהגו לומר פסוקי דזמרה ואשרי קודם תפלה: רב אשי עביד כברייתא. ירושלמי לא יעמוד ויתפלל אלא מתוך דבר הלכה א"ר ירמיה העוסק בצרכי צבור כעוסק בדברי תורה דמי: שכן מצינו בנביאים הראשונים שסיימו דבריהם בדברי שבח ותנחומין. ומקשה בירושלמי הוץ מירמיה וכו' והא כתיב כי אם מאס מאסתנו (איכה ה) מיהו מההוא קראי דסוף תרי עשר וקהלת לא פריך מידי שחושבו בטוב בדברי תנחומין ולא מיירי בפורענות דישראל: ומוצאו בזוית אחרת. תימה דאמר לקמן (דף לד.) הבא לשחות בסוף כל ברכה וברכה מלמדין אותו שלא ישחה ותירץ הר"ר יוסף דהכא מיירי בתחנונים שהיה אומר אחר י"ח ברכות ולא נהירא דהא מי"ח קאמר ונראה להר"י דודאי בסוף כל ברכה אסור לשחות אבל באמצע הברכה מיהא מותר לשחות והכי מיירי הכא וכשהיה מגיע לסוף הברכה היה זוקף ולכך נהגו העולם בראש השנה וביום הכפורים שמתפללין זכרנו וכו' ומי כמוך שוחים כשמגיעים לפסוקים ובסוף ברכה זוקפין שאין לשחות בסוף ברכות אלא היכא דתקון:

דבר

הגמרא מביאה ברייתא נוספת, איך צריך לעמוד לתפילת 'שמונה עשרה':

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **אֵין עוֹמְדִין לְהִתְפַּלֵּל** תפילת 'שמונה עשרה', **לֹא מִתּוֹךְ עַצְבוּת, וְלֹא מִתּוֹךְ עַצְלוּת**[כט], **וְלֹא מִתּוֹךְ שְׂחוֹק, וְלֹא מִתּוֹךְ שִׂיחָה** של ליצנות[ל], **וְלֹא מִתּוֹךְ קַלּוּת רֹאשׁ** - זחיחות[לא], **וְלֹא מִתּוֹךְ דְּבָרִים בְּטֵלִים, אֶלָּא מִתּוֹךְ שִׂמְחָה שֶׁל מִצְוָה**, כגון דברי שבח ותנחומים שבתורה, או שבנביאים וכתובים[לב].

ומוסיפה הברייתא, **וְכֵן לֹא יִפָּטֵר** [-יפרד] **אָדָם מֵחֲבֵרוֹ, לֹא מִתּוֹךְ שִׂיחָה** של ליצנות, **וְלֹא מִתּוֹךְ שְׂחוֹק, וְלֹא מִתּוֹךְ קַלּוּת רֹאשׁ, וְלֹא מִתּוֹךְ דְּבָרִים בְּטֵלִים, אֶלָּא מִתּוֹךְ דְּבַר הֲלָכָה**[לג], כלומר, מתוך דברי תורה[לד]. **שֶׁכֵּן מָצִינוּ בִּנְבִיאִים הָרִאשׁוֹנִים**[לה], שֶׁמתוך שהתנבאו דברי צער ותוכחות, לכן **סִיְּימוּ** את **דִּבְרֵיהֶם בְּדִבְרֵי שֶׁבַח וְתַנְחוּמִים**[לו]. וכמו כן, כאשר בא אדם להיפרד מחבירו, אין לו להפטר מתוך דברים בטלים וכדומה שגורמים צער לנפש, אלא עליו להיפרד ממנו מתוך דברי תורה המשמחים[לז].

הגמרא מביאה ברייתא נוספת מענין זה:

וְכֵן[לח] **תָּנָא** [-שנה] **מָרִי בַּר בְּרֵיהּ** [-בן בנו] **דְּרַב הוּנָא בְּרֵיהּ דְּרַב יִרְמְיָה בַּר אַבָּא, אַל יִפָּטֵר** [-יפרד] **אָדָם מֵחֲבֵירוֹ, אֶלָּא מִתּוֹךְ דְּבַר הֲלָכָה**[לט], **שֶׁמִּתּוֹךְ כָּךְ הוּא זוֹכְרֵהוּ**[מ].

הגמרא מביאה מעשה מענין זה, שיש להיפרד מחבירו מתוך דברי תורה:

כִּי הָא - כמו מעשה זה, **דְּרַב כַּהֲנָא אַלְוְיֵהּ לְרַב שִׁימִי בַּר אַשִׁי** - רב כהנא ליוה את רב שימי בר אשי בדרך, **מֵ**המקום שנקרא **פּוּם נַהֲרָא** [-פי הנהר], **עַד בֵּי צִנְיָתָא דְּבָבֶל** - מקום בבבל שגדלים בו דקלים הרבה, **כִּי מְטָא לְהָתָם** - כשהגיע לשם, **אֲמַר לֵיהּ** רב כהנא לרב שימי בר אשי, **מַר** - אדוני, **וַדַּאי דְּאָמְרִי אִינָשֵׁי** - האם אמת הדבר מה שרגילים אנשים לומר, **הָנֵי צִנְיָתָא דְּבָבֶל** - אותם דקלים של בבל, **אִיתַנְהוּ מֵאָדָם הָרִאשׁוֹן וְעַד הַשְׁתָּא** - קיימים מזמנו של אדם הראשון ועד עכשיו. **אֲמַר לֵיהּ** רב שימי בר אשי, **אַדְכַּרְתַּן מִילְּתָא דְּרַבִּי יוֹסֵי בְּרַבִּי חֲנִינָא** - הזכרתני דבר שאמר רבי יוסי ברבי חנינא, **דְּאָמַר רַבִּי יוֹסֵי בְּרַבִּי חֲנִינָא, מַאי דִּכְתִיב** - מהו הביאור במה שכתוב (ירמיה ב ו) 'וְלֹא אָמְרוּ אַיֵּה ה' הַמַּעֲלֶה אֹתָנוּ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם הַמּוֹלִיךְ אֹתָנוּ בַּמִּדְבָּר בְּאֶרֶץ עֲרָבָה וְשׁוּחָה בְּאֶרֶץ צִיָּה וְצַלְמָוֶת **בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר לֹא עָבַר בָּהּ אִישׁ וְלֹא יָשַׁב אָדָם שָׁם**'[מא], **וְכִי מֵאַחַר** שכבר נאמר **דְּלֹא עָבַר** בה איש, אם כן **הֵיאָךְ** אפשר לומר **שֶׁיָּשַׁב** בה אדם, ולמה הוצרך הכתוב להוסיף גם 'ולא ישב אדם שם', **אֶלָּא** הכתוב בא **לוֹמַר לְךָ, כָּל אֶרֶץ שֶׁגָּזַר עָלֶיהָ אָדָם הָרִאשׁוֹן** שתהיה **לְיִשּׁוּב, נִתְיַשְּׁבָה, וְכָל אֶרֶץ שֶׁלֹּא גָּזַר עָלֶיהָ אָדָם הָרִאשׁוֹן** שתהיה **לְיִשּׁוּב, לֹא נִתְיַשְּׁבָה**. וזו היא כוונת הכתוב 'ולא ישב אדם שם', כלומר, שלא גזר עליה לישוב. וזה הוא שאומרים האנשים שהדקלים שבבבל הם מזמן אדם הראשון, כלומר, שאדם הראשון גזר על מקום זה שיהא בו ישוב דקלים. ורואים שלא נפרד רב שימי בר אשי מרב כהנא אלא מתוך דבר תורה[מב].

מתוך שהביאה הגמרא מעשה של ליווי בדרך, מביאה הגמרא מעשה נוסף מענין זה:

רַב מָרְדְּכַי אַלְוְיֵהּ לְרַב שִׁימִי בַּר אַשִׁי - רב מרדכי ליוה את רב שימי בר אשי בדרך, **מֵ**המקום ששמו **הַגְרוֹנְיָא, וְעַד בֵּי כֵיפֵי** [-מקום הגשרים[מג]]. **וְאָמְרִי לָהּ** - ויש אומרים, שליוה אותו **עַד** המקום ששמו **בֵּי דוּרָא**[מד].

★

הגמרא מביאה ברייתא נוספת מענין חיוב הכוונה בתפילה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא (תוספתא פ"ג ה"ו), **הַמִּתְפַּלֵּל צָרִיךְ שֶׁיְּכַוֵּין אֶת לִבּוֹ לַשָּׁמַיִם**[מה] בשעת התפילה, כלומר, שיכוין פירוש המילות[מו]. **אַבָּא שָׁאוּל אוֹמֵר**, מצאנו **סִימָן לַדָּבָר**, שנאמר (תהלים י יז) '**תַּאֲוַת עֲנָוִים שָׁמַעְתָּ ה' תָּכִין לִבָּם תַּקְשִׁיב אָזְנֶךָ**'. כלומר, שאם יכינו ליבם ויכוונו בתפילתם, אז יקשיב הקב"ה לתפילה[מז].

★

להתפלל גם מתוך שמחה. ובדברי הרא"ה (ד"ה ורב) מבואר, שרב שימי בר אשי היה נוהג רק כדברי הברייתא להתפלל מתוך שמחה.

כט. **כלומר**, עצלות של יאוש, וחסרון כוונה. מאירי (ד"ה אין).

ל. **רש"י** (ד"ה שיחה). ושיחה סתם שאינה של ליצנות, כלולה ב'דברים בטלים' שבהמשך הברייתא.

לא. **היפך** מכובד ראש, מתוך זחות לב וגאוה. רש"י (ד"ה קלות).

לב. **רש"י** (ד"ה אלא). ומוסיף רש"י, כגון סמוך לגאולת מצרים [בשחרית], וסמוך לתהלה לדוד שהוא של שבח ותנחומין, כמו 'רצון יראיו יעשה' וגו' 'שומר ה' את כל אוהביו' [מנחה], וכגון המקראות הסדורות בתפילת ערבית 'כי לא יטוש ה' את עמו' וגו'. וענין השמחה הוא, שמתוך שמחה שכלו של אדם גובר ופתוח. רא"ה (ד"ה ורב שימי) וריטב"א (ד"ה רבנן). והב"ח (או"ח סי' צג סק"א) כתב, שלעולם מצוה מן המובחר להתפלל מתוך אימה והכנעה, אבל כיון שאין כל אחד יכול להכניס בלבו הכנעה ואימה אלא תמיד טוב לב במשתה ושמחה, לכן הוסיף התנא של הברייתא שמכל מקום לא יעמוד להתפלל מתוך שחוק וקלות ראש אלא מתוך שמחה של מצוה.

לג. **כן** היא הגירסא לפנינו, ובחלק מהראשונים (רי"ף, בה"ג הל' ברכות פ"ה, ועוד). והגר"א (הגהות, אות א) הגיה וגרס 'מתוך שמחה של מצוה'. וכן כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה רבנן) שהיא הגירסא הנכונה, וכן הוא ברא"ש (סי' ב). ובתוספתא (פ"ג הכ"א) הגירסא היא, הן לגבי הנפטר מחבירו והן לגבי העמידה לתפילה, 'מתוך דבר של חכמה'. ובירושלמי (פ"ה ה"א) הגירסא בשניהם היא 'מתוך דבר של תורה'. וראה עוד בהערה הבאה.

לד. **ראה** להלן בהערה על הברייתא של מרי בר בריה דרב הונא, וכן גירסת התוספתא והירושלמי בהערה הקודמת.

לה. **אין** הכוונה למה שאנו קורים נביאים ראשונים, דהיינו יהושע שופטים שמואל מלכים, שהרי אלו אינם אלא סיפור הקורות שבאותם דורות ואינם מסתיימים בדברי שבח ותנחומים, אלא הכוונה היא לנביאים עצמם שהם היו ראשונים וקודמים לדורות האחרונים. מהרש"א (ח"א ד"ה שכן). והוסיף השפתי חכמים (ד"ה שכן), שיש נוסחאות כתב יד בהם נאמר 'שכן מצינו בנביאים שסיימו דבריהם' וכו'.

לו. **ראה** בתוספות (ד"ה שכן) שהקשו מכמה ספרי נביאים שלכאורה לא סיימו בדברי שבח, ומה שתירצו בזה.

לז. **פירוש** הירושלמי מבעל ספר חרדים (פ"ה ה"א ד"ה שכן), וריא"ף (על עין יעקב, ד"ה וכן).

לח. **הגר"א** (אות ב) מוחק תיבת 'וכן', וכן כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה רבנן). והיינו לפי גירסתם שגרסו בברייתא הקודמת 'אל יפטר מחבירו אלא מתוך שמחה' וכו' [וכמבואר בהערה שם], שלפי זה אין ברייתא זו של רב מרי שייכת לברייתא הקודמת. אבל לפי הגירסא שלפנינו שתי הברייתות הן מענין אחד, שיש להיפרד מחבירו בדבר הלכה, ולפי זה מבוארת הגירסא 'וכן'.

לט. **כתב** המהר"ץ חיות (ד"ה אל), שיש שלא גרסו כאן 'מתוך דבר הלכה', והיינו משום שמהמעשה שהביאה הגמרא כראיה לדין זה מוכח שניתן להפרד גם מתוך דברי אגדה, ולא רק מתוך דבר הלכה. אולם הוסיף המהר"ץ חיות, שכיון שמצינו שגם דברי אגדה נקראים 'הלכה', וכגון מה שמצינו בספרי (בהעלותך פי"א) 'הלכה בידוע שעשיו שונא ליעקב', הרי שאף במעשה ניתן לומר שנפרדו מתוך 'דבר הלכה'. וראה בילקוט ביאורים להלן על המעשה של רב כהנא, שהובאו כמה ביאורים מהאחרונים למה דברי האגדה שם נחשבים גם לדבר הלכה.

מ. **היינו** שיאמר לו הלכה חדשה שחבירו אינו יודע אותה, וכל פעם שיזכיר חבירו את ההלכה יאמר אותה בשם אומרו, ועל ידי זה יזכרהו. ריא"ף (ד"ה וכן) בפירוש השני ועיון יעקב (ד"ה אלא). וכן משמע בעירובין (סד.). וכעין זה מבואר בילקוט שמעוני (מלכים ב רמז רכד ב) 'ואל יפטר אדם מחבירו אלא בדבר הלכה, כדי שיאמר יזכר איש פלוני לטובה שהלכה זו קבע בידי'. וראה במהרש"א (ח"א ד"ה שמתוך) שביאר באופן אחר.

מא. **בפסוק** הקודם מוכיח הנביא את ישראל בשם ה', ושואל אותם למה עזבו אבותיהם את ה', ובפסוק זה ממשיך בדבריו, שאבותיהם לא שאלו את עצמם היכן ה', כלומר איך עזבנו את ה', אשר העלה אותנו מארץ מצרים, והוליך אותנו במדבר שהוא ארץ מישור וחרב, שמם וחשוך, ואשר לא עבר שם אדם, וכן לא התיישב אדם שם בקביעות. ע"פ רד"ק ומצודת דוד (שם).

מב. **רב** כהנא ורב שימי בר אשי לא רצו להיפרד זה מזה עד שבאו לציניתא דבבל, ששם על ידי הדקלים הגיע רב שימי בר אשי לומר לו דבר תורה של חידוש, ואז נפרדו זה מזה. דרך הישר (ד"ה אל יפטר, בסוה"ד).

מג. **ע"פ** רש"י (מועד קטן כד: ד"ה נשוק), וכן פירש הערוך (ערך קפא, בפירושו השני) לגירסא זו. עוד כתב הערוך (שם בפירושו הראשון) שיש שגורסים בגמרא, 'בי קיפאי', ופירש שהוא שם מקום.

מד. **בגמרא** סוטה (מו:) הובא מעשה זה, לגבי הנידון מהו השיעור שצריך ללוות בדרך.

מה. **בתוספתא** (פ"ג ה"ו) הגירסא היא בלי תיבת 'לשמים', וכן היא גירסת רוב הראשונים. וראה בהערה הבאה.

מו. **תלמידי** רבינו יונה (ד"ה המתפלל), וטור (או"ח סימן צח). וראה שם שלא גרסו את תיבת 'לשמים', וכגירסת התוספתא בהערה הקודמת.

מז. **מה** שאמר אבא שאול שהוא רק סימן לדבר, ולא ראיה, כתבו תלמידי רבינו יונה

אייתי כסא דמוקרא בת ארבע מאה זוזי ותבר קמייהו ואעציבו רב אשי עבד הלולא לבריה חזנהו לרבנן דהוו קא בדחי טובא אייתי כסא [א] דזוגיתא חיורתא ותבר קמייהו ואעציבו אמרו ליה רבנן לרב המנונא זוטי בהלולא דמר בריה דרבינא לישרי לן מר אמר להו ווי לן דמיתנן ווי לן דמיתנן אמרי ליה אנן מה נעני בתרך א"ל [ג] הי תורה והי מצוה דמגנו עלן. א"ר יוחנן משום רשב"י [א] אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה שנאמר [א] אז ימלא שחוק פינו ולשוננו רנה אימתי בזמן שיאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה אמרו עליו על ר"ל שמימיו לא מלא שחוק פיו בעוה"ז [א] מכי שמעה מר' יוחנן רביה: ת"ר [ב] אין עומדין להתפלל לא מתוך דין ולא מתוך דבר הלכה אלא מתוך הלכה פסוקה והיכי דמי הלכה פסוקה אמר אביי כי הא דר' זירא [ג] דאמר ר' זירא [ג] בנות ישראל החמירו על עצמן [ד] שאפילו רואות טיפת דם כחרדל יושבת עליה שבעה נקיים רבא אמר כי הא דרב הושעיא דאמר רב הושעיא [ה] מערים [ד] אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה כדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר ואב"א כי הא דרב הונא [ו] דא"ר הונא א"ר זעירא [ה] המקיז דם בבהמת קדשים אסור בהנאה ומועלין בו רבנן עבדי כמתניתין רב אשי עביד כברייתא: ת"ר [ז] [ו] אין עומדין להתפלל לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות ולא מתוך שחוק ולא מתוך שיחה ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך דברים בטלים אלא [ח] מתוך שמחה של מצוה וכן לא יפטר אדם מחברו לא מתוך שיחה ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך דברים בטלים אלא מתוך [א] דבר הלכה שכן מצינו בנביאים הראשונים [ב] שסיימו דבריהם בדברי שבח ותנחומים [ב] וכן תנא [ט] מרי בר בריה דרב הונא בריה דר' ירמיה בר אבא אל יפטר אדם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה שמתוך כך זוכרהו כי הא [י] דרב כהנא אלוייה לרב שימי בר אשי מפום נהרא עד בי צניתא דבבל כי מטא להתם א"ל מר [ג] ודאי דאמרי אינשי הני צניתא דבבל איתנהו מאדם הראשון ועד השתא א"ל אדכרתן מילתא דרבי יוסי ברבי חנינא דאמר ר' יוסי ברבי חנינא מאי דכתיב [ב] בארץ אשר לא עבר בה איש ולא ישב אדם שם וכי מאחר דלא עבר היאך ישב אלא לומר לך כל ארץ שגזר עליה אדם הראשון לישוב נתישבה וכל ארץ שלא גזר עליה אדם הראשון לישוב לא נתישבה רב מרדכי אלוייה לרב שימי בר אשי [ד] מהגרוניא ועד בי כיפי ואמרי לה עד בי דורא: ת"ר [י] המתפלל [ז] צריך שיכוין את לבו לשמים אבא שאול אומר סימן לדבר [ג] תכין לבם תקשיב אזנך. תניא [י] א"ר יהודה כך היה מנהגו של ר"ע [ח] כשהיה מתפלל עם הצבור היה מקצר ועולה מפני טורח צבור [ט] וכשהיה מתפלל בינו לבין עצמו אדם מניחו בזוית זו ומוצאו בזוית אחרת וכל כך למה מפני כריעות והשתחויות: א"ר חייא בר אבא [יא] [י] לעולם יתפלל אדם בבית שיש בו חלונות שנאמר [ד] וכוין פתיחן ליה וגו' [י] יכול יתפלל אדם כל היום כלו כבר מפורש על ידי דניאל [ד] וזמנין תלתא וגו' יכול משבא לגולה הוחלה כבר נאמר [ד] די הוא עבד מן קדמת דנא יכול יתפלל אדם לכל רוח שירצה ת"ל [ד] (לקבל) [נגד] ירושלם יכול יהא כוללן בבת אחת כבר מפורש ע"י דוד דכתיב [ה] ערב ובקר וצהרים וגו' יכול ישמיע קולו בתפלתו [ו] כבר מפורש על ידי חנה שנאמר [ו] וקולה לא ישמע [ס] יכול [יב] ישאל אדם צרכיו ואח"כ יתפלל כבר מפורש על ידי שלמה שנאמר [ז] לשמוע אל הרנה ואל התפלה רנה זו תפלה תפלה זו בקשה אין אומר דבר (בקשה[ל]) אחר אמת ויציב אבל [כ] אחר התפלה אפי' כסדר וידוי של יה"כ אומר איתמר נמי אמר רב חייא בר אשי אמר רב [יג] אע"פ שאמרו שואל אדם צרכיו בשומע תפלה אם בא לומר אחר תפלתו אפילו כסדר של יה"כ אומר: אמר רב המנונא כמה הלכתא גברוותא איכא למשמע מהני קראי דחנה [ו] וחנה היא מדברת על לבה [ל] מכאן למתפלל צריך שיכוין לבו רק שפתיה נעות [מ] מכאן למתפלל שיחתוך בשפתיו וקולה לא ישמע [נ] מכאן שאסור להגביה[ן] קולו בתפלתו ויחשבה עלי לשכורה [ס] מכאן [ט] ששכור[ז] אסור להתפלל [ח] ויאמר אליה עלי עד מתי תשתכרין וגו' א"ר אלעזר מכאן לרואה בחברו

דבר

רש"י

כסא דמוקרא[ח]. [יד] כוס של זכוכית לבנה: לישרי לן מר. שירה: הי תורה והי מצוה דמגנו עלן. היכן התורה שעסקנו והיכן המצות שאנו מקיימין שיגינו עלינו מדינה של גיהנם: הלכה פסוקה. שאינה צריכה עיון, שלא יהא מהרהר בה בתפלתו: יושבת עליה ז' נקיים. לבד מאותו יום שפוסקת [טו], והתורה לא הצריכה ז' נקיים אלא לזבה שנאמר ואם טהרה מזובה [טז], ואין זבה אלא הרואה שלשה ימים רצופין בתוך י"א יום שבין נדה לנדה: ומכניסה. בבית: במוץ שלה. קודם שיזרה אותה, שאין מתחייב במעשר מן התורה אלא בראיית פני הבית [יז] ומשנמרח בכרי, אבל לפני מירוח אין ראיית פני הבית קובעתו, דגבי תרומה ומעשר כתיב דגן ראשית דגנך (דברים יח) והוא המירוח [יח] [ט], לפיכך כשמכניסה לבית קודם מירוח לא הוקבעה למעשר מן התורה, ורבנן הוא דאסרו אכילת קבע בדבר שלא נגמר מלאכתו אבל אכילת עראי לא אסרו, ומאכל בהמה עראי הוא, דתנן במסכת פאה (פ"א מ"ו) מאכיל לבהמה חיה ועוף עד שימרח, הלכך בהמתו אוכלת ופטורה, אבל איהו אסור באכילת קבע: אסור בהנאה ומועלין בו. ואע"ג דקי"ל אין מועלין בדמים וילפינן לה מקראי במסכת יומא (דף נט:) ובשחיטת חולין (דף קיז.), ה"מ כשנשחטו בעזרה דאיכא למימר נתתיו לכם על המזבח לכפר (ויקרא יז) לכפר נתתיו לך ולא למעילה [יט], אבל בדם הקזה מועלין כלומר אם נהנה מביא קרבן מעילה. והנך הוין הלכות פסוקות שאין עליהן קושיות ותירוצים שיהא צריך להרהר בהן: כמתניתין. מתוך כובד ראש: כברייתא. מתוך הלכה פסוקה: שיחה. ליצנות: מתוך קלות ראש. חילוף של כובד ראש, מתוך זחות לב ועתק: אלא מתוך שמחה (א). כגון דברי תנחומים של תורה כגון סמוך לגאולת מצרים, או סמוך לתהלה לדוד שהוא של שבח ותנחומין כגון רצון יראיו יעשה שומר ה' את כל אוהביו, וכגון מקראות הסדורות בתפלת ערבית כי לא יטוש ה' את עמו, וכיוצא בהן: אלוייה. ליוהו בדרך: צניתא. דקלים: אדכרתן מילתא כו'. וזה שאומרים מימות אדם הראשון הם, שהוא גזר על אותו מקום ליטוע דקלים: אם תכין לבם. אז תקשיב אזנך: זמנין תלתא. שחרית מנחה וערבית: יכול משבא לגולה הוחלה. התפלה הזאת. הוחלה כמו נתחלה. אבל קודם לכן לא היה רגיל בכך[י]: יכול יהא כוללן. לשלש תפלות הללו בשעה אחת: יכול ישאל צרכיו. כגון ברכות דאתה חונן עד ש"ת ואח"כ יתפלל שלש ברכות ראשונות שהן של שבח: רנה זו תפלה. של שבח: בקשה. שאלת צרכיו: אחר אמת ויציב. קודם ג' ראשונות: שצריך

תוספות

אייתי כסא דזוגיתא חיורתא. מכאן נהגו לשבר זכוכית בנשואין: במקום [כ] גילה שם תהא רעדה. פשוטו של מקרא עבדו את ה' ביראה וכשיבא יום רעדה תגילו והכי מפורש בירושלמי [כ] [כ] עבדו את ה' ביראה היינו תפלה דאיקרי עבודה [כא] כדתניא בספרי (פ' עקב [כב]) ולעבדו בכל לבבכם זו תפלה:

המקיז דם בבהמת קדשים וכו'. וקשה דאמר בפ"ג דע"ז [כג] (דף מד.) גבי דמים חיצונים ודמים פנימיים של קרבנות אלו ואלו נמכרים לגננים לזבל אלמא דאין מועלין בהן [כד] וי"ל דהתם היינו לאחר זריקת דמים וכבר נתכפרו בעלים מה שאין כן הכא: רבנן עבדי כמתניתין. וכותייהו קי"ל [מ] ולכן אין מתפללין מתוך קלות ראש ושחוק אלא מתוך כובד ראש ושמחה של מצוה כגון שעסק בדברי תורה ולכן נהגו לומר פסוקי דזמרה ואשרי קודם תפלה: רב אשי עביד כברייתא. ירושלמי [כ] לא יעמוד ויתפלל אלא מתוך דבר הלכה א"ר ירמיה העוסק בצרכי צבור כעוסק בדברי תורה דמי:

שכן מצינו בנביאים הראשונים שסיימו דבריהם בדברי שבח ותנחומין. ומקשה בירושלמי [כ] חוץ מירמיה וכו' והא כתיב כי אם מאס מאסתנו (איכה ה) מיהו מההוא [פ] קראי דסוף תרי עשר וקהלת לא פריך מידי שחושבו בטוב בדברי תנחומין ולא מיירי בפורענות דישראל: ומוצאו בזוית אחרת. תימה דאמר לקמן (דף לד.) הבא לשחות בסוף כל ברכה וברכה מלמדין אותו שלא ישחה ותירץ הר"ר יוסף דהכא מיירי בתחנונים שהיה אומר אחר י"ח ברכות ולא נהירא דהא מי"ח קאמר ונראה להר"י דודאי בסוף כל ברכה אסור לשחות אבל באמצע הברכה מיהא מותר לשחות ובהכי מיירי הכא וכשהיה מגיע לסוף הברכה היה זוקף ולכן נהגו העולם בראש השנה וביום הכפורים שמתפללין זכרנו וכן מן ותמלוך ששוחים כשמגיעים לפסוקים ובסוף ברכה זוקפין שאין לשחות בסוף ברכות אלא היכא דתקון:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ע' תוס' שבת כ: ד"ה אנן ותו' ב"מ כט: וחולין פד: ד"ה בזוגיתא], ב) עיין [...] יעקב הגירסא, ג) נדה סו. מגילה כח:, ד) [עפירש"י ותו' במגילה שם], ה) פסחים דף ט. מנחות סז: נדה טו: [ע"ז מא:], ו) מעילה יב: [ע"ש], ז) תוספתא פ"ג, ח) שבת דף ל: פסחים קיז., ט) עירובין סד., י) סוטה מו:, יא) לקמן לד:, יב) ע"ז ז:, יג) ע"ז ח., יד) [ע' לעיל כח. פירש"י ד"ה כסא], טו) נדה סט., טז) ויקרא טו כח, יז) לקמן לה: ב"מ פז:, יח) עיין רש"י ביצה יג. ד"ה ורבי יוסי ובגמרא גיטין מז. וברש"י שם, יט) יומא נט:, כ) דפרקן ה"א, כא) [וכ"א להדיא תענית ב.], כב) סו"ס מא, כג) משנה ערוכה היא ביומא נח: ובע"ז הובא דבר זה רק אגב גררא ולולא דמסתפינא הייתי אומר דכל המראה מקום אינו מדברי התוס' (צל"ח עיי"ש), כד) [וע' תוס' יומא נט: ד"ה הוא ותוס' מעילה יב: ד"ה המקיז].

גליון הש"ס

גמ' כבר מפורש על ידי חנה. עי' יומא עג ע"א: שם יכול ישאל אדם צרכיו. עי' לקמן לג ע"א:

הגהות הגר"א

[א] גמ' אלא מתוך דבר הלכה. רשום קו על תיבת דבר הלכה ונ"ב שמחה של מצוה [פ]: [ב] שם (וכן). תו"מ:

תורה אור השלם

א) אָז יִמָּלֵא שְׂחוֹק פִּינוּ וּלְשׁוֹנֵנוּ רִנָּה אָז יֹאמְרוּ בַגּוֹיִם הִגְדִּיל יְיָ לַעֲשׂוֹת עִם אֵלֶּה: [תהלים קכו, ב]

ב) וְלֹא אָמְרוּ אַיֵּה יְיָ הַמַּעֲלֶה אֹתָנוּ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם הַמּוֹלִיךְ אֹתָנוּ בַּמִּדְבָּר בְּאֶרֶץ עֲרָבָה וְשׁוּחָה בְּאֶרֶץ צִיָּה וְצַלְמָוֶת בְּאֶרֶץ לֹא עָבַר בָּהּ אִישׁ וְלֹא יָשַׁב אָדָם שָׁם: [ירמיה ב, ו]

ג) תַּאֲוַת עֲנָוִים שָׁמַעְתָּ יְיָ תָּכִין לִבָּם תַּקְשִׁיב אָזְנֶךָ: [תהלים י, יז]

ד) וְדָנִיֵּאל כְּדִי יְדַע דִּי רְשִׁים כְּתָבָא עַל לְבַיְתֵהּ וְכַוִּין פְּתִיחָן לֵהּ בְּעִלִּיתֵהּ נֶגֶד יְרוּשְׁלֶם וְזִמְנִין תְּלָתָה בְיוֹמָא הוּא בָּרֵךְ עַל בִּרְכוֹהִי וּמְצַלֵּא וּמוֹדֵא קֳדָם אֱלָהֵהּ כָּל קֳבֵל דִּי הֲוָא עָבֵד מִן קַדְמַת דְּנָה: [דניאל ו, יא]

ה) עֶרֶב וָבֹקֶר וְצָהֳרַיִם אָשִׂיחָה וְאֶהֱמֶה וַיִּשְׁמַע קוֹלִי: [תהלים נה, יח]

ו) וְחַנָּה הִיא מְדַבֶּרֶת עַל לִבָּהּ רַק שְׂפָתֶיהָ נָּעוֹת וְקוֹלָהּ לֹא יִשָּׁמֵעַ וַיַּחְשְׁבֶהָ עֵלִי לְשִׁכֹּרָה: [שמואל א א, יג]

ז) וּפָנִיתָ אֶל תְּפִלַּת עַבְדְּךָ וְאֶל תְּחִנָּתוֹ יְיָ אֱלֹהָי לִשְׁמֹעַ אֶל הָרִנָּה וְאֶל הַתְּפִלָּה אֲשֶׁר עַבְדְּךָ מִתְפַּלֵּל לְפָנֶיךָ הַיּוֹם: [מלכים א ח, כח]

ח) וַיֹּאמֶר אֵלֶיהָ עֵלִי עַד מָתַי תִּשְׁתַּכָּרִין הָסִירִי אֶת יֵינֵךְ מֵעָלָיִךְ: [שמואל א א, יד]

עין משפט נר מצוה

ג א טוש"ע א"ח סימן תקס סעיף ה:
ד ב מיי' פ"ד מהלכות תפלה הלכה יח סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' צג סעיף ג:
ה ג מיי' פי"א מהלכות איסורי ביאה הל' ד סמג לאוין קיא טוש"ע י"ד סי' קפג: [רב אלפס כאן ובשבועות פ"ב דף רפ"ט]:
ו ד מיי' פ"ג מהל' מעשר הלכה ו טוש"ע י"ד סימן שלא סעיף פד:
ז ה מיי' פ"ב מהלכות מעילה הלכה יא סמג עשין ר':
ח ו מיי' פ"ד מהלכות תפלה הל' יח סמג עשין יט טוש"ע א"ח סי' צג סעיף ב:
ט ז מיי' שם הלכה טז סמג שם טוש"ע א"ח סימן לח סעי' א:
י ח מיי' פ"ו שם הלכה ב טוש"ע א"ח סי' צג סעיף יא:
יא ט טור א"ח סי' קד:
יב י מיי' פ"ה מהלכות תפלה הלכה ו סמג שם טוש"ע א"ח סימן ל סעיף ד:
יג כ מיי' פ"ו שם הל' ב טוש"ע א"ח סימן קיט סעיף א:
יד ל מיי' פ"ד שם הל' טו סמג שם טוש"ע א"ח סי' לח סעי' א:
טו מ נ מיי' פ"ה שם הלכה ט סמג שם טור שו"ע א"ח סי' קא סעיף ב:
טז ס מיי' פ"ד שם הל' יז סמג שם טור וש"ע א"ח סי' לט סעיף א:

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה אלא מתוך שמחה של מצוה כגון:

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] תיבות "בעוה"ז" כאן אין לו הבנה ויש שמחקום וכן ליתא בכת"י ובראשונים עיין דק"ס, ויש שפירשו בעוה"ז המוזכר כאן דפירושו "בעסקי העוה"ז" (שמן רוקח): ב] בכת"י ליתא "הראשונים", ועיין מהרש"א בח"א: ג] בכת"י ליתא תיבת "מר", וכן ליתא בסוטה מו ע"ב: ד] [לרב אשי כ"ה בסוטה וכ"כ רש"י בגיטין נט ע"א ד"ה זילו ע"ש שכך מוכח וע"ע ברש"י ביצה ו ע"א ד"ה א"ל] (גליון): ה] רי"ף ורא"ש ל"ג (גליון): ו] הרא"ש גורס מכאן **שלא ישמיע** קולו בתפלתו ונראה דכצ"ל (רש"ש עיי"ש) וכ"ה בבית נתן ובראשונים: ז] דבור תוס' על זה תמצא לקמן ע"ב ד"ה מכאן ששכור: ח] נראה דהד"ה צ"ל **כסא דזוגיתא חיורתא** אבל על כסא דמוקרא פירש רש"י לעיל כח ע"א ד"ה כסא בענין אחר עיי"ש (רש"ש, מנחם משיב נפש): ט] כדכתיב כדגן מן הגורן (ר"ב אשכנזי): י] עיין פי' אחר במהרש"ל: כ] שייך לעיל ל ע"ב (גליון): ל] מ"ש התוס' עבדו וכו' הוא דבור בפני עצמו (מלא הרועים): מ] פירוש כרבנן וכרב אשי (מהרש"ל): נ] מהנהו [כצ"ל ח"מ] (גליון): ס] וכ"כ רבינו יונה שכ"ה הגי' הנכונה ועיי"ש שהאריך בזה:

תַּנְיָא בברייתא[מח], **אָמַר רַבִּי יְהוּדָה, כָּךְ הָיָה מִנְהָגוֹ שֶׁל רַבִּי עֲקִיבָא, כְּשֶׁהָיָה מִתְפַּלֵּל עִם הַצִּבּוּר הָיָה מְקַצֵּר וְעוֹלֶה**, ולא היה מאריך הרבה בתחנונים ובאמירת המילים[מט], **מִפְּנֵי טוֹרַח הַצִּבּוּר**, שהרי דרך השליח ציבור להמתין לגדול שבציבור[נ]. **וּכְשֶׁהָיָה מִתְפַּלֵּל בֵּינוֹ לְבֵין עַצְמוֹ**, היה **אָדָם מַנִּיחוֹ** - יוצא מבית הכנסת, כשהוא **בְּזָוִית זוֹ** של בית הכנסת, וכשהיה חוזר היה **מוֹצְאוֹ בְּזָוִית אַחֶרֶת.** שואלת הברייתא, **וְכָל כַּךְ לָמָּה** - וכי מפני מה היה האדם שחוזר לבית הכנסת מוצא את רבי עקיבא בזוית אחרת ממה שהניחו כשיצא. משיבה הברייתא, **מִפְּנֵי כְּרִיעוֹת וְהִשְׁתַּחֲוָיוֹת** שהיה עושה, כלומר, כיון שהיה מרבה לכרוע ולהשתחוות בפישוט ידיים ורגליים, כל פעם שהיה נעמד לאחר ההשתחויה נמצא שמרחיק את עצמו מהמקום שעמד קודם לכן[נא].

★

הגמרא מביאה הלכה נוספת מענין הכוונה בתפילה:

אָמַר רַבִּי חִיָּיא בַּר אַבָּא[נב], **לְעוֹלָם יִתְפַּלֵּל אָדָם בְּבַיִת שֶׁיֵּשׁ בּוֹ חַלּוֹנוֹת**, שהם גורמים לו שיכוין את לבו, כי הוא מסתכל כלפי השמים וליבו נכנע[נג], **שֶׁנֶּאֱמַר** (דניאל ו יא) **'וְדָנִיֵּאל כְּדִי יְדַע דִּי רְשִׁים כְּתָבָא עַל לְבַיְתֵהּ וְכַוִּין פְּתִיחָן לֵהּ וגו'** בְּעִלִּיתֵהּ נֶגֶד יְרוּשְׁלֶם וְזִמְנִין תְּלָתָה בְיוֹמָא הוּא בָּרֵךְ עַל בִּרְכוֹהִי וּמְצַלֵּא וּמוֹדֵא קֳדָם אֱלָהֵהּ כָּל קֳבֵל דִּי הֲוָא עָבֵד מִן קַדְמַת דְּנָה'. פירוש, דניאל כשידע שנרשם הכתב[נד], עלה לביתו, וחלונות פתוחים לו בעליית ביתו כנגד ירושלים, ושלש פעמים ביום[נה] הוא כורע על ברכיו ומתפלל ומודה לפני אלוקיו, כמו שהיה עושה קודם לכן. הרי שמציין הכתוב שהיה מתפלל בבית שהיו בו חלונות.

★

הגמרא מביאה ברייתא[נו] הלומדת כמה מהלכות תפילה מן הכתובים:

מבררת הברייתא, **יָכוֹל יִתְפַּלֵּל אָדָם כָּל הַיּוֹם כֻּלּוֹ** - שמא יכול אתה לומר שלא נאמר מספר מסוים כמה תפילות להתפלל ביום, אלא יתפלל אדם הרבה תפילות ביום[נז]. משיבה הברייתא, אין לומר כן, שהרי **כְּבָר מְפוֹרָשׁ עַל יְדֵי דָנִיֵּאל** (דניאל שם), 'וְדָנִיֵּאל כְּדִי יְדַע דִּי רְשִׁים כְּתָבָא עַל לְבַיְתֵהּ וְכַוִּין פְּתִיחָן לֵהּ בְּעִלִּיתֵהּ נֶגֶד יְרוּשְׁלֶם **וְזִמְנִין תְּלָתָה** וגו' בְּיוֹמָא הוּא בָּרֵךְ עַל בִּרְכוֹהִי וּמְצַלֵּא וּמוֹדֵא קֳדָם אֱלָהֵהּ' וגו'. הרי שיש להתפלל רק שלש תפילות ביום, שחרית מנחה וערבית[נח].

מוסיפה הברייתא ושואלת, **יָכוֹל** - שמא יכול אתה לומר, שרק מִשעה **שֶׁבָּא** דניאל **לַגּוֹלָה, הוּחַלָּה** - התחיל הדבר שהיה מתפלל כך, אבל קודם הגלות לא היה רגיל דניאל להתפלל שלש פעמים ביום[נט]. משיבה הברייתא, אין לומר כן, **שֶׁכְּבָר נֶאֱמַר** בתפילת דניאל (שם) 'כָּל קֳבֵל דִּי **הֲוָא עָבֵד מִן קַדְמַת דְּנָא**', כלומר, כמו שהיה דניאל רגיל לעשות קודם לכן. הרי שמעולם היה רגיל להתפלל שלש תפילות ביום[ס].

מוסיפה הברייתא ושואלת, **יָכוֹל** - שמא יכול אתה לומר, **שֶׁיִּתְפַּלֵּל אָדָם לְכָל רוּחַ** [-צד] **שֶׁיִּרְצֶה.** משיבה הברייתא, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - לכך מלמדנו הכתוב (שם), **(לקבל) ['נֶגֶד] יְרוּשְׁלֶם'**, הרי שצריך להתפלל לצד ירושלים[סא].

מוסיפה הברייתא ושואלת, **יָכוֹל** - שמא יכול אתה לומר, **שֶׁיְּהֵא כּוֹלְלָן בְּבַת אַחַת** - שיתפלל את כל שלש התפילות בשעה אחת[סב]. משיבה הברייתא, **כְּבָר מְפוֹרָשׁ עַל יְדֵי דָוִד** שאין לעשות כן, **דִּכְתִיב** (תהלים נה יח) **'עֶרֶב וָבֹקֶר וְצָהֳרַיִם וגו'** אָשִׂיחָה וְאֶהֱמֶה וַיִּשְׁמַע

(ד"ה המתפלל), משום שעיקר כוונת הפסוק היא להכנת הלב וטהרתו מהבלי העולם, ולא לכוונת פירוש המילות. והריטב"א כתב (ד"ה וסימן), כיון שבפסוק אין כתוב שצריך לכוין, אלא שאם כיון לבו מקשיב הקב"ה לתפילתו. וראה טעמים נוספים בילקוט ביאורים.

מח. בתוספתא (פ"ג ה"ז) הובאה ברייתא זו [עם מעט שינויי נוסחאות] כהמשך לברייתא הקודמת.

מט. כלומר, לא שהיה מקצר מנוסח התפילה, אלא שלא היה מאריך בתחנונים, וכן לא האריך באמירת המילים עצמם. תלמידי רבינו יונה (ד"ה היה).

נ. רבינו יהונתן (ד"ה כשהיה).

נא. תלמידי רבינו יונה (ד"ה מפני).

הראשונים נחלקו מתי היה עושה את הכריעות וההשתחויות. התוספות (ד"ה ומוצאו) כתבו, שמשמע שהיה משתחוה באמצע תפילת שמונה עשרה. ואף על פי שאמרו (לד.) שאין לשחות בסוף כל ברכה, מכל מקום באמצע הברכות מותר. ואילו תלמידי רבינו יונה (ד"ה מפני), הרשב"א (ד"ה אדם) והרא"ש (סי' ג) כתבו, שהיה משתחוה בתחנונים שלאחר תפילת שמונה עשרה. וראה הרחבה בילקוט ביאורים.

נב. מימרא זו הובאה גם להלן בסוף הפרק (לד:), ושם הגירסא היא 'אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן' וכו'. וכתב הדקדוקי סופרים שברוב כתבי היד ובראשונים לא הובאה מימרא זו כאן, אלא רק בסוף הפרק, וכן משמע מרש"י שפירש מימרא זו רק בסוף הפרק, ולא כאן.

נג. רש"י (לקמן לד: ד"ה חלונות). ואף שאמרו (יבמות קה:) שהמתפלל צריך לתת עיניו למטה, מכל מקום אם יסתכל על דרך העברה ייכנע לבבו. בית יוסף בשם מהרי"א (או"ח סימן צ"ה ד"ה וצריך). וראה יישובים נוספים שהובאו בילקוט ביאורים. ותלמידי רבינו יונה כתבו (לד: ד"ה נבית) שני טעמים אחרים: א. על ידי ראיית האור מתיישבת דעתו, ויוכל לכוין כראוי. ב. שצריך לפתוח את החלונות כנגד ירושלים, כמו שמבואר בפסוק שהביא מדניאל, ועל ידי זה יוכל לכוין יותר כנגד המקום. וכן כתב הרמב"ם (תפלה פ"ה ה"ו) שצריך לפתוח את החלונות כנגד ירושלים. וראה הרחבה בילקוט ביאורים.

נד. דריוש המלך כתב לגזור על כל אדם שלא יבקש שום בקשה מאלוקים או מבני אדם, מלבד מדריוש המלך. (דניאל ו ח-י).

נה. מצודות דוד ומלבי"ם (דניאל ו יא). וראה בהערה להלן על דרשת הברייתא מלשון הפסוק 'וזמנין תלתה ביומא'.

נו. בגמרא כאן לא נתפרש שזוהי ברייתא, אולם בתוספתא (פ"ג ה"ח) מופיעה ברייתא זו לאחר הברייתא הקודמת שהובאה בגמרא 'אמר רבי יהודה כך היה מנהגו של רבי עקיבא' וכו'. וראה לעיל בהערה על המימרא של רבי חייא בר אבא, שרוב הראשונים ובכתבי היד לא גרסו מימרא זו כאן בגמרא, אלא בסוף הפרק, ולפי זה הובאה ברייתא זו כהמשך לברייתות הקודמות, ללא הפסק ביניהן.

נז. נידון הברייתא הוא האם מותר להתפלל יותר משלש תפילות ביום או לא, ומוכיחה הברייתא מדניאל שאין להתפלל יותר משלש תפילות ביום. אבל ודאי לא עלה על דעתנו לחייב להתפלל כל היום כולו. רבינו חננאל (לעיל כא. ד"ה ור' יוחנן), תלמידי רבינו יונה וריטב"א (ד"ה יכול). והקשו הראשונים מדברי רבי יוחנן (לעיל כא.), שאמר 'ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו', ולכאורה דבריו הם נגד ברייתא זו. ומחמת קושיא זו כתב רבינו חננאל (שם), שברייתא זו היא שלא כדברי רבי יוחנן. ותלמידי רבינו יונה (שם ולעיל כא. ד"ה והא דאמרינן) תירצו, שגם רבי יוחנן לא אמר שבכל אופן יכול להתפלל כמה תפילות שירצה, אלא רק באופנים מסוימים, שבהם לא שייך האיסור האמור בברייתא זו, כגון באופן שמחדש דבר בתפילתו [ראה לעיל (כא.) 'אם יכול לחדש בה דבר' ומה שנתבאר שם בהערה], או באופן שמסופק האם התפלל. אולם הרי"ף (שם) כתב, שרבי יוחנן התיר להתפלל כל היום תפילת נדבה, גם באופן שאין מחדש בה דבר, ואין לו ספק אם התפלל. וכן משמע ברש"י לעיל (שם ד"ה ולואי). ומה ששנינו בברייתא בסוגייתנו, היינו שהיה צד לחייבו להתפלל בכל זמן שאינו עוסק בתורה, ולמדה הברייתא ממה שנאמר לגבי דניאל שהחיוב הוא להתפלל רק שלשה פעמים ביום, ורבי יוחנן חידש שמותר להתפלל כל היום בנדבה. פני יהושע (ד"ה אמר), וכן משמע בשבלי הלקט (תפלה סי' כז). והנחלת דוד (לעיל כא. ד"ה ונמצא) פירש, שכוונת הברייתא היא שאסור להתפלל על דרך חובה, אבל תפילת נדבה על דרך רשות מותר.

נח. רש"י (ד"ה זמנין). ומשמע שפירש את לשון הפסוק 'וזמנין תלתה', שהכוונה היא לשלשה 'זמנים' שונים, ולא לשלש 'פעמים'. [אונקלוס מתרגם 'זמנין' גם על לשון 'מועדים' וגם על לשון 'פעמים', ראה בראשית (א יד, לג ג)]. ולכן פירש שהזמנים הם שחרית מנחה וערבית, ולא פירש סתם שהיה מתפלל שלש פעמים ביום. וראה עוד בהערה בסמוך, מה שיובא בשם הצל"ח.

נט. רש"י (ד"ה יכול משבא). ורבינו יהונתן פירש (ד"ה יכול משבא), יכול משבא לגולה החל להתפלל רק שלש תפילות ביום, אבל קודם לכן היה מתפלל כל היום. כלומר, שלפי זה אין ראיה מדניאל שיש להתפלל רק שלש תפילות, כיון שרק הגלות גרמה לו למעט בתפילות. ועוד פירש שם (ד"ה ת"ל), שהוא מלשון 'חולי', כלומר שמתוך שבא דניאל לגולה חלה, ולכן לא היה מתפלל אלא שלש תפילות. וכן פירשו המהרש"ל (נרש"י ד"ה יכול) והצל"ח (ד"ה יכול משבא).

ס. פשוטו של מקרא הוא, כמו שהיה מתפלל לפני גזירת דריוש שלא להתפלל. אלא שדבר זה שדניאל התפלל גם לפני גזירת דריוש לא הוצרך הפסוק לאמרו, שהרי עיקר הגזירה היתה לאחר שראו אותו מתפלל, שבזה מצאו השרים דרך להעבירו משררתו [ראה בספר דניאל (ו ה-ח)], ולכן דרשה הברייתא מלשון 'מקדמת דנא' שהכוונה היא קודם שגלו ועדיין היה בית המקדש קיים. מהרש"א (ח"א ד"ה יכול משבא).

סא. אף על פי שלעיל (ל.) שנינו בברייתא, שהעומד בחוץ לארץ יכוין את לבו כנגד ארץ ישראל, והעומד בארץ ישראל יכוין את לבו כנגד ירושלים, הרי שבחוץ לארץ אין צריך לכוין את ליבו כנגד ירושלים כדברי הברייתא בסוגייתנו אלא רק כנגד ארץ ישראל, יש לומר שבבל שקרובה לארץ ישראל אפשר לכוין אף נגד ירושלים, כמו העומד בארץ ישראל. מהרש"א (ח"א ד"ה יכול - השני).

סב. רש"י (ד"ה יכול יהא). ומה שהביאה הברייתא גם דרשה זו ולא הסתפקה בדרשה מהפסוק 'וזמנין תלתה ביומא' וגו' הוא משום שמשם לא למדנו שיש חיוב להתפלל בזמנים מסוימים, שהרי אפשר שדניאל היה מתפלל שלש פעמים בזמנים שהיה צריך,

אייתי כסא דמוקרא בת ארבע מאה זוזי ותבר קמייהו ואעציבו רב אשי עבד הלולא לבריה חזנהו לרבנן דהוו קא בדחי טובא אייתי כסא [א] דזוגיתא חיורתא ותבר קמייהו ואעציבו אמרו ליה רבנן לרב המנונא זוטי בהלולא דמר בריה דרבינא לישרי לן מר אמר להו ווי לן דמיתנן ווי לן דמיתנן אמרי ליה אנן מה נעני בתרך א"ל [ב] הי תורה והי מצוה דמגנו עלן. א"ר יוחנן משום רשב"י [א] אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה שנאמר [א] אז ימלא שחוק פינו ולשוננו רנה אימתי בזמן שיאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה אמרו עליו על ר"ל שמימיו לא מלא שחוק פיו בעוה"ז[א] מכי שמעה מר' יוחנן רביה: ת"ר [ב] אין עומדין להתפלל לא מתוך דין ולא מתוך דבר הלכה אלא מתוך הלכה פסוקה והיכי דמי הלכה פסוקה אמר אביי כי הא דר' זירא [ג] דאמר ר' זירא [ג] בנות ישראל החמירו על עצמן [ד] שאפילו רואות טיפת דם כחרדל יושבת עליה שבעה נקיים רבא אמר כי הא דרב הושעיא דאמר רב הושעיא [ה] מערים [ד] אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה כדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר ואב"א כי הא דרב הונא [ו] דא"ר הונא א"ר זעירא [ה] המקיז דם בבהמת קדשים אסור בהנאה ומועלין בו רבנן עבדי כמתניתין רב אשי עביד כברייתא: ת"ר [ז] [ו] אין עומדין להתפלל לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות ולא מתוך שחוק ולא מתוך שיחה ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך דברים בטלים אלא [ח] מתוך שמחה של מצוה וכן לא יפטר אדם מחברו לא מתוך שיחה ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך דברים בטלים אלא מתוך [א] דבר הלכה שכן מצינו בנביאים הראשונים[ב] שסיימו דבריהם בדברי שבח ותנחומים [ב] וכן תנא [ט] מרי בר בריה דרב הונא בריה דר' ירמיה בר אבא אל יפטר אדם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה שמתוך כך זוכרהו כי הא [י] דרב כהנא אלוייה לרב שימי בר אשי מפום נהרא עד בי צניתא דבבל כי מטא להתם א"ל מר[ג] ודאי דאמרי אינשי הני צניתא דבבל איתנהו מאדם הראשון ועד השתא א"ל אדכרתן מילתא דרבי יוסי ברבי חנינא דאמר ר' יוסי ברבי חנינא מאי דכתיב [ב] בארץ אשר לא עבר בה איש ולא ישב אדם שם וכי מאחר דלא עבר היאך ישב אלא לומר לך כל ארץ שגזר עליה אדם הראשון לישוב נתישבה וכל ארץ שלא גזר עליה אדם הראשון לישוב לא נתישבה רב מרדכי אלוייה לרב שימי בר אשי[ד] מהגרוניא ועד בי כיפי ואמרי לה עד בי דורא: ת"ר [י] המתפלל [ז] צריך שיכוין את לבו לשמים אבא שאול אומר סימן לדבר [ג] תכין לבם תקשיב אזנך. תניא [י] א"ר יהודה כך היה מנהגו של ר"ע [ח] כשהיה מתפלל עם הצבור היה מקצר ועולה מפני טורח צבור [ט] וכשהיה מתפלל בינו לבין עצמו אדם מניחו בזוית זו ומוצאו בזוית אחרת וכל כך למה מפני כריעות והשתחויות: א"ר חייא בר אבא [יא] [י] לעולם יתפלל אדם בבית שיש בו חלונות שנאמר [ד] וכוין פתיחן ליה וגו' [י] יכול יתפלל אדם כל היום כלו כבר מפורש על ידי דניאל [ד] וזמנין תלתא וגו' יכול משבא לגולה הוחלה כבר נאמר [ד] די הוא עבד מן קדמת דנא יכול יתפלל אדם לכל רוח שירצה ת"ל [ד] (לקבל) [נגד] ירושלם יכול יהא כוללן בבת אחת כבר מפורש ע"י דוד דכתיב [ה] ערב ובקר וצהרים וגו' יכול ישמיע קולו בתפלתו ° כבר מפורש על ידי חנה שנאמר [ו] וקולה לא ישמע ° יכול [יב] ישאל אדם צרכיו ואח"כ יתפלל כבר מפורש על ידי שלמה שנאמר [ז] לשמוע אל הרנה ואל התפלה רנה זו תפלה תפלה זו בקשה אין אומר דבר (בקשה[ה]) אחר אמת ויציב אבל [כ] אחר התפלה אפי' כסדר וידוי של יה"כ אומר איתמר נמי אמר רב חייא בר אשי אמר רב [יג] אע"פ שאמרו שואל אדם צרכיו בשומע תפלה אם בא לומר אחר תפלתו אפילו כסדר של יה"כ אומר: אמר רב המנונא כמה הלכתא גברוותא איכא למשמע מהני קראי דחנה [ו] וחנה היא מדברת על לבה [ל] מכאן למתפלל צריך שיכוין לבו רק שפתיה נעות [מ] מכאן למתפלל שיחתוך בשפתיו וקולה לא ישמע [נ] מכאן שאסור להגביה[ו] קולו בתפלתו ויחשבה עלי לשכורה [ס] מכאן [ט] ששכור[ז] אסור להתפלל [ח] ויאמר אליה עלי עד מתי תשתכרין וגו' א"ר אלעזר מכאן לרואה בחברו

דבר

רש"י

כסא דמוקרא[ח]. [יד] כוס של זכוכית לבנה: לישרי לן מר. שירה: הי תורה והי מצוה דמגנו עלן. היכן התורה שעסקנו והיכן המצות שאנו מקיימין שיגינו עלינו מדינה של גיהנם: הלכה פסוקה. שאינה צריכה עיון, שלא יהא מהרהר בה בתפלתו: יושבת עליה ז' נקיים. לבד מאותו יום שפוסקת[טו], והתורה לא הצריכה ז' נקיים אלא לזבה שנאמר ואם טהרה מזובה[טז], ואין זבה אלא הרואה שלשה ימים רצופין בתוך י"א יום שבין נדה לנדה: ומכניסה. בבית: במוץ שלה. קודם שיזרה אותה, שאין מתחייב במעשר מן התורה אלא בראיית פני הבית[יז] ומשנגמרה בכרי, אבל לפני מירוח אין ראיית פני הבית קובעתו, דגבי תרומה ומעשר כתיב דגן ראשית דגנך (דברים יח) והוא המירוח[יח][ט], לפיכך כשמכניסה לבית קודם מירוח לא הוקבעה למעשר מן התורה, ורבנן הוא דאסרו אכילת קבע בדבר שלא נגמר מלאכתו אבל אכילת עראי לא אסרו, ומאכל בהמה עראי הוא, דתנן במסכת פאה (פ"א מ"ו) מאכיל לבהמה חיה ועוף עד שימרח, הלכך בהמתו אוכלת ופטורה, אבל איהו אסור באכילת קבע: אסור בהנאה ומועלין בו. ואע"ג דקי"ל אין מועלין בדמים וילפינן לה מקראי במסכת יומא (דף נט:) ובשחיטת חולין (דף קיז.), ה"מ כשנשחטו בעזרה דאיכא למימר נתתיו לכם על המזבח לכפר (ויקרא יז) לכפר נתתיו לך ולא למעילה[יט], אבל בדם הקזה מועלין כלומר אם נהנה מביא קרבן מעילה. והנך הויין הלכות פסוקות שאין עליהן קושיות ותירוצים שיהא צריך להרהר בהן: כמתניתין. מתוך כובד ראש: כברייתא. מתוך הלכה פסוקה: שיחה. ליצנות: מתוך קלות ראש. חילוף של כובד ראש, מתוך זחות לב ועתק: אלא מתוך שמחה (א). כגון דברי תנחומים של תורה כגון סמוך לגאולת מצרים, או סמוך לתהלה לדוד שהוא של שבח ותנחומין כגון רצון יראיו יעשה שומר ה' את כל אוהביו, וכגון מקראות הסדורות בתפלת ערבית כי לא יטוש ה' את עמו, וכיוצא בהן: אלוייה. ליוהו בדרך: צניתא. דקלים: אדכרתן מילתא כו'. וזה שאומרים מימות אדם הראשון הם, שהוא גזר על אותו מקום ליישב דקלים: אם תכין לבם. אז תקשיב אזנך: זמנין תלתא. שחרית מנחה וערבית: יכול משבא לגולה הוחלה. התפלה הזאת. הוחלה כמו נתחלה. אבל קודם לכן לא היה רגיל בכך[י]: יכול יהא כוללן. לשלש תפלות הללו בשעה אחת: יכול ישאל צרכיו. כגון ברכות דאתה חונן עד ש"ת ואח"כ יתפלל שלש ברכות ראשונות שהן של שבח: רנה זו תפלה. של שבח: בקשה. שאלת צרכיו: אחר אמת ויציב. קודם ג' ראשונות:

שצריך

תוספות

אייתי כסא דזוגיתא חיורתא. מכאן נהגו לשבר זכוכית בנשואין: **במקום**[ק] גילה שם תהא רעדה. פשוטו של מקרא עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה. פשוטו של מקרא עבדו את ה' ביראה וכשיבא יום רעדה תגילו והכי מפורש בירושלמי[ל] [נ] עבדו את ה' ביראה היינו תפלה דאיקרי עבודה [כא] כדתניא בספרי (פ' עקב[כב]) ולעבדו בכל לבבכם זו תפלה:

המקיז דם בבהמת קדשים וכו'. וקשה דאמר בפ"ג דע"ז[כג] (דף מז.) גבי דמים חיצונים ודמים פנימיים של קרבנות אלו ואלו נמכרים לגננים לזבל אלמא דאין מועלין בהן [כד] וי"ל דהתם היינו לאחר זריקת דמים וכבר נתכפרו בעלים מה שאין כן הכא: **רבנן** עבדי כמתניתין. וכותייהו קי"ל[מ] ולכן אין מתפללין מתוך קלות ראש ושחוק אלא מתוך כובד ראש ושמחה של מצוה כגון שעסק בדברי תורה ולכן נהגו לומר פסוקי דזמרה ואשרי קודם תפלה: **רב** אשי עביד כברייתא. ירושלמי[ס] לא יעמוד ויתפלל אלא מתוך דבר הלכה א"ר ירמיה העוסק בצרכי צבור כעוסק בדברי תורה דמי: **שכן** מצינו בנביאים הראשונים שסיימו דבריהם בדברי שבח ותנחומין. ומקשה בירושלמי[ס] הוץ מירמיה וכו' והא כתיב כי אם מאס מאסתנו (איכה ה) מיהו מההוא[ע] קראי דסוף תרי עשר וקהלת לא פריך מידי שחושבו בטוב בדברי תנחומין ולא איירי בפורענות דישראל: **ומוצאו** בזוית אחרת. תימה דאמר לקמן (דף לד.) הבא לשחות בסוף כל ברכה וברכה מלמדין אותו שלא ישחה ותירץ הר"ר יוסף דהכא איירי בתחנונים שהיה אומר אחר י"ח ברכות ולא נהירא דהא מי"ח קאמר ונראה להר"י דודאי בסוף כל ברכה אסור לשחות אבל באמצע הברכה מיהא מותר לשחות ובהכי איירי הכא וכשהיה מגיע לסוף הברכה היה זוקף ולכך נהגו העולם בראש השנה וביום הכפורים שמתפללין זכרנו ובכן תן ותמלוך שוחים כשמגיעים לפסוקים ובסוף ברכה זוקפין שאין לשחות בסוף ברכות אלא היכא דתקון:

דבר

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ע' תוס' שבת כ: ד"ה אנן ותו' ב"מ כט: וחולין פד: ד"ה בזוגיתא], ב) עיין בעין יעקב הגירסא, ג) נדה סו. מגילה כח:, ד) [עפירש"י ותו' במגילה שם], ה) פסחים דף ט. מנחות סז: נדה טו: [ע"ז מא:], ו) מעילה יב: [ע"ש], ז) תוספתא פ"ג, ח) שבת דף ל: פסחים קיז., ט) עירובין סד., י) סוטה מו:, יא) לקמן לד:, יב) ע"ז ז:, יג) ע"ז ח., יד) [ע' לעיל כח. פירש"י ד"ה כספא], טו) נדה סט., טז) ויקרא טו כח, יז) לקמן לה: ב"מ פז:, יח) עיין רש"י ביצה יג. ד"ה ורבי יוסי ובגמרא גיטין מז. וברש"י שם, יט) יומא נט:, כ) דפרקן ה"א, כא) [וכ"א להדיא תענית ב.], כב) סו"ס מא, כג) משנה ערוכה היא ביומא נח: ובע"ז הובא דבר זה רק אגב גררא ולולא דמסתפינא הייתי אומר דכל המראה מקום אינו מדברי התוס' (צל"ח עיי"ש), כד) [וע' תוס' יומא נט: ד"ה הוא ותוס' מעילה יב: ד"ה המקיז].

גליון הש"ס

גמ' כבר מפורש על ידי חנה. עי' יומא עג ע"א: שם יכול ישאל אדם צרכיו. עי' לקמן לג ע"א:

הגהות הגר"א

[א] גמ' אלא מתוך דבר הלכה. רשום קו על תיבת דבר הלכה וג"כ שמחה של מצוה ס: [ב] שם (וכן). תז"מ:

תורה אור השלם

א) אָז יִמָּלֵא שְׂחוֹק פִּינוּ וּלְשׁוֹנֵנוּ רִנָּה אָז יֹאמְרוּ בַגּוֹיִם הִגְדִּיל יְיָ לַעֲשׂוֹת עִם אֵלֶּה: [תהלים קכו, ב]

ב) וְלֹא אָמְרוּ אַיֵּה יְיָ הַמַּעֲלֶה אֹתָנוּ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם הַמּוֹלִיךְ אֹתָנוּ בַּמִּדְבָּר בְּאֶרֶץ עֲרָבָה וְשׁוּחָה בְּאֶרֶץ צִיָּה וְצַלְמָוֶת בְּאֶרֶץ לֹא עָבַר בָּהּ אִישׁ וְלֹא יָשַׁב אָדָם שָׁם: [ירמיה ב, ו]

ג) תַּאֲוַת עֲנָוִים שָׁמַעְתָּ יְיָ תָּכִין לִבָּם תַּקְשִׁיב אָזְנֶךָ: [תהלים י, יז]

ד) וְדָנִיֵּאל כְּדִי יְדַע דִּי רְשִׁים כְּתָבָא עַל לְבַיְתֵהּ וְכַוִּין פְּתִיחָן לֵהּ בְּעִלִּיתֵהּ נֶגֶד יְרוּשְׁלֶם וְזִמְנִין תְּלָתָה בְיוֹמָא הוּא בָּרֵךְ עַל בִּרְכוֹהִי וּמְצַלֵּא וּמוֹדֵא קֳדָם אֱלָהֵהּ כָּל קֳבֵל דִּי הֲוָא עָבֵד מִן קַדְמַת דְּנָה: [דניאל ו, יא]

ה) עֶרֶב וָבֹקֶר וְצָהֳרַיִם אָשִׂיחָה וְאֶהֱמֶה וַיִּשְׁמַע קוֹלִי: [תהלים נה, יח]

ו) וְחַנָּה הִיא מְדַבֶּרֶת עַל לִבָּהּ רַק שְׂפָתֶיהָ נָּעוֹת וְקוֹלָהּ לֹא יִשָּׁמֵעַ וַיַּחְשְׁבֶהָ עֵלִי לְשִׁכֹּרָה: [שמואל א א, יג]

ז) וּפָנִיתָ אֶל תְּפִלַּת עַבְדְּךָ וְאֶל תְּחִנָּתוֹ יְיָ אֱלֹהָי לִשְׁמֹעַ אֶל הָרִנָּה וְאֶל הַתְּפִלָּה אֲשֶׁר עַבְדְּךָ מִתְפַּלֵּל לְפָנֶיךָ הַיּוֹם: [מלכים א ח, כח]

ח) וַיֹּאמֶר אֵלֶיהָ עֵלִי עַד מָתַי תִּשְׁתַּכָּרִין הָסִירִי אֶת יֵינֵךְ מֵעָלָיִךְ: [שמואל א א, יד]

עין משפט נר מצוה

ג א טוש"ע א"ח סימן תקס סעיף ה:
ד ב מיי' פ"ד מהלכות תפלה הלכה יח סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' צג סעיף ג:
ה ג מיי' פי"א מהלכות איסורי ביאה הל' ד סמג לאוין קיא טוש"ע י"ד סי' קפג:
[רב אלפס כאן ובשבועות פ"ב דף רפ"ט]:
ו ד מיי' פ"ג מהל' מעשר הלכה ו טוש"ע י"ד סימן שלא סעיף פד:
ז ה מיי' פ"ב מהלכות מעילה הלכה יא סמג עשין רי:
ח ו מיי' פ"ד מהלכות תפלה הל' יח סמג עשין יט טוש"ע א"ח סי' צג סעיף ג:
ט ז מיי' שם הלכה טז סמג שם טוש"ע א"ח סימן לח סעי' א:
י ח מיי' שם הלכה ב טוש"ע א"ח סי' צג סעיף יא:
יא ט טור א"ח סי' קד:
יב י מיי' פ"ה מהלכות תפלה הלכה ו סמג שם טוש"ע א"ח סימן צ סעיף ד:
יג כ מיי' פ"ו שם הל' ג טוש"ע א"ח סימן קיט סעיף א:
יד ל מיי' פ"ד שם הל' טו סמג שם טוש"ע א"ח סי' לח סעי' א:
טו מ נ מיי' פ"ה שם הלכה ט סמג שם טור שו"ע א"ח סי' קא סעיף ג:
טז ס מיי' פ"ד שם הל' יז סמג שם טור ושו"ע א"ח סי' צט סעיף א:

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה אלא מתוך שמחה של מצוה כגון:

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] תיבות "בעוה"ז" כאן אין לו הבנה ויש שמחקום וכן ליתא בכת"י ובראשונים עיין דק"ס, ויש שפירשו בעוה"ז המוזכר כאן דפירושו "בעסקי העוה"ז" (שמן רוקח). ב] בכת"י ליתא "הראשונים", ועיין מהרש"א בח"א. ג] בכת"י ליתא תיבת "מר", וכן ליתא בסוטה מו ע"ב: ד] [לרב אשי כ"ה בסוטה וכ"כ רש"י בגיטין נט ע"א ד"ה דילו ע"ש שכך מוכח וע"ע ברש"י ביצה ו ע"א ד"ה א"ל] (גליון): ה] רי"ף ורא"ש ל"ג (גליון): ו] הרא"ש גורס מכאן שלא ישמיע קולו בתפלתו ונראה דכצ"ל (רש"ש עיי"ש) וכ"ה בבית נתן ובראשונים: ז] דבור תוס' על זה תמצא לקמן ע"ב ד"ה מכאן ששכור: ח] נראה דהדה"ה צ"ל כסא דזוגיתא חיורתא אבל על כסא דמוקרא פירש רש"י לעיל כח ע"א ד"ה כסא בענין אחר עיי"ש (רש"ש, מנחם משיב נפש): ט] כדכתיב כדגן מן הגורן (ר"ב אשכנזי): י] עיין פי' אחר במהרש"ל: כ] שייך לעיל ל ע"ב (גליון): ל] מ"ש התוס' עבדו וכו' הוא דבור בפני עצמו (מלא הרועים): מ] פירוש כרבנן וכרב אשי (מהרש"ל): נ] מהנהו [כצ"ל ח"מ] (גליון): ס] וכ"כ רבינו יונה שכ"ה הגי' הנכונה ועיי"ש שהאריך בזה:

קוֹלִי׳. הרי שיש להתפלל בכל אחד משלושת הזמנים, בערב, בבוקר ובצהריים.

מוסיפה הברייתא ושואלת, **יָכוֹל** - שמא יכול אתה לומר, **שֶׁיַּשְׁמִיעַ** המתפלל את **קוֹלוֹ בִּתְפִלָּתוֹ**. משיבה הברייתא, **כְּבָר מְפוֹרָשׁ עַל יְדֵי חַנָּה** שאין לעשות כן, **שֶׁנֶּאֱמַר** בתפילת חנה (שמואל א׳ א יג), ׳וְחַנָּה הִיא מְדַבֶּרֶת עַל לִבָּהּ רַק שְׂפָתֶיהָ נָּעוֹת וְקוֹלָהּ **לֹא יִשָּׁמֵעַ** וַיַּחְשְׁבֶהָ עֵלִי לְשִׁכֹּרָה׳. הרי שאין להשמיע קול בתפילה, אלא יש להתפלל בלחש[סג].

מוסיפה הברייתא ושואלת, **יָכוֹל** - שמא יכול אתה לומר, **שֶׁיִּשְׁאַל** [-יבקש] **אָדָם** את **צְרָכָיו וְאַחַר כָּךְ יִתְפַּלֵּל**, כלומר, שבתחילה יאמר את הברכות האמצעיות של תפילת שמונה עשרה שהן בקשת צרכים, ואחר כך יאמר את שלש הברכות הראשונות שהן של שבח. משיבה הברייתא, **כְּבָר מְפוֹרָשׁ עַל יְדֵי שְׁלֹמֹה** שאין לעשות כן, **שֶׁנֶּאֱמַר** בתפילת שלמה בזמן חנוכת בית המקדש (מלכים א׳ ח כח), ׳וּפָנִיתָ אֶל תְּפִלַּת עַבְדְּךָ וְאֶל תְּחִנָּתוֹ ה׳ אֱלֹהָי **לִשְׁמֹעַ אֶל הָרִנָּה וְאֶל הַתְּפִלָּה** אֲשֶׁר עַבְדְּךָ מִתְפַּלֵּל לְפָנֶיךָ הַיּוֹם׳, ויש לפרש, מה שנאמר ׳רִנָּה׳, **זוֹ תְּפִלָּה** של שבח[סד], ומה שנאמר ׳תְּפִלָּה׳, **זוֹ בַּקָּשָׁה** ושאלת הצרכים[סה]. הרי שהשבח קודם לבקשת הצרכים, ולכן יש להקדים את שלש ברכות השבח, ורק לאחריהן באות הברכות האמצעיות שהן בקשת הצרכים.

הברייתא ממשיכה בדין זה, שה׳בקשה׳ היא רק לאחר ה׳שבח׳:
אֵין אדם **אוֹמֵר דָּבָר (בַּקָּשָׁה**[סו]**)** - מבקש את צרכיו, **לְאַחַר** ברכת **אֱמֶת וְיַצִּיב**, קודם שלש ברכות הראשונות של ׳שמונה עשרה׳, כיון שאין לבקש צרכים לפני ברכות השבח[סז]. **אֲבָל אַחַר הַתְּפִלָּה**, קודם שפוסע לאחוריו[סח], אם בא להאריך בבקשות **אֲפִילּוּ כְּסֵדֶר וִידּוּי שֶׁל יוֹם הַכִּפּוּרִים, אוֹמֵר**[סט].

מוסיפה הגמרא, **אִיתְּמַר נַמִּי** - כדברי הברייתא נאמר גם בבית המדרש, **אָמַר רַב חִיָּיא בַּר אַשִׁי אָמַר רַב, אַף עַל פִּי שֶׁאָמְרוּ** חכמים (ע״ז ז:) **שֶׁשּׁוֹאֵל אָדָם** את **צְרָכָיו בְּבִרְכַּת שׁוֹמֵעַ תְּפִלָּה**[ע], מכל מקום, **אִם בָּא לוֹמַר** תחנונים **אַחַר תְּפִלָּתוֹ** ולהאריך **אֲפִילּוּ כְּסֵדֶר** וידוי **שֶׁל יוֹם הַכִּפּוּרִים, אוֹמֵר**[עא].

★

הגמרא מביאה כמה הלכות שנלמדים מתפילתה של חנה:
אָמַר רַב הַמְנוּנָא, כַּמָּה הִלְכְתָא גַּבְרְוָותָא אִיכָּא לְמִשְׁמַע מֵהָנֵי קְרָאֵי דְּחַנָּה - כמה הלכות גדולות יש ללמוד מאלו המקראות שנאמרו בתפילת חנה[עב]. שנאמר בתפילת חנה (שמואל א׳ א יג) **׳וְחַנָּה הִיא מְדַבֶּרֶת עַל לִבָּהּ׳**, פירוש, שהיתה מתפללת ומכוונת בליבה[עג], **וּמִכָּאן** יש ללמוד **לְכָל מִתְפַּלֵּל, שֶׁצָּרִיךְ שֶׁיְּכַוֵּין** את **לִבּוֹ**.

לימוד נוסף, בהמשך הפסוק נאמר **׳רַק שְׂפָתֶיהָ נָּעוֹת׳, וּמִכָּאן** יש ללמוד **לְכָל מִתְפַּלֵּל** שצריך **שֶׁיַּחְתּוֹךְ** את דבריו **בִּשְׂפָתָיו**, ואין די במה שמכוין בליבו.

לימוד נוסף, נאמר בהמשך הפסוק, **׳וְקוֹלָהּ לֹא יִשָּׁמֵעַ׳. וּמִכָּאן** יש ללמוד **שֶׁכָּל** מתפלל **אָסוּר לְהַגְבִּיהַּ** את **קוֹלוֹ בִּתְפִלָּתוֹ**, אלא יתפלל בלחש.

לימוד נוסף, נאמר בסיום הפסוק, **׳וַיַּחְשְׁבֶהָ עֵלִי לְשִׁכּוֹרָה׳**[עד], ומחמת כן הוכיח אותה עלי הכהן כמבואר בפסוק שלאחריו (שם א יד), **וּמִכָּאן** יש ללמוד **שֶׁשִּׁכּוֹר אָסוּר לְהִתְפַּלֵּל**[עה].

★

הגמרא מוסיפה להביא הלכות הנלמדות מתפילת חנה[עו]:
נאמר בפסוק הבא (שם א יד), **׳וַיֹּאמֶר אֵלֶיהָ עֵלִי עַד מָתַי תִּשְׁתַּכָּרִין** וגו׳ הָסִירִי אֶת יֵינֵךְ מֵעָלָיִךְ׳. **אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, מִכָּאן** יש ללמוד **לְאָדָם שֶׁרוֹאֶה בַּחֲבֵרוֹ**

ולכן מביאה הברייתא את הפסוק שאמר דוד ׳ערב ובקר וצהרים׳ וגו׳, שבו מבואר שיש לתפילות אלו זמנים מסויימים. תלמידי רבינו יונה (ד״ה יכול יהא). והצל״ח (ד״ה יכול יתפלל) כתב, שלעיל לא הביאה הגמרא את הפסוק ׳ערב ובקר וצהרים׳ כיון שאפשר שבכל הזמנים האלו היה מתפלל, אולם אפשר שהתפלל עוד פעמים רבות בכל יום, ולכך הביאה הברייתא את הפסוק ׳וזמנין תלתה ביומא׳ ממנו למדים שצריך להתפלל רק שלש פעמים ביום. אולם עדיין מפסוק זה אכן למדים את מספר התפילות, שצריך שלש תפילות ביום, אבל לא את חילוק הזמנים, ולכן הביאה הברייתא גם את הפסוק ׳ערב ובקר וצהרים׳ ממנו למדים את חילוק הזמנים לכל תפילה.
אף על פי שעיקר תקנת התפילות היתה כנגד קרבנות התמיד, או שהאבות תקנו אותן, כמבואר לעיל (כו:) שנחלקו בזה האמוראים, ולשניהם מבואר שם שהתפילות צריכות להיות בשלושה זמנים אלו דווקא, מכל מקום מביאה הברייתא פסוק זה, משום שבו מפורשים יותר הזמנים בהם יש להתפלל. מהרש״א (ח״א ד״ה יכול יהא).

סג. **ראה** לעיל (כד:), ׳המשמיע קולו בתפילתו הרי זה מקטני אמנה׳. וביאר רש״י (שם ד״ה הרי-הלאשון) שהטעם הוא, שמראה בזה כאילו אין הקדוש ברוך הוא שומע את תפילתו בלחש. וראה בילקוט ביאורים, שהובא נידון האם צריך המתפלל להשמיע לאזניו או שיכול להתפלל ללא הוצאת קול.

סד. **רש״י** (ד״ה רנה). וראה בהערה הבאה בביאור הענין.

סה. **לשון** ׳תפלה׳ מתפרשת בשני אופנים: א. מלשון שבח. ב. מלשון בקשה. והנה, בתחילת הפסוק נאמר, ׳ופנית אל תפלת עבדך ואל תחנתו׳ וגו׳, הרי ששלמה הזכיר בתחילה ׳תפלה׳ ולאחריה ׳תחנה׳, ועל שתי אלו סיים, ׳לשמוע אל הרנה ואל התפלה׳. ומפרשת הברייתא ש׳רנה׳ האמורה בסוף הפסוק היא ה׳תפלה׳ האמורה בתחילת הפסוק ׳תפלת עבדך׳, ושם מתפרשת ׳תפלה׳ מלשון שבח ורינה, ולשון ׳תפלה׳ שבסוף הפסוק היא ה׳תחנה׳ האמורה בתחילת הפסוק ׳ואל תחנתו׳, והיינו מלשון בקשה. מהרש״א (ח״א ד״ה יכול ישאל).

סו. **הרי״ף** והרא״ש לא גרסו תיבה זו. גליון (הגהות וציונים). אולם ראה בהערה הבאה שלפי רש״י מבוארת היטב גירסא זו.

סז. **כן** מבואר מדברי רש״י (ד״ה אחר), שביאר שאחר אמת ויציב היינו קודם שלש ראשונות, ומשמע שהאיסור הוא משום שאין לבקש צרכיו לפני שלש ראשונות, וכעין הדין הקודם של הברייתא [וראה בסמוך בדברי תלמידי רבינו יונה שיבואר מדוע היתה לברייתא הוה אמינא שיהיה מותר לעשות כן]. וכן מפורש בפסקי הרי״ד (ד״ה יכול מתפלל). ולפי זה מדברת הברייתא רק על דברי בקשה, ולא על שאר דברים, וכפי הגירסא שלפנינו בגמרא. אמנם הרי״ף ורוב הראשונים פירשו את הטעם שאין לומר דבר אחר אמת ויציב קודם התפילה, משום שיש לסמוך ברכת גאולה לתפילה. ולפי זה אין הכוונה רק לדברי בקשה, אלא לכל דבר. וראה תלמידי רבינו יונה (ד״ה אין אומרים) שמבארים, שאף שכבר הקדים ׳רנה׳ ל׳תפלה׳ על ידי קריאת שמע וברכותיה, מכל מקום אסור לומר דבר קודם התפילה, משום סמיכת גאולה לתפילה [ומשמע שגרסו גם כן ׳דבר בקשה׳, ומכל מקום פירשו משום סמיכת גאולה לתפילה, וכן הגיה הב״ח בדבריהם].

סח. **הראשונים** נחלקו בדבר זה, דעת הרשב״א בשם הראב״ד (לעיל יז. ד״ה מר) היא, שאין להאריך בתחנונים אלא לאחר אמירת ׳יהיו לרצון׳ אחר ברכת ׳שים שלום׳, כיון שפסוק ׳יהיו לרצון׳ נתקן כחלק מהתפילה. ודעת תלמידי רבינו יונה (ד״ה אע״פ) והרא״ה (ד״ה וגרסינן) היא, שמותר להאריך בתחנונים גם קודם ׳יהיו לרצון׳. ולכל הדעות מדברת הברייתא קודם שפסע לאחוריו, כי לאחר שפסע לאחוריו אין בזה שום חידוש, שהרי ודאי לא אסרו את כל היום מלהאריך בתחנונים. מאירי (ד״ה אין).

סט. **הברייתא** הוצרכה ללמדנו היתר זה, כיון שהיה מקום לומר, שלאחר שכבר אמר שלש ברכות אחרונות שהן של שבח, אין ראוי לשוב ולהתחנן, שהוא דומה לעבד שכבר קיבל פרס מרבו (לקמן לד.) וחוזר לבקש שוב. המכתם (ד״ה אבל).

ע. **היא** דעת חכמים בעבודה זרה (ז:). ששם נחלקו התנאים בברייתא מתי ראוי להאריך ולבקש צרכיו, רבי אליעזר אומר קודם תפילת שמונה עשרה (ראה רש״י שם ד״ה ואח״כ), ורבי יהושע אומר לאחר תפילת שמונה עשרה, ׳וחכמים אומרים לא כדברי זה ולא כדברי זה, אלא שואל אדם צרכיו בשומע תפלה׳.

עא. **מהלשון** מדויק, שרק לאחר התפילה מותר להאריך הרבה בתחנונים, אבל בשומע תפילה אין להאריך כל כך. תוספות (ע״ז ח. ד״ה אם).

עב. **אף** על פי שלעיל (ל:) רצה רבי אלעזר להוכיח מתפילת חנה שצריך להתפלל בכובד ראש, ודחתה הגמרא, שמא שונה חנה שהיתה מרת לב ביותר, מכל מקום אין הדחייה שם אלא לגבי הלכה זו שרצה ללמוד ממנה להתפלל בכובד ראש, כיון שתלוי בזה שהיתה מרת נפש, אבל שאר הלכות אפשר ללמוד מחנה. מהרש״א (ח״א לעיל ל: ד״ה חנה).

עג. **רד״ק** (שם).

עד. **הטעם** שחשבה עלי לשיכורה, הוא משום שבימיהם לא היו רגילים להתפלל בלחש. רש״י (שמואל א׳ א יג). והקשה המהרש״א (ח״א ד״ה מהני קראי), וכי היו רגילים לעשות שלא כדין, והלא בגמרא כאן מבואר שאסור להגביה את הקול בתפילה. ולכן ביאר בדרך אחרת, שעלי חשבה לשיכורה משום שהרבתה להתפלל, כמו שנאמר (שם פסוק יב) ׳והיה כי הרבתה להתפלל לפני ה׳ ועלי שמר את פיה׳. וראה בילקוט ביאורים, שהובאו טעמים נוספים למה חשָבה עלי לשיכורה.

עה. **ראה** בגמרא לקמן (ע״ב), שמתשובת חנה לעלי על תוכחה זו ׳אל תתן את אמתך לפני בת בליעל׳ וגו׳, לומדים, ששכור המתפלל הרי הוא כאילו עובד עבודה זרה.

עו. **ההלכות** הקודמות שנלמדו מחנה, היו הלכות שלמד רב המנונא לענין תפילה, ואילו ההלכות הבאות הן הלכות שרבי אלעזר דורש מתפילת חנה לעניינים שונים.

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ע' תוס' שבת כ: ד"ה אנן ותו' ב"מ כט: וחולין פד: ד"ה בזוגיתא], ב) עיין בעין יעקב הגירסא, ג) נדה סו. מגילה כח:, ד) [עפירש"י ותו' במגילה שם], ה) פסחים דף ט. מנחות סז: נדה טו: [ע"ז מא:], ו) מעילה יב: [ע"ש], ז) תוספתא פ"ג, ח) שבת דף ל: פסחים קיז., ט) עירובין סד., י) סוטה מו:, יא) לקמן לד:, יב) ע"ז ז:, יג) ע"ז ח., יד) [ע' לעיל כח. פירש"י ד"ה כסא], טו) נדה סט., טז) ויקרא טו כח, יז) לקמן לה: ב"מ פז:, יח) עיין רש"י ביצה יג. ד"ה ורבי יוסי ובגמרא גיטין מז. וברש"י שם, יט) יומא נט:, כ) דפרקן ה"א, כא) [וכ"א להדיא תענית ב.], כב) סו"ס מא, כג) משנה ערוכה היא ביומא נח: ובע"ז הובא דבר זה רק אגב גררא ולולא דמסתפינא הייתי אומר דכל המראה מקום אינו מדברי התוס' (צל"ח עיי"ש), כד) [וע' תוס' יומא נט: ד"ה הוא ותוס' מעילה יב: ד"ה המקיז].

גליון הש"ס

גמ' כבר מפורש על ידי חנה. עי' יומא עג ע"א: שם יכול ישאל אדם צרכיו. עי' לקמן לב ע"א:

הגהות הגר"א

[א] גמ' אלא מתוך דבר הלכה. רשום קו על תיבת דבר הלכה ונ"ב שמחה של מצוה ס]: [ב] שם (וכן). תז"מ:

תורה אור השלם

א) אָז יִמָּלֵא שְׂחוֹק פִּינוּ וּלְשׁוֹנֵנוּ רִנָּה אָז יֹאמְרוּ בַגּוֹיִם הִגְדִּיל יְיָ לַעֲשׂוֹת עִם אֵלֶּה: [תהלים קכו, ב]

ב) וְלֹא אָמְרוּ אַיֵּה יְיָ הַמַּעֲלֶה אֹתָנוּ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם הַמּוֹלִיךְ אֹתָנוּ בַּמִּדְבָּר בְּאֶרֶץ עֲרָבָה וְשׁוּחָה בְּאֶרֶץ צִיָּה וְצַלְמָוֶת בְּאֶרֶץ לֹא עָבַר בָּהּ אִישׁ וְלֹא יָשַׁב אָדָם שָׁם: [ירמיה ב, ו]

ג) תַּאֲוַת עֲנָוִים שָׁמַעְתָּ יְיָ תָּכִין לִבָּם תַּקְשִׁיב אָזְנֶךָ: [תהלים י, יז]

ד) וְדָנִיֵּאל כְּדִי יְדַע דִּי רְשִׁים כְּתָבָא עַל לְבַיְתֵהּ וְכַוִּין פְּתִיחָן לֵהּ בְּעִלִּיתֵהּ נֶגֶד יְרוּשְׁלֶם וְזִמְנִין תְּלָתָה בְיוֹמָא הוּא בָּרֵךְ עַל בִּרְכוֹהִי וּמְצַלֵּא וּמוֹדֵא קֳדָם אֱלָהֵהּ כָּל קֳבֵל דִּי הֲוָא עָבֵד מִן קַדְמַת דְּנָה: [דניאל ו, יא]

ה) עֶרֶב וָבֹקֶר וְצָהֳרַיִם אָשִׂיחָה וְאֶהֱמֶה וַיִּשְׁמַע קוֹלִי: [תהלים נה, יח]

ו) וְחַנָּה הִיא מְדַבֶּרֶת עַל לִבָּהּ רַק שְׂפָתֶיהָ נָּעוֹת וְקוֹלָהּ לֹא יִשָּׁמֵעַ וַיַּחְשְׁבֶהָ עֵלִי לְשִׁכֹּרָה: [שמואל א א, יג]

ז) וּפָנִיתָ אֶל תְּפִלַּת עַבְדְּךָ וְאֶל תְּחִנָּתוֹ יְיָ אֱלֹהָי לִשְׁמֹעַ אֶל הָרִנָּה וְאֶל הַתְּפִלָּה אֲשֶׁר עַבְדְּךָ מִתְפַּלֵּל לְפָנֶיךָ הַיּוֹם: [מלכים א ח, כח]

ח) וַיֹּאמֶר אֵלֶיהָ עֵלִי עַד מָתַי תִּשְׁתַּכָּרִין הָסִירִי אֶת יֵינֵךְ מֵעָלָיִךְ: [שמואל א א, יד]

גמרא

אייתי כסא דמוקרא בת ארבע מאה זוזי ותבר קמייהו ואעציבו רב אשי עבד הלולא לבריה חזנהו לרבנן דהוו קא בדחי טובא אייתי כסא דזוגיתא חיורתא ותבר קמייהו ואעציבו אמרו ליה רבנן לרב המנונא זוטי בהלולא דמר בריה דרבינא לישרי לן מר אמר להו ווי לן דמיתנן ווי לן דמיתנן אמרי ליה אנן מה נעני בתרך א"ל הי תורה והי מצוה דמגנו עלן. א"ר יוחנן משום רשב"י אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה שנאמר אז ימלא שחוק פינו ולשוננו רנה אימתי בזמן שיאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה אמרו עליו על ר"ל שמימיו לא מלא שחוק פיו בעוה"ז מכי שמעה מר' יוחנן רביה: ת"ר אין עומדין להתפלל לא מתוך דין ולא מתוך דבר הלכה אלא מתוך הלכה פסוקה והיכי דמי הלכה פסוקה אמר אביי כי הא דר' זירא דאמר ר' זירא בנות ישראל החמירו על עצמן שאפילו רואות טיפת דם כחרדל יושבת עליה שבעה נקיים רבא אמר כי הא דרב הושעיא דאמר רב הושעיא מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה כדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר ואב"א כי הא דרב הונא דא"ר הונא א"ר זעירא המקיז דם בבהמת קדשים אסור בהנאה ומועלין בו רבנן עבדי כמתניתין רב אשי עביד כברייתא: ת"ר אין עומדין להתפלל לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות ולא מתוך שחוק ולא מתוך שיחה ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך דברים בטלים אלא מתוך שמחה של מצוה וכן לא יפטר אדם מחברו לא מתוך שיחה ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך דברים בטלים אלא מתוך [א] דבר הלכה שכן מצינו בנביאים הראשונים שסיימו דבריהם בדברי שבח ותנחומים [ב] וכן תנא מרי בר בריה דרב הונא בריה דר' ירמיה בר אבא אל יפטר אדם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה שמתוך כך זוכרהו כי הא דרב כהנא אלוייה לרב שימי בר אשי מפום נהרא עד בי צניתא דבבל כי מטא להתם א"ל מר ודאי דאמרי אינשי הני צניתא דבבל איתנהו מאדם הראשון ועד השתא א"ל אדכרתן מילתא דרבי יוסי ברבי חנינא דאמר ר' יוסי ברבי חנינא מאי דכתיב בארץ אשר לא עבר בה איש ולא ישב אדם שם וכי מאחר דלא עבר היאך ישב אלא לומר לך כל ארץ שגזר עליה אדם הראשון לישוב נתישבה וכל ארץ שלא גזר עליה אדם הראשון לישוב לא נתישבה רב מרדכי אלוייה לרב שימי בר אשי מהגרוניא ועד בי כיפי ואמרי לה עד בי דורא: ת"ר המתפלל צריך שיכוין את לבו לשמים אבא שאול אומר סימן לדבר תכין לבם תקשיב אזנך. תניא א"ר יהודה כך היה מנהגו של ר"ע כשהיה מתפלל עם הצבור היה מקצר ועולה מפני טורח צבור וכשהיה מתפלל בינו לבין עצמו אדם מניחו בזוית זו ומוצאו בזוית אחרת וכל כך למה מפני כריעות והשתחויות: א"ר חייא בר אבא לעולם יתפלל אדם בבית שיש בו חלונות שנאמר וכוין פתיחן ליה וגו' יכול יתפלל אדם כל היום כלו כבר מפורש על ידי דניאל וזמנין תלתא וגו' יכול משבא לגולה הוחלה כבר נאמר די הוא עבד מן קדמת דנא יכול יתפלל אדם לכל רוח שירצה ת"ל (לקבל) [נגד] ירושלם יכול יהא כוללן בבת אחת כבר מפורש ע"י דוד דכתיב ערב ובקר וצהרים וגו' יכול ישמיע קולו בתפלתו כבר מפורש על ידי חנה שנאמר וקולה לא ישמע יכול ישאל אדם צרכיו ואח"כ יתפלל כבר מפורש על ידי שלמה שנאמר לשמוע אל הרנה ואל התפלה רנה זו תפלה תפלה זו בקשה אין אומר דבר (בקשה) אחר אמת ויציב אבל אחר התפלה אפי' כסדר וידוי של יוה"כ אומר איתמר נמי אמר רב חייא בר אשי אמר רב אע"פ שאמרו שואל אדם צרכיו בשומע תפלה אם בא לומר אחר תפלתו אפילו כסדר של יוה"כ אומר: אמר רב המנונא כמה הלכתא גברוותא איכא למשמע מהני קראי דחנה וחנה היא מדברת על לבה מכאן למתפלל צריך שיכוין לבו רק שפתיה נעות מכאן למתפלל שיחתוך בשפתיו וקולה לא ישמע מכאן שאסור להגביה קולו בתפלתו ויחשבה עלי לשכורה מכאן ששכור אסור להתפלל ויאמר אליה עלי עד מתי תשתכרין וגו' א"ר אלעזר מכאן לרואה בחברו דבר

רש"י

כסא דמוקרא. כוס של זכוכית לבנה: לישרי לן מר. שירה: הי תורה והי מצוה דמגנו עלן. היכן התורה שעסקנו והיכן המצות שאנו מקיימין שיגינו עלינו מדינה של גיהנם: הלכה פסוקה. שאינה צריכה עיון, שלא יהא מהרהר בה בתפלתו: יושבת עליה ז' נקיים. לבד מאותו יום שפוסקת, והתורה לא הצריכה ז' נקיים אלא לזבה שנאמר ואם טהרה מזובה, ואין זבה אלא הרואה שלשה ימים רצופין בתוך י"א יום שבין נדה לנדה: ומכניסה. בבית: במוץ שלה. קודם שיזרה אותה, שאין מתחייב במעשר מן התורה אלא בראיית פני הבית ומשנמרח בכרי, אבל לפני מירוח אין ראיית פני הבית קובעתו, דגבי תרומה ומעשר כתיב דגן ראשית דגנך (דברים יח) והוא המירוח, לפיכך כשמכניסה לבית קודם מירוח לא הוקבעה למעשר מן התורה, ורבנן הוא דאסרו אכילת קבע בדבר שלא נגמר מלאכתו אבל אכילת עראי לא אסרו, ומאכל בהמה עראי הוא, דתנן במסכת פאה (פ"א מ"ו) מאכיל לבהמה חיה ועוף עד שימרח, הלכך בהמתו אוכלת ופטורה, אבל איהו אסור באכילת קבע: אסור בהנאה ומועלין בו. ואע"ג דקי"ל אין מועלין בדמים וילפינן לה מקראי במסכת יומא (דף נט:) ובשחיטת חולין (דף קיז.), ה"מ כשנשחטו בעזרה דאיכא למימר נתתיו לכם על המזבח לכפר (ויקרא יז) לכפר נתתיו לך ולא למעילה, אבל בדם הקזה מועלין כלומר אם נהנה מביא קרבן מעילה. והנך הויין הלכות פסוקות שאין עליהן קושיות ותירוצים שיהא צריך להרהר בהן: כמתניתין. מתוך כובד ראש: כברייתא. מתוך הלכה פסוקה: שיחה. ליצנות: מתוך קלות ראש. חילוף של כובד ראש, מתוך זחות לב ועתק: אלא מתוך שמחה (א). כגון דברי תנחומים של תורה כגון סמוך לגאולת מצרים, או סמוך לתהלה לדוד שהוא של שבח ותנחומין כגון רצון יראיו יעשה שומר ה' את כל אוהביו, וכגון מקראות הסדורות בתפלת ערבית כי לא יטוש ה' את עמו, וכיוצא בהן: אלוייה. ליוהו בדרך: צניתא. דקלים: אדכרתן מילתא כו'. וזה שאומרים מימות אדם הראשון הם, שהוא גזר על אותו מקום לישוב דקלים: אם תכין לבם. אז תקשיב אזנך: זמנין תלתא. שחרית מנחה וערבית: יכול משבא לגולה הוחלה. התפלה הזאת. הוחלה כמו נתחלה. אבל קודם לכן לא היה רגיל בכך: יכול יהא כוללן. לשלש תפלות הללו בשעה אחת: יכול ישאל צרכיו. כגון ברכות דאתה חונן עד ש"ת ואח"כ יתפלל שלש ברכות ראשונות שהן של שבח: רנה זו תפלה. של שבח: בקשה. שאלת צרכיו: אחר אמת ויציב. קודם ג' ראשונות: שצריך

תוספות

אייתי כסא דזוגיתא חיורתא. מכאן נהגו לשבר זכוכית בנשואין: במקום גילה שם תהא רעדה. פשוטו של מקרא עבדו את ה' ביראה וכשיבא יום רעדה תגילו והכי מפורש בירושלמי עבדו את ה' ביראה היינו תפלה דאיקרי עבודה כדתניא בספרי (פ' עקב) ולעבדו בכל לבבכם זו תפלה: המקיז דם בבהמת קדשים וכו'. וקשה דאמר בפ"ג דע"ז (דף מג.) גבי דמים חיצונים ודמים פנימיים של קרבנות אלו ואלו נמכרים לגננים לזבל אלמא דאין מועלין בהן וי"ל דהתם היינו לאחר זריקת דמים וכבר נתכפרו בעלים מה שאין כן הכא: רבנן עבדי כמתניתין. וכוותייהו קי"ל ולכן אין מתפללין מתוך קלות ראש ושחוק אלא מתוך כובד ראש ושמחה של מצוה כגון שעסק בדברי תורה ולכן נהגו לומר פסוקי דזמרה ואשרי קודם תפלה: רב אשי עביד כברייתא. ירושלמי לא יעמוד ויתפלל אלא מתוך דבר הלכה א"ר ירמיה העוסק בצרכי צבור כעוסק בדברי תורה דמי: שכן מצינו בנביאים הראשונים שסיימו דבריהם בדברי שבח ותנחומין. ומקשה בירושלמי חוץ מירמיה וכו' והא כתיב כי אם מאס מאסתנו (איכה ה) מיהו מההוא קראי דסוף תרי עשר וקהלת לא פריך מידי שחושבו בטוב בדברי תנחומין ולא איירי בפורענות דישראל: ומוצאו בזוית אחרת. תימה דאמר לקמן (דף לד.) הבא לשחות בסוף כל ברכה וברכה מלמדין אותו שלא ישחה ותירץ הר"ר יוסף דהכא איירי בתחנונים שהיה אומר אחר י"ח ברכות ולא נהירא דהא מי"ח קאמר ונראה להר"י דודאי בסוף כל ברכה אסור לשחות אבל באמצע הברכה מיהא מותר לשחות ובהכי איירי הכא וכשהיה מגיע לסוף הברכה היה זוקף ולכך נהגו העולם בראש השנה וביום הכפורים שמתפללין זכרנו ובכן תן ותמלוך שוחים כשמגיעים לפסוקים ובסוף ברכה זוקפין שאין לשחות בסוף ברכות אלא היכא דתקון: דבר

עין משפט נר מצוה

ג א טוש"ע א"ח סימן תקס סעיף ה:
ד ב מיי' פ"ד מהלכות תפלה הלכה יח סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' צג סעיף ג:
ה ג מיי' פי"א מהלכות איסורי ביאה הל' ד סמג לאוין קיא טוש"ע י"ד סי' קפג:
[רב אלפס כאן ובשבועות פ"ב דף רפ"ט]:
ו ד מיי' פ"ג מהל' מעשר הלכה ו טוש"ע י"ד סימן שלא סעיף פד:
ז ה מיי' פ"ב מהלכות מעילה הלכה יא סמג עשין רי:
ח ו מיי' פ"ד מהלכות תפלה הל' יח סמג עשין יט טוש"ע א"ח סי' צג סעיף ב:
ט ז מיי' שם הלכה טו סמג שם טוש"ע א"ח סימן נא סעי' א:
י ח מיי' פ"ו שם הלכה ב טו"ע א"ח סי' צג סעיף יא:
יא ט טור א"ח סי' קד:
יב י מיי' פ"ה מהלכות תפלה הלכה ו סמג שם טוש"ע א"ח סימן צ סעיף ד:
יג כ מיי' פ"ו שם הל' ב טוש"ע א"ח סימן קיט סעיף א:
יד ל מיי' פ"ד שם הל' טו סמג שם טוש"ע א"ח סי' נא סעי' א:
טו מ נ מיי' פ"ה שם הלכה ט סמג שם טור טו"ע א"ח סי' קא סעיף ב:
טז ס מיי' פ"ד שם הל' יז סמג שם טור וש"ע א"ח סי' צט סעיף א:

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה אלא מתוך שמחה של מצוה כגון:

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] תיבות "בעוה"ז" כאן אין לו הבנה ויש שמחקום וכן ליתא בכת"י ובראשונים עיין דק"ס, ויש שפירשו בעוה"ז המוזכר כאן דפירושו "בעסקי העוה"ז" (שמן רוקח): ב] בכת"י ליתא "הראשונים", ועיין מהרש"א בח"א: ג] בכת"י ליתא תיבת "מר", וכן ליתא בסוטה מו ע"ב: ד] [לרב אשי כ"ה בסוטה וכ"כ רש"י בגיטין נט ע"א ד"ה זילו ע"ש שכך מוכח וע"ע ברש"י ביצה ו ע"א ד"ה א"ל] (גליון): ה] רי"ף ורא"ש ל"ג (גליון): ו] הרא"ש גורס מכאן שלא ישמיע קולו בתפלתו ונראה דכצ"ל (רש"ש עיי"ש) וכ"ה בבית נתן ובראשונים: ז] דבור תוס' על זה תמצא לקמן ע"ב ד"ה מכאן ששכור: ח] נראה דהד"ה צ"ל כסא דזוגיתא חיורתא אבל על כסא דמוקרא פירש רש"י לעיל כח ע"א ד"ה כסא בענין אחר עיי"ש (רש"ש, מנחם משיב נפש): ט] כדכתיב כדגן מן הגורן (ר"ב אשכנזי): י] עיין פי' אחר במהרש"ל: כ] שייך לעיל ל ע"ב (גליון): ל] מ"ש התוס' עבדו וכו' הוא דבור בפני עצמו (מלא הרועים): מ] פירוש כרבנן וכרב אשי (מהרש"ל): נ] מהנהו [כצ"ל ח"מ] (גליון): ס] וכ"כ רבינו יונה שכ"ה הגי' הנכונה ועיי"ש שהאריך בזה:

עין משפט נר מצוה

יז א מיי' פ"ו מהלכות דעות הלכה ז סמג עשין יא:

יח ב מיי' פ"ג מהלכות סוטה הלכה כב:

יט ג מיי' פ"ה מהל' תפלה הלכה ו סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן קב סעיף א:

כ ד ה מיי' פ"ט מהל' ביאת המקדש הלכה ו ופ"ה מהל' מעשה הקרבנו' הל' א ופ"א מהל' פסולי המוקדשין הלכה א סמג לאוין שט:

כא ו מיי' פ"ה מהלכות ת"ת הלכה ב סמג עשין יג טוש"ע יו"ד סימן רמב סעיף ד:

כב ז ח מיי' (פ"ל מהל' שבת הל' ט) ופ"א מהל' תענית הל' יב סמג עשין ג טוש"ע או"ח סי' רפח סעיף ד:

ליקוטי רש"י

לא אדון אתה בדבר זה. גלית בעצמך שאין רוח הקדש שורה עליך שתדע שאיני שכורת יין [שמואל א' א, טו]. בני בליעל. בלי עול שפרקו עולו של מקום [דברים יג, יד]. ונקתה. ממים המאררים [במדבר ה, כח]. א"ל ר"ע וכו'. כל אשה נגועה עקרה משום דלא נסתרה הפסידה [סוטה כו.]. ג' אמתות הללו. האמור ג' פעמים במקרא כנגד שלשה דברים שהאשה מצווה עליהם [שמואל שם, יא]. בדקי מיתה. עונות שבודקין אותן בשעת סכנה כרבנן דאמרי יולדות. דבקי. שמדבקין ומקרבין מיתה לפני זמנה כרבי אלעזר דתני ילדות [שבת לב.]. צחור. לחר. לבן כמו אתונות לחורות (שופטים ה) [יחזקאל כז, יח]. גיחור. אדום הרבה רו"ש בלע"ז [לקמן נח: ועי' בגליון כאן]. [המשך בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] עיין מהרש"א שלשון אחד הוא ובכת"י ליתא כל האיכא דאמרי עד תיבות "מי לא ידעת" ועיין צל"ח ויעב"ץ הנפק"מ בין שני הלשונות: ב] סוטה כו ע"א [ושם מוחלפת השיטה [עיין בהגהות מוהר"ב רנשבורג] וע"ש בתוס' ובתוס' מנחות יז ע"ב וצע"ק] (גליון) מה שציין הגרי"ב ובתוס' מנחות יז ע"ב [ד"ה מאי] לא שייך לכאן אלא לקמן על דברה תורה כלשון בני אדם (הר"ר אליהו גוטמכער): ג] נ"א נפסדת (גליון) בכת"י וזו שלא נסתרה הפסידה (וכ"ה בסוטה, והיא נוסחא ישרה, דק"ס) ועיין צל"ח מש"כ על חילופי גרסאות שבין סוגיא דהכא לסוגיא דסוטה, ועיין מהר"ץ חיות סוטה שם: ד] בסוטה איתא יולדת בריוח נקבות יולדת זכרים קצרים וכו' ו"אחד יולדת שנים" ליתא שם (רש"ש) ועיין מהר"ץ חיות בסוטה שם: ה] שלשה "בדקי" מיתה, כרבנן דאמרי בפרק במה מדליקין על שלש עברות נשים מתות בשעת לידתן, ואמרי לה שלשה "דבקי" מיתה, כרבי אלעזר דאמר נשים מתות ילדות, דבקי כלומר שנדבק בהן מהרה, (תוס' ר"י החסיד ותוס' הרא"ש): ו] לשון זריקה (רש"י לקמן לב ע"א ד"ה הטיח), ועיין צל"ח לקמן שמבאר למה לא פירש רש"י כאן: ז] דבור זה בא לכאן מהגהות מהרש"ל, ובדפו"י ליתא, ואין דרך רש"י לומר "פירוש" (דק"ס): ח] [צחור שהוא לבן. גיחור רו"ש בלע"ז כצ"ל וכ"ה [ברש"י] לקמן נח ע"ב וגמרא בכורות דף מה ע"ב וע' פירש"י לקמן נט ע"ב [וע' במעדני יו"ט לקמן נח ע"ב] (גליון): ט] ברש"י בע"י יש הוספה שאפשר שלרוב חכמתו יבעט באמונה כאלישע אחר ע"ש ואולי דברים הללו המה של בעל הכותב ולא מדברי רש"י (מהר"ץ חיות): י] [שייך לעיל עמוד א] (גליון): כ] דבור זה צריך להיות אחר ד"ה עמכה: ל] רש"ל מ"ז (גליון): מ] בדפו"ר איתא עמך משמע, והגיה המהרש"ל עמכה משמע (וכ"ה בתוס' הרא"ש עיי"ש), ולפנינו תיבת "עמך" בתחילת דברי התוס' לכאורה מיותר: נ] צ"ל וי"א משום וכו' (חילופי גרסאות וכ"ה בתוס' ר"י החסיד ותוס' הרא"ש):

תוספות

דבר שאינו הגון. פירוש אע"ג דליכא איסורא דאורייתא דאי איכא איסורא דאורייתא פשיטא הוכח תוכיח כתיב (ויקרא יט):

גברא בגוברין. פי' אדם שיהא חשוב לימנות בין אנשים:

[י] מכאן ששכור אסור להתפלל. ירושלמי במסכת תרומות פרק קמא [ח] רבי זירא בעי דרבי אמי שכור מהו שיברך א"ל ואכלת ושבעת וברכת ואפילו מדומדם. פירוש ואפי' הוא שתוי ושכור כל כך שאינו יכול לדבר כראוי דהכי משמע ושבעת וברכת:

[כ] מכאן שאסור לישב בד' אמות של תפלה. בין מלפניו (בין מלאחריו [ל]) ובין מן הצדדין ופירשו תשובת הגאונים דוקא ביושב ובטל אבל אם היה עוסק בק"ש וברכותיה וכיוצא בהם אפילו יושב שפיר דמי:

[עמכה]. [מ] עמך משמע בתוך ארבע אמות [י] משום דכתיב עמכה מלא בה"א כלומר שלא היה יושב בתוך ארבע אמות שלה כי אם בחמישית:

מורה הלכה בפני רבך את. ואף ע"פ שלא למד עדיין בפניו מ"מ גדול הדור היה ° ובא ללמוד לפניו:

כל היושב בתענית בשבת. פירש ר"ח בתענית חלום וכן איתא במדרש תהלים וכשיושב בתענית חלום בשבת פי' בה"ג שאומר עננו באלהי נצור ואפילו קובע ברכה לעצמו [ט] כיון שאינו בתוך י"ח: גדולה

רש"י

שצריך להודיעו. הנחשד צריך לנקות את עצמו, ולהודיע את חושדו שאין בו אותו דבר מגונה: לפני בת בליעל. אל תחשבני כבת בליעל לחשדני בשכרות: ואסתתר. אתייחד עם אחרים ויחשדני בעלי: פלסתר. שקר: שלש אמתות. דריש להו לשון מיתה: בדקי מיתה. שהאשה נבדקת בהן בשעת הסכנה שאם ימצא בה אחד מהם תמות: נדה וחלה והדלקת נר. של שבת. על ג' עברות הללו נשים מתות, וטעמא יליף במסכת שבת (דף לא:): שמובלע בין אנשים. רב דימי מפרש לה לא ארוך ולא גוץ וכו': אלם. [ז] פי' עב: צחור [ח]. רו"ש בלע"ז: גיחור. שהוא לבן יותר מדאי: ולא חכם. יותר מדאי, שלא יהיה תימה בעיני הבריות ומתוך שנדברין בו שולטת בו עין הרע [ט]: הנצבת עמכה. משמע אף הוא עמה בעמידה: אל הנער הזה. על זה ולא לאחר, מכאן שחטא לעלי ורצה לענשו ולהתפלל שיתן לה בן אחר: והקריבו הכהנים. אמרו בפרק קמא דחגיגה (דף יא.) והקריבו זה קבלת הדם: של שבעים שנה. כלומר אפילו נגזר עליו מנעוריו, לפי שתענית קשה בשבת לפי שהכל מתענגים בו והוא מתענה: תעניתא לתעניתא. יתענה למחר: ותתפלל על ה'. כך כתוב הוא במקרא. ולא גרסינן הכא אל תקרי: שחזר והודה לאליהו. לדבריו הודה לאחר זמן בנבואת נביאים אחרים: דכתיב

גמרא

[א] דבר [א] שאינו הגון צריך להוכיחו. [א] ותען חנה ותאמר לא אדני אמר עולא ואיתימא רבי יוסי ברבי חנינא אמרה ליה לא אדון אתה בדבר זה ולא רוח הקודש שורה עליך שאתה חושדני בדבר זה איכא דאמרי [א] הכי אמרה ליה לא אדון אתה לאו איכא שכינה ורוח הקודש גבך שדנתני לכף חובה ולא דנתני לכף זכות מי לא ידעת [א] דאשה קשת רוח אנכי ויין ושכר לא שתיתי אמר רבי אלעזר מכאן לנחשד בדבר שאין בו שצריך להודיעו. [ב] אל תתן את אמתך לפני בת בליעל אמר רבי אלעזר מכאן לשכור שמתפלל כאלו עובד ע"ז כתיב הכא לפני בת בליעל וכתיב התם [ג] יצאו אנשים בני בליעל מקרבך מה להלן ע"ז אף כאן ע"ז. [ד] ויען עלי ויאמר לכי לשלום אמר רבי אלעזר מכאן לחושד את חברו בדבר שאין בו שצריך לפייסו ולא עוד אלא שצריך לברכו שנאמר [ד] ואלהי ישראל יתן את שלתך: [ה] ותדר נדר ותאמר ה' צבאות אמר רבי אלעזר מיום שברא הקב"ה את עולמו לא היה אדם שקראו להקב"ה צבאות עד שבאתה חנה וקראתו צבאות אמרה חנה לפני הקב"ה רבש"ע מכל צבאי צבאות שבראת בעולמך קשה בעיניך שתתן לי בן אחד משל למה הדבר דומה למלך בשר ודם שעשה סעודה לעבדיו בא עני אחד ועמד על הפתח אמר להם תנו לי פרוסה אחת ולא השגיחו עליו דחק ונכנס אצל המלך א"ל אדוני המלך מכל סעודה שעשית קשה בעיניך ליתן לי פרוסה אחת: [ה] אם ראה תראה א"ר אלעזר אמרה חנה לפני הקב"ה רבש"ע אם ראה מוטב ואם לאו תראה אלך ואסתתר בפני אלקנה בעלי וכיון דמסתתרנא משקו לי מי סוטה ואי אתה עושה תורתך פלסתר שנאמר [ו] ונקתה ונזרעה זרע הניחא למאן דאמר אם היתה עקרה נפקדת שפיר אלא למאן דאמר [ב] אם היתה יולדת בצער יולדת בריוח נקבות יולדת זכרים שחורים יולדת לבנים קצרים יולדת ארוכים מאי איכא למימר דתניא [ד] ונקתה ונזרעה זרע מלמד שאם היתה עקרה נפקדת דברי ר' ישמעאל א"ל רבי עקיבא אם כן ילכו כל העקרות כולן ויסתתרו וזו שלא קלקלה נפקדת [ג] אלא מלמד שאם היתה יולדת בצער יולדת בריוח [ד] קצרים יולדת ארוכים שחורים יולדת לבנים אחד יולדת שנים מאי אם ראה תראה [ב] דברה תורה כלשון בני אדם: [ה] בעני אמתך ולא תשכח את אמתך ונתתה לאמתך א"ר יוסי בר' חנינא ג' אמתות הללו למה אמרה חנה לפני הקב"ה רבש"ע [ג] שלשה בדקי מיתה [ה] בראת באשה ואמרי לה שלשה דבקי מיתה ואלו הן נדה וחלה והדלקת הנר כלום עברתי על אחת מהן: [ה] ונתתה לאמתך זרע אנשים מאי זרע אנשים אמר רב גברא בגוברין ושמואל אמר זרע שמושח שני אנשים ומאן אינון שאול ודוד ורבי יוחנן אמר זרע ששקול כשני אנשים ומאן אינון משה ואהרן שנאמר [ז] משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו ורבנן אמרי זרע אנשים זרע שמובלע בין אנשים כי אתא רב דימי אמר לא ארוך ולא גוץ (א) ולא קטן ולא אלם ולא צחור ולא גיחור ולא חכם ולא טפש: [ח] אני האשה הנצבת עמכה בזה אמר ריב"ל [ג] מכאן שאסור לישב בתוך ארבע אמות של תפלה: [ט] אל הנער הזה התפללתי א"ר אלעזר שמואל מורה הלכה לפני רבו היה שנאמר [י] וישחטו את הפר ויביאו את הנער אל עלי משום דוישחטו את הפר הביאו הנער אל עלי אלא אמר להן עלי קראו כהן ליתי ולשחוט חזנהו שמואל דהוו מהדרי בתר כהן למישחט אמר להו למה לכו לאהדורי בתר כהן למישחט [ד] שחיטה בזר כשרה אייתוהו לקמיה דעלי אמר ליה מנא לך הא אמר ליה [ז] מי כתיב ושחט הכהן [כ] והקריבו הכהנים כתיב [ה] מקבלה ואילך מצות כהונה מכאן לשחיטה שכשרה בזר אמר ליה מימר שפיר קא אמרת מיהו מורה הלכה בפני רבך את [ו] וכל [ט] המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה אתיא חנה וקא צוחה קמיה [ח] אני האשה הנצבת עמכה בזה וגו' אמר לה שבקי לי דאענשיה ובעינא רחמי ויהיב לך רבא מיניה אמרה ליה [ט] אל הנער הזה התפללתי: [ל] וחנה היא מדברת על לבה אמר רבי אלעזר משום רבי יוסי בן זמרא על עסקי לבה אמרה לפניו רבונו של עולם כל מה שבראת באשה לא בראת דבר אחד לבטלה עינים לראות ואזנים לשמוע חוטם להריח פה לדבר ידים לעשות בהם מלאכה רגלים להלך בהן דדים להניק בהן דדים הללו שנתת על לבי למה לא להניק בהן תן לי בן ואניק בהן: ואמר רבי אלעזר משום רבי יוסי בן זמרא [ז] כל היושב בתענית בשבת קורעין לו גזר דינו של שבעים שנה ואף על פי כן [ו] חוזרין ונפרעין ממנו דין עונג שבת [ו] מאי תקנתיה אמר רב נחמן בר יצחק [ח] ליתיב תעניתא לתעניתא: ואמר רבי אלעזר חנה הטיחה [ו] דברים כלפי מעלה שנאמר [מ] ותתפלל על ה' מלמד שהטיחה דברים כלפי מעלה ואמר רבי אלעזר אליהו הטיח דברים כלפי מעלה שנאמר [נ] ואתה הסבות את לבם אחורנית א"ר שמואל בר רבי יצחק מנין שחזר הקב"ה והודה לו לאליהו דכתיב

מסורת הש"ס עם הוספות

א) ערכין טז:, ב) [יבמות עא. כתובות סז: קדושין יז: גיטין מא: נדרים ג. ב"מ לא: לד: ע"ז כז. סנהדרין נו. סד: פה: ל: מכות יב. זבחים קח: כריתות יא. ערכין ג. נדה לב: מד.], ג) שבת לב., ד) זבחים לב. [יומא כז. מנחות יט.], ה) עירובין דף סג., ו) עיין תוס' נזיר ב: ד"ה ואמאי, ז) [תענית יב:], ח) ה"ד, ט) עיין תוס' לעיל כט. ד"ה מפני ובפני יהושע.

הגהות הב"ח

(א) גמ' ולא קטן. נ"ב פי' שהוא דק ביותר ולא אלם פירוש שהוא עב הרבה לשון ואלים:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה מורה וכו'. ובא ללמוד לפניו. עי' תה"ד סימן קל"ח:

לעזי רש"י

רו"ש. פירוש גיחור, אדום הרבה (רש"י ברכות דף נח ע"ב ד"ה גיחור), אדמוני (רשב"ם בראשית כה, כה), אדמדם (רש"י ויקרא יג, מט):

תורה אור השלם

א) וַתַּעַן חַנָּה וַתֹּאמֶר לֹא אֲדֹנִי אִשָּׁה קְשַׁת רוּחַ אָנֹכִי וְיַיִן וְשֵׁכָר לֹא שָׁתִיתִי וָאֶשְׁפֹּךְ אֶת נַפְשִׁי לִפְנֵי יְיָ: [שמואל א א, טו]

ב) אַל תִּתֵּן אֶת אֲמָתְךָ לִפְנֵי בַּת בְּלִיָּעַל כִּי מֵרֹב שִׂיחִי וְכַעְסִי דִּבַּרְתִּי עַד הֵנָּה: [שמואל א א, טז]

ג) יָצְאוּ אֲנָשִׁים בְּנֵי בְלִיַּעַל מִקִּרְבֶּךָ וַיַּדִּיחוּ אֶת יֹשְׁבֵי עִירָם לֵאמֹר נֵלְכָה וְנַעַבְדָה אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יְדַעְתֶּם: [דברים יג, יד]

ד) וַיַּעַן עֵלִי וַיֹּאמֶר לְכִי לְשָׁלוֹם וֵאלֹהֵי יִשְׂרָאֵל יִתֵּן אֶת שֵׁלָתֵךְ אֲשֶׁר שָׁאַלְתְּ מֵעִמּוֹ: [שמואל א א, יז]

ה) וַתִּדֹּר נֶדֶר וַתֹּאמַר יְיָ צְבָאוֹת אִם רָאֹה תִרְאֶה בָּעֳנִי אֲמָתֶךָ וּזְכַרְתַּנִי וְלֹא תִשְׁכַּח אֶת אֲמָתֶךָ וְנָתַתָּה לַאֲמָתְךָ זֶרַע אֲנָשִׁים וּנְתַתִּיו לַייָ כָּל יְמֵי חַיָּיו וּמוֹרָה לֹא יַעֲלֶה עַל רֹאשׁוֹ: [שמואל א א, יא]

ו) וְאִם לֹא נִטְמְאָה הָאִשָּׁה וּטְהֹרָה הִוא וְנִקְּתָה וְנִזְרְעָה זָרַע: [במדבר ה, כח]

ז) מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן בְּכֹהֲנָיו וּשְׁמוּאֵל בְּקֹרְאֵי שְׁמוֹ קֹרְאִים אֶל יְיָ וְהוּא יַעֲנֵם: [תהלים צט, ו]

ח) וַתֹּאמֶר בִּי אֲדֹנִי חֵי נַפְשְׁךָ אֲדֹנִי אֲנִי הָאִשָּׁה הַנִּצֶּבֶת עִמְּכָה בָּזֶה לְהִתְפַּלֵּל אֶל יְיָ: [שמואל א א, כו]

ט) אֶל הַנַּעַר הַזֶּה הִתְפַּלָּלְתִּי וַיִּתֵּן יְיָ לִי אֶת שְׁאֵלָתִי אֲשֶׁר שָׁאַלְתִּי מֵעִמּוֹ: [שמואל א א, כז]

י) וַיִּשְׁחֲטוּ אֶת הַפָּר וַיָּבִאוּ אֶת הַנַּעַר אֶל עֵלִי: [שמואל א א, כה]

כ) וְשָׁחַט אֶת בֶּן הַבָּקָר לִפְנֵי יְיָ וְהִקְרִיבוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: [ויקרא א, ה]

ל) וְחַנָּה הִיא מְדַבֶּרֶת עַל לִבָּהּ רַק שְׂפָתֶיהָ נָּעוֹת וְקוֹלָהּ לֹא יִשָּׁמֵעַ וַיַּחְשְׁבֶהָ עֵלִי לְשִׁכֹּרָה: [שמואל א א, יג]

מ) וְהִיא מָרַת נָפֶשׁ וַתִּתְפַּלֵּל עַל יְיָ וּבָכֹה תִבְכֶּה: [שמואל א א, י]

נ) עֲנֵנִי יְיָ עֲנֵנִי וְיֵדְעוּ הָעָם הַזֶּה כִּי אַתָּה יְיָ הָאֱלֹהִים וְאַתָּה הֲסִבֹּתָ אֶת לִבָּם אֲחֹרַנִּית: [מלכים א יח, לז]

שעושה דָּבָר שֶׁאֵינוֹ הָגוּן, שהוא צָרִיךְ לְהוֹכִיחוֹ על כך, כמו שהוכיח עלי את חנה כשחשב שהתפללה בשכרות[א].

הגמרא ממשיכה לדרוש את לשונות הפסוקים שנאמרו לגבי תפילת חנה:

בהמשך הפסוקים נאמר (שמואל א' א טו) 'וַתַּעַן חַנָּה וַתֹּאמֶר לֹא אֲדֹנִי אִשָּׁה קְשַׁת רוּחַ אָנֹכִי וְיַיִן וְשֵׁכָר לֹא שָׁתִיתִי וָאֶשְׁפֹּךְ אֶת נַפְשִׁי לִפְנֵי ה''. ומבארת הגמרא, אָמַר עוּלָּא, וְאִיתֵימָא - ויש אומרים שרַבִּי יוֹסֵי בְּרַבִּי חֲנִינָא אמר כן, כך אָמְרָה לֵיהּ חנה לעלי, בדבריך גילית שלֹא אָדוֹן בחכמה אַתָּה בְּדָבָר זֶה[ב], וְלֹא רוּחַ הַקּוֹדֶשׁ שׁוֹרָה עָלֶיךָ, שֶׁכן טעית בי, וְאַתָּה חוֹשְׁדֵנִי בְּדָבָר זֶה ואומר שהתפללתי מתוך שכרות, ואינך יודע שאיני שכורה[ג].

אִיכָּא דְּאָמְרִי - ויש שאמרו שמועה זו בלשון אחרת, הָכִי אָמְרָה לֵיהּ - כך אמרה לו חנה לעלי, וכי לֹא אָדוֹן אַתָּה, בלשון תמיהה[ד], לָאו אִיכָּא שְׁכִינָה וְרוּחַ הַקּוֹדֶשׁ גַּבָּךְ - וכי אין השכינה ורוח הקודש שורים אצלך, שֶׁדַּנְתַּנִי לְכַף חוֹבָה לומר ששכורה אני, וְלֹא דַּנְתַּנִי לְכַף זְכוּת לומר שמתוך רוב צערי עשיתי כן[ה], מִי [-האם] לֹא יָדַעְתְּ דְּאִשָּׁה קְשַׁת רוּחַ אָנֹכִי[ו].

עוד נאמר בהמשך הפסוק (שם), 'וְיַיִן וְשֵׁכָר לֹא שָׁתִיתִי'. דורשת הגמרא, אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, מִכָּאן יש ללמוד לַנֶּחְשָׁד בְּדָבָר שֶׁאֵין בּוֹ, שֶׁהוּא צָרִיךְ לְהוֹדִיעוֹ לזה שחושד בו שאין בו דבר מגונה זה, כדי לנקות את עצמו[ז], כמו שהודיעה חנה לעלי שאינה שכורה.

עוד נאמר בהמשך הפסוקים (שם א טז), שהוסיפה חנה לומר לעלי, 'אַל תִּתֵּן אֶת אֲמָתְךָ לִפְנֵי בַּת בְּלִיָּעַל כִּי מֵרֹב שִׂיחִי וְכַעְסִי דִּבַּרְתִּי עַד הֵנָּה'. פירוש, אל תחשוב את שפחתך כבת בליעל, כי רק מרוב צערי וכעסי דברתי עד הנה. דורשת הגמרא, אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, מִכָּאן יש ללמוד לְשִׁכּוֹר שֶׁמִּתְפַּלֵּל, שנחשב כְּאִלּוּ הוא עוֹבֵד עֲבוֹדָה זָרָה[ח]. ומבארת הגמרא את הדרשא, כְּתִיב הָכָא - נאמר כאן בפסוק זה, 'לִפְנֵי בַּת בְּלִיָּעַל', וּכְתִיב הָתָם - ונאמר שם, לגבי עיר הנדחת[ט] (דברים יג יד), 'יָצְאוּ אֲנָשִׁים בְּנֵי בְלִיַּעַל מִקִּרְבֶּךָ וַיַּדִּיחוּ אֶת יֹשְׁבֵי עִירָם לֵאמֹר נֵלְכָה וְנַעַבְדָה אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יְדַעְתֶּם'. מַה לְּהַלָּן לגבי עיר הנדחת הכוונה בלשון 'בני בליעל' לעובדי עֲבוֹדָה זָרָה, שהרי הם מדיחים את בני עירם לעבוד עבודה זרה, אַף כָּאן בדברי חנה, הכוונה בלשון 'בת בליעל' היא, שלא יחשוב אותה עלי שהיא עובדת עֲבוֹדָה זָרָה.

עוד נאמר בהמשך הפסוקים (שם א יז), 'וַיַּעַן עֵלִי וַיֹּאמֶר לְכִי לְשָׁלוֹם'. דורשת הגמרא, אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, מִכָּאן יש ללמוד לְחוֹשֵׁד אֶת חֲבֵרוֹ בְּדָבָר שֶׁאֵין בּוֹ, שֶׁצָּרִיךְ לְפַיְּסוֹ על שחשדו לחינם, כמו שפייס עלי את חנה ואמר לה 'לְכִי לְשָׁלוֹם'[י]. וְלֹא עוֹד - ולא זו בלבד, אֶלָּא שֶׁצָּרִיךְ גם לְבָרְכוֹ, כמו שמצאנו לגבי עלי שהוסיף גם לברך אותה, שֶׁנֶּאֱמַר בהמשך הפסוק, 'וֵאלֹהֵי יִשְׂרָאֵל יִתֵּן אֶת שֵׁלָתֵךְ אֲשֶׁר שָׁאַלְתְּ מֵעִמּוֹ'[יא].

בתחילת המעשה של חנה שהתפללה לה' נאמר (שם א יא), 'וַתִּדֹּר נֶדֶר וַתֹּאמַר ה' צְבָאוֹת אִם רָאֹה תִרְאֶה בָּעֳנִי אֲמָתֶךָ, וּזְכַרְתַּנִי וְלֹא תִשְׁכַּח אֶת אֲמָתֶךָ, וְנָתַתָּה לַאֲמָתְךָ זֶרַע אֲנָשִׁים, וּנְתַתִּיו לַה' כָּל יְמֵי חַיָּיו וּמוֹרָה לֹא יַעֲלֶה עַל רֹאשׁוֹ'. אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, מִיּוֹם שֶׁבָּרָא הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא אֶת עוֹלָמוֹ, לֹא הָיָה אָדָם שֶׁקְּרָאוֹ לְהַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא בשם 'צְבָאוֹת'[יב], עַד שֶׁבָּאתָה חַנָּה וּקְרָאַתּוֹ 'צְבָאוֹת', בתפילה זו.

ומבארת הגמרא מדוע השתמשה חנה בשם 'צבאות', אָמְרָה חַנָּה לִפְנֵי הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, רִבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם, מִכָּל צִבְאֵי צְבָאוֹת שֶׁבָּרָאתָ בְּעוֹלָמְךָ, האם קָשֶׁה בְּעֵינֶיךָ שֶׁתִּתֵּן לִי בֵּן אֶחָד. מָשָׁל לְמָה הַדָּבָר דּוֹמֶה, לְמֶלֶךְ בָּשָׂר וָדָם שֶׁעָשָׂה סְעוּדָה לַעֲבָדָיו, בָּא עָנִי אֶחָד וְעָמַד עַל הַפֶּתַח, אָמַר לָהֶם העני לעבדי המלך, תְּנוּ לִי פְּרוּסָה אַחַת, וְלֹא הִשְׁגִּיחוּ [-הביטו] עָלָיו. דָּחַק העני את עצמו לפנים וְנִכְנַס עד אֵצֶל הַמֶּלֶךְ, וְאָמַר לוֹ, אֲדוֹנִי הַמֶּלֶךְ, מִכָּל סְעוּדָה זוֹ שֶׁעָשִׂיתָ, האם קָשֶׁה בְּעֵינֶיךָ לִיתֵּן לִי פְּרוּסָה אַחַת בלבד. כך שאלה חנה את הקדוש ברוך הוא, האם מכל רבבות הברואים שבראת קשה בעיניך לתת לי בן אחד.

עוד נאמר בתפילת חנה (שם), 'אִם רָאֹה תִרְאֶה בָּעֳנִי אֲמָתֶךָ'. ומבארת הגמרא, אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, מכפל הלשון למדנו, שכך אָמְרָה חַנָּה לִפְנֵי הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, רִבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם, 'אִם רָאֹה', כלומר, אם רצונך לראות בעניי ולהושיעני, מוּטָב, וְאִם לָאו, שאין רצונך לראות, 'תִּרְאֶה', כלומר, אני אגרום שתראה ותהיה חייב להושיעני, וזה על ידי שאֵלֵךְ וְאֶסְתַּתֵּר - אתייחד עם אנשים אחרים בִּפְנֵי אֶלְקָנָה בַּעְלִי כדי שיחשדני[יג], וְכֵיוָן דְּמִסְתַּתַּרְנָא - שאסתתר, מַשְׁקוּ לִי מֵי סוֹטָה - ישקו אותי במי סוטה[יד] לבדוק האם זניתי, וְאִי [-והרי אין] אַתָּה עוֹשֶׂה את תּוֹרָתְךָ פַּלַּסְתֵּר - שקר, שֶׁנֶּאֱמַר בפרשת סוטה (במדבר ה כח), 'וְאִם לֹא נִטְמְאָה הָאִשָּׁה וּטְהֹרָה הִוא וְנִקְּתָה וְנִזְרְעָה

א. הרואה את חבירו שעובר איסור דאורייתא, חייב מן התורה להוכיחו, שנאמר (ויקרא יט יז) 'הוכח תוכיח את עמיתך', ורבי אלעזר לא הוצרך להוכיח מעלי אלא על 'דבר שאינו הגון' בלבד, שאף שאין בו איסור מן התורה, מכל מקום צריך להוכיח גם על זה. תוספות (ד"ה דבר).

ב. בניהו (ד"ה לא). וכתב המהרש"א (ח"א ד"ה לא), שהדרשא היא מתיבת 'לא' שהיא כמיותרת.

ג. רש"י (שמואל א' א טו).

ד. וכי לבטלה אתה נושא חושן ואפוד, והלא כל כהן שאין רוח הקודש שורה עליו אין נשאלים בו באורים ותומים (יומא עג:). יעב"ץ (ד"ה לא).

ה. עצם שתיית היין נקראת 'כף חובה', כמו ששנינו לעיל (כט:) 'לא תרוי ולא תחטי', כלומר, אל תשתה ותבוא לידי חטא. שפתי חכמים (ד"ה שדנתני - הראשון). והוסיף (ד"ה שדנתני - השני), מה שחנה כפלה לשונה, הוא משום שכוונתה היתה שאף אם אכן שתיתי לא היה לך לדונני רק לכף חובה, אלא היה לך לדונני אף לכף זכות על עצם השתיה שנאמר עליה (משלי לא ו) 'תנו שיכר לאובד ויין למרי נפש'.

ו. חנה שאלה את עלי שני דברים: א. כיון שהשכינה שורה עליו מסתמא צדיק הוא, ואם כן היאך חשד בה ולא דן אותה לכף זכות. ב. וכי אין רוח הקודש שורה עליו לידע שאשה קשת רוח היא. אמרי נועם (ד"ה הכי).

ז. בשקלים (פ"ג מ"ב) שנינו שאדם צריך לנקות את עצמו שלא יחשדו בו, שנאמר (במדבר לב כב) 'והייתם נקיים מה' ומישראל'. ומה שהוצרכו כאן ללמוד מחנה, ראה בילקוט ביאורים בהרחבה.

ח. בעירובין (סד.) מחלקת הגמרא בין שתוי לשיכור. 'אמר רבה בר רב הונא, שתוי אל יתפלל, ואם התפלל תפלתו תפלה, שיכור אל יתפלל, ואם התפלל תפלתו תועבה. היכי דמי שתוי והיכי דמי שיכור וכו', שתוי, כל שיכול לדבר לפני המלך, שיכור, כל שאינו יכול לדבר לפני המלך'.
הטעם שנחשב כאילו עובד עבודה זרה, כתב הרשב"א (עין יעקב), כיון שהשכרות מביאה לבלבול הדעת ודמיונות כוזבים, לכפור באמת ולהודות בשקר, וזוהי עבודת כוכבים. והמהרש"א הביא מסנהדרין (ע:), ששתיית היין גורמת לומר 'למה לנו קל'.

ט. היינו עיר שכמה מאנשי אותה העיר הדיחו את שאר אנשי העיר לעבוד עבודה זרה. ואם רוב אנשי העיר עבדו עבודה זרה, הם נהרגים בחרב וממונם אסור בהנאה ויש לשורפו. אולם אם רק מיעוטם עבדו, הרי הם ככל עובד עבודה זרה ודינם בסייף וממונם מותר בהנאה. סנהדרין (קיא:).

י. אף על פי שכן הוא הדרך כשנפטר אדם מחבירו שאומר לו 'לך לשלום', מכל מקום דייק רבי אלעזר שמה שאמר לה עלי כך, היה דרך פיוס, שאם לא כן היה לו לומר לה זאת אחר כך, לאחר שכבר השיב לה על עיקר דבריה 'וה' אלקי ישראל יתן את שלתך' וגו', וממה שהקדים לומר לה כן בתחילה מוכח שדרך פיוס אמר לה כן. פני יהושע (ד"ה ויען).

יא. פשוטו של מקרא הוא, שבירכה שה' ימלא את בקשתה, וכאילו נכתב 'יתן את שאלתך'. על פי מצודת דוד ומצודת ציון (שמואל א' א יז). אמנם במדרש שמואל (סוף פ"ג) מצינו 'שלתך כתיב. אמר לה, הבן הזה שאת עתידה להעמיד הרבה שלל הוא עתיד לשלול בתורה'. ורש"י (שמואל א' א יז) פירש שנכתב חסר א', לדרוש בו לשון בנים, כמו (דברים כח נז) 'ובשליתה היוצאת מבין רגליה'.

יב. השם 'צבאות' מופיע פעם ראשונה בכתוב כמה פסוקים קודם לכן (שם א ג), 'ועלה האיש ההוא מעירו מימים ימימה להשתחוות ולזבח לה' צבאות בשלה' וגו', אבל שיקרא לו אדם בשם זה, מצאנו פעם ראשונה אצל תפילת חנה. מהרש"א (ח"א ד"ה שקראו).

יג. שעל ידי שתסתתר בפני בעלה יבוא לקנא לה, כלומר שיזהיר אותה לא להסתתר שוב, ולאחר שתסתתר שוב בפני עדים ישקה אותה מי סוטה. מהרש"א (ח"א ד"ה ואסתתר). הקשה הפני יהושע (ד"ה אם ראה), הלא חנה נביאה היתה (מגילה יד.), ואיך רצתה לעבור על איסור ייחוד מן התורה, וכן לגרום למחיקת השם. ותירץ, שחנה לא נתכוונה לומר שבאמת תעשה כן, אלא אמרה כן דרך טענה, שאם אין הקב"ה שומע לתפילתה יש לה לבוא בטענה, שהרי אם תרצה תוכל לעשות כן ולבוא לידי עיבור, ואם כן האם מפני שהיא צנועה ואינה רוצה לעשות כן תפסיד. וראה הערה להלן על דברי רבי עקיבא 'וזו שלא קלקלה נפקדת'. וראה עוד הרחבה בילקוט ביאורים.

יד. אשת איש שנסתרה [-התיחדה] עם אדם אחר בפני בעלה, והתרה בה בעלה בעדים

דבר א שאינו הגון צריך להוכיחו. א) ותען חנה ותאמר לא אדני אמר עולא ואיתימא רבי יוסי ברבי חנינא אמרה ליה לא אדון אתה בדבר זה ולא רוח הקודש שורה עליך שאתה חושדני בדבר זה איכא דאמרי[א] הכי אמרה ליה לא אדון אתה לאו איכא שכינה ורוח הקודש גבך שדנתני לכף חובה ולא דנתני לכף זכות מי לא ידעת א) דאשה קשת רוח אנכי ויין ושכר לא שתיתי אמר רבי אלעזר מכאן לנחשד בדבר שאין בו שצריך להודיעו. ב) אל תתן את אמתך לפני בת בליעל אמר רבי אלעזר מכאן לשכור שמתפלל כאלו עובד ע"ז כתיב הכא לפני בת בליעל וכתיב התם ג) יצאו אנשים בני בליעל מקרבך מה להלן ע"ז אף כאן ע"ז. ד) ויען עלי ויאמר לכי לשלום אמר רבי אלעזר מכאן לחושד את חברו בדבר שאין בו שצריך לפייסו ולא עוד אלא שצריך לברכו שנאמר ד) ואלהי ישראל יתן את שלתך: ה) ותדר נדר ותאמר ה' צבאות אמר רבי אלעזר מיום שברא הקב"ה את עולמו לא היה אדם שקראו להקב"ה צבאות עד שבאתה חנה וקראתו צבאות אמרה חנה לפני הקב"ה רבש"ע מכל צבאי צבאות שבראת בעולמך קשה בעיניך שתתן לי בן אחד משל למה הדבר דומה למלך בשר ודם שעשה סעודה לעבדיו בא עני אחד ועמד על הפתח אמר להם תנו לי פרוסה אחת ולא השגיחו עליו דחק ונכנס אצל המלך א"ל אדוני המלך מכל סעודה שעשית קשה בעיניך ליתן לי פרוסה אחת: ה) אם ראה תראה א"ר אלעזר אמרה חנה לפני הקב"ה רבש"ע אם ראה מוטב ואם לאו תראה אלך ואסתתר בפני אלקנה בעלי וכיון דמסתתרנא משקו לי מי סוטה ואי אתה עושה תורתך פלסתר שנאמר ו) ונקתה ונזרעה זרע הניחא למאן דאמר אם היתה עקרה נפקדת שפיר אלא למאן דאמר ב אם היתה יולדת בצער יולדת בריוח נקבות יולדת זכרים שחורים יולדת לבנים קצרים יולדת ארוכים מאי איכא למימר דתניא[ב] ונקתה ונזרעה זרע מלמד שאם היתה עקרה נפקדת דברי ר' ישמעאל א"ל רבי עקיבא אם כן ילכו כל העקרות כולן ויסתתרו וזו שלא קלקלה נפקדת[ג] אלא מלמד שאם היתה יולדת בצער יולדת בריוח[ד] קצרים יולדת ארוכים שחורים יולדת לבנים אחד יולדת שנים מאי אם ראה תראה ג דברה תורה כלשון בני אדם: ה) בעני אמתך ולא תשכח את אמתך ונתתה לאמתך א"ר יוסי בר' חנינא ג' אמתות הללו למה אמרה חנה לפני הקב"ה רבש"ע ג שלשה בדקי מיתה[ה] בראת באשה ואמרי לה שלשה דבקי מיתה ואלו הן נדה וחלה והדלקת הנר כלום עברתי על אחת מהן: ה) ונתתה לאמתך זרע אנשים מאי זרע אנשים אמר רב גברא בגוברין ושמואל אמר זרע שמושח שני אנשים ומאן אינון שאול ודוד ורבי יוחנן אמר זרע ששקול כשני אנשים ומאן אינון משה ואהרן שנאמר ז) משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו ורבנן אמרי זרע אנשים זרע שמובלע בין אנשים כי אתא רב דימי אמר לא ארוך ולא גוץ (א) ולא קטן ולא אלם ולא צחור ולא גיחור ולא חכם ולא טפש: ח) אני האשה הנצבת עמכה בזה אמר ריב"ל ג מכאן שאסור לישב בתוך ארבע אמות של תפלה: ט) אל הנער הזה התפללתי א"ר אלעזר שמואל מורה הלכה לפני רבו היה שנאמר י) וישחטו את הפר ויביאו את הנער אל עלי משום דוישחטו את הפר הביאו הנער אל עלי אלא אמר להן עלי קראו כהן ליתי ולשחוט חזנהו שמואל דהוו מהדרי בתר כהן למישחט אמר להו למה לכו לאהדורי בתר כהן למישחט ד שחיטה בזר כשרה איתוהו לקמיה דעלי אמר ליה מנא לך הא אמר ליה ז) מי כתיב ושחט הכהן כ) והקריבו הכהנים כתיב ה מקבלה ואילך מצות כהונה מכאן לשחיטה שכשרה בזר אמר ליה מימר שפיר קא אמרת מיהו מורה הלכה בפני רבך את ו וכל ט) המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה אתיא חנה וקא צוחה קמיה ח) אני האשה הנצבת עמכה בזה וגו' אמר לה שבקי לי דאענשיה ובעינא רחמי ויהיב לך רבא מיניה אמרה ליה ט) אל הנער הזה התפללתי: ל) וחנה היא מדברת על לבה אמר רבי אלעזר משום רבי יוסי בן זמרא על עסקי לבה אמרה לפניו רבונו של עולם כל מה שבראת באשה לא בראת דבר אחד לבטלה עינים לראות ואזנים לשמוע חוטם להריח פה לדבר ידים לעשות בהם מלאכה רגלים להלך בהן דדים להניק בהן דדים הללו שנתת על לבי למה לא להניק בהן תן לי בן ואניק בהן: ואמר רבי אלעזר משום רבי יוסי בן זמרא ז כל היושב בתענית בשבת קורעין לו גזר דינו של שבעים שנה ואף על פי כן[י] חוזרין ונפרעין ממנו דין עונג שבת ט מאי תקנתיה אמר רב נחמן בר יצחק ח ליתיב תעניתא לתעניתא: ואמר רבי אלעזר חנה הטיחה[ו] דברים כלפי מעלה שנאמר מ) ותתפלל על ה' מלמד שהטיחה דברים כלפי מעלה ואמר רבי אלעזר אליהו הטיח דברים כלפי מעלה שנאמר נ) ואתה הסבות את לבם אחורנית א"ר שמואל בר רבי יצחק מנין שחזר הקב"ה והודה לו לאליהו דכתיב

רש"י

שצריך להודיעו. הנחשד לריך לנקות את עלמו, ולהודיע את חושדו שאין בו אותו דבר מגונה: לפני בת בליעל. אל תתנני כבת בליעל לחשדני בשכרות: ואסתתר. אתייחד עם אחרים ויחשדני בעלי: פלסתר. שקר: שלש אמתות. דריש להו לשון מיתה: בדקי מיתה. שהאשה נבדקת בהן בשעת הסכנה שאם ימלא בה אחד מהם תמות: נדה וחלה והדלקת נר. של שבת. על ג' עברות הללו נשים מתות, וטעמא יליף במסכת שבת (דף לב:): שמובלע בין אנשים. רב דימי מפרש לה לא ארוך ולא גוץ וכו': אלם. [ז] פי' עב: צחור[ח]. רו"ש בלע"ז: גיחור. שהוא לבן יותר מדאי: ולא חכם. יותר מדאי, שלא יהיה תימה בעיני הבריות ומתוך שנדברין בו שולטת בו עין הרע[ט]: הנצבת עמכה. משמע אף הוא עמה בעמידה: אל הנער הזה. על זה ולא לאחר, מכאן שחטא לעלי ורלה לענשו והתפלל שינתן לה בן אחר: והקריבו הכהנים. אמרו בפרק קמא דחגיגה (דף יא.) והקריבו זה קבלת הדם: של שבעים שנה. כלומר אפילו נגזר עליו מנעוריו, לפי שתענית קשה בשבת לפי שהכל מתענגים בו והוא מתענה: תעניתא לתעניתא. יתענה למחר: ותתפלל על ה'. כך כתוב הוא במקרא. ולא גרסינן הכא אל תקרי: שחזר והודה לאליהו. לדבריו הודה לאחר זמן בנבואת נביאים אחרים:

תוספות

דבר שאינו הגון. פירוש אע"ג דליכא איסורא דאורייתא דאי איכא איסורא דאורייתא פשיטא הוכח תוכיח כתיב (ויקרא יט):

גברא בגוברין. פי' אדם שיהא חשוב לימנות בין אנשים:

י) מכאן ששכור אסור להתפלל. ירושלמי במסכת תרומות פרק קמא[כ] רבי זירא בעי קמיה דרבי אמי שכור מהו שיברך א"ל ואכלת ושבעת וברכת ואפילו מדומדם. פירוש ואפי' הוא שתוי ושכור כל כך שאינו יכול לדבר כראוי להכי משמע ושבעת וברכת:

[ל] מכאן שאסור לישב בד' אמות של תפלה. בין מלפניו (בין מלאחריו[ל]) ובין מן הצדדין ופירשו תשובת הגאונים דוקא ביושב ובטל אבל אם היה עוסק בק"ש ובברכותיה וכיוצא בהם אפילו יושב שפיר דמי:

[עמכה]. [מ] עמך משמע בתוך ארבע אמות[נ] משום דכתיב עמכה מלא בה"א כלומר שלא היה יושב בתוך ארבע אמות שלה כי אם בחמישית:

מורה הלכה בפני רבך את. ואף ע"פ שלא למד עדיין בפניו מ"מ גדול הדור היה ° ובא ללמוד לפניו: כל היושב בתענית בשבת. פירש ר"ח בתענית חלום וכן איתא במדרש תהלים וכשיושב בתענית חלום בשבת פי' בה"ג שאומר עננו באלהי נצור ואפילו קובע ברכה לעצמו[ס] כיון שאינו בתוך י"ח:

גדולה

עין משפט נר מצוה

יז א מיי' פ"ז מהלכות דעות הלכה ז סמג עשין יא:

יח ב מיי' פ"ג מהלכות סוטה הלכה כב:

יט ג מיי' פ"ה מהל' תפלה הלכה ו סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן קב סעיף א:

כ ד ה מיי' פ"ט מהל' ביאת המקדש הלכה ו ופ"ה מהל' מעשה הקרבנו' הל' א ופ"א מהל' פסולי המוקדשין הלכה א סמג לאוין שט:

כא ו מיי' פ"ה מהלכות ת"ת הלכה ב סמג עשין יג טוש"ע יו"ד סימן רמב סעיף ד:

כב ז ח מיי' (פ"ל מהל' שבת הל' ט) ופ"א מהל' תענית הל' יב סמג עשין ג טוש"ע או"ח סי' רפח סעיף ד:

הגהות וציונים

א] עיין מהרש"א שלשון אחד הוא ובכת"י ליתא כל האיכא דאמרי עד תיבות "מי לא ידעת" ועיין צל"ח ויעב"ץ הנפק"מ בין שני הלשונות: ב] סוטה כו ע"א [ושם מוחלפת השיטה [עיין בהגהות מוהר"ב רנשבורג] וע"ש בתוס' ובתוס' מנחות יז ע"ב וצע"ק] (גליון) מה שציין הגרי"ב ובתוס' מנחות יז ע"ב [ד"ה מאין] לא שייך לכאן אלא לקמן על דברה תורה כלשון בני אדם (הר"ר אליהו גוטמכער): ג] נ"א נפסדת (גליון) בכת"י וזו שלא נסתרה הפסידה (וכ"ה בסוטה, והיא נוסחא ישרה, דק"ס) ועיין צל"ח מש"כ על חילופי גרסאות שבין סוגיא דהכא לסוגיא דסוטה, ועיין מהר"ץ חיות סוטה שם: ד] בסוטה איתא יולדת בריוח נקבות יולדת זכרים קצרים וכו' ו"אחד יולדת שנים" ליתא שם (רש"ש) ועיין מהר"ץ חיות בסוטה שם: ה] שלשה "בדקי" מיתה, כרבנן דאמרי בפרק במה מדליקין על שלש עברות נשים מתות בשעת לידתן, ואמרי לה שלשה "דבקי" מיתה, כרבי אלעזר דאמר נשים מתות ילדות, דבקי כלומר שנדבק בהן מהרה, (תוס' ר"י החסיד ותוס' הרא"ש): ו] לשון זריקה (רש"י לקמן לב ע"א ד"ה הטיח), ועיין צל"ח לקמן שמבאר למה לא פירש רש"י כאן: ז] דבור זה בא לכאן מהגהות מהרש"ל, ובדפו"י ליתא, ואין דרך רש"י לומר "פירוש" (דק"ס): ח] [צחור שהוא לבן. גיחור רו"ש בלע"ז כצ"ל וכ"ה [ברש"י] לקמן נח ע"ב וגמרא בכורות דף מה ע"ב וע' פירש"י לקמן נט ע"ב [וע' במעדני יו"ט לקמן נח ע"ב] (גליון): ט] ברש"י בע"י יש הוספה שאפשר שלרוב חכמתו יבעט באמונה כאלישע אחר ע"ש ואולי דברים הללו המה של בעל הכותב ולא מדברי רש"י (מהר"ץ חיות): י] [שייך לעיל עמוד א] (גליון): כ] דבור זה צריך להיות אחר ד"ה עמכה: ל] רש"ל מ"ז (גליון): מ] בדפו"ר איתא עמך משמע, והגיה המהרש"ל עמכה משמע (וכ"ה בתוס' הרא"ש עיי"ש), ולפנינו תיבת "עמך" בתחילת דברי התוס' לכאורה מיותר: נ] צ"ל וי"א משום וכו' (חילופי גרסאות וכ"ה בתוס' ר"י החסיד ותוס' הרא"ש):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) ערכין טז:, ב) [יבמות עא. כתובות סו: קדושין יז: גיטין מא: נדרים ג. ב"מ לא: לד: ע"ז כז. סנהדרין נו. סד: פה: ל: מכות יב. זבחים קח: כריתות יא. ערכין ג. נדה לב: מד.], ג) שבת לב., ד) זבחים לב. [יומא כז. מנחות יט.], ה) עירובין דף סג., ו) עיין תוס' נזיר ב: ד"ה ואמאי, ז) [תענית יב:], ח) ה"ד, ט) עיין תוס' לעיל כט. ד"ה מפני ובפני יהושע.

הגהות הב"ח

(א) גמ' ולא קטן. נ"ב פי' שהוא דק ביותר ולא אלם פירוש שהוא עב הרבה לשון ואלים:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה מורה וכו'. ובא ללמוד לפניו. עי' תה"ד סימן קל"ח:

לעזי רש"י

רו"ש. פירוש גיחור, אדום הרבה (רש"י ברכות דף נח ע"ב ד"ה גיחור), אדמוני (רשב"ם בראשית כה, כה), אדמדם (רש"י ויקרא יג, מט):

תורה אור השלם

א) ותען חנה ותאמר לא אדני אשה קשת רוח אנכי ויין ושכר לא שתיתי ואשפך את נפשי לפני יי: [שמואל א א, טו]

ב) אל תתן את אמתך לפני בת בליעל כי מרב שיחי וכעסי דברתי עד הנה: [שמואל א א, טז]

ג) יצאו אנשים בני בליעל מקרבך וידיחו את ישבי עירם לאמר נלכה ונעבדה אלהים אחרים אשר לא ידעתם: [דברים יג, יד]

ד) ויען עלי ויאמר לכי לשלום ואלהי ישראל יתן את שלתך אשר שאלת מעמו: [שמואל א א, יז]

ה) ותדר נדר ותאמר יי צבאות אם ראה תראה בעני אמתך וזכרתני ולא תשכח את אמתך ונתתה לאמתך זרע אנשים ונתתיו ליי כל ימי חייו ומורה לא יעלה על ראשו: [שמואל א א, יא]

ו) ואם לא נטמאה האשה וטהרה הוא ונקתה ונזרעה זרע: [במדבר ה, כח]

ז) משה ואהרן בכהניו ושמואל בקראי שמו קראים אל יי והוא יענם: [תהלים צט, ו]

ח) ותאמר בי אדני חי נפשך אדני אני האשה הנצבת עמכה בזה להתפלל אל יי: [שמואל א א, כו]

ט) אל הנער הזה התפללתי ויתן יי לי את שאלתי אשר שאלתי מעמו: [שמואל א א, כז]

י) וישחטו את הפר ויביאו את הנער אל עלי: [שמואל א א, כה]

כ) ושחט את בן הבקר לפני יי והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם וזרקו את הדם על המזבח סביב אשר פתח אהל מועד: [ויקרא א, ה]

ל) וחנה היא מדברת על לבה רק שפתיה נעות וקולה לא ישמע ויחשבה עלי לשכרה: [שמואל א א, יג]

מ) והיא מרת נפש ותתפלל על יי ובכה תבכה: [שמואל א א, י]

נ) ענני יי ענני וידעו העם הזה כי אתה יי האלהים ואתה הסבת את לבם אחרנית: [מלכים א יח, לז]

משנת ראשונים

אם כן ילכו כל העקרות כולן ויסתתרו וזו שלא קלקלה נפקדת. תימה ור' ישמעאל לימא ליה לנפשיה יסתרו כל יולדות בצער וילדו בריוח, וזו הואיל ולא נסתרה הפסידה. [תוספות, סוטה כו.] דברה תורה כלשון בני אדם. התורה דברה כלשון בני אדם, על דרך שיבינו השומעים. [אבן עזרא, בראשית ו יא] והכי נמי קאמר בירושלמי, לשונות כפולים הן והתורה דברה בהן, הלך הלכת נכסוף נכספת גנב גנבתי ור"ע פליג. [תוספות, כריתות יא.] יש מקומות שנראה להם לומר דברה תורה כלשון בני אדם, ויש מקומות שנראה להם לישנא דייתורא ודרשי ליה לישנא דכפלות. [תוספות הרא"ש, קידושין כ:] שלשה בדקי מיתה בראת באשה. כרבנן דאמרי בפ' במה מדליקין על שלש עברות נשים מתות בשעת לידתן, ואמרי לה ג' דבקי מיתה כר' אליעזר דאמר נשים מתות ילדות, דבקי כלומר שנדבק בהן מהרה. [תוספות הרא"ש] [המשך בסוף המסכת]

זרע', פירוש, שאשה שקינא לה בעלה והשקוה מי סוטה ונמצא שלא זינתה, לא רק שהאשה תינקה מעונש, אלא היא גם זוכה ומתעברת. וכיון שיחשדו בי וישקו אותי במי סוטה, אזכה שתתן לי עיבור, שהרי אין אתה עושה את תורתך שקר.

מקשה הגמרא, **הניחא** - מובן הדבר, **למאן דאמר** - לדעת הסובר **שאם היתה** האשה הנבדקת **עקרה** קודם הבדיקה, הרי היא **נפקדת** לאחר בדיקה זו בעיבור, **שפיר** - יכול אתה לומר כן. **אלא למאן דאמר** - לדעת הסובר שכוונת הפסוק היא רק **שאם היתה** הנבדקת רגילה קודם לכן להיות **יולדת בצער**, גורמת הבדיקה שמעתה תהיה **יולדת בריוח** - בלי צער, ואם היתה רגילה ללדת **נקבות**, היא **יולדת** מעתה **זכרים**, ואם היתה רגילה ללדת **שחורים**, **יולדת** מעתה **לבנים**, ואם היתה רגילה ללדת **קצרים** - נמוכים, **יולדת** מעתה **ארוכים** - גבוהים, אבל אין כוונת הפסוק לומר שגם אם היתה עקרה הרי היא נפקדת, **מאי איכא למימר** - איך נבאר את כפילות הלשון 'אם ראה תראה', והרי לדעה זו לא היתה חנה יכולה לגרום שיתן לה ה' עיבור על ידי שתיית מי סוטה. ומביאה הגמרא את הברייתא שנתפרשה שם מחלוקת זו. **דתניא** בברייתא, נאמר בפרשת סוטה (שם) **'ונקתה ונזרעה זרע', מלמד שאם היתה** האשה הנבדקת **עקרה**, הרי היא **נפקדת, דברי רבי ישמעאל**[טו]. **אמר לו רבי עקיבא, אם כן ילכו כל העקרות כולן ויסתתרו** מפני בעליהן, **וזו שלא קלקלה** - ומי שלא זנתה תהיה **נפקדת** ותתעבר[טז]. **אלא** על כרחך שיש לפרש את הפסוק באופן אחר, **מלמד שאם היתה** האשה **יולדת בצער**, גורמת הבדיקה שתהיה **יולדת** מעתה **בריוח**, ואם היתה יולדת **קצרים** תהיה **יולדת** מעתה **ארוכים**, ואם היתה יולדת **שחורים** תהיה **יולדת** מעתה **לבנים**, ואם היתה יולדת **אחד** בכל לידה, תהיה **יולדת** מעתה **שנים** בבת אחת[יז]. מתרצת הגמרא, רבי עקיבא יבאר, **מאי** - מה הביאור בכפילות לשון הפסוק **'אם ראה תראה', שדברה** כאן **תורה כלשון בני אדם**[יח].

עוד נאמר בתפילת חנה (שם), **'אם ראה תראה בעני אמתך וזכרתני ולא תשכח את אמתך ונתתה לאמתך** זרע אנשים' וגו'. הזכירה חנה בתפילתה שלש פעמים לשון 'אמתך'. **אמר רבי יוסי ברבי חנינא, שלש אמתות הללו למה** - מפני מה אמרה חנה שלש פעמים את הלשון 'אמתך', משום שכך **אמרה חנה לפני הקדוש ברוך הוא, רבונו של עולם שלשה בדקי מיתה בראת באשה** - שלשה דברים שהאשה נבדקת בהם בשעת הסכנה, שאם עברה על אחת מהם היא מתה, **ואמרי לה** - ויש אומרים כך, **שלשה דבקי מיתה** - שלשה דברים שמדבקים ומקרבים את המיתה באשה לפני זמנה[יט], **ואלו הן, נדה** והפרשת **חלה והדלקת הנר** של שבת, שאם לא קיימה אותם כראוי הרי זה מקרב את מיתתה, **כלום עברתי על אחת מהן**, שמשום כך אני נענשת[כ]. שתיבת 'אמתך' יש לדרוש מלשון 'מיתה'[כא].

עוד נאמר בתפילת חנה (שם), **'ונתתה לאמתך זרע אנשים'**. שואלת הגמרא, **מאי** - מה הכוונה בלשון הפסוק **'זרע אנשים'**[כב]. משיבה הגמרא, **אמר רב, גברא בגוברין** - איש שחשוב להימנות בין אנשים[כג]. כלומר שיהא זרע כזה שהוא נחשב ונמנה בין אנשים. **ושמואל אמר**, הכוונה היא, **זרע** [-בן] **שיהא מושח שני אנשים** למלוכה, **ומאן אינון** - ומי הם השנים שנמשחו על ידו, **שאול ודוד**, שנמשחו שניהם למלוכה על ידי שמואל[כד]. **ורבי יוחנן אמר**, הכוונה היא, **זרע שהוא שקול כשני אנשים, ומאן אינון** - ומי הם שנים אלו שהיה שמואל שקול כנגדם, **משה ואהרן**, וכמו שמצינו **שנאמר** (תהלים צט ו), **'משה ואהרן בכהניו ושמואל בקראי שמו** קראים אל ה' והוא יענם', הרי שהחשיב הכתוב את שמואל לבד כמו משה ואהרן יחד[כה]. **ורבנן אמרי** - וחכמים אומרים, **'זרע אנשים'** פירושו **זרע שהוא מובלע בין אנשים**, ואינו משונה מהם[כו]. **כי אתא רב דימי** - כשבא רב דימי מארץ ישראל לבבל[כז], **אמר** בביאור דברי חכמים 'מובלע בין אנשים'[כח], זה שהוא **לא ארוך** - גבוה, **ולא גוץ** - נמוך[כט], **ולא קטן** - דק מאד[ל], **ולא אלם** - עב מאד[לא], **ולא צחור** - לבן יותר מדאי[לב], **ולא גיחור** - אדמוני[לג], **ולא חכם** יותר מדאי, כדי שלא ישלוט בו עין הרע[לד], **ולא טפש**.

עוד נאמר בהמשך המעשה, לאחר שחנה ילדה את שמואל וגמלתו והביאה אותו אל עלי בבית ה' בשילה, והזכירה לו שהיא זו שהתפללה באותו מקום לילד בן (שם א כו), **'ותאמר בי אדני חי נפשך אדני אני האשה הנצבת עמכה בזה להתפלל אל ה''**. **אמר רבי יהושע בן**

שלא תעשה כן והוסיפה והתיחדה שוב בפני עדים, בעלה מעלה אותה לירושלים עם מנחת שעורים, והכהן משקה אותה 'מי סוטה', שהם מים מהכיור שמחק בהם את 'פרשת סוטה' שנכתב לשמה ונתן בהם מעפר המקדש. ואם אכן זנתה, מיד לאחר שתיית המים היתה בטנה צבה [-מתנפחת] וירכה [-רגלה] נופלת. אולם אם לא זינתה, היתה מתברכת, וכמבואר בסמוך. סוטה (ב. ז.-: ח: טו:).

טו. **בסוטה** (כו.) הגירסא היא הפוכה, 'דברי רבי עקיבא, אמר לו רבי ישמעאל' וכו'. וכן גרסו התוספות (סוטה כד: ד"ה ורבי יונתן) בגמרא כאן, וכן כתב מהרש"א (שם ד"ה אם ראה) שכן היא הגירסא הנכונה.

טז. **בסוטה** (כו.) לשון הברייתא היא 'אם כן יסתרו כל העקרות ויפקדו, וזו הואיל ולא נסתרה הפסידה'. כלומר, וכי משום שהיא צנועה ואינה נסתרת עליה להפסיד. וראה הגהות וציונים, שיש שהגיהו כאן כעין זה.

יז. **התוספות** בסוטה (שם ד"ה אמר) מקשים, הלא גם על זה אפשר לשאול, אם כן מי שיולדת בצער תלך ותסתתר ותלד בריוח, וכן בשאר השינויים המובאים בגמרא. אולם ביאר המהרש"א (ח"א ד"ה ויסתתרו), שבשביל צער בלבד וכדומה לא תגרום אשה לעצמה להיות נחשדת על ידי סתירה, אבל עקרה תעשה כל מה שתוכל כדי שתלד. וראה עוד בצל"ח (ד"ה אמר לו) מה שהאריך לבאר בזה.

יח. **אף** על פי שהם דברי חנה עצמה, ואם כן אין זה לשון התורה אלא לשון בני אדם, מכל מקום השאלה היא למה נכתבו דבריה כך בספר הנביא, ועל זה אמר 'דברה תורה כלשון בני אדם'. בן יהוידע (ד"ה דברה).

יט. **רש"י** (שבת לב. ד"ה דבקי).

במסכת שבת (שם) נחלקו התנאים, חכמים אומרים שעל שלש עבירות אלו נשים מתות יולדות, כלומר בשעת לידתן, ורבי אליעזר אמר נשים מתות ילדות, כלומר לפני זמנן. ומבואר שם שבזה נחלקו שתי לשונות אלו 'בדקי מיתה' ו'דבקי מיתה', שהלשון 'בדקי מיתה' היא לפי חכמים, והיינו שהן נבדקות בשלוש עבירות אלו בשעת סכנת הלידה, והלשון 'דבקי מיתה' היא לפי רבי אליעזר, והיינו שעבירות אלו מדבקות ומקרבות את מיתת הנשים, ולא רק בשעת הסכנה.

כ. **ראה** מהרש"א (ח"א ד"ה שלש) שכתב לשון זו. והיינו, שאף שלא בקשה כאן על חייה שלא תמות, מכל מקום כיון שמצאנו ששלשה עבירות אלו גורמות לה להיענש בשעת הסכנה, אם כן הן יכולות להיות גם סיבה להענישה שלא תלד. וראה בילקוט ביאורים, שהובאו דרכים נוספות בביאור הגמרא.

כא. **רש"י** (ד"ה שלש). וראה מהרש"א (ח"א ד"ה שלש) שפירש לפי פשוטו, שאמרה שלש פעמים לשון אמה, לרמוז, שבכל שלש המצוות המיוחדות לאשה הנני אמתך.

כב. **שאם** הכוונה לזכרים ולא לנקבות, היתה חנה יכולה לומר זרע זכרים. מהרש"א (ח"א ד"ה מאי). וראה מה שכתב שם עוד.

כג. **תוספות** (ד"ה גברא). וראה רש"י בספר שמואל (שם) שפירש ש'אנשים' היינו חשובים, וכמו שנאמר (דברים א טו) 'אנשים חכמים וידועים'.

כד. **לפי** זה הוא דרך נבואה, שנתנבאה חנה שעתיד שמואל למשוח שני מלכים, ולא דרך תפילה. מהרש"א (ד"ה שימשח).

כה. **ראה** בדרכי נועם (ד"ה ששקול), שודאי לא היה כמשה, אלא שהיו לו שתי מעלות גם נבואה וגם שימוש במקדש.

כו. **רש"י** (ד"ה שמובלע). וראה עוד בהערה בסמוך.

כז. **רש"י** (מו"ק ג: ד"ה כי).

כח. **רש"י** (ד"ה שמובלע) מפרש שדברי רב דימי שהובאו בהמשך הגמרא 'לא ארוך ולא גוץ' באו לבאר את דברי רבנן 'שמובלע בין אנשים'. אולם ראה פירוש רב סעדיה גאון (ד"ה שמובלע) שמפרש שני פירושים בדברי רבנן: א. שיהא מובלע בין שני הצדיקים אלקנה [אבי שמואל] ותחו [אבי סביו של אלקנה, ראה שמואל (א' א א)]. ב. שיהא מתעסק בין האנשים בעסק נקי. ולפי זה דברי רב דימי הם פירוש נוסף בלשון 'זרע אנשים'.

כט. **ע"פ** רש"י (יבמות קיח: ד"ה דטומשמנא). וראה עוד בסמוך.

ל. **מהרש"ל** (ד"ה ולא), וב"ח (אות א). וראה בהערה הבאה.

לא. **מהרש"ל** וב"ח (שם). ולפנינו הוא גם ברש"י (ד"ה אלם), אולם ראה הגהות וציונים בשם דקדוקי סופרים שדיבור זה אינו לרש"י, אלא נשתרבב מפירוש מהרש"ל.

וראה במהרש"ל (שם), שהאריך לבאר שאין הכוונה לאילם שאינו יכול לדבר, שכן חנה לא דברה מענייני מומים, וכמו שלא בקשה שלא יהיה חיגר וכדומה, אלא בקשה רק שיהיה במידה בינונית, ולא משונה לצד אחד. אולם ראה יעב"ץ (ד"ה לא, ולא) שביאר כמה דברים מהם, שהם ענייני מומים. שלגבי ארוך כתב שהכוונה למי שהוא ארוך מאד ודק, שאינו יכול לסבול קומתו ונכפף עד שנראים חוליותיו שמוטות, ומבואר בבכורות (מה:) שדבר זה נחשב למום. ולגבי גוץ ביאר שהוא בעל חטוטרת, ולגבי קטן ביאר, שהכוונה לננס באבריו.

לב. **רש"י** (ד"ה צחור), על פי הגליון שהיפך את דברי רש"י מכפי שהם לפנינו.

לג. **רש"י** (ד"ה גיחור), על פי הגליון, וראה בהערה לעיל.

לד. **רש"י** (ד"ה ולא חכם). וברש"י בעין יעקב נוסף טעם [במוסגר], שמא מתוך רוב חכמתו יבעט כאלישע אחר. וכתב מהר"ץ חיות (ד"ה ולא חכם) שאולי היא הוספת בעל הכותב, ולא מדברי רש"י.

דבר שאינו הגון. פירוש אע"ג דליכא איסורא דאורייתא דאי איכא איסורא דאורייתא פשיטא הוכח תוכיח כתיב (ויקרא יט): **גברא** בגוברין. פי' אדם שיהא חשוב לימנות בין אנשים: **מכאן** ששכור אסור להתפלל. ירושלמי במסכת תרומות פרק קמא רבי זירא בעי קמיה דרבי אמי שכור מהו שיברך א"ל ואכלת ושבעת וברכת ואפילו מדומדם. פירוש ואפי' הוא שתוי ושכור כל כך שאינו יכול לדבר כראוי דהכי משמע ושבעת וברכת: **מכאן** שאסור לישב בד' אמות של תפלה. בין מלפניו (בין מלאחריו) ובין מן הצדדין ופירשו תשובת הגאונים דוקא כיושב ובטל אבל אם היה עוסק בק"ש ובברכותיה וכיוצא בהם אפילו יושב שפיר דמי: **[עמכה].** עמך משמע בתוך ארבע אמות משום דכתיב עמכה מלא בה"א כלומר שלא היה יושב בתוך ארבע אמות שלה כי אם בחמישית: **מורה** הלכה בפני רבך את. ואף ע"פ שלא למד עדיין בפניו מ"מ גדול הדור היה וצא ללמוד לפניו: **כל** היושב בתענית בשבת. פירש ר"ח בתענית חלום וכן איתא במדרש תהלים וכשיושב בתענית חלום בשבת פי' בה"ג שאומר עננו באלהי נצור ואפילו קובע ברכה לעצמו כיון שאינו בתוך י"ח: גדולה

שצריך להודיעו. הנחשד צריך לנקות את עצמו, ולהודיע את חושדו שאין בו אותו דבר מגונה: **לפני בת בליעל.** אל תתנני כבת בליעל לחשדני בשכרות: **ואסתתר.** אתייחד עם אחרים ויחשדני בעלי: **פלסתר.** שקר: **שלש אמתות.** דריש להו לשון מיתה: **בדקי מיתה.** שהאשה נבדקת בהן בשעת הסכנה שאם ימצא בה אחד מהם תמות: **נדה וחלה והדלקת נר. של שבת.** על ג' עברות הללו נשים מתות, וטעמא יליף במסכת שבת (דף לא:): **שמובלע בין אנשים.** רב דימי מפרש לה לא ארוך ולא גוץ וכו': **אלם.** פי' עב: **צחור.** רו"ש בלע"ז: **גיחור.** שהוא לבן יותר מדאי: **ולא חכם.** יותר מדאי, שלא יהיה תמוה בעיני הבריות ומתוך שנדברין בו שולטת בו עין הרע: **הנצבת עמכה.** משמע אף הוא עמה בעמידה: **אל הנער הזה.** על זה ולא לאחר, מכאן שחטא לעלי ורצה לענשו ולהתפלל שינתן לה בן אחר: **והקריבו הכהנים.** אמרו בפרק קמא דחגיגה (דף יא.) והקריבו זה קבלת הדם: **של שבעים שנה.** כלומר אפילו נגזר עליו מנעוריו, לפי שתענית קשה בשבת לפי שהכל מתענגים בו והוא מתענה: **תעניתא לתעניתא.** יתענה למחר: **ותתפלל על ה'.** כך כתוב הוא במקרא. ולא גרסינן הכא אל תקרי: **שחזר והודה לאליהו.** לדבריו הודה לאחר זמן בנבואת נביאים אחרים: דכתיב

דבר שאינו הגון צריך להוכיחו. ותען חנה ותאמר לא אדני אמר עולא ואיתימא רבי יוסי ברבי חנינא אמרה ליה לא אדון אתה בדבר זה ולא רוח הקודש שורה עליך שאתה חושדני בדבר זה איכא דאמרי הכי אמרה ליה לא אדון אתה לאו איכא שכינה ורוח הקודש גבך שדנתני לכף חובה ולא דנתני לכף זכות מי לא ידעת דאשה קשת רוח אנכי ויין ושכר לא שתיתי אמר רבי אלעזר מכאן לנחשד בדבר שאין בו שצריך להודיעו. אל תתן את אמתך לפני בת בליעל אמר רבי אלעזר מכאן לשכור שמתפלל כאלו עובד ע"ז כתיב הכא לפני בת בליעל וכתיב התם יצאו אנשים בני בליעל מקרבך מה להלן ע"ז אף כאן ע"ז. ויען עלי ויאמר לכי לשלום אמר רבי אלעזר מכאן לחושד את חברו בדבר שאין בו שצריך לפייסו ולא עוד אלא שצריך לברכו שנאמר ואלהי ישראל יתן את שלתך: ותדר נדר ותאמר ה' צבאות אמר רבי אלעזר מיום שברא הקב"ה את עולמו לא היה אדם שקראו להקב"ה צבאות עד שבאתה חנה וקראתו צבאות אמרה חנה לפני הקב"ה רבש"ע מכל צבאי צבאות שבראת בעולמך קשה בעיניך שתתן לי בן אחד משל למה הדבר דומה למלך בשר ודם שעשה סעודה לעבדיו בא עני אחד ועמד על הפתח אמר להם תנו לי פרוסה אחת ולא השגיחו עליו דחק ונכנס אצל המלך א"ל אדוני המלך מכל סעודה שעשית קשה בעיניך ליתן לי פרוסה אחת: אם ראה תראה א"ר אלעזר אמרה חנה לפני הקב"ה רבש"ע אם ראה מוטב ואם לאו תראה אלך ואסתתר בפני אלקנה בעלי וכיון דמסתתרנא משקו לי מי סוטה ואי אתה עושה תורתך פלסתר שנאמר ונקתה ונזרעה זרע הניחא למאן דאמר אם היתה עקרה נפקדת שפיר אלא למאן דאמר אם היתה יולדת בצער יולדת בריוח נקבות יולדת זכרים שחורים יולדת לבנים קצרים יולדת ארוכים מאי איכא למימר דתניא ונקתה ונזרעה זרע מלמד שאם היתה עקרה נפקדת דברי ר' ישמעאל א"ל רבי עקיבא אם כן ילכו כל העקרות כולן ויסתתרו וזו שלא קלקלה נפקדת אלא מלמד שאם היתה יולדת בצער יולדת בריוח קצרים יולדת ארוכים שחורים יולדת לבנים אחד יולדת שנים מאי אם ראה תראה דברה תורה כלשון בני אדם: בעני אמתך ולא תשכח את אמתך ונתתה לאמתך א"ר יוסי בר' חנינא ג' אמתות הללו למה אמרה חנה לפני הקב"ה רבש"ע שלשה בדקי מיתה בראת באשה ואמרי לה שלשה דבקי מיתה ואלו הן נדה וחלה והדלקת הנר כלום עברתי על אחת מהן: ונתתה לאמתך זרע אנשים מאי זרע אנשים אמר רב גברא בגוברין ושמואל אמר זרע שמושח שני אנשים ומאן אינון שאול ודוד ורבי יוחנן אמר זרע ששקול כשני אנשים ומאן אינון משה ואהרן שנאמר משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו ורבנן אמרי זרע אנשים זרע שמובלע בין אנשים כי אתא רב דימי אמר לא ארוך ולא גוץ ולא קטן ולא אלם ולא צחור ולא גיחור ולא חכם ולא טפש: אני האשה הנצבת עמכה בזה אמר ריב"ל מכאן שאסור לישב בתוך ארבע אמות של תפלה: אל הנער הזה התפללתי א"ר אלעזר שמואל מורה הלכה לפני רבו היה שנאמר וישחטו את הפר ויביאו את הנער אל עלי משום דוישחטו את הפר הביאו הנער אל עלי אלא אמר להן עלי קראו כהן ליתי ולשחוט חזנהו שמואל דהוו מהדרי בתר כהן למישחט אמר להו למה לכו לאהדורי בתר כהן למישחט שחיטה בזר כשרה איתיוהו לקמיה דעלי אמר ליה מנא לך הא אמר ליה מי כתיב ושחט הכהן והקריבו הכהנים כתיב מקבלה ואילך מצות כהונה מכאן לשחיטה שכשרה בזר אמר ליה מימר שפיר קא אמרת מיהו מורה הלכה בפני רבך את וכל המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה אתיא חנה וקא צווחה קמיה אני האשה הנצבת עמכה בזה וגו' אמר לה שבקי לי דאענשיה ובעינא רחמי ויהיב לך רבא מיניה אמרה ליה אל הנער הזה התפללתי: וחנה היא מדברת על לבה אמר רבי אלעזר משום רבי יוסי בן זמרא על עסקי לבה אמרה לפניו רבונו של עולם כל מה שבראת באשה לא בראת דבר אחד לבטלה עינים לראות ואזנים לשמוע חוטם להריח פה לדבר ידים לעשות בהם מלאכה רגלים להלך בהן דדים להניק בהן דדים הללו שנתת על לבי למה לא להניק בהן תן לי בן ואניק בהן: ואמר רבי אלעזר משום רבי יוסי בן זמרא כל היושב בתענית בשבת קורעין לו גזר דינו של שבעים שנה ואף על פי כן חוזרין ונפרעין ממנו דין עונג שבת מאי תקנתיה אמר רב נחמן בר יצחק ליתיב תעניתא לתעניתא: ואמר רבי אלעזר חנה הטיחה דברים כלפי מעלה שנאמר ותתפלל על ה' מלמד שהטיחה דברים כלפי מעלה ואמר רבי אלעזר אליהו הטיח דברים כלפי מעלה שנאמר ואתה הסבות את לבם אחורנית א"ר שמואל בר רבי יצחק מנין שחזר הקב"ה והודה לו לאליהו דכתיב

משנת ראשונים

אם כן ילכו כל העקרות כולן ויסתתרו וזו שלא קלקלה נפקדת. תימה ור' ישמעאל לימא ליה לנפשיה יסתרו כל יולדות בצער וילדו בריוח, וזו הואיל ולא נסתרה הפסידה. [תוספות, סוטה כו.] **דברה תורה כלשון בני אדם.** התורה דברה כלשון בני אדם, על דרך שיבינו השומעים. [אבן עזרא, בראשית ו יא] והכי נמי קאמר בירושלמי, לשונות כפולים הן והתורה דברה בהן, הלך הלכת נכסוף נכספת גנב גנבתי ור"ע פליג. [תוספות, כריתות יא.] יש מקומות שנראה להם לומר דברה תורה כלשון בני אדם, ויש מקומות שנראה להם לישנא דייתורא ודרשי ליה לישנא דכפלות. [תוספות הרא"ש, קידושין כ:] **שלשה בדקי מיתה בראת באשה.** כרבנן דאמרי בפ' במה מדליקין על שלש עברות נשים מתות בשעת לידתן, ואמרי לה ג' דבקי מיתה כר' אליעזר דאמר נשים מתות ילדות, דבקי כלומר שנדבק בהן מהרה. [תוספות הרא"ש] [המשך בסוף המסכת]

לֵוִי, מִכָּאן - מפסוק זה שכתוב בלשון 'הנצבת עמכה', יש ללמוד, שֶׁאָסוּר לֵישֵׁב בְּתוֹךְ אַרְבַּע אַמּוֹת שֶׁל תְּפִלָּה - בתוך ארבע אמות של אדם המתפלל שמונה עשרה[לה]. שלשון 'הנצבת עמכה' משמע, שכשם שהיא היתה נצבת ועומדת בשעת התפילה, כמו כן היה עלי עמה בעמידה[לו], ועד ארבע אמות נחשב שנמצאים עם המתפלל, כי ארבע אמות הן מקומו של אדם[לז].

עוד נאמר בהמשך המעשה (שם א כז) 'אֶל הַנַּעַר הַזֶּה הִתְפַּלָּלְתִּי וַיִּתֵּן ה' לִי אֶת שְׁאֵלָתִי אֲשֶׁר שָׁאַלְתִּי מֵעִמּוֹ'. ומבואר בלשון הפסוק שהוצרכה חנה לומר לעלי שהתפללה אל הנער הזה דווקא, ולא לנער אחר, ומזה יש ללמוד שעלי רצה להמית את שמואל מפני שחטא לו, ולהתפלל לה' שינתן לחנה בן אחר במקום שמואל. ומבארת הגמרא מה עשה שמואל שמחמת כן הוצרכה חנה לבקש שלא להמיתו. אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, שְׁמוּאֵל מוֹרֶה הֲלָכָה לִפְנֵי רַבּוֹ הָיָה, ועל כן רצה עלי להמיתו. שֶׁנֶּאֱמַר בפסוקים הקודמים (שם א כה), 'וַיִּשְׁחֲטוּ אֶת הַפָּר וַיָּבִיאוּ אֶת הַנַּעַר אֶל עֵלִי', ויש לשאול, וכי מִשּׁוּם דְּ'וַיִּשְׁחֲטוּ אֶת הַפָּר' לכן 'הֵבִיאוּ אֶת הַנַּעַר אֶל עֵלִי', ולמה הסמיך הכתוב את שני הדברים. אֶלָּא יש לדרוש מסדר הפסוק שכך היה המעשה, אָמַר לְהֶן עֵלִי לחנה ואלקנה, קִרְאוּ לְכֹהֵן דְּלֵיתֵי וְלִשְׁחוֹט - שיבוא וישחט את הפר אשר הביאו, חֲזַנְהוּ - ראה אותם שְׁמוּאֵל, דַּהֲווּ מְהַדְּרִי בָּתַר כֹּהֵן לְמִישְׁחַט - שהיו מחזרים אחר כהן שישחט את הפר, אָמַר לְהוּ שמואל, לָמָּה לְכוּ לְאַהְדּוּרֵי בָּתַר כֹּהֵן לְמִישְׁחַט - למה לכם לחזור אחר כהן שישחט, והלא שְׁחִיטָה בְּזָר כְּשֵׁרָה, וכל מי שיודע לשחוט יכול לשחוט את הקרבן. אַיְיתוּהוּ לְקַמֵּיהּ דְּעֵלִי - הביאו את שמואל לפני עלי, אָמַר לֵיהּ עלי לשמואל, מְנָא לָךְ הָא - מנין לך דין זה שהשחיטה כשרה בזר[לח], אָמַר לֵיהּ שמואל לעלי, מִי כְּתִיב - האם כתוב לגבי דיני הקרבת הקרבן וְשָׁחַט הַכֹּהֵן, הלא 'וְשָׁחַט אֶת בֶּן הַבָּקָר לִפְנֵי ה' וְהִקְרִיבוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד' כְּתִיב בפסוק (ויקרא א ה), הרי שלגבי שחיטה לא הזכיר הכתוב כהן אלא רק לגבי קבלת הדם[לט], ומזה יש ללמוד שרק מִקַּבָּלָה - קבלת דם השחיטה בכלי וְאֵילָךְ, היא מִצְוַת כְּהוּנָּה - המצוה היא על הכהנים, והכהונה מעכבת בהן, וּמִכָּאן יש ללמוד לְמצות שְׁחִיטָה שֶׁכְּשֵׁרָה בְּזָר. אָמַר לֵיהּ עלי לשמואל, מֵימַר שַׁפִּיר קָא אָמְרַת - מה שאמרת טוב ונכון הוא, מִיהוּ - אולם, מוֹרֶה הֲלָכָה בִּפְנֵי רַבָּךְ אַתְּ[מ], שהרי הורית בפני הלכה זו שהשחיטה כשרה בזר, וְהדין הוא שֶׁכָּל הַמּוֹרֶה הֲלָכָה בִּפְנֵי רַבּוֹ חַיָּיב מִיתָה. אַתְיָא חַנָּה וְקָא צָוְחָה קַמֵּיהּ - באה חנה וצעקה לפניו, 'אֲנִי הָאִשָּׁה הַנִּצֶּבֶת עִמְּכָה בָּזֶה וגו' לְהִתְפַּלֵּל אֶל ה'', אני היא זו שעמדתי כאן והתפללתי שאזכה לבן. אָמַר לָהּ עלי, שִׁבְקִי לִי דְּאֶעֶנְשֵׁיהּ - הניחי לי שאעניש אותו, וּבָעֵינָא רַחֲמֵי - ואבקש רחמים מה', וְיָהִיב לָךְ רַבָּא מִינֵּיהּ - ויתן לך בן גדול ממנו. אָמְרָה לֵיהּ חנה לעלי, 'אֶל הַנַּעַר הַזֶּה הִתְפַּלָּלְתִּי' ולא לאחר[מא], ולכן אל תעניש אותו.

עוד נאמר בתפילת חנה (שם א יג), 'וְחַנָּה הִיא מְדַבֶּרֶת עַל לִבָּהּ רַק שְׂפָתֶיהָ נָּעוֹת וְקוֹלָהּ לֹא יִשָּׁמֵעַ וַיַּחְשְׁבֶהָ עֵלִי לְשִׁכֹּרָה'. דורשת הגמרא, אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר מִשּׁוּם [-משמו של] רַבִּי יוֹסֵי בֶּן זִמְרָא, מהו 'על לבה', עַל עִסְקֵי לִבָּהּ, שכך אָמְרָה חנה לְפָנָיו, רִבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם, כָּל מַה שֶּׁבָּרָאתָ בָּאִשָּׁה לֹא בָּרָאתָ דָּבָר אֶחָד מהם לְבַטָּלָה, עֵינַיִם שבראת, הם כדי לִרְאוֹת, וְאָזְנַיִם שבראת, הם כדי לִשְׁמוֹעַ, חוֹטֶם שבראת, הוא כדי לְהָרִיחַ, פֶּה שבראת, הוא כדי לְדַבֵּר, יָדַיִם שבראת, הם כדי לַעֲשׂוֹת בָּהֶם מְלָאכָה, רַגְלַיִם שבראת, הם כדי לְהַלֵּךְ בָּהֶן, דַּדִּים שבראת, הם כדי לְהָנִיק בָּהֶן, ואם כן דַּדִּים הַלָּלוּ שֶׁנָּתַתָּ עַל לִבִּי לָמָּה הם, וכי לֹא כדי לְהָנִיק בָּהֶן, שהרי לא בראת דבר לבטלה, תֵּן לִי בֵּן וְאָנִיק בָּהֶן. וזהו על עסקי לבה, שדברה חנה לפני ה' מענין הדדים שעל לבה, ותבעה להניק בהם בן.

★

הגמרא מביאה מימרא נוספת שאמר רבי אלעזר משמו של רבי יוסי בן זמרא:

וְאָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר מִשּׁוּם רַבִּי יוֹסֵי בֶּן זִמְרָא, כָּל הַיּוֹשֵׁב בְּתַעֲנִית בַּשַּׁבָּת[מב], קוֹרְעִין לוֹ גְּזַר דִּינוֹ שֶׁל שִׁבְעִים שָׁנָה, כלומר, קורעים לו גזרות רעות אפילו אם כבר נגזרו עליו מנעוריו לפני שבעים שנה[מג]. מפני שבשבת קשה להתענות, שכן כולם מתענגים בו ורק הוא מתענה. וְאַף עַל פִּי כֵן, שגדולה תענית זו כל כך שקורעת גזר דינו של שבעים שנה, חוֹזְרִין וְנִפְרָעִין מִמֶּנּוּ משמים, על שביטל את דִּין עוֹנֶג שַׁבָּת על ידי תעניתו. שואלת הגמרא, מַאי תַּקַּנְתֵּיהּ - מה היא תקנתו, כלומר, מה ביכולתו לעשות כדי להינצל מעונש על תענית זו. משיבה

לה. הראשונים נחלקו אם האיסור לישב הוא גם מאחורי המתפלל, או רק מלפניו ובצדדיו. ראה הרחבה בילקוט ביאורים.
כתבו התוספות (ד"ה מכאן) בשם תשובת הגאונים, שהאיסור הוא רק לישב בטל, אבל אם עוסק בקריאת שמע וברכותיה מותר. וראה בהרחבה בילקוט ביאורים, שיש ראשונים שחולקים על היתר זה.
בטעם האיסור, כתב שבלי הלקט (סימן כה) בשם רב האי גאון, וכן הוא בספר הפרדס (סימן סג), כיון שמקום התפילה הוא מקום שכינה, ואם יושב ובטל נראה כאפיקורס. והטור כתב (או"ח סימן קב), מפני שנראה שחבירו מקבל עליו מלכות שמים, והוא לא. וראה הרחבה בילקוט ביאורים.

לו. רש"י (ד"ה הנצבת), ורבינו חננאל (ד"ה אני). וראה בהערה הבאה.

לז. רבינו יונה (ד"ה אני). והתוספות (ד"ה עמכה) כתבו, שהדרשא היא מאות ה"א המיותרת, שכתוב 'עמכה' ולא 'עמך', כלומר, שעלי היה יושב באמה החמישית של חנה, כיון שהיה אסור לו לישב בתוך ארבע אמותיה. וראה רשב"ץ (ד"ה מכאן) שהוכיח כפירוש התוספות, שעלי היה יושב ולא עומד, שהרי בתחילת המעשה נאמר (שמואל א' א ט-י), 'ותקם חנה אחרי אכלה בשלה ואחרי שתה ועלי הכהן ישב על הכסא על מזוזת היכל ה'. והיא מרת נפש ותתפלל על ה' ובכה תבכה', הרי שעלי הכהן היה יושב כשחנה עמדה להתפלל. וראה עוד הרחבה בילקוט ביאורים.

לח. יש לתמוה, הלא השחיטה היתה שכיחה ונהגה תמיד מימות משה רבינו, ואיך נשתכחה מכל הכהנים ומעלי הכהן הלכה זו שהשחיטה כשרה בזר. וביארו הצל"ח (ד"ה ולמאי יען), הבן יהוידע (ד"ה א"ל מנא) והרש"ש (ד"ה א"ל), כי ודאי היתה הלכה זו ידועה לכל, אבל מכל מקום היו הכהנים מקפידים לשחוט בעצמם, וכמו שמצאנו לגבי שילוח שעיר לעזאזל (יומא סו:) 'הכל כשרין להוליכו, אלא שעשו הכהנים גדולים קבע ולא היו מניחין את ישראל להוליכו', ולכן אמר עלי שיקראו לכהן לשחוט, אבל כיון שראה שמואל שמחזרים יותר מדי אחר כהן ומשהים את השחיטה, לכן שאל אותם למה להם לחזר כל כך אחר כהן. ומה ששאל אותו עלי מנין לו דין זה, רצה לנסותו בזה אם הוא יודע את טעם ההלכה. וראה עוד הרחבה בזה בילקוט ביאורים.

לט. שהרי 'והקריבו' היינו קבלת הדם. גמרא (חגיגה יא.).

מ. אף על פי שעדיין לא למד תורה מפיו, מכל מקום כיון שעלי הכהן היה גדול הדור, ושמואל בא ללמוד לפניו, הרי הוא נחשב לרבו. תוספות (ד"ה מורה). וראה בילקוט ביאורים, שהובא מחלוקת האחרונים בזה, האם צריך שיהא גם גדול הדור וגם שיבוא ללמוד ממנו, או די באחד משני הדברים.
חנה הביאה את שמואל לפני עלי מיד לאחר שגמלה אותו, כשהיה שמואל רק בן שתי שנים (שמואל א' א כב, ורש"י ד"ה עד), ואם כן יש לתמוה כיצד רצה עלי להענישו, והלא קטן אינו בר עונשין. וכתב השיטמ"ק (ד"ה מימר), שאין כוונת הגמרא שבאותה שעה אירע הסיפור, כשהיה שמואל רק בן שנתיים, אלא הכתוב מרמז כאן את מה שאירע אחר כך, כשהיה שמואל גדול כבר. והמהרש"א (ח"א ד"ה מיהו) ביאר, שאף שבדיני אדם היה פטור כיון שהיה קטן, אבל עונשו של מורה הלכה בפני רבו הוא רק בדיני שמים (עירובין סג.), ולכן רצה עלי להענישו בדיני שמים. וראה בצל"ח (ד"ה וכאן), שאף שקטן אינו בר עונשין, מכל מקום לאחר שראה עלי שהוא חכם ביותר הרי הוא בר עונשין לפי חכמתו.

מא. בן זה היה חביב לחנה כיון שנולד לה על ידי תפלתה, ורצתה בבן זה יותר מבן שיוולד על ידי תפלתו של עלי. מהרש"א (ח"א ד"ה א"ל אל). ובאמרי נועם (ד"ה אל) ביאר, שחנה לא נתרצתה לבקשת עלי שרצה להתפלל על בן אחר שיהיה גדול מבן זה, כיון שהיא התפללה על בן בינוני דוקא 'לא חכם ולא טיפש', כמבואר לעיל.

מב. דברי הגמרא נאמרו רק לגבי תענית חלום. שכיון שאמרו (שבת יא.) שיפה תענית בו ביום לבטל חלום רע כמו אש לנעורת, לכן אם לא יתענה בשבת תהיה נפשו עגומה עליו, ואדרבה הוא מתענג בתעניתו יותר מבאכילתו. אבל להתענות סתם אסור בשבת. תוספות (ד"ה כל) בשם רבינו חננאל, והרשב"א (ד"ה מאי) בשם רב האי גאון. אולם הרשב"א הביא שיש שביארו גמרא זו בסתם תענית, ועל זה אמרו בהמשך הגמרא שמכל מקום הוא צריך תענית לתעניתו [כיון שיכול לדחות את התענית ליום אחר, מאירי (ד"ה כל)], אבל בתענית חלום אף אין צריך תענית לתעניתו. והריטב"א (תענית יב: ד"ה רב יהושע, ובמיוחס להריטב"א כאן ד"ה כל) כתב, שכוונת הגמרא היא או לתענית תשובה, שמתענה על חטאיו, או לתענית חלום.

מג. רש"י (ד"ה של). ובפירוש רס"ג (ד"ה מקרעין) מבאר שהכוונה היא לשבעים השנה הבאות, שהקב"ה קורע לו את גזר דינו הרע של כל שבעים שנה הבאות. ורבינו חננאל (ד"ה כל) מבאר, שהקב"ה קורע לו גזר דינו ומוחל לו על עוונותיו, אפילו שחטא כל שבעים שנותיו.

דבר שאינו הגון. פירוש אע"ג דליכא איסורא דאורייתא דאי איכא איסורא דאורייתא פשיטא הוכח תוכיח כתיב (ויקרא יט): גברא בגוברין. פי' אדם שיהא חשוב לימנות בין אנשים: [י] מכאן ששכור אסור להתפלל. ירושלמי במסכת תרומות פרק קמא[ק] רבי זירא בעי קמיה דרבי אמי שכור מהו שיברך א"ל ואכלת ושבעת וברכת ואפילו מדומדם. פירוש ואפי' הוא שתוי ושכור כל כך שאינו יכול לדבר כראוי דהכי משמע ושבעת וברכת:

[כ] מכאן שאסור לישב בד' אמות של תפלה. בין מלפניו (בין מלאחריו[ל]) ובין מן הצדדין ופירשו תשובת הגאונים דוקא ביושב ובטל אבל אם היה עוסק בק"ש ובברכותיה וכיוצא בהם אפילו יושב שפיר דמי: [עמכה]. [מ] עמך משמע בתוך ארבע אמות[נ] משום דכתיב עמכה מלא בה"א כלומר שלא היה יושב בתוך ארבע אמות שלה כי אם בחמישית:

מורה הלכה בפני רבך את. ואף ע"פ שלא למד עדיין בפניו מ"מ גדול הדור היה ° ובא ללמוד לפניו: כל היושב בתענית בשבת. פירש ר"ח בתענית חלום וכן איתא במדרש תהלים וכשיושב בתענית חלום בשבת פי' בה"ג שאומר עננו באלהי נצור ואפילו קובע ברכה לעצמו[ס] כיון שאינו בתוך י"ח: גדולה

[א] דבר [א] שאינו הגון צריך להוכיחו. [א] ותען חנה ותאמר לא אדני אמר עולא ואיתימא רבי יוסי ברבי חנינא אמרה ליה לא אדון אתה בדבר זה ולא רוח הקודש שורה עליך שאתה חושדני בדבר זה איכא דאמרי[ב] הכי אמרה ליה לא אדון אתה לאו איכא שכינה ורוח הקודש גבך שדנתני לכף חובה ולא דנתני לכף זכות מי לא ידעת [א] דאשה קשת רוח אנכי ויין ושכר לא שתיתי אמר רבי אלעזר מכאן לנחשד בדבר שאין בו שצריך להודיעו. [ב] אל תתן את אמתך לפני בת בליעל אמר רבי אלעזר מכאן לשכור שמתפלל כאלו עובד ע"ז כתיב הכא לפני בת בליעל וכתיב התם [ג] יצאו אנשים בני בליעל מקרבך מה להלן ע"ז אף כאן ע"ז. [ד] ויען עלי ויאמר לכי לשלום אמר רבי אלעזר מכאן לחושד את חברו בדבר שאין בו שצריך לפייסו ולא עוד אלא שצריך לברכו שנאמר [ד] ואלהי ישראל יתן את שלתך: [ה] ותדר נדר ותאמר ה' צבאות אמר רבי אלעזר מיום שברא הקב"ה את עולמו לא היה אדם שקראו להקב"ה צבאות עד שבאתה חנה וקראתו צבאות אמרה חנה לפני הקב"ה רבש"ע מכל צבאי צבאות שבראת בעולמך קשה בעיניך שתתן לי בן אחד משל למה הדבר דומה למלך בשר ודם שעשה סעודה לעבדיו בא עני אחד ועמד על הפתח אמר להם תנו לי פרוסה אחת ולא השגיחו עליו דחק ונכנס אצל המלך א"ל אדוני המלך מכל סעודה שעשית קשה בעיניך ליתן לי פרוסה אחת: [ה] אם ראה תראה א"ר אלעזר אמרה חנה לפני הקב"ה רבש"ע אם ראה מוטב ואם לאו תראה אלך ואסתתר בפני אלקנה בעלי וכיון דמסתתרנא משקו לי מי סוטה ואי אתה עושה תורתך פלסתר שנאמר [ו] ונקתה ונזרעה זרע הניחא למאן דאמר אם היתה עקרה נפקדת שפיר אלא למאן דאמר [ב] אם היתה יולדת בצער יולדת בריוח נקבות יולדת זכרים שחורים יולדת לבנים קצרים יולדת ארוכים מאי איכא למימר דתניא[ג] ונקתה ונזרעה זרע מלמד שאם היתה עקרה נפקדת דברי ר' ישמעאל א"ל רבי עקיבא אם כן ילכו כל העקרות כולן ויסתתרו וזו שלא קלקלה נפקדת[ג] אלא מלמד שאם היתה יולדת בצער יולדת בריוח[ד] קצרים יולדת ארוכים שחורים יולדת לבנים אחד יולדת שנים מאי אם ראה תראה [ג] דברה תורה כלשון בני אדם: [ה] בעני אמתך ולא תשכח את אמתך ונתתה לאמתך א"ר יוסי בר' חנינא ג' אמתות הללו למה אמרה חנה לפני הקב"ה רבש"ע [ג] שלשה בדקי מיתה[ה] בראת באשה ואמרי לה שלשה דבקי מיתה ואלו הן נדה וחלה והדלקת הנר כלום עברתי על אחת מהן: [ה] ונתתה לאמתך זרע אנשים מאי זרע אנשים אמר רב גברא בגוברין ושמואל אמר זרע שמושח שני אנשים ומאן אינון שאול ודוד ורבי יוחנן אמר זרע ששקול כשני אנשים ומאן אינון משה ואהרן שנאמר [ז] משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו ורבנן אמרי זרע אנשים זרע שמובלע בין אנשים כי אתא רב דימי אמר לא ארוך ולא גוץ (א) ולא קטן ולא אלם ולא צחור ולא גיחור ולא חכם ולא טפש: [ח] אני האשה הנצבת עמכה בזה אמר ריב"ל [ג] מכאן שאסור לישב בתוך ארבע אמות של תפלה: [ט] אל הנער הזה התפללתי א"ר אלעזר שמואל מורה הלכה לפני רבו היה שנאמר [י] וישחטו את הפר ויביאו את הנער אל עלי משום דוישחטו את הפר הביאו הנער אל עלי אלא אמר להן עלי קראו כהן ליתי ולשחוט חזנהו שמואל דהוו מהדרי בתר כהן למישחט אמר להו למה לכו לאהדורי בתר כהן למישחט [ד] שחיטה בזר כשרה איתיוהו לקמיה דעלי אמר ליה מנא לך הא אמר ליה [ז] מי כתיב ושחט הכהן [כ] והקריבו הכהנים כתיב [ה] מקבלה ואילך מצות כהונה מכאן לשחיטה שכשרה בזר אמר ליה מימר שפיר קא אמרת מיהו מורה הלכה בפני רבך את [ו] וכל [י] המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה אתיא חנה וקא צוחה קמיה [ח] אני האשה הנצבת עמכה בזה וגו' אמר לה שבקי לי דאענשיה ובעינא רחמי ויהיב לך רבא מיניה אמרה ליה [ט] אל הנער הזה התפללתי: [ל] וחנה היא מדברת על לבה אמר רבי אלעזר משום רבי יוסי בן זמרא על עסקי לבה אמרה לפניו רבונו של עולם כל מה שבראת באשה לא בראת דבר אחד לבטלה עינים לראות ואזנים לשמוע חוטם להריח פה לדבר ידים לעשות בהם מלאכה רגלים להלך בהן דדים להניק בהן דדים הללו שנתת על לבי למה לא להניק בהן תן לי בן ואניק בהן: ואמר רבי אלעזר משום רבי יוסי בן זמרא [ז] כל היושב בתענית בשבת קורעין לו גזר דינו של שבעים שנה ואף על פי כן[י] חוזרין ונפרעין ממנו דין עונג שבת [י] מאי תקנתיה אמר רב נחמן בר יצחק [ח] ליתיב תעניתא לתעניתא: ואמר רבי אלעזר חנה הטיחה[י] דברים כלפי מעלה שנאמר [מ] ותתפלל על ה' מלמד שהטיחה דברים כלפי מעלה ואמר רבי אלעזר אליהו הטיח דברים כלפי מעלה שנאמר [נ] ואתה הסבות את לבם אחורנית א"ר שמואל בר רבי יצחק מנין שחזר הקב"ה והודה לו לאליהו דכתיב

שצריך להודיעו. הנחשד צריך לנקות את עצמו, ולהודיע את חושדו שאין בו אותו דבר מגונה: לפני בת בליעל. אל תתנני כבת בליעל לחשדני בשכרות: ואסתתר. אתייחד עם אחרים ויחשדני בעלי: פלסתר. שקר: שלש אמתות. דריש להו לשון מיתה: בדקי מיתה. שהאשה נבדקת בהן בשעת הסכנה שאם ימצא בה אחד מהם תמות: נדה וחלה והדלקת נר. של שבת. על ג' עברות הללו נשים מתות, וטעמא יליף במסכת שבת (דף לא:): שמובלע בין אנשים. רב דימי מפרש לה לא ארוך ולא גוץ וכו': אלם. [ו] פי' עב: צחור[ק]. רו"ש בלע"ז: גיחור. שהוא לבן יותר מדאי: ולא חכם. יותר מדאי, שלא יהיה תימה בעיני הבריות ומתוך שנדברין בו שולטת בו עין הרע[ט]: הנצבת עמכה. משמע אף הוא עמה בעמידה: אל הנער הזה. על זה ולא לאחר, מכאן שחטא לעלי ורצה לענשו ולהתפלל שיתן לה בן אחר: והקריבו הכהנים. אמרו בפרק קמא דחגיגה (דף יא.) והקריבו זה קבלת הדם: של שבעים שנה. כלומר אפילו נגזר עליו מנעוריו, לפי שתענית קשה בשבת לפי שהכל מתענגים בו והוא מתענה: תעניתא לתעניתא. יתענה למחר: ותתפלל על ה'. כך כתוב הוא במקרא. ולא גרסינן הכא אל תקרי: שחזר והודה לאליהו. לדבריו הודה לאחר זמן בנבואת נביאים אחרים:

עין משפט נר מצוה

יז א מיי' פ"ו מהלכות דעות הלכה ז סמג עשין יא:
יח ב מיי' פ"ו מהלכות סוטה הלכה כב:
יט ג מיי' פ"ה מהל' תפלה הלכה ו סמג עשין יט טוש"ע או"ח סימן קב סעיף א:
כ ד ה מיי' פ"ע מהל' ביאת המקדש הלכה ו ופ"ה מהל' מעשה הקרבנו' הל' א ופ"ו מהל' פסולי המוקדשין הלכה א סמג לאוין שב:
כא ו מיי' פ"ה מהלכות ת"ת הלכה ב סמג עשין יג טוש"ע יו"ד סימן רמב סעיף ד:
כב ז ח מיי' פ"ל מהל' שבת הל' ט ופ"א מהל' תענית הל' יב סמג עשין יג טוש"ע או"ח סי' רפח סעיף ד:

מסורת הש"ס עם הוספות

(א) ערכין טז:, (ב) [יבמות עא. כתובות סז: קדושין יז: גיטין מא: נדרים ג. ב"מ לא: לב: ע"ז כז: סנהדרין נו. סד: פה: ל: מכות יב. זבחים קח: כריתות יא. ערכין ג. נדה לב: מד.], (ג) שבת לב., (ד) זבחים לב. [יומא כז. מנחות יט.], (ה) עירובין דף סג., (ו) עיין תוס' נזיר ב: ד"ה ואמאי, (ז) [תענית יב:], (ח) ה"ד, (ט) עיין תוס' לעיל כט. ד"ה מפני ובפני יהושע.

הגהות הב"ח

(א) גמ' ולא קטן. נ"ב פי' שהוא דק ביותר ולא אלם פירוש שהוא עב הרבה לשון ואלים:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה מורה וכו'. ובא ללמוד לפניו. ע' תה"ד סימן קל"ו:

לעזי רש"י

רו"ש. פירוש גיחור, אדום הרבה (רש"י ברכות דף נח ע"ב ד"ה גיחור), אדמוני (רשב"ם בראשית כה, כה), אדמדם (רש"י ויקרא יג, מט):

תורה אור השלם

א) וַתַּעַן חַנָּה וַתֹּאמֶר לֹא אֲדֹנִי אִשָּׁה קְשַׁת רוּחַ אָנֹכִי וְיַיִן וְשֵׁכָר לֹא שָׁתִיתִי וָאֶשְׁפֹּךְ אֶת נַפְשִׁי לִפְנֵי יְיָ: [שמואל א א, טו]
ב) אַל תִּתֵּן אֶת אֲמָתְךָ לִפְנֵי בַּת בְּלִיָּעַל כִּי מֵרֹב שִׂיחִי וְכַעְסִי דִּבַּרְתִּי עַד הֵנָּה: [שמואל א א, טז]
ג) יָצְאוּ אֲנָשִׁים בְּנֵי בְלִיַּעַל מִקִּרְבֶּךָ וַיַּדִּיחוּ אֶת יֹשְׁבֵי עִירָם לֵאמֹר נֵלְכָה וְנַעַבְדָה אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יְדַעְתֶּם: [דברים יג, יד]
ד) וַיַּעַן עֵלִי וַיֹּאמֶר לְכִי לְשָׁלוֹם וֵאלֹהֵי יִשְׂרָאֵל יִתֵּן אֶת שֵׁלָתֵךְ אֲשֶׁר שָׁאַלְתְּ מֵעִמּוֹ: [שמואל א א, יז]
ה) וַתִּדֹּר נֶדֶר וַתֹּאמַר יְיָ צְבָאוֹת אִם רָאֹה תִרְאֶה בָּעֳנִי אֲמָתֶךָ וּזְכַרְתַּנִי וְלֹא תִשְׁכַּח אֶת אֲמָתֶךָ וְנָתַתָּה לַאֲמָתְךָ זֶרַע אֲנָשִׁים וּנְתַתִּיו לַייָ כָּל יְמֵי חַיָּיו וּמוֹרָה לֹא יַעֲלֶה עַל רֹאשׁוֹ: [שמואל א א, יא]
ו) וְאִם לֹא נִטְמְאָה הָאִשָּׁה וּטְהֹרָה הִוא וְנִקְּתָה וְנִזְרְעָה זָרַע: [במדבר ה, כח]
ז) מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן בְּכֹהֲנָיו וּשְׁמוּאֵל בְּקֹרְאֵי שְׁמוֹ קֹרְאִים אֶל יְיָ וְהוּא יַעֲנֵם: [תהלים צט, ו]
ח) וַתֹּאמֶר בִּי אֲדֹנִי חֵי נַפְשְׁךָ אֲדֹנִי אֲנִי הָאִשָּׁה הַנִּצֶּבֶת עִמְּכָה בָּזֶה לְהִתְפַּלֵּל אֶל יְיָ: [שמואל א א, כו]
ט) אֶל הַנַּעַר הַזֶּה הִתְפַּלָּלְתִּי וַיִּתֵּן יְיָ לִי אֶת שְׁאֵלָתִי אֲשֶׁר שָׁאַלְתִּי מֵעִמּוֹ: [שמואל א א, כז]
י) וַיִּשְׁחֲטוּ אֶת הַפָּר וַיָּבִיאוּ אֶת הַנַּעַר אֶל עֵלִי: [שמואל א א, כה]
כ) וְשָׁחַט אֶת בֶּן הַבָּקָר לִפְנֵי יְיָ וְהִקְרִיבוּ בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַדָּם וְזָרְקוּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: [ויקרא א, ה]
ל) וְחַנָּה הִיא מְדַבֶּרֶת עַל לִבָּהּ רַק שְׂפָתֶיהָ נָּעוֹת וְקוֹלָהּ לֹא יִשָּׁמֵעַ וַיַּחְשְׁבֶהָ עֵלִי לְשִׁכֹּרָה: [שמואל א א, יג]
מ) וְהִיא מָרַת נָפֶשׁ וַתִּתְפַּלֵּל עַל יְיָ וּבָכֹה תִבְכֶּה: [שמואל א א, י]
נ) עֲנֵנִי יְיָ עֲנֵנִי וְיֵדְעוּ הָעָם הַזֶּה כִּי אַתָּה יְיָ הָאֱלֹהִים וְאַתָּה הֲסִבֹּתָ אֶת לִבָּם אֲחֹרַנִּית: [מלכים א יח, לז]

הגהות וציונים

[ב] צ"ל וי"א משום וכו' (חילופי גרסאות וכ"ה בתוס' ר"י החסיד ותוס' הרא"ש):

משנת ראשונים

אם כן ילכו כל העקרות כולן ויסתתרו וזו שלא קלקלה נפקדת. תימה ור' ישמעאל לימא ליה לנפשיה יסתרו כל יולדות בצער וילדו בריוח, וזו הואיל ולא נסתרה הפסידה. [תוספות, סוטה כו.] דברה תורה כלשון בני אדם. התורה דברה כלשון בני אדם, על דרך שיבינו השומעים. [אבן עזרא, בראשית ו יא] והכי נמי קאמר בירושלמי, לשונות כפולים הן והתורה דברה בהן, הלך הלכת נכסוף נכספת גנב גנבתי ור"ע פליג. [תוספות, כריתות יא.] יש מקומות שנראה להם לומר דברה תורה כלשון בני אדם, ויש מקומות שנראה להם לישנא דייתורא ודרשי ליה לישנא דכפלות. [תוספות הרא"ש, קידושין כ:] שלשה בדקי מיתה בראת באשה. כרבנן דאמרי בפ' במה מדליקין על שלש עברות נשים מתות בשעת לידתן, ואמרי לה ג' דבקי מיתה כר' אליעזר דאמר נשים מתות ילדות, דבקי כלומר שנדבק בהן מהרה. [תוספות הרא"ש] [המשך בסוף המסכת]

הגמרא, **אָמַר רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק**, תקנתו היא, **לֵיתִיב תַּעֲנִיתָא לְתַעֲנִיתָא** - שישב למחר[מד] בתענית נוספת על תענית זו שהתענה בשבת וביטל דין עונג שבת.

★

הגמרא חוזרת לדרוש את הפסוקים בפרשת חנה:

וְאָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, חַנָּה הֵטִיחָה דְּבָרִים כְּלַפֵּי מַעְלָה, כלומר שדברה קשות ואמרה דברי נצוח כלפי מעלה[מה], **שֶׁנֶּאֱמַר** (שם א י) 'וְהִיא מָרַת נָפֶשׁ **וַתִּתְפַּלֵּל עַל** ה' וּבָכֹה תִבְכֶּה'. מה שכתוב בלשון 'על ה'' ולא 'אל ה'' **מְלַמֵּד, שֶׁהֵטִיחָה דְּבָרִים כְּלַפֵּי מַעְלָה**[מו].

הגמרא מביאה מקום נוסף שמצאנו בו הטחת דברים:

וְאָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, אֵלִיָּהוּ הֵטִיחַ דְּבָרִים כְּלַפֵּי מַעְלָה, שֶׁנֶּאֱמַר (מלכים א' יח לז) כאשר התווכח אליהו עם נביאי הבעל מי האלוהים, התפלל לה' ואמר, 'עֲנֵנִי ה' עֲנֵנִי וְיֵדְעוּ הָעָם הַזֶּה כִּי אַתָּה ה' הָאֱלֹהִים **וְאַתָּה הֲסִבֹּתָ אֶת לִבָּם אֲחֹרַנִּית**'. הרי שתלה אליהו את חטאם של ישראל בה', שהוא היסב את לבם ונתן להם מקום לסור מאחריו, ובידו להכין לבבם אליו[מז]. ודברים אלו הם דברי נצוח והטחה כלפי מעלה. ומוסיפה הגמרא, **אָמַר רַבִּי שְׁמוּאֵל בַּר רַבִּי יִצְחָק, מִנַּיִן שֶׁחָזַר הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא** לאחר זמן **וְהוֹדָה לוֹ לְאֵלִיָּהוּ** בנבואת נביאים אחרים, שצדק בטענתו,

---

מד. **רש"י** (ד"ה תעניתא). וראה ילקוט ביאורים מחלוקת הראשונים האם דווקא ביום ראשון או שיכול לדחות התענית ליום אחר.

מה. **ע"פ** מהרש"א (ח"א ד"ה שהטיחה), וצל"ח (לב. ד"ה משה).

מו. **הטחת** הדברים היתה במה שאמרה 'אם ראה מוטב, ואם לא, תראה', כמבואר בגמרא לעיל, או במה שאמרה 'דדים הללו שנתת על לבי למה'. מהרש"א (שם). וראה ביאורים נוספים בילקוט ביאורים.

מז. **רש"י** (מלכים שם). וראה רמב"ם (תשובה פ"ו ה"ג), שלפי שהרבו לפשוע מנע מהם הקב"ה את התשובה.

דִּכְתִיב [-שנאמר] בנבואת מיכה על אחרית הימים (מיכה ד ו), 'בַּיּוֹם הַהוּא נְאֻם ה' אֹסְפָה הַצֹּלֵעָה וְהַנִּדָּחָה אֲקַבֵּצָה **וַאֲשֶׁר הֲרֵעֹתִי**', פירוש, שלעתיד לבוא יקבץ הקדוש ברוך הוא את הנדחים בגלות[א], ואת כל אותם שהרע להם בגלות. ומלשון 'וַאֲשֶׁר הֲרֵעֹתִי' יש לדרוש, שאמר הקדוש ברוך הוא, אני גרמתי להם את הרעה הנזכרת בתחילת הפסוק, במה שבראתי יצר הרע המחטיאם[ב]. הרי שהודה הקדוש ברוך הוא לאליהו שהוא גרם להם והסב את לבם אחורנית[ג].

★

הגמרא מרחיבה בדבר זה, שמצאנו שיש ביד הקדוש ברוך הוא לתקן את יצרנו הרע:

אָמַר רַבִּי חָמָא בְּרַבִּי [-בן רבי] **חֲנִינָא, אִלְמָלֵא** - אילו לא נכתבו **שָׁלֹשׁ מִקְרָאוֹת הַלָּלוּ**, שמעידים שיש ביד הקדוש ברוך הוא לתקן את יצרנו, ולהסיר יצר הרע מקרבנו, **נִתְמוֹטְטוּ רַגְלֵיהֶם שֶׁל שׂוֹנְאֵי יִשְׂרָאֵל** [-ישראל, בלשון סגי נהור[ד]] במשפטו של הקדוש ברוך הוא, שלא היתה להם שום תקומה ופתחון פה מפני רוב עוונותיהם. אבל עכשיו יש להם פתחון פה לומר שהקדוש ברוך הוא גרם להם, שברא יצר הרע המחטיאם[ה]. ואלו הן, **חַד** - פסוק אחד, **דִּכְתִיב** (שם), 'בַּיּוֹם הַהוּא נְאֻם ה' אֹסְפָה הַצֹּלֵעָה וְהַנִּדָּחָה אֲקַבֵּצָה **וַאֲשֶׁר הֲרֵעֹתִי**', כלומר, אני גרמתי להם הרעה במה שבראתי יצר הרע. **וְחַד** - ופסוק אחד, **דִּכְתִיב** (ירמיה יח ו) שאומר הקדוש ברוך הוא לישראל, 'הֲכַיּוֹצֵר הַזֶּה לֹא אוּכַל לַעֲשׂוֹת לָכֶם בֵּית יִשְׂרָאֵל נְאֻם ה', **הִנֵּה כַחֹמֶר בְּיַד הַיּוֹצֵר כֵּן אַתֶּם בְּיָדִי בֵּית יִשְׂרָאֵל**[ו], כלומר, שיש ביד הקדוש ברוך הוא לשנות ולהפוך את ליבנו מרע לטוב. **וְחַד** - ופסוק אחד, **דִּכְתִיב** (יחזקאל לו כו) 'וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב חָדָשׁ, וְרוּחַ חֲדָשָׁה אֶתֵּן בְּקִרְבְּכֶם, **וַהֲסִרֹתִי אֶת לֵב הָאֶבֶן מִבְּשַׂרְכֶם וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב בָּשָׂר**[ז], הרי שעתיד הקדוש ברוך הוא להסיר את לב האבן מקרבנו[ח]. **רַב פָּפָּא אָמַר, מֵהָכָא** - מכאן יש ללמוד דבר זה, שנאמר בפסוק שלאחריו (שם לו כז) '**וְאֶת רוּחִי**[ט] **אֶתֵּן בְּקִרְבְּכֶם, וְעָשִׂיתִי אֵת אֲשֶׁר בְּחֻקַּי תֵּלֵכוּ** וּמִשְׁפָּטַי תִּשְׁמְרוּ וַעֲשִׂיתֶם', הרי מפורש שיעשה הקדוש ברוך הוא שנלך בחוקיו[י]. ומהמקראות הללו, יש לישראל טענה לזכות במשפט.

★

הגמרא מביאה פעם נוספת שמצאנו בה הטחת דברים כלפי מעלה:

וְאָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, מֹשֶׁה הֵטִיחַ [-זרק[יא]] **דְּבָרִים** - אמר דברי נצוח **כְּלַפֵּי מַעְלָה, שֶׁנֶּאֱמַר** (במדבר יא ב) אצל המתאוננים[יב] כאשר בערה בהם אש מאת ה', 'וַיִּצְעַק הָעָם אֶל מֹשֶׁה **וַיִּתְפַּלֵּל מֹשֶׁה אֶל ה'**[יג] וַתִּשְׁקַע הָאֵשׁ', **אַל תִּקְרֵי 'אֶל ה'' אֶלָּא 'עַל ה''**, כלומר שהטיח דברים כלפי מעלה[יד]. **שֶׁכֵּן דְּבֵי** [-חכמי בית מדרשו של] **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר בֶּן יַעֲקֹב קוֹרִין לְאַלְפִּין עַיְינִין וּלְעַיְינִין אַלְפִּין** - דרכם לדרוש את המקראות אל"ף במקום עי"ן או להיפך[טו].

הגמרא מביאה פסוק נוסף, שמשה הטיח דברים כלפי מעלה:

דְּבֵי רַבִּי יַנַּאי אָמְרֵי - בבית מדרשו של רבי ינאי אמרו, **מֵהָכָא** - מפסוק זה יש ללמוד שמשה הטיח דברים כלפי מעלה, שנאמר בתוכחה של משה לבני ישראל בשנת הארבעים להיותם במדבר (דברים א א), 'אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן, בַּמִּדְבָּר בָּעֲרָבָה מוֹל סוּף בֵּין פָּארָן וּבֵין תֹּפֶל וְלָבָן וַחֲצֵרֹת **וְדִי זָהָב**', ושמות המקומות שמונה הכתוב רומזים על החטאים שעשו ישראל במדבר, שעליהם הוכיח אותם משה בעבר הירדן, והשם 'ודי זהב' רומז על חטא העגל שהיה מזהב[טז]. וקשה, **מַאי 'וְדִי זָהָב'** - מהו הלשון 'ודי זהב', ולא 'וזהב' בלבד[יז], **אָמְרֵי דְּבֵי רַבִּי יַנַּאי, כָּךְ אָמַר מֹשֶׁה לִפְנֵי הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, רִבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם, בִּשְׁבִיל כֶּסֶף וְזָהָב שֶׁהִשְׁפַּעְתָּ לָהֶם** - שנתת להם בשפע **לְיִשְׂרָאֵל**[יח], **עַד שֶׁאָמְרוּ דַּי** מרוב הכסף והזהב, דבר זה **הוּא שֶׁגָּרַם** להם להתגאות עד **שֶׁעָשׂוּ אֶת הָעֵגֶל**[יט].

א. 'הצולעה' הם ישראל בגלות, שאינם יכולים לשוב מגלותם כצולע שאינו יכול ללכת ממקומו. מצודת דוד (שם).

ב. **רש"י** (ד"ה דכתיב). וביאר המהרש"א (ח"א ד"ה דכתיב), שהדיוק הוא ממה שתלה הכתוב את הרעה בהקב"ה, שלכאורה הלא 'מפי עליון לא תצא הרעות' וגו' (איכה ג לח), ואם כן אין לפרש כוונת הכתוב על הרעות שהיו להם בגלות, לכן דרשו שהכוונה היא לבריאת יצר הרע.

ג. **קשה**, כיון שהקב"ה הודה לטענה זו, למה קראו זאת 'הטחת דברים כלפי מעלה'. וכתב הרשב"א (פירושי ההגדות ד"ה מנין) שמבואר כאן, שיש דברים אשר אף שבאמת הם נכונים, מכל מקום אסור לו לעבד להעלותם על דל שפתיו ולומר אותם לפניו יתברך, כמתרעם כלפי מעלה.

ד. **הגמרא** נקטה בלשון סגי נהור [כלומר בלשון הפוכה מהכוונה האמיתית, כשם שאומרים על עיוור שהוא 'סגי נהור' שתרגומו 'רואה הרבה'], כדי לא להזכיר לשון רע על ישראל. וכן מצוי בהרבה מקומות.

ה. **כתב** המהרש"א (ח"א ד"ה נתמוטטו), שבודאי אין הכוונה שזוהי טענה מוחלטת להיות זוכים בדין לגמרי, שהרי ברא הקב"ה את התורה תבלין ליצר (קידושין ל:), וניתנה בחירה לאדם. אלא שלולא טענה זו היו מתמוטטים לגמרי בדין, אבל עכשיו יש להם פתחון פה וקצת טענה, שיצר הרע גרם להם לחטוא. ובבן יהוידע (ד"ה אלמלא) ביאר, שלולא טענה זו גם התשובה לא היתה מועילה, אלא 'הנפש החוטאת היא תמות' (יחזקאל יח ד), וטענה זו גורמת שתועיל התשובה לכפר.

ו. **לפי** פשוטו של מקרא, כוונת הכתוב שבידו של הקב"ה להרע ליושבי יהודה וירושלים ולבטל את הרעה, כשם שהיוצר עושה מה שברצונו בחומר [-בטיט] שבידו. ולכך מזהיר הקב"ה את בני ישראל להיטיב דרכיהם, כדי שלא תבא עליהם רעה.

ז. **ביאור** הכתוב, אתן בכם לב ישר ומוכנע, ורצון טוב לעבודת ה', ואסיר מכם את לבכם הקשה כאבן שממאן לקבל מוסר, ונתתי לכם לב רך ונכנע כבשר. מצודת דוד (שם לו כו). וענין הכתוב, שהקב"ה אומר לישראל, ששם ה' מחולל בעמים מחמת שישראל בגלות ומחמת מעשיהם הרעים, ולכך הקב"ה ישיבם לארצם ויכוף אותם לשוב בתשובה, כדי שלא יתחלל עוד שם ה' בעמים. מלבי"ם (יחזקאל לו כא-כג).

ח. **שלושת** הפסוקים שהביא, הם לשלשה דברים. בפסוק הראשון 'ואשר הרעותי' מבואר, שהוא גרם להם במה שברא את יצר הרע. בפסוק השני 'הנה כחומר ביד היוצר' מבואר, שגם אחר שניתנה לנו הבחירה, יש ביד הקב"ה להסיר את יצר הרע. ובפסוק השלישי 'והסירותי את לב האבן' מבואר, שאכן לבסוף לא נתגבר מעצמנו על יצר הרע אלא הקב"ה יסיר יצר הרע מקרבנו. על פי מהרש"א (ח"א ד"ה נתמוטטו).

ט. **הוא** רוח הקודש. רד"ק ומלבי"ם (יחזקאל שם).

י. **רב** פפא הביא פסוק זה [שהוא המשך לפסוק הקודם], כיון שבפסוק הקודם אין מפורש שהכוונה ליצר הרע, אלא אפשר לפרש שהכוונה שיסיר ממנו לב טיפש ויתן בנו לב מבין, אבל בפסוק זה מפורש שיתן בנו את רוחו ויעשה שנלך בחוקיו ונשמור את מצוותיו. חודש האביב (ד"ה אלמלא).

יא. **מלשון** 'כמטחוי קשת' (בראשית כא טז). רש"י (ד"ה הטיח). וראה להלן בהערה על דרשת הגמרא 'אל תיקרי' וכו' בשם הצל"ח, מדוע רק כאן פירש רש"י כן, ולא לעיל (לא:) לגבי הטחת הדברים של חנה ואליהו.

יב. **לאחר** שנסעו בני ישראל מהר סיני במשך שלושת ימים, התאוננו ישראל מפני טורח הדרך, וחרה אף ה' בהם, ותאכל אש מאת ה' בקצה המחנה. במדבר (יא א).

יג. **כן** היא הגירסא לפנינו. אולם ראה בהערה הבאה, גירסא אחרת מהמהרש"א ומכת"י.

יד. **הקשה** המהרש"א (ח"א ד"ה שנאמר), הלא לשון זו מצאנו לגבי כמה נביאים, ומנין לנו לדרוש כאן שהוא הטחת דברים. ועוד הקשה, היכן מצאנו בפרשה זו הטחת דברים. ולכן הגיה המהרש"א שצריך לומר 'ואתפלל אל ה'' וגו'. וכן הוא בכת"י. והכוונה לפסוק בפרשת עקב לגבי חטא העגל (דברים ט כו), 'ואתפלל אל ה' ואמר, ה' אלהים אל תשחת עמך ונחלתך אשר פדית בגדלך אשר הוצאת ממצרים ביד חזקה'. ושם מצאנו הטחת דברים בהמשך דברי משה, שאמר (שם פסוק כט) 'פן יאמרו הארץ אשר הוצאתנו משם, מבלי יכלת ה' להביאם אל הארץ אשר דבר להם ומשנאתו אותם הוציאם להמתם במדבר', וזוהי הטחת דברים. ומה שדרשו כאן שלשון זו היא הטחת דברים יותר מבשאר מקומות, הוא משום שתיבות 'אל ה'' בפסוק זה הן כמיותרות, משום שכבר כתוב בפסוק הקודם (שם פסוק כה) 'ואתנפל לפני ה'' וגו', והיה יכול להמשיך 'ואתפלל ואומר ה' אלהים', ולכן דרשו תיבות 'אל ה'' כמו 'על ה''.

והפני יהושע (ד"ה ואמר) קיים הגירסא שלפנינו, שהכוונה לפסוק האמור לגבי המתאוננים. ומה שדרשו כאן לשון זו יותר משאר מקומות, הוא משום ששונה תפילה זו של משה, שבכל מקום כתוב בתורה גם מה התפלל, ואילו כאן אין כתוב מה התפלל, אלא כתוב מיד שקיבל ה' את תפילתו 'ותשקע האש'. ולכן דרשו, שהתפילה היתה באותו ענין עצמו של החטא, שהטיח דברים כלפי מעלה לומר שהוא גרם להם חטא זה. והצל"ח (ד"ה משה) ביאר, שהכתוב אינו מבאר מה התפלל משה, כיון שלשון זו היא המשך לתחילת הפסוק שכתוב 'ויצעק העם אל משה', שאותם הדברים עצמם שצעקו העם אל משה זרק משה כלפי מעלה, כלומר, אין צרכיהם תלויים בי רק עליך שאתה אביהם. וראה שם שמבאר לפי זה למה ביאר רש"י רק כאן (ד"ה הטיח) ש'הטיח' הוא מלשון זריקה, ולא לעיל (לא:) לגבי חנה ואליהו, כיון ששם אפשר לפרש שדברו קשות, אבל כאן הפירוש שזרק דבריהם של ישראל כלפי מעלה. וראה עוד הרחבה בילקוט ביאורים.

טו. **רש"י** (מגילה כד: ד"ה מפני). והביאו הב"ח (אות א).

טז. **תרגום** אונקלוס (דברים שם).

יז. **מהרש"א** (ח"א ד"ה מאי).

יח. **שנתן** להם רכוש מצרים, וכן ביזת הים. יעב"ץ (ד"ה בשביל).

יט. **אף** שהכתוב מדבר על מה שהוכיח משה את ישראל, ולא על מה שדיבר משה לפני ה', ואם כן איך דרשו שכך אמר משה לפני ה', אבל כיון שטענה זו אינה תוכחה לישראל, אלא אדרבה זוהי לימוד זכות עליהם, לכן דרשו שמשה אמר כך לפני ה'. מהרש"א (ח"א ד"ה מאי).

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [סוכה דף נב: ע"ש], ב) [מגילה דף כד:], ג) [יומא פו: סנהדרין דף קב.], ד) חגיגה י., ה) [ע"ז ד.], ו) גיטין ע., ז) ע"ז ז ע"ב.

עין משפט נר מצוה

כג א מיי' פ"א מהלכות תפלה הלכה ג:

דכתיב ואשר הרעותי. רישא דקרא אוספה הצולעה והנדחה אקבצה ואשר הרעותי. אני גרמתי להם שבראתי יצר הרע: אלמלא שלש מקראות הללו. שמעידין שיש ביד הקדוש ברוך הוא לתקן יצרנו ולהסיר יצר הרע ממנו: נתמוטטו. רגלינו במשפט, אבל עכשיו יש לנו פתחון פה שהוא גרם לנו שברא יצר הרע: הטיח. לשון זריקה, כמו כמטחוי קשת (בראשית כא): אין ארי נוהם. שמח ומשתגע ומזיק: מלי כריסיה זני בישי. מילוי הכרס הוא ממיני חטאים הרעים. זני מתרגמינן למינהו לזנוהי (בראשית א): הרף ממני. הראהו שיש כח בידו למחול ע"י תפלה: הניחה לי. משמע שהיה אוחז בו: שלש רגלים. אברהם יצחק ויעקב: שהחלהו. הפליג בו, אנויי"ר בלע"ז: נדרו. דבורו שאמר ואכלם: שמסר עצמו למיתה. ויחל לשון חלל: שהחלה עליהם מדת רחמים. כמו יחולו על ראש יואב (ש"ב ג), לשון הניח: שאחזתו אחילו גרסינן: אשתא דגרמי. מוליי"ר בלע"ז: אשר נשבעת להם בך. שנאמר בעקדת יצחק בי נשבעתי (בראשית כב): עד כאן. עד ככוכבי השמים: מכאן ואילך דברי הרב. אמר לו אעשה כדבריך: דברים שאמרת לי. בסנה אמרת לי אעלה אתכם מעני מצרים אל ארץ טובה ורחבה (שמות ג): החייתני. בפני האומות: עלה

▼ דכתיב א) ואשר הרעותי: ה) אמר רבי חמא ברבי חנינא אלמלא שלש מקראות הללו נתמוטטו רגליהם של שונאי ישראל חד דכתיב ואשר הרעותי וחד דכתיב ב) הנה כחומר ביד היוצר כן אתם בידי בית ישראל וחד דכתיב ג) והסירותי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר רב פפא אמר מהכא[א] ד) ואת רוחי אתן בקרבכם ועשיתי את אשר בחקי תלכו. ואמר רבי אלעזר משה הטיח דברים כלפי מעלה שנאמר ה) ויתפלל משה אל ה'[ב] אל תקרי אל ה' אלא על ה' שכן דבי רבי אליעזר בן יעקב ג) קורין לאלפין (א) עיינין ולעיינין אלפין דבי רבי ינאי אמרי מהכא ו) ודי זהב מאי ודי זהב אמרי ג) דבי ר' ינאי כך אמר משה לפני הקב"ה רבונו של עולם בשביל כסף וזהב ▲ שהשפעת להם לישראל עד שאמרו די הוא גרם שעשו את העגל אמרי דבי ר' ינאי אין ארי נוהם מתוך קופה של תבן אלא מתוך קופה של בשר אמר רבי אושעיא משל לאדם שהיתה לו פרה כחושה ובעלת אברים האכילה כרשינין והיתה מבעטת בו אמר לה מי גרם לך שתהא מבעטת בי אלא כרשינין שהאכלתיך אמר רבי חייא בר אבא אמר ר' יוחנן משל לאדם אחד שהיה לו בן הרחיצו וסכו והאכילו והשקהו ותלה לו כיס על צוארו והושיבו על פתח של זונות מה יעשה אותו הבן שלא יחטא אמר רב אחא בריה דרב הונא אמר רב ששת היינו דאמרי אינשי מלי כריסיה זני בישי[ג] שנאמר ז) כמרעיתם וישבעו שבעו וירם לבם על כן שכחוני רב נחמן אמר מהכא ח) ורם לבבך ושכחת את ה' ורבנן אמרי מהכא ט) ואכל ושבע ודשן ופנה ואי בעית אימא מהכא י) וישמן ישרון ויבעט אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן מנין שחזר הקדוש ברוך הוא והודה לו למשה שנאמר יא) וכסף הרביתי להם[ד] וזהב עשו לבעל: יב) וידבר ה' אל משה לך רד מאי לך רד אמר רבי אלעזר אמר לו הקדוש ב"ה למשה רד מגדולתך כלום נתתי לך גדולה אלא בשביל ישראל ועכשיו ישראל חטאו (ב) אתה למה לי מיד תשש כחו של משה ולא היה לו כח לדבר וכיון שאמר יג) הרף ממני ואשמידם אמר משה דבר זה תלוי בי מיד עמד ונתחזק בתפלה ובקש רחמים משל למלך (ג) שכעס על בנו והיה מכהו מכה גדולה והיה אוהבו יושב לפניו ומתירא לומר לו דבר אמר המלך אלמלא אוהבי זה שיושב לפני הרגתיך אמר דבר זה תלוי בי מיד עמד והצילו: יד) ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם ואעשה אותך לגוי גדול וגו'[ה] אמר רבי אבהו אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו מלמד שתפסו משה להקדוש ברוך הוא כאדם שהוא תופס את חבירו בבגדו ואמר לפניו רבונו של עולם אין אני מניחך עד שתמחול ותסלח להם: יד) ואעשה אותך לגוי גדול וגו' אמר רבי אלעזר אמר משה לפני הקדוש ב"ה רבונו של עולם ומה כסא של שלש רגלים אינו יכול לעמוד לפניך בשעת כעסך כסא של רגל אחד על אחת כמה וכמה ולא עוד אלא שיש בי[ו] בושת פנים מאבותי עכשיו יאמרו ראו פרנס שהעמיד עליהם בקש גדולה לעצמו ולא בקש עליהם רחמים: טו) ויחל משה את פני ה' אמר רבי אלעזר (ד) מלמד שעמד משה בתפלה לפני הקדוש ברוך הוא עד שהחלהו ורבא[ז] אמר עד שהפר[ח] לו נדרו כתיב הכא ויחל וכתיב התם טז) לא יחל דברו ו) ואמר מר הוא אינו מיחל אבל אחרים מחלין לו ושמואל אמר מלמד שמסר עצמו למיתה עליהם שנאמר יז) ואם אין מחני נא מספרך אמר רבא אמר רב יצחק[ט] מלמד שהחלה עליהם מדת רחמים ורבנן אמרי מלמד שאמר משה לפני הקב"ה רבש"ע ה) חולין הוא לך מעשות כדבר הזה ויחל משה את פני ה' תניא רבי אליעזר הגדול אומר מלמד שעמד משה בתפלה לפני הקדוש ברוך הוא עד שאחזתו אחילו ו) מאי אחילו אמר רבי אלעזר אש של עצמות מאי אש של עצמות אמר אביי אשתא דגרמי. יח) זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך אשר נשבעת להם בך מאי בך אמר רבי אלעזר אמר משה לפני הקדוש ב"ה רבונו של עולם אלמלא[י] נשבעת להם בשמים ובארץ הייתי אומר כשם ששמים וארץ בטלים כך שבועתך בטלה ועכשיו שנשבעת להם בשמך הגדול מה שמך הגדול חי וקיים לעולם ולעולמי עולמים כך שבועתך קיימת לעולם ולעולמי עולמים: יח) ותדבר אליהם ארבה את זרעכם ככוכבי השמים וכל הארץ הזאת אשר אמרתי האי אשר אמרתי אשר אמרת מיבעי ליה אמר רבי אלעזר עד כאן דברי תלמיד מכאן ואילך דברי הרב ורבי שמואל בר נחמני אמר אלו ואלו דברי תלמיד (ה) אלא כך אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם דברים שאמרת לי לך אמור להם לישראל בשמי הלכתי ואמרתי להם בשמך עכשיו מה אני אומר להם: יט) מבלתי יכולת ה' יכול ה' מיבעי ליה אמר רבי אלעזר אמר משה לפני הקב"ה רבש"ע עכשיו יאמרו אומות העולם תשש כחו כנקבה ואינו יכול להציל אמר הקב"ה למשה והלא כבר ראו נסים וגבורות שעשיתי להם על הים אמר לפניו רבונו של עולם עדיין יש להם לומר למלך אחד יכול לעמוד לשלשים ואחד מלכים אינו יכול לעמוד אמר ר' יוחנן מנין שחזר הקדוש ברוך הוא והודה לו למשה שנאמר כ) ויאמר ה' סלחתי כדברך תני דבי רבי ישמעאל כדבריך עתידים אוה"ע לומר כן אשרי תלמיד שרבו מודה לו כא) ואולם חי אני אמר רבא אמר רב יצחק מלמד שאמר לו הקדוש ב"ה למשה החייתני בדבריך: ז) דרש רבי שמלאי א) לעולם יסדר אדם שבחו של הקב"ה ואחר כך יתפלל מנלן ממשה דכתיב כב) ואתחנן אל ה' בעת ההיא וכתיב כג) ה' אלהים אתה החלות להראות את עבדך את גדלך ואת ידך החזקה אשר מי אל בשמים ובארץ אשר יעשה כמעשיך וכגבורותיך וכתיב בתריה כד) אעברה נא ואראה את הארץ הטובה וגו': (סימן מעשי"ם צדק"ה קרב"ן כה"ן תעני"ת מנע"ל ברז"ל):

אמר

הגהות הב"ח

(א) גמ' קורין לאלפי"ן. נ"ב פרש"י פ' הקורא עומד דהיינו בדרש' אבל בתפלה איסורא איכא ע"ש ד' כ"ד ע"ב: (ב) שם ועכשיו ישראל חטאו (אתה למה לי) תא"מ ונ"ב ס"א למה לך גדולה: (ג) שם משל למלך ב"ו שכעס: (ד) שם א"ר אלעזר (מלמד שעמד וכו' שהחלהו) תא"מ ונ"ב ס"א מלמד שהתפלל משה עד שהחלה אביי אמר עד שהחלה להקב"ה[מ]: (ה) שם דברי תלמיד הן אלא:

לעזי רש"י

אנויי"ר. פירוש להחלות, להפליג, להרבות דברים (רש"י ש"א טו, כג), להרבות לבקש. מוליי"ר. פירוש קדחת (רש"י ויקרא כו, טז ודברים כח, כב), חולי שמחממת וקודחת את הגוף (רש"י שבת דף סו ע"א ד"ה אשתא למירתא):

תורה אור השלם

א) בַּיּוֹם הַהוּא נְאֻם יְיָ אֹסְפָה הַצֹּלֵעָה וְהַנִּדָּחָה אֲקַבֵּצָה וַאֲשֶׁר הֲרֵעֹתִי: [מיכה ד, ו]

ב) הֲכַיּוֹצֵר הַזֶּה לֹא אוּכַל לַעֲשׂוֹת לָכֶם בֵּית יִשְׂרָאֵל נְאֻם יְיָ הִנֵּה כַחֹמֶר בְּיַד הַיּוֹצֵר כֵּן אַתֶּם בְּיָדִי בֵּית יִשְׂרָאֵל: [ירמיה יח, ו]

ג) וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב חָדָשׁ וְרוּחַ חֲדָשָׁה אֶתֵּן בְּקִרְבְּכֶם וַהֲסִרֹתִי אֶת לֵב הָאֶבֶן מִבְּשַׂרְכֶם וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב בָּשָׂר: [יחזקא...]

ד) וְאֶת רוּחִי אֶתֵּן בְּקִרְבְּכֶם וְעָשִׂיתִי אֵת אֲשֶׁר בְּחֻקַּי תֵּלֵכוּ וּמִשְׁפָּטַי תִּשְׁמְרוּ וַעֲשִׂיתֶם: [יחזקאל לו, כז]

ה) וַיִּצְעַק הָעָם אֶל מֹשֶׁה וַיִּתְפַּלֵּל מֹשֶׁה אֶל יְיָ וַתִּשְׁקַע הָאֵשׁ: [במדבר יא, ב]

ו) אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן בַּמִּדְבָּר בָּעֲרָבָה מוֹל סוּף בֵּין פָּארָן וּבֵין תֹּפֶל וְלָבָן וַחֲצֵרֹת וְדִי זָהָב: [דברים א, א]

ז) כְּמַרְעִיתָם וַיִּשְׂבָּעוּ שָׂבְעוּ וַיָּרָם לִבָּם עַל כֵּן שְׁכֵחוּנִי: [הושע יג, ו]

ח) וְרָם לְבָבֶךָ וְשָׁכַחְתָּ אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ הַמּוֹצִיאֲךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים: [דברים ח, יד]

ט) כִּי אֲבִיאֶנּוּ אֶל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לַאֲבֹתָיו זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ וְאָכַל וְשָׂבַע וְדָשֵׁן וּפָנָה אֶל אֱלֹהִים אֲחֵרִים וַעֲבָדוּם וְנִאֲצוּנִי וְהֵפֵר אֶת בְּרִיתִי: [דברים לא, כ] י) וַיִּשְׁמַן יְשֻׁרוּן וַיִּבְעָט שָׁמַנְתָּ עָבִיתָ כָּשִׂיתָ וַיִּטֹּשׁ אֱלוֹהַּ עָשָׂהוּ וַיְנַבֵּל צוּר יְשֻׁעָתוֹ: [דברים לב, טו] יא) וְהִיא לֹא יָדְעָה כִּי אָנֹכִי נָתַתִּי לָהּ הַדָּגָן וְהַתִּירוֹשׁ וְהַיִּצְהָר וְכֶסֶף הִרְבֵּיתִי לָהּ וְזָהָב עָשׂוּ לַבָּעַל: [הושע ב, י] יב) וַיְדַבֵּר יְיָ אֶל מֹשֶׁה לֶךְ רֵד כִּי שִׁחֵת עַמְּךָ אֲשֶׁר הֶעֱלֵיתָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם: [שמות לב, ז] יג) הֶרֶף מִמֶּנִּי וְאַשְׁמִידֵם וְאֶמְחֶה אֶת שְׁמָם מִתַּחַת הַשָּׁמָיִם וְאֶעֱשֶׂה אוֹתְךָ לְגוֹי עָצוּם וָרָב מִמֶּנּוּ: [דברים ט, יד] יד) וְעַתָּה הַנִּיחָה לִּי וְיִחַר אַפִּי בָהֶם וַאֲכַלֵּם וְאֶעֱשֶׂה אוֹתְךָ לְגוֹי גָּדוֹל: [שמות לב, י] טו) וַיְחַל מֹשֶׁה אֶת פְּנֵי יְיָ אֱלֹהָיו וַיֹּאמֶר לָמָה יְיָ יֶחֱרֶה אַפְּךָ בְּעַמֶּךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּכֹחַ גָּדוֹל וּבְיָד חֲזָקָה: [שמות לב, יא] טז) אִישׁ כִּי יִדֹּר נֶדֶר לַייָ אוֹ הִשָּׁבַע שְׁבֻעָה לֶאְסֹר אִסָּר עַל נַפְשׁוֹ לֹא יַחֵל דְּבָרוֹ כְּכָל הַיֹּצֵא מִפִּיו יַעֲשֶׂה: [במדבר ל, ג] יז) וְעַתָּה אִם תִּשָּׂא חַטָּאתָם וְאִם אַיִן מְחֵנִי נָא מִסִּפְרְךָ אֲשֶׁר כָּתָבְתָּ: [שמות לב, לב] יח) זְכֹר לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיִשְׂרָאֵל עֲבָדֶיךָ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לָהֶם בָּךְ וַתְּדַבֵּר אֲלֵהֶם אַרְבֶּה אֶת זַרְעֲכֶם כְּכוֹכְבֵי הַשָּׁמָיִם וְכָל הָאָרֶץ הַזֹּאת אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֶתֵּן לְזַרְעֲכֶם וְנָחֲלוּ לְעֹלָם: [שמות לב, יג] יט) מִבִּלְתִּי יְכֹלֶת יְיָ לְהָבִיא אֶת הָעָם הַזֶּה אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לָהֶם וַיִּשְׁחָטֵם בַּמִּדְבָּר: [במדבר יד, טז] כ) וַיֹּאמֶר יְיָ סָלַחְתִּי כִּדְבָרֶךָ: [במדבר יד, כ] כא) וְאוּלָם חַי אָנִי וְיִמָּלֵא כְבוֹד יְיָ אֶת כָּל הָאָרֶץ: [במדבר יד, כא] כב) וָאֶתְחַנַּן אֶל יְיָ בָּעֵת הַהִוא לֵאמֹר: [דברים ג, כג] כג) אֲדֹנָי אֱלֹהִים אַתָּה הַחִלּוֹתָ לְהַרְאוֹת אֶת עַבְדְּךָ אֶת גָּדְלְךָ וְאֶת יָדְךָ הַחֲזָקָה אֲשֶׁר מִי אֵל בַּשָּׁמַיִם וּבָאָרֶץ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה כְמַעֲשֶׂיךָ וְכִגְבוּרֹתֶךָ: [דברים ג, כד] כד) אֶעְבְּרָה נָּא וְאֶרְאֶה אֶת הָאָרֶץ הַטּוֹבָה אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן הָהָר הַטּוֹב הַזֶּה וְהַלְּבָנֹן: [דברים ג, כה]

רב נסים גאון

ואולם חי אני אמר לו הקב"ה למשה משה החייתני בדבריך. זה הדבר קשה היה בפני התלמידים והיו מלעיזים בו עלינו החולקין על דברי רבותינו ז"ל ואמנם כי פשוטו של זה הדבר נראה שאינו מתקבל על הדעת שמשתבשין בה ואני ברחמי שמיא פירשתיה פירוש צח וביארתי טעמיה ביאור יפה שהוא שוה לענין הכתוב ולסברא והרי אנו מזכירין המימרא כללא כדגרסי' בגמ' ואחר כן נאמר פירושה (במדבר יד) מבלתי יכולת ה' יכול ה' מיבעי ליה אמר ר' אלעזר אמר משה לפני הקב"ה רבש"ע עכשיו יאמרו אומות העולם תשש [כחו] כנקבה ואין בו כח להצילם אמר לו בן עמרם והלא כבר ראו נסים וגבורות שעשיתי על הים אמר לפניו רבונו של עולם יאמרו לפני מלך אחד יכול לעמוד בפני ל"א (מלך) [מלכים] אינו יכול לעמוד אמר ר' יוחנן מנין שחזר הקב"ה והודה למשה שנא' (שם) ויאמר ה' סלחתי כדברך תנא דבי ר' ישמעאל כדבריך עתידין אומות העולם לומר אשרי תלמיד שרבו מודה לו ואולם חי אני אמר רבא א"ר יצחק אמר לו הקב"ה למשה משה החייתני בדבריך עד כאן היא הדרשה שנאמרה בזה הפסוק. **ופירושה אנו מזכירין** דע לך כי החיים והיכולת שתי מדות הן ממדותיו של הקב"ה שהן מדות עצמו וגדולתו שאינן נחלפין ממנו כלל כי הכח והיכולת אינם נמצאים אלא במי שהוא חי ומי שהוא חי העולמים שלא יתמו שנותיו אי אפשר שלא יהיה יכול וזה הדבר אע"פ שהוא שריר ומקויים בסברא יש לו חיזוק מן הכתוב והיינו דכתב רחמנא (דברים לב) כי אשא אל שמים ידי ואמרתי חי אנכי לעולם פתח בזכרון היד שהוא היכולת וסיים בזכר החיים ואמר חי אנכי לעולם קיימת לו היכולת מפני שהוא חי העולמים ובעת שאירע מעשה המרגלים ואמר הקב"ה להשמידם לאומתו נגש הנביא עליו השלום בתפלה בעדם ואמר בכלל דבריו מבלתי יכולת ה' ולפי שידע הקב"ה כי אמת דבר וכי אם הוא משמיד את העם במדבר ואינו מכבש לפניהן את ארץ כנען האומות אומרים עליו כי קצרה ידו ותשש כחו ואינו יכול לעמוד כנגד

ליקוטי רש"י

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] בכת"י מהאי קרא נמי (וגירסא נכונה היא וכ"ה בסוכה דק"ס) ועיין שפתי חכמים: ב] נראה להגיה ואתפלל אל ה', והוא פסוק דברים ט, כו (מהרש"א עיי"ש) וכ"ה בכת"י: ג] בכת"י נוסף ואיבעית אימא מהכא שנאמר וכו' (ונכון, דלפי גירסתינו על מאי קאי "שנאמר", שפתי חכמים): ד] צ"ל לה (גליון): ה] תיבת וגו' קאי אפסוק שלאחריו ויחל משה וגו': ו] בכת"י שיש לי (וכן הלשון יפה, דק"ס): ז] [אולי צ"ל ורב] (גליון): ח] [צ"ל שהתיר וכ"ה בילקוט ובע"י והוא נכון כדאיתא נדרים עז ע"ב ובב"ב קכ ע"ב וע' תוספות בכורות לז ע"א ד"ה מפירין] (גליון): ט] [רב יצחק אמ' מלמד כו' כצ"ל וכ"ה בילקוט ובע"י] (גליון): י] בכת"י וע"י אלמלי (ועיין תוס' מגילה כא ע"א ד"ה אלמלא, דאלמלא באל"ף פירושו אילו לא ואלמלי ביו"ד פירושו אילו היה): כ] זני מיני, למינהו מתרגמינן לזנוהי (כ"ה ברש"י שבע"י): ל] בידו למחות (כ"ה ברש"י שבע"י, רש"ש): מ] כעי"ז בע"י ועיין מהרש"א:

וזהו הלשון 'ודי זהב', כלומר שהיה להם זהב הרבה עד שאמרו די. וטענה זו שאמר משה לפני הקדוש ברוך הוא, שהוא גרם להם שיבואו לידי חטא, היא טענה של נצוח והטחת דברים כלפי מעלה.

דבי רבי ינאי מביאים משל לדבר זה, שריבוי כסף וזהב גורם לחטוא:

אָמְרֵי דְּבֵי [-אמרו חכמי בית מדרשו של] **רַבִּי יַנַּאי**, משל לדבר זה שהחטאים נגרמים על ידי ריבוי הטובה, **אֵין אֲרִי נוֹהֵם** [-שואג], ושמח ומשתגע ומזיק[ב], **מִתּוֹךְ קוּפָּה שֶׁל תֶּבֶן** בלבד, **אֶלָּא מִתּוֹךְ קוּפָּה שֶׁל בָּשָׂר**, שהבשר משמח ומהולל אותו וגורם לו להזיק. וכמו כן אצל ישראל, ריבוי הטובה גרם להם לחטוא.

★

הגמרא מביאה משלים נוספים, שנתינת ריבוי הטובה היא הגורמת לחטוא:

אָמַר רַבִּי אוֹשַׁעְיָא, מָשָׁל - דבר זה נמשל, **לְאָדָם שֶׁהָיְתָה לוֹ פָּרָה כְּחוּשָׁה וּבַעֲלַת אֵבָרִים** - שאבריה בולטים מרוב כחישותה[כא], **הֶאֱכִילָהּ** האדם **כַּרְשִׁינִין**[כב] עד שהשמינה, **וְהָיְתָה מְבַעֶטֶת בּוֹ, אָמַר לָהּ** האדם, **מִי גָּרַם לִיךְ** [-לך] **שֶׁתְּהֵא מְבַעֶטֶת בִּי**, אין זה **אֶלָּא הַכַּרְשִׁינִין שֶׁהֶאֱכַלְתִּיךְ**, שהם נתנו לך כח להיות מבעטת בי. וכמו כן אצל ישראל, ריבוי הכסף והזהב שנתן להם הקדוש ברוך הוא גרם להם לחטוא.

אָמַר רַבִּי חִיָּיא בַּר אַבָּא, אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, מָשָׁל - דבר זה נמשל, **לְאָדָם אֶחָד שֶׁהָיָה לוֹ בֵּן, הִרְחִיצוֹ** האב, **וְסָכוֹ** בשמן, **וְהֶאֱכִילוֹ וְהִשְׁקָהוּ, וְתָלָה לוֹ כִּיס** של מעות[כג] **עַל צַוָּארוֹ, וְהוֹשִׁיבוֹ עַל פֶּתַח שֶׁל זוֹנוֹת, מַה יַּעֲשֶׂה אוֹתוֹ הַבֵּן שֶׁלֹּא יֶחֱטָא**. וכמו כן ישראל, הקדוש ברוך הוא שהשפיע להם רוב טובה והביאם לידי נסיון זה, הוא שגרם להם לחטא העגל[כד].

הגמרא מביאה מאמר הרגיל בפי בני אדם בענין זה:

אָמַר רַב אַחָא בְּרֵיהּ [-בנו] **דְּרַב הוּנָא, אָמַר רַב שֵׁשֶׁת, הַיְינוּ דְּאָמְרֵי אִינְשֵׁי** - זהו מה שרגילים בני אדם לומר, **מַלֵּי כְּרֵיסֵיהּ** - מילוי הכרס, כלומר אכילה מרובה, **זָנֵי בִּישֵׁי** - הוא אחד ממיני החטאים הרעים[כה]. מפני שמילוי הכרס מביא את האדם לידי גאוה, ומתוך כך הוא חוטא. **שֶׁנֶּאֱמַר** (הושע יג ו) **'כְּמַרְעִיתָם וַיִּשְׂבָּעוּ שָׂבְעוּ וַיָּרָם לִבָּם עַל כֵּן שְׁכֵחוּנִי'**. כלומר, על ידי ששבעו ישראל במרעה של ארץ ישראל, רם לבבם ונתגאו, ומתוך כך שכחו את הקדוש ברוך הוא וחטאו.

רַב נַחְמָן אָמַר, מֵהָכָא - מפסוק זה יש ללמוד כן, שמשה מוכיח את ישראל קודם כניסתם לארץ, ואומר להם, 'פֶּן תֹּאכַל וְשָׂבָעְתָּ וּבָתִּים טֹבִים תִּבְנֶה וְיָשָׁבְתָּ. וּבְקָרְךָ וְצֹאנְךָ יִרְבְּיֻן, וְכֶסֶף וְזָהָב יִרְבֶּה לָּךְ, וְכֹל אֲשֶׁר לְךָ יִרְבֶּה. **וְרָם לְבָבֶךָ, וְשָׁכַחְתָּ אֶת** ה' אֱלֹהֶיךָ הַמּוֹצִיאֲךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים' (דברים ח יב-יד). הרי שהשביעה וריבוי הכסף והזהב גורמים לגאוה ולשכוח את ה'.

וְרַבָּנָן אָמְרֵי, מֵהָכָא - מפסוק זה יש ללמוד כן, שהקדוש ברוך הוא אומר למשה, 'כִּי אֲבִיאֶנּוּ אֶל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לַאֲבֹתָיו זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ, **וְאָכַל וְשָׂבַע וְדָשֵׁן, וּפָנָה אֶל** אֱלֹהִים אֲחֵרִים וַעֲבָדוּם וְנִאֲצוּנִי וְהֵפֵר אֶת בְּרִיתִי'[כו] (שם לא כ). הרי שמתוך השביעה יבואו ישראל לפנות אל אלהים אחרים.

וְאִי בָּעֵית אֵימָא מֵהָכָא - ואם תרצה תוכל ללמוד כן מפסוק זה, האמור בשירת האזינו, 'וַיִּשְׁמַן יְשֻׁרוּן וַיִּבְעָט, שָׁמַנְתָּ עָבִיתָ כָּשִׂיתָ, וַיִּטֹּשׁ אֱלוֹהַּ עָשָׂהוּ וַיְנַבֵּל צוּר יְשֻׁעָתוֹ'[כז] (שם לב טו). הרי שמתוך האכילה וההשמנה באים ישראל לבעוט, ולנטוש את אלוהיהם[כח].

הגמרא מוכיחה שהקדוש ברוך הוא הודה לטענת משה שהוא גרם להם לחטוא:

אָמַר רַבִּי שְׁמוּאֵל בַּר נַחְמָנִי, אָמַר רַבִּי יוֹנָתָן, מִנַּיִן שֶׁחָזַר הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא וְהוֹדָה לוֹ לְמֹשֶׁה[כט], שצדק בטענתו, שריבוי הכסף והזהב שהשפיע הקדוש ברוך הוא לישראל הוא שגרם להם לחטא העגל, **שֶׁנֶּאֱמַר** (הושע ב י) 'וְהִיא לֹא יָדְעָה כִּי אָנֹכִי נָתַתִּי לָהּ הַדָּגָן וְהַתִּירוֹשׁ וְהַיִּצְהָר **וְכֶסֶף הִרְבֵּיתִי (להם) [לָהּ] וְזָהָב עָשׂוּ לַבָּעַל**'[ל]. כלומר, על ידי הכסף והזהב שהרביתי להם, עשו הם את הזהב לבעל[לא]. הרי שהודה הקדוש ברוך הוא, שריבוי הזהב הוא שגרם להם לחטוא בעבודה זרה.

★

כיון שהוזכר מעשה העגל, מרחיבה הגמרא ודורשת את הפסוקים בענין זה:

לאחר שחטאו ישראל בחטא העגל, בסוף ארבעים יום שהיה משה על הר סיני, נאמר (שמות לב ז) **'וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֶךְ רֵד**, כִּי שִׁחֵת עַמְּךָ אֲשֶׁר הֶעֱלֵיתָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם'. שואלת הגמרא, **מַאי** - מהי הכוונה בלשון 'לֶךְ רֵד'[לב]. משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, כך אָמַר לוֹ הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לְמֹשֶׁה, מֹשֶׁה, רֵד מִגְּדוּלָּתְךָ, כְּלוּם** - הרי **לא נָתַתִּי לְךָ גְּדוּלָּה אֶלָּא בִּשְׁבִיל יִשְׂרָאֵל, וְעַכְשָׁיו שֶׁיִּשְׂרָאֵל חָטְאוּ** ואיני רוצה

כ. **רש"י** (ד"ה אין).

כא. **שפתי חכמים** (ד"ה ובעלת אברים).

כב. **מאכל** בהמה. רש"י (שבת יז: ד"ה כרשינין). והכרשינים יפים לבהמה יותר משאר מאכלים. גמרא (ב"מ ל.).

כג. **רש"י** (יומא פו: ד"ה כדרבי ינאי).

כד. **בחידושי** רא"מ הורוויץ (ד"ה אמרי) ביאר הטעם שהביאה הגמרא שלשה משלים שונים על דבר זה, מפני שבחטא העגל חטאו הערב רב, וישראל, ואהרן הכהן. והערב רב משולים לארי, שדרכו להזיק. וישראל משולים לפרה, שאין דרכה לבעוט. ואהרן הכהן משול לבן שחטא, שלא בא לידי חטא רק מחמת ישיבתו בין מחטיאים. וראה ביאורים נוספים בילקוט ביאורים.

כה. **רש"י** (ד"ה מלי). והערוך (ערך זן ג) פירש, שמי שאוכל וממלא כריסו, עושה כל מיני רעות. ['זני' תרגומו מיני, כפי ש'למינהו' (בראשית א יב) תרגם אונקלוס 'לזנוהי'. רש"י (ד"ה מלי)].

בפסיקתא זוטרתא (לקח טוב, עקב יג:) נאמר, 'פן תאכל ושבעת' (דברים ח יב), מלמד שהשלוה גורמת לידי פקרנות, היינו דאמרי אינשי מלי כריסי זני בישי. ומשמע שאין הכוונה דווקא על אכילה אלא על כל מיני הנאות [וכלשון הכתוב שם].

כו. 'ודשן' פירושו והשמין. 'ונאצוני' פירושו והכעיסוני.

כז. **הכתוב** מוכיח את ישראל, שעל ידי ששמן ישורון [-ישראל] מרוב טוב שאכל בארץ ישראל, בעט בהקב"ה, וכופל הכתוב ואומר לישראל, 'שמנת, עבית [-נעשית עבה], כשית' [-נתכסית מרוב חלב], ועל ידי זה נטש העם את האלוה אשר עשה אותו לגוי, וביזה את צור ישועתו.

כח. **רב** ששת הביא מהפסוק 'כמרעיתם וישבעו וגו' על כן שכחוני', משום שבו נאמר במפורש שהשובע הוא הגורם לחטא, ובשאר הפסוקים לא נאמר 'על כן'. אך פסוק זה נאמר בנביאים, ושאר האמוראים העדיפו להביא פסוק מהתורה. וכל אחד מאמוראים אלו מוסיף על קודמו. שהפסוק 'ורם לבבך ושכחת את ה'' מלמד שמי שרם לבבו בא לשכחת ה'. והפסוק 'ואכל ושבע ודשן ופנה אל אלהים אחרים' מוסיף שהוא עתיד אף לעבוד עבודה זרה. והפסוק 'וישמן ישורון ויבעט' מוסיף, שלא זו בלבד שעובד עבודה זרה, אלא אפילו אינו משתף שם ה' עימה [כמבואר בסנהדרין (סג.) שהעובד בשיתוף עדיף מהכופר לגמרי בקב"ה], אלא בועט בה' ועובד רק לאלהים אחרים. ע"פ הנותן אמרי שפר (ראנ"ח, פרשת כי תבא ד"ה הסיבה הד') ועוד אחרונים.

וראה מהרש"א (ח"א ד"ה שנאמר) שביאר, שפסוקים אלו הם כנגד שלושת המשלים שהביאה הגמרא לעיל. שני הפסוקים הראשונים, 'שבעו וירם לבם' ו'פן תאכל ושבעת. ורם לבבך', הם כנגד המשל שאין ארי נוהם אלא מתוך קופה של בשר, שמזיק מתוך שביעתו. והפסוק 'ואכל ושבע ודשן ופנה אל אלהים אחרים' הוא כנגד המשל לבן, שמתוך שהיה לו כל טוב חטא, והפסוק 'וישמן ישורון ויבעט' הוא כנגד המשל לפרה כחושה שהאכילה כרשינין והתחילה מבעטת.

כט. **אין** הכוונה שהקב"ה דיבר עם משה עצמו והודה לו, אלא הודה לדבריו אצל נביא אחר לאחר זמן. ע"פ רש"י (לא: ד"ה שחזר).

ל. **ענין** הפסוק, ה' מוכיח את ישראל, ואומר להם (הושע ב ד) 'ריבו באמכם ריבו' וגו', כלומר, תוכיחו את הכנסיה והקיבוץ שלכם [שהיא כאם לדורות הבאים. רש"י (שם)] שתשוב ממעשיה הרעים. ועל אֵם זו מדבר הפסוק שהביאה הגמרא. ['בעל' הוא מין ממיני העבודה זרה].

לא. **מילת** 'וזהב' מוסבת גם על 'הרביתי', שהקב"ה הרבה להם זהב, וגם על 'עשו לבעל', שהם השתמשו בזהב שנתתי להם לעשות ממנו לבעל. רש"י (הושע ב י). וראה במהרש"א (ח"א ד"ה והודה) ביאור נוסף.

לב. **פשוטו** של מקרא הוא, שמשה היה על הר סיני, ואמר לו ה' לרדת משם. אך הוקשה לגמרא, הלא הציווי לרדת הוא כמיותר, שנאמר לו רק לרדת, ולא נאמר לו מה עליו לעשות בירידתו [וכבר הגיע זמנו לרדת, שכבר נתן לו הקב"ה את שני הלוחות בסוף ארבעים יום, ולמה הוצרך הקב"ה לומר לו 'לך רד'. פני יהושע (ד"ה ויאמר)]. ולכן הוא נדרש, שהירידה עצמה היא המטרה, שעליו לרדת מגדולתו. אבל אין לבאר

עין משפט
נר מצוה

כג א מיי' פ"א מהלכות תפלה הלכה ג:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [סוכה דף נב: ע"ש], ב) [מגילה דף כד:], ג) [יומא פו: סנהדרין דף קב.], ד) חגיגה י., ה) [ע"ז ד.], ו) גיטין ע., ז) ע"ז ז ע"ב.

רש"י

דכתיב ואשר הרעותי. רישא דקרא אוספה הצולעה והנדחה אקבצה ואשר הרעותי. אני גרמתי להם שברא‌תי יצר הרע: אלמלא שלש מקראות הללו. שמעידין שיש ביד הקדוש ברוך הוא לתקן יצרנו ולהסיר יצר הרע ממנו: נתמוטטו. רגלינו במשפט, אבל עכשיו יש לנו פתחון פה שהוא גרם לנו שברא יצר הרע: הטיח. לשון זריקה, כמו כמטחוי קשת (בראשית כא): אין ארי נוהם. שמח ומשתגע ומזיק: מלי כריסיה זני בישי. מילוי הכרס הוא ממיני חטאים הרעים. זני מתרגמינן למינהו לזנוהי (בראשית א): הרף ממני. הראהו שיש כח בידו למחול ע"י תפלה: הניחה לי. משמע שהיה אוחז בו: שלש רגלים. אברהם יצחק ויעקב: שהחלהו. הפליר בו, אנוי"ר בלע"ז: נדרו. דבורו שאמר ואכלם: שמסר עצמו למיתה. ויחל לשון חלל: שהחלה עליהם מדת רחמים. כמו יחולו על ראש יואב (ש"ב ג), לשון הניח: שאחזתו אחילו גרסינן: אשתא דגרמי. מולי"ר בלע"ז: אשר נשבעת להם בך. שנאמר בעקדת יצחק בי נשבעתי (בראשית כב): עד כאן. על ככוכבי השמים: מכאן ואילך דברי הרב. אמר לו אעשה כדבריך: דברים שאמרת לי. בשנה אמרת לי אעלה אתכם מעני מצרים אל ארץ טובה ורחבה (שמות ג): החייתני. בפני האומות: עלה

גמרא

דכתיב א) ואשר הרעותי: א אמר רבי חמא ברבי חנינא אלמלא שלש מקראות הללו נתמוטטו רגליהם של שונאי ישראל חד דכתיב ואשר הרעותי וחד דכתיב ב) הנה כחומר ביד היוצר כן אתם בידי בית ישראל וחד דכתיב ג) והסירותי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר רב פפא אמר מהכא[א] ד) ואת רוחי אתן בקרבכם ועשיתי את אשר בחקי תלכו. ואמר רבי אלעזר משה הטיח דברים כלפי מעלה שנאמר ה) ויתפלל משה אל ה'[ב] אל תקרי אל ה' אלא על ה' שכן דבי רבי אליעזר בן יעקב קורין לאלפין (א) עיינין ולעיינין אלפין דבי רבי ינאי אמרי מהכא ו) ודי זהב מאי ודי זהב אמרי דבי ר' ינאי כך אמר משה לפני הקב"ה רבונו של עולם בשביל כסף וזהב שהשפעת להם לישראל עד שאמרו די הוא גרם שעשו את העגל אמרי דבי ר' ינאי אין ארי נוהם מתוך קופה של תבן אלא מתוך קופה של בשר אמר רבי אושעיא משל לאדם שהיתה לו פרה כחושה ובעלת אברים האכילה כרשינין והיתה מבעטת בו אמר לה מי גרם לך שתהא מבעטת בי אלא כרשינין שהאכלתיך אמר רבי חייא בר אבא אמר ר' יוחנן משל לאדם אחד שהיה לו בן הרחיצו וסכו והאכילו והשקהו ותלה לו כיס על צוארו והושיבו על פתח של זונות מה יעשה אותו הבן שלא יחטא אמר רב אחא בריה דרב הונא אמר רב ששת היינו דאמרי אינשי מלי כריסיה זני בישי[ג] שנאמר ז) כמרעיתם וישבעו שבעו וירם לבם על כן שכחוני רב נחמן אמר מהכא ח) ורם לבבך ושכחת את ה' ורבנן אמרי מהכא ט) ואכל ושבע ודשן ופנה ואי בעית אימא מהכא י) וישמן ישרון ויבעט אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן מנין שחזר הקדוש ברוך הוא והודה לו למשה שנאמר יא) וכסף הרביתי להם[ד] וזהב עשו לבעל: יב) וידבר ה' אל משה לך רד מאי לך רד אמר רבי אלעזר אמר לו הקדוש ב"ה למשה רד מגדולתך כלום נתתי לך גדולה אלא בשביל ישראל ועכשיו ישראל חטאו (ב) אתה למה לי מיד תשש כחו של משה ולא היה לו כח לדבר וכיון שאמר יג) הרף ממני ואשמידם אמר משה דבר זה תלוי בי מיד עמד ונתחזק בתפלה ובקש רחמים משל למלך (ג) שכעס על בנו והיה מכהו מכה גדולה והיה אוהבו יושב לפניו ומתירא לומר לו דבר אמר המלך אלמלא אוהבי זה שיושב לפני הרגתיך אמר דבר זה תלוי בי מיד עמד והצילו: יד) ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם ואעשה אותך לגוי גדול וגו'[ה] אמר רבי אבהו אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו מלמד שתפסו משה להקדוש ברוך הוא כאדם שהוא תופס את חבירו בבגדו ואמר לפניו רבונו של עולם אין אני מניחך עד שתמחול ותסלח להם: יד) ואעשה אותך לגוי גדול וגו' אמר רבי אלעזר אמר משה לפני הקדוש ב"ה רבונו של עולם ומה כסא של שלש רגלים אינו יכול לעמוד לפניך בשעת כעסך כסא של רגל אחד על אחת כמה וכמה ולא עוד אלא שיש בי[ו] בושת פנים מאבותי עכשיו יאמרו ראו פרנס שהעמיד עליהם בקש גדולה לעצמו ולא בקש עליהם רחמים: טו) ויחל משה את פני ה' אמר רבי אלעזר (ד) מלמד שעמד משה בתפלה לפני הקדוש ברוך הוא עד שהחלהו ורבא[ז] אמר עד שהפר[ח] לו נדרו כתיב הכא ויחל וכתיב התם טז) לא יחל דברו ואמר מר הוא אינו מיחל אבל אחרים מחלין לו ושמואל אמר מלמד שמסר עצמו למיתה עליהם שנאמר יז) ואם אין מחני נא מספרך אמר רבא אמר רב יצחק[ט] מלמד שהחלה עליהם מדת רחמים ורבנן אמרי מלמד שאמר משה לפני הקב"ה רבש"ע חולין הוא לך מעשות כדבר הזה ויחל משה את פני ה' תניא רבי אליעזר הגדול אומר מלמד שעמד משה בתפלה לפני הקדוש ברוך הוא עד שאחזתו אחילו מאי אחילו אמר רבי אלעזר אש של עצמות מאי אש של עצמות אמר אביי אשתא דגרמי. יח) זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך אשר נשבעת להם בך מאי בך אמר רבי אלעזר אמר משה לפני הקדוש ב"ה רבונו של עולם אלמלא[י] נשבעת להם בשמים ובארץ הייתי אומר כשם ששמים וארץ בטלים כך שבועתך בטלה ועכשיו שנשבעת להם בשמך הגדול מה שמך הגדול חי וקיים לעולם ולעולמי עולמים כך שבועתך קיימת לעולם ולעולמי עולמים: יח) ותדבר אליהם ארבה את זרעכם ככוכבי השמים וכל הארץ הזאת אשר אמרתי האי אשר אמרתי אשר אמרת מיבעי ליה אמר רבי אלעזר עד כאן דברי תלמיד מכאן ואילך דברי הרב ורבי שמואל בר נחמני אמר אלו ואלו דברי תלמיד (ה) אלא כך אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם דברים שאמרת לי לך אמור להם לישראל בשמי הלכתי ואמרתי להם בשמך עכשיו מה אני אומר להם: יט) מבלתי יכולת ה' יכול ה' מיבעי ליה אמר רבי אלעזר אמר משה לפני הקב"ה רבש"ע עכשיו יאמרו אומות העולם תשש כחו כנקבה ואינו יכול להציל אמר הקב"ה למשה והלא כבר ראו נסים וגבורות שעשיתי להם על הים אמר לפניו רבונו של עולם עדיין יש להם לומר למלך אחד יכול לעמוד לשלשים ואחד מלכים אינו יכול לעמוד אמר ר' יוחנן מנין שחזר הקדוש ברוך הוא והודה לו למשה שנאמר כ) ויאמר ה' סלחתי כדברך תני דבי רבי ישמעאל כדבריך עתידים אוה"ע לומר כן אשרי תלמיד שרבו מודה לו כא) ואולם חי אני אמר רבא אמר רב יצחק מלמד שאמר לו הקדוש ב"ה למשה החייתני בדבריך: דרש רבי שמלאי א לעולם יסדר אדם שבחו של הקב"ה ואחר כך יתפלל מנלן ממשה דכתיב כב) ואתחנן אל ה' בעת ההיא וכתיב כג) ה' אלהים אתה החלות להראות את עבדך את גדלך ואת ידך החזקה אשר מי אל בשמים ובארץ אשר יעשה כמעשיך וכגבורותיך וכתיב בתריה כד) אעברה נא ואראה את הארץ הטובה וגו': (סימן מעשי"ם צדק"ה קרב"ן כה"ן תעני"ת מנע"ל ברז"ל):

אמר

הגהות הב"ח

(א) גמ' קורין לאלפי"ן. נ"ב פרש"י פ' הקורא עומד דהיינו בדרש' אבל בתפלה איסורא איכא ע"ש ד' כ"ד ע"ב: (ב) שם ועכשיו ישראל חטאו (אתה למה לי) תא"מ ונ"ב ס"א למה לך גדולה: (ג) שם משל למלך ב"ו שכעס: (ד) שם א"ר אלעזר (מלמד שעמד וכו' שהחלהו) תא"מ ונ"ב ס"א מלמד שהתפלל משה עד שהחלה אביי אמר עד שהחלה להקב"ה[מ]: (ה) שם דברי תלמיד הן אלא:

לעזי רש"י

אנויי"ר. פירוש להחלות, להפליר, להרבות דברים (רש"י ס"א טו, כג), להרבות לבקש. מוליי"ר. פירוש קדחת (רש"י ויקרא כו, טז ודברים כח, כב), חולי שמחממת ומייבשת את הגוף (רש"י שבת דף סו ע"א ד"ה אשתא למירתא):

רב נסים גאון

ואולם חי אני אמר לו הקב"ה למשה משה החייתני בדבריך. זה הדבר קשה היה בפני התלמידים והיו מלעיזים בו עלינו החולקין על דברי רבותינו ז"ל ואמנם כי פשוטו של זה הדבר נראה שאינו מתקבל על הדעת שמשתבשין בה ואני ברחמי שמיא פירשתיה פירוש צח וביארתי טעמיה ביאור יפה שהוא שוה לענין הכתוב ולסברא והרי אנו מזכירין המימרא כללא כדגרסי' בגמ' ואחר כן נאמר פירושה (במדבר יד) מבלתי יכולת ה' יכול ה' מיבעי ליה אמר ר' אלעזר אמר משה לפני הקב"ה רבש"ע עכשיו יאמרו אומות העולם תשש [כחו] כנקבה ואין בו כח להצילם אמר לו בן עמרם והלא כבר ראו נסים וגבורות שעשיתי על הים אמר לפניו רבונו של עולם יאמרו לפני מלך אחד יכול לעמוד בפני ל"א (מלך) [מלכים] אינו יכול לעמוד אמר ר' יוחנן מנין שחזר הקב"ה והודה למשה שנא' (שם) ויאמר ה' סלחתי כדברך תנא דבי ר' ישמעאל כדבריך עתידין אומות העולם לומר אשרי תלמיד שרבו מודה לו ואולם חי אני אמר רבא א"ר יצחק אמר לו הקב"ה למשה משה החייתני בדבריך עד כאן היא הדרשה שנאמרה בזה הפסוק. ופירושה אנו מזכירין דע לך כי החיים והיכולת שתי מדות הן ממדותיו של הקב"ה שהן מדות עצמו וגדולתו שאינן נחלפין ממנו כלל כי הכח והיכולת אינם נמצאים אלא במי שהוא חי ומי שהוא חי העולמים שלא יתמו שנותיו אי אפשר שלא יהיה יכול וזה הדבר אע"פ שהוא שריר ומקויים בסברא יש לו חיזוק מן הכתוב והיינו דכתב רחמנא (דברים לב) כי אשא אל שמים ידי ואמרתי חי אנכי לעולם פתח בזכרון היד שהוא היכולת וסיים בזכר החיים ואמר חי אנכי לעולם קיימת לו היכולת מפני שהוא חי העולמים ובעת שאירע מעשה המרגלים ואמר הקב"ה להשמידם לאומתו נגש הנביא עליו השלום בתפלה בעדם ואמר בכלל דבריו מבלתי יכולת ה' ולפי שידע הקב"ה כי אמת דבר וכי אם הוא משמיד את העם במדבר ואינו מכבש לפניהן את ארץ כנען האומות אומרים עליו כי קצרה ידו ותשש כחו ואינו יכול לעמוד כנגד

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

תורה אור השלם

א) בַּיּוֹם הַהוּא נְאֻם יְיָ אֹסְפָה הַצֹּלֵעָה וְהַנִּדָּחָה אֲקַבֵּצָה וַאֲשֶׁר הֲרֵעֹתִי: [מיכה ד, ו]

ב) הֲכַיּוֹצֵר הַזֶּה לֹא אוּכַל לַעֲשׂוֹת לָכֶם בֵּית יִשְׂרָאֵל נְאֻם יְיָ הִנֵּה כַחֹמֶר בְּיַד הַיּוֹצֵר כֵּן אַתֶּם בְּיָדִי בֵּית יִשְׂרָאֵל: [ירמיה יח, ו]

ג) וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב חָדָשׁ וְרוּחַ חֲדָשָׁה אֶתֵּן בְּקִרְבְּכֶם וַהֲסִרֹתִי אֶת לֵב הָאֶבֶן מִבְּשַׂרְכֶם וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב בָּשָׂר: [יחזקאל לו, כו]

ד) וְאֶת רוּחִי אֶתֵּן בְּקִרְבְּכֶם וְעָשִׂיתִי אֵת אֲשֶׁר בְּחֻקַּי תֵּלֵכוּ וּמִשְׁפָּטַי תִּשְׁמְרוּ וַעֲשִׂיתֶם: [יחזקאל לו, כז]

ה) וַיִּצְעַק הָעָם אֶל מֹשֶׁה וַיִּתְפַּלֵּל מֹשֶׁה אֶל יְיָ וַתִּשְׁקַע הָאֵשׁ: [במדבר יא, ב]

ו) אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן בַּמִּדְבָּר בָּעֲרָבָה מוֹל סוּף בֵּין פָּארָן וּבֵין תֹּפֶל וְלָבָן וַחֲצֵרֹת וְדִי זָהָב: [דברים א, א]

ז) כְּמַרְעִיתָם וַיִּשְׂבָּעוּ שָׂבְעוּ וַיָּרָם לִבָּם עַל כֵּן שְׁכֵחוּנִי: [הושע יג, ו]

ח) וְרָם לְבָבֶךָ וְשָׁכַחְתָּ אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ הַמּוֹצִיאֲךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים: [דברים ח, יד]

ט) כִּי אֲבִיאֶנּוּ אֶל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לַאֲבֹתָיו זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ וְאָכַל וְשָׂבַע וְדָשֵׁן וּפָנָה אֶל אֱלֹהִים אֲחֵרִים וַעֲבָדוּם וְנִאֲצוּנִי וְהֵפֵר אֶת בְּרִיתִי: [דברים לא, כ]

י) וַיִּשְׁמַן יְשֻׁרוּן וַיִּבְעָט שָׁמַנְתָּ עָבִיתָ כָּשִׂיתָ וַיִּטֹּשׁ אֱלוֹהַּ עָשָׂהוּ וַיְנַבֵּל צוּר יְשֻׁעָתוֹ: [דברים לב, טו]

יא) וְהִיא לֹא יָדְעָה כִּי אָנֹכִי נָתַתִּי לָהּ הַדָּגָן וְהַתִּירוֹשׁ וְהַיִּצְהָר וְכֶסֶף הִרְבֵּיתִי לָהּ וְזָהָב עָשׂוּ לַבָּעַל: [הושע ב, י]

יב) וַיְדַבֵּר יְיָ אֶל מֹשֶׁה לֶךְ רֵד כִּי שִׁחֵת עַמְּךָ אֲשֶׁר הֶעֱלֵיתָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם: [שמות לב, ז]

יג) הֶרֶף מִמֶּנִּי וְאַשְׁמִידֵם וְאֶמְחֶה אֶת שְׁמָם מִתַּחַת הַשָּׁמָיִם וְאֶעֱשֶׂה אוֹתְךָ לְגוֹי עָצוּם וָרָב מִמֶּנּוּ: [דברים ט, יד]

יד) וְעַתָּה הַנִּיחָה לִּי וְיִחַר אַפִּי בָהֶם וַאֲכַלֵּם וְאֶעֱשֶׂה אוֹתְךָ לְגוֹי גָּדוֹל: [שמות לב, י]

טו) וַיְחַל מֹשֶׁה אֶת פְּנֵי יְיָ אֱלֹהָיו וַיֹּאמֶר לָמָה יְיָ יֶחֱרֶה אַפְּךָ בְּעַמֶּךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּכֹחַ גָּדוֹל וּבְיָד חֲזָקָה: [שמות לב, יא]

טז) אִישׁ כִּי יִדֹּר נֶדֶר לַייָ אוֹ הִשָּׁבַע שְׁבֻעָה לֶאְסֹר אִסָּר עַל נַפְשׁוֹ לֹא יַחֵל דְּבָרוֹ כְּכָל הַיֹּצֵא מִפִּיו יַעֲשֶׂה: [במדבר ל, ג]

יז) וְעַתָּה אִם תִּשָּׂא חַטָּאתָם וְאִם אַיִן מְחֵנִי נָא מִסִּפְרְךָ אֲשֶׁר כָּתָבְתָּ: [שמות לב, לב]

יח) זְכֹר לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיִשְׂרָאֵל עֲבָדֶיךָ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לָהֶם בָּךְ וַתְּדַבֵּר אֲלֵהֶם אַרְבֶּה אֶת זַרְעֲכֶם כְּכוֹכְבֵי הַשָּׁמָיִם וְכָל הָאָרֶץ הַזֹּאת אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֶתֵּן לְזַרְעֲכֶם וְנָחֲלוּ לְעֹלָם: [שמות לב, יג]

יט) מִבִּלְתִּי יְכֹלֶת יְיָ לְהָבִיא אֶת הָעָם הַזֶּה אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לָהֶם וַיִּשְׁחָטֵם בַּמִּדְבָּר: [במדבר יד, טז]

כ) וַיֹּאמֶר יְיָ סָלַחְתִּי כִּדְבָרֶךָ: [במדבר יד, כ]

כא) וְאוּלָם חַי אָנִי וְיִמָּלֵא כְבוֹד יְיָ אֶת כָּל הָאָרֶץ: [במדבר יד, כא]

כב) וָאֶתְחַנַּן אֶל יְיָ בָּעֵת הַהִוא לֵאמֹר: [דברים ג, כג]

כג) אֲדֹנָי אֱלֹהִים אַתָּה הַחִלּוֹתָ לְהַרְאוֹת אֶת עַבְדְּךָ אֶת גָּדְלְךָ וְאֶת יָדְךָ הַחֲזָקָה אֲשֶׁר מִי אֵל בַּשָּׁמַיִם וּבָאָרֶץ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה כְמַעֲשֶׂיךָ וְכִגְבוּרֹתֶךָ: [דברים ג, כד]

כד) אֶעְבְּרָה נָּא וְאֶרְאֶה אֶת הָאָרֶץ הַטּוֹבָה אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן הָהָר הַטּוֹב הַזֶּה וְהַלְּבָנֹן: [דברים ג, כה]

הגהות וציונים

א] בכת"י מהאי קרא נמי (וגירסא נכונה היא וכ"ה בסוכה דק"ס) ועיין שפתי חכמים: ב] נראה להגיה ואתפלל אל ה', והוא פסוק דברים ט, כו (מהרש"א עיי"ש) וכ"ה בכת"י: ג] בכת"י נוסף ואיבעית אימא מהכא שנאמר וכו' (ונכון, דלפי גירסתינו על מאי קאי "שנאמר", שפתי חכמים): ד] צ"ל לה (גליון): ה] תיבת וגו' קאי אפסוק שלאחריו ויחל משה וגו': ו] בכת"י שיש לי (וכן הלשון יפה, דק"ס): ז] [אולי צ"ל ורב] (גליון): ח] [צ"ל שהתיר וכ"ה בילקוט ובע"י והוא נכון כדאיתא נדרים עז ע"ב וב"ב קכ ע"ב וע' תוספות בכורות לז ע"א ד"ה מפירין] (גליון): ט] [רב יצחק אמ' מלמד כו' כצ"ל וכ"ה בילקוט ובע"י] (גליון): י] בכת"י וע"י אלמלי (ועיין תוס' מגילה כא ע"א ד"ה אלמלא, דאלמלא באל"ף פירושו אילו לא ואלמלי ביו"ד פירושו אילו היה): כ] זני מיני, למינהו מתרגמינן לזנוהי (כ"ה ברש"י שבע"י): ל] בידו למחות (כ"ה ברש"י שבע"י, רש"ש): מ] כעי"ז בע"י ועיין מהרש"א:

בהם, אם כן גם אַתָּה לָמָּה לִי, כלומר, איני צריך לגדולתך[לג]. **מִיָּד תָּשַׁשׁ** [-נחלש] **כֹּחוֹ שֶׁל מֹשֶׁה, וְלֹא הָיָה לוֹ כֹּחַ לְדַבֵּר** ולהתפלל על ישראל[לד]. **וְכֵיוָן שֶׁאָמַר** לו הקדוש ברוך הוא למשה **'הֶרֶף מִמֶּנִּי וְאַשְׁמִידֵם'**[לה] (דברים ט יד), פירוש, הרפה ממני ואל תתפלל עליהם, אלא הנח לי להשמיד אותם, **אָמַר מֹשֶׁה** בליבו, מדברי הקדוש ברוך הוא שביקש ממני לא להתפלל עליהם נשמע, **שֶׁדָּבָר זֶה תָּלוּי בִּי**, שאם אתפלל עליהם לא ישמיד אותם, **מִיָּד** משה רבינו **עָמַד וְנִתְחַזֵּק בִּתְפִלָּה** על ישראל, **וּבִקֵּשׁ רַחֲמִים** שלא ישמיד אותם. **מָשָׁל** - דבר זה נמשל, **לְמֶלֶךְ שֶׁכָּעַס עַל בְּנוֹ, וְהָיָה** המלך **מַכֵּהוּ מַכָּה גְּדוֹלָה, וְהָיָה אוֹהֲבוֹ** של המלך **יוֹשֵׁב לְפָנָיו, וּמִתְיָרֵא לוֹמַר לוֹ דָּבָר** שלא להכות את בנו, שהיה סבור שהמלך מתוך כעסו אינו רוצה לשמוע פיוסים. **אָמַר הַמֶּלֶךְ** לבנו, **אִלְמָלֵא אוֹהֲבִי זֶה שֶׁיּוֹשֵׁב לְפָנַי, הֲרַגְתִּיךָ. אָמַר** אוהבו של המלך בליבו, מדברי המלך נשמע **שֶׁדָּבָר זֶה תָּלוּי בִּי, מִיָּד עָמַד וְהִצִּילוֹ** לבן, על ידי שביקש עליו רחמים לפני המלך.

נאמר לגבי מעשה העגל, שלאחר שחטאו ישראל אמר הקדוש ברוך הוא למשה (שמות לב י), **'וְעַתָּה הַנִּיחָה לִּי וְיִחַר אַפִּי בָהֶם וַאֲכַלֵּם, וְאֶעֱשֶׂה אוֹתְךָ לְגוֹי גָּדוֹל'** וגו'[לו]. **אָמַר רַבִּי אֲבָהוּ, אִלְמָלֵא מִקְרָא** זה **כָּתוּב, אִי אֶפְשָׁר לְאוֹמְרוֹ**, שפסוק זה **מְלַמֵּד, שֶׁתְּפָסוֹ מֹשֶׁה לְהַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא** על ידי תפילתו[לז], **כְּאָדָם שֶׁהוּא תּוֹפֵס אֶת חֲבֵירוֹ בְּבִגְדוֹ, וְאָמַר לְפָנָיו, רִבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם, אֵין אֲנִי מַנִּיחֲךָ עַד שֶׁתִּמְחוֹל וְתִסְלַח לָהֶם** לישראל[לח]. שמלשון 'הניחה לי' משמע שהיה משה אוחז בו, וביקשו הקדוש ברוך הוא שיניח לו מאחיזתו.

נאמר, 'וְעַתָּה הַנִּיחָה לִּי וְיִחַר אַפִּי בָהֶם וַאֲכַלֵּם **וְאֶעֱשֶׂה אוֹתְךָ** לְגוֹי גָּדוֹל' וגו'[לט], ואחר כך בתפילת משה אל ה' (שם פסוק יג) נאמר, 'זְכֹר לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיִשְׂרָאֵל עֲבָדֶיךָ' וגו'. מבארת הגמרא מהי תשובתו של משה על דברי הקדוש ברוך הוא שאמר 'וְאֶעֱשֶׂה אוֹתְךָ לְגוֹי גָּדוֹל'[מ], **אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר**, כך **אָמַר מֹשֶׁה לִפְנֵי הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, רִבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם**, אם אינך זוכר לאברהם וליצחק וליעקב, ואינך מציל את ישראל בזכותם, אם כן הלא הדברים קל וחומר, **וּמַה כִּסֵּא שֶׁל שָׁלֹשׁ רַגְלַיִם אֵינוֹ יָכוֹל לַעֲמוֹד לְפָנֶיךָ בִּשְׁעַת כַּעַסְךָ**, כלומר, ומה ישראל שהם כמו כסא העומד על שלש רגלים, והיינו זכותם של אברהם יצחק ויעקב[מא], אינם יכולים להתקיים לפניך בשעת כעסך, שאין זכות אבות עומדת להם, אם כן, **כִּסֵּא שֶׁל רֶגֶל אֶחָד, עַל אַחַת כַּמָּה וְכַמָּה** שלא יוכל להתקיים בשעת כעסך. כלומר, אם ישמיד הקדוש ברוך הוא את כל ישראל, ויעמיד עם חדש ממשה לבדו, לא תהיה לעם זה זכות אלא של אב אחד בלבד, והוא משה, ויהיו ישראל כמו כסא של רגל אחד, ולא כל שכן שזכות מועטת זו לא תועיל להם להנצל בשעת כעסך[מב]. **וְלֹא עוֹד** - ולא זו בלבד, **אֶלָּא שֶׁיֵּשׁ בִּי גַם בּוֹשֶׁת פָּנִים מֵאֲבוֹתַי** אברהם יצחק ויעקב, **עַכְשָׁיו** - אם תכלה את ישראל ותעמיד עם חדש ממני, **יֹאמְרוּ** האבות, **רְאוּ פַּרְנָס** - מנהיג זה **שֶׁהֶעֱמִיד עֲלֵיהֶם** הקדוש ברוך הוא ביציאת מצרים, **בִּקֵּשׁ גְּדוּלָּה לְעַצְמוֹ וְלֹא בִּקֵּשׁ עֲלֵיהֶם רַחֲמִים**. שהיה טוב בעיניו הגדולה שהבטיחו ה' 'וְאֶעֱשֶׂה אוֹתְךָ לְגוֹי גָּדוֹל', ולכך לא ביקש עליהם רחמים שיתקיימו לפניו[מג].

הגמרא דורשת את הלשון 'ויחל משה' האמור לגבי חטא העגל, בכמה אופנים:

נאמר בתפילת משה על ישראל לאחר שחטאו בעגל, (שם פסוק יא) **'וַיְחַל מֹשֶׁה אֶת פְּנֵי ה'** אֱלֹהָיו, וַיֹּאמֶר, לָמָה ה' יֶחֱרֶה אַפְּךָ בְּעַמֶּךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּכֹחַ גָּדוֹל וּבְיָד חֲזָקָה'. מהו 'וַיְחַל מֹשֶׁה'[מד], **אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, מְלַמֵּד שֶׁעָמַד מֹשֶׁה בִּתְפִלָּה לִפְנֵי הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא,**

שהדרשה היא מכפילות הלשון 'לך רד', שהרי מצאנו לשון זו פעם נוספת, קודם קבלת התורה, 'ויאמר אליו ה' לך רד ועלית אתה ואהרן עמך' וגו' (שמות יט כד), ושם לא נדרש בזה דבר. מהרש"א (ח"א ד"ה לך). אמנם הצל"ח (ד"ה אלא) מבאר שהדרשה היא מכפילות הלשון, שהיה יכול לומר רק 'רד', ולמה הוסיף תיבת 'לך', ולכן נדרשת תיבה זו כאילו נכתב עם קמץ תחת הלמ"ד, כלומר, מגדולה שנתתי לך רד. וראה ביאורים נוספים בילקוט ביאורים.

לג. **הגהות** הב"ח (אות ג) הגיה בשם ספרים אחרים, 'למה לך גדולה' במקום 'אתה למה לי'.

לד. **כיון** שאמר הקב"ה למשה בלשון קשה 'רד מגדולתך', היה סבור משה שמוחלט הדבר אצל הקב"ה ואין תקנה לדבר, לכך לא התפלל עליהם. עד שרמז לו הקב"ה שעדיין הדבר תלוי בו, כמבואר בהמשך הגמרא. צמח דוד (שמות לב ט).

לה. **פסוק** זה אינו מופיע בספר שמות, ואינו המשך לפסוק 'לך רד' שהביאה הגמרא לפני כן, אלא הוא מספר דברים. אולם כל פרשה זו בספר דברים אינה אלא סיפור של אותם דברים שלמדנו בספר שמות לגבי חטא העגל, שכאשר הוכיח משה את ישראל בספר דברים, הזכיר לפניהם את כל מה שקרה בשעת חטא העגל. ופסוק זה 'הרף ממני ואשמידם', אמר לו הקב"ה לאחר שאמר לו לרדת מההר. וראה עוד בהערה להלן על דרשת הגמרא בפסוק 'ועתה הניחה לי'.

לו. **בכת"י** אין תיבה זו.

לז. **רשב"א** (פירושי ההגדות ד"ה מנין) בשם רב האי גאון.

לח. **ביאר** הצל"ח (ד"ה מלמד), שצורת ההנהגה של הקב"ה קרויה 'בגד', כמו שמצאנו שכשהקב"ה נוהג במידת החסד נאמר (דניאל ז ט) 'ולבושיה כתלג חיור', ועל שעת הזעם נאמר (ישעיה סג ב) 'מדוע אדום ללבושך'. ובשעת חטא העגל כביכול השתמש הקב"ה במידת הדין שהם בגדי נקם, ומשה רבינו לא הניח לאף ולחימה שהם שלוחי מידת הדין לצאת, פן יהיה כליון בישראל. וכתב ברקאנטי (שמות לב י), שמה שנאמר כאן שמשה לא הניח לקב"ה לעשות רצונו, הוא על דרך מה שדרשו (מו"ק טז:) על הפסוק (שמואל ב' כג ג) 'צדיק מושל יראת אלהים', שאמר הקב"ה, מי מושל בי, צדיק, שאני גוזר גזרה והוא מבטלה [עיין שם שהאריך בביאור הענין].

פסוק זה 'ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם' וגו', דומה לפסוק 'הרף ממני ואשמידם' וגו' שהביאה הגמרא לעיל, ואינם שני סיפורים שונים, אלא שהפסוק 'ועתה הניחה לי' מופיע בספר שמות בשעת מעשה העגל, ואילו הפסוק 'הרף ממני ואשמידם' הוא בספר דברים, כאשר הוכיח משה את בני ישראל והזכיר להם את מה שקרה בשעת מעשה העגל. ובדברי משה מופיעים דברי ה' אליו בשינוי לשון קצת מהכתוב בספר שמות.

וקשה, שלכאורה שתי הדרשות סותרות זו את זו. שלפי הדרשה הקודמת מהפסוק 'הרף ממני ואשמידם', לא התפלל עדיין משה קודם שאמר לו הקב"ה דבר זה, כי בתחילה תשש כוחו, ורק על ידי שהבין מלשון זו שהדבר תלוי בו נתחזק ועמד בתפילה. ואילו לפי דרשה זו מהפסוק 'ועתה הניחה לי', כבר התפלל משה מיד, והקב"ה ביקש ממנו להפסיק להתפלל. וברש"י על התורה (שמות לב י) נראה, שבאמת נחלקו האמוראים בדבר זה, האם מתחילה התפלל משה, או שהתפלל רק לאחר שאמר לו 'הניחה לי'. ובאמת כל אחד מהאמוראים היה יכול לדרוש את דרשתו גם מהפסוק האחר. וכן משמע במדרש (שמו"ר מג ט). וראה מהרש"א (ח"א ד"ה אמר) מה שהקשה בזה.

אך המהרש"א (שם) ביאר, שמתוך שינוי הלשונות בין הפסוקים, דרשה הגמרא שבאמת היו שם שני דברים, בתחילה תשש כחו של משה, ועל ידי שאמר לו הקב"ה 'הרף ממני ואשמידם' נתחזק משה בתפילה, ואחר שהתחיל להתפלל וכביכול תפס בבגדו, אמר לו הקב"ה 'הניחה לי'.

לט. **בכת"י** אין תיבה זו.

מ. **הגמרא** מביאה רק את הפסוק 'ואעשה אותך לגוי גדול', שהם דברי הקב"ה, ואינה מביאה את תשובת משה. אולם מהמשך הגמרא מבואר שהיא באה לבאר את תשובת משה על דברי הקב"ה. וביאר המהרש"א (ח"א ד"ה ומה), שהגמרא לומדת את תשובתו של משה מהפסוק 'זכור לאברהם ליצחק ולישראל' וגו', כמבואר בסמוך שתשובת משה היתה מענין זכות שלושת אבות. וכן רש"י על התורה (שמות לב יג) הביא את דרשת הגמרא על פסוק זה.

מא. **רש"י** (ד"ה שלש). וראה אדרת אליהו (ד"ה ומה), שמפרש שהכוונה לשלשה סוגי הקדושה שבישראל, כהנים לויים וישראלים.

מב. **קשה**, הלא משה עצמו הוא מבני אברהם יצחק ויעקב, ואם כן למה לא תהא לגוי היוצא ממנו גם זכות שלושת האבות. וביארו הפני יהושע (ד"ה ואעשה) והצל"ח (ד"ה כסא), שמאחר שאברהם יצחק ויעקב יתרעמו על משה שלא ביקש רחמים על ישראל, כמבואר בהמשך הגמרא 'יאמרו ראו פרנס זה' וכו', ולא ירצו שזכותם תעמוד לזרעו, לכן לא תהא להם אלא זכות משה. והנחלת יעקב ביאר (ד"ה בפרק אין עומדין), שכיון שישמיד את כל ישראל, הרי ודאי שתמה זכות אבות. וראה קובץ מאמרים להגר"א וסרמן (מאמר אברהם אב המון גויים) שמבאר, שכשם שאין לנו את זכות הצדיקים שלפני אברהם, כגון שם ועבר, כיון שמאברהם התחילה אומה חדשה, כן רצה הקב"ה להתחיל אומה חדשה ממשה, שלא תהא להם את זכות הקודמים. וראה תרומת הדשן (לרבי נתן הכהן ד"ה ואעשה), שהקב"ה אמר למשה 'ואעשה אותך לגוי גדול' ולא אמר 'ואעשה ממך', משמע שהאומה תתחיל רק ממשה.

אולם המהרש"א (ח"א ד"ה ומה) ביאר, שאין כוונת הגמרא שלא תהא להם זכות שלושת האבות, אלא באמת תהא להם גם זכות שלושת האבות, כיון שהם מבניהם, וכוונת דברי משה הם, אם זכות שלושת האבות לא הועילה להם שלא להשמידם, אם כן מה יועיל שתתווסף להם זכותו של משה.

מג. **ואין** הכוונה שביקש ממש את הגדולה, אך כיון שנמנע מלבקש רחמים על ישראל כדי שתבוא לו הגדולה, הרי זה כאילו ביקש. יעב"ץ (ד"ה ראו).

גם דרשה זו היא מהפסוק 'זכור לאברהם ליצחק ולישראל' וגו'. מהרש"א (ח"א ד"ה ומה). והצל"ח (ד"ה כסא) ביאר, שדברי משה אלו 'עכשיו יאמרו' וכו' הם השלמה לדבריו הראשונים, וכמו שהבאנו בהערה הקודמת.

מד. **הדרשה** היא משינוי הלשון, שכתוב 'ויחל' ולא 'ויתפלל' כמו בכל מקום. מהרש"א (ח"א ד"ה עד שהחלה).

דכתיב ואשר הרעותי. רישא דקרא אוספה הצולעה והנדחה אקבצה ואשר הרעותי. אני גרמתי להם שבראתי יצר הרע: אלמלא שלש מקראות הללו. שמעידין שיש ביד הקדוש ברוך הוא לתקן יצרנו ולהסיר יצר הרע ממנו: נתמוטטו. רגלינו במשפט, אבל עכשיו יש לנו פתחון פה שהוא גרם לנו שברא יצר הרע: הטיח. לשון זריקה, כמו כמטחוי קשת (בראשית כא): אין ארי נוהם. שמח ומשתגע ומזיק: מלי כריסיה זני בישי. מילוי הכרס הוא ממיני חטאים הרעים. זני[כ] מתרגמינן למינהו לזנוהי (בראשית א): הרף ממני. הראהו שיש כח בידו למחול[ל] ע"י תפלה: הניחה לי. משמע שהיה אוחז בו: שלש רגלים. אברהם יצחק ויעקב: שהחלהו. הפליג בו, אנויי"ר בלע"ז: נדרו. דבורו שאמר ואכלם: שמסר עצמו למיתה. ויחל לשון חלל: שהחלה עליהם מדת רחמים. כמו יחולו על ראש יואב (ש"ב ג), לשון הניח: שאחזתו אחילו גרסינן: אשתא דגרמי. מוליי"ר בלע"ז: אשר נשבעת להם בך. שנאמר בעקדת יצחק בי נשבעתי (בראשית כב): עד כאן. על ככוכבי השמים: מכאן ואילך דברי הרב. אמר לו אעשה כדבריך: דברים שאמרת לי. בסנה אמרת לי אעלה אתכם מעני מצרים אל ארץ טובה ורחבה (שמות ג): החייתני. בפני האומות:

עלה

דכתיב [א] ואשר הרעותי: [א] אמר רבי חמא ברבי חנינא אלמלא שלש מקראות הללו נתמוטטו רגליהם של שונאי ישראל חד דכתיב ואשר הרעותי וחד דכתיב [ב] הנה כחומר ביד היוצר כן אתם בידי בית ישראל וחד דכתיב [ג] והסירותי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר רב פפא אמר מהכא[א] [ד] ואת רוחי אתן בקרבכם ועשיתי את אשר בחקי תלכו. ואמר רבי אלעזר משה הטיח דברים כלפי מעלה שנאמר [ה] ויתפלל משה אל ה'[ב] אל תקרי אל ה' אלא על ה' שכן דבי רבי אליעזר בן יעקב [ב] קורין לאלפין (א) עיינין ולעיינין אלפין דבי רבי ינאי אמרי מהכא [ו] ודי זהב מאי ודי זהב אמרי [ג] דבי ר' ינאי כך אמר משה לפני הקב"ה רבונו של עולם בשביל כסף וזהב שהשפעת להם לישראל עד שאמרו די הוא גרם שעשו את העגל אמרי דבי ר' ינאי אין ארי נוהם מתוך קופה של תבן אלא מתוך קופה של בשר אמר רבי אושעיא משל לאדם שהיתה לו פרה כחושה ובעלת אברים האכילה כרשינין והיתה מבעטת בו אמר לה מי גרם לך שתהא מבעטת בי אלא כרשינין שהאכלתיך אמר רבי חייא בר אבא אמר ר' יוחנן משל לאדם אחד שהיה לו בן הרחיצו וסכו והאכילו והשקהו ותלה לו כיס על צוארו והושיבו על פתח של זונות מה יעשה אותו הבן שלא יחטא אמר רב אחא בריה דרב הונא אמר רב ששת היינו דאמרי אינשי מלי כריסיה זני בישי[ג] שנאמר [ז] כמרעיתם וישבעו שבעו וירם לבם על כן שכחוני רב נחמן אמר מהכא [ח] ורם לבבך ושכחת את ה' ורבנן אמרי מהכא [ט] ואכל ושבע ודשן ופנה ואי בעית אימא מהכא [י] וישמן ישרון ויבעט אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן מנין שחזר הקדוש ברוך הוא והודה לו למשה שנאמר [יא] וכסף הרביתי להם[ד] וזהב עשו לבעל: [יב] וידבר ה' אל משה לך רד מאי לך רד אמר רבי אלעזר אמר לו הקדוש ב"ה למשה רד מגדולתך כלום נתתי לך גדולה אלא בשביל ישראל ועכשיו ישראל חטאו (ב) אתה למה לי מיד תשש כחו של משה ולא היה לו כח לדבר וכיון שאמר [יג] הרף ממני ואשמידם אמר משה דבר זה תלוי בי מיד עמד ונתחזק בתפלה ובקש רחמים משל למלך (ג) שכעס על בנו והיה מכהו מכה גדולה והיה אוהבו יושב לפניו ומתירא לומר לו דבר אמר המלך אלמלא אוהבי זה שיושב לפני הרגתיך אמר דבר זה תלוי בי מיד עמד והצילו: [יד] ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם ואעשה אותך לגוי גדול וגו'[ה] אמר רבי אבהו אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו מלמד שתפסו משה להקדוש ברוך הוא כאדם שהוא תופס את חבירו בבגדו ואמר לפניו רבונו של עולם אין אני מניחך עד שתמחול ותסלח להם: [יד] ואעשה אותך לגוי גדול וגו' אמר רבי אלעזר אמר משה לפני הקדוש ב"ה רבונו של עולם ומה כסא של שלש רגלים אינו יכול לעמוד לפניך בשעת כעסך כסא של רגל אחד על אחת כמה וכמה ולא עוד אלא שיש בי[ו] בושת פנים מאבותי עכשיו יאמרו ראו פרנס שהעמיד עליהם בקש גדולה לעצמו ולא בקש עליהם רחמים: [טו] ויחל משה את פני ה' אמר רבי אלעזר (ד) מלמד שעמד משה בתפלה לפני הקדוש ברוך הוא עד שהחלהו ורבא[ז] אמר עד שהפר[ח] לו נדרו כתיב הכא ויחל וכתיב התם [טז] לא יחל דברו [ז] ואמר מר הוא אינו מיחל אבל אחרים מחלין לו ושמואל אמר מלמד שמסר עצמו למיתה עליהם שנאמר [יז] ואם אין מחני נא מספרך אמר רבא אמר רב יצחק[ט] מלמד שהחלה עליהם מדת רחמים ורבנן אמרי מלמד שאמר משה לפני הקב"ה רבש"ע [ח] חולין הוא לך מעשות כדבר הזה ויחל משה את פני ה' תניא רבי אליעזר הגדול אומר מלמד שעמד משה בתפלה לפני הקדוש ברוך הוא עד שאחזתו אחילו [ט] מאי אחילו אמר רבי אלעזר אש של עצמות מאי אש של עצמות אמר אביי אשתא דגרמי. [יח] זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך אשר נשבעת להם בך מאי בך אמר רבי אלעזר אמר משה לפני הקדוש ב"ה רבונו של עולם אלמלא[י] נשבעת להם בשמים ובארץ הייתי אומר כשם ששמים וארץ בטלים כך שבועתך בטלה ועכשיו שנשבעת להם בשמך הגדול מה שמך הגדול חי וקיים לעולם ולעולמי עולמים כך שבועתך קיימת לעולם ולעולמי עולמים: [יח] ותדבר אליהם ארבה את זרעכם ככוכבי השמים וכל הארץ הזאת אשר אמרתי האי אשר אמרת מיבעי ליה אמר רבי אלעזר עד כאן דברי תלמיד מכאן ואילך דברי הרב ורבי שמואל בר נחמני אמר אלו ואלו דברי תלמיד (ה) אלא כך אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם דברים שאמרת לי לך אמור להם לישראל בשמי הלכתי ואמרתי להם בשמך עכשיו מה אני אומר להם: [יט] מבלתי יכולת ה' יכול ה' מיבעי ליה אמר רבי אלעזר אמר משה לפני הקב"ה רבש"ע עכשיו יאמרו אומות העולם תשש כחו כנקבה ואינו יכול להציל אמר הקב"ה למשה והלא כבר ראו נסים וגבורות שעשיתי להם על הים אמר לפניו רבונו של עולם עדיין יש להם לומר למלך אחד יכול לעמוד לשלשים ואחד מלכים אינו יכול לעמוד אמר ר' יוחנן מנין שחזר הקדוש ברוך הוא והודה לו למשה שנאמר [כ] ויאמר ה' סלחתי כדברך תני דבי רבי ישמעאל כדבריך עתידים אוה"ע לומר כן אשרי תלמיד שרבו מודה לו [כא] ואולם חי אני אמר רבא אמר רב יצחק מלמד שאמר לו הקדוש ב"ה למשה משה החייתני בדבריך: [י] דרש רבי שמלאי [א] לעולם יסדר אדם שבחו של הקב"ה ואחר כך יתפלל מנלן ממשה דכתיב [כב] ואתחנן אל ה' בעת ההיא וכתיב [כג] ה' אלהים אתה החלות להראות את עבדך את גדלך ואת ידך החזקה אשר מי אל בשמים ובארץ אשר יעשה כמעשיך וכגבורותיך וכתיב בתריה [כד] אעברה נא ואראה את הארץ הטובה וגו': (סימן מעשי"ם צדק"ה קרב"ן כה"ן תעני"ת מנע"ל ברז"ל):

אמר

עין משפט נר מצוה

כג א מיי' פ"א מהלכות תפלה הלכה ג:

רב נסים גאון

ואולם חי אני אמר לו הקב"ה למשה משה החייתני בדבריך. זה הדבר קשה היה בפני התלמידים והיו מלעיזים בו עלינו החולקין על דברי רבותינו ז"ל ואמנם כי פשוטו של זה הדבר נראה שאינו מתקבל על הדעת שמשתבשין בה ואני ברחמי שמיא פירשתיה פירוש צח וביארתי טעמיה ביאור יפה שהוא שוה לענין הכתוב ולסברא והרי אנו מזכירין המימרא כללא כדגרסי' בגמ' ואחר כן נאמר פירושה (במדבר יד) מבלתי יכולת ה' יכול ה' מיבעי ליה אמר ר' אלעזר אמר משה לפני הקב"ה רבש"ע עכשיו יאמרו אומות העולם תשש [כחו] כנקבה ואין בו כח להצילם אמר לו בן עמרם והלא כבר ראו נסים וגבורות שעשיתי על הים אמר לפניו רבונו של עולם יאמרו לפני מלך אחד יכול לעמוד בפני ל"א (מלך) [מלכים] אינו יכול לעמוד אמר ר' יוחנן מנין שחזר הקב"ה והודה למשה שנא' (שם) ויאמר ה' סלחתי כדברך תנא דבי ר' ישמעאל כדבריך עתידין אומות העולם לומר אשרי תלמיד שרבו מודה לו ואולם חי אני אמר רבא א"ר יצחק אמר לו הקב"ה למשה משה החייתני בדבריך עד כאן היא הדרשה שנאמרה בזה הפסוק. **ופירושה אנו מזכירין** דע לך כי החיים והיכולת שתי מדות הן ממדותיו של הקב"ה שהן מדות עצמו וגדולתו שאינן נחלפין ממנו כלל כי הכח והיכולת אינם נמצאים אלא במי שהוא חי ומי שהוא חי העולמים שלא יתמו שנותיו אי אפשר שלא יהיה יכול וזה הדבר אע"פ שהוא שריר ומקויים בסברא יש לו חיזוק מן הכתוב והיינו דכתב רחמנא (דברים לב) כי אשא אל שמים ידי ואמרתי חי אנכי לעולם פתח בזכרון היד שהוא היכולת וסיים בזכר החיים ואמר חי אנכי לעולם קיימת לו היכולת מפני שהוא חי העולמים ובעת שאירע מעשה המרגלים ואמר הקב"ה להשמידם לאומתו נגש הנביא עליו השלום בתפלה בעדם ואמר בכלל דבריו מבלתי יכולת ה' ולפי שידע הקב"ה כי אמת דבר וכי אם הוא משמיד את העם במדבר ואינו מכבש לפניהן את ארץ כנען האומות אומרים עליו כי קצרה ידו ותשש כחו ואינו יכול לעמוד כנגד

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] בכת"י מהאי קרא נמי (וגירסא נכונה היא וכ"ה בסוכה דק"ס) ועיין שפתי חכמים: **ב]** נראה להגיה **ואתפלל אל ה'**, והוא פסוק דברים ט, כו (מהרש"א עיי"ש) וכ"ה בכת"י: **ג]** בכת"י נוסף **ואיבעית אימא מהכא** שנאמר וכו' (ונכון, דלפי גירסתינו על מאי קאי "שנאמר", שפתי חכמים): **ד]** צ"ל לה (גליון): **ה]** תיבת וגו' קאי אפסוק שלאחריו ויחל משה וגו': **ו]** בכת"י שיש לי (וכן הלשון יפה, דק"ס): **ז]** [אולי צ"ל ורב] (גליון): **ח]** [צ"ל **שהתיר** וכ"ה בילקוט ובע"י והוא נכון כדאיתא נדרים עז ע"ב וב"ב קכ ע"ב וע' תוספות בכורות לז ע"א ד"ה מפירין] (גליון): **ט]** [**רב יצחק אמ' מלמד כו'** כצ"ל וכ"ה בילקוט ובע"י] (גליון): **י]** בכת"י וע"י **אלמלי** (ועיין תוס' מגילה כא ע"א ד"ה אלמלא, דאלמלא באל"ף פירושו אילו לא ואלמלי ביו"ד פירושו אילו היה): **כ]** זני מיני, **למינהו** מתרגמינן לזנוהי (כ"ה ברש"י שבע"י): **ל]** בידו **למחות** (כ"ה ברש"י שבע"י, רש"ש): **מ]** כעי"ז בע"י ועיין מהרש"א:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [סוכה דף נב: ע"ש], ב) [מגילה דף כד:], ג) [יומא פו: סנהדרין דף קב.], ד) חגיגה י., ה) [ע"ז ד.], ו) גיטין ע., ז) ע"ז ז ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמ' קורין לאלפי"ן. נ"ב פרש"י פ' הקורא עומד דהיינו בדרש' אבל בתפלה איסורא איכא ע"ש ד' כ"ד ע"ב: (ב) שם ועכשיו ישראל חטאו (אתה למה לי) תא"מ ונ"ב ס"א למה לך גדולה: (ג) שם משל למלך ב"ו שכעס: (ד) שם א"ר אלעזר (מלמד שעמד וכו' שהחלהו) תא"מ ונ"ב ס"א מלמד שהתפלל משה עד שהחלה אביי אמר עד שהחלה להקב"ה[מ]: (ה) שם דברי תלמיד הן אלא:

לעזי רש"י

אנויי"ר. פירוש להחלות, להפליא, להרבות דברים (רש"י ש"א טו, כג), להרבות לבקש. מוליי"ר. פירוש קדחת (רש"י ויקרא כו, טז ודברים כח, כב), חולי שמחממת וקודחת את הגוף (רש"י שבת דף סז ע"א ד"ה אשתא למירתא):

תורה אור השלם

א) בַּיּוֹם הַהוּא נְאֻם יְיָ אֹסְפָה הַצֹּלֵעָה וְהַנִּדָּחָה אֲקַבֵּצָה וַאֲשֶׁר הֲרֵעֹתִי: [מיכה ד, ו]

ב) הֲכַיּוֹצֵר הַזֶּה לֹא אוּכַל לַעֲשׂוֹת לָכֶם בֵּית יִשְׂרָאֵל נְאֻם יְיָ הִנֵּה כַחֹמֶר בְּיַד הַיּוֹצֵר כֵּן אַתֶּם בְּיָדִי בֵּית יִשְׂרָאֵל: [ירמיה יח, ו]

ג) וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב חָדָשׁ וְרוּחַ חֲדָשָׁה אֶתֵּן בְּקִרְבְּכֶם וַהֲסִרֹתִי אֶת לֵב הָאֶבֶן מִבְּשַׂרְכֶם וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב בָּשָׂר: [יחזקאל לו, כו]

ד) וְאֶת רוּחִי אֶתֵּן בְּקִרְבְּכֶם וְעָשִׂיתִי אֵת אֲשֶׁר בְּחֻקַּי תֵּלֵכוּ וּמִשְׁפָּטַי תִּשְׁמְרוּ וַעֲשִׂיתֶם: [יחזקאל לו, כז]

ה) וַיִּצְעַק הָעָם אֶל מֹשֶׁה וַיִּתְפַּלֵּל מֹשֶׁה אֶל יְיָ וַתִּשְׁקַע הָאֵשׁ: [במדבר יא, ב]

ו) אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן בַּמִּדְבָּר בָּעֲרָבָה מוֹל סוּף בֵּין פָּארָן וּבֵין תֹּפֶל וְלָבָן וַחֲצֵרֹת וְדִי זָהָב: [דברים א, א]

ז) כְּמַרְעִיתָם וַיִּשְׂבָּעוּ שָׂבְעוּ וַיָּרָם לִבָּם עַל כֵּן שְׁכֵחוּנִי: [הושע יג, ו]

ח) וְרָם לְבָבֶךָ וְשָׁכַחְתָּ אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ הַמּוֹצִיאֲךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים: [דברים ח, יד]

ט) כִּי אֲבִיאֶנּוּ אֶל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לַאֲבֹתָיו זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ וְאָכַל וְשָׂבַע וְדָשֵׁן וּפָנָה אֶל אֱלֹהִים אֲחֵרִים וַעֲבָדוּם וְנִאֲצוּנִי וְהֵפֵר אֶת בְּרִיתִי: [דברים לא, כ] י) וַיִּשְׁמַן יְשֻׁרוּן וַיִּבְעָט שָׁמַנְתָּ עָבִיתָ כָּשִׂיתָ וַיִּטֹּשׁ אֱלוֹהַ עָשָׂהוּ וַיְנַבֵּל צוּר יְשֻׁעָתוֹ: [דברים לב, טו] יא) וְהִיא לֹא יָדְעָה כִּי אָנֹכִי נָתַתִּי לָהּ הַדָּגָן וְהַתִּירוֹשׁ וְהַיִּצְהָר וְכֶסֶף הִרְבֵּיתִי לָהּ וְזָהָב עָשׂוּ לַבָּעַל: [הושע ב, י] יב) וַיְדַבֵּר יְיָ אֶל מֹשֶׁה לֶךְ רֵד כִּי שִׁחֵת עַמְּךָ אֲשֶׁר הֶעֱלֵיתָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם: [שמות לב, ז] יג) הֶרֶף מִמֶּנִּי וְאַשְׁמִידֵם וְאֶמְחֶה אֶת שְׁמָם מִתַּחַת הַשָּׁמָיִם וְאֶעֱשֶׂה אוֹתְךָ לְגוֹי עָצוּם וָרָב מִמֶּנּוּ: [דברים ט, יד] יד) וְעַתָּה הַנִּיחָה לִּי וְיִחַר אַפִּי בָהֶם וַאֲכַלֵּם וְאֶעֱשֶׂה אוֹתְךָ לְגוֹי גָּדוֹל: [שמות לב, י] טו) וַיְחַל מֹשֶׁה אֶת פְּנֵי יְיָ אֱלֹהָיו וַיֹּאמֶר לָמָה יְיָ יֶחֱרֶה אַפְּךָ בְּעַמֶּךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּכֹחַ גָּדוֹל וּבְיָד חֲזָקָה: [שמות לב, יא] טז) אִישׁ כִּי יִדֹּר נֶדֶר לַייָ אוֹ הִשָּׁבַע שְׁבֻעָה לֶאְסֹר אִסָּר עַל נַפְשׁוֹ לֹא יַחֵל דְּבָרוֹ כְּכָל הַיֹּצֵא מִפִּיו יַעֲשֶׂה: [במדבר ל, ג] יז) וְעַתָּה אִם תִּשָּׂא חַטָּאתָם וְאִם אַיִן מְחֵנִי נָא מִסִּפְרְךָ אֲשֶׁר כָּתָבְתָּ: [שמות לב, לב] יח) זְכֹר לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיִשְׂרָאֵל עֲבָדֶיךָ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לָהֶם בָּךְ וַתְּדַבֵּר אֲלֵהֶם אַרְבֶּה אֶת זַרְעֲכֶם כְּכוֹכְבֵי הַשָּׁמָיִם וְכָל הָאָרֶץ הַזֹּאת אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֶתֵּן לְזַרְעֲכֶם וְנָחֲלוּ לְעֹלָם: [שמות לב, יג] יט) מִבִּלְתִּי יְכֹלֶת יְיָ לְהָבִיא אֶת הָעָם הַזֶּה אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לָהֶם וַיִּשְׁחָטֵם בַּמִּדְבָּר: [במדבר יד, טז] כ) וַיֹּאמֶר יְיָ סָלַחְתִּי כִּדְבָרֶךָ: [במדבר יד, כ] כא) וְאוּלָם חַי אָנִי וְיִמָּלֵא כְבוֹד יְיָ אֶת כָּל הָאָרֶץ: [במדבר יד, כא] כב) וָאֶתְחַנַּן אֶל יְיָ בָּעֵת הַהִוא לֵאמֹר: [דברים ג, כג] כג) אֲדֹנָי אֱלֹהִים אַתָּה הַחִלּוֹתָ לְהַרְאוֹת אֶת עַבְדְּךָ אֶת גָּדְלְךָ וְאֶת יָדְךָ הַחֲזָקָה אֲשֶׁר מִי אֵל בַּשָּׁמַיִם וּבָאָרֶץ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה כְמַעֲשֶׂיךָ וְכִגְבוּרֹתֶךָ: [דברים ג, כד] כד) אֶעְבְּרָה נָּא וְאֶרְאֶה אֶת הָאָרֶץ הַטּוֹבָה אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן הָהָר הַטּוֹב הַזֶּה וְהַלְּבָנֹן: [דברים ג, כה]

עַד שֶׁהֶחֱלָהוּ להקדוש ברוך הוא. כלומר, שהפציר משה בקדוש ברוך הוא והרבה עליו דברים[מה].

וְרָבָא אָמַר, כך נדרש פסוק זה, משה עמד בתפילה לפני הקדוש ברוך הוא **עַד שֶׁהֵפֵר**[מו] **לוֹ** משה לקדוש ברוך הוא **אֶת נִדְרוֹ** - את דיבורו שאמר להשמיד את ישראל, כשאמר (שם פסוק י) 'וַאֲכַלֵּם'[מז]. מוכיח רבא ש'ויחל' הוא מלשון הפרת נדרים, **כְּתִיב הָכָא** - כתוב כאן '**וַיְחַל**', **וּכְתִיב הָתָם** - וכתוב שם, לגבי נדרים (במדבר ל ג) 'אִישׁ כִּי יִדֹּר נֶדֶר לַה' אוֹ הִשָּׁבַע שְׁבֻעָה לֶאְסֹר אִסָּר עַל נַפְשׁוֹ, **לֹא יַחֵל דְּבָרוֹ**, כְּכָל הַיֹּצֵא מִפִּיו יַעֲשֶׂה'. פירוש שלא יחלל את דיבורו ויעשהו חולין, כשלא יקיימנו. **וְאָמַר מָר** - ואמר על כך שמואל (חגיגה י.), שפסוק זה נדרש כך, **הוּא אֵינוֹ מֵיחֵל** את דיבורו, **אֲבָל** אנשים **אֲחֵרִים מְחַלִּין לוֹ**, ומבטלים את נדרו, כלומר, שהם יכולים להתיר את הנדר, ויהא מותר לו לעבור עליו. ומכאן סמך להתרת נדרים מן התורה. הרי שלשון זו מורה על התרת והפרת הנדר.

וּשְׁמוּאֵל אָמַר, פסוק זה **מְלַמֵּד, שֶׁמָּסַר** משה את **עַצְמוֹ לְמִיתָה עֲלֵיהֶם**. שלשון 'ויחל' נדרש בלשון 'חלל', שפירושו מת. כלומר, משה ביקש שימיתנו הקדוש ברוך הוא תחתיהם. וכפי **שֶׁנֶּאֱמַר** לאחר מכן, שביקש משה על ישראל (שמות לב לב), 'וְעַתָּה אִם תִּשָּׂא חַטָּאתָם, **וְאִם אַיִן מְחֵנִי נָא מִסִּפְרְךָ** אֲשֶׁר כָּתָבְתָּ'[מח]. והיינו, שמשה ביקש שימחה ה' את שמו מספר החיים וימית אותו, במקום להעניש את ישראל[מט].

אָמַר רָבָא, אָמַר רַב יִצְחָק[נ], פסוק זה **מְלַמֵּד, שֶׁמֹּשֶׁה הֶחֱלָה עֲלֵיהֶם** - הניח על ישראל, את **מִדַּת הָרַחֲמִים** של הקדוש ברוך הוא. שלשון 'ויחל' נדרש מלשון החלה והנחה.

וְרַבָּנָן אָמְרֵי, פסוק זה **מְלַמֵּד, שֶׁאָמַר מֹשֶׁה לִפְנֵי הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, רִבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם, חוּלִּין הוּא לְךָ מֵעֲשׂוֹת כַּדָּבָר הַזֶּה** להשמיד את ישראל, ולא לסלוח להם[נא]. שלשון 'ויחל' נדרש מלשון 'חולין'.

הגמרא מביאה ברייתא הדורשת את לשון 'ויחל' באופן אחר: נאמר (שמות לב יא), '**וַיְחַל מֹשֶׁה אֶת פְּנֵי ה'**'. **תַּנְיָא** בברייתא, **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר הַגָּדוֹל**[נב] **אוֹמֵר**, פסוק זה **מְלַמֵּד, שֶׁעָמַד מֹשֶׁה בִּתְפִלָּה לִפְנֵי הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, עַד שֶׁאֲחָזַתּוֹ** למשה חולי שנקרא **אֲחִילוּ**. שואלת הגמרא, **מַאי** - מהו **אֲחִילוּ**. משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר**, אחילו הוא **אֵשׁ שֶׁל עֲצָמוֹת**. שואלת הגמרא, **מַאי אֵשׁ שֶׁל עֲצָמוֹת**. משיבה הגמרא, **אָמַר אַבַּיֵי**, הוא החולי הנקרא **אִשָּׁתָא דְּגַרְמֵי** - קדחת העצמות, שמחמם את המוח שבעצמות[נג].

הגמרא ממשיכה לדרוש את הפסוקים בתפילתו של משה בחטא העגל:

נאמר (שם פסוק יג), '**זְכֹר לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיִשְׂרָאֵל עֲבָדֶיךָ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לָהֶם בָּךְ**, וַתְּדַבֵּר אֲלֵהֶם אַרְבֶּה אֶת זַרְעֲכֶם כְּכוֹכְבֵי הַשָּׁמָיִם וְכָל הָאָרֶץ הַזֹּאת אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֶתֵּן לְזַרְעֲכֶם וְנָחֲלוּ לְעֹלָם'. שואלת הגמרא, **מַאי 'בָּךְ'** - מהי הכוונה בלשון 'בָּךְ'. משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר**, כך **אָמַר מֹשֶׁה לִפְנֵי הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, רִבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם**, (אלמלא) [**אִלְמָלֵי**[נד]] - אילו **נִשְׁבַּעְתָּ לָהֶם** רק **בַּשָּׁמַיִם וּבָאָרֶץ, הָיִיתִי אוֹמֵר, כְּשֵׁם שֶׁשָּׁמַיִם וָאָרֶץ בְּטֵלִים, כָּךְ שְׁבוּעָתְךָ** יכולה להיות **בְּטֵלָה, וְעַכְשָׁיו שֶׁנִּשְׁבַּעְתָּ לָהֶם בְּשִׁמְךָ הַגָּדוֹל**, כמו שמצאנו שנשבע ה' לאברהם בעקידת יצחק בלשון 'בִּי נִשְׁבַּעְתִּי'[נה], כלומר שנשבע לו בשמו הגדול, אם כן, **מַה שִּׁמְךָ הַגָּדוֹל חַי וְקַיָּים לְעוֹלָם וּלְעוֹלְמֵי עוֹלָמִים, כָּךְ שְׁבוּעָתְךָ קַיֶּימֶת לְעוֹלָם וּלְעוֹלְמֵי עוֹלָמִים**, ולכן תקיים את שבועתך לאבות להרבות זרעם ולתת לזרעם את הארץ, ואל תכלה את ישראל.

דורשת הגמרא את המשך הפסוק, '**וַתְּדַבֵּר אֲלֵיהֶם, אַרְבֶּה אֶת זַרְעֲכֶם כְּכוֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְכָל הָאָרֶץ הַזֹּאת אֲשֶׁר אָמַרְתִּי** אֶתֵּן לְזַרְעֲכֶם וְנָחֲלוּ לְעֹלָם'. מקשה הגמרא, **הַאי** [-לשון זו] '**אֲשֶׁר אָמַרְתִּי**' אינו מבואר לכאורה, הלא '**אֲשֶׁר אָמַרְתָּ' מִיבָּעֵי לֵיהּ** - היה לו לומר 'אשר אמרת' בלשון נוכח, שהרי לא מצאנו שנשבע ה' אל האבות בלשון זו, שיתן להם את הארץ 'אשר אמרתי', ואם כן אין לפרש שכל זה הוא מדברי ה' אל האבות[נו], אלא לכאורה משה הוא שאמר כן לה', ולמה לא אמר בלשון נוכח[נז]. מתרצת הגמרא, **אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, עַד כָּאן** - עד תיבות 'כְּכוֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם'[נח], **דִּבְרֵי תַלְמִיד** - אלו דבריו של

מה. רש"י (ד"ה שהחלהו). וכתב המהרש"א (ח"א ד"ה עד שהחלה) שלפי זה אינו יודע לפרש את לשון 'החלהו'. והיעב"ץ (ד"ה עד) כתב, שלשון זו מתפרשת כמשמעה, מלשון חולי, כענין שנאמר 'ותקצר נפשו בעמל ישראל' (שופטים י טז), שכך יפה כחם של נביאים וחכמים לכתוב לשונות כאלו כלפי מעלה כביכול. ויש שביארו שהכוונה כפשוטה שהוא מלשון 'חילוי' ותפילה, שמשה הרבה לחלות את פניו ולבקש רחמים, עד שנהיה הקב"ה מופצר לכך. וראה ביאורים נוספים בילקוט ביאורים.

הב"ח (אות ד) הביא גירסא אחרת בשם ספרים אחרים, 'מלמד שהתפלל משה עד שהחלה. אביי אמר עד שהחלה להקב"ה'. ובדקדוקי סופרים הביא גירסא, 'מלמד שהתפלל משה עד שחלה, אביי אמר עד שהחלהו להקב"ה'. כלומר, לפי רבי אלעזר לשון 'ויחל' מתפרש על משה עצמו, ואילו אביי מפרש לשון זו על הקב"ה, שמשה החלה להקב"ה. ובמהרש"א (שם) משמע שגרס רק 'שעמד משה בתפילה עד שהחלה', ולא גרס את דברי אביי שהחלה להקב"ה. וביאר שהוא מלשון חולין, שמשה רבינו בתפילתו לא עמד בכובד ראש הראוי, כפי שנזכר לעיל שהטיח דברים כלפי מעלה.

מו. הגליון הגיה 'שהתיר לו נדרו', כי לשון הפרה שייכת רק באב או בבעל, ואילו חכם 'מתיר' את הנדר. וכן הוא בילקוט (תשא רמז שצג) ובעין יעקב ובדקדוקי סופרים בשם כת"י. אולם רש"ש טויבש (ד"ה ורבא) כתב שיש לקיים הגירסא שלפנינו, על פי מה שמצאנו במדרש תהלים (צ ה), שמשה קרוי 'איש האלהים' (דברים לג א) על שם שכביכול הפר והקים לקב"ה נדריו כאיש שמפר ומקיים נדרי אשתו, וכמו שמצאנו שאמר משה לקב"ה 'קומה ה'' (במדבר י לה) 'שובה ה'' (שם פסוק לו).

מז. רש"י (ד"ה נדרו). אולם במדרש רבה (שמו"ר מג ד) הובאה דרשה זו שהתיר לו נדרו, ונאמר שם 'אמר האלהים, משה, כבר נשבעתי 'זובח לאלהים יחרם' (שמות כב יט) [פירוש, שהמקריב לעבודה זרה חייב מיתה], ודבר שבועה שיצא מפי איני מחזירו' וכו'. כתב הרשב"א (פירושי ההגדות ד"ה ויחל), שאין הכוונה כפשוטו שמשה היפר לו נדרו, אלא כשם שאדם מתיר את נדרו שנדר בשעת כעסו לאחר שמתפייס, כן הקב"ה נתפייס על ידי תפילת משה, ונסתלק כעסו על ישראל, והרי זה כאילו התיר את נדרו [וכן ברש"י (ד"ה נדרו) משמע שאינו נדר גמור. אמנם במדרש רבה (שם) לא משמע כן, עיי"ש].

מח. פירוש, אם תשא ותסלח להם על חטא העגל הרי טוב, ואיני אומר לך מחני מספרך, אבל אם אין אתה סולח להם, מחני נא מספרך. והרי זה מקרא קצר. רש"י (שמות שם).

מט. וכן פירשו הרשב"ם והרמב"ן (שמות שם) את הפסוק לפי פשוטו. אולם רש"י על הפסוק פירש, שהכוונה היא שימחה אותו מספר התורה.

נ. בילקוט שמעוני (תשא רמז שצג) ובעין יעקב הגירסא 'רבי יצחק אמר' [וללא תיבות 'אמר רבא']. והיא גירסא נכונה. דקדוקי סופרים (אות ה) וגליון.

נא. כלומר, דבר זה הוא גנאי וחילול הקודש לפי ערכך, מפני שנראה זה כדבר שאינו הגון, וקדושת שמך תועשה חולין בעיני הבריות. לימודי אגדות (עמוד ה).

ביאר המהרש"א (ח"א ד"ה חולין), שכיון שהיו שם גם כמה צדיקים שלא חטאו בעגל, על כן חולין הוא לו לא להבחין בין צדיק לרשע. וכדרך שדרשו בעבודה זרה (ד.) על הפסוק (בראשית יח כה) 'חלילה לך מעשות כדבר הזה להמית צדיק עם רשע', 'אמר אברהם לפני הקב"ה, רבונו של עולם, חולין הוא מעשות כדבר הזה להמית צדיק עם רשע'.

נב. הוא רבי אליעזר בן הורקנוס, מתלמידי רבן יוחנן בן זכאי ורבו של רבי עקיבא. וכתב הרד"ל (מאמר 'שם האחד אליעזר' אות ד, בתחילת פרקי דרבי אליעזר), שקראוהו 'גדול' להורות שהיה גדול תלמידי רבן יוחנן בן זכאי [כסתימת המשנה באבות (פ"ב מ"ח)], ושהגדיל להרביץ תורה בישראל על ידי תלמידיו, שעיקר התורה שבעל פה שלפנינו סדרוה תלמידי תלמידיו (סנהדרין פו.). וראה עוד שם (אות ג) טעם נוסף.

נג. 'אשתא' פירושו חולי של חום וקדחת [ראה רש"י בעבודה זרה (כח. ד"ה פרוונקא דאישתא) וביומא (כט. ד"ה אישתא)]. וראה תרגום יונתן (דברים כח כב) על מילת 'ובדלקת', 'ובאשא דגרמיא דדלקא מוחיא'. פירוש, קדחת העצמות שמחממת את מוח העצמות. הביטוי 'אש של עצמות' במקורו היה בארמית, ובארמית 'אשתא' הוא חום, או קדחת. אך רבי אלעזר תרגמו ללשון הקודש, ובלשון הקודש 'אש' אינו במשמעות קדחת ולא היה מוכר ביטוי זה, ולכך הגמרא לא הבינה מה משמעותו. עיונים בדברי חז"ל (ארנטרוי, עמ' א).

נד. ראה הגהות וציונים.

נה. 'ויאמר בי נשבעתי נאם ה', כי יען אשר עשית את הדבר הזה ולא חשכת את בנך את יחידך. כי ברך אברכך והרבה ארבה את זרעך ככוכבי השמים וכחול אשר על שפת הים, וירש זרעך את שער אויביו' (בראשית כב טז-יז). רש"י (ד"ה אשר). וראה רש"י בשמות (לב יג), שהביא גם את השבועות שנשבע ליצחק וליעקב בשמו הגדול.

נו. מהרש"א (ח"א ד"ה אשר). והפני יהושע (ד"ה אשר) מבאר, שלכן אין לומר שכל זה הוא מדברי ה' אל האבות, שהרי לא מצאנו שהבטיח ה' לאבות את הארץ קודם שהבטיח להם שירבה את זרעם, ואם כן איך נאמר שבשעה שהבטיח ה' שירבה את זרעם, הזכיר להם הבטחה אחרת שכבר אמר להם לתת את הארץ לזרעם.

נז. אף שהגמרא הבינה ש'אשר אמרתי' הם דברי משה, אך ודאי אין לפרש לשון 'אמרתי' שמשה אמר על עצמו שהוא אמר אתן את הארץ לזרעכם. אלא תיבות 'אשר אמרתי' הם תוספת דברי משה במאמר המוסגר לבאר את מה שאמר 'הארץ הזאת', לאיזו ארץ הכוונה, ואמר שהכוונה לארץ שאמרת והבטחת לאבות. וזהו שמקשה הגמרא, שהיה למשה לומר 'אמרת'. לימודי אגדות (עמוד ו).

נח. ותיבות 'ככוכבי השמים' בכלל.

דכתיב ^(א)^ ואשר הרעותי: [א] אמר רבי חמא ברבי חנינא אלמלא שלש מקראות הללו נתמוטטו רגליהם של שונאי ישראל חד דכתיב ואשר הרעותי וחד דכתיב ^(ב)^ הנה כחומר ביד היוצר כן אתם בידי בית ישראל וחד דכתיב ^(ג)^ והסירותי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר רב פפא אמר מהכא[א] ^(ד)^ ואת רוחי אתן בקרבכם ועשיתי את אשר בחקי תלכו. ואמר רבי אלעזר משה הטיח דברים כלפי מעלה שנאמר ^(ה)^ ויתפלל משה אל ה'[ב] אל תקרי אל ה' אלא על ה' שכן דבי רבי אליעזר בן יעקב [ב] קורין לאלפין (א) עיינין ולעיינין אלפין דבי רבי ינאי אמרי מהכא ^(ו)^ ודי זהב מאי ודי זהב אמרי [ג] דבי ר' ינאי כך אמר משה לפני הקב"ה רבונו של עולם בשביל כסף וזהב שהשפעת להם לישראל עד שאמרו די הוא גרם שעשו את העגל אמרי דבי ר' ינאי אין ארי נוהם מתוך קופה של תבן אלא מתוך קופה של בשר אמר רבי אושעיא משל לאדם שהיתה לו פרה כחושה ובעלת אברים האכילה כרשינין והיתה מבעטת בו אמר לה מי גרם לך שתהא מבעטת בי אלא כרשינין שהאכלתיך אמר רבי חייא בר אבא אמר ר' יוחנן משל לאדם אחד שהיה לו בן הרחיצו וסכו והאכילו והשקהו ותלה לו כיס על צוארו והושיבו על פתח של זונות מה יעשה אותו הבן שלא יחטא אמר רב אחא בריה דרב הונא אמר רב ששת היינו דאמרי אינשי מלי כריסיה זני בישי[ג] שנאמר ^(ז)^ כמרעיתם וישבעו שבעו וירם לבם על כן שכחוני רב נחמן אמר מהכא ^(ח)^ ורם לבבך ושכחת את ה' ורבנן אמרי מהכא ^(ט)^ ואכל ושבע ודשן ופנה ואי בעית אימא מהכא ^(י)^ וישמן ישרון ויבעט אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן מנין שחזר הקדוש ברוך הוא והודה לו למשה שנאמר ^(יא)^ וכסף הרביתי להם[ד] וזהב עשו לבעל: ^(יב)^ וידבר ה' אל משה לך רד מאי לך רד אמר רבי אלעזר אמר לו הקדוש ב"ה למשה רד מגדולתך כלום נתתי לך גדולה אלא בשביל ישראל ועכשיו ישראל חטאו (ב) אתה למה לי מיד תשש כחו של משה ולא היה לו כח לדבר וכיון שאמר ^(יג)^ הרף ממני ואשמידם אמר משה דבר זה תלוי בי מיד עמד ונתחזק בתפלה ובקש רחמים משל למלך (ג) שכעס על בנו והיה מכהו מכה גדולה והיה אוהבו יושב לפניו ומתירא לומר לו דבר אמר המלך אלמלא אוהבי זה שיושב לפני הרגתיך אמר דבר זה תלוי בי מיד עמד והצילו: ^(יד)^ ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם ואעשה אותך לגוי גדול וגו'[ה] אמר רבי אבהו אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו מלמד שתפסו משה להקדוש ברוך הוא כאדם שהוא תופס את חבירו בבגדו ואמר לפניו רבונו של עולם אין אני מניחך עד שתמחול ותסלח להם: ^(יד)^ ואעשה אותך לגוי גדול וגו' אמר רבי אלעזר אמר משה לפני הקדוש ב"ה רבונו של עולם ומה כסא של שלש רגלים אינו יכול לעמוד לפניך בשעת כעסך כסא של רגל אחד על אחת כמה וכמה ולא עוד אלא שיש בי[ו] בושת פנים מאבותי עכשיו יאמרו ראו פרנס שהעמיד עליהם בקש גדולה לעצמו ולא בקש עליהם רחמים: ^(טו)^ ויחל משה את פני ה' אמר רבי אלעזר (ד) מלמד שעמד משה בתפלה לפני הקדוש ברוך הוא עד שהחלהו ורבא[ז] אמר עד שהפר[ח] לו נדרו כתיב הכא ויחל וכתיב התם ^(טז)^ לא יחל דברו ^(ז)^ ואמר מר הוא אינו מיחל אבל אחרים מחלין לו ושמואל אמר מלמד שמסר עצמו למיתה עליהם שנאמר ^(יז)^ ואם אין מחני נא מספרך אמר רבא אמר רב יצחק[ט] מלמד שהחלה עליהם מדת רחמים ורבנן אמרי מלמד שאמר משה לפני הקב"ה רבש"ע [ב] חולין הוא לך מעשות כדבר הזה ויחל משה את פני ה' תניא רבי אליעזר הגדול אומר מלמד שעמד משה בתפלה לפני הקדוש ברוך הוא עד שאחזתו אחילו [ז] מאי אחילו אמר רבי אלעזר אש של עצמות מאי אש של עצמות אמר אביי אשתא דגרמי. ^(יח)^ זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך אשר נשבעת להם בך מאי בך אמר רבי אלעזר אמר משה לפני הקדוש ב"ה רבונו של עולם אלמלא[י] נשבעת להם בשמים ובארץ הייתי אומר כשם ששמים וארץ בטלים כך שבועתך בטלה ועכשיו שנשבעת להם בשמך הגדול מה שמך הגדול חי וקיים לעולם ולעולמי עולמים כך שבועתך קיימת לעולם ולעולמי עולמים: ^(יח)^ ותדבר אליהם ארבה את זרעכם ככוכבי השמים וכל הארץ הזאת אשר אמרתי האי אשר אמרתי אשר אמרת מיבעי ליה אמר רבי אלעזר עד כאן דברי תלמיד מכאן ואילך דברי הרב ורבי שמואל בר נחמני אמר אלו ואלו דברי תלמיד (ה) אלא כך אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם דברים שאמרת לי לך אמור להם לישראל בשמי הלכתי ואמרתי להם בשמך עכשיו מה אני אומר להם: ^(יט)^ מבלתי יכולת ה' יכול ה' מיבעי ליה אמר רבי אלעזר אמר משה לפני הקב"ה רבש"ע עכשיו יאמרו אומות העולם תשש כחו כנקבה ואינו יכול להציל אמר הקב"ה למשה והלא כבר ראו נסים וגבורות שעשיתי להם על הים אמר לפניו רבונו של עולם עדיין יש להם לומר למלך אחד יכול לעמוד לשלשים ואחד מלכים אינו יכול לעמוד אמר ר' יוחנן מנין שחזר הקדוש ברוך הוא והודה לו למשה שנאמר ^(כ)^ ויאמר ה' סלחתי כדברך תני דבי רבי ישמעאל כדבריך עתידים אוה"ע לומר כן אשרי תלמיד שרבו מודה לו ^(כא)^ ואולם חי אני אמר רבא אמר רב יצחק מלמד שאמר לו הקדוש ב"ה למשה משה החייתני בדבריך: [י] דרש רבי שמלאי [א] לעולם יסדר אדם שבחו של הקב"ה ואחר כך יתפלל מנלן ממשה דכתיב ^(כב)^ ואתחנן אל ה' בעת ההיא וכתיב ^(כג)^ ה' אלהים אתה החלות להראות את עבדך את גדלך ואת ידך החזקה אשר מי אל בשמים ובארץ אשר יעשה כמעשיך וכגבורותיך וכתיב בתריה ^(כד)^ אעברה נא ואראה את הארץ הטובה וגו': (סימן מעשי"ם צדק"ה קרב"ן כה"ן תעני"ת מנע"ל ברז"ל):

אמר

רש"י

דכתיב ואשר הרעותי. רישא דקרא אוספה הצולעה והנדחה אקבצה ואשר הרעותי. אני גרמתי להם שבראתי יצר הרע: אלמלא שלש מקראות הללו. שמעידין שיש ביד הקדוש ברוך הוא לתקן יצרנו ולהסיר יצר הרע ממנו: נתמוטטו. רגלינו במשפט, אבל עכשיו יש לנו פתחון פה שהוא גרם לנו שברא יצר הרע: הטיח. לשון זריקה, כמו כמטחוי קשת (בראשית כא): אין ארי נוהם. שמח ומשתגע ומזיק: מלי כריסיה זני בישי. מילוי הכרס הוא ממיני חטאים הרעים. זני[כ] מתרגמינן למיניהו לזנוהי (בראשית א): הרף ממני. הראהו שיש כח בידו למחול[ל] ע"י תפלה: הניחה לי. משמע שהיה אוחז בו: שלש רגלים. אברהם יצחק ויעקב: שהחלהו. הפליג בו, אנוי"ר בלע"ז: נדרו. דבורו שאמר ואכלם: שמסר עצמו למיתה. ויחל לשון חלל: שהחלה עליהם מדת רחמים. כמו יחולו על ראש יואב (ש"ב ג), לשון הניח: שאחזתו אחילו גרסינן: אשתא דגרמי. מוליי"ר בלע"ז: אשר נשבעת להם בך. שנאמר בעקדת יצחק בי נשבעתי (בראשית כב): עד כאן. עד ככוכבי השמים: מכאן ואילך דברי הרב. אמר לו אעשה כדבריך: דברים שאמרת לי. בסנה אמרת לי אעלה אתכם מעני מצרים אל ארץ טובה ורחבה (שמות ג): החייתני. בפני האומות: עלה

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [סוכה דף נב: ע"ש], ב) [מגילה דף כד:], ג) [יומא פו: סנהדרין דף קב.], ד) חגיגה י., ה) [ע"ז ד.], ו) גיטין ע., ז) ע"ז ז ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמ' קורין לאלפי"ן. נ"ב פרש"י פ' הקורא עומד דהיינו בדרש' אבל בתפלה איסורא איכא ע"ש ד' כ"ד ע"ב: (ב) שם ועכשיו ישראל חטאו (אתה למה לי) תא"מ ונ"ב ס"א למה לך גדולה: (ג) שם משל למלך ב"ו שכעס: (ד) שם א"ר אלעזר (מלמד שעמד וכו' שהחלהו) תא"מ ונ"ב ס"א מלמד שהתפלל משה עד שהחלה אביי אמר עד שהחלה להקב"ה[מ]: (ה) שם דברי תלמיד הן אלא:

לעזי רש"י

אנוויי"ר. פירוש להחלות, להפליר, להרבות דברים (רש"י ש"א טו, כג), להרבות לבקש. מוליי"ר. פירוש קדחת (רש"י ויקרא כו, טז ודברים כח, כב), חולי שמחממת וקודחת את הגוף (רש"י שבת דף סז ע"א ד"ה אשתא למירתא):

תורה אור השלם

א) בַּיּוֹם הַהוּא נְאֻם יְיָ אֹסְפָה הַצֹּלֵעָה וְהַנִּדָּחָה אֲקַבֵּצָה וַאֲשֶׁר הֲרֵעֹתִי: [מיכה ד, ו]

ב) הֲכַיּוֹצֵר הַזֶּה לֹא אוּכַל לַעֲשׂוֹת לָכֶם בֵּית יִשְׂרָאֵל נְאֻם יְיָ הִנֵּה כַחֹמֶר בְּיַד הַיּוֹצֵר כֵּן אַתֶּם בְּיָדִי בֵּית יִשְׂרָאֵל: [ירמיה יח, ו]

ג) וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב חָדָשׁ וְרוּחַ חֲדָשָׁה אֶתֵּן בְּקִרְבְּכֶם וַהֲסִרֹתִי אֶת לֵב הָאֶבֶן מִבְּשַׂרְכֶם וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב בָּשָׂר: [יחזקאל לו, כו]

ד) וְאֶת רוּחִי אֶתֵּן בְּקִרְבְּכֶם וְעָשִׂיתִי אֵת אֲשֶׁר בְּחֻקַּי תֵּלֵכוּ וּמִשְׁפָּטַי תִּשְׁמְרוּ וַעֲשִׂיתֶם: [יחזקאל לו, כז]

ה) וַיִּצְעַק הָעָם אֶל מֹשֶׁה וַיִּתְפַּלֵּל מֹשֶׁה אֶל יְיָ וַתִּשְׁקַע הָאֵשׁ: [במדבר יא, ב]

ו) אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן בַּמִּדְבָּר בָּעֲרָבָה מוֹל סוּף בֵּין פָּארָן וּבֵין תֹּפֶל וְלָבָן וַחֲצֵרֹת וְדִי זָהָב: [דברים א, א]

ז) כְּמַרְעִיתָם וַיִּשְׂבָּעוּ שָׂבְעוּ וַיָּרָם לִבָּם עַל כֵּן שְׁכֵחוּנִי: [הושע יג, ו]

ח) וְרָם לְבָבֶךָ וְשָׁכַחְתָּ אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ הַמּוֹצִיאֲךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים: [דברים ח, יד]

ט) כִּי אֲבִיאֶנּוּ אֶל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לַאֲבֹתָיו זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ וְאָכַל וְשָׂבַע וְדָשֵׁן וּפָנָה אֶל אֱלֹהִים אֲחֵרִים וַעֲבָדוּם וְנִאֲצוּנִי וְהֵפֵר אֶת בְּרִיתִי: [דברים לא, כ] י) וַיִּשְׁמַן יְשֻׁרוּן וַיִּבְעָט שָׁמַנְתָּ עָבִיתָ כָּשִׂיתָ וַיִּטֹּשׁ אֱלוֹהַ עָשָׂהוּ וַיְנַבֵּל צוּר יְשֻׁעָתוֹ: [דברים לב, טו] יא) וְהִיא לֹא יָדְעָה כִּי אָנֹכִי נָתַתִּי לָהּ הַדָּגָן וְהַתִּירוֹשׁ וְהַיִּצְהָר וְכֶסֶף הִרְבֵּיתִי לָהּ וְזָהָב עָשׂוּ לַבָּעַל: [הושע ב, י] יב) וַיְדַבֵּר יְיָ אֶל מֹשֶׁה לֶךְ רֵד כִּי שִׁחֵת עַמְּךָ אֲשֶׁר הֶעֱלֵיתָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם: [שמות לב, ז] יג) הֶרֶף מִמֶּנִּי וְאַשְׁמִידֵם וְאֶמְחֶה אֶת שְׁמָם מִתַּחַת הַשָּׁמָיִם וְאֶעֱשֶׂה אוֹתְךָ לְגוֹי עָצוּם וָרָב מִמֶּנּוּ: [דברים ט, יד] יד) וְעַתָּה הַנִּיחָה לִּי וְיִחַר אַפִּי בָהֶם וַאֲכַלֵּם וְאֶעֱשֶׂה אוֹתְךָ לְגוֹי גָּדוֹל: [שמות לב, י] טו) וַיְחַל מֹשֶׁה אֶת פְּנֵי יְיָ אֱלֹהָיו וַיֹּאמֶר לָמָה יְיָ יֶחֱרֶה אַפְּךָ בְּעַמֶּךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּכֹחַ גָּדוֹל וּבְיָד חֲזָקָה: [שמות לב, יא] טז) אִישׁ כִּי יִדֹּר נֶדֶר לַייָ אוֹ הִשָּׁבַע שְׁבֻעָה לֶאְסֹר אִסָּר עַל נַפְשׁוֹ לֹא יַחֵל דְּבָרוֹ כְּכָל הַיֹּצֵא מִפִּיו יַעֲשֶׂה: [במדבר ל, ג] יז) וְעַתָּה אִם תִּשָּׂא חַטָּאתָם וְאִם אַיִן מְחֵנִי נָא מִסִּפְרְךָ אֲשֶׁר כָּתָבְתָּ: [שמות לב, לב] יח) זְכֹר לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיִשְׂרָאֵל עֲבָדֶיךָ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לָהֶם בָּךְ וַתְּדַבֵּר אֲלֵהֶם אַרְבֶּה אֶת זַרְעֲכֶם כְּכוֹכְבֵי הַשָּׁמָיִם וְכָל הָאָרֶץ הַזֹּאת אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֶתֵּן לְזַרְעֲכֶם וְנָחֲלוּ לְעֹלָם: [שמות לב, יג] יט) מִבִּלְתִּי יְכֹלֶת יְיָ לְהָבִיא אֶת הָעָם הַזֶּה אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לָהֶם וַיִּשְׁחָטֵם בַּמִּדְבָּר: [במדבר יד, טז] כ) וַיֹּאמֶר יְיָ סָלַחְתִּי כִּדְבָרֶךָ: [במדבר יד, כ] כא) וְאוּלָם חַי אָנִי וְיִמָּלֵא כְבוֹד יְיָ אֶת כָּל הָאָרֶץ: [במדבר יד, כא] כב) וָאֶתְחַנַּן אֶל יְיָ בָּעֵת הַהִוא לֵאמֹר: [דברים ג, כג] כג) אֲדֹנָי אֱלֹהִים אַתָּה הַחִלּוֹתָ לְהַרְאוֹת אֶת עַבְדְּךָ אֶת גָּדְלְךָ וְאֶת יָדְךָ הַחֲזָקָה אֲשֶׁר מִי אֵל בַּשָּׁמַיִם וּבָאָרֶץ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה כְמַעֲשֶׂיךָ וְכִגְבוּרֹתֶךָ: [דברים ג, כד] כד) אֶעְבְּרָה נָּא וְאֶרְאֶה אֶת הָאָרֶץ הַטּוֹבָה אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן הָהָר הַטּוֹב הַזֶּה וְהַלְּבָנֹן: [דברים ג, כה]

עין משפט נר מצוה

כג א מיי' פ"א מהלכות תפלה הלכה ב:

רב נסים גאון

ואולם חי אני אמר לו הקב"ה למשה משה החייתני בדבריך. זה הדבר קשה היה בפני התלמידים והיו מלעיזים בו עלינו החולקין על דברי רבותינו ז"ל ואמנם כי פשוטו של זה הדבר נראה שאינו מתקבל על הדעת שמשתבשין בה ואני ברחמי שמיא פירשתיה פירוש צח וביארתי טעמיה ביאור יפה שהוא שוה לענין הכתוב ולסברא והרי אנו מזכירין המימרא כללא כדגרסי' בגמ' ואחר כן נאמר פירושה (במדבר יד) מבלתי יכולת ה' יכול ה' מיבעי ליה אמר ר' אלעזר אמר משה לפני הקב"ה רבש"ע עכשיו יאמרו אומות העולם תשש [כחו] כנקבה ואין בו כח להצילם אמר לו בן עמרם והלא כבר ראו נסים וגבורות שעשיתי על הים אמר לפניו רבונו של עולם יאמרו לפני מלך אחד יכול לעמוד בפני ל"א (מלך) [מלכים] אינו יכול לעמוד אמר ר' יוחנן מנין שחזר הקב"ה והודה למשה שנא' (שם) ויאמר ה' סלחתי כדברך תנא דבי ר' ישמעאל כדבריך עתידין אומות העולם לומר אשרי תלמיד שרבו מודה לו ואולם חי אני אמר רבא א"ר יצחק אמר לו הקב"ה למשה משה החייתני בדבריך עד כאן היא הדרשה שנאמרה בזה הפסוק. **ופירושה אנו מזכירין** דע לך כי החיים והיכולת שתי מדות הן ממדותיו של הקב"ה שהן מדות עצמו וגדולתו שאינן נחלפין ממנו כלל כי הכח והיכולת אינם נמצאים אלא במי שהוא חי ומי שהוא חי העולמים שלא יתמו שנותיו אי אפשר שלא יהיה יכול וזה הדבר אע"פ שהוא שריר ומקויים בסברא יש לו חיזוק מן הכתוב והיינו דכתב רחמנא (דברים לב) כי אשא אל שמים ידי ואמרתי חי אנכי לעולם פתח בזכרון היד שהוא היכולת וסיים בזכר החיים ואמר חי אנכי לעולם קיימת לו היכולת מפני שהוא חי העולמים ובעת שאירע מעשה המרגלים ואמר הקב"ה להשמידם לאומתו נגש הנביא עליו השלום בתפלה בעדם ואמר בכלל דבריו מבלתי יכולת ה' ולפי שידע הקב"ה כי אמת דבר וכי אם הוא משמיד את העם במדבר ואינו מכבש לפניהן את ארץ כנען האומות אומרים עליו כי קצרה ידו ותשש כחו ואינו יכול לעמוד כנגד

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] בכת"י מהאי קרא נמי (וגירסא נכונה היא וכ"ה בסוכה דק"ס) ועיין שפתי חכמים: ב] נראה להגיה ואתפלל אל ה', והוא פסוק דברים ט, כו (מהרש"א עיי"ש) וכ"ה בכת"י: ג] בכת"י נוסף ואיבעית אימא מהכא שנאמר וכו' (ונכון, דלפי גירסתינו על מאי קאי "שנאמר", שפתי חכמים): ד] צ"ל לה (גליון): ה] תיבת וגו' קאי אפסוק שלאחריו ויחל משה וגו': ו] בכת"י שיש לי (וכן הלשון יפה, דק"ס): ז] [אולי צ"ל ורב] (גליון): ח] [צ"ל שהתיר וכ"ה בילקוט ובעי"י והוא נכון כדאיתא נדרים עז ע"ב וב"ב קכ ע"ב וע' תוספות בכורות לז ע"א ד"ה מפירין] (גליון): ט] [רב יצחק אמ' מלמד כו' כצ"ל וכ"ה בילקוט ובעי"ן] (גליון): י] בכת"י ועי"י אלמלי (ועיין תוס' מגילה כא ע"א ד"ה אלמלא, דאלמלא באל"ף פירושו אילו לא ואלמלי ביו"ד פירושו אילו היה): כ] זני מיני, למינהו מתרגמינן לזנוהי (כ"ה ברש"י שבע"י): ל] בידו למחות (כ"ה ברש"י שבע"י, רש"ש): מ] כעי"ז בע"י ועיין מהרש"א:

משה אל ה׳, **וּמִכָּאן וְאֵילָךְ** - מתיבות ׳וְכָל הָאָרֶץ הַזֹּאת׳ ואילך, **דִּבְרֵי הָרַב** - אלו דברי ה׳, שכאן חזר הקדוש ברוך הוא והשיב למשה שהוא מקבל את תפילתו, שכל הארץ הזאת אשר אמרתי כבר לאבות שאתן אותה, אכן אתן אותה לזרעם, ולא אכלה אותם[נט].

מביאה הגמרא תירוץ נוסף, **וְרַבִּי שְׁמוּאֵל בַּר נַחְמָנִי אָמַר, אֵלּוּ וָאֵלּוּ הם דִּבְרֵי תַּלְמִיד** - כל הפסוק הוא דברי משה לה׳, ואין צריך לחלקו לשנים, **אֶלָּא** מה שהקשית מדוע כתוב ׳אשר אמרתי׳ ולא ׳אשר אמרת׳, **כָּךְ אָמַר מֹשֶׁה לִפְנֵי הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, רִבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם, הַדְּבָרִים שֶׁאָמַרְתָּ לִי לֵךְ אֱמוֹר** אותם **לָהֶם לְיִשְׂרָאֵל בִּשְׁמִי**, כמו שאמר ה׳ למשה בשעה שנגלה אליו בסנה ׳לֵךְ וְאָסַפְתָּ אֶת זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם, ה׳ אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם נִרְאָה אֵלַי, אֱלֹהֵי אַבְרָהָם יִצְחָק וְיַעֲקֹב לֵאמֹר, פָּקֹד פָּקַדְתִּי אֶתְכֶם וְאֶת הֶעָשׂוּי לָכֶם בְּמִצְרָיִם. וָאֹמַר אַעֲלֶה אֶתְכֶם מֵעֳנִי מִצְרַיִם אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְהַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי וְהַפְּרִזִּי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי, אֶל אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ׳ (שמות ג טז-יז), דברים אלו **הָלַכְתִּי וְאָמַרְתִּי לָהֶם בִּשְׁמְךָ, וְעַכְשָׁיו** שאתה רוצה לכלותם ולא להנחילם את הארץ, **מָה אֲנִי אוֹמֵר לָהֶם**, והלא ישראל יזכירו לי הבטחה זו שאמרתי להם. וזהו הפירוש בלשון ׳אֲשֶׁר אָמַרְתִּי׳ וגו׳, כלומר, אשר אמרתי לישראל בשמך[ס].

★

כיון שדרשה הגמרא את תפילתו של משה בחטא העגל, היא דורשת עתה את הכתובים בפרשת המרגלים, שגם שם רצה הקדוש ברוך הוא להמית את כל ישראל, ומשה התפלל עליהם:

בפרשת המרגלים נאמר, שכאשר רצה הקדוש ברוך הוא להמית את ישראל ולעשות את משה לגוי גדול, אמר משה להקדוש ברוך הוא, שאם יהרוג את ישראל, יאמרו הגויים ׳**מִבִּלְתִּי יְכֹלֶת ה׳** לְהָבִיא אֶת הָעָם הַזֶּה אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לָהֶם, וַיִּשְׁחָטֵם בַּמִּדְבָּר׳ (במדבר יד טז). שואלת הגמרא, מפני מה כתוב בלשון ״יכולת ה׳״, **״יָכוֹל ה׳״ מִיבָּעֵי לֵיהּ** - היה הכתוב צריך לומר ׳מבלתי יכול ה׳״, שהוא לשון זכר[סא]. משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר**, לכן נכתבה מילה זו בלשון נקבה, ללמד שכך **אָמַר מֹשֶׁה לִפְנֵי הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, רִבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם, עַכְשָׁיו יֹאמְרוּ אוּמּוֹת הָעוֹלָם, תָּשַׁשׁ** [-נחלש] **כֹּחוֹ** של הקדוש ברוך הוא **כִּנְקֵבָה**, שהיא חלשה בטבעה, **וְאֵינוֹ יָכוֹל לְהַצִּיל** את ישראל ולהביאם לארץ, ולכן הרגם במדבר[סב]. **אָמַר הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לְמֹשֶׁה**, מדוע אתה חושש שיאמרו כן אומות העולם, **וַהֲלֹא כְּבָר רָאוּ נִסִּים וּגְבוּרוֹת שֶׁעָשִׂיתִי לָהֶם** [-לישראל] **עַל הַיָּם**[סג]. **אָמַר** משה **לְפָנָיו, רִבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם, עֲדַיִין יֵשׁ לָהֶם** אפשרות **לוֹמַר, לְמֶלֶךְ אֶחָד, יָכוֹל** ה׳ **לַעֲמוֹד** כנגדו ולנצחו, ולכן ניצח את פרעה על הים, אבל **לִשְׁלֹשִׁים וְאֶחָד מְלָכִים** שבארץ כנען, **אֵינוֹ יָכוֹל לַעֲמוֹד** כנגדם, ואינו יכול לנצח אותם ולהכניס את ישראל לארץ, ולכך הרגם במדבר[סד].

אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, מִנַּיִן שֶׁחָזַר הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא וְהוֹדָה לוֹ לְמֹשֶׁה[סה], **שֶׁנֶּאֱמַר** (שם פסוק כ) **׳וַיֹּאמֶר ה׳ סָלַחְתִּי כִּדְבָרֶךָ׳, וְתָנֵי דְּבֵי רַבִּי יִשְׁמָעֵאל** - ושנינו ברייתא בבית מדרשו של רבי ישמעאל, מהו ׳כִּדְבָרֶךָ׳, אלא **כִּדְבָרֶיךָ** שאמרת שכך יאמרו אומות העולם, אכן **עֲתִידִים אוּמּוֹת הָעוֹלָם לוֹמַר כֵּן** אם אכלה את ישראל, וכדי שלא יאמרו זאת, אני סולח לישראל[סו]. מסיימת הברייתא, **אַשְׁרֵי תַּלְמִיד שֶׁרַבּוֹ מוֹדֶה לוֹ**[סז].

הגמרא דורשת את המשך הפרשה לגבי הענין הקודם:

לאחר שאמר הקדוש ברוך הוא ׳סלחתי כדברך׳, הוסיף ואמר למשה (שם פסוק כא), **׳וְאוּלָם חַי אָנִי** וְיִמָּלֵא כְבוֹד ה׳ אֶת כָּל הָאָרֶץ׳[סח]. **אָמַר רָבָא, אָמַר רַב יִצְחָק**, פסוק זה **מְלַמֵּד, שֶׁאָמַר לוֹ הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ**

נט. **וביאור** הכתוב לפי זה, שתיכף כשהזכיר משה לה׳ את הבטחתו על ריבוי הזרע, התנחם ה׳ מהרעה, וכאילו ה׳ מיסב פניו לאבות [שהזכיר משה בדבריו], ואומר להם, כל הארץ הזאת אשר אמרתי, אכן אתן לזרעכם, ולא אכלה אותם. לימודי אגדות (שם).

ס. **וביאור** הכתוב לפי זה, שתיבות ׳אשר אמרתי׳ הוא מאמרו של משה בתוך לשון ההבטחה לאבות. והיינו, אומר משה לה׳, ותדבר אליהם וגו׳ וכל הארץ הזאת, ומוסיף משה וגם אני אמרתי לישראל בשמך על הארץ הזאת, ושוב חוזר משה ללשון ההבטחה לאבות, ׳אתן לזרעכם ונחלו לעולם׳. ע״פ מהרש״א (ח״א ד״ה אשר).

ענין טענה זו, הוא כמו שכתב הרמב״ם (הקדמה לפירוש המשניות, ד״ה ונשאר) שהבטחה טובה שנתן הקב״ה על ידי נביא, אין הקב״ה מבטלה לעולם אפילו אם יחטא האדם. וזהו שטען כאן משה, כיון שהבטחתי להם הבטחה טובה בשמך, שוב אין לך לבטלה בשום ענין. צל״ח (ד״ה דברים).

סא. **לפי** פשוטו המילה ׳יכולת׳ היא שם דבר, ולא תואר על הקב״ה [רש״י (במדבר יד טז)]. כלומר, שהגויים יאמרו שאין להקב״ה ׳יכולת׳ להביאם אל הארץ. אולם הגמרא שואלת על לשון זו, משום שהיה צריך לכתוב ׳מבלתי יכולת לה׳״, ולא ׳מבלתי יכולת ה׳״. וכיון שכתוב בלי למ״ד, דורשת הגמרא שמילת ׳יכולת׳ היא תואר על ה׳, כלומר, שהקב״ה אינו ׳יכול׳. ולכן שואלת הגמרא, שאם הוא תואר על הקב״ה היה צריך לכתוב בלשון זכר ׳מבלתי יכול ה׳״. ע״פ מהרש״א (ח״א ד״ה יכול) ותורה תמימה (במדבר יד טז).

אך הרשב״א (פירושי ההגדות ד״ה מבלתי) ביאר, שודאי יכולת הוא שם דבר ואפשר לאמרו בין לזכר ובין לנקבה, אלא כוונת הגמרא היא, שמשה רבינו טרח בכל המכות להוכיח לאומות שהקב״ה הוא סיבת כל הנעשה בעולם ואין גבול לכוחו, ובחר בישראל לחלקו. ואילו פרעה היה סבור שהם נתונים תחת המזלות כשאר האומות, ופעמים מזל אחר עולה על מזלם. ודקדק רבי אלעזר, שבדווקא לא אמר הכתוב בלשון ׳בלתי יכול ה׳״, שהרי אזי היה במשמע שהאומות מודים שה׳ הוא מנהיג את ישראל, ואם כן אי אפשר לומר שאינו יכול להביאם לארץ, שהרי כוחו של ה׳ לא משתנה. אלא דקדק הכתוב לכתוב ׳מבלתי יכולת ה׳״, שבכך הכוונה היא שמנהיגם של ישראל אין יכולתו יכולת ה׳, כלומר, לא ה׳ בעצמו הוא שמנהיגם, אלא הם תחת המזלות כשאר העמים. וראה הרחבה בילקוט ביאורים.

סב. **הגויים** יאמרו, שאף על פי שהיה בידו כח להוציאם ממצרים, לא היה כחו אלא כנקבה שאין כוחה מוחלט ויש לה מושל אחר עליה, והוא הזכר, כן הקב״ה אינו מושל בכל, ולהכניסם לארץ אין בכוחו. מהרש״א (ח״א ד״ה תשש). והריא״ף (ד״ה מבלתי) מבאר, שיאמרו הגויים, שתשש כחו כנקבה, שכאשר יולדת פעם אחת תש כחה, כן הקב״ה אחר שעשה להם ניסים פעם אחת תשש כחו. וראה בהערה להלן.

והרשב״א (פירושי ההגדות ד״ה מבלתי) פירש על פי שיטתו [ראה בהערה הקודמת], שנקבה אין לה כוח עצמי אלא היא מקבלת כוחה מהזכר, וזהו שיאמרו האומות, שאלהיהם של ישראל אינו ה׳ שהוא מקור ושורש כל הנעשה בעולם, אלא הוא אחד המזלות, שהם כנקבה המקבלת כוחה מסיבות אחרות, ופעמים יוגבהו ופעמים ישפלו.

סג. **אין** הכוונה שראו בעיניהם, אלא שמעו, כמאמר הכתוב בשירת הים (שמות טו יד-טו) ׳שמעו עמים ירגזון חיל אחז יושבי פלשת. אז נבהלו אלופי אדום אילי מואב יאחזמו רעד, נמוגו כל יושבי כנען׳. וכן אמרה רחב הזונה למרגלים ששלח יהושע, ׳כי שמענו את אשר הוביש ה׳ את מי ים סוף מפניכם בצאתכם ממצרים׳ (יהושע ב י).

סד. **הריא״ף** (ד״ה מבלתי) ביאר שיש כאן שתי טענות. בתחילה אמר לו משה, שיאמרו הגויים שלאחר יציאת מצרים תשש כחו כנקבה לאחר שילדה פעם אחת. ועל זה השיב לו הקב״ה, והלא אף אחר יציאת מצרים עדיין המשכתי לעשות להם נסים על הים, להראות את יכולתי תמיד. ועל זה השיב משה, שמכל מקום יש להם לומר טענה אחרת, שכנגד מלך אחד, והוא פרעה, יכול לעמוד, אבל כנגד שלושים ואחד מלכים אינו יכול לעמוד.

סה. **רבינו** חננאל (ד״ה מנין) פירש, שהודאה זו היא מלשון תודה והחזרת טובה. וברשב״א (פירושי ההגדות ד״ה מנין) מבואר, שהיא מלשון הסכמה, שהסכים הקב״ה לדבריו של משה שאמר שכך עתידים אומות העולם לומר. וכמו שפירש רש״י לעיל (לא: ד״ה שחזר), לגבי מה שחזר הקב״ה והודה לאליהו. וכן כתב המהרש״א (ח״א ד״ה שחזר).

סו. **כלומר**, מה שאני סולח לישראל, אין זה רק בשביל עצם בקשתך לסלוח להם, אלא מחמת טענתך שאמרת פן יאמרו ׳מבלתי יכולת ה׳״. רש״י (במדבר יד כ). ואמנם בין טענה זו של משה ל׳סלחתי כדבריך׳ הזכיר משה את מידות הרחמים של ה׳ וביקש שה׳ יסלח מחמתם, אך זו אינה ׳טענה׳ אלא בקשת סליחה, ואם הסליחה היתה מחמת כן, מילת ׳כדברך׳ מיותרת, כי ודאי שהסליחה היא מחמת בקשתו של משה. מהרש״א (ח״א ד״ה שחזר).

לפירוש רבינו חננאל (ד״ה מנין) ש׳הודה׳ הוא לשון תודה, כוונת הגמרא לומר שסליחתו של הקב״ה לעם ישראל, היא תודה והחזרת טובה למשה על שמנע מאומות העולם לזלזל בכוחו של הקב״ה. ולפירוש הרשב״א (פירושי ההגדות ד״ה מנין) ש׳הודה׳ הוא לשון הסכמה, כוונת הגמרא לדרוש מתיבת ׳כדבריך׳ שהקב״ה הסכים לדבריו.

סז. **כלומר**, אשרי משה רבינו שהקב״ה הודה לדבריו. ברשב״א (פירושי ההגדות ד״ה מנין) משמע שזהו מדברי הברייתא, שמסיימת בשבח משה ׳אשרי תלמיד שרבו מודה לו׳. אולם ראה מהרש״א (ח״א ד״ה שחזר) שפירש, שאלו הם דברי אומות העולם, שיאמרו על משה ׳אשרי תלמיד שרבו מודה לו׳. ולפי זה לא הובאה ברייתא זו [׳תני דבי רבי ישמעאל׳] כדי לבאר את דברי רבי יוחנן, אלא כדי להוסיף שגם אומות העולם יאמרו כן. וראה שם שביאר כיצד דרשה כן הברייתא. [וראה עוד במכילתא (יתרו מס׳ דבחדש פ״ט) ובספרי (פנחס פי׳ קלד) ובמפרשים שם חילופי גירסאות בנוסח ברייתא זו].

לעיל לגבי אליהו ומשה שהודה להם הקב״ה, אין לשבחם ולומר אשרי תלמיד שרבו מודה לו, כיון שהיה זה גנאי במה שהטיחו דברים כלפי מעלה לומר שה׳ גרם לישראל לחטוא. אך כאן זו טענה בעלמא שהסכים הקב״ה לדבריו, ולכך יש לשבחו. רשב״א (פירושי ההגדות ד״ה מנין). [ולדעת רבינו חננאל (ד״ה מנין) שביאור ׳מודה לו׳ האמור כאן הוא מלשון תודה, רק על כך נאמר ׳אשרי תלמיד שרבו מודה לו׳, ואינו כהודאות שלעיל שביאורם הסכמה].

סח. **לפי** פשוטו ׳חי אני׳ היא לשון של שבועה, ומוסבת על הפסוקים הבאים שם שימית את הדור ההוא. כלומר, שכשם שחי אני, כן אקיים את דברי להמית את כל דור

עין משפט נר מצוה

כג א מיי' פ"א מהלכות תפלה הלכה ג:

רב נסים גאון

ואולם חי אני אמר לו הקב"ה למשה משה החייתני בדבריך. זה הדבר קשה היה בפני התלמידים והיו מלעיזים בו עלינו החולקין על דברי רבותינו ז"ל ואמנם כי פשוטו של זה הדבר נראה שאינו מתקבל על הדעת שמשתבשין בה ואני ברחמי שמיא פירשתיה פירוש צח וביארתי טעמיה ביאור יפה שהוא שוה לענין הכתוב ולסברא והרי אנו מזכירין המימרא כללא כדגרסי' בגמ' ואחר כן נאמר פירושה (במדבר יד) מבלתי יכולת ה' יכול ה' מיבעי ליה אמר ר' אלעזר אמר משה לפני הקב"ה רבש"ע עכשיו יאמרו אומות העולם תשש [כחו] כנקבה ואין בו כח להצילם אמר לו בן עמרם והלא כבר ראו נסים וגבורות שעשיתי על הים אמר לפניו רבונו של עולם יאמרו לפני מלך אחד יכול לעמוד בפני ל"א (מלך) [מלכים] אינו יכול לעמוד אמר ר' יוחנן מנין שחזר הקב"ה והודה למשה שנא' (שם) ויאמר ה' סלחתי כדברך תנא דבי ר' ישמעאל כדבריך עתידין אומות העולם לומר אשרי תלמיד שרבו מודה לו ואולם חי אני אמר רבא א"ר יצחק אמר לו הקב"ה למשה משה החייתני בדבריך עד כאן היא הדרשה שנאמרה בזה הפסוק. **ופירושה אנו מזכירין** דע לך כי החיים והיכולת שתי מדות הן ממדותיו של הקב"ה שהן מדות עצמו וגדולתו שאינן נחלפין ממנו כלל כי הכח והיכולת אינם נמצאים אלא במי שהוא חי ומי שהוא חי העולמים שלא יתמו שנותיו אי אפשר שלא יהיה יכול וזה הדבר אע"פ שהוא שריר ומקויים בסברא יש לו חיזוק מן הכתוב והיינו דכתב רחמנא (דברים לב) כי אשא אל שמים ידי ואמרתי חי אנכי לעולם פתח בזכרון היד שהוא היכולת וסיים בזכר החיים ואמר חי אנכי לעולם קיימת לו היכולת מפני שהוא חי העולמים ובעת שאירע מעשה המרגלים ואמר הקב"ה להשמידם לאומתו נגש הנביא עליו השלום בתפלה בעדם ואמר בכלל דבריו מבלתי יכולת ה' ולפי שידע הקב"ה כי אמת דבר וכי אם הוא משמיד את העם במדבר ואינו מכבש לפניהן את ארץ כנען האומות אומרים עליו כי קצרה ידו ותשש כחו ואינו יכול לעמוד כנגד

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] בכת"י מהאי קרא נמי (וגירסא נכונה היא וכ"ה בסוכה דק"ס) ועיין שפתי חכמים: **ב]** נראה להגיה **ואתפלל אל ה'**, והוא פסוק דברים ט, כו (מהרש"א עיי"ש) וכ"ה בכת"י: **ג]** בכת"י נוסף **ואיבעית אימא מהכא** שנאמר וכו' (ונכון, דלפי גירסתינו על מאי קאי "שנאמר", שפתי חכמים): **ד]** צ"ל **לה** (גליון): **ה]** תיבת וגו' קאי אפסוק שלאחריו ויחל משה וגו': **ו]** בכת"י שיש **לי** (וכן הלשון יפה, דק"ס): **ז]** [אולי צ"ל **ורב**] (גליון): **ח]** [צ"ל **שהתיר** וכ"ה בילקוט ובע"י והוא נכון כדאיתא נדרים עז ע"ב וב"ב קכ ע"ב וע' תוספות בכורות לז ע"א ד"ה מפירין] (גליון): **ט]** [**רב יצחק אמ' מלמד כו'** כצ"ל וכ"ה בילקוט ובע"י] (גליון): **י]** בכת"י וע"י **אלמלי** (ועיין תוס' מגילה כא ע"א ד"ה אלמלא, דאלמלא באל"ף פירושו אילו לא ואלמלי ביו"ד פירושו אילו היה): **כ]** זני מיני, **למינהו** מתרגמינן לזנוהי (כ"ה ברש"י שבע"י): **ל]** בידו **למחות** (כ"ה ברש"י שבע"י, רש"ש): **מ]** כעי"ז בע"י ועיין מהרש"א:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [סוכה דף נב: ע"ש], ב) [מגילה דף כד:], ג) [יומא פו: סנהדרין דף קב.], ד) חגיגה י., ה) [ע"ז ד.], ו) גיטין ע., ז) ע"ז ז ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמ' קורין לאלפי"ן. נ"ב פרש"י פ' הקורא עומד דהיינו בדרש' אבל בתפלה איסורא איכא ע"ש ד' כ"ד ע"ב: (ב) שם ועכשיו ישראל חטאו (אתה למה לי) תא"מ ונ"ב ס"א למה לך גדולה: (ג) שם משל למלך ב"ו שכעס: (ד) שם א"ר אלעזר (מלמד שעמד וכו' שהחלהו) תא"מ ונ"ב ס"א מלמד שהתפלל משה עד שהחלה אביי אמר עד שהחלה להקב"ה[מ]: (ה) שם דברי תלמיד הן אלא:

לעזי רש"י

אנוייי"ר. פירוש להלאות, להפליר, להרבות דברים (רש"י ש"א טו, כג), להרבות לבקש. **מולייי"ר.** פירוש קדחת (רש"י ויקרא כו, טז ודברים כח, כב), חולי שמחממת וקודחת את הגוף (רש"י שבת דף סז ע"א ד"ה אשתא למירתא):

רש"י

דכתיב ואשר הרעותי. רישא דקרא אוספה הצולעה והנדחה אקבצה ואשר הרעותי. אני גרמתי להם שברראתי יצר הרע: **אלמלא שלש מקראות הללו.** שמעידין שיש ביד הקדוש ברוך הוא לתקן יצרנו ולהסיר יצר הרע ממנו: **נתמוטטו.** רגלינו במשפט, אבל עכשיו יש לנו פתחון פה שהוא גרם לנו שברא יצר הרע: **הטיח.** לשון זריקה, כמו כמטחוי קשת (בראשית כא): **אין ארי נוהם.** שמח ומשתגע ומזיק: **מלי כריסיה זני בישי.** מילוי הכרס הוא ממיני חטאים הרעים. זני[כ] מתרגמינן למינהו לזנוהי (בראשית א): **הרף ממני.** הראהו שיש כח בידו למחול[ל] ע"י תפלה: **הניחה לי.** משמע שהיה אוחז בו: **שלש רגלים.** אברהם יצחק ויעקב: **שהחלהו.** הפליג בו, אנויי"ר בלע"ז: **נדרו.** דבורו שאמר ואכלם: **שמסר עצמו למיתה.** ויחל לשון חלל: **שהחלה עליהם מדת רחמים.** כמו יחולו על ראש יואב (ש"ב ג), לשון הניח: **שאחזתו אחילו גרסינן: אשתא דגרמי.** מולייי"ר בלע"ז: **אשר נשבעת להם בך.** שנאמר בעקדת יצחק בי נשבעתי (בראשית כב): **עד כאן.** עד ככוכבי השמים: **מכאן ואילך דברי הרב.** אמר לו אעשה כדבריך: **דברים שאמרת לי.** בסנה אמרת לי אעלה אתכם מעני מצרים אל ארץ טובה ורחבה (שמות ג): **החייתני.** בפני האומות:

דכתיב [א]ואשר הרעותי: [א]אמר רבי חמא ברבי חנינא אלמלא שלש מקראות הללו נתמוטטו רגליהם של שונאי ישראל חד דכתיב ואשר הרעותי וחד דכתיב [ב]הנה כחומר ביד היוצר כן אתם בידי בית ישראל וחד דכתיב [ג]והסירותי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר רב פפא אמר מהכא[א] [ד]ואת רוחי אתן בקרבכם ועשיתי את אשר בחקי תלכו. ואמר רבי אלעזר משה הטיח דברים כלפי מעלה שנאמר [ה]ויתפלל משה אל ה'[ב] אל תקרי אל ה' אלא על ה' שכן דבי רבי אליעזר בן יעקב קורין לאלפין (א) עיינין ולעיינין אלפין דבי רבי ינאי אמרי מהכא [ו]ודי זהב [ג]דבי ר' ינאי כך אמר משה לפני הקב"ה רבונו של עולם בשביל כסף וזהב שהשפעת להם לישראל עד שאמרו די הוא גרם שעשו את העגל אמרי דבי ר' ינאי אין ארי נוהם מתוך קופה של תבן אלא מתוך קופה של בשר אמר רבי אושעיא משל לאדם שהיתה לו פרה כחושה ובעלת אברים האכילה כרשינין והיתה מבעטת בו אמר לה מי גרם לך שתהא מבעטת בי אלא כרשינין שהאכלתיך אמר רבי חייא בר אבא אמר ר' יוחנן משל לאדם אחד שהיה לו בן הרחיצו וסכו והאכילו והשקהו ותלה לו כיס על צוארו והושיבו על פתח של זונות מה יעשה אותו הבן שלא יחטא אמר רב אחא בריה דרב הונא אמר רב ששת היינו דאמרי אינשי מלי כריסיה זני בישי[ג] שנאמר [ז]כמרעיתם וישבעו שבעו וירם לבם על כן שכחוני רב נחמן אמר מהכא [ח]ורם לבבך ושכחת את ה' ורבנן אמרי מהכא [ט]ואכל ושבע ודשן ופנה ואי בעית אימא מהכא [י]וישמן ישרון ויבעט אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן מנין שחזר הקדוש ברוך הוא והודה לו למשה שנאמר [יא]וכסף הרביתי להם[ד] וזהב עשו לבעל: [יב]וידבר ה' אל משה לך רד מאי לך רד אמר רבי אלעזר אמר לו הקדוש ב"ה למשה משה רד מגדולתך כלום נתתי לך גדולה אלא בשביל ישראל ועכשיו ישראל חטאו (ב) אתה למה לי מיד תשש כחו של משה ולא היה לו כח לדבר וכיון שאמר [יג]הרף ממני ואשמידם אמר משה דבר זה תלוי בי מיד עמד ונתחזק בתפלה ובקש רחמים משל למלך (ג) שכעס על בנו והיה מכהו מכה גדולה והיה אוהבו יושב לפניו ומתירא לומר לו דבר אמר המלך אלמלא אוהבי זה שיושב לפני הרגתיך אמר דבר זה תלוי בי מיד עמד והצילו: [יד]ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם ואעשה אותך לגוי גדול וגו'[ה] אמר רבי אבהו אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו מלמד שתפסו משה להקדוש ברוך הוא כאדם שהוא תופס את חבירו בבגדו ואמר לפניו רבונו של עולם אין אני מניחך עד שתמחול ותסלח להם: [יד]ואעשה אותך לגוי גדול וגו' אמר רבי אלעזר אמר משה לפני הקדוש ב"ה רבונו של עולם ומה כסא של שלש רגלים אינו יכול לעמוד לפניך בשעת כעסך כסא של רגל אחד על אחת כמה וכמה ולא עוד אלא שיש בי[ו] בושת פנים מאבותי עכשיו יאמרו ראו פרנס שהעמיד עליהם בקש גדולה לעצמו ולא בקש עליהם רחמים: [טו]ויחל משה את פני ה' אמר רבי אלעזר (ד) מלמד שעמד משה בתפלה לפני הקדוש ברוך הוא עד שהחלהו ורבא[ז] אמר עד שהפר[ח] לו נדרו כתיב הכא ויחל וכתיב התם [טז]לא יחל דברו ואמר מר הוא אינו מיחל אבל אחרים מחלין לו ושמואל אמר מלמד שמסר עצמו למיתה עליהם שנאמר [יז]ואם אין מחני נא מספרך אמר רבא אמר רב יצחק[ט] מלמד שהחלה עליהם מדת רחמים ורבנן אמרי מלמד שאמר משה לפני הקב"ה רבש"ע [ה]חולין הוא לך מעשות כדבר הזה ויחל משה את פני ה' תניא רבי אליעזר הגדול אומר מלמד שעמד משה בתפלה לפני הקדוש ברוך הוא עד שאחזתו אחילו [ו]מאי אחילו אמר רבי אלעזר אש של עצמות מאי אש של עצמות אמר אביי אשתא דגרמי. [יח]זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך אשר נשבעת להם בך מאי בך אמר רבי אלעזר אמר משה לפני הקדוש ב"ה רבונו של עולם אלמלא[י] נשבעת להם בשמים ובארץ הייתי אומר כשם ששמים וארץ בטלים כך שבועתך בטלה ועכשיו שנשבעת להם בשמך הגדול מה שמך הגדול חי וקיים לעולם ולעולמי עולמים כך שבועתך קיימת לעולם ולעולמי עולמים: [יח]ותדבר אליהם ארבה את זרעכם ככוכבי השמים וכל הארץ הזאת אשר אמרתי האי אשר אמרתי אשר אמרת מיבעי ליה אמר רבי אלעזר עד כאן דברי תלמיד מכאן ואילך דברי הרב ורבי שמואל בר נחמני אמר אלו ואלו דברי תלמיד (ה) אלא כך אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם דברים שאמרת לי לך אמור להם לישראל בשמי הלכתי ואמרתי להם בשמך עכשיו מה אני אומר להם: [יט]מבלתי יכולת ה' יכול ה' מיבעי ליה אמר רבי אלעזר אמר משה לפני הקב"ה רבש"ע עכשיו יאמרו אומות העולם תשש כחו כנקבה ואינו יכול להציל אמר הקב"ה למשה והלא כבר ראו נסים וגבורות שעשיתי להם על הים אמר לפניו רבונו של עולם עדיין יש להם לומר למלך אחד יכול לעמוד לשלשים ואחד מלכים אינו יכול לעמוד אמר ר' יוחנן מנין שחזר הקדוש ברוך הוא והודה לו למשה שנאמר [כ]ויאמר ה' סלחתי כדברך תני דבי רבי ישמעאל כדבריך עתידים אוה"ע לומר כן אשרי תלמיד שרבו מודה לו [כא]ואולם חי אני אמר רבא אמר רב יצחק מלמד שאמר לו הקדוש ב"ה למשה החייתני בדבריך: [ז]דרש רבי שמלאי *לעולם יסדר אדם שבחו של הקב"ה ואחר כך יתפלל מנלן ממשה דכתיב [כב]ואתחנן אל ה' בעת ההיא וכתיב [כג]ה' אלהים אתה החלות להראות את עבדך את גדלך ואת ידך החזקה אשר מי אל בשמים ובארץ אשר יעשה כמעשיך וכגבורותיך וכתיב בתריה [כד]אעברה נא ואראה את הארץ הטובה וגו': (סימן מעשי"ם צדק"ה קרב"ן כה"ן תעני"ת מנע"ל ברז"ל):

אמר

תורה אור השלם

א) בַּיּוֹם הַהוּא נְאֻם יְיָ אֹסְפָה הַצֹּלֵעָה וְהַנִּדָּחָה אֲקַבֵּצָה וַאֲשֶׁר הֲרֵעֹתִי: [מיכה ד, ו]

ב) הֲכַיּוֹצֵר הַזֶּה לֹא אוּכַל לַעֲשׂוֹת לָכֶם בֵּית יִשְׂרָאֵל נְאֻם יְיָ הִנֵּה כַחֹמֶר בְּיַד הַיּוֹצֵר כֵּן אַתֶּם בְּיָדִי בֵּית יִשְׂרָאֵל: [ירמיה יח, ו]

ג) וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב חָדָשׁ וְרוּחַ חֲדָשָׁה אֶתֵּן בְּקִרְבְּכֶם וַהֲסִרֹתִי אֶת לֵב הָאֶבֶן מִבְּשַׂרְכֶם וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב בָּשָׂר: [יחזקאל לו, כו]

ד) וְאֶת רוּחִי אֶתֵּן בְּקִרְבְּכֶם וְעָשִׂיתִי אֵת אֲשֶׁר בְּחֻקַּי תֵּלֵכוּ וּמִשְׁפָּטַי תִּשְׁמְרוּ וַעֲשִׂיתֶם: [יחזקאל לו, כז]

ה) וַיִּצְעַק הָעָם אֶל מֹשֶׁה וַיִּתְפַּלֵּל מֹשֶׁה אֶל יְיָ וַתִּשְׁקַע הָאֵשׁ: [במדבר יא, ב]

ו) אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן בַּמִּדְבָּר בָּעֲרָבָה מוֹל סוּף בֵּין פָּארָן וּבֵין תֹּפֶל וְלָבָן וַחֲצֵרֹת וְדִי זָהָב: [דברים א, א]

ז) כְּמַרְעִיתָם וַיִּשְׂבָּעוּ שָׂבְעוּ וַיָּרָם לִבָּם עַל כֵּן שְׁכֵחוּנִי: [הושע יג, ו]

ח) וְרָם לְבָבֶךָ וְשָׁכַחְתָּ אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ הַמּוֹצִיאֲךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים: [דברים ח, יד]

ט) כִּי אֲבִיאֶנּוּ אֶל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לַאֲבֹתָיו זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ וְאָכַל וְשָׂבַע וְדָשֵׁן וּפָנָה אֶל אֱלֹהִים אֲחֵרִים וַעֲבָדוּם וְנִאֲצוּנִי וְהֵפֵר אֶת בְּרִיתִי: [דברים לא, כ] י) וַיִּשְׁמַן יְשֻׁרוּן וַיִּבְעָט שָׁמַנְתָּ עָבִיתָ כָּשִׂיתָ וַיִּטֹּשׁ אֱלוֹהַּ עָשָׂהוּ וַיְנַבֵּל צוּר יְשֻׁעָתוֹ: [דברים לב, טו] יא) וְהִיא לֹא יָדְעָה כִּי אָנֹכִי נָתַתִּי לָהּ הַדָּגָן וְהַתִּירוֹשׁ וְהַיִּצְהָר וְכֶסֶף הִרְבֵּיתִי לָהּ וְזָהָב עָשׂוּ לַבָּעַל: [הושע ב, י] יב) וַיְדַבֵּר יְיָ אֶל מֹשֶׁה לֶךְ רֵד כִּי שִׁחֵת עַמְּךָ אֲשֶׁר הֶעֱלֵיתָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם: [שמות לב, ז] יג) הֶרֶף מִמֶּנִּי וְאַשְׁמִידֵם וְאֶמְחֶה אֶת שְׁמָם מִתַּחַת הַשָּׁמָיִם וְאֶעֱשֶׂה אוֹתְךָ לְגוֹי עָצוּם וָרָב מִמֶּנּוּ: [דברים ט, יד] יד) וְעַתָּה הַנִּיחָה לִּי וְיִחַר אַפִּי בָהֶם וַאֲכַלֵּם וְאֶעֱשֶׂה אוֹתְךָ לְגוֹי גָּדוֹל: [שמות לב, י] טו) וַיְחַל מֹשֶׁה אֶת פְּנֵי יְיָ אֱלֹהָיו וַיֹּאמֶר לָמָה יְיָ יֶחֱרֶה אַפְּךָ בְּעַמֶּךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּכֹחַ גָּדוֹל וּבְיָד חֲזָקָה: [שמות לב, יא] טז) אִישׁ כִּי יִדֹּר נֶדֶר לַייָ אוֹ הִשָּׁבַע שְׁבֻעָה לֶאְסֹר אִסָּר עַל נַפְשׁוֹ לֹא יַחֵל דְּבָרוֹ כְּכָל הַיֹּצֵא מִפִּיו יַעֲשֶׂה: [במדבר ל, ג] יז) וְעַתָּה אִם תִּשָּׂא חַטָּאתָם וְאִם אַיִן מְחֵנִי נָא מִסִּפְרְךָ אֲשֶׁר כָּתָבְתָּ: [שמות לב, לב] יח) זְכֹר לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיִשְׂרָאֵל עֲבָדֶיךָ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לָהֶם בָּךְ וַתְּדַבֵּר אֲלֵהֶם אַרְבֶּה אֶת זַרְעֲכֶם כְּכוֹכְבֵי הַשָּׁמָיִם וְכָל הָאָרֶץ הַזֹּאת אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֶתֵּן לְזַרְעֲכֶם וְנָחֲלוּ לְעֹלָם: [שמות לב, יג] יט) מִבִּלְתִּי יְכֹלֶת יְיָ לְהָבִיא אֶת הָעָם הַזֶּה אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לָהֶם וַיִּשְׁחָטֵם בַּמִּדְבָּר: [במדבר יד, טז] כ) וַיֹּאמֶר יְיָ סָלַחְתִּי כִּדְבָרֶךָ: [במדבר יד, כ] כא) וְאוּלָם חַי אָנִי וְיִמָּלֵא כְבוֹד יְיָ אֶת כָּל הָאָרֶץ: [במדבר יד, כא] כב) וָאֶתְחַנַּן אֶל יְיָ בָּעֵת הַהִוא לֵאמֹר: [דברים ג, כג] כג) אֲדֹנָי אֱלֹהִים אַתָּה הַחִלּוֹתָ לְהַרְאוֹת אֶת עַבְדְּךָ אֶת גָּדְלְךָ וְאֶת יָדְךָ הַחֲזָקָה אֲשֶׁר מִי אֵל בַּשָּׁמַיִם וּבָאָרֶץ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה כְמַעֲשֶׂיךָ וְכִגְבוּרֹתֶךָ: [דברים ג, כד] כד) אֶעְבְּרָה נָּא וְאֶרְאֶה אֶת הָאָרֶץ הַטּוֹבָה אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן הָהָר הַטּוֹב הַזֶּה וְהַלְּבָנֹן: [דברים ג, כה]

הוּא לְמֹשֶׁה, מֹשֶׁה, הֶחֱיִיתַנִי בִּדְבָרֶיךָ. כלומר, על ידי דבריך שאמרת שיאמרו הגויים 'מבלתי יכולת ה'', וסלחתי כדבריך, בזה גרמת שאומות העולם יכירו שאני חי וקיים, ולא יאמרו 'מבלתי יכולת ה'' וגו'[סט].

★

מתוך שדרשה הגמרא את הפסוקים של תפילת משה, מביאה הגמרא דרשה נוספת בתפילה אחרת של משה:

דָּרַשׁ רַבִּי שִׂמְלַאי, לְעוֹלָם יְסַדֵּר אָדָם בתחילה את **שִׁבְחוֹ שֶׁל הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, וְאַחַר כָּךְ יִתְפַּלֵּל** ויבקש את צרכיו[ע]. מבאר רבי שמלאי את דבריו, **מִנָּלָן** - מנין לנו דין זה, **מִמֹּשֶׁה, דִּכְתִיב** בספר דברים (ג כג) כשמשה מספר לישראל כיצד ביקש מה' להכנס לארץ, **'וָאֶתְחַנַּן אֶל ה' בָּעֵת הַהִיא לֵאמֹר', וּכְתִיב** בפסוק שלאחריו (שם פסוק כד), **'ה' אֱלֹהִים, אַתָּה הַחִלּוֹתָ לְהַרְאוֹת אֶת עַבְדְּךָ אֶת גָּדְלְךָ וְאֶת יָדְךָ הַחֲזָקָה, אֲשֶׁר מִי אֵל בַּשָּׁמַיִם וּבָאָרֶץ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה כְמַעֲשֶׂיךָ וְכִגְבוּרוֹתֶיךָ', וּכְתִיב בָּתְרֵיהּ** - ונאמר בפסוק שלאחריו (שם פסוק כה) **'אֶעְבְּרָה נָּא וְאֶרְאֶה אֶת הָאָרֶץ הַטּוֹבָה וגו' אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן, הָהָר הַטּוֹב הַזֶּה וְהַלְּבָנֹן'**[עא]. הרי שכאשר בא משה להתחנן אל ה' על עצמו שיזכה לעבור ולראות את הארץ, סידר תחילה את שבחו של מקום, והזכיר את גדולתו ואת ידו החזקה, ורק אחר כך התפלל וביקש רחמים להיכנס לארץ ישראל.

★

(סִימָן לזכירת המימרות הבאות בגמרא, **מַעֲשִׂ"ם צְדָקָ"ה קָרְבָּ"ן כֹּהֵ"ן תַּעֲנִי"ת מִנְעָ"ל[עב] בַּרְזֶ"ל).**

המרגלים. רש"י (במדבר יד כא). אולם לפי זה לשון הפסוק מסורסת, כמו שכתב רש"י (שם), שהלשון 'וימלא כבודי את כל הארץ' אינה חלק מן השבועה, אלא מוסבת על דבר אחר. ולכן דורשת הגמרא פסוק זה כהמשך לפסוק הקודם. מהרש"א (ח"א ד"ה המיתני).

סט. רש"י (ד"ה המיתני). וביאר רב ניסים גאון (ד"ה ואולם), שעל ידי שידעו האומות שהוא בעל היכולת, ממילא ידעו גם שהוא חי וקיים, כי אין הכח והיכולת אלא למי שהוא חי.

ע. רש"י בעבודה זרה (ז: ד"ה יסדר) מפרש את דברי רבי שמלאי לגבי תפילת שמונה עשרה, שצריך לסדר בתחילה את שלש הברכות הראשונות שהן של שבח, ואחר כך את שאר הברכות שהן בקשת צרכים. וכמו שפירש רש"י לעיל (לא. ד"ה יכול ישאל), לגבי מה שאמרו 'יכול ישאל צרכיו ואחר כך יתפלל' [אולם לעיל (שם) למדו דין זה מהפסוק (מלכים א' ח כח) 'לשמוע אל הרינה ואל התפילה', ראה שם]. והטור (או"ח סי' נא) וכן הרבה ראשונים, הזכירו את דברי רבי שמלאי לענין אמירת פסוקי דזמרה קודם התפילה. והמאירי כתב (ד"ה לעולם), שהכוונה היא לכל בקשת צרכים שבא האדם לבקש מאת ה' שלא בשעת התפילה, שצריך בתחילה לסדר שבחו.

וראה בעבודה זרה (ז:-ח.), שנחלקו התנאים, האם יש ללמוד מתפילת משה גם לענין זמן בקשת צרכי האדם בשעת התפילה, האם הוא קודם תפילת העמידה, או לאחריה.

עא. 'ההר הטוב' זו ירושלים, 'והלבנון' זה בית המקדש. רש"י (דברים ג כה).

עב. יש להקדים מנעל לתענית. דורש לציון (ד"ה סימן).

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [סוכה דף נב: ע"ש], ב) [מגילה דף כד:], ג) [יומא פו: סנהדרין דף קב.], ד) חגיגה י., ה) [ע"ז ד.], ו) גיטין ע., ז) ע"ז ז ע"ב.

עין משפט נר מצוה

כג א מיי' פ"א מהלכות תפלה הלכה ב:

רש"י

דכתיב ואשר הרעותי. ריש' דקרא אוספה הצולעה והנדחה אקבצה ואשר הרעותי. אני גרמתי להם שבראתי יצר הרע: אלמלא שלש מקראות הללו. שמעידין שיש ביד הקדוש ברוך הוא לתקן יצרנו ולהסיר יצר הרע ממנו: נתמוטטו. רגלינו במשפט, אבל עכשיו יש לנו פתחון פה שהוא גרם לנו שברא יצר הרע: הטיח. לשון זריקה, כמו כמטחוי קשת (בראשית כא): אין ארי נוהם. שמח ומשתגע ומזיק: מלי כריסיה זני בישי. מילוי הכרס הוא ממיני חטאים הרעים. זני[כ] מתרגמינן למינהו לזנוהי (בראשית א): הרף ממני. הראהו שיש כח בידו למחול[ל] ע"י תפלה: הניחה לי. משמע שהיה אוחז בו: שלש רגלים. אברהם יצחק ויעקב: שהחלהו. הפליג בו, אנויי"ר בלע"ז: נדרו. דבורו שאמר ואכלם: שמסר עצמו למיתה. ויחל לשון חלל: שהחלה עליהם מדת רחמים. כמו יחולו על ראש יואב (ש"ב ג), לשון הניח: שאחזתו אחילו גרסינן: אשתא דגרמי. מוליי"ר בלע"ז: אשר נשבעת להם בך. שנאמר בעקדת יצחק בי נשבעתי (בראשית כב): עד כאן. עד ככוכבי השמים: מכאן ואילך דברי הרב. אמר לו אעשה כדבריך: דברים שאמרת לי. בסנה אמרת לי אעלה אתכם מעני מצרים אל ארץ טובה ורחבה (שמות ג): החייתני. בפני האומות:

עלה

גמרא

דכתיב [א]ואשר הרעותי: [א]אמר רבי חמא ברבי חנינא אלמלא שלש מקראות הללו נתמוטטו רגליהם של שונאי ישראל חד דכתיב ואשר הרעותי וחד דכתיב [ב]הנה כחומר ביד היוצר כן אתם בידי בית ישראל וחד דכתיב [ג]והסירותי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר רב פפא אמר מהכא[א] [ד]ואת רוחי אתן בקרבכם ועשיתי את אשר בחקי תלכו. ואמר רבי אלעזר משה הטיח דברים כלפי מעלה שנאמר [ה]ויתפלל משה אל ה'[ב] אל תקרי אל ה' אלא על ה' שכן דבי רבי אליעזר בן יעקב [ב]קורין לאלפין (א) עיינין ולעיינין אלפין דבי רבי ינאי אמרי מהכא [ו]ודי זהב מאי ודי זהב אמרי דבי ר' ינאי כך אמר משה לפני הקב"ה רבונו של עולם בשביל כסף וזהב שהשפעת להם לישראל עד שאמרו די הוא גרם שעשו את העגל אמרי דבי ר' ינאי אין ארי נוהם מתוך קופה של תבן אלא מתוך קופה של בשר אמר רבי אושעיא משל לאדם שהיתה לו פרה כחושה ובעלת אברים האכילה כרשינין והיתה מבעטת בו אמר לה מי גרם לך שתהא מבעטת בי אלא כרשינין שהאכלתיך אמר רבי חייא בר אבא אמר ר' יוחנן משל לאדם אחד שהיה לו בן הרחיצו וסכו והאכילו והשקהו ותלה לו כיס על צוארו והושיבו על פתח של זונות מה יעשה אותו הבן שלא יחטא אמר רב אחא בריה דרב הונא אמר רב ששת היינו דאמרי אינשי מלי כריסיה זני בישי[ג] שנאמר [ז]כמרעיתם וישבעו שבעו וירם לבם על כן שכחוני רב נחמן אמר מהכא [ח]ורם לבבך ושכחת את ה' ורבנן אמרי מהכא [ט]ואכל ושבע ודשן ופנה ואי בעית אימא מהכא [י]וישמן ישרון ויבעט אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן מנין שחזר הקדוש ברוך הוא והודה לו למשה שנאמר [יא]וכסף הרביתי להם[ד] וזהב עשו לבעל: [יב]וידבר ה' אל משה לך רד מאי לך רד אמר רבי אלעזר אמר לו הקדוש ב"ה למשה משה רד מגדולתך כלום נתתי לך גדולה אלא בשביל ישראל ועכשיו ישראל חטאו (ב) אתה למה לי מיד תשש כחו של משה ולא היה לו כח לדבר וכיון שאמר [יג]הרף ממני ואשמידם אמר משה דבר זה תלוי בי מיד עמד ונתחזק בתפלה ובקש רחמים משל למלך (ג) שכעס על בנו והיה מכהו מכה גדולה והיה אוהבו יושב לפניו ומתירא לומר לו דבר אמר המלך אלמלא אוהבי זה שיושב לפני הרגתיך אמר דבר זה תלוי בי מיד עמד והצילו: [יד]ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם ואעשה אותך לגוי גדול וגו'[ה] אמר רבי אבהו אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו מלמד שתפסו משה להקדוש ברוך הוא כאדם שהוא תופס את חבירו בבגדו ואמר לפניו רבונו של עולם אין אני מניחך עד שתמחול ותסלח להם: [יד]ואעשה אותך לגוי גדול וגו' אמר רבי אלעזר אמר משה לפני הקדוש ב"ה רבונו של עולם ומה כסא של שלש רגלים אינו יכול לעמוד לפניך בשעת כעסך כסא של רגל אחד על אחת כמה וכמה ולא עוד אלא שיש בי[ו] בושת פנים מאבותי עכשיו יאמרו ראו פרנס שהעמיד עליהם בקש גדולה לעצמו ולא בקש עליהם רחמים: [טו]ויחל משה את פני ה' אמר רבי אלעזר (ד) מלמד שעמד משה בתפלה לפני הקדוש ברוך הוא עד שהחלהו ורבא[ז] אמר עד שהפר[ח] לו נדרו כתיב הכא ויחל וכתיב התם [טז]לא יחל דברו ואמר מר הוא אינו מיחל אבל אחרים מחלין לו ושמואל אמר מלמד שמסר עצמו למיתה עליהם שנאמר [יז]ואם אין מחני נא מספרך אמר רבא אמר רב יצחק[ט] מלמד שהחלה עליהם מדת רחמים ורבנן אמרי מלמד שאמר משה לפני הקב"ה רבש"ע [ו]חולין הוא לך מעשות כדבר הזה ויחל משה את פני ה' תניא רבי אליעזר הגדול אומר מלמד שעמד משה בתפלה לפני הקדוש ברוך הוא עד שאחזתו אחילו [ז]מאי אחילו אמר רבי אלעזר אש של עצמות מאי אש של עצמות אמר אביי אשתא דגרמי. [יח]זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך אשר נשבעת להם בך מאי בך אמר רבי אלעזר אמר משה לפני הקדוש ב"ה רבונו של עולם אלמלא[י] נשבעת להם בשמים ובארץ הייתי אומר כשם ששמים וארץ בטלים כך שבועתך בטלה ועכשיו שנשבעת להם בשמך הגדול מה שמך הגדול חי וקיים לעולם ולעולמי עולמים כך שבועתך קיימת לעולם ולעולמי עולמים: [יח]ותדבר אליהם ארבה את זרעכם ככוכבי השמים וכל הארץ הזאת אשר אמרתי האי אשר אמרתי אשר אמרת מיבעי ליה אמר רבי אלעזר עד כאן דברי תלמיד מכאן ואילך דברי הרב ורבי שמואל בר נחמני אמר אלו ואלו דברי תלמיד (ה) אלא כך אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם דברים שאמרת לי לך אמור להם לישראל בשמי הלכתי ואמרתי להם בשמך עכשיו מה אני אומר להם: [יט]מבלתי יכולת ה' יכול ה' מיבעי ליה אמר רבי אלעזר אמר משה לפני הקב"ה רבש"ע עכשיו יאמרו אומות העולם תשש כחו כנקבה ואינו יכול להציל אמר הקב"ה למשה והלא כבר ראו נסים וגבורות שעשיתי להם על הים אמר לפניו רבונו של עולם עדיין יש להם לומר למלך אחד יכול לעמוד לשלשים ואחד מלכים אינו יכול לעמוד אמר ר' יוחנן מנין שחזר הקדוש ברוך הוא והודה לו למשה שנאמר [כ]ויאמר ה' סלחתי כדברך תני דבי רבי ישמעאל כדבריך עתידים אוה"ע לומר כן אשרי תלמיד שרבו מודה לו [כא]ואולם חי אני אמר רבא אמר רב יצחק מלמד שאמר לו הקדוש ב"ה למשה משה החייתני בדבריך: [ח]דרש רבי שמלאי [א]לעולם יסדר אדם שבחו של הקב"ה ואחר כך יתפלל מנלן ממשה דכתיב [כב]ואתחנן אל ה' בעת ההיא וכתיב [כג]ה' אלהים אתה החלות להראות את עבדך את גדלך ואת ידך החזקה אשר מי אל בשמים ובארץ אשר יעשה כמעשיך וכגבורותיך וכתיב בתריה [כד]אעברה נא ואראה את הארץ הטובה וגו': (סימן מעשי"ם צדק"ה קרב"ן כה"ן תעני"ת מנע"ל ברז"ל):

אמר

רב נסים גאון

ואולם חי אני אמר לו הקב"ה למשה משה החייתני בדבריך. זה הדבר קשה היה בפני התלמידים והיו מלעיזים בו עלינו החולקין על דברי רבותינו ז"ל ואמנם כי פשוטו של זה הדבר נראה שאינו מתקבל על הדעת שמשתבשין בה ואני ברחמי שמיא פירשתיה פירוש צח וביארתי טעמיה ביאור יפה שהוא שוה לענין הכתוב ולסברא והרי אנו מזכירין המימרא כללא כדגרסי' בגמ' ואחר כן נאמר פירושה (במדבר יד) מבלתי יכולת ה' יכול ה' מיבעי ליה אמר ר' אלעזר אמר משה לפני הקב"ה רבש"ע עכשיו יאמרו אומות העולם תשש [כחו] כנקבה ואין בו כח להצילם אמר לו בן עמרם והלא כבר ראו נסים וגבורות שעשיתי על הים אמר לפניו רבונו של עולם יאמרו לפני מלך אחד יכול לעמוד בפני ל"א (מלך) [מלכים] אינו יכול לעמוד אמר ר' יוחנן מנין שחזר הקב"ה והודה למשה שנא' (שם) ויאמר ה' סלחתי כדברך תנא דבי ר' ישמעאל כדבריך עתידין אומות העולם לומר אשרי תלמיד שרבו מודה לו ואולם חי אני אמר רבא א"ר יצחק אמר לו הקב"ה למשה משה החייתני בדבריך עד כאן היא הדרשה שנאמרה בזה הפסוק. **ופירושה אנו מזכירין** דע לך כי החיים והיכולת שתי מדות הן ממדותיו של הקב"ה שהן מדות עצמו וגדולתו שאינן נחלפין ממנו כלל כי הכח והיכולת אינם נמצאים אלא במי שהוא חי ומי שהוא חי העולמים שלא יתמו שנותיו אי אפשר שלא יהיה יכול וזה הדבר אע"פ שהוא שריר ומקויים בסברא יש לו חיזוק מן הכתוב והיינו דכתב רחמנא (דברים לב) כי אשא אל שמים ידי ואמרתי חי אנכי לעולם פתח בזכרון היד שהוא היכולת וסיים בזכר החיים ואמר חי אנכי לעולם קיימת לו היכולת מפני שהוא חי העולמים ובעת שאירע מעשה המרגלים ואמר הקב"ה להשמידם לאומתו נגש הנביא עליו השלום בתפלה בעדם ואמר בכלל דבריו מבלתי יכולת ה' ולפי שידע הקב"ה כי אמת דבר וכי אם הוא משמיד את העם במדבר ואינו מכבש לפניהן את ארץ כנען האומות אומרים עליו כי קצרה ידו ותשש כחו ואינו יכול לעמוד כנגד

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות הב"ח

(א) גמ' קורין לאלפי"ן. נ"ב פרש"י פ' הקורא עומד דהיינו בדרש' אבל בתפלה איסורא איכא ע"ש ד' כ"ד ע"ב: (ב) שם ועכשיו ישראל חטאו (אתה למה לי) תא"מ ונ"ב ס"א למה לך גדולה: (ג) שם משל למלך ב"ו שכעס: (ד) שם א"ר אלעזר (מלמד שעמד וכו' שהחלהו) תא"מ ונ"ב ס"א מלמד שהתפלל משה עד שהחלה אביי אמר עד שהחלה להקב"ה[מ]: (ה) שם דברי תלמיד הן אלא:

לעזי רש"י

אנויי"ר. פירוש להחלות, להפליג, להרבות דברים (רש"י ש"א טו, כג), להרבות לבקש. מוליי"ר. פירוש קדחת (רש"י ויקרא כו, טז ודברים כח, כב), חולי שמחממת וקודחת את הגוף (רש"י שבת דף סז ע"א ד"ה אשתא למירתא):

תורה אור השלם

א) בַּיּוֹם הַהוּא נְאֻם יְיָ אֹסְפָה הַצֹּלֵעָה וְהַנִּדָּחָה אֲקַבֵּצָה וַאֲשֶׁר הֲרֵעֹתִי: [מיכה ד, ו]

ב) הֲכַיּוֹצֵר הַזֶּה לֹא אוּכַל לַעֲשׂוֹת לָכֶם בֵּית יִשְׂרָאֵל נְאֻם יְיָ הִנֵּה כַחֹמֶר בְּיַד הַיּוֹצֵר כֵּן אַתֶּם בְּיָדִי בֵּית יִשְׂרָאֵל: [ירמיה יח, ו]

ג) וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב חָדָשׁ וְרוּחַ חֲדָשָׁה אֶתֵּן בְּקִרְבְּכֶם וַהֲסִרֹתִי אֶת לֵב הָאֶבֶן מִבְּשַׂרְכֶם וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב בָּשָׂר: [יחזקאל לו, כו]

ד) וְאֶת רוּחִי אֶתֵּן בְּקִרְבְּכֶם וְעָשִׂיתִי אֵת אֲשֶׁר בְּחֻקַּי תֵּלֵכוּ וּמִשְׁפָּטַי תִּשְׁמְרוּ וַעֲשִׂיתֶם: [יחזקאל לו, כז]

ה) וַיִּצְעַק הָעָם אֶל מֹשֶׁה וַיִּתְפַּלֵּל מֹשֶׁה אֶל יְיָ וַתִּשְׁקַע הָאֵשׁ: [במדבר יא, ב]

ו) אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן בַּמִּדְבָּר בָּעֲרָבָה מוֹל סוּף בֵּין פָּארָן וּבֵין תֹּפֶל וְלָבָן וַחֲצֵרֹת וְדִי זָהָב: [דברים א, א]

ז) כְּמַרְעִיתָם וַיִּשְׂבָּעוּ שָׂבְעוּ וַיָּרָם לִבָּם עַל כֵּן שְׁכֵחוּנִי: [הושע יג, ו]

ח) וְרָם לְבָבֶךָ וְשָׁכַחְתָּ אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ הַמּוֹצִיאֲךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים: [דברים ח, יד]

ט) כִּי אֲבִיאֶנּוּ אֶל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לַאֲבֹתָיו זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ וְאָכַל וְשָׂבַע וְדָשֵׁן וּפָנָה אֶל אֱלֹהִים אֲחֵרִים וַעֲבָדוּם וְנִאֲצוּנִי וְהֵפֵר אֶת בְּרִיתִי: [דברים לא, כ]

י) וַיִּשְׁמַן יְשֻׁרוּן וַיִּבְעָט שָׁמַנְתָּ עָבִיתָ כָּשִׂיתָ וַיִּטֹּשׁ אֱלוֹהַ עָשָׂהוּ וַיְנַבֵּל צוּר יְשֻׁעָתוֹ: [דברים לב, טו]

יא) וְהִיא לֹא יָדְעָה כִּי אָנֹכִי נָתַתִּי לָהּ הַדָּגָן וְהַתִּירוֹשׁ וְהַיִּצְהָר וְכֶסֶף הִרְבֵּיתִי לָהּ וְזָהָב עָשׂוּ לַבָּעַל: [הושע ב, י]

יב) וַיְדַבֵּר יְיָ אֶל מֹשֶׁה לֶךְ רֵד כִּי שִׁחֵת עַמְּךָ אֲשֶׁר הֶעֱלֵיתָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם: [שמות לב, ז]

יג) הֶרֶף מִמֶּנִּי וְאַשְׁמִידֵם וְאֶמְחֶה אֶת שְׁמָם מִתַּחַת הַשָּׁמָיִם וְאֶעֱשֶׂה אוֹתְךָ לְגוֹי עָצוּם וָרָב מִמֶּנּוּ: [דברים ט, יד]

יד) וְעַתָּה הַנִּיחָה לִּי וְיִחַר אַפִּי בָהֶם וַאֲכַלֵּם וְאֶעֱשֶׂה אוֹתְךָ לְגוֹי גָּדוֹל: [שמות לב, י]

טו) וַיְחַל מֹשֶׁה אֶת פְּנֵי יְיָ אֱלֹהָיו וַיֹּאמֶר לָמָה יְיָ יֶחֱרֶה אַפְּךָ בְּעַמֶּךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּכֹחַ גָּדוֹל וּבְיָד חֲזָקָה: [שמות לב, יא]

טז) אִישׁ כִּי יִדֹּר נֶדֶר לַייָ אוֹ הִשָּׁבַע שְׁבֻעָה לֶאְסֹר אִסָּר עַל נַפְשׁוֹ לֹא יַחֵל דְּבָרוֹ כְּכָל הַיֹּצֵא מִפִּיו יַעֲשֶׂה: [במדבר ל, ג]

יז) וְעַתָּה אִם תִּשָּׂא חַטָּאתָם וְאִם אַיִן מְחֵנִי נָא מִסִּפְרְךָ אֲשֶׁר כָּתָבְתָּ: [שמות לב, לב]

יח) זְכֹר לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיִשְׂרָאֵל עֲבָדֶיךָ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לָהֶם בָּךְ וַתְּדַבֵּר אֲלֵהֶם אַרְבֶּה אֶת זַרְעֲכֶם כְּכוֹכְבֵי הַשָּׁמָיִם וְכָל הָאָרֶץ הַזֹּאת אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֶתֵּן לְזַרְעֲכֶם וְנָחֲלוּ לְעֹלָם: [שמות לב, יג]

יט) מִבִּלְתִּי יְכֹלֶת יְיָ לְהָבִיא אֶת הָעָם הַזֶּה אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לָהֶם וַיִּשְׁחָטֵם בַּמִּדְבָּר: [במדבר יד, טז]

כ) וַיֹּאמֶר יְיָ סָלַחְתִּי כִּדְבָרֶךָ: [במדבר יד, כ]

כא) וְאוּלָם חַי אָנִי וְיִמָּלֵא כְבוֹד יְיָ אֶת כָּל הָאָרֶץ: [במדבר יד, כא]

כב) וָאֶתְחַנַּן אֶל יְיָ בָּעֵת הַהִוא לֵאמֹר: [דברים ג, כג]

כג) אֲדֹנָי אֱלֹהִים אַתָּה הַחִלּוֹתָ לְהַרְאוֹת אֶת עַבְדְּךָ אֶת גָּדְלְךָ וְאֶת יָדְךָ הַחֲזָקָה אֲשֶׁר מִי אֵל בַּשָּׁמַיִם וּבָאָרֶץ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה כְמַעֲשֶׂיךָ וְכִגְבוּרֹתֶךָ: [דברים ג, כד]

כד) אֶעְבְּרָה נָּא וְאֶרְאֶה אֶת הָאָרֶץ הַטּוֹבָה אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן הָהָר הַטּוֹב הַזֶּה וְהַלְּבָנֹן: [דברים ג, כה]

הגהות וציונים

א] בכת"י מהאי קרא נמי (וגירסא נכונה היא וכ"ה בסוכה דק"ס) ועיין שפתי חכמים: ב] נראה להגיה **ואתפלל אל ה'**, והוא פסוק דברים ט, כו (מהרש"א עיי"ש) וכ"ה בכת"י: ג] בכת"י נוסף **ואיבעית אימא מהכא** שנאמר וכו' (ונכון, דלפי גירסתינו על מאי קאי "שנאמר", שפתי חכמים): ד] צ"ל **לה** (גליון): ה] תיבת וגו' קאי אפסוק שלאחריו ויחל משה וגו': ו] בכת"י **שיש לי** (וכן הלשון יפה, דק"ס): ז] [אולי צ"ל **ורב**] (גליון): ח] [צ"ל **שהתיר** וכ"ה בילקוט ובע"י והוא נכון כדאיתא נדרים עז ע"ב וב"ב קכ ע"ב וע' תוספות בכורות לז ע"א ד"ה מפירין] (גליון): ט] **רב יצחק אמ' מלמד כו'** כצ"ל וכ"ה בילקוט ובע"י (גליון): י] בכת"י וע"י **אלמלי** (ועיין תוס' מגילה כא ע"א ד"ה אלמלא, דאלמלא באל"ף פירושו אילו לא ואלמלי ביו"ד פירושו אילו היה): כ] זני מיני, **למינהו מתרגמינן** לזנוהי (כ"ה ברש"י שבע"י): ל] בידו **למחות** (כ"ה ברש"י שבע"י, רש"ש): מ] כעי"ז בע"י ועיין מהרש"א:

גדולה תפלה יותר ממעשים טובים. [ס] בלא תפלה שהרי משה רבינו ע"ה אף על פי שהיו בידו מעשים טובים הוצרך לתפלה:

[ס] **כל** המאריך בתפלתו ומעיין בה. פירוש שמצפה שתבא בקשתו לפי שכוון בתפלתו. תימה דהכא משמע דעיון תפלה לאו מעליותא הוא וכן משמע פ' הרואה (לקמן נה.) ג' דברים מזכירין עונותיו של אדם וקאמר עיון תפלה. ולא כן משמע בפ' מפנין (שבת קכז.) דקאמר אדם אוכל פירותיהן בעוה"ז וקא חשיב עיון תפלה אלמא מעליותא הוא וכן משמע בגט פשוט (ב"ב קסד:) דקאמר שלשה דברים אין אדם ניצול בכל יום וקאמר עיון תפלה פירוש שאין אדם מעיין בה אם כן משמע שהוא טוב וי"ל דתרי עיון תפלה יש עיון תפלה דהכא המצפה שתבא בקשתו ועיון תפלה דהתם שמכוין את לבו לתפלה[ו]:

אל דמעתי אל תחרש. פרש"י דדייק מדיוקא מדלא קאמר ודמעתי תראה ש"מ שהיא נראית בכל פעם ואין להתפלל רק שתתקבל:

קודם תפלתו מנין שנא' אשרי יושבי ביתך. ולפיכך תקנו לומר זה הפסוק קודם תהלה לדוד לאפוקי מהנהו דאמרי אשרי הרבה:

אבל

עלה ראש הפסגה. בדבר תפלה זו נתרציתי להראותך אותה: ובפרשכם כפיכם. אי לאו דגדולה תפלה, כיון דאמר למה לי רוב זבחיכם למה לי תו ובפרשכם, הא אפילו זבחיהם לא ניחא ליה: אל תחרש. מדלא (ג) כתיב את דמעתי תראה ש"מ נראית היא לפניו, ואין צריך להתפלל אלא שתתקבל לפניו: ונתתה אותה קיר ברזל. סימן למחילת ברזל המפסקת בינו לבינם: ומעיין בה. מצפה שתעשה בקשתו על ידי הארכתו, סוף שאינה נעשית ונמצאת תוחלת ממושכה חנם, והיא כאב לב כשאדם מצפה ואין תאותו באה: תוחלת. לשון חלוי ותקוה: ועץ חיים תאוה באה. סופו של מקרא הוא: קוה. והתחזק, ולא תמשוך ידך, אלא חזור וקוה: צריכין חזוק. שיתחזק אדם בהן תמיד בכל כחו: דרך ארץ. אם אומן הוא לאומנתו, אם סוחר הוא לסחורתו, אם איש מלחמה הוא למלחמתו: שלשים חיל. ראשי גייסות וחבורות חלוקות: לגיון[ו] וקרטון וגסטרא. שמות של שררה, כגון שלטון והגמון ודוכס ופחה: עולה. כמו עולות וקרבנות[ז]: גם אלה. מעשה העגל שאמרו אלה אלהיך ישראל (שמות לב): ואנכי זה מעשה סיני. שנאמר בו אנכי ה' אלהיך (שם כ): יושבי ביתך. והדר יהללוך: יודו לשמך. והדר ישבו ישרים את פניך: תשע שעות. לשלש תפלות: תורתם משתמרת. בתוך לבם, שאין תלמודם משתכח: אבל למלכי עכו"ם פוסק. שלא יהרגנו: הא דאפשר בקצור. כגון שסמוך לגמור תפלתו:

אבל

אמר ר' אלעזר גדולה תפלה יותר ממעשים טובים שאין לך גדול במעשים טובים יותר ממשה רבינו אעפ"כ לא נענה אלא בתפלה שנאמר א) אל תוסף דבר אלי וסמיך ליה ב) עלה ראש הפסגה: וא"ר אלעזר גדולה תענית יותר מן הצדקה מאי טעמא זה בגופו וזה בממונו: וא"ר אלעזר גדולה תפלה יותר מן הקרבנות שנא' ג) למה לי רוב זבחיכם וכתיב ד) ובפרשכם כפיכם א"ר יוחנן (א) א כל כהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו שנא' (א) ד) ידיכם דמים מלאו[ב]: ג וא"ר אלעזר מיום שחרב בית המקדש ננעלו שערי תפלה שנאמר ה) גם כי אזעק ואשוע שתם תפלתי ואע"פ ששערי תפלה ננעלו שערי דמעה לא ננעלו שנאמר ו) שמעה תפלתי ה' ושועתי האזינה אל דמעתי אל תחרש רבא לא גזר תעניתא ביומא דעיבא משום שנא' ז) סכותה בענן לך מעבור תפלה: וא"ר אלעזר מיום שחרב בית המקדש נפסקה חומת ברזל בין ישראל לאביהם שבשמים[ו] שנא' ח) ואתה[ח] קח לך מחבת ברזל ונתתה אותה קיר ברזל בינך ובין העיר: א"ר חנין א"ר חנינא כל המאריך בתפלתו אין תפלתו חוזרת ריקם מנא לן ממשה רבינו שנא' ט) ואתפלל אל ה' וכתיב בתריה י) וישמע ה' אלי גם בפעם ההיא[ב] איני והא א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן כל המאריך בתפלתו ומעיין בה סוף בא לידי כאב לב שנא' כ) תוחלת ממושכה מחלה לב מאי תקנתיה יעסוק בתורה שנא' כ) ועץ חיים תאוה באה ואין עץ חיים אלא תורה שנאמר ל) עץ חיים היא למחזיקים בה לא קשיא ב הא דמאריך ומעיין בה הא דמאריך ולא מעיין בה א"ר חמא בר' חנינא אם ראה אדם שהתפלל ולא נענה יחזור ויתפלל שנאמר מ) קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך וקוה אל ה': ת"ר ארבעה צריכין חזוק ואלו הן תורה ומעשים טובים תפלה ודרך ארץ תורה ומעשים טובים מנין שנא' נ) רק חזק ואמץ מאד לשמור ולעשות[ג] ככל התורה חזק בתורה ואמץ במעשים טובים תפלה מנין שנא' מ) קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך וקוה אל ה' דרך ארץ מנין שנא' ס) חזק ונתחזק בעד עמנו וגו': ע) ותאמר ציון עזבני ה' וה' שכחני היינו עזובה היינו שכוחה אמר ר"ל אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה רבש"ע אדם נושא אשה על אשתו ראשונה זוכר מעשה הראשונה אתה עזבתני ושכחתני אמר לה הקב"ה בתי י"ב מזלות בראתי ברקיע ועל כל מזל ומזל בראתי לו שלשים חיל ועל כל חיל וחיל בראתי לו שלשים לגיון ועל כל לגיון ולגיון בראתי לו שלשים רהטון ורהטון בראתי לו שלשים קרטון ועל כל קרטון וקרטון בראתי לו שלשים גסטרא ועל כל גסטרא וגסטרא תליתי בו שלש מאות וששים וחמשה אלפי רבוא כוכבים כנגד ימות החמה וכולן לא בראתי אלא בשבילך ואת אמרת עזבתני ושכחתני. פ) התשכח אשה עולה אמר הקב"ה כלום אשכח עולות אילים [א] ופטרי רחמים שהקרבת לפני במדבר אמרה לפניו רבש"ע הואיל ואין שכחה לפני כסא כבודך שמא לא תשכח לי מעשה העגל אמר לה פ) גם אלה תשכחנה אמרה לפניו רבש"ע הואיל ויש שכחה לפני כסא כבודך שמא תשכח לי מעשה סיני אמר לה פ) ואנכי לא אשכחך והיינו דא"ר אלעזר א"ר אושעיא מאי דכתיב גם אלה תשכחנה זה מעשה העגל ואנכי לא אשכחך זה מעשה סיני: חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת: מנא הני מילי א"ר יהושע ב"ל אמר קרא צ) אשרי יושבי ביתך ואמר ר' יהושע ב"ל המתפלל צריך לשהות שעה אחת אחר תפלתו שנא' ק) אך צדיקים יודו לשמך ישבו ישרים את פניך תניא נמי הכי ג המתפלל צריך ששהא שעה אחת קודם תפלתו ושעה אחת אחר תפלתו קודם תפלתו מנין שנא' אשרי יושבי ביתך לאחר תפלתו מנין דכתיב אך צדיקים יודו לשמך ישבו ישרים את פניך. תנו רבנן חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין שעה אחת וחוזרין ושוהין שעה אחת וכי מאחר ששוהין תשע שעות ביום בתפלה תורתן היאך משתמרת ומלאכתן היאך נעשית אלא מתוך שחסידים הם תורתם משתמרת ומלאכתן מתברכת: אפילו ד המלך שואל בשלומו לא ישיבנו: אמר רב יוסף ה לא שנו אלא למלכי ישראל אבל למלכי עכו"ם פוסק מיתיבי ו המתפלל וראה אנס בא כנגדו ראה קרון בא כנגדו לא יהא מפסיק אלא מקצר ועולה לא קשיא הא ז דאפשר לקצר ([ד] יקצר ואם לאו פוסק). ת"ר מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך בא שר אחד ונתן לו שלום ולא החזיר לו שלום המתין לו עד שסיים תפלתו לאחר שסיים תפלתו א"ל ריקא והלא כתוב בתורתכם ר) רק השמר לך ושמור נפשך וכתיב ש) ונשמרתם מאד לנפשותיכם כשנתתי לך שלום למה לא החזרת לי שלום אם הייתי חותך ראשך בסייף מי היה תובע את דמך מידי א"ל המתן לי עד שאפייסך[ה] בדברים א"ל אילו היית עומד לפני מלך בשר ודם ובא חברך ונתן לך שלום היית

מחזיר

עין משפט נר מצוה

כד א מיי' פט"ו מהל' תפלה הלכה ג סמג עשין כ טוש"ע או"ח סי' קכח סעיף לה:

כה ב טוש"ע או"ח סי' לח סעיף ה:

כו ג מיי' פ"ד מהל' תפלה הלכה טז סמג עשין יט טור וש"ע או"ח סי' צג סעיף א:

כז ד ה מיי' פ"ו שם הל' ט סמג שם טור וש"ע או"ח סימן קד סעיף א:

כח ו מיי' שם טוש"ע שם סעיף ג:

כט ז מיי' שם טוש"ע שם סעיף א:

רב נסים גאון

ל"א (מלך) [מלכים] ולגרשם מפני בניו ולפיכך קבל תפלתו בעדם ונעתר לו ואמר סלחתי כדברך ואמר לו אחר כן ואולם חי אני הודיע לנביאו שבודאי אילו השמידם לעם היו האומות אומרים שאין לו יכולת ולא היו מכירין גבורתו והואיל ואין מתברר להם שהוא יכול גם כן אין מתברר להם שהוא חי והנה בשביל עתירת הנביא בעד העם הודו האומות כי יש להקב"ה החיים לעלמין ונתברר להם שהוא חי וקיים וזכה הנביא לשבח בשביל זה הדבר כי בשביל עתירתו נודעה גדולתו של מלכנו ועצמו וגבורתו ונתפרסמו בקצות הארץ ונתברר ונתקיים כי הקב"ה יתעלה שמו חי בעצמו ולפיכך א"ל רחמנא ואולם חי אני אחר שאמר כדברך תיכף לה ודרשי ליה רבנן החייתני בדבריך כלומר שבשביל עתירתך גרם הדבר ונתברר לאומות שאני חי וזה הוא צד התירוץ של זה הדבר והיה נעלם מאד וסייעני הקב"ה לגלותו ולפרשו ולא ראיתי אדם שקדמני לזה התירוץ וזה הפירוש יהיה שמור בידך: **אפילו המלך שואל בשלומו לא ישיבנו.** ושנינו עוד בתוספתא הכותב את השם אפי' המלך שואל בשלומו לא ישיבנו היה כותב ה' או ו' שמות כיון שגמר אחד מהן משיב שאילת שלום ואיתא להא ברייתא בגמרא דבני מערבא דפירקין: **תנו רבנן מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך.** אית בבבא קמא בפ' הגוזל (דף קג:) כל מעשה בחסיד אחד אינו אלא ר' יהודה בן בבא או ר' יהודה בר' אילעאי ואיתא דכוותה בתמורה (דף טו) בפרק יש בקרבנות הצבור:

הגהות הב"ח

(א) גמ' שנאמר ובפרשכם כפיכם וגו' ידיכם דמים: (ב) רש"י ד"ה אל תחרש מדלא. נ"ב ובב"מ דף נ"ט פי' בע"א ע"ש:

ליקוטי רש"י

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] בן אדם קח לך כצ"ל (גליון) בקרא ליתא תיבות "בן אדם" ועיין בהגהות הר"ר אליהו גוטמאכער בילקו"מ בביאור הגליון: ב] עיין במהרש"א שהכוונה לפסוק ואתפלל (דברים ט, כו) וכתיב וישמע (שם י, י) והבאר מים חיים בספרו שער התפלה שער ניפול כתב שצ"ל בגמ' הפסוק ואתנפל (דברים ט, יח) וכתיב וישמע (שם ט, יט) עיי"ש, וכ"כ הרש"ש, וכ"ה בכת"י, ובספר האורה לרש"י (ח"א סימן ט) ועיין פני יהושע שהאריך בזה: ג] צ"ל לעשות (גליון): ד] [ברב אלפס אי' והא דלא אפשר לקצר מקצר ואי לא מפסיק] (גליון): ה] לכאורה מה שא"ל המתן לי וכו' מיותר עיין ט"ז או"ח סימן סו סק"א: ו] נדצ"ל לגיון ורהטון וקרטון וגסטרא (שפתי חכמים): ז] נראה שרש"י גורס בגמ' עולות אשים כמו שהגיה הגר"א (שפתי חכמים) ועיין צל"ח: ח] דבור זה צ"ל אחר ד"ה אל דמעתי:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ע' תוס' סנהדרין לה: וכן בתוס' ביבמות ז. ד"ה שנאמר], ב) עיין תוס' סוטה לט. ד"ה וכי, ג) ב"מ נט., ד) עיין תוס' סוטה לט. סוד"ה מחיצה, ה) לקמן נה., ו) [וע"ע תוס' שבת קיח: ובר"ה טז: וב"ב קסד:].

הגהות הגר"א

[א] גמרא עולות (אילים). תז"מ וכ"ב אשים:

גליון הש"ס

גמ' כל כהן שהרג. בהגהה מוהרי"ב זצ"ל [ליין] וכן בתוס' יבמות (דף ז.) ד"ה שנאמר. וע' בתוי"ט סוף פרק ז' דבכורות: תוס' ד"ה גדולה וכו'. **בלא תפלה.** וע' תשובת מהרשד"ם חא"ח סי' ל':

תורה אור השלם

א) וַיִּתְעַבֵּר יְיָ בִּי לְמַעַנְכֶם וְלֹא שָׁמַע אֵלָי וַיֹּאמֶר יְיָ אֵלַי רַב לָךְ אַל תּוֹסֶף דַּבֵּר אֵלַי עוֹד בַּדָּבָר הַזֶּה: [דברים ג, כו]

ב) עֲלֵה רֹאשׁ הַפִּסְגָּה וְשָׂא עֵינֶיךָ יָמָּה וְצָפֹנָה וְתֵימָנָה וּמִזְרָחָה וּרְאֵה בְעֵינֶיךָ כִּי לֹא תַעֲבֹר אֶת הַיַּרְדֵּן הַזֶּה: [דברים ג, כז]

ג) לָמָּה לִּי רֹב זִבְחֵיכֶם יֹאמַר יְיָ שָׂבַעְתִּי עֹלוֹת אֵילִים וְחֵלֶב מְרִיאִים וְדַם פָּרִים וּכְבָשִׂים וְעַתּוּדִים לֹא חָפָצְתִּי: [ישעיה א, יא]

ד) וּבְפָרִשְׂכֶם כַּפֵּיכֶם אַעְלִים עֵינַי מִכֶּם גַּם כִּי תַרְבּוּ תְפִלָּה אֵינֶנִּי שֹׁמֵעַ יְדֵיכֶם דָּמִים מָלֵאוּ: [ישעיה א, טו]

ה) גַּם כִּי אֶזְעַק וַאֲשַׁוֵּעַ שָׂתַם תְּפִלָּתִי: [איכה ג, ח]

ו) שִׁמְעָה תְפִלָּתִי יְיָ וְשַׁוְעָתִי הַאֲזִינָה אֶל דִּמְעָתִי אַל תֶּחֱרַשׁ כִּי גֵר אָנֹכִי עִמָּךְ תּוֹשָׁב כְּכָל אֲבוֹתָי: [תהלים לט, יג]

ז) סַכּוֹתָה בֶעָנָן לָךְ מֵעֲבוֹר תְּפִלָּה: [איכה ג, מד]

ח) וְאַתָּה קַח לְךָ מַחֲבַת בַּרְזֶל וְנָתַתָּה אוֹתָהּ קִיר בַּרְזֶל בֵּינְךָ וּבֵין הָעִיר וַהֲכִינֹתָה אֶת פָּנֶיךָ אֵלֶיהָ וְהָיְתָה בַמָּצוֹר וְצַרְתָּ עָלֶיהָ אוֹת הִיא לְבֵית יִשְׂרָאֵל: [יחזקאל ד, ג]

ט) וָאֶתְפַּלֵּל אֶל יְיָ וָאֹמַר אֲדֹנָי אֱלֹהִים אַל תַּשְׁחֵת עַמְּךָ וְנַחֲלָתְךָ אֲשֶׁר פָּדִיתָ בְּגָדְלֶךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ מִמִּצְרַיִם בְּיָד חֲזָקָה: [דברים ט, כו]

י) וְאָנֹכִי עָמַדְתִּי בָהָר כַּיָּמִים הָרִאשֹׁנִים אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לָיְלָה וַיִּשְׁמַע יְיָ אֵלַי גַּם בַּפַּעַם הַהִוא לֹא אָבָה יְיָ הַשְׁחִיתֶךָ: [דברים י, י]

כ) תּוֹחֶלֶת מְמֻשָּׁכָה מַחֲלָה לֵב וְעֵץ חַיִּים תַּאֲוָה בָאָה: [משלי יג, יב] ל) עֵץ חַיִּים הִיא לַמַּחֲזִיקִים בָּהּ וְתֹמְכֶיהָ מְאֻשָּׁר: [משלי ג, יח] מ) קַוֵּה אֶל יְיָ חֲזַק וְיַאֲמֵץ לִבֶּךָ וְקַוֵּה אֶל יְיָ: [תהלים כז, יד] נ) רַק חֲזַק וֶאֱמַץ מְאֹד לִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת כְּכָל הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוְּךָ מֹשֶׁה עַבְדִּי אַל תָּסוּר מִמֶּנּוּ יָמִין וּשְׂמֹאול לְמַעַן תַּשְׂכִּיל בְּכֹל אֲשֶׁר תֵּלֵךְ: [יהושע א, ז] ס) חֲזַק וְנִתְחַזַּק בְּעַד עַמֵּנוּ וּבְעַד עָרֵי אֱלֹהֵינוּ וַיְיָ יַעֲשֶׂה הַטּוֹב בְּעֵינָיו: [שמואל ב י, יב] ע) וַתֹּאמֶר צִיּוֹן עֲזָבַנִי יְיָ וַאדֹנָי שְׁכֵחָנִי: [ישעיה מט, יד] פ) הֲתִשְׁכַּח אִשָּׁה עוּלָהּ מֵרַחֵם בֶּן בִּטְנָהּ גַּם אֵלֶּה תִשְׁכַּחְנָה וְאָנֹכִי לֹא אֶשְׁכָּחֵךְ: [ישעיה מט, טו] צ) אַשְׁרֵי יוֹשְׁבֵי בֵיתֶךָ עוֹד יְהַלְלוּךָ סֶּלָה: [תהלים פד, ה] ק) אַךְ צַדִּיקִים יוֹדוּ לִשְׁמֶךָ יֵשְׁבוּ יְשָׁרִים אֶת פָּנֶיךָ: [תהלים קמ, יד] ר) רַק הִשָּׁמֶר לְךָ וּשְׁמֹר נַפְשְׁךָ מְאֹד פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ וּפֶן יָסוּרוּ מִלְּבָבְךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ וְלִבְנֵי בָנֶיךָ: [דברים ד, ט] ש) וְנִשְׁמַרְתֶּם מְאֹד לְנַפְשֹׁתֵיכֶם כִּי לֹא רְאִיתֶם כָּל תְּמוּנָה בְּיוֹם דִּבֶּר יְיָ אֲלֵיכֶם בְּחֹרֵב מִתּוֹךְ הָאֵשׁ: [דברים ד, טו]

הגמרא מביאה כמה מאמרים בענין מעלת התפילה והתענית:

אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, גְּדוֹלָה תְּפִלָּה יוֹתֵר מֵעֲשִׂיית מַעֲשִׂים טוֹבִים[א]. **וראיה** לדבר, **שֶׁהֲרֵי אֵין לְךָ** אדם **גָּדוֹל בְּמַעֲשִׂים טוֹבִים יוֹתֵר מִמֹּשֶׁה רַבֵּינוּ**[ב], **וְאַף עַל פִּי כֵן לֹא נַעֲנָה** [-לא קיבל את מבוקשו], **אֶלָּא בִּתְפִלָּה.** שמשה רבינו רצה להיכנס לארץ ולראות אותה, ולא עמדו לו מעשיו הטובים לזכות לכך, אלא רק מתוך שהתפלל והתחנן נענה לו הקדוש ברוך הוא, שאף על פי שלא יכנס לארץ מכל מקום יראה אותה מחוץ לארץ. **שֶׁנֶּאֱמַר** (דברים ג כו) כאשר ביקש משה להיכנס ולראות את הארץ[ג], **'וַיִּתְעַבֵּר ה' בִּי לְמַעַנְכֶם וְלֹא שָׁמַע אֵלָי, וַיֹּאמֶר ה' אֵלַי רַב לָךְ אַל תּוֹסֶף דַּבֵּר אֵלַי עוֹד בַּדָּבָר הַזֶּה'**[ד], **וְסָמִיךְ לֵיהּ** ונאמר אחר כך בסמיכות לפסוק זה, **'עֲלֵה רֹאשׁ הַפִּסְגָּה וְשָׂא עֵינֶיךָ יָמָּה וְצָפֹנָה וְתֵימָנָה וּמִזְרָחָה וּרְאֵה בְעֵינֶיךָ, כִּי לֹא תַעֲבֹר אֶת הַיַּרְדֵּן הַזֶּה'** (שם פסוק כז). ויש לדרוש את סמיכות הפסוקים כך, 'בדבר הזה עלה ראש הפסגה', כלומר בדבר תפילה זו שהתפללת, נתרציתי להראות לך את הארץ מראש הפסגה[ה]. הרי שעל ידי התפילה זכה משה לראות את הארץ, ולא הועילו לו מעשיו הטובים לבדם[ו].

וְאָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, גְּדוֹלָה תַּעֲנִית יוֹתֵר מִן הַצְּדָקָה[ז]. **מַאי טַעֲמָא** [-מהו הטעם], מפני **שֶׁזֶּה** [-תענית] **בְּגוּפוֹ, וְזֶה** [-צדקה] אינו אלא **בְּמָמוֹנוֹ**[ח].

וְאָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, גְּדוֹלָה תְּפִלָּה יוֹתֵר מִן הַקָּרְבָּנוֹת. שֶׁנֶּאֱמַר בתוכחה שמוכיח ישעיהו הנביא את ישראל (ישעיה א יא), **'לָמָּה לִּי רֹב זִבְחֵיכֶם יֹאמַר ה', שָׂבַעְתִּי עֹלוֹת אֵילִים וְחֵלֶב מְרִיאִים, וְדַם פָּרִים וּכְבָשִׂים וְעַתּוּדִים לֹא חָפָצְתִּי'**[ט], **וּכְתִיב** - ונאמר לאחר מכן (שם פסוק טו), **'וּבְפָרִשְׂכֶם כַּפֵּיכֶם אַעְלִים עֵינַי מִכֶּם, גַּם כִּי תַרְבּוּ תְפִלָּה אֵינֶנִּי שֹׁמֵעַ, יְדֵיכֶם דָּמִים מָלֵאוּ'**[י]. וממה שהוצרך להוסיף שיעלים עיניו מהתפילה לאחר שכבר אמר שאינו חפץ בקרבנות, למדנו שהתפילה גדולה יותר מן הקרבנות, שמחמת כן היה מקום לומר, שאף על פי שאינו חפץ בקרבנותינו, מכל מקום רוצה הוא בתפילתנו[יא].

★

מתוך שדרשה הגמרא את הפסוק 'וּבְפָרִשְׂכֶם כַּפֵּיכֶם' וגו', מביאה הגמרא דרשה נוספת בפסוק זה:

אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, כָּל כֹּהֵן שֶׁהָרַג אֶת הַנֶּפֶשׁ, לֹא יִשָּׂא אֶת כַּפָּיו לברך את ישראל, **שֶׁנֶּאֱמַר** (שם) **'וּבְפָרִשְׂכֶם כַּפֵּיכֶם אַעְלִים עֵינַי מִכֶּם, גַּם כִּי תַרְבּוּ תְפִלָּה אֵינֶנִּי שֹׁמֵעַ, יְדֵיכֶם דָּמִים מָלֵאוּ'.** הלשון 'וּבְפָרִשְׂכֶם כַּפֵּיכֶם' נדרשת על נשיאת הכפים של הכהנים לברך את ישראל[יב], וכיון שביאר הכתוב את סיבת העלמת עיניו של הקדוש ברוך הוא מפרישת הכפים, משום שהידים מלאות דם, למדנו מכך, שאין נשיאת כפים של שופכי דמים רצויה לפני הקדוש ברוך הוא[יג].

★

מתוך שהביאה הגמרא את הפסוק 'גַּם כִּי תַרְבּוּ תְפִלָּה אֵינֶנִּי שֹׁמֵעַ', מביאה הגמרא מאמרים נוספים מענין זה:

וְאָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, מִיּוֹם שֶׁחָרַב בֵּית הַמִּקְדָּשׁ נִנְעֲלוּ שַׁעֲרֵי תְפִלָּה שבשמים, ואין תפילותינו באות לפניו. **שֶׁנֶּאֱמַר** (איכה ג ח), שהנביא מקונן על מה שהרחיק הקדוש ברוך הוא ממנו את ישראל בעת החורבן, **'גַּם כִּי אֶזְעַק וַאֲשַׁוֵּעַ שָׂתַם תְּפִלָּתִי'**[יד]. הרי שהקדוש ברוך הוא סתם

א. **ראה** להלן בהערה לגבי איזה ענין גדולה התפילה.

ב. **מפני** שמשה רבינו לימד את כל התורה והמצוות לישראל, וזכות הרבים תלוי בו, כמו ששנינו באבות (פ"ה מי"ח), ויש לו חלק בזכות התורה והמצוות של כל ישראל. בן יהוידע (ד"ה שאין).

ג. **כמו** שנאמר בפסוק שלפניו (דברים ג כה), שביקש משה, 'אעברה נא ואראה את הארץ הטובה אשר בעבר הירדן, ההר הטוב הזה והלבנון'.

ד. **ביאור** הפסוק, משה אומר לבני ישראל, שה' כעס עליו בגללם [-בגלל שחטאו במי מריבה. רש"י (דברים שם)], ולא קיבל את תפילתו להיכנס לארץ, וגם ביקש ממנו שיפסיק להתפלל על דבר זה.

ה. **כתב** רש"י (ד"ה עלה), 'בדבר תפילה זו נתרציתי להראותך אותה'. וביארו האחרונים [שמן רקח (ד"ה ובתפילה), מגיד תעלומה (ד"ה גדולה) ורא"מ הורוויץ (ברש"י ד"ה עלה)], שכוונת רש"י לבאר, ש'בדבר הזה' האמור בפסוק הראשון מוסב על תחילת הפסוק השני 'עלה ראש הפסגה', שבדבר תפילה זו נתרציתי לך שתעלה לראש הפסגה לראות את הארץ. וכן מבואר בבה"ג (הלכות ברכות פ"ה) שהדרשה היא משום 'שנאמר, בדבר הזה עלה ראש הפסגה'. וראה ריא"ף (ד"ה גדולה) שגם כתב כן, והוסיף שהדרשה היא משום שתיבות 'בדבר הזה' מיותרות, שהיה די לומר 'אל תוסף דבר אלי עוד', ולכן אנו דורשים תיבות 'בדבר הזה' לפסוק הבא. ולפי ביאור זה, מה שהביאה הגמרא את הפסוק 'אל תוסף דבר אלי', עיקר הכוונה הוא לסיום הפסוק 'בדבר הזה'. ואכן בכת"י הובא גם סיום הפסוק בגמרא, ראה דקדוקי סופרים. וראה בביאורי רש"י ביאור נוסף בדברי רש"י. והמהרש"א (ח"א ד"ה שנאמר) ביאר על פי הילקוט שמעוני (ואתחנן רמז תתכ), שהקב"ה אמר למשה, שבדבר הזה, היינו להיכנס לארץ, לא יוסיף לבקש עוד, אבל בדבר אחר שביקש, והיינו לראות את הארץ, לדבר זה נתרצה לו, ולכן 'עלה ראש הפסגה'. וממה שתלה הדבר בתפילתו, שאמר לו שלדבר זה שהתפלל נתרצה לו, למדנו שעל ידי התפילה זכה לראות את הארץ. וראה ביאורים נוספים בילקוט ביאורים.

ו. **יש** להקשות, מנין למדנו שגדולה תפילה יותר ממעשים טובים, והלא אפשר שגם משה לא נענה בתפילה אלא משום שהיו בידו גם מעשים טובים, שהתפילה יחד עם המעשים טובים גרמו. וראה תוספות (ד"ה גדולה) שכתבו בכוונת הגמרא, שגדולה תפילה יותר ממעשים טובים בלא תפילה. וביארו הריא"ף (ד"ה גדולה) ועוד אחרונים בדברי התוספות, שודאי תפילה לבד בלי מעשים טובים אינה גדולה יותר ממעשים טובים, שהרי העיקר הם המעשים, אלא כוונת הגמרא היא רק שאדם שיש כבר בידו מעשים טובים ורוצה שהקב"ה יעשה מבוקשו, ויכול או להוסיף עוד מעשים טובים או להוסיף תפילה למעשיו הטובים, עדיף שיתפלל, שהרי משה רבינו אף שכבר היו בידו מעשים טובים לא נענה בזכותם לבד, אלא רק התפילה היא שהכריעה שיקבל את מבוקשו. אולם המהרש"א (ח"א ד"ה שנאמר) ביאר, שאף שמשה רבינו היו בידו גם מעשים טובים, מכל מקום הוכיחה הגמרא שגדולה תפילה לבדה יותר ממעשים טובים לבדם, ממה שתלה הכתוב בתפילתו את מה שנענה לו הקב"ה, ולא במעשיו הטובים, הרי שהתפילה היא שהכריעה ולא מעשיו הטובים. וכן ביארו האחרונים [ריא"ף וצל"ח (ד"ה גדולה) ורא"מ הורוויץ (ברש"י ד"ה עלה)], על פי הביאור שהבאנו לעיל בדברי רש"י, שהדרשה היא מסמיכות הפסוקים כאילו כתוב 'בדבר הזה עלה ראש הפסגה', כלומר, שבדבר תפילה זו נעניתי לך להראותך את הארץ, אם כן הדיוק הוא מ'בדבר הזה' שרק בזכות התפילה נענה לו הקב"ה. וראה הרחבה בכל זה בילקוט ביאורים.

כתב הפני יהושע (ד"ה אר"א), שאין כוונת הגמרא ששכר מצות התפילה גדול משכרן של שאר המצוות, אלא כוונת הגמרא היא רק לענין לקרוע גזר דינו של האדם, שלזה מועילה התפילה יותר ממעשים טובים. וראה מה שכתב שם בביאור הענין.

ז. **בעין** יעקב הובאו תחילה כל המאמרים העוסקים בתפילה, ורק לאחר מכן הובא מאמר זה, עיין שם. וראה בעיון יעקב (ד"ה אמר ר"א) שביאר את הגירסא שלפנינו, שיש במאמר זה השלמה למאמר שלפניו, ולכך סמכה אותם הגמרא.

ח. **ואף** שרבי אלעזר עצמו אמר (חולין צא.) שצדיקים ממונם חביב עליהם מגופם, זהו מפני שהגוף סופו להרפא ואילו נזק ממון אין סופו לחזור, אך מכל מקום צער הגוף גדול מצער הוצאת ממון, ולכך התענית גדולה מהצדקה. עין אליהו (ד"ה אמר). ובבאר אברהם (ד"ה אמר) תירץ, שכאן הממון אינו הולך לאיבוד אלא לצדקה, לכך אין אדם חס כל כך על הוצאתו.

עוד יש להקשות, שלעיל (ו:) אמרו 'אגרא דתעניתא צדקתא', כלומר, שכר התענית הוא מה שנותנים בו צדקה, ומשמע שצדקה גדולה יותר מן התענית. ותירץ המהרש"א (ח"א ד"ה מ"ט), שאין הכוונה שם שהעיקר הוא נתינת הצדקה ולא התענית, אלא שהצדקה משלימה את התענית. ויש אחרונים שכתבו על פי דברי הפני יהושע (הו"ד בהערה הקודמת), שהכוונה כאן רק לענין לקרוע גזר דינו של אדם, שלענין זה גדולה תענית מהצדקה, אך לענין השכר, הצדקה גדולה מהתענית. והעיון יעקב (ד"ה מ"ט) ביאר, שמה שאמרו 'אגרא דתעניתא צדקתא' היינו לענין השכר בעולם הזה, כי בעולם הזה אין אוכלים פירות אלא על מצוות שעשייתן טוב לשמים וטוב לבריות, כמבואר בקידושין (מ.), ולכן אין אוכלים פירות התענית עצמה בעולם הזה, שהמתענה הוא רק טוב לשמים, אבל פירות הצדקה נאכלים כבר בעולם הזה, שהנותן אותה הוא טוב לשמים וטוב לבריות. וראה הרחבה בילקוט ביאורים.

ט. **ביאור** הפסוק, שהקב"ה אומר לישראל שאינו חפץ בריבוי הקרבנות שמקריבים לפניו, והוא שבע וקץ בהם, כיון שעוברים על תורתו ואין עוזבים את המעשים הרעים. וכמו שנאמר בהמשך הפרשה (ישעיה א טז) 'רחצו הזכו, הסירו רוע מעלליכם מנגד עיני, חדלו הרע'. ['מריאים' הם בהמות פטומות ושמנות. 'עתודים' הם זכרי העיזים].

י. **ביאור** הפסוק, שהקב"ה מוסיף ואומר לישראל, שכאשר יפרשו את כפיהם לפניו בתפילה [שכן היה דרכם להתפלל בפרישת כפים, כמו שמצאנו אצל משה שאמר 'כצאתי את העיר אפרוש את כפי אל ה'' (שמות ט כט)], יעלים את עיניו מהם, ואפילו אם ירבו בתפילה לא ישמע, כיון שידיהם מלאים דם, כלומר, שרצחו ושפכו דם. [פרישת כפים היא מעשה הנראה לעין, לכך אמר עליו הכתוב 'אעלים עיני', ותפילה היא דבר הנשמע לאוזן, לכך אמר עליו הכתוב 'אינני שומע'].

יא. **רש"י** (ד"ה ובפרשכם). והבה"ג (הלכות ברכות פ"ה) ביאר, שההוכחה היא ממה שאצל הקרבנות כתוב שאינו חפץ בהם, ואילו לגבי התפילה כתוב רק שמעלים עיניו ואינו שומע. וכן ביאר המהרש"א (ח"א ד"ה למה).

יב. **לפי** הפשט, פרישת הכפים האמורה כאן הכוונה היא לפרישת כפים בתפילה, וכמו שנתבאר לעיל בהערה שכך היה דרכם, אלא שרבי יוחנן דרש לשון זו גם על נשיאת כפים של הכהנים. ע"פ רש"י (ד"ה ובפרשכם), ורד"ק (ישעיה א טו).

יג. **בדין** כהן שהרג בשגגה, וכן כהן רוצח שעשה תשובה, ראה הרחבה בילקוט ביאורים.

יד. **'שתם'**, הוא כמו 'סתם'.

עין משפט
נר מצוה

כד א מיי' פט"ו מהל' תפלה הלכה ג סמג עשין כ טוש"ע או"ח סי' קכח סעיף לה:
כה ב טוש"ע או"ח סי' לח סעיף ה:
כו ג מיי' פ"ד מהל' תפלה הלכה טו סמג עשין יט טור וש"ע או"ח סי' צג סעיף א:
כז ד ה מיי' פ"ו שם הל' ט סמג שם טור וש"ע או"ח סימן קד סעיף א:
כח ו מיי' שם טוש"ע שם סעיף ב:
כט ז מיי' שם טוש"ע שם סעיף א:

רב נסים גאון

ל"א (מלך) [מלכים] ולגרשם מפני בניו ולפיכך קבל תפלתו בעדם ונעתר לו ואמר סלחתי כדברך ואמר לו אחר כן ואולם חי אני הודיע לנביאו שבודאי אילו השמידם לעם היו האומות אומרים שאין לו יכול היו מכירין גבורתו והואיל ואין מתברר להם שהוא יכול גם כן אין מתברר להם שהוא חי והנה בשביל עתירת הנביא בעד העם הודו האומות כי יש להקב"ה החיים לעלמין ונתברר להם שהוא חי וקיים וזכה הנביא לשבח בשביל זה הדבר כי בשביל עתירתו נודעה גדולתו של מלכנו ועצמו וגבורתו ונתפרסמו בקצות הארץ ונתברר ונתקיים כי הקב"ה יתעלה שמו חי בעצמו ולפיכך א"ל רחמנא ואולם חי אני אחר שאמר כדברך תיכף לה ודרשי ליה רבנן החייתני בדבריך כלומר שבשביל עתירתך גרם הדבר ונתברר לאומות שאני חי וזה הוא צד התירוץ של זה הדבר והיה נעלם מאד וסייעני הקב"ה לגלותו ולפרשו ולא ראיתי אדם שקדמני לזה התירוץ וזה הפירוש יהיה שמור בידך: **אפילו המלך שואל בשלומו לא ישיבנו.** ושנינו עוד בתוספתא הכותב את השם אפי' המלך שואל בשלומו לא ישיבנו היה כותב ה' או ו' שמות כיון שגמר אחד מהן משיב שאילת שלום ואיתא להא ברייתא בגמרא דבני מערבא דפירקין: **תנו רבנן מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך.** אית בבבא קמא בפ' הגוזל (דף קג:) כל מעשה בחסיד אחד אינו אלא ר' יהודה בן בבא או ר' יהודה בר' אילעאי ואיתא דכוותה בתמורה (דף טו) בפרק יש בקרבנות הצבור:

הגהות הב"ח

(א) גמ' שנאמר ובפרשכם כפיכם וגו' ידיכם דמים: (ב) רש"י ד"ה אל תחרש מדלא. נ"ב ובב"מ דף נ"ט פי' בע"א ע"ש:

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

גדולה תפלה יותר ממעשים טובים. בלא תפלה שהרי משה רבינו ע"ה אף על פי שהיו בידו מעשים טובים הוצרך לתפלה:

כל המאריך בתפלתו ומעיין בה. פירוש שמצפה שתבא בקשתו לפי שכוון בתפלתו. תימה דהכא משמע דעיון תפלה לאו מעליותא הוא וכן משמע פ' הרואה (לקמן נה.) ג' דברים מזכירין עונותיו של אדם וקאמר עיון תפלה. ולא כן משמע בפ' מפנין (שבת קכז.) דקאמר אדם אוכל פירותיהן בעוה"ז וקא חשיב עיון תפלה אלמא מעליותא הוא וכן משמע בגט פשוט (ב"ב קסד:) דקאמר משלשה דברים אין אדם ניצול בכל יום וקאמר עיון תפלה פירוש שאין אדם מעיין בה אם כן משמע שהוא טוב וי"ל דתרי עיון תפלה יש עיון תפלה דהכא המצפה שתבא בקשתו ועיון תפלה דהתם שמכוין את לבו לתפלה[ו]:

אל דמעתי אל תחרש. פרש"י דדייק מדיוקא מדלא קאמר ודמעתי תראה ש"מ שהיא נראית בכל פעם ואין להתפלל רק שתתקבל:

קודם תפלתו מנין שנא' אשרי יושבי ביתך. ולפיכך תקנו לומר זה הפסוק קודם תהלה לדוד לאפוקי מהנהו דאמרי אשרי הרבה:
אבל

עלה ראש הפסגה. בדבר תפלה זו נתרציתי להראותך אותה: ובפרשכם כפיכם. אי לאו דגדולה תפלה, כיון דאמר למה לי רוב זבחיכם למה לי תו ובפרשכם, הא אפילו זבחיהם לא ניחא ליה: אל תחרש. מדלא (ב) כתיב אל דמעתי תראה ש"מ נראית היא לפניו, ואין צריך להתפלל אלא שתתקבל לפניו: ונתתה אותה קיר ברזל. סימן למחילת ברזל המפסקת בינו לבינם: ומעיין בה. מצפה שתעשה בקשתו על ידי הארכתו, סוף שאינה נעשית ונמצאת תוחלת ממושכה הנם, והיא כאב לב כשאדם מצפה ואין תאותו באה: תוחלת. לשון חלוי ותקוה: ועץ חיים תאוה באה. סופו של מקרא הוא: קוה. והתחזק, ולא תמשוך ידך, אלא חזור וקוה: צריכין חזוק. שיתחזק אדם בהן תמיד בכל כחו: דרך ארץ. אם אומן הוא לאומנתו, אם סוחר הוא לסחורתו, אם איש מלחמה הוא למלחמתו: שלשים חיל. ראשי גייסות וחבורות חלוקות: לגיון[ו] וקרטון וגסטרא. שמות של שררה, כגון שלטון והגמון ודוכס ופחה: שלה. כמו עולות וקרבנות[ז]: גם אלה. מעשה העגל שאמרו אלה אלהיך ישראל (שמות לב): ואנכי זה מעשה סיני. שנאמר בו אנכי ה' אלהיך (שם כ): יושבי ביתך. והדר יהללוך: יודו לשמך. והדר ישבו ישרים את פניך: תשע שעות. לשלש תפלות: תורתם משתמרת. בתוך לבם, שאין תלמודם משתכח: אבל למלכי עכו"ם פוסק. שלא יהרגנו: הא דאפשר בקצור. כגון שסמוך לגמור תפלתו:
אבל

אמר ר' אלעזר גדולה תפלה יותר ממעשים טובים שאין לך גדול במעשים טובים יותר ממשה רבינו אעפ"כ לא נענה אלא בתפלה שנאמר [א] אל תוסף דבר אלי וסמיך ליה [ב] עלה ראש הפסגה: וא"ר אלעזר גדולה תענית יותר מן הצדקה מאי טעמא זה בגופו וזה בממונו: וא"ר אלעזר גדולה תפלה יותר מן הקרבנות שנא' [ג] למה לי רוב זבחיכם וכתיב [ד] ובפרשכם כפיכם א"ר יוחנן (א) כל כהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו שנא' (א) [ד] ידיכם דמים מלאו[ב]: וא"ר אלעזר מיום שחרב בית המקדש ננעלו שערי תפלה שנאמר [ה] גם כי אזעק ואשוע שתם תפלתי ואע"פ ששערי תפלה ננעלו שערי דמעה לא ננעלו שנאמר [ו] שמעה תפלתי ה' ושועתי האזינה אל דמעתי אל תחרש רבא לא גזר תעניתא ביומא דעיבא משום שנא' [ז] סכותה בענן לך מעבור תפלה: וא"ר אלעזר מיום שחרב בית המקדש נפסקה חומת ברזל בין ישראל לאביהם שבשמים[ד] שנא' [ח] ואתה[א] קח לך מחבת ברזל ונתתה אותה קיר ברזל בינך ובין העיר: א"ר חנין א"ר חנינא כל המאריך בתפלתו אין תפלתו חוזרת ריקם מנא לן ממשה רבינו שנא' [ט] ואתפלל אל ה' וכתיב בתריה [י] וישמע ה' אלי גם בפעם ההיא[ב] איני והא [ס] א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן כל המאריך בתפלתו ומעיין בה סוף בא לידי כאב לב שנא' [כ] תוחלת ממושכה מחלה לב מאי תקנתיה יעסוק בתורה שנא' [כ] ועץ חיים תאוה באה ואין עץ חיים אלא תורה שנאמר [ל] עץ חיים היא למחזיקים בה לא קשיא הא דמאריך ומעיין בה הא דמאריך ולא מעיין בה א"ר חמא בר' חנינא אם ראה אדם שהתפלל ולא נענה יחזור ויתפלל שנאמר [מ] קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך וקוה אל ה': ת"ר ארבעה צריכין חזוק ואלו הן תורה ומעשים טובים תפלה ודרך ארץ תורה ומעשים טובים מנין שנא' [נ] רק חזק ואמץ מאד לשמור ולעשות[ג] ככל התורה חזק בתורה ואמץ במעשים טובים תפלה מנין שנא' [מ] קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך וקוה אל ה' דרך ארץ מנין שנא' [ס] חזק ונתחזק בעד עמנו וגו': [ע] ותאמר ציון עזבני ה' וה' שכחני היינו עזובה היינו שכוחה אמר ר"ל אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה רבש"ע אדם נושא אשה על אשתו ראשונה זוכר מעשה הראשונה אתה עזבתני ושכחתני אמר לה הקב"ה בתי י"ב מזלות בראתי ברקיע ועל כל מזל ומזל בראתי לו שלשים חיל ועל כל חיל וחיל בראתי לו שלשים לגיון ועל כל לגיון ולגיון בראתי לו שלשים רהטון ועל כל רהטון ורהטון בראתי לו שלשים קרטון ועל כל קרטון וקרטון בראתי לו שלשים גסטרא ועל כל גסטרא וגסטרא תליתי בו שלש מאות וששים וחמשה אלפי רבוא כוכבים כנגד ימות החמה וכולן לא בראתי אלא בשבילך ואת אמרת עזבתני ושכחתני. [פ] התשכח אשה עולה אמר הקב"ה כלום אשכח עולות אילים [א] ופטרי רחמים שהקרבת לפני במדבר אמרה לפניו רבש"ע הואיל ואין שכחה לפני כסא כבודך שמא לא תשכח לי מעשה העגל אמר לה [פ] גם אלה תשכחנה אמרה לפניו רבש"ע הואיל ויש שכחה לפני כסא כבודך שמא תשכח לי מעשה סיני אמר לה [פ] ואנכי לא אשכחך והיינו דא"ר אלעזר א"ר אושעיא מאי דכתיב גם אלה תשכחנה זה מעשה העגל ואנכי לא אשכחך זה מעשה סיני: חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת: מנא הני מילי א"ר יהושע ב"ל אמר קרא [צ] אשרי יושבי ביתך ואמר ר' יהושע ב"ל המתפלל צריך לשהות שעה אחת אחר תפלתו שנא' [ק] אך צדיקים יודו לשמך ישבו ישרים את פניך תניא נמי הכי [ג] המתפלל צריך שישהא שעה אחת קודם תפלתו ושעה אחת אחר תפלתו קודם תפלתו מנין שנא' אשרי יושבי ביתך לאחר תפלתו מנין דכתיב אך צדיקים יודו לשמך ישבו ישרים את פניך. תנו רבנן חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין שעה אחת וחוזרין ושוהין שעה אחת וכי מאחר ששוהין תשע שעות ביום בתפלה תורתן היאך משתמרת ומלאכתן היאך נעשית אלא מתוך שחסידים הם תורתם משתמרת ומלאכתן מתברכת: אפילו [ד] המלך שואל בשלומו לא ישיבנו: אמר רב יוסף [ה] לא שנו אלא למלכי ישראל אבל למלכי עכו"ם פוסק מיתיבי [ו] המתפלל וראה אנס בא כנגדו ראה קרון בא כנגדו לא יהא מפסיק אלא מקצר ועולה לא קשיא הא [ז] דאפשר לקצר ([ד] יקצר ואם לאו פוסק). ת"ר מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך בא שר אחד ונתן לו שלום ולא החזיר לו שלום המתין לו עד שסיים תפלתו א"ל ריקא והלא כתוב בתורתכם [ר] רק השמר לך ושמור נפשך וכתיב [ש] ונשמרתם מאד לנפשותיכם כשנתתי לך שלום למה לא החזרת לי שלום אם הייתי חותך ראשך בסייף מי היה תובע את דמך מידי א"ל המתן לי עד שאפייסך[ה] בדברים א"ל אילו היית עומד לפני מלך בשר ודם ובא חברך ונתן לך שלום היית
מחזיר

מסורת הש"ס
עם הוספות

א) [ע' תוס' סנהדרין לה: וכן בתוס' דיבמות ז. ד"ה שנאמר], ב) עיין תוס' סוטה לט. ד"ה וכי, ג) ב"מ נט., ד) עיין תוס' סוטה לט. סוד"ה מחיצה, ה) לקמן נה., ו) [וע"ע תוס' שבת קיח: וכר"ה טז: וב"ב קסד:].

הגהות הגר"א

[א] גמרא עולות (אילים). תז"מ ונ"ב אשים:

גליון הש"ס

גמ' כל כהן שהרג. בהגהה מוהרי"ב ז"ל [עיין] וכן בתוס' יבמות (דף ז.) ד"ה שנאמר. וע' בתוי"ט סוף פרק ז' דבכורות: תוס' ד"ה גדולה וכו'. בלא תפלה. וע' תשובת מהרשד"ס חא"ח סי' ל':

תורה אור השלם

א) וַיִּתְעַבֵּר יְיָ בִּי לְמַעַנְכֶם וְלֹא שָׁמַע אֵלָי וַיֹּאמֶר יְיָ אֵלַי רַב לָךְ אַל תּוֹסֶף דַּבֵּר אֵלַי עוֹד בַּדָּבָר הַזֶּה: [דברים ג, כו]

ב) עֲלֵה רֹאשׁ הַפִּסְגָּה וְשָׂא עֵינֶיךָ יָמָּה וְצָפֹנָה וְתֵימָנָה וּמִזְרָחָה וּרְאֵה בְעֵינֶיךָ כִּי לֹא תַעֲבֹר אֶת הַיַּרְדֵּן הַזֶּה: [דברים ג, כז]

ג) לָמָּה לִּי רֹב זִבְחֵיכֶם יֹאמַר יְיָ שָׂבַעְתִּי עֹלוֹת אֵילִים וְחֵלֶב מְרִיאִים וְדַם פָּרִים וּכְבָשִׂים וְעַתּוּדִים לֹא חָפָצְתִּי: [ישעיה א, יא]

ד) וּבְפָרִשְׂכֶם כַּפֵּיכֶם אַעְלִים עֵינַי מִכֶּם גַּם כִּי תַרְבּוּ תְפִלָּה אֵינֶנִּי שֹׁמֵעַ יְדֵיכֶם דָּמִים מָלֵאוּ: [ישעיה א, טו]

ה) גַּם כִּי אֶזְעַק וַאֲשַׁוֵּעַ שָׂתַם תְּפִלָּתִי: [איכה ג, ח]

ו) שִׁמְעָה תְפִלָּתִי יְיָ וְשַׁוְעָתִי הַאֲזִינָה אֶל דִּמְעָתִי אַל תֶּחֱרַשׁ כִּי גֵר אָנֹכִי עִמָּךְ תּוֹשָׁב כְּכָל אֲבוֹתָי: [תהלים לט, יג]

ז) סַכּוֹתָה בֶעָנָן לָךְ מֵעֲבוֹר תְּפִלָּה: [איכה ג, מד]

ח) וְאַתָּה קַח לְךָ מַחֲבַת בַּרְזֶל וְנָתַתָּה אוֹתָהּ קִיר בַּרְזֶל בֵּינְךָ וּבֵין הָעִיר וַהֲכִינֹתָה אֶת פָּנֶיךָ אֵלֶיהָ וְהָיְתָה בַמָּצוֹר וְצַרְתָּ עָלֶיהָ אוֹת הִיא לְבֵית יִשְׂרָאֵל: [יחזקאל ד, ג]

ט) וָאֶתְפַּלֵּל אֶל יְיָ וָאֹמַר אֲדֹנָי אֱלֹהִים אַל תַּשְׁחֵת עַמְּךָ וְנַחֲלָתְךָ אֲשֶׁר פָּדִיתָ בְּגָדְלֶךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ מִמִּצְרַיִם בְּיָד חֲזָקָה: [דברים ט, כו]

י) וְאָנֹכִי עָמַדְתִּי בָהָר כַּיָּמִים הָרִאשֹׁנִים אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לָיְלָה וַיִּשְׁמַע יְיָ אֵלַי גַּם בַּפַּעַם הַהִוא לֹא אָבָה יְיָ הַשְׁחִיתֶךָ: [דברים י, י]

כ) תּוֹחֶלֶת מְמֻשָּׁכָה מַחֲלָה לֵב וְעֵץ חַיִּים תַּאֲוָה בָאָה: [משלי יג, יב] ל) עֵץ חַיִּים הִיא לַמַּחֲזִיקִים בָּהּ וְתֹמְכֶיהָ מְאֻשָּׁר: [משלי ג, יח] מ) קַוֵּה אֶל יְיָ חֲזַק וְיַאֲמֵץ לִבֶּךָ וְקַוֵּה אֶל יְיָ: [תהלים כז, יד] נ) רַק חֲזַק וֶאֱמַץ מְאֹד לִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת כְּכָל הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוְּךָ מֹשֶׁה עַבְדִּי אַל תָּסוּר מִמֶּנּוּ יָמִין וּשְׂמֹאול לְמַעַן תַּשְׂכִּיל בְּכֹל אֲשֶׁר תֵּלֵךְ: [יהושע א, ז] ס) חֲזַק וְנִתְחַזַּק בְּעַד עַמֵּנוּ וּבְעַד עָרֵי אֱלֹהֵינוּ וַייָ יַעֲשֶׂה הַטּוֹב בְּעֵינָיו: [שמואל ב י, יב] ע) וַתֹּאמֶר צִיּוֹן עֲזָבַנִי יְיָ וַאדֹנָי שְׁכֵחָנִי: [ישעיה מט, יד] פ) הֲתִשְׁכַּח אִשָּׁה עוּלָהּ מֵרַחֵם בֶּן בִּטְנָהּ גַּם אֵלֶּה תִשְׁכַּחְנָה וְאָנֹכִי לֹא אֶשְׁכָּחֵךְ: [ישעיה מט, טו] צ) אַשְׁרֵי יוֹשְׁבֵי בֵיתֶךָ עוֹד יְהַלְלוּךָ סֶּלָה: [תהלים פד, ה] ק) אַךְ צַדִּיקִים יוֹדוּ לִשְׁמֶךָ יֵשְׁבוּ יְשָׁרִים אֶת פָּנֶיךָ: [תהלים קמ, יד] ר) רַק הִשָּׁמֶר לְךָ וּשְׁמֹר נַפְשְׁךָ מְאֹד פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ וּפֶן יָסוּרוּ מִלְּבָבְךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ וְלִבְנֵי בָנֶיךָ: [דברים ד, ט] ש) וְנִשְׁמַרְתֶּם מְאֹד לְנַפְשֹׁתֵיכֶם כִּי לֹא רְאִיתֶם כָּל תְּמוּנָה בְּיוֹם דִּבֶּר יְיָ אֲלֵיכֶם בְּחֹרֵב מִתּוֹךְ הָאֵשׁ: [דברים ד, טו]

הגהות וציונים

א] בן אדם קח לך כצ"ל (גליון) בקרא ליתא תיבות "בן אדם" ועיין בהגהות הר"ר אליהו גוטמאכער בילקו"מ בביאור הגליון: ב] עיין במהרש"א שהכוונה לפסוק ואתפלל (דברים ט, כו) וכתיב וישמע (שם י, י) והבאר מים חיים בספרו שער התפלה שער ניפול כתב שצ"ל בגמ' הפסוק ואתנפל (דברים ט, יח) וכתיב וישמע (שם ט, יט) עיי"ש, וכ"כ הרש"ש, וכ"ה בכת"י, ובספר האורה לרש"י (ח"א סימן ט) ועיין פני יהושע שהאריך בזה: ג] צ"ל לעשות (גליון): ד] [ברב אלפס אי' והא דלא אפשר לקצר מקצר ואי לא מפסיק] (גליון): ה] לכאורה מה שא"ל המתן לי וכו' מיותר עיין ט"ז או"ח סימן סו סק"א: ו] נדצ"ל לגיון ורהטון וקרטון וגסטרא (שפתי חכמים): ז] נראה שרש"י גורס בגמ' עולות אשים כמו שהגיה הגר"א (שפתי חכמים) ועיין צל"ח: ח] דבור זה צ"ל אחר ד"ה אל דמעתי:

ונעל את שערי תפילתנו[טו]. מוסיף רבי אלעזר, **וְאַף עַל פִּי שֶׁשַּׁעֲרֵי תְּפִלָּה נִנְעֲלוּ**, מכל מקום **שַׁעֲרֵי דִמְעָה לֹא נִנְעֲלוּ**, שכאשר מורידים לפניו דמעות בתפילה, הדמעות נראות לפניו. **שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים לט יג), שדוד המלך מתפלל לפני ה׳, **'שִׁמְעָה תְפִלָּתִי ה׳ וְשַׁוְעָתִי הַאֲזִינָה, אֶל דִּמְעָתִי אַל תֶּחֱרַשׁ**, כִּי גֵר אָנֹכִי עִמָּךְ תּוֹשָׁב כְּכָל אֲבוֹתָי׳[טז]. ומשינוי הלשון, שלגבי 'תפילה׳ ביקש דוד על עצם השמיעה, שישמע ה׳ את תפילתו, ואילו לגבי 'דמעה׳ לא ביקש שיראה את דמעתו, אלא ביקש רק שתתקבל לפניו ולא יחרש למולה, למדנו שלעולם הדמעה נראית לפניו, וצריך רק לבקש שגם תתקבל בקשת דמעתו[יז].

הגמרא מביאה מנהג של רבא בענין זה של נעילת שערי תפילה:

מספרת הגמרא, **רָבָא**, כשהיה רוצה לגזור תענית על הציבור כדי לצעוק ולהתפלל על הצרות, **לֹא גָּזַר תַּעֲנִיתָא בְּיוֹמָא דְעִיבָא** - ביום המעונן, **מִשּׁוּם שֶׁנֶּאֱמַר** (איכה ג מד) כשהנביא מקונן על שאין הקדוש ברוך הוא מקבל את תפילותנו, **'סַכּוֹתָה בֶעָנָן לָךְ מֵעֲבוֹר תְּפִלָּה'**. פירוש, שהקדוש ברוך הוא שם את הענן למסך בינו לבין ישראל כדי שלא תעבור התפילה אליו. ולכן לא גזר רבא תענית ביום המעונן, שהענן לא ימנע את מעבר התפילה[יח].

הגמרא מביאה מאמר נוסף של רבי אלעזר בענין זה:

וְאָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, מִיּוֹם שֶׁחָרַב בֵּית הַמִּקְדָּשׁ, נִפְסְקָה - נעמדה הפסקה של **חוֹמַת בַּרְזֶל בֵּין יִשְׂרָאֵל לַאֲבִיהֶם שֶׁבַּשָּׁמַיִם. שֶׁנֶּאֱמַר** (יחזקאל ד ג) לגבי מה שאמר הקדוש ברוך הוא ליחזקאל הנביא קודם חורבן הבית, לחקוק צורה של העיר ירושלים עם מצור עליה[יט], והוסיף לצוות לו, **'וְאַתָּה קַח לְךָ מַחֲבַת בַּרְזֶל וְנָתַתָּה אוֹתָהּ קִיר בַּרְזֶל בֵּינְךָ וּבֵין הָעִיר**, וַהֲכִינֹתָה אֶת פָּנֶיךָ אֵלֶיהָ וְהָיְתָה בַמָּצוֹר וְצַרְתָּ עָלֶיהָ, אוֹת הִיא לְבֵית יִשְׂרָאֵל׳[כ]. הקדוש ברוך הוא אמר ליחזקאל לשים קיר ברזל בינו לבין צורת העיר ירושלים, כאילו הוא צר עליה, להיות לאות ולסימן לבני ישראל שנפסקה חומת ברזל בין הקדוש ברוך הוא לבינם. שכן יחזקאל עומד במקום הקדוש ברוך הוא, כיון שהוא שלוחו ונביאו[כא].

★

הגמרא מביאה מאמר נוסף בענין התפילה:

אָמַר רַבִּי חָנִין, אָמַר רַבִּי חֲנִינָא, כָּל הַמַּאֲרִיךְ בִּתְפִלָּתוֹ, אֵין תְּפִלָּתוֹ חוֹזֶרֶת רֵיקָם מלפני הקדוש ברוך הוא, אלא היא מתקבלת[כב]. **מְנָא לָן** - מנין לנו דבר זה, **מִמֹּה** שמצאנו אצל **מֹשֶׁה רַבֵּינוּ**, שעל ידי שהאריך בתפילה נתקבלה תפילתו. **שֶׁנֶּאֱמַר** (דברים ט כו), שמשה מזכיר לבני ישראל את תפילתו עליהם כאשר רצה הקדוש ברוך הוא להענישם על חטא העגל, ואומר להם **'וָאֶתְפַּלֵּל אֶל ה׳** וָאֹמַר, אֲדֹנָי אֱלֹהִים, אַל תַּשְׁחֵת עַמְּךָ וְנַחֲלָתְךָ אֲשֶׁר פָּדִיתָ בְּגָדְלֶךָ, אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ מִמִּצְרַיִם בְּיָד חֲזָקָה׳[כג]. **וּכְתִיב בָּתְרֵיהּ** - ונאמר לאחר מכן (שם י י), 'וְאָנֹכִי עָמַדְתִּי בָהָר כַּיָּמִים הָרִאשֹׁנִים אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לָיְלָה **וַיִּשְׁמַע ה׳ אֵלַי גַּם בַּפַּעַם הַהִוא** לֹא אָבָה ה׳ הַשְׁחִיתֶךָ׳[כד]. הרי שעל ידי שהאריך משה בתפילתו ארבעים יום וארבעים לילה שלא ישחית ה׳ את עמו, נתקבלה תפילתו[כה].

טו. **אין** הכוונה ששערי התפילה ננעלו לגמרי, אלא שאינו מובטח שתפילתו תתקבל מיד, אבל מכל מקום התפילה מועילה. ע״פ חיי עולם (סי׳ כח). וראה בניהו (ד״ה מיום), שבשעת תפילת הציבור שלש פעמים ביום, הוא שעת רצון גם בזמן הזה, כמבואר לעיל (ח.). ובמדרש תהלים (סה) למד רבי שמואל בר נחמני מפסוק זה, ששערי תפלה פעמים פתוחים ופעמים נעולים. ורבי ברכיה ורבי חלבו ורב ענן בר יוסף בשם רבי אמרו, שאף שערי תפלה אינן ננעלין לעולם.

[וראה עוד באמונה ובטחון לרמב״ן (פ״ה), שאין ספק שישראל נענים בתפילה גם בגלות, ורק לגבי לעורר את הקץ ולקרב את הגאולה אין ישראל נענים, עיין שם].

טז. **ביאור** הפסוק, דוד המלך מבקש מהקב״ה שישמע לתפילתו ולשוועתו להסיר ממנו את העונשים והיסורים, ושלא יחרש אל מול דמעתו להימנע מלעשות בקשתו, כיון שאינו אלא כגר הנמצא בעולם בדרך ארעי, שהרי ימיו מועטים למול שנותיו של הקב״ה, ואינו תושב קבוע אלא כמו כל אבותיו שחשבו שהם תושבים ולבסוף מתו. ע״פ מצודת דוד (שם).

יז. **רש״י** (ד״ה אל תחרש). כלומר, כדי שתתקבל התפילה, צריך שיתקיימו שני תנאים: א. שהתפילה תבא לפני הקב״ה. ב. שהוא יתרצה לקבלה. ומיום שחרב בית המקדש התפילה כלל אינה נראית לפניו, כיון שננעלו שערי תפילה. אך הדמעה עדיין נראית לפניו. אמנם גם בדמעה עדיין צריך שיתקיים התנאי השני, שהקב״ה יתרצה לקבלה ולהענות לה.

בבבא מציעא (נט. ד״ה שמעה) ביאר רש״י כיצד דרשו ששערי דמעה לא ננעלו, משום שלשון 'אל תחרש׳ יכול להתפרש גם בלשון עתיד שכך יהיה, כלומר, דוד המלך אומר שהוא בטוח שהקב״ה לא יחרש אל מול דמעתו. וביארו תוספות (ב״מ שם ד״ה ואל), שהטעם שדורשים כן, מפני שאמר דוד בלשון 'אל תחרש׳ ולא בלשון 'ראה את דמעתי׳ וכדומה.

יח. **ראה** עיון יעקב (ד״ה לא גזר) ועין אליהו (ד״ה רבא) שכתבו, שרק ביום מעונן שלא ירדו בו גשמים לא היה גוזר תענית, מפני שדבר זה הוא סימן קללה ושעת הדין, כענין שנאמר (משלי כה יד) 'נשיאים ורוח וגשם אין׳, אבל יום שיורדים בו גשמים הוא עת רחמים ורצון. אולם היעב״ץ (ד״ה רבא) כתב, שרבא היה גוזר תענית רק ביום שלא היו בו עננים כלל.

בעץ יוסף (אי״ר ג מג) מבואר, שודאי אין הענן מעכב התפילה, אלא הוא סימן מאת ה׳ שאין תפילתם רצויה [ומעין זה כתב הרשב״א (חידושי ההגדות ד״ה רבא) בשם רב האי גאון]. ובנחלת אשר (ד״ה רבא) ביאר, שמדובר כאן בתענית על הגשם, וכיון שהיה יום המעונן ידע רבא שלא ישבר ליבם של המתענים כיון שיהיו סבורים שעתיד הגשם לירד, ולא ישובו בתשובה ולא יתפללו מעומק ליבם, ולכך אין תועלת בתענית, כי עיקר התענית היא התשובה והתפילה שעימה ולא הצום עצמו. והביא רבא רמז להנהגה זו מלשון הפסוק 'סכות בענן לך מעבור תפילה׳, אף שאינו עיקר הטעם.

כתב השל״ה (מסכת תענית, סוף נר מצוה), שאין כוונת הגמרא ליום התענית עצמו, שהרי כשקבע רבא את יום התענית מנין לו שהוא עתיד להיות יום המעונן, אלא כוונת הגמרא ליום שנתן רבא אל ליבו שיש לגזור תענית, שכבר יום זה נחשב התחלת התענית. וכמאמר הקב״ה לדניאל (דניאל י יב) 'ויאמר אלי אל תירא דניאל, כי מן היום הראשון אשר נתת אל לבך להבין ולהתענות לפני אלהיך, נשמעו דבריך׳.

יט. **כמו** שנאמר בפסוקים הקודמים (יחזקאל ד א-ב), 'ואתה בן אדם קח לך לבֵנה, ונתתה אותה לפניך, וחקות עליה עיר את ירושלם. ונתתה עליה מצור ובנית עליה דָּיֵק [-מגדל הנבנה ללכוד העיר], ושפכת עליה סללה [-תל עפר], ונתתה עליה מחנות ושים עליה כרים [-אילי ברזל] סביב׳.

כ. **'מחבת'** הוא כלי שטוח שאין לו בית קיבול, ודומה לקיר. רד״ק (יחזקאל שם).

וביאור הפסוק, שמלבד מחנה האויבים הצרים על העיר שצייר יחזקאל, ציוה אותו הקב״ה להוסיף גם כעין קיר של ברזל בינו לבין העיר, והיא כעין חומת העיר המפסקת בין העיר ובין מחנה הצבא שצר עליה. וציווהו שיפנה את פניו אל העיר, כאילו גם הוא עצמו עומד להלחם בה ונותן עליה מצור, מלבד המצור הראשון המצויר על העיר. והרי זה רמז שמלבד האויבים הצרים עליה, גם הקב״ה ילחם בישראל. מצודת דוד (שם).

כא. **מצודת** דוד ומלבי״ם (שם).

כב. **אף** על פי שלעיל אמר רבי אלעזר שלאחר חורבן הבית ננעלו שערי תפילה, ראה מה שהובא בהערה שם שאין הכוונה ששערי התפילה ננעלו לגמרי.

כג. **כן** הוא לפי הגירסא שלפנינו. אולם בספר האורה (ח״א סי׳ ט) הגירסא 'ואתנפל לפני ה״ וגו׳. ולשון זו מצאנו בשני פסוקים. שקודם לכן נאמר (דברים ט יח) 'ואתנפל לפני ה׳ כראשנה ארבעים יום וארבעים לילה, לחם לא אכלתי ומים לא שתיתי, על כל חטאתכם אשר חטאתם לעשות הרע בעיני ה׳ להכעיסו׳. ואחר כך חוזר הכתוב שוב (שם פסוק כה), 'ואתנפל לפני ה׳ את ארבעים היום ואת ארבעים הלילה אשר התנפלתי, כי אמר ה׳ להשמיד אתכם׳. ובכת״י (דק״ס אות ק) הגירסא בגמרא היא 'ואתנפל לפני ה׳ את ארבעים היום ואת ארבעים הלילה אשר התנפלתי׳. והיינו הפסוק השני שהבאנו. וראה בהערות הבאות.

כד. **כן** הוא לפי הגירסא שלפנינו, וכן לפי גירסת הכת״י שהבאנו בהערה הקודמת. אולם אם הפסוק הקודם שהביאה הגמרא הוא (שם פסוק יח) 'ואתנפל לפני ה׳ כראשנה׳ וגו׳, אפשר שכוונת הגמרא כאן לפסוק הבא מיד לאחריו (שם ט יט), 'כי יגרתי מפני האף והחמה אשר קצף ה׳ אליכם להשמיד אתכם, וישמע ה׳ אלי גם בפעם ההוא׳. ומחמת סמיכות הפסוקים כתב בדקדוקי סופרים (אות ק) שעדיף לגרוס את הפסוק 'ואתנפל לפני ה׳ כראשנה׳ וגו׳, שהרי לפי גירסתנו וגירסת הכת״י, הפסוק הראשון והשני רחוקים זה מזה.

כה. **הגמרא** מוכיחה כן מאריכות תפילתו של משה, שהאריך בתפילתו ארבעים יום וארבעים לילה עד שנענה. ומה שהביאה הגמרא את הפסוק 'ואתפלל אל ה׳ ואומר׳ וגו׳, ולא הסתפקה רק בהבאת הפסוק השני, מפני שבפסוק השני לא התפרש שהתפלל משה, אלא נאמר רק שעמד בהר ארבעים יום, ולכן הקדימה הגמרא את הפסוק 'ואתפלל אל ה״, שמשמע שמשה האריך בתפילתו עד סוף ארבעים היום האמורים בפסוק השני, שהרי רק שם נאמר שקיבל הקב״ה את תפילתו. ע״פ מהרש״א (ח״א ד״ה כל המאריך).

יש להקשות, לפי הגירסא שלפנינו, מדוע לא הביאה הגמרא את מה שנאמר לעיל (דברים ט יח), 'ואתנפל לפני ה׳ כראשנה ארבעים יום וארבעים לילה לחם לא אכלתי ומים לא שתיתי על כל חטאתכם אשר חטאתם׳ וגו׳, ומיד בפסוק שלאחריו מפורש שקיבל הקב״ה את תפילתו, שנאמר (שם פסוק יט) 'כי יגרתי מפני האף והחמה אשר קצף ה׳ עליכם להשמיד אתכם, וישמע ה׳ אלי גם בפעם ההוא׳ [וראה לעיל בהערות, הגירסאות האחרות שהובאו בזה]. וביאר המהרש״א (שם), מפני ששם לא נתפרשה תפילתו של משה, אלא כתוב רק 'ואתנפל לפני ה״, ולכן הביאה הגמרא פסוקים אלו. והפני יהושע (ד״ה אמר) ביאר, מפני שלעיל מדבר הכתוב מארבעים יום האמצעיים שעלה משה להר, ששם לא קיבל הקב״ה לגמרי את תפילתו, שעדיין לא היתה כפרה גמורה על חטא העגל, ולכן לא הוכיחה הגמרא משם שאין התפילה חוזרת ריקם, שהרי תפילתו חזרה קצת ריקם. אלא הגמרא מוכיחה זאת רק מארבעים יום האחרונים שעלה משה להר, לקבל את הלוחות השניות, שבסוף אותם ארבעים יום, נתרצה הקב״ה לגמרי לישראל ונתן להם את הלוחות השניות. וראה שם מה שביאר מדוע לא קיבל הקב״ה את תפילתו בארבעים יום הראשונים, אף שהאריך בתפילה כל כך.

אמר ר' אלעזר גדולה תפלה יותר ממעשים טובים שאין לך גדול במעשים טובים יותר ממשה רבינו אעפ"כ לא נענה אלא בתפלה שנאמר א) אל תוסף דבר אלי וסמיך ליה ב) עלה ראש הפסגה: וא"ר אלעזר גדולה תענית יותר מן הצדקה מאי טעמא זה בגופו וזה בממונו: וא"ר אלעזר גדולה תפלה יותר מן הקרבנות שנא' ג) למה לי רוב זבחיכם וכתיב ד) ובפרשכם כפיכם א"ר יוחנן ° (א) א כל כהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו שנא' (א) ד) ידיכם דמים מלאו[ב]: ג וא"ר אלעזר מיום שחרב בית המקדש ננעלו שערי תפלה שנאמר ה) גם כי אזעק ואשוע שתם תפלתי ואע"פ ששערי תפלה ננעלו שערי דמעה לא ננעלו שנאמר ו) שמעה תפלתי ה' ושועתי האזינה אל דמעתי אל תחרש רבא לא גזר תעניתא ביומא דעיבא משום שנא' ז) סכותה בענן לך מעבור תפלה: וא"ר אלעזר מיום שחרב בית המקדש נפסקה חומת ברזל בין ישראל לאביהם שבשמים[ד] שנא' ח) ואתה[א] קח לך מחבת ברזל ונתתה אותה קיר ברזל בינך ובין העיר: א"ר חנין א"ר חנינא כל המאריך בתפלתו אין תפלתו חוזרת ריקם מנא לן ממשה רבינו שנא' ט) ואתפלל אל ה' וכתיב בתריה י) וישמע ה' אלי גם בפעם ההיא[ב] איני והא ה) א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן כל המאריך בתפלתו ומעיין בה סוף בא לידי כאב לב שנא' כ) תוחלת ממושכה מחלה לב מאי תקנתיה יעסוק בתורה שנא' כ) ועץ חיים תאוה באה ואין עץ חיים אלא תורה שנאמר ל) עץ חיים היא למחזיקים בה לא קשיא ב הא דמאריך ומעיין בה הא דמאריך ולא מעיין בה א"ר חמא בר' חנינא אם ראה אדם שהתפלל ולא נענה יחזור ויתפלל שנאמר מ) קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך וקוה אל ה': ת"ר ארבעה צריכין חזוק ואלו הן תורה ומעשים טובים תפלה ודרך ארץ תורה ומעשים טובים מנין שנא' נ) רק חזק ואמץ מאד לשמור ולעשות[ג] ככל התורה חזק בתורה ואמץ במעשים טובים תפלה מנין שנא' מ) קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך וקוה אל ה' דרך ארץ מנין שנא' ס) חזק ונתחזק בעד עמנו וגו': ע) ותאמר ציון עזבני ה' וה' שכחני היינו עזובה היינו שכוחה אמר ר"ל אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה רבש"ע אדם נושא אשה על אשתו ראשונה זוכר מעשה הראשונה אתה עזבתני ושכחתני אמר לה הקב"ה בתי י"ב מזלות בראתי ברקיע ועל כל מזל ומזל בראתי לו שלשים חיל ועל כל חיל וחיל בראתי לו שלשים לגיון ועל כל לגיון ולגיון בראתי לו שלשים רהטון ועל כל רהטון ורהטון בראתי לו שלשים קרטון ועל כל קרטון וקרטון בראתי לו שלשים גסטרא ועל כל גסטרא וגסטרא תליתי בו שלש מאות וששים וחמשה אלפי רבוא כוכבים כנגד ימות החמה וכולן לא בראתי אלא בשבילך ואת אמרת עזבתני ושכחתני. פ) התשכח אשה עולה אמר הקב"ה כלום אשכח עולות אילים [א] ופטרי רחמים שהקרבת לפני במדבר אמרה לפניו רבש"ע הואיל ואין שכחה לפני כסא כבודך שמא לא תשכח לי מעשה העגל אמר לה פ) גם אלה תשכחנה אמרה לפניו רבש"ע הואיל ויש שכחה לפני כסא כבודך שמא תשכח לי מעשה סיני אמר לה פ) ואנכי לא אשכחך והיינו דא"ר אלעזר א"ר אושעיא מאי דכתיב גם אלה תשכחנה זה מעשה העגל ואנכי לא אשכחך זה מעשה סיני: חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת: מנא הני מילי א"ר יהושע ב"ל אמר קרא צ) אשרי יושבי ביתך ואמר ר' יהושע ב"ל המתפלל צריך לשהות שעה אחת אחר תפלתו שנא' ק) אך צדיקים יודו לשמך ישבו ישרים את פניך תניא נמי הכי ג המתפלל צריך ששהא שעה אחת קודם תפלתו ושעה אחת אחר תפלתו קודם תפלתו מנין שנא' אשרי יושבי ביתך לאחר תפלתו מנין דכתיב אך צדיקים יודו לשמך ישבו ישרים את פניך. תנו רבנן חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין שעה אחת וחוזרין ושוהין שעה אחת וכי מאחר ששוהין תשע שעות ביום בתפלה תורתן היאך משתמרת ומלאכתן היאך נעשית אלא מתוך שחסידים הם תורתם משתמרת ומלאכתן מתברכת: אפילו ד המלך שואל בשלומו לא ישיבנו: אמר רב יוסף ה לא שנו אלא למלכי ישראל אבל למלכי עכו"ם פוסק מיתיבי ו המתפלל וראה אנס בא כנגדו ראה קרון בא כנגדו לא יהא מפסיק אלא מקצר ועולה לא קשיא הא ז דאפשר לקצר ([ד] יקצר ואם לאו פוסק). ת"ר מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך בא שר אחד ונתן לו שלום ולא החזיר לו שלום המתין לו עד שסיים תפלתו א"ל ריקא והלא כתוב בתורתכם ר) רק השמר לך ושמור נפשך וכתיב ש) ונשמרתם מאד לנפשותיכם כשנתתי לך שלום למה לא החזרת לי שלום אם הייתי חותך ראשך בסייף מי היה תובע את דמך מידי א"ל המתן לי עד שאפייסך[ה] בדברים א"ל אילו היית עומד לפני מלך בשר ודם ובא חברך ונתן לך שלום היית מחזיר

רש"י

עלה ראש הפסגה. בדבר תפלה זו נתרציתי להראותך אותה: ובפרשכם כפיכם. אי לאו דגדולה תפלה, כיון דאמר למה לי רוב זבחיכם למה לי תו ובפרשכם, הא אפילו זבחיהם לא ניחא ליה: אל תחרש. מללא (ג) כתיב את דמעתי תראה ש"מ נראית היא לפניו, ואין צריך להתפלל אלא שתתקבל לפניו: ונתתה אותה קיר ברזל. סימן למחילת ברזל המפסקת בינו לבינם: ומעיין בה. מצפה שתעשה בקשתו על ידי הארכתו, סוף שאינה נעשית ונמצאת תוחלת ממושכה הנם, והיא כאב לב כשאדם מצפה ואין תאותו באה: תוחלת. לשון חלוי ותקוה: ועץ חיים תאוה באה. סופו של מקרא הוא: קוה. והתחזק, ולא תמשוך ידך, אלא חזור וקוה: צריכין חזוק. שיתחזק אדם בהן תמיד בכל כחו: דרך ארץ. אם אומן הוא לאומנתו, אם סוחר הוא לסחורתו, אם איש מלחמה הוא למלחמתו: שלשים חיל. ראשי גייסות ותבורות חלוקות: לגיון[ו] וקרטון וגסטרא. שמות של שררה, כגון שלטון והגמון ודוכס ופחה: עולה. כמו עולות וקרבנות[ז]: גם אלה. מעשה העגל שאמרו אלה אלהיך ישראל (שמות לב): ואנכי זה מעשה סיני. שנאמר בו אנכי ה' אלהיך (שם כ): יושבי ביתך. והדר יהללוך: יודו לשמך. והדר ישבו ישרים את פניך: תשע שעות. לשלש תפלות: תורתם משתמרת. בתוך לבם, שאין תלמודם משתכח: אבל למלכי עכו"ם פוסק. שלא יהרגנו: הא דאפשר בקצור. כגון שסמוך לגמור תפלתו:

תוספות

גדולה תפלה יותר ממעשים טובים. ° שלא תפלה שהרי משה רבינו ע"ה אף על פי שהיו בידו מעשים טובים הוצרך לתפלה:

[ס] כל המאריך בתפלתו ומעיין בה. פירוש שמצפה שתבא בקשתו לפי שכוון בתפלתו. תימה דהכא משמע דעיון תפלה לאו מעליותא הוא וכן משמע פ' הרואה (לקמן נה.) ג' דברים מזכירין עונותיו של אדם וקאמר עיון תפלה. ולא כן משמע בפ' מפנין (שבת קכז.) דקאמר אדם אוכל פירותיהן בעוה"ז וקא חשיב עיון תפלה אלמא מעליותא הוא וכן משמע בגט פשוט (ב"ב קסד:) דקאמר משלשה דברים אין אדם ניצול בכל יום וקאמר עיון תפלה פירוש שאין אדם מעיין בה אם כן משמע שהוא טוב וי"ל דתרי עיון תפלה יש עיון תפלה דהכא המצפה שתבא בקשתו ועיון תפלה דהתם שמכוין את לבו לתפלה[ו]:

אל דמעתי אל תחרש. פרש"י דדייק מדיוקא מדלא קאמר ודמעתי תראה ש"מ שהיא נראית בכל פעם ואין להתפלל רק שתתקבל:

קודם תפלתו מנין שנא' אשרי יושבי ביתך. ולפיכך תקנו לומר זה הפסוק קודם תהלה לדוד לאפוקי מהנהו דאמרי אשרי הרבה:

אבל

עין משפט נר מצוה

כד א מיי' פט"ו מהל' תפלה הלכה ג סמג עשין כ טוש"ע או"ח סי' קכח סעיף לה:

כה ב טוש"ע או"ח סי' צח סעיף ה:

כו ג מיי' פ"ד מהל' תפלה הלכה טו סמג עשין יט טור וש"ע או"ח סי' צג סעיף א:

כז ד ה מיי' פ"ו שם הל' ט סמג שם טור וש"ע או"ח סימן קד סעיף א:

כח ו מיי' שם טוש"ע שם סעיף ג:

כט ז מיי' שם טוש"ע שם סעיף א:

רב נסים גאון

ל"א (מלך) [מלכים] ולגרשם מפני בניו ולפיכך קבל תפלתו בעדם ונעתר לו ואמר סלחתי כדברך ואמר לו אחר כן ואולם חי אני הודיע לנביאו שבודאי אילו השמידם לעם היו האומות אומרים שאין לו יכולת ולא היו מכירין גבורתו והואיל ואין מתברר להם שהוא יכול גם כן אין מתברר להם שהוא חי והנה בשביל עתירת הנביא בעד העם הודו האומות כי יש להקב"ה החיים לעלמין ונתברר להם שהוא חי וקיים וזכה הנביא לשבח בשביל זה הדבר כי בשביל עתירתו נודעה גדולתו של מלכנו ועצמו וגבורתו ונתפרסמו בקצות הארץ ונתברר ונתקיים כי הקב"ה יתעלה שמו חי בעצמו ולפיכך א"ל רחמנא ואולם חי אני אחר שאמר כדברך תיכף לה ודרשי ליה רבנן החייתני בדבריך כלומר שבשביל עתירתך גרם הדבר ונתברר לאומות שאני חי וזה הוא צד התירוץ של זה הדבר והיה נעלם מאד וסייעני הקב"ה לגלותו ולפרשו ולא ראיתי אדם שקדמני לזה התירוץ וזה הפירוש יהיה שמור בידך: **אפילו המלך שואל בשלומו לא ישיבנו.** ושנינו עוד בתוספתא הכותב את השם אפי' המלך שואל בשלומו לא ישיבנו היה כותב ה' או ו' שמות כיון שגמר אחד מהן משיב שאילת שלום ואיתא להא ברייתא בגמרא דבני מערבא דפירקין: **תנו רבנן מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך.** אית בבבא קמא בפ' הגוזל (דף קג:) כל מעשה בחסיד אחד אינו אלא ר' יהודה בן בבא או ר' יהודה בר' אילעאי ואיתא דכוותה בתמורה (דף טו) בפרק יש בקרבנות הצבור:

הגהות הב"ח

(א) גמ' שנאמר ובפרשכם כפיכם וגו' ידיכם דמים: (ב) רש"י ד"ה אל תחרש מללא. נ"ב וכב"מ דף נ"ט פי' בע"א ע"ש:

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ע' תוס' סנהדרין לה: וכן בתוס' דיבמות ז. ד"ה שנאמר], ב) עיין תוס' סוטה לט. ד"ה וכי, ג) ב"מ נט., ד) עיין תוס' סוטה לט. סוד"ה מחיצה, ה) לקמן נה., ו) [וע"ע תוס' שבת קיח: וכר"ה טז: וב"ב קסד:].

הגהות הגר"א

[א] גמרא עולות (אילים). תז"מ ונ"ב אשים:

גליון הש"ס

גמ' כל כהן שהרג. בהגהה מוהרי"ב ז"ל [ליין] וכן בתוס' יבמות (דף ז.) ד"ה שנאמר. וע' בתוי"ט סוף פרק ז' דבכורות: תוס' ד"ה גדולה וכו'. **בלא תפלה.** וע' תשובת מהרשד"ם חא"ח סי' ל':

תורה אור השלם

א) וַיִּתְעַבֵּר יְיָ בִּי לְמַעַנְכֶם וְלֹא שָׁמַע אֵלָי וַיֹּאמֶר יְיָ אֵלַי רַב לָךְ אַל תּוֹסֶף דַּבֵּר אֵלַי עוֹד בַּדָּבָר הַזֶּה: [דברים ג, כו]

ב) עֲלֵה רֹאשׁ הַפִּסְגָּה וְשָׂא עֵינֶיךָ יָמָּה וְצָפֹנָה וְתֵימָנָה וּמִזְרָחָה וּרְאֵה בְעֵינֶיךָ כִּי לֹא תַעֲבֹר אֶת הַיַּרְדֵּן הַזֶּה: [דברים ג, כז]

ג) לָמָּה לִּי רֹב זִבְחֵיכֶם יֹאמַר יְיָ שָׂבַעְתִּי עֹלוֹת אֵילִים וְחֵלֶב מְרִיאִים וְדַם פָּרִים וּכְבָשִׂים וְעַתּוּדִים לֹא חָפָצְתִּי: [ישעיה א, יא]

ד) וּבְפָרִשְׂכֶם כַּפֵּיכֶם אַעְלִים עֵינַי מִכֶּם גַּם כִּי תַרְבּוּ תְפִלָּה אֵינֶנִּי שֹׁמֵעַ יְדֵיכֶם דָּמִים מָלֵאוּ: [ישעיה א, טו]

ה) גַּם כִּי אֶזְעַק וַאֲשַׁוֵּעַ שָׂתַם תְּפִלָּתִי: [איכה ג, ח]

ו) שִׁמְעָה תְפִלָּתִי יְיָ וְשַׁוְעָתִי הַאֲזִינָה אֶל דִּמְעָתִי אַל תֶּחֱרַשׁ כִּי גֵר אָנֹכִי עִמָּךְ תּוֹשָׁב כְּכָל אֲבוֹתָי: [תהלים לט, יג]

ז) סַכּוֹתָה בֶעָנָן לָךְ מֵעֲבוֹר תְּפִלָּה: [איכה ג, מד]

ח) וְאַתָּה קַח לְךָ מַחֲבַת בַּרְזֶל וְנָתַתָּה אוֹתָהּ קִיר בַּרְזֶל בֵּינְךָ וּבֵין הָעִיר וַהֲכִינֹתָה אֶת פָּנֶיךָ אֵלֶיהָ וְהָיְתָה בַמָּצוֹר וְצַרְתָּ עָלֶיהָ אוֹת הִיא לְבֵית יִשְׂרָאֵל: [יחזקאל ד, ג]

ט) וָאֶתְפַּלֵּל אֶל יְיָ וָאֹמַר אֲדֹנָי אֱלֹהִים אַל תַּשְׁחֵת עַמְּךָ וְנַחֲלָתְךָ אֲשֶׁר פָּדִיתָ בְּגָדְלֶךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ מִמִּצְרַיִם בְּיָד חֲזָקָה: [דברים ט, כו]

י) וְאָנֹכִי עָמַדְתִּי בָהָר כַּיָּמִים הָרִאשֹׁנִים אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לָיְלָה וַיִּשְׁמַע יְיָ אֵלַי גַּם בַּפַּעַם הַהִוא לֹא אָבָה יְיָ הַשְׁחִיתֶךָ: [דברים י, י]

כ) תּוֹחֶלֶת מְמֻשָּׁכָה מַחֲלָה לֵב וְעֵץ חַיִּים תַּאֲוָה בָאָה: [משלי יג, יב] ל) עֵץ חַיִּים הִיא לַמַּחֲזִיקִים בָּהּ וְתֹמְכֶיהָ מְאֻשָּׁר: [משלי ג, יח] מ) קַוֵּה אֶל יְיָ חֲזַק וְיַאֲמֵץ לִבֶּךָ וְקַוֵּה אֶל יְיָ: [תהלים כז, יד] נ) רַק חֲזַק וֶאֱמַץ מְאֹד לִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת כְּכָל הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוְּךָ מֹשֶׁה עַבְדִּי אַל תָּסוּר מִמֶּנּוּ יָמִין וּשְׂמֹאול לְמַעַן תַּשְׂכִּיל בְּכֹל אֲשֶׁר תֵּלֵךְ: [יהושע א, ז] ס) חֲזַק וְנִתְחַזַּק בְּעַד עַמֵּנוּ וּבְעַד עָרֵי אֱלֹהֵינוּ וַיְיָ יַעֲשֶׂה הַטּוֹב בְּעֵינָיו: [שמואל ב י, יב] ע) וַתֹּאמֶר צִיּוֹן עֲזָבַנִי יְיָ וַאדֹנָי שְׁכֵחָנִי: [ישעיה מט, יד] פ) הֲתִשְׁכַּח אִשָּׁה עוּלָהּ מֵרַחֵם בֶּן בִּטְנָהּ גַּם אֵלֶּה תִשְׁכַּחְנָה וְאָנֹכִי לֹא אֶשְׁכָּחֵךְ: [ישעיה מט, טו] צ) אַשְׁרֵי יוֹשְׁבֵי בֵיתֶךָ עוֹד יְהַלְלוּךָ סֶּלָה: [תהלים פד, ה] ק) אַךְ צַדִּיקִים יוֹדוּ לִשְׁמֶךָ יֵשְׁבוּ יְשָׁרִים אֶת פָּנֶיךָ: [תהלים קמ, יד] ר) רַק הִשָּׁמֶר לְךָ וּשְׁמֹר נַפְשְׁךָ מְאֹד פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ וּפֶן יָסוּרוּ מִלְּבָבְךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ וְלִבְנֵי בָנֶיךָ: [דברים ד, ט] ש) וְנִשְׁמַרְתֶּם מְאֹד לְנַפְשֹׁתֵיכֶם כִּי לֹא רְאִיתֶם כָּל תְּמוּנָה בְּיוֹם דִּבֶּר יְיָ אֲלֵיכֶם בְּחֹרֵב מִתּוֹךְ הָאֵשׁ: [דברים ד, טו]

הגהות וציונים

א] בן אדם קח לך כצ"ל (גליון) בקרא ליתא תיבות "בן אדם" ועיין בהגהות הר"ר אליהו גוטמאכער בילקו"מ בביאור הגליון: ב] עיין במהרש"א שהכוונה לפסוק ואתפלל (דברים ט, כו) וכתיב וישמע (שם י, י) והבאר מים חיים בספרו שער התפלה שער ניפול כתב שצ"ל בגמ' הפסוק ואתנפל (דברים ט, יח) וכתיב וישמע (שם ט, יט) עיי"ש, וכ"כ הרש"ש, וכ"ה בכת"י, ובספר האורה לרש"י (ח"א סימן ט) ועיין פני יהושע שהאריך בזה: ג] צ"ל לעשות (גליון): ד] [ברב אלפס אי' והא דלא אפשר לקצר מקצר ואי לא מפסיק] (גליון): ה] לכאורה מה שא"ל המתן לי וכו' מיותר עיין ט"ז או"ח סימן סו סק"א: ו] נדצ"ל לגיון ורהטון וקרטון וגסטרא (שפתי חכמים): ז] נראה שרש"י גורס בגמ' עולות אשים כמו שהגיה הגר"א (שפתי חכמים) ועיין צל"ח: ח] דבור זה צ"ל אחר ד"ה אל דמעתי:

מקשה הגמרא, **אֵינִי** - האם כך הוא, שהמאריך בתפילתו אין תפילתו חוזרת ריקם, **וְהָא** [-והרי] **אָמַר רַבִּי חִיָּיא בַּר אַבָּא, אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, כָּל הַמַּאֲרִיךְ בִּתְפִלָּתוֹ וּמְעַיֵּין בָּהּ** - ומצפה שעל ידי הארכתו תיעשה בקשתו[כו], לבסוף **בָּא לִידֵי כְּאֵב לֵב, שֶׁנֶּאֱמַר** (משלי יג יב), **'תּוֹחֶלֶת מְמוּשָּׁכָה מַחֲלָה לֵב'**[כז], ולשון 'תּוֹחֶלֶת' נדרשת מלשון חילוי ותפילה[כח], כלומר, המתפלל תפילה ממושכת וסבור שמחמתה תיעשה בקשתו, לסוף אין בקשתו נעשית, וזהו כאב לב כשאדם מצפה ואין תאוותו באה. שואל רבי יוחנן, **מַאי תַּקַּנְתֵּיהּ** - מהי תקנתו של המאריך בתפילה, שלא יבא לידי כאב לב. משיב רבי יוחנן, **יַעֲסוֹק בַּתּוֹרָה**, ועל ידי זה תיעשה בקשתו, ולא יבא לכאב לב מחמת ציפיית חינם. **שֶׁנֶּאֱמַר** בסיומו של אותו פסוק (שם), **'וְעֵץ חַיִּים תַּאֲוָה בָאָה'**[כט], **וְאֵין 'עֵץ חַיִּים' אֶלָּא תּוֹרָה, שֶׁנֶּאֱמַר** (משלי ג יח) על התורה, **'עֵץ חַיִּים הִיא לַמַּחֲזִיקִים בָּהּ וְתֹמְכֶיהָ מְאֻשָּׁר'**[ל]. למדנו, שאם יעסוק ב'עץ חיים' שהיא התורה, תבא תאוותו[לא]. על כל פנים למדנו מדברי רבי יוחנן שהמאריך בתפילה אין תפילתו מתקבלת, וקשה, שדברים אלו סותרים לדברי רבי חנינא שאין תפילתו חוזרת ריקם.

מתרצת הגמרא, **לָא קַשְׁיָא, הָא** - דברי רבי יוחנן הם באופן **דְּמַאֲרִיךְ** בתפילתו **וְגם מְעַיֵּין בָּהּ**, כלומר, שעל ידי שמאריך בתפילה ומתאמץ בה הוא מצפה וסבור שתתקבל בקשתו, ולכן אין תפילתו מתקבלת, כיון שהוא סומך על תפילתו וזכויותיו[לב], ובא לידי כאב לב. **וְהָא** - דברי רבי חנינא הם באופן **דְּמַאֲרִיךְ** בתפילתו **וְלָא מְעַיֵּין בָּהּ**, שאינו סומך על זכויותיו שתתקבל תפילתו, ובאופן זה אין תפילתו חוזרת ריקם[לג].

הגמרא מביאה מאמר נוסף בענין ריבוי התפילה:

אָמַר רַבִּי חָמָא בְּרַבִּי חֲנִינָא, אִם רָאָה אָדָם שֶׁהִתְפַּלֵּל וְלֹא נַעֲנָה - ולא נעשית בקשתו, לא יתייאש אלא **יַחֲזוֹר וְיִתְפַּלֵּל** שוב. **שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים כז יד), **'קַוֵּה אֶל ה' חֲזַק וְיַאֲמֵץ לִבֶּךָ, וְקַוֵּה אֶל ה''**. כלומר גם אם לאחר שקיוית והתפללת פעם אחת לא התקבלה תפילתך, מכל מקום התחזק ואמץ ליבך ואל תפסיק להתפלל, אלא קוה אל ה' והתפלל שוב.

★

מתוך שהביאה הגמרא את הפסוק 'קַוֵּה אֶל ה'', מביאה הגמרא ברייתא הדורשת פסוק זה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **אַרְבָּעָה** דברים **צְרִיכִין חִזּוּק**, שיתחזק בהם האדם תמיד בכל כוחו, **וְאֵלּוּ הֵן**, לימוד **תּוֹרָה, וּמַעֲשִׂים טוֹבִים, תְּפִלָּה, וְדֶרֶךְ אֶרֶץ** - אומנותו של אדם, או שאר דברים שדרכו לעסוק בהם.

הברייתא מביאה את המקור לכל אחד מארבעת הדברים שצריכים חיזוק:

מבארת הברייתא, **תּוֹרָה וּמַעֲשִׂים טוֹבִים מִנַּיִן** שהם צריכים חיזוק, **שֶׁנֶּאֱמַר** (יהושע א ז), שהקדוש ברוך הוא אמר ליהושע לאחר מות משה, **'רַק חֲזַק וֶאֱמַץ מְאֹד לִשְׁמֹר (ו)לַעֲשׂוֹת כְּכָל הַתּוֹרָה** אֲשֶׁר צִוְּךָ מֹשֶׁה עַבְדִּי, אַל תָּסוּר מִמֶּנּוּ יָמִין וּשְׂמֹאול, לְמַעַן תַּשְׂכִּיל בְּכֹל אֲשֶׁר תֵּלֵךְ'. דורשת הברייתא את כפילות הלשון 'חֲזַק וֶאֱמַץ', מה שנאמר 'חֲזַק', הכוונה לחיזוק **בְּתוֹרָה**, ומה שנאמר **'אֱמַץ'**, הכוונה לאימוץ **בְּמַעֲשִׂים טוֹבִים**[לד]. הרי למדנו שתורה ומעשים טובים צריכים חיזוק ואימוץ. ממשיכה הברייתא ומבארת, **תְּפִלָּה מִנַּיִן** שהיא צריכה חיזוק, **שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים כז יד) **'קַוֵּה אֶל ה' חֲזַק וְיַאֲמֵץ לִבֶּךָ, וְקַוֵּה אֶל ה''**. הרי למדנו שהתפילה צריכה חיזוק ואימוץ. **דֶּרֶךְ אֶרֶץ מִנַּיִן** שהיא צריכה חיזוק, **שֶׁנֶּאֱמַר** (שמואל ב' י יב), כאשר יצאו יואב שר צבא דוד ואחיו אבישי להלחם בארם ובבני עמון, אמר יואב לאבישי, **'חֲזַק וְנִתְחַזַּק בְּעַד עַמֵּנוּ וגו'** וּבְעַד עָרֵי אֱלֹהֵינוּ וַה' יַעֲשֶׂה הַטּוֹב בְּעֵינָיו'. הרי שאנשי המלחמה צריכים חיזוק למלחמתם, וכמו כן כל אדם צריך חיזוק לדרך ארץ, והיינו אומן לאומנותו, וסוחר לסחורתו, וכדומה[לה].

★

מתוך שהזכירה הגמרא לעיל (ע"א) את הריצוי שנתרצה הקדוש ברוך הוא לאחר חטא העגל, דורשת הגמרא פסוק נוסף שיש בו ענין זה: נאמר בדברי הנחמות, שהקדוש ברוך הוא מדבר אל ישראל ואומר (ישעיה מט יד), **'וַתֹּאמֶר צִיּוֹן עֲזָבַנִי ה', וַה' שְׁכֵחָנִי'**[לו]. שואלת הגמרא, **הַיְינוּ עֲזוּבָה הַיְינוּ שְׁכוּחָה** - והלא 'עזובה' ו'שכוחה' ענין אחד הן, ומה ביאור כפל הלשון שבכתוב[לז]. משיבה הגמרא, **אָמַר רֵישׁ לָקִישׁ**,

כו. **דבר** זה קרוי 'עיון תפילה', מפני שמעיין בתפילתו אם נענה או לא, ואומר בליבו שיענה. מאירי (ר"ה טז: ד"ה מי). וראה מה שיתבאר להלן בתירוץ הגמרא 'הא דמאריך ומעיין בה', ובהערה שם.

כז. **ביאור** הפסוק, שהתוחלת שמייחל אדם ומצפה לדבר במשך זמן רב, מביאה את הלב לידי חולי. מצודת דוד (שם). לשון 'מחלה' כאן אינה שם דבר כמו 'חולי', אלא היא לשון של פעולה, שהתוחלת מחלה [-מביאה לידי חולי] את הלב. רש"י (שם).

כח. **רש"י** (ד"ה תוחלת). והמהרש"א (ח"א ד"ה תוחלת) ביאר, שההוכחה היא מפשטות הפסוק, שתוחלת וציפיה ממושכת מביאה לידי כאב לב, ואף אדם זה מצפה שתתקבל תפילתו. אולם רש"י לא פירש כן, כי לפי זה אין ראיה מהפסוק לגבי המייחל ומתפלל לה', שהרי יתכן שכשמתפלל תתמלא בקשתו ולא יבא לידי כאב לב. בניהו (ד"ה כל). וראה מה שכתב בזה המהרש"א (שם).

כט. **פשוטו** של מקרא, שכאשר האדם מקבל את תאוותו, זהו עץ חיים ומרפא בשבילו. מצודת דוד (שם).

ל. **ביאור** הפסוק, התורה היא עץ חיים לאותם שאוחזים בה, שהאוכל מפריה יחיה שנים רבות, וכן האוחזים בה הם מאושרים. 'החזקה' ו'תמיכה' הם שמות נרדפים לאחיזה. ע"פ רש"י ואבן עזרא (שם).

לא. **ביאר** המהרש"א (ח"א ד"ה יעסוק), שהסיבה שלא נתקבלה תפילתו הוא משום ביטול תורה, כמו שנאמר (משלי כח ט) 'מסיר אזנו משמוע תורה גם תפלתו תועבה', ולכן על ידי שיעסוק בתורה יקבל מבוקשו. והגר"א (משלי יג יב) ביאר, שהמתפלל ומבקש על חיי שעה, אינו מובטח שתתקבל תפילתו, ולכן היא 'תוחלת ממושכה מחלה לב'. אבל הלומד תורה שהיא חיי עולם ודרך לעולם הבא, מובטח הוא בדבר זה שיזכה לחיי עולם. וזהו 'עץ חיים תאוה באה', שהלומד תורה הוא מובטח שתבוא תאוותו לחיי עולם.

לב. **חדש** האביב (ד"ה איני) על פי הגמרא להלן (נה.), 'שלשה דברים מזכירים עוונותיו של אדם, ואלו הן קיר נטוי ועיון תפילה ומוסר דין על חבירו לשמים'. וביאר רש"י (שם ד"ה מזכירין), שכיון שהוא בטוח בזכויותיו, מפשפשים למעלה במעשיו לראות אם אכן הוא זכאי לכך, ועוונותיו נזכרים בשמים.

לג. **הקשה** המהרש"א (ח"א ד"ה הא), מה הקשתה הגמרא בתחילה, והלא רבי יוחנן כבר פירש שהוא מדבר במי שמעיין בתפילתו. ותירץ, שתחילה סברה הגמרא שמה שהוסיף רבי יוחנן שהוא מעיין בה היינו בדרך מעלה, שמעיין ומכוין בתפילתו, ורק עכשיו הבינה הגמרא שהכוונה לעיון שהוא חסרון בתפילה, שמצפה שתבוא בקשתו. ובקול אריה (ד"ה פרק אין עומדין) תירץ, שמכך שרבי יוחנן נקט 'מאריך ומעיין', ולא נקט 'כל המעיין בתפילתו', הבינה הגמרא שאף האריכות מצד עצמה גורמת שלא תתקבל בקשתו, וכוונת רבי יוחנן או מאריך או מעיין. ועל כך מתרצת הגמרא, שאכן זו כוונת רבי יוחנן, אך מדובר דווקא כשמצפה שתתקבל תפילתו, והיינו שישנם שני אופנים שבהם אדם מצפה שתתקבל תפילתו, או על ידי שהאריך בתפילה, או על ידי העיון והכוונה בתפילה, ועל שניהם אמר רבי יוחנן שסופו לבא לידי כאב לב. וראה שם שהאריך.

יש להקשות, שבמסכת שבת (קכז.) נמנה עיון תפילה בין הדברים שאוכלים פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא, ומשמע שעיון תפילה הוא מעלה, ואילו כאן למדנו שהוא חיסרון. וביארו התוספות (ד"ה כל), של'עיון תפילה' יש שתי משמעויות, שבסוגייתנו משמעותו שמצפה שתבוא בקשתו, וזהו חיסרון, ובגמרא בשבת משמעותו שמכוין בתפילה, ועל כך אמרו שאוכלים פירותיו בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא.

לד. **דרשת** הגמרא היא על פי המשך הפסוק 'לשמור לעשות', ש'לשמור' היינו תורה, ו'לעשות' היינו מעשים טובים, כמו שמצאנו ברייתא בקידושין (לז.), 'אשר תשמרון זו משנה, לעשות זו מעשה'. ולכן דרשה הגמרא את כפל הלשון 'חזק ואמץ' גם כן לשני דברים אלו הכתובים בהמשך הפסוק, שהם תורה ומעשים טובים. מהרש"א (ח"א ד"ה ואמץ). וראה שם שמבאר, מהו כפל הלשון בפסוקים הבאים שמביאה הגמרא, לגבי תפילה ודרך ארץ.

ביאר מהרי"ל דיסקין בשם אביו רבי בנימין (קובץ תורה מציון ניסן תרנ"ח, סי' יג), ש'חיזוק' עניינו, להוסיף חוזק יותר ממה שהיה עד עתה. ו'אומץ' עניינו, שיתאמץ אדם להשאר במעלתו ולא לרדת ממנה. ובמעשים טובים יתכן שיגיע אדם לתכלית המעלה, ולכך שייך לומר עליהם לשון 'אומץ', היינו שאחר שיגיע לתכלית המעלה לא ירד ממנה. אך לתורה אין חקר ותכלית, ולעולם על האדם להוסיף ולהתחזק בה. ולכך אמר ה' ליהושע שישתדל בדבר שנאמר עליו 'אומץ' בצדיקים הגדולים, היינו במעשים טובים, ובמה שנאמר עליו 'חיזוק', היינו בתורה. אמנם הברייתא, גם על מעשים טובים אמרה לשון 'חיזוק', מפני שאנשים כערכנו לא הגיעו לתכלית המעלה במעשים טובים, ואף בהם אנו צריכים להוסיף ולהתחזק בכל עת.

לה. **טעם** הדבר, לפי שאין ראוי לאדם לסמוך על הנס, אלא עליו להשתדל במידת האפשר, ואזי יעזור לו ה' במעשיו. על פי רלב"ג (שמואל שם).

לו. **הקדוש** ברוך הוא אומר, ציון סבורה בטעות שעזבתי אותה ושכחתי אותה, אבל אינו כן, כהמשך הפסוקים (ישעיה מט טו-טז) 'התשכח אשה עולה מרחם בן בטנה, גם אלה תשכחנה ואנכי לא אשכחך. הן על כפים חקותיך חומתיך נגדי תמיד'. ואין הכוונה לציון בלבד, אלא לכל ישראל, שהיו באים לירושלים לעבוד את ה'. רד"ק (שם פסוק יד).

לז. **אף** על פי שיש חילוק ביניהן, שהרי אפשר לעזוב בלי לשכוח, אבל למה היה

אמר ר' אלעזר גדולה תפלה יותר ממעשים טובים שאין לך גדול במעשים טובים יותר ממשה רבינו אעפ"כ לא נענה אלא בתפלה שנאמר א) אל תוסף דבר אלי וסמיך ליה ב) עלה ראש הפסגה: וא"ר אלעזר גדולה תענית יותר מן הצדקה מאי טעמא זה בגופו וזה בממונו: וא"ר אלעזר גדולה תפלה יותר מן הקרבנות שנא' ג) למה לי רוב זבחיכם וכתיב ד) ובפרשכם כפיכם א"ר יוחנן (א) כל כהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו שנא' (א) ד) ידיכם דמים מלאו[ב]: וא"ר אלעזר מיום שחרב בית המקדש ננעלו שערי תפלה שנאמר ה) גם כי אזעק ואשוע שתם תפלתי ואע"פ ששערי תפלה ננעלו שערי דמעה לא ננעלו שנאמר ו) שמעה תפלתי ה' ושועתי האזינה אל דמעתי אל תחרש רבא לא גזר תעניתא ביומא דעיבא משום שנא' ז) סכותה בענן לך מעבור תפלה: וא"ר אלעזר מיום שחרב בית המקדש נפסקה חומת ברזל בין ישראל לאביהם שבשמים[ד] שנא' ח) ואתה[א] קח לך מחבת ברזל ונתתה אותה קיר ברזל בינך ובין העיר: א"ר חנין א"ר חנינא כל המאריך בתפלתו אין תפלתו חוזרת ריקם מנא לן ממשה רבינו שנא' ט) ואתפלל אל ה' וכתיב בתריה י) וישמע ה' אלי גם בפעם ההיא[ב] איני והא א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן כל המאריך בתפלתו ומעיין בה סוף בא לידי כאב לב שנא' כ) תוחלת ממושכה מחלה לב מאי תקנתיה יעסוק בתורה שנא' כ) ועץ חיים תאוה באה ואין עץ חיים אלא תורה שנאמר ל) עץ חיים היא למחזיקים בה לא קשיא ב הא דמאריך ומעיין בה הא דמאריך ולא מעיין בה א"ר חמא בר' חנינא אם ראה אדם שהתפלל ולא נענה יחזור ויתפלל שנאמר מ) קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך וקוה אל ה': ת"ר ארבעה צריכין חזוק ואלו הן תורה ומעשים טובים תפלה ודרך ארץ תורה ומעשים טובים מנין שנא' נ) רק חזק ואמץ מאד לשמור ולעשות[ג] ככל התורה חזק בתורה ואמץ במעשים טובים תפלה מנין שנא' מ) קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך וקוה אל ה' דרך ארץ מנין שנא' ס) חזק ונתחזק בעד עמנו וגו': ע) ותאמר ציון עזבני ה' וה' שכחני היינו עזובה היינו שכוחה אמר ר"ל אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה רבש"ע אדם נושא אשה על אשתו ראשונה זוכר מעשה הראשונה אתה עזבתני ושכחתני אמר לה הקב"ה בתי י"ב מזלות בראתי ברקיע ועל כל מזל ומזל בראתי לו שלשים חיל ועל כל חיל וחיל בראתי לו שלשים לגיון ועל כל לגיון ולגיון בראתי לו שלשים רהטון ורהטון בראתי לו שלשים קרטון ועל כל קרטון וקרטון בראתי לו שלשים גסטרא ועל כל גסטרא וגסטרא תליתי בו שלש מאות וששים וחמשה אלפי רבוא כוכבים כנגד ימות החמה וכולן לא בראתי אלא בשבילך ואת אמרת עזבתני ושכחתני. פ) התשכח אשה עולה אמר הקב"ה כלום אשכח עולות אילים [א] ופטרי רחמים שהקרבת לפני במדבר אמרה לפניו רבש"ע הואיל ואין שכחה לפני כסא כבודך שמא לא תשכח לי מעשה העגל אמר לה פ) גם אלה תשכחנה אמרה לפניו רבש"ע הואיל ויש שכחה לפני כסא כבודך שמא תשכח לי מעשה סיני אמר לה פ) ואנכי לא אשכחך והיינו דא"ר אלעזר א"ר אושעיא מאי דכתיב גם אלה תשכחנה זה מעשה העגל ואנכי לא אשכחך זה מעשה סיני: חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת: מנא הני מילי א"ר יהושע ב"ל אמר קרא צ) אשרי יושבי ביתך ואמר ר' יהושע ב"ל המתפלל צריך לשהות שעה אחת אחר תפלתו שנא' ק) אך צדיקים יודו לשמך ישבו ישרים את פניך תניא נמי הכי ג המתפלל צריך שישהא שעה אחת קודם תפלתו ושעה אחת אחר תפלתו קודם תפלתו מנין שנא' אשרי יושבי ביתך לאחר תפלתו מנין דכתיב אך צדיקים יודו לשמך ישבו ישרים את פניך. תנו רבנן חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין שעה אחת וחוזרין ושוהין שעה אחת וכי מאחר ששוהין תשע שעות ביום בתפלה תורתן היאך משתמרת ומלאכתן היאך נעשית אלא מתוך שחסידים הם תורתם משתמרת ומלאכתן מתברכת: אפילו ד המלך שואל בשלומו לא ישיבנו: אמר רב יוסף ה לא שנו אלא למלכי ישראל אבל למלכי עכו"ם פוסק מיתיבי ו המתפלל וראה אנס בא כנגדו ראה קרון בא כנגדו לא יהא מפסיק אלא מקצר ועולה לא קשיא הא ז דאפשר לקצר (ד) יקצר ואם לאו פוסק). ת"ר מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך בא שר אחד ונתן לו שלום ולא החזיר לו שלום המתין לו עד שסיים תפלתו א"ל ריקא והלא כתוב בתורתכם ר) רק השמר לך ושמור נפשך וכתיב ש) ונשמרתם מאד לנפשותיכם כשנתתי לך שלום למה לא החזרת לי שלום אם הייתי חותך ראשך בסייף מי היה תובע את דמך מידי א"ל המתן לי עד שאפייסך[ה] בדברים א"ל אילו היית עומד לפני מלך בשר ודם ובא חברך ונתן לך שלום היית מחזיר

גדולה תפלה יותר ממעשים טובים. שהרי משה רבינו ע"ה אף על פי שהיו בידו מעשים טובים הוצרך לתפלה:

כל המאריך בתפלתו ומעיין בה. פירוש שמצפה שתבא בקשתו לפי שכוון בתפלתו. תימה דהכא משמע דעיון תפלה לאו מעליותא הוא וכן משמע פ' הרואה (לקמן נה.) ג' דברים מזכירין עונותיו של אדם וקאמר עיון תפלה. ולא כן משמע בפ' מפנין (שבת קכז.) דקאמר אדם אוכל פירותיהן בעוה"ז וקא חשיב עיון תפלה אלמא מעליותא הוא וכן משמע בגט פשוט (ב"ב קסד:) דקאמר משלשה דברים אין אדם ניצול בכל יום וקאמר עיון תפלה פירוש שאין אדם מעיין בה אם כן משמע שהוא טוב וי"ל דתרי עיון תפלה יש עיון תפלה דהכא המצפה שתבא בקשתו ועיון תפלה דהתם שמכוין את לבו לתפלה[ו]:

אל דמעתי אל תחרש. פרש"י דדייק מדיוקא מדלא קאמר ודמעתי תראה ש"מ שהיא נראית בכל פעם ואין להתפלל רק שתתקבל:

קודם תפלתו מנין שנא' אשרי יושבי ביתך. ולפיכך תקנו לומר זה הפסוק קודם תהלה לדוד לאפוקי מהנהו דאמרי אשרי הרבה: אבל

עלה ראש הפסגה. בדבר תפלה זו נתרציתי להראותך אותה: ובפרשכם כפיכם. אי לאו דגדולה תפלה, כיון דאמר למה לי רוב זבחיכם למה לי תו ובפרשכם, הא אפילו זבחיהם לא ניחא ליה: אל תחרש. מדלא (ב) כתיב את דמעתי תראה ש"מ נראית היא לפניו, ואין צריך להתפלל אלא שתתקבל לפניו: ונתתה אותה קיר ברזל. סימן למחילת ברזל המפסקת בינו לבינם: ומעיין בה. מצפה שתעשה בקשתו על ידי הארכתו, סוף שאינה נעשית ונמצאת תוחלת ממושכה חנם, והיא כאב לב כשאדם מצפה ואין תאותו באה: תוחלת. לשון חלוי ותחנה: ועץ חיים תאוה באה. סופו של מקרא הוא: קוה. והתחזק, ולא תמשוך ידך, אלא חזור וקוה: צריכין חזוק. שיתחזק אדם בהן תמיד בכל כחו: דרך ארץ. אם אומן הוא לאומנתו, אם סוחר הוא לסחורתו, אם איש מלחמה הוא למלחמתו: שלשים חיל. ראשי גייסות וחבורות חלוקות: לגיון[ז] וקרטון וגסטרא. שמות של שררה, כגון שלטון והגמון ודוכס ופחה: עולה. כמו עולות וקרבנות[ח]: גם אלה. מעשה העגל שאמרו אלה אלהיך ישראל (שמות לב): ואנכי זה מעשה סיני. שנאמר בו אנכי ה' אלהיך (שם כ): יושבי ביתך. והדר יהללוך: יודו לשמך. והדר ישבו ישרים את פניך: תשע שעות. לשלש תפלות: תורתם משתמרת. בתוך לבם, שאין תלמודם משתכח: אבל למלכי עכו"ם פוסק. שלא יהרגנו: הא דאפשר בקצור. כגון שסמוך לגמור תפלתו: אבל

עין משפט נר מצוה

כד א מיי' פט"ו מהל' תפלה הלכה ג סמג עשין כ טוש"ע או"ח סי' קכח סעיף לה:
כה ב טוש"ע או"ח סי' צח סעיף ה:
כו ג מיי' פ"ד מהל' תפלה הלכה טו סמג עשין יט טור וש"ע או"ח סי' צג סעיף א:
כז ד ה מיי' פ"ו שם הל' ט סמג שם טור וש"ע או"ח סימן קד סעיף א:
כח ו מיי' שם טוש"ע שם סעיף ב:
כט ז מיי' שם טוש"ע שם סעיף א:

רב נסים גאון

ל"א (מלך) [מלכים] ולגרשם מפני בניו ולפיכך קבל תפלתו בעדם ונעתר לו ואמר סלחתי כדברך ואמר לו אחר כן ואולם חי אני הודיע לנביאו שבודאי אילו השמידם לעם היו האומות אומרים שאין לו יכולת ולא היו מכירין גבורתו והואיל ואין מתברר להם שהוא יכול גם כן אין מתברר להם שהוא חי והנה בשביל עתירת הנביא בעד העם הודו האומות כי יש להקב"ה החיים לעלמין ונתברר להם שהוא חי וקיים וזכה הנביא לשבח בשביל זה הדבר כי בשביל עתירתו נודעה גדולתו של מלכנו ועצמו וגבורתו ונתפרסמו בקצות הארץ ונתברר ונתקיים כי הקב"ה יתעלה שמו חי בעצמו ולפיכך א"ל רחמנא ואולם חי אני אחר שאמר כדברך תיכף לה ודרשי ליה רבנן החייתני בדבריך כלומר שבשביל עתירתך גרם הדבר ונתברר לאומות שאני חי וזה הוא צד התירוץ של זה הדבר והיה נעלם מאד וסייעני הקב"ה לגלותו ולפרשו ולא ראיתי אדם שקדמני לזה התירוץ וזה הפירוש יהיה שמור בידך: **אפילו המלך שואל בשלומו לא ישיבנו.** ושנינו עוד בתוספתא הכותב את השם אפי' המלך שואל בשלומו לא ישיבנו היה כותב ה' או ו' שמות כיון שגמר אחד מהן משיב שאילת שלום ואיתא להא ברייתא בגמרא דבני מערבא דפירקין: **תנו רבנן מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך.** אית בבבא קמא בפ' הגוזל (דף קג:) כל מעשה בחסיד אחד אינו אלא ר' יהודה בן בבא או ר' יהודה בר' אילעאי ואיתא דכוותה בתמורה (דף טו) בפרק יש בקרבנות הצבור:

הגהות הב"ח

(א) גמ' שנאמר ובפרשכם כפיכם וגו' ידיכם דמים: (ב) רש"י ד"ה אל תחרש מדלא. נ"ב ובב"מ דף נ"ט פי' בע"א ע"ש:

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] בן אדם קח לך כצ"ל (גליון) בקרא ליתא תיבות "בן אדם" ועיין בהגהות הר"ר אליהו גוטמאכער בילקו"מ בביאור הגליון: ב] עיין במהרש"א שהכוונה לפסוק ואתפלל (דברים ט, כו) וכתיב וישמע (שם י, י) והבאר מים חיים בספרו שער התפלה שער ניפול כתב שצ"ל בגמ' הפסוק ואתנפל (דברים ט, יח) וכתיב וישמע (שם ט, יט) עיי"ש, וכ"כ הרש"ש, וכ"ה בכת"י, ובספר האורה לרש"י (ח"א סימן ט) ועיין פני יהושע שהאריך בזה: ג] צ"ל לעשות (גליון): ד] [ברב אלפס אי' **והא דלא אפשר לקצר מקצר ואי לא מפסיק** (גליון): ה] לכאורה מה שא"ל המתן לי וכו' מיותר עיין ט"ז או"ח סימן סו סק"א: ו] נדצ"ל לגיון ורהטון וקרטון וגסטרא (שפתי חכמים): ז] נראה שרש"י גורס בגמ' עולות **אשים** כמו שהגיה הגר"א (שפתי חכמים) ועיין צל"ח: ח] דבור זה צ"ל אחר ד"ה אל דמעתי:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ע' תוס' סנהדרין לה: וכן בתוס' יבמות ז. ד"ה שנאמר], ב) עיין תוס' סוטה לט. ד"ה וכי, ג) ב"מ נט., ד) עיין תוס' סוטה לט. סוד"ה מחיצה, ה) לקמן נה., ו) [וע"ע תוס' שבת קיח: וב"ה טז: וב"ב קסד:].

הגהות הגר"א

[א] גמרא עולות (אילים). תז"מ ונ"ב אשים:

גליון הש"ס

גמ' כל כהן שהרג. בהגהה מוהרי"ב זצ"ל [ציין] וכן בתוס' יבמות (דף ז.) ד"ה שנאמר. וע' בתוי"ט סוף פרק ז' דבכורות: תוס' ד"ה גדולה וכו'. בלא תפלה. וע' תשובת מהרשד"ם חא"ח סי' ל':

תורה אור השלם

א) וַיִּתְעַבֵּר יְיָ בִּי לְמַעַנְכֶם וְלֹא שָׁמַע אֵלָי וַיֹּאמֶר יְיָ אֵלַי רַב לָךְ אַל תּוֹסֶף דַּבֵּר אֵלַי עוֹד בַּדָּבָר הַזֶּה: [דברים ג, כו]
ב) עֲלֵה רֹאשׁ הַפִּסְגָּה וְשָׂא עֵינֶיךָ יָמָּה וְצָפֹנָה וְתֵימָנָה וּמִזְרָחָה וּרְאֵה בְעֵינֶיךָ כִּי לֹא תַעֲבֹר אֶת הַיַּרְדֵּן הַזֶּה: [דברים ג, כז]
ג) לָמָּה לִּי רֹב זִבְחֵיכֶם יֹאמַר יְיָ שָׂבַעְתִּי עֹלוֹת אֵילִים וְחֵלֶב מְרִיאִים וְדַם פָּרִים וּכְבָשִׂים וְעַתּוּדִים לֹא חָפָצְתִּי: [ישעיה א, יא]
ד) וּבְפָרִשְׂכֶם כַּפֵּיכֶם אַעְלִים עֵינַי מִכֶּם גַּם כִּי תַרְבּוּ תְפִלָּה אֵינֶנִּי שֹׁמֵעַ יְדֵיכֶם דָּמִים מָלֵאוּ: [ישעיה א, טו]
ה) גַּם כִּי אֶזְעַק וַאֲשַׁוֵּעַ שָׂתַם תְּפִלָּתִי: [איכה ג, ח]
ו) שִׁמְעָה תְפִלָּתִי יְיָ וְשַׁוְעָתִי הַאֲזִינָה אֶל דִּמְעָתִי אַל תֶּחֱרַשׁ כִּי גֵר אָנֹכִי עִמָּךְ תּוֹשָׁב כְּכָל אֲבוֹתָי: [תהלים לט, יג]
ז) סַכּוֹתָה בֶעָנָן לָךְ מֵעֲבוֹר תְּפִלָּה: [איכה ג, מד]
ח) וְאַתָּה קַח לְךָ מַחֲבַת בַּרְזֶל וְנָתַתָּה אוֹתָהּ קִיר בַּרְזֶל בֵּינְךָ וּבֵין הָעִיר וַהֲכִינֹתָה אֶת פָּנֶיךָ אֵלֶיהָ וְהָיְתָה בַמָּצוֹר וְצַרְתָּ עָלֶיהָ אוֹת הִיא לְבֵית יִשְׂרָאֵל: [יחזקאל ד, ג]
ט) וָאֶתְפַּלֵּל אֶל יְיָ וָאֹמַר אֲדֹנָי אֱלֹהִים אַל תַּשְׁחֵת עַמְּךָ וְנַחֲלָתְךָ אֲשֶׁר פָּדִיתָ בְּגָדְלֶךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ מִמִּצְרַיִם בְּיָד חֲזָקָה: [דברים ט, כו]
י) וְאָנֹכִי עָמַדְתִּי בָהָר כַּיָּמִים הָרִאשֹׁנִים אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לָיְלָה וַיִּשְׁמַע יְיָ אֵלַי גַּם בַּפַּעַם הַהִוא לֹא אָבָה יְיָ הַשְׁחִיתֶךָ: [דברים י, י]
כ) תּוֹחֶלֶת מְמֻשָּׁכָה מַחֲלָה לֵב וְעֵץ חַיִּים תַּאֲוָה בָאָה: [משלי יג, יב]
ל) עֵץ חַיִּים הִיא לַמַּחֲזִיקִים בָּהּ וְתֹמְכֶיהָ מְאֻשָּׁר: [משלי ג, יח]
מ) קַוֵּה אֶל יְיָ חֲזַק וְיַאֲמֵץ לִבֶּךָ וְקַוֵּה אֶל יְיָ: [תהלים כז, יד]
נ) רַק חֲזַק וֶאֱמַץ מְאֹד לִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת כְּכָל הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוְּךָ מֹשֶׁה עַבְדִּי אַל תָּסוּר מִמֶּנּוּ יָמִין וּשְׂמֹאול לְמַעַן תַּשְׂכִּיל בְּכֹל אֲשֶׁר תֵּלֵךְ: [יהושע א, ז]
ס) חֲזַק וְנִתְחַזַּק בְּעַד עַמֵּנוּ וּבְעַד עָרֵי אֱלֹהֵינוּ וַיְיָ יַעֲשֶׂה הַטּוֹב בְּעֵינָיו: [שמואל ב י, יב]
ע) וַתֹּאמֶר צִיּוֹן עֲזָבַנִי יְיָ וַאדֹנָי שְׁכֵחָנִי: [ישעיה מט, יד]
פ) הֲתִשְׁכַּח אִשָּׁה עוּלָהּ מֵרַחֵם בֶּן בִּטְנָהּ גַּם אֵלֶּה תִשְׁכַּחְנָה וְאָנֹכִי לֹא אֶשְׁכָּחֵךְ: [ישעיה מט, טו]
צ) אַשְׁרֵי יוֹשְׁבֵי בֵיתֶךָ עוֹד יְהַלְלוּךָ סֶּלָה: [תהלים פד, ה]
ק) אַךְ צַדִּיקִים יוֹדוּ לִשְׁמֶךָ יֵשְׁבוּ יְשָׁרִים אֶת פָּנֶיךָ: [תהלים קמ, יד]
ר) רַק הִשָּׁמֶר לְךָ וּשְׁמֹר נַפְשְׁךָ מְאֹד פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ וּפֶן יָסוּרוּ מִלְּבָבְךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ וְלִבְנֵי בָנֶיךָ: [דברים ד, ט]
ש) וְנִשְׁמַרְתֶּם מְאֹד לְנַפְשֹׁתֵיכֶם כִּי לֹא רְאִיתֶם כָּל תְּמוּנָה בְּיוֹם דִּבֶּר יְיָ אֲלֵיכֶם בְּחֹרֵב מִתּוֹךְ הָאֵשׁ: [דברים ד, טו]

כך **אמרה כנסת ישראל**[לח] **לפני הקדוש ברוך הוא, רבונו של עולם**, דרך העולם הוא, שכאשר **אדם נושא אשה** שניה **על** [-לאחר[לט]] **אשתו הראשונה**, מכל מקום עדיין הוא **זוכר את מעשה הראשונה**, ואינו שוכח אותה[מ], ואילו **אתה, עזבתני**[מא], ובנוסף לכך גם **שכחתני**[מב]. ולכן חילק הכתוב את טענת ציון לשתים, לומר שיש כאן טענה מיוחדת על השכחה.

מביאה הגמרא את תשובת הקדוש ברוך הוא לכנסת ישראל, **אמר לה הקדוש ברוך הוא, בתי**[מג], **שנים עשר מזלות** [-קבוצות גדולות של כוכבים[מד]] **בראתי ברקיע, ועל כל מזל ומזל בראתי לו שלשים חיל** - ראשי גייסות וחבורות חלוקות, כלומר שבכל מזל יש שלושים שרים הקרויים חיל, והם ממונים על קבוצות חלוקות של כוכבים, **ועל כל חיל וחיל בראתי לו שלשים לגיון** [-שרים הקרויים לגיון[מה]], כלומר, תחת כל אחד מהממונים הראשונים הקרויים חיל, ישנם שרים פחותים מהם הממונים על קבוצות נפרדות בתוך קבוצת הכוכבים של החיל, **ועל כל לגיון ולגיון בראתי לו שלשים רהטון** [-שם של שרים הממונים על קבוצות חלוקות שבתוך מחנה הלגיון, והם פחותים במעלה מהלגיונים[מו]], **ועל כל רהטון ורהטון בראתי לו שלשים קרטון** [-שרים פחותים במעלה מהרהטון, הממונים על קבוצות בתוך מחנה הרהטון], **ועל כל קרטון וקרטון בראתי לו שלשים גסטרא** [-שרים פחותים במעלה מהקרטון, הממונים על קבוצות בתוך מחנה הקרטון], **ועל כל גסטרא וגסטרא תליתי בו שלש מאות וששים וחמשה אלפי רבוא כוכבים, כנגד ימות החמה**, שימות החמה הם שלש מאות וששים וחמשה[מז], **וכולן לא בראתי אלא בשבילך** [-בשביל כנסת ישראל], ומסיים הקדוש ברוך הוא בלשון תימה, **ואת אמרת עזבתני ושכחתני**, הלא כל הבריאה כולה אינה אלא בשבילך, ואיך עלה על דעתך שעזבתי ושכחתי אותך[מח].

ממשיכה הגמרא ודורשת את תשובת הקדוש ברוך הוא. נאמר בפסוק שאחריו (שם פסוק טו), **'התשכח אשה עולה** מרחם בן בטנה, גם אלה תשכחנה ואנכי לא אשכחך'[מט]. דורשת הגמרא, בלשון 'התשכח אשה עולה' יש רמז ל'עולה' וקרבן[נ], שכך **אמר הקדוש ברוך הוא** לכנסת ישראל, **כלום** [-האם] **אשכח את עולות האילים**[נא] **ואת פטרי הרחמים**[נב] [-בכורות הבהמה[נג]] **שהקרבת לפני במדבר**, בודאי איני שוכח את מה שעשית בראשונה[נד].

ממשיכה הגמרא ודורשת את המשך הפסוק, **אמרה** כנסת ישראל **לפניו, רבונו של עולם, הואיל ואין שכחה לפני כסא כבודך**, וכמו שאמרת שבודאי לא תשכח את הקרבנות שהקרבתי לפניך במדבר, אם כן **שמא לא תשכח לי** גם את **מעשה העגל. אמר לה** הקדוש

צריך להזכיר את שתיהן, ולא היה די באחת מהן. ועוד, למה חילק הכתוב את הטענה לשתים, 'עזבני ה'', 'וה' שכחני', ולא נאמר 'עזבני ה' ושכחני'. ריא"ף (ד"ה היינו). והאדרת אליהו (ד"ה היינו) ביאר, שהיה די להזכיר רק 'שכוחה', שהרי אם שכח אותה ודאי גם עזב אותה.

לח. **היא** האומה הישראלית בכללותה. ראש יוסף (לה: ד"ה כל).

לט. **שפתי** חכמים (ד"ה על).

מ. **ראה** סנהדרין (כב.), 'אמר רבי שמואל בר נחמן, לכל יש תמורה חוץ מאשת נעורים'. וראה שם מאמרים נוספים בענין המעלה המיוחדת של אשתו הראשונה.

מא. **אין** הכוונה שהקב"ה לקח לו אומה אחרת תחת ישראל חלילה, אלא הכוונה היא למה שסילק הקב"ה את שכינתו מישראל, והשרה את שכינתו על המלאכים בעליונים. והוא כאילו נשא אשה אחרת על אשתו הראשונה. קדושה וברכה (ד"ה אמר).

מב. **טענת** ציון היא, שאף שעזב הקב"ה את ישראל והגלה אותם בין העמים עד עת קץ, מכל מקום היה לו לזכור להם את מעשיהם הראשונים, ולהיטיב להם בעודם בגלות. ריא"ף (ד"ה היינו).

ודאי אין הכוונה לשכחה כפשוטה, שהרי אצל הקב"ה אין שייך שכחה, אלא הכוונה שהקב"ה אינו מעלה זכרונם על ליבו כלל לצרכיהם, והרי זה כאילו שכחם לגמרי. בינה לעיתים (עת קץ, דרוש נג) ועוד אחרונים.

מג. **אף** שציון קראה לעצמה אשה, קראה הקב"ה בת, לרמוז שהתורה נמצאת אצל ישראל בגלות, ובזכות שישראל מקיימים אותה הם קרויים בנים למקום אף בגלותם. שלמה משנתו (ד"ה היינו).

מד. **כל** מעגל הכוכבים שמסביב לארץ [מלבד שבעה כוכבי הלכת הקרובים לארץ] מחולקים לשתים עשרה קבוצות הקרויות מזלות. ושמותם, טלה, שור, תאומים, סרטן, אריה, בתולה, מאזנים, עקרב, קשת, גדי, דלי, דגים. ושמות אלו הם לפי שבכל חלק משנים עשר החלקים של מעגל הכוכבים אפשר לראות מעין צורות אלו. [והמזלות הם ממונים על מעשי ומקרי הבריות, שדרך המזלות עוברות ומשתלשלות השפעות מאת ה'. על פי דרך ה' (ח"ב פ"ה) ובן יהוידע (ד"ה א"ל)].

מה. **רש"י** (ד"ה לגיון).

מו. **שיטה** מקובצת (ד"ה שנים עשר). ורש"י (ד"ה לגיון) כתב, 'לגיון וקרטון וגסטרא, שמות של שררה, כגון שלטון והגמון ודוכס ופחה'.

מז. **שבסוף** כל שלש מאות וששים וחמשה ימים חוזרת החמה לאותו מקום, והיא שנת החמה. אולם שנת הלבנה, והיינו שנים עשר חודש, היא שלש מאות וחמשים וארבעה ימים. [ולכן מעברים חלק מן השנים ומוסיפים להן חודש, כדי להתאים את שנת הלבנה עם שנת החמה].

מח. **כי** מאחר שכל הבריאה היא בשביל ישראל, אם כן אין שייך בזה שכחה, שכיון שזוכר את כל הבריאה ממילא זוכר את ישראל. מהר"ל (נצח הגולה נצח ג ד"ה והקב"ה). הקשו האחרונים, כיצד הוכיח הקב"ה מכך שהבריאה היתה בשביל ישראל, שלא עזבם ושכחם, הלא יתכן שתחילת הבריאה היתה עבורם, ואחר כך עזבם והותיר את הבריאה על כנה [כשם שמלך שבנה פלטרין לבנו וגירש את בנו, אינו מחריב את הפלטרין מחמת כן]. ותירץ באיי הים (ד"ה התשכח), שכוונת הקב"ה לומר שהבריאה מותאמת לצרכי ישראל, שי"ב מזלות הם כנגד י"ב שבטים. וכל מזל מחולק לשלושים, כנגד ימות הלבנה שישראל מונים לה ומשולים אליה. ושבעה מיני שררה [מזל, חיל, לגיון, רהטון, קרטון, גסטרא, כוכבים], כנגד שבעת ימי השבוע שישראל מצווים לשמור. [ובשלמה משנתו (ד"ה היינו) כתב עוד, ש'אלפי רבוא' הם כנגד ישראל, כאמור (במדבר י לו) 'שובה ה' רבבות אלפי ישראל']. ולכך אומר הקב"ה, אילו הייתי עוזב את ישראל, הייתי משנה את צורת הבריאה שתתאים למצב החדש, ומכך שלא שיניתי כלום ועדיין הבריאה מותאמת לישראל, מוכח שלא עזבתים. וראה מענין זה בשלמה משנתו (שם).

לא התפרש בגמרא מנין למדנו שכך השיב הקב"ה לדבריה של ציון. וראה להלן שדרשה הגמרא מן הפסוק הבא תשובה אחרת שהשיב הקב"ה לציון. וביאר המהר"ל (שם), שמשמעות הפסוק 'ותאמר ציון עזבני ה' וה' שכחני' היא, שהקב"ה אומר שציון אומרת דברים שאין להם מקום. ולכן מפרשת הגמרא מפני מה אין לדברים אלו מקום. והמהרש"א (ח"א ד"ה התשכח) כתב, שאולי דרשה כן הגמרא מהפסוק האמור לאחר מכן (ישעיה מט טז) 'הן על כפים חקותיך' וגו', כלומר מעל העננים שנקראים כפים (איוב לו לב) חקקתי אותך, והיינו בשמי השמים וכל צבאם, שאת כולם לא בראתי אלא בשביל ישראל. ועל פי זה דרשו את הפסוק שלפניו (שם פסוק טו) 'התשכח אשה עולה', שהכוונה בו האם תשכח אשה שהיא עולה למעלה מכל המזלות.

מט. **ביאור** הפסוק, האם מצאנו שתשכח אשה את העולל [-תינוק] שלה, ותפסיק לרחם על בן בטנה, ומוסיף הכתוב, שגם אם הנשים תשכחנה לפעמים וינהגו באכזריות אל בניהן, אבל אנכי לא אשכחך. ע"פ רש"י ורד"ק (שם).

נ. **רש"י** (ד"ה עולה). ומשמע מדבריו שהדרשה היא רק מהלשון 'עולה'. אולם המהרש"א (ח"א ד"ה עולה) כתב, שהדרשה היא גם מהלשון 'אשה', שתיבת 'אשה' נדרשת כמו 'אִשֶּׁה'. וראה גירסת הגר"א בהערה הבאה.

נא. **'איל'** הוא זכר הכבשים, מבן שנה וחודש. וצריך להבין לאיזה עולות אילים נתכוונה הגמרא, ומפני מה הזכירה הגמרא רק אותם. וכתב הצל"ח (ד"ה עולות), שכוונת הגמרא לעולות האילים שהקריב משה בכל יום משבעת ימי המילואים, שכיון שמשה הוא שהקריב קרבנות אלו הם יותר לזכרון לפני ה'. אבל אם כוונת הגמרא לעולות האילים של מוספי המועדים, צריך ביאור למה הזכירה הגמרא רק את עולות האילים, ולא את הכבשים והפרים של המוספים. אולם הגר"א (אות א) הגיה, 'עולות אשים'. וראה בהערה הקודמת שהבאנו בשם המהרש"א, שהלשון 'אשה' שבפסוק נדרשת כמו לשון 'אשים'. ובכת"י הגירסא היא 'עולות ואילים ופטרי רחמים שהקריבו ישראל במדבר ארבעים שנה' (דקדוקי סופרים אות ז). וראה רשב"א (פירושי ההגדות ד"ה אמר), שכוונת הגמרא לעולות התמידים שהקריבו בבוקר ובערב. וצריך לומר שלא גרס 'עולות אילים', שהרי עולות התמיד לא היו של אילים, אלא גרס כאחת הגירסאות האחרות שהבאנו.

נב. **פטרי** הרחמים מרומזים בהמשך הפסוק 'מרחם בן בטנה'. רשב"א (פירושי ההגדות ד"ה אמר), ומהרש"א (ח"א ד"ה עולה). ובכת"י הובא המשך הפסוק 'מרחם בן בטנה' בלשון הגמרא (דקדוקי סופרים אות ו).

כתב הרשב"א (שם), שבודאי אין כוונת הגמרא שלשון הפסוק 'עולה' ו'בן בטנה' היינו עולות ופטרי רחמים, אלא שהגמרא הזכירה רק זכר ורמז שיש בפסוק לדבר זה. [וכתב שכן דרכם של חז"ל בדרשותיהם, עיין שם שהאריך].

נג. **בכור** בהמה קרוי 'פטר רחם', על שם שהוא פוטר ופותח את רחם אמו. וצותה התורה להקריב כל בכור בהמה לה' (שמות יג יב).

נד. **ביאר** הרשב"א (שם), שעיקר הכוונה היא שאין הקב"ה שוכח את ישראל העוסקים בתשובה ובמעשים טובים, והזכירו את קרבנות התמיד כיון שהם מכפרים גם על הרהור הלב, וכן הזכירו את הקרבת הבכורות, כיון שמצוות הבכורות היא זכר ליציאת מצרים. והמהר"ל ביאר (נצח הגולה נצח ג ד"ה וזה), שהזכיר שני דברים אלו המראים את הקשר והקירוב בין ישראל לאביהם שבשמים. קרבנות העולה עולים כליל לה', וזה מראה על הקירוב הגמור אליו יתברך, והבכורות הלא באים מפני שהרג ה' את הבכורות של מצרים, ולגבי מכת בכורות נאמר (שמות ד כב-כג) שאמר הקב"ה למשה, 'ואמרת אל פרעה, כה אמר ה' בני בכרי ישראל. ואמר אליך שלח את בני ויעבדני ותמאן לשלחו, הנה אנכי הרג את בנך בכרך'. הרי שמצות בכורות מורה שבני ישראל נחשבים בנים למקום. ולפי זה דרשת הגמרא ענינה כענין פשט הפסוק 'התשכח אשה עולה' וגו', להורות שבנים אינם נשכחים.

אמר ר' אלעזר גדולה תפלה יותר ממעשים טובים שאין לך גדול במעשים טובים יותר ממשה רבינו אעפ"כ לא נענה אלא בתפלה שנאמר א) אל תוסף דבר אלי וסמיך ליה ב) עלה ראש הפסגה: וא"ר אלעזר גדולה תענית יותר מן הצדקה מאי טעמא זה בגופו וזה בממונו: וא"ר אלעזר גדולה תפלה יותר מן הקרבנות שנא' ג) למה לי רוב זבחיכם וכתיב ד) ובפרשכם כפיכם א"ר יוחנן (א) כל כהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו שנא' (א) ד) ידיכם דמים מלאו: וא"ר אלעזר מיום שחרב בית המקדש ננעלו שערי תפלה שנאמר ה) גם כי אזעק ואשוע שתם תפלתי ואע"פ ששערי תפלה ננעלו שערי דמעה לא ננעלו שנאמר ו) שמעה תפלתי ה' ושועתי האזינה אל דמעתי אל תחרש רבא לא גזר תעניתא ביומא דעיבא משום שנא' ז) סכותה בענן לך מעבור תפלה: וא"ר אלעזר מיום שחרב בית המקדש נפסקה חומת ברזל בין ישראל לאביהם שבשמים שנא' ח) ואתה[א] קח לך מחבת ברזל ונתתה אותה קיר ברזל בינך ובין העיר: א"ר חנין א"ר חנינא כל המאריך בתפלתו אין תפלתו חוזרת ריקם מנא לן ממשה רבינו שנא' ט) ואתפלל אל ה' וכתיב בתריה י) וישמע ה' אלי גם בפעם ההיא[ב] איני והא א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן כל המאריך בתפלתו ומעיין בה סוף בא לידי כאב לב שנא' כ) תוחלת ממושכה מחלה לב מאי תקנתיה יעסוק בתורה שנא' ועץ חיים תאוה באה ואין עץ חיים אלא תורה שנאמר ל) עץ חיים היא למחזיקים בה לא קשיא הא דמאריך ומעיין בה הא דמאריך ולא מעיין בה א"ר חמא בר' חנינא אם ראה אדם שהתפלל ולא נענה יחזור ויתפלל שנאמר מ) קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך וקוה אל ה': ת"ר ארבעה צריכין חזוק ואלו הן תורה ומעשים טובים תפלה ודרך ארץ תורה ומעשים טובים מנין שנא' נ) רק חזק ואמץ מאד לשמור ולעשות[ג] ככל התורה חזק בתורה ואמץ במעשים טובים תפלה מנין שנא' מ) קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך וקוה אל ה' דרך ארץ מנין שנא' ס) חזק ונתחזק בעד עמנו וגו': ע) ותאמר ציון עזבני ה' וה' שכחני היינו עזובה היינו שכוחה אמר ר"ל אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה רבש"ע אדם נושא אשה על אשתו ראשונה זוכר מעשה הראשונה אתה עזבתני ושכחתני אמר לה הקב"ה בתי י"ב מזלות בראתי ברקיע ועל כל מזל ומזל בראתי לו שלשים חיל ועל כל חיל וחיל בראתי לו שלשים לגיון ועל כל לגיון ולגיון בראתי לו שלשים רהטון ועל כל רהטון ורהטון בראתי לו שלשים קרטון ועל כל קרטון וקרטון בראתי לו שלשים גסטרא ועל כל גסטרא וגסטרא תליתי בו שלש מאות וששים וחמשה אלפי רבוא כוכבים כנגד ימות החמה וכולן לא בראתי אלא בשבילך ואת אמרת עזבתני ושכחתני. פ) התשכח אשה עולה אמר הקב"ה כלום אשכח עולות אילים[א] ופטרי רחמים שהקרבת לפני במדבר אמרה לפניו רבש"ע הואיל ואין שכחה לפני כסא כבודך שמא לא תשכח לי מעשה העגל אמר לה פ) גם אלה תשכחנה אמרה לפניו רבש"ע הואיל ויש שכחה לפני כסא כבודך שמא תשכח לי מעשה סיני אמר לה פ) ואנכי לא אשכחך והיינו דא"ר אלעזר א"ר אושעיא מאי דכתיב גם אלה תשכחנה זה מעשה העגל ואנכי לא אשכחך זה מעשה סיני: חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת: מנא הני מילי א"ר יהושע ב"ל אמר קרא צ) אשרי יושבי ביתך ואמר ר' יהושע ב"ל המתפלל צריך לשהות שעה אחת אחר תפלתו שנא' ק) אך צדיקים יודו לשמך ישבו ישרים את פניך תניא נמי הכי המתפלל צריך ששהא שעה אחת קודם תפלתו ושעה אחת אחר תפלתו קודם תפלתו מנין שנא' אשרי יושבי ביתך לאחר תפלתו מנין דכתיב אך צדיקים יודו לשמך ישבו ישרים את פניך. תנו רבנן חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין שעה אחת וחוזרין ושוהין שעה אחת וכי מאחר ששוהין תשע שעות ביום בתפלה תורתן היאך משתמרת ומלאכתן היאך נעשית אלא מתוך שחסידים הם תורתם משתמרת ומלאכתן מתברכת: אפילו המלך שואל בשלומו לא ישיבנו: אמר רב יוסף לא שנו אלא למלכי ישראל אבל למלכי עכו"ם פוסק מיתיבי המתפלל וראה אנס בא כנגדו ראה קרון בא כנגדו לא יהא מפסיק אלא מקצר ועולה לא קשיא הא דאפשר לקצר (ז) יקצר ואם לאו פוסק). ת"ר מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך בא שר אחד ונתן לו שלום ולא החזיר לו שלום המתין לו עד שסיים תפלתו לאחר שסיים תפלתו א"ל ריקא והלא כתוב בתורתכם ר) רק השמר לך ושמור נפשך וכתיב ש) ונשמרתם מאד לנפשותיכם כשנתתי לך שלום למה לא החזרת לי שלום אם הייתי חותך ראשך בסייף מי היה תובע את דמך מידי א"ל המתן לי עד שאפייסך[י] בדברים א"ל אילו היית עומד לפני מלך בשר ודם ובא חברך ונתן לך שלום היית מחזיר

רש"י

עלה ראש הפסגה. בדבר תפלה זו נתרציתי להראותך אותה: ובפרשכם כפיכם. אי לאו דגדולה תפלה, כיון דאמר למה לי רוב זבחיכם למה לי תו ובפרשכם, הא אפילו זבחיהם לא ניחא ליה: אל תחרש. מדלא (ב) כתיב אל דמעתי תראה ש"מ נראית היא לפניו, ואין צריך להתפלל אלא שתתקבל לפניו: ונתתה אותה קיר ברזל. סימן למחילת ברזל המפסקת בינו לבינם: ומעיין בה. מצפה שתעשה בקשתו על ידי האריכתו, סוף שאינה נעשית ונמצאת תוחלת ממושכה חנם, והיא כאב לב כשאדם מצפה ואין תאותו באה: תוחלת. לשון חלוי ותקוה: ועץ חיים תאוה באה. סופו של מקרא הוא: קוה. והתחזק, ולא תמשוך ידך, אלא חזור וקוה: צריכין חזוק. שיתחזק אדם בהן תמיד בכל כחו: דרך ארץ. אם אומן הוא לאומנתו, אם סוחר הוא לסחורתו, אם איש מלחמה הוא למלחמתו: שלשים חיל. ראשי גייסות וחבורות חלוקות: לגיון[ו] וקרטון וגסטרא. שמות של שררה, כגון שלטון והגמון ודוכס ופחה: עולה. כמו עולות וקרבנות[ז]: גם אלה. מעשה העגל שאמרו אלה אלהיך ישראל (שמות לב): ואנכי זה מעשה סיני. שנאמר בו אנכי ה' אלהיך (שם כ): יושבי ביתך. והדר יהללוך: יודו לשמך. והדר ישבו ישרים את פניך: תשע שעות. לשלש תפלות: תורתם משתמרת. בתוך לבם, שאין תלמודם משתכח: אבל למלכי עכו"ם פוסק. שלא יהרגנו: הא דאפשר בקצור. כגון שסמוך לגמור תפלתו: אבל

תוספות

גדולה תפלה יותר ממעשים טובים. בלא תפלה שהרי משה רבינו ע"ה אף על פי שהיו בידו מעשים טובים הוצרך לתפלה:

כל[ס] המאריך בתפלתו ומעיין בה. פירוש שמצפה שתבא בקשתו לפי שכוון בתפלתו. תימה דהכא משמע דעיון תפלה לאו מעליותא הוא וכן משמע פ' הרואה (לקמן נה.) ג' דברים מזכירין עונותיו של אדם וקאמר עיון תפלה. ולא כן משמע בפ' מפנין (שבת קכז.) דקאמר אדם אוכל פירותיהן בעוה"ז וקא חשיב עיון תפלה אלמא מעליותא הוא וכן משמע בגט פשוט (ב"ב קסד:) דקאמר משלשה דברים אין אדם ניצול בכל יום וקאמר עיון תפלה פירוש שאין אדם מעיין בה אם כן משמע שהוא טוב וי"ל דתרי עיון תפלה יש עיון תפלה דהכא המצפה שתבא בקשתו ועיון תפלה דהתם שמכוין את לבו לתפלה[ו]:

אל דמעתי אל תחרש. פרש"י דדייק מדיוקא מדלא קאמר ודמעתי תראה ש"מ שהיא נראית בכל פעם ואין להתפלל רק שתתקבל:

קודם תפלתו מנין שנא' אשרי יושבי ביתך. ולפיכך תקנו לומר זה הפסוק קודם תהלה לדוד לאפוקי מהנהו דאמרי אשרי הרבה: אבל

עין משפט נר מצוה

כד א מיי' פט"ו מהל' תפלה הלכה ג סמג עשין כ טוש"ע או"ח סי' קכח סעיף לה:
כה ב טוש"ע או"ח סי' לח סעיף ה:
כו ג מיי' פ"ד מהל' תפלה הלכה טו סמג עשין יט טור וש"ע או"ח סי' צג סעיף א:
כז ד ה מיי' פ"ו שם הל' ט סמג שם טור וש"ע או"ח סימן קד סעיף א:
כח ו מיי' שם טוש"ע שם סעיף ג:
כט ז מיי' שם טוש"ע שם סעיף א:

רב נסים גאון

ל"א (מלך) [מלכים] ולגרשם מפני בניו ולפיכך קבל תפלתו בעדם ונעתר לו ואמר סלחתי כדברך ואמר לו אחר כן ואולם חי אני הודיע לנביאו שבודאי אילו השמידם לעם היו האומות אומרים שאין לו יכולת ולא היו מכירין גבורתו והואיל ואין מתברר להם שהוא יכול גם כן אין מתברר להם שהוא חי והנה בשביל עתירת הנביא בעד העם הודו האומות כי יש להקב"ה החיים לעלמין ונתברר להם שהוא חי וקיים וזכה הנביא לשבח בשביל זה הדבר כי בשביל עתירתו נודעה גדולתו של מלכנו ועצמו וגבורתו ונתפרסמו בקצות הארץ ונתברר ונתקיים כי הקב"ה יתעלה שמו חי בעצמו ולפיכך א"ל רחמנא ואולם חי אני אחר שאמר כדברך תיכף לה ודרשי ליה רבנן החייתני בדבריך כלומר שבשביל עתירתך גרם הדבר ונתברר לאומות שאני חי וזה הוא צד התירוץ של זה הדבר והיה נעלם מאד וסייעני הקב"ה לגלותו ולפרשו ולא ראיתי אדם שקדמני לזה התירוץ וזה הפירוש יהיה שמור בידך: **אפילו המלך שואל בשלומו לא ישיבנו.** ושנינו עוד בתוספתא הכותב את השם אפי' המלך שואל בשלומו לא ישיבנו היה כותב ה' או ו' שמות כיון שגמר אחד מהן משיב שאילת שלום ואיתא להא ברייתא בגמרא דבני מערבא דפירקין: **תנו רבנן מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך.** אית בבבא קמא בפ' הגוזל (דף קג:) כל מעשה בחסיד אחד אינו אלא ר' יהודה בן בבא או ר' יהודה בר' אילעאי ואיתא דכוותה בתמורה (דף טו) בפרק יש בקרבנות הצבור:

הגהות הב"ח

(א) גמ' שנאמר ובפרשכם כפיכם וגו' ידיכם דמים: (ב) רש"י ד"ה אל תחרש מדלא. נ"ב וכב"מ דף נ"ט פי' בע"א ע"ש:

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] בן אדם קח לך כצ"ל (גליון) בקרא ליתא תיבות "בן אדם" ועיין בהגהות הר"ר אליהו גוטמאכער בילקו"מ בביאור הגליון: ב] עיין במהרש"א שהכוונה לפסוק ואתפלל (דברים ט, כו) וכתיב וישמע (שם י, י) והבאר מים חיים בספרו שער התפלה שער ניפול כתב שצ"ל בגמ' הפסוק ואתנפל (דברים ט, יח) וכתיב וישמע (שם ט, יט) עיי"ש, וכ"כ הרש"ש, וכ"ה בכת"י, ובספר האורה לרש"י (ח"א סימן ט) ועיין פני יהושע שהאריך בזה: ג] צ"ל לעשות (גליון): ד] [ברב אלפס אי' והא דלא אפשר לקצר מקצר ואי לא מפסיק] (גליון): ה] לכאורה מה שא"ל המתן לי וכו' מיותר עיין ט"ז או"ח סימן סו סק"א: ו] נדצ"ל לגיון ורהטון וקרטון וגסטרא (שפתי חכמים): ז] נראה שרש"י גורס בגמ' עולות אשים כמו שהגיה הגר"א (שפתי חכמים) ועיין צל"ח: ח] דבור זה צ"ל אחר ד"ה אל דמעתי:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ע' תוס' סנהדרין לה: וכן בתוס' יבמות ז. ד"ה שנאמר], ב) עיין תוס' סוטה לט. ד"ה וכי, ג) ב"מ נט., ד) עיין תוס' סוטה לט. סוד"ה מחיצה, ה) לקמן נה., ו) [וע"ע תוס' שבת קיח: וכר"ה טז: וב"ב קסד:].

הגהות הגר"א

[א] גמרא עולות (אילים). תז"מ ונ"ב אשים:

גליון הש"ס

גמ' כל כהן שהרג. בהגהה מוהרי"ב ז"ל [עיין] וכן בתוס' יבמות (דף ז.) ד"ה שנאמר. וע' בתוי"ט סוף פרק ז' דבכורות: תוס' ד"ה גדולה וכו'. בלא תפלה. וע' תשובת מהרשד"ם חא"ח סי' ל':

תורה אור השלם

א) וַיִּתְעַבֵּר יְיָ בִּי לְמַעַנְכֶם וְלֹא שָׁמַע אֵלָי וַיֹּאמֶר יְיָ אֵלַי רַב לָךְ אַל תּוֹסֶף דַּבֵּר אֵלַי עוֹד בַּדָּבָר הַזֶּה: [דברים ג, כו]

ב) עֲלֵה רֹאשׁ הַפִּסְגָּה וְשָׂא עֵינֶיךָ יָמָּה וְצָפֹנָה וְתֵימָנָה וּמִזְרָחָה וּרְאֵה בְעֵינֶיךָ כִּי לֹא תַעֲבֹר אֶת הַיַּרְדֵּן הַזֶּה: [דברים ג, כז]

ג) לָמָּה לִּי רֹב זִבְחֵיכֶם יֹאמַר יְיָ שָׂבַעְתִּי עֹלוֹת אֵילִים וְחֵלֶב מְרִיאִים וְדַם פָּרִים וּכְבָשִׂים וְעַתּוּדִים לֹא חָפָצְתִּי: [ישעיה א, יא]

ד) וּבְפָרִשְׂכֶם כַּפֵּיכֶם אַעְלִים עֵינַי מִכֶּם גַּם כִּי תַרְבּוּ תְפִלָּה אֵינֶנִּי שֹׁמֵעַ יְדֵיכֶם דָּמִים מָלֵאוּ: [ישעיה א, טו]

ה) גַּם כִּי אֶזְעַק וַאֲשַׁוֵּעַ שָׂתַם תְּפִלָּתִי: [איכה ג, ח]

ו) שִׁמְעָה תְפִלָּתִי יְיָ וְשַׁוְעָתִי הַאֲזִינָה אֶל דִּמְעָתִי אַל תֶּחֱרַשׁ כִּי גֵר אָנֹכִי עִמָּךְ תּוֹשָׁב כְּכָל אֲבוֹתָי: [תהלים לט, יג]

ז) סַכֹּתָה בֶעָנָן לָךְ מֵעֲבוֹר תְּפִלָּה: [איכה ג, מד]

ח) וְאַתָּה קַח לְךָ מַחֲבַת בַּרְזֶל וְנָתַתָּה אוֹתָהּ קִיר בַּרְזֶל בֵּינְךָ וּבֵין הָעִיר וַהֲכִינֹתָה אֶת פָּנֶיךָ אֵלֶיהָ וְהָיְתָה בַמָּצוֹר וְצַרְתָּ עָלֶיהָ אוֹת הִיא לְבֵית יִשְׂרָאֵל: [יחזקאל ד, ג]

ט) וָאֶתְפַּלֵּל אֶל יְיָ וָאֹמַר אֲדֹנָי אֱלֹהִים אַל תַּשְׁחֵת עַמְּךָ וְנַחֲלָתְךָ אֲשֶׁר פָּדִיתָ בְּגָדְלֶךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ מִמִּצְרַיִם בְּיָד חֲזָקָה: [דברים ט, כו]

י) וְאָנֹכִי עָמַדְתִּי בָהָר כַּיָּמִים הָרִאשֹׁנִים אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לָיְלָה וַיִּשְׁמַע יְיָ אֵלַי גַּם בַּפַּעַם הַהִוא לֹא אָבָה יְיָ הַשְׁחִיתֶךָ: [דברים י, י]

כ) תּוֹחֶלֶת מְמֻשָּׁכָה מַחֲלָה לֵב וְעֵץ חַיִּים תַּאֲוָה בָאָה: [משלי יג, יב] ל) עֵץ חַיִּים הִיא לַמַּחֲזִיקִים בָּהּ וְתֹמְכֶיהָ מְאֻשָּׁר: [משלי ג, יח]

מ) קַוֵּה אֶל יְיָ חֲזַק וְיַאֲמֵץ לִבֶּךָ וְקַוֵּה אֶל יְיָ: [תהלים כז, יד] נ) רַק חֲזַק וֶאֱמַץ מְאֹד לִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת כְּכָל הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוְּךָ מֹשֶׁה עַבְדִּי אַל תָּסוּר מִמֶּנּוּ יָמִין וּשְׂמֹאול לְמַעַן תַּשְׂכִּיל בְּכֹל אֲשֶׁר תֵּלֵךְ: [יהושע א, ז]

ס) חֲזַק וְנִתְחַזַּק בְּעַד עַמֵּנוּ וּבְעַד עָרֵי אֱלֹהֵינוּ וַייָ יַעֲשֶׂה הַטּוֹב בְּעֵינָיו: [שמואל ב י, יב] ע) וַתֹּאמֶר צִיּוֹן עֲזָבַנִי יְיָ וַאדֹנָי שְׁכֵחָנִי: [ישעיה מט, יד] פ) הֲתִשְׁכַּח אִשָּׁה עוּלָהּ מֵרַחֵם בֶּן בִּטְנָהּ גַּם אֵלֶּה תִשְׁכַּחְנָה וְאָנֹכִי לֹא אֶשְׁכָּחֵךְ: [ישעיה מט, טו] צ) אַשְׁרֵי יוֹשְׁבֵי בֵיתֶךָ עוֹד יְהַלְלוּךָ סֶּלָה: [תהלים פד, ה] ק) אַךְ צַדִּיקִים יוֹדוּ לִשְׁמֶךָ יֵשְׁבוּ יְשָׁרִים אֶת פָּנֶיךָ: [תהלים קמ, יד] ר) רַק הִשָּׁמֶר לְךָ וּשְׁמֹר נַפְשְׁךָ מְאֹד פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ וּפֶן יָסוּרוּ מִלְּבָבְךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ וְלִבְנֵי בָנֶיךָ: [דברים ד, ט] ש) וְנִשְׁמַרְתֶּם מְאֹד לְנַפְשֹׁתֵיכֶם כִּי לֹא רְאִיתֶם כָּל תְּמוּנָה בְּיוֹם דִּבֶּר יְיָ אֲלֵיכֶם בְּחֹרֵב מִתּוֹךְ הָאֵשׁ: [דברים ד, טו]

ברוך הוא, 'גַּם **אֵלֶּה** תִשְׁכַּחְנָה', כלומר, אשכח חטא זה. שתיבת 'אֵלֶּה' נדרשת על חטא העגל, שכן בלשון זו חטאו ישראל כשאמרו על העגל 'אֵלֶּה אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל' (שמות לב ד), ועל חטא זה אמר הקדוש ברוך הוא שישכח אותו לכנסת ישראל, ויסלח להם[נה].

דורשת הגמרא את סיום הפסוק, **אָמְרָה** כנסת ישראל **לְפָנָיו, רִבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם, הוֹאִיל וְיֵשׁ שִׁכְחָה לִפְנֵי כִּסֵּא כְּבוֹדֶךָ**, שאתה שוכח לי את חטא העגל, אם כן **שֶׁמָּא תִּשְׁכַּח לִי** גם את **מַעֲשֵׂה סִינַי**, שקיבלתי לקיים את התורה ואמרתי 'נעשה ונשמע'[נו]. **אָמַר לָהּ** הקדוש ברוך הוא, **'וְאָנֹכִי לֹא אֶשְׁכָּחֵךְ'**, כלומר, לא אשכח לך את מעשה סיני. שתיבת 'וְאָנֹכִי' נדרשת על נתינת התורה בסיני, שכן כך פתח הקדוש ברוך הוא את עשרת הדברות, 'אָנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ' (שם כ ב), ועל דבר זה אמר הקדוש ברוך הוא שלא ישכח אותו לכנסת ישראל[נז].

מוסיפה הגמרא, **וְהַיְינוּ** - וזהו מה **דְּאָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, אָמַר רַבִּי אוֹשַׁעְיָא, מַאי דִּכְתִיב** [-מהו שכתוב] **'גַּם אֵלֶּה תִשְׁכַּחְנָה', זֶה מַעֲשֵׂה הָעֵגֶל**, שנאמר בו 'אֵלֶּה אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל', כלומר, שהקדוש ברוך הוא ישכח חטא זה לישראל. ומה שנאמר אחר כך **'וְאָנֹכִי לֹא אֶשְׁכָּחֵךְ', זֶה מַעֲשֵׂה סִינַי**, שנאמר בו 'אָנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ', כלומר, שדבר זה לא ישכח הקדוש ברוך הוא לישראל[נח].

★

שנינו במשנה (לעיל ל:), **חֲסִידִים הָרִאשׁוֹנִים הָיוּ שׁוֹהִין שָׁעָה אַחַת** קודם התפילה במקום שבאו להתפלל, ורק אחר כך היו מתפללים.

הגמרא מבארת את מקור הנהגה זו:

מבררת הגמרא, **מְנָא הָנֵי מִילֵּי** - מהיכן למדנו דברים אלו שראוי לשהות קודם התפילה. משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי**, דבר זה למדנו ממה **שֶׁאָמַר קְרָא** (תהלים פד ה), **'אַשְׁרֵי יוֹשְׁבֵי בֵיתֶךָ** עוֹד יְהַלְלוּךָ סֶּלָה'[נט]. כלומר, בתחילה 'אַשְׁרֵי יוֹשְׁבֵי בֵיתֶךָ', ואחר כך 'יְהַלְלוּךָ'. ו'ישיבה' מתפרשת מלשון 'שיהוי'[ס], שבתחילה צריך לשהות, ורק אחר כך ראוי להללו ולהתפלל לפניו[סא].

הגמרא מביאה שצריך לשהות גם לאחר התפילה:

מוסיפה הגמרא, **וְאָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, הַמִּתְפַּלֵּל צָרִיךְ לִשְׁהוֹת שָׁעָה אַחַת**[סב] **לְאַחַר תְּפִלָּתוֹ** במקום התפילה[סג]. **שֶׁנֶּאֱמַר** (שם קמ יד) **'אַךְ צַדִּיקִים יוֹדוּ לִשְׁמֶךָ, יֵשְׁבוּ יְשָׁרִים אֶת פָּנֶיךָ'**[סד]. כלומר, בתחילה מודים לשמו, ואחר כך יושבים לפניו. הרי שלאחר ההודאה לשמו, צריך לשבת ולשהות לפניו[סה].

הגמרא מביאה ברייתא כדברי רבי יהושע בן לוי:

תַּנְיָא נַמִּי הָכִי - שנינו כן בברייתא כמו שאמר רבי יהושע בן לוי, **הַמִּתְפַּלֵּל צָרִיךְ שֶׁיִּשְׁהֶא שָׁעָה אַחַת** קוֹדֶם תְּפִלָּתוֹ, **וְשָׁעָה אַחַת לְאַחַר תְּפִלָּתוֹ**[סו]. מבארת הברייתא, **קוֹדֶם תְּפִלָּתוֹ מִנַּיִן** שצריך לשהות, **שֶׁנֶּאֱמַר, 'אַשְׁרֵי יוֹשְׁבֵי בֵיתֶךָ'**, ואחר כך 'עוֹד יְהַלְלוּךָ סֶּלָה'. **וּלְאַחַר תְּפִלָּתוֹ מִנַּיִן** שצריך לשהות, **דִּכְתִיב, 'אַךְ צַדִּיקִים יוֹדוּ לִשְׁמֶךָ, יֵשְׁבוּ יְשָׁרִים אֶת פָּנֶיךָ'**. שלאחר ההודאה צריך לשבת ולשהות לפניו.

הגמרא מביאה ברייתא בענין השהייה קודם ואחר התפילה של חסידים הראשונים:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **חֲסִידִים הָרִאשׁוֹנִים הָיוּ שׁוֹהִין שָׁעָה אַחַת** קודם התפילה, וְאחר כך היו **מִתְפַּלְּלִין שָׁעָה אַחַת, וְהָיוּ חוֹזְרִין וְשׁוֹהִין שָׁעָה אַחַת** לאחר התפילה[סז]. שואלת הברייתא, **וְכִי מֵאַחַר שֶׁהָיוּ שׁוֹהִין** ועוסקים **תֵּשַׁע שָׁעוֹת בְּכָל יוֹם בִּתְפִלָּה**, שבכל אחת משלושת התפילות היו שוהים ועוסקים במשך שלש שעות, אם כן **תּוֹרָתָן הֵיאָךְ** היתה **מִשְׁתַּמֶּרֶת** בליבם[סח], **וְכֵן מְלַאכְתָּן הֵיאָךְ** היתה **נַעֲשֵׂית** לצורך פרנסתם, והלא נשאר להם רק זמן מועט בכל יום לעסוק בהן. משיבה הברייתא, **אֶלָּא מִתּוֹךְ שֶׁחֲסִידִים**[סט] **הֵם**, מסייע

נה. **ומה** שנאמר לגבי חטא העגל (שמות לב לד), 'וביום פקדי ופקדתי עליהם חטאתם', כלומר, שלא סלח להם לגמרי על חטא העגל, היינו שלא סלח להם מיד בשעת החטא, אלא יפקוד עליהם את החטא בזמן הגלות, אבל פסוק זה, 'גם אלה תשכחנה', היינו לעתיד לבוא, שאז יסלח הקב"ה לגמרי על חטא העגל. מהרש"א (ח"א ד"ה וא"ל).

נו. **תרגום** יונתן בן עוזיאל (ישעיה מט טו).

כנסת ישראל חששה, שהסיבה שהקב"ה שוכח לה את מעשה העגל הוא מפני שנפסק הקשר בינם לבין הקב"ה, ונתבטלה הקבלה שקיבלו על עצמם את התורה, ולכן אינו תובע אותם על מעשיהם. כמו שמצאנו במדרש (שמו"ר מו א), שלכן שבר משה את הלוחות לאחר חטא העגל, משום שקיום הלוחות היה מחייב יותר את ישראל שלא לחטוא, ועל ידי ששבר את הלוחות, ירדה התביעה מישראל. ולכן אמרה כנסת ישראל שמא תשכח לי את מעשה סיני, כלומר שמא תשכח לי את כל הברית שהיתה בינינו בקבלת התורה. בית הלוי (דרושים דרוש י).

נז. **המהר"ל** (באר הגולה באר ג ד"ה והשכחה וד"ה אבל, נר מצוה ד"ה ופירשו) ביאר את דברי הגמרא לפי משמעות הפסוק. שבתחילה נאמר שאין אשה שוכחת מלרחם על בן בטנה, ואחר כך הוסיף הכתוב שאף שדבר זה אינו מוחלט כל כך, שלפעמים יש נשים השוכחות מלרחם על בן בטנם, אבל החיבור של הקב"ה לישראל הוא חזק יותר, ואינו ניתן כלל לשכחה. והיינו, שמצד ישראל עצמם שייך קצת ענין של עזיבה ושכחה, אף שנחשבים לבניו של מקום, כי מכל מקום בנים אינם מחוברים לגמרי לאביהם, והחטא יכול לגרום לריחוק, אבל הטעם שהקב"ה אינו שוכח אותנו הוא משום שהחיבור בין ישראל להקב"ה הוא מצד הקב"ה עצמו, שהוא בעצמו בחר אותנו ורוצה בנו שנהיה לו לעם, ובדבר שבא מצד רצון ה' לא שייך בו שכחה והפסק. ומעשה סיני הוא חיבור שנעשה מצד הקב"ה, שכפה עליהם הר כגיגית, וגם ישראל גילו שהם עושים רצונו של מקום בלי דעתם כלל, שכן אמרו 'נעשה ונשמע', ומסרו את עצמם לעשות רצונו, וזו כוונת הפסוק, 'גם אלה תשכחנה', שמצד החיבור של אם לבנה שייך פירוד [והוסיף, שחטא העגל בא מצד ישראל, ולכך שייך בו שכחה והסרה], אך 'ואנכי לא אשכחך', כלומר, כיון שהחיבור בא מצד 'אנכי', היינו מצד הקב"ה, לכך לא אשכחך.

נח. **מהלשון** 'והיינו דאמר רבי אלעזר' וכו', משמע שהגמרא מבארת את דברי רבי אלעזר בשם רבי אושעיא, על פי דברי הגמרא הקודמים. וצריך להבין, מה נוסף בביאור דברי רבי אושעיא, הלא דבריו הם ממש כדברי הגמרא לעיל. וביאר החיד"א (פתח עינים ד"ה והיינו) בשם מהר"ש סגיס רבו של מהרי"ט, שבדברי רבי אושעיא לא נתבאר מדוע הקדים הכתוב את מעשה העגל למעשה סיני, והלא חטא העגל היה לאחר מעשה סיני. אולם על פי דברי הגמרא לעיל נתבארו דברי רבי אושעיא, שכך היה הויכוח בין כנסת ישראל והקב"ה, שבתחילה שאלה על מעשה העגל, ואחר כך על מעשה סיני.

נט. **הפסוק** מדבר על בית המקדש, ואומר, אשרי לאלו שיזכו להיות מיושבי בית המקדש, ויהללוך שם עוד לעולם. מצודת דוד (שם).

ס. **מהרש"א** (ח"א ד"ה שנאמר). וכן אמרו במגילה (כא.) 'אין ישיבה אלא לשון עכבה, שנאמר (דברים א מו), ותשבו בקדש ימים רבים' וגו'.

סא. **טעם** השהיה, ראה בהערה לעיל על המשנה (ל:).

אף שהגמרא מביאה פסוק זה כמקור למעשי חסידים הראשונים, אך הלימוד מפסוק זה הוא לכל אדם. אמנם מפסוק זה אין הכרח שיש לשהות שעה שלמה, ולכך מעיקר הדין די בשהייה מועטת, אך חסידים הראשונים החמירו על עצמם והיו שוהים שעה ממש [ראה בהערות להלן].

כתבו התוספות (ד"ה קודם), שתיקנו לומר פסוק זה בתחילת המזמור 'תהלה לדוד' (תהלים קמה) שאומרים קודם התפילה [אף שאינו חלק מהמזמור], משום שבו מבואר שצריך לשהות קודם התפילה. [ומה שמוסיפים גם את הפסוק (תהלים קמד טו) 'אשרי העם שככה לו', ביאר המהרש"א (ח"ה בתוד"ה קודם), כיון שהוא סמוך למזמור תהלה לדוד].

סב. **אין** הכוונה לשעה שלימה, אלא לשעה מועטת, ראה להלן בהערה על הברייתא הבאה.

סג. **ע"פ** רש"י (ל: ד"ה שוהין).

סד. **ביאור** הפסוק, המזמור מדבר קודם לכן מעונש הרשעים, שילכו לאבדון, ומסיים, שרק הצדיקים והישרים הם יזכו להודות לשמו, ולשבת לפניו. מצודת דוד (שם).

סה. **טעם** השהייה לאחר התפילה, כתב הרמב"ם (תפלה פ"ד הט"ז), כדי שלא תהא התפילה נראית עליו כמו משאוי, שממהר לצאת ממנה. וראה ביאור נוסף בצל"ח (ד"ה הא).

אף דין זה נאמר לכל אדם ולא רק לחסידים [ראה בהערות להלן]. וזהו הטעם לאמירת מזמור או 'עלינו לשבח' לאחר התפילה. מאירי (ד"ה המתפלל).

סו. **להלן** בברייתא, לגבי חסידים הראשונים, מבואר שהיו שוהים שעה שלימה קודם התפילה, ושעה שלימה לאחר התפילה. אולם מוכח בברייתא שם שרק מחמת שהיו חסידים היה באפשרותם לעשות כן, אבל שאר בני אדם אין יכולים לשהות כל כך. אלא מה ששנינו שכל אחד צריך לשהות שעה אחת קודם התפילה ושעה אחת לאחר התפילה, היינו שעה מועטת. שיטה מקובצת (ד"ה מתוך).

ושיעור השהייה המחויבת לכל אדם לפני התפילה, הוא לכל הפחות כדי הליכת שמונה טפחים. משנה ברורה (סי' צג סק"א), על פי שולחן ערוך (או"ח סי' צ ס"כ). והזמן שהולך למקומו אינו בכלל השיעור, אלא צריך לשהות לאחר שהגיע למקומו. פרי מגדים (או"ח סי' צג א"א סק"א).

סז. **כאן** לגבי חסידים הראשונים הכוונה לשעות שלמות, כמבואר מהמשך הברייתא, שהיו שוהים בכל יום תשע שעות בעסק התפילה. וראה בהערה הקודמת.

סח. **הגמרא** שואלת רק איך היתה התורה משתמרת בליבם [ולא נקטה 'תורתן היאך נעשית'], ומשמע שכבר למדו את התורה, כי מאחר שהיו חסידים, אם כן מסתמא למדו כבר את התורה, כמו ששנינו (אבות ב ה) 'ולא עם הארץ חסיד'. עיון יעקב (ד"ה תורתן).

סט. **מידת** החסידות ענינה, שלא יסתפק האדם בעשיית מה שציווה הקב"ה במפורש, אלא יראה ממצוות התורה לאן חפצו של הקב"ה נוטה, ועל פי זה ירחיב ויוסיף בהם במידת האפשר. מסילת ישרים (פי"ח).

אמר ר' אלעזר גדולה תפלה יותר ממעשים טובים שאין לך גדול במעשים טובים יותר ממשה רבינו אעפ"כ לא נענה אלא בתפלה שנאמר [א] אל תוסף דבר אלי וסמיך ליה [ב] עלה ראש הפסגה: וא"ר אלעזר גדולה תענית יותר מן הצדקה מאי טעמא זה בגופו וזה בממונו: וא"ר אלעזר גדולה תפלה יותר מן הקרבנות שנא' [ג] למה לי רוב זבחיכם וכתיב [ד] ובפרשכם כפיכם א"ר יוחנן (א) כל כהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו שנא' (א) [ד] ידיכם דמים מלאו: [ג] וא"ר אלעזר מיום שחרב בית המקדש ננעלו שערי תפלה שנאמר [ה] גם כי אזעק ואשוע שתם תפלתי ואע"פ ששערי תפלה ננעלו שערי דמעה לא ננעלו שנאמר [ו] שמעה תפלתי ה' ושועתי האזינה אל דמעתי אל תחרש רבא לא גזר תעניתא ביומא דעיבא משום שנא' [ז] סכותה בענן לך מעבור תפלה: וא"ר אלעזר מיום שחרב בית המקדש נפסקה חומת ברזל בין ישראל לאביהם שבשמים שנא' [ח] ואתה [א] קח לך מחבת ברזל ונתתה אותה קיר ברזל בינך ובין העיר: א"ר חנין א"ר חנינא כל המאריך בתפלתו אין תפלתו חוזרת ריקם מנא לן ממשה רבינו שנא' [ט] ואתפלל אל ה' וכתיב בתריה [י] וישמע ה' אלי גם בפעם ההיא [ב] איני והא א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן כל המאריך בתפלתו ומעיין בה סוף בא לידי כאב לב שנא' [כ] תוחלת ממושכה מחלה לב מאי תקנתיה יעסוק בתורה שנא' [ל] ועץ חיים תאוה באה ואין עץ חיים אלא תורה שנאמר [ל] עץ חיים היא למחזיקים בה לא קשיא [ב] הא דמאריך ומעיין בה הא דמאריך ולא מעיין בה א"ר חמא בר' חנינא אם ראה אדם שהתפלל ולא נענה יחזור ויתפלל שנאמר [מ] קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך וקוה אל ה': ת"ר ארבעה צריכין חזוק ואלו הן תורה ומעשים טובים תפלה ודרך ארץ תורה ומעשים טובים מנין שנא' [נ] רק חזק ואמץ מאד לשמור ולעשות [ג] ככל התורה חזק בתורה ואמץ במעשים טובים תפלה מנין שנא' [מ] קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך וקוה אל ה' דרך ארץ מנין שנא' [ס] חזק ונתחזק בעד עמנו וגו': [ע] ותאמר ציון עזבני ה' וה' שכחני היינו עזובה היינו שכוחה אמר ר"ל אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה רבש"ע אדם נושא אשה על אשתו ראשונה זוכר מעשה הראשונה אתה עזבתני ושכחתני אמר לה הקב"ה בתי י"ב מזלות בראתי ברקיע ועל כל מזל ומזל בראתי לו שלשים חיל ועל כל חיל וחיל בראתי לו שלשים לגיון ועל כל לגיון ולגיון בראתי לו שלשים רהטון ועל כל רהטון ורהטון בראתי לו שלשים קרטון ועל כל קרטון וקרטון בראתי לו שלשים גסטרא ועל כל גסטרא וגסטרא תליתי בו שלש מאות וששים וחמשה אלפי רבוא כוכבים כנגד ימות החמה וכולן לא בראתי אלא בשבילך ואת אמרת עזבתני ושכחתני. [פ] התשכח אשה עולה אמר הקב"ה כלום אשכח עולות אילים [א] ופטרי רחמים שהקרבת לפני במדבר אמרה לפניו רבש"ע הואיל ואין שכחה לפני כסא כבודך שמא לא תשכח לי מעשה העגל אמר לה [פ] גם אלה תשכחנה אמרה לפניו רבש"ע הואיל ויש שכחה לפני כסא כבודך שמא תשכח לי מעשה סיני אמר לה [פ] ואנכי לא אשכחך והיינו דא"ר אלעזר א"ר אושעיא מאי דכתיב גם אלה תשכחנה זה מעשה העגל ואנכי לא אשכחך זה מעשה סיני: חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת: מנא הני מילי א"ר יהושע ב"ל אמר קרא [צ] אשרי יושבי ביתך ואמר ר' יהושע ב"ל המתפלל צריך לשהות שעה אחת אחר תפלתו שנא' [ק] אך צדיקים יודו לשמך ישבו ישרים את פניך תניא נמי הכי [ג] המתפלל צריך ששהא שעה אחת קודם תפלתו ושעה אחת אחר תפלתו קודם תפלתו מנין שנא' אשרי יושבי ביתך לאחר תפלתו מנין דכתיב אך צדיקים יודו לשמך ישבו ישרים את פניך. תנו רבנן חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין שעה אחת וחוזרין ושוהין שעה אחת וכי מאחר ששוהין תשע שעות ביום בתפלה תורתן היאך משתמרת ומלאכתן היאך נעשית אלא מתוך שחסידים הם תורתם משתמרת ומלאכתן מתברכת: אפילו [ד] המלך שואל בשלומו לא ישיבנו: אמר רב יוסף [ה] לא שנו אלא למלכי ישראל אבל למלכי עכו"ם פוסק מיתיבי [ו] המתפלל וראה אנס בא כנגדו ראה קרון בא כנגדו לא יהא מפסיק אלא מקצר ועולה לא קשיא הא [ז] דאפשר לקצר ([ד] יקצר ואם לאו פוסק). ת"ר מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך בא שר אחד ונתן לו שלום ולא החזיר לו שלום המתין לו עד שסיים תפלתו לאחר שסיים תפלתו א"ל ריקא והלא כתוב בתורתכם [ר] רק השמר לך ושמור נפשך וכתיב [ש] ונשמרתם מאד לנפשותיכם כשנתתי לך שלום למה לא החזרת לי שלום אם הייתי חותך ראשך בסייף מי היה תובע את דמך מידי א"ל המתן לי עד שאפייסך [ה] בדברים א"ל אילו היית עומד לפני מלך בשר ודם ובא חברך ונתן לך שלום היית מחזיר

רש"י

עלה ראש הפסגה. בדבר תפלה זו נתרציתי להראותך אותה: ובפרשכם כפיכם. אי לאו דגדולה תפלה, כיון דאמר למה לי רוב זבחיכם למה לי תו ובפרשכם, הא אפילו זבחיהם לא ניחא ליה: אל תחרש. מדלא (ב) כתיב את דמעתי תראה ש"מ נראית היא לפניו, ואין צריך להתפלל אלא שתתקבל לפניו: ונתתה אותה קיר ברזל. סימן למחילת ברזל המפסקת בינו לבינם: ומעיין בה. מצפה שתעשה בקשתו על ידי הארכתו, סוף שאינה נעשית ונמצאת תוחלת ממושכה חנם, והיא כאב לב כשאדם מצפה ואין תאותו באה: תוחלת. לשון חלוי ותקוה: ועץ חיים תאוה באה. סופו של מקרא הוא: קוה. והתחזק, ולא תמשוך ידך, אלא חזור וקוה: צריכין חזוק. שיתחזק אדם בהן תמיד בכל כחו: דרך ארץ. אם אומן הוא לאומנתו, אם סוחר הוא לסחורתו, אם איש מלחמה הוא למלחמתו: שלשים חיל. ראשי גייסות וחבורות חלוקות: לגיון[ו] וקרטון וגסטרא. שמות של שררה, כגון שלטון והגמון ודוכס ופחה: עולה. כמו עולות וקרבנות[ז]: גם אלה. מעשה העגל שאמרו אלה אלהיך ישראל (שמות לב): ואנכי זה מעשה סיני. שנאמר בו אנכי ה' אלהיך (שם כ): יושבי ביתך. והדר יהללוך: יודו לשמך. והדר ישבו ישרים את פניך: תשע שעות. לשלש תפלות: תורתם משתמרת. בתוך לבם, שאין תלמודם משתכח: אבל למלכי עכו"ם פוסק. שלא יהרגנו: הא דאפשר בקצור. כגון שסמוך לגמור תפלתו: אבל

תוספות

גדולה תפלה יותר ממעשים טובים. בלא תפלה שהרי משה רבינו ע"ה אף על פי שהיו בידו מעשים טובים הוצרך לתפלה:

[ס] כל המאריך בתפלתו ומעיין בה. פירוש שמצפה שתבא בקשתו לפי שכוון בתפלתו. תימה דהכא משמע דעיון תפלה לאו מעליותא הוא וכן משמע פ' הרואה (לקמן נה.) ג' דברים מזכירין עונותיו של אדם וקאמר עיון תפלה. ולא כן משמע בפ' מפנין (שבת קכז.) דקאמר אדם אוכל פירותיהן בעוה"ז וקא חשיב עיון תפלה אלמא מעליותא הוא וכן משמע בגט פשוט (ב"ב קסד:) דקאמר משלשה דברים אין אדם ניצול בכל יום וקאמר עיון תפלה פירוש שאין אדם מעיין בה אם כן משמע שהוא טוב וי"ל דתרי עיון תפלה יש עיון תפלה דהכא המצפה שתבא בקשתו ועיון תפלה דהתם שמכוין את לבו לתפלה[י]:

אל דמעתי אל תחרש. פרש"י דדייק מדלא קאמר ודמעתי תראה ש"מ שהיא נראית בכל פעם ואין להתפלל רק שתתקבל:

קודם תפלתו מנין שנא' אשרי יושבי ביתך. ולפיכך תקנו לומר זה הפסוק קודם תהלה לדוד לאפוקי מהנהו דאמרי אשרי הרבה: אבל

עין משפט נר מצוה

כד א מיי' פט"ו מהל' תפלה הלכה ג סמג עשין כ טוש"ע או"ח סי' קכח סעיף לה:

כה ב טוש"ע או"ח סי' צח סעיף ה:

כו ג מיי' פ"ד מהל' תפלה הלכה טו סמג עשין יט טור וש"ע או"ח סי' צג סעיף א:

כז ד ה מיי' פ"ו שם הל' ט סמג שם טור וש"ע או"ח סימן קד סעיף א:

כח ו מיי' שם טוש"ע שם סעיף ב:

כט ז מיי' שם טוש"ע שם סעיף א:

רב נסים גאון

ל"א (מלך) [מלכים] ולגרשם מפני בניו ולפיכך קבל תפלתו בעדם ונעתר לו ואמר סלחתי כדברך ואמר לו אחר כן ואולם חי אני הודיע לנביאו שבודאי אילו השמידם לעם היו האומות אומרים שאין לו יכולת ולא היו מכירין גבורתו והואיל ואין מתברר להם שהוא יכול גם כן אין מתברר להם שהוא חי והנה בשביל עתירת הנביא בעד העם הודו האומות כי יש החיים לעלמין ונתברר להם שהוא חי וקיים וזכה הנביא לשבח בשביל זה הדבר כי בשביל עתירתו נודעה גדולתו של מלכנו ועצמו וגבורתו ונתפרסמו בקצות הארץ ונתברר ונתקיים כי הקב"ה יתעלה שמו חי בעצמו ולפיכך א"ל רחמנא ואולם חי אני אחר שאמר כדברך תיכף לה ודרשי ליה רבנן החייתני בדבריך כלומר שבשביל עתירתך גרם הדבר ונתברר לאומות שאני חי וזה הוא צד התירוץ של זה הדבר והיה נעלם מאד וסייעני הקב"ה לגלותו ולפרשו ולא ראיתי אדם שקדמני לזה התירוץ וזה הפירוש יהיה שמור בידך: **אפילו המלך שואל בשלומו לא ישיבנו.** ושנינו עוד בתוספתא הכותב את השם אפי' המלך שואל בשלומו לא ישיבנו היה כותב ה' או ו' שמות כיון שגמר אחד מהן משיב שאילת שלום ואיתא להא ברייתא בגמרא דבני מערבא דפירקין: **תנו רבנן מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך.** אית בבבא קמא בפ' הגוזל (דף קג:) כל מעשה בחסיד אחד אינו אלא ר' יהודה בן בבא או ר' יהודה בר' אילעאי ואיתא דכוותה בתמורה (דף טו) בפרק יש בקרבנות הצבור:

הגהות הב"ח

(א) גמ' שנאמר ובפרשכם כפיכם וגו' ידיכם דמים: (ב) רש"י ד"ה אל תחרש מדלא. נ"ב וכה"ג דף נ"ע ספ"ו בע"א ע"ש:

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ע' תוס' סנהדרין לה: וכן בתוס' יבמות ז. ד"ה שנאמר], ב) עיין תוס' סוטה לט. ד"ה וכי, ג) ב"מ נט., ד) עיין תוס' סוטה לט. סוד"ה מחיצה, ה) לקמן נה., ו) [וע"ע תוס' שבת קיח: ובר"ה טז: וב"ב קסד:].

הגהות הגר"א

[א] גמרא עולות (אילים). תז"מ וצ"ל אשים:

גליון הש"ס

גמ' כל כהן שהרג. בהגהה מוהרי"ב ז"ל [צ"ין] וכן בתוס' יבמות (דף ז.) ד"ה שנאמר. וע' בתוי"ט סוף פרק ז' דבכורות: תוס' ד"ה גדולה וכו'. בלא תפלה. וע' תשובת מהרשד"ם חא"ח סי' ל':

תורה אור השלם

א) וַיִּתְעַבֵּר יְיָ בִּי לְמַעַנְכֶם וְלֹא שָׁמַע אֵלָי וַיֹּאמֶר יְיָ אֵלַי רַב לָךְ אַל תּוֹסֶף דַּבֵּר אֵלַי עוֹד בַּדָּבָר הַזֶּה: [דברים ג, כו]

ב) עֲלֵה רֹאשׁ הַפִּסְגָּה וְשָׂא עֵינֶיךָ יָמָּה וְצָפֹנָה וְתֵימָנָה וּמִזְרָחָה וּרְאֵה בְעֵינֶיךָ כִּי לֹא תַעֲבֹר אֶת הַיַּרְדֵּן הַזֶּה: [דברים ג, כז]

ג) לָמָּה לִּי רֹב זִבְחֵיכֶם יֹאמַר יְיָ שָׂבַעְתִּי עֹלוֹת אֵילִים וְחֵלֶב מְרִיאִים וְדַם פָּרִים וּכְבָשִׂים וְעַתּוּדִים לֹא חָפָצְתִּי: [ישעיה א, יא]

ד) וּבְפָרִשְׂכֶם כַּפֵּיכֶם אַעְלִים עֵינַי מִכֶּם גַּם כִּי תַרְבּוּ תְפִלָּה אֵינֶנִּי שֹׁמֵעַ יְדֵיכֶם דָּמִים מָלֵאוּ: [ישעיה א, טו]

ה) גַּם כִּי אֶזְעַק וַאֲשַׁוֵּעַ שָׂתַם תְּפִלָּתִי: [איכה ג, ח]

ו) שִׁמְעָה תְפִלָּתִי יְיָ וְשַׁוְעָתִי הַאֲזִינָה אֶל דִּמְעָתִי אַל תֶּחֱרַשׁ כִּי גֵר אָנֹכִי עִמָּךְ תּוֹשָׁב כְּכָל אֲבוֹתָי: [תהלים לט, יג]

ז) סַכּוֹתָה בֶעָנָן לָךְ מֵעֲבוֹר תְּפִלָּה: [איכה ג, מד]

ח) וְאַתָּה קַח לְךָ מַחֲבַת בַּרְזֶל וְנָתַתָּה אוֹתָהּ קִיר בַּרְזֶל בֵּינְךָ וּבֵין הָעִיר וַהֲכִינֹתָה אֶת פָּנֶיךָ אֵלֶיהָ וְהָיְתָה בַמָּצוֹר וְצַרְתָּ עָלֶיהָ אוֹת הִיא לְבֵית יִשְׂרָאֵל: [יחזקאל ד, ג]

ט) וָאֶתְפַּלֵּל אֶל יְיָ וָאֹמַר אֲדֹנָי אֱלֹהִים אַל תַּשְׁחֵת עַמְּךָ וְנַחֲלָתְךָ אֲשֶׁר פָּדִיתָ בְּגָדְלֶךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ מִמִּצְרַיִם בְּיָד חֲזָקָה: [דברים ט, כו]

י) וְאָנֹכִי עָמַדְתִּי בָהָר כַּיָּמִים הָרִאשֹׁנִים אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לָיְלָה וַיִּשְׁמַע יְיָ אֵלַי גַּם בַּפַּעַם הַהִוא לֹא אָבָה יְיָ הַשְׁחִיתֶךָ: [דברים י, י]

כ) תּוֹחֶלֶת מְמֻשָּׁכָה מַחֲלָה לֵב וְעֵץ חַיִּים תַּאֲוָה בָאָה: [משלי יג, יב]

ל) עֵץ חַיִּים הִיא לַמַּחֲזִיקִים בָּהּ וְתֹמְכֶיהָ מְאֻשָּׁר: [משלי ג, יח]

מ) קַוֵּה אֶל יְיָ חֲזַק וְיַאֲמֵץ לִבֶּךָ וְקַוֵּה אֶל יְיָ: [תהלים כז, יד]

נ) רַק חֲזַק וֶאֱמַץ מְאֹד לִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת כְּכָל הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוְּךָ מֹשֶׁה עַבְדִּי אַל תָּסוּר מִמֶּנּוּ יָמִין וּשְׂמֹאול לְמַעַן תַּשְׂכִּיל בְּכֹל אֲשֶׁר תֵּלֵךְ: [יהושע א, ז]

ס) חֲזַק וְנִתְחַזַּק בְּעַד עַמֵּנוּ וּבְעַד עָרֵי אֱלֹהֵינוּ וַייָ יַעֲשֶׂה הַטּוֹב בְּעֵינָיו: [שמואל ב י, יב]

ע) וַתֹּאמֶר צִיּוֹן עֲזָבַנִי יְיָ וַאדֹנָי שְׁכֵחָנִי: [ישעיה מט, יד]

פ) הֲתִשְׁכַּח אִשָּׁה עוּלָהּ מֵרַחֵם בֶּן בִּטְנָהּ גַּם אֵלֶּה תִשְׁכַּחְנָה וְאָנֹכִי לֹא אֶשְׁכָּחֵךְ: [ישעיה מט, טו]

צ) אַשְׁרֵי יוֹשְׁבֵי בֵיתֶךָ עוֹד יְהַלְלוּךָ סֶּלָה: [תהלים פד, ה]

ק) אַךְ צַדִּיקִים יוֹדוּ לִשְׁמֶךָ יֵשְׁבוּ יְשָׁרִים אֶת פָּנֶיךָ: [תהלים קמ, יד]

ר) רַק הִשָּׁמֶר לְךָ וּשְׁמֹר נַפְשְׁךָ מְאֹד פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ וּפֶן יָסוּרוּ מִלְּבָבְךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ וְלִבְנֵי בָנֶיךָ: [דברים ד, ט]

ש) וְנִשְׁמַרְתֶּם מְאֹד לְנַפְשֹׁתֵיכֶם כִּי לֹא רְאִיתֶם כָּל תְּמוּנָה בְּיוֹם דִּבֶּר יְיָ אֲלֵיכֶם בְּחֹרֵב מִתּוֹךְ הָאֵשׁ: [דברים ד, טו]

הגהות וציונים

א] בן אדם קח לך כצ"ל (גליון) בקרא ליתא תיבות "בן אדם" ועיין בהגהות הר"ר אליהו גוטמאכער בילקו"מ בביאור הגליון: ב] עיין במהרש"א שהקשה על פסוק ואתפלל (דברים ט, כו) וכתיב וישמע (שם י, י) והבאר מים חיים בספרו שער התפלה שער ניפול כתב שצ"ל בגמ' הפסוק ואתנפל (דברים ט, יח) וכתיב וישמע (שם ט, יט) עיי"ש, וכ"כ הרש"ש, וכ"ה בכת"י, ובספר האורה לרש"י (ח"א סימן ט) ועיין פני יהושע שהאריך בזה: ג] צ"ל לעשות (גליון): ד] [ברב אלפס א"ר יהודה הא דלא אפשר לקצר מקצר ואי לא מפסיק] (גליון): ה] לכאורה מה שא"ל המתן לי וכו' מיותר עיין ט"ז או"ח סימן סו סק"א: ו] נדצ"ל לגיון ורהטון וקרטון וגסטרא (שפתי חכמים): ז] נראה שרש"י גורס בגמ' עולות אשים כמו שהגיה הגר"א (שפתי חכמים) ועיין צל"ח: ח] דבור זה צ"ל אחר ד"ה אל דמעתי:

הקדוש ברוך הוא בידם, **וְתוֹרָתָם מִשְׁתַּמֶּרֶת** בתוך לבם, שלא היו שוכחים את תלמודם, **וְכֵן מְלַאכְתָּן מִתְבָּרֶכֶת**, ואין צריכים לעסוק בה הרבה.

★

שנינו במשנה, העומד בתפילה, **אֲפִילּוּ הַמֶּלֶךְ שׁוֹאֵל בִּשְׁלוֹמוֹ, לֹא יְשִׁיבֶנּוּ**. הגמרא מבארת באיזה אופן נאמר דין זה:
אָמַר רַב יוֹסֵף, לֹא שָׁנוּ שאפילו המלך שואל בשלומו לא ישיבנו, **אֶלָּא לְמַלְכֵי יִשְׂרָאֵל**, שהמתפלל אינו נכנס לסכנה במה שאינו משיב להם, **אֲבָל לְמַלְכֵי עַכּוּ"ם**[ע], שאם לא ישיב להם יש לחשוש שיהרגוהו, **פּוֹסֵק** מתפילתו ומשיב להם, מפני פיקוח נפש[עא].

הגמרא מקשה מברייתא על דברי רב יוסף:
מֵיתִיבֵי - הקשו בני הישיבה על דברי רב יוסף, שנינו בברייתא, **הַמִּתְפַּלֵּל** 'שמונה עשרה', **וְרָאָה אַנָּס** [-אדם שעלול להרוג] **בָּא כְּנֶגְדּוֹ**, או **שֶׁרָאָה קָרוֹן** [-עגלה] **בָּא כְּנֶגְדּוֹ** ועלול לפגוע בו, **לֹא יְהֵא מַפְסִיק** מתפילתו מיד, **אֶלָּא מְקַצֵּר** בתפילתו **וְעוֹלֶה**[עב]. הרי שגם בשעת הסכנה אסור לו להפסיק מתפילתו, אלא עליו לקצרה, ולא כדברי רב יוסף שלמלכי עכו"ם יפסיק מתפילתו. מתרצת הגמרא, **לֹא קַשְׁיָא, הָא** - הברייתא מדברת באופן **דְּאֶפְשָׁר** לו **לְקַצֵּר** בתפילתו לפני שיבוא אליו האנס או הקרון, כגון שעומד כבר בסוף התפילה, שיספיק לגמור את התפילה בקצרה לפני שיבוא, ולכן הדין הוא **שֶׁיְּקַצֵּר**, **וְאִם לָאו** - אבל אם לא יועיל לו שיקצר, כגון שעומד בתחילת התפילה ואף אם יקצר לא יספיק לגומרה, הדין הוא **שֶׁפּוֹסֵק** מתפילתו, ובאופן זה אמר רב יוסף את דבריו[עג].

הגמרא מביאה מעשה בענין האיסור להפסיק באמצע התפילה:
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **מַעֲשֶׂה בְּחָסִיד אֶחָד**[עד] **שֶׁהָיָה מִתְפַּלֵּל בַּדֶּרֶךְ. בָּא** אליו **שַׂר אֶחָד** באמצע תפילתו, **וְנָתַן לוֹ** השר **שָׁלוֹם**, **וְהֶחָסִיד לֹא הֶחֱזִיר לוֹ שָׁלוֹם**[עה]. **הִמְתִּין לוֹ** השר **עַד שֶׁסִּיֵּים** את **תְּפִלָּתוֹ. לְאַחַר שֶׁסִּיֵּים תְּפִלָּתוֹ, אָמַר לוֹ** השר, **רֵיקָא** [-ריק], **וַהֲלֹא כָּתוּב בְּתוֹרַתְכֶם** (דברים ד ט), **'רַק הִשָּׁמֶר לְךָ וּשְׁמֹר נַפְשְׁךָ מְאֹד'** וגו'[עו], **וְכֵן כְּתִיב** (שם פסוק טו), **'וְנִשְׁמַרְתֶּם מְאֹד לְנַפְשֹׁתֵיכֶם'** וגו'[עז], ונלמד מזה, שצריך להישמר מן הסכנה[עח], ואם כן **כְּשֶׁנָּתַתִּי לְךָ שָׁלוֹם לָמָּה לֹא הֶחֱזַרְתָּ לִי שָׁלוֹם**, הלא **אִם הָיִיתִי חוֹתֵךְ** את **רֹאשְׁךָ בְּסַיִיף** [-בחרב], **מִי הָיָה תּוֹבֵעַ אֶת דָּמְךָ מִיָּדִי**, ונמצא שבזה שלא החזרת לי שלום הכנסת עצמך לידי סכנה. **אָמַר לוֹ** אותו חסיד, **הַמְתֵּן לִי עַד שֶׁאֲפַיֶּיסְךָ בִּדְבָרִים** [-שאומר לך דברי ריצוי][עט]. **אָמַר לוֹ** החסיד, **אִילּוּ** אתה **הָיִיתָ עוֹמֵד לִפְנֵי מֶלֶךְ בָּשָׂר וָדָם**, ובאותה שעה **בָּא** לשם **חֲבֵרְךָ וְנָתַן לְךָ שָׁלוֹם**, האם **הָיִיתָ**

ע. **פתרונו** 'עובדי כוכבים ומזלות', כלומר עובדי עבודה זרה. אך אינו בדווקא והכוונה לכל מלכי הגויים [ובדפו"י הגירסא 'מלכי אומות העולם', ותיבת עכו"ם היא משינויי הצנזור].

עא. **כתב** בשולחן ערוך (או"ח סי' קד ס"ה), שמי שפסק מתפילתו מחמת מלך עכו"ם, אם שהה בהפסקו כדי לגמור את כל התפילה, חוזר לראש. ואם שהה פחות מכך, בי"ג ברכות אמצעיות חוזר לתחילת הברכה שהפסיק בה, ובג' ברכות ראשונות חוזר לראש, ובג' ברכות אחרונות חוזר לרצה, מפני שג' ראשונות וכן ג' אחרונות נחשבות ברכה אחת [ויש אומרים שאם לא שהה כדי לגמור כולה, חוזר למקום שפסק ולא לתחילת הברכה. משנה ברורה (שם ס"ק יט, כ)].

עב. **בספר** המכתם (ד"ה אבל) דייק מדברי רש"י להלן (ד"ה הא), ש'לקצר' הכוונה לומר את התפילה במהירות [וראה ביאורי רש"י]. אולם תלמידי רבינו יונה (ד"ה לא) פירשו, שהכוונה שיאמר רק את תחילת הברכות ואת סיומן. והרא"ה (ד"ה אלא) הזכיר שלש אפשרויות לקצר בתפילה, או לומר את כל התפילה במהירות, או לקצר את הברכות עצמן, או לומר תפילת הביננו [ראה לעיל (כט.)]. וראה צל"ח (ד"ה אלא) שכתב, שקודם שאמר ברכת 'אתה חונן' יכול לומר הביננו, אולם לאחר שאמר 'אתה חונן' אינו יכול לומר הביננו.

עג. **כן** הגירסא בדפו"י. ובגמרא לפנינו הכניסו תיבות 'יקצר ואם לאו פוסק' בסוגריים, והגליון ציין תחתיו לגירסת הרי"ף 'הא דאפשר לקצר והא דלא אפשר לקצר, אפשר לקצר מקצר, ואי לא מפסיק'. ומכל מקום הכוונה אחת.
בירושלמי (פ"ה ה"א) מבואר, שאם הוא יכול להינצל על ידי הליכה בלבד, בלי דיבור, לא יפסיק בדיבור, ורק אם אינו יכול להינצל אלא על ידי דיבור מותר לו גם לדבר. וראה להלן (לג.) בהערה, שנחלקו הראשונים האם הליכה בלבד נקראת הפסק ומותרת רק בשעת הסכנה, או שהליכה בלבד מותרת גם שלא בשעת הסכנה, כשיש צורך בדבר.

עד. **כל** מקום שאמרו 'מעשה בחסיד אחד', הכוונה או לרבי יהודה בן בבא, או לרבי יהודה ברבי אילעאי. גמרא (ב"ק קג:).

עה. **ראה** להלן (לג.) בהערה, למה לא החזיר לו שלום, והלא למלכי עכו"ם מפסיקים את התפילה.

עו. **לשון** הפסוק 'רק השמר לך ושמר נפשך מאד, פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך, ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך, והודעתם לבניך ולבני בניך'. ולפי פשוטו מדבר הכתוב בענין זכירת מעמד הר סיני, כמו שממשיך בפסוק הבא (שם פסוק י), 'יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב' וגו'. וראה בהערה להלן.

עז. **לשון** הכתוב 'ונשמרתם מאד לנפשתיכם, כי לא ראיתם כל תמונה ביום דבר ה' אליכם בחֹרב מתוך האש'. ולפי פשוטו פסוק זה הוא אזהרה על עבודה זרה, שנישמר מאוד לא לטעות אחר עבודה זרה, ולא להאמין בתבנית פסל, כי לא ראינו שום תמונה במעמד הר סיני. וראה בהערה הבאה.

עח. **אף** על פי שהפסוקים מדברים משכחת מעמד הר סיני, ואיסור עבודה זרה, מכל מקום מפסוקים אלו לומדים גם מצוה על שמירת הנפש מסכנה. וכמו שמצאנו בשבועות (לו.), שמפסוק 'השמר לך ושמר נפשך' וגו', למדו איסור על המקלל את עצמו. מהרש"א (ח"א ד"ה כתיב).

עט. **כלומר**, המתן לי ואל תמהר לחרוץ את דיני, ומיד אפייסך בדברים ותראה שאין לך לכעוס עלי. וראה עוד בט"ז שהובא בהערה להלן (לג.).

מַחֲזִיר לוֹ שלום. **אָמַר** לוֹ השר, **לָאו** - לא הייתי מחזיר לו שלום. הוסיף החסיד ושאל אותו, **וְאִם הָיִיתָ מַחֲזִיר** לוֹ שלום, **מֶה הָיוּ עוֹשִׂים לְךָ. אָמַר** לוֹ השר, **הָיוּ חוֹתְכִים אֶת רֹאשִׁי בְּסַיִיף** [-חרב], כעונש על הזלזול במלך. **אָמַר** לוֹ החסיד, **וַהֲלֹא הַדְּבָרִים** הם **קַל וָחוֹמֶר, וּמָה אַתָּה שֶׁהָיִיתָ עוֹמֵד לִפְנֵי מֶלֶךְ בָּשָׂר וָדָם, שֶׁהַיּוֹם** הוא **כָּאן וּמָחָר בַּקֶּבֶר, כָּךְ** היית צריך להיזהר בכבודו, ולא להחזיר שלום לאדם אחר בעת שאתה עומד לפניו, **אֲנִי שֶׁהָיִיתִי עוֹמֵד** עכשיו בתפילה **לִפְנֵי מֶלֶךְ מַלְכֵי הַמְּלָכִים הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, שֶׁהוּא חַי וְקַיָּים לָעַד וּלְעוֹלְמֵי עוֹלָמִים, עַל אַחַת כַּמָּה וְכַמָּה** שהייתי צריך להיזהר בכבודו, ולכן לא החזרתי לך שלום. **מִיָּד נִתְפַּיֵּיס** [-נתרצה] **אוֹתוֹ הַשַּׂר, וְנִפְטַר אוֹתוֹ חָסִיד לְבֵיתוֹ לְשָׁלוֹם**[א].

★

שנינו במשנה, **אֲפִילוּ נָחָשׁ כָּרוּךְ עַל עֲקֵבוֹ לֹא יַפְסִיק** מתפילתו. הגמרא מביאה חילוק בין נחש לעקרב בענין זה:

אָמַר רַב שֵׁשֶׁת, לֹא שָׁנוּ - לא נשנה שאסור להפסיק, **אֶלָּא** לגבי **נָחָשׁ** שאינו מוכן ועומד כל כך לישוך ולהזיק[ב], **אֲבָל** אם הגיע אליו **עַקְרָב, פּוֹסֵק** מתפילתו, ונוטלו מרגלו ומרחיקו, כיון שהעקרב מוכן ועומד יותר לעקוץ בכל שעה[ג].

למדנו מדברי רב ששת, שהנחש שונה מן העקרב ואין דרכו לישוך כל כך. הגמרא מקשה על חילוק זה:

מֵיתִיבֵי - הקשו בני הישיבה, שנינו בברייתא, מי שראו אותו **שֶׁנָּפַל לְגוֹב** [-בור[ד]] של **אֲרָיוֹת**, מכל מקום **אֵין מְעִידִין עָלָיו שֶׁמֵּת** כדי להתיר לאשתו להינשא לאחר, מפני שיתכן שהאריות לא היו רעבים ולא אכלו אותו. אבל אם **נָפַל** אדם **לַחֲפִירָה** שהיא **מְלֵאָה נְחָשִׁים,** **וְכֵן** אם נפל לחפירה שהיא מלאה **עַקְרַבִּים**[ה], **מְעִידִין עָלָיו שֶׁמֵּת,** כיון שודאי הרגוהו הנחשים או העקרבים. ומוכח, שגם הנחש דרכו להזיק בכל שעה, וכיצד אמר רב ששת שאין דרך הנחש להזיק כל כך[ו]. מתרצת הגמרא, **שָׁאנֵי הָתָם** - שונה הדבר שם, בברייתא, **דְּאַגַּב אִיצְצָא מַזְּקִי** - שמתוך הדוחק שדחק אותם כאשר נפל עליהם, הם בודאי מזיקים לו ונושכים אותו, אך בדרך כלל אינו עומד ומוכן להזיק כל כך.

הגמרא מביאה סכנה נוספת שיש לאדם להפסיק מתפילתו מחמתה:

אָמַר רַבִּי יִצְחָק, היה עומד ומתפלל, **וְרָאָה שְׁוָורִים** כנגדו, **פּוֹסֵק** מתפילתו, כיון שהשור מסוכן לנגוח. מוכיח רבי יצחק את דבריו מברייתא, **דְּתָנֵי רַב אוֹשַׁעְיָא** - שכך שנה רב אושעיא בברייתא, **מַרְחִיקִין** [-מתרחקים] **מִשּׁוֹר תָּם** שלא הורגל לנגוח בני אדם **חֲמִשִּׁים אַמָּה,** כיון שאין סכנתו גדולה כל כך, **וּמִשּׁוֹר מוּעָד** שכבר נגח שלש פעמים, מתרחקים **כִּמְלֹא עֵינָיו,** עד שאינו רואה אותו[ז].

הגמרא מביאה ברייתא נוספת מענין סכנת השור:

תָּנָא מִשְּׁמֵיהּ דְּרַבִּי מֵאִיר - שנינו בברייתא משמו של רבי מאיר, **רֵישׁ תּוֹרָא בְּדִקּוּלָא** - גם כשראשו של השור הוא בתוך הסל של תבן שתולים לו על צוארו, כלומר, אף כשהשור טרוד באכילה[ח], **סְלִיק לְאִגָּרָא** - עלה אל הגג, **וּשְׁדֵי דַּרְגָּא מִתּוּתָךְ** - וזרוק את הסולם מתחתיך, כדי שלא יוכל השור לעלות אליך. כלומר, הזהר ממנו הרבה כיון שסכנתו גדולה[ט]. מבארת הגמרא, **אָמַר שְׁמוּאֵל, הָנֵי מִילֵּי** - דברים אלו אינם אלא **בְּשׁוֹר שָׁחוֹר** שהוא מסוכן יותר, **וּבְיוֹמֵי נִיסָן** - ורק בימי ניסן, כשהארץ מלאה דשאים לאחר כל ימי החורף שלא היו דשאים, **מִפְּנֵי שֶׁבִּימִים** אלה **הַשָּׂטָן מְרַקֵּד לוֹ בֵּין קַרְנָיו**[י], כלומר, שמתוך שהארץ נתמלאה דשאים הוא שמח, ונכנס בו יצר הרע ונוגח.

★

מתוך שדיברה הגמרא מסכנת הנחשים, היא מביאה מעשה מענין זה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **מַעֲשֶׂה בְּמָקוֹם אֶחָד, שֶׁהָיָה** שם **עָרוֹד**[יא] - בעל חי הבא מן הנחש והצבי[יב], והוא מסוכן מאוד[יג], **וְהָיָה מַזִּיק אֶת**

א. **יש** להקשות, מה ענה החסיד על עיקר שאלת השר, איך הכניס את עצמו לסכנת נפשות ועבר על 'ונשמרתם מאד לנפשותיכם'. וכתב הט"ז (או"ח סי' סו סק"א), שדרך השרים לא היה להרוג מיד בלי דין, אלא בתחילה לשאול למה עושה כן, ורק אחר כך לחייבו מיתה. ועל זה סמך אותו חסיד שיוכל לפייס אותו בדברים, ולומר שלא עשה כן בדרך מרידה. ודבר זה רמז החסיד לשר, באומרו 'המתן לי עד שאפייסך בדברים', כלומר, הלא חוק השררה להמתין ולא להרוג מיד, ולכך סמכתי שאפייסך ולא חששתי משום 'ונשמרתם מאד לנפשותיכם'. וראה עוד מגן אברהם (או"ח סי' קד סק"א) שכתב, שאותו חסיד היה בטוח שיקבל השר את תשובתו, ולא חשש כלל שיהרגנו. וכתב הראש יוסף (לג: ד"ה אפילו) שעל כרחך יש לפרש כדבריהם שלא חשש שיהרוג אותו, שכן גם לפי שיטת הראשונים שמותר למסור את הנפש אף על שאר העבירות, ולא רק על אותן שנאמר בהן יהרג ואל יעבור [ראה שולחן ערוך (יו"ד סי' קנז ס"א)], מכל מקום הרי לא נאמר דין זה אלא כאשר הגוי מתכוין להעבירו על דתו, אבל כשמתכוין רק להנאת עצמו אין רשאי למסור את הנפש [ראה שולחן ערוך שם]. אמנם בספר חסידים (סי' תשפו) כתב, שאותו חסיד הסתכן בנפשו, ואף על פי כן טוב עשה. וראה פתחי תשובה (יו"ד שם סק"ג) שהביא בשם התפארת ישראל (ברכות פ"א מ"ג יכין אות כה), שמותר להכניס את עצמו לספק סכנה לצורך קיום מצוה אם ההיזק אינו מצוי, ולסמוך על כך שזכות המצוה תגן בעדו. וראה שם שהוכיח את דבריו [ולפי זה יש לבאר שהחסיד השיב לשר, אכן עברתי על 'ונשמרתם' והסתכנתי, אבל אדם העומד לפני מלך מלכי המלכים שהוא חי וקיים לעד, עליו להיות ביראה כל כך גדולה, עד שלא יחשוש לסכנה מבשר ודם. וקל וחומר מהעומד לפני מלך בשר ודם, שעומד לפניו ביראה. אחרונים].

ב. **הכוונה** היא באותם מקומות שמצויים הנחשים ורגילים בבתים, ופעמים רבות נכרכים לאדם ואין מזיקים. המכתם (ד"ה לא). וכן ברמב"ם (תפילה פ"ו ה"ט) מבואר, שדין זה שאפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק, הכוונה באותם מקומות שאין דרכם להמית. ובספר הנר (ד"ה אפילו) כתב בשם רב ניסים, שדרך הנחש לישוך בפעם ראשונה שמגיע לאדם, וכיון שכבר נכרך עליו ולא נשכו, שוב אינו נושך. [ראה עוד בתוספות (ד"ה אבל), שאם הנחש בא כנגדו בכעס, פוסק].

וכתב בקובץ שיעורים (פסחים אות לב), שאף שבמיעוט פעמים הנחש נושך, אך שלוחי מצוה אינם ניזוקים במקום שאינו מצוי ההיזק, כמבואר בפסחים (ח:), ולכך אין לו לחשוש שהנחש יישך ואסור להפסיק בתפילתו.

ג. **בירושלמי** (פ"ה ה"א) פירשו טעם הדבר, משום שעקרב עוקץ וחוזר ועוקץ. ופירש בפני משה (ד"ה למה), שדרכו לעקוץ תמיד. וראה עוד בהערה לעיל בשם ספר הנר. ברש"י (ד"ה אבל) מבואר, שההפסקה בתפילה היינו מה שנוטל את העקרב ומורידו מגופו. ומבואר מדבריו שאף שאינו פוסק בדיבור, מכל מקום הרי זה הפסק בתפילתו. וכן מבואר בתוספות (ד"ה אבל), שגם הליכה בלבד נקראת הפסק. אמנם תלמידי רבינו יונה (ד"ה לא) כתבו, שרק דיבור קרוי הפסק, אך הליכה לבדה אינה נקראת הפסק, ומותרת גם באופן שאין סכנה [ולשיטתו, מה שהתירו בעקרב לפסוק מהתפילה, היינו לומר לאדם אחר להרחיקו]. והוכיחו כן מדברי הירושלמי (פ"ה ה"א), שאם בא הנחש כנגדו מותר לו ללכת למקום אחר, ובלבד שלא יפסיק על ידי דיבור. וביאר הגר"א (או"ח סי' קד ס"ג), שתלמידי רבינו יונה פירשו את דברי הירושלמי שנחש בא כנגדו באופן שאינו מסוכן. אך התוספות פירשו כוונת הירושלמי, שהכוונה כשהנחש בא בכעס כנגדו, ולכך רשאי להפסיק בהליכה [ומכל מקום לא ידבר כיון שיכול להנצל בהליכה לבדה. מראה הפנים (ירושלמי שם ד"ה אפילו) בדעת תוספות]. וראה עוד בהערה על המשנה (לעיל ל:) בשם הגר"א.

ד. **'גוב'** הוא בור בארמית [ראה בספר דניאל (ו יג) ובתרגום אונקלוס (שמות כא לג)]. וכתב רש"י ביבמות (קכא: ד"ה אגב), שגוב אריות הוא גדול ורחב ידים.

ה. **אין** לפרש כוונת הברייתא שהיו בחפירה נחשים ועקרבים יחד, והסכנה היא רק מן העקרבים, שהרי אם כן מה לה להזכיר כלל נחשים, הלא אפשר להעיד עליו שמת מחמת העקרבים שבחפירה. שיטה מקובצת (ד"ה לחפירה).

ו. **מהמשנה** עצמה אין להוכיח שהנחש אין דרכו לישוך, כי יש לומר שאף שדרכו לישוך מכל מקום לא יפסיק, מפני ששומר מצוה לא ידע דבר רע. אבל כיון שאמר רב ששת שלגבי עקרב יפסיק מפני הסכנה, אם כן מוכח שאין לסמוך על זכות המצוה, והטעם שבנחש לא יפסיק מפני שאין דרכו לישוך, ולכך מקשה הגמרא שמוכח מהברייתא שגם הנחש דרכו לישוך. מילי דברכות (ד"ה מיתיבי). וראה עוד מה שכתב הצל"ח (ד"ה מיתיבי) בזה.

ז. **ומשמע** בשולחן ערוך (או"ח סי' קד ס"ד), שחילוק זה הוא אף לגבי תפילה, שהמתפלל והגיע שור תם נגדו, פוסק כשבא השור לתוך חמישים אמה ממנו, ואם הגיע שור מועד, פוסק ובורח עד שלא יראנו. עוד כתב, שבמקום שהשוורים אינם רגילים לנגוח, אין פוסק מפניהם בתפילתו.

ח. **רשב"ם** (פסחים קיב: ד"ה ריש).

ט. **אין** הכוונה כפשוטו שצריך לעלות לגג, אלא הכוונה שצריך להזהר ממנו הרבה. רש"י (ד"ה ושדי).

י. **בפשטות,** לשון זו ענינה, שיש לשור יצר הרע לנגוח בקרניו. וביסוד יוסף (פרק פג) כתב, שגאוותו של השור היא בקרניו, ולכך השטן מוצא מקום לעצמו במקום הגאוה.

יא. **ראה** פירוש הר"ש סירילאו על ירושלמי ברכות (פ"ה ה"א ד"ה תנרבנן), שכתב 'ערווד', ולפי דבריו הניקוד הוא 'עַרְוָד' [וראה עוד בשיטמ"ק (חולין קכז.)].

יב. **כשנזקקים** הנחש והצב זה עם זה יוצא משניהם ערוד. רש"י (ד"ה ערוד), על פי גמרא בחולין (קכז.).

יג. **בירושלמי** (פ"ח ה"ה) נאמר, שמעולם לא יאמר לך אדם שעקצו חברבר [-ערוד] וחיה.

מסורת הש"ם עם הוספות

א) [לעיל כח:], ב) יבמות קכא., ג) פסחים קיב:, ד) [תוספתא פרק ג], ה) תענית דף ב., ו) לעיל כט. נדה ח., ז) [תעני' ז.], ח) סנהדרין לב. ע"ש, ט) שם ע"ש, י) [שבת קנ: ע"ש פסחי' קה: קז.], כ) [קדושין ג: וש"נ], ל) תוספתא פ"ג לעיל כו: כט., מ) [ע' שבת קיא. קיג.], נ) [שבת לא. מגיל' כה: ע"ג ס:], ס) [יומא ע. סוטה מא.], ע) [עי' פירושו ברא"ש פרק ד סי' יד], פ) [חולין דף קכז.], צ) ירושלמי פ"ה סוה"א, ק) ע"ז ב: עיי"ש, ר) ד"ה ונחזי.

הגהות הב"ח

(א) גמ' ניחזי היכן תיקון. נ"ב בפרק מי שמתו דף כב ע"ב גבי טבילת בעלי קרי פריך תלמודא נמי הכי וע"ש בתוס' (ר):

תורה אור השלם

א) אַל תַּרְבּוּ תְדַבְּרוּ גְּבֹהָה גְבֹהָה יֵצֵא עָתָק מִפִּיכֶם כִּי אֵל דֵּעוֹת יְיָ וְלוֹ נִתְכְּנוּ עֲלִלוֹת: [שמואל א ב, ג]

ב) בִּיבֹשׁ קְצִירָהּ תִּשָּׁבַרְנָה נָשִׁים בָּאוֹת מְאִירוֹת אוֹתָהּ כִּי לֹא עַם בִּינוֹת הוּא עַל כֵּן לֹא יְרַחֲמֶנּוּ עֹשֵׂהוּ וְיֹצְרוֹ לֹא יְחֻנֶּנּוּ: [ישעיה כז, יא]

ג) תְּבִאֵמוֹ וְתִטָּעֵמוֹ בְּהַר נַחֲלָתְךָ מָכוֹן לְשִׁבְתְּךָ פָּעַלְתָּ יְיָ מִקְּדָשׁ אֲדֹנָי כּוֹנְנוּ יָדֶיךָ: [שמות טו, יז]

ד) אֵל נְקָמוֹת יְיָ אֵל נְקָמוֹת הוֹפִיעַ: [תהלים צד, א]

ה) וַיֹּאמַר יְיָ מִסִּינַי בָּא וְזָרַח מִשֵּׂעִיר לָמוֹ הוֹפִיעַ מֵהַר פָּארָן וְאָתָה מֵרִבְבֹת קֹדֶשׁ מִימִינוֹ אֵשׁ דָּת לָמוֹ: [דברים לג, ב]

ו) לֹא תִשָּׂא אֶת שֵׁם יְיָ אֱלֹהֶיךָ לַשָּׁוְא כִּי לֹא יְנַקֶּה יְיָ אֵת אֲשֶׁר יִשָּׂא אֶת שְׁמוֹ לַשָּׁוְא: [שמות כ, ז]

ליקוטי רש"י

דאגב איצצא. שדוחקן כשעומד עליהם [יבמות קכא:]. ריש תורא בדקולא. בטרסקל שהוא אוכל בו [פסחים קיב:]. רבותא היא אפילו כשראש השור בתוך הסל שהוא אוכל בו וטרוד באכילתו. ושדי דרגא. פן יעלה אחריך [רשב"ם שם]. וביומי ניסן. שהאמהים עולין וגם לבו כהן ונוגח [רש"י שם]. מפני שהשטן מרקד. לאו דווקא אלא משוגע כדמפרש לקמן [רשב"ם שם]. והיה מזיק את הבריות. היה נושך בני אדם וממית [חולין קכז.]. מזכירין גבורות גשמים. שאומר משיב הרוח ומוריד הגשם ובגמרא מפרש טעמא אמאי קרי ליה גבורות גשמים מפני שיורדין בגבורה שנא' עושה גדולות וגו' [תענית ב.]. ר"ע אומר אומרה ברכה רביעית בפני עצמה. להבדלה במוצאי שבתות ואינו כוללה בחונן הדעת [נדה ח.]. ששקולה בתחיית המתים. שבה חיים בני אדם שהתבואה גדילה בו [תענית ז.]. שתי אותיות. של שם כך שמעתי. ל"א כל שמות על שם דאמרי' בעלמא (חגיגה טו.) לבאות אות הוא בצבא שלו קרי להו אותיות לשון מופלא. גדול מקדש. חשוב הוא. הופיע. גילה ממונן והתירו. מהר פארן. כשסיבב והחזיר התורה על כל האומות ולא קיבלוה [ב"ק לח.]. ומותבינן אשמעתין. על שמועה שלי [שבת קכה:]. אשמעתא עלמא (גיטין לח:). יש לי להשיב על דברי [קידושין ג.]. אלדידיה גופיה קא מותיב [מנחות מט.].

רש"י

אבל עקרב פוסק. ונוטלו, לפי שהעקרב מסוכן[ד] לעקוץ יותר משנחש מוכן לישוך: אין מעידין עליו. לומר לאשתו מת בעליך להתירה לינשא, פעמים שאין האריות רעבים ואין אוכלין אותו: נחשים ועקרבים. או זה או זה מעידים עליו שמת, אלמא מועד הנחש לישוך: אגב איצצא. כשנפל עליהם ודחקם הזיקוהו: שור תם. שלא נגח אדם: מועד. שנגח ג' פעמים: בדקולא. סל שתולין בו תבן בראשו ואוכל: ושדי דרגא. לאו דוקא, אלא כלומר הזהר ממנו הרבה: ביומי ניסן. מתוך שעברו ימי הסתיו שהארץ יבשה ועכשיו רואה אותה מלאה דשאים זחה דעתו עליו ונכנס בו יצר הרע: ערוד. מן הנחש והצב בא, שנזקקין זה עם זה ויוצא משניהם ערוד [פ][ה]: את חורו. שהוא יוצא משם: ומת הערוד. מצאתי בה"ג אמרי במערבא[ו] כשהערוד נושך את האדם אם הערוד קודם למים מת האדם ואם האדם קודם למים מת הערוד, ונעשה נס לר' חנינא ונבקע מעין מתחת עקבו: מתני' מזכירין גבורות גשמים. משיב הרוח, שאינו לשון בקשה אלא לשון הזכרה ושבח: ושואלין. ותן טל ומטר, לשון בקשה: והבדלה בחונן הדעת. במוצאי שבת אתה חוננתנו: גמ' מתוך שהיא חכמה. החכם יודע להבדיל בין קדש לחול ובין טמא לטהור: בין שתי אותיות. בין שתי הזכרות: במילתה מידה גדולה היא. במקום שצריכה נקמה דבר גדול הוא: שתי נקמות הללו למה אחת לרעה. להנקם מן העכו"ם שלא קבלו את התורה[ק]: ואחת לטובה. כדאמרינן בב"ק (דף לח.) מפארן הופיע והפקיר ממונן לישראל, שור של ישראל שנגח שור של עכו"ם פטור: הופיע. גלה והפקיר, כשלא קבלו את התורה: [ו] העשירו. לקנות יין: קבעוה על הכוס. ואז נשתכח תקנת עזרא, וכשחזרו והענו קבעוה בתפלה ונחלקו היאך יאמרוה: בתחלה. כשעלו מן הגולה[ז] והיו דחוקים: קדושות. קדוש היום: מפני שיכול. משמע אם ירצה שלא לחזור ולהתפלל, הא אם אמרה בתפלה א"צ לאומרה על הכוס: ואנא שמעית. אני שמעתי: חוזר לראש. לתפלה ולכוס:

הלכתא

תוספות

אבל עקרב פוסק. בירושלמי[ח] קאמר דאם היה נחש מרתיע[ט] לבא כנגדו פוסק לפי שבא כנגדו בכעס מתכוין להזיקו ומיהו לא מצינו אם פסק שיחזור לראש מדלא קאמר ואם פסק חוזר לראש אבל לתחלת ברכה מיהא יחזור ואם[י] טעה בג' ראשונות או בג' אחרונות חוזר לתחלת הג' באבות בראשונות ובעבודה באחרונות כדאמרינן לקמן בפרקין (דף לד.):

אמר

גמרא

מחזיר לו א"ל לאו ואם היית מחזיר לו מה היו עושים לך א"ל היו חותכים את ראשי בסייף א"ל והלא דברים ק"ו ומה אתה שהיית עומד לפני מלך בשר ודם [א] שהיום כאן ומחר בקבר כך אני שהייתי עומד לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה שהוא חי וקיים לעד ולעולמי עולמים על אחת כמה וכמה מיד נתפייס אותו השר ונפטר אותו חסיד לביתו לשלום: אפי' [א]נחש כרוך על עקבו לא יפסיק: אמר רב ששת לא שנו [ב]אלא נחש אבל עקרב פוסק מיתיבי [ג] נפל [ג]לגוב אריות אין מעידין עליו שמת נפל לחפירה מלאה נחשים ועקרבים מעידין עליו שמת שאני התם דאגב איצצא מזקי. א"ר יצחק [ד]ראה שוורים פוסק דתני רב אושעיא [ג]מרחיקין [ה]משור תם חמשים אמה ומשור מועד כמלא עיניו תנא משמיה דר' מאיר ריש תורא בדקולא סליק לאגרא ושדי דרגא מתותך אמר שמואל הני מילי בשור שחור וביומי ניסן מפני שהשטן מרקד לו בין קרניו. ת"ר [ד]מעשה במקום אחד שהיה ערוד והיה מזיק את הבריות באו והודיעו לו לר' חנינא בן דוסא אמר להם הראו לי את חורו הראוהו את חורו [ה] נתן עקבו על פי החור יצא ונשכו ומת אותו ערוד נטלו על כתפו והביאו לבית המדרש אמר להם ראו בני אין ערוד ממית אלא החטא ממית באותה שעה אמרו אוי לו לאדם שפגע בו ערוד ואוי לו לערוד שפגע בו ר' חנינא בן דוסא:

מתני' [ו] [ו]מזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים [ז]ושאלה בברכת השנים [ח]והבדלה בחונן הדעת [י]ר"ע אומר אומרה ברכה רביעית בפני עצמה רבי אליעזר אומר בהודאה:

גמ' מזכירין גבורות גשמים [א] מאי טעמא [י]אמר רב יוסף מתוך ששקולה כתחיית המתים לפיכך קבעוה בתחיית המתים ושאלה בברכת השנים מאי טעמא אמר רב יוסף מתוך שהיא פרנסה לפיכך קבעוה בברכת פרנסה. הבדלה בחונן הדעת מ"ט א"ר יוסף מתוך שהיא חכמה קבעוה בברכת חכמה ורבנן אמרי מתוך שהיא חול לפיכך קבעוה בברכת חול. א"ר אמי גדולה דעה שנתנה בתחלת ברכה של חול וא"ר אמי [ח] גדולה דעה שנתנה בין שתי אותיות שנאמר [א]כי אל דעות ה' וכל מי שאין בו דעה אסור לרחם עליו שנאמר [ב]כי לא עם בינות הוא על כן לא ירחמנו עושהו אמר רבי אלעזר גדול מקדש שנתן בין ב' אותיות שנאמר [ג]פעלת ה' מקדש ה' וא"ר אלעזר כל אדם שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו דעה נתנה בין שתי אותיות מקדש נתן בין שתי אותיות מתקיף לה [ט]רב אחא קרחינאה אלא מעתה גדולה נקמה שנתנה בין שתי אותיות שנאמר [ד]אל נקמות ה' אמר ליה אין במילתה מידה גדולה היא והיינו דאמר עולא שתי נקמות הללו למה אחת לטובה ואחת לרעה לטובה דכתיב [ה]הופיע מהר פארן לרעה דכתיב [ד]אל נקמות ה' אל נקמות הופיע: רבי עקיבא אומר אומרה ברכה רביעית כו': א"ל רב שמן בר אבא לר' יוחנן מכדי אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדלות נחזי (א) היכן תקון א"ל בתחלה קבעוה בתפלה העשירו קבעוה על הכוס העני חזרו וקבעוה בתפלה והם אמרו [י] [ט]המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס איתמר נמי אמר ר' חייא בר אבא אמר רבי יוחנן אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדלות בתחלה קבעוה בתפלה העשירו קבעוה על הכוס חזרו והענו קבעוה בתפלה והם אמרו המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס איתמר נמי רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס אמר רבא[ב] [כ]ומותבינן אשמעתין [ל]טעה [י]ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים [כ]ושאלה בברכת השנים מחזירין אותו [ל]והבדלה בחונן הדעת אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה על הכוס לא תימא מפני שיכול לאומרה על הכוס אלא אימא מפני שאומרה על הכוס איתמר נמי אמר רבי בנימין בר יפת שאל ר' יוסי את ר' יוחנן בצידן ואמרי לה ר' שמעון בן יעקב דמן צור את ר' יוחנן ואנא שמעית המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס או לא ואמר ליה צריך שיבדיל על הכוס איבעיא להו המבדיל על הכוס מהו שיבדיל בתפלה אמר רב נחמן בר יצחק [מ]קל וחומר מתפלה ומה תפלה דעיקר תקנתא היא אמרי המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס המבדיל על הכוס דלאו עיקר תקנתא היא לא כ"ש תני ר' [מ]אחא אריכא קמיה דרב חיננא המבדיל בתפלה משובח יותר ממי שיבדיל על הכוס ואם הבדיל בזו ובזו [נ]ינוחו לו ברכות על ראשו הא גופא קשיא אמרת המבדיל בתפלה משובח יותר ממי שיבדיל על הכוס אלמא תפלה לחודה סגי והדר תני אם הבדיל בזו ובזו ינוחו לו ברכות על ראשו וכיון דנפיק ליה בחדא אפטר והויא [ס]ברכה שאינה צריכה ואמר רב ואיתימא ר"ל ואמרי לה ר' יוחנן ור"ל דאמרי תרוייהו [נ]כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום [ו]לא תשא[ג] אלא אימא הכי אם הבדיל בזו ולא הבדיל בזו ינוחו לו ברכות על ראשו בעא מיניה רב חסדא מרב ששת טעה בזו ובזו [ע]מהו אמר ליה [ס]טעה בזו ובזו חוזר לראש

אמר

עין משפט נר מצוה

לז א ב מיי' פ"ו מהל' תפלה הלכה ט (סמג עשין יט) טוש"ע או"ח סי' קד סעיף ג:

לא ג מיי' פי"ג מהל' גירושין הלכה יז (סמג לאוין ל) טוש"ע אה"ע סי' יז סעי' כט:

לב ד ה (מיי' פ"ו מהל' תפלה סמג עשין יט) טוש"ע או"ח סימן קד סעיף ד:

לג ו מיי' פ"ב מה' תפלה הלכה טו סמג שם טוש"ע או"ח סי' קיד סעי' א:

לד ז מיי' שם הל' טו סמג שם טוש"ע או"ח סי' קיז סעי' א:

לה ח ט מיי' שם הלכה ד יב סמג שם טוש"ע או"ח סימן רצד סעי' א:

לו י מיי' פ"י שם הלכה ח סמג שם טוש"ע או"ח סי' קיד סעי' ה:

לז כ מיי' שם הל' ט סמג שם טוש"ע או"ח סי' קיז סעי' ד:

לח ל מיי' שם הל' יד סמג שם טוש"ע או"ח סי' רצד סעיף א:

לט מ טור או"ח שם:

מ נ מיי' פ"א מהל' ברכות הלכה טו סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רו סעי' ו ובסי' רטו סעי' ד [רב אלפס לקמן פ"ח]:

מא ס טו"ע או"ח סי' רצד סעיף א:

רב נסים גאון

אפי' נחש כרוך על עקבו לא יפסיק אמר רב ששת לא שנו אלא נחש אבל עקרב פוסק. בתלמוד ארץ ישראל פירשו טעמא דמלתא ואמרי הא עקרב מפסיק למה משום דמחיא וחזרה ומחיא: באותה שעה אמרו אוי לו לאדם שפגע בו ערוד ואוי לו לערוד שפגע בו ר' חנינא בן דוסא. פירשו עוד בתלמוד ארץ ישראל ואמרו מאי עיסקא דהדין חברברה אלא כד הוא נכית לבר נשא אין בר נשא קדים למיא חברברה מיית ואין חברברה קדים למיא בר נשא מיית אמרון ליה תלמידוי רבי ולא הרגשתה יבא עלי ממה שהיה לבי מכוון בתפלתי לא הרגשתי אמר ר' יצחק בן אלעזר ברא לו הקב"ה מעיין מתחת כפות רגליו לקיים מה שנאמר (תהלים קמה) רצון יראיו יעשה: מזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים. פירשו בתלמוד ארץ ישראל כשם שתחיי' המתים חיים לעולם כך ירידת גשמים חיים לעולם ר' חייא בר אבא שמע ליה מן הדא קריה (הושע ו)

גליון הש"ס

גמ' נתן עקבו על פי החור. עיין יפה מראה בתענית (פרק ג סימן יז) ד"ה מפלתו:

הגהות וציונים

א] יש להוסיף וכו': ב] צ"ל רבה (גליון): ג] עיין תוס' ר"ה לג ע"א ד"ה הא, שהוא מדרבנן: ד] נ"א מוכן (גליון) ברש"י שברי"ף כתוב גם בנחש "מסוכן":

ה] נראה דכאן צ"ל ערוָד בניקוד פתח תחת הוי"ו דכן הגיה השיטה מקובצת בחולין וכוונתו לחלק בין ערוד שהוא חמור הבר (עיין ר"ה ג ע"א), ובין ערוד היוצא מן הנחש והצב (מנחם משיב נפש): ו] [דבורי רש"י נדפסו בטעות וצריך להפכם] (גליון) צ"ל ד"ה קדושות ואח"כ ד"ה בתחלה ואח"כ ד"ה העשירו וד"ה קבעוה: ז] ברש"י שברי"ף כשעלו בימי עזרא מן הגולה: ח] לפנינו סוה"א איתא דרק מסתיר מלפניו אבל לא יפסיק תפלתו: ט] הרא"ש (סימן יג) העתיק לשון הירושלמי קמרתיה נחש כנגדו פוסק ובירושלמי שלפנינו כגי' התוס': י] צ"ל ואם הוא בג' ראשונות (מהר"ג אדלר), ובהרא"ש ואם פוסק.

הַבְּרִיּוֹת. **בָּאוּ** וְהוֹדִיעוּ **לוֹ** לְרַבִּי **חֲנִינָא** בֶּן **דּוֹסָא**, שיש שם ערוד שמזיק. **אָמַר** לָהֶם רבי חנינא בן דוסא, הַרְאוּ לִי **אֶת** חוֹרוֹ של הערוד שהוא יוצא משם. הֶרְאוּהוּ **אֶת** חוֹרוֹ, **נָתַן** רבי חנינא בן דוסא את עֲקֵבוֹ עַל פִּי הַחוֹר, **וְיָצָא** הערוד **וּנְשָׁכוֹ** לרבי חנינא בן דוסא, **וּמֵת** **אוֹתוֹ** עָרוֹד, ואילו רבי חנינא בן דוסא לא ניזוק כלל[יד]. **נְטָלוֹ** רבי חנינא בן דוסא לערוד המת עַל כְּתֵפוֹ, וֶהֱבִיאוֹ לְבֵית הַמִּדְרָשׁ להראות לתלמידים, וכך **אָמַר** לָהֶם, רְאוּ בָּנַי, **אֵין** **הָעָרוֹד** מֵמִית את האדם בנשיכתו, **אֶלָּא** **הַחֵטְא** הוא שֶׁמֵּמִית אותו. שכאשר אין לאדם חטא, גם נשיכת הערוד אינה יכולה להרוג אותו, כמו שהיה אצל רבי חנינא בן דוסא, ואם האדם מת מנשיכת הערוד אין זה אלא מחמת חטאו. **בְּאוֹתָהּ** **שָׁעָה** **אָמְרוּ**, **אוֹי** **לוֹ** **לְאָדָם** **שֶׁפָּגַע** **בּוֹ** **עָרוֹד**, **וְאוֹי** **לוֹ** **לְעָרוֹד** **שֶׁפָּגַע** **בּוֹ** **רַבִּי** **חֲנִינָא** **בֶּן** **דּוֹסָא**[טו].

★ ★ ★

משנה

משנתנו מבארת באלו מקומות מוסיפים את ההזכרות שבתפילת שמונה עשרה.

מַזְכִּירִין **גְּבוּרוֹת** **גְּשָׁמִים** - 'משיב הרוח ומוריד הגשם', שהוא שבח גבורתו של הקדוש ברוך הוא המוריד גשמים[טז], **בְּברכת** **תְּחִיַּית** **הַמֵּתִים**, **וּשְׁאֵלָה** - 'ותן טל ומטר', שהוא בקשה על הגשמים, **בְּבִרְכַּת** **הַשָּׁנִים** [-ברכת 'מברך השנים'][יז]. **וּ**מזכירים **הַבְדָּלָה** [-'אתה חוננתנו'] במוצאי שבת ויום טוב, **בְּ**ברכת **חוֹנֵן** **הַדַּעַת**, זוהי דעת תנא קמא.

המשנה מביאה תנאים שנחלקו על תנא קמא לגבי מקום הזכרת ההבדלה:

רַבִּי **עֲקִיבָא** **אוֹמֵר**, **אוֹמְרָהּ** [-את ההבדלה] **בְּרָכָה** **רְבִיעִית** **בִּפְנֵי** **עַצְמָהּ** - לאחר 'האל הקדוש' קודם 'חונן הדעת', אומר ברכה נוספת בפני עצמה להבדלה, ואינו כוללה בברכה אחרת. **רַבִּי** **אֱלִיעֶזֶר** **אוֹמֵר**, מזכיר את ההבדלה **בְּ**ברכת **הַהוֹדָאָה**[יח] [-ברכת 'מודים'].

★

גמרא

הגמרא מבארת בכל הזכרה והזכרה, מדוע היא נתקנה דווקא בברכה שנזכרה במשנה:

מבררת הגמרא, מה ששנינו '**מַזְכִּירִין** **גְּבוּרוֹת** **גְּשָׁמִים** בתחיית המתים', **מַאי** **טַעְמָא** - מהו הטעם שקבעו את הזכרת גבורות גשמים בתחיית המתים[יט]. משיבה הגמרא, **אָמַר** **רַב** **יוֹסֵף**, **מִתּוֹךְ** **שֶׁ**ירידת הגשמים **שְׁקוּלָה** [-ערכה שוה] **כִּתְחִיַּית** **הַמֵּתִים**, שגם הגשמים נותנים חיים, שהרי על ידיהם צומחת התבואה[כ], **לְפִיכָךְ** **קְבָעוּהָ** אנשי כנסת הגדולה **בְּ**ברכת **תְּחִיַּית** **הַמֵּתִים**.

מבררת עוד הגמרא, מה ששנינו '**וּשְׁאֵלָה** **בְּבִרְכַּת** **הַשָּׁנִים**', **מַאי** **טַעְמָא** - מהו הטעם שקבעו את בקשת הגשמים בברכת השנים. משיבה הגמרא, **אָמַר** **רַב** **יוֹסֵף**, **מִתּוֹךְ** **שֶׁהִיא** **פַּרְנָסָה**, שהגשמים נצרכים בשביל פרנסת האדם ומאכלו, **לְפִיכָךְ** **קְבָעוּהָ** אנשי כנסת הגדולה **בְּבִרְכַּת** **פַּרְנָסָה**, שברכת השנים עניינה שהשנה ותבואתה יתברכו, ונשבע ונתפרנס מהן.

מוסיפה הגמרא ומבררת, מה ששנינו שמזכירים '**הַבְדָּלָה** **בְּחוֹנֵן** **הַדַּעַת**', **מַאי** **טַעְמָא** - מהו הטעם שקבעו את הזכרת ההבדלה בחונן הדעת. משיבה הגמרא, **אָמַר** **רַב** **יוֹסֵף**, **מִתּוֹךְ** **שֶׁ**ההבדלה **הִיא** **חָכְמָה**, שמי שהוא חכם יודע להבדיל בין קודש לחול ובין טמא לטהור, לכן **קְבָעוּהָ** **בְּבִרְכַּת** **חָכְמָה**, שכל הברכה היא מענין החכמה והדעת. **וְרַבָּנָן** **אָמְרִי** [-אמרו] טעם אחר להזכרת ההבדלה בחונן הדעת, **שֶׁמִּתּוֹךְ** **שֶׁהִיא** הזכרה של **חוֹל**, שמבדילים בה בין קדושת יום השבת שיצא לימי החול הנכנסים[כא], **לְפִיכָךְ** **קְבָעוּהָ** **בְּבִרְכַּת** **חוֹל**, כלומר, בברכה הראשונה מהברכות האמצעיות, שהן בקשת רחמים ונאמרות רק בחול[כב].

★

מתוך שדיברה הגמרא מענין ברכת חונן הדעת שהיא ברכה הראשונה של חול, מביאה הגמרא מאמר נוסף בענין זה:

אָמַר **רַבִּי** **אַמִּי**, **גְּדוֹלָה** **דֵּעָה**[כג], **שֶׁנִּתְּנָה** [-נקבעה] **בִּתְחִלַּת** **בְּרָכָה** **שֶׁל** **חוֹל**, כלומר, בברכה הראשונה של הברכות האמצעיות, שנאמרות רק בחול[כד].

יד. **רש"י** הביא בשם הירושלמי (פ"ה ה"א), שכשהערוד נושך לאדם, אם האדם מגיע ראשון למים, האדם חי והערוד מת, ואם הערוד מגיע ראשון למים, מת האדם והערוד חי. ונעשה נס לרבי חנינא בן דוסא, שנבקע מעין מתחת לעקבו, ועל ידי זה הוא ניצול והערוד מת. והטעם שהביא רש"י את דברי הירושלמי, ראה ביאורי רש"י.
הקשה המהרש"א (ח"א ד"ה נתן), איך הכניס רבי חנינא בן דוסא את עצמו לסכנה כזו. ותירץ, שבירושלמי (פ"ה ה"א) הובא מעשה זה בשינוי, שרבי חנינא בן דוסא לא עשה כן בכוונה, אלא שהיה עומד בתפילה, ובא חברבר [-ערוד] והכישו, ולא הפסיק בתפילתו, ומצאו את הערוד מת [וכן נאמר בתוספתא (פ"ג ה"כ)]. והיפה מראה (תענית פ"ג סי' יט ד"ה מפלתא) תירץ, שרבי חנינא בן דוסא עשה כן כדי לקדש את ה' ברבים. והעיון יעקב (ד"ה והניח) תירץ, שהיה בזה משום מניעת סכנה מרבים, ורבי חנינא בן דוסא היה מובטח בעצמו שתבא הצלת הרבים על ידו ולא יהא ניזוק, כפי שמצינו בכמה מקומות (לעיל יז: להלן לד: פסחים קיב: תענית כה. ועוד) שהצלת הרבים באה על ידו. וראה עוד בביאורי רש"י (ד"ה ומת) בהערה מה שהבאנו בשם השלמה משנתו.

טו. **כוונתם** לומר, אוי לאדם שיש בו עוונות כשפוגע בו הערוד, ואוי לערוד כשפוגע באדם נקי ללא חטא. על פי הליכות אלי (אלגאזי, לשונות ודיבורים, ברכות אות ג) ומשיח ה' (פרשת חקת ד"ה אך כדי להבין) [ולכך רק 'באותה שעה' אמרו זאת, כלומר, לאחר שהראה להם רבי חנינא בן דוסא שאין הנחש ממית אלא החטא. וראה ביאור נוסף באמרי נועם (ד"ה מעשה)].

טז. **הגמרא** בתענית (ב.) מבארת שקרא לה התנא 'גבורות גשמים', מפני שהגשמים יורדים בגבורה. וראה שם שדורשים זאת מן הפסוקים. ופירש הרא"ה (ד"ה מזכירין), שכיון שירידת הגשמים היא דרך פלא ונס, הרי זה מגבורות ה'. והמאירי (תענית שם ד"ה והמשנה) פירש, שפעמים רבות בא הגשם שלא בזמנו מחמת השגחת ה' על ישראל, והרי זה מגבורות ה'.

יז. **התנא** נקט ב'משיב הרוח' לשון הזכרה, כיון שאינו בקשה אלא הזכרה ושבח, וב'ותן טל ומטר' נקט לשון שאלה, כיון שהוא בקשה. רש"י (ד"ה מזכירין, ושואלין), וראה ביאורי רש"י.
'משיב הרוח' ו'תן טל ומטר' אין מזכירים אותם כל השנה, אלא רק בימות החורף. וראה בתחילת מסכת תענית מאימתי מזכירים אותם, ועד מתי.

יח. **רבי** עקיבא ורבי אליעזר סברו, שאין מקומה של הבדלה בתוך ברכות אמצעיות שהן בקשת הצרכים, כיון שעיקרה אינה בקשה אלא שבחו של מקום שהבדיל בין קודש לחול. ומכל מקום סבר רבי עקיבא, שכיון שענינה דומה לברכת חונן הדעת [כמבואר בגמרא בסמוך], קבעו לה ברכה בפני עצמה בסמוך לברכת חונן הדעת. ורבי אליעזר סבר שיש לכוללה בתוך ברכת ההודאה, כיון שהיא שייכת להודאה [שיש בה הודאה על שנתן לנו את השבת, ועל שנתן לנו דעת להבדיל בין קודש לחול. רבינו יהונתן (ד"ה בהודאה)]. אך תנא קמא סבר, שכיון שיש בה גם בקשה על הימים הבאים, לכן אפשר לכוללה בברכת חונן הדעת. מילי דברכות (ד"ה ר"ע). וראה עוד בגמרא בסמוך בביאור טעמו של תנא קמא שנקבעה הבדלה בחונן הדעת, ובהערה שם.

יט. **היה** פשוט לגמרא שהזכרת גשמים מקומה דווקא באחת משלש ראשונות או שלש אחרונות שהן שבח, ולא באחת מהאמצעיות שהן בקשה.

כ. **רש"י** תענית (ז. ד"ה ופליגא). וכן הוא בירושלמי (פ"ה ה"ב), 'כשם שתחיית המתים חיים לעולם, כך ירידת גשמים חיים לעולם'. וראה מדרש רבה (ב"ר יג ו), שהן בתחיית המתים והן בירידת גשמים נאמרו לשון 'יד' ולשון 'פתיחה' ולשון 'שירה'. [בדברי רב יוסף מבואר שירידת הגשמים רק 'שקולה כתחיית המתים', אולם בתענית (ז.) מבואר, שרבי אבהו חולק על רב יוסף, וסובר שגדול יום הגשמים יותר מתחיית המתים].

כא. **על** פי שיטה מקובצת (ד"ה והבדלה). והמהרש"א (ח"א ד"ה מתוך) כתב, כיון שיש בה בקשה על ימות החול שיבואו לטובה.

כב. **וקבעו** אותה מיד בברכה הראשונה, מפני שזריזים מקדימים למצוות. שיטה מקובצת (ד"ה והבדלה). והגר"א (או"ח סי' רצד סק"א) ביאר את דעת רבנן, כדעה המובאת בירושלמי (פ"ה ה"ב) שאומרים הבדלה בתחילה, כי אסור לבקש צרכיו קודם הבדלה. וכוונת הגמרא, מתוך שהיא חול, כלומר שעל ידה מותרים במלאכה, קבעוה בברכת חול של בקשת צרכים.

כג. **הדעה** האמורה כאן ענינה, שלימות הדעת שאפשר להשיג על ידה את האמונה בה', ועל ידי כך ישיג את הדרך לעבדו כראוי ובכוונה הנכונה. על פי רשב"א (פירושי ההגדות ד"ה אמר) ותורת המנחה (ואתחנן, דרשה סו). אך בדרשות ר"י אבן שועיב (אחרי מות וקדושים) כתב, שהדעת היא שכל האדם המוטבע בו שהוא יתרונו על בעלי החיים, שבו משכיל את המושכלות הראשונות ומבדיל בין טוב לרע [והיינו שינהיג האדם את מעשיו על פי דעתו ושכלו, ראה מסילת ישרים (פ"ג)].

כד. **כלומר**, לרוב חשיבותה קבעו את הבקשה עליה בתחילת הבקשות. והרשב"א (פירושי ההגדות ד"ה אמר) פירש, שהדעה היא חשובה ונצרכת גם לכל שאר הבקשות, שאם

מחזיר לו א"ל לאו ואם היית מחזיר לו מה היו עושים לך א"ל היו חותכים את ראשי בסייף א"ל והלא דברים ק"ו ומה אתה שהיית עומד לפני מלך בשר ודם [א] שהיום כאן ומחר בקבר כך אני שהייתי עומד לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה שהוא חי וקיים לעד ולעולמי עולמים על אחת כמה וכמה מיד נתפייס אותו השר ונפטר אותו חסיד לביתו לשלום: אפי' [א] נחש כרוך על עקבו לא יפסיק: אמר רב ששת לא שנו [ב] אלא נחש אבל עקרב פוסק מיתיבי [ג] נפל [ג] לגוב אריות אין מעידין עליו שמת נפל לחפירה מלאה נחשים ועקרבים מעידין עליו שמת שאני התם דאגב איצצא מזקי. א"ר יצחק [ד] ראה שוורים פוסק דתני רב אושעיא [ו] מרחיקין [ה] משור תם חמשים אמה ומשור מועד כמלא עיניו תנא משמיה דר' מאיר ריש תורא בדקולא סליק לאגרא ושדי דרגא מתותך אמר שמואל הני מילי בשור שחור וביומי ניסן מפני שהשטן מרקד לו בין קרניו. ת"ר [ז] מעשה במקום אחד שהיה ערוד והיה מזיק את הבריות באו והודיעו לו לר' חנינא בן דוסא אמר להם הראו לי את חורו הראוהו את חורו [ס] נתן עקבו על פי החור יצא ונשכו ומת אותו ערוד נטלו על כתפו והביאו לבית המדרש אמר להם ראו בני אין ערוד ממית אלא החטא ממית באותה שעה אמרו אוי לו לאדם שפגע בו ערוד ואוי לו לערוד שפגע בו ר' חנינא בן דוסא: **מתני'** [ט] [ו] מזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים [ז] ושאלה בברכת השנים [ח] והבדלה בחונן הדעת [י] ר"ע אומר אומרה ברכה רביעית בפני עצמה רבי אליעזר אומר בהודאה: **גמ'** מזכירין גבורות גשמים[א] מאי טעמא [י] אמר רב יוסף מתוך ששקולה כתחיית המתים לפיכך קבעוה בתחיית המתים ושאלה בברכת השנים מאי טעמא אמר רב יוסף מתוך שהיא פרנסה לפיכך קבעוה בברכת פרנסה. הבדלה בחונן הדעת מ"ט א"ר יוסף מתוך שהיא חכמה קבעוה בברכת חכמה ורבנן אמרי מתוך שהיא חול לפיכך קבעוה בברכת חול. א"ר אמי גדולה דעה שנתנה בתחלת ברכה של חול וא"ר אמי [כ] גדולה דעה שנתנה בין שתי אותיות שנאמר [א] כי אל דעות ה' וכל מי שאין בו דעה אסור לרחם עליו שנאמר [ב] כי לא עם בינות הוא על כן לא ירחמנו עושהו אמר רבי אלעזר גדול מקדש שנתן בין ב' אותיות שנאמר [ג] פעלת ה' מקדש ה' וא"ר אלעזר כל אדם שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו דעה נתנה בין שתי אותיות מקדש נתן בין שתי אותיות מתקיף לה [ל] רב אחא קרחינאה אלא מעתה גדולה נקמה שנתנה בין שתי אותיות שנאמר [ד] אל נקמות ה' אמר ליה אין במילתה מיהא גדולה היא והיינו דאמר עולא שתי נקמות הללו למה אחת לטובה ואחת לרעה לטובה דכתיב [ה] הופיע מהר פארן לרעה דכתיב [ד] אל נקמות ה' אל נקמות הופיע: רבי עקיבא אומר אומרה ברכה רביעית כו': א"ל רב שמן בר אבא לר' יוחנן מכדי אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדלות נחזי (א) היכן תקון א"ל בתחלה קבעוה בתפלה העשירו קבעוה על הכוס העניו חזרו וקבעוה בתפלה והם אמרו [מ] [ט] המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס איתמר נמי אמר ר' חייא בר אבא אמר רבי יוחנן אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדלות בתחלה קבעוה בתפלה העשירו קבעוה על הכוס חזרו והענו קבעוה בתפלה והם אמרו המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס איתמר נמי רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס אמר רבא[ב] [נ] ומותבינן אשמעתין [ל] טעה [י] ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים [כ] ושאלה בברכת השנים מחזירין אותו [ל] והבדלה בחונן הדעת אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה על הכוס לא תימא מפני שיכול לאומרה על הכוס אלא אימא מפני שאומרה על הכוס איתמר נמי אמר רבי בנימין בר יפת שאל ר' יוסי את ר' יוחנן בצידן ואמרי לה ר' שמעון בן יעקב דמן צור את ר' יוחנן ואנא שמעית המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס או לא ואמר ליה צריך שיבדיל על הכוס איבעיא להו המבדיל על הכוס מהו שיבדיל בתפלה אמר רב נחמן בר יצחק [מ] קל וחומר מתפלה ומה תפלה דעיקר תקנתא היא אמרי המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס המבדיל על הכוס דלאו עיקר תקנתא היא לא כ"ש תני ר' [ם] אחא אריכא קמיה דרב חיננא המבדיל בתפלה משובח יותר ממי שיבדיל על הכוס ואם הבדיל בזו ובזו [ע] ינוחו לו ברכות על ראשו הא גופא קשיא אמרת המבדיל בתפלה משובח יותר ממי שיבדיל על הכוס אלמא תפלה לחודה סגי והדר תני אם הבדיל בזו ובזו ינוחו לו ברכות על ראשו וכיון דנפיק ליה בחדא אפטר והויא [פ] ברכה שאינה צריכה ואמר רב ואיתימא ר"ל ואמרי לה ר' יוחנן ור"ל דאמרי תרוייהו [נ] כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום [ו] לא תשא[ג] אלא אימא הכי אם הבדיל בזו ולא הבדיל בזו ינוחו לו ברכות על ראשו בעא מיניה רב חסדא מרב ששת טעה בזו ובזו [צ] מהו אמר ליה [ס] טעה בזו ובזו חוזר לראש
אמר

רש"י

אבל עקרב פוסק. ונוטלו, לפי שהעקרב מסוכן[ד] לעקוץ יותר משנחש מוכן לישוך: אין מעידין עליו. לומר לאשתו מת בעליך להתירה לינשא, פעמים שאין האריות רעבים ואין אוכלין אותו: נחשים ועקרבים. או זה או זה מעידים עליו שמת, אלמא מועד הנחש לישוך: אגב איצצא. כשנפל עליהם ודחקם הזיקוהו: שור תם. שלא נגח אלא ג' פעמים: מועד. שנגח ג' פעמים: בדקולא. סל שתולין בו תבן בראשו ואוכל: ושדי דרגא. לאו דוקא, אלא כלומר הזהר ממנו הרבה: ביומי ניסן. מתוך שעברו ימי הסתיו שהארץ יבשה ועכשיו רואה אותה מלאה דשאים זחה דעתו עליו ונכנס בו יצר הרע: ערוד. מן הנחש והצב בא, שנזקקין זה עם זה ויוצא משניהם ערוד[פ][ה]: את חורו. שהוא יוצא משם: ומת הערוד. מצאתי בה"ג אמרי במערבא[ו] כשהערוד נושך את האדם אם הערוד קודם למים מת האדם ואם האדם קודם למים מת הערוד, ונעשה נס לר' חנינא ונבקע מעין מתחת עקבו: **מתני'** מזכירין גבורות גשמים. משיב הרוח, שאינו לשון בקשה אלא לשון הזכרה ושבח: ושואלין. ותן טל ומטר, לשון בקשה: והבדלה בחונן הדעת. במוצאי שבת אתה חוננתנו: **גמ'** מתוך שהיא חכמה. החכם יודע להבדיל בין קדש לחול ובין טמא לטהור: בין שתי אותיות. בין שתי הזכרות: במילתה מיהא גדולה היא. במקום שצריכה נקמה דבר גדול הוא: שתי נקמות הללו למה אחת לרעה. להנקם מן העכו"ם שלא קבלו את התורה[ק]: ואחת לטובה. כדאמרינן בב"ק (דף לח.) מפארן הופיע והפקיר ממונן לישראל, שור של ישראל שנגח שור של עכו"ם פטור: הופיע. גלה והפקיר, כשלא קבלו את התורה: [ו] העשירו. לקנות יין: קבעוה על הכוס. ואז נשתכח תקנת עזרא, וכשחזרו והענו קבעוה בתפלה ונחלקו היאך יאמרוה: בתחלה. כשעלו מן הגולה[ז] והיו דחוקים: קדושות. קדוש היום: מפני שיכול. משמע אם ירצה שלא לחזור ולהתפלל, הא אם אמרה בתפלה א"צ לאומרה על הכוס: ואנא שמעית. אני שמעתי: חוזר לראש. לתפלה ולכוס:
הלכתא

תוספות

אבל עקרב פוסק. בירושלמי[ט] קאמר דאם היה נחש מרתיע[ע] לבא כנגדו פוסק לפי שבא כנגדו בכעס מתכוין להזיקו ומיהו לא מצינו אם פסק שיחזור לראש מדלא קאמר ואם פסק חוזר לראש אבל לתחלת ברכה מיהא יחזור ואם[י] טעה בג' ראשונות או בג' אחרונות חוזר לתחלת הג' באבות בראשונות ובעבודה באחרונות כדאמרינן לקמן בפרקין (דף לד.):
אמר

עין משפט נר מצוה

ל א ב מיי' פ"ו מהל' תפלה הלכה ט (סמג עשין יט) טוש"ע או"ח סי' קד סעיף ג:
לא ג מיי' פי"ג מהל' גירושין הלכה יז (סמג לאוין ל) טוש"ע אה"ע סי' יז סעי' כט:
לב ד ה (מיי' פ"ו מהל' תפלה סמג עשין יט) טוש"ע או"ח סימן קד סעיף ד:
לג ו מיי' פ"ב מה' תפלה הלכה טו סמג שם טוש"ע או"ח סי' קיד סעי' א:
לד ז מיי' שם הל' טו סמג שם טוש"ע או"ח סי' קיז סעי' א:
לה ח ט מיי' שם הלכה ד יב סמג שם טוש"ע או"ח סימן רלד סעי' א:
לו י מיי' פ"י שם הלכה ח סמג שם טוש"ע או"ח סי' קיד סעי' ה:
לז כ מיי' שם הל' ט סמג שם טוש"ע או"ח סי' קיז סעי' ד:
לח ל מיי' שם הל' יד סמג שם טוש"ע או"ח סי' רלד סעיף א:
לט מ טור או"ח שם:
מ נ מיי' פ"א מהל' ברכות הלכה טו סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רו סעי' ו ובסי' רטו סעי' ד [רב אלפס לקמן פ"ח]:
מא ס טוש"ע או"ח סי' רלד סעיף א:

רב נסים

אפי' נחש כרוך על עקבו לא יפסיק אמר רב ששת לא שנו אלא נחש אבל עקרב פוסק. בתלמוד ארץ ישראל פירשו טעמא דמלתא ואמרי הא עקרב מפסיק למה משום דמחיא וחוזרה ומחיא: **באותה שעה אמרו אוי לו לאדם שפגע בו ערוד ואוי לו לערוד שפגע בו ר' חנינא בן דוסא.** פירשו עוד בתלמוד ארץ ישראל ואמרו מאי עיסקא דהדין חברברה אלא כד הוא נכית לבר נשא אין בר נשא קדים למיא חברברה מיית ואין חברברה קדים למיא בר נשא מיית אמרון ליה תלמידוי רבי ולא הרגשתה יבא עלי ממה שהיה לבי מכוון בתפלתי לא הרגשתי אמר ר' יצחק בן אלעזר ברא לו הקב"ה מעיין מתחת כפות רגליו לקיים מה שנאמר (תהלים קמה) רצון יראיו יעשה: **מזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים.** פירשו בתלמוד ארץ ישראל כשם שתחיי' המתים חיים לעולם כך ירידת גשמים חיים לעולם ר' חייא בר אבא שמע ליה מן הדא קרייה (הושע ו)

גליון הש"ס

גמ' נתן עקבו על פי החור. עיין יפה מראה בתענית (פרק ג סימן יז) ד"ה מפלתו:

הגהות וציונים

א] יש להוסיף וכו': ב] צ"ל רבה (גליון): ג] עיין תוס' ר"ה לג ע"א ד"ה הא, שהוא מדרבנן: ד] נ"א מוכן (גליון) ברש"י שברי"ף כתוב גם בנחש "מסוכן": ה] נראה דכאן צ"ל ערוּד בניקוד פתח תחת הוי"ו דכן הגיה השיטה מקובצת בחולין וכוונתו לחלק בין ערוד שהוא חמור הבר (עיין ר"ה ג ע"א), ובין ערוד היוצא מן הנחש והצב (מנחם משיב נפש): ו] [דבורי רש"י נדפסו בטעות וצריך להפכם] (גליון) צ"ל ד"ה קדושות ואח"כ ד"ה בתחלה ואח"כ ד"ה העשירו וד"ה קבעוה: ז] ברש"י שברי"ף כשעלו **בימי עזרא** מן הגולה: ח] לפנינו סוה"א איתא דרק מסתיר מלפניו אבל לא יפסיק תפלתו: ט] הרא"ש (סימן יג) העתיק לשון הירושלמי **קמרתיה** נחש כנגדו פוסק ובירושלמי שלפנינו כגי' התוס': י] צ"ל ואם **הוא** בג' ראשונות (מהר"נ אדלר), ובהרא"ש ואם **פוסק**:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [לעיל כח:], ב) יבמות קכא., ג) פסחים קיב:, ד) [תוספתא פרק ג], ה) תענית דף ג., ו) לעיל כט. נדה ח., ז) [תעני' ז.], ח) סנהדרין לב. ע"ש, ט) שם ע"ש, י) [שבת קג: ע"ש פסחי' קה: קז.], כ) [קדושין נ: וש"נ], ל) תוספתא פ"ג לעיל כו: כט., מ) [ע' שבת קיא. קיג.], נ) [שבת לא. מגיל' כה: ע"ג ס:], ס) [יומא ע. סוטה מא.], ע) [עי' פירושו ברא"ש פרק ד סי' יד], פ) [חולין דף קכז.], צ) ירושלמי פ"ה סוה"א, ק) ע"ז ב: עיי"ש, ר) ד"ה ונחזי.

הגהות הב"ח

(א) גמ' ניחזי היכן תיקון. נ"ב בפרק מי שמתו דף כב ע"ב גבי טבילת בעלי קרי פריך תלמודא נמי הכי וע"ש בתוס' ד':

תורה אור השלם

א) אַל תַּרְבּוּ תְדַבְּרוּ גְּבֹהָה גְבֹהָה יֵצֵא עָתָק מִפִּיכֶם כִּי אֵל דֵּעוֹת יְיָ וְלוֹ נִתְכְּנוּ עֲלִלוֹת: [שמואל א ב, ג]

ב) בִּיבֹשׁ קְצִירָהּ תִּשָּׁבַרְנָה נָשִׁים בָּאוֹת מְאִירוֹת אוֹתָהּ כִּי לֹא עַם בִּינוֹת הוּא עַל כֵּן לֹא יְרַחֲמֶנּוּ עֹשֵׂהוּ וְיֹצְרוֹ לֹא יְחֻנֶּנּוּ: [ישעיה כז, יא]

ג) תְּבִאֵמוֹ וְתִטָּעֵמוֹ בְּהַר נַחֲלָתְךָ מָכוֹן לְשִׁבְתְּךָ פָּעַלְתָּ יְיָ מִקְּדָשׁ אֲדֹנָי כּוֹנְנוּ יָדֶיךָ: [שמות טו, יז]

ד) אֵל נְקָמוֹת יְיָ אֵל נְקָמוֹת הוֹפִיעַ: [תהלים צד, א]

ה) וַיֹּאמַר יְיָ מִסִּינַי בָּא וְזָרַח מִשֵּׂעִיר לָמוֹ הוֹפִיעַ מֵהַר פָּארָן וְאָתָה מֵרִבְבֹת קֹדֶשׁ מִימִינוֹ אֵשׁ דָּת לָמוֹ: [דברים לג, ב]

ו) לֹא תִשָּׂא אֶת שֵׁם יְיָ אֱלֹהֶיךָ לַשָּׁוְא כִּי לֹא יְנַקֶּה יְיָ אֵת אֲשֶׁר יִשָּׂא אֶת שְׁמוֹ לַשָּׁוְא: [שמות כ, ז]

משנת ראשונים

אין ערוד ממית אלא החטא ממית. כי לא היה הטרף בחיות הרעות, רק מפני חטאו של אדם כי נגזר עליו להיות טרף לשניהם והושם הטרף טבע להם גם לטרוף זו את זו. **[רמב"ן, ויקרא כו ו]**

מזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים. כל ענין החסדים שבברכה זו מבטל מערכת הכוכבים, ולפיכך נקראת ברכת גבורות. **[הריטב"א, תענית ב.]**

והבדלה בחונן הדעת. מפני שעל ידי הדעת אנחנו מכירין מעלת המנוחה ויודעים להבדיל בין קדש לחול. **[רבינו יונה דף כג: מדה"ר]**

רבי אליעזר אומר בהודאה. קודם שיחתום ברכת מודים, וטעם שלו מפני שמודה לשם שזיכה אותו להכיר ולהבדיל בין קודש לחול. **[רבינו יונה דף כג: מדה"ר]** **לפיכך קבעוה בתחיית המתים.** לפי ששקולה כתחיית המתים שהוא ענין דומה לו, שהזרעים נקברים תחת הקרקע וצומחים על ידי הגשמים ויוצאים בכמה לבושים, והוא ג"כ לראיה על תחיית המתים כדאמרינן בכתובות (קיא:) ק"ו מחטה לענין שאמר הכתוב (תהלים עב) ויציצו מעיר כעשב הארץ. **[הריטב"א, תענית ב.]** וגם שבני אדם כשהגשמים נעצרים ומזונותיהם נמנעים הם נחשבים למתים, והקב"ה מחיה אותם על ידי הגשמים **[הריטב"א, תענית ב.]** **שנאמר כי אל דעות ה'.** בירושלמי קאמר איכא דשמעין לה מהכא אז תבין יראת ה' ודעת אלהים תמצא, והכי נמי הוה מצי למימר גדולה תחנה שנאמר שמע ה' תחנתי ה' תפלתי יקח. **[תוספות הרא"ש]** **וכל מי שאין בו דעה אסור לרחם עליו.** היכא דידוע דליתיה בדרך ארץ ולא במצות, אסור לפרנסו כל עיקר, דבהדיא תנן (קידושין מ.) וכל שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ אינו מן הישוב, אלמא לא בר דעת הוא, וגרסינן (סנהדרין צב.) א"ר אלעזר כל מי שאין בו דעה אסור לרחם עליו וכו'. **[יד רמה, בבא בתרא ח.]** **במילתה מיהא גדולה היא.** נקמת הרשעים טובה גדולה היא, כמו שילום שכר טוב לצדיקים ולפיכך נתן בין שני שמות. **[הריטב"א]** **אחת לטובה.** להשפיע להן טובה לישראל תחת שעבודם שנשתעבדו בהן האומות, ואחת לפורענות, להיפרע מאומות העולם על שנשתעבדו בהן. **[יד רמה, סנהדרין צב.]** **טעה בזו ובזו חוזר לראש.** פירוש כגון שלא הבדיל בתפלה ואכל או עשה מלאכה קודם שהבדיל על הכוס דכיון שטעה אפילו בכוס והוא צריך לחזור ולשלם הרי הוא חוזר לכסדרן, וסימן לדבר (ב"ב צד.) אם בא לנפות מנפה את כולו. **[הרשב"א]**

הגמרא מביאה מאמר נוסף של רבי אמי בענין מעלת הדעה:
וְאָמַר רַבִּי אַמִי[כה], **גְּדוֹלָה דֵּעָה, שֶׁנִּתְּנָה** [-נכתבה[כו]] **בֵּין שְׁתֵּי אוֹתִיּוֹת** - בין שתי הזכרות של שמות ה'[כז], **שֶׁנֶּאֱמַר** בתפילת חנה (שמואל א' ב ג), 'אַל תַּרְבּוּ תְדַבְּרוּ גְּבֹהָה גְבֹהָה יֵצֵא עָתָק מִפִּיכֶם, **כִּי אֵל דֵּעוֹת** ה' וְלוֹ נִתְכְּנוּ עֲלִלוֹת'[כח]. ותיבת 'דֵּעוֹת' נכתבה בין שני שמות ה'[כט].

מוסיף רבי אמי, **וְכָל מִי שֶׁאֵין בּוֹ דֵּעָה, אָסוּר לְרַחֵם עָלָיו. שֶׁנֶּאֱמַר** (ישעיה כז יא) **'כִּי לֹא עַם בִּינוֹת הוּא, עַל כֵּן לֹא יְרַחֲמֶנּוּ עֹשֵׂהוּ** וְיֹצְרוֹ לֹא יְחֻנֶּנּוּ'[ל]. תלה הכתוב את הטעם שלא ירחם הקדוש ברוך הוא עליהם, כיון שאין בהם בינה, הרי שאין לרחם על מי שאין בו בינה ודעה[לא].

הגמרא מביאה דבר נוסף הנכתב בין שתי אותיות:
אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, גָּדוֹל בית הַמִּקְדָּשׁ, שֶׁנִּתַּן [-נכתב] **בֵּין שְׁתֵּי אוֹתִיּוֹת** - בין שתי הזכרות של שמות ה'. **שֶׁנֶּאֱמַר** (שמות טו יז) 'תְּבִאֵמוֹ וְתִטָּעֵמוֹ בְּהַר נַחֲלָתְךָ, מָכוֹן לְשִׁבְתְּךָ **פָּעַלְתָּ** ה', **מִקְּדָשׁ**, ה' כּוֹנְנוּ יָדֶיךָ', ותיבת 'מִקְּדָשׁ' נכתבה בין שני שמות ה'.

הגמרא מביאה מאמר נוסף במעלת הדעה:
וְאָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, כָּל אָדָם שֶׁיֵּשׁ בּוֹ דֵּעָה, הרי זה כְּאִילּוּ נִבְנָה בֵּית הַמִּקְדָּשׁ בְּיָמָיו. ומנין, שכן **הַדֵּעָה נִתְּנָה בֵּין שְׁתֵּי אוֹתִיּוֹת**, וכן **הַמִּקְדָּשׁ נִתַּן בֵּין שְׁתֵּי אוֹתִיּוֹת**, הרי ששוה מעלת הדעה למעלת המקדש, ולכן מי שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו[לב].

התבאר לגבי הדעה והמקדש, שדבר הנכתב בין שני שמות יש בו חשיבות. רב אחא מקשה על כך:
מַתְקִיף לָהּ [-הקשה] **רַב אַחָא קַרְחִינָאָה**[לג] לרבי אלעזר, **אֶלָּא מֵעַתָּה** שאמרת שדבר שנכתב בין שני שמות יש בו חשיבות, לפי זה עלינו לומר גם **שֶׁגְּדוֹלָה נְקָמָה, שֶׁאַף הִיא נִתְּנָה בֵּין שְׁתֵּי אוֹתִיּוֹת, שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים צד א) **'אֵל נְקָמוֹת** ה' אֵל נְקָמוֹת הוֹפִיעַ'[לד], והאם אפשר לומר שנקמה היא חשובה[לה]. מתרצת הגמרא, **אָמַר לֵיהּ** רבי אלעזר לרב אחא קרחינאה, **אִין** - אכן, **בְּמִילְּתָהּ מִיהָא גְּדוֹלָה הִיא** - במקום שהיא נצרכת בו, על כל פנים גדולה היא[לו].

מסיימת הגמרא, **וְהַיְינוּ** - וזהו **דְּאָמַר עוּלָּא, שְׁתֵּי נְקָמוֹת הַלָּלוּ**, 'אֵל נְקָמוֹת ה'', ו'אֵל נְקָמוֹת הוֹפִיעַ', **לָמָּה**, כלומר, למה כפל הכתוב והזכיר פעמיים נקמות. מבאר עולא, נקמה **אַחַת** היא **לְטוֹבָה**, לתת גמול לישראל, ונקמה **אַחַת** היא **לְרָעָה**[לז], להנקם מן הגויים. והיכן מצאנו שתי נקמות הללו, נקמה **לְטוֹבָה** מצאנו, **דִּכְתִיב** (דברים לג ב) לגבי מעמד הר סיני, 'וַיֹּאמַר, ה' מִסִּינַי בָּא וְזָרַח מִשֵּׂעִיר לָמוֹ, **הוֹפִיעַ מֵהַר פָּארָן** וְאָתָה מֵרִבְבֹת קֹדֶשׁ, מִימִינוֹ אֵשׁ דָּת לָמוֹ'[לח], ומפסוק זה למדים שהקדוש ברוך הוא הפקיר את ממונם של הגויים כשלא רצו לקבל את התורה, ונתנו לישראל. ש'הוֹפִיעַ' הוא מלשון גילוי, שהקדוש ברוך הוא גילה והפקיר את ממון הגויים [כגון היושבים בהר פארן] לישראל[לט]. וכיון שגם אצל הנקמה שבפסוק 'אֵל נְקָמוֹת הוֹפִיעַ' נאמר לשון 'הופעה', למדים מכך שהכוונה היא שהפקיר הקדוש ברוך הוא את ממון הגויים לישראל[מ], וזוהי הנקמה לטובה, שיש בה שכר לישראל. ונקמה **לְרָעָה** מצאנו, **דִּכְתִיב 'אֵל נְקָמוֹת** ה' **אֵל נְקָמוֹת הוֹפִיעַ'**, והנקמה הראשונה שבפסוק זה, היינו נקמה לרעה מן הגויים שלא קיבלו את התורה[מא]. הרי למדנו, שהנקמה האמורה בפסוק זה בין שתי אותיות, היא במקום הצריך לנקמה[מב].

★

לא השיג את אמיתת ה' ואת דרכיו, אינו יודע ממי הוא מבקש צרכיו, לכן נקבעה הבקשה עליה בתחילת הבקשות.

כה. **בסנהדרין** (לב.) הובא מאמר זה בשם רבי אלעזר [וכן משמע בגמרא בסמוך].

כו. **'ניתנה'** מלשון 'הושמה', כלומר שנכתבה והושמה בין שתי הזכרות.

כז. **שמות** ה' נקראים גם 'אותיות', כמו 'אותות', על דרך מה שאמרו בחגיגה (טז.) שהקב"ה הוא אות [-מופלא וניכר] בצבא שלו. רש"י (סנהדרין לב. ד"ה שתי). וראה שם ברש"י פירוש נוסף ששמע, שהכוונה לשתי אותיות של שם, ולא ביאר את הכוונה בזה.

והרשב"א (שם) פירש, שכוונת הגמרא היא לשני שמותיו של הקב"ה, המורים על שתי מידותיו, מדת הדין ומדת הרחמים. וראה מהרש"א (ח"א ד"ה גדולה) וריא"ף (ד"ה ואר"א) שפירשו לפי דרך זו את המשך דברי הגמרא. וראה הרחבה בילקוט ביאורים.

כח. **ענין** הפסוק וביאורו, לאחר שילדה חנה את שמואל הודתה לה' והתפללה עליו, ובתחילה אמרה דברי שבח בגדולת ה', ואמרה נגד בעלי הגאוה, אל תרבו לדבר דברי גאוה, ואל יצא מפיכם דברי חוזק, כי ה' הוא 'אל' היודע כל מה שבלבבכם, ולפניו נמנים כל מעשי בני אדם. ['נתכנו' מלשון מנין. 'עלילות' מלשון מעשים]. על פי רש"י ומצודת דוד (שמואל שם).

כט. **כוונת** המאמר, שעל ידי הדעה יודעים ומשיגים את אמיתת ה' ומצוותיו, שהרי היא נתונה בתוך שמותיו יתברך, ולכך היא חשובה. רשב"א (פירושי ההגדות ד"ה אמר). ובתורת חיים (סנהדרין לב. ד"ה גדולה) ביאר, שזהו רמז לכך ששם ה' יחול מתחילה ועד סוף על אדם שיש בו דעה.

ל. **תחילת** הפסוק 'ביבוש קצירה תשברנה, נשים באות מאירות אותה, כי לא עם בינות הוא' וגו'. וביאורו, בפסוקים הקודמים נאמר, שכאשר ישובו בני ישראל אל ה', אזי העיר הבצורה של אויבי ישראל תהיה שממה. ובפסוק זה מוסיף הנביא, שכאשר יתייבשו שורשיהם של האויבים, כלומר, כאשר תכלה זכותם, יישברו מאליהם, ועם חלש כנשים יוכלו להדליק אותם ולהשחיתם. והטעם לכך, כי לגוי זה אין בינה לדעת שכל ממשלתו היא מאת ה', ולכן לא ירחם עליו ולא יחון אותו ה' העושה אותו והיוצרו ['קצירה' פירושו השורש שלה. 'מאירות' מלשון מדליקות]. על פי רש"י (ישעיה שם).

לא. **שהרי** אנו מצווים במידת הרחמנות ממה שנאמר (דברים כח ט) 'והלכת בדרכיו', ודרשו חכמים מה הוא רחום אף אתה רחום, כמו שכתב הרמב"ם (ספר המצוות מ"ע ח), וכיון שהקב"ה אינו מרחם על אדם שאין בו דעה, אף אנו מצווים ללכת בדרכיו ולא לרחם עליו. קדושה וברכה (ד"ה וכל).

ביד רמ"ה (ב"ב ח. ד"ה רבי) כתב, שכוונת הגמרא לאדם שאין בו לא דרך ארץ ולא תורה ומצוות. וראה עוד במהרש"א (סנהדרין לב. ח"א ד"ה כל - השני), שאין הכוונה למי שחסרה לו דעה מבריאתו, שהרי בודאי יש לרחם על כל מעשי ה', אלא הכוונה למי שאיבד את הדעה שהיתה בו.

טעם הדבר, מפני שמי שאין בו דעת לא יתכן לו מצוה או עבודת ה' [כמו שהתבאר בהערה לעיל], לכך אין לרחם עליו. רשב"א (פירושי ההגדות ד"ה אמר). [ולפירוש ר"י אבן שועיב שהובא לעיל הטעם הוא, מפני שהשכל ניתן לאדם כדי שיתבונן על מעשיו וינצל מהרע, ואם הוא אינו חס על עצמו ואינו מנהיג עצמו בדעת, אף אחרים לא יחוסו עליו. על פי מסילת ישרים (פ"ג)].

לב. **כלומר**, על ידי הדעה יכול אדם להשיג ולהבין מעצמו את כל מה שהיה אפשר להשיג בזמן שבית המקדש היה קיים, מצורת המקדש, וממורי הדעה שהיו שם. רשב"א (פירושי ההגדות ד"ה אמר). ובתורת חיים (סנהדרין לב. ד"ה כל אדם) כתב, שתכלית בית המקדש היא השראת השכינה בעולם, ואדם שיש בו דעה ועל ידי זה נדבק בה' ובתורתו, השכינה שורה עליו.

לג. **כלומר**, שהיה קֵרֵחַ. תוספות חכמי אנגליה (ד"ה קרחינאה). והמהרש"ל (שבת קנב. ברש"י ד"ה מהכא) כתב, שהיה מקום ששמו קרחה, וראה מה שכתב עוד בזה.

לד. **ביאור** הפסוק, המשורר מבקש מה' שהוא אל נקמות [-שהוא בעל יכולת לנקום], שיתגלה בנקמותיו וינקם מן הרשעים. על פי רש"י ומצודת דוד (תהלים שם).

לה. **כלומר**, דעה ומקדש הם דברים גדולים ונעלים, אבל מידת הנקמה, אף שאפשר להשתמש בה לטובה, אך מדוע היא נחשבת גדולה ונעלית. אחרונים.

וראה בהערה לעיל בשם הרשב"א, שדבר שנכתב בין שני שמות שהם שם ה' ושם אלהים, ענינו שיש בו צירוף של מידת הדין ומידת הרחמים. ולפי זה ביאר המהרש"א (ח"א ד"ה מעתה) את קושיית רב אחא, איזו מידת הרחמים יש בנקמה.

לו. **כלומר**, אכן המידה הכללית של נקמה אינה גדולה, אך פסוק זה עוסק במקום שהיא נצרכת בו, ובאופן זה היא גדולה. אחרונים.

לז. **ברש"י** (ד"ה שתי) משמע שגרס בגמרא להיפך, 'אחת לרעה ואחת לטובה'. וכפי שמוכח גם מהמשך הגמרא שתיבת 'נקמות' הראשונה היינו הנקמה לרעה, ותיבת 'נקמות' השניה היינו הנקמה לטובה.

לח. **ענין** הפסוק, כשבא משה רבינו לברך את ישראל, הקדים תחילה בשבח הקב"ה שהשרה שכינתו על ישראל, ואמר, ה' נתגלה לישראל בהר סיני לתת להם את התורה, ואורו זרח עליהם מהר שעיר [-ארץ אדום], והופיע מהר פארן [-ארץ ישמעאל], ובא יחד עם מקצת מרבבות מלאכי קודש, ומיד ימינו נתן להם את התורה שנקראת 'אש דת'. על פי רש"י ותרגום אונקלוס (דברים שם). ולפי פשוטו, תחילת הזריחה וההופעה על הר סיני באש ולפידים היתה מצד שעיר והר פארן, שהם במזרחו של הר סיני. חזקוני (ד"ה וזרח וד"ה הופיע). אמנם חז"ל דרשו פסוק זה (ע"ז ב:), שבתחילה רצה הקב"ה לתת את התורה לבני עשיו [היושבים בהר שעיר] ולבני ישמעאל [היושבים בהר פארן], וכיון שלא קיבלו את התורה נסתלק מהם, ובא לבני ישראל לתת להם את התורה.

לט. **שאם** שור של ישראל נגח שור של גוי, פטור הישראל מלשלם לגוי. רש"י (ד"ה ואחת) על פי בבא קמא (לח.).

מ. **דורשים** תיבות 'הופיע' שבשני הפסוקים כמו גזירה שוה. קדושה וברכה (ד"ה והיינו).

מא. **כלומר**, בתחילת הפסוק נכתבה עצם הנקמה בגויים שלא קיבלו את התורה, ובסיום הפסוק נכתבה הטובה שיש לישראל מן הנקמה בגויים. קדושה וברכה (שם).

מב. **הגמרא** מביאה את דברי עולא, להורות שהפסוק 'אל נקמות ה'' עוסק בנקמה במקומה, אך אין ראיה מדבריו שנקמה במקומה היא גדולה. אחרונים.

יש שביארו את תירוץ הגמרא 'במילתה מיהא גדולה היא', שאכן נקמה הבאה לשם עונש לבד אינה גדולה כל כך, אך במקום שיש בה צורך ותועלת מלבד העונש שבה, היא אכן גדולה. ולכך הביאה הגמרא ראיה מדברי עולא, שיש נקמה לטובה שיש בה

רש"י

אבל עקרב פוסק. ונוטלו, לפי שהעקרב מסוכן[ד] לעקוץ יותר משנחש מוכן לישוך: אין מעידין עליו. לומר לאשתו מת בעליך להתירה לינשא, פעמים שאין האריות רעבים ואין אוכלין אותו: נחשים ועקרבים. או זה או זה מעידים עליו שמת, אלמא מועד הנחש לישוך: אגב איצצא. כשנפל עליהם ודחקם הזיקוהו: שור תם. שלא נגח אדם: מועד. שנגח ג' פעמים: בדקולא. סל שתולין בו תבן בראשו ואוכל: ושדי דרגא. לאו דוקא, אלא כלומר הזהר ממנו הרבה: ביומי ניסן. מתוך שעברו ימי הגשמים שהארץ יבשה ועכשיו רואה אותה מלאה דשאים זחה דעתו עליו ונכנס בו יצר הרע: ערוד. מן הנחש והצב בא, שנזקקין זה עם זה ויוצא משניהם ערוד[פ][ה]: את חורו. שהוא יוצא משם: ומת הערוד. מצאתי בה"ג אמרי במערבא[י] כשהערוד נושך את האדם אם הערוד קודם למים מת האדם ואם האדם קודם למים מת הערוד, ונעשה נס לר' חנינא ונבקע מעין מתחת עקבו: מתני' מזכירין גבורות גשמים. משיב הרוח, שאינו לשון בקשה אלא לשון הזכרה ושבח: ושואלין. ותן טל ומטר, לשון בקשה: והבדלה בחונן הדעת. במוצאי שבת אתה חוננתנו: גמ' מתוך שהיא חכמה. החכם יודע להבדיל בין קדש לחול ובין טמא לטהור: בין שתי אותיות. בין שתי הזכרות: במילתה מיהא גדולה היא. במקום שצריכה נקמה דבר גדול הוא: שתי נקמות הללו למה אחת לרעה. להנקם מן העכו"ם שלא קבלו את התורה[ק]: ואחת לטובה. כדאמרינן בב"ק (דף לח.) מפארן הופיע והפקיר ממונן לישראל, שור של ישראל שנגח שור של עכו"ם פטור: הופיע. גלה והפקיר, כשלא קבלו את התורה: [ו] העשירו. לקנות יין: קבעוה על הכוס. ואז נשכחה תקנת עזרא, וכשחזרו והענו קבעוה בתפלה ונחלקו היאך יאמרוה: בתחלה. כשעלו מן הגולה[ז] והיו דחוקים: קדושות. קדוש היום: מפני שיכול. משמע אם ירצה שלא לחזור ולהתפלל, הא אם אמרה בתפלה א"צ לאומרה על הכוס: ואנא שמעית. אני שמעתי: חוזר לראש. לתפלה ולכוס: הלכתא

גמרא

מחזיר לו א"ל לאו ואם היית מחזיר לו מה היו עושים לך א"ל היו חותכים את ראשי בסייף א"ל והלא דברים ק"ו ומה אתה שהיית עומד לפני מלך בשר ודם [א] שהיום כאן ומחר בקבר כך אני שהייתי עומד לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה שהוא חי וקיים לעד ולעולמי עולמים על אחת כמה וכמה מיד נתפייס אותו השר ונפטר אותו חסיד לביתו לשלום: אפי' [א] נחש כרוך על עקבו לא יפסיק: אמר רב ששת לא שנו [ב] אלא נחש אבל עקרב פוסק מיתיבי [ב] נפל [ג] לגוב אריות אין מעידין עליו שמת נפל לחפירה מלאה נחשים ועקרבים מעידין עליו שמת שאני התם דאגב איצצא מזקי. א"ר יצחק [ד] ראה שוורים פוסק דתני רב אושעיא [ג] מרחיקין [ה] משור תם חמשים אמה ומשור מועד כמלא עיניו תנא משמיה דר' מאיר ריש תורא בדקולא סליק לאגרא ושדי דרגא מתותך אמר שמואל הני מילי בשור שחור וביומי ניסן מפני שהשטן מרקד לו בין קרניו. ת"ר [ד] מעשה במקום אחד שהיה ערוד והיה מזיק את הבריות באו והודיעו לו לר' חנינא בן דוסא אמר להם הראו לי את חורו הראוהו את חורו [ה] נתן עקבו על פי החור יצא ונשכו ומת אותו ערוד נטלו על כתפו והביאו לבית המדרש אמר להם ראו בני אין ערוד ממית אלא החטא ממית באותה שעה אמרו אוי לו לאדם שפגע בו ערוד ואוי לו לערוד שפגע בו ר' חנינא בן דוסא: **מתני'** [ו] [ו] מזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים [ז] ושאלה בברכת השנים [ח] והבדלה בחונן הדעת [ט] ר"ע אומר אומרה ברכה רביעית בפני עצמה רבי אליעזר אומר בהודאה: **גמ'** מזכירין גבורות גשמים[א] מאי טעמא [ז] אמר רב יוסף מתוך ששקולה כתחיית המתים לפיכך קבעוה בתחיית המתים ושאלה בברכת השנים מאי טעמא אמר רב יוסף מתוך שהיא פרנסה לפיכך קבעוה בברכת פרנסה. הבדלה בחונן הדעת מ"ט א"ר יוסף מתוך שהיא חכמה קבעוה בברכת חכמה ורבנן אמרי מתוך שהיא חול לפיכך קבעוה בברכת חול. א"ר אמי גדולה דעה שנתנה בתחלת ברכה של חול וא"ר אמי [ח] גדולה דעה שנתנה בין שתי אותיות שנאמר [א] כי אל דעות ה' וכל מי שאין בו דעה אסור לרחם עליו שנאמר [ב] כי לא עם בינות הוא על כן לא ירחמנו עושהו אמר רבי אלעזר גדול מקדש שנתן בין ב' אותיות שנאמר [ג] פעלת ה' מקדש ה' וא"ר אלעזר כל אדם שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו דעה נתנה בין שתי אותיות מקדש נתן בין שתי אותיות מתקיף לה [ט] רב אחא קרחינאה אלא מעתה גדולה נקמה שנתנה בין שתי אותיות שנאמר [ד] אל נקמות ה' אמר ליה אין במילתה מיהא גדולה היא והיינו דאמר עולא שתי נקמות הללו למה אחת לטובה ואחת לרעה לטובה דכתיב [ה] הופיע מהר פארן לרעה דכתיב [ד] אל נקמות ה' אל נקמות הופיע: רבי עקיבא אומר אומרה ברכה רביעית כו': א"ל רב שמן בר אבא לר' יוחנן מכדי אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדלות נחזי [א] היכן תקון א"ל בתחלה קבעוה בתפלה העשירו קבעוה על הכוס הענו חזרו וקבעוה בתפלה והם אמרו [י] [ט] המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס איתמר נמי אמר ר' חייא בר אבא אמר רבי יוחנן אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדלות בתחלה קבעוה בתפלה העשירו קבעוה על הכוס חזרו והענו קבעוה בתפלה והם אמרו המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס איתמר נמי רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס אמר רבא[ב] [כ] ומותבינן אשמעתין [ל] טעה [י] ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים [כ] ושאלה בברכת השנים מחזירין אותו [ל] והבדלה בחונן הדעת אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה על הכוס לא תימא מפני שיכול לאומרה על הכוס אלא אימא מפני שאומרה על הכוס איתמר נמי אמר רבי בנימין בר יפת שאל ר' יוסי את ר' יוחנן בצידן ואמרי לה ר' שמעון בן יעקב דמן צור את ר' יוחנן ואנא שמעית המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס או לא ואמר ליה צריך שיבדיל על הכוס איבעיא להו המבדיל על הכוס מהו שיבדיל בתפלה אמר רב נחמן בר יצחק [מ] ק"ו מתפלה ומה תפלה דעיקר תקנתא היא אמרי המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס המבדיל על הכוס דלאו עיקר תקנתא היא לא כ"ש תני ר' [מ] אחא אריכא קמיה דרב חיננא המבדיל בתפלה משובח יותר ממי שיבדיל על הכוס ואם הבדיל בזו ובזו [נ] ינוחו לו ברכות על ראשו הא גופא קשיא אמרת המבדיל בתפלה משובח יותר ממי שיבדיל על הכוס אלמא תפלה לחודה סגי והדר תני אם הבדיל בזו ובזו ינוחו לו ברכות על ראשו וכיון דנפיק ליה בחדא אפטר והויא [ס] ברכה שאינה צריכה ואמר רב ואיתימא ר"ל ואמרי לה ר' יוחנן ור"ל דאמרי תרוייהו [נ] כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום [ו] לא תשא[ג] אלא אימא הכי אם הבדיל בזו ולא הבדיל בזו ינוחו לו ברכות על ראשו בעא מיניה רב חסדא מרב ששת טעה בזו ובזו [ע] מהו אמר ליה [ס] טעה בזו ובזו חוזר לראש

אמר

תוספות

אבל עקרב פוסק. בירושלמי[ט] קאמר דאם היה נחש מרתיע[ט] לבא כנגדו פוסק לפי שבא כנגדו בכעס מתכוין להזיקו ומיהו לא מצינו אם פסק שיחזור לראש מדלא קאמר ואם פסק חוזר לראש אבל לתחלת ברכה מיהא יחזור ואם[י] טעה בג' ראשונות או בג' אחרונות חוזר לתחלת הג' באבות בראשונות ובעבודה באחרונות כדאמרינן לקמן בפרקין (דף לד.):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [לעיל כח:], ב) יבמות קכא., ג) פסחים קיב:, ד) [תוספתא פרק ג], ה) תענית דף ב., ו) לעיל כט. נדה ח., ז) [תעני' ז.], ח) סנהדרין לב. ע"ש, ט) שם ע"ש, י) [שבת קי: ע"ש פסחי' קה: קי.], כ) [קדושין ג: וש"נ], ל) תוספתא פ"ג לעיל כו: כט., מ) [ע' שבת קיא. קיג.], נ) [שבת לא. מגילה כה: ע"ג ס:], ס) [יומא ע. סוטה מא.], ע) [עי' פירושו ברמב"ם פרק ד סי' יד, פ) [חולין דף קכז.], צ) ירושלמי פ"ה סוה"א, ק) ע"ז ב: עיי"ש, ר) ד"ה ונחזי.

הגהות הב"ח

(א) גמ' ניחזי היכן תיקון. נ"ב בפרק מי שמתו דף כב ע"ב גבי טבילת בעלי קרי פריך תלמודא נמי הכי וע"ש בתוס' (ר):

תורה אור השלם

א) אַל תַּרְבּוּ תְדַבְּרוּ גְּבֹהָה גְבֹהָה יֵצֵא עָתָק מִפִּיכֶם כִּי אֵל דֵּעוֹת יְיָ וְלוֹ נִתְכְּנוּ עֲלִלוֹת: [שמואל א ב, ג]

ב) בִּיבֹשׁ קְצִירָהּ תִּשָּׁבַרְנָה נָשִׁים בָּאוֹת מְאִירוֹת אוֹתָהּ כִּי לֹא עַם בִּינוֹת הוּא עַל כֵּן לֹא יְרַחֲמֶנּוּ עֹשֵׂהוּ וְיֹצְרוֹ לֹא יְחֻנֶּנּוּ: [ישעיה כז, יא]

ג) תְּבִאֵמוֹ וְתִטָּעֵמוֹ בְּהַר נַחֲלָתְךָ מָכוֹן לְשִׁבְתְּךָ פָּעַלְתָּ יְיָ מִקְּדָשׁ אֲדֹנָי כּוֹנְנוּ יָדֶיךָ: [שמות טו, יז]

ד) אֵל נְקָמוֹת יְיָ אֵל נְקָמוֹת הוֹפִיעַ: [תהלים צד, א]

ה) וַיֹּאמַר יְיָ מִסִּינַי בָּא וְזָרַח מִשֵּׂעִיר לָמוֹ הוֹפִיעַ מֵהַר פָּארָן וְאָתָה מֵרִבְבֹת קֹדֶשׁ מִימִינוֹ אֵשׁ דָּת לָמוֹ: [דברים לג, ב]

ו) לֹא תִשָּׂא אֶת שֵׁם יְיָ אֱלֹהֶיךָ לַשָּׁוְא כִּי לֹא יְנַקֶּה יְיָ אֵת אֲשֶׁר יִשָּׂא אֶת שְׁמוֹ לַשָּׁוְא: [שמות כ, ז]

משנת ראשונים

אין ערוד ממית אלא החטא ממית. כי לא היה הטרף בחיות הרעות, רק מפני חטאו של אדם כי נגזר עליו להיות טרף לשניהם והושם הטרף טבע להם גם לטרוף זו את זו. **[רמב"ן, ויקרא כו ו]**

מזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים. כל ענין החסדים שבברכה זו מבטל מערכת הכוכבים, ולפיכך נקראת ברכת גבורות. **[הריטב"א, תענית ב.]**

והבדלה בחונן הדעת. מפני שעל ידי הדעת אנחנו מכירין מעלת המנוחה ויודעים להבדיל בין קדש לחול. **[רבינו יונה דף כג: מדה"ר]**

רבי אליעזר אומר בהודאה. קודם שיחתום ברכת מודים, וטעם שלו מפני שמודה לשם שזיכה אותו להכיר ולהבדיל בין קודש לחול. **[רבינו יונה דף כג: מדה"ר]** **לפיכך קבעוה בתחיית המתים.** לפי ששקולה כתחיית המתים שהוא ענין דומה לו, שהזרעים נקברים תחת הקרקע וצומחים ויוצאים על ידי הגשמים בכמה לבושים, והוא ג"כ לראיה על תחיית המתים כדאמרינן בכתובות (קיא:) ק"ו מחטה לענין שאמר הכתוב (תהלים עב) ויציצו מעיר כעשב הארץ. **[הריטב"א, תענית ב.]** וגם שבני אדם כשהגשמים נעצרים ומזונותיהם נמנעים הם נחשבים למתים, והקב"ה מחיה אותם על ידי הגשמים **[הריטב"א, תענית ב.]** **שנאמר כי אל דעות ה'.** בירושלמי קאמר איכא דשמעין לה מהכא אז תבין יראת ה' ודעת אלהים תמצא, והכי נמי הוה מצי למימר גדולה תחנה שנאמר שמע ה' תחנתי ה' תפלתי יקח. **[תוספות הרא"ש]** **וכל מי שאין בו דעה אסור לרחם עליו.** היכא דידוע דליתיה בדרך ארץ ולא במצות, אסור לפרנסו כל עיקר, דבהדיא תנן (קידושין מ.) וכל שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ אינו מן הישוב, אלמא לא בר דעת הוא, וגרסינן (סנהדרין צב.) א"ר אלעזר כל מי שאין בו דעה אסור לרחם עליו וכו'. **[יד רמה, בבא בתרא ח.]** **במילתה מיהא גדולה היא.** נקמת הרשעים טובה גדולה היא, כמו שילום שכר טוב לצדיקים ולפיכך נתן בין שני שמות. **[הריטב"א]** **אחת לטובה.** להשפיע להן טובה לישראל תחת שעבודם שנשתעבדו בהן האומות, ואחת לפורענות, להיפרע מאומות העולם על שנשתעבדו בהן. **[יד רמה, סנהדרין צב.]** **טעה בזו ובזו חוזר לראש.** פירוש כגון שלא הבדיל בתפלה ואכל או עשה מלאכה קודם שהבדיל על הכוס דכיון שטעה אפילו בכוס והוא צריך לחזור ולשלם הרי הוא חוזר לכסדרן, וסימן לדבר (ב"ב צד.) אם בא לנפות מנפה את כולו. **[הרשב"א]**

עין משפט נר מצוה

ל א ב מיי' פ"ו מהל' תפלה הלכה ט (סמג עשין יט) טוש"ע או"ח סי' קד סעיף ג:

לא ג מיי' פי"ג מהל' גירושין הלכה יז (סמג לאוין ל) טוש"ע אה"ע סי' יז סעי' כט:

לב ד ה (מיי' פ"ו מהל' תפלה סמג עשין יט) טוש"ע או"ח סימן קד סעיף ד:

לג ו מיי' פ"ב מה' תפלה הלכה טו סמג שם טוש"ע או"ח סי' קיד סעי' א:

לד ז מיי' שם הל' טו סמג שם טוש"ע או"ח סי' קיז סעי' א:

לה ח ט מיי' שם הלכה ד יב סמג שם טוש"ע או"ח סימן רלד סעי' א:

לו י מיי' פ"י שם הלכה ח סמג שם טוש"ע או"ח סי' קיד סעי' ה:

לז כ מיי' שם הל' ט סמג שם טוש"ע או"ח סי' קיז סעי' ד:

לח ל מיי' שם הל' יד סמג שם טוש"ע או"ח סי' רלד סעיף א:

לט מ טור או"ח שם:

מ נ מיי' פ"א מהל' ברכות הלכה טו סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רו סעי' ו ובסי' רטו סעי' ד [רב אלפס לקמן פ"ח]:

מא ס טוש"ע או"ח סי' רלד סעיף א:

רב נסים גאון

אפי' נחש כרוך על עקבו לא יפסיק אמר רב ששת לא שנו אלא נחש אבל עקרב פוסק. בתלמוד ארץ ישראל פירשו טעמא דמלתא ואמרי הא עקרב מפסיק למה משום דמחיא וחזרה ומחיא: **באותה שעה אמרו אוי לו לאדם שפגע בו ערוד ואוי לו לערוד שפגע בו ר' חנינא בן דוסא.** פירשו עוד בתלמוד ארץ ישראל ואמרו מאי עיסקא דהדין חברברה אלא כד הוא נכית לבר נשא אין בר נשא קדים למיא חברברה מיית ואין חברברה קדים למיא בר נשא מיית אמרון ליה תלמידוי רבי ולא הרגשתה יבא עלי ממה שהיה לבי מכוון בתפלתי לא הרגשתי אמר ר' יצחק בן אלעזר ברא לו הקב"ה מעיין מתחת כפות רגליו לקיים מה שנאמר (תהלים קמה) רצון יראיו יעשה: **מזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים.** פירשו בתלמוד ארץ ישראל כשם שתחייי' המתים חיים לעולם כך ירידת גשמים חיים לעולם ר' חייא בר אבא שמע ליה מן הדא קרייה (הושע ו)

גליון הש"ס

גמ' נתן עקבו על פי החור. עיין יפה מראה בתענית (פרק ג סימן יז) ד"ה מפלתו:

הגהות וציונים

א] יש להוסיף וכו': ב] צ"ל **רבה** (גליון): ג] עיין תוס' ר"ה לג ע"א ד"ה הא, שהוא מדרבנן: ד] נ"א **מוכן** (גליון) ברש"י שברי"ף כתוב גם בנחש "מסוכן": ה] נראה דכאן צ"ל ערוד בניקוד פתח תחת הוי"ו דכן הגיה השיטה מקובצת בחולין וכוונתו לחלק בין ערוד שהוא חמור הבר (עיין ר"ה ג ע"א), ובין ערוד היוצא מן הנחש והצב (מנחם משיב נפש): ו] [דבורי רש"י נדפסו בטעות וצריך להפכם] (גליון) צ"ל ד"ה קדושות ואח"כ ד"ה בתחלה ואח"כ ד"ה העשירו וד"ה קבעוה: ז] ברש"י שברי"ף כשעלו **בימי עזרא** מן הגולה: ח] לפנינו סוה"א איתא דרק מסתיר מלפניו אבל לא יפסיק תפלתו: ט] הרא"ש (סימן יג) העתיק לשון הירושלמי **קמרתיה** נחש כנגדו פוסק ובירושלמי שלפנינו כגי' התוס': י] צ"ל ואם **הוא** בג' ראשונות (מהר"נ אדלר), ובהרא"ש ואם **פוסק**:

שנינו במשנה, שלדעת תנא קמא אומר הבדלה בחונן הדעת, **רַבִּי עֲקִיבָא אוֹמֵר אוֹמְרָהּ בְּרָכָה רְבִיעִית כו'** בפני עצמה, רבי אליעזר אומר בהודאה.

הגמרא מבררת איך יתכן שנחלקו התנאים היכן אומרים את ההבדלה בתפילה, והרי אנשי כנסת הגדולה הם שתיקנו אותה:
אָמַר לֵיהּ רַב שֶׁמֶן בַּר אַבָּא לְרַבִּי יוֹחָנָן, מִכְּדִי - הרי **אַנְשֵׁי כְּנֶסֶת הַגְּדוֹלָה**[מג] הם **שֶׁתִּקְּנוּ לָהֶם לְיִשְׂרָאֵל בְּרָכוֹת וּתְפִלּוֹת, קְדוּשּׁוֹת** [-קידוש של שבת ויום טוב] **וְהַבְדָּלוֹת**[מד], ואם כן **נֶחְזֵי** [-נראה] **הֵיכָן תִּקּוּן**[מה] - נראה היכן תיקנו את ההבדלה. כלומר, איך נחלקו בזה התנאים, הלא היו יכולים לראות היכן רגילים לאומרה מזמן אנשי כנסת הגדולה[מו]. מתרצת הגמרא, **אָמַר לֵיהּ** רבי יוחנן, **בַּתְּחִלָּה קְבָעוּהָ** אנשי כנסת הגדולה **בַּתְּפִלָּה** לבדה, לפי שכשעלו מבבל בימי עזרא, היו דחוקים בממון ולא רצו להצריכם לקנות יין[מז]. ואחר כך **כְּשֶׁהֶעֱשִׁירוּ** העם והיה בידם לקנות יין, **קְבָעוּהָ** החכמים **עַל הַכּוֹס**, ועקרו אותה מהתפילה[מח]. ובאותו הזמן שכחו היכן תקנוה אנשי כנסת הגדולה בתפילה. אחר כך כששוב **הֶעֱנוּ** [-נעשו עניים[מט]], **חָזְרוּ** החכמים **וּקְבָעוּהָ בַּתְּפִלָּה**[נ]. אך כיון ששכחו היכן תקנוה בתחילה בתפילה, נחלקו התנאים היכן יאמרוה. מסיים רבי יוחנן, **וְאַף** כשחזרו והענו וקבעוה חכמים בתפילה, **הֵם אָמְרוּ** עוד, שאף על פי כן **הַמַּבְדִּיל בַּתְּפִלָּה צָרִיךְ שֶׁיַּבְדִּיל** גם **עַל הַכּוֹס**, אם יש באפשרותו לקנות יין. שבאותה שעה לא עקרו לגמרי את דין ההבדלה על הכוס, אלא אמרו רק שאם אין באפשרותו לקנות יין די בהבדלה בתפילה, אבל אם יש לו אפשרות צריך להבדיל גם על הכוס[נא].

הגמרא מביאה אמורא נוסף שאמר כן בשם רבי יוחנן:
אִיתְּמַר נַמִּי - נאמר כן בבית המדרש, **אָמַר רַבִּי חִיָּיא בַּר אַבָּא, אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, אַנְשֵׁי כְּנֶסֶת הַגְּדוֹלָה תִּקְּנוּ לָהֶם לְיִשְׂרָאֵל בְּרָכוֹת וּתְפִלּוֹת, קְדוּשּׁוֹת וְהַבְדָּלוֹת. בַּתְּחִלָּה קְבָעוּהָ** אנשי כנסת הגדולה **בַּתְּפִלָּה. הֶעֱשִׁירוּ** העם לקנות יין, **קְבָעוּהָ** החכמים **עַל הַכּוֹס. חָזְרוּ** העם **וְהֶעֱנוּ, קְבָעוּהָ** החכמים **בַּתְּפִלָּה. וְהֵם אָמְרוּ** עוד, **שֶׁהַמַּבְדִּיל בַּתְּפִלָּה צָרִיךְ שֶׁיַּבְדִּיל** גם **עַל הַכּוֹס.**

הגמרא מביאה אמוראים נוספים שאמרו שצריך להבדיל גם על הכוס:
אִיתְּמַר נַמִּי - וכן נאמר בבית המדרש, **רַבָּה וְרַב יוֹסֵף דְּאָמְרִי תַּרְוַיְיהוּ** - שניהם אמרו, **הַמַּבְדִּיל בַּתְּפִלָּה צָרִיךְ שֶׁיַּבְדִּיל** גם **עַל הַכּוֹס.**

הגמרא דנה בדין זה, שמלבד ההבדלה בתפילה צריך להבדיל גם על הכוס:
אָמַר (רבא) [רַבָּה[נב]**], וּמוֹתְבִינַן אַשְּׁמַעְתִּין** - והקשינו על שמועתנו זו, שנינו בברייתא, **טָעָה וְלֹא הִזְכִּיר גְּבוּרוֹת גְּשָׁמִים** [-משיב הרוח ומוריד הגשם] **בִּתְחִיַּית הַמֵּתִים**, וְכן אם טעה ולא הזכיר **שְׁאֵלָה** [-ותן טל ומטר] **בְּבִרְכַּת הַשָּׁנִים, מַחֲזִירִין אוֹתוֹ** - מצריכים אותו לחזור ולהתפלל. וְאילו אם טעה ולא אמר **הַבְדָּלָה בְּחוֹנֵן הַדַּעַת, אֵין מַחֲזִירִין אוֹתוֹ, מִפְּנֵי שֶׁ**עדיין הוא **יָכוֹל לְאוֹמְרָהּ** [-את ההבדלה] **עַל הַכּוֹס**[נג]. ומשמע מהלשון 'יכול לאומרה', שכך כוונת הברייתא, אם ירצה שלא לחזור ולהתפלל רשאי, מפני שיכול לומר את ההבדלה על הכוס ולצאת בכך ידי חובת הבדלה. ומשמע מכך, שאם הבדיל בתפילה וכבר יצא ידי חובתו, אינו צריך לחזור ולהבדיל על הכוס. ואם כן קשה, כיצד אמרנו שהמבדיל בתפילה צריך להבדיל על הכוס[נד]. מתרצת הגמרא, **לֹא תֵּימָא** - אל תאמר בלשון הברייתא **'מִפְּנֵי שֶׁיָּכוֹל לְאוֹמְרָהּ עַל הַכּוֹס'**, שמשמע שאינו חייב לאומרה על הכוס, **אֶלָּא אֵימָא** - אלא אמור כך, **'מִפְּנֵי שֶׁאוֹמְרָהּ עַל הַכּוֹס'**, שהוא חייב לאומרה על הכוס, ולכך לא יחזור ויתפלל כששכח לאומרה בתפילה[נה].

הגמרא מביאה שמועה נוספת בשם רבי יוחנן שצריך להבדיל גם על הכוס:
אִיתְּמַר נַמִּי - וכן נאמר בבית המדרש, **אָמַר רַבִּי בִּנְיָמִין בַּר יֶפֶת, שָׁאַל רַבִּי יוֹסֵי אֶת רַבִּי יוֹחָנָן בְּצִידָן, וְאָמְרִי לָהּ** - ויש אומרים,

תועלת לישראל. ומהרש"א (ח"א ד"ה מעתה) ביאר על פי שיטתו [ראה בהערה לעיל], שמדברי עולא מוכח שיש בנקמה שיתוף של מידת הר[illegible]. וראה עוד בחדש האביב (ד"ה במילתה) בביאור הגמרא.

בסנהדרין (לב.) הובאו דברי עולא באופן אחר, 'דאמר עולא, שתי הופעיות הללו למה, אחת למדת טובה אחת למדת פורענות'. ופירש שם רש"י (ד"ה שתי), שכיון שכתוב בפסוק שתי פעמים 'נקמות' ופעם אחת 'הופיע', הרי זה כאילו כתוב בשתיהן 'הופיע', ועל שתי 'הופעות' אלו שואל עולא למה הן. ובתשובת עולא פירש רש"י (ד"ה עולא), שהופעה אחת היא לטובה, מה שסילק שכינתו מאומות העולם והשרה שכינתו על ישראל [וקורא לה הכתוב 'נקמה', כיון שלשון נקמה היינו כל לשון של גמול, ודבר זה הוא גמול טוב לישראל], והופעה אחת היא לפורענות מן הגויים ליום הדין, שהקב"ה יופיע ויתגלה כדי להנקם מהם. וראה בשיטה מקובצת (ד"ה דאמר וד"ה לטובה) שגרס גם כאן כגירסת הגמרא בסנהדרין, וביאר את המשך הגמרא על פי זה.

מג. **הם** עזרא ובית דינו. רמב"ם (ברכות פ"א ה"ה). ובהקדמה ליד החזקה כתב, 'בית דינו של עזרא הם הנקראים אנשי כנסת הגדולה, והם חגי זכריה ומלאכי דניאל וחנניה ומישאל ועזריה ונחמיה בן חכליה ומרדכי וזרובבל, והרבה חכמים עמהם, ומספר כולם היה מאה ועשרים זקנים'.

מד. **נקט** הבדלות לשון רבים, שהם הבדלה בתפילה והבדלה על הכוס. שפתי חכמים (ד"ה קדושות).

אף על פי שחלק מן הדברים הם מן התורה, כגון ברכת המזון וקידוש, מכל מקום אנשי כנסת הגדולה הם שתיקנו את נוסח הברכות. רשב"א (שו"ת ח"ד סי' רלה). והרא"ה (ד"ה אמר) כתב, שאין הכוונה שכל הברכות תיקנו אנשי כנסת הגדולה, אלא רק את רובם, שכן יש ברכות שהם מדאורייתא.

לענין הבדלה נחלקו הראשונים אם היא מן התורה או מדרבנן. לדעת הרמב"ם (שבת פכ"ט ה"א) חיוב הבדלה הוא מן התורה, והמגיד משנה (שם) הביא בשם יש מפרשים שהבדלה היא רק מדרבנן.

מה. **בדקדוקי** סופרים (אות נ) הביא גירסא 'נחזי עזרא היכי תקון'. וכן גירסת כמה ראשונים, וכן משמע ברש"י (ד"ה קבעוה).

מו. **הגמרא** אינה מקשה כן לגבי כל התקנות, אלא רק בדברים הרגילים כל הזמן, שאין הדרך לשכוח אותם. תוספות (כב: ד"ה ונחזי), וראה הגהות הב"ח (שם אות ב).

מז. **אף** על פי שלגבי מצות קידוש מצאנו שאפשר לקדש גם על הפת, והרי ודאי היה להם פת בשביל לחיות, מכל מקום לא תיקנו להבדיל על הפת, מפני שהבדלה לא נתקנה במקום של חיוב סעודה, ורק קידוש שנתקן במקום של חיוב סעודה, שחייבים לאכול סעודה בשבת, אמרו שאפשר לקדש על הפת. רא"ה (ד"ה חזרו). ולכן לגבי קידוש תקנו מתחילה לאמרו גם על הכוס ולא רק בתפילה, אף שהיו עניים, כיון שמי שלא היה לו יין היה יכול לקדש על הפת. צל"ח (ד"ה בתחילה).

מח. **הטעם** שעקרו את ההבדלה מן התפילה, מפני שבאותה שעה היה עיקר החיוב לאומרה על הכוס, ואם יאמרוה גם בתפילה יבואו לסמוך על ההבדלה שבתפילה. מילי דברכות (ד"ה א"ל).

מט. **בימי** יוונים. ריבב"ן (ד"ה חזרו).

נ. **לאחר** שהענו קבעוה בתפילה לעולם ואפילו אם יעשירו, כדי שלא תהא ברכת הבדלה עוברת מתפילה לכוס ולהיפך. רשב"א (ד"ה ומה).

נא. **שיטה** מקובצת (ד"ה חזרו). טעם תקנה זו להבדיל גם על הכוס, מבואר בירושלמי (פ"ה ה"ב), בשביל לזכות את התינוקות שאינם מתפללים שישמעו הבדלה [ואף שיצא כבר ידי חובת הבדלה בתפילה, מותר לו להבדיל על הכוס ואינה ברכה שאינה צריכה, כיון שכך היא תקנת חכמים. מילי דברכות (ד"ה לא), עיין שם].

אם יש לו יין אסור לו לאכול ולשתות קודם שמבדיל על הכוס, אבל מלאכה מותר לו לעשות, כיון שכבר הבדיל בתפילה. תלמידי רבינו יונה (ד"ה המבדיל). ואם אין לו יין ומצפה שיהיה לו למחר בבוקר יין, נחלקו הראשונים אם צריך להמתין ולא לאכול עד למחר, או שיכול לאכול מיד. שו"ע (או"ח סי' רצו ס"ג).

נב. **גליון** ודקדוקי סופרים (אות ע), וכן משמעות הגמרא.

נג. **ואם** אין לו כוס להבדיל עליו, צריך לחזור ולהתפלל. רשב"א (ד"ה אלא) בשם רב סעדיה גאון.

ראה להלן בהערה מה הדין באופן שנזכר קודם שסיים את תפילתו.

נד. **הצל"ח** (ד"ה אמר) דייק, שרק רבה הקשה קושיא זו על עצמו, אבל רב יוסף שאמר אף הוא שצריך להבדיל גם על הכוס לא הקשה כן על עצמו. וביאר הצל"ח, על פי מה שנחלקו רבה ורב יוסף בפסחים (קו:), לגבי מי שטעם לפני הבדלה על הכוס האם יכול עדיין להבדיל או לא, שרבה אמר שיכול להבדיל, ורב יוסף אמר שאינו יכול להבדיל. ואם כן לפי רב יוסף שאם טעם אינו יכול להבדיל, יש לבאר את לשון הברייתא 'מפני שיכול להבדיל על הכוס', שהכוונה היא לומר שרק באופן שיכול עדיין להבדיל על הכוס, כגון שלא טעם, אזי אינו צריך לחזור ולהתפלל, אבל אם כבר טעם צריך לחזור ולהתפלל כיון ששוב אינו יכול להבדיל על הכוס. אבל לפי רבה הרי לעולם הוא יכול להבדיל על הכוס, שכן גם אם טעם יכול עדיין להבדיל על הכוס. [ואף שלהלן בגמרא מבואר גם לפי רבה שאם טעם קודם הבדלה על הכוס צריך לחזור ולהתפלל, מכל מקום אין זה מטעם שאינו יכול להבדיל על הכוס, שהרי לפי רבה גם אם טעם יכול להבדיל. וראה להלן בהערה].

נה. **במלא** הרועים (ד"ה לא) כתב, שאין כוונת הגמרא לשנות גירסא, אלא לפרש שאין כוונת הברייתא שרשאי להבדיל על הכוס אלא חייב לעשות זאת. וביאר, שנקטה הברייתא לשון 'יכול', כדי לחדש שאם אין לו כוס בלילה יכול אף למחר לאומרה על הכוס. [אמנם בתוספתא (פ"ג הי"ג) הגירסא 'לא אמר הבדלה בחונן הדעת אומרה על הכוס', ולפי זה יתכן שכוונת הגמרא לשנות הגירסא בברייתא].

מחזיר לו א"ל לאו ואם היית מחזיר לו מה היו עושים לך א"ל היו חותכים את ראשי בסייף א"ל והלא דברים ק"ו ומה אתה שהיית עומד לפני מלך בשר ודם [א] שהיום כאן ומחר בקבר כך אני שהייתי עומד לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה שהוא חי וקיים לעד ולעולמי עולמים על אחת כמה וכמה מיד נתפייס אותו השר ונפטר אותו חסיד לביתו לשלום: אפי' [א] נחש כרוך על עקבו לא יפסיק: אמר רב ששת לא שנו [ב] אלא נחש אבל עקרב פוסק מיתיבי [ג] נפל [ג] לגוב אריות אין מעידין עליו שמת נפל לחפירה מלאה נחשים ועקרבים מעידין עליו שמת שאני התם דאגב איצצא מזקי. א"ר יצחק [ד] ראה שוורים פוסק דתני רב אושעיא [ג] מרחיקין [ה] משור תם חמשים אמה ומשור מועד כמלא עיניו תנא משמיה דר' מאיר ריש תורא בדקולא סליק לאגרא ושדי דרגא מתותך אמר שמואל הני מילי בשור שחור וביומי ניסן מפני שהשטן מרקד לו בין קרניו. ת"ר [ד] מעשה במקום אחד שהיה ערוד והיה מזיק את הבריות באו והודיעו לו לר' חנינא בן דוסא אמר להם הראו לי את חורו הראוהו את חורו [ה] נתן עקבו על פי החור יצא ונשכו ומת אותו ערוד נטלו על כתפו והביאו לבית המדרש אמר להם ראו בני אין ערוד ממית אלא החטא ממית באותה שעה אמרו אוי לו לאדם שפגע בו ערוד ואוי לו לערוד שפגע בו ר' חנינא בן דוסא: **מתני'** [ה] [ו] מזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים [ז] ושאלה בברכת השנים [ח] והבדלה בחונן הדעת [ו] ר"ע אומר אומרה ברכה רביעית בפני עצמה רבי אליעזר אומר בהודאה: **גמ'** מזכירין גבורות גשמים[א] מאי טעמא [ז] אמר רב יוסף מתוך ששקולה כתחיית המתים לפיכך קבעוה בתחיית המתים ושאלה בברכת השנים מאי טעמא אמר רב יוסף מתוך שהיא פרנסה לפיכך קבעוה בברכת פרנסה. הבדלה בחונן הדעת מ"ט א"ר יוסף מתוך שהיא חכמה קבעוה בברכת חכמה ורבנן אמרי מתוך שהיא חול לפיכך קבעוה בברכת חול. א"ר אמי גדולה דעה שנתנה בתחלת ברכה של חול וא"ר אמי [ח] גדולה דעה שנתנה בין שתי אותיות שנאמר [א] כי אל דעות ה' וכל מי שאין בו דעה אסור לרחם עליו שנאמר [ב] כי לא עם בינות הוא על כן לא ירחמנו עושהו אמר רבי אלעזר גדול מקדש שנתן בין ב' אותיות שנאמר [ג] פעלת ה' מקדש ה' וא"ר אלעזר כל אדם שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו דעה נתנה בין שתי אותיות מקדש נתן בין שתי אותיות מתקיף לה [ט] רב אחא קרחינאה אלא מעתה גדולה נקמה שנתנה בין שתי אותיות שנאמר [ד] אל נקמות ה' אמר ליה אין במילתה מיהא גדולה היא והיינו דאמר עולא שתי נקמות הללו למה אחת לטובה ואחת לרעה לטובה דכתיב [ה] הופיע מהר פארן לרעה דכתיב [ד] אל נקמות ה' אל נקמות הופיע: רבי עקיבא אומר אומרה ברכה רביעית כו': א"ל רב שמן בר אבא לר' יוחנן מכדי אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדלות נחזי (א) היכן תקון א"ל בתחלה קבעוה בתפלה העשירו קבעוה על הכוס העני חזרו וקבעוה בתפלה והם אמרו [י] [ט] המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס איתמר נמי אמר ר' חייא בר אבא אמר רבי יוחנן אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדלות בתחלה קבעוה בתפלה העשירו קבעוה על הכוס חזרו והענו קבעוה בתפלה והם אמרו המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס איתמר נמי רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס אמר רבא[ב] [כ] ומותבינן אשמעתין [ל] טעה ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים [מ] ושאלה בברכת השנים מחזירין אותו [ל] והבדלה בחונן הדעת אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה על הכוס לא תימא מפני שיכול לאומרה על הכוס אלא אימא מפני שאומרה על הכוס איתמר נמי אמר רבי בנימין בר יפת שאל ר' יוסי את ר' יוחנן בצידן ואמרי לה ר' שמעון בן יעקב דמן צור את ר' יוחנן ואנא שמעית המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס או לא ואמר ליה צריך שיבדיל על הכוס איבעיא להו המבדיל על הכוס מהו שיבדיל בתפלה אמר רב נחמן בר יצחק [מ] קל וחומר מתפלה ומה תפלה דעיקר תקנתא היא אמרי המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס המבדיל על הכוס דלאו עיקר תקנתא היא לא כ"ש תני ר' [נ] אחא אריכא קמיה דרב חיננא המבדיל בתפלה משובח יותר ממי שיבדיל על הכוס ואם הבדיל בזו ובזו [ע] ינוחו לו ברכות על ראשו הא גופא קשיא אמרת המבדיל בתפלה משובח יותר ממי שיבדיל על הכוס אלמא תפלה לחודה סגי והדר תני אם הבדיל בזו ובזו ינוחו לו ברכות על ראשו וכיון דנפיק ליה בחדא אפטר והויא [פ] ברכה שאינה צריכה ואמר רב ואיתימא ר"ל ואמרי לה ר' יוחנן ור"ל דאמרי תרוייהו [נ] כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום [ו] לא תשא[ג] אלא אימא הכי אם הבדיל בזו ולא הבדיל בזו ינוחו לו ברכות על ראשו בעא מיניה רב חסדא מרב ששת טעה בזו ובזו [ע] מהו אמר ליה [ס] טעה בזו ובזו חוזר לראש

אמר

אבל עקרב פוסק. ונוטלו, לפי שהעקרב מסוכן[ד] לעקוץ יותר משהנחש מוכן לישוך: **אין מעידין עליו.** לומר לאשתו מת בעליך להתירה לינשא, פעמים שאין האריות רעבים ואין אוכלין אותו: **נחשים ועקרבים.** או זה או זה מעידים עליו שמת, אלמא מועד הנחש לישוך: **אגב איצצא.** כשנפל עליהם ודחקם הזיקוהו: **שור תם.** שלא נגח אדם: **מועד.** שנגח ג' פעמים: **בדקולא.** סל שתולין בו תבן בראשו ואוכל: **ושדי דרגא.** לאו דוקא, אלא כלומר הזהר ממנו הרבה: **ביומי ניסן.** מתוך שעברו ימי הסתיו שהארץ יבשה ועכשיו רואה אותה מלאה דשאים זחה דעתו עליו ונכנס בו יצר הרע: **ערוד.** מן הנחש והצב בא, שנזקקין זה עם זה ויוצא משניהם ערוד[פ][ה]: **את חורו.** שהוא יוצא משם: **ומת הערוד.** מצאתי בה"ג אמרי במערבא[צ] כשהערוד נושך את האדם אם הערוד קודם למים מת האדם ואם האדם קודם למים מת הערוד, ונעשה נס לר' חנינא ונבקע מעין מתחת עקבו: **מתני' מזכירין גבורות גשמים.** משיב הרוח, שאינו לשון בקשה אלא לשון הזכרה ושבח: **ושואלין.** ותן טל ומטר, לשון בקשה: **והבדלה בחונן הדעת.** במוצאי שבת אתה חוננתנו: **גמ' מתוך שהיא חכמה.** החכם יודע להבדיל בין קדש לחול ובין טמא לטהור: **בין שתי אותיות.** בין שתי הזכרות: **במילתה מיהא גדולה היא.** במקום שצריכה נקמה דבר גדול הוא: **שתי נקמות הללו למה אחת לרעה.** להנקם מן העכו"ם שלא קבלו את התורה[ק]: **ואחת לטובה.** כדאמרינן בב"ק (דף לח.) מפארן הופיע והפקיר ממונן לישראל, שור של ישראל שנגח שור של עכו"ם פטור: **הופיע.** גלה והפקיר, כשלא קבלו את התורה: [ו] **העשירו.** לקנות יין: **קבעוה על הכוס.** ואז נשכחה תקנת עזרא, וכשחזרו והענו קבעוה בתפלה ונחלקו היאך יאמרוה: **בתחלה.** כשעלו מן הגולה[ז] והיו דחוקים: **קדושות.** קדוש היום: **מפני שיכול.** משמע אם ירצה שלא לחזור ולהתפלל, הא אם אמרה בתפלה א"צ לאומרה על הכוס: **ואנא שמעית.** אני שמעתי: **חוזר לראש.** לתפלה ולכוס:

הלכתא

אבל עקרב פוסק. בירושלמי[ס] קאמר דאם היה נחש מרתיע[ט] לבא כנגדו פוסק לפי שבא כנגדו בכעס מתכוין להזיקו ומיהו לא מצינו אם פסק שיחזור לראש מדלא קאמר ואם פסק חוזר לראש אבל לתחלת ברכה מיהא יחזור ואם[י] טעה בג' ראשונות או בג' אחרונות חוזר לתחלת הג' באבות בראשונות ובעבודה באחרונות כדאמרינן לקמן בפרקין (דף לד.):

אמר

מסורת הש"ם עם הוספות

א) [לעיל כח:], ב) יבמות קכא., ג) פסחים קיב:, ד) [תוספתא פרק ג], ה) תענית דף ב., ו) לעיל כט. נדה ח., ז) [תעני' ז.], ח) סנהדרין לב. ע"ש, ט) שם ע"ש, י) [שבת קג: ע"ש פסחי' קה: קז.], כ) [קדושין כ: וש"נ], ל) תוספתא פ"ג לעיל כו: כט., מ) [ע' שבת קיא. קיג.], נ) [שבת לא. מגיל' כה: ע"ג ס:], ס) [יומא ע. סוטה מא.], ע) [עי' פירושו ברא"ש פרק ד סי' יד, פ) [חולין דף קכז.], צ) ירושלמי פ"ה סוה"א, ק) ע"ז ב: עיי"ש, ר) ד"ה ונחזי.

הגהות הב"ח

(א) גמ' ניחזי היכן תיקון. נ"ב בפרק מי שמתו דף כב ע"ב גבי טבילת בעלי קרי פריך תלמודא נמי הכי וע"ש בתוס'[ר]:

תורה אור השלם

א) אַל תַּרְבּוּ תְדַבְּרוּ גְּבֹהָה גְבֹהָה יֵצֵא עָתָק מִפִּיכֶם כִּי אֵל דֵּעוֹת יְיָ וְלוֹ נִתְכְּנוּ עֲלִלוֹת: [שמואל א ב, ג]

ב) בִּיבֹשׁ קְצִירָהּ תִּשָּׁבַרְנָה נָשִׁים בָּאוֹת מְאִירוֹת אוֹתָהּ כִּי לֹא עַם בִּינוֹת הוּא עַל כֵּן לֹא יְרַחֲמֶנּוּ עֹשֵׂהוּ וְיֹצְרוֹ לֹא יְחֻנֶּנּוּ: [ישעיה כז, יא]

ג) תְּבִאֵמוֹ וְתִטָּעֵמוֹ בְּהַר נַחֲלָתְךָ מָכוֹן לְשִׁבְתְּךָ פָּעַלְתָּ יְיָ מִקְּדָשׁ אֲדֹנָי כּוֹנְנוּ יָדֶיךָ: [שמות טו, יז]

ד) אֵל נְקָמוֹת יְיָ אֵל נְקָמוֹת הוֹפִיעַ: [תהלים צד, א]

ה) וַיֹּאמַר יְיָ מִסִּינַי בָּא וְזָרַח מִשֵּׂעִיר לָמוֹ הוֹפִיעַ מֵהַר פָּארָן וְאָתָה מֵרִבְבֹת קֹדֶשׁ מִימִינוֹ אֵשׁ דָּת לָמוֹ: [דברים לג, ב]

ו) לֹא תִשָּׂא אֶת שֵׁם יְיָ אֱלֹהֶיךָ לַשָּׁוְא כִּי לֹא יְנַקֶּה יְיָ אֵת אֲשֶׁר יִשָּׂא אֶת שְׁמוֹ לַשָּׁוְא: [שמות כ, ז]

משנת ראשונים

אין ערוד ממית אלא החטא ממית. כי לא היה הטרף בחיות הרעות, רק מפני חטאו של אדם כי נגזר עליו להיות טרף לשניהם והושם הטרף טבע להם גם לטרוף זו את זו. **[רמב"ן, ויקרא כו ו]**

מזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים. כל ענין החסדים שבברכה זו מבטל מערכת הכוכבים, ולפיכך נקראת ברכת גבורות. **[הריטב"א, תענית ב.]**

והבדלה בחונן הדעת. מפני שעל ידי הדעת אנחנו מכירין מעלת המנוחה ויודעים להבדיל בין קדש לחול. **[רבינו יונה דף כג: מדה"ר]**

רבי אליעזר אומר בהודאה. קודם שיחתום ברכת מודים, וטעם שלו מפני שמודה לשם שזיכה אותו להכיר ולהבדיל בין קודש לחול. **[רבינו יונה דף כג: מדה"ר]** **לפיכך קבעוה בתחיית המתים.** לפי ששקולה כתחיית המתים שהוא ענין דומה לו, שהזרעים נקברים תחת הקרקע וצומחים על ידי הגשמים ויוצאים בכמה לבושים, והוא ג"כ לראיה על תחיית המתים כדאמרינן בכתובות (קיא:) ק"ו מחטה לענין שאמר הכתוב (תהלים עב) ויציצו מעיר כעשב הארץ. **[הריטב"א, תענית ב.]** וגם שבני אדם כשהגשמים נעצרים ומזונותיהם נמנעים הם נחשבים למתים, והקב"ה מחיה אותם על ידי הגשמים **[הריטב"א, תענית ב.]** **שנאמר כי אל דעות ה'.** בירושלמי קאמר איכא דשמעין לה מהכא אז תבין יראת ה' ודעת אלהים תמצא, והכי נמי הוה מצי למימר גדולה תחנה שנאמר שמע ה' תחנתי ה' תפלתי יקח. **[תוספות הרא"ש]** **וכל מי שאין בו דעה אסור לרחם עליו.** היכא דידוע דליתיה בדרך ארץ ולא במצות, אסור לפרנסו כל עיקר, דבהדיא תנן (קידושין מ.) וכל שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ אינו מן הישוב, אלמא לא בר דעת הוא, וגרסינן (סנהדרין צב.) א"ר אלעזר כל מי שאין בו דעה אסור לרחם עליו וכו'. **[יד רמה, בבא בתרא ח.]** **במילתה מיהא גדולה היא.** נקמת הרשעים טובה גדולה היא, כמו שילום שכר טוב לצדיקים ולפיכך נתן בין שני שמות. **[הריטב"א]** **אחת לטובה.** להשפיע להן טובה לישראל תחת שעבודם שנשתעבדו בהן האומות, ואחת לפורענות, להיפרע מאומות העולם על שנשתעבדו בהן. **[יד רמה, סנהדרין צב.]** **טעה בזו ובזו חוזר לראש.** פירוש כגון שלא הבדיל בתפלה ואכל או עשה מלאכה קודם שהבדיל על הכוס דכיון שטעה אפילו בכוס והוא צריך לחזור ולשלם הרי הוא חוזר לכסדרן, וסימן לדבר (ב"ב צד.) אם בא לנפות מנפה את כולו. **[הרשב"א]**

עין משפט נר מצוה

ל א ב מיי' פ"י מהל' תפלה הלכה ט (סמג עשין יט) טוש"ע או"ח סי' קד סעיף ג:
לא ג מיי' פי"ג מהל' גירושין הלכה יז (סמג לאוין ל) טוש"ע אה"ע סי' יז סעי' כט:
לב ד ה (מיי' פ"י מהל' תפלה סמג עשין יט) טוש"ע או"ח סימן קד סעיף ד:
לג ו מיי' פ"ב מה' תפלה הלכה טו סמג שם טוש"ע או"ח סי' קיד סעי' א:
לד ז מיי' שם הל' טו סמג שם טוש"ע או"ח סי' קיז סעי' א:
לה ח ט מיי' שם הלכה ד יב סמג שם טוש"ע או"ח סימן רצד סעי' א:
לו י מיי' פ"א שם הלכה ח סמג שם טוש"ע או"ח סי' קיד סעי' ה:
לז כ מיי' שם הל' טו סמג שם טוש"ע או"ח סי' קיז סעי' ד:
לח ל מיי' שם הל' יד סמג שם טוש"ע או"ח סי' רצד סעיף א:
לט מ טור או"ח שם:
מ נ מיי' פ"א מהל' ברכות הלכה טו סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רו סעי' ו וסי' רטו סעי' ד [רב אלפס לקמן פ"ח]:
מא ס טוש"ע או"ח סי' רצד סעיף א:

רב נסים גאון

אפי' נחש כרוך על עקבו לא יפסיק אמר רב ששת לא שנו אלא נחש אבל עקרב פוסק. בתלמוד ארץ ישראל פירשו טעמא דמלתא ואמרי הא עקרב מפסיק למה משום דמחיא וחוזרה ומחיא: באותה שעה אמרו אוי לו לאדם שפגע בו ערוד ואוי לו לערוד שפגע בו ר' חנינא בן דוסא. פירשו עוד בתלמוד ארץ ישראל ואמרו מאי עיסקא דהדין חברברה אלא כד הוא נכית לבר נשא אין בר נשא קדים למיא חברברה מיית ואין חברברה קדים למיא בר נשא מיית אמרון ליה תלמידיו רבי ולא הרגשתה יבא עלי ממה שהיה לבי מכוון בתפלתי לא הרגשתי אמר ר' יצחק בן אלעזר ברא לו הקב"ה מעיין מתחת כפות רגליו לקיים מה שנאמר (תהלים קמה) רצון יראיו יעשה: מזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים. פירשו בתלמוד ארץ ישראל כשם שתחיית המתים חיים לעולם כך ירידת גשמים חיים לעולם ר' חייא בר אבא שמע ליה מן הדא קרייה (הושע ו)

גליון הש"ם

גמ' נתן עקבו על פי החור. עיין יפה מראה בתענית (פרק ג סימן יז) ד"ה מפלתו:

הגהות וציונים

א] יש להוסיף וכו': ב] צ"ל רבה (גליון): ג] עיין תוס' ר"ה לג ע"א ד"ה הא, שהוא מדרבנן: ד] נ"א מוכן (גליון) ברש"י שברי"ף כתוב גם בנחש "מסוכן": ה] נראה דכאן צ"ל ערוֹד בניקוד פתח תחת הוי"ו דכן הגיה השיטה מקובצת בחולין וכוונתו לחלק בין ערוד שהוא חמור הבר (עיין ר"ה ג ע"א), ובין ערוד היוצא מן הנחש והצב (מנחם משיב נפש): ו] [דבורי רש"י נדפסו בטעות וצריך להפכם] (גליון) צ"ל ד"ה קדושות ואח"כ ד"ה בתחלה ואח"כ ד"ה העשירו וד"ה קבעוה: ז] ברש"י שברי"ף כשעלו בימי עזרא מן הגולה: ח] לפנינו סוה"א איתא דרק מסתיר מלפניו אבל לא יפסיק תפלתו: ט] הרא"ש (סימן יג) העתיק לשון הירושלמי קמרתיה נחש כנגדו פוסק ובירושלמי שלפנינו כגי' התוס': י] צ"ל ואם הוא בג' ראשונות (מהר"נ אדלר), ובהרא"ש ואם פוסק:

ששאל **רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן יַעֲקֹב דְּמִן צוֹר אֶת רַבִּי יוֹחָנָן**, ומוסיף רבי בנימין בר יפת, **וַאֲנָא שְׁמַעִית** - ואני שמעתי כששאל אותו, **הַמַּבְדִּיל בַּתְּפִלָּה צָרִיךְ שֶׁיַּבְדִּיל** גם **עַל הַכּוֹס, אוֹ לֹא, וְאָמַר לֵיהּ** רבי יוחנן, **צָרִיךְ שֶׁיַּבְדִּיל** גם **עַל הַכּוֹס**.

הגמרא דנה באופן הפוך, שהבדיל בתחילה רק על הכוס, האם צריך להבדיל גם בתפילה:

אִיבַּעְיָא לְהוּ - הסתפקו בני הישיבה, **הַמַּבְדִּיל עַל הַכּוֹס** קודם שהבדיל בתפילה, **מַהוּ שֶׁיַּבְדִּיל** אחר כך גם **בַּתְּפִלָּה**. האם כיון שכבר הבדיל על הכוס אין צריך להבדיל שוב בתפילה, או לא. פושטת הגמרא, **אָמַר רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק**, יש ללמוד דין זה **בְּקַל וָחוֹמֶר מֵהבדלה בִּתְפִלָּה, וּמַה** הבדלה **בִּתְפִלָּה, דְּעִיקַּר תַּקַּנְתָּא הִיא** - שהיא עיקר התקנה, שכן התקנה האחרונה היתה שלעולם צריך להבדיל בתפילה, וגם אם יעשירו, ואילו על הכוס אין צריך להבדיל אלא אם יש לו יין[נו], ומכל מקום **אָמְרִי** [-אמרו חכמים] **הַמַּבְדִּיל בַּתְּפִלָּה צָרִיךְ שֶׁיַּבְדִּיל** גם **עַל הַכּוֹס**, אם כן, **הַמַּבְדִּיל** בתחילה רק **עַל הַכּוֹס, דְּלָאו עִיקַּר תַּקַּנְתָּא הִיא** - שאינה עיקר התקנה, **לֹא כָּל שֶׁכֵּן** שהוא צריך אחר כך להבדיל גם בתפילה ולקיים את עיקר התקנה.

הגמרא מביאה ברייתא נוספת בענין ההבדלה בתפילה ועל הכוס:

תָּנֵי רַבִּי אֲחָא אֲרִיכָא[נז] **קַמֵּיהּ דְּרַב חִינָּנָא** - שנה רבי אחא אריכא ברייתא לפני רב חיננא, **הַמַּבְדִּיל בַּתְּפִלָּה** בלבד **מְשׁוּבָּח יוֹתֵר מִמִּי שֶׁיַּבְדִּיל עַל הַכּוֹס** בלבד[נח], **וְאִם הִבְדִּיל בְּזוֹ וּבְזוֹ** - הן בתפילה והן על הכוס, **יָנוּחוּ לוֹ בְּרָכוֹת עַל רֹאשׁוֹ**[נט].

מקשה הגמרא, **הָא גּוּפָא קַשְׁיָא** - ברייתא זו מצד עצמה קשה היא, **אָמְרַת** בתחילת הברייתא, **הַמַּבְדִּיל בַּתְּפִלָּה מְשׁוּבָּח יוֹתֵר מִמִּי שֶׁיַּבְדִּיל עַל הַכּוֹס, אַלְמָא** - מוכח מזה **שֶׁתְּפִלָּה לְחוּדָהּ סַגִּי** - די בהבדלה בתפילה בלבד, ולא הצריכו אותו להבדיל גם על הכוס, **וַהֲדַר תָּנֵי** - ואחר כך שנה התנא, **אִם הִבְדִּיל בְּזוֹ וּבְזוֹ יָנוּחוּ לוֹ בְּרָכוֹת עַל רֹאשׁוֹ**, וְיש להקשות, **כֵּיוָן דִּנְפִיק לֵיהּ בַּחֲדָא** - כיון שכבר יצא ידי חובת הבדלה באחת מהן [-בתפילה], **אִפְּטַר** - הרי נפטר מחובת הבדלה, וְאם כן, כאשר הוא מבדיל אחר כך שוב על הכוס, **הַוְיָא** - הרי היא **בְּרָכָה שֶׁאֵינָהּ צְרִיכָה** [-מחוייבת], **וְאָמַר רַב, וְאִיתֵּימָא** - ויש אומרים שרֵישׁ לָקִישׁ אמר זאת, **וְאָמְרֵי לָהּ** - ובני הישיבה אמרו אותה כך, **רַבִּי יוֹחָנָן וְרֵישׁ לָקִישׁ דְּאָמְרֵי תַּרְוַיְיהוּ** - אמרו שניהם, **כָּל הַמְבָרֵךְ בְּרָכָה שֶׁאֵינָהּ צְרִיכָה, עוֹבֵר מִשּׁוּם** האיסור שנאמר (שמות כ ז) **'לֹא תִשָּׂא** אֶת שֵׁם ה' אֱלֹהֶיךָ לַשָּׁוְא, כִּי לֹא יְנַקֶּה ה' אֵת אֲשֶׁר יִשָּׂא אֶת שְׁמוֹ לַשָּׁוְא'[ס], ואיך שנינו שכשחוזר ומבדיל גם על הכוס ינוחו לו ברכות על ראשו[סא]. מתרצת הגמרא, **אֶלָּא אֵימָא הָכִי** - אלא אמור כך בלשון הברייתא, **אִם הִבְדִּיל בְּזוֹ וְלֹא הִבְדִּיל בְּזוֹ, יָנוּחוּ לוֹ בְּרָכוֹת עַל רֹאשׁוֹ**[סב]. ולפי ברייתא זו אין צריך להבדיל גם על הכוס[סג].

שנינו בברייתא לעיל, שמי שלא הבדיל בתפילה יבדיל על הכוס. הגמרא דנה באופן שטעה עוד, ואכל קודם שהבדיל על הכוס:

בְּעָא מִינֵּיהּ [-שאל ממנו] **רַב חִסְדָּא מֵרַב שֵׁשֶׁת**, אם **טָעָה** אדם **בְּזוֹ** [-בתפילה] **וּבְזוֹ** [-על הכוס], ששכח להבדיל בשעת התפילה, ואחר כך אכל או שתה קודם שהבדיל על הכוס[סד], **מַהוּ** דינו, האם די לו שיבדיל עכשיו על הכוס[סה], או שמא כיון שטעה בשתיהן, לא די לו בהבדלה על הכוס וצריך גם לחזור ולהתפלל ולהבדיל בתפילה[סו]. **אָמַר לֵיהּ** רב ששת לרב חסדא, אם **טָעָה בְּזוֹ וּבְזוֹ, חוֹזֵר לְרֹאשׁ** - חוזר לתחילת סדר ההבדלות, ועליו לחזור להתפלל ולהבדיל בתפילה, ואחר כך להבדיל על הכוס[סז].

נו. **רשב"א** (ד"ה ומה). והשיטה מקובצת (ד"ה כוס) כתב, שלכן היא עיקר התקנה, כיון שבתחילה כשעלו מבבל תיקנו אותה בתפילה ולא על הכוס, אמנם הרשב"א (שם) הקשה על פירוש זה. וראה במילי דברכות (ד"ה איבעיא) ביישוב דעת השיטה מקובצת.

נז. **הוא** רב אחא בר פפא. גמרא (שבת קיא.) [וקרוי 'אריכא' על שם שהיה גבוה. אחרונים, על פי הגמרא בחולין (קלז:) ובנדה (כד:)].

נח. **מפני** שהבדלה בתפילה היא עיקר התקנה, וכמבואר לעיל. חדש האביב (ד"ה ק"ו).

נט. **ברכת** המבדיל היא כבוד שבת, ובשבת נאמר (בראשית ב ג) 'ויברך אלהים את יום השביעי', והנזהר בברכת המבדיל ומכבד את השבת כראוי, ינוחו עליו ברכות שבת גם בששת ימי החול. על פי מהרש"א (ח"א ד"ה המבדיל).

ס. **מפסוק** זה למדו חז"ל (שבועות כא.) את האיסור להישבע לשוא, כגון הנשבע על דבר שהוא ידוע לכל. ובגמרא כאן מבואר לכאורה, שגם המזכיר שם שמים לבטלה, כגון האומר ברכה שאינה צריכה, עובר על איסור זה. וכן מבואר ברמב"ם (ברכות פ"א הט"ו). אמנם התוספות (ר"ה לג. ד"ה הא) כתבו, שאיסור אמירת ברכה שאינה צריכה אינה אלא מדרבנן, ופסוק זה שהביאה הגמרא הוא אסמכתא בלבד. וראה עוד מנחת חינוך (מצוה ל אות ח), מה שהקשה על דעת הרמב"ם.

סא. **הקשה** בדקדוקי סופרים (אות א), מדוע הגמרא לא תירצה בכוונת הברייתא, שהמבדיל בתפילה לבדה משובח יותר מהמבדיל על הכוס לבדו, אך אם הבדיל בשתיהן ינוחו לו ברכות על ראשו, כיון שהמבדיל בתפילה צריך להבדיל על הכוס, ומחמת כן לא שייך בזה ברכה לבטלה, משום שכך תקנו חכמים להבדיל בשתיהן. ויש שתירצו, שמהלשון 'ינוחו לו ברכות על ראשו' משמע שאינו מן הדין אלא מעלה בעלמא [כמו שכתב המהרש"א (פסחים קה: בתוס' ד"ה ש"מ)], ומשמע שאין תקנת חכמים להבדיל בשתיהן, ולפיכך מקשה הגמרא שיש בזה ברכה לבטלה.

סב. **ולפי** זה לכאורה כוונת הברייתא היא, אמנם המבדיל בתפילה משובח ממי שהבדיל על הכוס, אך זוהי מעלה בעלמא, ובכל ענין אם הבדיל רק באחד מהם [בתפילה או בכוס] עשה כדין וינוחו לו ברכות על ראשו, ובלבד שלא יברך על שתיהן שיש בכך ברכה לבטלה. וראה באמרי נועם (ד"ה אם) ביאור נוסף בזה.

אך יש להקשות, מדוע נקטה הברייתא לשון 'ינוחו לו ברכות על ראשו' שמשמע שזהו רק לפנים משורת הדין, והלא אם יבדיל בשתיהן עובר על איסור ברכה לבטלה. ותירץ בחדש האביב (ד"ה אימא), שיכול אדם לומר שכיון שהמברך מתברך, אם ירבה בברכות ויברך גם בתפילה וגם על הכוס תחול עליו ברכה, לכך הוסיפה הברייתא ואמרה שרק מי שהבדיל באחד מהם ינוחו לו ברכות על ראשו. וראה תירוץ נוסף במילי דברכות (ד"ה אלא).

סג. **בסוגייתנו** לא מצאנו ברייתא הסוברת שצריך להבדיל גם על הכוס, אלא דעה זו נאמרה בשם אמוראים. אולם בפסחים (קה:), הוכיחה הגמרא מברייתא, שהמבדיל בתפילה צריך להבדיל גם על הכוס. וראה דקדוקי סופרים שהביא גירסא אחרת בלשון הברייתא, בקושיית הגמרא ובתירוצה. ולפי אותה גירסא, מבואר גם בברייתא זו שצריך להבדיל גם בתפילה.

סד. **תלמידי** רבינו יונה (ד"ה טעה). והרשב"א (ד"ה טעה - השני) כתב, שהוא הדין אם עשה מלאכה קודם שהבדיל על הכוס.

סה. **נחלקו** אמוראים בפסחים (קו:) באדם שטעם קודם שהבדיל, האם רשאי להבדיל אחר כך. לדעת רבה 'טעם מבדיל', כלומר, גם הטועם קודם הבדלה יכול עדיין להבדיל, ואילו רב יוסף אמר 'טעם אינו מבדיל'. ונפסקה ההלכה (שם קז.) כרבה. ושאלת רב חסדא היא רק כשיטת רבה, מפני שלפי רב יוסף כיון שכבר אינו יכול להבדיל על הכוס, ודאי צריך לחזור ולהתפלל, שהרי כל מה שאמרו שאם לא הבדיל בתפילה אינו חוזר ומתפלל, זהו רק משום שיבדיל על הכוס, אבל אדם זה כבר אינו יכול להבדיל על הכוס. [אמנם לדעת הרשב"א שהספק הוא גם באופן שעשה מלאכה קודם שהבדיל על הכוס, הספק הוא גם לדעת רב יוסף].

סו. **תלמידי** רבינו יונה (ד"ה טעה).

סז. **ואף** על פי שעדיין יכול להבדיל על הכוס גם לאחר שטעם [וכשיטת רבה שהובאה בהערה לעיל], מכל מקום כיון שטעה הן בתפילה והן על הכוס, קנסו אותו לחזור ולהבדיל בתפילה. תלמידי רבינו יונה (ד"ה טעה).

בעיקר פירוש הגמרא 'טעה בזו ובזו חוזר לראש', שהכוונה טעה בתפילה ובכוס חוזר ואומר את שתיהן, כן מבואר גם מדברי רש"י (ד"ה חוזר). אולם רבינו יהונתן (ד"ה אמר) הקשה, שהלשון 'חוזר לראש' אינו משמע כן, אלא היה לרב ששת לומר 'חוזר ומתפלל' [אמנם הוא הבין שמדובר באופן שאין לו כוס, ורק חוזר ומתפלל. אך לדעת רש"י חוזר ומתפלל ושוב מבדיל גם על הכוס, ואם כן יש לפרש כוונת הגמרא חוזר לראש סדר ההבדלות, וכן משמע ברשב"א (ד"ה טעה - השני)]. לכך פירש, שאף על פי שההלכה היא כתנא קמא שמזכירים את ההבדלה בחונן הדעת, מכל מקום בדיעבד יכול להזכיר גם בהודאה, ועל זה שאל רב חסדא באופן שטעה בזו ובזו, כלומר שלא הזכיר הבדלה הן בחונן הדעת והן בהודאה, ועדיין לא סיים את תפילתו, מה דינו, האם חוזר ל'אתה חונן' ומבדיל שם, או די לו לחזור לברכת הודאה. והשיב לו רב ששת שחוזר לראש התפילה, כלומר ל'אתה חונן', מפני ששם הוא עיקר ההבדלה [וכן הביא הרשב"א (ד"ה טעה - הראשון) בשם רב סעדיה גאון, שאם נזכר קודם סיום התפילה חוזר ל'אתה חונן', ורק אם סיים תפילתו אין מחזירים אותו. וראה שם שחלק על דבריו]. וראה במאירי (ד"ה טעה) דעות נוספות בביאור הגמרא.

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [לעיל כח:], ב) יבמות קכא., ג) פסחים קיב:, ד) [תוספתא פרק ג], ה) תענית דף ב., ו) לעיל כט. נדה ח., ז) [תעני' ז.], ח) סנהדרין לב. ע"ש, ט) שם ע"ש, י) [שבת קנ: ע"ש פסחי' קה: קז.], כ) [קדושין נ: וש"נ], ל) תוספתא פ"ג לעיל כו: כט., מ) [ע' שבת קיא. קיג.], נ) [שבת לא. מגיל' כה: ע"ג ס:], ס) [יומא ע. סוטה מא.], ע) [עי' פירושו ברא"ש פרק ד סי' יד, פ) [חולין דף קכז.], צ) ירושלמי פ"ה סוה"א, ק) ע"ז ב: עיי"ש, ר) ד"ה ונחזי.

הגהות הב"ח

(א) גמ' ניחזי היכן תיקון. נ"ב בפרק מי שמתו דף כב ע"ב גבי טבילת בעלי קרי פריך תלמודא נמי הכי וע"ש בתוס' ר):

תורה אור השלם

א) אַל תַּרְבּוּ תְדַבְּרוּ גְּבֹהָה גְבֹהָה יֵצֵא עָתָק מִפִּיכֶם כִּי אֵל דֵּעוֹת יְיָ וְלוֹ נִתְכְּנוּ עֲלִלוֹת: [שמואל א ב, ג]

ב) בִּיבֹשׁ קְצִירָהּ תִּשָּׁבַרְנָה נָשִׁים בָּאוֹת מְאִירוֹת אוֹתָהּ כִּי לֹא עַם בִּינוֹת הוּא עַל כֵּן לֹא יְרַחֲמֶנּוּ עֹשֵׂהוּ וְיֹצְרוֹ לֹא יְחֻנֶּנּוּ: [ישעיה כז, יא]

ג) תְּבִאֵמוֹ וְתִטָּעֵמוֹ בְּהַר נַחֲלָתְךָ מָכוֹן לְשִׁבְתְּךָ פָּעַלְתָּ יְיָ מִקְּדָשׁ אֲדֹנָי כּוֹנְנוּ יָדֶיךָ: [שמות טו, יז]

ד) אֵל נְקָמוֹת יְיָ אֵל נְקָמוֹת הוֹפִיעַ: [תהלים צד, א]

ה) וַיֹּאמַר יְיָ מִסִּינַי בָּא וְזָרַח מִשֵּׂעִיר לָמוֹ הוֹפִיעַ מֵהַר פָּארָן וְאָתָה מֵרִבְבֹת קֹדֶשׁ מִימִינוֹ אֵשׁ דָּת לָמוֹ: [דברים לג, ב]

ו) לֹא תִשָּׂא אֶת שֵׁם יְיָ אֱלֹהֶיךָ לַשָּׁוְא כִּי לֹא יְנַקֶּה יְיָ אֵת אֲשֶׁר יִשָּׂא אֶת שְׁמוֹ לַשָּׁוְא: [שמות כ, ז]

משנת ראשונים

אין ערוד ממית אלא החטא ממית. כי לא היה הטרף בחיות הרעות, רק מפני חטאו של אדם כי נגזר עליו להיות טרף לשניהם והושם הטרף טבע להם גם לטרוף זו את זו. **[רמב"ן, ויקרא כו ו]**

מזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים. כל ענין החסדים שבברכה זו מבטל מערכת הכוכבים, ולפיכך נקראת ברכת גבורות. **[הריטב"א, תענית ב.]**

והבדלה בחונן הדעת. מפני שעל ידי הדעת אנחנו מכירין מעלת המנוחה ויודעים להבדיל בין קדש לחול. **[רבינו יונה דף כג: מדה"ר]**

רבי אליעזר אומר בהודאה. קודם שיחתום ברכת מודים, וטעם שלו מפני שמודה לשם שזיכה אותו להכיר ולהבדיל בין קודש לחול. **[רבינו יונה דף כג: מדה"ר]** **לפיכך קבעוה בתחיית המתים.** לפי ששקולה כתחיית המתים שהוא ענין דומה לו, שהזרעים נקברים תחת הקרקע וצומחים על ידי הגשמים ויוצאים בכמה לבושים, והוא ג"כ לראיה על תחיית המתים כדאמרינן בכתובות (קיא:) ק"ו מחטה לענין שאמר הכתוב (תהלים עב) ויציצו מעיר כעשב הארץ. **[הריטב"א, תענית ב.]** וגם שבני אדם כשהגשמים נעצרים ומזונותיהם נמנעים הם נחשבים למתים, והקב"ה מחיה אותם על ידי הגשמים **[הריטב"א, תענית ב.]** **שנאמר כי אל דעות ה'.** בירושלמי קאמר איכא דשמעין לה מהכא אז תבין יראת ה' ודעת אלהים תמצא, והכי נמי הוה מצי למימר גדולה תחנה שנאמר שמע ה' תחנתי ה' תפלתי יקח. **[תוספות הרא"ש]** **וכל מי שאין בו דעה אסור לרחם עליו.** היכא דידוע דליתיה בדרך ארץ ולא במצות, אסור לפרנסו כל עיקר, דבהדיא תנן (קידושין מ.) וכל שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ אינו מן הישוב, אלמא לא בר דעת הוא, וגרסינן (סנהדרין צב.) א"ר אלעזר כל מי שאין בו דעה אסור לרחם עליו וכו'. **[יד רמה, בבא בתרא ח.]** **במילתה מיהא גדולה היא.** נקמת הרשעים טובה גדולה היא, כמו שילום שכר טוב לצדיקים ולפיכך נתן בין שני שמות. **[הריטב"א]** **אחת לטובה.** להשפיע להן טובה לישראל תחת שעבודם שנשתעבדו בהן האומות, ואחת לפורענות, להיפרע מאומות העולם על שנשתעבדו בהן. **[יד רמה, סנהדרין צב.]** **טעה בזו ובזו חוזר לראש.** פירוש כגון שלא הבדיל בתפלה ואכל או עשה מלאכה קודם שהבדיל על הכוס דכיון שטעה אפילו בכוס והוא צריך לחזור ולשלם הרי הוא חוזר לכסדרן, וסימן לדבר (ב"ב צד.) אם בא לנפות מנפה את כולו. **[הרשב"א]**

מחזיר לו א"ל לאו ואם היית מחזיר לו מה היו עושים לך א"ל היו חותכים את ראשי בסייף א"ל והלא דברים ק"ו ומה אתה שהיית עומד לפני מלך בשר ודם [א] שהיום כאן ומחר בקבר כך אני שהייתי עומד לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה שהוא חי וקיים לעד ולעולמי עולמים על אחת כמה וכמה מיד נתפיים אותו השר ונפטר אותו חסיד לביתו לשלום: אפי' [א] נחש כרוך על עקבו לא יפסיק: אמר רב ששת לא שנו [ב] אלא נחש אבל עקרב פוסק מיתיבי [ג] נפל [ג] לגוב אריות אין מעידין עליו שמת נפל לחפירה מלאה נחשים ועקרבים מעידין עליו שמת שאני התם דאגב איצצא מזקי. א"ר יצחק [ד] ראה שוורים פוסק דתני רב אושעיא [ג] מרחיקין [ה] משור תם חמשים אמה ומשור מועד כמלא עיניו תנא משמיה דר' מאיר ריש תורא בדקולא סליק לאגרא ושדי דרגא מתותך אמר שמואל הני מילי בשור שחור וביומי ניסן מפני שהשטן מרקד לו בין קרניו. ת"ר [ד] מעשה במקום אחד שהיה ערוד והיה מזיק את הבריות באו והודיעו לו לר' חנינא בן דוסא אמר להם הראו לי את חורו הראוהו את חורו [ה] נתן עקבו על פי החור יצא ונשכו ומת אותו ערוד נטלו על כתפו והביאו לבית המדרש אמר להם ראו בני אין ערוד ממית אלא החטא ממית באותה שעה אמרו אוי לו לאדם שפגע בו ערוד ואוי לו לערוד שפגע בו ר' חנינא בן דוסא: **מתני'** [ו] [ז] מזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים [ז] ושאלה בברכת השנים [ח] והבדלה בחונן הדעת [ט] ר"ע אומר אומרה ברכה רביעית בפני עצמה רבי אליעזר אומר בהודאה: **גמ'** מזכירין גבורות גשמים[ו] מאי טעמא [ז] אמר רב יוסף מתוך ששקולה כתחיית המתים לפיכך קבעוה בתחיית המתים ושאלה בברכת השנים מאי טעמא אמר רב יוסף מתוך שהיא פרנסה לפיכך קבעוה בברכת פרנסה. הבדלה בחונן הדעת מ"ט א"ר יוסף מתוך שהיא חכמה קבעוה בברכת חכמה ורבנן אמרי מתוך שהיא חול לפיכך קבעוה בברכת חול. א"ר אמי גדולה דעה שנתנה בתחלת ברכה של חול וא"ר אמי [ח] גדולה דעה שנתנה בין שתי אותיות שנאמר [א] כי אל דעות ה' וכל מי שאין בו דעה אסור לרחם עליו שנאמר [ב] כי לא עם בינות הוא על כן לא ירחמנו עושהו אמר רבי אלעזר גדול מקדש שנתן בין ב' אותיות שנאמר [ג] פעלת ה' מקדש ה' וא"ר אלעזר כל אדם שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו דעה נתנה בין שתי אותיות מקדש נתן בין שתי אותיות מתקיף לה [ט] רב אחא קרחינאה אלא מעתה גדולה נקמה שנתנה בין שתי אותיות שנאמר [ד] אל נקמות ה' אמר ליה אין במילתה מיהא גדולה היא והיינו דאמר עולא שתי נקמות הללו למה אחת לטובה ואחת לרעה לטובה דכתיב [ה] הופיע מהר פארן לרעה דכתיב [ד] אל נקמות ה' אל נקמות הופיע: רבי עקיבא אומר אומרה ברכה רביעית כו': א"ל רב שמן בר אבא לר' יוחנן מכדי אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדלות נחזי (א) היכן תקון א"ל בתחלה קבעוה בתפלה העשירו קבעוה על הכוס העני חזרו וקבעוה בתפלה והם אמרו [י] המבדיל בתפלה [ט] צריך שיבדיל על הכוס איתמר נמי אמר ר' חייא בר אבא אמר רבי יוחנן אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדלות בתחלה קבעוה בתפלה העשירו קבעוה על הכוס חזרו והענו קבעוה בתפלה והם אמרו המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס איתמר נמי רבה ורב יוסף דאמרי תרווייהו המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס אמר רבא[ב] [כ] ומותבינן אשמעתין [ל] טעה [י] ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים [כ] ושאלה בברכת השנים מחזירין אותו [ל] והבדלה בחונן הדעת אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה על הכוס לא תימא מפני שיכול לאומרה על הכוס אלא אימא מפני שאומרה על הכוס איתמר נמי אמר רבי בנימין בר יפת שאל ר' יוסי את ר' יוחנן בצידן ואמרי לה ר' שמעון בן יעקב דמן צור את ר' יוחנן ואנא שמעית המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס או לא ואמר ליה צריך שיבדיל על הכוס איבעיא להו המבדיל על הכוס מהו שיבדיל בתפלה אמר רב נחמן בר יצחק [מ] קל וחומר מתפלה ומה תפלה דעיקר תקנתא היא אמרי המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס המבדיל על הכוס דלאו עיקר תקנתא היא לא כ"ש תני ר' [מ] אחא אריכא קמיה דרב חיננא המבדיל בתפלה משובח יותר ממי שיבדיל על הכוס ואם הבדיל בזו ובזו [נ] ינוחו לו ברכות על ראשו הא גופא קשיא אמרת המבדיל בתפלה משובח יותר ממי שיבדיל על הכוס אלמא תפלה לחודה סגי והדר תני אם הבדיל בזו ובזו ינוחו לו ברכות על ראשו וכיון דנפיק ליה בחדא אפטר והויא [ס] ברכה שאינה צריכה ואמר רב ואיתימא ר"ל ואמרי לה ר' יוחנן ור"ל דאמרי תרווייהו [נ] כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום [ו] לא תשא[ג] אלא אימא הכי אם הבדיל בזו ולא הבדיל בזו ינוחו לו ברכות על ראשו בעא מיניה רב חסדא מרב ששת טעה בזו ובזו [ע] מהו אמר ליה [ס] טעה בזו ובזו חוזר לראש

אמר

אבל עקרב פוסק. ונוטלו, לפי שהעקרב מסוכן[ד] לעקוץ יותר משנחש מוכן לישוך: **אין מעידין עליו.** לומר לאשתו מת בעליך להתירה לינשא, פעמים שאין האריות רעבים ואין אוכלין אותו: **נחשים ועקרבים.** או זה או זה מעידים עליו שמת, אלמא מועד הנחש לישוך: **אגב איצצא.** כשנפל עליהם ודחקם הזיקוהו: **שור תם.** שלא נגח אדם: **מועד.** שנגח ג' פעמים: **בדקולא.** סל שתולין בו תבן בראשו ואוכל: **ושדי דרגא.** לאו דוקא, אלא כלומר הזהר ממנו הרבה: **ביומי ניסן.** מתוך שעברו ימי הסתיו שהארץ יבשה ועכשיו רואה אותה מלאה דשאים זחה דעתו עליו ונכנס בו יצר הרע: **ערוד.** מן הנחש והצב בא, שנזקקין זה עם זה ויוצא משניהם ערוד[פ] [ס]: **את חורו.** שהוא יוצא משם: **ומת הערוד.** מצאתי בה"ג אמרי במערבא[ו] כשהערוד נושך את האדם אם הערוד קודם למים מת האדם ואם האדם קודם למים מת הערוד, ונעשה נס לר' חנינא ונבקע מעין מתחת עקבו: **מתני' מזכירין גבורות גשמים.** משיב הרוח, שאינו לשון בקשה אלא לשון הזכרה ושבח: **ושואלין.** ותן טל ומטר, לשון בקשה: **והבדלה בחונן הדעת.** במוצאי שבת אתה חוננתנו: **גמ' מתוך שהיא חכמה.** החכם יודע להבדיל בין קדש לחול ובין טמא לטהור: **בין שתי אותיות.** בין שתי הזכרות: **במילתה מיהא גדולה היא.** במקום שצריכה נקמה דבר גדול הוא: **שתי נקמות הללו למה אחת לרעה.** להנקם מן העכו"ם שלא קבלו את התורה[ק]: **ואחת לטובה.** כדאמרינן בב"ק (דף לח.) מפארן הופיע והפקיר ממונן לישראל, שור של ישראל שנגח שור של עכו"ם פטור: **הופיע.** גלה והפקיר, כשלא קבלו את התורה: [ר] **העשירו.** לקנות יין: **קבעוה על הכוס.** ואז נשכחה תקנת עזרא, וכשחזרו והענו קבעוה בתפלה ונחלקו היאך יאמרוה: **בתחלה.** כשעלו מן הגולה[ז] והיו דחוקים: **קדושות.** קדוש היום: **מפני שיכול.** משמע אם ירצה שלא לחזור ולהתפלל, הא אם אמרה בתפלה א"נ לאומרה על הכוס: **ואנא שמעית.** אני שמעתי: **חוזר לראש.** לתפלה ולכוס:

הלכתא

אבל עקרב פוסק. בירושלמי[צ] קאמר דאם היה נחש מרתיע[ט] לבא כנגדו פוסק לפי שבא כנגדו בכעס מתכוין להזיקו ומיהו לא מצינו אם פסק שיחזור לראש מדלא קאמר ואם פסק חוזר לראש אבל לתחלת ברכה מיהא יחזור ואם[י] טעה בג' ראשונות או בג' אחרונות חוזר לתחלת הג' באבות בראשונות ובעבודה באחרונות כדאמרינן לקמן בפרקין (דף לד.):

אמר

עין משפט נר מצוה

ל א ב מיי' פ"ו מהל' תפלה הלכה ט (סמג עשין יט) טוש"ע או"ח סי' קד סעיף ג:

לא ג מיי' פי"ג מהל' גירושין הלכה יז (סמג לאוין ל) טוש"ע אה"ע סי' יז סעי' כט:

לב ד ה (מיי' פ"ו מהל' תפלה סמג עשין יט) טוש"ע או"ח סימן קד סעיף ד:

לג ו מיי' פ"ב מה' תפלה הלכה טו סמג שם טוש"ע או"ח סי' קיד סעי' א:

לד ז מיי' שם הל' טז סמג שם טוש"ע או"ח סי' קיז סעי' א:

לה ח ט מיי' שם הלכה ד יב סמג שם טוש"ע או"ח סימן רצד סעי' א:

לו י מיי' פ"י שם הלכה ח סמג שם טוש"ע או"ח סי' קיד סעי' ה:

לז כ מיי' שם הל' ט סמג שם טוש"ע או"ח סי' קיז סעי' ד:

לח ל מיי' שם הל' יד סמג שם טוש"ע או"ח סי' רצד סעיף א:

לט מ טור או"ח שם:

מ נ מיי' פ"א מהל' ברכות הלכה טו סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רו סעי' ו וסי' רטו סעי' ד [רב אלפס לקמן פ"ח]:

מא ס טוש"ע או"ח סי' רצד סעיף א:

רב נסים גאון

אפי' נחש כרוך על עקבו לא יפסיק אמר רב ששת לא שנו אלא נחש אבל עקרב פוסק. בתלמוד ארץ ישראל פירשו טעמא דמלתא ואמרי הא עקרב מפסיק למה משום דמחיא וחזרה ומחיא: **באותה שעה אמרו אוי לו לאדם שפגע בו ערוד ואוי לו לערוד שפגע בו ר' חנינא בן דוסא.** פירשו עוד בתלמוד ארץ ישראל ואמרו מאי עיסקא דהדין חברברה אלא כד הוא נכית לבר נשא אין בר נשא קדים למיא חברברה מיית ואין חברברה קדים למיא בר נשא מיית אמרון ליה תלמידוי רבי ולא הרגשתה יבא עלי ממה שהיה לבי מכוון בתפלתי לא הרגשתי אמר ר' יצחק בן אלעזר ברא לו הקב"ה מעיין מתחת כפות רגליו לקיים מה שנאמר (תהלים קמה) רצון יראיו יעשה: **מזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים.** פירשו בתלמוד ארץ ישראל כשם שתחיי' המתים חיים לעולם כך ירידת גשמים חיים לעולם ר' חייא בר אבא שמע ליה מן הדא קרייה (הושע ו)

גליון הש"ס

גמ' נתן עקבו על פי החור. עיין יפה מראה בתענית (פרק ג סימן יז) ד"ה מפלתו:

הגהות וציונים

א] יש להוסיף וכו': ב] צ"ל רבה (גליון): ג] עיין תוס' ר"ה לג ע"א ד"ה הא, שהוא מדרבנן: ד] נ"א מוכן (גליון) ברש"י שברי"ף כתוב גם בנחש "מסוכן": ה] נראה דכאן צ"ל ערוַד בניקוד פתח תחת הוי"ו דכן הגיה השיטה מקובצת בחולין וכוונתו לחלק בין ערוד שהוא חמור הבר (עיין ר"ה ג ע"א), ובין ערוד היוצא מן הנחש והצב (מנחם משיב נפש): ו] [דבורי רש"י נדפסו בטעות וצריך להפכם] (גליון) צ"ל ד"ה קדושות ואח"כ ד"ה בתחלה ואח"כ ד"ה העשירו וד"ה קבעוה: ז] ברש"י שברי"ף כשעלו **בימי עזרא** מן הגולה: ס] לפנינו סוה"א איתא דרק מסתיר מלפניו אבל לא יפסיק תפלתו: ט] הרא"ש (סימן יג) העתיק לשון הירושלמי **קמרתיה** נחש כנגדו פוסק ובירושלמי שלפנינו כגי' התוס': י] צ"ל ואם **הוא** בג' ראשונות (מהר"נ אדלר), ובהרא"ש ואם **פוסק**:

אמר ליה רבינא לרבא הלכתא מאי אמר ליה כי קידוש מה קידוש אף על גב דמקדש בצלותא מקדש אכסא אף הבדלה נמי אע"ג דמבדיל בצלותא מבדיל אכסא [ה]: ר' אליעזר אומר בהודאה: ר' זירא הוה רכיב חמרא הוה קא שקיל ואזיל ר' חייא בר אבין בתריה אמר ליה ודאי דאמריתו משמיה דר' יוחנן הלכה כר' אליעזר ביום טוב שחל להיות אחר השבת אמר ליה [א] אין [ב] הלכה מכלל דפליגי ולא פליגי והא פליגי רבנן אימר דפליגי רבנן בשאר ימות השנה ביום טוב שחל להיות אחר השבת מי פליגי והא פליג ר' עקיבא [ג] אטו כל השנה כולה מי עבדינן כר' עקיבא דהשתא ניקו ונעביד כוותיה כל השנה כולה מאי טעמא לא עבדינן כרבי עקיבא דתמני סרי תקון תשסרי לא תקון הכא נמי שב תקון תמני לא תקון אמר ליה לאו הלכה אתמר [ה] אלא מטין אתמר [ד] דאתמר [ב] ר' יצחק בר אבדימי אמר משום רבינו הלכה ואמרי לה מטין ר' יוחנן אמר מודים ור' חייא בר אבא אמר נראין אמר ר' זירא נקוט דרבי חייא בר אבא בידך [ה] דדייק וגמר שמעתא מפומא דמרה שפיר כרחבא דפומבדיתא דאמר רחבא [ו] אמר ר' יהודה [א] הר הבית סטיו כפול היה והיה סטיו לפנים מסטיו אמר רב יוסף אנא לא האי ידענא ולא האי ידענא אלא מדרב ושמואל ידענא דתקינו לן מרגניתא בבבל [ב] ותודיענו ה' אלהינו את משפטי צדקך ותלמדנו לעשות חקי רצונך ותנחילנו זמני ששון וחגי נדבה [ד] ותורישנו קדושת שבת וכבוד מועד וחגיגת הרגל בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך ותתן לנו וכו': **מתני'** [א] [ה] האומר [ז] [ג] על קן צפור יגיעו רחמיך ועל טוב יזכר שמך [ד] מודים מודים [נ] משתקין אותו: **גמ'** בשלמא מודים מודים משתקין אותו משום דמיחזי כשתי רשויות ועל טוב יזכר שמך נמי משמע על הטובה ולא על הרעה [ח] ותנן [ה] חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה אלא על קן צפור יגיעו רחמיך מ"ט פליגי בה תרי אמוראי במערבא רבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא חד אמר מפני שמטיל קנאה במעשה בראשית וחד אמר מפני שעושה מדותיו של הקדוש ברוך הוא רחמים ואינן אלא גזרות ההוא דנחית קמיה דרבה ואמר אתה חסת על קן צפור אתה חוס ורחם עלינו [ג] אמר רבה כמה ידע האי צורבא מרבנן לרצויי למריה א"ל אביי והא משתקין אותו תנן [ט] ורבה נמי לחדודי לאביי הוא דבעי ההוא דנחית קמיה דר' חנינא [ו] אמר [י] האל הגדול הגבור והנורא והאדיר והעזוז והיראוי החזק והאמיץ והודאי והנכבד המתין לו עד דסיים כי סיים א"ל סיימתינהו לכולהו שבחי דמרך למה לי כולי האי אנן הני תלת דאמרינן אי לאו דאמרינהו משה רבינו באורייתא ואתו אנשי כנסת הגדולה ותקנינהו בתפלה לא הוינן יכולין למימר להו ואת אמרת כולי האי ואזלת משל למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב והיו מקלסין אותו בשל כסף והלא גנאי הוא לו: ואמר [כ] רבי חנינא [ל] [ז] הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים שנאמר [א] ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה אטו יראת שמים מילתא זוטרתא היא והא"ר חנינא משום ר' שמעון בן יוחי אין לו להקב"ה בבית גנזיו אלא אוצר של יראת שמים שנאמר [ב] יראת ה' היא אוצרו אין לגבי משה מילתא זוטרתא היא דאמר ר' חנינא משל לאדם שמבקשים ממנו כלי גדול ויש לו דומה עליו ככלי קטן קטן ואין לו דומה עליו ככלי גדול: מודים מודים משתקין אותו: אמר ר' [מ] זירא [ח] כל האומר שמע שמע כאומר מודים מודים דמי מיתיבי הקורא את שמע וכופלה הרי זה מגונה מגונה הוא דהוי שתוקי לא משתקינן ליה לא קשיא הא דאמר מילתא מילתא ותני לה והא דאמר פסוקא פסוקא [ז] ותני ליה אמר ליה רב פפא לאביי ודילמא מעיקרא לא כוון דעתיה ולבסוף כוון דעתיה אמר ליה חברותא

הלכתא מאי. המבדיל בתפילה צריך שיבדיל על הכוס או לא: ביום טוב שחל להיות אחר השבת. שאין מתפללין אתה חונן: ה"ג הלכה מכלל דפליגי, ולא פליגי והא פליגי רבנן, אימר דפליגי רבנן בשאר ימות השנה בי"ט שחל להיות אחר השבת מי פליגי, והא פליג ר"ע, אטו כל השנה מי עבדינן כר"ע דהשתא נעביד וכו'. והכי פריך [ה] א"ל רבי זירא [ג] הלכה מכלל דפליגי בתמיה, ופריך הגמרא ולא פליגי והא פליגי רבנן וכו': והא פליג ר' עקיבא. לומרה ברכה רביעית לעצמה, ואצטרי' למימר הלכה כר"א לאפוקי מדר"ע: אטו כל השנה כולה מי עבדינן כר"ע דהשתא נעביד כותיה. דאצטריך למימר הלכה כר"א: הלכה. מ"ד הלכה דרשינן לה בפרקא. ומ"ד מטין מדרש לא דרשינן ברבים, אבל אורויי מורינן ליחיד לעשות כר"א בי"ט שחל להיות בא' בשבת. ומ"ד נראין אורויי נמי לא מורינן, ואי עביד לא מהדרינן עובדא: מודים. חכמים לר"א בי"ט שחל להיות אחר השבת: נקוט דר' חייא בר אבא בידך. שהוא מדקדק בלשון רבו, וקובע בו סימנים שלא יתחלף לו נראין [י] במטין או במודים: כרחבא. שהיה מדקדק בלשון רבו ואומר סטיו כפול היה, ואע"פ שבלשון משנה קורהו אצטבא, בפסחים [י] ובסוכה [פ] על גב האצטבא, הוא דקדק בלשון רבו ולא אמר אצטבא כפולה היתה. יש פותרין [ע] הא דרחבא מדאמר ר' יהודה דדייק ספיקי דרבוותיה [פ] אי מדרבי יהודה אי מדרב יהודה, וקשיא לי בגוה טובא, חדא דרחבא לא ראה רבי יהודה מימיו לא רבי יהודה ברבי אלעאי ולא ר' יהודה נשיאה [נ], ועוד כולהו אמוראי נמי דייקו לומר דבר בשם אומרו, ועוד ליכא למימר מהא דדייק ליסנא דשמעתא אלא ספיקי דרבוותא: סטיו כפול. אצטבאות זו לפנים מזו בהיקף עגול לישב שם: לא האי ידענא כו'. לא נראין ולא מודים ולא מטים: ותודיענו. [ס] לומר במקום ותתן לנו, ולכשיגיע בין קדושת שבת לקדושת י"ט וכו' הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך יאמר ותתן לנו ה' אלהינו מועדים לשמחה וכו', ומקיים מקדש ישראל והזמנים: **מתני'** האומר. בתפלתו: על קן צפור יגיעו רחמיך. אנשים שהיו מראים עצמם כמתכוונים להעמיק בלשון תחנונים, ואומרים רחום וחנון אתה ועל קן צפור יגיעו רחמיך שאמרת לשלח את האם, או שאומר על טוב שאתה עושה לנו יזכר שמך, או שאומר מודים מודים, משתקין אותו: **גמ'** שמטיל קנאה. לומר על אלה חס ולא על שאר בריותיו: מדותיו. מצותיו, והוא לא לרחמים עשה אלא להטיל על ישראל חקי גזרותיו, להודיע שהם עבדיו ושומרי מצותיו וגזרות חקותיו אף בדברים שיש לשטן ולעכו"ם להשיב עליהם ולומר מה צורך במצוה זו [ס]: ורבה נמי לחדודי לאביי הוא דבעי. שישיב לו מה שהשיב: אי לאו דאמרינהו משה. האל הגדול הגבור והנורא אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד (דברים י): ותקנינהו בתפלה. כשהתפלל עזרא [ט] על מעל הגולה, בספר עזרא (נחמיה ט) [ק]: הכל בידי שמים. כל הבא על האדם בידי הקב"ה הוא, כגון [ק] ארוך קצר עני עשיר חכם שוטה לבן שחור הכל בידי שמים הוא, אבל צדיק ורשע אינו בא על ידי שמים, את זו מסר בידו של אדם ונתן לפניו שני דרכים והוא יבחר לו יראת שמים: מילתא מילתא ותני לה. כל תיבה ותיבה חוזר ושונה מגונה הוי שתוקי לא משתקינן ליה, שאין זה דומה למקבל עליו שתי מלכיות אלא למתלוצץ. אמר פסוק שלם ותני ליה משתקינן ליה דמחזי כשתי רשויות: חברותא

עין משפט נר מצוה

מב א מיי' פ"ה מהל' בית הבחירה הל' א:
מג ב מיי' פ"ב מהל' תפלה הלכה יב סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' תלא סעיף ב:
מד ג מיי' פ"ט מהל' תפלה הל' ז סמג שם:
מה ד מיי' שם הלכה ד סמג שם טוש"ע או"ח סימן קכא סעיף ב:
מו ה מיי' פ"י מהלכות ברכות הלכה ג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סימן רכב סעיף ג:
מז ו מיי' פ"ט מהל' תפלה הל' ז טוש"ע או"ח סימן קיג סעיף ט:
מח ז מיי' פ"ה מהל' תשובה הל' א:
מט ח מיי' פ"ב מהל' ק"ש הלכה יא סמג עשין יח טוש"ע או"ח סי' סא סעיף ט:

רב נסים גאון

יחיינו מיומים ונדעה נרדפה לדעת את ה' ויבא כגשם לנו ובבראשית רבה דר' הושעיא (פרשה יג) ר' חייא בר אבא אמר שקולה כנגד תחיית המתים ר' אבא בריה דר' חייא בר אבא אף חכמים קבעו אותה בתחיית המתים בזו יד ובזו יד בזו פתיחה ובזו פתיחה בזו יד (יחזקאל לז) היתה עלי יד ה' ובזו יד (תהלים קמה) פותח את ידך בזו פתיחה (יחזקאל לז) הנני פותח את קברותיכם ר' יודן בשם ר' אלעזר בר אבינה בזו שירה ובזו שירה בזו שירה (ישעיה מב) ירונו יושבי סלע ובזו שירה (תהלים סה) יתרועעו אף ישירו: **אמר ר' זירא נקוט דר' חייא בר אבא בידך דגמר שמעתתא מפומיה דרביה.** איתא בפרק כיצד מברכין על הפירות (דף לח) מה ענין בנימין בר יפת אצל ר' חייא בר אבא ר' חייא בר אבא דייק שמעתא מפומיה דרביה ר' חייא בר אבא כל ל' יומין הוה מהדר לתלמודיה קמיה דר' יוחנן רביה ואית דכוותה בפ' כיסוי הדם (דף פו) דשחיטת חולין ובפ' המביא אשם תלוי דכריתות (דף כז): **מודים מודים משתקין אותו.** בתלמוד ארץ ישראל נתנו הפרש בזה הדבר ואמרו הדה דאיתמר בצבור אבל ביחיד תחנונים הם ובגמ' דמגילה (ירושלמי פרק ד הלכה י) אמרו ודכוותה אמן אמן שמע שמע:

הגהות וציונים

א] [ברב אלפס ובר"ש סדר המשנה דהכא בזה"ל **האומר יברכוך טובים הרי זה דרך המינות** האומר על קן צפור וכו' וע"ש פירש"י ורבינו יונה וכן במה שפי' הרא"ש ודע שכסדר הזה נשנית ג"כ במשנה דמגילה כה ע"א מכוון ממש] (גליון), ועי' שיטמ"ק שכתב דאיכא נוסחי דלא גרסי לה כלל הכא בברכות (גם במשנה דלקמן לד ע"א) ורק התם במגילה הוא דגרסינן לה (עי"ש): ב] דבור תוס' על זה תמצא לקמן לד ע"א ד"ה אמר מודים מודים: ג] בכת"י נוסף **אתה חסת על אותו ואת בנו אתה חוס ורחם עלינו** (וכ"ה בגמ' מגילה כה ע"א ובחנם מחקוהו שם, דק"ס) ועיין רמב"ם הל' תפלה פ"ט ה"ז ועיין צל"ח: ד] דבור תוס' על זה תמצא לקמן לד ע"א ד"ה אמר פסוקא: ה] [צ"ל **פירושא**] (גליון) תיבות "והכי פריך" ליתא בדפו"ר ונוסף ע"פ המהרש"ל (דפו"ר): ו] עיין בחלופי גרסאות (בילקוט מפרשים) וברש"ש ובשפתי חכמים: ז] **הנשיא** (גליון): ח] הלשון מגומגם, וברש"י שברי"ף מעתיק לשון נקי וז"ל ד"ה ותודיענו **ויאמר אותו באתה בחרתנו כשמגיע לותתן לנו, וכשיגיע לוהבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך יאמר ותתן לנו ה' אלהינו באהבה וכו' וחותם מקדש ישראל והזמנים** (דבש תמר): ט] בנחמיה שם ליתא עזרא, ועיין יומא סט ע"ב ועיין טורי אבן מגילה כה ע"א ד"ה השתא: י] ברש"י שבע"י נוסף **ואתה אלהינו האל הגדול הגבור והנורא**: כ] בנדה טז ע"ב איתא גבור או חלש חכם או טפש עשיר או עני, ומה שרש"י הוסיף ארוך קצר לבן שחור מקורו במדרש תנחומא פרשת פקודי (סימן ג) עיי"ש וכן מתבאר ממ"ש לעיל (לא ע"ב) גבי חנה שהתפללה על בנה לא ארוך ולא גוץ ולא צחור ולא גיחור הרי דגם זה בידי שמים: ל] וכ"ה בכת"י ועיין גם ברש"ש:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עיין תוס' פסחים קה ע"ב ד"ה ש"מ (השני), ב) [שבת קו: וסם נסמן], ג) [לעיל דף כט.], ד) עירובין דף מו:, ה) [לקמן לח: פסחים נב:], ו) פסחים יג: נב: סוכה מה., ז) מגילה כה., ח) לקמן דף נד. [וש"נ], ט) [עירובין יג. מגילה שם נזיר נט: זבחים יג. חולין מג: נדה ד: מה.], י) עיין תוס' לעיל יב. ד"ה אמת ויציב, כ) נדה טז: מגילה כה., ל) [ע' תוס' מגילה שם ד"ה הכל ותוס' נדה שם ד"ה הכל], מ) מגילה שם [סוכה נג:], נ) יא:, ס) מב:, ע) עיין רש"י ביצה יא: ד"ה ורחבא, פ) כמו בחולין יח:, צ) תו"כ אחרי פי"ג ה"י.

הגהות הגר"א

[א] גמ' (א"ל אין) תא"מ: [ב] נ"ל איתמר לו: [ג] רש"י ד"ה ה"ג כו' (א"ל ר' זירא) תא"מ: [ד] גמ' (ותנחילנו זמני ששון וחגי נדבה). תא"מ וכ"כ ברמב"ם ל"ג לה:

גליון הש"ס

גמ' אלא מטין אתמר. עיין תשובת דבר שמואל (סימן קיד): במתני' האומר על קן צפור. ע' זוה"ק פ' אמור על פסוק אדם ובהמה תושיע ה'. ובמדרש רבה פרשת כי תצא (פ"ו):

תורה אור השלם

א) וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל מָה יְיָ אֱלֹהֶיךָ שֹׁאֵל מֵעִמָּךְ כִּי אִם לְיִרְאָה אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ לָלֶכֶת בְּכָל דְּרָכָיו וּלְאַהֲבָה אֹתוֹ וְלַעֲבֹד אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשֶׁךָ: [דברים י, יב]

ב) וְהָיָה אֱמוּנַת עִתֶּיךָ חֹסֶן יְשׁוּעֹת חָכְמַת וָדָעַת יִרְאַת יְיָ הִיא אוֹצָרוֹ: [ישעיה לג, ו]

ליקוטי רש"י

אטו כל השנה כולה מי עבדינן כר' עקיבא. לומר ברכה רביעית בפני עצמה [לעיל כט.]. מטין אתמר. לאו הלכה ממש פסקי אלא מטין ההוראה אחר כו' דאורויי מורינן לאדם יחיד כו' אבל מדרש בפירקי ברבים לא דרשינן [עירובין מו: ע"ש בתוס']. מטין ההוראה לכתחילה אחר כו' ומיהו אי עביד כאידך לא מהדרינן עובדא [כתובות פד:]. כך נאמר בבית המדרש מטין את הדין אחר דברי כו' לכתחלה ומיהו אי עבד כו' עבד ולא מהדרינן עובדא והכי מפרשינן לכל מטין איתמר שבגמרא והכי אמרי' בהדיא במס' [כתובות] (פד:) [ורשב"ם ב"ב קכד:]. נראין. אורויי לא מורינן ואם עשה כו' לא מהדרינן עובדא [עירובין שם]. דדייק וגמר שמעתא מפומה דמרה. כשהשמועה יוצאה מפי רבו מדקדק ואומר לרבו לשנותה פעם שנייה ומבחין היטנו. כרחבא דפומבדיתא. שהיה מדקדק בשמועתו לדעת ממי קיבלה. ר' יהודה. ספק שמעה מרב יהודה או מרבי יהודה נשיאה דהוה נמי בההוא דרא [פסחים נב: וע"ש בגליון]. יש מפרשים ספק משמיה דרבי יהודה נשיאה ספק משמיה דרב יהודה ואני אומר לא ראה רחבא את רבי יהודה נשיאה דהא מפומבדיתא הוה ולא מצינו שעלה לארץ ישראל ועוד כי אמרינן בעלמא דדייק וגמר שמעתא מפומיה דרביה כרחבא דפומבדיתא הוה לן למימר דאפילו ספיקי דגברי גרים כדאמרינן בדרב יהודה בהכל שוחטין (חולין יח:) ונראה בעיני משום דרבו מובהק היה ולא היה לומד מרב אחר הוה קרי ליה רבי דלא נספקיה בדרב יהודה אחרינא [ביצה יא:]. הר הבית וכו'. רחבה של הר הבית היתה מוקפת אילטבאות לישב שם ומסוככת למעלה מפני הגשמים [סוכה מב:]. האילטבא. סטיו שהיה בהר הבית ששם מתקבלין ויושבים בני אדם [פסחים יא:]. סטיו כפול היה. האילטבא סביב סביב מקפת ובתוך אותו הקף עוד אחר [שם יג:]. אילטבאות סביב לו כפולות זו לפנים מזו סביב [שם נב:]. אצטבאות מקיפות אותו ואצטבאות אחרים היקף לפנים מהיקף [סוכה מה.]. על קן צפור יגיעו רחמיך. (כלשון הזה) [לשון הווה] רחמיך מגיעין על קן לפור כך חוס ורחם עלינו. ועל טוב יזכר שמך. על טובותיך נודה לך או שאמר שני פעמים מודים כשהוא כורע משתקין אותו ובגמרא מפרש לה. כשתי רשויות. ומקבל ומודה אלוה אחר אלוה [מגילה כה.]. חייב אדם לברך על הרעה. לקבולינהו בשמחה לברך על מדת פורענות בלבב שלם [לקמן ס:]. [המשך בסוף המסכת]

הגמרא דנה להלכה, האם המבדיל בתפילה צריך להבדיל גם על הכוס:

אָמַר לֵיהּ רָבִינָא לְרָבָא, הִלְכְתָא מַאי - מה היא ההלכה, האם המבדיל בתפילה צריך להבדיל גם על הכוס או לא[א]. **אָמַר לֵיהּ** רבא לרבינא, דין ההבדלה הוא **כִּי קִידּוּשׁ** - כמו בקידוש, **מַה** [-כשם שלגבי] **קִידּוּשׁ, אַף עַל גַּב דִּמְקַדֵּשׁ בִּצְלוֹתָא** [-בתפילה], בברכה האמצעית, מכל מקום הדין הוא **שֶׁמְקַדֵּשׁ** גם **אַכָּסָא** [-על הכוס], **אַף** לגבי **הַבְדָּלָה נַמִּי** [-גם כן], הדין הוא **שֶׁאַף עַל גַּב דְּמַבְדִּיל בִּצְלוֹתָא** [-בתפילה], מכל מקום **מַבְדִּיל** גם **אַכָּסָא** [-על הכוס][ב].

★

שנינו במשנתנו, **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר**, אומרים את ההבדלה במוצאי שבת **בְּהוֹדָאָה** [-בברכת 'מודים'], ולא כדעת חכמים שאומרים את ההבדלה ב'חונן הדעת', ולא כדעת רבי עקיבא שאומרה ברכה רביעית בפני עצמה.

אף במוצאי שבת שחל ביום טוב, יש לומר הבדלה בין קדושת שבת לקדושת יום טוב. אך כיון שבתפילת יום טוב אין אומרים ברכת 'חונן הדעת', דנה הגמרא היכן אומרים את ההבדלה[ג]:

רַבִּי זֵירָא הֲוָה רָכִיב חֲמָרָא - רבי זירא היה רוכב על חמור, **הֲוָה קָא שָׁקִיל וְאָזִיל**[ד] **רַבִּי חִיָּיא בַּר אָבִין בַּתְרֵיהּ** - והיה רבי חייא בר אבין מהלך אחריו. **אָמַר לֵיהּ** רבי זירא לרבי חייא בר אבין[ה], **וַדַּאי דַּאֲמְרִיתוּ מִשְּׁמֵיהּ דְּרַבִּי יוֹחָנָן** - האם אמת הדבר שאתם אומרים משמו של רבי יוחנן, **הֲלָכָה כְּרַבִּי אֱלִיעֶזֶר** שאומרים את ההבדלה בהודאה, **בְּיוֹם טוֹב שֶׁחָל לִהְיוֹת** מיד **לְאַחַר הַשַּׁבָּת**, שכיון שאין אומרים ביום טוב ברכת 'חונן הדעת', ואי אפשר לקיים את דעת חכמים [שהלכה כמותם] שאומרים הבדלה ב'חונן הדעת', לכן אומרים את ההבדלה בברכת ההודאה, וכדעת רבי אליעזר בכל מוצאי שבת. **אָמַר לֵיהּ** רבי חייא בר אבין לרבי זירא, **אִין**[ו] - אכן, כך אמר רבי יוחנן, שבמוצאי שבת שחל ביום טוב יש לעשות כרבי אליעזר. הקשה רבי זירא על לשונו של רבי חייא בר אבין, **'הֲלָכָה' מִכְּלָל דִּפְלִיגִי** - מהלשון שאמרת 'הלכה כרבי אליעזר ביום טוב שחל להיות אחר השבת', משמע שיש בזה מחלוקת וצריך להכריע שההלכה כרבי אליעזר, אך הלא אין בזה מחלוקת, אלא לדעת כולם אומרים את ההבדלה בהודאה.

הגמרא מקשה על רבי זירא שאמר שאין בזה מחלוקת:

מקשה הגמרא על רבי זירא, **וְלָא פְּלִיגִי** - וכי אין בזה מחלוקת, **וְהָא פְּלִיגִי רַבָּנָן** - והלא נחלקו חכמים במשנתנו על דברי רבי אליעזר, ולדעתם אין אומרים את ההבדלה בהודאה[ז]. מתרצת הגמרא, **אֵימַר דִּפְלִיגִי רַבָּנָן** - אם יש לך לומר שנחלקו חכמים על רבי אליעזר, זהו **בִּשְׁאָר יְמוֹת הַשָּׁנָה**, כשחל מוצאי שבת בחול, שכיון שאומרים בתפילה ברכת 'חונן הדעת', לכן אמרו חכמים שיאמרו בה את ההבדלה ולא בהודאה, אבל **בְּיוֹם טוֹב שֶׁחָל לִהְיוֹת אַחַר הַשַּׁבָּת**, שאין אומרים 'חונן הדעת', **מִי פְּלִיגִי** - וכי הם נחלקו על רבי אליעזר, הלא מסתבר שהם מודים לו[ח].

ממשיכה הגמרא ומקשה על דברי רבי זירא שאין בזה מחלוקת, **וְהָא פָּלִיג** - והרי נחלק **רַבִּי עֲקִיבָא** במשנתנו על רבי אליעזר, וסבר שאומרים את ההבדלה ברכה רביעית בפני עצמה, ושיטתו הרי שייכת גם במוצאי שבת שחל להיות ביום טוב, וכיון שכן הוצרך רבי חייא בר אבין לומר שהלכה כרבי אליעזר ולא כרבי עקיבא.

מתרצת הגמרא, **אַטּוּ כָּל הַשָּׁנָה כּוּלָּהּ מִי עָבְדִינַן כְּרַבִּי עֲקִיבָא** - וכי בכל השנה כולה [-בכל מוצאי שבת שחל בחול] אנו עושים כרבי עקיבא לומר את ההבדלה ברכה רביעית בפני עצמה, **דְּהַשְׁתָּא נֵיקוּ וְנַעֲבִיד כְּוָותֵיהּ** - שעכשיו יש צד לומר שנקום ונעשה כמותו, ולשם כך צריך להשמיע שאין הלכה כמותו. הלא אינו כן, אלא אף בכל מוצאי שבת אין הלכה כרבי עקיבא, ואם כן גם במוצאי שבת שחל להיות ביום טוב אין צורך לומר שאין ההלכה כמותו. ומוסיפה הגמרא לבאר מדוע הדבר פשוט שאין הלכה כרבי עקיבא גם במוצאי שבת שחל ביום טוב[ט], שכן **כָּל הַשָּׁנָה כּוּלָּהּ** [-מוצאי שבת שחל בחול], **מַאי טַעְמָא לָא עָבְדִינַן כְּרַבִּי עֲקִיבָא** - מהו הטעם שאין אנו עושים כרבי עקיבא, הלא הטעם הוא משום **דְּאַנְשֵׁי** כנסת הגדולה **תַּמְנֵי סְרֵי תְּקוּן תְּשַׁסְרֵי לָא תְּקוּן** - תיקנו שמונה עשרה ברכות ולא תיקנו תשע עשרה, כלומר שאין להוסיף ברכה מיוחדת להבדלה, ואם כן **הָכָא נַמִּי** - גם כאן במוצאי שבת שחל ביום טוב, **שַׁב תְּקוּן** - שבע ברכות תיקנו אנשי כנסת הגדולה ביום טוב, אבל **תַּמְנֵי לָא תְּקוּן** - שמונה ברכות לא תיקנו, ולכך ודאי שאף במוצאי שבת שחל ביום טוב אין לעשות כרבי עקיבא ולהוסיף ברכה מיוחדת להבדלה[י]. וכיון שאין בזה הבדל בין כל השנה ליום טוב, ולעולם שיטת רבי עקיבא דחויה היא מן ההלכה, לכן דחה רבי זירא את הלשון 'הלכה כרבי אליעזר', כיון שאין לפרש שהכוונה בלשון זו לומר שאין הלכה כרבי עקיבא.

לאחר שביארה הגמרא את תמיהת רבי זירא, היא מביאה את תשובתו של רבי חייא בר אבין:

אָמַר לֵיהּ רבי חייא בר אבין לרבי זירא, אכן חכמים לא נחלקו על רבי אליעזר, ומכל מקום אמרתי בלשון 'הלכה', משום שיש דעה

א. **כלומר**, לדעת רבי יוחנן (לעיל ע"א) המבדיל בתפילה צריך להבדיל על הכוס, ואילו את הברייתא שהובאה לעיל (שם), פירשה הגמרא שכוונתה שאין להבדיל בשניהם. ולכך הסתפק רבינא מה היא ההלכה.

ב. **יש** להבין, מדוע בקידוש היה הדין קבוע מתחילה שצריך לקדש הן בתפילה והן על הכוס, ואילו לגבי הבדלה היתה התקנה בתחילה להבדיל רק בתפילה, ואחר כך כשהעשירו היתה התקנה להבדיל רק על הכוס, ורק לאחר מכן תיקנו להבדיל לכתחילה בשניהם. וביאר הצל"ח (ד"ה בתפילה), שלגבי קידוש נדרש מן הכתוב שצריך לקדש על היין, כמו שאמרו בפסחים (קו.) 'זכור את יום השבת לקדשו, זוכרהו על היין', ואף לפי דעת התוספות (שם ד"ה זוכרהו) שדרשה זו אינה אלא אסמכתא, מכל מקום לדעתם לגבי הבדלה לא מצאנו אפילו אסמכתא, ולכן לגבי קידוש היתה התקנה מתחילה לקדש על היין. ומה שיש קידוש גם בתפילה מלבד הקידוש על הכוס, אין זו תקנה מיוחדת לקדש גם בתפילה, אלא כיון שהתקינו בתפילת שבת שבע ברכות, התקינו שתהא הברכה האמצעית מענין קדושת השבת, במקום הברכות האמצעיות של חול, אבל אין תקנה זו מצד דין קידוש. וראה שם תירוץ נוסף בדעת הרמב"ם.

ג. **הסוגיא** שלפנינו היא מהסוגיות העמומות [לשון דקדוקי סופרים], ורבו בה הקשיים, הגירסאות והביאורים. אנו ביארנו על פי הגירסא שלפנינו ורש"י, ובהסתמך על ספר קדושה וברכה ועוד אחרונים.

ד. **'שקיל** ואזיל' תרגומו לקח [או נשא] והלך. וכתב בחידושים המיוחסים לר"ן (שבת קח: ד"ה הוה) שביאורו, לקח את עצמו והלך. ובפתח עינים (חגיגה ה: ד"ה רבי) פירש, שהוא מלשון נושא ונותן בהלכה, שכך היה דרכם לישא וליתן בהלכה בדרך.

ה. **דבר** שמואל (שו"ת סי' קיד), לשם זבח (ד"ה ר'), ועוד אחרונים. וכתב במילי דברכות (ד"ה ר'), שהטעם שרבי זירא היה על החמור ורבי חייא בר אבין מהלך, לא משום שרבי זירא היה הגדול שבהם, אלא משום שנחרכו שוקיו וההליכה היתה קשה עליו, כמבואר בבבא מציעא (פה.). אולם בקדושה וברכה (סמיכת חכמים ד"ה אלא) כתב, שרבי חייא בר אבין שאל מרבי זירא. וכן משמע באמרי נועם (להגר"א ד"ה הלכה) [וראה בהערה להלן ביאור הגמרא לשיטתו].

ו. **יש** שדייקו ברש"י (ד"ה ה"ג) שלא גרס תיבה זו [וראה ביאורי רש"י], וכן הוא בכת"י (דקדוקי סופרים אות ה). וראה בהערה להלן גירסת הגר"א.

ז. **עתה** סברה הגמרא, שחכמים חלקו על רבי אליעזר גם במוצאי שבת שחל ביום טוב, ולעולם אין לומר את ההבדלה בהודאה, אלא יאמרו אותה בברכה האמצעית במקום בחונן הדעת. וכמו שמביאה הגמרא להלן את הנוסח שתיקנו רב ושמואל להבדלה בברכה האמצעית. שלמה משנתו (ד"ה והא).

ח. **שהרי** טעמם של חכמים לומר הבדלה בחונן הדעת, מפני שהבדלה היא חכמה לכן תקנו אותה בברכת חכמה, או מפני שההבדלה היא חול לכן תקנו אותה בברכת חול [כמבואר לעיל (ע"א)], אבל במוצאי שבת שחל ביום טוב שלא שייך טעמים אלו, שהלא אין אומרים חונן הדעת, יש לומר שמודים חכמים לרבי אליעזר לאמרה בהודאה, שהרי עיקר ההבדלה היא הודאה על ההבדלה. על פי מרומי שדה (ד"ה אלא), וראה שם שהרחיב בזה.

ט. **הגמרא** הוצרכה לבאר זאת, מפני שיש לומר, שאף על פי שאין הלכה כרבי עקיבא בכל מוצאי שבת, זהו רק מפני שהלכה כחכמים שאומרים אותה בחונן הדעת, אבל כשחל מוצאי שבת ביום טוב שאי אפשר לנהוג כחכמים, שמא בזה ההלכה היא כרבי עקיבא שאומרים אותה ברכה רביעית בפני עצמה, ולא כרבי אליעזר שאומרים אותה בהודאה. שמן רוקח (ד"ה אטו).

י. **כלומר**, טעם החולקים על רבי עקיבא, משום שסברו שלא תיקנו ברכה מיוחדת

אמר ליה רבינא לרבא הלכתא מאי אמר ליה כי קידוש מה קידוש אף על גב דמקדש בצלותא מקדש אכסא אף הבדלה נמי אע"ג דמבדיל בצלותא מבדיל אכסא[א]: ר' אליעזר אומר בהודאה: ר' זירא הוה רכיב חמרא הוה קא שקיל ואזיל ר' חייא בר אבין בתריה אמר ליה ודאי דאמריתו משמיה דר' יוחנן הלכה כר' אליעזר ביום טוב שחל להיות אחר השבת אמר ליה [א] אין ג) הלכה מכלל דפליגי ולא פליגי והא פליגי רבנן אימר דפליגי רבנן בשאר ימות השנה ביום טוב שחל להיות אחר השבת מי פליגי והא פליג ר' עקיבא ג) אטו כל השנה כולה מי עבדינן כר' עקיבא דהשתא ניקו ונעביד כוותיה כל השנה כולה מאי טעמא לא עבדינן כרבי עקיבא דתמני סרי תקון תשסרי לא תקון הכא נמי שב תקון תמני לא תקון אמר ליה לאו הלכה אתמר ° אלא מטין אתמר ד) דאתמר [ב] ר' יצחק בר אבדימי אמר משום רבינו הלכה ואמרי לה מטין ר' יוחנן אמר מודים ור' חייא בר אבא אמר נראין אמר ר' זירא נקוט דרבי חייא בר אבא בידך ה) דדייק וגמר שמעתא מפומא דמרה שפיר כרחבא דפומבדיתא דאמר רחבא ו) אמר ר' יהודה א) הר הבית סטיו כפול היה והיה סטיו לפנים מסטיו אמר רב יוסף אנא לא האי ידענא ולא האי ידענא אלא מדרב ושמואל ידענא דתקינו לן מרגניתא בבבל ב) ותודיענו ה' אלהינו את משפטי צדקך ותלמדנו לעשות חקי רצונך ותנחילנו זמני ששון וחגי נדבה [ד] ותורישנו קדושת שבת וכבוד מועד וחגיגת הרגל בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך ותתן לנו וכו':

מתני'[א] ° האומר ז) ג) על קן צפור יגיעו רחמיך ועל טוב יזכר שמך ד) מודים מודים ח) משתקין אותו:

גמ' בשלמא מודים מודים משתקין אותו משום דמיחזי כשתי רשויות ועל טוב יזכר שמך נמי משמע על הטובה ולא על הרעה ט) ותנן ה) חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה אלא על קן צפור יגיעו רחמיך מ"ט פליגי בה תרי אמוראי במערבא רבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא חד אמר מפני שמטיל קנאה במעשה בראשית וחד אמר מפני שעושה מדותיו של הקדוש ברוך הוא רחמים ואינן אלא גזרות ההוא דנחית קמיה דרבה ואמר אתה חסת על קן צפור אתה חוס ורחם עלינו ג) אמר רבה כמה ידע האי צורבא מרבנן לרצויי למריה א"ל אביי והא משתקין אותו תנן ט) ורבה נמי לחדודי לאביי הוא דבעי ההוא דנחית קמיה דר' חנינא י) אמר האל הגדול הגבור והנורא והאדיר והעזוז והיראוי החזק והאמיץ והודאי והנכבד המתין לו עד דסיים כי סיים א"ל סיימתינהו לכולהו שבחי דמרך למה לי כולי האי אנן הני תלת דאמרינן אי לאו דאמרינהו משה רבינו באורייתא ואתו אנשי כנסת הגדולה ותקנינהו בתפלה לא הוינן יכולין למימר להו ואת אמרת כולי האי ואזלת משל למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב והיו מקלסין אותו בשל כסף והלא גנאי הוא לו: ואמר כ) רבי חנינא ו) הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים שנאמר א) ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה אטו יראת שמים מילתא זוטרתא היא והא"ר חנינא משום ר' שמעון בן יוחי אין לו להקב"ה בבית גנזיו אלא אוצר של יראת שמים שנאמר ב) יראת ה' היא אוצרו אין לגבי משה מילתא זוטרתא היא דאמר ר' חנינא משל לאדם שמבקשים ממנו כלי גדול ויש לו דומה עליו ככלי קטן קטן ואין לו דומה עליו ככלי גדול: מודים מודים משתקין אותו: אמר ר' מ) זירא ח) כל האומר שמע שמע כאומר מודים מודים דמי מיתיבי הקורא את שמע וכופלה הרי זה מגונה מגונה הוא דהוי שתוקי לא משתקינן ליה לא קשיא הא דאמר מילתא מילתא ותני לה והא דאמר פסוקא פסוקא[י] ותני ליה אמר ליה רב פפא לאביי ודילמא מעיקרא לא כוון דעתיה ולבסוף כוון דעתיה אמר ליה

חברותא

הלכתא מאי. המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס או לא: ביום טוב שחל להיות אחר השבת. שאין מתפללין אתה חונן: ה"ג הלכה מכלל דפליגי, ולא פליגי והא פליגי רבנן, אימר דפליגי רבנן בשאר ימות השנה בי"ט שחל להיות אחר השבת מי פליגי, והא פליג ר"ע, אטו כל השנה מי עבדינן כר"ע דהשתא נעביד וכו'. והכי פריך[ה] א"ל רבי זירא [ג] הלכה מכלל דפליגי בתמיה, ופריך הגמרא ולא פליגי והא פליגי רבנן וכו': והא פליג ר' עקיבא. לומרה ברכה רביעית לעצמה, ואצטרי' למימר הלכה כר"א לאפוקי מדר"ע: אטו כל השנה כולה מי עבדינן כר"ע דהשתא נעביד כותיה. דאצטריך למימר הלכה כר"א: הלכה. מ"ד הלכה דרשינן לה בפרקא. ומ"ד מטין מדרש לא דרשינן ברבים, אבל אורויי מורינן ליחיד לעשות כר"א בי"ט שחל להיות בא' בשבת. ומ"ד נראין אורויי נמי לא מורינן, ואי עביד לא מהדרינן עובדא: מודים. חכמים לר"א בי"ט שחל להיות אחר השבת: נקוט דר' חייא בר אבא בידך. שהוא מדקדק בלשון רבו, וקובע בו סימנים שלא יתחלף לו נראין[י] במטין או במודים: כרחבא. שהיה מדקדק בלשון רבו ואומר סטיו כפול היה, ואע"פ שבלשון משנה קורהו אצטבא, בפסחים[י] ובסוכה[פ] על גב האצטבא, הוא דקדק בלשון רבו ולא אמר אצטבא כפולה היתה. יש פותרין[ע] הא דרחבא מדאמר ר' יהודה דדייק ספיקי דרבוותיה[פ] אי מדרבי יהודה אי מדרב יהודה, וקשיא לי בגוה טובא, חדא דרחבא לא ראה רבי יהודה מימיו לא רבי יהודה ברבי אלעאי ולא ר' יהודה נשיאה[י], ועוד כולהו אמוראי נמי דייקו לומר דבר בשם אומרו, ועוד ליכא למימר מהא דדייק לישנא דשמעתא אלא ספיקי דרבוותא: סטיו כפול. אצטבאות זו לפנים מזו בהיקף עגול לישב שם: לא האי ידענא כו'. לא נראין ולא מודים ולא מטים: ותודיענו. [פ] לומר

במקום ותתן לנו, ולכשיגיע בין קדושת שבת לקדושת י"ט וכו' הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך יאמר ותתן לנו ה' אלהינו מועדים לשמחה וכו', ומסיים מקדש ישראל והזמנים: **מתני'** האומר. בתפלתו: על קן צפור יגיעו רחמיך. אנשים שהיו מראים עצמם כמתכוונים להעמיק בלשון תחנונים, ואומרים רחום וחנון אתה ועל קן צפור יגיעו רחמיך שאמרת לשלח את האם, או שאומר על טוב שאתה עושה לנו יזכר שמך, או שאומר מודים מודים, משתקין אותו: **גמ'** שמטיל קנאה. לומר על אלה חס ולא על שאר בריותיו: מדותיו. מצותיו, והוא לא לרחמים עשה אלא להטיל על ישראל חקי גזרותיו, להודיע שהם עבדיו ושומרי מצותיו וגזרות חקותיו אף בדברי' שיש לשטן ולעכו"ם להשיב עליהם ולומר מה צורך במצוה זו[ל]: ורבה נמי לחדודי לאביי הוא דבעי. שישיב לו מה שהשיב: אי לאו דאמרינהו משה. האל הגדול הגבור והנורא אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד (דברים י): ותקנינהו בתפלה. כשהתפלל עזרא[מ] על מעל הגולה, בספר עזרא (נחמיה ט)[ן]: הכל בידי שמים. כל הבא על האדם בידי הקב"ה הוא, כגון[ס] ארוך קצר עני עשיר חכם שוטה לבן שחור הכל בידי שמים הוא, אבל צדיק ורשע אינו בא על ידי שמים, את זו מסר בידו של אדם ונתן לפניו שני דרכים והוא יבחר לו יראת שמים: מילתא מילתא ותני לה. כל תיבה ותיבה חוזר ושונה מגונה הוי שתוקי לא משתקינן ליה, שאין זה דומה למקבל עליו שתי מלכיות אלא למתלוצץ. אמר פסוק שלם ותני ליה משתקינן ליה דמחזי כשתי רשויות:

חברותא

עין משפט נר מצוה

מב א מיי' פ"ה מהל' בית הבחירה הל' א:

מג ב מיי' פ"ב מהל' תפלה הלכה יב סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' תלא סעיף ב:

מד ג מיי' פ"ט מהל' תפלה הל' ז סמג שם:

מה ד מיי' שם הלכה ד סמג שם טוש"ע או"ח סימן קכא סעיף ב:

מו ה מיי' פ"י מהלכות ברכות הלכה ג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סימן רכב סעיף ג:

מז ו מיי' פ"ט מהל' תפלה הל' ז טוש"ע או"ח סימן קיג סעיף ט:

מח ז מיי' פ"ה מהל' תשובה הל' א:

מט ח מיי' פ"ב מהל' ק"ש הלכה יא סמג עשין יח טוש"ע או"ח סי' סא סעיף ט:

רב נסים גאון

יחיינו מיומים ונדעה נרדפה לדעת את ה' ויבא כגשם לנו ובבראשית רבה דר' הושעיא (פרשה יג) ר' חייא בר אבא אמר שקולה כנגד תחיית המתים ר' אבא בריה דר' חייא בר אבא אף חכמים קבעו אותה בתחיית המתים בזו יד ובזו יד בזו פתיחה ובזו פתיחה בזו יד (יחזקאל לז) היתה עלי יד ה' ובזו יד (תהלים קמה) פותח את ידך בזו פתיחה (יחזקאל לז) הנני פותח את קברותיכם ר' יודן בשם ר' אלעזר בר אבינה בזו שירה ובזו שירה בזו שירה (ישעיה מב) ירונו יושבי סלע ובזו שירה (תהלים סה) יתרועעו אף ישירו: **אמר ר' זירא נקוט דר' חייא בר אבא בידך דגמר שמעתתא מפומיה דרביה.** איתא בפרק כיצד מברכין על הפירות (דף לח) מה ענין בנימין בר יפת אצל ר' חייא בר אבא ר' חייא בר אבא דייק שמעתא מפומיה דרביה ר' חייא בר אבא כל ל' יומין הוה מהדר לתלמודיה קמיה דר' יוחנן רביה ואית דכוותה בפ' כיסוי הדם (דף פו) דשחיטת חולין ובפ' המביא אשם תלוי דכריתות (דף כז): **מודים מודים משתקין אותו.** בתלמוד ארץ ישראל נתנו הפרש בזה הדבר ואמרו הדה דאיתמר בצבור אבל ביחיד תחנונים הם ובגמ' דמגילה (ירושלמי פרק ד הלכה י) אמרו ודכוותה אמן אמן שמע שמע:

הגהות וציונים

א] [ברב אלפס ובראש סדר המשנה דהכא בזה"ל **האומר יברכוך טובים הרי זה דרך המינות** האומר על קן צפור וכו' וע"ש פירש"י ורבינו יונה וכן במה שפי' הרא"ש ודע שכסדר הזה נשנית ג"כ במשנה דמגילה כה ע"א מכוון ממש] (גליון), ועי' שיטמ"ק שכתב דאיכא נוסחי דלא גרסי לה כלל הכא בברכות (גם במשנה דלקמן לד ע"א) ורק התם במגילה הוא דגרסינן לה (עי"ש): ב] דבור תוס' על זה תמצא לקמן לד ע"א ד"ה אמר מודים מודים: ג] בכת"י נוסף **אתה חסת על אותו ואת בנו אתה חוס ורחם עלינו** (וכ"ה בגמ' מגילה כה ע"א ובחנם מחקוהו שם, דק"ס) ועיין רמב"ם הל' תפלה פ"ט ה"ז ועיין צל"ח: ד] דבור תוס' על זה תמצא לקמן לד ע"א ד"ה אמר פסוקא: ה] [צ"ל **פירושא**] (גליון) תיבות "והכי פריך" ליתא בדפו"ר ונוסף ע"פ המהרש"ל (דפו"ר): ו] עיין בחלופי גרסאות (בילקוט מפרשים) וברש"ש ובשפתי חכמים: ז] **הנשיא** (גליון): ח] הלשון מגומגם, וברש"י שברי"ף מעתיק לשון נקי וז"ל ד"ה ותודיענו **ויאמר אותו באתה בחרתנו כשמגיע לותתן לנו, וכשיגיע לוהבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך יאמר ותתן לנו ה' אלהינו באהבה** וכו' וחותם מקדש ישראל **והזמנים** (דבש תמר): ט] בנחמיה שם ליתא עזרא, ועיין יומא סט ע"ב ועיין טורי אבן מגילה כה ע"א ד"ה השתא: י] ברש"י שבע"י נוסף **ואתה אלהינו האל הגדול הגבור והנורא**: כ] בנדה טז ע"ב איתא גבור או חלש חכם או טפש עשיר או עני, ומה שרש"י הוסיף ארוך קצר לבן שחור מקורו במדרש תנחומא פרשת פקודי (סימן ג) עיי"ש וכן מתבאר ממ"ש לעיל (לא ע"ב) גבי חנה שהתפללה על בנה לא ארוך ולא גוץ ולא צחור ולא גיחור הרי דגם זה בידי שמים: ל] וכ"ה בכת"י ועיין גם ברש"ש:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עיין תוס' פסחים קה ע"ב ד"ה ש"מ (השני), ב) [שבת קו: וסם נסמן], ג) [לעיל דף כט.], ד) עירובין דף מו:, ה) [לקמן לח: פסחים נג:], ו) פסחים יג: נב: סוכה מה., ז) מגילה כה., ח) לקמן דף נד. [וש"נ], ט) [עירובין יג. מגילה שם נזיר נט: זבחים יג. חולין מג: נדה ד: מה.], י) עיין תוס' לעיל יב. ד"ה אמת ויציב, כ) נדה טז:, ל) מגילה כה., ל) [ע' תוס' מגילה שם ד"ה הכל ותוס' נדה שם ד"ה הכל], מ) מגילה שם [סוכה נג:], נ) יא:, ס) מב:, ע) עיין רש"י ביצה יא: ד"ה ורחבא, פ) כמו בחולין יח:, צ) תו"כ אחרי פי"ג ה"י.

הגהות הגר"א

[א] גמ' (א"ל אין) תא"מ: [ב] נ"ל איתמר ל: [ג] רש"י ד"ה ה"ג כו' (א"ל ר' זירא) תא"מ: [ד] גמ' (ותנחילנו זמני ששון וחגי נדבה). תא"מ ונ"ב ברמב"ם ל"ג לה:

גליון הש"ס

גמ' **אלא מטין אתמר.** עיין תשובת דבר שמואל (סימן קיד): **במתני' האומר על קן צפור.** ע' זוה"ק פ' אמור על פסוק אדם ובהמה תושיע ה'. ובמדרש רבה פרשת כי תצא (פ"ו):

תורה אור השלם

א) וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל מָה יְיָ אֱלֹהֶיךָ שֹׁאֵל מֵעִמָּךְ כִּי אִם לְיִרְאָה אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ לָלֶכֶת בְּכָל דְּרָכָיו וּלְאַהֲבָה אֹתוֹ וְלַעֲבֹד אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשֶׁךָ: [דברים י, יב]

ב) וְהָיָה אֱמוּנַת עִתֶּיךָ חֹסֶן יְשׁוּעֹת חָכְמַת וָדָעַת יִרְאַת יְיָ הִיא אוֹצָרוֹ: [ישעיה לג, ו]

משנת ראשונים

מפני שמטיל קנאה במעשה בראשית. ונראה לי מפני שהוא מיחד השגחה פרטית בבעלי חיים, וכבר אמר כמתרעם ותעשה אדם כדגי הים, הורה שאין ההשגחה בבעלי חיים רק השגחה מינית לבד, וזהו לדעתי מה שאמר בגמ' מפני שמטיל קנאה במעשה בראשית, והקנאה תסור בהיות כל דבר מושגח כפי הראוי. [מאירי]

מפני שעושה מדותיו של הקדוש ברוך הוא רחמים, ואינן אלא גזרות. וכמו שהמלך גוזר ויש על העבדים לעשות כך יש לנו לעשות כל מה שצוה עלינו ואפילו המצות שהם גזירות ולא ידעינן טעמייהו, כגון כלאים ופרה אדומה וכיוצא בהן. ועוד דטעמא דקן צפור לאו משום חמלה הוא, דמאי שנא משחיטה שהותרה בהן ולאכול בשרן הילכך האומר כך טועה הוא. [הריטב"א] **ורבה נמי לחדודי לאביי הוא דבעי.** לראות מה ישיבו על דבריו כשפוסק שלא כהלכה. [הריטב"א, עירובין יג.] שיהו זוכרין מה שלמדו לפניו, ודכוותה בפרק יוצא דופן (נדה מה.). [הריטב"א, יומא מג.] יש לרב להטעות את התלמידים בשאלותיו ובמעשים שעושה בפניהם כדי לחדדן, וכדי שידע אם זוכרים הם מה שלמדם או אינם זוכרים, ואצ"ל שיש לו רשות לשאול אותם בענין אחר שאין עוסקין בו כדי לזרזם. [רמב"ם הלכות תלמוד תורה פ"ד ה"ו] **משל למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב והיו מקלסין אותו בשל כסף והלא גנאי הוא לו.** אמר הרמב"ם ז"ל לא אמר והיו מקלסין אותו באלף דינרי זהב שיהיה המשל בין מועט למרובה, אלא החילוק בין כסף לזהב שהם מינין חלוקין לגמרי כך כל השבחים שאנו יכולים לומר אינן כלל ממין שבח ותהלות הבורא יתעלה, כי גבהו ויקרו למעלה למעלה מאלה. והני מילי לאדכורי מעין שבחיה הילכך שתיקותא עדיפא לן, אבל לספר נפלאותיו ונסיו וגבורותיו כל המוסיף הרי זה משובח, וזהו כל ספר תהלים ותשבחות הצדיקים. [שיטה מקובצת] **הכל בידי שמים.** כל ענין האדם אם יהיה עשיר או עני או ארוך או גוץ אוכם [שחור] או חיור או חכם או טפש חוץ מיראת שמים. [הריטב"א] כתב הראב"ד ז"ל, כל קיום המצות הוא ביד השם, שאם אין לאדם בית לא יעשה מעקה ומזוזה, ואם אין לו טלית לא יקיים מצות ציצית, ואם אין לו ממון לא יקנה לולב ושופר ולא יעשה צדקה, חוץ מיראת שמים שהוא מסור לאדם ואין צריך לממון. [דרשות ר"י אבן שועיב פרשת עקב] **חוץ מיראת שמים** במעשה המצות והעבירות, אין שום חכם חולק שאין למזל יכולת עליהם. וזהו מה שאמרו רז"ל (מו"ק כח.) בני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא מילתא אלא במזלא, הנה יחסו למזל הדברים הגופיים, לא הנפשיים. [דרשות הר"ן הדרוש השמיני] וישים בלבנו יראתו ע"ש (דב' ו יג) את ה' אלהיך תירא. ואע"פ שביד האדם היא יראת שמים להיות צדיק או רשע, כמו שארז"ל (ברכות לג:) הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים הוא מבקש מאת השם לסייעו כיון שהתחיל ליראה אותו, על דרך מה שאמרו רבותינו (יומא לח:) בא ליטהר מסייעין אותו. [אבודרהם]

הסוברת **שְׁלָאו 'הֲלָכָה' אִתְּמַר אֶלָּא 'מַטִּין' אִתְּמַר** - שלא נאמרה שמועה זו בלשון 'הלכה כרבי אליעזר', אלא בלשון 'מטין' [כמובא בסמוך], שמטים את ההוראה כרבי אליעזר, ולכך נקטתי לשון 'הלכה' להשמיע שאין לומר 'מטין'. והחילוק בין 'הלכה' ל'מטין' הוא, שאם נאמרה השמועה בלשון 'הלכה כרבי אליעזר', הרי זו הלכה ברורה ומורים כן ברבים, אך אם נאמר רק 'מטין כרבי אליעזר', אין דורשים הלכה זו ברבים, ורק אם בא אחד לפנינו לשאול, אומרים לו לנהוג כן[יא].

הגמרא מביאה היכן מצאנו שהלכה זו נאמרה בלשון 'מטין':

דְּאִתְּמַר[יב] - שנאמר בבית המדרש, **רַבִּי יִצְחָק בַּר אַבְדִּימִי אָמַר מִשּׁוּם** [-משמו של] **רַבֵּינוּ**[יג], **הֲלָכָה** כרבי אליעזר במוצאי שבת שחל ביום טוב[יד]. **וְאָמְרִי לָהּ** - ויש שאמרו שמועה זו בלשון אחרת, **מַטִּין** - מטים ומכריעים את ההלכה כרבי אליעזר במוצאי שבת שחל ביום טוב, וכן מורים ליחיד הבא לשאול, אבל אין זו הלכה פסוקה לדרוש כן ברבים[טו]. **רַבִּי יוֹחָנָן אָמַר, מוֹדִים** חכמים לרבי אליעזר לגבי מוצאי שבת שחל ביום טוב, שאומרים את ההבדלה בהודאה, ואין בזה מחלוקת כלל[טז]. **וְרַבִּי חִיָּיא בַּר אַבָּא אָמַר** בשם רבי יוחנן[יז], **נִרְאִין** דברי רבי אליעזר לגבי מוצאי שבת שחל ביום טוב, אבל אין בזה הכרעה גמורה להלכה, וגם ליחיד אין מורים לעשות כן, אלא שאם עשה כן אין מחזירים אותו[יח].

מצינו שתי שיטות בדעת רבי יוחנן, האם הוא אמר לשון 'מודים' או לשון 'נראין'. עתה רבי זירא מפרש דעתו, באיזו לשון אכן אמר רבי יוחנן[יט]:

אָמַר רַבִּי זֵירָא, נְקוֹט - אחוז את שיטתו **דְּרַבִּי חִיָּיא בַּר אַבָּא בִּידָךְ**, שאמר 'נראין', משום **דְּדָיֵיק וְגָמַר שְׁמַעְתָּא מִפּוּמָא דְּמָרָהּ שַׁפִּיר** - שמדקדק ומקבל את השמועה מפי בעל השמועה היטב, וקובע סימנים בלשון רבו שלא יתחלף לו 'נראין' ב'מטין' או ב'מודים'[כ], **כְּמוֹ רְחָבָא דְּפּוּמְבְּדִיתָא** [-חכם ושמו רחבא הגר בעיר פומבדיתא], שהיה מדקדק מאוד בדברי רבו, **דְּאָמַר רְחָבָא, אָמַר רַבִּי**[כא] **יְהוּדָה, הַר הַבַּיִת סְטָיו** [-אצטבא[כב]] **כָּפוּל הָיָה**, כלומר, שתי אצטבאות המיועדות לישיבה היו בהר הבית בהיקף עגול סביב סביב, **וְהָיָה סְטָיו לִפְנִים מִסְּטָיו** - אצטבא אחת היתה מקיפה את האצטבא האחרת. ואף על פי שבלשון המשנה נקרא סטיו זה 'אצטבא'[כג], הקפיד רחבא לומר בלשון רבו, שאמר סטיו, ולא אמר אצטבא[כד].

הדעות שהובאו עד עתה, נוטות לפסוק כרבי אליעזר במוצאי שבת שחל ביום טוב, אך נחלקו עד כמה הוכרע כדבריו. הגמרא מביאה דעה שיש לנהוג כחכמים:

אָמַר רַב יוֹסֵף, אֲנָא לָא הַאי יָדַעְנָא וְלָא הַאי יָדַעְנָא - אני אינני יודע לא את דברי זה ולא את דברי זה[כה], בין אלו שהכריעו כרבי אליעזר בלשון 'מטין' או 'מודים', ובין אלו שאמרו ש'נראין' דבריו,

---

להבדלה, אלא היא נאמרת בתוך אחת הברכות. ובזה מודים גם חכמים וגם רבי אליעזר, ולא נחלקו אלא באיזו ברכה לומר את ההבדלה. ולכן, כיון שנפסקה ההלכה שלא כרבי עקיבא, אם כן אין הבדל בין כל מוצאי שבת למוצאי שבת שחל ביום טוב, שלעולם ההלכה היא שאין מוסיפים ברכה מיוחדת להבדלה, ואם אי אפשר לנהוג כחכמים לאומרה בברכה האמצעית, יש לאומרה בברכת ההודאה כרבי אליעזר. על פי שמן רוקח (ד"ה אטו).

יא. **ע"פ** קדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה אבל לדעתי). וכתב (ד"ה וזהו) בטעם הדעה שאינה הלכה ברורה אלא רק 'מטין', מפני שאיננו יודעים בבירור שחכמים אינם חולקים על רבי אליעזר במוצאי שבת שחל ביום טוב, ורק מסברא אנו אומרים זאת, ויש צד לומר שגם ביום טוב החל במוצאי שבת סוברים חכמים שיש לומר הבדלה בברכה אמצעית.

אף שרבי יוחנן עצמו אמר 'מודים חכמים לרבי אליעזר', כפי שהגמרא מביאה בסמוך, אך אף בלשון זו יש להסתפק אם כוונתו להלכה גמורה, או שמא כוונתו ל'מטין' בלבד, ועל כן אמר רבי חייא בר אבין שכוונת רבי יוחנן להלכה גמורה. על פי קדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה וכן).

פירשנו ענין 'מטין' כרש"י (ד"ה הלכה). וראה להלן בהערה דעה נוספת בביאור לשון 'מטין'.

הגר"א (הגהות אות א) מחק בגמרא לעיל את התיבות 'אמר ליה אין', וביאר בזה (אמרי נועם ד"ה הלכה), שרבי חייא בר אבין שאל את רבי זירא 'ודאי דאמריתו' וכו' [ראה לעיל בהערה, שלפי הגר"א רבי חייא בר אבין היה השואל ולא רבי זירא], והשאלה 'הלכה מכלל דפליגי' אינה תשובת רבי זירא לרבי חייא בר אבין, אלא הגמרא שאלה מיד על שאלת רבי חייא בר אבין מנין לומר שחכמים נחלקו גם ביום טוב שחל במוצאי שבת. ורק לאחר מכן המשיכה הגמרא והביאה את תשובת רבי זירא 'לאו הלכה איתמר אלא מטין איתמר'. ולפי ביאור זה, לא השיבה הגמרא כלום על השאלה 'הלכה מכלל דפליגי'. [ובכת"י (דקדוקי סופרים אות ז) אין מופיע קטע זה 'א"ל לאו הלכה אתמר אלא מטין אתמר'].

יב. **לדעת** הגר"א (הגהות אות ב) יש לגרוס 'אתמר', וכן הוא בכת"י (דקדוקי סופרים אות ח). ולפי זה זהו מאמר לעצמו ואינו ראיה לענין שלפניו.

יג. **כעין** זה מצאנו לעיל (ל:) 'איתמר רבי יצחק בר אבדימי משום רבינו אמר הלכה' וכו', ושם פירש רש"י (ד"ה משום) ש'רבינו' הכוונה לרב, שהיה רבו, ולא לרבי. אמנם כאן בהמשך הגמרא מבואר שרב תיקן בבבל לומר את ההבדלה בברכה האמצעית, ולא כרבי אליעזר, ואם רבי יצחק בר אבדימי אמר משמו של רב שהלכה כרבי אליעזר, נמצא שיש סתירה בדעת רב. וכתב במלא הרועים (ד"ה אלא), שצריך לומר שנחלקו האמוראים בדעת רב. אמנם גם בגמרא ביבמות (מה.) מצאנו כעין זה, ושם פירש רש"י (ד"ה דכי) ש'רבינו' הכוונה לרבי. וראה תוספות (ב"ב פז. ד"ה מי), שמוכיח רבינו תם שהיו שני רב יצחק בר אבדימי, אחד רבו של רב ותלמידו של רבי, ואחד בדורות שאחרי רב. וכן גירסת רבינו חננאל (ד"ה איתמר) 'רב יצחק בר אבדימי משום רבי'. ובירושלמי (פ"ה ה"ג) 'רבי יצחק רבה בשם רבי הלכה כרבי אליעזר' וכו'.

יד. **אף** כאן, נקטו לשון 'הלכה' רק להוציא מהדעה הסוברת בסמוך 'מטין', ולא באו לומר שחכמים חולקים על רבי אליעזר. קדושה וברכה (ד"ה אבל).

טו. **לדעה** זו הסברא נוטה שחכמים מודים לרבי אליעזר, ומכל מקום כיון שלא התפרש מה דעת חכמים, לכך אנו רק מטים כרבי אליעזר, וכמבואר לעיל.

טז. **וכוונתו** להלכה גמורה, כפי שפירש רבי חייא בר אבין. על פי קדושה וברכה (ד"ה וכן).

יז. **רבי** יוחנן היה רבו של רבי חייא בר אבא (להלן לח:), ושמועה זו אמר רבי חייא בר אבא בשם רבו, כמבואר בגמרא בסמוך. ורבי חייא בר אבא חולק על מי שאמר בשם רבי יוחנן 'מודים'. שפתי חכמים (ברש"י ד"ה נקוט), וכן דייק הרש"ש (ד"ה אלא) מדברי רש"י (ד"ה נקוט), עיין שם.

יח. **פירשנו** את ענין 'מטין' ו'נראין' כרש"י (ד"ה הלכה). והקשה בתוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה הלכה), כיצד אפשר לפרש ש'נראין' הכוונה שאין מחזירים בדיעבד את העושה כרבי אליעזר, הלא גם אם לא היו אומרים שנראים דבריו, לא היו מחזירים את מי שעשה כמותו, שהרי לא נאמר בזה הלכה כלל. ולכן פירש, ש'נראין' היינו שמורים כן להלכה, אבל אם בא אחד לעשות כחכמים אין מוחים בידו, ואילו ב'מטין', אם בא לעשות כחכמים מוחים בידו, אלא שאם עשה כן אין מחזירים אותו. וכן דעת תוספות (עירובין מו: ד"ה רבי אסי) [וראה עוד רש"י בכתובות (פד: ד"ה מטין) וברבינו חננאל (ד"ה איתמר)]. וביישוב שיטת רש"י כתב בשלמה משנתו (ברש"י), שאם לא היו אומרים שנראים דברי רבי אליעזר, היתה ההלכה צריכה להיות כחכמים שהם רבים, והיה צריך לאומרה בברכה אמצעית.

ראה בהערה להלן, שיש גורסים בדברי רבי חייא בר אבא 'מטין'.

יט. **כלומר**, הגמרא הביאה לעיל בשם רבי זירא, שודאי אי אפשר לומר בשמועתו של רבי יוחנן לשון 'הלכה'. אך לא התפרש בדעת רבי זירא כיצד באמת היתה לשונו של רבי יוחנן. ועתה הגמרא מביאה את דעתו בזה.

כ. **רש"י** (ד"ה נקוט). [רש"י לא נקט 'הלכה', מפני שאף לשון 'מודים' הוא הלכה גמורה. קדושה וברכה (ד"ה והכי)].

פירשנו כפי הגירסא לפנינו בגמרא וברש"י (ד"ה נקוט). אמנם בכת"י (דק"ס אות ט) הגירסא היא 'רבי יוחנן אמר נראין, אתמר רב אסי אמר מודין, רבי חייא בר אבא אמר מטין, רבי יוסי ברבי חנינא אמר נראין'. וראה עוד חילופי גירסאות (ברש"י ד"ה נקוט), שלפי הגירסא ברש"י שבכל דפו"י, מוכח שגרס בדברי רבי חייא בר אבא 'מטין'. ולפי זה ביאור הגמרא הוא, שאחר שהקשה רבי זירא לרבי חייא בר אבין 'הלכה מכלל דפליגי', השיב רבי חייא בר אבין ש'לאו הלכה איתמר אלא מטין אתמר' כלומר שאכן רבי יוחנן אמר בלשון 'מטין' ולא בלשון 'הלכה' [ראה בדברי שלמה (ד"ה אלא) כיצד תשובתו זו מתרצת את שאלת רבי זירא], ועל כך נאמר בגמרא 'דאתמר', כלומר, הגמרא מביאה ראיה לדברי רבי חייא בר אבין שרבי יוחנן אמר 'מטין', שהרי רבי חייא בר אבא אמר כן משמו, ורבי חייא בר אבא דרכו לדייק בדברי רבו.

כא. **כתב** רבינו חננאל (ד"ה דאמר) שצריך לומר 'רב יהודה', וסופר טעה וכתב 'רבי יהודה'. אמנם רש"י בביצה (יא: ד"ה ורחבה) קיים הגירסא 'רבי', שאמנם הכוונה לרב יהודה, אך כיון שרב יהודה היה רבו מובהק של רחבא ולא היה לומד מרב אחר, קרא לו 'רבי', שלא יאמרו שכוונתו לרב יהודה אחר.

כב. **מקום** מוגבה כדי לשבת עליו.

כג. **בפסחים** (יא:) 'מונחות על גב האיצטבא', ובסוכה (מג:) 'וסודרין אותן על גבי איצטבא'.

כד. **רש"י** (ד"ה כרחבה). רש"י (שם) מביא פירוש נוסף, שהיה ספק אם 'רבי יהודה' אמר זאת או 'רב יהודה', ורחבא הקפיד לומר 'רבי יהודה'. אולם רש"י דחה פירוש זה, מפני שרחבא לא ראה מימיו את רבי יהודה ברבי אילעאי ואף לא את רבי יהודה הנשיא, ואין לומר שאמר שמועה משמו של רבי יהודה. ועוד, שאין זו מעלה מיוחדת ברחבא, אלא אף שאר האמוראים הקפידו לומר את שמועותיהם בשם אומרם. ועוד, שלפירוש זה אין להוכיח שרחבא היה מדקדק בלשון השמועה, אלא רק שהיה מדקדק לומר את בעל השמועה, ואילו בגמרא משמע שהיה מדקדק בלשון השמועה.

כה. **כלומר**, לא שמעתי שמועות אלו. על פי רש"י (חולין יט. ד"ה לא).

אמר ליה רבינא לרבא הלכתא מאי אמר ליה כי קידוש מה קידוש אף על גב דמקדש בצלותא מקדש אכסא אף הבדלה נמי אע"ג דמבדיל בצלותא מבדיל אכסא[א]: ר' אליעזר אומר בהודאה: ר' זירא הוה רכיב חמרא הוה קא שקיל ואזיל ר' חייא בר אבין בתריה אמר ליה ודאי דאמריתו משמיה דר' יוחנן הלכה כר' אליעזר ביום טוב שחל להיות אחר השבת אמר ליה [א] אין [ב] הלכה מכלל דפליגי ולא פליגי והא פליגי רבנן אימר דפליגי רבנן בשאר ימות השנה ביום טוב שחל להיות אחר השבת מי פליגי והא פליג ר' עקיבא [ג] אטו כל השנה כולה מי עבדינן כר' עקיבא דהשתא ניקו ונעביד כוותיה כל השנה כולה מאי טעמא לא עבדינן כרבי עקיבא דתמני סרי תקון תשסרי לא תקון הכא נמי שב תקון תמני לא תקון אמר ליה לאו הלכה אתמר [ה] אלא מטין אתמר [ד] דאתמר [ב] ר' יצחק בר אבדימי אמר משום רבינו הלכה ואמרי לה מטין ר' יוחנן אמר מודים ור' חייא בר אבא אמר נראין אמר ר' זירא נקוט דרבי חייא בר אבא בידך [ה] דדייק וגמר שמעתא מפומא דמרה שפיר כרחבא דפומבדיתא דאמר רחבא [ו] אמר ר' יהודה [א] הר הבית סטיו כפול היה והיה סטיו לפנים מסטיו אמר רב יוסף אנא לא האי ידענא ולא האי ידענא אלא מדרב ושמואל ידענא דתקינו לן מרגניתא בבבל [ב] ותודיענו ה' אלהינו את משפטי צדקך ותלמדנו לעשות חקי רצונך ותנחילנו זמני ששון וחגי נדבה [ד] ותורישנו קדושת שבת וכבוד מועד וחגיגת הרגל בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך ותתן לנו וכו':

מתני'[א] [ה] האומר [ז] [ג] על קן צפור יגיעו רחמיך ועל טוב יזכר שמך [ד] מודים מודים[ח] משתקין אותו:

גמ' בשלמא מודים מודים משתקין אותו משום דמיחזי כשתי רשויות ועל טוב יזכר שמך נמי משמע על הטובה ולא על הרעה [ט] ותנן [ה] חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה אלא על קן צפור יגיעו רחמיך מ"ט פליגי בה תרי אמוראי במערבא רבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא חד אמר מפני שמטיל קנאה במעשה בראשית וחד אמר מפני שעושה מדותיו של הקדוש ברוך הוא רחמים ואינן אלא גזרות ההוא דנחית קמיה דרבה ואמר אתה חסת על קן צפור אתה חוס ורחם עלינו[ו] אמר רבה כמה ידע האי צורבא מרבנן לרצויי למריה א"ל אביי והא משתקין אותו תנן [ט] ורבה נמי לחדודי לאביי הוא דבעי ההוא דנחית קמיה דר' חנינא [י] אמר[ז] האל הגדול הגבור והנורא והאדיר והעזוז והיראוי החזק והאמיץ והודאי והנכבד המתין לו עד דסיים כי סיים א"ל סיימתינהו לכולהו שבחי דמרך למה לי כולי האי אנן הני תלת דאמרינן אי לאו דאמרינהו משה רבינו באורייתא ואתו אנשי כנסת הגדולה ותקנינהו בתפלה לא הוינן יכולין למימר להו ואת אמרת כולי האי ואזלת משל למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב והיו מקלסין אותו בשל כסף והלא גנאי הוא לו: ואמר [כ] רבי חנינא [ל] [ז] הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים שנאמר [א] ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה אטו יראת שמים מילתא זוטרתא היא והא"ר חנינא משום ר' שמעון בן יוחי אין לו להקב"ה בבית גנזיו אלא אוצר של יראת שמים שנאמר [ב] יראת ה' היא אוצרו אין לגבי משה מילתא זוטרתא היא דאמר ר' חנינא משל לאדם שמבקשים ממנו כלי גדול ויש לו דומה עליו ככלי קטן קטן ואין לו דומה עליו ככלי גדול: מודים מודים משתקין אותו: אמר ר' [מ] זירא [ח] כל האומר שמע שמע כאומר מודים מודים דמי מיתיבי הקורא את שמע וכופלה הרי זה מגונה מגונה הוא דהוי שתוקי לא משתקינן ליה לא קשיא הא דאמר מילתא מילתא ותני לה והא דאמר פסוקא פסוקא[י] ותני ליה אמר ליה רב פפא לאביי ודילמא מעיקרא לא כוון דעתיה ולבסוף כוון דעתיה אמר ליה

חברותא

רש"י

הלכתא מאי. המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס או לא: ביום טוב שחל להיות אחר השבת. שאין מתפללין אתה חונן: ה"ג הלכה מכלל דפליגי, ולא פליגי והא פליגי רבנן, אימר דפליגי רבנן בשאר ימות השנה בי"ט שחל להיות אחר השבת מי פליגי, והא פליג ר"ע, אטו כל השנה מי עבדינן כר"ע דהשתא נעביד וכו'. והכי פריך[ס] א"ל רבי זירא [ג] הלכה מכלל דפליגי בתמיה, ופריך הגמרא ולא פליגי והא פליגי רבנן וכו': והא פליג ר' עקיבא. לומרה ברכה רביעית לעצמה, ואצטרי' למימר הלכה כר"א לאפוקי מדר"ע: אטו כל השנה כולה מי עבדינן כר"ע דהשתא נעביד כותיה. דאצטריך למימר הלכה כר"א: הלכה. מ"ד הלכה דרשינן לה בפרקא. ומ"ד מטין מדרש לא דרשינן ברבים, אבל אורויי מורינן ליחיד לעשות כר"א בי"ט שחל להיות בא' בשבת. ומ"ד נראין אורויי נמי לא מורינן, ואי עביד לא מהדרינן עובדא: מודים. חכמים לר"א בי"ט שחל להיות אחר השבת: נקוט דר' חייא בר אבא בידך. שהוא מדקדק בלשון רבו, וקובע בו סימנים שלא יתחלף לו נראין[י] במטין או במודים: כרחבא. שהיה מדקדק בלשון רבו ואומר סטיו כפול היה, ואע"פ שבלשון משנה קורהו אצטבא, בפסחים[ו] ובסוכה[פ] על גב האצטבא, הוא דקדק בלשון רבו ולא אמר אצטבא כפולה היתה. יש פותרין[ע] הא דרחבא מדאמר ר' יהודה דדייק ספיקי דרבוותיה[פ] אי מדרבי יהודה אי מדרב יהודה, וקשיא לי בגוה טובא, חדא דרחבא לא ראה רבי יהודה מימיו לא רבי יהודה ברבי אלעאי ולא ר' יהודה נשיאה[ז], ועוד כולהו אמוראי נמי דייקו לומר דבר בשם אומרו, ועוד ליכא למימר מהא דדייק לישנא דשמעתא אלא ספיקי דרבוותא: סטיו כפול. אצטבאות זו לפנים מזו בהיקף עגול לישב שם: לא האי ידענא כו'. לא נראין ולא מודים ולא מטים: ותודיענו. [ט] לומר במקום ותתן לנו, ולכשיגיע בין קדושת שבת לקדושת י"ט וכו' הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך יאמר ותתן לנו ה' אלהינו מועדים לשמחה וכו', ומסיים מקדש ישראל והזמנים: **מתני'** האומר. בתפלתו: על קן צפור יגיעו רחמיך. אנשים שהיו מראים עצמם כמתכונים להעמיק בלשון תחנונים, ואומרים רחום וחנון אתה ועל קן צפור יגיעו רחמיך שאמרת לשלח את האם, או שאומר על טוב שאתה עושה לנו יזכר שמך, או שאומר מודים מודים, משתקין אותו: **גמ'** שמטיל קנאה. לומר על אלה חס ולא על שאר בריותיו: מדותיו. מצותיו, והוא לא לרחמים עשה אלא להטיל על ישראל חקי גזרותיו, להודיע שהם עבדיו ושומרי מצותיו וגזרות חקותיו אף בדברים שיש לשטן ולעכו"ם להשיב עליהם ולומר מה צורך במצוה זו[צ]: ורבה נמי לחדודי לאביי הוא דבעי. שישיב לו מה שהשיב: אי לאו דאמרינהו משה. האל הגדול הגבור והנורא אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד (דברים י): ותקנינהו בתפלה. כשהתפלל עזרא[ט] על מעל הגולה, בספר עזרא (נחמיה ט)[י]: הכל בידי שמים. כל הבא על האדם בידי הקב"ה הוא, כגון[ק] ארוך קצר עני עשיר חכם שוטה לבן שחור הכל בידי שמים הוא, אבל צדיק ורשע אינו בא על ידי שמים, את זו מסר בידו של אדם ונתן לפניו שני דרכים והוא יבחר לו יראת שמים: מילתא מילתא ותני לה. כל תיבה ותיבה חוזר ושונה מגונה הוי שתוקי לא משתקינן ליה, שאין זה דומה למקבל עליו שתי מלכיות אלא למתלוצץ. אמר פסוק שלם ותני ליה משתקינן ליה דמחזי כשתי רשויות:

חברותא

עין משפט נר מצוה

מב א מיי' פ"ה מהל' בית הבחירה הל' א:
מג ב מיי' פ"ב מהל' תפלה הלכה יב סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' תצא סעיף ב:
מד ג מיי' פ"ט מהל' תפלה הל' ז סמג שם:
מה ד מיי' שם הלכה ד סמג שם טוש"ע או"ח סימן קכא סעיף ב:
מו ה מיי' פ"י מהלכות ברכות הלכה ג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סימן רכב סעיף ג:
מז ו מיי' פ"ט מהל' תפלה הל' ז טוש"ע או"ח סימן קיג סעיף ט:
מח ז מיי' פ"ה מהל' תשובה הל' א:
מט ח מיי' פ"ב מהל' ק"ש הלכה יא סמג עשין יח טוש"ע או"ח סי' סא סעיף ט:

רב נסים גאון

יחיינו מיומים ונדעה נרדפה לדעת את ה' ויבא כגשם לנו ובבראשית רבה דר' הושעיא (פרשה יג) ר' חייא בר אבא אמר שקולה כנגד תחיית המתים ר' אבא בריה דר' חייא בר אבא אף חכמים קבעו אותה בתחיית המתים בזו יד ובזו יד בזו פתיחה ובזו פתיחה בזו יד (יחזקאל לז) היתה עלי יד ה' ובזו יד (תהלים קמה) פותח את ידך בזו פתיחה (יחזקאל לז) הנני פותח את קברותיכם ר' יודן בשם ר' אלעזר בר אבינה בזו שירה ובזו שירה בזו שירה (ישעיה מב) ירונו יושבי סלע ובזו שירה (תהלים סה) יתרועעו אף ישירו: **אמר ר' זירא נקוט דר' חייא בר אבא בידך דגמר שמעתתא מפומיה דרביה.** איתא בפרק כיצד מברכין על הפירות (דף לח) מה ענין בנימין בר יפת אצל ר' חייא בר אבא ר' חייא בר אבא דייק שמעתא מפומיה דרביה ר' חייא בר אבא כל ל' יומין הוה מהדר לתלמודיה קמיה דר' יוחנן רביה ואית דכוותה בפ' כיסוי הדם (דף פו) דשחיטת חולין ובפ' המביא אשם תלוי דכריתות (דף כז): **מודים מודים משתקין אותו.** בתלמוד ארץ ישראל נתנו הפרש בזה הדבר ואמרו הדה דאיתמר בצבור אבל ביחיד תחנונים הם ובגמ' דמגילה (ירושלמי פרק ד הלכה י) אמרו ודכוותה אמן אמן שמע שמע:

הגהות וציונים

א] [ברב אלפס ובראש סדר המשנה דהכא בזה"ל **האומר יברכוך טובים הרי זה דרך המינות** האומר על קן צפור וכו' וע"ש פירש"י ורבינו יונה וכן במה שפי' הרא"ש ודע שכסדר הזה נשנית ג"כ במשנה דמגילה כה ע"א מכוון ממש] (גליון), ועי' שיטמ"ק שכתב דאיכא נוסחי דלא גרסי לה כלל הכא בברכות (גם במשנה דלקמן לד ע"א) ורק התם במגילה הוא דגרסינן לה (עי"ש): ב] דבור תוס' על זה תמצא לקמן לד ע"א ד"ה אמר מודים מודים: ג] בכת"י נוסף **אתה חסת על אותו ואת בנו אתה חוס ורחם עלינו** (וכ"ה בגמ' מגילה כה ע"א ובחנם מחקוהו שם, דק"ס) ועיין רמב"ם הל' תפלה פ"ט ה"ז ועיין צל"ח: ד] דבור תוס' על זה תמצא לקמן לד ע"א ד"ה אמר פסוקא: ה] [צ"ל **פירושא**] (גליון) תיבות "והכי פריך" ליתא בדפו"ר ונוסף ע"פ המהרש"ל (דפו"ר): ו] עיין בחלופי גרסאות (בילקוט מפרשים) וברש"ש ובשפתי חכמים: ז] **הנשיא** (גליון): ח] הלשון מגומגם, וברש"י שברי"ף מעתיק לשון נקי וז"ל ד"ה ותודיענו **ויאמר אותו באתה בחרתנו כשמגיע לותתן לנו, וכשיגיע לוהבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך יאמר ותתן לנו ה' אלהינו באהבה וכו' וחותם מקדש ישראל והזמנים** (דבש תמר): ט] בנחמיה שם ליתא עזרא, ועיין יומא סט ע"ב ועיין טורי אבן מגילה כה ע"א ד"ה השתא: י] ברש"י שבע"י נוסף **ואתה אלהינו האל הגדול הגבור והנורא**: כ] בנדה טז ע"ב איתא גבור או חלש חכם או טפש עשיר או עני, ומה שרש"י הוסיף ארוך קצר לבן שחור מקורו במדרש תנחומא פרשת פקודי (סימן ג) עיי"ש וכן מתבאר ממ"ש לעיל (לא ע"ב) גבי חנה שהתפללה על בנה לא ארוך ולא גוץ ולא צחור ולא גיחור הרי דגם זה בידי שמים: ל] וכ"ה בכת"י ועיין גם ברש"ש:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עיין תוס' פסחים קה ע"ב ד"ה ש"מ (השני), ב) [שבת קו: וש"נ], ג) [לעיל דף כט.], ד) עירובין דף מו:, ה) [לקמן לח: פסחים נב:], ו) פסחים יג: נג: סוכה מה., ז) מגילה כה., ח) לקמן דף נד. [וש"נ], ט) [עירובין יג. מגילה שם נזיר נט: זבחים יג. חולין מג: נדה ד: מה.], י) עיין תוס' לעיל יב. ד"ה אמת ויציב, כ) נדה טז: מגילה כה., ל) [ע' תוס' מגילה שם ד"ה הכל ותוס' נדה שם ד"ה הכל], מ) מגילה שם [סוכה נג:], נ) יא:, ס) מב:, ע) עיין רש"י ביצה יא: ד"ה ורחבא, פ) כמו בחולין יח:, צ) תו"כ אחרי פי"ג ה"י.

הגהות הגר"א

[א] גמ' (א"ל אין) תא"מ: [ב] נ"ל איתמר לו: [ג] רש"י ד"ה ה"ג כו' (א"ל ר' זירא) תא"מ: [ד] גמ' (ותנחילנו זמני ששון וחגי נדבה). תא"מ וכ"כ ברמב"ם ל"ג לה:

גליון הש"ס

גמ' אלא מטין אתמר. עיין תשובת דבר שמואל (סימן קיד): במתני' האומר על קן צפור. ע' זוה"ק פ' אמור על פסוק אדם ובהמה תושיע ה'. ובמדרש רבה פרשת כי תצא (פ"ו):

תורה אור השלם

א) וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל מָה יְיָ אֱלֹהֶיךָ שֹׁאֵל מֵעִמָּךְ כִּי אִם לְיִרְאָה אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ לָלֶכֶת בְּכָל דְּרָכָיו וּלְאַהֲבָה אֹתוֹ וְלַעֲבֹד אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשֶׁךָ: [דברים י, יב]

ב) וְהָיָה אֱמוּנַת עִתֶּיךָ חֹסֶן יְשׁוּעֹת חָכְמַת וָדָעַת יִרְאַת יְיָ הִיא אוֹצָרוֹ: [ישעיה לג, ו]

משנת ראשונים

מפני שמטיל קנאה במעשה בראשית. ונראה לי מפני שהוא מיחד השגחה פרטית בבעלי חיים, וכבר אמר כמתרעם ותעשה אדם כדגי הים, הורה שאין ההשגחה בבעלי חיים רק השגחה מינית לבד, וזהו לדעתי מה שאמר בגמ' מפני שמטיל קנאה במעשה בראשית, והקנאה תסור בהיות כל דבר מושגח כפי הראוי. [מאירי]

מפני שעושה מדותיו של הקדוש ברוך הוא רחמים, ואינן אלא גזרות. וכמו שהמלך גוזר ויש על העבדים לעשות כך יש לנו לעשות כל מה שצוה עלינו ואפילו המצות שהם גזירות ולא ידעינן טעמייהו, כגון כלאים ופרה אדומה וכיוצא בהן. ועוד דטעמא דקן צפור לאו משום חמלה הוא, דמאי שנא משחיטה שהותרה בהן ולאכול בשרן הילכך האומר כך טועה הוא. [הריטב"א] **ורבה נמי לחדודי לאביי הוא דבעי.** לראות מה ישיבו על דבריו כשפוסק שלא כהלכה. [הריטב"א, עירובין יג.] שיהו זוכרין מה שלמדו לפניו, ודכוותה בפרק יוצא דופן (נדה מה.). [הריטב"א, יומא מג.] יש לרב להטעות את התלמידים בשאלותיו ובמעשים שעושה בפניהם כדי לחדדן, וכדי שידע אם זוכרים הם מה שלמדם או אינם זוכרים, ואצ"ל שיש לו רשות לשאול אותם בענין אחר שאין עוסקין בו כדי לזרזם. [רמב"ם הלכות תלמוד תורה פ"ד ה"ו] **משל למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב והיו מקלסין אותו בשל כסף והלא גנאי הוא לו.** אמר הרמב"ם ז"ל לא אמר והיו מקלסין אותו באלף דינרי זהב שיהיה המשל בין מועט למרובה, אלא החילוק בין כסף לזהב שהם מינין חלוקין לגמרי כך כל השבחים שאנו יכולים לומר אינן כלל ממין שבח ותהלות הבורא יתעלה, כי גבהו ויקרו למעלה למעלה מאלה. והני מילי לאדכורי מעין שבחיה הילכך שתיקותא עדיפא לן, אבל לספר נפלאותיו ונסיו וגבורותיו כל המוסיף הרי זה משובח, וזהו כל ספר תהלים ותשבחות הצדיקים. [שיטה מקובצת] **הכל בידי שמים.** כל ענין האדם אם יהיה עשיר או עני או ארוך או גוץ אוכם [שחור] או חיור או חכם או טפש חוץ מיראת שמים. [הריטב"א] כתב הראב"ד ז"ל, כל קיום המצות הוא ביד השם, שאם אין לאדם בית לא יעשה מעקה ומזוזה, ואם אין לו טלית לא יקיים מצות ציצית, ואם אין לו ממון לא יקנה לולב ושופר ולא יעשה צדקה, חוץ מיראת שמים שהוא מסור לאדם ואין צריך לממון. [דרשות ר"י אבן שועיב פרשת עקב] **חוץ מיראת שמים** במעשה המצות והעבירות, אין שום חכם חולק שאין למזל יכולת עליהם. וזהו מה שאמרו רז"ל (מו"ק כח.) בני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא מילתא אלא במזלא, הנה יחסו למזל הדברים הגופיים, לא הנפשיים. [דרשות הר"ן הדרוש השמיני] וישים בלבנו יראתו ע"ש (דב' ו יג) את ה' אלהיך תירא. ואע"פ שביד האדם היא יראת שמים להיות צדיק או רשע, כמו שארז"ל (ברכות לג:) הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים הוא מבקש מאת השם לסייעו כיון שהתחיל ליראה אותו, על דרך מה שאמרו רבותינו (יומא לח:) בא ליטהר מסייעין אותו. [אבודרהם]

אֶלָּא רק מִדבריהם **דְּרַב וּשְׁמוּאֵל יָדַעְנָא** [-יודע אני], **דְּתַקִּינוּ לָן מַרְגָּנִיתָא בְּבָבֶל** - שתיקנו לנו מרגלית בבבל[כו], כלומר, שתיקנו לנו תקנה חביבה בענין הבדלה במוצאי שבת שחל ביום טוב, והיא, לומר בברכה האמצעית קודם שמתחיל 'ותתן לנו', **'וַתּוֹדִיעֵנוּ ה' אֱלֹהֵינוּ אֶת מִשְׁפְּטֵי צִדְקֶךָ, וַתְּלַמְּדֵנוּ לַעֲשׂוֹת חֻקֵּי רְצוֹנֶךָ, וַתַּנְחִילֵנוּ זְמַנֵּי שָׂשׂוֹן וְחַגֵּי נְדָבָה**[כז]**, וַתּוֹרִישֵׁנוּ קְדוּשַּׁת שַׁבָּת וּכְבוֹד מוֹעֵד וַחֲגִיגַת הָרֶגֶל, בֵּין קְדוּשַּׁת שַׁבָּת לִקְדוּשַּׁת יוֹם טוֹב הִבְדַּלְתָּ, וְאֶת יוֹם הַשְּׁבִיעִי מִשֵּׁשֶׁת יְמֵי הַמַּעֲשֶׂה קִדַּשְׁתָּ, הִבְדַּלְתָּ וְקִדַּשְׁתָּ אֶת עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל בִּקְדוּשָּׁתֶךָ'**[כח], ולאחר מכן ממשיך את הברכה האמצעית **'וַתִּתֶּן לָנוּ' וכו'**.

★ ★ ★

משנה

משנתנו ממשיכה לעסוק בהלכות תפילה, ומפרטת כמה דברים שאסור לאומרם בתפילה:

אדם **הָאוֹמֵר**[כט] בתפילתו[ל], **עַל קַן צִפּוֹר יַגִּיעוּ רַחֲמֶיךָ** - רחום וחנון אתה, וכל כך גדולים רחמיך, עד שהם מגיעים על צפור, שציוית לשלח את האם קודם נטילת האפרוחים או הביצים[לא], **וְכן** אדם האומר בתפילתו **עַל הַטּוֹב** שאתה עושה לנו **יִזָּכֵר שְׁמֶךָ** להללך[לב], או שכופל ואומר בברכת ההודאה **מוֹדִים מוֹדִים**[לג], בכל אלו **מְשַׁתְּקִין אוֹתוֹ**, מחמת שאינו אומר כהוגן[לד].

★

גמרא

הגמרא דנה בטעם האיסור להוסיף בתפילה את ההוספות שהובאו במשנה:

מבררת הגמרא, **בִּשְׁלָמָא** - המשנה מובנת במה שאמרה שהאומר **מוֹדִים מוֹדִים מְשַׁתְּקִין אוֹתוֹ, מִשּׁוּם דְּמִיחֱזֵי כִּשְׁתֵּי רְשׁוּיוֹת** - שנראה כמי שמקבל ומודה לשתי רשויות, כלומר, שיש אלוה אחר מלבד הקדוש ברוך הוא, ועל כן יש להשתיקו. **וְכן** מה ששנינו שהאומר **עַל טוֹב יִזָּכֵר שְׁמֶךָ** משתקים אותו, **נַמִּי** - דין זה גם כן מובן, משום **שֶׁמַּשְׁמַע** מדבריו שרק **עַל הַטּוֹבָה** הוא מודה **וְלֹא עַל**

כו. מה שדקדק לומר שתיקנו תקנה זו בבבל, ביאר המהרש"א (ח"א ד"ה מרגניתא), שאפשר שמשום בני ארץ ישראל בלבד לא היו מתקנים תקנה זו, מפני שאינם נוהגים יום טוב שני של גלויות ועושים יום טוב יום אחד, לפיכך ברוב השנים אין חל יום טוב במוצאי שבת. אבל משום בני חוץ לארץ [כגון בבל] שנוהגים יום טוב שני ימים, ומחמת כן ברוב השנים חל אחד מהימים טובים במוצאי שבת, לכן תקנו נוסח מיוחד זה להבדלה במוצאי שבת שחל ביום טוב. ובשלמה משנתו (ד"ה דתקינו) כתב, שבארץ ישראל היו נוהגים לאמרה ברכה רביעית בפני עצמה כרבי עקיבא, כפי שהעיד רב האי גאון (הו"ד ברשב"א ד"ה אטו) שכן המנהג בארץ ישראל.

כז. המהרש"א (ח"א ד"ה וחגי) הקשה מהו לשון 'חגי נדבה', שאין לפרש שהכוונה להקרבת קרבנות נדבה, שהרי אסור להקריב קרבנות נדבה בחג (ביצה יט.). וביאר, שהכוונה ליום טוב שני שנוהגים בחוץ לארץ [וכמו שהבאנו לעיל בהערה בשמו שנוסח זה נתקן משום חוץ לארץ], שכיון שחיוב יום טוב שני אינו מן התורה, לכן הוא קרוי 'חגי נדבה'. ובראש יוסף (ד"ה וחגי) ביאר, שכל המועדים שנתן לנו הקב"ה לשמוח בהם הם מתנות חסד ונדיבות, שכן די לנו במה שהוציא אותנו מבית עבדים [ומסיים הראש יוסף, שדבריו בטלים נגד דברי המהרש"א].

כח. פירש הרוקח (פירוש התפילה, אות קכ), 'משפטי צדקך', זו התורה שהיא משפטי צדק. 'חקי רצונך' אלו החוקים שציויתנו. 'זמני ששון' על שם הכתוב (דברים טז יד) 'ושמחת בחגך'. 'חגי נדבה', על שם הכתוב (שמות יב יד) 'וחגותם אותו חג לה''. 'ותודיענו קדושת שבת וכבוד מועד' שהם זמני קדש. 'וחגיגת הרגל' הם שלמי חגיגה. 'בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת', שבשבת אסורה גם מלאכת אוכל נפש, מה שאין כן ביום טוב. 'קדשת את עמך ישראל בקדושתך', כמו שנאמר (ויקרא יט ב) 'קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלהיכם', ועוד נאמר (שם כ ח) 'אני ה' מקדשכם' [וראה שם שינויים מהנוסח שבגמרא].

יש להבין, מהי התקנה המיוחדת שיש בנוסח זה, והלא עיקר דברי רב ושמואל היינו שהכריעו שהלכה כחכמים גם במוצאי שבת שחל ביום טוב, שאומרים את ההבדלה בברכה האמצעית, ולמה קרא לה רב יוסף 'מרגלית'. וביאר במילי דברכות (ד"ה אלא), שהנה הטעם לומר שההלכה היא כרבי אליעזר במוצאי שבת שחל ביום טוב, מפני שאין ראוי לומר את ההבדלה בברכה האמצעית, כיון שכל עניינה הוא קדושת יום טוב, ואם מבדיל בה בין קדושת שבת החמורה לקדושת יום טוב הקלה, נמצא שבאותה ברכה עצמה המדברת מקדושת יום טוב הוא מזלזל בקדושת יום טוב, שהיא קלה לעומת קדושת שבת. ולכן תיקנו נוסח מיוחד זה, שבו מתחילים באמירת שבחו וקדושתו של יום טוב 'ותנחילנו זמני ששון וחגי נדבה', ואף שמזכירים גם את קדושת השבת שהיא יתירה על קדושת יום טוב, מכל מקום לעומת זאת מזכירים גם דברים שיש ביום טוב אשר אינם בשבת, כגון 'זמני ששון' [-'ושמחת בחגך'], וכן 'כבוד מועד', שההלכה היא (או"ח סי' תקכט ס"א) שבגדי יום טוב צריכים להיות יותר טובים משל שבת, וכן 'חגיגת הרגל' [-קרבן חגיגה]. ולכן יכולים לומר אותה בברכה האמצעית. ובערוך השולחן (או"ח סי' תצא ס"ב) כתב, שנוסח זה היה חביב בעיני רב יוסף עד שקראו 'מרגלית', מפני שבו מבואר רוממות מעלות ישראל והשבת ויום טוב.

כט. משנה זו שנויה גם במסכת מגילה (כה.), ושם נוסף בתחילת המשנה 'האומר יברכוך טובים הרי זה דרך המינות'. וביאר רש"י (שם ד"ה יברכוך), שזה הוא מדרכי המינות כיון שאינו כולל את הרשעים בשבחו של מקום, וחכמים למדו (כריתות ו:) ממה שהחלבנה שריחה רע היא אחת מסממני הקטורת, שרצון הקב"ה שיהיו כל ישראל באגודה אחת כשבאים לרצות לפניו. ואמנם הרי"ף, הרא"ש (סי' טו) ועוד ראשונים גרסו דין זה במשנתנו, וכפי שהיא שנויה במסכת מגילה [וכן הביא בדקדוקי סופרים (אות ס) מכת"י]. וביאר השיטמ"ק (ד"ה האומר), שאלו שלא גרסו דין זה במשנתנו, סברו שדווקא במגילה יש לשנות דין זה, כיון ששם המשנה הביאה כמה דברים שאין לעשותם מחמת שהם מדרכי המינות, אולם במשנתנו שנשנו רק דינים הנוגעים לתפילה, לא הובא דין זה, שהרי אין לומר כן אף שלא בשעת התפילה.

ל. רש"י (ד"ה האומר). וכתב התוספות יום טוב, שדווקא כשאומר דברים אלו בתוך תפילתו משתיקים אותו, כיון שכשאומר בתפלה מחליט הדבר שכן הוא באמת. אולם אם אומר כן דרך דרש או בדרך פירוש, אין משתקים אותו, עיי"ש שהוכיח כדבריו.

לא. כאמור בתורה (דברים כב ו-ז) 'כי יקרא קן צפור לפניך בדרך בכל עץ או על הארץ, אפרוחים או ביצים, והאם רובצת על האפרוחים או על הביצים, לא תקח האם על הבנים. שלח תשלח את האם ואת הבנים תקח לך, למען ייטב לך והארכת ימים'. ואומר אדם זה בתפילתו, שטעם מצוה זו היא לרחם על האם, שלא תראה בנטילת אפרוחיה וביציה ותצטער [ונקטה המשנה 'קן צפור' כלשון הפסוק]. ומה שהוסיף לומר כן בתפילתו, משום שהיה מראה עצמו שמתכוין להעמיק ולהוסיף בלשון תחנונים. פירשנו כרש"י כאן (ד"ה על). אך במסכת מגילה (כה. ד"ה על) פירש רש"י באופן אחר, שאומר בתפילתו כשם שרחמיך מגיעים על צפור, שציוית לשלח את האם קודם נטילת האפרוחים, כך תחוס ותרחם עלינו. וכן פירש הרמב"ם (פירוש המשניות). וביאר בשושנים לדוד (על המשניות), שלפירוש זה לשון 'על' ביאורו 'בגלל' [וכביאור לשון הפסוק (ויקרא כג יח) 'והקרבתם על הלחם', שביאורו הוא, והקרבתם בגלל הלחם], והרי זה כאילו נאמר 'בגלל קן צפור יגיעו רחמיך', כלומר, בגלל שראינו שחסת על קן צפור, ודאי שתרחם גם עלינו. וכתב הצל"ח (ד"ה האומר), שהתנא לא סיים להביא את לשון המתפלל 'כן תחוס ותרחם עלינו', משום שמשתקים אותו מיד ואין נותנים לו לסיים את דבריו. וראה בהערה בסמוך בענין זה.

כתב הרמב"ם (תפלה פ"ט ה"ז), שאף האומר מי שריחם שלא לשחוט אותו ואת בנו ביום אחד הוא ירחם עלינו, או כל הוספה כיוצא בזה, משתקים אותו. ומקור דין זה בירושלמי (ה"ג). וכתב הצל"ח (ד"ה האומר), שמשנתנו לא הביאה גם דין זה, משום שאין דרכו של התנא להאריך בדוגמאות. ומה שנקטה המשנה שילוח הקן ולא אותו ואת בנו, הוא משום שבשילוח הקן נאמר (דברים כב ז) 'למען ייטב לך והארכת ימים', והיה מקום לפרש את כוונת הכתוב, שכשם שריחמת על הצפור כך ירחם ה' עליך וייטיב לך והארכת ימים, ופתחה בזה התורה פתח שניתן לעורר רחמים בעליונים על ידי מצוה זו ששורשה הוא הרחמנות. לכך השמיע התנא, שאף מצוה זו אין לתלותה ברחמים אלא היא גזירת מלך, והטובה שהבטיח הכתוב הוא שכר על קיום המצוה.

לב. מאירי (מגילה כה: ד"ה על טוב). ומעין זה כתב הרע"ב 'על טובתך נודה לך'.

לג. מה שלא נכתב ומודים מודים בוא"ו החיבור כפי שנכתב לעיל 'ועל טוב יזכר שמך', הוא משום ששניהם מורים על דבר אחד, כלומר, שהאומר 'על טוב יזכר שמך' הרי הוא כמי שכופל אמירת מודים שמודה בשתי רשויות, כיון שיש לפרש בדבריו שאומר שרק על הטוב יש להודות לקב"ה, אולם על הרעה יש להודות ח"ו לרשות אחרת. הון עשיר (על המשניות). וראה ביאור נוסף בהערה להלן בשם השושנים לדוד.

לד. טעם דברי המשנה יבואר בגמרא בסמוך.

בירושלמי (פ"ה ה"ג, מגילה פ"ד ה"י) מבואר, שדווקא כשאומר כן בציבור משתקים אותו, אולם אם אומר כן ביחיד הרי זה דרך תחנונים ואין משתקים אותו. והביאוהו התוספות (לקמן לד. ד"ה אמר מודים) והרע"ב. ודייק במראה הפנים (בירושלמי ה"ג ד"ה אבל) מדברי התוספות, שדברי הירושלמי נאמרו רק על האומר 'מודים מודים' [ויש שביארו טעם החילוק, שב'מודים מודים' האיסור הוא מחמת שמשנה מהנוסח הקבוע, וביחיד אין לחוש כשמשנה, לפי שהוא דרך תחנונים. אבל בשני הדינים הראשונים שאיסורם מחמת עצם הדברים, לא שייך להתירם מחמת דרך תחנונים]. והוסיף בשושנים לדוד (על המשניות), שמחמת כן שנינו במשנה 'מודים מודים' ולא 'ומודים מודים' כמו ששנינו 'ועל טוב יזכר שמך', ללמד ש'מודים מודים' אינו המשך לדינים הקודמים, משום שאין דינם שוה, שבדינים הראשונים אסור לומר כן בין ביחיד ובין בציבור, ואילו במודים האיסור לכפול הוא רק בציבור ולא ביחיד. אך לדעת מראה הפנים (שם) ותפארת ישראל (בועז אות ג), דברי הירושלמי נאמרו על כל המשנה.

מה שנשנתה משנתנו בלשון 'האומר וכו' משתקין אותו' ולא בלשון 'לא יאמר אדם' וכו', כדי לחדש שאף שכוונתו של המתפלל לטובה, מכל מקום יש להשתיקו כיון שהשומעים יכולים לבוא לידי טעות. והיה ברכה (מ"ג ד"ה האומר), עיין שם בהרחבה. [וראה בהערה להלן, שנחלקו המפרשים האם משתקים אותו מיד בתפילתו, או שמשתקים אותו רק לאחר התפילה שלא יאמר כן להבא].

במשנה זו נראה, שהיה מנהג קדום בישראל להוסיף בתפילה ריצויים ותחנונים יותר מהנוסח שתקנו חכמים. יעב"ץ (ד"ה האומר).

עין משפט נר מצוה

מב א מיי׳ פ״ה מהל׳ בית הבחירה הל׳ א:
מג ב מיי׳ פ״ב מהל׳ תפלה הלכה יב סמג עשין יט טוש״ע או״ח סי׳ תלא סעיף ב:
מד ג מיי׳ פ״ט מהל׳ תפלה הל׳ ז סמג שם:
מה ד מיי׳ שם הלכה ד סמג שם טוש״ע או״ח סימן קכא סעיף ב:
מו ה מיי׳ פ״י מהלכות ברכות הלכה ג סמג עשין כז טוש״ע או״ח סימן רכב סעיף ג:
מז ו מיי׳ פ״ט מהל׳ תפלה הל׳ ז טוש״ע או״ח סימן קיג סעיף ט:
מח ז מיי׳ פ״ה מהל׳ תשובה הל׳ א:
מט ח מיי׳ פ״ב מהל׳ ק״ש הלכה יא סמג עשין יח טוש״ע או״ח סי׳ סא סעיף ט:

רב נסים גאון

יחיינו מיומים ונדעה נרדפה לדעת את ה׳ ויבא כגשם לנו ובבראשית רבה דר׳ הושעיא (פרשה יג) ר׳ חייא בר אבא אמר שקולה כנגד תחיית המתים ר׳ אבא בריה דר׳ חייא בר אבא אף חכמים קבעו אותה בתחיית המתים בזו יד ובזו יד בזו פתיחה ובזו פתיחה בזו יד (יחזקאל לז) היתה עלי יד ה׳ ובזו יד (תהלים קמה) פותח את ידך בזו פתיחה (יחזקאל לז) הנני פותח את קברותיכם ר׳ יודן בשם ר׳ אלעזר בר אבינה בזו שירה ובזו שירה בזו שירה (ישעיה מב) ירונו יושבי סלע ובזו שירה (תהלים סה) יתרועעו אף ישירו: **אמר ר׳ זירא נקוט דר׳ חייא בר אבא בידך דגמר שמעתתא מפומיה דרביה.** איתא בפרק כיצד מברכין על הפירות (דף לח) מה ענין בנימין בר יפת אצל ר׳ חייא בר אבא ר׳ חייא בר אבא דייק שמעתא מפומיה דרביה ר׳ חייא בר אבא כל ל׳ יומין הוה מהדר לתלמודיה קמיה דר׳ יוחנן רביה ואית בפ׳ כיסוי הדם (דף פו) דשחיטת חולין ובפ׳ המביא אשם תלוי דכריתות (דף כז): **מודים מודים משתקין אותו.** בתלמוד ארץ ישראל נתנו הפרש בזה הדבר ואמרו הדה דאיתמר בצבור אבל ביחיד תחנונים הם ובגמ׳ דמגילה (ירושלמי פרק ד הלכה י) אמרו ודכוותה אמן אמן שמע שמע:

הגהות וציונים

[א] [ברב אלפס ובר״ש סדר המשנה דהכא בזה״ל האומר יברכוך טובים הרי זה דרך המינות האומר על קן צפור וכו׳ וע״ש פירש״י ורבינו יונה וכן במה שפי׳ הרא״ש ודע שכסדר הזה נשנית ג״כ במשנה דמגילה כה ע״א מכוון ממש] (גליון), ועי׳ שיטמ״ק שכתב דאיכא נוסחי דלא גרסי לה כלל הכא בברכות (גם במשנה דלקמן לד ע״א) ורק התם במגילה הוא דגרסינן לה (עי״ש): **ב]** דבור תוס׳ על זה תמצא לקמן לד ע״א ד״ה אמר מודים מודים: **ג]** בכת״י נוסף **אתה חסת על אותו ואת בנו אתה חוס ורחם עלינו** (וכ״ה בגמ׳ מגילה כה ע״א ובחנם מחקוהו שם, דק״ס) ועיין רמב״ם הל׳ תפלה פ״ט ה״ז ועיין צל״ח: **ד]** דבור תוס׳ על זה תמצא לקמן לד ע״א ד״ה אמר פסוקא: **ה]** [צ״ל **פירושא**] (גליון) תיבות ״והכי פריך״ ליתא בדפו״ר ונוסף ע״פ המהרש״ל (דפו״ר): **ו]** עיין בחלופי גרסאות (בילקוט מפרשים) וברש״ש ובשפתי חכמים: **ז]** **הנשיא** (גליון): **ח]** הלשון מגומגם, וברש״י שברי״ף מעתיק לשון נקי וז״ל ד״ה ותודיענו **ויאמר אותו באתה בחרתנו כשמגיע לותתן לנו, וכשיגיע לוהבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך יאמר ותתן לנו ה׳ אלהינו באהבה** וכו׳ וחותם מקדש ישראל **והזמנים** (דבש תמר): **ט]** בנחמיה שם ליתא עזרא, ועיין יומא סט ע״ב ועיין טורי אבן מגילה כה ע״א ד״ה השתא: **י]** ברש״י שבע״י נוסף **ואתה אלהינו האל הגדול הגבור והנורא**: **כ]** בנדה טז ע״ב איתא גבור או חלש חכם או טפש עשיר או עני, ומה שרש״י הוסיף ארוך קצר לבן שחור מקורו במדרש תנחומא פרשת פקודי (סימן ג) עיי״ש וכן מתבאר ממ״ש לעיל (לא ע״ב) גבי חנה שהתפללה על בנה לא ארוך ולא גוץ ולא צחור ולא גיחור הרי דגם זה בידי שמים: **ל]** וכ״ה בכת״י ועיין גם ברש״ש:

רש״י

הלכתא מאי. המבדיל בתפילה צריך שיבדיל על הכוס או לא: **ביום טוב שחל להיות אחר השבת.** שאין מתפללין אתה חונן: ה״ג הלכה מכלל דפליגי, ולא פליגי והא פליגי רבנן, אימר דפליגי רבנן בשאר ימות השנה בי״ט שחל להיות אחר השבת מי פליגי, והא פליג ר״ע, אטו כל השנה מי עבדינן כר״ע דהשתא נעביד וכו׳. והכי פריך[ה] א״ל רבי זירא [ג] הלכה מכלל דפליגי בתמיה, ופריך הגמרא ולא פליגי והא פליגי רבנן וכו׳: **והא פליג ר׳ עקיבא.** לומרה ברכה רביעית לעצמה, ואצטרי׳ למימר הלכה כר״א לאפוקי מדר״ע: **אטו כל השנה כולה מי עבדינן כר״ע דהשתא נעביד כותיה.** דאצטריך למימר הלכה כר״א: **הלכה.** מ״ד הלכה דרשינן לה בפרקא. ומ״ד מטין מדרש לא דרשינן ברבים, אבל אורויי מורינן ליחיד לעשות כר״א בי״ט שחל להיות בא׳ בשבת. ומ״ד נראין אורויי נמי לא מורינן, ואי עביד לא מהדרינן עובדא: **מודים.** חכמים לר״א בי״ט שחל להיות אחר השבת: **נקוט דר׳ חייא בר אבא בידך.** שהוא מדקדק בלשון רבו, וקובע בו סימנים שלא יתחלף לו נראין[י] במטין או במודים: **כרחבא.** שהיה מדקדק בלשון רבו ואומר סטיו כפול היה, ואע״פ שבלשון משנה קורהו אצטבא, בפסחים[י] ובסוכה[פ] על גב האצטבא, הוא דקדק בלשון רבו ולא אמר אצטבא כפולה היתה. יש פותרין[ע] הא דרחבא מדאמר ר׳ יהודה דדייק ספיקי דרבוותיה[פ] אי מדרבי יהודה אי מדרב יהודה, וקשיא לי בגוה טובא, חדא דרחבא לא ראה רבי יהודה מימיו לא רבי יהודה ברבי אלעאי ולא ר׳ יהודה נשיאה[ז], ועוד כולהו אמוראי נמי דייקו לומר דבר בשם אומרו, ועוד ליכא למימר מהא דדייק ליסנא דשמעתא אלא ספיקי דרבוותא: **סטיו כפול.** אצטבאות זו לפנים מזו בהיקף עגול לישב שם: **לא האי ידענא כו׳.** לא נראין ולא מודים ולא מטים: **ותודיענו.** [ח] לומר במקום ותתן לנו, ולכשיגיע בין קדושת שבת לקדושת י״ט וכו׳ הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך יאמר ותתן לנו ה׳ אלהינו מועדים לשמחה וכו׳, ומסיים מקדש ישראל והזמנים: **מתני׳ האומר.** בתפלתו: **על קן צפור יגיעו רחמיך.** אנשים שהיו מראים עצמם כמתכוונים להעמיק בלשון תחנונים, ואומרים רחום וחנון אתה ועל קן צפור יגיעו רחמיך שאמרת לשלח את האם, או שאומר על טוב שאתה עושה לנו יזכר שמך, או שאומר מודים מודים, משתקין אותו: **גמ׳ שמטיל קנאה.** לומר על אלה חס ולא על שאר בריותיו: **מדותיו.** מצותיו, והוא לא לרחמים עשה אלא להטיל על ישראל חקי גזרותיו, להודיע שהם עבדיו ושומרי מצותיו וגזרות חקותיו אף בדברים שיש לשטן ולעכו״ם להשיב עליהם ולומר מה צורך במצוה זו[ל]: **ורבה נמי לחדודי לאביי הוא דבעי.** שישיב לו מה שהשיב: **אי לאו דאמרינהו משה.** האל הגדול הגבור והנורא אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד (דברים י): **ותקנינהו בתפלה.** כשהתפלל עזרא[ט] על מעל הגולה, בספר עזרא (נחמיה ט)[י]: **הכל בידי שמים.** כל הבא על האדם בידי הקב״ה הוא, כגון[כ] ארוך קצר עני עשיר חכם שוטה לבן שחור הכל בידי שמים הוא, אבל צדיק ורשע אינו בא על ידי שמים, את זו מסר בידו של אדם ונתן לפניו שני דרכים והוא יבחר לו יראת שמים: **מילתא מילתא ותני לה.** כל תיבה ותיבה חוזר ושונה מגונה הוי שתוקי לא משתקינן ליה, שאין זה דומה למקבל עליו שתי מלכיות אלא למתלוצץ. אמר פסוק שלם ותני ליה משתקינן ליה דמחזי כשתי רשויות:

אמר ליה רבינא לרבא הלכתא מאי אמר ליה כי קידוש מה קידוש אף על גב דמקדש בצלותא מקדש אכסא אף הבדלה נמי אע״ג דמבדיל בצלותא מבדיל אכסא[א]: ר׳ אליעזר אומר בהודאה: ר׳ זירא הוה רכיב חמרא הוה קא שקיל ואזיל ר׳ חייא בר אבין בתריה אמר ליה ודאי דאמריתו משמיה דר׳ יוחנן הלכה כר׳ אליעזר ביום טוב שחל להיות אחר השבת אמר ליה [א] אין ג) הלכה מכלל דפליגי ולא פליגי והא פליגי רבנן אימר דפליגי רבנן בשאר ימות השנה ביום טוב שחל להיות אחר השבת מי פליגי והא פליג ר׳ עקיבא ג) אטו כל השנה כולה מי עבדינן כר׳ עקיבא דהשתא ניקו ונעביד כוותיה כל השנה כולה מאי טעמא לא עבדינן כרבי עקיבא דתמני סרי תקון תשסרי לא תקון הכא נמי שב תקון תמני לא תקון אמר ליה לאו הלכה אתמר ° אלא מטין אתמר ד) דאתמר [ב] ר׳ יצחק בר אבדימי אמר משום רבינו הלכה ואמרי לה מטין ר׳ יוחנן אמר מודים ור׳ חייא בר אבא אמר נראין אמר ר׳ זירא נקוט דרבי חייא בר אבא בידך ה) דדייק וגמר שמעתא מפומא דמרה שפיר כרחבא דפומבדיתא דאמר רחבא ו) אמר ר׳ יהודה א) הר הבית סטיו כפול היה והיה סטיו לפנים מסטיו אמר רב יוסף אנא לא האי ידענא ולא האי ידענא אלא מדרב ושמואל ידענא דתקינו לן מרגניתא בבבל ב) ותודיענו ה׳ אלהינו את משפטי צדקך ותלמדנו לעשות חקי רצונך ותנחילנו זמני ששון וחגי נדבה [ד] ותורישנו קדושת שבת וכבוד מועד וחגיגת הרגל בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך ותתן לנו וכו׳: **מתני׳**[ה] ° האומר ז) ג) על קן צפור יגיעו רחמיך ועל טוב יזכר שמך ד) מודים מודים[ט] משתקין אותו: **גמ׳** בשלמא מודים מודים משתקין אותו משום דמיחזי כשתי רשויות ועל טוב יזכר שמך נמי משמע על הטובה ולא על הרעה ט) ותנן ה) חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה אלא על קן צפור יגיעו רחמיך מ״ט פליגי בה תרי אמוראי במערבא רבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא חד אמר מפני שמטיל קנאה במעשה בראשית וחד אמר מפני שעושה מדותיו של הקדוש ברוך הוא רחמים ואינן אלא גזרות ההוא דנחית קמיה דרבה ואמר אתה חסת על קן צפור אתה חוס ורחם עלינו[ג] אמר רבה כמה ידע האי צורבא מרבנן לרצויי למריה א״ל אביי והא משתקין אותו תנן ט) ורבה נמי לחדודי לאביי הוא דבעי ההוא דנחית קמיה דר׳ חנינא [י]אמר[י] האל הגדול הגבור והנורא והאדיר והעזוז והיראוי החזק והאמיץ והודאי והנכבד המתין לו עד דסיים כי סיים א״ל סיימתינהו לכולהו שבחי דמרך למה לי כולי האי אנן הני תלת דאמרינן אי לאו דאמרינהו משה רבינו באורייתא ואתו אנשי כנסת הגדולה ותקנינהו בתפלה לא הוינן יכולין למימר להו ואת אמרת כולי האי ואזלת משל למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב והיו מקלסין אותו בשל כסף והלא גנאי הוא לו: ואמר כ) רבי חנינא ל) ז) הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים שנאמר א) ועתה ישראל מה ה׳ אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה אטו יראת שמים מילתא זוטרתא היא והא״ר חנינא משום ר׳ שמעון בן יוחי אין לו להקב״ה בבית גנזיו אלא אוצר של יראת שמים שנאמר ב) יראת ה׳ היא אוצרו אין לגבי משה מילתא זוטרתא היא דאמר ר׳ חנינא משל לאדם שמבקשים ממנו כלי גדול ויש לו דומה עליו ככלי קטן קטן ואין לו דומה עליו ככלי גדול: מודים מודים משתקין אותו: אמר ר׳ מ) זירא ח) כל האומר שמע שמע כאומר מודים מודים דמי מיתיבי הקורא את שמע וכופלה הרי זה מגונה מגונה הוא דהוי שתוקי לא משתקינן ליה לא קשיא הא דאמר מילתא מילתא ותני לה והא דאמר פסוקא פסוקא[ז] ותני ליה אמר ליה רב פפא לאביי ודילמא מעיקרא לא כוון דעתיה ולבסוף כוון דעתיה אמר ליה

חברותא

מסורת הש״ס עם הוספות

א) עיין תוס׳ פסחים קה ע״ב ד״ה ש״מ (השני), ב) [שבת קטו: ושם נסמן], ג) [לעיל דף כז.], ד) עירובין דף מו:, ה) [לקמן לה: פסחים נג:], ו) פסחים יג: נב: סוכה מה., ז) מגילה כה., ח) לקמן דף נד. [וש״נ], ט) [עירובין יג. מגילה שם נזיר נג: ובחים יג. חולין מג: נדה ד: מה.], י) עיין תוס׳ לעיל יב. ד״ה אמת ויציב, כ) נדה טז:, ל) מגילה כה:, מ) [ע׳ תוס׳ מגילה שם ד״ה הכל ותוס׳ נדה שם ד״ה הכל], נ) מגילה שם [סוכה נג:], ס) יא., ע) מב:, פ) עיין רש״י ביצה יא: ד״ה ורחבא, צ) כמו בחולין יח:, ק) תו״כ אחרי פי״ג ה״י.

הגהות הגר״א

[א] גמ׳ (א״ל אין) תא״מ: [ב] נ״ל איתמר לו: [ג] רש״י ד״ה ה״ג כו׳ (א״ל ר׳ זירא) תא״מ: [ד] גמ׳ (ותנחילנו זמני ששון וחגי נדבה). תא״מ ונ״ב כרמב״ם ל״נ לה:

גליון הש״ס

גמ׳ אלא מטין אתמר. עיין תשובת דבר שמואל (סימן קד): במתני׳ האומר על קן צפור. ע׳ זוה״ק פ׳ אמור על פסוק אדם וכהמה תושיע ה׳. ובמדרש רבה פרשת כי תצא (פ״ו).

תורה אור השלם

א) וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל מָה יְיָ אֱלֹהֶיךָ שֹׁאֵל מֵעִמָּךְ כִּי אִם לְיִרְאָה אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ לָלֶכֶת בְּכָל דְּרָכָיו וּלְאַהֲבָה אֹתוֹ וְלַעֲבֹד אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשֶׁךָ: [דברים י, יב]
ב) וְהָיָה אֱמוּנַת עִתֶּיךָ חֹסֶן יְשׁוּעֹת חָכְמַת וָדָעַת יִרְאַת יְיָ הִיא אוֹצָרוֹ: [ישעיה לג, ו]

משנת ראשונים

מפני שמטיל קנאה במעשה בראשית. ונראה לי מפני שהוא מייחד השגחה פרטית בבעלי חיים, וכבר אמר כמתרעם ותעשה אדם כדגי הים, הורה שאין ההשגחה בבעלי חיים רק השגחה מינית לבד, וזהו לדעתי מה שאמר בגמ׳ מפני שמטיל קנאה במעשה בראשית, והקנאה תסור בהיות כל דבר מושגח כפי הראוי. [מאירי]

מפני שעושה מדותיו של הקדוש ברוך הוא רחמים, ואינן אלא גזרות. וכמו שהמלך גוזר ויש על העבדים לעשות כך יש לנו לעשות כל מה שצוה עלינו ואפילו המצות שהם גזירות ולא ידעינן טעמייהו, כגון כלאים ופרה אדומה וכיוצא בהן. ועוד דטעמא דקן צפור לאו משום חמלה הוא, דמאי שנא משחיטה שהותרה בהן ולאכול בשרן הילכך האומר כך טועה הוא. [הריטב״א] **ורבה נמי לחדודי לאביי הוא דבעי.** לראות מה ישיבו על דבריו כשפוסק שלא כהלכה. [הריטב״א, עירובין יג.] שיהו זוכרין מה שלמדו לפניו, ודכוותה בפרק יוצא דופן (נדה מה.). [הריטב״א, יומא מג.] יש לרב להטעות את התלמידים בשאלותיו ובמעשים שעושה בפניהם כדי לחדדן, וכדי שידע אם זוכרים הם מה שלמדם או אינם זוכרים, ואצ״ל שיש לו רשות לשאול אותם בענין אחר שאין עוסקין בו כדי לזרזם. [רמב״ם הלכות תלמוד תורה פ״ד ה״ו] **משל למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב והיו מקלסין אותו בשל כסף והלא גנאי הוא לו.** אמר הרמב״ם ז״ל לא אמר והיו מקלסין אותו באלף דינרי זהב שיהיה המשל בין מועט למרובה, אלא החילוק בין כסף לזהב שהם מינין חלוקין לגמרי כך כל השבחים שאנו יכולים לומר אינן כלל ממין שבח ותהלות הבורא יתעלה, כי גבהו ויקרו למעלה למעלה מאלה. והני מילי לאדכורי מעין שבחיה הילכך שתיקותא עדיפא לן, אבל לספר נפלאותיו ונסיו וגבורותיו כל המוסיף הרי זה משובח, וזהו כל ספר תהלים ותשבחות הצדיקים. [שיטה מקובצת] **הכל בידי שמים.** כל ענין האדם אם יהיה עשיר או עני או ארוך או גוץ אוכם [שחור] או חיור או חכם או טפש חוץ מיראת שמים. [הריטב״א] כתב הראב״ד ז״ל, כל קיום המצות הוא ביד השם, שאם אין לאדם בית לא יעשה מעקה ומזוזה, ואם אין לו טלית לא יקיים מצות ציצית, ואם אין לו ממון לא יקנה לולב ושופר ולא יעשה צדקה, חוץ מיראת שמים שהוא מסור לאדם ואין צריך לממון. [דרשות ר״י אבן שועיב פרשת עקב] **חוץ מיראת שמים** במעשה המצות והעבירות, אין שום חכם חולק שאין למזל יכולת עליהם. וזהו מה שאמרו רז״ל (מו״ק כח.) בני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא מילתא אלא במזלא, הנה יחסו למזל הדברים הגופיים, לא הנפשיים. [דרשות הר״ן הדרוש השמיני] וישים בלבנו יראתו ע״ש (דב׳ י יג) את ה׳ אלהיך תירא. ואע״פ שביד האדם היא יראת שמים להיות צדיק או רשע, כמו שארז״ל (ברכות לג:) הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים הוא מבקש מאת השם שיסייעו לסייעו כיון שהתחיל ליראה אותו, על דרך מה שאמרו רבותינו (יומא לח:) בא ליטהר מסייעין אותו. [אבודרהם]

הָרָעָה[לה], וּתְנַן - ושנינו במשנה (לקמן נד.), שֶׁחַיָּיב אָדָם לְבָרֵךְ עַל הָרָעָה כְּשֵׁם שֶׁמְּבָרֵךְ עַל הַטּוֹבָה[לו], ולכך משתקים אותו, כיון שאומר שלא כראוי. אֶלָּא מה ששנינו במשנה, שהאומר עַל קַן צִפּוֹר יַגִּיעוּ רַחֲמֶיךָ משתקים אותו, דין זה צריך ביאור, מַאי טַעֲמָא - מה הטעם שמשתקים אותו.

משיבה הגמרא, פְּלִיגֵי בָּהּ תְּרֵי אֲמוֹרָאֵי בְּמַעֲרָבָא - נחלקו בביאור דין זה שני אמוראים בארץ ישראל[לז], והם רַבִּי יוֹסֵי בַּר אָבִין וְרַבִּי יוֹסֵי בַּר זְבִידָא. חַד - אחד מהם אָמַר, שמשתקים אותו מִפְּנֵי שֶׁמַּטִּיל קִנְאָה בְּמַעֲשֵׂה בְרֵאשִׁית - שגורם קנאה בין הנבראים, כאילו רק על עופות אלו יש רחמים ולא על כל שאר הנבראים[לח]. וְחַד אָמַר - והאמורא האחר אמר, שמשתקים אותו מִפְּנֵי שֶׁעוֹשֶׂה את מִדּוֹתָיו [-מצוותיו[לט]] שֶׁל הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא כמי שהם מחמת רַחֲמִים, שהרי משמע מלשון תפילתו שה' ציוה לשלח את האם מחמת רחמיו על העופות, וְהאמת היא שֶׁאֵינָן מחמת רחמים אֶלָּא הם גְּזֵרוֹת ללא טעם, כדי להודיע שעם ישראל הם עבדיו ושומרי מצוותיו וגזירות חוקותיו, אף במצוות שהשטן ואומות העולם משיבים עליהם ואומרים לישראל מה צורך יש במצוה זו[מ].

הגמרא מביאה מעשה בדין זה ששנינו במשנה:

הַהוּא דְּנָחִית קַמֵּיהּ דְּרַבָּה - מעשה באדם אחד שירד כשליח ציבור[מא] בפני רבה, וְאָמַר בתפילתו, אַתָּה חַסְתָּ עַל קַן צִפּוֹר, וכמו כן אַתָּה חוּס וְרַחֵם עָלֵינוּ. אָמַר רַבָּה על אותו אדם, כַּמָּה יָדַע הַאי צוּרְבָּא מֵרַבָּנָן לְרַצּוּיֵי לְמָרֵיהּ - כמה יודע אותו תלמיד חכם[מב] לרצות ולשבח את אדונו[מג]. אָמַר לֵיהּ אַבַּיֵי - הקשה אביי לרבה, כיצד אתה משבח אדם זה, וְהָא מְשַׁתְּקִין אוֹתוֹ תְּנַן - והרי שנינו במשנתנו 'האומר על קן צפור יגיעו רחמיך וכו' משתקין אותו' משום שמתפלל שלא כראוי, וכל שכן שאין לשבחו. מבארת הגמרא, וְרַבָּה נַמִּי - ואף רבה ששיבח את אותו אדם, ודאי מודה שאסור להתפלל כן, אלא לְחַדּוּדֵי לְאַבַּיֵי הוּא דְּבָעֵי - הוא רצה לחדד את אביי[מד], ולעוררו שישיב לו על דבריו כפי שהשיב[מה].

אגב מעשה זה, מביאה הגמרא מעשה נוסף באדם שהתפלל שלא כראוי:

הַהוּא דְּנָחִית קַמֵּיהּ דְּרַבִּי חֲנִינָא - מעשה באדם אחד שירד כשליח ציבור בפני רבי חנינא, וְאָמַר בתפילתו, הָאֵל הַגָּדוֹל הַגִּבּוֹר וְהַנּוֹרָא וְהָאַדִּיר וְהָעִזּוּז [-מלשון עוז וחוזק[מו]] וְהַיָּרְאוּי [-שיראים ממנו] הֶחָזָק וְהָאַמִּיץ וְהַוַּדַּאי[מז] וְהַנִּכְבָּד. הִמְתִּין לוֹ רבי חנינא לאותו אדם עַד דְּסַיֵּים תפילתו[מח]. כִּי סַיֵּים - כאשר סיים אותו אדם את תפילתו, אָמַר לֵיהּ רבי חנינא לאותו אדם, סַיֵּימְתִּינְהוּ לְכוּלְּהוּ שִׁבְחֵי דְּמָרָךְ - וכי בשבחים שהוספת סיימת לומר את כל שבחי אדונך [-ה'], הלא ודאי שלא ניתן לומר את כל שבחיו, ואם כן לָמָּה לִי כּוּלֵּי הַאי - למה לך להאריך ולומר את כל השבחים האלו, הרי אֲנַן [-אנו], אפילו את הָנֵי תְּלָת דְּאָמְרִינַן - אלו שלושת השבחים שאנו אומרים בתפילתנו, שהם הגדול הגבור והנורא, אִי לָאו דְּאַמְרִינְהוּ מֹשֶׁה רַבֵּינוּ בְּאוֹרַיְיתָא, וַאֲתוּ אַנְשֵׁי כְּנֶסֶת הַגְּדוֹלָה וְתַקְנִינְהוּ בִּתְפִלָּה - אם לא שהיה משה רבינו אומרם בתורה[מט], ולאחר מכן באו אנשי כנסת הגדולה ותקנו לאומרם בנוסח התפילה[נ], לֹא הֲוֵינַן יְכוֹלִין לְמֵימַר לְהוּ

לה. כלומר, על הטוב יזכר שמך להללך, אבל על הרע לא נזכיר את שמך, כי אין במה להלל עליו, ואם כן לאיזה צורך נזכיר את שמך. מאירי (מגילה כה: ד"ה על טוב).

לו. הגמרא לקמן (ס:) ביארה משנה זו, שצריך לברך על הרעה בשמחה [-בלבב שלם. רש"י (שם ד"ה לקבולינהו)] כשם שמברכים על הטובה, וכפי שמוכח שם מכמה פסוקים. וראה שם במהרש"א (ח"א ד"ה כוס), שאף פורענות הבאה על האדם, יתכן שהיא רק נראית כפורענות אך באמת היא טובתו, וכמעשה ששנינו שם לגבי רבי עקיבא.

לז. ארץ ישראל היא במערבה של בבל, ולכך בתלמוד בבלי שנכתב בבבל היא קרויה 'מערבא'.

לח. רש"י (ד"ה שמטיל). וביאר במילי דברכות (ד"ה האומר), שאין עיקר האיסור מחמת קנאת הנבראים, אלא מחמת שזהו פגם בכבוד ה', שאדם זה אומר שאין רחמיו על כל מעשיו בשוה. וראה בהערה להלן בשם המהרש"א.

לט. רש"י (ד"ה מדותיו).

מ. רש"י (שם). כלומר, אמנם למצות שילוח הקן יש טעם מצד רחמים, אך לא זו מטרת המצוה, אלא כל המצוות תכליתם כדי להראות ולהודיע שאנו עבדים להקב"ה ומקיימים את רצונו. וכשם שאת המצוות שאין בהם טעם [הם ה'חוקים'] אנו מקיימים רק משום שנצטווינו בהם מאת ה', ואף שהשטן ואומות העולם מקנטרים שאין בהם טעם, כך גם את המצוות שאפשר למצוא בהם טעם אנו מקיימים מחמת הציווי ולא מחמת הטעם. וכתב המהרש"א (ח"א ד"ה ומ"ד), שאין הכוונה שכל המצוות הם גזירה, אלא שכל מצוה שלא מפורש טעמה אין לתלותה ברחמים, אלא עלינו לקיימה מחמת שכך היא גזירת המלך. אך הרמב"ן (דברים כב ו) והמאירי (ד"ה האומר) ביארו כוונת הגמרא, שמצות שילוח הקן אינה מחמת רחמי ה' על הצפור, אלא כדי להקנות לנו את מידת הרחמים. וכדברי המדרש (בר"ר לך לך פמ"ד) שלא אכפת לו להקב"ה האם שוחטים מהצואר או מהעורף וכדומה, ולא נתנו המצוות אלא כדי לצרף בהם את ישראל.

לדעה הראשונה שהטעם הוא מפני שמטיל קנאה במעשה בראשית, יתכן שבאמת טעם מצוה זו הוא משום רחמים, וכמו מצות צדקה שחיובה מצד מידת הרחמים. אבל על ידי שמזכיר כן בתפילתו הוא מטיל קנאה בין הנבראים, משום שנראה בתפילתו כאילו רק עופות אלו נבראו ברחמים, ולא שאר הנבראים. ובאמת כולם נבראו ברחמים, וכמו שנאמר (בראשית ב ד) 'ביום ברוא ה' אלוהים', כלומר, כולם נבראו על ידי שם ה', שהוא מידת הרחמים. מהרש"א (ח"א ד"ה שמטיל). אולם הטורי אבן (מגילה כה. ד"ה מפני) כתב, שאם אכן אמת הוא שטעם המצוה הוא משום רחמים, ודאי אין לחוש שמטיל קנאה במעשה בראשית, שהרי התורה עצמה לא חששה לקנאה זו וחילקה בין הברואים. ועל כרחך שגם דעה זו מודה שטעם המצוה אינו משום רחמים אלא הוא גזירה, אלא דעה זו סוברת, שמחמת טעם זה לבדו לא היו משתקים אותו, ורק מחמת שגם עשה מידותיו של הקב"ה רחמים וגם מטיל קנאה, לכן משתקין אותו.

בירושלמי (פ"ה ה"ג) הובא טעם נוסף מלבד שני הטעמים שנזכרו בגמרא, שנראה כקורא תיגר על מדותיו של הקב"ה. כלומר, שנראה כמי שאומר שעל קן צפור הגיעו רחמיו של הקב"ה ואילו עליו לא הגיעו.

מא. 'דנחית' תרגומו 'שירד'. שליח ציבור נקרא 'יורד לפני התיבה' (תענית טו.), משום שמצוה להתפלל במקום נמוך, שנאמר (תהלים קל א) 'ממעמקים קראתיך ה''. רש"י (ר"ה לג. ד"ה ירד). וכתב המגן אברהם (או"ח סי' צ סק"ג), שמשום כך נהגו לעשות מקום השליח צבור נמוך. וראה מה שכתב הבית יוסף (או"ח סי' קנ ד"ה וכ"ל) בענין זה.

מב. תלמיד חכם זקן נקרא ההוא מרבנן, וצעיר נקרא צורבא מרבנן. רש"י (תענית ד. ד"ה צורבא).

מג. רבה לא השתיקו מיד, לפי שאין כוונת המשנה שמשתקים אותו מיד באמצע תפילתו, אלא משתקים אותו לאחר התפילה שלא יאמר כן להבא. מהרש"א (ח"א ד"ה ורבה). אך הצל"ח (ד"ה האומר) כתב, שמשתקים אותו מיד, וביאר שמחמת כן המשנה כתבה רק שאומר 'על קן צפור יגיעו רחמיך', ולא סיימה את לשונו 'כן תחוס ותרחם עלינו' [כלשון הרמב"ם (פירוש המשניות מ"ג)], משום שמשתקים אותו מיד ואין נותנים לו לסיים את דבריו. והקשה בעץ יוסף (ד"ה ההוא), שלדברי הצל"ח קשה מדוע לא השתיקו רבה מיד. וראה ביאור נוסף בהערה בסמוך. [אמנם אף לדעת המהרש"א, כתב בראש יוסף (ד"ה ועל), שדווקא בשני הדינים הראשונים שבמשנה אין משתקים אותו מיד, אבל האומר 'מודים מודים' או 'שמע שמע', משתקים אותו מיד אם הוא שליח ציבור, ואם הוא יחיד גוערים בו לאחר שיסיים תפילתו].

מד. 'מחודד' היינו חריף ומבין מדעתו. ע"פ רש"י (יבמות קיג. ד"ה קלישתא, חולין קי. ד"ה ומתון).

מה. רש"י (ד"ה ורבה). והקשו האחרונים, מה חידוד הוא מה שידע אביי להקשות ממשנה מפורשת. ועוד הקשו, כיצד טעה אותו צורבא מרבנן ועשה כנגד משנה מפורשת. ותירץ הצל"ח (ד"ה ורבה), שהיה מקום לומר שהמשנה אינה עוסקת כשבא לסיים דבריו בלשון תחינה 'כן תרחם אתה עלינו', ואכן בדרך בקשה מותר [עיין שם שביאר הטעם]. ולכך דקדק אביי מכך שמשתקים אותו, שלכאורה מדוע נשתיקנו, הלא יתכן שרוצה לסיים דבריו בדרך בקשה, אלא מוכח שאף כשאומר בדרך בקשה משתקים אותו. וזה הוא חידוד שהרי לא נזכר במשנה דין זה במפורש. ובוהיה ברכה (ד"ה עפ"י) ביאר, שתלמיד זה ודאי כיון לטובה לעורר רחמים, והיה סבור שכל האיסור הוא מחשש שהשומעים יבואו לטעות שזוהי תכלית המצוה, ואם כן בפני רבה ותלמידיו שהם תלמידי חכמים אין לחשוש לטעות, וממילא היה מותר להתפלל כך [ואכן רבה שקילסו, כוונתו היתה שאותו תלמיד יודע לרצות את אדונו, והיינו לפי מה שבאמת היתה דעתו לטובה]. אולם אביי הקשה לרבה, שמסתימת דברי המשנה משמע שחכמים תקנו דין זה בכל מקום, ואף במקום שאין לחשוש שיטעו השומעים. וזהו חידודו של אביי, שידע לדייק מלשון המשנה שאין לחלק בין מקום למקום. וראה תירוצים נוספים בילקוט ביאורים.

מו. מצודת ציון (תהלים כד ח).

מז. כלומר, שמציאותו מוכרחת ולא יתכן העדרו כלל [ראה דרך ה' (פ"א ס"ג)].

מח. רבי חנינא לא הפסיקו באמצע, כדי שלא יתבלבל בתפילתו. מעדני יום טוב (פ"ה סי' טז אות ד).

מט. וכמו שנאמר (דברים י יז), 'כי ה' אלהיכם הוא אלהי האלהים ואדני האדנים, האל הגדול הגבור והנורא, אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד'.

נ. לשון 'הגדול הגיבור והנורא' נאמר בספר נחמיה, כשהתפלל עזרא על חטאי העולים מגלות בבל. רש"י (ד"ה ותקנינהו). ובמגילה (כה. ד"ה אנשי) ציין רש"י לפסוק שנאמר כשכינס עזרא את כל ישראל לעוררם על חטאיהם, שהתפללו הלויים ואמרו בתפילתם (נחמיה ט לב), 'ועתה אלהינו האל הגדול הגבור והנורא שומר הברית והחסד' וגו'. ובשפתי חכמים (ברש"י ד"ה ותקנינהו) ביאר, שאף כאן כוונת רש"י לפסוק זה, וכיון שהיו מבית דינו של עזרא קראם רש"י על שמו. אולם המהרש"א (ח"א ד"ה אתו) ביאר, שהכוונה היא לתפילת עזרא עצמו, שנאמר (נחמיה ח ו) 'ויברך עזרא את ה' האלהים הגדול', ואף

אמר ליה רבינא לרבא הלכתא מאי אמר ליה כי קידוש מה קידוש אף על גב דמקדש בצלותא מקדש אכסא אף הבדלה נמי אע"ג דמבדיל בצלותא מבדיל אכסא[א]: ר' אליעזר אומר בהודאה: ר' זירא הוה רכיב חמרא הוה קא שקיל ואזיל ר' חייא בר אבין בתריה אמר ליה ודאי דאמריתו משמיה דר' יוחנן הלכה כר' אליעזר ביום טוב שחל להיות אחר השבת אמר ליה [א] אין [ג] הלכה מכלל דפליגי ולא פליגי והא פליגי רבנן אימר דפליגי רבנן בשאר ימות השנה ביום טוב שחל להיות אחר השבת מי פליגי והא פליג ר' עקיבא [ג] אטו כל השנה כולה מי עבדינן כר' עקיבא דהשתא ניקו ונעביד כוותיה כל השנה כולה מאי טעמא לא עבדינן כרבי עקיבא דתמני סרי תקון תשסרי לא תקון הכא נמי שב תקון תמני לא תקון אמר ליה לאו הלכה אתמר ° אלא מטין אתמר [ד] דאתמר [ב] ר' יצחק בר אבדימי אמר משום רבינו הלכה ואמרי לה מטין ר' יוחנן אמר מודים ור' חייא בר אבא אמר נראין אמר ר' זירא נקוט דרבי חייא בר אבא בידך [ה] דדייק וגמר שמעתא מפומא דמרה שפיר כרחבא דפומבדיתא דאמר רחבא [ו] אמר ר' יהודה [א] הר הבית סטיו כפול היה והיה סטיו לפנים מסטיו אמר רב יוסף אנא לא האי ידענא ולא האי ידענא אלא מדרב ושמואל ידענא דתקינו לן מרגניתא בבבל [ב] ותודיענו ה' אלהינו את משפטי צדקך ותלמדנו לעשות חקי רצונך ותנחילנו זמני ששון וחגי נדבה [ד] ותורישנו קדושת שבת וכבוד מועד וחגיגת הרגל בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך ותתן לנו וכו': **מתני'**[ה] ° האומר [ז] [ג] על קן צפור יגיעו רחמיך ועל טוב יזכר שמך [ד] מודים מודים [ט] משתקין אותו: **גמ'** בשלמא מודים מודים משתקין אותו משום דמיחזי כשתי רשויות ועל טוב יזכר שמך נמי משמע על הטובה ולא על הרעה [ט] ותנן [ה] חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה אלא על קן צפור יגיעו רחמיך מ"ט פליגי בה תרי אמוראי במערבא רבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא חד אמר מפני שמטיל קנאה במעשה בראשית וחד אמר מפני שעושה מדותיו של הקדוש ברוך הוא רחמים ואינן אלא גזרות ההוא דנחית קמיה דרבה ואמר אתה חסת על קן צפור אתה חוס ורחם עלינו [י] אמר רבה כמה ידע האי צורבא מרבנן לרצויי למריה א"ל אביי והא משתקין אותו תנן [ט] ורבה נמי לחדודי לאביי הוא דבעי ההוא דנחית קמיה דר' חנינא [י] אמר [י] האל הגדול הגבור והנורא והאדיר והעזוז והיראוי החזק והאמיץ והודאי והנכבד המתין לו עד דסיים כי סיים א"ל סיימתינהו לכולהו שבחי דמרך למה לי כולי האי אנן הני תלת דאמרינן אי לאו דאמרינהו משה רבינו באורייתא ואתו אנשי כנסת הגדולה ותקנינהו בתפלה לא הוינן יכולין למימר להו ואת אמרת כולי האי ואזלת משל למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב והיו מקלסין אותו בשל כסף והלא גנאי הוא לו: ואמר [ס] רבי חנינא [ל] [ז] הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים שנאמר [א] ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה אטו יראת שמים מילתא זוטרתא היא והא"ר חנינא משום ר' שמעון בן יוחי אין לו להקב"ה בבית גנזיו אלא אוצר של יראת שמים שנאמר [ב] יראת ה' היא אוצרו אין לגבי משה מילתא זוטרתא היא דאמר ר' חנינא משל לאדם שמבקשים ממנו כלי גדול ויש לו דומה עליו ככלי קטן קטן ואין לו דומה עליו ככלי גדול: מודים מודים משתקין אותו: אמר ר' [מ] זירא [ח] כל האומר שמע שמע כאומר מודים מודים דמי מיתיבי הקורא את שמע וכופלה הרי זה מגונה מגונה הוא דהוי שתוקי לא משתקינן ליה לא קשיא הא דאמר מילתא מילתא ותני לה והא דאמר פסוקא פסוקא [ל] ותני ליה אמר ליה רב פפא לאביי ודילמא מעיקרא לא כוון דעתיה ולבסוף כוון דעתיה אמר ליה
חברותא

רש"י

הלכתא מאי. המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס או לא: ביום טוב שחל להיות אחר השבת. שאין מתפללין אתה חונן: ה"ג הלכה מכלל דפליגי, ולא פליגי והא פליגי רבנן, אימר דפליגי רבנן בשאר ימות השנה בי"ט שחל להיות אחר השבת מי פליגי, והא פליג ר"ע, אטו כל השנה מי עבדינן כר"ע דהשתא נעביד וכו'. והכי פריך[ס] א"ל רבי זירא [ג] הלכה מכלל דפליגי בתמיה, ופריך הגמרא ולא פליגי והא פליגי רבנן וכו': והא פליג ר' עקיבא. לומרה ברכה רביעית לעצמה, ואצטרי' למימר הלכה כר"א לאפוקי מדר"ע: אטו כל השנה כולה מי עבדינן כר"ע דהשתא נעביד כותיה. דאצטריך למימר הלכה כר"א: הלכה. מ"ד הלכה דרשינן לה בפרקא. ומ"ד מטין מדרש לא דרשינן ברבים, אבל אורויי מורינן ליחיד לעשות כר"א בי"ט שחל להיות בא' בשבת. ומ"ד נראין אורויי נמי לא מורינן, ואי עביד לא מהדרינן עובדא: מודים. חכמים לר"א בי"ט שחל להיות אחר השבת: נקוט דר' חייא בר אבא בידך. שהוא מדקדק בלשון רבו, וקובע בו סימנים שלא יתחלף לו נראין[י] במטין או במודים: כרחבא. שהיה מדקדק בלשון רבו ואומר סטיו כפול היה, ואע"פ שבלשון משנה קורהו אצטבא, בפסחים[י] ובסוכה[ס] על גב האצטבא, הוא דקדק בלשון רבו ולא אמר אצטבא כפולה היתה. יש פותרין[ע] הא דרחבא מדאמר ר' יהודה דדייק ספיקי דרבוותיה[פ] אי מדרבי יהודה אי מדרב יהודה, וקשיא לי בגוה טובא, חדא דרחבא לא ראה רבי יהודה מימיו לא רבי יהודה ברבי אלעאי ולא ר' יהודה נשיאה[צ], ועוד כולהו אמוראי נמי דייקו לומר דבר בשם אומרו, ועוד ליכא למימר מהא דדייק לישנא דשמעתא אלא ספיקי דרבוותא: סטיו כפול. אצטבאות זו לפנים מזו בהיקף עגול לישב שם: לא האי ידענא כו'. לא נראין ולא מודים ולא מטים: ותודיענו. [ק] לומר במקום ותתן לנו, ולכשיגיע בין קדושת שבת לקדושת י"ט וכו' הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך יאמר ותתן לנו ה' אלהינו מועדים לשמחה וכו', ומסיים מקדש ישראל והזמנים: **מתני'** האומר. בתפלתו: על קן צפור יגיעו רחמיך. אנשים שהיו מראים עצמם כמתכוונים להעמיק בלשון תחנונים, ואומרים רחום וחנון אתה ועל קן צפור יגיעו רחמיך שאמרת לשלח את האם, או שאומר על טוב שאתה עושה לנו יזכר שמך, או שאומר מודים מודים, משתקין אותו: **גמ'** שמטיל קנאה. לומר על אלה חס ולא על שאר בריותיו: מדותיו. מצותיו, והוא לא לרחמים עשה אלא להטיל על ישראל חקי גזרותיו, להודיע שהם עבדיו ושומרי מצותיו וגזרות חקותיו אף בדברי' שיש לשטן ולעכו"ם להשיב עליהם ולומר מה צורך במצוה זו[ר]: ורבה נמי לחדודי לאביי הוא דבעי. שישיב לו מה שהשיב: אי לאו דאמרינהו משה. האל הגדול הגבור והנורא אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד (דברים י): ותקנינהו בתפלה. כשהתפלל עזרא[ש] על מעל הגולה, בספר עזרא (נחמיה ט)[ת]: הכל בידי שמים. כל הבא על האדם בידי הקב"ה הוא, כגון[ק] ארוך קצר עני עשיר חכם שוטה לבן שחור הכל בידי שמים הוא, אבל צדיק ורשע אינו בא על ידי שמים, את זו מסר בידו של אדם ונתן לפניו שני דרכים והוא יבחר לו יראת שמים: מילתא מילתא ותני לה. כל תיבה ותיבה חוזר ושונה מגונה הוי שתוקי לא משתקינן ליה, שאין זה דומה למקבל עליו שתי מלכיות אלא למתלוצץ. אמר פסוק שלם ותני ליה משתקינן ליה דמחזי כשתי רשויות:
חברותא

עין משפט נר מצוה

מב א מיי' פ"ה מהל' בית הבחירה הל' א:
מג ב מיי' פ"ב מהל' תפלה הלכה יב סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' תלא סעיף ב:
מד ג מיי' פ"ט מהל' תפלה הל' ז סמג שם:
מה ד מיי' שם הלכה ד סמג שם טוש"ע או"ח סימן קכא סעיף ב:
מו ה מיי' פ"י מהלכות ברכות הלכה ג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סימן רכב סעיף ג:
מז ו מיי' פ"ט מהל' תפלה הל' ז טוש"ע או"ח סימן קיג סעיף ט:
מח ז מיי' פ"ה מהל' תשובה הל' א:
מט ח מיי' פ"ב מהל' ק"ש הלכה יא סמג עשין יח טוש"ע או"ח סי' סא סעיף ט:

רב נסים גאון

יחיינו מיומים ונדעה נרדפה לדעת את ה' ויבא כגשם לנו ובבראשית רבה דר' הושעיא (פרשה יג) ר' חייא בר אבא אמר שקולה כנגד תחיית המתים ר' אבא בריה דר' חייא בר אבא אף חכמים קבעו אותה בתחיית המתים בזו יד ובזו יד בזו פתיחה ובזו פתיחה בזו יד (יחזקאל לז) היתה עלי יד ה' ובזו יד (תהלים קמה) פותח את ידך בזו פתיחה (יחזקאל לז) הנני פותח את קברותיכם ר' יודן בשם ר' אלעזר בר אבינה בזו שירה ובזו שירה בזו שירה (ישעיה מב) ירונו יושבי סלע ובזו שירה (תהלים סה) יתרועעו אף ישירו: **אמר ר' זירא נקוט דר' חייא בר אבא בידך דגמר שמעתתא מפומיה דרביה.** איתא בפרק כיצד מברכין על הפירות (דף לח) מה ענין בנימין בר יפת אצל ר' חייא בר אבא ר' חייא בר אבא דייק שמעתא מפומיה דרביה ר' חייא בר אבא כל ל' יומין הוה מהדר לתלמודיה קמיה דר' יוחנן רביה ואית דכוותה בפ' כיסוי הדם (דף פו) דשחיטת חולין ובפ' המביא אשם תלוי דכריתות (דף כז):
מודים מודים משתקין אותו. בתלמוד ארץ ישראל נתנו הפרש בזה הדבר ואמרו הדה דאיתמר בצבור אבל ביחיד תחנונים הם ובגמ' דמגילה (ירושלמי פרק ד הלכה י) אמרו ודכוותה אמן אמן שמע שמע:

הגהות וציונים

א] [ברב אלפס ובתא"ש סדר המשנה דהכא בזה"ל **האומר יברכוך טובים הרי זה דרך המינות** האומר על קן צפור וכו' וע"ש פירש"י ורבינו יונה וכן במה שפי' הרא"ש ודע שכסדר הזה נשנית ג"כ במשנה דמגילה כה ע"א מכוון ממש] (גליון), ועי' שיטמ"ק שכתב דאיכא נוסחי דלא גרסי לה כלל הכא בברכות (גם במשנה דלקמן לד ע"א) ורק התם במגילה הוא דגרסינן לה (עי"ש): ב] דבור תוס' על זה תמצא לקמן לד ע"א ד"ה אמר מודים מודים: ג] בכת"י נוסף **אתה חסת על אותו ואת בנו אתה חוס ורחם עלינו** (וכ"ה בגמ' מגילה כה ע"א ובחנם מחקוהו שם, דק"ס) ועיין רמב"ם הל' תפלה פ"ט ה"ז ועיין צל"ח: ד] דבור תוס' על זה תמצא לקמן לד ע"א ד"ה אמר פסוקא: ה] [צ"ל **פירושא**] (גליון) תיבות "והכי פריך" ליתא בדפו"ר ונוסף ע"פ המהרש"ל (דפו"ר): ו] עיין בחלופי גרסאות (בילקוט מפרשים) וברש"ש ובשפתי חכמים: ז] **הנשיא** (גליון): ח] הלשון מגומגם, וברש"י שברי"ף מעתיק לשון נקי וז"ל ד"ה ותודיענו **ויאמר אותו באתה בחרתנו כשמגיע לותתן לנו, וכשיגיע לוהבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך יאמר ותתן לנו ה' אלהינו באהבה וכו' וחותם מקדש ישראל והזמנים** (דבש תמר): ט] בנחמיה שם ליתא עזרא, ועיין יומא סט ע"ב ועיין טורי אבן מגילה כה ע"א ד"ה השתא: י] ברש"י שבע"י נוסף **ואתה אלהינו האל הגדול הגבור והנורא**: כ] בנדה טז ע"ב איתא גבור או חלש חכם או טפש עשיר או עני, ומה שרש"י הוסיף ארוך קצר לבן שחור מקורו במדרש תנחומא פרשת פקודי (סימן ג) עיי"ש וכן מתבאר ממ"ש לעיל (לא ע"ב) גבי חנה שהתפללה על בנה לא ארוך ולא גוץ ולא צחור ולא גיחור הרי דגם זה בידי שמים: ל] וכ"ה בכת"י ועיין גם ברש"ש:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עיין תוס' פסחים קה ע"ב ד"ה ש"מ (השני), ב) [שבת קו: ושם נסמן], ג) [לעיל דף כט.], ד) עירובין דף מו:, ה) [לקמן לח: פסחים נב:], ו) פסחים יג: נג: סוכה מה., ז) מגילה כה., ח) לקמן דף נד. [וש"נ], ט) [עירובין יג. מגילה שם נזיר נט: זבחים יג. חולין מג: נדה ד: מה.], י) עיין תוס' לעיל יב. ד"ה אמת ויציב, כ) נדה טז: מגילה כה., ל) [ע' תוס' מגילה שם ד"ה הכל ותוס' נדה שם ד"ה הכל], מ) מגילה שם [סוכה נג:], נ) יא:, ס) מב:, ע) עיין רש"י ביצה יא: ד"ה ורחבא, פ) כמו בחולין יח:, צ) תו"כ אחרי פי"ג ה"י.

הגהות הגר"א

[א] גמ' (א"ל אין) תא"מ: [ב] נ"ל איתמר ל: [ג] רש"י ד"ה ה"ג כו' (א"ל ר' זירא) תא"מ: [ד] גמ' (ותנחילנו זמני ששון וחגי נדבה). תא"מ וג"כ ברמב"ם ל"ג לה:

גליון הש"ס

גמ' אלא מטין אתמר. עיין תשובת דבר שמואל (סימן קיד): במתני' האומר על קן צפור. ע' זוה"ק פ' אמור על פסוק אדם ובהמה תושיע ה'. ובמדרש רבה פרשת כי תצא (פ"ו):

תורה אור השלם

א) וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל מָה יְיָ אֱלֹהֶיךָ שֹׁאֵל מֵעִמָּךְ כִּי אִם לְיִרְאָה אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ לָלֶכֶת בְּכָל דְּרָכָיו וּלְאַהֲבָה אֹתוֹ וְלַעֲבֹד אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשֶׁךָ: [דברים י, יב]

ב) וְהָיָה אֱמוּנַת עִתֶּיךָ חֹסֶן יְשׁוּעֹת חָכְמַת וָדָעַת יִרְאַת יְיָ הִיא אוֹצָרוֹ: [ישעיה לג, ו]

משנת ראשונים

מפני שמטיל קנאה במעשה בראשית. ונראה לי מפני שהוא מיחד השגחה פרטית בבעלי חיים, וכבר אמר כמתרעם ותעשה אדם כדגי הים, הורה שאין ההשגחה בבעלי חיים רק השגחה מינית לבד, וזהו לדעתי מה שאמר בגמ' מפני שמטיל קנאה במעשה בראשית, והקנאה תסור בהיות כל דבר מושגח כפי הראוי. [מאירי]

מפני שעושה מדותיו של הקדוש ברוך הוא רחמים, ואינן אלא גזרות. וכמו שהמלך גוזר ויש על העבדים לעשות כך יש לנו לעשות כל מה שצוה עלינו ואפילו המצות שהם גזירות ולא ידעינן טעמייהו, כגון כלאים ופרה אדומה וכיוצא בהן. ועוד דטעמא דקן צפור לאו משום חמלה הוא, דמאי שנא משחיטה שהותרה בהן ולאכול בשרן הילכך האומר כך טועה הוא. [הריטב"א] **ורבה נמי לחדודי לאביי הוא דבעי.** לראות מה ישיבו על דבריו כשפוסק שלא כהלכה. [הריטב"א, עירובין יג.] שיהו זוכרין מה שלמדו לפניו, ודכוותה בפרק יוצא דופן (נדה מה.). [הריטב"א, יומא מג.] יש לרב להטעות את התלמידים בשאלותיו ובמעשים שעושה בפניהם כדי לחדדן, וכדי שידע אם זוכרים הם מה שלמדם או אינם זוכרים, ואצ"ל שיש לו רשות לשאול אותם בענין אחר שאין עוסקין בו כדי לזרזם. [ורמב"ם הלכות תלמוד תורה פ"ד ה"ו] **משל למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב והיו מקלסין אותו בשל כסף והלא גנאי הוא לו.** אמר הרמב"ם ז"ל לא אמר והיו מקלסין אותו באלף דינרי זהב שיהיה המשל בין מועט למרובה, אלא החילוק בין כסף לזהב שהם מינין חלוקין לגמרי כך כל השבחים שאנו יכולים לומר אינן כלל ממין שבח ותהלות הבורא יתעלה, כי גבהו ויקרו למעלה למעלה מאלה. והני מילי לאדכורי מעין שבחיה הילכך שתיקותא עדיפא לן, אבל לספר נפלאותיו ונסיו וגבורותיו כל המוסיף הרי זה משובח, וזהו כל ספר תהלים ותשבחות הצדיקים. [שיטה מקובצת] **הכל בידי שמים.** כל ענין האדם אם יהיה עשיר או עני או ארוך או גוץ אוכם [שחור] או חיור או חכם או טפש חוץ מיראת שמים. [הריטב"א] כתב הראב"ד ז"ל, כל קיום המצות הוא ביד השם, שאם אין לאדם בית לא יעשה מעקה ומזוזה, ואם אין לו טלית לא יקיים מצות ציצית, ואם אין לו ממון לא יקנה לולב ושופר ולא יעשה צדקה, חוץ מיראת שמים שהוא מסור לאדם ואין צריך לממון. [דרשות ר"י אבן שועיב פרשת עקב] **חוץ מיראת שמים** במעשה המצות והעבירות, אין שום חכם חולק שאין למזל יכולת עליהם. וזהו מה שאמרו רז"ל (מו"ק כח.) בני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא מילתא אלא במזלא, הנה יחסו למזל הדברים הגופיים, לא הנפשיים. [דרשות הר"ן הדרוש השמיני] וישים בלבנו יראתו ע"ש (דב' ו יג) את ה' אלהיך תירא. ואע"פ שביד האדם היא יראת שמים להיות צדיק או רשע, כמו שארז"ל (ברכות לג:) הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים הוא מבקש מאת השם לסייעו כיון שהתחיל לירא אותו, על דרך מה שאמרו רבותינו (יומא לח:) בא ליטהר מסייעין אותו. [אבודרהם]

- לא היינו יכולים לאמרם, וכמבואר בסמוך, **וְאַתְּ אֲמַרְתְּ כּוּלֵּי הַאי וַאֲזַלְתְּ**[נא] - ואילו אתה הוספת ואמרת כל ריבוי שבחים אלו[נב]. והוסיף רבי חנינא לבאר מדוע אין ראוי להוסיף בשבחי הקדוש ברוך הוא, **מָשָׁל לְמֶלֶךְ בָּשָׂר וָדָם שֶׁהָיוּ לוֹ אֶלֶף אֲלָפִים דִּינְרֵי זָהָב, וְהָיוּ מְקַלְּסִין** [-משבחים] **אוֹתוֹ בְּדִינָרִים שֶׁל כֶּסֶף, וַהֲלֹא** אין זה שבח אלא **גְּנַאי הוּא לוֹ**. וכמו כן, כשמשבח את הקדוש ברוך הוא במקצת השבחים, הרי זה גנאי לו שאומר עליו רק מקצת השבחים[נג], ועל כן אין לומר אלא את שלושת השבחים שאמר משה רבינו בתפילתו והתקינו אנשי כנסת הגדולה לאומרם בתפילה[נד].

★

הגמרא מביאה שמועה נוספת בשם רבי חנינא[נה]:

וְאָמַר רַבִּי חֲנִינָא, הַכֹּל בִּידֵי שָׁמַיִם - כל דבר הבא על האדם, כגון אם יהיה גבוה או נמוך, עני או עשיר, חכם או שוטה, לבן או שחור, אינו בא מחמת השתדלותו אלא הכל נקבע ברצונו של הקדוש ברוך הוא, **חוּץ מִיִּרְאַת שָׁמַיִם**, שאין מסור בידי שמים אם יהיה האדם צדיק או רשע, לפי שהקדוש ברוך הוא מסר דבר זה בידי האדם, ונתן לפניו שני דרכים, והוא יבחר יראת שמים[נו], **שֶׁנֶּאֱמַר** (דברים י יב), **'וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל, מָה ה' אֱלֹהֶיךָ שֹׁאֵל מֵעִמָּךְ, כִּי אִם לְיִרְאָה אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ** לָלֶכֶת בְּכָל דְּרָכָיו וּלְאַהֲבָה אֹתוֹ וְלַעֲבֹד אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשֶׁךָ'[נז], ומבואר בלשון הכתוב שה' שואל מהאדם רק יראת שמים ועבודת ה', כיון שרק הם תלויים בבחירת האדם ואינם בגזירת עליון[נח].

מקשה הגמרא על פסוק זה, הלא מלשונו של משה רבינו 'כִּי אִם לְיִרְאָה אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ' וגו', משמע שיראת שמים היא דבר מועט ורק אותה ה' שואל מעמך, וקשה, **אַטּוּ יִרְאַת שָׁמַיִם מִילְּתָא זוּטַרְתָּא הִיא** - וכי יראת שמים היא דבר מועט, **וְהָאָמַר** [-והלא אמר] **רַבִּי חֲנִינָא מִשּׁוּם רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן יוֹחַי, אֵין לוֹ לְהַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא בְּבֵית גְּנָזָיו אֶלָּא אוֹצָר שֶׁל יִרְאַת שָׁמַיִם, שֶׁנֶּאֱמַר** (ישעיה לג ו) **'יִרְאַת ה' הִיא אוֹצָרוֹ'**[נט], ומוכח שיראת שמים אינה דבר קטן[ס]. מתרצת הגמרא, **אִין** - כן, **לְגַבֵּי מֹשֶׁה** רבינו, אכן יראת שמים **מִילְּתָא זוּטַרְתָּא הִיא** - דבר מועט הוא, וכיון שמשה ראה זאת כדבר מועט, אמר בלשון 'כי אם'[סא]. מבארת הגמרא מדוע לגבי משה רבינו הוא

שבתפילתו של עזרא נזכר רק 'הגדול', כבר ביאר רב מתנא (יומא סט:) שגידלו בכך שאמר 'האל הגדול הגבור והנורא'.

עזרא ובית דינו היו מאנשי כנסת הגדולה, ראה הקדמת הרמב"ם לפירוש המשניות.

אף שכבר משה רבינו אמרו בתפילתו, הוצרך עזרא לתקן לאמרו מחדש, משום שירמיה לא אמר 'והנורא', כאמור (ירמיה לב יח) 'האל הגדול הגבור ה' צבאות שמו', מחמת שראה נכרים מקרקרין [-מריעים] בהיכלו, ואם כן איה נוראותיו. ודניאל לא אמר 'הגבור', כאמור (דניאל ט ד) 'אנא ה' האל הגדול והנורא' וגו', מחמת שראה נכרים משתעבדים בבניו, ואם כן איה גבורותיו. וחזרו אנשי כנסת הגדולה והתקינו לומר את שלושת השבחים, משום שאדרבה, זו היא גבורתו שכובש את יצרו ונותן ארך אפים לרשעים, ואלו הן נוראותיו שאלמלא מוראו של הקב"ה כיצד אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות. גמרא (יומא סט:).

נא. תיבת 'ואזלת' תרגומה 'והלכת'. והוא מתפרש מענין הוספה וריבוי, כמו מוסיף והולך [ובכת"י לא גרס תיבה זו. דקדוקי סופרים (אות ת)].

נב. איסור זה הוא רק בתוך נוסח התפילה, אולם בבקשות ותחנונים יכול אדם להוסיף כל מה שירצה. רשב"א (ד"ה הני) בשם רב האי גאון ורא"ש (סי' טז). [ומטעם זה תקנו חכמים ריבוי שבחים בברוך שאמר ובישתבח ובברכות קריאת שמע, וכן סידר הפייטן בראש השנה ויום הכיפורים כמה מיני שבח, וכן עשה דוד המלך בספר תהלים. חכמת מנוח (ד"ה סיימתינהו)]. וביאר הפני יהושע (ד"ה ההוא), שבשאר תחנונים מותר להוסיף שבחים, משום שדרך הוא שאדם שרוצה מהמלך דבר מסוים מוסיף לשבחו לפי הענין שרוצה. אולם תפילת שמונה עשרה שנתקנה על ידי אנשי כנסת הגדולה והיא תפילה קבועה עם בקשות קבועות, הרי שתיקנו שבשלשה שבחים אלו 'הגדול הגבור והנורא' יש די כדי לעורר את הרחמים לבקשות שבתפילה, ואם מוסיף שבחים, אלו שבחים שאינם לצורך הבקשה אלא לשבח בעלמא, וכיון שאי אפשר לסיים את כל שבחיו הרי זה גנאי. אך לדעת הרמב"ם (מורה הנבוכים ח"א פרק נט) אין לאדם להוסיף כלל שבחים, לפי שאין הוא משיג בהבנתו את עומק הענין, ונמצא שמה שאצלו הוא שבח אצל הקב"ה הוא חיסרון. ורק יחידים שהשיגו את עומק השבח ישכילו לומר את השבח באופן הראוי, וזהו ענין השבחים שכתבו הנביאים.

נג. יש לדקדק במשלו של רבי חנינא, שאמר שהיו לו דינרי זהב והיו מקלסים אותו בשל כסף, והיינו שקילסוהו במין מטבעות שאין לו כלל ממנו. ומשמע שמה שאנו משבחים את הקב"ה, אין אצלו כלל מאותו הדבר ששיבחנוהו, אלא מה שהוא שבח לפי דעתנו, אצל הקב"ה הוא חיסרון, כפי שאמר רבי חנינא 'גנאי הוא לו' [והיינו שבני אדם משבחים בשבחים גופניים האמיץ העזוז וכו', ואילו הקב"ה שבחיו רוחניים. הריא"ף (ד"ה ההוא)]. ולכך לא אמר רבי חנינא שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב והיו מקלסים אותו במאות, שבכך היה משמע שיש בו מאותו מין השבחים ששיבחנוהו, ורק יש בו ריבוי מאותה השלמות. רמב"ם (מורה הנבוכים, ח"א פרק נט). והמהרש"א (ח"א ד"ה משל) פירש, ששלשה שבחים אלו 'הגדול הגבור והנורא' הם עיקר שבחו של הקב"ה כמבואר ביומא (סט:), והם משולים לדינרי זהב, ואילו שאר השבחים פחותים בחשיבותם ומשולים לדינרי כסף. ואמר רבי חנינא לאותו תלמיד, לאחר ששיבחת באותם שבחים חשובים המשולים לדינרי זהב, מה שאתה מוסיף ומשבח, חשוב כסף לעומת הזהב והרי זה גנאי כלפי השבחים הראשונים, ולכך אין לומר אלא את אותם שלשה שבחים החשובים. וראה בבן יהוידע (ד"ה שהיו) שביאר באופן אחר.

נד. יש לדייק מלשונו של רבי חנינא, שרק מחמת ששבחים אלו הוזכרו בתורה וגם אנשי כנסת הגדולה התקינו לאומרם בתפילה, לכן אנו מזכירים אותם. והטעם, שאלמלא הוזכרו בתורה, כלל לא היה לנו רשות לאמרם, לפי שאין אנו משיגים בגדולתו של הקב"ה, ומה שאצלנו נחשב שבח יתכן שאצלו הוא חסרון. ואלמלא תקנום אנשי כנסת הגדולה בתפילה, היה מקום לומר שהם שבחים רק באופן שנאמרו בתורה, ואין לנו רשות להוציאם ממקומם ולאומרם בענין אחר. אך כיון שמשה רבינו השיג גדולת ה' ושיבח בשבחים אלו, וגם אנשי כנסת הגדולה הודיעונו ששבח זה ראוי לאומרו בתפילה, לכך ודאי שאין גנאי באמירתם בתפילה. רמב"ם (מורה הנבוכים ח"א פרק נט). והטורי אבן (מגילה כה. ד"ה הפסלא) כתב, שממשה רבינו לבד אין ללמוד לומר כן בתפילה, כיון שמשה אמרם בזמנו ואפשר שבזמן הגלות אין ראוי לאומרם, וכמו שירמיה לא אמר 'נורא' ודניאל לא אמר 'גבור'. אמנם מאחר ואנשי כנסת הגדולה התקינו לאומרם בתפילה אף בזמן הגלות, לכך אנו אומרים שבחים אלו. אולם רבי חנינא הזכיר גם שאמרם משה רבינו, כדי להורות שיש לשבחים אלו עיקר מן התורה.

נה. המאמר המובא להלן אינו מענין סוגייתנו, אך דרך הגמרא לסדר יחד מאמרים של אותו חכם, אף שאינם שייכים זה לזה. ע"פ הליכות עולם (שער ג). ויש שכתבו עוד, שבסוף המאמר להלן הובא משל שהמשיל רבי חנינא, ובכך הוא דומה למאמר הקודם.

נו. רש"י (ד"ה הכל). והוסיפו התוספות (נדה טז: ד"ה הכל), שדברי רבי חנינא נאמרו על מדות האדם והדברים הקבועים בחייו, אולם על מאורעות הבאים עליו בכל יום ויום שנינו (כתובות ל.), 'הכל בידי שמים חוץ מצינים ופחים' [-קור וחום], שיכול האדם להיזהר מהם. עוד כתבו התוספות, שמה ששנינו (ברכות י.) שחזקיה ראה ברוח הקודש שיצאו ממנו שני בנים רשעים, היינו שראה מה שעתיד להיות על פי המזל כי אין הקב"ה רוצה לשנות הילוך המזלות, ולכך נחשב שהדבר אינו בידי שמים. אולם ביד האדם לשנות הדבר ולבחור בדרך הטוב [ע"פ מהרש"א ומהר"ם (בתוס' שם)]. וראה בילקוט ביאורים בהרחבת הדברים.

כתב החתם סופר (ד"ה הכל), שעצם היראת שמים ודאי יש לתלותה בידי שמים, שהרי אחד מאלף לא מגיע ליראת שמים לבדו ללא עזרת הקב"ה, וכמו שמצינו שדוד המלך התפלל כמה תפילות שיזכה ליראת שמים. אך כוונת רבי חנינא היא, שהבחירה האם לרצות ולהשתוקק לזכות ביראת שמים או לא היא בידיו של האדם, וכלשון הפסוק (דברים ה כו) 'מי יתן והיה לבבם זה ליראה אותי', והיינו, שלא נאמר מי יתן ויראו אותי, אלא שלבבם ירצה ליראה אותי [וכעין זה מבואר ברש"י במגילה (כה. ד"ה חוץ) שכתב, 'אותה מסורה בידי אדם שיהא הוא עצמו מכין לבו לכך', כלומר שהיראת שמים התלויה בבחירת האדם היא מה שמכין לבו לכך].

נז. פסוק זה נאמר על ידי משה בזמן שהוכיח את ישראל קודם מותו. ולאחר שהוכיח אותם על חטא העגל ועל שרצו לחזור למצרים לאחר פטירת אהרן הכהן, אמר להם, אף על פי שעשיתם כל זאת, עדיין הקב"ה אוהבכם ומרחמכם ואינו מבקש מכם אלא יראת שמים בלבד. ע"פ רש"י (דברים י יב).

נח. ברש"י על התורה (שם) משמע, שאין כוונת רבי חנינא ליראת שמים בדווקא, אלא על כל עניני עבודת ה' שנזכרו בפסוק זה, שכולם נמסרו בידי האדם. אך בעין אליהו הביא מהמדרש (תהלים כז ה), שמשה פתח באחת וסיים בהרבה, כלומר, פתח בכך שה' שואל רק יראה, וסיים שהוא שואל אף ללכת בכל מצוותיו וגו'. וביאר בעין אליהו, שבאמת ה' שואל מעמנו רק יראה, אך על ידי היראה נגיע לשאר המעלות המנויות בפסוק זה, שהרי מצוה גוררת מצוה. וראה בצל"ח (ד"ה ואמר) [הו"ד בילקוט ביאורים] שביאר, שהלימוד הוא ממה שנקטה התורה 'שואל מעמך', ולא 'מבקש מעמך'.

נט. ענין הפסוק, הנביא מתנבא על מפלת סנחריב, ואומר לישראל שיראת ה' היא אוצרם, ועל ידיה יהיו בטוחים מכל צרה ויחיו בשלום לאורך זמן. רד"ק (שם). ולפי זה 'אוצרו' הכוונה על האדם, אך רבי חנינא דרשו שהוא אוצרו של הקב"ה.

דרך המלכים לעשות אוצר מהדבר שאינו מצוי במדינתם, וכמו כן, יראת שמים שאינה בידי ה' אלא ביד האדם, עושה ממנה הקב"ה אוצר. מעון הברכות (ד"ה ואר"ח) בשם הגר"א.

ס. הטעם שהגמרא הביאה תחילה את דברי רבי חנינא ולא הקשתה על עצם הפסוק, הוא משום שאת הפסוק היה ניתן לפרש על יראה טבעית שהיא יראת העונש בלבד, וזה אכן דבר מועט. אולם מדברי רבי חנינא משמע שהפסוק עוסק ביראת שמים שכלית שהיא יראת הרוממות, כלומר יראה ממעלתו וגדולתו של הקב"ה [שהרי יראת העונש היא קצת בידי שמים ליראו בכך שאחרים נענשים, וממה שאמר רבי חנינא שהיראה אינה בידי שמים משמע שדיבר ביראת הרוממות], ולכך תמהה הגמרא כיצד ניתן לומר שיראת הרוממות היא דבר מועט. מהרש"א (ח"א ד"ה מלתא). וראה בבן יהוידע (ד"ה אטו), שביאר באופן אחר.

סא. יש לתמוה, אמנם משה רבינו ראה זאת כדבר קטן, אך הלא הפסוק 'מה ה' אלהיך שואל מעמך' נאמר לישראל, ולגביהם זהו דבר גדול, וכיצד אמר להם משה 'כי אם ליראה'. ותירץ הר"ן (דרשות, הדרוש העשירי, בסופו), שלאחר שמשה רבינו עמל וטרח בהשגת

אמר ליה רבינא לרבא הלכתא מאי אמר ליה כי קידוש מה קידוש אף על גב דמקדש בצלותא מקדש אכסא אף הבדלה נמי אע"ג דמבדיל בצלותא מבדיל אכסא(א): ר' אליעזר אומר בהודאה: ר' זירא הוה רכיב חמרא הוה קא שקיל ואזיל ר' חייא בר אבין בתריה אמר ליה ודאי דאמריתו משמיה דר' יוחנן הלכה כר' אליעזר ביום טוב שחל להיות אחר השבת אמר ליה [א] אין (ב) הלכה מכלל דפליגי ולא פליגי והא פליגי רבנן אימר דפליגי רבנן בשאר ימות השנה ביום טוב שחל להיות אחר השבת מי פליגי והא פליג ר' עקיבא (ג) אטו כל השנה כולה מי עבדינן כר' עקיבא דהשתא ניקו ונעביד כוותיה כל השנה כולה מאי טעמא לא עבדינן כרבי עקיבא דתמני סרי תקון תשסרי לא תקון הכא נמי שב תקון תמני לא תקון אמר ליה לאו הלכה אתמר (ה) אלא מטין אתמר (ד) דאתמר [ב] ר' יצחק בר אבדימי אמר משום רבינו הלכה ואמרי לה מטין ר' יוחנן אמר מודים ור' חייא בר אבא אמר נראין אמר ר' זירא נקוט דרבי חייא בר אבא בידך (ה) דדייק וגמר שמעתא מפומא דמרה שפיר כרחבא דפומבדיתא דאמר רחבא (ו) אמר ר' יהודה א הר הבית סטיו כפול היה והיה סטיו לפנים מסטיו אמר רב יוסף אנא לא האי ידענא ולא האי ידענא אלא מדרב ושמואל ידענא דתקינו לן מרגניתא בבבל ב ותודיענו ה' אלהינו את משפטי צדקך ותלמדנו לעשות חקי רצונך ותנחילנו זמני ששון וחגי נדבה [ד] ותורישנו קדושת שבת וכבוד מועד וחגיגת הרגל בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך ותתן לנו וכו':

מתני'(א) (ז) האומר (ז) ג על קן צפור יגיעו רחמיך ועל טוב יזכר שמך ד מודים מודים(ב) משתקין אותו:

גמ' בשלמא מודים מודים משתקין אותו משום דמיחזי כשתי רשויות ועל טוב יזכר שמך נמי משמע על הטובה ולא על הרעה (ט) ותנן ה חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה אלא על קן צפור יגיעו רחמיך מ"ט פליגי בה תרי אמוראי במערבא רבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא חד אמר מפני שמטיל קנאה במעשה בראשית וחד אמר מפני שעושה מדותיו של הקדוש ברוך הוא רחמים ואינן אלא גזרות ההוא דנחית קמיה דרבה ואמר אתה חסת על קן צפור אתה חוס ורחם עלינו(ג) אמר רבה כמה ידע האי צורבא מרבנן לרצויי למריה א"ל אביי והא משתקין אותו תנן (ט) ורבה נמי לחדודי לאביי הוא דבעי ההוא דנחית קמיה דר' חנינא (י) אמר(ו) האל הגדול הגבור והנורא והאדיר והעזוז והיראוי החזק והאמיץ והודאי והנכבד המתין לו עד דסיים כי סיים א"ל סיימתינהו לכולהו שבחי דמרך למה לי כולי האי אנן הני תלת דאמרינן אי לאו דאמרינהו משה רבינו באורייתא ואתו אנשי כנסת הגדולה ותקנינהו בתפלה לא הוינן יכולין למימר להו ואת אמרת כולי האי ואזלת משל למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב והיו מקלסין אותו בשל כסף והלא גנאי הוא לו: ואמר (כ) רבי חנינא (ל) ז הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים שנאמר א ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה אטו יראת שמים מילתא זוטרתא היא והא"ר חנינא משום ר' שמעון בן יוחי אין לו להקב"ה בבית גנזיו אלא אוצר של יראת שמים שנאמר ב יראת ה' היא אוצרו אין לגבי משה מילתא זוטרתא היא דאמר ר' חנינא משל לאדם שמבקשים ממנו כלי גדול ויש לו דומה עליו ככלי קטן קטן ואין לו דומה עליו ככלי גדול: מודים מודים משתקין אותו: אמר ר' (מ) זירא ח כל האומר שמע שמע כאומר מודים מודים דמי מיתיבי הקורא את שמע וכופלה הרי זה מגונה מגונה הוא דהוי שתוקי לא משתקינן ליה לא קשיא הא דאמר מילתא מילתא ותני לה והא דאמר פסוקא פסוקא(ז) ותני ליה אמר ליה רב פפא לאביי ודילמא מעיקרא לא כוון דעתיה ולבסוף כוון דעתיה אמר ליה חברותא

רש"י

הלכתא מאי. המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס או לא: ביום טוב שחל להיות אחר השבת. שאין מתפללין אתה חונן: ה"ג הלכה מכלל דפליגי, ולא פליגי והא פליגי רבנן, אימר דפליגי רבנן בשאר ימות השנה בי"ט שחל להיות אחר השבת מי פליגי, והא פליג ר"ע, אטו כל השנה מי עבדינן כר"ע דהשתא נעביד וכו'. והכי פריך(ה) א"ל רבי זירא [ג] הלכה מכלל דפליגי בתמיה, ופריך הגמרא ולא פליגי והא פליגי רבנן וכו': והא פליג ר' עקיבא. לומרה ברכה רביעית לעצמה, ואצטרי' למימר הלכה כר"א לאפוקי מדר"ע: אטו כל השנה כולה מי עבדינן כר"ע דהשתא נעביד כותיה. דאצטריך למימר הלכה כר"א: הלכה. מ"ד הלכה דרשינן לה בפרקא. ומ"ד מטין מדרש לא דרשינן ברבים, אבל אורויי מורינן ליחיד לעשות כר"א בי"ט שחל להיות בא' בשבת. ומ"ד נראין אורויי נמי לא מורינן, ואי עביד לא מהדרינן עובדא: מודים. חכמים לר"א בי"ט שחל להיות אחר השבת: נקוט דר' חייא בר אבא בידך. שהוא מדקדק בלשון רבו, וקובע בו סימנים שלא יתחלף לו נראין(י) במטין או במודים: כרחבא. שהיה מדקדק בלשון רבו ואומר סטיו כפול היה, ואע"פ שבלשון משנה קורהו אצטבא, בפסחים(כ) ובסוכה(ל) על גב האצטבא, הוא דקדק בלשון רבו ולא אמר אצטבא כפולה היתה. יש פותרין(ע) הא דרחבא מדאמר ר' יהודה דדייק ספיקי דרבוותיה(פ) אי מדרבי יהודה אי מדרב יהודה, וקשיא לי בגוה טובא, חדא דרחבא לא ראה רבי יהודה מימיו לא רבי יהודה ברבי אלעאי ולא ר' יהודה נשיאה(צ), ועוד כולהו אמוראי נמי דייקו לומר דבר בשם אומרו, ועוד ליכא למימר מהא דדייק לישנא דשמעתא אלא ספיקי דרבוותא: סטיו כפול. אצטבאות זו לפנים מזו בהיקף עגול לישב שם: לא האי ידענא כו'. לא נראין ולא מודים ולא מטים: ותודיענו. (פ) לומר במקום ותתן לנו, ולכשיגיע בין קדושת שבת לקדושת י"ט וכו' הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך יאמר ותתן לנו ה' אלהינו מועדים לשמחה וכו', ומסיים מקדש ישראל והזמנים: מתני' האומר. בתפלתו: על קן צפור יגיעו רחמיך. אנשים שהיו מראים עצמם כמתכוונים להעמיק בלשון תחנונים, ואומרים רחום וחנון אתה ועל קן צפור יגיעו רחמיך שאמרת לשלח את האם, או שאומר על טוב שאתה עושה לנו יזכר שמך, או שאומר מודים מודים, משתקין אותו: גמ' שמטיל קנאה. לומר על אלה חס ולא על שאר בריותיו: מדותיו. מצותיו, והוא לא לרחמים עשה אלא להטיל על ישראל חקי גזרותיו, להודיע שהם עבדיו ושומרי מצותיו וגזרות חקותיו אף בדברי' שיש לשטן ולעכו"ם להשיב עליהם ולומר מה צורך במצוה זו(ל): ורבה נמי לחדודי לאביי הוא דבעי. שישיב לו מה שהשיב: אי לאו דאמרינהו משה. האל הגדול הגבור והנורא אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד (דברים י): ותקנינהו בתפלה. כשהתפלל עזרא(מ) על מעל הגולה, בספר עזרא (נחמיה ט)(ז): הכל בידי שמים. כל הבא על האדם בידי הקב"ה הוא, כגון(ק) ארוך קצר עני עשיר חכם שוטה לבן שחור הכל בידי שמים הוא, אבל צדיק ורשע אינו בא על ידי שמים, את זו מסר בידו של אדם ונתן לפניו שני דרכים והוא יבחר לו יראת שמים: מילתא מילתא ותני לה. כל תיבה ותיבה חוזר ושונה מגונה הוי שתוקי לא משתקינן ליה, שאין זה דומה למקבל עליו שתי מלכיות אלא למתלוצץ. אמר פסוק שלם ותני ליה משתקינן ליה דמחזי כשתי רשויות: חברותא

עין משפט נר מצוה

מב א מיי' פ"ה מהל' בית הבחירה הל' א:

מג ב מיי' פ"ב מהל' תפלה הלכה יב סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' תצא סעיף ב:

מד ג מיי' פ"ט מהל' תפלה הל' ז סמג שם:

מה ד מיי' שם הלכה ד סמג שם טוש"ע או"ח סימן קכא סעיף ב:

מו ה מיי' פ"י מהלכות ברכות הלכה ג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סימן רכב סעיף ג:

מז ו מיי' פ"ט מהל' תפלה הל' ז טוש"ע או"ח סימן קיג סעיף ט:

מח ז מיי' פ"ה מהל' תשובה הל' א:

מט ח מיי' פ"ב מהל' ק"ש הלכה יא סמג עשין יח טוש"ע או"ח סי' סא סעיף ט:

רב נסים גאון

יחיינו מיומים ונדעה נרדפה לדעת את ה' ויבא כגשם לנו ובבראשית רבה דר' הושעיא (פרשה יג) ר' חייא בר אבא אמר שקולה כנגד תחיית המתים ר' אבא בריה דר' חייא בר אבא אף חכמים קבעו אותה בתחיית המתים בזו יד ובזו יד בזו פתיחה ובזו פתיחה בזו יד (יחזקאל לז) היתה עלי יד ה' ובזו יד (תהלים קמה) פותח את ידך בזו פתיחה (יחזקאל לז) הנני פותח את קברותיכם ר' יודן בשם ר' אלעזר בר אבינה בזו שירה ובזו שירה בזו שירה (ישעיה מב) ירונו יושבי סלע ובזו שירה (תהלים סה) יתרועעו אף ישירו: **אמר ר' זירא נקוט דר' חייא בר אבא בידך דגמר שמעתתא מפומיה דרביה.** איתא בפרק כיצד מברכין על הפירות (דף לח) מה ענין בנימין בר יפת אצל ר' חייא בר אבא ר' חייא בר אבא דייק שמעתא מפומיה דרביה ר' חייא בר אבא כל ל' יומין הוה מהדר לתלמודיה קמיה דר' יוחנן רביה ואית דכוותה בפ' כיסוי הדם (דף פו) דשחיטת חולין ובפ' המביא אשם תלוי דכריתות (דף כז): **מודים מודים משתקין אותו.** בתלמוד ארץ ישראל נתנו הפרש בזה הדבר ואמרו הדה דאיתמר בצבור אבל ביחיד תחנונים הם ובגמ' דמגילה (ירושלמי פרק ד הלכה י) אמרו ודכוותה אמן אמן שמע שמע:

הגהות וציונים

א] [ברב אלפס ובהרא"ש סדר המשנה דהכא בזה"ל **האומר יברכוך טובים הרי זה דרך המינות** האומר על קן צפור וכו' וע"ש פירש"י ורבינו יונה וכן במה שפי' הרא"ש ודע שכסדר הזה נשנית ג"כ במשנה דמגילה כה ע"א מכוון ממש] (גליון), ועי' שיטמ"ק שכתב דאיכא נוסחי דלא גרסי לה כלל הכא בברכות (גם במשנה דלקמן לד ע"א) ורק התם במגילה הוא דגרסינן לה (עי"ש): ב] דבור תוס' על זה תמצא לקמן לד ע"א ד"ה אמר מודים מודים: ג] בכת"י נוסף **אתה חסת על אותו ואת בנו אתה חוס ורחם עלינו** (וכ"ה בגמ' מגילה כה ע"א ובחנם מחקוהו שם, דק"ס) ועיין רמב"ם הל' תפלה פ"ט ה"ז ועיין צל"ח: ד] דבור תוס' על זה תמצא לקמן לד ע"א ד"ה אמר פסוקא: ה] [צ"ל **פירושא**] (גליון) תיבות "והכי פריך" ליתא בדפו"ר ונוסף ע"פ המהרש"ל (דפו"ר): ו] עיין בחלופי גרסאות (בילקוט מפרשים) ובהרש"ש ובשפתי חכמים: ז] **הנשיא** (גליון): ח] הלשון מגומגם, וברש"י שברי"ף מעתיק לשון נקי וז"ל ד"ה ותודיענו **ויאמר אותו באתה בחרתנו כשמגיע לותתן לנו, וכשיגיע לוהבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך יאמר** ותתן לנו ה' **אלהינו באהבה** וכו' וחותם מקדש ישראל **והזמנים** (דבש תמר): ט] בנחמיה שם ליתא עזרא, ועיין יומא סט ע"ב ועיין טורי אבן מגילה כה ע"א ד"ה השתא: י] ברש"י שבע"י נוסף **ואתה אלהינו האל הגדול הגבור והנורא**: כ] בנדה טז ע"ב איתא גבור או חלש חכם או טפש עשיר או עני, ומה שרש"י הוסיף ארוך קצר לבן שחור מקורו במדרש תנחומא פרשת פקודי (סימן ג) עיי"ש וכן מתבאר ממ"ש לעיל (לא ע"ב) גבי חנה שהתפללה על בנה לא ארוך ולא גוץ ולא צחור ולא גיחור הרי דגם זה בידי שמים: ל] וכ"ה בכת"י ועיין גם ברש"ש:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עיין תוס' פסחים קה ע"ב ד"ה ש"מ (השני), ב) [שבת קו: ושם נסמן], ג) [לעיל דף כט.], ד) עירובין דף מו:, ה) [לקמן לח: פסחים נב:], ו) פסחים יג: נב: סוכה מה., ז) מגילה כה., ח) לקמן דף נד. [וש"נ], ט) [עירובין יג. מגילה שם נזיר נט: זבחים יג. חולין מג: נדה ד: מה.], י) עיין תוס' לעיל יב. ד"ה אמת ויציב, כ) נדה טז: מגילה כה., ל) [ע' תוס' מגילה שם ד"ה הכל ותוס' נדה שם ד"ה הכל], מ) מגילה שם [סוכה נג:], נ) יא:, ס) מב:, ע) עיין רש"י ביצה יא: ד"ה ורחבא, פ) כמו בחולין יח:, צ) תו"כ אחרי פי"ג ה"י.

הגהות הגר"א

[א] גמ' (א"ל אין) תא"מ: [ב] נ"ל איתמר ל: [ג] רש"י ד"ה ה"ג כו' (א"ל ר' זירא) תא"מ: [ד] גמ' (ותנחילנו זמני ששון וחגי נדבה). תא"מ ונ"ב ברמב"ם ל"ג לה:

גליון הש"ס

גמ' **אלא מטין אתמר.** עיין תשובת דבר שמואל (סימן קיד): **במתני' האומר על קן צפור.** ע' זוה"ק פ' אמור על פסוק אדם ובהמה תושיע ה'. ובמדרש רבה פרשת כי תצא (פ"ו):

תורה אור השלם

א) וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל מָה יְיָ אֱלֹהֶיךָ שֹׁאֵל מֵעִמָּךְ כִּי אִם לְיִרְאָה אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ לָלֶכֶת בְּכָל דְּרָכָיו וּלְאַהֲבָה אֹתוֹ וְלַעֲבֹד אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשֶׁךָ: [דברים י, יב]

ב) וְהָיָה אֱמוּנַת עִתֶּיךָ חֹסֶן יְשׁוּעֹת חָכְמַת וָדָעַת יִרְאַת יְיָ הִיא אוֹצָרוֹ: [ישעיה לג, ו]

משנת ראשונים

מפני שמטיל קנאה במעשה בראשית. ונראה לי מפני שהוא מיחד השגחה פרטית בבעלי חיים, וכבר אמר כמתרעם ותעשה אדם כדגי הים, הורה שאין ההשגחה בבעלי חיים רק השגחה מינית לבד, וזהו לדעתי מה שאמר בגמ' מפני שמטיל קנאה במעשה בראשית, והקנאה תסור בהיות כל דבר מושגח כפי הראוי. [מאירי]

מפני שעושה מדותיו של הקדוש ברוך הוא רחמים, ואינן אלא גזרות. וכמו שהמלך גוזר ויש על העבדים לעשות כך יש לנו לעשות כל מה שצוה עלינו ואפילו המצות שהם גזירות ולא ידעינן טעמיהו, כגון כלאים ופרה אדומה וכיוצא בהן. ועוד דטעמא דקן צפור לאו משום חמלה הוא, דמאי שנא משחיטה שהותרה בהן ולאכול בשרן הילכך האומר כך טועה הוא. [הריטב"א] **ורבה נמי לחדודי לאביי הוא דבעי.** לראות מה ישיבו על דבריו כשפוסק שלא כהלכה. [הריטב"א, עירובין יג.] שיהו זוכרין מה שלמדו לפניו, ודכוותה בפרק יוצא דופן (נדה מה.). [הריטב"א, יומא מג.] יש לרב להטעות את התלמידים בשאלותיו ובמעשים שעושה בפניהם כדי לחדדן, וכדי שידע אם זוכרים הם מה שלמדם או אינם זוכרים, ואצ"ל שיש לו רשות לשאול אותם בענין אחר שאין עוסקין בו כדי לזרזם. [רמב"ם הלכות תלמוד תורה פ"ד ה"ו] **משל למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב והיו מקלסין אותו בשל כסף והלא גנאי הוא לו.** אמר הרמב"ם ז"ל לא אמר והיו מקלסין אותו באלף דינרי זהב שיהיה המשל בין מועט למרובה, אלא החילוק בין כסף לזהב שהם מינין חלוקין לגמרי כך כל השבחים שאנו יכולים לומר אינן כלל ממין שבח ותהלות הבורא יתעלה, כי גבהו ויקרו למעלה למעלה מאלה. והני מילי לאדכורי מעין שבחיה הילכך שתיקותא עדיפא לן, אבל לספר נפלאותיו ונסיו וגבורותיו כל המוסיף הרי זה משובח, וזהו כל ספר תהלים ותשבחות הצדיקים. [שיטה מקובצת] **הכל בידי שמים.** כל ענין האדם אם יהיה עשיר או עני או ארוך או גוץ אוכם [שחור] או חיור או חכם או טפש חוץ מיראת שמים. [הריטב"א] כתב הראב"ד ז"ל, כל קיום המצות הוא ביד השם, שאם אין לאדם בית לא יעשה מעקה ומזוזה, ואם אין לו טלית לא יקיים מצות ציצית, ואם אין לו ממון לא יקנה לולב ושופר ולא יעשה צדקה, חוץ מיראת שמים שהוא מסור לאדם ואין צריך לממון. [דרשות ר"י אבן שועיב פרשת עקב] **חוץ מיראת שמים** במעשה המצות והעבירות, אין שום חכם חולק שאין למזל יכולת עליהם. וזהו מה שאמרו רז"ל (מו"ק כח.) בני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא מילתא אלא במזלא, הנה יחסו למזל הדברים הגופיים, לא הנפשיים. [דרשות הר"ן הדרוש השמיני] וישים בלבנו יראתו ע"ש (דב' ו יג) את ה' אלהיך תירא. ואע"פ שביד האדם היא יראת שמים להיות צדיק או רשע, כמו שארז"ל (ברכות לג:) הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים הוא מבקש מאת השם לסייעו כיון שהתחיל ליראה אותו, על דרך מה שאמרו רבותינו (יומא לח:) בא ליטהר מסייעין אותו. [אבודרהם]

דבר מועט, **דְּאָמַר רַבִּי חֲנִינָא, מָשָׁל לְאָדָם שֶׁמְּבַקְשִׁים מִמֶּנּוּ כְּלִי גָּדוֹל, וְיֶשׁ לוֹ** את אותו הכלי, אם כן, **דּוֹמֶה עָלָיו** הכלי הגדול **כִּכְלִי קָטָן** כיון שיש לו אפשרות לתת את הכלי. אולם אם מבקשים ממנו כלי **קָטָן, וְאֵין לוֹ,** הרי **שדּוֹמֶה עָלָיו כִּכְלִי גָּדוֹל** כיון שאין לו לתת את מה שמבקשים ממנו. וכיון שמשה רבינו זכה ליראת שמים, היה זה עבורו כדבר קטן[סב].

★

שנינו במשנה, האומר בתפילתו **מוֹדִים מוֹדִים מְשַׁתְּקִין אוֹתוֹ.**

הגמרא דנה בדין זה שאדם הכופל את אמירת 'מודים' משתקין אותו:

אָמַר רַבִּי זֵירָא, כָּל הָאוֹמֵר שְׁמַע שְׁמַע, כלומר, שכופל אמירתו, **כְּאוֹמֵר מוֹדִים מוֹדִים דָּמֵי** - הוא דומה למי שכופל אמירת מודים, ויש להשתיקו כיון שנראה כמודה בשתי רשויות.

מקשה הגמרא, **מֵיתִיבֵי** - הקשו בני הישיבה על דברי רבי זירא, שנינו בברייתא[סג], **הַקּוֹרֵא אֶת שְׁמַע וְכוֹפְלָהּ, הֲרֵי זֶה מְגוּנֶּה.** ויש לדייק מכך, שהכופל את שמע, **מְגוּנֶּה הוּא דְּהָוֵי** - הרי הוא רק מגונה, אולם **שַׁתּוּקֵי לָא מְשַׁתְּקִינַן לֵיהּ** - אין משתיקים אותו, ואילו לדברי רבי זירא יש להשתיקו. מתרצת הגמרא, **לָא קַשְׁיָא, הָא** - כאן, בברייתא ששנינו שהכופל את שמע הרי זה מגונה, מדובר באופן **דְּאָמַר מִילְּתָא מִילְּתָא וְתָנֵי לָהּ** - שאומר דבר דבר וכופלו, כלומר שכל מילה שאומר חוזר וכופלה, ומשום כך אין משתקים אותו כיון שאינו דומה למי שמודה בשתי רשויות, אלא נראה כמתלוצץ והרי זה מגונה. **וְהָא** - וכאן, בדברי רבי זירא שמשתקים אותו, מדובר באופן **דְּאָמַר פְּסוּקָא פְּסוּקָא וְתָנֵי לֵיהּ** - שאומר פסוק פסוק וכופלו, כלומר שכל פסוק שאומר חוזר וכופלו, ובזה נראה שכופל מחמת שמודה בשתי רשויות ומשום כך משתקים אותו[סד].

שואלת הגמרא, **אֲמַר לֵיהּ** [-שאל] **רַב פָּפָּא לְאַבַּיֵי,** מדוע זה שכופל את כל הפסוק נראה כמי שמודה בשתי רשויות, **וְדִילְמָא מֵעִיקָּרָא לָא כַּוֵּין דַּעְתֵּיהּ** - ושמא מתחילה, בפעם הראשונה שקרא, לא כיון באמירתה, **וּלְבַסּוֹף** כשחזר וקרא **כַּוֵּין דַּעְתֵּיהּ,** וזה הטעם שכפל את שמע, ולעולם אינו מודה בשתי רשויות[סה]. משיבה הגמרא, **אֲמַר לֵיהּ** - השיב אביי לרב פפא,

---

יראת שמים, כבר היה נדמה בעיניו כדבר קטן, כדרך כל דבר שקשה להשיגו, שלאחר שהשיגו ומכיר במעלתו אינו מחשיב את הטרחה שטרח בעבורו. ואמר משה רבינו לישראל, שאם יחשיבו ויחשקו ביראת שמים, לא יחשב בעיניהם טורח השגתה מרוב חשקם בה. וראה תירוצים נוספים בבית יוסף (דירנפלד) ובילקוט ביאורים. וראה עוד במהרש"א (שם) מה שהאריך בביאור דברי הגמרא.

סב. **ענין** המשל, שיראת שמים היא בידי האדם ולא בידי ה', ואם כן משה רבינו משול למי שיש לו את הכלי, ואילו הקב"ה משול למי שאין לו את הכלי. ולכך כשאמר משה רבינו לישראל 'כי אם ליראה' היה זה בעיניו כדבר קטן, מפני שהוא בעל בחירה וביכולתו לקנות את היראת שמים, כאותו אדם שמבקשים ממנו כלי ויש לו. אך הפסוק 'יראת ה' היא אוצרו' נאמר על הקב"ה, וכיון שהוא מסר לבריות את היראת שמים ואינו בידו, לגביו הוא דבר גדול, כמי שמבקשים ממנו כלי ואין לו. מעון הברכות (ד"ה ולר"ח). וראה בהערה לעיל מה שהביא בשם הגר"א.

סג. **כעין** זה שנינו במסכת כלה (רבתי, פ"ט).

סד. **רש"י** (ד"ה מילתא), וכן הסכימו התוספות (לקמן לד. ד"ה אמר פסוקא). אולם הגאונים [הלכות גדולות (הלכות קריאת שמע פ"ב), רב האי גאון (הו"ד ברשב"א ד"ה לא), רבינו חננאל (הו"ד בתוס' שם)] והרי"ף כתבו להיפך, שהכופל כל מילה משתקים אותו ובכופל את הפסוק אין משתקים אותו. וראה בילקוט ביאורים בהרחבת הדברים.

החילוק בין כופל מילה מילה לכופל פסוק פסוק הוא רק בשמע ישראל, אך ב'מודים מודים' לעולם משתקים אותו. פרי מגדים (או"ח סי' קכא א"א סק"ב) [אמנם ברשב"א (ד"ה לא) משמע ש'מודים מודים' היינו שכופל מילה מילה, עיין שם]. ואם כפל רק תיבת 'שמע שמע' או 'מודים מודים' ולא המשיך לכפול את יתר התיבות שבענין, הסתפק בביאור הלכה (שם ס"ב ד"ה האומר) אם הוא בכלל האיסור, עיין שם. עוד כתב הסמ"ק (הל' קריאת שמע סי' קד), שרק תיבה תיבה או פסוק פסוק אסור, אבל אם קרא את הפרשה כולה, רשאי לחזור ולקרותה.

כתבו התוספות (שם), שמה שבאמירת סליחות אנו כופלים את הפסוק 'שמע ישראל', ואין חוששים שנראה כהודאה בשתי רשויות [ואף אינו דבר מגונה], אפשר שהוא משום שרק כשכופל בקריאת שמע בעונתה שמקבל עליו עול מלכות שמים, אזי הכפילות היא כהודאה בשתי רשויות ולא בשאר הזמנים. אך סיימו, שטוב שלא לכפול הפסוק. ותלמידי רבינו יונה (ד"ה וכל) כתבו, שכיון שכך מנהג אבותיהם בידיהם מכמה שנים וכל הקהל כופל הפסוק יחד, הרי שבזה מוכח שאין עושים כן מחמת שמודים בשתי רשויות. עוד כתבו התוספות, שמה שכופלים שבע פעמים אמירת 'ה' הוא האלוהים' הוא מנהג כשר, מפני שהוא כנגד שבעה רקיעים [ראה מסכת חגיגה (יב:)], שמשבחים את הבורא שדר למעלה משבעה רקיעים, ועוד, שמצינו שנכפל בלשון הפסוק בתפילת אליהו הנביא בהר הכרמל (מלכים א' יח לט), וממילא כפילות זו אינה נראית כהודאה בשתי רשויות.

סה. **כלומר**, כיון שאפשר לדונו לזכות שכפל רק מחמת שלא כיון בפעם הראשונה, מדוע נדונו לכף חובה שכוונתו לשתי רשויות. ט"ז (או"ח סי' סט סק"ג).

מה שרב פפא לא שאל שאלה זו על מה ששנינו במשנה 'מודים מודים משתקין אותו', הוא משום שיש לחלק בין מודים שאין הכוונה בה מעכבת ובודאי אינו חוזר מחמת שלא כיון בה, לקריאת שמע שהתבאר בה (לעיל יג:) שכוונה בה מעכבת. צל"ח (ד"ה אמר). וראה שם דרך נוספת בביאור שאלתו של רב פפא ותשובתו של אביי להלן.

חַבְרוּתָא כְּלַפֵּי שְׁמַיָּא מִי אִיכָּא - וכי ניתן לנהוג כלפי הקדוש ברוך הוא כפי שנוהג אדם כלפי חבירו ולא להיזהר בכוונת התפילה[א], הרי **אִי לָא כַּוֵּין דַּעְתֵּיהּ מֵעִיקָּרָא** - אם אינו מכוון דעתו מתחילה בפעם הראשונה שקורא, **מָחֵינַן לֵיהּ בְּמַרְזַפְתָּא דְנַפָּחָא עַד דִּמְכַוֵּין דַּעְתֵּיהּ** - יש להכותו בקורנס של נפחים עד שיכוון דעתו, כלומר, יש ללמדו לכוון, ואם ירגיל עצמו שלא לכוון מכים אותו עד שיכוון דעתו[ב].

* * *

משנה

משנתנו ממשיכה לעסוק בדיני תפילה, ומבארת כמה דינים בענין טעות של שליח צבור:

(הָאוֹמֵר יְבָרְכוּךְ טוֹבִים הֲרֵי זֶה דַּרְכֵי מִינוּת[ג]). הָעוֹבֵר לִפְנֵי הַתֵּיבָה[ד] כשליח צבור[ה] **וְטָעָה** בתפילתו ואינו יכול לשוב ולהתפלל כראוי[ו], **יַעֲבוֹר אַחֵר** לפני התיבה **תַּחְתָּיו** - במקומו של הראשון. וכשמבקשים מהשני לעבור במקום הראשון, **לֹא יְהֵא סַרְבָן בְּאוֹתָהּ שָׁעָה**, אלא יגש מיד להתפלל. ואף שבדרך כלל יש לאדם לסרב פעם אחת כשמבקשים ממנו לעבור לפני התיבה, שזו מידת דרך ארץ כאומר איני כדאי לכך, כמבואר בגמרא בסמוך, כאן לא יסרב, משום שגנאי הוא שתופסק התפילה לזמן רב[ז].

מבארת המשנה, אותו שליח צבור השני שמחליף את הראשון, **מֵהֵיכָן הוּא מַתְחִיל** להתפלל לפני התיבה, **מִתְּחִלַּת הַבְּרָכָה שֶׁטָּעָה זֶה** - הראשון. שאם הראשון דילג על ברכה ואמר אחרת, השני יחזור ויאמר את הברכה שדילג הראשון, וימשיך משם והלאה כסדר ברכות שמונה עשרה[ח].

המשנה דנה בדין השליח צבור בברכת כהנים:

הָעוֹבֵר לִפְנֵי הַתֵּיבָה, לֹא יַעֲנֶה אָמֵן אַחַר הַכֹּהֲנִים, כלומר לאחר כל פסוק בברכת כהנים, **מִפְּנֵי הַטֵּרוּף** - כדי שלא תתבלבל דעתו ויטעה[ט], ששליח ציבור צריך להקריא לכהנים כל תיבה ותיבה מברכת כהנים[י], ואם יענה אמן, יתבלבל ולא יוכל לכוין דעתו מהר ולהקריא להם את הברכה שלאחריה[יא].

דין נוסף, **וְאִם אֵין שָׁם כֹּהֵן** אחר **אֶלָּא הוּא** [-השליח צבור], **לֹא יִשָּׂא** השליח צבור **אֶת כַּפָּיו**, משום שיש לחשוש שתתבלבל דעתו מאימת הצבור ולא יוכל לחזור לתפילתו ולהמשיך את ברכת 'שים שלום'. **וְאִם הַבְטָחָתוֹ** - ואם בטוח הוא, **שֶׁהוּא נוֹשֵׂא אֶת כַּפָּיו**

א. **רש"י** (ד"ה חברותא). ובמסכת מגילה (כה. ד"ה חברותא) הוסיף רש"י, שבמה שכופל דבריו מראה שלא כיון בדבריו הראשונים, והרי זה כמנהג שנוהג אדם בחבירו. והמהרש"א (ד"ה חברותא) ביאר, שאביי נקט לשון 'חברותא', כיון שהכופל ואומר 'שמע שמע' הוא כמודה בשתי רשויות, כלומר, שמודה שיש שתוף וחבור כלפי שמים.

ב. **רש"י** (ד"ה מחינן). 'מרזפתא' הוא קורנס ['ותשם את המקבת בידה' (שופטים ד כא) תרגומו 'מרזפתא']. 'קורנס של נפחים' הוא פטיש גדול שהנפח מכה בו על הסדן. ע"פ רש"י (שבת קכב: ד"ה פטיש). וכוונת אביי לומר בדרך מליצה, שמכים אותו מכות נמרצות בפטיש גדול. ובספר לשמוע בלימודים (ד"ה חברותא) ביאר, שהכאת קורנס של נפחים מועילה להשקיט בלבול המוח, כפי שמצינו בטיטוס (גיטין נו:), וזה שרמז אביי, שיעשה תחבולה זו כדי לסלק את ההרהורים הטורדים אותו מלכוין. וראה עוד בעין אליהו (לג: ד"ה א"ל) ובבן יהוידע (ד"ה מחינן) מדוע נקט אביי קורנס.
אף שאסור לאדם לכפול את שמע מחמת שלא כיון בפעם ראשונה, מכל מקום אם לא כיון בפסוק ראשון, עליו לחזור ולקוראו, כיון שהכוונה מעכבת בו, אולם יש לקוראו בלחש כדי שלא יהיה נראה כמודה בשתי רשויות. ספר חסידים (סי' יח). והט"ז (או"ח סי' סג סק"ג) כתב עוד, שיכול לקרוא לאחר זמן ואז אינו נראה כמודה בשתי רשויות. והוסיף הט"ז, מה שלא השיב אביי לרב פפא שאם הכפילות היא מחמת שלא כיון בפעם הראשונה היה לו לכפול בלחש או לאחר זמן, הוא משום שעיקר השאלה היתה מדוע גוערים בו, הרי אפשר לדונו לכף זכות ולומר שאינו מודה בשתי רשויות, אלא לא כיון בפעם הראשונה וטועה וחוזר לאומרה מיד ובקול ולא לאחר זמן או בלחש, ועל כך השיב לו אביי שאין זה לימוד זכות, שהרי היה לו לכוין, ואף יש להכותו עד שיכוין.

ג. **ראה** בהערה במשנה לעיל (לג:) שיש מהראשונים שגרסו שם דין זה, אולם כאן לא מצאנו גירסא זו בראשונים [ואף במסכת מגילה (כה.) נשנה דין זה עם המשנה הקודמת]. וראה בהערה במשנה לעיל ביאור דין זה.

ד. **תיבה** היינו ההיכל בה מונח הספר תורה [-ארון הקודש], ונקרא השליח צבור 'עובר לפני התיבה' כיון שעומד לפני תיבה זו. וראה בבית יוסף (או"ח סי' קנ ד"ה וכלל) שהאריך בזה.

ה. **רמב"ם** (פירוש המשניות). ומה ששליח צבור נקרא 'עובר', הוא מלשון הקדמה, וכלשון הפסוק (מיכה ב יג) 'ויעבור מלכם לפניהם' וגו', כלומר, ששליח צבור מקדים ומתחיל את התפילה. והיה ברכה (על המשניות, ד"ה העובר). וההון עשיר (שם) ביאר, שנקרא כך כדי ללמדנו שעל השליח צבור לקצר ולעבור בתפילתו ולא לעמוד ולהאריך בתפילתו, וכמו שמצינו (לעיל לא.) שרבי עקיבא היה מאריך בתפילתו ביחידות, אולם בצבור היה מקצר ועולה כדי שלא להטריח את הצבור.

ו. **כן** כתבו הר"י מלוניל (ד"ה העובר) והמאירי (ד"ה המשנה הרביעית), שמדובר באופן שאינו יכול לחזור לתפילתו בשום ענין.
מדברי רש"י בסמוך (ד"ה מתחלת) משמע, שטעה ודילג על אחת מהברכות. אמנם ברמב"ם (תפילה פ"י ה"ג) ובר"י מלוניל (ד"ה העובר) מבואר, שמדובר באופן שטועה בנוסח הברכה ואינו יודע כיצד להמשיך [והיינו ששכח את נוסח הברכה. דברי דוד (ד"ה מהיכן)]. וראה בהערה בסמוך בהרחבת הדברים.

ז. **התנא** נקט לשון 'ולא יהיה סרבן' ולא אמר ולא יסרב, משום שבשאר הפעמים עליו להיות 'סרבן' שמוחזק בסירובו, וכמבואר בגמרא בסמוך שצריך לסרב עד שיאמרו לו שלש פעמים. מגיד תעלומה (ברש"י ד"ה ולא).

ח. **בהערה** לעיל הובאה מחלוקת הראשונים מה היתה טעותו של השליח צבור, שלדעת רש"י (ד"ה מתחלת) דילג על אחת מהברכות, ולדעת הרמב"ם (תפילה פ"י ה"ג) טעה בנוסח הברכה ואינו יודע כיצד להמשיך. וכתב הפני יהושע (ד"ה העובר), מה שרש"י לא פירש כפשטות משמעות לשון המשנה שטעה בנוסח הברכה וכפי שביארו שאר הראשונים, הוא משום שאם כדבריהם, אין חידוש בכך שהשני מתחיל מתחילת הברכה שטעה בה הראשון, שהרי דבר פשוט הוא שהשני לא יתחיל מאמצע הברכה שהרי אין ברכה אחת מתחלקת לשנים. ולכך הוכרח לבאר שטעה ודילג ברכה, והתחדש במשנה שהשני שחוזר מתחיל מהברכה שדילג הראשון וממשיך את הברכות שאחריה כסדר, ולא די שיאמר את הברכה שדילג הראשון וימשיך מהמקום שפסק הראשון. וראה עוד בפני יהושע שם ובדברי דוד (ד"ה מהיכן), שכתבו טעמים נוספים מדוע רש"י פירש שמדובר בדילג ברכה אחת.
אך הצל"ח (ד"ה מהיכן) כתב להיפך, שאם מדובר כשהשליח ציבור לא ידע לסיים את הברכה, מובן לשון המשנה שהשני מתחיל מתחילת הברכה שטעה הראשון, שאף שהראשון אמר את תחילת הברכה, אין השני מתחיל ממקום שפסק, אלא צריך להתחיל מתחילת הברכה, לפי שאין ברכה אחת מתחלקת לשניים, וכמבואר במאירי (ד"ה המשנה הרביעית). אולם לדברי רש"י שטעותו של הראשון היא שדילג על ברכה, צריך ביאור לשון המשנה 'מתחילת הברכה שטעה זה', והרי ודאי מתחיל מתחילת הברכה שדילג הראשון, וכי יעלה בדעתנו שיתחיל מאמצע ברכה כשלא נאמר חציה הראשון.
עוד הקשה הצל"ח לשיטת רש"י, מדוע שנתה המשנה דין זה באופן שלא נזכר הראשון ועבר אחר תחתיו, הלא לכאורה הוא הדין אף אם הראשון נזכר בעצמו שדילג ויודע לחזור ולתקן תפילתו. ותירץ, שבאה המשנה ללמדנו ששני אנשים יכולים להצטרף לתפילה אחת, שאם לא נזכר הראשון, השני מתחיל מהברכה שדילג הראשון ואינו צריך להתחיל מתחילת התפילה. וראה בדברי דוד (ד"ה מהיכן), שהאריך בביאור השיטות.
ראה בילקוט ביאורים, שהובאו דברי הירושלמי (פ"ה ה"ג) בדין טעות באופנים שאומרים בברכת 'יוצר אור'.

ט. **הערוך** (ערך טרף א) והרא"ה (ד"ה לא), וכן משמע מרש"י (ד"ה מפני). אמנם הרמב"ם (פירוש המשניות מ"ד) ביאר, שטירוף היינו שכחה, כלומר, שיש לחשוש שישכח השליח צבור להיכן צריך לחזור.

י. **כמבואר** במסכת סוטה (לט:). רש"י (ד"ה מפני) [אולם רש"י שם (ד"ה אין) לא פירש כך כוונת הגמרא שם, והתוספות בסוגייתנו (ד"ה לא) הביאו דין זה בשם מדרש טעמי חסרות ויתירות. וראה הרחבת הדברים בביאורי רש"י].

יא. **כל** האיסור הוא משום חשש טירוף, אבל אין לאסור מצד שמפסיק בתפילתו, לפי שאמן זה הוא מענין התפילה [שהוא מורה על קבלת הברכה] ואינו הפסק. תוספות (ד"ה לא).
כתב הט"ז (או"ח סי' קכח ס"ק יד), שלאחר ברכת 'אשר קדשנו בקדושתו של אהרן' וכו' מותר לשליח צבור לענות אמן, שבזה ודאי לא יתבלבל כיון שעדיין לא התחיל להקריא. וכן משמע לכאורה מלשון רש"י (ד"ה מפני), שכתב שהשליח ציבור לא ידע להקריא לכהנים את הפסוק השני, ומשמע שלגבי הפסוק הראשון אין לחשוש. אך כמה אחרונים [ראה מרומי שדה (ד"ה לא) ושער הציון (או"ח סי' קכח ס"ק סג)] כתבו, שאמנם אין חשש טירוף, אך אסור לשליח ציבור לענות אמן זו מצד הפסק בתפילתו, שהרי עניית אמן זו ודאי אינה מגוף התפילה [שהיא כשאר ברכות המצוות] ופשוט שאסור לו לענות אמן זו. ורק על אמן של ברכת כהנים עצמה, הוצרכה המשנה לחדש שאף שאינו הפסק, מכל מקום לא יענה מפני הטירוף. וראה בפני שלמה (ברש"י ד"ה מתחלת), שאף אחר ברכה שלישית לא יענה אמן, מחשש שיתבלבל ולא ידע לחזור לברכת שים שלום. ועיין שם טעם נוסף.
מה שנקט התנא לשון 'אחר הכהנים' ולא אחר נשיאת כפים, משום שמלשון 'אחר נשיאת כפים' משמע שלאחר גמר ברכת כהנים לא יענה שמא תטרף דעתו מלחזור לברכת 'שים שלום', ואילו לאחר 'וישמרך' ואחר 'ויחונך' יכול לענות. אכן מלשון 'אחר הכהנים' משמע שלאחר כל ברכה וברכה שיאמרו הכהנים לא יענה אמן. והיה ברכה (מ"ד ד"ה העובר).

[א] חברותא כלפי שמיא מי איכא אי לא כוון דעתיה מעיקרא מחינן ליה במרזפתא דנפחא עד דמכוין דעתיה: **מתני'** (ב) (האומר יברכוך טובים הרי זה דרכי מינות) [א]העובר לפני התיבה וטעה יעבור אחר תחתיו ולא [ב]יהא סרבן באותה שעה מהיכן [ג]הוא מתחיל מתחלת הברכה שטעה זה[א]. [ד]העובר לפני התיבה לא יענה אמן אחר הכהנים מפני הטרוף [ה]ואם אין שם כהן אלא הוא לא ישא את כפיו [ו]ואם הבטחתו שהוא נושא את כפיו וחוזר לתפלתו רשאי: **גמ'** ת"ר [ז]העובר לפני התיבה צריך לסרב ואם אינו מסרב דומה לתבשיל שאין בו מלח ואם מסרב יותר מדאי דומה לתבשיל שהקדיחתו מלח כיצד הוא עושה פעם ראשונה יסרב שניה מהבהב[ב] שלישית פושט את רגליו ויורד [ד]ת"ר שלשה רובן קשה ומיעוטן יפה ואלו הן שאור ומלח וסרבנות. אמר רב הונא [ז]טעה בשלש ראשונות חוזר לראש באמצעיות חוזר לאתה חונן באחרונות חוזר לעבודה ורב אסי אמר אמצעיות אין להן סדר מתיב רב ששת מהיכן הוא חוזר[ג] מתחלת הברכה שטעה זה תיובתא דרב הונא[ד] אמר לך רב הונא אמצעיות כלהו חדא ברכתא נינהו. אמר רב יהודה [ח]לעולם אל ישאל אדם צרכיו לא בשלש ראשונות ולא בשלש אחרונות אלא באמצעיות [ו]דא"ר חנינא ראשונות דומה לעבד שמסדר שבח לפני רבו אמצעיות דומה לעבד שמבקש פרס מרבו אחרונות דומה לעבד שקבל פרס מרבו [ט]ונפטר והולך לו. [י]ת"ר מעשה בתלמיד אחד שירד[ה] לפני התיבה בפני רבי אליעזר והיה מאריך יותר מדאי א"ל תלמידיו רבינו כמה ארכן הוא זה אמר להם כלום מאריך יותר ממשה רבינו דכתיב ביה [א]את ארבעים היום ואת ארבעים הלילה וגו' שוב מעשה בתלמיד א' שירד לפני התיבה בפני ר"א והיה מקצר יותר מדאי א"ל תלמידיו כמה קצרן הוא זה א"ל כלום מקצר יותר ממשה רבינו דכתיב [ב]אל נא רפא נא לה א"ר[ו] יעקב אמר רב חסדא כל המבקש רחמים על חבירו אין צריך להזכיר שמו שנאמר אל נא רפא נא לה ולא קמדכר שמה דמרים: ת"ר[ז] [י]אלו ברכות שאדם שוחה בהן באבות תחלה וסוף בהודאה תחלה וסוף [ח]ואם בא לשוח בסוף כל ברכה וברכה ובתחלת כל ברכה וברכה מלמדין אותו שלא ישחה [ט]אר"ש בן פזי אריב"ל משום בר קפרא הדיוט כמו שאמרנו כהן

רש"י

חברותא כלפי שמיא. מנהג שנוהג אדם בחברו ינהג אצל המקום ולא יזהר בתפלתו: מחינן ליה. כלומר מלמדין אותו שיכוין, ומכין אותו אם ירגיל בכך: מרזפתא. קורנס, ותשם את המקבת בידה מתרגמינן מרזפתא (שופטים ד): **מתני'** ולא יהא סרבן באותה שעה. לפי שאר יורדין לפני התיבה כשאומרים לו לך רד צריך לסרב פעם אחת כלומר איני כדאי לכך כדאמרי' לקמן בשמעתין, אבל זה לא יסרב, מפני שגנאי הוא שתהא התפלה מופסקת כל כך: מתחלת הברכה שטעה זה. אם דלג א' מן הברכות ואמר אחרת ואינו יודע לשוב ולאחוז סדרו, יתחיל העובר תחתיו אותה ברכה שדלג זה ואומר משם ולהלן: לא יענה אמן אחר הכהנים. הש"ץ בסוף כל ברכה וברכה: מפני הטרוף. שלא תטרף דעתו ויטעה, לפי שש"ץ הוא צריך להתחיל ברכה שניה ולומר לפני הכהנים כל תיבה ותיבה כדאמרינן במס' סוטה (דף לט:)[ס], ובענותו אמן לא יוכל לכוין מהר ולהתחיל בברכה שלאחריו: אם אין שם כהן אלא הוא. החזן: לא ישא את כפיו. שמא לא יוכל לחזור לתפלתו לדעת לכוין להתחיל בשים שלום שדעתו מטורפת מאימת הצבור: ואם הבטחתו. כלומר אם בטוח הוא שאין דעתו מטורפת מאימת הצבור: **גמ'** יסרב. כשאומרים לו לך יעשה עצמו כלא רוצה, כלומר איני כדאי: שהקדיחתו. לשון שרפה, כמו כי אש קדחה באפי (דברים לב): מהבהב. כלומר מזמין עצמו, כמו [ט]ננער לעמוד: אין להן סדר. ואם דלג ברכה אחת ואח"כ נזכר בה אומרה אף שלא במקומה: [ס]מתחלת הברכה שטעה זה. וממילא משתמע דגומר ממנה והלאה, אלמא על סדרה צריך לחזור ולאומרה: חדא ברכתא נינהו. ודקתני מתני' מתחלת הברכה שטעה זה היינו אתה חונן: ונפטר. נוטל רשות: א"צ להזכיר שמו. של חולה: תחלה וסוף. במודים ולך נאה להודות:

תוספות

[ט]**אמר** מודים מודים משתקין אותו. ירושלמי[י] הדא דתימא בצבור אבל ביחיד תחנונים הם: [ע]**אמר** פסוקא פסוקא וכפליה. פי' בקונטרס משתקין אותו דמחזי כעושה ב' רשויות ובה"ג ובפר"ח מפרש איפכא פסוקא פסוקא אין משתקין אותו מיהו מגונה הוי אך לשון הגמרא לא משמע כפי'[י] ואותן בני אדם שאומרים ב' או ג' פעמים שמע ישראל ביוה"כ משתקין אותם לפירש"י ולפר"ח מגונה מיהא הוי או שמא אין לחוש רק כשקורא ק"ש בעונתה ומקבל עליו עול מלכות שמים ומ"מ טוב שלא לומר אך מה שאומרים ה' הוא האלהים ז' פעמים ביוה"כ ויום ערבה[כ] כנגד ז' רקיעים משבחים לבורא שהוא דר למעלה מז'[ל] מנהג כשר הוא וגם מצינו בקרא שתי פעמים ה' הוא האלהים גבי אליהו (מלכים א יח): **מהיכן** הוא מתחיל מתחלת הברכה שטעה בה. ירושלמי[י] בטיטי אשתתק באופנים אתון שיילון לר' בון אמר להו בשם ריב"ל זה שעבר תחתיו יתחיל ממקום שפסק ופריך והתנן מתחיל מתחלת הברכה שטעה בה אמר להו מכיון דעניתון קדושת השם כמי שהוא תחלת הברכה דמי: **לא** יענה אמן אחר הכהנים מפני הטרוף. תימה תיפוק ליה דמפסיק תפלה אם עונה אמן וי"ל מאחר שלא אמר האי טעמא ש"מ דעניית אמן לא חשיב ליה הפסקה מאחר שצורך תפלה הוא אבל לקרות כהנים לדוכן אומר ר"ת שאין ש"צ יכול לקוראם דחשיב הפסקה לתפלה אם קוראם אלא אחד מבני הקהל קוראם והא דאמרינן בסוטה פ' אלו נאמרים (ד' לח.) לשנים קורא כהנים וכו' לאו אשליח צבור קאי אלא אחזן כדתניא בספרי (פרשת נשא[ז]) אמור להם[מ] מלמד שהחזן אומר להם אמרו וחזן לאו היינו שליח צבור דחזן היינו המתעסק בצרכי צבור וכן משמע נמי בסוטה (ד' לט:) דלאו אשליח צבור קאי דמעיקרא קאמר אין הכהנים רשאין להתחיל בברכה עד שיכלה הדבור מפי הקורא פי' הקורא כהנים ואח"כ אומר אין שליח צבור רשאי וכו' משמע דשנים הם ויש שהיו רוצים לומר דכמו כן אין ש"צ רשאי להקרות יברכך לכהנים דכמו כן הוי הפסקה אמנם רבינו יהודה פי' דבהדיא יש במדרש[נ] טעמי יתרות וחסרות אמור להם מלמד שש"צ אומר להם על כל דבור ודבור וכן יש שרוצים להתיר לשליח צבור עצמו לקרות כהנים אפילו לפי' ר"ת דמה דפי' דהויא הפסקה היינו דוקא בימיהם מיד כשסיימו ברכת הודאה לא היו אומרים או"א ברכנו בברכה כדמשמע בסוטה (שם) דקאמר אין הקורא רשאי לקרות כהנים עד שיכלה אמן מפי הצבור פי' אמן שעונין בסיום ברכת הודאה אלמא משמע שלא היו אומרים אלא כהנים מיד אבל עכשיו שהורגלו לומר אלהינו בלשון ברכה ותפלה אין זו הפסק דלא גרע מעניית אמן דהכא דלא חשיבא הפסק כדפרישית[ס]: **אמצעיות** אין להן סדר. פי' בקונטרס ואם דלג ברכה אחת ואחר כך נזכר בה שלא במקומה אומרה במקום שנזכר. ולא נהירא דהא תנן במגילה (פ"ב ד' יז.[ע]) הקורא את המגילה למפרע לא יצא ותניא (שם) וכן בהלל וכן בק"ש וכן בתפלה. לכך נראה כפירוש רשב"ם ורב אלפס דאין להן סדר דקאמר היינו שיתחיל במקום שדלג הברכה ומשם ואילך יאמר הכל על הסדר אבל ודאי לא יתחיל באתה חונן כמו בג' ראשונות וג' אחרונות שחוזר לראש וראיה מדתניא בתוספתא דמגילתין[פ] הקורא את שמע והשמיט בה פסוק אחד לא יקרא אותו פסוק בפני עצמו אלא מתחיל מאותו פסוק ואילך וגומר עד סופה ותניא נמי בפ"ב דמגילה (ד' יח:) שאם השמיט פסוק א' במגילה שקורא על הסדר מאותו פסוק ואילך והתם משוי תפלה למגילה לענין הך מילתא כדפרישית. ובה"ג פסק כרב אסי דאמר אמצעיות אין להן סדר חדא דרב הונא כתלמיד לגבי רב אסי כדאמרינן בכמה מקומות[צ] אמר רב הונא אמר רב אסי ועוד דלרב הונא צריך לדחוק ולשנויי מתני' דכולהו חדא ברכתא נינהו ואשנויי דחיקי לא ניקום ונסמוך ועוד דרב אסי ורב ששת קיימי בחד שיטתא ועוד דבכל סופרים הלך אחר המיקל[ק] וא"כ אדם שטעה ודלג ברכה אחת באמצעיות או שלא אמר המלך המשפט בין ר"ה ליוה"כ דקי"ל בפ"ק (דף יב:) דמחזירין אותו לא יחזור לאתה חונן אלא לאותה ברכה שדלג ומשם ואילך יאמר על הסדר כדפי' רשב"ם והיכא שטעה בג' ראשונות כגון שטעה בחתימתן או לא הזכיר בין ר"ה ליוה"כ בברכת אבות זכרנו או בחתיית המתים מי כמוך או שלא אמר המלך הקדוש חוזר לראשונה והיכא שטעה בשלש אחרונות כגון שטעה כמו כן בחתימתן או שלא הזכיר בין ראש השנה ליוה"כ בשים שלום בספר חיים טובים או וכתוב לחיים טובים בהודאה חוזר לעבודה וטעמא דכיון שכולה שבח הוי כברכה א'. ותענית צבור שש"צ קובע ברכה לעצמו שאומר עננו בין גואל לרופא[ר] אם שכחה ונזכר בה קודם סיום תפלה אין מחזירין אותו כיון שהיה צריך לחזור ולומר על הסדר כפי' רשב"ם א"כ הויא ברכה לבטלה אם מחזירין אותו אבל לפי' הקונטרס היה אומרה במקום שנזכר ואין כאן ברכה לבטלה: **אל** ישאל אדם צרכיו לא בג' ראשונות ולא בג' אחרונות. פי' ר"ת ורבינו האי דוקא ליחיד אבל צרכי צבור שואלין ולכך אנו אומרים זכרנו וקרובץ[ש] ויעלה ויבא בהם ותדע דדוקא יחיד קאמר שהרי עיקר ברכות אחרונות צרכי צבור הם[ת]: **מלמדין** אותו שלא ישחה. וא"ת וישחה ומה בכך וי"ל שלא יבא לעקור דברי חכמים שלא יאמרו כל אחד מחמיר כמו שהוא רוצה ואין כאן תקנת חכמי' וחיישינן (א) ליוהרא:

עין משפט נר מצוה

נ א מיי' פ"י מהלכות תפלה הלכה ג סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' קכו סעיף ב:
נא ב מיי' שם טוש"ע שם ובסי' נג סי"ז:
נב ג מיי' שם הלכה ד סמג שם טוש"ע שם סימן קיט סעיף ג ובסי' קכו סעיף ב:
נג ד מיי' פי"ד מהל' נשיאת כפים הל' ה סמג עשין כ טוש"ע או"ח סימן קכח סעיף יט:
נד ה מיי' שם פט"ו הלכה י טוש"ע שם סעיף כ:
נה ו טוש"ע או"ח סי' נג סעיף טז:
נו ז מיי' פ"י מהל' תפלה הלכה א ד סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' קכו סעיף ב:
נז ח מיי' פ"א שם הלכה ד ופ"ו שם הל' ג סמג שם טוש"ע או"ח סי' קיב סעיף א:
נח ט מיי' פ"ה שם הל' יא סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' קכג סעיף א:
נט י מיי' פ"ה שם הל' יוד סמג שם טוש"ע או"ח סי' קיג סעיף א:

רב נסים גאון

תנו רבנן אלו ברכות שאדם שוחה בהן כו'. פי' בתלמוד ארץ ישראל בפ' מאימתי קורין הכל שוחין בהודאה עם שליח צבור ר' זעירא אמר ובלבד במודים כו' תני ובלבד שלא ישוח יותר מדאי. ובגמ' דד' אבות נזיקין (בבא קמא דף טז) איתא שדרו של אדם לסוף (ע') [שבע] שנה נעשה נחש והני מילי הוא דלא כרע במודים. ובגמ' דסוטה בפ' אלו נאמרים בכל לשון (דף מ) אמרי בזמן ששליח צבור אומר מודים העם מה הם אומרים:

גליון הש"ס

רש"י ד"ה מתחלת הברכה וכו' וממילא כו'. עיין בקרבן נתנאל שמלא גירסא בקלף. תיובתא דרב **אסי לימא תהוי תיובתא** דר"ה אמר לך ר"ה: גמ' אר"ש בן פזי אריב"ל. במדרש רבה בראשית פרשה לט איתא **ריב"נ בשם ריב"ל אמר** כ"ג תחלת כל ברכה שוחה והמלך בתחלת כל ברכה ובסוף כל ברכה שוחה. רבי סימון בשם ריב"ל **אמר** המלך משהיה כורע **לא** היה נזקף:

ליקוטי רש"י

חברותא כלפי שמיא. וכי כמנהג חבירו נוהג בהקב"ה לדבר לפניו שלא במתכוין וחוזר ומראה לו בכופלו שלא כיון בראשונה. **האומר יברכוך טובים הרי זה דרכי מינות.** שאינו כולל רשעים בשבחו של מקום וחכמים למדו (כריתות ו:) מחלבנה שריחה רע ומנאה הכתוב בין סממני הקטורת שמצריכן הכתוב בהראתן להיותן באגודה אחת [מגילה כה. עי' כאן במסוה"ש ולעיל לג:]. **לא ישא את כפיו.** שלא תיטרף דעתו בשובו לתפלתו ולא ידע להתחיל מיד בשים שלום. **ואם הבטחתו** שהוא מלומד בדבר ולא תטרף דעתו. **רשאי.** לישא את כפיו [סוטה לח:]. **שירד.** לפי שמלוה להתפלל במקום נמוך קתני ירד [ר"ה לב.]. **רפא נא לה.** מפני מה לא האריך משה בתפילה שלא יהיו ישראל אומרים אחותו עומדת בצרה והוא עומד ומרבה בתפילה (ד"א שלא יאמרו ישראל בשביל אחותו הוא מאריך בתפילה אבל בשבילנו אינו מאריך בתפילה) [במדבר יב, יג].

מסורת הש"ס עם הוספות

א) מגילה דף כה., ב) שם [ועמ"ש לעיל לג: גירסת הרי"ף ורא"ש], ג) [סוטה לח:], ד) גיטין ע. ע"ש, ה) עיין תוס' מגילה ד. ד"ה פסק וע"ז ח. ד"ה אם, ו) מכילתא דר"י פרשת בשלח, ז) [תוספתא פרק א], ח) עיין תוס' לעיל יב: ד"ה כרע יג: ד"ה שואל כא: ד"ה עד לא. ד"ה ומוצאו, ט) ר"ה ל., י) דפרקין הלכה ג, כ) חגיגה יב:, ל) סו"ס לט, מ) במדבר ו כג, נ) נראה דהיה מצוי מדרש כזה ואינו נמצא בידינו (מגיד תעלומה) ועיין אוצר מדרשים עמוד קצה, ס) [וע"ע תוס' מנחות מד. ד"ה כל כהן כו'], ע) ושם ע"ב ד"ה הסדיר, פ) [פ"ב], צ) כגון ב"ב דף קכו., ק) ע"ז דף ז., ר) תענית דף יג:, ש) [וע"ע תוס' ע"ג ח. ד"ה אם בא].

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה מלמדין וכו'. וחיישינן ליוהרא. נ"ב כלומר ועוד[מ] חיישינן ליוהרא:

תורה אור השלם

א) וָאֶתְנַפַּל לִפְנֵי יְיָ אֶת אַרְבָּעִים הַיּוֹם וְאֶת אַרְבָּעִים הַלַּיְלָה אֲשֶׁר הִתְנַפָּלְתִּי כִּי אָמַר יְיָ לְהַשְׁמִיד אֶתְכֶם: [דברים ט, כה]

ב) וַיִּצְעַק מֹשֶׁה אֶל יְיָ לֵאמֹר אֵל נָא רְפָא נָא לָהּ: [במדבר יב, יג]

הגהות וציונים

א] נ"א בה (גליון): ב] [פירוש ינענע בראשו] כן פירש הערוך בערך הבהב ב': ג] בכת"י הגי' מהיכן הוא מתחיל בלשון המשנה, ועיין צל"ח: ד] [צ"ל תיובתא דרב אסי לימא תהוי תיובתא דרב הונא וכו' כך היה הגירסא לפני רש"י וע' בסוף ס' קרבן נתנאל] (גליון) עיין צל"ח שמבאר דברי רש"י מתחלת הברכה לפי נוסח הק"נ: ה] [לפי שמצוה להתפלל במקום נמוך כדאיתא לעיל: הלכך קתני ירד ע' רש"י ר"ה לב. ד"ה ירד] (גליון): ו] נ"ל להגיה דא"ר יעקב אמר רב חסדא וכו' (מהרש"א): ז] יש אומרים שהיא משנה וגורסים אותה בין משנתינו, כ"כ בר"ף רשב"א ומאירי: ח] לכאורה כוונת רש"י למה שאמרו שם שאין הכהנים רשאין להתחיל בברכה עד שיכלה דיבור מפי הקורא. והר"ן במגילה (דף טו ע"ב מדפי הרי"ף) מביא שאחרים פירשו שהיה הש"ץ קורא לפניהם כל תיבה ותיבה, אולם רש"י בסוטה מפרש שכוונת הגמרא לקריאת כהנים כפי הראשון שם עיי"ש וצ"ע. ובתוס' כאן ד"ה לא מביאו מהמדרש: ט] [שייך לדף לג ע"ב] (גליון): י] צ"ל בפירושו וכ"ה בתוס' ר"פ, ועיין מהרש"א שכתב לא ידענא משמעו ועיין רש"ש: כ] ויום ערבה ליג (ר"ב אשכנזי) ותוס' ליתא: ל] עיין ב"י או"ח סימן סח ובהרא"ש פ"ה שם קרובץ, ובתוס' הרא"ש איתא קרובות: מ] וכ"כ הב"י או"ח ריש סי' קיג ע"ש:

וְחוֹזֵר לִתְפִלָּתוֹ כראוי, ולא תטרף דעתו מאימת הצבור, **רַשַּׁאי** הוא לישא את כפיו[יב].

★

גמרא

מלשון המשנה 'ולא יהא סרבן באותה שעה', משמע שבפעמים אחרות יש לאדם לסרב לעבור לפני התיבה. ומבארת הגמרא דין זה: **תָּנוּ רַבָּנָן** בברייתא, **הָעוֹבֵר לִפְנֵי הַתֵּיבָה**, כשמבקשים ממנו זאת תחילה, **צָרִיךְ לְסָרֵב** ולעשות עצמו כמי שאינו רוצה, שבזה מראה עצמו כמי שאינו ראוי לכך. **וְאִם אֵינוֹ מְסָרֵב** כלל, הרי הוא **דּוֹמֶה לְתַבְשִׁיל שֶׁאֵין בּוֹ מֶלַח**, שהוא תפל מחמת חסרון המלח, וכמו כן, אדם זה חסר ממידת דרך ארץ הראויה לאדם. **וְאִם מְסָרֵב יוֹתֵר מִדַּאי**, גם כשמוסיפים ומבקשים ממנו כמה פעמים לעבור לפני התיבה, הרי **הוּא דּוֹמֶה לְתַבְשִׁיל שֶׁהִקְדִּיחַתּוּ** [-שרפתו וקלקלתו[יג]] **מֶלַח**, כלומר, כשם שריבוי מלח מקלקל את התבשיל, כך ריבוי הסירוב אינו ראוי, שהרי זה דרך יוהרא שאינו נענה למה שמבקשים ממנו עד שיפצירו בו[יד]. אלא **כֵּיצַד הוּא עוֹשֶׂה** כדי שיהיה סירובו כראוי, **פַּעַם רִאשׁוֹנָה** שמבקשים ממנו, **יְסָרֵב**, בפעם **הַשְּׁנִיָּה מְהַבְהֵב** - מזמין עצמו, כמו שננער ומתחזק לעמוד[טו], ובפעם **הַשְּׁלִישִׁית פּוֹשֵׁט אֶת רַגְלָיו** - רץ ובא[טז] **וְיוֹרֵד** לפני התיבה[יז].

הגמרא מביאה ברייתא נוספת בענין סירוב לעבור לפני התיבה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **שְׁלֹשָׁה** דברים **רוּבָּן** [-ריבויים] **קָשֶׁה וּמִיעוּטָן יָפֶה, וְאֵלּוּ הֵן, שְׂאוֹר** לעיסה, **וּמֶלַח** לתבשיל, **וְסַרְבָנוּת**[יח].

★

הגמרא דנה בדין אדם שטעה בתפילתו:

אָמַר רַב הוּנָא, אדם **שֶׁטָּעָה** בתפילתו[יט] **בְּאחת מִשָּׁלֹשׁ** הברכות **הָרִאשׁוֹנוֹת** של שמונה עשרה, שהן ברכות של שבח, **חוֹזֵר לָרֹאשׁ** - לתחילת התפילה[כ]. ואם טעה **בְּאחת** משלש עשרה הברכות **הָאֶמְצָעִיּוֹת**, שהן בקשת צרכיו של האדם, **חוֹזֵר לִבְרכת 'אַתָּה חוֹנֵן'**, שהיא הברכה הראשונה מהברכות האמצעיות. ואם טעה **בְּאחת** משלשת הברכות **הָאַחֲרוֹנוֹת**, שהן ברכות של הודאה, **חוֹזֵר לָעֲבוֹדָה** - לברכת 'רצה', שהיא הברכה הראשונה מהברכות האחרונות. **וְרַב אַסִּי אָמַר**, הברכות **הָאֶמְצָעִיּוֹת אֵין לָהֶן סֵדֶר**, ואם טעה ודלג אחת מהן ובא להשלימה, חוזר ואומר את אותה הברכה במקום שנזכר ואפילו שאינה נאמרת במקומה, וממשיך מהיכן שפסק[כא].

מקשה הגמרא, **מֵתִיב** [-מקשה] **רַב שֵׁשֶׁת**, שנינו במשנתנו לגבי שליח צבור שטעה ויורד אחר תחתיו, **מֵהֵיכָן הוּא** [-השני] **חוֹזֵר, מִתְּחִלַּת הַבְּרָכָה שֶׁטָּעָה זֶה** הראשון[כב], ואם כן **תְּיוּבְתָּא דְּרַב הוּנָא** - יש מכאן פירכא לדברי רב הונא, שהרי לדעת רב הונא אם טעה

יב. הדין האחרון הוא רק באופן שאין שם כהן אחר, אולם אם יש כהנים אחרים לא ישא כפיו אפילו הוא מובטח שחוזר לתפילתו. ולכך דיבר התנא באופן שאין שם כהן אלא הוא. שנות אליהו. וכן הסכימו הפוסקים. אך במקום שנהגו ששליח ציבור נושא כפיו גם כשיש כהנים אחרים, אין למחות בהם. שער הציון (סי' קכח ס"ק סד), עיין שם. ההיתר באופן שהוא מובטח שחוזר לתפילתו, נאמר במשנה רק לגבי ששליח ציבור ישא כפיו. ומכך שלא אמרה זאת המשנה גם לענין עניית אמן, משמע שלא התירו לו לענות אמן אחר הכהנים אף אם מובטח לו שחוזר לתפילתו. והטעם שהקלו יותר שישא את כפיו, כדי שלא תתבטל נשיאת כפים כיון שאין שם כהנים אחרים. ב"ח (או"ח סי' קכח ס"ק יג) בשם המרדכי (מגילה רמז תתיז, חידושי אנשי שם אות ג). אמנם בדברי חמודות (סי' יז אות נג) הביא ממדרש רבה (דב"ר ז א), שאף לגבי עניית אמן, אם הוא מובטח שיחזור לתפילתו רשאי לענות. וביאר לפי זה, שמשנתנו נקטה זאת לגבי נשיאת כפים, כדי לחדש שאפילו הפסק גדול של נשיאת כפים התירו לו אם הוא מובטח שיחזור לתפילתו. [ובספרו תוספות יום טוב (מ"ד) חזר בו, וכתב שאין למדים הלכה מן המדרש, אך בתוספות רבי עקיבא איגר (שם) ועוד אחרונים כתבו, שאם המדרש אינו סותר את הגמרא למדים ממנו הלכה]. וביאר המגן אברהם (סי' קכח ס"ק כט), שאף שלגבי נשיאת כפים התירו רק כשאין שם כהן אחר ותתבטל נשיאת כפים, מכל מקום, לגבי אמן התירו לענות אף שלא מתבטלת נשיאת כפים, משום שהוא הפסק מועט שאין בו עקירת רגלים.

יג. 'קדיחה' היא לשון שריפה, כמו 'כי אש קדחה באפי' (דברים לב כב). רש"י (ד"ה שהקדיחתו).

יד. מאירי (ד"ה אע"פ). ובמגיד תעלומה (ד"ה ואם) ביאר, שהחסרון במי שמסרב יותר מדאי הוא, שנראה כמי שאינו מאמין שהקב"ה שומע תפילת כל אדם ואף אם אינו ראוי, כאמור (תהלים כב כה) 'כי לא בזה ולא שִׁקַּץ עֱנוּת עני, ולא הסתיר פניו ממנו, ובשַׁוְּעוֹ אליו שָׁמֵעַ'.

[יש שביארו, שהמלח אינו מעיקר התבשיל, אלא הוא נועד רק להטעימו ולעשותו נוח לאכילה לבריות. אך בחסרון מלח או ריבויו, אין התבשיל נוח ורצוי לבריות, והדבר פוגם בכל כללות התבשיל. וכן שליח ציבור, הדרך שבה הוא ניגש לפני התיבה, אמנם אינה מעיקר התפילה, אך עליו לעשות זאת באופן שיהיה נוח ומרוצה בעיני הבריות, והיינו שיסרב מעט דרך ענוה. אך כשאינו מסרב כלל או כשמסרב מידי הרבה, מראה גנאי בעצמו ואינו מתנאה לבריות, ואף פוגם בכל מעלת התפילה, שנמצא שהוא שליח ציבור שאינו הגון דיו].

טו. רש"י (ד"ה מהבהב). והערוך (ערך הבהב ג) כתב, שמנענע בראשו, כלומר כמי שעומד להסכים. וכתב המכתם (ד"ה ראשונה), שזו תיבה מושאלת מהבהוב האש, שענינו דולק ואינו דולק (שבת כח: ועוד הרבה), ואף כאן הכוונה מסכים ואינו מסכים. ובדעת רש"י כתב, שהוא מלשון 'הבה' שענינו שמזמין ומכין עצמו, כמו 'הבה נא אבא אליך' (בראשית לח טז).

טז. מאירי (ד"ה אע"פ), וכן נאמר בירושלמי (ה"ג). אך בשפתי חכמים (ברש"י ד"ה מהבהב) כתב בדעת רש"י שהכוונה נעמד, עיין שם.

יז. דין הסירוב נאמר על מי שאינו שליח צבור קבוע. טור (או"ח סי' נג). וביאר הבית יוסף (שם ס"ק טו-טז ד"ה היורד) בדעת הטור, שבשליח צבור קבוע עדיף שיעבור מעצמו לפני התיבה קודם שיאמרו לו, ולא ימתינו לו הצבור. ועוד, שאם ממתין עד שיאמרו לו, הרי זה נראה כמי שאינו סומך על דברי הצבור שמינוהו לשליח צבור. [והביאור הלכה (שם ד"ה ולא) העיר, שמלשון הטור אין להוכיח אלא שאינו צריך לסרב, אולם יתכן שאכן עליו להמתין עד שיאמרו לו לעבור לפני התיבה]. וכן פסק בשולחן ערוך (שם סט"ו), ששליח ציבור קבוע יעלה מעצמו קודם שיאמרו לו. אמנם הגר"א (שם) תמה, שהרי מבואר בערכין (יא:) שעל הכהן המקריב להימלך כמו ששליח צבור נמלך קודם שעובר לפני התיבה, וכהן הוא כשליח ציבור קבוע, הרי שאף על שליח צבור קבוע להמתין שיאמרו לו שיעבור לפני התיבה. וכתב בביאור הלכה (שם) ליישב, שאמנם בגמרא בערכין מבואר ששליח צבור צריך להמלך, אולם אפשר שמדובר שם בחזן הממונה לשאר דברים וכגון לתקיעת שופר ולנָדות וכדומה, ואף על פי שהצבור בודאי מתרצה שיהיה שלוחם גם לתפילה מכל מקום הדרך הוא להימלך בצבור, אבל אם עיקר התמנותו היא לתפילה אין צריך להמלך כיון שלכך מינוהו.

עוד כתב השולחן ערוך (שם סט"ז) בשם הרא"ה (ד"ה העובר), שדין הסירוב הוא לפי המפייס והמתפייס, כלומר, שאם המבקש הוא אדם גדול הרי שאין מסרבים לגדול (פסחים פו:), ויעמוד בפעם הראשונה שמבקש ממנו. ומה ששנינו בברייתא, הוא שיעור בסתם בני אדם.

יח. בירושלמי (ה"ג) הגירסא היא, 'רובן קשה מיעוטן רע ובינוניתן יפה'. וכתב המהרש"א (ח"א ד"ה ג'), שלדברי הירושלמי ברייתא זו היא כברייתא הקודמת, שהתבארו בה שלש מידות של סרבנות. אולם המראה הפנים (ירושלמי שם ד"ה ובינוניתן) כתב, שאף לפי הגירסא שלפנינו יש לפרש ש'ומיעוטן' היינו מיעוט בינוני, וכפי שמוכח מהברייתא הקודמת.

כתב מעון הברכות (ד"ה שלשה), שהברייתא כאן הביאה שלשה דברים אלו, משום שכשם ששאור ומלח מיעוטן מוסיף כח ורובן ממעט כח, כך היא הסרבנות, שאם אינו מסרב כלל יש בכך גסות הרוח, ומיעוט הסרבנות מחזקו שלא לנהוג בגסות, אולם הסירוב המרובה הוא עצמו גסות הרוח, שהרי מורה ששקל בדעתו את ערכו עד כמה הוא ראוי לאותו דבר, ולפי זה שוקל בדעתו עד כמה עליו לסרב, ואם יפצירו בו הרבה, הוא סבור שכלפי ריבוי הפצרות אלו הוא כבר ראוי דיו לאותו דבר. וזו גסות הרוח, שהרי באמת אינו ראוי כלל.

במסכת גיטין (ע.) הובאה ברייתא בה נשנו שמונה דברים אחרים שרובן קשה ומיעוטן יפה. ומה שבכל מקום נכתבו דברים אחרים, משום שבסוגייתנו נאמרו דברים שמיעוטן יפה במעט מאד, אולם בשמונה דברים השנויים במסכת גיטין, מיעוטן היינו פחות מחציים. ריא"ף (גיטין ע. ד"ה שמונה).

יט. בין אם דילג ברכה, בין אם חתם בברכה אחת חתימה של ברכה אחרת, ובין אם לא הזכיר באיזו ברכה מה שראוי לומר בה [כגון יעלה ויבוא או בקשת מטר]. מאירי (ד"ה מי).

עוד כתב המאירי, שהדינים להלן הם באופן שסיים את הברכה, אולם אם נזכר בטעותו קודם שסיים הברכה, חוזר לתחילת אותה ברכה. וכן פסק המגן אברהם (סי' קיד סק"ט).

כ. יש אומרים שאם טעה השליח צבור בחזרת התפילה ודילג את ברכת 'אתה קדוש', או שחתם בה בחתימה של ברכה אחרת, אינו חוזר לתחילת התפילה, כדי שלא יהיו הצבור צריכים לחזור ולומר קדושה פעם שניה, אלא חוזר השליח צבור לתחילת הברכה שטעה בה. מאירי (שם, בסוה"ד). והוכיח המאירי כדבריהם מדברי הירושלמי (פ"ה ה"ג), שלאחר קדושה בברכת 'יוצר אור' הרי זו כברכה אחרת. וראה בשערי תשובה (או"ח סי' תקפב סק"א) ובמנחת שלמה (ח"א סי' ב) ובשבט הלוי (שו"ת ח"ז סי' טו אות ג) מה שכתבו להלכה בדין זה.

כא. רש"י (ד"ה אין להן). והיינו, שאינו חוזר כלל על הברכות שכבר אמר [כגון שדילג ברכת רופא ואמר ברכת השנים, ונזכר שדילג, חוזר ואומר ברכת רופא וממשיך מברכת קיבוץ גלויות]. תוספות (ד"ה אמצעיות) בדעת רש"י. אך הקשו על כך מהגמרא במגילה (יז.-:), שמשמע שאף בתפילה הסדר מעכב, ועל כן ביארו כדברי הרי"ף והרשב"ם, שלדעת רב אסי חוזר לברכה שטעה בה, וממשיך משם כסדר הברכות של שמונה עשרה. וראה עוד מה שכתבו הפני יהושע והצל"ח (ברש"י ד"ה אין) בביאור שיטת רש"י.

כב. בריי"ף, ברשב"א (ד"ה רב) ובמאירי (ד"ה מי) מבואר, שרב ששת הקשה ממשנתנו

[א] חברותא כלפי שמיא מי איכא אי לא כוון דעתיה מעיקרא מחינן ליה במרזפתא דנפחא עד דמכוין דעתיה: **מתני'** (ג) האומר יברכוך טובים הרי זה דרכי מינות) [א] העובר לפני התיבה וטעה יעבור אחר תחתיו ולא [ב] יהא סרבן באותה שעה מהיכן [ג] הוא מתחיל מתחלת הברכה שטעה זה[א]. [ד] העובר לפני התיבה לא יענה אמן אחר הכהנים מפני הטרוף [ה] ואם אין שם כהן אלא הוא לא ישא את כפיו [ו] ואם הבטחתו שהוא נושא את כפיו וחוזר לתפלתו רשאי: **גמ'** ת"ר [ז] העובר לפני התיבה צריך לסרב ואם אינו מסרב דומה לתבשיל שאין בו מלח ואם מסרב יותר מדאי דומה לתבשיל שהקדיחתו מלח כיצד הוא עושה פעם ראשונה יסרב שניה מהבהב[ב] שלישית פושט את רגליו ויורד [ז] ת"ר שלשה רובן קשה ומיעוטן יפה ואלו הן שאור ומלח וסרבנות. אמר רב הונא [ז] טעה בשלש ראשונות חוזר לראש באמצעיות חוזר לאתה חונן באחרונות חוזר לעבודה ורב אסי אמר אמצעיות אין להן סדר מתיב רב ששת מהיכן הוא חוזר[ג] מתחלת הברכה שטעה זה תיובתא דרב הונא[ד] אמר לך רב הונא אמצעיות כלהו חדא ברכתא נינהו. אמר רב יהודה [ח] לעולם אל ישאל אדם צרכיו לא בשלש ראשונות ולא בשלש אחרונות אלא באמצעיות [ט] דא"ר חנינא ראשונות דומה לעבד שמסדר שבח לפני רבו אמצעיות דומה לעבד שמבקש פרס מרבו אחרונות דומה לעבד שקבל פרס מרבו [ט] ונפטר והולך לו. [י] ת"ר מעשה בתלמיד אחד שירד[ה] לפני התיבה בפני רבי אליעזר והיה מאריך יותר מדאי א"ל תלמידיו רבינו כמה ארכן הוא זה אמר להם כלום מאריך יותר ממשה רבינו דכתיב ביה [א] את ארבעים היום ואת ארבעים הלילה וגו' שוב מעשה בתלמיד א' שירד לפני התיבה בפני ר"א והיה מקצר יותר מדאי א"ל תלמידיו כמה קצרן הוא זה א"ל כלום מקצר יותר ממשה רבינו דכתיב [ב] אל נא רפא נא לה א"ר[ו] יעקב אמר רב חסדא כל המבקש רחמים על חבירו אין צריך להזכיר שמו שנאמר אל נא רפא נא לה ולא קמדכר שמה דמרים: ת"ר[ז] [י] אלו ברכות שאדם שוחה בהן באבות תחלה וסוף בהודאה תחלה וסוף [ק] ואם בא לשוח בסוף כל ברכה וברכה ובתחלת כל ברכה וברכה מלמדין אותו שלא ישחה [ס] אר"ש בן פזי אריב"ל משום בר קפרא הדיוט כמו שאמרנו

כהן

רש"י

חברותא כלפי שמיא. מנהג שנוהג אדם בחברו ינהג אצל המקום ולא יזהר בתפלתו: מחינן ליה. כלומר מלמדין אותו שיכוין, ומכין אותו אם ירגיל בכך: מרזפתא. קורנס, ותפש את המקבת בידה מתרגמינן מרזפתא (שופטים ד): מתני' ולא יהא סרבן באותה שעה. לפי שאמר יורדין לפני התיבה כשאומרים לו לך רד צריך לסרב פעם אחת כלומר איני כדאי לכך כדאמרי' לקמן בשמעתין, אבל זה לא יסרב, מפני שגנאי הוא שתהא התפלה מופסקת כל כך: מתחלת הברכה שטעה זה. אם דלג א' מן הברכות ואמר אחרת ואינו יודע לשוב ולאחוז סדרו, יתחיל העובר תחתיו אותה ברכה שדלג זה ואומר משם ואילך: לא יענה אמן אחר הכהנים. הש"צ בסוף כל ברכה וברכה: מפני הטרוף. שלא תטרף דעתו ויטעה, לפי שש"צ הוא צריך להתחיל ברכה שניה ולומר לפני הכהנים כל תיבה ותיבה כדאמרינן במס' סוטה (דף לט:)[ק], ובענותו אמן לא יוכל לכוין מהר ולהתחיל בברכה שלאחריו: אם אין שם כהן אלא הוא. החזן: לא ישא את כפיו. שמא לא יוכל לחזור לתפלתו לדעת לכוין להתחיל בשים שלום שדעתו מטורפת מאימת הצבור: ואם הבטחתו. כלומר אם בטוח הוא שאין דעתו מטורפת מאימת הצבור: גמ' יסרב. כשאומרים לו לך יעשה עצמו כלא רוצה, כלומר איני כדאי: שהקדיחתו. לשון שרפה, כמו כי אש קדחה באפי (דברים לב): מהבהב. כלומר מזמין עצמו, כמו [ט] ננער לעמוד: אין להן סדר. ואם דלג ברכה אחת ואח"כ נזכר בה אומרה אף שלא במקומה: [ס] מתחלת הברכה שטעה זה. וממילא משמע דגומר ממנה והלאה, אלמא על סדרה צריך לחזור ולאומרה: חדא ברכתא נינהו. ודקתני מתני' מתחלת הברכה שטעה זה היינו אתה חונן: ונפטר. נוטל רשות: א"צ להזכיר שמו. של חולה: תחלה וסוף. במודים ולך נאה להודות:

כהן

תוספות

[מ] אמר מודים מודים משתקין אותו. ירושלמי[י] הלא דתימא בצבור אבל ביחיד תחנונים הם: [מ] אמר פסוקא פסוקא וכפליה. פי' בקונטרס משתקין אותו דמחזי כעושה ב' רשויות ובה"ג ובפר"ח מפרש איפכא פסוקא פסוקא אין משתקין אותו מיהו מגונה הוי אך לשון הגמרא לא משמע כפי'[י] ואותן בני אדם שאומרים ב' או ג' פעמים שמע ישראל ביוה"כ משתקין אותם לפירש"י ולפר"ח מגונה מיהא הוי או שמא אין לחוש רק כשקורא ק"ש בעונתה ומקבל עליו עול מלכות שמים ומ"מ טוב שלא לומר אך מה שאומרים ה' הוא האלהים ז' פעמים ביוה"כ ויום ערבה[ק] כנגד ז' רקיעים משבחים לבורא שהוא דר למעלה מז'[כ] מנהג כשר הוא וגם מלינו בקרא שתי פעמים ה' הוא האלהים גבי אליהו (מלכים א יח): מהיכן הוא מתחיל מתחלת הברכה שטעה בה. ירושלמי[י] בטיטי אשתתק באופנים אתון שיילון לר' בון אמר להו בשם ריב"ל זה שעבר תחתיו יתחיל ממקום שפסק ופריך והתנן מתחיל מתחלת הברכה שטעה בה אמר להו מכיון דעניתון קדושה הסם כמי שהוא תחלת הברכה דמי: לא יענה אמן אחר הכהנים מפני הטרוף. תימה תיפוק ליה דמפסיק תפלה אם עונה אמן וי"ל מאחר שלא אמר האי טעמא ש"מ דעניית אמן לא חשיב ליה הפסקה מאחר שצורך תפלה הוא אבל לקרות כהנים לדוכן אומר ר"ת שאין ש"צ יכול לקוראם דחשיב הפסקה לתפלה אם קוראם אלא אחד מבני הקהל קוראם והא דאמרינן בסוטה פ' אלו נאמרים (ד' לח.) לשנים קורא כהנים וכו' לאו אשליח צבור קאי אלא אחזן כדתניא בספרי (פרשת נשא[ל]) אמור להם[מ] מלמד שהחזן אומר להם אמרו וחזן לאו היינו שליח צבור דחזן היינו המתעסק בצרכי צבור וכן משמע נמי בסוטה (ד' לט:) דלאו אשליח צבור קאי דמעיקרא קאמר אין הכהנים רשאין להתחיל בברכה עד שיכלה הדבור מפי הקורא פי' הקורא כהנים ואח"כ אומר אין שליח צבור רשאי וכו' משמע דשנים הם ויש שהיו רוצים לומר דכמו כן אין ש"צ רשאי להקרות יברכך לכהנים דכמו כן הוי הפסקה אמנם רבינו יהודה פי' דבהדיא יש במדרש[י] טעמי יתרות וחסרות אמור להם מלמד ששליח צבור אומר להם על כל דבור ודבור וכן יש שרוצים להתיר לשליח צבור עצמו לקרות כהנים אפילו לפי' ר"ת דמה דפי' דהוא הפסקה היינו דוקא בימיהם מיד כשסיימו ברכת הודאה לא היו אומרים או"א ברכנו בברכה כדמשמע בסוטה (שם) דקאמר אין הקורא רשאי לקרות כהנים עד שיכלה אמן מפי הצבור פי' אמן שעונין בסיום ברכת הודאה אלמא משמע שלא היו אומרים אלא כהנים מיד אבל עכשיו שהורגלו לומר אלהינו בלשון ברכה ותפלה אין זו הפסק דלא גרע מעניית אמן דהכא דלא חשיבא הפסק כדפרישית[פ]: **אמצעיות** אין להן סדר. פי' בקונטרס ואם דלג ברכה אחת ואחר כך נזכר בה שלא במקומה אומרה במקום שנזכר. ולא נהירא דהא תנן במגילה (פ"ב ד' יז.[ע]) הקורא את המגילה למפרע לא יצא ותניא (שם) וכן בהלל וכן בק"ש וכן בתפלה. לכך נראה כפירוש רשב"ם ורב אלפס דאין להן סדר דקאמר היינו שיתחיל במקום שדלג הברכה ומשם ואילך יאמר הכל על הסדר אבל ודאי לא יתחיל באתה חונן כמו בג' ראשונות שחוזר לראש וג' אחרונות שחוזר לעבודה וראיה מדתניא בתוספתא דמכילתין[פ] הקורא את שמע והשמיט בה פסוק אחד לא יקרא אותו פסוק בפני עצמו אלא מתחיל מאותו פסוק ואילך וגומר עד סופה ותניא נמי בפ"ב דמגילה (ד' יח:) שאם השמיט פסוק א' במגילה שקורא על הסדר מאותו פסוק ואילך והתם משוי תפלה למגילה לענין הך מילתא כדפרישית. ובה"ג פסק כרב אסי דאמר אמצעיות אין להן סדר חדא דרב הונא כתלמיד לגבי רב אסי כדאמרינן בכמה מקומות[צ] אמר רב הונא אמר רב אסי ועוד דלרב הונא צריך לדחוק ולשנויי מתני' דכולהו חדא ברכתא ניהו ואשנויי דחיקי לא ניקום ונסמוך ועוד דרב אסי ורב ששת קיימי בחד שיטתא ועוד דבשל סופרים הלך אחר המיקל[ק] וא"כ אדם שטעה ודלג ברכה אחת באמצעיות או שלא אמר המלך המשפט בין ר"ה ליוה"כ דקי"ל בפ"ק (דף יב:) דמחזירין אותו לא יחזור לאתה חונן אלא לאותה ברכה שדלג ומשם ואילך יאמר על הסדר כדפי' רשב"ם והיכא שטעה בג' ראשונות כגון שטעה בחתימתן או לא הזכיר בין ר"ה ליוה"כ בברכת אבות זכרנו או בחתימת המחיה מי כמוך או שלא אמר המלך הקדוש חוזר לראשונה והיכא שטעה בשלש אחרונות כגון שטעה כמו כן בחתימתן או שלא הזכיר בין ראש השנה ליוה"כ בשים שלום בספר חיים טובים או וכתוב לחיים טובים בהודאה חוזר לעבודה וטעמא דכיון שכולה שבח הוי כברכה א'. ותענית צבור שש"צ קובע ברכה לעצמו שאומר עננו בין גואל לרופא[ר] אם שכחה ונזכר בה קודם סיום תפלה אין מחזירין אותו כיון שהיה צריך לחזור ולומר על הסדר כפי' רשב"ם א"כ הויא ברכה לבטלה אם מחזירין אותו אבל לפי' הקונטרס היה אומרה במקום שנזכר ואין כאן ברכה לבטלה: **אל** ישאל אדם צרכיו לא בג' ראשונות ולא בג' אחרונות. פי' ר"ת ורבינו האי דוקא ליחיד אבל לצרכי צבור שואלין ולכך אנו אומרים זכרנו וקרובץ[ן] ויעלה ויבא בהם ותדע דדוקא יחיד קאמר שהרי עיקר ברכות אחרונות לצרכי צבור הם[ס]: **מלמדין** אותו שלא ישחה. וא"ת וישחה ומה בכך וי"ל שלא יבא לעקור דברי חכמים שלא יאמרו כל אחד מחמיר כמו שהוא רוצה ואין כאן תקנת חכמי' וחיישינן (א) ליוהרא:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) מגילה דף כה., ב) שם [ועמ"ש לעיל לג: גירסת הרי"ף ורא"ש], ג) [סוטה לח:], ד) גיטין ע. ע"ש, ה) עיין תוס' מגילה ד. ד"ה פסק וע"ז ח. ד"ה אם, ו) מכילתא דר"י פרשת בשלח, ז) [תוספתא פרק א], ח) עיין תוס' לעיל יב: ד"ה כרע יג: ד"ה שואל כא: ד"ה עד לא. ד"ה ומוצאו, ט) ר"ה ל., י) דפרקין הלכה ג, כ) חגיגה יב:, ל) סו"ס לט, מ) במדבר ו כג, נ) נראה דהיה מצוי מדרש כזה ואינו נמצא בידינו (מגיד תעלומה) ועיין אוצר מדרשים עמוד קצה, ס) [וע"ע תוס' מנחות מד. ד"ה כל כהן כו'], ע) ושם ע"ב ד"ה הסדיר, פ) [פ"ג], צ) כגון ב"ב דף קכו., ק) ע"ז דף ז., ר) תענית דף יג:, ש) [וע"ע תוס' ע"ג ח. ד"ה אם כא].

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה מלמדין וכו'. וחיישינן ליוהרא. נ"ב כלומר ועוד[מ] חיישינן ליוהרא:

תורה אור השלם

א) וָאֶתְנַפַּל לִפְנֵי יְיָ אֵת אַרְבָּעִים הַיּוֹם וְאֶת אַרְבָּעִים הַלַּיְלָה אֲשֶׁר הִתְנַפָּלְתִּי כִּי אָמַר יְיָ לְהַשְׁמִיד אֶתְכֶם: [דברים ט, כה]

ב) וַיִּצְעַק מֹשֶׁה אֶל יְיָ לֵאמֹר אֵל נָא רְפָא נָא לָהּ: [במדבר יב, יג]

הגהות וציונים

א] נ"א בה (גליון): ב] [פירוש ינענע בראשון] (גליון) כן פירש הערוך בערך הבהב ב': ג] בכת"י הגי' מהיכן הוא מתחיל כלשון המשנה, ועיין צל"ח: ד] [צ"ל תיובתא דרב אסי לימא תהוי תיובתא דרב הונא וכו' כך היה הגירסא לפני רש"י וע' בסוף ס' קרבן נתנאל] (גליון) עיין צל"ח שמבאר דברי רש"י מתחלת הברכה לפי נוסח הק"נ: ה] [לפי שמצוה להתפלל במקום נמוך כדאיתא לעיל י: הלכך קתני ירד ע' רש"י ר"ה לב. ד"ה ירד] (גליון): ו] נ"ל להגיה דא"ר יעקב אמר רב חסדא וכו' (מהרש"א): ז] יש אומרים שהיא משנה וגורסים אותה בנוסח משנתינו, כ"ה ברי"ף רשב"א ומאירי: ח] לכאורה כוונת רש"י למה שאמרו שם אין הכהנים רשאין להתחיל בברכה עד שיכלה דיבור מפי הקורא. והר"ן במגילה (דף טו ע"ב מדפי הרי"ף) מביא שאחרים פירשו שהיה הש"ץ קורא לפניהם כל תיבה ותיבה, אולם רש"י בסוטה מפרש שכוונת הגמרא לקריאת כהנים כפי' הראשון בר"ן שם עיי"ש וצ"ע. ובתוס' כאן ד"ה לא מביאו מהמדרש: ט] [שייך לדף לג ע"ב] (גליון): י] צ"ל כפירושם וכ"ה בתוס' ר"פ, ועיין מהרש"א שכתב לא ידענא משמעו ועיין רש"ש: כ] ויום ערבה ל"ג (ר"ב אשכנזי) וגם בתוס' הרא"ש ותור"פ ליתא: ל] עיין ב"י או"ח סימן סח מש"כ בפי' קרובץ, ובתוס' הרא"ש איתא קרובות: מ] וכ"כ הב"י או"ח ריש סי' קיג ע"ש:

עין משפט נר מצוה

נ א מיי' פ"י מהלכות תפלה הלכה ג סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' קכו סעיף ב:

נא ב מיי' שם טוש"ע שם ובסי' נג סי"ז:

נב ג מיי' שם הלכה ד סמג שם טוש"ע שם סימן קיט סעיף ג ובסי' קכו סעיף ב:

נג ד מיי' פי"ד מהל' נשיאת כפים הל' ה סמג עשין כ טוש"ע או"ח סימן קכח סעיף יט:

נד ה מיי' שם פט"ו הלכה י טוש"ע שם סעיף כ:

נה ו טוש"ע או"ח סי' נג סעיף טו:

נו ז מיי' פ"י מהל' תפלה הלכה א ד סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' קכו סעיף ב:

נז ח מיי' פ"א שם הלכה ד ופ"ו שם הל' ג סמג שם טוש"ע או"ח סי' קיב סעיף א:

נח ט מיי' פ"ה שם הל' יא סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' קכג סעיף א:

נט י מיי' פ"ה שם הל' יוד סמג שם טוש"ע או"ח סי' קיג סעיף א:

רב נסים גאון

תנו רבנן אלו ברכות שאדם שוחה בהן כו'. פי' בתלמוד ארץ ישראל בפ' מאימתי קורין הכל שחין בהודאה עם שליח צבור ר' זעירא אמר ובלבד במודים כו' תני ובלבד שלא ישוח יותר מדאי. ובגמ' דד' אבות נזיקין (בבא קמא דף טז) איתא שדרו של אדם לסוף (ע') [שבע] שנה נעשה נחש והני מילי הוא דלא כרע במודים. ובגמ' דסוטה בפ' אלו נאמרים בכל לשון (דף מ) אמרי בזמן ששליח צבור אומר מודים העם מה הם אומרים:

גליון הש"ס

רש"י ד"ה מתחלת הברכה וכו' וממילא כו'. עיין בקרבן נתנאל שמנא גירסא בקלף. תיובתא דרב אסי לימא תהוי תיובתא דר"ה אמר לך ר"ה: גמ' אר"ש בן פזי אריב"ל. במדרש רבה בראשית פרשה לט איתא ריב"ג בשם ריב"ל אמר כ"ג תחלת כל ברכה שוחה והמלך בתחלת כל ברכה ובסוף כל ברכה שוחה. רבי סימון בשם ריב"ל אמר המלך משהיה כורע לא היה נזקף:

משנת ראשונים

ואם אין שם כהן אלא הוא לא ישא את כפיו. אם ש"צ כהן, אם יש שם כהנים אחרים, לא ישא את כפיו. (ולא יאמרו לו לעלות או ליטול ידיו, אבל אם אמרו לו צריך לעלות, דהוא עובר בעשה אם אינו עולה) (מרדכי והגהות מיימוני פט"ו דתפלה ואגור).

[שולחן ערוך אורח חיים סימן קכח]

ואפי' אין שם כהן אלא הוא, לא ישא את כפיו אא"כ מובטח לו שיחזור לתפלתו בלא טירוף דעת, שאם הוא מובטח בכך כיון שאין שם כהן אלא הוא, ישא את כפיו כדי שלא תתבטל נשיאות כפים.

[שולחן ערוך אורח חיים סימן קכח]

[המשך בסוף המסכת]

באחת מהברכות האמצעיות חוזר ל'אתה חונן' וחוזר ואומר את כולם, ואילו מלשון המשנה משמע שהשני חוזר רק לתחילת הברכה שטעה בה הראשון[כג]. מתרצת הגמרא, **אָמַר לָךְ רַב הוּנָא** - רב הונא יתרץ לך, שאין להקשות מלשון המשנה, משום **שֶׁאֶמְצָעִיּוֹת כּוּלְּהוּ חֲדָא בְּרָכְתָא נִינְהוּ** - כל הברכות האמצעיות נחשבות כברכה אחת של בקשת הצרכים, ולפיכך לשון המשנה 'מתחילת הברכה שטעה בה' מתפרש מתחילת ברכת 'אתה חונן', שהיא הברכה הראשונה מהאמצעיות, והרי היא כתחילת הברכה האמצעית הארוכה[כד].

★

אגב שחילקה הגמרא בין ברכות ראשונות אמצעיות ואחרונות בענין טעות, מחלקת הגמרא ביניהם גם בענין אחר:

אָמַר רַב יְהוּדָה, לְעוֹלָם אַל יִשְׁאַל אָדָם את **צְרָכָיו, לֹא בְּשָׁלֹשׁ** הברכות **הָרִאשׁוֹנוֹת וְלֹא בְּשָׁלֹשׁ** הברכות **הָאַחֲרוֹנוֹת, אֶלָּא** רק **בַּבְּרָכוֹת הָאֶמְצָעִיּוֹת.** והטעם לכך הוא, **דְּאָמַר רַבִּי חֲנִינָא,** בברכות **הָרִאשׁוֹנוֹת דּוֹמֶה** המתפלל **לְעֶבֶד שֶׁמְּסַדֵּר שֶׁבַח לִפְנֵי רַבּוֹ,** ובברכות **הָאֶמְצָעִיּוֹת דּוֹמֶה** המתפלל **לְעֶבֶד שֶׁמְּבַקֵּשׁ פְּרָס** [-מתנה[כה]] **מֵרַבּוֹ,** ובשלשת הברכות **הָאַחֲרוֹנוֹת דּוֹמֶה** המתפלל **לְעֶבֶד שֶׁקִּבֵּל פְּרָס מֵרַבּוֹ וְנִפְטָר** [-נוטל רשות ללכת[כו]] **וְהוֹלֵךְ לוֹ.** ומשום כך, בברכות הראשונות והאחרונות שנועדו לשבח והודאה, אין להוסיף בקשת צרכיו[כז]. אולם באמצעיות בהם הוא דומה לעבד המבקש פרס מרבו, יכול אדם להוסיף ולבקש את שאר צרכיו, שברכות אלו נועדו לכך[כח].

הגמרא מבארת כמה ראוי לאדם להוסיף ולהאריך בבקשת צרכיו:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **מַעֲשֶׂה בְּתַלְמִיד אֶחָד שֶׁיָּרַד לִפְנֵי הַתֵּיבָה**[כט] **בִּפְנֵי רַבִּי אֱלִיעֶזֶר, וְהָיָה מַאֲרִיךְ יוֹתֵר מִדַּאי** בתפילתו. **אָמְרוּ לוֹ תַּלְמִידָיו** לרבי אליעזר, **רַבֵּינוּ, כַּמָּה אַרְכָן** [-מאריך בתפילתו] **הוּא** תלמיד **זֶה** שירד לפני התיבה. **אָמַר לָהֶם** רבי אליעזר, **כְּלוּם מַאֲרִיךְ** הוא **יוֹתֵר מִמֹּשֶׁה רַבֵּינוּ, דִּכְתִיב בֵּיהּ** - שנאמר לגביו שאמר לישראל כשהוכיחם קודם פטירתו על חטא העגל (דברים ט כה), '**וָאֶתְנַפַּל לִפְנֵי ה' אֵת אַרְבָּעִים הַיּוֹם וְאֶת אַרְבָּעִים הַלַּיְלָה** וגו' אֲשֶׁר הִתְנַפָּלְתִּי, כִּי אָמַר ה' לְהַשְׁמִיד אֶתְכֶם', הרי שמצינו שמשה רבינו האריך בתפילתו הרבה יותר מתלמיד זה, ואין בזה פגם[ל].

מביאה הגמרא מעשה נוסף, **שׁוּב מַעֲשֶׂה בְּתַלְמִיד אֶחָד שֶׁיָּרַד לִפְנֵי הַתֵּיבָה בִּפְנֵי רַבִּי אֱלִיעֶזֶר, וְהָיָה מְקַצֵּר יוֹתֵר מִדַּאי** בתפילתו, **אָמְרוּ לוֹ תַּלְמִידָיו** לרבי אליעזר, **כַּמָּה קַצְרָן** [-מקצר בתפילתו] **הוּא** תלמיד **זֶה. אָמַר לָהֶם** רבי אליעזר, **כְּלוּם מְקַצֵּר** הוא **יוֹתֵר מִמֹּשֶׁה רַבֵּינוּ, דִּכְתִיב** בתפילת משה על מרים לאחר שלקתה בצרעת (במדבר יב יג), 'וַיִּצְעַק מֹשֶׁה אֶל ה' לֵאמֹר **אֵל נָא רְפָא נָא** לָהּ', הרי שמצינו שמשה רבינו קיצר בתפילתו הרבה יותר מתלמיד זה, ואין בכך פגם[לא].

[ויתכן שגרסו בדברי רב ששת 'מהיכן הוא מתחיל'. וכן משמע ברי"ף]. אך הצל"ח (ד"ה מתיב) כתב, שקושיית רב ששת היא מברייתא, שהרי במשנתנו שנינו 'מהיכן הוא מתחיל' והלשון שהביא רב ששת הוא 'מהיכן הוא חוזר'. [וראה בשפתי חכמים (ד"ה מתיב) שלשון 'מתחיל' שייך בשליח צבור השני שמתחיל במקום הראשון שטעה, ואילו לשון 'חוזר' שייך באותו המתפלל שחוזר מחמת שטעה]. וראה שם שביאר מדוע רב ששת הקשה מברייתא ולא ממשנתנו.

כג. לפי גירסת הגמרא שלפנינו הקושיא היא רק על רב הונא. אך הקרבן נתנאל (בסוף הספר, לאחר המפתחות) [הו"ד בגליון הש"ס (ברש"י ד"ה מתחלת)] הביא גירסא מכת"י ישן, 'תיובתא דרב אסי, לימא תהוי תיובתא דרב הונא' וכו'. ולפי גירסא זו הקושיא היא אף על רב אסי, ואדרבה, בקושיא על רב אסי אין יישוב, ואילו לקושיא על רב הונא יש יישוב, כפי שמסיימת הגמרא. וכתבו הצל"ח (ברש"י ד"ה אין), מנחת יהודה (בתוס' ד"ה אמצעיות) ועוד אחרונים, שרש"י (ד"ה מתחלת) גרס בגמרא כקרבן נתנאל, וביאור הגמרא לפי זה הוא, שמחלוקת רב אסי ורב הונא היא באופן שדילג על אחת מהברכות האמצעיות, שלרב אסי משלימה היכן שנזכר וממשיך במקום שפסק, ולרב הונא חוזר ל'אתה חונן' וממשיך את ברכות י"ח ממנה והלאה כסדר, וכפי שהתבאר לעיל בדעת רש"י. ומשום כך לרב אסי ודאי קשה ממה ששנינו שחוזר לתחילת הברכה שטעה בה, שמשמע מכך שממשיך מברכה זו והלאה כסדר הראוי. ואף לרב הונא שסובר שחוזר לברכת 'אתה חונן' יש להקשות, הרי הוא אינו צריך לחזור אלא לברכה שדילג, ואינו צריך לחזור ל'אתה חונן'. וראה בביאורי רש"י שהובא ביאור אחר בשיטת רש"י. אמנם הרשב"ם, הרי"ף והתוספות גרסו כגירסא שלפנינו שהקושיא היא רק על רב הונא, ולשיטתם רב אסי סובר שחוזר לברכה שטעה בה וממשיך ממנה כסדר הראוי, והיינו ממש כמבואר במשנתנו. וראה בדברי דוד (ד"ה ורב) שהאריך בביאור הסוגיא לשיטות הראשונים.

אף לשיטת התוספות שקושיית הגמרא היא רק על רב הונא, לכאורה יש להקשות לרב אסי משלש ברכות ראשונות שאם טעה בהם חוזר לתחילת התפילה, וכן בשלש ברכות אחרונות שאם טעה בהם חוזר לתחילת 'רצה', ואין חוזר רק למקום שטעה. אולם הגמרא הקשתה רק על רב הונא משום שלפי רב אסי ניתן לדחות ולומר שמדובר בברכות אמצעיות, או שמא אף היה קבלה בידם שמשנתנו דיברה בברכות אמצעיות, ואין להקשות ממנה על רב אסי. רשב"א (ד"ה רב). אולם הפני יהושע (ד"ה מתיב) כתב, שדוחק לומר כן, שהרי לשון המשנה היא 'העובר לפני התיבה וטעה' ומשמע שבכל מקום שטעה הדין שוה, ואף בברכות קריאת שמע, כמובא בתוספות (ד"ה מהיכן) בשם הירושלמי. לכך תירץ, שבברכות ראשונות ואחרונות היה פשוט לגמרא ששלשת הברכות הם ענין אחד של שבח או הודאה, ונחשבים ברכה אחת, ועל כן כוונת התנא שחוזר ל'תחילת הברכה' היינו לתחילתם, אולם באמצעיות שכל אחת היא בקשה על צורך אחר, כל אחת נחשבת ברכה לעצמה, ואם היה על השני להתחיל מברכת 'אתה חונן' היה לתנא לומר 'מהיכן הוא מתחיל, מתחילת הברכות שטעה זה'.

כד. ראה בתוספות (ד"ה אמצעיות) לענין פסק הלכה, ובדעת רש"י בזה ראה במנחת יהודה (בתוס' שם) ובחיים שאל (שו"ת, ח"ב סי' לד).

כה. כן פירש הערוך (ערך פרס ד). והרמב"ם (פירוש המשניות אבות פ"א מ"ג) פירש, שלשון 'פרס' נאמר על דבר שניתן עבור מעשה, אולם אין הנותן חייב ליתנו, וכמו שאומר אדם לעבדו או לבנו הקטן עשה לי כך וכך, ואתן לך דינר או שנים, ואינו כשכר שחייב בדין ליתנו.

כו. רש"י (ד"ה ונפטר). והיינו, כשהעבד נפטר מרבו הוא מודה ומשבח, ואף כאן ברכת מודים היא הודאה, וברכות רצה ושים שלום הם בקשה של צרכי רבים, והרי זה שבח וכבוד לרב שרבים צריכים לו. ע"פ הרא"ש (סי' כא). וראה בהערה הבאה. [אמנם הרמב"ם כתב 'שלש אחרונות הודיה'. ויש שביארו, שאף שברכת רצה ושים שלום עיקרם בקשה ולא הודאה, אך הם נתקנו בזמן שבית המקדש היה קיים, ובאותו זמן היתה נוסחתם הודאה על עבודת בית המקדש ועל השלום שישראל מצויים בו. ולאחר חורבן הבית שינו את נוסחתם לבקשה על דברים אלו].

כז. דין זה הוא בבקשת צרכיו של היחיד, אולם צרכי הרבים מותר לבקש אף בברכות הראשונות והאחרונות, וכמו שמזכירים בברכת אבות 'זכרנו לחיים' או שאר הוספות. וראיה לדבר, שהרי עיקר ברכות האחרונות הם בקשת צרכי צבור. תוספות (ד"ה אל) בשם רבינו חננאל ורב האי גאון, וכן כתב הרא"ש (סי' כא). עוד הוכיח כן הרא"ש, שרבי אלעזר הקליר התקין אמירת קרוב"ץ [-פיוטים] בשלש ברכות ראשונות, והוא היה קדמון, ואפשר שאף היה תנא.

אך הרשב"א (ד"ה הא) הביא בשם רב האי גאון, שרק בברכות אחרונות מותר לבקש צרכי ציבור, שהרי ברכת רצה וברכת שים שלום הן בקשת צרכי רבים. אך בברכות ראשונות שכולן שבח, אין לבקש אפילו צרכי ציבור, ומחמת כן אין ראוי לומר 'זכרנו לחיים' בעשרת ימי תשובה. אולם סיים הרשב"א שיש מהגאונים האחרונים שהתירו זאת, וכן נראה, שהרי זכרנו לחיים כבר מוזכר במסכת סופרים. וכן כתב המאירי (ד"ה לעולם), והסיק, שהוספות על צרה חדשה או הזכרת איזה ענין שאירע, אין להוסיפו בברכות ראשונות ואחרונות. אולם הוספה הנוגעת לכלל האומה, וכגון 'יעלה ויבוא' שהיא בקשת גאולה או 'זכרנו לחיים', אין לחשוש אם מוסיפים.

כח. בשולחן ערוך (או"ח סי' קיט ס"א) ישנם חילוקי דינים בענין זה, ועיקרם: א. בברכת שומע תפילה, וכן בסוף התפילה, בין קודם שאמר 'יהיו לרצון אמרי פי' ובין לאחר שאמר, יכול להאריך בבקשות, אלא שבשומע תפילה לא יאריך ביותר ואילו בסוף התפילה יכול להוסיף כרצונו. ב. בשאר הברכות, רשאי לבקש באמצעיתה ובסופה מעין ענין הברכה. ג. כשמבקש בשאר הברכות מעין כל ברכה וכנ"ל, טוב להזהר, שאם בקשתו היא בשביל כל ישראל, יאמרנה רק בסוף הברכה ובלשון רבים. ואם שואל צרכיו ממש, וכגון שיש לו חולה בתוך ביתו או שצריך פרנסה, יכול לשאול אף באמצע הברכה אך בלשון יחיד. וראה שם בט"ז (סק"ג) ובמשנה ברורה (סק"א-יא) שביארו טעמי דינים אלו ופרטים נוספים.

כט. ראה בהערה לעיל (לג:) שהתבאר מדוע השליח צבור נקרא 'יורד לפני התיבה'.

ל. נידון הגמרא הוא באופן שהתפלל את נוסח התפילה שתקנו חכמים, ובא להוסיף ולבקש בתפילתו, ובהוספות אלו יכול להאריך או לקצר כרצונו. מאירי (ד"ה יחיד). והוסיף, שמכל מקום ראוי לאדם למצע עצמו ולא להאריך יותר מדאי ולא לקצר יותר מדאי, כדי שלא ירננו אחריו הבריות ויאמרו 'כמה ארכן זה' או 'כמה קצרן זה'.

לא. הטעם שמשה רבינו קיצר בתפילתו, משום שלא יאמרו בני ישראל 'אחותו עומדת בצרה והוא עומד ומתפלל'. ספרי (בהעלותך פק"ה). וכתב בשפתי חכמים (ד"ה א"ל), שאמנם שם היתה למשה סיבה לקצר, אולם מכל מקום יש ללמוד משם שגם תפילה קצרה יש לה שם תפילה.

מה שרבי אליעזר הביא להם שתי ראיות אלו ממשה רבינו, הוא משום שרצה ללמדם שאורך התפילה צריך להיות לפי הענין. שבחטא העגל שהוא חטא חמור ושל רבים, ודאי צריך להאריך ואף להזכיר כמה שמות וכינויים עד שיהיה נענה בתפילתו, אולם בחטא של מרים שהיה חטא של יחיד, ואף לא היה חמור כל כך, לא הוצרך להאריך ואף לא הזכיר משמותיו של הקב"ה אלא את השם 'אל'. מהרש"א (ח"א ד"ה כלום). וכעין זה כתב במעון הברכות (ד"ה כלום), שיש ללמוד ממשה רבינו, שבצרכי הנפש וקיומה יש להאריך בתפילה כמו שמשה רבינו האריך לאחר חטא העגל, אולם בצרכי הגוף יש לקצר בתפילה וכמו שמשה רבינו קיצר לרפואת אחותו.

עין משפט נר מצוה

נ א מיי' פ"י מהלכות תפלה הלכה ג סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' קכו סעיף ג:
נא ב מיי' שם טוש"ע שם ונסי' נג סי"ז:
נב ג מיי' שם הלכה ד סמג שם טוש"ע שם סימן קיט סעיף ג ונסי' קכו סעיף ג:
נג ד מיי' פי"ד מהל' נשיאת כפים הל' ה סמג עשין כ טוש"ע או"ח סימן קכח סעיף יט:
נד ה מיי' שם פט"ו הלכה י טוש"ע שם סעיף כ:
נה ו טוש"ע או"ח סי' נג סעיף טז:
נו ז מיי' פ"י מהל' תפלה הלכה א ד סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' קכו סעיף ג:
נז ח מיי' פ"א שם הלכה ד ופ"ו שם הל' ג סמג שם טוש"ע או"ח סי' קיב סעיף א:
נח ט מיי' פ"ה שם הל' יא סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' קכג סעיף א:
נט י מיי' פ"ה שם הל' יוד סמג שם טוש"ע או"ח סי' קיג סעיף א:

רב נסים גאון

תנו רבנן אלו ברכות שאדם שוחה בהן כו'. פי' בתלמוד ארץ ישראל בפ' מאימתי קורין הכל שוחין בהודאה עם שליח צבור ר' זעירא אמר ובלבד במודים כו' תני ובלבד שלא ישוח יותר מדאי. ובגמ' דד' אבות נזיקין (בבא קמא דף טז) איתא שדרו של אדם לסוף (ע') [שבע] שנה נעשה נחש והני מילי הוא דלא כרע במודים. ובגמ' דסוטה בפ' אלו נאמרים בכל לשון (דף מ) אמרי בזמן ששליח צבור אומר מודים העם מה הם אומרים:

גליון הש"ס

רש"י ד"ה מתחלת הברכה וכו' וממילא כו'. עיין בקרבן נתנאל שמלא גירסא בקלף. תיובתא דרב **אסי לימא תהוי תיובתא** דר"ה אמר לך ר"ה: גמ' אר"ש בן פזי אריב"ל. במדרש רבה בראשית פרשה לט איתא **ריב"נ בשם ריב"ל אמר כ"ג תחלת כל ברכה שוחה והמלך בתחלת כל ברכה ובסוף כל ברכה** שוחה. **רבי סימון בשם ריב"ל אמר המלך משהיה כורע לא היה נזקף:**

משנת ראשונים

ואם אין שם כהן אלא הוא לא ישא את כפיו. אם ש"צ כהן, אם יש שם כהנים אחרים, לא ישא את כפיו. (ולא יאמרו לו לעלות או ליטול ידיו, אבל אם אמרו לו צריך לעלות, דהוא עובר בעשה אם אינו עולה) (מרדכי והגהות מיימוני פט"ו דתפלה ואגור).
[שולחן ערוך אורח חיים סימן קכח]

ואפי' אין שם כהן אלא הוא, לא ישא את כפיו אא"כ מובטח לו שיחזור לתפלתו בלא טירוף דעת, שאם הוא מובטח בכך כיון שאין שם כהן אלא הוא, ישא את כפיו כדי שלא תתבטל נשיאות כפים.
[שולחן ערוך אורח חיים סימן קכח]

[המשך בסוף המסכת]

[א] חברותא כלפי שמיא מי איכא אי לא כוון דעתיה מעיקרא מחינן ליה במרזפתא דנפחא עד דמכוון דעתיה: **מתני'** (ג) האומר יברכוך טובים הרי זה דרכי מינות) [א] העובר לפני התיבה וטעה יעבור אחר תחתיו ולא [ב] יהא סרבן באותה שעה מהיכן [ג] הוא מתחיל מתחלת הברכה שטעה זה[א]. [ד] העובר לפני התיבה לא יענה אמן אחר הכהנים מפני הטרוף [ה] ואם אין שם כהן אלא הוא לא ישא את כפיו [ו] ואם הבטחתו שהוא נושא את כפיו וחוזר לתפלתו רשאי: **גמ'** ת"ר [ז] העובר לפני התיבה צריך לסרב ואם אינו מסרב דומה לתבשיל שאין בו מלח ואם מסרב יותר מדאי דומה לתבשיל שהקדיחתו מלח כיצד הוא עושה פעם ראשונה יסרב שניה מהבהב[ב] שלישית פושט את רגליו ויורד [ד] ת"ר שלשה רובן קשה ומיעוטן יפה ואלו הן שאור ומלח וסרבנות. אמר רב הונא [ז] טעה בשלש ראשונות חוזר לראש באמצעיות חוזר לאתה חונן באחרונות חוזר לעבודה ורב אסי אמר אמצעיות אין להן סדר מתיב רב ששת מהיכן הוא חוזר[ג] מתחלת הברכה שטעה זה תיובתא דרב הונא[ד] אמר לך רב הונא אמצעיות כלהו חדא ברכתא נינהו. אמר רב יהודה [ח] לעולם אל ישאל אדם צרכיו לא בשלש ראשונות ולא בשלש אחרונות אלא באמצעיות [ה] דא"ר חנינא ראשונות דומה לעבד שמסדר שבח לפני רבו אמצעיות דומה לעבד שמבקש פרס מרבו אחרונות דומה לעבד שקבל פרס מרבו [ט] ונפטר והולך לו. [י] ת"ר מעשה בתלמיד אחד שירד[ה] לפני התיבה בפני רבי אליעזר והיה מאריך יותר מדאי א"ל תלמידיו רבינו כמה ארכן הוא זה אמר להם כלום מאריך יותר ממשה רבינו דכתיב ביה [א] את ארבעים היום ואת ארבעים הלילה וגו' שוב מעשה בתלמיד א' שירד לפני התיבה בפני ר"א והיה מקצר יותר מדאי א"ל תלמידיו כמה קצרן הוא זה א"ל כלום מקצר יותר ממשה רבינו דכתיב [ב] אל נא רפא נא לה א"ר[ו] יעקב אמר רב חסדא כל המבקש רחמים על חבירו אין צריך להזכיר שמו שנאמר אל נא רפא נא לה ולא קמדכר שמה דמרים: ת"ר[ז] [י] אלו ברכות שאדם שוחה בהן באבות תחלה וסוף בהודאה תחלה וסוף [ח] ואם בא לשוח בסוף כל ברכה וברכה ובתחלת כל ברכה וברכה מלמדין אותו שלא ישחה ° אר"ש בן פזי אריב"ל משום בר קפרא הדיוט כמו שאמרנו כהן

רש"י

חברותא כלפי שמיא. מנהג שנוהג אדם בחברו ינהג אצל המקום ולא יזהר בתפלתו: מחינן ליה. כלומר מלמדין אותו שיכוין, ומכין אותו אם ירגיל בכך: מרזפתא. קורנס, ותפש את המקבת בידה מתרגמינן מרזפתא (שופטים ד): **מתני'** ולא יהא סרבן באותה שעה. לפי שאחר יורדין לפני התיבה כשאומרים לו לך רד צריך לסרב פעם אחת כלומר איני כדאי לכך כדאמרי' לקמן בשמעתין, אבל זה לא יסרב, מפני שגנאי הוא שתהא התפלה מופסקת כל כך: מתחלת הברכה שטעה זה. אם דלג א' מן הברכות ואמר אחרת ואינו יודע לשוב ולאחוז סדרו, יתחיל העובר תחתיו אותה ברכה שדלג זה ואומר משם ולהלן: לא יענה אמן אחר הכהנים. הש"ל בסוף כל ברכה וברכה: מפני הטרוף. שלא תטרף דעתו ויטעה, לפי שש"ל הוא צריך להתחיל ברכה שניה ולומר לפני הכהנים כל תיבה ותיבה כדאמרינן במס' סוטה (דף לט:)[ט], ובענותו אמן לא יוכל לכוין מהר ולהתחיל בברכה שלאחריו: אם אין שם כהן אלא הוא. החזן: לא ישא את כפיו. שמא לא יוכל לחזור לתפלתו לדעת לכוין להתחיל בשים שלום שדעתו מטורפת מאימת הצבור: ואם הבטחתו. כלומר אם בטוח הוא שאין דעתו מטורפת מאימת הצבור: **גמ'** יסרב. כשאומרים לו לך יעשה עצמו כלא רוצה, כלומר איני כדאי: שהקדיחתו. לשון שרפה, כמו כי אש קדחה באפי (דברים לב): מהבהב. כלומר מזמין עצמו, כמו [ט] ננער לעמוד: אין להן סדר. ואם דלג ברכה אחת ואח"כ נזכר בה אומרה אף שלא במקומה: ° מתחלת הברכה שטעה זה. וממילא משתמע דגומר ממנה והלאה, אלמא על סדרה צריך לחזור ולאומרה: חדא ברכתא נינהו. ודקתני מתני' מתחלת הברכה שטעה זה היינו אתה חונן: ונפטר. נוטל רשות: א"צ להזכיר שמו. של חולה: תחלה וסוף. במודים ולך נאה להודות:

תוספות

[ט] **אמר** מודים מודים משתקין אותו. ירושלמי[י] הדא דתימא בצבור אבל ביחיד תחנונים הם: [ט] **אמר** פסוקא פסוקא וכפליה. פי' בקונטרס משתקין אותו דמחזי כעושה ב' רשויות וכה"ג ובפר"ח מפרש איפכא פסוקא פסוקא אין משתקין אותו מיהו מגונה הוי אך לשון הגמרא לא משמע כפי'[י] ואותן בני אדם שאומרים ב' או ג' פעמים שמע ישראל ביוה"כ משתקין אותם לפירש"י ולפר"ח מגונה מיהא הוי או שמא אין לחוש רק כשקורא ק"ש בעונתה ומקבל עליו עול מלכות שמים ומ"מ טוב שלא לומר אך מה שאומרים ה' הוא האלהים ז' פעמים ביוה"כ ויום ערבה[ק] כנגד ז' רקיעים משבחים לבורא שהוא דר למעלה מז'[כ] מנהג כשר הוא וגם מלינו בקרא שתי פעמים ה' הוא האלהים גבי אליהו (מלכים א יח): **מהיכן** הוא מתחיל מתחלת הברכה שטעה בה. ירושלמי[י] בטיטי אשתתק באופנים אתון שיילון לר' בון אמר להו בשם ריב"ל זה שעבר תחתיו יתחיל ממקום שפסק ופריך והתנן מתחיל מתחלת הברכה שטעה בה אמר להו מכיון דעניתון קדושת השם כמי שהוא תחלת הברכה דמי: **לא** יענה אמן אחר הכהנים מפני הטרוף. תימה תיפוק ליה דמפסיק תפלה אם עונה אמן וי"ל מאחר שלא אמר האי טעמא ש"מ דעניית אמן לא חשיב ליה הפסקה מאחר שצורך תפלה הוא אבל לקרות כהנים לדוכן אומר ר"ת שאין ש"ל יכול לקוראם דחשיב הפסקה לתפלה אם קוראם אלא אחד מבני הקהל קוראם והא דאמרינן בסוטה פ' אלו נאמרים (ד' לח.) לשנים קורא כהנים וכו' לאו אשליח צבור קאי אלא אחזן כדתניא בספרי (פרשת נשא[ל]) אמור להם[מ] מלמד שהחזן אומר להם אמרו וחזן לאו היינו שליח צבור דחזן היינו המתעסק בצרכי צבור וכן משמע נמי בסוטה (ד' לט:) דלאו אשליח צבור קאי דמעיקרא קאמר אין הכהנים רשאין להתחיל בברכה עד שיכלה הדבור מפי הקורא פי' הקורא כהנים ואח"כ אומר אין שליח צבור רשאי וכו' משמע דשנים הם ויש שהיו רוצים לומר דכמו כן אין ש"ל רשאי להקרות יברכך לכהנים דכמו כן הוי הפסקה אמנם רבינו יהודה פי' דבהדיא יש במדרש[נ] טעמי יתרות וחסרות אמור להם מלמד ששליח צבור אומר להם על כל דבור ודבור וכן יש שרוצים להתיר לשליח צבור עצמו לקרות כהנים אפילו לפי' ר"ת דמה דפי' דהויא הפסקה היינו דוקא בימיהם מיד כשסיימו ברכת הודאה לא היו אומרים או"א ברכנו בברכה כדמשמע בסוטה (שם) דקאמר אין הקורא רשאי לקרות כהנים עד שיכלה אמן מפי הצבור פי' אמן שעונין בסיום ברכת הודאה אלמא משמע שלא היו אומרים אלא כהנים מיד אבל עכשיו שהורגלו לומר אלהינו בלשון ברכה ותפלה אין זו הפסק דלא גרע מעניית אמן דהכא דלא חשיבא הפסק כדפרישית[ס]: **אמצעיות** אין להן סדר. פי' בקונטרס ואם דלג ברכה אחת ואחר כך נזכר בה שלא במקומה אומרה במקום שנזכר. ולא נהירא דהא תנן במגילה (פ"ב ד' יז.[ע]) הקורא את המגילה למפרע לא יצא ותניא (שם) וכן בהלל וכן בק"ש וכן בתפלה. לכך נראה כפירוש רשב"ם ורב אלפס דאין להן סדר דקאמר היינו שיתחיל במקום שדלג הברכה ומשם ואילך יאמר הכל על הסדר אבל ודאי לא יתחיל באתה חונן כמו בג' ראשונות וג' אחרונות שחוזר לראש וראיה מדתניא בתוספתא דמכילתין[פ] הקורא את שמע והשמיט בה פסוק אחד לא יקרא אותו פסוק בפני עצמו אלא מתחיל מאותו פסוק ואילך וגומר עד סופה ותניא נמי בפ"ב דמגילה (ד' יח:) שאם השמיט פסוק א' במגילה שקורא על הסדר מאותו פסוק ואילך והתם מסוי תפלה למגילה לענין הך מילתא כדפרישית. וכה"ג פסק כרב אסי דאמר אמצעיות אין להן סדר חלא דרב הונא כתלמיד לגבי רב אסי כדאמרינן בכמה מקומות[צ] אמר רב הונא אמר רב אסי ועוד דלרב הונא צריך לדחוק ולשנויי מתני' דכולהו חדא ברכתא נינהו ואשנויי דחיקי לא ניקום ונסמוך ועוד דרב אסי ורב ששת קיימי בחד שיטתא ועוד דבצל סופרים הלך אחר המיקל[ק] וא"כ אדם שטעה ודלג ברכה אחת באמצעיות או שלא אמר המלך המשפט בין ר"ה ליוה"כ דקי"ל בפ"ק (דף יב:) דמחזירין אותו לא יחזור לאתה חונן אלא לאותה ברכה שדלג ומשם ואילך יאמר על הסדר כדפי' רשב"ס והיכא שטעה בג' ראשונות כגון שטעה בחתימתן או לא הזכיר בין ר"ה ליוה"כ בברכת אבות זכרנו או בתחיית המתים מי כמוך או שלא אמר המלך הקדוש חוזר לראשונה והיכא שטעה בשלש אחרונות כגון שטעה כמו כן בחתימתן או שלא הזכיר בין ראש השנה ליוה"כ בשים שלום בספר חיים טובים או וכתוב לחיים טובים בהודאה חוזר לעבודה וטעמא דכיון שכולה שבח הוי כברכה א'. ותענית צבור שש"ל קובע ברכה לעצמו שאומר עננו בין גואל לרופא[ר] אם שכחה ונזכר בה קודם סיום תפלה אין מחזירין אותו כיון שהיה צריך לחזור ולומר על הסדר כפי' רשב"ס א"כ הויא ברכה לבטלה אם מחזירין אותו אבל לפי' הקונטרס היה אומרה במקום שנזכר ואין כאן ברכה לבטלה: **אל** ישאל אדם צרכיו לא בג' ראשונות ולא בג' אחרונות. פי' ר"ת ורבינו האי דוקא ליחיד אבל צרכי צבור שואלין ולכך אנו אומרים זכרנו וקרובץ[ש] ויעלה ויבא בהם ותדע דדוקא יחיד קאמר שהרי עיקר ברכות אחרונות צרכי צבור הם[ת]: **מלמדין** אותו שלא ישחה. וא"ת וישחה ומה בכך וי"ל שלא יבא לעקור דברי חכמים שלא יאמרו כל אחד מחמיר כמו שהוא רוצה ואין כאן תקנת חכמי' וחיישינן (א) ליוהרא:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) מגילה דף כה., ב) שם [ועמ"ש לעיל לג: גירסת הרי"ף ורא"ש], ג) [סוטה לח:], ד) גיטין ע. ע"ש, ה) עיין תוס' מגילה ד. ד"ה פסק וע"ז ח. ד"ה אם, ו) מכילתא דר"י פרשת בשלח, ז) [תוספתא פרק א], ח) עיין תוס' לעיל יב: ד"ה כרע יג: ד"ה שואל כא: ד"ה עד לא. ד"ה ומוצאו, ט) ר"ה ל., י) דפרקין הלכה ג, כ) חגיגה יב:, ל) סו"ס לט, מ) במדבר ו כג, נ) נראה דהיה מצוי מדרש כזה ואינו נמצא בידינו (מגיד תעלומה) ועיין אוצר מדרשים עמוד קצה, ס) [וע"ע תוס' מנחות מד. כהן כו'], ע) ושם ע"ב ד"ה הסדיר, פ) [פ"ג], צ) כגון ב"ב דף קכו., ק) ע"ז דף ז., ר) תענית דף יג:, ש) [וע"ע תוס' ע"ג ת. ד"ה אם בא].

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה מלמדין וכו'. וחיישינן ליוהרא. נ"ב כלומר ועוד[מ] חיישינן ליוהרא:

תורה אור השלם

א) וָאֶתְנַפַּל לִפְנֵי יְיָ אֵת אַרְבָּעִים הַיּוֹם וְאֶת אַרְבָּעִים הַלַּיְלָה אֲשֶׁר הִתְנַפָּלְתִּי כִּי אָמַר יְיָ לְהַשְׁמִיד אֶתְכֶם: [דברים ט, כה]

ב) וַיִּצְעַק מֹשֶׁה אֶל יְיָ לֵאמֹר אֵל נָא רְפָא נָא לָהּ: [במדבר יב, יג]

הגהות וציונים

א] נ"א בה (גליון): ב] [פירוש ינענע בראשון (גליון) כן פירש הערוך בערך הבהב ב': ג] בכת"י הגי' מהיכן הוא מתחיל כלשון המשנה, ועיין צל"ח: ד] [צ"ל תיובתא דרב אסי לימא תהוי תיובתא דרב הונא וכו' כך היה הגירסא לפני רש"י וע' בסוף ס' קרבן נתנאל] (גליון) עיין צל"ח שמבאר דברי רש"י מתחלת הברכה לפי נוסח הק"נ: ה] [לפי שמצוה להתפלל במקום נמוך כדאיתא לעיל י: הלכך קתני ירד ע' רש"י ר"ה לב. ד"ה ירד] (גליון): ו] נ"ל להגיה דא"ר יעקב אמר רב חסדא וכו' (מהרש"א): ז] יש אומרים שהיא משנה וגורסים אותה בנוסח משנתינו, כ"ה ברי"ף רשב"א ומאירי: ח] לכאורה כוונת רש"י למה שאמרו שם אין הכהנים רשאין להתחיל בברכה עד שיכלה דיבור מפי הקורא. והר"ן במגילה (דף טו ע"ב מדפי הרי"ף) מביא שאחרים פירשו שהיה הש"ץ קורא לפניהם כל תיבה ותיבה, אולם רש"י בסוטה מפרש שכוונת הגמרא לקריאת כהנים כפי' הראשון בר"ן שם עיי"ש וצ"ע. ובתוס' כאן ד"ה לא מביאו מהמדרש: ט] [שייך לדף לג ע"ב] (גליון): י] צ"ל כפירושם וכ"ה בתוס' ר"פ, ועיין מהרש"א שכתב לא ידענא משמעו ועיין רש"ש: כ] ויום ערבה ל"ג (ר"ב אשכנזי) וגם בתוס' הרא"ש ותור"פ ליתא: ל] עיין ב"י או"ח סימן סח מש"כ בפי' קרובץ, ובתוס' הרא"ש איתא קרובות: מ] וכ"כ הב"י או"ח ריש סי' קיג ע"ש:

אגב שהובאה תפילת משה על מרים, מביאה הגמרא הלכה נוספת הנלמדת מפסוק זה:

אָמַר רַבִּי יַעֲקֹב אָמַר רַב חִסְדָּא, כָּל הַמְבַקֵּשׁ רַחֲמִים עַל חֲבֵירוֹ החולה שיתרפא, **אֵין צָרִיךְ לְהַזְכִּיר** את **שְׁמוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר** בתפילת משה על מרים לאחר שלקתה בצרעת (שם) **'אֵל נָא רְפָא נָא לָהּ', וְלֹא קָמַדְכַּר שְׁמָהּ דְּמִרְיָם** - ולא הזכיר משה רבינו את שמה של מרים, הרי שבבקשת רחמים אין צריך להזכיר את שמו של החולה[לב].

★

הגמרא מביאה ברייתא העוסקת בסדר הכריעות בתפילת העמידה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא[לג], **אֵלּוּ הֵן הַבְּרָכוֹת** מתפילת העמידה **שֶׁאָדָם שׁוֹחֶה** [-מתכופף וכורע[לד]] **בָּהֶן** בתפילתו. **בְּ**ברכת **אָבוֹת** שהיא הברכה הראשונה, כורע **תְּחִלָּה וָסוֹף** - בתחילת הברכה ובסופה, וכן **בְּהוֹדָאָה** [-בברכת 'מודים'] כורע **תְּחִלָּה וָסוֹף** - בתחילת הברכה ובסופה[לה]. **וְאִם בָּא לָשׁוּחַ** - לכרוע **בְּסוֹף כָּל בְּרָכָה וּבְרָכָה וּבִתְחִלַּת כָּל בְּרָכָה וּבְרָכָה, מְלַמְּדִין אוֹתוֹ שֶׁלֹּא יִשְׁחֶה**[לו].

הגמרא מביאה חילוקי דינים בכריעות אלו:

אָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן פָּזִי[לז] **אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי מִשּׁוּם בַּר קַפָּרָא, הֶדְיוֹט** - סתם אדם הבא לכרוע, דינו הוא **כְּמוֹ שֶׁאָמַרְנוּ** בברייתא, שכורע רק בתחילה וסוף של ברכת אבות ובהודאה, ולא בברכות אחרות.

לב. על פי הגירסא שלפנינו, משמע שמימרא זו הובאה אגב שהוזכר לעיל הפסוק 'אל נא רפא נא לה'. אולם המהרש"א (שם) כתב, שיש לגרוס 'דאמר רבי יעקב', ואין זו מימרא לעצמה אלא היא הובאה כתוספת לדברי רבי אליעזר, כלומר, שמדברי רבי יעקב מתבאר שמשה רבינו קיצר כל כך בתפילתו, עד שאפילו לא הזכיר את שמה של מרים. [וכתב, שמחמת כן כפלה הגמרא והביאה מימרא זו גם בסוף הפרק, ששם הוא עיקר מקומה. אמנם לפנינו אינו נמצא שם, אך בדקדוקי סופרים (להלן ע"ב אות ר) הביא כן מכמה כת"י ודפו"י].

כתב המאירי (ד"ה יחיד), שהיחיד המתפלל על חבירו אינו צריך להזכיר את שמו, אלא סומך על מה שבלבו יודע על מי מתפלל. ומשמע מדבריו, ששליח צבור המתפלל יש לו להזכיר את שם החולה [שהרי הציבור אינם יודעים את אשר בליבו]. והמגן אברהם (סי' קיט סק"א) כתב בשם המהרי"ל, שרק המתפלל בפני החולה אינו מזכיר שמו, אולם שלא בפניו יש להזכיר את שמו. וראה בבן יהוידע (ד"ה כל) שכתב, שבתפילה להמשכת שפע על חבירו צריך להזכיר את שמו, כמו שמצינו בכמה מקומות (תענית כג: כה.), אולם בתפילה להסרת חולי אין ראוי להזכיר את שם החולה וכמו שמצינו בתפילת משה על מרים, עיין שם שביאר באריכות טעם הדבר [וכן מבואר בילקוט ראובני (תחילת פרשת ויקרא), שהזכרת שמו של החולה מזיקה לו, עיין שם]. וראה הרחבת הדברים בילקוט ביאורים.

לג. לפי הגירסא לפנינו זו היא ברייתא. וכן נראה דעת הרא"ש (סי' כב) והרא"ה (ד"ה אלו). אולם הרי"ף לא גרס 'תנו רבנן' אלא הוסיף 'מתניתין', כלומר, שדין זה הוא משנה לעצמה, ואחר כך גרס 'גמרא', כלומר, הגמרא דנה בדברי המשנה, וכן כתב המאירי (ד"ה המשנה החמישית).

לד. כך דעת רוב המפרשים. אמנם יש שחילקו בין שחיה לכריעה, הובאו דבריהם בהערה להלן (ע"ב, לגבי 'הא בתחילה הא לבסוף').

לה. בכריעות אלו, כורע כשאומר 'ברוך' וזוקף כשאומר את השם. גמרא (לעיל יב.) [מלבד הכריעה בתחילת מודים שאינו כורע בברוך].

ראה בהערה להלן (ע"ב) לגבי דברי הגמרא 'רבא כרע בהודאה תחילה וסוף', שיש מהראשונים שכתבו שאין לגרוס כאן דין כריעות בהודאה.

לו. ואין אומרים שכל אחד ישחה כמה שירצה, כדי שלא יבואו לידי עקירת תקנת חכמים שתקנו לכרוע בארבעה מקומות, שיאמרו שכל אחד כורע כרצונו ואין בזה תקנה. ועוד, שאם כורע יותר ממה שתקנו חכמים הרי זו יוהרא. תוספות (ד"ה מלמדין).

עוד כתבו התוספות (לעיל לא. ד"ה ומולאו), שהאיסור הוא בתחילת וסוף הברכה, אולם באמצע הברכה מותר לשחות, וכמו שמצינו (לעיל לא.) שרבי עקיבא היה מרבה בכריעות והשתחויות, ולכך נהגו העולם לשחות בתפילת ראש השנה ויום הכפורים באמצע הברכה.

כתב במגיד תעלומה (ד"ה מלמדין), שרק לאחר התפילה מלמדים אותו שלא יעשה כן בתפילתו הבאה, אולם אין גוערים בו בתוך תפילתו שיפסיק את כריעותיו, כיון שנראה שגוערים בו על שכורע לכבוד הקב"ה.

בסוגייתנו הובאו רק הכריעות שבתוך התפילה, אולם הרמב"ם (תפילה פ"ה ה"י) כתב, שנתקנו חמש כריעות בתפילה, שתים בברכת אבות, שתים בברכת ההודאה, ואחת בסוף התפילה כשפוסע שלש פסיעות לאחוריו. וכן כתבו עוד ראשונים [ראה בקובץ שיטות קמאי].

והטעם לכריעות אלו, ושכורעים אותם במקומות אלו, משום שבברכת אבות ומודים צריך אדם לעורר עצמו בכוונה יתירה, ולכך תיקנו שיכרע בהן. מאירי (ד"ה המשנה החמישית). ובבית אלוהים (שער התפילה פ"ח) ביאר, שהכריעה היא להראות את הכנעת המתפלל, וכיון שברכות אבות ומודים נעלות יותר משאר הברכות, שבברכת אבות אנו מייחדים את אלוהותו שלא פסקה מעימנו מעולם, ובמודים אנו מייחדים את אלוהותו שכל חיותנו וטובנו מאת הקב"ה, ולכך על המתפלל לכרוע בהם, כדי להראות את שפלותו שאינו ראוי שיתייחד שם אלוהותו עלינו. וכן כורע בסוף התפילה להראות שפלותו, שאין הקב"ה צריך לתפילתו ושבחיו, והתפילה היא לצורך האדם עצמו.

והאבודרהם (שמונה עשרה ד"ה גרסינן בברכות) והמנהיג (דיני תפילה עמ' פז) הביאו ירושלמי [לפנינו בירושלמי אינו], שבברכת אבות למדו שיש לכרוע, ממה שנאמר (בראשית כד מח) 'ואקוד ואשתחוה לה' ואברך את ה' אלוהי אדוני אברהם', שמשמע שכשאברך את אלוהי אברהם [היינו ברכת 'מגן אברהם'] יש לכרוע פעמיים כלשון הכתוב 'ואקוד ואשתחוה'. וב'מודים' למדו שיש לכרוע כיון שהוא לשון השתחויה, שנאמר (מלכים א' א נג) 'וישתחו למלך' ותרגומו 'ומודינא למלכא' [לפנינו תרגומו 'וסגיד', אך ראה בספר שמואל (ב' טו ד) 'השתחויתי' שתרגומו 'ומודינא']. וראה עוד בזה באריכות בפירוש התפילות לרבי יהודה בר יקר (בברכה הראשונה, ד"ה ולכן).

לגבי כריעות בברכות שאינם מתפילת העמידה, ראה בהערה להלן (ע"ב בסוף הסוגיא).

לז. ראה בהערה לעיל (טו.) ש'פזי' הוא שם אמו.

חברותא כלפי שמיא מי איכא אי לא כוון דעתיה מעיקרא מחינן ליה במרזפתא דנפחא עד דמכוין דעתיה: **מתני'** (האומר יברכוך טובים הרי זה דרכי מינות) העובר לפני התיבה וטעה יעבור אחר תחתיו ולא יהא סרבן באותה שעה מהיכן הוא מתחיל מתחלת הברכה שטעה זה. העובר לפני התיבה לא יענה אמן אחר הכהנים מפני הטרוף ואם אין שם כהן אלא הוא לא ישא את כפיו ואם הבטחתו שהוא נושא את כפיו וחוזר לתפלתו רשאי: **גמ'** ת"ר העובר לפני התיבה צריך לסרב ואם אינו מסרב דומה לתבשיל שאין בו מלח ואם מסרב יותר מדאי דומה לתבשיל שהקדיחתו מלח כיצד הוא עושה פעם ראשונה יסרב שניה מהבהב שלישית פושט את רגליו ויורד ת"ר שלשה רובן קשה ומיעוטן יפה ואלו הן שאור ומלח וסרבנות. אמר רב הונא טעה בשלש ראשונות חוזר לראש באמצעיות חוזר לאתה חונן באחרונות חוזר לעבודה ורב אסי אמר אמצעיות אין להן סדר מתיב רב ששת מהיכן הוא חוזר מתחלת הברכה שטעה זה תיובתא דרב הונא אמר לך רב הונא אמצעיות כלהו חדא ברכתא נינהו. אמר רב יהודה לעולם אל ישאל אדם צרכיו לא בשלש ראשונות ולא בשלש אחרונות אלא באמצעיות דא"ר חנינא ראשונות דומה לעבד שמסדר שבח לפני רבו אמצעיות דומה לעבד שמבקש פרס מרבו אחרונות דומה לעבד שקבל פרס מרבו ונפטר והולך לו. ת"ר מעשה בתלמיד אחד שירד לפני התיבה בפני רבי אליעזר והיה מאריך יותר מדאי א"ל תלמידיו רבינו כמה ארכן הוא זה אמר להם כלום מאריך יותר ממשה רבינו דכתיב את ארבעים היום ואת ארבעים הלילה וגו' שוב מעשה בתלמיד א' שירד לפני התיבה בפני ר"א והיה מקצר יותר מדאי א"ל תלמידיו כמה קצרן הוא זה א"ל כלום מקצר יותר ממשה רבינו דכתיב אל נא רפא נא לה א"ר יעקב אמר רב חסדא כל המבקש רחמים על חבירו אין צריך להזכיר שמו שנאמר אל נא רפא נא לה ולא קמדכר שמה דמרים: ת"ר אלו ברכות שאדם שוחה בהן באבות תחלה וסוף בהודאה תחלה וסוף ואם בא לשוח בסוף כל ברכה וברכה ובתחלת כל ברכה וברכה מלמדין אותו שלא ישחה אר"ש בן פזי אריב"ל משום בר קפרא הדיוט כמו שאמרנו כהן

רש"י

חברותא כלפי שמיא. מנהג שנוהג אדם בחברו ינהג אצל המקום ולא יזהר בתפלתו: מחינן ליה. כלומר מלמדין אותו שיכוין, ומכין אותו אם ירגיל בכך: מרזפתא. קורנס, ותקח את המקבת בידה מתרגמינן מרזפתא (שופטים ד): **מתני'** ולא יהא סרבן באותה שעה. לפי שאר יורדין לפני התיבה כשאומרים לו לך רד צריך לסרב פעם אחת כלומר איני כדאי לכך כדאמרי' לקמן בשמעתין, אבל זה לא יסרב, מפני שגנאי הוא שתהא התפלה מופסקת כל כך: מתחלת הברכה שטעה זה. אם דלג א' מן הברכות ואמר אחרת ואינו יודע לשוב ולאחוז סדרו, יתחיל העובר תחתיו אותה ברכה שדלג זה ואומר משם ולהלן: לא יענה אמן אחר הכהנים. הש"צ בסוף כל ברכה וברכה: מפני הטרוף. שלא תטרף דעתו ויטעה, לפי שש"צ הוא צריך להתחיל ברכה שניה ולומר לפני הכהנים כל תיבה ותיבה כדאמרינן במס' סוטה (דף לט:), ובענותו אמן לא יוכל לכוין מהר ולהתחיל בברכה שלאחריו: אם אין שם כהן אלא הוא. החזן: לא ישא את כפיו. שמא לא יוכל לחזור לתפלתו לדעת לכוין להתחיל בשים שלום שדעתו מטורפת מאימת הצבור: ואם הבטחתו. כלומר אם בטוח הוא שאין דעתו מטורפת מאימת הצבור: **גמ'** יסרב. כשאומרים לו לך יעשה עצמו כלא רוצה, כלומר איני כדאי: שהקדיחתו. לשון שרפה, כמו כי אש קדחה באפי (דברים לב): מהבהב. כלומר מזמין עצמו, כמו נגער לעמוד: אין להן סדר. ואם דלג ברכה אחת ואח"כ נזכר בה אומרה אף שלא במקומה: מתחלת הברכה שטעה זה. וממילא משתמע דגומר ממנה והלאה, אלמא על סדרה צריך לחזור ולאומרה: חדא ברכתא נינהו. ודקתני מתני' מתחלת הברכה שטעה זה היינו אתה חונן: ונפטר. נוטל רשות: א"צ להזכיר שמו. של חולה: תחלה וסוף. במודים ולך נאה להודות:

תוספות

אמר מודים מודים משתקין אותו. ירושלמי הדא דתימא בצבור אבל ביחיד תחנונים הם: **אמר** פסוקא פסוקא וכפליה. פי' בקונטרס משתקין אותו דמחזי כעושה ב' רשויות ובה"ג ובפר"ח מפרש איפכא פסוקא פסוקא אין משתקין אותו מיהו מגונה הוי אך לשון הגמרא לא משמע כפי' ואותן בני אדם שאומרים ב' או ג' פעמים שמע ישראל ביוה"כ משתקין אותם לפירש"י ולפר"ח מגונה מיהא הוי או שמא אין לחוש רק כשקורא ק"ש בעונתה ומקבל עליו עול מלכות שמים ומ"מ טוב שלא לומר אך מה שאומרים ה' הוא האלהים ז' פעמים ביוה"כ ויום ערבה כנגד ז' רקיעים משבחים לבורא שהוא דר למעלה מז' מנהג כשר הוא וגם מצינו בקרא שתי פעמים ה' הוא האלהים גבי אליהו (מלכים א יח): **מהיכן** הוא מתחיל מתחלת הברכה שטעה בה. ירושלמי בטיטי אשתתק באופנים אתון שיילון לר' בון אמר להו בשם ריב"ל זה שעבר תחתיו יתחיל ממקום שפסק ופריך והתנן מתחיל מתחלת הברכה שטעה בה אמר להו מכיון דעניתון קדושת השם כמי שהוא תחלת הברכה דמי: **לא** יענה אמן אחר הכהנים מפני הטרוף. תימה תיפוק ליה דמפסיק תפלה אם עונה אמן וי"ל מאחר שלא אמר האי טעמא ש"מ דעניית אמן לא חשיב ליה הפסקה מאחר שצורך תפלה הוא אבל לקרות כהנים לדוכן אומר ר"ת שאין ש"צ יכול לקוראם דחשיב הפסקה לתפלה אם קוראם אלא אחד מבני הקהל קוראם והא דאמרינן בסוטה פ' אלו נאמרים (ד' לח.) לשנים קורא כהנים וכו' לאו אשליח צבור קאי אלא אחזן כדתניא בספרי (פרשת נשא) אמור להם מלמד שהחזן אומר להם אמרו וחזן לאו היינו שליח צבור דחזן היינו המתעסק בצרכי צבור וכן משמע נמי בסוטה (ד' לט:) דלאו אשליח צבור קאי דמעיקרא קאמר אין הכהנים רשאין להתחיל בברכה עד שיכלה הדבור מפי הקורא פי' הקורא כהנים ואח"כ אומר אין שליח צבור רשאי וכו' משמע דשנים הם ויש שהיו רוצים לומר דכמו כן אין ש"צ רשאי להקרות יברכך לכהנים דכמו כן הוי הפסקה אמנם רבינו יהודה פי' דבהדיא יש במדרש טעמי יתרות וחסרות אמור להם מלמד ששליח צבור אומר להם על כל דבור ודבור וכן יש שרוצים להתיר לשליח צבור עצמו לקרות כהנים אפילו לפי ר"ת למה דפי' דהויא הפסקה היינו דוקא בימיהם מיד כשסיימו ברכת הודאה לא היו אומרים או"א ברכנו בברכה כדמשמע בסוטה (שם) דקאמר אין הקורא רשאי לקרות כהנים עד שיכלה אמן מפי הצבור פי' אמן שעונין בסיום ברכת הודאה אלמא משמע שלא היו אומרים אלא כהנים מיד אבל עכשיו שהורגלו לומר אלהינו בלשון ברכה ותפלה אין זו הפסק דלא גרע מעניית אמן דהכא דלא חשיבא הפסק כדפרישית: **אמצעיות** אין להן סדר. פי' בקונטרס ואם דלג ברכה אחת ואחר כך נזכר בה שלא במקומה אומרה במקום שנזכר. ולא נהירא דהא תנן במגילה (פ"ב ד' יז.) הקורא את המגילה למפרע לא יצא ותניא (שם) וכן בהלל וכן בק"ש וכן בתפלה. לכך נראה כפירוש רשב"ס ורב אלפס דאין להן סדר דקאמר היינו שיתחיל במקום שדלג הברכה ומשם ואילך יאמר הכל על הסדר אבל ודאי לא יתחיל באתה חונן כמו בג' ראשונות וג' אחרונות שחוזר לראש וראיה מדתניא בתוספתא דמכילתין הקורא את שמע והשמיט בה פסוק אחד לא יקרא אותו פסוק בפני עצמו אלא מתחיל מאותו פסוק ואילך וגומר עד סופה ותניא נמי בפ"ב דמגילה (ד' יח:) שאם השמיט פסוק א' במגילה שקורא על הסדר מאותו פסוק ואילך והתם משוי תפלה למגילה לענין הך מילתא כדפרישית. ובה"ג פסק כרב אסי דאמר אמצעיות אין להן סדר חדא דרב הונא כתלמיד לגבי רב אסי כדאמרינן בכמה מקומות אמר רב הונא אמר רב אסי ועוד דלרב הונא צריך לדחוק ולשנויי מתני' דכולהו חדא ברכתא נינהו ואשנויי דחיקי לא ניקום ונסמוך ועוד דרב אסי ורב ששת קיימי בחד שיטתא ועוד דבעל סופרים הלך אחר המיקל וא"כ אדם שטעה ודלג ברכה אחת באמצעיות או שלא אמר המלך המשפט בין ר"ה ליוה"כ דקי"ל בפ"ק (דף יב:) דמחזירין אותו לא יחזור לאתה חונן אלא לאותה ברכה שדלג ומשם ואילך יאמר על הסדר כדפי' רשב"ס והיכא שטעה בג' ראשונות כגון שטעה בחתימתן או לא הזכיר בין ר"ה ליוה"כ בברכת אבות זכרנו או בתחיית המתים מי כמוך או שלא אמר המלך הקדוש חוזר לראשונה והיכא שטעה בשלש אחרונות כגון שטעה כמו כן בחתימתן או שלא הזכיר בין ראש השנה ליוה"כ בשים שלום בספר חיים טובים או וכתוב לחיים טובים בהודאה וטעמא דכיון שכולה שבח הוי כברכה א'. ותענית צבור שש"צ קובע ברכה לעצמו שאומר עננו בין גואל לרופא אם שכחה ונזכר בה קודם סיום תפלה אין מחזירין אותו כיון שהיה צריך לחזור ולומר על הסדר כפי' רשב"ס א"כ הויא ברכה לבטלה אם מחזירין אותו אבל לפי' הקונטרס היה אומרה במקום שנזכר ואין כאן ברכה לבטלה: **אל** ישאל אדם צרכיו לא בג' ראשונות ולא בג' אחרונות. פי' ר"ת ורבינו האי דוקא ליחיד אבל צרכי צבור שואלין ולכך אנו אומרים זכרנו וקרובץ ויעלה ויבא בהם ותדע דלדוקא יחיד קאמר שהרי עיקר ברכות אחרונות צרכי צבור הם: **מלמדין** אותו שלא ישחה. וא"ת וישחה ומה בכך וי"ל שלא יבא לעקור דברי חכמים שלא יאמרו כל אחד מחמיר כמו שהוא רוצה ואין כאן תקנת חכמי' וחיישינן (א) ליוהרא:

עין משפט נר מצוה

נ א מיי' פ"י מהלכות תפלה הלכה ג סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' קכו סעיף ב:
נא ב מיי' שם טוש"ע שם ובסי' נג סי"ז:
נב ג מיי' שם הלכה ד סמג שם טוש"ע שם סימן קיט סעיף ג ובסי' קכו סעיף ב:
נג ד מיי' פי"ד מהל' נשיאת כפים הל' ה סמג עשין כ טוש"ע או"ח סימן קכח סעיף יט:
נד ה מיי' שם פט"ו הלכה י טוש"ע שם סעיף כ:
נה ו טוש"ע או"ח סי' נג סעיף טז:
נו ז מיי' פ"י מהל' תפלה הלכה א ד סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' קכו סעיף ב:
נז ח מיי' פ"א שם הלכה ד ופ"ו שם הל' ג סמג שם טוש"ע או"ח סי' קיב סעיף א:
נח ט מיי' פ"ה שם הל' יא סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' קכג סעיף א:
נט י מיי' פ"ה שם הל' יוד סמג שם טוש"ע או"ח סי' קיג סעיף א:

רב נסים גאון

תנו רבנן אלו ברכות שאדם שוחה בהן כו'. פי' בתלמוד ארץ ישראל בפ' מאימתי קורין הכל שוחין בהודאה עם שליח צבור ר' זעירא אמר ובלבד במודים כו' תני ובלבד שלא ישוח יותר מדאי. ובגמ' דד' אבות נזיקין (בבא קמא דף טז) איתא שדרו של אדם לסוף (ע') [שבע] שנה נעשה נחש והני מילי הוא דלא כרע במודים. ובגמ' דסוטה בפ' אלו נאמרים בכל לשון (דף מ) אמרי בזמן ששליח צבור אומר מודים העם מה הם אומרים:

גליון הש"ס

רש"י ד"ה מתחלת הברכה וכו' וממילא כו'. עיין בקרבן נתנאל שמגלה גירסא בקלף. תיובתא דרב אסי לימא תהוי תיובתא דר"ה אמר לך ר"ה: גמ' אר"ש בן פזי אריב"ל. במדרש רבה בראשית פרשה לט איתא ריב"נ בשם ריב"ל אמר כ"ג תחלת כל ברכה שוחה והמלך בתחלת כל ברכה ובסוף כל ברכה שוחה. רבי סימון בשם ריב"ל אמר המלך משהיה כורע לא היה נזקף:

משנת ראשונים

ואם אין שם כהן אלא הוא לא ישא את כפיו. אם ש"צ כהן, אם יש שם כהנים אחרים, לא ישא את כפיו. (ולא יאמרו לו לעלות או ליטול ידיו, אבל אם אמרו לו צריך לעלות, דהוא עובר בעשה אם אינו עולה) (מרדכי והגהות מיימוני פט"ו דתפלה ואגור).
[שולחן ערוך אורח חיים סימן קכח]

ואפי' אין שם כהן אלא הוא, לא ישא את כפיו אא"כ מובטח לו שיחזור לתפלתו בלא טירוף דעת, שאם הוא מובטח בכך כיון שאין שם כהן אלא הוא, ישא את כפיו כדי שלא תתבטל נשיאות כפים.
[שולחן ערוך אורח חיים סימן קכח]

[המשך בסוף המסכת]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) מגילה דף כה., ב) שם [ועמ"ש לעיל לג: גירסת הרי"ף ורא"ש], ג) [סוטה לח:], ד) גיטין ע. ע"ש, ה) עיין תוס' מגילה ד. ד"ה פסק וע"ז ח. ד"ה אם, ו) מכילתא דר"י פרשת בשלח, ז) [תוספתא פרק א], ח) עיין תוס' לעיל יב: ד"ה כרע יג: ד"ה שואל כא: ד"ה עד לא. ד"ה ומוצאו, ט) ר"ה ל., י) דפרקין הלכה ג, כ) חגיגה יב:, ל) סו"ס לט, מ) במדבר ו כג, נ) נראה דהיה מצוי מדרש כזה ואינו נמצא בידינו (מגיד תעלומה) ועיין אוצר מדרשים עמוד קצה, ס) [וע"ע תוס' מנחות מד. ד"ה כל כהן כו'], ע) ושם ע"ב ד"ה הסדיר, פ) [פ"ב], צ) כגון ב"ב דף קכו., ק) ע"ז דף ז., ר) תענית דף יג:, ש) [וע"ע תוס' ע"ג ח. ד"ה אם בא].

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה מלמדין וכו'. וחיישינן ליוהרא. נ"ב כלומר ועוד חיישינן ליוהרא:

תורה אור השלם

א) וָאֶתְנַפַּל לִפְנֵי יְיָ אֵת אַרְבָּעִים הַיּוֹם וְאֶת אַרְבָּעִים הַלַּיְלָה אֲשֶׁר הִתְנַפָּלְתִּי כִּי אָמַר יְיָ לְהַשְׁמִיד אֶתְכֶם: [דברים ט, כה]

ב) וַיִּצְעַק מֹשֶׁה אֶל יְיָ לֵאמֹר אֵל נָא רְפָא נָא לָהּ: [במדבר יב, יג]

הגהות וציונים

א] נ"א בה (גליון): ב] [פירוש ינענע בראשון] (גליון) כן פירש הערוך בערך הבהב ב': ג] בכת"י הגי' מהיכן הוא מתחיל כלשון המשנה, ועיין צל"ח: ד] [צ"ל תיובתא דרב אסי לימא תהוי תיובתא דרב הונא וכו' כך היה הגירסא לפני רש"י וע' בתוס' ס' קרבן נתנאל] (גליון) עיין צל"ח שמבאר דברי רש"י מתחלת הברכה לפי נוסח הק': ה] [לפי שמצוה להתפלל במקום נמוך כדאיתא לעיל י': הלכך קתני ירד ע' רש"י ר"ה לב. ד"ה ירדן] (גליון): ו] נ"ל להגיה דא"ר יעקב אמר רב חסדא וכו' (מהרש"א): ז] יש אומרים שהיא משנה וגורסים אותה בנוסח משנתינו, כ"ה ברי"ף רשב"א ומאירי: ח] לאורה כוונת רש"י למה שאמרו שם אין הכהנים רשאין להתחיל בברכה עד שיכלה דיבור מפי הקורא. והר"ן במגילה (דף טו ע"ב מדפי הרי"ף) מביא שאחרים פירשו שהיה הש"ץ קורא לפניהם כל תיבה ותיבה, אולם רש"י בסוטה מפרש שכוונת הגמרא לקריאה לכהנים כפי' הראשון בר"ן שם עיי"ש. וע"ע, ובתוס' כאן ד"ה לא מביאו מהמדרש: ט] [שייך לדף לג ע"ב] (גליון): י] צ"ל כפירושם וכ"ה בתוס' ר"פ, ועיין מהרש"א שכתב לא ידענו משמעו ועיין רש"ש: כ] ויום ערבה ל"ג (ר"ב אשכנזי) וגם בתוס' הרא"ש ותור"פ ליתא: ל] עיין ב"י או"ח סימן סח משנ"ב בפי' קרובץ, ובתוס' הרא"ש איתא קרובות: מ] כ"ה בב"י או"ח ריש סי' קיג ע"ש:

עין משפט נר מצוה

ס א מיי׳ פ״ה מהלכות תפלה הלכה י:
סא ב מיי׳ שם הל׳ יג סמג עשין יט:
סב ג מיי׳ שם הל׳ יד ופ״ט שם הלכה ה טוש״ע או״ח סי׳ קלא סעיף א:
סג ד מיי׳ פ״י מהלכות תפלה סמג שם טור שו״ע או״ח סימן קא סעיף א ובהגה:
סד ה מיי׳ פ״ו מהלכות דעות הלכה ג:
סה ו מיי׳ פ״ח מהל׳ תשובה הל׳ ז:
סו ז מיי׳ פ״ט מהלכות תשובה הל׳ ב ופי״ב מהל׳ מלכים הל׳ ב:
סז ח מיי׳ פ״ז מהל׳ תשובה הלכה ד:
סח ט מיי׳ פ״ה מהל׳ תפלה הלכה ו סמג עשין יט טוש״ע או״ח סי׳ צ סעיף ד:
סט י טוש״ע שם סעי׳ ה:
ע כ מיי׳ פ״ב מהל׳ תשובה הל׳ ה טוש״ע או״ח סי׳ תרז סעיף ב:

רב נסים גאון

אמר ר׳ חייא בריה דרב הונא חזינא לאביי ורבא דכי נפלי על אנפיהו מצלו אצלויי. איתא במס׳ מגילה בפ׳ הקורא את המגילה עומד יושב (דף כב) רב איקלע (לבית) [לבבל] בתענית צבור נפל כולי עלמא על אפייהו רב לא נפל מאי טעמא רצפה של אבנים היתה ומשום אבן משכית אית דאמר דמשום האי טעמא הוו אביי ורבא מצלו אצלויי. במס׳ ע״ז בגמ׳ דבני מערבא בפ׳ ר׳ ישמעאל (הלכה א) אמרו עליה אי אתה משתחוה אבל אתה משתחוה על אבני בית המקדש רב מפקד לדבי רב אחא ר׳ אמי מפקד לאנשי ביתיה כד תהוון נפקין לתעניתא לא תהוון רבעין כאורחכון ר׳ יונה רבע על סיטריה ר׳ אחא רבע על סיטריה: **אמר רב (ששת) [כהנא] חציף עלאי מאן דמפרש חטאיה שנא׳ (תהלים לב) אשרי נשוי פשע כסוי חטאה.** אית בפרק יום הכפורים (דף פו) רב רמי כתיב אשרי נשוי פשע כסוי חטאה וכתיב (משלי כח) מכסה פשעיו לא יצליח לא קשיא כאן בחטא מפורסם כאן בחטא שאינו מפורסם רב זוטרא בר טוביה אמר לא קשיא כאן בעבירות שבין אדם לחבירו כאן בעבירות שבין אדם למקום:

הגהות וציונים

א] תמוה שהרי לעיל עמוד א איתא ת״ר אלו ברכות שאדם שוחה בהן וכו׳ בהודאה תחלה ״וסוף״ ונראה מכאן באמת דלא גרסינן לעיל ״תחלה וסוף״ (הרשב״א): **ב]** בכת״י נוסף **אהייא** (וכ״ה בדפוס ווינציא ובשטמ״ק ונשמטה בדפ״א בטעות הדפוס, דק״ס): **ג]** גירסת הרוקח באבות **או בהודאות** (ועי׳ קה״י ברכות סימן כו): **ד]** [שם אית׳ ר״ל] (גליון): **ה]** לשון הכתוב עמוס ז, יד: **ו]** בכת״י הגירסא **הניח**: **ז]** לרש״י לא היה הגירסא בגמ׳ ויהי ככלות שלמה להתפלל וכ״ה בכת״י: **ח]** כצ״ל תוי״ט (גליון) אולם התוי״ט דלפנינו מגיה תיבות **לשון אחר** טורפין ודלא כדאיתא בדפו״ר שהוא מטורף החולה לשון טורפין לו תפלתו: **ט]** הבאה״מ מגיה **וניטלה**: **י]** דכתיב (ישעיה מט כג) אפים ארץ ישתחוו לך (תוס׳ מגילה כב ע״ב ד״ה קידה): **כ]** [כוונת התו׳ מהא דאמרי׳ לעיל כו ע״ב ואין שיחה אלא תפלה] (גליון): **ל]** לפנינו שם איתא **כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו מוחלין לו על כל עונותיו**: **מ]** וכ״ה בכת״י ובאו״ז הל׳ תפילה סי׳ צ״ג וכן פסק הרמב״ם ועיין צל״ח:

תוספות

קידה על אפים. ומייתי קרא אע״ג דאשכחן נמי בענין אחר[י] יש לומר דקים ליה מקבלה דקידה על אפים ומייתי קרא דמסייעו: **חזינא** לאביי ורבא דמצלו אצלויי. פירוש שהיו מטין על לדיהן: **יכוין** לבו באחת מהן. והא דאמרי׳ בסוף פרק ת״ה (דף ל:) לעולם ימוד אדם דעתו אם יכול לכוין יתפלל ואם לאו אל יתפלל יש לפרש התם נמי באחת מהן: **חציף** עלי מאן דמצלי בבקתא. וא״ת הכתיב ויצא יצחק לשוח בשדה[כ] (בראשית כד) וי״ל דהתם מיירי בהר המוריה כדאמרי׳ בפסחים פרק האשה (ד׳ פח.) לא כיצחק שקראו שדה וכו׳ א״נ בקתא דהכא מיירי בבקעה במקום שרגילין שם בני אדם לעבור והולכי דרכים: **כסוי** חטאה. וטעמא לפי שאז מתבייש על חטאו אבל אם מפרש חטאיו דומה שאינו מתבייש עליו ואמרינן לעיל פרק קמא (ד׳ יב:) כל העושה דבר ומתבייש מוחלים לו מיד[ל]:

הדרן עלך אין עומדין

רש״י

כהן גדול בסוף כל ברכה. כל מה שהוא גדול ביותר צריך להכניע ולהשפיל עצמו: אינו זוקף. עד שיגמור: קם מלפני מזבח ה׳ מכרוע. רישיה דקרא ויהי ככלות שלמה להתפלל והדר קם מכרוע[ז]: ארצה. לשון משתטח משמע: דמצלו אצלויי. כשנופלין על פניהם אין פושטין ידיהם ורגליהם אלא מטין על לדיהן: בתחלה. כורע: חזינא לרב נחמן דכרע. תחלה וסוף: בהודאה דהלל. הודו לה׳ כי טוב: מתני׳ אם שגורה. אם סדורה תפלתי בפי במרוצה ואיני נכשל, ותחנתי נובעת מלבי אל פי כל מה שאני חפץ להאריך בתחנונים: שהוא מטורף. החולה. לשון אחר [לשון[ח]] טורפין לו תפלתו בפניו[ט], כלומר התפלה שהתפללו עליו מטורפת וטרודה ממנו ואינה מקובלת: גמ׳ אהייא. בהיכא ובאיזו מן הברכות הוי טעות סימן רע: באבות. שהוא תחלת התפלה, רמז הוא שאין חפץ בה: בורא ניב שפתים. כשהניב בריא באדם אז מובטח על השלום: לא נתנבאו. הטובות והנחמות: עין לא ראתה. לא נראית ולא נגלית לשום נביא: רחוק. שהיה רחוק כל ימיו מן העבירה דהיינו לדיק מעיקרו: חלצתו חמה. שלפתו ניטלה[ט] מגופו. החמה הוא החולי הקודחו. חלצתו לשון[י] חלץ מהם: לא חסרתם. שעה: כעבד. בן בית, נכנס ויוצא שלא ברשות: כשר לפני המלך. שאינו רגיל לבא לפניו: חלונות. שגורמין לו שיכוין לבו, שהוא מסתכל כלפי שמים ולבו נכנע: דמצלי בבקתא. בבקעה, שכשהוא במקום צניעות חלה עליו אימת מלך ולבו נשבר:

הדרן עלך אין עומדין

גמרא

כהן גדול בסוף כל ברכה וברכה והמלך תחלת כל ברכה וברכה וסוף כל ברכה וברכה אמר רבי יצחק בר נחמני לדידי מפרשא לי מיניה דריב״ל [א]הדיוט כמו שאמרנו כהן גדול תחלת [א] כל ברכה וברכה המלך כיון שכרע שוב אינו זוקף שנאמר [א]ויהי ככלות שלמה להתפלל וגו׳ קם מלפני מזבח ה׳ מכרוע על ברכיו: ת״ר (א) [ב]קידה על אפים שנאמר [ב]ותקד בת שבע אפים ארץ כריעה על ברכים שנאמר [א]מכרוע על ברכיו השתחואה זו פשוט ידים ורגלים שנאמר [ג]הבוא נבוא אני ואמך ואחיך להשתחות לך ארצה [ג]אמר רב חייא בריה דרב הונא חזינא להו לאביי ורבא [ג]דמצלו אצלויי. תני חדא הכורע בהודאה הרי זה משובח ותניא אידך הרי זה מגונה לא קשיא הא בתחלה הא לבסוף רבא כרע בהודאה תחלה וסוף אמרי ליה רבנן אמאי קא עביד מר הכי[א] אמר להו חזינא לרב נחמן דכרע וחזינא ליה לרב ששת דקא עבד הכי והתניא הכורע בהודאה הרי זה מגונה ההיא בהודאה שבהלל והתניא הכורע בהודאה ובהודאה של הלל הרי זה מגונה כי תניא ההיא בהודאה דברכת המזון: **מתני׳** המתפלל וטעה סימן רע לו ואם שליח צבור הוא סימן רע לשולחיו מפני [ג]ששלוחו של אדם כמותו אמרו עליו על ר׳ חנינא בן דוסא שהיה מתפלל על החולים ואומר זה חי וזה מת אמרו לו מנין אתה יודע אמר להם אם שגורה תפלתי בפי יודע אני שהוא מקובל ואם לאו יודע אני שהוא מטורף: **גמ׳** אהייא א״ר חייא אמר רב ספרא משום חד דבי רבי באבות איכא דמתני לה אברייתא המתפלל [ד]צריך שיכוין את לבו בכולן ואם אינו יכול לכוין בכולן יכוין את לבו באחת[ב] א״ר חייא אמר רב ספרא משום חד דבי רבי באבות[ג]: אמרו עליו על רבי חנינא וכו׳: מנא הני מילי א״ר יהושע בן לוי דאמר קרא [ד]בורא ניב שפתים שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר ה׳ ורפאתיו. א״ר חייא בר אבא [ד]א״ר יוחנן [ה]כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא למשיא בתו לתלמיד חכם ולעושה פרקמטיא לת״ח ולמהנה ת״ח מנכסיו אבל תלמידי חכמים עצמן [ה]עין לא ראתה אלהים זולתך יעשה למחכה לו ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן [ו]כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא עין לא ראתה אלהים זולתך ופליגא דשמואל [ה]דאמר שמואל [ז]אין בין העוה״ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד שנאמר [ו]כי לא יחדל אביון מקרב הארץ וא״ר חייא בר אבא א״ר יוחנן כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לבעלי תשובה אבל צדיקים גמורים עין לא ראתה אלהים זולתך ופליגא דר׳ אבהו דא״ר אבהו מקום [ח]שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם עומדין שנאמר [ד]שלום שלום לרחוק ולקרוב לרחוק ברישא והדר לקרוב ורבי יוחנן אמר לך מאי רחוק שהיה רחוק מדבר עבירה מעיקרא ומאי קרוב שהיה קרוב לדבר עבירה (א) ונתרחק ממנו השתא. [ט]מאי עין לא ראתה אמר רבי יהושע בן לוי זה יין המשומר בענביו מששת ימי בראשית רבי שמואל בר נחמני[ה] אמר זה עדן שלא שלטה בו עין כל בריה שמא תאמר אדם הראשון היכן היה בגן ושמא תאמר הוא גן הוא עדן תלמוד לומר [ז]ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן גן לחוד ועדן לחוד: ת״ר מעשה שחלה בנו של ר״ג שגר שני ת״ח אצל רבי חנינא בן דוסא לבקש עליו רחמים כיון שראה אותם עלה לעלייה ובקש עליו רחמים בירידתו אמר להם לכו שחלצתו חמה אמרו לו וכי נביא אתה אמר להן לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי[ה] אלא כך מקובלני אם שגורה תפלתי בפי יודע אני שהוא מקובל ואם לאו יודע אני שהוא מטורף ישבו וכתבו וכוונו אותה שעה וכשבאו אצל ר״ג אמר להן העבודה לא חסרתם ולא הותרתם אלא כך היה מעשה באותה שעה חלצתו חמה ושאל לנו מים לשתות ושוב מעשה ברבי חנינא בן דוסא שהלך ללמוד תורה אצל ר׳ יוחנן בן זכאי וחלה בנו של ריב״ז אמר לו חנינא בני בקש עליו רחמים ויחיה הניח ראשו בין ברכיו ובקש עליו רחמים וחיה אמר רבי יוחנן בן זכאי אלמלי הטיח[ו] בן זכאי את ראשו בין ברכיו כל היום כולו לא היו משגיחים עליו אמרה לו אשתו וכי חנינא גדול ממך אמר לה לאו אלא הוא דומה כעבד לפני המלך ואני דומה כשר לפני המלך: [י]ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן [ט]אל יתפלל אדם אלא בבית שיש שם חלונות שנאמר [ח]וכוין פתיחן ליה בעליתיה (לקבל) [נגד] ירושלם. אמר רב כהנא [י]חציף עלי מאן דמצלי בבקתא ואמר רב כהנא [מ][כ]חציף עלי מאן דמפרש חטאיה שנאמר [ט]אשרי נשוי פשע כסוי חטאה:

הדרן עלך אין עומדין

מסורת הש״ס עם הוספות

א) מגילה כב: ובתוס׳ ד״ה קידה שבועות דף טז: ובתוס׳ ד״ה קידה, **ב)** [מגילה כב: ע״ש], **ג)** [חגיגה י: קדושין מא: מג. נדרים עב: נזיר יב: ב״מ נו. מנחות לג:], **ד)** סנהדרין לט., **ה)** שבת סג. קנא: פסחים סח. סנהדרין שם [ודף לא:], **ו)** סנהדרין שם, **ז)** [לעיל לא. ע״ש], **ח)** סוטה ז: ע״ש ועיין יומא דף פו:, **ט)** (לעיל ה:), **י)** [הושע ה].

הגהות הב״ח

(א) גמ׳ לדבר עבירה מעיקרא ונתרחק:

הגהות הגר״א

[א] גמ׳ כהן גדול תחלת. נ״ב וסוף[מ]:

תורה אור השלם

א) וַיְהִי כְּכַלּוֹת שְׁלֹמֹה לְהִתְפַּלֵּל אֶל יְיָ אֵת כָּל הַתְּפִלָּה וְהַתְּחִנָּה הַזֹּאת קָם מִלִּפְנֵי מִזְבַּח יְיָ מִכְּרֹעַ עַל בִּרְכָּיו וְכַפָּיו פְּרֻשׂוֹת הַשָּׁמָיִם: [מלכים א ח, נד]

ב) וַתִּקֹּד בַּת שֶׁבַע אַפַּיִם אֶרֶץ וַתִּשְׁתַּחוּ לַמֶּלֶךְ וַתֹּאמֶר יְחִי אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ דָּוִד לְעֹלָם: [מלכים א א, לא]

ג) וַיְסַפֵּר אֶל אָבִיו וְאֶל אֶחָיו וַיִּגְעַר בּוֹ אָבִיו וַיֹּאמֶר לוֹ מָה הַחֲלוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר חָלָמְתָּ הֲבוֹא נָבוֹא אֲנִי וְאִמְּךָ וְאַחֶיךָ לְהִשְׁתַּחֲוֹת לְךָ אָרְצָה: [בראשית לז, י]

ד) בּוֹרֵא נִיב שְׂפָתָיִם שָׁלוֹם שָׁלוֹם לָרָחוֹק וְלַקָּרוֹב אָמַר יְיָ וּרְפָאתִיו: [ישעיה נז, יט]

ה) וּמֵעוֹלָם לֹא שָׁמְעוּ לֹא הֶאֱזִינוּ עַיִן לֹא רָאָתָה אֱלֹהִים זוּלָתְךָ יַעֲשֶׂה לִמְחַכֵּה לוֹ: [ישעיה סד, ג]

ו) כִּי לֹא יֶחְדַּל אֶבְיוֹן מִקֶּרֶב הָאָרֶץ עַל כֵּן אָנֹכִי מְצַוְּךָ לֵאמֹר פָּתֹחַ תִּפְתַּח אֶת יָדְךָ לְאָחִיךָ לַעֲנִיֶּךָ וּלְאֶבְיֹנְךָ בְּאַרְצֶךָ: [דברים טו, יא]

ז) וְנָהָר יֹצֵא מֵעֵדֶן לְהַשְׁקוֹת אֶת הַגָּן וּמִשָּׁם יִפָּרֵד וְהָיָה לְאַרְבָּעָה רָאשִׁים: [בראשית ב, י]

ח) וְדָנִיֵּאל כְּדִי יְדַע דִּי רְשִׁים כְּתָבָא עַל לְבַיְתֵהּ וְכַוִּין פְּתִיחָן לֵהּ בְּעִלִּיתֵהּ נֶגֶד יְרוּשְׁלֶם וְזִמְנִין תְּלָתָה בְיוֹמָא הוּא בָּרֵךְ עַל בִּרְכוֹהִי וּמְצַלֵּא וּמוֹדֵא קֳדָם אֱלָהֵהּ כָּל קֳבֵל דִּי הֲוָא עָבֵד מִן קַדְמַת דְּנָה: [דניאל ו, יא]

ט) לְדָוִד מַשְׂכִּיל אַשְׁרֵי נְשׂוּי פֶּשַׁע כְּסוּי חֲטָאָה: [תהלים לב, א]

ליקוטי רש״י

קידה. האמורה בכל מקום אינה אלא על אפים. נועץ גודליו ונשען עליהם ושוחה וכו׳ וזוקף [מגילה כב: וכעי״ז תענית כה. יומא יט: וסוכה נג.]. **על אפים.** אין לו להשתטח להגיע לארץ גופו אלא פניו בלבד מי שיודע ויכול לעשות כן [סוכה נג.]. **ארצה.** משמע כולו שטוח ארצה [מגילה שם]. משמע לשון שיטוח [שבועות טז:]. **דמצלו אצלויי.** על צידיהן ולא נופלין על פניהן ממש לפי שאין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו [מגילה כג.]. **לא נתנבאו.** דברי נחמות שלהן [שבת סג.]. טובה לישראל [סנהדרין צט.]. **עין לא ראתה.** עין שום נביא לא ראתה את אשר יעשה הקב״ה למחכה לו וזולתי עיניך אתה אלהים [ישעיה סד, ג]. עין של נביאים לא שלטה לראותו [שבת שם]. דאין קץ לדבר [סנהדרין שם]. **ופליגא דשמואל.** דאמר ימות המשיח אין משתנין משל עכשיו [פסחים סח.]. **כי לא יחדל.** משמע לעולם אלמא יש עניות ועשירות שמע מינה נחמות שנתנבאו הנביאים ולא יהיה כנעני עוד (זכריה יד) לא לימות המשיח נתנבאו שהן מן העולם הזה דאם כן חדל לך אביון [שבת שם]. **צדיקים גמורים אינם עומדין.** דגדול כחן של בעלי תשובה שאין בריה יכולה לעמוד (לפניהם) [במחיצתם]. **לרחוק ברישא.** שנתרחק מן הקב״ה ואח״כ שב אליו בתשובה והדר שלום לקרוב מעיקרא לדיק גמור דגדול כחן של בעלי תשובה. **שהיה רחוק מדבר עבירה.** כל ימיו דהיינו לדיק גמור [סנהדרין שם]. **הטיח.** לשון זריקה כמו כמטחוי קשת (בראשית כא) [לעיל לב.]. **מאן דמפרש חטאיה.** לרבים נראה שאינו [בוש ונכלם] בדבר [סוטה ז:]. שכל מה שאדם חוטא בפרהסיא מיעוט כבוד שמים הוא [ועי׳ מהרש״א בח״א ד״ה חציף]. **כסוי חטאה.** שלא נתגלה עונו [יומא פו:].

כֹּהֵן גָּדוֹל בתפילתו, כורע **בְּסוֹף כָּל בְּרָכָה וּבְרָכָה**[א], שמפני שמעלתו גדולה יותר צריך הכנעה גדולה יותר. **וְהַמֶּלֶךְ** שהוא גדול מכהן גדול וצריך להכניע עצמו יותר, כורע **בִּתְחִלַּת כָּל בְּרָכָה וּבְרָכָה וְכֵן בְּסוֹף כָּל בְּרָכָה וּבְרָכָה**[ב].

הגמרא מביאה שיטה אחרת בביאור דברי הברייתא:

אָמַר רַבִּי יִצְחָק בַּר נַחְמָנִי, לְדִידִי מִפָּרְשָׁא לִי מִינֵּיהּ דְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי - שמעתי פירושה של ברייתא זו של שחייה בשם רבי יהושע בן לוי באופן אחר[ג], **שהֶדְיוֹט** כורע **כְּמוֹ שֶׁאָמַרְנוּ** בברייתא לעיל (ע"א), שכורע בברכת אבות תחילה וסוף ובברכת מודים תחילה וסוף. **כֹּהֵן גָּדוֹל** שמעלתו גדולה יותר, כורע **בִּתְחִלַּת** ובסוף[ד] **כָּל בְּרָכָה וּבְרָכָה. וְהַמֶּלֶךְ, כֵּיוָן שֶׁכָּרַע** בתחילת התפילה, **שׁוּב אֵינוֹ זוֹקֵף** עד שיגמור את תפילתו. **שֶׁנֶּאֱמַר** לגבי תפילת שלמה בזמן חנוכת בית המקדש (מלכים א' ח נד), **'וַיְהִי כְּכַלּוֹת שְׁלֹמֹה לְהִתְפַּלֵּל וגו' אֶל ה' אֵת כָּל הַתְּפִלָּה וְהַתְּחִנָּה הַזֹּאת, קָם מִלִּפְנֵי מִזְבַּח ה' מִכְּרֹעַ עַל בִּרְכָּיו וְכַפָּיו פְּרֻשׂוֹת הַשָּׁמָיִם'**. הרי ששלמה המלך קם מכריעתו רק לאחר שסיים את תפילתו.

★

הגמרא מפרטת את ההבדלים בין סוגי הכריעות וההשתחויות:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, לשון **קִידָּה** האמור בכל מקום, היינו שמשתחוה **עַל אַפַּיִם** - על הפנים[ה], כלומר, שרק פניו נוגעות בארץ, שמכופף את גופו ונשען על ידיו עד שיגיעו הפנים לארץ[ו], **שֶׁנֶּאֱמַר** אחר שדוד אמר לבת שבע שיקיים את הבטחתו להמליך את שלמה (שם א לא), **'וַתִּקֹּד בַּת שֶׁבַע אַפַּיִם אֶרֶץ וַתִּשְׁתַּחוּ לַמֶּלֶךְ, וַתֹּאמֶר יְחִי אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ דָּוִד לְעֹלָם'**. הרי שלשון קידה נאמרה כשהפנים בארץ[ז]. ולשון **כְּרִיעָה** האמור בכל מקום, היינו שכורע **עַל הַבִּרְכַּיִם** עד שנוגעים בארץ[ח], **שֶׁנֶּאֱמַר** לגבי תפילת שלמה בחנוכת בית המקדש (שם ח נד), **'מִכְּרֹעַ עַל בִּרְכָּיו'**[ט]. ולשון **הִשְׁתַּחֲוָאָה** האמור בכל מקום, **זוֹ פְּשׁוּט יָדַיִם וְרַגְלַיִם**, שפושט ידיו ורגליו ומשתטח בכל גופו על הארץ, **שֶׁנֶּאֱמַר** לגבי חלום יוסף שהשמש והירח ואחד עשר כוכבים משתחוים לו, שאמר לו יעקב אביו (בראשית לז י), **'הֲבוֹא נָבוֹא אֲנִי וְאִמְּךָ וְאַחֶיךָ לְהִשְׁתַּחֲוֹת לְךָ אָרְצָה'**, ולשון 'ארצה' משמע שמשתטח על הארץ[י].

אָמַר רַב חִיָּיא בְּרֵיהּ [-בנו] **דְּרַב הוּנָא, חֲזֵינָא לְהוּ לְאַבַּיֵי וְרָבָא דְּמַצְלוּ אַצְלוּיֵי** - ראיתי את אביי ורבא שכשנופלים על פניהם בנפילת אפים, אינם פושטים ידיהם ורגליהם אלא נוטים על צידם[יא].

★

הגמרא דנה בענין כריעה בהודאה:

מקשה הגמרא, **תָּנֵי חֲדָא** - שנינו בברייתא אחת, **הַכּוֹרֵעַ בְּהוֹדָאָה הֲרֵי זֶה מְשׁוּבָּח. וְתַנְיָא אִידָךְ** - ואילו בברייתא אחרת שנינו, הכורע בהודאה **הֲרֵי זֶה מְגוּנֶּה**, ונמצאו הברייתות סותרות זו את זו. מתרצת הגמרא, **לָא קַשְׁיָא, הָא בִּתְחִלָּה וְהָא לְבַסּוֹף** - זה בתחילת הברכה וזה בסופה, כלומר, הכורע בתחילת ברכת הודאה הוא משובח, ואילו הכורע בסופה הוא מגונה[יב].

א. **משמע** שיותר ראוי לכרוע בסוף מאשר בתחילה. וטעם הדבר, משום שבסוף חותם בשם ה', וכמו שנאמר (מלאכי ב ה) 'ומפני שמי נִחת הוא'. שלמה משנתו (ד"ה בסוף). אך יש להעיר, שבגמרא להלן ['הא בתחילה הא לבסוף'] מבואר להפך, שיותר ראוי לכרוע בתחילה. וראה בהערה שם בשם מרומי שדה. ובדקדוקי סופרים (אות ת) כתב, שיש שגרסו כאן 'בתחילת כל ברכה וברכה', ויש שגרסו 'בתחילת כל ברכה וברכה וסוף כל ברכה וברכה'.

ב. **על** פי רש"י (ד"ה כהן), וכן כתב הרא"ה (לעיל ע"א ד"ה וגמ') בפירושו הראשון. עוד פירש הרא"ה על פי דברי הירושלמי (ר"ה פ"א ה"ג), שמלך נידון בכל יום, ומשום כך ראוי לו שיהא נכנע וכפוף. וראה עוד ברא"ה שם ובתוספות (לעיל לג. ד"ה ומולאו), בענין מה שנהגו לשחות בכל תפילות ראש השנה.

ג. **שפתי** חכמים (ד"ה מפרשא).

ד. **כן** הוסיף הגר"א בהגהותיו (אות ג), וכן פסק הרמב"ם (תפילה פ"ה ה"י). וכתב הכסף משנה (שם) שיש לומר שהרמב"ם גרס בדברי רבי יצחק בר נחמני 'בתחילת כל ברכה וברכה ובסוף כל ברכה וברכה' [וכן הביא בדקדוקי סופרים (אות ת) מעוד ראשונים ומכת"י]. ובדרך אחרת ביאר הכסף משנה, שהרמב"ם סבר שרבי יצחק בר נחמני אינו חולק על רבי שמעון בן פזי אלא מוסיף עליו, שלא רק בסוף כל ברכה, אלא אף בתחילת כל ברכה. והצל"ח (ד"ה לדידי) הוכיח שזו כוונת רבי יצחק בר נחמני, שהרי הוא בא להחמיר יותר מרבי שמעון בן פזי, ובמלך הוסיף שאינו כורע רק בסוף הברכה אלא מתחילת התפילה ועד סופה, אולם בכהן גדול לא הוסיף אלא החליף שאינו כורע בסוף כל ברכה אלא בתחילת כל ברכה, ומה ראה רבי יצחק בר נחמני לחלוק ולשנות באופן אחר. אלא על כרחך כוונת רבי יצחק בר נחמני היא, שכהן גדול כורע בתחילת ובסוף כל ברכה וברכה, וכדברי הרמב"ם.

ה. **הפנים** קרויים אפים על שם הנחירים שבאף, שהם החלק הגבוה שבפנים. אבן עזרא (בראשית יט א).

ו. **רש"י** (סוכה נג. ד"ה וזו).

ז. **ואף** על פי שמצאנו בכתוב שנאמר לשון השתחוויה על אפים, כמו שנאמר (ישעיה מט כג) 'אפים ארץ ישתחוו לך', מכל מקום קיבל התנא מרבו שקידה היא עם הפנים על הארץ, ומביא לכך ראיה מהפסוק בבת שבע. תוספות (כאן ובמגילה כב: ד"ה קידה), ובספר מצור דבש (בתוס' שם) ביאר הטעם שכך היתה הקבלה, מפני שקידה היא מלשון קודקוד, היינו ראש האדם. וראה בבן יהוידע (ד"ה קידה) שהאריך לבאר מדוע הגמרא הביאה דווקא פסוק זה.

ח. **ראה** בהערה בסמוך.

ט. **אף** בכריעה פניו מגיעות לארץ, וההבדל בין כריעה לקידה, שבקידה הוא עומד ושוחה פניו לארץ, ובכריעה כורע על ברכיו ושוחה פניו לארץ. ר"י מיגאש (שבועות טז. ד"ה תנו). וכן כתב המהרש"א (מגילה כב: ח"א ד"ה קידה), שבכל מיני ההשתחוויות נותן פניו בארץ, והחילוק הוא רק באופן שעושה זאת. ובדעת תוספות בענין זה, ראה במהרש"א (שם), וראה עוד בדברי יציב (שו"ת, ליקוטים והשמטות סי' עג).

י. **יש** להקשות, הלא מצאנו בכתוב (בראשית מח יב) 'וישתחו לאפיו ארצה', ומשמע שלשון השתחוויה מתפרש גם על אפים. ותירץ במרומי שדה (ד"ה השתחואה) בשם הרד"ל, שבמקום שנאמר סתם השתחוויה ולא התפרש כיצד, הרי היא בפישוט ידים ורגלים. ולענין זה מביאה הגמרא ראיה, שהרי יוסף בחלומו סתם לשונו ואמר 'משתחוים לי' (בראשית לז ט), ועל כך אמר לו יעקב 'להשתחוות לך ארצה', משמע שסתם השתחוויה היא בפישוט ידים ורגלים.

יא. **הטעם** שאביי ורבא היו נוהגים כן, הוא משום שבהשתחויה על רצפת אבנים יש איסור של 'ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחוות עליה' וגו' (ויקרא כו א) כמבואר במגילה (כב:). ואמנם מן התורה האיסור הוא רק בהשתחויה בפישוט ידים ורגלים כמו שמבואר בברייתא ש'השתחואה' היינו בכל גופו, אולם באה הגמרא להשמיענו שמדרבנן אסור אף בלא פישוט ידים ורגלים, ולכן הטו אביי ורבא את עצמם כדי שלא יהיו פניהם כנגד הקרקע. מהר"ם מרוטנבורג (שו"ת, ח"א סי' מה), תוספות הרא"ש (ד"ה חזינא) ועוד ראשונים. וכן משמע מסתימת לשון רש"י בסוגייתנו (ד"ה דמצלי). אולם במסכת מגילה (כג. ד"ה דמצלי) כתב רש"י, שאביי ורבא היו נוהגים כן משום שאין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו אלא אם מובטח לו שיהיה נענה כיהושע בן נון. אולם הקשה המהר"ם מרוטנבורג (שם) על ביאור זה, שהרי מימרא זו הובאה מיד לאחר שביארה הגמרא מה היא קידה, כריעה והשתחויה, ולפי ביאור זה אין שייכות בין שני העניינים, שהרי מה שאביי ורבא הטו על צידם זהו דין פרטי בנפילת אפים.

יב. **בפשטות**, ברייתות אלו עוסקות באדם האומר ברכת מודים בתפילתו. וכן משמע בראשונים [רשב"א, תוספות הרא"ש (ד"ה רבא), תוספות רבינו יהודה (ד"ה חזינא), שיטה מקובצת (ד"ה הכא), וכן משמע מסתימת רש"י]. ולפי זה הברייתא השניה שהכורע בסוף ברכת הודאה הוא מגונה, חולקת על הברייתא לעיל (ע"א) שיש לכרוע בהודאה תחילה וסוף. וראה בהערה להלן, שהרשב"א ותוספות הרא"ש אכן כתבו שאין לגרוס לעיל 'תחילה וסוף' אלא רק 'אלו ברכות שאדם כורע בהם, באבות ובהודאה'.

[ולפי זה, הטעם שהכורע בסוף הוא מגונה, מפני שלא תיקנו בה כריעה, והרי זה יוהרא לכרוע במקום שלא תקנו חכמים. ויש לעיין מה הטעם שתיקנו רק בתחילה. וראה בהערה לעיל (ע"א) ביאורי הראשונים מה הטעם שתיקנו הודאה במודים].

אך לדעת הראב"ד (הו"ד ברשב"א ותוספות הרא"ש ד"ה רבא), הברייתא לעיל (ע"א) עוסקת בברכת מודים שאומר היחיד או שליח ציבור בתפילתו, וברייתות אלו [וכן דברי רבא המובאים להלן] עוסקות בכריעות שבברכת 'מודים דרבנן' שאומרים הקהל בחזרת התפילה, ועל כך נאמר שאין לקהל לשחות יחד עם השליח ציבור שמסיים 'ולך נאה להודות'. וכן מבואר בירושלמי (פ"א ה"ה), 'תנא רבי חלפתא בן שאול, הכל שוחין עם שליח צבור בהודאה, רבי זעירא אמר ובלבד במודים. רבי זעירא סבר לקרובה כדי לשוח עמו תחילה וסוף'. וכוונת הירושלמי, שהקהל שוחים ב'מודים דרבנן' יחד עם השליח ציבור כשאומר 'מודים', ושוחים גם בסוף 'מודים דרבנן', אך אין שוחים יחד עם השליח ציבור כששוחה בסוף ברכת מודים. ורבי זעירא עצמו היה מאריך במודים דרבנן כדי שיסיים כשהשליח צבור מסיים את ברכת מודים וישחה עמו, ובזה נראה שכורע תחילה וסוף. ונמצא לדברי הראב"ד, שסוגייתנו שחילקה בין תחילה לסוף, היינו שהשחיה יחד עם השליח ציבור היא רק בתחילה ולא בסוף. וכן הסכימו ההשלמה (ד"ה תני) והמאירי (ד"ה ולענין).

אמנם המרומי שדה (ד"ה הכורע) כתב, שלפי דברי המגן אברהם (סי' קיג סק"ד) בשם הזוהר, שיש לכרוע בברכיו כשאומר 'ברוך' ולשחות ראשו וגופו כשאומר 'אתה', אם כן, בתחילת ברכת מודים שאינה פותחת ב'ברוך אתה' יש לשחות בלבד, ובסופה שחותמת ב'ברוך אתה' יש לכרוע ולשחות. ובזה יש ליישב את הברייתות, שהברייתא לעיל שאמרה 'אלו ברכות שאדם שוחה, בהודאה תחילה וסוף' עוסקת בשחיה. ואילו הברייתות כאן שמבואר שיש לכרוע בהודאה רק בסוף ולא בתחילה, עוסקות בכריעה. ולמסקנת הגמרא יש לכרוע גם בתחילת הברכה, כדברי רבא להלן [וראה בהשלמה שהזכיר פירוש זה בקצרה, וכתב שמכל מקום בירושלמי משמע כראב"ד].

כהן גדול בסוף כל ברכה וברכה והמלך תחלת כל ברכה וברכה וסוף כל ברכה וברכה אמר רבי יצחק בר נחמני לדידי מפרשא לי מיניה דריב"ל הדיוט כמו שאמרנו כהן גדול תחלת [א] כל ברכה וברכה המלך כיון שכרע שוב אינו זוקף שנאמר ויהי ככלות שלמה להתפלל וגו' קם מלפני מזבח ה' מכרוע על ברכיו: ת"ר קידה על אפים שנאמר ותקד בת שבע אפים ארץ כריעה על ברכים שנאמר מכרוע על ברכיו השתחואה זו פשוט ידים ורגלים שנאמר הבא נבא אני ואמך ואחיך להשתחות לך ארצה אמר רב חייא בריה דרב הונא חזינא להו לאביי ורבא דמצלו אצלויי. תני חדא הכורע בהודאה הרי זה משובח ותניא אידך הרי זה מגונה לא קשיא הא בתחלה הא לבסוף רבא כרע בהודאה תחלה וסוף אמרי ליה רבנן אמאי קא עביד מר הכי אמר להו חזינא לרב נחמן דכרע וחזינא ליה לרב ששת דקא עבד הכי והתניא הכורע בהודאה הרי זה מגונה ההיא בהודאה שבהלל והתניא הכורע בהודאה ובהודאה של הלל הרי זה מגונה כי תניא ההיא בהודאה דברכת המזון:

מתני' המתפלל וטעה סימן רע לו ואם שליח צבור הוא סימן רע לשולחיו מפני ששלוחו של אדם כמותו אמרו עליו על ר' חנינא בן דוסא שהיה מתפלל על החולים ואומר זה חי וזה מת אמרו לו מנין אתה יודע אמר להם אם שגורה תפלתי בפי יודע אני שהוא מקובל ואם לאו יודע אני שהוא מטורף:

גמ' אהייא א"ר חייא אמר רב ספרא משום חד דבי רבי באבות איכא דמתני לה אברייתא המתפלל צריך שיכוין את לבו בכולן ואם אינו יכול לכוין בכולן יכוין את לבו באחת א"ר חייא אמר רב ספרא משום חד דבי רבי באבות: אמרו עליו על רבי חנינא וכו': מנא הני מילי א"ר יהושע בן לוי דאמר קרא בורא ניב שפתים שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר ה' ורפאתיו. א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא למשיא בתו לתלמיד חכם ולעושה פרקמטיא לת"ח ולמהנה ת"ח מנכסיו אבל תלמידי חכמים עצמן עין לא ראתה אלהים זולתך יעשה למחכה לו ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא עין לא ראתה אלהים זולתך ופליגא דשמואל דאמר שמואל אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד שנאמר כי לא יחדל אביון מקרב הארץ וא"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לבעלי תשובה אבל צדיקים גמורים עין לא ראתה אלהים זולתך ופליגא דר' אבהו דא"ר אבהו מקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם עומדין שנאמר שלום שלום לרחוק ולקרוב לרחוק ברישא והדר לקרוב ורבי יוחנן אמר לך מאי רחוק שהיה רחוק מדבר עבירה מעיקרא ומאי קרוב שהיה קרוב לדבר עבירה (א) ונתרחק ממנו השתא. מאי עין לא ראתה אמר רבי יהושע בן לוי זה יין המשומר בענביו מששת ימי בראשית רבי שמואל בר נחמני אמר זה עדן שלא שלטה בו עין כל בריה שמא תאמר אדם הראשון היכן היה בגן ושמא תאמר הוא גן הוא עדן תלמוד לומר ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן גן לחוד ועדן לחוד: ת"ר מעשה שחלה בנו של ר"ג שגר שני ת"ח אצל רבי חנינא בן דוסא לבקש עליו רחמים כיון שראה אותם עלה לעלייה ובקש עליו רחמים בירידתו אמר להם לכו שחלצתו חמה אמרו לו וכי נביא אתה אמר להן לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי אלא כך מקובלני אם שגורה תפלתי בפי יודע אני שהוא מקובל ואם לאו יודע אני שהוא מטורף ישבו וכתבו וכוונו אותה שעה וכשבאו אצל ר"ג אמר להן העבודה לא חסרתם ולא הותרתם אלא כך היה מעשה באותה שעה חלצתו חמה ושאל לנו מים לשתות ושוב מעשה ברבי חנינא בן דוסא שהלך ללמוד תורה אצל ר' יוחנן בן זכאי וחלה בנו של ריב"ז אמר לו חנינא בני בקש עליו רחמים ויחיה הניח ראשו בין ברכיו ובקש עליו רחמים וחיה אמר רבי יוחנן בן זכאי אלמלי הטיח בן זכאי את ראשו בין ברכיו כל היום כולו לא היו משגיחים עליו אמרה לו אשתו וכי חנינא גדול ממך אמר לה לאו אלא הוא דומה כעבד לפני המלך ואני דומה כשר לפני המלך: ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן אל יתפלל אדם אלא בבית שיש שם חלונות שנאמר וכוין פתיחן ליה בעליתיה (לקבל) [נגד] ירושלם. אמר רב כהנא חציף עלי מאן דמצלי בבקתא ואמר רב כהנא חציף עלי מאן דמפרש חטאיה שנאמר אשרי נשוי פשע כסוי חטאה:

הדרן עלך אין עומדין

רש"י

כהן גדול בסוף כל ברכה. כל מה שהוא גדול ביותר צריך להכניע ולהשפיל עצמו: אינו זוקף. עד שיגמור: קם מלפני מזבח ה' מכרוע. רישיה דקרא ויהי ככלות שלמה להתפלל והדר קם מכרוע[ז]: ארצה. לשון משתטח משמע: דמצלו אצלויי. כשנופלין על פניהם אין פושטין ידיהם ורגליהם אלא מטין על צדיהן: בתחלה. כורע: חזינא לרב נחמן דכרע. תחלה וסוף: בהודאה דהלל. הודו לה' כי טוב: מתני' אם שגורה. אם סדורה תפלתי בפי במרוצה ואיני נכשל, ותחנתי נובעת מלבי אל פי כל מה שאני חפץ להאריך בתחנונים: שהוא מטורף. החולה. לשון אחר [לשון[ח]] טורפין לו תפלתו בפניו[ט], כלומר התפלה שהתפללו עליו מטורפת וטרודה ממנו ואינה מקובלת: גמ' אהייא. בהיכא ובאיזו מן הברכות הוי טעות סימן רע: באבות. שהוא תחלת התפלה, רמז הוא שאין חפץ בה: בורא ניב שפתים. כשהניב בריא באדם אז מובטח על השלום: לא נתנבאו. הטובות והנחמות: עין לא ראתה. לא נראית ולא נגלית לשום נביא: רחוק. שהיה רחוק כל ימיו מן העבירה דהיינו צדיק מעיקרו: חלצתו חמה. שלפתו ניטלה[ט] מגופו. החמה הוא החולי הקודחו. חלצתו לשון[י] חלץ מהם: לא חסרתם. שעה: כעבד. בן בית, נכנס ויוצא שלא ברשות: כשר לפני המלך. שאינו רגיל לבא לפניו: חלונות. שגורמין לו שיכוין לבו, שהוא מסתכל כלפי שמים ולבו נכנע: דמצלי בבקתא. בבקעה, שכשהוא במקום צניעות חלה עליו אימת מלך ולבו נשבר:

הדרן עלך אין עומדין

תוספות

קידה על אפים. ומייתי קרא אע"ג דאשכחן נמי בענין אחר[י] יש לומר דקים ליה מקבלה דקידה על אפים ומייתי קרא דמסייעו: חזינא לאביי ורבא דמצלו אצלויי. פירוש שהיו מטין על צדיהן: יכוין לבו באחת מהן. והא דאמרי' בסוף פרק ת"ה (דף ל:) לעולם ימוד אדם דעתו אם יכול לכוין יתפלל ואם לאו אל יתפלל יש לפרש התם נמי באחת מהן: חציף עלי מאן דמצלי בבקתא. וא"ת הכתיב ויצא יצחק לשוח בשדה[כ] (בראשית כד) י"ל דהתם מיירי בהר המוריה כדאמרי' בפסחים פרק האשה (ד' פח.) לא כיצחק שקראו שדה וכו' א"נ בקתא דהכא מיירי בבקעה במקום שרגילין שם בני אדם לעבור והולכי דרכים: כסוי חטאה. וטעמא לפי שאז מתבייש על חטאו אבל אם מפרש חטאיו דומה שאינו מתבייש עליו ואמרינן לעיל פרק קמא (ד' יב:) כל העושה דבר ומתבייש מוחלים לו מיד[ל]:

הדרן עלך אין עומדין

עין משפט נר מצוה

ס א מיי' פ"ה מהלכות תפלה הלכה י:
סא ב מיי' שם הל' יג סמג עשין יט:
סב ג מיי' שם הל' יד ופ"ט שם הלכה ה טוש"ע או"ח סי' קלא סעיף א:
סג ד מיי' פ"י מהלכות תפלה סמג שם טור שו"ע או"ח סימן קא סעיף א ובהגה:
סד ה מיי' פ"ו מהלכות דעות הלכה ג:
סה ו מיי' פ"ח מהל' תשובה הל' ז:
סו ז מיי' פ"ט מהלכות תשובה הל' ב ופי"ב מהל' מלכים הל' ב:
סז ח מיי' פ"ז מהל' תשובה הלכה ד:
סח ט מיי' פ"ה מהל' תפלה הלכה ו סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' צ סעיף ד:
סט י טוש"ע שם סעי' ה:
ע כ מיי' פ"ב מהל' תשובה הל' ה טוש"ע או"ח סי' תרז סעיף ב:

רב נסים גאון

אמר ר' חייא בריה דרב הונא חזינא לאביי ורבא דכי נפלי על אנפיהו מצלו אצלויי. איתא במס' מגילה בפ' הקורא את המגילה עומד יושב (דף כב) רב איקלע (לבית) [לבבל] בתענית צבור נפל כולי עלמא על אפייהו רב לא נפל מאי טעמא רצפה של אבנים היתה ומשום אבן משכית אית דאמר דמשום האי טעמא הוו אביי ורבא מצלו אצלויי. במס' ע"ז בגמ' דבני מערבא בפ' ר' ישמעאל (הלכה א) אמרו עליה אי אתה משתחוה אבל אתה משתחוה על אבני בית המקדש רב מפקד לדבי רב אחא ר' אמי מפקד לאנשי ביתיה כד תהון נפקין לתעניתא לא תהון רבעין כאורחכון ר' יונה רבע על סיטריה ר' אחא רבע על סיטריה: **אמר רב (ששת) [כהנא] חציף עלאי מאן דמפרש חטאיה שנא' (תהלים לב) אשרי נשוי פשע כסוי חטאה.** אית בפרק יום הכפורים (דף פו) רב רמי כתיב אשרי נשוי פשע כסוי חטאה וכתיב (משלי כח) מכסה פשעיו לא יצליח לא קשיא כאן בחטא מפורסם כאן בחטא שאינו מפורסם רב זוטרא בר טוביה אמר לא קשיא כאן בעבירות שבין אדם לחבירו כאן בעבירות שבין אדם למקום:

הגהות וציונים

א] תמוה שהרי לעיל עמוד א איתא ת"ר אלו ברכות שאדם שוחה בהן וכו' בהודאה תחלה "וסוף" ונראה מכאן באמת דלא גרסינן לעיל "תחלה וסוף" (הרשב"א): ב] בכת"י נוסף **אהייא** (וכ"ה בדפוס ווינציא ובשטמ"ק ונשמטה בדפ"א בטעות הדפוס, דק"ס): ג] גירסת הרוקח באבות **או בהודאות** (ועי' קה"י ברכות סימן כו): ד] [שם איתי' ר"ל] (גליון): ה] לשון הכתוב עמוס ז, יד: ו] בכת"י הגירסא **הניח**: ז] לרש"י לא היה הגירסא בגמ' ויהי ככלות שלמה להתפלל וכ"ה בכת"י: ח] כצ"ל תוי"ט (גליון) אולם התוי"ט דלפנינו מגיה תיבות **לשון אחר** טורפין ודלא כדאיתא בדפו"ר שהוא מטורף החולה לשון טורפין לו תפלתו: ט] הבאה"מ מגיה **וניטלה**: י] דכתיב (ישעיה מט כג) אפים ארץ ישתחוו לך (תוס' מגילה כב ע"ב ד"ה קידה): כ] [כוונת התו' מהא דאמרי' לעיל כו ע"ב ואין שיחה אלא תפלה] (גליון): ל] לפנינו שם איתא **כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו מוחלין לו על כל עונותיו**: מ] וכ"ה בכת"י ובאו"ז הל' תפילה סי' צ"ג וכן פסק הרמב"ם ועיין צל"ח:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) מגילה כב: ובתוס' ד"ה קידה שבועות דף טז: ובתוס' ד"ה קידה, ב) [מגילה כב: ע"ש], ג) [חגיגה י: קדושין מא: מג. נדרים עב: נזיר יב: ב"מ צו. מנחות צג:], ד) סנהדרין צט., ה) שבת סג. קנא: פסחים סח. סנהדרין שם [ודף נא:], ו) סנהדרין שם, ז) [לעיל לא. ע"ש], ח) סוטה ז: ע"ש ועיין יומא דף פו:, ט) (לעיל ה:), י) [הושע ה].

הגהות הב"ח

(א) גמ' לדבר עבירה מעיקרא ונתרחק:

הגהות הגר"א

[א] גמ' כהן גדול תחלת. נ"ב וסוף [מ]:

תורה אור השלם

א) וַיְהִי כְּכַלּוֹת שְׁלֹמֹה לְהִתְפַּלֵּל אֶל יְיָ אֵת כָּל הַתְּפִלָּה וְהַתְּחִנָּה הַזֹּאת קָם מִלִּפְנֵי מִזְבַּח יְיָ מִכְּרֹעַ עַל בִּרְכָּיו וְכַפָּיו פְּרֻשׂוֹת הַשָּׁמָיִם: [מלכים א ח, נד]

ב) וַתִּקֹּד בַּת שֶׁבַע אַפַּיִם אֶרֶץ וַתִּשְׁתַּחוּ לַמֶּלֶךְ וַתֹּאמֶר יְחִי אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ דָּוִד לְעֹלָם: [מלכים א א, לא]

ג) וַיְסַפֵּר אֶל אָבִיו וְאֶל אֶחָיו וַיִּגְעַר בּוֹ אָבִיו וַיֹּאמֶר לוֹ מָה הַחֲלוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר חָלָמְתָּ הֲבוֹא נָבוֹא אֲנִי וְאִמְּךָ וְאַחֶיךָ לְהִשְׁתַּחֲוֹת לְךָ אָרְצָה: [בראשית לז, י]

ד) בּוֹרֵא נִיב שְׂפָתָיִם שָׁלוֹם שָׁלוֹם לָרָחוֹק וְלַקָּרוֹב אָמַר יְיָ וּרְפָאתִיו: [ישעיה נז, יט]

ה) וּמֵעוֹלָם לֹא שָׁמְעוּ לֹא הֶאֱזִינוּ עַיִן לֹא רָאָתָה אֱלֹהִים זוּלָתְךָ יַעֲשֶׂה לִמְחַכֵּה לוֹ: [ישעיה סד, ג]

ו) כִּי לֹא יֶחְדַּל אֶבְיוֹן מִקֶּרֶב הָאָרֶץ עַל כֵּן אָנֹכִי מְצַוְּךָ לֵאמֹר פָּתֹחַ תִּפְתַּח אֶת יָדְךָ לְאָחִיךָ לַעֲנִיֶּךָ וּלְאֶבְיֹנְךָ בְּאַרְצֶךָ: [דברים טו, יא]

ז) וְנָהָר יֹצֵא מֵעֵדֶן לְהַשְׁקוֹת אֶת הַגָּן וּמִשָּׁם יִפָּרֵד וְהָיָה לְאַרְבָּעָה רָאשִׁים: [בראשית ב, י]

ח) וְדָנִיֵּאל כְּדִי יְדַע דִּי רְשִׁים כְּתָבָא עַל לְבַיְתֵהּ וְכַוִּין פְּתִיחָן לֵהּ בְּעִלִּיתֵהּ נֶגֶד יְרוּשְׁלֶם וְזִמְנִין תְּלָתָה בְיוֹמָא הוּא בָּרֵךְ עַל בִּרְכוֹהִי וּמְצַלֵּא וּמוֹדֵא קֳדָם אֱלָהֵהּ כָּל קֳבֵל דִּי הֲוָא עָבֵד מִן קַדְמַת דְּנָה: [דניאל ו, יא]

ט) לְדָוִד מַשְׂכִּיל אַשְׁרֵי נְשׂוּי פֶּשַׁע כְּסוּי חֲטָאָה: [תהלים לב, א]

משנת ראשונים

המלך כיון שכרע שוב אינו זוקף. איכא מאן דמפרש בהא דלפי מעלת האדם ראוי לו להכניע עצמו יותר לפני בוראו. וי"מ שטעם מלך שהוא שוחה ואינו זוקף, לפי שארז"ל בר"ה מלך נדון בכל יום, וכיון שכן ראוי הוא לעמוד נכנע וכפוף. ומהאי טעמא נוהגין העם לשחות בכל הברכות דר"ה מפני שהוא יום הדין לכל. **[הריטב"א]** **חזינא להו לאביי ורבא דמצלו אצלויי.** פי' מוטין על צדיהן, וטעמא לפי שהיה שם רצפת אבנים ואית להו דאסור מדרבנן אפילו בלא פשוט ידים ורגלים ולכך מצלי אצלויי, והכי איתא בפ' שלישי דמגלה דרב לא נפיל על אפיה. **[תוספות הרא"ש]** **מפני ששלוחו של אדם כמותו.** וילפינן ליה מדכתיב ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל, דבודאי לא היו שוחטין כל ישראל, אלא ששלוחו של אדם כמותו. **[רבינו יונה דף כד: מדה"ר]** **מקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם עומדין.** לפי שצער בעלי תשובה שצריכין לכבוש את יצרן גדול משל צדיקים גמורים שלא הורגלו בעבירה, ואין להם צער לכבוש את יצרן. **[יד רמה, סנהדרין צט.]** **זה יין המשומר בענביו.** היא צפונה ומשומרת להן, כדכתיב מה רב טובך כו', וזו היא שאמרו שמשומר בענביו, ולמה נמשלה כיין, לפי שאין לך דבר שמשמח לבו של אדם בעולם הזה אלא יין, כענין שנאמר ויין ישמח לבב אנוש, לפיכך נמשלה כיין לפי שהשמחה היא שמחה שאין למעלה הימנה, ומה ענין המשומר בענביו, לומר לך ששמחה זו לא השיגה אדם בעולם, אלא כיין שמשומר בענביו שלא שלטה בו יד. **[יד רמה, סנהדרין צא:]** **אלא הוא דומה כעבד לפני המלך.** שכל היום עובד עבודת אלהיו תדיר ואינו מסיח דעתו ממנו והוא קרוב לו ומקבל תחנוניו מהר והשגחת הבורא עליו תמיד כעבד המזומן אצל רבו. **[הריטב"א]** **ואני דומה כשר לפני המלך.** שהוא נכבד אך איני מתמיד כל כך בעבודת המלך. אבל מכל מקום השר הרחוק נכבד מן העבד הקרוב בשאר דברים. **[הריטב"א]**

הגמרא מביאה מעשה בענין הכריעה בהודאה ודנה במעשה זה:
רָבָא כָּרַע בתפילתו **בְּהוֹדָאָה תְּחִלָּה וָסוֹף. אָמְרֵי לֵיהּ רַבָּנָן** - שאלו אותו חכמים, **אַמַּאי קָא עָבֵיד מַר הָכִי** - מדוע אתה עושה כן[יג]. **אָמַר לְהוּ** - השיב להם רבא, **חֲזֵינָא לְרַב נַחְמָן דְּכָרַע** - ראיתי את רב נחמן שכרע בתחילת ובסוף הברכה, **וַחֲזֵינָא לֵיהּ לְרַב שֵׁשֶׁת דְּקָא עָבֵד הָכִי** - וכן ראיתי את רב ששת שעשה כן, ולכך אף אני עושה כמותם[יד].

מקשה הגמרא, כיצד רבא ורבותיו כרעו תחילה וסוף, **וְהָתַנְיָא** - והרי שנינו בברייתא, **הַכּוֹרֵעַ בְּהוֹדָאָה הֲרֵי זֶה מְגוּנֶּה**[טו]. מתרצת הגמרא, **הַהִיא** - ברייתא זו, עוסקת **בְּהוֹדָאָה שֶׁבְּהַלֵּל** - באמירת 'הוֹדוּ לַה' כִּי טוֹב כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ' (תהלים קיח א) שבהלל[טז], שכיון שלא תקנו בה כריעה, הכורע בה הרי הוא מגונה. מקשה הגמרא, **וְהָתַנְיָא** - והרי שנינו בברייתא אחרת, **הַכּוֹרֵעַ בְּהוֹדָאָה וּבְהוֹדָאָה שֶׁל הַלֵּל הֲרֵי זֶה מְגוּנֶּה**, ובברייתא זו אי אפשר לפרש שההודאה האמורה תחילה היא ההודאה שבהלל, ומכל מקום שנינו שהכורע הרי זה מגונה. מתרצת הגמרא, **כִּי תַּנְיָא הַהִיא** - מה ששנינו בברייתא השניה שהכורע בהודאה הוא מגונה, הרי זה **בְּהוֹדָאָה דְּבִרְכַּת הַמָּזוֹן** - בברכת 'נודה לך' בברכת המזון, ובזה הוא מגונה כיון שלא תקנו בה כריעה[יז]. אבל הכורע בהודאה שבתפילה הרי זה משובח, ולכך רבא ורבותיו כרעו בין בתחילה ובין בסוף[יח].

★ ★ ★

משנה

משנתנו ממשיכה לעסוק בענין טעות בתפילה:
הַמִּתְפַּלֵּל וְטָעָה[יט], **סִימָן רָע** הוא **לוֹ**, משום שנראה שאין הקדוש ברוך הוא חפץ בתפילתו[כ]. **וְאִם שְׁלִיחַ צִבּוּר הוּא** וטעה בחזרת התפילה, **סִימָן רָע** הוא **לְשׁוֹלְחָיו**, כלומר לציבור, **מִפְּנֵי שֶׁשְּׁלוּחוֹ שֶׁל אָדָם כְּמוֹתוֹ**, וכיון שהשליח צבור הוא שליחם וטעה, הרי זה כמי שהם טעו, ונראה שאין הקדוש ברוך הוא חפץ בתפילתם[כא].

מהדין הקודם יש ללמוד, שאם התפילה עולה כתיקונה, הרי זה סימן שהתפילה רצויה לפני ה', ואילו הטעות היא סימן שהתפילה אינה רצויה. המשנה מביאה מעשה בענין זה:
אָמְרוּ עָלָיו עַל רַבִּי חֲנִינָא בֶּן דּוֹסָא, שֶׁהָיָה מִתְפַּלֵּל עַל הַחוֹלִים שיתרפאו, ו**לאחר תפילתו היה אוֹמֵר**, חולה **זֶה חַי** [-יחיה] **וְחולה זֶה מֵת** [-ימות][כב]. **אָמְרוּ לוֹ, מִנַּיִן אַתָּה יוֹדֵעַ** האם החולה יחיה או ימות. **אָמַר לָהֶם** - השיב רבי חנינא בן דוסא לשואלים, **אִם שְׁגוּרָה תְּפִלָּתִי בְּפִי** - אם סדורה התפילה בפי במרוצה ואיני נכשל בלשוני, ותחינתי נובעת מלבי אל פי כל מה שברצוני להאריך בתפילה[כג], **יוֹדֵעַ אֲנִי שֶׁהוּא מְקוּבָּל** - שאותו חולה מקובל ורצוי לפני ה' ויחיה[כד], **וְאִם לָאו** - ואם לא היתה התפילה שגורה בפי, **יוֹדֵעַ אֲנִי שֶׁהוּא מְטוֹרָף** - שאותו החולה מטורף ומבולבל ועומד למות, לפי שלא התקבלה תפילתי[כה].

★

יג. 'מר' ביאורו אדון, רב. והוא דרך כבוד כמו 'מדוע עושה אדוני כן'.
יש שביארו, שמחמת שהגמרא לעיל הוכיחה מסתירת הברייתות שיש לכרוע רק בתחילה ולא בסוף, לכך שאלו את רבא מדוע אתה כורע גם בסוף. וראה בהערה להלן.
יד. **רבא** היה יכול להשיב להם שעושה כן מחמת הברייתא לעיל (ע"א) 'אלו ברכות שאדם כורע בהם, באבות תחילה וסוף בהודאה תחילה וסוף', אך העדיף לומר שראה זאת אצל רבותיו. תוספות רבינו יהודה (ד"ה חזינא). [ואלו ששאלו את רבא מדוע הוא כורע תחילה וסוף, יתכן שלא ידעו ברייתא זו. או ששאלו מחמת שמצינו ברייתא כנגדה, האומרת שהכורע בהודאה הרי זה מגונה. אחרונים.] אך הרשב"א ותוספות הרא"ש (ד"ה רבא) כתבו, שמכאן מוכח שאין לגרוס בגמרא לעיל (ע"א) 'אלו ברכות שאדם כורע בהם, באבות תחילה וסוף בהודאה תחילה וסוף', שהרי אם כן, מה שאלו חכמים את רבא, הלא הוא נהג כמשנה מפורשת. ומדוע רבא לא השיב להם כן. אלא ודאי יש לגרוס שם 'אלו ברכות שאדם כורע בהם, באבות ובהודאה'. [ומבואר בדבריהם שלעיל זו משנה. אמנם לפנינו אינה משנה אלא ברייתא. וראה בהערה שם הגירסאות בזה]. עוד כתבו בשם הראב"ד, שהברייתא לעיל עוסקת בברכת מודים, ונידון הגמרא כאן הוא על מודים דרבנן, ואין להוכיח מזה לזה. וראה בהערה לעיל (לגבי 'הא בתחילה והא בסוף') את דברי הראב"ד ביתר הרחבה, וראה שם עוד בשם המרומי שדה ביאור נוסף מדוע אין להוכיח מהברייתא לעיל.
טו. **כלומר**, לעיל הגמרא העמידה ברייתא זו על הכריעה שבסוף, אך כיון שרבא כרע גם בסוף, על כרחו להעמיד ברייתא זו באופן אחר.
הגמרא היתה יכולה לתרץ, שאכן ברייתא זו סוברת שהכורע בסוף הוא מגונה, ואילו רבא סבר כברייתא לעיל (ע"א) שיש לכרוע בהודאה תחילה וסוף. אך לא איכפת לגמרא לתרץ כן, כיון שאפשר להעמיד את הברייתא שהכורע מגונה בענין אחר. שיטה מקובצת (ד"ה ההיא). וראה בהערה לעיל בסמוך, שיש ראשונים שביארו באופן אחר מדוע אין לומר שרבא סמך על הברייתא לעיל.
טז. **רש"י** (ד"ה בהודאה) ועוד ראשונים [תלמידי רבינו יונה (ד"ה הכורע) רא"ה (ד"ה תניא) והמאירי (ד"ה הכורע)]. עוד כתב המאירי בשם יש מפרשים, שהכוונה ל'ונודה לך שיר חדש' שבברכת ההלל לאחר אמירת ה'מגיד' בליל הסדר.
יז. **יש** להעיר, מדוע הגמרא מעמידה רק את הברייתא השניה בהודאה בברכת המזון, הלא היה אפשר להעמיד כך גם את הראשונה. ותירץ בחיי שלמה (ד"ה והתניא), שודאי יש יותר לאסור לשחות בהודאה שבהלל מאשר בהודאה שבברכת המזון, שהרי הלל דרכו להאמר בציבור ויש לחוש בו שמתייהר בפני הציבור כשכורע במקום שלא תקנו חכמים, ואילו ברכת המזון ברוב פעמים נאמרת ביחיד. וכיון שהברייתא הראשונה הזהירה מלכרוע רק בהודאה אחת, הגמרא מעדיפה לומר שהכוונה להודאה שבהלל.
יח. **מה** שאין לכרוע בהודאה שבהלל ושבברכת המזון, מפני שאין אדם רשאי לכרוע במקומות שלא תקנו חכמים כריעה. והטעם, מפני שריבוי הכריעות מורה על מעלת האדם [כמבואר בתחילת העמוד לגבי כהן גדול ומלך], והמוסיף בכריעות מראה שמעלתו גדולה משאר בני אדם, וזהו יוהרא. רא"ה (ד"ה ובהודאה). והמאירי (ד"ה הכורע) ביאר, ש'מודים אנחנו לך' בתפילה היא מלשון השתחוויה [כפי שמצאנו בספר שמואל (ב' טז ד)], ולכך שוחים בו, ואילו ההודאה שבהלל היא מלשון הודאה ואין להשתחוות בה.
כתבו תלמידי רבנו יונה (ד"ה הכורע), שאין לכרוע בשום מקום מלבד באבות ובהודאה תחילה וסוף. ומה שהגמרא לא הזכירה שאין לכרוע בהודאות ב'נשמת כל חי', הוא מפני שאמירתם היא רק מנהג הגאונים. וכתב הדברי חמודות (פ"ה סי' כב אות סה), שיש ללמוד מדבריהם שכל שכן שאין לכרוע בשאר הברכות, ואפילו אינם בשמונה עשרה.

אולם הרא"ה (ד"ה ובהודאה) כתב, שהאיסור לכרוע הוא רק בהודאות שקבעו חכמים לאמרם ותקנו לאמרם בלא כריעה, אבל בתשבחות שאדם מחדש מעצמו, הוא רשאי לשחות אפילו אלף פעמים, וכמו שמצינו (לעיל לא.) שרבי עקיבא היה מרבה בכריעות והשתחוויות. ומשום כך התיר לכרוע באמירת 'נשמת כל חי' כיון שתקנת אמירתה אינה קבועה. והט"ז (או"ח סי' קיג סק"ד) יישב דעת תלמידי רבינו יונה, שרק כשאומר לשון הודאה אסור לכרוע, אבל בשאר לשונות מותר, ולכך רבי עקיבא היה מרבה בהשתחוויות.
וראה במגן גבורים (או"ח סי' קיג סק"ו) שתמה על מה שנהגו העם לכרוע בברכו. ובביאור הלכה (סי' קיג ד"ה הכורע) כתב, שיש למנהג זה סמך בלשון הכתוב, שנאמר (דברי הימים א' כט כ) 'ויאמר דויד לכל הקהל ברכו נא את ה' אלהיכם, ויברכו כל הקהל לה' אלהי אבתיהם, ויקדו וישתחוו לה' ולמלך', הרי שכרעו באמירת 'ברכו את ה''. וראה עוד בשולחן ערוך (או"ח סי' נו ס"ד) ובביאור הגר"א שם, האם יש לחזן לכרוע בקדיש.
יט. **בגמרא** יבואר היכן טעה בתפילתו.
כ. **על** פי רש"י בסמוך (ד"ה בלבות). והר"י מלוניל (ד"ה המתפלל) ביאר, שנראה שהקב"ה שונאו ואינו מקבל את תפילתו. וביאר בספר והיה ברכה, שהמשנה כתבה זאת, להודיעו שעליו לשוב בתשובה ולפשפש במעשיו ולבקש רחמים כדי להסיר מעליו חרון אף ה'. בתלמידי רבינו יונה (ד"ה יכוין) משמע, שמדובר במשנה בטעות גמורה המחייבת לחזור לתחילת הברכה, ועל כך נאמר שהוא סימן רע [אמנם ראה בהמשך המשנה לגבי רבי חנינא בן דוסא].
כא. **ראה** בהערה לעיל לגבי יחיד שטעה, לאיזה צורך הזכירה המשנה שהוא סימן רע.
כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה המתפלל), שדין 'שלוחו של אדם כמותו' נלמד במסכת קידושין (מא:) מהפסוק לגבי קרבן פסח (שמות יב ו) 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל', שאין כולם שוחטים אלא אחד שוחט עבור כולם. ומשמע מדבריהם, ששליח ציבור מוציא את הרבים מדין שליחות. אך בהר צבי (ד"ה מפני) תמה, הלא שליח צבור אינו מוציא אלא אם כן הציבור שומעים תפילתו ושומע כעונה, ועל כרחך שאינו מדין שליחות לבד, אלא מדין כל ישראל ערבים זה לזה [וכן כתב בפשיטות בחתם סופר (שו"ת, יו"ד סי' שכא)]. לכך ביאר בכוונת המשנה, שכלפי דין שמים שליח ציבור קרוי שליח של הציבור, כיון שמוציאם ידי חובתם. וראה עוד בהיכלי שן (שו"ת סי' סג) שהאריך, ומתבאר בדבריו שאף הלימוד משחיטת הפסח הוא לימוד לשליחות שיש בה ענין ערבות, כיון שהשוחט שוחט גם לעצמו, עיין שם.
כב. **כוונת** המשנה שהיה מתפלל על כל חולה תפילה לעצמה, כפי שמבואר בסמוך. לא היה אומר בפירוש שאותו חולה ימות כדי שלא לפתוח פה לשטן, אלא היה אומר דברים המורים על כך. בן יהוידע (ד"ה ואומר). אולם בוהיה ברכה כתב, שרבי חנינא בן דוסא היה אומר 'זה מת', כדי לעורר את החולה לשוב בתשובה ולהרבות בתפילה ובבקשת רחמים, על מנת שתתבטל הגזירה. וראה עוד בזה בהערה בדברי הגמרא.
כג. **רש"י** (ד"ה אם). כלומר, תפילתו שגורה בשני ענינים. האחד, שאינו נכשל בלשונו. והשני, שליבו מביא לפיו את מילות התחנונים בשטף ובלא הפסקה.
כד. **ר"י** מלוניל (ד"ה יודע), וכן מתבאר מפירושו הראשון של רש"י בסמוך (ד"ה שהוא).
כה. **רש"י** (ד"ה שהוא). ובאופן אחר ביאר רש"י, שלשון 'מטורף' נאמר על התפילה, כלומר, התפילה שהתפללו עליו מטורפת וטרודה ממנו ולא התקבלה, וכלשון 'טורפין לו תפילתו בפניו' (לעיל ה:). וראה בשנות אליהו (מ"ה) שהוכיח מלשון המשנה 'מטורף' שהוא על החולה, שאם היתה כוונת התנא לתפילה, היה לו לומר 'מטורפת'. אמנם בקול הרמ"ז (שם) יישב את לשון המשנה, שמדובר על כללות הענין, כלומר, שדבר

כהן גדול בסוף כל ברכה וברכה והמלך תחלת כל ברכה וברכה וסוף כל ברכה וברכה אמר רבי יצחק בר נחמני לדידי מפרשא לי מיניה דריב"ל הדיוט כמו שאמרנו כהן גדול תחלת [א] כל ברכה וברכה המלך כיון שכרע שוב אינו זוקף שנאמר ויהי ככלות שלמה להתפלל וגו' קם מלפני מזבח ה' מכרוע על ברכיו: ת"ר קידה על אפים שנאמר ותקד בת שבע אפים ארץ כריעה על ברכים שנאמר מכרוע על ברכיו השתחואה זו פשוט ידים ורגלים שנאמר הבא נבא אני ואמך ואחיך להשתחות לך ארצה אמר רב חייא בריה דרב הונא חזינא להו לאביי ורבא דמצלו אצלויי. תני חדא הכורע בהודאה הרי זה משובח ותניא אידך הרי זה מגונה לא קשיא הא בתחלה הא לבסוף רבא כרע בהודאה תחלה וסוף אמרי ליה רבנן אמאי קא עביד מר הכי [א] אמר להו חזינא לרב נחמן דכרע וחזינא ליה לרב ששת דקא עבד הכי והתניא הכורע בהודאה הרי זה מגונה ההיא בהודאה שבהלל והתניא הכורע בהודאה ובהודאה של הלל הרי זה מגונה כי תניא ההיא בהודאה דברכת המזון: **מתני'** המתפלל וטעה סימן רע לו ואם שליח צבור הוא סימן רע לשולחיו מפני ששלוחו של אדם כמותו אמרו עליו על ר' חנינא בן דוסא שהיה מתפלל על החולים ואומר זה חי וזה מת אמרו לו מנין אתה יודע אמר להם אם שגורה תפלתי בפי יודע אני שהוא מקובל ואם לאו יודע אני שהוא מטורף: **גמ'** אהייא א"ר חייא אמר רב ספרא משום חד דבי רבי באבות איכא דמתני לה אברייתא המתפלל צריך שיכוין את לבו בכולן ואם אינו יכול לכוין בכולן יכוין את לבו באחת [ב] א"ר חייא אמר רב ספרא משום חד דבי רבי באבות [ג]: אמרו עליו על רבי חנינא וכו': מנא הני מילי א"ר יהושע בן לוי דאמר קרא בורא ניב שפתים שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר ה' ורפאתיו. א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא למשיא בתו לתלמיד חכם ולעושה פרקמטיא לת"ח ולמהנה ת"ח מנכסיו אבל תלמידי חכמים עצמן עין לא ראתה אלהים זולתך יעשה למחכה לו ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא עין לא ראתה אלהים זולתך ופליגא דשמואל דאמר שמואל אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד שנאמר כי לא יחדל אביון מקרב הארץ וא"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לבעלי תשובה אבל צדיקים גמורים עין לא ראתה אלהים זולתך ופליגא דר' אבהו דא"ר אבהו מקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם עומדין שנאמר שלום שלום לרחוק ולקרוב ברישא לרחוק והדר לקרוב ורבי יוחנן אמר לך מאי רחוק שהיה רחוק מדבר עבירה מעיקרא ומאי קרוב שהיה קרוב לדבר עבירה (א) ונתרחק ממנו השתא. מאי עין לא ראתה אמר רבי יהושע בן לוי זה יין המשומר בענביו מששת ימי בראשית רבי שמואל בר נחמני [ד] אמר זה עדן שלא שלטה בו עין כל בריה שמא תאמר אדם הראשון היכן היה בגן ושמא תאמר הוא גן הוא עדן תלמוד לומר ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן גן לחוד ועדן לחוד: ת"ר מעשה שחלה בנו של ר"ג שגר שני ת"ח אצל רבי חנינא בן דוסא לבקש עליו רחמים כיון שראה אותם עלה לעלייה ובקש עליו רחמים בירידתו אמר להם לכו שחלצתו חמה אמרו לו וכי נביא אתה אמר להן לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי [ה] אלא כך מקובלני אם שגורה תפלתי בפי יודע אני שהוא מקובל ואם לאו יודע אני שהוא מטורף ישבו וכתבו וכוונו אותה שעה וכשבאו אצל ר"ג אמר להן העבודה לא חסרתם ולא הותרתם אלא כך היה מעשה באותה שעה חלצתו חמה ושאל לנו מים לשתות ושוב מעשה ברבי חנינא בן דוסא שהלך ללמוד תורה אצל ר' יוחנן בן זכאי וחלה בנו של ריב"ז אמר לו חנינא בני בקש עליו רחמים והניח ראשו בין ברכיו ובקש עליו רחמים וחיה אמר רבי יוחנן בן זכאי אלמלי הטיח [ו] בן זכאי את ראשו בין ברכיו כל היום כולו לא היו משגיחים עליו אמרה לו אשתו וכי חנינא גדול ממך אמר לה לאו אלא הוא דומה כעבד לפני המלך ואני דומה כשר לפני המלך: ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן אל יתפלל אדם אלא בבית שיש שם חלונות שנאמר וכוין פתיחן ליה בעליתיה (לקבל) [נגד] ירושלם. אמר רב כהנא חציף עלי מאן דמצלי בבקתא ואמר רב כהנא חציף עלי מאן דמפרש חטאיה שנאמר אשרי נשוי פשע כסוי חטאה:

הדרן עלך אין עומדין

רש"י

כהן גדול בסוף כל ברכה. כל מה שהוא גדול ביותר צריך להכניע ולהשפיל עצמו: אינו זוקף. עד שיגמור: קם מלפני מזבח ה' מכרוע. רישיה דקרא ויהי ככלות שלמה להתפלל והדר קם מכרוע[י]: ארצה. לשון משתטח משמע: דמצלו אצלויי. כשנופלין על פניהם אין פושטין ידיהם ורגליהם אלא מטין על צדיהן: בתחלה. כורע: חזינא לרב נחמן דכרע. תחלה וסוף: בהודאה דהלל. הודו לה' כי טוב: מתני' אם שגורה. אם סדורה תפלתי בפי במרוצה ואיני נכשל, ותחנתי נובעת מלבי אל פי כל מה שאני חפץ להאריך בתחנונים: שהוא מטורף. החולה. לשון אחר [לשון[מ]] טורפין לו תפלתו בפניו[ט], כלומר התפלה שהתפללו עליו מטורפת וטרודה ממנו ואינה מקובלת: גמ' אהייא. בהיכא ובאיזו מן הברכות הוי טעות סימן רע: באבות. שהוא תחלת התפלה, רמז הוא שאין חפץ בה: בורא ניב שפתים. כשהניב בריא באדם אז מובטח על השלום: לא נתנבאו. הטובות והנחמות: עין לא ראתה. לא נראית ולא נגלית לשום נביא: רחוק. שהיה רחוק כל ימיו מן העבירה דהיינו צדיק מעיקרו: חלצתו חמה. שלפתו ניטלה[ס] מגופו. החמה הוא החולי הקודחו. חלצתו לשון[י] חלץ מהם: לא חסרתם. שעה: כעבד. בן בית, נכנס ויוצא שלא ברשות: כשר לפני המלך. שאינו רגיל לבא לפניו: חלונות. שגורמין לו שיכוין לבו, שהוא מסתכל כלפי שמים ולבו נכנע: דמצלי בבקתא. בבקעה, שכשהוא במקום צניעות חלה עליו אימת מלך ולבו נשבר:

הדרן עלך אין עומדין

תוספות

קידה על אפים. ומייתי קרא אע"ג דאשכחן נמי בענין אחר[י] יש לומר דקים ליה מקבלה דקידה על אפים ומייתי קרא דמסייעו: חזינא לאביי ורבא דמצלו אצלויי. פירוש שהיו מטין על צדיהן: יכוין לבו באחת מהן. והא דאמרי' בסוף פרק ת"ה (דף ל:) לעולם ימוד אדם דעתו אם יכול לכוין יתפלל ואם לאו אל יתפלל יש לפרש התם נמי באחת מהן: חציף עלי מאן דמצלי בבקתא. וא"ת הכתיב ויצא יצחק לשוח בשדה[פ] (בראשית כד) י"ל דהתם מיירי בהר המוריה כדאמרי' בפסחים פרק האשה (ד' פח.) לא כיצחק שקראו שדה וכו' א"נ בקתא דהכא מיירי בבקעה במקום שרגילין שם בני אדם לעבור והולכי דרכים: כסוי חטאה. וטעמא לפי שאז מתבייש על חטאו אבל אם מפרש חטאיו דומה שאינו מתבייש עליו ואמרינן לעיל פרק קמא (ד' יב:) כל העושה דבר ומתבייש מוחלים לו מיד[ל]:

הדרן עלך אין עומדין

עין משפט נר מצוה

ס א מיי' פ"ה מהלכות תפלה הלכה י:
סא ב מיי' שם הל' יג סמג עשין יט:
סב ג מיי' שם הל' יד ופ"ט שם הלכה ה טוש"ע או"ח סי' קלא סעיף א:
סג ד מיי' פ"י מהלכות תפלה סמג שם טור שו"ע או"ח סימן קא סעיף א ובהגה:
סד ה מיי' פ"ו מהלכות דעות הלכה ב:
סה ו מיי' פ"ח מהל' תשובה הל' ז:
סו ז מיי' פ"ט מהלכות תשובה הל' ב ופי"ב מהל' מלכים הל' ב:
סז ח מיי' פ"ז מהל' תשובה הלכה ד:
סח ט מיי' פ"ה מהל' תפלה הלכה ו סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' צ סעיף ד:
סט י טוש"ע שם סעי' ה:
ע כ מיי' פ"ב מהל' תשובה הל' ה טוש"ע או"ח סי' תרז סעיף ב:

רב נסים גאון

אמר ר' חייא בריה דרב הונא חזינא לאביי ורבא דכי נפלי על אנפיהו מצלו אצלויי. איתא במס' מגילה בפ' הקורא את המגילה עומד יושב (דף כב) רב איקלע (לבית) [לבבל] בתענית צבור נפל כולי עלמא על אפייהו רב לא נפל מאי טעמא רצפה של אבנים היתה ומשום אבן משכית אית דאמר דמשום האי טעמא הוו אביי ורבא מצלו אצלויי. במס' ע"ז בגמ' דבני מערבא בפ' ר' ישמעאל (הלכה א) אמרו עליה אי אתה משתחוה אבל אתה משתחוה על אבני בית המקדש רב מפקד לדבי רב אחא ר' אמי מפקד לאנשי ביתיה כד תהון נפקין לתעניתא לא תהוון רבעין כאורחכון ר' יונה רבע על סיטריה ר' אחא רבע על סיטריה: אמר רב (ששת) [כהנא] חציף עלאי מאן דמפרש חטאיה שנא' (תהלים לב) אשרי נשוי פשע כסוי חטאה. אית בפרק יום הכפורים (דף פו) רב רמי כתיב אשרי נשוי פשע כסוי חטאה וכתיב (משלי כח) מכסה פשעיו לא יצליח לא קשיא כאן בחטא מפורסם כאן בחטא שאינו מפורסם רב זוטרא בר טוביה אמר לא קשיא כאן בעבירות שבין אדם לחבירו כאן בעבירות שבין אדם למקום:

הגהות וציונים

א] תמוה שהרי לעיל עמוד א איתא ת"ר אלו ברכות שאדם שוחה בהן וכו' בהודאה תחלה "וסוף" ונראה מכאן באמת דלא גרסינן לעיל "תחלה וסוף" (הרשב"א): ב] בכת"י נוסף **אהייא** (וכ"ה בדפוס ווינציא ובשטמ"ק ונשמטה בדפ"א בטעות הדפוס, דק"ס): ג] גירסת הרוקח באבות **או בהודאות** (ועי' קה"י ברכות סימן כו): ד] [שם אית' ר"ל] (גליון): ה] לשון הכתוב עמוס ז, יד: ו] בכת"י הגירסא **הניח**: ז] לרש"י לא היה הגירסא בגמ' ויהי ככלות שלמה להתפלל וכ"ה בכת"י: ח] כצ"ל תוי"ט (גליון) אולם התוי"ט דלפנינו מגיה תיבות **לשון אחר** טורפין ודלא כדאיתא בדפו"ר שהוא מטורף החולה לשון טורפין לו תפלתו: ט] הבאה"מ מגיה **וניטלה**: י] דכתיב (ישעיה מט כג) אפים ארץ ישתחוו לך (תוס' מגילה כב ע"ב ד"ה קידה): כ] [כוונת התו' מהא דאמרי' לעיל כו ע"ב ואין שיחה אלא תפלה] (גליון): ל] לפנינו שם איתא **כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו מוחלין לו על כל עונותיו**: מ] וכ"ה בכת"י ובאו"ז הל' תפילה סי' צ"ג וכן פסק הרמב"ם ועיין צל"ח:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) מגילה כב: ובתוס' ד"ה קידה שבועות דף טז: ובתוס' ד"ה קידה, ב) [מגילה כב: ע"ש], ג) [חגיגה י: קדושין מא: מג. נדרים עב: נזיר יב: ב"מ צו. מנחות צג:], ד) סנהדרין צט., ה) שבת סג. קנא: פסחים סח. סנהדרין שם [ודף צא:], ו) סנהדרין שם, ז) [לעיל לא. ע"ש], ח) סוטה ז: ע"ש ועיין יומא דף פו:, ט) [לעיל ה:], י) [הושע ה].

הגהות הב"ח

(א) גמ' לדבר עבירה מעיקרא ונתרחק:

הגהות הגר"א

[א] גמ' כהן גדול תחלת. נ"ב וסוף [מ]:

תורה אור השלם

א) וַיְהִי כְּכַלּוֹת שְׁלֹמֹה לְהִתְפַּלֵּל אֶל יְיָ אֵת כָּל הַתְּפִלָּה וְהַתְּחִנָּה הַזֹּאת קָם מִלִּפְנֵי מִזְבַּח יְיָ מִכְּרֹעַ עַל בִּרְכָּיו וְכַפָּיו פְּרֻשׂוֹת הַשָּׁמָיִם: [מלכים א ח, נד]

ב) וַתִּקֹּד בַּת שֶׁבַע אַפַּיִם אֶרֶץ וַתִּשְׁתַּחוּ לַמֶּלֶךְ וַתֹּאמֶר יְחִי אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ דָּוִד לְעֹלָם: [מלכים א א, לא]

ג) וַיְסַפֵּר אֶל אָבִיו וְאֶל אֶחָיו וַיִּגְעַר בּוֹ אָבִיו וַיֹּאמֶר לוֹ מָה הַחֲלוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר חָלָמְתָּ הֲבוֹא נָבוֹא אֲנִי וְאִמְּךָ וְאַחֶיךָ לְהִשְׁתַּחֲוֹת לְךָ אָרְצָה: [בראשית לז, י]

ד) בּוֹרֵא נִיב שְׂפָתָיִם שָׁלוֹם שָׁלוֹם לָרָחוֹק וְלַקָּרוֹב אָמַר יְיָ וּרְפָאתִיו: [ישעיה נז, יט]

ה) וּמֵעוֹלָם לֹא שָׁמְעוּ לֹא הֶאֱזִינוּ עַיִן לֹא רָאָתָה אֱלֹהִים זוּלָתְךָ יַעֲשֶׂה לִמְחַכֵּה לוֹ: [ישעיה סד, ג]

ו) כִּי לֹא יֶחְדַּל אֶבְיוֹן מִקֶּרֶב הָאָרֶץ עַל כֵּן אָנֹכִי מְצַוְּךָ לֵאמֹר פָּתֹחַ תִּפְתַּח אֶת יָדְךָ לְאָחִיךָ לַעֲנִיֶּךָ וּלְאֶבְיֹנְךָ בְּאַרְצֶךָ: [דברים טו, יא]

ז) וְנָהָר יֹצֵא מֵעֵדֶן לְהַשְׁקוֹת אֶת הַגָּן וּמִשָּׁם יִפָּרֵד וְהָיָה לְאַרְבָּעָה רָאשִׁים: [בראשית ב, י]

ח) וְדָנִיֵּאל כְּדִי יְדַע דִּי רְשִׁים כְּתָבָא עַל לְבַיְתֵהּ וְכַוִּין פְּתִיחָן לֵהּ בְּעִלִּיתֵהּ נֶגֶד יְרוּשְׁלֶם וְזִמְנִין תְּלָתָה בְיוֹמָא הוּא בָּרֵךְ עַל בִּרְכוֹהִי וּמְצַלֵּא וּמוֹדֵא קֳדָם אֱלָהֵהּ כָּל קֳבֵל דִּי הֲוָא עָבֵד מִן קַדְמַת דְּנָה: [דניאל ו, יא]

ט) לְדָוִד מַשְׂכִּיל אַשְׁרֵי נְשׂוּי פֶּשַׁע כְּסוּי חֲטָאָה: [תהלים לב, א]

משנת ראשונים

המלך כיון שכרע שוב אינו זוקף. איכא מאן דמפרש בהא דלפי מעלת האדם ראוי לו להכניע עצמו יותר לפני בוראו. וי"מ שטעם מלך שהוא שוחה ואינו זוקף, לפי שארז"ל בר"ה מלך נדון בכל יום, וכיון שכן ראוי הוא לעמוד נכנע וכפוף. ומהאי טעמא נוהגין העם לשחות בכל הברכות דר"ה מפני שהוא יום הדין לכל. [הריטב"א] **חזינא להו לאביי ורבא דמצלו אצלויי.** פי' מוטין על צדיהן, וטעמא לפי שהיה שם רצפת אבנים ואית להו דאסור מדרבנן אפילו בלא פשוט ידים ורגלים ולכך מצלי אצלויי, והכי איתא בפ' שלישי דמגלה דרב לא נפיל על אפיה. [תוספות הרא"ש] **מפני ששלוחו של אדם כמותו.** וילפינן ליה מדכתיב ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל, דבודאי לא היו שוחטין כל ישראל, אלא ששלוחו של אדם כמותו. [רבינו יונה דף כד: מדה"ר] **מקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם עומדין.** לפי שצער בעלי תשובה שצריכין לכבוש את יצרן גדול משל צדיקים גמורים שלא הורגלו בעבירה, ואין להם צער לכבוש את יצרן. [יד רמה, סנהדרין צט.] **זה יין המשומר בענביו.** היא צפונה ומשומרת להן, כדכתיב מה רב טובך כו', וזו היא שאמרו שמשומר בענביו, ולמה נמשלה כיין, לפי שאין לך דבר שמשמח לבו של אדם בעולם הזה אלא יין, כענין שנאמר ויין ישמח לבב אנוש, לפיכך נמשלה כיין לפי שהשמחה היא שמחה שאין למעלה הימנה, ומה ענין המשומר בענביו, לומר לך ששמחה זו לא השיגה אדם בעולם, אלא כיין שמשומר בענביו שלא שלטה בו יד. [יד רמה, סנהדרין צא:] **אלא הוא דומה כעבד לפני המלך.** שכל היום עובד עבודת אלהיו תדיר ואינו מסיח דעתו ממנו והוא קרוב לו ומקבל תחנוניו מהר והשגחת הבורא עליו תמיד כעבד המזומן אצל רבו. [הריטב"א] **ואני דומה כשר לפני המלך.** שהוא נכבד אך איני מתמיד כל כך בעבודת המלך. אבל מכל מקום השר הרחוק נכבד מן העבד הקרוב בשאר דברים. [הריטב"א]

גמרא

הגמרא מבארת באיזו ברכה הטעות היא סימן רע:

שואלת הגמרא, **אַהֵיָּיא** - על איזו ברכה מברכות תפילת שמונה עשרה אמרה המשנה שהטועה בתפילתו סימן רע הוא לו[כו]. משיבה הגמרא, **אָמַר רַב חִיָּיא אָמַר רַב סַפְרָא מִשּׁוּם חַד דְּבֵי רַבִּי** - בשם אחד מתלמידי בית מדרשו של רבי[כז], **בְּאָבוֹת** - בברכת מגן אברהם, שברכה זו היא תחילת התפילה, ואם טעה בה הרי זה רמז מאת ה' שאינו חפץ בתפילתו.

הגמרא מביאה דעה ששמועה זו נאמרה בענין אחר:

אִיכָּא דְּמַתְנֵי לָהּ אַבָּרַיְיתָא - יש ששנו את דברי 'חד דבי רבי' על דין אחר ששנינו בברייתא ולא על משנתנו, ששנינו בברייתא, **הַמִּתְפַּלֵּל צָרִיךְ שֶׁיְּכַוֵּין אֶת לִבּוֹ** לפירוש מילות התפילה[כח] **בְּכוּלָּן** [-בכל הברכות], **וְאִם אֵינוֹ יָכוֹל לְכַוֵּין בְּכוּלָּן, יְכַוֵּין אֶת לִבּוֹ** לכל הפחות **בְּ**ברכה **אַחַת.** ועל דין זה **אָמַר רַב חִיָּיא אָמַר רַב סַפְרָא מִשּׁוּם חַד דְּבֵי רַבִּי, בְּאָבוֹת** - אותה ברכה שחייב לכוין בה, היא ברכת אבות[כט].

★

שנינו במשנה, **אָמְרוּ עָלָיו עַל רַבִּי חֲנִינָא** בן דוסא **וכו'** שהיה מתפלל על החולים ואומר זה חי וזה מת, אמרו לו מנין אתה יודע, אמר להם אם שגורה תפלתי בפי יודע אני שהוא מקובל ואם לאו יודע אני שהוא מטורף.

הגמרא מבארת את המקור לדברי רבי חנינא:

מבררת הגמרא, **מְנָא הָנֵי מִילֵּי** - מה המקור לדברים אלו, שאם התפילה שגורה בפיו היא מתקבלת ואם היא אינה שגורה בפיו היא אינה מתקבלת[ל]. מבארת הגמרא, **אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, דְּאָמַר קְרָא** - שנאמר בפסוק (ישעיה נז יט), **'בּוֹרֵא נִיב שְׂפָתָיִם, שָׁלוֹם שָׁלוֹם לָרָחוֹק וְלַקָּרוֹב אָמַר ה', וּרְפָאתִיו'**[לא], כלומר, כאשר ניב השפתיים שהוא התפילה שמוציא אדם בפיו, הוא בריא ושלם, הרי הוא מובטח מאת ה' שיהיה שלום שלום לרחוק ולקרוב[לב], ושהחולה יתרפא[לג].

★

כיון שהובא הפסוק 'בּוֹרֵא נִיב שְׂפָתָיִם' וגו', הגמרא מביאה כמה דרשות של רבי חייא בר אבא בענין השכר לעתיד לבוא, ולגבי אחת מהן יובא ביאור פסוק זה[לד]:

אָמַר רַבִּי חִיָּיא בַּר אַבָּא אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, כָּל הַנְּבִיאִים כּוּלָּן שהתנבאו לישראל טובות ונחמות, **לֹא נִתְנַבְּאוּ** אותן **אֶלָּא לְמַשִּׂיא אֶת בִּתּוֹ לְתַלְמִיד חָכָם, וּלְעוֹשֶׂה פְּרַקְמַטְיָא לְתַלְמִיד חָכָם** - מתעסק ועושה מסחר בממון תלמידי חכמים כדי שיגיע להם שכר, ועל ידי כך הם יהיו פנויים לעסוק בתורה[לה], **וְלִמְהַנֶּה תַּלְמִיד חָכָם מִנְּכָסָיו**, שכל אלו יזכו לנבואות הטובות שנבאו כל הנביאים. ואף שלא עסקו בעצמם בתורה, מכל מקום, כיון שהתדבקו בתלמידי חכמים ועשו להם הנאה, יזכו לרוב טובה[לו]. **אֲבָל תַּלְמִידֵי חֲכָמִים עַצְמָן**

אותה התפילה ועניה מקובל או מטורף. וראה ביש סדר למשנה (שם), שביאר בפירושו השני של רש"י שכוונתו למתפלל, שטורפים לו את תפילתו בפניו. והערוך (ערך טרף ג) ביאר, שהוא מלשון טרפה, כלומר, שבשעה שהתפלל כבר היה אותו החולה כטרפה ועומד למות.

כו. יש להעיר, מנין ידעה הגמרא שרק בטעה בברכה אחת סימן רע לו, הלא אפשר לפרש כוונת המשנה על כל הברכות. ובמלאכת שלמה (מ"ה) תירץ, שהגמרא דייקה זאת מכך שלא נאמר 'הטועה בתפילתו' אלא 'המתפלל וטעה', ולשון 'המתפלל' משמע שעומד בתחילת התפילה, אך הגמרא שואלת האם כוונת המשנה על כל הברכות הראשונות או רק על חלקם. [וראה עוד בתוספות (ב"מ כא. ד"ה וכמה), שיש פעמים כשהגמרא שואלת כיצד להעמיד את המשנה ומשיבה שיש להעמידה באופן מסוים, התרצן עצמו הוא ששאל את השאלה לצורך התירוץ, והשאלה אינה מדברי הגמרא].

כז. הוא רבן גמליאל בנו של רבי יהודה הנשיא. ספר יוחסין (ערך רבן גמליאל).

כח. משנה ברורה (סי' קא סק"ג) בשם החיי אדם. ובביאור הלכה (שם סעי' א ד"ה המתפלל) הביא את דברי הרשב"א (לעיל יג: ד"ה שמע), שהכוונה הרצויה כאן היא שיכוין ליבו רק בענין הברכה ולא יהרהר בדברים אחרים. והוסיף הביאור הלכה, שמדברי הרשב"א משמע, שאין להרהר בתפילתו בדברים אחרים, אף אם אחר כך ממשיך בתפילתו עם כוונת המילות.

כט. שהיא חשובה יותר משאר ברכות, שיש בה גדלות השם וזכות ראשונים וגאולת אחרונים. אבודרהם (דיני שמונה עשרה). עוד כתב האבודרהם, שתקנו לכוין בברכה זו שהיא הברכה הראשונה, כדי שעל ידה יבא לכוין בשאר הברכות. והמהרש"א (ח"א ד"ה אהייא) ביאר, שברכה זו היא החשובה ביותר כיון שפותחת ומסיימת ב'ברוך', והוזכרו בה כמה שמות, ונסמכה ממש לגאולה. ובנפש חיה (מרגליות, או"ח סי' קא סעי' א) ביאר, על פי מה שכתבה הגמרא לעיל, שרק אם טעה בברכת אבות סימן רע לו, וכתב בטעם הדבר, שבאמצע תפילה אדם טרוד [ראה לעיל (כט.)], ולכך יתכן שטעה מחמת טרדתו ואינו סימן רע, אך בתחילתה אינו טרוד (שם), ולכן כשטעה שם הוא סימן רע. ולכך מוטל על האדם לכוין בברכת אבות יותר משאר ברכות, שהרי אינו טרוד בה.

לפי לשון זו, כוונת חד דבי רבי ללמדנו, שאין כוונת הברייתא שיכוין בברכה אחת איזו שירצה, אלא חייב לכוין לכל הפחות בברכה הראשונה. תלמידי רבינו יונה (ד"ה יכוין). והוסיפו, שאין מחלוקת בין שני הלשונות, ושניהם מודים שאם טעה בברכה הראשונה הרי זה סימן רע לו ואם לא כיון בה חוזר לראש.

הבית יוסף (או"ח סי' קא ד"ה כתוב בסמ"ק) הביא בשם הסמ"ק (מצוה יא), שאם אינו יכול לכוין בכל הברכות יכוין לכל הפחות באבות ובמודים, ואם אינו יכול בשניהם יכוין רק באבות. ותמה עליו הבית יוסף, מנין לו שברכת מודים שונה משאר הברכות. והב"ח (שם סק"ד) כתב בדעת הסמ"ק, שכיון שמודים היא תחילת הברכות האחרונות בהם נותן שבח לאחר שקיבל פרס מרבו (לעיל ע"א), וכן תיקנו שיש לשחות בה כמו בברכת אבות, לכך יש לכוין בה כשם שיש לכוין בברכת אבות. וכעין זה כתב הפרישה (שם סק"ג), שכיון שתקנו בה כריעות כמו בברכת אבות, מוכח שצריך לכוין בה יותר משאר הברכות. אמנם מצאנו באגודה (אות קכ) שגרס 'ואם אינו יכול לכוין, יכוין את לבו באחת מהן, חד אומר באבות וחד אומר בהודאה'. וכן כתבו הראבי"ה (סי' לה), ספר חסידים (סי' קנח), הרוקח (שורש זכירת השם) ובהגהות מימוניות (תפילה פ"י ה"א).

כתב הטור (או"ח סי' קא), שאם התפלל ולא כיון באבות, יחזור ויתפלל. וכתב הבית יוסף (שם ד"ה ומ"ש רבינו ואם), שמקורו הוא מהגמרא לעיל (ל:), 'אמר רבי יוחנן, אני ראיתי את רבי ינאי דצלי והדר צלי [-שהתפלל ושוב התפלל]. אמר ליה רבי ירמיה לרבי זירא, ודילמא מעיקרא לא כוון דעתיה ולבסוף כוון דעתיה' וכו'. וכתב שם הרא"ש (פ"ד סי' כא) שמשמע מדברי הגמרא שאדם שהתפלל ולא כיון בברכת אבות צריך לחזור ולהתפלל, וכן כתבו תלמידי רבינו יונה (לעיל ל. ד"ה בין). וכן מבואר בירושלמי (פ"ב ה"ד), 'נתפלל ומצא עצמו בשומע תפילה, חזקה כוין. רבי ירמיה בשם רבי אלעזר, נתפלל ולא כוין לבו, אם יודע שהוא חוזר ומכוין את לבו, יתפלל, ואם לאו אל יתפלל'. אמנם סיים הטור, שבזמן הזה אין לחזור ולהתפלל, שכיון שקרוב הדבר שגם בחזרתו לא יכוין, למה לו לחזור [וכמבואר בירושלמי]. אולם ראה בקהלות יעקב (סי' כז אות א), שהכריח שאין הכוונה שלא יצא כלל ידי חובת תפילה, שהרי אם נזכר באמצע תפילתו שלא כיון בברכה ראשונה ויודע שגם כשיחזור לא יכוין באבות, אינו מפסיק תפילתו אלא מסיימה, אלא ודאי אין ברכותיו לבטלה וגם בלא כוונה קרוי תפילה, אך חסר לו ענין הכוונה ומשום כך צריך מעיקר הדין לחזור ולהתפלל. עוד כתב, שכיון שיש ראשונים הגורסים בגמרא שניתן לכוין באבות או במודים, ולכך, מי שלא כיון באבות יכוין במודים, כדי לצאת לכל הפחות לפי שיטות אלו.

ל. כך משמע מדברי המלבי"ם (ד"ה אמרו) [כלומר, שאלת הגמרא היא היכן מצאנו מקור בכתובים לענין זה. אולם רבי חנינא עצמו קיבל זאת מרבותיו, כלשון הגמרא להלן 'כך מקובלני'].

יש להעיר, מנין לגמרא שיש מקור בפסוק לדבר זה, שמא דבר זה נלמד ממה שראו כמה פעמים, שאם התפילה סדורה בפיו החולה מבריא ואם אין התפילה סדורה בפיו החולה מת. וביאר במגיד תעלומה (ד"ה אמרו), שכל דבר שבמציאות אין לסמוך בו על חקירת ובדיקת הדבר, אלא יש ללומדו מן הכתוב בתורה, וכמו שמצינו (ערובין יד.) שהיקפו של העיגול נלמד מ'ים שעשה שלמה' ולא ממדידתו של כל עיגול ועיגול.

לא. פשוטו של מקרא עוסק על החוזרים בתשובה, שהקב"ה יברא עבורם ניב שפתים חדש, כלומר דיבור חדש, שבתחילה כאשר באו עליהם צרות היו כולם קוראים עליהם תיגר, וכששבו בתשובה ונגאלו יקראו להם שלום שלום. רש"י (ישעיה נז יט).

ניב הוא דיבור, כמו 'ינוב חכמה' (משלי י לא), והוא מלשון 'תנובות שדי' (דברים לב יג), כי הדבור הוא פרי הלשון. מצודת ציון (ישעיה נז יט).

לב. בגמרא בסמוך יבואר מה הוא 'רחוק' ו'קרוב'.

לג. ע"פ רש"י (ד"ה בורא). ובירושלמי (פ"ה ה"ה) נדרש לשון הפסוק, שאם עשו שפתיו של אדם תנובה, כלומר, שתפילתו שגורה בפיו, יהיה מבושר לשלום שתפילתו התקבלה. והמהרש"א (ח"א ד"ה בורא) ביאר, 'בורא ניב שפתים שלום', כאשר ניב השפתים [-תפילה] הוא בשלום, היינו ששגור בפי המתפלל ואין בו טעות, אזי יהיה שלום לחולה הרחוק והקרוב ויתרפא, וכמעשה שמובא בסמוך בבנו של רבן גמליאל.

לד. היינו הדרשה להלן לענין צדיקים גמורים ובעלי תשובה. ומה שלא הובאה דרשה זו בתחילה, הוא משום שבדרשה זו יש מחלוקת, ולכך הניחה אותו הגמרא לסוף. צל"ח (ד"ה א"ר). אכן בבית נתן (ד"ה א"ר) הביא גירסא מכת"י, שהמאמר על בעלי תשובה הובא תחילה. וכן היא גירסת העין יעקב.

לה. רש"י (כתובות קיא: ד"ה העושה).

לו. שלשה דברים אלו הם שלשה סוגי דבקות בתלמידי חכמים. משיא בתו לתלמיד חכם הוא דיבוק בגוף. ומהנה תלמיד חכם מנכסיו הוא דיבוק בממון. והעושה פרקמטיא לתלמיד חכם הוא דיבוק שיכלי, שרוצה לסייע לו ולהנהותו בכל מה שאפשר, אולם אינו דיבוק ממון שהרי לא נותן כלום מממונו. מהרש"א (כתובות קיא: ח"א ד"ה ואמר). כוונת הגמרא, שהעושה אחד מאלו יזכה לטובה שבנביאים, היינו או משיא בתו או המהנה תלמידי חכמים או העושה פרקמטיא, ואין כוונתה שצריך לקיים את כולם. אדרת אליהו (ד"ה למשיא). וראה בכתב סופר (עה"ת, בראשית ל יח), מה שכתב בזה.

כהן גדול בסוף כל ברכה וברכה והמלך תחלת כל ברכה וברכה וסוף כל ברכה וברכה אמר רבי יצחק בר נחמני לדידי מפרשא לי מיניה דריב"ל [א]הדיוט כמו שאמרנו כהן גדול תחלת [א] כל ברכה וברכה המלך כיון שכרע שוב אינו זוקף שנאמר [א]ויהי ככלות שלמה להתפלל וגו' קם מלפני מזבח ה' מכרוע על ברכיו: ת"ר [ה] [ב]קידה על אפים שנאמר [ב]ותקד בת שבע אפים ארץ כריעה על ברכים שנאמר [א]מכרוע על ברכיו השתחואה זו פשוט ידים ורגלים שנאמר [ג]הבא נבא אני ואמך ואחיך להשתחות לך ארצה [ג]אמר רב חייא בריה דרב הונא חזינא להו לאביי ורבא [ג]דמצלו אצלויי. תני חדא הכורע בהודאה הרי זה משובח ותניא אידך הרי זה מגונה לא קשיא הא בתחלה הא לבסוף רבא כרע בהודאה תחלה וסוף אמרי ליה רבנן אמאי קא עביד מר הכי [ה] אמר להו חזינא לרב נחמן דכרע וחזינא ליה לרב ששת דקא עבד הכי והתניא הכורע בהודאה הרי זה מגונה ההיא בהודאה שבהלל והתניא הכורע בהודאה ובהודאה של הלל הרי זה מגונה כי תניא ההיא בהודאה דברכת המזון:

מתני' המתפלל וטעה סימן רע לו ואם שליח צבור הוא סימן רע לשולחיו מפני [ג]ששלוחו של אדם כמותו אמרו עליו על ר' חנינא בן דוסא שהיה מתפלל על החולים ואומר זה חי וזה מת אמרו לו מנין אתה יודע אמר להם אם שגורה תפלתי בפי יודע אני שהוא מקובל ואם לאו יודע אני שהוא מטורף:

גמ' אהייא א"ר חייא אמר רב ספרא משום חד דבי רבי באבות איכא דמתני לה אברייתא המתפלל [ד]צריך שיכוין את לבו בכולן ואם אינו יכול לכוין בכולן יכוין את לבו באחת [ב] א"ר חייא אמר רב ספרא משום חד דבי רבי באבות [ג]: אמרו עליו על רבי חנינא וכו': מנא הני מילי א"ר יהושע בן לוי דאמר קרא [ד]בורא ניב שפתים שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר ה' ורפאתיו. א"ר חייא בר אבא [ד]א"ר יוחנן [ה]כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא למשיא בתו לתלמיד חכם ולעושה פרקמטיא לת"ח ולמהנה ת"ח מנכסיו אבל תלמידי חכמים עצמן [ה]עין לא ראתה אלהים זולתך יעשה למחכה לו ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן [ו]כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא עין לא ראתה אלהים זולתך ופליגא דשמואל [ט]דאמר שמואל [ז]אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד שנאמר [ו]כי לא יחדל אביון מקרב הארץ וא"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לבעלי תשובה אבל צדיקים גמורים עין לא ראתה אלהים זולתך ופליגא דר' אבהו דא"ר אבהו מקום [ח]שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם עומדין שנאמר [ד]שלום שלום לרחוק ולקרוב לרחוק ברישא והדר לקרוב ורבי יוחנן אמר לך מאי רחוק שהיה רחוק מדבר עבירה מעיקרא ומאי קרוב שהיה קרוב לדבר עבירה (א) ונתרחק ממנו השתא. [ט]מאי עין לא ראתה אמר רבי יהושע בן לוי זה יין המשומר בענביו מששת ימי בראשית רבי שמואל בר נחמני [ד] אמר זה עדן שלא שלטה בו עין כל בריה שמא תאמר אדם הראשון היכן היה בגן ושמא תאמר הוא גן הוא עדן תלמוד לומר [ז]ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן גן לחוד ועדן לחוד: ת"ר מעשה שחלה בנו של ר"ג שגר שני ת"ח אצל רבי חנינא בן דוסא לבקש עליו רחמים כיון שראה אותם עלה לעלייה ובקש עליו רחמים בירידתו אמר להם לכו שחלצתו חמה אמרו לו וכי נביא אתה אמר להן לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי [ה] אלא כך מקובלני אם שגורה תפלתי בפי יודע אני שהוא מקובל ואם לאו יודע אני שהוא מטורף ישבו וכתבו וכוונו אותה שעה וכשבאו אצל ר"ג אמר להן העבודה לא חסרתם ולא הותרתם אלא כך היה מעשה באותה שעה חלצתו חמה ושאל לנו מים לשתות ושוב מעשה ברבי חנינא בן דוסא שהלך ללמוד תורה אצל ר' יוחנן בן זכאי וחלה בנו של ריב"ז אמר לו חנינא בני בקש עליו רחמים ויחיה הניח ראשו בין ברכיו ובקש עליו רחמים וחיה אמר רבי יוחנן בן זכאי אלמלי הטיח [ו] בן זכאי את ראשו בין ברכיו כל היום כולו לא היו משגיחים עליו אמרה לו אשתו וכי חנינא גדול ממך אמר לה לאו אלא הוא דומה כעבד לפני המלך ואני דומה כשר לפני המלך: [י]ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן [ט]אל יתפלל אדם אלא בבית שיש שם חלונות שנאמר [ח]וכוין פתיחן ליה בעליתיה (לקבל) [נגד] ירושלם. אמר רב כהנא [י]חציף עלי מאן דמצלי בבקתא ואמר רב כהנא [ס] [כ]חציף עלי מאן דמפרש חטאיה שנאמר [ט]אשרי נשוי פשע כסוי חטאה:

הדרן עלך אין עומדין

רש"י

כהן גדול בסוף כל ברכה. כל מה שהוא גדול ביותר צריך להכניע ולהשפיל עצמו: אינו זוקף. עד שיגמור: קם מלפני מזבח ה' מכרוע. רישיה דקרא ויהי ככלות שלמה להתפלל והדר קם מכרוע [י]: ארצה. לשון משתטח משמע: דמצלו אצלויי. כשנופלין על פניהם אין פושטין ידיהם ורגליהם אלא מטין על צדיהן: בתחלה. כורע: חזינא לרב נחמן דכרע. תחלה וסוף: בהודאה דהלל. הודו לה' כי טוב: מתני' אם שגורה. אם סדורה תפלתי בפי במרוצה ואיני נכשל, ותחנתי נובעת מלבי אל פי כל מה שאני חפץ להאריך בתחנונים: שהוא מטורף. החולה. לשון אחר [לשון [פ]] טורפין לו תפלתו בפניו [ט], כלומר התפלה שהתפללו עליו מטורפת וטרודה ממנו ואינה מקובלת: גמ' אהייא. בהיכא ובאיזו מן הברכות הוי טעות סימן רע: באבות. שהוא תחלת התפלה, רמז הוא שאין חפץ בה: בורא ניב שפתים. כשהניב בריא באדם אז מובטח על השלום: לא נתנבאו. הטובות והנחמות: עין לא ראתה. לא נראית ולא נגלית לשום נביא: רחוק. שהיה רחוק כל ימיו מן העבירה דהיינו צדיק מעיקרו: חלצתו חמה. שלפתו ניטלה [מ] מגופו. החמה הוא החולי הקודחו. חלצתו לשון [י] חלץ מהם: לא חסרתם. שעה: כעבד. בן בית, נכנס ויוצא שלא ברשות: כשר לפני המלך. שאינו רגיל לבא לפניו: חלונות. שגורמין לו שיכוין לבו, שהוא מסתכל כלפי שמים ולבו נכנע: דמצלי בבקתא. בבקעה, שכשהוא במקום צניעות חלה עליו אימת מלך ולבו נשבר:

הדרן עלך אין עומדין

תוספות

קידה על אפים. ומייתי קרא אע"ג דאשכחן נמי בענין אחר [י] יש לומר דקים ליה מקבלה דקידה על אפים ומייתי קרא דמסייעו: חזינא לאביי ורבא דמצלו אצלויי. פירוש שהיו מטין על צדיהן: יכוין לבו באחת מהן. והא דאמרי' בסוף פרק ת"ה (דף ל:) לעולם ימוד אדם דעתו אם יכול לכוין יתפלל ואם לאו אל יתפלל יש לפרש התם נמי באחת מהן: חציף עלי מאן דמצלי בבקתא. וא"ת הכתיב ויצא יצחק לשוח בשדה [פ] (בראשית כד) וי"ל דהתם מיירי בהר המוריה כדאמרי' בפסחים פרק האשה (ד' פח.) לא כיצחק שקראו שדה וכו' א"נ בקתא דהכא מיירי בבקעה במקום שרגילין שם בני אדם לעבור והולכי דרכים: כסוי חטאה. וטעמא לפי שאז מתבייש על חטאו אבל אם מפרש חטאיו דומה שאינו מתבייש עליו ואמרינן לעיל פרק קמא (ד' יב:) כל העושה דבר ומתבייש מוחלים לו מיד [ל]:

הדרן עלך אין עומדין

עין משפט נר מצוה

ס א מיי' פ"ה מהלכות תפלה הלכה י:
סא ב מיי' שם הל' יג סמג עשין יט:
סב ג מיי' שם הל' יד ופ"ט שם הלכה ה טוש"ע או"ח סי' קלא סעיף א:
סג ד מיי' פ"י מהלכות תפלה סמג שם טור שו"ע או"ח סימן קא סעיף א ובהגה:
סד ה מיי' פ"ו מהלכות דעות הלכה ג:
סה ו מיי' פ"ח מהל' תשובה הל' ז:
סו ז מיי' פ"ט מהלכות תשובה הל' ב ופי"ב מהל' מלכים הל' ב:
סז ח מיי' פ"ז מהל' תשובה הלכה ד:
סח ט מיי' פ"ה מהל' תפלה הלכה ו סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' צ סעיף ד:
סט י טוש"ע שם סעי' ה:
ע כ מיי' פ"ב מהל' תשובה הל' ה טוש"ע או"ח סי' תרז סעיף ב:

רב נסים גאון

אמר ר' חייא בריה דרב הונא חזינא לאביי ורבא דכי נפלי על אנפיהו מצלו אצלויי. איתא במס' מגילה בפ' הקורא את המגילה עומד יושב (דת רב) רב איקלע (לבית) [לבבל] בתענית צבור נפל כולי עלמא על אפייהו רב לא נפל מאי טעמא רצפה של אבנים היתה ומשום אבן משכית אית דאמר דמשום האי טעמא הוו אביי ורבא מצלו אצלויי. במס' ע"ז בגמ' דבני מערבא בפ' ר' ישמעאל (הלכה א) אמרו עליה אי אתה משתחוה אבל אתה משתחוה על אבני בית המקדש רב מפקד לדבי רב אחא ר' אמי מפקד לאנשי ביתיה כד תהון נפקין לתעניתא לא תהוון רבעין כאורחכון ר' יונה רבע על סיטריה ר' אחא רבע על סיטריה: **אמר רב (ששת) [כהנא] חציף עלאי מאן דמפרש חטאיה שנא' (תהלים לב) אשרי נשוי פשע כסוי חטאה.** אית בפרק יום הכפורים (דף פו) רב רמי כתיב אשרי נשוי פשע כסוי חטאה וכתיב (משלי כח) מכסה פשעיו לא יצליח לא קשיא כאן בחטא מפורסם כאן בחטא שאינו מפורסם רב זוטרא בר טוביה אמר לא קשיא כאן בעבירות שבין אדם לחבירו כאן בעבירות שבין אדם למקום:

הגהות וציונים

א] תמוה שהרי לעיל עמוד א איתא ת"ר אלו ברכות שאדם שוחה בהן וכו' בהודאה תחלה "וסוף" ונראה מכאן באמת דלא גרסינן לעיל "תחלה וסוף" (הרשב"א): ב] בכת"י נוסף **אהייא** (וכ"ה בדפוס ווינציא ובשטמ"ק ונשמטה בדפ"א בטעות הדפוס, דק"ס): ג] גירסת הרוקח באבות **או בהודאות** (ועי' קה"י ברכות סימן כו): ד] [שם איתא ר"ל] (גליון): ה] לשון הכתוב עמוס ז, יד: ו] בכת"י הגירסא **הניח**: ז] לרש"י לא היה הגירסא בגמ' ויהי ככלות שלמה להתפלל וכ"ה בכת"י: ח] כצ"ל תוי"ט (גליון) אולם התוי"ט דלפנינו מגיה תיבות **לשון אחר** טורפין ודלא כדאיתא בדפו"ר שהוא מטורף החולה לשון טורפין לו תפלתו: ט] הבאה"מ מגיה **וניטלה**: י] דכתיב (ישעיה מט כג) אפים ארץ ישתחוו לך (תוס' מגילה כב ע"ב ד"ה קידה): כ] [כוונת התו' מהא דאמרי' לעיל כו ע"ב ואין שיחה אלא תפלה] (גליון): ל] לפנינו שם איתא **כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו מוחלין לו על כל עונותיו**: מ] וכ"ה בכת"י ובאו"ז הל' תפלה סי' צ"ג וכן פסק הרמב"ם ועיין צל"ח:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) מגילה כב: ובתוס' ד"ה קידה שבועות דף טז: ובתוס' ד"ה קידה, ב) [מגילה כב: ע"ש], ג) [חגיגה י: קדושין מא: מג. נדרים עב: נזיר יב: ב"מ צו. מנחות צג:], ד) סנהדרין צט., ה) שבת סג. קנא: פסחים סח. סנהדרין שם [ודף צא:], ו) סנהדרין שם, ז) [לעיל לא. ע"ש], ח) סוטה ז: ע"ש ועיין יומא דף פו:, ט) (לעיל ה:), י) [הושע ה].

הגהות הב"ח

(א) גמ' לדבר עבירה מעיקרא ונתרחק:

הגהות הגר"א

[א] גמ' כהן גדול תחלת. נ"ב וסוף [מ]:

תורה אור השלם

א) וַיְהִי כְּכַלּוֹת שְׁלֹמֹה לְהִתְפַּלֵּל אֶל יְיָ אֵת כָּל הַתְּפִלָּה וְהַתְּחִנָּה הַזֹּאת קָם מִלִּפְנֵי מִזְבַּח יְיָ מִכְּרֹעַ עַל בִּרְכָּיו וְכַפָּיו פְּרֻשׂוֹת הַשָּׁמָיִם: [מלכים א ח, נד]

ב) וַתִּקֹּד בַּת שֶׁבַע אַפַּיִם אֶרֶץ וַתִּשְׁתַּחוּ לַמֶּלֶךְ וַתֹּאמֶר יְחִי אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ דָּוִד לְעֹלָם: [מלכים א א, לא]

ג) וַיְסַפֵּר אֶל אָבִיו וְאֶל אֶחָיו וַיִּגְעַר בּוֹ אָבִיו וַיֹּאמֶר לוֹ מָה הַחֲלוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר חָלָמְתָּ הֲבוֹא נָבוֹא אֲנִי וְאִמְּךָ וְאַחֶיךָ לְהִשְׁתַּחֲוֹת לְךָ אָרְצָה: [בראשית לז, י]

ד) בּוֹרֵא נִיב שְׂפָתָיִם שָׁלוֹם שָׁלוֹם לָרָחוֹק וְלַקָּרוֹב אָמַר יְיָ וּרְפָאתִיו: [ישעיה נז, יט]

ה) וּמֵעוֹלָם לֹא שָׁמְעוּ לֹא הֶאֱזִינוּ עַיִן לֹא רָאָתָה אֱלֹהִים זוּלָתְךָ יַעֲשֶׂה לִמְחַכֵּה לוֹ: [ישעיה סד, ג]

ו) כִּי לֹא יֶחְדַּל אֶבְיוֹן מִקֶּרֶב הָאָרֶץ עַל כֵּן אָנֹכִי מְצַוְּךָ לֵאמֹר פָּתֹחַ תִּפְתַּח אֶת יָדְךָ לְאָחִיךָ לַעֲנִיֶּךָ וּלְאֶבְיֹנְךָ בְּאַרְצֶךָ: [דברים טו, יא]

ז) וְנָהָר יֹצֵא מֵעֵדֶן לְהַשְׁקוֹת אֶת הַגָּן וּמִשָּׁם יִפָּרֵד וְהָיָה לְאַרְבָּעָה רָאשִׁים: [בראשית ב, י]

ח) וְדָנִיֵּאל כְּדִי יְדַע דִּי רְשִׁים כְּתָבָא עַל לְבַיְתֵהּ וְכַוִּין פְּתִיחָן לֵהּ בְּעִלִּיתֵהּ נֶגֶד יְרוּשְׁלֶם וְזִמְנִין תְּלָתָה בְיוֹמָא הוּא בָּרֵךְ עַל בִּרְכוֹהִי וּמְצַלֵּא וּמוֹדֵא קֳדָם אֱלָהֵהּ כָּל קֳבֵל דִּי הֲוָא עָבֵד מִן קַדְמַת דְּנָה: [דניאל ו, יא]

ט) לְדָוִד מַשְׂכִּיל אַשְׁרֵי נְשׂוּי פֶּשַׁע כְּסוּי חֲטָאָה: [תהלים לב, א]

משנת ראשונים

המלך כיון שכרע שוב אינו זוקף. איכא מאן דמפרש בהא דלפי מעלת האדם ראוי לו להכניע עצמו יותר לפני בוראו. וי"מ שטעם מלך שהוא שוחה ואינו זוקף, לפי שארז"ל בר"ה מלך נדון בכל יום, וכיון שכן ראוי הוא לעמוד נכנע וכפוף. ומהאי טעמא נוהגין העם לשחות בכל הברכות דר"ה מפני שהוא יום הדין לכל. [הריטב"א] **חזינא להו לאביי ורבא דמצלו אצלויי.** פי' מוטין על צדיהן, וטעמא לפי שהיה שם רצפת אבנים ואית להו דאסור מדרבנן אפילו בלא פשוט ידים ורגלים ולכך מצלי אצלויי, והכי איתא בפ' שלישי דמגלה דרב לא נפיל על אפיה. [תוספות הרא"ש] **מפני ששלוחו של אדם כמותו.** וילפינן ליה מדכתיב ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל, דבודאי לא היו שוחטין כל ישראל, אלא ששלוחו של אדם כמותו. [רבינו יונה דף כד: מדה"ר]

מקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם עומדין. לפי שצער בעלי תשובה שצריכין לכבוש את יצרן גדול משל צדיקים גמורים שלא הורגלו בעבירה, ואין להם צער לכבוש את יצרן. [יד רמה, סנהדרין צט.] **זה יין המשומר בענביו.** היא צפונה ומשומרת להן, כדכתיב מה רב טובך כו', וזו היא שאמרו שמשומר בענביו, ולמה נמשלה כיין, לפי שאין לך דבר שמשמח לבו של אדם בעולם הזה אלא יין, כענין שנאמר ויין ישמח לבב אנוש, לפיכך נמשלה כיין לפי שהשמחה היא שמחה שאין למעלה הימנה, ומה ענין המשומר בענביו, לומר לך ששמחה זו לא השיגה אדם בעולם, אלא כיין שמשומר בענביו שלא שלטה בו יד. [יד רמה, סנהדרין צא:] **אלא הוא דומה כעבד לפני המלך.** שכל היום עובד עבודת אלהיו תדיר ואינו מסיח דעתו ממנו והוא קרוב לו ומקבל תחנוניו מהר והשגחת הבורא עליו תמיד כעבד המזומן אצל רבו. [הריטב"א] **ואני דומה כשר לפני המלך.** שהוא נכבד אך איני מתמיד כל כך בעבודת המלך. אבל מכל מקום השר הרחוק נכבד מן העבד הקרוב בשאר דברים. [הריטב"א]

שעסקו בתורה, עליהם נאמר (ישעיה סד ג), **'עַיִן לֹא רָאָתָה אֱלֹהִים זוּלָתְךָ יַעֲשֶׂה לִמְחַכֵּה לוֹ'**, כלומר, הטובות שיבואו להם לא נראו לשום נביא לרוב מעלתם, מלבד להקדוש ברוך הוא[לז].

דרשה נוספת, **וְאָמַר רַבִּי חִיָּיא בַּר אַבָּא אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, כָּל הַנְּבִיאִים כּוּלָּן** שהתנבאו טובות ונחמות, **לֹא נִתְנַבְּאוּ אֶלָּא** את הטובות שיהיו **לִימוֹת הַמָּשִׁיחַ**[לח] בלבד, **אֲבָל** הטובות שיהיו **לָעוֹלָם הַבָּא, 'עַיִן לֹא רָאָתָה אֱלֹהִים זוּלָתְךָ'** (שם), כלומר הטובות שיהיה לעולם הבא לא נראו לשום נביא לרוב מעלתם, מלבד להקדוש ברוך הוא[לט].

מוסיפה הגמרא, **וּפְלִיגָא דִּשְׁמוּאֵל** - ושמועה זו של רבי יוחנן שדברי הנביאים נאמרו על ימות המשיח חולקת על שמואל, **דְּאָמַר שְׁמוּאֵל, אֵין** הבדל **בֵּין הָעוֹלָם הַזֶּה לִימוֹת הַמָּשִׁיחַ, אֶלָּא שִׁעְבּוּד מַלְכֻיּוֹת בִּלְבָד**, שבעולם הזה יש עלינו שעבוד מלכויות ובימות המשיח יפסק השיעבוד, **שֶׁנֶּאֱמַר** לגבי מצות צדקה (דברים טו יא), **'כִּי לֹא יֶחְדַּל אֶבְיוֹן מִקֶּרֶב הָאָרֶץ'**[מ], הרי שלעולם יהיו עניים ועשירים, ואף בימות המשיח שהם בעולם הזה[מא]. ואילו לדעת רבי יוחנן שהנביאים התנבאו על ימות המשיח, הלא התנבא זכריה (זכריה יד כא) 'וְלֹא יִהְיֶה כְנַעֲנִי עוֹד בְּבֵית ה' צְבָאוֹת בַּיּוֹם הַהוּא', כלומר, שלא יהיו עניים לעתיד לבוא[מב]. נמצא שרבי יוחנן סובר שימות המשיח אינם כימות העולם הזה, שבעולם הזה יש עניים ובימות המשיח לא יהיו, ואילו שמואל סובר שאין הבדל בענין זה בין העולם הזה לימות המשיח.

דרשה נוספת, **וְאָמַר רַבִּי חִיָּיא בַּר אַבָּא אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, כָּל הַנְּבִיאִים כּוּלָּן** שהתנבאו טובות ונחמות לישראל, **לֹא נִתְנַבְּאוּ אֶלָּא לְבַעֲלֵי תְשׁוּבָה** - לאותם שחטאו וחזרו בתשובה, **אֲבָל צַדִּיקִים גְּמוּרִים** שהיו בצדקתם מתחילה, עליהם נאמר (ישעיה סד ג), **'עַיִן לֹא רָאָתָה אֱלֹהִים זוּלָתְךָ'**, שהטובות שיהיו להם לא נראו לשום נביא לרוב מעלתם, מלבד לקדוש ברוך הוא[מג].

מוסיפה הגמרא, **וּפְלִיגָא דְּרַבִּי אֲבָהוּ** - ושמועה זו של רבי יוחנן שמעלת צדיקים גמורים גדולה ממעלת בעלי תשובה, חולקת על רבי אבהו, **דְּאָמַר רַבִּי אֲבָהוּ, מָקוֹם** [-הדרגה הרוחנית] **שֶׁבַּעֲלֵי תְשׁוּבָה עוֹמְדִין בּוֹ**, אפילו **צַדִּיקִים גְּמוּרִים אֵינָם עוֹמְדִין בּוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר** (שם נז יט), **'שָׁלוֹם שָׁלוֹם לָרָחוֹק וְלַקָּרוֹב אָמַר ה' וּרְפָאתִיו'**, ובפסוק זה נאמרה אמירת שלום **לָרָחוֹק בְּרֵישָׁא** [-בתחילה], והיינו למי שהיה רחוק והתקרב שהוא בעל תשובה, **וַהֲדַר לַקָּרוֹב** - ורק לאחר מכן נאמר שלום למי שהיה קרוב מתחילתו שהוא צדיק גמור, ומכך שהקדים הכתוב שלום לבעל תשובה, משמע שמעלתו גדולה ממעלת צדיק גמור[מד]. נמצא שלרבי יוחנן מעלת צדיקים גמורים גדולה מבעלי תשובה, ואילו לרבי אבהו מעלת בעל תשובה גדולה מצדיק גמור.

מבארת הגמרא, **וְרַבִּי יוֹחָנָן** הסובר שמעלת צדיקים גמורים גדולה מבעלי תשובה, **אָמַר לָךְ** בביאור הפסוק שהקדים את הרחוק לקרוב, **מַאי** - מה הכוונה **'רָחוֹק'** שבפסוק, **שֶׁהָיָה רָחוֹק מִדְּבַר עֲבֵירָה מֵעִיקָּרָא** [-מתחילה], ומעולם לא התקרב לזה, וזה הוא צדיק גמור. **וּמַאי 'קָרוֹב'** - ומה הכוונה בתיבת 'קרוב' שנאמר בפסוק, **שֶׁהָיָה קָרוֹב לִדְבַר עֲבֵירָה** בתחילה **וְנִתְרַחֵק מִמֶּנּוּ הַשְׁתָּא** [-עכשיו], וזה הוא בעל תשובה. הרי שלביאור זה הקדים הפסוק צדיק לבעל תשובה, כיון שמעלת צדיק גמור גדולה מבעל תשובה[מה].

הגמרא חוזרת לבאר את לשון הפסוק 'עַיִן לֹא רָאָתָה' שהובא לעיל:

שואלת הגמרא, **מַאי 'עַיִן לֹא רָאָתָה'** - מה היא טובה זו שנאמר עליה שאין ביכולת הנביאים או כל נברא אחר לראותה. משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, זֶה יַיִן הַמְשׁוּמָּר בַּעֲנָבָיו מִשֵּׁשֶׁת יְמֵי בְרֵאשִׁית**[מו]. ואילו **רַבִּי שְׁמוּאֵל בַּר נַחְמָנִי אָמַר, זֶה עֵדֶן** [-שם

לז. **פשט** הפסוק 'למחכה לו' הכוונה לאלו שציפו לגאולה ולישועת ה', והגמרא כאן מפרשת זאת על תלמידי חכמים.

ביאר המהרש"א (ח"א ד"ה אלא), שעמי הארץ שהתדבקו בתלמידי חכמים יקבלו שכר גשמי שניתן להשיגו בשכל, וזהו השכר שהתנבאו עליו הנביאים. אולם התלמידי חכמים עצמם יקבלו שכר רוחני שאין אדם יכול להשיגו בשכלו.

לח. **שנינו** במסכת סנהדרין (צז.-:), 'תנא דבי אליהו, ששת אלפים שנה הוי עלמא, שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, שני אלפים ימות המשיח, ובעונותינו שרבו יצאו מהם מה שיצאו', וביאר רש"י (שם צז. ד"ה ושני, ושם צז: ד"ה אבל), שלאחר שני אלפים של תורה היה כבר יכול לבוא המשיח, אבל מחמת ריבוי עוונותינו הוא עדיין לא בא. והיינו, שימות המשיח הם בכלל ששת אלפי שנות העולם. עוד התבאר בגמרא שם, שלאחר ששת אלפי שנות העולם הזה, יהיו אלף שנים בהם העולם יהיה חרב ורק לאחר מכן יתחדש העולם, וזה הוא 'עולם הבא'. [וענין זמנים אלו, שהעולם הזה הוא זמן העבודה, שבו על האדם לקנות שלמותו. ובעולם הבא יזכה האדם לטובה הנצחית שראויה לפי עבודתו. ושני עולמות אלו נבראו באופן שיתאים לתכלית הנרצית בכל אחד מהם. אך קודם שיכלה העולם הזה, צריכה האומה הנבחרת לעמוד במצבה השלם, כדי שיהיה אפשר להעביר מצב זה אל העולם הבא, ואלו הם ימות המשיח. מאמר העיקרים (לרמח"ל, בגאולה), וראה שם ובדרך ה' (ח"א פ"ג) ביאור ענין החורבן שבין העולם הזה לעולם הבא].

לט. **ביאר** המהרש"א (ח"א ד"ה אלא), שכיון שימות המשיח הם בעולם הזה שהוא גשמי, אף השכר שבו הוא גשמי ועליו התנבאו הנביאים, אך העולם הבא כולו רוחני, והשכר שבו אף הוא רוחני ואין אדם יכול להשיגו. וראה בהערה להלן (על המאמר הבא של רבי חייא בר אבא), כיצד מתיישב מאמר זה עם המאמר הקודם שהנביאים התנבאו למשיא בתו לתלמיד חכם וכו'.

מ. **לשון** הכתוב, 'כי לא יחדל אביון מקרב הארץ, על כן אנכי מצוך לאמר פתח תפתח את ידך לאחיך לעניך ולאבינך בארצך'.

מא. **כתבו** התוספות (שבת סג. ד"ה אין), שאמנם עכשיו אין לנו את ירושלים בבנינה ואין לנו את בית המקדש ואילו בימות המשיח יהיה הכל בנוי, אך יש לומר שמה שנאמר 'אין בין' אין כוונתו שאין הבדל כלל, אלא שאין הבדל גמור בצורת חיי האדם. וכן כתב הריטב"א (שם ד"ה אין), שכוונת שמואל היא שלא יתבטל כלום מסידרו של עולם, אבל ודאי שיבנה בית המקדש ותחזור שכינה למקומה ותרבה החכמה והתורה.

מב. **רש"י** (שבת סג. ד"ה לא יחדל) [היינו שתיבת 'כנעני' מתפרשת 'כאן עני', כלומר שביום ההוא שהוא היום העתיד לבוא לא יהיו עוד עניים, ראה בפסחים (נ.)]. ולדעת שמואל הנביאים התנבאו על העולם הבא [ועל כך נאמר 'ולא יהיה כנעני'], והפסוק 'כי לא יחדל אביון מקרב הארץ' עוסק בעולם הזה, ואף בימות המשיח שהם בעולם הזה.

מג. **ביאר** המהרש"א (ח"א ד"ה אלא), שבעלי תשובה כח הגשמי והגופני גבר בהם, ולכך הם יזכו לשכר שביד האדם להשיגו, אבל צדיקים גמורים שדבקים ברוחניות, יזכו לשכר רוחני שאין ביד אדם להשיגו.

יש לתמוה, הלא שלשת המאמרים האחרונים אמרם רבי חייא בשם רבי יוחנן, והרי בכל אחד נאמר שהטובות שהתנבאו הנביאים יהיו בענין אחר. ותירץ המהרש"א (שם), שהמאמר הראשון והאחרון שהנביאים התנבאו על המשיא בתו לתלמיד חכם ולבעלי תשובה, הוא אף בעולם הבא, והמאמר האמצעי נאמר על תלמידי חכמים וצדיקים גמורים, שהם יזכו לטובה שהתנבאו הנביאים בימות המשיח, ובעולם הבא יזכו לטובה שעין לא ראתה. ויש אחרונים שכתבו, שעיקר החילוק הוא בין ימות המשיח שעליו התנבאו הנביאים, לבין העולם הבא שעליו נאמר 'עין לא ראתה', אך משיא בתו ובעלי תשובה יזכו לשכר גם בימות המשיח, ואילו תלמידי חכמים וצדיקים גמורים לרוב מעלתם לא יקבלו את שכרם בימות המשיח, אלא כל שכרם יהיה לעולם הבא.

מד. **טעמו** של רבי אבהו, מפני שבעל תשובה כובש את יצרו יותר מצדיק גמור, ולכך מעלתו גדולה יותר. רמב"ם (תשובה פ"ז ה"ד). ובתיבת גמא (לבעל הפמ"ג, תזריע אות ג) כתב, ששלשה טעמים בדבר: א. התגברותו של הבעל תשובה לחזור מהחטא היא קשה, וצדיק גמור לא התגבר כך על תאוותו. ב. לצדיק יש רק מצוות עשה, ואילו בעל תשובה שעבר עבירות ועשה תשובה מאהבה, זדונות נעשים לו כזכויות, ונמצא שיש לו גם מצוות לא תעשה. ג. בעל תשובה צריך לגדור עצמו יותר ולקדש עצמו בדברים המותרים, ולכך שכרו רב יותר.

אולם המהרש"א (ח"א ד"ה שבעלי) כתב, שאין כוונת רבי אבהו למי שחטא וחזר בתשובה, שאין נראה שמעלתו גדולה מצדיק גמור שלא חטא מעולם. אלא יש לדייק מלשונו של רבי יוחנן להלן 'שהיה קרוב לדבר עבירה ונתרחק', שהכוונה למי שעמד לחטוא וכבר היה קרוב במחשבתו לחטוא והתגבר על יצרו, ונקרא בעל תשובה על שם ששב ממחשבתו לחטוא. ובזה סבר רבי אבהו שמעלתו גדולה ממי שלא עלתה מחשבת חטא על ליבו, מפני שהתגבר על יצרו ולא עשה כמחשבתו לחטוא. אולם רבי יוחנן סובר, שזה שלא בא כלל לידי מחשבת עבירה ואפילו במחשבה לא חטא, מעלתו גדולה ממי שחטא במחשבה. וראה עוד ברבינו יונה (אבות פ"ג מט"ו) בענין זה.

מה. **כפי** שהקדמנו, כל המאמרים של רבי חייא בר אבא בשם רבי יוחנן שהובאו עד כאן, הובאו רק משום מחלוקת זו בביאור הפסוק 'שלום שלום לרחוק ולקרוב', שהוא הפסוק שהביאה הגמרא קודם לכן.

מו. **השכר** שצפון ומשומר לעולם הבא נמשל ליין כיון שהשמחה תהיה בדרגה שאין למעלה ממנה, וכן בעולם הזה אין דבר שמשמח לבו של אדם אלא יין, ומה שאמר המשומר בענביו מששת ימי בראשית הכוונה שכמו שיין המשומר בענביו לא שלטה בו יד כך שמחה זו לא השיגה אדם מעולם. יד רמ"ה (סנהדרין צ. ד"ה והא). ויש מפרשים שהכוונה לסודות התורה שלא נגלו לאדם מיום שנברא העולם, וכלשון הזוהר (מדרש הנעלם תולדות קלה:) 'תאנא אמר רבי יוסי, יין המשומר בענביו מששת ימי בראשית, אלו דברים עתיקים שלא נגלו לאדם מיום שנברא העולם ועתידים להתגלות לצדיקים לעתיד לבא'. ובזהר חדש (וילא מו:) הוסיף, שאלו עומקי סדרי בראשית.

כהן גדול בסוף כל ברכה וברכה והמלך תחלת כל ברכה וברכה וסוף כל ברכה וברכה אמר רבי יצחק בר נחמני לדידי מפרשא לי מיניה דריב"ל הדיוט כמו שאמרנו כהן גדול תחלת [א] כל ברכה וברכה המלך כיון שכרע שוב אינו זוקף שנאמר ויהי ככלות שלמה להתפלל וגו' קם מלפני מזבח ה' מכרוע על ברכיו: ת"ר קידה על אפים שנאמר ותקד בת שבע אפים ארץ כריעה על ברכים שנאמר מכרוע על ברכיו השתחואה זו פשוט ידים ורגלים שנאמר הבא נבא אני ואמך ואחיך להשתחות לך ארצה אמר רב חייא בריה דרב הונא חזינא להו לאביי ורבא דמצלו אצלויי. תני חדא הכורע בהודאה הרי זה משובח ותניא אידך הרי זה מגונה לא קשיא הא בתחלה הא לבסוף רבא כרע בהודאה תחלה וסוף אמרי ליה רבנן אמאי קא עביד מר הכי[א] אמר להו חזינא לרב נחמן דכרע וחזינא ליה לרב ששת דקא עבד הכי והתניא הכורע בהודאה הרי זה מגונה ההיא בהודאה שבהלל והתניא הכורע בהודאה ובהודאה של הלל הרי זה מגונה כי תניא ההיא בהודאה דברכת המזון: **מתני'** המתפלל וטעה סימן רע לו ואם שליח צבור הוא סימן רע לשולחיו מפני ששלוחו של אדם כמותו אמרו עליו על ר' חנינא בן דוסא שהיה מתפלל על החולים ואומר זה חי וזה מת אמרו לו מנין אתה יודע אמר להם אם שגורה תפלתי בפי יודע אני שהוא מקובל ואם לאו יודע אני שהוא מטורף: **גמ'** אהייא א"ר חייא אמר רב ספרא משום חד דבי רבי באבות איכא דמתני לה אברייתא המתפלל צריך שיכוין את לבו בכולן ואם אינו יכול לכוין בכולן יכוין את לבו באחת[ב] א"ר חייא אמר רב ספרא משום חד דבי רבי באבות[ג]: אמרו עליו על רבי חנינא וכו': מנא הני מילי א"ר יהושע בן לוי דאמר קרא בורא ניב שפתים שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר ה' ורפאתיו. א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא למשיא בתו לתלמיד חכם ולעושה פרקמטיא לת"ח ולמהנה ת"ח מנכסיו אבל תלמידי חכמים עצמן עין לא ראתה אלהים זולתך יעשה למחכה לו ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא עין לא ראתה אלהים זולתך ופליגא דשמואל דאמר שמואל אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד שנאמר כי לא יחדל אביון מקרב הארץ וא"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לבעלי תשובה אבל צדיקים גמורים עין לא ראתה אלהים זולתך ופליגא דר' אבהו דא"ר אבהו מקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם עומדין שנאמר שלום שלום לרחוק ולקרוב לרחוק ברישא והדר לקרוב ורבי יוחנן אמר לך מאי רחוק שהיה רחוק מדבר עבירה מעיקרא ומאי קרוב שהיה קרוב לדבר עבירה (א) ונתרחק ממנו השתא. מאי עין לא ראתה אמר רבי יהושע בן לוי זה יין המשומר בענביו מששת ימי בראשית רבי שמואל בר נחמני[ד] אמר זה עדן שלא שלטה בו עין כל בריה שמא תאמר אדם הראשון היכן היה בגן ושמא תאמר הוא גן הוא עדן תלמוד לומר ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן גן לחוד ועדן לחוד: ת"ר מעשה שחלה בנו של ר"ג שגר שני ת"ח אצל רבי חנינא בן דוסא לבקש עליו רחמים כיון שראה אותם עלה לעלייה ובקש עליו רחמים בירידתו אמר להם לכו שחלצתו חמה אמרו לו וכי נביא אתה אמר להן לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי[ה] אלא כך מקובלני אם שגורה תפלתי בפי יודע אני שהוא מקובל ואם לאו יודע אני שהוא מטורף ישבו וכתבו וכוונו אותה שעה וכשבאו אצל ר"ג אמר להן העבודה לא חסרתם ולא הותרתם אלא כך היה מעשה באותה שעה חלצתו חמה ושאל לנו מים לשתות ושוב מעשה ברבי חנינא בן דוסא שהלך ללמוד תורה אצל ר' יוחנן בן זכאי וחלה בנו של ריב"ז אמר לו חנינא בני בקש עליו רחמים ויחיה הניח ראשו בין ברכיו ובקש עליו רחמים וחיה אמר רבי יוחנן בן זכאי אלמלי הטיח[ז] בן זכאי את ראשו בין ברכיו כל היום כולו לא היו משגיחים עליו אמרה לו אשתו וכי חנינא גדול ממך אמר לה לאו אלא הוא דומה כעבד לפני המלך ואני דומה כשר לפני המלך: ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן אל יתפלל אדם אלא בבית שיש שם חלונות שנאמר וכוין פתיחן ליה בעליתיה (לקבל) [נגד] ירושלם. אמר רב כהנא חציף עלי מאן דמצלי בבקתא ואמר רב כהנא חציף עלי מאן דמפרש חטאיה שנאמר אשרי נשוי פשע כסוי חטאה:

הדרן עלך אין עומדין

רש"י

כהן גדול בסוף כל ברכה. כל מה שהוא גדול ביותר צריך להכניע ולהשפיל עצמו: אינו זוקף. עד שיגמור: קם מלפני מזבח ה' מכרוע. רישיה דקרא ויהי ככלות שלמה להתפלל והדר קם מכרוע[ו]: ארצה. לשון משטוח משמע: דמצלו אצלויי. כשנופלין על פניהם אין פושטין ידיהם ורגליהם אלא מטין על צדיהן: בתחלה. כורע: חזינא לרב נחמן דכרע. תחלה וסוף: בהודאה דהלל. הודו לה' כי טוב: מתני' אם שגורה. אם סדורה תפלתי בפי במרוצה ואיני נכשל, ותחנתי נובעת מלבי אל פי כל מה שאני חפץ להאריך בתחנונים: שהוא מטורף. החולה. לשון אחר [לשון[ח]] טורפין לו תפלתו בפניו[ט], כלומר התפלה שהתפללו עליו מטורפת וטרודה ממנו ואינה מקובלת: גמ' אהייא. בהיכא ובאיזו מן הברכות הוי טעות סימן רע: באבות. שהוא תחלת התפלה, רמז הוא שאין חפץ בה: בורא ניב שפתים. כשהניב בריא באדם אז מובטח על השלום: לא נתנבאו. הטובות והנחמות: עין לא ראתה. לא נראית ולא נגלית לשום נביא: רחוק. שהיה רחוק כל ימיו מן העבירה דהיינו צדיק מעיקרו: חלצתו חמה. שלפתו ניטלה[ט] מגופו. החמה הוא החולי הקודחו. חלצתו לשון[י] חלץ מהם: לא חסרתם. שעה: כעבד. בן בית, נכנס ויוצא שלא ברשות: כשר לפני המלך. שאינו רגיל לבא לפניו: חלונות. שגורמין לו שיכוין לבו, שהוא מסתכל כלפי שמים ולבו נכנע: דמצלי בבקתא. בבקעה, שכשהוא במקום צניעות חלה עליו אימת מלך ולבו נשבר:

הדרן עלך אין עומדין

תוספות

קידה על אפים. ומייתי קרא אע"ג דאשכחן נמי בענין אחר[כ] יש לומר דקים ליה מקבלה דקידה על אפים ומייתי קרא דמסייעו: חזינא לאביי ורבא דמצלו אצלויי. פירוש שהיו מטין על צדיהן: יכוין לבו באחת מהן. והא דאמרי' בסוף פרק ת"ה (דף ל:) לעולם ימוד אדם דעתו אם יכול לכוין יתפלל ואם לאו אל יתפלל יש לפרש התם נמי באחת מהן: חציף עלי מאן דמצלי בבקתא. וא"ת הכתיב ויצא יצחק לשוח בשדה[כ] (בראשית כד) וי"ל דהתם מיירי בהר המוריה כדאמרי' בפסחים פרק האשה (ד' פח.) לא כיצחק שקראו שדה וכו' א"נ בקתא דהכא מיירי בבקעה במקום שרגילין שם בני אדם לעבור והולכי דרכים: כסוי חטאה. וטעמא לפי שאז מתבייש על חטאו אבל אם מפרש חטאיו דומה שאינו מתבייש עליו ואמרינן לעיל פרק קמא (ד' יב:) כל העושה דבר ומתבייש מוחלים לו מיד[ל]:

הדרן עלך אין עומדין

עין משפט נר מצוה

ס א מיי' פ"ה מהלכות תפלה הלכה י:
סא ב מיי' שם הל' יג סמג עשין יט:
סב ג מיי' שם הל' יד ופ"ט שם הלכה ה טוש"ע או"ח סי' קלא סעיף א:
סג ד מיי' פ"י מהלכות תפלה סמג שם טור שו"ע או"ח סימן קא סעיף א ובהגה:
סד ה מיי' פ"ו מהלכות דעות הלכה ג:
סה ו מיי' פ"ח מהל' תשובה הל' ז:
סו ז מיי' פ"ט מהלכות תשובה הל' ב ופי"ב מהל' מלכים הל' ב:
סז ח מיי' פ"ז מהל' תשובה הלכה ד:
סח ט מיי' פ"ה מהל' תפלה הלכה ו סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' צ סעיף ד:
סט י טוש"ע שם סעי' ה:
ע כ מיי' פ"ב מהל' תשובה הל' ה טוש"ע או"ח סי' תרז סעיף ב:

רב נסים גאון

אמר ר' חייא בריה דרב הונא חזינא לאביי ורבא דכי נפלי על אנפיהו מצלו אצלויי. איתא במס' מגילה בפ' הקורא את המגילה עומד יושב (דף כב) רב איקלע (לבית) [לבבל] בתענית צבור נפל כולי עלמא על אפייהו רב לא נפל מאי טעמא רצפה של אבנים היתה ומשום אבן משכית אית דאמר דמשום האי טעמא הוו אביי ורבא מצלו אצלויי. במס' ע"ז בגמ' דבני מערבא בפ' ר' ישמעאל (הלכה א) אמרו עליה אי אתה משתחוה אבל אתה משתחוה על אבני בית המקדש רב מפקד לדבי רב אחא ר' אמי מפקד לאנשי ביתיה כד תהון נפקין לתעניתא לא תהון רבעין כאורחכון ר' יונה רבע על סיטריה ר' אחא רבע על סיטריה: אמר רב (ששת) [כהנא] חציף עלאי מאן דמפרש חטאיה שנא' (תהלים לב) אשרי נשוי פשע כסוי חטאה. אית בפרק יום הכפורים (דף פו) רב רמי כתיב אשרי נשוי פשע כסוי חטאה וכתיב (משלי כח) מכסה פשעיו לא יצליח לא קשיא כאן בחטא מפורסם כאן בחטא שאינו מפורסם רב זוטרא בר טוביה אמר לא קשיא כאן בעבירות שבין אדם לחבירו כאן בעבירות שבין אדם למקום:

הגהות וציונים

[א] תמוה שהרי לעיל עמוד א איתא ת"ר אלו ברכות שאדם שוחה בהן וכו' בהודאה תחלה "וסוף" ונראה מכאן באמת דלא גרסינן לעיל "תחלה וסוף" (הרשב"א): [ב] בכת"י נוסף אהייא (וכ"ה בדפוס ווינציא ובשטמ"ק ונשמטה בדפ"א בטעות הדפוס, דק"ס): [ג] גירסת הרוקח באבות או בהודאות (ועי' קה"י ברכות סימן כו): [ד] [שם איתי' ר"ל] (גליון): [ה] לשון הכתוב עמוס ז, יד: [ו] בכת"י הגירסא הניח: [ז] לרש"י לא היה הגירסא בגמ' ויהי ככלות שלמה להתפלל וכ"ה בכת"י: [ח] כצ"ל תוי"ט (גליון) אולם התוי"ט דלפנינו מגיה תיבות **לשון אחר** טורפין ודלא כדאיתא בדפו"ר שהוא מטורף החולה לשון טורפין לו תפלתו: [ט] הבאה"מ מגיה **וניטלה**: [י] דכתיב (ישעיה מט כג) אפים ארץ ישתחוו לך (תוס' מגילה כב ע"ב ד"ה קידה): [כ] [כוונת התו' מהא דאמרי' לעיל כו ע"ב ואין שיחה אלא תפלה] (גליון): [ל] לפנינו שם איתא **כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו מוחלין לו על כל עונותיו**: [מ] וכ"ה בכת"י ובאו"ז הל' תפילה סי' צ"ג וכן פסק הרמב"ם ועיין צל"ח:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) מגילה כב: ובתוס' ד"ה קידה שבועות דף טז: ובתוס' ד"ה קידה, ב) [מגילה כב: ע"ש], ג) [חגיגה י: קדושין מט: מג. נדרים עב: נזיר יב: ב"מ צו. מנחות צג:], ד) סנהדרין צט., ה) שבת סג. קנא: פסחים סח. סנהדרין שם [ודף צא:], ו) סנהדרין שם, ז) [לעיל לא. ע"ש], ח) סוטה ז: ע"ש ועיין יומא דף פו:, ט) (לעיל ה:), י) [הושע ה].

הגהות הב"ח

(א) גמ' לדבר עבירה מעיקרא ונתרחק:

הגהות הגר"א

[א] גמ' כהן גדול תחלת. נ"ב וסוף [מ].

תורה אור השלם

א) וַיְהִי כְּכַלּוֹת שְׁלֹמֹה לְהִתְפַּלֵּל אֶל יְיָ אֵת כָּל הַתְּפִלָּה וְהַתְּחִנָּה הַזֹּאת קָם מִלִּפְנֵי מִזְבַּח יְיָ מִכְּרֹעַ עַל בִּרְכָּיו וְכַפָּיו פְּרֻשׂוֹת הַשָּׁמָיִם: [מלכים א ח, נד]

ב) וַתִּקֹּד בַּת שֶׁבַע אַפַּיִם אֶרֶץ וַתִּשְׁתַּחוּ לַמֶּלֶךְ וַתֹּאמֶר יְחִי אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ דָּוִד לְעֹלָם: [מלכים א א, לא]

ג) וַיְסַפֵּר אֶל אָבִיו וְאֶל אֶחָיו וַיִּגְעַר בּוֹ אָבִיו וַיֹּאמֶר לוֹ מָה הַחֲלוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר חָלָמְתָּ הֲבוֹא נָבוֹא אֲנִי וְאִמְּךָ וְאַחֶיךָ לְהִשְׁתַּחֲוֹת לְךָ אָרְצָה: [בראשית לז, י]

ד) בּוֹרֵא נִיב שְׂפָתָיִם שָׁלוֹם שָׁלוֹם לָרָחוֹק וְלַקָּרוֹב אָמַר יְיָ וּרְפָאתִיו: [ישעיה נז, יט]

ה) וּמֵעוֹלָם לֹא שָׁמְעוּ לֹא הֶאֱזִינוּ עַיִן לֹא רָאָתָה אֱלֹהִים זוּלָתְךָ יַעֲשֶׂה לִמְחַכֵּה לוֹ: [ישעיה סד, ג]

ו) כִּי לֹא יֶחְדַּל אֶבְיוֹן מִקֶּרֶב הָאָרֶץ עַל כֵּן אָנֹכִי מְצַוְּךָ לֵאמֹר פָּתֹחַ תִּפְתַּח אֶת יָדְךָ לְאָחִיךָ לַעֲנִיֶּךָ וּלְאֶבְיֹנְךָ בְּאַרְצֶךָ: [דברים טו, יא]

ז) וְנָהָר יֹצֵא מֵעֵדֶן לְהַשְׁקוֹת אֶת הַגָּן וּמִשָּׁם יִפָּרֵד וְהָיָה לְאַרְבָּעָה רָאשִׁים: [בראשית ב, י]

ח) וְדָנִיֵּאל כְּדִי יְדַע דִּי רְשִׁים כְּתָבָא עַל לְבַיְתֵהּ וְכַוִּין פְּתִיחָן לֵהּ בְּעִלִּיתֵהּ נֶגֶד יְרוּשְׁלֶם וְזִמְנִין תְּלָתָה בְיוֹמָא הוּא בָּרֵךְ עַל בִּרְכוֹהִי וּמְצַלֵּא וּמוֹדֵא קֳדָם אֱלָהֵהּ כָּל קֳבֵל דִּי הֲוָא עָבֵד מִן קַדְמַת דְּנָה: [דניאל ו, יא]

ט) לְדָוִד מַשְׂכִּיל אַשְׁרֵי נְשׂוּי פֶּשַׁע כְּסוּי חֲטָאָה: [תהלים לב, א]

משנת ראשונים

המלך כיון שכרע שוב אינו זוקף. איכא מאן דמפרש בהא דלפי מעלת האדם ראוי לו להכניע עצמו יותר לפני בוראו. וי"מ שטעם מלך שהוא שוחה ואינו זוקף, לפי שארז"ל בר"ה מלך נדון בכל יום, וכיון שכן ראוי הוא לעמוד נכנע וכפוף. ומהאי טעמא נוהגין העם לשחות בכל הברכות דר"ה מפני שהוא יום הדין לכל. [הריטב"א] חזינא להו לאביי ורבא דמצלו אצלויי. פי' מוטין על צדיהן, וטעמא לפי שהיה שם רצפת אבנים ואית להו דאסור מדרבנן אפילו בלא פשוט ידים ורגלים ולכך מצלי אצלויי, והכי איתא בפ' שלישי דמגלה דרב לא נפיל על אפיה. [תוספות הרא"ש] מפני ששלוחו של אדם כמותו. וילפינן ליה מדכתיב ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל, דבודאי לא היו שוחטין כל ישראל, אלא ששלוחו של אדם כמותו. [רבינו יונה דף כד: מדה"ר]

מקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם עומדין. לפי שצער בעלי תשובה שצריכין לכבוש את יצרן גדול משל צדיקים גמורים שלא הורגלו בעבירה, ואין להם צער לכבוש את יצרן. [יד רמה, סנהדרין צט.] זה יין המשומר בענביו. היא צפונה ומשומרת להן, כדכתיב מה רב טובך כו', וזו היא שאמרו שמשומר בענביו, ולמה נמשלה כיין, לפי שאין לך דבר שמשמח לבו של אדם בעולם הזה אלא יין, כענין שנאמר ויין ישמח לבב אנוש, לפיכך נמשלה כיין לפי שהשמחה היא שמחה שאין למעלה הימנה, ומה ענין המשומר בענביו, לומר לך ששמחה זו לא השיגה אדם בעולם, אלא כיין שמשומר בענביו שלא שלטה בו יד. [יד רמה, סנהדרין צא:] אלא הוא דומה כעבד לפני המלך. שכל היום עובד עבודת אלהיו תדיר ואינו מסיח דעתו ממנו והוא קרוב לו ומקבל תחנוניו מהר והשגחת הבורא עליו תמיד כעבד המזומן אצל רבו. [הריטב"א] ואני דומה כשר לפני המלך. שהוא נכבד אך איני מתמיד כל כך בעבודת המלך. אבל מכל מקום השר הרחוק נכבד מן העבד הקרוב בשאר דברים. [הריטב"א]

מקום] **שֶׁלֹּא שָׁלְטָה בּוֹ עֵין כָּל בְּרִיָּה.** ומבאר רבי שמואל בר נחמני את דבריו, **שֶׁמָּא תֹּאמַר**, אם לא ראתה עין כל בריה את העדן, **אָדָם הָרִאשׁוֹן** שנאמר בו (בראשית ב ח) 'וַיִּטַּע ה' אֱלֹהִים גַּן בְּעֵדֶן מִקֶּדֶם, וַיָּשֶׂם שָׁם אֶת הָאָדָם אֲשֶׁר יָצָר', **הֵיכָן הָיָה**, שלא ראה את העדן. אין זו קושיא, לפי שהוא היה **בַּגָּן**, ולא בעדן. **וְשֶׁמָּא תֹּאמַר הוּא גַּן הוּא עֵדֶן** - ש'גן' ו'עדן' הם שני שמות לאותו מקום[מז], ואם כן שלטה עינו של אדם הראשון באותו עדן ולא ניתן לומר עליו 'עין לא ראתה', **תַּלְמוּד לוֹמַר** (בראשית ב י) '**וְנָהָר יוֹצֵא מֵעֵדֶן לְהַשְׁקוֹת אֶת הַגָּן**, וּמִשָּׁם יִפָּרֵד וְהָיָה לְאַרְבָּעָה רָאשִׁים', הרי שמבואר בפסוק **שֶׁגַּן** הוא מקום **לְחוּד וְעֵדֶן** הוא מקום **לְחוּד**, והנהר היה יוצא מעדן ומשקה את הגן שאינו חלק מעדן. ואמנם אדם הראשון היה בגן, אולם הוא לא ראה את עדן[מח].

★

הגמרא חוזרת לתפילת רבי חנינא בן דוסא, ומביאה שני מעשים בענין זה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **מַעֲשֶׂה שֶׁחָלָה בְּנוֹ שֶׁל רַבָּן גַּמְלִיאֵל, שִׁגֵּר** [-שלח] רבן גמליאל **שְׁנֵי תַּלְמִידֵי חֲכָמִים אֵצֶל רַבִּי חֲנִינָא בֶּן דּוֹסָא**, כדי לומר לו **לְבַקֵּשׁ עָלָיו רַחֲמִים** שיתרפא מחוליו[מט]. **כֵּיוָן שֶׁרָאָה אוֹתָם** רבי חנינא בן דוסא שהם באים, **עָלָה לַעֲלִיָּיה, וּבִקֵּשׁ עָלָיו רַחֲמִים** שיתרפא[נ]. **בִּירִידָתוֹ** של רבי חנינא בן דוסא מהעליה, **אָמַר לָהֶם** רבי חנינא בן דוסא לשליחיו של רבן גמליאל, **לְכוּ** חזרה לבית רבן גמליאל, משום **שֶׁכְּבַר חֲלָצַתּוּ חַמָּה** - יצא חום החולי מגופו של החולה[נא]. **אָמְרוּ לוֹ** השליחים לרבי חנינא בן דוסא, **וְכִי נָבִיא אַתָּה** שיודע אתה שחלצתו חמה[נב]. **אָמַר לָהֶן, לֹא נָבִיא אָנֹכִי וְלֹא בֶּן נָבִיא אָנֹכִי**[נג], **אֶלָּא כָּךְ מְקוּבְּלַנִי** - כך קיבלתי מרבותי, **אִם שְׁגוּרָה** [-סדורה] **תְּפִלָּתִי בְּפִי** ואיני טועה בה, **יוֹדֵעַ אֲנִי שֶׁהוּא** [-החולה] **מְקוּבָּל** לפני הקדוש ברוך הוא ויתרפא, **וְאִם לָאו** - ואם אין תפילתי סדורה בפי אלא אני נתקל וטועה בה, **יוֹדֵעַ אֲנִי שֶׁהוּא** [-החולה] **מְטוֹרָף** ומבולבל ועומד למות, לפי שלא התקבלה תפילתי[נד], וכשהתפללתי על בנו של רבן גמליאל, תפילתי היתה שגורה בפי. **יָשְׁבוּ** השלוחים **וְכָתְבוּ** מעשה זה, **וְכִוְּונוּ** את **אוֹתָהּ הַשָּׁעָה** בה סיים רבי חנינא בן דוסא את תפילתו וכתבוה, **וּכְשֶׁבָּאוּ אֵצֶל רַבָּן גַּמְלִיאֵל** וספרו לו את דברי רבי חנינא בן דוסא ואת השעה שסיים תפילתו, **אָמַר לָהֶן** רבן גמליאל, **הָעֲבוֹדָה** - נשבע אני[נה], **לֹא חִסַּרְתֶּם וְלֹא הוֹתַרְתֶּם** שעה בזמן שכתבתם, **אֶלָּא** אכן **כָּךְ הָיָה מַעֲשֶׂה, שֶׁבְּאוֹתָהּ שָׁעָה** שאמרתם שסיים רבי חנינא בן דוסא את תפילתו, **חֲלָצַתּוּ חַמָּה** - יצא חום החולי מגופו של בני, **וְשָׁאַל לָנוּ** [-וביקש מאיתנו] **מַיִם לִשְׁתּוֹת.**

מביאה הגמרא מעשה נוסף, **וְשׁוּב מַעֲשֶׂה בְּרַבִּי חֲנִינָא בֶּן דּוֹסָא שֶׁהָלַךְ לִלְמוֹד תּוֹרָה אֵצֶל רַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי, וְחָלָה בְּנוֹ שֶׁל רַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי. אָמַר לוֹ** רבי יוחנן בן זכאי לרבי חנינא בן דוסא, **חֲנִינָא בְּנִי, בַּקֵּשׁ עָלָיו רַחֲמִים וְיִחְיֶה**[נו]. **הִנִּיחַ** רבי חנינא את **רֹאשׁוֹ בֵּין בִּרְכָּיו**[נז] **וּבִקֵּשׁ עָלָיו רַחֲמִים, וְחָיָה** אותו הבן. **אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי, אִלְמָלֵי הֵטִיחַ** - אף אם היה זורק[נח] **בֶּן זַכַּאי אֶת רֹאשׁוֹ בֵּין בִּרְכָּיו כָּל הַיּוֹם כּוּלּוֹ** והיה מתפלל על בנו שיתרפא, **לֹא הָיוּ מַשְׁגִּיחִים** [-נותנים לב] **עָלָיו** מן השמים לקבל את תפילתו, כמו שהשגיחו וקיבלו את תפילתו של רבי חנינא בן דוסא. **אָמְרָה לוֹ אִשְׁתּוֹ** של רבי יוחנן בן זכאי, **וְכִי חֲנִינָא** תלמידך **גָּדוֹל מִמְּךָ**, שמחמת כן הוא נענה בתפילתו ואתה לא היית נענה[נט]. **אָמַר לָהּ** רבי יוחנן בן זכאי, **לָאו** - אין הוא גדול ממני, **אֶלָּא הוּא דּוֹמֶה כְּעֶבֶד לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ**, שהוא בן בית ונכנס ויוצא בלא רשות, ולכך הוא נענה בכל שעה שמתפלל, **וַאֲנִי דּוֹמֶה כְּשַׂר לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ**, שאינו

וביאר המהרש"א (ח"א ד"ה זה), ש'יין' הוא בגימטריא סוד, ו'משומר בענביו משׁשת ימי בראשית' מורה שסוד זה הוא דבר רוחני שנברא יש מאין, והיינו שהקב"ה יצרו בתחילת הבריאה וקודם לכך היה אַיִן ולא ראהו אדם, וכשם שהענבים שהיו בששת ימי בראשית נבראו יש מאין, ולא כשאר הענבים שניטעו אחר כך שהם יש מיש. והצל"ח (ד"ה מאי) ביאר, שבכל יין הבלוע בענב יש חסרון שמעורבים בו שמרים, ואילו לאחר שנסחט ושהה בכלי, שמריו שוקעים והוא נהיה צלול, אך מחמת שהיה זו פג טעמו במעט. אולם יין זה, כבר בעודו בענביו הוא משומר [-נקי משמריו], ונמצא שהוא בתכלית השלמות.

מז. **ולפי** זה ביאור הכתוב (בראשית ב ח) 'ויטע ה' אלהים גן בעדן מקדם', שנטע גן בכל שטחו של העדן, ונמצא שהעדן הוא הגן. וראה בהערה הבאה.

מח. **ולפי** זה ביאור הכתוב (בראשית ב ח) 'ויטע ה' אלהים גן בעדן מקדם', שהגן היה במזרחו של העדן מחוצה לו [כמו שפירש רש"י (שם) ש'מקדם' היינו במזרח], ותיבת 'בעדן' כוונתה בסמוך לעדן. באר בשדה (ברש"י שם). אך אונקלוס תרגם ש'מקדם' ביאורו מזמן מוקדם, וכן הסכים הרמב"ן (שם), ולפי זה ודאי שהגן היה בתוך העדן. ואם כן קשה, הלא אדם הראשון שהיה בגן, היה גם בעדן. וביאר בתורה תמימה (שם) כוונת הגמרא, שאדם הראשון שהיה בתוך הגן לא השיג את מעלתו של העדן, כשם שאדם הנמצא בבית שבתוך העיר אינו משיג את גדלה ומעלתה של העיר כולה.

'עדן' הוא מקום רוחני שלא ראהו אפילו אדם הראשון קודם החטא, אף שהיה בתכלית המעלה. והוא עולם הבא שנאמר עליו (לעיל יז.) 'צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה'. מהרש"א (ח"א ד"ה זה).

מט. **טעמו** של רבן גמליאל ששלח לרבי חנינא בן דוסא שיתפלל על בנו ולא סמך על תפילת עצמו, לפי 'שאין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים' (לעיל ה:) וכמבואר ביבמות (סד.). מהרש"א (ח"א ד"ה וכי הוא). ובאגרות משה (שו"ת יו"ד ח"ד סי' נא) כתב, שאמנם תפילת חכם מתקבלת אצל הקב"ה יותר מתפילת סתם אדם, אך גם תפילתו פעמים אינה מתקבלת, וגם תלוי הדבר בכל חכם לפי גודל איכות חכמתו ומעשיו וכמות המעשים, ולכך רבן גמליאל לא סמך על תפילתו לבדה. עוד כתב (חו"מ ח"ב סי' עד), שידוע היה שתפילתו של רבי חנינא בן דוסא היתה מקובלת. וראה עוד בגמרא להלן לגבי רבי יוחנן בן זכאי ובהערה שם.

רבן גמליאל שלח שני תלמידי חכמים ולא אחד כדי שיתמכו בידיו של רבי חנינא בתפילתו, וכמו שפירשו התוספות (ב"מ פו. ד"ה ואוקמינהו) בתפילת רבי חייא על הגשמים, שהעמיד את בניו אצלו, וכמו שנלמד מתפילת משה במלחמת עמלק שאהרן וחור תמכו בידיו (שמות יז יב). עיון יעקב (ד"ה וסגר). והבן יהוידע (ד"ה שיגר) ביאר, שרבן גמליאל שלח שני תלמידי חכמים כדי שזכויותיהם יצטרפו להועיל שתתקבל התפילה, או שעשה כן משום כבודו של רבי חנינא בן דוסא, שלא יהיה נראה שביקש בגזירת הנשיא, אלא כקטן המבקש מהגדול.

נ. **משמע** בגמרא שרבי חנינא בן דוסא עלה לעליה להתפלל קודם שדיבר עם השלוחים. ואפשר שכבר היה ידוע לכל שחלה בנו של רבן גמליאל, וכשראה רבי חנינא שבאים תלמידיו של רבן גמליאל, הבין שבאו אליו בענין בנו. מהרש"א (ח"א ד"ה כיון). והוסיף בבן יהוידע (ד"ה שיגר), שמאחר וידע שלכך באו, לא המתין עד שיגיעו אליו, כדי שלא יבוא לידי גאוה שרבן גמליאל שולח אליו וצריך לתפילתו, או שרצה להסתיר מאחרים שמתפלל על החולה, כדי שלא יטילו עין הרע וימנעו מהתפילה מלהתקבל. אך בירושלמי (פ"ה ה"ה) נאמר שהשלוחים נכנסו אצלו, ואמר להם המתינו לי עד שאעלה לעליה, ועלה לעליה והתפלל. וכתב באור הישר (בירושלמי שם), שיתכן שאף כוונת הבבלי מעין זה, אלא שהגמרא קיצרה בלשונה.

נא. **'חלצתו'** הוא מלשון 'שלפתו', וכלשון הכתוב (דברים כה ט) 'וחלצה נעלו מעל רגלו' ותרגם התרגום יונתן 'ותשלוף סנדליה מעלוי ריגליה'.

נב. **כלומר**, הרי כבר נפסקה נבואה מפטירת נביאים האחרונים [כמבואר במסכת יומא (ט:)]. מגיד תעלומה (ד"ה אמרו). אך המהרש"א (ח"א ד"ה וכי נביא) ביאר, שתפילת הנביא מתקבלת, כמו שמצאנו באברהם אבינו, שלאחר שאבימלך לקח את שרה אשתו ונענש על כך, אמר הקב"ה לאבימלך (בראשית כ ז), 'ועתה השב אשת האיש כי נביא הוא ויתפלל בעדך וחיה' וגו'. וזהו ששאלוהו, וכי נביא אתה שמובטח לך שהחולה מתרפא על ידי תפילתך.

נג. **רבי** חנינא הוסיף בתשובתו 'ולא בן נביא אנכי' כלשון הפסוק (עמוס ז יד). עיון יעקב (ד"ה אמרו). ובמצודות דוד (עמוס שם) מבואר, שהכפלות 'נביא ובן נביא' היא מליצה בעלמא. אך הרד"ק (שם) ביאר ש'נביא' הוא מי שהתנבא מנערותו, ו'בן נביא' ביאורו 'תלמיד נביא', והיינו שלמד דרכי הנבואה [וכפי שמצאנו בכמה מקומות במקרא 'בני הנביאים', ופירש רש"י (מלכים ב' ד א) שהם תלמידי הנביאים].

נד. **ראה** בהערה במשנה ביאור נוסף בלשון 'מטורף'.

נה. **רש"י** (תענית כד. ד"ה העבודה). כלומר שהיו נשבעים בעבודת בית המקדש. וביאר בילקוט המאירי (נדרים ט: ד"ה העבודה), שהיו נשבעים בלשון זו מחמת שהיתה עבודת המקדש חביבה עליהם, וכמו שמצינו שאברהם אבינו אמר לאליעזר קודם שהשביעו (בראשית כד ב) 'שים נא ידך תחת ירכי', ופירש רש"י (שם) שהשביעו במילה שהיתה חביבה עליו. [אמנם בתוספות יום טוב (כתובות פ"ב מ"ט) מבואר שאינה שבועה גמורה אלא כדרך שבועה, עיין שם].

נו. **מה** שרבי יוחנן בן זכאי הוסיף לומר 'ויחיה', הוא משום שביקש מרבי חנינא בן דוסא שלא יתפלל רק שינצל בנו מהחולי ויתרפא, אלא שימשיך ויחיה זמן רב לאחר שיתרפא. בן יהוידע (ד"ה נקם).

נז. **הוא** דרך הכנעה ושפלות, וגם דרך צער ובכי (ע"ז יז.), ועשה זאת כדי להראות שמצטער הרבה בצער רבו. מקור חיים (דרוש א למשמרת ר"ח תמוז).

נח. **על** פי רש"י (לעיל לב. ד"ה הטיח).

נט. **מה** ששאלה אותו כן רק לבסוף ולא תיכף כשביקש מרבי חנינא בן דוסא להתפלל על בנו, הוא משום שמתחילה היתה סבורה שאינו מתפלל בעצמו כיון שהוא טרוד ודעתו מבולבלת מחמת חולי בנו. אולם כיון ששמעה שאומר שאפילו אם יטיח ראשו בין ברכיו כל היום לא היו נשמעים לו, שאלה אותו מדוע תפילת תלמידו מתקבלת יותר מתפילתו. עוד יש לומר, שלא שמעה את דבריו הראשונים. ועוד יש לומר,

עין משפט נר מצוה

ס א מיי' פ"ה מהלכות תפלה הלכה י:
סא ב מיי' שם הל' יג סמג עשין יט:
סב ג מיי' שם הל' יד ופ"ט שם הלכה ה טוש"ע או"ח סי' קלא סעיף ח:
סג ד מיי' פ"י מהלכות תפלה סמג שם טור או"ח סימן קא סעיף א וכהגה:
סד ה מיי' פ"ו מהלכות דעות הלכה ג:
סה ו מיי' פ"ז מהל' תשובה הל' ו:
סו ז מיי' פ"ט מהלכות תשובה הל' ב ופי"ב מהל' מלכים הל' ב:
סז ח מיי' פ"ז מהל' תשובה הלכה ד:
סח ט מיי' פ"ה מהל' תפלה הלכה ו סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' צ סעיף ד:
סט י טוש"ע שם סעי' ה:
ע כ מיי' פ"ב מהל' תשובה הל' ה טוש"ע או"ח סי' תרז סעיף ב:

כהן גדול בסוף כל ברכה וברכה והמלך תחלת כל ברכה וברכה וסוף כל ברכה וברכה אמר רבי יצחק בר נחמני לדידי מפרשא לי מיניה דריב"ל [א] הדיוט כמו שאמרנו כהן גדול תחלת [א] כל ברכה וברכה המלך כיון שכרע שוב אינו זוקף שנאמר [א] ויהי ככלות שלמה להתפלל וגו' קם מלפני מזבח ה' מכרוע על ברכיו: ת"ר (א) [ב] קידה על אפים שנאמר [ב] ותקד בת שבע אפים ארץ כריעה על ברכים שנאמר [א] מכרוע על ברכיו השתחואה זו פשוט ידים ורגלים שנאמר [ג] הבא נבוא אני ואמך ואחיך להשתחות לך ארצה [ב] אמר רב חייא בריה דרב הונא חזינא להו לאביי ורבא [ג] דמצלו אצלויי. תני חדא הכורע בהודאה הרי זה משובח ותניא אידך הרי זה מגונה לא קשיא הא בתחלה הא לבסוף רבא כרע בהודאה תחלה וסוף אמרי ליה רבנן אמאי קא עביד מר הכי [ב] אמר להו חזינא לרב נחמן דכרע וחזינא ליה לרב ששת דקא עבד הכי והתניא הכורע בהודאה הרי זה מגונה ההיא בהודאה שבהלל והתניא הכורע בהודאה ובהודאה של הלל הרי זה מגונה כי תניא ההיא בהודאה דברכת המזון:

מתני' המתפלל וטעה סימן רע לו ואם שליח צבור הוא סימן רע לשולחיו מפני [ג] ששלוחו של אדם כמותו אמרו עליו על ר' חנינא בן דוסא שהיה מתפלל על החולים ואומר זה חי וזה מת אמרו לו מנין אתה יודע אמר להם אם שגורה תפלתי בפי יודע אני שהוא מקובל ואם לאו יודע אני שהוא מטורף:

גמ' אהייא א"ר חייא אמר רב ספרא משום חד דבי רבי באבות איכא דמתני לה אברייתא המתפלל [ד] צריך שיכוין את לבו בכולן ואם אינו יכול לכוין בכולן יכוין את לבו באחת [ג] א"ר חייא אמר רב ספרא משום חד דבי רבי באבות [ג]: אמרו עליו על רבי חנינא וכו': מנא הני מילי א"ר יהושע בן לוי דאמר קרא [ד] בורא ניב שפתים שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר ה' ורפאתיו. א"ר חייא בר אבא [ד] א"ר יוחנן [ה] כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא למשיא בתו לתלמיד חכם ולעושה פרקמטיא לת"ח ולמהנה ת"ח מנכסיו אבל תלמידי חכמים עצמן [ה] עין לא ראתה אלהים זולתך יעשה למחכה לו ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן [ו] כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא עין לא ראתה אלהים זולתך ופליגא דשמואל [ה] דאמר שמואל [ז] אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד שנאמר [ו] כי לא יחדל אביון מקרב הארץ וא"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לבעלי תשובה אבל צדיקים גמורים עין לא ראתה אלהים זולתך ופליגא דר' אבהו דא"ר אבהו מקום [ח] שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם עומדין שנאמר [ד] שלום שלום לרחוק ולקרוב ברישא לרחוק והדר לקרוב ורבי יוחנן אמר לך מאי רחוק שהיה רחוק מדבר עבירה מעיקרא ומאי קרוב שהיה קרוב לדבר עבירה (א) ונתרחק ממנו השתא. [ט] מאי עין לא ראתה אמר רבי יהושע בן לוי זה יין המשומר בענביו מששת ימי בראשית רבי שמואל בר נחמני [ד] אמר זה עדן שלא שלטה בו עין כל בריה שמא תאמר אדם הראשון היכן היה בגן ושמא תאמר הוא גן הוא עדן תלמוד לומר [ז] ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן גן לחוד ועדן לחוד: ת"ר מעשה שחלה בנו של ר"ג שגר שני ת"ח אצל רבי חנינא בן דוסא לבקש עליו רחמים כיון שראה אותם עלה לעלייה ובקש עליו רחמים בירידתו אמר להם לכו שחלצתו חמה אמרו לו וכי נביא אתה אמר להן לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי [ה] אלא כך מקובלני אם שגורה תפלתי בפי יודע אני שהוא מקובל ואם לאו יודע אני שהוא מטורף ישבו וכתבו וכוונו אותה שעה וכשבאו אצל ר"ג אמר להן העבודה לא חסרתם ולא הותרתם אלא כך היה מעשה באותה שעה חלצתו חמה ושאל לנו מים לשתות ושוב מעשה ברבי חנינא בן דוסא שהלך ללמוד תורה אצל ר' יוחנן בן זכאי וחלה בנו של ריב"ז אמר לו חנינא בני בקש עליו רחמים ויחיה הניח ראשו בין ברכיו ובקש עליו רחמים וחיה אמר רבי יוחנן בן זכאי אלמלי הטיח [ו] בן זכאי את ראשו בין ברכיו כל היום כולו לא היו משגיחים עליו אמרה לו אשתו וכי חנינא גדול ממך אמר לה לאו אלא הוא דומה כעבד לפני המלך ואני דומה כשר לפני המלך: [י] ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן [ט] אל יתפלל אדם אלא בבית שיש שם חלונות שנאמר [ח] וכוין פתיחן ליה בעליתיה (לקבל) [נגד] ירושלם. אמר רב כהנא [י] חציף עלי מאן דמצלי בבקתא ואמר רב כהנא [ס] [כ] חציף עלי מאן דמפרש חטאיה שנאמר [ט] אשרי נשוי פשע כסוי חטאה:

הדרן עלך אין עומדין

רש"י

כהן גדול בסוף כל ברכה. כל מה שהוא גדול ביותר צריך להכניע ולהשפיל עצמו: אינו זוקף. עד שיגמור: קם מלפני מזבח ה' מכרוע. רישיה דקרא ויהי ככלות שלמה להתפלל והדר קם מכרוע[ז]: ארצה. לשון משטח משמע: דמצלו אצלויי. כשנופלין על פניהם אין פושטין ידיהם ורגליהם אלא מטין על צדיהן: בתחלה. כורע: חזינא לרב נחמן דכרע. תחלה וסוף: בהודאה דהלל. הודו לה' כי טוב: מתני' אם שגורה. אם סדורה תפלתי בפי במרוצה ואיני נכשל, ותחנתי נובעת מלבי אל פי כל מה שאני חפץ להאריך בתחנונים: שהוא מטורף. החולה. לשון אחר [לשון[ח]] טורפין לו תפלתו בפניו[ט], כלומר התפלה שהתפללו עליו מטורפת וטרודה ממנו ואינה מקובלת: גמ' אהייא. בהיכא ובאיזו מן הברכות הוי טעות סימן רע: באבות. שהוא תחלת התפלה, רמז הוא שאין חפץ בה: בורא ניב שפתים. כשהניב בריא בפיו אז מובטח על השלום: לא נתנבאו. הטובות והנחמות: עין לא ראתה. לא נראית ולא נגלית לשום נביא: רחוק. שהיה רחוק כל ימיו מן העבירה דהיינו צדיק מעיקרו: חלצתו חמה. שלפתו ניטלה[ט] מגופו. החמה הוא החולי הקודחו. חלצתו לשון[י] חלץ מהם: לא חסרתם. שעה: כעבד. בן בית, נכנס ויוצא שלא ברשות: כשר לפני המלך. שאינו רגיל לבא לפניו: חלונות. שגורמין לו שיכוין לבו, שהוא מסתכל כלפי שמים ולבו נכנע: דמצלי בבקתא. בבקעה, שכשהוא במקום צניעות חלה עליו אימת מלך ולבו נשבר:

תוספות

קידה על אפים. ומייתי קרא אע"ג דאשכחן נמי בענין אחר[י] יש לומר דקים ליה מקבלה דקידה על אפים ומייתי קרא דמסייעו: חזינא לאביי ורבא דמצלו אצלויי. פירוש שהיו מטין על צדיהן: יכוין לבו באחת מהן. והא דאמרי' בסוף פרק ת"ה (דף ל:) לעולם ימוד אדם דעתו אם יכול לכוין יתפלל ואם לאו אל יתפלל יש לפרש התם נמי באחת מהן: חציף עלי מאן דמצלי בבקתא. וא"ת הכתיב ויצא יצחק לשוח בשדה[כ] (בראשית כד) י"ל דהתם מיירי בהר המוריה כדאמרי' בפסחים פרק האשה (ד' פח.) לא כיצחק שקראו שדה וכו' א"נ בקתא דהכא מיירי בבקעה במקום שרגילין שם בני אדם לעבור והולכי דרכים: כסוי חטאה. וטעמא לפי שאז מתבייש על חטאו אבל אם מפרש חטאיו דומה שאינו מתבייש עליו ואמרינן לעיל פרק קמא (ד' יב:) כל העושה דבר ומתבייש מוחלים לו מיד[ל]:

הדרן עלך אין עומדין

מסורת הש"ס עם הוספות

א) מגילה כב: ובתוס' ד"ה קידה שבועות דף טז: ובתוס' ד"ה קידה, ב) [מגילה כב: ע"ש], ג) [מגילה: קדושין פא: מג. נדרים עג: נזיר יב: ב"מ נו. מנחות לג:], ד) סנהדרין צט., ה) שבת סג. קנא: פסחים סח. סנהדרין שם [ודף לא:], ו) סנהדרין שם, ז) [לעיל לא. ע"ש], ח) סוטה ז: ע"ש ועיין יומא דף פו:, ט) [לעיל ה:], י) [הושע ה].

הגהות הב"ח

(א) גמ' לדבר עבירה מעיקרא ונתרחק:

הגהות הגר"א

[א] גמ' כהן גדול תחלת. נ"ב וסוף כו':

תורה אור השלם

א) וַיְהִי כְּכַלּוֹת שְׁלֹמֹה לְהִתְפַּלֵּל אֶל יְיָ אֵת כָּל הַתְּפִלָּה וְהַתְּחִנָּה הַזֹּאת קָם מִלִּפְנֵי מִזְבַּח יְיָ מִכְּרֹעַ עַל בִּרְכָּיו וְכַפָּיו פְּרֻשׂוֹת הַשָּׁמָיִם: [מלכים א ח, נד]
ב) וַתִּקֹּד בַּת שֶׁבַע אַפַּיִם אֶרֶץ וַתִּשְׁתַּחוּ לַמֶּלֶךְ וַתֹּאמֶר יְחִי אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ דָּוִד לְעֹלָם: [מלכים א א, לא]
ג) וַיְסַפֵּר אֶל אָבִיו וְאֶל אֶחָיו וַיִּגְעַר בּוֹ אָבִיו וַיֹּאמֶר לוֹ מָה הַחֲלוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר חָלָמְתָּ הֲבוֹא נָבוֹא אֲנִי וְאִמְּךָ וְאַחֶיךָ לְהִשְׁתַּחֲוֹת לְךָ אָרְצָה: [בראשית לז, י]
ד) בּוֹרֵא נִיב שְׂפָתָיִם שָׁלוֹם שָׁלוֹם לָרָחוֹק וְלַקָּרוֹב אָמַר יְיָ וּרְפָאתִיו: [ישעיה נז, יט]
ה) וּמֵעוֹלָם לֹא שָׁמְעוּ לֹא הֶאֱזִינוּ עַיִן לֹא רָאָתָה אֱלֹהִים זוּלָתְךָ יַעֲשֶׂה לִמְחַכֵּה לוֹ: [ישעיה סד, ג]
ו) כִּי לֹא יֶחְדַּל אֶבְיוֹן מִקֶּרֶב הָאָרֶץ עַל כֵּן אָנֹכִי מְצַוְּךָ לֵאמֹר פָּתֹחַ תִּפְתַּח אֶת יָדְךָ לְאָחִיךָ לַעֲנִיֶּךָ וּלְאֶבְיֹנְךָ בְּאַרְצֶךָ: [דברים טו, יא]
ז) וְנָהָר יֹצֵא מֵעֵדֶן לְהַשְׁקוֹת אֶת הַגָּן וּמִשָּׁם יִפָּרֵד וְהָיָה לְאַרְבָּעָה רָאשִׁים: [בראשית ב, י]
ח) וְדָנִיֵּאל כְּדִי יְדַע דִּי רְשִׁים כְּתָבָא עַל לְבַיְתֵהּ וְכַוִּין פְּתִיחָן לֵהּ בְּעִלִּיתֵהּ נֶגֶד יְרוּשְׁלֶם וְזִמְנִין תְּלָתָה בְיוֹמָא הוּא בָּרֵךְ עַל בִּרְכוֹהִי וּמְצַלֵּא וּמוֹדֵא קֳדָם אֱלָהֵהּ כָּל קֳבֵל דִּי הֲוָא עָבֵד מִן קַדְמַת דְּנָה: [דניאל ו, יא]
ט) לְדָוִד מַשְׂכִּיל אַשְׁרֵי נְשׂוּי פֶּשַׁע כְּסוּי חֲטָאָה: [תהלים לב, א]

רב נסים גאון

אמר ר' חייא בריה דרב הונא חזינא לאביי ורבא דכי נפלי על אנפיהו מצלו אצלויי. איתא במס' מגילה בפ' הקורא את המגילה עומד יושב (דף כב) רב איקלע (לבית) [לבבל] בתענית צבור נפל כולי עלמא על אפיהו רב לא נפל מאי טעמא רצפה של אבנים היתה ומשום אבן משכית אית דאמר דמשום האי טעמא הוו אביי ורבא מצלו אצלויי. במס' ע"ז בגמ' דבני מערבא בפ' ר' ישמעאל (הלכה א) אמרו אתה אי אתה משתחוה על אבני בית המקדש רב מפקד לדבי רב אחא ר' אמי מפקד לאנשי ביתיה כד תהוון נפקין לתעניתא לא תהוון רכעין כאורחכון ר' יונה רבע על סיטריה ר' אחא רבע על סיטריה: אמר רב (ששת) [כהנא] חציף עלאי מאן דמפרש חטאיה שנא' (תהלים לב) אשרי נשוי פשע כסוי חטאה. איתא בפרק יום הכפורים (דף פו) רב רמי כתיב מכסה פשעיו לא יצליח וכתיב אשרי נשוי פשע כסוי חטאה לא קשיא כאן בחטא מפורסם כאן בחטא שאינו מפורסם רב זוטרא בר טוביה אמר לא קשיא כאן בעבירות שבין אדם לחבירו כאן בעבירות שבין אדם למקום:

הגהות וציונים

א] תמוה שהרי לעיל עמוד א איתא ת"ר אלו ברכות שאדם שוחה בהן וכו' בהודאה תחלה "וסוף" ונראה מכאן באמת דלא גרסינן לעיל "תחלה וסוף" (הרשב"א): ב] בכת"י נוסף אהייא (וכ"ה בדפוס ווינציא ובשטמ"ק ונשמטה בדפ"א בטעות הדפוס, דק"ס): ג] גירסת הרוקח באבות או בהודאות (ועי' קה"י ברכות סימן כו): ד] [שם איתא ר"ל] (גליון): ה] לשון הכתוב עמוס ז, יד: ו] בכת"י הגירסא הניח: ז] לרש"י לא היה הגירסא בגמ' ויהי ככלות שלמה להתפלל וכ"ה בכת"י: ח] כצ"ל תוי"ט (גליון) אולם התוי"ט דלפנינו מגיה תיבות לשון אחר טורפין ודלא כדאיתא בדפו"ר שהוא מטורף החולה לשון טורפין לו תפלתו: ט] הבאה"מ מגיה וניטלה: י] דכתיב (ישעיה מט כג) אפים ארץ ישתחוו לך (תוס' מגילה כב ע"ב ד"ה קידה): כ] [כוונת התו' מהא דאמרי' לעיל כו ע"ב ואין שיחה אלא תפלה] (גליון): ל] לפנינו שם איתא כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו מוחלין לו על כל עונותיו: מ] וכ"ה בכת"י ובאו"ז הל' תפילה סי' צ"ג וכן פסק הרמב"ם ועיין צל"ח:

משנת ראשונים

המלך כיון שכרע שוב אינו זוקף. איכא מאן דמפרש בהא דלפי מעלת האדם ראוי לו להכניע עצמו יותר לפני בוראו. וי"מ שטעם מלך שהוא שוחה ואינו זוקף, לפי שארז"ל בר"ה מלך נדון בכל יום, וכיון שכן ראוי הוא לעמוד נכנע וכפוף. ומהאי טעמא נוהגין העם לשחות בכל הברכות דר"ה מפני שהוא יום הדין לכל. [הריטב"א] **חזינא להו לאביי ורבא דמצלו אצלויי.** פי' מוטין על צדיהן, וטעמא לפי שהיה שם רצפת אבנים ואית להו דאסור מדרבנן אפילו בלא פשוט ידים ורגלים ולכך מצלי אצלויי, והכי איתא בפ' שלישי דמגלה דרב לא נפיל על אפיה. [תוספות הרא"ש] **מפני ששלוחו של אדם כמותו.** וילפינן ליה מדכתיב ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל, דבודאי לא היו שוחטין כל ישראל, אלא ששלוחו של אדם כמותו. [רבינו יונה דף כד: מדה"ר]

מקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם עומדין. לפי שצער בעלי תשובה שצריכין לכבוש את יצרן גדול משל צדיקים גמורים שלא הורגלו בעבירה, ואין להם צער לכבוש את יצרן. [יד רמה, סנהדרין צט.] **זה יין המשומר בענביו.** היא צפונה ומשומרת להן, כדכתיב מה רב טובך כו', וזו היא שאמרו שמשומר בענביו, ולמה נמשלה כיין, לפי שאין לך דבר שמשמח לבו של אדם בעולם הזה אלא יין, כענין שנאמר ויין ישמח לבב אנוש, לפיכך נמשלה כיין לפי שהשמחה היא שמחה שאין למעלה הימנה, ומה ענין המשומר בענביו, לומר לך ששמחה זו לא השיגה אדם בעולם, אלא כיין שמשומר בענביו שלא שלטה בו יד. [יד רמה, סנהדרין צא:] **אלא הוא דומה כעבד לפני המלך.** שכל היום עובד עבודת אלהיו תדיר ואינו מסיח דעתו ממנו והוא קרוב לו ומקבל תחנוניו מהר והשגחת הבורא עליו תמיד כעבד המזומן אצל רבו. [הריטב"א] **ואני דומה כשר לפני המלך.** שהוא נכבד אך איני מתמיד כל כך בעבודת המלך. אבל מכל מקום השר הרחוק נכבד מן העבד הקרוב בשאר דברים. [הריטב"א]

רגיל לבא לפני המלך וצריך רשות להכנס אליו, ולכך לא תמיד מתקבלת תפילתי[ס].

★

הגמרא מביאה דברים המועילים לכוונת הלב בתפילה:

וְאָמַר[סא] **רַבִּי חִיָּיא בַּר אַבָּא אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, אַל יִתְפַּלֵּל אָדָם אֶלָּא בְּבַיִת שֶׁיֵּשׁ שָׁם חַלּוֹנוֹת, שֶׁנֶּאֱמַר** לגבי תפילת דניאל[סב] (דניאל ו יא) **'וְכַוִּין פְּתִיחָן לֵיהּ בְּעִלִּיתֵיהּ (לָקֳבֵל) [נֶגֶד] יְרוּשְׁלֶם וְזִמְנִין תְּלָתָה בְיוֹמָא הוּא בָּרֵךְ עַל בִּרְכוֹהִי וּמְצַלֵּא וּמוֹדֵא קֳדָם אֱלָהֵהּ כָּל קֳבֵל דִּי הֲוָא עָבֵד מִן קַדְמַת דְּנָה'**, כלומר, חלונות היו פתוחים בעליית הבית של דניאל, מכוונים כנגד ירושלים[סג], ושלש פעמים ביום היה כורע שם על ברכיו ומתפלל ומודה לפני אלוהיו כמו שהיה עושה בימים הקודמים לגזירת המלך. הרי שיש להתפלל בבית שיש בו חלונות. והטעם לכך הוא, שבכך הוא מכוין יותר בתפילתו, על ידי שמסתכל כלפי השמים ולבו נכנע[סד].

הגמרא מביאה דין נוסף בענין דבר המביא לכוונה הראויה בתפילה:

אָמַר רַב כַּהֲנָא, חֲצִיף עֲלַי מַאן דִּמְצַלֵּי בְּבִקְתָּא - חצוף בעיני מי שמתפלל בבקעה, כלומר במקום פתוח ללא מחיצות, כיון שהמתפלל במקום סגור וצנוע שורה עליו אימת המלך ולבו נשבר בתפילתו, וזה שמתפלל במקום פתוח יש בו חוצפה ועזות, שאין עליו אימת מלך ואין לבו נשבר בתפילתו[סה].

אגב המאמר הקודם שרב כהנא אמר מי חצוף בעיניו, מביאה הגמרא מאמר נוסף הדומה לו:

וְאָמַר רַב כַּהֲנָא, חֲצִיף עֲלַי מַאן דִּמְפָרֵשׁ חֶטְאֵיהּ - חצוף בעיני מי שמפרש לרבים את חטאיו[סו], **שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים לב א), **'אַשְׁרֵי נְשׂוּי פֶּשַׁע כְּסוּי חֲטָאָה'**, כלומר, משובח זה שנמחלים לו פשעיו על ידי שמכסה את חטאיו שלא יתגלו ברבים[סז]. וטעם הדבר הוא, שהמסתיר את חטאיו נראה שמתבייש בהם, אולם זה שמפרסם את חטאיו נראה שאינו מתבייש בהם[סח].

הדרן עלך אין עומדין

שבתחילה היתה גם היא טרודה, ולא נתנה את ליבה לשאול מדוע אינו מתפלל בעצמו. בן יהוידע (ד"ה א"ל).

ס. **אפשר** שעיקר טעמו של רבי יוחנן בן זכאי היה שלא התפלל בעצמו על בנו, לפי 'שאין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים' (לעיל ה:) וכמבואר ביבמות (סד.). אולם כיון שאשתו של רבי יוחנן בן זכאי לא הבינה טעם זה ושאלה מדוע תפילתו לא היתה נענית, השיב לה רבי יוחנן בן זכאי במשל, שכשם שעבד רגיל לעמוד בפני המלך באופן תדיר נכנס ויוצא, כך רבי חנינא היה רגיל תמיד להיות בבית ה' ולבקש מלפניו על צרכי הבריות. אולם רבי יוחנן בן זכאי שהיה עסוק בצרכי צבור והיה אב בית דין, לא היה לו פנאי להתפלל תדיר על צרכי הבריות, והוא כשׂר, שאף כשצריך דבר מאת המלך, צריך את עבדיו שיביאו הדבר לפני המלך. מהרש"א (ח"א ד"ה וכי הוא). אמנם המלא הרועים (ד"ה אלא) הקשה על פירוש רש"י, שהרי מלשון רבי יוחנן בן זכאי 'אם היה מטיח ראשו' וכו' משמע שכבר בא לפני המלך ומבקש לפניו, ואם כן, תפילת השר היתה צריכה להתקבל יותר מתפילת העבד. ולכך פירש על פי המובא בזוהר (שמות טו.) שהעבד נענה מיד כדי שתתמלא בקשתו ולא ישהה בפלטרין של המלך, אולם השר שחביב על המלך אינו נענה מיד, כדי שישהה עוד בפלטרין המלך ויוסיף לבקש. וראה בבן יהוידע (ד"ה ואני) שכתב כמה ביאורים בדברי הגמרא.

סא. **כן** היא הגירסא לפנינו, אולם בדקדוקי סופרים גרס 'אמר רבי חייא', כלומר, שהוא ענין חדש.

סב. **פסוק** זה נאמר לאחר שדריוש מלך מדי גזר בעצת שריו שאסור להתפלל ולבקש משום מלך מלבדו למשך שלשים יום, ומי שיעבור על כך יושלך לגוב האריות. ועל כך נאמר בפסוק שלפנינו, שעל אף שידע דניאל שנגזרה הגזרה, המשיך להתפלל.

סג. **כמו** ששנינו לעיל (ל.), שהעומד בחוץ לארץ צריך לכוון את לבו כנגד ארץ ישראל, שנאמר (מלכים א' ח מח) 'והתפללו אליך דרך ארצם', והעומד בארץ ישראל צריך לכוון את לבו כנגד ירושלים, שנאמר (שם ח מד) 'והתפללו אל ה' דרך העיר אשר בחרת' וכו' [וראה שם בתלמידי רבינו יונה (ד"ה היה), שכוונת הגמרא שבחוץ לארץ יכוין גם לארץ ישראל וגם לירושלים].

סד. **רש"י** (ד"ה חלונות). ותלמידי רבינו יונה (ד"ה נכית) ביארו, שעל ידי ראיית האור תתיישב עליו דעתו ויוכל לכוין כראוי. עוד ביארו, שכוונת הגמרא שיהיו החלונות בצד הפונה לכיוון ירושלים כמבואר בתפילת דניאל, ועל ידי כך יכוין יותר בתפילתו ותהיה תפילתו רצויה ומקובלת. וראה עוד מה שכתב המהרש"א (ח"א ד"ה שיש) בזה.

כתב המהרש"ל (ברש"י ד"ה החלונות), שאף על פי שההסתכלות מהחלון מוסיפה כוונה בתפילה, מכל מקום אסור להסתכל באמצע התפילה, שהרי שנינו ביבמות (קה:) 'המתפלל צריך שיתן עיניו למטה ולבו למעלה'. ומה שהוזכרו כאן חלונות הוא רמז לרוב העיון והכוונה בתפילה. אמנם הבית יוסף (או"ח סי' צ ד"ה וצריך) כתב בשם מהר"י אבוהב, שאין כוונת רש"י שיהיו עיניו תלויות למעלה ומסתכלות בחלון כל זמן התפילה, אלא שבדרך העברה יסתכל לרגע כלפי שמים ויכנע לבבו. וכעין זה כתב המגן אברהם (או"ח סי' צ סק"ד), שאם תתבטל כוונתו ישא עיניו לשמים לעורר הכוונה. והב"ח (או"ח סי' צה ס"ק ג) כתב בכוונת רש"י, שכשיעמוד להתפלל יסתכל מהחלון ויכניע את לבו, אבל לאחר שהתחיל להתפלל יהיו עיניו למטה.

כתב הרמב"ם (שו"ת, סי' רטו), שרק יחיד המתפלל בביתו צריך שיהיו בו חלונות, כמו שדניאל התפלל לבדו בביתו, משום שבאופן זה צריך לעורר הכוונה. אולם בבתי כנסיות המיוחדים לתפילת הצבור אין צריך שיהיו בהם חלונות.

בגמרא לא נזכר כמה חלונות יהיו [ולפי הטעמים שנאמרו בדין זה משמע שאין חילוק בזה]. אולם בזוהר (פקודי רנא.) מבואר שצריך שנים עשר חלונות, ראה שם הטעם.

סה. **רש"י** (ד"ה דמצלי). וכתבו התוספות (ד"ה חציף), שאין להקשות ממה שנאמר לגבי יצחק אבינו (בראשית כד סג) 'ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב' ודרשו חכמים שיצא להתפלל מנחה, משום שאין זה שדה ממש אלא היה זה בהר המוריה שאמרו חכמים שיצחק קראו שדה [ובהר המוריה ודאי היה עליו אימת מלך, כמו שנאמר (בראשית כח יז) 'מה נורא המקום הזה'. מחוקק ספון (בתוס' שם)]. בדרך אחרת פירשו התוספות, ש'בקתא' היינו שדה שרגילים לעבור שם הולכי דרכים, אולם בשדה שאין עוברים בו הולכי דרכים מותר [וראה בט"ז (או"ח סי' צ סק"ג) ובמגן אברהם (שם סק"ו) מה שביארו בדברי התוספות]. והרש"ש (ד"ה חציף) כתב, שאפשר לפרש ש'בקתא' היינו בית צר וקטן [כמו שפירש רש"י בשבת (עז: ד"ה בקתא)], וטעם האיסור בזה הוא כמו שפירשו תלמידי רבינו יונה [שהובאו בהערה לעיל] שבמקום צר וסגור קשה לו לכוין דעתו.

האשכול (ח"א, הלכות תפילת מנחה וערבית סי' כה) ביאר את טעם האיסור משום חשש שיפריעו לו הולכי דרכים, וכן שגנאי הוא שמראה תפילתו לרבים. והוסיף, שאיסור זה נאמר רק בתפילת היחיד, אך בתפילת רבים שמתכנסים הצבור ברחוב העיר אין בזה איסור.

מה שנסמך מאמר זה למאמר שלפניו, משום שלעיל שנינו שצריך להתפלל בבית שיש בו חלונות, והיה מקום לומר שמקום פרוץ ביותר כבקעה הוא מעולה ביותר לעלות משם תפילתו, לכך סמכה לכך הגמרא את דברי רב כהנא האומר שאין להתפלל בבקעה. מהרש"א (ח"א ד"ה שיש).

ראה לעיל (ג.) שהמהלך בדרך עדיף שיתפלל בדרך מאשר להיכנס לחורבה ולהתפלל בה. וכתב הרש"ש (ד"ה חציף), שאפשר שלכך השמיטו הרי"ף והרא"ש את דברי רב כהנא, שהרי מבואר לעיל שניתן להתפלל בדרך. אך בפני יהושע (לעיל ג. ד"ה באותו) כתב, שעוברי דרכים ודאי רשאים להתפלל בשדה, ודינו של רב כהנא הוא באדם שיש באפשרותו להתפלל בבית.

סו. **רש"י** (סוטה ז: ד"ה מאן).

סז. **כך** הוא ביאור הפסוק על פי דרשת הגמרא בסוגייתנו, וכן מבואר בדברי המאירי (חבור התשובה משיב נפש מאמר א פרק י ד"ה ואמנם) ובדרשות הרא"ש (שלג, דרוש נד). אולם רש"י בתהלים (לב א ד"ה אשרי) ביאר את הפסוק, אשרי מי שהקב"ה מוחל על פשעיו ומכסה את חטאיו. ויש מהאחרונים שביארו, שכוונת הפסוק לשני סוגי חטאים. 'נשוי פשע' היינו מי שידוע שחטא אלא שאין ידוע שחטא במזיד, 'כסוי חטאה' היינו מי שאין ידוע כלל חטאו.

סח. **רש"י** (סוטה ז: ד"ה מאן) ותוספות (ד"ה כסוי). והוסיפו התוספות, שכעין זה שנינו לעיל (יב:), 'כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו מוחלין לו על כל עונותיו'. עוד ביאר רש"י (יומא פו: ד"ה בחטא שאינו), שעל ידי שמפרסם את חטאיו הוא ממעט בכבוד שמים. במסכת יומא (פו:) הקשתה הגמרא סתירה בין שני פסוקים. בפסוק אחד נאמר (תהלים לב א) 'אשרי נשוי פשע כסוי חטאה' ובפסוק אחר נאמר (משלי כח יג) 'מכסה פשעיו לא יצליח'. ותירצה הגמרא, שיש לחלק בין חטא מפורסם שראוי לאדם להודות בו כדי שיתבייש, ולא יכפור בו, לחטא שאינו מפורסם שצריך לכסותו ולא לפרסמו. או שיש לחלק בין עבירות שבין אדם לחבירו שיש לפרסמן לרבים, כדי שיבקשו מחילה עבורו ממי שחטא כנגדו, ואילו עבירות שבין אדם למקום אין לפרסמן, כיון שבזה הוא ממעט כבוד שמים. וכתב המהרש"א (ח"א ד"ה חציף), שדברי רב כהנא בסוגייתנו הם בעבירות שבין אדם למקום, וכפי שמסיקה שם הגמרא.

פרק ששי - כיצד מברכין

הפרק שלפנינו דן בדיני ברכת הנהנין על מיני מאכל. ויבואר בו, איזו ברכה יש לברך על כל דבר, ועל מה יש לברך בתוך הסעודה. וכשיש לפניו כמה מיני אוכלים, איזו ברכה קודמת, ובאיזה אופן מברך על מאכל אחד והאחר נטפל אליו. עוד יבואר בפרק זה, כשכמה אנשים מסובים יחד, מתי אחד יברך לכולם ומתי יברך כל אחד לעצמו.

משנה

משנתנו מבארת את נוסח הברכה שתיקנו חכמים על האוכלים קודם האכילה:

מבארת המשנה, **כֵּיצַד מְבָרְכִין עַל הַפֵּירוֹת** ושאר הדברים קודם אכילתם[א]. **עַל פֵּירוֹת** הגדלים על **הָאִילָן, הוּא אוֹמֵר בּוֹרֵא פְּרִי הָעֵץ**[ב], **חוּץ מִן הַיַּיִן, שֶׁעַל הַיַּיִן הוּא אוֹמֵר בּוֹרֵא פְּרִי הַגָּפֶן**, שאף שהוא מענבים שברכתם בורא פרי העץ, מכל מקום מפני חשיבותו שהשתנה והתעלה ממה שהיה בתחילה ענבים, קבעו לו ברכה בפני עצמו[ג].

וְעַל פֵּירוֹת הָאָרֶץ[ד] **הוּא אוֹמֵר בּוֹרֵא פְּרִי הָאֲדָמָה, חוּץ מִן הַפַּת, שֶׁעַל הַפַּת הוּא אוֹמֵר הַמּוֹצִיא לֶחֶם מִן הָאָרֶץ**, שאף שהוא עשוי ממיני דגן שברכתם בורא פרי האדמה[ה], מכל מקום מפני חשיבותו קבעו לו ברכה בפני עצמו[ו].

וְעַל הַיְרָקוֹת[ז] **הוּא אוֹמֵר בּוֹרֵא פְּרִי הָאֲדָמָה. רַבִּי יְהוּדָה** חולק **ואוֹמֵר, בּוֹרֵא מִינֵי דְשָׁאִים**[ח], מפני שלדעתו צריך שיהיה היכר בברכה לכל מין ומין, ואילו 'פרי האדמה' הוא לשון הכולל גם דשאים וגם זרעים, כגון קטניות[ט].

★

גמרא

הגמרא מבררת מה מקור החיוב לברך על האכילה:

שואלת הגמרא, **מְנָא הָנֵי מִילֵּי** - מהיכן למדים דברים אלו שיש לברך על האכילה[י]. משיבה הגמרא, **דְּתָנוּ רַבָּנָן** בברייתא, כתבה התורה לגבי נטע רבעי[יא] (ויקרא יט כד), **'וּבַשָּׁנָה הָרְבִיעִת יִהְיֶה כָּל פִּרְיוֹ קֹדֶשׁ הִלּוּלִים לַה'**', כלומר, שבשנה הרביעית לנטיעת העץ, יהיה פריו קדוש להביאו

א. **הטעם** שהמשנה נקטה רק פירות, אף שהפרק עוסק גם בברכת שאר מיני מאכל, כיון ש'פירות' הוא שם כולל של כל האוכלים והמשקים [כמבואר בקידושין (כח:)]. ומטעם זה לא נקטה המשנה 'כיצד מברכים על האוכלים', שהרי גם על משקים מברכים. צל"ח (ד"ה כיצד).

יש להעיר על לשון המשנה, הלא תחילה היה על התנא להודיענו שיש חיוב לברך, ואחר כך ישאל 'כיצד מברכין' [וכפי שהגמרא מקשה לעיל (ג.)]. ותירצו תוספות (ד"ה כיצד), שעצם חיוב הברכה הוא פשוט מסברא, כמבואר במסקנת הגמרא שאסור להנות מהעולם הזה בלא ברכה. ולכך לא הקדים התנא שיש חיוב לברך, ורק שואל מהו נוסח הברכה שיש לברך על כל דבר. עוד תירצו, שעיקר חיוב ברכה על הפת נזכר במשנה לעיל (כ:), ומסתבר שיש לברך אף על כל דבר, ועל כך שואל התנא כיצד מברכין. וראה תירוץ נוסף בתלמידי רבינו יונה (ד"ה כיצד).

אמנם כתב הצל"ח (ד"ה מנא), שתירוצים אלו של תוספות הם רק למסקנת הגמרא, אך בתחילה הגמרא סברה שחיוב ברכה מקורו בתורה [כמבואר בסמוך], והתנא שואל כיצד נוסח הברכה שחייבה התורה.

ב. **המשנה** לא נקטה את נוסח תחילת הברכה ['ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם'], כיון שהוא שוה בכל הברכות. פירוש המשניות לרמב"ם (מ"א). ובמחצית השקל (או"ח סי' רטו סק"ה) ביאר, שכיון שאסור להזכיר את שם ה' בברכות אף בדרך לימוד, לכך לא הזכירו כדי שלא יבואו לטעות.

נקטה המשנה 'אומר' בלשון יחיד אף שפתחה בכיצד מברכים בלשון רבים, כיון שרצתה לרמז שאחד מוציא את הרבים ידי חובתם. מגיד תעלומה (ד"ה כיצד).

המשנה ביארה את ברכת בורא פרי העץ קודם ברכת פרי האדמה, כיון שהיא ברכה חשובה יותר בכך שהיא מבוררת ומיוחדת רק על פרי העץ, ואינה כברכת בורא פרי האדמה שכוללת פרי האדמה ופרי העץ [שבדיעבד אם בירך על פרי העץ בורא פרי האדמה יצא (להלן מ.)]. ועוד, שבברכת בורא פרי העץ לא נחלקו תנאים, ואילו בברכת בורא פרי האדמה נחלק רבי יהודה. שיטה מקובצת (ד"ה על פירות האילן). וראה תירוץ נוסף בצל"ח (ד"ה על).

ג. **'פרי הגפן'** הוא כמו 'פרי העץ', שהגפן היא העץ שהענבים צומחים בו, ו'פרי הגפן' הם הענבים. אלא שקבעוהו על היין ולא על הענבים, מפני שהיין חשוב הרבה והשתנה ממה שהיה בתחילה, לכן תקנו לו ברכה לעצמו עם השם הפרטי של העץ. רש"י (ד"ה כיצד, ולהלן ע"ב ד"ה זית).

בבית יוסף (או"ח סי' רב ד"ה ועל דבש) הביא מחלוקת הראשונים מה מברכים על משקים הנסחטים משאר הפירות חוץ מיין. וראה בראש יוסף (ד"ה על) שביאר את דברי המשנה לפי דעות אלו.

ד. **'פירות הארץ'** הם הצמחים שאין הדרך לאכול את עשבם, אלא את פריים. ע"פ ר"ש סירילאו (הובא במלאכת שלמה מ"א). וכתבו בתלמידי רבנו יונה (ד"ה ועל) ובשיטה מקובצת (ד"ה על פירות הארץ), שהכוונה לקטניות. ובמאירי (ד"ה על) ביאר, שהכוונה אף על קשואים ואבטיחים ודלועים ותותים מדבריות ותבואה וכדומה.

החילוק בין פרי האילן לפרי הארץ, שאילנות גמורים בין גדולים בין קטנים ודאי ברכתם העץ. ומיני זרעים שזורעים אותם בכל שנה, ודאי ברכתם האדמה. אך יש מיני שיחים שיש להסתפק בהם, והסימן לדעת איזה פרי העץ ואיזה פרי האדמה, כל שאילו ינטל הפרי ונשאר הענף קיים לשנה הבאה ומוציא הפרי, הרי זה פרי העץ. אבל כל שכלו עציו לגמרי בחורף, וחוזרים וצומחים משרשיו, אין פירותיו חשובים פרי העץ, ומברכים עליהם בורא פרי האדמה. שולחן ערוך הרב (או"ח סי' רג ס"א). וראה עוד בענין זה בגמרא להלן (מ.-:) ובהערות שם, ובטור ובית יוסף (או"ח סי' רג).

ה. **כמבואר** לקמן (לז.).

ו. **כלומר**, מפני שהשתנה והתעלה ממה שהיה תחילה חטים. מהר"ם בנעט (להלן ע"ב ד"ה מ"ט).

לאו דוקא ברכת המוציא, אלא אף ברכת בורא מיני מזונות יצאה מכלל פרי האדמה. והטעם שהמשנה לא הזכירה זאת, מפני שהמשנה הזכירה רק דברים שקובעים ברכה פרטית לעצמם [ויצאו מכלל הברכה הכללית של בורא פרי האדמה ובורא פרי העץ], ואילו ברכת מזונות היא ברכה כללית, הכוללת חמשת מיני דגן. צל"ח (להלן ע"ב ד"ה דאמר).

הטעם שבברכת המוציא נאמר לשון 'ארץ' ובברכת פרי האדמה נאמר לשון 'אדמה', מפני שתקנו חכמים את הנוסח כלשון הפסוקים, שבלחם נאמר (תהלים קד יד) 'להוציא לחם מן הארץ', ובפירות נאמר (דברים כו ב) 'ולקחת מראשית כל פרי האדמה'. שיטה מקובצת (ד"ה חוץ), מאירי (ד"ה על). ובלשון הזהב (ד"ה שעל) ביאר, שלא שייך לומר לשון 'אדמה' בלחם, שהרי אינו יוצא כך מהאדמה, אך לשון 'ארץ' כוללת גם שאר דברים המצויים בעולם שעל ידיהם נעשית הפת. וכתב עוד, שמטעם זה לא תיקנו לומר לשון 'בורא' בלחם, שהרי השתנה הרבה מצורת בריאתו. וראה עוד מה שכתבו בזה הגר"א (שנות אליהו מ"א) והתפארת ישראל (מ"א יכין אות ה).

ז. **'ירקות'** הם דברים שאדם אוכל עשבן וירקן. רמב"ם (פירוש המשניות מ"א) ור"ש סירילאו (הובא במלאכת שלמה שם). וכתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה ועל) ובשיטה מקובצת (ד"ה ועל הירקות), שירקות הם כרוב ותרדים וחסה וכיוצא בהן. והמאירי (ד"ה על) הוסיף אף כרתי ושומים, שאף הם קרויים ירקות ולא 'פירות הארץ', מפני שהפירות עצמם נבלעים בארץ.

ח. **'דשא'** הוא לבישת הארץ כשהיא מלאה בעשבים, וכל שורש לעצמו נקרא עשב. רש"י על התורה (בראשית א יא) [ולפי זה 'מיני דשאים' היינו מינים שכשהם מכסים את הארץ נעשים 'דשא'. ע"פ לבוש האורה (שם)]. והרמב"ן (שם) הקשה עליו, ופירש שכל דבר קטן הצומח מהארץ קרוי דשא, ו'עשב' הוא הגדול המזריע. וראה גם ר"ש סירילאו (הו"ד במלאכת שלמה מ"א).

ט. **רש"י** (ד"ה בורא).

רבי יהודה נחלק רק בירקות, שירקן נאכל וזרעם אינו נאכל [והם דומים לדשא]. אבל בפירות הארץ, והם המינים שעושים פרי ופריים נאכל, מודה רבי יהודה שברכתם בורא פרי האדמה. רמב"ן (מ. ד"ה הא) ומאירי (ד"ה על). ולהלן (לז.) מבואר, שלשיטת רבי יהודה הכוסס את החיטה מברך בורא מיני זרעים. וכתבו הברכי יוסף (או"ח סי' רו ס"ד) ומהר"ם בנעט (ברש"י ד"ה בורא) בדעת רש"י, שלרבי יהודה ישנם ג' מיני ברכות: על פרי הארץ, כגון קשואים ואבטיחים ודלועים, מברך בורא פרי האדמה. על התבואה והקטניות מברך בורא מיני זרעים. ועל הירקות מברך בורא מיני דשאים. [אמנם בשאגת אריה (סי' כג) כתב, שלדעת רבי יהודה אין כלל ברכת בורא פרי האדמה. וראה במרומי שדה (ד"ה ר' יהודא) שהוכיח מהגמרא (מא.) כדברי הרמב"ן].

משנתנו לא הזכירה את ברכת בורא מיני מזונות, ראה בפני יהושע (ד"ה במשנה, הו"ד בילקוט ביאורים) שביאר הטעם. ומדברי הצל"ח שהובאו בהערה לעיל מתבאר, שאין זה מין לעצמו, שהרי פת הבאה בכסנין עשויה ממיני דגן שברכתם בורא פרי האדמה, אלא שמחמת חשיבותם השתנתה ברכתם לשבח, וכברכת המוציא לחם מן הארץ. וראה בהערה שם מדוע המשנה לא אמרה 'חוץ מן הפת וכו' וחוץ מפת הבאה בכסנין שמברך עליה בורא מיני מזונות'.

י. **הגמרא** היתה סבורה שיש חיוב מהתורה לברך, ולכך הקשתה מה המקור בתורה. מאירי (ד"ה לענין). והטעם שהגמרא היתה סבורה כן, מפני שהיה קשה לה מדוע התנא מתחיל בשאלה 'כיצד מברכין', הלא תחילה עליו לכתוב את עיקר חיוב הברכה. אלא ודאי שעיקר חיוב הברכה מקורו בתורה, ועל כך שואל התנא כיצד מברכין. צל"ח (ד"ה מנא), עיין שם שהרחיב בזה. וראה בהערה לעיל (בתחילת המשנה) בענין זה.

עוד ביאר המאירי, שעיקר קושיית הגמרא היא על הברכה שלפני האכילה, שבברכה זו עוסקת המשנה, אך הגמרא מביאה בדרך אגב גם מקור לברכה שאחרי האכילה.

יא. **כששותלים** עץ מאכל, בשלשת השנים הראשונות הוא ערלה, ופירותיו אסורים באכילה ובהנאה, ובשנה הרביעית הוא מותר באכילה, אך הוא קדוש כמעשר שני, ודינו שיאכלוהו בעליו בירושלים כמעשר שני. ואם פדה נטע רבעי שלו לעצמו כדי לאכלו מחוץ לירושלים, מוסיף חומש על שוויו כדין מעשר שני. [תיבת 'רבעי' ביאורה בן ארבע שנים (פאה פ"ז מ"ו)].

כיצד מברכין על הפירות על פירות האילן הוא אומר בורא פרי העץ חוץ מן היין שעל היין הוא אומר בורא פרי הגפן ועל פירות הארץ הוא אומר בורא פרי האדמה חוץ מן הפת שעל הפת הוא אומר המוציא לחם מן הארץ ועל הירקות הוא אומר בורא פרי האדמה רבי יהודה אומר בורא מיני דשאים:

גמ' מנא ה"מ דתנו רבנן קדש הלולים לה' מלמד שטעונים ברכה לפניהם ולאחריהם מכאן אמר ר"ע אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך והאי קדש הלולים להכי הוא דאתא האי מיבעי ליה חד דאמר רחמנא אחליה והדר אכליה ואידך דבר הטעון שירה טעון חלול ושאינו טעון שירה אין טעון חלול וכדר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן דאמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן מנין שאין אומרים שירה אלא על היין שנאמר ותאמר להם הגפן החדלתי את תירושי המשמח אלהים ואנשים אם אנשים משמח אלהים במה משמח מכאן שאין אומרים שירה אלא על היין הניחא למאן דתני נטע רבעי אלא למאן דתני כרם רבעי מאי איכא למימר דאתמר ר' חייא ור' שמעון ברבי חד תני כרם רבעי וחד תני נטע רבעי ולמאן דתני כרם רבעי הניחא אי יליף ג"ש דתניא ר' אומר נאמר כאן להוסיף לכם תבואתו ונאמר להלן ותבואת הכרם מה להלן כרם אף כאן כרם אייתר ליה חד הלול לברכה ואי לא יליף גזרה שוה ברכה מנא ליה ואי נמי יליף גזרה שוה אשכחן לאחריו לפניו מנין הא לא קשיא דאתיא בקל וחומר כשהוא רעב מברך כשהוא שבע לא כל שכן אשכחן כרם שאר מינין מנין דיליף מכרם מה כרם דבר שנהנה וטעון ברכה אף כל דבר שנהנה טעון ברכה איכא למפרך מה לכרם שכן חייב בעוללות קמה תוכיח מה לקמה שכן חייבת בחלה כרם יוכיח וחזר הדין לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה הצד השוה שבהן דבר שנהנה וטעון ברכה אף כל דבר שנהנה טעון ברכה מה להצד השוה שבהן שכן יש בו צד מזבח ואתי נמי זית דאית ביה צד מזבח וזית מצד מזבח אתי והא בהדיא כתיב ביה כרם דכתיב ויבער מגדיש ועד קמה ועד כרם זית אמר רב פפא כרם זית אקרי כרם סתמא לא אקרי מ"מ קשיא מה להצד השוה שבהן שכן יש בהן צד מזבח אלא דיליף לה משבעת המינין מה שבעת המינין דבר שנהנה וטעון ברכה אף כל דבר שנהנה טעון ברכה מה לשבעת המינין שכן חייבין בבכורים ועוד התינח לאחריו לפניו מנין הא לא קשיא דאתי בקל וחומר כשהוא רעב מברך כשהוא שבע לא כ"ש ולמאן דתני נטע רבעי הא תינח כל דבר נטיעה דלאו בר נטיעה כגון בשר ביצים ודגים מנא ליה אלא סברא הוא אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה: ת"ר אסור לו לאדם שיהנה מן העוה"ז בלא ברכה וכל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה מעל מאי תקנתיה ילך אצל חכם ילך אצל חכם מאי עביד ליה הא עביד ליה איסורא אלא אמר רבא ילך אצל חכם מעיקרא וילמדנו ברכות כדי שלא יבא לידי מעילה אמר רב יהודה אמר שמואל כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו נהנה מקדשי שמים שנא' לה' הארץ ומלואה ר' לוי רמי כתיב לה' הארץ ומלואה וכתיב השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם לא קשיא כאן קודם ברכה כאן

רש"י

כיצד מברכין וכו' חוץ מן היין. שמתוך חשיבותו קבעו לו ברכה לעצמו, וכן הפת: בורא מיני דשאים. לפי שיש בכלל פרי האדמה דשאים וזרעים כגון קטניות, ורבי יהודה בעי היכר ברכה לכל מין ומין: **גמ'** קדש הלולים. בנטע רבעי כתיב, ומשמע שני הלולים טעון באכילתו כשתאכלנו בשנה הרביעית שהוא מותר באכילה: האי מיבעי ליה. הלולים לשון חלולים, חד מינייהו אתא לאורויי אחליה והדר אכליה, הוציאהו לחולין ע"י פדיון אם באת לאוכלו חוץ לירושלים, וחד ללמדך שלא נאמרה תורת רבעי אלא בכרם, שנא' קדש הלולים דבר שמהללין בו טעון חלול וזהו יין: שאין אומרים. הלוים שיר של קרבן במקדש אלא על היין כשמנסכין נסכי מזבח: הניחא למ"ד כו'. כולה סיומא דפרכא הוא, וה"ק הניחא הא דילפת ברכה מהכא למאן דתני נטע רבעי דאית ליה כל פירות האילן בתורת רבעי, ולא דריש מהכא דבר דטעון הלול טעון חלול, אייתר ליה חד הלול לברכה: מאי איכא למימר. הא מיבעי ליה למדרש שאין חלול אלא במקום הלול: חד תני כרם רבעי. בכל מקום שיש במשנה נטע רבעי תני איהו כרם: הניחא אי יליף ג"ש. דריש למלתיה בג"ש ואייתר ליה חד הלול לברכה: אשכחן לאחריו. כדאשכחן בברכת המזון דכתיב ואכלת ושבעת וברכת (דברים ח): חייב בעוללות. וכרמך לא תעולל (ויקרא יט), איזהו עוללות כל שאין להן פסיגין לא כתף ולא נטף אלא שורה יחידית של ענבים: קמה תוכיח. דאשכחן דאצריכה רחמנא ברכה, דכתיב ארץ חטה ושעורה וגו' (שם ח) ובתרייהו כתיב ואכלת ושבעת וברכת: שכן חייבת בחלה. דכתיב תאכל בה לחם וגו' (דברים ח) וסמיך ליה ואכלת ושבעת וברכת: צד מזבח. יין לנסכים וסלת למנחות: ז' מינין. האמורים בארץ חטה ושעורה וגו' (שם ח) ובתרייהו כתיב ואכלת ושבעת וברכת: שכן טעונים בכורים. דהכי אמרינן במנחות (פ"ט ד' פד:) נאמר כאן ארץ כי באתי אל הארץ (דברים כו) ונאמר להלן ארץ חטה ושעורה, מה להלן שבח הארץ אף כאן שבח הארץ: אלא סברא הוא. דלתרווייהו אית להו פירכא, למאן דתני כרם ויליף ברכה מז' המינים איכא פירכא שכן טעונים בכורים, ולמאן דתני נטע רבעי איכא למפרך התינח מידי דבר נטיעה דלאו בר נטיעה מנלן, אלא סברא הוא דכיון דנהנה צריך להודות למי שבראם: מעל. כנהנה מן ההקדש, דכתיב לה' הארץ ומלואה כדאמרינן לקמן: לאחר ברכה. הרי היא לבני אדם:

תוספות

כיצד מברכין. לא שייך להקשות תנא היכא קאי דקתני כילד כדפריך בריש מכילתין (ד' ב.) משום דהכא סברא הוא לברך כדמסיק בגמרא דאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה אי נמי י"ל דקאי אמתני' דמי שמתו (ד' כ:) דקתני בעל קרי מברך לאחריו ואינו מברך לפניו והכי נמי שייך הכא[ג] לברך על כל דבר ודבר ע"כ קאמר הכא כילד מברכין:

אחליה והדר אכליה. תימה למה לי קרא הא בפ"ב דקדושין (ד' נד:) גמרינן קדש קדש ממעשר שני א"כ נילף ממעשר שני וי"ל אי לאו קרא דהלולים הוה אמינא דאדרבה נילף לחומרא קדש קדש משביעית ואין לו פדיון. עוד פי' רבינו חיים כהן אי מהתם הוה אמינא כי מעשר שני ממש ודוקא בזמן שמעשר שני נוהג כמו בשנה ראשונה ושניה ורביעית וחמישית לשמטה נוהג חלול אבל שלישית וששית שמעשר עני דוקא אימא לא קמ"ל חלולים[ד]:

שאין אומרים שירה אלא על היין. פירוש אין אומרים שירה על שום אכילת מזבח כגון זריקת דמים ונסוך המים כי אם על היין אבל ודאי מלינו שירה בלא יין כגון הלל שבשחיטת פסחים (תמיד נסחט ד' סד.) [ע"ש בתוספות]:

ולמאן דתני כרם רבעי וכו'. ועתה קיימא לן דרבעי נוהג אף בח"ל מיהו בכרם נוהג ולא בשאר אילנות דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בח"ל וכרם רבעי בזמן הזה מחללין על שוה[ה] פרוט' ושוחקו ומטילו לנהר וכן מפורש בשאלתות דרב אחאי [פרשת קדושים סימן ק]:

ואתי נמי זית במה הצד. וא"ת איכא למפרך מה להצד השוה שכן חייבים בלקט דפרט בכרם היינו לקט משא"כ בזית דאין בו לקט וי"ל דניחא ליה למפרך פירכא אפי' יהא הצד השוה חשוב למיתי זית מיניה מ"מ קאמר דשאר מינים לא ידע[ו] מיניה:

תינח לאחריו. דעיקר ברכה לאחריו כדכתיב ואכלת ושבעת וברכת:

לפניו לכ"ש. לאו ק"ו הוא דאם כן תהא ברכה לפניו מדאורייתא ולעיל פרק מי שמתו (דף כא.[ז]) משמע גבי בעל קרי דלאו דאורייתא הוא ואפי' רבי יהודה לא פליג אלא משום דעשאן כהלכות דרך ארץ (שם ד' כב.):

דבר שאין גדולו מן הקרקע כגון בשר וחלב. וא"ת מאי איריא בשר אפילו ירקות נמי לא אתיא ליה וי"ל דאיכא למימר קמה תוכיח ולפי' רש"י ניחא דגרים דלאו בר נטיעה מנין וליכא למימר דאתא משאר אילנות[ח] דאיכא למפרך מה להנך שכן חייבים בפיאה: **אלא** סברא הוא אסור לאדם שיהנה כו'. וקרא דנסיב לעיל אסמכתא בעלמא והגמרא היה סבור מתחלה דלמוד גמור הוא:

[מכאן שייך לעמוד ב]

גוזל אביו. הקב"ה. ואמו. כנסת ישראל המחטיא את הרבי' שגוזל הקב"ה מפריד ממנו בניו וגוזל מהם טובה. משחית. ירבעם [משלי כח, כד]. ואין אביו אלא הקב"ה. ואין גוזלה כלפי מעלה וכלפי כנסת ישראל אלא זו בלבד שמונע מלברך כנסת ישראל הוא גוזל להקב"ה שחכמים תקנו על כל דבר ודבר ברכה כדאמר הכא (ברכות לה.) כל הטועם ואינו מברך נקרא גוזל שנאמר לה' הארץ ומלואה [סנהדרין קב.]. שמע בני מוסר אביך. מה שנתן הקב"ה למשה בכתב ועל פה. אמך. אומתך כנסת ישראל כמו (יחזקאל יט) מה אמך לביאה והם דברי סופרים שחדשו והוסיפו ועשו סייגים לתורה [משלי א, ח]. בעתו. בעת גמר בישול הפירות [הושע ב, יא]. ואספת דגנך. אתה תאספנו אל הבית ולא אויביך כענין שנאמר (ישעיה סב, ח) אם אתן את דגנך וגו' כי מאספיו יאכלוהו ולא כענין שנאמר (שופטים ו, ג) והיה אם זרע ישראל וגו' [דברים יא, יד]. דרך טרקסמון. דרך הכבושה מחוץ ליכנס לפנים ודומה לי שהוא לשון יוני כמו טרקסין (יומא נא:) [גיטין פא.]. טרקסין. לשון פנים וחוץ הוא כך ראיתי בתלמוד ירושלמי וראיה לדבר חסידים הראשונים היו מכניסין פירותיהן דרך טרקסמון כדי לחייבם במעשר (ברכות לה:) למדנו שהטרק לשון כניסת פנים הוא [יומא נב.]. כדי לחייבן במעשר. דקיימא לן אין הטבל מתחייב במעשר עד שיראה פני הבית ודעייל ליה דרך שער לאפוקי דרך חצרות ודרך גגות דלא ויליף מואכלו בשעריך בב"מ בהשוכר (פח.) [גיטין שם]. כדי לפטרן ממעשר. דפני הבית הוא דקבעי ולא תוך הבית [ע"ז מא:]. אפילו היא ממורחת דקיימא לן דפטורה מן המעשר הואיל ולא ראתה את הפתח [נדה טו:]. דאין טבל מוקבע למעשר עד שיכניסוהו דרך השער דכתיב ואכלו בשעריך ושבעו ובמעשר כתיב בפ' השוכר את הפועלים (ב"מ פח.) [מנחות סז:]. אין הטבל מתחייב. אפילו מירחו בכרי בשדה [ב"מ פז:]. פני הבית. שיכנס דרך הפתח שהוא פני הבית ולא דרך גגות וקרפיפות [שם פח.]. וחובת הטבל תלה בראיית פני הבית [פסחים ט.]. מירוח הוא גמר מלאכה והכנסתו לבית הוא קובעתו למעשר לאסור בו אכילת עראי [ע"ז שם]. דאין הטבל מתחייב במעשר אלא בראיית פני הבית כשרואה את הפתח [נדה שם]. ואכלו בשעריך. ונתת ללוי וגו' משעה שנכנס לשעריך [ב"מ שם].

עין משפט נר מצוה

א א מיי' פ"ח מהל' ברכות הל' א ב סמג עשין כז טוש"ע או"ח סימן רב סעיף א:
ב ב מיי' וסמג שם טור שו"ע א"ח סימן רג סעיף א:
ג ג מיי' פ"ג שם הל' ב סמג שם טוש"ע א"ח סי' קסז סעיף ב:
ד ד מיי' פ"ח שם סמג שם טוש"ע א"ח סימן רה סעיף א:
[ד] מיי' פ"ג מהל' כלי המקדש הלכה ב:
[ה] מיי' פ"ט מהלכות מעשר שני הל' א טוש"ע י"ד סימן רלד סעיף ז ובהג"ה שם:
ה ה ו מיי' פ"א (שם) [מהל' ברכות] הל' ב סמג שם טור א"ח סימן רי סעיף א:

תורה אור השלם

א) וּבַשָּׁנָה הָרְבִיעִת יִהְיֶה כָּל פִּרְיוֹ קֹדֶשׁ הִלּוּלִים לַייָ: [ויקרא יט, כד]
ב) וַתֹּאמֶר לָהֶם הַגֶּפֶן הֶחֳדַלְתִּי אֶת תִּירוֹשִׁי הַמְשַׂמֵּחַ אֱלֹהִים וַאֲנָשִׁים וְהָלַכְתִּי לָנוּעַ עַל הָעֵצִים: [שופטים ט, יג]
ג) וּבַשָּׁנָה הַחֲמִישִׁת תֹּאכְלוּ אֶת פִּרְיוֹ לְהוֹסִיף לָכֶם תְּבוּאָתוֹ אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם: [ויקרא יט, כה]
ד) לֹא תִזְרַע כַּרְמְךָ כִּלְאָיִם פֶּן תִּקְדַּשׁ הַמְלֵאָה הַזֶּרַע אֲשֶׁר תִּזְרָע וּתְבוּאַת הַכָּרֶם: [דברים כב, ט]
ה) וַיַּבְעֶר אֵשׁ בַּלַּפִּידִים וַיְשַׁלַּח בְּקָמוֹת פְּלִשְׁתִּים וַיַּבְעֵר מִגָּדִישׁ וְעַד קָמָה וְעַד כֶּרֶם זָיִת: [שופטים טו, ה]
ו) לְדָוִד מִזְמוֹר לַייָ הָאָרֶץ וּמְלוֹאָהּ תֵּבֵל וְיֹשְׁבֵי בָהּ: [תהלים כד, א]
ז) הַשָּׁמַיִם שָׁמַיִם לַייָ וְהָאָרֶץ נָתַן לִבְנֵי אָדָם: [תהלים קטו, טז]

הגהות וציונים

א] אשר תביא מארצך [דברים כו] (גליון): ב] דבור זה שייך לע"ב: ג] צ"ל הכי (רש"ש עיי"ש) ונראה דצריך לומר והכי נמי שייך לברך ותיבת "הכא" מיותר (הגהות מהר"נ אדלר): ד] נדצ"ל קמ"ל הלולים (הגהות מהר"נ אדלר): ה] תיבת "שוה" נמחק (הגה' בן אריה ע"פ ביאור הגר"א יו"ד סימן רצד סעיף ו ס"ק כא דאיתא שם בשו"ע "בשוה" פרוטה ומחק תיבת "בשוה", ועיין גליון הש"ס כאן): ו] נדצ"ל לא ידעינן מיניה (בארות המים): ז] נדצ"ל דף כ ע"ב וכ"ה בתוס' יומא סוכה חולין: ח] יש להוסיף משאר אילנות ומקמה במה הצד (הגהות מהר"נ אדלר ברכת ראש לפי דברי מהרש"א):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [לקמן לז.], ב) ת"כ פ' קדושים פ"ג פ"ו, ג) ערכין דף יא. יב., ד) [לקמן מח: ע"ש פירש"י ד"ה כשהוא שבע וכו' וד"ה כשהוא רעב וכו'], ה) [קדושין ה: כא. וש"נ], ו) ב"מ פ"ז:, ז) עיין תוס' פסחים נג: ד"ה אין, ח) תוספתא פ"ד, ט) לקמן מ., י) ירושלמי פאה פ"ז ה"ה (הובא בגליון הש"ס), כ) פאה פ"ז מ"ד, ל) כמו בקידושין נח., מ) [ועי' תוס' ב"ק סט: ד"ה קדש וכו' ביתר ביאור ותו' קדושין נד: ד"ה גמר], נ) לקמן לו., ס) [ועי' היטב תוס' קדושין ב: ד"ה אתרוג], ע) [וע"ע תוס' יומא עט. ותוס' סוכה כו: ותוס' חולין קז. ד"ה ולא], פ) פאה פ"א מ"ה (ועיי"ש בתוס' רעק"א אות ז ובתפארת ישראל אות כו), צ) יו"ד סימן רצד ס"ו.

גליון הש"ס

גמ' אחליה והדר אכליה. בירושלמי פ"ז דפאה אמר אהן דרשה דהכא לא מתמנעי רבנן בין ה' לא'. וכן הוא בירושלמי פ"ה דשבת על דרשה דאלה הדברים אלו ל"ט מלאכות: שם חד תני כרם רבעי. עי' סוטה מג ע"ב רש"י ד"ה קלא ולע"ג: שם כרם זית איקרי. וכעין זה חולין קלט ע"ב וש"נ: תוס' ד"ה ולמאן כו' שוה פרוטה. וכן הוא ברבינו יונה ובש"ע[ל] ותמוה לי כיון דילפינן חלול חלול ממעשר ליבעי חלול על דבר שעליו צורה ול"ע:

ליקוטי רש"י

ועל הירקות הוא אומר בורא פרי האדמה. לרבנן בין זרעים בין ירקות בפה"א ולא בעינן לכל מין ומין מעין ברכתו. רבי יהודה אומר. לכל מין ומין מעין ברכתו כדמפרש לקמן בפירקין (מ.) אליביה הלכך לירקות בורא מיני דשאים לחטין דזרעים ניניהו בורא מיני זרעים [לקמן לז.]. כרם רבעי. שאין ערלה נוהגת בנטיעה אחת אלא בכרם שלם [סוטה מג: ועי' כאן בגלה"ש]. כשהוא שבע. מצוה לברך ולהודות על שבעו. כשהוא רעב. והוא בא להפיק את רעבו ע"י ברייתו של הקב"ה לא כל שכן שזה צריך לברך להקב"ה יותר [לקמן מח:]. ואתי נמי זית. בהאי דינא דאית בה לד מזבח והוא שמן למנחות אבל שאר מיני אילנות וזרעים לא. וזית במה הצד אתי. בתמיה וכי מדרשא בעי למילפיה הא בכלל כרם הוא [ב"מ פז:]. אסור לו לאדם שיהנה וכו'. לפניו בכל דהו בעי ברכה שהרי נהנה ואסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה [סוכה כו:]. כאן קודם ברכה. דאין אנו רשאין ליהנות עד שנברך שמו [שבת קיט.].

לירושלים לפני ה׳, ושם יאכלוהו ויהללו את שם ה׳[יב]. מדייקת הברייתא, מה שנקטה התורה ׳הלולים׳ בלשון רבים, ומשמע שהוא טעון שני הילולים באכילתו, **מְלַמֵּד שֶׁהפירות טְעוּנִים בְּרָכָה לִפְנֵיהֶם וּלְאַחֲרֵיהֶם**[יג]. **מִכָּאן אָמַר רַבִּי עֲקִיבָא, אָסוּר לָאָדָם שֶׁיִּטְעוֹם כְּלוּם קוֹדֶם שֶׁיְּבָרֵךְ**[יד].

הגמרא מקשה על הלימוד מ׳קודש הלולים׳:

מקשה הגמרא, **וְהַאי** - וזה שנאמר **׳קֹדֶשׁ הִלּוּלִים׳, לְהָכִי הוּא דַּאֲתָא** - וכי לצורך דין זה הוא בא, ללמדנו שיש לברך על האכילה, **הַאי מִיבָּעֵי לֵיהּ** - הרי צריך אותו ללימוד אחר, שאנו דורשים ׳הלולים׳ מלשון ׳חילולים׳, ומלשון רבים יש ללמוד שני לימודים בענין חילול, **חַד** [-האחד], **דְּאָמַר רַחֲמָנָא** - שאמרה התורה **אַחְלֵיהּ וַהֲדַר אַכְלֵיהּ** - אם תרצה לאכול את הנטע רבעי מחוץ לירושלים, תחלל תחילה את קדושתו ותוציאו לחולין על ידי פדיון על כסף, ואחר כך תאכלנו[טו]. **וְאִידָךְ** - והריבוי הנוסף, שלימדה התורה שרק **דָּבָר הַטָּעוּן שִׁירָה**, וזהו יין, שמהללים בו במזבח [כמבואר בסמוך], עליו נאמר שהוא ׳קודש׳ בקדושת נטע רבעי **וְטָעוּן חִלּוּל** כשבא לאוכלו מחוץ לירושלים, **וְדבר שֶׁאֵינוֹ טָעוּן שִׁירָה**, שהם שאר הפירות שאין מהללים בהם במזבח, אינם קדושים בקדושת רבעי **וְאֵין טָעוּן חִלּוּל**. והיינו, שלימד הכתוב, שלא נאמר דין נטע רבעי אלא בכרם, ולא בשאר פירות[טז]. ומהו הדבר שטעון שירה, **כִּדְרַבִּי שְׁמוּאֵל בַּר נַחְמָנִי אָמַר רַבִּי יוֹנָתָן** - כפי שאמר רבי שמואל בר נחמני בשם רבי יונתן, **דְּאָמַר רַבִּי שְׁמוּאֵל בַּר נַחְמָנִי אָמַר רַבִּי יוֹנָתָן, מִנַּיִן שֶׁאֵין אוֹמְרִים** הלויים **שִׁירָה** בבית המקדש בשעה שמקריבים קרבן, **אֶלָּא עַל הַיַּיִן** בשעת ניסוכו על המזבח[יז], **שֶׁנֶּאֱמַר** (שופטים ט יג) **׳וַתֹּאמֶר לָהֶם הַגֶּפֶן, הֶחֳדַלְתִּי אֶת תִּירוֹשִׁי הַמְשַׂמֵּחַ אֱלֹהִים וַאֲנָשִׁים׳**[יח] - וכי אפסיק לתת יין המשמח אלהים ואנשים. ולכאורה, **אִם אֲנָשִׁים מְשַׂמֵּחַ** התירוש, כששותים את היין, מכל מקום **אֱלֹהִים בַּמֶּה מְשַׂמֵּחַ**, אלא **מִכָּאן** למדנו **שֶׁאֵין אוֹמְרִים שִׁירָה** כשמביאים קרבן לבית המקדש **אֶלָּא עַל הַיַּיִן** בשעת ניסוכו, ובזה נחשב שהתירוש משמח אלהים.

ומכל מקום קשה, כיון שמצינו שתי דרשות הנלמדות מהפסוק ׳קדש הלולים׳, כיצד אפשר ללמוד מפסוק זה חיוב לברך על האכילה.

הגמרא מסיימת את קושייתה על הדרשה מ׳קדש הלולים׳:

הָנִיחָא - מובן הדבר שיש ללמוד מ׳הלולים׳ חיוב ברכה, **לְמַאן דְּתָנֵי** - למי ששונה במשניות שנשנו לענין חיוב רבעי **׳נֶטַע רְבָעִי׳**, ולדעתו דיני רבעי נאמרו בכל הנטיעות, בין של גפן ובין של שאר הפירות, ואם כן ודאי שהוא אינו סובר את הדרשה שרק מה שטעון שירה טעון חילול, ולכך ישנו ׳הלול׳ מיותר בפסוק, ואפשר לדרוש אותו לחיוב ברכה על האכילה[יט]. **אֶלָּא לְמַאן דְּתָנֵי** - למי ששונה במשניות בדיני רבעי **׳כֶּרֶם רְבָעִי׳**, שרק כרם חייב ברבעי ושאר הפירות פטורים[כ], ודורש זאת מהפסוק ׳הלולים׳ שרק הטעון שירה טעון חילול, **מַאי אִיכָּא לְמֵימַר** - כיצד אפשר ללמוד חיוב ברכה מ׳הלולים׳, הלא פסוק זה נצרך לדרשות אחרות.

הגמרא מביאה את המחלוקת האם שונים נטע רבעי או כרם רבעי:

דְּאִתְּמַר - ששנו בני הישיבה, נחלקו **רַבִּי חִיָּיא וְרַבִּי שִׁמְעוֹן בְּרַבִּי** [-בנו של רבי], **חַד תָּנֵי** - אחד מהם שונה **׳כֶּרֶם רְבָעִי׳** בכל מקום שמדובר במשניות על מצות רבעי, ולדעתו דין רבעי נאמר רק בכרם, **וְחַד תָּנֵי** - ואחד מהם שונה **׳נֶטַע רְבָעִי׳** בכל מקום שמוזכר דין רבעי, ולדעתו דין רבעי נאמר בכל הפירות[כא].

התבאר עד עתה, שהברייתא דורשת חיוב ברכה מהפסוק ׳קדש הלולים׳. והגמרא מקשה, שאמנם אפשר לדרוש שתי דרשות מ׳הלולים׳, אך ׳הלול׳ אחד נצרך ללמד דין חילול ברבעי, וה׳הלול׳ השני נצרך ללמד שדין רבעי נאמר רק בכרם. ואם כן כיצד נלמד מהפסוק חיוב

יב. **ע״פ** רש״י על התורה (ויקרא יט כד) ורמב״ן (שם פסוק כג).

יג. **ברש״י** (ד״ה קדש) ובתלמידי רבינו יונה (ד״ה קדש) ביארו, שממה שכתבה התורה ׳הילולים׳ בלשון רבים, דורשת הברייתא שיש לברך על הפירות בין לפניהם ובין לאחריהם. ובשיטה מקובצת (ד״ה מנא) כתב, שעיקר הדרשה היא על חיוב ברכה קודם האכילה, ומה שכתבה הגמרא שלומדים אף על אחר האכילה הוא לאו דוקא, עיין שם. אמנם הדרשה נאמרה לגבי רבעי בשנה הרביעית, אך היה פשוט לגמרא שיש ללמוד ממנו חיוב ברכה גם בשנים האחרות. ואמרה התורה זאת בדיני רבעי משום שאז הותר הפרי באכילה [כן משמע ברש״י (ד״ה קדש)].

יד. **הטועם** את התבשיל ופולטו, אינו צריך לברך (לעיל יד. ובתוס׳ שם ד״ה טועם), ובטועם ובולע נחלקו הראשונים האם צריך ברכה [ראה בטור ושו״ע (או״ח סי׳ רי ס״ב)], אך מכל מקום כשכוונתו לאכול, לכל הדעות צריך ברכה [ראה שם במגן אברהם (סק״ו) ושאר אחרונים]. ובאופן זה יש להעמיד [בדוחק] את דברי רבי עקיבא לכל הדעות. מעון הברכות (ד״ה מכאן).

יש להעיר, מה הוסיף רבי עקיבא על דברי חכמים. ותירץ בצל״ח (ד״ה מכאן), שמדברי חכמים משמע שחיוב הברכה קודם האכילה הוא כמו לאחריה, והיה הוה אמינא שרק כשאוכל כשיעור חייב לברך, ועל כך הוסיף רבי עקיבא, שאף טעימה אסורה בלא ברכה. ובפרש״ש (ד״ה דת״ר) ובהגהות רא״מ הורוויץ (ד״ה מכאן) תירצו, שרבי עקיבא לשיטתו (להלן מד.) שעל כל דבר שאוכל יש חיוב ברכה לאחריו מהתורה מהפסוק (דברים ח י) ׳ואכלת ושבעת וברכת׳, ולכן אומר רבי עקיבא ש׳קדש הלולים׳ מלמד רק על ברכה לפניו, ולא כדעת חכמים שלמדו משם גם ברכה שלאחריה.

טו. **ואת** המעות שפדה בהם מעלה לירושלים ואוכלם שם. רמב״ם (מעשר שני פ״ט ה״ד). רש״י (ד״ה הא) מפרש, ש׳הלולים׳ הוא מלשון ׳חילולים׳, דהיינו פדיון. וביארו בשדה יצחק ובשפתי חכמים (ברש״י שם) כוונתו, שאותיות ה׳ וח׳ מתחלפים ולא מדקדקים בהם, כמבואר בירושלמי (פאה פ״ז ה״ה). אבל הרשב״א (ד״ה הא) כתב בשם הראב״ד, שהדרשה היא מלשון הילול, והיינו שכוונת הכתוב שהפירות בשנה הרביעית יהיו מהוללים כקודש, ומחמת שהם כקודש, לא יאכלו בלא חילול. וביאר עוד, שעיקר דין חילול בפירות נלמד מהכתוב (דברים כ ו) ׳ומי האיש אשר נטע כרם ולא חיללו׳, אלא שבפסוק זה לא התפרש אימתי טעונים הפירות חילול, ומכך שאמרה התורה ברבעי שהפירות מהוללים כקודש, למדנו שחיוב חילול הוא בשנה זו.

טז. **רק** בדרשה הראשונה שממנה למדים עיקר דין חילול אנו דורשים ׳הלולים׳ מלשון חילולים, אבל הדרשה שדבר שטעון שירה טעון חילול, לא יתכן ללמדו מלשון ׳חילול׳, שהרי הדרשה היא על דבר הטעון הילול שהוא היין. הכתב והקבלה (ויקרא יט כד). אך יש להעיר, מדוע נקטה הגמרא ׳דבר הטעון שירה טעון חילול׳, הלא היא באה לומר שכל דיני רבעי נאמרו רק ביין ולא רק דין חילול. ותירצו האחרונים, שהגמרא נקטה זאת כהמשך לדרשה הראשונה, והיינו שמה שלמדנו בדרשה הראשונה שטעון חילול, זהו רק בדבר שטעון שירה.

יז. **המקריב** עולת בהמה או שלמים, וכן חטאת ואשם של מצורע, עליו להביא עמו סולת למנחה ויין לנסכים, ושיעורם משתנה בכל קרבן, כאמור בתורה. את היין יוצק הכהן על יסוד המזבח, והוא יורד לשיתין [ע״פ רמב״ם (מעשה הקרבנות פ״ב ה״א וה״ב). ולדעת הראב״ד (שם) יוצקו לתוך ספל שהיה בקרן מערבית דרומית שעל המזבח].

הלויים היו שרים בעת ניסוך היין של כל עולות הציבור שבאות חובה, ושל שלמי עצרת. רמב״ם (כלי המקדש פ״ג ה״ב).

כתבו תוספות (ד״ה שאין), שמה שנאמר שאין אומרים שירה אלא על היין, הכוונה לשירה שבאה על אכילת מזבח, אבל שירה שבאה שלא על אכילת מזבח, אומרים אותה בבית המקדש אף שלא על היין, כמו שמצאנו בהלל שבשחיטת קרבן הפסח (פסחים סד.).

יח. **אבימלך** היה בנו של גדעון מפילגש שהיתה לו בשכם. לאחר מות גדעון, כיון שרצה אבימלך למלוך לבדו, הסית את אנשי שכם שרק הוא ימלוך וימליכוהו עליהם, ולקח עמו אנשים ריקים שיסייעוהו להרוג את כל בני גדעון, ורק יותם בנו הקטן של גדעון נחבא וניצול. עמד יותם בראש הר גריזים, והוכיח את אנשי שכם. והמשיל להם משל, שהעצים באו להמליך מלך, והזית והתאנה והגפן סרבו למלוך כיון שלא רצו להפסיק לתת את פריים ותנובתם [כי אם ימלכו יעזבו בעל כרחם את עסקיהם כדי לטרוח בצרכי המלוכה. מצודת דוד (שופטים ט ט)], ורק האטד [מין קוץ] רצה בכך. והנמשל הוא, שאנשי שכם המליכו על עצמם אדם שאינו ראוי הנמשל לאטד, ולא המליכו אנשים ראויים המשולים לזית או תאנה או גפן.

יט. [**הברייתא** לעיל דרשה שני ׳הלולים׳ לחיוב ברכה, אחד לפניו ואחד לאחריו. והגמרא הקשתה עד כאן שודאי אין שתי דרשות מיותרות לכך. ומכאן ואילך הגמרא דנה, כיצד אפשר כלל ללמוד חיוב ברכה מ׳הלולים׳. וכוונת הגמרא, שאף שעדיין אין אנו מיישבים את הברייתא שדרשה שתי דרשות מ׳הלולים׳, אך מכל מקום למי ששונה ׳נטע רבעי׳ אפשר על כל פנים לדרוש דרשה אחת מ׳הלולים׳ לחיוב ברכה, ואם כן לדעתו יש מקור מהתורה לחיוב ברכה. אך למי ששונה ׳כרם רבעי׳, אין אפילו ׳הלול׳ אחד מיותר לחיוב ברכה].

כ. **כך** מבואר ברש״י (ד״ה הניחא למ״ד). אך ברש״י בסוטה (מג: ד״ה קלא) מבואר, שלמאן דאמר ׳נטע רבעי׳, דין רבעי הוא גם בנטיעה אחת, ולמי ששונה ׳כרם רבעי׳, דין רבעי הוא רק בכרם שלם ולא בנטיעה. וראה מה שכתבו עליו רבי עקיבא איגר (גליון הש״ס, שו״ת מהדו״ק סי׳ קעו) ובחתם סופר (שו״ת יו״ד סי׳ רפה) ובגליוני הש״ס (ענגיל, ברש״י שם). וראה עוד בהערה להלן (לגבי ׳אף כאן כרם׳).

כא. **הדעה** הסוברת שכל נטע חייב ברבעי, סוברת שמה שנאמר בכתוב (דברים כ ו) מי האיש אשר נטע ׳כרם׳ ולא חיללו, הוא לאו דווקא, והתורה נקטה כן מפני שדרך העולם לנטוע כרם. תוספות הרא״ש ותוספות רבינו יהודה (ד״ה חד). ותלמידי רבינו יונה (ד״ה ונגמ׳) כתבו, שכיון שלגבי ערלה כתבה התורה (ויקרא יט כג) ׳ונטעתם כל עץ מאכל׳, ובפסוק שאחריו נאמר ׳ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קודש הלולים לה׳׳, לכך דין רבעי כדין ערלה שנוהגת בכל הנטיעות. וראה עוד בברייתא בסוטה (מג:) שדרשה מלשון הכתוב (דברים כ ו) ׳אשר נטע כרם ולא חיללו׳ [ולא נאמר ׳אשר כרם נטע׳. רש״י (סוטה שם)], ללמד שכל דבר ׳אשר נטע׳ אף שאינו כרם חייב ברבעי.

כיצד מברכין על הפירות [א] על פירות האילן הוא אומר בורא פרי העץ חוץ מן היין שעל היין הוא אומר בורא פרי הגפן ועל [ב] פירות הארץ הוא אומר בורא פרי האדמה חוץ מן הפת שעל [ג] הפת הוא אומר המוציא לחם מן הארץ [ד] ועל הירקות הוא אומר בורא פרי האדמה רבי יהודה אומר בורא מיני דשאים: **גמ'** מנא ה"מ [ה] דתנו רבנן [א] קדש הלולים לה' מלמד שטעונים ברכה לפניהם ולאחריהם מכאן אמר ר"ע אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך והאי קדש הלולים להכי הוא דאתא האי מיבעי ליה חד דאמר רחמנא [ב] אחליה והדר אכליה ואידך דבר הטעון שירה טעון חילול ושאינו טעון שירה אין טעון חילול וכדר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן [ו] דאמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן מנין [ד] שאין אומרים שירה אלא על היין שנאמר [ג] ותאמר להם הגפן החדלתי את תירושי המשמח אלהים ואנשים אם אנשים משמח אלהים במה משמח מכאן שאין אומרים שירה אלא על היין הניחא למאן דתני [ה] נטע רבעי אלא למאן דתני כרם רבעי מאי איכא למימר דאתמר ר' חייא ור' שמעון ברבי [ז] חד תני כרם רבעי וחד תני נטע רבעי ולמאן דתני כרם רבעי הניחא אי יליף ג"ש דתניא ר' אומר נאמר כאן [ג] להוסיף לכם תבואתו ונאמר להלן [ד] ותבואת הכרם מה להלן כרם אף כאן כרם אייתר ליה חד הלול לברכה ואי לא יליף גזרה שוה ברכה מנא ליה ואי נמי יליף גזירה שוה אשכחן לאחריו לפניו מנין הא לא קשיא [ח] דאתיא בקל וחומר [ז] כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כל שכן אשכחן כרם שאר מינין מנין דיליף מכרם מה כרם דבר שנהנה וטעון ברכה אף כל דבר שנהנה טעון ברכה איכא למפרך מה לכרם שכן חייב בעוללות קמה תוכיח מה לקמה שכן חייבת בחלה כרם יוכיח [ט] וחזר הדין לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה הצד השוה שבהן דבר שנהנה וטעון ברכה אף כל דבר שנהנה טעון ברכה מה להצד השוה שבהן שכן יש בו צד מזבח ואתי נמי זית דאית ביה צד מזבח וזית מצד מזבח אתי והא בהדיא כתיב ביה כרם דכתיב [ה] ויבער מגדיש ועד קמה ועד כרם זית אמר [י] רב פפא [ס] כרם זית אקרי כרם סתמא לא אקרי מ"מ קשיא מה להצד השוה שבהן שכן יש בהן צד מזבח אלא דיליף לה משבעת המינין מה שבעת המינין דבר שנהנה וטעון ברכה אף כל דבר שנהנה טעון ברכה מה לשבעת המינין שכן חייבין בבכורים ועוד התינח לאחריו לפניו מנין הא לא קשיא דאתי בקל וחומר כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לכ"ש ולמאן דתני נטע רבעי הא תינח כל דבר נטיעה דלאו בר נטיעה כגון בשר ביצים ודגים מנא ליה אלא סברא הוא אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה: ת"ר [י] אסור לו לאדם שיהנה מן העוה"ז בלא ברכה [ס] וכל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה מעל מאי תקנתיה ילך אצל חכם ילך אצל חכם מאי עביד ליה הא עביד ליה איסורא אלא אמר רבא ילך אצל חכם מעיקרא וילמדנו ברכות כדי שלא יבא לידי מעילה אמר רב יהודה אמר שמואל כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו נהנה מקדשי שמים שנא' [ו] לה' הארץ ומלואה ר' לוי רמי כתיב לה' הארץ ומלואה וכתיב [ז] השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם לא קשיא כאן קודם ברכה כאן

רש"י

כיצד מברכין וכו' חוץ מן היין. שמתוך חשיבותו קבעו לו ברכה לעצמו, וכן הפת: בורא מיני דשאים. לפי שיש בכלל פרי האדמה דשאים וזרעים כגון קטניות, ורבי יהודה בעי היכר ברכה לכל מין ומין [י]: גמ' קדש הלולים. בנטע רבעי כתיב, ומשמע שני הלולים טעון כשאוכלו כשהאכלנו בשנה הרביעית שהוא מותר באכילה: האי מיבעי ליה. הלולים לשון חלולים, חד מינייהו אתא לאורויי אחליה והדר אכליה, הוציאהו לחולין ע"י פדיון אם באת לאוכלו חוץ לירושלים, וחד ללמדך שלא נאמרה תורת רבעי אלא בכרם, שנא' קדש הלולים דבר שמהללין בו טעון חלול וזהו יין: שאין אומרים. הלוים שיר של קרבן במקדש אלא על היין כשמנסכין נסכי מזבח: הניחא למ"ד כו'. כולה סוגיא דפרקא הוא, וה"ק הניחא הא דילפת ברכה מהכא למאן דתני נטע רבעי דאית ליה לכל פירות האילן בתורת רבעי, ולא דריש מהכא לדבר דטעון הלול טעון חלול, אייתר ליה חד הלול לברכה: מאי איכא למימר. הא מיבעי ליה למדרש שאין חלול אלא במקום הלול: חד תני כרם רבעי. בכל מקום שיש במשנה נטע רבעי תני איהו כרם: הניחא אי יליף ג"ש. דריש למלתיה בג"ש ואייתר ליה חד הלול לברכה: אשכחן לאחריו. כדאשכחן בברכת המזון דכתיב ואכלת ושבעת וברכת (דברים ח): חייב בעוללות. וכרמך לא תעולל (ויקרא יט), איזהו עוללות כל שאין להן פסיגין לא כתף ולא נטף [ס] אלא שורה יחידית של ענבים: קמה תוכיח. דלאשכחן דאלרכה רחמנא ברכה, דכתיב תאכל בה לחם וגו' (דברים ח) וסמיך ליה ואכלת ושבעת וברכת: צד מזבח. יין לנסכים וסלת למנחות: ז' מינין. האמורים בארץ חטה ושעורה וגו' (שם ח) ובתרייהו כתיב ואכלת ושבעת וברכת: שכן טעונים בכורים. דהכי אמרינן במנחות (פ"ט ד' פד:) נאמר כאן ארץ כי באתי אל הארץ (דברים כו) ונאמר להלן ארץ חטה ושעורה, מה להלן שבח הארץ אף כאן שבח הארץ: אלא סברא הוא. דלתרוייהו אית להו פירכא, למאן דתני כרם וילפי ברכה מז' המינים איכא פירכא שכן טעונים בכורים, ולמאן דתני נטע רבעי איכא למפרך התינח מידי דבר נטיעה דלאו בר נטיעה מנלן, אלא סברא הוא דכיון דנהנה צריך להודות למי שבראם: מעל. כנהנה מן ההקדש, דכתיב לה' הארץ ומלואה כדאמרינן לקמן: [ל] לאחר ברכה. הרי היא לבני אדם. גזול

תוספות

כיצד מברכין. לא שייך להקשות תנא היכא קאי דקתני כיצד כדפריך בריש מכילתין (ד' ב.) משום דהכא סברא הוא לברך כדמסיק בגמרא דאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה אי נמי י"ל דקאי אמתני' דמי שמתו (ד' כ:) דקתני בעל קרי מברך לאחריו ואינו מברך לפניו והכי נמי שייך הכא [ל] לברך על כל דבר ודבר ע"כ קאמר הכא כיצד מברכין:

אחליה והדר אכליה. תימה למה לי קרא הא בפ"ב דקדושין (ד' נד:) גמרינן קדש קדש ממעשר שני א"כ נילף ממעשר שני וי"ל אי לאו קרא דהלולים הוה אמינא דלהכי נילף לחומרא קדש קדש משביעית [ב] ואין לו פדיון. עוד פי' רבינו חיים כהן אי מהתם הוה אמינא כי מעשר שני ממש ודוקא בזמן שמעשר שני נוהג כמו בשנה לראשונה ושניה ורביעית וחמישית לשמטה נוהג חלול אבל שלישית וששית שמעשר עני דוקא אימא לא קמ"ל חלולים [ג]:

שאין אומרים שירה אלא על היין. פירוש אין אומרים שירה על שום אכילת מזבח כגון זריקת דמים ונסוך המים כי אם על היין אבל ודאי מצינו שירה בלא יין כגון הלל שבשחיטת פסחים (תמיד נשחט ד' סד.) [ע"ש בתוספות]:

ולמאן דתני כרם רבעי וכו'. ועתה קיימא לן דרבעי נוהג אף בח"ל מיהו בכרם נוהג ולא בשאר אילנות דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בח"ל [ד] וכרם רבעי בזמן הזה מחללין על [ה] שוה [ו] פרוט' ושוחקו ומטילו לנהר וכן מפורש בשאלתות דרב אחאי [פרשת קדושים סימן קג]:

ואתי נמי זית במה הצד. וא"ת איכא למפרך מה להצד השוה שכן חייבים בלקט דפרט בכרם היינו לקט משא"כ בזית דאין בו לקט וי"ל דניחא ליה למפרך פירכא אפי' יהא הצד השוה חשוב למיתי זית מיניה מ"מ קאמר דשאר מינים לא ילפי [ח] מיניה:

תינח לאחריו. דעיקר ברכה לאחריו כדכתיב ואכלת ושבעת וברכת: **לפניו** לכ"ש. לאו ק"ו הוא דאם כן תהא ברכה דלפניו מדאורייתא ולעיל פרק מי שמתו (דף כא.) משמע גבי בעל קרי דלאו דאורייתא הוא ואפי' רבי יהודה לא פליג אלא משום דעשאן כהלכות דרך ארץ (שם ד' כב [ט]):

דבר שאין גדולו מן הקרקע כגון בשר וחלב. וא"ת מאי איריא בשר אפילו ירקות נמי לא אתיא ליה וי"ל דאיכא למימר קמה תוכיח ולפי' רש"י ניחא דגריס דלאו בר נטיעה מנין וליכא למימר דאתיא משאר אילנות [י] דאיכא למפרך מה להכן שכן חייבים בפיאה [כ]: **אלא** סברא הוא אסור לאדם שיהנה כו'. וקרא דנסיב לעיל אסמכתא בעלמא והגמרא היה סבור מתחלה דלמוד גמור הוא: כאן

עין משפט נר מצוה

א א מיי' פ"ח מהל' ברכות הל' א ג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סימן רב סעיף א:
ב ב מיי' וסמג שם טוש"ע או"ח סימן רג סעיף א:
ג ג מיי' שם פ"ג הל' ג סמג שם טוש"ע או"ח סי' קסז סעיף ב:
ד ד מיי' פ"ט שם סמג שם טוש"ע או"ח סימן רה סעיף א:
ה ד מיי' פ"ב מהל' כלי המקדש הלכה ג:
ו ה מיי' פ"ט מהלכות מעשר שני הל' ו טוש"ע י"ד סימן רצד סעיף יד ובהג"ה שם:
ז ה ו מיי' (שם) [מהל' ברכות] הל' ג סמג שם טור או"ח סימן רי סעיף א:

תורה אור השלם

א) וּבַשָּׁנָה הָרְבִיעִת יִהְיֶה כָּל פִּרְיוֹ קֹדֶשׁ הִלּוּלִים לַייָ: [ויקרא יט, כד]
ב) וַתֹּאמֶר לָהֶם הַגֶּפֶן הֶחֳדַלְתִּי אֶת תִּירוֹשִׁי הַמְשַׂמֵּחַ אֱלֹהִים וַאֲנָשִׁים וְהָלַכְתִּי לָנוּעַ עַל הָעֵצִים: [שופטים ט, יג]
ג) וּבַשָּׁנָה הַחֲמִישִׁת תֹּאכְלוּ אֶת פִּרְיוֹ לְהוֹסִיף לָכֶם תְּבוּאָתוֹ אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם: [ויקרא יט, כה]
ד) לֹא תִזְרַע כַּרְמְךָ כִּלְאָיִם פֶּן תִּקְדַּשׁ הַמְלֵאָה הַזֶּרַע אֲשֶׁר תִּזְרָע וּתְבוּאַת הַכָּרֶם: [דברים כב, ט]
ה) וַיַּבְעֶר אֵשׁ בַּלַּפִּידִים וַיְשַׁלַּח בְּקָמוֹת פְּלִשְׁתִּים וַיַּבְעֵר מִגָּדִישׁ וְעַד קָמָה וְעַד כֶּרֶם זָיִת: [שופטים טו, ה]
ו) לְדָוִד מִזְמוֹר לַייָ הָאָרֶץ וּמְלוֹאָהּ תֵּבֵל וְיֹשְׁבֵי בָהּ: [תהלים כד, א]
ז) הַשָּׁמַיִם שָׁמַיִם לַייָ וְהָאָרֶץ נָתַן לִבְנֵי אָדָם: [תהלים קטו, טז]

הגהות וציונים

[א] אשר תביא מארצך [דברים כו] (גליון): [ב] דבור זה שייך לע"ב: [ג] צ"ל הכי (רש"ש עיי"ש) ...

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [לקמן לו.], ב) מ"כ קדושים פ"ג ה"ט, ג) ערכין דף יא. יב., ד) [לקמן מח: ע"ש פירש"י ד"ה כשהוא שבע וכו' וד"ה כשהוא רעב וכו'], ה) [קדושין נד. וש"נ], ו) ב"מ פ"ט:, ז) עיין תוס' פסחים נג: ד"ה אין, ח) תוספתא פ"ד, ט) לקמן מ., י) ירושלמי פאה פ"ז ה"ה (הובא בגליון הש"ס), כ) פאה פ"ז מ"ד, ל) כמו בקידושין נח., מ) [ועי' תוס' ב"ק סט: ד"ה קדש וכו' ביאור ותו' קדושין נד: ד"ה גמר], נ) לקמן לו., ס) [ועי' היטב תוס' קדושין נ: ד"ה ותרגם], ע) [וע"ע תוס' יומא עט. ותוס' סוכה כו: ותוס' חולין קז. ד"ה ולא], פ) פאה פ"א מ"ה (ועיי"ש בתוס' רעק"א אות ז ובתפארת ישראל אות כו), צ) יו"ד סימן רצד ס"ו.

ברכה. וקושיא זו היא רק למי ששונה 'כרם רבעי', שרק לשיטתו נצרכת הדרשה השניה לדיני רבעי, ואין ללמוד ממנה חיוב ברכה. הגמרא מוסיפה לבאר את הקושיא לפי דעה זו:

וְגם לְמַאן דְּתָנֵי - למי ששונה **כֶּרֶם רְבָעִי**, והיינו שאיסור רבעי נאמר רק בכרם, **הָנִיחָא אִי יָלֵיף גְּזֵירָה שָׁוָה** - מובן הדבר אם הוא לומד דין זה מגזירה שוה[כב], **דְּתַנְיָא** - כמו ששנינו בברייתא, **רַבִּי אוֹמֵר, נֶאֱמַר כָּאן** באיסור רבעי (ויקרא יט כה) 'וּבַשָּׁנָה הַחֲמִישִׁת תֹּאכְלוּ אֶת פִּרְיוֹ לְהוֹסִיף לָכֶם תְּבוּאָתוֹ'[כג], **וְנֶאֱמַר לְהַלָּן** לגבי איסור כלאי הכרם (דברים כב ט) 'לֹא תִזְרַע כַּרְמְךָ כִּלְאָיִם, פֶּן תִּקְדַּשׁ הַמְלֵאָה הַזֶּרַע אֲשֶׁר תִּזְרָע וּתְבוּאַת הַכָּרֶם'[כד], ומכך שבשני הענינים נאמר 'תבואה', יש לדרוש גזירה שוה, **מַה לְּהַלָּן** בכלאים מדובר **בְּכֶרֶם**[כה], **אַף כָּאן** ברבעי, מדובר רק **בְּכֶרֶם**, אבל בשאר הפירות אין דין רבעי[כו]. ולפי זה אין צריך ללמוד מ'הלולים' שדין רבעי הוא רק בכרם, שהרי כבר למדנוהו מגזירה שוה, ואם כן **אִיַּיתַּר לֵיהּ** - נשאר לו מיותר **חַד הִלּוּל** - דרשה אחת מ'הלולים' **לְחַיֵּיב בְּרָכָה** על האכילה.

וְאִי לֹא יָלֵיף גְּזֵרָה שָׁוָה - אבל אם מי ששונה 'כרם רבעי' לא למד את הגזירה שוה מכלאי הכרם, ומחמת כן עליו ללמוד מהפסוק 'הלולים' שדין רבעי הוא רק בכרם, אם כן חיוב **בְּרָכָה מְנָא לֵיהּ** - מנין לו, הרי הפסוק 'הלולים' נצרך לדרשות אחרות.

הגמרא מוסיפה להקשות גם לפי הצד שדורשים גזירה שוה:

וְאִי נַמִּי יָלֵיף גְּזֵרָה שָׁוָה - וגם אם מי ששונה 'כרם רבעי' לומד מגזירה שוה שדין רבעי הוא רק בכרם, מכל מקום קשה, הלא נותר רק 'הלול' אחד ללמד חיוב ברכה, ואם כן, **אַשְׁכְּחָן לְאַחֲרָיו** - מצאנו מקור מהפסוק רק לברכה לאחר האכילה, שמסתבר שיש לדרוש מ'הלול' זה לברכה שאחריו, כשם שמצאנו שחייבה התורה ברכת המזון לאחר המזון[כז], אך ברכה **לְפָנָיו** - לפני האכילה, **מִנַּיִן**[כח]. מתרצת הגמרא, **הָא לָא קַשְׁיָא** - זו אינה קושיא, כיון **דְּאַתְיָא** [-שבאה] **בְּקַל וָחוֹמֶר**, כלומר, אם יש פסוק המלמד חיוב ברכה לאחריו, אפשר ללמוד בקל וחומר חיוב ברכה שלפניו, שהרי אם **כְּשֶׁהוּא שָׂבֵעַ** לאחר האכילה, **מְבָרֵךְ** להודות לה' על שובעו, **כְּשֶׁהוּא רָעֵב** לפני האכילה, והוא בא להשביע את רעבונו על ידי בריאתו של ה', **לֹא כָּל שֶׁכֵּן** שיש עליו חיוב ברכה[כט].

הגמרא מביאה קושיא נוספת לפי הצד שהמאן דאמר ששונה 'כרם רבעי' דורש גזירה שוה:

מקשה הגמרא, אף אם השונה 'כרם רבעי' לומד מגזירה שוה שדין רבעי נוהג רק בכרם, ודורש חיוב ברכה מהיתור בפסוק 'קדש הלולים', עדיין קשה, הלא פסוק זה נאמר בדין רבעי, ודין רבעי הוא רק בכרם לדעה זו, ואם כן, **אַשְׁכְּחָן** - מצאנו בפסוק זה לחייב ברכה **בְּכֶרֶם**[ל], שאם אוכל מפירות הכרם עליו לברך ולהלל את ה', אך **שְׁאָר מִינִין** של פירות, **מִנַּיִן** שחייבים בברכה[לא].

מתרצת הגמרא, יש לומר **דְּיָלֵיף** - שהוא לומד חיוב ברכה בכל הפירות בבנין אב[לב] **מִכֶּרֶם, מַה כֶּרֶם** הוא **דָּבָר שֶׁנֶּהֱנֶה** ממנו כשאוכלו, **וְטָעוּן בְּרָכָה**, מזה יש ללמוד **שֶׁאַף כֹּל דָּבָר שֶׁנֶּהֱנֶה** ממנו כשאוכלו, **טָעוּן בְּרָכָה**.

דוחה הגמרא, **אִיכָּא לְמִפְרַךְ** - אפשר לפרוך לימוד זה, כיון **שֶׁמַּה לְּכֶרֶם שֶׁכֵּן חַיָּיב בְּעוֹלְלוֹת** - שאת האשכולות שאין להן כתף או נטף, אלא יש בהן רק שורה יחידית של ענבים, חייבה התורה ליתנם לעניים[לג], ואפשר לומר שלכך התורה נתנה עליו אף חיוב ברכה[לד], אבל

כב. גזרה שוה ענינה, שני פסוקים שנקטו אותם מילים בשני מקומות, למדים את הדינים שבמקום זה למקום השני. ואין אדם דן גזירה שוה מעצמו, אלא קיבלו חכמים מסיני באיזה פסוקים יש לדרוש גזירה שוה.

כג. התורה ציוותה שבשנה הרביעית יהיה כל פריו קודש לאכלו בירושלים, ובשנה החמישית תאכלו את פריו בכל מקום, והמצוה הזאת שתשמרו תהיה להוסיף לכם תבואתו, שבשכר זה ה' יברך את פירות הנטיעה. ע"פ רש"י (ויקרא יט כה). ואף שפסוק זה עוסק בשנה החמישית, אפשר ללמוד ממנו באיזה מינים יש רבעי בשנה הרביעית, מפני שמשמעות הכתוב היא שבאותה תבואה שתנהגו בה רבעי בשנה הרביעית, תבא לכם הברכה בשנה החמישית. מרומי שדה (ד"ה נאמר).

כד. התורה אסרה לזרוע חטה ושעורה וענבים יחד, והזהירה שאם יזרעם יחד, יאסרו הזרע ותבואת הכרם ['תקדש' פירושו יהיה אסור ונתעב. 'המלאה' פירושו, המילוי והתוספת שהזרע מוסיף. רש"י (דברים כב ט)]. וראה בגמרא לעיל (כב.) בפרטי איסור זה.

כה. הפסוק 'ותבואת הכרם' עוסק בכלאי הכרם [ואילו כלאי זרעים נאמר בפסוק אחר (ויקרא יט יט)].

כו. במשנה (כלאים פ"ד מ"ה ומ"ו) מבואר ש'כרם' הוא רק כשיש בו חמשה עצי גפן. ולדעת רש"י בסוטה (מג: ד"ה קלא), לדעה השונה 'כרם רבעי', דין רבעי הוא רק בכרם ולא בגפן יחידית. וכן דעת השאילתות (קדושים ק). ואף שדעה זו למדה זאת בגזירה שוה מכלאי הכרם, ולגבי כלאי הכרם יש איסור אף בגפן יחידית, אך כיון שהתורה נקטה בהם 'כרם' [משום שיש להרחיק מכרם יותר מאשר מגפן יחידית], לכך אנו למדים את הגזירה שוה לרבעי רק בכרם. חתם סופר (שו"ת יו"ד סי' רפה) [ומכל מקום, ודאי שאף שאר המינים מלבד מין הגפן אינם בכלל איסור רבעי למאן דאמר 'כרם רבעי']. אמנם לדעת הרמב"ן (ר"ה ט. ד"ה והא דא"ר), כיון שלמדנו מגזירה שוה מכלאי הכרם, לכך כשם שלגבי כלאי הכרם יש איסור אף בגפן יחידית, כך גם ברבעי [ולפי זה לשון הגמרא 'כרם' הוא כלשון הפסוק, אך מצד הדין אין צריך כרם. וכוונת הגמרא היא שלדעה השונה 'כרם רבעי' דין רבעי הוא רק במין הגפן ולא בשאר מינים].

כז. כאמור (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת'.

כח. כלומר, בברייתא לעיל (בתחילת הסוגיא) התבאר, שכיון ש'הלולים' הוא לשון רבים, יש ללמוד ממנו חיוב שתי ברכות, ברכה שלפניו וברכה שאחריו. אך כיון שהגמרא הביאה ש'הלול' אחד נצרך ללמד עיקר דין חילול ברבעי, אם כן נותר רק 'הלול' אחד לחיוב ברכה, ומסתבר להעמידו בברכה שאחריו, ואם כן מנין לנו חיוב ברכה שלפניו. וכל דיון הגמרא עד עתה, הוא האם ה'הלול' השני נצרך ללמד שדין רבעי הוא רק בכרם, או שאינו נצרך לדרשה זו, אך ה'הלול' הראשון ודאי נצרך לדרשה, ואם כן לכל הדעות ובכל ענין לא נותר יותר מ'הלול' אחד ללמד חיוב ברכה.

וכתבו רבינו חננאל (ד"ה לענין) והמאירי (ד"ה ולי), שקושיא זו היא אף למי ששונה 'נטע רבעי', שהרי גם לדעתו מ'הלול' אחד למדים דין חילול ברבעי, ונותר רק ה'הלול' השני ללמד חיוב ברכה. אמנם כמה מפרשים כתבו, שמלשון הגמרא משמע שקושיא זו היא רק לדעה ששונה 'כרם רבעי', ולכך הקשו, הלא לכאורה הגמרא יכולה להקשות זאת אף למי ששונה 'נטע רבעי'. ותירץ הצל"ח (ד"ה ולי), שלדעה ששונה 'נטע רבעי' ובכל המינים יש דין רבעי, ודאי שהפסוק 'הלולים' מלמד לברכה שלפניו, שהרי אם הוא בא לברכה שלאחריו, מדוע צריך את הפסוק 'ואכלת ושבעת וברכת' העוסק בתבואה, הרי כבר למדנו זאת מ'הלולים', ובהכרח ש'הלולים' נאמר על ברכה שלפניו [ואין להקשות לדבריו 'אשכחן לפניו לאחריו מניין', משום שאין משנתנו עוסקת כלל בברכה שלאחריו]. אך לדעה ששונה 'כרם רבעי' ודין רבעי הוא רק בכרם, אי אפשר ללמוד חיוב ברכה מכרם לתבואה [כמבואר בגמרא להלן], ולכך יש להעמיד גם 'הלולים' וגם 'ואכלת ושבעת וברכת' בברכה שאחריו. וראה תירוצים נוספים בשיטה מקובצת (ד"ה ולמאן) ובמרומי שדה (ד"ה הניחא) ובשפת אמת (ד"ה ולי).

כט. רש"י להלן (מח: ד"ה כשהוא). כלומר, אדם בזמן שבעו אינו מרגיש חסר, וכל ההודאה היא על כך שהוא שבע. אך בשעה שחסר לאדם דבר, שהוא רעב, האדם מרגיש יותר במתנת האכילה, וצריך יותר להודות לקב"ה על שברא מזון למלאות חסרונו. ע"פ שפת אמת (ד"ה הא) ואור הישר (דברים ח י).

קל וחומר זה אינו מוכרח, משום שיש לו פירכא, כמו שהקשתה הגמרא לעיל (כא.) שלאחר האכילה יש לברך כיון שכבר נהנה, ולכן יש לומר שרק לאחריו טעון ברכה ולא לפניו. אך גם בלא פירכא זו למסקנת הגמרא אין צורך לקל וחומר זה, ולכך הגמרא לא טורחת לדחותו. רשב"א (ד"ה קל) ושיטה מקובצת (ד"ה הא).

הקשה בשפת אמת (ד"ה הא), אם יש יותר סברא לברך לפניו, אם כן עלינו להעמיד את הפסוק 'הלולים' בברכה שלפניו שהיא הברכה הפשוטה יותר, ואין לנו מקור לברכה שלאחריו. ומנין לגמרא להעמיד את הפסוק בברכה שלאחריו, ואחר כך ללמוד בקל וחומר לברכה שלפניו. ותירץ, שאף שמצד הסברא יש להעמידו בברכה שלפניו, אך כיון שמצאנו בתורה ברכה שלאחריו, יש להעמיד הפסוק בברכה שלאחריו. ועיין שם תירוץ נוסף.

ל. הגמרא סבורה שהפסוק (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת' מדבר רק בלחם ולא בשבעת המינים, ולכך אי אפשר ללמוד ממנו לחיוב ברכה בכרם. חפץ ה' (ד"ה קמה). וראה עוד בהערה להלן (לגבי 'דיליף לה משבעת המינין') בשם הרשב"א.

לא. קושיא זו היא רק לדעה ששונה 'כרם רבעי'. אך לדעה ששונה 'נטע רבעי', הפסוק עוסק בכל מיני הפירות, ועל כולם נאמר 'הלולים', שיש להלל ולברך עליהם. ולהלן הגמרא מקשה אף לדעה זו, מנין שיש חיוב ברכה על מיני מאכל שאינם פירות ואינם בכלל הפסוק.

לב. 'בנין אב' היא אחת מהמידות שהתורה נדרשת בהם. וביאורה, שמפני שדרך התורה לקצר דבריה, גילתה ופירשה דין במקום אחד, וממנו למדים לכל המקומות הדומים לו. לדעת רש"י בשבת (כו: ד"ה ופרט) מידת 'מה מצינו' היא מידת 'בנין אב'. וראה בספר הכריתות (נתי מידות בית ג אות ב) בענין זה.

לג. נאמר בתורה (ויקרא יט י) 'וכרמך לא תעולל וגו' לעני ולגר תעזוב אתם'. וביארה המשנה (פאה פ"ז מ"ד), שכל אשכול ענבים שאין לו כתף ונטף יש להשאירו לעניים. 'כתף' ביאורו, בשרביט האמצעי של האשכול מחוברים הרבה אשכולות קטנות הקרויים 'פסיגין', והם שוכבים זה על זה כמשאוי שעל כתפו של אדם, והוא הנקרא כתף. ו'נטף' ביאורו, בסוף השרביט רגילים להיות תלויים הרבה ענבים, ועל שם שענביו נוטפות למטה נקרא נטף. וכשאין באשכול פסיגין אלו, וגם אין באשכול נטף, אלו הן ה'עוללות' שיש ליתנם לעניים. ע"פ רש"י (ד"ה חייב) ור"ש (פאה שם). וקרויים כן מפני שהם קטנים, ונראים לפני שאר האשכולות כעולל [-ילד] לפני האיש. ר"ש ורע"ב (שם).

לד. שכיון שיש בו עוד חיובים, יתכן שיש בו קדושה יתירה, ולכך חייבה בו התורה ברכה. אחרונים.

כיצד מברכין על הפירות [א]על פירות האילן הוא אומר בורא פרי העץ חוץ מן היין שעל היין הוא אומר בורא פרי הגפן ועל [ב]פירות הארץ הוא אומר בורא פרי האדמה חוץ מן הפת שעל [ג]הפת הוא אומר המוציא לחם מן הארץ [א] [ד]ועל הירקות הוא אומר בורא פרי האדמה רבי יהודה אומר בורא מיני דשאים: **גמ'** מנא ה"מ [ב]דתנו רבנן [א]קדש הלולים לה' מלמד שטעונים ברכה לפניהם ולאחריהם מכאן אמר ר"ע אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך והאי קדש הלולים להכי הוא דאתא האי מיבעי ליה חד דאמר רחמנא [ג]אחליה והדר אכליה ואידך דבר הטעון שירה טעון חלול ושאינו טעון שירה אין טעון חלול וכדר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן [ד]דאמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן מנין [ד] שאין אומרים שירה אלא על היין שנאמר [ב]ותאמר להם הגפן החדלתי את תירושי המשמח אלהים ואנשים אם אנשים משמח אלהים במה משמח מכאן שאין אומרים שירה אלא על היין הניחא למאן דתני [ה] נטע רבעי אלא למאן דתני כרם רבעי מאי איכא למימר דאתמר ר' חייא ור' שמעון ברבי [ה]חד תני כרם רבעי וחד תני נטע רבעי ולמאן דתני כרם רבעי הניחא אי יליף ג"ש דתניא ר' אומר נאמר כאן [ג]להוסיף לכם תבואתו ונאמר להלן [ד]ותבואת הכרם מה להלן כרם אף כאן כרם אייתר ליה חד הלול לברכה ואי לא יליף גזרה שוה ברכה מנא ליה ואי נמי יליף גזרה שוה אשכחן לאחריו לפניו מנין הא לא קשיא [ו]דאתיא בקל וחומר [ז]כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כל שכן אשכחן כרם שאר מינין מנין דיליף מכרם מה כרם דבר שנהנה וטעון ברכה אף כל דבר שנהנה טעון ברכה איכא למפרך מה לכרם שכן חייב בעוללות קמה תוכיח מה לקמה שכן חייבת בחלה כרם יוכיח [ח]וחזר הדין לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה הצד השוה שבהן דבר שנהנה וטעון ברכה אף כל דבר שנהנה טעון ברכה מה להצד השוה שבהן שכן יש בו צד מזבח ואתי נמי זית דאית ביה צד מזבח וזית מצד מזבח אתי והא בהדיא כתיב ביה כרם דכתיב [ה]ויבער מגדיש ועד קמה ועד כרם זית אמר [י]רב פפא [ט]כרם זית אקרי כרם סתמא לא אקרי מ"מ קשיא מה להצד השוה שבהן שכן יש בהן צד מזבח אלא דיליף לה משבעת המינין מה שבעת המינין דבר שנהנה וטעון ברכה אף כל דבר שנהנה טעון ברכה מה לשבעת המינין שכן חייבין בבכורים ועוד התינח לאחריו לפניו מנין הא לא קשיא דאתי בקל וחומר כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לכ"ש ולמאן דתני נטע רבעי הא תינח כל דבר נטיעה דלאו בר נטיעה כגון בשר ביצים ודגים מנא ליה אלא סברא הוא אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה: ת"ר [י]אסור לו לאדם שיהנה מן העוה"ז בלא ברכה[י] [מ]וכל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה מעל מאי תקנתיה ילך אצל חכם ילך אצל חכם מאי עביד ליה הא עביד ליה איסורא אלא אמר רבא ילך אצל חכם מעיקרא וילמדנו ברכות כדי שלא יבא לידי מעילה אמר רב יהודה אמר שמואל כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו נהנה מקדשי שמים שנא' [ו]לה' הארץ ומלואה ר' לוי רמי כתיב לה' הארץ ומלואה וכתיב [ז]השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם לא קשיא כאן קודם ברכה כאן

רש"י

כיצד מברכין וכו' חוץ מן היין. שמתוך חשיבותו קבעו לו ברכה לעצמו, וכן הפת: בורא מיני דשאים. לפי שיש בכלל פרי האדמה דשאים וזרעים כגון קטניות, ורבי יהודה בעי היכר ברכה לכל מין ומין[ט]: **גמ'** קדש הלולים. בנטע רבעי כתיב, ומשמע שני הלולים טעון באכילתו כשתאכלנו בשנה הרביעית שהוא מותר באכילה: האי מיבעי ליה. הלולים לשון חלולים[י], חד מינייהו אתא לאורויי אחליה והדר אכליה, הוליאהו לחולין ע"י פדיון אם באת לאוכלו חוץ לירושלים, וחד ללמדך שלא נאמרה תורת רבעי אלא בכרם, שנא' קדש הלולים דבר שמהללין בו טעון חלול וזהו יין: שאין אומרים. הלוים שיר של קרבן במקדש אלא על היין כשמנסכין נסכי מזבח: הניחא למ"ד כו'. כולה סוגיא דפרקא הוא, וה"ק הניחא הא דילפת ברכה מהכא למאן דתני נטע רבעי דאית ליה כל פירות האילן בתורת רבעי, ולא דריש מהכא דבר דטעון הלול טעון חלול, אייתר ליה חד הלול לברכה: מאי איכא למימר. הא מיבעי ליה למדרש שאין חלול אלא במקום הלול: חד תני כרם רבעי. בכל מקום שיש במשנה נטע רבעי תני איהו כרם: הניחא אי יליף ג"ש. דריש למלתיה בג"ש ואייתר ליה חד הלול לברכה: אשכחן לאחריו. דאשכחן בברכת המזון דכתיב ואכלת ושבעת וברכת (דברים ח): חייב בעוללות. וכרמך לא תעולל (ויקרא יט), איזהו עוללות כל שאין להן פסיגין לא כתף ולא נטף[כ] אלא שורה יחידית של ענבים: קמה תוכיח. דאשכחן דאצרכה רחמנא ברכה, דכתיב תאכל בה לחם וגו' (דברים ח) וסמיך ליה ואכלת ושבעת וברכת: צד מזבח. יין לנסכים וסלת למנחות: ז' מינין. האמורים בארץ חטה ושעורה וגו' (שם ח) ובתרייהו כתיב ואכלת ושבעת וברכת: שכן טעונים בכורים. דהכי אמרינן במנחות (פ"ע ד' פד:) נאמר כאן ארץ כי באתי אל הארץ[א] (דברים כו) ונאמר להלן ארץ חטה ושעורה, מה להלן שבח הארץ אף כאן שבח הארץ: אלא סברא הוא. לתרווייהו אית להו פירכא, למאן דתני כרם ויליף ברכה מז' המינים איכא פירכא שכן טעונים בכורים, ולמאן דתני נטע רבעי איכא למפרך התינח מידי דבר נטיעה דלאו בר נטיעה מנלן, אלא סברא הוא דכיון דנהנה צריך להודות למי שבראם: מעל. כנהנה מן ההקדש, דכתיב לה' הארץ ומלואה כדאמרינן לקמן: [ב]לאחר ברכה. הרי היא לבני אדם: גוזל

תוספות

כיצד מברכין. לא שייך להקשות תנא היכא קאי דקתני כילד כדפריך בריש מכילתין (ד' ב.) משום דהכא סברא הוא לברך כדמסיק בגמרא לאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה אי נמי י"ל דקאי אמתני' דמי שמתו (ד' כ:) דקתני בעל קרי מברך לאחריו ואינו מברך לפניו והכי נמי שייך הכא[ג] לברך על כל דבר ודבר ע"כ קאמר הכא כילד מברכין:

אחליה והדר אכליה. תימה למה לי קרא הא בפ"ב דקדושין (ד' נד:) גמרינן קדש קדש ממעשר שני א"כ נילף ממעשר שני וי"ל אי לאו קרא דהלולים הוה אמינא דאדרבה נילף לחומרא קדש קדש משביעית[ל] ואין לו פדיון. עוד פי' רבינו חיים כהן אי מהתם הוה אמינא כי מעשר שני ממש ודוקא בזמן שמעשר שני נוהג כמו בשנה ראשונה ושניה ורביעית וחמישית לשמטה נוהג חלול אבל שלישית וששית שמעשר עני דוקא אימא לא קמ"ל חלולים[ד] (מ):

שאין אומרים שירה אלא על היין. פירוש אין אומרים שירה על שום אכילת מזבח כגון זריקת דמים ונסוך המים כי אם על היין אבל ודאי מצינו שירה בלא יין כגון הלל שבשחיטת פסחים (תמיד נשחט ד' סד.) [ע"ש בתוספות]:

ולמאן דתני כרם רבעי וכו'. ועתה קיימא לן דרבעי נוהג אף בח"ל מיהו בכרם נוהג ולא בשאר אילנות דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בח"ל[י] (ס) וכרם רבעי בזמן הזה מחללין על (ע) שוה[ה] פרוט' ושוחקו ומטילו לנהר וכן מפורש בשאלתות דרב אחאי [פרשת קדושים סימן ק]:

ואתי נמי זית במה הצד. וא"ת איכא למפרך מה להצד השוה שכן חייבים בלקט דפרט בכרם היינו לקט משא"כ בזית דאין בו לקט וי"ל דניחא ליה למפרך פירכא אפי' יהא הצד השוה חשוב למיתי זית מיניה מ"מ קאמר דשאר מינים לא ידעי[ו] מיניה:

תינח לאחריו. דעיקר ברכה לאחריו כדכתיב ואכלת ושבעת וברכת: **לפניו** לכ"ש. לאו ק"ו הוא דאם כן תהא ברכה לפניו מדאורייתא ולעיל פרק מי שמתו (דף כא.[ז]) משמע גבי בעל קרי דלאו דאורייתא הוא ואפי' רבי יהודה לא פליג אלא משום דעסקן בהלכות דרך ארץ (שם ד' כב.[ע]):

דבר שאין גדולו מן הקרקע כגון בשר וחלב. וא"ת מאי איריא בשר אפילו ירקות נמי לא אתיא ליה וי"ל דאיכא למימר קמה תוכיח ולפי' רש"י ניחא דגריס דלאו בר נטיעה מנין וליכא למימר דאתא משאר אילנות[מ] דאיכא למפרך מה להנך שכן חייבים בפאה[פ]: **אלא** סברא הוא אסור לאדם שיהנה כו'. וקרא דנסיב לעיל אסמכתא בעלמא והגמרא היה סבור מתחלה דלמוד גמור הוא: כאן

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [לקמן לז.], ב) ת"כ פ' קדושים פ"ג פ"ו, ג) ערכין דף יא. יב., ד) [לקמן מח: ע"ש פירש"י ד"ה כשהוא שבע וכו' וד"ה כשהוא רעב וכו'], ה) [קדושין ה: כא. וש"נ], ו) ב"מ פ"ז;, ז) עיין תוס' פסחים נג: ד"ה אין, ח) תוספתא פ"ד, ט) לקמן מ., י) ירושלמי פאה פ"ז ה"ה (הובא בגליון הש"ס), כ) פאה פ"ז מ"ד, ל) כמו בקידושין נח., מ) [ועי' תוס' ב"ק סט: ד"ה קדש וכו' ביתר ביאור ותו' קדושין נד: ד"ה גמר], נ) לקמן לו., ס) [ועי' היטב תוס' קדושין ב: ד"ה אתרוג], ע) [וע"ע תוס' יומא עט. ותוס' סוכה כו: ותוס' חולין קז. ד"ה ולא], פ) פאה פ"א מ"ה (ועיי"ש בתוס' רעק"א אות ז ובתפארת ישראל אות כו), צ) יו"ד סימן רצד ס"ו.

גליון הש"ס

גמ' אחליה והדר אכליה. בירושלמי פ"ז דפאה אמר אהך דרשה דהכא לא מתמעטי רבנן בין ה' לא'. וכן הוא בירושלמי פ"ה דשבת על דרשה דאלה הדברים אלו ל"ט מלאכות: שם חד תני כרם רבעי. עי' סוטה מג ע"ב רש"י ד"ה קלא וע"ג: שם כרם זית איקרי. וכעין זה חולין קלט ע"ב וש"נ: תוס' ד"ה ולמאן כו' שוה פרוטה. וכן הוא ברבינו יונה ובש"ע[ל] ותמוה לי כיון דילפינן חלול חלול ממעשר ליבעי חלול על דבר שעליו צורה וצ"ע:

משנת ראשונים

כיצד מברכין על הפירות. יש אומרים דקאי אמאי דאמרינן בפרק קמא שלא לחתום אינו רשאי לחתום כגון ברכת הפירות והמצות. ולאחר שפירש ענין שאר ברכות של קריאת שמע ותפלה שואל עכשיו בברכת הפירות שאינו יכול לחתום בה בברכה איזהו נוסח שלה. [הריטב"א]

על פירות האילן הוא אומר בורא פרי העץ. האי דנקט בפה"ע מקמי בפה"א טעמא משום שהיא ברכה מיוחדת בפני עצמה, ואין במשמעותה אלא פרי העץ בלבד וכשהיא מיוחדת חשובה יותר. אי נמי משום דאיכא פלוגתא בברכת פרי האדמה דתנא קמא ור' יהודה נקט מעיקרא בפה"ע. [הריטב"א]

חוץ מן הפת שעל הפת הוא אומר המוציא לחם מן הארץ. משום הכי לא אמרינן ביה בורא פרי הארץ או המוציא לחם מן האדמה, דכל חד וחד מברכין עלה כלישנא דקרא. בלחם כתיב להוציא לחם מן הארץ, ובפירות כתיב מראשית כל פרי האדמה. [הריטב"א]

עין משפט נר מצוה

א א מיי' פ"ח מהל' ברכות הל' א ג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סימן רב סעיף א:
ב ב מיי' וסמג שם טור שו"ע א"ח סימן רג סעיף א:
ג ג מיי' פ"ג שם הל' ג סמג שם טוש"ע א"ח סי' קסז סעיף ב:
ד ד מיי' פ"ח שם סמג שם טוש"ע א"ח סימן רה סעיף א:
[ד] מיי' פ"ג מהל' כלי המקדש הלכה ב:
[ה] מיי' פ"ט מהלכות מעשר שני הל' א טוש"ע י"ד סימן רצד סעיף ז ובהג"ה שם:
ה ה ו מיי' פ"א (שם) [מהל' ברכות] הל' ב סמג שם טור א"ח סימן רי סעיף א:

תורה אור השלם

א) וּבַשָּׁנָה הָרְבִיעִת יִהְיֶה כָּל פִּרְיוֹ קֹדֶשׁ הִלּוּלִים לַייָ: [ויקרא יט, כד]
ב) וַתֹּאמֶר לָהֶם הַגֶּפֶן הֶחֳדַלְתִּי אֶת תִּירוֹשִׁי הַמְשַׂמֵּחַ אֱלֹהִים וַאֲנָשִׁים וְהָלַכְתִּי לָנוּעַ עַל הָעֵצִים: [שופטים ט, יג]
ג) וּבַשָּׁנָה הַחֲמִישִׁת תֹּאכְלוּ אֶת פִּרְיוֹ לְהוֹסִיף לָכֶם תְּבוּאָתוֹ אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם: [ויקרא יט, כה]
ד) לֹא תִזְרַע כַּרְמְךָ כִּלְאָיִם פֶּן תִּקְדַּשׁ הַמְלֵאָה הַזֶּרַע אֲשֶׁר תִּזְרָע וּתְבוּאַת הַכָּרֶם: [דברים כב, ט]
ה) וַיַּבְעֶר אֵשׁ בַּלַּפִּידִים וַיְשַׁלַּח בְּקָמוֹת פְּלִשְׁתִּים וַיַּבְעֵר מִגָּדִישׁ וְעַד קָמָה וְעַד כֶּרֶם זָיִת: [שופטים טו, ה]
ו) לְדָוִד מִזְמוֹר לַייָ הָאָרֶץ וּמְלוֹאָהּ תֵּבֵל וְיֹשְׁבֵי בָהּ: [תהלים כד, א]
ז) הַשָּׁמַיִם שָׁמַיִם לַייָ וְהָאָרֶץ נָתַן לִבְנֵי אָדָם: [תהלים קטו, טז]

הגהות וציונים

א] אשר תביא מארצך [דברים כו] (גליון): ב] דבור זה שייך לע"ב: ג] צ"ל הכי (רש"ש עיי"ש) ונראה דצריך לומר והכי נמי שייך לברך ותיבת "הכא" מיותר (הגהות מהר"נ אדלר): ד] נדצ"ל קמ"ל הלולים (הגהות מהר"נ אדלר): ה] תיבת "שוה" נמחק (הגה' בן אריה ע"פ ביאור הגר"א יו"ד סימן רצד סעיף ו ס"ק כא דאיתא שם בשו"ע "בשוה" פרוטה ומחק תיבת "בשוה", ועיין גליון הש"ס כאן): ו] נדצ"ל לא ידעינן מיניה (בארות המים): ז] נדצ"ל דף כ ע"ב וכ"ה בתוס' יומא סוכה חולין: מ] יש להוסיף משאר אילנות ומקמה במה הצד (הגהות מהר"נ אדלר ברכת ראש לפי דברי מהרש"א):

חד דאמר רחמנא אחליה והדר אכליה. לא שנחליף את האותיות ונעשה הלולים כמו חלולים אלא פירושא בעלמא הוא שההלול הזה שאמרה תורה כאן היינו הלול של חלול כשמחללין קדושתו על פדיונו, אבל עיקר החלול ממקום אחר למדנוהו מדכתיב אשר נטע כרם ולא חללו ילך וישוב לביתו וגו' אלא שמשם לא למדנו מתי יהיה החלול, וכאן גלה הכתוב שהוא בשנה הרביעית דדרשינן האי קודש הלולים שיהא מהולל כקדש שלא יאכל פריו בלא פדיון שיפדנו בשנה הרביעית. [הראב"ד]

לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה. אין חומרא שבזה כחומרא שבצד אחד זה חמור מזה. ואם כן אין אותה חומרא גורמת את הדין שאין אותה בשני, ואף על פי כן יש בו דין זה אלא הצד השוה גורם את הדין. [תוס' שאנץ, בבא קמא ב.] הצד השוה שבהן דבר שנהנה וטעון ברכה. אע"ג דשני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין, כיון דמיצרך צריכי, דלא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה ואיזה מהם שהיה כתוב לא הוה מצי אידך גמיר מיניה, כחד קרא חשיבי ומלמדין. [רבי אליהו מזרחי, ויקרא ו ב] ועד כרם זית. יש לפרש כרם סמוך לזית, ויקרא כרם זית הזיתים הנטועים ביחד הרבה כמו שנקרא כרם הגפנים הנטועים ביחד הרבה, וכן אמרו רבותינו זכרונם לברכה כרם זית איקרי, כרם סתמא לא איקרי. [רד"ק, שופטים טו ה] דאתי בקל וחומר כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כל שכן. לאו ק"ו גמור הוא, דא"כ הוה ברכה לפניו מן התורה, ולעיל בפ' מי שמתו אמרי' מברך על המזון לאחריו ואין מברך לפניו משום דלפניו לא הוי דאורייתא, ואמרינן נמי לעיל בפ"ב הפועלים אין מברכין לפניה, אלא ודאי לאו ק"ו גמור הוא, דאיכא למיפרך כדפרכינן בפ' מי שמתו, מה למזון שכן נהנה. [תוספות הרא"ש]

שאר המינים שאין בהם חיוב עוללות, שמא אינם חייבים בברכה[לה]. מתרצת הגמרא, **קָמָה** [-תבואה[לו]] **תּוֹכִיחַ**, שאף שאינה חייבת בעוללות, הלחם העשוי ממנה חייב בברכה, כאמור (דברים ח ט-י) 'אֶרֶץ אֲשֶׁר לֹא בְמִסְכֵּנֻת תֹּאכַל בָּהּ לֶחֶם וגו', וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ', וממנה נלמד לכל המינים, שיש בהם חיוב ברכה אף שאינם חייבים בעוללות. דוחה הגמרא, **מַה לְּקָמָה שֶׁכֵּן חַיֶּיבֶת** בְּהפרשת **חַלָּה** כשעושים ממנה עיסה[לז], ואפשר לומר שלכך יש עליה אף חיוב ברכה, אבל שאר המינים שאינם חייבים בחלה, מנין שיהיו חייבים בברכה. מתרצת הגמרא, **כֶּרֶם יוֹכִיחַ**, שאין בו חיוב חלה וחייב בברכה, ומוכח שחיוב ברכה אינו קשור לדין חלה, **וְחָזַר הַדִּין** - ומעתה שוב ניתן ללמוד זאת, כיון שאם נקשה מה לכרם שחייב בעוללות, נאמר קמה תוכיח, ואם נקשה מה לקמה שחייבת בחלה, נאמר כרם יוכיח, ואם כן **לֹא רְאִי זֶה כִּרְאִי זֶה**[לח] - אין חומרתו של כרם דומה לחומרתו של קמה, שהכרם חייב בעוללות ובקמה אין חיוב זה, **וְלֹא רְאִי זֶה כִּרְאִי זֶה** - ואין חומרתו של קמה דומה לחומרתו של כרם, שקמה חייבת בחלה ובכרם אין חיוב זה, ולכך ודאי שאין החומרות שבהם גורמות חיוב ברכה, אלא **הַצַּד הַשָּׁוֶה שֶׁבָּהֶן** - של קמה וכרם, שהם **דָּבָר שֶׁנֶּהֱנֶה** באכילתו **וְטָעוּן בְּרָכָה**, וזהו הטעם שמחייבם בברכה, ומזה נלמד ש**אַף כֹּל דָּבָר שֶׁנֶּהֱנֶה** באכילתו **טָעוּן בְּרָכָה**.

הגמרא דוחה את הלימוד מהצד השוה שבין כרם וקמה:

דוחה הגמרא, **מַה לְּהַצַּד הַשָּׁוֶה שֶׁבָּהֶן שֶׁכֵּן יֵשׁ בּוֹ צַד מִזְבֵּחַ** - שהם עולים על גבי המזבח, שמהכרם עושים יין לניסוך על גבי המזבח, ומהקמה עושים סולת להקרבת מנחות[לט], ולכך יש בהם חיוב ברכה, **וְאָתֵי נַמִּי** - ונביא מהצד השוה שבהם לרבות גם **זַיִת, דְּאִית בֵּיהּ** [-שיש בו] **צַד מִזְבֵּחַ**, שאת סולת המנחות בוללים בשמן זית קודם הקרבתו, ולכך אף זית חייב בברכה. אבל שאר המינים שאין בהם צד מזבח ואין ללמדם מכרם וקמה, מנין שחייבים בברכה.

לפני שהגמרא ממשיכה לדון על שאר המינים, היא מקשה בדרך אגב על דברי המקשן:

מקשה הגמרא, **וְזַיִת**, וכי מִמה שיש לו **צַד מִזְבֵּחַ אָתֵי** - הוא מגיע ונלמד לחיוב ברכה, **וְהָא בְּהֶדְיָא כְּתִיב בֵּיהּ כֶּרֶם** - והרי במפורש כתוב בו 'כרם', **דִּכְתִיב** (שופטים טו ה) 'וַיַּבְעֶר אֵשׁ בַּלַּפִּידִים וַיְשַׁלַּח בְּקָמוֹת פְּלִשְׁתִּים, וַיַּבְעֵר מִגָּדִישׁ וְעַד קָמָה וְעַד כֶּרֶם זָיִת'[מ], ואם כן אף זית הוא בכלל כרם ונוהג בו קדושת רבעי[מא], ואף הוא מחויב בברכה מחמת הלימוד מהפסוק 'הלולים', ומדוע ביארה הגמרא שנרבה אותו רק בהצד השוה. מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב פָּפָּא**, הזית, **'כֶּרֶם זַיִת' אִקְרֵי** [-הוא קרוי], אבל **'כֶּרֶם' סְתָמָא** - סתם ללא שם נוסף, **לֹא אִקְרֵי** [-אינו קרוי], ולכך אינו בכלל 'כרם' החייב ברבעי, ואין ללמוד בו חיוב ברכה מ'הלולים' האמור בכרם, ולכך הוצרכה הגמרא ללמדו מהצד השוה.

הגמרא חוזרת לקושייתה, מנין שיש חיוב ברכה בשאר המינים:

מִכָּל מָקוֹם קַשְׁיָא - עדיין קשה, **מַה לְּהַצַּד הַשָּׁוֶה שֶׁבָּהֶן** [-שבכרם וקמה] **שֶׁכֵּן יֵשׁ בָּהֶן צַד מִזְבֵּחַ**, ולכך הם חייבים בברכה, ומנין שיש חיוב ברכה בשאר המינים שאין בהם צד מזבח.

מחמת קושיא זו, הגמרא חוזרת בה מהלימוד הראשון, וסוברת שאכן אין לומדים חיוב ברכה בכל המינים מ'הלולים'[מב]. הגמרא מביאה לימוד חדש מנין למדנו חיוב ברכה:

מתרצת הגמרא, **אֶלָּא דְּיָלֵיף לָהּ** - הוא לומד חיוב ברכה בכל שאר המינים **מִשִּׁבְעַת הַמִּינִין** שחייבים בברכה, כפי שמצינו (דברים ח ח) שהתורה מנתה את שבעת המינים[מג], ובסמוך לכך כתבה (שם פסוק י) 'וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ', ויש ללמוד מהסמיכות שהם חייבים בברכה[מד],

לה. פירכא זו היא על כרם בשאר השנים ולא בשנה רביעית, שהרי כרם רבעי פטור מעוללות לדעת בית הלל (פאה פ"ז מ"ו). צל"ח (ד"ה מה). ועל כרם בשנה הרביעית היה אפשר לפרוך באופן אחר, מה לכרם שכן חייב ברבעי. והגמרא נקטה פירכא המצויה בשנים רבות. חפץ ה' (ד"ה מה).

לו. הגמרא נקטה לשון 'קמה' ולא תבואה או לחם, אגב לשון הסוגיא בבבא מציעא (פז:), עיין שם. אחרונים.

לז. התורה ציותה (במדבר טו כ) שכשלשים עיסה צריך להרים ולהפריש ממנה מעט ולתת אותה לכהן, וזוהי 'הפרשת חלה'. חלה זו קרויה בתורה 'תרומה', והיא קדושה כתרומה (חלה פ"א מ"ט).

לח. צורת לימוד זו מצויה הרבה בש"ס, וביאורה, אין החומרא של זה כחומרא של זה, ואין החומרא של זה כחומרא של זה, ולכך אין החומרות גורמות זה הדין, אלא הצד השוה שבהם גורם הדין. ומכך נלמד לדבר שלישי שיש בו את הצד השוה, שאף בו נאמר דין זה. ע"פ תוספות בבבא קמא (ו. ד"ה לא).

כתב בפרי מגדים (תחילת או"ח אגרת שניה אות ה), ש'ראי' הוא מלשון מראֶה וגוון, והיינו אין מראהו של דבר זה כמראהו של השני, שבכל אחד יש חומרא אחרת. וכתב, שברש"י בבבא קמא (ד. ד"ה ולא) משמע שהוא כמו 'ראוי', כלומר אין דבר זה ראוי שיהיה בו הדין כפי שזה ראוי. ובתפארת ישראל (ב"ק פ"א יכין אות ו) כתב שהוא לשון חוזק, כמו 'כראי מוצק' (איוב לז יח). כלומר, אין חוזקו וחומרתו של זה כחוזקו וחומרתו של זה.

כתב רש"י (שם), שה'ראי' הראשון הוא המלמד וה'ראי' השני הוא הלמד, כלומר, אין דין הכתוב בזה ראוי לנהוג בזה. ולדעת התוספות (שם) הוא להפך, ה'ראי' הראשון הוא הלמד והשני הוא המלמד. וראה מה שכתב במראה הפנים (ירושלמי ב"ק פ"א ה"א ד"ה ארבעה) בענין זה.

לט. המקריב קרבן [עולת בהמה או שלמים, וכן חטאת ואשם של מצורע], עליו להביא עמו סולת למנחה ויין לנסכים [ושיעורם משתנה בכל קרבן, כאמור בתורה]. את הסולת יש לבלול בשמן, ומקטירה על המזבח. וראה בהערה לעיל ביאור נסכי היין.

מ. שמשון הגיבור לכד שלש מאות שועלים, וקשר זנבות כל שנים מהם, ושם לפיד אש בין הזנבות ושילחם שישרפו את שדות הפלשתים, והם שרפו 'מגדיש עד קמה ועד כרם זית'.

מא. שהרי למדנו בגזירה שוה מכלאי הכרם, שדין רבעי נוהג רק ב'כרם' [וכפי שהתבאר בתחילה, שכל דברי הגמרא כאן הם רק למאן דאמר 'כרם רבעי', ולפי הצד שאנו לומדים זאת בגזירה שוה].

מב. שהרי מפסוק זה אפשר ללמוד חיוב ברכה רק לכרם ודומיו, ולא לשאר המינים. [ויש להעיר, שאמנם הגמרא להלן מביאה דרשה אחרת לחיוב ברכה, אך אם הדעה ששונה 'כרם רבעי' דורשת את הגזירה שוה מכלאי הכרם ללמד שדין רבעי הוא רק בכרם, נמצא שיש 'הלול' מיותר בפסוק 'הלולים'. ולכך צריך לומר, שלגבי כרם עדיין למדים חיוב ברכה מה'הלול' המיותר, והדרשה שהביאה הגמרא להלן לחיוב ברכה היא רק לשאר המינים. וראה בהערות להלן בסמוך בשם הרשב"א וחפץ ה'.

אמנם יתכן שהדעה השונה 'כרם רבעי', לא דורשת את הגזירה שוה מכלאי הכרם ללמד שדין רבעי הוא רק בכרם, אלא היא לומדת זאת מ'הלולים', ונמצא שאין לה 'הלול' מיותר ללמד חיוב ברכה. ולפי זה, לדעה זו אין לומדים כלל חיוב ברכה מהלולים ואפילו בכרם, אלא רק מהלימוד המובא בגמרא להלן. ורק לדעה השונה 'נטע רבעי' יש 'הלול' מיותר ללמד חיוב ברכה].

קושיית הגמרא עד עתה היא רק לדעה השונה 'כרם רבעי'. אך לדעה השונה 'נטע רבעי', אם כן דין רבעי הוא בכל מיני הפירות, ואפשר ללמוד לכולם חיוב ברכה מהפסוק 'הלולים', שהרי הוא עוסק בכל הפירות [ואין צריך ללמדם בצד השוה]. ולכך לדעה זו הגמרא אינה חוזרת כאן מהלימוד מ'הלולים'.

מג. 'ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון, ארץ זית שמן ודבש'.

מד. רש"י (ד"ה ז' מינים). ויש לתמוה, הלא בגמרא לעיל נאמר שהפסוק (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת' עוסק רק בקמה, ולא בכל שבעת המינים. ותירץ בחפץ ה' (ד"ה קמה), שאכן עד עתה הגמרא היתה סבורה שמקרא זה עוסק רק בלחם, שהרי בפסוק שלפניו (שם פסוק ט) נזכר 'לחם', אך מחמת הקושיא, נדחקת הגמרא לומר שהפסוק 'וברכת' עוסק בכל שבעת המינים, שנזכרו שני פסוקים לפני כן. והוכיח מרש"י כדבריו. אכן הרשב"א (ד"ה א') ובשיטה מקובצת (ד"ה דיליף) הבינו, שכבר בתחילה הגמרא ידעה שהפסוק 'ואכלת ושבעת וברכת' עוסק בכל שבעת המינים. וכתב בשיטה מקובצת, שבאמת כבר בתחילה יכלה הגמרא ללמוד במה מצינו משבעת המינים שחייבים בברכה, ולא היה צריך את הלימודים בצד השוה מכרם וקמה, אלא התכוונה הגמרא להגדיל תורה ולהאדיר. והרשב"א הקשה לפי שיטתו, מדוע הגמרא לעיל מקשה שצריך לדרוש מ'הלולים' חיוב ברכה לאחריו, ומחמת כן הוצרכה לומר שברכה לפניו למדים בקל וחומר מברכה לאחריו, הלא אפשר ללמוד זאת מ'וברכת' העוסק בברכה אחרונה בשבעת המינים. ועוד הקשה, מדוע הגמרא לעיל באה לדרוש זית מהצד השוה, הלא זית הוא משבעת המינים, וחיובו בברכה מפורש בפסוק. ותירץ, שכל מה שדורשים את הפסוק 'וברכת' על שבעת המינים, הוא מהפסוק 'ארץ חיטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש' הסמוך לו, ואפשר לומר שהתורה מחייבת בברכה רק שמן ['זית שמן'], ובדומה לכך חייבה התורה ברכה בגפן רק על היין. ולכך דרשה הגמרא מ'הלולים' לחדש חיוב ברכה על ענבים, וכמו כן למדה חיוב ברכה בזית מהצד השוה, כדי לחייב ברכה על זית העומד למאכל. וראה בענין זה עוד ברשב"א שם, ובשיטה מקובצת (ד"ה מנא וד"ה הניחא).

יש להקשות, כיון שלמדים חיוב ברכה בכל שבעת המינים מהפסוק 'וברכת', מדוע צריך את הדרשה מ'הלולים' לחייב ברכה בכרם, הרי כרם הוא משבעת המינים. ותירצו בחפץ ה' ובמשמרות כהונה (ד"ה אלא), שהפסוק 'וברכת' עוסק בברכה שלאחריו,

כיצד מברכין על הפירות [א]על פירות האילן הוא אומר בורא פרי העץ חוץ מן היין שעל היין הוא אומר בורא פרי הגפן ועל [ב]פירות הארץ הוא אומר בורא פרי האדמה חוץ מן הפת שעל [ג]הפת הוא אומר המוציא לחם מן הארץ (א) [ד]ועל הירקות הוא אומר בורא פרי האדמה רבי יהודה אומר בורא מיני דשאים: גמ' מנא ה"מ (ב) דתנו רבנן (א) קדש הלולים לה' מלמד שטעונים ברכה לפניהם ולאחריהם מכאן אמר ר"ע אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך והאי קדש הלולים להכי הוא דאתא האי מיבעי ליה חד דאמר רחמנא (ג) אחליה והדר אכליה ואידך דבר הטעון שירה טעון חלול ושאינו טעון שירה אין טעון חלול וכדר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן דאמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן מנין [ד] שאין אומרים שירה אלא על היין שנאמר (ב) ותאמר להם הגפן החדלתי את תירושי המשמח אלהים ואנשים אם אנשים משמח אלהים במה משמח מכאן שאין אומרים שירה אלא על היין הניחא למאן דתני [ה] נטע רבעי אלא למאן דתני כרם רבעי מאי איכא למימר דאתמר ר' חייא ור' שמעון ברבי (ה) חד תני כרם רבעי וחד תני נטע רבעי ולמאן דתני כרם רבעי הניחא אי יליף ג"ש דתניא ר' אומר נאמר כאן (ג) להוסיף לכם תבואתו ונאמר להלן (ד) ותבואת הכרם מה להלן כרם אף כאן כרם אייתר ליה חד הלול לברכה ואי לא יליף גזרה שוה ברכה מנא ליה ואי נמי יליף גזרה שוה אשכחן לאחריו לפניו מנין הא לא קשיא (ה) דאתיא בקל וחומר (ו) כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כל שכן אשכחן כרם שאר מינין מנין דיליף מכרם מה כרם דבר שנהנה וטעון ברכה אף כל דבר שנהנה טעון ברכה איכא למפרך מה לכרם שכן חייב בעוללות קמה תוכיח מה לקמה שכן חייבת בחלה כרם יוכיח (ז) וחזר הדין לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה הצד השוה שבהן דבר שנהנה וטעון ברכה אף כל דבר שנהנה טעון ברכה מה להצד השוה שבהן שכן יש בו צד מזבח ואתי נמי זית דאית ביה צד מזבח וזית מצד מזבח אתי והא בהדיא כתיב ביה כרם דכתיב (ה) ויבער מגדיש ועד קמה ועד כרם זית אמר (ו) רב פפא (ט) כרם זית אקרי כרם סתמא לא אקרי מ"מ קשיא מה להצד השוה שבהן שכן יש בהן צד מזבח אלא דיליף לה משבעת המינין מה שבעת המינין דבר שנהנה וטעון ברכה אף כל דבר שנהנה טעון ברכה מה לשבעת המינין שכן חייבין בבכורים ועוד התינח לאחריו לפניו מנין הא לא קשיא דאתי בקל וחומר כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לכ"ש ולמאן דתני נטע רבעי הא תינח כל דבר נטיעה דלאו בר נטיעה כגון בשר ביצים ודגים מנא ליה אלא סברא הוא אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה: ת"ר (י) אסור לו לאדם שיהנה מן העוה"ז בלא ברכה (כ) וכל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה מעל מאי תקנתיה ילך אצל חכם ילך אצל חכם מאי עביד ליה הא עביד ליה איסורא אלא אמר רבא ילך אצל חכם מעיקרא וילמדנו ברכות כדי שלא יבא לידי מעילה אמר רב יהודה אמר שמואל כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו נהנה מקדשי שמים שנא' (ו) לה' הארץ ומלואה ר' לוי רמי כתיב לה' הארץ ומלואה וכתיב (ז) השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם לא קשיא כאן קודם ברכה כאן

רש"י

כיצד מברכין וכו' חוץ מן היין. שמתוך חשיבותו קבעו לו ברכה לעצמו, וכן הפת: בורא מיני דשאים. לפי שיש בכלל פרי האדמה דשאים וזרעים כגון קטניות, ורבי יהודה בעי היכר ברכה לכל מין ומין (ט): גמ' קדש הלולים. בנטע רבעי כתיב, ומשמע שני הלולים טעון באכילתו כשאוכלנו בשנה הרביעית שהוא מותר באכילה: האי מיבעי ליה. הלולים לשון חלולים (י), חד מינייהו אתא לאורויי אחליה והדר אכליה, הוציאהו לחולין ע"י פדיון אם באת לאוכלו חוץ לירושלים, וחד ללמדך שלא נאמרה תורת רבעי אלא בכרם, שנא' קדש הלולים דבר שמהללין בו טעון חלול וזהו יין: שאין אומרים. הלוים שיר של קרבן במקדש אלא על היין כשמנסכין נסכי מזבח: הניחא למ"ד כו'. כולה סוגיא דפרכא הוא, וה"ק הניחא הא דילפת ברכה מהכא למאן דתני נטע רבעי דאית ליה כל פירות האילן בתורת רבעי, ולא דריש מהכא דבר דטעון הלול טעון חלול, אייתר ליה חד הלול לברכה: מאי איכא למימר. הא מיבעי ליה למדרש שאין חלול אלא במקום הלול: חד תני כרם רבעי. בכל מקום שיש במשנה נטע רבעי תני איהו כרם: הניחא אי יליף ג"ש. דריש למלתיה בג"ש ואייתר ליה חד הלול לברכה: אשכחן לאחריו. כדאשכחן בברכת המזון דכתיב ואכלת ושבעת וברכת (דברים ח): חייב בעוללות. וכרמך לא תעולל (ויקרא יט), איזהו עוללות כל שאין להן פסיגין לא כתף ולא נטף (כ) אלא שורה יחידית של ענבים: קמה תוכיח. דאשכחן דאצרכה רחמנא ברכה, דכתיב תאכל בה לחם וגו' (דברים ח) וסמיך ליה ואכלת ושבעת וברכת: צד מזבח. יין לנסכים וסלת למנחות: ז' מינין. האמורים בארץ חטה ושעורה וגו' (שם ח) ובתרייהו כתיב ואכלת ושבעת וברכת: שכן טעונים בכורים. דהכי אמרינן במנחות (פ"ט ד' פד:) נאמר כאן ארץ כי באתי אל הארץ (א) (דברים כו) ונאמר להלן ארץ חטה ושעורה, מה להלן שבח הארץ אף כאן שבח הארץ: אלא סברא הוא. דלתרווייהו אית להו פירכא, למאן דתני כרם ויליף ברכה מז' המינים איכא פירכא שכן טעונים בכורים, ולמאן דתני נטע רבעי איכא למפרך התינח מידי דבר נטיעה דלאו בר נטיעה מנלן, אלא סברא הוא דכיון דנהנה צריך להודות למי שבראם: מעל. כנהנה מן ההקדש, דכתיב לה' הארץ ומלואה כדאמרינן לקמן: (ג) לאחר ברכה. הרי היא לבני אדם: גוזל

תוספות

כיצד מברכין. לא שייך להקשות תנא היכא קאי דקתני כילד כדפריך בריש מכילתין (ד' ב.) משום דהכא סברא הוא לברך כדמסיק בגמרא לאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה אי נמי י"ל דקאי אמתני' דמי שמתו (ד' כ:) דקתני בעל קרי מברך לאחריו ואינו מברך לפניו והכי נמי שייך הכא (ג) לברך על כל דבר ודבר ע"כ קאמר הכא כילד מברכין:

אחליה והדר אכליה. תימה למה לי קרא הא בפ"ב דקדושין (ד' נד:) גמרינן קדש קדש ממעשר שני א"כ נילף ממעשר שני וי"ל אי לאו קרא דהלולים הוה אמינא לאדרבה נילף לחומרא קדש קדש משביעית (ל) ואין לו פדיון. עוד פי' רבינו חיים כהן אי מהתם הוה אמינא כי מעשר שני ממש ודוקא בזמן שמעשר שני נוהג כמו בשנה ראשונה ושניה ורביעית וחמישית לשמטה נוהג חלול אבל שלישית וששית שמעשר עני דוקא אימא לא קמ"ל חלולים (ד) (מ):

שאין אומרים שירה אלא על היין. פירוש אין אומרים שירה על שום אכילת מזבח כגון זריקת דמים ונסוך המים כי אם על היין אבל ודאי מלינו שירה בלא יין כגון הלל שבשחיטת פסחים (תמיד נשחט ד' סד.) [ע"ש בתוספות]:

ולמאן דתני כרם רבעי וכו'. ועתה קיימא לן דרבעי נוהג אף בח"ל מיהו בכרם נוהג ולא בשאר אילנות דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בח"ל (נ) (ס) וכרם רבעי בזמן הזה מחללין על (ס) שוה (ה) פרוט' ושוחקו ומטילו לנהר וכן מפורש בשאלתות דרב אחאי [פרשת קדושים סימן ק]:

ואתי נמי זית במה הצד. וא"ת איכא למפרך מה להצד השוה שכן חייבים בלקט דפרט בכרם היינו לקט משא"כ בזית דאין בו לקט וי"ל דניחא ליה למפרך פירכא אפי' יהא הצד השוה חשוב למיתי זית מיניה מ"מ קאמר דשאר מינים לא ידע (ו) מיניה:

תינח לאחריו. דעיקר ברכה לאחריו כדכתיב ואכלת ושבעת וברכת:

לפניו לכ"ש. לאו ק"ו הוא דאם כן תהא ברכה דלפניו מדאורייתא ולעיל פרק מי שמתו (דף כא. (ז)) משמע גבי בעל קרי דלאו דאורייתא הוא ואפי' רבי יהודה לא פליג אלא משום דעשאן כהלכות דרך ארץ (שם ד' כב. (ע)):

דבר שאין גדולו מן הקרקע כגון בשר וחלב. וא"ת מאי איריא בשר אפילו ירקות נמי לא אתיא ליה וי"ל דאיכא למימר קמה תוכיח ולפי' רש"י ניחא דגרים דלאו בר נטיעה מנין וליכא למימר דאתא משאר אילנות (ח) דאיכא למפרך מה להנך שכן חייבים בפיאה (פ): **אלא** סברא הוא אסור לאדם שיהנה כו'. וקרא דנסיב לעיל אסמכתא בעלמא והגמרא היה סבור מתחלה דלמוד גמור הוא:

כאן

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [לקמן לז.], ב) ת"כ פ' קדושים פ"ג פ"ו, ג) ערכין דף יא. יב., ד) [לקמן מח: ע"ש פירש"י ד"ה כשהוא שבע וכו' וד"ה כשהוא רעב וכו'], ה) [קדושין ה: כא. וש"נ], ו) ב"מ פ"ז:, ז) עיין תוס' פסחים נג: ד"ה אין, ח) תוספתא פ"ד, ט) לקמן מ., י) ירושלמי פאה פ"ז ה"ה (הובא בגליון הש"ס), כ) פאה פ"ז מ"ד, ל) כמו בקידושין נח., מ) [ועי' תוס' ב"ק סט: ד"ה קדש וכו' ביתר ביאור ותו' קדושין נד: ד"ה גמר], נ) לקמן לו., ס) [ועי' היטב תוס' קדושין ג: ד"ה אתרוג], ע) [וע"ע תוס' יומא עט. ותוס' סוכה כו: ותוס' חולין קז. ד"ה ולא], פ) פאה פ"א מ"ה (ועיי"ש בתוס' רעק"א אות ז ובתפארת ישראל אות כו), צ) יו"ד סימן רצד ס"ו.

גליון הש"ס

גמ' אחליה והדר אכליה. בירושלמי פ"ז דפאה אמר אהן דרשה דהכא לא מתמנעי רבנן בין ה' לא'. וכן הוא בירושלמי פ"ה דשבת על דרשה דאלה הדברים אלו ל"ט מלאכות: שם חד תני כרם רבעי. עי' סוטה מג ע"ב רש"י ד"ה קלא ולע"ג: שם כרם זית איקרי. וכעין זה חולין קלט ע"ב וש"נ: תוס' ד"ה ולמאן כו' שוה פרוטה. וכן הוא ברבינו יונה ובש"ע (צ) ותמוה לי כיון דילפינן חלול חלול ממעשר ליבעי חלול על דבר שעליו צורה ול"ע:

משנת ראשונים

כיצד מברכין על הפירות. יש אומרים דקאי אמאי דאמרינן בפרק קמא שלא לחתום אינו רשאי לחתום כגון ברכת הפירות והמצות. ולאחר שפירש ענין שאר ברכות של קריאת שמע ותפלה שואל עכשיו בברכת הפירות שאינו יכול לחתום בה בברכה איזהו נוסח שלה. [הריטב"א]

על פירות האילן הוא אומר בורא פרי העץ. האי דנקט בפה"ע מקמי בפה"א טעמא משום שהיא ברכה מיוחדת בפני עצמה, ואין במשמעותה אלא פרי העץ בלבד וכשהיא מיוחדת חשובה יותר. אי נמי משום דאיכא פלוגתא בברכת פרי האדמה דתנא קמא ור' יהודה נקט מעיקרא בפה"ע. [הריטב"א]

חוץ מן הפת שעל הפת הוא אומר המוציא לחם מן הארץ. משום הכי לא אמרינן ביה בורא פרי הארץ או המוציא לחם מן האדמה, דכל חד וחד מברכין עלה כלישנא דקרא. בלחם כתיב להוציא לחם מן הארץ, ובפירות כתיב מראשית כל פרי האדמה. [הריטב"א]

חד דאמר רחמנא אחליה והדר אכליה. לא שנחליף את האותיות ונעשה הלולים כמו חלולים אלא פירושא בעלמא הוא שההלול הזה שאמרה תורה כאן היינו הלול של חלול כשמחללין קדושתו על פדיונו, אבל עיקר החלול ממקום אחר למדנוהו מדכתיב אשר נטע כרם ולא חללו ילך וישוב לביתו וגו' אלא שמשם לא למדנו מתי יהיה החלול, וכאן גלה הכתוב שהוא בשנה הרביעית דדרשינן האי קודש הלולים שיהא מהולל כקדש שלא יאכל פריו בלא פדיון שיפדנו בשנה הרביעית. [הראב"ד] **לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה.** אין חומרא שבזה כחומרא שבזה שבצד אחד זה חמור מזה. ואם כן אין אותה חומרא גורמת את הדין שאין אותה בשני, ואף על פי כן יש בו דין זה אלא הצד השוה גורם את הדין. [תוס' שאנץ, בבא קמא ב.] **הצד השוה שבהן דבר שנהנה וטעון ברכה.** אע"ג דשני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין, כיון דמיצרך צריכי, דלא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה ואיזה מהם שהיה כתוב לא הוה מצי אידך גמיר מיניה, כחד קרא חשיבי ומלמדין. [רבי אליהו מזרחי, ויקרא ו ב] **ועד כרם זית.** יש לפרש כרם סמוך לזית, ויקרא כרם זית הזיתים הנטועים ביחד הרבה כמו שנקרא כרם הגפנים הנטועים ביחד הרבה, וכן אמרו רבותינו זכרונם לברכה כרם זית איקרי, כרם סתמא לא איקרי. [רד"ק, שופטים טו ה] **דאתי בקל וחומר כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כל שכן.** לאו ק"ו גמור הוא, דא"כ הוה ברכה לפניו מן התורה, ולעיל בפ' מי שמתו אמרי' מברך על המזון לאחריו ואין מברך לפניו משום דלפניו לא הוי דאורייתא, ואמרינן נמי לעיל בפ"ב הפועלים אין מברכין לפניה, אלא ודאי לאו ק"ו גמור הוא, דאיכא למיפרך כדפרכינן בפ' מי שמתו, מה למזון שכן נהנה. [תוספות הרא"ש]

עין משפט נר מצוה

א א מיי' פ"ח מהל' ברכות הל' א ב סמג עשין כז טוש"ע או"ח סימן רב סעיף א:
ב ב מיי' וסמג שם טור שו"ע א"ח סימן רג סעיף א:
ג ג מיי' פ"ג שם הל' ב סמג שם טוש"ע א"ח סי' קסז סעיף ב:
ד ד מיי' פ"ח שם סמג שם טוש"ע א"ח סימן רה סעיף א:
[ד] מיי' פ"ג מהל' כלי המקדש הלכה ב:
[ה] מיי' פ"ט מהלכות מעשר שני הל' א טוש"ע י"ד סימן רלד סעיף ז ובהג"ה שם:
ה ה ו מיי' פ"א (שם) [מהל' ברכות] הל' ב סמג שם טור א"ח סימן רי סעיף א:

תורה אור השלם

א) וּבַשָּׁנָה הָרְבִיעִת יִהְיֶה כָּל פִּרְיוֹ קֹדֶשׁ הִלּוּלִים לַיְיָ: [ויקרא יט, כד]
ב) וַתֹּאמֶר לָהֶם הַגֶּפֶן הֶחֳדַלְתִּי אֶת תִּירוֹשִׁי הַמְשַׂמֵּחַ אֱלֹהִים וַאֲנָשִׁים וְהָלַכְתִּי לָנוּעַ עַל הָעֵצִים: [שופטים ט, יג]
ג) וּבַשָּׁנָה הַחֲמִישִׁת תֹּאכְלוּ אֶת פִּרְיוֹ לְהוֹסִיף לָכֶם תְּבוּאָתוֹ אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם: [ויקרא יט, כה]
ד) לֹא תִזְרַע כַּרְמְךָ כִּלְאָיִם פֶּן תִּקְדַּשׁ הַמְלֵאָה הַזֶּרַע אֲשֶׁר תִּזְרָע וּתְבוּאַת הַכָּרֶם: [דברים כב, ט]
ה) וַיַּבְעֶר אֵשׁ בַּלַּפִּידִים וַיְשַׁלַּח בְּקָמוֹת פְּלִשְׁתִּים וַיַּבְעֵר מִגָּדִישׁ וְעַד קָמָה וְעַד כֶּרֶם זָיִת: [שופטים טו, ה]
ו) לְדָוִד מִזְמוֹר לַיְיָ הָאָרֶץ וּמְלוֹאָהּ תֵּבֵל וְיֹשְׁבֵי בָהּ: [תהלים כד, א]
ז) הַשָּׁמַיִם שָׁמַיִם לַיְיָ וְהָאָרֶץ נָתַן לִבְנֵי אָדָם: [תהלים קטו, טז]

הגהות וציונים

א] אשר תביא מארצך [דברים כו] (גליון): ב] דבור זה שייך לע"ב: ג] צ"ל הכי (רש"ש עיי"ש) ונראה דצריך לומר והכי נמי שייך לברך ותיבת "הכא" מיותר (הגהות מהר"נ אדלר): ד] נדצ"ל קמ"ל הלולים (הגהות מהר"נ אדלר): ה] תיבת "שוה" נמחק (הגה' בן אריה ע"פ ביאור הגר"א יו"ד סימן רצד סעיף ו ס"ק כא דאיתא שם בשו"ע "בשוה" פרוטה ומחק תיבת "בשוה", ועיין גליון הש"ס כאן): ו] נדצ"ל לא ידעינן מיניה (בארות המים): ז] נדצ"ל דף כ ע"ב וכ"ה בתוס' יומא סוכה חולין: ח] יש להוסיף משאר אילנות ומקמה במה הצד (הגהות מהר"נ אדלר ברכת ראש לפי דברי מהרש"א):

ומהם נלמד לשאר המינים בבנין אב. **מַה שִׁבְעַת הַמִּינִין**, הצד השוה שבהם, שהם **דָּבָר שֶׁנֶּהֱנֶה** ממנו כשאוכלו **וְטָעוּן בְּרָכָה, אַף כֹּל דָּבָר שֶׁנֶּהֱנֶה** כשאוכלו, **טָעוּן בְּרָכָה**[מה].

דוחה הגמרא, **מַה לְּשִׁבְעַת הַמִּינִין** הצד השוה שבהם **שֶׁכֵּן חַיָּיבִין בְּבִכּוּרִים**[מו], ולכך חייבתם התורה בברכה, וכיצד אפשר ללמוד מהם לשאר המינים.

וְעוֹד קשה, אף אם נאמר שלמדים משבעת המינים, אך הלא חיוב ברכה בשבעת המינים עצמם נלמד מהפסוק (דברים ח י) 'וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ', ואם כן, **הָתִינַח לְאַחֲרָיו** - זה מובן שנלמד מכאן חיוב ברכה לאחר האכילה, שבזה עוסק הפסוק, אבל שיש חיוב לברך **לְפָנָיו** - לפני האכילה, **מִנַּיִן**.

מתרצת הגמרא את הקושיא השניה, **הָא לָא קַשְׁיָא** - זו אינה קושיא, מפני **דְּאָתֵי בְּקַל וָחוֹמֶר** - שחיוב ברכה שלפניו אפשר ללמוד בקל וחומר מחיוב ברכה שלאחריו, שהרי אם **כְּשֶׁהוּא שָׂבֵעַ מְבָרֵךְ, כְּשֶׁהוּא רָעֵב לֹא כָּל שֶׁכֵּן** שחייב לברך[מז]. אך הקושיא הראשונה עדיין קשה.

כל דברי הגמרא עד כאן אם ללמוד בצד השוה, היו רק לדעה ששונה 'כרם רבעי', שלדעתו אי אפשר ללמוד חיוב ברכה לכל הפירות מ'הלולים' האמור ברבעי, לפי שפסוק זה נאמר רק בכרם. אך לדעה השונה 'נטע רבעי', אם כן דין רבעי הוא בכל מיני הפירות, ואפשר ללמוד לכולם חיוב ברכה מהפסוק 'הלולים'. עתה הגמרא מקשה אף לדעה זו:

וְאַף לְמַאן דְּתָנֵי - למי ששונה **'נֶטַע רְבָעִי'** ודורש מ'הלולים' לחייב ברכה, **הָא תִּינַח** - זה מובן **שֶׁכָּל דְּבַר**[מח] **נְטִיעָה** - שכל מה שנוטעים אותו, יש לחייבו בברכה מפסוק זה, שעוסק בכל מיני הנטיעות, אבל מה **דְּלָאו בַּר נְטִיעָה** - שאינו דבר שנוטעים אותו, **כְּגוֹן בְּשַׂר בֵּיצִים וְדָגִים**, שאין בהם נטע רבעי ואינם בכלל הפסוק 'הלולים', **מְנָא לֵיהּ** - מנין לו שחייבים לברך עליהם[מט].

נמצא, שבין לדעה ששונה 'כרם רבעי', ובין לדעה ששונה 'נטע רבעי', אין לנו מקור לחיוב ברכה בשאר המינים[נ]. ומחמת קושיות אלו, הגמרא חוזרת בה מהדרשות שנאמרו עד עתה ללמד חיוב ברכה:
מתרצת הגמרא, **אֶלָּא סְבָרָא הוּא** שחובה לברך על כל דבר מאכל, מפני ש**אָסוּר לוֹ לָאָדָם שֶׁיֵּהָנֶה מִן הָעוֹלָם הַזֶּה בְּלֹא בְּרָכָה**, שכיון שנהנה מהמאכל, צריך להודות למי שבראו[נא].

★

הגמרא מבארת את חומרת האיסור לאכול בלא ברכה:
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **אָסוּר לוֹ לָאָדָם שֶׁיֵּהָנֶה מִן הָעוֹלָם הַזֶּה בְּלֹא בְּרָכָה, וְכָל הַנֶּהֱנֶה מִן הָעוֹלָם הַזֶּה בְּלֹא בְּרָכָה, מָעַל**, משום שהעולם הזה שייך לה'[נב], והנהנה ממנו מועל כנהנה מההקדש[נג]. **מַאי תַּקַּנְתֵּיהּ** - מהי תקנתו לאיסור זה, **יֵלֵךְ אֵצֶל חָכָם**[נד].

מקשה הגמרא, **יֵלֵךְ אֵצֶל חָכָם, מַאי עָבִיד לֵיהּ** - מה יעשה לו החכם כדי לתקן את האיסור, **הָא עֲבִיד לֵיהּ אִיסּוּרָא** - הרי הוא כבר עשה איסור שאכל בלא ברכה, ומה יועיל החכם לזה.

מתרצת הגמרא, **אֶלָּא אָמַר רָבָא**, כוונת הברייתא היא, **יֵלֵךְ אֵצֶל חָכָם מֵעִיקָּרָא** - קודם שיאכל, **וִילַמְּדֶנּוּ בְּרָכוֹת, כְּדֵי שֶׁלֹּא יָבֹא לִידֵי מְעִילָה** להבא[נה].

אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר שְׁמוּאֵל, כָּל הַנֶּהֱנֶה מִן הָעוֹלָם הַזֶּה בְּלֹא בְּרָכָה, כְּאִילּוּ נֶהֱנֶה מִקָּדְשֵׁי שָׁמַיִם [-מההקדש], **שֶׁנֶּאֱמַר** (תהילים כד א) **'לַה' הָאָרֶץ וּמְלוֹאָהּ'**, ומוכח שהארץ שייכת לה', ולכך כשנהנה נהנה מההקדש[נו].

ומ'הלולים' למדים לברכה שלפניו. ואף שאפשר ללמוד ברכה שלפניו בקל וחומר מהברכה שלאחריו [כמבואר בגמרא לעיל], מכל מקום מצינו (פסחים יח: ועוד) שפעמים התורה כותבת במפורש דבר שאפשר ללמדו בקל וחומר.

נחלקו הראשונים האם ברכה לאחר האכילה בשבעת המינים היא מהתורה, או שחיובה מדרבנן והפסוק הוא אסמכתא [ראה בהערות להלן]. ולסוברים שהחיוב הוא מדרבנן, ראה במשמרות כהונה (ד"ה ודע) ובמנחת ברוך (סו"ס או"ח סי' ה ענף ג) מה שכתבו בביאור הגמרא כאן. וראה עוד בתוספות הרא"ש (להלן מד. ד"ה ורבנן).

מה. **וכאן** אין לדחות מה לשבעת המינים שיש בהם צד מזבח, שהרי יש ממינים אלו שאין בהם צד מזבח, ומכל מקום חייבתם התורה בברכה.

מו. **אדם** שיש לו שדה, צריך להעלות את הפירות הראשונים שגדלים בכל שנה לירושלים, ומניפם בעזרה, ומודה על חסדי ה' ועל הארץ ופירותיה, ונותן את הביכורים לכהן (דברים כו א-יא). ודין ביכורים הוא רק בשבעת המינים כאמור במשנה (ביכורים פ"א מ"ג), ודרשו זאת (מנחות פד:) מכך שבפרשת ביכורים כתבה התורה (שם כו ג) 'כי באתי אל הארץ', ויש לדרוש גזירה שוה 'ארץ' 'ארץ' משבעת המינים, שכתבה בהם התורה (דברים ח ח) 'ארץ חטה ושעורה'.

מז. **ראה** לעיל ביתר ביאור מהו הקל וחומר. וראה שם בהערה שאינו קל וחומר גמור.

מח. **הדל"ת** היא אות השימוש ואינה מעיקר התיבה ['דבר נטיעה' פירושו 'שהוא בר נטיעה'].

מט. **יש** להקשות, מדוע נקטה הגמרא רק בשר ביצים ודגים, הלא אף בירקות אין דין רבעי. ואכן רש"י (ד"ה אלא) לא גורס בדברי הגמרא 'כגון בשר ביצים ודגים' [ומה שנאמר בגמרא שאפשר ללמוד חיוב ברכה בכל דבר שהוא 'בר נטיעה', יתכן שירקות אינם קרויים 'בני נטיעה', לפי ששייך בהם אף לשון זריעה ולא רק לשון נטיעה, כלשון המשנה בכלאים (פ"ג מ"ב)]. והתוספות (ד"ה דבר) יישבו את הגירסא שלפנינו, שחיוב ברכה בירקות אפשר לדרוש מהצד השוה בין אילנות [שיש בהם דין רבעי] וקמה, ולכך רק לבשר ביצים ודגים אין מקור לחיוב ברכה [ואף שיש לדחות שבקמה ואילנות יש חיוב פאה, מכל מקום הגמרא לא רצתה להאריך, והעדיפה להקשות קושיא פשוטה מבשר ביצים ודגים. ע"פ מהרש"א (בתוס' שם)].

נ. **לדעה** ששונה 'כרם רבעי', אי אפשר ללמוד מ'הלולים', לפי שהוא אמור בכרם בלבד, ואין ללמוד ממנו לשאר המינים. ואף אי אפשר ללמוד מ'ואכלת ושבעת וברכת' האמור בשבעת המינים, מפני ששבעת המינים חייבים בביכורים, ויתכן שלכך חייבתם התורה בברכה. ולדעה ששונה 'נטע רבעי', יש ללמוד מ'הלולים' רק למינים שנוטעים אותם, ולא לשאר המינים.

נא. **רש"י** (ד"ה אלא). ומשמע ברשב"א (ד"ה הכי) וברא"ש (סי' א), שאפשר ללמוד מסברא זו גם ברכה שאחריה. אך המיוחס לריטב"א (ד"ה אלא) ביאר את הסברא, שכיון שלה' הארץ ומלואה, כיצד יטול אדם דבר שאינו שלו ולא יטול רשות. ולכך כתב, שסברא זו היא רק על הברכה לפניה, אבל ברכה שאחריה אין ללמוד מסברא זו, וכן מבואר במאירי (סוף ד"ה לענין) [וראה בהערה בתחילת הסוגיא בשם המאירי, שעיקר שאלת הגמרא 'מנא הני מילי' היא רק על הברכה שלפניה, שבברכה זו עוסקת משנתנו]. למסקנת הגמרא שחיוב ברכה נלמד מסברא, צריך לומר שהפסוק 'הלולים' שהברייתא לעיל (בתחילת הסוגיא) למדה ממנו חיוב ברכה, הוא רק אסמכתא ואינו לימוד גמור. תוספות (ד"ה אלא).

נחלקו הראשונים למסקנת הגמרא, איזו ברכה אחרונה חיובה מהתורה. הרשב"א (ד"ה הכי) והרא"ש (סי' טו) כתבו, שלמסקנא כל הברכות חיובם מדרבנן חוץ משבעת המינים לאחריהם שהם מן התורה, שכתוב בהם (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת'. אבל הבית יוסף (או"ח סי' רט ד"ה אבל) כתב, שנראה מדברי הרמב"ם (הלכות ברכות פ"ח הי"ב) שגם בשבעת המינים אינו מחויב בברכה שלאחריו מן התורה. וכן היא שיטת הסמ"ג (עשין כז ד"ה כתב רבינו משה), והוכיח כן, שאם היה חיובם מדאורייתא, מדוע אין מברכים עליהם שלש ברכות כמו בלחם, ומברכים רק מעין שלש.

בפני יהושע (ד"ה אלא) הקשה, מדוע ברכות הפירות חיובם רק מדרבנן, הרי בכל מקום דבר שנלמד מסברא הוא מהתורה. ומחמת כן צידד לומר שאכן חיוב ברכה הוא מהתורה. אמנם הצל"ח (ד"ה ומה שכתב) כתב, שרק בדיני ממונות אומרים שדין הבא מסברא הוא כדאורייתא, אבל בשאר מצוות התורה סברא אינה מדאורייתא. וראה עוד בבית יוסף (דירנפלד, בתוס' ד"ה לפניו בא"ד דעשאן) ובפני שלמה (ד"ה אלא) ובשו"ת בית אפרים (אה"ע סי' נח), ביאורים נוספים מדוע הסברא שבסוגייתנו אינה דאורייתא.

נב. **כמו** שדורשת הגמרא בסמוך מהפסוק (תהלים כד א) 'לה' הארץ ומלואה'.

נג. **רש"י** (ד"ה מעל). והמקור שרק קודם ברכה מעל, הוא כפי שדרשה הגמרא להלן מהפסוק 'והארץ נתן לבני אדם'. ע"פ תוספות רבינו יהודה (ד"ה וכל). ובדרך אחרת כתב, שדין מעילה האמור כאן נלמד מהפסוק 'קדש הלולים', שהברייתא לעיל דרשה מ'הלולים' חיוב ברכה, ומהסמיכות של 'קדש' ל'הלולים' דורשים שדינו כהקדש שיש בו מעילה אם לא יברך.

בעיון יעקב (ד"ה וכל) ביאר הטעם שכשמברך אינו מועל, מפני שכוונת הבריאה אינה משום הנאת בני אדם אלא לכבוד ה', וכשבני אדם משבחים לה' על הבריאה זהו כבודו, ומתקיימת כוונת הבריאה, ולכך מותר להנות מהעולם לאחר ברכה.

נד. **תיבות** 'מאי תקנתיה ילך אצל חכם' אינם בתוספתא (פ"ד ה"א), ויתכן שאינם מלשון הברייתא.

נה. **בתלמידי** רבינו יונה (ד"ה מאי) פירשו לפי זה, שהברייתא ששאלה 'מאי תקנתיה' כוונתה, שמי שאינו יודע לברך, באיזה דרך יוכל לאכול, והרי כל פעם שיאכל יתחייב קרבן מעילה. ותירצה, שילך לבקי וילמדנו ברכת כל דבר ודבר.
כתב המהרש"א (ד"ה מעיקרא), שכוונת הגמרא 'ילך אצל חכם וילמדנו' היא רק על ברכות הנהנין ולא על שאר ברכות. והטעם, לפי שבברכות הנהנין יש פרטים מרובים, ואם שינה מהברכה הראויה לא יצא וכאילו מעל, לכך יש ללכת לחכם כמה פעמים עד שיהיה בקי בהם.

נו. **יש** לדקדק, מה חידש שמואל, הלא כבר הברייתא אמרה שהנהנה בלא ברכה מעל [ועוד יש להעיר, הלא בפסוק שהביא שמואל לא נאמר שמדובר דוקא קודם ברכה.

כיצד מברכין על הפירות [א]על פירות האילן הוא אומר בורא פרי העץ חוץ מן היין שעל היין הוא אומר בורא פרי הגפן ועל [ב]פירות הארץ הוא אומר בורא פרי האדמה חוץ מן הפת שעל [ג]הפת הוא אומר המוציא לחם מן הארץ [א] [ד]ועל הירקות הוא אומר בורא פרי האדמה רבי יהודה אומר בורא מיני דשאים: **גמ'** מנא ה"מ [ב]דתנו רבנן [א]קדש הלולים לה' מלמד שטעונים ברכה לפניהם ולאחריהם מכאן אמר ר"ע אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך והאי קדש הלולים להכי הוא דאתא האי מיבעי ליה חד דאמר רחמנא [ה]אחליה והדר אכליה ואידך דבר הטעון שירה טעון חלול ושאינו טעון שירה אין טעון חלול וכדר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן [ג]דאמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן מנין [ד] שאין אומרים שירה אלא על היין שנאמר [ב]ותאמר להם הגפן החדלתי את תירושי המשמח אלהים ואנשים אם אנשים משמח אלהים במה משמח מכאן שאין אומרים שירה אלא על היין הניחא למאן דתני [ה] נטע רבעי אלא למאן דתני כרם רבעי מאי איכא למימר דאתמר ר' חייא ור' שמעון ברבי [ו]חד תני כרם רבעי וחד תני נטע רבעי ולמאן דתני כרם רבעי הניחא אי יליף ג"ש דתניא ר' אומר נאמר כאן [ג]להוסיף לכם תבואתו ונאמר להלן [ד]ותבואת הכרם מה להלן כרם אף כאן כרם אייתר ליה חד הלול לברכה ואי לא יליף גזרה שוה ברכה מנא ליה ואי נמי יליף גזרה שוה אשכחן לאחריו לפניו מנין הא לא קשיא [ה]דאתיא בקל וחומר [ז]כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כל שכן אשכחן כרם שאר מינין מנין דיליף מכרם מה כרם דבר שנהנה וטעון ברכה אף כל דבר שנהנה טעון ברכה איכא למפרך מה לכרם שכן חייב בעוללות קמה תוכיח מה לקמה שכן חייבת בחלה כרם יוכיח [ח]וחזר הדין לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה הצד השוה שבהן דבר שנהנה וטעון ברכה אף כל דבר שנהנה טעון ברכה מה להצד השוה שבהן שכן יש בו צד מזבח ואתי נמי זית דאית ביה צד מזבח וזית מצד מזבח אתי והא בהדיא כתיב ביה כרם דכתיב [ה]ויבער מגדיש ועד קמה ועד כרם זית אמר [ט]רב פפא [ט]כרם זית אקרי כרם סתמא לא אקרי מ"מ קשיא מה להצד השוה שבהן שכן יש בהן צד מזבח אלא דיליף לה משבעת המינין מה שבעת המינין דבר שנהנה וטעון ברכה אף כל דבר שנהנה טעון ברכה מה לשבעת המינין שכן חייבין בבכורים ועוד התינח לאחריו לפניו מנין הא לא קשיא דאתי בקל וחומר כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לכ"ש ולמאן דתני נטע רבעי הא תינח כל דבר נטיעה דלאו בר נטיעה כגון בשר ביצים ודגים מנא ליה אלא סברא הוא אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה: ת"ר [י]אסור לו לאדם שיהנה מן העוה"ז בלא ברכה[י] [פ]וכל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה מעל מאי תקנתיה ילך אצל חכם ילך אצל חכם מאי עביד ליה הא עביד ליה איסורא אלא אמר רבא ילך אצל חכם מעיקרא וילמדנו ברכות כדי שלא יבא לידי מעילה אמר רב יהודה אמר שמואל כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו נהנה מקדשי שמים שנא' [ו]לה' הארץ ומלואה ר' לוי רמי כתיב לה' הארץ ומלואה וכתיב [ז]השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם לא קשיא כאן קודם ברכה כאן

רש"י

כיצד מברכין וכו' חוץ מן היין. שמתוך חשיבותו קבעו לו ברכה לעצמו, וכן הפת: בורא מיני דשאים. לפי שיש בכלל פרי האדמה דשאים וזרעים כגון קטניות, ורבי יהודה בעי היכר ברכה לכל מין ומין[ט]: **גמ'** קדש הלולים. בנטע רבעי כתיב, ומשמע שני הלולים טעון באכילתו כשאכלנו בשנה הרביעית שהוא מותר באכילה: האי מיבעי ליה. הלולים לשון חלולים[י], חד מינייהו אתא לאורויי אחליה והדר אכליה, הוציאהו לחולין ע"י פדיון אם באת לאוכלו חוץ לירושלים, וחד ללמדך שלא נאמרה תורת רבעי אלא בכרם, שנא' קדש הלולים דבר שמהללין בו טעון חלול וזהו יין: שאין אומרים. הלוים שיר של קרבן במקדש אלא על היין כשמנסכין נסכי מזבח: הניחא למ"ד כו'. כולה סיומא דפרכא הוא, וה"ק הניחא הא דילפת ברכה מהכא למאן דתני נטע רבעי דאית ליה כל פירות האילן בתורת רבעי, ולא דריש מהכא דבר דטעון הלול טעון חלול, אייתר ליה חד הלול לברכה: מאי איכא למימר. הא מיבעי ליה למדרש שאין חלול אלא במקום הלול: חד תני כרם רבעי. בכל מקום שיש במשנה נטע רבעי תני איהו כרם: הניחא אי יליף ג"ש. דריש למלתיה בג"ש ואייתר ליה חד הלול לברכה: אשכחן לאחריו. כדאשכחן בברכת המזון דכתיב ואכלת ושבעת וברכת (דברים ח): חייב בעוללות. וכרמך לא תעולל (ויקרא יט), איזהו עוללות כל שאין להן פסיגין לא כתף ולא נטף[כ] אלא שורה יחידית של ענבים: קמה תוכיח. דאשכחן דאצרכה רחמנא ברכה, דכתיב תאכל בה לחם וגו' (דברים ח) וסמיך ליה ואכלת ושבעת וברכת: צד מזבח. יין לנסכים וסלת למנחות: ז' מינין. האמורים בארץ חטה ושעורה וגו' (שם ח) ובתרייהו כתיב ואכלת ושבעת וברכת: שכן טעונים בכורים. דהכי אמרינן במנחות (פ"ט ד' פד:) נאמר כאן ארץ כי באתי אל הארץ[א] (דברים כו) ונאמר להלן ארץ חטה ושעורה, מה להלן שבח הארץ אף כאן שבח הארץ: אלא סברא הוא. דלתרווייהו אית להו פירכא, למאן דתני כרם ויליף ברכה מז' המינים איכא פירכא שכן טעונים בכורים, ולמאן דתני נטע רבעי איכא למפרך התינח מידי דבר נטיעה דלאו בר נטיעה מנלן, אלא סברא הוא דכיון דנהנה צריך להודות למי שברא: מעל. כנהנה מן ההקדש, דכתיב לה' הארץ ומלואה כדאמרינן לקמן: [ב]לאחר ברכה. הרי היא לבני אדם: גוזל

תוספות

כיצד מברכין. לא שייך להקשות תנא היכא קאי דקתני כיצד כדפריך בריש מכילתין (ד' ב.) משום דהכא סברא הוא לברך כדמסיק בגמרא דאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה אי נמי י"ל דקאי אמתני' דמי שמתו (ד' כ:) דקתני בעל קרי מברך לאחריו ואינו מברך לפניו והכי נמי שייך הכא[ג] לברך על כל דבר ודבר ע"כ קאמר הכא כיצד מברכין:

אחליה והדר אכליה. תימה למה לי קרא הא בפ"ב דקדושין (ד' נד:) גמרינן קדש קדש ממעשר שני א"כ נילף ממעשר שני וי"ל אי לאו קרא דהלולים הוה אמינא דאדרבה נילף לחומרא קדש קדש משביעית[ל] ואין לו פדיון. עוד פי' רבינו חיים כהן אי מהתם הוה אמינא כי מעשר שני ממש ודוקא בזמן שמעשר שני נוהג כמו בשנה ראשונה ושניה ורביעית וחמישית לשמטה נוהג חלול אבל שלישית וששית שמעשר עני דוקא אימא לא קמ"ל חלולים[ד] [מ]:

שאין אומרים שירה אלא על היין. פירוש אין אומרים שירה על שום אכילת מזבח כגון זריקת דמים ונסוך המים כי אם על היין אבל ודאי מלינו שירה בלא יין כגון הלל שבשחיטת פסחים (תמיד נשחט ד' סד.) [ע"ש בתוספות]:

ולמאן דתני כרם רבעי וכו'. ועתה קיימא לן דרבעי נוהג אף בח"ל מיהו בכרם נוהג ולא בשאר אילנות דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בח"ל[נ] [ס] וכרם רבעי בזמן הזה מחללין על [ה]שוה[פ] פרוט' ושוחקו ומטילו לנהר וכן מפורש בשאלתות דרב אחאי [פרשת קדושים סימן ק]:

ואתי נמי זית במה הצד. וא"ת איכא למפרך מה להצד השוה שכן חייבים בלקט דפרט בכרם היינו לקט מש"כ בזית דאין בו לקט וי"ל דניחא ליה למפרך פירכא אפי' יהא הצד השוה חשוב למיתי זית מיניה מ"מ קאמר דשאר מינים לא ידע[ו] מיניה:

תינח לאחריו. דעיקר ברכה לאחריו כדכתיב ואכלת ושבעת וברכת: **לפניו** לכ"ש. לאו ק"ו הוא דאם כן תהא ברכה לפניו מדאורייתא ולעיל פרק מי שמתו (דף כא.[ז]) משמע גבי בעל קרי דלאו דאורייתא הוא ואפי' רבי יהודה לא פליג אלא משום דעסקן בהלכות דרך ארץ (שם ד' כב.[ע]):

דבר שאין גדולו מן הקרקע כגון בשר וחלב. וא"ת מאי איריא בשר אפילו ירקות נמי לא אתיא ליה וי"ל דאיכא למימר קמה תוכיח ולפי' רש"י ניחא דגרים דלאו בר נטיעה מנין וליכא למימר דאתא משאר אילנות[פ] דאיכא למפרך מה להנך שכן חייבים בפיאה[צ]: **אלא** סברא הוא אסור לאדם שיהנה כו'. וקרא דנסיב לעיל אסמכתא בעלמא והגמרא היה סבור מתחלה דלמוד גמור הוא: כאן

עין משפט נר מצוה

א א מיי' פ"ח מהל' ברכות הל' א ב סמג עשין כז טוש"ע או"ח סימן רב סעיף א:
ב ב מיי' וסמג שם טור שו"ע א"ח סימן רג סעיף א:
ג ג מיי' פ"ג שם הל' ב סמג שם טוש"ע א"ח סי' קסז סעיף ב:
ד ד מיי' פ"ח שם סמג שם טוש"ע א"ח סימן רה סעיף א:
[ד] מיי' פ"ג מהל' כלי המקדש הלכה ב:
[ה] מיי' פ"ט מהלכות מעשר שני הל' א טוש"ע י"ד סימן רצד סעיף ז ובהג"ה שם:
ה ה ו מיי' פ"א (שם) [מהל' ברכות] הל' ב סמג שם טור א"ח סימן רי סעיף א:

תורה אור השלם

א) וּבַשָּׁנָה הָרְבִיעִת יִהְיֶה כָּל פִּרְיוֹ קֹדֶשׁ הִלּוּלִים לַיְיָ: [ויקרא יט, כד]
ב) וַתֹּאמֶר לָהֶם הַגֶּפֶן הֶחֳדַלְתִּי אֶת תִּירוֹשִׁי הַמְשַׂמֵּחַ אֱלֹהִים וַאֲנָשִׁים וְהָלַכְתִּי לָנוּעַ עַל הָעֵצִים: [שופטים ט, יג]
ג) וּבַשָּׁנָה הַחֲמִישִׁת תֹּאכְלוּ אֶת פִּרְיוֹ לְהוֹסִיף לָכֶם תְּבוּאָתוֹ אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם: [ויקרא יט, כה]
ד) לֹא תִזְרַע כַּרְמְךָ כִּלְאָיִם פֶּן תִּקְדַּשׁ הַמְלֵאָה הַזֶּרַע אֲשֶׁר תִּזְרָע וּתְבוּאַת הַכָּרֶם: [דברים כב, ט]
ה) וַיַּבְעֶר אֵשׁ בַּלַּפִּידִים וַיְשַׁלַּח בְּקָמוֹת פְּלִשְׁתִּים וַיַּבְעֵר מִגָּדִישׁ וְעַד קָמָה וְעַד כֶּרֶם זָיִת: [שופטים טו, ה]
ו) לְדָוִד מִזְמוֹר לַיְיָ הָאָרֶץ וּמְלוֹאָהּ תֵּבֵל וְיֹשְׁבֵי בָהּ: [תהלים כד, א]
ז) הַשָּׁמַיִם שָׁמַיִם לַיְיָ וְהָאָרֶץ נָתַן לִבְנֵי אָדָם: [תהלים קטו, טז]

הגהות וציונים

א] אשר תביא מארצך [דברים כו] (גליון): **ב]** דבור זה שייך לע"ב: **ג]** צ"ל **הכי** (רש"ש עיי"ש) ונראה דצריך לומר **והכי נמי שייך לברך** ותיבת "הכא" מיותר (הגהות מהר"נ אדלר): **ד]** נדצ"ל קמ"ל **הלולים** (הגהות מהר"נ אדלר): **ה]** תיבת "שוה" נמחק (הגה' בן אריה ע"פ ביאור הגר"א יו"ד סימן רצד סעיף ו ס"ק כא דאיתא שם בשו"ע "בשוה" פרוטה ומחק תיבת "בשוה", ועיין גליון הש"ס כאן): **ו]** נדצ"ל לא **ידעינן** מיניה (בארות המים): **ז]** נדצ"ל דף כ ע"ב וכ"ה בתוס' יומא סוכה חולין: **ח]** יש להוסיף משאר אילנות **ומקמה במה הצד** (הגהות מהר"נ אדלר ברכת ראש לפי דברי מהרש"א):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [לקמן לז.], ב) ת"כ פ' קדושים פ"ג פ"ו, ג) ערכין דף יא. יב., ד) [לקמן מח: ע"ש פירש"י ד"ה כשהוא שבע וכו' וד"ה כשהוא רעב וכו'], ה) [קדושין ה: כא. וש"נ], ו) ב"מ פ"ו:, ז) עיין תוס' פסחים נג: ד"ה אין, ח) תוספתא פ"ד, ט) לקמן מ., י) ירושלמי פאה פ"ז ה"ה (הובא בגליון הש"ס), כ) פאה פ"ז מ"ד, ל) כמו בקידושין נח., מ) [ועי' תוס' ב"ק סט: ד"ה קדש וכו' ביתר ביאור ותו' קדושין נד: ד"ה גמר], נ) לקמן לו., ס) [ועי' היטב תוס' קדושין ב: ד"ה אתרוג], ע) [וע"ע תוס' יומא עט. ותוס' סוכה כו: ותוס' חולין קז. ד"ה ולא], פ) פאה פ"א מ"ה (ועיי"ש בתוס' רעק"א אות ז ובתפארת ישראל אות כו), צ) יו"ד סימן רצד ס"ו.

גליון הש"ס

גמ' אחליה והדר אכליה. בירושלמי פ"ז דפאה אמר אהן דרשה דהכא לא מתמנעי רבנן בין ה' לח'. וכן הוא בירושלמי פ"ה דשבת על דרשה דאלה הדברים אלו ל"ט מלאכות: שם חד תני כרם רבעי. עי' סוטה מג ע"ב רש"י ד"ה קלא ולע"ג: שם כרם זית איקרי. וכענין זה חולין קלט ע"ב וש"נ: תוס' ד"ה ולמאן כו' שוה פרוטה. וכן הוא ברבינו יונה ובש"ע[ל] ותמוה לי כיון דילפינן חלול חלול ממעשר ליבעי חלול על דבר שעליו צורה וצ"ע:

משנת ראשונים

כיצד מברכין על הפירות. יש אומרים דקאי אמאי דאמרינן בפרק קמא שלא לחתום אינו רשאי לחתום כגון ברכת הפירות והמצות. ולאחר שפירש ענין שאר ברכות של קריאת שמע ותפלה שואל עכשיו בברכת הפירות שאינו יכול לחתום בה בברכה איזהו נוסח שלה. [הריטב"א]

על פירות האילן הוא אומר בורא פרי העץ. האי דנקט בפה"ע מקמי בפה"א טעמא משום שהיא ברכה מיוחדת בפני עצמה, ואין במשמעותה אלא פרי העץ בלבד וכשהיא מיוחדת חשובה יותר. אי נמי משום דאיכא פלוגתא בברכת פרי האדמה דתנא קמא ור' יהודה נקט מעיקרא בפה"ע. [הריטב"א]

חוץ מן הפת שעל הפת הוא אומר המוציא לחם מן הארץ. משום הכי לא אמרינן ביה בורא פרי הארץ או המוציא לחם מן האדמה, דכל חד וחד מברכין עלה כלישנא דקרא. בלחם כתיב להוציא לחם מן הארץ, ובפירות כתיב מראשית כל פרי האדמה. [הריטב"א]

חד דאמר רחמנא אחליה והדר אכליה. לא שנחליף את האותיות ונעשה הלולים כמו חלולים אלא פירושא בעלמא הוא שההלול הזה שאמרה תורה כאן היינו הלול של חלול כשמחללין קדושתו על פדיונו, אבל עיקר החלול ממקום אחר למדנוהו מדכתיב אשר נטע כרם ולא חללו ילך וישוב לביתו וגו' אלא שמשם לא למדנו מתי יהיה החלול, וכאן גלה הכתוב שהוא בשנה הרביעית דדרשינן האי קודש הלולים שיהא מהולל כקדש שלא יאכל פריו בלא פדיון שיפדנו בשנה הרביעית. [הראב"ד] **לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה.** אין חומרא שבזה כחומרא שבזה שבצד אחד זה חמור מזה. ואם כן אין אותה חומרא גורמת את הדין שאין אותה בשני, ואף על פי כן יש בו דין זה אלא הצד השוה גורם את הדין. [תוס' שאנץ, בבא קמא ב.] **הצד השוה שבהן דבר שנהנה וטעון ברכה.** אע"ג דשני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין, כיון דמיצרך צריכי, דלא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה ואיזה מהם שהיה כתוב לא הוה מצי אידך גמיר מיניה, כחד קרא חשיבי ומלמדין. [רבי אליהו מזרחי, ויקרא ו ב] **ועד כרם זית.** יש לפרש כרם סמוך לזית, ויקרא כרם זית הזיתים הנטועים ביחד הרבה כמו שנקרא כרם הגפנים הנטועים ביחד הרבה, וכן אמרו רבותינו זכרונם לברכה כרם זית איקרי, כרם סתמא לא איקרי. [רד"ק, שופטים טו ה] **דאתי בקל וחומר כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כל שכן.** לאו ק"ו גמור הוא, דא"כ הוה ברכה לפניו מן התורה, ולעיל בפ' מי שמתו אמרי' מברך על המזון לאחריו ואין מברך לפניו משום דלפניו לא הוי דאורייתא, ואמרינן נמי לעיל בפ"ב הפועלים אין מברכין לפניה, אלא ודאי לאו ק"ו גמור הוא, דאיכא למיפרך כדפרכינן בפ' מי שמתו, מה למזון שכן נהנה. [תוספות הרא"ש]

רַבִּי לֵוִי רָמֵי - הקשה סתירה, **כְּתִיב** (שם) **'לַה' הָאָרֶץ וּמְלוֹאָהּ'**, ומשמע שהארץ שייכת לה', **וּכְתִיב** (שם קטו טז) **'הַשָּׁמַיִם שָׁמַיִם לַה' וְהָאָרֶץ נָתַן לִבְנֵי אָדָם'**, משמע שהארץ שייכת לבני אדם.

ותירץ רבי לוי, **לָא קַשְׁיָא, כָּאן** - בפסוק 'לַה' הָאָרֶץ וּמְלוֹאָהּ' מדובר **קוֹדֶם בְּרָכָה**, שאזי הארץ שייכת לה' ואסור לאדם להנות ממנה,

אחרונים]. ותירץ הצל"ח (ד"ה אמר), ששמואל רק בא לבאר כוונת הברייתא שאמרה שהנהנה בלא ברכה מעל, שאמנם הברייתא אמרה 'מעל', אך מעילה שייכת גם בקונמות ולא רק בהקדשות, כמבואר בנדרים (לה.), ולכך השמיע שמואל שהרי הוא כנהנה מקדשי שמים ממש. ולענין זה הביא את הפסוק, להוכיח שהארץ ומלואה היא כהקדש.

כיצד מברכין על הפירות [א]על פירות האילן הוא אומר בורא פרי העץ חוץ מן היין שעל היין הוא אומר בורא פרי הגפן ועל [ב]פירות הארץ הוא אומר בורא פרי האדמה חוץ מן הפת שעל [ג]הפת הוא אומר המוציא לחם מן הארץ [א] [ד]ועל הירקות הוא אומר בורא פרי האדמה רבי יהודה אומר בורא מיני דשאים: **גמ'** מנא ה"מ [ב]דתנו רבנן [א]קדש הלולים לה' מלמד שטעונים ברכה לפניהם ולאחריהם מכאן אמר ר"ע אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך והאי קדש הלולים להכי הוא דאתא האי מיבעי ליה חד דאמר רחמנא [ג]אחליה והדר אכליה ואידך דבר הטעון שירה טעון חלול ושאינו טעון שירה אין טעון חלול וכדר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן [ד]דאמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן מנין [ד] שאין אומרים שירה אלא על היין שנאמר [ב]ותאמר להם הגפן החדלתי את תירושי המשמח אלהים ואנשים אם אנשים משמח אלהים במה משמח מכאן שאין אומרים שירה אלא על היין הניחא למאן דתני [ה] נטע רבעי אלא למאן דתני כרם רבעי מאי איכא למימר דאתמר ר' חייא ור' שמעון ברבי [ה]חד תני כרם רבעי וחד תני נטע רבעי ולמאן דתני כרם רבעי הניחא אי יליף ג"ש דתניא ר' אומר נאמר כאן [ג]להוסיף לכם תבואתו ונאמר להלן [ד]ותבואת הכרם מה להלן כרם אף כאן כרם אייתר ליה חד הלול לברכה ואי לא יליף גזרה שוה ברכה מנא ליה ואי נמי יליף גזרה שוה אשכחן לאחריו לפניו מנין הא לא קשיא [ה]דאתיא בקל וחומר [ו]כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כל שכן אשכחן כרם שאר מינין מנין דיליף מכרם מה כרם דבר שנהנה וטעון ברכה אף כל דבר שנהנה טעון ברכה איכא למפרך מה לכרם שכן חייב בעוללות קמה תוכיח מה לקמה שכן חייבת בחלה כרם יוכיח [ז]וחזר הדין לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה הצד השוה שבהן דבר שנהנה וטעון ברכה אף כל דבר שנהנה טעון ברכה מה להצד השוה שבהן שכן יש בו צד מזבח ואתי נמי זית דאית ביה צד מזבח וזית מצד מזבח אתי והא בהדיא כתיב ביה כרם דכתיב [ה]ויבער מגדיש ועד קמה ועד כרם זית אמר [ו]רב פפא [ח]כרם זית אקרי כרם סתמא לא אקרי מ"מ קשיא מה להצד השוה שבהן שכן יש בהן צד מזבח אלא דיליף לה משבעת המינין מה שבעת המינין דבר שנהנה וטעון ברכה אף כל דבר שנהנה טעון ברכה מה לשבעת המינין שכן חייבין בבכורים ועוד התינח לאחריו לפניו מנין הא לא קשיא דאתי בקל וחומר כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לכ"ש ולמאן דתני נטע רבעי הא תינח כל דבר נטיעה דלאו בר נטיעה כגון בשר ביצים ודגים מנא ליה אלא סברא הוא אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה: ת"ר [י]אסור לו לאדם שיהנה מן העוה"ז בלא ברכה[ט] וכל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה מעל מאי תקנתיה ילך אצל חכם ילך אצל חכם מאי עביד ליה הא עביד ליה איסורא אלא אמר רבא ילך אצל חכם מעיקרא וילמדנו ברכות כדי שלא יבא לידי מעילה אמר רב יהודה אמר שמואל כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו נהנה מקדשי שמים שנא' [ו]לה' הארץ ומלואה ר' לוי רמי כתיב לה' הארץ ומלואה וכתיב [ז]השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם לא קשיא כאן קודם ברכה

כאן

רש"י

כיצד מברכין וכו' חוץ מן היין. שמתוך חשיבותו קבעו לו ברכה לעצמו, וכן הפת: בורא מיני דשאים. לפי שיש בכלל פרי האדמה דשאים וזרעים כגון קטניות, ורבי יהודה בעי היכר ברכה לכל מין ומין[ט]: גמ' קדש הלולים. בנטע רבעי כתיב, ומשמע שני הלולים טעון באכילתו כשתאכלנו בשנה הרביעית שהוא מותר באכילה: האי מיבעי ליה. הלולים לשון חלולים[י], חד מינייהו אתא לאורויי אחליה והדר אכליה, הוציאהו לחולין ע"י פדיון אם באת לאוכלו חוץ לירושלים, וחד ללמדך שלא נאמרה תורת רבעי אלא בכרם, שנא' קדש הלולים דבר שמהללין בו טעון חלול וזהו יין: שאין אומרים. הלוים שיר של קרבן במקדש אלא על היין כשמנסכין נסכי מזבח: הניחא למאן כו'. כולה סיומא דפרכא הוא, וה"ק הניחא הא דילפת ברכה מהכא למאן דתני נטע רבעי דאית ליה כל פירות האילן בתורת רבעי, ולא דריש מהכא דבר דטעון הלול טעון חלול, אייתר ליה חד הלול לברכה: מאי איכא למימר. הא מיבעי ליה למדרש שאין חלול אלא במקום הלול: חד תני כרם רבעי. בכל מקום שיש במשנה נטע רבעי תני איהו כרם: הניחא אי יליף ג"ש. דריש למלתיה בג"ש ואייתר ליה חד הלול לברכה: אשכחן לאחריו. דאשכחן בברכת המזון דכתיב ואכלת ושבעת וברכת (דברים ח): חייב בעוללות. וכרמך לא תעולל (ויקרא יט), איזהו עוללות כל שאין להן פסיגין לא כתף ולא נטף[כ] אלא שורה יחידית של ענבים: קמה תוכיח. דאשכחן דאצריכה רחמנא ברכה, דכתיב ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם וגו' (דברים ח) וסמיך ליה ואכלת ושבעת וברכת: צד מזבח. יין לנסכים וסלת למנחות: ז' מינין. האמורים בארץ חטה ושעורה וגו' (שם ח) ובתרייהו כתיב ואכלת ושבעת וברכת: שכן טעונים בכורים. דהכי אמרינן במנחות (פ"ט ד' פד:) נאמר כאן ארץ כי באתי אל הארץ[ל] (דברים כו) ונאמר להלן ארץ חטה ושעורה, מה להלן שבח הארץ אף כאן שבח הארץ: אלא סברא הוא. לתרווייהו אית להו פירכא, למאן דתני כרם ויליף ברכה מז' המינים איכא פירכא שכן טעונים בכורים, ולמאן דתני נטע רבעי איכא למפרך התינח מידי דבר נטיעה דלאו בר נטיעה מנלן, אלא סברא הוא דכיון דנהנה צריך להודות למי שבראם: מעל. כנהנה מן ההקדש, דכתיב לה' הארץ ומלואה כדאמרינן לקמן: [מ] לאחר ברכה. הרי היא לבני אדם:

גוזל

תוספות

כיצד מברכין. לא שייך להקשות תנא היכא קאי דקתני כיצד כדפריך בריש מכילתין (ד' ב.) משום דהכא סברא הוא לברך כדמסיק בגמרא דאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה אי נמי י"ל דקאי אמתני' דמי שמתו (ד' כ:) דקתני בעל קרי מברך לאחריו ואינו מברך לפניו והכי נמי שייך הכא[ג] לברך על כל דבר ודבר ע"כ קאמר הכא כיצד מברכין:

אחליה והדר אכליה. תימה למה לי קרא הא בפ"ב דקדושין (ד' נד:) גמרינן קדש קדש ממעשר שני א"כ נילף ממעשר שני וי"ל אי לאו קרא דהלולים הוה אמינא דאדרבה נילף לחומרא קדש קדש משביעית[ל] ואין לו פדיון. עוד פי' רבינו חיים כהן אי מהתם הוה אמינא כי מעשר שני ממש ודוקא בזמן שמעשר שני נוהג כמו בשנה ראשונה ושניה ורביעית וחמישית לשמטה נוהג חלול אבל שלישית וששית שמעשר עני דוקא אימא לא קמ"ל חלולים[ד] [מ]:

שאין אומרים שירה אלא על היין. פירוש אין אומרים שירה על שום אכילת מזבח כגון זריקת דמים ונסוך המים כי אם על היין אבל ודאי מצינו שירה בלא יין כגון הלל שבשחיטת פסחים (תמיד נשחט ד' סד.) [ע"ש בתוספות]:

ולמאן דתני כרם רבעי וכו'. ועתה קיימא לן דרבעי נוהג אף בח"ל מיהו בכרם נוהג ולא בשאר אילנות דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בח"ל[נ] [ס] וכרם רבעי בזמן הזה מחללין על [ס] שוה[ה] פרוט' ושוחקו ומטילו לנהר וכן מפורש בשאלתות דרב אחאי [פרשת קדושים סימן ק]:

ואתי נמי זית במה הצד. וא"ת איכא למפרך מה להצד השוה שכן חייבים בלקט דפרט בכרם היינו לקט משא"כ בזית דאין בו לקט וי"ל דניחא ליה למפרך פירכא אפי' יהא הצד השוה חשוב למיתי זית מיניה מ"מ קאמר דשאר מינים לא ידע[ו] מיניה:

תינח לאחריו. דעיקר ברכה לאחריו כדכתיב ואכלת ושבעת וברכת: **לפניו** לכ"ש. לאו ק"ו הוא דאם כן תהא ברכה דלפניו מדאורייתא ולעיל פרק מי שמתו (דף כא.[ז]) משמע גבי בעל קרי דלאו דאורייתא הוא ואפי' רבי יהודה לא פליג אלא משום דעשאן כהלכות דרך ארץ (שם ד' כב.[ט]):

דבר שאין גדולו מן הקרקע כגון בשר וחלב. וא"ת מאי איריא בשר אפילו ירקות נמי לא אתיא ליה וי"ל דאיכא למימר קמה תוכיח ולפי' רש"י ניחא דגרים דלאו בר נטיעה מנין וליכא למימר דאתא משאר אילנות[פ] דאיכא למפרך מה להנך שכן חייבים בפיאה[צ]: **אלא** סברא הוא אסור לאדם שיהנה כו'. וקרא דנסיב לעיל אסמכתא בעלמא והגמרא היה סבור מתחלה דלמוד גמור הוא:

כאן

עין משפט נר מצוה

א א מיי' פ"ח מהל' ברכות הל' א ג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סימן רב סעיף א:
ב ב מיי' וסמג שם טור שו"ע א"ח סימן רג סעיף א:
ג ג מיי' פ"ג שם הל' ב סמג שם טוש"ע א"ח סי' קסז סעיף ב:
ד ד מיי' פ"ח שם סמג שם טוש"ע א"ח סימן רה סעיף א:
[ד] מיי' פ"ג מהל' כלי המקדש הלכה ב:
[ה] מיי' פ"ט מהלכות מעשר שני הל' א טוש"ע י"ד סימן רלד סעיף ז ובהג"ה שם:
ה ה ו מיי' פ"א (שם) [מהל' ברכות] הל' ב סמג שם טור א"ח סימן רי סעיף א:

תורה אור השלם

א) וּבַשָּׁנָה הָרְבִיעִת יִהְיֶה כָּל פִּרְיוֹ קֹדֶשׁ הִלּוּלִים לַיְיָ: [ויקרא יט, כד]
ב) וַתֹּאמֶר לָהֶם הַגֶּפֶן הֶחֳדַלְתִּי אֶת תִּירוֹשִׁי הַמְשַׂמֵּחַ אֱלֹהִים וַאֲנָשִׁים וְהָלַכְתִּי לָנוּעַ עַל הָעֵצִים: [שופטים ט, יג]
ג) וּבַשָּׁנָה הַחֲמִישִׁת תֹּאכְלוּ אֶת פִּרְיוֹ לְהוֹסִיף לָכֶם תְּבוּאָתוֹ אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם: [ויקרא יט, כה]
ד) לֹא תִזְרַע כַּרְמְךָ כִּלְאָיִם פֶּן תִּקְדַּשׁ הַמְלֵאָה הַזֶּרַע אֲשֶׁר תִּזְרָע וּתְבוּאַת הַכָּרֶם: [דברים כב, ט]
ה) וַיַּבְעֶר אֵשׁ בַּלַּפִּידִים וַיְשַׁלַּח בְּקָמוֹת פְּלִשְׁתִּים וַיַּבְעֵר מִגָּדִישׁ וְעַד קָמָה וְעַד כֶּרֶם זָיִת: [שופטים טו, ה]
ו) לְדָוִד מִזְמוֹר לַיְיָ הָאָרֶץ וּמְלוֹאָהּ תֵּבֵל וְיֹשְׁבֵי בָהּ: [תהלים כד, א]
ז) הַשָּׁמַיִם שָׁמַיִם לַיְיָ וְהָאָרֶץ נָתַן לִבְנֵי אָדָם: [תהלים קטו, טז]

הגהות וציונים

א] אשר תביא מארצך [דברים כו] (גליון): ב] דבור זה שייך לע"ב: ג] צ"ל הכי (רש"ש עיי"ש) ונראה דצריך לומר והכי נמי שייך לברך ותיבת "הכא" מיותר (הגהות מהר"ן אדלר): ד] נדצ"ל קמ"ל הלולים (הגהות מהר"ן אדלר): ה] תיבת "שוה" נמחק (הגה' בן אריה ע"פ ביאור הגר"א יו"ד סימן רצד סעיף ו ס"ק כא דאיתא שם בשו"ע "בשוה" פרוטה ומחק תיבת "בשוה", ועיין גליון הש"ס כאן): ו] נדצ"ל לא ידעינן מיניה (בארות המים): ז] נדצ"ל דף כ ע"ב וכ"ה בתוס' יומא סוכה חולין: ח] יש להוסיף משאר אילנות ומקמה במה הצד (הגהות מהר"ן אדלר ברכת ראש לפי דברי מהרש"א):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [לקמן לז.], ב) ת"כ פ' קדושים פ"ג פ"ו, ג) ערכין דף יא. יב., ד) [לקמן מח: ע"ש פירש"י ד"ה כשהוא שבע וכו' וד"ה כשהוא רעב וכו'], ה) [קדושין ה: כא. וש"נ], ו) ב"מ פ"ז:, ז) עיין תוס' פסחים נג: ד"ה אין, ח) תוספתא פ"ד, ט) לקמן מ., י) ירושלמי פאה פ"ז ה"ה (הובא בגליון הש"ס), כ) פאה פ"ז מ"ד, ל) כמו בקידושין נח., מ) [ועי' תוס' ב"ק סט: ד"ה קדש וכו' ביתר ביאור ותו' קדושין נד: ד"ה גמר], נ) לקמן לו., ס) [ועי' היטב תוס' קדושין ב: ד"ה אתרוג], ע) [וע"ע תוס' יומא עט. ותוס' סוכה כו: ותוס' חולין קז. ד"ה ולא], פ) פאה פ"א מ"ה (ועיי"ש בתוס' רעק"א אות ז ובתפארת ישראל אות כו), צ) יו"ד סימן רצד ס"ו.

גליון הש"ס

גמ' אחליה והדר אכליה. בירושלמי פ"ז דפאה אמר אהן דרשה דהכא לא מתמנעי רבנן בין ה' לח'. וכן הוא בירושלמי פ"ה דשבת על דרשה דאלה הדברים אלו ל"ט מלאכות: שם חד תני כרם רבעי. עי' סוטה מג ע"ב רש"י ד"ה קלא וע"ג: שם כרם זית איקרי. וכעין זה חולין קלט ע"ב וש"נ: תוס' ד"ה ולמאן כו' שוה פרוטה. וכן הוא ברבינו יונה ובש"ע[ל] ותמוה לי כיון דילפינן חלול חלול ממעשר ליבעי חלול על דבר שעליו צורה וצ"ע:

משנת ראשונים

כיצד מברכין על הפירות. יש אומרים דקאי אמאי דאמרינן בפרק קמא שלא לחתום אינו רשאי לחתום כגון ברכת הפירות והמצות. ולאחר שפירש ענין שאר ברכות של קריאת שמע ותפלה שואל עכשיו בברכת הפירות שאינו יכול לחתום בה בברכה איזהו נוסח שלה. [הריטב"א]

על פירות האילן הוא אומר בורא פרי העץ. האי דנקט בפה"ע מקמי בפה"א טעמא משום שהיא ברכה מיוחדת בפני עצמה, ואין במשמעותה אלא פרי העץ בלבד וכשהיא מיוחדת חשובה יותר. אי נמי משום דאיכא פלוגתא בברכת פרי האדמה דתנא קמא ור' יהודה נקט מעיקרא בפה"ע. [הריטב"א]

חוץ מן הפת שעל הפת הוא אומר המוציא לחם מן הארץ. משום הכי לא אמרינן ביה בורא פרי הארץ או המוציא לחם מן האדמה, דכל חד וחד מברכין עלה כלישנא דקרא. בלחם כתיב להוציא לחם מן הארץ, ובפירות כתיב מראשית כל פרי האדמה. [הריטב"א]

חד דאמר רחמנא אחליה והדר אכליה. לא שנחליף את האותיות ונעשה הלולים כמו חלולים אלא פירושא בעלמא הוא שההלול הזה שאמרה תורה כאן היינו הלול של חלול כשמחללין קדושתו על פדיונו, אבל עיקר החלול ממקום אחר למדנוהו מדכתיב אשר נטע כרם ולא חללו ילך וישוב לביתו וגו' אלא שמשם לא למדנו מתי יהיה החלול, וכאן גלה הכתוב שהוא בשנה הרביעית דדרשינן האי קודש הלולים שיהא מהולל כקדש שלא יאכל פריו בלא פדיון שיפדנו בשנה הרביעית. [הראב"ד] לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה. אין חומרא שבזה כחומרא שבזה שבצד אחד זה חמור מזה. ואם כן אין אותה חומרא גורמת את הדין שאין אותה בשני, ואף על פי כן יש בו דין זה אלא הצד השוה גורם את הדין. [תוס' שאנץ, בבא קמא ב.] הצד השוה שבהן דבר שנהנה וטעון ברכה. אע"ג דשני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין, כיון דמיצרך צריכי, דלא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה ואיזה מהם שהיה כתוב לא הוה מצי אידך גמיר מיניה, כחד קרא חשיבי ומלמדין. [רבי אליהו מזרחי, ויקרא ו ב] ועד כרם זית. יש לפרש כרם סמוך לזית, ויקרא כרם זית הזיתים הנטועים ביחד הרבה כמו שנקרא כרם הגפנים הנטועים ביחד הרבה, וכן אמרו רבותינו זכרונם לברכה כרם זית איקרי, כרם סתמא לא איקרי. [רד"ק, שופטים טו ה] דאתי בקל וחומר כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כל שכן. לאו ק"ו גמור הוא, דא"כ הוה ברכה לפניו מן התורה, ולעיל בפ' מי שמתו אמרי' מברך על המזון לאחריו ואין מברך לפניו משום דלפניו לא הוי דאורייתא, ואמרינן נמי לעיל בפ"ב הפועלים אין מברכין לפניה, אלא ודאי לאו ק"ו גמור הוא, דאיכא למיפרך כדפרכינן בפ' מי שמתו, מה למזון שכן נהנה. [תוספות הרא"ש]

כאן לאחר ברכה א"ר חנינא בר פפא כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו גוזל להקב"ה וכנסת ישראל שנא' [א] גוזל אביו ואמו ואומר אין פשע חבר הוא לאיש משחית ואין אביו אלא הקב"ה שנא' [ב] הלא הוא אביך קנך ואין אמו אלא כנסת ישראל שנא' [ג] שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך מאי חבר הוא לאיש משחית א"ר חנינא בר פפא חבר הוא לירבעם בן נבט שהשחית את ישראל לאביהם שבשמים: ר' חנינא בר פפא רמי כתיב [ד] ולקחתי דגני בעתו וגו' וכתיב [ה] ואספת דגנך וגו'[א] ל"ק כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום כאן בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום. ת"ר ואספת דגנך מה ת"ל לפי שנא' [ו] לא ימוש ספר התורה הזה מפיך יכול דברים ככתבן ת"ל ואספת דגנך הנהג בהן מנהג דרך ארץ דברי ר' ישמעאל ר"ש בן יוחי אומר אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה ודש בשעת דישה וזורה בשעת הרוח תורה מה תהא עליה אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י אחרים שנא' [ז] ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו' ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י עצמן שנא' [ה] ואספת דגנך ולא עוד אלא שמלאכת אחרים נעשית על ידן שנא' [ח] ועבדת את אויביך וגו' אמר אביי הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידן כר' שמעון בן יוחי ולא עלתה בידן א"ל רבא לרבנן במטותא מינייכו ביומי ניסן וביומי תשרי לא תתחזו קמאי כי היכי דלא תטרדו במזונייכו כולא שתא: אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן משום רבי יהודה בר' אלעאי בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים דורות הראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי זו וזו נתקיימה בידן דורות האחרונים שעשו מלאכתן קבע ותורתן עראי זו וזו לא נתקיימה בידן ואמר רבה בר בר חנה אר"י משום ר"י בר' אלעאי [ג] בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים דורות הראשונים היו מכניסין פירותיהן דרך טרקסמון כדי לחייבן במעשר דורות האחרונים מכניסין פירותיהן דרך גגות דרך חצרות[ב] דרך קרפיפות כדי לפטרן מן המעשר דא"ר ינאי אין הטבל מתחייב במעשר עד שיראה פני הבית שנא' [ט] בערתי הקדש מן הבית ור' יוחנן אמר אפי' חצר קובעת שנא' [י] ואכלו בשעריך ושבעו: חוץ מן היין וכו': מאי שנא יין אילימא משום דאשתני לעלויא אשתני לברכה והרי שמן דאשתני לעלויא ולא אשתני לברכה דאמר רב יהודה אמר שמואל וכן א"ר יצחק א"ר יוחנן שמן זית מברכין עליו בפה"ע אמרי התם משום דלא אפשר היכי נבריך נבריך בורא פרי הזית פירא גופיה זית אקרי ונבריך עליה בורא פרי עץ זית אלא אמר מר זוטרא חמרא זיין משחא לא זיין ומשחא לא זיין והתנן הנודר מן המזון מותר במים ובמלח והוינן בה מים ומלח הוא דלא אקרי מזון הא כל מילי אקרי מזון נימא תיהוי תיובתא דרב ושמואל דאמרי אין מברכין בורא מיני מזונות אלא בה' המינין בלבד וא"ר הונא באומר כל הזן עלי אלמא משחא זיין אלא חמרא סעיד ומשחא לא סעיד וחמרא מי סעיד והא רבא הוה שתי חמרא כל מעלי יומא דפסחא כי היכי דנגרריה ללביה וניכול מצה טפי טובא גריר פורתא סעיד ומי סעיד כלל והכתיב [כ] ויין ישמח לבב אנוש ולחם לבב אנוש יסעד וגו' נהמא הוא דסעיד חמרא לא סעיד אלא[ג] חמרא אית ביה תרתי סעיד ומשמח נהמא מסעד סעיד שמוחי לא משמח אי הכי נבריך עליה שלש ברכות לא קבעי אינשי סעודתייהו עלויה א"ל רב נחמן בר יצחק לרבא אי קבע עלויה סעודתיה מאי א"ל לכשיבא אליהו ויאמר אי הויא קביעותא השתא מיהא בטלה דעתו אצל כל אדם: גופא אמר רב יהודה אמר שמואל וכן א"ר יצחק א"ר יוחנן שמן זית מברכין עליו בורא פרי העץ היכי דמי אילימא דקא שתי ליה (משתה[ד]) אוזוקי מזיק ליה דתניא השותה שמן של תרומה משלם את הקרן ואינו משלם את החומש הסך שמן של תרומה משלם את הקרן ומשלם את החומש[ה] אלא דקא אכיל ליה על ידי פת אי הכי הויא ליה פת עיקר והוא טפל ותנן זה הכלל כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה אלא דקא שתי ליה ע"י אניגרון דאמר רבה בר שמואל אניגרון אנסיגרון[ו] מיא דסלקא מיא דכולהו

רש"י

גוזל להקב"ה. את ברכתו: וכנסת ישראל. שכשחטאו[ז] הפירות לוקין: אין פשע. ולפי שהוא מיקל רואים האחרים ולמדין ממנו לעשות כן ליהנות מן העולם בלא ברכה, ולכך נקרא זה המיקל חבר לאיש משחית: לירבעם בן נבט. שחטא והחטיא את ישראל[ו], כך הוא חוטא ומחטיא: בזמן שעושין רצונו. הדגן שלהם. וכשאין עושים רצונו נוטלו ומראה להם שהוא שלו: דברים ככתבן. שלא יעסוק בדרך ארץ: הנהג בהם. עם דברי תורה: מנהג דרך ארץ. שאם תבא לידי צורך הבריות סופך ליבטל מדברי תורה: אפשר. בתמיה, אפשר כדבריך: ביומי ניסן. ימי הקציר: ביומי תשרי. דריכת הגתות והבדים: דרך טרקסמון. דרך שערי החצר והבית: [ח] פני הבית. פתח כניסה ויציאה: אין הטבל מתחייב במעשר. מן התורה, אבל אכילת קבע אסור לאכול מדרבנן: זית אקרי. והוה ליה[ט] בורא פרי הפרי, שהפרי קרוי זית, ואין זו בריאת שמים כי בידי אדם היא בריאה זו, אבל גבי גפן הגפן היא העץ והענבים הם פרי הגפן: חמרא זיין. להכי חשיב לקבוע לו ברכה לעצמו: ואמר רב הונא. הא דקתני מותר במים ובמלח ואסור בשאר אוכלין ומשקין לאו באומר קונם מזון עלי, דאין מזון אלא מה' מיני דגן חטין ושעורין וכוסמין ושבולת שועל ושיפון[מ], אלא באומר כל הזן עלי קונם, וכל מילי נמי דלא אקרו מזון מיהו מיזן זייני בר ממים ומלח, אלמא משחא זיין: סעיד. חשיב טפי ממזון[י]: והכתיב ויין ישמח לבב אנוש. וסיפא דקרא ולחם לבב אנוש יסעד, משמע אבל יין אינו אלא משמח. ומשני לאו כדקאמרת, אלא לחם יסעד ולא ישמח אבל יין סועד ומשמח: אי הכי. דזיין וסעיד מזון הוא ונבריך עליה שלש ברכות לאחריו, ואנן אמרינן לקמן בפרקין (דף לז.) כל שהוא משבעת המינין ולא מין דגן חכמים אומרים ברכה אחת: אוזוקי מזיק. לגופיה, ואין זו אכילה שטעונה ברכה, דגבי ברכה ואכלת כתיב[י]: דתני'. דלאו בר אכילה היא: השותה שמן של תרומה. בשוגג: משלם את הקרן. כשאחד[ק] מזיק את חבירו בממונו: ואין משלם חומש. דגבי חומש אכילה כתיב ואיש כי יאכל קדש בשגגה (ויקרא כב) פרט למזיק[ס]: ע"י הפת. משום לפתן: ע"י אניגרון. מין מאכל הוא ונותנים לתוכו שמן, ושנוי במשנה[ל] בכמה מקומות[ע]: דאמר רבה בר שמואל. לא אתא הכא אלא לפרושי לן מאי ניהו: מיא דסלקא. מים שסלקו בהן תרדין: דכולהו

תוספות

כאן לאחר ברכה. וכן בפ' כל כתבי (שבת ד' קיט.) אמרי' כשהיו מניחים השולחן היו אומרים לה' הארץ ומלואה וכשהיו מסלקין השולחן היו אומרים השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם:

כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום שנאמר[מ] ואספת דגנך. וא"ת והא לקמן בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מוקמי' ליה. וי"ל דמיירי ודאי שעושין רצונו אבל אין עושין רצונו כ"כ דאינם צדיקים גמורים [ס] ועוד י"ל דפליג ליה אהא דלקמן שבא לפרש מה בין עושים ואין עושין והכא בעושים[נ] ואין עושים כי הדדי (א) נינהו:

דרך טרקסמון. פירש"י[ס] היינו לאורייתא אבל מדרבנן גם חצר קובעת כדמשמע בפ' יוצא דופן (נדה ד' מז:) איזהו חצר שחייב במעשר וכו' וכן מוכח בפ' המביא (ביצה ד' לה.)[ע]:

טובא גריר. מכאן משמע שאסור לשתות יין בערב פסח מן המנח' ולמעלה[פ] ואם רוצה לשתו' צריך לשתות הרבה דטובא מגרר גריר:

לא

עין משפט נר מצוה

ו א מיי' פ"ג מהל' תלמוד תורה הלכה ז טוש"ע י"ד סי' רמו סעיף כא [בהגה] וטוש"ע או"ח סי' קנו:

ז ב מיי' פ"ג מהל' מעשר הלכה ד ו ופרק ד הלכה א

ז סמג עשין קלה טוש"ע י"ד סי' שלא סעיף פג:

ח ג טוש"ע י"ד סי' ריח סעיף יט:

ט ד טוש"ע או"ח סימן תע"א סעיף א:

י ה ו מיי' פ"ח מהלכות ברכות הלכה ב סמג עשין כז טוש"ע א"ח סי' רב סעיף ד:

יא ז מיי' פ"י מהלכות תרומה הלכה יא:

יב ח שם הלכה ב:

יג ט מיי' פ"ג מהלכות ברכות הל' ה סמג עשין כז טוש"ע א"ח סי' רב סעיף ד ובסימן רד סעי' יב ובסי' ריב ס"א:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה כאן בזמן. ועוד י"ל כו'. עי' תשובת רשד"ס (חלק או"ח סי' (ל"ט) [ל"א]):

הגהות וציונים

א] בכת"י הגירסא כתיב ואספת דגנך וגו' וכתיב ולקחתי דגני בעתו וגו' (וכ"ה הסדר הישר דפתח במקרא שבתורה, וגם כדאמר "כאן בזמן שישראל עושין וכו'" דק"ס): ב] ז"ל החזו"א (מעשרות ה, טו) תיבת "דרך חצרות" ע"כ ט"ס דעיקר הכניסה היא דרך חצרות, ובגיטין פא ע"א פח ע"א מנחות סז ע"ב ליתא וכן ברמב"ם פ"ד ה"א ליתא, עכ"ל. וכן בכת"י ליתא. ועיין בצל"ח שעמד בזה ומיישב הגירסא שלפנינו: ג] נדצ"ל לא במקום תיבת "אלא" (הגהות מהר"נ אדלר, וכ"ה בכת"י): ד] בדפו"ר הגירסא "משחא" (ופירושו ששותה שמן זית) ומחקו המהרש"ל, ולפי הנראה תקנו תיבת "משתה" ע"פ הרי"ף דגריס ואי שתי ליה משתיא וכ"ה ברבינו יונה: ה] תיבות "הסך שמן וכו' עד את החומש" ליתא בכת"י (ונכון הוא דאמאי צריך לאתוייה הכא ועיין צל"ח, דק"ס): ו] [צ"ל אכסיגרון כך איתא ביומא עו. ובשבועות כג. וכן אי' בערוך] (גליון): ז] צ"ל דבחטאו (רש"ש וכ"ה ברש"י שבע"י עיי"ש) ובכת"י הגי' שכשחוטאין: ח] ד"ה פני הבית צ"ל אחר ד"ה אין הטבל: ט] יש להוסיף והוה ליה השמן (ברכת ראש): י] אולי צ"ל טפי מזיין (באה"מ וכ"ה בכמה כת"י, ועיין צל"ח שביאר בארוכה נוסח שלפנינו): כ] צ"ל כשאר (וכ"ה בדפו"ר וכת"י): ל] במשנת ר' חייא ור"א (יעב"ץ): מ] צ"ל נאמר (רש"ש) והפסק הנקודה צ"ל לפני תיבת "נאמר": נ] והכא בעושין ועושין ואין עושין כי הדדי כצ"ל ופי' דלקמן מפרש מה בין עושין ואין עושין כל כך כסברת התוס' בתירוץ א' ואין עושין כלל ואיכא ג' בבות דע"כ צ"ל דס"ל הכי כיון דמיישב הני ב' פסוקים דהאי קרא דועמדו זרים איירי בעושין ומפיק מיניה דאפי' אסיפת דגן אינם צריכים לעשות כמ"ש מלאכת דגן באותו קרא ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני נכר אכריכם וקרא דואספת דגנך איירי באין עושין ע"כ פי' דאין עושין כ"כ דאל"כ קשה במאי מוקמת לקרא דולקחתי דגני אבל הכא לר"ח ב"פ אי ס"ד דאית ליה האי סברא למיפק מהאי קרא דועמדו זרים אפי' מלאכת אסיפת דגן למה ליה להקשות הני תרי קראי אהדדי ולקחתי דגני מואספת דגנך עדיפא מיניה ה"ל להקשות קרא דולקחתי דגני אקרא דועמדו זרים דמשמע אפי' זרים יעשו בשבילן אלא ודאי דלא מפיק מידי מהאי קרא כמו ר' ישמעאל וא"כ ל"ל ראיה אלא לב' מעלות אלו לאין עושין כלל ולעושין אבל לעושין ואין עושין כ"כ אין לו שום ראיה לחלק ביניהם וכי הדדי נינהו ואם כן ע"כ פליגי אהדדי (גליון): ס] נדצ"ל פי' ר"ת (הגהות מהר"נ אדלר) וכ"ה בתוס' הרא"ש: ע] הנה הך "דיוצא דופן" היא משנה מפורשת במס' מעשרות פ"ג מ"ה, והך "דהמביא" הוא במס' תרומות פ"ח מ"ג, ואמנם, כן הוא דרך התוס' אף שהמה משניות מפורשות כיון שסדר זרעים אין הכל רגילים בו, לכן במקום שהובאו משניות בתלמוד בסדרים הרגילים מציינין מקום להמסכת' הרגילה (צל"ח עיי"ש):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) גיטין דף פא., ב) [עפירש"י ותו' שם], ג) שם וב"מ דף פז:, ד) [לקמן דף לו.], ה) עירובין כו: ודף ל., ו) עיין לקמן דף לו:, ז) פסחים דף קז:, ח) [פסחים מד. סוכה ד.], ט) תוספתא פ"ז דתרומות ועיין כסף משנה פ"י דתרומות הי"א (יפה עינים), י) לקמן מא. מד., כ) שבועות כג. [יומא עו.], ל) מלכים א' טו ל, מ) עיין חלה פ"א מ"ב, נ) דברים ח י, ס) יומא פ:, ע) עיין רש"י שבועות כג. ד"ה ודלמא, פ) עיין פסחים צט ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה כאן בזמן וכו' כי הדדי. נ"ב בשניהם בעצמן הם אוספים את הדגן אלא שאם אין עושין לוקח הדגן מרשותם:

ליקוטי רש"י

[ההתחלה בעמוד א]

באומר כל הזן. מתני' דאסר ליה בכל מילי לאו דאמר יאסר עלי מזון דודאי לא מיקרי מזון אלא ה' מינין דהוו מין דגן דזייני וסעדי ליבא אלא כגון דאמר יאסר עלי כל הזן דמשמע כל דבר המשביע דכל מילי זייני חוץ ממים ומלח אבל מיסעד לא סעדי ולא מיקרו מזון [עירובין ל.]. אניגרון. וסתם אניגרון מי שלק תרדין כדאמרינן (ברכות לה:) אניגרון מיא דסילקא [שבת קט:]. מין מאכל שנותנין בו יין ובכמה מקומות שנינו בתוספ' אניגרון ואכסיגרון שנותנין בו יין ושמן [יומא עו.]. מיא דסלקא. תבשיל של תרדין [לקמן לט. שבועות כג.]. מרק תרדין [שבת קלד.].

תורה אור השלם

א) גּוֹזֵל אָבִיו וְאִמּוֹ וְאֹמֵר אֵין פָּשַׁע חָבֵר הוּא לְאִישׁ מַשְׁחִית: [משלי כח, כד]

ב) הֲלַיהֹוָה תִּגְמְלוּ זֹאת עַם נָבָל וְלֹא חָכָם הֲלוֹא הוּא אָבִיךָ קָּנֶךָ הוּא עָשְׂךָ וַיְכֹנְנֶךָ: [דברים לב, ו]

ג) שְׁמַע בְּנִי מוּסַר אָבִיךָ וְאַל תִּטֹּשׁ תּוֹרַת אִמֶּךָ: [משלי א, ח]

ד) לָכֵן אָשׁוּב וְלָקַחְתִּי דְגָנִי בְּעִתּוֹ וְתִירוֹשִׁי בְּמוֹעֲדוֹ וְהִצַּלְתִּי צַמְרִי וּפִשְׁתִּי לְכַסּוֹת אֶת עֶרְוָתָהּ: [הושע ב, יא]

ה) וְנָתַתִּי מְטַר אַרְצְכֶם בְּעִתּוֹ יוֹרֶה וּמַלְקוֹשׁ וְאָסַפְתָּ דְגָנֶךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ: [דברים יא, יד]

ו) לֹא יָמוּשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ וְהָגִיתָ בּוֹ יוֹמָם וָלַיְלָה לְמַעַן תִּשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת כְּכָל הַכָּתוּב בּוֹ כִּי אָז תַּצְלִיחַ אֶת דְּרָכֶךָ וְאָז תַּשְׂכִּיל: [יהושע א, ח]

ז) וְעָמְדוּ זָרִים וְרָעוּ צֹאנְכֶם וּבְנֵי נֵכָר אִכָּרֵיכֶם וְכֹרְמֵיכֶם: [ישעיה סא, ה]

ח) וְעָבַדְתָּ אֶת אֹיְבֶיךָ אֲשֶׁר יְשַׁלְּחֶנּוּ יְיָ בָּךְ בְּרָעָב וּבְצָמָא וּבְעֵירֹם וּבְחֹסֶר כֹּל וְנָתַן עֹל בַּרְזֶל עַל צַוָּארֶךָ עַד הִשְׁמִידוֹ אֹתָךְ: [דברים כח, מח]

ט) וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בִּעַרְתִּי הַקֹּדֶשׁ מִן הַבַּיִת וְגַם נְתַתִּיו לַלֵּוִי וְלַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה כְּכָל מִצְוָתְךָ אֲשֶׁר צִוִּיתָנִי לֹא עָבַרְתִּי מִמִּצְוֹתֶיךָ וְלֹא שָׁכָחְתִּי: [דברים כו, יג]

י) כִּי תְכַלֶּה לַעְשֵׂר אֶת כָּל מַעְשַׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁת שְׁנַת הַמַּעֲשֵׂר וְנָתַתָּה לַלֵּוִי לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה וְאָכְלוּ בִשְׁעָרֶיךָ וְשָׂבֵעוּ: [דברים כו, יב]

כ) וְיַיִן יְשַׂמַּח לְבַב אֱנוֹשׁ לְהַצְהִיל פָּנִים מִשָּׁמֶן וְלֶחֶם לְבַב אֱנוֹשׁ יִסְעָד: [תהלים קד, טו]

וְכָאן - בפסוק 'וְהָאָרֶץ נָתַן לִבְנֵי אָדָם' מדובר **לְאַחַר בְּרָכָה**, שאז כבר ניתנה רשות לבני אדם ליהנות מן הארץ.

הגמרא מביאה דרשה נוספת בחומרת הנהנה מהעולם הזה בלא ברכה:

אָמַר רַבִּי חֲנִינָא בַּר פָּפָּא, כָּל הַנֶּהֱנֶה מִן הָעוֹלָם הַזֶּה בְּלֹא בְּרָכָה, הרי הוא **כְּאִילּוּ גּוֹזֵל לְהַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא** את ברכתו[א], **וכאילו גוזל לִכְנֶסֶת יִשְׂרָאֵל** - לאומה הישראלית בכללותה[ב] את הפירות, כיון שבחטאו הפירות ילקו[ג]. **שֶׁנֶּאֱמַר** (משלי כח כד) **'גּוֹזֵל אָבִיו וְאִמּוֹ וְאוֹמֵר אֵין פָּשַׁע, חָבֵר הוּא לְאִישׁ מַשְׁחִית'**[ד], כלומר, מי שאינו מברך [ועל ידי זה גוזל את הקדוש ברוך הוא ואת כנסת ישראל] ואומר שאין זה פשע[ה], לפי שהוא מיקל, רואים אותו אחרים ולמדים ממנו להקל בברכות, ובכך הוא חבר לאיש המשחית את הרבים. מבאר רבי חנינא, מנין ש'אביו ואמו' שבפסוק הכוונה לקדוש ברוך הוא ולכנסת ישראל, **וְאֵין 'אָבִיו' אֶלָּא הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, שֶׁנֶּאֱמַר** (דברים לב ו) **'הַלְה' תִּגְמְלוּ זֹאת, עַם נָבָל וְלֹא חָכָם, הֲלֹא הוּא אָבִיךָ קָּנֶךָ'**[ו], הרי שהקדוש ברוך הוא אב. **וְאֵין 'אִמּוֹ' אֶלָּא כְּנֶסֶת יִשְׂרָאֵל, שֶׁנֶּאֱמַר** (משלי א ח) **'שְׁמַע בְּנִי מוּסַר אָבִיךָ וְאַל תִּטֹּשׁ תּוֹרַת אִמֶּךָ'**, וביאורו, שמע לתורה שבכתב ושבעל פה שה' נתן למשה, ואל תטוש תורת אומתך שהיא כנסת ישראל, ו'תורה' זו היא דברי סופרים שהוסיפו ועשו סייגים לתורה[ז]. הרי שכנסת ישראל קרויה אם.

מבררת הגמרא, **מַאי** - מה היא הכוונה בהמשך הפסוק **'חָבֵר הוּא לְאִישׁ מַשְׁחִית'**[ח]. משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי חֲנִינָא בַּר פָּפָּא, חָבֵר הוּא לְיָרָבְעָם בֶּן נְבָט, שֶׁהִשְׁחִית אֶת יִשְׂרָאֵל לַאֲבִיהֶם שֶׁבַּשָּׁמַיִם,** שכיון שאחרים למדים מאדם זה להקל בברכות, נמצא שהוא חוטא ומחטיא, ובכך הוא חבר לירבעם בן נבט שחטא והחטיא את ישראל[ט].

★

הגמרא מביאה דרשה נוספת מרבי חנינא בר פפא:

רַבִּי חֲנִינָא בַּר פָּפָּא רָמֵי - הקשה, **כְּתִיב** (הושע ב יא) **'לָכֵן אָשׁוּב וְלָקַחְתִּי דְגָנִי בְּעִתּוֹ וגו' וְתִירוֹשִׁי בְּמוֹעֲדוֹ'**, ומלשון 'דגני' משמע שהדגן הוא קנינו של ה', **וּלעומת זאת כְּתִיב** בקריאת שמע (דברים יא יד) **'וְאָסַפְתָּ דְגָנֶךָ וגו' וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ'**, ומהלשון 'דגנך' משמע שהדגן הוא קנינו של האדם.

מתרץ רבי חנינא בר פפא, **לֹא קַשְׁיָא, כָּאן** - מה שנאמר 'וְאָסַפְתָּ דְגָנֶךָ', מדובר **בִּזְמַן שֶׁיִּשְׂרָאֵל עוֹשִׂין רְצוֹנוֹ שֶׁל מָקוֹם**[יא], שאזי הדגן שלהם[יב], **וְכָאן** - ומה שנאמר 'וְלָקַחְתִּי דְגָנִי בְּעִתּוֹ', מדובר **בִּזְמַן שֶׁאֵין יִשְׂרָאֵל עוֹשִׂין רְצוֹנוֹ שֶׁל מָקוֹם**[יג], שאז לוקח ה' את הדגן ומראה להם שהוא שלו.

★

בפסוק 'וְאָסַפְתָּ דְגָנֶךָ' משמע שיש לאדם לטרוח בפרנסתו. הגמרא מביאה מחלוקת תנאים בענין זה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, נאמר בפסוק (שם) **'וְאָסַפְתָּ דְגָנֶךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ', מַה תַּלְמוּד לוֹמַר** - מה בא הפסוק להשמיענו[יד].

מבארת הברייתא, **לְפִי שֶׁנֶּאֱמַר** כשציוה ה' את יהושע לאחר מותו של משה (יהושע א ח), **'לֹא יָמוּשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ וְהָגִיתָ בּוֹ יוֹמָם וָלַיְלָה', יָכוֹל** הייתי לומר **שהַדְּבָרִים** שבפסוק יש להבינם **כִּכְתָבָן** - כמו שהם כתובים, היינו שלא ימוש [-יסור] ספר התורה מפיך ולא יעסוק אדם במלאכה לפרנסתו, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב **'וְאָסַפְתָּ דְגָנֶךָ'**, ומבואר שעל האדם לעסוק בפרנסתו. וכיצד יתיישבו שני הכתובים, אלא **הַנְהֵג בָּהֶן** - עם דברי התורה **מִנְהַג דֶּרֶךְ אֶרֶץ**[טו], כלומר יש לאדם לבטל מדברי תורה למלאכתו כפי צורך פרנסתו, שאלמלא כן יצטרך לבריות וסופו להבטל לגמרי מן התורה. **דִּבְרֵי רַבִּי יִשְׁמָעֵאל**[טז].

א. **רש"י** (ד"ה גוזל). ובמשלי (כח כד) ביאר רש"י, שגוזל מה' את בניו, על ידי שגורם לאחרים לחטוא [ראה להלן] ומפריד אותם מה'. ומהרש"א (ח"א לעיל ע"א ד"ה ל"ק) ביאר, שגוזל את המאכל, וכמבואר לעיל (ע"א) שקודם ברכה המאכל שייך לה'. [אך רש"י בדווקא לא פירש כן, שהרי אם כן היה לרבי חנינא לומר על כך לשון 'מעילה' שהוא חמור יותר מגזילה, ומדוע הזכיר לשון גזילה בלבד. לכך פירש רש"י שהגזילה האמורה כאן היא על הברכה ולא על המאכל. חדש האביב (ברש"י ד"ה גוזל). ובשלמה משנתו (ברש"י שם) כתב, שלא שייך לומר גזילה על המאכל, שהרי כל מה שאדם נוטל לעצמו הרי זה ברשות הקב"ה, שאף האדם עצמו הוא ברשות הקב"ה, ושייך לגבי המאכל רק לשון 'מזיק'].

ב. **ראש** יוסף (ד"ה כל).

ג. **רש"י** (ד"ה וכנסת). שהברכות הם הגורמים שפע הברכה מלמעלה על הפירות שמברכים עליהם. מהרש"א (ח"א ד"ה לא).

ד. **בפשטות** כוונת הפסוק, שהגוזל את אביו ואמו, ואומר שאין בכך פשע כיון שלבסוף הוא יירש אותם, הרי הוא 'חבר לאיש משחית', שהוא בן סורר ומורה המשחית ממון אביו. אך לפי זה לשון 'גוזל' הוא דחוק, שהיה לפסוק לומר 'גונב' וכלשון המשנה (סנהדרין עא.) לגבי בן סורר ומורה, לכך הוציא רבי חנינא את הכתוב מפשוטו. מהרש"א (ח"א לעיל ע"א ד"ה ל"ק).

ה. **מה** שאומר שאין בכך פשע, לפי שסבור שאין הקב"ה צריך את הודאתו. תנובות ברוך (תניינא, בהקדמה). וראה ביאורים נוספים בשלמה משנתו (ברש"י ד"ה ולכנסת) ובמרומי שדה (ברש"י ד"ה אין). אמנם בברכת הבית (בהקדמה) כתב, שאין מדובר כשאינו מברך כלל, אלא כשאינו נזהר לברך את הברכה הראויה, ולכך הוא סבור שאין בכך פשע.

ו. **ביאור** הפסוק, האם לה' תגמלו כך שתכעיסו אותו, שיש בידו ליפרע מכם ושהטיב לכם בכל הטובות, הלא בכך אתם עם נבל [שאינכם מכירים טובה על חסדי ה'] ולא חכם [שאינכם מבינים שיש בידו להרע ולהיטיב לכם], שהרי ה' הוא אביך שקנה ותיקן אותך. ע"פ רש"י (דברים לב ו).

ז. **רש"י** (משלי שם).

הטעם שרבי חנינא לא דרש שאביו זה הקב"ה מתחילת פסוק זה, ולא היה צריך להביא את הפסוק 'הלא הוא אביך קנך'. כיון ש'שמע בני מוסר אביך' אפשר לפרשו על אביו בשר ודם ואין הכרח לפרשו על הקב"ה. אך 'ואל תטוש תורת אמך' אי אפשר לפרשו על אמו בשר ודם, שהרי לא שייך תורה באמו, שאשה אינה מחוייבת בתלמוד תורה, לכך דרש רבי חנינא שאמו זו כנסת ישראל. ע"פ מהרש"א (ח"א לעיל ע"א ד"ה ל"ק). וראה שם עוד ש'אמך' בגימטריא 'ישראל' [משום שכ"ף פשוטה מאותיות מנצפ"ך נחשבת לחמש מאות, וביחד הם בגימטריא 'ישראל'].

ח. **אין** לפרש כפשוטו שמי שלא מברך חבר לעובר עבירות, כיון שפשוט הוא והפסוק לא היה צריך לומר זאת. אלא ודאי הפסוק מתכוון לדמותו לאדם מסוים שהיה איש משחית, ולכך שואלת הגמרא למי הכוונה. שיטה מקובצת (ד"ה מאי).

ט. **ירבעם** החטיא את ישראל בעבודה זרה ומנע מהם לעלות לרגל (מלכים א' פרקים יב-יג).

הטעם שדימו המזלזל בברכות לירבעם יותר מכל עובר עברה, כיון שענין הברכות הוא להשריש את האמונה בה' שכל הבריאה שלו, וכמו שמצאנו באברהם אבינו שלימד את אורחיו לברך כדי שיאמינו בה'. והנמנע מלברך, נמנע מלהפיץ אמונה זו, אך אף שעושה זאת רק בשב ואל תעשה, אומר הכתוב, שאף על פי כן הוא חבר לירבעם בן נבט שקלקל את האמונה בה' בקום ועשה, והסית את ישראל בידים לעבוד עבודה זרה. וכמאמר הכתוב (משלי יח ט) 'גם מתרפה במלאכתו אח הוא לבעל משחית', שביאורו, גם מי שמתרפה בשב ואל תעשה, הוא אח וקרוב למי שמשחית ומקלקל בידים. אחרונים.

י. **ענין** הפסוק, שישראל אינם שמים אל ליבם שמזונם ושאר צרכיהם הם מאת ה', ולכך אומר ה' שישוב ויטול אותם מהם. 'בעתו' ו'במועדו' היינו בזמן גמר בישול הפירות. ע"פ רש"י (הושע ב יא).

יא. **כפי** שמבואר בכתוב שם (דברים יא יג-יד) 'והיה אם שמֹע תשמעו אל מצותי אשר אנכי מצוה אתכם היום, לאהבה את ה' אלהיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם. ונתתי מטר ארצכם בעתו יורה ומלקוש, ואספת דגנך ותירשך ויצהרך' וגו'.

יב. **בעיון** יעקב (ד"ה כאן) העיר, הלא כשהתבואה בדיגונה הרי זה קודם ברכה, ולעיל (ע"א) נאמר שקודם ברכה הפירות שייכים להקב"ה. ותירץ, שכשעושים את רצונו של הקב"ה בודאי יברכו, וכבר בשעת הדיגון נקרא על שמם. וראה שם תירוץ נוסף.

יג. **כפי** שמבואר בכתוב שם (הושע ב י-יא) 'והיא לא ידעה כי אנכי נתתי לה הדגן והתירוש והיצהר, וכסף הרביתי לה וזהב עשו לבעל. לכן אשוב ולקחתי דגני בעתו ותירושי במועדו' וגו'.

יד. **הוקשה** לברייתא, הלא תיבת 'ואספת' מיותרת, שהיתה התורה יכולה לומר 'ונתתי מטר ארצכם בעתו יורה ומלקוש ודגן ותירוש', ואנו נדע בודאי שנאסוף בשעת האסיף כמנהג העולם. צל"ח (ד"ה ואספת).

טו. **'דרך** ארץ' ביאורו מנהגם ודרכם של הבריות. ופעמים הכוונה לנימוסים ודרכי הנהגה ראויים, אך כאן הכוונה למלאכה, והכל לפי הענין. ע"פ רבינו יונה (אבות פ"ב מ"ב).

טז. **בתחילה** כשהבינה הגמרא שהפסוק 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך' הוא דברים ככתבם, אם כן פירוש הפסוק שלא ימוש מפיך אפילו מעט. אך למסקנת רבי ישמעאל, כוונת הפסוק היא לא ימוש לגמרי, כלומר, אל תמנע מלעסוק בפרנסה, ובכך תגרום שתתבטל מן התורה וימוש ספר התורה מפיך לגמרי. אחרונים, בביאור כוונת רש"י (ד"ה מנהג).

נחלקו הראשונים לשיטת רבי ישמעאל, במה תהא עיקר השתדלות האדם. דעת רבינו אלחנן (הו"ד בתוס' הרא"ש ד"ה ואספת, ובהגהות מיימוני הל' תלמוד תורה פ"ג אות ב) והמאירי (ד"ה רבוי), שיעשה תורתו עיקר, וישתדל לפרנסתו כפי ההכרח, ולא שישקיע בכך את כל

כאן לאחר ברכה. וכן בת"ל כתבי (שבת ד' קיט.) אמרי' כשהיו מניחים השולחן היו אומרים לה' הארץ ומלואה וכשהיו מסלקין השולחן היו אומרים השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם:

כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום שנאמר[מ] ואספת דגנך. וא"ת והא לקמן בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מוקמי' ליה. וי"ל דמיירי ודאי שעושין רצונו אבל אין עושין רצונו כ"כ דאינם צדיקים גמורים[נ] ועוד י"ל דפליג ליה אהא דלקמן שבא לפרש מה בין עושים ואין עושין והכא בעושים[ס] ואין עושים כי הדדי (א) נינהו:

דרך טרקסמון. פירש"י[פ] היינו לאורייתא אבל מדרבנן גם חצר קובעת כדמשמע בפ' יוצא דופן (נדה ד' מז:) איזהו חצר שחייב במעשר וכו' וכן מוכח בפ' המביא (ביצה ד' לה.)[ע]:

טובא גריר. מכאן משמע שאסור לשתות יין בערב פסח מן המנח' ולמעלה[פ] ואם רוצה לשתו' צריך לשתות הרבה דטובא מגרר גריר: לא

כאן לאחר ברכה א"ר חנינא בר פפא כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו גוזל להקב"ה וכנסת ישראל שנא' א) גוזל אביו ואמו ואומר אין פשע חבר הוא לאיש משחית ואין אביו אלא הקב"ה שנא' ב) הלא הוא אביך קנך ואין אמו אלא כנסת ישראל שנא' ג) שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך מאי חבר הוא לאיש משחית א"ר חנינא בר פפא חבר הוא לירבעם בן נבט שהשחית את ישראל לאביהם שבשמים: ר' חנינא בר פפא רמי כתיב ד) ולקחתי דגני בעתו וגו' וכתיב ה) ואספת דגנך וגו'[א] ל"ק כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום כאן בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום. ת"ר א ואספת דגנך מה ת"ל לפי שנא' ו) לא ימוש ספר התורה הזה מפיך יכול דברים ככתבן ת"ל ואספת דגנך הנהג בהן מנהג דרך ארץ דברי ר' ישמעאל ר"ש בן יוחי אומר אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה ודש בשעת דישה וזורה בשעת הרוח תורה מה תהא עליה אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י אחרים שנא' ז) ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו' ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י עצמן שנא' ה) ואספת דגנך ולא עוד אלא שמלאכת אחרים נעשית על ידן שנא' ח) ועבדת את אויבך וגו' אמר אביי הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידן כר' שמעון בן יוחי ולא עלתה בידן א"ל רבא לרבנן במטותא מינייכו ביומי ניסן וביומי תשרי לא תתחזו קמאי כי היכי דלא תטרדו במזונייכו כולא שתא: אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן משום רבי יהודה בר' אלעאי בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים דורות הראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי זו וזו נתקיימה בידן דורות האחרונים שעשו מלאכתן קבע ותורתן עראי זו וזו לא נתקיימה בידן ואמר רבה בר בר חנה אר"י משום ר"י בר' אלעאי[ג] בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים דורות הראשונים היו מכניסין פירותיהן דרך ב) טרקסמון כדי לחייבן במעשר דורות האחרונים מכניסין פירותיהן דרך גגות דרך חצרות[ב] דרך קרפיפות כדי לפטרן ג מן המעשר ג) דא"ר ינאי אין הטבל מתחייב במעשר עד שיראה פני הבית שנא' ט) בערתי הקדש מן הבית ור' יוחנן אמר אפי' חצר קובעת שנא' י) ואכלו בשעריך ושבעו: חוץ מן היין וכו': מאי שנא יין אילימא משום דאשתני לעלויא אשתני לברכה והרי שמן דאשתני לעלויא ולא אשתני לברכה ד) דאמר רב יהודה אמר שמואל וכן א"ר יצחק א"ר יוחנן שמן זית מברכין עליו בפה"ע אמרי התם משום דלא אפשר היכי נבריך נבריך בורא פרי הזית פירא גופיה זית אקרי ונבריך עליה בורא פרי עץ זית אלא אמר מר זוטרא חמרא זיין משחא לא זיין ומשחא לא זיין והתנן ה) הנודר ד מן המזון מותר במים ובמלח והוינן בה מים ומלח הוא דלא אקרי מזון הא כל מילי אקרי מזון נימא תיהוי תיובתא דרב ושמואל דאמרי ו) אין מברכין בורא מיני מזונות אלא בה' המינין בלבד וא"ר הונא באומר כל הזן עלי אלמא משחא זיין אלא חמרא סעיד ומשחא לא סעיד וחמרא מי סעיד ז) והא רבא ה הוה שתי חמרא כל מעלי יומא דפסחא כי היכי דנגרריה ללביה וניכול מצה טפי טובא גריר פורתא סעיד ומי סעיד כלל והכתיב כ) ויין ישמח לבב אנוש ולחם לבב אנוש יסעד וגו' נהמא הוא דסעיד חמרא לא סעיד אלא[ג] חמרא אית ביה תרתי סעיד ומשמח נהמא מסעד סעיד שמוחי לא משמח אי הכי נבריך עליה שלש ברכות לא קבעי אינשי סעודתייהו עלויה א"ל רב נחמן בר יצחק לרבא אי קבע עלויה סעודתיה מאי א"ל לכשיבא אליהו ויאמר אי הויא קביעותא השתא מיהא ה) בטלה דעתו אצל כל אדם: גופא אמר רב יהודה אמר שמואל וכן א"ר יצחק א"ר יוחנן ה שמן זית מברכין עליו בורא פרי העץ היכי דמי אילימא ו דקא שתי ליה (משתה[ד]) אוזוקי מזיק ליה ט) דתניא ז השותה שמן של תרומה משלם את הקרן ואינו משלם את החומש ח הסך שמן של תרומה משלם את הקרן ומשלם את החומש[ה] אלא דקא אכיל ליה על ידי פת אי הכי הויא ליה פת עיקר והוא טפל ותנן י) זה הכלל ט כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה אלא דקא שתי ליה ע"י אניגרון דאמר רבה בר שמואל ל) אניגרון מיא דסלקא אנסיגרון[ו] מיא דכולהו

גוזל להקב"ה. את ברכתו: וכנסת ישראל. שכשחטאו[ז] הפירות לוקין: אין פשע. ולפי שהוא מיקל רואים האחרים ולמדין ממנו לעשות כן ליהנות מן העולם בלא ברכה, ולכך נקרא זה המיקל חבר לאיש משחית: לירבעם בן נבט. שחטא והחטיא את ישראל[ל], כך הוא חוטא ומחטיא: בזמן שעושין רצונו. הדגן שלהם. וכשאין עושים רצונו נוטלו ומראה להם שהוא שלו: דברים ככתבן. שלא יעסוק בדרך ארץ: הנהג בהם. עם דברי תורה: מנהג דרך ארץ. שאם תבא לידי צורך הבריות סופך ליבטל מדברי תורה: אפשר. בתמיה, אפשר כדבריך: ביומי ניסן. ימי הקציר: ביומי תשרי. דריכת הגתות והבדים: דרך טרקסמון. דרך שערי החצר והבית: [ח] פני הבית. פתח כניסה ויציאה: אין הטבל מתחייב במעשר. מן התורה, אבל אכילת קבע אסור לאכול מדרבנן: זית אקרי. והוה ליה[ט] בורא פרי הפרי, שהפרי קרוי זית, ואין זו בריאת שמים כי בידי אדם היא בריאה זו, אבל גבי גפן הגפן היא העץ והענבים הם פרי הגפן: חמרא זיין. להכי חשיב לקבוע לו ברכה לעצמו: ואמר רב הונא. הא דקתני מותר במים ובמלח ואסור בשאר אוכלין ומשקין לאו באומר קונם מזון עלי, דאין מזון אלא מה' מיני דגן חטין ושעורין וכוסמין ושבולת שועל ושיפון[מ], אלא באומר כל הזן עלי קונם, וכל מילי נהי דלא אקרו מזון מיהו מיזן זייני בר ממים ומלח, אלמא משחא זיין: סעיד. חשיב טפי ממזון[י]: והכתיב ויין ישמח לבב אנוש. וסיפא דקרא ולחם לבב אנוש יסעד, משמע אבל יין אינו אלא משמח. ומשני לאו כדקאמרת, אלא לחם יסעד ולא ישמח אבל יין סועד ומשמח: אי הכי. דזיין וסעיד מזון הוא ונבריך עליה שלש ברכות לאחריו, ואנן אמרינן לקמן בפרקין (דף לז.) כל שהוא משבעת המינין ולא מין דגן חכמים אומרים ברכה אחת: אוזוקי מזיק. לגופיה, ואין זו אכילה שטעונה ברכה, דגבי ברכה ואכלת כתיב[כ]: דתני'. דלאו בר אכילה היא: השותה שמן של תרומה. בשוגג: משלם את הקרן. כשאחר[ל] מזיק את חבירו בממונו: ואין משלם חומש. דגבי חומש אכילה כתיב ואיש כי יאכל קדש בשגגה (ויקרא כב) פרט למזיק[מ]: ע"י הפת. משום לפתן: ע"י אניגרון. מין מאכל הוא ונותנים לתוכו שמן, ושנוי במשנה[נ] בכמה מקומות[ס]: דאמר רבה בר שמואל. לא אתא הכא אלא לפרושי לן מאי ניהו: מיא דסלקא. מים שסלקו בהן תרדין: דכולהו

עין משפט
נר מצוה

ו א מיי' פ"ג מהל' תלמוד תורה הלכה ז טוש"ע י"ד סי' רמו סעיף כא [בהגה] וטוש"ע או"ח סי' קנו:
ז ב מיי' פ"ג מהל' מעשר הלכה ד ו ופרק ד הלכה א ו סמג עשין קלה טוש"ע י"ד סי' שלא סעיף פג:
ח ג טוש"ע י"ד סי' רז סעיף יט:
ט ד טוש"ע או"ח סימן תע"א סעיף א:
י ה ו מיי' פ"ח מהלכות ברכות הלכה ג סמג עשין כז טוש"ע א"ח סי' רב סעיף ד:
יא ז מיי' פ"י מהלכות תרומה הלכה יא:
יב ח שם הלכה ג:
יג ט מיי' פ"ג מהלכות ברכות הל' ה סמג עשין כז טוש"ע א"ח סי' רב סעיף ד וסימן רד סעי' יב ובסי' ריב ס"א:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה כאן בזמן. ועוד י"ל כו'. עי' תשובת רשד"ם (חלק או"ח סי' (ל"ט) [ל"א]):

הגהות וציונים

א] בכת"י הגירסא כתיב **ואספת דגנך** וגו' וכתיב **ולקחתי דגני בעתו** וגו' (וכ"ה הסדר הישר דפתח במקרא שבתורה, וגם כדאמר "כאן בזמן שישראל עושין וכו'" דק"ס): **ב]** ז"ל החזו"א (מעשרות ה, טו) תיבת "דרך חצרות" ע"כ ט"ס דעיקר הכניסה היא דרך חצרות, ובגיטין פא ע"א פח ע"א מנחות סז ע"ב ליתא וכן ברמב"ם פ"ד ה"א ליתא, עכ"ל. וכן בכת"י ליתא. ועיין בצל"ח שעמד בזה ומיישב הגירסא שלפנינו: **ג]** נדצ"ל **לא** במקום תיבת "אלא" (הגהות מהר"נ אדלר, וכ"ה בכת"י): **ד]** בדפו"ר הגירסא "משחא" (ופירושו ששותה שמן זית) ומחקו המהרש"ל, ולפי הנראה תקנו תיבת "משתה" ע"פ הרי"ף דגריס ואי שתי ליה **משתיא** וכ"ה ברבינו יונה: **ה]** תיבות "הסך שמן וכו' עד את החומש" ליתא בכת"י (ונכון הוא דאמאי צריך לאתוייה הכא ועיין צל"ח, דק"ס): **ו]** [צ"ל **אכסיגרון** כך איתא ביומא עו. ובשבועות כג. וכן אי' בערוך] (גליון): **ז]** צ"ל **דבחטאו** (רש"ש וכ"ה ברש"י שבע"י עיי"ש) ובכת"י הגי' **שבשחוטאין**: **ח]** ד"ה פני הבית צ"ל אחר ד"ה אין הטבל: **ט]** יש להוסיף והוה ליה **השמן** (ברכת ראש): **י]** אולי צ"ל טפי **מזיין** (באה"מ וכ"ה בכמה כת"י, ועיין צל"ח שביאר בארוכה נוסח שלפנינו): **כ]** צ"ל **כשאר** (וכ"ה בדפו"ר וכת"י): **ל]** במשנת ר' חייא ור"א (יעב"ץ): **מ]** צ"ל **נאמר** (רש"ש) והפסק הנקודה צ"ל לפני תיבת "נאמר": **נ]** והכא בעושין **ועושין** ואין עושין כי הדדי כצ"ל ופי' דלקמן מפרש מה בין עושין ואין עושין כל כך כסברות התוס' בתירוץ א' ואין עושין כלל ואיכא ג' בבות דע"כ צ"ל דס"ל הכי כיון דמיישב הני ב' פסוקים דהאי קרא דועמדו זרים איירי בעושין ומפיק מיניה דאפי' אסיפת דגן אינם צריכים לעשות כמ"ש מלאכת דגן באותו קרא ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני נכר אכריכם וקרא דואספת דגנך איירי באין עושין ע"כ פי' דאין עושין כ"כ דאל"כ קשה במאי מוקמת לקרא דולקחתי דגני אבל הכא לר"ח ב"פ אי ס"ד דאית ליה האי סברא למיפק מהאי קרא דועמדו זרים אפי' מלאכת אסיפת דגן למה ליה להקשות הני תרי קראי אהדדי ולקחתי דגני מואספת דגנך עדיפא מיניה ה"ל להקשות קרא דולקחתי דגני אקרא דועמדו זרים דמשמע אפי' זרים יעשו בשבילן אלא ודאי דלא מפיק מידי מהאי קרא כמו ר' ישמעאל וא"כ ל"ל ראיה אלא לב' מעלות אלו לאין עושין כלל ולעושין אבל לעושין ואין עושין כ"כ אין לו שום ראיה לחלק ביניהם וכי הדדי נינהו ואם כן ע"כ פליגי אהדדי (גליון): **ס]** נדצ"ל **פי' ר"ת** (הגהות מהר"נ אדלר) וכ"ה בתוס' הרא"ש: **ע]** הנה הך "דיוצא דופן" היא משנה מפורשת במס' מעשרות פ"ג מ"ה, והך "דהמביא" הוא במס' תרומות פ"ח מ"ג, ודרך התוס' אף שהמה משניות מפורשות כיון שסדר זרעים אין הכל רגילים בו, לכן במקום שהובאו משניות בתלמוד בסדרים הרגילים מציינין מקום להמסכת' הרגילה (צל"ח עיי"ש):

מסורת הש"ס
עם הוספות

א) גיטין דף פא., ב) [עפירש"י ותו' שם], ג) שם וב"מ דף פח:, ד) [לקמן דף לו.], ה) עירובין כו: ודף ל., ו) עיין לקמן דף לו:, ז) פסחים דף קז:, ח) [פסחים מד. סוכה ד.], ט) תוספתא פ"ז דתרומות ועיין כסף משנה פ"י דתרומות ה"א (יפה עינים), י) לקמן מא. מד., כ) שבועות כג. [יומא עו.], ל) מלכים א' טו ל, מ) עיין חלה פ"א מ"ב, נ) דברים ח י, ס) יומא פ:, ע) עיין רש"י שבועות כג. ד"ה ודלמא, פ) עיין פסחים צט ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה כאן בזמן וכו' כי הדדי. נ"ב בשניהם בעצמן הם אוספים את הדגן אלא שאם אין עושין לוקח הדגן מרשותם:

תורה אור השלם

א) גֹּוזֵל אָבִיו וְאִמּוֹ וְאֹמֵר אֵין פָּשַׁע חָבֵר הוּא לְאִישׁ מַשְׁחִית: [משלי כח, כד]
ב) הַלַיְהוָה תִּגְמְלוּ זֹאת עַם נָבָל וְלֹא חָכָם הֲלוֹא הוּא אָבִיךָ קָּנֶךָ הוּא עָשְׂךָ וַיְכֹנְנֶךָ: [דברים לב, ו]
ג) שְׁמַע בְּנִי מוּסַר אָבִיךָ וְאַל תִּטֹּשׁ תּוֹרַת אִמֶּךָ: [משלי א, ח]
ד) לָכֵן אָשׁוּב וְלָקַחְתִּי דְגָנִי בְּעִתּוֹ וְתִירוֹשִׁי בְּמוֹעֲדוֹ וְהִצַּלְתִּי צַמְרִי וּפִשְׁתִּי לְכַסּוֹת אֶת עֶרְוָתָהּ: [הושע ב, יא]
ה) וְנָתַתִּי מְטַר אַרְצְכֶם בְּעִתּוֹ יוֹרֶה וּמַלְקוֹשׁ וְאָסַפְתָּ דְגָנֶךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ: [דברים יא, יד]
ו) לֹא יָמוּשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ וְהָגִיתָ בּוֹ יוֹמָם וָלַיְלָה לְמַעַן תִּשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת כְּכָל הַכָּתוּב בּוֹ כִּי אָז תַּצְלִיחַ אֶת דְּרָכֶךָ וְאָז תַּשְׂכִּיל: [יהושע א, ח]
ז) וְעָמְדוּ זָרִים וְרָעוּ צֹאנְכֶם וּבְנֵי נֵכָר אִכָּרֵיכֶם וְכֹרְמֵיכֶם: [ישעיה סא, ה]
ח) וְעָבַדְתָּ אֶת אֹיְבֶיךָ אֲשֶׁר יְשַׁלְּחֶנּוּ יְיָ בָּךְ בְּרָעָב וּבְצָמָא וּבְעֵירֹם וּבְחֹסֶר כֹּל וְנָתַן עֹל בַּרְזֶל עַל צַוָּארֶךָ עַד הִשְׁמִידוֹ אֹתָךְ: [דברים כח, מח]
ט) וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בִּעַרְתִּי הַקֹּדֶשׁ מִן הַבַּיִת וְגַם נְתַתִּיו לַלֵּוִי וְלַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה כְּכָל מִצְוָתְךָ אֲשֶׁר צִוִּיתָנִי לֹא עָבַרְתִּי מִמִּצְוֹתֶיךָ וְלֹא שָׁכָחְתִּי: [דברים כו, יג]
י) כִּי תְכַלֶּה לַעְשֵׂר אֶת כָּל מַעְשַׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁת שְׁנַת הַמַּעֲשֵׂר וְנָתַתָּה לַלֵּוִי לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה וְאָכְלוּ בִשְׁעָרֶיךָ וְשָׂבֵעוּ: [דברים כו, יב]
כ) וְיַיִן יְשַׂמַּח לְבַב אֱנוֹשׁ לְהַצְהִיל פָּנִים מִשָּׁמֶן וְלֶחֶם לְבַב אֱנוֹשׁ יִסְעָד: [תהלים קד, טו]

משנת ראשונים

מאי חבר הוא לאיש משחית. פירוש דאי כפשטיה מאי קאמר, פשיטא דמאן דעבר עבירה חבר הוא למאן דעבר עבירה, אלא ודאי לאיש מסוים קאמר. **[הריטב"א]** **הנהג בהן מנהג דרך ארץ.** כלומר שתשתדל כפי מה שיחייב ההכרח ולא שתשקיע כל השתדלותך באלו הענינים, ולעולם אם יוכל יקבע זמן להכין צרכי ביתו כדי שלא יהא טרוד בהם כל השנה. **[מאירי]** **דרך טרקסמון.** פירוש טרק שער סימון בית. **[הריטב"א]** **אין הטבל מתחייב במעשר עד שיראה פני הבית.** אין הטבל נקבע למעשרות מן התורה עד שיכניסנו לביתו שנאמר בערתי הקדש מן הבית, והוא שיכניסנו דרך השער שנאמר ואכלו בשעריך, אבל אם הכניס תבואתו דרך גגות וקרפיפות פטור מן התרומה ומן המעשרות. **[רמב"ם, מעשר ד, א]** **[המשך בסוף המסכת]**

רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן יוֹחַי אוֹמֵר, וכי אֶפְשָׁר לומר כדברי רבי ישמעאל שיש לאדם לעסוק בפרנסתו, הרי אם אָדָם חוֹרֵשׁ בִּשְׁעַת חֲרִישָׁה, וְזוֹרֵעַ בִּשְׁעַת זְרִיעָה, וְקוֹצֵר בִּשְׁעַת קְצִירָה, וְדָשׁ בִּשְׁעַת דִּישָׁה, וְזוֹרֶה בִּשְׁעַת הָרוּחַ, תּוֹרָה מַה תְּהֵא עָלֶיהָ, הרי בכל ימות השנה טרוד לפרנסתו. אלא ודאי שהדרך הראויה היא לעסוק בתורה בכל שעותיו. אך אם כן כיצד יתפרנס, ועל מה נאמר 'וְאָסַפְתָּ דְגָנֶךָ', אֶלָּא, בִּזְמַן שֶׁיִּשְׂרָאֵל עוֹשִׂין רְצוֹנוֹ שֶׁל מָקוֹם, מְלַאכְתָּן נַעֲשֵׂית עַל יְדֵי אֲחֵרִים, שֶׁנֶּאֱמַר בנבואת ישעיה על הגאולה (ישעיה סא ה) 'וְעָמְדוּ זָרִים וְרָעוּ צֹאנְכֶם וגו' וּבְנֵי נֵכָר אִכָּרֵיכֶם וְכֹרְמֵיכֶם', ועל כך נאמר 'לֹא יָמוּשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ'. וְאִילוּ בִּזְמַן שֶׁאֵין יִשְׂרָאֵל עוֹשִׂין רְצוֹנוֹ שֶׁל מָקוֹם, מְלַאכְתָּן נַעֲשֵׂית עַל יְדֵי עַצְמָן ויהיו נצרכים למוש מהתורה לצורך פרנסתם, שֶׁנֶּאֱמַר 'וְאָסַפְתָּ דְּגָנֶךָ'. וְלֹא עוֹד, אֶלָּא שֶׁמְּלֶאכֶת אֲחֵרִים נַעֲשֵׂית עַל יָדָן, שֶׁנֶּאֱמַר בקללות שאמר משה לישראל אם לא ישמרו את התורה (דברים כח מח), 'וְעָבַדְתָּ אֶת אוֹיְבֶיךָ' וגו'[יז].

אָמַר אַבַּיֵי, הַרְבֵּה אנשים עָשׂוּ כְּרַבִּי יִשְׁמָעֵאל, שעסקו בתורה וטרחו במלאכה כפי צרכם, וְעָלְתָה בְּיָדָן - והצליחו בכך, שזה וזה התקיימו בידם[יח]. ואילו הרבה עשו כְּרַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן יוֹחַי שעסקו בתורה לבדה, וְלֹא עָלְתָה בְּיָדָן - ולא הצליחו, שכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עוון[יט].

הגמרא מביאה שאף דעת רבא שיש לנהוג כרבי ישמעאל:

אָמַר לְהוּ [-להם] רָבָא לְרַבָּנָן - לחכמים שבאו ללמוד אצלו, בְּמָטוּתָא מִינַּיְיכוּ - בבקשה מכם, בְּיוֹמֵי נִיסָן - בימי ניסן שהוא זמן הקציר[כ], וּבְיוֹמֵי תִּשְׁרֵי - ובימי תשרי שהוא זמן דריכת הגתות והבדים[כא], לָא תִּתְחֲזוּ קַמַּאי - לא תֵּראו לפני אלא תעסקו במלאכה, כִּי הֵיכִי דְּלָא תִּטַּרְדוּ בִּמְזוֹנַיְיכוּ כּוּלָּא שַׁתָּא - כדי שלא תהיו טרודים במזונותיכם כל השנה[כב].

הגמרא מבארת שאף שעל האדם לעסוק במלאכה, מכל מקום מהראוי שעיקר העסק יהיה בתורה:

אָמַר רַבָּה בַּר בַּר חַנָּה, אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן מִשּׁוּם [-בשם] רַבִּי יְהוּדָה בְּרַבִּי [-בן רבי] אִלְעַאי, בֹּא וּרְאֵה, שֶׁלֹּא כְּדוֹרוֹת הָרִאשׁוֹנִים דּוֹרוֹת הָאַחֲרוֹנִים. שהדּוֹרוֹת הָרִאשׁוֹנִים עָשׂוּ תּוֹרָתָן קֶבַע וּמְלַאכְתָּן עֲרַאי, זוֹ וָזוֹ נִתְקַיְּימָה בְּיָדָן, אבל דּוֹרוֹת הָאַחֲרוֹנִים שֶׁעָשׂוּ מְלַאכְתָּן קֶבַע וְתוֹרָתָן עֲרַאי, זוֹ וָזוֹ לֹא נִתְקַיְּימָה בְּיָדָן.

★

אגב המאמר הקודם, הגמרא מביאה חילוק נוסף בין דורות הראשונים לדורות האחרונים בחיבתם למצוות.

כדי שיתחייבו הפירות בתרומות ומעשרות מן התורה, צריכים להתקיים כמה תנאים. אחד מהם הוא 'ראיית פני הבית', היינו שיכניס הפרי מן השדה אל הבית דרך פתח הבית[כג]. בענין זה עוסק המאמר להלן:

וְאָמַר רַבָּה בַּר בַּר חַנָּה, אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן מִשּׁוּם רַבִּי יְהוּדָה בְּרַבִּי אִלְעַאי, בֹּא וּרְאֵה שֶׁלֹּא כְּדוֹרוֹת הָרִאשׁוֹנִים דּוֹרוֹת הָאַחֲרוֹנִים.

השתדלותו [וכך נפסק בשו"ע (או"ח סי' קנו ס"א) וראה במשנה ברורה (שם שער הציון סק"ב), ששיעור כדי פרנסתו הוא כל אחד לפי ערכו. וכתב עוד (שם סק"ג), שכדי שלא ירמה אותו היצר, יתבונן אילו היה מחויב לזון את חברו ולהלבישו לפי ערכו, איך היה משער מהו דבר ההכרח]. אך לדעת רבינו תם (הו"ד בתוס' הרא"ש והגהות מיימוני שם), עיקר ההשתדלות תהא בפרנסה [עיין שם הוכחתו]. ובמחזור ויטרי (סי' תכה) נוטה לומר שהעסק בשניהם יהיה שוה.

יש להקשות, שבמסכת מנחות (צט:) נאמר, 'שאל בן דמה בן אחותו של רבי ישמעאל את רבי ישמעאל, כגון אני שלמדתי כל התורה כולה, מהו ללמוד חכמת יונית. קרא עליו המקרא הזה, 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה' צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמת יונית'. ומשמע שרבי ישמעאל הבין את הפסוק 'לא ימוש' כפשוטו. ותירץ שו"ע הרב (הל' תלמוד תורה פ"ג קונטרס אחרון סק"א ד"ה והנה), שרבי ישמעאל התיר כאן להתבטל מן התורה רק לשם אומנות, שאם אין קמח אין תורה [ונמצא שבעסקו בפרנסה הוא מקיים 'לא ימוש'], אך ללמוד חכמה יונית אסור. וראה שם גדר האיסור.

יז. לשון הכתוב 'ועבדת את איביך אשר ישלחנו ה' בך ברעב ובצמא ובעירם ובחסר כל, ונתן על ברזל על צוארך עד השמידו אתך'.

מדברי אביי להלן משמע, שאף שאמר רבי שמעון בן יוחי 'בזמן שעושין' וכו' ו'בזמן שאין עושין' וכו', אין כוונתו שתלוי הדבר בכללות הדור, אלא תלוי הדבר בכל אדם ואדם, שאדם העושה רצונו של מקום יזכה שמלאכתו תיעשה על ידי אחרים, ואדם שאינו עושה רצונו של מקום יהיה נאלץ לעסוק בפרנסתו. אגרות משה (שו"ת, יו"ד ח"ד סי' לו), ועיין שם שהעלה צד שאינו תלוי בכל אדם, אלא תלוי בכלליות הדור, אם עושים רצונו של מקום.

יש לתמוה, כיצד אפשר לומר שהפסוק 'ואספת דגנך' עוסק כשאינם עושים רצונו של מקום, הלא בתחילת הפרשה כתבה התורה 'והיה אם שמע תשמעו אל מצותי אשר אנכי מצוה אתכם היום, לאהבה את ה' אלהיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם', ועל כך נאמר 'ואספת דגנך' וגו', אם כן מפורש בפסוק שמדובר בעושים רצונו של מקום. ועוד קשה, הלא לעיל העמיד רבי חנינא בר פפא פסוק זה בעושים רצונו של מקום. ותירץ בתוספות רבינו פרץ (ד"ה כאן), שהפסוק עוסק כשמקיימים את המצוות אך אינם לומדים יומם ולילה [והוכיח כן היעב"ץ (ד"ה ובזמן), ממה שנאמר בפרשה זו 'ולעבדו בכל לבבכם' שזו תפילה (תענית ב.), והרי מי שתורתו אומנותו פטור מתפילה (שבת יא.), ועל כרחך פרשה זו עוסקת כשאין תורתם אומנותם]. ולכך, רבי חנינא שחילק בין 'ולקחתי דגני' לבין 'ואספת דגנך', קרא לכך עושים רצונו של מקום, שהרי 'ולקחתי דגני' מדובר בעובדי עבודה זרה, וכלפיהם, אלו המקיימים את המצוות קרויים עושים רצונו של מקום. אך רבי שמעון בר יוחאי דיבר לגבי הפסוק 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', וכלפי זה אינם קרויים עושים רצונו של מקום, לפי שאינם עוסקים בתורה יומם ולילה. ומעין זה מבואר בתוספות (ד"ה כאן בזמן). ובשיטה מקובצת (ד"ה ובזמן) תירץ, שלדעת רבי שמעון בר יוחאי רק 'ונתתי מטר ארצכם בעתו יורה ומלקוש' חוזר על 'והיה אם שמוע' וגו', אך מתיבות 'ואספת דגנך' הוא ענין לעצמו, שהרי בזמן שעושים רצונו של מקום אסיפת הדגן היא על ידי אחרים כאמור בישעיה. וראה עוד בצל"ח (ד"ה ואספת).

בברייתא זו מבואר, שלדעת רבי שמעון בן יוחי דברים ככתבם, וצריך אדם שלא ימוש ספר התורה מפיו. וקשה, שבמסכת מנחות (צט:) אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי, אפילו לא קרא אדם אלא קריאת שמע שחרית וערבית קיים 'לא ימוש'. ותירץ תוספות הרא"ש (ד"ה רבי שמעון), שחובת תלמוד תורה הוא כאמור במנחות, וכאן אין כוונת רבי שמעון לחובה אלא לדרך הראויה. ומעין זה תירץ בשאגת אריה (קונ"א סי' א ד"ה אמנם). [ולפי זה, מה שאמר רבי שמעון בן יוחי 'תורה מה תהא עליה', כוונתו מי יגיע לסודה ולידיעתה כהוגן, אבל אין כוונתו מי יקיים מצוות תלמוד תורה. שלמה משנתו (ד"ה תורה)]. וראה עוד בברכי יוסף (יו"ד סי' רמו סק"א) ובשו"ע הרב (הל' תלמוד תורה פ"ג קונטרס אחרון סק"א ד"ה והנה) מה שכתבו בזה.

יח. עיון יעקב (ד"ה ועלתה).

יט. ע"פ שולחן ערוך (או"ח סי' קנו ס"א), וראה ביאור הלכה (שם ד"ה סופה). ולשון זו מקורה במשנה באבות (פ"ב מ"ב).

ביאר המהרש"א (ח"א ד"ה הרבה), שודאי צדיקים גמורים זוכים שמלאכתן נעשית על ידי אחרים, אך רוב העולם אינו כן. ולכך 'הרבה' שעשו כרבי שמעון בר יוחאי לא עלתה בידם, אבל מועטים מביניהם שהם צדיקים גמורים עלתה בידם. אך לעתיד לבא כל ישראל יהיו צדיקים גמורים, ועל כך נאמר 'ועמדו זרים ורעו צאנכם' וגו'.

כ. רש"י (ד"ה ביומי ניסן). ואין הכוונה דוקא לניסן עצמו, שהרי הקצירה נמשכת עד שבועות שהוא חג הקציר, אלא הכוונה לתקופת ניסן. מצפה איתן (כרש"י שם), עיין שם עוד.

כא. רש"י (ד"ה ביומי תשרי) ['גת' היא מקום סחיטת היין, ו'בית הבד' הוא מקום סחיטת השמן. ודרכם היה לדרוך על הענבים והזיתים לסוחטם]. ובמצפה איתן (כרש"י שם) כתב, שלולי דברי רש"י היה אפשר לבאר, משום שתקופת תשרי היא זמן הזריעה ולכך אמר רבא שלא יבואו לפניו.

כב. לכאורה כוונת הגמרא לדעת רש"י היא, שפרנסתם היתה ממלאכת השדה, וניסן ותשרי הם הזמנים הראויים לכך, ואם לא יעסקו בהם בקציר ובבציר ובגתות ובבדים, לא תהיה פרנסתם מזומנת ויהיו טרודים כל השנה לחזר אחר פרנסה מועטת המזדמנת מזמן לזמן [ראה אגרות משה (שו"ת, יו"ד ח"ד סי' לו)]. ובמאירי (ד"ה לאו) מבואר, שהיה באפשרותם לעסוק בתורה כל השנה ובכל חודש לעסוק מעט בפרנסה כפי הצורך הראוי לאותו החודש. אך אמר להם רבא, שראוי לאדם לקבוע זמן קצוב בשנה להכין את פרנסתו, ובשאר הזמן לעסוק בתורה לבדה, מאשר להיות טרוד בפרנסה כל השנה.

כג. פירות ארץ ישראל חייבים בתרומות ומעשרות. ומפריש מן הטבל תרומה גדולה ונותנו לכהן, ומפריש מעשר ראשון ונותנו ללוי. לאחר מכן מפריש מעשר שני ומעלהו לירושלים ואוכלו שם. מעשר שני נוהג בשנה הראשונה והשניה של שנות השמיטה וכן בשנים הרביעית והחמישית. בשנים השלישית והשישית נוהג מעשר עני במקומו, והיינו שנותן מעשר זה לעניים.

ושלשה תנאים יש לחיוב תרומות ומעשרות: א. 'עונת המעשר', היינו שיצמחו עד שיגיעו לשיעור הראוי, ואם נתלשו קודם לכן אינם חייבים במעשרות. שיעור זה משתנה בכל מין ומין, כפי ששנינו במשנה (מעשרות פ"א משנה ב-ד). ב. 'גמר מלאכה', היינו שתגמר מלאכת הפרי בשדה, כגון מירוח הכרי בתבואה. ובמשנה (מעשרות פ"א משנה ה-ח) התבאר מהו גמר מלאכה בכל מין ומין. ג. 'ראיית פני הבית', ואף הוא נזכר במשנה במעשרות (שם מ"ה). והגמרא להלן מביאה תנאי זה ביתר פירוט.

קודם שיתקיימו תנאים אלו, מותר מהתורה לאכול אף ללא תרומה ומעשר. אמנם אם הגיעו הפירות לעונת המעשר אף שלא ראו פני הבית, אסרו חכמים לאכלם אכילת קבע, ורק אכילת עראי מותרת. רש"י (ד"ה אין, פסחים ט. ד"ה ואי, נדה טו: ד"ה כדי) ועוד

כאן לאחר ברכה א"ר חנינא בר פפא כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו גוזל להקב"ה וכנסת ישראל שנא' א) גוזל אביו ואמו ואומר אין פשע חבר הוא לאיש משחית ואין אביו אלא הקב"ה שנא' ב) הלא הוא אביך קנך ואין אמו אלא כנסת ישראל שנא' ג) שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך מאי חבר הוא לאיש משחית א"ר חנינא בר פפא חבר הוא לירבעם בן נבט שהשחית את ישראל לאביהם שבשמים: ר' חנינא בר פפא רמי כתיב ד) ולקחתי דגני בעתו וגו' וכתיב ה) ואספת דגנך וגו'[א] ל"ק כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום כאן בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום. ת"ר א ואספת דגנך מה ת"ל לפי שנא' ו) לא ימוש ספר התורה הזה מפיך יכול דברים ככתבן ת"ל ואספת דגנך הנהג בהן מנהג דרך ארץ דברי ר' ישמעאל ר"ש בן יוחי אומר אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה ודש בשעת דישה וזורה בשעת הרוח תורה מה תהא עליה אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י אחרים שנא' ז) ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו' ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י עצמן שנא' ה) ואספת דגנך ולא עוד אלא שמלאכת אחרים נעשית על ידן שנא' ח) ועבדת את אויביך וגו' אמר אביי הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידן כר' שמעון בן יוחי ולא עלתה בידן א"ל רבא לרבנן במטותא מינייכו ביומי ניסן וביומי תשרי לא תתחזו קמאי כי היכי דלא תטרדו במזונייכו כולא שתא: אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן משום רבי יהודה בר' אלעאי בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים דורות הראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי זו וזו נתקיימה בידן דורות האחרונים שעשו מלאכתן קבע ותורתן עראי זו וזו לא נתקיימה בידן ואמר רבה בר בר חנה אר"י משום ר"י בר' אלעאי [ל] בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים דורות הראשונים היו מכניסין פירותיהן דרך ג) טרקסמון כדי לחייבן במעשר דורות האחרונים מכניסין פירותיהן דרך גגות דרך חצרות[נ] דרך קרפיפות כדי לפטרן [ב]מן המעשר ג) דא"ר ינאי אין הטבל מתחייב במעשר עד שיראה פני הבית שנא' ט) בערתי הקדש מן הבית ור' יוחנן אמר אפי' חצר קובעת שנא' י) ואכלו בשעריך ושבעו: חוץ מן היין וכו': מאי שנא יין אילימא משום דאשתני לעלויא אשתני לברכה והרי שמן דאשתני לעלויא ולא אשתני לברכה ד) דאמר רב יהודה אמר שמואל וכן א"ר יצחק א"ר יוחנן שמן זית מברכין עליו בפה"ע אמרי התם משום דלא אפשר היכי נבריך נבריך בורא פרי הזית פירא גופיה זית אקרי ונבריך עליה בורא פרי עץ זית אלא אמר מר זוטרא חמרא זיין משחא לא זיין ומשחא לא זיין והתנן ה) הנודר [ג]מן המזון מותר במים ובמלח והוינן בה מים ומלח הוא דלא אקרי מזון הא כל מילי אקרי מזון נימא תיהוי תיובתא דרב ושמואל דאמרי ו) אין מברכין בורא מיני מזונות אלא בה' המינין בלבד וא"ר הונא באומר כל הזן עלי אלמא משחא זיין אלא חמרא סעיד ומשחא לא סעיד וחמרא מי סעיד ז) והא רבא הוה שתי חמרא כל מעלי יומא דפסחא כי היכי דנגרריה ללביה וניכול מצה טפי טובא גריר פורתא סעיד ומי סעיד כלל והכתיב כ) ויין ישמח לבב אנוש יסעד וגו' נהמא הוא דסעיד חמרא לא סעיד אלא[ג] חמרא אית ביה תרתי סעיד ומשמח נהמא מסעד סעיד שמוחי לא משמח אי הכי נבריך עליה שלש ברכות לא קבעי אינשי סעודתייהו עלויה א"ל רב נחמן בר יצחק לרבא אי קבע עלויה סעודתיה מאי א"ל לכשיבא אליהו ויאמר אי הויא קביעותא השתא מיהא [ס] בטלה דעתו אצל כל אדם: גופא אמר רב יהודה אמר שמואל וכן א"ר יצחק א"ר יוחנן ה) שמן זית מברכין עליו בורא פרי העץ היכי דמי אילימא י) דקא שתי ליה (משתה[ד]) אוזוקי מזיק ליה ט) דתניא ז) השותה שמן של תרומה משלם את הקרן ואינו משלם את החומש ח) הסך שמן של תרומה משלם את הקרן ומשלם את החומש[ה] אלא דקא אכיל ליה על ידי פת אי הכי הויא ליה פת עיקר והוא טפל ותנן י) זה הכלל ט) כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה אלא דקא שתי ליה ע"י אניגרון דאמר רבה בר שמואל כ) אניגרון מיא דסלקא אנסיגרון[ו] מיא דכולהו

רש"י

גוזל להקב"ה. את ברכתו: וכנסת ישראל. שכשחטאו[ז] הפירות לוקין: אין פשע. ולפי שהוא מיקל רואים האחרים ולמדין ממנו לעשות כן ליהנות מן העולם בלא ברכה, ולכך נקרא זה המיקל חבר לאיש משחית: לירבעם בן נבט. שחטא והחטיא את ישראל[ל], כך הוא חוטא ומחטיא: בזמן שעושין רצונו. הדגן שלהם. וכשאין עושים רצונו נוטלו ומראה להם שהוא שלו: דברים ככתבן. שלא יעסוק בדרך ארץ: הנהג בהם. עם דברי תורה: מנהג דרך ארץ. שאם תבא לידי צורך הבריות סופך ליבטל מדברי תורה: אפשר. בתמיה, אפשר כדבריך: ביומי ניסן. ימי הקציר: ביומי תשרי. דריכת הגתות והבדים: דרך טרקסמון. דרך שערי החצר והבית: [מ] פני הבית. פתח כניסה ויציאה: אין הטבל מתחייב במעשר. מן התורה, אבל אכילת קבע אסור לאכול מדרבנן: זית אקרי. והוה ליה[ט] בורא פרי הפרי, שהפרי קרוי זית, ואין זו בריאת שמים כי בידי אדם היא בריאה זו, אבל גבי גפן הגפן היא העץ והענבים הם פרי הגפן: חמרא זיין. להכי חשיב לקבוע לו ברכה לעצמו: ואמר רב הונא. הא דקתני מותר במים ובמלח ואסור בשאר אוכלין ומשקין לאו באומר קונם מזון עלי, דאין מזון אלא מה' מיני דגן חטין ושעורין וכוסמין ושבולת שועל ושיפון[מ], אלא באומר כל הזן עלי קונם, וכל מילי נהי דלא אקרו מזון מיהו מיזן זייני בר ממים ומלח, אלמא משחא זיין: סעיד. חשיב טפי ממזון[י]: והכתיב ויין ישמח לבב אנוש. וסיפא דקרא ולחם לבב אנוש יסעד, משמע אבל יין אינו אלא משמח. ומשני לאו כדקאמרת, אלא לחם יסעד ולא ישמח אבל יין סועד ומשמח: אי הכי. דזיין וסעיד מזון הוא ונבריך עליה שלש ברכות לאחריו, ואנן אמרינן לקמן בפרקין (דף לז.) כל שהוא משבעת המינין ולא מין דגן חכמים אומרים ברכה אחת: אוזוקי מזיק. לגופיה, ואין זו אכילה שטעונה ברכה, דגבי ברכה ואכלת כתיב[ס]: דתני'. דלאו בר אכילה היא: השותה שמן של תרומה. בשוגג: משלם את הקרן. כשאחד[פ] מזיק את חבירו בממונו: ואין משלם חומש. דגבי חומש אכילה כתיב ואיש כי יאכל קדש בשגגה (ויקרא כב) פרט למזיק[צ]: ע"י הפת. משום לפתן: ע"י אניגרון. מין מאכל הוא ונותנים לתוכו שמן, ושנוי במשנה[ק] בכמה מקומות[ש]: דאמר רבה בר שמואל. לא אתא הכא אלא לפרושי לן מאי ניהו: מיא דסלקא. מים שסלקו בהן תרדין: דכולהו

תוספות

כאן לאחר ברכה. וכן בפ' כל כתבי (שבת ד' קיט.) אמרי' כשהיו מניחים השולחן היו אומרים לה' הארץ ומלואה וכשהיו מסלקין השולחן היו אומרים השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם:

כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום שנאמר[מ] ואספת דגנך. וא"ת והא לקמן בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מוקמי' ליה. וי"ל דמיירי ודאי שעושין רצונו אבל אין עושין רצונו כ"כ דאינם לדיקים גמורים [פ] ועוד י"ל דפליג ליה אהא דלקמן שבא לפרש מה בין עושים ואין עושין והכא בעושים[נ] ואין עושים כי הדדי (א) נינהו:

דרך טרקסמון. פירש"י[ס] היינו לאורייתא אבל מדרבנן גם חצר קובעת כדמשמע בפ' יוצא דופן (נדה ד' מז:) איזהו חצר שחייב במעשר וכו' וכן מוכח בפ' המביא (ביצה ד' לה.)[ע]:

טובא גריר. מכאן משמע שאסור לשתות יין בערב פסח מן המנח' ולמעלה[פ] ואם רוצה לשתו' צריך לשתות הרבה דטובא מגרר גריר:

לא

עין משפט נר מצוה

ו א מיי' פ"ג מהל' תלמוד תורה הלכה ז טוש"ע י"ד סי' רמו סעיף כא [בהגה] וטוש"ע או"ח סי' קנו:
ז ב מיי' פ"ג מהל' מעשר הלכה ד ו ופרק ד הלכה א
ז סמג עשין קלה טוש"ע י"ד סי' שלא סעיף פג:
ח ג טוש"ע י"ד סי' רין סעיף יט:
ט ד טוש"ע או"ח סימן תע"א סעיף א:
י ה ו מיי' פ"ח מהלכות ברכות הלכה ב סמג עשין כז טוש"ע א"ח סי' רב סעיף ד:
יא ז מיי' פ"י מהלכות תרומה הלכה יא:
יב ח שם הלכה ג:
יג ט מיי' פ"ג מהלכות ברכות הל' ה סמג עשין כז טוש"ע א"ח סי' רב סעיף ד ובסימן רד סעי' יב ובסי' ריב ס"א:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה כאן בזמן. ועוד י"ל כו'. עי' תשובת רשד"ם (חלק או"ח סי' (ל"ט) [ל"א]):

הגהות וציונים

א] בכת"י הגירסא כתיב ואספת דגנך וגו' וכתיב ולקחתי דגני בעתו וגו' (וכ"ה הסדר הישר דפתח במקרא שבתורה, וגם כדאמר "כאן בזמן שישראל עושין וכו'" דק"ס): ב] ז"ל החזו"א (מעשרות ה, טו) תיבת "דרך חצרות" ע"כ ט"ס דעיקר הכניסה היא דרך חצרות, ובגיטין פא ע"א פח ע"א מנחות סז ע"ב ליתא וכן ברמב"ם פ"ד ה"א ליתא, עכ"ל. וכן בכת"י ליתא. ועיין בצל"ח שעמד בזה ומיישב הגירסא שלפנינו: ג] נדצ"ל לא במקום תיבת "אלא" (הגהות מהר"נ אדלר, וכ"ה בכת"י): ד] בדפו"ר הגירסא "משחא" (ופירושו ששותה שמן זית) ומחקו המהרש"ל, ולפי הנראה תקנו תיבת "משתה" ע"פ הרי"ף דגריס ואי שתי ליה משתיא וכ"ה ברבינו יונה: ה] תיבות "הסך שמן וכו' עד את החומש" ליתא בכת"י (ונכון הוא דאמאי צריך לאתוייה הכא ועיין צל"ח, דק"ס): ו] [צ"ל אכסיגרון כך איתא ביומא עו. ובשבועות כג. וכן אי' בערוך] (גליון): ז] צ"ל דבחטאו (רש"ש וכ"ה ברש"י שבע"י עיי"ש) ובכת"י הגי' שכשחוטאין: ח] ד"ה פני הבית צ"ל אחר ד"ה אין הטבל: ט] יש להוסיף והוה ליה השמן (ברכת ראש): י] אולי צ"ל טפי מזיין (באה"מ וכ"ה בכמה כת"י, ועיין צל"ח שביאר בארוכה נוסח שלפנינו): כ] צ"ל כשאר (וכ"ה בדפו"ר וכת"י): ל] במשנת ר' חייא ור"א (יעב"ץ): מ] צ"ל נאמר (רש"ש) והפסק הנקודה צ"ל לפני תיבת "נאמר": נ] והכא בעושין ועושין ואין עושין כי הדדי כצ"ל ופי' דלקמן מפרש מה בין עושין ואין עושין כל כך כסברת התוס' בתירוץ א' ואין עושין כלל ואיכא ג' בבות דע"כ צ"ל דס"ל הכי כיון דמיישב הני ב' פסוקים דהאי קרא דועמדו זרים איירי בעושין ומפיק מיניה דאפי' אסיפת דגן אינם צריכים לעשות כמ"ש מלאכת דגן באותו קרא ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני נכר אכריכם וקרא דואספת דגנך איירי באין עושין ע"כ פי' דאין עושין כ"כ דאל"כ קשה במאי מוקמת לקרא דולקחתי דגני אבל הכא לר"ח ב"פ אי ס"ד דאית ליה האי סברא למיפק מהאי קרא דועמדו זרים אפי' מלאכת אסיפת דגן למה ליה להקשות הני תרי קראי אהדדי ולקחתי דגני מואספת דגנך עדיפא מיניה ה"ל להקשות קרא דולקחתי דגני אקרא דועמדו זרים דמשמע אפי' זרים יעשו בשבילן אלא ודאי דלא מפיק מידי מהאי קרא כמו ר' ישמעאל וא"כ ל"ל ראיה אלא לב' מעלות אלו לאין עושין כלל ולעושין אבל לעושין ואין עושין כ"כ אין לו שום ראיה לחלק ביניהם וכי הדדי נינהו ואם כן ע"כ פליגי אהדדי (גליון): ס] נדצ"ל פי' ר"ת (הגהות מהר"נ אדלר) וכ"ה בתוס' הרא"ש: ע] הנה הך "דיוצא דופן" היא משנה מפורשת במס' מעשרות פ"ג מ"ה, והך "דהמביא" הוא במס' תרומות פ"ח מ"ג, ואמנם, כן הוא דרך התוס' אף שהמה משניות מפורשות כיון שסדר זרעים אין הכל רגילים בו, לכן במקום שהובאו משניות בתלמוד בסדרים הרגילים מציינין מקום להמסכת' הרגילה (צל"ח עיי"ש):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) גיטין דף פח., ב) [עפירש"י ותו' שם], ג) שם וב"מ דף פח:, ד) [לקמן דף לו.], ה) עירובין כו: ודף ל., ו) עיין לקמן דף לו:, ז) פסחים דף קז:, ח) [פסחים מד. סוכה ד.], ט) תוספתא פ"ז דתרומות ועיין כסף משנה פ"י דתרומות הי"א (יפה עינים), י) לקמן מא. מד., כ) שבועות כג. [יומא עו.], ל) מלכים א' טו ל, מ) עיין חלה פ"א מ"ב, נ) דברים ח י, ס) יומא פ:, ע) עיין רש"י שבועות כג. ד"ה ודלמא, פ) עיין פסחים צט ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה כאן בזמן וכו' כי הדדי. נ"ב בשניהם בעצמן הם אוספים את הדגן אלא שאם אין עושין לוקח הדגן מרשותם:

תורה אור השלם

א) גּוֹזֵל אָבִיו וְאִמּוֹ וְאֹמֵר אֵין פָּשַׁע חָבֵר הוּא לְאִישׁ מַשְׁחִית: [משלי כח, כד]

ב) הַלְיְהֹוָה תִּגְמְלוּ זֹאת עַם נָבָל וְלֹא חָכָם הֲלוֹא הוּא אָבִיךָ קָּנֶךָ הוּא עָשְׂךָ וַיְכֹנְנֶךָ: [דברים לב, ו]

ג) שְׁמַע בְּנִי מוּסַר אָבִיךָ וְאַל תִּטֹּשׁ תּוֹרַת אִמֶּךָ: [משלי א, ח]

ד) לָכֵן אָשׁוּב וְלָקַחְתִּי דְגָנִי בְּעִתּוֹ וְתִירוֹשִׁי בְּמוֹעֲדוֹ וְהִצַּלְתִּי צַמְרִי וּפִשְׁתִּי לְכַסּוֹת אֶת עֶרְוָתָהּ: [הושע ב, יא]

ה) וְנָתַתִּי מְטַר אַרְצְכֶם בְּעִתּוֹ יוֹרֶה וּמַלְקוֹשׁ וְאָסַפְתָּ דְגָנֶךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ: [דברים יא, יד]

ו) לֹא יָמוּשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ וְהָגִיתָ בּוֹ יוֹמָם וָלַיְלָה לְמַעַן תִּשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת כְּכָל הַכָּתוּב בּוֹ כִּי אָז תַּצְלִיחַ אֶת דְּרָכֶךָ וְאָז תַּשְׂכִּיל: [יהושע א, ח]

ז) וְעָמְדוּ זָרִים וְרָעוּ צֹאנְכֶם וּבְנֵי נֵכָר אִכָּרֵיכֶם וְכֹרְמֵיכֶם: [ישעיה סא, ה]

ח) וְעָבַדְתָּ אֶת אֹיְבֶיךָ אֲשֶׁר יְשַׁלְּחֶנּוּ יְיָ בָּךְ בְּרָעָב וּבְצָמָא וּבְעֵירֹם וּבְחֹסֶר כֹּל וְנָתַן עֹל בַּרְזֶל עַל צַוָּארֶךָ עַד הִשְׁמִידוֹ אֹתָךְ: [דברים כח, מח]

ט) וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בִּעַרְתִּי הַקֹּדֶשׁ מִן הַבַּיִת וְגַם נְתַתִּיו לַלֵּוִי וְלַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה כְּכָל מִצְוָתְךָ אֲשֶׁר צִוִּיתָנִי לֹא עָבַרְתִּי מִמִּצְוֹתֶיךָ וְלֹא שָׁכָחְתִּי: [דברים כו, יג]

י) כִּי תְכַלֶּה לַעְשֵׂר אֶת כָּל מַעְשַׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁת שְׁנַת הַמַּעֲשֵׂר וְנָתַתָּה לַלֵּוִי לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה וְאָכְלוּ בִשְׁעָרֶיךָ וְשָׂבֵעוּ: [דברים כו, יב]

כ) וְיַיִן יְשַׂמַּח לְבַב אֱנוֹשׁ לְהַצְהִיל פָּנִים מִשָּׁמֶן וְלֶחֶם לְבַב אֱנוֹשׁ יִסְעָד: [תהלים קד, טו]

משנת ראשונים

מאי חבר הוא לאיש משחית. פירוש דאי כפשטיה מאי קאמר, פשיטא דמאן דעבר עבירה חבר הוא למאן דעבר עבירה, אלא ודאי לאיש מסוים קאמר. [הריטב"א] הנהג בהן מנהג דרך ארץ. כלומר שתשתדל כפי מה שיחייב ההכרח ולא שתשקיע כל השתדלותך באלו הענינים, ולעולם אם יוכל יקבע זמן להכין צרכי ביתו כדי שלא יהא טרוד בהם כל השנה. [מאירי] דרך טרקסמון. פירוש טרק שער סימון בית. [הריטב"א] אין הטבל מתחייב במעשר עד שיראה פני הבית. אין הטבל נקבע למעשרות מן התורה עד שיכניסנו לביתו שנאמר בערתי הקדש מן הבית, והוא שיכניסנו דרך השער שנאמר ואכלו בשעריך, אבל אם הכניס תבואתו דרך גגות וקרפיפות פטור מן התרומה ומן המעשרות. [רמב"ם, מעשר ד, א] [המשך בסוף המסכת]

דּוֹרוֹת הָרִאשׁוֹנִים הָיוּ מַכְנִיסִין אֶת פֵּירוֹתֵיהֶן מהשדות לבתים **דֶּרֶךְ טְרַקְסְמוֹן** - דרך שערי החצר והבית[כד], **כְּדֵי לְחַיְּיבָן בְּמַעֲשֵׂר** [כמבואר בסמוך שבכך מתחייבים הפירות במעשר], שדורות הראשונים חיבבו את המצוות, ודקדקו לחייב את פירותיהם במעשר. ואילו **דּוֹרוֹת הָאַחֲרוֹנִים** מַכְנִיסִין פֵּירוֹתֵיהֶן מהשדות לבתים **דֶּרֶךְ גַּגּוֹת** הבתים או **דֶּרֶךְ חֲצֵרוֹת**[כה] או **דֶּרֶךְ קַרְפֵּיפוֹת** - רחבה שמאחורי הבתים[כו], **כְּדֵי לְפָטְרָן מִן הַמַּעֲשֵׂר**[כז].

ומנין שהפירות נפטרים בכך מן המעשר, **דְּאָמַר רַבִּי יַנַּאי, אֵין הַטֶּבֶל** [-פירות שלא הפרישו מהם תרומות ומעשרות] **מִתְחַיֵּיב בְּמַעֲשֵׂר, עַד שֶׁיִּרְאֶה פְּנֵי הַבַּיִת** - שיכניסו לבית דרך פתח כניסה ויציאה[כח], **שֶׁנֶּאֱמַר** בפרשת הוידוי של ביעור מעשרות (דברים כו יג) **'בִּעַרְתִּי הַקֹּדֶשׁ מִן הַבַּיִת'**[כט], ומשמע שהבית גורם לחיוב מעשרות. ובלבד שיכניס הפירות דרך שער הבית ולא דרך גגות וקרפיפות, שנאמר (שם פסוק יב) 'וְאָכְלוּ בִשְׁעָרֶיךָ וְשָׂבֵעוּ'[ל]. **וְרַבִּי יוֹחָנָן אָמַר, אֲפִילּוּ חָצֵר קוֹבַעַת** לחיוב מעשרות, שאף שהכניסו את הפירות לחצר ולא לבית התחייבו במעשר, **שֶׁנֶּאֱמַר** לגבי מעשר עני (שם) 'וְנָתַתָּה לַלֵּוִי לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה **וְאָכְלוּ בִשְׁעָרֶיךָ וְשָׂבֵעוּ**', ויש לדרוש, שמשעה שנכנסו הפירות ל'שעריך', כגון שער החצר, התחייבו במעשרות[לא].

★

שנינו במשנה, על פירות האילן הוא אומר בורא פרי העץ, **חוּץ מִן הַיַּיִן** וכו', שעל היין הוא אומר בורא פרי הגפן. הגמרא מבררת מדוע תיקנו חכמים ברכה אחרת על היין[לב]:

מבררת הגמרא, **מַאי שְׁנָא יַיִן** - מה שונה יין משאר הפירות שקבעו לו ברכה לעצמו. **אִילֵימָא מִשּׁוּם דְּאִשְׁתַּנֵּי לְעִלּוּיָא אִשְׁתַּנֵּי לִבְרָכָה** - אם נאמר שמחמת שנשתנה לשבח, שתחילה היה ענבים ועתה הוא יין, לכך נשתנה לברכה אחרת[לג]. **וַהֲרֵי** יקשה לפי זה, **שֶׁמֶן זַיִת דְּאִשְׁתַּנֵּי לְעִלּוּיָא** - שהשתנה לשבח, שתחילה היה זית ועתה הוא שמן[לד], ומכל מקום **לֹא אִשְׁתַּנֵּי לִבְרָכָה** - לא נשתנה לברכה אחרת, **דְּאָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר שְׁמוּאֵל, וְכֵן אָמַר רַבִּי יִצְחָק אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, שֶׁמֶן זַיִת מְבָרְכִין עָלָיו בּוֹרֵא פְּרִי הָעֵץ**, ומשמע ששינוי לשבח אינו משנה את הברכה[לה].

ראשונים. אמנם התנאי של ראיית פני הבית הוא רק אם כוונתו להכניסם לבית, אך אם מוליכם לשוק אסורים מדרבנן אפילו באכילת עראי. [ביארנו כל זה כפי שפסקו הרמב"ם (מעשר פ"ב ופ"ג) והשולחן ערוך (יו"ד סי' שלא)].

אף שאין חובה להפריש תרומות ומעשרות קודם שהתקיימו תנאים אלו, אבל רשאי אדם להפרישם משעת גמר מלאכה. פני יהושע (ביצה יג. ד"ה ולר'), עיין שם.

כד. רש"י (ד"ה דלך). ומה שכתב רש"י ששער החצר מחייב במעשר, שנוי הדבר במחלוקת רבי ינאי ורבי יוחנן שהובאה בגמרא בסמוך. אמרי נועם ומהר"ם בנעט (ברש"י שם) [ומאמר זה אמרו רבי יוחנן הסובר שאף חצר קובעת למעשר]. וראה עוד בצל"ח (ד"ה דלך) בכוונת רש"י.

רש"י בגיטין (פא. ד"ה דלך) כתב, ש'טרקסמון' הוא דרך הכבושה מחוץ ליכנס לפנים. ובתוספות הרא"ש (ד"ה דלך) ביאר, שטרקסמון הוא שער, ו'טרק' הוא מלשון סגירה כמו טרוקו גלי (לעיל כח.). וראה עוד בערוך (ערך טרקסמון), ומה שכתב עליו תוספות הרא"ש (שם).

כה. יש לתמוה, הרי בעל המאמר הוא רבי יוחנן, ולדעתו אף חצר קובעת למעשר בלא שהכניסו אותו לבית, כמבואר בגמרא בסמוך. וביאר הצל"ח (ד"ה דלך), שכוונת הברייתא שהיו מכניסים לבתים דרך חצר שאינה משתמרת, שחצר זו אינה קובעת אף לרבי יוחנן [כמבואר בבבא מציעא (פח.)]. ובחזון איש (מעשרות סי' ה ס"ק טו) כתב, שלא גורסים בברייתא 'דרך חצרות' והוא טעות סופר, וכן בגיטין (פא.) אין תיבות אלו. וכן הביא בדקדוקי סופרים (אות ד) מכת"י. וראה עוד באמרי נועם (ד"ה דורות) מה שביאר בזה.

כו. קרפף הוא מקום מוקף מחיצות שאינו עומד לדיור. ולפעמים הכוונה לקרפף שחוץ לעיר [ראה רש"י עירובין (יח. ד"ה לגינה)], וכאן הכוונה לרחבה שאחורי הבתים, והיינו שהיו מכניסים לקרפף ומשם לבית דרך הפתח האחורי הנמצא בקרפף, ומכל מקום נחשב שאינו רואה פני הבית כיון שלא הכניסו דרך הפתח העיקרי. דרך אמונה (מעשר פ"ד סק"ז), וראה גם לשון המאירי (גיטין פא. ד"ה התבואה).

כז. בעין יעקב מסיים 'לפיכך לא נתברכו פירותיהן', וכן נראה גירסת הערוך (ערך טרקסמון). וזו גירסא נכונה, שלפיכך מאמר זה נסמך למאמר שלפניו, שנאמר בו שדורות האחרונים 'זו וזו לא נתקיימה בידן'. אבקת רוכל (להג"ר הלל מקאלאמייא ח"ב סי' עג).

בתוספות רי"ד (פסחים ט. ד"ה דאמר) דקדק מלשון הגמרא, שבדורות האחרונים אפילו תלמידי החכמים היו מכניסים דרך גגות וקרפיפות. וביאר, שלא עשו כן כדי ליטול את המעשרות לעצמם, אלא מפני שחששו שיבואו לידי תקלה במעשרות.

בהערה לעיל (בתחילת הענין) התבאר, שקודם שהכניסו את הפירות לבית, גזרו חכמים שלא יאכלו מהם אכילת קבע. אמנם באופן שהכניס את הפירות לבית דרך גגות וקרפיפות, נחלקו הראשונים האם עדיין אסורים מדרבנן באכילת קבע, או שכיון שפירות אלו אינם עומדים להתחייב במעשר מהתורה, לא גזרו בהם חכמים כלל, ומותרים אפילו באכילת קבע. דרך אמונה (מעשר פ"ד סק"ח), עיין שם.

כח. ע"פ רש"י (ד"ה פני, ב"מ פח. ד"ה פני). שהצד שבו פתח כניסה ויציאה של הבית קרוי 'פָּנִים'. מהר"ם בנעט (ברש"י שם).

כט. בפסח של השנה הרביעית והשביעית לשמיטה, שהם לאחר השנה שמפרישים בה מעשר עני [ראה הערה בתחילת הענין], כשאדם כילה לתת את כל המתנות מזרע הארץ, עליו להתוודות לפני ה' ולומר 'ביערתי הקודש מן הבית' וגו' (דברים כו יג-טו), כלומר כיליתי לתת את המתנות מזרע הארץ ונזהרתי בדיניהם. וזהו ענין ביעור מעשרות. ע"פ רמב"ם (מעשר שני פי"א ה"א-ג).

ופשוטו של מקרא, ביאור תיבות 'מן הבית' הוא שלא הותרתי מהקודש כלום בביתי, אך רבי ינאי דרש מלשון זו שהבית גורם חיוב המעשר.

ל. גמרא (ב"מ פח.). הקשו התוספות בגיטין (פא. ד"ה ורבי יוחנן), הלא מצינו כמה תנאים הסוברים שהחצר קובעת למעשר, כמבואר בביצה (לה.) ובנדה (מז:), וכיצד נחלק רבי ינאי עליהם. תירצו התוספות, שאף לרבי ינאי רק מדין תורה אין חצר קובעת למעשר, אבל מדרבנן קובעת.

לא. תיבת 'בשעריך' מיותרת, לכך דרשו שתיבה זו חוזרת על 'ונתתה' האמור בתחילת הפסוק ולא על 'ואכלו'. והיינו, משעה שהפירות בשעריך, ונתתה ללוי ולגר ליתום ולאלמנה, ואכלו ושבעו. מעשה נסים (ב"מ פח. ד"ה ור'), ודייק זאת מרש"י (שם ד"ה ואכלו). ומהפסוק 'בערתי הקדש מן הבית' דורש רבי יוחנן, שחצר הקובעת למעשר היא רק חצר המשתמרת כמו בית. גמרא (ב"מ פח.).

'בשעריך' האמור בתורה, הכוונה למקום יישוב, וקרוי כן על שם השער שבו נכנסים אליו. ואף כאן עיקר המשמעות של תיבת 'בשעריך' היא לחצר ולא לשער החצר, אך מכל מקום יש גם לדרוש מלשון הפסוק שהפירות צריכים לעבור דרך השער. ע"פ רשב"א (ב"מ פח. ד"ה ורבי ינאי). ואף שלגבי מזוזה דרשו חכמים (יומא יא.) ש'שעריך' כולל גם שערי עיירות ומדינות, כאן ודאי שהכוונה רק לחצר, לפי שפסוק זה הוא ביאור לפסוק שאחריו 'בערתי הקדש מן הבית', והיינו שהבית האמור להלן יש לבארו במובן הרחב שכולל את כל הרשות שלו המוקף מחיצות [כלומר, הלא הפסוק עוסק בפירות שהוכנסו מהשדה לבית, ולענין זה אף החצר בכלל הבית, שהרי סוף סוף הפירות אינם בשדה אלא ברשותו]. יסודי המקרא והתלמוד (שונה הלכות פ"ו לימוד ב).

לב. רוב הפירות, כשהשתנו מברייתם הם מפסידים את ברכתם. כגון תמרים ברכתם בורא פרי העץ, וכשעושה מהם דבש ברכתו שהכל נהיה בדברו (להלן לח.). אכן כאן היה פשוט לגמרא שיין אינו מפסיד את ברכת העץ, כיון שעיקר עץ הגפן תכליתו לעשיית יין, והיין הוא עיקר פריו. אך הגמרא מבררת מדוע הוסיפו לתקן לו ברכה פרטית. מהר"ם בנעט (ד"ה מ"ש).

עוד כתב, שאמנם במשנה נאמר גם שעל פת מברך המוציא לחם מן הארץ, והגמרא לא ביארה מדוע תיקנו לו ברכה פרטית. אך אותו טעם שיתבאר להלן לגבי יין, הוא הטעם גם בפת.

לג. כלומר, ככל שהברכה יותר פרטית היא חשובה יותר, וכיון שהיין התעלה ממה שהיה בתחילה, החשיבוהו גם בברכתו ותיקנו לו ברכה פרטית.

בפשטות כוונת הגמרא, שכיון שהיין השתבח ונעשה יותר טוב ממה שהיה בתחילה, לכך תיקנו לו ברכה לעצמו. ומהר"ם בנעט (ד"ה מ"ש) פירש, שכיון שעיקר עץ הגפן תכליתו לעשיית יין, כשבא הפרי לתיקונו ותכליתו זוהי מעלתו [ואף שכל הפירות מברכים עליהם בורא פרי העץ על אף שהם בתכליתם, מכל מקום את היין אין להשאיר בברכה זו, שהרי ברכה זו היתה כבר על הענבים שעדיין אינם בתכליתם, וכיון שהוסיף והתעלה, מהראוי להעלות גם את ברכתו].

ובפני יהושע (ד"ה מאי) ביאר, שהיין השתנה לשבח כיון שמנסכים אותו על גבי המזבח, ולכך מקשה הגמרא שאף בשמן יש שבח זה, שמקריבים אותו על גבי המזבח במנחה. וראה שם ביאור נוסף.

לד. יש להקשות, מדוע השמן השתנה לשבח, הלא השותה שמן זית ניזוק מכך, כמבואר בגמרא להלן. ותירץ תוספות הרא"ש (ד"ה הרי), שכיון שיש אופנים לשתותו באופן המועיל לאדם כמבואר להלן, די בכך להחשיבו שהשתנה לשבח [כלומר, שמן מצד עצמו ודאי מעלתו גדולה מהזית, אלא שלגבי אכילה הוא פחות ראוי, ולכך בברכה על אכילה היה לנו לומר שהפסיד את חשיבותו. אך כיון שיש אפשרות להנות ממנו בדרך אכילה, די באפשרות זו כדי להשאירו בחשיבותו]. וראה בהערה לעיל ביאור הפני יהושע ומהר"ם בנעט.

לה. יש להעיר, מדוע הוכיחה הגמרא מדברי שמואל ורבי יוחנן, ולא דייקה זאת ממשנתנו שכתבה שעל כל פירות האילן מברכים בורא פרי העץ חוץ מן היין, ומשמע שעל שמן מברכים העץ. ותירצו תוספות הרא"ש (ד"ה והאמר) ותוספות ר"י חסיד (ד"ה דאמר), שהגמרא היתה יכולה לדחות הוכחה זו, כיון שנתבאר בעירובין (כז.) שאין למדים מן הכללים, ואפילו כשנאמר בהם 'חוץ מדבר פלוני' אין ללמוד מכך שהם נאמרו בכל ענין, ויתכן שישנם דברים נוספים שאינם בכלל [אמנם בגמרא להלן (לו.) משמע, שלאמיתו של דבר הדיוק מהמשנה הוא נכון, אך הגמרא כאן לא רצתה להביאו כי אינו פשוט ואפשר קצת לדחותו. תוספות ר"י חסיד (שם, ולהלן לו. ד"ה פשיטא)]. ראה תירוצים נוספים בפני יהושע (ד"ה והרי) ובצל"ח (ד"ה דאמר) ובברכת ראש (ד"ה והרי).

כאן לאחר ברכה א"ר חנינא בר פפא כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו גוזל להקב"ה וכנסת ישראל שנא' א) גוזל אביו ואמו ואומר אין פשע חבר הוא לאיש משחית ואין אביו אלא הקב"ה שנא' ב) הלא הוא אביך קנך ואין אמו אלא כנסת ישראל שנא' ג) שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך מאי חבר הוא לאיש משחית א"ר חנינא בר פפא חבר הוא לירבעם בן נבט שהשחית את ישראל לאביהם שבשמים: ר' חנינא בר פפא רמי כתיב ד) ולקחתי דגני בעתו וגו' וכתיב ה) ואספת דגנך וגו'[א] ל"ק כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום כאן בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום. ת"ר א ואספת דגנך מה ת"ל לפי שנא' ו) לא ימוש ספר התורה הזה מפיך יכול דברים ככתבן ת"ל ואספת דגנך הנהג בהן מנהג דרך ארץ דברי ר' ישמעאל ר"ש בן יוחי אומר אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה ודש בשעת דישה וזורה בשעת הרוח תורה מה תהא עליה אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י אחרים שנא' ז) ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו' ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י עצמן שנא' ה) ואספת דגנך ולא עוד אלא שמלאכת אחרים נעשית על ידן שנא' ח) ועבדת את אויביך וגו' אמר אביי הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידן כר' שמעון בן יוחי ולא עלתה בידן א"ל רבא לרבנן במטותא מינייכו ביומי ניסן וביומי תשרי לא תתחזו קמאי כי היכי דלא תטרדו במזונייכו כולא שתא: אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן משום רבי יהודה בר' אלעאי בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים דורות הראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי זו וזו נתקיימה בידן דורות האחרונים שעשו מלאכתן קבע ותורתן עראי זו וזו לא נתקיימה בידן ואמר רבה בר בר חנה אר"י משום ר"י בר' אלעאי בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים דורות הראשונים היו מכניסין פירותיהן דרך ג) טרקסמון כדי לחייבן במעשר דורות האחרונים מכניסין פירותיהן דרך גגות דרך חצרות[ב] דרך קרפיפות כדי לפטרן מן המעשר דא"ר ינאי אין הטבל מתחייב במעשר עד שיראה פני הבית שנא' ט) בערתי הקדש מן הבית ור' יוחנן אמר אפי' חצר קובעת שנא' י) ואכלו בשעריך ושבעו: חוץ מן היין וכו': מאי שנא יין אילימא משום דאשתני לעלויא אשתני לברכה והרי שמן דאשתני לעלויא ולא אשתני לברכה דאמר רב יהודה אמר שמואל וכן א"ר יצחק א"ר יוחנן שמן זית מברכין עליו בפה"ע אמרי התם משום דלא אפשר היכי נבריך נבריך בורא פרי הזית פירא גופיה זית אקרי ונבריך עליה בורא פרי עץ זית אלא אמר מר זוטרא חמרא זיין משחא לא זיין ומשחא לא זיין והתנן הנודר מן המזון מותר במים ובמלח והוינן בה מים ומלח הוא דלא אקרי מזון הא כל מילי אקרי מזון נימא תיהוי תיובתא דרב ושמואל דאמרי אין מברכין בורא מיני מזונות אלא בה' המינין בלבד וא"ר הונא באומר כל הזן עלי אלמא משחא זיין אלא חמרא סעיד ומשחא לא סעיד וחמרא מי סעיד והא רבא הוה שתי חמרא כל מעלי יומא דפסחא כי היכי דנגרריה ללביה וניכול מצה טפי טובא גריר פורתא סעיד ומי סעיד כלל והכתיב כ) ויין ישמח לבב אנוש ולחם לבב אנוש יסעד וגו' נהמא הוא דסעיד חמרא לא סעיד אלא[י] חמרא אית ביה תרתי סעיד ומשמח נהמא מסעד סעיד שמוחי לא משמח אי הכי נבריך עליה שלש ברכות לא קבעי אינשי סעודתייהו עלויה א"ל רב נחמן בר יצחק לרבא אי קבע עלויה סעודתיה מאי א"ל לכשיבא אליהו ויאמר אי הויא קביעותא השתא מיהא בטלה דעתו אצל כל אדם: גופא אמר רב יהודה אמר שמואל וכן א"ר יצחק א"ר יוחנן שמן זית מברכין עליו בורא פרי העץ היכי דמי אילימא דקא שתי ליה (משתה[ד]) אוזוקי מזיק ליה דתניא השותה שמן של תרומה משלם את הקרן ואינו משלם את החומש הסך שמן של תרומה משלם את הקרן ומשלם את החומש[ה] אלא דקא אכיל ליה על ידי פת אי הכי הויא ליה פת עיקר והוא טפל ותנן זה הכלל כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה אלא דקא שתי ליה ע"י אניגרון דאמר רבה בר שמואל אניגרון[ו] מיא דסלקא דכולהו

רש"י

גוזל להקב"ה. את ברכתו: וכנסת ישראל. שכשחטאו[ז] הפירות לוקין: אין פשע. ולפי שהוא מיקל רואים האחרים ולמדין ממנו לעשות כן ליהנות מן העולם בלא ברכה, ולכך נקרא זה המיקל חבר לאיש משחית: לירבעם בן נבט. שחטא והחטיא את ישראל[ל], כך הוא חוטא ומחטיא: בזמן שעושין רצונו. הדגן שלהם. וכשאין עושים רצונו נוטלו ומראה להם שהוא שלו: דברים ככתבן. שלא יעסוק בדרך ארץ: הנהג בהם. עם דברי תורה: מנהג דרך ארץ. שאם תבא לידי צורך הבריות סופך ליבטל מדברי תורה: אפשר. בתמיה, אפשר כדבריך: ביומי ניסן. ימי הקציר: ביומי תשרי. דריכת הגתות והבדים: דרך טרקסמון. דרך שערי החצר והבית: [ח] פני הבית. פתח כניסה ויציאה: אין הטבל מתחייב במעשר. מן התורה, אבל אכילת קבע אסור לאכול מדרבנן: זית אקרי. והוה ליה[ט] בורא פרי הפרי, שהפרי קרוי זית, ואין זו בריאת שמים כי בידי אדם היא בריאה זו, אבל גבי גפן הגפן היא העץ והענבים הם פרי הגפן: חמרא זיין. להכי חשיב לקבוע לו ברכה לעצמו: ואמר רב הונא. הא דקתני מותר במים ובמלח ואסור בשאר אוכלין ומשקין לאו באומר קונם מזון עלי, דאין מזון אלא מה' מיני דגן חטין ושעורין וכוסמין ושבולת שועל ושיפון[מ], אלא באומר כל הזן עלי קונם, וכל מילי נהי דלא אקרו מזון מיהו מיזן זייני בר ממים ומלח, אלמא משחא זיין: סעיד. חשיב טפי ממזון[י]: והכתיב ויין ישמח לבב אנוש. וסיפא דקרא ולחם לבב אנוש יסעד, משמע אבל יין אינו אלא משמח. ומשני לאו כדקאמרת, אלא לחם יסעד ולא ישמח אבל יין סועד ומשמח: אי הכי. דזיין וסעיד מזון הוא ונבריך עליה שלש ברכות לאחריו, ואנן אמרינן לקמן בפרקין (דף לז.) כל שהוא משבעת המינין ולא מין דגן חכמים אומרים ברכה אחת: אוזוקי מזיק. לגופיה, ואין זו אכילה שטעונה ברכה, דגבי ברכה ואכלת כתיב[נ]: דתניא. דלאו בר אכילה היא: השותה שמן של תרומה. בשוגג: משלם את הקרן. כשאחד[כ] מזיק את חבירו בממונו: ואין משלם חומש. דגבי חומש אכילה כתיב ואיש כי יאכל קדש בשגגה (ויקרא כב) פרט למזיק[ס]: ע"י הפת. משום לפתן: ע"י אניגרון. מין מאכל הוא ונותנים לתוכו שמן, ושנוי במשנה[ל] בכמה מקומות[ע]: דאמר רבה בר שמואל. לא אתא הכא אלא לפרושי לן מאי ניהו: מיא דסלקא. מים ששלקו בהן תרדין:

תוספות

כאן לאחר ברכה. וכן בפ' כל כתבי (שבת ד' קיט.) אמרי' כשהיו מניחים השולחן היו אומרים לה' הארץ ומלואה וכשהיו מסלקין השולחן היו אומרים השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם:

כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום שנאמר[מ] ואספת דגנך. וא"ת והא לקמן בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מוקמי' ליה. וי"ל דמיירי ודאי שעושין רצונו אבל אין עושין רצונו כ"כ דאינם צדיקים גמורים ועוד י"ל דפליג ליה אהא דלקמן שבא לפרש מה בין עושים ואין עושין והכא בעושים[נ] ואין עושים כי הדדי (א) נינהו:

דרך טרקסמון. פירש"י[ס] היינו לאורייתא אבל מדרבנן גם חצר קובעת כדמשמע בפ' יוצא דופן (נדה ד' מז:) איזהו חצר שחייב במעשר וכו' וכן מוכח בפ' המביא (ביצה ד' לה.)[ע]:

טובא גריר. מכאן משמע שאסור לשתות יין בערב פסח מן המנח' ולמעלה[פ] ואם רוצה לשתו' צריך לשתות הרבה דטובא מגרר גריר:

עין משפט נר מצוה

ו א מיי' פ"ג מהל' תלמוד תורה הלכה ז טוש"ע י"ד סי' רמו סעיף כא [בהגה] וטוש"ע או"ח סי' קנו:
ז ב מיי' פ"ג מהל' מעשר הלכה ד ו ופרק ד הלכה א ו סמג עשין קלה טוש"ע י"ד סי' שלא סעיף פג:
ח ג טוש"ע י"ד סי' ריז סעיף יט:
ט ד טוש"ע או"ח סימן תע"א סעיף א:
י ה ו מיי' פ"ח מהלכות ברכות הלכה ב סמג עשין כז טוש"ע א"ח סי' רב סעיף ד:
יא ז מיי' פ"י מהלכות תרומה הלכה יא:
יב ח שם הלכה ב:
יג ט מיי' פ"ג מהלכות ברכות הל' ה סמג עשין כז טוש"ע א"ח סי' רב סעיף ד ובסימן רד סעי' יב ובסי' ריב ס"א:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה כאן בזמן. ועוד י"ל כו'. עי' תשובת רשד"ס (חלק או"ח סי' (ל"ט) [ל"א]):

הגהות וציונים

א] בכת"י הגירסא כתיב **ואספת** דגנך וגו' **וכתיב ולקחתי דגני בעתו** וגו' (וכ"ה הסדר הישר דפתח במקרא שבתורה, וגם כדאמר "כאן בזמן שישראל עושין וכו'" דק"ס): ב] ז"ל החזו"א (מעשרות ה, טו) תיבת "דרך חצרות" ע"כ ט"ס דעיקר הכניסה היא דרך חצרות, ובגיטין פא ע"א פח ע"א מנחות סז ע"ב ליתא וכן ברמב"ם פ"ד ה"א ליתא, עכ"ל. וכן בכת"י ליתא. ועיין בצל"ח שעמד בזה ומיישב הגירסא שלפנינו: ג] נדצ"ל **לא** במקום תיבת "אלא" (הגהות מהר"נ אדלר, וכ"ה בכת"י): ד] בדפו"ר הגירסא "משחא" (ופירושו ששותה שמן זית) ומחקו המהרש"ל, ולפי הנראה תקנו תיבת "משתה" ע"פ הרי"ף דגריס ואי שתי ליה **משתיא** וכ"ה ברבינו יונה: ה] תיבות "הסך שמן וכו' עד את החומש" ליתא בכת"י (ונכון הוא דאמאי צריך לאתוייה הכא ועיין צל"ח, דק"ס): ו] [צ"ל **אכסיגרון** כך איתא ביומא עו. ובשבועות כג. וכן אי' בערוך] (גליון): ז] צ"ל **דבחטאו** (רש"ש וכ"ה ברש"י שבע"י עיי"ש) ובכת"י הגי' **שבשחוטאין**: ח] ד"ה פני הבית צ"ל אחר ד"ה אין הטבל: ט] יש להוסיף והוה ליה **השמן** (ברכת ראש): י] אולי צ"ל טפי **מזיין** (באה"מ וכ"ה בכמה כת"י, ועיין צל"ח שביאר בארוכה נוסח שלפנינו): כ] צ"ל **כשאר** (וכ"ה בדפו"ר וכת"י): ל] במשנת ר' חייא ור"א (יעב"ץ): מ] צ"ל **נאמר** (רש"ש) והפסק הנקודה צ"ל לפני תיבת "נאמר": נ] והכא בעושין **ועושין** ואין עושין כי הדדי כצ"ל ופי' דלקמן מפרש מה בין עושין ואין עושין כל כך כסברת התוס' בתירוץ א' ואין עושין כלל ואיכא ג' בבות דע"כ צ"ל דס"ל הכי כיון דמיישב הני ב' פסוקים דהאי קרא דועמדו זרים איירי בעושין ומפיק מיניה דאפי' אסיפת דגן אינם צריכים לעשות כמ"ש מלאכת דגן באותו קרא ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני נכר אכריכם וקרא דואספת דגנך איירי באין עושין ע"כ פי' דאין עושין כ"כ דאל"כ קשה במאי מוקמת לקרא דולקחתי דגני אבל הכא לר"ח ב"פ אי ס"ד דאית ליה האי סברא למיפק מהאי קרא דועמדו זרים אפי' מלאכת אסיפת דגן למה ליה להקשות תרי קראי אהדדי ולקחתי דגני מואספת דגנך עדיפא מיניה ה"ל להקשות קרא דולקחתי דגני אקרא דועמדו זרים דמשמע אפי' זרים יעשו בשבילן אלא ודאי דלא מפיק מידי מהאי קרא כמו ר' ישמעאל וא"כ ל"ל ראיה אלא לב' מעלות אלו לאין עושין כלל ולעושין אבל לעושין ואין עושין כ"כ אין לו שום ראיה לחלק ביניהם וכי הדדי נינהו וא"כ ע"כ פליגי אהדדי (גליון): ס] נדצ"ל **פי' ר"ת** (הגהות מהר"נ אדלר) וכ"ה בתוס' הרא"ש: ע] הנה הך "דיוצא דופן" היא משנה מפורשת במס' מעשרות פ"ג מ"ה, והך "דהמביא" הוא במס' תרומות פ"ח מ"ג, ואמנם, כן הוא דרך התוס' אף שהמה משניות מפורשות כיון שסדר זרעים אין הכל רגילים בו, לכן במקום שהובאו משניות בתלמוד בסדרים הרגילים מציינין מקום להמסכת' הרגילה (צל"ח עיי"ש):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) גיטין דף פא., ב) [עפירש"י ותו' שם], ג) שם וב"מ דף פח:, ד) [לקמן דף לו.], ה) עירובין כו: ודף ל., ו) עיין לקמן דף לו:, ז) פסחים דף קז:, ח) [פסחים מד. סוכה ד.], ט) תוספתא פ"ז דתרומות ועיין כסף משנה פ"י דתרומות הי"א (יפה עינים), י) לקמן מא. מד., כ) שבועות כג. [יומא עו.], ל) מלכים א' טו ל, מ) עיין חלה פ"א מ"ב, נ) דברים ח י, ס) יומא פ:, ע) עיין רש"י שבועות כג. ד"ה ודלמא, פ) עיין פסחים צט ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה כאן בזמן וכו' כי הדדי. נ"ב בשניהם בעצמן הם אוספים את הדגן אלא שהם אין עושין לוקח הדגן מרשותם:

תורה אור השלם

א) גּוֹזֵל אָבִיו וְאִמּוֹ וְאֹמֵר אֵין פָּשַׁע חָבֵר הוּא לְאִישׁ מַשְׁחִית: [משלי כח, כד]
ב) הַלַיְיָ תִּגְמְלוּ זֹאת עַם נָבָל וְלֹא חָכָם הֲלוֹא הוּא אָבִיךָ קָּנֶךָ הוּא עָשְׂךָ וַיְכֹנְנֶךָ: [דברים לב, ו]
ג) שְׁמַע בְּנִי מוּסַר אָבִיךָ וְאַל תִּטֹּשׁ תּוֹרַת אִמֶּךָ: [משלי א, ח]
ד) לָכֵן אָשׁוּב וְלָקַחְתִּי דְגָנִי בְּעִתּוֹ וְתִירוֹשִׁי בְּמוֹעֲדוֹ וְהִצַּלְתִּי צַמְרִי וּפִשְׁתִּי לְכַסּוֹת אֶת עֶרְוָתָהּ: [הושע ב, יא]
ה) וְנָתַתִּי מְטַר אַרְצְכֶם בְּעִתּוֹ יוֹרֶה וּמַלְקוֹשׁ וְאָסַפְתָּ דְגָנֶךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ: [דברים יא, יד]
ו) לֹא יָמוּשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ וְהָגִיתָ בּוֹ יוֹמָם וָלַיְלָה לְמַעַן תִּשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת כְּכָל הַכָּתוּב בּוֹ כִּי אָז תַּצְלִיחַ אֶת דְּרָכֶךָ וְאָז תַּשְׂכִּיל: [יהושע א, ח]
ז) וְעָמְדוּ זָרִים וְרָעוּ צֹאנְכֶם וּבְנֵי נֵכָר אִכָּרֵיכֶם וְכֹרְמֵיכֶם: [ישעיה סא, ה]
ח) וְעָבַדְתָּ אֶת אֹיְבֶיךָ אֲשֶׁר יְשַׁלְּחֶנּוּ יְיָ בָּךְ בְּרָעָב וּבְצָמָא וּבְעֵירֹם וּבְחֹסֶר כֹּל וְנָתַן עֹל בַּרְזֶל עַל צַוָּארֶךָ עַד הִשְׁמִידוֹ אֹתָךְ: [דברים כח, מח]
ט) וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בִּעַרְתִּי הַקֹּדֶשׁ מִן הַבַּיִת וְגַם נְתַתִּיו לַלֵּוִי וְלַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה כְּכָל מִצְוָתְךָ אֲשֶׁר צִוִּיתָנִי לֹא עָבַרְתִּי מִמִּצְוֹתֶיךָ וְלֹא שָׁכָחְתִּי: [דברים כו, יג]
י) כִּי תְכַלֶּה לַעְשֵׂר אֶת כָּל מַעְשַׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁת שְׁנַת הַמַּעֲשֵׂר וְנָתַתָּה לַלֵּוִי לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה וְאָכְלוּ בִשְׁעָרֶיךָ וְשָׂבֵעוּ: [דברים כו, יב]
כ) וְיַיִן יְשַׂמַּח לְבַב אֱנוֹשׁ לְהַצְהִיל פָּנִים מִשָּׁמֶן וְלֶחֶם לְבַב אֱנוֹשׁ יִסְעָד: [תהלים קד, טו]

משנת ראשונים

מאי חבר הוא לאיש משחית. פירוש דאי כפשטיה מאי קאמר, פשיטא דמאן דעבר עבירה חבר הוא למאן דעבר עבירה, אלא ודאי לאיש מסוים קאמר. [הריטב"א] הנהג בהן מנהג דרך ארץ. כלומר שתשתדל כפי מה שיחייב ההכרח ולא שתשקיע כל השתדלותך באלו הענינים, ולעולם אם יוכל יקבע זמן להכין צרכי ביתו כדי שלא יהא טרוד בהם כל השנה. [מאירי] דרך טרקסמון. פירוש טרק שער סימון בית. [הריטב"א] אין הטבל מתחייב במעשר עד שיראה פני הבית. אין הטבל נקבע למעשרות מן התורה עד שיכניסנו לביתו שנאמר בערתי הקדש מן הבית, והוא שיכניסנו דרך השער שנאמר ואכלו בשעריך, אבל אם הכניס תבואתו דרך גגות וקרפיפות פטור מן התרומה ומן המעשרות. [רמב"ם, מעשר ד, א] [המשך בסוף המסכת]

מתרצת הגמרא, **אָמְרִי** - אמרו בני הישיבה, לעולם שינוי הברכה ביין הוא מחמת שהשתנה לשבח, אך **הָתָם** - שם בשמן, הטעם שלא השתנתה ברכתו, **מִשּׁוּם דְּלָא אֶפְשָׁר** לשנות את ברכתו ולתקן לו ברכה פרטית. שהרי **הֵיכִי** [-כיצד] **נְבָרֵיךְ** עליו, אם **נְבָרֵיךְ 'בּוֹרֵא פְּרִי הַזַּיִת'**, אי אפשר, כיון **שֶׁפֵּירָא גּוּפֵיהּ זַיִת אִקְּרֵי** - שהפרי עצמו של עץ הזית קרוי 'זית', ונמצא שאם נברך 'בורא פרי הזית', משמעות הלשון היא בורא פרי הפרי ששמו זית, והוא השמן היוצא מהזית. ואין לתקן נוסח כזה בברכה, מפני שאין זו בריאת שמים אלא בידי אדם היא בריאה זו, וכיצד נברך לה' שהוא בורא פרי הזית. אבל בענבים, העץ עצמו קרוי גפן, וכשמברך 'בורא פרי הגפן' הכוונה על פרי הענבים שגדלים בעץ הגפן, שזהו בריאת שמים[לו].

דוחה הגמרא, אם זהו הטעם שלא תיקנו לשמן ברכה לעצמה, **וּנְבָרֵיךְ עֲלֵיהּ** - על השמן **'בּוֹרֵא פְּרִי עֵץ זַיִת'**, שבנוסח זה אין מברך על השמן שהוא בריאת אדם, אלא על הזית היוצא מעץ הזית. וכיון שהיה אפשר לתקן נוסח ברכה לשמן, ובכל זאת לא תיקנו, מוכח ששינוי לשבח אינו טעם לשינוי הברכה. ואם כן שוב קשה, מה הטעם שתקנו ביין ברכה לעצמו.

הגמרא מביאה טעם אחר:

מתרצת הגמרא, **אֶלָּא אָמַר מַר זוּטְרָא, חַמְרָא זָיֵין** - יין זן את האדם ששותהו, ולכך הוא חשוב ותקנו לו ברכה לעצמו, אך **מִשְׁחָא לָא זָיֵין** - שמן לא זן, ולכן לא תקנו בו ברכה לעצמו[לז].

הגמרא דוחה אף טעם זה:

מקשה הגמרא, **וּמִשְׁחָא לָא זָיֵין** - וכי שמן לא זן, **וְהָתְנַן** - והלא שנינו במשנה (עירובין כו:), אדם **הַנּוֹדֵר מִן הַמָּזוֹן** שלא יהנה ממנו, **מוּתָּר בְּמַיִם וּבְמֶלַח**, שאינם נקראים מזון. **וַהֲוֵינַן בָּהּ** - ונשאנו ונתנו בדברי משנה זו, שמשמע במשנה שרק **מַיִם וָמֶלַח הוּא דְּלָא אִקְּרֵי מָזוֹן** - הם אלו שאינם נקראים מזון, **הָא כָּל מִילֵּי אִקְּרֵי מָזוֹן** - אך כל שאר דברי מאכל ומשקה קרויים מזון. ואם כן, **נֵימָא תֶּיהֱוֵי תְּיוּבְתָּא** - האם נאמר שתהיה מכאן פירכא **לְדְרַב וּשְׁמוּאֵל, דְּאָמְרִי** [-שאמרו] **אֵין מְבָרְכִין בּוֹרֵא מִינֵי מְזוֹנוֹת אֶלָּא בַּחֲמֵשֶׁת הַמִּינִין בִּלְבָד**, שהם חטים ושעורים וכוסמין ושיבולת שועל ושיפון, ומשמע ששאר הדברים אינם מזון, ואילו במשנה מוכח שכל הדברים חוץ ממים ומלח נקראים מזון. **וְאָמַר רַב הוּנָא** לפרש את המשנה באופן שלא יקשה על דברי רב ושמואל, המשנה לגבי נדרים עוסקת **בְּאדם הָאוֹמֵר 'קוֹנָם כָּל הַזָּן עָלַי'**, ולכך נאסרו כל מיני מאכל ומשקה, שאף שאינם סועדים את הלב ואינם 'מזון', מכל מקום הם זנים ומשביעים את הגוף, חוץ ממים ומלח שאינם זנים כלל. אך בשם 'מזון' נקראים רק חמשת מיני דגן, שהם גם משביעים וגם סועדים את הלב, ולכך אמרו רב ושמואל שרק עליהם מברכים בורא מיני מזונות[לח]. מדייקת הגמרא מתירוצו של רב הונא, **אַלְמָא מִשְׁחָא זָיֵין** - מוכח ששמן זן את הגוף, ואם כן שוב קשה, מדוע לא תיקנו בו ברכה לעצמו כמו ביין[לט].

מחמת קושיא זו, אין לומר שהטעם שתיקנו ביין ברכה לעצמו הוא מפני שהוא זן. ולכך הגמרא מביאה טעם אחר:

אֶלָּא חַמְרָא סָעִיד - יין סועד את הלב ומחזקו[מ], ולכך הוא חשוב ותקנו לו ברכה לעצמו, **וּמִשְׁחָא לָא סָעִיד** - ושמן לא סועד את הלב, אלא רק ממעט את הרעב מהגוף[מא].

מקשה הגמרא, **וְחַמְרָא מִי סָעִיד** - וכי יין סועד, **וְהָא רָבָא הֲוָה שָׁתֵי חַמְרָא כָּל מַעֲלֵי יוֹמָא דְּפִסְחָא** - והרי רבא היה שותה יין בכל ערב יום טוב ראשון של פסח[מב], **כִּי הֵיכִי דְּנִגְרְרֵיהּ לְלִבֵּיהּ** - כדי שעל ידי כך יגרר ליבו ויהא לו תיאבון לאכול, **וְנֵיכוּל מַצָּה טְפֵי** - ויאכל יותר מצה בליל פסח[מג]. ומוכח שיין גורר את התיאבון ואינו סועד ומשביע.

מתרצת הגמרא, **טוּבָא גָּרִיר** - הרבה יין גורר את התיאבון לאכול, אבל **פּוּרְתָּא סָעִיד** - מעט יין סועד את הלב[מד]. ורבא היה שותה הרבה יין, כדי לגרור התיאבון. אך לגבי ברכה, כיון שהיין בטבעו ראוי להשביע ולסעוד, לכך הוא חשוב, ותיקנו לו ברכה לעצמו.

מקשה הגמרא, **וּמִי** - וכי יין **סָעִיד כְּלָל, וְהָכְתִיב** - והרי כתוב (תהלים קד טו) **'וְיַיִן יְשַׂמַּח לְבַב אֱנוֹשׁ, לְהַצְהִיל פָּנִים מִשָּׁמֶן, וְלֶחֶם לְבַב אֱנוֹשׁ יִסְעָד'** וגו'[מה], משמע **שֶׁנַהֲמָא** [-לחם] **הוּא זֶה דְּסָעִיד** [-שסועד], שרק עליו נאמר שיסעד לבב אנוש, אבל **חַמְרָא** [-יין] **לָא סָעִיד** אלא רק משמח[מו].

לו. רש"י (ד"ה זית), וראה עוד בשיטה מקובצת (ד"ה נימא) שביאר באופן אחר. [ואף שנוסח הברכה משמעותו על הענבים ולא בפרטות על היין, מכל מקום כיון שזהו נוסח פרטי שהוא חשוב יותר, תיקנו אמירתו רק ליין מפני שהתעלה בחשיבותו].

לז. טעם זה אינו עומד לעצמו, אלא זהו המשך למה שאמרנו בתחילה שהשתנה לשבח. כלומר, כיון שהשתנה לשבח ואף הוא זן, לכך תיקנו לו ברכה לעצמו. שאם זהו טעם העומד לעצמו, היה די לגמרא לכתוב שיין זן ומחמת כן תקנו לו ברכה לעצמו, ומדוע הוצרכה להוסיף ששמן אינו זן. אלא ודאי שביין ושמן יש טעם לתקן ברכה כיון שהשתנו לשבח, כפי שתירצה הגמרא לעיל, והגמרא כאן מבארת שמכל מקום תקנו ברכה רק ביין שאף זן בנוסף לשינוי לשבח, ולא בשמן שאינו זן. מרומי שדה (ד"ה אלא).

לח. רש"י בעירובין (ל. ד"ה באומר). והיינו, ש'זן' הוא פועַל, וכל דבר מאכל מזין את הגוף. אך 'מזון' הוא תואר [כמו 'מקדש' 'משכן'], ותואר שייך על דבר שעיקר מזון הגוף ממנו. ראש יוסף (ד"ה והא דאמר כל).

לט. כפי שהובא בהערה לעיל, כשתירצה הגמרא שיין זן, כוונתה היא שכיון שהשתנה לשבח ואף הוא זן, לכך תיקנו לו ברכה לעצמו. וכתבו אחרונים, שמחמת כן הגמרא כאן מקשה רק על שמן ולא על שאר מינים, ששאר מינים אמנם זנים, אבל לא השתנו לשבח, ולכך ודאי שאין לתקן להם ברכה לעצמה.

הגמרא הביאה אף את דברי רב ושמואל, ולא הקשתה מהמשנה עצמה לגבי נדרים שממנה מוכח ששמן זן, כיון שמדברי רב ושמואל נראה שחולקים על המשנה ואינה להלכה, ואם כן אי אפשר להקשות ממנה, לכך בתחילה מבארת הגמרא את המשנה שלא תסתור את דברי רב ושמואל, ואחר כך מקשה. ריח שדה (שו"ת סי' יז). ובברכת ראש (ד"ה ומסתא) תירץ, שאת ההוכחה מהמשנה יש לדחות, שבנדרים הולכים אחר לשון בני אדם, ולכך אף ששמן אינו זן מכל מקום בלשון בני אדם קרוי מזון, והנודר נאסר בו. לכך מביאה הגמרא ראיה מרב הונא, שמחמת הקושיא מרב ושמואל דחק לשנות את הגירסא במשנה, ולא תירץ שדין המשנה הוא מחמת שבנדרים הולכים אחר לשון בני אדם, ומוכח שהיה פשוט לרב הונא שכל מיני מאכל זנים ואין זה דין בנדרים לבדם.

מ. שיטה מקובצת (ד"ה חמרא), וכלשון הכתוב (בראשית יח ה) 'וסעדו לבכם'. והמאירי (ד"ה כבר) הוסיף שסועד כמו פת.

מא. שיטה מקובצת (ד"ה חמרא).

אף טעם זה אינו עומד לעצמו, אלא זהו המשך למה שאמרנו בתחילה שהשתנה לשבח, כלומר, כיון שהיין השתנה לשבח ואף הוא סועד, לכך תיקנו לו ברכה לעצמו. מרומי שדה (ד"ה אלא), וכן משמע בשיטה מקובצת ובתלמידי רבינו יונה (לעיל ע"א ד"ה מזון).

כתב רש"י (ד"ה סעיד), ש'סועד' חשוב יותר ממזון. ולכאורה כוונתו שיין חשוב יותר מחמשת מיני דגן שמברכים עליהם מזונות. והוצרך לומר זאת, כדי לבאר מדוע תקנו על היין ברכה לעצמו ולא כללוהו בבורא מיני מזונות. שלמה משנתו (ברש"י שם). וראה ביאור נוסף בהערה להלן (לגבי 'נברך עליה ג' ברכות'). אכן יש גורסים ברש"י 'סעיד חשיב טפי מזיין' (ראה הגהות וליונים), והיינו שיין הסועד חשוב יותר משמן הזן.

מב. מלשון הגמרא בפסחים (קז:) משמע שהיה שותה כל היום של ערב פסח. אמנם בשלמה משנתו (ד"ה טובא) פירש, שהיה שותה בכל שנה בערב פסח, אבל לא בכל היום, עיין שם טעמו.

מג. משמע כאן, שאף שהאוכל כזית מצה יצא ידי חובתו, אך כשמוסיף לאכול יותר משיעור זה הוא גם כן בכלל המצווה. אבני נזר (שו"ת או"ח סי' תמח). אמנם יתכן בכוונת הגמרא שרבא רצה לאכול את הכזית מצה ביתר תיאבון, ואין הכוונה שרצה לאכול יותר מכזית, אך זהו דחוק בלשון הגמרא. הר צבי (שו"ת, או"ח ח"א סי' ב).

מד. כן מבואר בתוספות (ד"ה טובא) בכוונת הגמרא, וכן פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' תעא ס"א). אך הראבי"ה (תשובות בסוף מסכת ברכות סי' קנ) פירש כוונת הגמרא באופן אחר, ראה ילקוט ביאורים.

מה. פרק זה משבח את הקב"ה על נפלאות הבריאה. ובפסוק זה נאמר שבחו של ה' על הדברים הצומחים מן הארץ שהם לתועלת האדם. ['להצהיל פנים משמן' ביאורו, שהשמן משמח ומאיר את פני האדם האוכל ומושח ממנו. מצודת דוד (שם)].

תיבת וגו' מיותרת לכאורה. וראה בדקדוקי סופרים (אות י) שיש כת"י שלא גרסו תיבה זו, ויש כת"י שגרסו 'ויין ישמח לבב אנוש' וגו', ולא גרסו תיבות 'ולחם לבב אנוש יסעד' [וכן משמע שהיתה גירסת רש"י (ד"ה והכתיב)].

מו. כלומר, הגמרא הבינה בפשטות שאין בכל דבר אלא את המעלה שפירש בו הכתוב. ראש יוסף (ד"ה והא דאמר אלא).

הטעם שהגמרא הקשתה בתחילה מרבא ולא הקדימה להקשות מהפסוק, משום שהיה מקום לתרץ שודאי יין סועד בשתיה מרובה, והפסוק עוסק באכילה מועטת, ומשמע כן בפסוק, שהרי לא נאמר בו שלחם 'משביע' אלא רק 'סועד'. ולכך נאמר בפסוק שיין משמח ולא סועד בשתיה מועטת, ולחם סועד אף באכילה מועטת. אך לאחר

כאן לאחר ברכה א"ר חנינא בר פפא כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו גוזל להקב"ה וכנסת ישראל שנא' [א] גוזל אביו ואמו ואומר אין פשע חבר הוא לאיש משחית ואין אביו אלא הקב"ה שנא' [ב] הלא הוא אביך קנך ואין אמו אלא כנסת ישראל שנא' [ג] שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך מאי חבר הוא לאיש משחית א"ר חנינא בר פפא חבר הוא לירבעם בן נבט שהשחית את ישראל לאביהם שבשמים: ר' חנינא בר פפא רמי כתיב [ד] ולקחתי דגני בעתו וגו' וכתיב [ה] ואספת דגנך וגו'[א] ל"ק כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום כאן בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום. ת"ר ואספת דגנך מה ת"ל לפי שנא' [ו] לא ימוש ספר התורה הזה מפיך יכול דברים ככתבן ת"ל ואספת דגנך הנהג בהן מנהג דרך ארץ דברי ר' ישמעאל ר"ש בן יוחי אומר אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה ודש בשעת דישה וזורה בשעת הרוח תורה מה תהא עליה אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י אחרים שנא' [ז] ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו' ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י עצמן שנא' [ה] ואספת דגנך ולא עוד אלא שמלאכת אחרים נעשית על ידן שנא' [ח] ועבדת את אויביך וגו' אמר אביי הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידן כר' שמעון בן יוחי ולא עלתה בידן א"ל רבא לרבנן במטותא מינייכו ביומי ניסן וביומי תשרי לא תתחזו קמאי כי היכי דלא תטרדו במזונייכו כולא שתא: אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן משום רבי יהודה בר' אלעאי בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים דורות הראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי זו וזו נתקיימה בידן דורות האחרונים שעשו מלאכתן קבע ותורתן עראי זו וזו לא נתקיימה בידן ואמר רבה בר בר חנה אר"י משום ר"י בר' אלעאי [ג] בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים דורות הראשונים היו מכניסין פירותיהן דרך טרקסמון כדי לחייבן במעשר דורות האחרונים מכניסין פירותיהן דרך גגות דרך חצרות [ב] דרך קרפיפות כדי לפטרן מן המעשר דא"ר ינאי אין הטבל מתחייב במעשר עד שיראה פני הבית שנא' [ט] בערתי הקדש מן הבית ור' יוחנן אמר אפי' חצר קובעת שנא' [י] ואכלו בשעריך ושבעו: חוץ מן היין וכו': מאי שנא יין אילימא משום דאשתני לעלויא אשתני לברכה והרי שמן דאשתני לעלויא ולא אשתני לברכה דאמר רב יהודה אמר שמואל וכן א"ר יצחק א"ר יוחנן שמן זית מברכין עליו בפה"ע אמרי התם משום דלא אפשר היכי נבריך נבריך בורא פרי הזית פירא גופיה זית אקרי ונבריך עליה בורא פרי עץ זית אלא אמר מר זוטרא חמרא זיין משחא לא זיין ומשחא לא זיין והתנן הנודר מן המזון מותר במים ובמלח והוינן בה מים ומלח הוא דלא אקרי מזון הא כל מילי אקרי מזון נימא תיהוי תיובתא דרב ושמואל דאמרי אין מברכין בורא מיני מזונות אלא בה' המינין בלבד וא"ר הונא באומר כל הזן עלי אלמא משחא זיין אלא חמרא סעיד ומשחא לא סעיד וחמרא מי סעיד והא רבא הוה שתי חמרא כל מעלי יומא דפסחא כי היכי דנגרריה ללביה וניכול מצה טפי טובא גריר פורתא סעיד ומי סעיד כלל והכתיב [כ] ויין ישמח לבב אנוש ולחם לבב אנוש יסעד וגו' נהמא הוא דסעיד חמרא לא סעיד אלא[ג] חמרא אית ביה תרתי סעיד ומשמח נהמא מסעד סעיד שמוחי לא משמח אי הכי נבריך עליה שלש ברכות לא קבעי אינשי סעודתייהו עלויה א"ל רב נחמן בר יצחק לרבא אי קבע עלויה סעודתיה מאי א"ל לכשיבא אליהו ויאמר אי הויא קביעותא השתא מיהא בטלה דעתו אצל כל אדם: גופא אמר רב יהודה אמר שמואל וכן א"ר יצחק א"ר יוחנן שמן זית מברכין עליו בורא פרי העץ היכי דמי אילימא דקא שתי ליה (משתה[ד]) אוזוקי מזיק ליה דתניא השותה שמן של תרומה משלם את הקרן ואינו משלם את החומש הסך שמן של תרומה משלם את הקרן ומשלם את החומש[ה] אלא דקא אכיל ליה על ידי פת אי הכי הויא ליה פת עיקר והוא טפל ותנן זה הכלל כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה אלא דקא שתי ליה ע"י אניגרון דאמר רבה בר שמואל אניגרון מיא דסלקא אנסיגרון[ו] מיא דכולהו

רש"י

גוזל להקב"ה. את ברכתו: וכנסת ישראל. שכשחטאו[ז] הפירות לוקין: אין פשע. ולפי שהוא מיקל רואים האחרים ולמדין ממנו לעשות כן ליהנות מן העולם בלא ברכה, ולכך נקרא זה המיקל חבר לאיש משחית: לירבעם בן נבט. שחטא והחטיא את ישראל[ל], כך הוא חוטא ומחטיא: בזמן שעושין רצונו. הדגן שלהם. וכשאין עושים רצונו נוטלו ומראה להם שהוא שלו: דברים ככתבן. שלא יעסוק בדרך ארץ: הנהג בהם. עם דברי תורה: מנהג דרך ארץ. שאם תבא לידי צורך הבריות סופך ליבטל מדברי תורה: אפשר. בתמיה, אפשר כדבריך: ביומי ניסן. ימי הקציר: ביומי תשרי. דריכת הגתות והבדים: דרך טרקסמון. דרך שערי החצר והבית: [מ] פני הבית. פתח כניסה ויציאה: אין הטבל מתחייב במעשר. מן התורה, אבל אכילת קבע אסור לאכול מדרבנן: זית אקרי. והוה ליה[ט] בורא פרי הפרי, שהפרי קרוי זית, ואין זו בריאת שמים כי בידי אדם היא בריאה זו, אבל גבי גפן הגפן היא העץ והענבים הם פרי הגפן: חמרא זיין. להכי חשיב לקבוע לו ברכה לעצמו: ואמר רב הונא. הא דקתני מותר במים ובמלח ואסור בשאר אוכלין ומשקין לאו באומר קונם מזון עלי, דאין מזון אלא מה' מיני דגן חטין ושעורין וכוסמין ושבולת שועל ושיפון[מ], אלא באומר כל הזן עלי קונם, וכל מילי נהי דלא אקרו מזון מיהו מיזן זייני בר ממים ומלח, אלמא משחא זיין: סעיד. חשיב טפי ממזון[י]: והכתיב ויין ישמח לבב אנוש. וסיפא דקרא ולחם לבב אנוש יסעד, משמע אבל יין אינו אלא משמח. ומשני לאו כדקאמרת, אלא לחם יסעד ולא ישמח אבל יין סועד ומשמח: אי הכי. דיין וסעיד מזון הוא ונבריך עליה שלש ברכות לאחריו, ואנן אמרינן לקמן בפרקין (דף לז.) כל שהוא משבעת המינין ולא מין דגן חכמים אומרים ברכה אחת: אוזוקי מזיק. לגופיה, ואין זו אכילה שטעונה ברכה, דגבי ברכה ואכלת כתיב[נ]: דתני'. דלאו בר אכילה היא: השותה שמן של תרומה. בשוגג: משלם את הקרן. כשאחד[ק] מזיק את חבירו בממונו: ואין משלם חומש. דגבי חומש אכילה כתיב ואיש כי יאכל קדש בשגגה (ויקרא כב) פרט למזיק[ס]: ע"י הפת. משום לפתן: ע"י אניגרון. מין מאכל הוא ונותנים לתוכו שמן, ושנוי במשנה[ל] בכמה מקומות[ע]: דאמר רבה בר שמואל. לא אתא הכא אלא לפרושי לן מאי ניהו: מיא דסלקא. מים ששלקו בהן תרדין: דכולהו

תוספות

כאן לאחר ברכה. וכן בפ' כל כתבי (שבת ד' קיט.) אמרי' כשהיו מניחים השולחן היו אומרים לה' הארץ ומלואה וכשהיו מסלקין השולחן היו אומרים השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם:

כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום שנאמר[מ] ואספת דגנך. וא"ת והא לקמן בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מוקמי' ליה. וי"ל דמיירי ודאי שעושין רצונו אבל אין עושין רצונו כ"כ דאינם צדיקים גמורים[ס] ועוד י"ל דפליג ליה אהא דלקמן שבא לפרש מה בין עושים ואין עושין והכא בעושים[נ] ואין עושים כי הדדי (א) נינהו:

דרך טרקסמון. פירש"י[ס] היינו לאורייתא אבל מדרבנן גם חצר קובעת כדמשמע בפ' יוצא דופן (נדה ד' מז:) איזהו חצר שחייב במעשר וכו' וכן מוכח בפ' המביא (ביצה ד' לה.)[ע]:

טובא גריר. מכאן משמע שאסור לשתות יין בערב פסח מן המנח' ולמעלה[פ] ואם רוצה לשתו' צריך לשתות הרבה דטובא מגרר גריר: לא

עין משפט נר מצוה

ו א מיי' פ"ג מהל' תלמוד תורה הלכה ז טוש"ע י"ד סי' רמו סעיף כא [בהגה] וטוש"ע או"ח סי' קנו:
ז ב מיי' פ"ג מהל' מעשר הלכה ד ו ופרק ד הלכה א ז סמג עשין קלה טוש"ע י"ד סי' שלא סעיף פג:
ח ג טוש"ע י"ד סי' ריז סעיף יט:
ט ד טוש"ע או"ח סימן תע"א סעיף א:
י ה ו מיי' פ"ח מהלכות ברכות הלכה ב סמג עשין כז טוש"ע א"ח סי' רב סעיף ד:
יא ז מיי' פ"י מהלכות תרומה הלכה יא:
יב ח שם הלכה ב:
יג ט מיי' פ"ג מהלכות ברכות הל' ה סמג עשין כז טוש"ע א"ח סי' רב סעיף ד ובסימן רד סעי' יב ובסי' ריב ס"א:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה כאן בזמן. ועוד י"ל כו'. עי' תשובת רשד"ס (חלק או"ח סי' (ל"ט) [ל"א]):

הגהות וציונים

א] בכת"י הגירסא כתיב **ואספת** דגנך וגו' **וכתיב ולקחתי דגני בעתו** וגו' (וכ"ה הסדר הישר דפתח במקרא שבתורה, וגם כדאמר "כאן בזמן שישראל עושין וכו'" דק"ס): ב] ז"ל החזו"א (מעשרות ה, טו) תיבת "דרך חצרות" ע"כ ט"ס דעיקר הכניסה היא דרך חצרות, ובגיטין פא ע"א פח ע"א מנחות סז ע"ב ליתא וכן ברמב"ם פ"ד ה"א ליתא, עכ"ל. וכן בכת"י ליתא. ועיין בצל"ח שעמד בזה ומיישב הגירסא שלפנינו: ג] נדצ"ל **לא** במקום תיבת "אלא" (הגהות מהר"נ אדלר, וכ"ה בכת"י): ד] בדפו"ר הגירסא "משחא" (ופירושו ששותה שמן זית) ומחקו המהרש"ל, ולפי הנראה תקנו תיבת "משתה" ע"פ הרי"ף דגריס ואי שתי ליה **משתיא** וכ"ה ברבינו יונה: ה] תיבות "הסך שמן וכו' עד את החומש" ליתא בכת"י (ונכון הוא דאמאי צריך לאתויה הכא ועיין צל"ח, דק"ס): ו] [צ"ל **אכסיגרון** כך איתא ביומא עו. ובשבועות כג. וכן אי' בערוך] (גליון): ז] צ"ל **דבחטאו** (רש"ש וכ"ה ברש"י שבע"י עיי"ש) ובכת"י הגי' **שבשחוטאין**: ח] ד"ה פני הבית צ"ל אחר ד"ה אין הטבל: ט] יש להוסיף והוה ליה **השמן** (ברכת ראש): י] אולי צ"ל טפי **מזיין** (באה"מ וכ"ה בכמה כת"י, ועיין צל"ח שביאר בארוכה נוסח שלפנינו): כ] צ"ל **כשאר** (וכ"ה בדפו"ר וכת"י): ל] במשנת ר' חייא ור"א (יעב"ץ): מ] צ"ל **נאמר** (רש"ש) והפסק הנקודה צ"ל לפני תיבת "נאמר": נ] והכא בעושין **ועושין** ואין עושין כי הדדי כצ"ל ופי' דלקמן מפרש מה בין עושין ואין עושין כל כך כסברת התוס' בתירוץ א' ואין עושין כלל ואיכא ג' בבות דע"כ צ"ל דס"ל הכי כיון דמיישב הני ב' פסוקים דהאי קרא דועמדו זרים איירי בעושין ומפיק מיניה דאפי' אסיפת דגן אינם צריכים לעשות כמ"ש מלאכת דגן באותו קרא ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני נכר אכריכם וקרא דואספת דגנך איירי באין עושין ע"כ פי' דאין עושין כ"כ דאל"כ קשה במאי מוקמת לקרא דולקחתי דגני אבל הכא לר"ח ב"פ אי ס"ד דאית ליה האי סברא למיפק מהאי קרא דועמדו זרים אפי' מלאכת אסיפת דגן למה ליה להקשות הני תרי קראי אהדדי ולקחתי דגני מואספת דגנך עדיפא מיניה ה"ל להקשות קרא דולקחתי דגני אקרא דועמדו זרים דמשמע אפי' זרים יעשו בשבילן אלא ודאי דלא מפיק מידי מהאי קרא כמו ר' ישמעאל וא"כ ל"ל ראיה אלא לב' מעלות אלו לאין עושין כלל ולעושין אבל לעושין ואין עושין כ"כ אין לו שום ראיה לחלק ביניהם וכי הדדי נינהו ואם כן ע"כ פליגי אהדדי (גליון): ס] נדצ"ל **פי' ר"ת** (הגהות מהר"נ אדלר) וכ"ה בתוס' הרא"ש: ע] הנה הך "דיוצא דופן" היא משנה מפורשת במס' מעשרות פ"ג מ"ה, והך "דהמביא" הוא במס' תרומות פ"ח מ"ג, ואמנם, כן הוא דרך התוס' אף שהמה משניות מפורשות כיון שסדר זרעים אין הכל רגילים בו, לכן במקום שהובאו משניות בתלמוד בסדרים הרגילים מציינין מקום להמסכת' הרגילה (צל"ח עיי"ש):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) גיטין דף פא., ב) [עפירש"י ותו' שם], ג) שם וב"מ דף פז:, ד) [לקמן דף לו.], ה) עירובין כו: ודף ל., ו) עיין לקמן דף לו:, ז) פסחים דף קז:, ח) [פסחים מד. סוכה ד.], ט) תוספתא פ"ז דתרומות ועיין כסף משנה פ"י דתרומות הי"א (יפה עינים), י) לקמן מא. מד., כ) שבועות כג. [יומא עו.], ל) מלכים א' טו ל, מ) עיין חלה פ"א מ"ב, נ) דברים ח י, ס) יומא פ:, ע) עיין רש"י שבועות כג. ד"ה ודלמא, פ) עיין פסחים צט ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה כאן בזמן וכו' כי הדדי. נ"ב בשניהם בעצמן הם אוספים את הדגן אלא שאם אין עושין לוקח הדגן מרשותם:

תורה אור השלם

א) גֹּוזֵל אָבִיו וְאִמּוֹ וְאֹמֵר אֵין פָּשַׁע חָבֵר הוּא לְאִישׁ מַשְׁחִית: [משלי כח, כד]
ב) הַלַיהוָה תִּגְמְלוּ זֹאת עַם נָבָל וְלֹא חָכָם הֲלוֹא הוּא אָבִיךָ קָּנֶךָ הוּא עָשְׂךָ וַיְכֹנְנֶךָ: [דברים לב, ו]
ג) שְׁמַע בְּנִי מוּסַר אָבִיךָ וְאַל תִּטֹּשׁ תּוֹרַת אִמֶּךָ: [משלי א, ח]
ד) לָכֵן אָשׁוּב וְלָקַחְתִּי דְגָנִי בְּעִתּוֹ וְתִירוֹשִׁי בְּמוֹעֲדוֹ וְהִצַּלְתִּי צַמְרִי וּפִשְׁתִּי לְכַסּוֹת אֶת עֶרְוָתָהּ: [הושע ב, יא]
ה) וְנָתַתִּי מְטַר אַרְצְכֶם בְּעִתּוֹ יוֹרֶה וּמַלְקוֹשׁ וְאָסַפְתָּ דְגָנֶךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ: [דברים יא, יד]
ו) לֹא יָמוּשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ וְהָגִיתָ בּוֹ יוֹמָם וָלַיְלָה לְמַעַן תִּשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת כְּכָל הַכָּתוּב בּוֹ כִּי אָז תַּצְלִיחַ אֶת דְּרָכֶךָ וְאָז תַּשְׂכִּיל: [יהושע א, ח]
ז) וְעָמְדוּ זָרִים וְרָעוּ צֹאנְכֶם וּבְנֵי נֵכָר אִכָּרֵיכֶם וְכֹרְמֵיכֶם: [ישעיה סא, ה]
ח) וְעָבַדְתָּ אֶת אֹיְבֶיךָ אֲשֶׁר יְשַׁלְּחֶנּוּ יְיָ בָּךְ בְּרָעָב וּבְצָמָא וּבְעֵירֹם וּבְחֹסֶר כֹּל וְנָתַן עֹל בַּרְזֶל עַל צַוָּארֶךָ עַד הִשְׁמִידוֹ אֹתָךְ: [דברים כח, מח]
ט) וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בִּעַרְתִּי הַקֹּדֶשׁ מִן הַבַּיִת וְגַם נְתַתִּיו לַלֵּוִי וְלַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה כְּכָל מִצְוָתְךָ אֲשֶׁר צִוִּיתָנִי לֹא עָבַרְתִּי מִמִּצְוֹתֶיךָ וְלֹא שָׁכָחְתִּי: [דברים כו, יג]
י) כִּי תְכַלֶּה לַעְשֵׂר אֶת כָּל מַעְשַׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁת שְׁנַת הַמַּעֲשֵׂר וְנָתַתָּה לַלֵּוִי לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה וְאָכְלוּ בִשְׁעָרֶיךָ וְשָׂבֵעוּ: [דברים כו, יב]
כ) וְיַיִן יְשַׂמַּח לְבַב אֱנוֹשׁ לְהַצְהִיל פָּנִים מִשָּׁמֶן וְלֶחֶם לְבַב אֱנוֹשׁ יִסְעָד: [תהלים קד, טו]

משנת ראשונים

מאי חבר הוא לאיש משחית. פירוש דאי כפשטיה מאי קאמר, פשיטא דמאן דעבר עבירה חבר הוא למאן דעבר עבירה, אלא ודאי לאיש מסוים קאמר. [הריטב"א] הנהג בהן מנהג דרך ארץ. כלומר שתשתדל כפי מה שיחייב ההכרח ולא שתשקיע כל השתדלותך באלו הענינים, ולעולם אם יוכל יקבע זמן להכין צרכי ביתו כדי שלא יהא טרוד בהם כל השנה. [מאירי] דרך טרקסמון. פירוש טרק שער סימון בית. [הריטב"א] אין הטבל מתחייב במעשר עד שיראה פני הבית. אין הטבל נקבע למעשרות מן התורה עד שיכניסנו לביתו שנאמר בערתי הקדש מן הבית, והוא שיכניסנו דרך השער שנאמר ואכלו בשעריך, אבל אם הכניס תבואתו דרך גגות וקרפיפות פטור מן התרומה ומן המעשרות. [רמב"ם, מעשר ד, א] [המשך בסוף המסכת]

מתרצת הגמרא, אין כוונת הפסוק כן, **אֶלָּא**[מז] **חַמְרָא** [-יין] **אִית בֵּיהּ תַּרְתֵּי** - יש בו שתי מעלות, גם סָעִיד וְגם מְשַׂמֵּחַ, אבל **נַהֲמָא** [-לחם], רק מִסְעָד סָעִיד, אבל **שַׂמּוּחֵי** - לשמח הוא **לֹא מְשַׂמַּח**, והכתוב הזכיר ביין רק את המעלה המיוחדת שיש רק בו, שמשמח לבב אנוש, ולא הזכיר בו את המעלה המשותפת גם ללחם[מח].

מקשה הגמרא, **אִי הָכִי** - אם כך שיין זן וסועד את הלב, **נְבָרֵיךְ עֲלֵיהּ** [-עליו] לאחריו **שָׁלֹשׁ בְּרָכוֹת** - ברכת המזון[מט], שהרי הוא 'מזון' כמו פת, ומדוע מברכים עליו רק ברכה אחת מעין שלש[נ]. מתרצת הגמרא, אין היין נחשב כפת משום **שֶׁלֹּא קָבְעֵי אִינְשֵׁי סְעוּדְתַיְיהוּ עֲלָוֵיהּ** - אין הדרך של אנשים לקבוע סעודה על היין כמו שקובעים סעודה על פת, ולכך אין מברכים ברכת המזון על היין.

אָמַר לֵיהּ רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק לְרָבָא, אם כך, **אִי קָבַע עֲלָוֵיהּ סְעוּדְתֵיהּ** - אם קבע אדם על היין את סעודתו, **מַאי**, האם יברך אחריו ברכת המזון[נא]. **אָמַר לֵיהּ** רבא לרב נחמן בר יצחק, **לִכְשֶׁיָּבֹא אֵלִיָּהוּ, וְיֹאמַר אִי הָוְיָא קְבִיעוּתָא** - אם זו קביעות המחייבת ברכת המזון, אזי נדע דין זה לאמיתו[נב], אך **הַשְׁתָּא מִיהָא** - מכל מקום עכשיו, גם כשאדם קובע סעודה על היין, **בָּטְלָה דַּעְתּוֹ אֵצֶל כָּל אָדָם** שאין דרכם בכך, ולכך לא יברך ברכת המזון[נג].

★

התבאר עד עתה שלא תיקנו לשמן זית ברכה לעצמו. הגמרא דנה מה היא ברכתו הראויה:

גּוּפָא - נשוב לעצם דברי שמואל ורבי יוחנן ונבאר אותם, **אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר שְׁמוּאֵל, וְכֵן אָמַר רַבִּי יִצְחָק אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, שֶׁמֶן זַיִת מְבָרְכִין עָלָיו בּוֹרֵא פְּרִי הָעֵץ.**

שואלת הגמרא, **הֵיכִי דָמֵי** - במה מדובר, **אִילֵימָא דְּקָא שָׁתֵי לֵיהּ (מִשְׁתָּה)**[נד] - אם תאמר כששותה את השמן לבדו בלא תערובת, הרי השמן **אוּזוּקֵי מַזִּיק לֵיהּ** - מזיק לגופו[נה], ואין זו אכילה ואינה טעונה ברכה[נו]. ומנין ששתיית שמן אינה קרויה אכילה, **דְּתַנְיָא** - ששנינו בברייתא לגבי זר האוכל תרומה בשוגג, שחייבתו התורה (ויקרא כב יד) לשלם לכהן את הקרן ולהוסיף עליו חומש[נז], ועל כך אמרה הברייתא, זר **הַשּׁוֹתֶה שֶׁמֶן שֶׁל תְּרוּמָה** בשוגג, **מְשַׁלֵּם אֶת הַקֶּרֶן**, ככל אדם המזיק את ממון חבירו[נח], **וְאֵינוֹ מְשַׁלֵּם אֶת הַחוֹמֶשׁ** שחייבה התורה את האוכל תרומה בשוגג, משום שחיוב זה נאמר רק באוכל ולא במזיק. אבל **הַסָּךְ** [-מושח על גופו] **שֶׁמֶן שֶׁל תְּרוּמָה, מְשַׁלֵּם אֶת הַקֶּרֶן וּמְשַׁלֵּם אֶת הַחוֹמֶשׁ**, מפני שסיכה כשתיה, והיא דרך הנאתו של שמן[נט]. ומוכח מתחילת הברייתא ששתיית שמן אינה קרויה אכילה, ולכך אין לברך עליו[ס], וקשה על שמואל ורבי יוחנן שאמרו לברך על שמן.

הגמרא מנסה להביא אופנים אחרים בשתיית שמן, שעליהם אמרו שמואל ורבי יוחנן לברך על השמן בורא פרי העץ:

מנסה הגמרא לתרץ, **אֶלָּא** שמא תאמר ששמואל ורבי יוחנן דיברו **דְּקָא אָכִיל לֵיהּ** - שאוכל את השמן **עַל יְדֵי פַּת**, שנותן שמן על הפת ללפתו ולהטעימו, שאז נהנה מהשמן ואף אינו מזיקו ולכך יברך בורא פרי העץ. גם זה אינו, שהרי **אִי הָכִי הָוְיָא לֵיהּ פַּת עִיקָּר וְהוּא טָפֵל** - אם כן הפת היא העיקר והשמן טפל, **וּתְנַן** - ושנינו במשנה (לקמן מד.), **זֶה הַכְּלָל, כֹּל שֶׁהוּא עִיקָּר וְעִמּוֹ טְפֵלָה, מְבָרֵךְ** רק **עַל הָעִיקָּר וּפוֹטֵר אֶת הַטְּפֵלָה** בברכת העיקר, ואם כן באופן זה אין צריך לברך כלל על השמן[סא].

מנסה הגמרא לתרץ באופן נוסף, **אֶלָּא** שמא תאמר ששמואל ורבי יוחנן דיברו **דְּקָא שָׁתֵי לֵיהּ** - כששותה את השמן **עַל יְדֵי אֲנִיגְרוֹן**

שמסיקה הגמרא מחמת שתייתו של רבא שיין אינו סועד בשתיה מרובה אלא רק במועטת, חזרה והקשתה מהפסוק שאף בשתיה מועטת אין יין סועד. ברכת ה' (ד"ה ומי).

מז. **תיבת** 'אלא' מיותרת לכאורה, ש'אלא' הוא לשון חזרה, וכאן הגמרא אינה חוזרת בה, אלא רק באה ליישב את הקושיא מהפסוק שמשמע שיין אינו סועד. ולכך רש"י (ד"ה והכתיב) הוסיף ביאור בתיבת אלא, וכתב 'ומשני, לאו כדקאמרת אלא' וכו', וביארנו על פי דבריו [אכן בכת"י ובראשונים לא גרסו תיבת 'אלא'. דקדוקי סופרים (אות י)]. אך בתלמידי רבינו יונה (ד"ה שמן) משמע לכאורה, שהגמרא מביאה סברא זו גם לענין ברכה, שרק מחמת שהיין סועד ומשמח תיקנו בו ברכה לעצמו, ואינו כשמן שאינו סועד ואינו משמח. ולפי זה הגמרא כאן חוזרת בה ממה שאמרה בתחילה, שטעם החילוק בין יין לשמן הוא שיין סועד ושמן אינו סועד.

מח. **[אך** בלחם הזכיר הכתוב שסועד את הלב אף שמעלה זו משותפת גם ליין, כיון שאין בלחם מעלה אחרת]. וכוונת הפסוק, יין, אפילו ישמח לבב אנוש מלבד מה שיסעד, אך לחם, רק לבב אנוש יסעד. חפץ ה' (ד"ה והמה).

מט. **ברכת** המזון נתקנה מתחילתה בשלש ברכות [הזן את הכל, על הארץ ועל המזון, בונה ירושלים], אלא שאחר כך הוסיפו חכמים ברכה נוספת שהיא הטוב והמטיב [ראה להלן (מח:)].

נ. **כפי** ששנינו בברייתא להלן (לז.), שלדעת חכמים, בשבעת המינים [מלבד פת ממין דגן] מברכים ברכה אחת מעין שלש. וברכת מעין שלש על היין היא 'על הגפן ועל פרי הגפן' [וקרויה 'מעין שלש' מפני שיש בה מעין שלשת הברכות של ברכת המזון]. בשיטה מקובצת (ד"ה אי) תמה, הרי על מאכל מחמשת מיני דגן שאין בו צורת פת לא מברכים ג' ברכות, וכיצד יתכן לומר שעל יין יברכו ג' ברכות אף שאין בו צורת פת. ותירץ, שכיון שהיין דומה לפת בכך שהשתנה לשבח וקבעו לו ברכה קודם האכילה בפני עצמו, לכך סברה הגמרא שאף הברכה שלאחריו תהיה כברכת הפת. ובצל"ח ובראש יוסף (ברש"י ד"ה סעיד) כתבו, שמחמת קושיא זו כתב רש"י (שם) שיין סועד אף יותר מחמשת מיני דגן.

הקשו האחרונים, הלא להלן (מד.) דרשו חכמים מהכתוב, שרק על לחם יש לברך ברכת המזון, ולא על שבעת המינים, וכיצד יתכן לחייב ברכת המזון על יין. ובדברי דוד (ד"ה אלא) תירץ, שפשוט לגמרא שכל דבר הסועד הוא בכלל 'לחם' האמור בתורה [כפי שנאמר (במדבר כח ב) 'קרבני לחמי', (בראשית לט ו) 'כי אם הלחם אשר הוא אוכל', וכן הרבה].

נא. **להלן** (מב.) מבואר, שבפת הבאה בכיסנין [הם מאפים מחמשת מיני דגן שאינם פת, כגון מיני תרגימא], אם קבע עליו סעודתו מברך אחריו ברכת המזון, ואם לא קבע, מברך אחריו מעין שלש. ולכאורה שאלתו של רב נחמן בר יצחק היא, שאמנם יין אינו כפת שיברכו עליו ברכת המזון בכל ענין, מפני שאין דרך לקבוע עליו סעודה, אך על כל פנים שיהא כפת הבאה בכיסנין, ואם יקבעו עליו סעודה יברכו אחריו ברכת המזון.

נב. **כלומר**, עכשיו אין בידינו להכריע אם זו קביעות.

נג. **אך** אילו היה זה דבר הגון וראוי לקבוע סעודה על יין, אין לומר בטלה דעתו של העושה כן, ולכך אם יבא אליהו ויאמר שמהראוי לקבוע סעודה על יין, העושה כן יהיה מחוייב בברכת המזון. חדש האביב (ד"ה לכשיבא).

לסיכום הסוגיא: מים ומלח אינם זנים כלל. שאר מיני מאכל ובכללם שמן זית, זנים, אך לא סועדים. חמשת מיני דגן זנים וסועדים. יין זן ומשמח, ואף סועד [אם שותים ממנו מעט, אך אם שותים ממנו הרבה הוא גורר תאות המאכל ואינו סועד].

ומחמת שהיין סועד הוא חשוב, ותקנו בו ברכה לעצמו. אך אין מברכים עליו ברכת המזון כיון שאין דרך לקבוע עליו סעודה, ואף מי שקובע לא יברך ברכת המזון, לפי שבטלה דעתו אצל כל אדם.

נד. **בדפו"ר** הגירסא 'משחא' שתרגומו שמן. הגהות וציונים, עיין שם [כלומר ששותה אותו כשהוא בצורת שמן ולא מעורב בדברים אחרים].

נה. **רש"י** (ד"ה אוזוקי). ובשיטה מקובצת (ד"ה היכי) ביאר, שהשותה מזיק את השמן בכך ששותהו בלא שנהנה ממנו.

נו. **שלגבי** ברכת המזון נאמר (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת', שרק על אכילה יש חיוב ברכה, ואף שאר הברכות נתקנו רק על אכילה, שתקנום חכמים כעין דאורייתא. רש"י (ד"ה אוזוקי), כפי שביאר מהר"ם בנעט (ברש"י שם בא"ד ואכלת) בכוונתו. וראה מה שביאר בראש יוסף (ד"ה גופא). אך הרמב"ם (ברכות פ"ח ה"ג) חולק, וסובר שהשותה שמן מברך שהכל.

נז. **כאמור** 'ואיש כי יאכל קדש בשגגה, ויסף חמשיתו עליו, ונתן לכהן את הקדש'.

נח. **רש"י** (ד"ה משלם). כלומר, חיוב הקרן אינו מדין האוכל תרומה בשוגג, לפי שאין זו אכילה, אלא חיובו הוא מדין אדם המזיק.

נט. **גמרא** (נדה לב.), וכן כתב רש"י בפסחים (לג. ד"ה ואחד). דין סיכה כשתיה נלמד בגמרא שם מהפסוק (תהלים קט יח) 'ותבא כמים בקרבו וכשמן בעצמותיו'. ומה ששתיה בכלל אכילה למדוהו במסכת יומא (עו.) מהכתוב (דברים יד כג) 'ואכלת וגו' מעשר דגנך תירשך ויצהרך', הרי שאמרה התורה לשון 'אכילה' לגבי תירוש שהוא יין. [ואף שהשותה שמן פטור מחומש, זהו משום שאינו דרך אכילה אלא דרך היזק, אך סיכה היא דרך הנאתו ואינה דרך היזק, ולכך היא בכלל אכילה. עטרת תפארת (אות יא)]. טעם נוסף הובא בגמרא בנדה (שם), שלאחר הפסוק 'ואיש כי יאכל קדש' וגו' נאמר (ויקרא כב טו) 'ולא יחללו את קדשי בני ישראל אשר ירימו לה'', ומשמע שיש אופן שאף חילול שאינו בדרך אכילה הוא בכלל חיוב קרן וחומש, לכך דרשו לרבות את הסך.

ס. **ביאר** הצל"ח (ד"ה הסך), שהטעם שהביאה הגמרא את הסיפא של הברייתא בדין הסך שמן של תרומה, כיון שהיה מקום לומר שהטעם שהשותה שמן פטור מחומש, אינו מחמת שמזיק, אלא מחמת שהמשקים היוצאים מהפרי אין דינם כפרי לגבי תרומה, והרי זה כשותה משקים חולין. לכך מביאה הגמרא שהסך שמן חייב בחומש, ומוכח ששמן דינו כפרי עצמו, ועל כרחך שהטעם שהשותהו פטור הוא משום מזיק.

סא. **ואם** רוצה לאכול רק את השמן לרפואה [כמבואר להלן (לו.) ששמן הוא רפואה לחושש בגרונו], אלא שאוכל יחד עמו מעט פת כדי שלא יזיקנו השמן, נחלקו

כאן לאחר ברכה א"ר חנינא בר פפא כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו גוזל להקב"ה וכנסת ישראל שנא' א) גוזל אביו ואמו ואומר אין פשע חבר הוא לאיש משחית ואין אביו אלא הקב"ה שנא' ב) הלא הוא אביך קנך ואין אמו אלא כנסת ישראל שנא' ג) שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך מאי חבר הוא לאיש משחית א"ר חנינא בר פפא חבר הוא לירבעם בן נבט שהשחית את ישראל לאביהם שבשמים: ר' חנינא בר פפא רמי כתיב ד) ולקחתי דגני בעתו וגו' וכתיב ה) ואספת דגנך וגו'[א] ל"ק כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום כאן בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום. ת"ר ואספת דגנך מה ת"ל לפי שנא' ו) לא ימוש ספר התורה הזה מפיך יכול דברים ככתבן ת"ל ואספת דגנך הנהג בהן מנהג דרך ארץ דברי ר' ישמעאל ר"ש בן יוחי אומר אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה ודש בשעת דישה וזורה בשעת הרוח תורה מה תהא עליה אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י אחרים שנא' ז) ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו' ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י עצמן שנא' ה) ואספת דגנך ולא עוד אלא שמלאכת אחרים נעשית על ידן שנא' ח) ועבדת את אויביך וגו' אמר אביי הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידן כר' שמעון בן יוחי ולא עלתה בידן א"ל רבא לרבנן במטותא מינייכו ביומי ניסן וביומי תשרי לא תתחזו קמאי כי היכי דלא תטרדו במזונייכו כולא שתא: אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן משום רבי יהודה בר' אלעאי בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים דורות הראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי זו וזו נתקיימה בידן דורות האחרונים שעשו מלאכתן קבע ותורתן עראי זו וזו לא נתקיימה בידן ואמר רבה בר בר חנה אר"י משום ר"י בר' אלעאי [ג] בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים דורות הראשונים היו מכניסין פירותיהן דרך טרקסמון כדי לחייבן במעשר דורות האחרונים מכניסין פירותיהן דרך גגות דרך חצרות[ב] דרך קרפיפות כדי לפטרן מן המעשר דא"ר ינאי אין הטבל מתחייב במעשר עד שיראה פני הבית שנא' ט) בערתי הקדש מן הבית ור' יוחנן אמר אפי' חצר קובעת שנא' י) ואכלו בשעריך ושבעו: חוץ מן היין וכו': מאי שנא יין אילימא משום דאשתני לעלויא אשתני לברכה והרי שמן דאשתני לעלויא ולא אשתני לברכה דאמר רב יהודה אמר שמואל וכן א"ר יצחק א"ר יוחנן שמן זית מברכין עליו בפה"ע אמרי התם משום דלא אפשר היכי נבריך נבריך בורא פרי הזית פירא גופיה זית אקרי ונבריך עליה בורא פרי עץ זית אלא אמר מר זוטרא חמרא זיין משחא לא זיין ומשחא לא זיין והתנן הנודר מן המזון מותר במים ובמלח והוינן בה מים ומלח הוא דלא אקרי מזון הא כל מילי אקרי מזון נימא תיהוי תיובתא דרב ושמואל דאמרי אין מברכין בורא מיני מזונות אלא בה' המינין בלבד וא"ר הונא באומר כל הזן עלי אלמא משחא זיין אלא חמרא סעיד ומשחא לא סעיד וחמרא מי סעיד והא רבא הוה שתי חמרא כל מעלי יומא דפסחא כי היכי דנגרריה ללביה וניכול מצה טפי טובא גריר פורתא סעיד ומי סעיד כלל והכתיב כ) ויין ישמח לבב אנוש ולחם לבב אנוש יסעד וגו' נהמא הוא דסעיד חמרא לא סעיד אלא[ג] חמרא אית ביה תרתי סעיד ומשמח נהמא מסעד סעיד שמוחי לא משמח אי הכי נבריך עליה שלש ברכות לא קבעי אינשי סעודתייהו עלויה א"ל רב נחמן בר יצחק לרבא אי קבע עלויה סעודתיה מאי א"ל לכשיבא אליהו ויאמר אי הויא קביעותא השתא מיהא בטלה דעתו אצל כל אדם: גופא אמר רב יהודה אמר שמואל וכן א"ר יצחק א"ר יוחנן שמן זית מברכין עליו בורא פרי העץ היכי דמי אילימא דקא שתי ליה (משתה[ד]) אזוקי מזיק ליה דתניא השותה שמן של תרומה משלם את הקרן ואינו משלם את החומש [ה] הסך שמן של תרומה משלם את הקרן ומשלם את החומש אלא דקא אכיל ליה על ידי פת אי הכי הויא ליה פת עיקר והוא טפל ותנן י) זה הכלל כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה אלא דקא שתי ליה ע"י אניגרון דאמר רבה בר שמואל אניגרון[ו] מיא דסלקא אנסיגרון מיא דכולהו

רש"י

גוזל להקב"ה. את ברכתו: וכנסת ישראל. שכשחטאו[ז] הפירות לוקין: אין פשע. ולפי שהוא מיקל רואים האחרים ולמדין ממנו לעשות כן ליהנות מן העולם בלא ברכה, ולכך נקרא זה המיקל חבר לאיש משחית: לירבעם בן נבט. שחטא והחטיא את ישראל[ל], כך הוא חוטא ומחטיא: בזמן שעושין רצונו. הדגן שלהם. וכשאין עושים רצונו נוטלו ומראה להם שהוא שלו: דברים ככתבן. שלא יעסוק בדרך ארץ: הנהג בהם. עם דברי תורה: מנהג דרך ארץ. שאם תבא לידי צורך הבריות סופך ליבטל מדברי תורה: אפשר. בתמיה, אפשר כדבריך: ביומי ניסן. ימי הקציר: ביומי תשרי. דריכת הגתות והבדים: דרך טרקסמון. דרך שערי החצר והבית: [מ] פני הבית. פתח כניסה ויציאה: אין הטבל מתחייב במעשר. מן התורה, אבל אכילת קבע אסור לאכול מדרבנן: זית אקרי. והוה ליה[ט] בורא פרי הפרי, שהפרי קרוי זית, ואין זו בריאת שמים כי בידי אדם היא בריאה זו, אבל גבי גפן הגפן היא העץ והענבים הם פרי הגפן: חמרא זיין. להכי חשיב לקבוע לו ברכה לעצמו: ואמר רב הונא. הא דקתני מותר במים ובמלח ואסור בשאר אוכלין ומשקין לאו באומר קונם מזון עלי, דאין מזון אלא מה' מיני דגן חטין ושעורין וכוסמין ושבולת שועל ושיפון[מ], אלא באומר כל הזן עלי קונם, וכל מילי נהי דלא אקרו מזון מיהו מיזן זייני בר ממים ומלח, אלמא משחא זיין: סעיד. חשיב טפי ממזון[י]: והכתיב ויין ישמח לבב אנוש. וסיפא דקרא ולחם לבב אנוש יסעד, משמע אבל יין אינו אלא משמח. ומשני לאו כדקאמרת, אלא לחם יסעד ולא ישמח אבל יין סועד ומשמח: אי הכי. דיין וסעיד מזון הוא ונבריך עליה שלש ברכות לאחריו, ואנן אמרינן לקמן בפרקין (דף לז.) כל שהוא משבעת המינין ולא מין דגן חכמים אומרים ברכה אחת: אזוקי מזיק. לגופיה, ואין זו אכילה שטעונה ברכה, דגבי ברכה ואכלת כתיב[כ]: דתני'. דלאו בר אכילה היא: השותה שמן של תרומה. בשוגג: משלם את הקרן. כשאחד[ל] מזיק את חבירו בממונו: ואין משלם חומש. דגבי חומש אכילה כתיב ואיש כי יאכל קדש בשגגה (ויקרא כב) פרט למזיק[מ]: ע"י הפת. משום לפתן: ע"י אניגרון. מין מאכל הוא ונותנים לתוכו שמן, ושנוי במשנה[נ] בכמה מקומות[ע]: דאמר רבה בר שמואל. לא אתא הכא אלא לפרושי לן מאי ניהו: מיא דסלקא. מים שסלקו בהן תרדין: דכולהו

תוספות

כאן לאחר ברכה. וכן בפ' כל כתבי (שבת ד' קיט.) אמרי' כשהיו מניחים השולחן היו אומרים לה' הארץ ומלואה וכשהיו מסלקין השולחן היו אומרים השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם: כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום שנאמר[מ] ואספת דגנך. וא"ת והא לקמן בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מוקמי' ליה. וי"ל דמיירי ודאי שעושין רצונו אבל אין עושין רצונו כ"כ דאינם צדיקים גמורים ° ועוד י"ל דפליג ליה אהא דלקמן שבא לפרש מה בין עושים ואין עושין והכא בעושים[נ] ואין עושים כי הדדי (א) נינהו: דרך טרקסמון. פירש"י[ס] היינו דאורייתא אבל מדרבנן גם חצר קובעת כדמשמע בפ' יוצא דופן (נדה ד' מז:) איזהו חצר שחייב במעשר וכו' וכן מוכח בפ' המביא (ביצה ד' לה.)[ע]: טובא גריר. מכאן משמע שאסור לשתות יין בערב פסח מן המנח' ולמעלה[פ] ואם רוצה לשתו' צריך לשתות הרבה דטובא מגרר גריר: לה

עין משפט נר מצוה

ו א מיי' פ"ג מהל' תלמוד תורה הלכה ז טוש"ע י"ד סי' רמו סעיף כא [בהגה] וטוש"ע או"ח סי' קנו:
ז ב מיי' פ"ג מהל' מעשר הלכה ד ו ופרק ד הלכה א ו סמג עשין קלה טוש"ע י"ד סי' שלא סעיף פג:
ח ג טוש"ע י"ד סי' ריז סעיף יט:
ט ד טוש"ע או"ח סימן תע"א סעיף א:
י ה ו מיי' פ"ח מהלכות ברכות הלכה ב סמג עשין כז טוש"ע א"ח סי' רב סעיף ד:
יא ז מיי' פ"י מהלכות תרומה הלכה יא:
יב ח שם הלכה ב:
יג ט מיי' פ"ג מהלכות ברכות הל' ה סמג עשין כז טוש"ע א"ח סי' רב סעיף ד ובסימן רד סעי' יב ובסי' ריב ס"א:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה כאן בזמן. ועוד י"ל כו'. עי' תשובת רסד"ס (חלק או"ח סי' (ל"ט) [ל"א]):

הגהות וציונים

א] בכת"י הגירסא כתיב ואספת דגנך וגו' וכתיב ולקחתי דגני בעתו וגו' (וכ"ה הסדר הישר דפתח במקרא שבתורה, וגם כדאמר "כאן בזמן שישראל עושין וכו'" דק"ס): ב] ז"ל החזו"א (מעשרות ה, טו) תיבת "דרך חצרות" ע"כ ט"ס דעיקר הכניסה היא דרך חצרות, ובגיטין פא ע"א פח ע"א מנחות סז ע"ב ליתא וכן ברמב"ם פ"ד ה"א ליתא, עכ"ל. וכן בכת"י ליתא. ועיין בצל"ח שעמד בזה ומיישב הגירסא שלפנינו: ג] נדצ"ל לא במקום תיבת "אלא" (הגהות מהר"נ אדלר, וכ"ה בכת"י): ד] בדפו"ר הגירסא "משחא" (ופירושו ששותה שמן זית) ומחקו המהרש"ל, ולפי הנראה תקנו תיבת "משתה" ע"פ הרי"ף דגריס ואי שתי ליה משתיא וכ"ה ברבינו יונה: ה] תיבות "הסך שמן וכו' עד את החומש" ליתא בכת"י (ונכון הוא דאמאי צריך לאתוייה הכא ועיין צל"ח, דק"ס): ו] [צ"ל אכסיגרון כך איתא ביומא עו. ובשבועות כג. וכן אי' בערוך] (גליון): ז] צ"ל דבחטאו (רש"ש וכ"ה ברש"י שבע"י עיי"ש) ובכת"י הגי' שכשחוטאין: ח] ד"ה פני הבית צ"ל אחר ד"ה אין הטבל: ט] יש להוסיף והוה ליה השמן (ברכת ראש): י] אולי צ"ל טפי מזיין (באה"מ וכ"ה בכמה כת"י, ועיין צל"ח שביאר בארוכה נוסח שלפנינו): כ] צ"ל כשאר (וכ"ה בדפו"ר וכת"י): ל] במשנת ר' חייא ור"א (יעב"ץ): מ] צ"ל נאמר (רש"ש) והפסק הנקודה צ"ל לפני תיבת "נאמר": נ] והכא בעושין ועושין ואין עושין כי הדדי כצ"ל ופי' דלקמן מפרש מה בין עושין ואין עושין כל כך כסברת התוס' בתירוץ א' ואין עושין כלל ואיכא ג' בבות דע"כ צ"ל דס"ל הכי כיון דמיישב הני ב' פסוקים דהאי קרא דועמדו זרים איירי בעושין ומפיק מיניה דאפי' אסיפת דגן אינם צריכים לעשות כמ"ש מלאכת דגן באותו קרא ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני נכר אכריכם וקרא דואספת דגנך איירי באין עושין ע"כ פי' דאין עושין כ"כ דאל"כ קשה במאי מוקמת לקרא דולקחתי דגני אבל הכא לר"ח ב"פ אי ס"ד דאית ליה האי סברא למיפק מהאי קרא דועמדו זרים אפי' מלאכת אסיפת דגן למה ליה להקשות הני תרי קראי אהדדי ולקחתי דגני מואספת דגנך עדיפא מיניה ה"ל להקשות קרא דולקחתי דגני אקרא דועמדו זרים דמשמע אפי' זרים יעשו בשבילן אלא ודאי דלא מפיק מידי מהאי קרא כמו ר' ישמעאל וא"כ ל"ל ראיה אלא לב' מעלות אלו לאין עושין כלל ולעושין אבל לעושין ואין עושין כ"כ אין לו שום ראיה לחלק ביניהם וכי הדדי נינהו ואם כן ע"כ פליגי אהדדי (גליון): ס] נדצ"ל פי' ר"ת (הגהות מהר"נ אדלר) וכ"ה בתוס' הרא"ש: ע] הנה הך "דיוצא דופן" היא משנה מפורשת במס' מעשרות פ"ג מ"ה, והך "דהמביא" הוא במס' תרומות פ"ח מ"ג, ואמנם, כן הוא דרך התוס' אף שהמה משניות מפורשות כיון שסדר זרעים אין הכל רגילים בו, לכן במקום שהובאו משניות בתלמוד בסדרים הרגילים מציינין מקום להמסכת' הרגילה (צל"ח עיי"ש):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) גיטין דף פא., ב) [עפירש"י ותו' שם], ג) שם וב"מ דף פז:, ד) [לקמן דף לו.], ה) עירובין כו: ודף ל., ו) עיין לקמן דף לו:, ז) פסחים דף קז:, ח) [פסחים מד. סוכה ד.], ט) תוספתא פ"ז דתרומות ועיין כסף משנה פ"י דתרומות הי"א (יפה עינים), י) לקמן מא. מד., כ) שבועות כג. [יומא עו.], ל) מלכים א' טו ל, מ) עיין חלה פ"א מ"ב, נ) דברים ח י, ס) יומא פ:, ע) עיין רש"י שבועות כג. ד"ה ודלמא, פ) עיין פסחים צט ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה כאן בזמן וכו' כי הדדי. נ"ב בשניהם בעצמן הם אוספים את הדגן אלא שאם אין עושין לוקח הדגן מרשותם:

תורה אור השלם

א) גוֹזֵל אָבִיו וְאִמּוֹ וְאֹמֵר אֵין פָּשַׁע חָבֵר הוּא לְאִישׁ מַשְׁחִית: [משלי כח, כד]

ב) הֲלַיהוָה תִּגְמְלוּ זֹאת עַם נָבָל וְלֹא חָכָם הֲלוֹא הוּא אָבִיךָ קָּנֶךָ הוּא עָשְׂךָ וַיְכֹנְנֶךָ: [דברים לב, ו]

ג) שְׁמַע בְּנִי מוּסַר אָבִיךָ וְאַל תִּטֹּשׁ תּוֹרַת אִמֶּךָ: [משלי א, ח]

ד) לָכֵן אָשׁוּב וְלָקַחְתִּי דְגָנִי בְּעִתּוֹ וְתִירוֹשִׁי בְּמוֹעֲדוֹ וְהִצַּלְתִּי צַמְרִי וּפִשְׁתִּי לְכַסּוֹת אֶת עֶרְוָתָהּ: [הושע ב, יא]

ה) וְנָתַתִּי מְטַר אַרְצְכֶם בְּעִתּוֹ יוֹרֶה וּמַלְקוֹשׁ וְאָסַפְתָּ דְגָנֶךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ: [דברים יא, יד]

ו) לֹא יָמוּשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ וְהָגִיתָ בּוֹ יוֹמָם וָלַיְלָה לְמַעַן תִּשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת כְּכָל הַכָּתוּב בּוֹ כִּי אָז תַּצְלִיחַ אֶת דְּרָכֶךָ וְאָז תַּשְׂכִּיל: [יהושע א, ח]

ז) וְעָמְדוּ זָרִים וְרָעוּ צֹאנְכֶם וּבְנֵי נֵכָר אִכָּרֵיכֶם וְכֹרְמֵיכֶם: [ישעיה סא, ה]

ח) וְעָבַדְתָּ אֶת אֹיְבֶיךָ אֲשֶׁר יְשַׁלְּחֶנּוּ יְיָ בָּךְ בְּרָעָב וּבְצָמָא וּבְעֵירֹם וּבְחֹסֶר כֹּל וְנָתַן עֹל בַּרְזֶל עַל צַוָּארֶךָ עַד הִשְׁמִידוֹ אֹתָךְ: [דברים כח, מח]

ט) וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בִּעַרְתִּי הַקֹּדֶשׁ מִן הַבַּיִת וְגַם נְתַתִּיו לַלֵּוִי וְלַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה כְּכָל מִצְוָתְךָ אֲשֶׁר צִוִּיתָנִי לֹא עָבַרְתִּי מִמִּצְוֹתֶיךָ וְלֹא שָׁכָחְתִּי: [דברים כו, יג]

י) כִּי תְכַלֶּה לַעְשֵׂר אֶת כָּל מַעְשַׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁת שְׁנַת הַמַּעֲשֵׂר וְנָתַתָּה לַלֵּוִי לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה וְאָכְלוּ בִשְׁעָרֶיךָ וְשָׂבֵעוּ: [דברים כו, יב]

כ) וְיַיִן יְשַׂמַּח לְבַב אֱנוֹשׁ לְהַצְהִיל פָּנִים מִשָּׁמֶן וְלֶחֶם לְבַב אֱנוֹשׁ יִסְעָד: [תהלים קד, טו]

משנת ראשונים

מאי חבר הוא לאיש משחית. פירוש דאי כפשטיה מאי קאמר, פשיטא דמאן דעבר עבירה חבר הוא למאן דעבר עבירה, אלא ודאי לאיש מסוים קאמר. [הריטב"א] הנהג בהן מנהג דרך ארץ. כלומר שתשתדל כפי מה שיחייב ההכרח ולא שתשקיע כל השתדלותך באלו הענינים, ולעולם אם יוכל יקבע זמן להכין צרכי ביתו כדי שלא יהא טרוד בהם כל השנה. [מאירי] דרך טרקסמון. פירוש טרק שער סימון בית. [הריטב"א] אין הטבל מתחייב במעשר עד שיראה פני הבית. אין הטבל נקבע למעשרות מן התורה עד שיכניסנו לביתו שנאמר בערתי הקדש מן הבית, והוא שיכניסנו דרך השער שנאמר ואכלו בשעריך, אבל אם הכניס תבואתו דרך גגות וקרפיפות פטור מן התרומה ומן המעשרות. [ומב"ם, מעשר ד, א] [המשך בסוף המסכת]

[-מין מאכל שרגילים לתת לתוכו יין ושמן[סב], ועל ידי כך השמן אינו מזיקו. מבארת הגמרא מהו אניגרון, **דְּאָמַר רַבָּה בַּר שְׁמוּאֵל**[סג], **'אֲנִיגְרוֹן'** הוא **מַיָּא דְּסִלְקָא** - מים ששלקו בהם תרדין, **'אַנְסִיגְרוֹן'** הוא **מַיָּא**

האחרונים אם הפת עיקר ומברך המוציא ופוטר גם את השמן, או שמא השמן עיקר ומברך בורא פרי העץ ופוטר את הפת. משנה ברורה (או״ח סי׳ רב ס״ק כט). ולדעה שהשמן עיקר, הטעם שהגמרא לא העמידה באופן זה, מפני שאין הדרך לעשות רפואה זו בשמן ופת. מגן אברהם (שם סק״ח).

סב. רש״י (ד״ה על) כתב שנותנים בתוכו שמן, וביומא (עו. ד״ה אניגרון) כתב גם יין.

סג. ברש״י ביומא (עו. ד״ה אניגרון) משמע, שרבה בר שמואל בא לבאר את מה ששנינו בתוספתא (תרומות פ״ט ה״א, שביעית פ״ו ה״א) אניגרון ואנסיגרון.

דְּכוּלְּהוּ שְׁלָקֵי - מים של כל מיני ירקות השלוקים.

דוחה הגמרא, אין לומר שדברי שמואל ורבי יוחנן שמברכים על שמן בורא פרי העץ הם באופן שעירב את השמן באניגרון, מפני **שֶׁאִם כֵּן, הֲוָה לֵיהּ אֲנִיגְרוֹן עִיקָּר, וְשֶׁמֶן טָפֵל** לו, **וּתְנַן** - ושנינו במשנה (להלן מד.), **זֶה הַכְּלָל, כָּל** דבר **שֶׁהוּא עִיקָּר וְיֵשׁ עִמּוֹ טְפֵלָה, מְבָרֵךְ עַל הָעִיקָּר וּפוֹטֵר אֶת הַטְּפֵלָה** בברכת העיקר, ואם כן באניגרון המעורב בשמן מברך רק על האניגרון ופוטר את השמן[א]. וכיצד אפשר לומר ששמואל ורבי יוחנן דיברו באופן זה.

מתרצת הגמרא, אכן מדובר בשותה על ידי אניגרון[ב], אבל **הָכָא בְּמַאי עָסְקִינַן** - כאן, בדברי שמואל ורבי יוחנן, במה מדובר, **בְּאדם הַחוֹשֵׁשׁ** [-חש כאב] **בִּגְרוֹנוֹ**, ורפואתו לתת בגרונו שמן זית, ולכך הוא מערב הרבה שמן באניגרון. ובאופן זה השמן הוא העיקר ומברך עליו, ועל כך אמרו שמואל ורבי יוחנן שברכתו בורא פרי העץ[ג].

והיכן מצינו שהחושש בגרונו שותה שמן המעורב באניגרון, **דְּתַנְיָא** בברייתא, **הַחוֹשֵׁשׁ בִּגְרוֹנוֹ, לֹא יַעַרְעֶנּוּ בַּשֶּׁמֶן תְּחִלָּה בַּשַּׁבָּת** - לא יכניס בשבת שמן לתוך פיו על דעת לגרגרו ולהשהותו בפיו[ד], כיון שבאופן זה מוכח הדבר שכוונתו לרפואה, וחכמים גזרו שלא לעשות בשבת כל רפואה הניכרת, גזירה שמא יבוא להתיר שחיקת סממנים לצורך הרפואה, ויעבור על מלאכת טוחן[ה]. אבל אם כשהכניס מתחילה, לא הכניס על דעת לערערו אלא על דעת לבלעו, רשאי להשהותו בפיו[ו]. **אֲבָל נוֹתֵן שֶׁמֶן הַרְבֵּה**[ז] **לְתוֹךְ אֲנִיגְרוֹן וּבוֹלֵעַ**, שבאופן זה אין ניכר שכוונתו לרפואה[ח].

מקשה הגמרא, אם דברי שמואל ורבי יוחנן שברכת השמן היא בורא פרי העץ, הם באופן ששותה אותו לרפואה ובמערב הרבה שמן באניגרון, **פְּשִׁיטָא** - הלא פשוט הוא דין זה, שהרי השמן עיקר, ומדוע הוצרכו שמואל ורבי יוחנן להשמיעו[ט].

מתרצת הגמרא, **מַהוּ דְּתֵימָא** - שמא תאמר, **שֶׁכֵּיוָן דְּבאכילת** האניגרון, **לִרְפוּאָה קָא מִכַּוֵּין** [-הוא מכוין], לכך **לֹא לְבָרֵיךְ עֲלֵיהּ** [-עליו] **כְּלָל**, שאין מברכים על רפואה אלא על אכילה, **קָא מַשְׁמַע לָן** - השמיעו לנו שמואל ורבי יוחנן, **שֶׁכֵּיוָן דְּאִית לֵיהּ הֲנָאָה מִינֵּיהּ** - שיש לאדם הנאת אכילה ממנו מלבד הרפואה, **בָּעֵי בָּרוּכֵי** - צריך לברך[י].

★

א. **המאירי** (לה: ד"ה הסוחה) הביא שיש אומרים, שאפילו כשהשמן הוא הרוב, האניגרון הוא העיקר. וכן דעת המגן אברהם (סי' רב סק"י). וטעם הדבר, מפני שהשמן לבדו מזיק לאדם, ונמצא שעיקר כוונתו היא לאניגרון. ועוד, שכיון שאין דרך לתת הרבה שמן באניגרון העומד לאכילה, בטלה דעתו אצל כל אדם. אליה רבה (שם סק"ט). דעה נוספת הביא המאירי, שהאניגרון עיקר רק אם הוא הרוב, ולכן נטפל השמן אליו, אך כשיש רוב שמן, הוא העיקר, ולכך לא יברך כלל. וכן דעת הט"ז (שם סק"ג), שהאניגרון עיקר רק כשהוא הרוב, אכן הפרי מגדים (שם משב"ז סק"ג) הסתפק לדעתו כשיש רוב שמן, האם השמן מזיק ולא יברך כלל, או שכיון שהוא מעורב אינו מזיק, ויברך בורא פרי העץ ויפטור את האניגרון [וראה בזה עוד בשער הציון (שם ס"ק לה)].

ובאופן שהרוב אניגרון והשמן מיעוט, אך נתן בו שמן יותר מהרגילות, לדעת ה"ר יוסף (הו"ד בתוס' הרא"ש ותוס' ר"י חסיד ד"ה כיון, ובטור או"ח סי' רב ס"ד), כיון שנהנה מהשמן צריך לברך עליו בורא פרי העץ. ומה שלא העמידה הגמרא באופן זה, הוא משום שאין רגילות לתת הרבה שמן כשמכין אניגרון לאכילה. וכתב בביאור הגר"א (שם), שמדברי רש"י (ד"ה החושש) משמע כשיטה זו. אך לדעת בעל הלכות גדולות ועוד ראשונים (הו"ד בתוס' הרא"ש ותוס' ר"י חסיד ובטור שם), אם כוונתו לאכילה האניגרון עיקר אף כשנתן שמן יותר מהרגילות, כיון שעיקר כוונתו היא לאניגרון והשמן בא להטעימו ולתקנו [ע"פ בית יוסף (שם ד"ה ומ"ש רבינו ויותר) ב"ח (שם) ט"ז (שם סק"ג) ופרי מגדים (משב"ז שם). וראה במגן אברהם (שם ס"ק ט-י) ובמחצית השקל (שם)].

הרמב"ם (ברכות פ"ח ה"ג) פסק, שכשהאניגרון עיקר מברך שהכל נהיה בדברו. והביאו הרמ"א (או"ח סי' רב ס"ד). והקשה המגן אברהם (שם ס"ק יא), הלא אניגרון הוא מי סילקא, ובגמרא להלן (לט.) נאמר שעל מי סילקא מברכים בורא פרי האדמה. ותירץ בביאור הגר"א (שם), שכיון שמתקנו לשתיה מברך שהכל נהיה בדברו, כמו שכתבו תוספות (לח. ד"ה האי). אכן בכמה ראשונים מבואר שגם כאן ברכתו בורא פרי האדמה, וכסברת המגן אברהם. ראה שער הציון (שם ס"ק לו).

ב. **מחצית השקל** (או"ח סי' רב במג"א סק"ח).

ג. **אין** צריך שיהיה בתערובת רוב שמן, אלא אפילו אם הרוב אניגרון אך נותן בו שמן בשיעור מרובה יותר מהרגילות, השמן הוא העיקר, מפני שעיקר כוונתו הוא לשמן לרפואה, ומברך עליו בורא פרי העץ ופוטר את האניגרון. אך אם נתן באניגרון שמן מועט, כשיעור שרגילים לתת באניגרון העומד לאכילה, נחלקו הפוסקים האם השמן עיקר כיון שמכל מקום כוונתו לרפואה, או שמא האניגרון עיקר. שער הציון (סי' רב ס"ק לג). וכתב, שנראה שאם נותן שמן בשיעור שהוא ראוי לרפא, השמן עיקר ומברך בורא פרי העץ.

ראה בהערה לעיל, שנחלקו הראשונים באופן שאינו חושש בגרונו, ונתן הרבה שמן באניגרון יותר מהרגילות, אם מברך על השמן בורא פרי העץ או לא. ולדעה הסוברת שמברך בורא פרי העץ, מה שהעמידה הגמרא בחושש בגרונו אף שכן הוא הדין גם באינו חושש בגרונו, כיון שרק כשמכין אניגרון לרפואה רגילים לתת בו הרבה שמן, אך כשמכין אניגרון לאכילה אין הרגילות כן. טור (או"ח סי' רב). וראה תירוץ נוסף בתוספות ר"י חסיד (ד"ה כיון).

ד. **המאירי** (ד"ה החושש) כתב ש'ערעור' הוא גרגור. ולדעת תוספות (ד"ה לא יערענו) ותוספות הרא"ש (ד"ה לא), 'ערעור' עניינו שתיית דבר שאין דרכו לשתות [כגון לצורך רפואה], כשם שאכילת דבר שאין דרכו לאכול קרויה 'כסיסה'. והערוך (ערך ער ו) כתב שהוא לשון שיבור [ואולי כוונתו כתוספות].

ראה בהערה להלן, שלדעת רש"י ערעור זה הוא רק במשהה את השמן בתוך פיו, ולדעת תוספות אף בבולעו.

ה. **רש"י** (ד"ה לא, שבת נג: ד"ה גזירה). וראה בתוספות רי"ד (שבת קח: ד"ה יין) מדוע גזרו רק על רפואות הניכרות.

ו. **זהו** ביאור לשון הברייתא 'תחילה'. רש"י (ד"ה תחלה). וראה בהערה להלן בשם דברי דוד.

ז. **ראה** בהערה לעיל, שנחלקו הפוסקים באופן שמכוין לרפואה ונתן מעט שמן באניגרון, האם השמן עיקר או האניגרון עיקר. ולדעות שהשמן עיקר, הברייתא כאן העמידה כשנתן הרבה שמן, מפני שרצתה לחדש שאף באופן זה אין אומרים שניכר שעושה כן לרפואה, ומותר לעשות זאת בשבת. ב"ח (או"ח סי' רב אות ג ד"ה והא). ולדעות הסוברות שהאניגרון עיקר, כתב האליה רבה (שם סק"ט), שעיקר מה שהביאה הגמרא ברייתא זו, הוא כדי להשמיענו שהדרך לתת הרבה שמן באניגרון הנעשה לרפואה, ונלמד מכך לגבי ברכה, שרק על אופן זה אמרה הגמרא שאניגרון לרפואה ברכתו בורא פרי העץ. אך אם יש בו מעט שמן, האניגרון עיקר.

ח. **רש"י** (ד"ה לא) כתב, שהאיסור לשתות שמן לבדו בשבת, הוא רק כשמשהה אותו בפיו, שניכר שעושה כן לרפואה. והקשו עליו תוספות (ד"ה לא יערענו), מדוע התירו בברייתא רק באופן שנותן השמן לתוך האניגרון ובולע, והרי לדברי רש"י כשבולע מותר בלי אניגרון. ולכן פירשו, ששמן לבדו אסור לשתות בשבת אף אם בולעו מיד, שכיון שהוא מזיק לגוף ניכר הדבר שבולעו לשם רפואה, ולהשהותו אסור גם כשהוא נתון באניגרון שאף בזה ניכר שכוונתו לרפואה. וההיתר הוא רק בנתון באניגרון ובולעו. ומה שנקטה הברייתא 'לא יערענו' אין כוונתה שלא ישהנו בפיו, אלא כל שתיה שאינה ראויה [כגון לרפואה] קרויה ערעור, ואף כשבולע מיד [כן ביארו בדברי דוד (ד"ה דתניא) ומהר"ם בנעט (בתוס' ד"ה לא בא"ד והיינו) דעת תוספות. וראה עוד בתלמידי רבינו יונה (ד"ה אבל)].

וביישוב דעת רש"י כתבו התוספות, שמה שנאמר בברייתא 'ובולע' הכוונה 'או בולע', וישנם שני אופני היתר: א. כשנותן באניגרון אפילו במשהה. ב. כשבולע, ואז מותר אפילו בלי אניגרון. ובתוספות רבי יהודה חסיד (ד"ה לא) תמה, הלא ודאי שאם בולע שמן לבדו ניכר שעושה לרפואה, וכיצד נאמר שרש"י מתיר זאת. לכך ביאר דברי רש"י, שכוונת הברייתא היא, 'לא יערענו' וישהנו בפיו בשום ענין, בין בשמן לבדו ובין על ידי אניגרון, אך נותן שמן לתוך אניגרון ובולע, ורק באופן זה מותר.

אמנם בדברי דוד (ד"ה דתניא) ומהר"ם בנעט (ברש"י ד"ה תחלה ובתוס' ד"ה לא) ביארו דעת רש"י, שעיקר כוונת הברייתא לאסור כשמשהה בפיו ופולט, ולהתיר אם משהה בפיו ובולע לבסוף. והברייתא הזכירה אניגרון, כיון שאין דרך לבלוע שמן לבדו [וכתבו, שהתוספות הבינו בדעת רש"י, שהאיסור להשהות בפיו הוא אף אם בולע אחר כך. ותמהו על כך, הלא רש"י (ד"ה תחלה) התיר זאת במפורש]. וראה שם שהאריכו.

ט. **יש** לתמוה, הלא יש חידוש בדברי שמואל ורבי יוחנן שלא תיקנו על שמן ברכה לעצמו, ואינו כיין שתיקנו לו ברכה לעצמו. ויש לומר, שדבר זה כבר יש ללמוד ממשנתנו שאמרה 'על פירות האילן מברך בורא פרי העץ חוץ מן היין', ולא אמרה 'חוץ מיין ושמן', משמע שברכת השמן בורא פרי העץ. וראיה לדבר, שאם שמואל ורבי יוחנן באו להשמיענו שברכתו היא בורא פרי העץ, היה להם לומר 'שמן זית ברכתו כפרי העץ', או 'שמן אינו קובע ברכה לעצמו', וממה שלא נקטו כן, משמע שעיקר חידושם הוא שיש אופן שיש על השמן חיוב ברכה. ועל כך מקשה הגמרא, שאם כוונתם באופן שהשמן עיקר והאניגרון טפל, ודאי שיש חיוב ברכה על השמן ואין זה חידוש. תוספות ר"י חסיד (ד"ה פשיטא), ומעין זה כתב תוספות הרא"ש (שם). [אמנם יש להעיר, שהגמרא לעיל (לה:) מוכיחה שברכת השמן בורא פרי העץ מדברי שמואל ורבי יוחנן ולא ממשנתנו. ומדברי הפני יהושע (שם ד"ה והרי) מבואר, שמהמשנה אין הכרח שמברכים עליו כלל, שיש מקום לומר שלעולם השמן מזיק או טפל, ואין אופן שיש לברך עליו, ומחמת כן לא אמרה המשנה 'חוץ מיין ושמן'. ודבר זה השמיעו שמואל ורבי יוחנן, שיש אופן שיש על השמן חיוב ברכה. אמנם אחר שיש בו אופן שהוא חייב בברכה, כבר מוכח מהמשנה שברכתו בורא פרי העץ].

עוד יש להקשות, הלא יש חידוש בדברי שמואל ורבי יוחנן שברכת השמן היא כברכת הפרי, ואינו כמשקים היוצאים משאר הפירות, שכיון שהשתנו לגריעותא השתנתה ברכתם לברכה הפחותה בחשיבותה מברכת הפרי. ויש לומר, שזה דבר פשוט ששמן השתנה לשבח ולא לגריעותא, שהרי עיקר תכלית הזיתים הוא לצורך השמן היוצא ממנו, ולכך ודאי שלא ירד בברכתו. ע"פ מהר"ם בנעט (לעיל לה: ד"ה מ"ש).

י. **אבל** אדם שאוכל דבר לרפואה ואין לו מכך הנאה, אינו מברך. תוספות (ד"ה כיון).

דכולהו שלקי א"כ [א]הוה ליה אניגרון עיקר ושמן טפל ותנן זה הכלל כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה הכא במאי עסקינן [ב]בחושש בגרונו דתניא [ח]החושש [ג]בגרונו לא יערענו בשמן תחלה בשבת אבל נותן שמן הרבה לתוך אניגרון ובולע פשיטא [ו]מהו דתימא כיון דלרפואה קא מכוין לא לבריך עליה כלל קמ"ל [ד]כיון דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי: קמחא דחיטי רב יהודה אמר בורא פרי האדמה ורב נחמן אמר [ה]שהכל נהיה בדברו[א] א"ל רבא לרב נחמן לא תפלוג עליה דרב יהודה דר' יוחנן ושמואל קיימי כוותיה דאמר [ג]רב יהודה אמר שמואל וכן א"ר יצחק א"ר יוחנן שמן זית מברכין עליו בורא פרי העץ אלמא אע"ג דאשתני במלתיה קאי ה"נ אע"ג דאשתני במלתיה קאי מי דמי התם לית ליה עלויא אחרינא הכא אית ליה עלויא אחרינא בפת וכי אית ליה עלויא אחרינא לא מברכינן עליה בורא פרי האדמה אלא שהכל והא"ר זירא אמר רב מתנא אמר שמואל [ו]אקרא חייא וקמחא דשערי מברכינן עלייהו שהכל נהיה בדברו מאי לאו דחיטי בורא פרי האדמה לא דחיטי נמי שהכל נהיה בדברו ולשמעינן דחיטי וכ"ש דשערי אי אשמעינן דחיטי הוה אמינא ה"מ דחיטי אבל דשערי לא לבריך עליה כלל קמ"ל ומי גרע ממלח וזמית דתנן[ד] [ד]על [ז]המלח ועל הזמית[ג] אומר שהכל נהיה בדברו אצטריך סד"א מלח וזמית עביד איניש דשדי לפומיה אבל קמחא דשערי הואיל [ה]וקשה לקוקיאני לא לבריך עליה כלל קמ"ל כיון דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי: [ח]קורא רב יהודה אמר בורא פרי האדמה ושמואל אמר [ח]שהכל נהיה בדברו רב יהודה אמר בורא פרי האדמה פירא הוא ושמואל אמר שהכל נהיה בדברו הואיל וסופו להקשות אמר ליה שמואל לרב יהודה [י]שיננא כוותך מסתברא דהא צנון סופו להקשות [ט]ומברכינן עליה בורא פרי האדמה ולא היא צנון נטעי אינשי אדעתא דפוגלא דקלא לא נטעי אינשי אדעתא דקורא וכל היכא דלא נטעי אינשי אדעתא דהכי לא מברכינן עליה והרי צלף דנטעי אינשי אדעתא דפרחא ותנן[ז] [י]על מיני נצפה על העלין ועל התמרות אומר בורא פרי האדמה ועל האביונות ועל הקפריסין אומר בורא פרי העץ אמר רב נחמן בר יצחק צלף נטעי אינשי אדעתא דשותא דקלא לא נטעי אינשי אדעתא דקורא ואע"ג דקלסיה שמואל לרב יהודה הלכתא כותיה דשמואל: אמר רב יהודה אמר רב [כ]צלף של ערלה בחוצה לארץ זורק את האביונות ואוכל את הקפריסין למימרא דאביונות פירי וקפריסין לאו פירי ורמינהו[ה] על מיני נצפה על העלים ועל התמרות אומר בורא פרי האדמה ועל האביונות ועל הקפריסין אומר בורא פרי העץ הוא דאמר כר"ע דתנן [י]רבי אליעזר אומר צלף מתעשר תמרות ואביונות וקפריסין ר"ע אומר [ל]אין מתעשר אלא אביונות בלבד מפני שהוא פרי ונימא הלכה כרבי עקיבא אי אמר הלכה כרבי עקיבא הוה אמינא אפי' בארץ קמ"ל [מ]כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ אבל בארץ לא ונימא הלכה כרבי עקיבא בחוצה לארץ דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בח"ל אי אמר הכי הוה אמינא הנ"מ גבי מעשר אילן[ו] דבארץ גופא מדרבנן אבל גבי ערלה דבארץ מדאורייתא אימא בח"ל נמי נגזור קמ"ל. רבינא אשכחיה למר בר רב אשי דקא זריק אביונות וקאכיל קפריסין א"ל מאי דעתך כר' עקיבא דמיקל ולעביד מר כב"ש דמקילי טפי דתנן[ז] [ט]צלף ב"ש אומרים כלאים בכרם וב"ה אומרים [מ]אין כלאים בכרם אלו ואלו מודים שחייב בערלה הא גופא קשיא אמרת צלף ב"ש אומרים כלאים בכרם אלמא מין ירק הוא והדר תני אלו ואלו מודים שחייב בערלה אלמא מין אילן הוא הא לא קשיא ב"ש ספוקי מספקא להו ועבדי הכא לחומרא והכא לחומרא מ"מ לב"ש הוה ליה ספק ערלה ותנן [י][נ]ספק ערלה בא"י אסור ובסוריא מותר ובח"ל יורד ולוקח

רש"י

דכולהו שלקי. כל מיני ירק שלוק: החושש[ס] בגרונו. וצריך לתת בו שמן הרבה, דהוה ליה שמן עיקר ואניגרון טפל: לא יערענו בשמן בשבת. דמשהי ליה בתוך גרונו ואינו בולעו[ע], וכיון דלא בלע ליה מוכחא מילתא דלרפואה הוא, וחכמים גזרו על כל רפואות הנכרות משום שחיקת סמנים שהיא מלאכה[פ]: תחלה. כלומר לכתחלה לא יתן השמן בפיו לשם ערעור כי אם לשם בליעה, ואם בא להשהותו ישהנו: דאית ליה הנאה מיניה. לבד הרפואה יש לו הנאת אכילה: והלכתא וכו' עד פטר להו לא גרסינן ומה"ג הוא: קמחא דחטי. אוכל קמח חטים כמות שהיא: בורא פרי האדמה. כשאר כוסס חטין דתניא לקמן בפרקין (ד' לז.) שמברך בורא פרי האדמה: [י] דאשתני. וגרע הואיל ולא אשתני לעלויא מעלייתא: במלתיה קאי. והוה ליה ככוסס חטין: הכא אית ליה עלויא אחרינא. הלכך יצא מכלל פרי ולכלל דרך אכילתו לא בא. אבל השמן מיד בא בשנויו לכלל דרך אכילתו, ועיקר הפרי לכך נטעוהו, הלכך פרי הוא: מאי לאו. מדאמר שערי מכלל דס"ל בחיטי בפה"א לחשיב: ומי גרע ממלח וזמית. והיכי תיסק אדעתין דלא תבעי ברכה: זמית. שלמיר"א (א): קוקיאני. תולעים שבמעיים: דאית ליה הנאה. באכילה: קורא. רך של דקל. כשענפיו גדלים בכל שנה ושנה כדרך כל האילנות הנוסף בשנה זו רך, ובשנה שניה מתקשה ונעשה עץ: צנון סופו להקשות. שאם אינו תולשו בעתו הוא מתקשה כעץ: אדעתא דפוגלא. לאכלו כשהוא רך ושמו פוגלא: צלף. מין עץ: אדעתא דפרחא. שם פריו[ל]: מיני נצפה. הוא צלף. לפי שגדלים בו כמה מיני אכילה קרי ליה מיני: תמרות. בתוך העלים גדלים כמין תמרות, ובולטין בעלה, כמו בעלין של ערבה: אביונות. הוא הפרי: קפריסין. הוא קליפה[כ] גדולה שסביבות הפרי, כעין קליפה הגדילה סביב אגוזים דקים: צלף נטעי אינשי אדעתא דשותא. לאכול את העלים ואת התמרות, שאין ממעטין את האילן בכך: דקלא לא נטעי אינשי אדעתא. לאכול את הקורא, שהאוכלו ממעט ענפי האילן: ערלה בחוצה לארץ. מדברי סופרים היא[מ]: דכל המיקל בארץ. בערלה הלכה כמותו בחוצה לארץ. דכיון דאינה מן התורה הלך אחר המיקל: גבי מעשר. דהא דר"ע לגבי מעשר איתמר, דמעשר פירות האילן דבארץ גופה דרבנן, שהתורה לא חייבה לעשר אלא דגן תירוש ויצהר: כלאים בכרם. קסבר מין ירק הוא: מ"מ לב"ש הוה ליה ספק ערלה וכו'. (ב) האי מ"מ מסקנא דפירכא דרבינא הוא, ולמימר שאף הפרי עצמו מותר בחוצה לארץ, דהא בארץ ספק הוא ותנן ספק ערלה כו': ובסוריא. ארם צובה שכבש דוד והוסיפה על גבול ארץ ישראל: ובחוצה לארץ. הלוקח מן החשוד על הערלה ויודע הוא שיש בפרדסו זקנות ונטיעות: יורד ולוקח. הימנו אף על פי שספק הוא אם יביא מן הנטיעות:

תוספות

לא יערענו. פירש"י להשהותו ואם תאמר א"כ לפלוג וליתני בדידה מאי איריא ע"י אניגרון אפילו בעיניה שרי לבלעו לאלתר דהא אינו אסור אלא לערער דהיינו להשהותו ע"כ פי' הר"י לא יערענו אפי' בבליעה בלא שהייה שכל שתייה שאינה אלא לרפואה קרי ליה ערעור ואפי' כשבולעו והיינו טעמא דמתסר משום דקא מוכחא מילתא דלרפואה קא מכוין א"נ יש ליישב פירוש רש"י לא יערענו להשהותו אבל נותן הוא לתוך אניגרון ואפילו להשהותו או בולעו (ג) בעיניה בלא שהייה: כיון דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי. ונראין הדברים (ד) דאם אדם שותה משקין[ל] אם המשקין רעים לשתות דלית ליה הנאה מיניה לא בעי ברוכי ואי אית ליה הנאה מיניה בלא הרפואה בעי ברוכי: והלכתא שכתוב בספרים לא גרסי' דלשון ה"ג הוא עד קמחא וכו': קמחא דחיטי. נראה דלא מיירי בקמחא ממש דאם כן לא שייכא ביה ברכה דבורא פרי האדמה אלא מיירי בקמחא שקורין אישקלא"טיר או בקמח שעושין משבולת שועל[מ] שמייבשין בתנור: לא נטעי אינשי אדעתא דקורא. וסבר גמ' כוותיה דשמואל וא"כ אותן לולבי גפנים דלא נטעי אינשי אדעתא דהכי מברכין עלייהו שהכל נהיה בדברו ואותן שקדי' כשהם רכים אוכלים קליפתם החיצונה ולא נטעי להו אדעתא דהכי למיכל להו כשהן רכים כי אם לאכול הגרעינין שלהן כשיתבשלו מברך עלייהו נמי שהכל: קליפי

עין משפט נר מצוה

יד א ב מיי' פ"ח מהל' ברכות הל' ג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רב סעיף ד:
טו ג מיי' פכ"א מהלכות שבת הל' כד טוש"ע או"ח סי' שכח סעיף לב [רב אלפס שבת פ"פ י"ד דף מד]:
טז ד טוש"ע או"ח סי' רד סעיף ח:
יז ה מיי' פ"ג מהלכות ברכות הלכה ב סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רח סעיף ה:
יח ו ז ח מיי' פ"ח שם הלכה ג ד ו ח סמג שם טוש"ע או"ח סי' רד סעיף א:
יט ט טוש"ע או"ח סי' רג סעיף ח:
כ י מיי' פ"ח מהלכות ברכות הלכה ו סמג שם טוש"ע או"ח סי' רב סעיף ו:
כא כ מיי' פ"י מהל' מ"ש ונטע רבעי הלכה ג סמג עשין קלו טוש"ע יו"ד סימן רלד סעיף ג:
כב ל מיי' פ"ב מהל' תרומה הלכה ד:
כג מ מיי' פ"ה מהל' כלאים הל' כ טוש"ע יו"ד סי' רצו סעיף טו:
כד נ מיי' פ"י מהלכות מאכלות אסורות הל' יא סמג לאוין קמד טוש"ע יו"ד סימן רצד סעיף ט י:

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה זמית שלמייר"א. נ"ב פי' מי מלח: (ב) ד"ה מ"מ לב"ש וכו' ערלה וכו' וכולה האי מ"מ: (ג) תוס' ד"ה לא יערענו וכו' או בולעו. נ"ב והאי ובולע כלומר או בולעו: (ד) ד"ה כיון וכו'. ונראין הדברים. נ"ב עיין לקמן דף ל"ח ע"א גבי שתיתא רכה:

גליון הש"ס

גמ' הואיל וקשה לקוקיאני. כדאיתא שבת דף קט:

רב נסים גאון

אי אמר הכי הוה אמינא הני מילי מעשר (ירק) [אילן][נ] דבארץ גופיה מדרבנן. שנינו במסכת ראש השנה בפ' א' באחד בתשרי ראש השנה לשנים ולשמטים וליובלו' לנטיעה ולירקות ובברייתא (שם דף יב) לירקות ולמעשרות ואמרינן לירקות מאי ניהו מעשר ירק היינו מעשרות תנא דרבנן וקתני דאורייתא וליתני דאורייתא ברישא איידי דחביבה ליה אקדמה ותנא דידן תנא דרבנן וכל שכן דאורייתא ובמסכת יומא בפרק יום הכפורים (דף פג) איתא נמי גוזזין כרישין ואוכל ואינו צריך לעשר והני מילי ירק דרבנן ובתחילי' מסכת מעשרות דבני מערבא אמרי ירקות מנין איסי בן עקביא אומר המעשרות לירק מדבריהן לפי שהכתוב לא זכר אלא זרע הארץ ופרי העץ כדכתיב וכל מעשר הארץ מזרע הארץ מפרי העץ אבל ירק מדרבנן הוא כדפרשי':

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תוספתא פרק ט דתרומות [ופרק ו דשביעית] [תוספתא שבת פי"ג], ב) [לקמן דף לח.], ג) [לעיל לה:], ד) לקמן מ: נדרים נה:, ה) עירובין ד' כח:, ו) [שבת [ז.] נה. קנב. עירובין נד. חגיגה טו: ר"ה כ"ד: כתובות יב: יד. נג. קדושין לב. [לג:] ב"ק יד. טו: לו: גיטין עח: ב"ב קלג: עו"ג מג: סנהדרין פ: כריתות יט: נדה יג. יז. כה:], ז) מעשרות פ"ד משנה ו, ח) שבת דף קלט., ט) [תוספת' סוף פ"ג דכלאים], י) ערלה פ"ג משנה ט קדושין לט:, כ) שבת נג:, ל) עי' רש"ש, מ) עיין קידושין לח ע"ב.

לעזי רש"י

שלמיר"א. פירוש זמית, מי מלח, ציר מלח (שיטה מקובלת שם): אישקלאטי"ר. פירוש קמח שאינו נטחן כ"כ ויש בו עדיין טעם חטה (תוספות הרא"ש):

ליקוטי רש"י

דכולהו שלקי. שלקות של ירק [שבועות כג.]. של שאר מיני ירקי [יומא עו.]. כיון דאית ליה הנאה. שהרי מאכל הוא בעי ברוכי [לקמן לח.]. לקוקיאני. תולעים שבבני מעים [שבת קט:]. קורא. רך הגדל בענפי הדקל בכל שנה כדרך שאר אילנות ולשנה שניה הוא מתקשה ונעשה עץ [לקמן נו:]. קור. דבר רך הנוסף על הדקל בכל שנה וקודם שיגיעו ימות הגשמים ויתקשה ויעשה עץ קרי ליה קור וטוב למאכל הוא [עירובין כח:]. צלף. מין אילן הטוען ג' מיני פירות אביונות וקפריסין ותולבין וכי איתיה להאי ליתיה להאי כדאמר בריש חזקת הבתים (ב"ב כח:) [שבת ל:]. אילן גדול הוא ובעל ענפים הרבה ושלשה מיני אוכל יש בפירותיו אביונות קפריסין ותולבין [שם קנ:]. פרי שלא ניכר בו היום ונגמר לסוף ג' ימים [ב"ב כח:]. כל המיקל כו'. גבי ערלה והוא הדין לכלאים שאף היא מצוה התלויה בארץ ואינה נוהגת מן התורה אלא בארץ [שבת קלט.]. ספק ערלה. ספק עברו עליה שלש שנים אי נמי פרדס שיש בו נטיעות ערלה ושאר נטיעות ולקט עובד כוכבים מן הפירות ואין ידוע מהיכן. ובסוריא. היא ארם צובה שכבש דוד וטפלה עם ארץ ישראל וקסבר כיבוש יחיד לא שמיה כיבוש הלכך ספיקו מותר ולקמן (קידושין לט.) פרכינן ואי הלכה למשה מסיני היא בחוצה לארץ היאך מיקל בספיקה ומשנינן אימא כך נאמרה הלכה ספיקה מותר בחוצה לארץ ודאה אסור. ובחוצה לארץ. דרחיק טפי ולא מיחלף. יורד. ישראל ולוקח מן העובד כוכבים הלוקט מפרדס שיש בו נטיעות ילדות וזקנות וישראל יודע שהוא נכנס שם ולוקט לכתחלה [קידושין לח:].

הגהות וציונים

א] בכת"י נוסף רב יהודה אומר בפה"א פירא הוא ואע"ג דאישתני במילתיה קאי רב נחמן אמר שהנ"ב הואיל ואשתני אשתני (וכ"ה ברא"ש רא"ה שטמ"ק ובבה"ג): ב] [צ"ל דתניא] (גליון): ג] [פי' בערוך מרק והטור בא"ח סי' ר"ד פי' מי מלח ורבינו האי פירש זומית שהוא הקצף] (גליון): ד] צ"ל ותניא (יעב"ץ, ועוד וכ"ה בכת"י ובס"י): ה] בכת"י והא תניא (וגירסא אמיתית היא דלא אמרינן "ורמינהי" אלא היכי דרמינן ברייתות אהדדי, דק"ס): ו] עיין תוס' חולין ו ע"ב ד"ה והתיר רבי דגרסי ה"מ מעשר ירק וצלף (יד דוד מהדו"ק) וכ"ה בכת"י: ז] צ"ל דתניא (הרר"י לנדא, יעב"ץ ועוד): ח] צ"ל בחושש בגרונו (יד דוד מהדו"ק וכ"ה בכת"י), ורש"י קאי אגמרא ולא אברייתא, אולם עיין בפמ"ג סימן רב משב"ז סק"ב שאומר דרש"י איירי לענין שבת ולפ"ז צ"ל כלפנינו: ט] ומערער לשון ותער כדה (בראשית כב, ב) (ר"ב אשכנזי): י] עי' הגו"צ אות א', ונראה פשוט דרש"י קאי אגירסת כת"י הנ"ל, וכ"ה בכל הדפו"י שד"ה "במלתיה קאי" הוא קודם ד"ה "אשתני" (בלא דלי"ת) וגרע וכו', ופשוט הוא דד"ה "במילתיה קאי" הוא פירוש בדברי רב יהודה, ואח"כ מפרש דברי ר"נ הואיל ואישתני "אישתני" וגרע הואיל וכו', ולפנינו הוא ע"פ מהרש"ל שהפכן והגיה "דאשתני" ע"פ הגמ' לפנינו אבל לפי"ז דברי רש"י אינם מובנין היטב, דק"ס [עי"ש אות ר]: כ] נדצ"ל הוא הקליפה הגדילה סביבות הפרי (באה"מ) וכ"ה ברש"י שברי"ף: ל] [משקין לרפואה כצ"ל רש"א] (גליון) וכ"ה בתור"פ: מ] תיבת "שועל" ט"ס דהא מין שעורים הוא ולכו"ע ברכתו שהכל (הגר"נ אדלר, עוללות אפרים הל' ברכה"פ ה"ד) או שצריך להגיה בקמח במקום "בקמח" וכ"מ בתוס' ריה"ח: נ] בכת"י איתא ירק, ובדפו"ח הגיהו כלפנינו אלא שאין להגהתם מקום כדמוכח מדבריו דלהלן דמיירי במעשר ירק, ועי' הגו"צ לעיל אות ו:

הגמרא דנה אם ניתן לדמות קמח של חטים, לשמן זית:

אומרת הגמרא, קִמְחָא דְּחִיטֵּי - האוכל קמח של חטים כמו שהוא[יא], רַב יְהוּדָה אָמַר, מברך בּוֹרֵא פְּרִי הָאֲדָמָה, שאף שנשתנו החטים ונעשה מהם קמח, מברך כמו שמברכים על החטים עצמם[יב], וְרַב נַחְמָן אָמַר, מברך שֶׁהַכֹּל נִהְיָה בִּדְבָרוֹ, שכיון שנשתנה שוב אין דינו כפרי שנעשה ממנו[יג]. אָמַר לֵיהּ רָבָא לְרַב נַחְמָן, לֹא תִּפְלוֹג עֲלֵיהּ דְּרַב יְהוּדָה - אין לך לחלוק על דברי רב יהודה, כיון דְּרַבִּי יוֹחָנָן וּשְׁמוּאֵל, קָיְימִי כְּוָותֵיהּ - אומרים כדבריו, דְּאָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר שְׁמוּאֵל, וְכֵן אָמַר רַבִּי יִצְחָק אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, שֶׁמֶן זַיִת מְבָרְכִין עָלָיו בּוֹרֵא פְּרִי הָעֵץ, אַלְמָא - מוכח, שאַף עַל גַּב דְּאִשְׁתַּנֵּי - שנשתנו הזיתים ונעשה מהם שמן, בְּמִלְּתֵיהּ קָאֵי - עומד השמן בדין שהיה לזיתים קודם שנעשו שמן, ומברכים עליו בורא פרי העץ, הָכָא נַמִּי - אף כאן בקמח של חטים יש לומר שאַף עַל גַּב דְּאִשְׁתַּנֵּי - שנשתנו החטים ונעשה מהם קמח, בְּמִלְּתֵיהּ קָאֵי - עומד הקמח בדין שהיה לחטים קודם שנעשו קמח, ומברכים עליו בורא פרי האדמה. מקשה הגמרא, מִי דָּמֵי - וכי דומה שמן זית לקמח של חטים, הרי הָתָם [-שם], שמן זית לֵית לֵיהּ עִלּוּיָא אַחֲרִינָא - אין עוד מעלה שהוא יכול להגיע אליה, אלא מיד כשנעשה שמן הגיע לדרך שבה אוכלים אותו, וכיון שעיקר נטיעת הזיתים, היא בשביל השמן, לכן אף השמן נקרא פרי, אבל הָכָא [-כאן], קמח של חטים אִית לֵיהּ עִלּוּיָא אַחֲרִינָא בְּפַת - יש עוד מעלה שהוא יכול להגיע אליה, שיעשו ממנו פת, וכיון שנשתנה, יצא מכלל הפרי[יד].

מקשה הגמרא, וְכִי אִית לֵיהּ עִלּוּיָא אַחֲרִינָא - וכי כל דבר שיש עוד מעלה שהוא יכול להגיע אליה, לֹא מְבָרְכִינַן עֲלֵיהּ בּוֹרֵא פְּרִי הָאֲדָמָה, אֶלָּא שֶׁהַכֹּל [ומה שאמרו רבי יוחנן ושמואל, ששמן זית אף שנשתנו הזיתים ונעשה מהם שמן, לא נשתנתה ברכתם, אין זה רק בשמן זית שאין לו מעלה נוספת שיכול להגיע אליה, ולא בקמח של חטים], וְהָאָמַר - והלא אמר רַבִּי זֵירָא אָמַר רַב מַתְנָא אָמַר שְׁמוּאֵל, אַקָּרָא חַיָּיא - על דלעת[טו] שאינה מבושלת, וְעַל קִמְחָא דִּשְׂעָרֵי - קמח של שעורים, מְבָרְכִינַן עֲלַיְיהוּ שֶׁהַכֹּל נִהְיָה בִּדְבָרוֹ[טז]. ומדייקת הגמרא ממה ששמואל אמר שעל קמח של שעורים מברכים שהכל, ולא אמר שעל קמח של חטים מברכים שהכל, מַאי לָאו - האם אין זה משום שעל קמחא דְּחִיטֵּי שהוא חשוב יותר מקמח של שעורים[יז], סובר שמואל שמברכים בּוֹרֵא פְּרִי הָאֲדָמָה ולא כמו שאמר רב נחמן. מתרצת הגמרא, לֹא, באמת סובר שמואל שעל קמחא דְּחִיטֵּי נַמִּי - גם כן מברכים שֶׁהַכֹּל נִהְיָה בִּדְבָרוֹ. מקשה הגמרא, אם גם בקמח חטים סובר שמואל שמברכים שהכל, אם כן קשה, וְלַשְׁמְעִינַן - וישמיענו שמואל שעל קמחא דְּחִיטֵּי מברכים שהכל, וְנלמד מכך שכָּל שֶׁכֵּן שעל קמחא דִּשְׂעָרֵי שאינם חשובים כחטים ודאי שמברכים שהכל. מתרצת הגמרא, לא היה יכול שמואל לומר דין זה בקמח של חטים, כיון דְּאִי אַשְׁמְעִינַן - שאם היה שמואל משמיענו רק שקמחא דְּחִיטֵּי מברכים עליו שהכל, הֲוָה אָמִינָא - הייתי יכול לומר, דְּהָנֵי מִילֵּי - שדברים אלו [שמברכים ברכת שהכל] לא נאמרו אלא בקמחא דְּחִיטֵּי, אֲבָל קמחא דִּשְׂעָרֵי שאין הדרך לאוכלו[יח], לֹא לְבָרֵיךְ עֲלֵיהּ כְּלָל, קָא מַשְׁמַע לָן - השמיענו שמואל שאין הדין כן, אלא מברכים עליו שהכל, אבל יתכן שגם על קמחא דחיטי מברכים שהכל.

שואלת הגמרא, מדוע היינו אומרים שעל קמח של שעורים אין מברכים כלל, וּמִי גָּרַע - וכי הוא גרוע יותר מִמֶּלַח וְזַמִּית [-מי מלח[יט]], (דתנן) [דְּתַנְיָא[כ]] - ששנינו בברייתא, עַל הַמֶּלַח וְעַל הַזַּמִּית, אוֹמֵר שֶׁהַכֹּל נִהְיָה בִּדְבָרוֹ, אף שאין הדרך לאוכלם. מתרצת הגמרא, אִצְטְרִיךְ - הוצרך שמואל להשמיענו שמברכים על קמח של שעורים, דְּסָלְקָא דַּעְתָּךְ אָמִינָא - שהיה עולה בדעתך לומר, שרק מֶלַח וְזַמִּית מברכים עליהם, כיון דְּעָבֵיד אִינִשׁ דְּשָׁדֵי לְפוּמֵּיהּ - שאדם עשוי לזורקם לפיו ולאוכלם[כא], אֲבָל קִמְחָא דִּשְׂעָרֵי, הוֹאִיל וְקָשֶׁה לְקוּקְיָאנֵי - שהוא גורם לתולעים הנוצרים במעיים[כב], לֹא לְבָרֵיךְ עֲלֵיהּ כְּלָל, כיון שהוא דבר המזיק לאדם[כג], קָא מַשְׁמַע לָן - השמיענו שמואל שאין אומרים כן, אלא, כֵּיוָן דְּאִית לֵיהּ הֲנָאָה מִינֵּיהּ - שיש לו הנאה ממנו באכילה, בָּעֵי בָּרוּכֵי - צריך לברך עליו[כד].

★

יא. **כתבו** התוספות (ד"ה קמחא), שודאי אין מדובר כאן בקמח רגיל [וביאר בתוספות רבי יהודה חסיד (ד"ה קמחא), שקמח רגיל אין הדרך לאוכלו כלל], אלא מדובר בקמח הנקרא אישקלא"טיר [ובתוספות רבי יהודה חסיד ותוספות הרא"ש (ד"ה קמחא) כתבו, שמדובר בקמח שלא נטחן כל כך ויש בו עדיין טעם חיטה, וראוי לאכילה], או בקמח הנעשה אחר שנתייבשו הגרעינים בתנור, שאותו קמח ראוי לאכילה. אמנם הרשב"א (ד"ה קימחא) כתב בדעת רב האי גאון, שמדובר בקמח רגיל, אבל קמח קליות [העשוי מגרעינים שנתייבשו בתנור], כולם מודים שמברכים עליו בורא פרי האדמה [אמנם בקמח של שעורים, המבואר להלן שמברכים עליו שהכל, כתב הרשב"א, שאף על קמח העשוי מגרעינים שנתייבשו בתנור מברכים שהכל]. והשיטה מקובצת (ד"ה קימחא) כתב, שמדובר בכל סוגי הקמח, שאם לא כן היתה הגמרא מפרשת באיזה קמח מדובר.

יב. **כמבואר** להלן (לז.) שהכוסס חטים מברך בורא פרי האדמה.

יג. **וראה** בילקוט ביאורים שדנו הראשונים איזה ברכה אחרונה מברכים על קמח.

יד. **רש"י** (ד"ה הכא). ומבואר בדבריו, שכל שינוי שנעשה בפרי מבטל ממנו את ברכתו, אלא שאם בשינוי זה הגיע הפרי לדרך אכילתו, ואף נטעו אותו על דעת כן, כמו בשמן זית, מברכים עליו בורא פרי העץ, שאף השמן נחשב פרי העץ [וראה במרומי שדה (ד"ה הכא) שביאר היטב דעת רש"י]. ותלמידי רבינו יונה (ד"ה ורב נחמן) כתבו בדעת הרי"ף, שסברת רב נחמן היא, שכיון שיש לו עוד עילויא, וכמו שהוא עכשיו אינו ראוי לאכילה, מברכים עליו שהכל. ולפירוש זה, אם היה ראוי עכשיו לאכילה, אף אם יש לו עוד עילויא ואין נוטעים אותו כדי לאוכלו כמו שהוא עכשיו, מכל מקום היו מברכים עליו בורא פרי האדמה.

טו. **רש"י** (להלן נו: ד"ה קרא).

טז. **על** דלעת חיה, מברך שהכל, 'שמתחילה אינן נאכלין כמו שהן חיין, ועל ידי הבישול הוא נאכל', כן הוא לשון תלמידי רבינו יונה (להלן לח: ד"ה אפילו). ודייק המגן אברהם (סי' רה ס"ק ג), שלפי זה, דבר שהוא ראוי לאכילה כשהוא חי, אף אם הוא ראוי יותר לאכילה כשהוא מבושל, גם כשהוא חי מברכים עליו בורא פרי האדמה. אמנם לשון הטור והשולחן ערוך (סי' רה ס"א) הוא, שקרא ראוי יותר לאכילה כשהוא מבושל, ומבואר שאף אם הוא ראוי לאכילה חי, כיון שהוא ראוי יותר לאכילה כשהוא מבושל, לכן כשהוא חי מברכים עליו שהכל.

יז. **הבית** יוסף (סי' רח) כתב בדעת הטור, ששעורים שלמים, דינם שוה לחטים ומברך עליהם בורא פרי האדמה. ואף על פי כן לגבי קמח סברה הגמרא לחלק, שרק בקמח של שעורים אמר שמואל שמברכים שהכל. ומבואר ברש"י (ד"ה מאי) שהטעם הוא, כיון ששעורים אינם חשובים. אמנם ברשב"א (ד"ה קימחא) מבואר, שהטעם שקמח של שעורים מברך עליו שהכל, הוא משום שאין הדרך לאוכלו כיון שהוא גורם לתולעים הנוצרים במעיים [וכתב שדי בטעם זה כדי לברך שהכל, אף בלא הטעם שיש לו עילויא אחריני, ומשום כך, אף שלדעת רב האי גאון, קמח העשוי מקליות של חטים ברכתו בורא פרי האדמה וכמבואר בהערה לעיל, מכל מקום קמח העשוי מקליות של שעורים, מברכים עליו שהכל]. אולם דעת הכל בו (סי' כד ברכת הפירות ד"ה ופסק) בשם ר"י היא, ששעורים שלמים ברכתם שהכל, כיון שהוא מאכל קשה ואין דרך לאוכלו. והאבודרהם (הלכות ברכות, השער הרביעי) כתב, שאין מברכים על שעורים כלום, מפני שהוא מאכל בהמה. ולדבריו אף שאין מברכים על שעורים שלמים, על קמח שלהם מברכים. ולדברי הכל בו והאבודרהם, מובן מדוע רק קמח של חטים ברכתו בורא פרי האדמה, כיון שרק חטים [כשהם שלימות] ברכתם בורא פרי האדמה.

יח. **שמצד** עצמו אינו ראוי לאכילה, כמו שכתב הרא"ה (ד"ה פירוש), ששונה קמח של שעורים מקמח של חטים, שקמח של חטים ראוי לכסיסה [כלומר, שאף שודאי אין הדרך לאוכלו, מכל מקום מצד עצמו הוא דבר הראוי לאכילה אקראית], אבל קמח של שעורים, הוא דבר שאינו ראוי אף לכסיסה. ודבר שאין הדרך לאוכלו כלל, אין מברכים עליו כלל, כמבואר להלן (ע"ב), שלדעת רבא אין מברכים על פלפלי כלל, וראה שם בהערות, שלשיטת רש"י, הטעם הוא משום שאין הדרך לאוכלם כלל.

יט. **רש"י** (ד"ה זמית) ע"פ הגהות הב"ח (אות א). והשיטה מקובצת (ד"ה מי) כתב, שהוא מלשון זוהמית, דהיינו מרק שנקרש, שמתקבץ בו זוהמת התבשיל.

כ. **עפ"י** הגליון (הגהות וציונים).

כא. **כתב** החדש האביב (ד"ה איצטריך), שלא היתה צריכה הגמרא לטעם זה, אלא היה די שתאמר שמלח וזמית אינם מזיקים, ואילו קמח של שעורים מזיק. אלא שהשמיעתנו הגמרא דרך אגב, שאין די במה שאינם מזיקים כדי לברך עליהם, אלא צריך גם שיהיה הדרך לאוכלם לפעמים.

כב. **רש"י** (ד"ה קוקיאני), ור"י מלוניל (ד"ה משום).

כג. **ודבר** המזיק לאדם אין מברכים עליו, כמבואר לעיל (לה:) לגבי שמן זית.

כד. **שכל** שיש לו הנאה ממנו, אף אם הוא מזיק צריך לברך עליו, ומה שאמרו בשמן זית (לעיל לה:) שכיון שהוא מזיק אין מברכים עליו, הוא משום שגם אין בו הנאה וגם הוא מזיק. ר"י מלוניל (ד"ה משום).

דכולהו שלקי א"כ [א]הוה ליה אניגרון עיקר ושמן טפל ותנן זה הכלל כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה הכא במאי עסקינן [ב]בחושש בגרונו דתניא [ה]החושש [ג]בגרונו לא יערענו בשמן תחלה בשבת אבל נותן שמן הרבה לתוך אניגרון ובולע פשיטא [ג]מהו דתימא כיון דלרפואה קא מכוין לא לבריך עליה כלל קמ"ל [ד]כיון דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי: קמחא דחיטי רב יהודה אמר בורא פרי האדמה ורב נחמן אמר [ה]שהכל נהיה בדברו[א] א"ל רבא לרב נחמן לא תפלוג עליה דרב יהודה דר' יוחנן ושמואל קיימי כוותיה דאמר [ו]רב יהודה אמר שמואל וכן א"ר יצחק א"ר יוחנן שמן זית מברכין עליו בורא פרי העץ אלמא אע"ג דאשתני במלתיה קאי ה"נ אע"ג דאשתני במלתיה קאי מי דמי התם לית ליה עלויא אחרינא הכא אית ליה עלויא אחרינא בפת וכי אית ליה עלויא אחרינא לא מברכינן עליה בורא פרי האדמה אלא שהכל והא"ר זירא אמר רב מתנא אמר שמואל [ו]אקרא חייא וקמחא דשערי מברכינן עלייהו שהכל נהיה בדברו מאי לאו דחיטי בורא פרי האדמה לא דחיטי נמי שהכל נהיה בדברו ולשמעינן דחיטי וכ"ש דשערי אי אשמעינן דחיטי הוה אמינא ה"מ דחיטי אבל דשערי לא לבריך עליה כלל קמ"ל ומי גרע ממלח וזמית דתנן[ב] [ז]על [ז]המלח ועל הזמית[ג] אומר שהכל נהיה בדברו אצטריך סד"א מלח וזמית עביד איניש דשדי לפומיה אבל קמחא דשערי הואיל [ס]וקשה לקוקיאני לא לבריך עליה כלל קמ"ל כיון דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי: [ה]קורא רב יהודה אמר בורא פרי האדמה ושמואל אמר [ח]שהכל נהיה בדברו רב יהודה אמר בורא פרי האדמה פירא הוא ושמואל אמר שהכל נהיה בדברו הואיל וסופו להקשות אמר ליה שמואל לרב יהודה [י]שיננא כוותך מסתברא דהא צנון סופו להקשות [ט]ומברכינן עליה בורא פרי האדמה ולא היא צנון נטעי אינשי אדעתא דפוגלא דקלא לא נטעי אינשי אדעתא דקורא וכל היכא דלא נטעי אינשי אדעתא דהכי לא מברכינן עליה והרי צלף דנטעי אינשי אדעתא דפרחא ותנן[ד] [י]על מיני נצפה על העלין ועל התמרות אומר בורא פרי האדמה ועל האביונות ועל הקפריסין אומר בורא פרי העץ אמר רב נחמן בר יצחק צלף נטעי אינשי אדעתא דשותא דקלא לא נטעי אינשי אדעתא דקורא ואע"ג דקלסיה שמואל לרב יהודה הלכתא כותיה דשמואל: אמר רב יהודה אמר רב [כ]צלף של ערלה בחוצה לארץ זורק את האביונות ואוכל את הקפריסין למימרא דאביונות פירי וקפריסין לאו פירי ורמינהו[ה] על מיני נצפה על העלים ועל התמרות אומר בורא פרי האדמה ועל האביונות ועל הקפריסין אומר בורא פרי העץ הוא דאמר כר"ע דתנן [י]רבי אליעזר אומר צלף מתעשר תמרות ואביונות וקפריסין ר"ע אומר [ל]אין מתעשר אלא אביונות בלבד מפני שהוא פרי ונימא הלכה כרבי עקיבא אי אמר הלכה כרבי עקיבא הוה אמינא אפי' בארץ קמ"ל [מ]כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ אבל בארץ לא ונימא הלכה כרבי עקיבא בחוצה לארץ דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בח"ל אי אמר הכי הוה אמינא הנ"מ גבי מעשר אילן[ו] דבארץ גופא מדרבנן אבל גבי ערלה דבארץ מדאורייתא אימא בח"ל נמי נגזור קמ"ל. רבינא אשכחיה למר בר רב אשי דקא זריק אביונות וקאכיל קפריסין א"ל מאי דעתך כר' עקיבא דמיקל ולעביד מר כב"ש דמקילי טפי דתנן[ז] [ט]צלף ב"ש אומרים כלאים בכרם וב"ה אומרים [מ]אין כלאים בכרם אלו ואלו מודים שחייב בערלה הא גופא קשיא אמרת צלף ב"ש אומרים כלאים בכרם אלמא מין ירק הוא והדר תני אלו ואלו מודים שחייב בערלה אלמא מין אילן הוא הא לא קשיא ב"ש ספוקי מספקא להו ועבדי הכא לחומרא והכא לחומרא מ"מ לב"ש הוה ליה ספק ערלה ותנן [י][נ]ספק ערלה בא"י אסור ובסוריא מותר ובח"ל יורד ולוקח

רש"י

דכולהו שלקי. כל מיני ירק שלוק: החושש[ס] בגרונו. וצריך לתת בו שמן הרבה, דהוה ליה שמן עיקר ואניגרון טפל: לא יערענו בשמן בשבת. דמשהי ליה בתוך גרונו ואינו בולעו[ע], וכיון דלא בלע ליה מוכחא מילתא דלרפואה הוא, וחכמים גזרו על כל רפואות הנכרות משום שחיקת סמנים שהיא מלאכה[פ]: תחלה. כלומר לכתחלה לא יתן השמן בפיו לשם ערעור כי אם לשם בליעה, ואם בא להשהותו ישהנו: דאית ליה הנאה מיניה. לבד הרפואה יש לו הנאת אכילה: והלכתא וכו' עד פטור להו לא גרסינן ומה"ג הוא: קמחא דחטי. אוכל קמח חטים כמות שהיא: בורא פרי האדמה. כשאר כוסס חטין דתניא לקמן בפרקין (ד' לז.) שמברך בורא פרי האדמה: [צ]דאשתני. וגרע הואיל ולא אשתני לעלויא מעלייתא: במלתיה קאי. והוה ליה ככוסס חטין: הכא אית ליה עלויא אחרינא. הלכך יצא מכלל פרי ולכלל דרך אכילתו לא בא. אבל השמן מיד בא בשנויו לכלל דרך אכילתו, ועיקר הפרי לכך נטעוהו, הלכך פרי הוא: מאי לאו. מדאמר שערי מכלל דס"ל בחיטי בפה"א דחשיב: ומי גרע ממלח וזמית. והיכי תיסק אדעתין דלא תבעי ברכה: זמית. שלמיר"א (א): קוקיאני. תולעים שבמעיים: דאית ליה הנאה. באכילה: קורא. רך של דקל. כשענפיו גדלים בכל שנה ושנה כדרך כל האילנות הנוסף בשנה זו רך, ובשנה שניה מתקשה ונעשה עץ: צנון סופו להקשות. שאם אינו תולשו בעתו הוא מתקשה כעץ: אדעתא דפוגלא. לאכלו כשהוא רך ושמו פוגלא: צלף. מין עץ: אדעתא דפרחא. שם פריו[ק]: מיני נצפה. הוא צלף. לפי שגדלים בו כמה מיני אכילה קרי ליה מיני: תמרות. בתוך העלים גדלים כמין תמרות, ובולטין בעלה, כמו בעלין של ערבה: אביונות. הוא הפרי: קפריסין. הוא קליפה[ר] גדולה שסביבות הפרי, כעין קליפה הגדילה סביב אגוזים דקים: צלף נטעי אינשי אדעתא דשותא. לאכול את העלים ואת התמרות, שאין ממעטין את האילן בכך: דקלא לא נטעי אינשי אדעתא. לאכול את הקורא, שהאוכלו ממעט ענפי האילן: ערלה בחוצה לארץ. מדברי סופרים היא[ש]: דכל המיקל בארץ. בערלה הלכה כמותו בחוצה לארץ. דכיון דאינה מן התורה הלך אחר המיקל: גבי מעשר. דהא דר"ע לגבי מעשר איתמר, דמעשר פירות האילן דבארץ גופה דרבנן, שהתורה לא חייבה לעשר אלא דגן תירוש ויצהר: כלאים בכרם. קסבר מין ירק הוא: מ"מ לב"ש הוה ליה ספק ערלה וכו'. (ב) האי מ"מ מסקנא דפירכא דרבינא הוא, ולמימר שאף הפרי עצמו מותר בחוצה לארץ, דהא בארץ ספק הוא ותנן ספק ערלה כו': ובסוריא. ארם צובה שכבש דוד והוסיפה על גבול ארץ ישראל: ובחוצה לארץ. הלוקח מן החשוד על הערלה ויודע הוא שיש בפרדסו זקנות ונטיעות: יורד ולוקח. הימנו אף על פי שספק הוא אם יצא מן הנטיעות: ובלבד

תוספות

לא יערענו. פירש"י להשהותו וא"ת א"כ לפלוג וליתני בדידה מאי איריא ע"י אניגרון אפילו בעיניה שרי לבלעו לאלתר דהא אינו אסור אלא לערער דהיינו להשהותו ע"כ פי' הר"י לא יערענו אפי' בבליעה בלא שהייה שכל שתייה שאינה אלא לרפואה קרי ליה ערעור ואפי' כשבולעו והיינו טעמא דמתסר משום דקא מוכחא מילתא דלרפואה קא מכוין א"נ יש לייסב פירוש רש"י לא יערענו להשהותו אבל נותן הוא לתוך אניגרון ואפילו להשהותו או בולעו (ג) בעיניה בלא שהייה: כיון דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי. ונראין הדברים (ד) דאם אדם שותה משקין[ל] אם המשקין רעים לשתות דלית ליה הנאה מיניה לא בעי ברוכי ואי אית ליה הנאה מיניה בלא הרפואה בעי ברוכי: והלכתא שכתוב בספרים לא גרסי' דלשון ה"ג הוא עד קמחא וכו': קמחא דחיטי. נראה דלא מיירי בקמחא ממש דאם כן לא שייכא ביה ברכה דבורא פרי האדמה אלא מיירי בקמחא שקורין אישקלא"טיר או בקמח שעושין מסבולת שועל[מ] שמייבשין בתנור: לא נטעי אינשי אדעתא דקורא. וסבר גמ' כוותיה דשמואל וא"כ אותן לולבי גפנים דלא נטעי אינשי אדעתא דהכי מברכינן עלייהו שהכל נהיה בדברו ואותן שקדי' כשהם רכים אוכלים קליפתם החיצונה ולא נטעי להו אדעתא דהכי למיכל להו כשהן רכים כי אם לאכול הגרעינין שלהן כשיתבשלו מברך עלייהו נמי שהכל: קליפי

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תוספתא פרק ט דתרומות [ופרק ו דשביעית] [תוספתא שבת פי"ג], ב) [לקמן דף לח.], ג) [לעיל לה:], ד) לקמן מ: נדרים נה:, ה) עירובין ד' כח:, ו) [שבת [ז.] נה. קנב. עירובין נד. חגיגה טו: ר"ה כ"ד: כתובות יב: יד. נג. קדושין לב. [לג:] ב"ק יד. טו: לו: גיטין עח: ב"ב קלג: עו"ג מג: סנהדרין פ: כריתות יט: נדה יג. יז. כה:], ז) מעשרות פ"ד משנה ו, ח) שבת דף קלט., ט) [תוספת' סוף פ"ג דכלאים], י) ערלה פ"ג משנה ט קדושין לח:, כ) שבת נג:, ל) עי' רש"ש, מ) עיין קידושין לח ע"ב.

לעזי רש"י

שלמיר"א. פירוש זמית, מי מלח, ציר מלח (שיטה מקובלת שם): אישקלאטי"ר. פירוש קמח שאינו נטחן כ"כ ויש בו עדיין טעם חטה (תוספות הרא"ש):

הגהות וציונים

א] בכת"י נוסף רב יהודה אומר בפה"א פירא הוא ואע"ג דאישתני במילתיה קאי רב נחמן אמר שהנ"ב הואיל ואשתני אשתני (וכ"ה בראש ראה שטמ"ק ובבה"ג): ב] [צ"ל דתניא] (גליון): ג] [פי' בערוך מרק והטור בא"ח סי' ר"ד פי' מי מלח ורבינו האי פירש זומית שהוא הקצף] (גליון): ד] צ"ל ותניא (יעב"ץ, ועוד וכ"ה בכת"י ובס"י): ה] בכת"י והא תניא (וגירסא אמיתית היא דלא אמרינן "ורמינהי" אלא היכי דרמינן ברייתות אהדדי, דק"ס): ו] עיין תוס' חולין ו ע"ב ד"ה והתיר רבי דגרסי ה"מ מעשר ירק וצלף (יד דוד מהדו"ק) וכ"ה בכת"י: ז] צ"ל דתניא (הרר"י לנדא, יעב"ץ ועוד): ח] צ"ל בחושש בגרונו (יד דוד מהדו"ק וכ"ה בכת"י), ורש"י קאי אגמרא ולא אברייתא, אולם עיין בפמ"ג סימן רב משב"ז סק"ב שאומר דרש"י איירי לענין שבת ולפ"ז צ"ל כלפנינו: ט] ומערער לשון ותער כדה (בראשית כב, ב) (ר"ב אשכנזי): י] עי' הגר"צ אות א', ונראה פשוט דרש"י קאי אגירסת כת"י הנ"ל, וכ"ה בכל הדפו"י שד"ה "במלתיה" קאי" הוא קודם ד"ה "אשתני" (בלא דלי"ת) וגרע וכו', ופשוט הוא דד"ה "במילתיה קאי" הוא פירוש בדברי רב יהודה, ואח"כ מפרש דברי ר"נ הואיל ואישתני "אישתני" וגרע הואיל וכו', ולפנינו הוא ע"פ מהרש"ל שהפכן והגיה "דאשתני" ע"פ הגמ' לפנינו אבל לפי"ז דברי רש"י אינם מובנין היטב, דק"ס [עי"ש אות ר]: כ] נדצ"ל הוא הקליפה הגדילה סביבות הפרי (באה"מ) וכ"ה ברש"י שברי"ף: ל] [משקין לרפואה כצ"ל רש"א] (גליון) וכ"ה בתור"פ: מ] תיבת "שועל" ט"ס דהא מין שעורים הוא ולכו"ע ברכתו שהכל (הגר"נ אדלר, עוללות אפרים הל' ברכה"פ ה"ד) או שצריך להגיה בקמח במקום "בקמח" וכ"מ בתוס' ריה"ח: נ] בכת"י איתא ירק, ובדפו"ח הגיהו כלפנינו אלא שאין להגהתם מקום כדמוכח מדבריו דלהלן דמיירי במעשר ירק, ועי' הגר"צ לעיל אות ו:

עין משפט נר מצוה

יד א ב מיי' פ"ח מהל' ברכות הל' ג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רב סעיף ד:
טו ג מיי' פכ"א מהלכות שבת הל' כד טוש"ע או"ח סי' שכח סעיף לב [רב אלפס שבת ס"פ י"ד דף מד]:
טז ד טוש"ע או"ח סי' רד סעיף ח:
יז ה מיי' פ"ג מהלכות ברכות הלכה ב סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רח סעיף ה:
יח ו ז ח מיי' פ"ח שם הלכה ג ד ו ח סמג שם טוש"ע או"ח סי' רד סעיף א:
יט ט טוש"ע או"ח סי' רג סעיף ח:
כ י מיי' פ"ח מהלכות ברכות הלכה ו סמג שם טוש"ע או"ח סי' רב סעיף ו:
כא כ מיי' פ"י מהל' מ"ש ונטע רבעי הלכה ג סמג עשין קלו טוש"ע יו"ד סימן רצד סעיף ג:
כב ל מיי' פ"ב מהל' תרומה הלכה ד:
כג מ מיי' פ"ה מהל' כלאים הל' כ טוש"ע יו"ד סי' רצו סעיף טו:
כד נ מיי' פ"י מהלכות מאכלות אסורות הל' יא סמג לאוין קמד טוש"ע יו"ד סימן רצד סעיף ט י:

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה זמית שלמייר"א. נ"ב פי' מי מלח: (ב) ד"ה מ"מ לב"ש וכו' ערלה וכו' וכולה האי מ"מ: (ג) תוס' ד"ה לא יערענו וכו' או בולעו. נ"ב והאי ובולע כלומר או בולעו: (ד) ד"ה כיון וכו'. ונראין הדברים. נ"ב עיין לקמן דף ל"ח ע"א גבי שתיתא רכה:

גליון הש"ס

גמ' הואיל וקשה לקוקיאני. כדאיתא שבת דף קט:

רב נסים גאון

אי אמר הכי הוה אמינא הני מילי מעשר (ירק) [אילן][ל] דבארץ גופיה מדרבנן. שנינו במסכת ראש השנה בפ' א' באחד בתשרי ראש השנה לשנים ולשמטים וליובלו' לנטיעה ולירקות ובברייתא (שם דף יב) לירקות ולמעשרות ואמרינן לירקות מאי ניהו מעשר ירק היינו מעשרות תנא דרבנן וקתני דאורייתא וליתני דאורייתא ברישא איידי דחביבה ליה אקדמה ותנא דידן תנא דרבנן וכל שכן דאורייתא ובמסכת יומא בפרק יום הכפורים (דף פג) איתא נמי גוזזין כרישין ואוכל ואינו צריך לעשר והני מילי ירק דרבנן ובתחילת מסכת מעשרות דבני מערבא אמרי ירקות מנין איסי בן עקביא אומר המעשרות לירק מדבריהן לפי שהכתוב לא זכר אלא זרע הארץ ופרי העץ כדכתיב וכל מעשר הארץ מזרע הארץ מפרי העץ אבל ירק מדרבנן הוא כדפרשי':

משנת ראשונים

אבל נותן שמן הרבה לתוך אניגרון ובולע. כלומ' מערב השמן עם סלקא ובולע אותו שאע"פ שעושה אותו עכשיו לרפואה כיון שדרך לשתותו ג"כ בלא רפואה מותר, ולא גזרינן משום שחיקת סמנין כדאמרי' (שבת קט:) כל האוכלים אדם אוכל וכל המשקין אדם שותה ואפי' לרפואה דכיון שדרך אכילה ושתיה כך מותר, וכי אמרינן דע"י אניגרון מותר דוקא כשלא יעכב אותו בגרון, אבל אם מעכב אותו אפי' ע"י אניגרון אסור שהעיכוב מראה שהוא דרך רפואה. [רבינו יונה דף כה. מדה"ר] **רב יהודה אמר בורא פרי האדמה.** דס"ל לר"י דכי היכי דכוסס את החטה מברך בפה"א, ה"נ על הקמח, דאע"ג דאישתני לעילויא אישתני ולא ירד מהברכה שלו. [רבינו יונה דף כה. מדה"ר] **אלמא אף על גב דאשתני במלתיה קאי.** תימה מאי אשתני לעלויא איכא, כיון ששותהו נקרא מזיק ופטור מן החומש, וי"ל כיון דאשתני לעלויא ע"י אניגרון, ומי שחש בגרונו נהנה ממנו לרפואה, אשתני לעלויא קרינן ביה. [תוספות הרא"ש] [המשך בסוף המסכת]

הגמרא דנה מה מברכים על הרך שבענפי הדקל:

קוֹרָא - החלק הרך שבענפי הדקל[כה], שהוא טוב למאכל[כו], **רַב יְהוּדָה אָמַר** מברכים עליו **בּוֹרֵא פְּרִי הָאֲדָמָה, וּשְׁמוּאֵל אָמַר,** מברכים עליו **שֶׁהַכֹּל נִהְיָה בִּדְבָרוֹ.** ומבארת הגמרא את סברתם, **רַב יְהוּדָה אָמַר** מברכים עליו **בּוֹרֵא פְּרִי הָאֲדָמָה, כיון שֶׁפֵּירָא הוּא**[כז], **וּשְׁמוּאֵל אָמַר** מברכים עליו **שֶׁהַכֹּל נִהְיָה בִּדְבָרוֹ, הוֹאִיל וְסוֹפוֹ לְהִקָּשׁוֹת** כעץ[כח]. **אָמַר לֵיהּ שְׁמוּאֵל לְרַב יְהוּדָה, שִׁינְנָא** [-מחודד בתלמוד[כט]] **כְּוָותָךְ מִסְתַּבְּרָא** - מסתבר הדין כמותך [שאף שסופו להקשות מברך בורא פרי האדמה], **דְּהָא** - שהרי, **צְנוֹן סוֹפוֹ לְהִקָּשׁוֹת,** שאם אינו נתלש בזמן שהוא צריך להיתלש, הוא מתקשה כעץ, **וּמְבָרְכִינַן עֲלֵיהּ בּוֹרֵא פְּרִי הָאֲדָמָה,** ומוכח שמה שסופו להקשות, אין זו סיבה שלא יברכו עליו בורא פרי האדמה. דוחה הגמרא את דברי שמואל ואומרת, **וְלָא הִיא** - הראיה שהביא שמואל מצנון, אינה ראיה, כיון **שֶׁצְּנוֹן נָטְעֵי אִינְשֵׁי אַדַּעְתָּא דְּפוּגְלָא** - כוונת הנוטעים אותו היא לאוכלו כשהוא רך, ולכן נחשב אז הצנון פרי אף כשסופו להקשות, אבל **דִּקְלָא** [-דקל], **לָא נָטְעֵי אִינְשֵׁי אַדַּעְתָּא דְּקוֹרָא** - אין כוונת הנוטעים אותו לאכול את הקורא, אלא כוונתם היא לאכול את הפירות, ולכן אין הקורא נחשב פרי[ל].

צלף, הוא אילן שגדלים בו ארבעה דברים שראויים לאכילה. ושלשה מהם הם מיני פירות, והם, תמרות, אביונות, וקפריסין. 'האביונות' הם פירות האילן, וה'קפריסין' הם קליפה הגדילה על האביונות[לא], ונופלת מהם קודם שנתבשלו האביונות[לב], ואף היא ראויה לאכילה. ועוד מין פירות יש בו, שבתוך עלי העץ, גדלים כמין 'תמרות', והם בולטים בעלים[לג]. ועוד גדלים בו עלים, שאינם פירות, אך ראויים הם לאכילה.

מקשה הגמרא, **וְכָל הֵיכָא דְּלָא נָטְעֵי אִינְשֵׁי אַדַּעְתָּא דְּהָכִי** - וכי בכל מקום הדין הוא שאם אין כוונת הנוטעים את האילן לאכול חלק זה שגדל באילן, **לָא מְבָרְכִינַן עֲלֵיהּ** [-עליו] את הברכה הראויה לו, רק מברכים עליו שהכל, **וַהֲרֵי צְלָף, דְּנָטְעֵי אִינְשֵׁי אַדַּעְתָּא דְּפִרְחָא** - שכוונת הנוטעים אותו היא רק לאכול את הפרי, **(ותנן) [וְתַנְיָא**[לד]**]** - ושנינו בברייתא, אלו הם הברכות שמברכים **עַל מִינֵי** הפירות הגדלים **בִּנְצְפָּה** [-צלף][לה], **עַל הֶעָלִין וְעַל הַתְּמָרוֹת, אוֹמֵר בּוֹרֵא פְּרִי הָאֲדָמָה, וְעַל הָאֲבִיוֹנוֹת וְעַל הַקַּפְרִיסִין, אוֹמֵר בּוֹרֵא פְּרִי הָעֵץ**[לו], הרי שאף על דברים שאין כוונת הנוטעים את האילן לאוכלם, מברכים עליהם בורא פרי האדמה[לז]. מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק, צְלָף, נָטְעֵי אִינְשֵׁי אַדַּעְתָּא דְּשׁוּתָא** - כוונת הנוטעים אותו היא לאכול גם את העלים והתמרות[לח], כיון שאינן ממעטים בכך את האילן[לט], אבל **דִּקְלָא, לָא נָטְעֵי אִינְשֵׁי אַדַּעְתָּא דְּקוֹרָא** - אין כוונת הנוטעים אותו לאכול את הקורא, שהאוכל את הקורא, ממעט את ענפי האילן[מ]. אומרת הגמרא, **וְאַף עַל גַּב דְּקַלְּסֵיהּ** - ששיבחו **שְׁמוּאֵל לְרַב יְהוּדָה,** שאמר לו שמסתבר כמותך לברך על קורא 'בורא פרי האדמה', מכל מקום **הִלְכְתָא כְּוָותֵיהּ דִּשְׁמוּאֵל** - ההלכה היא כשמואל, שעל קורא מברכים שהכל, מהטעם שנתבאר שכל שלא נוטעים את האילן כדי לאכול כך, אינו נקרא פרי, ואין מברכים עליו אלא שהכל[מא].

★

ערלה[מב] היא מהמצוות התלויות בארץ, דהיינו שהיא מהמצוות שאינם מוטלות על האדם, אלא מוטלות על הקרקע או גידוליה. וכל מצוות התלויות בארץ דרשו חכמים (קידושין לז.) שאינן נוהגות אלא בארץ ישראל[מג]. אך ערלה אסורה מדרבנן[מד] אף בחוץ לארץ.

כה. **רש"י** (ד"ה קורא). וביאר, שבכל שנה צומחים בדקל ענפים חדשים, וכשהם צומחים הם רכים, ובשנה שאחר כן הם מתקשים ונעשים כעץ. והרמב"ם (פירוש המשנה עוקצין פ"ג מ"ז) פירש, שהוא עץ לבן רך הנחתך מעליונו של הדקל, והוא כמו הגבינה היבשה. והמאירי (ד"ה פריות) פירש, שהם ענפים הגדלים סביבות הדקל, סמוך לארץ, ומתחדשים בכל שנה, ובני אדם אוכלים אותם תוך שנתם.

כו. **רש"י** (עירובין כח: ד"ה קור).

כז. **בגמרא** כאן מבואר שסבר רב יהודה שה'קורא' הוא פרי, ואף על פי כן מברכים עליו בורא פרי האדמה, ולא בורא פרי העץ. ומבואר בפסקי הרי"ד (ד"ה קורא), שכיון שהקורא הוא מגוף האילן, לא ניתן לברך עליו בורא פרי העץ, שאינו פרי העץ, אלא העץ עצמו. אמנם בעירובין (כח:) הגירסא בדברי רב יהודה היא, שהקורא הוא אוכל, ולא שהוא פרי, וכן מבואר ברא"ה (ד"ה קורא), שסבר רב יהודה, שכיון שהקורא, אינו פרי, לא שייך לקרותו פרי העץ ולברך עליו בורא פרי העץ, אך בורא פרי האדמה שייך לברך עליו, כיון שהוא ראוי לאכילה והוא גידולי קרקע.

כח. **ביאר** הרא"ה (ד"ה קורא), שלא אמר שמואל שדבר שסופו להקשות מברכים עליו שהכל, רק בדבר שאין הוא עצמו פרי אלא שעכשיו הוא עדיין ראוי לאכילה, כגון קורא, אבל דבר שהוא עצמו פרי, אף אם סופו להקשות מברך עליו בורא פרי העץ. ומה שלהלן הביא שמואל ראיה לרב יהודה מצנון, הוא משום שאף צנון אינו פרי אלא ירק.

כט. **מלשון** 'חץ שנון' (משלי כה יח). ערוך (ערך שן ב). והביא שיש אומרים שקראו כן על שם שהיו שיניו גדולות.

ל. **בדברי** תלמידי רבינו יונה (ד"ה קורא) נראה, שדי בטעם שלא נטעי אינשי אדעתא דהכי, כדי לברך שהכל. אבל ברא"ש (סי' ג) משמע, שרק דבר שסופו להקשות, וגם לא נטעי אינשי אדעתא דהכי, מברכים עליו שהכל. וכתב הרא"ה (ד"ה קורא), שלא אמרו את הכלל שכל שלא היתה כוונת הנוטעים כדי לאכול אותו מברכים עליו שהכל, אלא בדבר שאינו פרי. אבל דבר שהוא פרי, אף אם לא נטעו אינשי אדעתא דהכי, מברכים עליו כברכת הפרי.

לא. **כעין** קליפה הגדלה סביב אגוזים דקים. רש"י (ד"ה קפריסין).

לב. **כמבואר** להלן (ע"ב).

לג. **רש"י** (ד"ה תמרות). והשיטה מקובצת (ד"ה העלין) פירש, שתמרות הן כעין גרעינים, והם גדלים בגוף העץ. ותלמידי רבינו יונה (ד"ה אמר), והר"ש (מעשרות פ"ד מ"ו) פירשו, שהן כמו לולבי גפנים, וכשהן רכין אוכלים אותן, והן עיקר העץ שגדל בו הפרי.

לד. **הגהות** וציונים.

לה. **לפי** שגדלים בצלף כמה מיני אכילה, אמרה הברייתא 'מיני נצפה' [אף שאין כמה מיני צלף]. רש"י (ד"ה מיני).

לו. **מבואר** ברמב"ן (ד"ה רב) וברשב"א (ד"ה רבי), שהברייתא סוברת שהאביונות והקפריסין שניהם נחשבים פירות, ומשום כך מברכים עליהם בורא פרי העץ. אבל התמרות אינם נחשבים פירות, ולכן מברכים עליהם בורא פרי האדמה כירק. וכן על העלים מברכים בורא פרי האדמה כירק.

לז. **בהערה** לעיל מבואר, שלדעת הרא"ש, לא אמרו שכל שלא נטעי אינשי אדעתא דהכי מברכים עליו שהכל, רק בדבר שסופו להקשות, אבל דבר שאין סופו להקשות מברכים עליו בורא פרי האדמה גם אם אין נוטעים את האילן על דעת לאוכלו. ואף צלף שהקשתה ממנו הגמרא, כתב המאירי (ד"ה פריות), שהעלין והתמרות סופם להקשות. אמנם הפני יהושע (ד"ה וכל) כתב, שיכלה הגמרא לתרץ, שעל צלף מברכים בורא פרי האדמה, כיון שאין סופו להקשות, אלא שהגמרא תירצה את האמת, שצלף נוטעים אותו אף על דעת העלין והתמרות, ואין בו אפילו סיבה אחת שיברכו על פירותיו שהכל.

לח. **רש"י** (ד"ה צלף נטעי). וכתב הערוך (ערך צלף), שהתמרות קודם שנתקשו קרויים 'שותא'.

לט. **האגרות** משה (או"ח ח"א סי' נז, נט) ביאר כוונת התרצן, שאף שאין נוטעים את הצלף כדי לאכול את העלין והתמרות, מכל מקום די במה שלא איכפת לו אם יאכלו את העלין והתמרות, כדי שיברכו עליהם בורא פרי האדמה, ורק דבר שהוא מקפיד שלא יאכלו אותו [כגון קורא, כמו שיבואר להלן], בזה אמרו שמברכים עליו שהכל.

מ. **רש"י** (ד"ה דקלא). וביאר המשנה ברורה (סי' רד ס"ק ט), שאין אוכלים את הקורא, כיון שרוצים שיתקשה ויעשה לעץ, ויגדלו בו פירות.

מא. **רשב"א** (ד"ה ולענ"ג).

מב. **הנוטע** אילן, הפירות שגדלים בשלש שנים הראשונות לאחר נטיעתו, אסורים באכילה ובהנאה, כמפורש בתורה (ויקרא יט כג), ואיסור זה נקרא 'ערלה'.

מג. **שנאמר** (דברים יב א) 'אלה החוקים והמשפטים אשר תשמרון לעשות בארץ אשר נתן ה' וגו' לך', ומשמע שאין חיוב לקיים את המצוות אלא בארץ ישראל, ומאידך בהמשך הפסוק נאמר, 'כל הימים אשר אתם חיים על האדמה', ומשמע שהמצוות נוהגות בכל מקום שאתם חיים, בין בארץ בין בחוץ לארץ. אלא צריך לומר שישנם מצוות שנוהגות אף בחוץ לארץ, וישנם מצוות שאינן נוהגות אלא בארץ, וכיון שלאחר פסוק זה דיבר הפסוק מענין איבוד עבודת כוכבים, יש לומר שהריבוי שהמצוות נוהגות אף בחוץ לארץ, לא נאמר רק על מצוות שהם דומות למצות איבוד עבודת כוכבים, שהוא חובה המוטל על האדם, אבל מצוות שאינם תלויים באדם אלא בקרקע וגידוליה, אינם נוהגות אלא בארץ. גמרא (קידושין לז.).

מד. **רש"י** (ד"ה ערלה). וזו היא דעת רב יהודה בקידושין (לח:), שפירש שמה שאמרו (ערלה פ"ג מ"ט) שערלה אסורה בחוץ לארץ מ'הלכה', היינו 'הלכתא מדינה' כלומר שהם הנהיגו על עצמם דבר זה באיסור. אך רבי יוחנן פירש, שערלה בחוץ לארץ הלכה למשה מסיני היא שאסורה. וכתב הצל"ח (בדש"י ד"ה ערלה), שרש"י פירש כרב יהודה, משום שבהמשך הגמרא מבואר שסברה כרב יהודה, שאמרה, שיש טעם להחמיר בחוץ לארץ בערלה יותר מבמעשר, משום שערלה בארץ אסורה מדאורייתא, ואם ערלה בחוץ לארץ אסורה מהלכה למשה מסיני, היה לגמרא לומר שיש להחמיר יותר בערלה שאסורה מהלכה למשה מסיני, מה שאין כן מעשר אינו חייב אלא מדרבנן [ועוד שהרי בעל המאמר כאן הוא רב יהודה בעצמו]. וראה בפני יהושע (ד"ה אמר) שהביא ראיה נוספת שהגמרא כאן סוברת כרב יהודה.

דכולהו שלקי א"כ [א]הוה ליה אניגרון עיקר ושמן טפל ותנן זה הכלל כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה הכא במאי עסקינן [ב]בחושש בגרונו דתניא [א]החושש [ג]בגרונו לא יערענו בשמן תחלה בשבת אבל נותן שמן הרבה לתוך אניגרון ובולע פשיטא [ב]מהו דתימא כיון דלרפואה קא מכוין לא לבריך עליה כלל קמ"ל [ד]כיון דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי: קמחא דחיטי רב יהודה אמר בורא פרי האדמה ורב נחמן אמר [ה]שהכל נהיה בדברו[א] א"ל רבא לרב נחמן לא תפלוג עליה דרב יהודה דר' יוחנן ושמואל קיימי כוותיה דאמר [ג]רב יהודה אמר שמואל וכן א"ר יצחק א"ר יוחנן שמן זית מברכין עליו בורא פרי העץ אלמא אע"ג דאשתני במלתיה קאי ה"נ אע"ג דאשתני במלתיה קאי מי דמי התם לית ליה עלויא אחרינא הכא אית ליה עלויא אחרינא בפת וכי אית ליה עלויא אחרינא לא מברכינן עליה בורא פרי האדמה אלא שהכל והא"ר זירא אמר רב מתנא אמר שמואל [ו]אקרא חייא וקמחא דשערי מברכינן עלייהו שהכל נהיה בדברו מאי לאו דחיטי בורא פרי האדמה לא דחיטי נמי שהכל נהיה בדברו ולשמעינן דחיטי וכ"ש דשערי אי אשמעינן דחיטי הוה אמינא ה"מ דחיטי אבל דשערי לא לבריך עליה כלל קמ"ל ומי גרע ממלח וזמית דתנן[ב] [ד]על [ז]המלח ועל הזמית[ג] אומר שהכל נהיה בדברו אצטריך סד"א מלח וזמית עביד אינש דשדי לפומיה אבל קמחא דשערי הואיל [ה]וקשה לקוקיאני לא לבריך עליה כלל קמ"ל כיון דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי: [ו]קורא רב יהודה אמר בורא פרי האדמה ושמואל אמר [ח]שהכל נהיה בדברו רב יהודה אמר בורא פרי האדמה פירא הוא ושמואל אמר שהכל נהיה בדברו הואיל וסופו להקשות אמר ליה שמואל לרב יהודה [ז]שיננא כוותך מסתברא דהא צנון סופו להקשות [ט]ומברכינן עליה בורא פרי האדמה ולא היא צנון נטעי אינשי אדעתא דפוגלא דקלא לא נטעי אינשי אדעתא דקורא וכל היכא דלא נטעי אינשי אדעתא דהכי לא מברכינן עליה והרי צלף דנטעי אינשי אדעתא דפרחא ותנן[ד] [י]על מיני נצפה על העלין ועל התמרות אומר בורא פרי האדמה ועל האביונות ועל הקפריסין אומר בורא פרי העץ אמר רב נחמן בר יצחק צלף נטעי אינשי אדעתא דשותא דקלא לא נטעי אינשי אדעתא דקורא ואע"ג דקלסיה שמואל לרב יהודה הלכתא כותיה דשמואל: אמר רב יהודה אמר רב [כ]צלף של ערלה בחוצה לארץ זורק את האביונות ואוכל את הקפריסין למימרא דאביונות פירי וקפריסין לאו פירי ורמינהו[ה] על מיני נצפה על העלים ועל התמרות אומר בורא פרי האדמה ועל האביונות ועל הקפריסין אומר בורא פרי העץ הוא דאמר כר"ע דתנן [י]רבי אליעזר אומר צלף מתעשר תמרות ואביונות וקפריסין ר"ע אומר [ל]אין מתעשר אלא אביונות בלבד מפני שהוא פרי ונימא הלכה כרבי עקיבא אי אמר הלכה כרבי עקיבא הוה אמינא אפי' בארץ קמ"ל [ח]כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ אבל בארץ לא ונימא הלכה כרבי עקיבא בחוצה לארץ דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בח"ל אי אמר הכי הוה אמינא הנ"מ גבי מעשר אילן[ו] דבארץ גופא מדרבנן אבל גבי ערלה דבארץ מדאורייתא אימא בח"ל נמי נגזור קמ"ל. רבינא אשכחיה למר בר רב אשי דקא זריק אביונות וקאכיל קפריסין א"ל מאי דעתך כר' עקיבא דמיקל ולעביד מר כב"ש דמקילי טפי דתנן[ז] [ט]צלף ב"ש אומרים כלאים בכרם וב"ה אומרים [מ]אין כלאים בכרם אלו ואלו מודים שחייב בערלה הא גופא קשיא אמרת צלף ב"ש אומרים כלאים בכרם אלמא מין ירק הוא והדר תני אלו ואלו מודים שחייב בערלה אלמא מין אילן הוא הא לא קשיא ב"ש ספוקי מספקא להו ועבדי הכא לחומרא והכא לחומרא מ"מ לב"ש הוה ליה ספק ערלה ותנן [י][נ]ספק ערלה בא"י אסור ובסוריא מותר ובח"ל יורד ולוקח

רש"י

דכולהו שלקי. כל מיני ירק שלוק: החושש[ס] בגרונו. וצריך לתת בו שמן הרבה, דהוה ליה שמן עיקר ואניגרון טפל: לא יערענו בשמן בשבת. דמשהי ליה בתוך גרונו ואינו בולעו[ע], וכיון דלא בלע ליה מוכחא מילתא דלרפואה הוא, וחכמים גזרו על כל רפואות הנכרות משום שחיקת סממנים שהיא מלאכה[פ]: תחלה. כלומר לכתחלה לא יתן השמן בפיו לשם ערעור כי אם לשם בליעה, ואם בא להשהותו ישהנו: דאית ליה הנאה מיניה. לבד הרפואה יש לו הנאת אכילה: והלכתא וכו' עד פטור להו לא גרסינן ומה"ג הוא: קמחא דחטי. אוכל קמח חטים כמות שהיא: בורא פרי האדמה. כשאר כוסס חטין דתניא לקמן בפרקין (ד' לז.) שמברך בורא פרי האדמה: [י]דאשתני. וגרע הואיל ולא אשתני לעלויא מעלייתא: במלתיה קאי. והוה ליה ככוסס חטין: הכא אית ליה עלויא אחרינא. הלכך יצא מכלל פרי ולכלל דרך אכילתו לא בא. אבל השמן מיד בא בשנויו לכלל דרך אכילתו, ועיקר הפרי לכך נטעוהו, הלכך פרי הוא: מאי לאו. מדאמר שערי מכלל דס"ל בחיטי דפה"א לחשיב: ומי גרע ממלח וזמית. והיכי תיסק אדעתין דלא תבעי ברכה: זמית. שלמיר"א (א): קוקיאני. תולעים שבמעיים: דאית ליה הנאה. באכילה: קורא. רך של דקל. כשענפיו גדלים בכל שנה ושנה כדרך כל האילנות הנוסף בשנה זו רך, ובשנה שניה מתקשה ונעשה עץ: צנון סופו להקשות. שאם אינו תולשו בעתו הוא מתקשה כעץ: אדעתא דפוגלא. לאכלו כשהוא רך ושמו פוגלא: צלף. מין עץ: אדעתא דפרחא. שם פריו[ו]: מיני נצפה. הוא צלף. לפי שגדלים בו כמה מיני אכילה קרי ליה מיני: תמרות. בתוך העלים גדלים כמין תמרות, ובולטין בעלה, כמו בעלין של ערבה: אביונות. הוא הפרי: קפריסין. הוא קליפה[ק] גדולה שסביבות הפרי, כעין קליפה הגדלה סביב אגוזים דקים: צלף נטעי אינשי אדעתא דשותא. לאכול את העלים ואת התמרות, שאין ממעטין את האילן בכך: דקלא לא נטעי אינשי אדעתא. לאכול את הקורא, שהאוכלו ממעט ענפי האילן: ערלה בחוצה לארץ. מדברי סופרים היא[ר]: דכל המיקל בארץ. בערלה הלכה כמותו בחוצה לארץ. דכיון דאינה מן התורה הלך אחר המיקל: גבי מעשר. דהא דר"ע לגבי מעשר איתמר, למעשר פירות האילן דבארץ גופה דרבנן, שהתורה לא חייבה לעשר אלא דגן תירוש ויצהר: כלאים בכרם. קסבר מין ירק הוא: מ"מ לב"ש הוה ליה ספק ערלה וכו'. (ג) האי מ"מ מסקנא דפירכא דרבינא הוא, ולמימר שאף הפרי עצמו מותר בחוצה לארץ, דהא בארץ ספק הוא ותנן ספק ערלה כו': ובסוריא. ארם צובה שכבש דוד והוסיפה על גבול ארץ ישראל: ובחוצה לארץ. הלוקח מן החשוד על הערלה ויודע הוא שיש בפרדסו זקנות ונטיעות: יורד ולוקח. הימנו אף על פי שספק הוא אם יביא מן הנטיעות:

ובלבד

תוספות

לא יערענו. פירש"י להשהותו וא"ת א"כ לפלוג וליתני בדידה מאי איריא ע"י אניגרון אפילו בעיניה שרי לבלעו לאלתר דהא אינו אסור אלא לערער דהיינו להשהותו ע"כ פי' הר"י לא יערענו אפי' בבליעה בלא שהייה שכל שהייה שאינה אלא לרפואה קרי ליה ערעור ואפי' כשבולעו והיינו טעמא דמתסר משום דקא מוכחא מילתא דלרפואה קא מכוין א"נ יש ליישב פירוש רש"י לא יערענו להשהותו אבל נותן הוא לתוך אניגרון ואפילו להשהותו או בולעו (ג) בעיניה בלא שהייה: **כיון** דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי. ונראין הדברים (ד) דאם אדם שותה משקין[ל] אם המשקין רעים לשתות דלית ליה הנאה מיניה לא בעי ברוכי ואי אית ליה הנאה מיניה בלא הרפואה בעי ברוכי: **והלכתא** שכתוב בספרים לא גרסי' דלשון ה"ג הוא עד קמחא וכו': **קמחא** דחיטי. נראה דלא מיירי בקמחא ממש דאם כן לא שייכא ביה ברכה דבורא פרי האדמה אלא מיירי בקמחא שקורין אישקלא"טיר או בקמח שעושין משבולת שועל[מ] שמייבשין בתנור: **לא** נטעי אינשי אדעתא דקורא. וסבר גמ' כוותיה דשמואל וא"כ אותן לולבי גפנים דלא נטעי אינשי אדעתא דהכי מברכינן עלייהו שהכל נהיה בדברו ואותן שקדי' כשהם רכים אוכלים קליפתם החיצונה ולא נטעי להו אדעתא דהכי למיכל להו כשהן רכים כי אם לאכול הגרעינין שלהן כשיתבשלו מברך עלייהו נמי שהכל:

קליפי

משנת ראשונים

אבל נותן שמן הרבה לתוך אניגרון ובולע. כלומ' מערב השמן עם סלקא ובולע אותו שאע"פ שעושה אותו עכשיו לרפואה כיון שדרך לשתותו ג"כ בלא רפואה מותר, ולא גזרינן משום שחיקת סמנין כדאמרי' (שבת קט:) כל האוכלים אדם אוכל וכל המשקין אדם שותה ואפי' לרפואה דכיון שדרך אכילה ושתיה כך מותר, וכי אמרינן דע"י אניגרון מותר דוקא כשלא יעכב אותו בגרון, אבל אם מעכב אותו אפי' ע"י אניגרון אסור שהעיכוב מראה שהוא דרך רפואה. [רבינו יונה דף כה. מדה"ר] **רב יהודה אמר בורא פרי האדמה.** דס"ל לר"י דכי היכי דכוסס את החטה מברך בפה"א, ה"נ על הקמח, דאע"ג דאישתני לעילויא אישתני ולא ירד מהברכה שלו. [רבינו יונה דף כה. מדה"ר] **אלמא אף על גב דאשתני במלתיה קאי.** תימה מאי אשתני לעלויא איכא, כיון ששותהו נקרא מזיק ופטור מן החומש, וי"ל כיון דאשתני לעלויא ע"י אניגרון, ומי שחש בגרונו נהנה ממנו לרפואה, אשתני לעלויא קרינן ביה. [תוספות הרא"ש] [המשך בסוף המסכת]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תוספתא פרק ט דתרומות [ופרק ו דשביעית] [תוספתא שבת פי"ג], ב) [לקמן דף לח.], ג) [לעיל לה:], ד) לקמן מ: נדרים נה:, ה) עירובין ד' כח:, ו) [שבת [ז.] נה. קנג. עירובין נד. חגיגה טו: ר"ה כ"ד: כתובות יב: יד. נג. קדושין לב. [לג:] ב"ק יד. טו: לו: גיטין עח: ב"ב קלג: עו"ג מג: סנהדרין פ: כריתות יט: נדה יג. יז. כה:], ז) מעשרות פ"ד משנה ו, ח) שבת דף קלט., ט) [תוספת' סוף פ"ג דכלאים], י) ערלה פ"ג משנה ט קדושין לח:, כ) שבת נג:, ל) עי' רש"ש, מ) עיין קידושין לח ע"ב.

לעזי רש"י

שלמיר"א. פירוש זמית, מי מלח, ציר מלח (שיטה מקובצת שם): אישקלאטי"ר. פירוש קמח שאינו נטחן כ"כ ויש בו עדיין טעם חטה (תוספות הרא"ש):

הגהות וציונים

א] בכת"י נוסף רב יהודה אומר בפה"א פירא הוא ואע"ג דאישתני במילתיה קאי רב נחמן אמר שהנ"ב הואיל ואשתני אשתני (וכ"ה בראש רא"ה שטמ"ק ובבה"ג): ב] [צ"ל דתניא] (גליון): ג] [פי' בערוך מרק והטור בא"ח סי' ר"ד פי' מי מלח ורבינו האי פירש זומית שהוא הקצף] (גליון): ד] צ"ל ותניא (יעב"ץ, ועוד וכ"ה בכת"י ובס"י): ה] בכת"י והא תניא (וגירסא אמיתית היא דלא אמרינן "ורמינהי" אלא היכי דרמינן ברייתות אהדדי, דק"ס): ו] עיין תוס' חולין ו ע"ב ד"ה והתיר רבי דגרסי ה"מ מעשר ירק וצלף (יד דוד מהדו"ק) וכ"ה בכת"י: ז] צ"ל דתניא (הרר"י לנדא, יעב"ץ ועוד): ח] צ"ל בחושש בגרונו (יד דוד מהדו"ק וכ"ה בכת"י), ורש"י קאי אגמרא ולא אברייתא, אולם עיין בפמ"ג סימן רב משב"ז סק"ב שאומר דרש"י איירי לענין שבת ולפ"ז צ"ל כלפנינו: ט] ומערער לשון ותער כדה (בראשית כד, כ) (ר"ב אשכנזי): י] עי' הגר"צ אות א', ונראה פשוט דרש"י קאי אגירסת כת"י הנ"ל, וכ"ה בכל הדפו"י שד"ה "במלתיה קאי" הוא קודם ד"ה "אשתני" (בלא דלי"ת) וגרע וכו', ופשוט הוא דד"ה "במילתיה קאי" הוא פירוש בדברי רב יהודה, ואח"כ מפרש דברי ר"נ הואיל ואישתני "אישתני" וגרע הואיל וכו', ולפנינו הוא ע"פ מהרש"ל שהפכן והגיה "דאשתני" ע"פ הגמ' לפנינו אבל לפי"ז דברי רש"י אינם מובנין היטב, דק"ס [עי"ש אות ר]: כ] נדצ"ל הוא הקליפה הגדילה סביבות הפרי (באה"מ) וכ"ה ברש"י שברי"ף: ל] [משקין] לרפואה כצ"ל רש"א] (גליון) וכ"ה בתור"פ: מ] תיבת "שועל" ט"ס דהא מין שעורים הוא ולכו"ע ברכתו שהכל (הגר"נ אדלר, עוללות אפרים הל' ברכה"פ ה"ד) או שצריך להגיה בקמח במקום "בקמח" וכ"מ בתוס' ריה"ח: נ] בכת"י איתא ירק, ובדפו"ח הגיהו כלפנינו אלא שאין להגהתם מקום כדמוכח מדבריו דלהלן דמיירי במעשר ירק, ועי' הגר"צ לעיל אות ו:

עין משפט נר מצוה

יד א ב מיי' פ"ח מהל' ברכות הל' ב סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רב סעיף ד:
טו ג מיי' פכ"א מהלכות שבת הל' כד טוש"ע או"ח סי' שכח סעיף לב [רב אלפס שבת פ"פ י"ד דף מד]:
טז ד טוש"ע או"ח סי' רד סעיף ח:
יז ה מיי' פ"ג מהלכות ברכות הלכה ב סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רח סעיף ה:
יח ו ז ח מיי' פ"ח שם הלכה ג ד ו ח סמג שם טוש"ע או"ח סי' רד סעיף א:
יט ט טוש"ע או"ח סי' רג סעיף ח:
כ י מיי' פ"ח מהלכות ברכות הלכה ו סמג שם טוש"ע או"ח סי' רב סעיף ו:
כא כ מיי' פ"י מהל' מ"ש ונטע רבעי הלכה ג סמג עשין קלו טוש"ע יו"ד סימן רצד סעיף ג:
כב ל מיי' פ"ב מהל' תרומה הלכה ד:
כג מ מיי' פ"ה מהל' כלאים הל' כ טוש"ע יו"ד סי' רצו סעיף טו:
כד נ מיי' פ"י מהלכות מאכלות אסורות הל' יא סמג לאוין קמד טוש"ע יו"ד סימן רצד סעיף ט י:

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה זמית שלמייר"א. נ"ב פי' מי מלח: (ב) ד"ה מ"מ לב"ש וכו' ערלה וכו' וכולה האי מ"מ: (ג) תוס' ד"ה לא יערענו וכו' או בולעו. נ"ב והאי ובולע כלומר או בולעו: (ד) ד"ה כיון וכו'. ונראין הדברים. נ"ב עיין לקמן דף ל"ח ע"א גבי שתיתא רכה:

גליון הש"ס

גמ' הואיל וקשה לקוקיאני. כדאיתא שבת דף קט:

רב נסים גאון

אי אמר הכי הוה אמינא הני מילי מעשר (ירק) [אילן][ז] דבארץ גופיה מדרבנן. שנינו במסכת ראש השנה בפ' א' באחד בתשרי ראש השנה לשנים ולשמטים וליובלו' לנטיעה ולירקות ובברייתא (שם דף יב) לירקות ולמעשרות ואמרינן לירקות מאי ניהו מעשר ירק היינו מעשרות תנא דרבנן וקתני דאורייתא וליתני דאורייתא ברישא איידי דחביבה ליה אקדמה ותנא דידן תנא דרבנן וכל שכן דאורייתא ובמסכת יומא בפרק יום הכפורים (דף פג) איתא נמי גוזזין כרישין ואוכל ואינו צריך לעשר והני מילי ירק דרבנן ובתחיל' מסכת מעשרות דבני מערבא אמרי ירקות מנין איסי בן עקביא אומר המעשרות לירק מדבריהן לפי שהכתוב לא זכר אלא זרע הארץ ופרי העץ כדכתיב וכל מעשר הארץ מזרע הארץ מפרי העץ אבל ירק מדרבנן הוא כדפרשי':

ואף בארץ ישראל, אין אסור משום ערלה, אלא הפרי בלבד, אבל שאר דברים הגדלים באילן, שאינם נחשבים פרי, אינם אסורים בערלה[מה]. וערלה אינה נוהגת אלא באילנות, אבל בירק אין איסור ערלה[מו].

אגב שביארה הגמרא מה מברכים על פירות הצלף, מבארת הגמרא את דין פירות הצלף לגבי ערלה:

אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב, צְלָף שֶׁל עָרְלָה - שאסור באיסור ערלה, שלא עברו עדיין שלש שנים משנטעו, **בְּחוּצָה לָאָרֶץ** שאינו אסור אלא מדרבנן[מז], **זוֹרֵק אֶת הָאֲבִיּוֹנוֹת**, שהוא הפרי עצמו, **וְאוֹכֵל אֶת הַקַּפְרִיסִין**, שהיא הקליפה המקפת את הפרי. תמהה הגמרא, **לְמֵימְרָא** - האם ניתן לומר שסובר רב **דַּאֲבִיּוֹנוֹת** נחשבים **פֵּירֵי, וְקַפְרִיסִין לָאו פֵּירֵי** - אינם נחשבים פירות, ומשום כך אינם אסורים בערלה, **וּרְמִינְהוּ** - והרי יש להקשות על כך, מהברייתא שהביאה הגמרא לעיל, שאמרה, **שֶׁעַל מִינֵי** הפירות הגדלים **בִּנְצְפָה** [-בצלף], **עַל הֶעָלִים וְעַל הַתְּמָרוֹת אוֹמֵר בּוֹרֵא פְּרִי הָאֲדָמָה**, שאינם נחשבים כפירות [אלא כירק[מח]], **וְעַל הָאֲבִיּוֹנוֹת וְעַל הַקַּפְרִיסִין אוֹמֵר בּוֹרֵא פְּרִי הָעֵץ**, וממה שמברך על הקפריסין בורא פרי העץ, מוכח שפירות הם, ומדוע אמר רב שאינם אסורים בערלה.

מתרצת הגמרא, **הוּא** [-רב] **דְּאָמַר כְּרַבִּי עֲקִיבָא**, שסובר שאין הקפריסין נחשבים פירות. **דִּתְנַן** - ששנינו במשנה (מעשרות פ"ד מ"ו), **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, צְלָף מִתְעַשֵּׂר** [-צריך לעשר מהגדל בצלף], **תְּמָרוֹת וַאֲבִיּוֹנוֹת וְקַפְרִיסִין**[מט], **רַבִּי עֲקִיבָא אוֹמֵר אֵין מִתְעַשֵּׂר** מהגדל בצלף, **אֶלָּא אֲבִיּוֹנוֹת בִּלְבַד, מִפְּנֵי שֶׁהוּא פְּרִי**, אבל הקפריסין, אינם נחשבים פירות[נ]. שואלת הגמרא, מאחר וטעמו של רב הוא משום שסובר כרבי עקיבא, **וְנֵימָא** - ויאמר רב **שֶׁהֲלָכָה כְּרַבִּי עֲקִיבָא**, ומדוע הוצרך לומר את הדין בצלף של ערלה[נא]. מתרצת הגמרא, **אִי אָמַר** - אם היה אומר רב **שֶׁהֲלָכָה כְּרַבִּי עֲקִיבָא, הֲוָה אָמִינָא** - הייתי יכול לומר, שרב פסק לגמרי כרבי עקיבא, **וַאֲפִילּוּ בָּאָרֶץ** גם כן סובר רב שהקפריסין אינם נחשבים פירות לגבי ערלה, **קָא מַשְׁמַע לָן** - השמיענו רב, שאין הדבר כן, אלא רק בחוץ לארץ מותר לאכול קפריסין של ערלה, משום **שֶׁכָּל הַמֵּיקֵל בָּאָרֶץ** בדיני ערלה, **הֲלָכָה כְּמוֹתוֹ בְּחוּצָה לָאָרֶץ**, משום שערלה בחוץ לארץ אינה אסורה אלא מדרבנן, ויש לילך אחר המיקל[נב], **אֲבָל בָּאָרֶץ לֹא** - אין הלכה כרבי עקיבא, ויש איסור ערלה בקפריסין. שואלת הגמרא, **וְנֵימָא** - ויאמר רב **שֶׁהֲלָכָה כְּרַבִּי עֲקִיבָא בְּחוּצָה לָאָרֶץ**[נג], מהטעם **דְּכָל הַמֵּיקֵל בָּאָרֶץ הֲלָכָה כְּמוֹתוֹ בְּחוּצָה לָאָרֶץ**. מתרצת הגמרא, **אִי אָמַר הָכִי** - אם היה אומר רב כן, **הֲוָה אָמִינָא** - הייתי יכול לומר, **דְּהָנֵי מִילֵּי** - שדברים אלו לא נאמרו אלא **לְגַבֵּי מַעֲשֵׂר** של פירות **הָאִילָן**, שבזה דיבר רבי עקיבא, **דְּבָאָרֶץ גּוּפָא** - שאף בארץ עצמה אינם חייבים במעשר אלא **מִדְּרַבָּנָן**, שמדאורייתא אין חייבים במעשר רק דגן תירוש ויצהר[נד], **אֲבָל גַּבֵּי עָרְלָה, דְּבָאָרֶץ** אסור **מִדְּאוֹרַיְיתָא, אֵימָא** - שמא נאמר **שֶׁבְּחוּצָה לָאָרֶץ נַמִּי** - גם כן **נִגְזוֹר**, שאף הקפריסין יחשבו לפירות, **קָא מַשְׁמַע לָן** - השמיענו רב, שאין הדבר כן, אלא אף לגבי ערלה הלכה כרבי עקיבא בחוץ לארץ[נה].

רַבִינָא אַשְׁכְּחֵיהּ [-מצאו] **לְמָר בַּר רַב אַשִׁי**, שהיה לו פירות מצלף של ערלה בחוץ לארץ, וראה **דְּקָא זָרִיק** - שהיה משליך את **הָאֲבִיּוֹנוֹת**[נו], **וְקָאָכִיל** - והיה אוכל את **הַקַּפְרִיסִין. אָמַר לֵיהּ** רבינא למר בר רב אשי, **מַאי דַּעְתָּךְ** - מהי סברתך להתיר את הקפריסין באכילה, משום שנוהג אתה בחוץ לארץ **כְּרַבִּי עֲקִיבָא דְּמֵיקֵל**, וסובר שאין הקפריסין פירות, **וְלֶעֱבִיד מַר** - אם כן יש לך לנהוג **כְּבֵית שַׁמַּאי, דְּמִקִּילֵּי טְפֵי** - שהם מקילים יותר וסוברים שאף האביונות אינם ודאי פירות.

מה. **כך** דרשו (תורת כהנים קדושים פרשה ג) ממה שנאמר (ויקרא יט כג) 'וערלתם ערלתו את פריו', שאין אסור אלא הפרי [וראה שם בתורת כהנים, שרבי עקיבא סבר, שכל הגדל בעץ אסור בערלה, אך סוגיית הגמרא כאן סוברת כרבי יוסי הגלילי שאמר שם שכל שאינו פרי, אינו אסור בערלה].

מו. **שבאיסור** ערלה נאמר (שם) 'ונטעתם כל עץ מאכל'.

מז. **ובסמוך** תבאר הגמרא מדוע דין זה אינו אלא בחוץ לארץ.

מח. **כפי** שנתבאר בהערה לעיל מהרמב"ן והרשב"א.

מט. **כתבו** הרמב"ן (ד"ה רב) והרשב"א (ד"ה רבי), שהברייתא שאמרה שעל העלין ועל התמרות מברך בורא פרי האדמה, ועל הקפריסין והאביונות מברך בורא פרי העץ, סוברת כרבי אליעזר, שהאביונות והקפריסין חייבים במעשר כיון ששניהם נחשבים פירות, ומשום כך גם מברכים עליהם בורא פרי העץ. ותמרות אף שאינם פרי, חייבות במעשר, כירק שחייב במעשר. שרבי אליעזר סובר כבית שמאי (להלן בגמרא) שאמרו שצלף הוא ספק אילן ספק ירק, וסבר שכיון שהוא דומה לירק, ונוטעים אותו גם על דעת התמרות, חייבות התמרות במעשר כירק. אבל העלין סבר שאינם חייבים במעשר, אף שמברכים עליהם בורא פרי האדמה [ואי אפשר לומר שהברייתא סוברת כרבי עקיבא, שהרי לברייתא מברך על הקפריסין בורא פרי העץ, ואילו רבי עקיבא סובר שאין הקפריסין מתעשרין, ודבר שמברכים עליו בורא פרי העץ, ודאי הוא פרי וחייב במעשר, ורק דבר שמברכים עליו בורא פרי האדמה, אפשר לומר שאינו חייב במעשר]. וביאר הרמב"ן, שהטעם הוא משום שכל דבר שעיקר זריעתו היא עבור הזרע שבו, אין הירק שגדל בו חייב במעשר, וכיון שעיקר נטיעת הצלף היא עבור הפירות, אין הירק שבו חייב במעשר. ורק לענין ברכה כיון שדעת הנוטעם הוא אף על העלין מברך בורא פרי האדמה. והרשב"א כתב, שכיון שחיוב המעשר בירק אינו אלא מדרבנן, לא חייבו את העלין במעשר, כיון שאינם חשובים אפילו כירק, ורק לענין ברכה כיון שבני אדם אוכלים אותם, ונוטעים אותו גם על דעת העלין מברכים עליהם בורא פרי האדמה.

נ. **כתב** הרמב"ן (שם), שרבי עקיבא חולק על רבי אליעזר בשני דברים, שסובר, שאין הצלף דומה לאילן כלל, ומשום כך מה שאינו פרי אין לחייבו במעשר אפילו כירק, ועוד נחלק עליו, וסבר שהקפריסין אינם נחשבים לפירות.

נא. **הקשה** הפני יהושע (ד"ה ונימא), איך סבר המקשן שיכל רב לומר שהלכה כרבי עקיבא, שהרי אם סובר רב שהלכה כרבי עקיבא, מדוע אמר שרק בחוצה לארץ אוכל את הקפריסין, אבל בארץ אף הקפריסין אסורים, והרי רבי עקיבא אמר שאף בארץ אין הקפריסין נחשבים פירות. ותירץ, שסבר המקשן, שמה שהתיר רב רק בחוץ לארץ, הוא משום שבחוץ לארץ האיסור הוא רק מדרבנן, וסבר שבכל דבר שאינו חייב במעשר אלא מדרבנן יסבור רב שאינו חייב. ואם כן אף לענין מעשר אילן בארץ, שבזה דיבר רבי עקיבא, שאינו אלא מדרבנן, סובר רב כמותו, ויכל רב לומר שהלכה כרבי עקיבא.

נב. **רש"י** (ד"ה דכל). וראה בהערה לעיל שרבי יוחנן (קידושין לח:) סבר, שערלה בחוץ לארץ אסורה מהלכה למשה מסיני. ולדבריו, הטעם שכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוץ לארץ, הוא מהטעם המבואר בגמרא שם (לט.), שגם זה נאמר בהלכה למשה מסיני, שאין אסור בחוץ לארץ אלא דבר שהוא ודאי אסור, ולא דבר שהוא ספק, וכלל זה כולל גם ספק שנובע מחמת מחלוקת. כן מבואר מדברי הר"ן בקידושין (לח: ד"ה גרסינן).

כתב בתוספות רבי יהודה חסיד (ד"ה קמ"ל), שלא נאמר הדין שכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ, רק כשדנים על דבר אם הוא מין ירק או פרי, ולא בשאר דברים.

נג. **משמע** שדברי רבי עקיבא שייכים אף בחוץ לארץ, שאף פירות הגדלים בחוץ לארץ חייבים במעשר. וביותר משמע כן מהמשך הגמרא, שאמרה שצלף אף בארץ אינו חייב במעשר מדאורייתא, ומשמע שמדרבנן חייב בחוץ לארץ. ומזה הוכיח רבינו תם (חולין ו: תוס' ד"ה והתיר), שפירות חוץ לארץ חייבים במעשר מדרבנן [ורק פירות דמאי של חוץ לארץ פטורים ממעשר]. ור"י (תוספות שם) כתב, שלא חייבו חכמים לעשר בחוץ לארץ, רק דגן תירוש ויצהר, שבארץ הם חייבים במעשר מדאורייתא, אבל שאר מיני פירות שאינם חייבים במעשר מדאורייתא, לא חייבום בחוץ לארץ רק בתרומה [וירק אף בתרומה לא חייבו]. והביא מהירושלמי בחלה (פ"ד ה"ד), שאמר רבי יוחנן שבאו הרובים [יש מפרשים שהם גדולים חכמי ישראל, ויש מפרשים שהם כתות שהעמידו הכותים לדרוש להם, וכדי להחזיק דתן תיקנו לתת להם את המעשרות משדותיהן. ואם היו ישראל מפרישין מעשרות היו צריכין ליתן להם. רא"ש (ע"ז פ"ד סי' ט)] וביטלו את הפרשת תרומות ומעשרות בחוץ לארץ. והמאירי (ד"ה מעשר) הביא מהראב"ד, שמעשר בחוץ לארץ אינו נוהג אלא בסביבות ארץ ישראל, אבל לא במקומות המרוחקים מארץ ישראל.

נד. **רש"י** (ד"ה גבי). שלא נאמר חיוב הפרשת תרומות ומעשרות, אלא בדגן תירוש ויצהר, דהיינו תבואה יין ושמן, בתרומה נאמר (דברים יח ד) 'ראשית דגנך תירושך ויצהרך', ובמעשר נאמר (שם יד כג) 'מעשר דגנך תירושך ויצהרך'. אבל שאר דברים אינם חייבים במעשר אלא מדרבנן. אמנם שיטת הרמב"ם (תרומות פ"ב ה"א) היא, שכל מעשר אילן הוא מדאורייתא. וכתב הכסף משנה (שם ומעשר שני פ"א ה"ג), שלשיטתו, מה שאמרו שחיוב המעשר הוא מדרבנן, אין זה אלא בפירות גרועים כמו צלף שאינם דומים לדגן ותירוש ויצהר, אבל פירות טובים יש לדמותם לדגן ותירוש ויצהר וחייבים במעשר מן התורה.

נה. **כתב** הרמב"ן (ד"ה ומסקנא), שאף שבכל מקום הלכה כרבי עקיבא לגבי רבי אליעזר, מכל מקום לא פסק רב כרבי עקיבא בארץ, כיון שמסתבר לו טעמו של רבי אליעזר, וחושש הוא לדבריו בארץ, ורק בחוץ לארץ פסק כרבי עקיבא [מהטעם שהמיקל בארץ הלכה כמותו בחוץ לארץ].

נו. **בתמורה** (לג:) מבואר שדין ערלה בשריפה. וקשה מדוע השליך מר בר רב אשי את האביונות ולא שרפם. אמנם מבואר בתוספות רי"ד (סוכה לה. ד"ה שלן), שערלה בחוץ לארץ, אינה נשרפת, כיון שאינה אסורה אלא באכילה, אבל בהנאה היא מותרת. והמנחת חינוך (מצוה רמו אות י) כתב, שערלה בחוץ לארץ אינה טעונה שריפה, ואפילו לרבי יוחנן שערלה בחוץ לארץ אסורה מהלכה למשה מסיני [ראה הערה לעיל], משום שכל האיסורים שטעונים שריפה לומדים כן מפסוק, אבל ערלה בחוץ לארץ, כיון שלא התפרש בהלכה שהיא מהנשרפים מנין לנו לומר שצריך לשורפה.

דכולהו שלקי א"כ הוה ליה אניגרון עיקר ושמן טפל ותנן זה הכלל כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה הכא במאי עסקינן בחושש בגרונו דתניא החושש בגרונו לא יערענו בשמן תחלה בשבת אבל נותן שמן הרבה לתוך אניגרון ובולע פשיטא מהו דתימא כיון דלרפואה קא מכוין לא לבריך עליה כלל קמ"ל כיון דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי: קמחא דחיטי רב יהודה אמר בורא פרי האדמה ורב נחמן אמר שהכל נהיה בדברו א"ל רבא לרב נחמן לא תפלוג עליה דרב יהודה דר' יוחנן ושמואל קיימי כוותיה דאמר רב יהודה אמר שמואל וכן א"ר יצחק א"ר יוחנן שמן זית מברכין עליו בורא פרי העץ אלמא אע"ג דאשתני במלתיה קאי ה"נ אע"ג דאשתני במלתיה קאי מי דמי התם לית ליה עלויא אחרינא הכא אית ליה עלויא אחרינא בפת וכי אית ליה עלויא אחרינא לא מברכינן עליה בורא פרי האדמה אלא שהכל והא"ר זירא אמר רב מתנא אמר שמואל אקרא חייא וקמחא דשערי מברכינן עלייהו שהכל נהיה בדברו מאי לאו דחיטי בורא פרי האדמה לא דחיטי נמי שהכל נהיה בדברו ולשמעינן דחיטי וכ"ש דשערי אי אשמעינן דחיטי הוה אמינא ה"מ דחיטי אבל דשערי לא לבריך עליה כלל קמ"ל ומי גרע ממלח וזמית דתנן על המלח ועל הזמית אומר שהכל נהיה בדברו אצטריך סד"א מלח וזמית עביד אינש דשדי לפומיה אבל קמחא דשערי הואיל וקשה לקוקיאני לא לבריך עליה כלל קמ"ל כיון דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי: קורא רב יהודה אמר בורא פרי האדמה ושמואל אמר שהכל נהיה בדברו רב יהודה אמר בורא פרי האדמה פירא הוא ושמואל אמר שהכל נהיה בדברו הואיל וסופו להקשות אמר ליה שמואל לרב יהודה שיננא כוותך מסתברא דהא צנון סופו להקשות ומברכינן עליה בורא פרי האדמה ולא היא צנון נטעי אינשי אדעתא דפוגלא דקלא לא נטעי אינשי אדעתא דקורא וכל היכא דלא נטעי אינשי אדעתא דהכי לא מברכינן עליה והרי צלף דנטעי אינשי אדעתא דפרחא ותנן על מיני נצפה על העלין ועל התמרות אומר בורא פרי האדמה ועל האביונות ועל הקפריסין אומר בורא פרי העץ אמר רב נחמן בר יצחק צלף נטעי אינשי אדעתא דשותא דקלא לא נטעי אינשי אדעתא דקורא ואע"ג דקלסיה שמואל לרב יהודה הלכתא כותיה דשמואל: אמר רב יהודה אמר רב צלף של ערלה בחוצה לארץ זורק את האביונות ואוכל את הקפריסין למימרא דאביונות פירי וקפריסין לאו פירי ורמינהו על מיני נצפה על העלים ועל התמרות אומר בורא פרי האדמה ועל האביונות ועל הקפריסין אומר בורא פרי העץ הוא דאמר כר"ע דתנן רבי אליעזר אומר צלף מתעשר תמרות ואביונות וקפריסין ר"ע אומר אין מתעשר אלא אביונות בלבד מפני שהוא פרי ונימא הלכה כרבי עקיבא אי אמר הלכה כרבי עקיבא הוה אמינא אפי' בארץ קמ"ל כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ אבל בארץ לא ונימא הלכה כרבי עקיבא בחוצה לארץ דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בח"ל אי אמר הכי הוה אמינא הנ"מ גבי מעשר אילן דבארץ גופא מדרבנן אבל גבי ערלה דבארץ מדאורייתא אימא בח"ל נמי נגזור קמ"ל. רבינא אשכחיה למר בר רב אשי דקא זריק אביונות וקאכיל קפריסין א"ל מאי דעתך כר' עקיבא דמיקל ולעביד מר כב"ש דמקילי טפי דתנן צלף ב"ש אומרים כלאים בכרם וב"ה אומרים אין כלאים בכרם אלו ואלו מודים שחייב בערלה הא גופא קשיא אמרת צלף ב"ש אומרים כלאים בכרם אלמא מין ירק הוא והדר תני אלו ואלו מודים שחייב בערלה אלמא מין אילן הוא הא לא קשיא ב"ש ספוקי מספקא להו ועבדי הכא לחומרא והכא לחומרא מ"מ לב"ש הוה ליה ספק ערלה ותנן ספק ערלה בא"י אסור ובסוריא מותר ובח"ל יורד ולוקח

רש"י

דכולהו שלקי. כל מיני ירק שלוק: החושש בגרונו. וצריך לתת בו שמן הרבה, דהוה ליה שמן עיקר ואניגרון טפל: לא יערענו בשמן בשבת. דמשהי ליה בתוך גרונו ואינו בולעו, וכיון דלא בלע ליה מוכחא מילתא דלרפואה הוא, וחכמים גזרו על כל רפואות הנכרות משום שחיקת סמנים שהיא מלאכה: תחלה. כלומר לכתחלה לא יתן השמן בפיו לשם ערעור כי אם לשם בליעה, ואם בא להשהותו ישהנו: דאית ליה הנאה מיניה. לבד הרפואה יש לו הנאת אכילה: והלכתא וכו' עד פטר להו לא גרסינן ומה"ג הוא: קמחא דחטי. אוכל קמח חטים כמות שהיא: בורא פרי האדמה. כשאר כוסס חטין דתניא לקמן בפרקין (ד' לז.) שמברך בורא פרי האדמה: דאשתני. וגרע הואיל ולא אשתני לעלויא מעלייתא: במלתיה קאי. והוה ליה ככוסס חטין: הכא אית ליה עלויא אחרינא. הלכך יצא מכלל פרי ולכלל דרך אכילתו לא בא. אבל השמן מיד בא בשנויו לכלל דרך אכילתו, ועיקר הפרי לכך נטעוהו, הלכך פרי הוא: מאי לאו. מדאמר שערי מכלל דס"ל בחיטי בפה"א דחשיב: ומי גרע ממלח וזמית. והיכי תיסק אדעתין דלא תבעי ברכה: זמית. שלמיר"א (א): קוקיאני. תולעים שבמעיים: דאית ליה הנאה. באכילה: קורא. רך של דקל. כשענפיו גדלים בכל שנה ושנה כדרך כל האילנות הנוסף בשנה זו רך, ובשנה שניה מתקשה ונעשה עץ: צנון סופו להקשות. שאם אינו תולשו בעתו הוא מתקשה כעץ: אדעתא דפוגלא. לאכלו כשהוא רך ושמו פוגלא: צלף. מין עץ: אדעתא דפרחא. שם פריו: מיני נצפה. הוא צלף. לפי שגדלים בו כמה מיני אכילה קרי ליה מיני: תמרות. בתוך העלים גדלים כמין תמרות, ובולטין בעלה, כמו בעלין של ערבה: אביונות. הוא הפרי: קפריסין. הוא קליפה גדולה שסביבות הפרי, כעין קליפה הגדילה סביב אגוזים דקים: צלף נטעי אינשי אדעתא דשותא. לאכול את העלים ואת התמרות, שאין ממעטין את האילן בכך: דקלא לא נטעי אינשי אדעתא. לאכול את הקורא, שהאוכלו ממעט ענפי האילן: ערלה בחוצה לארץ. מדברי סופרים היא: דכל המיקל בארץ. בערלה הלכה כמותו בחוצה לארץ. דכיון דאינה מן התורה הלך אחר המיקל: גבי מעשר. דהא דר"ע לגבי מעשר איתמר, דמעשר פירות האילן דבארץ גופה דרבנן, שהתורה לא חייבה לעשר אלא דגן תירוש ויצהר: כלאים בכרם. קסבר מין ירק הוא: מ"מ לב"ש הוה ליה ספק ערלה וכו'. (ב) האי מ"מ מסקנא דפירכא דרבינא הוא, ולמימר שאף הפרי עצמו מותר בחוצה לארץ, דהא בארץ ספק הוא ותנן ספק ערלה כו': ובסוריא. ארם צובה שכבש דוד והוסיפה על גבול ארץ ישראל: ובחוצה לארץ. הלוקח מן החשוד על הערלה ויודע הוא שיש בפרדסו זקנות ונטיעות: יורד ולוקח. הימנו אף על פי שספק הוא אם יביא מן הנטיעות: ובלבד

תוספות

לא יערענו. פירש"י להשהותו וא"ת א"כ לפלוג וליתני בדידה מאי איריא ע"י אניגרון אפילו בעיניה שרי לבלעו לאלתר דהא אינו אסור אלא לערער דהיינו להשהותו ע"כ פי' הר"י לא יערענו אפי' בבליעה בלא שהייה שכל שתייה שאינה אלא לרפואה קרי ליה ערעור ואפי' כשבולעו והיינו טעמא דמתסר משום דקא מוכחא מילתא דלרפואה קא מכוין א"נ יש ליישב פירוש רש"י לא יערענו להשהותו אבל נותן הוא לתוך אניגרון ואפילו להשהותו או בולעו (ג) בעיניה בלא שהייה: כיון דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי. ונראין הדברים (ד) דאם אדם שותה משקין אם המשקין רעים לשתות דלית ליה הנאה מיניה לא בעי ברוכי ואי אית ליה הנאה מיניה בלא הרפואה בעי ברוכי: והלכתא שכתוב בספרים לא גרסי' דלשון ה"ג הוא עד קמחא וכו': קמחא דחיטי. נראה דלא איירי בקמחא ממש דאם כן לא שייכא ביה ברכה דבורא פרי האדמה אלא איירי בקמחא שקורין איסקלא"טיר או בקמח שעושין מסכולת שועל שמייבשין בתנור: לא נטעי אינשי אדעתא דקורא. וסבר גמ' כוותיה דשמואל וא"כ אותן לולבי גפנים דלא נטעי אינשי אדעתא דהכי מברכינן עלייהו שהכל נהיה בדברו ואותן שקדי' כשהם רכים אוכלים קליפתם החיצונה ולא נטעי להו אדעתא דהכי למיכל להו כשהן רכים כי אם לאכול הגרעינין שלהן כשיתבשלו מברך עלייהו נמי שהכל: קליפי

הגמרא מביאה את הברייתא שבה אמרו בית שמאי שכל פירות הצלף אינם ודאי פירות:

(דתנן) [דְּתַנְיָא[נז]] - ששנינו בברייתא, אילן **צְלָף, בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים** הרי הוא **כִּלְאַיִם בַּכֶּרֶם**[נח], משום שהוא נחשב ירק, **וּבֵית הִלֵּל אוֹמְרִים אֵין** הצלף **כִּלְאַיִם בַּכֶּרֶם**, שאילן הוא ולא ירק. **אֵלּוּ וָאֵלּוּ** - בין בית הלל ובין בית שמאי **מוֹדִים, שֶׁהצלף חַיָּיב בְּעָרְלָה**, שלענין ערלה ודאי דינו כאילן. מקדימה הגמרא לבאר את הברייתא ומקשה, **הָא גּוּפָא קַשְׁיָא** - ברייתא זו מצד עצמה קשה היא, **אָמְרַת שצְלָף בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים** שהוא **כִּלְאַיִם בַּכֶּרֶם, אַלְמָא** - מוכח שסוברים בית שמאי שצלף **מִין יָרָק הוּא, וַהֲדַר תָּנֵי** - ושוב אמרה הברייתא, **שאֵלּוּ וָאֵלּוּ מוֹדִים שֶׁצלף חַיָּיב בְּעָרְלָה, אַלְמָא** - מוכח שצלף **מִין אִילָן הוּא**, והרי זה סתירה למה שאמרו מקודם שהוא מין ירק. מתרצת הגמרא, **הָא לָא קַשְׁיָא** - זו אינה קושיא, משום **שבֵּית שַׁמַּאי סַפּוּקֵי מְסַפְּקָא לְהוּ** - מסופקים הם בדבר זה, **וַעֲבַדִי הָכָא לְחוּמְרָא וְהָכָא לְחוּמְרָא** - והלכו בכל דבר להחמיר, שלגבי כלאים אמרו שנחשב כירק, לאסור לזרוע אותו בכרם, ולגבי ערלה אמרו שנחשב כאילן שיהיה אסור משום ערלה. חוזרת עכשיו הגמרא לבאר את קושיית רבינא על מר בר רב אשי, ואומרת, **מִכָּל מָקוֹם לְבֵית שַׁמַּאי, הֲוָה לֵיהּ** - הרי הצלף הוא **סְפֵק עָרְלָה, וּתְנַן** - ושנינו במשנה (ערלה פ״ג מ״ט), **סְפֵק עָרְלָה**, כגון שאין ידוע אם כבר עברו על אילן זה שלש שנים או לא, או שליקט עובד כוכבים פירות, מפרדס שיש בו אילנות של ערלה, ואין ידוע אם ליקט פירות ערלה או לא[נט], **בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל אָסוּר**, שהוא ספק איסור דאורייתא[ס], **וּבְסוּרְיָא** [-ארם צובא שכבש דוד והוסיפה על ארץ ישראל[סא]] **מוּתָּר**[סב], **וּבְחוּצָה לָאָרֶץ**, אף אם הוא לוקח פירות ממי שהוא חשוד על איסור ערלה, ויודע שיש לו בשדהו אילנות שהם ערלה, ואילנות שאינם ערלה, ויתכן שיביא לו פירות ערלה[סג], **יוֹרֵד** לשדהו

נז. **הגהות** וציונים.

נח. **מן** התורה איסור כלאי הכרם הוא רק בזריעת שני מיני ירקות או תבואה יחד עם כרם, שנאמר (דברים כב ט) 'לא תזרע כרמך כלאים', ודרש רבי יאשיה (לעיל כב.), שאיסור כלאים בכרם אינו אלא כשהוא זורע יחד שני מיני תבואה [או שני מיני ירק. רמב״ם (כלאים פ״ה ה״ג)] עם חרצן שהוא זרע הגפן, שהפסוק מתפרש כך, שכשאתה זורע את כרמך לא תזרענו יחד עם כלאים. אמנם חכמים גזרו שלא לזרוע אף מין אחד של ירק בכרם. אבל לנטוע אילן בכרם, אינו אסור אפילו מדרבנן.

נט. **רש״י** בקידושין (לח: ד״ה ספק).

ס. **רא״ש** (ערלה פ״ג מ״ט).

סא. **נאמר** בתורה (דברים יא כד) 'כל המקום אשר תדרך כף רגלכם בו לכם יהיה', ודרשו בספרי (עקב פיסקא נא), שפסוק זה מדבר במקומות שאינם מארץ ישראל, שאם תכבשום, יהיה דינם שוה לארץ ישראל. ובעבודה זרה (כא.) נחלקו התנאים, אם דין זה הוא רק בכיבוש שכבשו כל ישראל, או אף בכיבוש שכבש יחיד מישראל. וכתב רש״י (גיטין ח: ד״ה כיבוש, קידושין לח: ד״ה בסוריא), שרק למי שסובר שכיבוש יחיד אינו כיבוש, מה שכבש דוד אין דינו כארץ ישראל, שמה שכבש דוד, הוא כיבוש יחיד, שלא היו כל ישראל יחד עמו כמו שהיו בימי יהושע, ולא כבשה לצורך כל ישראל, אלא לצורך עצמו. וביאר (קידושין שם ד״ה ובחוצה), שהטעם שבסוריא לא התירו לירד וליקח, כמו בכל חוץ לארץ, הוא משום שרק בחוץ לארץ שהוא יותר רחוק מארץ ישראל לא חששו שיבוא לטעות בארץ ישראל, אבל בסוריא שהיא קרובה לארץ חששו. והרא״ש (ערלה פ״ג מ״ט) כתב, שאף שהוא כיבוש יחיד, מכל מקום כיון שכבשה דוד, החמירו בה קצת יותר מחוץ לארץ. אולם הרמב״ם (תרומות פ״א ה״ג) כתב, שכיון שדוד מלך ישראל היה ועשה על פי בית דין, כיבושו הוא כיבוש של רבים. והטעם שאינו כארץ ישראל, הוא משום שדרשו בספרי (שם) ממה שנאמר בפסוק שלפני כן (שם יא כג), 'וירשתם גוים גדולים ועצומים מכם', שבא להורות שקודם צריך לכבוש את כל ארץ ישראל, ואחר כך 'כל המקום אשר תדרוך כף רגלכם בו לכם יהיה', ואין כיבוש חוץ לארץ נחשבת לעשותה כארץ אלא לאחר שיכבשו את כל ארץ ישראל, אבל מקומות שכבשו לפני שכבשו את כל ארץ ישראל אין דינם כארץ ישראל, וארם צובא כבשה דוד, כשעדיין לא כבשו את כל ארץ ישראל.

סב. **שבחוץ** לארץ איסור ערלה אינו אלא מדרבנן, ואין לאסור ספק באיסור דרבנן. ולרבי יוחנן שאמר שאיסור ערלה בחוץ לארץ אסור מהלכה למשה מסיני [כמבואר בהערה לעיל], ספק ערלה בחוץ לארץ מותר, משום שכך נאמרה ההלכה, שבחוץ לארץ רק ודאי ערלה אסור כמבואר בקידושין (לט.).

סג. **רש״י** (ד״ה ובחוצה). ובקידושין (לח: ד״ה ובחוצה) כתב כן, אף אם הוא לוקח מעובד כוכבים. ומבואר במשנה זו שאופן זה לא התירו אלא בחוץ לארץ, אבל בסוריא, אף שספק ערלה מותר, אופן זה אסור. ובדברי רש״י מבואר [והוא מפורש יותר ברש״י בקידושין (שם ד״ה ובלבד)], שהחילוק בין ספק המותר רק בחוץ לארץ, לספק המותר אף בסוריא הוא, שבסוריא, רק אחר שליקט בעל השדה את הפירות ואין ידוע אם ליקט אף מפירות ערלה מותר, אבל אסור לו לומר לבעל השדה שירד ללקוט עבורו, שכיון שיתכן שילקוט מפירות ערלה, החמירו בסוריא, שלא להכניס עצמו לספק, ובחוץ לארץ, מותר לומר לו שירד ללקוט עבורו. ועוד נראה מדבריו, ששדה שהיו בה רק אילנות של ערלה, אף בחוץ לארץ אסור לו ליקח מפירות שמוכרים בשדה זו [שהרי כתב שמדובר בפרדס שיש בו נטיעות ילדות וזקנות]. אמנם השיטה מקובצת (ע״ב ד״ה ובלבד) והרמב״ם (פירוש המשניות ערלה פ״ג מ״ט) פירשו, שאפילו פרדס שכולו נטיעות של ערלה, ומוכרים בו פירות, מותר לקנותם בחוץ לארץ, משום שהוא ספק שמא ממקום אחר הביאו לשם. ונראה שלפירושם, שדה שיש בה גם אילנות שאינם ערלה, מותר לירד וליקח בה אף בסוריא. וביאר התפארת ישראל (שם יכין אות לג-לד), שאף שהוא קרוב לודאי שהם מפירות ערלה, מותרים, שלא נאסר בחוץ לארץ אלא דבר שהוא ודאי ערלה, אבל דבר שיש בו איזה ספק מותר. אבל בסוריא אסור לקנות באופן זה, כיון שהחמירו בסוריא קצת לאסור ספק הקרוב לודאי.

דכולהו שלקי א"כ [א]הוה ליה אניגרון עיקר ושמן טפל ותנן זה הכלל כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה הכא במאי עסקינן [ב]בחושש בגרונו דתניא [א] החושש [ג]בגרונו לא יערענו בשמן תחלה בשבת אבל נותן שמן הרבה לתוך אניגרון ובולע פשיטא [ב] מהו דתימא כיון דלרפואה קא מכוין לא לבריך עליה כלל קמ"ל [ד]כיון דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי: קמחא דחיטי רב יהודה אמר בורא פרי האדמה ורב נחמן אמר [ה]שהכל נהיה בדברו [א] א"ל רבא לרב נחמן לא תפלוג עליה דרב יהודה דר' יוחנן ושמואל קיימי כוותיה דאמר [ג] רב יהודה אמר שמואל וכן א"ר יצחק א"ר יוחנן שמן זית מברכין עליו בורא פרי העץ אלמא אע"ג דאשתני במלתיה קאי ה"נ אע"ג דאשתני במלתיה קאי מי דמי התם לית ליה עלויא אחרינא הכא אית ליה עלויא אחרינא בפת וכי אית ליה עלויא אחרינא לא מברכינן עליה בורא פרי האדמה אלא שהכל והא"ר זירא אמר רב מתנא אמר שמואל [ו]אקרא חייא וקמחא דשערי מברכינן עלייהו שהכל נהיה בדברו מאי לאו דחיטי לא דשערי בורא פרי האדמה לא דחיטי נמי שהכל נהיה בדברו ולשמעינן דחיטי וכ"ש דשערי אי אשמעינן דחיטי הוה אמינא ה"מ דחיטי אבל דשערי לא לבריך עליה כלל קמ"ל ומי גרע ממלח וזמית דתנן [ג] [ד] על [ז]המלח ועל הזמית [ג] אומר שהכל נהיה בדברו אצטריך סד"א מלח וזמית עביד איניש דשדי לפומיה אבל קמחא דשערי הואיל [ה] וקשה לקוקיאני לא לבריך עליה כלל קמ"ל כיון דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי: [ו] קורא רב יהודה אמר בורא פרי האדמה ושמואל אמר [ח]שהכל נהיה בדברו רב יהודה אמר בורא פרי האדמה פירא הוא ושמואל אמר שהכל נהיה בדברו הואיל וסופו להקשות אמר ליה שמואל לרב יהודה [ז] שיננא כוותך מסתברא דהא צנון סופו להקשות [ט]ומברכינן עליה בורא פרי האדמה ולא היא צנון נטעי אינשי אדעתא דפוגלא דקלא לא נטעי אינשי אדעתא דקורא וכל היכא דלא נטעי אינשי אדעתא דהכי לא מברכינן עליה והרי צלף דנטעי אינשי אדעתא דפרחא ותנן [ד] [י]על מיני נצפה על העלין ועל התמרות אומר בורא פרי האדמה ועל האביונות ועל הקפריסין אומר בורא פרי העץ אמר רב נחמן בר יצחק צלף נטעי אינשי אדעתא דשותא דקלא לא נטעי אינשי אדעתא דקורא ואע"ג דקלסיה שמואל לרב יהודה הלכתא כותיה דשמואל: אמר רב יהודה אמר רב [כ]צלף של ערלה בחוצה לארץ זורק את האביונות ואוכל את הקפריסין למימרא דאביונות פירי וקפריסין לאו פירי ורמינהו [ה] על מיני נצפה על העלים ועל התמרות אומר בורא פרי האדמה ועל האביונות ועל הקפריסין אומר בורא פרי העץ הוא דאמר כר"ע דתנן [ו] רבי אליעזר אומר צלף מתעשר תמרות ואביונות וקפריסין ר"ע אומר [ל]אין מתעשר אלא אביונות בלבד מפני שהוא פרי ונימא הלכה כרבי עקיבא אי אמר הלכה כרבי עקיבא הוה אמינא אפי' בארץ קמ"ל [ח] כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ אבל בארץ לא ונימא הלכה כרבי עקיבא בחוצה לארץ דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בח"ל אי אמר הכי הוה אמינא הנ"מ גבי מעשר אילן [י] דבארץ גופא מדרבנן אבל גבי ערלה דבארץ מדאורייתא אימא בח"ל נמי נגזור קמ"ל. רבינא אשכחיה למר בר רב אשי דקא זריק אביונות וקאכיל קפריסין א"ל מאי דעתך כר' עקיבא דמיקל ולעביד מר כב"ש דמקילי טפי דתנן [ז] [ט] צלף ב"ש אומרים כלאים בכרם וב"ה אומרים [מ]אין כלאים בכרם אלו ואלו מודים שחייב בערלה הא גופא קשיא אמרת צלף ב"ש אומרים כלאים בכרם אלמא מין ירק הוא והדר תני אלו ואלו מודים שחייב בערלה אלמא מין אילן הוא הא לא קשיא ב"ש ספוקי מספקא להו ועבדי הכא לחומרא והכא לחומרא מ"מ לב"ש הוה ליה ספק ערלה ותנן [י] [נ]ספק ערלה בא"י אסור ובסוריא מותר ובח"ל יורד ולוקח

רש"י

דכולהו שלקי. כל מיני ירק שלוק: החושש [פ] בגרונו. וצריך לתת בו שמן הרבה, דהוה ליה שמן עיקר ואניגרון טפל: לא יערענו בשמן בשבת. דמשהי ליה בתוך גרונו ואינו בולעו [ט], וכיון דלא בלע ליה מוכחא מילתא דלרפואה הוא, וחכמים גזרו על כל רפואות הנכרות משום שחיקת סמנים שהיא מלאכה [י]: תחלה. כלומר לכתחלה לא יתן השמן בפיו לשם ערעור כי אם לשם בליעה, ואם בא להשהותו ישהנו: דאית ליה הנאה מיניה. לבד הרפואה יש לו הנאת אכילה: והלכתא וכו' עד פטר להו לא גרסינן ומה"ג הוא: קמחא דחטי. אוכל קמח חטים כמות שהיא: בורא פרי האדמה. כשאר כוסס חטין דתניא לקמן בפרקין (ד' לז.) שמברך בורא פרי האדמה: [י] דאשתני. וגרע הואיל ולא אשתני לעלויא מעלייתא: במלתיה קאי. והוה ליה ככוסס חטין: הכא אית ליה עלויא אחרינא. הלכך יצא מכלל פרי ולכלל דרך אכילתו לא בא. אבל השמן מיד בא בשנויו לכלל דרך אכילתו, ועיקר הפרי לכך נטעוהו, הלכך פרי הוא: מאי לאו. מדאמר שערי מכלל דס"ל בחיטי בפה"א לחשיב: ומי גרע ממלח וזמית. והיכי תיסק אדעתין דלא תבעי ברכה: זמית. שלמיר"א (א): קוקיאני. תולעים שבמעיים: דאית ליה הנאה. באכילה: קורא. רך של דקל. כשענפיו גדלים בכל שנה ושנה כדרך כל האילנות הנוסף בשנה זו רך, ובשנה שניה מתקשה ונעשה עץ: צנון סופו להקשות. שאם אינו תולשו בעתו הוא מתקשה כעץ: אדעתא דפוגלא. לאכלו כשהוא רך ושמו פוגלא: צלף. מין עץ: אדעתא דפרחא. שם פריו [ל]: מיני נצפה. הוא צלף. לפי שגדלים בו כמה מיני אכילה קרי ליה מיני: תמרות. בתוך העלים גדלים כמין תמרות, ובולטין בעלה, כמו בעלין של ערבה: אביונות. הוא הפרי: קפריסין. הוא קליפה [פ] גדולה שסביבות הפרי, כעין קליפה הגדילה סביב אגוזים דקים: צלף נטעי אינשי אדעתא דשותא. לאכול את העלים ואת התמרות, שאינן ממעטין את האילן בכך: דקלא לא נטעי אינשי אדעתא. לאכול את הקורא, שהאוכלו ממעט ענפי האילן: ערלה בחוצה לארץ. מדברי סופרים היא [מ]: דכל המיקל בארץ. בערלה הלכה כמותו בחוצה לארץ. דכיון דאינה מן התורה הלך אחר המיקל: גבי מעשר. דהא דר"ע לגבי מעשר איתמר, דמעשר פירות האילן דבארץ גופה דרבנן, שהתורה לא חייבה לעשר אלא דגן תירוש ויצהר: כלאים בכרם. קסבר מין ירק הוא: מ"מ לב"ש הוה ליה ספק ערלה וכו'. (ב) האי מ"מ מסקנא דפירכא דרבינא הוא, ולמימר שאף הפרי עצמו מותר בחוצה לארץ, דהא בארץ ספק הוא ותנן ספק ערלה כו': ובסוריא. ארם צובה שכבש דוד והוסיפה על גבול ארץ ישראל: ובחוצה לארץ. הלוקח מן החשוד על הערלה ויודע הוא שיש בפרדסו זקנות ונטיעות: יורד ולוקח. הימנו אף על פי שספק הוא אם יביא מן הנטיעות: ובלבד

תוספות

לא יערענו. פירש"י להשהותו וא"ת א"כ לפלוג וליתני בדידה מאי איריא ע"י אניגרון אפילו בעייניה שרי לבלעו לאלתר דהא אינו אסור אלא לערער דהיינו להשהותו ע"כ פי' הר"י לא יערענו אפי' בבליעה בלא שהייה שכל שהייה שאינה אלא לרפואה קרי ליה ערעור ואפי' כשבולעו והיינו טעמא דמתסר משום דקא מוכחא מילתא דלרפואה קא מכוין א"נ יש ליישב פירוש רש"י לא יערענו להשהותו אבל נותן הוא לתוך אניגרון ואפילו להשהותו או בולעו (ג) בעייניה בלא שהייה: **כיון** דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי. ונראין הדברים (ד) דאם אדם שותה משקין [י] אם המשקין רעים לשתות דלית ליה הנאה מיניה לא בעי ברוכי ואי אית ליה הנאה מיניה בלא הרפואה בעי ברוכי: **והלכתא** שכתוב בספרים לא גרסי' דלשון ה"ג הוא עד קמחא וכו': **קמחא** דחיטי. נראה דלא איירי בקמחא ממש דאם כן לא שייכא ביה ברכה דבורא פרי האדמה אלא איירי בקמחא שקורין איסקלא"טיר או בקמח שעושין משבולת שועל [מ] שמייבשין בתנור: **לא** נטעי אינשי אדעתא דקורא. וסבר גמ' כוותיה דשמואל וא"כ אותן לולבי גפנים דלא נטעי אינשי אדעתא דהכי מברכינן עלייהו שהכל נהיה בדברו ואותן שקדי' כשהם רכים אוכלים קליפתם החיצונה ולא נטעי להו אדעתא דהכי למיכל להו כשהן רכים כי אם לאכול הגרעינין שלהן כשיתבשלו מברך עלייהו נמי שהכל: קליפי

עין משפט נר מצוה

יד א ב מיי' פ"ח מהל' ברכות הל' ב סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רב סעיף ד:
טו ג מיי' פכ"א מהלכות שבת הל' כד טוש"ע או"ח סי' שכח סעיף לב [רב אלפס שבת פ"פ י"ד דף מד]:
טז ד טוש"ע או"ח סי' רד סעיף ח:
יז ה מיי' פ"ג מהלכות ברכות הלכה ב סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רח סעיף ה:
יח ו ז ח מיי' פ"ח שם הלכה ג ד ו ח סמג שם טוש"ע או"ח סי' רד סעיף א:
יט ט טוש"ע או"ח סי' רג סעיף ח:
כ י מיי' פ"ח מהלכות ברכות הלכה ו סמג שם טוש"ע או"ח סי' רב סעיף ו:
כא כ מיי' פ"י מהל' מ"ש ונטע רבעי הלכה ג סמג עשין קלו טוש"ע יו"ד סימן רלד סעיף ג:
כב ל מיי' פ"ב מהל' תרומה הלכה ד:
כג מ מיי' פ"ה מהל' כלאים הל' כ טוש"ע יו"ד סי' רצו סעיף טו:
כד נ מיי' פ"י מהלכות מאכלות אסורות הל' יא סמג לאוין קמד טוש"ע יו"ד סימן רצד סעיף ט י:

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה זמית שלמייר"א. נ"ב פי' מי מלח: (ב) ד"ה מ"מ לב"ש וכו' ערלה וכו' וכולה האי מ"מ: (ג) תוס' ד"ה לא יערענו וכו' או בולעו. נ"ב והאי ובולע כלומר או בולעו: (ד) ד"ה כיון וכו'. ונראין הדברים. נ"ב עיין לקמן דף ל"ח ע"א גבי שתיתא רכה:

גליון הש"ס

גמ' הואיל וקשה לקוקיאני. כדאיתא שבת דף קט:

רב נסים גאון

אי אמר הכי הוה אמינא הני מילי מעשר (ירק) [אילן] [י] דבארץ גופיה מדרבנן. שנינו במסכת ראש השנה בפ' א' באחד בתשרי ראש השנה לשנים ולשמטים וליובלו' לנטיעה ולירקות ובברייתא (שם דף יב) לירקות ולמעשרות ואמרינן לירקות מאי ניהו מעשר ירק היינו מעשרות תנא דרבנן וקתני דאורייתא וליתני דאורייתא ברישא איידי דחביבה ליה אקדמה ותנא דידן תנא דרבנן וכל שכן דאורייתא ובמסכת יומא בפרק יום הכפורים (דף פג) איתא נמי גרזין כרישין ואוכל ואינו צריך לעשר והני מילי ירק דרבנן ובתחיל' מסכת מעשרות דבני מערבא אמרי ירקות מנין איסי בן עקביא אומר המעשרות לירק מדבריהן לפי שהכתוב לא זכר אלא זרע הארץ ופרי העץ כדכתיב וכל מעשר הארץ מזרע הארץ מפרי העץ אבל ירק מדרבנן הוא כדפרש"י:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תוספתא פרק ט דתרומות [ופרק ו דשביעית] [תוספתא שבת פי"ג], ב) [לקמן דף לח.], ג) [לעיל לה:], ד) לקמן מ: נדרים נה:, ה) עירובין ד' כח:, ו) [שבת [ז.] נה. קנב. עירובין נד. חגיגה טו: ר"ה כ"ד: כתובות יב: יד. נג. קדושין לב. [לג:] ב"ק יד. טו. לו: גיטין עח: ב"ב קלג: ע"ג מג: סנהדרין פ: כריתות יט: נדה יג. יז. כה:], ז) מעשרות פ"ד משנה ו, ח) שבת דף קלט., ט) [תוספת' סוף פ"ג דכלאים], י) ערלה פ"ג משנה ט קדושין לח:, כ) שבת נג:, ל) עי' רש"ש, מ) עיין קידושין לח ע"ב.

לעזי רש"י

שלמיר"א. פירוש זמית, מי מלח, ציר מלח (שיטה מקובצת שם). אישקלאטי"ר. פירוש קמח שאינו נטחן כ"כ ויש בו עדיין טעם חטה (תוספות הרא"ש):

הגהות וציונים

א] בכתב"י [ליתא] רב יהודה אומר בפה"א פירא הוא ואע"ג דאישתני במילתיה קאי רב נחמן אמר שהנ"ב הואיל ואשתני אשתני (וכ"ה בראש ראה שטמ"ק ובבה"ג): ב] צ"ל דתניא (גליון): ג] [פי' בערוך מרק והטור בא"ח סי' ר"ד פי' מי מלח ורבינו האי פירש זומית שהוא הקצף] (גליון): ד] צ"ל ותניא (יעב"ץ, ועוד) וכ"ה בכת"י ובס"י: ה] בכת"י והא תניא (וגירסא אמיתית היא דלא אמרינן "ורמינהי" אלא היכי דרמינן ברייתות אהדדי, דק"ס): ו] עיין תוס' חולין ו ע"ב ד"ה והתיר רבי דגרסי' ה"מ מעשר ירק וצלף (יד דוד מהדו"ק) וכ"ה בכת"י: ז] צ"ל דתניא (הרר"י לנדא, יעב"ץ ועוד): ח] צ"ל בחושש בגרונו (יד דוד מהדו"ק וכ"ה בכת"י), ורש"י קאי אגמרא ולא אברייתא, אולם עיין בפמ"ג סימן רב משב"ז סק"ב שאומר דרש"י איירי לענין שבת ולפ"ז צ"ל כלפנינו: ט] ומערער לשון ותער כדה (בראשית כד, ב) (ר"ב אשכנזי): י] עי' הגר"צ אות א', ונראה פשוט דרש"י קאי אגירסת כת"י הנ"ל, וכ"ה בכל הדפו' שד"ה "במלתיה קאי" הוא קודם ד"ה "אשתני" (בלא דלי"ת) וגרע וכו', ופשוט הוא דד"ה "במילתיה קאי" הוא פירוש בדברי רב יהודה, ואח"כ מפרש דברי ר"נ הואיל ואישתני "אישתני" וגרע הואיל וכו', ולפנינו הוא ע"פ מהרש"ל שהפכן והגיה "דאשתני" ע"פ הגמ' לפנינו אבל לפי"ז דברי רש"י אינם מובנין היטב, דק"ס [עי"ש אות ר]: כ] נדצ"ל הוא הקליפה הגדילה סביבות הפרי (באה"מ) וכ"ה ברש"י שברי"ף: ל] [משקין] לרפואה כצ"ל רש"א (גליון) וכ"ה בתור"פ: מ] תיבת "שועל" ט"ס דהא מין שעורים הוא ולכו"ע ברכתו שהכל (הגר"נ אדלר, עוללות אפרים הל' ברכה"פ ה"ד) או שצריך להגיה בקמח במקום "בקמח" וכ"מ בתוס' ריה"ח: נ] בכת"י איתא ירק, ובדפו"ח הגיהו כלפנינו אלא שאין להגהתם מקום כדמוכח מדבריו דלהלן דמיירי במעשר ירק, ועי' הגר"צ לעיל אות ו:

משנת ראשונים

אבל נותן שמן הרבה לתוך אניגרון ובולע. כלומ' מערב השמן עם סלקא ובולע אותו שאע"פ שעושה אותו עכשיו לרפואה כיון שדרך לשתותו ג"כ בלא רפואה מותר, ולא גזרינן משום שחיקת סמנין כדאמרי' (שבת קט:) כל האוכלים אדם אוכל וכל המשקין אדם שותה ואפי' לרפואה דכיון שדרך אכילה ושתיה כך מותר, וכי אמרינן דע"י אניגרון מותר דוקא כשלא יעכב אותו בגרון, אבל אם מעכב אותו אפי' ע"י אניגרון אסור שהעיכוב מראה שהוא דרך רפואה. [רבינו יונה דף כה. מדה"ר] רב יהודה אמר בורא פרי האדמה. דס"ל לר"י דכי היכי דכוסס את החטה מברך בפה"א, ה"נ על הקמח, דאע"ג דאישתני לעילויא אישתני ולא ירד מהברכה שלו. [רבינו יונה דף כה. מדה"ר] אלמא אף על גב דאשתני במלתיה קאי. תימה מאי אשתני לעלויא איכא, כיון ששותהו נקרא מזיק ופטור מן החומש, וי"ל כיון דאשתני לעלויא ע"י אניגרון, ומי שחש בגרונו נהנה ממנו לרפואה, אשתני לעלויא קרינן ביה. [תוספות הרא"ש] [המשך בסוף המסכת]

ולוקח ובלבד שלא יראנו לוקט רבי עקיבא במקום ר"א עבדינן כותיה [א] וב"ש במקום ב"ה אינה משנה ותיפוק ליה דנעשה שומר לפרי ורחמנא אמר [א] וערלתם ערלתו את פריו [א] את הטפל לפריו ומאי ניהו שומר לפרי אמר רבא היכא אמרינן דנעשה שומר לפרי היכא דאיתיה בין בתלוש בין במחובר הכא במחובר איתיה בתלוש ליתיה איתיביה אביי [ב] [ב] פיטמא של רמון מצטרפת והנץ שלו אין מצטרף מדקאמר הנץ שלו אין מצטרף אלמא דלאו אוכל הוא ותנ' גבי ערלה [ג] [ג] קליפי רמון והנץ שלו קליפי אגוזים [ד] והגרעינין חייבין בערלה אלא אמר רבא היכא אמרינן דנעשה להו שומר לפירי היכא דאיתיה בשעת גמר פירא האי קפרס ליתיה בשעת גמר פירא איני והאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה [ד] הני מתחלי דערלה אסירי הואיל ונעשו שומר לפירי ושומר לפירי אימת הוי בכופרא וקא קרי ליה שומר לפירי רב נחמן סבר לה כרבי יוסי דתנן [ה] רבי יוסי אומר סמדר אסור מפני שהוא פרי ופליגי [ה] רבנן עליה מתקיף לה רב שימי מנהרדעא ובשאר אילני מי פליגי רבנן עליה והתנן [ו] מאימתי אין קוצצין את האילנות בשביעית ב"ש אומרים כל האילנות משיוציאו וב"ה אומרים [ו] החרובין משישרשרו והגפנים משיגרעו והזיתים משיניצו ושאר כל האילנות משיוציאו ואמר רב אסי הוא בוסר הוא גרוע הוא פול הלבן פול הלבן ס"ד אלא אימא [ז] שיעורו כפול הלבן מאן שמעת ליה דאמר בוסר אין סמדר לא רבנן וקתני שאר כל האילנות משיוציאו אלא אמר רבא היכא אמרינן דהוי שומר לפרי היכא דכי שקלת ליה לשומר מיית פירא הכא כי שקלת ליה לא מיית פירא הוה עובדא ושקלוה לנץ דרמונא ויבש רמונא ושקלוה לפרחא דביטיתא ואיקיים ביטיתא (והלכתא כמר בר רב אשי דזריק את האביונות ואכיל את הקפריסין ומדלגבי ערלה לאו פירא נינהו [ח] לגבי ברכות נמי לאו פירא נינהו ולא מברכינן עליה בורא פרי העץ אלא בורא פרי האדמה [ט]). פלפלי רב ששת אמר שהכל רבא אמר [ט] לא כלום ואזדא רבא לטעמיה דאמר [י] רבא [י] כס פלפלי ביומי דכפורי פטור כס זנגבילא ביומא דכפורי פטור מיתיבי [כ] היה ר"מ אומר ממשמע שנאמר [א] וערלתם ערלתו את פריו איני יודע שעץ מאכל הוא אלא מה ת"ל עץ מאכל להביא עץ שטעם עצו ופריו שוה ואיזהו זה הפלפלין ללמדך שהפלפלין חייבין בערלה וללמדך שאין ארץ ישראל חסרה כלום שנאמר [ב] ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם לא תחסר כל בה לא קשיא [כ] הא ברטיבתא הא ביבשתא אמרי ליה רבנן [ג] למרימר [ל] כס זנגבילא ביומא דכפורי פטור והא אמר [ט] רבא [מ] האי המלתא דאתיא מבי הנדואי שריא ומברכין עליה בפה"א לא קשיא הא ברטיבתא הא ביבשתא. חביץ קדרה וכן דייסא רב יהודה אמר שהכל נהיה בדברו רב כהנא אמר [נ] במ"מ בדייסא גרידא כ"ע לא פליגי דבמ"מ כי פליגי בדייסא כעין חביץ קדרה רב יהודה אמר שהכל סבר דובשא עיקר רב כהנא אמר בורא מיני מזונות סבר סמידא עיקר א"ר יוסף כותיה דרב כהנא מסתברא דרב ושמואל דאמרי תרוייהו [ס] כל שיש בו מחמשת המינין מברכין עליו בורא מיני מזונות [י]: גופא רב ושמואל דאמרי תרוייהו [ס] כל שיש בו מחמשת המינין מברכין עליו בורא מיני מזונות ואיתמר נמי רב ושמואל דאמרי תרווייהו כל שהוא מחמשת המינין מברכין עליו בורא מיני מזונות וצריכא דאי אשמעינן כל שהוא הוה אמינא משום דאיתיה בעיניה אבל על ידי תערובות לא

קמ"ל

רש"י

ובלבד שלא יראנו. החבר כשהוא לוקט מן הנטיעות: אינה משנה. ואין זה ספק אלא ודאי: ותיפוק ליה. דאי נמי ר' עקיבא דאמר לענין מעשר דלאו פירא ניהו, לענין ערלה אסירי קפריסין דהוה ליה שומר: בתלוש ליתיה. סופו שנופל הימנו כשמגיע להתבשל: פיטמא של רמון. הפרח [ד] שבראשו, כעין שיש לתפוחים ולספרגלין: מצטרפת. לכביצה לטומאת אוכלין: והנץ שלו. נץ ברמון כקפרס באביונות: אין מצטרף. אע"ג דקי"ל בהעור והרוטב (ד' קיז:) שומרים מצטרפין לטומאה קלה דהיינו טומאת אוכלין, הני מילי קליפת האגוז והרמון, אבל הנץ שומר על גבי שומר הוא ואין מצטרף, והכי אמרינן בהעור והרוטב (ד' קיט:): חייבים בערלה. דרחמנא רבינהו מאת פריו הטפל לפריו, והא נץ ליתיה שומר בתלוש שכשמתיבש נופל מעל הקליפה: קפרס ליתיה בגמר פירא. כשמגיע סמוך לבשולו הוא נופל ממנו: מתחלי. בתמרי כקפרס בנלף: בכופרא. כשהתמרים קטנים קודם בשולם: סבר לה כר' יוסי. דכופרא הוי פרי ואע"פ שלא נגמר, לפיכך שומר שלו חשוב שומר: סמדר אסור. ענבים כיון שנפל הפרח וכל גרגיר נראה לעצמו קרוי סמדר, וקאמר ר' יוסי כיון שבא לכלל סמדר קרוי פרי ואסור משום ערלה: ופליגי רבנן עליה. והלכה כרבים, הלכך אביונות בעוד שהקפריסין בהן לאו פירי נינהו ולא מיקרו קפריסין שומר לפרי: בשאר אילנות. חוץ מן הענבים: אין קוצצין בשביעית. דרחמנא אמר לאכלה ולא להפסד [כ]: [ה] משיוציאו. את [ס] הפרי: משישרשרו. משיראו בהן כמין שרשרות של חרובין: משיגרעו. שהענבים גסים כגרוע, ולקמן מפרש לה: משיניצו. משיגדל הנץ סביב: הוא בוסר הוא גרוע. כל מקום שהזכירו בוסר הוא גרוע: פול הלבן ס"ד. הא בענבים קיימינן: מאן שמעת ליה דאמר. גבי ענבים בוסר הוא דהוי פרי אבל סמדר לא: רבנן. הוא דפליגי עליה דר' יוסי במסכת ערלה, וקאמרי בשאר אילנות דמשיוציאו הוי פרי הראוי: ביטיתא. אביונות: כס פלפלי. כל דבר שאדם אוכל שלא כדרכו מקרי כסיסה: פטור. מכרת: המלתא. ליטואר"יו בלעז: שריא. אין בה לא משום בשולי נכרים ולא משום געולי נכרים [ל]: הנדואי. כושיים: חביץ קדרה. מין מאכל קפוי, כמו חלב שמבשלוהו בקיבה כך עושין מאכל קפוי בקדרה. ולקמן [ו] מפרש לה קמחא ודובשא ומשחא, וקרו ליה אברוסד"י: דייסא. של חטים כתושות במכתשת: דייסא כעין חביץ קדרה. לקמן [מ] מפרש לה חטי דמתברי באסיתא ויהבו בהו דובשא ועביד להו בקדירה: סמידא. סלת:

תוספות

קליפי אגוזים והגרעינין חייבין בערלה. דפירי נינהו מכאן שיש לברך על הגרעינין של גודגדניות וגרעיני אפרסקין ושל תפוחים וכל מיני גרעינים של פירות בורא פרי העץ:

אין קוצצין אילנות בשביעית. וא"ת בלא שביעית נמי תיפוק ליה לאסור משום לא תשחית את עצה (דברים כ) וי"ל דלא טעין קבא דלא שייך ביה לא תשחית כדאיתא פ' לא יחפור (ב"ב כו.) אי נמי איירי דמעולה בדמים לעשות ממנה קורות דאז [י] לא שייך לא תשחית ומיהו משום איסורא דשביעית איכא לאכלה ולא לסחורה [ס] ולא להפסד:

שיעורו כפול הלבן. ופחות מכאן לא הוי פירא מכאן יש ללמוד דעל בוסר פחות מפול לא מברכינן עליה בורא פרי העץ אלא בורא פרי האדמה: לשון ה"ג **והלכתא** כמר בר רב אשי מדלגבי ערלה לאו פירא הוא וכו'. והיה אומר הר"מ דלגבי ערלה [ו] לאו פירא הוא היינו משום דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בח"ל אבל בארץ ודאי הוי פירא ומברכין עליו בורא פרי העץ ובברכות ליכא חלוק בין בארץ לח"ל: **ברטיבא.** כגון ליטואריי"ו בלעז מברכין עליה בורא פרי האדמה אבל יבישתא לא מברכינן עליה וכן הלכה בזנגבילא שקורין זינזי"ברו בלעז וכן (א) קל"ו של גרופל"י שאין רגילים לאכול [אלא [פ]] ברטיבא כגון [פ] בליטואריי"ו אין מברכין עליהם כלל ביבשתא אבל עץ של קנמון שקורין קניל"א מברכין עליו בורא פרי האדמה מפני שרגילין לאכלו ביובש וגם הוא גדל על הארץ כמו קנים ועל צוקר"ו מברכין בורא פרי העץ כי יערי עם דבשי (שיר ה) זה צוקר"ו ואגוז שקורין מושקד"א מברכין בורא פרי העץ שגם נוהגין לאכול אותו ביובש: **כל** שיש בו מחמשת המינין מברכין עליו בורא מיני מזונות. וכן קלייריט"ש בלע"ז שעושים מקמח ומים או מחלב מברכין עליהם בורא מיני מזונות וכן כשנותנים קמח לתוך פולין או לתוך עדשים או כרישים וכן לתוך שקדים שעושין לחולה אם עושין אותו כדי שיסעוד הלב אז צריך לברך בורא מ"מ [ס] ואם לדבק (ב) בעלמא [ס] אינו צריך לברך בורא מ"מ וטוב להחמיר ולגמעו [ס] בתוך הסעודה לאחר ברכת המוציא ופטור ממה נפשך:

בורא

עין משפט נר מצוה

כה א טוש"ע י"ד סי' רלד סעיף א:

כו ב מיי' פ"ה מהל' טומאת אוכלין הלכה כא:

כז ג מיי' פ"ט מהל' מ"ש ונטע רבעי הל' יג טוש"ע י"ד סי' רלד סעיף א:

כח ד מיי' שם וטור שו"ע יו"ד סימן רלד סעיף א:

כט ה מיי' שם:

ל ו ז מיי' פ"ה מהל' שמטה ויובל הלכה יח טוש"ע או"ח סימן רב סעיף ב:

לא ח מיי' פ"ח מהל' ברכות הלכה ו סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רב סעיף ו:

לב ט י כ ל מיי' שם הל' ז וסמג שם ומיי' פ"ב מהל' שביתת עשור הלכה ו סמג לאוין סט טוש"ע או"ח סי' רב סעיף טו יח ובסי' תריב סעיף ח:

לג מ טוש"ע או"ח סי' רג סעיף ו:

לד נ ס מיי' פ"ג מהל' ברכות הל' ד סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רח סעיף ב וסעיף ט:

לעזי רש"י

ליטואריי"ו. פירוש מרקחת העשויה מבשמים כתושים בדבש (עיין רש"י יומא דף פא ע"ב). אברושד"י. פירוש חביץ קדירה, מין מאכל קפוי (אין זה לעז אלא לשון גמרא. עיין ערוך ערך אברושך וערך חבץ ב' ודק"ס דף קא ע"ב אות ל): זינזיבר"ו. פירוש זנגביל (עיין ערוך ערך זנגביל). קל"ו של גרופל"י. פירוש מסמר של נגלי"ן (מרדכי סימן קי"ז), לפורן (כריתות דף ו ע"א). קניל"א. פירוש קנמון (עיין רש"י שמות ל, כג). צוקר"ו. פירוש יערת הדבש (מרדכי סימן קי"ז ועיין רש"י ש"א יד, כז וש"ה ה, א), קנה שעושין ממנו הסוכר (ערוך ערך חלב ה' ועיין תוספות ע"ז דף יד ע"ב ד"ה חלב). מושקד"א. פירוש אגוז מוסקט (ברכות מהר"מ סימן ט): קליירט"ש. פירוש לביבות (ספר הגייר עמוד קל"ו):

ליקוטי רש"י

[נדפס בדף לז.]

רב נסים גאון

מאימתי אין קוצצין את האילנות בשביעית. ומפני מה אין קוצצין מפני שאמר הכתוב והיתה שבת הארץ לכם לאכלה ודרשי' לה לאכלה ולא להפסד ובמסכת דפסחים בפרק מקום שנהגו (דף נב) כדאמרינן ר' אילא קץ כפנייתא דשביעי' אקשי' עליה והיכי עבד הכי לאכלה אמר רחמנא ולא להפסד וכו' ומפרקינן בסופיה אלא ר' אילא בדנסחני קץ כלומר שאין באין לידי גמר פרי ולכך התיר ר' אילא לקוצץ והכין אמר בעל הלכות בפירוש' דנסחני כפניות דנסחני דקרו להו גופרי מברכין עליהן בורא פרי העץ דכיון דלא עבדי פירא אחריני היינו פירייהו ואית בבבא קמא בפ' החובל בחברו (דף צא) אמר רב דיקלא דטעין קבא אסור למיקצייה והא אנן תנן וכמה יהא בזיתים ולא יקוצנו רובע שאני זיתים דחשיבי וזו המשנה אע"פ שהיא בשביעית לא הקשו ממנה עליה דרב אלא משיעורא דאית ביה דהוא רובע ורב אמר קב אלא מיהו דברי רב בכל השנים קאמר ואינן מיוחדין בשביעית בלבד מפני שכל דבר שיש בו הפסד הוא אסור מן הכתוב דכתיב (דברים כ) לא תשחית את עצה הלא תראה כי כל שדמי עציו יקרים ויש הנאה מעציו יותר מפריו מותר לקוצו הואיל והוא משתכר בקציצתו אינו עובר עליו משום לא תשחית כדאמרי' אמר רבינא ואם היה מעולה בדמים מותר ואיתא בברייתא נמי סיועא להא רק עץ אשר תדע זה אילן מאכל כי לא עץ מאכל הוא זה אילן סרק וכי מאחר שסופנו לרבות כל דבר מה ת"ל כי לא עץ מאכל הוא להקדים סרק למאכל יכול אפי' מעולה בדמים ת"ל רק ואיתא בבבא בתרא בפרק לא יחפור (דף כו) מאי דמסייע לה ובסוף פ' הישן תחת המטה (סוכה דף כט) הזכירו

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [בילה יא: יבמות ט.], ב) עוקצין פ"ב מ"ג [חולין קיח:], ג) ערלה פ"א משנה ח, ד) פסחים דף נג:, ה) ערלה פ"א משנה ז, ו) שביעית פ"ד משנה יוד פסחים דף נג:, ז) יומא פא:, ח) שם סוכה לה. [ע"ש בפירש"י ומלוה לייסבן], ט) יומא שם, י) עיין תוס' לקמן לח. ד"ה האי דובשא, כ) פסחים נב:, ל) עיין ע"ז דף לח:, מ) לז., נ) [כדאיתא בב"ק לא:], ס) ע"ז סב ע"א.

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה ברטיבא וכו'. וכן מסמר של גרופל"י שאין: (ב) ד"ה כל שיש וכו'. ואם לדבק. נ"ב ע"ל דף ל"ט ע"א:

גליון הש"ס

גמ' כל שיש בו כו'. ע' לקמן מ"א ע"ב תוס' ד"ה אלא כו': רש"י ד"ה משיוציאו את הפרי כו'. עי' פסחים נ"ב ע"ב ברש"י ד"ה משיוציאו וצ"ע: תוס' ד"ה כל כו'. ואם לדבק. לקמן ל"ט ע"א: בא"ד א"צ לברך כו'. ליסנא קייטא הוא מה דנקטו א"צ לברך הא אף אינו רשאי לברך במ"מ דהוי כמברך על שקדים במ"מ דהוי ברכה לבטלה: בא"ד בתוך הסעודה. ק"ל הא שקדים תוך הסעודה טעון ברכה וצ"ע י]:

תורה אור השלם

א) וְכִי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ וּנְטַעְתֶּם כָּל עֵץ מַאֲכָל וַעֲרַלְתֶּם עָרְלָתוֹ אֶת פִּרְיוֹ שָׁלֹשׁ שָׁנִים יִהְיֶה לָכֶם עֲרֵלִים לֹא יֵאָכֵל: [ויקרא יט, כג]

ב) אֶרֶץ אֲשֶׁר לֹא בְמִסְכֵּנֻת תֹּאכַל בָּהּ לֶחֶם לֹא תֶחְסַר כֹּל בָּהּ אֶרֶץ אֲשֶׁר אֲבָנֶיהָ בַרְזֶל וּמֵהֲרָרֶיהָ תַּחְצֹב נְחֹשֶׁת: [דברים ח, ט]

הגהות וציונים

א] מהרש"ל מ"ז כי הוא מבעל ה"ג ואינו מן הגמ' וכן הוא להדיא ברא"ש (גליון): ב] ביומא איתא א"ל רבינא (גליון): ג] יש להוסיף ומי אמר רבא (זאת מנוחתי): ד] עיין בפי' הרע"ב בעוקצין פ"ב מ"ג שפירש שהפיטמא הוא הדד והנץ הוא הפרח: ה] בספר חפץ ה' לבעל אוה"ח הקדוש כתב שדברי רש"י קאי על ב"ה וצ"ל דבור זה אחר ד"ה "משיניצו" עיי"ש (ומיושב בזה קושית רעק"א בגליון הש"ס): ו] לפנינו בגמרא ליתא ובכמה דפוסים איתא זה לקמן לז ע"א בגליון מספר הלכות גדולות עיין דק"ס לקמן לז ע"א: ז] יש להוסיף בחו"ל (זאת מנוחתי): ח] כ"ה בתוס' ר"פ: ט] הב"י שם העתיק כמו בליטואריי"ו אין מברכין עליה ביבשתא: י] עיין משנ"ב סי' רח ס"ק יג שתירץ דבחולה שצריך לשקדים עיקר קביעת סעודתו עליהם:

וְלוֹקֵחַ ממנו פירות, וּבִלְבַד שֶׁלֹּא יִרְאֶנּוּ החבר לוֹקֵט מפירות ערלה[א]. ואמר רבינא למר בר רב אשי, שכיון שלבית שמאי האביונות הם ספק ירק, נמצא שהם רק ספק ערלה ולא ודאי, ומאחר שהלכה בחוץ לארץ כדברי המיקל[ב], יכולת לנהוג כבית שמאי, ולאכול אף את האביונות, ולמה אם כן זרקת אותם.

השיב לו מר בר רב אשי, רַבִּי עֲקִיבָא בִּמְקוֹם רַבִּי אֱלִיעֶזֶר עָבְדִינַן כְּוָתֵיהּ - יש לנהוג כמותו בחוץ לארץ, ומאחר שלרבי עקיבא אין מתעשר בצלף אלא אביונות בלבד, ואילו הקפריסין אינם נחשבים לפרי, אף שרבי אליעזר חולק עליו ומחמיר אף בקפריסין, מכל מקום לענין ערלה בחוץ לארץ הלכה כדברי המיקל, ולכן אני זורק את האביונות ואוכל את הקפריסין[ג], וּמה שאין כן בֵּית שַׁמַּאי בִּמְקוֹם בֵּית הִלֵּל אֵינָהּ מִשְׁנָה, כלומר שדברי בית שמאי [שאף האביונות הם בספק ירק] כשנחלקו עם בית הלל, הרי הם כמי שאינם, ואין לעשות כמותם אף בחוץ לארץ, כיון שאין זה נחשב כספק כלל.

הגמרא דנה, שיהיו הקפריסין אסורים בערלה, אף אם אינם פרי:
מקשה הגמרא, איך אמר מר בר רב אשי, שאין איסור ערלה בקפריסין, כיון שלרבי עקיבא אין הקפריסין נחשבים פירות, וְתִיפּוֹק לֵיהּ - הלא גם בלא שיחשבו פירות אסורים הם בערלה, דְּנַעֲשָׂה הקפרס שׁוֹמֵר לַפְּרִי, שהוא מגן על הפרי שיתקיים יותר, וְרַחֲמָנָא אָמַר - והתורה אמרה (ויקרא יט כג) 'וַעֲרַלְתֶּם עָרְלָתוֹ אֶת פִּרְיוֹ', ותיבת 'אֶת' באה לרבות לאיסור גם את הַטָּפֵל לְפִרְיוֹ, וּמַאי נִיהוּ - ומהו הטפל לפרי, מה שהוא שׁוֹמֵר לַפְּרִי, ואם כן יש לאסור את הקפריסין אפילו לרבי עקיבא. מתרצת הגמרא, אָמַר רָבָא, הֵיכָא אָמְרִינַן דְּנַעֲשָׂה שׁוֹמֵר לַפְּרִי - היכן אמרו שהשומר על הפרי אסור בערלה כיון שהוא טפל לפרי, הֵיכָא דְּאִיתֵיהּ בֵּין בְּתָלוּשׁ בֵּין בִּמְחוּבָּר - רק במקום שהשומר מחובר לפרי בין כשהפרי עדיין מחובר באילן ובין לאחר שנתלש, אבל הָכָא - כאן, הקפרס שהוא שומר לפרי, בִּמְחוּבָּר אִיתֵיהּ בְּתָלוּשׁ לֵיתֵיהּ - אינו מחובר לפרי, אלא כשהפרי מחובר באילן, אבל לא לאחר שנתלש, ולכן אינו נחשב 'טפל לפרי' ואינו נאסר משום ערלה.

פרי שנטמא, כל דבר המחובר לפרי, שהוא שומר לפרי, דהיינו שהפרי מתקיים יותר מחמתו, נטמא יחד עם הפרי. וכן דבר שהוא יד לפרי, דהיינו שאפשר לאחוז בו וליטול את הפרי, נטמא עם הפרי. אלא שהשומר אף מצטרף להשלים את הפרי לשיעור של כביצה כדי לטמא אחרים. שאוכל אינו מטמא אחרים אלא אם כן יש בו כביצה[ד], ואם אין בפרי כביצה, אם יש בשומר שיעור להשלים הרי הוא משלימו לשיעור של כביצה, אבל היד אינו מצטרף לשיעור של כביצה[ה].

אביי מקשה על רבא ממשנה:
אֵיתִיבֵיהּ - הקשה אַבַּיֵי לרבא, שנינו במשנה (עוקצין פ"ב מ"ג), פִּטְמָא שֶׁל רִמּוֹן - הפרח שבראש הרימון, שעשוי בצורת פי הדדי[ו], מִצְטָרֶפֶת עם הרימון לשיעור של כביצה, משום שהפרח הוא שומר לפרי, שכשתינטל הפיטמא ירקב הרימון מהר יותר[ז], וְהַנֵּץ [-קליפה הגדלה סביב הרימון, ונופלת לפני שהוא מבשיל[ח]] שֶׁלּוֹ, אף שגם הוא שומר לפרי, אֵין מִצְטָרֵף לכביצה, שאין מצטרף לכביצה אלא שומר אחד, ולא שומר שנמצא על שומר[ט]. ומברר אביי, מִדְּקָאָמַר - ממה שאמרה המשנה, שהַנֵּץ שֶׁלּוֹ אֵין מִצְטָרֵף לכביצה, אַלְמָא - מוכח, דְּלָאו אוֹכֶל הוּא - שאין הנץ נחשב אוכל, שהרי אם היה הנץ עצמו אוכל, היה מצטרף לכביצה כשאר אוכלים שמצטרפים[י], וּתְנַן - ושנינו במשנה לְגַבֵּי עָרְלָה (ערלה פ"א מ"ח), קְלִיפֵּי רִמּוֹן וְהַנֵּץ שֶׁלּוֹ, וכן קְלִיפֵּי אֱגוֹזִים, וְהַגַּרְעִינִין של שאר הפירות[יא], חַיָּיבִין בְּעָרְלָה - שאף הם אסורים עד שיעברו שלש שנים משניטע האילן[יב]. וכיון שהנץ אינו אוכל, ודאי מה שהוא אסור בערלה הוא משום שהוא שומר לרימון[יג], ואף שהנץ אינו שומר על הרימון אחר שנתלש, שהרי הוא מתייבש ונופל מעל הקליפה, אף על פי כן הוא אסור בערלה, ומוכח שאף דבר שאינו שומר אלא כשהפרי מחובר באילן, אסור בערלה. וחוזרת הקושיא, שאף אם אין הקפריסין פירות, יהיו אסורים בערלה מחמת שהם שומר לפרי.

מתרץ רבא באופן אחר, אֶלָּא אָמַר רָבָא, הֵיכָא אָמְרִינַן דְּנַעֲשָׂה לְהוּ שׁוֹמֵר לְפֵירֵי - מתי אמרו שהוא נחשב שומר לענין ערלה, הֵיכָא דְּאִיתֵיהּ בְּשַׁעַת גְּמַר פֵּירָא - רק במקום שהשומר מחובר לפרי בזמן גמר בישולו[יד], אבל הַאי קַפְּרָס לֵיתֵיהּ בְּשַׁעַת גְּמַר פֵּירָא - קפרס זה אינו מחובר לפרי בשעת גמר בישולו, שכשמגיעה האביונה סמוך לגמר בישולה נופל ממנה הקפרס.

מקשה הגמרא על דברי רבא, אִינִי - האם כך הוא הדין, שאין נחשב שומר לענין ערלה, רק כשהוא מחובר לפרי בשעת גמר בישולו, וְהָאָמַר רַב נַחְמָן אָמַר רַבָּה בַּר אֲבוּהַּ, הָנֵי מְתַחְלֵי [-קליפה הגדלה על התמרים כשהם קטנים, כמו קפרס שגדל על האביונות[טו]] דְּעָרְלָה, אֲסִירֵי, הוֹאִיל וְנַעֲשׂוּ שׁוֹמֵר לְפֵירֵי. ומבררת הגמרא, וְשׁוֹמֵר לְפֵירֵי

א. שאם יראנו לוקט, שוב אין זה ספק אלא ודאי ערלה, שאסור אף בחוץ לארץ. תפארת ישראל (ערלה פ"ג יכין אות לה).

ב. ביאר הדברי דוד (ד"ה אר"י), שהכלל שכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוץ לארץ, אינו רק שאם יש מי שמתיר באכילה בארץ מותר לאכלו בחוץ לארץ, שהרי אף בית שמאי סוברים שהאביונות אסורים בארץ, כיון שהם ספק אילן, אלא הכלל הוא, שלעולם אנו נוהגים בחוץ לארץ כפי השיטה המקילה בארץ, וכיון שלבית שמאי בארץ האביונות הם ספק, אנו סוברים כמותם בחוץ לארץ, וכיון שהם ספק מותר לאכלם.

ג. ראה בתלמידי רבינו יונה (ד"ה ותימה), שיש שרצו לומר, שפסק לגמרי כרבי עקיבא, וסבר שאף בארץ הקפריסין מותרים, אמנם דחו את דבריהם.

ד. כן כתב רש"י בפסחים (לג: ד"ה פחות). אולם דעת ר"ת (תוספות שם ד"ה לאימת) היא, שאוכל פחות מכביצה אף אינו מקבל טומאה [וראה שם בתוספות שכתבו שאף רש"י חזר בו]. ולדבריו השומר משלים לשיעור כביצה, בין לקבל טומאה ובין לטמא אחרים.

ה. כמבואר בחולין (קיז:-קיח.). שנאמר (ויקרא יא לז-לח) 'וכי יפול מנבלתם על כל זרע זרוע אשר יזרע, טהור הוא. וכי יותן מים על זרע ונפל וגו' טמא הוא לכם', ופירוש 'לכם' הוא לכל צרכיכם, כלומר שכל דבר שיש בו צורך לפרי, כגון שהוא יד לפרי, נטמא עם הפרי. וממה שנאמר 'זרע זרוע אשר יזרע', דרשו, שהפרי נטמא בצורה שבה הוא יוצא להיזרע, חיטה בקליפתה ושעורה בקליפתה, שאף הקליפה נטמאת יחד עם הפרי. ולא בא הפסוק לומר שהשומר לפרי נטמא יחד עם הפרי, שהרי דבר זה לומדים קל וחומר מ'יד', שאם יד שאינה מגינה על הפרי, הפרי נטמא עמה, שומר שמגן על הפרי, ודאי שנטמא עם הפרי, אלא בא הפסוק להוסיף, שהקליפה שהיא השומר לפרי, מצטרפת עם הפרי לשיעור של כביצה לענין טומאת אוכלין.

ו. שיטה מקובצת (ד"ה פיטמא). הר"ש (עוקצין פ"ב מ"ג) כתב, שבראש הרימון, ישנם שלשה חלקים, ויש שם נפרד לכל אחד מהם, הפנימי יותר, הוא הנקרא פיטמא, וסביבות הפיטמא גדלים כעין שערות והם נקראים נץ, וסביבם מוקף כעין עטרה והוא הנקרא מסרק. ובשביעית (פ"ז מ"ג) כתב, שמדברי רש"י בפסחים (נג. ד"ה מסיגלו, וכן משמע מדברי רש"י כאן ד"ה והנץ), נראה שפירש שהנץ אינו השערות שבראש הרימון, אלא הוא קליפה הגדלה ברימון, ונופלת לפני שהוא מבשיל, כמו מתחלי הגדל בתמרים.

ז. תפארת ישראל (עוקצין פ"ב יכין אות לה).

ח. ראה הערה לעיל.

ט. רש"י (ד"ה אין), מהגמרא בחולין (קיט:). ואף שאינו מצטרף, מכל מקום נטמא הוא עם הרימון, כדין יד, שאפשר ליטול בו את הרימון. תפארת ישראל (שם אות לג).

י. כמבואר במעילה (יז:).

יא. פירוש המשניות לרמב"ם והרע"ב (ערלה פ"א מ"ח).

יב. מבואר בגמרא, שהטעם שהנץ חייב בערלה, הוא משום שהוא שומר לפרי, וכל שהוא שומר לפרי אסור בערלה, כמו שדרשה הגמרא לעיל בסמוך, ממה שנאמר (ויקרא יט כג) 'וערלתם ערלתו את פריו', שתיבת 'את', באה לרבות את הטפל לפרי. והקליפות גם כן ודאי מה שהם חייבים בערלה הוא מטעם שומר. אך בטעם שהגרעינים חייבים בערלה, נחלקו הראשונים, התוספות (ד"ה קליפי) והרא"ש (סי' ד) כתבו, שהוא משום שהם חלק מהפרי, ולא משום שהם טפלים לפרי, והוכיחו מכאן, שצריך לברך על הגרעינים בורא פרי העץ [כהבנה זו בתוספות מבואר ברשב"א (ד"ה קליפי), בט"ז (או"ח סי' רד ס"ק ט"ו) בפני יהושע ובצל"ח (בתוס' שם) ובדברי דוד (ד"ה ותיפוק)]. והרשב"א (שם) כתב, שהם חייבים בערלה משום שהם טפלים לפרי, ואף הם נתרבו ממה שנאמר 'את פריו', וכמו קליפות שחייבות בערלה אף שאינם פרי. ומדברי המגן אברהם (סי' רג ס"ק יז) משמע, שאף לתוספות מה שהגרעינים התרבו לערלה הוא מטעם שהם טפלים לפרי, אך שסברו התוספות שכל דבר שחייב בערלה משום שהוא טפל לפרי צריך לברך עליו בורא פרי העץ.

יג. במשנה זו לחוד עדיין היה אפשר לומר שחיוב הנץ בערלה הוא מטעם שהוא אוכל, ולכן הוצרכה הגמרא להביא את המשנה הקודמת שמבואר בה שהנץ אינו אוכל [שהרי אינו מצטרף לכביצה], ועל כרחך הטעם שהוא חייב בערלה הוא מטעם 'שומר', ומעתה קשה על קפריסין. תוספות הרא"ש (ד"ה ותניא).

יד. להלן בסמוך מבואר, שהטעם הוא, משום שקודם גמר בישולו אין הפרי נחשב פרי, ולכן אם אין השומר מחובר להפרי בשעת גמר בישולו, אינו נחשב בטל לפרי.

טו. רש"י (ד"ה מתחלי), ושיטה מקובצת (ד"ה אלא אמר).

ולוקח ובלבד שלא יראנו לוקט רבי עקיבא במקום ר"א עבדינן כותיה (א) וב"ש במקום ב"ה אינה משנה ותיפוק ליה דנעשה שומר לפרי ורחמנא אמר (א) וערלתם ערלתו את פריו [א]את הטפל לפריו ומאי ניהו שומר לפרי אמר רבא היכא אמרינן דנעשה שומר לפרי היכא דאיתיה בין בתלוש בין במחובר הכא במחובר איתיה בתלוש ליתיה איתיביה אביי (ב) [ב]פיטמא של רמון מצטרפת והנץ שלו אין מצטרף מדקאמר הנץ שלו אין מצטרף אלמא דלאו אוכל הוא ותנ' גבי ערלה (ג) [ג]קליפי רמון והנץ שלו קליפי אגוזים [ד]והגרעינין חייבין בערלה אלא אמר רבא היכא אמרינן דנעשה להו שומר לפירי היכא דאיתיה בשעת גמר פירא האי קפרס ליתיה בשעת גמר פירא איני והאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה (ד) הני מתחלי דערלה אסירי הואיל ונעשו שומר לפירי ושומר לפירי אימת הוי בכופרא וקא קרי ליה שומר לפירי רב נחמן סבר לה כרבי יוסי דתנן (ה) רבי יוסי אומר סמדר אסור מפני שהוא פרי ופליגי [ה]רבנן עליה מתקיף לה רב שימי מנהרדעא ובשאר אילני מי פליגי רבנן עליה והתנן (ו) מאימתי אין קוצצין את האילנות בשביעית ב"ש אומרים כל האילנות משיוציאו וב"ה אומרים [ו]החרובין משישרשרו והגפנים משיגרעו והזיתים משיניצו ושאר כל האילנות משיוציאו ואמר רב אסי הוא בוסר הוא גרוע הוא פול הלבן ס"ד אלא אימא [ז]שיעורו כפול הלבן מאן שמעת ליה דאמר בוסר אין סמדר לא רבנן וקתני שאר כל האילנות משיוציאו אלא אמר רבא היכא אמרינן דהוי שומר לפרי היכא דכי שקלת ליה לשומר מיית פירא הכא כי שקלת ליה לא מיית פירא הוה עובדא ושקלוה לנץ דרמונא ויבש רמונא ושקלוה לפרחא דביטיתא ואיקיים ביטיתא (והלכתא כמר בר רב אשי דזריק את האביונות ואכיל את הקפריסין ומדלגבי ערלה לאו פירא נינהו [ח]לגבי ברכות נמי לאו פירא נינהו ולא מברכינן עליה בורא פרי העץ אלא בורא פרי האדמה (א)). פלפלי רב ששת אמר שהכל רבא אמר [ט]לא כלום ואזדא רבא לטעמיה דאמר (י) רבא [י]כס פלפלי ביומי דכפורי פטור כס זנגבילא ביומא דכפורי פטור מיתיבי (ז) היה ר"מ אומר ממשמע שנאמר (א) וערלתם ערלתו את פריו איני יודע שעץ מאכל הוא אלא מה ת"ל עץ מאכל להביא עץ שטעם עצו ופריו שוה ואיזהו זה הפלפלין ללמדך שהפלפלין חייבין בערלה וללמדך שאין ארץ ישראל חסרה כלום שנאמר (ב) ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם לא תחסר כל בה לא קשיא [כ]הא ברטיבתא הא ביבשתא אמרי ליה רבנן (ב) למרימר (ג) [ל]כס זנגבילא ביומא דכפורי פטור והא אמר (ט) רבא [מ]האי המלתא דאתיא מבי הנדואי שריא ומברכין עליה בפה"א לא קשיא הא ברטיבתא הא ביבשתא. חביץ קדרה וכן דייסא רב יהודה אמר שהכל נהיה בדברו רב כהנא אמר [נ]במ"מ בדייסא גרידא כ"ע לא פליגי דבמ"מ כי פליגי בדייסא כעין חביץ קדרה רב יהודה אמר שהכל סבר דובשא עיקר רב כהנא אמר בורא מיני מזונות סבר סמידא עיקר א"ר יוסף כותיה דרב כהנא מסתברא דרב ושמואל דאמרי תרוייהו (ס) כל שיש בו מחמשת המינין מברכין עליו בורא מיני מזונות (י): גופא רב ושמואל דאמרי תרוייהו [ס]כל שיש בו מחמשת המינין מברכין עליו בורא מיני מזונות ואיתמר נמי רב ושמואל דאמרי תרווייהו כל שהוא מחמשת המינין מברכין עליו בורא מיני מזונות וצריכא דאי אשמעינן כל שהוא הוה אמינא משום דאיתיה בעיניה אבל על ידי תערובות לא

קמ"ל

ובלבד שלא יראנו. החבר כשהוא לוקט מן הנטיעות: אינה משנה. ואין זה ספק אלא ודאי: ותיפוק ליה. דאי נמי ר' עקיבא דאמר לענין מעשר דלאו פירא נינהו, לענין ערלה אסירי קפריסין דהוה ליה שומר: בתלוש ליתיה. סופו שנופל הימנו כשמגיע להתבשל: פיטמא של רמון. הפרח [ד] שבראשו, כעין שיש לתפוחים ולאספרגלין: מצטרפת. לכביצה לטומאת אוכלין: והנץ שלו. נץ ברמון כקפרס באביונות: אין מצטרף. אע"ג דקי"ל בהעור והרוטב (ד' קיז:) שומרים מצטרפין לטומאה קלה דהיינו טומאת אוכלין, הני מילי קליפת האגוז והרמון, אבל הנץ שומר על גבי שומר הוא ואין מצטרף, והכי אמרינן בהעור והרוטב (ד' קיט:): חייבים בערלה. דרחמנא רבינהו מאת פריו הטפל לפריו, והא נץ ליתיה שומר בתלוש שכשמתיבש נופל מעל הקליפה: קפרס ליתיה בגמר פירא. כשמגיע סמוך לבשולו הוא נופל ממנו: מתחלי. בתמרי כקפרס באלף: בכופרא. כשהתמרים קטנים קודם בשולם: סבר לה כר' יוסי. דכופרא הוי פרי ואע"פ שלא נגמר, לפיכך שומר שלו חשוב שומר: סמדר אסור. ענבים כיון שנפל הפרח וכל גרגיר נראה לעצמו קרוי סמדר, וקאמר ר' יוסי כיון שבא לכלל סמדר קרוי פרי ואסור משום ערלה: ופליגי רבנן עליה. והלכה כרבים, הלכך אביונות בעוד שהקפריסין בהן לאו פירי נינהו ולא מיקרו קפריסין שומר לפרי: בשאר אילנות. חוץ מן הענבים: אין קוצצין בשביעית. דרחמנא אמר לאכלה ולא להפסד (י): [ה] משיוציאו. את (ס) הפרי: משישרשרו. משיראו בהן כמין שרשרות של חרובין: משיגרעו. שהענבים גסים כגרוע, ולקמן מפרש לה: משיניצו. משיגדל הנץ סביב: הוא בוסר הוא גרוע. כל מקום שהזכירו בוסר הוא גרוע: פול הלבן ס"ד. הא בענבים קיימינן: מאן שמעת ליה דאמר. גבי ענבים בוסר הוא דהוי פרי אבל סמדר לא: רבנן. הוא דפליגי עליה דר' יוסי במסכת ערלה, וקאמרי בשאר אילנות דמשיוציאו הוי פרי הלאו: ביטיתא. אביונות: כס פלפלי. כל דבר שאדם אוכל שלא כדרכו מקרי כסיסה: פטור. מכרת: המלתא. ליטואר"יו בלעז: שריא. אין בה לא משום בשולי נכרים ולא משום געולי נכרים (ל): הנדואי. כוסיים: חביץ קדרה. מין מאכל קפוי, כמו חלב שמבשלוהו בקיבה כך עושין מאכל קפוי בקדרה. ולקמן (ו) מפרש לה קמחא ודובשא ומשחא, וקרו ליה אברוש"י: דייסא. של חטים כתושות במכתשת: דייסא כעין חביץ קדרה. לקמן (מ) מפרש לה חטי דמתברי באסיתא ויהבו בהו דובשא ועביד להו בקדירה: סמידא. סלת:

קליפי אגוזים והגרעינין חייבין בערלה. דפירי נינהו מכאן שיש לברך על הגרעינין של גודגדניות וגרעיני אפרסקין ושל תפוחים וכל מיני גרעינים של פירות בורא פרי העץ: אין קוצצין אילנות בשביעית. וא"ת בלא שביעית נמי תיפוק ליה לאסור משום לא תשחית את עצה (דברים כ) וי"ל דלא טעין קבא דלא שייך ביה לא תשחית כדאיתא פ' לא יחפור (ב"ב כו.) אי נמי איירי דמעולה בדמים לעשות ממנה קורות דאז (י) לא שייך לא תשחית ומיהו משום איסורא דשביעית איכא לאכלה ולא לסחורה (ס) ולא להפסד: שיעורו כפול הלבן. ופחות מכאן לא הוי פירא מכאן יש ללמוד דעל בוסר פחות מפול לא מברכינן עליה בורא פרי העץ אלא בורא פרי האדמה: לשון ה"ג והלכתא כמר בר רב אשי מדלגבי ערלה לאו פירא הוא וכו'. והיה אומר הר"מ דלגבי ערלה [ו] לאו פירא הוא היינו משום דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בח"ל אבל בארץ ודאי הוי פירא ומברכין עליו בורא פרי העץ ובברכות ליכא חלוק בין בארץ לח"ל: ברטיבא. כגון ליטואר"ו בלעז מברכין עליה בורא פרי האדמה אבל יבישתא לא מברכינן עליה וכן הלכה בזנגבילא שקורין זינזי"ברו בלעז וכן (א) קל"ו של גרופל"י שאין רגילים לאכול [אלא (ס)] ברטיבא כגון (ט) בליטואר"ו אין מברכין עליהם כלל ביבשתא אבל עץ של קנמון שקורין קניל"א מברכינן עליו בורא פרי האדמה מפני שרגילין לאכלו ביובש וגם הוא גדל על הארץ כמו קנים ועל צוקר"ו מברכינן בורא פרי העץ כי יערי עם דבשי (שיר ה) זה צוקר"ו ואגוז שקורין מושקד"א מברכינן בורא פרי העץ שגם נוהגין לאכול אותו ביובש: כל שיש בו מחמשת המינין מברכין עליו בורא מיני מזונות. וכן קלייריט"ש בלע"ז שעושים מקמח ומים או מחלב מברכין עליהם בורא מיני מזונות וכן כשנותנים קמח לתוך פולין או לתוך עדשים או כריסים וכן לתוך שקדים שעושין לחולה אם עושין אותו כדי שיסעוד הלב אז צריך לברך בורא מ"מ (ס) ואם לדבק (ב) בעלמא (ס) אינו צריך לברך בורא מ"מ וטוב להחמיר ולגמעו (ס) בתוך הסעודה לאחר ברכת המוציא ופטור ממה נפשך:

בורא

עין משפט נר מצוה

כה א טוש"ע י"ד סי' רלד סעיף א:
כו ב מיי' פ"ה מהל' טומאת אוכלין הלכה כא:
כז ג מיי' פ"ט מהל' מ"ש ונטע רבעי הל' יג טוש"ע י"ד סי' רלד סעיף א:
כח ד מיי' שם וטור שו"ע י"ד סימן רלד סעיף א:
כט ה מיי' שם:
ל ו ז מיי' פ"ה מהל' שמטה ויובל הלכה יח טוש"ע או"ח סימן רב סעיף ב:
לא ח מיי' פ"ח מהל' ברכות הלכה ו סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רב סעיף ו:
לב ט י כ ל מיי' שם הל' ז וסמג שם ומיי' פ"ב מהל' שביתת עשור הלכה ו סמג לאוין סט טוש"ע או"ח סי' רב סעיף טז יח ובסי' תריב סעיף ח:
לג מ טוש"ע או"ח סי' רג סעיף ו:
לד נ ס מיי' פ"ג מהל' ברכות הל' ד סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רח סעיף ב וסעיף ט:

לעזי רש"י

ליטואר"יו. פירוש מרקחת העשויה מבשמים כתושים בדבש (עיין רש"י יומא דף פא ע"ב). אברושד"י. פירוש חביץ קדירה, מין מאכל קפוי (אין זה לעז אלא לשון גמרא. עיין ערוך ערך אברוסך וערך חבץ ב' ודק"ס דף קא ע"ב אות ל): זינזיבר"ו. פירוש זנגביל (עיין ערוך ערך זנגביל). קל"ו של גרופל"י. פירוש מסמר של נגלי"ן (מרדכי סימן קי"ז), נפורן (כריתות דף ו ע"א). קניל"א. פירוש קנמון (עיין רש"י שמות ל, כג). צוקר"ו. פירוש יערת הדבש (מרדכי סימן קי"ז ועיין רש"י ש"א יד, כז ושה"ש ה, א), קנה שעושין ממנו הסוכר (ערוך ערך חלב ה' ועיין תוספות ע"ז דף יד ע"ב ד"ה חלב). מושקד"א. פירוש אגוז מוסקט (ברכות מהר"מ סימן ט): קלייריט"ש. פירוש לביבות (ספר הניר עמוד קל"ו):

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

רב נסים גאון

מאימתי אין קוצצין את האילנות בשביעית. ומפני מה אין קוצצין מפני שאמר הכתוב והיתה שבת הארץ לכם לאכלה ודרשי' לה לאכלה ולא להפסד ובמסכת דפסחים בפרק מקום שנהגו (דף נב) כדאמרינן ר' אילא קץ כפנייתא דשביעי' אקשי' עליה והיכי עבד הכי לאכלה אמר רחמנא ולא להפסד וכו' ומפרקינן בסופיה אלא ר' אילא בדנסחני קץ כלומר שאין באין לידי גמר פרי ולכך התיר ר' אילא לקוצן והכין אמר בעל הלכות בפירוש' דנסחני כפניות דנסחני דקרו להו גופרי מברכין עליהן בורא פרי העץ דכיון דלא עבדי פירא אחריני היינו פירייהו ואית בבבא קמא בפ' החובל בחברו (דף צא) אמר רב דיקלא דטעין קבא אסור למיקצייה והא אנן תנן וכמה יהא בזיתים ולא יקוצנו רובע שאני זיתים דחשיבי וזו המשנה אע"פ שהיא בשביעית לא הקשו ממנה עליה דרב אלא משיעורא דאית ביה דהוא רובע ורב אמר קב אלא מיהו דברי רב בכל השנים קאמר ואינן מיוחדין בשביעית בלבד מפני שכל דבר שיש בו הפסד הוא אסור מן הכתוב דכתיב (דברים כ) לא תשחית את עצה הלא תראה כי כל שדמי עציו יקרים ויש הנאה מעציו יותר מפריו מותר לקוצו הואיל והוא משתכר בקציצתו אינו עובר עליו משום לא תשחית כדאמרי' אמר רבינא ואם היה מעולה בדמים מותר ואיתא בברייתא נמי סיועא להא רק עץ אשר תדע זה אילן מאכל כי לא עץ מאכל הוא זה אילן סרק וכי מאחר שסופנו לרבות כל דבר מה ת"ל כי לא עץ מאכל הוא להקדים סרק למאכל יכול אפי' מעולה בדמים ת"ל רק ואיתא בבבא בתרא בפרק לא יחפור (דף כו) מאי דמסייע לה ובסוף פ' הישן תחת המטה (סוכה דף כט) הזכירו

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [כילה יא: יבמות ט.], ב) עוקצין פ"ב מ"ג [חולין קיח:], ג) ערלה פ"א משנה ח, ד) פסחים דף נג:, ה) ערלה פ"א משנה ז, ו) שביעית פ"ד משנה יוד פסחים דף נג:, ז) יומא פא:, ח) שם סוכה לה. [ע"ש בפירש"י ומלוה לייסבן], ט) יומא שם, י) עיין תוס' לקמן לח. ד"ה האי דובשא, כ) פסחים נב:, ל) עיין ע"ז דף לח:, מ) לז., נ) [כדאיתא בב"ק לא:], ס) ע"ז סב ע"א.

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה ברטיבא וכו'. וכן מסמר של גרופל"י שאין: (ב) ד"ה כל שיש וכו'. ואם לדבק. נ"ב ע"ל דף ל"ט ע"א:

גליון הש"ס

גמ' כל שיש בו כו'. ע' לקמן מ"א ע"ב תוס' ד"ה אלא כו': רש"י ד"ה משיוציאו את הפרי כו'. עי' פסחים נ"ב ע"ב ברש"י ד"ה משיוציאו וצ"ע: תוס' ד"ה כל כו'. ואם לדבק. לקמן ל"ט ע"א: בא"ד א"צ לברך כו'. ליסנא קייטא הוא מה דנקטו א"צ לברך הא אף אינו רשאי לברך במ"מ דהוי כמברך על שקדים במ"מ דהוי ברכה לבטלה: בא"ד בתוך הסעודה. ק"ל הא שקדים תוך הסעודה טעון ברכה וצ"ע [י]:

תורה אור השלם

א) וְכִי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ וּנְטַעְתֶּם כָּל עֵץ מַאֲכָל וַעֲרַלְתֶּם עָרְלָתוֹ אֶת פִּרְיוֹ שָׁלֹשׁ שָׁנִים יִהְיֶה לָכֶם עֲרֵלִים לֹא יֵאָכֵל: [ויקרא יט, כג]

ב) אֶרֶץ אֲשֶׁר לֹא בְמִסְכֵּנֻת תֹּאכַל בָּהּ לֶחֶם לֹא תֶחְסַר כֹּל בָּהּ אֶרֶץ אֲשֶׁר אֲבָנֶיהָ בַרְזֶל וּמֵהֲרָרֶיהָ תַּחְצֹב נְחֹשֶׁת: [דברים ח, ט]

הגהות וציונים

א] מהרש"ל מ"ז כי הוא מבעל ה"ג ואינו מן הגמ' וכן הוא להדיא ברא"ש (גליון): ב] ביומא איתא א"ל רבינא (גליון): ג] יש להוסיף ומי אמר רבא (זאת מנוחתי): ד] עיין בפי' הרע"ב בעוקצין פ"ב מ"ג שפירש שהפיטמא הוא הדד והנץ הוא הפרח: ה] בספר חפץ ה' לבעל אוה"ח הקדוש כתב שדברי רש"י קאי על ב"ה וצ"ל דבור זה אחר ד"ה "משיניצו" עיי"ש (ומיושב בזה קושיית רעק"א בגליון הש"ס): ו] לפנינו בגמרא ליתא ובכמה דפוסים איתא זה לקמן לז ע"א בגליון מספר הלכות גדולות עיין דק"ס לקמן לז ע"א: ז] יש להוסיף בחו"ל (זאת מנוחתי): ח] כ"ה בתוס' ר"פ: ט] הב"י שם העתיק כמו בליטואר"ו אין מברכין עליה ביבשתא: י] עיין משנ"ב סי' רח ס"ק יג שתירץ דבחולה שצריך לשקדים עיקר קביעת סעודתו עליהם:

אֵימַת הָוֵי - ומתי היו ה'מתחלי' שומר לתמרים, **בְּכוּפְרָא** - רק כשהיו התמרים קטנים קודם בישולם, שהרי אחר כך הם נופלים מהתמרים, **וְקָא קָרֵי לֵיהּ שׁוֹמֵר לְפֵירֵי** - וקרא לו רב נחמן שומר לפרי, ליאסר בערלה, הרי שאף אם אין השומר נמצא על הפרי בשעת גמר בישולו אסור בערלה.

מתרצת הגמרא, **רַב נַחְמָן סָבַר לָהּ כְּרַבִּי יוֹסֵי**, שסובר שפרי אף קודם שנגמר בישולו, נקרא פרי, **דִּתְנַן** - ששנינו במשנה (ערלה פ"א מ"ז), **רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר סְמָדַר** [-ענבים קודם נתבשלו, מיד אחר שנפל הפרח וכל גרגיר נראה בפני עצמו] של ערלה, **אָסוּר, מִפְּנֵי שֶׁהוּא פְּרִי**, ולדעת רבי יוסי גם תמרים בעודם קטנים נקראים פרי, ולכן אמר רב נחמן שה'מתחלי' נקרא שומר, כיון שהוא שומר על התמרים בשעה שהם נקראים פירות. **וּפְלִיגִי רַבָּנָן עֲלֵיהּ** - וחכמים חולקים על רבי יוסי בדין זה[טז], וסוברים שרק בשעת גמר בישולו נקרא פרי, ולכן כל שאין השומר עליו בשעת גמר בישולו אינו נחשב שומר, והלכה כחכמים שהם רבים[יז], ולכן אין הקפריסין נחשבים שומר, כיון שאינם נמצאים על הפרי בשעת גמר בישולו[יח].

מַתְקִיף לָהּ רַב שִׁימִי מִנְּהַרְדְּעָא, וּבִשְׁאָר אִילָנֵי מִי פְּלִיגִי רַבָּנָן עֲלֵיהּ - וכי בשאר האילנות שאינם גפן חולקים חכמים על רבי יוסי, שניתן לומר שרק רבי יוסי סובר שהפירות בעודם קטנים נקראים פירות, **וְהָתְנַן** - והרי שנינו במשנה (שביעית פ"ד מ"י), לענין האיסור לקצוץ אילן של פירות שביעית, משום שאסור להפסיד פירות שביעית[יט], **מֵאֵימָתַי אֵין קוֹצְצִין אֶת הָאִילָנוֹת בַּשְּׁבִיעִית**, כלומר, כמה יהיו הפירות גדולים שיהיה אסור לקוץ את האילן, **בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים, כָּל הָאִילָנוֹת מִשֶּׁיּוֹצִיאוּ** - משעה שיתחילו הפירות לצאת[כ]. **וּבֵית הִלֵּל אוֹמְרִים, הֶחָרוּבִין** אסור לקוצם, **מִשֶּׁיְּשַׁרְשְׁרוּ** - משעה שהחרובים יתחילו להכביד ויהיו נראים כתלויים בשרשרות[כא], **וְהַגְּפָנִים מִשֶּׁיְּגָרְעוּ** - משעה שיגדלו קצת ויהיו נקראים 'גירוע'[כב]. **וְהַזֵּיתִים מִשֶּׁיָּנִיצוּ** - משעה שתגדל הקליפה שגדלה סביב הזית כשהוא קטן[כג], שפחות משיעור זה אינם נחשבים פירות[כד], ואין איסור להפסידם, **וּשְׁאָר כָּל הָאִילָנוֹת מִשֶּׁיּוֹצִיאוּ** - משעה שיתחילו הפירות לצאת. **וְאָמַר רַב אַסִּי, הוּא בּוֹסֶר הוּא גֵּרוּעַ** - בוסר שאמרו בכל מקום[כה], וגירוע שאמרו כאן, שיעור אחד הם, **והוּא פּוֹל הַלָּבָן**[כו]. ומבררת הגמרא את דברי רב אסי, ותמהה, **פּוֹל הַלָּבָן סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - וכי עולה בדעתך שבוסר וגירוע שאמרו, הוא פול הלבן, הרי בענבים אנו עוסקים ולא בפול. מבארת הגמרא, **אֶלָּא אֵימָא** - כך תפרש את המימרא, שבוסר, **שִׁיעוּרוֹ** הוא כשיהיו הענבים גדולים **כְּפּוֹל הַלָּבָן**[כז]. ומסיימת הגמרא, את קושיית רב שימי מנהרדעא, **מַאן שָׁמְעַתְּ לֵיהּ דְּאָמַר** - מיהו התנא שסובר, **שֶׁבּוֹסֶר אִין** - נחשב פרי, **וּסְמָדַר לֹא** נחשב פרי, **רַבָּנָן**, שהרי רבי יוסי סובר שאף סמדר נחשב פרי, ואם כן ודאי משנה זו שאמרה שבענבים רק בוסר נחשב פרי, ומשמע שסמדר אינו פרי, ודאי רבנן היא[כח], **וְקָתָנֵי** - ומבואר במשנה, **שֶׁשְּׁאָר כָּל הָאִילָנוֹת מִשֶּׁיּוֹצִיאוּ** - משעה שמתחיל הפרי לצאת, הוא נחשב פרי, ואם כן הקפריסין צריכים להיות אסורים משום שומר, כיון שהאביונות מתחילת יציאתם נקראים פרי, כשאר כל האילנות[כט].

אֶלָּא אָמַר רָבָא, הטעם שאין הקפריסין נקראים שומר, הוא משום **דְּהֵיכָא אָמְרִינַן דְּהָוֵי שׁוֹמֵר לַפְּרִי** - שהיכן אמרו שהשומר על הפרי אסור בערלה, כיון שהוא טפל לפרי, **הֵיכָא דְּכִי שָׁקְלַתְּ לֵיהּ לְשׁוֹמֵר מָיְית פֵּירָא** - רק במקום שאם ינטל השומר, לא יתקיים הפרי, אבל **הָכָא** - כאן בקפריסין, **כִּי שָׁקְלַתְּ לֵיהּ** - אף אם ינטלו הקפריסין, **לֹא מָיְית פֵּירָא** - ממשיך הפרי להתקיים, ולכן אינו נחשב 'שומר' ואינו נאסר משום ערלה, ואינו דומה לנץ של רימון, שאם ינטל לא יתקיים הרימון, ולכן הוא נחשב 'שומר' ונאסר משום ערלה. ומביאה הגמרא סמך לדברי רבא, ומספרת, **דַּהֲוָה עוּבְדָא** - שהיה מעשה, **וְשַׁקְלוּהָ לְנֵץ דְּרִמּוֹנָא** - שנטלו את הנץ מהרימון, **וְיָבַשׁ רִמּוֹנָא, וְשַׁקְלוּהָ לְפִרְחָא דְּבִיטְיָתָא** - ונטלו את הקפרס מהאביונה, **וְאִיקַּיֵּים בִּיטְיָתָא** - והתקיימה האביונה.

(וְהִלְכְתָא כְּמַר בַּר רַב אַשִׁי, דְּזָרִיק אֶת הָאֲבִיּוֹנוֹת וְאָכִיל אֶת הַקַּפְרִיסִין, וּמִדִּלְגַבֵּי עָרְלָה לָאו פֵּירָא נִינְהוּ, לְגַבֵּי בְּרָכוֹת נַמִּי לָאו פֵּירָא נִינְהוּ, וְלֹא מְבָרְכִינַן עֲלֵיהּ בּוֹרֵא פְּרִי הָעֵץ אֶלָּא בּוֹרֵא פְּרִי הָאֲדָמָה[ל]**)**.

★

טז. **ואמרו** שם בתחילת המשנה, שסמדר מותר בערלה.

יז. **רש"י** (ד"ה ופליגי). וראה בפני יהושע (ברש"י ד"ה ופליגי), שהעיר מדוע הוצרך רש"י לפרש שהוא משום שהלכה כרבים, הרי אף אם אין הלכה כמותם, כיון שבחוץ לארץ הלכה כדברי המיקל, היה מותר למר בר רב אשי לאכול את הקפריסין. וראה שם מה שכתב ליישב.

יח. **הקשה** רבי עקיבא איגר (ד"ה רב נחמן), איך ניתן לומר שהטעם שאכל מר בר רב אשי את הקפריסין, הוא משום שסובר כחכמים שאין הפרי נקרא פרי עד גמר בישולו, שאם כן מדוע זרק את האביונות, הרי בזמן שהקפריסין מחוברים בהם, עדיין לא נגמר בישולם [כמבואר בגמרא], ואם כן עדיין אינם אסורים בערלה. ותירץ העוללות אפרים (דין ו ד"ה ולאותי), שאין הקפרס נופל לגמרי קודם גמר פרי, אלא שנפרד מהפרי, ושוב אינו שומר עליו, אבל עדיין דבוק קצת, וכיון שאינו שומר עליו בשעת גמר פרי, אינו נקרא שומר לפרי, והמעשה במר בר רב אשי, היה לאחר גמר בישולו. ואף מה שכתב רש"י (ד"ה קפרס) שסמוך לגמר הפרי הקפרס נופל, אין הכוונה שנופל לגמרי, אלא, שנפרד קצת ואינו שומר עליו יותר.

יט. **שנאמר** בשביעית (ויקרא כה ו), 'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה', ודרשו (פסחים נב:), שפירות שביעית ניתנו רק 'לאכלה' ולא להפסד. ובפירוש המשניות להרמב"ם (שביעית פ"ד מ"י) כתב שטעם האיסור הוא משום שהתורה הפקירה את הפירות, ואם יקצצם נחשב גוזל את הרבים. וראה בתוספות יו"ט (שם) שאין זה טעם נוסף, אלא הרמב"ם בא לתת טעם למה אסרה התורה להפסיד פירות שביעית, משום גזל הרבים. וביארו התוספות (ד"ה אין), שמדובר באילן שאין בו איסור של בל תשחית [והוא מה שנאמר (דברים כ יט) 'לא תשחית את עצה'], משום שמדובר באילן שמוציא פירות פחות מקב, שבאילן כזה אין איסור של בל תשחית [כמבואר בב"ב (כו.)], או שמדובר באילן שלעשות ממנו קורות, שוה דמים רבים, שאין בו איסור של בל תשחית [כמבואר בב"ק (צא:)], ולכן אין בו איסור רק משום הפסד פירות שביעית.

כ. **רש"י** (ד"ה משיוציאו). ורבי עקיבא איגר בגליון הש"ס העיר שרש"י בפסחים (נג: ד"ה משיוציאו) פירש, שהוא משעה שיצאו תחילת העלין בימי ניסן, ונשאר בצ"ע.

כא. **רש"י** (ד"ה משישרשרו), ור"ש (שביעית פ"ד מ"י).

כב. **רש"י** (ד"ה משיגרעו, פסחים נג. ד"ה משיגרעו). ובסמוך תבאר הגמרא מהו שיעור זה. והשיטה מקובצת (ד"ה ובית הלל) והרמב"ם (פירוש המשניות שם) פירשו, שיגרעו היינו שיהיו בהם גרעינים. והמאירי (ד"ה מותר) כתב שיש מפרשים ששיעור משיגרעו, משיוציאו לחות, כלשון הפסוק (איוב לו כז) 'כי יגרע נטפי מים'.

כג. **רש"י** בפסחים (נג. ד"ה משינצו) פירש, שנץ בזיתים, הוא כמו מתחלי בתמרים.

כד. **תוספות** (ד"ה שיעורו).

כה. **כגון**, גיטין (לא.), ועוקצין (פ"ג מ"ו).

כו. **פול** הוא מין קטניות, כמבואר ברא"ש (כלאים פ"א מ"א ד"ה פול).

כז. **הגמרא** הביאה את דברי רב אסי לומר, שלא ניתן לומר שגירוע הוא שיעור של סמדר, ומשנה זו היא כרבי יוסי, שסובר שפרי קודם גמר בישולו נקרא פרי, אבל לחכמים גם שאר אילנות אינם נחשבים פרי עד גמר הפרי שכיון שגירוע הוא בוסר, וחכמים הם הסוברים שרק בוסר נחשב פרי, אם כן ודאי משנה זו חכמים היא, ומוכח שהם סוברים ששאר הפירות חוץ מענבים, אף קודם שנתבשלו, הם נקראים פרי. רש"י בפסחים (נג. ד"ה ומאן).

כח. **ואף** שאמרה הגמרא לעיל, שחכמים סוברים שאין הפרי נקרא פרי עד שיגמר בישולו, מכל מקום בוסר בענבים נחשב כגמר פרי, כמבואר ברש"י בבבא קמא (נט. ד"ה אבל).

כט. **אף** שדחתה הגמרא תירוץ זה, שאין נחשב שומר רק מה שנמצא על הפרי בשעת גמר פרי, מכח דברי רב נחמן, מכל מקום מבואר בשיטה מקובצת (ד"ה סבר), וברא"ה (ד"ה אמר), ובחינוך (מצוה רמו), שהדין שאין נקרא שומר לפרי אלא כשהוא שומר על הפרי בשעה שנקרא פרי, הוא אף למסקנא.

ל. **כתבו** תלמידי רבינו יונה (ד"ה ומדלגבי) והרא"ש (סי' ג) והמהרש"ל (ד"ה מן), שכל זה אינו מדברי הגמרא, אלא דברי ההלכות גדולות הם [וכן מבואר בתוספות (ד"ה והלכתא)], שסבר שכיון שאין הקפריסין אסורים בערלה, אינם נחשבים פרי אף לענין ברכה. והקשו עליו התוספות והרא"ש, שבגמרא מבואר שהטעם של מר בר רב אשי הוא, משום שבחוץ לארץ הלכה כדברי המיקל, אבל בארץ סבר שהקפריסין אסורים בערלה, וכיון שבארץ הם נחשבים פרי לענין ערלה, אף לענין ברכה יש להחשיבם כפרי, שאין לחלק בברכה בין הארץ לחוץ לארץ. ובתלמידי רבינו יונה (ד"ה ומדלגבי) מבואר, שמה שאמר 'ומדלגבי ערלה לאו פירא', הכוונה היא, שכיון שלענין ערלה, אינו 'ודאי' פרי אלא ספק פרי, לכן גם לענין ברכה ברכתו בורא פרי האדמה, שעדיף לברך עליו בורא פרי האדמה, כמו בכל דבר שהוא ספק אם מברכים עליו בורא פרי העץ או בורא פרי האדמה, שדינו לברך עליו בורא פרי האדמה. והביאו עוד (ד"ה ותימה), שיש שרצו לומר, שרב פסק כרבי עקיבא לגמרי, ואף בארץ סבר רב שמותר לאכול את הקפריסין, ולדבריהם, אף לענין ברכה ודאי אין לברך על הקפריסין בורא פרי העץ.

ולוקח ובלבד שלא יראנו לוקט רבי עקיבא במקום ר"א עבדינן כותיה [א] וב"ש במקום ב"ה אינה משנה ותיפוק ליה דנעשה שומר לפרי ורחמנא אמר [א] וערלתם ערלתו את פריו [א] את הטפל לפריו ומאי ניהו שומר לפרי אמר רבא היכא אמרינן דנעשה שומר לפרי היכא דאיתיה בין בתלוש בין במחובר הכא במחובר איתיה בתלוש ליתיה איתיביה אביי [ב] [ב] פיטמא של רמון מצטרפת והנץ שלו אין מצטרף מדקאמר הנץ שלו אין מצטרף אלמא דלאו אוכל הוא ותנ' גבי ערלה [ג] [ג] קליפי רמון והנץ שלו קליפי אגוזים [ד] והגרעינין חייבין בערלה אלא אמר רבא היכא אמרינן דנעשה להו שומר לפירי היכא דאיתיה בשעת גמר פירא האי קפרס ליתיה בשעת גמר פירא איני והאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה [ד] הני מתחלי דערלה אסירי הואיל ונעשו שומר לפירי ושומר לפירי אימת הוי בכופרא וקא קרי ליה שומר לפירי רב נחמן סבר לה כרבי יוסי דתנן [ה] רבי יוסי אומר סמדר אסור מפני שהוא פרי ופליגי [ה] רבנן עליה מתקיף לה רב שימי מנהרדעא ובשאר אילני מי פליגי רבנן עליה והתנן [ו] מאימתי אין קוצצין את האילנות בשביעית ב"ש אומרים כל האילנות משיוציאו וב"ה אומרים [ו] החרובין משישרשרו והגפנים משיגרעו והזיתים משינצו ושאר כל האילנות משיוציאו ואמר רב אסי הוא בוסר הוא גרוע הוא פול הלבן פול הלבן ס"ד אלא אימא [ז] שיעורו כפול הלבן מאן שמעת ליה דאמר בוסר אין סמדר לא רבנן וקתני שאר כל האילנות משיוציאו אלא אמר רבא היכא אמרינן דהוי שומר לפרי היכא דכי שקלת ליה לשומר מיית פירא הכא כי שקלת ליה לא מיית פירא הוה עובדא ושקלוה לנץ דרמונא ויבש רמונא ושקלוה לפרחא דביטיתא ואיקיים ביטיתא (והלכתא כמר בר רב אשי דזריק את האביונות ואכיל את הקפריסין ומדלגבי ערלה לאו פירא נינהו [ח] לגבי ברכות נמי לאו פירא נינהו ולא מברכינן עליה בורא פרי העץ אלא בורא פרי האדמה [א]). פלפלי רב ששת אמר שהכל רבא אמר [ט] לא כלום ואזדא רבא לטעמיה דאמר [י] רבא [י] כס פלפלי ביומי דכפורי פטור כס זנגבילא ביומא דכפורי פטור מיתיבי [כ] היה ר"מ אומר ממשמע שנאמר [א] וערלתם ערלתו את פריו איני יודע שעץ מאכל הוא אלא מה ת"ל עץ מאכל להביא עץ שטעם עצו ופריו שוה ואיזהו זה הפלפלין ללמדך שהפלפלין חייבין בערלה וללמדך שאין ארץ ישראל חסרה כלום שנאמר [ב] ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם לא תחסר כל בה לא קשיא [כ] הא ברטיבתא הא ביבשתא אמרי ליה רבנן [ב] למרימר [ל] כס זנגבילא ביומא דכפורי פטור והא אמר [ג] רבא [מ] האי המלתא דאתיא מבי הנדואי שריא ומברכין עליה בפה"א לא קשיא הא ברטיבתא הא ביבשתא. חביץ קדרה וכן דייסא רב יהודה אמר שהכל נהיה בדברו רב כהנא אמר [נ] במ"מ בדייסא גרידא כ"ע לא פליגי דבמ"מ כי פליגי בדייסא כעין חביץ קדרה רב יהודה אמר שהכל סבר דובשא עיקר רב כהנא אמר בורא מיני מזונות סבר סמידא עיקר א"ר יוסף כותיה דרב כהנא מסתברא דרב ושמואל דאמרי תרוייהו [ס] כל שיש בו מחמשת המינין מברכין עליו בורא מיני מזונות [ז]: גופא רב ושמואל דאמרי תרוייהו [ס] כל שיש בו מחמשת המינין מברכין עליו בורא מיני מזונות ואיתמר נמי רב ושמואל דאמרי תרווייהו כל שהוא מחמשת המינין מברכין עליו בורא מיני מזונות וצריכא דאי אשמעינן כל שהוא הוה אמינא משום דאיתיה בעיניה אבל על ידי תערובות לא קמ"ל

רש"י

ובלבד שלא יראנו. החבר כשהוא לוקט מן הנטיעות: אינה משנה. ואין זה ספק אלא ודאי: ותיפוק ליה. דאי נמי ר' עקיבא דאמר לענין מעשר דלאו פירא נינהו, לענין ערלה אסירי קפריסין דהוה ליה שומר: בתלוש ליתיה. סופו שנופל הימנו כשמגיע להתבשל: פיטמא של רמון. הפרח [ד] שבראשו, כעין שיש לתפוחים ולספרגלין: מצטרפת. לכביצה לטומאת אוכלין: והנץ שלו. נץ ברמון כקפרס באביונות: אין מצטרף. אע"ג דקי"ל בהעור והרוטב (ד' קיז:) שומרים מצטרפין לטומאה קלה דהיינו טומאת אוכלין, הני מילי קליפת האגוז והרמון, אבל הנץ שומר על גבי שומר הוא ואין מצטרף, והכי אמרינן בהעור והרוטב (ד' קיט:): חייבים בערלה. דרחמנא רבינהו מאת פריו הטפל לפריו, והא נץ ליתיה שומר בתלוש שכשמתיבש נופל מעל הקליפה: קפרס ליתיה בגמר פירא. כשמגיע סמוך לבשולו הוא נופל ממנו: מתחלי. בתמרי כקפרס בנלף: בכופרא. כשהתמרים קטנים קודם בשולם: סבר לה כר' יוסי. דכופרא הוי פרי ואע"פ שלא נגמר, לפיכך שומר שלו חשוב שומר: סמדר אסור. ענבים כיון שנפל הפרח וכל גרגיר נראה לעצמו קרוי סמדר, וקאמר ר' יוסי כיון שבא לכלל סמדר קרוי פרי ואסור משום ערלה: ופליגי רבנן עליה. והלכה כרבים, הלכך אביונות בעוד שהקפריסין בהן לאו פירי נינהו ולא מיקרו קפריסין שומר לפרי: בשאר אילנות. חוץ מן הענבים: אין קוצצין בשביעית. דרחמנא אמר לאכלה ולא להפסד [ל]: [ה] משיוציאו. את [ה] הפרי: משישרשרו. משיראו בהן כמין שרשרות של חרובין: משיגרעו. שהענבים גסים כגרוע, ולקמן מפרש לה: משינצו. משיגדל הנץ סביב: הוא בוסר הוא גרוע. כל מקום שהזכירו בוסר הוא גרוע: פול הלבן ס"ד. הא בענבים קיימינן: מאן שמעת ליה דאמר. גבי ענבים בוסר הוא דהוי פרי אבל סמדר לא: רבנן. הוא דפליגי עליה דר' יוסי במסכת ערלה, וקאמרי בשאר אילנות דמשיוציאו הוי פרי הראוי: ביטיתא. אביונות: כס פלפלי. כל דבר שאדם אוכל שלא כדרכו מקרי כסיסה: פטור. מכרת: המלתא. ליטוארי"ין בלעז: שריא. אין בה לא משום בשולי נכרים ולא משום געולי נכרים [ל]: הנדואי. כושיים: חביץ קדרה. מין מאכל קפוי, כמו חלב שמבשלוהו בקיבה כך עושין מאכל קפוי בקדרה. ולקמן [ו] מפרש לה קמחא ודובשא ומשחא, וקרו ליה אברושד"י: דייסא. של חטים כתושות במכתשת: דייסא כעין חביץ קדרה. לקמן [מ] מפרש לה חטי דמתברי באסיתא ויהבו בהו דובשא ועביד להו בקדירה: סמידא. סלת:

תוספות

קליפי אגוזים והגרעינין חייבין בערלה. דפירי נינהו מכאן יש לברך על הגרעינין של גודגדניות וגרעיני אפרסקין ושל תפוחים וכל מיני גרעינים של פירות בורא פרי העץ: אין קוצצין אילנות בשביעית. וא"ת בלא שביעית נמי תיפוק ליה לאסור משום לא תשחית את עצה (דברים כ) וי"ל דלא טעין קבא דלא שייך ביה לא תשחית כדאיתא פ' לא יחפור (ב"ב כו.) אי נמי איירי דמעולה בדמים לעשות ממנה קורות דאז [י] לא שייך לא תשחית ומיהו משום איסורא דשביעית איכא לאכלה ולא לסחורה [פ] ולא להפסד: שיעורו כפול הלבן. ופחות מכאן לא הוי פירא מכאן יש ללמוד דעל בוסר פחות מפול לא מברכינן עליה בורא פרי העץ אלא בורא פרי האדמה: לשון ה"ג והלכתא כמר בר רב אשי מדלגבי ערלה לאו פירא הוא וכו'. והיה אומר הר"מ דלגבי ערלה [ו] לאו פירא הוא היינו משום דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בח"ל אבל בארץ ודאי הוי פירא ומברכין עליו בורא פרי העץ ובברכות ליכא חלוק בין בארץ לח"ל: ברטיבא. כגון ליטוארי"ו בלעז מברכינן עליה בורא פרי האדמה אבל יבישתא לא מברכינן עליה וכן הלכה בזנגבילא שקורין זינזי"ברו בלעז וכן (א) קל"ו של גרופל"י שאין רגילים לאכול [אלא [ס]] ברטיבתא כגון [ט] בליטוארי"ו אין מברכין עליהם כלל ביבשתא אבל עץ של קנמון שקורין קניל"א מברכין עליו בורא פרי האדמה מפני שרגילין לאכלו ביובש וגם הוא גדל על הארץ כמו קנים ועל צוקר"ו מברכין בורא פרי העץ כי יערי עם דבשי (שיר ה) זה צוקר"ו ואגוז שקורין מושקד"א מברכין בורא פרי העץ שגם נוהגין לאכול אותו ביובש: כל שיש בו מחמשת המינין מברכין עליו בורא מיני מזונות. וכן קלייריט"ש בלע"ז שעושים מקמח ומים או מחלב מברכין עליהם בורא מיני מזונות וכן כשנותנים קמח לתוך פולין או לתוך עדשים או כרישים וכן לתוך שקדים שעושין לחולה אם עושין אותו כדי שיסעוד הלב אז צריך לברך בורא מ"מ [ע] ואם לדבק (ב) בעלמא [ע] אינו צריך לברך בורא מ"מ וטוב להחמיר ולגמעו [ע] בתוך הסעודה לאחר ברכת המוציא ופטור ממה נפשך: בורא

עין משפט נר מצוה

כה א טוש"ע י"ד סי' רלד סעיף א:
כו ב מיי' פ"ה מהל' טומאת אוכלין הלכה כא:
כז ג מיי' פ"ט מהל' מ"ש ונטע רבעי הל' יג טוש"ע י"ד סי' רלד סעיף א:
כח ד מיי' שם וטור שו"ע יו"ד סימן רלד סעיף א:
כט ה מיי' שם:
ל ו ז מיי' פ"ה מהל' שמטה ויובל הלכה יח טוש"ע או"ח סימן רב סעיף ב:
לא ח מיי' פ"ח מהל' ברכות הלכה ו סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רב סעיף ו:
לב ט י כ ל מיי' שם הל' ז וסמג שם ומיי' פ"ב מהל' שביתת עשור הלכה ו סמג לאוין סט טוש"ע או"ח סי' רב סעיף טז יח ובסי' תריב סעיף א:
לג מ טוש"ע או"ח סי' רג סעיף ו:
לד נ ס מיי' פ"ג מהל' ברכות הל' ד סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רח סעיף ב וסעיף ט:

לעזי רש"י

ליטואריי"ו. פירוש מרקחת העשויה מבשמים כתושים בדבש (עיין רש"י יומא דף פא ע"ב). אברושד"י. פירוש תבין קדירה, מין מאכל קפוי (אין זה לעז אלא לשון גמרא. עיין ערוך ערך אברושך וערך תבן ב' ודק"ס דף קא ע"ב אות ל): זינזיבר"ו. פירוש זנגביל (עיין ערוך ערך זנגביל). קל"ו של גרופל"י. פירוש מסמר של נגלי"ן (מרדכי סימן קי"ז), לפורן (כריתות דף ו ע"א). קניל"א. פירוש קנמון (עיין רש"י שמות ל, כג). צוקר"ו. פירוש יערת הדבש (מרדכי סימן קי"ז ועיין רש"י ש"א יד, כז ושה"ש ה, א), קנה שעושין ממנו הסוכר (ערוך ערך חלב ה' ועיין תוספות ע"ז דף יד ע"ב ד"ה חלב). מושקד"א. פירוש אגוז מושקט (ברכות מהר"ם סימן ט): קלייריט"ש. פירוש לביבות (ספר הגייר עמוד קל"ו):

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

רב נסים גאון

מאימתי אין קוצצין את האילנות בשביעית. ומפני מה אין קוצצין מפני שאמר הכתוב והיתה שבת הארץ לכם לאכלה ודרשי' לה לאכלה ולא להפסד ובמסכת דפסחים בפרק מקום שנהגו (דף נב) כדאמרינן ר' אילא קץ כפנייתא דשביעי' אקשי' עליה והיכי עבד הכי לאכלה אמר רחמנא ולא להפסד וכו' ומפרקינן בסופיה אלא ר' אילא בדנסחני קץ כלומר שאין באין לידי גמר פרי ולכך התיר ר' אילא לקוצץ והכין אמר בעל הלכות בפירוש' דנסחני כפניות דנסחני דקרו להו גופרי מברכין עליהן בורא פרי העץ דכיון דלא עבדי פירא אחריני היינו פירייהו ואית בבבא קמא בפ' החובל בחברו (דף צא) אמר רב דיקלא דטעין קבא אסור למקצייה והא אנן תנן וכמה יהא בזיתים ולא יקוצנו רובע שאני זיתים דחשיבי וזו המשנה אע"פ שהיא בשביעית לא הקשו ממנה עליה דרב אלא משיעורא דאית ביה דהוא רובע ורב אמר קב אלא מיהו דברי רב בכל השנים קאמר ואינן מיוחדין בשביעית בלבד מפני שכל דבר שיש בו הפסד הוא אסור מן הכתוב דכתיב (דברים כ) לא תשחית את עצה הלא תראה כי כל שדמי עציו יקרים ויש הנאה מעציו יותר מפריו מותר לקוצו הואיל והוא משתכר בקציצתו אינו עובר עליו משום לא תשחית כדאמרי' אמר רבינא ואם היה מעולה בדמים מותר ואיתא בברייתא נמי סיועא להא רק עץ אשר תדע זה אילן מאכל כי לא עץ מאכל הוא זה אילן סרק וכי מאחר שסופנו לרבות כל דבר מה ת"ל כי לא עץ מאכל הוא להקדים סרק למאכל יכול אפי' מעולה בדמים ת"ל רק ואיתא בבבא בתרא בפרק לא יחפור (דף כו) מאי דמסייע לה ובסוף פ' הישן תחת המטה (סוכה דף כט) הזכירו

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [בילה יא: יבמות ט.], ב) עוקצין פ"ב מ"ג [חולין קיח:], ג) ערלה פ"א משנה ח, ד) פסחים דף נג:, ה) ערלה פ"א משנה ז, ו) שביעית פ"ד משנה יוד פסחים דף נג:, ז) יומא פא:, ח) שם סוכה לה. [ע"ש בפירש"י ומלוה לייסב], ט) יומא שם, י) עיין תוס' לקמן לח. ד"ה האי דובשא, כ) פסחים נב:, ל) עיין ע"ז דף לח:, מ) לז., נ) [כדאיתא בב"ק לא:], ס) ע"ז סב ע"א.

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה ברטיבא וכו'. וכן מסמר של גרופל"י שאין: (ב) ד"ה כל שיש וכו'. ואם לדבק. נ"ב ע"ל דף ל"ט ע"א:

גליון הש"ס

גמ' כל שיש בו כו'. ע' לקמן מ"א ע"ב תוס' ד"ה אלא כו': רש"י ד"ה משיוציאו את הפרי כו'. עי' פסחים נ"ב ע"ב ברש"י ד"ה משיוציאו וצ"ע: תוס' ד"ה כל כו'. ואם לדבק. לקמן ל"ט ע"א: בא"ד א"צ לברך כו'. לישנא קייטא הוא מה דנקטו א"צ לברך הא אף אינו רשאי לברך במ"מ דהוי כמברך על שקדים במ"מ דהוי ברכה לבטלה: בא"ד בתוך הסעודה. ק"ל הא שקדים תוך הסעודה טעון ברכה וצ"ע [י]:

תורה אור השלם

א) וְכִי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ וּנְטַעְתֶּם כָּל עֵץ מַאֲכָל וַעֲרַלְתֶּם עָרְלָתוֹ אֶת פִּרְיוֹ שָׁלֹשׁ שָׁנִים יִהְיֶה לָכֶם עֲרֵלִים לֹא יֵאָכֵל: [ויקרא יט, כג]
ב) אֶרֶץ אֲשֶׁר לֹא בְמִסְכֵּנֻת תֹּאכַל בָּהּ לֶחֶם לֹא תֶחְסַר כֹּל בָּהּ אֶרֶץ אֲשֶׁר אֲבָנֶיהָ בַרְזֶל וּמֵהֲרָרֶיהָ תַּחְצֹב נְחֹשֶׁת: [דברים ח, ט]

הגהות וציונים

א] מהרש"ל מ"ז כי הוא מבעל ה"ג ואינו מן הגמ' וכן הוא להדיא ברא"ש (גליון): ב] ביומא איתא א"ל רבינא] (גליון): ג] יש להוסיף ומי אמר רבא (זאת מנוחתי): ד] עיין בפי' הרע"ב בעוקצין פ"ב מ"ג שפירש שהפיטמא הוא הדד והנץ הוא הפרח: ה] בספר חפץ ה' לבעל אוה"ח הקדוש כתב שדברי רש"י קאי על ב"ה וצ"ל דבור זה אחר ד"ה "משינצו" עיי"ש (ומיושב בזה קושיית רעק"א בגליון הש"ס): ו] לפנינו בגמרא ליתא ובכמה דפוסים איתא זה לקמן לז ע"א בגליון מספר הלכות גדולות עיין דק"ס לקמן לז ע"א: ז] יש להוסיף בחו"ל (זאת מנוחתי): ח] כ"ה בתוס' ר"פ: ט] הב"י שם העתיק כמו בליטוארי"ו אין מברכין עליה ביבשתא: י] עיין משנ"ב סי' רח ס"ק יג שתירץ דבחולה שצריך לשקדים עיקר קביעת סעודתו עליהם:

פלפל הוא פרי הגדל על אילן נמוך[לא], וקודם שהתייבש אפשר לאוכלו, אך לאחר שהתייבש אין רגילים לאוכלו, כיון שהוא חריף, וטוחנים אותו לתבלין.

הגמרא דנה כיצד מברכים על פלפלים:

אומרת הגמרא, **פִּלְפְּלֵי, רַב שֵׁשֶׁת אָמַר**, מברכים עליהם **שֶׁהַכֹּל**[לב], **וְרָבָא אָמַר לֹא כְּלוּם** - אין מברכים עליהם כלל, כיון שאינו אוכל בדרך אכילתו[לג], **וְאָזְדָא רָבָא לְטַעְמֵיהּ** - ודבר זה שאמר רבא, לשיטתו אמרו, **דְּאָמַר רָבָא, כָּס** [-כסס, כל האוכל דבר שלא כדרך אכילתו נקרא כוסס] **פִּלְפְּלֵי בְּיוֹמֵי דְכִפּוּרֵי** - ביום הכיפורים, **פָּטוּר** מכרת[לד], וכן **כָּס זַנְגְּבִילָא** [-זנגביל, והוא דומה לחתיכות עצים העשוי לתבלין[לה]], **בְּיוֹמָא דְכִפּוּרֵי, פָּטוּר**, כיון שאין זה דרך אכילתו[לו], ומשום כך אף אין מברכים עליהם.

מֵיתִיבֵי - הקשו בני הישיבה על דברי רב ששת ורבא, שנינו בברייתא, **הָיָה רַבִּי מֵאִיר אוֹמֵר**, נאמר בערלה (ויקרא יט כג) 'וְכִי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ וּנְטַעְתֶּם כָּל עֵץ מַאֲכָל וַעֲרַלְתֶּם עָרְלָתוֹ אֶת פִּרְיוֹ שָׁלֹשׁ שָׁנִים יִהְיֶה לָכֶם עֲרֵלִים לֹא יֵאָכֵל', ויש לדייק, **מִמַּשְׁמַע שֶׁנֶּאֱמַר** - מתוך מה שנאמר **'וַעֲרַלְתֶּם עָרְלָתוֹ אֶת פִּרְיוֹ** וגו' לא יֵאָכֵל' **אֵינִי יוֹדֵעַ שֶׁהָעֵץ** שנאמר בפסוק **עֵץ מַאֲכָל** [-אילן המוציא פירות] **הוּא**, שהרי הזהיר הכתוב שלא יאכל, ודאי עץ מאכל הוא[לז], ולמה הוצרכה התורה לכתוב בפירוש 'עץ מאכל', **אֶלָּא, מַה תַּלְמוּד לוֹמַר** - מה מלמדנו הכתוב באומרו **'עֵץ מַאֲכָל', לְהָבִיא** - לרבות **עֵץ** שהוא עצמו מאכל, **שֶׁטַּעַם עֵצוֹ וּפִרְיוֹ שָׁוֶה** [-שאף בעץ יש מטעם הפרי], **וְאֵיזֶהוּ, זֶה הַפִּלְפְּלִין**[לח], **לְלַמֶּדְךָ שֶׁהַפִּלְפְּלִין** מין אילן הם[לט], **וְחַיָּיבִין בְּעָרְלָה. וּלְלַמֶּדְךָ**[מ] **שֶׁאֵין אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל חֲסֵרָה כְּלוּם**, שאפילו פלפלין גדלים בה, וכמו **שֶׁנֶּאֱמַר** על ארץ ישראל (דברים ח ט), **'אֶרֶץ אֲשֶׁר לֹא בְמִסְכֵּנֻת תֹּאכַל בָּהּ לֶחֶם**[מא] **לֹא תֶחְסַר כֹּל בָּהּ'**. הרי שפלפלין נחשבים פרי לענין ערלה, וכיון שכל שנחשב פרי לענין ערלה, נחשב פרי אף לענין ברכה[מב], מדוע אין מברכים על הפלפלין בורא פרי העץ[מג]. מתרצת הגמרא, **לֹא קַשְׁיָא, הָא בִּרְטִיבְתָּא הָא בְּיַבִּשְׁתָּא** - הברייתא שאמרה שפלפלין חייבים בערלה, היינו ברטיבתא, בעוד שהפלפלים לחים, שאז הדרך לאוכלם[מד], ומה שנחלקו רבא ורב ששת, היינו ביבשתא, לאחר שנתייבשו הפלפלים[מה].

הגמרא מבארת את דברי רבא בזנגביל:

אָמְרֵי לֵיהּ רַבָּנָן לְמָרֵימָר - שאלו בני הישיבה את מרימר, איך אמר רבא **שֶׁכָּס זַנְגְּבִילָא בְּיוֹמָא דְכִפּוּרֵי, פָּטוּר**, משום שאין הדרך לאוכלו, **וְהָא** - והרי **אָמַר רָבָא, הַאי הַמַּלְתָּא** [-מרקחת של זנגביל[מו]] **דְּאָתְיָא מִבֵּי הִנְדְּוָאֵי** - הבאה מארץ כוש[מז], **שַׁרְיָא** - מותרת, ואין לחוש בה לאיסור, לא משום בישול נכרי, כיון שהזנגביל הוא דבר שנאכל כמו שהוא חי[מח], ולא משום שמא נתבשל בכלים שנתבשלו בהם דברים אסורים, כיון שהטעם שנוסף במרקחת מהדברים האסורים, הוא מגרע את טעם המרקחת, והוא טעם לפגם שאינו אוסר[מט], **וּמְבָרְכִין עָלֶיהָ בּוֹרֵא פְּרִי הָאֲדָמָה** כיון שהזנגביל הוא עיקר המרקחת, ומברכים עליה את הברכה הראויה לזנגביל[נ]. וממה שאמר רבא שאין בזנגביל איסור משום בישולי נכרים, מוכח שסבר שזנגביל נאכל כמו שהוא חי[נא], ואם כן איך אמר רבא שזנגביל אין הדרך לאוכלו. מתרצת הגמרא, **לֹא קַשְׁיָא, הָא בִּרְטִיבְתָּא הָא בְּיַבִּשְׁתָּא** - מה שאמר רבא שזנגביל נאכל חי, היינו ברטיבתא[נב], בעוד שהזנגביל

לא. **רש"י** בסוכה (לה. ד"ה חייבין).

לב. **בהמשך** תבאר הגמרא, באיזה פלפלים נחלקו רב ששת ורבא, וראה בהערה להלן, מה טעמו של רב ששת.

לג. **שדרך** אכילתם היא רק כשנותנים אותם לתבלין. וראה הערה להלן, בענין הברכה על פלפלים לחים.

לד. **האוכל** ביום הכיפורים חייב כרת, כמפורש בתורה (ויקרא כג כט).

לה. **ערוך** (ערך זנגביל). ובלשוננו קורין לזנגבילא 'אינגבער'. ערוך השולחן (יו"ד סי' נו סט"ז).

לו. **שכיון** שאין זה דרך אכילתו, אכילה זו, אינה אכילה שמשיבה את הנפש [שפלפלין אין בהם הנאה כלל, ואדרבה מזיקים הם שהם שורפין בגרון. בית יוסף (סי' תקסז)], וביום הכיפורים אינו חייב אלא על אכילה שמשיבה את הנפש. רש"י ביומא (פא: ד"ה כס). שאיסור אכילה ביום הכיפורים אינו שוה לשאר איסורי אכילה, משום שהתורה אמרה (ויקרא כג כט) 'כל הנפש אשר לא תעונה', וכל אכילה שלא יישבה את דעתו, עדיין מעונה הוא, כמבואר ביומא (פ.). והשיטה מקובצת (ד"ה דאמר), והמאירי (ד"ה ומה) פירשו, שאינו חייב עליהם ביום הכיפורים כיון שאינם נקראים כלל אוכל.

לז. **רש"י** בסוכה (לה. ד"ה ממשמע). וכתב הערוך לנר (ברש"י שם), שהטעם שלא פירש רש"י שדיוק הגמרא הוא ממה שנאמר 'את פריו', שמשמע שיש לו פירות, הוא משום שפרי שאינו ראוי לאכילה גם כן קרוי פרי, ואין מכך ראיה שמדובר בעץ מאכל. אמנם השיטה מקובצת (ד"ה איני), פירש שהדיוק הוא ממה שנאמר 'את פריו'. וכן כתב הכפות תמרים (שם ד"ה תניא), שלשון הגמרא משמע שהדיוק הוא ממה שנאמר 'את פריו'.

לח. **בסוכה** (לה.) אמרו שאתרוג טעם עצו ופריו שוים. וכתבו הרשב"א (ד"ה עץ), והשיטה מקובצת (ד"ה איני), שאין לומר שאף כאן כוונת הפסוק היא לאתרוג, כיון שאין שום סברא לומר שאתרוג לא יהיה חייב בערלה, אבל פלפלין, צריך לרבותם, שלא נאמר, שכיון שלאחר שיתייבשו לא יהיו ראויים לאכילה, לא יהיו חייבים בערלה. ורש"י (סוכה שם ד"ה חייבין) פירש, שהטעם שהוצרכו לרבות פלפלין, הא משום שהם גדלים על אילן כמין רותם שאינו גבוה מן הארץ, והוצרכו ללמוד מדרשה שאינם ירק.

לט. **רש"י** ביומא (פא: ד"ה שהפלפלין), ובסוכה (לה. ד"ה חייבין). וראה בהערה לעיל.

מ. **ביאר** הערוך לנר (סוכה לה. ד"ה ואין), שבאה הברייתא לפרש, מדוע הוצרכה התורה לדרשה של עץ מאכל, ללמדינו שאף אילן נמוך כמין רותם חייב בערלה [וכפירוש רש"י, ראה הערה לעיל], ולא אמרה בפירוש, ונטעתם 'כל עץ או רותם'. וביארה הברייתא, שריבתה התורה דין זה בדרשה של עץ שטעם עצו ופריו שוים, שהכוונה בזה היא לפלפלין, כדי ללמדינו שאין ארץ ישראל חסרה כלום, שאפילו פלפלין גדלים בה.

מא. **שלא** תאכל בארץ ישראל פת חריבה כדרך עני ומסכן. רשב"ם ואבן עזרא (דברים ח ט).

מב. **כמבואר** לעיל (ע"א).

מג. **כך היא** קושיית הגמרא לשיטת רוב הראשונים [כמבואר בהערה להלן], אבל לדעת הרי"ף והרמב"ם [ראה להלן] יש לומר שקושיית הגמרא היא שיברכו עליהם בורא פרי האדמה.

מד. **מבואר** ברשב"א (ד"ה לא) ובתלמידי רבינו יונה (ד"ה פלפלי) וברא"ש (סי' ו), שכיון שהם נחשבים פרי לענין ערלה, יש לברך עליהם בורא פרי העץ. אמנם הרי"ף והרמב"ם (ברכות פ"ח ה"ו) כתבו, שעל פלפלי רטיבתא מברכים בורא פרי האדמה. והקשה עליהם הרמב"ן (ד"ה ולענין), שהרי מה שפלפלים חייבים בערלה לומדים ממה שנאמר 'את פריו', ומוכח שפלפלים נחשבים לפרי העץ, ואם לענין ערלה הם נחשבים פירות, וחייבים בערלה, אף לענין ברכה יש לברך עליהם בורא פרי העץ. ותירץ, שהפלפלין אינם ממש פרי, שכשהן גדלים, נעשים בעץ כעין אבעבועות, שמזה נעשים תמרות, ואבעבועות אלו בתחילה הם לבנות, והוא הפלפל הלבן, וכשהם מתבשלות יותר מדאי הן פלפל השחור, ומפני זה דינם כתמרות של צלף, שנחשבים לאילן עצמו ולא לפרי האילן, ועל האילן עצמו מברכים בורא פרי האדמה. ואף שחייב בערלה משום שהוא עץ מאכל, מכל מקום מברכים עליו בורא פרי האדמה. והרשב"א (שו"ת ח"א סי' ת) תירץ, שמה שמברכים על הפלפלים בורא פרי האדמה, הוא משום שרוב בני אדם אין נוטעים על דעת לאכלם כשהם רטובים, אלא כיון שיש שאוכלים אותם בעודם רטובים, וקצת בני אדם נוטעים עבור זה, מברכים עליהם בורא פרי האדמה הואיל והכתוב חייבם בערלה [וראה בילקוט ביאורים תירוצים נוספים מהראשונים].

מה. **ובזה** אמר רב ששת, שמברכים עליהם שהכל. משום שסבר רב ששת, שהתייבשות הפלפלין נחשבת כשינוי בפרי, ושינוי זה הוא לגריעותא, שאחר שנתייבש רוב בני אדם אין אוכלים אותם, וכל שהשתנה לגריעותא מברכים עליו שהכל. רמב"ן (ד"ה קשיא). והטעם לרבא שאינו מברך כלום הוא משום שהן תבלין ואינן אוכל. ראה רמב"ם (ברכות פ"ח ה"ו).

מו. **מאירי** (ד"ה מרקחת). שמפטמים בשמים כתושים בדבש. רש"י ביומא (פא: ד"ה הימלתא).

מז. **רש"י** (ד"ה הנדואי), ומפורש יותר בדבריו ביומא (פא: ד"ה מבי). אמנם בעבודה זרה (טז. ד"ה כפרזלא) פירש רש"י, שהינדואה היא ארץ הודו. וראה בתוספות יום טוב (יומא פ"ג מ"ז) שהביא את שני הביאורים.

מח. **רש"י** (שם ד"ה שריא). כל דבר שבישלו נכרי, אסרו אותו חכמים באכילה, כדי להרחיק את ישראל מהנכרים, כדי שלא יבואו להתחתן עמהם [כמבואר במשנה בעבודה זרה (לה:) ורש"י (שם ד"ה שלקות)]. אבל כל דבר שנאכל כשהוא חי, כלומר, שאין צריך לבשל אותו כדי לאוכלו, לא אסרו אותו חכמים [כמבואר שם (לח.)].

מט. **רש"י** (יומא שם). שכל קדירה שנתבשל בה מאתמול, פג הטעם הבלוע בה, ומה שנוסף ממנו על מה שמתבשל בקדירה ביום שאחריו, הוא טעם לפגם. רש"י בעבודה זרה (לח: ד"ה נותן). וסבר רבא שנותן טעם לפגם מותר, ובעבודה זרה (סז:) נחלקו אמוראים בדין זה.

נ. **מאירי** (שם). וכתב הרמב"ן (ד"ה ולענין) שעל הנזגביל ודאי מברכים האדמה ולא העץ, משום ששורש הוא ולא פרי.

נא. **רש"י** (יומא שם). וכתב בתוספת יום הכיפורים (שם ד"ה עוד כתב), מה שלא פירש רש"י שהקושיא היא ממה שאמר רבא שמברכים עליהם בורא פרי האדמה, ומוכח שהם ראויים למאכל, כיון שאין זו קושיא, שיש לדחות, שכשהם עשויים בהמלתא שהם כתושים מפוטמים בדבש כמו שפירש רש"י (שם ד"ה המלתא), הם ראויים לאכילה, אבל זנגביל כמות שהוא בעין, אינו ראוי לאכילה, ומשום כך האוכלו ביום הכיפורים אינו חייב, לכן הוצרך להוכיח שנאכל כמו שהוא חי ממה שאין בו משום בישולי נכרים.

נב. **ורק** רטיבתא שנאכל כמו שהוא חי, אם עשו ממנו מרקחת, אינו אסור משום בישול עכו"ם, אבל יבשתא אינו נאכל כמו שהוא חי ואסור משום בישול עכו"ם. אבל מה שאמר רבא, שאם עשו ממנו מרקחת, מברכים עליו בורא פרי האדמה, מבואר

ולוקח ובלבד שלא יראנו לוקט רבי עקיבא במקום ר"א עבדינן כותיה וב"ש במקום ב"ה אינה משנה ותיפוק ליה דנעשה שומר לפרי ורחמנא אמר וערלתם ערלתו את פריו את הטפל לפריו ומאי ניהו שומר לפרי אמר רבא היכא אמרינן דנעשה שומר לפרי היכא דאיתיה בין בתלוש בין במחובר הכא במחובר איתיה בתלוש ליתיה איתיביה אביי פיטמא של רמון מצטרפת והנץ שלו אין מצטרף מדקאמר הנץ שלו אין מצטרף אלמא דלאו אוכל הוא ותנ' גבי ערלה קליפי רמון והנץ שלו קליפי אגוזים והגרעינין חייבין בערלה אלא אמר רבא היכא אמרינן דנעשה להו שומר לפירי היכא דאיתיה בשעת גמר פירא האי קפרס ליתיה בשעת גמר פירא איני והאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה הני מתחלי דערלה אסירי הואיל ונעשו שומר לפירי ושומר לפירי אימת הוי בכופרא וקא קרי ליה שומר לפירי רב נחמן סבר לה כרבי יוסי דתנן רבי יוסי אומר סמדר אסור מפני שהוא פרי ופליגי רבנן עליה מתקיף לה רב שימי מנהרדעא ובשאר אילני מי פליגי רבנן עליה והתנן מאימתי אין קוצצין את האילנות בשביעית ב"ש אומרים כל האילנות משיוציאו וב"ה אומרים החרובין משישרשרו והגפנים משיגרעו והזיתים משינצו ושאר כל האילנות משיוציאו ואמר רב אסי הוא בוסר הוא גרוע הוא פול הלבן פול הלבן ס"ד אלא אימא שיעורו כפול הלבן מאן שמעת ליה דאמר בוסר אין סמדר לא רבנן וקתני שאר כל האילנות משיוציאו אלא אמר רבא היכא אמרינן דהוי שומר לפרי היכא דכי שקלת ליה לשומר מיית פירא הכא כי שקלת ליה לא מיית פירא הוה עובדא ושקלוה לנץ דרמונא ויבש רמונא ושקלוה לפרחא דביטיתא ואיקיים ביטיתא (והלכתא כמר בר רב אשי דזריק את האביונות ואכיל את הקפריסין ומדלגבי ערלה לאו פירא נינהו לגבי ברכות נמי לאו פירא נינהו ולא מברכינן עליה בורא פרי העץ אלא בורא פרי האדמה). פלפלי רב ששת אמר שהכל רבא אמר לא כלום ואזדא רבא לטעמיה דאמר רבא כס פלפלי ביומי דכפורי פטור כס זנגבילא ביומא דכפורי פטור מיתיבי היה ר"מ אומר ממשמע שנאמר וערלתם ערלתו את פריו איני יודע שעץ מאכל הוא אלא מה ת"ל עץ מאכל להביא עץ שטעם עצו ופריו שוה ואיזהו זה הפלפלין ללמדך שהפלפלין חייבין בערלה וללמדך שאין ארץ ישראל חסרה כלום שנאמר ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם לא תחסר כל בה לא קשיא הא ברטיבתא הא ביבשתא אמרי ליה רבנן למרימר כס זנגבילא ביומא דכפורי פטור והא אמר רבא האי המלתא דאתיא מבי הנדואי שריא ומברכינן עליה בפה"א לא קשיא הא ברטיבתא הא ביבשתא. חביץ קדרה וכן דייסא רב יהודה אמר שהכל נהיה בדברו רב כהנא אמר בורא מיני מזונות בדייסא גרידא כ"ע לא פליגי דבמ"מ כי פליגי בדייסא כעין חביץ קדרה רב יהודה אמר שהכל סבר דובשא עיקר רב כהנא אמר בורא מיני מזונות סבר סמידא עיקר א"ר יוסף כוותיה דרב כהנא מסתברא דרב ושמואל דאמרי תרוייהו כל שיש בו מחמשת המינין מברכין עליו בורא מיני מזונות: גופא רב ושמואל דאמרי תרוייהו כל שיש בו מחמשת המינין מברכין עליו בורא מיני מזונות ואיתמר נמי רב ושמואל דאמרי תרוייהו כל שהוא מחמשת המינין מברכין עליו בורא מיני מזונות וצריכא דאי אשמעינן כל שהוא הוה אמינא משום דאיתיה בעיניה אבל על ידי תערובות לא קמ"ל

רש"י

ובלבד שלא יראנו. החבר כשהוא לוקט מן הנטיעות: אינה משנה. ואין זה ספק אלא ודאי: ותיפוק ליה. דאי נמי ר' עקיבא דאמר לענין מעשר דלאו פירא נינהו, לענין ערלה אסירי קפריסין דהוה ליה שומר: בתלוש ליתיה. סופו שנופל הימנו כשמגיע להתבשל: פיטמא של רמון. הפרח שבראשו, כעין שיש לתפוחים ולספרגלין: מצטרפת. לכביצה לטומאת אוכלין: והנץ שלו. נץ ברמון כקפרס באביונות: אין מצטרף. אע"ג דקי"ל בהעור והרוטב (ד' קיז:) שומרים מצטרפין לטומאה קלה דהיינו טומאת אוכלין, הני מילי קליפת האגוז והרמון, אבל הנץ שומר על גבי שומר הוא ואין מצטרף, והכי אמרינן בהעור והרוטב (ד' קיט:): חייבים בערלה. דרחמנא רבינהו מאת פריו הטפל לפריו, והא נץ ליתיה שומר בתלוש שכשמתיבש נופל מעל הקליפה: קפרס ליתיה בגמר פירא. כשמגיע סמוך לבשולו הוא נופל ממנו: מתחלי. בתמרי כקפרס בנלף: בכופרא. כשהתמרים קטנים קודם בשולם: סבר לה כר' יוסי. דכופרא הוי פרי ואע"פ שלא נגמר, לפיכך שומר שלו חשוב שומר: סמדר אסור. ענבים כיון שנפל הפרח וכל גרגיר נראה לעצמו קרוי סמדר, וקאמר ר' יוסי כיון שבא לכלל סמדר קרוי פרי ואסור משום ערלה: ופליגי רבנן עליה. והלכה כרבים, הלכך אביונות בעוד שהקפריסין בהן לאו פירי נינהו ולא מיקרו קפריסין שומר לפרי: בשאר אילנות. חוץ מן הענבים: אין קוצצין בשביעית. דרחמנא אמר לאכלה ולא להפסד: משיוציאו. את הפרי: משישרשרו. משיראו בהן כמין שרשרות של חרובין: משיגרעו. שהענבים גסים כגרוע, ולקמן מפרש לה: משינצו. משיגדל הנץ סביב: הוא בוסר הוא גרוע. כל מקום שהזכירו בוסר הוא גרוע: פול הלבן ס"ד. הא בענבים קיימינן: מאן שמעת ליה דאמר. גבי ענבים בוסר הוא דהוי פרי אבל סמדר לא: רבנן. הוא דפליגי עליה דר' יוסי במסכת ערלה, וקאמרי בשאר אילנות דמשיוציאו הוי פרי הראוי: ביטיתא. אביונות: כס פלפלי. כל דבר שאדם אוכל שלא כדרכו מקרי כסיסה: פטור. מכרת: המלתא. ליטואר"יו בלעז: שריא. אין בה לא משום בשולי נכרים ולא משום געולי נכרים: הנדואי. כושיים: חביץ קדרה. מין מאכל קפוי, כמו חלב שאבלוהו בקיבה כך עושין מאכל קפוי בקדרה. ולקמן מפרש לה קמחא ודובשא ומשחא, וקרו ליה אברוסד"י: דייסא. של חטים כתושות במכתשת: דייסא כעין חביץ קדרה. לקמן מפרש לה חטי דמתברי באסיתא ויהבו בהו דובשא ועביד להו בקדירה: סמידא. סלת:

תוספות

קליפי אגוזים והגרעינין חייבין בערלה. לפירי נינהו מכאן שיש לברך על הגרעינין של גודגדניות וגרעיני אפרסקין ושל תפוחים וכל מיני גרעינים של פירות בורא פרי העץ: אין קוצצין אילנות בשביעית. וא"ת בלא שביעית נמי תיפוק ליה לאסור משום לא תשחית את עצה (דברים כ) וי"ל דלא טעין קבא דלא שייך ביה לא תשחית כדאיתא פ' לא יחפור (ב"ב כו.) אי נמי איירי דמעולה בדמים לעשות ממנה קורות דאז לא שייך לא תשחית ומיהו משום איסורא דשביעית איכא לאכלה ולא לסחורה ולא להפסד:

שיעורו כפול הלבן. ופחות מכאן לא הוי פירא מכאן יש ללמוד דעל בוסר פחות מפול לא מברכינן עליה בורא פרי העץ אלא בורא פרי האדמה: לשון ה"ג והלכתא כמר בר רב אשי מדלגבי ערלה לאו פירא הוא וכו'. והיה אומר הר"מ דלגבי ערלה לאו פירא הוא היינו משום דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בח"ל אבל בארץ ודאי הוי פירא ומברכין עליו בורא פרי העץ ובברכות ליכא חלוק בין בארץ לח"ל: ברטיבא. כגון ליטואר"ו בלעז מברכין עליה בורא פרי האדמה אבל יבישתא לא מברכינן עליה וכן הלכה בזנגבילא שקורין זינזי"ברו בלעז וכן (א) קל"ו של גרופל"י שאין רגילים לאכול [אלא] ברטיבא כגון בליטואר"ו אין מברכין עליהם כלל ביבשתא אבל עץ של קנמון שקורין קניל"א מברכין עליו בורא פרי האדמה מפני שרגילין לאכלו ביובש וגם הוא גדל על הארץ כמו קנים ועל צוקר"ו מברכין בורא פרי העץ כי יערי עם דבשי (שיר ה) זה צוקר"ו והגוז שקורין מושקד"א מברכין בורא פרי העץ שגם נוהגין לאכול אותו ביובש: כל שיש בו מחמשת המינין מברכין עליו בורא מיני מזונות. וכן קליירט"ש בלע"ז שעושים מקמח ומים או מחלב מברכין עליהם בורא מיני מזונות וכן כשנותנים קמח לתוך פולין או לתוך עדשים או כרישים וכן לתוך שקדים שעושין לחולה אם עושין אותו כדי שיסעוד הלב אז צריך לברך בורא מ"מ ואם לדבק (ב) בעלמא אינו צריך לברך בורא מ"מ וטוב להחמיר ולגמעו בתוך הסעודה לאחר ברכת המוציא ופטור ממה נפשך: בורא

עין משפט נר מצוה

כה א טוש"ע י"ד סי' רלד סעיף א:
כו ב מיי' פ"ה מהל' טומאת אוכלין הלכה כא:
כז ג מיי' פ"ט מהל' מ"ש ונטע רבעי הל' יג טוש"ע י"ד סי' רלד סעיף א:
כח ד מיי' שם וטור שו"ע יו"ד סימן רלד סעיף א:
כט ה מיי' שם:
ל ו ז מיי' פ"ה מהל' שמטה ויובל הלכה יח טוש"ע או"ח סימן רב סעיף ג:
לא ח מיי' פ"ח מהל' ברכות הלכה ו סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רב סעיף ו:
לב ט י כ ל מיי' שם הל' ז וסמג שם ומיי' פ"ב מהל' שביתת עשור הלכה ו סמג לאוין סט טוש"ע או"ח סי' רב סעיף טז יח ובסי' תריב סעיף ח:
לג מ טוש"ע או"ח סי' רג סעיף ו:
לד נ ס מיי' פ"ג מהל' ברכות הל' ד סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רח סעיף ב וסעיף ט:

לעזי רש"י

ליטואר"ו. פירוש מרקחת העשויה מבשמים כתושים בדבש (עיין רש"י יומא דף פא ע"ב). אברושד"י. פירוש חביץ קדירה, מין מאכל קפוי (אין זה לעז אלא לשון גמרא. עיין ערוך ערך אברוסן וערך חבץ ב' ודק"ס דף קא ע"ב אות ל): זינזיבר"ו. פירוש זנגביל (עיין ערוך ערך זנגביל). קל"ו של גרופל"י. פירוש מסמר של נגלי"ן (מרדכי סימן קי"ז), לפורן (כריתות דף ו ע"א). קניל"א. פירוש קנמון (עיין רש"י שמות ל, כג). צוקר"ו. פירוש יערת הדבש (מרדכי סימן קי"ז ועיין רש"י ש"א יד, כז ושה"ש ה, א), קנה שעושין ממנו הסוכר (ערוך ערך חלב ה' ועיין תוספות ע"ז דף יד ע"ב ד"ה חלב). מושקד"א. פירוש אגוז מוסקט (ברכות מהר"מ סימן ט): קליירט"ש. פירוש לביבות (ספר הגייר עמוד קל"ו):

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

רב נסים גאון

מאימתי אין קוצצין את האילנות בשביעית. ומפני מה אין קוצצין מפני שאמר הכתוב והיתה שבת הארץ לכם לאכלה ודרשי' לה לאכלה ולא להפסד ובמסכת דפסחים בפרק מקום שנהגו (דף נב) כדאמרינן ר' אילא קץ כפנייתא דשביעי' אקשי' עליה והיכי עבד הכי לאכלה אמר רחמנא ולא להפסד וכו' ומפרקינן בסופיה אלא ר' אילא בדנסחני קץ כלומר שאין באין לידי גמר פרי ולכך התיר ר' אילא לקוצן והכין אמר בעל הלכות בפירוש' דנסחני כפניות דנסחני דקרו להו גופרי מברכין עליהן בורא פרי העץ דכיון דלא עבדי פירא אחריני היינו פירייהו ואית בבבא קמא בפ' החובל בחברו (דף צא) אמר רב דיקלא דטעין קבא אסור למיקצייה והא אנן תנן וכמה יהא בזיתים ולא יקוצנו רובע שאני זיתים דחשיבי וזו המשנה אע"פ שהיא בשביעית לא הקשו ממנה עליה דרב אלא משיעורא דאית ביה דהוא רובע ורב אמר קב אלא מיהו דברי רב בכל השנים קאמר ואינן מיוחדין בשביעית בלבד מפני שכל דבר שיש בו הפסד הוא אסור מן הכתוב דכתיב (דברים כ) לא תשחית את עצה הלא תראה כי כל שדמי עציו יקרים ויש הנאה מעציו יותר מפריו מותר לקוצו הואיל והוא משתכר בקציצתו אינו עובר עליו משום לא תשחית כדאמרי' אמר רבינא ואם היה מעולה בדמים מותר ואיתא בברייתא נמי סיועא להא רק עץ אשר תדע זה אילן מאכל כי לא עץ מאכל הוא זה אילן סרק וכי מאחר שסופנו לרבות כל דבר מה ת"ל כי לא עץ מאכל הוא להקדים סרק למאכל יכול אפי' מעולה בדמים ת"ל רק ואיתא בבבא בתרא בפרק לא יחפור (דף כו) מאי דמסייע לה ובסוף פ' הישן תחת המטה (סוכה דף כט) הזכירו

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [בילה יא: יבמות ט.], ב) עוקצין פ"ב מ"ג [חולין קיח:], ג) ערלה פ"א משנה ח, ד) פסחים דף נב:, ה) ערלה פ"א משנה ז, ו) שביעית פ"ד משנה יוד פסחים דף נב:, ז) יומא פא:, ח) שם סוכה לה. [ע"ש בפירש"י ומלוה לייסבן], ט) יומא שם, י) עיין תוס' לקמן לח. ד"ה האי דובשא, כ) פסחים נב:, ל) עיין ע"ז דף לח:, מ) לז., נ) [כדאיתא בב"ק לא:], ס) ע"ז סב ע"א.

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה ברטיבא וכו'. וכן מסמר של גרופל"י שאין: (ב) ד"ה כל שיש וכו'. ואם לדבק. נ"ב ע"ל דף ל"ט ע"א:

גליון הש"ס

גמ' כל שיש בו כו'. ע' לקמן מ"א ע"ב תוס' ד"ה אלא כו': רש"י ד"ה משיוציאו את הפרי כו'. עי' פסחים נ"ב ע"ב ברש"י ד"ה משיוציאו וצ"ע: תוס' ד"ה כל כו'. ואם לדבק. לקמן ל"ט ע"א: בא"ד א"צ לברך כו'. ליסנא קייטא הוא מה דנקטו א"צ לברך הא אף אינו רשאי לברך במ"מ דהוי כמברך על שקדים במ"מ דהוי ברכה לבטלה: בא"ד בתוך הסעודה. ק"ל הא שקדים תוך הסעודה טעון ברכה וצ"ע י]:

תורה אור השלם

א) וְכִי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ וּנְטַעְתֶּם כָּל עֵץ מַאֲכָל וַעֲרַלְתֶּם עָרְלָתוֹ אֶת פִּרְיוֹ שָׁלֹשׁ שָׁנִים יִהְיֶה לָכֶם עֲרֵלִים לֹא יֵאָכֵל: [ויקרא יט, כג]

ב) אֶרֶץ אֲשֶׁר לֹא בְמִסְכֵּנֻת תֹּאכַל בָּהּ לֶחֶם לֹא תֶחְסַר כֹּל בָּהּ אֶרֶץ אֲשֶׁר אֲבָנֶיהָ בַרְזֶל וּמֵהֲרָרֶיהָ תַּחְצֹב נְחֹשֶׁת: [דברים ח, ט]

הגהות וציונים

א] מהרש"ל מ"ז כי הוא מבעל ה"ג ואינו מן הגמ' וכן הוא להדיא בראב"ש (גליון): ב] ביומא איתא א"ל רבינא] (גליון): ג] יש להוסיף ומי אמר רבא (זאת מנוחתי): ד] עיין בפי' הרע"ב בעוקצין פ"ב מ"ג שפירש שהפיטמא הוא הדד והנץ הוא הפרח: ה] בספר חפץ ה' לבעל אוה"ח הקדוש כתב שדברי רש"י קאי על ב"ה וצ"ל דבור זה אחר ד"ה "משינצו" עיי"ש (ומיושב בזה קושיית רעק"א בגליון הש"ס): ו] לפנינו בגמרא ליתא ובכמה דפוסים איתא זה לקמן לז ע"א בגליון מספר הלכות גדולות עיין דק"ס לקמן לז ע"א: ז] יש להוסיף בחו"ל (זאת מנוחתי): ח] כ"ה בתוס' ר"פ: ט] בד"ש העתיק כמו בליטואר"ו אין מברכין עליה ביבשתא: י] עיין משנ"ב סי' רח ס"ק יג שתירץ בדהולה שצריך לשקדים עיקר קביעת סעודתו עליהם.

לח, ומה שאמר רבא שזנגביל אין הדרך לאוכלו, הוא ביבשתא, לאחר שהתייבש הזנגביל[נג].

★

הגמרא דנה מה מברכים על תבשיל שמעורב בו מין דגן:

אומרת הגמרא, **חֲבִיץ** קְדֵרָה - מאכל סמיך של קמח שמן ודבש המבושלים יחד בקדירה[נד], **וְכֵן דַּיְיסָא** - תבשיל של חטים הכתושות במכתשת[נה], **רַב יְהוּדָה אָמַר**, מברכים עליהם **שֶׁהַכֹּל נִהְיָה בִּדְבָרוֹ**, **וְרַב כַּהֲנָא אָמַר**, מברכים עליהם **בּוֹרֵא מִינֵי מְזוֹנוֹת**. ומבארת הגמרא, **בְּדַיְיסָא גְּרֵידָא** - בתבשיל שאין בו אלא חטים כתושות, **כּוּלֵּי עָלְמָא לָא פְּלִיגֵי** - בין רב יהודה ובין רב כהנא אינם חולקים **דִּמְבָרֵךְ בּוֹרֵא מִינֵי מְזוֹנוֹת**, **כִּי פְּלִיגֵי** - והאופן שנחלקו הוא רק **בְּדַיְיסָא** העשויה **כְּעֵין חֲבִיץ קְדֵרָה**, שנתבשלו חטים כתושות יחד עם דבש[נו], שמברכים על התבשיל את הברכה שמברכים על הדבר שהוא עיקר התבשיל. **רַב יְהוּדָה אָמַר** שמברך **שֶׁהַכֹּל**, משום **שֶׁסָּבַר, דּוּבְשָׁא עִיקָּר** - שהדבש הנתון בתבשיל הוא העיקר, ועל הדבש מברכים שהכל, **וְרַב כַּהֲנָא אָמַר**, שמברך **בּוֹרֵא מִינֵי מְזוֹנוֹת**, משום **שֶׁסָּבַר סְמִידָא עִיקָּר** - שהסולת[נז] שבתבשיל הוא עיקר התבשיל. **אָמַר רַב יוֹסֵף, כְּוָתֵיהּ דְּרַב כַּהֲנָא מִסְתַּבְּרָא** - מסתבר שהדין הוא כרב כהנא שמברך בורא מני מזונות, כיון **דְּרַב וּשְׁמוּאֵל דְּאָמְרֵי תַּרְוַיְיהוּ** - אמרו שניהם, **שֶׁכֹּל** מאכל **שֶׁיֵּשׁ בּוֹ**[נח] דגן **מֵחֲמֵשֶׁת הַמִּינִין**[נט], **מְבָרְכִין עָלָיו בּוֹרֵא מִינֵי מְזוֹנוֹת**[ס], ואף חביץ קדרה ודייסא שיש בהם קמח או חטים, צריך לברך בורא מיני מזונות[סא].

★

הגמרא מבארת את החידוש שבדברי רב ושמואל:

גּוּפָא - נבאר את דבריהם, **רַב וּשְׁמוּאֵל דְּאָמְרֵי תַּרְוַיְיהוּ** - אמרו שניהם, **שֶׁכֹּל** מאכל **שֶׁיֵּשׁ בּוֹ** דגן **מֵחֲמֵשֶׁת הַמִּינִין, מְבָרְכִין עָלָיו בּוֹרֵא מִינֵי מְזוֹנוֹת**[סב]. **וְאִיתְּמַר נַמִּי** - ועוד שנינו, **רַב וּשְׁמוּאֵל דְּאָמְרֵי תַּרְוַיְיהוּ** - אמרו שניהם, **שֶׁכֹּל** מאכל **שֶׁהוּא מֵחֲמֵשֶׁת הַמִּינִין, מְבָרְכִין עָלָיו בּוֹרֵא מִינֵי מְזוֹנוֹת**. וקשה, שכיון שאמרו שכל שמעורב בו מין דגן ברכתו מזונות, מדוע הוצרכו לומר שכל שהוא עצמו מין דגן ברכתו מזונות[סג]. ועל כך מבארת הגמרא, **וּצְרִיכָא** - והוצרכו רב ושמואל להשמיענו שני דינים אלו, **דְּאִי אַשְׁמְעִינַן** - שאם היו אומרים רק את הדין **שֶׁכֹּל שֶׁהוּא** ממין דגן ברכתו מזונות, **הֲוָה אָמִינָא** - הייתי יכול לומר שרק **מִשּׁוּם דְּאִיתֵיהּ בְּעֵינֵיהּ** - שהם עומדים בפני עצמם, ואינם מעורבים עם דברים אחרים, לכן מברכים עליהם בורא מיני מזונות, **אֲבָל עַל יְדֵי תַּעֲרוֹבוֹת** - מיני דגן המעורבים עם שאר דברים, **לֹא** - אין מברכים עליהם מזונות,

---

בשולחן ערוך (או"ח סי' רג ס"ו) שאין זה רק בזנגביל רטוב, אלא אף אם עשה מרקחת מזנגביל יבש, ועל ידי המרקחת הוא ראוי לאכילה מברכים עליו בורא פרי האדמה. וכתב הדברי חמודות (סי' ו אות יג), שמבואר מדברי הבית יוסף (שם ד"ה הומלתא), שברטיבתא, אף כשלא עשו ממנו מרקחת, מברכים עליו בורא פרי האדמה.

נג. **כך** מתפרשת הגמרא לשיטת רש"י ביומא (שם). אולם התוספות (ד"ה ברטיבתא) כתבו, שרטיבתא, היינו המרקחת שעושים מהזנגביל. וביאר המגן אברהם (סי' רג סק"ד), שהתוספות סברו שקושיית הגמרא היא ממה שאמר רבא שמברכים על מרקחת של זנגביל בורא פרי האדמה, ומוכח שהוא ראוי לאכילה [אבל ממה שאינו אוסר משום בישולי עכו"ם, אין ראיה שהוא ראוי לאכילה, כיון שכדי להיחשב נאכל חי, די במה שאפשר לאוכלו עם לחם ומלח, ואין צריך שיהיה ראוי להיאכל בפני עצמו], ותירצה הגמרא, שמה שאמר רבא שמברכים עליו בורא פרי האדמה, היינו ברטיבתא, שכל מרקחת של זנגביל, ואף אם רקח זנגביל יבש, דינה כרטיבתא שמברכים בורא פרי האדמה, ומה שאמר רבא שאין הזנגביל ראוי לאכילה, היינו ביבשתא.

נד. **וביארו** תלמידי רבינו יונה (ד"ה חביץ), שהוא נעשה סמיך מחמת הדבש ושאר מיני מתיקות שנותנים בו.

נה. **ומיד** תבאר הגמרא, שאין הכוונה לתבשיל של חטים לבד, שבזה ודאי מברכים בורא מיני מזונות.

נו. **כתבו** תלמידי רבינו יונה (שם), שיש ללמוד מהגמרא, שלא אמר רב כהנא שמברכים בורא מיני מזונות, אלא כשהוא עשוי כעין חביץ קדירה, שנכתשו החיטין, ושוב נדבקו יחד על ידי הדבש, אבל אם לא נכתשו כלל, והגרעינים עומדים שלמים, מברכים עליהם בורא פרי האדמה, כמו בכוסס חיטה שמברך בורא פרי האדמה כמבואר להלן (לז.).

נז. **רש"י** (ד"ה סמידא), והוא הקמח האמור בגמרא.

נח. **כתבו** התוספות (ד"ה כל), שלא אמרו הלכה זו, רק כשנותן את הדגן כדי שיסעוד את הלב, אבל אם נותן ממיני הדגן, רק כדי שידבקו את המאכל, אינו מברך מזונות.

נט. **חמשה** מיני דגן הם, חיטה שעורה כוסמין שיבולת שועל ושיפון.

ס. **שחמשת** המינים חשובים הם, שהם משבעת המינים [שכוסמין הם מין חטים, ושיבולת שועל ושיפון הם מין שעורים], ועוד יש בהם מעלה, שעליהם יחיה האדם, שהם עיקר המזון, ומחמת חשיבותם, אף אם עשה מהם תבשיל, ואף אם עירבם עם מינים אחרים, מברכים עליהם מזונות. טור (סי' רח).

סא. **ביאר** הרא"ה (ד"ה חביץ) שסברו רב ושמואל, שכל דבר שמעורב בו מין דגן, הדגן הוא העיקר, והוא מה שאמר רב כהנא, שלעולם הדגן נחשב לעיקר. וכן נראה ברשב"א (להלן לז. ד"ה תיובתא), שטעמו של רב כהנא הוא אותו הטעם של רב ושמואל, שכל שיש בו ממין דגן מברכים עליו מזונות. אמנם במאירי (שם ד"ה כל השני) מבואר, שאף לרב ושמואל אין מברכים מזונות, אלא כשעיקר התבשיל נקרא על שם הדגן, וזהו שאמר רב כהנא, שהסולת הוא העיקר והתבשיל נקרא על שמו. והגר"א (אמרי נועם ד"ה אמר) כתב, שרב יוסף שאמר שמסתבר שהלכה כרב כהנא, לא אמר כן מהטעם שאמר רב כהנא, שלרב כהנא מברך מזונות רק אם העיקר הוא הקמח והסולת, אבל מאכל שאין הקמח עיקר בו, אין מברכים עליו מזונות, ואילו לרב ושמואל אף אם יהיה הדבש עיקר יברך מזונות.

סב. **וכתבו** הראשונים [רי"ף, תוספות (לקמן מא: ד"ה אלא) הרא"ה (ד"ה גופא) ועוד], שאף בברכה אחרונה מברך עליהם ברכת מעין שלש.

סג. **הרא"ה** (ד"ה גופא).

קָא מַשְׁמַע לָן - השמיעונו רב ושמואל, שאין הדין כן, אלא **כֹּל שֶׁיֵּשׁ בּוֹ** דגן, אף שהוא מעורב עם שאר דברים, ברכתו מזונות. **וְאִי אַשְׁמְעִינַן** - ואם היו אומרים רק את הדין **שכֹּל שֶׁיֵּשׁ בּוֹ** דגן ברכתו מזונות, **הֲוָה אָמִינָא** - הייתי יכול לומר, שמה שיש לדייק מדבריהם, שרק **כֹּל שֶׁיֵּשׁ בּוֹ מֵחֲמֵשֶׁת הַמִּינִים, אִין** - ברכתו מזונות, **אֲבָל** דבר שיש בו **אוֹרֶז וְדוֹחַן**[א]**, לֹא** - אין ברכתו מזונות, אין זה אלא **מִשּׁוּם דְּעַל יְדֵי תַּעֲרוֹבֶת** - שהם מעורבים עם דברים אחרים, **אֲבָל אִיתֵיהּ בְּעֵינֵיהּ** - אם הם עומדים בפני עצמם ואינם מעורבים עם דברים אחרים, **נֵימָא** - שמא נאמר, **שאֲפִילּוּ אוֹרֶז וְדוֹחַן נַמִּי** - גם כן **מְבָרְכִין עָלָיו בּוֹרֵא מִינֵי מְזוֹנוֹת**[ב]**, קָא מַשְׁמַע לָן** - השמיעונו רב ושמואל, שאין הדבר כן, אלא רק **כֹּל שֶׁהוּא מֵחֲמֵשֶׁת הַמִּינִים, הוּא דִּמְבָרְכִין עָלָיו בּוֹרֵא מִינֵי מְזוֹנוֹת, לְאַפּוּקֵי** - ולמעט **אוֹרֶז וְדוֹחַן, דַּאֲפִילּוּ אִיתֵיהּ בְּעֵינֵיהּ** - כשהם עומדים בפני עצמם, **לֹא מְבָרְכִינַן** עליהם **בּוֹרֵא מִינֵי מְזוֹנוֹת**[ג].

הגמרא מקשה על דברי רב ושמואל מברייתא:

מקשה הגמרא, **וְאוֹרֶז [וְדוֹחַן**[ד]**] לֹא מְבָרְכִינַן** עליהם **בּוֹרֵא מִינֵי מְזוֹנוֹת, וְהָתַנְיָא** - והרי שנינו בברייתא, **הֵבִיאוּ לְפָנָיו פַּת** העשויה **מֵאוֹרֶז וּפַת** העשויה **מִדּוֹחַן, מְבָרֵךְ עָלָיו תְּחִלָּה וָסוֹף** [-קודם האכילה ואחר האכילה] **כְּמוֹ** שמברכים על **מַעֲשֵׂה קְדֵרָה** - תבשיל של חמשת מיני דגן. **וְגַבֵּי מַעֲשֵׂה קְדֵרָה תַּנְיָא** - שנינו בברייתא, **בַּתְּחִלָּה** - קודם האכילה, **מְבָרֵךְ עָלָיו בּוֹרֵא מִינֵי מְזוֹנוֹת, וּלְבַסּוֹף** - אחר האכילה, **מְבָרֵךְ עָלָיו בְּרָכָה אַחַת מֵעֵין שָׁלֹשׁ**[ה], וכיון שעל אורז ודוחן מברכים כמעשה קדרה, מבואר שמברכים עליהם בורא מיני מזונות[ו]. מתרצת הגמרא, אין אורז ודוחן שוים לגמרי למעשה קדרה, אלא הם **כְּמַעֲשֵׂה קְדֵרָה וְלֹא כְּמַעֲשֵׂה קְדֵרָה**, כלומר, שבדבר אחד שוים הם למעשה קדרה, ובדבר אחד אינם שוים. ומפרשת הגמרא, **שכְּמַעֲשֵׂה קְדֵרָה** הם לענין **דִּמְבָרְכִין עָלָיו תְּחִלָּה וָסוֹף** - קודם האכילה ואחר האכילה[ז], **וְלֹא כְּמַעֲשֵׂה קְדֵרָה, דְּאִילּוּ בְּמַעֲשֵׂה קְדֵרָה, בַּתְּחִלָּה**, מברך עליהם **בּוֹרֵא מִינֵי מְזוֹנוֹת, וּלְבַסּוֹף**, מברך עליהם **בְּרָכָה אַחַת מֵעֵין שָׁלֹשׁ, וְאִילּוּ הָכָא** - כאן, באורז ודוחן, **בַּתְּחִלָּה, מְבָרֵךְ עָלָיו שֶׁהַכֹּל נִהְיָה בִּדְבָרוֹ**[ח]**, וּלְבַסּוֹף** מברך **בּוֹרֵא נְפָשׁוֹת רַבּוֹת, וְחֶסְרוֹנָן, עַל כָּל מַה שֶּׁבָּרָא**[ט].

מקשה הגמרא, **וְאוֹרֶז לָאו מַעֲשֵׂה קְדֵרָה הוּא** - וכי אורז אינו בכלל מעשה קדרה שאמרו בברייתא שמברכים עליו בורא מיני מזונות, **וְהָתַנְיָא** - והרי שנינו בברייתא, **אֵלּוּ הֵן מַעֲשֵׂה קְדֵרָה**, שמברכים עליהם בורא מיני מזונות, **חִילְקָא** - תבשיל העשוי מחטים שנכתשו במכתשת וכל חטה נחלקה לשנים[י], **טַרְגִּים** - תבשיל של חטים שנכתשו ונחלקו לשלש, תבשיל של **סוֹלֶת**[יא]**, זָרִיז** - תבשיל של חטים שנכתשו ונחלקו לארבע, **וְעַרְסָן** - תבשיל של חטים שנכתשו ונחלקו לחמש[יב], **וְ**תבשיל של **אוֹרֶז**[יג]. הרי, שאורז הוא מעשה קדרה שמברכים עליו

א. **אורז** ודוחן, הם מיני קטניות, שדומים למיני דגן, שאפשר לעשות מהם פת. וכתב רש"י בבבא מציעא (מ. ד"ה דוחן) שדוחן דומה לאורז. וביאר רש"י (ד"ה אורז וד"ה דוחן), שאורז הוא הנקרא בלע"ז מי"ל, ודוחן הוא הנקרא בלע"ז פנ"ץ, וכתב המהרי"ל (ליקוטים), שלרש"י דוחן הוא הנקרא רייז, והוא מה שאנו קוראים היום אורז. ואורז הוא דבר הדומה לו הנקרא הירז. והתוספות (ד"ה רש"י) פירשו להיפך, שאורז, היינו רייז, ודוחן הוא מה שפירש רש"י שהוא אורז. וכתב הבית יוסף (סי' רח) שהפירוש הנקוט בידינו, בפירוש הסוגיא, הוא פירוש התוספות. והמאירי (ד"ה אורז) כתב בשם רש"י, שאף דוחן הוא המין הנקרא מי"ל, שהוא הירז, אלא שאורז הוא גס יותר מדוחן.

ב. **ביאר** הפני יהושע (לו: ד"ה גופא) שהטעם לחלק בין אם הם עומדים בפני עצמם לבין אם הם מעורבים עם דברים אחרים הוא, שרק כשהם עומדים בפני עצמם יש בהם צד חשיבות, שהם זנים את האדם, ולכן היה מקום לומר שיברכו עליהם מזונות, אבל כשהם מעורבים עם דברים אחרים שאינם זנים את האדם, אין טעם שיברכו עליהם מזונות, ורק מיני דגן, מברכים עליהם מזונות גם כשהם בתערובת, כיון שאף כשהם מעורבים יש בהם חשיבות, שהם משבעת המינים [כמבואר בהערה לעיל (לו:) בשם הטור].

ג. **ובסמוך** מובא שלרב ושמואל מברכים עליהם שהכל נהיה בדברו.

ד. **בכל** הדפוסים הישנים לא גרסו כאן תיבת 'ודוחן'. הגהות וציונים [ועיין בהערה להלן מה שדייקו מכך תלמידי רבינו יונה].

ה. **היא** ברכת על המחיה, כמבואר להלן (מד.). שיש בה מעניין שלש ברכות ראשונות של ברכת המזון, שמודים בה על המזון ועל ארץ ישראל, ומזכירים את בנין ירושלים. ואף שבהמשך הברכה נאמר 'כי אתה ה' טוב ומטיב', ולדעת כמה ראשונים אומרים כן כנגד ברכת הטוב והמטיב שבברכת המזון, מכל מקום נקראת הברכה 'ברכה מעין שלש' ולא 'ברכה מעין ארבע', משום שכך קראוה קודם שתקנו בברכת המזון את ברכת הטוב והמטיב, אבל אחר שתקנו ברכה רביעית בברכת המזון הרי היא באמת 'ברכה מעין ארבע'. מנהיג (עמ' רכד). ובאבודרהם כתב שיש שאמרו שנתקנה תוספת זו משום היין [שמברכים על יין אחר שמביאים בתוך הסעודה 'הטוב והמטיב' (לקמן נט:), ואגב כך אומרים כן אחר כל שתיית יין], ואכן לשיטה זו בברכת על המחיה וכן בברכת על הפירות אין לאומרו. אולם סיים, 'מיהו כבר נהגו לאומרו בכל ברכה מעין ג' מפני שהוא ברכת סעודה, ואין לשנות מן המנהג'. אבל הרמב"ם (ברכות פ"ח הי"ד) כתב שאכן יש שלא גרסו סיום זה, משם שלא תיקנו בה מעין ברכה רביעית כלל.

ו. **הקשה** הדברי דוד (ד"ה ואורז), מדוע לא תירצה הגמרא, שבפת של אורז ודוחן, מודים רב ושמואל שמברכים בורא מיני מזונות, ומה שאמרו רב ושמואל שרק על חמשת מיני דגן מברכים בורא מיני מזונות, ולא על אורז ודוחן, לא אמרו כן רק בתבשיל ולא בפת. ותירץ, שפת של אורז ודוחן, הוא גרוע יותר מתבשיל של אורז ודוחן, כיון שאין הדרך לעשות מהם פת אלא תבשיל, ובודאי אין ברכת פת של אורז ודוחן חשובה יותר מברכת תבשיל שלהם, ואם בתבשיל אמרו רב ושמואל שאין מברכים על אורז ודוחן בורא מיני מזונות, ודאי גם על פת של אורז ודוחן סברו שאין מברכים מזונות.

ז. **אף** שעל כל המאכלים מברכים תחילה וסוף, ביאר הפני יהושע (ד"ה ואורז), שדימתה הברייתא פת אורז ודוחן דווקא למעשה קדרה, לומר שכשם שעל מעשה קדרה [אף שהיה מקום לומר שמברכים עליו שלש ברכות] מברכים אחר האכילה רק ברכה אחת, ולא שלש ברכות, כך פת אורז ודוחן, אין מברכים עליהם אחר האכילה רק ברכה אחת, ואין צריך לברך ברכת המזון [והוסיף, שלפי זה יש לומר שמה שאמרה הברייתא כמעשה קדרה, היינו שהוא דומה לגמרי למעשה קדרה, והכוונה היא למעשה קדרה של אורז ודוחן, ולומר שכשם שעל מעשה קדרה של אורז ודוחן אין מברכים שלש ברכות, כך על פת אורז ודוחן אין מברכים שלש ברכות]. וראה באמרי נועם (ד"ה כמעשה), שביאר באופן אחר.

ח. **תמה** הרשב"א (ד"ה תיובתא), מדוע מברכים עליהם שהכל, ולא בורא פרי האדמה. ובדברי דוד (ד"ה ואורז) ביאר, שלדעת רב נחמן (לעיל ע"א) שעל קמח של חטים מברך שהכל, כיון שהוא שינוי לגריעותא, אף על פת אורז ודוחן יש לברך שהכל, כיון שאין הדרך לעשות מאורז ודוחן פת, ומה שעשה מהם פת הוא שינוי לגריעותא. ואף לדעת רב יהודה שעל קמח של חטים מברכים בורא פרי האדמה, יש לומר שכאן מברך שהכל, כמו שכתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה והפת) לגבי פת העשוי מקטניות, שאין מברכים עליו בורא פרי האדמה אלא שהכל, כיון שדרך אכילת הקטניות היא כשהם פרי, כלומר שכשמבשלים אותם ועדיין נשארת בהם צורת הפרי, וכשעשה מהם פת יצאו מתורת פרי, ומאחר שאין זה דרך אכילתם לכן נגרע ברכתם שאין מברכים עליהם בורא פרי האדמה אלא שהכל. ויש לומר שהוא הדין בפת העשויה מאורז ודוחן. ואין זה דומה לקמח של חטים, כיון שחטים הדרך ליהנות מהם היא כשכבר אין בהם צורת הפרי, אלא לאחר שנעשו קמח, מה שאין כן באורז ודוחן דרך הנאתם הוא כשהפרי בשלימות, לכן כשנשתנו לפת נגרע ברכתם.

ט. **ביארו** התוספות (ד"ה בורא), ש'חסרונן' הם דברים ההכרחיים לקיום האדם כמו לחם ומים, ו'כל מה שברא' הם שאר דברים שבעולם, שאפשר להתקיים בלעדיהם, והם עשויים רק לתענוג. והרשב"א (שו"ת ח"א סי' קמט) פירש, ש'חסרונם' מוסב על הנפשות, שהקב"ה בורא נפשות רבות, שהן חסירות וצריכות לכל מה שברא. וכתבו התוספות, שחתימת הברכה היא 'ברוך חי העולמים', בלא הזכרת השם, והביאו, שבירושלמי (סוף ה"א) אמרו, שמזכיר את השם בחתימה, ואומר 'ברוך אתה ה' חי העולמים'. והרשב"א (שם) כתב, שאין חתימה בברכה זו.

י. **רש"י** (ד"ה חילקא). ומבואר בתלמידי רבינו יונה (לעיל לו: ד"ה חבין), שדווקא אם נחלקה לשנים, אבל חטים שלא נכתשו כלל, אף אם נתבשלו מברך עליהם בורא פרי האדמה, כדין כוסס חטים, שמבואר להלן שמברך בורא פרי האדמה.

יא. **ראה** בהערה להלן.

יב. **רש"י** (שם) כתב, שחילקא טרגיס זריז וערסן, פירשה הגמרא במועד קטן (יג:) מה הם. ותמה עליו באמרי נועם (ד"ה חילקא), ששם לא פירשו רק מה הם חילקא וטרגיס, ולא פירשו מה הם זריז וערסן. והביא שבנדרים (מט:) הביאה הגמרא, שני פירושים מהו ערסן, שלרבי יונתן, הוא שעורים כתושות, ולרב יוסף הוא סולת של שעורים. וכתב, שזריז, הוא כמו ערסן, אלא שערסן הוא משעורים וזריז מכוסמין. ופירש, שלדעת רבי יונתן שערסן הוא שעורים כתושות, מתחילה מנתה הברייתא את כל מעשה קדרה העשויים מחטים, שהם חטים כתושות וסולת, ואחר כך מנתה את שאר המינים שהם כוסמין ושעורים. ולדעת רב יוסף שערסן הוא סולת של שעורים, מתחילה מנתה הברייתא את מעשה קדרה העשויים מדברים כתושים, ואחר כך מנתה את מעשה קדרה העשוי מסולת, ומנתה סולת של חטים, ואחר כך סולת של כוסמין וסולת של שעורים. ולדעת רש"י שהכל מדובר בחטים, הטעם שכתבה הגמרא סולת בין טרגיס לזריז, פירש בחדש האביב (ד"ה חילקא), שהברייתא כתבה קודם את מה שהוא מצוי יותר. שחילקא וטרגיס מצוי יותר מסולת, שאין בני אדם טורחים לטחון את החטים לעשותם סולת. וסולת מצוי יותר מזריז וערסן, כיון שמי שטורח כבר לטחון את החטים לעשותם זריז או ערסן, טורח ועושה אותם סולת. אמנם הב"ח כתב, שיש למחוק את תיבת סולת.

יג. **דייקו** תלמידי רבינו יונה (ד"ה והפת), ממה שרק בחטה הזכירה הברייתא חטים כתושות, ואילו באורז לא אמרה אורז כתוש, שאף אם בישל אורז שלם, מברך עליו בורא מיני מזונות, מה שאין כן ב'דוחן' דוקא אם כתשן מברך בורא מיני מזונות, ומפני מעלה זו שבאורז על הדוחן, נקטה הגמרא בקושייתה 'ואורז' לא מברכינן עליה וכו' [והיינו לפי הנוסחאות הישנים שלא גרסו תיבת 'ודוחן' בקושיית הגמרא, כמובא בהערה לעיל. ועיין עוד להלן בענין ברכת הדוחן].

קמ"ל כל שיש בו ואי אשמעינן כל שיש בו הוה אמינא כל שיש בו חמשת המינים אין [א]אבל אורז ודוחן לא משום דע"י תערובת אבל איתיה בעיניה נימא אפילו אורז ודוחן נמי מברכין עליו בורא מיני מזונות קמ"ל כל שהוא מחמשת המינים הוא דמברכין עליו בורא מיני מזונות לאפוקי אורז ודוחן דאפילו איתיה בעיניה לא מברכינן בורא מיני מזונות ואורז [ודוחן[א]] לא מברכינן בורא מיני מזונות והתניא הביאו לפניו פת אורז ופת דוחן מברך עליו תחלה וסוף כמעשה קדרה וגבי מעשה קדרה תניא [ב]בתחלה מברך עליו בורא מ"מ ולבסוף מברך עליו ברכה אחת מעין שלש כמעשה קדרה ולא כמעשה קדרה כמעשה קדרה דמברכין עליו תחלה וסוף ולא כמעשה קדרה דאילו במעשה קדרה בתחלה בורא מיני מזונות ולבסוף ברכה אחת מעין ג' ואילו הכא בתחלה מברך עליו שהכל נהיה בדברו ולבסוף בורא נפשות רבות וחסרונן[ב] על כל מה שברא[ג] ואורז לאו מעשה קדרה הוא והתניא אלו הן מעשה קדרה חילקא טרגים (א) סולת זריז[ד] וערסן ואורז הא מני רבי יוחנן בן נורי היא דתניא [א] רבי יוחנן בן נורי אומר אורז מין דגן הוא וחייבין על חמוצו כרת ואדם יוצא בו ידי חובתו בפסח אבל [ג]רבנן לא ורבנן לא והתניא [ב] [ד]הכוסס את החטה מברך עליה בורא פרי האדמה [ה]טחנה אפאה ובשלה בזמן שהפרוסות קיימות[ו] בתחלה מברך עליה המוציא לחם מן הארץ ולבסוף מברך עליה ג' ברכות אם אין הפרוסות קיימות בתחלה מברך עליה בורא מיני מזונות ולבסוף מברך עליה ברכה אחת מעין ג' [ו]הכוסס את האורז מברך עליו ב"פ האדמה טחנו אפאו ובשלו אף על פי שהפרוסות קיימות בתחלה מברך עליו בורא מיני מזונות ולבסוף מברך עליו ברכה אחת מעין שלש מני אילימא ר' יוחנן בן נורי היא דאמר אורז מין דגן הוא המוציא לחם מן הארץ ושלש ברכות בעי ברוכי אלא לאו רבנן היא[ז] ותיובתא דרב ושמואל תיובתא: אמר מר הכוסס את החטה מברך עליה בורא פרי האדמה והתניא בורא מיני זרעים לא קשיא הא ר' יהודה והא רבנן דתנן [ח] ועל ירקות (ב) אומר בורא פרי האדמה ר' יהודה אומר בורא מיני דשאים: אמר מר הכוסס את האורז מברך עליו בורא פרי האדמה טחנו אפאו ובשלו אע"פ שהפרוסות קיימות בתחלה מברך עליו בורא מיני מזונות ולבסוף ברכה אחת מעין שלש והתניא [ז]לבסוף ולא כלום אמר רב ששת לא קשיא הא ר"ג והא רבנן דתניא [ח]זה הכלל כל שהוא משבעת המינים רבן גמליאל אומר שלש ברכות וחכמים אומרים ברכה אחת מעין שלש ומעשה ברבן גמליאל והזקנים שהיו מסובין בעלייה ביריחו והביאו לפניהם כותבות ואכלו ונתן רבן גמליאל רשות לר' עקיבא לברך קפץ וברך רבי עקיבא[ז] ברכה אחת מעין שלש אמר ליה רבן גמליאל עקיבא עד מתי אתה מכניס ראשך בין המחלוקת א"ל רבינו אע"פ שאתה אומר כן וחבריך אומרים כן למדתנו רבינו [ט]יחיד ורבים הלכה כרבים רבי יהודה אומר משמו כל שהוא משבעת המינים

רש"י

קמ"ל כל שהוא. דאע"ג דכולהו מחד מינא בעינן דליהוי מחמשת המינין, ואי לא לא מברכינן עליה בורא מיני מזונות: אורז. מי"ל: דוחן. פנ"ץ: כמעשה קדרה. ברכה שמברכין על מעשה קדרה של חמשת מינין: ברכה אחת מעין ג'. בשלהי פרקין (דף מד.) מפ' לה על המחיה כו': ואורז לאו מעשה קדרה. דקא מפקת ליה מכלל מעשה קדרה לברכה אחרת: אלו הן מעשה קדרה. לענין ברכה: חילקא טרגים זריז וערסן. מפרש להו במועד קטן (ג) (פ"ב יג:): חילקא. חטי דמתברי באסיקתא חדא לתרתי: טרגים. חדא לתלת: זריז. חדא לארבע: ערסן. חדא לחמש[ק]: הא מני. הך מתניתא דקתני אורז כמעשה[ו] קדרה רבי יוחנן בן נורי: ה"ג אבל רבנן לא, ורבנן לא והתניא כו'. ול"ג והלכתא, ומהלכות גדולות הוא: הכוסס. כמות שהיא: אפאה ובשלה. לאחר שאפאה בתנור ועשאה לחם חזר ובשלה במים: שהפרוסות קיימות. שלא נמוחו בבשולן: ברכה אחת מעין ג'. על המחיה ועל הכלכלה, ובשלהי פרקין (דף מד.) מפרש לה: אלא לאו רבנן היא. וקתני במ"מ, ותיובתא דרב ושמואל: הא רבי יהודה כו'. הא דקתני בורא מיני זרעים ר' יהודה היא דקתני[י] לכל מין ומין מעין ברכתו כדמפרש לקמן בפירקין (דף מ.) אליביה, הלכך לירקות בורא מיני דשאים, לחטין דזרעים נינהו בורא מיני זרעים, ולרבנן בין זרעים בין ירקות בפה"א, ולא בעינן לכל מין ומין מעין ברכתו: ולא כלום. כלומר אין טעון מברכות פירות ארץ ישראל ולא כלום, אלא בורא נפשות רבות, ככל מידי דליתיה משבעת המינין: כותבות. הם תמרים, (ד) והם דבש האמור בשבעת המינין[ט], שהדבש זב מן התמרים: קפץ ובירך. לאחריהן: משמו. של ר"ג:
ולא

תוספות

בורא נפשות רבות וחסרונם. כמו לחם ומים שאי אפשר בלא הם[י] ועל כל מה שברא להחיות בהם נפש כל חי כלומר על כל מה שבעולם שגם אם לא בראם יכולין העולם לחיות בלא הם שלא בראם כי אם לתענוג בעלמא כמו תפוחים וכיולא בהן ומסיים ברוך חי העולמים ובירושלמי[כ] ברוך אתה ה' חי העולמים:

אם הפרוסות קיימות. יש מפרשים דהיינו כשהלחם אינו שרוי במים כ"כ שאם יקח הפרוסה שלא[מ] ישבר: [נ]רש"י פי' אורז מי"ל. ויש מפרשים ר"יזו ולהאי פירוש יש לפרש דדוחן היינו מי"ל:

תיובתא דרב ושמואל. באורז אבל אדוחן לא הוי תיובתא ואפשר דהוי הלכתא כוותייהו ולא מברכינן עליה בורא מיני מזונות:

הכוסס חטה צריך לברך עליה בורא פרי האדמה. שהרי אפילו בקמחא דחיטי אמרינן לעיל (ה) מברכין עליה בפה"א ולרב נחמן לא[י] ס"ל הכי משום דאשתנו ומיהו בלאחריו יש לספק מאי מברכין אם מברכין על המחיה ועל הכלכלה ומסיים על האדמה ועל פרי האדמה[ק] דלא אשכחן ברכת על המחיה ועל הכלכלה אלא היכא דצריך עלייהו ברישא קודם אכילה בורא מיני מזונות ור"ת הגיה במחזור שלו על האדמה ועל פרי האדמה כו' וחזר בו דלא אשכחן בשום מקום הך ברכה דלקמן (דף מד.) מפרש ברכה אחת מעין ג' וקאמר בחמשת המינים על הארץ ועל המחיה ועל ז' המינים על הארץ ועל הפירות ועל האדמה ועל פרי האדמה לא הזכיר ועוד מדקאמר הכא על הכוסס את החטה מברך בורא פרי האדמה וקאמר בהדיא טחנו ואפאו פת עד אם אין הפרוסות קיימות בתחלה מברך בורא מ"מ ולבסוף ברכה אחת מעין שלש ומדלא קתני הכא גבי כוסס החטה מברך לאחריו ברכה אחת מעין שלש ש"מ דבכוסס ליכא ברכה לאחריו מעין ג' והא דקאמר[כ] כל שהוא מין דגן ולא עשאו פת וכו' וחכמים אומרים ברכה אחת מעין ג' איירי דעבדינהו כעין דייסא דחשיבא אז אכילתו אבל הכוסס את החטה חי דלא חשיבא אכילתו כ"כ אע"ג דהיא מן חמשת המינים אינו מברך לאחריו ברכה מעין שלש אלא בורא נפשות רבות וכו' ומיהו אומר הר"י שיש לספק ° שמא חכמים כיילי ליה בההוא מין דגן ולא עשאו פת וכו' וחכמים אומרים ברכה אחת מעין שלש ונכון להחמיר שאין לאכול קליות או חטים שלוקות אלא בתוך הסעודה שאז ברכת המזון פוטרתן אם לא נתמעכו[ל] יפה דהוו כמו דייסא ובירושלמי[ל] יש שגם האמוראים היו מסופקים דקאמר הדין דאכיל סלת פירוש קליות מאי מברך בסופה רבי ירמיה אמר לא אכלית סלת מן יומא וכו':

נתן ר"ג רשות לר' עקיבא לברך. סבור היה שיברך ג' ברכות כמו שהיה סובר וא"ת לר"ג הא קי"ל [מ] דאין מזמנין על הפירות וי"ל דר"ג היה סבור (ו) שהיה מברך על כל ז' מינין ג' ברכות שלמות וכי בירך ר"ע מעין ג' לעצמו דוקא דקי"ל אין מזמנין על הפירות ואחרים המסובין ברכו כל אחד לעצמו וא"ת לר"ג דאמר ג' ברכות שלמות וס"ל דמזמנים על ז' המינים אי ס"ל דברכה טעונה כוס[י] א"כ (ז) יזמנו וא"כ יזמנו לעולם וי"ל דיכול להיות שלא ישתה[מ] כלל מן כוס של ברכה וא"ת מ"מ לאותו המברך שהוא טועם צריך לברך פעם אחרת וא"כ אין לדבר סוף וי"ל היכא ° דאינו שותה בקביעות רק מלא לוגמיו מודה ר"ג דאל"כ וכי לית ליה לר"ג ברכה אחת מעין שלש בשום מקום: [וע"ע תוס' פסחים ק"ה: ד"ה ש"מ ברכה]:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) פסחים לה. קיד:, ב) תוספתא פ"ד, ג) עיין תוס' לקמן עמוד ב ד"ה חביצא, ד) עיין תוס' עירובין ל. סוד"ה לימא, ה) לעיל לה., ו) תוספתא פ"ד, ז) עיין תוס' לקמן מד. ד"ה רבי עקיבא, ח) [לעיל ט. וש"נ], ט) דברים ח ח, י) [ע' ב"ח סימן רז ובעט"ז שם], כ) ריש ע"ב, ל) דפרקין סוף ה"א (מה ע"א), מ) [חולין קו. וע"ש בתוד"ה וש"מ], נ) לקמן נב ע"א.

הגהות הב"ח

(א) גמ' טרגים זריז כצ"ל ותיבת סולת נמחק: (ב) שם ועל הירקות הוא אומר: (ג) רש"י ד"ה חילקא וכו' במועד קטן. נ"ב ס"פ מי שהפך דף י"ג חילקא טרגים וטיסני חילקא חדא לתרתי טרגים חדא לתלת טיסני חדא לארבע: (ד) שם ד"ה כותבות וכו' תמרים והוא דבש: (ה) תוס' ד"ה הכוסס וכו' אמרינן לעיל. נ"ב ריש ל"ו: (ו) ד"ה נתן וכו' סבור שיהא מברך: (ז) בא"ד. טעונה כוס א"כ יזמנו לעולם כצ"ל ותיבות יזמנו וא"כ נמחק:

ליקוטי רש"י

[שייך לדף לו:]
ובלבד שלא יראנו. ישראל כשהוא לוקט מן הערלה והא [דתנן] לעיל בסוריא מותר כשנלקט

עין משפט נר מצוה

לה א מיי' פ"ג מהל' ברכות הל' יוד סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רח סעיף ז:
לו ב מיי' שם הלכה ד סמג שם טוש"ע שם סעיף ב:
לז ג מיי' פ"ה מהל' חמץ ומצה ה"א ופ"ו ה"א ה"ד סמג לאוין עט טוש"ע או"ח סימן תנג סעיף א:
לח ד מיי' פ"ג מהל' ברכות הל' ג טוש"ע או"ח סי' ר"ח סעיף ד:
לט ה מיי' שם הל' ח סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קסח סעי' י:
מ ו ז (מיי' שם הלכה י) סמג שם טוש"ע או"ח סי' רח סעיף ז:

רב נסים גאון

ענשו של דבר ואמרו בשביל ד' דברים מאורות לוקין ואחד מהן קוצצי אילנות טובים וזה הדבר נוהג בשאר השנים אבל בשביעית אין מותר לקוץ מהפירות אלא לאחר שנגמרין כגון כפניאתא דנסחני דהוא גמר פירי דידהו דרחמנא אמר תהיה כל תבואתה לאכול ואמרי' בגמ' מלמד שאינה נאכלת אלא תבואה וכל מה שנקצץ ממנה קודם גמר פירי הרי הפסידו ורחמנא אמר לאכלה ודרשי ליה רבנן לאכלה ולא להפסד דתנן (שביעית פרק ד משנה י) כל האילן כיון שבא לעונת המעשרות מותר לקוצו:

גליון הש"ס

גמ' הכוסס כו'. עי' רש"י [לעיל לו ע"ב ד"ה כסן] מגילה ז ע"ב ד"ה דאיכסיא [וביומא פ"א. ד"ה שכוסס]: תוס' ד"ה הכוסס כו' שמא חכמים כיילי ליה בההוא. וע' לקמן מ"ד ע"א: תוס' ד"ה נתן כו' דאינו שותה בקביעות רק מלא לוגמיו. ע' לקמן ל"ט ע"א תוס' ד"ה בצר:

לעזי רש"י

מי"ל. פירוש "פירוש". פנ"ץ. פירוש "פענעכל" הירזש" (ועיין רש"י ב"ב דף צ ע"א). ריז"ו. פירוש אורז.

הגהות וציונים

א] בכל הדפו' ליתא תיבת "ודוחן" והגיהו כן כדאמר בברייתא הביאו לפניו פת אורז ופת "דוחן" (עיין רבינו יונה): ב] כ"ה בדפו' ולקמן מד ע"א ובעירובין יד ע"א, וכ"ה במג"א סימן ר"ז, אולם בתוס' הגירסא "וחסרונם" ועיין פמ"ג שם, ובמשנ"ב סי' רז סק"ג כתב שצ"ל "וחסרונם": ג] בכת"י שבראת (וכ"ה בראשונים) ועיין מראה כהן בילקוט מפרשים ובפמ"ג הנ"ל: ד] נ"א זריד (גליון) כ"ה גם בכת"י ועבר"ן: ה] כ"ה מו"ק ליתא להך דעירסן וכמובא בעזרא אות ג, ועיין בבאורי להגר"א: ו] צ"ל מעשה קדרה (מהרש"ל, מראה אש): ז] בכת"י דבעי

בורא מיני מזונות. מתרצת הגמרא, **הָא מַנִּי** - ברייתא זו בשיטת מי היא הולכת, בשיטת **רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן נוּרִי הִיא, דְּתַנְיָא** - ששנינו בברייתא, **רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן נוּרִי אוֹמֵר, אוֹרֶז, מִין דָּגָן הוּא, וְחַיָּיבִין עַל חִמּוּצוֹ כָּרֵת** - ואם החמיץ, האוכלו בפסח חייב כרת, **וְאָדָם יוֹצֵא בּוֹ יְדֵי חוֹבָתוֹ בְּפֶסַח** - ואם עשה מהם מצות, יכול לצאת בהם ידי חובת אכילת מצה. ולשיטתו, אף לענין ברכה מברכים על אורז בורא מיני מזונות, **אֲבָל לְרַבָּנָן** החולקים עליו וסוברים, שאורז אינו מין דגן לענין חמץ ומצה, **לֹא** - אף לענין ברכה אין מברכים עליו בורא מיני מזונות.

מקשה הגמרא, **וְרַבָּנָן לֹא** - וכי לדעת רבנן אין מברכים על אורז בורא מיני מזונות, **וְהָתַנְיָא** - והרי שנינו בברייתא, **הַכּוֹסֵס אֶת הַחִטָּה** - האוכל חטה כשהיא שלמה[יד], **מְבָרֵךְ עָלֶיהָ בּוֹרֵא פְּרִי הָאֲדָמָה**[טו], ואם **טְחָנָהּ וַאֲפָאָהּ**, שעשאה פת, **וּבִשְּׁלָהּ** במים אחר האפיה, **בִּזְמַן שֶׁהַפְּרוּסוֹת קַיָּימוֹת**, ולא נימוחו בבישולם[טז], **בַּתְּחִלָּה** - קודם האכילה, **מְבָרֵךְ עָלֶיהָ הַמּוֹצִיא לֶחֶם מִן הָאָרֶץ, וּלְבַסּוֹף** - ולאחר האכילה, **מְבָרֵךְ עָלֶיהָ שָׁלֹשׁ בְּרָכוֹת**[יז]. **וְאִם אֵין הַפְּרוּסוֹת קַיָּימוֹת**, שנימוחו הפרוסות בבישולם, **בַּתְּחִלָּה מְבָרֵךְ עָלֶיהָ בּוֹרֵא מִינֵי מְזוֹנוֹת, וּלְבַסּוֹף מְבָרֵךְ עָלֶיהָ בְּרָכָה אַחַת מֵעֵין שָׁלֹשׁ. וְהַכּוֹסֵס אֶת הָאוֹרֶז, מְבָרֵךְ עָלָיו בּוֹרֵא פְּרִי הָאֲדָמָה**, ואם **טְחָנוֹ וַאֲפָאוֹ וּבִשְּׁלוֹ**[יח], **אַף עַל פִּי שֶׁהַפְּרוּסוֹת קַיָּימוֹת, בַּתְּחִלָּה מְבָרֵךְ עָלָיו בּוֹרֵא מִינֵי מְזוֹנוֹת, וּלְבַסּוֹף מְבָרֵךְ עָלָיו בְּרָכָה אַחַת מֵעֵין שָׁלֹשׁ.** ומבררת הגמרא, **מַנִּי** - ברייתא זו בשיטת מי היא הולכת, **אִילֵימָא** - אם נאמר, שבשיטת **רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן נוּרִי הִיא, דְּאָמַר, שֶׁאוֹרֶז מִין דָּגָן הוּא**, קשה, שאם כן **הַמּוֹצִיא לֶחֶם מִן הָאָרֶץ וְשָׁלֹשׁ בְּרָכוֹת בָּעֵי בָּרוּכֵי** - צריך לברך על פת של אורז, כמו שמברכים על פת של חטים, ולא בורא מיני מזונות ומעין שלש, **אֶלָּא לָאו** - אלא ודאי, ברייתא זו בשיטת **רַבָּנָן הִיא**, ומבואר שאף לרבנן על פת של אורז מברכים בורא מיני מזונות[יט], **וּתְיוּבְתָּא דְּרַב וּשְׁמוּאֵל** - ויש מכאן פירכא לדברי רב ושמואל, שאמרו שרק על חמשת המינים מברכים בורא מיני מזונות, ואילו על אורז ודוחן אין מברכים בורא מיני מזונות. מסיקה הגמרא, **תְּיוּבְתָּא** - אכן פירכא היא, ונדחו דבריהם[כ].

★

הגמרא דנה בדין כוסס חטה שהוזכר בברייתא:

אומרת הגמרא, **אָמַר מַר** - הובא לעיל בברייתא, **שֶׁהַכּוֹסֵס אֶת הַחִטָּה** - האוכל חטה כמו שהיא גדילה, **מְבָרֵךְ עָלֶיהָ בּוֹרֵא פְּרִי הָאֲדָמָה.** מקשה הגמרא סתירה על דברי הברייתא, **וְהָתַנְיָא** - והרי שנינו בברייתא, שמברך **בּוֹרֵא מִינֵי זְרָעִים**, ולא בורא פרי האדמה. מתרצת הגמרא, **לֹא קַשְׁיָא, הָא** - הברייתא שאמרה שמברך בורא מיני זרעים, בשיטת **רַבִּי יְהוּדָה** היא, שסבר שעל כל מין ומין מברכים ברכה מיוחדת לו, **וְהָא** - והברייתא שאמרה שמברך בורא פרי האדמה, בשיטת **רַבָּנָן** היא, שסברו שאין מברכים על כל מין ומין ברכה מיוחדת לו, אלא על כל הגדל מן האדמה מברכים בורא פרי האדמה, כמו שנחלקו רבי יהודה ורבנן בירקות, **דִּתְנַן** - ששנינו במשנתנו (לעיל לה.), **וְעַל יְרָקוֹת אוֹמֵר בּוֹרֵא פְּרִי הָאֲדָמָה, רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר**, מברך **בּוֹרֵא מִינֵי דְשָׁאִים**, וכשם שעל ירקות מברך בורא מיני דשאים, שהיא ברכה מיוחדת למין זה, כך הכוסס חטים מברך ברכה מיוחדת והיא בורא מיני זרעים.

★

הגמרא דנה איזו ברכה אחרונה מברכים על אורז:

אָמַר מַר - הובא לעיל בברייתא, **הַכּוֹסֵס אֶת הָאוֹרֶז, מְבָרֵךְ עָלָיו בּוֹרֵא פְּרִי הָאֲדָמָה, טְחָנוֹ וַאֲפָאוֹ וּבִשְּׁלוֹ, אַף עַל פִּי שֶׁהַפְּרוּסוֹת קַיָּימוֹת, בַּתְּחִלָּה מְבָרֵךְ עָלָיו בּוֹרֵא מִינֵי מְזוֹנוֹת, וּלְבַסּוֹף בְּרָכָה אַחַת מֵעֵין שָׁלֹשׁ.** מקשה הגמרא סתירה על דברי הברייתא, **וְהָתַנְיָא** - והרי שנינו בברייתא, **לְבַסּוֹף וְלֹא כְּלוּם** - שלאחר אכילת אורז, אינו טעון אף ברכה מהברכות שמברכים על פירות ארץ ישראל, אלא מברכים עליו בורא נפשות[כא]. מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב שֵׁשֶׁת, לֹא קַשְׁיָא, הָא** - הברייתא שאמרה שעל אורז מברכים מעין שלש, בשיטת **רַבָּן גַּמְלִיאֵל** היא, **וְהָא** - והברייתא שאמרה שעל אורז מברכים בורא נפשות, בדעת **רַבָּנָן** היא. ומביאה הגמרא ברייתא שבסופה נשנתה מחלוקת רבן גמליאל ורבנן בזה. **דְּתַנְיָא** - ששנינו בברייתא, **זֶה הַכְּלָל, כֹּל שֶׁהוּא מִשִּׁבְעַת הַמִּינִים, רַבָּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר**, מברכים עליו **שָׁלֹשׁ בְּרָכוֹת**, כמו שמברכים על פת, **וַחֲכָמִים אוֹמְרִים**, מברכים עליו **בְּרָכָה אַחַת מֵעֵין שָׁלֹשׁ, וּמַעֲשֶׂה בְּרַבָּן גַּמְלִיאֵל וְהַזְּקֵנִים שֶׁהָיוּ מְסוּבִּין בַּעֲלִיָּיה בִּירִיחוֹ, וְהֵבִיאוּ לִפְנֵיהֶם**

יד. **רש"י** (ד"ה הכוסס) פירש, שכוסס היינו שאוכל חטה 'כמות שהיא'. ומבואר בתלמידי רבינו יונה (לעיל לו: ד"ה מבין), שאף אם נקלפו החטים, כל שלא נכתשו ונדבקו יחד בבישול, דינם ככוסס, ומברך עליהם בורא פרי האדמה. והמגן אברהם (סי' רח ס"ק ב) כתב בדעת הרמב"ם (ברכות פ"ג ה"ד), שאם נכתשו החטים, אף אם לא חילקם קודם אין דינם ככוסס, ומברך עליהם בורא מיני מזונות. וכתב הבית יוסף (סי' רח ד"ה והני), שאף אם אוכל את החטים כשהם מבושלים, נחשב 'כוסס' ומברך בורא פרי האדמה, אם לא נתמעכו בבישול [ודייק כן מדברי התוספות (ד"ה הכוסס) והרא"ש (סי' ט)].

טו. **כתב** האבן העוזר (סי' רח ס"ז), שאף שלהלן (לח:) מבואר, שכל ירק שהוא ראוי לאכילה כשהוא מבושל יותר ממה שהוא ראוי כשהוא חי, כשאוכלים אותו חי מברכים עליו שהכל, מכל מקום הכוסס חטים מברך בורא פרי האדמה, אף שהוא ראוי יותר לאכילה כשעושים ממנו פת. שלא אמרו דין זה, רק בדבר שברכתו בורא פרי האדמה, שכשהוא חי, הוא יורד בדרגה אחת ומברכים עליו שהכל, אבל חטה שמברך עליה בורא מיני מזונות [והוא הדין לאורז, שלמסקנת הגמרא, מברך עליו בורא מיני מזונות], כשאוכל אותה כשהיא חיה, יורדת גם כן רק בדרגה אחת, ומברכים עליה בורא פרי האדמה. ובביאור הלכה (סי' רב סי"ב ד"ה ולפ) כתב, שצריך לומר שמיני דגן, כיון שהם מוכנים למזון הם חשובים יותר, ואף שהם טובים מבושלים יותר מחיים מברכים עליהם כשהם חיים בורא פרי האדמה.

הסתפקו התוספות (ד"ה הכוסס), איזו ברכה אחרונה מברך הכוסס חטים. אם יש לומר שכיון שהם משבעת המינים יברך עליהם מעין שלש, ויחתום 'על האדמה ועל פרי האדמה'. או שכיון שאינה אכילה חשובה, אף שהם משבעת המינים, לא תיקנו שיברך עליהם מעין שלש.

טז. **רש"י** (ד"ה שהפרוסות). ופירשו התוספות (ד"ה אם), שכל שאם ינטל הלחם לא ישבר, נחשב שהפרוסות קיימות. עוד כתבו (להלן ע"ב ד"ה חביתא), שרב יוסף שאמר (שם), שכל שיש שם חתיכות פת כזית, מברך המוציא, יפרש שפרוסות קיימות, היינו שיש בפרוסות כזית.

יז. **היינו** ברכת המזון, כמו שמברך אחר אכילת כל פת. ונקראת שלש ברכות, כיון שהברכה הרביעית, אינה אלא מדרבנן, כמבואר להלן (מו.).

יח. **בישלו** שנאמר כאן, אין הכוונה לבישול שאחר האפיה, כמו בפת, אלא שבישל את האורז בלי שעשה ממנו פת, ואמרה הברייתא שבין אם אפאו ובין אם בישלו, מברך בורא מיני מזונות ומעין שלש. ובאמת לא היתה צריכה הברייתא להשמיענו שגם אם בשלו מברך בורא מיני מזונות, אלא אגב שאמרה הברייתא לגבי פת, ובישלו, אמרה כן גם כאן. חדש האביב (ד"ה טחנו).

יט. **וכתב** הרא"ש (סי' ח) שמכל מקום, לאחריו אין מברכים מעין שלש, כיון שאינו משבעת המינים, וברכת מעין שלש נתקנה רק על שבעת המינים.

כ. **מהברייתא** מוכח רק שעל אורז מברכים בורא מיני מזונות, אבל ברכת ה'דוחן' לא נתבארה בברייתא. וכתבו התוספות (ד"ה תיובתא), שהפירכא על דברי רב ושמואל, היא רק על מה שמבואר בדבריהם שעל אורז אין מברכים מזונות, אבל על מה שמבואר בדבריהם שעל דוחן אין מברכים מזונות, לא נדחו דבריהם, ואפשר שאין מברכים עליו בורא מיני מזונות. וכתב הרי"ף, שעל דוחן מברכים שהכל נהיה בדברו. אמנם הרשב"א (ד"ה תיובתא) כתב בשם הראב"ד שברכת האורז והדוחן שוים הם, וכתב הרשב"א שכל הסוגיא מכרעת כדברי הראב"ד שדין דוחן שוה לדין האורז, ואין לחלק ביניהם [וראה בדבריו שם מה שהקשה על דברי הרי"ף]. עוד כתב הרשב"א (שם), שלא נדחה מה שאמרו רב ושמואל שכל שמעורב בו מחמשת מיני דגן מברכים עליו מזונות, ורק מה שיש לדייק מדבריהם שעל אורז אין מברכים בורא מיני מזונות, נדחה. וכתב הרי"ף, שאין ראיה מהברייתא רק שעל אורז בפני עצמו מברכים בורא מיני מזונות, אבל מה שאמרו רב ושמואל שרק כל שמעורב בו מחמשת מיני דגן מברכים עליו מזונת, ויש לדייק, שדבר שמעורב בו אורז ודוחן אין מברכים עליו בורא מיני מזונות, לא נדחה, ואם אין האורז בעין רק הוא דבר שמעורב בו אורז אין מברכים עליו בורא מיני מזונות.

כא. **רש"י** (ד"ה ולא). והרשב"א (שו"ת ח"א סי' קמט) כתב, שברכת בורא נפשות, נקראת 'ולא כלום', כיון שאינו מברך על הדבר שנהנה ממנו, אלא הוא מברך על מה שברא נפשות רבות שחסירות וצריכות למה שברא [וראה בהערה לעיל, שהתוספות פירשו את הברכה באופן אחר]. ובאמרי נועם (ד"ה כמעשה) כתב, שכוונת הברייתא היא שאינו מברך כלל על אורז, אכן כל זה רק בימי התנאים, שהרי לקמן (מד:) אמר רב יצחק בר אבדימי, שאין מברכים בורא נפשות רק על בשר וביצים, אבל לא על ירקות, ורבי יצחק אמר שאף על ירקות אומר בורא נפשות, ורב פפא אמר שאף על מים מברך בורא נפשות. והיינו שמתחילה בירכו רק על בשר וביצים, כיון שבורא נפשות פירושו הוא שבורא דברים היוצאים מהנפשות, דהיינו כל דבר היוצא מהחי, אבל דברים שאין יוצאים מהחי אין מברכים עליהם בורא נפשות, ואחר כך הוסיפו אף שאר דברים. ולכן בתחילה אמרו שאין מברך כלום. אמנם לאחר שהוסיפו לברך אף על שאר דברים, ודאי אף על אורז ודוחן יש לברך בורא נפשות.

קמ"ל כל שיש בו ואי אשמעינן כל שיש בו הוה אמינא כל שיש בו חמשת המינים אין אבל אורז ודוחן לא משום דע"י תערובת אבל איתיה בעיניה נימא אפילו אורז ודוחן נמי מברכין עליו בורא מיני מזונות קמ"ל כל שהוא מחמשת המינים הוא דמברכין עליו בורא מיני מזונות לאפוקי אורז ודוחן דאפילו איתיה בעיניה לא מברכינן בורא מיני מזונות ואורז [ודוחן] לא מברכינן בורא מיני מזונות והתניא הביאו לפניו פת אורז ופת דוחן מברך עליו תחלה וסוף כמעשה קדרה וגבי מעשה קדרה תניא בתחלה מברך עליו בורא מ"מ ולבסוף מברך עליו ברכה אחת מעין שלש כמעשה קדרה ולא כמעשה קדרה כמעשה קדרה דמברכין עליו תחלה וסוף ולא כמעשה קדרה דאילו במעשה קדרה בתחלה בורא מיני מזונות ולבסוף ברכה אחת מעין ג' ואילו הכא בתחלה מברך עליו שהכל נהיה בדברו ולבסוף בורא נפשות רבות וחסרונן על כל מה שברא ואורז לאו מעשה קדרה הוא והתניא אלו הן מעשה קדרה חילקא טרגים (א) סולת זריז וערסן ואורז הא מני רבי יוחנן בן נורי היא דתניא רבי יוחנן בן נורי אומר אורז מין דגן הוא וחייבין על חמוצו כרת ואדם יוצא בו ידי חובתו בפסח אבל רבנן לא ורבנן לא והתניא הכוסס את החטה מברך עליה בורא פרי האדמה טחנה אפאה ובשלה בזמן שהפרוסות קיימות בתחלה מברך עליה המוציא לחם מן הארץ ולבסוף מברך עליה ג' ברכות אם אין הפרוסות קיימות בתחלה מברך עליה בורא מיני מזונות ולבסוף מברך עליה ברכה אחת מעין ג' הכוסס את האורז מברך עליו ב"פ האדמה טחנו אפאו ובשלו אף על פי שהפרוסות קיימות בתחלה מברך עליו בורא מיני מזונות ולבסוף מברך עליו ברכה אחת מעין שלש מני אילימא ר' יוחנן בן נורי היא דאמר אורז מין דגן הוא המוציא לחם מן הארץ ושלש ברכות בעי ברוכי אלא לאו רבנן היא ותיובתא דרב ושמואל תיובתא: אמר מר הכוסס את החטה מברך עליה בורא פרי האדמה והתניא בורא מיני זרעים לא קשיא הא ר' יהודה והא רבנן דתנן ועל ירקות (ג) אומר בורא פרי האדמה ר' יהודה אומר בורא מיני דשאים: אמר מר הכוסס את האורז מברך עליו בורא פרי האדמה טחנו אפאו ובשלו אע"פ שהפרוסות קיימות בתחלה מברך עליו בורא מיני מזונות ולבסוף ברכה אחת מעין שלש והתניא לבסוף ולא כלום אמר רב ששת לא קשיא הא ר"ג והא רבנן דתניא זה הכלל כל שהוא משבעת המינים רבן גמליאל אומר שלש ברכות וחכמים אומרים ברכה אחת מעין שלש ומעשה ברבן גמליאל והזקנים שהיו מסובין בעלייה ביריחו והביאו לפניהם כותבות ואכלו ונתן רבן גמליאל רשות לר' עקיבא לברך קפץ וברך רבי עקיבא ברכה אחת מעין שלש אמר ליה רבן גמליאל עקיבא עד מתי אתה מכניס ראשך בין המחלוקת א"ל רבינו אע"פ שאתה אומר כן וחבריך אומרים כן למדתנו רבינו יחיד ורבים הלכה כרבים רבי יהודה אומר משמו כל שהוא משבעת המינים

רש"י

קמ"ל כל שהוא. דלא"ג דכולהו מחד מינא בעינן דליהוי מחמשת המינין, ואי לא לא מברכינן עליה בורא מיני מזונות: אורז. מי"ל: דוחן. פנ"ץ: כמעשה קדרה. ברכה שמברכין על מעשה קדרה של חמשת מינין: ברכה אחת מעין ג'. בשלהי פרקין (דף מד.) מפ' לה על המחיה כו': ואורז לאו מעשה קדרה. דקא מפקת ליה מכלל מעשה קדרה לברכה אחרת: אלו הן מעשה קדרה. לענין ברכה: חילקא טרגים זריז וערסן. מפרש להו במועד קטן (פ"ב יג:): חילקא. חטי דמתברי בכסיפתא חדא לתרתי: טרגים. חדא לתלת: זריז. חדא לארבע: ערסן. חדא לחמש: הא מני. הך מתניתא דקתני אורז כמעשה קדרה רבי יוחנן בן נורי: ה"ג אבל רבנן לא, ורבנן לא והתניא כו'. ול"ג והלכתא, ומהלכות גדולות הוא: הכוסס. כמות שהיא: אפאה ובשלה. לאחר שאפאה בתנור ועשאה לחם חזר ובשלה במים: שהפרוסות קיימות. שלא נמוחו בבשולן: ברכה אחת מעין ג'. על המחיה ועל הכלכלה, ובשלהי פרקין (דף מד.) מפרש לה: אלא לאו רבנן היא. וקתני במ"מ, ותיובתא דרב ושמואל: הא רבי יהודה כו'. הא דקתני בורא מיני זרעים ר' יהודה היא דקתני לכל מין ומין מעין ברכתו כדמפרש לקמן בפירקין (דף מ.) אליביה, הלכך לירקות בורא מיני דשאים, לחטין דזרעים נינהו בורא מיני זרעים, ולרבנן בין זרעים בין ירקות בפה"א, ולא בעינן לכל מין ומין מעין ברכתו: ולא כלום. כלומר אין טעון מברכות פירות ארץ ישראל ולא כלום, אלא בורא נפשות רבות, ככל מידי דליתיה משבעת המינין: כותבות. הם תמרים, והם דבש האמור בשבעת המינין, שהדבש זב מן התמרים: קפץ ובירך. לאחריהן: משמו. של ר"ג:

תוספות

בורא נפשות רבות וחסרונם. כמו לחם ומים שאי אפשר בלא הם ועל כל מה שברא להחיות בהם נפש כל חי כלומר על כל מה שבעולם שגם אם לא ברא יכולין העולם לחיות בלא הם שלא בראם כי אם לתענוג בעלמא כמו תפוחים וכיוצא בהן ומסיים ברוך חי העולמים (וירושלמי) ברוך אתה ה' חי העולמים:

אם הפרוסות קיימות. יש מפרשים דהיינו כשהלחם אינו שרוי במים כ"כ שאם יקח הפרוסה שלא ישבר: רש"י פי' אורז מי"ל. ויש מפרשים ר"יזו ולהאי פירוש יש לפרש לדוחן היינו מי"ל:

תיובתא דרב ושמואל. באורז אבל אדוחן לא הוי תיובתא ואפשר דהוי הלכתא כותייהו ולא מברכינן עליה בורא מיני מזונות:

הכוסס חטה צריך לברך עליה בורא פרי האדמה. שהרי אפילו בקמחא לחיטי אמרינן לעיל (ה) מברכין עליה בפה"א ולרב נחמן לא קי"ל הכי משום דלאשתנו ומיהו בלאחריו יש לספק מאי מברכין אם מברכין על המחיה ועל הכלכלה ומסיים על האדמה ועל פרי האדמה דלא אשכחן ברכת על המחיה ועל הכלכלה אלא היכא דבריך עלייהו ברישא קודם אכילה בורא מיני מזונות ור"ת הגיה במחזור שלו על האדמה ועל פרי האדמה כו' וחזר בו דלא אשכחן בשום מקום הך ברכה דלקמן (דף מד.) מפרש ברכה אחת מעין ג' וקאמר בחמשת המינים על הארץ ועל המחיה ועל ז' המינים על הארץ ועל הפירות ועל האדמה ועל פרי האדמה לא הזכיר ועוד מדקאמר הכא על הכוסס את החטה מברך בורא פרי האדמה וקאמר בהדיא טחנו ואפאו פת עד אם אין הפרוסות קיימות בתחלה מברך בורא מ"מ ולבסוף ברכה אחת מעין שלש ומדלא קתני הכא גבי כוסס החטה מברך לאחריו ברכה אחת מעין שלש ש"מ דבכוסס ליכא ברכה לאחריו מעין ג' והא דקאמר כל שהוא מין דגן ולא עשאו פת וכו' וחכמים אומרים ברכה אחת מעין ג' מיירי דעבדיניה כעין דייסא דחשיבא אז אכילתו אבל הכוסס את החטה חי דלא חשיבא אכילתו כ"כ אע"ג דהיא מן חמשת המינים אינו מברך לאחריו ברכה מעין שלש אלא בורא נפשות רבות וכו' ומיהו אומר הר"י שיש לספק שמא חכמים כיילי ליה בההוא מין דגן ולא עשאו פת וכו' וחכמים אומרים ברכה אחת מעין שלש ונכון להחמיר שלא לאכול קליות או חטים שלוקות אלא בתוך הסעודה שאז ברכת המזון פוטרתן אם לא נתמעכו יפה דהוו כמו דייסא (וירושלמי) יש שגם האמוראים היו מסופקים דקאמר הדין דלאכיל סלת פירוש קליות מאי מברך בסופה רבי ירמיה אמר לא אכלית סלת מן יומא וכו':

נתן ר"ג רשות לר' עקיבא לברך. סבור היה שיברך ג' ברכות כמו שהיה סובר ול"ת לר"ג הא קי"ל דאין מזומנין על הפירות וי"ל דר"ג היה סבור (ו) שהיה מברך ר"ע מעין ג' לעצמו דוקא דקי"ל אין מזומנין על הפירות ואחרים המסובין ברכו כל אחד לעצמו ול"ת מ"מ אמאי לא הוי כל ג' ברכות שלמות וי"ל למזומנים על ז' המינים אי ס"ל דברכה טעונה כוס (ז) א"כ יזמנו ול"ל לעולם וי"ל דיכול להיות שלא ישתה כלל מן כוס של ברכה ול"ת מ"מ לאותו המברך שהוא טועס צריך לברך פעם אחרת ול"כ אין לדבר סוף וי"ל היכא דלאינו שותה בקביעות רק מלא לוגמיו מודה ר"ג דלא"ל וכי לית ליה לר"ג ברכה אחת מעין שלש בשום מקום: [וע' תוס' פסחים ק"ה: ד"ה ש"מ ברכה]

עין משפט נר מצוה

לה א מיי' פ"ג מהל' ברכות הל' יו"ד סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רח סעיף ז:
לו ב מיי' שם הלכה ז סמג שם טוש"ע שם סעיף ג:
לז ג מיי' פ"ה מהל' חמץ ומצה הל"ח ופ"ו הל"ח סמג לאוין עט טוש"ע או"ח סימן תנג סעיף א:
לח ד מיי' פ"ג מהל' ברכות הל' ב טוש"ע או"ח סי' ר"ח סעיף ד:
לט ה מיי' שם הל' ט סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קמח סעי' י:
מ ו ז מיי' שם הלכה י סמג שם טוש"ע או"ח סי' רח סעיף ז:

רב נסים גאון

ענשו של דבר ואמרו בשביל ד' דברים מאורות לוקין ואחד מהן קוצצי אילנות טובים וזה הדבר נוהג בשאר השנים אבל בשביעית אין מותר לקוץ מהפירות אלא לאחר שנגמרין כגון כפניאתא דנסחני דהוא גמר פירי דידהו דרחמנא אמר תהיה כל תבואתה לאכול ואמרי' בגמ' מלמד שאינה נאכלת אלא תבואה וכל מה שנקצץ ממנה קודם גמר פירי הרי הפסידו ורחמנא אמר לאכלה ודרשי ליה רבנן לאכלה ולא להפסד דתנן (שביעית פרק ד משנה י) כל האילן כיון שבא לעונת המעשרות מותר לקוצו:

גליון הש"ס

גמ' הכוסס כו'. עי' רש"י [לעיל לו ע"ב ד"ה כס] מגילה ז ע"ב ד"ה לאפיקורסי [ובזמ"ט פ"א]. ד"ה סבוס: תוס' ד"ה הכוסס כו' שמא חכמים כיילי ליה בההוא. וע' לקמן מ"ד ע"א: תוס' ד"ה נתן כו' דאינו שותה בקביעות רק מלא לוגמיו. ע' לקמן נ"ז ע"א תוס' ד"ה בלר:

לעזי רש"י

מי"ל. פירוש "הירזש". פנ"ץ. פירוש "פענעכעל הירזש" (ועיין רש"י נ"ח דף מ ע"א). ריז"ו. פירוש אורז.

הגהות וציונים

א] בכל הדפוסי' ליתא תיבת "ודוחן" והגיהו כן כדאמר בברייתא הביאו לפניו פת אורז ופת "דוחן" (עיין רבינו יונה): ב] כ"ה בדפוס' ולקמן מד ע"א ובעירובין יד ע"א, וכ"ה בכת"ג סימן ר"ז, אולם בתוס' הגירסא "וחסרונם" ועיין פמ"ג שם, ובמשנ"ב סי' רז סק"ג הגה שצ"ל "וחסרונם": ג] בכת"י שבראת (וכ"ה ראשונים) (ועיין מראה כהן בילקוט מפרשים ובפמ"ג הנ"ל: ד] נ"א זריד (גליון) כ"ה גם בכת"י ויעב"ץ: ה] בגמ' מו"ק ליתא להך ד"ערסן" וכמובא בב"ח אות ג, ועיין באמרי נועם להגר"א: ו] צ"ל מעשה קדרה (מהרש"ל, מראה אש): ז] בכת"י דבעי

מסורת הש"ס עם הוספות

א) פסחים לה. קיד., ב) תוספתא פ"ד, ג) עיין תוס' לקמן עמוד ב ד"ה חביצא, ד) עיין תוס' עירובין ל. סוד"ה לימא, ה) לעיל לה., ו) תוספתא פ"ד, ז) עיין תוס' לקמן מד. ד"ה רבי עקיבא, ח) [לעיל ט. וש"נ], ט) דברים ח ח, י) [ע' ב"ח סימן רו ובעט"ז שם], כ) ריש ע"ב, ל) דפרקין סוף ה"א (מה ע"א), מ) [חולין קז. וע"ש בתוד"ה וש"נ], נ) לקמן נב ע"א.

הגהות הב"ח

(א) גמ' טרגים זריז כל"ל ותיבת סולת נמחק: (ב) שם ועל הירקות הוא אומר: (ג) רש"י ד"ה חילקא וכו' במועד קטן. נ"ב פ"ק מי שהפך דף י"ג חילקא טרגים וטיסני חילקא חדא לתרתי טרגים חדא לתלת טיסני חדא לארבע: (ד) שם ד"ה כותבות וכו' תמרים והוא דבש: (ה) תוס' ד"ה הכוסס וכו' אמרינן לעיל. נ"ב ריש ל"ו: (ו) ד"ה נתן וכו' סבור שיהא מברך: (ז) בא"ד. טעונה כוס א"כ יזמנו לעולם כל"ל ותיבת יזמנו ול"ל נמחק:

משנת ראשונים

ולבסוף בורא נפשות רבות. בירושלמי (שם) חותם לה בשם וכו'. בא"י חי העולמים, ונראה למורי הרב נר"ו שזה מטבע קצור הוא, וכיון שלא הוזכר בתלמוד שלנו לא נחתום בשם מספק. ונכון לומר חתימת הברכה בלא שם. [רבינו יונה דף לב. מדה"ר]

וחסרונן על כל מה שבראת. ופירוש בא"י אמ"ה ב"נ רבות וכל מה שצריך, חסרונן מלשון רק כל מחסורך, ועל כל מה שבראת ברוך חי העולמים, ועל כל מה שבראת דבוק עם סוף הברכה. [רבינו יונה דף לב. מדה"ר]

בזמן שהפרוסות קיימות. בירושלמי מפרש דפרוסות קיימות קרי לכזית ואין הפרוסות קיימות ר"ל שאינו כזית, וה"ג התם עד כמה הם פרוסות עד כזית. [רבינו יונה דף כו. מדה"ר]

והתניא לבסוף ולא כלום. כל שאר הברכות מברך על הדבר שנהנה ממנו כגון לשמור חקיו וכן על כסוי. וכן על כל המצות ועל כל הפירות על המצות ועל הפירות מברך. ואפילו ברכת שהכל שאינו מזכיר אותם אלא דרך כלל, מ"מ הרי הוא כולל מה שנהנה ממנו כמאמרו להנות מהם. אבל בבו"נ אינו כן. שאינו מזכיר בברכה הדבר שנהנה ממנו בכלל הדברים לא בפירוש ולא בכלל. שאינו אומר בורא מינין הרבה למלאת חסרון הדברים שברא. אלא אדרבה הוא מברך על שברא נפשות שחסרות וצריכות למה שברא. ע"כ קראוה ולא כלום. [שו"ת הרשב"א, חלק א סימן תתכג]

ולא כלום כלומר אין שם כלום חדש, אלא הברכה הנהוגה בכל הדברים בין גידולי קרקע בין שאינם גידו"ק, הברכה של אחריהם שוה היא חוץ מן הלחם ומעין שלש, אבל לעולם הברכה היא שבח לבורא על כל מה שברא כשאר הברכות. [שו"ת רדב"ז ח"ב סימן תשט] לא אמרו שמברכין הוא לא כלום, אלא הכי אמרו ואחריו למדתנו רבינו יחיד ורבים הלכה כרבים. יחיד ורבים ברוב מקומות הלכה כרבים ואפי' בדרבנן, ומ"מ במקום שפסקו בו במוחלט כדברי היחיד כגון בעירוב ובאבל אף ביחיד במקום רבים כן. [מאירי, עירובין מו.] אין אומרים יחיד ורבים הלכה כרבים במקום שסברת היחיד נראית ביותר [מאירי, ביצה יא:]

חבילה

לכל מין: מ] נדצ"ל שאם יקח הפרוסה ישבר ותיבת "שלא" נמחק (זאת מנוחתי): ע] עיין מגיד תעלומה הטעם דהמתחיל התחוס' בדבור זה עד לכאן, ועי' בצל"ח: י] נדצ"ל דלא (מראה כהן): כ] יש להוסיף או לא אשכחן (ברכת ראש): ל] נדצ"ל אם לא שנתמעכו יפה (זאת מנוחתי): מ] צ"ל שלא ישתו (באה"מ, וכ"ה בדפו"ר)

כּוֹתָבוֹת - תמרים שהם משבעת המינים[כב], **וְאָכְלוּ, וְנָתַן רַבָּן גַּמְלִיאֵל רְשׁוּת לְרַבִּי עֲקִיבָא לְבָרֵךְ** ברכת המזון[כג], **קָפַץ**[כד] **וּבֵרֵךְ רַבִּי עֲקִיבָא בְּרָכָה אַחַת מֵעֵין שָׁלֹשׁ**, כדעת רבנן. **אָמַר לֵיהּ רַבָּן גַּמְלִיאֵל** לרבי עקיבא, **עֲקִיבָא, עַד מָתַי אַתָּה מַכְנִיס רֹאשְׁךָ בֵּין הַמַּחֲלוֹקֶת**[כה]. **אָמַר לֵיהּ** רבי עקיבא לרבן גמליאל, **רַבֵּינוּ, אַף עַל פִּי שֶׁאַתָּה אוֹמֵר כֵּן** - שמברכים שלש ברכות, **וַחֲבֵרֶיךָ אוֹמְרִים כֵּן** - שמברכים מעין שלש, **לִמַּדְתָּנוּ רַבֵּינוּ, שֶׁיָּחִיד וְרַבִּים הֲלָכָה כְּרַבִּים**, ולכן עשיתי כדברי רבנן, שהלכה כמותם שהם רבים. **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר מִשְּׁמוֹ** של רבן גמליאל, **כֹּל שֶׁהוּא מִשִּׁבְעַת הַמִּינִים**,

---

כב. שהתמרים הם ה'דבש' האמור בשבעת המינים (דברים ח ח), שהדבש נוזל מהתמרים. רש"י (ד"ה כותבות).

כג. שסבר רבן גמליאל, שיברך רבי עקיבא שלש ברכות, כפי שסובר רבן גמליאל, ומשום כך אמר לו רבן גמליאל שיברך, כלומר שיזמן ויוציא את כולם בברכת המזון [שלדעת רבן גמליאל שמברכים שלש ברכות, צריך אף לזמן עליהם]. אך רבי עקיבא שקפץ ובירך מעין שלש, לא בירך להוציא את כולם, אלא בירך רק לעצמו [משום שלדעת רבנן שאין מברכים שלש ברכות, אין מזמנים על הפירות, שאין מזמנים רק כשמברכים ברכת המזון, ולא כשמברכים מעין שלש]. תוספות (ד"ה נתן). וביאר באמרי נועם (ד"ה נתן) שסבר רבן גמליאל שיברך רבי עקיבא ברכת המזון, כיון שרבי עקיבא סובר (להלן מד.), שאפילו אם אכל ירקות מבושלים, והם מזונו, מברך אחריהם שלש ברכות, וסבר רבן גמליאל, שאם על ירק אמר רבי עקיבא שמברך שלש ברכות, ודאי שעל שבעת המינים יברך שלש ברכות. והטעם שרבי עקיבא לא בירך שלש ברכות, כתבו התוספות (מד. ד"ה רבי עקיבא) משום שלא קבע את סעודתו על התמרים. והרשב"א (ד"ה ונתן) כתב, שיש לומר שאף אם קבע רבי עקיבא סעודתו על התמרים, לא בירך שלש ברכות, כיון שחכמים חולקים עליו והלכה כרבים.

כד. לשון 'קפץ' מורה על מהירות וחפזון, ומיהר רבי עקיבא לברך, שלא יאמר לו רבן גמליאל שיברך שלש ברכות, ויצטרך להמרות את פיו בשעת מעשה ממש. שאם לא היה ממהר, מיד כשהיה אומר ברוך, היה מחזירו רבן גמליאל שיזמן, ולכך קפץ במהירות ובירך עד שהגיע ואמר על המחיה, ששוב לא יחזירנו רבן גמליאל לעשות ברכתו לבטלה. צל"ח (ד"ה קפץ).

כה. אבל אם היה מברך שלש ברכות, לא היה מכניס את ראשו בין המחלוקת, שכל דבר שהוא ספק, שאינו יודע מה לברך, הוא מוגדר כדיעבד, ובדיעבד אף לדעת רבנן שצריך לברך מעין שלש, מכל מקום בתמרים אם בירך שלש ברכות יצא [כמבואר לעיל (יב.)], וכיון שהוא ספק היה לו לברך שלש ברכות. שנות אליהו (פ"ו מ"ח). והמשנה ברורה (סי' קסח בשער הציון אות עא) כתב, שהיה לו לברך שלש ברכות, משום שכל שיש לו ספק אם לברך ברכת המזון או מעין שלש, צריך לברך ברכת המזון. ורבי עקיבא השיב לו שכיון שיחיד ורבים הלכה כרבים אין כאן ספק וברכתו בודאי מעין שלש.

קמ"ל כל שיש בו ואי אשמעינן כל שיש בו הוה אמינא כל שיש בו חמשת המינים אין [א]אבל אורז ודוחן לא משום דע"י תערובת אבל איתיה בעיניה נימא אפילו אורז ודוחן נמי מברכין עליו בורא מיני מזונות קמ"ל כל שהוא מחמשת המינים הוא דמברכין עליו בורא מיני מזונות לאפוקי אורז ודוחן דאפילו איתיה בעיניה לא מברכינן בורא מיני מזונות ואורז [ודוחן[א]] לא מברכינן בורא מיני מזונות והתניא הביאו לפניו פת אורז ופת דוחן מברך עליו תחלה וסוף כמעשה קדרה וגבי מעשה קדרה תניא [ב]בתחלה מברך עליו בורא מ"מ ולבסוף מברך עליו ברכה אחת מעין שלש כמעשה קדרה ולא כמעשה קדרה כמעשה קדרה דמברכין עליו תחלה וסוף ולא כמעשה קדרה דאילו במעשה קדרה בתחלה בורא מיני מזונות ולבסוף ברכה אחת מעין ג' ואילו הכא בתחלה מברך עליו שהכל נהיה בדברו ולבסוף בורא נפשות רבות וחסרונן[ב] על כל מה שברא[ג] ואורז לאו מעשה קדרה הוא והתניא אלו הן מעשה קדרה חילקא טרגים (א) סולת זריז[ד] וערסן ואורז הא מני רבי יוחנן בן נורי היא דתניא [ה]רבי יוחנן בן נורי אומר אורז מין דגן הוא וחייבין על חמוצו כרת ואדם יוצא בו ידי חובתו בפסח אבל [ג]רבנן לא ורבנן לא והתניא (ב) [ו][ד]הכוסס את החטה מברך עליה בורא פרי האדמה [ה]טחנה אפאה ובשלה בזמן שהפרוסות קיימות[ו] בתחלה מברך עליה המוציא לחם מן הארץ ולבסוף מברך עליה ג' ברכות אם אין הפרוסות קיימות בתחלה מברך עליה בורא מיני מזונות ולבסוף מברך עליה ברכה אחת מעין ג' [ו]הכוסס את האורז מברך עליו ב"פ האדמה טחנו אפאו ובשלו אף על פי שהפרוסות קיימות בתחלה מברך עליו בורא מיני מזונות ולבסוף מברך עליו ברכה אחת מעין שלש מני אילימא ר' יוחנן בן נורי היא דאמר אורז מין דגן הוא המוציא לחם מן הארץ ושלש ברכות בעי ברוכי אלא לאו רבנן היא[ז] ותיובתא דרב ושמואל תיובתא: אמר מר הכוסס את החטה מברך עליה בורא פרי האדמה והתניא בורא מיני זרעים לא קשיא הא ר' יהודה והא רבנן דתנן [ח]ועל ירקות (ג) אומר בורא פרי האדמה ר' יהודה אומר בורא מיני דשאים: אמר מר הכוסס את האורז מברך עליו בורא פרי האדמה טחנו אפאו ובשלו אע"פ שהפרוסות קיימות בתחלה מברך עליו בורא מיני מזונות ולבסוף ברכה אחת מעין שלש והתניא [ז]לבסוף ולא כלום אמר רב ששת לא קשיא הא ר"ג והא רבנן דתניא [ט]זה הכלל כל שהוא משבעת המינים רבן גמליאל אומר שלש ברכות וחכמים אומרים ברכה אחת מעין שלש ומעשה ברבן גמליאל והזקנים שהיו מסובין בעלייה ביריחו והביאו לפניהם כותבות ואכלו ונתן רבן גמליאל רשות לר' עקיבא לברך קפץ ובירך רבי עקיבא[ח] ברכה אחת מעין שלש אמר ליה רבן גמליאל עקיבא עד מתי אתה מכניס ראשך בין המחלוקת א"ל רבינו אע"פ שאתה אומר כן וחבריך אומרים כן למדתנו רבינו [ט]יחיד ורבים הלכה כרבים רבי יהודה אומר משמו כל שהוא משבעת המינים

רש"י

קמ"ל כל שהוא. דלע"ג דכולהו מחד מינא בעינן דליהוי מחמשת המינין, ואי לא לא מברכינן עליה בורא מיני מזונות: אורז. מי"ל: דוחן. פנ"ך: כמעשה קדרה. ברכה שמברכין על מעשה קדרה של חמשת מינין: ברכה אחת מעין ג'. בשלהי פרקין (דף מד.) מפ' לה על המחיה כו': ואורז לאו מעשה קדרה. דקא מפקת ליה מכלל מעשה קדרה לברכה אחרת: אלו הן מעשה קדרה. לענין ברכה: חילקא טרגים זריז וערסן. מפרש להו במועד קטן (ג) (פ"ב יג:): חילקא. חטי דמתברי באסיתא חדא לתרתי: טרגים. חדא לתלת: זריז. חדא לארבע: ערסן. חדא לחמש[ס]: הא מני. הך מתניתא דקתני אורז כמעשה[ו] קדרה רבי יוחנן בן נורי: ה"ג אבל רבנן לא, ורבנן לא והתניא כו'. ול"ג והלכתא, ומהלכות גדולות הוא: הכוסס. כמות שהיא: אפאה ובשלה. לאחר שאפאה בתנור ועשאה לחם חזר ובשלה במים: שהפרוסות קיימות. שלא נמוחו בבשולן: ברכה אחת מעין ג'. על המחיה ועל הכלכלה, ובשלהי פרקין (דף מד.) מפרש לה: אלא לאו רבנן היא. וקתני במ"מ, ותיובתא דרב ושמואל: הא רבי יהודה כו'. הא דקתני בורא מיני זרעים ר' יהודה היא דקתני[ז] לכל מין ומין מעין ברכתו כדמפרש לקמן בפירקין (דף מ.) אליביה, הלכך לירקות בורא מיני דשאים, לחטין דזרעים נינהו בורא מיני זרעים, ולרבנן בין זרעים בין ירקות בפה"א, ולא בעינן לכל מין ומין מעין ברכתו: ולא כלום. כלומר אין טעון מברכות פירות ארץ ישראל ולא כלום, אלא בורא נפשות רבות, ככל מידי דליתיה משבעת המינין: כותבות. הם תמרים, (ד) והם דבש האמור בשבעת המינין[ט], שהדבש זב מן התמרים: קפץ ובירך. לאחריהן: משמו. של ר"ג:

ולא

תוספות

בורא נפשות רבות וחסרונם. כמו לחם ומים שאי אפשר בלא הם[י] ועל כל מה שברא להחיות בהם נפש כל חי כלומר על כל מה שבעולם שגם אם לא בראם יכולין העולם לחיות בלא הם שלא בראם כי אם לתענוג בעלמא כמו תפוחים וכיולא בהן ומסיים ברוך חי העולמים ובירושלמי[כ] ברוך אתה ה' חי העולמים:

אם הפרוסות קיימות. יש מפרשים דהיינו כשהלחם אינו שרוי במים כ"כ שאם יקח הפרוסה שלא[ס] ישבר: [ע]רש"י פי' אורז מי"ל. ויש מפרשים ר"יזו ולהאי פירוש יש לפרש דדוחן היינו מי"ל:

תיובתא דרב ושמואל. באורז אבל אדוחן לא הוי תיובתא ואפשר דהוי הלכתא כותייהו ולא מברכינן עליה בורא מיני מזונות:

הכוסס חטה צריך לברך עליה בורא פרי האדמה. שהרי אפילו בקמחא דחיטי אמרינן לעיל (ה) מברכין עליה בפה"א ולרב נחמן לא[י] ס"ל הכי משום דאשתנו ומיהו בלאחריו יש לספק מאי מברכין אם מברכין על המחיה ועל הכלכלה ומסיים על האדמה ועל פרי האדמה[כ] דלא אשכחן ברכת על המחיה ועל הכלכלה אלא היכא דבריך עלייהו ברישא קודם אכילה בורא מיני מזונות ור"ת הגיה במחזור שלו על האדמה ועל פרי האדמה כו' וחזר בו דלא אשכחן בשום מקום הך ברכה דלקמן (דף מד.) מפרש ברכה אחת מעין ג' וקאמר בחמשת המינים על הארץ ועל המחיה ועל ז' המינים על הארץ ועל הפירות ועל האדמה ועל פרי האדמה לא הזכיר ועוד מדקאמר הכא על הכוסס את החטה מברך בורא פרי האדמה וקאמר בהדיא טחנו ואפאו פת עד אם אין הפרוסות קיימות בתחלה מברך בורא מ"מ ולבסוף ברכה אחת מעין שלש ומדלא קתני הכא גבי כוסס החטה מברך לאחריו ברכה אחת מעין שלש ש"מ דבכוסס ליכא ברכה לאחריו מעין ג' והא דקאמר[ס] כל שהוא מין דגן ולא עשאו פת וכו' וחכמים אומרים ברכה אחת מעין ג' מיירי דעבדינהו כעין דייסא דחשיבא אז אכילתו אבל הכוסס את החטה חי דלא חשיבא אכילתו כ"כ אע"ג דהיא מן חמשת המינים אינו מברך לאחריו ברכה מעין שלש אלא בורא נפשות רבות וכו' ומיהו אומר הר"י שיש לספק ° שמא חכמים כיילי ליה בההוא מין דגן ולא עשאו פת וכו' וחכמים אומרים ברכה אחת מעין שלש ונכון להחמיר שאין לאכול קליות או חטים שלוקות אלא בתוך הסעודה שאז ברכת המזון פוטרתן אם לא נתמעכו[ל] יפה דהוו כמו דייסא ובירושלמי[ו] יש שגם האמוראים היו מסופקים דקאמר הדין דאכיל סלת פירוש קליות מאי מברך בסופה רבי ירמיה אמר לא אכלית סלת מן יומא וכו':

נתן ר"ג רשות לר' עקיבא לברך. סבור היה שיברך ג' ברכות כמו שהיה סובר וא"ת לר"ג הא קי"ל[מ] דאין מזמנין על הפירות וי"ל דר"ג היה סבור (ו) שהיה מברך על כל ז' מינין ג' ברכות שלמות וכי בירך ר"ע מעין ג' לעצמו דוקא דקי"ל אין מזמנין על הפירות ואחרים המסובין ברכו כל אחד לעצמו וא"ת לר"ג דאמר ג' ברכות שלמות וס"ל דמזומנים על ז' המינים אי ס"ל דברכה טעונה כוס[י] א"כ (ז) יזמנו וא"כ יזמנו לעולם וי"ל דיכול להיות שלא ישתה[מ] כלל מן כוס של ברכה וא"ת מ"מ לאותו המברך שהוא טועם צריך לברך פעם אחרת וא"כ אין לדבר סוף וי"ל היכא ° דאינו שותה בקביעות רק מלא לוגמיו מודה ר"ג דאל"כ וכי לית ליה לר"ג ברכה אחת מעין שלש בשום מקום: [וע"ע תוס' פסחים ק"ה: ד"ה ש"מ ברכה]:

חבילה

עין משפט נר מצוה

לה א מיי' פ"ג מהל' ברכות הל' יוד סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רח סעיף ז:
לו ב מיי' שם הלכה ד סמג שם טוש"ע שם סעיף ג:
לז ג מיי' פ"ה מהל' חמץ ומצה ה"א ופ"ו ה"א ה"ד סמג לאוין עט טוש"ע או"ח סימן תנג סעיף א:
לח ד מיי' פ"ג מהל' ברכות הל' ב טוש"ע או"ח סי' ר"ח סעיף ד:
לט ה מיי' שם הל' ח סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קסח סעי' י:
מ ו ז (מיי' שם הלכה י) סמג שם טוש"ע או"ח סי' רח סעיף ז:

רב נסים גאון

ענשו של דבר ואמרו בשביל ד' דברים מאורות לוקין ואחד מהן קוצצי אילנות טובים וזה הדבר נוהג בשאר השנים אבל בשביעית אין מותר לקוץ מהפירות אלא לאחר שנגמרין כגון כפניאתא דנסחני דהוא גמר פירי דידהו דרחמנא אמר תהיה כל תבואתה לאכול ואמרי' בגמ' מלמד שאינה נאכלת אלא תבואה וכל מה שנקצץ ממנה קודם גמר פירי הרי הפסידו ורחמנא אמר לאכלה ודרשי ליה רבנן לאכלה ולא להפסד דתנן (שביעית פרק ד משנה י) כל האילן כיון שבא לעונת המעשרות מותר לקוצו:

גליון הש"ס

גמ' הכוסס כו'. עי' רש"י [לעיל לו ע"ב ד"ה כם] מגילה ז ע"ב ד"ה דאיכסייה [ויומא פ"א. ד"ה שכוסס]: תוס' ד"ה הכוסס כו' שמא חכמים כיילי ליה בההוא. וע' לקמן מ"ד ע"א: תוס' ד"ה נתן כו' דאינו שותה בקביעות רק מלא לוגמיו. ע' לקמן ל"ט ע"א תוס' ד"ה בלר:

לעזי רש"י

מי"ל. פירוש "הירוס". פנ"ץ. פירוש "פענכעל הירזס" (ועיין רש"י ב"מ דף מ ע"א). ריז"ו. פירוש אורז:

הגהות וציונים

א] בכל הדפו"י ליתא תיבת "ודוחן" והגיהו כן כדאמר בברייתא הביאו לפניו פת אורז ופת "דוחן" (עיין רבינו יונה): ב] כ"ה בדפו"י ולקמן מד ע"א ובעירובין יד ע"א, וכ"ה במג"א סימן ר"ז, אולם בתוס' הגירסא "וחסרונם" ועיין פמ"ג שם, ובמשנ"ב סי' רז סק"ג כתב שצ"ל "וחסרונם": ג] בכת"י שבראת (וכ"ה בראשונים) ועיין מראה כהן בילקוט מפרשים ובפמ"ג הנ"ל: ד] נ"א זריד (גליון) כ"ה גם בכת"י ויעב"ץ: ה] בגמ' מו"ק ליתא להך ד"ערסן" וכמובא בב"ח אות ג, ועיין באמרי נועם להגר"א: ו] צ"ל מעשה קדרה (מהרש"ל, מראה אש): ז] בכת"י דבעי לכל מין: ס] נדצ"ל שאם יקח הפרוסה ישבר ותיבת "שלא" נמחק (זאת מנוחתי): ע] עיין מגיד תעלומה הטעם דהמתינו התוס' בדבור זה עד לכאן, ועי"ע בצל"ח: י] נדצ"ל דלא (מראה כהן): כ] יש להוסיף או לא דלא אשכחן (ברכת ראש): ל] נדצ"ל אם לא שנתמעכו יפה (זאת מנוחתי): מ] צ"ל שלא ישתו (באה"מ, וכ"ה בדפו"ר):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) פסחים לה. קיד:, ב) תוספתא פ"ד, ג) עיין תוס' לקמן עמוד ב ד"ה חביצא, ד) עיין תוס' עירובין ל. סוד"ה לימא, ה) לעיל לה., ו) תוספתא פ"ד, ז) עיין תוס' לקמן מד. ד"ה רבי עקיבא, ח) [לעיל ע. וש"נ], ט) דברים ח ח, י) [ע' ב"ח סימן רז ובעט"ז שם], כ) ריש ע"ב, ל) דפרקין סוף ה"א (מה ע"א), מ) [חולין קו. וע"ש בתוד"ה וש"נ], נ) לקמן נב ע"א.

הגהות הב"ח

(א) גמ' טרגים זריז כצ"ל ותיבת סולת נמחק: (ב) שם ועל הירקות הוא אומר: (ג) רש"י ד"ה חילקא וכו' במועד קטן. נ"ב ס"פ מי שהפך דף י"ג חילקא טרגים וטיסני חילקא חדא לתרתי טרגים חדא לתלת טיסני חדא לארבע: (ד) שם ד"ה כותבות וכו' תמרים והוא דבש: (ה) תוס' ד"ה הכוסס וכו' אמרינן לעיל. נ"ב ריש ל"ו: (ו) ד"ה נתן וכו' סבור שיהא מברך: (ז) בא"ד. טעונה כוס א"כ יזמנו לעולם כצ"ל ותיבות יזמנו וא"כ נמחק:

משנת ראשונים

ולבסוף בורא נפשות רבות. ובירושלמי (שם) חותם לה בשם וכו', בא"י חי העולמים, ונראה למורי הרב נר"ו שזה מטבע קצור הוא, וכיון שלא הוזכר בתלמוד שלנו לא נחתום בשם מספק. ונכון לומר חתימת הברכה בלא שם. [רבינו יונה דף לב. מדה"ר]

וחסרונן על כל מה שבראת. ופירושו בא"י אמ"ה ב"נ רבות וכל מה שצריך, וחסרונן מלשון רק כל מחסורך, ועל כל מה שבראת ברוך חי העולמים, ועל כל מה שבראת דבוק עם סוף הברכה. [רבינו יונה דף לב. מדה"ר]

בזמן שהפרוסות קיימות. בירושלמי מפרש דפרוסות קיימות קרי לכזית ואין הפרוסות קיימות ר"ל שאינו כזית, וה"ג התם עד כמה הם פרוסות עד כזית. [רבינו יונה דף כו. מדה"ר]

והתניא לבסוף ולא כלום. כל שאר הברכות מברך על הדבר שנהנה ממנו כגון לשמור חקיו וכן על כסוי. וכן על כל המצות ועל כל הפירות על המצות ועל הפירות מברך. ואפילו ברכת שהכל שאינו מזכיר אותם אלא דרך כלל, מ"מ הרי הוא כולל מה שנהנה ממנו כמאמרו להנות מהם. אבל בב"נ אינו כן. שאינו מזכיר בברכה הדבר שנהנה ממנו בכלל הדברים לא בפירוש ולא בכלל. שאינו אומר בורא מינין הרבה למלאת חסרון הדברים שבראה. אלא אדרבה הוא מברך על שברא נפשות שחסרות וצריכות למה שברא. ע"כ קראוה ולא כלום. [שו"ת הרשב"א, חלק א סימן תתכג] לא אמרו שהברכה היא ולא כלום, אלא הכי אמרו ואחריו ולא כלום כלומר אין שם כלום חדש, אלא הברכה הנהוגה בכל הדברים בין גידולי קרקע בין שאינם גידו"ק, הברכה של אחריהם שוה היא חוץ מן הלחם ומעין שלש, אבל לעולם הברכה היא שבח לבורא על כל מה שברא כשאר הברכות. [שו"ת רדב"ז חלק ב סימן תשט]

למדתנו רבינו יחיד ורבים הלכה כרבים. יחיד ורבים ברוב מקומות הלכה כרבים ואפי' בדרבנן, ומ"מ במקום שפסקו בו במוחלט כדברי המיקל כגון בעירוב ובאבל אף ביחיד במקום רבים כן. [מאירי, עירובין מו.] אין אומרים יחיד ורבים הלכה כרבים במקום שסברת היחיד נראית ביותר [מאירי, ביצה יא:]

(א) ולא מין דגן הוא או מין דגן ולא עשאו פת ר"ג אומר שלש ברכות וחכ"א ברכה אחת כל שאינו לא משבעת המינין ולא מין דגן כגון פת אורז ודוחן ר"ג אומר ברכה אחת מעין שלש וחכ"א ולא כלום במאי אוקימתא כר"ג אימא סיפא דרישא אם אין הפרוסות קיימות בתחלה מברך עליה בורא מיני מזונות ולבסוף מברך עליה ברכה אחת מעין שלש מני אי[א] ר"ג השתא אכותבות ואדייסא אמר ר"ג ג' ברכות אם אין הפרוסות קיימות מיבעיא אלא פשיטא רבנן אי הכי קשיא דרבנן אדרבנן אלא לעולם רבנן ותני גבי אורז ולבסוף אינו מברך עליו ולא כלום: אמר רבא האי ריהטא דחקלאי דמפשי ביה קמחא מברך במ"מ מ"ט דסמידא עיקר דמחוזא דלא מפשי ביה קמחא מברך עליו שהכל נהיה בדברו מ"ט דובשא עיקר [ב] והדר אמר רבא א אידי ואידי במ"מ דרב ושמואל דאמרי תרוייהו[ג] כל שיש בו מחמשת המינים מברכין עליו בורא מיני מזונות. א"ר יוסף ג האי חביצא דאית ביה פרורין כזית בתחלה מברך עליו המוציא לחם מן הארץ ולבסוף מברך עליו שלש ברכות דלית ביה פרורין כזית בתחלה מברך עליו בורא מיני מזונות ולבסוף ברכה אחת מעין שלש אמר רב יוסף מנא אמינא לה [ד] דתניא ב היה עומד ומקריב מנחות בירושלים אומר ברוך שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה נטלן לאכלן מברך המוציא לחם מן הארץ ותני עלה ג וכולן פותתן כזית א"ל אביי אלא מעתה לתנא דבי ר"י דאמר פורכן עד שמחזירן לסלתן ה"נ דלא בעי ברוכי המוציא לחם מן הארץ וכי תימא ה"נ והתניא לקט מכולן כזית ואכלן אם חמץ הוא ענוש כרת ואם מצה הוא אדם יוצא בו ידי חובתו בפסח הכא במאי עסקינן בשערסן אי הכי אימא סיפא והוא שאכלן בכדי אכילת פרס ואי בשערסן האי שאכלן שאכלו מיבעי ליה[ה] הכא במאי עסקינן בבא מלחם גדול מאי הוה עלה אמר רב ששת ד האי חביצא אף על גב דלית ביה פרורין כזית מברך עליו המוציא לחם מן הארץ אמר רבא ה והוא דאיכא עליה תוריתא דנהמא. ו טרוקנין חייבין בחלה [א] וכי אתא רבין א"ר יוחנן טרוקנין [ב] פטורין מן החלה מאי טרוקנין אמר אביי כובא דארעא ואמר אביי ז טריתא פטורה מן החלה מאי טריתא איכא דאמרי גביל מרתח ואיכא דאמרי ח נהמא דהנדקא ואיכא דאמרי ט לחם העשוי לכותח תני רבי חייא לחם העשוי לכותח פטור מן החלה והא תניא חייב בחלה התם כדקתני טעמא ר' יהודה אומר י מעשיה מוכיחין עליה עשאן כעבין

ולא (ג) מין דגן. שבמין דגן יש חילוק שאם עשאו פת הכל מודים שצריך לאחריו ג' ברכות: או. אף אם מין דגן הוא אלא שלא עשאו פת, בשתים אלו נחלקו ר"ג וחכמים: במאי אוקימתא. להאי דלעיל דקתני ולבסוף ברכה אחת מעין שלש: כר"ג, אימא סיפא דרישא. דההיא מתני' דמתני'[ג] גבי הכוסס את החטה דההיא רישא דידה, וקתני סיפא אין הפרוסות קיימות כו': השתא. אפילו אדייסא אמר ר"ג במתניתא בתרייתא או מין דגן ולא עשאו פת מברך אחריו ג' ברכות: אין הפרוסות קיימות. שבתחלתו פת ממש היה: מיבעיא. וכשנמוח מי גרע מדייסא: אלא לאו רבנן היא. דאמרי גבי דייסא ברכה אחת, והאי נמי משנמוח לאו פת הוא והוי כדייסא: והלכתא לא גרסינן: ריהטא. הוא חבין קדרה[ד] ד: דחקלאי. בני כפר: דמפשי ביה קמחא. שמרבים בו קמח: דמחוזא. בני כרך: חביצא. כעין שלניי"קוק, שמפררין בתוך האלפס לחם: מנא אמינא לה. דאפרורין כזית מברכין המוציא: היה. ישראל עומד: ומקריב מנחות. ונתנה לכהן להקריבה: אומר ברוך שהחיינו. אם לא הביא מנחות זה ימים רבים: נטלן לאכלן. הכהן: ותני עלה. כלומר ותנן על המנחות מנחת מחבת ומנחת מרחשת הקריבות כשהן אפויות: וכולן פותתן. כלומר בוצען קודם קמיצה ועושה אותן פתיתין כזיתים כדכתיב פתות אותה פתים (ויקרא ב), אלמא פתיתין כזיתים מברך עליהן המוציא: פורכן. למנחות האפויות על המחבת ועל המרחשת קודם קמיצה עד שמחזירן לסלתן: הכי נמי. דפליג אהא דקתני מברך המוציא: והתניא לקט מכולן. פתיתי המנחות: כזית כו'. ומדקאמר יוצא בו ידי חובתו בפסח משום אכילת מצה דמצות עשה היא דכתיב[ה] בערב תאכלו מצות, והתם לחם בעינן[ו] דכתיב בה לחם עוני[ז], אלמא לחם הוי ומברך המוציא, והא מתניתין[ח] על כרחך רבי ישמעאל היא, דהא קתני לקט מכולן כזית אלמא בפתיתין פחותין מכזית קאי: בשערסן. כשחזר וגבלן יחד וחזר ואפאן. ערסן לשון עריסותיכם[ט]: והוא שאכלן בכדי אכילת פרס. שלא ישהה משהתחיל לאכול שיעור כזית עד שגמר אכילת השיעור יותר מכדי אכילת חצי ככר של שמנה ביצים[י] דהוי חציו ארבעה ביצים, שזהו צירוף שיעור אכילה, ואם שהה יותר אין האכילה מצטרפת והוה ליה כאוכל חצי זית היום וחצי זית למחר, ואין בו חיוב כרת אם חמץ הוא: ואי בשערסן והוא שאכלו. לשון יחיד מיבעי ליה: הב"ע. ובשלא ערסן היא וכדקאמרת, והא דקתני דחשיב למיהוי לחם בבא מלחם גדול ונשאר מן הלחם שלא נפרס כולו, אבל אם נפרס כולו לא חשיבי פתיתין הפחותי' מכזית ולא מברכינן המוציא, ואין יוצא בהן ידי חובת מצה בפסח: תוריתא דנהמ'. תואר מראית הלחם: כובא דארעא. עושה מקום חלל בכירה ונותן בתוכו מים וקמח כמו שעושין באלפס: גביל מרתח. נותנים קמח ומים בכלי ובוחשין בכף, ושופכי' על הכירה כשהיא נסקת: נהמא דהנדקא. בצק שאופין בשפוד, ומושחים אותו תמיד בשמן או במי ביצים ושמן[ו]: לחם העשוי לכותח. אין אופין אותו בתנור אלא בחמה: כעבין

חביצא דאית ביה פרורין. פרש"י כמו שלנייקו"ק (ג) וא"ת והתניא לעיל[י] בזמן שהפרוסות וכו' אין הפרוסות קיימות לא יברך עליהן המוציא אע"ג דאית ביה כזית וי"ל דרב יוסף מפרש ליה הפרוסות קיימות היינו בכזית ואין הפרוסות קיימות בשאין בהן כזית וכן מפרש נמי בירושלמי[כ] וא"ת ואיך מדמה רב יוסף פרורי מנחות[ז] לפרורי חביצא וי"ל כיון שנטגנין בשמן כנתבשלו דמי ומיהו קשה דלקט מכולן כזית דקאי אחמשת המינין ולא אמנחות כמו שאפרש[ל] והתם (ד) נמי לא מיירי בשנתבשלו ומאי מדמה לחביצא שהוא מבושל לכך נ"ל חביצא היינו פרורין הנדבקים יחד על ידי מרק או על ידי חלב כמו חביצא דתמרי[מ] שהן נדבקין[נ]:

היה עומד ומקריב מנחות. פרש"י בעל הבית המתנדב מנחה ודוחק גדול הוא דהיה עומד ומקריב משמע בכהן המקריב וכן לישנא נטלן לאכלן משמע דאכהן קאי ונראה בכהן העומד להקריב ראשון במשמרתו וכ"ד משמרות היו[ס] וכל שבת מתחדשת משמרה אחרת אם כן כל משמרה אינה משמרת אלא ב' פעמים בשנה וכיון שיש להם זמן קבוע מברכין שהחיינו ולא כפירש"י דמנחות דמיירי בכהן שלא הקריב מעולם[ע]:

לקט מכולן. פירש"י דקאי אמנחות ולא נהירא דא"כ היכי קאמר דאם חמץ הוא וכו' והא אמרינן (מנחות ד' נג:) כל המנחות באות מצה ונראה דקאי אחמשת מינין וה"ק לקט מכל[פ] מיני לחמים כזית כו':

אמר רבא והוא דאיכא עליה תוריתא דנהמא. וכן קיימא לן דרבא בתראה הוא ולא בעינן שיהו בפרורין כזית כיון דאיכא תוריתא דנהמא לענין המוציא ואפילו נתבשלו לפירוש רש"י והא דמשמע בירושלמי דפרוסות קיימות הן בכזית היינו לפי שכן דרך להיות תוריתא דנהמא בכזית אבל פעמים דאפילו בפחות מכזית איכא תוריתא דנהמא:

תוריתא דנהמא. נראה דהיינו כשנותני' הפרורין (ה) במים ואם המים מתלבנים מחמת הפרורין אזלא ליה תוריתא דנהמא וכן היה רגיל רבינו דוד ממי"ן ללבן פרורין במים בלילה כדי לאכלן בשחר בלא ברכת המוציא ובלא ברכת המזון אלא לאחר כדי שיתחזק ראשו ויוכל להגיד ההלכה:

לחם העשוי לכותח פטור מן החלה. והיינו כשעשאו כלמודים ופירש"י עיסה שמיבשים בחמה וקשה דהא אמרינן במסכת חלה (פ"א משנה ה) כל שתחלתו עיסה וסופו סופגנין חייבין בחלה וכל שתחלתו סופגנין וסופו עיסה חייבין נמי בחלה ושתחלתו סופגנין וסופו נמי סופגנין פטור מן החלה ופסק ר"ת אם כן בניבלי"ש וריסולא"ש דתחלתן עיסה מברכין עליהן המוציא וחייבין בחלה אף על פי דסופן סופגנין ומתחלה היה ר"ל ר"ת דלדוקא חייבין בחלה דמצות חלה בעודן עיסה דכתיב[פ] עריסותיכם והואיל שהיו מתחלה עיסה חייבין בחלה אבל מן המוציא פטורים דעכשיו הם סופגנין ול"נ[ט] דהא לעיל קתני נטלן לאכלן מברך עליהן המוציא גבי מנחה אף על פי דעכשיו הם סופגנין שהמנחות מטוגנות בשמן. [י]ורמשיי"ש אף על גב דחייבין בחלה שהיו עיסה מתחלה פטורין מהמוציא ואין מברכין עליהם אלא בורא מיני מזונות דלית להו תוריתא דנהמא ואחר כך ברכת מעין שלש על המחיה ועל הכלכלה ורבינו יחיאל ז"ל היה מספק

עין משפט נר מצוה

מא א מיי' פ"ג מהל' ברכות הלכה ד סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רח סעיף ב:

מב ב מיי' פ"ז מהל' תמידין ומוספין הלכה יח:

מג ג מיי' פי"ג מהל' מעשה הקרבנות הלכה י:

מד ד ה מיי' פ"ג מהל' ברכות הל' ח סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קסח סעיף י:

מה ו ז מיי' פ"ו מהל' בכורים הל' יב סמג עשין קמא טוש"ע י"ד סי' שכט סעיף ה וטוש"ע או"ח סי' קסח סעיף טו:

מו ח ט טוש"ע או"ח שם סעיף טז:

מז י מיי' פ"ו מהל' בכורים הל' יד סמג עשין קמא טוש"ע י"ד סי' שכט סעיף ז:

ליקוטי רש"י

ריהטא. חבין קדרה. מין מאכל קפוי כמו חלב שמבשלוהו בקיבה כך עושין מאכל קפוי בקדרה ולקמן מפרש לה קמחא ודובשא ומשחא וקרו ליה אברנוד"ש [לעיל לו:]. חביצא. תבשיל שקורין שלנקיק שמפררין בה פת [מנחות עה: מכת"י]. היה עומד ומקריב בירושלים. כגון שלא הקריב כהן זה עדיין מנחה מימיו או שהקריב מנחה חדשה כגון מנחת העומר אומר כהן שהחיינו [מנחות שם]. כהן שלא הקריב מנחה בשנה זו. לישנא אחרינא ישראל שלא הביא מנחה מימיו [שם מכת"י]. מברך. הכהן המוציא ונותן כל העומר פותתין כזיתים ולהכי מברך הכהן המוציא ואי לא הוו כזיתים אינו מברך [מנחות שם]. פורכן. למנחות לאחר אפייתן [שם מכת"י]. לקט מכולן. [מכל הפירורין] כזית [מנחות שם]. אפתיתין שאין בהן כזית קאי ולא פתיתין היכא דליכא למימר דלמנחות קאי דקתני ואם חמץ הוא והמנחות באות מצה [שם מכת"י]. ואכלן אם חמץ כו'. ומדילפת עלייהו כרת חשיב ליה לחם נמי מברך עליו המוציא. הכא במאי עסקינן. דקתני לקט מכולן. בשערסן. שקיבץ הפירורין ביחד [וגבלן] בידו וחבקן ועירבן והוי כזית [מנחות שם]. שלגן ויריגן יחד לכזית שלם [שם מכת"י]. אי הכי אימא סיפא והוא שאכלן. לאותן פירורין. בכדי אכילת פרס. כשיעור אכילת פרס שלא יהא בין פירוד לפירוד יותר מכדי אכילת פרס דהוי כי אכיל מצה בה ידי חובתו [מנחות שם]. חצי ככר שיעורו בו חצי ככר שהוא כולו מזון שתי סעודות ואותו חצי מזון סעודה אחת [לקמן מא.]. חצי ככר שיעורו חכמים ככר שני סעודות לעירוב דתנן בעירובין (פ:) חציה לבית המנוגע [סוכה ו.]. ארבע ביצים הן מזון סעודה ביונית פרס לשון פרוסה שיעורו בחצי ככר האמור בעירוב דבעינן מזון שתי סעודות ותנן התם חציה לבית המנוגע בפרק כיצד (עירובין פב:) [עירובין ד.]. ואי בשערסן.

[שגבלן] דהוו חתיכה אחת. שאכלו מיבעי ליה. דכיון דתני שאכלן משמע [דהרבה] פירורין הם ולא חתיכה אחת שלא פירדה. הכא במאי עסקינן. אלא לעולם שלא [עירכן] ואפי' הכי לא תפרוך הב"ע דיוצא בפירורין כגון שבאו מלחם גדול שעדיין הוא בעין הככר שבאו ממנו והוי חשוב וכר ברכה [הוא] הלכך פירורין נמי שלקטן [ממנו] חשובין נינהו ומברך עליהן אבל המנחות שפירכן ולא נשתייר מהן דבר חשוב אימא לך דבעינן כזית והאי חביצא נמי דקאמר אי אית בה כזית וכו' אע"פ שבא מלחם גדול אי לא הוי הלחם בעין בעינן כזית לענין המוציא [מנחות שם]. בבא מלחם גדול פירורים פחות מכזית שפתתן מלחם גדול הן חשובות אגב אביהן דכי פתתן הוי בלחם יותר מכזית ואהכי חייב לברך על הפירורין שנטל מן הלחם [שם מכת"י]. דלית ביה פרורין כזית. מברך עליהן המוציא. תוריתא דנהמא. שיהא בהן מראה לחם ולא שיהו שרוים כ"כ שאין נראה אם הם לחם או לאו [מנחות שם].

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [מעין זה שבת סג: וש נסמן], ב) עיין לעיל לה: לו:, ג) מנחות עה:, ד) לעיל לו:, ה) שמות יח יב, ו) עיין פסחים לז., ז) דברים טז ג, ח) במדבר טו כ, ט) עיין עירובין פג., י) עמוד א, כ) דפרקין ה"א (מד ע"ב), ל) בד"ה לקט, מ) ב"מ לט:, נ) ועיין תוס' מנחות עה: ד"ה חביצא, ס) תענית כז., ע) במנחות דף עה: תוס' ד"ה היה ביארו יותר, פ) במדבר טו כ.

הגהות הב"ח

(א) גמ' ולאו מין דגן וכו' וחכמים אומרים ברכה אחת מעין שלש שאינו: (ב) רש"י ד"ה ולאו מין: (ג) תוס' ד"ה חביל' וכו' כמו שלנייקו"ק. נ"ב כלומר שנתבשלו וא"כ קשה מדתניא לעיל וכו': (ד) בא"ד והתם לא מיירי שנתבשלו מ"מ מאי מדמה: (ה) ד"ה תוריתא דנהמא וכו' נמוס דאם המים וכו' רבינו דוד ממין לשרות פרורי' במים כל הלילה:

לעזי רש"י

שלנייקו"ק. פירוש חביצת פת שרוי (ספר הניור עמוד קל"ו ועיין רבינו יונה דף כו ע"ב ד"ה הלי ואו"ז סי' קמ"ו): ניבלי"ש. פירוש סלקות (רא"ש ביצה פ"ב סימן ה' הגהה ד', לחמניות דקות (ברכות מהר"מ סימן ט"ו). רישולא"ש. פירוש כעין פשטידא עשוי מעיסה דקה. ורמשיי"ש. פירוש חוטי בצק ארוכים ודקים (עיין רא"ש פסחים פ"ב סימן ט"ו ומוסף הערוך ערך איטרין):

הגהות הגר"א

[א] גמ' (טרוקנין חייבין בחלה). תא"מ: [ב] שם כי אתא רבין טרוקנין חייבין בחלה. כנ"ל:

הגהות וציונים

א] בכת"י מעין שלש ואי ר"ג (ותיבת "מני" ליתא ולשון יפה הוא, דק"ס). ב] בכת"י איתא אלא הב"ע. ג] בכת"י דהדיא מתני' גבי הכוסס את החטה דהוא רישא דידה: ד] ברש"י שבר"ף עשוי כעין חבין קדרה בקמח ושמן ודבש: ה] נדצ"ל מתניתא: ו] בכת"י וברש"י שברי"ף ושומן: ז] צ"ל פרורי מנחות שלא נתבשלו לפרורי (וכ"ה בראב"ש, דבש תמר) וכ"ה בתוס' רבינו פרץ: ח] עיין מחצית השקל (סימן קסח ס"ק טו) שהעתיק מכל חמשת מיני דגן: ט] בדפו"ר "ולי נראה" ובתוס' רבינו פרץ "ולא נהירא": י] יש להוסיף אבל וירמשיי"ש (באה"מ): כ] וכ"ה בכת"י: ל] וכעי"ז בכת"י, כי אתא רב דימי אמר טרוקנין חייבת בחלה:

וְלֹא מִין דָּגָן הוּא[א], דהיינו כל שבעת המינים חוץ מחטים ושעורים, **אוֹ** שהוא **מִין דָּגָן, וְלֹא עֲשָׂאוֹ פַּת**[ב], **רַבָּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר** מברך אחריו **שָׁלֹשׁ בְּרָכוֹת, וַחֲכָמִים אוֹמְרִים** מברך **בְּרָכָה אַחַת** מעין שלש. **וְכֹל שֶׁאֵינוֹ לֹא מִשִּׁבְעַת הַמִּינִין, וְלֹא מִין דָּגָן, כְּגוֹן פַּת אוֹרֶז וְדוֹחַן, רַבָּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר**, מברך אחריו **בְּרָכָה אַחַת מֵעֵין שָׁלֹשׁ, וַחֲכָמִים אוֹמְרִים, וְלֹא כְּלוּם** - אין מברכים אף ברכה מהברכות שמברכים על פירות ארץ ישראל, אלא מברכים עליו בורא נפשות[ג]. הרי שנחלקו רבן גמליאל ורבנן, אם מברכים על אורז מעין שלש, או בורא נפשות.

שואלת הגמרא, **בְּמַאי אוֹקִימְתָּא** - במה העמדת וביארת את הברייתא שאמרה שעל אורז מברך מעין שלש, **כְּרַבָּן גַּמְלִיאֵל**, שאמר כן בברייתא, אם כן, **אֵימָא סֵיפָא דְּרֵישָׁא** - אמור ובאר את סוף החלק הראשון של הברייתא, שאמרה, שחטים שבשלם אחר שעשה מהם פת, **אִם אֵין הַפְּרוּסוֹת קַיָּימוֹת**, שנימוחו הפרוסות בבישול, **בַּתְּחִלָּה מְבָרֵךְ עָלֶיהָ בּוֹרֵא מִינֵי מְזוֹנוֹת, וּלְבַסּוֹף מְבָרֵךְ עָלֶיהָ בְּרָכָה אַחַת מֵעֵין שָׁלֹשׁ, מַנִּי** - מיהו האומר דין זה, **אִי** - אם נאמר, שרַבָּן **גַּמְלִיאֵל** הוא האומר דין זה, שהרי הוא התנא שאמר את הדין המבואר בסיפא, **הַשְׁתָּא** - מעתה יש לתמוה, שאם **אַכּוֹתָבוֹת** - על תמרים, **וְאַדַּיְיסָא** - ועל תבשיל העשוי מחטים כתושות, **אָמַר רַבָּן גַּמְלִיאֵל** שמברך **שָׁלֹשׁ בְּרָכוֹת**[ד], על דבר שהיה תחילה פת, ונימוח, אף **אִם אֵין הַפְּרוּסוֹת קַיָּימוֹת, מִיבַּעְיָא** - כל שכן שצריך לברך שלש ברכות[ה], ואילו בברייתא מבואר שמברך מעין שלש. **אֶלָּא פְּשִׁיטָא** שהברייתא דעת **רַבָּנָן** היא, ומשום כך אם אין הפרוסות קיימות מברך מעין שלש, **אִי הָכִי** - אם כך, **קַשְׁיָא דְּרַבָּנָן אַדְּרַבָּנָן** - קשה שיש כאן סתירה בדברי רבנן, שבברייתא זו מבואר שסברו רבנן שעל אורז מברך מעין שלש, ואילו בברייתא המובאת לעיל, מבואר שמברכים בורא נפשות. מתרצת הגמרא, **אֶלָּא, לְעוֹלָם** הברייתא דעת **רַבָּנָן** היא, **וּתְנִי** - ויש לשנות בברייתא **לְגַבֵּי אוֹרֶז, וּלְבַסּוֹף אֵינוֹ מְבָרֵךְ עָלָיו וְלֹא כְּלוּם** - שאין מברכים עליו אף ברכה מהברכות שמברכים על פירות ארץ ישראל, אלא מברכים בורא נפשות[ו].

★

הגמרא חוזרת לדון מה מברכים על תבשיל שמעורב בו קמח[ז]:

אָמַר רָבָא, הַאי רִיהֲטָא [-תבשיל העשוי מקמח שמן ודבש[ח]] **דְּחַקְלָאֵי** - שעושים בני הכפר, **דְּמַפְּשֵׁי בֵּיהּ קִמְחָא** - שנותנים בו הרבה קמח, **מְבָרֵךְ** עליו **בּוֹרֵא מִינֵי מְזוֹנוֹת, מַאי טַעֲמָא, דְּסְמִידָא** - שהסולת הנתון בו הוא **הָעִיקָּר**. אבל ריהטא **דִּמְחוֹזָא** - שעושים בני העיר[ט], **דְּלָא מַפְּשֵׁי בֵּיהּ קִמְחָא** - שאינם מרבים בהם קמח, **מְבָרֵךְ עָלָיו שֶׁהַכֹּל נִהְיָה בִּדְבָרוֹ, מַאי טַעֲמָא, דּוּבְשָׁא** - הדבש הניתן בה, הוא **עִיקָּר** המאכל[י]. **וַהֲדַר** - ושוב **אָמַר רָבָא, אִידִי וְאִידִי** - בין על מה שעושים בני הכפר, ובין על מה שעושים בני מחוזא, מברכים **בּוֹרֵא מִינֵי מְזוֹנוֹת**, משום הדין **דְּרַב וּשְׁמוּאֵל דְּאָמְרִי תַּרְוַיְיהוּ** - שאמרו שניהם, **כֹּל** מאכל **שֶׁיֵּשׁ בּוֹ** דגן **מֵחֲמֵשֶׁת הַמִּינִים**[יא], לעולם הקמח הוא העיקר, **וּמְבָרְכִין עָלָיו בּוֹרֵא מִינֵי מְזוֹנוֹת**[יב].

★

הגמרא דנה מתי פירורים נחשבים לפת, כדי לברך עליהם המוציא:

אָמַר רַב יוֹסֵף, הַאי חֲבִיצָא - תבשיל עשוי מפירורי פת ומבושל באילפס[יג], **דְּאִית בֵּיהּ** - שיש בו **פֵּירוּרִין** שהם גדולים **כַּזַּיִת, בַּתְּחִלָּה** - קודם האכילה, **מְבָרֵךְ עָלָיו הַמּוֹצִיא לֶחֶם מִן הָאָרֶץ, וּלְבַסּוֹף** - ולאחר האכילה **מְבָרֵךְ עָלָיו שָׁלֹשׁ בְּרָכוֹת**[יד]. וחביצא **דְּלֵית בֵּיהּ** - שאין בו **פֵּירוּרִין כַּזַּיִת, בַּתְּחִלָּה מְבָרֵךְ עָלָיו בּוֹרֵא מִינֵי מְזוֹנוֹת, וּלְבַסּוֹף בְּרָכָה אַחַת מֵעֵין שָׁלֹשׁ**, משום שרק פירורים שיש בהם כזית חשובים לחם לענין ברכה[טו]. ומביא רב יוסף ראיה לדבריו, **אָמַר רַב יוֹסֵף, מְנָא אֲמִינָא לָהּ** - מנין אני לומד דין זה, שעל פירורים כזית מברכים המוציא, **מִדְּתַנְיָא** - ממה ששנינו בברייתא, **הָיָה עוֹמֵד** ישראל[טז] **וּמַקְרִיב** - ונותן לכהן להקריב עבורו **מְנָחוֹת בִּירוּשָׁלַיִם**[יז], אם לא הקריב הישראל מנחות ימים רבים[יח], **אוֹמֵר בָּרוּךְ שֶׁהֶחֱיָינוּ וְקִיְּמָנוּ וְהִגִּיעָנוּ לַזְּמַן הַזֶּה. נְטָלָן** הכהן למנחות **לְאָכְלָן, מְבָרֵךְ** עליהם **הַמּוֹצִיא לֶחֶם מִן הָאָרֶץ**[יט], **וְתָנֵי עֲלָהּ** - ואמרו במשנה על המנחות (מנחות עה.)[כ], **וְכוּלָּן** - כל המנחות העשויות

א. **כלומר** שאם אינו מין דגן, בכל אופן שהוא נחלקו חכמים על רבן גמליאל, ואף במיני דגן תבאר הברייתא מיד שגם בהם יש אופן שנחלקו חכמים על רבן גמליאל. רש"י (ד"ה ולא).

ב. **שאם** עשה ממנו פת, כולם מודים שמברך אחריו שלש ברכות. וביאר השפתי חכמים (ברש"י ד"ה או), שמה שאמר רבן גמליאל שמין דגן שלא עשו ממנו פת מברכים עליו שלש ברכות, אין זה אלא כשעשאו דייסא, אבל כוסס חטים או קמח, אף לרבן גמליאל אינו מברך שלש ברכות.

ג. **ראה** לעיל (ע"א) בהערה.

ד. **שהרי** אמר רבן גמליאל בברייתא, שכל שהוא מין דגן, אף כשלא עשה ממנו פת, מברך שלש ברכות.

ה. **והרי** אף אחר שנימוח, אינו גרוע יותר מדייסא. רש"י (ד"ה מיבעיא).

ו. **ושינתה** הגמרא בסיפא לגבי אורז, והעמידה את כל הברייתא כרבנן, ולא שינתה ברישא לגבי חטים כשאין הפרוסות קיימות לומר שמברכים עליהם שלש ברכות, ונאמר שכל הברייתא רבן גמליאל היא [ולכאורה היה עדיף לומר כך, ולומר שהטעות בברייתא היתה בין 'שלש ברכות' ל'מעין שלש ברכות', מלומר שהברייתא רבנן היא, והטעות בברייתא היתה בין שלש ברכות ל'ולא כלום'], מפני שרצתה הגמרא להעמיד את הברייתא כרבנן, שהלכה כמותם. צל"ח (ד"ה ותני).

ז. **לעיל** (לו:) הביאה הגמרא שנחלקו אמוראים, מה מברכים על חביץ קדירה, שהוא תבשיל העשוי מקמח שמן ודבש. שרב יהודה אמר שמברך שהכל, ורב כהנא אמר שמברך בורא מיני מזונות. ואגב שהביאה שם הגמרא את דברי רב ושמואל, שכל שיש בו ממין דגן מברכים עליו בורא מיני מזונות, דנה הגמרא בדבריהם, ועתה חוזרת הגמרא לדון בדין חביץ קדירה.

ח. **כתב** רש"י (ד"ה ריהטא), שהוא חביץ קדירה, שדיברה בו הגמרא לעיל. אמנם ברש"י שברי"ף הגירסא היא, שהוא עשוי כעין חביץ קדירה, וכן פירש השיטה מקובצת (ד"ה דמפשי), שאין מרבים קמח בריהטא כמו בחביץ קדירה. ופירש (בד"ה אמר), שהוא נקרא ריהטא, שהוא תרגום של ריצה, משום שהוא דבר רך ומתפשט בשפיכתו, שכששופכים אותו הוא נראה כמו שהוא רץ.

ט. **מחוזא** היא עיר בבבל, והיא היתה מקומו של רבא, כמבואר ברש"י בעירובין (סג. ד"ה למחוזא).

י. **או** משום שרוב המאכל היה הדבש. או משום שעיקר התבשיל הוא הדבש, והסולת בא רק להטעים את הדבש ולהכשירו. רשב"א (ד"ה דובשא).

יא. **חמשה** מיני דגן הם, חיטה שעורה כוסמין שיבולת שועל ושיפון.

יב. **וראה** לעיל (לו:) בהערות, מהו טעמם.

יג. **רש"י** (ד"ה חביצא) וכפי שביאר דבריו הבית יוסף (או"ח סי' קסח ס"י). וכתב הרא"ה (ד"ה אמר) שהוא נקרא חביצא, מפני שעל ידי הבישול הפירורים מידבקים קצת, וכל דבר הנדבק קרוי חביצא. והתוספות (ד"ה חביצא) פירשו, שהם פירורי פת שמדובקים יחד על ידי מרק או חלב.

יד. **ואף** שבברייתא לעיל (ע"א) אמרו, שאין מברכים המוציא, אלא בזמן שהפרוסות קיימות, כתבו התוספות (ד"ה חביצא) לפי פירוש רש"י, שרב יוסף מפרש, שפרוסות קיימות, היינו כל זמן שיש בפרוסות כזית. והטעם שלא הביא רב יוסף ראיה לדבריו מברייתא זו, כתב הרשב"א (ד"ה אמר) שהוא משום שבברייתא זו לא נאמר בפירוש כמה הוא השיעור של פרוסות קיימות, ולכן הוכיח לקמן מהברייתא שדיברה במנחות, משום שלענין מנחות מפורש במשנה שפורסים אותם לכזית. ולדעת התוספות עצמם, שחביצא אינו פת מבושל, אלא פירורי פת שמדובקים על ידי מרק, ביאר הרשב"א (שם), שאכן רק חביצא די שיהיה בהם כזית, כיון שלא נתבשלו, אבל בברייתא לעיל שמדובר בפירורי פת המבושלים, אין די שיהיה בהם כזית, אלא צריך שיהיו הפרוסות קיימות ממש, וכפשטות הברייתא דלעיל.

טו. **רא"ה** (ד"ה אמר).

טז. **רש"י** (ד"ה היה). ובמנחות פירש רש"י (עה: ד"ה היה), שהברייתא מדברת בכהן שמקריב מנחה פעם ראשונה. ובאופן אחר פירש, שהכהן מקריב מנחה חדשה, שלא הקריבוה בשנה זו קודם, כגון מנחת העומר. והתוספות (ד"ה היה) פירשו, שכל כהן כשהוא מקריב פעם ראשונה באותו המשמר, מברך שהחיינו, שכיון שהיו כ"ד משמרות, כמבואר בתענית (כז.), וכל משמר היה משרת שבוע אחד, נמצא שכל משמר היה משרת שני פעמים בשנה, וכיון שהוא דבר הבא מזמן לזמן, ויש לו זמן קבוע, מברך הכהן שהחיינו.

יז. **כתב** היעב"ץ (מנחות עה: ד"ה ומקריב), שאולי יש לומר, שמה שכתב התנא 'בירושלים', הוא לומר, שאף למי שסובר שמנחה קריבה בבמה, מכל מקום אין מצוה בהקרבת המנחה בבמה, ורק בירושלים יש בה מצוה, ולכן אין מברכים שהחיינו, אלא אם כן הוא מקריבה בבית המקדש שבירושלים.

יח. **רש"י** (ד"ה אומר). וכתב המאירי (ד"ה ישראל), שכל שלא הביא מנחה שלושים יום מברך שהחיינו. וראה במעדני יום טוב (הלכות חלה סי' ב אות ו) שהביא סברא זו, וביאר שלענין מנחה, שלושים יום נחשב למצוה הבאה מזמן לזמן, כיון שביאת בית המקדש נקראת ראייה, ולגבי רואה את חבירו, אמרו (להלן נח:) שכל שלא ראהו שלושים יום מברך שהחיינו.

יט. **כתבו** התוספות (ד"ה חביצא, וד"ה לחם), שדין זה הוא אף במנחת מחבת ומרחשת, ואף שעכשיו הם מטוגנים בשמן, כיון שכשהיו עיסה היו עיסה גמורה, מברכים עליהם המוציא. אמנם השיטה מקובצת (ד"ה נטלן) כתב, שלא אמרו שמברך עליהם המוציא, אלא במנחת מאפה תנור, אבל מנחת מחבת ומרחשת, אין מברכים עליהם המוציא, כיון שהם נעשים על ידי משקה [שהם מטוגנים בשמן].

כ. **אין** ותנא עלה האמור כאן, מתפרש כמו ותנא עלה שבכל הש"ס, שבכל מקום

(א) ולא מין דגן הוא או מין דגן ולא עשאו פת ר"ג אומר שלש ברכות וחכ"א ברכה אחת כל שאינו לא משבעת המינין ולא מין דגן כגון פת אורז ודוחן ר"ג אומר ברכה אחת מעין שלש וחכ"א ולא כלום במאי אוקימתא כר"ג אימא סיפא דרישא אם אין הפרוסות קיימות בתחלה מברך עליה בורא מיני מזונות ולבסוף מברך עליה ברכה אחת מעין שלש מני אי[א] ר"ג השתא אכותבות ואדייסא אמר ר"ג ג' ברכות אם אין הפרוסות קיימות מיבעיא אלא פשיטא רבנן אי הכי קשיא דרבנן אדרבנן אלא לעולם רבנן ותני גבי אורז ולבסוף אינו מברך עליו ולא כלום: אמר רבא האי ריהטא דחקלאי דמפשי ביה קמחא מברך במ"מ מ"ט דסמידא עיקר דמחוזא דלא מפשי ביה קמחא מברך עליו שהכל נהיה בדברו מ"ט דובשא עיקר [ב] והדר אמר רבא [א] אידי ואידי במ"מ דרב ושמואל דאמרי תרוייהו [ג] כל שיש בו מחמשת המינים מברכין עליו בורא מיני מזונות. א"ר יוסף [ג] האי חביצא דאית ביה פרורין כזית בתחלה מברך עליו המוציא לחם מן הארץ ולבסוף מברך עליו שלש ברכות דלית ביה פרורין כזית בתחלה מברך עליו בורא מיני מזונות ולבסוף ברכה אחת מעין שלש אמר רב יוסף מנא אמינא לה [ג] דתניא [ב] היה עומד ומקריב מנחות בירושלים אומר ברוך שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה נטלן לאכלן מברך המוציא לחם מן הארץ ותני עלה [ג] וכולן פותתן כזית א"ל אביי אלא מעתה לתנא דבי ר"י דאמר פורכן עד שמחזירן לסלתן ה"נ דלא בעי ברוכי המוציא לחם מן הארץ וכי תימא ה"נ והתניא לקט מכולן כזית ואכלן אם חמץ הוא ענוש כרת ואם מצה הוא אדם יוצא בו ידי חובתו בפסח הכא במאי עסקינן בשערסן אי הכי אימא סיפא והוא שאכלן בכדי אכילת פרס ואי בשערסן האי שאכלו מיבעי ליה [ג] הכא במאי עסקינן בבא מלחם גדול מאי הוה עלה אמר רב ששת [ד] האי חביצא אף על גב דלית ביה פרורין כזית מברך עליו המוציא לחם מן הארץ אמר רבא [ה] והוא דאיכא עליה תוריתא דנהמא. [ו] טרוקנין חייבין בחלה [א] וכי אתא רבין א"ר יוחנן טרוקנין [ב] פטורין מן החלה מאי טרוקנין אמר אביי כובא דארעא ואמר אביי [ז] טריתא פטורה מן החלה מאי טריתא איכא דאמרי גביל מרתח ואיכא דאמרי [ח] נהמא דהנדקא ואיכא דאמרי [ט] לחם העשוי לכותח תני רבי חייא לחם העשוי לכותח פטור מן החלה והא תניא חייב בחלה התם כדקתני טעמא ר' יהודה אומר [י] מעשיה מוכיחין עליה עשאן כעבין

ולא (ג) מין דגן. שכמין דגן יש חילוק שאם עשאו פת הכל מודים שצריך לאחריו ג' ברכות: או. אף אם מין דגן הוא אלא שלא עשאו פת, בשתים אלו נחלקו ר"ג וחכמים: במאי אוקימתא. להוא דלעיל דקתני ולבסוף ברכה אחת מעין שלש: כר"ג, אימא סיפא דרישא. דההיא מתני' דמתני[ג] גבי הכוסס את החטה דההיא רישא דידה, וקתני סיפא אין הפרוסות קיימות כו': השתא. אפילו אדייסא אמר ר"ג במתניתא בתרייתא או מין דגן ולא עשאו פת מברך אחריו ג' ברכות: אין הפרוסות קיימות. שבתחלתו פת ממש היה: מיבעיא. וכשנמוח מי גרע מדייסא: אלא לאו רבנן היא. דאמרי גבי דייסא ברכה אחת, והאי נמי משנמוח לאו פת הוא והוי כדייסא: והלכתא לא גרסינן: ריהטא. הוא חבין קדרה[ז (ז)]: דחקלאי. בני כפר: דמפשי ביה קמחא. שמרבים בו קמח: דמחוזא. בני כרך: חביצא. כעין שלניי"קוק, שמפררין בתוך האלפס לחם: מנא אמינא לה. דאפרורין כזית מברכין המוציא: היה. ישראל עומד: ומקריב מנחות. ונתנה לכהן להקריבה: אומר ברוך שהחיינו. אם לא הביא מנחות זה ימים רבים: נטלן לאכלן. הכהן: ותני עלה. כלומר ותנן על המנחות מנחת מחבת ומנחת מרחשת הקריבות כשהן אפויות: וכולן פותתן. כלומר בוצען קודם קמיצה ועושה אותן פתיתין כזיתים כדכתיב פתות אותה פתים (ויקרא ב), אלמא פתיתין כזיתים מברך עליהן המוציא: פורכן. למנחות האפויות על המחבת ועל המרחשת קודם קמיצה עד שמחזירן לסלתן: הכי נמי. דפליג אהא דקתני מברך המוציא: והתניא לקט מכולן. פתיתי המנחות: כזית כו'. ומדקאמר יוצא בו ידי חובתו בפסח משום אכילת מצה דמצות עשה היא דכתיב[ס] בערב תאכלו מצות, והתם לחם בעינן[י] דכתיב בה לחם עוני[י], אלמא לחם הוי ומברך המוציא, והא מתניתין[ס] על כרחך רבי ישמעאל היא, דהא קתני לקט מכולן כזית אלמא בפתיתין פחותין מכזית קאי: בשערסן. כשחזר וגבלן יחד וחזר ואפאן. ערסן לשון עריסותיכם[פ]: והוא שאכלן בכדי אכילת פרס. שלא ישהה משהתחיל לאכול שיעור כזית עד שגמר אכילת השיעור יותר מכדי אכילת חצי ככר של שמנה ביצים[ט] דהוי חציו ארבעה ביצים, שזהו צירוף שיעור אכילה, ואם שהה יותר אין האכילה מצטרפת והוה ליה כאוכל חצי זית היום וחצי זית למחר, ואין בו חיוב כרת אם חמץ הוא: ואי בשערסן והוא שאכלו. לשון יחיד מיבעי ליה: הב"ע. ובשלא ערסן היא וכדקאמרת, והא דקתני דחשיב למיהוי לחם בבא מלחם גדול ונשאר מן הלחם שלא נפרס כולו, אבל אם נפרס כולו לא חשיבי פתיתין הפחותי' מכזית ולא מברכינן המוציא, ואין יוצא בהן ידי חובת מצה בפסח: תוריתא דנהמ'. תואר מראית הלחם: כובא דארעא. עושה מקום חלל בכירה ונותן בתוכו מים וקמח כמו שעושין באלפס: גביל מרתח. נותנים קמח ומים בכלי ובוחשין בכף, ושופכי' על הכירה כשהיא נסקת: נהמא דהנדקא. בלק שאופין בשפוד, ומושחים אותו תמיד בשמן או במי ביצים ושמן[ו]: לחם העשוי לכותח. אין אופין אותו בתנור אלא בחמה: כעבין

חביצא דאית ביה פרורין. פרש"י כמו שלנייקו"ק (ג) וא"ת והתניא לעיל[י] בזמן שהפרוסות וכו' אין הפרוסות קיימות לא יברך עליהן המוציא אע"ג דאית ביה כזית וי"ל דרב יוסף מפרש ליה הפרוסות קיימות היינו בכזית ואין הפרוסות קיימות בשאין בהן כזית וכן מפרש נמי בירושלמי[כ] וא"ת ואיך מדמה רב יוסף פרורי מנחות[ז] לפרורי חבילא וי"ל כיון שנטגנין בשמן כנתבשלו דמי ומיהו קשה דלקט מכולן כזית דקאי אחמשת המינין ולא אמנחות כמו שאפרש[ל] והתם (ד) נמי לא מיירי בשנתבשלו ומאי מדמה לחבילא שהוא מבושל לכך נ"ל חבילא היינו פרורין הנדבקים יחד על ידי מרק או על ידי חלב כמו חבילא דתמרי[מ] שהן נדבקין[י]:

היה עומד ומקריב מנחות. פרש"י בעל הבית המתנדב מנחה ודוחק גדול הוא דהיה עומד ומקריב משמע בכהן המקריב וכן לישנא נטלן לאכלן משמע דאכהן קאי ונראה בכהן העומד להקריב ראשון במשמרתו וכ"ד משמרות היו[ס] וכל שבת מתחדשת משמרה אחרת אם כן כל משמרה אינה משמרת אלא ב' פעמים בשנה וכיון שיש להם זמן קבוע מברכין שהחיינו ולא כפירש"י דמנחות דמיירי בכהן שלא הקריב מעולם[ע]:

לקט מכולן. פירש"י דקאי אמנחות ולא נהירא דא"כ היכי קאמר דאם חמץ הוא וכו' והא אמרינן (מנחות ד' נג:) כל המנחות באות מצה ונראה דקאי אחמשת מינין וה"ק לקט מכל[פ] מיני לחמים כזית כו':

אמר רבא והוא דאיכא עליה תוריתא דנהמא. וכן קיימא לן דרבא בתראה הוא ולא בעינן שיהו בפרורין כזית כיון דאיכא תוריתא דנהמא לענין המוציא ואפילו נתבשלו לפירוש רש"י והא דמשמע בירושלמי דפרוסות קיימות הן בכזית היינו לפי שכן דרך להיות תוריתא דנהמא בכזית אבל פעמים דאפילו בפחות מכזית איכא תוריתא דנהמא:

תוריתא דנהמא. נראה דהיינו כשנותני' הפרורין (ה) במים ואם המים מתלבנים מחמת הפרורין אזלא ליה תוריתא דנהמא וכן היה רגיל רבינו דוד ממי"ץ ללבן פרורין במים בלילה כדי לאכלן בשחר בלא ברכת המוציא ובלא ברכת המזון שלא לאחר כדי שיתחזק ראשו ויוכל להגיד ההלכה:

לחם העשוי לכותח פטור מן החלה. והיינו כשעשאו כלמודים ופירש"י עיסה שמיבשים בחמה וקשה דהא אמרינן במסכת חלה (פ"א משנה ה) כל שתחלתו עיסה וסופו סופגנין חייבין בחלה וכל שתחלתו סופגנין וסופו עיסה חייבין נמי בחלה ושתחלתו סופגנין וסופו נמי סופגנין פטור מן החלה ופסק ר"ת אם כן בניבלי"ש וריסולא"ש דתחלתן עיסה מברכין עליהן המוציא וחייבין בחלה אף על פי דסופן סופגנין ומתחלה היה ר"ל ר"ת דדוקא חייבין בחלה דמצות חלה בעודן עיסה דכתיב[פ] עריסותיכם והואיל שהיו מתחלה עיסה חייבין בחלה אבל מן המוציא פטורים דעכשיו הם סופגנין ול"נ[פ] דהא לעיל קתני נטלן לאכלן מברך עליהן המוציא גבי מנחה אף על פי דעכשיו הם סופגנין שהמנחות מטוגנות בשמן. [י] וירמשיי"ש אף על גב דחייבין בחלה שהיו עיסה מתחלה פטורין מהמוציא ואין מברכין עליהם אלא בורא מיני מזונות דלית להו תוריתא דנהמא ואחר כך ברכת מעין שלש על המחיה ועל הכלכלה ורבינו יחיאל ז"ל היה מסופק

עין משפט
נר מצוה

מא א מיי' פ"ג מהל' ברכות הלכה ד סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רח סעיף ב:
מב ב מיי' פ"ז מהל' תמידין ומוספין הלכה יח:
מג ג מיי' פי"ג מהל' מעשה הקרבנות הלכה י:
מד ד ה מיי' פ"ג מהל' ברכות הל' ח סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קסח סעיף י:
מה ו ז מיי' פ"ו מהל' בכורים הל' יב סמג עשין קמא טוש"ע י"ד סי' שכט סעיף ה וטוש"ע או"ח סי' קסח סעיף טו:
מו ח ט טוש"ע או"ח שם סעיף טז:
מז י מיי' פ"ו מהל' בכורים הל' יד סמג עשין קמא טוש"ע י"ד סי' שכט סעיף ז:

משנת ראשונים

אומר ברוך שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה. ישראל שהביא מנחה להקריב ולא הקריב אחרת מקרוב, ונראה לי בה כל תוך ל' מברך שהחיינו, שהרי על נדבה היא באה ולא על חטא. **[מאירי]**

כל מצוה שזמנה קבוע או כל מצוה שעל האדם לעשות ולא עשאה ומתחנך לכתחילה צריך לברך שהחיינו. ועל כל דבר של שמחה והנאה לפרקי' ונהנה צריך לברך שהחיינו. **[הרוקח, הלכות ברכות סימן שעא]**

נטלן לאכלן מברך המוציא לחם מן הארץ. מיירי במנחת מאפה תנור ובהן ראוי לברך המוציא. אבל במנחת מחבת או מרחשת כל שהוא על ידי משקה לא חשיב פת ולא מברכין המוציא עליה כדמוכח בפסחים. **[הריטב"א]**

והוא שאכלן בכדי אכילת פרס. כתב הרשב"א בתורת הבית בבית התערובות (ב"ד ש"א), שיעור אכילת פרס, יש מי שאומר שהוא ארבע ביצים, ויש מי שאומר שהוא שלש ביצים, ולזה דעתי נוטה ע"כ. **[בית יוסף אורח חיים סי' תריב]**

בבא מלחם גדול. והאי דנקט מכולן מיירי בשעשה מן הפירורין לחם אחד וליקט מן הלחם מעט מעט ואכל, עד שאכל מאותו לחם כזית בכדי שיעור זמן אכילת פרס. **[הריטב"א]**

מאי הוה עלה. כל מאי הוי עלה קושטא דמלתא ומסקנא דהלכתא קא בעי דעד השתא לא פסיקא לן הלכתא כמאן, והכי קאמר סוף סוף מאי הוי עלה דהלכתא. **[הליכות עולם שער שני פרק א]**

והוא דאיכא עליה תוריתא דנהמא. ומיהו היכא שאין שם בכולו אלא פחות מכזית דוקא לפניו הוא דמברכין המוציא, דבלפניו לא שני לן בין מרובה למועט כדמוכח לקמן. אבל לאחריו ולא כלום, שאין בפחות מכזית ברכה לאחריו. **[הריטב"א]**

מסורת הש"ס
עם הוספות

א) [מעין זה שבת סג: וכס נסמן], ב) עיין לעיל לה: לו:, ג) מנחות עה:, ד) לעיל לו:, ה) שמות יח יב, ו) עיין פסחים לז., ז) דברים טז ג, ח) במדבר טו כ, ט) עיין עירובין פג., י) עמוד א, כ) דפרקין ה"א (מד ע"ב), ל) בד"ה לקט, מ) ב"מ לט:, נ) ועיין תוס' מנחות עה: ד"ה חביצא, ס) תענית כז., ע) במנחות דף עה: תוס' ד"ה היה ביאור יותר, פ) במדבר טו כ.

הגהות הב"ח

(א) גמ' ולאו מין דגן וכו' וחכמים אומרים ברכה אחת מעין שלש שלאו: (ב) רש"י ד"ה ולאו מין: (ג) תוס' ד"ה חביל' וכו' כמו שלנייקו"ק. נ"ב כלומר שנתבשלו וא"כ קשה מדתניא לעיל וכו': (ד) בא"ד והתם לא מיירי בשנתבשלו מ"מ מאי מדמה: (ה) ד"ה תוריתא דנהמא וכו' במים דאם המים וכו' רבינו דוד ממיץ לשרות פרורי' במים כל הלילה:

לעזי רש"י

שלנייקו"ק. פירוש חתיכות פת שרוי (ספר הגייר עמוד קל"ו ועיין רבינו יונה דף כו ע"ל ד"ה האי ולו"ז ח"א סוף סי' קמ"ו). ניבלי"ש. פירוש שלקות (רא"ש בילה פ"ב סימן ה' הגהה ד'), לחמניות דקות (ברכות מהר"מ סימן ט"ו). רישולא"ש. פירוש כעין פשטידא עשוי מעיסה דקה. ורמשיי"ש. פירוש חוטי בצק ארוכים ודקים (עיין רא"ש פסחים פ"ב סימן ט"ו ומוסף הערוך ערך איטרין):

הגהות הגר"א

[א] גמ' (טרוקנין חייבין בחלה). תא"מ [ב]: [ב] שם כי אתא רבין א"ר טרוקנין חייבין בחלה. כצ"ל[ג].

הגהות וציונים

א] בכת"י מעין שלש ואי ר"ג (ותיבת "מני" ליתא ולשון יפה הוא, דק"ס): ב] בכת"י איתא אלא הב"ע: ג] בכת"י דההיא מתני' גבי הכוסס את החטה דהיא רישא דידה: ד] ברש"י שבר"ף עשוי כעין חבין קדרה בקמח ושמן ודבש: ה] נדצ"ל מתניתא: ו] בכת"י וברש"י שבר"ף ושומן: ז] צ"ל פרורי מנחות שלא נתבשלו לפרורי (וכ"ה בראב"ש, דבש תמר) וכ"ה בתוס' רבינו פרץ: ח] עיין מחצית השקל (סימן קסח ס"ק טו) שהעתיק מכל חמשת מיני דגן: ט] בדפו"ר "ולי נראה" ובתוס' רבינו פרץ "ולא נהירא": י] יש להוסיף אבל וירמשיי"ש (באה"מ): כ] וכ"ה בכת"י: ל] וכעי"ז בכת"י, כי אתא רב דימי אמר טרוקנין חייבת בחלה.

בכלי[כא], **פותתן כזית** - בוצעם ועושה אותם פתיתים גדולים כזית, קודם הקמיצה[כב]. הרי שעל פירורים שיש בהם כזית, מברך המוציא[כג].

אמר ליה אביי לרב יוסף, **אלא מעתה**, שאתה אומר שניתן ללמוד שעל פירורים כזית שנתבשלו מברכים המוציא, ממנחות[כד], אם כן **לתנא דבי רבי ישמעאל** [-לתנא של הברייתא שנשנתה בבית מדרשו של רבי ישמעאל] **דאמר**, שכל המנחות **פורכן עד שמחזירן לסלתן** - מפוררם עד שיהיו כעין קמח כמו שהיו קודם שנילושו, האם תאמר **דהכי נמי** - שכך גם לענין ברכה חולק תנא זה וסובר **דלא בעי ברוכי** - שאין צריך לברך על המנחות **המוציא לחם מן הארץ**. **וכי תימא** - ואם תרצה לומר, **הכי נמי** - שבאמת תנא זה חולק וסובר שאין מברכים על המנחות המוציא, וכי יכול אתה לומר כן, **והתניא** - והרי שנינו בברייתא, שאם **לקט מכולן** - מכל פתיתי המנחות[כה], פירורים בשיעור של **כזית, ואכלן, אם חמץ הוא**, ואכלם בפסח, **ענוש כרת, ואם מצה הוא, אדם יוצא בו ידי חובתו** [-ידי חובת אכילת מצה] **בפסח**[כו], ולאכילת מצה צריך לאכול דוקא פת[כז], ואם יוצאים בפירורין ידי חובת מצה, ודאי פת הם ומברכים עליהם המוציא[כח], הרי שאף על פחות מכזית מברכים המוציא[כט]. מתרצת הגמרא, **הכא במאי עסקינן** - כאן בברייתא שמבואר בה שפירורים פחות מכזית נחשבים לחם ומברכים המוציא, במה מדובר, **בשערסן** - כשחזר ועשה מהפירורים עיסה, ואפה אותם שוב[ל], ונמצא שיש כאן חתיכה בשיעור כזית. מקשה הגמרא, **אי הכי** - אם כן, **אימא סיפא** - אמור ובאר את הסיפא של הברייתא, שאמרה, **והוא** - מה שהוא ענוש כרת אם הוא חמץ, ומה שיוצא בו ידי מצה[לא], אין זה אלא **כשאכלן בכדי אכילת פרס** - שלא שהה מתחילת האכילה עד סופה, יותר מהזמן הנצרך לאכילת חצי ככר[לב], **ואי בשערסן** - ואם הברייתא מדברת כשחזר ועשה מהפירורים עיסה ואפאם, יקשה **האי** - מה שאמרה הברייתא **שאכלן, שאכלו מיבעי ליה** - היה לברייתא לומר 'שאכלו' בלשון יחיד, שהרי עכשיו אין כאן אלא פת אחת[לג], וממה שאמרה 'שאכלן' בלשון רבים, מוכח שהברייתא מדברת שאכלם מפוררים. מתרצת הגמרא, לעולם הברייתא מדברת כשלא עירסן, והטעם שנחשבים הפירורים פת, הוא משום **דהכא במאי עסקינן** - שכאן בברייתא במה מדובר, **בבא** - בפירורים שנעשו **מלחם גדול**, שלא נפרס כולו, שכיון שהלחם קיים, אף הפירורים הפחותים מכזית חשובים להיקרא לחם, אבל אם נפרס כל הלחם, אין הפירורים הפחותים מכזית נחשבים לחם, ואין מברכים עליהם המוציא.

'ותנא עלה' פירושו ששנינו בברייתא על משנה זו שהבאנו, ואילו כאן פירושו הוא ששנינו במשנה דין לגבי מנחות.

כא. **שהם** מנחת מרחשת [כלי עמוק, ומתוך שהיא עמוקה שמנה צבור ואין האור שורפו, ומעשה מנחה העשויין לתוכה רוחשין. רש"י על התורה (ויקרא ב ז)], ומנחת מחבת. והוא הדין גם למנחת מאפה תנור, שאינה נעשית בכלי אלא נאפית בתנור, ולא הזכירו במשנה שם מנחות הנעשות בכלי, אלא למעט שתי הלחם ולחם הפנים שאינם טעונים פתיתה, כמבואר בגמרא שם.

כב. **שנאמר** במנחת מחבת (ויקרא ב ו) 'פתות אותה פתים וגו' מנחה היא', ודרשו (מנחות עה.), ממה שנאמר 'מנחה היא', שכל המנחות טעונים פתיתה [משום ד'מנחה היא', משמע משום שהיא מנחת חובה, אם כן כל מנחה יש לה להיות חובה כמו זו ואפילו מנחת מאפה תנור. מיוחס לרשב"א (מנחות עה. ד"ה ול"ת - הראשון)]. ומבואר במיוחס לרשב"א (שם עה: ד"ה פתות), שממה שכפלה התורה לשון פתיתה שני פעמים [פתות אותה פתים], לומדים שלא יעשה אותם פירורים גדולים, אלא יפררם לפירורים קטנים, וממה שנאמר 'אותה' דרשו, שתישאר בצורתה, דהיינו שלא יפרר אותם יותר מכזית [כך סובר רבי שמעון במשנה שם, אמנם תנא קמא דרש באופן אחר, וסובר שלא היו פותתים את המנחות לכזית, אלא כל פת היו מחלקים לארבעה].

כג. **רש"י** פירש (ראה הערה לעיל), שחביצא היינו תבשיל של פירורי פת. וכתבו התוספות (ד"ה חביצא), שאף שהמנחות לא נתבשלו אחר האפיה, יש ללמוד מהם לפת שנתבשלה, שכיון שמנחת מחבת ומרחשת היו מטוגנות בשמן, הרי הם שוים לפת שנתבשלה אחר האפייה. ובדברי דוד (ד"ה אר"י) כתב, שרש"י סבר, שאין טעם לחלק בין פירורים שנתבשלו לפירורים שלא נתבשלו, וכיון שעל פירורים כזית מברכים המוציא, אין טעם לומר שאם נתבשלו לא יברכו עליהם המוציא.

ברש"י (ד"ה מנא) מבואר, שמהברייתא יש ראיה רק שעל פירורים כזית מברכים המוציא, אבל שעל פירורים פחות כזית אין מברכים המוציא אין ראיה מהברייתא. אמנם העולת שלמה (מנחות עה: ברש"י ד"ה מברך) כתב, שרב יוסף מוכיח מהברייתא, אף את הדין שעל פחות מכזית אין מברכים המוציא. שסבר, שהטעם שאמרה הברייתא שאם נטלן לאכלן מברך עליהם המוציא, הוא להשמיענו, שרק משום שפותתם כזית, מברך עליה המוציא, אבל אם היה פותתן לפחות מכזית, לא היה מברך המוציא [אך יש לעיין לדבריו, מה הקשה בהמשך הגמרא אביי לרב יוסף, מתנא דבי רבי ישמעאל שסובר שעל פירורי מנחה מברכים המוציא על פחות מכזית, והרי בברייתא זו מבואר שסוברת שאין מברכים על פחות מכזית].

כד. **כך** מתפרשת קושיית אביי לדברי רש"י, וראה בהערה להלן, כיצד מתפרשת קושיית הגמרא לדברי התוספות.

כה. **רש"י** (ד"ה והתניא). והקשו עליו התוספות (ד"ה לקט), שהברייתא אמרה שאם חמץ הם ואכל מהם בפסח ענוש כרת, והרי כל המנחות באות מצה, ואיך יתכן שפתיתי המנחות יהיו חמץ. והרשב"א (ד"ה היה) הקשה עוד, איך יוצא ידי חובת מצה במנחות, והרי אמרו בפסחים (לו:) שאין אדם יוצא ידי חובתו בפסח במצה שבאה ממנחה [משום שבמצה כתוב (שמות יב כ) 'בכל מושבותיכם תאכלו מצות', שצריך שתהיה מצה הנאכלת בכל מושבות, ואילו מנחה אינה נאכלת בכל מושבות, אלא בירושלים ולפנים מן הקלעים]. ובתוספות רבי יהודה חסיד (ד"ה ליקט) הקשה עוד, שהגמרא תירצה שברייתא זו מדברת כשחזר ולש את הפירורים, והרי מנחות אין לשים אותם שוב אחר שנאפו. והתוספות הרא"ש (ד"ה לקט) הקשה, שמתירוץ הגמרא שהברייתא מדברת כשנשאר חלק מהפת שלא נפרס, מוכח שלא מדובר במנחות, שהרי במנחות פורסים את כל הפת. ומשום כך פירשו, ש'לקט מכולם' היינו שלקט מכל חמשת מיני דגן. והוכיחו מזה שחביצא אינו פת שנתבשלה כפירוש רש"י שאם כן מה הקשו מ'לקט מכולם' לדין חביצא, הרי שם לא נתבשלו ולכן מברכים המוציא, אבל פירורים שנתבשלו יש לומר שאין מברכים עליהם המוציא [אבל מה שבחביצא דבוקים פירורי הפת על ידי מרק, אין זה טעם שישתנה דינם, ורק פת שנתבשלה שבבישול נשתנה צורת הפת, יש לומר שישתנה דין הברכה, כמבואר בתלמידי רבינו יונה (ד"ה ולפיכך), וביותר בדברי דוד (ד"ה אר"י)]. וביאר החדש האביב (בתוס' ד"ה לקט) שלדבריהם, קושיא זו אינה המשך לקושיית הגמרא מתנא דבי רבי ישמעאל, אלא שאמרה הגמרא, שאף אם תתרץ שהתנא דבי רבי ישמעאל חולק על רבנן וסובר שאין מברכים על מנחות המוציא, עדיין יקשה עליך מברייתא זו, שאמרה בפירוש שאף פירורים פחותים מכזית דינם כפת. עוד כתב, שיש ליישב את דברי רש"י, שמה שאמרה הברייתא שאם חמץ הוא ענוש כרת, ואם מצה הוא יוצא בו בפסח, לא מדובר במנחות, אלא כך אמרה הברייתא, שאם ליקט מכל המנחות כזית, דינם כלחם גמור, שהרי באופן זה בפת שאינה מנחה, אם חמץ הוא ענוש כרת, ואם מצה הוא יוצא ידי חובה בפסח. וכדבריו מבואר בבעל המאור (ד"ה והא) ובמאירי (ד"ה לענין).

כו. **ואין** לומר שהברייתא היא רבנן, שסוברים שפתיתי המנחות הם כזית, ומשום כך הם נחשבים פת, שהרי אמרה שליקט מכל המנחות יחד כזית, אלא ודאי הברייתא היא כתנא דבי רבי ישמעאל שסבר שפתיתי המנחות היו פחות מכזית. רש"י (ד"ה כזית).

כז. **משום** שנאמר במצה (דברים טז ג) 'לחם עוני', וצריך שיהיה עליו שם 'לחם'. רש"י (שם).

כח. **ואין** לומר שבאמת אין מברכים עליהם המוציא, ורק אם קבע עליו סעודה מברך המוציא [כמו שמבואר להלן (לח.) לגבי כובא דארעא, שרק כשקובע עליו סעודה מברך המוציא], ומשום כך יוצאים בהם ידי חובה בפסח. שזה היה ברור לגמרא שודאי הדרך לקבוע סעודה על פירורים, שדרך בעל הבית ללקט את הפירורים שנשארו בסעודה זו, לאכלם בסעודה אחרת, ומשום כך אף אם אין דעתו לקבוע סעודה עליהם, דינם כפת גמורה, אלא שהיה מקום לומר שלא יברך המוציא, כיון שאינם נחשבים פת, וכיון שיוצאים בו ידי חובה בפסח, ודאי נחשב פת, ויש לברך עליו המוציא. חדש האביב (ד"ה והתניא).

כט. **ואף** ששנינו בברייתא לעיל (ע"א) שכשאין הפרוסות קיימות אין מברך המוציא [ופחות מכזית ודאי נחשב לאין הפרוסות קיימות], יש לומר ששם מדובר בפת שנתבשלה, אבל בפת שלא נתבשלה מברכים המוציא אף על פחות מכזית. אבל לרב יוסף שאמר שיש ללמוד דין פת מבושלת ממנחות [או משום שאף מנחות מטוגנים דינם כמבושלים, או משום שאין סברא לחלק בין פת שנתבשלה ללא נתבשלה, כמבואר בהערה לעיל], קשה, מסתירת הברייתות, ומוכח שאין לדמות פת שנתבשלה למנחות שאין דינם כמבושלים. תוספות הרא"ש (ד"ה א"ל), ויותר מבואר בחדש האביב (ד"ה אמר). ולפי זה, קושיית אביי אינה על הדין שאמר רב יוסף, אלא רק על מה שדימה דין פת מבושלת למנחות, אבל לדברי התוספות (ראה הערה לעיל) שביארו שרב יוסף דיבר בפת שלא נתבשלה, קושיית אביי היא על הדין שאמר רב יוסף, שעל פת פחות מכזית אף שלא נתבשלה אין מברכים המוציא, ובברייתא מוכח שעל פת שלא נתבשלה אף בפחות מכזית מברכים המוציא. ומה שאמר אביי 'אלא מעתה', לדברי התוספות פירושו הוא, מעתה שאמרת שעל פת פחות מכזית שלא נתבשלה אין מברכים המוציא, קשה.

ל. **רש"י** (ד"ה בשערסן). וכן מבואר באבן העוזר (סי' קסח על המגן אברהם ס"ק כח), שרק אם נדבקו על ידי אפייה מברך המוציא, אבל אם לא אפאן אלא נדבקו על ידי בישולם או טיגונם, אינו מברך המוציא. אמנם במגן אברהם (שם) מבואר, שאף אם לא אפאם אלא בישלם או טיגנם ונדבקו, מברך המוציא.

לא. **רש"י** לא הזכיר שאינו יוצא ידי חובת מצה, אלא אם אוכל בכדי אכילת פרס, אך ראה במהר"ץ חיות (ברש"י ד"ה והוא), שכתב שודאי אף אין יוצאים ידי חובת אכילת מצה בשהה יותר מכדי אכילת פרס.

לב. **והוא** ככר שאמרו שאפשר לערב בו עירובי חצירות (עירובין פ:) ועירובי תחומין (שם פב:) בשבת, ויש בו מזון שתי סעודות, ויש בו שיעור של שמונה ביצים, כמבואר בעירובין (שם). וחצי ככר, היינו ארבע ביצים, שהוא השיעור שמצרף את האכילה להיחשב כאכילה אחת, אבל אם אכל בזמן גדול יותר, הרי זה כמו שאכל חצי כזית היום וחצי כזית למחר שאין בו חיוב כרת אם חמץ הוא. רש"י (ד"ה והוא). ושיעור זה הוא הלכה למשה מסיני כמבואר בעירובין (ד:).

לג. **תמה המהרש"א** (ד"ה אי), מדוע הוצרכה הגמרא להקשות מהסיפא, והרי אף ברישא נאמר 'לקט מכולן כזית ואכלן' בלשון רבים. וכתב שיש ליישב. וראה בפני יהושע (ד"ה אי) שיישב תמיהה זו.

(א) ולא מין דגן הוא או מין דגן ולא עשאו פת ר"ג אומר שלש ברכות וחכ"א ברכה אחת כל שאינו לא משבעת המינין ולא מין דגן כגון פת אורז ודוחן ר"ג אומר ברכה אחת מעין שלש וחכ"א ולא כלום במאי אוקימתא כר"ג אימא סיפא דרישא אם אין הפרוסות קיימות בתחלה מברך עליה בורא מיני מזונות ולבסוף מברך עליה ברכה אחת מעין שלש מני אי[א] ר"ג השתא אכותבות ואדייסא אמר ר"ג ג' ברכות אם אין הפרוסות קיימות מיבעיא אלא פשיטא רבנן אי הכי קשיא דרבנן אדרבנן אלא לעולם רבנן ותני גבי אורז ולבסוף אינו מברך עליו ולא כלום: אמר רבא האי ריהטא דחקלאי דמפשי ביה קמחא מברך במ"מ מ"ט דסמידא עיקר דמחוזא דלא מפשי ביה קמחא מברך עליו שהכל נהיה בדברו מ"ט דובשא עיקר [ב] והדר אמר רבא [א] אידי ואידי במ"מ דרב ושמואל דאמרי תרוייהו [ג] כל שיש בו מחמשת המינים מברכין עליו בורא מיני מזונות. א"ר יוסף [ג] האי חביצא דאית ביה פרורין כזית בתחלה מברך עליו המוציא לחם מן הארץ ולבסוף מברך עליו שלש ברכות דלית ביה פרורין כזית בתחלה מברך עליו בורא מיני מזונות ולבסוף ברכה אחת מעין שלש אמר רב יוסף מנא אמינא לה [ד] דתניא [ב] היה עומד ומקריב מנחות בירושלים אומר ברוך שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה נטלן לאכלן מברך המוציא לחם מן הארץ ותני עלה [ג] וכולן פותתן כזית א"ל אביי אלא מעתה לתנא דבי ר"י דאמר פורכן עד שמחזירן לסלתן ה"נ דלא בעי ברוכי המוציא לחם מן הארץ וכי תימא ה"נ והתניא לקט מכולן כזית ואכלן אם חמץ הוא ענוש כרת ואם מצה הוא אדם יוצא בו ידי חובתו בפסח הכא במאי עסקינן בשערסן אי הכי אימא סיפא והוא שאכלן בכדי אכילת פרס ואי בשערסן האי שאכלו מיבעי ליה[ה] הכא במאי עסקינן בבא מלחם גדול מאי הוה עלה אמר רב ששת [ד] האי חביצא אף על גב דלית ביה פרורין כזית מברך עליו המוציא לחם מן הארץ אמר רבא [ה] והוא דאיכא עליה תוריתא דנהמא. [ו] טרוקנין חייבין בחלה [א] וכי אתא רבין א"ר יוחנן טרוקנין [ב] פטורין מן החלה מאי טרוקנין אמר אביי כובא דארעא ואמר אביי [ז] טריתא פטורה מן החלה מאי טריתא איכא דאמרי גביל מרתח ואיכא דאמרי [ח] נהמא דהנדקא ואיכא דאמרי [ט] לחם העשוי לכותח תני רבי חייא לחם העשוי לכותח פטור מן החלה והא תניא חייב בחלה התם כדקתני טעמא ר' יהודה אומר [י] מעשיה מוכיחין עליה עשאן

כעבין

רש"י

ולא (ב) מין דגן. שבמין דגן יש חילוק שאם עשאו פת הכל מודים שצריך לאחריו ג' ברכות: או. אף אם מין דגן הוא אלא שלא עשאו פת, בשתים אלו נחלקו ר"ג וחכמים: במאי אוקימתא. להאוא דלעיל דקתני ולבסוף ברכה אחת מעין שלש: כר"ג, אימא סיפא דרישא. דההיא מתני' דמתני' [ג] גבי הכוסס את החטה דההיא רישא דידה, וקתני סיפא אין הפרוסות קיימות כו': השתא. אפילו אדייסא אמר ר"ג במתניתא בתרייתא או מין דגן ולא עשאו פת מברך אחריו ג' ברכות: אין הפרוסות קיימות. שבתחלתו פת ממש היה: מיבעיא. וכשנמוא מי גרע מדייסא: אלא לאו רבנן היא. דאמרי גבי דייסא ברכה אחת, והאי נמי משנמוא לאו פת הוא והוי כדייסא: והלכתא לא גרסינן: ריהטא. הוא חבין קדרה [ד] [ז]: דחקלאי. בני כפר: דמפשי ביה קמחא. שמרבים בו קמח: דמחוזא. בני כרך: חביצא. כעין שלניי"קוק, שמפררין בתוך האלפס לחם: מנא אמינא לה. דאפרורין כזית מברכין המוציא: היה. ישראל עומד: ומקריב מנחות. ונתנה לכהן להקריבה: אומר ברוך שהחיינו. אם לא הביא מנחות זה ימים רבים: נטלן לאכלן. הכהן: ותני עלה. כלומר ותנן על המנחות מנחת מחבת ומנחת מרחשת הקריבות כשהן אפויות: וכולן פותתן. כלומר בוצען קודם קמיצה ועושה אותן פתיתין כזיתים כדכתיב פתות אותה פתים (ויקרא ב), אלמא פתיתין כזיתים מברך עליהן המוציא: פורכן. למנחות האפויות על המחבת ועל המרחשת קודם קמיצה עד שמחזירן לסלתן: הכי נמי. דפליג אהא דקתני מברך המוציא: והתניא לקט מכולן. פתיתי המנחות: כזית כו'. ומדקאמר יוצא בו ידי חובתו בפסח משום אכילת מצה דמצות עשה היא דכתיב [ה] בערב תאכלו מצות, והתם לחם בעינן [ו] דכתיב בה לחם עוני [י], אלמא לחם הוי ומברך המוציא, והא מתניתין [כ] על כרחך רבי ישמעאל היא, דהא קתני לקט מכולן כזית אלמא בפתיתין פחותין מכזית קאי: בשערסן. כשחזר וגבלן יחד וחזר ואפאן. ערסן לשון עריסותיכם [ח]: והוא שאכלן בכדי אכילת פרס. שלא ישהה משהתחיל לאכול שיעור כזית עד שגמר אכילת השיעור יותר מכדי אכילת חצי ככר של שמנה ביצים [ט] דהוי חציו ארבעה ביצים, שזהו צירוף שיעור אכילה, ואם שהה יותר אין האכילה מצטרפת והוה ליה כאוכל חצי זית היום וחצי זית למחר, ואין בו חיוב כרת אם חמץ הוא: ואי בשערסן והוא שאכלו. לשון יחיד מיבעי ליה: הב"ע. ובשלא ערסן היא וכדקאמרת, והא דקתני דחשיב למיהוי לחם בבא מלחם גדול ונשאר מן הלחם שלא נפרס כולו, אבל אם נפרס כולו לא חשיבי פתיתין הפחותי' מכזית ולא מברכינן המוציא, ואין יוצא בהן ידי חובת מצה בפסח: תוריתא דנהמ'. תואר מראית הלחם: כובא דארעא. עושה מקום חלל בכירה ונותן בתוכו מים וקמח כמו שעושין באלפס: גביל מרתח. נותנים קמח ומים בכלי ובוחשין בכף, ושופכי' על הכירה כשהיא נסקת: נהמא דהנדקא. בלק שאופין בשפוד, ומושחים אותו תמיד בשמן או במי ביצים ושמן [ל]: לחם העשוי לכותח. אין אופין אותו בתנור אלא בחמה:

כעבין

תוספות

חביצא דאית ביה פרורין. פרש"י כמו שלנייקו"ק (ג) וא"ת והתניא לעיל [ז] בזמן שהפרוסות וכו' אין הפרוסות קיימות לא יברך עליהן המוציא אע"ג דאית ביה כזית וי"ל דרב יוסף מפרש ליה הפרוסות קיימות היינו בכזית ואין הפרוסות קיימות בשאין בהן כזית וכן מפרש נמי בירושלמי [ח] וא"ת ואיך מדמה רב יוסף פרורי מנחות [ט] לפרורי חבילא וי"ל כיון שנטגנין בשמן כנתבשלו דמי ומיהו קשה דלקט מכולן כזית דקאי אחמשת המינין ולא אמנחות כמו שאפרש [י] והתם (ד) נמי לא איירי בנתבשלו ומאי מדמה לחבילא שהוא מבושל לכך נ"ל חבילא היינו פרורין הנדבקים יחד על ידי מרק או על ידי חלב כמו חבילא דתמרי [מ] שהן נדבקין [נ]:

היה עומד ומקריב מנחות. פרש"י בעל הבית המתנדב מנחה ודוחק גדול הוא דהיה עומד ומקריב משמע בכהן המקריב וכן לישנא נטלן לאכלן משמע דאכהן קאי ונראה בכהן העומד להקריב ראשון במשמרתו וכ"ד משמרות היו [ס] וכל שבת מתחדשת משמרה אחרת אם כן כל משמרה אינה משמרת אלא ב' פעמים בשנה וכיון שיש להם זמן קבוע מברכין שהחיינו ולא כפירש"י דמנחות דמיירי בכהן שלא הקריב מעולם [ע]:

לקט מכולן. פירש"י דקאי אמנחות ולא נהירא דא"כ היכי קאמר אם חמץ הוא וכו' והא אמרינן (מנחות ד' נג:) כל המנחות באות מצה ונראה דקאי אחמשת מינין וה"ק לקט מכל [פ] מיני לחמים כזית כו':

אמר רבא והוא דאיכא עליה תוריתא דנהמא. וכן קיימא לן דרבא בתרא הוא ולא בעינן שיהו בפרורין כזית כיון דאיכא תוריתא דנהמא לענין המוציא ואפילו נתבשלו לפירוש רש"י והא דמשמע בירושלמי דפרוסות קיימות הן בכזית היינו לפי שכן דרך להיות תוריתא דנהמא בכזית אבל פעמים דאפילו בפחות מכזית איכא תוריתא דנהמא: תוריתא דנהמא. נראה דהיינו כשנותני' הפרורין (ה) במים ואם המים מתלבנים מחמת הפרורין אזלא ליה תוריתא דנהמא וכן היה רגיל רבינו דוד ממי"ץ ללבן פרורין במים בלילה כדי לאכלן בשחר בלא ברכת המוציא ובלא ברכת המזון שלא לאחר כדי שיתחזק ראשו ויוכל להגיד ההלכה:

לחם העשוי לכותח פטור מן החלה. והיינו כשעשאו כלמודים ופירש"י עיסה שמיבשים בחמה וקשה דהא אמרינן במסכת חלה (פ"א משנה ה) כל שתחלתו עיסה וסופו סופגנין חייבין בחלה וכל שתחלתו סופגנין וסופו עיסה חייבין נמי בחלה ושתחלתו סופגנין וסופו נמי סופגנין פטור מן החלה ופסק ר"ת אם כן בניבלי"ש וריסולא"ש דתחלתן עיסה מברכין עליהן המוציא וחייבין בחלה אף על פי דסופן סופגנין ומתחלה היה ר"ל ר"ת דדוקא חייבין בחלה דמצות חלה בעודן עיסה דכתיב [פ] עריסותיכם והואיל שהיו מתחלה עיסה חייבין בחלה אבל מן המוציא פטורים דעכשיו הם סופגנין ול"נ [ט] דהא לעיל קתני נטלן לאכלן מברך עליהן המוציא גבי מנחה אף על פי דעכשיו הם סופגנין שהמנחות מטוגנות בשמן. [י] וירמשיי"ש אף על גב דחייבין בחלה שהיו עיסה מתחלה פטורין מהמוציא ואין מברכין עליהם אלא בורא מיני מזונות דלית להו תוריתא דנהמא ואחר כך ברכת מעין שלש על המחיה ועל הכלכלה ורבינו יחיאל ז"ל היה מסופק

מסופק

עין משפט נר מצוה

מא א מיי' פ"ג מהל' ברכות הלכה ד סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רח סעיף ב:
מב ב מיי' פ"ז מהל' תמידין ומוספין הלכה יח:
מג ג מיי' פי"ג מהל' מעשה הקרבנות הלכה י:
מד ד ה מיי' פ"ג מהל' ברכות הל' ח סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קסח סעיף י:
מה ו ז מיי' פ"ו מהל' בכורים הל' יב סמג עשין קמא טוש"ע י"ד סי' שכט סעיף ה וטוש"ע או"ח סי' קסח סעיף טו:
מו ח ט טוש"ע או"ח שם סעיף טז:
מז י מיי' פ"ו מהל' בכורים הל' יד סמג עשין קמא טוש"ע י"ד סי' שכט סעיף ז:

משנת ראשונים

אומר ברוך שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה. ישראל שהביא מנחה להקריב ולא הקריב אחרת מקרוב, ונראה לי בה כל תוך ל' מברך שהחיינו, שהרי על נדבה היא באה ולא על חטא. [מאירי]

כל מצוה שזמנה קבוע או כל מצוה שעל האדם לעשות ולא עשאה ומתחנך לכתחילה צריך לברך שהחיינו. ועל כל דבר של שמחה והנאה לפרקי' ונהנה צריך לברך שהחיינו. [הרוקח, הלכות ברכות סימן שעא]

נטלן לאכלן מברך המוציא לחם מן הארץ. מיירי במנחת מאפה תנור ובהן ראוי לברך המוציא. אבל במנחת מחבת או מרחשת כל שהוא על ידי משקה לא חשיב פת ולא מברכין המוציא עליה כדמוכח בפסחים. [הריטב"א]

והוא שאכלן בכדי אכילת פרס. כתב הרשב"א בתורת הבית בבית התערובות (ב"ד ש"א), שיעור אכילת פרס, יש מי שאומר שהוא ארבע ביצים, ויש מי שאומר שהוא שלש ביצים, ולזה דעתי נוטה ע"כ. [בית יוסף אורח חיים סי' תריב]

בבא מלחם גדול. והאי דנקט מכולן מיירי בשעשה מן הפירורין לחם אחד וליקט מן הלחם מעט מעט ואכל, עד שאכל מאותו לחם כזית בכדי שיעור זמן אכילת פרס. [הריטב"א]

מאי הוה עלה. כל מאי הוי עלה קושטא דמלתא ומסקנא דהלכתא קא בעי דעד השתא לא פסיקא לן הלכתא כמאן, והכי קאמר סוף סוף מאי הוי עלה דהלכתא. [הליכות עולם שער שני פרק א]

והוא דאיכא עליה תוריתא דנהמא. ומיהו היכא שאין שם בכולו אלא פחות מכזית דוקא לפניו הוא דמברכין המוציא, דבלפניו לא שני לן בין מרובה למועט כדמוכח לקמן. אבל לאחריו ולא כלום, שאין בפחות מכזית ברכה לאחריו. [הריטב"א]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [מעין זה שבת סג: וכס נסמן], ב) עיין לעיל לה: לו:, ג) מנחות עה:, ד) לעיל לו:, ה) שמות יב יב, ו) עיין פסחים לו., ז) דברים טז ג, ח) במדבר טו כ, ט) עיין עירובין פג., י) עמוד א, כ) דפרקין ה"א (מד ע"ב), ל) בד"ה לקט, מ) כ"מ לט:, נ) ועיין תוס' מנחות עה: ד"ה חביצא, ס) תענית כז., ע) במנחות דף עה: תוס' ד"ה היה ביארו יותר, פ) במדבר טו כ.

הגהות הב"ח

(א) גמ' ולאו מין דגן וכו' וחכמים אומרים ברכה אחת מעין שלש שאינו: (ב) רש"י ד"ה ולאו מין: (ג) תום' ד"ה חביל' וכו' כמו שלנייקו"ק. נ"ב כלומר שנתבשלו וא"כ קשה מדתניא לעיל וכו': (ד) בא"ד והתם לא איירי בנתבשלו מ"מ מאי מדמה: (ה) ד"ה תוריתא דנהמא וכו' נמים דאם המים וכו' רבינו דוד ממיץ לשרות פרורי' במים כל הלילה:

לעזי רש"י

שלנייקו"ק. פירוש חתיכות פת שרוי (ספר הגייר עמוד קל"ו ועיין רבינו יונה דף כו ע"א ד"ה האי ואו"ז ח"א סו"ס קמ"ו). ניבלי"ש. פירוש שלקות (רא"ש גילה פ"ב סימן ה' הגהה ד'), לחמניות דקות (ברכות מהר"ם סימן ט"ו). רישולא"ש. פירוש כעין פשטידה עשוי מעיסה דקה. ורמשיי"ש. פירוש חוטי בצק ארוכים ודקים (עיין רא"ש פסחים פ"ב סימן ט"ו ומוסף הערוך ערך איטרין).

הגהות הגר"א

[א] גמ' (טרוקנין חייבין בחלה). תא"מ [ב]: [ב] שם כי אתא רבין א"ר טרוקנין חייבין בחלה. כצ"ל.

הגהות וציונים

א] בכת"י מעין שלש ואי ר"ג (ותיבת "מני" ליתא ולשון יפה הוא, דק"ס): ב] בכת"י איתא אלא הב"ע: ג] בכת"י דההיא מתני' גבי הכוסס את החטה דהיא רישא דידה: ד] ברש"י שבר"ף עשוי כעין חבין קדרה בקמח ושמן ודבש: ה] נדצ"ל מתניתא: ו] בכת"י וברש"י שבר"ף ושומן: ז] צ"ל פרורי מנחות שלא נתבשלו לפרורי (וכ"ה ברא"ש, דבש תמר) וכ"ה בתוס' רבינו פרץ: ח] עיין מחצית השקל (סימן קסח ס"ק טו) שהעתיק מכל חמשת מיני דגן: ט] בדפו"ר "ולי נראה" ובתוס' רבינו פרץ "ולא נהירא": י] יש להוסיף אבל וירמשיי"ש (באה"מ): כ] וכ"ה בכת"י: ל] וכעי"ז בכת"י, כי אתא רב דימי אמר טרוקנין חייבת בחלה:

שואלת הגמרא, **מַאי הֲוָה עֲלָהּ** - מהי הכרעת ההלכה בדין חביצא. משיבה הגמרא, **אָמַר רַב שֵׁשֶׁת, הַאי חֲבִיצָא, אַף עַל גַּב דְּלֵית בֵּיהּ פֵּרוּרִין כַּזַּיִת, מְבָרֵךְ עָלָיו הַמּוֹצִיא לֶחֶם מִן הָאָרֶץ**[לד]. **וְאָמַר רָבָא, וְהוּא** - ומה שמברכים עליו המוציא, אין זה אלא **בִּדְאִיכָּא עֲלֵיהּ תּוֹרִיתָא דְּנַהֲמָא** - שיש על הפירורים תואר מראית לחם[לה].

★

הגמרא מבארת מה הדין בפת הנקרא טרוקנין לענין חלה:

טְרוֹקְנִין[לו], **חַיָּיבִין בַּחַלָּה**[לז], **וְכִי אֲתָא** - וכשבא **רָבִין** מארץ ישראל לבבל אמר **שֶׁאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, טְרוֹקְנִין פְּטוּרִין מִן הַחַלָּה**[לח]. ומבארת הגמרא, **מַאי טְרוֹקְנִין. אָמַר אַבַּיֵי, כּוּבָּא דְּאַרְעָא** - בלילה של קמח ומים, שלא נעשו עיסה[לט], שאופים אותה בגומא שבראש הכירה[מ]. **וְאָמַר אַבַּיֵי, טְרִיתָא**[מא], **פְּטוּרָה מִן הַחַלָּה**[מב]. ומבארת הגמרא, **מַאי טְרִיתָא, אִיכָּא דְּאָמְרִי** - יש אומרים, שהוא **גַּבִּיל מְרַתַּח** - בלילה של קמח ומים שלא נעשו עיסה, אלא בחשו אותם בכף, ושופכים אותם על הכירה כשהיא מוסקת[מג]. **וְאִיכָּא דְּאָמְרִי** - ויש אומרים, שהוא **נַהֲמָא דְּהִנְדְּקָא** - לחם שעושים בארץ הודו[מד], והוא בצק שאופים בשפוד, ומושחים אותו, כל זמן אפייתו בשמן או מי ביצים[מה], **וְאִיכָּא דְּאָמְרִי** - ויש אומרים, שהוא **לֶחֶם הֶעָשׂוּי לַעֲשׂוֹת מִמֶּנּוּ כּוּתָּח** - מאכל העשוי מפת מעופשת וחלב, ורגילים לטבל בו את המאכל[מו], ולחם זה אופים אותו בחמה, ומשום כך הוא פטור מחלה[מז].

הגמרא מביאה סתירה בדין לחם העשוי לכותח:

תָּנֵי - שנה **רַבִּי חִיָּיא** בברייתא, **לֶחֶם הֶעָשׂוּי לְכוּתָּח פָּטוּר מִן הַחַלָּה.** מקשה הגמרא, **וְהָא תַּנְיָא** - והרי שנינו בברייתא, שלחם העשוי לכותח **חַיָּיב בַּחַלָּה.** מתרצת הגמרא, **הָתָם** - שם בברייתא שאמרו שחייב בחלה, הוא **כִּדְקָתָנֵי טַעֲמָא** - כמו שמבואר הטעם בברייתא עצמה, שאמרו שם, **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר**, שלא כל פת העשויה לכותח חייבת בחלה, אלא **מַעֲשֶׂיהָ** [-צורת עשיית הפת] **מוֹכִיחִין עָלֶיהָ**, אם היא חייבת בחלה, שאם **עֲשָׂאָן**

לד. **ואף** ששנינו בברייתא (לעיל ע"א) שאם אין הפרוסות קיימות אין מברכים המוציא, ומבואר בירושלמי, שפרוסות קיימות היינו בכזית, כתבו התוספות (ד"ה אמר) שהוא משום שצריך שיהיה בהם תוריתא דנהמא [-תואר מראה לחם], כמו שאמר רבא בסמוך, ובדרך כלל, אין תוריתא דנהמא אלא בכזית, אבל באמת אם יהיה בו תוריתא דנהמא אף כשלא יהיה כזית מברכים עליו המוציא. והרשב"א (ד"ה אמר) כתב, שרב ששת חולק על הירושלמי, ומפרש, שפרוסות קיימות היינו שיש עליהם תוריתא דנהמא, ואף שאין בהם כזית [וכל זה הוא רק לדעת רש"י (ראה הערה לעיל), שחביצא הוא פירורי פת שנתבשלו, אבל לדעת התוספות, שהוא פירורי פת שלא נתבשלו, לא קשה כלל מהירושלמי, שהירושלמי מדבר בפת שנתבשלה, ורב ששת מדבר בפת שלא נתבשלה].

לה. **אבל** אם הם שרויים כל כך, עד שאין ניכר אם הם לחם או לא, אין מברך עליהם המוציא. רש"י (מנחות עה: ד"ה תוריתא). וכתבו התוספות (ד"ה תוריתא), שאם הפת שרוי במים עד שהתלבנו המים מחמת הפת, אז הוא סימן שנתבטלה תוריתא דנהמא.

לו. **ותיכף** תבאר הגמרא מה הם.

לז. **כל** עיסה חייבים להפריש ממנה חלה, וליתן לכהן, כמפורש בתורה (במדבר טו כ).

לח. **גירסת** הרא"ש (סי' יא) היא, 'כי אתא רבין אמר רבי יוחנן, טרוקנין חייבין בחלה', ולדבריו אין מי שסובר שטרוקנין פטורים מחלה. וכך הוא בהגהת הגר"א על הגליון.

לט. **שנתן** מעט קמח והרבה מים, באופן שלא נעשה עיסה.

מ. **רש"י** (ד"ה כובא), ורא"ש (שם). והמאירי (ד"ה מי) [וכן מבואר ברמב"ם (ברכות פ"ג ה"ט)] פירש, שהוא בלילה שאופים אותה על גבי הקרקע. וביאר הרא"ש, שאף על גב שהטרוקנין בלילתן רכה, מכל מקום כיון שאופים אותם, הם נעשים פת ומתחייבים בחלה [כמבואר במשנה (חלה פ"א מ"ה) שאף עיסה שתחילתה סופגנים, אם סופה עיסה, דהיינו שנאפתה כפת, חייבת בחלה]. ודעת רבי יוחנן [לפי הגירסא שלפנינו], שפטורים מחלה, והטעם לפטור מבואר בתלמידי רבינו יונה (ד"ה טריתא), שכיון שאין זה דרך גלגול של עיסה, ואין דרך לעשותו לאכילת קבע, פטור מן החלה.

בפסחים (לז.) אמר ריש לקיש, שכל שהוא מעשה אילפס, כלומר, שנעשה באילפס [-סיר רחב שמבשלים בו] ולא בתנור, אינו חייב בחלה, משום שסבר, שרק דבר העשוי בתנור קרוי לחם (רש"י שם ד"ה מעשה), ורבי יוחנן אמר שאף דבר העשוי באילפס חייב בחלה. ומכל מקום מודה ריש לקיש, שאם הרתיח את האילפס ואחר כך הדביק בו את הפת, שהוא דומה לאופן אפיית הפת בתנור, חייב בחלה. וכתב הרמב"ן (מלחמת ה' פסחים שם), שמה שאמרו כאן שטרוקנין חייבים בחלה, אין זה אלא לדעת רבי יוחנן (פסחים שם), אבל לריש לקיש אינם חייבים, כיון שאינם עשויים בתנור. והראב"ד (הגהות על הרי"ף שם) כתב, שיש לומר שמדובר כאן כשהרתיח את הכירה, ואחר כך נתן שם את הפת, שבזה מודה ריש לקיש שחייב בחלה [וראה ברמב"ן (שם) שדחה סברא זו].

מא. **ותיכף** תבאר הגמרא מהו.

מב. **תלמידי** רבינו יונה (ד"ה טריתא) והמאירי (ד"ה נתן) כתבו, שיש שגרסו 'חייבת בחלה'.

מג. **רש"י** (ד"ה גביל). וביאר הרא"ש (שם), שכיון שהיא מתפשטת על הכירה, אין בה תורת לחם, ופטורה מחלה, ואינה דומה לטרוקנין, שעושים אותם בגומא שבכירה ונעשית בצורת לחם. ולגירסא שטריתא חייבת בחלה, בין טריתא ובין טרוקנין חייבים בחלה. והרשב"א (לח. ד"ה הלי) הביא בשם רב האי גאון, שהוא קמח שנותנים עליו מים ומרתיחים אותו [ותלמידי רבינו יונה (שם) הביאו בשם רב האי גאון, שמטילים את הקמח על מים רותחים], ואינו עיסה כלל, ולכן הוא פטור מחלה. וכתב המאירי, שהגורסים שחייבת בחלה, פירשו, שאחר שהכניס את הקמח במים, לקח מהם בכלי אחר ונתן בכירה או באילפס בלא שמן.

מד. **רש"ש** (ד"ה נהמא). וראה לעיל (לו:) בהערות, שיש מקומות שכתב רש"י שהנדויי, היא ארץ כוש, ויש מקומות שכתב שהיא ארץ הודו.

מה. **רש"י** (ד"ה נהמא). וביארו תלמידי רבינו יונה (ד"ה ואיכא), שהוא פטור מחלה, כיון שאין הדרך לאכלו אכילת קבע. ולגורסים שחייבת בחלה, הטעם הוא, מפני שבלילתו עבה [דהיינו, שאף שאפייתה היא בהרבה משקים, מכל מקום כיון שבלילתה עבה ולישתה הוא כשאר עיסות לכן חייבת בחלה, כדין תחילתה עיסה וסופה סופגנין]. והביאו שיש מי שאומר שהוא פת שהיתה ידועה אצלם שנצרך להתקשטות הנשים, וכיון שלא נילושה לאכילה פטורה מחלה. ולגורסים שחייבת בחלה הטעם הוא מפני שלשים אותה כשאר עיסות.

מו. **רע"ב** (פסחים פ"ג מ"א).

מז. **רש"י** (ד"ה לחם), ותלמידי רבינו יונה (ד"ה לחם). שכל דבר שנאפה בחמה, אין דינו כפת [כמבואר בפסחים (לז.)]. וכתבו התוספות (ד"ה לחם) בדעת רש"י, שאף עיסה גמורה המיובשת בחמה, פטורה מחלה. וכתב הר"ש (חלה פ"א מ"ה), שאף שמתחילה היתה עיסה רגילה, מכל מקום כיון שהיה בדעתו לייבשה בחמה, ולא לאפותה בתנור, פטורה מחלה. והקשו התוספות, שכיון שמתחילה היתה עיסה גמורה, יש לחייבה בחלה [כדין כל שתחילתה עיסה וסופה סופגנים, שמבואר בחלה (פ"א מ"ה), שחייבת בחלה]. וביאר המהרש"א (בתוספות ד"ה לחם), שכוונת התוספות היא, שיש לפרש שלא כרש"י, אלא שלחם העשוי לכותח, עשוי מעיסה רכה שתחילתה סופגנים, ולכן אינו חייב בחלה [וכמו שכתבו תלמידי רבינו יונה (שם) בשם רבינו יעקב]. והמאירי (ד"ה ולחם) ותלמידי רבינו יונה (שם) בפירושם השני פירשו, שהוא פטור מחלה כיון שאינו עשוי כדי לאכול אותו כעיקר המאכל, אלא כדי לאוכלו כשהוא טפל עם הכותח. ולכל הפירושים, הגורסים שחייבת בחלה, יפרשו שמדובר כאן באופן המבואר בגמרא בסמוך שבו כולם מודים שלחם העשוי לכותח חייב בחלה.

כְּעָבִין - שערכה והשוה את פניה כגלוסקאות נאות[א], חַיָּיבִין בחלה, כיון שגילה שדעתו לעשותם לאכילה[ב], ואם עשאם כְּלְמוּדִין - כנסרים[ג], שלא הקפיד על צורתם, פְּטוּרִים מחלה, שמוכח שמתחילה נתכוין לעשותם לכותח.

הגמרא חוזרת לבאר את הדין בכובא דארעא לענין ברכה:

אָמַר לֵיהּ אַבַּיֵי לְרַב יוֹסֵף, הַאי כּוּבָּא דְּאַרְעָא [-בלילה של קמח ומים שאינה עיסה שנאפית בגומא שבכירה[ד]], מַאי מְבָרְכִין עֲלָוֵיהּ - מה מברכים עליו[ה]. אָמַר לֵיהּ - השיב לו רב יוסף, מִי סָבְרַת נַהֲמָא הוּא - וכי סבור הנך, שפת הוא ומברכים עליו המוציא, גּוּבְלָא בְּעָלְמָא הוּא - אינו אלא גיבול של קמח ומים, שאינו נחשב פת, וּמְבָרְכִין עֲלָוֵיהּ - ומברכים עליו בּוֹרֵא מִינֵי מְזוֹנוֹת[ו]. אומרת הגמרא, מַר זוּטְרָא קָבַע סְעוּדְתֵיהּ עֲלָוֵיהּ - קבע את סעודתו על כובא דארעא, וּבֵרֵךְ עֲלָוֵיהּ [-עליו] הַמּוֹצִיא לֶחֶם מִן הָאָרֶץ, וְאחר האכילה בירך שָׁלֹשׁ בְּרָכוֹת[ז]. אָמַר מַר בַּר רַב אַשִׁי, וְאָדָם יוֹצֵא בָּהֶן [-בכובא דארעא] יְדֵי חוֹבָתוֹ [-ידי חובת אכילת מצה] בַּפֶּסַח, ומבאר מר בר רב אשי, מַאי טַעְמָא - מה הטעם שיוצא בהם ידי חובתו בפסח, משום שלֶחֶם עוֹנִי קָרִינַן בֵּיהּ - שבמצה נאמר (דברים טז ג) 'לֶחֶם עֹנִי', דהיינו, לחם שדרך העני לאוכלו, שאין צריך לאכול דוקא לחם שהדרך לקבוע עליו סעודה, אלא אף כובא דארעא שאין הדרך לקבוע עליו סעודה, נחשב פת לענין מצה[ח].

★

הגמרא מביאה דין נוסף שאמר מר בר רב אשי בהלכות ברכות:

וְאָמַר מַר בַּר רַב אַשִׁי, הַאי דּוּבְשָׁא דְּתַמְרֵי - דבש היוצא מהתמרים[ט], מְבָרְכִין עֲלָוֵיהּ [-עליו] שֶׁהַכֹּל נִהְיָה בִּדְבָרוֹ[י], ומבאר מר בר רב אשי, מַאי טַעְמָא - מהו הטעם של דין זה, מפני שהדבש אינו נחשב חלק מהפרי, אלא כְּזֵיעָה בְּעָלְמָא הוּא[יא]. אומרת הגמרא, כְּמַאן - כשיטת מי אמר מר בר רב אשי דין זה, כִּי הַאי תַּנָּא - כשיטת תנא זה, דִּתְנַן - ששנינו במשנה (תרומות פי"א מ"ב), דְּבַשׁ תְּמָרִים, וְיֵין תַּפּוּחִים, וְחוֹמֶץ סְפְוָנִיּוֹת - חומץ העשוי מענבים הנשארים בגפן בסוף הבציר[יב], שלעולם אינם מתבשלים, וּשְׁאָר מֵי פֵּירוֹת [חוץ מזיתים וענבים], שֶׁל תְּרוּמָה, רַבִּי אֱלִיעֶזֶר מְחַיֵּיב קֶרֶן וָחוֹמֶשׁ, אם שתה מהם בשוגג[יג], שמי הפירות נחשבים לחלק מהפרי, וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ פּוֹטֵר, שמי הפירות אינם חלק מהפרי, אלא זיעה בעלמא הם, ולא חל עליהם שם תרומה[יד]. ומר בר רב

א. **רש"י** (ד"ה כעבין). וראה רש"י בפסחים (לו. ד"ה מקטפין).

ב. **רש"י** (ד"ה כעבין). וביאר המאירי (לז: ד"ה ולחם), שאף שבסוף ייבשם בחמה, מכל מקום, כיון שלש את העיסה על דעת לעשותה פת, כבר נתחייבה בחלה. ולפירוש המאירי עצמו [ראה הערה לעיל (לז:)], שלחם זה אינו שונה משאר לחמים, וטעם הפטור הוא משום שאינו עשוי לאוכלו בפני עצמו, רק כטפל לכותח, ביאר שאם עשאם כעבים חייבין משום 'שצורתם מוכחת שלשם לחם נעשה', היינו, שמה שהוא רוצה עכשיו לאחר האפיה לעשותו כותח, אין זה פוטרו מחלה. והתוספות הרא"ש (ד"ה כלמודין) פירש, שבעשאם כעבין, אינם חייבים אלא משום גזירה, שחששו שיבוא להחליפה בעיסה אחרת. ותלמידי רבינו יונה (ד"ה לחם) פירשו, שכעבין היינו ככרות גדולות כמו שהדרך לעשות שאר ככרות הנאפות בתנור. וביארו, שהאפיה בחמה אינה פוטרת מחלה, אלא כשעושה אותם באופן שהדרך לאפות בחמה, אבל אם עושה כמו שהדרך לאפות בתנור, אין זה נחשב כמעשה חמה לפטור מחלה.

ג. **רש"י** (ד"ה כלמודין). והיינו כעין עמודים ארוכים ודקים. מאירי (לז: ד"ה ולחם). והשיטה מקובצת (לז: ד"ה ואיכא) הביא, שיש מפרשים, דהיינו שעשאה כמתלמד, שאינו מקפיד על צורת הפת.

ד. **ראה** הערה לעיל (לז:).

ה. **על** טריתא, לא שאלו, שידע שכיון שאינו חייב בחלה, ודאי אינו נחשב פת אף לענין ברכה, ורק על כובא דארעא שהוא חייב בחלה, שאל מה דינו לענין ברכה. דברי דוד (לז: ד"ה טרוקנין).

ו. **ביאר** הדברי דוד (שם), שאמר לו שאינו נחשב פת כיון שאין הדרך לקבוע סעודה על פת כזה, ולכן אף שלענין חלה הוא נחשב פת, לענין ברכה אינו נחשב פת, ורק אם קובע עליו סעודה בפירוש הרי הוא כפת, כמו שהביאה הגמרא בסמוך. אמנם בתלמידי רבינו יונה (ד"ה האי טריתא) מבואר, שכל שחייב בחלה מברכים עליו המוציא, וראה מה שכתבו שם בביאור דברי הגמרא, ודבריהם אינם תואמים עם הגירסא שלפנינו.

ז. **כלומר** שבירך ברכת המזון. וכמו שמברכים על פת הבאה בכיסנין כשקובע עליהם סעודה [כמבואר להלן (מב.)]. אמנם כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה ומי), שדין זה אינו אלא בדברים שפעמים קובעים עליהם סעודה, אבל ברקיקין דקין ביותר [שנקראין אובליא"ש] אין הקביעות שלהם קביעות ואינו מברך אלא בורא מיני מזונות, שאין בזה קביעות אכילה לעולם.

ח. **שהרי** ממה שהוא חייב בחלה מוכח שהוא נחשב פת, ורק אין מברכים עליו ברכת המזון, כיון שאין הדרך לקבוע עליו סעודה, ולמצה אין צריך פת שהדרך לקבוע עליו סעודה. דברי דוד (לז: ד"ה והא). ובאמרי נועם (ד"ה לחם) כתב, שמר בר רב אשי אמר שני דברים: א. שנחשב הוא לחם לענין זה שמברכים עליו המוציא, ב. ש'עני' הוא, ואינו מצה עשירה, ולכן יוצאים בו ידי חובה בפסח. ולפי זה, מר בר רב אשי חולק על מה שאמרה הגמרא שברכתו מזונות ורק כשהוא קובע עליו סעודה מברך המוציא [וכפירוש זה הציע הבית יוסף (סי' קסח) לפרש דעת הטור, שפסק שלעולם מברך המוציא, אך כתב שאין זו פשט הגמרא. אמנם המאירי (לז: ד"ה מי) הביא שיש מפרשים, שמה שאמרה הגמרא שמר זוטרא קבע סעודתו עליו, הוא להוכיח שפת הוא, שהרי מר זוטרא קבע עליו סעודה, ולכן אף בלא קביעת סעודה חייב לברך המוציא].

ט. **המשקה** המתוק הנוטף מהתמרים, נקרא דבש. שיטה מקובצת (ד"ה ואמר). וכתב הרא"ה (ד"ה ואמר), שנקט מר בר רב אשי דוקא תמרים, לומר שאף בתמרים, שאחר שזב מהם המשקה עדיין הם קיימים, אין המשקה היוצא מהם חלק מהפרי, ומברכים עליו שהכל, וכל שכן שאר מיני פירות, שאחר שמוציאים מהם משקה נפסד הפרי, שודאי מברכים על המשקה שהכל.

י. **כתבו** התוספות (ד"ה האי), שהוא הדין לכל המשקים היוצאים מהפירות, שמברכים עליהם שהכל, חוץ מיין ושמן. והביאו שההלכות גדולות כתב, שלא אמר מר בר רב אשי שמברך עליו שהכל, אלא כשנתן לתוכו מים [והרשב"א (ד"ה דבש) כתב בשם ההלכות גדולות, שרק אם בישל את התמרים, מברך על הדבש שהכל], אבל כשהוא דבש בלבד, הרי הוא כשמן שנשתנה למעליותא ויש לברך עליו בורא פרי העץ. וכתבו הרשב"א (ד"ה דבש) והרא"ש (סי' יב), שאף ההלכות גדולות כתב כן רק לגבי דבש הזב מאיליו מהתמרים, שבפסוק כשמונה את שבעת המינים (דברים ח ח) כתוב 'דבש' והוא דבש הזב מאיליו מהתמרים, ולא כתוב בפסוק תמרים, וכיון שמוזכר בפסוק 'דבש' משמע שהוא פרי, ומברכים עליו בורא פרי העץ. אבל בשאר פירות, מודה ההלכות גדולות שזיעה בעלמא הם, ואין מברכים עליהם בורא פרי העץ, וכמו שאמרו (פסחים כד:), שאם שתה משקים היוצאים מפירות ערלה אינו לוקה עליהם, חוץ מהמשקים היוצאים מהזיתים והענבים. אמנם הקשה הרשב"א, שבסמוך אומרת הגמרא, שמר בר רב אשי סבר כרבי יהושע, והרי רבי יהושע דיבר אף כשלא נתן בהם מים [כמבואר בחולין (קכ:)].

יא. **כלומר**, שהוא כמו לחלוחית היוצאת מהפרי, שודאי אינה נחשבת לחלק מהפרי. וביאר החכם צבי (סי' כ), שאין פירושו שאין על המשקים את כל הדינים שיש על הפרי, שודאי פרי האסור באכילה, אף המשקים היוצאים ממנו אסורים, אלא רצונו לומר שאין על המשקה שם פרי. וראה בילקוט ביאורים כמה דרכים בראשונים לבאר מה שונה דין משקים היוצאים מהפירות שמברכים עליהם שהכל, מדין מים שנתבשלו בהם ירקות, שמבואר להלן (לט.) שמברכים עליהם כברכת הירקות.

יב. **רש"י** (ד"ה ספוניות). ונקראים ספוניות מלשון סוף. ובחולין (קכ: ד"ה סיתווניות) פירש רש"י, שהם ענבים הנשארים בגפן בימות החורף. ובמשנה שבמשניות (תרומות פי"א מ"ב), ובחולין (שם), נאמר 'סיתווניות', וביאר הרמב"ם (פירוש המשנה שם), שהוא מלשון סתיו, שהם ענבים הנשארים בגפן בסתיו [שאינם מתבשלים עד ימות הסתיו, ורגילים לעשות מהן חומץ. ר"ש וברטנורא (שם)].

יג. **תרומה** אינה נאכלת אלא לכהנים, והאוכל תרומה בשוגג, חייב לתת לכהן קרן וחומש, כמפורש בתורה (ויקרא כב יד).

יד. **וביאר** רש"י (ד"ה ור' יהושע), שרק בענבים וזיתים, שהם עומדים לעשות מהם יין ושמן, היין והשמן נחשבים לחלק מהפרי, אבל שאר פירות שאינם עומדים לעשות מהם משקים, אלא לאכלם בעצמם, אין המשקים היוצאים מהם נחשבים חלק מהפרי. והקשה הרשב"א (ד"ה דבש), הרי חומץ ספוניות נעשה מענבים שעומדים לכך לעשות מהם חומץ, שהרי הענבים עצמם אינם ראויים לאכילה, ואם כן המשקים היוצאים מהם צריכים להיחשב כמו המשקים היוצאים מהזיתים והענבים, ולמה פוטר רבי יהושע את השותה חומץ ספוניות. ותירץ, שמכל מקום כיון שהענבים שעושים מהם חומץ גרועים הם מאוד, לכן גם המשקים היוצאים מהם גרועים הם לענין שאינם חשובים להיקרא פרי. בחולין (קכ:) ביארה הגמרא, שרבי אליעזר שאמר שכל הפירות של תרומה, המשקים היוצאים מהם יש עליהם שם תרומה, סובר שלומדים תרומה מביכורים [תרומה הוקשה לביכורים, שנאמר (דברים יב יז) 'ותרומת ידך', ותרומה זו ביכורים היא, ומאחר שנאמר ביכורים בלשון תרומה, הוקשה בזה תרומה לביכורים], שכמו שבביכורים אף משקה היוצא מהפירות, נחשב חלק מהפרי [שנאמר בביכורים (דברים כו ב), 'ולקחת מראשית כל פרי האדמה אשר תביא מארצך', ותיבת 'תביא' מיותרת היא, ובאה לרבות שאף אם הוציא מהפירות משקה יביאם], כך גם משקה היוצא מפירות תרומה, תרומה הוא, וכמו שבביכורים דין זה הוא בכל הפירות, כך בתרומה דין זה הוא בכל הפירות, והיינו שסובר 'דון מינה ומינה', כלומר שלמדים מביכורים בכל האופנים שבהם. ורבי יהושע שאמר שבכל הפירות [מלבד זיתים וענבים] אין על המשקה היוצא מהם שם תרומה, סבר, שאף שלומדים מביכורים, מכל מקום דון מינה ואוקי באתרא, כלומר שאין לומדים מביכורים אלא לדברים השייכים בתרומה, שכשם שבתרומה אם קרא שם תרומה על משקים שיצאו מהפירות, חל שם תרומה רק על יין ושמן, אבל על משקים של שאר פירות לא [ודבר זה אי אפשר ללמוד מביכורים, שביכורים עצמם אינם חלים אף על יין ושמן], כך גם משקים היוצאים מפירות של תרומה אינם תרומה, חוץ מיין ושמן [ואף שתרומה בשאר פירות אינם מדאורייתא, ביאר רש"י (שם ד"ה אף), שאמרו דון מינה ומינה לרבי אליעזר, ודון מינה ואוקי באתרא לרבי יהושע, לומר שאם תרומת שאר פירות היתה מדאורייתא, היה דין המשקים שלהם לרבי אליעזר כשיטתו ולרבי

בעבין[א] חייבין כלמודין פטורים א"ל אביי לרב יוסף האי כובא דארעא מאי מברכין עלויה א"ל מי סברת נהמא הוא גובלא בעלמא הוא ומברכין עלויה בורא מיני מזונות מר זוטרא קבע סעודתיה עלויה וברך עלויה המוציא לחם מן הארץ ושלש ברכות אמר מר בר רב אשי ואדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח מ"ט לחם עוני קרינן ביה. ואמר מר בר רב אשי האי דובשא דתמרי מברכין עלויה שהכל נהיה בדברו מ"ט זיעה בעלמא הוא כמאן כי האי תנא דתנן דבש תמרים ויין תפוחים וחומץ ספוניות[ב] ושאר מי פירות של תרומה רבי אליעזר מחייב קרן וחומש ורבי יהושע פוטר. א"ל ההוא מרבנן לרבא טרימא מהו לא הוה אדעתיה דרבא מאי קאמר ליה יתיב רבינא קמיה דרבא א"ל דשומשמי קא אמרת או דקורטמי קא אמרת[ג] או דפורצני קא אמרת אדהכי והכי אסקיה רבא לדעתיה אמר ליה חשילתא ודאי קא אמרת ואדכרתן מלתא הא דאמר רב אסי האי תמרי של תרומה מותר לעשות מהן טרימא ואסור לעשות מהן שכר והלכתא תמרי ועבדינהו טרימא מברכין עלוייהו בורא פרי העץ מאי טעמא במלתייהו קיימי כדמעיקרא. שתיתא רב אמר שהכל נהיה בדברו ושמואל אמר בורא מיני מזונות אמר רב חסדא ולא פליגי הא בעבה הא ברכה עבה לאכילה עבדי לה רכה לרפואה קא עבדי לה מתיב רב יוסף ושוין [ח] שבוחשין את השתות בשבת [ט] ושותין זיתום המצרי ואי ס"ד לרפואה קא מכוין רפואה בשבת מי שרי א"ל אביי ואת לא תסברא והא תנן כל האוכלין אוכל אדם לרפואה בשבת וכל המשקין שותה אלא מה אית לך למימר גברא לאכילה קא מכוין ה"נ גברא לאכילה קא מכוין לישנא אחרינא אלא מה אית לך למימר גברא לאכילה קא מכוין ורפואה ממילא קא הויא ה"נ לאכילה קא מכוין ורפואה ממילא קא הויא וצריכא דרב (ושמואל[ד]) דאי מהאי ה"א לאכילה קא מכוין ורפואה ממילא קא הויא אבל הכא כיון דלכתחלה לרפואה קא מכוין לא לבריך עלויה כלל קמ"ל כיון דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי: שעל הפת הוא אומר המוציא וכו': ת"ר מה[ה] הוא אומר המוציא לחם מן הארץ רבי נחמיה אומר מוציא לחם מן הארץ אמר רבא במוציא כולי עלמא לא פליגי דאפיק[ו] משמע דכתיב אל מוציאם ממצרים כי פליגי בהמוציא רבנן סברי המוציא דאפיק משמע דכתיב המוציא לך מים מצור החלמיש ורבי נחמיה סבר המוציא דמפיק משמע שנאמר המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים ורבנן ההוא הכי קאמר להו קודשא בריך הוא לישראל כד מפיקנא לכו עבידנא לכו מלתא כי היכי דידעיתו דאנא הוא דאפיקית יתכון ממצרים דכתיב וידעתם כי אני ה' אלהיכם המוציא. משתבחין ליה רבנן לרבי זירא [את[ז]] בר רב זביד אחוה דר"ש בר רב זביד דאדם גדול הוא ובקי בברכות הוא אמר להם לכשיבא לידכם הביאוהו לידי זמנא חדא איקלע לגביה אפיקו ליה ריפתא פתח ואמר מוציא אמר זה הוא שאומרים עליו דאדם גדול הוא ובקי בברכות הוא בשלמא אי אמר המוציא

רש"י

בעבין[ח]. ערוכה ומקוטפת כגלוסקאות נאות גלי דעתיה דללחם עשאה: כלמודין. כנסרים בעלמא, שלא הקפיד על עריסתם[ט], ודוגמתו שנינו במועד קטן (פ"ג דף יב.) עושה לו למודין לוחין לבור של יין לכסותו: זיעה בעלמא הוא. ואינו פרי לברך עליו בורא פרי העץ: וחומץ ספוניות. סופי ענבים שאין מתבשלים עולמית, ועושים מהן חומץ: מחייב קרן וחומש. לשותה ממנו בשוגג: ור' יהושע פוטר. דזיעה בעלמא הוא ואין שם תרומה חל עליו, ואין לך פרי הניתן למשקה אלא זיתים וענבים בלבד[י], והיינו כמר בר רב אשי: טרימא מהו. מה מברכין עליו. ושם טרימא כל דבר הכתוש קצת ואינו מרוסק: לא הוה אדעתא דרבא. לא היה מבין מהו שואל: א"ל. רבינא לההוא מרבנן איזו טרימא אתה שואל: דקורטמי. כרכום, שכותשים אותו ונותנין בו יין ושותין: או דשומשמי. להוציא שמנן: או דפורצני. כתישת ענבים לתת לתוך החרצנים מים לעשות תמד: א"ל רבא חשילתא קא אמרת. מתוך דברי רבינא הבין רבא את השאלה, א"ל דבר מעוך שאלתני, כמו ביעי חשילתא דשחיטת חולין (דף נג.): מותר לעשות מהן טרימא. שאינו מפסידה, אלמא דבמילת' קאי, וכיון דהכי הוא מברכין עליה ב"פ העץ: שתיתא. מאכל העשוי מקמח קליות שנתייבשו בתנור בעוד שהשבלים לחים[כ]: עבה לאכילה עבידא. ובמילת' קיימא: שבוחשין. מגיסין בכף לערבו יפה במימיו: זיתום המצרי. מפורש במסכת פסחים (דף מב:[ל]): וכל המשקים שותה. אלמא לאכילה מכוין ורפואה ממילא הויא, הכא נמי לאכילה מכוין כו' (א): ה"ג וצריכא דרב ושמואל. ואע"ג דתניא לענין שבת דאוכל הוא ומותר לאכלו בשבת איצטריך למימר דטעון ברכה: ה"ג דסד"א כיון דלרפואה קא מכוין לא לבעי ברכה, קמ"ל כיון דמתהני מיניה. שהרי מאכל הוא בעי ברוכי: והלכתא ל"ג, ומהלכות גדולות הוא: דאפיק משמע. שהוציא כבר, והא ודאי ברכה הגונה דלשעבר בעינן, שהרי כבר הוציא הלחם הזה מן הארץ שהוא בא ליהנות הימנו: דכתיב אל מוציאם ממצרים. וכשנאמרה פרשת בלעם כבר יצאו: המוציא לך מים. וכבר הוציא: ורבי נחמיה סבר דמפיק משמע. שעתיד להוציא, דכתיב המוציא אתכם וכשנאמר פסוק זה למשה עדיין לא יצאו, והמוציא לך מים עדיין היה מוציא כל ימי היותם במדבר: דאפיקית יתכון. שאני הוא שהוצאתי אתכם: אשמעינן

תוספות

מספק אם וירמשיי"ש חייבין בחלה משום (ג) עושה עיסתו בלק כדי לחלקה[ו] פטורין מן החלה[ח] דלית בהו שיעורא הכא גבי וירמשיי"ש נמי פעמים מחלקן שאין משימין שיעור חלה בקדרה אחת אך היה מצריך ליקח חלה בלא ברכה בשביל הספק וכל דבר שתחלתו סופגנין וסופו עיסה[ל] חייבין בחלה ובהמוציא דקיי"ל כרבי יוחנן פרק כל שעה (פסחים לז.) דפליגי ר' יוחנן ור"ל במעשה אילפס ופליגי בבלילתו רכה דהיינו תחלתו סופגנין וסופו עיסה אם נאפה בתנור או בכירה או באילפס בלא מים ושמן דר"ל ס"ל דלא הוה חייב אלא כשנאפה בתנור והא קאי מתניתין תחלתו סופגנין וסופו עיסה דחייב בחלה אבל באילפס פטור ורבי יוחנן מחייב דמעשה אילפס סופו עיסה קרינן ביה רק שלא יהיו משקין באילפס דהכי איתא בירושלמי[ט] כל שהאור תחתיו חייב בחלה ומברכין עליו המוציא אבל אנילי"ש אין מברכין עליו המוציא דלא הוי אלא גובלא בעלמא ומיהו אם קבע סעודתיה עלייהו כמו בפורים מברך המוציא[י] וכל דבר שתחלתו סופגנין וגם סופו כגון הני סופגנין שמטגנין אותן בשמן שקורין בוניי"ש[כ] פטורין מן החלה: **מר** זוטרא קבע סעודתיה עלויה. וכן ניל"ש אי קבע סעודתיה עליה מברכין עליה המוציא וכן נוה הר"מ בפורים שקובעין סעודתן עליהן לברך המוציא בפת תחלה כדי לפוטרן מברכה שהיה מסופק אי הוה קביעותייהו קביעות או לא: **האי** דובשא דתמרי מברכין עלויה שהכל. וכן משקין מכל מיני פירות בר מתירוש ויצהר כדאמרינן גבי ערלה[ל] ולאפוקי מה"ג שפירש דמיירי שנתן לתוכן מים[מ] ושכר דידן אע"ג דשמא יש בהן כזית בכדי אכילת פרס לא מברכין עליו בורא מיני מזונות אלא שהכל ואפי' לרב ושמואל דאמרי[י] כל שיש בו מחמשת המינין מברכין עליו בורא מיני מזונות הכא לא הוי בהו ממש שעורים (ג) ואין שכר[מ] אלא טעמא בעלמא ועוד משום שיש בו עלויה אחרינא בפת[ס] ועוד בשתיה אומר שהכל: **ושוין** שבוחשין. רבי (ד) ור' יוסי פליגי גבי נותן מים לתוך המורסן ובקליסה מיירי מדקתני ובוחשין ולא קתני לשון גבול והכי דייקינן התם: **ואי** ס"ד לרפואה עבדי ליה רפואה בשבת מי שרי. דסובר דכיון (ה) דכל שעקרו לרפואה ואין רגילות לעשותו לצורך אכילה אסור בשבת וכו'[ע]: **והא** תנן כל האוכלין וכו'. דמשמע מדנקט כל האוכלין דאפי' (ו) כל שעקרו לרפואה כיון שראוי לאכילה שפיר דמי מדנקט כל ומסיק הגמרא וצריכא דרב ושמואל דפשיטא (ז) דמתניתין שריא אף על פי שעומד לרפואה אבל דרב ושמואל אשמעינן דלא נימא כיון דעקרו לרפואה לא נבריך עליה כלל קא משמע לן כיון דמתהני מיניה בעי ברוכי ומכל מקום לא יברך אלא שהכל כיון שאינו עשוי לסעוד כי אם לשתות ואם כן כל דבר שיש בו מחמשת המינין ואינו עשוי לסעוד כי אם לשתות כגון שכר וכיוצא בו מברך שהכל וכהאי גוונא פסק בה"ג והלכתא שתיתא עבה מברך בורא מיני מזונות קלישתא מברך שהכל ואף על פי שלרפואה נעשית היכא דאית ליה הנאה מיניה מברך: והלכתא

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עיין תוס' לקמן דף לט. ד"ה מיא (הגר"ב פרנקל), ב) תרומות פי"א מ"ב חולין קכ:, ג) שבת קנו., ד) שבת קט: יומא מט., ה) לעיל לו., ו) תרומות פי"א מ"ג, ז) ושבת קי., ח) עיין חלה פ"א מ"ז, ט) פ"א ה"ד, י) עיין תוס' ד"ה מר זוטרא בעמוד זה ותוס' לקמן דף מב. ד"ה לחמניות, כ) [וע' תוס' פסחים לז: ד"ה דכ"ע], ל) [תרומות פי"א מ"ג], מ) עיין תוס' ב"ב צו: ד"ה אחד, נ) לעיל לו:, ס) עיין לעיל לו ע"א.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה וכל המשקים וכו'. מכוין הס"ד ואחר כך מ"ה ה"ג. וצריכה וכו' ברכה הס"ד ואחר כך מ"ה דסד"א: (ב) תוס' ד"ה לחם וכו'. וירמשיי"ש חייבים בחלה משום דתנן העושה עיסתו בלק לחלקה פטורה מן החלה דלית בהו שיעורא א"כ הכא: (ג) ד"ה האי דובשא וכו' דאין שכר אלא וכו'. ועוד בשתיה. נ"ב עיין בסוף עמוד זה [בתוס' ד"ה והא תנן]: (ד) ד"ה ושוין שבוחשין רבי יוסי בר יהודה פליג גבי נותן מים. נ"ב פ' מי שהחשיך סוף דף קנה: (ה) ד"ה ואי וכו' דכיון שעקרו כל"ל ותיבת דכל נמחק: (ו) ד"ה והתניא וכו' דאפילו שעקרו כל"ל ותיבת כל נמחק: (ז) בא"ד. דפשיטא למתני' דשרי בשבת כיון שעומד לאכילה אע"ג דעיקרו לרפואה אבל דרב:

גליון הש"ס

גמ' ור"נ סבר המוציא דמפיק משמע. ע' עירובין י"ט ע"א ול"ע: רש"י ד"ה כלמודין כנסרים. ע' תי"ט פ"ה מ"ט דכלים: רש"י ד"ה שתיתא מאכל העשוי כו'. וכ"כ רש"י מלכים א יד:

תורה אור השלם

א) לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ: [דברים טז, ג]

ב) אֵל מוֹצִיאָם מִמִּצְרָיִם כְּתוֹעֲפֹת רְאֵם לוֹ: [במדבר כג, כב]

ג) הַמּוֹלִיכְךָ בַּמִּדְבָּר הַגָּדֹל וְהַנּוֹרָא נָחָשׁ שָׂרָף וְעַקְרָב וְצִמָּאוֹן אֲשֶׁר אֵין מָיִם הַמּוֹצִיא לְךָ מַיִם מִצּוּר הַחַלָּמִישׁ: [דברים ח, טו]

ד) וְלָקַחְתִּי אֶתְכֶם לִי לְעָם וְהָיִיתִי לָכֶם לֵאלֹהִים וִידַעְתֶּם כִּי אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם הַמּוֹצִיא אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלוֹת מִצְרָיִם: [שמות ו, ז]

עין משפט נר מצוה

מח א ב מיי' פ"ג מהל' ברכות הלכה ט טוש"ע או"ח סימן קסח סעיף טו:
מט ג מיי' פ"ו מהל' חמץ ומצה הל' ו טוש"ע או"ח סי' תסא סעיף ג:
נ ד מיי' פ"ח מהלכות ברכות הלכה ד סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רב סעיף ח:
נא ה ו מיי' פי"א מהל' תרומות הלכה ג:
נב ז מיי' פ"ח מהל' ברכות הל' ד סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רב סעיף ז:
נג ח [מיי' פ"ג שם הל' ג] טוש"ע או"ח סי' רח סעי' ו:
[ח] [מיי' פכ"א מהל' שבת הל' לג טוש"ע או"ח סי' שכ"א סעיף י"ד]:
[ט] [מיי' שם הלכה כב]:
נד ט מיי' פכ"א מהל' שבת הל' כב סמג לאוין סה טוש"ע או"ח סי' שכח סעיף לז:

לעזי רש"י

וירמשיי"ש. פירוש חוטי בצק ארוכים ודקים (עיין רא"ש פסחים פ"ב סימן ט"ז ומוסף הערוך ערך איטרין). אנילי"ש. פירוש לחמניות דקות (ברכות מהר"מ סימן ט"ו). בוניי"ש. פירוש סופגנין שמטגנין אותן בשמן, פנקוכי"ן (ברכות מהר"מ סימן ו'): ניל"ש. פירוש לחמניות דקות (ברכות מהר"מ סימן ט"ו):

ליקוטי רש"י

ספוניות. סיתווניות. ענבים הנמצאין בגפנים בימות החורף שאין מתבשלין לעולם ועושין מהן חומץ [חולין קכ:]. היינו ענבים קשים שמניחן בכרם כל ימי הסתיו ועושין מהן חומץ [נדרים נג.].
[המשך בעמוד ב]

הגהות וציונים

א] צ"ל בעבין (הרר"י לנדא, פני יהושע לעיל תוד"ה לחם עפי"ד התוס' שם, וכ"ה בכת"י ועיין יעב"ץ: ב] במשניות תרומות איתא סתוניות וכ"ה בחולין עיי"ש ברש"י וכ"ה בכת"י ובראשונים: ג] בכת"י נוסף או דתמרי קאמרת (ונראה דגי' נכונה היא דאמאי לא שאלו "אדתמרי" והיא עיקר "טרימא" כדאמר רב אסי האי תמרי וכו', (דק"ס): ד] רש"ל מ"ז (גליון) עיין צל"ח ופני יהושע ואור שמח (הל' ברכות פ"ח) שמקיימים הגירסא "ושמואל": ה] בכת"י ת"ר על הפת הוא אומר (וכ"ה ברא"ש ובראשונים והיא גירסא ישרה, דק"ס): ו] עיין ב"י או"ח (סימן קסז) שנראה לו דהתוס' לקמן ע"ב ד"ה והלכתא גורסים בגמ' במוציא כו"ע לא פליגי דמפיק משמע וכו' רבנן סברי המוציא דמפיק משמע דכתיב המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים ורבי נחמיה סבר המוציא דאפיק משמע דכתיב המוציא לך מים עיי"ש בב"י שמפרש סוגיית הגמרא לפי גירסא זו (ועיי"ש במגן אברהם סק"ח): ז] עיין מהרש"ל בב"י

אשי שאמר שעל דבש תמרים מברכים שהכל, סבר כשיטת רבי יהושע.

★

אחר שביארה הגמרא מה מברכים על מי פירות, מבארת הגמרא מה מברכים על פירות כתושים:

אָמַר לֵיהּ הַהוּא מֵרַבָּנָן לְרָבָא - שאל אחד מהתלמידים את רבא, **טְרִימָא מַהוּ** - דבר הכתוש קצת, ואינו מרוסק[טו], מה מברכים עליו. **לָא הֲוָה אַדַּעְתֵּיהּ דְּרָבָא מַאי קָאָמַר לֵיהּ** - לא הבין רבא מה שאל ממנו. באותה שעה **יְתִיב** - ישב **רָבִינָא קַמֵּיהּ דְּרָבָא** - לפני רבא, **וְאָמַר לֵיהּ** לאותו תלמיד, על איזו טרימא שאלת מה מברכים עליה, האם **דְּשׁוּמְשְׁמֵי** - כתישת שומשומין שנכתשו להוציא מהם שמן **קָא אָמְרַתְּ** - שאלת, **אוֹ דְּקוּרְטְמֵי** - כתישת כרכום, שנעשה כדי ליתן בו יין לשתות **קָא אָמְרַתְּ** - שאלת, **אוֹ דְּפוּרְצָנֵי** - כתישת ענבים שנכתשו כדי לתת על החרצנים מים לעשותם תמד[טז] **קָא אָמְרַתְּ** - שאלת. **אַדְּהָכִי וְהָכִי** - בעוד ששאל רבינא את התלמיד מה היתה שאלתו, מתוך דברי רבינא, **אַסְּקֵיהּ רָבָא לְדַעְתֵּיהּ** - הבין רבא את כוונת אותו תלמיד, **וְאָמַר לֵיהּ** לתלמיד, **חֲשִׁילְתָּא וַדַּאי קָא אָמְרַתְּ** - ודאי כוונתך היא לשאול מה מברכים על דבר מעוך[יז], **וְאַדְכַּרְתַּן מִלְּתָא** - והזכרתני הלכה, **הָא** - את מה **דְּאָמַר רַב אַסִּי, הַאי תַּמְרֵי** - אלו התמרים **שֶׁל תְּרוּמָה, מוּתָּר לַעֲשׂוֹת מֵהֶן טְרִימָא**, שאינו מפסיד את התרומה בכך[יח], שכתישת התמרים אינה שינוי לגריעותא[יט], **וְאָסוּר** לשרות את התמרים במים **לַעֲשׂוֹת מֵהֶן שֵׁכָר**, שהוא מפסיד את התרומה, כיון שתמרים שנעשה מהם שיכר, משתנים לגריעותא[כ].

וכיון שטרימא יש עליו שם תרומה, מוכח, שלא נשתנה מכמו שהיה קודם, שאף הטרימא נחשב לפרי, ויש לברך עליו בורא פרי העץ כמו שבירכו על התמרים קודם שכתשם. מסיקה הגמרא, **וְהִלְכְתָא** - וההלכה היא, **דְּתַמְרֵי וְעַבְדִינְהוּ טְרִימָא** - תמרים שכתשום, **מְבָרְכִין עֲלָוַיְיהוּ בּוֹרֵא פְּרִי הָעֵץ, מַאי טַעְמָא** - מהו הטעם בזה, **דִּבְמִלְּתַיְיהוּ קָיְימִי כִּדְמֵעִיקָּרָא** - שמה שכתשם אינו נחשב שינוי, ועדיין הם כמו שהיו מתחילה[כא].

★

הגמרא דנה מה מברכים על מאכל העשוי מקמח של קליות:

אומרת הגמרא, **שַׁתִּיתָא** - תבשיל העשוי מקמח שעשוי מקליות[כב], **רַב אָמַר** מברכים עליו **שֶׁהַכֹּל נִהְיָה בִּדְבָרוֹ, וּשְׁמוּאֵל אָמַר**, מברכים עליו **בּוֹרֵא מִינֵי מְזוֹנוֹת. אָמַר רַב חִסְדָּא, וְלָא פְּלִיגֵי** - ולא נחלקו בזה רב ושמואל, אלא **הָא** - מה שאמר שמואל, שמברך בורא מיני מזונות מדובר **בְּשתיתא** שבלילתה **עָבָה**, שנתן בה הרבה קמח, **וְהָא** - ומה שאמר רב, שמברך שהכל, מדובר **בְּבלילה רַכָּה** - שלא נתן בה הרבה קמח. ומבאר רב חסדא, **עָבָה לַאֲכִילָה עָבְדִי לָהּ** - עושים אותה לאכילה[כג], ואילו **רַכָּה לִרְפוּאָה קָא עָבְדִי לָהּ** - עושים אותה לרפואה ואין הדרך לעשותה לאכילה, ומשום כך מברך עליה שהכל[כד].

מֵתִיב - הקשה **רַב יוֹסֵף** לרב חסדא, שנינו בברייתא, **וְשָׁוִין**[כה] **שֶׁבּוֹחֲשִׁין** [-מגיסים בכף לערבו יפה] **אֶת הַשַּׁתִּית** הרכה[כו] [-היא שתיתא שדיברה בה הגמרא] **בְּשַׁבָּת**, כיון שאין בעירובה משום לישה[כז], **וְשׁוֹתִין** משקה הנקרא **זֵיתוֹם הַמִּצְרִי**[כח] בשבת[כט]. **וְאִי סָלְקָא**

יהושע כשיטתו, ומעתה אף כשתקנו בהם חכמים תרומה, דין המשקים במחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע]. ואם כן מבואר שרבי יהושע למד את דבריו מפסוק ולא מסברא, וקשה שאילו כאן, אמר מר בר רב אשי, שמסברא אין המשקים חלק מהפרי, שאינם אלא זיעה בעלמא [וכן מבואר בפסחים (כד:) לגבי ערלה, שהמשקים מותרים כיון שהם זיעה בעלמא], ומבואר בגמרא שמר בר רב אשי אמר את דבריו כרבי יהושע. ותירץ הרשב"א (ד"ה דבש) כתב, שאף מר בר רב אשי סבר שמקור הדין הוא מדרשה כמבואר בחולין, אלא שכוונתו במה שאמר שזיעה בעלמא הוא, שאחר שאמרה התורה שמשקים היוצאים מפירות של תרומה אינם תרומה, נמצינו למדים שהמשקים נחשבים כזיעה. וראה בילקוט ביאורים עוד שיטות ראשונים בזה.

טו. **רש"י** (ד"ה טרימא). ומשמע מדבריו שאם ריסקם, ודאי מברכים עליו שהכל. וראה בזה עוד בהערה להלן.

טז. **היינו** שנותנים מים על גבי החרצנים, עד שהם קולטים את טעם הענבים ונעשים כעין יין.

יז. **כן** ביאר רש"י (ד"ה א"ל רבינא, ואילך) את מהלך הגמרא. והשיטה מקובצת (ד"ה הוה) ביאר, שרבינא סבר שטרימא הוא פסולת של דבר שנכתש, ושאלו אם כוונתו לפסולת של שומשמין אחר שעשו מהם שמן, או של ענבים אחר שנסחטו, או קורטמי, ופירש, שקורטמי הוא פסולת של תמרים שעשו מהם שיכר. ואמר רבא, שאינו פסולת, אלא תמרים שמפצעים אותם, ומתוך הכתישה נדבקין זה עם זה, כעין עיגולי דבילה.

יח. **שאסור** להפסיד פירות של תרומה, כמבואר ברש"י בסוכה (לה: ד"ה שמפסידה).

יט. **חדש** האביב (ד"ה הני).

כ. **שאין** בשיכר אלא טעם התמרים, ואין בו ממשות מהפרי שיהיה שם תרומה עליו, שהרי אף המשקה היוצא מהתמרים מבואר בגמרא לעיל שאין עליו שם תרומה. והתמרים עצמם אחר שנעשה מהם שיכר נשתנו לגריעותא, ונמצא שנפסדה התרומה.

כא. **השיטה** מקובצת (שם) והרא"ה (ד"ה ותמרי) דייקו מדברי הגמרא, שרק כשלא נשתנו, שלא נתרסקו לגמרי מברכים עליהם בורא פרי העץ, אבל אם נתרסקו לגמרי, עד שאין צורתם ניכרת, מברכים עליהן שהכל. וכן מבואר מדברי רש"י (ד"ה טרימא, ראה הערה לעיל). אולם הרמב"ם (ברכות פ"ח ה"ד) כתב, שטרימא הוא תמרים שמיעכן ביד, והוציא גרעינין שלהם, ועשאן כמו עיסה. ופירש הבית יוסף (סי' רב), שכוונת הרמב"ם היא, שהם מרוסקים לגמרי כעין עיסה. וסבר שאף אם הם מרוסקים לגמרי מברכים עליהם בורא פרי העץ [וראה בדרישה (שם אות ד) שפירש את דברי הרמב"ם באופן אחר]. והט"ז (שם סק"ד) כתב להוכיח שאף כשריסקם לגמרי מברך בורא פרי העץ, שאם לא כן מדוע אמר רב אסי רק שאסור לעשות שיכר מתמרים של תרומה [שכבר אין שם שום ממשות של הפרי], היה לו להשמיענו חידוש גדול יותר, שאסור לרסקם לגמרי, אף שיש עדיין ממשות הפרי, ומוכח שאף בריסוק לגמרי עדיין פרי הוא [וכתב שאף רש"י סובר כן, ומה שכתב שהוא כתוש קצת, הוא משום שכך הוא טרימא, ולא משום שישתנה הדין אם יהיה מרוסק לגמרי]. והמרומי שדה (ד"ה בענין) דחה ראיתו, וביאר שאם היה אומר רב אסי רק שאסור לרסקם לגמרי, היינו אומרים שמותר לעשות מהם שיכר, כיון שכשעושה מהם שיכר הוא משביחם יותר, שהשיכר משובח יותר, כמו שיין משובח יותר מענבים, לכן אמר רב אסי שאף שיכר אסור לעשות מהם, משום שאף שהשיכר משובח יותר, מכל מקום ביחס להתמרים נחשב הוא רק כזיעה בעלמא. ובחדש האביב (ד"ה הני) כתב, שיש חידוש בשיכר, שאף שהדרך לעשות מתמרים שיכר, אסור לעשות כן מתמרים של תרומה, משום שהתמרים משתנים לגריעותא.

כב. **היינו** חטים שנתנום בתנור בעודם לחים ונתייבשו שם. וכתב רש"י בשבת (קנה: ד"ה קלי), שקמח זה מתוק הוא, ועושים ממנו שתיתא על ידי שנותנים בו שמן ומים ומלח. ובעירובין (כט: ד"ה שתיתא) כתב, שהיו נותנים דבש בתוך התבשיל.

כג. **ומברך** בורא מיני מזונות, כשם שמברכים על כל דבר שמעורב בו קמח, כמבואר לעיל (לו:).

כד. **כן** פירשו הרשב"א, הרא"ה (ד"ה שתיתא), והשיטה מקובצת (ד"ה הא), שכל דבר, שאינו עשוי אלא לרפואה, ואין הדרך לעשות כן כשאין רוצים לאוכלו לרפואה, מברכים עליו שהכל. אבל אם הוא אוכלו לרפואה באותו האופן שאוכלים אותו גם שלא לרפואה, מברך עליו את הברכה הראויה לו, כמבואר לעיל (לו.) לגבי שמן זית, שאם אוכלו לרפואה כשהוא מעורב באניגרון, מברך עליו בורא פרי העץ [וביאר הרשב"א, שטעם זה אינו נצרך אלא לרב יהודה שאמר לעיל (שם) שעל קמח מברכים בורא פרי האדמה, אבל לרב נחמן שאמר שעל קמח מברכים שהכל, הדבר פשוט שאף כאן ברכתו שהכל, כיון שאף כשאינו אוכל לרפואה מברך בורא מיני מזונות, מכל מקום כשהוא אוכל לרפואה אינו יכול לברך בורא מיני מזונות, כיון שאינו עשוי לסעוד, ומברך עליו שהכל כברכת הקמח]. וביאר השיטה מקובצת, שהטעם בזה הוא, שכל שאין עושים כן אלא לרפואה, הרי זו אכילה שלא כדרכה, ועל כל אכילה שלא כדרכה מברכים שהכל. והתוספות (ד"ה והא) והרמב"ם (ברכות פ"ג ה"ג) והרא"ש (סי' יב) ותלמידי רבינו יונה (ד"ה שתיתא) סברו, שמה שעושים אותו לרפואה, אין זה טעם שלא יברכו עליו בורא מיני מזונות, אלא בא רב חסדא לבאר מהו עבה ומהו רכה, וביאר שעבה הוא כמו שהדרך לעשותו לאכילה, ורכה הוא כמו שהדרך לעשותו לרפואה. והטעם שמברכים עליו שהכל, הוא משום שאינו עשוי לאכילה אלא לשתיה, וכל שהוא עשוי לשתיה יש לברך עליו שהכל.

כה. **שבתחילת** הברייתא (הובאה בשבת קנה:) נחלקו רבי יוסי בר יהודה ורבי, אם מותר לעשות שתיתא עבה בשינוי, שהוא מערב מעט מעט ואוכל, שרבי שסבר שבנתינת מים על קמח חייב משום לש אף אם לא עירב, סבר שאסור. ורבי יוסי בר יהודה שסובר שאינו עובר משום לש עד שיערב את הקמח עם המים, סובר שאם הוא מערב בשינוי מותר. ואמרה הברייתא שאף שנחלקו בדבר אחד, בדין זה שניהם מודים.

כו. **בשבת** (קנו.) העמידה הגמרא, שהברייתא מדברת דווקא בשתיתא רכה, שהרי בתחילה אמרה הברייתא שלדעת רבי אין מערבים את השתיתא בשבת, אלא ודאי שבתחילה דיברה הברייתא בשתיתא עבה, ועתה מדברת הברייתא רק בשתיתא רכה.

כז. **שאיסור** לישה הוא רק כשצריך לגבל שני דברים ביחד כעין עיסה, אבל שתיתא רכה, אין בה לישה אלא רק עירוב בכף, ורק שתיתא עבה שהיא כעין עיסה, יש בה איסור לישה. רש"י (שבת שם ד"ה בעבה).

כח. **מבואר** בפסחים (מב:), שהוא משקה העשוי משעורים [ולרב פפא מחטים] וכרכום ומלח במדה שוה [מכל אחד שליש], ושורים אותם יחד, וקולים אותם בתנור, וטוחנים אותם. והיו שותים משקה זה מפסח עד שבועות, והשותה אותו, אם היה עצור בנקביו, היה משלשלו, ואם היה לו שלשול, היה מעביר ממנו את השלשול.

כט. **כיון** שהוא משקה, ואף שהוא מרפא מותר לשתותו בשבת, כמבואר בהמשך הגמרא, שכל שהוא משקה, מותר לשתותו בשבת, אף שהוא מועיל לרפואה. רש"י (שבת שם ד"ה ושותים).

כעבין[ח] חייבין כלמודין פטורים א"ל אביי לרב יוסף האי כובא דארעא מאי מברכין עלויה א"ל מי סברת נהמא הוא א גובלא בעלמא הוא ומברכין עלויה בורא מיני מזונות מר זוטרא ב קבע סעודתיה עלויה וברך עלויה המוציא לחם מן הארץ ושלש ברכות אמר מר בר רב אשי ג ואדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח מ"ט א) לחם עוני קרינן ביה. ואמר מר בר רב אשי ד האי דובשא דתמרי מברכין עלויה שהכל נהיה בדברו מ"ט זיעה בעלמא הוא[א] כמאן כי האי תנא דתנן ג דבש תמרים ויין תפוחים וחומץ ספוניות[ב] ושאר מי פירות של תרומה רבי אליעזר מחייב קרן וחומש ורבי יהושע ה פוטר. א"ל ההוא מרבנן לרבא טרימא מהו לא הוה אדעתיה דרבא מאי קאמר ליה יתיב רבינא קמיה דרבא א"ל דשומשמי קא אמרת או דקורטמי קא אמרת[ג] או דפורצני קא אמרת אדהכי והכי אסקיה רבא לדעתיה אמר ליה חשילתא ודאי קא אמרת ואדכרתן מלתא הא דאמר רב אסי ו האי תמרי של תרומה מותר לעשות מהן טרימא ואסור לעשות מהן שכר והלכתא ז תמרי ועבדינהו טרימא מברכין עלויהו בורא פרי העץ מאי טעמא במלתייהו קיימי כדמעיקרא. שתיתא רב אמר שהכל נהיה בדברו ושמואל אמר בורא מיני מזונות אמר רב חסדא ולא פליגי ח הא בעבה הא ברכה עבה לאכילה עבדי לה רכה לרפואה קא עבדי לה מתיב רב יוסף ט ושוין [ח] שבוחשין את השתות בשבת [ט] ושותין זיתום המצרי ואי ס"ד לרפואה קא מכוין רפואה בשבת מי שרי א"ל אביי ואת לא תסברא והא י תנן ט כל האוכלין אוכל אדם לרפואה בשבת וכל המשקין שותה אלא מה אית לך למימר גברא לאכילה קא מכוין ה"נ גברא לאכילה קא מכוין לישנא אחרינא אלא מה אית לך למימר גברא לאכילה קא מכוין ורפואה ממילא קא הויא ה"נ לאכילה קא מכוין ורפואה ממילא קא הויא וצריכא דרב (ושמואל[ד]) דאי מהאי ה"א לאכילה קא מכוין ורפואה ממילא קא הויא אבל הכא כ כיון דלכתחלה לרפואה קא מכוין לא לבריך עלויה כלל קמ"ל כיון דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי: שעל הפת הוא אומר המוציא וכו': ת"ר מה[ה] הוא אומר המוציא לחם מן הארץ רבי נחמיה אומר מוציא לחם מן הארץ אמר רבא במוציא כולי עלמא לא פליגי דאפיק[ו] משמע דכתיב ב) אל מוציאם ממצרים כי פליגי בהמוציא רבנן סברי המוציא דאפיק משמע דכתיב ג) המוציא לך מים מצור החלמיש ל ורבי נחמיה סבר המוציא דמפיק משמע שנאמר ד) המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים ורבנן ההוא הכי קאמר להו קודשא בריך הוא לישראל כד מפיקנא לכו עבידנא לכו מלתא כי היכי דידעיתו דאנא הוא דאפיקית יתכון ממצרים דכתיב ד) וידעתם כי אני ה' אלהיכם המוציא. משתבחין ליה רבנן לרבי זירא [את[ז]] בר רב זביד אחוה דר"ש בר רב זביד דאדם גדול הוא ובקי בברכות הוא אמר להם לכשיבא לידכם הביאוהו לידי זמנא חדא איקלע לגביה אפיקו ליה ריפתא פתח ואמר מוציא אמר זה הוא שאומרים עליו דאדם גדול הוא ובקי בברכות הוא בשלמא אי אמר המוציא

רש"י

כעבין[ח]. ערוכה ומקוטפת כגלוסקאות גלי דעתיה דללחם עשאה: כלמודין. כנסרים בעלמא, שלא הקפיד על עריסתם[ט], ודוגמתו שנינו במועד קטן (פ"ג דף יב.) עושה לו למודין לוחין לבור של יין לכסותו: זיעה בעלמא הוא. ואינו פרי לברך עליו בורא פרי העץ: וחומץ ספוניות. סופי ענבים שאין מתבשלים עולמית, ועושים מהן חומץ: מחייב קרן וחומש. לשותה ממנו בשוגג: ור' יהושע פוטר. דזיעה בעלמא הוא ואין שם תרומה חל עליו, ואין לך פרי הניתן למשקה אלא זיתים וענבים בלבד[י], והיינו כמר בר רב אשי: טרימא מהו. מה מברכין עליו. ושם טרימא כל דבר הכתוש קצת ואינו מרוסק: לא הוה אדעתא דרבא. לא היה מבין מהו שואל: א"ל. רבינא לההוא מרבנן איזו טרימא אתה שואל: דקורטמי. כרכום, שכותשים אותו ונותנין בו יין ושותין: או דשומשמי. להוציא שמנן: או דפורצני. כתישת ענבים לתת לתוך החרצנים מים לעשות תמד: א"ל רבא חשילתא קא אמרת. מתוך דברי רבינא הבין רבא את השאלה, א"ל דבר מעוך שאלתני, כמו ביעי חשילתא דשחיטת חולין (דף נג.): מותר לעשות מהן טרימא. שאינו מפסידה, אלמא דבמילת' קאי, וכיון דהכי הוא מברכין עליה בפ"ה העץ: שתיתא. מאכל העשוי מקמח קליות שנתיבשו בתנור בעוד שהשבלים לחים[כ]: עבה לאכילה עבידא. ובמילת' קיימא: שבוחשין. מגיסין בכף לערבו יפה במימיו: זיתום המצרי. מפורש במסכת פסחים (דף מב:[י]): וכל המשקים שותה. אלמא לאכילה מכוין ורפואה ממילא הויא, הכא נמי לאכילה מכוין כו' (א): ה"ג וצריכא דרב ושמואל. ואע"ג דתניא לענין שבת דאוכל הוא ומותר לאכלו בשבת איצטריך למימר דטעון ברכה: ה"ג דסד"א כיון דלרפואה קא מכוין לא לבעי ברכה, קמ"ל כיון דמתהני מיניה. שהרי מאכל הוא בעי ברוכי: והלכתא ל"ג, ומהלכות גדולות הוא: דאפיק משמע. שהוציא כבר, והא ודאי ברכה הגונה דלשעבר בעינן, שהרי כבר הוציא הלחם הזה מן הארץ שהוא בא ליהנות הימנו: דכתיב אל מוציאם ממצרים. וכשנאמרה פרשת בלעם כבר יצאו: המוציא לך מים. וכבר הוציא: ורבי נחמיה סבר דמפיק משמע. שעתיד להוציא, דכתיב המוציא אתכם וכשנאמר פסוק זה למשה עדיין לא יצאו, והמוציא לך מים עדיין היה מוציא כל ימי היותם במדבר: דאפיקית יתכון. שאני הוא שהוצאתי אתכם: אשמעינן

תוספות

מסופקין [...] וירמשיי"ש חייבין בחלה משום (ג) עושה עיסתו בלק כדי לחלקה[כ] פטורין מן החלה[מ] דלית בהו שיעורא הכא גבי וירמשיי"ש נמי פעמים מחלקן שאין משימין שיעור חלה בקדרה אחת אך היה מצריך ליקח חלה בלא ברכה בשביל הספק וכל דבר שתחלתו סופגנין וסופו עיסה[ל] חייבין בחלה ובהמוציא דקיי"ל כרבי יוחנן פרק כל שעה (פסחים לז.) דפליגי ר' יוחנן ור"ל במעשה אילפס ופליגי בבלילתו רכה דהיינו תחלתו סופגנין וסופו עיסה אם נאפה בתנור או בכירה או באילפס בלא מים ושמן דר"ל ס"ל דלא הוה חייב אלא כשנאפה בתנור והאי קאי מתניתין תחלתו סופגנין וסופו עיסה דחייב בחלה אבל באילפס פטור ורבי יוחנן מחייב דמעשה אילפס סופו עיסה קרינן ביה רק שלא יהיו משקין באילפס דהכי איתא בירושלמי[ט] כל שהאור תחתיו חייב בחלה ומברכין עליו המוציא אבל אניל"ש אין מברכין עליו המוציא דלא הוי אלא גובלא בעלמא ומיהו אם קבע סעודתיה עלייהו כמו בפורים מברך המוציא[י] וכל דבר שתחלתו סופגנין וגם סופו כגון הני סופגנין שמטגנין אותן בשמן שקורין בוניי"ש כ) פטורין מן החלה: **מר** זוטרא קבע סעודתיה עלויה. וכן ניל"ש אי קבע סעודתיה עליה מברכין עליה המוציא וכן נוה הר"מ בפורים שקובעין סעודתן עליהן לברך המוציא בפת תחלה כדי לפוטרן מברכה שהיה מסופק אי הוה קביעותייהו קביעות או לא: **האי** דובשא דתמרי מברכין עלויה שהכל. וכן משקין מכל מיני פירות בר מתירוש ויצהר כדאמרינן גבי ערלה ל) ולאפוקי מה"ג שפירש דמיירי שנתן לתוכן מים[מ] ושכר דידן אע"ג דשמא יש בהן כזית בכדי אכילת פרס לא מברכין עליו בורא מיני מזונות אלא שהכל ואפי' לרב ושמואל דאמרי[י] כל שיש בו מחמשת המינין מברכין עליו בורא מיני מזונות הכא לא הוי בהו ממש שעורים (ג) ואין שכר[מ] אלא טעמא בעלמא ועוד משום שיש בו עלויה אחרינא בפת[ס] ועוד בשתיה אומר שהכל: **ושוין** שבוחשין. רבי (ד) ור' יוסי פליגי גבי נותן מים לתוך המורסן ובקליסה מיירי מדקתני ובוחשין ולא קתני לשון גבול והכי דייקינן התם: **ואי** ס"ד לרפואה עבדי ליה רפואה בשבת מי שרי. דסובר דכיון (ה) דכל שעקרו לרפואה ואין רגילות לעשותו לצורך אכילה אסור בשבת וכו'[נ]: **והא** תנן כל האוכלין וכו'. דמשמע מדנקט כל האוכלין דאפי' (ו) כל שעקרו לרפואה כיון שראוי לאכילה שפיר דמי מדנקט כל ומסיק הגמרא וצריכא דרב ושמואל דפשיטא (ז) דמתניתין שריא אף על פי שעומד לרפואה אבל דרב ושמואל אשמעינן דלא נימא כיון דעקרו לרפואה לא לבריך עליה כלל קא משמע לן כיון דמתהני מיניה בעי ברוכי ומכל מקום לא יברך אלא שהכל כיון שאינו עשוי לסעוד כי אם לשתות ואם כן כל דבר שיש בו מחמשת המינין ואינו עשוי לסעוד כי אם לשתות כגון שכר וכיוצא בו מברך שהכל וכהאי גוונא פסק בה"ג והלכתא שתיתא עבה מברך בורא מיני מזונות קלישתא מברך שהכל ואף על פי שלרפואה נעשית היכא דאית ליה הנאה מיניה מברך: והלכתא

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עיין תוס' לקמן דף לט. ד"ה מיא (הגר"ב) ב) תרומות פי"א מ"ב חולין קכ:, ג) שבת קנו., ד) שבת קט: יומא מט., ה) לעיל לו., ו) תרומות פי"א מ"ג, ז) ושבת קי., ח) עיין חלה פ"א מ"ז, ט) פ"א ה"ד, י) עיין תוס' ד"ה מר זוטרא בעמוד זה ותוס' לקמן דף מב. ד"ה לחמניות, כ) [וע' תוס' פסחים לז: ד"ה דכ"ע], ל) [תרומות פי"א מ"ג], מ) עיין תוס' ב"ב צו: ד"ה אחד, נ) לעיל לו:, ס) עיין לעיל לו ע"א.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה וכל המשקים וכו'. מכוין הס"ד ואחר כך מ"ה ה"ג. וצריכה וכו' ברכה הס"ד ואחר כך מ"ה דסד"א: (ב) תוס' ד"ה לחם וכו'. וירמשיי"ש חייבים בחלה משום דתנן העושה עיסתו בלק כדי לחלקה פטורה מן החלה דלית בהו שיעורא א"כ הכא: (ג) ד"ה האי דובשא וכו' דאין שכר אלא וכו'. ועוד בשתיה. נ"ב עיין בסוף עמוד זה [בתוס' ד"ה והא תנן]: (ד) ד"ה ושוין שבוחשין רבי יוסי בר יהודה פליג גבי נותן מים. נ"ב פ' מי שהחשיך סוף דף קנה: (ה) ד"ה ואי וכו' דכיון שעקרו כצ"ל ותיבת דכל נמחק: (ו) ד"ה והא וכו' דאפילו שעקרו כצ"ל ותיבת כל נמחק: (ז) בא"ד. דפשיטא למתני' דשרי בשבת כיון שעומד לאכילה אע"ג דעיקרו לרפואה אבל דרב:

גליון הש"ס

גמ' ור"נ סבר המוציא דמפיק משמע. ע' עירובין י"ט ע"א וצ"ע: רש"י ד"ה כלמודין כנסרים. ע' תי"ט פ"ה מ"ט דכלים: רש"י ד"ה שתיתא מאכל העשוי כו'. וכ"כ רש"י מלכים א יד:

תורה אור השלם

א) לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ: [דברים טז, ג]

ב) אֵל מוֹצִיאָם מִמִּצְרָיִם כְּתוֹעֲפֹת רְאֵם לוֹ: [במדבר כג, כב]

ג) הַמּוֹלִיכֲךָ בַּמִּדְבָּר הַגָּדֹל וְהַנּוֹרָא נָחָשׁ שָׂרָף וְעַקְרָב וְצִמָּאוֹן אֲשֶׁר אֵין מָיִם הַמּוֹצִיא לְךָ מַיִם מִצּוּר הַחַלָּמִישׁ: [דברים ח, טו]

ד) וְלָקַחְתִּי אֶתְכֶם לִי לְעָם וְהָיִיתִי לָכֶם לֵאלֹהִים וִידַעְתֶּם כִּי אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם הַמּוֹצִיא אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלוֹת מִצְרָיִם: [שמות ו, ז]

עין משפט נר מצוה

מח א ב מיי' פ"ג מהל' ברכות הלכה ט טוש"ע או"ח סימן קסח סעיף טו:
מט ג מיי' פ"ו מהל' חמץ ומצה הל' ו טוש"ע או"ח סי' תסא סעיף ב:
נ ד מיי' פ"ח מהלכות ברכות הלכה ד סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רב סעיף ח:
נא ה ו מיי' פי"א מהל' תרומות הלכה ב:
נב ז מיי' פ"ח מהל' ברכות הל' ד סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רב סעיף ז:
נג ח [מיי' פ"ג שם הל' ג] טוש"ע או"ח סי' רח סעי' ו:
[ח] [מיי' פכ"א מהל' שבת הל' לג טוש"ע או"ח סי' שכ"א סעיף י"ד]:
[ט] [מיי' שם הלכה כב]:
נד ט מיי' פכ"א מהל' שבת הל' כב סמג לאוין סה טוש"ע או"ח סי' שכח סעיף לז:

לעזי רש"י

וירמשיי"ש. פירוש חוטי בצק ארוכים ודקים (עיין רא"ש פסחים פ"ב סימן ט"ז ומוסף הערוך ערך איטרין). אניל"ש. פירוש לחמניות דקות (ברכות מהר"מ סימן ט"ו). בוניי"ש. פירוש סופגנין שמטגנין אותן בשמן, פנקוכין (ברכות מהר"מ סימן י'). ניל"ש. פירוש לחמניות דקות (ברכות מהר"מ סימן ט"ו).

הגהות וציונים

א] צ"ל כעבין (הרר"י לנדא, פני יהושע לעיל תוד"ה לחם עפ"י התוס' שם, וכ"ה בכת"י ועיין יעב"ץ): ב] במשניות תרומות איתא פתוניות וכ"ה בחולין עיי"ש ברש"י וכ"ה בכת"י ובראשונים: ג] בכת"י נוסף או דתמרי קאמרת (ונראה דג"ל נכונה היא דאמאי לא שאלו "אדתמרי" דהיא עיקר "טרימא" כדאמר רב אסי האי תמרי וכו', דק"ס): ד] רש"ל מ"ז (גליון) עיין צל"ח ופני יהושע ואור שמח (הל' ברכות פ"ח) שמקיימים הגירסא "ושמואל": ה] בכת"י ת"ר על הפת הוא אומר (וכ"ה ברא"ש ובראשונים והיא גירסא ישרה, דק"ס): ו] עיין ב"י או"ח (סימן קסז) שנראה לו דהתוס' לקמן ע"ב ד"ה והלכתא גורסים בגמ' המוציא כו"ע לא פליגי דמפיק משמע וכו' ורבנן סברי המוציא דמפיק משמע דכתיב המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים ורבי נחמיה סבר המוציא דאפיק משמע דכתיב המוציא לך מים עיי"ש בב"י שמפרש סוגית הגמרא לפי גירסא זו (ועיי"ש במגן אברהם סק"ח): ז] עיין מהרש"ל ועפ"י דבריו הוסיפו תיבת "את" ועיין דק"ס: ח] כעבין (הפר"ד) ועיין אות א: ט] צ"ל על עריכתן (רש"ש) וכ"ה ברש"י שבריף וכ"ה באו"ח סימן קסח: י] ונותנין לתוכו דבש כך פירש"י עירובין כט ע"ב (גליון): כ] צ"ל משום עושה עיסתו כדי לחלקה בבצק פטורין וכו' (והוא ע"פ ירושלמי פ"א דחלה ה"ד ועיין יו"ד סימן שכו ס"ב, גנזי יוסף) ועי' הרר"י בכרך בילקוט מפרשים: ל] עיין רש"ש שנשתבשו התיבות וכך צ"ל וכל דבר שתחלתו סופגנין וסופו עיסה אם נאפה בתנור או בכירה או באילפס בלא מים וכו' ופליגי וכו' וסופו עיסה דר"ל ס"ל וכו': מ] נדצ"ל ואין בשכר (באה"מ): נ] תיבת "וכו'" מיותר (מראה כהן).

משנת ראשונים

כעבין חייבין כלמודין פטורים. ואע"פ שהיתה עיסה כיון שאינה מתוקנת כהלכתה ואינה עשויה ללחם אינה חייבת בחלה, אבל כעבין חייבת כיון דמתוקנת כהלכתה אתי לאחלופי בעיסה אחרת. [תוספות הרא"ש] **האי דובשא דתמרי.** מיחל מתוק הנוטף מן התמרים קרי ליה דובשא. [הריטב"א] **מאי טעמא זיעה בעלמא הוא.** אית דמפרש דדוקא כשאינו בעין אמרינן דזיעה הוא, אבל אם היה בעין לא דיינינן ליה זיעה ומברך בופה"ע, ואין זה נכון דהא בהדיא אמרינן (חולין דף קכ:) גבי ערלה, שאינו חשוב משקה אלא היוצא מן הזיתים ומן הענבים בלבד, ומדלגבי ערלה לא חשיבי שאר משקין אלא זיעה בעלמא, גבי ברכה נמי לא דיינינן להו אלא זיעה בעלמא, ולא מברכין עלייהו אלא שהכל. [רבינו יונה דף כז. מדה"ר] [המשך בסוף המסכת]

דַּעְתָּךְ - ואם עולה בדעתך לומר, שבאכילת שתיתא רכה **לִרְפוּאָה קָא מִכַּוֵּין**, קשה, **רְפוּאָה בְּשַׁבָּת מִי שָׁרֵי** - וכי מותר לעשות רפואה בשבת[ל]. **אָמַר לֵיהּ אַבַּיֵּי** לרב יוסף, **וְאַתְּ לָא תִּסְבְּרָא** - וכי אתה אינך סובר ששתיתא רכה אף אם הוא עשוי לרפואה מותר לאוכלו בשבת, **וְהָא תְּנַן** - והרי שנינו במשנה (שבת קט:), **כָּל הָאוֹכָלִין אוֹכֵל אָדָם לִרְפוּאָה בַּשַּׁבָּת, וְכָל הַמַּשְׁקִין שׁוֹתֶה** לרפואה, וממה שאמרה המשנה 'כל האוכלים' משמע שאף דבר שהוא עשוי לרפואה, כיון שאוכל הוא, מותר לאכלו בשבת[לא], ואף שם יש לך להקשות, וכי מותר לעשות רפואה בשבת, **אֶלָּא מַה אִית לָךְ לְמֵימַר** - מה יש לך לומר בטעם ההיתר במשנה שם, **דְּגַבְרָא לַאֲכִילָה קָא מִכַּוֵּין** - שהאוכל או השותה מתכוין לאכילה, ומשום כך מותר אף אם מתכוין אף לרפואה, **הָכָא נַמִּי** - אף כאן בשתיתא יש לומר, **דְּגַבְרָא לַאֲכִילָה קָא מִכַּוֵּין** - שהאדם האוכלו מתכוין לאכילה, ולכן אין בו איסור רפואה בשבת. **לִישָּׁנָא אַחֲרִינָא** - ויש שאמרו דבר זה באופן אחר, **אֶלָּא מַה אִית לָךְ לְמֵימַר, גַּבְרָא לַאֲכִילָה קָא מִכַּוֵּין וּרְפוּאָה מִמֵּילָא קָא הָוְיָא** - שאינו מתכוין רק לאכילה, והרפואה באה לו ממילא, **הָכָא נַמִּי**, בשתיתא יש לומר, **לַאֲכִילָה קָא מִכַּוֵּין וּרְפוּאָה מִמֵּילָא קָא הָוְיָא** - שהוא מתכוין רק לאכילה, והרפואה באה לו ממילא[לב].

אומרת הגמרא, **וּצְרִיכָא דְּרַב (וּשְׁמוּאֵל[לג])** - אף ששנינו בברייתא, שמותר לאכול שתיתא רכה בשבת, שאף שהוא עומד לרפואה, אוכל הוא, הוצרך רב להשמיענו, שחייב לברך עליו[לד]. **דְּאִי מֵהַאי** - שאם היינו יודעים רק את מה שמבואר בברייתא, ששתיתא נחשב אוכל לגבי שבת, לא הייתי יודע שחייב לברך עליו, **דַּהֲוָה אָמִינָא** - שהייתי יכול לומר, שרק בשבת שהאוכל **לַאֲכִילָה קָא מִכַּוֵּין** - מתכוין לאכילה[לה], **וּרְפוּאָה מִמֵּילָא קָא הָוְיָא** - והרפואה ממילא באה לו, אז נחשב השתיתא לאוכל, **אֲבָל הָכָא** - כאן, לענין הברכה, **כֵּיוָן דִּלְכַתְּחִלָּה[לו] לִרְפוּאָה קָא מִכַּוֵּין** - שאינו מתכוין אלא לרפואה ולא לאכילה, **לָא לִבָרֵיךְ עֲלָוֵיהּ כְּלָל, קָא מַשְׁמַע לָן** - משמיענו רב שאין הדבר כן, אלא **כֵּיוָן דְּאִית לֵיהּ הֲנָאָה מִינֵּיהּ** - שיש לו הנאה מהשתיתא, שהרי הוא דבר מאכל, **בָּעֵי בָּרוּכֵי** - צריך הוא לברך עליו.

★

שנינו במשנה, **שֶׁעַל הַפַּת הוּא אוֹמֵר 'הַמּוֹצִיא וכו'** לחם מן הארץ'. הגמרא דנה האם לשון הברכה על הפת היא 'המוציא' [עם ה"א בראש התיבה], או 'מוציא' [בלי ה"א בראש התיבה]:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, הבא לאכול פת **מָה הוּא אוֹמֵר** בברכתו, **'הַמּוֹצִיא לֶחֶם מִן הָאָרֶץ'** - עם ה"א. **רַבִּי נְחֶמְיָה אוֹמֵר**, שהוא אומר **'מוֹצִיא לֶחֶם מִן הָאָרֶץ'** - בלי ה"א.

כלל הוא בלשון הברכה, שיש לומר אותה בלשון עבר, שהוא משבח את ה' ואומר שהוא הוציא לחם מן הארץ, שהרי הלחם שהוא בא לאכול עתה כבר יצא מן הארץ[לז]. לפי כלל זה מפרשת הגמרא את המחלוקת של חכמים [תנא קמא] ורבי נחמיה:

אָמַר רָבָא, בִּלְשׁוֹן 'מוֹצִיא', כּוּלֵּי עָלְמָא לָא פְּלִיגֵי דְּאַפֵּיק מַשְׁמַע - כל התנאים לא נחלקו, ואף חכמים מודים שמשמעותה שכבר הוציא, בלשון עבר, וזו לשון ראויה[לח], שכן מצינו **דִּכְתִיב** - שכתוב בדברי בלעם על בני ישראל (במדבר כג כב) **'אֵל מוֹצִיאָם מִמִּצְרָיִם'**, ופסוק זה נאמר לאחר שכבר יצאו ממצרים, ובלעם מדבר על ההוצאה שהוציא אותם כבר, אם כן מוכח שהלשון 'מוציאם' משמעותה בלשון עבר[לט]. **כִּי פְּלִיגֵי** - במה נחלקו התנאים בברייתא, **בִּלְשׁוֹן 'הַמּוֹצִיא'**. **רַבָּנָן סָבְרִי** - חכמים סוברים שלשון **'הַמּוֹצִיא' דְּאַפֵּיק מַשְׁמַע** - משמעותה שכבר הוציא, בלשון עבר, שכן מצינו **דִּכְתִיב** - שכתוב בפסוק, בדברי משה רבינו לבני ישראל בסוף ארבעים שנה שהיו במדבר (דברים ח טו), **'הַמּוֹצִיא לְךָ מַיִם מִצּוּר הַחַלָּמִישׁ'**, שה' הוציא לבני ישראל מים מן הסלע בכל הימים שהיו במדבר, ומשה אמר את הדברים לאחר שכבר הוציא להם מים מן הסלע, אם כן מוכח שלשון 'המוציא' משמעותה בלשון עבר, ולכן היא ראויה לברך בה. **וְרַבִּי נְחֶמְיָה סָבַר**, שהלשון **'הַמּוֹצִיא' דְּמַפֵּיק מַשְׁמַע** - משמעותה שיוציא, בלשון עתיד, ולא בלשון עבר, שכן מצינו **שֶׁנֶּאֱמַר** בפסוק, בדברי ה' אל משה שיאמר לבני ישראל בעוד הם במצרים (שמות ו ז), **'אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם הַמּוֹצִיא אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלוֹת מִצְרַיִם'**, ובאותה שעה עדיין לא יצאו, ועל כך שיוציא אותם בעתיד אמר לשון 'המוציא', אם כן מוכח שלשון זו היא לשון עתיד ולא לשון עבר, ולכן אינה לשון הראויה לברך בה[מ].

ל. **שגזרו** חכמים שלא יעשו שום רפואה בשבת, כדי שלא יבואו לשחוק סממנים כדי להשתמש בהם לרפואה, ושחיקת סממנים אסורה מדאורייתא משום איסור טוחן. רש"י בשבת (נג: ד"ה גזירה). ואיסור זה אינו אלא במי שמתחזק והולך כבריא, אלא שיש לו מיחושים, אבל אם הוא חולה, מותר לעשות לו רפואות בשבת, שהרי אם יש בו סכנת איבר מחללים עליו את השבת באיסורים דרבנן, ואף אם אין בו סכנה, הרי מותר לעשות לו כל צרכיו על ידי נכרי, וודאי מותר לעשות לו אף דברים שהם לרפואה (בית יוסף סי' שכח). וביארו התוספות (ד"ה ומי) שאף רב יוסף ודאי סבר שכל שהוא מאכל מותר לאוכלו בשבת אף שהוא מועיל לרפואה, אלא שסבר שדבר שאינו עשוי אלא לרפואה, שאין רגילים לעשותו לצורך אכילה, אסור לאוכלו בשבת.

לא. **תוספות** (ד"ה והא). והשיטה מקובצת (ד"ה אמר) כתב, שהמשנה שם מדברת רק בדברים שדרך הבריאים לאוכלם לפעמים, אבל דברים המיוחדים רק לרפואה ואינם מאכל בריאים כלל, אסור לאוכלם בשבת. וכתב שאף ששתיתא הוא דבר המיוחד לרפואה, מכל מקום כיון ששתיתא כשהיא עבה מזון גמור היא, וכשהיא רכה לא נשתנה בה המזון מכמו שהיה כשהיתה עבה, אלא שנתן בה יותר מים, לכן דינה כאוכל גמור, שמותר לאוכלו בשבת, אף שהוא עשוי לרפואה.

לב. **כן** פירש באמרי נועם (ד"ה ליטנא), שללשון הראשון, מותר אף אם הוא מכוין גם לרפואה, וללשון השני, מותר רק אם אינו מכוין כלל לרפואה. ובחדש האביב (ד"ה אלא) פירש, שללשון הראשון, מותר רק אם אינו צריך כלל את הרפואה, וללשון השני אף אם הוא צריך את הרפואה, מותר כל שהוא מכוין לאכילה ולא לרפואה.

לג. **כתב** המהרש"ל (חכמת שלמה ד"ה וצריכא), שאין לגרוס כאן 'ושמואל', שהרי שמואל דיבר בשתיתא עבה, ורק רב דיבר בשתיתא רכה. ובחפץ ה' (ד"ה וצריכא) כתב, שכיון שאמר רב חסדא ששמואל מודה לרב שבשתיתא רכה מברך שהכל, לכן אמרו 'וצריכא דרב ושמואל'.

לד. **כתב** בחפץ ה' (שם), שודאי הוצרך רב להשמיענו שעל שתיתא רכה מברכים שהכל, ולא בורא מיני מזונות, ומכל מקום ביארה הגמרא, שבא רב להשמיענו בזה את עצם הדין שצריך לברך על שתיתא רכה [שאין אנו יודעים אותו מהמשנה]. ובאמרי נועם (ד"ה וצריכא) כתב, שלא הוצרך רב להשמיענו שאין מברכים בורא מיני מזונות על שתיתא רכה, שכיון שהוא עשוי לשתיה, ודאי מברכים עליו שהכל, וכמו שכתבו התוספות (ד"ה והא) [ופירוש זה אינו אלא לדברי התוספות, אבל לפירוש הרשב"א (ראה הערה לעיל) אינו]. ובחדש האביב (ד"ה וצריכא) כתב, שאין לומר שבא רב להשמיענו, שאינו מברך עליו בורא מיני מזונות, שאם כן לא היה לרב להשמיענו דבר זה דוקא בשתיתא, אלא כשאמר את הדין שכל שמעורב בו מחמשת מיני דגן, היה לו לומר שדין זה אינו אלא כשהוא דבר שעשוי לסעוד, אבל דבר שאינו עשוי לסעוד אין מברך עליו בורא מיני מזונות, אלא ודאי בא רב להשמיענו דין מיוחד בשתיתא.

לה. **ביאר** באמרי נועם (שם), דהיינו שבשבת מוכרח הוא לכוין לאכילה, שאם לא כן אסור לו לאכלו בשבת משום רפואה, אבל בחול שאינו מוכרח לכוין לרפואה, יש לומר שאין לו לברך עליו.

לו. **תיבת** 'לכתחילה' אינה נמצאת בגירסת רש"י (ד"ה ה"ג). ואפשר שביאורה הוא, שאף בתחילת אכילתו דעתו אינה אלא לרפואה. שאם בתחילת אכילתו כוונתו לאכילה, ואחר שנתן לתוך פיו, כוונתו לרפואה, אין זה נחשב כעושה לרפואה, כמו שביאר רש"י לעיל (לו. ד"ה תחלה) בדברי הגמרא שם.

לז. **רש"י** (ד"ה דאפיק). והקשה החכמת מנוח (ד"ה כמוליא), הלא בלשון עבר אומר 'הוציא', ואילו 'מוציא' וכן 'המוציא' אינם לשון עבר אלא לשון הווה [שהוא מוציא עתה], ולפי דברי רש"י שיש לומר את הברכה בלשון עבר, היה ראוי לברך 'אשר הוציא לחם מן הארץ'. ותירץ, שיש לומר את הברכה בלשון תואר, שה' הוא זה שמוציא לחם מן הארץ, וכוונת רש"י שהתואר צריך להיות באופן שהוא כולל גם עבר, שה' קרוי 'מוציא' גם על שם שהוציא. ולשון תואר היא רק ב'מוציא' ו'המוציא', ואילו הלשון 'הוציא' אינה לשון תואר, ולכן אין מברכים 'אשר הוציא לחם מן הארץ'.

לח. **ואף** על פי שחכמים מודים שהלשון 'מוציא' ראויה היא, מכל מקום אמרו בברייתא שצריך לומר דוקא 'המוציא', משום חשש עירוב אותיות, שהרי התיבה הקודמת בברכה ['העולם'] מסתיימת באות מ"ם, ואם יאמר 'מוציא' שהיא פותחת במ"ם, יש לחוש שמא לא יתן ריוח כראוי בין התיבות, ויהיה נשמע כמו תיבה אחת, ולכן אמרו שיאמר 'המוציא' בה"א בראש התיבה, וכך יהיו התיבות מובדלות ולא יהיו נשמעות כתיבה אחת. רשב"א (ד"ה והילכתא), בשם הירושלמי (ברכות פ"ו ה"א מובא גם בתוספות להלן ע"ב ד"ה והלכתא). וראה להלן (ע"ב בהערה) את דברי התוספות בענין זה.

לט. **ואין** חילוק בין 'מוציא' ל'מוציאם', וכיון שמצינו ש'מוציאם' הוא לשון עבר, גם 'מוציא' הוא לשון עבר. וכתבו האחרונים, שהגמרא לא הביאה ראיה מהפסוק (תהלים סח ז) 'מוציא אסירים בכושרות' שמדבר על יציאת מצרים [עיי"ש ברש"י], מפני שהעדיפה להביא פסוק מהתורה.

מ. **והפסוק** 'המוציא לך מים מצור החלמיש' שממנו הוכיחו חכמים ש'המוציא' הוא לשון עבר, יפרש רבי נחמיה שהוא מדבר על המים שעדיין היו יוצאים באותה שעה, וכן אלו העתידים עוד לצאת כל ימי היותם במדבר, ולכן אין מכאן הוכחה שהוא לשון עבר. רש"י (ד"ה ורבי).

בעבין[ם]. ערוכה ומקוטפת כגלוסקאות נאות גלי דעתיה ללחם עשאה: כלמודין. כנסרים בעלמא, שלא הקפיד על עריסתם[ס], ודוגמתו שנינו במועד קטן (פ"ג דף יב.) עושה לו למודין לוחין לבור של יין לכסותו: זיעה בעלמא הוא. ואינו פרי לברך עליו בורא פרי העץ: וחומץ ספוניות. סופי ענבים שאין מתבשלים עולמית, ועושים מהן חומץ: מחייב קרן וחומש. לשותה ממנו בשוגג: ור' יהושע פוטר. דזיעה בעלמא הוא ואין שם תרומה חל עליו, ואין לך פרי הניתן למשקה אלא זיתים וענבים בלבד[י], והיינו כמר בר רב אשי: טרימא מהו. מה מברכין עליו. ושם טרימא כל דבר הכתוש קצת ואינו מרוסק: לא הוה אדעתא דרבא. לא היה מבין מהו שואל: א"ל. רבינא לההוא מרבנן איזו טרימא אתה שואל: דקורטמי. כרכום, שכותשים אותו ונותנין בו יין ושותין: או דשומשמי. להוציא שמנן: או דפורצני. כתישת ענבים לתת לתוך החרצנים מים לעשות תמד: א"ל רבא חשילתא קא אמרת. מתוך דברי רבינא הבין רבא את השאלה, א"ל דבר מעוך שאלתני, כמו ביעי חשילתא דשחיטת חולין (דף נג.): מותר לעשות מהן טרימא. שאינו מפסידה, אלמא דבמילת' קאי, וכיון דהכי הוא מברכין עליה ב"פ העץ: שתיתא. מאכל העשוי מקמח קליות שנתייבשו בתנור בעוד שהשבלים לחים[י]: עבה לאכילה עבידא. ובמילת' קיימא: שבוחשין. מגיסין בכף לערבו יפה במימיו: זיתום המצרי. מפורש במסכת פסחים (דף מב: [י]): וכל המשקים שותה. אלמא לאכילה מכוין ורפואה ממילא הויא, הכא נמי לאכילה מכוין כו' (א): ה"ג וצריכא דרב ושמואל. ואע"ג דתניא לענין שבת דאוכל הוא ומותר לאכלו בשבת איצטריך למימר דטעון ברכה: ה"ג דסד"א כיון דלרפואה קא מכוין לא לבעי ברכה, קמ"ל כיון דמתהני מיניה. שהרי מאכל הוא בעי ברוכי: והלכתא ל"ג, ומהלכות גדולות הוא: דאפיק משמע. שהוציא כבר, והא ודאי ברכה הגונה דלשעבר בעינן, שהרי כבר הוציא הלחם הזה מן הארץ שהוא בא ליהנות הימנו: דכתיב אל מוציאם ממצרים. וכשנאמרה פרשת בלעם כבר יצאו: המוציא לך מים. וכבר הוציא: ורבי נחמיה סבר דמפיק משמע. שעתיד להוציא, דכתיב המוציא אתכם וכשנאמר פסוק זה למשה עדיין לא יצאו, והמוציא לך מים עדיין היה מוציא כל ימי היותם במדבר: דאפיקית יתכון. שאני הוא שהוצאתי אתכם: אשמעינן

מספוק אם וירמשיי"ש חייבין בחלה משום (ג) עושה עיסתו בלק כדי לחלקה[ק] פטורין מן החלה[ר] דלית בהו שיעורא הכא גבי וירמשיי"ש נמי פעמים מחלקן שאין משימין שיעור חלה בקדרה אחת אך היה מצריך ליקח חלה בלא ברכה בשביל הספק וכל דבר שתחלתו סופגנין וסופו עיסה[ל] חייבין בחלה ובהמוציא דקיי"ל כרבי יוחנן פרק כל שעה (פסחים לז.) דפליגי ר' יוחנן ור"ל במעשה אילפס ופליגי בבלילתו רכה דהיינו תחלתו סופגנין וסופו עיסה אם נאפה בתנור או בכירה או באילפס בלא מים ושמן דר"ל ס"ל דלא הוה חייב אלא כשנאפה בתנור והא קאי מתניתין תחלתו סופגנין וסופו עיסה דחייב בחלה אבל באילפס פטור ורבי יוחנן מחייב דמעשה אילפס סופו עיסה קרינן ביה רק שלא יהיו משקין באילפס דהכי איתא בירושלמי[ט] כל שהאור תחתיו חייב בחלה ומברכין עליו המוציא אבל אניל"ש אין מברכין עליו המוציא דלא הוי אלא גובלא בעלמא ומיהו אם קבע סעודתיה עלייהו כמו בפורים מברך המוציא[י] וכל דבר שתחלתו סופגנין וגם סופו כגון הני סופגנין שמטגנין אותן בשמן שקורין בוניי"ש[כ] פטורין מן החלה: **מר** זוטרא קבע סעודתיה עלויה. וכן ניל"ש אי קבע סעודתיה עליה מברכין עליה המוציא וכן נוה הר"מ בפורים שקובעין סעודתן עליהן לברך המוציא בפת תחלה כדי לפוטרן מברכה שהיה מסופק אי הוה קביעותייהו קביעות או לא: **האי** דובשא דתמרי מברכין עלויה שהכל. וכן משקין מכל מיני פירות בר מתירוש ויצהר כדאמרינן גבי ערלה[ל] ולאפוקי מה"ג שפירש דמיירי שנתן לתוכן מים[מ] ושכר דידן אע"ג דשמא יש בהן כזית בכדי אכילת פרס לא מברכין עליו בורא מיני מזונות אלא שהכל ואפי' לרב ושמואל דאמרי[י] כל שיש בו מחמשת המינין מברכין עליו בורא מיני מזונות הכא לא הוי בהו ממש שעורים (ג) ואין שכר[מ] אלא טעמא בעלמא ועוד משום שיש בו עלויה אחרינא בפת[ם] ועוד בשתיה אומר שהכל: **ושוין** שבוחשין. רבי (ד) ור' יוסי פליגי גבי נותן מים לתוך המורסן ובקליסה מיירי מדקתני ובוחשין ולא קתני לשון גבול והכי דייקינן התם: **ואי** ס"ד לרפואה עבדי ליה רפואה בשבת מי שרי. דסובר דכיון (ה) דכל שעקרו לרפואה ואין רגילות לעשותו לצורך אכילה אסור בשבת וכו'[י]: **והא** תנן כל האוכלין וכו'. דמשמע מדנקט כל האוכלין דאפי' (ו) כל שעקרו לרפואה כיון שראוי לאכילה שפיר דמי מדנקט כל ומסיק הגמרא וצריכא דרב ושמואל דפשיטא (ז) דמתניתין שריא אף על פי שעומד לרפואה אבל דרב ושמואל אשמעינן דלא נימא כיון דעקרו לרפואה לא לברך עליה כלל קא משמע לן כיון דמתהני מיניה בעי ברוכי ומכל מקום לא יברך אלא שהכל כיון שאינו עשוי לסעוד כי אם לשתות ואם כן כל דבר שיש בו מחמשת המינין ואינו עשוי לסעוד כי אם לשתות כגון שכר וכיוצא בו מברך שהכל וכהאי גוונא פסק בה"ג והלכתא שתיתא עבה מברך בורא מיני מזונות קלישתא מברך שהכל ואף על פי שלרפואה נעשית היכא דאית ליה הנאה מיניה מברך: והלכתא

כעבין[א] חייבין כלמודין פטורים א"ל אביי לרב יוסף האי כובא דארעא מאי מברכין עלויה א"ל מי סברת נהמא הוא [א]גובלא בעלמא הוא ומברכין עלויה בורא מיני מזונות מר זוטרא [ב]קבע סעודתיה עלויה וברך עלויה המוציא לחם מן הארץ ושלש ברכות אמר מר בר רב אשי [ג]ואדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח מ"ט [א]לחם עוני קרינן ביה. ואמר מר בר רב אשי [ד]האי דובשא דתמרי מברכין עלויה שהכל נהיה בדברו מ"ט זיעה בעלמא הוא[ב] כמאן כי האי תנא דתנן [ג]דבש תמרים ויין תפוחים וחומץ ספוניות[ג] ושאר מי פירות של תרומה רבי אליעזר מחייב קרן וחומש ורבי יהושע [ה]פוטר. א"ל ההוא מרבנן לרבא טרימא מהו לא הוה אדעתיה דרבא מאי קאמר ליה יתיב רבינא קמיה דרבא א"ל דשומשמי קא אמרת או דקורטמי קא אמרת[ג] או דפורצני קא אמרת אדהכי והכי אסקיה רבא לדעתיה אמר ליה חשילתא ודאי קא אמרת ואדכרתן מלתא הא דאמר רב אסי [ו]האי תמרי של תרומה מותר לעשות מהן טרימא ואסור לעשות מהן שכר והלכתא [ז]תמרי ועבדינהו טרימא מברכין עלוייהו בורא פרי העץ מאי טעמא במלתייהו קיימי כדמעיקרא. שתיתא רב אמר שהכל נהיה בדברו ושמואל אמר בורא מיני מזונות אמר רב חסדא ולא פליגי [ח]הא בעבה הא ברכה עבה לאכילה עבדי לה רכה לרפואה קא עבדי לה מתיב רב יוסף [ג]ושוין [ח] שבוחשין את השתות בשבת [ט] ושותין זיתום המצרי ואי ס"ד לרפואה קא מכוין רפואה בשבת מי שרי א"ל אביי ואת לא תסברא והא [ז]תנן [ט]כל האוכלין אוכל אדם לרפואה בשבת וכל המשקין שותה אלא מה אית לך למימר גברא לאכילה קא מכוין ה"נ גברא לאכילה קא מכוין לישנא אחרינא אלא מה אית לך למימר גברא לאכילה קא מכוין ורפואה ממילא קא הויא ה"נ לאכילה קא מכוין ורפואה ממילא קא הויא וצריכא דרב (ושמואל[ד]) דאי מהאי ה"א לאכילה קא מכוין ורפואה ממילא קא הויא אבל הכא [ה]כיון דלכתחלה לרפואה קא מכוין לא לבריך עלויה כלל קמ"ל כיון דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי: שעל הפת הוא אומר המוציא וכו': ת"ר מה[ה] הוא אומר המוציא לחם מן הארץ רבי נחמיה אומר מוציא לחם מן הארץ אמר רבא במוציא כולי עלמא לא פליגי דאפיק[ו] משמע דכתיב [ב]אל מוציאם ממצרים כי פליגי בהמוציא רבנן סברי המוציא דאפיק משמע דכתיב [ג]המוציא לך מים מצור החלמיש [ו]ורבי נחמיה סבר המוציא דמפיק משמע שנאמר [ד]המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים ורבנן ההוא הכי קאמר להו קודשא בריך הוא לישראל כד מפיקנא לכו מלתא כי היכי דידעיתו דאנא הוא דאפיקית יתכון ממצרים דכתיב [ד]וידעתם כי אני ה' אלהיכם המוציא. משתבחין ליה רבנן לרבי זירא [את[ז]] בר רב זביד אחוה דר"ש בר רב זביד דאדם גדול הוא ובקי בברכות הוא אמר להם לכשיבא לידכם הביאוהו לידי זמנא חדא איקלע לגביה אפיקו ליה ריפתא פתח ואמר מוציא אמר זה הוא שאומרים עליו דאדם גדול הוא ובקי בברכות הוא בשלמא אי אמר המוציא

עין משפט נר מצוה

מח א ב מיי' פ"ג מהל' ברכות הלכה ט טוש"ע או"ח סימן קסח סעיף טו:
מט ג מיי' פ"ו מהל' חמץ ומצה הל' ו טוש"ע או"ח סי' תסא סעיף ב:
נ ד מיי' פ"ח מהלכות ברכות הלכה ד סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רב סעיף ח:
נא ה ו מיי' פי"א מהל' תרומות הלכה ב:
נב ז מיי' פ"ח מהל' ברכות הל' ד סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רב סעיף ז:
נג ח [מיי' פ"ג שם הל' ג] טוש"ע או"ח סי' רח סעי' ו:
[ח] [מיי' פכ"א מהל' שבת הל' לג טוש"ע או"ח סי' שכ"א סעיף י"ד]:
[ט] [מיי' שם הלכה כב]:
נד ט מיי' פכ"א מהל' שבת הל' כב סמג לאוין סה טוש"ע או"ח סי' שכח סעיף לז:

לעזי רש"י

וירמשיי"ש. פירוש חוטי בצק ארוכים ודקים (עיין רא"ם פסחים פ"ב סימן ט"ז ומוסף הערוך ערך איטרין). אניל"יש. פירוש לחמניות דקות (ברכות מהר"מ סימן ט"ו). בוניי"ש. פירוש סופגנין שמטגנין אותן בשמן, פנקוכי"ן (ברכות מהר"מ סימן ו'): ניל"ש. פירוש לחמניות דקות (ברכות מהר"מ סימן ט"ו):

הגהות וציונים

א] צ"ל כעבין (הרר"י לנדא, פני יהושע לעיל תוד"ה לחם עפי"ד התוס' שם, וכ"ה בכת"י ועיין יעב"ץ: ב] במשניות תרומות איתא סתוניות וכ"ה בחולין עיי"ש ברש"י וכ"ה בכת"י ובראשונים: ג] בכת"י נוסף או דתמרי קאמרת (ונראה דגי' נכונה היא דאמאי לא שאלו "אדתמרי" והיא עיקר "טרימא" כדאמר רב אסי האי תמרי וכו', (דק"ס): ד] רש"ל מ"ז (גליון) עיין צל"ח ופני יהושע ואור שמח (הל' ברכות פ"ח) שמקיימים הגירסא "ושמואל": ה] בכת"י ת"ר על הפת הוא אומר (וכ"ה ברא"ש ובראשונים והיא גירסא ישרה, דק"ס): ו] עיין ב"י או"ח (סימן קסז) שנראה לו דהתוס' לקמן ע"ב ד"ה והלכתא גורסים בגמ' במוציא כו"ע לא פליגי דמפיק משמע וכו' ורבנן סברי המוציא דמפיק משמע דכתיב המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים ורבי נחמיה סבר המוציא דאפיק משמע דכתיב המוציא לך מים עיי"ש בב"י שמפרש סוגיית הגמרא לפי גירסא זו (ועיי"ש במגן אברהם סק"ח): ז] עיין מהרש"ל וע"פ דבריו הוסיפו תיבת "את" ועיין דק"ס: ח] כעבין (דפו"ר) ועיין אות א: ט] נדצ"ל על עריכתן (רש"ש) וכ"ה ברש"י שבר"ף ובב"י או"ח סימן קסח: י] ונותנין לתוכו דבש כך פירש"י עירובין כט ע"ב (גליון): כ] צ"ל משום עושה עיסתו כדי לחלקה בבצק פטורין וכו' (והוא ע"פ ירושלמי פ"ב הי"ד ועיין יו"ד סימן שכו ס"ב, גנזי יוסף) ועי' הרר"י בכרך בילקוט מפרשים: ל] עיין רש"ש שנשתבשו התיבות וכך צ"ל וכל דבר שתחלתו סופגנין וסופו עיסה אם נאפה בתנור או בכירה או באילפס בלא מים ושמן חייבין וכו' ופליגי וכו' וסופו עיסה דר"ל ס"ל וכו': מ] נדצ"ל ואין בשכר (באה"מ): נ] תיבת "וכו'" מיותר (מראה כהן):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עיין תוס' לקמן דף לט. ד"ה מיא (הגר"ב פרנקל), ב) תרומות פי"א מ"ב חולין קכ:, ג) שבת קנו., ד) שבת קט: יומא מט., ה) לעיל לו., ו) תרומות פי"א מ"ג, ז) ושבת קי., ח) עיין חלה פ"א מ"ז, ט) פ"א ה"ד, י) עיין תוס' ד"ה מר זוטרא בעמוד זה ותוס' לקמן דף מב. ד"ה לחמניות, כ) [וע' תוס' פסחים לז: ד"ה דכ"ע], ל) [תרומות פי"א מ"ג], מ) עיין תוס' ב"ב צו: ד"ה אחד, נ) לעיל לו:, ס) עיין לעיל לו ע"א.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה וכל המשקים וכו'. מכוין הס"ד ואחר כך מ"ה ה"ג. וצריכה וכו' ברכה הס"ד ואחר כך מ"ה דסד"א: (ב) תוס' ד"ה לחם וכו'. וירמשיי"ש חייבים בחלה משום דתנן העושה עיסתו בלק כדי לחלקה פטורה מן החלה דלית בהו שיעורא א"כ הכא: (ג) ד"ה האי דובשא וכו' דאין שכר אלא וכו'. ועוד בשתיה. נ"ב עיין בסוף עמוד זה [בתוס' ד"ה והא תנן]: (ד) ד"ה ושוין שבוחשין רבי יוסי בר יהודה פליג גבי נותן מים. נ"ב פ' מי שהחשיך סוף דף קנה: (ה) ד"ה ואי וכו' דכיון שעקרו כצ"ל ותיבת דכל נמחק: (ו) ד"ה והתניא וכו' אפילו שעקרו כצ"ל ותיבת כל נמחק: (ז) בא"ד. דפשיטא למתני' דשרי בשבת כיון שעומד לאכילה אע"ג דעיקרו לרפואה אבל דרב:

גליון הש"ס

גמ' ור"נ סבר המוציא דמפיק משמע. ע' עירובין י"ט ע"א וצ"ע: רש"י ד"ה כלמודין כנסרים. ע' תי"ט פ"ה מ"ט דכלים: רש"י ד"ה שתיתא מאכל העשוי כו'. וכ"כ רש"י מלכים א יד:

תורה אור השלם

א) לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ: [דברים טז, ג]
ב) אֵל מוֹצִיאָם מִמִּצְרָיִם כְּתוֹעֲפֹת רְאֵם לוֹ: [במדבר כג, כב]
ג) הַמּוֹלִיכְךָ בַּמִּדְבָּר הַגָּדֹל וְהַנּוֹרָא נָחָשׁ שָׂרָף וְעַקְרָב וְצִמָּאוֹן אֲשֶׁר אֵין מָיִם הַמּוֹצִיא לְךָ מַיִם מִצּוּר הַחַלָּמִישׁ: [דברים ח, טו]
ד) וְלָקַחְתִּי אֶתְכֶם לִי לְעָם וְהָיִיתִי לָכֶם לֵאלֹהִים וִידַעְתֶּם כִּי אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם הַמּוֹצִיא אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלוֹת מִצְרָיִם: [שמות ו, ז]

משנת ראשונים

כעבין חייבין כלמודין פטורים. ואע"פ שהיתה עיסה כיון שאינה מתוקנת כהלכתה ואינה עשויה ללחם אינה חייבת בחלה, אבל כעבין חייבת כיון דמתוקנת כהלכתה אתי לאחלופי בעיסה אחרת. [תוספות הרא"ש] האי דובשא דתמרי. מיחל מתוק הנוטף מן התמרים קרי ליה דובשא. [הריטב"א] מאי טעמא זיעה בעלמא הוא. איכא דמפרש דדוקא כשאינו בעין אמרינן דזיעה הוא, אבל אם היה בעין לא דיינינן ליה זיעה ומברך בופה"ע, ואין זה נכון דהא בהדיא אמרינן (חולין דף קכ:) גבי ערלה, שאינו חשוב משקה אלא היוצא מן הזיתים ומן הענבים בלבד, ומדלגבי ערלה לא חשיבי שאר משקין אלא זיעה בעלמא, גבי ברכה נמי לא דיינינן להו אלא זיעה בעלמא, ולא מברכין עלייהו אלא שהכל. [רבינו יונה דף כז. מדה"ר] [המשך בסוף המסכת]

הגמרא מבארת כיצד יבארו חכמים לשיטתם את הפסוק שממנו הוכיח רבי נחמיה:

וְרַבָּנָן - וחכמים החולקים על רבי נחמיה וסוברים שלשון 'המוציא' היא לשון עבר, יאמרו **שֶׁהַהוּא** - הפסוק 'המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים', פירושו הוא, דהָכִי **קָאָמַר** לְהוּ קוּדְשָׁא **בְּרִיךְ הוּא לְיִשְׂרָאֵל** - שכך אמר להם הקדוש ברוך הוא לבני ישראל, **כַּד מַפִּיקְנָא לְכוּ** - כאשר אוציא אתכם ממצרים, **עֲבִידְנָא לְכוּ מִלְּתָא כִּי הֵיכִי דְּיָדְעִיתוּ דַּאֲנָא הוּא דְּאַפֵּיקִית יָתְכוֹן מִמִּצְרַיִם** - אעשה לכם דבר, כדי שתדעו שאני הוא שהוצאתי אתכם ממצרים[מא], **דִּכְתִיב** - כפי שכתוב בראש הפסוק, **'וִידַעְתֶּם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם הַמּוֹצִיא אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלוֹת מִצְרָיִם'**, כלומר, לאחר שאגאל אתכם בזרוע נטויה[מב], באותה שעה תדעו שאני הוא ה' אלהיכם, ואני הוא שהוצאתי אתכם מסבלות מצרים[מג]. וכיון שהפסוק מדבר על הידיעה שידעו לאחר שיצאו, הוא אומר בלשון עבר, שה' הוציא אותם ממצרים.

הגמרא מביאה מעשה שהיה, בענין זה של לשון הברכה שנחלקו בו התנאים בברייתא:

מִשְׁתַּבְּחִין לֵיהּ רַבָּנָן לְרַבִּי זֵירָא - משבחים היו החכמים לפני רבי זירא **[אֶת] בַּר** [-בנו של] **רַב זְבִיד**, שהיה **אֲחוּהַ** [-אחיו] **דְּרַב שִׁמְעוֹן בַּר רַב זְבִיד**[מד], והיו אומרים עליו **דְּאָדָם** [-שאדם] **גָּדוֹל הוּא, וּבָקִי בִּבְרָכוֹת הוּא. אָמַר לָהֶם** רבי זירא לחכמים, **לִכְשֶׁיָּבֹא** חכם זה **לְיֶדְכֶם הֲבִיאוּהוּ לְיָדִי. זִמְנָא חֲדָא אִיקְלַע לְגַבֵּיהּ** - פעם אחת נזדמן החכם לפני רבי זירא, **אַפִּיקוּ לֵיהּ רִיפְתָּא** - הוציאו לו לחכם פת לאכול, **פָּתַח** בברכה **וְאָמַר 'מוֹצִיא'**, כדברי רבי נחמיה בברייתא. כאשר שמע רבי זירא את ברכתו תמה **וְאָמַר**, וכי **זֶה הוּא שֶׁאוֹמְרִים עָלָיו דְּאָדָם גָּדוֹל הוּא**[מה] **וּבָקִי בִּבְרָכוֹת הוּא, בִּשְׁלָמָא** - מובן הדבר שאומרים עליו כך, **אִי אָמַר** - אילו היה אומר בברכתו **'הַמּוֹצִיא'** כדברי חכמים בברייתא,

---

מא. **הדבר** שאעשה, הוא שאוציא אתכם בזרוע נטויה לעיני העמים. רמב"ן (עה"ת שמות ו ז) [כלומר, שבפסוק שלפניו נאמר 'וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים', ועל כך מסיים הכתוב שבזה תדעו שאני ה']. והחתם סופר (ד"ה כד) כתב שהוא ירידת המן, שנאמר בו (שמות טז ו) 'וידעתם כי ה' הוציא אתכם מארץ מצרים'. ויש אחרונים שפירשו שדבר זה הוא מתן תורה, וכפי שמשמע מראש הפסוק שכתוב 'ולקחתי אתכם לי לעם' [וראה ברמב"ם (יסודי התורה פ"ח ה"א-ג) 'משה רבינו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה, ובמה האמינו בו במעמד הר סיני, שעינינו ראו ולא זר ואזנינו שמעו ולא אחר האש והקולות והלפידים וכו' וכן הוא אומר פנים בפנים דבר ה' עמכם' וכו'].

מב. **ראה** הערה לעיל בשם הרמב"ן.

מג. **ודאי** אף לרבי נחמיה הפסוק מדבר לאחר שיגאלו, אך רבי נחמיה הבין שאומר משה לבני ישראל, אחרי שאגאל אתכם, תדעו שהקדוש ברוך הוא ה' אלהיכם. ומבאר להם משה, באיזה ענין הוא דבר זה שהוא ה' אלהיכם, לגבי שהוא עתיד להוציאכם מתחת סבלות מצרים. כלומר, 'המוציא אתכם' וגו' זהו ביאור מי הוא ה' אלהיכם [ואינה חלק מהנבואה לעתיד], וכיון שזהו ביאור בלבד, הכתוב משתמש בלשון הנכונה לעכשיו, שהיא לשון עתיד, ואינו משתמש בלשון שתהיה נכונה לאחר שיצאו ממצרים. וחכמים מחדשים, שגם החלק של 'המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים' הוא חלק מהנבואה לעתיד [שתדעו שהוא הוציא אתכם מתחת סבלות מצרים], ואינו הגדרה והבהרה מיהו ה' אלהיכם.

ויש שכתבו, שלדעת רבי נחמיה לשון 'וידעתם' הוא ציווי לבני ישראל [ואינו נבואה לעתיד שכך יהיה], שעליהם לדעת ולהשיב אל לבבם בשעה שיוקל עליהם עול השעבוד, שזהו מעשה ה' המוציא אותם מתחת סבלות מצרים, ואין זה בדרך הטבע.

מד. **ולא** נתפרש בגמרא שמו של החכם בעל המעשה. מהרש"ל (חכמת שלמה, ד"ה משתבחין). אולם בפסקי רי"ד (ד"ה מוץ) וביחוסי תנאים ואמוראים (ערך זביד) הגירסא 'בדרב זביד אבוה דרבי שמעון בר זביד'. והחכם בעל המעשה היה רב זביד [וכן הביא בדקדוקי סופרים מכת"י, עיי"ש. וציין שמצאנו בש"ס שנזכר חכם על שם בנו, כמו בפסחים (מג:) 'רבי נתן אבוה דרב הונא בריה דרבי נתן']. וראה גירסא קרובה לזה ביעב"ץ (ד"ה משתבחין).

מה. **ההתפעלות** מכך שאדם גדול הוא, היא בגדלותו בלימוד ההלכה. ולכן כאשר רצו לבדוק זאת בדקוהו בהלכה. חזון איש (אמונה ובטחון פ"ג סי"ח).

כעבין חייבין כלמודין פטורים א"ל אביי לרב יוסף האי כובא דארעא מאי מברכין עלויה א"ל מי סברת נהמא הוא גובלא בעלמא הוא ומברכין עלויה בורא מיני מזונות מר זוטרא קבע סעודתיה עלויה וברך עלויה המוציא לחם מן הארץ ושלש ברכות אמר מר בר רב אשי ואדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח מ"ט א) לחם עוני קרינן ביה. ואמר מר בר רב אשי האי דובשא דתמרי מברכין עלויה שהכל נהיה בדברו מ"ט זיעה בעלמא הוא כמאן כי האי תנא דתנן דבש תמרים ויין תפוחים וחומץ ספוניות ושאר מי פירות של תרומה רבי אליעזר מחייב קרן וחומש ורבי יהושע פוטר. א"ל ההוא מרבנן לרבא טרימא מהו לא הוה אדעתיה דרבא מאי קאמר ליה יתיב רבינא קמיה דרבא א"ל דשומשמי קא אמרת או דקורטמי קא אמרת או דפורצני קא אמרת אדהכי והכי אסקיה רבא לדעתיה אמר ליה חשילתא ודאי קא אמרת ואדכרתן מלתא הא דאמר רב אסי האי תמרי של תרומה מותר לעשות מהן טרימא ואסור לעשות מהן שכר והלכתא תמרי ועבדינהו טרימא מברכין עלוייהו בורא פרי העץ מאי טעמא במלתייהו קיימי כדמעיקרא. שתיתא רב אמר שהכל נהיה בדברו ושמואל אמר בורא מיני מזונות אמר רב חסדא ולא פליגי הא בעבה הא ברכה עבה לאכילה עבדי לה רכה לרפואה קא עבדי לה מתיב רב יוסף ושוין [ח] שבוחשין את השתות בשבת [ט] ושותין זיתום המצרי ואי ס"ד לרפואה קא מכוין רפואה בשבת מי שרי א"ל אביי ואת לא תסברא והא תנן כל האוכלין אוכל אדם לרפואה בשבת וכל המשקין שותה אלא מה אית לך למימר גברא לאכילה קא מכוין ה"נ גברא לאכילה קא מכוין לישנא אחרינא אלא מה אית לך למימר גברא לאכילה קא מכוין ורפואה ממילא קא הויא ה"נ לאכילה קא מכוין ורפואה ממילא קא הויא וצריכא דרב (ושמואל) דאי מהאי ה"א לאכילה קא מכוין ורפואה ממילא קא הויא אבל הכא כיון דלכתחלה לרפואה קא מכוין לא לבריך עלויה כלל קמ"ל כיון דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי: שעל הפת הוא אומר המוציא וכו': ת"ר מה הוא אומר המוציא לחם מן הארץ רבי נחמיה אומר מוציא לחם מן הארץ אמר רבא במוציא כולי עלמא לא פליגי דאפיק משמע דכתיב ב) אל מוציאם ממצרים כי פליגי בהמוציא רבנן סברי המוציא דאפיק משמע דכתיב ג) המוציא לך מים מצור החלמיש ° ורבי נחמיה סבר המוציא דמפיק משמע שנאמר ד) המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים ורבנן ההוא הכי קאמר להו קודשא בריך הוא לישראל כד מפיקנא לכו עבידנא לכו מלתא כי היכי דידעיתו דאנא הוא דאפיקית יתכון ממצרים דכתיב ה) וידעתם כי אני ה' אלהיכם המוציא. משתבחין ליה רבנן לרבי זירא [את] בר רב זביד אחוה דר"ש בר רב זביד דאדם גדול הוא ובקי בברכות הוא אמר להם לכשיבא לידכם הביאוהו לידי זמנא חדא איקלע לגביה אפיקו ליה ריפתא פתח ואמר מוציא אמר זה הוא שאומרים עליו דאדם גדול הוא ובקי בברכות הוא בשלמא אי אמר המוציא

רש"י

בעבין. ערוכה ומקוטפת כגלוסקאות נאות גלי דעתיה דללחם עשאה: כלמודין. ° כנסרים בעלמא, שלא הקפיד על עריסתם, ודוגמתו שנינו במועד קטן (פ"ב דף יב.) עושה לו למודין לוחין לבור של יין לכסותו: זיעה בעלמא הוא. ואינו פרי לברך עליו בורא פרי העץ: וחומץ ספוניות. סופי ענבים שאין מתבשלים עולמית, ועושים מהן חומץ: מחייב קרן וחומש. לשותה ממנו בשוגג: ור' יהושע פוטר. דזיעה בעלמא הוא ואין שם תרומה חל עליו, ואין לך פרי הניתן למשקה אלא זיתים וענבים בלבד, והיינו כמר בר רב אשי: טרימא מהו. מה מברכין עליו. ושם טרימא כל דבר הכתוש קצת ואינו מרוסק: לא הוה אדעתא דרבא. לא היה מבין מהו שואל: א"ל. רבינא לההוא מרבנן איזו טרימא אתה שואל: דקורטמי. כרכום, שכותשים אותו ונותנין בו יין ושותין: או דשומשמי. להוציא שמנן: או דפורצני. כתישת ענבים לתת לתוך החרצנים מים לעשות תמד: א"ל רבא חשילתא קא אמרת. מתוך דברי רבינא הבין רבא את השאלה, א"ל דבר מעוך שאלתני, כמו ביעי חשילתא דשחיטת חולין (דף נג.): מותר לעשות מהן טרימא. שאינו מפסידה, אלמא דבמילת' קאי, וכיון דהכי הוא מברכין עליה ב"פ העץ: שתיתא. ° מאכל העשוי מקמח קליות שנתייבשו בתנור בעוד שהשבלים לחים: עבה לאכילה עבידא. ובמילת' קיימא: שבוחשין. מגיסין בכף לערבו יפה במימיו: זיתום המצרי. מפורש במסכת פסחים (דף מב:): וכל המשקים שותה. אלמא לאכילה מכוין ורפואה ממילא הויא, הכא נמי לאכילה מכוין כו' (א): ה"ג וצריכא דרב ושמואל. ואע"ג דתניא לענין שבת דאוכל הוא ומותר לאכלו בשבת איצטריך למימר דטעון ברכה: ה"ג דסד"א כיון דלרפואה קא מכוין לא לבעי ברכה, קמ"ל כיון דמתהני מיניה. שהרי מאכל הוא בעי ברוכי: והלכתא ל"ג, ומהלכות גדולות הוא: דאפיק משמע. שהוציא כבר, והא ודאי ברכה הגונה דלשעבר בעינן, שהרי כבר הוציא הלחם הזה מן הארץ שהוא בא ליהנות הימנו: דכתיב אל מוציאם ממצרים. וכשנאמרה פרשת בלעם כבר יצאו: המוציא לך מים. וכבר הוציא: ורבי נחמיה סבר דמפיק משמע. שעתיד להוציא, דכתיב המוציא אתכם וכשנאמר פסוק זה למשה עדיין לא יצאו, והמוציא לך מים עדיין היה מוציא כל ימי היותם במדבר: דאפיקית יתכון. שאני הוא שהוצאתי אתכם:

אשמעינן

תוספות

מסופק אם וירמשיי"ש חייבין בחלה משום (ב) עושה עיסתו בצק כדי לחלקה פטורין מן החלה דלית בהו שיעורא הכא גבי וירמשיי"ש נמי פעמים מחלקן שאין משימין שיעור חלה בקדרה אחת אך היה מצריך ליקח חלה בלא ברכה בשביל הספק וכל דבר שתחלתו סופגנין וסופו עיסה חייבין בחלה ובהמוציא דקיי"ל כרבי יוחנן פרק כל שעה (פסחים לז.) דפליגי ר' יוחנן ור"ל במעשה אילפס ופליגי בבלילתו רכה דהיינו תחלתו סופגנין וסופו עיסה אם נאפה בתנור או בכירה או באילפס בלא מים ושמן דר"ל ס"ל דלא הוה חייב אלא כשנאפה בתנור והא קאי מתניתין תחלתו סופגנין וסופו עיסה דחייב בחלה אבל באילפס פטור ורבי יוחנן מחייב דמעשה אילפס סופו עיסה קרינן ביה רק שלא יהיו משקין באילפס דהכי איתא בירושלמי כל שהאור תחתיו חייב בחלה ומברכין עליו המוציא אבל אנילי"ש אין מברכין עליו המוציא דלא הוי אלא גובלא בעלמא ומיהו אם קבע סעודתיה עלייהו כמו בפורים מברך המוציא וכל דבר שתחלתו סופגנין וגם סופו כגון הני סופגנין שמטגנין אותן בשמן שקורין בוניי"ש פטורין מן החלה: **מר** זוטרא קבע סעודתיה עלויה. וכן ניל"ש אי קבע סעודתיה עליה מברכין עליה המוציא וכן נוה הר"מ בפורים שקובעין סעודתן עליהן לברך המוציא בפת תחלה כדי לפוטרן מברכה שהיה מסופק אי הוה קביעותייהו קביעות או לא: **האי** דובשא דתמרי מברכין עלויה שהכל. וכן משקין מכל מיני פירות בר מתירוש ויצהר כדאמרינן גבי ערלה ולאפוקי מה"ג שפירש דמיירי שנתן לתוכן מים ושכר דידן אע"ג דשמא יש בהן כזית בכדי אכילת פרס לא מברכין עליו בורא מיני מזונות אלא שהכל ואפי' לרב ושמואל דאמרי כל שיש בו מחמשת המינין מברכין עליו בורא מיני מזונות הכא לא הוי בהו ממש שעורים (ג) ואין שכר אלא טעמא בעלמא ועוד משום שיש בו עלויה אחרינא בפת ועוד בשתיה אומר שהכל: **ושוין** שבוחשין. רבי (ד) ור' יוסי פליגי גבי נותן מים לתוך המורסן ובקליסה איירי מדקתני ובוחשין ולא קתני לשון גבול והכי דייקינן התם: **ואי** ס"ד לרפואה עבדי ליה רפואה בשבת מי שרי. דסובר דכיון (ה) דכל שעקרו לרפואה ואין רגילות לעשותו לצורך אכילה אסור בשבת וכו': **והא** תנן כל האוכלין וכו'. דמשמע מדנקט כל האוכלין דאפי' (ו) כל שעקרו לרפואה כיון שראוי לאכילה שפיר דמי מדנקט כל ומסיק הגמרא וצריכא דרב ושמואל דפשיטא (ז) דמתניתין שריא אף על פי שעומד לרפואה אבל דרב ושמואל אשמעינן דלא נימא כיון דעקרו לרפואה לא לבריך עליה כלל קא משמע לן כיון דמתהני מיניה בעי ברוכי ומכל מקום לא יברך אלא שהכל כיון שאינו עשוי לסעוד כי אם לשתות ואם כן כל דבר שיש בו מחמשת המינין ואינו עשוי לסעוד כי אם לשתות כגון שכר וכיוצא בו מברך שהכל וכהאי גוונא פסק בה"ג והלכתא שתיתא עבה מברך בורא מיני מזונות קלישתא מברך שהכל ואף על פי שלרפואה נעשית היכא דאית ליה הנאה מיניה מברך:

והלכתא

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עיין תוס' לקמן דף לט. ד"ה מיא (הגר"ב פרנקל), ב) תרומות פי"א מ"ב חולין קכ:, ג) שבת קנו., ד) שבת קט: יומא מט., ה) לעיל לו., ו) תרומות פי"א מ"ג, ז) ושבת קי., ח) עיין חלה פ"א מ"ז, ט) פ"א ה"ד, י) עיין תוס' ד"ה מר זוטרא בעמוד זה ותוס' לקמן דף מב. ד"ה לחמניות, כ) [וע' תוס' פסחים לז: ד"ה דכ"ע], ל) [תרומות פי"א מ"ג], מ) עיין תוס' ב"ב צו: ד"ה אחד, נ) לעיל לו:, ס) עיין לעיל לו ע"א.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה וכל המשקים וכו'. מכוין הס"ד ואחר כך מ"ה ה"ג. וצריכא וכו' ברכה הס"ד ואחר כך מ"ה דסד"א: (ב) תוס' ד"ה אם וכו'. וירמשיי"ש חייבים בחלה משום דתנן העושה עיסתו בצק כדי לחלקה פטורה מן החלה דלית בהו שיעורא א"כ הכא: (ג) ד"ה האי דובשא וכו' דאין שכר אלא וכו'. ועוד בשתיה. נ"ב עיין בסוף עמוד זה [בתוס' ד"ה והא תנן]: (ד) ד"ה ושוין שבוחשין רבי יוסי בר יהודה פליג גבי נותן מים. נ"ב פ' מי שהחשיך סוף דף קנה: (ה) ד"ה ואי וכו' דכיון שעקרו כצ"ל ותיבת דכל נמחק: (ו) ד"ה והתניא וכו' דאפילו שעקרו כצ"ל ותיבת כל נמחק: (ז) בא"ד. דפשיטא למתני' דשרי בשבת כיון שעומד לאכילה אע"ג דעיקרו לרפואה אבל דרב:

גליון הש"ס

גמ' ור"נ סבר המוציא דמפיק משמע. ע' עירובין י"ט ע"א וצ"ע: רש"י ד"ה כלמודין כנסרים. ע' תי"ט פ"ה מ"ט דכלים: רש"י ד"ה שתיתא מאכל העשוי כו'. וכ"כ רש"י מלכים א יד:

תורה אור השלם

א) לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ: [דברים טז, ג]

ב) אֵל מוֹצִיאָם מִמִּצְרָיִם כְּתוֹעֲפֹת רְאֵם לוֹ: [במדבר כג, כב]

ג) הַמּוֹלִיכְךָ בַּמִּדְבָּר הַגָּדֹל וְהַנּוֹרָא נָחָשׁ שָׂרָף וְעַקְרָב וְצִמָּאוֹן אֲשֶׁר אֵין מָיִם הַמּוֹצִיא לְךָ מַיִם מִצּוּר הַחַלָּמִישׁ: [דברים ח, טו]

ד) וְלָקַחְתִּי אֶתְכֶם לִי לְעָם וְהָיִיתִי לָכֶם לֵאלֹהִים וִידַעְתֶּם כִּי אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם הַמּוֹצִיא אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלוֹת מִצְרָיִם: [שמות ו, ז]

עין משפט נר מצוה

מח א ב מיי' פ"ג מהל' ברכות הלכה ט טוש"ע או"ח סימן קסח סעיף טו:

מט ג מיי' פ"ו מהל' חמץ ומצה הל' ו טוש"ע או"ח סי' תסא סעיף ב:

נ ד מיי' פ"ח מהלכות ברכות הלכה ד סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רב סעיף ח:

נא ה ו מיי' פי"א מהל' תרומות הלכה ב:

נב ז מיי' פ"ח מהל' ברכות הל' ד סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רב סעיף ז:

נג ח [מיי' פ"ג שם הל' ג] טוש"ע או"ח סי' רח סעי' ו:

[ח] [מיי' פכ"א מהל' שבת הל' לג טוש"ע או"ח סי' שכ"א סעיף י"ד]:

[ט] [מיי' שם הלכה כב]:

נד ט מיי' פכ"א מהל' שבת הל' כב סמג לאוין סה טוש"ע או"ח סי' שכח סעיף לז:

לעזי רש"י

וירמשיי"ש. פירוש חוטי בצק ארוכים ודקים (עיין רא"ש פסחים פ"ב סימן ט"ו ומוסף הערוך ערך איטרין). אנילי"ש. פירוש לחמניות דקות (ברכות מהר"מ סימן ט"ו). בוניי"ש. פירוש סופגנין שמטגנין אותן בשמן, פנקוכין (ברכות מהר"מ סימן י'). ניל"ש. פירוש לחמניות דקות (ברכות מהר"מ סימן ט"ו).

הגהות וציונים

א] צ"ל כעבין (הרד"י לנדא, פני יהושע לעיל תוד"ה לחם עפ"ד התוס' שם, וכ"ה בכת"י ועיין יעב"ץ: ב] במשניות תרומות איתא פתוניות וכ"ה בחולין עיי"ש ברש"י וכ"ה בכת"י ובראשונים: ג] בכת"י נוסף או דתמרי קאמרת (ונראה דגי' נכונה היא דאמאי לא שאלו "אדתמרי" והיא עיקר "טרימא" כדאמר רב אסי האי תמרי וכו', (דק"ס): ד] רש"ל מ"ז (גליון) עיין צל"ח ופני יהושע ואור שמח (הל' ברכות פ"ח) שמקיימים הגירסא "ושמואל": ה] בכת"י ת"ר על הפת הוא אומר (וכ"ה ברא"ש ובראשונים והיא גירסא ישרה, דק"ס): ו] עיין ב"י או"ח (סימן קסז) שנראה לו דהתוס' לקמן ע"ב ד"ה והלכתא גורסים בגמ' במוציא כו"ע לא פליגי דמפיק משמע וכו' ורבנן סברי המוציא דמפיק משמע דכתיב המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים ורבי נחמיה סבר המוציא דאפיק משמע דכתיב המוציא לך מים עיי"ש בב"י שמפרש סוגית הגמרא לפי גירסא זו (ועיי"ש במגן אברהם סק"ח): ז] עיין מהרש"ל ועפ"ד דבריו הוסיפו תיבת "את" ועיין דק"ס: ח] כעבין (דפו"ר) ועיין אות א: ט] נדצ"ל על עריכתן (רש"ש) וכ"ה ברש"י שברי"ף ובב"י או"ח סימן קסח: י] ונותנין לתוכו דבש כך פירש"י עירובין כט ע"ב (גליון): כ] צ"ל משום עושה עיסתו כדי לחלקה בבצק פטורין וכו' (והוא ע"פ ירושלמי פ"ב הי"ד ועיין יו"ד סימן שכו ס"ב, גנזי יוסף) ועי' הרד"י בכרך בילקוט מפרשים: ל] עיין רש"ש שנשתבשו התיבות וכך צ"ל וכל דבר שתחלתו סופגנין וסופו עיסה אם נאפה בתנור או בכירה או באילפס בלא מים ושמן חייבין וכו' ופליגי וכו' וסופו עיסה דר"ל ס"ל וכו': מ] נדצ"ל ואין בשכר (באה"מ): נ] תיבת "וכו'" מיותר (מראה כהן):

משנת ראשונים

כעבין חייבין כלמודין פטורים. ואע"פ שהיתה עיסה כיון שאינה מתוקנת כהלכתה ואינה עשויה ללחם אינה חייבת בחלה, אבל כעבין חייבת כיון דמתוקנת כהלכתה אתי לאחלופי בעיסה אחרת. [תוספות הרא"ש] האי דובשא דתמרי. מיחל מתוק הנוטף מן התמרים קרי ליה דובשא. [הריטב"א] מאי טעמא זיעה בעלמא הוא. אית דמפרש דדוקא כשאינו בעין אמרינן דזיעה הוא, אבל אם היה בעין לא דיינינן ליה זיעה ומברך בופה"ע, ואין זה נכון דהא בהדיא אמרינן (חולין דף קכ:) גבי ערלה, שאינו חשוב משקה אלא היוצא מן הזיתים ומן הענבים בלבד, ומדלגבי ערלה לא חשיבי שאר משקין אלא זיעה בעלמא, גבי ברכה נמי לא דיינינן להו אלא זיעה בעלמא, ולא מברכין עלייהו אלא שהכל. [רבינו יונה דף כז. מדה"ר] [המשך בסוף המסכת]

אשמעינן טעמא ואשמעינן דהלכתא כרבנן אלא דאמר מוציא מאי קמ"ל ואיהו דעבד לאפוקי נפשיה מפלוגתא ° והלכתא [א] המוציא לחם מן הארץ דקי"ל כרבנן דאמרי דאפיק משמע: ועל הירקות אומר וכו': קתני ירקות דומיא דפת מה פת שנשתנה ע"י האור אף ירקות נמי שנשתנו ע"י האור אמר רבנאי משמיה דאביי [ב] זאת אומרת שלקות מברכין עליהן בורא פרי האדמה (ממאי מדקתני ירקות דומיא דפת[א]). דרש רב חסדא משום רבינו ומנו רב שלקות מברכין עליהם בורא פרי האדמה ורבותינו היורדין מארץ ישראל ומנו עולא משמיה דר' יוחנן אמר שלקות מברכין עליהן שהכל נהיה בדברו ואני אומר [ג] כל שתחלתו בורא פרי האדמה שלקו שהכל נהיה בדברו וכל שתחלתו שהכל נהיה בדברו שלקו בורא פרי האדמה בשלמא כל שתחלתו שהכל נהיה בדברו שלקו בפה"א משכחת לה בכרבא וסלקא וקרא אלא כל שתחלתו בפה"א שלקו שהכל היכי משכחת לה א"ר נחמן בר יצחק משכחת לה [ד] בתומי וכרתי. דרש רב נחמן משום רבינו ומנו שמואל שלקות מברכין עליהם בפה"א וחברינו היורדים מארץ ישראל ומנו עולא משמיה דר' יוחנן אמר שלקות מברכין עליהן שהכל נהיה בדברו ואני אומר במחלוקת שנויה דתניא [א] יוצאין ברקיק השרוי ובמבושל שלא נמוח דברי ר"מ ור' יוסי אומר [ה] יוצאים ברקיק השרוי אבל לא במבושל אע"פ שלא נמוח ולא היא דכ"ע שלקות מברכין עליהן בפה"א ועד כאן לא קאמר ר' יוסי התם אלא משום דבעינן טעם מצה[ב] וליכא אבל הכא אפי' רבי יוסי מודה. אמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן שלקות מברכין עליהם בפה"א ור' בנימין בר יפת א"ר יוחנן שלקות מברכין עליהם שהכל נהיה בדברו א"ר נחמן בר יצחק קבע עולא לשבשתיה[ג] כר' בנימין בר יפת [ג] תהי בה ר' זירא וכי מה ענין ר' בנימין בר יפת אצל ר' חייא בר אבא ר' חייא בר אבא [ד] דייק וגמיר שמעתא מרבי יוחנן רביה ורבי בנימין בר יפת לא דייק ועוד רבי חייא בר אבא [ה] כל תלתין יומין מהדר תלמודיה קמיה דר' יוחנן רביה ור' בנימין בר יפת לא מהדר ועוד בר מן דין ובר מן דין דההוא תורמסא [ו] דשלקי ליה שבע זמנין בקדרה ואכלי ליה בקנוח סעודה אתו ושאלו לר' יוחנן ואמר להו מברכין עלויה בורא פרי האדמה ועוד אמר ר' חייא בר אבא אני ראיתי את ר' יוחנן שאכל זית מליח ובריך עליו תחלה וסוף אי אמרת בשלמא שלקות במילתייהו קיימי בתחלה מברך עליו בורא פרי העץ ולבסוף מברך עליו ברכה אחת מעין שלש אלא אי אמרת שלקות לאו במילתייהו קיימי בשלמא בתחלה מברך עליו שהכל נהיה בדברו אלא לבסוף מאי מברך דילמא בורא נפשות רבות וחסרונן על כל מה שברא מתיב רב יצחק בר שמואל [ו] ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח יוצא בהן ובקלח שלהן אבל לא כבושין ולא שלוקין ולא מבושלין ואי ס"ד במילתייהו קאי שלוקין אמאי לא שאני התם דבעינן טעם מרור וליכא. אמר ליה רבי ירמיה לרבי זירא רבי יוחנן היכי מברך על זית מליח [ז] כיון דשקילא לגרעיניה
בצר

רש"י

אשמעינן טעמא. פירושא דקרא כמו שפירשנוהו ולמדנו פירושו: ואשמעינן הלכה כרבנן. דהמוציא דאפיק הוא: מאי קמשמע לן. הכל מודים בזו: אף ירקות שנשתנו כו'. ואפילו הכי במילתייהו קיימי ומברכין עלייהו בורא פרי האדמה: שלקות. כל ירק שלוק: דרש רב חסדא. כך: משום רבינו. רב: שלקות אומר בורא פרי האדמה, ורבותינו כו' ומאן נינהו עולא אמר רבי יוחנן שהכל. הרי הדבר במחלוקת: ואני אומר. לייש"ב דבריהם שאין חלוקין, יש מהן[ג] פרי האדמה ויש מהן שהכל: כל. ירק הנאכל חי שתחלתו ב"פ האדמה, שלקו אפקיה ממלתיה לגריעותא ומברך שהכל, ולקמיה מוקי לה בתומי וכרתי: וכל. ירק שאין דרכו ליאכל חי, שמתחלתו אם אכלו חי שהכל הוא מברך: שלקו. והביאו לדרך אכילתו הוא עיקר פריו ומברך בורא פרי האדמה: דרש רב נחמן. כך: משום רבינו. שמואל: שלקות מברך בורא פרי האדמה, וחברינו כו'. רב נחמן חשוב[ד] ולא קרי לעולא רבותינו: אמר שלקות שהכל, ואני אומר. שהם חלוקין בפלוגתא דרבי מאיר ורבי יוסי, ודברי שמואל ודברי ר' יוחנן בכל מיני ירקות הן וחלוקין זה על זה, שמואל כר"מ דאמר מבושל קאי במלתיה, ור' יוחנן קאי כר' יוסי: יוצאין ברקיק השרוי. במים ידי אכילת מצה של מצוה, וקרינן ביה לחם עוני[ח]: אבל לא במבושל. דתו לאו לחם איקרי: אפילו ר' יוסי מודה. דלענין ברכה במילתיה קאי: אמר רב נחמן קבע עולא לשבשתיה כר' בנימין (א). עולא שאמר משום ר' יוחנן לעיל שהכל למד וקבע שבושו כרבי בנימין עד שנתקעה בלבו, ועכשיו אומר בבית המדרש בשם רבי יוחנן: תהי בה ר' זירא. במחלוקת זו שהוזכרה בבית המדרש וכי מה ענין להזכיר דברי ר' בנימין (ב) אצל דברי רבי חייא בר אבא במחלוקת בית המדרש, הרי אינו כדאי לחלוק עליו: בר מן דין ובר מן דין. לבר משתי ראיות הללו שאמרתי שאין רבי בנימין (ג) כלום אצל רבי חייא יש לנו עוד ראיה שלא אמר רבי יוחנן מימיו שלקות שהכל: וא"ל בורא פרי האדמה. אלמא אע"ג דשלקיה קאי במלתיה: שאכל זית מליח. שהיה מלוח זה כמה ימים, וקי"ל (פסחים עו.) מליח כרותח: אבל לא כבושין. בירקות של מרור היא שנויה בפרק כל שעה (דף לט.) לומר שאין יוצאין בהן שלוקין משום מרור, אלמא לאו במלתייהו קיימי. שלוק הוי נימוח טפי ממבושל: דבעינן טעם מרור וליכא. אבל לענין ברכה שם פרי עליו:
בצר

תוספות

והלכתא המוציא וכו'. ואע"פ דבמוציא כ"ע לא פליגי דאפיק[ה] משמע ובירושלמי[ו] (ט) מפרש טעמא כדי שלא לערב האותיות כגון העולם מוציא ואע"ג דבלחם מן נמי איכא עירוב שאני התם דקרא כתיב (תהלים קד) מצמיח חציר לבהמה ועשב לעבודת האדם להוציא לחם מן הארץ ועל כן יש לבצוע בשתי ידיו בעשר אצבעות נגד י' תיבות שבמקרא זה: מדקתני ירקות דומיא דפת. לא הוי ירקות דומיא דפת שהרי פת אישתני לעלויא[י] ויש ירקות שאין משתנות לעלויא אלא כלומר מה הפת אין בשול מגרע את הברכה אף הירקות נמי במלתייהו קיימי ולא מגרע להו הבשול: משכחת לה בתומי וכרתי. וא"ת והרי נראה לעינים דהבשול משביחן וי"ל דהיינו בשביל הבשר והמלח שבתוכן. ונראין הדברים שכל דבר שהוא כל כך טוב מבושל כמו חי וחי כמו מבושל כמו מיני קטניות[ז] וכן תפוחים יש להן ברכה הראשונה שכל כך שוין מבושלין כמו חיין ומטעם זה מברכין נמי על היין מבושל בורא פרי הגפן ° שכל כך הוא טוב אחר הבשול כמו קודם לכן. וקרא וסלקא וכרוב וכיוצא בהן שטובין יותר מבושלין מחיין כשהן חיין מברכין עליהם שהכל ומבושלין ב"פ האדמה וכן אותן ערמוניות וחבושים שאינן ראוין לאכלן חיין כמו מבושלין בתחלה מברכין עליהן שהכל ומבושלין בורא פרי העץ אך אותן ערמוניות שקורין לומיברד"ש מברך עליהן בורא פרי העץ אפילו בתחלה. וכל דבר המתקלקל בבשולו כגון תומי וכרתי וכיוצא בהן כשהן חיין מברך עליהן בורא פרי האדמה ומבושלים שהכל כך נראה לרבינו יהודה. ומיהו הרב אלפס פסק בשלקות (ד) דאשתני לגריעותא ע"י בשולן אומר בורא פרי האדמה כרב נחמן דאמר שלקות מברכין עליהן בורא פרי האדמה דר' חייא בר אבא קאי נמי כוותיה ובכל שלקות מיירי ר' חייא בר אבא אף באותן דמשתנים לגריעותא מדפליג להו גמרא אהדדי ר' חייא בר אבא ור' בנימין בר יפת. ואגוז מטוגן בדבש מברך עליו בורא פרי העץ דאגוז עיקר: כל תלתין יומין מהדר תלמודיה. לאו דוקא כל תלמודו אלא כל מה שהיה לומד בשלשים יום היה חוזר הכל לפניו ביום שלשים ואחד[ח]: זית מליח. ומליח כרותח[ס]:
בצר

עין משפט נר מצוה

נה א מיי' פ"ג מהל' ברכות הל' ב סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קסז סעיף ב:
נו ב ג ד מיי' פ"ח מהל' ברכות הל' ג סמג שם טוש"ע או"ח סי' רה סעיף א (ובסימן רב סעיף יב):
נז ה מיי' פ"ו מהל' חמץ ומצה הלכה ו סמג עשין מ טוש"ע או"ח סי' תסא סעיף ד:
נח ו מיי' פ"ז מהלכות חמץ ומצה הלכה יג סמג עשין מא טוש"ע או"ח סי' תעג סעיף ה:
נט ז מיי' פ"א מהל' ברכות הל' ב ופ"ג הל' יב סמג עשין כז טוש"ע או"ח סימן רי סעיף א:

ליקוטי רש"י

[שייך לעמוד א]

ושאר מי פירות. חוץ מענבים וזיתים שדרכן בכך [הגירסא שם שאר מיני פירות]. מחייב קרן וחומש. אם אכלן בשוגג [חולין שם]. שתיתא. מאכל שעושין מקמח קלי שנתייבש בתנור ונותנין דבש לתוך התבשיל [עירובין כט:]. נקודים. מין קליות שמייבשין בתנור ועושין אותו קמח לעשות ממנו מאכל שקורין לו שתיתא בלשון גמ' [מלכים א' יד, ג]. תבשיל העשוי מקמח של קליות שייבשן בתנור [ע"ז לח:]. קלי. קמח של תבואה שנתייבשה כשהן קליות בתנור ואותו קמח לעולם מתוק והוא קמחא דאבשונא (פסחים לט:) ועושין ממנו שתיתא משמן ומים ומלח שמערבין בו [שבת קנה:]. שבוחשין. בתרווד. ושותין זיתום המצרי. דבלאו רפואה נמי משקה הוא דתנן כל המשקין שותה אדם לרפואה [שם קנו.]. רפואה בשבת מי שרי. שגזרו חכמים בכל רפואות גזירה משום שחיקת סמנין [ביצה יא:]. וחכמים גזרו על כל רפואות הנכרות משום שחיקת סמנים שהיא מלאכה. דאית ליה הנאה מיניה. לבד הרפואה יש לו הנאת אכילה [לעיל לו.].

[ע"ב שייך לעמוד א]

כרבא. כרוב [חולין סב:]. סלקא. תרדין [לעיל לה:]. קרא. דלעת [לקמן נו:]. תומי. שומים [יבמות קו:]. כרתי. כרישים פור"י [סוכה לד:]. יוצאין. ידי חובת מצה ברקיק השרוי בתבשיל לאחר אפייתו ואע"פ שמתמסמס לחם הוא כל זמן שהוא קיים שלא נימוח לגמרי וכן במבושל. אבל לא במבושל. דלאו לחם קרינא ביה ואע"פ שכבר נאפה בתנור הואיל וחזר ובישלו ביטלו מתורת לחם [פסחים מא.]. תהי בה. לשון מריה כמו בת תיהא דמסכת ע"ז (סו:) כלומר מעיין ומחשב לדעת טעמו של דבר [עירובין סו.]. דייק וגמיר שמעתא מרבי יוחנן רביה. שהוא מדקדק בלשון רבו וקובע בו סימנים שלא יתחלף לו [לעיל לג:]. כשהשמועה יוצאה מפי רבו מדקדק ואומר לרבו לשנותה פעם שנייה ומבחין הימנו וכו' [פסחים נב:]. תורמסא. מין קטנית עגול כמין עדשה ורחב כמעה קטנה והוא מר מאד עד ששולקין אותו שבע פעמים ונעשה מתוק וטוב עד שיאכל למטעמים בקנוח סעודה [ביצה כה:]. כבושין. בחומץ. שלוקין. מבושלין הרבה מאד עד שנימוחין. מבושלין. כדרך בישול [פסחים לט.].

מסורת הש"ס עם הוספות

א) פסחים מא., ב) עיין תוס' פסחים מא. ד"ה עולא, ג) [עי' פירש"י בעירובין סו. ד"ה תהי], ד) [לעיל לג: וש"נ], ה) [חולין פו: כריתות כז. ע"ש], ו) [גילה כה:], ז) פסחים לט., ח) דברים טז ג, ט) מג:, י) לעיל לו., כ) פסחים עו ע"א.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה אמר רב נחמן וכו' כרבי בנימין בר יפת עולא וכו' כר' בנימין בר יפת עד שנתקעה: (ב) ד"ה תהי וכו'. רבי בנימין בר יפת אצל: (ג) ד"ה בר מן וכו'. רבי בנימין בר יפת כלום: (ד) תוס' ד"ה משכחת וכו' ה"ר אלפס פסק בשלקות אע"ג דאשתנו לגריעותא על ידי בשולן ג"כ אומר בורא:

גליון הש"ס

גמרא והלכתא המוציא. עי' תורת חיים סנהד' ע' ע"א ד"ה רי"א: תוס' ד"ה משכחת לה וכו'. שכל כך הוא טוב אחר הבישול כמו קודם לכן. עי' מתני' ספ"ב דתרומות וברע"ב שם:

לעזי רש"י

לומיברד"ש. פירוש ערמונים גדולין (ברכות מהר"מ סימן ד'):

הגהות וציונים

א] [בריי"ף ורא"ש ליתא לכל זה] (גליון): ב] פי' סכסוך למודו (גליון): ג] בכת"י יש מהן בורא פרי האדמה: ד] בכת"י חשוב הוה: ה] בדפו"י דמפיק (וכן העתיק הב"י באו"ח סימן קסז, ועיין בע"א בהגר"צ ו) בירושלמי כצ"ל (גליון) ולפנינו הוא ע"פ המהרש"ל (דפו"ר): ז] בכת"י כמה מיני קטניות בפה"א וכן תפוחים: ח] בתוס' ר"י החסיד ובתוס' הרא"ש איתא היה חוזר ביום שלשים:

שאם היה נוהג כך, **אַשְׁמְעִינַן טַעֲמָא** - היה מלמדנו בזה שפירוש הפסוק 'המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים', הוא כפי שפירשו אותו חכמים, שכיון שהוא מברך בלשון 'המוציא' אנו לומדים מכך שלשון 'המוציא' היא לשון עבר, ואם כן גם בפסוק שכתוב 'המוציא' פירושו בלשון עבר. **וְעוד אַשְׁמְעִינַן** - היה מלמדנו בזה **דְּהִלְכְתָא כְּרַבָּנָן** - שהלכה כחכמים החולקים על רבי נחמיה ואומרים שלשון 'המוציא' היא לשון עבר, והיא לשון ראויה לברכה[א]. **אֶלָּא** עתה **דְּאָמַר** בברכתו **'מוֹצִיא', מַאי קָא מַשְׁמַע לָן** - מה הוא מלמדנו בזה, הלא בלשון 'מוציא' כולם מודים שהיא ראויה לברכה[ב].

מבארת הגמרא, **וְאִיהוּ דְּעָבַד** - ואותו חכם שעשה כן ובירך בלשון 'מוציא', הטעם שעשה כן מפני שרצה **לְאַפּוּקֵי נַפְשֵׁיהּ מִפְּלוּגְתָּא** - להוציא עצמו מן המחלוקת ולברך בלשון שהיא ראויה לכל הדעות, ולכן בירך בלשון שבה כולם מודים[ג].

פוסקת הגמרא הלכה באיזו לשון יש לברך:

וְהִלְכְתָא [-וההלכה היא] שיש לומר בברכה **'הַמּוֹצִיא לֶחֶם מִן הָאָרֶץ'** כדברי חכמים בברייתא, משום **דְּקָיְימָא לָן** - שמקובל בידינו **כְּשִׁיטַת רַבָּנָן, דְּאָמְרֵי** [-שאומרים] שגם הלשון 'המוציא' **דְּאַפֵּיק מַשְׁמַע** - משמעותה שכבר הוציא, בלשון עבר, והיא לשון הראויה לברכה[ד].

★

שנינו במשנה, **וְעַל הַיְּרָקוֹת אוֹמֵר** וכו' 'בורא פרי האדמה'.

הגמרא דנה בענין שלקות [ירקות מבושלים], האם מברך עליהם 'בורא פרי האדמה'[ה]:

אומרת הגמרא, **קָתָנֵי** - שנה התנא במשנה שמברך על **הַיְּרָקוֹת** 'בורא פרי האדמה', **דּוּמְיָא דְּפַת** - באופן הדומה לפת, שנשנתה אף היא במשנה[ו]. ויש לדקדק מכך, **מָה** - כשם **שהַפַּת** ששנה התנא היא דבר **שֶׁנִּשְׁתַּנָּה עַל יְדֵי הָאוּר** [-האש], שהרי העיסה נאפית בתנור ונעשית פת, **אַף יְרָקוֹת** ששנה התנא, **נַמִּי** - גם כן מדובר באופן **שֶׁנִּשְׁתַּנּוּ עַל יְדֵי הָאוּר** בבישול, ואף על אופן זה אמרה המשנה שמברך על הירקות 'בורא פרי האדמה', מפני שיש עליהם שם 'פרי' כבתחילה[ז].

ועל כך **אָמַר רַבְנַאי מִשְּׁמֵיהּ דְּאַבַּיֵי** [-משמו של אביי], **זֹאת אוֹמֶרֶת** - מכאן יש ללמוד שכל **הַשְּׁלָקוֹת** [-ירקות מבושלים[ח]] **מְבָרְכִין עֲלֵיהֶן 'בּוֹרֵא פְּרִי הָאֲדָמָה'**, ואין אומרים שמכיון שנשתנו בבישול נשתנית הברכה שלהם[ט]. **(מִמַּאי** - ממה אנו לומדים כן, **מִדְּקָתָנֵי** - מכך ששנה התנא דין הברכה על **יְרָקוֹת, דּוּמְיָא** [-באופן דומה] **דְּפַת**, ופת נשתנית על ידי האור[י]**)**.

הגמרא מביאה שיטות האמוראים בענין הברכה על שלקות:

דָּרַשׁ רַב חִסְדָּא, מִשּׁוּם [-בשם] **רַבֵּינוּ, וּמַנּוּ** - ומי הוא שכינהו רב חסדא 'רבינו', **רַב, שְׁלָקוֹת מְבָרְכִין עֲלֵיהֶם 'בּוֹרֵא פְּרִי הָאֲדָמָה'**. המשיך רב חסדא ודרש, **וְרַבּוֹתֵינוּ הַיּוֹרְדִין מֵאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל לְבָבֶל, וּמַנּוּ** - ומי הוא המכונה כך, **עוּלָּא**[יא], **מִשְּׁמֵיהּ דְּרַבִּי יוֹחָנָן אָמַר,**

א. **הכלל** הוא ש'יחיד ורבים הלכה כרבים' (לעיל ט.), ולפי כלל זה יש לפסוק הלכה כחכמים, שהם הרבים ורבי נחמיה היחיד, ומכל מקום, יש סברא לומר שמחלוקת זו יוצאת מן הכלל, ויש לפסוק בה כרבי נחמיה, משום שכדבריו מוכח מהפסוק 'המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים', לפי המשמעות הפשוטה של הפסוק. ועל כך אמר רבי זירא, שאילו החכם היה מברך בלשון 'המוציא' היה מלמדנו שהלכה כחכמים, ואין אומרים שהלכה כרבי נחמיה מחמת הפסוק המוכיח כדבריו, מכיון שפירוש הפסוק הוא כפי שחכמים פירשו. וזהו מה שאמר רבי זירא 'אשמעינן טעמא ואשמעינן הלכתא', כלומר, שהדברים תלויים זה בזה, שמכיון שלימדנו פירוש הפסוק כפי שפירשו חכמים, זהו גם הטעם לכך שהלכה כחכמים. ט"ז (או"ח סי' קסז סק"ד).

ב. **שצריך** אדם לברך את הברכה באופן שהוא מלמד את השומעים חידוש בנוסח הברכה, כפי שמבואר בתוספתא (פ"א ה"ח, מובא לקמן נ.) שמברכותיו של אדם ניכר אם בור הוא או תלמיד חכם הוא. רא"ש (פסחים פ"א סי' י). אך הקשו האחרונים, שבגמרא להלן (נ.) נאמר שרפרם בר פפא שינה בנוסח, ורבא נזף בו. ותירץ במשנת חכמים (מהר"ס חגיז סי' עג), שהמעשה שם היה בציבור, ואין לאדם לשנות מהמוסכם ברבים, אך כשמברך בפני החכמים רשאי לשנות בנוסח כדי להשמיע חידוש בדבריו.

ואין לומר שהוא בא ללמדנו שהלכה כרבי נחמיה, ולכן בירך בלשון 'מוציא', שהרי אף חכמים מודים ש'מוציא' משמע לשעבר ואפשר לברך בלשון זו. אחרונים.

ג. **ואף** שלחכמים יש מעלה כשמברך בלשון 'המוציא' [ראה בהערה לעיל (ע"א, בדברי רבא)], היה סבור אותו חכם שיותר ראוי לברך בלשון המוסכמת על כולם מן הדין, אף שמפסיד מעלה זו.

ד. **אף** שכלל בידינו 'יחיד ורבים הלכה כרבים', הוצרכה הגמרא לפסוק שיברך 'המוציא', מפני שחכמים מודים שאף לשון 'מוציא' משמע לשעבר. שיטה מקובצת (ד"ה והלכתא).

והטעם שבאמת יש לברך דוקא 'המוציא' ולא 'מוציא' [אף על פי שהלשון 'מוציא' ראויה לכל הדעות וגם חכמים מודים בה], מפני החשש המבואר בירושלמי (פ"ו ה"א) של 'עירוב אותיות', כלומר שכיון שהתיבה הקודמת בברכה ['העולם'] מסתיימת באות מ"ם, אם יאמר לאחריה 'מוציא' שהיא פותחת באות מ"ם יש לחוש שמא לא יתן ריוח ראוי בין התיבות ויהיה נשמע כתיבה אחת, לכן יאמר 'המוציא' שאינה פותחת במ"ם. [ואמנם בהמשך הברכה יש עוד מקום שיש לחוש בו לעירוב אותיות, כשאומר 'לחם מן', שאף שם האות מ"ם בסוף התיבה ובראש התיבה שלאחריה, מכל מקום בזה קבעו חכמים את הברכה בדומה ללשון הכתוב (תהלים קד יד) 'מצמיח חציר לבהמה ועשב לעבודת האדם להוציא לחם מן הארץ', ולא חששו לעירוב אותיות. תוספות (ד"ה והלכתא). והרשב"א (ד"ה והלכתא) תירץ, שב'לחם מן הארץ' אי אפשר לתקן נוסח אחר, שהרי אין מדרך הלשון לומר 'לחם המן הארץ'. וכן אין לומר 'המוציא מן הארץ לחם', שאין מדרך הברכות להזכיר את עיקר הדבר שמברכים עליו בסוף הברכה].

והמאירי (ד"ה מה) כתב טעם נוסף לברך דוקא 'המוציא' ולא 'מוציא', משום שראוי לאדם לברך בלשון שהוא מלמד את השומעים חידוש בנוסח הברכה [ראה לעיל שבדרך זו ביאר הרא"ש את דברי רבי זירא]. ומכל מקום, אם בירך 'מוציא' יצא.

הראבי"ה (סי' קה) ובפסקי רי"ד (ד"ה מון) כתבו, שאין כוונת הגמרא שצריך לומר דווקא 'המוציא', אלא שגם לשון זו ראויה היא, וכל שכן שיכול לברך גם בלשון 'מוציא' שבה כולם מודים. ואולם רוב הראשונים לא כתבו כן, אלא יש לומר דווקא 'המוציא'. הרא"ש (סי' יד) הביא בשם הירושלמי (פ"ו ה"א), שלפי חכמים גם בברכת היין צריך לומר 'הבורא פרי הגפן' [עם ה"א], כדי שיהיה נשמע בלשון עבר. ומסיק, שלפי הטעם המבואר בירושלמי (שם), שצריך לומר דווקא 'המוציא' מפני עירוב אותיות [כפי שנתבאר לעיל], טעם זה אינו שייך בברכת 'בורא פרי הגפן', שהרי שם אין עירוב אותיות, ולכן נהגו העולם לומר 'בורא' ולא 'הבורא'. וכן כתב הרשב"א (ד"ה והלכתא).

ה. **וכן** בפירות מבושלים האם מברך עליהם 'בורא פרי העץ', וכן ביין מבושל האם מברך עליו 'בורא פרי הגפן'. תוספות (ד"ה משכחת).

ו. **להלן** בהערה יתבאר, כיצד יש ללמוד מן המשנה ששני הדינים נאמרו באופן דומה.

ז. **כתבו** התוספות (ד"ה מדקתני), שהדמיון בכך שמשתנה על ידי האור אינו דמיון גמור, שהרי הפת משתבחת על ידי האור, ואילו הירקות יש מהם שאינם משתבחים על ידי האור [כפי שמחלקת הגמרא להלן בין מיני הירקות]. אלא כוונת הגמרא לומר, שכשם שבפת אין האור מגרע את הברכה ומברכים עליה 'המוציא', כך בירקות אין האור מגרע את הברכה ומברכים עליהם 'בורא פרי האדמה'. והרשב"א (ד"ה קתני) כתב שיש חילוק בין פת לירקות אף בדיניהם, שהפת אין מברכים עליה 'המוציא' אלא אחר אפיה באור, ואילו ירקות אף קודם בישול מברכים עליהם 'בורא פרי האדמה', ואם כן מה שאמרה הגמרא 'ירקות דומיא דפת' אינו בדווקא, שהרי אינם דומים לגמרי.

יש להקשות, כיצד יש ללמוד מדברי המשנה שדין ברכת הירקות נאמר באופן דומה לדין ברכת הפת, הלא על הפת מברכים 'המוציא לחם', וודאי שאינו קרוי לחם לפני האפיה, אך ירקות קרויים 'פרי' גם לפני הבישול, ומדוע נאמר שכוונת המשנה לדמות לחם לירקות. ובאבן המאיר (על המשניות, מ"א) ביאר, שלשון המשנה מוקשה, מדוע הפריד התנא את הירקות מפירות הארץ, ואמר 'על פירות הארץ הוא אומר וכו' ועל הירקות' וכו', הלא לשיטת תנא קמא אין שום חילוק ביניהם, והיה לו לומר 'על הירקות ופירות הארץ מברך בורא פרי האדמה חוץ מן הפת וכו', רבי יהודה אומר על הירקות מברך בורא מיני דשאים'. ומכך דייקה הגמרא, ששנה התנא דין ירקות בנפרד מפירות הארץ, להשמיע שמדובר באופן שהירקות דומים לפת, כלומר בירקות מבושלים. והוסיף באבן המאיר, שחידש התנא בזה, שאף דברים שנשתנו בידי אדם מכפי שבראם הקדוש ברוך הוא, עדיין אנו מייחסים את יציאתם אליו. וכשם שעל פת מברך 'המוציא לחם מן הארץ' אף שנשתנית מכפי שיצאה מן הארץ, כך הדין גם בירקות שנשתנו בבישול מכפי שיצאו מן הארץ.

ח. **רש"י** (ד"ה אבל) כתב, ששליקה היא בישול מרובה. והרוקח (הל' איסור והיתר סי' תמה) כתב, ששליקה האמורה בירקות היא בישול מועט. והראשונים דנו בכמה מקומות בענין זה [ראה פסחים (לט:) ונדרים (מט.) ובתרומות (פ"י מ"ח-מי"א) ועוד]. אמנם משמע בראשונים שאין חילוק בדין זה בין בישול מרובה למועט, אלא כל שנשתנה על ידי הבישול הוא בכלל שלקות לדין זה. וראה בנודע ביהודה (שו"ת, מהדו"ק יו"ד סי' כו), שדרך התנא לומר בכל מקום על ירקות לשון שליקה ולא לשון בישול, ואולי כן היה דרכם לאכול הירקות על ידי שליקה.

ט. **יש** להעיר, מה הוסיף אביי באומרו 'זאת אומרת', הלא אלו הם ממש דברי הגמרא בתחילה. ויש אחרונים שכתבו, שאת דברי הגמרא בתחילה 'ירקות דומיא דפת שנשתנה על ידי האור' היה מקום להעמיד דוקא בבישול מועט, שבו הירק לא משתנה כל כך, ולא בשליקה שהיא בישול מרובה. ולכך אמר אביי, שמכך שדימו את הירקות לשינוי של הפת, משמע שאף כשנשתנו בבישול מרובה הוא בכלל דין זה, שהרי פת נשתנתה הרבה על ידי האור. ולכך גם על שלקות מברך 'בורא פרי האדמה'.

י. **הוספה** זו לא נמצאת ברי"ף ובראה"ש, והיא נראית כמיותרת.

יא. **בתקופת** האמוראים, היו כמה חכמים שהיו רגילים לבא מארץ ישראל לבבל, והביאו לבבל את ההלכות שנלמדו בישיבות ארץ ישראל [וראה באגרת רב שרירא גאון (כתיבת התלמוד אות עא)]. בין חכמים אלו היו עולא (כאן, כתובות קיא.), רב דימי (לעיל ו: ועוד הרבה), רבין (נדה י:) ועוד.

נקט לשון 'היורדין', מפני שארץ ישראל גבוהה מכל הארצות ובבל נמוכה ממנה. ע"פ רש"י (תענית י. ד"ה תתאי).

עין משפט
נר מצוה

נה א מיי' פ"ג מהל' ברכות הל' ב סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קסז סעיף ב:
נו ב ג ד מיי' פ"ח מהל' ברכות הל' ג סמג שם טוש"ע או"ח סי' רה סעיף א (ובסימן רב סעיף יב):
נז ה מיי' פ"ו מהל' חמץ ומצה הלכה ו סמג עשין מ טוש"ע או"ח סי' תסא סעיף ד:
נח ו מיי' פ"ז מהלכות חמץ ומצה הלכה יג סמג עשין מא טוש"ע או"ח סי' תעג סעיף ה:
נט ז מיי' פ"א מהל' ברכות הל' ב ופ"ג הל' יב סמג עשין כז טוש"ע או"ח סימן רי סעיף א:

אשמעינן טעמא ואשמעינן דהלכתא כרבנן אלא דאמר מוציא מאי קמ"ל ואיהו דעבד לאפוקי נפשיה מפלוגתא ° והלכתא א המוציא לחם מן הארץ דקי"ל כרבנן דאמרי דאפיק משמע: ועל הירקות אומר וכו': קתני ירקות דומיא דפת מה פת שנשתנה ע"י האור אף ירקות נמי שנשתנו ע"י האור אמר רבנאי משמיה דאביי ב זאת אומרת שלקות מברכין עליהן בורא פרי האדמה (ממאי מדקתני ירקות דומיא דפת א). דרש רב חסדא משום רבינו ומנו רב שלקות מברכין עליהם בורא פרי האדמה ורבותינו היורדין מארץ ישראל ומנו עולא משמיה דר' יוחנן אמר שלקות מברכין עליהן שהכל נהיה בדברו ואני אומר ג כל שתחלתו בורא פרי האדמה שלקו שהכל נהיה בדברו וכל שתחלתו שהכל נהיה בדברו שלקו בורא פרי האדמה בשלמא כל שתחלתו שהכל נהיה בדברו שלקו בפה"א משכחת לה בכרבא וסלקא וקרא אלא כל שתחלתו בפה"א שלקו שהכל היכי משכחת לה א"ר נחמן בר יצחק משכחת לה ד בתומי וכרתי. דרש רב נחמן משום רבינו ומנו שמואל שלקות מברכין עליהם בפה"א וחברינו היורדים מארץ ישראל ומנו עולא משמיה דר' יוחנן אמר שלקות מברכין עליהן שהכל נהיה בדברו ואני אומר במחלוקת שנויה דתניא ה) יוצאין ברקיק השרוי ובמבושל שלא נמוח דברי ר"מ ור' יוסי אומר ה יוצאים ברקיק השרוי אבל לא במבושל אע"פ שלא נמוח ולא היא דכ"ע שלקות מברכין עליהן בפה"א ועד כאן לא קאמר ר' יוסי התם אלא משום דבעינן טעם מצה ו) וליכא אבל הכא אפי' רבי יוסי מודה. אמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן שלקות מברכין עליהם בפה"א ור' בנימין בר יפת א"ר יוחנן שלקות מברכין עליהם שהכל נהיה בדברו א"ר נחמן בר יצחק קבע עולא לשבשתיה[ה] כר' בנימין בר יפת ג תהי בה ר' זירא וכי מה ענין ר' בנימין בר יפת אצל ר' חייא בר אבא ר' חייא בר אבא ז דייק וגמיר שמעתא מרבי יוחנן רביה ורבי בנימין בר יפת לא דייק ועוד רבי חייא בר אבא ח) כל תלתין יומין מהדר תלמודיה קמיה דר' יוחנן רביה ור' בנימין בר יפת לא מהדר ועוד בר מן דין ובר מן דין דההוא תורמסא ו) דשלקי ליה שבע זמנין בקדרה ואכלי ליה בקנוח סעודה אתו ושאלו לר' יוחנן ואמר להו מברכין עליה בורא פרי האדמה ועוד אמר ר' חייא בר אבא אני ראיתי את ר' יוחנן שאכל זית מליח ובריך עליו תחלה וסוף אי אמרת בשלמא שלקות במילתייהו קיימי בתחלה מברך עליו בורא פרי העץ ולבסוף מברך עליו ברכה אחת מעין שלש אלא אי אמרת שלקות לאו במילתייהו קיימי בשלמא בתחלה מברך עליו שהכל נהיה בדברו אלא לבסוף מאי מברך דילמא בורא נפשות רבות וחסרונן על כל מה שברא מתיב רב יצחק בר שמואל ז) ו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח יוצא בהן ובקלח שלהן אבל לא כבושין ולא שלוקין ולא מבושלין ואי ס"ד במילתייהו קאי שלוקין אמאי לא שאני התם דבעינן טעם מרור וליכא. אמר ליה רבי ירמיה לרבי זירא רבי יוחנן היכי מברך על זית מליח ז כיון דשקילא לגרעיניה
בצר

רש"י

אשמעינן טעמא. פירושא דקרא כמו שפירשנוהו ולמדנו פירושו: ואשמעינן הלכה כרבנן. דהמוציא דאפיק הוא: מאי קמשמע לן. הכל מודים בזו: אף ירקות שנשתנו כו'. ואפילו הכי במילתייהו קיימי ומברכין עלייהו בורא פרי האדמה: שלקות. כל ירק שלוק: דרש רב חסדא. כך: משום רבינו. רב: שלקות אומר בורא פרי האדמה, ורבותינו כו' ומאן נינהו עולא אמר רבי יוחנן שהכל. הרי הדבר במחלוקת: ואני אומר. ליישב דבריהם שאינן חלוקין, יש מהן[ג] פרי האדמה ויש מהן שהכל: כל. ירק הנאכל חי שתחלתו ב"פ האדמה, שלקו אפקיה ממלתיה לגריעותא ומברך שהכל, ולקמיה מוקי לה בתומי וכרתי: וכל. ירק שאין דרכו ליאכל חי, שמתחלתו אם אכלו חי שהכל הוא מברך: שלקו. והביאו לדרך אכילתו הוא עיקר פריו ומברך בורא פרי האדמה: דרש רב נחמן. כך: משום רבינו. שמואל: שלקות מברך בורא פרי האדמה, וחברינו כו'. רב נחמן חשוב[ד] ולא קרי לעולא רבותינו: אמר שלקות שהכל, ואני אומר. שהם חלוקין בפלוגתא דרבי מאיר ורבי יוסי, ודברי שמואל ודברי ר' יוחנן בכל מיני ירקות הן וחלוקין זה על זה, שמואל כר"מ דאמר מבושל קאי במלתיה, ור' יוחנן קאי כר' יוסי: יוצאין ברקיק השרוי. במים ידי אכילת מצה של מצוה, וקרינן ביה לחם עוני ח): אבל לא במבושל. דתו לאו לחם איקרי: אפילו ר' יוסי מודה. לענין ברכה במילתיה קאי: אמר רב נחמן קבע עולא לשבשתיה כר' בנימין (א). עולא שאמר משום ר' יוחנן לעיל שהכל למד וקבע שבושו כרבי בנימין עד שנתקעה בלבו, ועכשיו אומר בבית המדרש בשם רבי יוחנן: תהי בה ר' זירא. במחלוקת זו שהוזכרה בבית המדרש וכי מה ענין להזכיר דברי ר' בנימין (ב) אצל דברי רבי חייא בר אבא במחלוקת בית המדרש, הרי אינו כדאי לחלוק עליו: בר מן דין ובר מן דין. לבר משתי ראיות הללו שאמרתי שאין רבי בנימין (ג) כלום אצל רבי חייא יש לנו עוד ראיה שלא אמר רבי יוחנן מימיו שלקות שהכל: וא"ל בורא פרי האדמה. אלמא אע"ג דשלקיה קאי במלתיה: שאכל זית מליח. שהיה מלוח זה כמה ימים, וקי"ל (פסחים עו.) מליח כרותח: אבל לא כבושין. בירקות של מרור היא שנויה בפרק כל שעה (דף לט.) לומר שאין יוצאין בהן שלוקין משום מרור, אלמא לאו במלתייהו קיימי. שלוק הוי נימוח טפי ממבושל: דבעינן טעם מרור וליכא. אבל לענין ברכה שם פרי עליו:
בצר

תוספות

והלכתא המוציא וכו'. ואע"פ דבמוציא כ"ע לא פליגי דאפיק משמע ובירושלמי[ו] ט) מפרש טעמא כדי שלא לערב האותיות כגון העולם מוציא ואע"ג דלחם מן נמי איכא עירוב שאני התם דקרא כתיב (תהלים קד) מצמיח חציר לבהמה ועשב לעבודת האדם להוציא לחם מן הארץ ועל כן יש לבצוע בשתי ידיו בעשר אצבעות נגד י' תיבות שבמקרא זה: מדקתני ירקות דומיא דפת. לא הוי ירקות דומיא דפת שהרי פת אישתני לעלויא י) ויש ירקות שאין משתנות לעלויא אלא כלומר מה הפת אין בשול מגרע את הברכה אף הירקות נמי במלתייהו קיימי ולא מגרע להו הבשול: משכחת לה בתומי וכרתי. וא"ת והרי נראה לעינים דהבשול משביחן וי"ל דהיינו בשביל הבשר והמלח שבתוכן. ונראין הדברים שכל דבר שהוא כל כך טוב מבושל כמו חי וחי כמו מבושל כמו מיני קטניות[ז] וכן תפוחים יש להן ברכה הראשונה שכל כך שוין מבושלין כמו חיין ומטעם זה מברכינן נמי על היין מבושל בורא פרי הגפן ° שכל כך הוא טוב אחר הבשול כמו קודם לכן. וקרא וסלקא וכרוב וכיוצא בהן שטובין יותר מבושלין מחיין כשהן חיין מברכין עליהם שהכל ומבושלין ב"פ האדמה וכן אותן ערמוניות וחבושים שאינן ראוין לאכלן חיין כמו מבושלין בתחלה מברכין עליהן שהכל ומבושלין בורא פרי העץ אך אותן ערמוניות שקורין לומיברד"ש מברך עליהן בורא פרי העץ אפילו בתחלה. וכל דבר המתקלקל בבשולו כגון תומי וכרתי וכיוצא בהן כשהן חיין מברך עליהן בורא פרי האדמה ומבושלים שהכל כך נראה לרבינו יהודה. ומיהו הרב אלפס פסק בשלקות (ד) דאשתני לגריעותא ע"י בשולן אומר בורא פרי האדמה כרב נחמן דאמר שלקות מברכין עליהן בורא פרי האדמה דר' חייא בר אבא קאי נמי כוותיה ובכל שלקות מיירי ר' חייא בר אבא אף באותן דמשתנים לגריעותא מדפליג להו גמרא אהדדי ר' חייא בר אבא ור' בנימין בר יפת. ואגוז מטוגן בדבש מברך עליו בורא פרי העץ דאגוז עיקר: כל תלתין יומין מהדר תלמודיה. לאו דוקא כל תלמודו אלא כל מה שהיה לומד בשלשים יום היה חוזר הכל לפניו ביום שלשים ואחד[ח]: זית מליח. ומליח כרותח כ):
בצר

מסורת הש"ס עם הוספות

א) פסחים מא., ב) עיין תוס' פסחים מא. ד"ה עולא, ג) [עי' פירש"י בעירובין סו. ד"ה תהי], ד) [לעיל לג: וש"נ], ה) [חולין פו: כריתות כז. ע"ש], ו) [בילה כה:], ז) פסחים לט., ח) דברים טז ג, ט) מג:, י) לעיל לו., כ) פסחים עו ע"א.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה אמר רב נחמן וכו' כרבי בנימין בר יפת עולא וכו' כר' בנימין בר יפת עד שנתקעה: (ב) ד"ה תהי וכו'. רבי בנימין בר יפת אצל: (ג) ד"ה בר מן וכו'. רבי בנימין בר יפת כלום: (ד) תוס' ד"ה משכחת וכו' ה"ר אלפס פסק בשלקות אע"ג דאשתנו לגריעותא על ידי בשולן ג"כ אומר בורא:

גליון הש"ס

גמרא והלכתא המוציא. עי' תורת חיים סנהד' ע' ע"א ד"ה רי"א: תוס' ד"ה משכחת לה וכו'. שכל כך הוא טוב אחר הבישול כמו קודם לכן. עי' מתני' ספ"ב דתרומות ובר"ש שם:

לעזי רש"י

לומיברד"ש. פירוש ערמונים גדולין (ברכות מהר"מ סימן ד'):

הגהות וציונים

א] [ברי"ף ורא"ש ליתא לכל זה] (גליון): ב] פי' סכסוך למודו (גליון): ג] בכת"י יש מהן **בורא** פרי האדמה: ד] בכת"י חשוב הוה: ה] בדפו"י דמפיק (וכן העתיק הב"י באו"ח סימן קסז, ועיין בע"א בהגר"צ ו): ו] **בירושלמי** כצ"ל (גליון) כ"ה בדפו"ר ולפנינו הוא ע"פ המהרש"ל (דפו"ר): ז] בתור"פ כמו מיני קטניות **בפה"א** וכן תפוחים: ח] בתוס' ר"י החסיד ובתוס' הרא"ש איתא היה חוזר ביום שלשים:

משנת ראשונים

והלכתא המוציא לחם מן הארץ דקיימא לן כרבנן דאמרי דאפיק משמע. משו"ה איצטריכינן למיפסק כרבנן, משום דבמוציא כו"ע לא פליגי. ואפ"ה המוציא עדיף בהא משום דמשמע עבר והווה ועתיד, והחטה ממיני זרעים שיוצאין תדיר, משא"כ בפירות אילן שאין פירותיהן יוצאין אלא מזמן לזמן, ושייך לברוכי עלייהו בורא ולא הבורא דאין צומחין תדיר. ואחר שבפירות האילן תקנו בורא, בפירות האדמה נמי תקנו גם כן בורא דלא לאיפלוגי בפרי.
[הריטב"א]

ויש אומרים דהלכתא אף המוציא קאמרינן, והוא הדין שיכול לברך מוציא. והנכון כפירושא קמא וכן עמא דבר.
[הריטב"א]

זאת אומרת שלקות מברכין עליהן בורא פרי האדמה. מצאתי להרב שמואל בן חסיד ז"ל וז"ל, זאת אומרת לעולם כשיש משנה או ברייתא ואומר עליה זאת אומרת, פירוש דבלאו אותה משנה או ברייתא לא הוה ידעינן ההוא דינא, דאי בלאו ההיא הוה ידעינן הדין דפשיטא הוא, למאי צריך למידק מהברייתא, אלא ודאי דהדין ליכא למשמע אלא מהמשנה או מהברייתא וזולתה לא שמעינן.
[גופי הלכות פרק ז]

לא קאמר זאת אומרת, אלא כשהדבר מבואר קצת במשנה.
[מהר"י קארו, על הליכות עולם]

ועד כאן לא קאמר רבי יוסי התם אלא משום דבעינן טעם מצה וליכא. ותימה הוא זה הלשון שלא מצינו דבעינן טעם מצה אלא לחם עוני, ומפרשים רבני צרפת ז"ל דבעינן טעם מצה עניה וליכא, וזו כיון שהיא מבושלת הויא לה מצה עשירה.
[רבינו יונה דף כז. מדה"ר]

רבי חייא בר אבא כל תלתין יומין מהדר תלמודיה. דרך כלל לראות אם כיון בטוב שמועותיו. **[הריטב"א]**

אבל לא כבושין ולא שלוקין ולא מבושלין. לא זו אף זו קתני דכבוש היינו שנכבש בחומץ ימים רבים ובטל טעם מרור שלו יותר משלוק, ושלוק הוי יותר ממבושל כדאמרינן עור חמור ששלקו. **[תוספות הרא"ש]**

שְׁלָקוֹת מְבָרְכִין עֲלֵיהֶן 'שֶׁהַכֹּל נִהְיָה בִּדְבָרוֹ', שמכיון שנשתנו בבישול נשתנית הברכה שלהם, ואין מברכים עליהם 'בורא פרי האדמה' כמו על ירקות חיים. נמצא שיש מחלוקת בין רב לרבי יוחנן בענין הברכה על שלקות[יב].

רב חסדא מיישב שאין מחלוקת בין רב לרבי יוחנן:

מוסיף רב חסדא, **וַאֲנִי אוֹמֵר** שאין מחלוקת ביניהם, וכולם מודים שיש שלקות שברכתם 'בורא פרי האדמה' ויש שלקות שברכתם 'שהכל נהיה בדברו'[יג], והכלל בזה הוא, **שֶׁכֹּל** ירק **שֶׁתְּחִלָּתוֹ 'בּוֹרֵא פְּרִי הָאֲדָמָה'**, כלומר, כל ירק שדרך בני אדם לאוכלו חי, ולכן כשהוא חי ברכתו 'בורא פרי האדמה', כאשר **שְׁלָקוֹ** [-בישלו] נשתנה ונעשה גרוע ממה שהיה בתחילה, שאין דרך בני אדם לאוכלו מבושל, ולכך אין לברך עליו 'בורא פרי האדמה', אלא ברכתו **'שֶׁהַכֹּל נִהְיָה בִּדְבָרוֹ'** כמו שמברכים על שאר מאכלים[יד]. **וְכֹל** ירק **שֶׁתְּחִלָּתוֹ 'שֶׁהַכֹּל נִהְיָה בִּדְבָרוֹ'**, כלומר, ירק שאין דרך בני אדם לאוכלו חי, ולכן כשאוכלו חי מברך 'שהכל נהיה בדברו'[טו], כאשר **שְׁלָקוֹ** והביאו לדרך אכילתו, באופן זה הוא עיקר חשיבות הפרי, ולכן ברכתו **'בּוֹרֵא פְּרִי הָאֲדָמָה'**[טז]. ורב שאמר שמברכים על שלקות 'בורא פרי האדמה', דיבר על ירקות שדרך בני אדם לאוכלם מבושלים, ורבי יוחנן שאמר שמברכים על שלקות 'שהכל נהיה בדברו', דיבר על ירקות שדרך בני אדם לאוכלם חיים.

שואלת הגמרא, **בִּשְׁלָמָא** - מובן מה שאמר רב חסדא, **כֹּל** ירק **שֶׁתְּחִלָּתוֹ** - בעודו חי ברכתו **'שֶׁהַכֹּל נִהְיָה בִּדְבָרוֹ'** כאשר **שְׁלָקוֹ** ברכתו **'בּוֹרֵא פְּרִי הָאֲדָמָה'**, **מַשְׁכַּחַתְּ לָהּ** - מוצא אתה דין זה **בְּכַרְבָּא** [-כרוב[יז]] **וְסִלְקָא** [-תרד[יח]] **וְקָרָא** [-דלעת[יט]], שירקות אלו דרך בני אדם לאוכלם מבושלים, ובעודם חיים ברכתם 'שהכל'. **אֶלָּא** מה שאמר עוד רב חסדא, **כֹּל** ירק **שֶׁתְּחִלָּתוֹ 'בּוֹרֵא פְּרִי הָאֲדָמָה'** כאשר **שְׁלָקוֹ** ברכתו **'שֶׁהַכֹּל** נהיה בדברו', **הֵיכִי מַשְׁכַּחַתְּ לָהּ** - היכן מוצא אתה דין זה, איזה ירק דרך בני אדם לאוכלו דווקא חי[כ].

משיבה הגמרא, **אָמַר רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק, מַשְׁכַּחַתְּ לָהּ** - מוצא אתה דין זה **בְּתוּמֵי** [-שומים[כא]] **וְכַרְתֵּי** [-כרישין[כב]], שירקות אלו דרך בני אדם לאוכלם רק בעודם חיים, ואין הדרך לאוכלם מבושלים, ובהם אמר רב חסדא שבעודם חיים מברך עליהם 'בורא פרי האדמה', וכאשר נתבשלו מברך עליהם 'שהכל נהיה בדברו'[כג].

הגמרא מביאה דעה נוספת:

דָּרַשׁ רַב נַחְמָן מִשּׁוּם [-בשם] **רַבֵּינוּ, וּמַנּוּ** ומי הוא שכינהו רב נחמן 'רבינו', **שְׁמוּאֵל**[כד], **שְׁלָקוֹת מְבָרְכִין עֲלֵיהֶם 'בּוֹרֵא פְּרִי הָאֲדָמָה'**. **וַחֲבֵרֵינוּ הַיּוֹרְדִים מֵאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל** לבבל, **וּמַנּוּ** - ומי הוא הנקרא כך, **עוּלָּא**[כה], **מִשְּׁמֵיהּ דְּרַבִּי יוֹחָנָן אָמַר, שְׁלָקוֹת מְבָרְכִין עֲלֵיהֶן 'שֶׁהַכֹּל נִהְיָה בִּדְבָרוֹ'**. והבין רב נחמן, ששמואל ורבי יוחנן דיברו על כל מיני הירקות ולא חילקו כפי שחילק רב חסדא, ואכן יש מחלוקת ביניהם בהלכה זו[כו]. מוסיף רב נחמן, **וַאֲנִי אוֹמֵר**, שמחלוקת זו של שמואל ורבי יוחנן, **בְּמַחֲלוֹקֶת** תנאים היא **שְׁנוּיָה**. שנחלקו תנאים אם הבישול מבטל מהמאכל את שמו, ואף מחלוקת שמואל ורבי יוחנן תלויה בזה, וכפי שיתבאר.

רב נחמן מביא מחלוקת תנאים בברייתא, בענין מצה מבושלת, האם יוצאים בה ידי חובת אכילת מצה בפסח ותולה בזה את מחלוקת האמוראים:

דְּתַנְיָא בברייתא (תוספתא פסחים פ"ב הי"א), **יוֹצְאִין** ידי חובת אכילת מצה של מצוה בפסח **בְּרָקִיק** [-פת דקה[כז]] **הַשָּׁרוּי** במים, **וְכֵן בִּמְבוּשָּׁל** ובלבד **שֶׁלֹּא נִמּוֹחַ** בבישולו, שהמצה נקראת 'לֶחֶם עֹנִי' (דברים טז ג) ואף השרוי והמבושל בכלל זה[כח], **דִּבְרֵי רַבִּי מֵאִיר. וְרַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, יוֹצְאִים בְּרָקִיק הַשָּׁרוּי**, שהוא בכלל 'לחם עוני', **אֲבָל לֹא** יוצאים

יב. **לפי** ההבנה עתה, מחלוקתם היא בכל מיני הירקות, וביאור מחלוקתם היא האם הבישול מפקיע ומבטל שם פרי, ולכך אי אפשר לברך 'בורא פרי האדמה', או שמא אינו מבטל שם פרי. וראה עוד בהערה להלן (על דברי רבי נחמן) ביתר ביאור.

יג. **רש"י** (ד"ה ואני). וראה להלן בהערה דברי הרא"ש (סי' טו) ותלמידי רבינו יונה (ד"ה אפילו), שלפי שיטת הרי"ף [ראה להלן] יש לבאר שרב חסדא בא לחלוק ולומר שיטה חדשה, ולא לפרש את דברי רב ורבי יוחנן.

יד. **ואף** אם בישלו עם בשר ומלח, שבאופן זה הבישול משביח אותו, מכל מקום אינו מברך עליו 'בורא פרי האדמה' אלא 'שהכל', משום שהירק עצמו נעשה גרוע על ידי הבישול, ומה שטעמו משביח הוא רק מחמת שהבשר והמלח נותנים בו טעם. תוספות (ד"ה משכחת) ורא"ש (סי' טו).

טו. **שבעודו** חי אין בו את עיקר חשיבותו, ולכן אין מברכים עליו את הברכה המיוחדת לירקות 'בורא פרי האדמה'.

טז. **ומין** ירק שהוא טוב לאכילה במידה שוה בין חי ובין מבושל, ודרך בני אדם לאוכלו תמיד, מברך עליו 'בורא פרי האדמה' אף במבושל, וכן ביין מבושל מברך עליו 'בורא פרי הגפן', שכיון שהוא טוב בין חי ובין מבושל לא נשתנית ברכתו על ידי הבישול. תוספות (ד"ה משכחת). והרשב"א (ד"ה ואני) הביא את שיטת הראב"ד החולק בדבר, שלפי רב חסדא גם ירק שהדרך לאוכלו בין חי ובין מבושל, כאשר נתבשל מברך עליו 'שהכל נהיה בדברו', מכיון שנשתנה מצורתו הראשונה. וראה להלן בהערה הוכחה מהגמרא לשיטת התוספות.

יז. **רש"י** (חולין סב: ד"ה דבי כרבא).

יח. **רש"י** (לעיל לה: ד"ה מיא).

יט. **רש"י** (לקמן נו: ד"ה קרא).

כ. **שאנו** מוצאים ירקות שרגילים לאוכלם בין חיים ובין מבושלים, ועליהם מברך 'בורא פרי האדמה' גם במבושל [כשיטת תוספות לעיל בהערה], אך ירקות שרגילים לאוכלם דווקא חיים ולא מבושלים אין אנו מוצאים. רשב"א (ד"ה ואני).

כא. **רש"י** (יבמות קו: ד"ה תומא).

כב. **רש"י** (סוכה לד: ד"ה כרתי).

כג. **מכאן** מוכח כשיטת תוספות [לעיל בהערה], ששלקות ממיני ירקות שרגילים לאוכלם בין חיים ובין מבושלים מברך עליהם 'בורא פרי האדמה', ורק במיני ירקות שאין הדרך לאוכלם מבושלים מברך 'שהכל נהיה בדברו', שאם נאמר כשיטת הראב"ד הסובר שגם במיני ירקות שרגילים לאוכלם בין חיים ובין מבושלים מברך על השלקות 'שהכל נהיה בדברו', אין הסבר לשאלת ותשובת הגמרא, שהרי יש הרבה ירקות שהדרך לאוכלם בין חיים ובין מבושלים, ומפני מה שאלה הגמרא 'היכי משכחת לה' שמברך 'שהכל', ומדוע השיבה הגמרא דוקא ב'תומי וכרתי'. ואילו לשיטת תוספות מיושב, שמין ירק שהוא טוב רק חי ולא מבושל אינו מצוי, ולכן שאלה הגמרא 'היכי משכחת לה', והשיבה שאנו מוצאים כן ב'תומי וכרתי'. רשב"א (ד"ה ואני).

כתבו התוספות (ד"ה משכחת), שהלכה כפי שחילק רב חסדא בין מיני הירקות. אולם הרי"ף פוסק שמברך על השלקות 'בורא פרי האדמה' בכל מיני הירקות, ואף בתומי וכרתי שדרך בני אדם לאוכלם חיים והבישול מגרע אותם, ולא כפי שחילק רב חסדא. וביארו הרא"ש (סי' טו) ותלמידי רבינו יונה (ד"ה אפילו), שהרי"ף סובר שרב חסדא לא בא לפרש אלא בא לחלוק ולומר שיטה חדשה, ובאמת רב ורבי יוחנן דיברו על כל מיני הירקות וחלקו זה על זה, ופוסק הרי"ף כשיטת רב [ועוד אמוראים להלן] שעל כל מיני הירקות המבושלים מברך 'בורא פרי האדמה', ואף במיני ירקות שהבישול עושה אותם גרועים יותר, ולא כרב חסדא החולק עליהם והוא יחיד בשיטתו זו. אך בתוספות (שם) נראה, שגם הרי"ף הבין שרב חסדא בא לפרש, אך הרי"ף פוסק כמו האמוראים להלן בסוגיא, הסוברים שבכל מיני הירקות מברך על השלקות 'בורא פרי האדמה' [וראה להלן בהערה בשם הרשב"א, בביאור שיטת אמוראים אלו].

כד. **משמע** כאן שרב נחמן היה תלמידו של שמואל. ובספר דברי שמואל (כלל פט) הביא הרבה ראיות לזה מהש"ס ומהראשונים. אך בדורות הראשונים (ח"ב ימי אמוראים רב הונא פרק מ"ד-מ"ה) כתב שאין לומר כן, לפי שרב נחמן היה צעיר מאד בימיו של שמואל [כמבואר בבבא מציעא (טז:)], וביאר שמה שקרא לו כאן 'רבינו', הוא מפני ששמואל היה ראש החכמים בנהרדעא. וראה שם שהאריך.

כה. **רב** נחמן היה חשוב, ולכן הוא מכנה את עולא 'חברינו', ואינו מכנה אותו 'רבותינו' כפי שכינה אותו רב חסדא. רש"י (ד"ה שלקות - השלישי).

כו. **כלומר**, בירקות שאין הדרך לאכלם חיים אלא מבושלים, כשאוכלם חיים ודאי מברך 'שהכל נהיה בדברו'. ונחלקו שמואל ורבי יוחנן אם בישלם. וטעמו של רבי יוחנן, שכיון שהבישול שינה לגמרי את טעמו של הפרי מכפי שנברא, אינו קרוי עוד 'פרי' וברכתו 'שהכל'. ולדעת שמואל, הבישול לעולם אינו מבטל שם פרי, אך בעודו חי אין דרך לאכלו ולא תיקנו בו חכמים את ברכתו העיקרית, ורק לאחר הבישול מברך 'בורא פרי האדמה' כיון שכך הוא עיקר דרך אכילתו.

ובירקות שהדרך לאכלם חיים ומבושלים, כשאכלם חיים ודאי מברך 'בורא פרי האדמה'. ונחלקו שמואל ורבי יוחנן אם בישלם. וטעמו של רבי יוחנן, שהבישול ביטל ממנו שם פרי, וכמו שנתבאר. ולדעת שמואל, הבישול אינו מבטל שם פרי ונשאר בברכתו הראשונה.

ובירקות שאין הדרך לאכלם מבושלים אלא חיים, כשאוכלם חיים מברך 'בורא פרי האדמה'. וכשבישלם, נחלקו מה ברכתם, לשמואל 'בורא פרי האדמה' ולרבי יוחנן 'שהכל'. וטעמו של רבי יוחנן משום שהבישול מבטל ממנו שם פרי. ולשמואל הבישול אינו מבטל ממנו שם פרי. אמנם יש להקשות לשיטת שמואל, הלא אין הדרך לאכלם מבושלים, והבישול מגרע אותם, ומדוע לא יברך 'שהכל' כפי שמברך על ירק חי שאין הדרך לאוכלו חי. וצריך לומר, שהבישול אינו משנה את תואר הפרי וצורתו, אלא רק את טעמו, והרי זה כמו פרי שהתיישן ונשתנה טעמו, שאינו מאבד ברכתו בכך [ביארנו מחלוקת זו על פי הנחלת דוד (ד"ה שלקות)].

כז. **סופגנין** חררה דקה ורכה. רש"י (ב"ב יט: ד"ה רקיק).

כח. **רש"י** (ד"ה יוצאין) פירש, שמדובר בשרוי במים. אולם בפסחים (מא. ד"ה יוצאין) פירש,

אשמעינן טעמא ואשמעינן דהלכתא כרבנן אלא דאמר מוציא מאי קמ"ל ואיהו דעבד לאפוקי נפשיה מפלוגתא ◦ והלכתא [א] המוציא לחם מן הארץ דקי"ל כרבנן דאמרי דאפיק משמע: ועל הירקות אומר וכו': קתני ירקות דומיא דפת מה פת שנשתנה ע"י האור אף ירקות נמי שנשתנו ע"י האור אמר רבנאי משמיה דאביי [ב] זאת אומרת שלקות מברכין עליהן בורא פרי האדמה (ממאי מדקתני ירקות דומיא דפת[א]). דרש רב חסדא משום רבינו ומנו רב שלקות מברכין עליהם בורא פרי האדמה ורבותינו היורדין מארץ ישראל ומנו עולא משמיה דר' יוחנן אמר שלקות מברכין עליהן שהכל נהיה בדברו ואני אומר [ג] כל שתחלתו בורא פרי האדמה שלקו שהכל נהיה בדברו וכל שתחלתו שהכל נהיה בדברו שלקו בורא פרי האדמה בשלמא כל שתחלתו שהכל נהיה בדברו שלקו בפה"א משכחת לה בכרבא וסלקא וקרא אלא כל שתחלתו בפה"א שלקו שהכל היכי משכחת לה א"ר נחמן בר יצחק משכחת לה [ד] בתומי וכרתי. דרש רב נחמן משום רבינו ומנו שמואל שלקות מברכין עליהם בפה"א וחברינו היורדים מארץ ישראל ומנו עולא משמיה דר' יוחנן אמר שלקות מברכין עליהן שהכל נהיה בדברו ואני אומר במחלוקת שנויה דתניא [א] יוצאין ברקיק השרוי ובמבושל שלא נמוח דברי ר"מ ור' יוסי אומר [ה] יוצאים ברקיק השרוי אבל לא במבושל אע"פ שלא נמוח ולא היא דכ"ע שלקות מברכין עליהן בפה"א ועד כאן לא קאמר ר' יוסי התם אלא משום דבעינן טעם מצה[ב] וליכא אבל הכא אפי' רבי יוסי מודה. אמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן שלקות מברכין עליהם בפה"א ור' בנימין בר יפת א"ר יוחנן שלקות מברכין עליהם שהכל נהיה בדברו א"ר נחמן בר יצחק קבע עולא לשבשתיה[ג] כר' בנימין בר יפת [ג] תהי בה ר' זירא וכי מה ענין ר' בנימין בר יפת אצל ר' חייא בר אבא ר' חייא בר אבא [ד] דייק וגמיר שמעתא מרבי יוחנן רביה ורבי בנימין בר יפת לא דייק ועוד רבי חייא בר אבא [ה] כל תלתין יומין מהדר תלמודיה קמיה דר' יוחנן רביה ור' בנימין בר יפת לא מהדר ועוד בר מן דין ובר מן דין דההוא תורמסא [ו] דשלקי ליה שבע זמנין בקדרה ואכלי ליה בקנוח סעודה אתו ושאלו לר' יוחנן ואמר להו מברכין עלויה בורא פרי האדמה ועוד אמר ר' חייא בר אבא אני ראיתי את ר' יוחנן שאכל זית מליח ובריך עליו תחלה וסוף אי אמרת בשלמא שלקות במילתייהו קיימי בתחלה מברך עליו בורא פרי העץ ולבסוף מברך עליו ברכה אחת מעין שלש אלא אי אמרת שלקות לאו במילתייהו קיימי בשלמא בתחלה מברך עליו שהכל נהיה בדברו אלא לבסוף מאי מברך דילמא בורא נפשות רבות וחסרונן על כל מה שברא מתיב רב יצחק בר שמואל [ז] ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח יוצא בהן ובקלח שלהן אבל לא כבושין ולא שלוקין ולא מבושלין ואי ס"ד במילתייהו קאי שלוקין אמאי לא שאני התם דבעינן טעם מרור וליכא. אמר ליה רבי ירמיה לרבי זירא רבי יוחנן היכי מברך על זית מליח [ז] כיון דשקילא לגרעיניה

בצר

רש"י

אשמעינן טעמא. פירושא דקרא כמו שפירשנוהו ולמדנו פירושו: ואשמעינן הלכה כרבנן. דהמוציא לאפיק הוא: מאי קמשמע לן. הכל מודים בזו: אף ירקות שנשתנו כו'. ואפילו הכי במילתייהו קיימי ומברכין עלייהו בורא פרי האדמה: שלקות. כל ירק שלוק: דרש רב חסדא. כך: משום רבינו. רב: שלקות אומר בורא פרי האדמה, ורבותינו כו' ומאן נינהו עולא אמר רבי יוחנן שהכל. הרי הדבר במחלוקת: ואני אומר. ליישב דבריהם שאין חלוקין, יש מהן[ג] פרי האדמה ויש מהן שהכל: כל. ירק הנאכל חי שתחלתו ב"פ האדמה, שלקו אפקיה ממלתיה לגריעותא ומברך שהכל, ולקמיה מוקי לה בתומי וכרתי: וכל. ירק שאין דרכו ליאכל חי, שמתחלתו אם אכלו חי שהכל הוא מברך: שלקו. והביאו לדרך אכילתו הוא עיקר פריו ומברך בורא פרי האדמה: דרש רב נחמן. כך: משום רבינו. שמואל: שלקות מברך בורא פרי האדמה, וחברינו כו'. רב נחמן חשוב[ד] ולא קרי לעולא רבותינו: אמר שלקות שהכל, ואני אומר. שהם חלוקין בפלוגתא דרבי מאיר ורבי יוסי, ודברי שמואל ודברי ר' יוחנן בכל מיני ירקות הן וחלוקין זה על זה, שמואל כר"מ דאמר מבושל קאי במלתיה, ור' יוחנן קאי כר' יוסי: יוצאין ברקיק השרוי. במים ידי אכילת מצה של מצוה, וקרינן ביה לחם עוני[ה]: אבל לא במבושל. דתו לאו לחם איקרי: אפילו ר' יוסי מודה. דלענין ברכה במילתיה קאי: אמר רב נחמן קבע עולא לשבשתיה כר' בנימין (א). עולא שאמר משום ר' יוחנן לעיל שהכל למד וקבע שבושו כרבי בנימין עד שנתקעה בלבו, ועכשיו אומר בבית המדרש בשם רבי יוחנן: תהי בה ר' זירא. במחלוקת זו שהוזכרה בבית המדרש וכי מה ענין להזכיר דברי ר' בנימין (ב) אצל דברי רבי חייא בר אבא במחלוקת בית המדרש, הרי אינו כדאי לחלוק עליו: בר מן דין ובר מן דין. לבר משתי ראיות הללו שאמרתי שאין רבי בנימין (ג) כלום אצל רבי חייא יש לנו עוד ראיה שלא אמר רבי יוחנן מימיו שלקות שהכל: וא"ל בורא פרי האדמה. אלמא אע"ג דשלקיה קאי במלתיה: שאכל זית מליח. שהיה מלוח זה כמה ימים, וקי"ל (פסחים עו.) מליח כרותא: אבל לא כבושין. בירקות של מרור היא שנויה בפרק כל שעה (דף לט.) לומר שאין יוצאין בהן שלוקין משום מרור, אלמא לאו במלתייהו קיימי. שלוק הוי נימוח טפי ממבושל: דבעינן טעם מרור וליכא. אבל לענין ברכה שם פרי עליו:

בצר

תוספות

והלכתא המוציא וכו'. ואע"פ דבמוציא כ"ע לא פליגי דאפיק[ה] משמע ובירושלמי[ו] (ט) מפרש טעמא כדי שלא לערב האותיות כגון העולם מוציא ואע"ג דבלחם מן נמי איכא עירוב שאני התם דקרא כתיב (תהלים קד) מצמיח חציר לבהמה ועשב לעבודת האדם להוציא לחם מן הארץ ועל כן יש לבצוע בשתי ידיו בעשר אצבעות נגד י' תיבות שבמקרא זה: **מדקתני** ירקות דומיא דפת. לא הוי ירקות דומיא דפת שהרי פת אישתני לעלויא[י] ויש ירקות שאין משתנות לעלויא אלא כלומר מה הפת אין בשול מגרע את הברכה אף הירקות נמי במלתייהו קיימי ולא מגרע להו הבשול: **משכחת** לה בתומי וכרתי. וא"ת והרי נראה לעינים דהבשול משביחן וי"ל דהיינו בשביל הבשר והמלח שבתוכן. ונראין הדברים שכל דבר שהוא כל כך טוב מבושל כמו חי וחי כמו מבושל כמו מיני קטניות[ז] וכן תפוחים יש להן ברכה הראשונה שכל כך שוין מבושלין כמו חיין ומטעם זה מברכינן נמי על היין מבושל בורא פרי הגפן ◦ שכל כך הוא טוב אחר הבשול כמו קודם לכן. וקרא וסלקא וכרוב וכיוצא בהן שטובין יותר מבושלין מחיין כשהן חיין מברכין עליהם שהכל ומבושלין ב"פ האדמה וכן אותן ערמוניות ותפוחים שאינן ראוין לאכלן חיין כמו מבושלין בתחלה מברכין עליהן שהכל ומבושלין בורא פרי העץ אך אותן ערמוניות שקורין לומיברד"ש מברך עליהן בורא פרי העץ אפילו בתחלה. וכל דבר המתקלקל בבשולו כגון תומי וכרתי וכיוצא בהן כשהן חיין מברך עליהן בורא פרי האדמה ומבושלים שהכל כך נראה לרבינו יהודה. ומיהו הרב אלפס פסק בשלקות (ד) דאשתני לגריעותא ע"י בשולן אומר בורא פרי האדמה כרב נחמן דאמר שלקות מברכין עליהן בורא פרי האדמה דר' חייא בר אבא קאי נמי כוותיה ובכל שלקות איירי ר' חייא בר אבא אף באותן דמשתנים לגריעותא מדפליג להו גמרא אהדדי ר' חייא בר אבא ור' בנימין בר יפת. ואגוז מטוגן בדבש מברך עליו בורא פרי העץ דאגוז עיקר: **כל** תלתין יומין מהדר תלמודיה. לאו דוקא כל תלמודו אלא כל מה שהיה לומד בשלשים יום היה חוזר הכל לפניו ביום שלשים ואחד[ח]: **זית** מליח. ומליח כרותא[ט]:

בצר

עין משפט נר מצוה

נה א מיי' פ"ג מהל' ברכות הל' ב סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קסז סעיף ב:

נו ב ג ד מיי' פ"ח מהל' ברכות הל' ג סמג שם טוש"ע או"ח סי' רה סעיף א (ובסימן רב סעיף יב):

נז ה מיי' פ"ו מהל' חמץ ומצה הלכה ו סמג עשין מ טוש"ע או"ח סי' תסא סעיף ד:

נח ו מיי' פ"ז מהלכות חמץ ומצה הלכה יג סמג עשין מא טוש"ע או"ח סי' תעג סעיף ה:

נט ז מיי' פ"א מהל' ברכות הל' ב ופ"ג הל' יב סמג עשין כז טוש"ע או"ח סימן רי סעיף א:

משנת ראשונים

והלכתא המוציא לחם מן הארץ דקיימא לן כרבנן דאמרי דאפיק משמע. משר"ה איצטריכינן למיפסק כרבנן, משום דבמוציא כו"ע לא פליגי. ואפ"ה המוציא עדיף בהא משום דמשמע עבר והווה ועתיד, והחטה ממיני זרעים שיוצאין תדיר, משא"כ בפירות אילן שאין פירותיהן יוצאין אלא מזמן לזמן, ושייך לברוכי עלייהו בורא ולא הבורא דאין צומחין תדיר. ואחר שבפירות האילן תקנו בורא, בפירות האדמה נמי תקנו גם כן בורא דלא לאיפלוגי בפרי.
[הריטב"א]

ויש אומרים דהלכתא אף המוציא קאמרינן, והוא הדין שיכול לברך מוציא. והנכון כפירושא קמא וכן עמא דבר.
[הריטב"א]

זאת אומרת שלקות מברכין עליהן בורא פרי האדמה. מצאתי להרב שמואל בן חסיד ז"ל וז"ל, זאת אומרת לעולם כשיש משנה או ברייתא ואומר עליה זאת אומרת, פירוש דבלאו אותה משנה או ברייתא לא הוה ידעינן ההוא דינא, דאי בלאו ההיא הוה ידעינן הדין דפשיטא הוא, למאי צריך למידק מהברייתא, אלא ודאי דהדין ליכא למשמע אלא מהמשנה או מהברייתא וזולתה לא שמעינן.
[גופי הלכות פרק ז]

לא קאמר זאת אומרת, אלא כשהדבר מבואר קצת במשנה.
[מהר"י קארו, על הליכות עולם]

ועד כאן לא קאמר רבי יוסי התם אלא משום דבעינן טעם מצה וליכא. ותימה הוא זה הלשון שלא מצינו דבעינן טעם מצה אלא לחם עוני, ומפרשים רבני צרפת ז"ל דבעינן טעם מצה עניה וליכא, וזו כיון שהיא מבושלת הויא לה מצה עשירה.
[רבינו יונה דף כז. מדה"ר]

רבי חייא בר אבא כל תלתין יומין מהדר תלמודיה. דרך כלל לראות אם כיון בטוב שמועותיו. [הריטב"א]

אבל לא כבושין ולא שלוקין ולא מבושלין. לא זו אף זו קתני דכבוש היינו שנכבש בחומץ ימים רבים ובטל טעם מרור שלו יותר משלוק, ושלוק הוי יותר ממבושל כדאמרינן עור חמור ששלקו. [תוספות הרא"ש]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) פסחים מא., ב) עיין תוס' פסחים מא. ד"ה עולא, ג) [עי' פירש"י בעירובין סו. ד"ה תהי], ד) [לעיל לג: וש"נ], ה) [חולין פו: כריתות כז. ע"ש], ו) [נילה כה:], ז) פסחים לט., ח) דברים טז ג, ט) מג:, י) לעיל לו., כ) פסחים עו ע"א.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה אמר רב נחמן וכו' כרבי בנימין בר יפת עולא וכו' כר' בנימין בר יפת עד שנתקעה: (ב) ד"ה תהי וכו'. רבי בנימין בר יפת אצל: (ג) ד"ה בר מן וכו'. רבי בנימין בר יפת כלום: (ד) תום' ד"ה משכחת וכו' ה"ר אלפס פסק בשלקות אע"ג דאשתנו לגריעותא על ידי בשולן ג"כ אומר בורא:

גליון הש"ס

גמרא והלכתא המוציא. עי' תורת חיים סנהד' ע' ע"א ד"ה רי"א: תוס' ד"ה משכחת לה וכו'. שכל כך הוא טוב אחר הבישול כמו קודם לכן. עי' מתני' ספ"ב דתרומות וברע"ב שם:

לעזי רש"י

לומיברד"ש. פירוש ערמונים גדולין (ברכות מהר"מ סימן ד'):

הגהות וציונים

א] [ברי"ף ורא"ש ליתא לכל זה] (גליון): ב] פי' סכסוך למודו (גליון): ג] בכת"י יש מהן בורא פרי האדמה: ד] בכת"י חשוב הוה: ה] בדפו"י דמפיק (וכן העתיק הב"י באו"ח סימן קסז, ועיין בע"א בהגו"צ ו): ו] בירושלמי כצ"ל (גליון) כ"ה בדפו"ר ולפנינו הוא ע"פ המהרש"ל (דפו"ר): ז] בתור"פ כמו מיני קטניות בפה"א וכן תפוחים: ח] בתוס' ר"י החסיד ובתוס' הרא"ש איתא היה חוזר ביום שלשים:

בִּמְבוּשָּׁל אַף עַל פִּי שֶׁלֹּא נִמּוֹחַ בבישולו, שכיון שנתבשל אינו בכלל 'לחם עוני', משום שאינו נקרא עוד 'לחם'.

ואומר רב נחמן, שמחלוקת שמואל ורבי יוחנן תלויה במחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי. ששמואל שאמר שמברכים על שלקות 'בורא פרי האדמה', טעמו מפני שהבישול לא ביטל ממנו שם 'פרי', וזהו כרבי מאיר שהבישול אינו מבטל מהרקיק שם לחם. ורבי יוחנן הסובר שמברכים על שלקות 'שהכל נהיה בדברו', טעמו מפני שהבישול מבטל שם 'פרי'[כט], וזהו כשיטת רבי יוסי שהבישול ביטל מהרקיק שם לחם.

הגמרא דוחה את דברי רב נחמן[ל]:

וְלָא הִיא, מחלוקת שמואל ורבי יוחנן אינה תלויה במחלוקת תנאים זו. שאפשר לדחות ולומר, **דְּכוּלֵּי עָלְמָא** - שכל התנאים בברייתא סוברים **שֶׁשְּׁלָקוֹת מְבָרְכִין עֲלֵיהֶן 'בּוֹרֵא פְּרִי הָאֲדָמָה'**, שאף על פי שנתבשלו, לענין ברכה הרי הם כבתחילה, **וְעַד כָּאן לֹא קָאָמַר רַבִּי יוֹסֵי הָתָם** - כל מה שאמר רבי יוסי שם בברייתא, שאין יוצאים במצה מבושלת, **אֶלָּא מִשּׁוּם דְּ**כדי לצאת ידי חובת מצות מצה, **בָּעֵינַן** - אנו צריכים שיהיה **טַעַם** של **מַצָּה**, **וּ**במצה מבושלת **לֵיכָּא** - אין טעם מצה, ולכן אף על פי שהיא עדיין נקראת 'לחם' אין יוצאין בה[לא]. **אֲבָל הָכָא** [-כאן], בענין הברכה על שלקות, **אֲפִילּוּ רַבִּי יוֹסֵי מוֹדֶה** שמברך 'בורא פרי האדמה', שעדיין יש בהם שם 'פרי'.

הגמרא לעיל הביאה את דברי עולא בשם רבי יוחנן, שעל שלקות מברך 'שהכל נהיה בדברו'. הגמרא מבררת האם אכן זו היא שיטת רבי יוחנן:

אָמַר רַבִּי חִיָּיא בַּר אַבָּא, אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, שְׁלָקוֹת מְבָרְכִין עֲלֵיהֶם 'בּוֹרֵא פְּרִי הָאֲדָמָה'. וְאילו **רַבִּי בִּנְיָמִין בַּר יֶפֶת אָמַר** בשם **רַבִּי יוֹחָנָן, שְׁלָקוֹת מְבָרְכִין עֲלֵיהֶם 'שֶׁהַכֹּל נִהְיָה בִּדְבָרוֹ'**. נמצא שנחלקו תלמידיו של רבי יוחנן, מה היא שיטתו בענין הברכה על שלקות[לב].

אָמַר רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק, מה שאמר עולא בשם רבי יוחנן, שהברכה על שלקות 'שהכל נהיה בדברו', **קָבַע עוּלָּא לְשַׁבְּשְׁתֵּיהּ** [-את שיבושו] **כְּרַבִּי בִּנְיָמִין בַּר יֶפֶת**, כלומר, עולא למד הלכה זו בצורה משובשת כדברי רבי בנימין שאמר כן בשם רבי יוחנן, עד שנתקעה ונקבעה בליבו, ולאחר מכן חזר ואמר זאת בבית המדרש בשם רבי יוחנן[לג].

רבי זירא מקשה כמה קושיות על המחלוקת שהובאה בבית המדרש בין תלמידי רבי יוחנן:

תָּהֵי [-עיין[לד]] **בָּהּ רַבִּי זֵירָא** - במחלוקת שהובאה בבית המדרש בין תלמידיו של רבי יוחנן, והיה תמה, **וְכִי מָה הָעִנְיָן** להזכיר בבית המדרש דברי **רַבִּי בִּנְיָמִין בַּר יֶפֶת אֵצֶל** דברי **רַבִּי חִיָּיא בַּר אַבָּא**, הלא רבי בנימין בר יפת אינו ראוי לחלוק עליו, מכיון **שרַבִּי חִיָּיא בַּר אַבָּא דָּיֵיק** - מדקדק בלשון רבו[לה], **וְ**כן הוא **גָּמִיר שְׁמַעְתָּא** - לומד את השמועה **מִ**פיו של **רַבִּי יוֹחָנָן רַבֵּיהּ** [-רבו] ולא מפי אחר[לו], **וְ**אילו **רַבִּי בִּנְיָמִין בַּר יֶפֶת לֹא דָּיֵיק** - אינו מדקדק.

מוסיף רבי זירא ומקשה, **וְעוֹד** טעם שאין להביא את דברי רבי בנימין בר יפת במחלוקת עם רבי חייא בר אבא, **שֶׁרַבִּי חִיָּיא בַּר אַבָּא כָּל תְּלָתִין יוֹמִין מֲהַדַר תַּלְמוּדֵיהּ קַמֵּיהּ דְּרַבִּי יוֹחָנָן רַבֵּיהּ** - בכל שלושים יום היה חוזר על תלמודו לפני רבי יוחנן רבו[לז], **וְ**אילו **רַבִּי בִּנְיָמִין בַּר יֶפֶת לֹא מְהַדַר** - לא היה חוזר על תלמודו.

מוסיף עוד רבי זירא ומקשה, **וְעוֹד** יש לתמוה מדוע הובאה שמועתו של רבי בנימין בבית המדרש, **בַּר מִן דֵּין וּבַר מִן דֵּין** - חוץ מזה וחוץ מזה, כלומר, מלבד שתי ראיות אלו שהוכחנו שאין לחשוש כלל לדברי רבי בנימין בר יפת כשנחלק על רבי חייא, יש להוסיף ולהוכיח ממעשה שהיה, שמימיו לא אמר רבי יוחנן שהברכה על שלקות היא 'שהכל נהיה בדברו', כפי שאמר בשמו רבי בנימין בר יפת. **דְּהַהוּא תּוּרְמְסָא** - שהיה מעשה במין קטנית הנקרא תורמוס, **דְּשָׁלְקֵי לֵיהּ שְׁבַע זִמְנִין בִּקְדֵרָה** - שהדרך לבשלו שבע פעמים בקדירה, **וְאָכְלֵי לֵיהּ** - ורגילים לאוכלו **בְּקִנּוּחַ סְעוּדָה**[לח]. **אֲתוּ** [-באו] **וְשָׁאֲלוּ לְרַבִּי יוֹחָנָן** מה מברכים עליו. **וְאָמַר לְהוּ** [-להם], **מְבָרְכִין עֲלָוֵיהּ** [-עליו] **'בּוֹרֵא פְּרִי הָאֲדָמָה'**, שאף על פי שנתבשל עדיין הוא כבתחילה ושם 'פרי' עליו. אם כן מוכח שרבי יוחנן סובר שהשלקות קיימים עוד בשמם הראשון ומברך עליהם 'בורא פרי האדמה'[לט].

רבי זירא מביא הוכחה נוספת שרבי יוחנן סובר שהברכה על שלקות 'בורא פרי האדמה':

וְעוֹד אָמַר רַבִּי חִיָּיא בַּר אַבָּא, אֲנִי רָאִיתִי אֶת רַבִּי יוֹחָנָן שֶׁאָכַל

שרוי בתבשיל. ודעת הראב"ד שיוצאין רק ברקיק השרוי במים, מפני שהמים אינם מבטלים את הטעם, אך השרוי בתבשיל ובשאר דברים שיש לחוש שיבטלו את הטעם, אין יוצאין בו. רבינו מנוח (חמץ ומצה פ"ו ה"ו).
אם נימוחה המצה אינו יוצא בה, כיון שלא אכל כדרך אכילה. רש"י (פסחים לח. ד"ה לין).

כט. **ואף** שודאי הוא פרי האדמה, אך כיון שהשתנה מכמות שהיה בשעה שיצא מהאדמה, בטל שמו מעליו.

ל. **ואין** לפרש שזהו המשך דברי רב נחמן, שהרי אמר קודם לכן 'ואני אומר במחלוקת שנויה', ולא מסתבר שהוא חוזר ודוחה את דברי עצמו. רשב"א (ד"ה לא).

לא. **אין** הכוונה שצריך בפועל לחוש טעם של מצה בעת האכילה, שהרי בגמרא (פסחים קטו:) מבואר שאם בלע מצה בלי ללעוס יצא, ואף על פי שבבליעה לא חש טעם מצה. אלא הכוונה שצריך שתהיה מצה כזו שיש בה טעם מצה, ואפשר לחוש את הטעם שלה, ובמצה מבושלת שאין בה טעם מצה אין יוצאין בה. מאירי (ד"ה לענין).
וכתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה משום), שלא מצאנו שיש דין שיהיה טעם מצה, אלא כוונת הגמרא שעל ידי בישול המצה הרי זו מצה עשירה ואינו לחם עוני. וראה בפני יהושע (ד"ה ולוני) מה שכתב בזה.
כתב הרשב"א (ד"ה לא), שגם רבי מאיר החולק על רבי יוסי ואומר שיוצאין במצה מבושלת, מודה שצריך שיהיה במצה טעם מצה, אלא שהוא סובר שגם במצה מבושלת עדיין יש טעם מצה.

לב. **הגמרא** ידעה ששניהם דיברו בכל מיני הירקות, ונמצא שרבי חייא בר אבא ורבי בנימין בר יפת נחלקו זה עם זה. רשב"א (ד"ה אמר) [וכפי שהבין רב נחמן לעיל את דברי שמואל ורבי יוחנן, שדיברו בכל מיני הירקות. וראה שם בהערה ביאור המחלוקת. אך לפי ביאורו של רב חסדא לעיל בדברי רב ורבי יוחנן, אפשר לומר שאף כאן אין מחלוקת, אלא רבי חייא בר אבא דיבר בירקות שדרך לאוכלם מבושלים, ורבי בנימין בר יפת דיבר בירקות שאין הדרך לאוכלם מבושלים. וראה בילקוט ביאורים (לגבי 'ביאור הרשב"א בדברי רבי זירא') בשם הצל"ח, מדוע הוכרחה הגמרא להעמיד את דבריהם במחלוקת, ולא פירשה דבריהם כרב חסדא. וראה עוד בהערה להלן בשם הרשב"א].

לג. **רש"י** (ד"ה אמר רב).

לד. **לשון** מריח, כלומר מעיין ומחשב לדעת טעמו של דבר. רש"י (עירובין סו. ד"ה תהי).

לה. **רש"י** (לעיל לג: ד"ה נקוט) [והוסיף רש"י שם, שהוא קובע סימנים לזכרון].

לו. **איגרת** רב שרירא גאון (כתיבת התלמוד אות עד). וגרס 'דייק וגמיר שמעתתא מפומיה דרביה', ומעין זה הגירסא בגמרא לעיל (לג:) [וגם את הגירסא לפנינו יש לפרש כן]. וראה עוד בפסחים (נג:) 'דייק שמעתא מפומיה דרביה', ופירש רש"י (ד"ה דקים), שאומר לרבו לשנותה פעם שניה, כדי להבחין בדבריו.

לז. **לא** כל תלמודו שלמד מימיו, אלא כל תלמודו שהיה לומד במשך שלושים יום, היה חוזר לפני רבי יוחנן ביום שלושים ואחד. תוספות (ד"ה כל). והיה חוזר בקצרה ובאופן כללי, לראות אם הבין כראוי את דברי רבו. שיטה מקובצת (ד"ה ועוד).

לח. **כלומר**, בתחילתו הוא מר מאד, ואחרי שמבשלים אותו שבע פעמים הוא נעשה מתוק וטוב, עד כדי שהוא נאכל למטעמים בקינוח סעודה. רש"י (ביצה כה: ד"ה תורמוס).

לט. **הרשב"א** (ד"ה אמר) מבאר, שרבי זירא היה תמה על כך שרב נחמן בר יצחק העמיד את דברי רבי חייא בר אבא ורבי בנימין בר יפת במחלוקת [ומחמת כן אמר שדברי עולא משובשים], והלא אפשר ליישב דבריהם ולומר שאינם חולקים, שרבי חייא בר אבא שאמר בשם רבי יוחנן שמברך על השלקות 'בורא פרי האדמה' דיבר בשלקות שהדרך לאוכלם מבושלים, ורבי בנימין בר יפת שאמר בשם רבי יוחנן שמברך על השלקות 'שהכל נהיה בדברו' דיבר בשלקות שאין הדרך לאוכלם מבושלים, וכפי שחילק רב חסדא לעיל. ועל כך הביא רבי זירא את הטעמים שאין רבי בנימין בר יפת ראוי לחלוק על רבי חייא בר אבא, ומוכח מזה שאכן רבי בנימין בר יפת אינו חולק, אלא דיבר על אופן אחר. וכן הביא רבי זירא את הוראתו של רבי יוחנן בתורמוס, שהדרך לאוכלו מבושל, ומברך עליו 'בורא פרי האדמה', ועל כרחינו יש להעמיד את דברי רבי בנימין בר יפת בירקות שאין הדרך לאוכלם מבושלים. ומוסיף הרשב"א, שלפי ביאור זה בדברי רבי זירא, יש לחלק להלכה בין מיני הירקות, וכשיטת התוספות (ד"ה משכחת). אך לפי שיטת הרי"ף, שפסק שאף בירקות שאין הדרך לאוכלם מבושלים מברך 'בורא פרי האדמה', אין לפרש כן בדברי רבי זירא [וכפי שכתבו התוספות (שם), שלפי שיטת הרי"ף רבי חייא בר אבא שאמר שמברך על השלקות 'בורא פרי האדמה' דיבר בכל מיני הירקות, ואף באלו שאין הדרך לאוכלם מבושלים].

אשמעינן טעמא ואשמעינן דהלכתא כרבנן אלא דאמר מוציא מאי קמ"ל ואיהו דעבד לאפוקי נפשיה מפלוגתא ° והלכתא [א] המוציא לחם מן הארץ דקי"ל כרבנן דאמרי דאפיק משמע: ועל הירקות אומר וכו': קתני ירקות דומיא דפת מה פת שנשתנה ע"י האור אף ירקות נמי שנשתנו ע"י האור אמר רבנאי משמיה דאביי [ב] זאת אומרת שלקות מברכין עליהן בורא פרי האדמה (ממאי מדקתני ירקות דומיא דפת[ט]). דרש רב חסדא משום רבינו ומנו רב שלקות מברכין עליהם בורא פרי האדמה ורבותינו היורדין מארץ ישראל ומנו עולא משמיה דר' יוחנן אמר שלקות מברכין עליהן שהכל נהיה בדברו ואני אומר [ג] כל שתחלתו בורא פרי האדמה שלקו שהכל נהיה בדברו וכל שתחלתו שהכל נהיה בדברו שלקו בורא פרי האדמה בשלמא כל שתחלתו שהכל נהיה בדברו שלקו בפה"א משכחת לה בכרבא וסלקא וקרא אלא כל שתחלתו בפה"א שלקו שהכל היכי משכחת לה א"ר נחמן בר יצחק משכחת לה [ד] בתומי וכרתי. דרש רב נחמן משום רבינו ומנו שמואל שלקות מברכין עליהם בפה"א וחברינו היורדים מארץ ישראל ומנו עולא משמיה דר' יוחנן אמר שלקות מברכין עליהן שהכל נהיה בדברו ואני אומר במחלוקת שנויה דתניא [א] יוצאין ברקיק השרוי ובמבושל שלא נמוח דברי ר"מ ור' יוסי אומר [ה] יוצאים ברקיק השרוי אבל לא במבושל אע"פ שלא נמוח ולא היא דכ"ע שלקות מברכין עליהן בפה"א ועד כאן לא קאמר ר' יוסי התם אלא משום דבעינן טעם מצה[ג] וליכא אבל הכא אפי' רבי יוסי מודה. אמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן שלקות מברכין עליהם בפה"א ור' בנימין בר יפת א"ר יוחנן שלקות מברכין עליהם שהכל נהיה בדברו א"ר נחמן בר יצחק קבע עולא לשבשתיה[ב] כר' בנימין בר יפת [ו] תהי בה ר' זירא וכי מה ענין ר' בנימין בר יפת אצל ר' חייא בר אבא ר' חייא בר אבא [ז] דייק וגמיר שמעתא מרבי יוחנן רביה ורבי בנימין בר יפת לא דייק ועוד רבי חייא בר אבא [ח] כל תלתין יומין מהדר תלמודיה קמיה דר' יוחנן רביה ור' בנימין בר יפת לא מהדר ועוד בר מן דין ובר מן דין דההוא תורמסא [ט] דשלקי ליה שבע זמנין בקדרה ואכלי ליה בקנוח סעודה אתו ושאלו לר' יוחנן ואמר להו מברכין עלויה בורא פרי האדמה ועוד אמר ר' חייא בר אבא אני ראיתי את ר' יוחנן שאכל זית מליח ובריך עליו תחלה וסוף אי אמרת בשלמא שלקות במילתייהו קיימי בתחלה מברך עליו בורא פרי העץ ולבסוף מברך עליו ברכה אחת מעין שלש אלא אי אמרת שלקות לאו במילתייהו קיימי בשלמא בתחלה מברך עליו שהכל נהיה בדברו אלא לבסוף מאי מברך דילמא בורא נפשות רבות וחסרונן על כל מה שברא מתיב רב יצחק בר שמואל [י] ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח יוצא בהן ובקלח שלהן אבל לא כבושין ולא שלוקין ולא מבושלין ואי ס"ד במילתייהו קאי שלוקין אמאי לא שאני התם דבעינן טעם מרור וליכא. אמר ליה רבי ירמיה לרבי זירא רבי יוחנן היכי מברך על זית מליח [כ] כיון דשקילא לגרעיניה

בצר

רש"י

אשמעינן טעמא. פירושא דקרא כמו שפירשנוהו ולמדנו פירושו: ואשמעינן הלכה כרבנן. דהמוציא דאפיק הוא: מאי קמשמע לן. הכל מודים בזו: אף ירקות שנשתנו כו'. ואפילו הכי במילתייהו קיימי ומברכין עלייהו בורא פרי האדמה: שלקות. כל ירק שלוק: דרש רב חסדא. כך: משום רבינו. רב: שלקות אומר בורא פרי האדמה, ורבותינו כו' ומאן נינהו עולא אמר רבי יוחנן שהכל. הרי הדבר במחלוקת: ואני אומר. ליישב דבריהם שאין חלוקין, יש מהן[ג] פרי האדמה ויש מהן שהכל: כל. ירק הנאכל חי שתחלתו ב"פ האדמה, שלקו אפקיה ממלתיה לגריעותא ומברך שהכל, ולקמיה מוקי לה בתומי וכרתי: וכל. ירק שאין דרכו ליאכל חי, שמתחלתו אם אכלו חי שהכל הוא מברך: שלקו. והביאו לדרך אכילתו הוא עיקר פריו ומברך בורא פרי האדמה: דרש רב נחמן. כך: משום רבינו. שמואל: שלקות מברך בורא פרי האדמה, וחברינו כו'. רב נחמן חשוב[ד] ולא קרי לעולא רבותינו: אמר שלקות שהכל, ואני אומר. שהם חלוקין בפלוגתא דרבי מאיר ורבי יוסי, ודברי שמואל ודברי ר' יוחנן בכל מיני ירקות הן וחלוקין זה על זה, שמואל כר"מ דאמר מבושל קאי במלתיה, ור' יוחנן קאי כר' יוסי: יוצאין ברקיק השרוי. במים ידי אכילת מצה של מצוה, וקרינן ביה לחם עוני[ח]: אבל לא במבושל. דתו לאו לחם איקרי: אפילו ר' יוסי מודה. דלענין ברכה במילתיה קאי: אמר רב נחמן קבע עולא לשבשתיה כר' בנימין (א). עולא שאמר משום ר' יוחנן לעיל שהכל למד וקבע שבושו כרבי בנימין עד שנתקעה בלבו, ועכשיו אומר בבית המדרש בשם רבי יוחנן: תהי בה ר' זירא. במחלוקת זו שהוזכרה בבית המדרש וכי מה ענין להזכיר דברי ר' בנימין (ב) אצל דברי רבי חייא בר אבא במחלוקת בית המדרש, הרי אינו כדאי לחלוק עליו: בר מן דין ובר מן דין. לבר משתי ראיות הללו שאמרתי שאין רבי בנימין (ג) כלום אצל רבי חייא יש לנו עוד ראיה שלא אמר רבי יוחנן מימיו שלקות שהכל: וא"ל בורא פרי האדמה. אלמא אע"ג דשלקיה קאי במלתיה: שאכל זית מליח. שהיה מלוח זה כמה ימים, וקי"ל (פסחים עו.) מליח כרותח: אבל לא כבושין. בירקות של מרור היא שנויה בפרק כל שעה (דף לט.) לומר שאין יוצאין בהן שלוקין משום מרור, אלמא לאו במלתייהו קיימי. שלוק הוי נימוח טפי ממבושל: דבעינן טעם מרור וליכא. אבל לענין ברכה שם פרי עליו:

בצר

תוספות

והלכתא המוציא וכו'. ואע"פ דבמוציא כ"ע לא פליגי דאפיק[ט] משמע ובירושלמי[י] מפרש טעמא כדי שלא לערב האותיות כגון העולם מוציא. ואע"ג דלחם מן נמי איכא עירוב שאני התם דקרא כתיב (תהלים קד) מצמיח חציר לבהמה ועשב לעבודת האדם להוציא לחם מן הארץ ועל כן יש לבצוע בשתי ידיו בעשר אצבעות נגד י' תיבות שבמקרא זה: **מדקתני** ירקות דומיא דפת. לא הוי ירקות דומיא דפת שהרי פת איסתני לעליא[י] ויש ירקות שאין משתנות לעליא אלא כלומר מה הפת אין בשול מגרע את הברכה אף הירקות נמי במלתייהו קיימי ולא מגרע להו הבשול: **משכחת** לה בתומי וכרתי. וא"ת והרי נראה לעינים דהבשול משביחן וי"ל דהיינו בשביל הבשר והמלח שבתוכן. ונראין הדברים שכל דבר שהוא כל כך טוב מבושל כמו חי וחי כמו מבושל כמו מיני קטניות[ז] וכן תפוחים יש להן ברכה הראשונה שכל כך שוין מבושלין כמו חיין ומטעם זה מברכינן נמי על היין מבושל בורא פרי הגפן ° שכל כך הוא טוב אחר הבשול כמו קודם לכן. וקרא וסלקא וכרוב וכיוצא בהן שטובין יותר מבושלין מחיין כשהן חיין מברכין עליהם שהכל ומבושלין ב"פ האדמה וכן אותן ערמוניות וחבושים שאין ראוין לאכלן חיין כמו מבושלין בתחלה מברכין עליהן שהכל ומבושלין בורא פרי העץ אך אותן ערמוניות שקורין לומיברד"ש מברך עליהן בורא פרי העץ אפילו בתחלה. וכל דבר המתקלקל בבשולו כגון תומי וכרתי וכיוצא בהן כשהן חיין מברך עליהן בורא פרי האדמה ומבושלים שהכל כך נראה לרבינו יהודה. ומיהו הרב אלפס פסק בשלקות (ד) דאשתני לגריעותא ע"י בשולן אומר בורא פרי האדמה כרב נחמן דאמר שלקות מברכין עליהן בורא פרי האדמה דר' חייא בר אבא קאי נמי כוותיה ובכל שלקות מיירי ר' חייא בר אבא אף באותן דמשתנים לגריעותא מדפליג להו גמרא אהדדי ר' חייא בר אבא ור' בנימין בר יפת. ואגוז מטוגן בדבש מברך עליו בורא פרי העץ דאגוז עיקר: **כל** תלתין יומין מהדר תלמודיה. לאו דוקא כל תלמודו אלא כל מה שהיה לומד בשלשים יום היה חוזר הכל לפניו ביום שלשים ואחד[ח]: **זית** מליח. ומליח כרותח[כ]:

בצר

עין משפט נר מצוה

נה א מיי' פ"ג מהל' ברכות הל' ב סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קסז סעיף ב:

נו ב ג ד מיי' פ"ח מהל' ברכות הל' ג סמג שם טוש"ע או"ח סי' רה סעיף א (ובסימן רב סעיף יב):

נז ה מיי' פ"ו מהל' חמץ ומצה הלכה ו סמג עשין מ טוש"ע או"ח סי' תסא סעיף ד:

נח ו מיי' פ"ז מהלכות חמץ ומצה הלכה יג סמג עשין מא טוש"ע או"ח סי' תעג סעיף ה:

נט ז מיי' פ"א מהל' ברכות הל' ב ופ"ג הל' יב סמג עשין כז טוש"ע או"ח סימן רי סעיף א:

משנת ראשונים

והלכתא המוציא לחם מן הארץ דקיימא לן כרבנן דאמרי דאפיק משמע. משו"ה איצטריכינן למיפסק כרבנן, משום דבמוציא כו"ע לא פליגי. ואפ"ה המוציא עדיף בהא משום דמשמע עבר והווה ועתיד, והחטה ממיני זרעים שיוצאין תדיר, משא"כ בפירות אילן שאין פירותיהן יוצאין אלא מזמן לזמן, ושייך לברוכי עלייהו בורא ולא הבורא דאין צומחין תדיר. ואחר שבפירות האילן תקנו בורא, בפירות האדמה נמי תקנו גם כן בורא דלא לאיפלוגי בפרי.
[הריטב"א]

ויש אומרים דהלכתא אף המוציא קאמרינן, והוא הדין שיכול לברך מוציא. והנכון כפירושא קמא וכן עמא דבר.
[הריטב"א]

זאת אומרת שלקות מברכין עליהן בורא פרי האדמה. מצאתי להרב שמואל בן חסיד ז"ל וז"ל, זאת אומרת לעולם כשיש משנה או ברייתא ואומר עליה זאת אומרת, פירוש דבלאו אותה משנה או ברייתא לא הוה ידעינן ההוא דינא, דאי בלאו ההיא הוה ידעינן הדין דפשיטא הוא, למאי צריך למידק מהברייתא, אלא ודאי דהדין ליכא למשמע אלא מהמשנה או מהברייתא וזולתה לא שמעינן.
[גופי הלכות פרק ז]

לא קאמר זאת אומרת, אלא כשהדבר מבואר קצת במשנה.
[מהר"י קארו, על הליכות עולם]

ועד כאן לא קאמר רבי יוסי התם אלא משום דבעינן טעם מצה וליכא. ותימה הוא זה הלשון שלא מצינו דבעינן טעם מצה אלא לחם עוני, ומפרשים רבני צרפת ז"ל דבעינן טעם מצה עניה וליכא, וזו כיון שהיא מבושלת הויא לה מצה עשירה.
[רבינו יונה דף כז. מדה"ר]

רבי חייא בר אבא כל תלתין יומין מהדר תלמודיה. דרך כלל לראות אם כיון בטוב שמועותיו. **[הריטב"א]**

אבל לא כבושין ולא שלוקין ולא מבושלין. לא זו אף זו קתני דכבוש היינו שנכבש בחומץ ימים רבים ובטל טעם מרור שלו יותר משלוק, ושלוק הוי יותר ממבושל כדאמרינן עוד חמור ששלקו. **[תוספות הרא"ש]**

מסורת הש"ס עם הוספות

א) פסחים מא., ב) עיין תוס' פסחים מא. ד"ה עולא, ג) [עי' פירש"י בעירובין סו. ד"ה תהי], ד) [לעיל לג: וש"נ], ה) [חולין פו: כריתות כז. ע"ש], ו) [נזיר כה:], ז) פסחים לט., ח) דברים טז ג, ט) מג:, י) לעיל לו., כ) פסחים עו ע"א.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה אמר רב נחמן וכו' כרבי בנימין בר יפת עולא וכו' כר' בנימין בר יפת עד שנתקעה: (ב) ד"ה תהי וכו'. רבי בנימין בר יפת אצל: (ג) ד"ה בר מן וכו'. רבי בנימין בר יפת כלום: (ד) תוס' ד"ה משכחת וכו' ה"ר אלפס פסק בשלקות אע"ג דאשתנו לגריעותא על ידי בשולן ג"כ אומר בורא:

גליון הש"ס

גמרא והלכתא המוציא. עי' תורת חיים סנהד' ע' ע"א ד"ה ר"א: תוס' ד"ה משכחת לה וכו'. שכל כך הוא טוב אחר הבישול כמו קודם לכן. עי' מתני' ספ"ב דתרומות וברע"ש שם:

לעזי רש"י

לומיברד"ש. פירוש ערמונים גדולין (ברכות מהר"מ סימן ד'):

הגהות וציונים

א] [ברי"ף ורא"ש ליתא לכל זה] (גליון): ב] פי' סכסוך למודו (גליון): ג] בכת"י יש מהן בורא פרי האדמה: ד] בכת"י חשוב הוה: ה] בדפו"י דמפיק (וכן העתיק הב"י באו"ח סימן קסז, ועיין בע"א בהגר"צ ר): ו] בירושלמי כצ"ל (גליון) כ"ה בדפו"ר ולפנינו הוא ע"פ המהרש"ל (דפו"ר): ז] בתור"פ כמו מיני קטניות בפה"א וכן תפוחים: ח] בתוס' ר"י החסיד ובתוס' הרא"ש איתא היה חוזר ביום שלשים:

זַיִת מָלִיחַ, ועל ידי המליחה הוא דומה למבושל[מ], **וּבֵרֵיךְ עֲלָיו בִּתְחִלָּה** - קודם האכילה ברכה ראשונה, **וְכן בַּסּוֹף** האכילה ברכה אחרונה[מא]. מבארת הגמרא את ההוכחה, **אִי אָמְרַת בִּשְׁלָמָא** - המעשה מובן אם תאמר שרבי יוחנן סובר **שֶׁשְּׁלָקוֹת בְּמִילְּתַיְיהוּ קָיְימִי** - עומדים עדיין בשמם הראשון כמו שהיו לפני הבישול, והברכה על זית מליח אינה שונה מהברכה על זית חי שאינו מליח, אם כן **בַּתְּחִלָּה** - קודם האכילה **מְבָרֵךְ עָלָיו 'בּוֹרֵא פְּרִי הָעֵץ', וּלְבַסּוֹף** - לאחר האכילה **מְבָרֵךְ עָלָיו בְּרָכָה אַחַת מֵעֵין שָׁלֹשׁ**, שהזית הוא משבעת המינים, וזו היא ברכה אחרונה על פרי משבעת המינים. וברכות אלו בירך רבי יוחנן על הזית המליח[מב]. **אֶלָּא אִי אָמְרַת** - אלא אם תאמר שרבי יוחנן סובר **שֶׁשְּׁלָקוֹת לָאו בְּמִילְּתַיְיהוּ קָיְימִי** - אינם עומדים עוד בשמם הראשון, שנשתנה שמם על ידי הבישול, אם כן, **בִּשְׁלָמָא** - מובן הדבר **שֶׁבַּתְּחִלָּה מְבָרֵךְ עָלָיו** - על הזית המליח ברכה ראשונה **'שֶׁהַכֹּל נִהְיָה בִּדְבָרוֹ'**, כפי שמברכים על שאר מאכלים, שזו הברכה שצריך לברך על שלקות אם נאמר שנשתנה שמו בבישול, **אֶלָּא לְבַסּוֹף מַאי מְבָרֵךְ** - איזו ברכה הוא מברך, הלא לאחר שנשתנה שמו על ידי הבישול אין לו עוד את מעלת שבעת המינים כמו שיש בזית חי, ואין מברך אחריו כלום[מג]. וכיון שרבי יוחנן בירך אחריו ברכה אחרונה, מוכח שהוא סובר שהשלקות קיימים עדיין בשמם הראשון, וברכתם לא משתנית, ומברך עליהם כפי שמברך בעודם חיים[מד].

הגמרא דוחה את ההוכחה:

דִּילְמָא - שמא הברכה שבירך רבי יוחנן לאחר אכילת הזית המליח היתה ברכת **'בּוֹרֵא נְפָשׁוֹת רַבּוֹת וְחֶסְרוֹנָן עַל כָּל מַה שֶּׁבָּרָא'**. כלומר, שמא רבי יוחנן סובר שעל דבר שאיבד את עיקר ברכתו יש לברך אחריו 'בורא נפשות'[מה], ולכך אף ששלקות אינם קיימים בשמם הראשון, מברכים עליהם, ורבי יוחנן בירך על הזית מליח בתחילה 'שהכל נהיה בדברו', ולאחריו בירך 'בורא נפשות'[מו].

הגמרא מקשה על שיטת הסוברים שהברכה על שלקות 'בורא פרי האדמה', ממשנה העוסקת במצות אכילת מרור בפסח:

מֵתִיב [-הקשה] **רַב יִצְחָק בַּר שְׁמוּאֵל**, שנינו במשנה[מז] (פסחים לט.) לגבי מצות אכילת מרור, **הַיְּרָקוֹת שֶׁאָדָם יוֹצֵא בָּהֶן יְדֵי חוֹבָתוֹ** באכילת מרור **בַּפֶּסַח**[מח], כיצד יאכלם ויצא ידי חובתו, **יוֹצֵא בָּהֶן** - באכילת עלי הירקות, **וְכן בַּקֶּלַח** [-גבעול אמצעי] **שֶׁלָּהֶן, אֲבָל לֹא** יוצא בהם כאשר הם **כְּבוּשִׁין** בחומץ[מט] **וְכן לֹא** כאשר הם **שְׁלוּקִין** [-מבושלים בישול רב[נ]] **וְכן לֹא** כאשר הם **מְבוּשָּׁלִין** [בישול רגיל]. **וְאִי סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - ואם עולה על דעתך לומר שהשלקות **בְּמִילְּתַיְיהוּ קָאֵי** - עדיין קיימים בשמם הראשון כפי שהיו בעודם חיים, ולא נשתנה שמם בבישול, אם כן בירקות **שְׁלוּקִין, אַמַּאי** [-מדוע] **לֹא** יוצא בהם ידי חובת אכילת מרור, הלא עדיין שם מרור עליהם. אלא מוכח מדברי המשנה, שירקות שלוקים אינם קיימים עוד בשמם הראשון מפני שנשתנו בבישול, ולכן אין יוצאים בהם ידי חובת אכילת מרור. ויש ללמוד מכך אף לענין ברכה, שהשלקות נשתנו בבישול ואינם נקראים עוד 'פרי', ואין מברך עליהם 'בורא פרי האדמה' אלא 'שהכל נהיה בדברו'.

מתרצת הגמרא, **שָׁאנֵי הָתָם** - שונה הדין שם בענין מצות אכילת מרור, משום **דְּבָעֵינַן** - שאנו צריכים שיהיה בירק **טַעַם** של **מָרוֹר**, **וּ**בירקות שלוקין **לֵיכָּא** - אין טעם מרור, ולכן אינו יוצא בהם ידי חובת אכילת מרור[נא]. אך לענין ברכה עדיין הוא נקרא 'פרי', ומברך עליו 'בורא פרי האדמה'.

הגמרא שבה למעשה שהיה, שרבי יוחנן אכל זית מליח ובירך עליו תחילה וסוף:

שואלת הגמרא, **אָמַר לֵיהּ** [-לו] **רַבִּי יִרְמְיָה לְרַבִּי זֵירָא, רַבִּי יוֹחָנָן הֵיכִי מְבָרֵךְ** [-כיצד בירך] **עַל זַיִת מָלִיחַ** ברכה אחרונה, הלא הגרעין של הזית אינו ראוי לאכילה, **וְכֵיוָן דִּשְׁקִילָא לְגַרְעִינֵיהּ** - שניטל הגרעין מן הזית, ואכל רבי יוחנן את הזית ללא גרעין,

---

מ. **שכך** מבואר בגמרא (פסחים עו.), שמאכל שנמלח דומה בטבעו למאכל רותח, בכך שהוא פולט טעם ובולע טעם ממאכל אחר. רש"י (ד"ה שאכל) ותוספות (ד"ה זית). וכיון שרבי בנימין בר יפת סובר שבכל שינוי שנשתנה הירק יש לברך עליו 'שהכל', לכך לדעתו אף בנמלח שנשתנה טעמו יש לברך 'שהכל'. ולכן הגמרא מביאה הוכחה ממליח לירק מבושל. נודע ביהודה (שו"ת, מהדו"ת יו"ד סי' מג).

כתב רש"י (שם), שמדובר בזית שנמלח כמה ימים.

מא. **ואין** ידוע מה הן הברכות שבירך, ועל כך דנה הגמרא.

מב. **כדברי** חכמים במשנה (לקמן מד.).

מג. **רבי** זירא שהביא הוכחה זו, היה סבור כרב יצחק בר אבדימי (לקמן מד:) שאומר שאין מברך לבסוף ברכת 'בורא נפשות' אלא בביצים ומיני בשר, ואילו בשאר מאכלים אינו מברך לאחריו כלום, ולכן בשלקות אם נשתנו ומברך עליהם בתחילה 'שהכל', לבסוף אינו מברך כלום. צל"ח (ד"ה אלא).

מד. **ורבי** חייא בר אבא שסיפר שרבי יוחנן בירך תחילה וסוף, זה הדבר שבא להשמיענו, ששלקות עדיין נשארו בברכתם הראשונה, ויש לברך אחרי הזית המליח ברכת מעין שלוש.

[יש להעיר, הלא מעשה זה הוא בשם רבי חייא בר אבא, וכיצד אפשר להוכיח מדבריו לסתור את רבי בנימין בר יפת, הלא הוא אכן חולק עליו בדעת רבי יוחנן. ויש שכתבו, שבשמועה מפי הרב יש חשש טעות שלא שמע כהוגן וכדומה, אבל כאן רבי חייא בר אבא מספר על מעשה שראה בעיניו, ואין לחשוש לטעות. ועוד, שרבי חייא לא העיד איזו ברכה רבי יוחנן בירך, אלא העיד בכלליות שבירך ברכה, ובזה ודאי שאין לחשוש לטעות].

מה. **דחיית** הגמרא היא לפי שיטת שאר האמוראים (לקמן מד:) החולקים על רב יצחק בר אבדימי, וסוברים שלא רק על ביצים ובשר מברך לבסוף 'בורא נפשות', אלא גם על שאר מאכלים. צל"ח (ד"ה אלא). וביאר, שלכך הוצרך רבי חייא בר אבא לספר שרבי יוחנן בירך תחילה וסוף, כדי להשמיענו שאין הלכה כרב יצחק בר אבדימי. וראה בפני יהושע (ד"ה א') ביאור נוסף, מדוע הגמרא היתה סבורה בתחילה שאין לברך כלל ברכה אחרונה על שלקות, ובמסקנא כתבה שיש לברך בורא נפשות.

מו. **לסיכום** סוגיית שלקות ראה טבלה.

מז. **רש"י** (ד"ה אבל) פירש שהיא שנויה בפסחים. ולפנינו במשנה שם סדר הדברים שונה.

מח. **המשנה** שם פירטה באלו ירקות יוצאים ידי חובה.

מט. **רש"י** (פסחים לט. ד"ה כבושין).

נ. 'שלוק' הוא שנימוח בבישולו יותר מ'מבושל', על ידי שמתבשל בישול מרובה. רש"י (ד"ה אבל) ותוספות (פסחים לט: ד"ה לא). וראה בהערה לעיל, שיש אומרים ששלוק הוא בישול מועט.

נא. **וגם** רבי מאיר [לעיל בגמרא] שסובר שיוצא במצה מבושלת, מפני שאין הטעם בטל על ידי הבישול, במרור הוא מודה שהטעם בטל על ידי הבישול. רשב"א (ד"ה לא).

בְּצַר לֵיהּ שִׁיעוּרָא - נפחת ממנו משיעור אכילה המחייב ברכה אחרונה, שהוא בכזית[א], ואם כן היה רבי יוחנן פטור מלברך אחריו[ב].

מתרצת הגמרא, **אֲמַר לֵיהּ** - השיב לו רבי זירא לרבי ירמיה, **מִי סָבְרַת** - וכי סובר אתה ששיעור **כַּזַּיִת גָּדוֹל בָּעֵינַן** [-אנו צריכים] כדי לחייב ברכה אחרונה, אין הדבר כן, אלא שיעור **כַּזַּיִת בֵּינוֹנִי בָּעֵינַן** [-אנו צריכים] לזה, **(וְהָא אִיכָּא[ג]) וְהַהוּא דְּאַיְיתוּ לְקַמֵּיהּ דְּרַבִּי יוֹחָנָן** - ואותו זית מליח שהביאו לפני רבי יוחנן, **זַיִת גָּדוֹל הֲוָה** [-היה], **דְּאַף עַל גַּב דְּשַׁקְלוּהַ לְגַרְעִינוּתֵיהּ, פַּשׁ לֵיהּ שִׁיעוּרָא** - שאף על גב שנטלו את גרעינו, עדיין נותר בו שיעור זית בינוני, וחייב בברכה אחרונה, ולכן בירך רבי יוחנן אחריו[ד].

הגמרא מוכיחה ששיעור אכילה הוא כזית בינוני:

דִּתְנַן - ששנינו במשנה (כלים פי"ז מ"ח), **זַיִת שֶׁאָמְרוּ** שיש לשער בו שיעור אכילה בכל מקום[ה], **לֹא קָטָן, וְלֹא גָּדוֹל, אֶלָּא בֵּינוֹנִי**, וְהזית הבינוני **זֶהוּ** הנקרא **'אָגוּרִי'. וְאָמַר** על כך **רַבִּי אֲבָהוּ, לֹא 'אָגוּרִי' שְׁמוֹ** של הזית הבינוני, **אֶלָּא 'אַבְרוּטִי'[ו] שְׁמוֹ, וְאָמְרִי לָהּ** [-ויש אומרים] **'סַמְרוּסִי' שְׁמוֹ, וְלָמָּה נִקְרָא שְׁמוֹ 'אָגוּרִי', מִשּׁוּם שֶׁשַּׁמְנוֹ** [-השמן שבו] **אָגוּר** [-מכונס] **בְּתוֹכוֹ** ומוכן לצאת ממנו, כמשקה הענבים, ואינו בלוע בו כמשקה תפוחים ותותים[ז].

★

הגמרא שבה לדון מהי הברכה על שלקות:

מבררת הגמרא, מה שנחלקו האמוראים (לעיל לח:) האם ברכת השלקות היא 'בורא פרי האדמה' או 'שהכל נהיה בדברו', **נֵימָא כְּתַנָּאֵי** - האם נאמר שנחלקו בו כבר תנאים, כפי שיש ללמוד מהמעשה להלן[ח].

דְּהַנְהוּ תְּרֵי תַּלְמִידֵי דַּהֲווּ יָתְבֵי קַמֵּיהּ דְּבַר קַפָּרָא - שהיה מעשה בשני תלמידים שהיו יושבים לפני בר קפרא. **הֵבִיאוּ לְפָנָיו** של בר קפרא לאכול **כְּרוּב** שלוק, **וְדוֹרְמַסְקִין** [-מין עשב] שלוק[ט] **וּפַרְגִּיּוֹת** [-בשר עוף ששמו 'קורא'][י]. **נָתַן בַּר קַפָּרָא רְשׁוּת לְאֶחָד מֵהֶן** [-משני התלמידים] **לְבָרֵךְ** ברכה ראשונה על מאכלים אלו, ולהוציא את שאר המסובים ידי חובת הברכה[יא]. **קָפַץ**[יב] [-מיהר] התלמיד **וּבֵרַךְ עַל הַפַּרְגִּיּוֹת** 'שהכל נהיה בדברו'. **לִגְלֵג עָלָיו חֲבֵירוֹ** - התלמיד השני. **כָּעַס בַּר קַפָּרָא וְאָמַר, לֹא עַל הַתלמיד הַמְבָרֵךְ אֲנִי כּוֹעֵס, אֶלָּא עַל הַתלמיד הַמְלַגְלֵג אֲנִי כּוֹעֵס.** פירש בר קפרא את כעסו על המלגלג

א. **משום** שחיוב ברכה אחרונה נלמד מהכתוב (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך', ומלשון 'ואכלת' יש ללמוד שאינו חייב אלא בכזית, שאין 'אכילה' אלא בכזית. רש"י (ד"ה נלר). ואף שחיוב הברכה כאן הוא ודאי מדרבנן [שהרי יש הסוברים שברכת מעין שלש על הפירות היא מדרבנן, כמבואר ברמב"ם (ברכות פ"ח הי"ב) וסמ"ג (עשין כז), ואף לסוברים שהיא מהתורה, אך מהתורה החיוב הוא רק בכדי שביעה ולא בכזית], מכל מקום סמכו חכמים את תקנתם בברכה על הפירות, על לשון התורה לגבי חיוב ברכת המזון באכילת פת, שבו נאמר לשון 'אכילה' שהיא בכזית. משנה ברורה (סי' רי סק"ד ושער הציון שם ס"ק יז).

כתבו התוספות (ד"ה נלר), ששיעור כזית הוא רק בברכה אחרונה, אבל בברכה ראשונה חייב אפילו אם אוכל כל שהוא, משום שאסור לאדם להנות מהעולם הזה בלא ברכה, כמבואר לעיל (לה.) [וקושיית הגמרא היא רק על ברכה אחרונה שבירך רבי יוחנן]. וכן כתב רש"י (סוכה כו: ד"ה נטלו).

ובשתיה, אינו חייב בברכה אחרונה [ברכה מעין שלש] אלא אם שתה שיעור מלוא לוגמיו. תוספות (שם) [ושיעור זה היינו שכשיסלק המשקה שבפיו לצד אחד יהיה נראה כמלא, וזהו רוב רביעית. רש"ש (בתוס' שם)]. אך באמרי נועם (בתוס' שם) כתב שיש טעות סופר בדברי תוספות, וכוונת התוספות היא, שיש להסתפק בארבעה צדדים מהו השיעור המחייב בברכה אחרונה במשקים: א. כזית. ב. כביצה. ג. מלוא לוגמיו. ד. רביעית. ועל כן יש לשתות פחות מכזית או יותר מרביעית, כדי לא להכנס לספק חיוב ברכה אחרונה [וכן כתב הרא"ש (פ"ז סי' כד)].

ולגבי ברכת 'בורא נפשות', לדעת ר"י (הו"ד בתוס' ד"ה נלר) מברך אפילו בפחות מכשיעור, משום שברכה זו אינה חשובה ולכן אינה צריכה שיעור [כלומר, כיון שאינה ברכה פרטית על הפרי או המזון, אלא שבח כללי, אפשר לאומרה גם באכל פחות מכשיעור. אחרונים]. אולם התוספות חולקים עליו, וכתבו שברכת 'בורא נפשות' נתקנה כנגד ברכת מעין שלש על היין ['על הגפן'], וכשם שברכה מעין שלש צריכה שיעור, כך 'בורא נפשות' צריכה שיעור. והרא"ש (סי' טז) הסתפק בדבר זה, וביאר את צדדי הספק, שברכה מעין שלש היא מן התורה מהפסוק (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת', ולכן צריך שיאכל שיעור אכילה, אך 'בורא נפשות' חיובה מדרבנן, ולכן יתכן לומר שאינה צריכה שיעור. או שנאמר שתיקנו חכמים ברכת 'בורא נפשות' כעין ברכת מעין שלש שחיובה מהתורה, וצריכה שיעור [כסברת התוספות לעיל]. והוסיף הרא"ש, שאם 'בורא נפשות' אינה צריכה שיעור, קושיית הגמרא כיצד בירך רבי יוחנן ברכה אחרונה על הזית, היא רק לרבי חייא בר אבא (בגמרא לעיל) שזית מליח ברכתו מעין שלש כברכת זית חי, אך לדעות שבזית מליח נשתנית הברכה, והברכה שאחריו היא 'בורא נפשות', אין להקשות כיצד בירך רבי יוחנן ברכה אחרונה, שהרי 'בורא נפשות' אינה צריכה שיעור.

ב. **וכיון** שהוא פטור מברכה אסור לו לברך, שזו ברכה לבטלה, כמבואר לעיל (לג.).

ג. **יש** למחוק תיבות אלו. הגהות וציונים.

ד. **הירושלמי** (פ"ו ה"א) תירץ את קושיית הגמרא באופן אחר, שעל 'בריה' [כלומר דבר שלם כברייתו, כגון ענב או גרגר רימון] יש לברך אחריו אף אם אין בו שיעור כזית. וכיון שהזית שאכל רבי יוחנן הוא 'בריה', לכן הוא בירך אחריו אף שלא היה בו כשיעור. התוספות (ד"ה נלר) מביאים את דברי הירושלמי, וכתבו על כך, שמכך שסוגייתנו לא תירצה כן, משמע שהיא חולקת על הירושלמי, וסוברת שאף לאחר אכילת 'בריה' אין לברך ברכה אחרונה אלא אם יש בו שיעור כזית. ואם כן, אין הלכה כדברי הירושלמי, משום שכאשר נחלקו הבבלי והירושלמי יש לפסוק כהבבלי [טעם הדבר, משום שתלמוד ירושלמי קדם לתלמוד בבלי, וחכמי בבל ידעו את דברי הירושלמי ובכל זאת חלקו, שידעו שאין הלכה כמותו בדבר זה. רי"ף (עירובין קד.)]. בדרך אחרת כתבו התוספות, שהבבלי מודה לירושלמי שיש לברך לאחר אכילת 'בריה' אף בפחות מכשיעור, ומה שלא תירצה הגמרא כן, משום שסברה שהמעשה היה בזית שניטל הגרעין ממנו ונמלח, ושוב אינו כברייתו ואין לו דין 'בריה'. ואילו הירושלמי סבר שהמעשה היה בזית כמות שהוא, ויש לו דין 'בריה'. והראשונים כתבו דרכים נוספות בענין זה, ראה ילקוט ביאורים.

ה. **רש"י** (ד"ה כזית). אולם הרמב"ם (פירוש המשניות כלים שם) פירש אף לענין טומאה, שמת ונבילה מטמאים בכזית.

ו. **בירושלמי** (ביכורים פ"א ה"ג) מצינו שכתוב 'אווריסי', והפני משה (שם ד"ה זהו) פירש, שהוא שם מקום שגדלים בו זיתים מובחרים.

ז. **רש"י** (ד"ה אגור). ולפי פירושו, מה שאמרו 'זית בינוני' זו דרגה בבישולו של הזית באילן, שנתבשל עד שנעשה שמנו אגור בתוכו. אבל בירושלמי (ביכורים פ"א ה"ג) מפרש שהוא מין זית, ומין זה שונה בטבעו משאר מיני הזית, שטבע הזית שכאשר יורדים גשמים הוא פולט מן השמן, ואילו מין זה אוגר את השמן ואינו פולטו. תפארת ישראל (כלים פי"ז מ"ח יכין אות נו).

יש להקשות, מדוע הביאה הגמרא את דברי רבי אבהו, הלא די היה להביא את דברי המשנה, ששיעור כזית הוא בזית בינוני. ויש לבאר, שהגמרא הביאה את דברי רבי אבהו כדי לפרש את הטעם מנין שיש לשער שיעור כזית בזית בינוני הנקרא 'אגורי', שהמקור בתורה ששיעור אכילה בכזית מהכתוב (דברים ח ח) 'ארץ זית שמן' (להלן מא:), ואין אנו יודעים איזה ממיני הזית נקרא 'זית שמן', ורבי אבהו פירש את השם 'אגורי' ששמנו אגור בתוכו, ומסתבר לומר שזית ששמנו אגור בתוכו הוא הנקרא 'זית שמן', ובו אמרה התורה שיש לשער שיעור אכילה. הר צבי (ד"ה וההוא).

ח. **כשהגמרא** מקשה 'נימא כתנאי', כוונת הקושיא, כיון שנחלקו בכך תנאים, מדוע האמורא אמר את דינו בסתם, הלא היה לו לומר הלכה כפלוני. ספר הכריתות (לשון לימודים ש"ג אות לו) והליכות עולם (שער ג).

יש להקשות על הלשון 'נימא כתנאי', הרי הגמרא מביאה על כך מחלוקת בין תלמידי בר קפרא, והם אינם תנאים. ואכן יש שלא גרסו 'נימא כתנאי'. דקדוקי סופרים (אות ל). אמנם ראה בתולדות תנאים ואמוראים (עמ' 291) שביאר בסוגייתנו, שאף החכמים בדור שאחרי רבי קרויים תנאים, כפי שמצאנו שרבי חייא ורב נקראו תנאים (ב"מ ה. ערובין נ:). וכעין זה כתב בספר הכריתות (לשון לימודים ש"ג אות קסז), וראה שם מה שביאר בזה.

ט. **רש"י** (ד"ה דורמסקין, בפירוש הראשון). ומביא רש"י (שם) פירוש נוסף, שהוא פרונ"ש [שזיפים. על פי רש"י (יומא פא. ד"ה שזפין)]. והקשה על פירוש זה מהמשך הגמרא, כפי שיבואר להלן. והתוספות (ד"ה דורמסקין) פירשו, שהוא מין כרוב.

בגמרא להלן מבואר שהכרוב והדורמסקין היו שלוקים [וראה לעיל (לח:) שאין דרך לאכול כרוב חי אלא שלוק].

י. **ע"פ** רש"י (ד"ה פרגיות, שמואל א' כו כ). ובבבא מציעא (כד: ד"ה פרגיות) פירש, גוזלות.

יא. **[כך** מבואר בראשונים, שענין נתינת הרשות היא להוציא את המסובים].

כתב רש"י (ד"ה זקנה), שמאכלים אלו אין הפת פוטרת אותם מברכה, וצריך לברך עליהם אף בתוך הסעודה, משום שאינם באים ללפת את הפת. וכפי שמבואר בגמרא (להלן מא:), שדברים הבאים שלא מחמת הסעודה יש לברך עליהם אף בתוך הסעודה. והקשה הפני יהושע (בתוס' ד"ה נתן) על דברי רש"י, מנין שהמעשה היה בתוך סעודת פת. ותירץ, שהיה קשה לרש"י כיצד מוציא האחד את חבירו, הלא אין להוציא זה את זה אלא כאשר הם מצטרפים בסעודה יחד [ראה תוספות (ד"ה נתן)], ובאכילת דברים אלו אינם מצטרפים ואין האחד מוציא את חבירו. ולכן פירש, שהמעשה היה בתוך סעודת פת, ומתוך שהם מצטרפים לענין אכילת הפת מצטרפים אף לענין שאר הדברים שאוכלים בתוכה. וכיון שמדובר בתוך סעודת פת, הוצרך רש"י לומר שדברים אלו מברכים עליהם ברכה ראשונה אף בתוך הסעודה.

בתוספות (לקמן מה. ד"ה אם) מבואר, שבר קפרא עצמו לא אכל עם התלמידים. אך הפני יהושע (ד"ה נתן) הבין שבר קפרא אכל עמם, וכתב שבר קפרא לא בירך בעצמו, משום שסבר שגדול העונה אמן יותר מן המברך. ויש בענין זה מחלוקת בגמרא (לקמן נג:), האם מברך עדיף או העונה אמן.

יב. **כלומר**, לא המתין לשמוע מבר קפרא על מה יברך, אלא קפץ ובירך. שלמה משנתו (ד"ה קפץ). והצל"ח (ד"ה קפץ) ביאר, שהתלמיד קפץ ובירך כדי להראות שהקדים לברך על הפרגיות רק משום שהם חביבים עליו, כמבואר בגמרא בסמוך.

בצר ליה שיעורא אמר ליה מי סברת כזית גדול בעינן כזית בינוני בעינן (והא איכא[א]) וההוא דאייתו לקמיה דרבי יוחנן זית גדול הוה דאע"ג דשקלוה לגרעינותיה פש ליה שיעורא [א] דתנן [א] זית שאמרו לא קטן ולא גדול אלא בינוני וזהו אגורי ואמר רבי אבהו לא אגורי שמו אלא אברוטי שמו ואמרי לה סמרוסי שמו ולמה נקרא שמו אגורי ששמנו אגור בתוכו. נימא כתנאי[ב] דהנהו תרי תלמידי דהוו יתבי קמיה דבר קפרא הביאו לפניו[ג] כרוב ודורמסקין ופרגיות נתן בר קפרא רשות לאחד מהן לברך[ב] קפץ ובירך על הפרגיות לגלג עליו חבירו כעס בר קפרא אמר לא על המברך אני כועס אלא על המלגלג אני כועס אם חבירך דומה כמי שלא טעם טעם בשר מעולם אתה על מה לגלגת עליו חזר ואמר לא על המלגלג אני כועס אלא על המברך אני כועס ואמר אם חכמה אין כאן זקנה אין כאן תנא ושניהם לא הוציאו שנתן מאי לאו בהא קא מיפלגי דמברך סבר שלקות ופרגיות שהכל נהיה בדברו הלכך חביב עדיף ומלגלג סבר שלקות בורא פרי האדמה פרגיות שהכל נהיה בדברו [ב] הלכך פירא עדיף לא דכ"ע שלקות ופרגיות שהכל נהיה בדברו והכא בהאי סברא קא מיפלגי מר סבר חביב עדיף ומר סבר כרוב עדיף דזיין. אמר ר' זירא כי הוינן בי רב הונא אמר לן הני גרגלידי דלפתא פרמינהו פרימא רבא בפה"א פרימא זוטא שהכל נהיה בדברו וכי אתאן לבי רב יהודה אמר לן [ג] אידי ואידי בפה"א והאי דפרמינהו טפי כי היכי דנמתיק טעמיה. אמר רב אשי כי הוינן בי רב כהנא אמר לן תבשילא דסלקא דלא מפשו בה קמחא בורא פרי האדמה דלפתא דמפשו בה קמחא טפי בורא מיני מזונות והדר אמר [ד] אידי ואידי בורא פרי האדמה והאי דשדי בה קמחא טפי לדבוקי בעלמא עבדי לה. אמר רב חסדא [ג] תבשיל של תרדין יפה ללב וטוב לעינים וכ"ש לבני מעים אמר אביי והוא דיתיב אבי תפי ועביד [ד] תוך תוך. אמר רב פפא פשיטא לי [ה] מיא דסלקא כסלקא ומיא דלפתא כלפתא ומיא דכולהו שלקי ככולהו שלקי בעי רב פפא מיא דשיבתא מאי למתוקי טעמא עבדי או לעבורי זוהמא עבדי לה ת"ש [ה] [ו] השבת משנתנה טעם בקדירה אין בה משום תרומה ואינה מטמאה טומאת אוכלים שמע מינה למתוקי טעמא עבדי לה שמע מינה. אמר רב חייא בר אשי פת צנומה בקערה מברכין עליה המוציא ופליגא דר' חייא דאמר ר' חייא צריך שתכלה ברכה עם הפת מתקיף לה רבא מאי שנא צנומה דלא משום דכי כליא ברכה אפרוסה קא כליא על הפת נמי כי קא גמרה אפרוסה גמרה אלא

רש"י

בצר ליה שיעורא. וגבי ברכת פירות הארץ אכילה כתיבה ואכילה בכזית: כזית שאמרו. לענין שיעור כל אכילות[ד]: אגור בתוכו. מזומן לצאת ממנו, שאינו נבלע בפרי כמשקה תפוחים ותותים אלא אגור כמשקה ענבים: דורמסקין. אף הן שלקות מעשב שקורין אקדלשי"ט בלע"ז, כך ראיתי בפירוש בבא קמא של רבינו יצחק ברבי יהודה, אבל כאן פירש פרונ"ש וכן שמעתי אני כאן ובבבא קמא (פ"י דף קטז:) פרונ"ש, ואי אפשר להעמידה, דא"כ [ס] הרי ברכתו ב"פ העץ[ה] והיאך קדם ובירך על הפרגיות שברכתן שהכל ואינם כדברי' חשובים כדמפרש ואזיל: [ו] שלא טעם טעם בשר. ונעשה הבשר חביב עליו: פרגיות. בשר עוף שקורין פרדרי"ש: זקנה אין כאן. הלא זקן אני והיה לו לשאלני על איזה מהן יברך לפטור את שאר המינין. ודברים הללו אינן באין ללפת את הפת אלא שלא מחמת הסעודה הן באין, ואמרינן לקמן (דף מא:) דטעונין ברכה לפניהם ואין הפת פוטרתן: דמברך סבר שלקות. דכרוב ודורמסקין שהכל ברכתן כפרגיות, דעל דבר שאין גדולו מן הארץ כגון בשר ביצים ודגים תנא במתניתין [י] שהכל, וכיון דברכותיהם שוות חביב עדיף[ו]: ומלגלג סבר שלקות בורא פרי האדמה. שהיא ברכה חשובה לעצמה לדברים חשובים, והיה לו להקדימו[ז]: כרוב עדיף דזיין. דתניא לקמן (דף מד:) כרוב למזון ותרדין לרפואה: גרגלידי דלפתא. ראשי לפתות: פרמינהו. מנוש"יר בלע"ז, לשון קניבת ירק[ח]: פרימא זוטא. גריעותא היא, ובשאכלו חי קאי: אבי תפי. [ח] על מקום שפיתת הקדירה: ועביד תוך תוך. כלומר ששלוק ונמחה מאד, וקול רתיחתו נשמעת [ס] כקול תוך תוך: מיא דסלקא. תבשיל של תרדין: כסלקא. לענין ברכה: דשיבתא. ירק שנותנין מעט בקדרה למתק בעלמא ולא לאכלו, אני"ט בלע"ז: למתוקי טעמא עביד. ומברכין על מימי תבשילו ב"פ האדמה: השבת אין בה. בגד שלה משנתנוה בקדרה והוציאוה אין בה שוב משום איסור תרומה דהוה ליה כעץ בעלמא, מדקתני משנתנה טעם ש"מ לטעמא עבידא: פת צנומה. יבשה שנתנה בקערה לשרות, וכן לנומות דקות[ט]: צריך שתכלה. ברכת המוציא עם פריסת הפרוסה מן הפת, והאי פרוס ועומד הוא: אפרוסה (כליא[ט]). כיון דאמרת עם פריסת הפרוסה תכלה מאי חשיבותא ומאי אהניתא: אלא

תוספות

בצר ליה שיעורא. היינו דוקא בברכה שלאחריו דבעינן שיעור אבל בברכה שלפניו אפילו פחות מכשיעור דאסור ליהנות בעולם הזה בלא ברכה[י] בין לענין אכילה בין לענין שתיה אבל בברכה שלאחריו בעינן שיעור מלא לוגמיו על כן יש ליזהר לשתות מכוס של ברכה [ס] מלא לוגמיו כדי שיברך לאחריו מעין ג' ברכות [ס] והר"י היה אומר בורא נפשות כיון דלאו ברכה חשובה היא אפי' בבציר משיעורא מברכינן בורא נפשות רבות ולא נראה דכיון דבורא נפשות תקנוה כנגד על הגפן כי היכי דעל הגפן בעי שיעורא בורא נפשות רבות נמי בעי שיעורא ובירושלמי[כ] ר' יוחנן היכי בריך אזית הא לא הוי שיעורא וקאמר משום בריה דאפילו לא אכל אלא פרידה אחת של ענב או פרידה אחת של רמון בעי ברוכי משום דבריה מברכין אפילו פחות מכזית וחולק על גמרא דידן כדמשמע הכא א"כ אין הלכה כמותו של ירושלמי (א) וה"ר יוסי היה מפרש שהירושלמי אינו חולק על הגמרא שלנו דהכא מיירי שהוסרו הגרעינים[ל] ונמלא אם כן לא היה כברייתו אבל אם אכלו שלם אפי' אם היה פרידה אחת של רמון מברך עליו תחלה וסוף וגמרא ירושל' היה סבור שהזית היה שלם ולכך הוצרך[מ] לתרץ באותו ענין דאכל פרידה דבריה[נ] ואינן חולקים יחד ועוד יש בירושלמי[ס] היכא דבריך אתורמוסא למיכליה ונפל מידיה ושקל אחרינא בעי ברוכי זמנא אחריתי ופריך מאי שנא מאמת המים פירוש דמברך לשתות והני אזלי והני אחריני נינהו וא"צ לברך פעם אחרת ומשני הכא הוה דעתו מתחלה לזה שהיה יודע שילכו להן אבל בתורמוסא לא ידע שיפלו מידו ויאמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד משום דהוה ברכה לבטלה וכן נכון לומר על כל ברכה לבטלה בשכמל"ו[ל]:

דורמסקין. פירש"י פרונ"ש. ולא נראה דבסמוך משמע דמברכין עליהן בורא פרי האדמה וא"כ בורא פרי העץ בעי ברוכי ונראה שהוא מין כרוב:

נתן בר קפרא רשות לאחד מהן לברך. ונראה דמיירי בברכה שלפניו דאי בשל אחריו הא אמרינן (חולין קו.) דאין מזמנין על הפירות [ס] ומיירי בהסבו ואנו אין לנו שום הסבה אלא על הפת ולכך צריך לברך כל אחד על כל דבר הן בפירות הן ביין:

חביב עדיף. וכן הלכה אם יש לו שני מיני פירות לפניו חביב עדיף ובורא פרי האדמה עדיפא משהכל נהיה בדברו דמבוררת טפי וחשובה לעצמה מקרית ויברך על אותו המין שייך בו פרי האדמה אף על פי שאותו המין שיש לברך עליו שהכל חביב עליו ואם לפניו פירות שהברכות שוות ואחד מהן הוא מז' המינין יברך תחלה על אותו של ז' המינין לדעליפי[מ]:

מיא דסלקא כסלקא. מברכין עליה בורא פרי האדמה אף על פי שאין בה אלא מים וטעם הירקות מברך עליהן כאשר יברך על הירקות אע"ג דאמרינן לעיל[ס] דמי פירות זיעה בעלמא הוא יש לחלק:

פת צנומה בקערה מברכין עליה המוציא לחם מן הארץ ופליגא דר' חייא. וא"ת היכי מיירי אם יש שלמה לפניו הא אמרינן בסמוך דכ"ע שלמה עדיף[מ] ואי ליכא אלא צנומה היכי פליג עלה ר' חייא הא מסקינן לעיל (דף לז:) פרורין אף על פי שאין בהן כזית מברכין עליהן המוציא הואיל ואית בהו תוריתא דנהמא וי"ל כגון דאיכא שלמה לפניו ובלע[נ] מן הצנומה רב חייא בר אשי סבר דהוי כמו שלמה מאחר שהיא חביבה [מברך עליה] ור' חייא ס"ל צריך שתכלה ברכה עם הפת ואם כן בעינן שתכלה הברכה עם בליעת הפת וכיון שבלועה קודם לכן שלמה עדיף אבל אי ליכא שלמה מודה שיברך על הפרורים [ס] המוציא לחם מן הארץ:

והלכתא

מסורת הש"ס עם הוספות

א) כלים פי"ז משנה ח, ב) עיין תוס' לקמן מה. ד"ה אם, ג) עירובין דף כט., ד) [פסחים דף עד.], ה) עוקצין פ"ג נדה נא:, ו) [לקמן דף מ:], ז) עיין לקמן דף מא., ח) שבת קיד:, ט) [בראשית מא], י) לעיל לה., כ) פ"ו ה"א, ל) עיין עוד תוס' יומא עט. ד"ה ולא, מ) עיין לקמן מא. ותוס' שם ד"ה אבל, נ) לח., ס) [וע"ע תוס' מנחות עה: ד"ה אפילו].

לעזי רש"י

אקדלשי"ט. פירוש מלוח עלי שיח (איוב ל, ד ועיין רש"י ב"ק דף קט"ז ריש ע"ב). פרונ"ש. פירוש שזיפין (פלוימע"ן) (רש"י יומא דף פא ע"א ועיין ערוך ערך דרמסקן). פרדרי"א. פירוש עוף הקורא (עיין רש"י ש"א כו, כ). מנושיי"ר. פירוש לחתוך הלק (רש"י שבת דף עד ע"ב ד"ה דפרים סילקא). אני"ט. פירוש שֶׁבֶת (רש"י ע"ז דף ז ע"ב):

הגהות וציונים

א] תיבות "והא איכא" לא גרסינן להו וכן העתיקו התוס' יומא עט ע"א ד"ה ולא סוכה כו ע"ב ד"ה ולא (רש"ש) ובכת"י הגירסא מי סברת ר' יוחנן זית קטן אבל זית גדול הוה דכי נמי שקלת לגרעיניה איתיה לשיעוריה (וכ"ה בראש וגירסא ישרה היא, דק"ס): ב] עיין דק"ס דהקשה על לשון "תנאי" על תלמידי בר קפרא ומביא מכת"י דל"ג "נימא כתנאי" וגרסינן הנהו תרי תלמידי וכו' (מובא בשפ"ח עיי"ש): ג] בכת"י הביאו לפניהם: ד] לאו דוקא דה"ה לענין טומאת מת ונבלה (רש"ש): ה] עיין יפה עינים שמבאר דמש"כ רש"י והיאך קדם ובירך וכו' אינו מההוכחה אלא חוזר לפרש דברי הגמרא, ולפי"ז מיושב קושית רע"א בגליון הש"ס: ו] דבור זה צ"ל אחר ד"ה פרגיות: ז] בכת"י להקדימה: ח] יש להוסיף בכירה על מקום (כ"ה ברש"י עירובין, דבש תמר): ט] גמרה (גליון) אין צריך להגיה דגירסת "כליא" כן הוא גם גירסת הרי"ף והרא"ש ועוד ראשונים (הרר"י לנדא): י] צ"ל שהוסר הגרעין (יעב"ץ): כ] יכול כצ"ל (עט"ר): ל] [דבריה הוה ואינן כצ"ל] (גליון) כ"ה במהרש"א: מ] וזה דלא כדעת רש"י בע"ב תוד"ה מברך (שו"ת חת"ס ח"ז סי' יב): נ] נדצ"ל ורוצה לבצוע מן הצנומה (עטרת ראש) והחת"ס (בשו"ת שם) (ובצע) [ובוצע] ממנה צנומות, ול"ג מן הצנומה ובכונת תירוצם כמו שמבואר בראש ובי"ב בשם התוס', ועיין תוס' הרא"ש:

עין משפט נר מצוה

ס א מיי' פ"ד מהלכות מאכלות אסורות הל' א (טוש"ע או"ח סי' תפו).
סא ב טוש"ע או"ח סי' ריא סעיף ג.
סב ג טוש"ע או"ח סי' רה סעיף ד.
סג ד מיי' פ"ג מהל' ברכות הל' ו טוש"ע או"ח סי' רח סעיף ג.
סד ה מיי' פ"ח מהל' ברכות הלכה ד סמג שם טוש"ע או"ח סימן רה סעיף ג.
סה ו מיי' פט"ו מהל' תרומות הלכה י"ב ופ"א מהל' טומאת אוכלין הלכה ז.

גליון הש"ס

רש"י ד"ה דורמסקין כו'. הרי ברכתו בפה"ע. ק"ל הא גם בפה"א עדיף משהכל אלא דהמברך סבר דשלקות מברך שהכל. וא"כ ג"כ בפה"א אין ברכתו בפה"ע אלא שהכל כמבואר בסוגיא גבי זית מליח ול"ע: רש"י ד"ה ועביד תוך תוך. כקול תוך תוך. ע' פסחים עד ע"א ברש"י ד"ה ר' ישמעאל: תוס' ד"ה בצר וכו'. מלא לוגמיו כדי שיברך. עי' לעיל ל"ו ע"א תוס' ד"ה נתן ר"ג: בא"ד והר"י היה אומר. עי' לקמן מ"ע ע"ב תוס' ד"ה ור"מ: תוס' ד"ה נתן וכו'. ומיירי בהסבו. עי' חולין ק"ז ע"א תוס' ד"ה ש"מ:

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה בצר וכו' וה"ר יוסף היה מפרש:

ליקוטי רש"י

דורמסקין. פרוסים לשון מורי לשון אחר אדרופי"ש ועשב הוא האוכל בשלקות קדירה [ב"ק קטז:]. ופרגיות. גוזלות [ב"מ כד:]. אבי תפי. כירה מקום שפיתת הקדירה. ועביד תוך תוך. שמבשל יפה ונלעטת כולו עד שנימוח ונשמע רותח דומה כמשמע קול זה תוך תוך [עירובין כט. וע"ע פסחים עד. ד"ה רבי ישמעאל]. מיא דסלקא. מים שלקוקן בהן תרדין [לעיל לה: יומא עז.]. מרק תרדין [שבת קלד.]. דכולהו שלקי. כל מיני ירק שלוק [לעיל לו:]. שלקות של ירק [שבועות כג.]. של שאר מיני ירקי [יומא שם]. אין בה משום תרומה. אם חזר הקלח ונפל לתוך קדירה של חולין אינו מדמע [נדה נא.].

ואמר לו, **אִם חֲבֵירְךָ** [-המברך] **דּוֹמֶה כְּמִי שֶׁלֹּא טָעַם טַעַם בָּשָׂר מֵעוֹלָם**, ולכן הבשר חביב עליו, והקדים לברך על החביב[יג], **אַתָּה עַל מָה לִגְלַגְתָּ עָלָיו.** **חָזַר** בר קפרא **וְאָמַר, לֹא עַל הַמְלַגְלֵג אֲנִי כּוֹעֵס, אֶלָּא עַל הַמְבָרֵךְ אֲנִי כּוֹעֵס.** פירש בר קפרא את כעסו על המברך **וְאָמַר**[יד] - תמה אני, אף **אִם חָכְמָה אֵין כָּאן**, שסבור אתה שאיני חכם, ומפני חכמתי אינך צריך לשאול אותי על מה לברך, מכל מקום, וכי **זִקְנָה אֵין כָּאן**, הלא זקן אני, ומפני זקנתי היה לך לשאול אותי על איזה מהמאכלים לברך ולפטור את השאר[טו]. מסיימת הגמרא, **תָּנָא** - שנינו בברייתא, **וּשְׁנֵיהֶם** [-שני התלמידים] נענשו **וְלֹא הוֹצִיאוּ שְׁנָתָן** - לא סיימו את אותה שנה, ומתו בה[טז].

מבואר במעשה זה, שהתלמיד שבירך סבר שיש להקדים לברך על הפרגיות, והתלמיד שלגלג סבר שיש להקדים לברך על השלקות.

הגמרא מבררת את מחלוקתם:

מבררת הגמרא, **מַאי** - מה היתה מחלוקת התלמידים, **לָאו בְּהָא קָא מִיפַּלְגִי** - האם לא בכך נחלקו, **דִּמְבָרֵךְ סָבַר שֶׁהַשְּׁלָקוֹת** של הכרוב והדורמסקין **וְכֵן הַפַּרְגִּיּוֹת**, ברכתם **'שֶׁהַכֹּל נִהְיָה בִּדְבָרוֹ'**, שהשלקות נשתנית ברכתם בבישול ל'שהכל', והפרגיות הם דבר שאין גידולו מן הארץ וזו היא ברכתם[יז], ואם כן כל המאכלים שהביאו לפניהם היתה ברכתם שוה, **הִלְכָּךְ** [-לכן] המאכל **הֶחָבִיב** עליו הוא **עָדִיף**, ועליו הוא מברך, וכיון שהיה הבשר חביב עליו יותר, הקדים ובירך עליו ופטר את השאר. **וְאִילּוּ הַמְלַגְלֵג** חלק עליו **וְסָבַר, שֶׁשְּׁלָקוֹת** ברכתם **'בּוֹרֵא פְּרִי הָאֲדָמָה'**, שאין הברכה משתנית על ידי הבישול, **וּפַרְגִּיּוֹת** ברכתם **'שֶׁהַכֹּל נִהְיָה בִּדְבָרוֹ'**, ונמצא שאין ברכת המאכלים שהביאו לפניהם שוה, **הִלְכָּךְ פֵּירָא עָדִיף** - לפיכך הפירות חשובים מן הפרגיות, וברכתם קודמת, משום שהיא ברכה חשובה שתיקנו לברך על דברים חשובים. ונמצא, שכבר תלמידי בר קפרא נחלקו במחלוקת האמוראים לעיל (לה:), האם ברכת השלקות היא 'שהכל' או 'האדמה'.

דוחה הגמרא, **לֹא**, אין הכרח שמחלוקתם היא מהי ברכת השלקות. אלא **דְּכוּלֵּי עָלְמָא** - ששני תלמידים אלו סוברים **שֶׁשְּׁלָקוֹת וְכֵן פַּרְגִּיּוֹת** ברכתם **'שֶׁהַכֹּל נִהְיָה בִּדְבָרוֹ'**, ואם כן כל המאכלים שהביאו לפניהם ברכתם שוה, **וְהָכָא בְּהַאי סְבָרָא קָא מִיפַּלְגִי** - וכאן, במעשה שהיה, בסברא זו נחלקו, **מַר** - המברך **סָבַר**, שכאשר יש לפניו מאכלים שברכתם שוה, המאכל **הֶחָבִיב** עליו **עָדִיף**, ועליו הוא מברך, ולכן בירך על הפרגיות שהיו חביבים עליו, **וּמַר** - המלגלג **סָבַר**, **שֶׁכְּרוּב עָדִיף** מהפרגיות והדורמסקין ועליו ראוי לברך, משום **דְּזָיֵין** - שטבעו לזון את האדם[יח], ולכן לגלג על חבירו שבירך על הפרגיות[יט].

★

הגמרא דנה מה היא הברכה על ראש לפת חתוך:

אָמַר רַבִּי זֵירָא, כִּי הֲוֵינַן בֵּי רַב הוּנָא - כאשר היינו בבית מדרשו של רב הונא, הוא **אָמַר לָן** [-לנו] הלכה זו. **הָנֵי גַּרְגְּלִידֵי דְּלִפְתָּא** - אותם ראשי לפתות חיים[כ], **פָּרְמִינְהוּ פְּרִימָא רַבָּא** - אם חתך אותם חיתוך גס לחתיכות גדולות, ובא לאכול מהם, יברך **'בּוֹרֵא פְּרִי הָאֲדָמָה'**, כפי שמברך על הלפת כשהוא שלם, שעל ידי חיתוך כזה לא נשתנית ברכתו. אך אם חתך אותם **פְּרִימָא זוּטָא** - חיתוך דק לחתיכות קטנות, אין מברך עליו את הברכה המיוחדת לפרי האדמה, אלא יברך **'שֶׁהַכֹּל נִהְיָה בִּדְבָרוֹ'**, משום שבחיתוך זה נעשה הלפת גרוע[כא], ונשתנית ברכתו. הוסיף רבי זירא, **וְכִי אֲתָאן לְבֵי רַב יְהוּדָה** - וכאשר באנו לבית מדרשו של רב יהודה, **אָמַר לָן** [-לנו] שהדין הוא, **אִידִי וְאִידִי** - זה וזה, כלומר, בין אם חתך לחתיכות גדולות ובין אם חתך לחתיכות קטנות, ברכתו **'בּוֹרֵא פְּרִי הָאֲדָמָה'**, שאף אם חתך לחתיכות קטנות לא נשתנית ברכתו, **וְהַאי דְּפָרְמִינְהוּ טְפֵי** - ומה שחתך אותם יותר [לחתיכות קטנות], הוא **כִּי הֵיכִי דְּנִמְתִּיק טַעְמֵיהּ** - כדי להמתיק בכך את טעמו של הלפת[כב]. ונמצא

יג. **שכאשר** יש לפניו שני מאכלים שברכותיהם שוות, יש לו להקדים ולברך על החביב עליו [כפי שמבואר להלן]. ומוכח מדברי בר קפרא, שהוא עצמו סובר שעל שלקות מברכים 'שהכל נהיה בדברו', שהרי אם ברכתם 'בורא פרי האדמה', מה הועילה החביבות של הפרגיות, הלא מכל מקום היה למברך להקדים את ברכת 'בורא פרי האדמה' לברכת 'שהכל', כמו שכתבו תוספות (ד"ה חביב). אמנם יתכן שדברי תוספות הם רק למסקנת הגמרא, אך בהוה אמינא, הגמרא היתה סבורה בדעת בר קפרא שאף כשיש לפניו 'שהכל' חביב ו'בורא פרי האדמה' שאינו חביב, יש להקדים את החביב. ולפי זה, בהוה אמינא אין ראיה מה היא דעת בר קפרא. חפץ ה' (ד"ה לח), עיין שם שהאריך.

יד. **בכת"י** אין תיבה זו. דקדוקי סופרים.

טו. **בפשטות** כוונת בר קפרא, אף אם המברך סבור שאיני חכם, אך ודאי שאני זקן, ומפני זקנתי היה לו לכבדני ולשאלני על מה לברך. ובשפתי חכמים (ד"ה אם) ביאר, שבגמרא לעיל (לה.) נאמר שיש לאדם ללכת לחכם שילמדנו את הברכות. ולפי זה, כך אמר לו בר קפרא, אף אם סבור אתה שאיני חכם כדי שתבוא ללמוד ממני ברכות, מכל מקום הלא זקן אני, ושמא שמעתי מימי על מה ראוי לברך, ולכן היה לך לשאול אותי.

רש"י (ד"ה זקנה) כתב, שבר קפרא הקפיד מפני שהמברך היה צריך לשאול אותו על מה לברך ולפטור את שאר המינים. וראה בצל"ח (ברש"י שם) שזהו רק למסקנת הגמרא שברכותיהם שוות, אך בהוה אמינא יש לגמרא צד שאין ברכותיהם שוות, ואם כן מין אחד אינו פוטר את השני. ולפי זה צריך לומר שקפידתו של בר קפרא היתה שהיה לו לשאול על מה להקדים לברך. וראה עוד במהרש"א (ח"א, ברש"י שם), ובביאורי רש"י.

טז. **בגמרא** (עירובין סג.) מבואר, שכך הוא ענשו של המורה הלכה בפני רבו. וגם המלגלג היה מורה הלכה בפני רבו [ראה בהמשך ההערה]. ובעין יעקב ('הכותב', ד"ה לח) פירש את טעם עונש המלגלג, שבכך שלגלג על חבירו בפני בר קפרא ולא נהג במורא במחיצתו, הרי זה זלזול בכבוד הרב [ראה בסנהדרין (נט:)], ולכן נענש.

הקשה המהרש"א (ח"א, ברש"י ד"ה זקנה), הלא בתחילה אמר בר קפרא שאינו כועס על המברך אלא על המלגלג, ומדוע חזר ואמר לבסוף שאינו כועס על המלגלג אלא על המברך. ותירץ, שגם בתחילה כעס בר קפרא על שניהם, וכך אמר, אמנם כועס אני על המברך על שלא שאל אותי על מה יברך, אך הוא אינו כמורה הלכה בפני רבו, מפני שניתנה לו רשות לברך, אלא על המלגלג גדול כעסי יותר, שהוא כמורה הלכה בפני רבו, בכך שלגלג ואמר שהיה צריך לנהוג אחרת ממה שנהג חבירו. ועל כך בא התלמיד והתנצל, שלגלוגו לא היה על מה שחבירו בירך על הפרגיות, ולהורות שיש לנהוג אחרת, אלא על כך שלא שאל את בר קפרא כיצד לנהוג. ונמצא לפי הסברו של המלגלג, שלא הורה הלכה בפני רבו. וקיבל בר קפרא את דבריו, ואמר, אכן איני כועס עוד על המלגלג, אך על המברך עדיין כעסי נשאר כבתחילה, מדוע לא שאל אותי על מה יברך תחילה. וביאר בלשם זבח (ד"ה תנא) לפי פירוש מהרש"א, שהמלגלג לא דיבר אמת, שהרי שניהם לא הוציאו שנתן, ומוכח שכוונתו בלגלוגו אכן היתה להורות שיברך על השלקות תחילה, וה' יראה ללבב, ולכן נענש כדין מורה הלכה בפני רבו. ומכאן הוכיחה הגמרא שנחלקו התלמידים על מה יברך תחילה, שהמברך סבר שיש להקדים ולברך על הפרגיות, והמלגלג סבר שיש להקדים ולברך על השלקות, ולכן לגלג עליו.

יז. **שכן** שנינו להלן (מ:), שעל דבר שאין גידולו מן הארץ, כגון בשר ביצים ודגים, מברך 'שהכל נהיה בדברו'.

יח. **כפי** ששנינו בברייתא (לקמן מד:), כרוב למזון ותרדין לרפואה.

יט. **מכאן** מוכיח רש"י (ד"ה דורמסקין), שדורמסקין אין פירושו פרונ"ש כפי הפירוש השני שהביא [ראה לעיל], שהרי הפרונ"ש הוא פרי וברכתו 'בורא פרי העץ', ויש להקדים ולברך עליו תחילה, ולא על הכרוב והפרגיות. ואין לומר שהפרונ"ש מבושל ולכן ברכתו 'שהכל', כמו שאר שלקות שנשתנית ברכתם על ידי הבישול ומברך עליהם 'שהכל', מפני שאין הדרך לבשל את הפרונ"ש. פני יהושע (ד"ה נימא). וראה בילקוט ביאורים עוד בביאור קושיית רש"י.

כפי שהתבאר בהערה לעיל (לגבי 'נימא כתנאי'), היה נראה לגמרא דוחק לומר שהתלמידים נחלקו בברכת השלקות, לכן הגמרא מעדיפה לומר שלדעת כולם ברכת השלקות 'שהכל', ומחלוקתם היא בענין אחר. אמנם כתב בשיטה מקובצת (ד"ה מאי), שהפירוש השני של הגמרא אינו להלכה, שהרי להלכה מברכים על שלקות 'בורא פרי האדמה', ובפרט על כרוב שדרכו להאכל רק בבישול ולא חי. אלא ודאי הגמרא אמרה פירוש זה בדרך דחייה בעלמא, והעיקר הוא כפירוש הראשון, שמחלוקתם היא מה ברכת השלקות.

כתבו התוספות (ד"ה חביב), שלהלכה חביב עדיף, שאם היו לפניו שני מיני פירות, יש להקדים ולברך על החביב עליו. ואם היו לפניו שני מיני מאכל, האחד ברכתו 'בורא פרי האדמה' והשני ברכתו 'שהכל נהיה בדברו', יקדים ויברך על זה שברכתו 'בורא פרי האדמה', מכיון שזו ברכה חשובה יותר, ואף אם המאכל שברכתו 'שהכל' חביב עליו יותר. ואם היו לפניו שני מיני פירות שברכתם שוה, והאחד הוא משבעת המינים, יקדים ויברך עליו.

כ. **רש"י** (ד"ה גרגלידי, ד"ה פרימא). וראה להלן.

כא. **רש"י** (ד"ה פרימא). וראה להלן תוספת ביאור.

כב. **השיטה** מקובצת (ד"ה הני, ד"ה והאי) מבאר את דעת רב הונא שאמר שבחיתוך דק ברכתו 'שהכל', משום שבחיתוך כזה נשתנית צורתו של הלפת, ולכן נשתנית ברכתו. ורב יהודה חלק עליו, ואמר שכיון שעל ידי חיתוך דק הוא ממתיק את טעמו, זוהי צורתו של הירק ואין כאן שינוי. ראה עוד בענין זה בילקוט ביאורים.

הטור (או"ח סי' רה) הביא מחלוקת בענין ברכת הלפת, שרבינו האי כתב, שלפת חי ברכתו 'שהכל', והמבושל ברכתו 'אדמה'. והגאונים כתבו להיפך. נמצא ששיטת רש"י אינה כרבינו האי, שהעמיד את הגמרא כאן בלפת חי, ומבואר שברכתו 'אדמה', לרב הונא בחתיכות גדולות, ולרב יהודה בכל האופנים. צל"ח (ברש"י ד"ה פרימא).

בצר ליה שיעורא אמר ליה מי סברת כזית גדול בעינן כזית בינוני בעינן (והא איכא[א]) וההוא דאייתו לקמיה דרבי יוחנן זית גדול הוה דאע"ג דשקלוה לגרעינותיה פש ליה שיעורא דתנן זית שאמרו לא קטן ולא גדול אלא בינוני וזהו אגורי ואמר רבי אבהו לא אגורי שמו אלא אברוטי שמו ואמרי לה סמרוסי שמו ולמה נקרא שמו אגורי ששמנו אגור בתוכו. נימא כתנאי דההוא תרי תלמידי דהוו יתבי קמיה דבר קפרא הביאו לפניו כרוב ודורמסקין ופרגיות נתן בר קפרא רשות לאחד מהן לברך קפץ וברך על הפרגיות לגלג עליו חבירו כעס בר קפרא אמר לא על המברך אני כועס אלא על המלגלג אני כועס אם חבירך דומה כמי שלא טעם טעם בשר מעולם אתה על מה לגלגת עליו חזר ואמר לא על המלגלג אני כועס אלא על המברך אני כועס ואמר אם חכמה אין כאן זקנה אין כאן תנא ושניהם לא הוציאו שנתן מאי לאו בהא קא מיפלגי דמברך סבר שלקות ופרגיות שהכל נהיה בדברו הלכך חביב עדיף ומלגלג סבר שלקות ב"פ האדמה פרגיות שהכל נהיה בדברו הלכך פירא עדיף לא דכ"ע שלקות ופרגיות שהכל נהיה בדברו והכא בהאי סברא קא מיפלגי מר סבר חביב עדיף ומר סבר כרוב עדיף דזיין. אמר ר' זירא כי הוינן בי רב הונא אמר לן הני גרגלידי דלפתא פרמינהו פרימא רבא בפה"א פרימא זוטא שהכל נהיה בדברו וכי אתאן לבי רב יהודה אמר לן אידי ואידי בפה"א והאי דפרמינהו טפי כי היכי דנמתיק טעמיה. אמר רב אשי כי הוינן בי רב כהנא אמר לן תבשילא דסלקא דלא מפשו בה קמחא בורא פרי האדמה דלפתא דמפשו בה קמחא טפי בורא מיני מזונות והדר אמר אידי ואידי בורא פרי האדמה והאי דשדי בה קמחא טפי לדבוקי בעלמא עבדי לה. אמר רב חסדא תבשיל של תרדין יפה ללב וטוב לעינים וכ"ש לבני מעים אמר אביי והוא דיתיב אבי תפי ועביד תוך תוך. אמר רב פפא פשיטא לי מיא דסלקא כסלקא ומיא דלפתא כלפתא ומיא דכולהו שלקי כשלקי בעי רב פפא מיא דשיבתא מאי למתוקי טעמא עבדי או לעבורי זוהמא עבדי לה ת"ש השבת משנתנה טעם בקדירה אין בה משום תרומה ואינה מטמאה טומאת אוכלים שמע מינה למתוקי טעמא עבדי לה שמע מינה. אמר רב חייא בר אשי פת צנומה בקערה מברכין עליה המוציא ופליגא דר' חייא דאמר ר' חייא צריך שתכלה ברכה עם הפת מתקיף לה רבא מאי שנא צנומה דלא משום דכי כליא ברכה אפרוסה קא כליא על הפת נמי כי קא גמרה אפרוסה קא גמרה אלא

רש"י

בצר ליה שיעורא. וגבי ברכת פירות הארץ אכילה כתיבה ואכילה בכזית: **כזית שאמרו.** לענין שיעור כל אכילות[ד]: **אגור בתוכו.** מזומן לצאת ממנו, שאינו נבלע בפרי כמשקה תפוחים ותותים אלא אגור כמשקה ענבים: **דורמסקין.** אף הן שלקות מעשב שקורין אקדלשי"ט בלע"ז, כך ראיתי בפירוש בבא קמא של רבינו יצחק ברבי יהודה, אבל כאן פירש פרונ"ש וכן שמעתי אני כאן ובבבא קמא (פ"י דף קטז:) פרונ"ש, ואי אפשר להעמידה, דא"כ הרי ברכתו ב"פ העץ[ה] והיאך קדם וברך על הפרגיות שברכתן שהכל ואינם כדברי' חשובים כדמפרש ואזיל: [ו] **שלא טעם טעם בשר.** ונעשה הבשר חביב עליו: **פרגיות.** בשר עוף שקורין פרדרי"א: **זקנה אין כאן.** הלא זקן אני והיה לו לשאלני על איזה מהן יברך לפטור את שאר המינין. ודברים הללו אינן באין ללפת את הפת אלא שלא מחמת הסעודה הן באין, ואמרינן לקמן (דף מא:) דטעונין ברכה לפניהם ואין הפת פוטרתן: **דמברך סבר שלקות.** דכרוב ודורמסקין שהכל ברכתן כפרגיות, דעל דבר שאין גדולו מן הארץ כגון בשר בילים ודגים תנא במתניתין שהכל, וכיון דברכותיהם שוות חביב עדיף[ז]: **ומלגלג סבר שלקות בורא פרי האדמה.** שהיא ברכה חשובה לעצמה לדברים חשובים, והיה לו להקדימו[ז]: **כרוב עדיף דזיין.** דתניא לקמן (דף מד:) כרוב למזון ותרדין לרפואה: **גרגלידי דלפתא.** ראשי לפתות: **פרמינהו.** מנוסיי"ר בלע"ז, לשון קניבת ירק[ח]: **פרימא זוטא.** גריעותא היא, ושאכלו אי קאי: **אבי תפי.** [ס] על מקום שפיתת הקדירה: **ועביד תוך תוך.** כלומר שלוק ונמחה מאד, וקול רתיחתו נשמעת כקול תוך תוך: **מיא דסלקא.** תבשיל של תרדין: **כסלקא.** לענין ברכה: **דשיבתא.** ירק שנותנין מעט בקדרה למתק בעלמא ולא לאכלו, אני"ט בלע"ז: **למתוקי טעמא עביד.** ומברכין על מימי תבשילו ב"פ האדמה: **השבת אין בה.** בגד שלה משנתנוה בקדרה והוציאוה אין בה שוב משום איסור תרומה דהוה ליה כעץ בעלמא, מדקתני משנתנה טעם ש"מ לטעמא עבידא: **פת צנומה.** יבשה שנתנה בקערה לשרות, וכן צנומות דקות[ט]: **צריך שתכלה.** ברכת המוציא עם פריסת הפרוסה מן הפת, והאי פרוס ועומד הוא: **אפרוסה (כליא[ט]).** כיון דאמרת עם פריסת הפרוסה תכלה מאי חשיבותא ומאי אהניתא: אלא

תוספות

בצר ליה שיעורא. היינו דוקא בברכה שלאחריו דבעינן שיעור אבל בברכה שלפניו אפילו פחות מכשיעור דאסור ליהנות בעולם הזה בלא ברכה[י] בין לענין אכילה בין לענין שתיה אבל בברכה שלאחריו בעינן שיעור מלא לוגמיו על כן יש ליזהר לשתות מכוס של ברכה מלא לוגמיו כדי שיברך לאחריו מעין ג' ברכות והר"י היה אומר בבורא נפשות כיון דלאו ברכה חשובה היא אפי' בבציר משיעורא מברכינן בורא נפשות רבות ולא נראה דכיון דבורא נפשות תקנוה כנגד על הגפן כי היכי דעל הגפן בעי שיעורא בבורא נפשות רבות נמי בעי שיעורא ובירושלמי[כ] ר' יוחנן היכי בריך אזית הא לא הוי שיעורא וקאמר משום בריה דאפילו לא אכל אלא פרידה אחת של ענב או פרידה אחת של רמון בעי ברוכי משום דבריה מברכין אפילו פחות מכזית וחולק על גמרא דידן כדמשמע הכא א"כ אין הלכה כמותו של ירושלמי (א) וה"ר יוסי היה מפרש שהירושלמי אינו חולק על הגמרא שלנו דהכא מיירי שהוסרו הגרעינים[ל] ונמלא אם כן לא היה כברייתו אבל אם אכלו שלם אפי' אם היה פרידה אחת של רמון מברך עליו תחלה וסוף וגמרא ירושל' היה סבור שהזית היה שלם ולכך הוצרך[ל] לתרץ באותו ענין דאכל פרידה דבריה[ל] ואינן חולקים יחד ועוד יש בירושלמי[כ] היכא דבריך אתורמוסא למיכליה ונפל מידיה ושקל אחרינא בעי ברוכי זמנא אחריתי ופריך מאי שנא מאמת המים פירוש דמברך לשתות והני אזלי והני אחריני נינהו וא"צ לברך פעם אחרת ומשני הכא הוה דעתו מתחלה לזה שהיה יודע שילכו להן אבל בתורמוסא לא ידע שיפלו מידו ויאמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד משום דהוה ברכה לבטלה וכן נכון לומר על כל ברכה לבטלה בשכמל"ו[ל]:

דורמסקין. פירש"י פרונ"ש. ולא נראה דבסמוך משמע דמברכין עליהן בורא פרי האדמה וא"כ בורא פרי העץ בעי ברוכי ונראה שהוא מין כרוב:

נתן בר קפרא רשות לאחד מהן לברך. ונראה דמיירי בברכה שלפניו דאי בשל אחריו הא אמרינן (חולין קו.) דאין מזמנין על הפירות ומיירי בהסבו ואנו אין לנו שום הסבה אלא על הפת ולכך צריך לברך כל אחד על כל דבר הן בפירות הן ביין:

חביב עדיף. וכן הלכה אם יש לו שני מיני פירות לפניו חביב עדיף ובורא פרי האדמה עדיפא משהכל נהיה בדברו דמבוררת טפי וחשובה לעצמה מקרית ויברך על אותו המין שייך בו פרי האדמה אף על פי שאותו המין שיש לברך עליו שהכל חביב עליו ואם לפניו פירות שהברכות שוות ואחד מהן הוא מז' המינין יברך תחלה על אותו של ז' המינין דעדיפי[מ]:

מיא דסלקא כסלקא. מברכין עליה בורא פרי האדמה אף על פי שאין בה אלא מים וטעם הירקות מברך עליהן כאשר יברך על הירקות אע"ג דאמרינן לעיל[י] דמי פירות זיעה בעלמא הוא יש לחלק:

פת צנומה בקערה מברכין עליה המוציא לחם מן הארץ ופליגא דר' חייא. וא"ת היכי מיירי אם יש שלמה לפניו הא אמרינן בסמוך דכ"ע שלמה עדיף[מ] ואי ליכא אלא צנומה היכי פליג עלה ר' חייא הא מסקינן לעיל (דף לז:) פרורין אף על פי שאין בהן כזית מברכין עליהן המוציא הואיל ואית בהו תוריתא דנהמא וי"ל כגון דליכא שלמה לפניו ובצע[נ] מן הצנומה רב חייא בר אשי סבר דהוי כמו שלמה מאחר שהיא חביבה [מברך עליה] ור' חייא ס"ל צריך שתכלה ברכה עם הפת ואם כן בעינן שתכלה הברכה עם בליעת הפת וכיון שבצועה קודם לכן שלמה עדיף אבל אי ליכא שלמה מודה שיברך על הפרורים[ס] המוציא לחם מן הארץ: והלכתא

מסורת הש"ס עם הוספות

א) כלים פי"ז משנה ח, ב) עיין תוס' לקמן מה. ד"ה אם, ג) עירובין דף כט., ד) [פסחים דף עד.], ה) עוקצין פ"ג נדה נא:, ו) [לקמן דף מ:], ז) עיין לקמן דף מא., ח) שבת קיד:, ט) [בראשית מא], י) לעיל לה., כ) פ"ו ה"א, ל) עיין עוד תוס' יומא עט. ד"ה ולא, מ) עיין לקמן מא. ותוס' שם ד"ה אבל, נ) לח., ס) [וע"ע תוס' מנחות עה: ד"ה אפילו].

לעזי רש"י

אקדלשי"ם. פירוש מלוח עלי שיח (איוב ל, ד ועיין רש"י ב"ק דף קט"ז ריש ע"ב). פרונ"ש. פירוש שזיפן (פלוימע"ן) (רש"י יומא דף פא ע"א ועיין ערוך דרמסקן). פרדרי"א. פירוש עוף הקורא (עיין רש"י ש"א כו, כ). מנושיי"ר. פירוש לחתוך הדק (רש"י שבת דף עד ע"ב ד"ה דפריס סילקא). אני"ט. פירוש שֶׁבֶת (רש"י ע"ז דף ז ע"ב):

הגהות וציונים

א] תיבות "והא איכא" לא גרסינן להו וכן העתיקו התוס' יומא עט ע"א ד"ה ולאו שכיחא כו ע"ב ד"ה ולא (רש"ש) ובכת"י הגירסא מי סברת ר' יוחנן זית קטן אבל זית גדול הוה דכי נמי שקלת לגרעיניה איתיה לשיעוריה (וכ"ה ברא"ש וגירסא ישרה היא, דק"ס): ב] עיין דק"ס דהקשה על לשון "תנאי" על תלמידי בר קפרא ומביא מכת"י דל"ג "נימא כתנאי" וגרסינן הנהו תרי תלמידי וכו' (מובא בשפ"ח עיי"ש): ג] בכת"י הביאו לפניהם: ד] לאו דוקא דה"ה לענין טומאת מת ונבלה (רש"ש): ה] עיין יפה עינים שמבאר דמש"כ רש"י והיאך קדם וברך וכו' אינו מההוכחה אלא חוזר לפרש דברי הגמרא, ולפי"ז מיושב קושית רע"א בגליון הש"ס: ו] דבור זה צ"ל אחר ד"ה פרגיות: ז] בכת"י להקדימה: ח] יש להוסיף בכירה על מקום (כ"ה ברש"י עירובין, דבש תמר): ט] גמרה (גליון) אין צריך להגיה דגירסת "כליא" כן הוא גם גירסת הרי"ף והרא"ש ועוד ראשונים (הרר"י לנדא): י] צ"ל שהוסר הגרעין (יעב"ץ): כ] יבול כצ"ל (עט"ר): ל] [דבריה הוה ואינן כו' כצ"ל (גליון) כ"ה במהרש"א: מ] וזה דלא כדעת רש"י עיין בע"ב תוד"ה מברך (שו"ת חת"ס ח"ז סי' יב): נ] נדצ"ל ורוצה לבצוע מן הצנומה (עטרת ראש) והחת"ס (בשו"ת שם) (ובצע) [ובוצע] ממנה צנומות, ול"ג מן הצנומה וכוונת תירוצם כמו שמבואר ברא"ש וב' בשם התוס', ועיין תוס' הרא"ש.

עין משפט נר מצוה

ס א מיי' פי"ד מהלכות מאכלות אסורות הל' א (טוש"ע או"ח סי' תפו):
סא ב טוש"ע או"ח סי' ריא סעיף ג:
סב ג טוש"ע או"ח סי' רה סעיף ז:
סג ד מיי' פ"ג מהל' ברכות הל' ו טוש"ע או"ח סי' רח סעיף ג:
סד ה מיי' פ"ח מהל' ברכות הלכה ד סמג
סס טוש"ע או"ח סימן רה סעיף ג:
סה ו מיי' פט"ו מהל' תרומות הלכה י"ב ופ"א מהל' טומאת אוכלין הלכה ז:

גליון הש"ס

רש"י ד"ה דורמסקין כו'. הרי ברכתו בפה"ע. ק"ל הא גם בפה"א עדיף משהכל אלא דהמברך סבר דשלקות מברך שהכל. וא"כ ג"כ בפה"ע אין ברכתו בפה"ע אלא שהכל כמבואר בסוגיא גבי זית מליח ול"ע ה]: רש"י ד"ה ועביד תוך וכו'. בקול תוך תוך. ע' פסחים עד ע"א ברש"י ד"ה ר' ישמעאל: תוס' ד"ה בצר וכו'. מלא לוגמיו כדי שיברך. עי' לעיל ל"ו ע"א תוס' ד"ה נתן ר"ג: בא"ד והר"י היה אומר. עי' לקמן מ"ט ע"ב תוס' ד"ה ור"מ: תוס' ד"ה נתן וכו'. ומיירי בהסבו. עי' חולין ק"ו ע"א תוס' ד"ה ס"מ:

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה בצר וכו' וה"ר יוסף היה מפרש:

משנת ראשונים

הביאו לפניו כרוב ודורמסקין. פרש"י בשם רבותיו פרונאש. והקשה עליו א"כ ברכתו בורא פרי העץ והיה צריך לברך עליו תחלה, ותירץ ה"ר יוסף דמיירי בשלקו ולכך ברכתו שהכל. **[תוספות הרא"ש]**

ופרגיות. וכן הביאו עמהם בשר ולא היה שם לחם, או שבאו שלא מחמת הסעודה. **[מאירי]**

אם חכמה אין כאן זקנה אין כאן. מה שאמרנו שיש צדדים שהוא מברך על החביב, אם היה שם גדול ממנו ראוי לו שישאל לו איזה חביב אצלו ויברך על מה שחביב לגדול ולא שילך אחר דעת עצמו. **[מאירי, לקמן מא.]**

פת צנומה בקערה מברכין עליה המוציא. כתב הגאון דהיא כלי [שני] שנותנין את הלחם לתוך מים רותחין מוצקין בקערה או שנותנין אותו בקערה ויוצקין עליו מים רותחין וישהא עד שימוח שהוא [כצנום], נראה מדברי הגאון דאע"פ שנמוח ואין על הפרוסות תוריתא דנהמא מברך עליהן המוציא, מפני שהוא כלי שני שאינו מבשל, אבל בחביצא דהוא כלי ראשון בעי תוריתא דנהמא כדלעיל (לז:). **[הרמב"ן]**

צריך שתכלה ברכה עם הפת. ובירושלמי נראה שסובר דטעמיה דרבי חייא דאמר צריך שתכלה ברכה עם הפת, לא הוי מפני שמצוה היא שתהיה אמירת כל הברכה בשלימה, אלא מפני חשש שאם יבצע קודם ברכה שמא תפול מידו בעוד שאומר אותה, ויצטרך לחזור ולברך פעם אחרת. **[רבינו יונה דף כז: מדה"ר]**

שנחלקו רב הונא ורב יהודה בברכת ראשי לפתות שנחתכו לחתיכות דקות.

★

הגמרא דנה מהי הברכה על תבשיל של ירק שמעורב בו קמח[כג]:
אָמַר רַב אַשִׁי, כִּי הֲוֵינַן בֵּי רַב כַּהֲנָא - כאשר היינו בבית מדרשו של רב כהנא, הוא **אָמַר לָן** [-לנו] הלכה זו. **תַּבְשִׁילָא דְּסִלְקָא** [-תבשיל של תרדין[כד]] **דְּלָא מַפְּשׁוּ בָּהּ קִמְחָא** - שאין מרבים לתת בו קמח, ברכתו היא '**בּוֹרֵא פְּרִי הָאֲדָמָה**', לפי שהתרדים עיקר והקמח טפל[כה]. אך תבשיל **דְּלִפְתָּא** [-של לפת], **דְּמַפְּשׁוּ בָּהּ קִמְחָא טְפֵי** - שמרבים יותר לתת בו קמח, ברכתו היא '**בּוֹרֵא מִינֵי מְזוֹנוֹת**', שכך היא הברכה על קמח מבושל, וכיון שהקמח מרובה יש לברך על התבשיל כברכתו. **וְשׁוּב הֲדַר** - חזר בו רב כהנא **וְאָמַר, אִידִי וְאִידִי** - זה וזה, כלומר בין תבשיל של סלקא שיש בו מעט קמח, ובין תבשיל של לפת שיש בו הרבה קמח, ברכתם '**בּוֹרֵא פְּרִי הָאֲדָמָה**' כברכת הירק שבתבשיל, ואילו הקמח טפל. **וְהַאי דְּשָׁדֵי בָּהּ קִמְחָא טְפֵי** - ומה שהטיל בו [בתבשיל של לפת] יותר קמח, **לְדַבּוּקֵי בְּעָלְמָא עָבְדִי לָהּ** - רק לדבק את התבשיל עושים כן, ולא לשם מזון, ולכן הוא טפל[כו].

★

אגב הנידון על ברכת תבשיל של תרדין, מביאה הגמרא את התועלת שיש בו לרפואה:
אָמַר רַב חִסְדָּא, תַּבְשִׁיל שֶׁל תְּרָדִין הוא **יָפֶה לַלֵּב, וְטוֹב לָעֵינַיִם, וְכָל שֶׁכֵּן** שהוא טוב **לִבְנֵי מֵעַיִם**[כז]. מוסיפה הגמרא, **אָמַר אַבַּיֵי**, והתועלת לרפואה שיש בתבשיל של תרדין **הוּא** רק **דְּיָתִיב אַבֵּי תַפֵּי** - כאשר ישב התבשיל על מקום שפיתת הקדירה בכירה[כח], **וּמְרוֹב** רתיחה **עָבִיד** [-עשה, השמיע] קול הנשמע כמו '**תּוּךְ תּוּךְ**', שזהו סימן שהתבשיל התבשל היטב[כט], והוא שלוק ונימוח מאד בבישולו.

★

הגמרא דנה מה היא הברכה על מי בישול של ירקות, לאחר שהוציאו מהם את הירק:
אָמַר רַב פָּפָּא, פְּשִׁיטָא לִי - דבר זה פשוט בעיני, **דְּמַיָּא דְּסִלְקָא כְּסִלְקָא** - שמי בישול של תרדין לאחר שהוציא מהם את התרדין, ברכתם כברכת התרדין שבתבשיל, כלומר 'בורא פרי האדמה'[ל]. **וְכֵן מַיָּא דְּלִפְתָּא כְּלִפְתָּא** - מי בישול של לפת, ברכתם כברכת הלפת[לא], **וְכֵן מַיָּא דְּכוּלְּהוּ שִׁלְקֵי כְּכוּלְּהוּ שִׁלְקֵי** - מי בישול של כל הירקות השלוקים, ברכתם כברכת הירקות השלוקים שבתבשיל[לב]. אמנם **בָּעֵי** [-שאל] **רַב פָּפָּא, מַיָּא דְּשִׁיבְתָּא** - מי בישול של שֶׁבֶת [מין עשב, שנותנים מעט ממנו בתבשיל, ואחר כך מוציאים אותו[לג]], **מַאי** - מה מברכים עליהם. מבאר רב פפא את צדדי הספק, האם כשנותנים ממנו בתבשיל **לְמַתּוּקֵי טַעֲמָא עָבְדִי** - עושים זאת כדי למתק את טעמו של התבשיל, ואם כן יש לברך על המים 'בורא פרי האדמה', ככל מי בישול של ירקות, **אוֹ** שמא נתינתו בתבשיל **לְעַבּוּרֵי זוּהֲמָא עָבְדִי לָהּ** - עושים זאת רק להעביר את זוהמת התבשיל ולא לנתינת טעם, ואם כן יש לברך על המים 'שהכל נהיה בדברו'.

מוכיחה הגמרא, **תָּא שְׁמַע** - בא ושמע ראיה לפשוט את הספק, ששנינו במשנה (עוקצין פ"ג מ"ד), **הַשֶּׁבֶת** של תרומה, **מִשֶּׁנָּתְנָה טַעַם בַּקְּדֵירָה** ולאחר מכן הוציא אותה מן הקדירה, מעתה **אֵין בָּהּ** [-בבד של השֶׁבֶת] **מִשּׁוּם** איסור **תְּרוּמָה**, ואם נפלה לתוך קדירה של חולין, אין הקדירה נאסרת באכילה לזר[לד], **וְכֵן אֵינָהּ מְטַמְּאָה טוּמְאַת אוֹכָלִים** - מקבלת עוד טומאה כאוכלין[לה], שהיא אינה מאכל עוד, משום שכלה בה הטעם והיא כעץ בעלמא[לו]. מבארת הגמרא את ההוכחה, **שְׁמַע מִינָּהּ** - מוכח מלשון המשנה שאמרה 'משנתנה טעם', שמה שנותנים את השבת בתבשיל, **לְמַתּוּקֵי טַעֲמָא עָבְדִי לָהּ** - עושים זאת למתק את טעמו. ואם כן ברכת מי שבת היא 'בורא פרי האדמה' כדין שאר מי שלקות. מסיקה הגמרא, **שְׁמַע מִינָּהּ** - אכן יש להוכיח כן.

★

הגמרא דנה בסדר בציעת הפת וברכת 'המוציא':
אָמַר רַב חִיָּיא בַּר אַשִׁי[לז], פרוסת **פַּת צְנוּמָה** [-יבשה[לח]] השרויה **בַּקְּעָרָה**[לט], **מְבָרְכִין עָלֶיהָ 'הַמּוֹצִיא'**. כלומר, רשאי אדם לתת את פיתו בקערה ואחר כך לברך, אף שבנתינתה לקערה היא נעשית פרוסה, ואינו צריך להקדים ולברך בעודה שלמה ואחר כך לתתה בקערה[מ]. מוסיפה הגמרא, **וּפְלִיגָא דְּרַבִּי חִיָּיא** - ודברי רב חייא בר אשי אלו

כג. **מבואר** בגמרא לעיל (לו:), שכל מאכל שמעורב בו קמח מחמשת מיני דגן, מברכים עליו 'בורא מיני מזונות', אף שיש בו גם מינים אחרים שברכתם שונה. וביאר השיטה מקובצת (לו. ד"ה הכוסס) בטעם הדבר, שמיני הדגן הם עיקר המאכל. וכאן יש חילוק בדין זה, כפי שיתבאר.
כד. **רש"י** (ד"ה מילא).
כה. **אף** שמבואר לעיל (לו:) שכל מאכל שמעורב בו קמח מברכים עליו 'בורא מיני מזונות', אף שהקמח הוא המיעוט, זהו רק באופן שאם היה מרבה את הקמח היה המאכל ראוי לאכילה, לכן הקמח חשוב מצד עצמו ואינו בטל במיעוטו. אבל בתבשיל של תרדין, אם היה מרבה קמח, לא היה התבשיל טוב לאכילה, ולכן אין חשיבות לקמח המועט. אור שמח (ברכות פ"ג ה"ו). וראה ביאור נוסף באבני נזר (שו"ת או"ח סי' לח אות ה).
כו. **שאף** מיני דגן שאמרנו (לעיל לו:) שהם עיקר המאכל, אין זה אלא כאשר נתן אותם לשם מזון, אך אם נתן אותם רק כדי לדבק ולא למזון אינם עיקר, ומברך על המאכל כברכת שאר הדברים שנתן בו. תוספות (שם ד"ה כל). ובתחילה סבר רב כהנא שבתבשיל של לפת שנותנים בו קמח רב, ניתן הקמח לשם מזון, ולכן מברך עליו 'בורא מיני מזונות'. ושוב חזר בו ואמר, שאף בו הקמח ניתן רק לדבק את התבשיל, וברכתו 'בורא פרי האדמה'. דברי דוד (ד"ה אמר רב אסי).
כז. **'יפה'** הוא יותר מ'טוב'. חדש האביב (להלן נא. ד"ה יפה). ובמגיד תעלומה (ד"ה תבשיל) ביאר, שתבשיל תרדין במהותו יפה ללב, וכתוצאה מכך הוא גם טוב לעינים, כי מאור העינים תלוי בלב [כמבואר בעבודה זרה (כח:)]. ועל ידי ראיית העינים באים ברכה ושובע בבני מעיים [ולכך הסומא אינו שבע (יומא עד:)], ולכן אמר כל שכן שטוב לבני מעיים.
כח. **'בי תפי'** תרגומו 'בית השפיתה'. שהכירה עשויה כמין קדירה, ופתח בצידה שמכניסים בתוכו עצים ומבעירים את האש, ומלמעלה יש פתח נוסף שעליו מניחים את הקדירה. ופתח זה נקרא 'בי תפי'. וכוונת הגמרא, שכיון שנמצא התבשיל במקום השפיתה, האש נכנסת בו בחוזק ומרתיחתו היטב.
כט. **הערוך** (ערך תף א).
ל. **ע"פ** רש"י (ד"ה למתוקי), ראה להלן.
לא. **בגמרא** כאן מוכח לכאורה שלפת מבושל ברכתו בורא פרי האדמה. וראה בהערה לעיל (לגבי 'דמיתיק טעמיה') שנחלקו בזה הגאונים, ויש אומרים שברכתם 'שהכל נהיה בדברו'. והצל"ח (ברש"י ד"ה פרימא) תמה על שיטה זו מהגמרא כאן.
לב. **תוספות** (ד"ה מיא). וביארו, שכיון שנכנס במים טעם הירקות, מברך עליהם כברכת הירקות עצמם. וכתבו, שיש לחלק בין מי בישול אלו למי פירות [היינו מים היוצאים מהפירות על ידי סחיטה], שמבואר בגמרא (לעיל לח.) שברכתם 'שהכל', ואין אומרים שברכתם 'בורא פרי העץ' כברכת הפרי. והרא"ש (סי' יח) כתב חילוק בין הדברים, שמי פירות אין בהם את טעם הפרי עצמו, כמו שיש במי הבישול. אך בשיטה מקובצת (ד"ה פשיטא) פירש באופן אחר את דברי רב פפא, שהברכה על מי הבישול היא 'שהכל', כמו מי פירות, ומכל מקום אם בירך על הירקות 'בורא פרי האדמה', פטר בברכתו גם את מי הבישול, אף באופן שאין המים טפלים להם, ואף שאין ברכת 'בורא פרי האדמה' פוטרת דברים שמברכים עליהם 'שהכל', שכיון שיש במים אלו טעם הירק נפטרים בברכתו. והראשונים כתבו דרכים נוספות בענין זה, ראה ילקוט ביאורים.
אף שרב פפא כלל כאן שלקות של כל הירקות, מכל מקום הזכיר תחילה מי תרדין ומי לפת בנפרד, כדי להשמיע שאף שרגילות לתת בהם קמח, כנזכר בגמרא לעיל, מכל מקום אין הקמח נותן טעם במים. חדש האביב (ד"ה אמר).
לג. **רש"י** (ד"ה דשיבתא, ד"ה השבת). ודנה הגמרא לשם מה נותנים אותו.
לד. **תרומה** אינה נאכלת אלא לכהן, ולא לזר שאינו מזרע אהרן, שנאמר (ויקרא כב י) 'וכל זר לא יאכל קדש'. ואם נפלה תרומה לתוך חולין, התערובת אסורה לזר, אלא אם היה בחולין מאה כנגד התרומה (תרומות פ"ד מ"ז). ובד זה של תרומה, אף אם נפל לתוך חולין פחות ממאה, אין התערובת אסורה לזר. רש"י (נדה נא: ד"ה אין). [ולא פירש לענין איסור אכילת הבד עצמו, משום שאין דרך בני אדם לאוכלו].
לה. **מיני** מאכל מקבלים טומאה, ודבר שאינו מאכל אינו מקבל טומאה. רמב"ם (טומאת אוכלין פ"א ה"א).
לו. **רש"י** (ד"ה השבת) ורע"ב (עוקצין פ"ג מ"ד).
לז. **בכת"י** ובהרבה ראשונים נוסף 'אמר רב'. דקדוקי סופרים (אות ו).
לח. **כמו** 'שבלים צנומות דקות' (בראשית מא כג). רש"י (ד"ה פת).
לט. **שמתוך** שהפת יבשה, נותנים אותה בקערה ויוצקים מרק עליה כדי לשרותה. ויש מפרשים, שפותתים אותה תחילה קודם נתינתה במרק. אור זרוע (ח"א סי' קמג). אמנם ברש"י (ד"ה פת, ד"ה צריך) משמע, שאפילו אם נתונה שלימה בתוך הקערה, מחמת שהיא מתרככת, היא נחשבת כפרוסה [כמבואר ברא"ש (סי' יט), שאם אוחז בחלק הקטן ואין הגדול עולה עמו, נחשב כפרוסה]. ע"פ דברי דוד (ד"ה פת).
מ. **כן** ביארו כמה ראשונים, ראה בהערה להלן. והיה מקום לומר שרב חייא בר אשי

בצר ליה שיעורא אמר ליה מי סברת כזית גדול בעינן כזית בינוני בעינן (והא איכא[א]) וההוא דאייתו לקמיה דרבי יוחנן זית גדול הוה דאע"ג דשקלוה לגרעינותיה פש ליה שיעורא דתנן זית שאמרו לא קטן ולא גדול אלא בינוני וזהו אגורי ואמר רבי אבהו לא אגורי שמו אלא אברוטי שמו ואמרי לה סמרוסי שמו ולמה נקרא שמו אגורי ששמנו אגור בתוכו. נימא כתנאי[ב] דהנהו תרי תלמידי דהוו יתבי קמיה דבר קפרא הביאו לפניו[ג] כרוב ודורמסקין ופרגיות נתן בר קפרא רשות לאחד מהן לברך[ד] קפץ וברך על הפרגיות לגלג עליו חבירו כעס בר קפרא אמר לא על המברך אני כועס אלא על המלגלג אני כועס אם חבירך דומה כמי שלא טעם טעם בשר מעולם אתה על מה לגלגת עליו חזר ואמר לא על המלגלג אני כועס אלא על המברך אני כועס ואמר אם חכמה אין כאן זקנה אין כאן תנא ושניהם לא הוציאו שנתן מאי לאו בהא קא מיפלגי דמברך סבר שלקות ופרגיות שהכל נהיה בדברו הלכך חביב עדיף ומלגלג סבר שלקות ב"פ האדמה פרגיות שהכל נהיה בדברו הלכך פירא עדיף לא דכ"ע שלקות ופרגיות שהכל נהיה בדברו והכא בהאי סברא קא מיפלגי מר סבר חביב עדיף ומר סבר כרוב עדיף דזיין. אמר ר' זירא כי הוינן בי רב הונא אמר לן הני גרגלידי דלפתא פרמינהו פרימא רבא בפה"א פרימא זוטא שהכל נהיה בדברו וכי אתאן לבי רב יהודה אמר לן אידי ואידי בפה"א והאי דפרמינהו טפי כי היכי דנמתיק טעמיה. אמר רב אשי כי הוינן בי רב כהנא אמר לן תבשילא דסלקא דלא מפשו בה קמחא בורא פרי האדמה דלפתא דמפשו בה קמחא טפי בורא מיני מזונות והדר אמר אידי ואידי בורא פרי האדמה והאי דשדי בה קמחא טפי לדבוקי בעלמא עבדי לה. אמר רב חסדא תבשיל של תרדין יפה ללב וטוב לעינים וכ"ש לבני מעים אמר אביי והוא דיתיב אבי תפי ועביד תוך תוך. אמר רב פפא פשיטא לי מיא דסלקא כסלקא ומיא דלפתא כלפתא ומיא דכולהו שלקי כשלקי בעי רב פפא מיא דשיבתא מאי למתוקי טעמא עבדי או לעבורי זוהמא עבדי לה ת"ש השבת משנתנה טעם בקדירה אין בה משום תרומה ואינה מטמאה טומאת אוכלים שמע מינה למתוקי טעמא עבדי לה שמע מינה. אמר רב חייא בר אשי פת צנומה בקערה מברכין עליה המוציא ופליגא דר' חייא דאמר ר' חייא צריך שתכלה ברכה עם הפת מתקיף לה רבא מאי שנא צנומה דלא משום דכי כליא ברכה אפרוסה קא כליא על הפת נמי כי קא גמרה אפרוסה גמרה אלא

רש"י

בצר ליה שיעורא. וגבי ברכת פירות הארץ אכילה כתיבה ואכילה בכזית: **כזית שאמרו.** לענין שיעור כל אכילות[ד]: **אגור בתוכו.** מזומן לצאת ממנו, שאינו נבלע בפרי כמשקה תפוחים ותותים אלא אגור כמשקה ענבים: **דורמסקין.** אף הן שלקות מעשב שקורין אקדלשי"ט בלע"ז, כך ראיתי בפירוש בבא קמא של רבינו יצחק ברבי יהודה, אבל כאן פירש פרונ"ש וכן שמעתי אני כאן ובבבא קמא (פ"י דף קטז:) פרונ"ש, ואי אפשר להעמידה, דא"כ הרי ברכתו ב"פ העץ[ה] והיאך קדם וברך על הפרגיות שברכתן שהכל ואינם כדברי' חשובים כדמפרש ואזיל: [ו] **שלא טעם טעם בשר.** ונעשה הבשר חביב עליו: **פרגיות.** בשר עוף שקורין פרדרי"א: **זקנה אין כאן.** הלא זקן אני והיה לו לשאלני על איזה מהן יברך לפטור את שאר המינין. ודברים הללו אינן באין ללפת את הפת אלא שלא מחמת הסעודה הן באין, ואמרינן לקמן (דף מא:) דטעונין ברכה לפניהם ואין הפת פוטרתן: **דמברך סבר שלקות.** דכרוב ודורמסקין שהכל ברכתן כפרגיות, דעל דבר שאין גדולו מן הארץ כגון בשר ביצים ודגים תנא במתניתין[י] שהכל, וכיון דברכותיהם שוות חביב עדיף[י]: **ומלגלג סבר** שלקות בורא פרי האדמה. שהיא ברכה חשובה לעצמה לדברים חשובים, והיה לו להקדימו[ז]: **כרוב עדיף דזיין.** דתניא לקמן (דף מד:) כרוב למזון ותרדין לרפואה: **גרגלידי דלפתא.** ראשי לפתות: **פרמינהו.** מנוסיי"ר בלע"ז, לשון קניבת ירק[ח]: **פרימא זוטא.** גריעותא היא, ובשאכלו חי קאי: **אבי תפי.** [ט] על מקום שפיתת הקדירה: **ועביד תוך תוך.** כלומר שסלוק ונמחה מאד, וקול רתיחתו נשמעת כקול תוך תוך: **מיא דסלקא.** תבשיל של תרדין: **כסלקא.** לענין ברכה: **דשיבתא.** ירק שנותנין מעט בקדרה למתק בעלמא ולא לאכלו, אני"ט בלע"ז: **למתוקי טעמא עביד.** ומברכין על מימי תבשילו ב"פ האדמה: **השבת אין בה.** בגד שלה משנתנוה בקדרה והוציאוה אין בה שוב משום איסור תרומה דהוה ליה כעץ בעלמא, מדקתני משנתנה טעם ש"מ לטעמא עבידא: **פת צנומה.** יבשה שנתנה בקערה לשרות, וכן צנומות דקות[ט]: **צריך שתכלה.** ברכת המוציא עם פריסת הפרוסה מן הפת, והאי פרוס ועומד הוא: **אפרוסה** (כליא[מ]). כיון דאמרת עם פריסת הפרוסה תכלה מאי חשיבותא ומאי אהניתא:

אלא

תוספות

בצר ליה שיעורא. היינו דוקא בברכה שלאחריו דבעינן שיעור אבל בברכה שלפניו אפילו פחות מכשיעור דאסור ליהנות בעולם הזה בלא ברכה[י] בין לענין אכילה בין לענין שתיה אבל בברכה שלאחריו בעינן שיעור מלא לוגמיו על כן יש ליזהר לשתות מכוס של ברכה מלא לוגמיו כדי שיברך לאחריו מעין ג' ברכות והר"י היה אומר בורא נפשות כיון דלאו ברכה חשובה היא אפי' בבציר משיעורא מברכינן בורא נפשות רבות ולא נראה דכיון דבורא נפשות תקנוה כנגד על הגפן כי היכי דעל הגפן בעי שיעורא בבורא נפשות רבות נמי בעי שיעורא ובירושלמי[כ] ר' יוחנן היכי בריך אזית הא לא הוי שיעורא וקאמר משום בריה דאפילו לא אכל אלא פרידה אחת של ענב או פרידה אחת של רמון בעי ברוכי משום דבריה מברכין אפילו פחות מכזית וחולק על גמרא דידן כדמשמע הכא א"כ אין הלכה כמותו של ירושלמי (א) וה"ר יוסי היה מפרש שהירושלמי אינו חולק על הגמרא שלנו דהכא איירי שהוסרו הגרעינים[ל] ונמלא אם כן לא היה כברייתו אבל אם אכלו שלם אפי' אם היה פרידה אחת של רמון מברך עליו תחלה וסוף וגמרא ירושל' היה סבור שהזית היה שלם ולכך הוצרך[מ] לתרץ באותו ענין דאכל פרידה דבריה[נ] ואינן חולקים יחד ועוד יש בירושלמי[ס] היכא דבריך אתורמוסא למיכליה ונפל מידיה ושקל אחרינא בעי ברוכי זמנא אחריתי ופריך מאי שנא מאחת המים פירוש דמברך לשתות והני אזלי והני אחריני נינהו וא"צ לברך פעם אחרת ומשני הכא הוה דעתו מתחלה לזה שהיה יודע שילכו להן אבל בתורמוסא לא ידע שיפלו מידו ויאמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד משום דהוה ברכה לבטלה וכן נכון לומר על כל ברכה לבטלה בשכמל"ו[ע]:

דורמסקין. פירש"י פרונ"ש. ולא נראה דבסמוך משמע דמברכין עליהן בורא פרי האדמה וא"כ בורא פרי העץ בעי ברוכי ונראה שהוא מין כרוב:

נתן בר קפרא רשות לאחד מהן לברך. ונראה דמיירי בברכה שלפניו דאי בשל אחריו הא אמרינן (חולין קו.) דאין מזמנין על הפירות ומיירי בהסבו ואנו אין לנו שום הסבה אלא על הפת ולכך צריך לברך כל אחד על כל דבר הן בפירות הן ביין:

חביב עדיף. וכן הלכה אם יש לו שני מיני פירות לפניו חביב עדיף ובורא פרי האדמה עדיפא משהכל נהיה בדברו דמבוררת טפי וחשובה לעצמה מקרית ויברך על אותו המין שייך בו פרי האדמה אף על פי שאותו המין שיש לברך עליו שהכל חביב עליו ואם לפניו פירות שהברכות שוות ואחד מהן הוא מז' המינין יברך תחלה על אותו של ז' המינין דעדיפי[מ]:

מיא דסלקא כסלקא. מברכין עליה בורא פרי האדמה אף על פי שאין בה אלא מים וטעם הירקות מברך עליהן כאשר יברך על הירקות אע"ג דאמרינן לעיל[י] דמי פירות זיעה בעלמא הוא יש לחלק:

פת צנומה בקערה מברכין עליה המוציא לחם מן הארץ ופליגא דר' חייא. וא"ת היכי מיירי אם יש שלמה לפניו הא אמרינן בסמוך דכ"ע שלמה עדיף[מ] ואי ליכא אלא צנומה היכי פליג עלה ר' חייא הא מסקינן לעיל (דף לז:) פרורין אף על פי שאין בהן כזית מברכין עליהן המוציא הואיל ואית בהו תוריתא דנהמא וי"ל כגון דאיכא שלמה לפניו ובלע[י] מן הצנומה רב חייא בר אשי סבר דהוי כמו שלמה מאחר שהיא חביבה [מברך עליה] ור' חייא ס"ל צריך שתכלה ברכה עם הפת ואם כן בעינן שתכלה הברכה עם בליעת הפת וכיון שבלועה קודם לכן שלמה עדיף אבל אי ליכא שלמה מודה שיברך על הפרורים[ס] המוציא לחם מן הארץ:

והלכתא

מסורת הש"ס עם הוספות

א) כלים פי"ז משנה ח, ב) עיין תוס' לקמן מה. ד"ה אם, ג) עירובין דף כט., ד) [פסחים דף עד.], ה) עוקלין פ"ג נדה נא:, ו) [לקמן דף מ:], ז) עיין לקמן דף מא., ח) שבת קיד:, ט) [בראשית מא], י) לעיל לה., כ) פ"ו ה"א, ל) עיין עוד תוס' יומא עט. ד"ה ולא, מ) עיין לקמן מא. ותוס' שם ד"ה אבל, נ) לח., ס) [וע"ע תוס' מנחות עה: ד"ה אפילו].

לעזי רש"י

אקדלשי"ט. פירוש מלוח עלי שיח (איוב ל, ד ועיין רש"י ב"ק דף קט"ז ריש ע"ב). **פרונ"ש.** פירוש שזיפין (פלוימע"ן) (רש"י יומא דף פא ע"א ועיין ערוך ערך דרמסקן). **פרדרי"א.** פירוש עוף הקורא (עיין רש"י ש"א כו, כ). **מנושיי"ר.** פירוש לחתוך הדק (רש"י שבת דף עד ע"ב ד"ה דפריס סילקא). **אני"ט.** פירוש שֶׁבֶת (רש"י ע"ז דף ז ע"ב):

הגהות וציונים

א] תיבות "והא איכא" לא גרסינן להו וכן העתיקו התוס' יומא עט ע"א ד"ה ולא סוכה כו ע"ב ד"ה ולא (רש"ש) ובכת"י הגירסא מי סברת ר' יוחנן זית קטן אכל זית גדול הוה דכי נמי שקלת לגרעיניה איתיה לשיעוריה (וכ"ה בהרא"ש וגירסא ישרה היא, דק"ס): ב] עיין דק"ס דהקשה על לשון "תנאי" על תלמידי בר קפרא ומביא מכת"י דל"ג "נימא כתנאי" וגרסינן הנהו תרי תלמידי וכו' (מובא בשפ"ח עיי"ש): ג] בכת"י הביאו לפניהם: ד] לאו דוקא דה"ה לענין טומאת מת ונבלה (רש"ש): ה] עיין יפה עינים שמבאר דמש"כ רש"י והיאך קדם וברך וכו' אינו מההוכחה אלא חוזר אהגמרא, ולפי"ז מיושב קושית רע"א בגליון הש"ס: ו] דבור זה צ"ל אחר ד"ה פרגיות: ז] בכת"י להקדימה: ח] יש להוסיף בכירה על מקום (כ"ה ברש"י עירובין, דבש תמר): ט] גמרה (גליון) אין צריך להגיה דגירסת "כליא" כן הוא גם גירסת הרי"ף והרא"ש ועוד ראשונים (הרר"י לנדא): י] צ"ל שהוסר הגרעין (יעב"ץ): כ] יכול כצ"ל (עט"ר): ל] [דבריה הוה ואינן כו' כצ"ל] (גליון) כ"ה במהרש"א: מ] וזה דלא כדעת רש"י עיין בע"ב תוד"ה מברך (שו"ת חת"ס ח"ז סי' יב): נ] נדצ"ל ורוצה לבצוע מן הצנומה (עטרת ראש) והחת"ס (בשו"ת שם) (ובצע) [ובוצע] ממנה צנומות, ול"ג מן הצנומה וכוונת תירוצם כמו שמבואר ברא"ש וב"י בשם התוס', ועיין תוס' הרא"ש:

עין משפט נר מצוה

נט א מיי' פי"ד מהלכות מאכלות אסורות הל' א (שו"ע או"ח סי' תפו):
סא ב טוש"ע או"ח סי' ריא סעיף ג:
סב ג טוש"ע או"ח סי' רה סעיף ד:
סג ד מיי' פ"ג מהל' ברכות הל' ו טוש"ע או"ח סי' רח סעיף ב:
סד ה מיי' פ"ח מהל' ברכות הלכה ד סמג שם טוש"ע או"ח סימן רה סעיף ב:
סה ו מיי' פט"ו מהל' תרומות הלכה י"ב ופ"א מהל' טומאת אוכלין הלכה ז:

גליון הש"ס

רש"י ד"ה דורמסקין כו'. הרי ברכתו בפה"ע. ק"ל הא גם בפה"א עדיף משהכל אלא דהמברך סבר דשלקות מברך שהכל. וא"כ ג"כ בפה"ע אין ברכתו בפה"ע אלא שהכל כמבואר בסוגיא גבי זית מליח ול"ע ס]: רש"י ד"ה ועביד תוך וכו'. בקול תוך תוך. ע' פסחים עד ע"א ברש"י ד"ה ר' ישמעאל: תוס' ד"ה בצר וכו'. מלא לוגמיו כדי שיברך. עי' לעיל ל"ז ע"א תוס' ד"ה נתן ר"ג: בא"ד והר"י היה אומר. עי' לקמן מ"ט ע"ב תוס' ד"ה ור"מ: תוס' ד"ה נתן וכו'. ומיירי בהסבו. עי' חולין ק"ו ע"א תוס' ד"ה ס"מ:

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה בצר וכו' וה"ר יוסף היה מפרש:

משנת ראשונים

הביאו לפניו כרוב ודורמסקין. פרש"י בשם רבותיו פרונאש. והקשה עליו א"כ ברכתו בורא פרי העץ והיה צריך לברך עליו תחלה, ותירץ ה"ר יוסף דמיירי בשלקו ולכך ברכתו שהכל. [תוספות הרא"ש]

ופרגיות. וכן הביאו עמהם בשר ולא היה שם לחם, או שבאו שלא מחמת הסעודה. [מאירי]

אם חכמה אין כאן זקנה אין כאן. מה שאמרנו שיש צדדים שהוא מברך על החביב, אם היה שם גדול ממנו ראוי לו שישאל לו איזה חביב אצלו ויברך על מה שחביב לגדול ולא שילך אחר דעת עצמו. [מאירי, לקמן מא.]

פת צנומה בקערה מברכין עליה המוציא. כתב הגאון דהיא כלי [שני] שנותנין את הלחם לתוך מים רותחין מוצקין בקערה או שנותנין אותו בקערה ויוצקין עליו מים רותחין וישהא עד שימוח שהוא [כצנום], נראה מדברי הגאון דאע"פ שנמוח ואין על הפרוסות תוריתא דנהמא מברך עליהן המוציא, מפני שהוא כלי שני שאינו מבשל, אבל בחביצא דהוא כלי ראשון בעי תוריתא דנהמא כדלעיל (לז:). [הרמב"ן]

צריך שתכלה ברכה עם הפת. ובירושלמי נראה שסובר דטעמיה דרבי חייא דאמר צריך שתכלה ברכה עם הפת, לא הוי מפני שמצוה היא שתהיה אמירת כל הברכה בשלימה, אלא מפני חשש שאם יבצע קודם ברכה שמא תפול מידו בעוד שאומר אותה, ויצטרך לחזור ולברך פעם אחרת. [רבינו יונה דף כז: מדה"ר]

חלוקים על רבי חייא, **דְּאָמַר רַבִּי חִיָּיא, צָרִיךְ שֶׁתִּכְלֶה** [-שתסתיים] **הַבְּרָכָה** שמברך 'המוציא' יחד **עִם** פריסת הפרוסה מן **הַפַּת**. כלומר, שיכוין לגמור את הברכה ולבצוע את הפת באותה עת[מא]. ואילו לפי רב חייא בר אשי, מברך 'המוציא' על פרוסה שכבר נפרסה קודם לכן[מב].

מַתְקִיף לָהּ - הקשה **רָבָא** על דברי רבי חייא, **מַאי שְׁנָא צְנוּמָה** - במה שונה פרוסה יבשה השרויה בקערה, שאמרנו לדעת רבי חייא **דְּלֹא** יברך עליה 'המוציא', הלא הטעם הוא **מִשּׁוּם דְּכִי כָּלְיָא בְּרָכָה אַפְּרוּסָה קָא כָּלְיָא** - שכאשר מסתיימת הברכה, היא מסתיימת כשיש לפניו פת פרוסה ולא שלמה, וקשה, הלא כאשר מברך **עַל הַפַּת** כשהיא שלמה, **נַמִּי** - גם כן **כִּי קָא גָּמְרָה** - כאשר מסתיימת הברכה **אַפְּרוּסָה גָּמְרָה** - על פרוסה היא מסתיימת, שהרי אמר רבי חייא שצריך לברך ולפרוס באותה עת, ואם כן מה החשיבות שיש בפת זו, ומה הועלנו בכך שתחילת הברכה היתה בפת שלמה[מג].

בא להשמיענו שמברך 'המוציא' ולא 'מזונות', אולם מהמשך הגמרא מוכח לא כן, ובעל הגמרא ידע שלא זו כוונתו. רבי יצחק ברבי יהודה (הו"ד באור זרוע ח"א סי' קמג). ובשונה הלכות (ד"ה ומעתה) ביאר, שזה דין פשוט ולא היה רב חייא בר אשי צריך להשמיענו, כפי שמוכח לעיל (לז:) לגבי 'חביצא'.

מא. **טעמו** של רבי חייא, שיש לברך על פת שלמה משום כבוד הברכה, ולכן לא יפרוס לפני הברכה, ומאידך אין להפסיק בבציעה בין ברכה לאכילה, ולכן יפרוס כאשר הוא מברך. ע"פ צל"ח (ד"ה ופליגא).

ואף שאסור לעשות מלאכה בשעה שמברך [כמבואר בט"ז (או"ח סי' קצא סק"א)], דבר השייך לברכה מותר, והבציעה שייכת לברכה. ע"פ שלמת חיים (או"ח סי' קפג).

מב. **פירש** רבי יצחק ברבי יהודה (הו"ד באור זרוע ח"א סי' קמג), שרב חייא בר אשי חידש, שאדם שיש לפניו פת שלמה ורוצה לפוררה וליתנה בקערה, אינו צריך לברך ואחר כך לבצוע, אלא רשאי לפוררה תחילה ולברך עליה כשהיא נתונה בקערה. והטעם, שכיון שבציעה זאת נעשית כדי לברך עליה, הרי זה כאילו מברך עליה בעודה שלמה. אך רבי חייא חולק, וסובר שבשעה שמתחיל לברך הפת צריכה להיות שלמה, ובשעת הברכה יבצע. אמנם ודאי מודה רבי חייא שאם כבר בצע את פיתו יברך המוציא [כמבואר לעיל (לז:) שיש לברך 'המוציא' אף על פירורים שאין בהם כזית], אלא שלכתחילה, אם יש לפניו שלמה, יקפיד שלא לבצעה קודם תחילת הברכה. וכן פירשו הרמב"ן (ד"ה הא) והרא"ש (סי' יט) ועוד ראשונים. ואמנם רב חייא בר אשי היה יכול לומר את דינו בכל פת, שרשאי אדם לבצוע ואחר כך לברך, אך נקט 'פת צנומה בקערה', כדי לחדש שאף שלאחר שהיא בקערה אין אפשרות לבצעה אפילו בציעה מועטת, מכל מקום מותר לעשות כן. רא"ש (שם).

אך התוספות (ד"ה פת) כתבו, שסוגייתנו עוסקת כשהצנומה כבר מפוררת ושרויה בקערה, והיא חביבה עליו, ויש לפניו גם פת שלמה. ובכך נחלקו, שרב חייא בר אשי סבר שמברך על הפרוסה, שכיון שהיא חביבה יותר הרי היא כמו שלמה, ורבי חייא סבר שיש להקדים את השלמה אף אם הפרוסה חביבה. וראה בצל"ח (ד"ה ופליגא), שביאר בדעת תוספות כיצד יש ללמוד מדברי רבי חייא שיש להקדים את השלמה [ומסתימת רש"י משמע לכאורה שמדובר שאין פת אחרת מלבד הצנומה, ולא כביאור תוספות]. וראה עוד בילקוט ביאורים.

'קערה' היא הכלי שאוכלים בו, שנותנים לתוכו המרק מתוך הקדירה שבישלו בה [ראה רש"י (שבת מג: ד"ה אבל)]. ויש ראשונים שנקטו שדווקא בקערה סבר רב חייא בר אשי שברכתה 'המוציא', כיון שהיא כלי שני ואינה מבשלת. אבל אם שרה הפת בקדירה שבישלו בה, שהיא כלי ראשון שמבשל, ברכתה 'בורא מיני מזונות'. ראה בבית יוסף (או"ח סי' קסח ד"ה אמר רב יוסף) את הדעות בזה, ובילקוט ביאורים.

פירש רבינו חננאל, שמדובר באופן שיש בפרוסה תואר לחם, שאם לא כן אין ברכתה 'המוציא'. ורבינו יונה חולק, שכיון שהפרוסה אינה מבושלת אלא רק שרויה, ואף לא דיבקוה בשאר דברים, אף אם אין בה תואר לחם לא בטל ממנו שם לחם ומברך 'המוציא'. תלמידי רבינו יונה (ד"ה פת).

מג. [היה פשוט לרבא, שעיקר המעלה בפת לענין ברכה, בסוף הברכה היא]. בדברי דוד (ד"ה פת) תמה על פירוש רש"י, מדוע רבא הקשה דווקא על פת צנומה, הרי היה יכול להקשות על דברי רבי חייא בפני עצמם, מה התועלת ב'תכלה ברכה עם הפת', הלא בסוף הברכה הפת כבר פרוסה [ומחמת כן כתב ביאור אחר בגמרא, עיין שם. ויש שתירצו, שאכן רבא היה יכול להקשות כן, אך דברי רבי חייא לא נזכרו בשום מקום בפני עצמם, ומצאנו את דבריו רק כאן לגבי פת צנומה, לכן אף רבא הקשה עליו בענין זה].

יש להקשות, מדוע על פת צנומה אמרה הגמרא לשון 'כליא', ועל ברכה עם הבציעה אמרה לשון 'גמרה' [ובר"ף כתב בשניהם לשון 'כליא', וכן נראה שהיתה גירסת רש"י (ד"ה אפרוסה)]. והרש"ש (ד"ה מאי) ביאר, ש'כליא' פירושו כולה, כלומר כל הברכה היא על פרוסה. וכך הקשה רבא על רבי חייא, במה שונה פת צנומה בקערה שאין לברך עליה 'המוציא', משום שכולה נאמרת על פרוסה, הלא גם המברך ובוצע באותה עת אין הברכה מסתיימת אלא בפרוסה.

בצר ליה שיעורא אמר ליה מי סברת כזית גדול בעינן כזית בינוני בעינן (והא איכא) וההוא דאייתו לקמיה דרבי יוחנן זית גדול הוה דאע"ג דשקלוה לגרעינותיה פש ליה שיעורא דתנן זית שאמרו לא קטן ולא גדול אלא בינוני וזהו אגורי ואמר רבי אבהו לא אגורי שמו אלא אברוטי שמו ואמרי לה סמרוסי שמו ולמה נקרא שמו אגורי ששמנו אגור בתוכו. נימא כתנאי דההוא תרי תלמידי דהוו יתבי קמיה דבר קפרא הביאו לפניו כרוב ודורמסקין ופרגיות נתן בר קפרא רשות לאחד מהן לברך קפץ וברך על הפרגיות לגלג עליו חבירו כעס בר קפרא אמר לא על המברך אני כועס אלא על המלגלג אני כועס אם חבירך דומה כמי שלא טעם טעם בשר מעולם אתה על מה לגלגת עליו חזר ואמר לא על המלגלג אני כועס אלא על המברך אני כועס ואמר אם חכמה אין כאן זקנה אין כאן תנא ושניהם לא הוציאו שנתן מאי לאו בהא קא מיפלגי דמברך סבר שלקות ופרגיות שהכל נהיה בדברו הלכך חביב עדיף ומלגלג סבר שלקות ב"פ האדמה פרגיות שהכל נהיה בדברו הלכך פירא עדיף לא דכ"ע שלקות ופרגיות שהכל נהיה בדברו והכא בהאי סברא קא מיפלגי מר סבר חביב עדיף ומר סבר כרוב עדיף דזיין. אמר ר' זירא כי הוינן בי רב הונא אמר לן הני גרגלידי דלפתא פרמינהו פרימא רבא בפה"א פרימא זוטא שהכל נהיה בדברו וכי אתאן לבי רב יהודה אמר לן אידי ואידי בפה"א והאי דפרמינהו טפי כי היכי דנמתיק טעמיה. אמר רב אשי כי הוינן בי רב כהנא אמר לן תבשילא דסלקא דלא מפשו בה קמחא בורא פרי האדמה דלפתא דמפשו בה קמחא טפי בורא מיני מזונות והדר אמר אידי ואידי בורא פרי האדמה והאי דשדי בה קמחא טפי לדבוקי בעלמא עבדי לה. אמר רב חסדא תבשיל של תרדין יפה ללב וטוב לעינים וכ"ש לבני מעים אמר אביי והוא דיתיב אבי תפי ועביד תוך תוך. אמר רב פפא פשיטא לי מיא דסלקא כסלקא ומיא דלפתא כלפתא ומיא דכולהו שלקי כשלקי בעי רב פפא מיא דשיבתא מאי למתוקי טעמא עבדי או לעבורי זוהמא עבדי לה ת"ש השבת משנתנה טעם בקדירה אין בה משום תרומה ואינה מטמאה טומאת אוכלים שמע מינה למתוקי טעמא עבדי לה שמע מינה. אמר רב חייא בר אשי פת צנומה בקערה מברכין עליה המוציא ופליגא דר' חייא דאמר ר' חייא צריך שתכלה ברכה עם הפת מתקיף לה רבא מאי שנא צנומה דלא משום דכי כליא ברכה אפרוסה קא כליא על הפת נמי כי קא גמרה אפרוסה גמרה אלא

רש"י

בצר ליה שיעורא. וגבי ברכת פירות הארץ אכילה כתיבה ואכילה בכזית: כזית שאמרו. לענין שיעור כל אכילות: אגור בתוכו. מזומן לצאת ממנו, שאינו נבלע בפרי כמשקה תפוחים ותותים אלא אגור כמשקה ענבים: דורמסקין. אף הן שלקות מעשב שקורין אקלדש"ט בלע"ז, כך ראיתי בפירוש בבא קמא של רבינו יצחק ברבי יהודה, אבל כאן פירש פרונ"ש וכן שמעתי אני כאן ובבבא קמא (פ"י דף קטו:) פרונ"ש, ואי אפשר להעמידה, דא"כ הרי ברכתו ב"פ העץ והיאך קדם וברך על הפרגיות שברכתן שהכל ואינם כדברי' חשובים כמפרש ואזיל: שלא טעם טעם בשר. ונעשה הבשר חביב עליו: פרגיות. בשר עוף שקורין פרדרי"ש: זקנה אין כאן. הלא זקן אני והיה לו לשאלני על איזה מהן יברך לפטור את שאר המינין. ודברים הללו אינן באין ללפת את הפת אלא שלא מחמת הסעודה הן באין, ואמרינן לקמן (דף מא:) דטעונין ברכה לפניהם ואין הפת פוטרתן: דמברך סבר שלקות. דכרוב ודורמסקין שהכל ברכתן כפרגיות, דעל דבר שאין גדולו מן הארץ כגון בשר בילים ודגים תנא במתניתין שהכל, וכיון דברכותיהם שוות חביב עדיף: ומלגלג סבר שלקות בורא פרי האדמה. שהיא ברכה חשובה לעצמה לדברים חשובים, והיה לו להקדימו: כרוב עדיף דזיין. דתניא לקמן (דף מד:) כרוב למזון ותרדין לרפואה: גרגלידי דלפתא. ראשי לפתות: פרמינהו. מנוש"ר בלע"ז, לשון קניבת ירק: פרימא זוטא. גריעותא היא, ובשלכו חי קאי: אבי תפי. על מקום שפיתת הקדירה: ועביד תוך תוך. כלומר שלוק ונמחה הרבה, וקול רתיחתו נשמעת כקול תוך תוך: מיא דסלקא. תבשיל של תרדין: כסלקא. לענין ברכה: דשיבתא. ירק שנותנין מעט בקדרה למתק בעלמא ולא לאכלו, אניט"ו בלע"ז: למתוקי טעמא עביד. ומברכין על מימי תבשילו ב"פ האדמה: השבת אין בה. כגד שלה משנתנה בקדרה והוציאוה אין בה שוב משום איסור תרומה דהוה ליה כעץ בעלמא, מדקתני משנתנה טעם ש"מ לטעמא עבידא: פת צנומה. יבשה שנותנה בקערה לשרות, וכן לצנומות דקות: צריך שתכלה. ברכת המוציא עם פריסת הפרוסה מן הפת, והאי פרוס ועומד הוא: אפרוסה (כליא). כיון דאמרת עם פריסת הפרוסה תכלה מאי חשיבותא ומאי אהניתא: אלא

תוספות

בצר ליה שיעורא. היינו דוקא בברכה שלאחריו דבעינן שיעור אבל בברכה שלפניו אפילו פחות מכשיעור דאסור ליהנות בעולם הזה בלא ברכה בין לענין אכילה בין לענין שתיה אבל בברכה שלאחריו בעינן שיעור מלא לוגמיו על כן יש ליזהר לשתות מכוס של ברכה מלא לוגמיו כדי שיברך לאחריו מעין ג' ברכות והר"י היה אומר בבורא נפשות כיון דלאו ברכה חשובה היא אפי' בבציר משיעורא מברכינן בורא נפשות רבות ולא נראה דכיון דבורא נפשות תקנוה כנגד על הגפן כי היכי דעל הגפן בעי שיעורא בבורא נפשות רבות נמי בעי שיעורא ובירושלמי ר' יוחנן היכי בריך אזית הא לא הוי שיעורא וקאמר משום בריה דאפילו לא אכל אלא פרידה אחת של ענב או פרידה אחת של רמון בעי ברוכי משום דבבריה מברכין אפילו פחות מכזית וחולק על גמרא דידן כדמשמע הכא א"כ אין הלכה כמותו של ירושלמי (א) וה"ר יוסי היה מפרש שהירושלמי אינו חולק על הגמרא שלנו דהכא מיירי שהוסרו הגרעינים ונמצא אם כן לא היה כברייתו אבל אם אכלו שלם אפי' אם היה פרידה אחת של רמון מברך עליו תחלה וסוף וגמרא ירושל' היה סבור שהזית היה שלם ולכך הוצרך לתרץ באותו ענין דאכל פרידה דבריה ואינן חולקים יחד ועוד יש בירושלמי היכא דצריך אתורמוסא למיכליה ונפל מידיה ושקל אחרינא בעי ברוכי זמנא אחריתי ופריך מאי שנא מחמת המים פירוש למברך לשתות והני אזלי והני אחריני נינהו וא"צ לברך פעם אחרת ומשני הכא הוה דעתו מתחלה לזה שהיה יודע שילכו להן אבל בתורמוסא לא ידע שיפלו מידו ויאמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד משום דהוי ברכה לבטלה וכן נכון לומר על כל ברכה לבטלה בשכמל"ו: דורמסקין. פירש"י פרונ"ש. ולא נראה דבסמוך משמע דמברכין עליהן בורא פרי האדמה וא"כ בורא פרי העץ בעי ברוכי ונראה שהוא מין כרוב: נתן בר קפרא רשות לאחד מהן לברך. ונראה דמיירי בברכה שלפניו דאי בשל אחריו הא אמרינן (חולין קו.) דאין מזמנין על הפירות ומיירי דהסבו ואנו אין לנו שום הסבה אלא על הפת ולכך צריך לברך כל אחד על כל דבר חוץ מן הפירות הן ביין: חביב עדיף. וכן הלכה אם יש לו שני מיני פירות לפניו חביב עדיף ובורא פרי האדמה עדיפא משהכל נהיה בדברו דמבוררת טפי וחשובה לעצמה מקרית ויברך על אותו המין שנשייך בו פרי האדמה אף על פי שאותו המין שיש לברך עליו שהכל חביב עליו ואם לפניו פירות שהברכות שוות ואחד מהן הוא מז' המינין יברך תחלה על אותו של ז' המינין דעדיפי: מיא דסלקא כסלקא. מברכין עליה בורא פרי האדמה אף על פי שאין בה אלא מים וטעם הירקות מברך עליהן כאשר יברך על הירקות אע"ג דלאמרינן לעיל דמי פירות זיעה בעלמא הוא יש לחלק: פת צנומה בקערה מברכין עליה המוציא לחם מן הארץ ופליגא דר' חייא. וא"ת היכי מיירי אם יש שלמה לפניו הא אמרינן בסמוך דכ"ע שלמה עדיף ואי ליכא אלא צנומה היכי פליג עלה ר' חייא הא מסקינן לעיל (דף לז:) פרורין אף על פי שאין בהן כזית מברכין עליהן המוציא הואיל ואית בהו תוריתא דנהמא וי"ל כגון דליכא שלמה לפניו ובע"ז מן הגלוסקא רב חייא בר אשי סבר דהוי כמו שלמה מאחר שהיא חביבה [מברך עליה] ור' חייא ס"ל דצריך שתכלה ברכה עם הפת ואם כן בעינן שתכלה הברכה עם בליעת הפת וכיון שבלועה קודם לכן שלמה עדיף אבל אי ליכא שלמה מודה שיברך על הפרורים המוציא לחם מן הארץ: והלכתא

לא הוי מפני שמצוה היא שתהיה אמירת כל הברכה בשלימה, אלא מפני חשש שאם יבצע קודם ברכה שמא תפול מידו בעוד שאומר אותה, ויצטרך לחזור ולברך פעם אחרת. [רבינו יונה דף כז: מדה"ר]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) כלים פי"ז משנה ח, ב) עיין תוס' לקמן מה. ד"ה אם, ג) עירובין דף כט., ד) [פסחים דף עד:], ה) עוקצין פ"ג מ"ג, ו) [לקמן דף מא.], ז) עיין לקמן דף מא., ח) שבת קיד:, ט) [ברכות מא], י) לעיל לה., כ) פ"ו ה"א, ל) עיין עוד תוס' יומא עט. ד"ה ולא, מ) עיין לקמן מא. ותוס' שם ד"ה אבל, נ) לח., ס) [וע"ע תוס' מנחות עה: ד"ה אפילו].

לעזי רש"י

אקלדש"ט. פירוש מלוח עלי שוק (אוצר ג, ד ועיין רש"י ב"ק קטו: ריש ע"ב). פרונ"ש. פירוש שזיף (פלוימען) (רש"י יומא דף פג ע"א ועיין ערוך ערך דרמסקן). פרדרי"ש. פירוש עוף הקורא (עיין רש"י ש"א כו, כ). מנוש"ר. פירוש לחתוך הדק (רש"י שבת דף עד ע"ב ד"ה דפרים סילקא). אני"ט. פירוש שֶבֶת (רש"י ע"ז דף ז ע"ב):

הגהות וציונים

א] תיבות "והא איכא" לא גרסינן להו וכן העתיקו התוס' יומא עט ע"א ד"ה ולא סוכה כו ע"ב ד"ה ולא (רש"ש) ובכת"י הגירסא מי סברת ר' יוחנן זית קטן אבל זית גדול הוה דכי נמי שקלת לגרעיניה איתיה לשיעוריה (וכ"ה ברא"ש וגירסא ישרה היא, דק"ס): ב] עיין דק"ס דהקשה על לשון "תנאי" על תלמידי בר קפרא ומביא מכת"י דל"ג "נימא כתנאי" וגרסינן הנהו תרי תלמידי וכו' (מובא בשפ"ח עיי"ש): ג] בכת"י הביאו לפניהם: ד] לאו דוקא דה"ה לענין טומאת מת ונבלה (רש"ש): ה] עיין יפה עינים שמבאר דמש"כ רש"י והיאך קדם וברך וכו' אינו מההוכחה אלא חוזר לפרש דברי הגמרא, ולפי"ז מיושב קושית רע"א בגליון הש"ס: ו] דבור זה צ"ל אחר ד"ה פרגיות: ז] בכת"י להקדימה: ח] יש להוסיף בבירה על מקום (כ"ה ברש"ש עירובין, דבש תמר): ט] גמרה (גליון) אין צריך להגיה דגירסת "כליא" כן הוא גם גירסת הרי"ף והרא"ש ועוד ראשונים (הרר"ל לנדא): י] צ"ל שהוסר הגרעין (יעב"ץ): כ] יבוא צ"ל (עט"ר): ל] [דבריה הוה ואינן כו' כצ"ל] (גליון) כ"ה במהרש"א: מ] וזה דלא כדעת רש"י עיין בע"ב תוד"ה ורוצה לבצוע מן השלמה (שו"ת חת"ס או"ח סי' יב): נ] נדצ"ל [ובוצע] ממנה צנומות, ול"ג מן הצנומה וכוונת תירוצם כמו שמבואר ברא"ש וב"י בשם התוס', ועיין תוס' הרא"ש.

עין משפט נר מצוה

נ א מיי' פ"ד מהלכות מאכלות אסורות הל' א (טוש"ע או"ח סי' תפו):
נא ב טוש"ע או"ח סי' ריא סעיף ג:
נב ג טוש"ע או"ח סי' רה סעיף ד:
נג ד מיי' פ"ג מהל' ברכות הל' ו טוש"ע או"ח סי' רח סעיף ג:
נד ה מיי' פ"ח מהל' ברכות הלכה ד סמג שם טוש"ע או"ח סימן רה סעיף ג:
נה ו מיי' פט"ו מהל' תרומות הלכה י"ב ופ"א מהל' טומאת אוכלין הלכה ז:

גליון הש"ס

רש"י ד"ה דורמסקין כו'. הרי ברכתו בפה"ע. ק"ל הא גם בפה"א עדיף משהכל אלא דהמברך סבר דשלקות מברך שהכל. וא"כ ג"כ בפה"ע אין ברכתו בפה"ע אלא שהכל כמבואר בסוגיא גבי זית מליח וצ"ע ה]: רש"י ד"ה ועביד תוך וכו'. בקול תוך תוך. ע' פסחים עד ע"א ברש"י ד"ה ר' ישמעאל: תוס' ד"ה בצר וכו'. מלא לוגמיו כדי שיברך. עי' לעיל ל"ז ע"א תוס' ד"ה נתן ר"ג: בא"ד והר"י היה אומר. עי' לקמן מ"ט ע"ב תוס' ד"ה ור"מ: תוס' ד"ה נתן וכו'. ומיירי בהסבו. עי' חולין ק"ו ע"א תוס' ד"ה ש"מ:

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה בצר וכו' וה"ר יוסף היה מפרש:

משנת ראשונים

הביאו לפניו כרוב ודורמסקין. פרש"י בשם רבותיו פרונאש. והקשה עליו א"כ ברכתו בורא פרי העץ והיה צריך לברך עליו תחלה, ותירץ ה"ר יוסף דמיירי בשלקו ולכך ברכתו שהכל. [תוספות הרא"ש]

ופרגיות. וכן הביאו עמהם בשר ולא היה שם לחם, או שבאו שלא מחמת הסעודה. [מאירי]

אם חכמה אין כאן זקנה אין כאן. מה שאמרנו שיש צדדים שהוא מברך על החביב, אם היה שם גדול ממנו ראוי לו שישאל לו איזה חביב אצלו ויברך על מה שחביב לגדול ולא שילך אחר דעת עצמו. [מאירי, לקמן מא.]

פת צנומה בקערה מברכין עליה המוציא. כתב הגאון דהיא כלי [שני] שנותנין את הלחם לתוך מים רותחין מוצקין בקערה או שנותנין אותו בקערה ויוצקין עליו מים רותחין וישהה עד שימוח שהוא [כצנום], נראה מדברי הגאון דאע"פ שנמוח ואין על הפרוסה תוריתא דנהמא מברך עליהם המוציא, מפני שהוא כלי שני שאינו מבשל, אבל בחביצא דהוא כלי ראשון בעי תוריתא דנהמא כדלעיל (לז:). [הרמב"ן]

צריך שתכלה ברכה עם הפת. ובירושלמי נראה שסובר דטעמיה דרבי חייא דאמר צריך שתכלה ברכה עם הפת,

אלא אמר רבא מברך ואח"כ בוצע נהרדעי עבדי כר' חייא ורבנן עבדי כרבא אמר רבינא אמרה לי אם אבוך עביד כר' חייא דאמר ר' חייא צריך שתכלה ברכה עם הפת ורבנן עבדי כרבא והלכתא [א]כרבא דאמר מברך ואח"כ בוצע: איתמר הביאו לפניהם[א] פתיתין ושלמין אמר רב הונא מברך על הפתיתין ופוטר את השלמין ור' יוחנן אמר [ב]שלמה מצוה מן המובחר אבל פרוסה של חטין ושלמה מן השעורין דברי הכל מברך על הפרוסה של חטין ופוטר את השלמה של שעורין א"ר ירמיה בר אבא כתנאי [א] [ג]תורמין בצל קטן שלם אבל לא חצי בצל גדול ר' יהודה אומר לא כי אלא חצי בצל גדול מאי לאו בהא קמיפלגי דמר סבר חשוב עדיף ומר סבר שלם עדיף היכא דאיכא כהן כולי עלמא לא פליגי דחשוב עדיף כי פליגי דליכא כהן [ב]דתנן [ד]כל מקום שיש כהן תורם מן היפה וכל מקום שאין כהן תורם מן המתקיים ר' יהודה אומר אין תורם אלא מן היפה אמר רב נחמן בר יצחק [ג]וירא שמים יוצא ידי שניהן ומנו מר בריה דרבינא דמר בריה דרבינא [ה]מניח פרוסה בתוך השלמה[ב] ובוצע תני תנא קמיה דרב נחמן בר יצחק מניח הפרוסה בתוך השלמה ובוצע ומברך[ג] אמר ליה מה שמך א"ל [ה]שלמן א"ל שלום אתה ושלמה משנתך ששמת שלום בין התלמידים אמר רב פפא הכל מודים [ו]בפסח שמניח פרוסה בתוך שלמה ובוצע מאי טעמא [א]לחם עוני כתיב [ד]א"ר אבא [ז]ובשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות מ"ט [ב]לחם משנה כתיב א"ר אשי חזינא ליה לרב כהנא [ח]דנקיט תרתי ובצע חדא[ד] ר' זירא [ט]הוה בצע אכולא שירותא א"ל רבינא לרב אשי [ו]והא קא מתחזי כרעבתנותא אמר [ליה] כיון דכל יומא לא קעביד הכי והאידנא קא עביד לא מתחזי כרעבתנותא [ז]רב אמי ורב אסי [י] כי הוה מתרמי להו ריפתא דערובא מברכין עליה המוציא לחם מן הארץ אמרי הואיל ואתעביד ביה מצוה חדא נעביד ביה מצוה אחריתי.

אמר

רש"י

אלא אמר רבא מברך ואח"כ בוצע. (א) וגומר כל הברכה ואח"כ מפריס[ה] הפרוסה, דכליא ברכה אפת שלם: פתיתין ושלמין אמר רב הונא. אם רצה מברך על הפתיתין, ואם הפתיתין גדולים מן השלמין צריך לברך עליהן: כתנאי. הא דאמרת פרוסה של חטין ושלמה של שעורין כו' תנאי היא: אבל לא חצי בצל גדול. ואע"פ שיש בו יותר מקטן שלם: במקום שיש כהן. ונותנו לו מיד: במקום שאין כהן. צריך לישראל שיצניענו עד שימצא כהן ליתנו לו, וחצי בצל אין מתקיים: יוצא ידי שניהן. ידי מחלוקת של רב הונא ורבי יוחנן: מניח פרוסה תחת[ו] השלמה. ונמצאו שתיהן בידו[ז], ובוצע או משתיהן או מן השלמה: לחם עוני כתיב. [י]ודרכו של עני בפרוסה, לפיכך צריך שיראה כבוצע מן הפרוסה: אכולא שירותא. פרוסה גדולה שהיה די לו לכל הסעודה בשבת: ריפתא דערובא. שערבו בו אתמול ערובי חצירות:

טול

תוספות

והלכתא כרבא דמברך ואח"כ בוצע. פי' שלא יפריס הפרוסה מן הפת עד אחר הברכה ויש שנוהגין לברך ברכת המוציא קודם שיחתוך כדי שתהא הפת שלמה בשעת ברכה ואין המנהג נכון לעשות (ב) דהוי היסח הדעת בין הברכה לאכילה ומיהו בשבת נכון להחמיר ולברך קודם שיחתוך שלא תשמט ידו לבצוע קודם שתכלה הברכה שאז לא יהיה לו לחם משנה ובפרק שלשה שאכלו (לקמן מז.) מסקינן דבעינן עד שתכלה אמן מפי העונין שלא יבלע[ח] קודם ויש שמביאים ראיה שצריך לסיים הברכה קודם שיבצע[ט] מדתני רבי חייא בירושלמי[י] אין מברכין על הפת אלא בשעה שהוא פורס והיינו משום שאם יפרוס קודם הברכה שמא תפול הפרוסה מידו ולא יוכל לאכול פרוסה אחרת שיבצע בלא ברכה אלא יצטרך לחזור (ג) ולברך ויש כאן ברכה לבטלה אבל אם (לא[י]) היה צריך לברך על כל הפת ולא יוכל לפרוס קודם הברכה אז אם תפול הפרוסה[יא] אינו מברך על פרוסה אחרת ויפטר בברכה ראשו':

מברך על הפתיתין ופוטר את השלמין. פירש"י אם הפתיתין והשלמין שוין יברך על איזה שירצה ואם הפתיתין גדולים צריך לברך על הפתיתין לפטור את השלמין ור' יוחנן אומר על השלמין מצוה מן המובחר אפי' אם הפתיתין גדולי' טפי ותימה א"כ סברא הפוכה דלרב הונא פתיתין שהם גדולים עדיפי ולר' יוחנן שלמין עדיפי ואין סברא לומר דפליגי בהפוך סברות ועוד תימה אמאי שינה בסמוך לשונו דנקט לשון פרוסה של חטין ע"כ פירש רבינו תם דמיירי בפתיתין גדולים ושלמים קטנים וה"פ אמר רב הונא מברך על הפתיתין כלומר אם ירצה והוא הדין על השלמין אם ירצה ורבי יוחנן אמר שלמין עיקר וכן הלכה כרבי יוחנן דהא רב ורבי יוחנן הלכה כר' יוחנן[ח] וכל שכן לגבי רב הונא שהלכה כמותו שהיה תלמידו של רב[ט] דדוקא באמוראי בתראי אמרינן הלכה כבתראי[יב]:

אבל פרוסה של חטין ושלמה מן השעורים ד"ה מברך על הפרוסה של חטין. דחיטי עדיפי משום דאקדמיה קרא אבל פתיתין ושלמין ממין אחד אפילו יהיו הפתיתין מפת נקיה והשלמין מפת קיבר מברך על השלמין כדאיתא בתוספתא (פרק ד)[יג] שלמין דגלוסקאות ושלמין דבעל הבית מברך על השלמין דגלוסקאות פרוסה דגלוסקאות ושלמין דבעל הבית מברך על השלמין דבעל הבית פת כשר ופת של נכרי מברך על הכשר (תחלה[יד]) וכן אמרינן בירושלמי[י] פת טהור ופת טמא מברך על הטהור אבל אם פת של נכרי חביב ונקי ופת של ישראל אינו חביב מברך לאיזה שירצה כדאיתא בירושלמי פת נקי טמא ופת קיבר טהור מברך לאיזה שירצה אבל רבינו שמשון נוהג לסלק הפת לבן של נכרי מעל השלחן עד לאחר ברכת המוציא. שני שלמין ממין אחד אם אחד יותר נקי מברך על הנקי דחביב ליה טפי:

כתנאי כו'. פירש רש"י חצי בצל גדול קרי חשוב לפי שיש בו יותר מבצל קטן שלם ולא נראה דהא לכאורה משמע דלהכי נקט חצי בצל גדול (ד) משום דיש בחצי בצל גדול כמו בקטן שלם ולא יותר ועוד דאם כן לא הוי דומיא דחשוב דגבי פרוסה של חטין דקאי עלה דהתם שוין[טו] ויש לפרש דכהדדי שוין הם אבל דגדול טוב יותר לאכילה מן הקטן ועוד פירש רש"י דמייתי תנאי אסיפא דמברך על הפרוסה של חטין ופוטר את השלמה של שעורים ומר סבר חשוב עדיף ומר סבר[טז] חטין דמקדמי בקרא עדיפי אבל א"א לפרש דחטין עדיפי משום שפת של חטין חשוב מפת של שעורים דהא פי'[כ] דבמין אחד פת נקיה ופת קיבר השלם עדיף:

ומר סבר שלם עדיף. וא"ת מנא ליה הא (ה) אימא דחטין חשיבי טפי משום דאקדמיה קרא[ל] ויש לומר דהכי מדמה דהתם אע"ג דמסברא חשוב לכהן עדיף דכתיב (במדבר יח) בהרימכם את חלבו ממנו ואפי' הכי קאמר דשלם עדיף ה"נ נימא שלם עדיף מפתיתין של חטין אע"ג דאקדמיה קרא והדין עם רש"י שלא רצה לפרש כתנאי אפלוגתייהו דרבי יוחנן ורב הונא שהרי לפמאי דמפרש (ו) לרב הונא כשהן שוין מברך על איזו שירצה א"כ לא קפיד אחשיבות ולא אשלמות וא"כ מאי כתנאי איכא ולפר"ת נמי דפי'[מ] דמברך על הפתיתין גדולים אם ירצה ואי בעי בריך על השלמים קטנים אלמא לא חשיב ליה עדיף[יז] אלא כי הדדי נינהו לרב הונא וא"כ לא מני קאי כתנאי אפלוגתא דפתיתין:

כל היכא דאיכא כהן כ"ע לא פליגי דחשיב עדיף. ונהי דלעיל קאמר פתיתין גדולים ושלמים קטנים למברך על השלמים היינו דוקא לברכה דלא איכפת ליה שיברך בגדול דלמה יברך בגדול הואיל ואינו נקי מזה אבל גבי נתינה לכהן איכא נפקותא דיתן לו הגדול החשוב טפי דניחא ליה:

מניח פרוסה בתוך השלמה ובוצע. פירש רש"י ובוצע לשתיהן או בוצע לשלמה בלבד והיינו ע"י[יח] שניהן דכיון שהניח הפרוסה תחת השלמה נראה כמו שבוצע נמי אפרוסה ודוקא בוצע לשלמה אבל לא רצה לפרש ובוצע לאיזה מהן שירצה או לפרוסה או לשלמה דמדקאמר לתוך השלמה משמע דהשלמה עיקר ולפי' רש"י ה"פ ירא שמים יוצא ידי שניהם כדרב הונא וכדר' יוחנן בפתיתין ושלמה ולפי' ר"ת לא מצינו לפרש הכי דקאי אפתיתין שהרי אינו צריך לעשות כן אלא יברך על השלמה ודי בכך לכ"ע דאפילו רב הונא לא קאמר אלא על הפרוסה אם ירצה אבל פשיטא אם בירך על השלמה יצא ונראה לפירוש ר"ת שניהם קאי אשני[יט] לחמים אפרוסה של חטים ושלמה של שעורים:

הכל מודים בפסח שמניח הפרוסה בתוך השלמה ובוצע מאי טעמא לחם עוני כתיב. משום דכתיב לחם עוני מניח הפרוסה תחת השלמה ונראה כבוצע על הפרוסה ומ"מ אין לבצוע כי אם על השלמה ועל הפרוסה יברך על אכילת מצה וכורכים ואוכלים משתיהן יחד כדי שיהא נראה כבוצע על הפרוסה וכן המנהג אבל אין לעשות המוציא וגם על אכילת מצה מן[פ] הפרוסה דהוי כעושה מצות חבילות חבילות[י] ונראה לי[כא] דהא הוי ברכה של נהנין ואינם נקראים חבילות חבילות דהא אקידוש מברכים קידוש וברכת היין ורבינו מנחם מוויג"א[כב] היה רגיל לעשות הכל על הפרוסה ואין השלמה באה כי אם בשביל לחם משנה והר"י היה רגיל לברך תחלה ברכת המוציא על שתיהן קודם שיבצע ואחר כך מברך על אכילת מצה ובוצע משתיהן אחר כך ואין זה חבילות[ס] מאחר שהיה עושה על שתיהן ופעמים מפיק הר"י נפשיה מפלוגתא ולא היה רוצה לשנות המנהג והיה מברך על השלמה תחלה המוציא והיה בוצע קצת ולא היה מפרידה עד שיברך על הפרוסה על אכילת מצה ובוצע משתיהן יחד[ע]:

הבא

עין משפט נר מצוה

סו א מיי' פ"ז מהלכות ברכות הל' ב סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קסז סעיף א:

סז ב מיי' שם הל' ד סמג שם טוש"ע או"ח סי' קסח סעיף א:

סח ג מיי' פ"ה מהל' תרומות הלכה ב:

סט ד שם הלכה א:

ע ה מיי' פ"ז מהלכות ברכות הלכה ד סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קסח סעיף א:

עא ו מיי' פ"ח מהל' חמץ ומצה הלכה ו טוש"ע או"ח סי' תעה סעיף א [רב אלפס כאן ובפ' ע"פ דף קנט:]:

עב ז ח מיי' פ"ז מהל' ברכות הל' ד ופ"ל מהל' שבת הל' ט סמג עשין כט טוש"ע או"ח סי' רעד סעיף א: [רב אלפס כאן ובשבת פט"ו דף מ"ז. ובע"פ דף קנט]:

עג ט מיי' פ"ז מהלכות ברכות הל' ג טוש"ע שם סעיף ב:

[י] [שו"ע או"ח סי' שלד סעי' ב בהגהה]:

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה אלא וכו'. בולע גומר כל: (ב) תוס' ד"ה והלכתא וכו'. לעשות כן דהוי היסח: (ג) בא"ד אלא יצטרך לחזור. נ"ב דתני בירושלמי היכא דבריך אתורמוסא למיכליה ונפל מידיה וכו' וע' בתוס' לעיל בדף זה בד"ה בלר ליה: (ד) ד"ה כתנאי וכו' נקט חצי בצל גדול. נ"ב פי' דהו"ל לומר אבל לא גדול שאינו שלם לאיזו צורך נקט חצי: (ה) ד"ה ומר וכו'. הא איכא למימר דחטין: (ו) בא"ד למאי דמפרש רש"י לרב הונא דכשהן שוין:

גליון הש"ס

גמ' א"ל שלמן. מצינו שם זה בסוף מגילת רות ושם הוא מלא ו"ו[כג]:

תורה אור השלם

א) לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ: [דברים טז, ג]

ב) וַיְהִי בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי לָקְטוּ לֶחֶם מִשְׁנֶה שְׁנֵי הָעֹמֶר לָאֶחָד וַיָּבֹאוּ כָּל נְשִׂיאֵי הָעֵדָה וַיַּגִּידוּ לְמֹשֶׁה: [שמות טז, כב]

ליקוטי רש"י

תורם מן היפה. שמא כהן יאכלם מיד [והו כלל] תאנים יפין ואין מתקיימין גרוגרות מתקיימין ואין יפין [מנחות נה.]. יוצא ידי שניהן. עביד כתרויהו [שבת סא.]. לבצוע. ברכת המוציא. דנקיט תרתי. אוחזן בידו. הוה בצע אכולא שירותא. פרוסה גדולה ודי לו בה לאותה סעודה ולכבוד שבת ונראה כמחבב סעודת שבת להתחזק ולאכול הרבה. כי הוה מתרמי להו. פעמים שהעירוב בביתם ופעמים בבית אחד משאר בני אדם [שבת קיז:].

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תרומות פ"ב מ"ה, ב) שם מ"ד [מנחות נה.], ג) [שבת סא.], ד) שבת קיז:, ה) כתובות נו:, ו) פסחים קטו:, ז) מג:, ח) ביצה ד., ט) עיין גם בתוס' לקמן מ: ד"ה ורבי יוחנן נט: ד"ה ורבי יוחנן, י) דפרקין סוף הלכה א, כ) בד"ה אבל, ל) דברים ח ח, מ) בד"ה מברך, נ) לקמן מט., ס) עיין תוס' פסחים קטו. סוד"ה והדר, ע) ועיין תוס' פסחים קטז. ד"ה מה.

הגהות וציונים

א] כ"ה הגירסא ברי"ף ורבינו יונה, אולם בראי"ש הגירסא הביאו לפניו ועיין אבן העוזר או"ח סימן קסח: ב] גי' תלמידי רבינו יונה מניח שלמה בתוך הפרוסה וכ"ה ברמב"ם וכן משמע לפי' ר"ת בתוד"ה מניח: ג] תיבת "ומברך" ליתא ברי"ף ובראי"ש (ונכון דלעיל מסקינן דמברך ואח"כ בוצע, רש"ש) וכן ליתא בכת"י: ד] בכת"י נוסף אמר לקטו כתיב (שמות טז, כב) וכ"ה בשבת קיז ע"ב וכן העתיק הרא"ה והשטמ"ק: ה] ברש"י שברי"ף מפרים וכן העתיק הכסף משנה פ"ז מהל' ברכות ה"ב: ו] לכאורה נראה שרש"י מפרש תיבת "בתוך" שכתוב בגמ' היינו "תחת", ועיין ב"ח סי' תעג ד"ה ומ"ש וחציה השני וכו' וז"ל ופירש רש"י בתוך השלמה היינו תחת השלמה וכו' עיי"ש: ז] בידיו (דפו"ר): ח] נדצ"ל שלא יחתוך (הגהות מהר"נ אדלר): ט] נדצ"ל שיחתוך (שם, ועיין רש"ש): י] עי' מהרש"א ומהרש"ל (גליון) גי' המהרש"א אבל אם "לא" היה וכו' יוכל וגי' הרש"ל אם היה צריך לברך וכו' "ולא" יוכל: יא] יש להוסיף מידו (מהרש"ל דפו"ר): יב] מאביי ורבא ואילך והוא מקבלת הגאונים (מהרש"ל): יג] בדפ"ו איתא "בירושלמי", והמהרש"ל הגיה "בתוספתא" ובאמת איתא כן בין בירושלמי (דפרקין ה"א, מה ע"ב) ובין בתוספתא: יד] "תחלה" ר"ל לכתחלה (באה"מ) ואין צריך למחוק: טו] יש להוסיף שוין הם (באה"מ): טז] תיבות "ומר סבר" צריך למחוק, וי"ג חשוב עדיף ומשום הכי חיטין (מהר"נ אדלר ומראה כהן) והדברי נחמיה כתב שתוס' ד"ה "ומר סבר" הוא המשך לדברי התוס' הקודם והכל דבור אחד (דברי נחמיה) ומהר"נ אדלר מגיה וכ"ה במראה כהן ומשום הכי חטין: יז] צ"ל אלמא לא עדיף ליה חשוב (ברכת ראש): יח] נדצ"ל והיינו ידי שניהן (ברכת ראש, באה"מ): יט] [ונראה דגר' לר"ת שתיהן וקאי לשני כצ"ל] (גליון) כ"ה במהרש"א ולפנינו הוא ע"פ המהרש"ל (דפו"ר) שהגיה "אשני" במקום "לשני" לחמים: כ] בתור"פ על הפרוסה: כא] בתור"פ ולא נהירא: כב] צ"ל מיוני (תוס' הרא"ש ותור"פ וכ"ה בתוס' פסחים קטז ע"א ד"ה מה): כג] קשה לו דשלום הוא שם ה' (שבת י') ועיין רש"ש:

רבא חולק על רבי חייא בענין סדר בציעת הפת וברכת 'המוציא': **אֶלָּא אָמַר רָבָא**, סדר בציעת הפת כך היא, **מְבָרֵךְ** 'המוציא' תחילה, **וְאַחַר כָּךְ** - לאחר שמסיים את הברכה **בּוֹצֵעַ** את הפת, נמצא שמברך את הברכה עד סופה על פת שלמה[א].

הגמרא מביאה את מנהג החכמים במחלוקת זו:
אומרת הגמרא, **נְהַרְדְּעֵי** - בני הישיבה בנהרדעא, **עָבְדִי** [-עושים, נוהגים] **כְּדִבְרֵי רַבִּי חִיָּיא** שאמר שיש לבצוע עם סיום הברכה. **וְרַבָּנָן עָבְדִי** - וחכמים[ב] נוהגים **כְּדִבְרֵי רָבָא** שאמר שמברך 'המוציא' ולאחר מכן בוצע. מוסיפה הגמרא, **אָמַר רַבִינָא, אָמְרָה לִי אֵם** [-אמי[ג]], **אֲבוּךְ עָבֵיד** - אביך עשה **כְּדִבְרֵי רַבִּי חִיָּיא, דְּאָמַר רַבִּי חִיָּיא, צָרִיךְ שֶׁתִּכְלֶה הַבְּרָכָה** באותה עת **עִם** בציעת **הַפַּת, וְרַבָּנָן עָבְדִי** - וחכמים נוהגים **כְּדִבְרֵי רָבָא** שחלק עליו.

מסיקה הגמרא, **וְהִלְכְתָא** - וההלכה היא **כְּרָבָא, דְּאָמַר מְבָרֵךְ** 'המוציא' **וְאַחַר כָּךְ בּוֹצֵעַ** את הפת[ד].

★

הבא לאכול פת משתי ככרות, ולברך 'המוציא' על האחת ולפטור בברכתו את השניה, צריך לברך על הפת המעולה יותר, מפני כבוד הברכה. הגמרא דנה על מעלות שונות בפת.

הגמרא מביאה מחלוקת במעלת השלם:
אִיתְּמַר - נאמר בבית המדרש, **הֵבִיאוּ לִפְנֵיהֶם** לאכול **פְּתִיתִין** - פת שאינה שלמה **וּשְׁלֵמִין** - פת שלמה, ובא לברך על האחת ולפטור את חברתה, **אָמַר רַב הוּנָא**, אם רצה **מְבָרֵךְ עַל הַפְּתִיתִין וּפוֹטֵר** בברכתו **אֶת הַשְּׁלֵמִין**. שלדעתו מעלת השלם אינה נחשבת מעלה לענין ברכה, ולכן יברך על מה שירצה. ואם היתה הפת שאינה שלמה גדולה יותר מן הפת השלמה, יברך דווקא עליה, שמעלת הגדול נחשבת מעלה לענין ברכה[ה]. **וְרַבִּי יוֹחָנָן** חלק על רב הונא **וְאָמַר**, פת **שְׁלֵמָה, מִצְוָה מִן הַמּוּבְחָר** לברך עליה[ו], ששלמות הפת היא מעלה לענין ברכה[ז].

הגמרא דנה במעלת פת חטים על פת שעורים, שהיא עדיפה על מעלת השלם:
מוסיפה הגמרא, ואף רבי יוחנן שאמר שמצוה לברך על השלם, זהו דווקא כאשר שתי הככרות עשויות ממין אחד [שתיהן של חטים או שתיהן של שעורים], **אֲבָל** אם הביאו לפניהם לאכול **פְּרוּסָה** [-חתיכת פת] **שֶׁל חִטִּין** ופת **שְׁלֵמָה מִן הַשְּׂעוֹרִין**, ופת חטים מעולה מפת שעורים, ונמצא שלפרוסה יש מעלה שהיא מחטים, ולשלמה יש את מעלת השלם, בזה **לְדִבְרֵי הַכֹּל** [אף לרבי יוחנן] **מְבָרֵךְ עַל הַפַּת הַפְּרוּסָה שֶׁל חִטִּין, וּפוֹטֵר** בברכתו **אֶת הַפַּת הַשְּׁלֵמָה שֶׁל שְׂעוֹרִין**, משום שמעלת פת חטים כלפי פת שעורים, עדיפה על מעלת השלם[ח].

הגמרא תולה את הדין בפרוסה של חטים ושלמה של שעורים[ט], במחלוקת תנאים בענין הפרשת תרומה:
אָמַר רַב יִרְמְיָה בַּר אַבָּא, דין זה שאמרנו, שפת פרוסה של חטים עדיפה מפת שלמה של שעורים, **כְּתַנָּאֵי** - הוא שנוי במחלוקת תנאים, שכן מצינו לגבי תרומה שמצוה להפריש מן היפה שבפירות[י], ושנינו (תרומות פ"ב מ"ה), הבא להפריש תרומה מן הבצל, ויש לו בצל שלם שהוא קטן, ויש לו עוד חצי בצל, שהוא גדול מהבצל השלם, הדין הוא **שֶׁתּוֹרְמִין** [-נותנים תרומה לכהן] את **הַבָּצָל הַקָּטָן** שהוא **שָׁלֵם, אֲבָל לֹא** תורמין את **חֲצִי הַבָּצָל הַגָּדוֹל**, אף שיש בו יותר מהבצל השלם. **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, לֹא כִּי** [-לא כן], **אֶלָּא** יתרום את **חֲצִי הַבָּצָל הַגָּדוֹל**.

מבארת הגמרא את המחלוקת, **מַאי** - במה נחלקו תנא קמא ורבי יהודה, **לָאו בְּהָא קָמִיפַּלְגִי** - האם אין לומר שבכך נחלקו, **דְּמַר** - שרבי יהודה שאמר שיתרום חצי בצל גדול, **סָבַר** שמעלת **חָשׁוּב עָדִיף** ממעלת השלם, ולכן אמר שיש לתרום את חצי הבצל הגדול שהוא

א. **רש"י** (ד"ה אלא). ויש אומרים טעם נוסף לנהוג כן [על פי הירושלמי (פ"ו ה"א)], שאם יבצע קודם הברכה ויברך על פרוסה, אם לאחר הברכה תיפול הפרוסה מידו ויבוא לאכול פרוסה אחרת במקומה, יצטרך לחזור ולברך, משום שהברכה שבירך היתה רק על הפרוסה הראשונה, ונמצא שברכתו הראשונה היתה לבטלה. ולכן יבצע רק לאחר הברכה, ובעת הברכה עדיין הפת שלמה, ונמצא שברכתו היא על כל הכיכר, ואף אם תיפול הפרוסה מידו יוכל לאכול פרוסה אחרת מן הכיכר בלי לחזור ולברך. תוספות (ד"ה והלכתא).

ב. **לכאורה** הכוונה לחכמים שהיו במקומם של רבינא ורב אשי שסידרו הש"ס.

ג. **אביו** של רבינא שמו רב הונא [אינו רב הונא הידוע, אלא רב הונא שהיה בזמן רב אשי (שבת מג. ס.)], ורבינא התייתם מאביו בצעירותו, ואמו היתה מוסרת לו מהנהגותיו של אביו. וכן מצינו בגמרא (נדרים ס:), שמרימר היה מוסר לו מאמרותיו של אביו. תולדות תנאים ואמוראים (ח"א ערך רב הונא).

ד. **ומכל** מקום, יחתוך מעט בככר קודם הברכה, ויברך, ואחר כך גומר להפריד הפרוסה מן הפת. שאם יעשה את כל החיתוך אחר הברכה, זהו היסח הדעת בין הברכה לאכילה [ושיעור החיתוך, כל שאם יאחז את הפרוסה בידו תעלה הכיכר כולו עמה, ובכך עדיין נחשבת הפת שלמה. אך אם חתך בשיעור רב יותר, אין כאן פת שלמה לכבוד הברכה, ולכן לא יחתוך כך. רא"ש (סי' יט)]. אך בשבת לא יחתוך כלל את הפת קודם הברכה, שמא תישמט ידו ויחתוך יותר מדאי, ולא יהיו הככרות שלימות ללחם משנה [כמבואר להלן בגמרא, שבשבת יש לבצוע על שתי ככרות שלימות]. תוספות (ד"ה והלכתא), וכן משמע ברש"י (ד"ה אלא). ומבאר הפני יהושע (בתוס' שם), שכיון שהחיתוך הוא מענין הסעודה אינו נחשב להפסק בין הברכה לאכילה, אלא שלכתחילה יש למעט בשיהוי בין הברכה לאכילה שלא יבוא להסיח דעתו, ולכן יחתוך מעט לפני הברכה. אך בשבת, שיש לחוש שלא יהיו לו ככרות שלמות ללחם משנה, יעשה כעיקר הדין ויחתוך רק לאחר הברכה [וכך כתבו תלמידי רבינו יונה (לעיל ע"א ד"ה מתקיף), 'שזה יראה הפסקה', ואינו הפסקה מעיקר הדין].
בגמרא להלן (מז.) נאמר, שאם הוא מוציא אחרים בברכתו, צריך להמתין מלבצוע עד שיסיימו השומעים לענות 'אמן' על ברכתו. והטעם, משום שגם עניה זו היא חלק מן הברכה. רש"י (שם ד"ה עד).
כיון שפסקה הגמרא הלכה כדברי רבא, יש ללמוד מכך שאין הלכה כרב חייא בר אשי שאמר (לעיל ע"א) שיש לברך 'המוציא' על פת הצנומה בקערה [ראה ביאור דבריו לעיל]. שהרי רב חייא בר אשי חולק על רבי חייא שאמר לסיים את החיתוך עם סיום הברכה, כמבואר לעיל (שם), וכל שכן שהוא חולק על רבא שאמר שאין לפרוס כלל עד שיסיים את הברכה, וכיון שהלכה כרבא, יש ללמוד מכך שאין הלכה כרב חייא בר אשי. ע"פ שיטה מקובצת (ד"ה אלא).

ה. **רש"י** (ד"ה פתיתין), וע"פ פני יהושע (ברש"י).

ו. **נקט** רבי יוחנן 'מצוה מן המובחר', מפני שאין חיוב גמור להקדים את השלם אלא רק מצוה. תלמידי רבינו יונה (ד"ה הביאו). וראה להלן.

ז. **ואף** אם הפתיתים גדולים מן השלמים, מכל מקום יברך על השלמים. תוספות (ד"ה מברך), לשיטת רש"י. שרבי יוחנן סובר שמעלת השלם עדיפה על מעלת הגדול.
כך פירוש המחלוקת לפי רש"י (ד"ה פתיתין). והתוספות (ד"ה מברך) הקשו על פירושו, שאם כן חולקים רב הונא ורבי יוחנן בסברות הפוכות זה מזה, שלרב הונא מעלת השלם אינה מעלה כלל, ולרבי יוחנן מעלת השלם אף עדיפה ממעלת הגדול, ולא מסתבר לומר כן [ביאור הקושיא על פי פני יהושע (בתוס')]. ועוד הקשו על פירושו, מפני מה מכנה הגמרא פת פרוסה בלשון 'פתיתין', ואילו להלן הגמרא מכנה אותה 'פרוסה'. ולכן פירשו, שרב הונא דיבר רק במקרה שהפתיתים גדולים מהשלמים, ואמר שיברך על מה שירצה, משום שבכל אחת יש מעלה, שזו גדולה וזו שלמה, ושתי מעלות אלו שוות. ורבי יוחנן חלק ואמר שיברך דוקא על השלמים, שמעלת שלם עדיף על מעלת גדול. ולפי פירוש זה אין כאן מחלוקת בסברות הפוכות, ששניהם מודים שמעלת השלם נחשבת מעלה, ורק נחלקו האם היא שוה למעלת הגדול או עדיפה עליה. ומה שכינתה כאן הגמרא פת פרוסה בלשון 'פתיתין', ולהלן בלשון 'פרוסה', משום שכאשר היא גדולה יש לכנותה 'פתיתין', ובאופן זה מדובר במחלוקת רב הונא ורבי יוחנן, ואילו 'פרוסה' פירושו שאינה גדולה יותר, שבאופן זה מדובר להלן, כפי שיתבאר. וראה בביאורי רש"י.

ח. **מעלת** החטים על השעורים, משום שהפסוק הקדימם, שנאמר (דברים ח ח) 'ארץ חיטה ושעורה' וגו'. ואין לפרש שמעלתם היא משום שפת חטים משובחת יותר מפת שעורים, שהרי מבואר בתוספתא (פ"ד הי"א) שמעלת השלם עדיפה ממעלת פת משובחת, ואילו במעלת חטים מבואר שהיא עדיפה על מעלת השלם. תוספות (ד"ה אבל, ד"ה כתנאי).
הגמרא מדברת כשהשלמה של השעורים והפרוסה של החטים שוים בגודלם. תוספות (ד"ה כתנאי). אך כתב הרא"ש (סי' כא), שהלשון 'פרוסה' פירושו שהיא חתוכה, והיא חצי מגודלה של השלמה [נמצא, שיש לשלמה של שעורים שתי מעלות, שלמה וגדולה, ואף על פי כן של חטים עדיפה ממנה. תלמידי רבינו יונה (ד"ה הביאו)].
כאן לא נאמר הלשון 'מצוה מן המובחר' כלשון רבי יוחנן לעיל לגבי פתיתים ושלמים, משום שכאן יש לפניו שני מינים שונים, ובשני מינים יש חיוב גמור להקדים ולברך על של חטים, ואינו רק מצוה מן המובחר, ואילו בפתיתים ושלמים ששניהם מין אחד, אין חיוב גמור. תלמידי רבינו יונה (ד"ה הביאו).

ט. **רש"י** (ד"ה כתנאי) ותוספות (ד"ה ומר). וראה להלן.

י. **שנאמר** (במדבר יח כט) 'מכל מתנותיכם תרימו את כל תרומת ה', מכל חלבו את מקדשו ממנו', ומהלשון 'מכל חלבו' משמע שיש לתת את החלב, היינו הטוב והיפה שבפירות. גמרא (תמורה ה.).

אלא אמר רבא מברך ואח"כ בוצע נהרדעי עבדי כר' חייא ורבנן עבדי כרבא אמר רבינא אמרה לי אם אבוך עביד כר' חייא דאמר ר' חייא צריך שתכלה ברכה עם הפת ורבנן עבדי כרבא והלכתא [א]כרבא דאמר מברך ואח"כ בוצע: איתמר הביאו לפניהם[א] פתיתין ושלמין אמר רב הונא מברך על הפתיתין ופוטר את השלמין ור' יוחנן אמר [ב]שלמה מצוה מן המובחר אבל פרוסה של חטין ושלמה מן השעורין דברי הכל מברך על הפרוסה של חטין ופוטר את השלמה של שעורין א"ר ירמיה בר אבא כתנאי [א] [ג]תורמין בצל קטן שלם אבל לא חצי בצל גדול ר' יהודה אומר לא כי אלא חצי בצל גדול מאי לאו בהא קמיפלגי דמר סבר חשוב עדיף ומר סבר שלם עדיף היכא דאיכא כהן כולי עלמא לא פליגי דחשוב עדיף כי פליגי דליכא כהן [ג] דתנן [ד]כל מקום שיש כהן תורם מן היפה וכל מקום שאין כהן תורם מן המתקיים ר' יהודה אומר אין תורם אלא מן היפה אמר רב נחמן בר יצחק [ג] וירא שמים יוצא ידי שניהן ומנו מר בריה דרבינא דמר בריה דרבינא [ה]מניח פרוסה בתוך השלמה[ב] ובוצע תני תנא קמיה דרב נחמן בר יצחק מניח הפרוסה בתוך השלמה ובוצע ומברך[ג] אמר ליה מה שמך א"ל [ס] שלמן א"ל שלום אתה ושלמה משנתך ששמת שלום בין התלמידים אמר רב פפא הכל מודים [ו]בפסח שמניח פרוסה בתוך שלמה ובוצע מאי טעמא [א] לחם עוני כתיב [ד] א"ר אבא [ז]ובשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות מ"ט [ב] לחם משנה כתיב א"ר אשי חזינא ליה לרב כהנא [ח]דנקיט תרתי ובצע חדא[י] ר' זירא [ט]הוה בצע אכולא שירותא א"ל רבינא לרב אשי [פ] והא קא מתחזי כרעבתנותא אמר [ליה] כיון דכל יומא לא קעביד הכי והאידנא קא עביד לא מתחזי כרעבתנותא [ד] רב אמי ורב אסי [י] כי הוה מתרמי להו ריפתא דערובא מברכין עליה המוציא לחם מן הארץ אמרי הואיל ואתעביד ביה מצוה חדא נעביד ביה מצוה אחריתי.

אמר

רש"י

אלא אמר רבא מברך ואח"כ בוצע. (א) וגומר כל הברכה ואח"כ מפריס[ה] הפרוסה, דכליא ברכה אפת שלם: פתיתין ושלמין אמר רב הונא. אם רצה מברך על הפתיתין, ואם הפתיתין גדולים מן השלמין צריך לברך עליהן: כתנאי. הא דאמרת פרוסה של חטין ושלמה של שעורין כו' תנאי היא: אבל לא חצי בצל גדול. ואע"פ שיש בו יותר מקטן שלם: במקום שיש כהן. ונותנו לו מיד: במקום שאין כהן. צריך לישראל שיצניענו עד שימצא כהן ליתנו לו, וחצי בצל אין מתקיים: יוצא ידי שניהן. ידי מחלוקת של רב הונא ורבי יוחנן: מניח פרוסה תחת[ו] השלמה. ונמצאו שתיהן בידו[ז], ובוצע או משתיהן או מן השלמה: לחם עוני כתיב. [י] ודרכו של עני בפרוסה, לפיכך צריך שיראה כבוצע מן הפרוסה: אכולא שירותא. פרוסה גדולה שהיה די לו לכל הסעודה בשבת: ריפתא דערובא. שערבו בו אתמול ערובי חצירות: טול

תוספות

והלכתא כרבא דמברך ואח"כ בוצע. פי' שלא יפריס הפרוסה מן הפת עד אחר הברכה ויש שנוהגין לברך ברכת המוציא קודם שיחתוך כדי שתהא הפת שלמה בשעת ברכה ואין המנהג נכון לעשות (ב) דהוי היסח הדעת בין הברכה לאכילה ומיהו בשבת נכון להחמיר ולברך קודם שיחתוך שלא תשמט ידו לבצוע קודם שתכלה הברכה שאז לא יהיה לו לחם משנה ובפרק שלשה שאכלו (לקמן מז.) מסקינן דבעינן עד שתכלה אמן מפי העונין שלא יבלע[פ] קודם ויש שמביאים ראיה שצריך לסיים הברכה קודם שיבצע[ס] מדתני רבי חייא בירושלמי[י] אין מברכין על הפת אלא בשעה שהוא פורס והיינו משום שאם יפרוס קודם הברכה שמא תפול הפרוסה מידו ולא יוכל לאכול פרוסה אחרת שיבצע בלא ברכה אלא יצטרך לחזור (ג) ולברך ויש כאן ברכה לבטלה אבל אם (לא[י]) היה צריך לברך על כל הפת ולא יוכל לפרוס קודם הברכה אז אם תפול הפרוסה[יא] אינו מברך על פרוסה אחרת ויפטר בברכה ראשונ':

מברך על הפתיתין ופוטר את השלמין. פירש"י אם הפתיתין והשלמין שוין יברך על איזה שירצה ואם הפתיתין גדולים צריך לברך על הפתיתין לפטור את השלמין ור' יוחנן אומר על השלמין מצוה מן המובחר אפי' אם הפתיתין גדולי' טפי ותימה א"כ סברא הפוכה דלרב הונא פתיתין שהם גדולים עדיפי ולר' יוחנן שלמין עדיפי ואין סברא לומר דפליגי בהפוך סברות ועוד תימה אמאי שינה בסמוך לשונו דנקט לשון פרוסה של חטין ע"כ פירש רבינו תם דמיירי בפתיתין גדולים ושלמים קטנים וה"פ אמר רב הונא מברך על הפתיתין כלומר אם ירצה והוא הדין על השלמין אם ירצה ורבי יוחנן אמר שלמין עיקר וכן הלכה כרבי יוחנן דהא רב ורבי יוחנן הלכה כר' יוחנן[ח] וכל שכן לגבי רב הונא שהלכה כמותו שהיה תלמידו של רב[ט] דדוקא באמוראי בתראי אמרינן הלכה כבתראי[יב]:

אבל פרוסה של חטין ושלמה מן השעורים ד"ה מברך על הפרוסה של חטין. דחיטי עדיפי משום דאקדמיה קרא אבל פתיתין ושלמין ממין אחד אפילו יהיו הפתיתין מפת נקיה והשלמין מפת קיבר מברך על השלמין כדאיתא בתוספתא (פרק ד)[יג] שלמין דגלוסקאות ושלמין דבעל הבית מברך על השלמין דגלוסקאות פרוסה דגלוסקאות ושלמין דבעל הבית מברך על השלמין דבעל הבית פת כשר ופת של נכרי מברך על הכשר (חלה[יד]) וכן אמרינן בירושלמי[י] פת טהור ופת טמא מברך על הטהור אבל אם פת של נכרי חביב ונקי ופת של ישראל אינו חביב מברך לאיזה שירצה כדאיתא בירושלמי פת נקי טמא ופת קיבר טהור מברך לאיזה שירצה אבל רבינו שמשון נוהג לסלק הפת לבן של נכרי מעל השלחן עד לאחר ברכת המוציא. שני שלמין ממין אחד אם אחד יותר נקי מברך על הנקי דחביב ליה טפי: כתנאי כו'. פירש רש"י חצי בצל גדול קרי חשוב לפי שיש בו יותר מבצל קטן שלם ולא נראה דהא לכאורה משמע דלהכי נקט חצי בצל גדול (ד) משום דיש בחצי בצל גדול כמו בקטן שלם ולא יותר ועוד דאם כן לא הוי דומיא דחשוב דגבי פרוסה של חטין דקאי עלה דהתם שוין[טו] ויש לפרש דכהדדי שוין הם אבל דגדול טוב יותר לאכילה מן הקטן ועוד פירש רש"י דמייתי תנאי אסיפא דמברך על הפרוסה של חטין ופוטר את השלמה של שעורים ומר סבר חשוב עדיף ומר סבר[טז] חטין דמקדמי בקרא עדיפי אבל א"א לפרש דחטין עדיפי משום שפת של חטין חשוב מפת של שעורים דהא פי'[כ] דבמין אחד פת נקיה ופת קיבר השלם עדיף: ומר סבר שלם עדיף. וא"ת מנא ליה הא (ה) אימא דחטין חשיבי טפי משום דאקדמיה קרא[ל] ויש לומר דהכי מדמה דהתם אע"ג דמסברא חשוב לכהן עדיף דכתיב (במדבר יח) בהרימכם את חלבו ממנו ואפי' הכי קאמר דשלם עדיף ה"נ נימא שלם עדיף מפתיתין של חטין אע"ג דאקדמיה קרא והדין עם רש"י שלא רצה לפרש כתנאי אפלוגתייהו דרבי יוחנן ורב הונא שהרי לאמאי דמפרש (ו) לרב הונא כשהן שוין מברך על איזו שירצה א"כ לא קפיד אחשיבות ולא אשלמות וא"כ מאי כתנאי איכא ולפר"ת נמי דפי'[מ] דמברך על הפתיתין גדולים אם ירצה ואי בעי בריך על השלמים קטנים אלמא לא חשיב ליה עדיף[נ] אלא כי הדדי נינהו לרב הונא וא"כ לא מצי קאי כתנאי אפלוגתא דפתיתין: כל היכא דאיכא כהן כ"ע לא פליגי דחשיב עדיף. והי דלעיל קאמר פתיתין גדולים ושלמים קטנים דמברך על השלמים היינו דוקא לברכה דלא איכפת ליה שיברך בגדול דלמה יברך בגדול הואיל ואינו נקי מזה אבל גבי נתינה לכהן איכא נפקותא דיתן לו הגדול החשוב טפי דניחא ליה: מניח פרוסה בתוך השלמה ובוצע. פירש רש"י ובוצע משתיהן או בוצע לשלמה בלבד והיינו ע"י[ש] שניהן דכיון שהניח הפרוסה תחת השלמה נראה כמו שבוצע נמי אפרוסה ודוקא בוצע לשלמה אבל לא רצה לפרש ובוצע לאיזה מהן שירצה או לפרוסה או לשלמה דמדקאמר לתוך השלמה משמע דהשלמה עיקר ולפי' רש"י ה"פ ירא שמים יוצא ידי שניהם כדרב הונא וכדר' יוחנן בפתיתין ושלמה ולפי' ר"ת לא מצינו לפרש הכי דקאי אפתיתין שהרי אינו צריך לעשות כן אלא יברך על השלמה ודי בכך לכ"ע דאפילו רב הונא לא קאמר אלא על הפרוסה אם ירצה אבל פשיטא אם בירך על השלמה יצא ונראה לפירוש ר"ת שניהם קאי אשני[יט] לחמים אפרוסה של חטים ושלמה של שעורים: הכל מודים בפסח שמניח הפרוסה בתוך השלמה ובוצע מאי טעמא לחם עוני כתיב. משום דכתיב לחם עוני מניח הפרוסה תחת השלמה ונראה כבוצע על הפרוסה ומ"מ אין לבצוע כי אם על השלמה ועל הפרוסה יברך על אכילת מצה וכורכים ואוכלים משתיהן יחד כדי שיהא נראה כבוצע על הפרוסה וכן המנהג אבל אין לעשות המוציא וגם על אכילת מצה מן[פ] הפרוסה דהוי כעושה מצות חבילות חבילות[י] ונראה לי[כא] דהא הוי ברכה של נהנין ואינם נקראים חבילות חבילות דהא אקידוש מברכים קידוש וברכת היין ורבינו מנחם מוויינ"א[כב] היה רגיל לעשות הכל על הפרוסה ואין השלמה באה כי אם בשביל לחם משנה והר"י היה רגיל לברך תחלה ברכת המוציא על שתיהן קודם שיבצע ואחר כך מברך על אכילת מצה ובוצע משתיהן אחר כך ואין זה חבילות[ס] מאחר שהיה עושה על שתיהן ופעמים מפיק הר"י נפשיה מפלוגתא ולא היה רוצה לשנות המנהג והיה מברך על השלמה תחלה המוציא והיה בוצע קצת ולא היה מפרידה עד שיברך על הפרוסה על אכילת מצה ובוצע משתיהן יחד[ע]:

הכא

עין משפט נר מצוה

סו א מיי' פ"ז מהלכות ברכות הל' ג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קסז סעיף א:
סז ב מיי' שם הל' ד סמג שם טוש"ע או"ח סי' קסח סעיף א:
סח ג מיי' פ"ה מהל' תרומות הלכה ג:
סט ד שם הלכה א:
ע ה מיי' פ"ז מהלכות ברכות הלכה ד סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קסח סעיף א:
עא ו מיי' פ"ח מהל' חמץ ומצה הלכה ו טוש"ע או"ח סי' תעה סעיף א [רב אלפס כאן ובפ' ע"פ דף קנט:]:
עב ז ח מיי' פ"ז מהל' ברכות הל' ד ופ"ל מהל' שבת הל' ט סמג עשין כט טוש"ע או"ח סי' רעד סעיף א: [רב אלפס כאן ובשבת פט"ז דף מ"ז. ובע"פ דף קנט:]
עג ט מיי' פ"ז מהלכות ברכות הל' ג טוש"ע שם סעיף ג:
[י] [שו"ע או"ח סי' שלד סעי' ג]

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה אלא וכו'. בוצע גומר כל: (ב) תוס' ד"ה והלכתא וכו'. לעשות כן דהוי היסח: (ג) בא"ד אלא יצטרך לחזור. נ"ב דתני בירושלמי היכא דבריך אתורמוסא למיכליה ונפל מידיה וכו' וע' בתוס' לעיל בדף זה בד"ה בצר ליה: (ד) ד"ה כתנאי וכו' נקט חצי בצל גדול. נ"ב פי' דהו"ל לומר אבל לא גדול שאינו שלם לאיזו צורך נקט חצי: (ה) ד"ה ומר וכו'. הא איכא למימר דחטין: (ו) בא"ד לאמאי דמפרש רש"י לרב הונא דכשהן שוין:

גליון הש"ס

גמ' א"ל שלמן. מצינו שם זה בסוף מגילת רות ושם הוא מלא ו"ו[כג]:

תורה אור השלם

א) לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ: [דברים טז, ג]

ב) וַיְהִי בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי לָקְטוּ לֶחֶם מִשְׁנֶה שְׁנֵי הָעֹמֶר לָאֶחָד וַיָּבֹאוּ כָּל נְשִׂיאֵי הָעֵדָה וַיַּגִּידוּ לְמֹשֶׁה: [שמות טז, כב]

משנת ראשונים

מברך על הפתיתין ופוטר את השלמין. דכיון דתרווייהו מין אחד ולדידיה חביב ליה לאכול מן הפתיתין דמקרבא אהניתייהו טפי מפת שלימה דכל סביבותיה קשה. ההוא דחביב ליה עדיף לברך עליו ולפטור את השאר. [הריטב"א]

תני תנא קמיה דרב נחמן בר יצחק. הא דאתמר בכמה דוכתין תני תנא קמיה וכו', וכן הרבה בגמ', ר"ל אמורא, על שם שקבל האי מתניתא מרבו ובא וספרה, שהברייתות לא היו שגורות בפי הכל, וכדאמרי' בעלמא פלוני אתא ואייתי מתניתא בידיה, וכן הוא תני לה והוא אמר לה בהרבה מקומות, כלומר הוא קבלה מרבו והוא פי' מסברתו. [הליכות עולם שער שני פרק א]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תרומות פ"ב מ"ה, ב) שם מ"ד [מנחות נה.], ג) [שבת קח.], ד) שבת קיז:, ה) כתובות לו:, ו) פסחים קטו:, ז) מג:, ח) ביצה ד., ט) עיין גם בתוס' לקמן מ: ד"ה ורבי יוחנן נט: ד"ה ורבי יוחנן, י) דפרקין סוף הלכה א, כ) בד"ה אבל, ל) דברים ח ח, מ) בד"ה מברך, נ) לקמן מט., ס) עיין תוס' פסחים קטז. סוד"ה והדר, ע) ועיין תוס' פסחים קטז. ד"ה מה.

הגהות וציונים

א] כ"ה הגירסא בריי"ף ורבינו יונה, אולם ברא"ש הגירסא הביאו לפניו ועיין אבן העוזר או"ח סימן קסח: ב] גי' תלמידי רבינו יונה מניח שלמה בתוך הפרוסה וכ"ה ברמב"ם וכן משמע לפי' ר"ת בתוד"ה מניח: ג] תיבת "ומברך" ליתא בריי"ף וברא"ש (ונכון דלעיל מסקינן דמברך ואח"כ בוצע, רש"ש) וכן ליתא בכת"י: ד] בכת"י נוסף אמר לקטו כתיב (שמות טז, כב) וכ"ה בשבת קיז ע"ב וכן העתיק הרא"ה והשטמ"ק: ה] ברש"י שברי"ף מפרים וכן העתיק הכסף משנה פ"ז מהל' ברכות ה"ב: ו] לכאורה נראה שרש"י מפרש תיבת "בתוך" שכתוב בגמ' היינו "תחת", ועיין ב"ח סי' תעג ד"ה ומ"ש וחציה השני וכו' וז"ל ופירש רש"י בתוך השלמה היינו תחת השלמה וכו' עיי"ש: ז] בידיו (דפו"ר): ח] נדצ"ל שלא יחתוך (הגהות מהר"ב אדלר): ט] נדצ"ל שיחתוך (שם, ועיין רש"ש): י] עי' מהרש"א ומהרש"ל (גליון) גי' המהרש"א "לא" היה וכו' יוכל וגי' הרש"ל אם היה צריך לברך וכו' "ולא" יוכל: יא] יש להוסיף מידו (מהרש"ל דפו"ר): יב] מאביי ורבא ואילך והוא מקבלת הגאונים (מהרש"ל): יג] בדפו"ר איתא "בירושלמי", והמהרש"ל הגיה "בתוספתא" ובאמת איתא כן בין בירושלמי (דפרקין ה"א, מה ע"ב) ובין בתוספתא: יד] "תחלה" ר"ל לכתחלה (באה"מ) ואין צריך למחוק: טו] יש להוסיף שוין הם (באה"מ): טז] תיבות "ומר סבר" צריך למחוק, וי"ג חשוב עדיף ומשום הכי חיטין (מהר"ב אדלר ומראה כהן) והדברי נחמיה כתב שתוס' ד"ה "ומר סבר" הוא המשך לדברי התוס' הקודם והכל דבור אחד (דברי נחמיה) ומהר"ב אדלר מגיה וכ"ה במראה כהן ומשום הכי חטין: יז] צ"ל אלמא לא עדיף ליה חשוב (ברכת ראש): יח] נדצ"ל והיינו ידי שניהן (ברכת ראש, באה"מ): יט] (ונראה דגר' לר"ת שתיהן וקאי לשני כצ"ל] (גליון) כ"ה במהרש"א ולפנינו הוא ע"פ המהרש"ל (דפו"ר) שהגיה "אשני" במקום "לשני" לחמים: כ] בתור"פ על הפרוסה: כא] בתור"פ ולא נהירא: כב] צ"ל מיוני (תוס' הרא"ש ותור"פ וכ"ה בתוס' פסחים קטז ע"א ד"ה מה): כג] קשה לו דשלום הוא שם ה' (שבת י') ועיין רש"ש:

חשוב יותר, **וּמַר** - ותנא קמא שאמר שיתרום בצל קטן שלם, **סָבַר** שמעלת **שָׁלֵם עָדִיף** ממעלת החשוב, ולכן אמר שיש לתרום את הבצל השלם, אף שהוא קטן מחצי הבצל.

וכשם שנחלקו לענין הפרשת תרומה האם חשוב עדיף או שלם עדיף, כך יחלקו לענין ברכת 'המוציא', ובכלל זה ביש לפניו פרוסה של חטים שהיא חשובה, ופת שלמה של שעורים, שלרבי יהודה יברך על פרוסה של חטים, שהחשוב עדיף משלם, ולתנא קמא יברך על שלמה של שעורים, שהשלם עדיף מן החשוב[יא].

הגמרא דוחה, שמחלוקת התנאים לגבי תרומה מתבארת באופן אחר, ואין ללמוד ממנה לענין ברכה על פרוסה של חטים ושלמה של שעורים:

דוחה הגמרא, תנא קמא ורבי יהודה לא נחלקו איזו מן המעלות עדיפה, **וְהֵיכָא דְּאִיכָּא כֹּהֵן** - והיכן שיש כהן ונותן לו את התרומה מיד, **כּוּלֵּי עָלְמָא לֹא פְּלִיגֵי דְּחָשׁוּב עָדִיף** - בין תנא קמא ובין רבי יהודה לא נחלקו שחשוב עדיף משלם, ויפריש לתרומה חצי בצל גדול שהוא חשוב. **כִּי פְּלִיגֵי** - אימתי נחלקו התנאים במקום **דְּלֵיכָּא כֹּהֵן** - שאין כהן מזומן לתת לו את התרומה מיד, והישראל צריך להצניע את התרומה עד שימצא כהן ליתנה לו, ויש לחוש שתתקלקל התרומה בינתיים, ורק באופן זה אמר תנא קמא שיתרום בצל קטן שלם, משום שטבעו של הבצל השלם שהוא מתקיים זמן רב ואינו מתקלקל.

ולענין ברכה לא שייך חילוק זה, והוא דומה לתרומה במקום שיש כהן, שהרי לא שייך בו ענין של מתקלקל, ולכן כולם מודים שיברך על פת פרוסה של חטים שהיא חשובה, ולא על פת שלמה של שעורים[יב].

הגמרא מביאה סמך לדבר, שאכן זהו הביאור במחלוקת תנא קמא ורבי יהודה:

ומנין שנחלקו תנא קמא ורבי יהודה בדבר זה, **דִּתְנַן** - ששנינו (תרומות פ"ב מ"ד), **כָּל מָקוֹם שֶׁיֵּשׁ כֹּהֵן** מזומן לתת לו את התרומה, **תּוֹרֵם** אדם **מִן הַיָּפֶה** שבפירות[יג], ונותנו לכהן לאלתר. **וְכָל מָקוֹם שֶׁאֵין כֹּהֵן** מזומן לתת לו את התרומה לאלתר, **תּוֹרֵם** אדם **מִן הַמִּתְקַיֵּים** שבפירות, כלומר מפרי שטבעו להשמר זמן רב יותר, ולא יתקלקל במשך הזמן שיחלוף עד שיגיע לידי הכהן, ואף אם פרי זה המתקיים אינו היפה שבפירות[יד]. **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר**, אף במקום שאין שם כהן מזומן לתת לו את התרומה לאלתר, מכל מקום, **אֵין תּוֹרֵם אֶלָּא מִן הַיָּפֶה** שבפירות[טו]. וכיון שמצאנו שנחלקו במקום שאין כהן האם יש לתרום מהמתקיים או מהיפה, יש להעמיד אף את מחלוקתם לגבי בצל בענין זה, שמדובר במקום שאין כהן, ותנא קמא סבר שיש לתרום מן הקטן השלם משום שטבעו להתקיים, ורבי יהודה סבר שיש לתרום חצי בצל גדול שהוא יפה יותר[טז].

הגמרא שבה למחלוקת רב הונא ורבי יוחנן לגבי מעלת פת שלמה[יז]:

אָמַר רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק, וִירֵא שָׁמַיִם, כאשר הביאו לפניו פתיתים ושלמים, היה **יוֹצֵא יְדֵי** חובת **שְׁנֵיהֶן** - רב הונא ורבי יוחנן, שרב הונא אמר שמברך על הפתיתים, ורבי יוחנן אמר שמברך על השלמים[יח]. **וּמַנּוּ** - ומי הוא אותו ירא שמים שיוצא ידי חובת שניהן, **מַר בְּרֵיהּ** [-בנו] **דְּרַבִינָא**[יט]. **דְּמַר בְּרֵיהּ דְּרַבִינָא** כשמביאים לפניו פת פרוסה ושלמה, הוא **מַנִּיחַ** את **הַפְּרוּסָה בְּתוֹךְ** [-מתחת[כ]] **הַשְּׁלֵמָה**, ונמצאו שתיהן אחוזות בידו, וכך הוא מברך **וּבוֹצֵעַ** משתיהן, או רק מן השלמה[כא], ובאופן זה הוא יוצא ידי שתי הדעות.

יא. **פירשנו** כרש"י. אולם תוספות (ד"ה כתנאי) הקשו, אם כדברי רש"י (ד"ה אבל) שפירש שמעלת חצי בצל גדול היא מפני גודלו, כיצד מדמה הגמרא את מחלוקת התנאים בבצל לפרוסה של חטים ושלמה של שעורים, הלא מעלת החטים מהשעורים היא מפני חשיבותו ולא מפני גדלו, ומנין לגמרא שמי שסובר שגדול עדיף יסבור גם שחשוב עדיף, וכן להפך. אלא כתבו התוספות (שם), שמשמע מלשון המשנה שחצי הבצל הגדול שוה בגודלו לבצל הקטן השלם [שמן הסתם הגדול הוא פי שנים מקטן, וחציו של גדול שוה לקטן, ולכן כתבה המשנה לשון 'חצי בצל גדול' ולא 'חתיכת בצל גדול'. פני יהושע (בתוס')], ומעלתו של הגדול היא משום שהוא משובח וטוב יותר לאכילה, ולכך הוא חשוב. ונמצא לפי פירושם, שדין בצל דומה לדין פת חטים ושעורים, שבשניהם יש את מעלת השלם כנגד מעלת החשוב. וביישוב הקושיא על רש"י יש לומר, שהרי בתרומה מצוה להפריש בעין יפה, כלומר בשיעור גדול, ונמצא שבבצל גדול יש מעלה וחשיבות מצד עצם המצוה ולא רק מצד גדלו, ולכן הוא דומה לפת חטים ושעורים שמעלת החטים מצד חשיבותם. ע"פ מרומי שדה (ד"ה חלי).
הקשו התוספות (ד"ה ומר), הלא מעלת חטים על שעורים נלמדת מהקדמת הכתוב, ואם כן יש לומר, שאף תנא קמא שאמר לגבי בצל ששלם עדיף מחשוב, מודה שיש להקדים ולברך על פרוסה של חטים. ותירצו, שגם לגבי תרומה יש ללמוד מן הכתוב שהטוב לאכילה הוא חשוב, משום שנאמר בה (במדבר יח לב) 'בהרימכם את חלבו ממנו', [ו'חלבו' פירושו המשובח שבו, ראה לעיל], ואף על פי כן אמר תנא קמא שמעלת השלם עדיפה, ולכן יש ללמוד אף לענין חטים ושעורים, שמעלת השלם עדיפה על מעלת החטים הנלמדת מהקדמת הכתוב [וכן לפירוש רש"י (ד"ה אבל), שמעלת חצי הבצל הגדול מפני שהוא גדול יותר, גם זו מעלה חשובה כמו הנלמדת מן הכתוב, שמצוה לתרום הרבה בעין יפה. מרומי שדה (ד"ה חלי)].
כתבו התוספות (ד"ה ומר), שאין לפרש שמה שאמרה הגמרא 'כתנאי', כוונתה שמחלוקת רב הונא ורבי יוחנן בפתיתים ושלמים תלויה במחלוקת תנא קמא ורבי יהודה לגבי בצל, משום שלדעת רב הונא יברך על מה שירצה, ובמשנה נחלקו תנא קמא ורבי יהודה מה עליו לתרום, ואין תנא שאמר שיתרום מה שירצה. והוסיף הפני יהושע (ברש"י ד"ה כתנאי), שהיה אפשר להעמיד את דברי הגמרא על פתיתים גדולים ושלמים קטנים, שבאופן זה פירש רש"י (ד"ה פתיתין) שלרב הונא יברך דווקא על הגדול ולרבי יוחנן דווקא על השלם, ואם כן אפשר לתלות את מחלוקתם באופן זה, במחלוקת התנאים בבצל, שבשני המקרים הנידון הוא כאשר האחד שלם והאחד גדול [לפי פירוש רש"י (ד"ה אבל), שחצי הבצל הוא גדול יותר מן השלם]. ומה שלא פירש כן רש"י, משום שרב הונא לא אמר במפורש שגדול עדיף, אלא רש"י למד כן מדבריו, וכאשר אמרה הגמרא 'כתנאי' לא מסתבר לפרש שהכוונה לדבר שלא אמר רב הונא במפורש.
יב. **יש** להקשות לפי שיטת רש"י (ד"ה אבל), שחצי בצל גדול מעלתו בכך שהוא גדול יותר, הלא כאן מסיקה הגמרא שבמקום שיש כהן [ואין צורך שיתקיימו הפירות] יש לתרום מהגדול ולא מהשלם, וכיצד מתיישב הדבר עם דברי רבי יוחנן לגבי פתיתים ושלמים, שאמר שהשלם עדיף מן הגדול [והלכה כמותו, ראה להלן]. ויש לתרץ, שבענין מעלת הגדול יש חילוק בין תרומה לברכה, שאם בא לתת תרומה לכהן יש מעלה חשובה בכך שהוא גדול, שיש לכהן כמות גדולה יותר של תרומה. ואילו לענין ברכה אין מעלה גדולה כל כך בדבר גדול, ומעלת השלם שהוא נאה וחשוב יותר עדיפה על מעלת הגדול. תוספות (ד"ה כל), על פי רש"ש (בתוס').
יג. **שנאמר** (במדבר יח לב) 'בהרימכם את חלבו ממנו', ראה בהערה לעיל.
יד. **ואף** על פי שלמדנו מן הכתוב 'חלבו' שצריך לתרום מן היפה, מכל מקום במקום שיש לחוש שמא תתקלקל התרומה, הדבר שטבעו להשתמר הוא היפה, ויתרום ממנו. קרית ספר (תרומות פ"ה ה"א). וראה להלן.
טו. **שכיון** שלמדנו מן הכתוב 'חלבו', שיתרום מן היפה שבו, אין לחוש אם תתקלקל התרומה. רע"ב (שם).
ביאר בעמק הלכה (ח"ג סי' מ), שרבי יהודה סובר, שמה שאמרה התורה שיתרום מן היפה הוא משום כבוד התרומה, ולכן יש לתרום מן היפה בשעת ההפרשה. ואילו תנא קמא סבר, שיש לתרום מן היפה לתועלת הכהן שיקבל את התרומה, ולכן דבר שטבעו להשתמר עד שיבוא ליד הכהן, הוא היפה.
טז. **קשה**, כיון שבמשנה זו נחלקו כבר תנא קמא ורבי יהודה בענין זה, האם במקום שאין כהן יתרום מן היפה או מן המתקיים, כיצד יתכן לבאר שמחלוקתם לגבי בצל גם היא באופן זה, הלא כבר למדנו את מחלוקתם זו, ומפני מה צריכה המשנה ללמדנו שוב. ויש ליישב, שהרי בסדר המשניות המשנה של בצל באה בסמוך למשנה זו, ואם כן יש לומר שהיא באה רק לפרש את דברי המשנה הקודמת, ולא להוסיף חידוש. תוספות יום טוב (תרומות פ"ב מ"ה).
יז. **רש"י** (ד"ה יוצא). וראה להלן בשם התוספות.
יח. **ומדובר** באופן שהפתיתים גדולים מן השלמים, שבאופן זה לרב הונא יברך דווקא על הפתיתים הגדולים, ולרבי יוחנן יברך דווקא על השלמים הקטנים [כפי שפירש רש"י (ד"ה פתיתין)], ועל כן הרוצה לצאת ידי שניהם צריך למצוא דרך לעשות זאת. אך באופן שהם שוים בגודלם, יכול לברך על השלמים ולצאת ידי שניהם, שאף רב הונא מודה שרשאי לברך על השלמים, וכפי שפירש רש"י (שם). צל"ח (בתוס' ד"ה מניח). וראה להלן שיטת התוספות בענין זה.
יט. **האחרונים** ציינו לכמה מקומות שנזכרו צדקות ויראת השמים של מר בריה דרבינא. במסכת שבת (סא.) הובא דין נוסף שמר בריה דרבינא נהג לצאת בו ידי חובת כולם. והיה יושב בתענית כל השנה, מלבד שבועות ופורים וערב יום כיפור (פסחים סח:). ושבר כוס יקרה בשמחת נישואי בנו כדי שלא יגיעו לידי שחוק (לעיל ל:). וראה עוד להלן (נד:) שנעשו לו נסים.
כ. **רש"י** (ד"ה מניח) [ומשמע שגרס כן בגמרא]. וטעם הדבר, כדי להסתיר את מקום החתך, והוא דרך כבוד. שלמה משנתו (ד"ה יוצא).
כא. **רש"י** (ד"ה מניח). אך אינו רשאי לבצוע רק מהפרוסה, מפני שמלשון הגמרא 'פרוסה בתוך השלמה' משמע שהשלמה היא העיקר, ורק מניח עמה אף את הפרוסה, כדי שיהא נראה כאילו בוצע אף ממנה, ובכך יצא ידי שתי הדעות. תוספות (ד"ה מניח).

אלא אמר רבא מברך ואח"כ בוצע נהרדעי עבדי כר' חייא ורבנן עבדי כרבא אמר רבינא אמרה לי אם אבוך עביד כר' חייא דאמר ר' חייא צריך שתכלה ברכה עם הפת ורבנן עבדי כרבא והלכתא [א]כרבא דאמר מברך ואח"כ בוצע: איתמר הביאו לפניהם[א] פתיתין ושלמין אמר רב הונא מברך על הפתיתין ופוטר את השלמין ור' יוחנן אמר [ב]שלמה מצוה מן המובחר אבל פרוסה של חטין ושלמה מן השעורין דברי הכל מברך על הפרוסה של חטין ופוטר את השלמה של שעורין א"ר ירמיה בר אבא כתנאי [א] [ג]תורמין בצל קטן שלם אבל לא חצי בצל גדול ר' יהודה אומר לא כי אלא חצי בצל גדול מאי לאו בהא קמיפלגי דמר סבר חשוב עדיף ומר סבר שלם עדיף היכא דאיכא כהן כולי עלמא לא פליגי דחשוב עדיף כי פליגי דליכא כהן [ב] דתנן [ד]כל מקום שיש כהן תורם מן היפה וכל מקום שאין כהן תורם מן המתקיים ר' יהודה אומר אין תורם אלא מן היפה אמר רב נחמן בר יצחק [ג] וירא שמים יוצא ידי שניהן ומנו מר בריה דרבינא דמר בריה דרבינא [ה]מניח פרוסה בתוך השלמה[ב] ובוצע תני תנא קמיה דרב נחמן בר יצחק מניח הפרוסה בתוך השלמה ובוצע ומברך[ג] אמר ליה מה שמך א"ל [ס] שלמן א"ל שלום אתה ושלמה משנתך ששמת שלום בין התלמידים אמר רב פפא הכל מודים [ו]בפסח שמניח פרוסה בתוך שלמה ובוצע מאי טעמא [א] לחם עוני כתיב [ד] א"ר אבא [ז]ובשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות מ"ט [ב] לחם משנה כתיב א"ר אשי חזינא ליה לרב כהנא [ח]דנקיט תרתי ובצע חדא[ד] ר' זירא [ט]הוה בצע אכולא שירותא א"ל רבינא לרב אשי [ה] והא קא מתחזי כרעבתנותא אמר [ליה] כיון דכל יומא לא קעביד הכי והאידנא קא עביד לא מתחזי כרעבתנותא [ז] רב אמי ורב אסי [י] כי הוה מתרמי להו ריפתא דערובא מברכין עליה המוציא לחם מן הארץ אמרי הואיל ואתעביד ביה מצוה חדא נעביד ביה מצוה אחריתי.

אמר

רש"י

אלא אמר רבא מברך ואח"כ בוצע. (א) וגומר כל הברכה ואח"כ מפריס[פ] הפרוסה, דכליא ברכה אפת שלם: פתיתין ושלמין אמר רב הונא. אם רצה מברך על הפתיתין, ואם הפתיתין גדולים מן השלמין צריך לברך עליהן: כתנאי. הא דאמרת פרוסה של חטין ושלמה של שעורין כו' תנאי היא: אבל לא חצי בצל גדול. ואע"פ שיש בו יותר מקטן שלם: במקום שיש כהן. ונותנו לו מיד: במקום שאין כהן. צריך לישראל שילניענו עד שימצא כהן ליתנו לו, וחצי בצל אין מתקיים: יוצא ידי שניהן. ידי מחלוקת של רב הונא ורבי יוחנן: מניח פרוסה תחת[ו] השלמה. ונמצאו שתיהן בידו[ז], ובוצע או משתיהן או מן השלמה: לחם עוני כתיב. [י] ודרכו של עני בפרוסה, לפיכך צריך שיראה כבוצע מן הפרוסה: אכולא שירותא. פרוסה גדולה שהיה די לו לכל הסעודה בשבת: ריפתא דערובא. שערבו בו אתמול ערובי חצירות: טול

תוספות

והלכתא כרבא דמברך ואח"כ בוצע. פי' שלא יפריס הפרוסה מן הפת עד אחר הברכה ויש שנוהגין לברך ברכת המוציא קודם שיחתוך כדי שתהא הפת שלמה בשעת ברכה ואין המנהג נכון לעשות (ב) דהוי היסח הדעת בין הברכה לאכילה ומיהו בשבת נכון להחמיר ולברך קודם שיחתוך שלא תשמט ידו לבלוע קודם שתכלה הברכה שאז לא יהיה לו לחם משנה ובפרק שלשה שאכלו (לקמן מז.) מסקינן דבעינן עד שתכלה אמן מפי העונין שלא יבלע[פ] קודם ויש שמביאים ראיה שצריך לסיים הברכה קודם שיבלע[פ] מדתני רבי חייא בירושלמי[י] אין מברכין על הפת אלא בשעה שהוא פורס והיינו משום שאם יפרוס קודם הברכה שמא תפול הפרוסה מידו ולא יוכל לאכול פרוסה אחרת שיבלע בלא ברכה אלא יצטרך לחזור (ג) ולברך ויש כאן ברכה לבטלה אבל אם (לא[י]) היה צריך לברך על כל הפת ולא יוכל לפרוס קודם הברכה אז אם תפול הפרוסה[יא] אינו מברך על פרוסה אחרת ויפטר בברכה ראשו':

מברך על הפתיתין ופוטר את השלמין. פירש"י אם הפתיתין והשלמין שוין יברך על איזה שירצה ואם הפתיתין גדולים צריך לברך על הפתיתין לפטור את השלמין ור' יוחנן אומר על השלמין מצוה מן המובחר אפי' אם הפתיתין גדולי' טפי ותימה א"כ סברא הפוכה דלרב הונא פתיתין שהם גדולים עדיפי ולר' יוחנן שלמין עדיפי ואין סברא לומר דפליגי בהפוך סברות ועוד תימה אמאי שינה בסמוך לשונו דנקט לשון פרוסה של חטין ע"כ פירש רבינו תם דמיירי בפתיתין גדולים ושלמים קטנים וה"פ אמר רב הונא מברך על הפתיתין כלומר אם ירצה והוא הדין על השלמין אם ירצה ורבי יוחנן אמר שלמין עיקר וכן הלכה כרבי יוחנן דהא רב ורבי יוחנן הלכה כר' יוחנן[ח] וכל שכן לגבי רב הונא שהלכה כמותו שהיה תלמידו של רב[ט] דדוקא באמוראי בתראי אמרינן הלכה כבתראי[יב]:

אבל פרוסה של חטין ושלמה מן השעורים ד"ה מברך על הפרוסה של חטין. דחיטי עדיפי משום דאקדמיה קרא אבל פתיתין ושלמין ממין אחד אפילו יהיו הפתיתין מפת נקיה והשלמין מפת קיבר מברך על השלמין כדאיתא בתוספתא (פרק ד) [יג] שלמין דגלוסקאות ושלמין דבעל הבית מברך על השלמין דבעל הבית פרוסה דגלוסקאות ושלמין דבעל הבית מברך על השלמין דבעל הבית פת כשר ופת של נכרי מברך על הכשר (תחלה[יד]) וכן אמרינן בירושלמי[י] פת טהור ופת טמא מברך על הטהור אבל אם פת של נכרי חביב ונקי ופת של ישראל אינו חביב מברך לאיזה שירצה כדאיתא בירושלמי פת נקי טמא ופת קיבר טהור מברך לאיזה שירצה אבל רבינו שמשון נוה לסלק הפת לבן של נכרי מעל השלחן עד לאחר ברכת המוציא. שני שלמין ממין אחד אם אחד יותר נקי מברך על הנקי דחביב ליה טפי:

כתנאי כו'. פירש רש"י חצי בצל גדול קרי חשוב לפי שיש בו יותר מבצל קטן שלם ולא נראה דהא לכאורה משמע דלהכי נקט חצי בצל גדול (ד) משום דיש בחצי בצל גדול כמו בקטן שלם ולא יותר ועוד דאם כן לא הוי דומיא דחשוב דגבי פרוסה של חטין דקאי עלה דהתם שוין[טו] ויש לפרש דכהדדי שוין הם אבל דגדול טוב יותר לאכילה מן הקטן ועוד פירש רש"י דמייתי תנאי אסיפא דמברך על הפרוסה של חטין ופוטר את השלמה של שעורים ומר סבר חשוב עדיף ומר סבר[טז] חטין דמקדמי בקרא עדיפי אבל ה"א לפרש דחטין עדיפי משום שפת של חטין חשוב מפת של שעורים דהא פי'[כ] דבמין אחד פת נקיה ופת קיבר השלם עדיף: **ומר** סבר שלם עדיף. וא"ת מנא ליה הא (ה) אימא דחטין חשיבי טפי משום דאקדמיה קרא[ל] ויש לומר דהכי מדמה דהתם אע"ג דמסברא חשוב לכהן עדיף דכתיב (במדבר יח) בהרימכם את חלבו ממנו ואפי' הכי קאמר דשלם עדיף ה"נ נימא שלם עדיף מפתיתין של חטין אע"ג דאקדמיה קרא והדין עם רש"י שלא רצה לפרש כתנאי אפלוגתייהו דרבי יוחנן ורב הונא שהרי לתאי דמפרש (ו) לרב הונא כשהן שוין מברך על איזו שירצה א"כ לא קפיד אחשיבות ולא אשלמות וא"כ מאי כתנאי איכא ולפר"ת נמי דפי'[מ] דמברך על הפתיתין גדולים אם ירצה ואי בעי בריך על השלמים קטנים אלמא לא חשיב ליה עדיף[יז] אלא כי הדדי נינהו לרב הונא וא"כ לא מצי קאי כתנאי אפלוגתא דפתיתין: **כל** היכא דאיכא כהן כ"ע לא פליגי דחשיב עדיף. והי לעיל קאמר פתיתין גדולים ושלמים קטנים דמברך על השלמים היינו דוקא לברכה דלא איכפת ליה שיברך בגדול הואיל ואינו נקי מזה אבל גבי נתינה לכהן איכא נפקותא דיתן לו הגדול החשוב טפי דניחא ליה: **מניח** פרוסה בתוך השלמה ובוצע. פירש רש"י ובוצע לשתיהן או בוצע לשלמה בלבד והיינו ע"י[יח] שניהן דכיון שהניח הפרוסה תחת השלמה נראה כמו שבוצע נמי אפרוסה ודוקא בוצע לשלמה אבל לא רצה לפרש ובוצע לאיזה מהן שירצה או לפרוסה או לשלמה דמדקאמר לתוך השלמה משמע דהשלמה עיקר ולפי' רש"י ה"פ ירא שמים יוצא ידי שניהם כדרב הונא וכדר' יוחנן בפתיתין ושלמה ולפי' ר"ת לא מצינו לפרש הכי דקאי אפתיתין שהרי אינו צריך לעשות כן אלא יברך על השלמה ודי בכך לכ"ע דאפילו רב הונא לא קאמר אלא על הפרוסה אם ירצה אבל פשיטא אם בירך על השלמה יצא ונראה לפירוש ר"ת שניהם קאי אשני[יט] לחמים אפרוסה של חטים ושלמה של שעורים: **הכל** מודים בפסח שמניח הפרוסה בתוך השלמה ובוצע מאי טעמא לחם עוני כתיב. משום דכתיב לחם עוני מניח הפרוסה תחת השלמה ונראה כבוצע על הפרוסה ומ"מ אין לבצוע כי אם על השלמה ועל הפרוסה יברך על אכילת מצה וכורכים ואוכלים משתיהן יחד כדי שיהא נראה כבוצע על הפרוסה וכן המנהג אבל אין לעשות המוציא וגם על אכילת מצה מן[כ] הפרוסה דהוי כעושה מצות חבילות חבילות[י] ונראה לי[כא] דהא הוי ברכה של נהנין ואינם נקראים חבילות דהא אקידוש מברכים קידוש וברכת היין ורבינו מנחם מווינ"א[כב] היה רגיל לעשות הכל על הפרוסה ואין השלמה באה כי אם בשביל לחם משנה והר"י היה רגיל לברך תחלה ברכת המוציא על שתיהן קודם שיבלע ואחר כך מברך על אכילת מצה ובוצע משתיהן אחר כך ואין זה חבילות[ס] מאחר שהיה עושה על שתיהן ופעמים מפיק הר"י נפשיה מפלוגתא ולא היה רוצה לשנות המנהג והיה מברך על השלמה תחלה המוציא והיה בוצע קצת ולא היה מפרידה עד שיברך על הפרוסה על אכילת מצה ובוצע משתיהן יחד[ע]:

הבא

עין משפט נר מצוה

סו א מיי' פ"ז מהלכות ברכות הל' ג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קסז סעיף א:

סז ב מיי' שם הל' ד סמג שם טוש"ע או"ח סי' קסח סעיף א:

סח ג מיי' פ"ה מהל' תרומות הלכה ג:

סט ד שם הלכה א:

ע ה מיי' פ"ז מהלכות ברכות הלכה ד סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קסח סעיף א:

עא ו מיי' פ"ח מהל' חמץ ומצה הלכה ו טוש"ע או"ח סי' תעה סעיף א [רב אלפס כאן ובפ' ע"פ דף קנט:]:

עב ז ח מיי' פ"ז מהל' ברכות הל' ד ופ"ל מהל' שבת הל' ט סמג עשין כט טוש"ע או"ח סי' רעד סעיף א: [רב אלפס כאן ובשבת פט"ו דף מ"ז. ובע"פ דף קנט]:

עג ט מיי' פ"ז מהלכות ברכות הל' ג טוש"ע שם סעיף ב:

[י] [טוש"ע או"ח סי' שלד סעי' ב בהגהה]:

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה אלא וכו'. בוצע גומר כל: (ב) תוס' ד"ה והלכתא וכו'. לעשות כן דהוי היסח: (ג) בא"ד אלא יצטרך לחזור. נ"ב דתני בירושלמי היכא דצריך אתורמוסא למיכליה ונפל מידיה וכו' וע' בתוס' לעיל בדף זה בד"ה בצר ליה: (ד) ד"ה כתנאי וכו' נקט חצי בצל גדול. נ"ב פי' דהו"ל לומר אבל לא גדול שאינו שלם לאיזו צורך נקט חצי: (ה) ד"ה ומר וכו'. הא איכא למימר דחטין: (ו) בא"ד למאי דמפרש רש"י לרב הונא דכשהן שוין:

גליון הש"ס

גמ' א"ל שלמן. מצינו שם זה בסוף מגילת רות ושם הוא מלא וי"ו [כג]:

תורה אור השלם

א) לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ: [דברים טז, ג]

ב) וַיְהִי בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי לָקְטוּ לֶחֶם מִשְׁנֶה שְׁנֵי הָעֹמֶר לָאֶחָד וַיָּבֹאוּ כָּל נְשִׂיאֵי הָעֵדָה וַיַּגִּידוּ לְמֹשֶׁה: [שמות טז, כב]

משנת ראשונים

מברך על הפתיתין ופוטר את השלמין. דכיון דתרווייהו מין אחד ולדידיה חביב ליה לאכול מן הפתיתין דמקרבא אהניתייהו טפי מפת שלימה דכל סביבותיה קשה. ההוא דחביב ליה עדיף לברך עליו ולפטור את השאר. [הריטב"א]

תני תנא קמיה דרב נחמן בר יצחק. הא דאתמר בכמה דוכתין תני תנא קמיה וכו', וכן הרבה בגמ', ר"ל אמורא, על שם שקבל האי מתניתא מרבו ובא וספרה, שהברייתות לא היו שגורות בפי הכל, וכדאמרי' בעלמא פלוני אתא ואייתי מתניתא בידיה, וכן הוא תני לה והוא אמר לה בהרבה מקומות, כלומר הוא קבלה מרבו והוא פי' מסברתו. [הליכות עולם שער שני פרק א]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תרומות פ"ב מ"ה, ב) שם מ"ד [מנחות נה.], ג) [שבת סא.], ד) שבת קיז:, ה) כתובות לו:, ו) פסחים קטו:, ז) מג:, ח) ביצה ד., ט) עיין גם בתוס' לקמן מ: ד"ה ורבי יוחנן נט: ד"ה ורבי יוחנן, י) דפרקין סוף הלכה א, כ) בד"ה אבל, ל) דברים ח ח, מ) בד"ה מברך, נ) לקמן מט., ס) עיין תוס' פסחים קטו. סוד"ה והדר, ע) ועיין תוס' פסחים קטז. ד"ה מה.

הגהות וציונים

א] כ"ה הגירסא ברי"ף ורבינו יונה, אולם ברא"ש הגירסא הביאו לפניו ועיין אבן העוזר או"ח סימן קסח: ב] גי' תלמידי רבינו יונה מניח שלמה בתוך הפרוסה וכ"ה ברמב"ם וכן משמע לפי' ר"ת בתוד"ה מניח: ג] תיבת "ומברך" ליתא ברי"ף וברא"ש (ונכון דלעיל מסקינן דמברך ואח"כ בוצע, רש"ש) וכן ליתא בכת"י: ד] בכת"י נוסף אמר לקטו כתיב (שמות טז, כב) וכ"ה בשבת קיז ע"ב וכן העתיק הרא"ה והשטמ"ק: ה] ברש"י שברי"ף מפרים וכן העתיק הכסף משנה פ"ז מהל' ברכות ה"ב: ו] לכאורה נראה שרש"י מפרש תיבת "בתוך" שכתוב בגמ' היינו "תחת", ועיין ב"ח סי' תעג ד"ה ומ"ש וחציה השני וכו' וז"ל ופירש רש"י בתוך השלמה היינו תחת השלמה וכו' עיי"ש: ז] בידיו (דפו"ר): ח] נדצ"ל שלא יחתוך (הגהות מהר"נ אדלר): ט] נדצ"ל שיחתוך (שם, ועיין רש"ש): י] עי' מהרש"א ומהרש"ל (גליון) גי' המהרש"א אבל אם "לא" היה וכו' יוכל וגי' הרש"ל אם היה צריך לברך וכו' "ולא" יוכל: יא] יש להוסיף מידו (מהרש"ל דפו"ר): יב] מאביי ורבא ואילך והוא מקבלת הגאונים (מהרש"ל): יג] בדפו"ר איתא "בירושלמי", והמהרש"ל הגיה "בתוספתא" ובאמת איתא כן בין בירושלמי (דפרקין ה"א, מה ע"ב) ובין בתוספתא: יד] "תחלה" ר"ל לכתחלה (באה"מ) ואין צריך למחוק: טו] יש להוסיף שוין הם (באה"מ): טז] תיבות "ומר סבר" צריך למחוק, וי"ג חשוב עדיף ומשום הכי חיטין (מהר"נ אדלר ומראה כהן) והדברי נחמיה כתב שתוס' ד"ה "ומר סבר" הוא המשך לדברי התוס' הקודם והכל דבור אחד (דברי נחמיה) ומהר"נ אדלר מגיה וכ"ה במראה כהן ומשום הכי חטין: יז] צ"ל אלמא לא עדיף ליה חשוב (ברכת ראש): יח] נדצ"ל והיינו ידי שניהן (ברכת ראש, באה"מ): יט] [ונראה דגר' לר"ת שתיהן וקאי לשני כצ"ל] (גליון) כ"ה במהרש"א ולפנינו הוא ע"פ המהרש"ל (דפו"ר) שהגיה "אשני" במקום "לשני" לחמים: כ] בתור"פ על הפרוסה: כא] בתור"פ ולא נהירא: כב] צ"ל מיוני (תוס' הרא"ש ותור"פ וכ"ה בתוס' פסחים קטז ע"א ד"ה מה): כג] קשה לו דשלום הוא שם ה' (שבת י') ועיין רש"ש:

[המשך בסוף המסכת]

מוסיפה הגמרא, **תָּנֵי תַּנָּא קַמֵּיהּ דְּרַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק** - שנה אחד החכמים [שהיה רגיל לשנות ברייתות] לפני רב נחמן בר יצחק[כב], **מַנִּיחַ** את הפת **הַפְּרוּסָה בְּתוֹךְ** - מתחת הפת **הַשְּׁלֵמָה וְ**כך **בּוֹצֵעַ וּמְבָרֵךְ**[כג]. **אָמַר לֵיהּ** - שאל רב נחמן בר יצחק את אותו חכם, **מַה שְּׁמֶךָ. אָמַר לֵיהּ** - השיב לו, שמי **'שַׁלְמָן'**[כד]. **אָמַר לֵיהּ** רב נחמן בר יצחק, **שָׁלוֹם אַתָּה וּשְׁלֵמָה מִשְׁנָתְךָ**[כה], **שֶׁשַּׂמְתָּ שָׁלוֹם בֵּין הַתַּלְמִידִים**, בכך שלימדת דרך לצאת בה ידי חובת שתי הדעות[כו].

הגמרא מבארת את אופן הבציעה על המצה בלילה הראשון של פסח:

אָמַר רַב פָּפָּא, הַכֹּל מוֹדִים - אף רבי יוחנן שאמר בפתיתים ושלמים שמברך על השלמים ופוטר את הפתיתים[כז], מודה באוכל מצה של מצוה **בְּלילה הראשון של פֶּסַח, שֶׁהוּא מַנִּיחַ** מצה **פְּרוּסָה בְּתוֹךְ** מצה **שְׁלֵמָה וּבוֹצֵעַ** מן השלמה[כח]. כלומר, עליו לפרוס אחת מהמצות שלפניו כדי שתהיה לפניו פרוסה, ויניחנה יחד עם השלמה ויברך. **מַאי טַעֲמָא** - מה טעם הדבר, משום שבענין אכילת מצה בפסח **'מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי' כְּתִיב**[כט] (דברים טז ג), וכיון שהמצה נקראת 'לחם עוני' צריך לאכול ממנה כדרך שהעני אוכל, כלומר באכילת פרוסה, שהעני אין לו לחם שלם ואינו אוכל אלא פרוסה[ל]. ומכל מקום, עיקר הבציעה צריך לבצוע על השלמה, שהרי ביום טוב צריך לברך 'המוציא' על ככרות שלימות משום 'לחם משנה'[לא], ורק יוסיף בתוך השלמה את הפרוסה בשעת הברכה, כדי שיהיה נראה כאילו הוא בוצע ממנה[לב].

מתוך שהגמרא דנה על סדר הבציעה וברכת 'המוציא', מביאה את סדר הבציעה בשבת[לג]:

אָמַר רַבִּי אַבָּא, וּבְשַׁבָּת חַיָּיב אָדָם לִבְצוֹעַ [-בברכת 'המוציא'[לד]] **עַל שְׁתֵּי כִּכָּרוֹת** שלימות[לה]. **מַאי טַעֲמָא** - מה טעם הדבר, משום שבענין ירידת המן לבני ישראל במדבר, **'וַיְהִי בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי לָקְטוּ לֶחֶם מִשְׁנֶה' כְּתִיב** (שמות טז כב), שביום השישי בשבוע ירד המן בכמות כפולה משאר ימי השבוע, כדי שיהיה להם גם בשבת, שבה לא ירד המן. ולזכר דבר זה, יש לבצוע על שתי ככרות בשבת[לו].

מוסיפה הגמרא, **אָמַר רַב אַשִׁי, חֲזֵינָא לֵיהּ לְרַב כַּהֲנָא** - ראיתי את רב כהנא באכילתו בשבת, **דְּנָקִיט תַּרְתֵּי** - שאוחז בידו בשעת

כב. **מה** שקראה לו הגמרא 'תנא', אף שהוא היה אמורא, שהרי שנה לפני רב נחמן בר יצחק, משום ששנה ברייתא שאינה ידועה, והוא קיבלה מרבו. הליכות עולם (שער שני פ"א).

כג. **ברי"ף** ובראי"ש (סי' כא) לא כתוב 'ומברך', וכך מיושב יותר, שהרי הגמרא מסיקה [לעיל] שמברך ואחר כך בוצע, ולא להיפך. רש"ש (ד"ה מני). וראה שלמה משנתו (ברש"י ד"ה ובוצע).

כד. **מצינו** שם זה במגילת רות (ד כא), אלא ששם הוא כתוב בכתיב מלא, שַׂלְמוֹן [בוי"ו]. גליון הש"ס. והרש"ש (ד"ה בגה"ס) העיר עוד, שבמגילת רות הוא בשי"ן שמאלית [שַׂלְמוֹן], ואילו בגמרא להלן משמע שהוא בשי"ן ימנית [שַׁלְמוֹן] מלשון שלום. וכתב שמצינו שם 'שַׁלְמַן' בהושע (י יד) [על פי פירוש הרד"ק (שם)], בשי"ן ימנית וחסר וא"ו.

כה. **ובר"ף** הגירסא היא, 'ושלום למשנתך' [ולפי זה הוא לשון ברכה, שיהיה שלום למשנתו].

ביאר הג"ר יונה תאומים (קובץ דרושים, אלול תרפ"ד, דרוש י), שאי אפשר לאדם ללמוד לבדו את כל התורה, ורק על ידי האחדות בין לומדי התורה יתבררו ההלכות עד תומם. ולכן אמר לו 'שלמה משנתך', שעל ידי ששם שלום בין התלמידים והיו באחדות, נשנתה כל התורה מבין כולם.

כו. **כך** ביאור הגמרא לפי רש"י (ד"ה יוצא, ד"ה מניח). אולם התוספות (ד"ה מניח) כתבו, שלפי מה שחלקו על רש"י בביאור מחלוקת רב הונא ורבי יוחנן, וביארו שרב הונא דיבר רק באופן שהפתיתים גדולים והשלמים קטנים, וסובר שיברך על איזו שירצה, משום שהגדול והשלם שוים במעלתם, ורבי יוחנן אמר שמעלת השלם עדיפה ויש לברך דווקא על השלמים, אם כן אי אפשר לפרש שלמחלוקת זו כיוונה הגמרא במה שאמרה 'וירא שמים יוצא ידי שניהן', שהרי יכול לצאת ידי שניהם כשיברך על השלמים, ומדוע צריך לברך על הפרוסה והשלמה יחד כדי לצאת ידי שניהם. ולכן ביארו, ש'ירא שמים יוצא ידי שניהם' פירושו ידי שני הלחמים, ומדובר על פת פרוסה של חטים ופת שלמה של שעורים, שאמרה הגמרא לעיל שמברך על פרוסה של חטים ופוטר שלמה של שעורים, ועל כך אומרת הגמרא, שירא שמים מברך על שני הלחמים כדי לצאת את שתי המעלות, גם מעלת שלם וגם מעלת חטים. וכתב הרא"ש (סי' כא), שלפירוש זה מה שאמרה הגמרא 'ששמת שלום בין התלמידים', הכוונה למחלוקת התנאים שבה תלתה הגמרא את הנידון של פרוסה של חטים ושלמה של שעורים [ואמנם הגמרא דחתה ואמרה שאין הדבר תלוי במחלוקת התנאים, מכל מקום אף לפי מי שהיה סבור לתלות כן, בדרך זו הוא משים שלום בין התנאים. בעל המאור (ד"ה ור'). וראה במעון הברכות (ד"ה מניח) שיש ראשונים הסוברים שבאמת הדבר תלוי במחלוקת התנאים, והגמרא רק דחתה שאין הכרח לתלות, אבל כן הוא האמת]. והוסיף, שפירוש זה משמע מלשון הגמרא, שאמרה 'פרוסה בתוך השלמה', שכך היא הלשון ב'פרוסה' של חטים ו'שלמה' של שעורים, ואילו במחלוקת רב הונא ורבי יוחנן הלשון היא 'פתיתין' ו'שלמין'.

כתבו התוספות (ד"ה מברך), שבמחלוקת רב הונא ורבי יוחנן יש לפסוק הלכה כרבי יוחנן, שהרי כלל הוא במחלוקת רבי יוחנן עם רב שיש לפסוק כרבי יוחנן (ביצה ד.), וכל שכן במחלוקתו עם רב הונא שהיה תלמידו של רב. ואף שכלל הוא שיש לפסוק כאחרון מבין החולקים [משום שהאחרון יודע את טעמו של הראשון וחולק עליו, והראשון אינו יודע את טעמו של האחרון. רי"ף (עירובין קד.)], וכאן רב הונא הוא האחרון, זהו דווקא בדורות האחרונים של האמוראים, ורב הונא היה מהדורות הראשונים של האמוראים [וטעם החילוק, שבדורות הראשונים היו התלמידים לומדים רק מרבותיהם, ולכן אין לתלמיד האחרון מעלה על רבו הראשון, ואילו בדורות האחרונים היו התלמידים לומדים דעות נוספות מלבד דברי רבותיהם, ולכן התלמיד האחרון יש לו מעלה על פני רבו הראשון, משום שהוא יודע את דעת רבו ועוד דעות אחרות שלמד. מהרי"ק (שורש פד)].

כז. **תוספות** (פסחים קטו. ד"ה מה).

כח. **רש"י** (פסחים קטו. ד"ה אף) ותוספות (ד"ה הכל). ראה להלן.

כט. **'לא** תאכל עליו [-עם קרבן פסח] חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עֹני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים, למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך'.

ל. **תלמידי** רבינו יונה (ד"ה הכל). הדרשות שנלמדו מהכתוב 'לחם עוני', נאמרו רק באכילת מצה בלילה הראשון, שבו חייב אדם לאכול כזית מצה, אך בשאר ימי הפסח שבהם אינו חייב לאכול מצה, לא נאמר דין 'לחם עוני' [ראה פסחים (לו.) ושולחן ערוך (או"ח סי' תסב ס"א)].

לא. **כדברי** הגמרא להלן לגבי שבת, וכך הדין גם ביום טוב, ראה הערה להלן.

לב. **רש"י** (ד"ה לחם).

נחלקו הראשונים, כמה שלימות צריך שיאחוז בידו. רש"י (פסחים קטו: ד"ה אף) תוספות (שם ד"ה מה) והרא"ש (שם פ"י סי' ל) סוברים, שיאחוז שתי שלימות, ובתוכן יוסיף עוד אחת פרוסה, משום שצריך לבצוע על שתי ככרות שלימות מדין 'לחם משנה' כשאר סעודות יום טוב, ורק התחדש במצת מצוה שצריך מלבדן להוסיף עוד פרוסה משום 'לחם עוני'. אולם הרי"ף (שם) והרמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ו) כתבו, שאינו אוחז אלא שלמה אחת ופרוסה אחת, שבדין זה שלמדנו מהפסוק 'לחם עוני', שאוכל מצה פרוסה, נתחדש להקל בדין 'לחם משנה', שאינו צריך לאחוז שתי ככרות שלימות כמו בשאר שבת ויום טוב, אלא מספיק לאחוז שלמה ופרוסה, שאף הפרוסה בכלל מנין הלחם משנה.

כתבו התוספות (ד"ה הכל), שעל השלמה יבצע בברכת 'המוציא', ועל הפרוסה יברך ברכת המצוות 'על אכילת מצה', אך לא יברך את שתי הברכות על אותה מצה, משום ש'אין עושין מצוות חבילות חבילות' (סוטה ח.). ושוב כתבו, שכאן לא שייך כלל זה ויכול לברך את שתי הברכות על אותה מצה, משום שברכת 'המוציא' היא ברכת הנהנין ואינה קרויה 'מצוה' לעצמה, כשם שבכל קידוש מברך 'בורא פרי הגפן' על היין מלבד ברכת הקידוש. וראה עוד בענין זה בילקוט ביאורים.

דעת רב האי גאון, שכל מה שאמרה הגמרא שמשום 'לחם עוני' צריך לבצוע על פרוסה, הוא רק באופן שהביאו לפניו פתיתים ושלמים, ודין זה נאמר בהמשך למחלוקת רב הונא ורבי יוחנן בכל ימות השנה כאשר הביאו לפניו פתיתים ושלמים. אך אם יש לפניו ככרות שלימות, יבצע עליהן, ואינו צריך דווקא שתהיה לפניו פרוסה, שמה שלמדו מ'לחם עוני' הוא רק רשות, שבפסח רשאי לברך על פרוסה, שהוא כדרך העני. שיטה מקובצת (ד"ה הכל). אולם הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ו) כתב, שאף אם יש בידו שלימות, צריך לבצוע אחת מהן ולברך על פרוסה, שמה שלמדו מ'לחם עוני' זהו חובה ולא רשות. וכן משמע בעוד ראשונים.

לג. **[כן** מתבאר לשיטת רש"י שהובאה בהערה לעיל, שאף בפסח חובה לבצוע על שתי שלימות מלבד הפרוסה. אך לרי"ף הסובר שבפסח בוצע על פרוסה אחת ושלמה אחת, באה הגמרא גם לבאר שבשבת אין לעשות כן, אלא צריך לבצוע על שתי ככרות שלימות].

לד. **רש"י** (שבת קיז: ד"ה לבצוע). ולכאורה כוונתו שיש לברך המוציא וגם לבצוע על שתי ככרות, וכפי שמשמע בגמרא להלן לגבי רב כהנא. וכן כתב בשיטה מקובצת (ד"ה חייב), שלדעת רבי אבא גם בוצע את שתי הככרות.

לה. **רש"י** (פסחים קטו. ד"ה אף).

לו. **ריטב"א** (שבת קיז: ד"ה חייב). לשון הכתוב (שם) 'ויהי ביום הששי לקטו לחם משנה שני העומר לאחד' וגו'. וביאר הכל בו (הלכות סעודה סי' כד), שאין לומר שהפסוק בא לומר את גוף הענין שבני ישראל לקטו לחם משנה, שהרי כבר נאמר בהמשך 'שני העומר לאחד', אלא ודאי שתיבות 'לחם משנה' מיותרות לדרשה, ללמדנו לבצוע על שתי ככרות.

וכן הדין ביום טוב, מפני שגם בערב יום טוב ירד מן לישראל בכמות כפולה. תוספות (פסחים קטו. ד"ה מה) ורי"ף (שם).

נחלקו הפוסקים, האם מצות לחם משנה מן התורה מהכתוב 'לקטו לחם משנה', או שהיא מדרבנן והכתוב בא לאסמכתא בעלמא ואינו דרשה גמורה. פרי מגדים (משבצות זהב סי' תרעח סק"ב).

אלא אמר רבא מברך ואח"כ בוצע נהרדעי עבדי כר' חייא ורבנן עבדי כרבא אמר רבינא אמרה לי אם אבוך עביד כר' חייא דאמר ר' חייא צריך שתכלה ברכה עם הפת ורבנן עבדי כרבא והלכתא [א]כרבא דאמר מברך ואח"כ בוצע: איתמר הביאו לפניהם[א] פתיתין ושלמין אמר רב הונא מברך על הפתיתין ופוטר את השלמין ור' יוחנן אמר [ב]שלמה מצוה מן המובחר אבל פרוסה של חטין ושלמה מן השעורין דברי הכל מברך על הפרוסה של חטין ופוטר את השלמה של שעורין א"ר ירמיה בר אבא כתנאי [א] [ג]תורמין בצל קטן שלם אבל לא חצי בצל גדול ר' יהודה אומר לא כי אלא חצי בצל גדול מאי לאו בהא קמיפלגי דמר סבר חשוב עדיף ומר סבר שלם עדיף היכא דאיכא כהן כולי עלמא לא פליגי דחשוב עדיף כי פליגי דליכא כהן [ב] דתנן [ד]כל מקום שיש כהן תורם מן היפה וכל מקום שאין כהן תורם מן המתקיים ר' יהודה אומר אין תורם אלא מן היפה אמר רב נחמן בר יצחק [ג] וירא שמים יוצא ידי שניהן ומנו מר בריה דרבינא דמר בריה דרבינא [ה]מניח פרוסה בתוך השלמה[ב] ובוצע תני תנא קמיה דרב נחמן בר יצחק מניח הפרוסה בתוך השלמה ובוצע ומברך[ג] אמר ליה מה שמך א"ל [ה] שלמן א"ל שלום אתה ושלמה משנתך ששמת שלום בין התלמידים אמר רב פפא הכל מודים [ו]בפסח שמניח פרוסה בתוך שלמה ובוצע מאי טעמא [א] לחם עוני כתיב [ד] א"ר אבא [ז]ובשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות מ"ט [ב] לחם משנה כתיב א"ר אשי חזינא ליה לרב כהנא [ח]דנקיט תרתי ובצע חדא[ה] ר' זירא [ט]הוה בצע אכולא שירותא א"ל רבינא לרב אשי [ו] והא קא מתחזי כרעבתנותא אמר [ליה] כיון דכל יומא לא קעביד הכי והאידנא קא עביד לא מתחזי כרעבתנותא [ז] רב אמי ורב אסי [ו] כי הוה מתרמי להו ריפתא דערובא מברכין עליה המוציא לחם מן הארץ אמרי הואיל ואתעביד ביה מצוה חדא נעביד ביה מצוה אחריתי.

אמר

אלא אמר רבא מברך ואח"כ בוצע. (א) וגומר כל הברכה ואח"כ מפריס[ס] הפרוסה, דכליא ברכה אפת שלם: פתיתין ושלמין אמר רב הונא. אם רצה מברך על הפתיתין, ואם הפתיתין גדולים מן השלמין צריך לברך עליהן: כתנאי. הא דאמרת פרוסה של חטין ושלמה של שעורין כו' תנאי היא: אבל לא חצי בצל גדול. ואע"פ שיש בו יותר מקטן שלם: במקום שיש כהן. ונותנו לו מיד: במקום שאין כהן. צריך לישראל שיצניענו עד שימצא כהן ליתנו לו, וחצי בצל אין מתקיים: יוצא ידי שניהן. ידי מחלוקת של רב הונא ורבי יוחנן: מניח פרוסה תחת[ו] השלמה. ונמצאו שתיהן בידו[ז], ובוצע או משתיהן או מן השלמה: לחם עוני כתיב. [י] ודרכו של עני בפרוסה, לפיכך צריך שיראה כבוצע מן הפרוסה: אכולא שירותא. פרוסה גדולה שהיה די לו לכל הסעודה בשבת: ריפתא דערובא. שערבו בו אתמול ערובי חצירות:

טול

והלכתא כרבא דמברך ואח"כ בוצע. פי' שלא יפריס הפרוסה מן הפת עד אחר הברכה ויש שנוהגין לברך ברכת המוציא קודם שיחתוך כדי שתהא הפת שלמה בשעת ברכה ואין המנהג נכון לעשות (ב) דהוי היסח הדעת בין הברכה לאכילה ומיהו בשבת נכון להחמיר ולברך קודם שיחתוך שלא תמעט ידו לבצוע קודם שתכלה הברכה שאז לא יהיה לו לחם משנה ובפרק שלשה שאכלו (לקמן מו.) מסקינן דבעינן עד שתכלה אמן מפי העונין שלא יבלע[פ] קודם ויש שמביאים ראיה שצריך לסיים הברכה קודם שיבלע[צ] מדתני רבי חייא בירושלמי[ו] אין מברכין על הפת אלא בשעה שהוא פורס והיינו משום שאם יפרוס קודם הברכה שמא תפול הפרוסה מידו ולא יוכל לאכול פרוסה אחרת שיבלע בלא ברכה אלא יצטרך לחזור (ג) ולברך ויש כאן ברכה לבטלה אבל אם (לא[י]) היה צריך לברך על כל הפת ולא יוכל לפרוס קודם הברכה אז אם תפול הפרוסה[יא] אינו מברך על פרוסה אחרת ויפטר בברכה ראשו':

מברך על הפתיתין ופוטר את השלמין. פירש"י אם הפתיתין והשלמין שוין יברך על איזה שירצה ואם הפתיתין גדולים צריך לברך על הפתיתין לפטור את השלמין ור' יוחנן אומר על השלמין מצוה מן המובחר אפי' אם הפתיתין גדולי' טפי ותימה א"כ סברא הפוכה דלרב הונא פתיתין שהם גדולים עדיפי ולר' יוחנן שלמין עדיפי ואין סברא לומר דתליי' בהפוך סברות ועוד תימה אמאי שינה בסמוך לשונו דנקט לשון פרוסה של חטין ע"כ פירש רבינו תם דמיירי בפתיתין גדולים ושלמים קטנים וה"פ אמר רב הונא מברך על הפתיתין כלומר אם ירצה והוא הדין על השלמין אם ירצה ורבי יוחנן אמר שלמין עיקר וכן הלכה כרבי יוחנן דהא רב ורבי יוחנן הלכה כר' יוחנן[ס] וכל שכן לגבי רב הונא שהלכה כמותו שהיה תלמידו של רב[ט] דדוקא באמוראי בתראי אמרינן הלכה כבתראי[יב]:

אבל פרוסה של חטין ושלמה מן השעורים ד"ה מברך על הפרוסה של חטין. דחיטי עדיפי משום דאקדמיה קרא אבל פתיתין ושלמין ממין אחד אפילו יהיו הפתיתין מפת נקיה והשלמין מפת קיבר מברך על השלמין כדאיתא בתוספתא (פרק ד)[יג] שלמין דגלוסקאות ושלמין דבעל הבית מברך על השלמין דגלוסקאות פרוסה דגלוסקאות ושלמין דבעל הבית מברך על השלמין דבעל הבית פת כסר ופת של נכרי מברך על הכשר (תחלה[יד]) וכן אמרינן בירושלמי[ו] פת טהור ופת טמא מברך על הטהור אבל אם פת של נכרי חביב ונקי ופת של ישראל אינו חביב מברך לאיזה שירצה כדאיתא בירושלמי פת נקי טמא ופת קיבר טהור מברך לאיזה שירצה אבל רבינו שמשון נוהג לסלק הפת לבן של נכרי מעל השלחן עד לאחר ברכת המוציא. שני שלמין ממין אחד אם אחד יותר נקי מברך על הנקי דחביב ליה טפי:

כתנאי כו'. פירש רש"י חצי בצל גדול קרי חשוב לפי שיש בו יותר מבצל קטן שלם ולא נראה דהא לכאורה משמע דלהכי נקט חצי בצל גדול (ד) משום דיש בחצי בצל גדול כמו בקטן שלם ולא יותר ועוד דאם כן לא הוי דומיא דחשוב דגבי פרוסה של חטין דקאי עלה דהתם שוין[טו] ויש לפרש דכהדדי שוין הם אבל דגדול טוב יותר לאכילה מן הקטן ועוד פירש רש"י דמייתי תנאי אסיפא דמברך על הפרוסה של חטין ופוטר את השלמה של שעורים ומר סבר חשוב עדיף ומר סבר[טז] חטין דמקדמי בקרא עדיפי אבל א"א לפרש דחטין עדיפי משום שפת של חטין חשוב מפת של שעורים דהא פי'[כ] דמין אחד פת נקיה ופת קיבר השלם עדיף:

ומר סבר שלם עדיף. וא"ת מנא ליה הא (ה) אימא דחטין חשיבי טפי משום דאקדמיה קרא[ל] ויש לומר דהכי מדמה דהתם אע"ג דמסברא חשוב לכהן עדיף דכתיב (במדבר יח) בהרימכם את חלבו ממנו ואפי' הכי קאמר דשלם עדיף ה"נ נימא שלם עדיף מפתיתין של חטין אע"ג דאקדמיה קרא והדין עם רש"י שלא רצה לפרש כתנאי אפלוגתייהו דרבי יוחנן ורב הונא שהרי למאי דמפרש (ו) לרב הונא כשהן שוין מברך על איזו שירצה א"כ לא קפיד אחשיבות ולא אשלמות וא"כ מאי כתנאי איכא ולפר"ת נמי דפי'[מ] דמברך על הפתיתין גדולים אם ירצה ואי בעי בריך על השלמים קטנים אלמא לא חשיב ליה עדיף[יז] אלא כי הדדי נינהו לרב הונא וא"כ לא מצי קאי כתנאי אפלוגתא דפתיתין:

כל היכא דאיכא כהן כ"ע לא פליגי דחשיב עדיף. והאי דלעיל קאמר פתיתין גדולים ושלמים קטנים דמברך על השלמים היינו דוקא לברכה דלא איכפת ליה שיברך בגדול דלמה יברך בגדול הואיל ואינו נקי מזה אבל גבי נתינה לכהן איכא נפקותא דיתן לו הגדול החשוב טפי דניחא ליה:

מניח פרוסה בתוך השלמה ובוצע. פירש רש"י ובוצע משתיהן או בוצע לשלמה בלבד והיינו ע"י[יח] שניהן דכיון שהניח הפרוסה תחת השלמה נראה כמו שבוצע נמי אפרוסה ודוקא בוצע לשלמה אבל לא רצה לפרש ובוצע לאיזה מהן שירצה או לפרוסה או לשלמה דמדקאמר לתוך השלמה משמע דהשלמה עיקר ולפי' רש"י ה"פ ירא שמים יוצא ידי שניהם כדרב הונא וכדר' יוחנן בפתיתין ושלמה ולפי' ר"ת לא מצינו לפרש הכי דקאי אפתיתין שהרי אינו צריך לעשות כן אלא יברך על השלמה ודי בכך לכ"ע דאפילו רב הונא לא קאמר אלא על הפרוסה אם ירצה אבל פשיטא אם בירך על השלמה יצא ונראה לפירוש ר"ת שניהם קאי אשני[יט] לחמים אפרוסה של חטים ושלמה של שעורים:

הכל מודים בפסח שמניח הפרוסה בתוך השלמה ובוצע מאי טעמא לחם עוני כתיב. משום דכתיב לחם עוני מניח הפרוסה תחת השלמה ונראה כבוצע על הפרוסה ומ"מ אין לבצוע כי אם על השלמה ועל הפרוסה יברך על אכילת מצה וכורכים ואוכלים משתיהן יחד כדי שיהא נראה כבוצע על הפרוסה וכן המנהג אבל אין לעשות המוציא וגם על אכילת מצה מן[כ] הפרוסה דהוי כעושה מצות חבילות חבילות[י] ונראה לי[כא] דהא הוי ברכה של נהנין ואינם נקראים חבילות חבילות דהא אקידוש מברכים קידוש וברכת היין ורבינו מנחם מוויג"א[כב] היה רגיל לעשות הכל על הפרוסה ואין השלמה באה כי אם בשביל לחם משנה והר"י היה רגיל לברך תחלה ברכת המוציא על שתיהן קודם שיבצע ואחר כך מברך על אכילת מצה ובוצע משתיהן אחר כך ואין זה חבילות[ס] מאחר שהיה עושה על שתיהן ופעמים מפיק הר"י נפשיה מפלוגתא ולא היה רוצה לשנות המנהג והיה מברך על השלמה תחלה המוציא והיה בוצע קצת ולא היה מפרידה עד שיברך על הפרוסה על אכילת מצה ובוצע משתיהן יחד[ע]:

הבא

עין משפט נר מצוה

סו א מיי' פ"ז מהלכות ברכות הל' ב סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קסז סעיף א:

סז ב מיי' שם הל' ד סמג שם טוש"ע או"ח סי' קסח סעיף א:

סח ג מיי' פ"ה מהל' תרומות הלכה ב:

סט ד שם הלכה א:

ע ה מיי' פ"ז מהלכות ברכות הלכה ד סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קסח סעיף א:

עא ו מיי' פ"ח מהל' חמץ ומצה הלכה ו טוש"ע או"ח סי' תעה סעיף א [רב אלפס כאן ובפ' ע"פ דף קנט:]:

עב ז ח מיי' פ"ז מהל' ברכות הל' ד ופ"ל מהל' שבת הל' ט סמג עשין כט טוש"ע או"ח סי' רעד סעיף א: [רב אלפס כאן ובשבת פט"ו דף מ"ז. ובע"פ דף קנט]:

עג ט מיי' פ"ז מהלכות ברכות הל' ג טוש"ע שם סעיף ב:

[י] [שו"ע או"ח סי' שלד סעי' ב בהגהה]:

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה אלא וכו'. בוצע גומר כל: (ב) תוס' ד"ה והלכתא וכו'. לעשות כן דהוי היסח: (ג) בא"ד אלא יצטרך לחזור. נ"ב דתני בירושלמי היכא דצריך אתורמוסא למיכליה ונפל מידיה וכו' וע' בתוס' לעיל בדף זה בד"ה בצר ליה: (ד) ד"ה כתנאי וכו' נקט חצי בצל גדול. נ"ב פי' דהו"ל לומר אבל לא גדול שאינו שלם לאיזו נורך נקט חצי: (ה) ד"ה ומר וכו'. הא איכא למימר דחטין: (ו) בא"ד למאי דמפרש רש"י לרב הונא דכשהן שוין:

גליון הש"ס

גמ' א"ל שלמן. מצינו שם זה בסוף מגילת רות ושם הוא מלא וי"ו[כג]:

תורה אור השלם

א) לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ: [דברים טז, ג]

ב) וַיְהִי בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי לָקְטוּ לֶחֶם מִשְׁנֶה שְׁנֵי הָעֹמֶר לָאֶחָד וַיָּבֹאוּ כָּל נְשִׂיאֵי הָעֵדָה וַיַּגִּידוּ לְמֹשֶׁה: [שמות טז, כב]

משנת ראשונים

מברך על הפתיתין ופוטר את השלמין. דכיון דתרווייהו מין אחד ולדידיה חביב ליה לאכול מן הפתיתין דמקרבא אהניתייהו טפי מפת שלימה דכל סביבותיה קשה. ההוא דחביב ליה עדיף לברך עליו ולפטור את השאר. [הריטב"א]

תני תנא קמיה דרב נחמן בר יצחק. הא דאתמר בכמה דוכתין תני תנא קמיה וכו', וכן הרבה בגמ', ר"ל אמורא, על שם שקבל האי מתניתא מרבו ובא וספרה, שהברייתות לא היו שגורות בפי הכל, וכדאמרי' בעלמא פלוני אתא ואייתי מתניתא בידיה, וכן הוא תני לה והוא אמר לה בהרבה מקומות, כלומר הוא קבלה מרבו והוא פי' מסברתו. [הליכות עולם שער שני פרק א]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תרומות פ"ב מ"ה, ב) שם מ"ד [מנחות נה.], ג) [שבת קא.], ד) שבת קיז:, ה) כתובות לו:, ו) פסחים קטו:, ז) מג:, ח) ביצה ד., ט) עיין גם בתוס' לקמן מ: ד"ה ורבי יוחנן נט: ד"ה ורבי יוחנן, י) דפרקין סוף הלכה א, כ) בד"ה אבל, ל) דברים ח ח, מ) בד"ה מברך, נ) לקמן מט., ס) עיין תוס' פסחים קטו. סוד"ה והדר, ע) ועיין תוס' פסחים קטז. ד"ה מה.

הגהות וציונים

א] כ"ה הגירסא ברי"ף ורבינו יונה, אולם ברא"ש הגירסא הביאו לפניו ועיין אבן העוזר או"ח סימן קסח: ב] גי' תלמידי רבינו יונה מניח שלמה בתוך הפרוסה וכ"ה ברמב"ם וכן משמע לפי' ר"ת בתוד"ה מניח: ג] תיבת "ומברך" ליתא ברי"ף ובראש (ונכון דלעיל מסקינן דמברך ואח"כ בוצע, רש"ש) וכן ליתא בכת"י: ד] בכת"י נוסף אמר לקטו כתיב (שמות טז, כב) וכ"ה בשבת קיז ע"ב וכן העתיק הרא"ה והשטמ"ק: ה] ברש"י שברי"ף מפרים וכן העתיק הכסף משנה פ"ז מהל' ברכות ה"ב: ו] לכאורה נראה שרש"י מפרש תיבת "בתוך" שכתוב בגמ' היינו "תחת", ועיין ב"ח סי' תעג ד"ה ומ"ש וחציה השני וכו' וז"ל ופירש רש"י בתוך השלמה היינו תחת השלמה וכו' עיי"ש: ז] בידיו (דפו"ר): ח] נדצ"ל שלא יחתוך (הגהות מהר"נ אדלר): ט] נדצ"ל שיחתוך (שם, ועיין רש"ש): י] עי' מהרש"א ומהרש"ל (גליון) גי' המהרש"א אבל אם "לא" היה וכו' יוכל וגי' הרש"ל אם היה צריך לברך וכו' "ולא" יוכל: יא] יש להוסיף מידו (מהרש"ל דפו"ר): יב] מאביי ורבא ואילך והוא מקבלת הגאונים (מהרש"ל): יג] בדפ"ו איתא "בירושלמי", והמהרש"ל הגיה "בתוספתא" ובאמת איתא כן בין בירושלמי (דפרקין ה"א, מה ע"ב) ובין בתוספתא: יד] "תחלה" ר"ל לכתחלה (באה"מ) ואין צריך למחוק: טו] יש להוסיף שוין הם (באה"מ): טז] תיבות "ומר סבר" צריך למחוק, וי"ג חשוב עדיף ומשום הכי חיטין (מהר"נ אדלר ומראה כהן) והדברי נחמיה כתב שתוס' ד"ה "ומר סבר" הוא המשך לדברי התוס' הקודם והכל דבור אחד (דברי נחמיה) ומהר"נ אדלר מגיה וכ"ה במראה כהן ומשום הכי חטין: יז] צ"ל אלמא לא עדיף ליה חשוב (ברכת ראש): יח] נדצ"ל והיינו ידי שניהן (ברכת ראש, באה"מ): יט] [ונראה דגר' לר"ת שתיהן וקאי לשני כצ"ל] (גליון) כ"ה במהרש"א ולפנינו הוא ע"פ המהרש"ל (דפו"ר) שהגיה "אשני" במקום "לשני" לחמים: כ] בתור"פ על הפרוסה: כא] בתור"פ ולא נהירא: כב] צ"ל מיוני (תוס' הרא"ש ותור"פ וכ"ה בתוס' פסחים קטז ע"א ד"ה מה): כג] קשה לו דשלום הוא שם ה' (שבת י) ועיין רש"ש:

[המשך בסוף המסכת]

הברכה שתי ככרות, **וּבָצַע חֲדָא** - ובוצע רק אחת מהן. שלדעתו, כך יש לקיים דין לחם משנה[לז].

★

הגמרא מביאה את מנהגו של רבי זירא בבציעת הפת בסעודת שבת: **רַבִּי זֵירָא** בסעודת שבת **הֲוָה בָּצַע אַכּוּלָּא שֵׁירוּתָא** - היה בוצע לכל הסעודה, כלומר פרוסה גדולה המספיקה לאכילתו בכל הסעודה, כדי להראות חביבותו לסעודת השבת, שהוא אוכל הרבה[לח].

מקשה הגמרא, **אָמַר לֵיהּ רָבִינָא לְרַב אַשִׁי, וְהָא קָא מִתְחֲזֵי כְּרַעַבְתָּנוּתָא** - והרי הנהגה זו נראית כרעבתנות, שפורס פרוסה גדולה, וכיצד נהג כן רבי זירא. מתרצת הגמרא, **אָמַר [לֵיהּ]** רב אשי, **כֵּיוָן דְּכָל יוֹמָא לֹא קָעָבִיד הָכִי** - שבכל ימי השבוע אינו עושה כן, וְרק **הָאִידָּנָא** - עתה ביום השבת **קָא עָבִיד** - הוא עושה כן, **לֹא מִתְחֲזֵי כְּרַעַבְתָּנוּתָא** - אין הדבר נראה כמנהג רעבתנות, וניכר הדבר שעושה כן לכבוד סעודת השבת[לט].

★

הגמרא מביאה את מנהגם של רב אמי ורב אסי בפת העירוב: **רַב אַמִּי וְרַב אַסִּי, כִּי הֲוָה מִתְרְמֵי לְהוּ רִיפְתָּא דְעֵרוּבָא** - כאשר היה מזדמן להם פת שעירבו בה אתמול עירובי חצרות[מ], היו **מְבָרְכִין עֲלֵיהּ** [-עליו, על פת זו] ברכת **'הַמּוֹצִיא לֶחֶם מִן הָאָרֶץ'**, ואוכלים אותו. **וְאָמְרֵי** - וכך הסבירו את מנהגם, **הוֹאִיל וְאִתְעֲבִיד בֵּיהּ מִצְוָה חֲדָא** - נעשתה בו בלחם זה מצוה אחת [מצות עירוב], נוסיף **וְנַעֲבִיד בֵּיהּ מִצְוָה אַחֲרִיתִי** - נעשה בו מצוה אחרת [מצות הברכה[מא]].

★

לז. והגמרא בשבת (קיז:) מוסיפה, שרב כהנא הסביר את מנהגו, משום שבפסוק לגבי ירידת המן שממנו למדנו שצריך לבצוע על שתי ככרות, נאמר 'לקטו לחם משנה', ו'לקטו' משמע לשון אחיזה, ואם כן למדנו שצריך לאחוז בידו שתי ככרות, אך אין מקור שצריך לבצוע את שתי הככרות. על פי רש"י (שם ד"ה לקטו).

לח. רש"י (ד"ה אכולא, שבת קיז: ד"ה בלע). אולם הרשב"א (ד"ה רבי) פירש, שבצע כל הככרות המונחות לפניו.

לט. ואכן, ביום חול אין לפרוס פרוסה גדולה יותר מכביצה, מפני שנראה כרעבתן. מסכת דרך ארץ זוטא (פ"ד ה"ה), והובא ברמב"ם (ברכות פ"ז ה"ג) ושולחן ערוך (או"ח סי' קסז ס"א).

מ. רש"י (ד"ה ריפתא). עירוב חצרות הוא, שחכמים אסרו לטלטל בשבת בחצר המחולקת בדיוריה לכמה אנשים, עד שיעשו עירוב, כלומר שמניחים מערב שבת פת בשותפות לכל הדרים בבתים הפתוחים לחצר, ובכך נעשו כולם כאילו הם רשות אחת ומותרים לטלטל בחצר. רמב"ם (עירובין פ"א ה"ב-ה"ו). ונקטה הגמרא 'כי מקלע', מפני שפעמים מניחים העירוב בבית זה ופעמים בבית אחר, וכוונת הגמרא כשהזדמן שהעירוב היה בביתם של רב אמי ורב אסי. רש"י (שבת קיז: ד"ה כי). ומדיני העירוב, שלא יקפיד אף אחד מהשותפים על ערובו אם יאכלנו חבירו (עירובין מט.), ולכן רב אמי ורב אסי היו רשאים לאכלו.

עירוב זה נעשה בערב שבת, וכיון שנכנסה שבת מותר כבר לאכול את העירוב [ראה רש"י (ד"ה ריפתא) רמב"ם (עירובין פ"א הכ"א) ורמ"א (או"ח סי' שסח ס"ה). ולכן פירש רש"י שעירבו אתמול, משום שבאותו יום שעירבו, כלומר בערב שבת, אם יאכל את העירוב הוא יתבטל, ורק מכניסת השבת יכול לאוכלו]. אך לדעת הרא"ה (ד"ה רב), אם אוכל מן העירוב באותה שבת, בטל העירוב, ולכן כתב שמדובר שלא באותה שבת. והוסיף, שאפשר לפרש שמדובר בעירוב תחומין [היינו, שאסור לילך בשבת יותר מאלפיים אמה ממקום שביתתו, ויכול להניח דבר מאכל מערב שבת במקום אחר ולקבוע שם את שביתתו], ולפי זה מדובר אף באותה שבת שהניח את העירוב, שכיון שהיה העירוב קיים בעת כניסת השבת, כבר קבע שביתתו במקום הנחת העירוב אף אם נאכל העירוב לאחר מכן, כפי ששנינו במשנה (עירובין לה.).

מא. רש"י (שבת קיז: ד"ה שרו).

המברך ברכה ראשונה צריך לאכול לאלתר, ולא ישיח בין הברכה לאכילה, ואם שח הרי זו הפסקה, וצריך לחזור ולברך[א]. אך אם שח לצורך הברכה, אינו חוזר ומברך[ב]. הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים, איזו שיחה נחשבת צורך הברכה:

אָמַר רַב, בירך על הפת, ולפני שטעם בצע מעט ממנה והושיט לחבירו היושב אצלו, ששמע ממנו את הברכה ויצא בה ידי חובתו[ג], ואמר לו **'טוֹל בְּרוּךְ' 'טוֹל בְּרוּךְ'** [-טול לך מפרוסת הברכה[ד]], ונמצא ששח בין הברכה לאכילה, **אֵינוֹ צָרִיךְ** לחזור **וּלְבָרֵךְ**, שאמנם השח בין ברכה לאכילה חוזר ומברך, אך שיחה זו צורך הברכה היא, ואינו חוזר ומברך[ה]. אך אם אמר לאחר הברכה **'הָבֵא מֶלַח'** [לטבל בו את הפת] או שאמר **'הָבֵא לְפִתָּן'** [ללפת ולהטעים בו את הפת], **צָרִיךְ** לחזור **וּלְבָרֵךְ**, משום ששיחה זו אינה לצורך הברכה, לפי שאפשר לאכול את הפת גם בלי מלח וליפתן.

וְרַבִּי יוֹחָנָן חלק על דברי רב **וְאָמַר, שֶׁאֲפִילּוּ** אם אמר לאחר הברכה **'הָבִיאוּ מֶלַח'** או **'הָבִיאוּ לְפִתָּן', נַמִּי** - גם כן **אֵינוֹ צָרִיךְ** לחזור **וּלְבָרֵךְ**, מפני שגם שיחה זו היא לצורך הברכה, משום שיש לאכול את פרוסת הברכה מוטעמת במלח או בליפתן לכבוד הברכה[ו]. אך אם לאחר הברכה אמר לשמש, **'גַּבִּיל לְתוֹרֵי' 'גַּבִּיל לְתוֹרֵי'** [-גבל את המורסן במים למאכל השוורים[ז]], **צָרִיךְ** לחזור **וּלְבָרֵךְ**, מפני ששיחה זו אינה לצורך הברכה[ח].

וְרַב שֵׁשֶׁת חלק על רבי יוחנן **וְאָמַר, שֶׁאֲפִילּוּ** אם אמר בין הברכה לאכילה **'גַּבִּיל לְתוֹרֵי', נַמִּי** - גם כן **אֵינוֹ צָרִיךְ** לחזור **וּלְבָרֵךְ**, משום שגם שיחה זו נחשבת צורך הברכה, **דְּאָמַר** [-שכן אמר] **רַב יְהוּדָה אָמַר רַב**[ט], **אָסוּר לָאָדָם שֶׁיֹּאכַל** בעצמו **קוֹדֶם שֶׁיִּתֵּן מַאֲכָל לִבְהֶמְתּוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר** (דברים יא טו) **'וְנָתַתִּי עֵשֶׂב בְּשָׂדְךָ לִבְהֶמְתֶּךָ'** **וַהֲדַר** - ורק אחר כך נאמר **'וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ'**[י]. נמצא, שכאשר הוא שח לצורך אכילת בהמתו, יש בשיחה זו צורך לאכילה שלו, שהרי אסור לו לאכול עד שיאכיל לבהמתו, ולכן היא נחשבת צורך הברכה, ואינו חוזר ומברך[יא].

★

הגמרא דנה באופן שבו יש לאכול את הפת שבירך עליה:

אָמַר רָבָא בַּר שְׁמוּאֵל מִשּׁוּם [-בשמו של] **רַבִּי חִיָּיא, אֵין הַבּוֹצֵעַ** את הפת **רַשַּׁאי לִבְצוֹעַ, עַד שֶׁיָּבִיאוּ מֶלַח** לטבל את הפת, **אוֹ לִפְתָּן** ללפת בו את הפת, **לִפְנֵי כָּל אֶחָד וְאֶחָד** מן המסובין, משום שיש לאכול את הפת שבירך עליה באופן משובח, במלח או ליפתן, לכבוד הברכה[יב].

מביאה הגמרא בענין זה מעשה שהיה:

רָבָא בַּר שְׁמוּאֵל אִקְלַע [-הזדמן] **לְבֵי רֵישׁ גָּלוּתָא** - לבית ראש הגולה[יג], **אַפִּיקוּ לֵיהּ רִיפְתָּא** - הוציאו לו לחם לאכול, **וּבָצַע לְהֶדְיָא** - והוא בצע אותו ואכלו מיד, ולא המתין עד שיביאו לפניו מלח או ליפתן, ולא קיים את הדברים שאמר הוא עצמו בענין זה. **אָמְרוּ לֵיהּ** - שאלו אותו, **הֲדַר מַר מִשְּׁמַעְתֵּיהּ** - האם מר[יד] [-רבא בר שמואל]

א. **וכן** מצינו בגמרא (מנחות לו.) לגבי ברכת המצוות, בברכת הנחת תפילין, שמברך לפני הנחת תפילין של יד וברכתו מועילה גם לתפילין של ראש שמניח אחר כך, ואם שח בין הנחת תפילין של יד להנחת תפילין של ראש, חוזר ומברך בהנחת תפילין של ראש, שהרי שח בין הברכה למצוה. וכן במצות כיסוי הדם, אם שח בין הברכה למצוה חוזר ומברך. רש"י (ד"ה טול).
וטעם דבר זה שהשח חוזר ומברך, משום שהסיח דעתו. תוספות (ד"ה הבא).

ב. **רש"י** (ד"ה טול, ד"ה הביאו). ואף שיחה שהיא לצורך אכילת פרוסה הראשונה שבירך עליה, נחשבת צורך הברכה, ואינו חוזר ומברך. אך שיחה שאינה לצורך פרוסה זו אלא לצורך שאר הסעודה, אינה נחשבת צורך הברכה, אלא היא ככל שיחה, וחוזר ומברך. אולם ברמב"ם (ברכות פ"א ה"ח) משמע, שאף אם שח לצורך שאר הסעודה אינו חוזר ומברך. בית יוסף (או"ח סי' קסז ד"ה ויאכל). ואף באופן שאינו חוזר ומברך, מכל מקום לכתחילה לא ישיח כלל. רמ"א (או"ח סי' קסז ס"ו).

ג. **פני יהושע** (ברש"י ד"ה טול).

ד. **רש"י** (ד"ה טול). והרי"ף ועוד ראשונים גרסו 'טול כרוך' [בכ"ף], והוא לשון אכילה, משום שכורכים את הפת בליפתן, והגמרא כוללת ומכנה כך כל אכילת פת [ראה להלן (ע"ב), 'כרך ריפתא'].

ה. **נחשב** הדבר צורך הברכה, מפני שאף חבירו יצא בברכתו, ויש בדבר חיבוב מצות הברכה שחבירו יבצע על פרוסת הברכה ולא על פרוסה אחרת. חודש האביב (ברש"י ד"ה טול). והפני יהושע (שם) ביאר, שיש לחוש שאם ישהה עד שיתן לו לאכול מפרוסת המוציא, שמא ישכח לתת לו אחר כך, ויצטרך חבירו לברך שנית. ואף חבירו בכלל צורך הברכה, שהרי אף הוא יצא בה ידי חובה.

ו. **כמבואר** להלן בגמרא. כתבו התוספות (ד"ה הבא), שבפת שלנו אין צריך מלח וליפתן, משום שהיא משובחת [כמבואר להלן בגמרא, שהמשובחת אינה צריכה מלח וליפתן]. ומשמע בדבריהם, שאם אמר בפת שלנו 'הבא מלח' או 'הבא ליפתן', חוזר ומברך, משום ששח שלא לצורך הברכה. בית יוסף (או"ח סי' קסז ד"ה ויאכל). וראה להלן.

ז. **המורסן** הוא קליפה עליונה של החטים, שמוציאים מהן לאחר שנכתשו במכתשת. רשב"ם (ב"ב נג: ד"ה מורסן). 'גיבול' ביאורו לישה. רמב"ם (פירוש המשניות שבת פכ"ד מ"ג). ודרך הבהמה לאכול את המורסן כשהוא מגובל.

ח. **יש** להקשות, מפני מה נקטו רב ורבי יוחנן אופנים שבהם המברך כופל את דיבורו, ואומר פעמיים 'טול ברוך טול ברוך', וכן 'גביל לתורי גביל לתורי'. ותירץ בחודש האביב (ד"ה אמר), שבאו להשמיענו, שאף שהיה די למברך לומר זאת פעם אחת, מכל מקום אף אם אמר פעמיים אינו הפסק, מפני שדרך בני אדם לכפול דבריהם. ובשלמה משנתו (ד"ה טול) תירץ, שבאמירת ארבע תיבות יש שהייה יותר מכדי דיבור [שהוא כפי הזמן שאדם אומר 'שלום עליך רבי' לרוב הפוסקים, ראה במשנה ברורה (סי' רו ס"ק יב)], ולכן דיברו רב ורבי יוחנן באופן זה, ללמדנו שאף בשהייה ארוכה כזו אינו הפסק אם שח לצורך הברכה. וראה עוד בבית הלוי (שו"ת ח"א סי' מ ס"ג בהגהה), שתירץ קושיא זו גם לדעות שתוך כדי דיבור הוא ארבע תיבות שהם 'שלום עליך רבי ומורי', עיין שם שהאריך.

ט. **גירסת** הרי"ף 'שמואל'. וראה להלן.

י. **אמנם** לשון הכתוב שהקדוש ברוך הוא יתן את המאכל לבהמות, ואין הכתוב עוסק בנתינת האדם, אך הגמרא דורשת שיש לפרש את הכתוב כך, שכיון שהקדוש ברוך הוא יתן עשב בשדה לבהמות, ולא תצטרך לתת להם בעצמך בבית, לכן מותר יהיה לך לאכול ולשבוע. ומכך יש ללמוד, שאילו לא היה להם עשב לאכול בשדה, היה אסור לו לאכול עד שיאכילם. שלמה משנתו (ד"ה שנאמר).
וטעם הדבר, משום צער בעלי חיים, שהבהמה סמוכה על בעליה ואין אדם אחר המאכיל אותה, ואף היא אינה מוצאת בעצמה מאכל, ואם לא יהיה לה עת קבוע לאכול תמות ברעב, לכן הטילה התורה על האדם חובה להאכילה קודם שיאכל בעצמו, כדי לקנות מידת רחמנות בנפשו. שאילת יעב"ץ (שו"ת ח"א סי' יז).

יא. **ביאר** הצל"ח (ד"ה ורב), שרבי יוחנן שאמר שהאומר 'גביל לתורי' חוזר ומברך, סובר שרשאי אדם לאכול קודם שיתן מאכל לבהמתו, ולכן לפי שיטתו שיחה שהיא לצורך אכילת בהמתו אינה צורך הברכה, וחוזר ומברך. והוסיף הפני יהושע (ד"ה רב), שמה שאמר רב ששת את הלשון 'אפילו' ['אפילו גביל לתורי'], שמשמעותה שיש חידוש באומר 'גביל לתורי' שאינו חוזר ומברך, יותר מהמקרים שדיברו רב ורבי יוחנן, זהו לפני שהביא את הדין שאסור לאכול קודם שיאכיל את בהמתו, אך לאחר שהביא דין זה אין בכך חידוש גדול יותר, אלא אדרבה הוא פשוט יותר, שהרי אינו יכול לאכול, ואין לך צורך ברכה גדול מזה.
ורב שאמר קודם לכן שאם אמר 'טול ברוך' אינו חוזר ומברך, ואם אמר 'הביאו מלח' חוזר ומברך, סובר גם הוא כרב ששת, שאם אמר 'גביל לתורי' אינו חוזר ומברך, שהרי רב עצמו הוא שאמר שאסור לאדם לאכול קודם שיאכיל את בהמתו, ומחמת דין זה אמר רב ששת שהאומר 'גביל לתורי' אינו חוזר ומברך. ומה שאמר רב שהאומר 'טול ברוך' אינו חוזר ומברך, בא לחדש חידוש גדול יותר, שאף דיבור שהוא לצורך אכילת חבירו ששמע ממנו את הברכה נחשב צורך הברכה, וכל שכן שאם שח כדי להאכיל לבהמתו זהו צורך הברכה, שהרי הוא דיבור לצורך אכילת המברך עצמו כדי להתיר לו לאכול [ולפי גירסת הרי"ף ששמואל הוא שאמר שאסור לאדם לאכול קודם שיאכיל לבהמתו, אין הוכחה מה היא דעת רב לגבי 'גביל לתורי' אם היא צורך הברכה, והדבר תלוי אם הוא מודה לדינו של שמואל]. צל"ח (ד"ה ורב). אולם המעדני יום טוב (סי' כב אות ו) כתב, שרב חולק על רב ששת, וסובר שאף שאסור לאכול לפני שהוא מאכיל את בהמתו, מכל מקום אם שח לצורך נתינת מאכל לבהמתו חוזר ומברך, שדווקא אם שח מענין הסעודה ממש אינו חוזר ומברך, ואילו אכילת בהמתו אינה מענין הסעודה ממש, אף שיש בה צורך לאכילתו.
נחלקו הפוסקים, האם האיסור לאכול קודם שיאכיל לבהמתו הוא מן התורה, וכפי שדרשה הגמרא מן הכתוב, או שהוא מדרבנן, וחכמים מצאו אסמכתא לאיסור זה מן הכתוב. ולפי הסוברים שהוא מדרבנן, לכתחילה אין להפסיק בשיחה לצורך אכילת בהמתו, ורק בדיעבד אם הפסיק אינו חוזר ומברך. ביאור הלכה (סי' קסז ד"ה ומ"מ).
משמע בגמרא, שלאחר שאמר לשמש 'גביל לתורי' יכול לאכול לאלתר. וקשה, הלא יחלוף זמן עד שיגבל את המורסן ויאכיל את הבהמה, ואם יאכל בינתיים נמצא שאוכל קודם לבהמתו. ויש לומר, שהאיסור הוא רק כאשר מזונות הבהמה עליו, אך מעת שציוה לשמש להאכיל אותה שוב אין מזונותיה עליו אלא על השמש, ולכן יכול לאכול לאלתר. קרן לדוד (שו"ת, או"ח סי' מז אות ז).

יב. **ולכן** לא יברך על הפת עד שיביאו לפניהם מלח או ליפתן, שאם יברך קודם לכן, יצטרך להפסיק בין הברכה לאכילה כדי להביאם. חידושי הרא"ה (ד"ה אמר רבה), על פי משנה ברורה (סי' קסז ס"ק כה) ושער הציון (שם אות יט).

יג. **בגלות** בבל עמדו לישראל מושלים, והיו נוהגים כעין מלכות על ישראל בכח, ברשות המלך הנכרי, ומורישים מלוכה זו מאב לבנו, ותואר מושלים אלו היה 'ראש הגולה'. ועליהם אמר הכתוב (בראשית מט י) 'לא יסור שבט מיהודה', שמלכות זו היתה משבט יהודה. גמרא (סנהדרין ה.) ורא"ש (שו"ת כלל יח סי' יז).

יד. **'מר'** פירושו אדון או רב, והוא דרך כבוד. ודיברו כאן עם רבא בר שמואל בלשון נסתר, ואף זו דרך כבוד.

מסורת הש"ס עם הוספות

א) גיטין סב., ב) [ע' תוס' יומא ל. ד"ה מלוה], ג) [לקמן נז:], ד) [מסכת כלה], ה) עיין תוס' ב"ב כה. ד"ה אין, ו) סוכה מו., ז) [לעיל יג.], ח) עיין תוס' לקמן מג. ד"ה ועל, ט) בכורים פרק א משנה ו, י) [סנהדרין ע. ע"ש], כ) [ועי' פרש"י סנהדרין ע: ד"ה בדבר וכו' ומ"ש תוס' שם בהשגה ופירשו בענין אחר], ל) [חולין פז.] צ"ל פו: עיי"ש ברש"י ד"ה כיון דאמר, מ) נדה יג., נ) דברים כו י, ס) [וע' תוס' בכורות דף ח. ד"ה באילן וכו'], ע) [סוף פ"ה], פ) תהלים קכג ב.

תורה אור השלם

א) וְנָתַתִּי עֵשֶׂב בְּשָׂדְךָ לִבְהֶמְתֶּךָ וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ: [דברים יא, טו]

ב) בָּרוּךְ אֲדֹנָי יוֹם יוֹם יַעֲמָס לָנוּ הָאֵל יְשׁוּעָתֵנוּ סֶלָה: [תהלים סח, כ]

ג) וַיֹּאמֶר אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמַע לְקוֹל יְיָ אֱלֹהֶיךָ וְהַיָּשָׁר בְּעֵינָיו תַּעֲשֶׂה וְהַאֲזַנְתָּ לְמִצְוֹתָיו וְשָׁמַרְתָּ כָּל חֻקָּיו כָּל הַמַּחֲלָה אֲשֶׁר שַׂמְתִּי בְמִצְרַיִם לֹא אָשִׂים עָלֶיךָ כִּי אֲנִי יְיָ רֹפְאֶךָ: [שמות טו, כו]

ד) וְאִם יִפְנֶה לְבָבְךָ וְלֹא תִשְׁמָע וְנִדַּחְתָּ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לֵאלֹהִים אֲחֵרִים וַעֲבַדְתָּם: [דברים ל, יז]

ה) וַיֵּשְׁתְּ מִן הַיַּיִן וַיִּשְׁכָּר וַיִּתְגַּל בְּתוֹךְ אָהֳלֹה: [בראשית ט, כא]

ו) וַתִּפָּקַחְנָה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם וַיֵּדְעוּ כִּי עֵירֻמִּם הֵם וַיִּתְפְּרוּ עֲלֵה תְאֵנָה וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם חֲגֹרֹת: [בראשית ג, ז]

הגהות וציונים

א] בריי"ף הגירסא טול ברוך טול ברוך ועיין בב"ח או"ח סימן קסז ס"ח ובמגיד תעלומה החילוק בין הפירוש של ברוך וברוך, ומה דנקט בכל דבר ב' פעמים עיין שפתי חכמים ובשו"ת בית הלוי ח"א סי' מ אות ג: ב] אפילו גביל לתורי גביל לתורי (כ"ה גירסת הריי"ף וכדלעיל בדברי ר' יוחנן, רש"ש): ג] [ברב אלפס איתא שמואל ובראש איתא אמר רב הונא אמר רב] (גליון): ד] [בגיטין איתא שיטעום כלום עד שיתן וכו' וכן איתא בריי"ף וברא"ש] (גליון): ה] צ"ל למזרח גורנו (מהרש"ל דפו"ר וכ"ה ברש"י: ו] בכת"י נוסף בריפתא (וכ"ה ברש"י): ז] בד"י ליתא מלת "ר'" ובס"א איתא ר' חנינא (גליון): ח] ברא"ש (סי' כב) וברבינו יונה איתא מלשון כי בשש משה (שמות לב, א) ועיין מעיו"ט אות ח שהקשה וז"ל ובאמת שהוא מן התימה על רש"י שלא כתב לזה הפסוק: ט] עי' פסחים מז ע"ב וב"ב יח ע"א שמתונתא הוא מלשון לח: י] בכת"י אם שמוע: כ] "ממנה" קאי אתרוייהו כאילו אמר דיבש המעין ממנה ונקצץ האילן ממנה (דבש תמר): ל] הרבה ראשונים הביאו את המדרש אבל מקור דברי המדרש לא מצאתי (שפתי חכמים):

גמרא

אמר רב טול ברוך טול ברוך[א] אינו צריך לברך הבא מלח הבא לפתן צריך לברך ור' יוחנן אמר אפי' הביאו מלח הביאו לפתן נמי א"צ לברך גביל לתורי גביל לתורי צריך לברך ורב ששת אמר אפילו גביל לתורי[ב] נמי אינו צריך לברך דאמר רב יהודה אמר רב[ג] [ב]אסור לאדם שיאכל[ד] קודם שיתן מאכל לבהמתו שנא' ונתתי עשב בשדך לבהמתך והדר ואכלת ושבעת: אמר רבא בר שמואל משום רבי חייא אין הבוצע רשאי לבצוע עד שיביאו מלח או לפתן לפני כל אחד ואחד רבא בר שמואל אקלע לבי ריש גלותא אפיקו ליה ריפתא ובצע להדיא אמרו ליה הדר מר משמעתיה אמר להו לית דין צריך בשש: ואמר רבא בר שמואל משום רבי חייא אין מי רגלים כלים אלא בישיבה אמר רב כהנא ובעפר תיחוח אפילו בעמידה ואי ליכא עפר תיחוח יעמוד במקום גבוה וישתין למקום מדרון: ואמר רבא בר שמואל משמיה דר' חייא אחר כל אכילתך אכול מלח ואחר כל שתייתך שתה מים ואי אתה נזוק תניא נמי הכי אחר כל אכילתך אכול מלח ואחר כל שתייתך שתה מים ואי אתה נזוק תניא אידך אכל כל מאכל ולא אכל מלח שתה כל משקין ולא שתה מים ביום ידאג מן ריח הפה ובלילה ידאג מפני אסכרה: ת"ר המקפה אכילתו במים אינו בא לידי חולי מעים וכמה אמר רב חסדא קיתון לפת אמר רב מרי א"ר יוחנן הרגיל בעדשים אחת לשלשים יום מונע אסכרה מתוך ביתו אבל כל יומא לא מ"ט משום דקשה לריח הפה ואמר רב מרי אמר רבי יוחנן הרגיל בחרדל אחת לשלשים יום מונע חלאים מתוך ביתו אבל כל יומא לא מ"ט משום דקשה לחולשא דלבא אמר רב חייא בר אשי אמר רב הרגיל בדגים קטנים אינו בא לידי חולי מעים ולא עוד אלא שדגים קטנים מפרין ומרבין ומברין כל גופו של אדם א"ר חמא ברבי חנינא הרגיל בקצח אינו בא לידי כאב לב מיתיבי רשב"ג אומר קצח אחד מששים סמני המות הוא והישן למזרח גרנו[ה] דמו בראשו לא קשיא הא בריחו הא בטעמו אימיה דרבי ירמיה אפיא ליה ריפתא ומדבקא ליה[ו] ומקלפא ליה: ר' יהודה אומר בורא מיני דשאים: א"ר זירא ואיתימא ר' חיננא[ז] בר פפא אין הלכה כרבי יהודה וא"ר זירא ואיתימא ר' חיננא בר פפא מ"ט דרבי יהודה אמר קרא ברוך ה' יום יום וכי ביום מברכין אותו ובלילה אין מברכין אותו אלא לומר לך כל יום ויום תן לו מעין ברכותיו הכא נמי כל מין ומין תן לו מעין ברכותיו. וא"ר זירא ואיתימא ר' חיננא בר פפא בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם כלי ריקן מחזיק מלא אינו מחזיק אבל הקב"ה אינו כן מלא מחזיק ריקן אינו מחזיק שנאמר ויאמר אם שמוע תשמע אם שמוע תשמע ואם לאו לא תשמע ד"א אם שמוע בישן תשמע בחדש ואם יפנה לבבך שוב לא תשמע:

מתני' בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא ועל פירות הארץ בורא פרי העץ לא יצא ועל כולם אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא[ח]:

גמ' מאן תנא דעיקר אילן ארעא היא אמר רב נחמן בר יצחק ר' יהודה היא דתנן יבש המעין ונקצץ האילן מביא ואינו קורא ר' יהודה אומר מביא וקורא: על פירות הארץ וכו': פשיטא א"ר נחמן בר יצחק לא נצרכה אלא לר' יהודה דאמר חטה מין אילן היא דתניא אילן שאכל ממנו אדם הראשון רבי מאיר אומר גפן היה שאין לך דבר שמביא יללה על האדם אלא יין שנאמר וישת מן היין וישכר רבי נחמיה אומר תאנה היתה שבדבר שנתקלקלו בו נתקנו שנאמר ויתפרו עלה תאנה ר"י אומר חטה היתה שאין התינוק יודע לקרות אבא ואמא עד שיטעום טעם דגן ס"ד אמינא הואיל ואמר רבי יהודה חטה מין אילן היא ליברך עליה בורא פרי העץ קמשמע לן היכא מברכינן בורא פרי העץ היכא דכי שקלת ליה לפירי איתיה לגווזא והדר מפיק אבל

רש"י

טול ברוך. הבוצע קודם שטעם מן הפרוסה בלע ממנה והושיט למי שאצלו וא"ל טול מפרוסת הברכה, אף על פי ששח ביניהם אין צריך לחזור לברך, ואף על גב דשיחה הויא הפסקה כדאמרינן במנחות (פרק ג' דף לו.) שח בין תפילין לתפילין צריך לברך, וכן בכסוי הדם, [ל] הך שיחה צורך ברכה ולא מפסקא: הביאו מלח. נמי אין צריך לברך, שאף זו צורך ברכה שתהא פרוסה של ברכה נאכלת בטעם: גביל לתורי. גביל את המורסן במים לצורך השוורים: ובצע לה להדיא. כלומר מיד, ולא המתין למלח ולפתן: בשש. עכוב, כמו בושש רכבו (שופטים ה)[ט], כלומר פת נקיה היא זו ואין צריכה לפתן: אין מי רגלים כלים. מן הגוף אלא בישיבה, לפי שכשהקלוח קרוב לפסוק הוא דואג שלא יפלו נצוצות על רגליו ומפסיק: בעפר תיחוח. ליכא נצוצות[מ]: אסכרה. בו"ן מלאנ"ט: המקפה אכילתו במים. שותה מים הרבה אחר אכילתו עד שאכילתו צפה במים. ויצף הברזל מתרגמינן וקפא פרזלא (מלכים ב ו): מונע אסכרה. שהחולי בא מחמת עצור בני מעים, והעדשים משלשלים: קצח. רבותינו מפרשים נייל"א בלע"ז. אבל אני שמעתי מין זרעים שזורעין אותו בארץ ישמעאל: למזרח גורנו. של קצח, שרוח מערבית רוח לחה ומתונתא[ט] היא ומכנסת הריח בתוך הגוף: הא בריחו הא בטעמו. הריח קשה והטעם טוב: מדבקא ליה. בריפתא עד שקלט הטעם: ומקלפא ליה. בשביל הריח: כל יום ויום. בשבת מעין שבת, ביום טוב מעין יו"ט: כלי מלא. אדם חכם: אם שמוע. פעם אחת סופך שתטה אזן פעם אחרת: אם תשמע[י] בישן. שנית ושלשת מה ששמעת אשתקד: דעיקר אילן ארעא היא. דעיקר כל הפירות היא הארץ והכל גדל הימנה: יבש המעין ונקצץ האילן. היה לו בית השלחין וכו מעין שהוא משקהו ממנו וקצר בכורים ממנו ואחר כך יבש המעין, וכן שדה האילן וקצץ בכורים ממנו ואח"כ נקצץ האילן: מביא ואינו קורא. שאינו יכול לומר מן האדמה אשר נתתה לי[כ], דכיון דיבש המעין ונקצץ האילן ממנה[כ] בטלה לה ארעא: מביא וקורא. שהארץ היא עיקר: שהוא הביא יללה. וזה הביא מיתה: שאין התינוק יודע לקרוא אבא ואמא. וזה נקרא עץ הדעת: גווזא. הענף של עץ: מפיק. פירי אחריני: חוץ

תוספות

הבא מלח כו' צריך לברך. דהוי היסח הדעת והכי אמרי' בפ"ג דמנחות (דף לו.) שח בין תפילין לתפילין צריך לברך וכן הלכה אם שח בין ברכת המוציא לאכילה ובין ברכת קידוש לשתיה צריך לחזור ולברך אי לאו מילתא דשייכא לסעודה כמו טול ברוך וכן בשחיטה צריך לחזור ולברך אי לאו ממילתא דשחיטה כמו העוד יותר בהמות ותרנגולים לשחוט או שיאמר אחוז היטב שלא ישמט לך שלא תפסל השחיטה אין זו הפסקה ואנו אין אנו רגילים להביא על השלחן לא מלח ולא לפתן משום דפת שלנו חשוב והרי הוא כי הא דאמר בסמוך לית דין צריך בשש מיהו רבי מנחם היה מדקדק מאד להביא מלח על השלחן כדאיתא במדרש[ל] כשישראל יושבין על השלחן וממתינין זה את זה עד שיטלו ידיהם והן בלא מצות השטן מקטרג עליהם וברית מלח מגין עליהם:

רבי יהודה היא דתנן יבש המעין וכו'. ונראה דהלכה כרבי יהודה דסתם לן תנא כוותיה ואם בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא:

יבש המעין כו'. יש מפרשים לכך מביא ואינו קורא מפני שאינו נראה כמשבח להקב"ה אלא כקובל על מה שנתן לו אדמה שאינה ראויה לפירות:

איתיה לגווזא והדר אתי. מהכא נראה דתותים ופריזי"ש ובונטונ"ש וכיוצא בהן צריכין לברך עליהם בורא פרי העץ שהרי דרך העץ להתקיים ימים רבים וכי שקיל הפרי בשנה זו הדר אתי פרי באותו העץ עצמו[פ] מיהו הרב רבי מנחם הביא ראיה מירושלמי דמסכת כלאים[ע] דמברכין על כל מיני אטד בורא פרי האדמה דקאמר התם ההגין ואטדין מין אילן הם ואינן כלאים בכרם ופריך והתניא אלו הן מיני דשאים הקונדס והאטד ומשני תמן לברכה והכא לכלאים אלמא לענין ברכה מיני דשאין (א) ומיהו לדברי הכל פריזיי"ש צריך לברך עליהם בפה"ע דאינו גדל על אטדין ועצו מתקיים משנה לשנה:

ורבי

עין משפט נר מצוה

עד א ב מיי' פ"א מהל' ברכות הל' ח סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קסז סעיף ו וסימן רו סעיף ג:

[ב] מיי' פ"ט מהלכות עבדים הל' ח סמג עשין פו ח"ל ומקדימין מזון הבהמות ועבדים לסעודת עצמן הרי הוא אומר[פ] כעיני עבדים אל יד אדוניהם כעיני שפחה אל יד גברתה ולע"ק]:

עה ג ד מיי' פ"ז מהל' ברכות הלכה ג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קסז סעיף ה:

עו ה מיי' פ"ד מהל' תפילין הל' יח טוש"ע או"ח סי' ג סעיף יג:

עז ו ז טוש"ע או"ח סי' קע סעיף כב בהגה וטוש"ע סי' קעט סעי' ו:

עח ח מיי' פ"ד מהל' דעות הלכה ב:

עט ט י שם הלכה ט:

פ כ מיי' פ"ח מהלכות ברכות הלכה א סמג עשין כז טוש"ע או"ח סימן רה סעיף א:

פא ל מיי' שם הלכה י וסמג שם טוש"ע או"ח סי' רו סעיף א:

פב מ מיי' פ"ד מהל' בכורים הלכה יב:

פג נ [illegible] או"ח סי' רג סעיף ב ובהג"ה:

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה איתיה וכו'. מיני דשאין הן ומיהו:

גליון הש"ס

גמ' סד"א הואיל ואר"י חטה מין אילן. ע' שבת דף ס"ו ע"א תוס' ד"ה כורת:

לעזי רש"י

בו"ן מלאנ"ט. פירוש אסכרה, מין חולי הגרון המחנק (מוסף הערוך ערך אסכרה ועיין רש"י שבת דף לג סוע"א). נייל"א. פירוש קצח (ועיין רש"י פסחים דף לה ע"א ד"ה שיפוניתא וערוך ערך קצח): פריזיי"ש. פירוש פרי הקטן והוא אדום (תשב"ץ קטן סימן שכ"ג), תות שדה (עיין תוספות בכורות דף ח ע"א ד"ה באילן). בונטונ"ש. פירוש תותים הגדלים בסנה ובאטדים אשר על פני השדה (תוספות חכמי אנגליה, תוספות הרא"ש):

ליקוטי רש"י

אסכרא. חולי המתחיל במעיים וגומר בגרון הנקרא בונמלא"ן [שבת לג.]. בונמל"ע בלע"ז פעמים שנקבע בתוך פיו של אדם ומת ולשון כי יסכר פי דוברי שקר (תהלים סג) והיא סרונכה מיתה משונה [תענית יט:]. אישטר"אנגולמנט בלע"ז שבתוך הגוף [לעיל ח.]. כל יום ויום תן לו מעין ברכותיו. של שבת מעין של שבת של חול מעין של חול של יו"ט מעין של יו"ט המאורע [סוכה מו.]. מחזיק. מה שנותנין לתוכו. מלא אינו מחזיק. מה שמוסיף עליו. אם שמוע תשמע. אם הורגלת לשמוע אז תשמע תוכל ללמוד ולהוסיף. ואם לאו. שלא הטית אזן בילדותך לשמוע. לא תשמע. לאחר זמן לא יספיקו בידך. ד"א אם שמוע בישן. מחזר על תלמודך שמעת. תשמע בחדש. תתחכם בו להבין דברים חדשים מתוך דברים ישנים. ואם יפנה לבבך. להתייאש על מה שלמדת כבר מלחזור עליו. שוב לא תשמע. משתפנה לבבך לבטלה שוב אין משמיעין אותך דהכי כתיב אם יפנה לבבך ולא תשמע (דברים ל) [שם:]. שאין לך דבר שמביא יללה על האדם אלא יין. הלכך מסתברא דעל ידו נקנסה מיתה ובכיה לעולם. שאין התינוק יודע וכו'. ומקרי ליה [עץ] הדעת טוב ורע שמע מינה היינו חטים. בו נתקנו. מדת הקב"ה באיזמל שהוא מכה בו הוא מרפא גם בתוך נס כמו ויבא את בלעון (איכה ד) וכתיב (זכריה ב) ואני אהיה לה נאום ה' חומת אש סביב [סנהדרין ע:].

חזר בו משמועתו, שאמרת שצריך להמתין מלבצוע עד שיביאו לפניו מלח או ליפתן. **אֲמַר לְהוּ** - השיב להם רבא בר שמואל, **לֵית דִּין צָרִיךְ בְּשַׁשׁ** - אין פת זו צריכה עיכוב והמתנה עד שיביאו מלח או ליפתן, משום שהיא פת נקיה[טו].

★

הגמרא מביאה מאמר נוסף שאמר רבא בר שמואל בשם רבי חייא:
וְאָמַר רָבָא בַּר שְׁמוּאֵל מִשּׁוּם רַבִּי חִיָּיא, אֵין מֵי רַגְלַיִם כָּלִים מִן הגוף, **אֶלָּא בִּישִׁיבָה**, משום שבעמידה, כאשר קילוח מי הרגלים קרוב לכלות הוא קרוב לרגליו, ודואג שמא ינתזו ניצוצות עליהן, ומתוך כך מפסיק בטרם כלו מי רגלים מן הגוף[טז].

מוסיפה הגמרא, **אָמַר רַב כָּהֲנָא, וּבִמְקוֹם עָפָר תִּיחוּחַ** [-רך] הם כלים מן הגוף **אֲפִילּוּ בַּעֲמִידָה**, משום שבעפר תיחוח אין ניתזין ניצוצות. **וְאִי לֵיכָּא** - ואם אין שם **עָפָר תִּיחוּחַ**, וגם אינו יכול לשבת[יז], **יַעֲמוֹד בְּמָקוֹם גָּבוֹהַ וְיַשְׁתִּין לְמָקוֹם מִדְרוֹן** [-שיפוע], וכך לא ינתזו ניצוצות לרגליו, ולא יפסיק בטרם יכלו מי הרגלים.

★

הגמרא מביאה עצה טובה נוספת שאמר רבא בר שמואל בשם רבי חייא:
וְאָמַר רָבָא בַּר שְׁמוּאֵל מִשְּׁמֵיהּ דְּרַבִּי חִיָּיא, לְאַחַר כָּל אֲכִילָתְךָ - אכילה שתאכל, **אֱכוֹל מֶלַח**, וכן **לְאַחַר כָּל שְׁתִיָּיתְךָ** - שתיה שתשתה, **שְׁתֵה מַיִם**, ואם תנהג כן **אִי** [-אין] **אַתָּה נִזּוֹק**.

הגמרא מביאה ברייתות כדברי רבי חייא:
תַּנְיָא נַמִּי הָכִי - שנינו כך בברייתא, כדברי רבא בר שמואל בשם רבי חייא, **לְאַחַר כָּל אֲכִילָתְךָ אֱכוֹל מֶלַח, וְאַחַר כָּל שְׁתִיָּיתְךָ שְׁתֵה מַיִם**, ואם תנהג כן **אִי** [-אין] **אַתָּה נִזּוֹק**.

מביאה הגמרא ברייתא נוספת, **תַּנְיָא אִידָךְ** - שנינו בברייתא אחרת, אם **אָכַל כָּל** מיני **מַאֲכָל וְלֹא אָכַל** לאחר מכן **מֶלַח**, וכן אם **שָׁתָה כָּל** מיני **מַשְׁקִין וְלֹא שָׁתָה** לאחר מכן **מַיִם**, אם עשה כן **בַּיּוֹם, יִדְאַג** [-יחשוש] **מִן רֵיחַ** רע מן **הַפֶּה** העלול לבוא מחמת כן, ואם עשה כן **בַּלַּיְלָה, יִדְאַג** [-יחשוש] אף **מִפְּנֵי** חולי **אַסְכָּרָה**[יח] העלול לבוא מחמת כן, מלבד ריח רע מן הפה[יט].

★

מתוך שעסקה הגמרא בענין בריאות הגוף באכילה, היא מביאה ברייתא נוספת בענין זה:
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **הַמְּקַפֶּה** [-המציף[כ]] **אֲכִילָתוֹ בְּמַיִם** בתוך מעיו, כלומר שהוא שותה הרבה מים אחר אכילתו, על ידי כך **אֵינוֹ בָּא לִידֵי חוֹלִי מֵעַיִם**.

שואלת הגמרא, **וְכַמָּה** מים ישתה עם אכילתו. משיבה הגמרא, **אָמַר רַב חִסְדָּא, קִיתוֹן לְפַת**[כא].

★

הגמרא ממשיכה בענין בריאות הגוף באכילה:
אָמַר רַב מָרִי אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, הָרָגִיל בַּאֲכִילַת עֲדָשִׁים אַחַת לִשְׁלֹשִׁים יוֹם, הוא **מוֹנֵעַ** בכך את חולי **הָאַסְכָּרָה**[כב] **מִתּוֹךְ בֵּיתוֹ**, משום שחולי האסכרה בא לאדם מחמת עצירת המעיים, ואילו העדשים טבעם לשלשל. מוסיפה הגמרא, **אֲבָל בְּכָל יוֹמָא** [-יום] **לֹא** יאכל עדשים. מבארת הגמרא, **מַאי טַעֲמָא** - מהו טעם הדבר שלא יאכלם בכל יום, **מִשּׁוּם דְּקָשֶׁה לְרֵיחַ הַפֶּה** - שהנהגה זו עלולה לגרום לריח רע מן הפה.

וְאָמַר רַב מָרִי אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, הָרָגִיל בַּאֲכִילַת חַרְדָּל אַחַת לִשְׁלֹשִׁים יוֹם, הוא **מוֹנֵעַ** בכך **חֳלָאִים מִתּוֹךְ בֵּיתוֹ**. מוסיפה הגמרא, **אֲבָל בְּכָל יוֹמָא לֹא** יאכל חרדל. מבארת הגמרא, **מַאי טַעֲמָא** - מהו טעם הדבר שלא יאכל בכל יום, **מִשּׁוּם דְּקָשֶׁה לְחוּלְשָׁא דְּלִבָּא** - שהנהגה זו עלולה לגרום לחולשת הלב.

אָמַר רַב חִיָּיא בַּר אַשִׁי אָמַר רַב, הָרָגִיל בַּאֲכִילַת דָּגִים קְטַנִּים, אֵינוֹ בָּא לִידֵי חוֹלִי מֵעַיִם. וְלֹא עוֹד, אֶלָּא שֶׁדָּגִים קְטַנִּים יש מעלה באכילתם, משום שהם **מַפְרִין וּמַרְבִּין**[כג] **וּמַבְרִין**[כד] **כָּל גּוּפוֹ שֶׁל הָאָדָם** האוכל אותם[כה].

★

הגמרא דנה על הקצח[כו], האם הוא טוב לגוף:
אָמַר רַבִּי חָמָא בְּרַבִּי חֲנִינָא, הָרָגִיל בַּאֲכִילַת קֶצַח, אֵינוֹ בָּא לִידֵי כְּאֵב לֵב.

מקשה הגמרא, **מֵיתִיבֵי**, שנינו בברייתא, **רַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר, הַקֶּצַח אֶחָד מִשִּׁשִּׁים סַמָּנֵי הַמָּוֶת הוּא, וְאָדָם הַיָּשֵׁן לְצַד מִזְרַח** של **גָּרְנוֹ** - מקום אסיפתו של הקצח, **דָּמוֹ בְּרֹאשׁוֹ** - עלול למות, ויענש לאחר מותו על שלא נזהר[כז], מפני שרוח מערבית [-הנושבת ממערב למזרח] לחה היא, וכאשר היא עוברת בגורן הקצח ולאחר מכן מגיעה לאדם הישן למזרח, היא מעבירה עמה את ריחו של הקצח, ומכניסה אותו בתוך גופו של האדם ומזיקה לו[כח]. מבואר

טו. 'בשש' הוא לשון עיכוב, וכן מצינו בשירת דבורה, שכתוב (שופטים ה כח) 'מדוע בשש רכבו לבוא', ופירושו, מדוע הוא מתעכב. רש"י (ד"ה בשש).
כתבו התוספות (ד"ה הבא), שבזמן הזה אין אנו רגילים להביא לשולחן הסעודה מלח וליפתן, משום שהפת שלנו נקיה ומשובחת, כמו הפת שהובאה לפני רבא בר שמואל. אך רבי מנחם היה מדקדק מאד להביא מלח על השולחן, משום שנאמר במדרש [לא נמצא מקורו. שפתי חכמים (בתוס')], בשעה שישראל יושבין ליד השולחן לסעודה, וממתינין זה לזה עד שיטלו ידיהם, ובינתיים אינם עוסקים במצוות, השטן מקטרג עליהם, וברית מלח מגן עליהם. ולכן יש להניח מלח על השולחן, כדי להזכיר ברית מלח. ובשבלי הלקט (סי' קמא) כתב בשם הגאונים, לפי שמצינו שהשולחן נקרא מזבח, שנאמר (יחזקאל מא כב) 'המזבח וגו' זה השולחן אשר לפני ה'', שכשם שהמזבח מכפר אף שולחן מכפר [כמבואר בגמרא (לקמן נה.), משום שאם יבוא עני לפניו יתן לו מפתו], ובמזבח נאמר (ויקרא ב יג) 'על כל קרבנך תקריב מלח', לכן אף בשולחן יש ליתן מלח. והרא"ש (סי' כב) ותלמידי רבינו יונה (ד"ה לית) הביאו פירוש נוסף, ש'בשש' פירושו ליפתן, ואמר רבא בר שמואל שפת זו אינה צריכה ליפתן, וכן פירש הערוך (ערך בשש).
טז. ואסור לאדם שיצא בניצוצות הניתזין על גבי רגליו, מפני שנראה ככרות שפכה, ומוציא לעז על בניו שהם ממזרים, כמבואר בגמרא (יומא ל.). ואף שיכול לשפשף הניצוצות מעל רגליו, מכל מקום פעמים שיש הרבה ניצוצות ואינו יכול לשפשף, וכן פעמים שהוא הולך בדרך ואין לו מים, ואם ישפשף יתחייב בנטילת ידים. שלמה משנתו (ברש"י ד"ה אלא).
כוונת רבי חייא לתת עצה טובה, שמי שרוצה שיכלו מי רגליו מגופו, יש לו להשתין מיושב, לפי שאם יעמוד, פעמים הוא פוסק קודם שיכלו מגופו, מפני חשש ניצוצות. אמנם אם ירצה, רשאי להשתין בעמידה ולפסוק קודם שיכלו. ט"ז (או"ח סי' ג ס"ק יג).
יז. כגון שהולך בדרך בשיירה, ואנשי השיירה אינם ממתינים לו עד שימצא מקום לשבת. על פי בית יוסף (או"ח סי' ג ד"ה ולא ישתין).
יח. חולי זה תחילתו במעיים [בעצירות. רש"י (ד"ה מונע)], וסופו בפה, כמבואר בגמרא (שבת לג:). ומיתה מחולי זה היא הקשה שבמיתות, כמבואר בגמרא (לעיל ח.).
יט. שולחן ערוך (או"ח סי' קעט ס"ו). ודין זה הוא דווקא במאכלים שאין בהם מלח ובמשקים שאין בהם מים. ולכן בזמן הזה אין נוהגים לאכול מלח ולשתות מים אחר הסעודה, משום שבפת שלנו יש מלח, ובשתיה יש מים. רמ"א (או"ח סי' קע סכ"ב). ומגן אברהם (סי' קעט סק"ח) כתב, שבזמנינו נשתנו הטבעים ואין לחשוש לזה.
כ. שכן תרגום הכתוב (מלכים ב' ו ו) 'ויצף הברזל', וקפא פרזלא. רש"י (ד"ה המקפה).
כא. קיתון הוא כלי, כמבואר במשנה (שבת נא. ועוד). ובזמן הגמרא היה ידוע כמה הוא שיעור הקיתון וכמה הוא שיעור הפת. אמרי נועם (ד"ה קיתון).
כב. ראה לעיל מהו חולי זה.
כג. מלשון פריה ורביה [והיינו שמרבים זרע. קצה המטה (סי' תרח סק"א), עיין שם שהאריך].
כד. מלשון בריאות. וראה להלן (מז:) 'ששה דברים מרפאין את החולה מחוליו ורפואתו רפואה וכו', ויש אומרים אף דגים קטנים'.
כה. כתב באמרי נועם (להלן מז: ד"ה ויש), שמדובר בדגים קטנים שנגמר גידולם ואינם עתידים לגדול יותר, כמבואר בגמרא להלן (מד:).
כו. רש"י (ד"ה קצח) מפרש בשם רבותיו, שהקצח הוא מין זרע עגול ושחור, ורגילים לתת ממנו בלחם [על פי רש"י (פסחים לה. ד"ה שילניתא) ורע"ב (טבול יום פ"א מ"ה), וכן פירש הערוך (ערך קצח)]. והביא פירוש נוסף, שהוא מין זרע הנזרע בארץ ישמעאל.
כז. רש"י (נדה יז. ד"ה דמו).
כח. רש"י (ד"ה למזרח). אולם התוספות (ב"ב כה. ד"ה אין) פירשו, שמדובר בכל מקום אסיפת תבואה [גורן], ולא רק בקצח. והסכנה בדבר, משום שרוח מערבית היא קשה,

גמרא

אמר רב טול ברוך[א] אינו צריך לברך הבא מלח הבא לפתן צריך לברך ור' יוחנן אמר אפי' הביאו מלח הביאו לפתן נמי א"צ לברך גביל לתורי גביל לתורי צריך לברך ורב ששת אמר אפילו גביל לתורי[ב] נמי אינו צריך לברך דאמר רב יהודה אמר רב[ג] [ב] אסור לאדם שיאכל[ד] קודם שיתן מאכל לבהמתו שנא' ונתתי עשב בשדך לבהמתך והדר ואכלת ושבעת: אמר רבא בר שמואל משום רבי חייא אין הבוצע רשאי לבצוע עד שיביאו מלח או לפתן לפני כל אחד ואחד רבא בר שמואל אקלע לבי ריש גלותא אפיקו ליה ריפתא ובצע להדיא אמרו ליה הדר מר משמעתיה אמר להו לית דין צריך בשש: ואמר רבא בר שמואל משום רבי חייא[ה] אין מי רגלים כלים אלא בישיבה אמר רב כהנא ובעפר תיחוח אפילו בעמידה ואי ליכא עפר תיחוח יעמוד במקום גבוה וישתין למקום מדרון: ואמר רבא בר שמואל משמיה דר' חייא אחר כל אכילתך אכול מלח ואחר כל שתייתך שתה מים ואי אתה נזוק תניא נמי הכי אחר כל אכילתך אכול מלח ואחר כל שתייתך שתה מים ואי אתה נזוק תניא אידך אכל כל מאכל ולא אכל מלח שתה כל משקין ולא שתה מים ביום ידאג מן ריח הפה ובלילה ידאג מפני אסכרה: ת"ר המקפה אכילתו במים אינו בא לידי חולי מעים וכמה אמר רב חסדא קיתון לפת אמר רב מרי א"ר יוחנן הרגיל בעדשים אחת לשלשים יום מונע אסכרה מתוך ביתו אבל כל יומא לא מ"ט משום דקשה לריח הפה ואמר רב מרי אמר רבי יוחנן הרגיל בחרדל אחת לשלשים יום מונע חלאים מתוך ביתו אבל כל יומא לא מ"ט משום דקשה לחולשא דלבא אמר רב חייא בר אשי אמר רב הרגיל בדגים קטנים אינו בא לידי חולי מעים ולא עוד אלא שדגים קטנים מפרין ומרבין ומברין כל גופו של אדם א"ר חמא ברבי חנינא הרגיל בקצח אינו בא לידי כאב לב מיתיבי רשב"ג אומר קצח אחד משששים סמני המות הוא והישן למזרח גרנו[ו] דמו בראשו[ז] לא קשיא הא בריחו הא בטעמו אימיה דרבי ירמיה אפיא ליה ריפתא ומדבקא ליה[ח] ומקלפא ליה: ר' יהודה אומר בורא מיני דשאים: א"ר זירא ואיתימא ר' חיננא[ט] בר פפא אין הלכה כרבי יהודה וא"ר זירא ואיתימא ר' חיננא בר פפא מ"ט דרבי יהודה אמר קרא ברוך ה' יום יום וכי ביום מברכין אותו ובלילה אין מברכין אותו אלא לומר לך כל יום ויום תן לו מעין ברכותיו הכא נמי כל מין ומין תן לו מעין ברכותיו. וא"ר זירא ואיתימא ר' חיננא בר פפא בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם כלי ריקן מחזיק מלא אינו מחזיק אבל הקב"ה אינו כן מלא מחזיק ריקן אינו מחזיק שנאמר ויאמר אם שמוע תשמע ואם לאו לא תשמע ד"א אם שמוע בישן תשמע בחדש ואם יפנה לבבך שוב לא תשמע:

מתני' בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא ועל פירות הארץ בורא פרי העץ לא יצא ועל כולם אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא[י]:

גמ' מאן תנא דעיקר אילן ארעא היא אמר רב נחמן בר יצחק ר' יהודה היא דתנן יבש המעין ונקצץ האילן מביא ואינו קורא ר' יהודה אומר מביא וקורא: על פירות הארץ וכו': פשיטא א"ר נחמן בר יצחק לא נצרכה אלא לר' יהודה דאמר חטה מין אילן היא דתניא אילן שאכל ממנו אדם הראשון רבי מאיר אומר גפן היה שאין לך דבר שמביא יללה על האדם אלא יין שנאמר וישת מן היין וישכר רבי נחמיה אומר תאנה היתה שבדבר שנתקלקלו בו נתקנו שנאמר ויתפרו עלה תאנה ר"י אומר חטה היתה שאין התינוק יודע לקרות אבא ואמא עד שיטעום טעם דגן ס"ד אמינא הואיל ואמר רבי יהודה חטה מין אילן היא ליברך עליה בורא פרי העץ קמשמע לן היכא מברכינן בורא פרי העץ היכא דכי שקלת ליה לפירי איתיה לגווזא והדר מפיק

אבל

רש"י

טול ברוך. הבולע קודם שטעם מן הפרוסה בלע ממנה והוסיף למי שאכלו וא"ל טול מפרוסת הברכה, אף על פי שסח בינתים אין צריך לחזור לברך, ואף על גב דשיחה הויא הפסקה כדאמרינן במנחות (פרק ג' דף לו.) סח בין תפילין לתפילין צריך לברך, וכן בכסוי הדם, [ל] הך שיחה צורך ברכה ולא מפסקא: הביאו מלח. נמי אין צריך לברך, שאף זו צורך ברכה שתהא פרוסה של ברכה נאכלת בטעם: גביל לתורי. גבול את המורסן במים לצורך השוורים: ובצע לה להדיא. כלומר מיד, ולא המתין למלח ולפתן: בשש. עכוב, כמו בושש רכבו (שופטים ה)[מ], כלומר פת נקיה היא זו ואין צריכה לפתן: אין מי רגלים כלים. מן הגוף אלא בישיבה, לפי שכשהקלוח קרוב לפסוק הוא דואג שלא יפלו נצוצות על רגליו ומפסיק: בעפר תיחוח. ליכא נצוצות[נ]: אסכרה. בו"ן מלאנ"ט: המקפה אכילתו במים. שותה מים הרבה אחר אכילתו עד שאכילתו צפה במים. ויצף הברזל מתרגמינן וקפא פרזלא (מלכים ב ו): מונע אסכרה. שהחולי בא מחמת עפור בני מעים, והעדשים משלשלים: קצח. רבותינו מפרשים נייל"א בלע"ז. אבל אני שמעתי מין זרעים שזורעין אותו בארץ ישמעאל: למזרח גורנו. של קנה, שרוח מערבית רוח לחה ומתונתא[ס] היא ומכנסת הריח בתוך הגוף: הא בריחו הא בטעמו. הריח קשה והטעם טוב: מדבקא ליה. בריפתא על שקלט הטעם: ומקלפא ליה. בשביל הריח: כל יום ויום. בשבת מעין שבת, ביום טוב מעין יו"ט: כלי מלא. אדם חכם: אם שמוע. פעם אחת סופך שתטה אזן פעם אחרת: אם תשמע[ע] בישן. שנית ושלשת מה ששמעת אשתקד: דעיקר אילן ארעא היא. דעיקר כל הפירות היא הארץ והכל גדל הימנה: יבש המעין ונקצץ האילן. היה לו בית השלחין וכו מעין שהוא משקהו ממנו וקצר בכורים ממנו ואחר כך יבש המעין, וכן שדה האילן וקצץ בכורים ממנו ואח"כ נקצץ האילן: מביא ואינו קורא. שאינו יכול לומר מן האדמה אשר נתתה לי, דכיון דיבש המעין ונקצץ האילן ממנה[פ] בטלה לה ארעא: מביא וקורא. שהארץ היא עיקר: שהוא הביא יללה. וזה הביא מיתה: שאין התינוק יודע לקרוא אבא ואמא. וזה נקרא עץ הדעת: גווזא. הענף של עץ: מפיק. פירי אחריני:

חוץ

תוספות

הבא מלח כו' צריך לברך. דהוי היסח הדעת והכי אמרי' בפ"ג דמנחות (דף לו.) סח בין תפילין לתפילין צריך לברך וכן הלכה אם סח בין ברכת המוציא לאכילה ובין ברכת קידוש לשתיה צריך לחזור ולברך אי לאו מילתא דשייכא לסעודה כמו טול ברוך וכן בשחיטה צריך לחזור ולברך אי לאו ממילתא דשחיטה כמו העוד יותר בהמות ותרנגולים לשחוט או שיאמר אחוז היטב שלא ישמט לך שלא תפסל השחיטה אין זו הפסקה ואנו אין אנו רגילים להביא על השלחן לא מלח ולא לפתן משום דפת שלנו חשוב והרי הוא כי הא דאמר בסמוך לית דין צריך בשש מיהו רבי מנחם היה מדקדק מאד להביא מלח על השלחן כדאיתא במדרש[ל] כשישראל יושבין על השלחן וממתינין זה את זה עד שיטלו ידיהם והן בלא מצות השטן מקטרג עליהם וברית מלח מגין עליהם:

רבי יהודה היא דתנן יבש המעין וכו'. ונראה דהלכה כרבי יהודה דסתם לן תנא כוותיה ואם בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא:

יבש המעין כו'. יש מפרשים לכך מביא ואינו קורא מפני שאינו נראה כמשבח להקב"ה אלא כקובל על מה שנתן לו אדמה שאינה ראויה לפירות:

איתיה לגווזא והדר אתי. מהכא נראה דתותים ופריזיי"ש ובונטונ"ש וכיוצא בהן צריכין לברך עליהם בורא פרי העץ שהרי דרך העץ להתקיים ימים רבים וכי שקיל הפרי בשנה זו הדר אתי פרי באותו העץ עצמו[ס] מיהו הרב רבי מנחם הביא ראיה מירושלמי דמסכת כלאים[ע] דמברכין על כל מיני אטד בורא פרי האדמה דקאמר התם ההגין ואטדין מין אילן הם ואינן כלאים בכרם ופריך והתניא אלו הן מיני דשאים הקונדס והאטד ומשני תמן לברכה והכא לכלאים אלמא לענין ברכה מיני דשאין (א) ומיהו לדברי הכל פריזיי"ש צריך לברך עליהם בפה"ע דאינו גדל על אטדין ועלו מתקיים משנה לשנה:

ורבי

מסורת הש"ס עם הוספות

א) גיטין סב., ב) [ע' תוס' יומא ל. ד"ה מלוה], ג) [לקמן מז:], ד) [מסכת כלה], ה) עיין תוס' ב"ב כה. ד"ה אין, ו) סוכה מו., ז) [לעיל יב.], ח) עיין תוס' לקמן מג. ד"ה ועל, ט) בכורים פרק א משנה ו, י) [סנהדרין ע. ע"ש], כ) [ועי' פרש"י סנהדרין ע: ד"ה בדבר וכו' ומ"ש תוס' שם בהשגה ופירשו בענין אחר], ל) [חולין פז.] צ"ל פו: עיי"ש ברש"י ד"ה כיון דאמר, מ) נדה יג., נ) דברים כו י, ס) [וע' תוס' בכורות דף ח. ד"ה באילן וכו'], ע) [סוף פ"ה], פ) תהלים קכג ב.

תורה אור השלם

א) וְנָתַתִּי עֵשֶׂב בְּשָׂדְךָ לִבְהֶמְתֶּךָ וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ: [דברים יא, טו]

ב) בָּרוּךְ אֲדֹנָי יוֹם יוֹם יַעֲמָס לָנוּ הָאֵל יְשׁוּעָתֵנוּ סֶלָה: [תהלים סח, כ]

ג) וַיֹּאמֶר אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמַע לְקוֹל יְיָ אֱלֹהֶיךָ וְהַיָּשָׁר בְּעֵינָיו תַּעֲשֶׂה וְהַאֲזַנְתָּ לְמִצְוֹתָיו וְשָׁמַרְתָּ כָּל חֻקָּיו כָּל הַמַּחֲלָה אֲשֶׁר שַׂמְתִּי בְמִצְרַיִם לֹא אָשִׂים עָלֶיךָ כִּי אֲנִי יְיָ רֹפְאֶךָ: [שמות טו, כו]

ד) וְאִם יִפְנֶה לְבָבְךָ וְלֹא תִשְׁמָע וְנִדַּחְתָּ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לֵאלֹהִים אֲחֵרִים וַעֲבַדְתָּם: [דברים ל, יז]

ה) וַיֵּשְׁתְּ מִן הַיַּיִן וַיִּשְׁכָּר וַיִּתְגַּל בְּתוֹךְ אָהֳלֹה: [בראשית ט, כא]

ו) וַתִּפָּקַחְנָה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם וַיֵּדְעוּ כִּי עֵירֻמִּם הֵם וַיִּתְפְּרוּ עֲלֵה תְאֵנָה וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם חֲגֹרֹת: [בראשית ג, ז]

הגהות וציונים

א] בري"ף הגירסא טול ברוך טול ברוך ועיין בב"ח או"ח סימן קסז ס"ח ובמגיד תעלומה החילוק בין הפירוש של ברוך וברוך, ומה דנקט בכל דבר ב' פעמים עיין שפתי חכמים ובשו"ת בית הלוי ח"א סי' מ אות ג: ב] אפילו גביל לתורי גביל לתורי (כ"ה גירסת הרי"ף וכדלעיל בדברי ר' יוחנן, רש"ש): ג] [ברב אלפס איתא שמואל ובראש איתא אמר רב הונא אמר רב] (גליון): ד] [בגיטין איתא שיטעום כלום עד שיתן וכו' וכן איתא ברי"ף ובראש] (גליון): ה] צ"ל למזרח גורנו (מהרש"ל דפו"ר) וכ"ה ברש"י: ו] בכת"י נוסף בריפתא (וכ"ה ברש"י): ז] בד"י ליתא מלת "ר'" ובס"א איתא ר' חנינא (גליון): ח] בראש (סי' כב) וברבינו יונה איתא מלשון כי בשש משה (שמות לב, א) ועיין מעיר"ט אות ח שהקשה וז"ל ובאמת שהוא מן התימה על רש"י שלא כתב לזה הפסוק: ט] עי' פסחים מז ע"ב וב"ב יח ע"א שמתונתא הוא מלשון לח: י] בכת"י אם שמוע: כ] "ממנה" קאי אתרוייהו כאילו אמר דיבש המעין ממנה ונקצץ האילן ממנה (דבש תמר): ל] הרבה ראשונים הביאו את המדרש אבל מקור דברי המדרש לא מצאתי (שפתי חכמים):

עין משפט נר מצוה

עד א ב מיי' פ"א מהל' ברכות הל' ח סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קסז סעיף ו וסימן רו סעיף ג:

[ב] מיי' פ"ט מהלכות עבדים הל' ח סמג עשין פז וז"ל ומקדימין מזון הבהמות ועבדים לסעודת עצמן הרי הוא אומר[פ] כעיני עבדים אל יד אדוניהם כעיני שפחה אל יד גברתה ולע"ק]:

עה ג ד מיי' פ"ז מהל' ברכות הלכה ג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קסז סעיף ה:

עו ה מיי' פ"ד מהל' תפילין הל' יח טוש"ע או"ח סי' ג סעיף יג:

עז ו ז טוש"ע או"ח סי' קע סעיף כב בהגה וטוש"ע סי' קעט סעי' ו:

עח ח מיי' פ"ד מהל' דעות הלכה ב:

עט ט י שם הלכה ט:

פ כ מיי' פ"ח מהלכות ברכות הלכה א סמג עשין כז טוש"ע או"ח סימן רה סעיף א:

פא ל מיי' שם הלכה י וסמג שם טוש"ע או"ח סי' רו סעיף א:

פב מ מיי' פ"ד מהל' בכורים הלכה יב:

פג נ טוש"ע או"ח סי' רג סעיף ב ובהג"ה:

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה איתיה וכו'. מיני דשאין הן ומיהו:

גליון הש"ס

גמ' סד"א הואיל ואר"י חטה מין אילן. ע' שבת דף ס"ו ע"א תוס' ד"ה כוורת:

לעזי רש"י

בו"ן מלאנ"ט. פירוש אסכרה, מין חולי הגרון המחנק (מוסף הערוך ערך אסכרה ועיין רש"י שבת דף לג סוע"א). נייל"א. פירוש קצח (ועיין רש"י פסחים דף לה ע"א ד"ה שילניתא וערוך ערך קצח): פריזיי"ש. פירוש פרי הקטן והוא אדום (תשב"ץ קטן סימן שכ"ב), תות שדה (עיין תוספות בכורות דף ח ע"א ד"ה באילן). בונטונ"ש. פירוש תותים הגדלים בסנה ובאטדים אשר על פני השדה (תוספות חכמי אנגליה, תוספות הרא"ש):

משנת ראשונים

הבא מלח הבא לפתן צריך לברך. כל המצות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן. להכי נקיט האי לישנא ולא נקיט קודם, לאשמועינן שלא יתעסק ויתעכב בין ברכה למצוה, אא"כ שוהה בדבר מצוה שיכול לשהות אפי' הרבה, ואפי' שיחה שהיא מצורכי המצוה אינה הפסק. [הריטב"א, פסחים ז:]

אפילו גביל לתורי נמי אינו צריך לברך. דכי היכי דרחמנא מכין מזון לבהמה מקמי אדם הכי נמי מבעי לן למעבד. [הרשב"ץ]

לית דין צריך בשש. י"מ אין זה צריך לפתן כי הוא מוטעם מאליו, והוא מלשון היאכל תפל מבלי מלח, דמתרגמינן כמה דלא מתאכל בשש מדלית מילחא. [רבינו יונה דף כז: מדה"ר] **ביום ידאג מן ריח הפה, ובלילה ידאג מפני אסכרה.** וכתבו רבוותא ז"ל, כיון דאי לא אכל ולא שתי הוי סכנה אין צריך לברך מידי דהוה אשותה משקה לרפואה שאין צריך לברך. והאוכל מלח אחר אכילתו לא יאכל בגודל דקשה לקבור בנים ולא בזרת דקשה לעניות ולא באצבע דקשה לש"ר אלא באמה ובקמיצה, והשתא לא נהוג עלמא במלח משום מלח סדומית, עכ"ל שבלי הלקט. [בית יוסף אורח חיים סימן קעט] **רבי יהודה אומר בורא מיני דשאים.** ר' יהודה סובר בכל דבר שעושה פרי ופריו נאכל, אדם מברך בורא פרי, אם מין אילן הוא פה"ע, ואם אינו מין אילן פה"א, כגון קשואים ואבטיחים ושומים וכיוצא בהם, אבל הירקות שירקן נאכל וזרען אינו נאכל כגון זרעוני גנה שאינן נאכלין מברך עליהן בורא מיני דשאים. [הרמב"ן] **מדת בשר ודם כלי ריקן מחזיק מלא אינו מחזיק.** כי בהיות הגופנים בעלי שיעור ומדה, כלי ריקן מחזיק, וכשממלאין אותו אינו מחזיק יותר לפי שכבר נתמלא שיעורו ואין בעל שיעור מחזיק יותר משיעורו, אבל בעליונים מלא מחזיק לפי שאינם בעלי שיעור, וע"כ מחזיקין בלא שיעור. [שולחן של ארבע שער ד]

מדברי הברייתא, שהקצח מזיק לגוף, וכיצד שיבח רבי חמא ברבי חנינא את אכילתו.

מתרצת הגמרא, **לָא קַשְׁיָא, הָא** - דבר זה שאמרה הברייתא שהקצח מזיק לגוף, הוא **בְּרֵיחוֹ** של הקצח, **וְהָא** - ודבר זה שאמר רבי חמא ברבי חנינא בשבחו, הוא **בְּטַעְמוֹ** של הקצח, כלומר באכילתו.

הגמרא מביאה שכן נהגה אמו של רבי ירמיה:

אִימֵּיהּ [-אמו] **דְּרַבִּי יִרְמְיָה, אַפְיָא לֵיהּ רִיפְתָּא** - היתה אופה עבורו פת, **וּמְדַבְּקָא לֵיהּ** - ומדבקת אותו [את הקצח] בפת עד שנקלט בה טעמו, משום שהטעם יפה לגוף כפי שאמר רבי חמא ברבי חנינא, **וּ**לאחר מכן **מְקַלְּפָא לֵיהּ** - מקלפת אותו [את הקצח] מן הפת, כדי שרבי ירמיה לא יריח את ריחו שהוא מזיק, כפי ששנינו בברייתא.

★

שנינו במשנה (לעיל לה.), על הירקות[כט] מברך 'בורא פרי האדמה', כפי שמברך על פירות הארץ[ל]. **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר**, על הירקות מברך **'בּוֹרֵא מִינֵי דְשָׁאִים'**[לא].

הגמרא מביאה פסק הלכה במחלוקת תנא קמא ורבי יהודה:

אָמַר רַבִּי זֵירָא, וְאִיתֵּימָא - ויש אומרים ש**רַבִּי חִינְנָא בַּר פַּפָּא** אמר זאת, **אֵין הֲלָכָה כְּרַבִּי יְהוּדָה** שאמר שעל הירקות מברך 'בורא מיני דשאים', אלא כתנא קמא שאמר שמברך 'בורא פרי האדמה'[לב].

הגמרא מבארת את טעמו של רבי יהודה:

וְאָמַר רַבִּי זֵירָא, וְאִיתֵּימָא רַבִּי חִינְנָא בַּר פַּפָּא, מַאי טַעְמָא [-מהו טעמו] **דְּרַבִּי יְהוּדָה**, שאמר לברך על הירקות 'בורא מיני דשאים', משום **שֶׁאָמַר קְרָא** - שנאמר בפסוק (תהילים סח כ) **'בָּרוּךְ ה' יוֹם יוֹם'**[לג], שראוי לנו לברך את ה' בכל יום. ויש לשאול על לשון הפסוק 'יום יום', **וְכִי** רק **בַּיּוֹם מְבָרְכִין אוֹתוֹ וּבַלַּיְלָה אֵין מְבָרְכִין אוֹתוֹ**[לד]. **אֶלָּא**, בא הפסוק **לוֹמַר לְךָ**, שבְּ**כָל יוֹם וָיוֹם תֵּן לוֹ** [-לה'] **מֵעֵין בִּרְכוֹתָיו** - את הברכה הראויה לאותו יום, שבשבת יברך ברכה הראויה לשבת, וביום טוב יברך ברכה הראויה ליום טוב[לה].

מבאר רבי זירא, **הָכָא נַמִּי** - וגם כאן, לגבי ברכות הנהנין, יש ללמוד שעל **כָּל מִין וָמִין** ממיני המאכל **תֵּן לוֹ** [-לה'] **מֵעֵין בִּרְכוֹתָיו** - את הברכה הראויה לו, ולא יברך ברכה אחת הכוללת כמה מינים. ומכאן למד רבי יהודה שיש לברך על הירקות ברכה מיוחדת, 'בורא מיני דשאים'[לו].

★

הגמרא מביאה מאמר נוסף שאמר רבי זירא, ויש אומרים שאמרו רבי חיננא בר פפא:

וְאָמַר רַבִּי זֵירָא, וְאִיתֵּימָא רַבִּי חִינְנָא בַּר פַּפָּא, בֹּא וּרְאֵה, שֶׁלֹּא כְּמִדַּת - כמנהג הנוהג אצל **הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא**, כך היא **מִדַּת** - מנהג הנוהג אצל **בָּשָׂר וָדָם**, אלא יש הבדל ביניהם. **שֶׁמִּדַּת בָּשָׂר וָדָם, כְּלִי** שהוא **רֵיקָן, מַחֲזִיק** את מה שיתנו בתוכו, וכלי שהוא כבר **מָלֵא, אֵינוֹ מַחֲזִיק** את מה שיוסיפו עליו, שהרי אין בו עוד מקום. **אֲבָל** אצל **הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא אֵינוֹ כֵּן**, אלא להיפך, כלי **מָלֵא** - אדם חכם, **מַחֲזִיק** חכמה נוספת שילמד, וכלי **רֵיקָן** - אדם שאין בו חכמה, **אֵינוֹ מַחֲזִיק** את החכמה שילמד[לז]. ומנין לומדים זאת, **שֶׁנֶּאֱמַר** בפסוק (שמות טו כו), **'וַיֹּאמֶר אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמַע** לְקוֹל ה' אֱלֹהֶיךָ'[לח], ויש לדרוש מכפילות לשון הכתוב 'שמוע תשמע'[לט], **אִם שָׁמוֹעַ** - שמעת דברי תורה פעם אחת, סופך שתטה אוזן **וְתִשְׁמַע** פעם נוספת, **וְאִם לָאו** - לא שמעת בפעם הראשונה, **לֹא תִשְׁמַע**[מ].

הגמרא מביאה דרשה אחרת בפסוק 'אם שמוע תשמע':

דָּבָר [-פירוש] **אַחֵר, אִם שָׁמוֹעַ בְּיָשָׁן** - אם הרבית לחזור פעמיים ושלש על תלמודך שלמדת בשנה שעברה[מא], אזי **תִּשְׁמַע בְּדָבָר חָדָשׁ** שתלמד, ותחכים בו להבין דברים חדשים מתוך הדברים הישנים

ועלולה להביא עמה קש מן התבואה שבגורן לתוך חוטמו של הישן [ולפי פירושם, קושיית הגמרא מברייתא זו לגבי הקצח, היא רק מתחילת הברייתא שאמרה שהוא אחד משישים סמני המות, ולא מסוף הברייתא].

כט. 'ירקות' הם דברים שאדם אוכל עשבן וירקן. רמב"ם (פירוש המשניות מ"א) ור"ש סירילאו (הובא במלאכת שלמה שם). וכתבו תלמידי רבינו יונה (לעיל לה. ד"ה ועל) ושיטה מקובצת (שם ד"ה ועל הירקות), שירקות הם כרוב ותרדים וחסה וכיוצא בהם. והמאירי (שם ד"ה על) הוסיף אף כרתי ושומים, שאף הם קרויים ירקות ולא 'פירות הארץ', משום שבהם הפרי עצמו נבלע בארץ.

ל. 'פירות הארץ' הם הצמחים שאין הדרך לאכול את עשבם, אלא את פריים. ע"פ ר"ש סירילאו (הובא במלאכת שלמה מ"א). וכתבו בתלמידי רבנו יונה (לעיל לה. ד"ה ועל) ובשיטה מקובצת (שם ד"ה על פירות הארץ), שהכוונה לקטניות. ובמאירי (שם ד"ה על) ביאר, שהכוונה אף על קשואים ואבטיחים ודלועים ותותים מדבריות ותבואה וכדומה.

לא. 'דשא' הוא כלל העשבים יחד, וכל שורש לעצמו נקרא עשב. רש"י על התורה (בראשית א יא). והרמב"ן (שם) הקשה עליו, ופירש שכל דבר קטן הצומח מהארץ קרוי דשא, ו'עשב' הוא הגדול המזריע. וראה גם ר"ש סירילאו (הו"ד במלאכת שלמה מ"א).

לב. יש להקשות, מדוע צריך ללמדנו שאין הלכה כרבי יהודה, הלא כלל הוא בכל מקום 'יחיד ורבים הלכה כרבים' (לעיל ט.). ויש לומר, מכיון שהגמרא [להלן בסמוך] מביאה מקור לדברי רבי יהודה מן הכתוב, היה מקום לומר שטעמו מסתבר יותר, ולכן הלכה כמותו אף שהוא יחיד החולק על רבים, לכן צריך ללמדנו שאין הלכה כמותו. פני יהושע (ד"ה רבי).

ויש שאין גורסים זאת בגמרא, וכן נראה מהשיטה מקובצת (ד"ה מאי) וחידושי הרא"ה (ד"ה פי' בגמ'). דקדוקי סופרים (אות ה).

לג. לשון הכתוב (תהלים סח כ) 'ברוך אדני יום יום יעמס לנו האל ישועתנו סלה'. וביאורו, ברוך ה' בכל יום, והאל יעמס וישא לנו את ישועתנו לעולם. רד"ק (שם, כפירוש השני).

לד. שכיון שאמר הכתוב 'יום יום', ולא אמר שמברכים את ה' תמיד, משמע שיש הפסק בין יום ליום על ידי הלילה. ועל כך שואלת הגמרא, וכי בלילה אין מברכים אותו, הלא ודאי אף בלילה מברכים, ואין כל הפסק בין יום ליום. אמרי נועם (ד"ה וכי).

לה. ולכן כפל הכתוב ואמר 'יום יום', לומר לך שיש לשבח בכל יום על אותה ישועה השייכת בו, ולא לומר נוסח ברכה כללי לכל הימים. מהרש"א (ח"א ד"ה אמר).

לו. ואין לברך עליהם 'בורא פרי האדמה', מפני שזו לשון הכוללת כמה מינים. רש"י (לעיל לה. ד"ה בורא). [אמנם, אף לרבי יהודה, רק בדברים שיש בהם יחוד לעצמם תיקנו ברכה נפרדת, אך פירות הארץ לא התייחדו בפני עצמם, ולכן ברכתם 'בורא פרי האדמה'. ומטעם זה תיקנו לברך 'שהכל נהיה בדברו' על דבר שאין גידולו מהארץ, אף שזו ברכה כללית. וחז"ל שיערו מה נחשב מין המיוחד לעצמו לענין שיש בו שבח נפרד לקדוש ברוך הוא].

אף חכמים מודים שצריך לברך בכל מין מעין ברכותיו, אך לדעתם די בכך שאין מברכים על כל המינים 'שהכל נהיה בדברו', ואנו מייחדים לפירות האילן ברכת 'בורא פרי העץ' ולפירות הארץ 'בורא פרי האדמה'. ורבי יהודה סבר, שכשם שבכל יום טוב אומרים לשון אחרת ואין כוללים את כל השבתות וימים טובים בלשון אחת, כך לכל פרט ופרט מהמינים יש לייחד ברכה לעצמו. חדש האביב (ברש"י ד"ה כל).

לז. הבדל זה הוא בין דבר גשמי לדבר רוחני, שדבר גשמי צריך מקום, ודבר רוחני אינו צריך מקום ואין למקומו גדר ומידה, ולכן המלא ברוחניות, אין למקומו גדר ויכול להוסיף בה בלי גבול. אבל כשהוא ריק מרוחני, אינו מחזיק דבר רוחני. מהרש"א (ח"א ד"ה ד"א).

ובבן יהוידע (ד"ה בא) ביאר, שהגמרא באה לחלק באדם עצמו, ש'מדת בשר ודם' הם האיברים הגשמיים, שיש מהם חלולים כדי להכניס בהם מאכל, כגון ושט קיבה ומעיים, שכאשר הם מלאים אי אפשר להוסיף ולאכול, ו'מדת הקדוש ברוך הוא' הם איברי הנפש שהיא 'חלק אלוה ממעל' (איוב לא ב), שאם הם מלאים ביראה יכול להחזיק בהם חכמה, ואם הם ריקים מן היראה אינם מחזיקים חכמה.

יש להקשות, אם החכמה באה רק לאדם חכם, כיצד תבא לו החכמה הראשונה. ובפרשת מרדכי (ד"ה שלא) כתב, שודאי אם ילמד יזכה לחכמה, אך כוונת הגמרא שכיון שלא למד מימיו, אינו רוצה בחכמה כלל, כמאמר הכתוב (משלי יח ב) 'לא יחפוץ כסיל בתבונה'. וכן משמע ברש"י (ד"ה אם שמוע). וראה עוד בהערה להלן (לגבי 'לא תשמע') בשם רש"י בסוכה מעין זה [ולביאור בן יהוידע לעיל מיושבת קושיא זו, שביאר ש'כלי מלא' הכוונה מלא ביראה, שהוא מחזיק חכמה].

לח. פסוק זה נאמר לבני ישראל כשהיו במרה, לאחר שנצטוו כמה מצוות, כגון שבת ופרה אדומה, ועל כך נאמר, 'ויאמר אם שמוע תשמע לקול ה' אלהיך והישר בעיניו תעשה, והאזנת למצותיו ושמרת כל חקיו, כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רפאך'.

לט. בגמרא (ב"מ לא:) מבואר, שיש תנאים הסוברים ש'דברה תורה כלשון בני אדם', ולכן היא כפלה את לשונה ולא כדי שנדרוש את הכפילות. אך גם הם מודים שהיכן שאפשר לדרוש את כפילות הלשון, יש לדורשו. ולכן הדרשה שלפנינו היא לכל הדעות, ואף לתנאים אלו. מהרש"א (ח"א ד"ה ד"א).

מ. ורש"י בסוכה (מו: ד"ה אם, ד"ה ואם, ד"ה לא) מפרש, אם הורגלת לשמוע תוכל ללמוד ולהוסיף, ואם לא הטית אוזן בילדותך לשמוע, לאחר זמן לא יספיקו בידך.

מא. רש"י (ד"ה אם תשמע).

אמר רב [א] טול ברוך טול ברוך [א] אינו צריך לברך הבא מלח הבא לפתן צריך לברך ור' יוחנן אמר אפי' הביאו מלח הביאו לפתן נמי א"צ לברך גביל לתורי גביל לתורי צריך לברך ורב ששת אמר [ב] אפילו גביל לתורי [ב] נמי אינו צריך לברך דאמר [ג] רב יהודה אמר רב [ג] [ד] אסור לאדם שיאכל [ד] קודם שיתן מאכל לבהמתו שנא' [א] ונתתי עשב בשדך לבהמתך והדר ואכלת ושבעת: אמר רבא בר שמואל משום רבי חייא [ג] אין הבוצע רשאי לבצוע עד שיביאו מלח או לפתן לפני כל אחד ואחד רבא בר שמואל אקלע לבי ריש גלותא אפיקו ליה ריפתא ובצע להדיא אמרו ליה הדר מר משמעתיה אמר להו [ד] לית דין צריך בשש: ואמר רבא בר שמואל משום רבי חייא [ה] אין מי רגלים כלים אלא בישיבה אמר רב כהנא ובעפר תיחוח אפילו בעמידה ואי ליכא עפר תיחוח יעמוד במקום גבוה וישתין למקום מדרון: ואמר רבא בר שמואל משמיה דר' חייא [ו] אחר כל אכילתך אכול מלח ואחר כל שתייתך שתה מים ואי אתה נזוק תניא נמי הכי אחר כל אכילתך אכול מלח ואחר כל שתייתך שתה מים ואי אתה נזוק תניא אידך [ז] אכל כל מאכל ולא אכל מלח שתה כל משקין ולא שתה מים ביום ידאג מן ריח הפה ובלילה ידאג מפני אסכרה: ת"ר המקפה אכילתו במים אינו בא לידי חולי מעים [ח] וכמה אמר רב חסדא קיתון לפת אמר רב מרי א"ר יוחנן הרגיל בעדשים אחת לשלשים יום מונע אסכרה מתוך ביתו [ט] אבל כל יומא לא מ"ט משום דקשה לריח הפה ואמר רב מרי אמר רבי יוחנן הרגיל בחרדל אחת לשלשים יום מונע חלאים מתוך ביתו [י] אבל כל יומא לא מ"ט משום דקשה לחולשא דלבא אמר רב חייא בר אשי אמר רב הרגיל בדגים קטנים אינו בא לידי חולי מעים ולא עוד [ג] אלא שדגים קטנים מפרין ומרבין ומברין כל גופו של אדם א"ר חמא ברבי חנינא [ז] הרגיל בקצח אינו בא לידי כאב לב מיתיבי רשב"ג אומר קצח אחד מששים סמני המות הוא והישן למזרח גרנו [ה] דמו בראשו [י] לא קשיא הא בריחו הא בטעמו אימיה דרבי ירמיה אפיא ליה ריפתא ומדבקא ליה [ו] ומקלפא ליה: ר' יהודה אומר בורא מיני דשאים: א"ר זירא ואיתימא ר' חיננא [ז] בר פפא [כ] אין הלכה כרבי יהודה [י] וא"ר זירא ואיתימא ר' חיננא בר פפא מ"ט דרבי יהודה אמר קרא [ב] ברוך ה' יום יום וכי ביום מברכין אותו ובלילה אין מברכין אותו אלא לומר לך כל יום ויום תן לו מעין ברכותיו הכא נמי כל מין ומין תן לו מעין ברכותיו. [י] וא"ר זירא ואיתימא ר' חיננא בר פפא בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם מדת בשר ודם כלי ריקן מחזיק מלא אינו מחזיק אבל הקב"ה אינו כן מלא מחזיק ריקן אינו מחזיק שנאמר [ג] ויאמר אם שמוע תשמע אם שמוע תשמע ואם לאו לא תשמע ד"א אם שמוע בישן תשמע בחדש [ד] ואם יפנה לבבך שוב לא תשמע:

מתני' [ל] בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא ועל פירות הארץ בורא פרי העץ לא יצא ועל כולם [מ] אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא [ס]:

גמ' מאן תנא דעיקר אילן ארעא היא אמר רב נחמן בר יצחק ר' יהודה היא דתנן [ט] [מ] יבש המעין ונקצץ האילן מביא ואינו קורא ר' יהודה אומר מביא וקורא: על פירות הארץ וכו': פשיטא א"ר נחמן בר יצחק לא נצרכה אלא לר' יהודה דאמר חטה מין אילן היא דתניא [י] אילן שאכל ממנו אדם הראשון רבי מאיר אומר גפן היה שאין לך דבר שמביא יללה על האדם אלא יין שנאמר [ה] וישת מן היין וישכר רבי נחמיה אומר תאנה היתה שבדבר [כ] שנתקלקלו בו נתקנו שנאמר [ו] ויתפרו עלה תאנה ר"י אומר חטה היתה שאין התינוק יודע לקרות אבא ואמא עד שיטעום טעם דגן [ס] ס"ד אמינא הואיל ואמר רבי יהודה חטה מין אילן היא ליברך עליה בורא פרי העץ קמשמע לן [נ] היכא מברכינן בורא פרי העץ היכא דכי שקלת ליה לפירי איתיה לגווזא והדר מפיק אבל

רש"י

טול ברוך. הבוצע קודם שטעם מן הפרוסה בלע ממנה והושיט למי שאכלו וא"ל טול מפרוסת הברכה, אף על פי ששח ביניהם אין צריך לחזור לברך, ואף על גב דשיחה הויא הפסקה כדאמרינן במנחות (פרק ג' דף לו.) שח בין תפילין לתפילין צריך לברך, וכן בכסוי הדם, [ל] הך שיחה צורך ברכה ולא מפסקא: הביאו מלח. נמי אין צריך לברך, שאף זו צורך ברכה שתהא פרוסה של ברכה נאכלת בטעם: גביל לתורי. גביל את המורסן במים לצורך השוורים: ובצע לה להדיא. כלומר מיד, ולא המתין למלח ולפתן: בשש. עכוב, כמו בושש רכבו (שופטים ה) [מ], כלומר פת נקיה היא זו ואין צריכה לפתן: אין מי רגלים כלים. מן הגוף אלא בישיבה, לפי שכשהקלוח קרוב לפסוק הוא דואג שלא יפלו נצוצות על רגליו ומפסיק: בעפר תיחוח. ליכא נצוצות [נ]: אסכרה. בו"ן מלאנ"ט: המקפה אכילתו במים. שותה מים הרבה אחר אכילתו עד שאכילתו צפה במים. ויצף הברזל מתרגמינן וקפא פרזלא (מלכים ב ו): מונע אסכרה. שהחולי בא מחמת עצור בני מעים, והעדשים משלשלים: קצח. רבותינו מפרשים ניי"לא בלע"ז. אבל אני שמעתי מין זרעים שזורעין אותו בארץ ישמעאל: למזרח גרונו. של קנה, שרוח מערבית רוח לחה ומתונתא [ע] היא ומכנסת הריח בתוך הגוף: הא בריחו הא בטעמו. הריח קשה והטעם טוב: מדבקא ליה. בריפתא על שקלט הטעם: ומקלפא ליה. בשביל הריח: כל יום ויום. בשבת מעין שבת, ביום טוב מעין יו"ט: כלי מלא. אדם חכם: אם שמוע. פעם אחת סופך שתטה אזן פעם אחרת: אם תשמע [פ] בישן. שנית ושלשת מה ששמעת אתמול: דעיקר אילן ארעא היא. דעיקר כל הפירות היא הארץ והכל גדל הימנה: יבש המעין ונקצץ האילן. היה לו בית השלחין ובו מעין שהוא משקהו ממנו וקצר בכורים ממנו ואחר כך יבש המעין, וכן שדה האילן וקצץ בכורים ממנו ואח"כ נקצץ האילן: מביא ואינו קורא. שאינו יכול לומר מן האדמה אשר נתתה לי [צ], דכיון דיבש המעין ונקצץ האילן ממנה [ק] בטלה לה ארעא: מביא וקורא. שהארץ היא עיקר: שהוא הביא יללה. וזה הביא מיתה: שאין התינוק יודע לקרוא אבא ואמא. וזה נקרא עץ הדעת: גווזא. הענף של עץ: מפיק. פירי אחריני:

סוף

תוספות

הבא מלח כו' צריך לברך. דהוי היסח הדעת והכי אמרי' בפ"ג דמנחות (דף לו.) שח בין תפילין לתפילין צריך לברך וכן הלכה אם שח בין ברכת המוציא לאכילה ובין ברכת קידוש לשתיה צריך לחזור ולברך אי לאו מילתא דשייכא לסעודה כמו טול ברוך וכן בשחיטה צריך לחזור ולברך אי לאו ממילתא דשחיטה כמו העוד יותר בהמות ותרנגולים לשחוט או שיאמר אחוז היטב שלא ישמט לך שלא תפסל השחיטה אין זו הפסקה ואנו אין אנו רגילים להביא על השלחן לא מלח ולא לפתן משום דפת שלנו חשוב והרי הוא כי הא דאמר בסמוך לית דין צריך בשש מיהו רבי מנחם היה מדקדק מאד להביא מלח על השלחן כדאיתא במדרש [ל] כשישראל יושבין על השלחן וממתינין זה את זה עד שיטלו ידיהם והן בלא מצות השטן מקטרג עליהם וברית מלח מגין עליהם:

רבי יהודה היא דתנן יבש המעין וכו'. ונראה דהלכה כרבי יהודה דסתם לן תנא כוותיה ואם בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא:

יבש המעין כו'. יש מפרשים לכך מביא ואינו קורא מפני שאינו נראה כמשבח להקב"ה אלא כקובל על מה שנתן לו אדמה שאינה ראויה לפירות:

איתיה לגווזא והדר אתי. מהכא נראה דתותים ופריזיי"ש ובונטונ"ש וכיוצא בהן צריכין לברך עליהם בורא פרי העץ שהרי דרך העץ להתקיים ימים רבים וכי שקיל הפרי בשנה זו הדר אתי פרי באותו העץ עצמו [ס] מיהו הרב רבי מנחם הביא ראיה מירושלמי דמסכת כלאים [ע] דמברכין על כל מיני אטד בורא פרי האדמה דקאמר התם ההגין ואטדין מין אילן הם ואינן כלאים בכרם ופריך והתניא אלו הן מיני דשאים הקונדס והאטד ומשני תמן לברכה והכא לכלאים אלמא לענין ברכה מיני דשאין (א) ומיהו לדברי הכל פריזיי"ש צריך לברך עליהם בפה"ע דאינו גדל על אטדין ועלו מתקיים משנה לשנה:

ורבי

עין משפט נר מצוה

עד א ב מיי' פ"א מהל' ברכות הל' ח סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קסז סעיף ו וסימן רו סעיף ג:

[ב] מיי' פ"ט מהלכות עבדים הל' ח סמג עשין פו וז"ל ומקדימין מזון הבהמות ועבדים לסעודת עצמן הרי הוא אומר [פ] כעיני עבדים אל יד אדוניהם כעיני שפחה אל יד גברתה ולע"ק]:

עה ג ד מיי' פ"ז מהל' ברכות הלכה ג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קסז סעיף ה:

עו ה מיי' פ"ד מהל' תפילין הל' יח טוש"ע או"ח סי' ג סעיף יג:

עז ו ז טוש"ע או"ח סי' קע סעיף כב בהגה וטוש"ע סי' קעט סעי' ו:

עח ח מיי' פ"ד מהל' דעות הלכה ב:

עט ט י שם הלכה ט:

פ כ מיי' פ"ח מהלכות ברכות הלכה א סמג עשין כז טוש"ע או"ח סימן רה סעיף א:

פא ל מיי' שם הלכה י וסמג שם טוש"ע או"ח סי' רו סעיף א:

פב מ מיי' פ"ד מהל' בכורים הלכה יב:

פג נ טוש"ע או"ח סי' רג סעיף ב ובהג"ה:

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה איתיה וכו'. מיני דשאין הן ומיהו:

גליון הש"ס

גמ' סד"א הואיל ואר"י חטה מין אילן. ע' שבת דף ס"ו ע"א תוס' ד"ה כוורת:

לעזי רש"י

בו"ן מלאנ"ט. פירוש אסכרה, מין חולי הגרון המחנק (מוסף הערוך ערך אסכרה ועיין רש"י שבת דף לג סוע"א). נייל"א. פירוש קצח (ועיין רש"י פסחים דף לה ע"א ד"ה שיצניתא וערוך ערך קצח): פריזיי"ש. פירוש פרי הקטן והוא אדום (תשב"ץ קטן סימן שכ"ג), תות שדה (עיין תוספות בכורות דף ח ע"א ד"ה באילן). בונטונ"ש. פירוש תותים הגדלים בסנה ובאטדים אשר על פני השדה (תוספות חכמי אנגליה, תוספות הרא"ש):

משנת ראשונים

הבא מלח הבא לפתן צריך לברך. כל המצות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן. להכי נקיט האי לישנא ולא נקיט קודם, לאשמועינן שלא יתעסק ויתעכב בין ברכה למצוה, אא"כ שוהה בדבר מצוה שיכול לשהות אפי' הרבה, ואפי' שיחה שהיא מצורכי המצוה אינה הפסק. **[הריטב"א, פסחים ז:]**

אפילו גביל לתורי נמי אינו צריך לברך. דכי היכי דרחמנא מכין מזון לבהמה מקמי אדם הכי נמי מבעי לן למעבד. **[הרשב"ץ]**

מסורת הש"ס עם הוספות

א) גיטין סב., ב) [ע' תוס' יומא ל. ד"ה מלוה], ג) [לקמן מז:], ד) [מסכת כלה], ה) עיין תוס' ב"ב כה. ד"ה אין, ו) סוכה מו., ז) [לעיל יב.], ח) עיין תוס' לקמן מג. ד"ה ועל, ט) בכורים פרק א משנה ו, י) [סנהדרין ע. ע"ש], כ) [ועי' פרש"י סנהדרין ע: ד"ה בדבר וכו' ומ"ש תוס' שם בהשגה ופירשו בענין אחר], ל) [חולין פז.] צ"ל פו: עיי"ש ברש"י ד"ה כיון דאמר, מ) נדה יג., נ) דברים כו י, ס) [וע' תוס' בכורות דף ח. ד"ה באילן וכו'], ע) [סוף פ"ה], פ) תהלים קכג ב.

תורה אור השלם

א) וְנָתַתִּי עֵשֶׂב בְּשָׂדְךָ לִבְהֶמְתֶּךָ וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ: [דברים יא, טו]

ב) בָּרוּךְ אֲדֹנָי יוֹם יוֹם יַעֲמָס לָנוּ הָאֵל יְשׁוּעָתֵנוּ סֶלָה: [תהלים סח, כ]

ג) וַיֹּאמֶר אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמַע לְקוֹל יְיָ אֱלֹהֶיךָ וְהַיָּשָׁר בְּעֵינָיו תַּעֲשֶׂה וְהַאֲזַנְתָּ לְמִצְוֹתָיו וְשָׁמַרְתָּ כָּל חֻקָּיו כָּל הַמַּחֲלָה אֲשֶׁר שַׂמְתִּי בְמִצְרַיִם לֹא אָשִׂים עָלֶיךָ כִּי אֲנִי יְיָ רֹפְאֶךָ: [שמות טו, כו]

ד) וְאִם יִפְנֶה לְבָבְךָ וְלֹא תִשְׁמָע וְנִדַּחְתָּ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לֵאלֹהִים אֲחֵרִים וַעֲבַדְתָּם: [דברים ל, יז]

ה) וַיֵּשְׁתְּ מִן הַיַּיִן וַיִּשְׁכָּר וַיִּתְגַּל בְּתוֹךְ אָהֳלֹה: [בראשית ט, כא]

ו) וַתִּפָּקַחְנָה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם וַיֵּדְעוּ כִּי עֵירֻמִּם הֵם וַיִּתְפְּרוּ עֲלֵה תְאֵנָה וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם חֲגֹרֹת: [בראשית ג, ז]

הגהות וציונים

[א] ברי"ף הגירסא טול **ברוך טול ברוך** ועיין בב"ח או"ח סימן קסז ס"ח ובמגיד תעלומה החילוק בין הפירוש של ברוך וכרוך, ומה דנקט בכל דבר ב' פעמים עיין שפתי חכמים ובשו"ת בית הלוי ח"א סי' מ אות ג: [ב] אפילו גביל לתורי **גביל לתורי** (כ"ה גירסת הרי"ף וכדלעיל בדברי ר' יוחנן, רש"ש): [ג] [ברב אלפס איתא **שמואל** ובראש איתא **אמר רב הונא אמר רב**] (גליון): [ד] [בגיטין איתא **שיטעום כלום עד שיתן** וכו' וכן איתא ברי"ף ובראש] (גליון): [ה] צ"ל למזרח **גורנו** (מהרש"ל דפו"ר) וכ"ה ברש"י: [ו] בכת"י נוסף **בריפתא** (וכ"ה ברש"י): [ז] בד"י ליתא מלת "ר'" ובס"א איתא **ר' חנינא** (גליון): [ח] בראש (סי' כב) וברבינו יונה איתא מלשון כי בשש משה (שמות לב, א) ועיין מעיו"ט אות ח שהקשה וז"ל ובאמת שהוא מן התימה על רש"י שלא כתב לזה הפסוק: [ט] עי' פסחים מז ע"ב ובב"ב יח ע"א שמתונתא הוא מלשון לח: [י] בכת"י אם שמוע: [כ] "ממנה" קאי אתרווייהו כאילו אמר דיבש המעין ממנה ונקצץ האילן ממנה (דבש תמר): [ל] הרבה ראשונים הביאו את המדרש אבל מקור דברי המדרש לא מצאתי (שפתי חכמים):

לית דין צריך בשש. י"מ אין זה צריך לפתן כי הוא מוטעם מאליו, והוא מלשון היאכל תפל מבלי מלח, דמתרגמינן כמה דלא מתאכל בשש מדלית מילחא. **[רבינו יונה דף כז: מדה"ר]** **ביום ידאג מן ריח הפה, ובלילה ידאג מפני אסכרה.** וכתבו רבוותא ז"ל, כיון דאי לא אכל ולא שתי הוי סכנה אין צריך לברך מידי דהוה אשותה משקה לרפואה שאין צריך לברך. והאוכל מלח אחר אכילתו לא יאכל בגודל דקשה לקבור בנים ולא בזרת דקשה לעניות ולא באצבע דקשה לש"ר אלא באמה ובקמיצה, והשתא לא נהוג עלמא במלח משום מלח סדומית, עכ"ל שבלי הלקט. **[בית יוסף אורח חיים סימן קעט]** **רבי יהודה אומר בורא מיני דשאים.** ר' יהודה סובר בכל דבר שעושה פרי ופריו נאכל, אדם מברך בורא פרי, אם מין אילן הוא פה"ע, ואם אינו מין אילן פה"א, כגון קשואים ואבטיחים ושומים וכיוצא בהם, אבל הירקות שירקן נאכל וזרען אינו נאכל כגון זרעוני גנה שאינן נאכלין מברך עליהן בורא מיני דשאים. **[הרמב"ן]** **מדת בשר ודם כלי ריקן מחזיק מלא אינו מחזיק.** כי בהיות הגופים בעלי שיעור ומדה, כלי ריקן מחזיק, וכשממלאין אותו אינו מחזיק יותר לפי שכבר נתמלא שיעורו ואין בעל שיעור מחזיק יותר משיעורו, אבל בעליונים מלא מחזיק לפי שאינם בעלי שיעור, וע"כ מחזיקין בלא שיעור. **[שולחן של ארבע שער ד]**

שלמדת[מב], **וְאִם יִפְנֶה לְבָבְךָ** מלחזור על תלמודך, **שׁוּב לֹא תִשְׁמָע** דבר חדש[מג].

★ ★ ★

משנה

שנינו במשנה לעיל (לה.), שעל פירות האילן מברך 'בורא פרי העץ', ועל פירות הארץ מברך 'בורא פרי האדמה'. משנתינו מבארת מה הדין באופן שטעה והחליף בהם את הברכה:

בֵּירַךְ עַל פֵּירוֹת הָאִילָן 'בּוֹרֵא פְּרִי הָאֲדָמָה', במקום 'בורא פרי העץ', **יָצָא** ידי חובת הברכה, ואינו צריך לחזור ולברך 'בורא פרי העץ', משום שאף פירות האילן עיקר גדילתם מכח האדמה, ושייך לומר בברכתם 'בורא פרי האדמה'[מד]. **וְאִם בירך עַל פֵּירוֹת הָאָרֶץ 'בּוֹרֵא פְּרִי הָעֵץ'**, במקום 'בורא פרי האדמה', **לֹא יָצָא** ידי חובת הברכה, וצריך לחזור ולברך 'בורא פרי האדמה', משום שלא שייך לומר עליהם 'פרי העץ'.

המשנה מבארת אופן נוסף שהחליף את הברכה הראויה:

וְעַל כּוּלָּם - ועל כל מיני מאכל, **אִם** טעה **וְאָמַר** בברכתו **'שֶׁהַכֹּל נִהְיָה בִּדְבָרוֹ'**, **יָצָא** ידי חובת הברכה, אף אם אינה הברכה הראויה למאכל זה, משום שכל מיני מאכל כלולים בברכה זו[מה].

★

גמרא

שנינו במשנה, שאם בירך על פירות האילן 'בורא פרי האדמה', יצא. הגמרא מבררת מי הוא התנא הסובר כן:

שואלת הגמרא, **מַאן תַּנָּא** - מי הוא התנא הסובר **דְּעִיקַּר** גדילת פירות **הָאִילָן מִן אַרְעָא** [-הארץ] **הִיא**, ולכן אם בירך עליהם 'בורא פרי האדמה' יצא[מו].

משיבה הגמרא, **אָמַר רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק**, משנתנו **רַבִּי יְהוּדָה הִיא**. והיכן מצינו שכך היא שיטתו, **דִּתְנַן** - ששנינו במשנה לגבי מצות ביכורים[מז] (בכורים פ"א מ"ו), היתה לו שדה הזקוקה להשקיה ולא די לה במי הגשמים, והיה בה מעין שממנו הוא משקה אותה, וליקט פירות מן השדה לביכורים, ולאחר מכן **יָבַשׁ הַמַּעְיָן** שבה, וכן אם היתה לו שדה ובה אילן, וליקט ממנה פירות לביכורים, ולאחר מכן **נִקְצַץ הָאִילָן** שבה[מח], **מֵבִיא** את הביכורים לבית המקדש, **וְאֵינוֹ קוֹרֵא** עליהם את המקראות שציותה התורה לקרוא עם הבאת הביכורים (דברים כו ה-י), משום שנאמר בהם (שם פסוק י) 'וְעַתָּה הִנֵּה הֵבֵאתִי אֶת רֵאשִׁית פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לִּי ה'', וכיון שיבש המעין ונקצץ האילן בטלה האדמה, ואינו יכול לומר כן[מט]. **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר**, אף אם יבש המעין ונקצץ האילן, מכל מקום **מֵבִיא** את הביכורים **וְאַף קוֹרֵא** עליהם מקראות אלו.

וטעמו של רבי יהודה, משום שעיקר השדה היא האדמה, ואף הפירות הגדלים על האילן באים מכוחה, ולכן אף כאשר יבש המעין ונקצץ האילן עדיין יכול לומר 'האדמה אשר נתתה לי', שהרי האדמה קיימת כבתחילה. ואף לענין ברכה, כיון שפירות האילן גדלים מכח האדמה, אם בירך עליהם 'בורא פרי האדמה' יצא. ונמצא שרבי יהודה הוא ששנה את משנתנו, שאמרה שאם בירך על פירות האילן 'בורא פרי האדמה' יצא[נ].

★

שנינו במשנה, טעה ובירך **עַל פֵּירוֹת הָאָרֶץ וכו'** 'בורא פרי העץ' במקום 'בורא פרי האדמה', לא יצא. הגמרא דנה מהו החידוש בדין זה:

מקשה הגמרא, **פְּשִׁיטָא** - הלא דין זה שאמרה המשנה פשוט הוא, שהרי פרי האדמה אינו גדל על העץ, ובודאי לא שייך לברך עליו 'בורא פרי העץ', ומה באה המשנה ללמדנו[נא].

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק, לֹא נִצְרְכָה** המשנה ללמדנו דין זה **אֶלָּא לְפִי רַבִּי יְהוּדָה, דְּאָמַר** [-שהוא אומר] **שחִטָּה מִין אִילָן הִיא**. והיכן מצינו שכך היא שיטתו, **דְּתַנְיָא** - ששנינו בברייתא, **הָאִילָן שֶׁאָכַל מִמֶּנּוּ אָדָם הָרִאשׁוֹן**[נב], **רַבִּי מֵאִיר אוֹמֵר**

מב. **רש"י** (סוכה מו: ד"ה תשמע).

מג. **רש"י** בסוכה (מו: ד"ה שוב) פירש, משתפנה לבך לבטלה שוב אין משמיעים אותך, שכן כתוב (דברים ל יז) 'ואם יפנה לבבך ולא תשמע'.

מד. **גמרא** [להלן בסמוך], ורש"י (ד"ה דעיקר). ומכל מקום, לכתחילה תיקנו חכמים לייחד להם ברכה ולברך 'בורא פרי העץ'. ואם בא לאכול פרי ואינו יודע אם הוא פרי העץ או פרי האדמה, יברך עליו 'בורא פרי האדמה', משום שבברכה זו יצא אף אם הוא פרי העץ. טור (או"ח סי' רו).

מה. **חידושי הרא"ה** (ד"ה ועל כלן).

אף לכתחילה, אם יש לו ספק על המאכל מהי ברכתו, יברך 'שהכל נהיה בדברו'. הגהות מיימוניות (ברכות פ"ח אות ע). ומכל מקום, אם הוא יכול לאכול את המאכל בתוך הסעודה, ולפטור מאכל זה מברכה, יעשה כן. מגן אברהם (סי' רד ס"ק כו).

מו. **כלומר**, שיש להסתפק, האם האילן הוא הנותן את עיקר כח גדילת הפירות שעליו [לאחר שקיבל את חיותו מהאדמה], או שמא האדמה היא הנותנת את עיקר כח הגדילה [דרך האילן], והאילן רק מוסיף עוד מעט כח. והבינה הגמרא שהדין בבירך על פרי העץ 'בורא פרי האדמה' תלוי בספק זה, שאם עיקר כח גדילת הפירות מהאילן ולא מהאדמה לא יצא, ואם עיקר כח גידולם מהאדמה יצא [ומכל מקום, לכל הדעות לכתחילה ברכתם 'בורא פרי העץ', מפני שהם התייחדו מפירות הארץ בכך שהאילן עצמו מוסיף בהם מעט יניקה]. ולכן שואלת הגמרא, מי הוא התנא ששנה במשנתנו שאם בירך על פירות האילן 'בורא פרי האדמה' יצא, וסובר שעיקר כח גידול הפירות מהאדמה. אחרונים.

מז. **מצוה** מן התורה להביא לבית המקדש את הפירות הראשונים משבעת המינים שגדלו בשדה שבארץ ישראל, שנאמר (שמות כג יט) 'ראשית ביכורי אדמתך תביא בית ה' אלהיך', ובשעה שהוא מביא קורא את הקריאה הכתובה בתורה (דברים כו ג, ה-י). זמן הבאתם הוא מעצרת [-חג שבועות] ועד חנוכה. אמנם מעצרת ועד החג [-סוכות] מביא וקורא, ומהחג ועד חנוכה מביא ואינו קורא. רמב"ם (ביכורים פ"ד הי"ג).

מח. **כך** פירש רש"י (ד"ה יבש), שיבש המעין ונקצץ האילן לאחר הפרשת הביכורים. אולם הר"ש (שם) מפרש, שמדובר שיבש המעין ונקצץ האילן לפני שהפריש את הפירות לביכורים, שמתחילה בעת שהפריש אותם כבר לא היו ראויים לקריאה אלא להבאה בלי קריאה. אך אם הפריש ואחר כך יבש המעין ונקצץ האילן, לא יביא את הביכורים לבית המקדש אלא ירקבו, שכיון שבשעת ההפרשה היו ראויים לקריאה, שעדיין היתה השדה עם מעין ואילן, ולאחר מכן נדחו מקריאה, שוב אינם ראויים להביא אף בלי קריאה, וירקבו, כמבואר במסכת מכות (יח:) ובירושלמי (ביכורים פ"א ה"ה). וראה בביאורי רש"י.

מט. **רש"י** (ד"ה מביא). שמלשון הכתוב 'פרי האדמה', משמע שהכוונה לאדמה המוציאה פירות, וכיון שעיקר כח גדילת הפרי בא מהאילן, יש לפרש כוונת הכתוב לאדמה עם האילן שעליה, ואם נקצץ האילן אין כאן את האדמה המוציאה פירות, ולכן אינו יכול לומר 'מן האדמה אשר נתתה לי'. וכן ביבש המעין, שמעתה האדמה אינה מוציאה עוד פירות [ע"פ צל"ח (ד"ה עוד נלע"ד)]. וחז"ל הבינו ש'נתתה לי' הכוונה לאדמה עצמה, ולא ל'פרי האדמה'. והתוספות (ד"ה יבש) פירשו, שאינו קורא משום שאינו נראה כמשבח לה', אלא להיפך, כקובל על כך שארצו אינה ראויה עוד לפירות. וכתב המהרש"א (בתוס'), שהתוספות פירשו כן, משום שהיה קשה להם, שאמנם עיקר גדילת הפירות הוא האילן, מכל מקום הלא הקרקע קיימת, ומדוע לא יוכל לומר 'מן האדמה אשר נתתה לי'. ולכן פירשו, שנראה כקובל.

יש להקשות, הלא קודם לכן היתה לו שדה טובה עם מעין ואילן, ומדוע לא יכול לומר 'מן האדמה אשר נתתה לי', על כך שבעבר נתן לו ה' שדה שהוציאה לו פירות, אף שעתה כבר אין לו את השדה בחשיבותה הראשונה. ויש ליישב, שהדבר דומה להפריש ביכורים ואחר כך מכר את השדה, ששנינו (ביכורים פ"א מ"ז) שמביא ואינו קורא, ואין אומרים שהוא מודה על השדה שהיתה לו. דברי נחמיה (ברש"י ד"ה מביא).

נ. **יש להקשות**, לחכמים הסוברים שפרי העץ אינו נקרא 'פרי אדמה', הלא מצינו בלשון הכתוב שנקראים פירות האילן 'פרי האדמה', שכן כתוב במביא ביכורים (דברים כו י) 'הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה', אף שהוא מביא פירות משבעת המינים שרובם מפירות האילן. ויש ליישב, שמפירות ביכורים אין להוכיח, מפני שהוא מפרישם בעודם באילן בתחילת גידולם [ראה משנה (ביכורים פ"ג מ"א)], ומבואר במסכת שבועות (מג.), שכל המחובר לקרקע נחשב כקרקע, ובזמן שהם כקרקע הם נקראים 'פרי האדמה', אך לאחר מכן סוברים חכמים שאינם נקראים עוד 'פרי אדמה', משום שעיקר גדילתם מהאילן ולא מהאדמה. ואף שהכתוב מדבר על שעת הבאה וקריאה, ובאותה שעה כבר אינו מחובר לקרקע, מכל מקום בקריאתו אומר המביא 'הנה הבאתי' וגו' על ראשית ההפרשה שהפריש בתחילת גידול הפרי, ובאותה שעה היה כמחובר לקרקע, ונקרא 'פרי אדמה'. ע"פ תורת משה (חת"ס סופר על התורה, דברים כו י).

נא. **[שהטעם** במה שאמרה המשנה קודם לכן, שאם בירך על פרי העץ 'בורא פרי האדמה' יצא, הוא משום שאף פרי העץ גדל מכח האדמה, וטעם זה אינו שייך כאן באופן ההפוך, שבירך על פרי האדמה 'בורא פרי העץ'].

נב. **הנקרא** 'עץ הדעת', כפי שמבואר הענין בכתוב (בראשית ג א-כד), ונחלקו התנאים איזה מין עץ היה. ונפקא מינה ממחלוקת זו, לאומר 'הריני אוסר עלי בקונם פירות אילן שאכל ממנו אדם הראשון', באיזה מין יאסר. סנהדרי קטנה (סנהדרין ע: ד"ה ר"מ).

אמר רב טול ברוך[א] טול ברוך[א] אינו צריך לברך הבא מלח הבא לפתן צריך לברך ור' יוחנן אמר אפי' הביאו מלח הביאו לפתן נמי א"צ לברך גביל לתורי גביל לתורי צריך לברך ורב ששת אמר אפילו גביל לתורי[ב] נמי אינו צריך לברך דאמר רב יהודה אמר רב[ג] [ג]אסור לאדם שיאכל[ד] קודם שיתן מאכל לבהמתו שנא' ונתתי עשב בשדך לבהמתך והדר ואכלת ושבעת: אמר רבא בר שמואל משום רבי חייא אין הבוצע רשאי לבצוע עד שיביאו מלח או לפתן לפני כל אחד ואחד רבא בר שמואל אקלע לבי ריש גלותא אפיקו ליה ריפתא ובצע להדיא אמרו ליה הדר מר משמעתיה אמר להו לית דין צריך בשש: ואמר רבא בר שמואל משום רבי חייא[ה] אין מי רגלים כלים אלא בישיבה אמר רב כהנא ובעפר תיחוח אפילו בעמידה ואי ליכא עפר תיחוח יעמוד במקום גבוה וישתין למקום מדרון: ואמר רבא בר שמואל משמיה דר' חייא אחר כל אכילתך אכול מלח ואחר כל שתייתך שתה מים ואי אתה נזוק תניא נמי הכי אחר כל אכילתך אכול מלח ואחר כל שתייתך שתה מים ואי אתה נזוק תניא אידך אכל כל מאכל ולא אכל מלח שתה כל משקין ולא שתה מים ביום ידאג מן ריח הפה ובלילה ידאג מפני אסכרה: ת"ר המקפה אכילתו במים אינו בא לידי חולי מעים וכמה אמר רב חסדא קיתון לפת אמר רב מרי א"ר יוחנן הרגיל בעדשים אחת לשלשים יום מונע אסכרה מתוך ביתו אבל כל יומא לא מ"ט משום דקשה לריח הפה ואמר רב מרי אמר רבי יוחנן הרגיל בחרדל אחת לשלשים יום מונע חלאים מתוך ביתו אבל כל יומא לא מ"ט משום דקשה לחולשא דלבא אמר רב חייא בר אשי אמר רב הרגיל בדגים קטנים אינו בא לידי חולי מעים ולא עוד[ו] אלא שדגים קטנים מפרין ומרבין ומברין כל גופו של אדם א"ר חמא ברבי חנינא[ז] הרגיל בקצח אינו בא לידי כאב לב מיתיבי רשב"ג אומר קצח אחד משששים סמני המות הוא והישן למזרח גרנו[ה] דמו בראשו[ס] לא קשיא הא בריחו הא בטעמו אימיה דרבי ירמיה אפיא ליה ריפתא ומדבקא ליה[ו] ומקלפא ליה: ר' יהודה אומר בורא מיני דשאים: א"ר זירא ואיתימא ר' חיננא[ז] בר פפא אין הלכה כרבי יהודה וא"ר זירא ואיתימא ר' חיננא בר פפא מ"ט דרבי יהודה אמר קרא ברוך ה' יום יום וכי ביום מברכין אותו ובלילה אין מברכין אותו אלא לומר לך כל יום ויום תן לו מעין ברכותיו הכא נמי כל מין ומין תן לו מעין ברכותיו. וא"ר זירא ואיתימא ר' חיננא בר פפא בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם מדת בשר ודם כלי ריקן מחזיק מלא אינו מחזיק אבל הקב"ה אינו כן מלא מחזיק ריקן אינו מחזיק שנאמר ויאמר אם שמוע תשמע אם שמוע תשמע ואם לאו לא תשמע ד"א אם שמוע בישן תשמע בחדש ואם יפנה לבבך שוב לא תשמע: **מתני'** בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא ועל פירות הארץ בורא פרי העץ לא יצא ועל כולם אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא[ח]:

גמ' מאן תנא דעיקר אילן ארעא היא אמר רב נחמן בר יצחק ר' יהודה היא דתנן יבש המעין ונקצץ האילן מביא ואינו קורא ר' יהודה אומר מביא וקורא: על פירות הארץ וכו': פשיטא א"ר נחמן בר יצחק לא נצרכה אלא לר' יהודה דאמר חטה מין אילן היא דתניא אילן שאכל ממנו אדם הראשון רבי מאיר אומר גפן היה שאין לך דבר שמביא יללה על האדם אלא יין שנאמר וישת מן היין וישכר רבי נחמיה אומר תאנה היתה שבדבר שנתקלקלו בו נתקנו שנאמר ויתפרו עלה תאנה ר"י אומר חטה היתה שאין התינוק יודע לקרות אבא ואמא עד שיטעום טעם דגן ס"ד אמינא הואיל ואמר רבי יהודה חטה מין אילן היא ליברך עליה בורא פרי העץ קמשמע לן היכא מברכינן בורא פרי העץ היכא דכי שקלת ליה לפירי איתיה לגווזא והדר מפיק אבל

רש"י

טול ברוך. הבוצע קודם שטעם מן הפרוסה בלע ממנה והושיט למי שאצלו וא"ל טול מפרוסת הברכה, אף על פי ששח בינתים אין צריך לחזור לברך, ואף על גב דשיחה הויא הפסקה כדאמרינן במנחות (פרק ג' דף לו.) שח בין תפילין לתפילין צריך לברך, וכן בכסוי הדם, הך שיחה צורך ברכה ולא מפסקא: הביאו מלח. נמי אין צריך לברך, שאף זו צורך ברכה שתהא פרוסה של ברכה נאכלת בטעם: גביל לתורי. גביל את המורסן במים לצורך השוורים: ובצע לה להדיא. כלומר מיד, ולא המתין למלח ולפתן: בשש. עכוב, כמו בושש רכבו (שופטים ה), כלומר פת נקיה היא זו ואין צריכה לפתן: אין מי רגלים כלים. מן הגוף אלא בישיבה, לפי שכשהקלוח קרוב לפסוק הוא דואג שלא יפלו נצוצות על רגליו ומפסיק: בעפר תיחוח. ליכא נצוצות: אסכרה. בו"ן מלאנ"ט: המקפה אכילתו במים. שותה מים הרבה אחר אכילתו עד שאכילתו צפה במים. ויצף הברזל מתרגמינן וקפא פרזלא (מלכים ב ו): מונע אסכרה. שהחולי בא מחמת עכור בני מעים, והעדשים משלשלים: קצח. רבותינו מפרשים נייל"א בלע"ז. אבל אני שמעתי מין זרעים שזורעין אותו בארץ ישמעאל: למזרח גורנו. של קנה, שרוח מערבית רוח לחה ומתונתא היא ומכנסת הריח בתוך הגוף: הא בריחו הא בטעמו. הריח קשה והטעם טוב: מדבקא ליה. בריפתא על שקלט הטעם: ומקלפא ליה. בשביל הריח: כל יום ויום. בשבת מעין שבת, ביום טוב מעין יו"ט: כלי מלא. אדם חכם: אם שמוע. פעם אחת סופך שתטה אזן פעם אחרת: אם תשמע בישן. שנית ושלשת מה ששמעת אתמול: דעיקר אילן ארעא היא. דעיקר כל הפירות היא הארץ והכל גדל הימנה: יבש המעין ונקצץ האילן. היה לו בית השלחין וכו מעין שהוא משקהו ממנו וקצר בכורים ממנו ואחר כך יבש המעין, וכן שדה האילן וקצץ בכורים ממנו ואח"כ נקצץ האילן: מביא ואינו קורא. שאינו יכול לומר מן האדמה אשר נתתה לי, דכיון דיבש המעין ונקצץ האילן ממנה בטלה לה ארעא: מביא וקורא. שהארץ היא עיקר: שהוא הביא יללה. וזה הביא מיתה: שאין התינוק יודע לקרוא אבא ואמא. וזה נקרא עץ הדעת: גווזא. הענף של עץ: מפיק. פירי אחריני:

תוספות

הבא מלח כו' צריך לברך. דהוי היסח הדעת והכי אמרי' בפ"ג דמנחות (דף לו.) שח בין תפילין לתפילין צריך לברך וכן הלכה אם שח בין ברכת המוציא לאכילה ובין ברכת קידוש לשתיה צריך לחזור ולברך אי לאו מילתא דשייכא לסעודה כמו טול ברוך וכן בשחיטה צריך לחזור ולברך אי לאו ממילתא דשחיטה כמו העוד יותר בהמות ותרנגולים לשחוט או שיאמר אחוז היטב שלא ישמט לך שלא תפסל השחיטה אין זו הפסקה ואנו אין אנו רגילים להביא על השלחן לא מלח ולא לפתן משום דפת שלנו חשוב והרי הוא כי הא דאמר בסמוך לית דין צריך בשש מיהו רבי מנחם היה מדקדק מאד להביא מלח על השלחן כדאיתא במדרש[ל] כשישראל יושבין על השלחן וממתינין זה את זה עד שיטלו ידיהם והן בלא מצות השטן מקטרג עליהם וברית מלח מגין עליהם:

רבי יהודה היא דתנן יבש המעין וכו'. ונראה דהלכה כרבי יהודה דסתם לן תנא כוותיה ואם בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא:

יבש המעין כו'. יש מפרשים לכך מביא ואינו קורא מפני שאינו נראה כמשבח להקב"ה אלא כקובל על מה שנתן לו אדמה שאינה ראויה לפירות:

איתיה לגווזא והדר אתי. מהכא נראה דתותים ופריזי"ש ובונטונ"ש וכיוצא בהן צריכין לברך עליהם בורא פרי העץ שהרי דרך העץ להתקיים ימים רבים וכי שקיל הפרי בשנה זו הדר אתי פרי באותו העץ עצמו[ס] מיהו הרב רבי מנחם הביא ראיה מירושלמי דמסכת כלאים[ע] דמברכין על כל מיני אטד בורא פרי האדמה דקאמר התם ההגין ואטדין מין אילן הם ואינן כלאים בכרם ופריך והתניא אלו הן מיני דשאים הקונדס והאטד ומשני תמן לברכה והכא לכלאים אלמא לענין ברכה מיני דשאין (א) ומיהו לדברי הכל פריזי"ש צריך לברך עליהם בפה"ע דאינו גדל על אטדין ועצו מתקיים משנה לשנה:

ורבי

עין משפט נר מצוה

עד א ב מיי' פ"א מהל' ברכות הל' ח סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קסז סעיף ו וסימן רו סעיף ג:

[ב] מיי' פ"ט מהלכות עבדים הל' ח סמג עשין פו [מקדימין] מזון הבהמות ועבדים לסעודת עצמן הרי הוא אומר[פ] כעיני עבדים אל יד אדוניהם כעיני שפחה אל יד גברתה [ועי"ן]:

עה ג ד מיי' פ"ז מהל' ברכות הלכה ג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קסז סעיף ה:

עו ה מיי' פ"ד מהל' תפילין הל' יח טוש"ע או"ח סי' ג סעיף יג:

עז ו ז טוש"ע או"ח סי' קע סעיף כב בהגה וטוש"ע סי' קעט סעי' ו:

עח ח מיי' פ"ד מהל' דעות הלכה ג:

עט ט י שם הלכה ט:

פ כ מיי' פ"ח מהלכות ברכות הלכה א סמג עשין כז טוש"ע או"ח סימן רה סעיף א:

פא ל מיי' שם הלכה י וסמג שם טוש"ע או"ח סי' רו סעיף א:

פב מ מיי' פ"ד מהל' בכורים הלכה יב:

פג נ טוש"ע או"ח סי' רג סעיף ב ובהג"ה:

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה איתיה וכו'. מיני דשאין הן ומיהו:

גליון הש"ס

גמ' סד"א הואיל וא"ר חטה מין אילן. ע' שבת דף ס"ו ע"א תוס' ד"ה כוורת:

לעזי רש"י

בו"ן מלאנ"ט. פירוש אסכרה, מין חולי הגרון המחנק (מוסף הערוך ערך אסכרה ועיין רש"י שבת דף לג סוע"א). **נייל"א.** פירוש קצח (ועיין רש"י פסחים דף לה ע"א ד"ה שיליתא וערוך ערך קצח): **פריזיי"ש.** פירוש פרי הקטן והוא אדום (תשב"ץ קטן סימן שכ"ב), תות שדה (עיין תוספות בכורות דף ח ע"א ד"ה באילן). **בונטונ"ש.** פירוש תותים הגדלים בסנה ובאטדים אשר על פני השדה (תוספות חכמי אנגליה, תוספות הרא"ש):

משנת ראשונים

הבא מלח הבא לפתן צריך לברך. כל המצות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן. להכי נקיט האי לישנא ולא נקיט קודם, לאשמועינן שלא יתעסק ויתעכב בין ברכה למצוה, אא"כ שוהה בדבר מצוה שיכול לשהות אפי' הרבה, ואפי' שיחה שהיא מצורכי המצוה אינה הפסק. **[הריטב"א, פסחים ז:]**

אפילו גביל לתורי נמי אינו צריך לברך. דכי היכי דרחמנא מכין מזון לבהמה מקמי אדם הכי נמי מבעי לן למעבד. **[הרשב"ץ]**

לית דין צריך בשש. י"מ אין זה צריך לפתן כי הוא מוטעם מאליו, והוא מלשון היאכל תפל מבלי מלח, דמתרגמינן כמה דלא מתאכל בשש מדלית מילחא. **[רבינו יונה דף כז: מדה"ר]** **ביום ידאג מן ריח הפה, ובלילה ידאג מפני אסכרה.** וכתבו רבוותא ז"ל, כיון דאי לא אכל ולא שתי הוי סכנה אין צריך לברך מידי דהוה אשותה משקה לרפואה שאין צריך לברך. והאוכל מלח אחר אכילתו לא יאכל בגודל דקשה לקבור בנים ולא בזרת דקשה לעניות ולא באצבע דקשה לשיכחה אלא באמה ובקמיצה, והשתא לא נהוג עלמא במלח משום מלח סדומית, עכ"ל שבלי הלקט. **[בית יוסף אורח חיים סימן קעט]** **רבי יהודה אומר בורא מיני דשאים.** ר' יהודה סובר בכל דבר שעושה פרי ופריו נאכל, אדם מברך בורא פרי. אם מין אילן הוא פה"ע, ואם אינו מין אילן פה"א, כגון קשואים ואבטיחים ושומים וכיוצא בהם, אבל הירקות שירקן נאכל וזרען אינו נאכל כגון זרעוני גנה שאינן נאכלין מברך עליהן בורא מיני דשאים. **[הרמב"ן]** **מדת בשר ודם כלי ריקן מחזיק מלא אינו מחזיק.** כי בהיות הגופנים בעלי שיעור ומדה, כלי ריקן מחזיק, וכשממלאין אותו אינו מחזיק יותר לפי שכבר נתמלא שיעורו ואין בעל שיעור מחזיק יותר משיעורו, אבל בעליונים מלא מחזיק לפי שאינם בעלי שיעור, וע"כ מחזיקין בלא שיעור. **[שולחן של ארבע שער ד]**

מסורת הש"ס עם הוספות

א) גיטין סב., ב) [ע' תוס' יומא ל. ד"ה מלוה], ג) [לקמן מז:], ד) [מסכת כלה], ה) עיין תוס' ב"ב כה. ד"ה אין, ו) סוכה מו., ז) [לעיל יב.], ח) עיין תוס' לקמן מג. ד"ה ועל, ט) בכורים פרק א משנה ו, י) [סנהדרין ע. ע"ש], כ) [ועי' פרש"י סנהדרין ע: ד"ה בדבר וכו' ומ"ש תוס' שם בהשגה ופירשו בענין אחר], ל) [חולין פז.] צ"ל פו: עיי"ש ברש"י ד"ה כיון דאמר, מ) נדה יג., נ) דברים כו י, ס) [וע' תוס' בכורות דף ח. ד"ה באילן וכו'], ע) [סוף פ"ה], פ) תהלים קכג ב.

תורה אור השלם

א) וְנָתַתִּי עֵשֶׂב בְּשָׂדְךָ לִבְהֶמְתֶּךָ וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ: [דברים יא, טו]

ב) בָּרוּךְ אֲדֹנָי יוֹם יוֹם יַעֲמָס לָנוּ הָאֵל יְשׁוּעָתֵנוּ סֶלָה: [תהלים סח, כ]

ג) וַיֹּאמֶר אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמַע לְקוֹל יְיָ אֱלֹהֶיךָ וְהַיָּשָׁר בְּעֵינָיו תַּעֲשֶׂה וְהַאֲזַנְתָּ לְמִצְוֹתָיו וְשָׁמַרְתָּ כָּל חֻקָּיו כָּל הַמַּחֲלָה אֲשֶׁר שַׂמְתִּי בְמִצְרַיִם לֹא אָשִׂים עָלֶיךָ כִּי אֲנִי יְיָ רֹפְאֶךָ: [שמות טו, כו]

ד) וְאִם יִפְנֶה לְבָבְךָ וְלֹא תִשְׁמָע וְנִדַּחְתָּ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לֵאלֹהִים אֲחֵרִים וַעֲבַדְתָּם: [דברים ל, יז]

ה) וַיֵּשְׁתְּ מִן הַיַּיִן וַיִּשְׁכָּר וַיִּתְגַּל בְּתוֹךְ אָהֳלֹה: [בראשית ט, כא]

ו) וַתִּפָּקַחְנָה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם וַיֵּדְעוּ כִּי עֵירֻמִּם הֵם וַיִּתְפְּרוּ עֲלֵה תְאֵנָה וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם חֲגֹרֹת: [בראשית ג, ז]

הגהות וציונים

א] ברי"ף הגירסא טול ברוך טול ברוך ועיין בב"ח או"ח סימן קסז ס"ח ובמגיד תעלומה החילוק בין הפירוש של ברוך וכרוך, ומה דנקט בכל דבר ב' פעמים עיין שפתי חכמים ובשו"ת בית הלוי ח"א סי' מ אות ג: ב] אפילו גביל לתורי גביל לתורי (כ"ה גירסת הרי"ף וכדלעיל בדברי ר' יוחנן, רש"ש): ג] [ברב אלפס איתא שמואל ובר"ש איתא אמר רב הונא אמר רב] (גליון): ד] [בגיטין איתא שיטעום כלום עד שיתן וכו' וכן איתא ברי"ף ובר"ש] (גליון): ה] צ"ל למזרח גורנו (מהרש"ל דפו"ר וכ"ה ברש"י): ו] בכת"י נוסף בריפתא (וכ"ה ברש"י): ז] בד"י ליתא מלת "ר'" ובס"א איתא ר' חנינא (גליון): ח] בר"ש (סי' כב) וברבינו יונה איתא מלשון כי בשש משה (שמות לב, א) ועיין מעיו"ט אות ח שהקשה וז"ל ובאמת שהוא מן התימה על רש"י שלא כתב לזה הפסוק: ט] עי' פסחים מז ע"ב וב"ב יח ע"א שמתונתא הוא מלשון לח: י] בכת"י אם שמוע: כ] "ממנה" קאי אתרווייהו כאילו אמר דיבש המעין ממנה ונקצץ האילן ממנה (דבש תמר): ל] הרבה ראשונים הביאו את המדרש אבל מקור דברי המדרש לא מצאתי (שפתי חכמים):

גֶּפֶן הָיָה. ומנין, משום **שֶׁאֵין לְךָ דָּבָר שֶׁמֵּבִיא יְלָלָה** [-בכיה] **עַל הָאָדָם אֶלָּא יַיִן**, שכן מצינו **שֶׁנֶּאֱמַר** בנח לאחר שיצא מן התיבה ונטע כרם (בראשית ט כא), 'וַיֵּשְׁתְּ מִן הַיַּיִן וַיִּשְׁכָּר וַיִּתְגַּל בְּתוֹךְ אָהֳלֹה', שעל ידי שתיית היין בא לידי בזיון[נג]. וכיון שעל ידי חטא אדם הראשון שאכל מעץ הדעת באה מיתה לעולם[נד], והמיתה יש בה בכיה ויללה[נה], מסתבר לומר שחטא זה היה בגפן היין המביא יללה לעולם[נו]. **רַבִּי נְחֶמְיָה אוֹמֵר**, האילן שאכל ממנו אדם הראשון, **תְּאֵנָה הָיְתָה** - היה עץ תאנה. ומנין, משום שמסתבר **שֶׁבַּדָּבָר שֶׁבּוֹ נִתְקַלְקְלוּ** אדם וחוה, **בּוֹ נִתַּקְנוּ** [-היתה תקנתם], שכך היא מידתו של הקדוש ברוך הוא, שבדבר שהוא מכה את האדם בו הוא מרפא את מכתו[נז], ומצאנו שאחרי שחטאו ואכלו מעץ הדעת, הבינו שהם ערומים, וכיסו את עצמם בעלה תאנה, **שֶׁנֶּאֱמַר** (בראשית ג ז) 'וַתִּפָּקַחְנָה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם וַיֵּדְעוּ כִּי עֵירֻמִּם הֵם, **וַיִּתְפְּרוּ עֲלֵה תְאֵנָה** וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם חֲגֹרֹת'. וכיון שתקנתם היתה מעץ התאנה, מסתבר שאף חטאם היה בעץ זה[נח]. **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר**, האילן שאכל ממנו אדם הראשון, **חִטָּה הָיְתָה.** ומנין, משום **שֶׁאֵין הַתִּינוֹק יוֹדֵעַ לִקְרוֹת 'אַבָּא' וְ'אִמָּא' עַד שֶׁיִּטְעוֹם טַעַם דָּגָן**, וחיטה היא ממיני הדגן, ואילן זה שאכל האדם קראו הכתוב (בראשית ב יז) 'עֵץ הַדַּעַת', ולכן מסתבר לומר שהכוונה לחיטה, שהיא נותנת דעת בתינוק לקרוא 'אבא' ו'אמא'[נט].

וכיון שמצאנו שרבי יהודה מפרש שעץ הדעת חיטה היה, יש ללמוד מכך שהוא סובר שהחיטה נקראת עץ.

לאחר שרב נחמן בר יצחק הביא ברייתא שרבי יהודה סובר שחיטה היא מין אילן, הוא מבאר על פי זה את משנתנו:

מסיים רב נחמן בר יצחק, כיון שמצאנו שרבי יהודה סובר שחיטה היא מין אילן, לכן הוצרכה המשנה לפרש שאם טעה ובירך על החיטה 'בורא פרי העץ' לא יצא, **דְּסָלְקָא דַּעְתָּךְ אָמִינָא** - שהיה עולה בדעתך לומר, **הוֹאִיל וְאָמַר רַבִּי יְהוּדָה** שהחִטָּה **מִין אִילָן הִיא, לִיבָרֵךְ עֲלֵיהּ** - יברך עליה ברכת '**בּוֹרֵא פְּרִי הָעֵץ**'. לכן **קָמַשְׁמַע לָן** - משמיעה לנו המשנה, שאינו יוצא בברכת 'בורא פרי העץ' על החיטה. משום **דְּהֵיכָא מְבָרְכִינַן** - היכן אנו מברכים על פרי עץ '**בּוֹרֵא פְּרִי הָעֵץ**', **הֵיכָא דְּכִי שָׁקְלַתְּ לֵיהּ לְפֵירֵי** - היכן [במין פרי] שכאשר אתה נוטל את הפירות מן העץ, עדיין **אִיתֵיהּ לְגַוְוזָא וְהָדַר מַפִּיק** - קיים הענף וחוזר שוב ומוציא פירות,

---

נג. **ולפיכך** נקרא שמו 'יין' על שם תאניה ויללה, ועל ידי היין רב הניאוף, ופורענות באה לעולם. גמרא (יומא עו:) ורש"י (שם ד"ה שמביא). ותיבת 'היין' בגימטריא 'יללה'. בעל הטורים (בראשית ט כא).

נד. **שזהו** אחד מהעונשים שנענש אדם על חטא זה, שנאמר (בראשית ג יט) 'כי עפר אתה ואל עפר תשוב'.

נה. **רש"י** (סנהדרין ע: ד"ה שאין).

נו. **וכשיטה** זו מובא במדרש (ב"ר יט ה), על הכתוב (בראשית ג ו) 'ותקח מפריו ותאכל', שאמר על כך רבי איבי, שחוה סחטה ענבים ונתנה לאדם.

נז. **רש"י** (סנהדרין ע: ד"ה בדבר), על פי מדרש (ויק"ר יח ה). וראה בסמוך בשם התוספות.

נח. **התוספות** (סנהדרין ע: ד"ה בה) פירשו באופן אחר, שכוונת הגמרא למה שמובא במדרש (ב"ר טו ז), משל לבן השרים, שקלקל עם אחת השפחות, כיון ששמע השר הוציאו מחוץ לפלטין שלו, והיה מחזר על פתחן של שפחות ולא היו מקבלות אותו, אבל אותה שקלקלה עמו פתחה דלתיה וקיבלה אותו. כך בשעה שאכל אדם הראשון מאותו האילן הוציאו הקדוש ברוך הוא מחוץ לגן עדן, והיה מחזר על כל האילנות להתכסות בעליהם מפני הבושה ולא קיבלו אותו, עד שבא לעץ התאנה שאכל מפירותיה, והיא פתחה דלתיה וקיבלתו, ובעליה נתכסה מפני בושתו.

נט. **במדרש** (ב"ר טו ז) מובא בשם רבי מאיר כשיטה זו, שחיטה היתה. והקשה שם רבי שמואל ברבי יצחק לרבי זעירא, כיצד יתכן הדבר, הלא נאמר (בראשית ג יא) 'המן העץ אשר צויתיך וגו' אכלת', משמע שהיה עץ, וחיטה אינה עץ. והשיב לו רבי זעירא, שהחטים היו מתמרות כארזי הלבנון.

וכתב התורת חיים (סנהדרין ע: ד"ה רבי יהודה), שאי אפשר לומר שאדם הראשון אכל את החיטה כמות שהיא, שהרי החיטה אינה ראויה כך לאכילה, ולא היה הפסוק אומר (בראשית ג ו) 'ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים'. אלא יש לומר שהיתה זו פת העשויה מחטים, שבששת ימי בראשית היתה פת גדלה על העץ, כפי שעתיד להיות לעתיד לבוא, כמבואר בגמרא (שבת ל:).

אמר רב [א]טול ברוך[א] אינו צריך לברך הבא מלח הבא לפתן צריך לברך ור' יוחנן אמר אפי' הביאו מלח הביאו לפתן נמי א"צ לברך גביל לתורי גביל לתורי צריך לברך ורב ששת אמר [ב]אפילו גביל לתורי[ב] נמי אינו צריך לברך דאמר [ג]רב יהודה אמר רב[ג] [ב]אסור לאדם שיאכל[ד] קודם שיתן מאכל לבהמתו שנא' [א]ונתתי עשב בשדך לבהמתך והדר ואכלת ושבעת: אמר רבא בר שמואל משום רבי חייא [ג]אין הבוצע רשאי לבצוע עד שיביאו מלח או לפתן לפני כל אחד ואחד רבא בר שמואל אקלע לבי ריש גלותא אפיקו ליה ריפתא ובצע להדיא אמרו ליה הדר מר משמעתיה אמר להו [ד]לית דין צריך בשש: ואמר רבא בר שמואל משום רבי חייא [ה][ה]אין מי רגלים כלים אלא בישיבה אמר רב כהנא ובעפר תיחוח אפילו בעמידה ואי ליכא עפר תיחוח יעמוד במקום גבוה וישתין למקום מדרון: ואמר רבא בר שמואל משמיה דר' חייא [ו]אחר כל אכילתך אכול מלח ואחר כל שתייתך שתה מים ואי אתה נזוק תניא נמי הכי אחר כל אכילתך אכול מלח ואחר כל שתייתך שתה מים ואי אתה נזוק תניא אידך [ז]אכל כל מאכל ולא אכל מלח שתה כל משקין ולא שתה מים ביום ידאג מן ריח הפה ובלילה ידאג מפני אסכרה: ת"ר המקפה אכילתו במים אינו בא לידי חולי מעים [ח]וכמה אמר רב חסדא קיתון לפת אמר רב מרי א"ר יוחנן הרגיל בעדשים אחת לשלשים יום מונע אסכרה מתוך ביתו [ט]אבל כל יומא לא מ"ט משום דקשה לריח הפה ואמר רב מרי אמר רבי יוחנן הרגיל בחרדל אחת לשלשים יום מונע חלאים מתוך ביתו [י]אבל כל יומא לא מ"ט משום דקשה לחולשא דלבא אמר רב חייא בר אשי אמר רב הרגיל בדגים קטנים אינו בא לידי חולי מעים ולא עוד [ו]אלא שדגים קטנים מפרין ומרבין ומברין כל גופו של אדם א"ר חמא ברבי חנינא [ז]הרגיל בקצח אינו בא לידי כאב לב מיתיבי רשב"ג אומר קצח אחד משששים סמני המות הוא והישן למזרח גרנו[ח] דמו בראשו[ט] לא קשיא הא בריחו הא בטעמו אימיה דרבי ירמיה אפיא ליה ריפתא ומדבקא ליה[ו] ומקלפא ליה: ר' יהודה אומר בורא מיני דשאים: א"ר זירא ואיתימא ר' חיננא[ז] בר פפא [כ]אין הלכה כרבי יהודה [י]וא"ר זירא ואיתימא ר' חיננא בר פפא מ"ט דרבי יהודה אמר קרא [ב]ברוך ה' יום יום וכי ביום מברכין אותו ובלילה אין מברכין אותו אלא לומר לך כל יום ויום תן לו מעין ברכותיו הכא נמי כל מין ומין תן לו מעין ברכותיו. [י]וא"ר זירא ואיתימא ר' חיננא בר פפא בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם כלי ריקן מחזיק מלא אינו מחזיק אבל הקב"ה אינו כן מלא מחזיק ריקן אינו מחזיק שנאמר [ג]ויאמר אם שמוע תשמע אם שמוע תשמע ואם לאו לא תשמע ד"א אם שמוע בישן תשמע בחדש [ד]ואם יפנה לבבך שוב לא תשמע:

מתני' [ל]בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא ועל פירות הארץ בורא פרי העץ לא יצא ועל כולם [מ]אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא[ס]:

גמ' מאן תנא דעיקר אילן ארעא היא אמר רב נחמן בר יצחק ר' יהודה היא דתנן [ט][מ]יבש המעין ונקצץ האילן מביא ואינו קורא ר' יהודה אומר מביא וקורא: על פירות הארץ וכו': פשיטא א"ר נחמן בר יצחק לא נצרכה אלא לר' יהודה דאמר חטה מין אילן היא דתניא [י]אילן שאכל ממנו אדם הראשון רבי מאיר אומר גפן היה שאין לך דבר שמביא יללה על האדם אלא יין שנאמר [ה]וישת מן היין וישכר רבי נחמיה אומר תאנה היתה שבדבר [כ]שנתקלקלו בו נתקנו שנאמר [ו]ויתפרו עלה תאנה ר"י אומר חטה היתה שאין התינוק יודע לקרות אבא ואמא עד שיטעום טעם דגן [ס]ס"ד אמינא הואיל ואמר רבי יהודה חטה מין אילן היא ליברך עליה בורא פרי העץ קמשמע לן [נ]היכא מברכינן בורא פרי העץ היכא דכי שקלת ליה לפירי איתיה לגווזא והדר מפיק אבל

רש"י

טול ברוך. הבוצע קודם שטעם מן הפרוסה בלע ממנה והושיט למי שאצלו וא"ל טול מפרוסת הברכה, אף על פי ששח בינתים אין צריך לחזור לברך, ואף על גב דשיחה הויא הפסקה כדאמרינן במנחות (פרק ג' דף לו.) שח בין תפילין לתפילין צריך לברך, וכן בכסוי הדם, [ל] הך שיחה לורך ברכה ולא מפסקא: הביאו מלח. נמי אין צריך לברך, שאף זו לורך ברכה שתהא פרוסה של ברכה נאכלת בטעם: גביל לתורי. גביל את המורסן במים לצורך השוורים: ובצע לה להדיא. כלומר מיד, ולא המתין למלח ולפתן: בשש. עכוב, כמו בושש רכבו (שופטים ה)[מ], כלומר פת נקיה היא זו ואין צריכה לפתן: אין מי רגלים כלים. מן הגוף אלא בישיבה, לפי שכשהקלוח קרוב לפסוק הוא דואג שלא יפלו נצוצות על רגליו ומפסיק: בעפר תיחוח. ליכא נצוצות[נ]: אסכרה. בו"ן מלאנ"ט: המקפה אכילתו במים. שותה מים הרבה אחר אכילתו עד שאכילתו צפה במים. ויצף הברזל מתרגמינן וקפא פרזלא (מלכים ב ו): מונע אסכרה. שהחולי בא מחמת עכור בני מעים, והעדשים משלשלים: קצח. רבותינו מפרשים ניי"א בלע"ז. אבל אני שמעתי מין זרעים שזורעין אותו בארץ ישמעאל: למזרח גורנו. של קצח, שרוח מערבית רוח לחה וממותנת[ס] היא ומכנסת הריח בתוך הגוף: הא בריחו הא בטעמו. הריח קשה והטעם טוב: מדבקא ליה. בריפתא על שקלט הטעם: ומקלפא ליה. בשביל הריח: כל יום ויום. בשבת מעין שבת, ביום טוב מעין יו"ט: כלי מלא. אדם חכם: אם שמוע. פעם אחת סופך שתטה אזן פעם אחרת: אם תשמע[ע] בישן. שנית ושלשת מה ששמעת אשתקד: דעיקר אילן ארעא היא. דעיקר כל הפירות היא הארץ והכל גדל הימנה: יבש המעין ונקצץ האילן. היה לו בית השלחין ובו מעין שהוא משקהו ממנו וקצר בכורים ממנו ואחר כך יבש המעין, וכן שדה האילן וקצץ בכורים ממנו ואח"כ נקצץ האילן: מביא ואינו קורא. שאינו יכול לומר מן האדמה אשר נתתה לי[פ], דכיון דיבש המעין ונקצץ האילן ממנה[צ] בטלה לה ארעא: מביא וקורא. שהארץ היא עיקר: שהוא הביא יללה. וזה הביא מיתה: שאין התינוק יודע לקרוא אבא ואמא. וזה נקרא עץ הדעת: גווזא. הענף של עץ: מפיק. פירי אחריני: חוץ

תוספות

הבא מלח כו' צריך לברך. דהוי היסח הדעת והכי אמרי' בפ"ג דמנחות (דף לו.) שח בין תפילין לתפילין צריך לברך וכן הלכה אם שח בין ברכת המוציא לאכילה ובין ברכת קידוש לשתיה צריך לחזור ולברך אי לאו מילתא דשייכא לסעודה כמו טול ברוך וכן בשחיטה צריך לחזור ולברך אי לאו ממילתא דשחיטה כמו העוד יותר בהמות ותרנגולים לשחוט או שיאמר אחוז היטב שלא ישמט לך שלא תפסל השחיטה אין זו הפסקה ואנו אין אנו רגילים להביא על השלחן לא מלח ולא לפתן משום דפת שלנו חשוב והרי הוא כי הא דאמר בסמוך לית דין צריך בשש מיהו רבי מנחם היה מדקדק מאד להביא מלח על השלחן כדאיתא במדרש[ל] כשישראל יושבין על השלחן וממתינין זה את זה עד שיטלו ידיהם והן בלא מצות השטן מקטרג עליהם וברית מלח מגין עליהם:

רבי יהודה היא דתנן יבש המעין וכו'. ונראה דהלכה כרבי יהודה דסתם לן תנא כוותיה ואם ברך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא:

יבש המעין כו'. יש מפרשים לכך מביא ואינו קורא מפני שאינו נראה כמשבח להקב"ה אלא כקובל על מה שנתן לו אדמה שאינה ראויה לפירות:

איתיה לגווזא והדר אתי. מהכא נראה דתותים ופריזיי"ש ובונטונ"ש וכיוצא בהן צריכין לברך עליהם בורא פרי העץ שהרי דרך העץ להתקיים ימים רבים וכי שקיל הפרי בשנה זו הדר אתי פרי באותו העץ עצמו[ס] מיהו הרב רבי מנחם הביא ראיה מירושלמי דמסכת כלאים[ע] דמברכין על כל מיני דאטד בורא פרי האדמה דקאמר התם ההגין ואטדין מין אילן הם ואינן כלאים בכרם ופריך והתניא אלו הן מיני דשאים הקונדס והאטד ומשני תמן לברכה והכא לכלאים אלמא לענין ברכה מיני דשאין (א) ומיהו לדברי הכל פריזיי"ש צריך לברך עליהם בפה"ע דאינו גדל על אטדין ועצו מתקיים משנה לשנה: ורבי

ליח דין צריך בשש. י"מ אין זה צריך לפתן כי הוא מוטעם מאליו, והוא מלשון היאכל תפל מבלי מלח, דמתרגמינן כמה דלא מתאכל בשש מדלית מילחא. [רבינו יונה דף כז: מדה"ר] ביום ידאג מן ריח הפה, ובלילה ידאג מפני אסכרה. וכתבו רבוותא ז"ל, כיון דאי לא אכל ולא שתי הוי סכנה אין צריך לברך מידי דהוה אשותה משקה לרפואה שאין צריך לברך. והאוכל מלח אחר אכילתו לא יאכל בגודל דקשה לקבור בנים ולא בזרת דקשה לעניות ולא באצבע דקשה לש"ר אלא באמה ובקמיצה, והשתא לא נהוג עלמא במלח משום מלח סדומית, עכ"ל שבלי הלקט. [בית יוסף אורח חיים סימן קעט] רבי יהודה אומר בורא מיני דשאים. ר' יהודה סובר בכל דבר שעושה פרי ופריו נאכל, אדם מברך בורא פרי. אם מין אילן הוא פה"ע, ואם אינו מין אילן פה"א, כגון קשואים ואבטיחים ושומים וכיוצא בהם, אבל הירקות שירקן נאכל וזרען אינו נאכל כגון זרעוני גנה שאינן נאכלין מברך עליהן בורא מיני דשאים. [הרמב"ן] מדת בשר ודם כלי ריקן מחזיק מלא אינו מחזיק. כי בהיות הגופים בעלי שיעור ומדה, כלי ריקן מחזיק, וכשממלאין אותו אינו מחזיק יותר לפי שכבר נתמלא שיעורו ואין בעל שיעור מחזיק יותר משיעורו, אבל בעליונים מלא מחזיק לפי שאינם בעלי שיעור, וע"כ מחזיקין בלא שיעור. [שולחן של ארבע שער ד]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) גיטין סב., ב) [ע' תוס' יומא ל. ד"ה מלוה], ג) [לקמן מז:], ד) [מסכת כלה], ה) עיין תוס' ב"ב כה. ד"ה אין, ו) סוכה מו., ז) [לעיל יב.], ח) עיין תוס' לקמן מג. ד"ה ועל, ט) בכורים פרק א משנה ו, י) [סנהדרין ע. ע"ש], כ) [וע' פרש"י סנהדרין ע: ד"ה בדבר וכו' ומ"ש תוס' שם בהשגה ופירשו בענין אחר], ל) [חולין פז.] צ"ל פו: עיי"ש ברש"י ד"ה כיון דאמר, מ) נדה יג., נ) דברים כו י, ס) [וע' תוס' בכורות דף ח. ד"ה באילן וכו'], ע) [סוף פ"ה], פ) תהלים קכג ב.

תורה אור השלם

א) וְנָתַתִּי עֵשֶׂב בְּשָׂדְךָ לִבְהֶמְתֶּךָ וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ: [דברים יא, טו]

ב) בָּרוּךְ אֲדֹנָי יוֹם יוֹם יַעֲמָס לָנוּ הָאֵל יְשׁוּעָתֵנוּ סֶלָה: [תהלים סח, כ]

ג) וַיֹּאמֶר אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמַע לְקוֹל יְיָ אֱלֹהֶיךָ וְהַיָּשָׁר בְּעֵינָיו תַּעֲשֶׂה וְהַאֲזַנְתָּ לְמִצְוֹתָיו וְשָׁמַרְתָּ כָּל חֻקָּיו כָּל הַמַּחֲלָה אֲשֶׁר שַׂמְתִּי בְמִצְרַיִם לֹא אָשִׂים עָלֶיךָ כִּי אֲנִי יְיָ רֹפְאֶךָ: [שמות טו, כו]

ד) וְאִם יִפְנֶה לְבָבְךָ וְלֹא תִשְׁמָע וְנִדַּחְתָּ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לֵאלֹהִים אֲחֵרִים וַעֲבַדְתָּם: [דברים ל, יז]

ה) וַיֵּשְׁתְּ מִן הַיַּיִן וַיִּשְׁכָּר וַיִּתְגַּל בְּתוֹךְ אָהֳלֹה: [בראשית ט, כא]

ו) וַתִּפָּקַחְנָה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם וַיֵּדְעוּ כִּי עֵירֻמִּם הֵם וַיִּתְפְּרוּ עֲלֵה תְאֵנָה וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם חֲגֹרֹת: [בראשית ג, ז]

הגהות וציונים

א] בריי"ף הגירסא טול ברוך טול ברוך ועיין בב"ח או"ח סימן קסז ס"ח ובמגיד תעלומה החילוק בין הפירוש של ברוך וכרוך, ומה דנקט בכל דבר ב' פעמים עיין שפתי חכמים ובשו"ת בית הלוי ח"א סי' מ אות ג: ב] אפילו גביל לתורי גביל לתורי (כ"ה גירסת הרי"ף וכדלעיל בדברי ר' יוחנן, רש"ש): ג] [ברב אלפס איתא שמואל ובראש איתא אמר רב הונא אמר רב] (גליון): ד] [בגיטין איתא שיטעום כלום עד שיתן וכו' וכן איתא בריי"ף ובראש] (גליון): ה] צ"ל למזרח גורנו (מהרש"ל דפו"ר וכ"ה ברש"י): ו] בכת"י נוסף בריפתא (וכ"ה ברש"י): ז] בד"י ליתא מלת "ר'" ובס"א איתא ר' חנינא (גליון): ח] בראש (סי' כב) וברבינו יונה איתא מלשון כי בשש משה (שמות לב, א) ועיין מעיו"ט אות ח שהקשה וז"ל ובאמת שהוא מן התימה על רש"י שלא כתב לזה הפסוק: ט] עי' פסחים מז ע"ב וב"ב יח ע"א שמתונתא הוא מלשון לח: י] בכת"י אם שמוע: כ] "ממנה" קאי אתרוייהו כאילו אמר דיבש המעין ממנה ונקצץ האילן ממנה (דבש תמר): ל] הרבה ראשונים הביאו את המדרש אבל מקור דברי המדרש לא מצאתי (שפתי חכמים):

עין משפט נר מצוה

עד א ב מיי' פ"א מהל' ברכות הל' ח סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קסז סעיף ו וסימן רו סעיף ג:

[ב] מיי' פ"ט מהלכות עבדים הל' ח סמג עשין פו וז"ל ומקדימין מזון הבהמות ועבדים לסעודת עצמן הרי הוא אומר[פ] כעיני עבדים אל יד אדוניהם כעיני שפחה אל יד גברתה ולע"ק]:

עה ג ד מיי' פ"ז מהל' ברכות הלכה ג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קסז סעיף ה:

עו ה מיי' פ"ד מהל' תפילין הל' יח טוש"ע או"ח סי' ג סעיף יג:

עז ו ז טוש"ע או"ח סי' קעט סעיף כב בהגה וטוש"ע סי' קעט סעי' ו:

עח ח מיי' פ"ד מהל' דעות הלכה ג:

עט ט י שם הלכה ט:

פ כ מיי' פ"ח מהלכות ברכות הלכה א סמג עשין כז טוש"ע או"ח סימן רה סעיף א:

פא ל מיי' שם הלכה י וסמג שם טוש"ע או"ח סי' רו סעיף א:

פב מ מיי' פ"ד מהל' בכורים הלכה יג:

פג נ טוש"ע או"ח סי' רג סעיף ג ובהג"ה:

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה איתיה וכו'. מיני דשאין הן ומיהו:

גליון הש"ס

גמ' סד"א הואיל וא"ר חטה מין אילן. ע' שבת דף ס"ו ע"א תוס' ד"ה כורת:

לעזי רש"י

בו"ן מלאנ"ט. פירוש אסכרה, מין חולי הגרון המחנק (מוסף הערוך ערך אסכרה ועיין רש"י שבת דף לג סוע"א). ניי"א. פירוש קצח (ועיין רש"י פסחים דף לה ע"א ד"ה שיבולת ועיין ערוך קצח): פריזיי"ש. פירוש פרי הקטן והוא אדום (תשב"ץ קטן סימן שכ"ב), תות שדה (עיין תוספות בכורות דף ח ע"א ד"ה באילן). בונטונ"ש. פירוש תותים הגדלים בסנה ובאטדים אשר על פני השדה (תוספות חכמי אנגליה, תוספות הרא"ש):

משנת ראשונים

הבא מלח הבא לפתן צריך לברך. כל המצות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן. להכי נקיט האי לישנא ולא נקיט קודם, לאשמועינן שלא יתעסק ויתעכב בין ברכה למצוה, אא"כ שוהה בדבר מצוה שיכול לשהות אפי' הרבה, ואפי' שיחה שהיא מצורכי המצוה אינה הפסק. [הריטב"א, פסחים ז:]

אפילו גביל לתורי נמי אינו צריך לברך. דכי היכי דרחמנא מכין מזון לבהמה מקמי אדם הכי נמי מבעי לן למעבד. [הרשב"ץ]

עין משפט נר מצוה

פד א מיי' פ"ח מהל' ברכות הלכה י סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קסז ס"י ובסי' רו ס"א:
פה ב מיי' פ"א מהל' ברכות הלכה ה סמג שם:
פו ג ד טוש"ע או"ח סי' קסז סעיף י וסימן קפז סעיף א:
פז ה מיי' פ"א מהלכות ברכות הלכה ו:
פח ו מיי' שם הלכה ה סמג שם טוש"ע א"ח סימן ריד:
פט ז מיי' שם פ"ח הל' ח טוש"ע או"ח סי' רד סעיף א (ב):
צ ח ט מיי' שם [והל' א] סמג שם טוש"ע או"ח שם סעיף א:
צא י מיי' פ"ט מהל' נדרים הל' יא סמג לאוין רמב טוש"ע י"ד סי' ריז סעיף כג:
צב כ מיי' פ"ח מהל' ברכות הלכה ח סמג שם טוש"ע או"ח סי' רב ס"ט וסי' רד ס"א:
צג ל מיי' פי"ג מהל' מעשר הלכה א:
צד מ מיי' פ"ג מהל' תרומות הלכה ט:

רב נסים גאון

על החומץ ועל הגובאי ועל הנובלות הוא אומ' שהכל נהיה בדברו. גרסי בני מערבא החמיץ יינו אומר ברוך דיין האמת בא לאכלו אומר שהכל נהיה בדברו ראה גובאי אומר ברוך דיין האמת בא לאכלו אומר שהכל נהיה בדברו נובלות שנשרו אומר ברוך דיין האמת בא לאכלן אומר שהכל:
השיתין אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן מיני תאיני. פירשו בתלמוד ארץ ישראל דדמאי (פרק א הלכה א) אלו הן השיתין ר' שמעון בריה דר' אבא אמר שהן יוצאות מתחת העלין ואמרי תו במסכת שביעית בפרק בנות שוח (הלכה א) תני רבן שמעון בן גמליאל אומר מהוצאת העלין עד הפגים נ' יום מן הפגים ועד השיתין הנובלות נ' יום ומן השיתין ועד התאנים נ' יום:

לעזי רש"י

בוטי"ר. פירוש להקריס, להעלות קרום, להתכסות בקליפה דקה מלמעלה. קולמש"י. פירוש עוזרדין (ועיין ערוך ערך עזרד):

הגהות וציונים

א] צ"ל דתנן (שהרי משנה היא במעשר שני פ"ה מי"א, תוי"ט ועוד, וכ"ה גירסת הרא"ש וכ"ה בכת"י אולם רא"מ הורוויץ מקיים גירסתינו "דתניא" דבמשנה שם דרשינן הכל מולא שכחתי ולא עברתי דרשינן לענין אחר. ומבאר למה לא מביאים ראיה ממתני' אלא מברי' עיי"ש ועיין תוס' ד"ה אמר אביי שכתבו דמסתברא "ברייתא" וכו'): ב] [כ"ה הגי' גם ברא"ש ובהגהת הרש"ל אמנם מתו' סוף ד"ה אמר אביי משמע דלא גרסינן] (גליון) היינו דל"ג שינויא דר' יוחנן ועיין דק"ס: ג] נ"א על החלב ועל הגבינה ועל הביצים אומר שהכל (גליון) וכ"ה במשניות שלנו: ד] על החלב ועל הגבינה ועל הביצים (כ"ה סדורן ברי"ף ונכון, רש"ש): ה] בכת"י חס: ו] יש להוסיף פוסקין כרב דמסתברא (באה"מ): ז] צ"ל מתניתין (הרר"י בכרך) ועיין הגר"צ אות א ובמראה אש: ח] צ"ל תאני דולבי (דק"ס עיי"ש שבגירסת הגר"א איתא בכת"י ובר"ש ובפירוש הרא"ש שם):

תוספות

ורבי יוחנן אמר אפי' פת ויין. וכן הלכה דרב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן[ס] וכ"ש לגבי רב הונא שהיה תלמידו של רב[ע]: **נימא** רב הונא כר' יוסי. וא"ת היכי מצי סובר רב הונא כר' יוסי הא רב הונא מודה בשאר דברים חוץ מפת ויין שאם אמר שהכל דיצא ואילו ר' יוסי סבר דלא יצא דכל המשנה ממטבע כו' וי"מ דמצי למימר דאפי' ר' יוסי לא קאמר לא יצא אלא בברוך המקום שאינה ברכה כלל אבל בשהכל מודה:

אמר אביי כוותיה דרב מסתברא כו'. י"מ[ן] דמסתברא ברייתא[ז] כוותיה ומיהו רב אלפס פסק כר' יוחנן וכן פסק ר"י דכל ברכה שאין בה מלכות שמים אינה ברכה ולכך היה אומר ר"י שאם היה מדלג מלכות של ברכת המוציא שצריך לחזור ולברך ואפי' דלג תיבת העולם בלבד דמלך לבד אינו מלכות וברכות[פ] של שמונה עשרה אין בהן מלכות דאינן באין בפתיחה ובחתימה אין שייך מלכות אבל אלהי אברהם הוי כמו מלכות דאברהם אבינו המליך הקב"ה על כל העולם שהודיע מלכותו ומעין שבע דמצלי בשבת הואיל ויש בה האל הקדוש שאין כמוהו היינו כמו מלכות כמו[צ] שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד דהוי במקום מלכות ולפי מה דפרישית דכל היכא דכתיב אלהי אברהם הוי כמו מלכות ניחא ולר' יוחנן לא קשיא דלא (ה) תני מלכותך דאטו כרוכלא כל הני לימני וליזיל:
אבל

גמרא

אבל היכא דכי שקלת ליה לפירי ליתיה לגווזא דהדר מפיק לא מברכינן עליה בורא פרי העץ אלא בפה"א: ועל כולן אם אמר שהכל וכו': אתמר רב הונא אמר חוץ מן הפת ומן היין ורבי יוחנן אמר [א]אפי' פת ויין נימא כתנאי [א]ראה פת ואמר כמה נאה פת זו ברוך המקום שבראה יצא ראה תאנה ואמר כמה נאה תאנה זו ברוך המקום שבראה יצא דברי ר' מאיר ר' יוסי אומר [ב]כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות לא יצא ידי חובתו נימא רב הונא דאמר כר' יוסי ור' יוחנן דאמר כר' מאיר אמר לך רב הונא אנא דאמרי אפי' לר' מאיר עד כאן לא קאמר ר' מאיר התם אלא היכא דקא מדכר שמיה דפת אבל היכא דלא קא מדכר שמיה דפת אפילו ר' מאיר מודה ור' יוחנן אמר לך אנא דאמרי אפילו לרבי יוסי עד כאן לא קאמר ר' יוסי התם אלא משום דקאמר ברכה דלא תקינו רבנן אבל אמר שהכל נהיה בדברו דתקינו רבנן אפילו ר' יוסי מודה. בנימין רעיא כרך ריפתא [ג]ואמר בריך מריה דהאי פיתא אמר רב יצא והאמר רב כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה דאמר בריך רחמנא מריה דהאי פיתא והא בעינן שלש ברכות מאי [ד]יצא דקאמר רב נמי יצא ידי ברכה ראשונה מאי קמשמע לן אע"ג דאמרה בלשון חול תנינא [ה]ואלו נאמרים בכל לשון פרשת סוטה וידוי מעשר וקריאת שמע ותפלה וברכת המזון אצטריך סד"א הני מילי דאמרה בלשון חול כי היכי דתקינו רבנן בלשון קדש אבל לא אמרה בלשון חול כי היכי דתקינו רבנן בלשון קדש אימא לא [ה]קמ"ל: גופא [ו]אמר רב [ז]כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה [ח]ורבי יוחנן אמר [י]כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה אמר אביי כוותיה דרב מסתברא [ט]דתניא[א] [א]לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי לא עברתי מלברכך ולא שכחתי מלהזכיר שמך עליו ואילו מלכות לא קתני ור' יוחנן תני ולא שכחתי מלהזכיר שמך ומלכותך עליו[ב]:

מתני' [י]ועל דבר שאין גדולו מן הארץ אומר שהכל נהיה בדברו [כ]על החומץ [ח]ועל הנובלות ועל הגובאי אומר שהכל נהיה בדברו[ג] ר' יהודה אומר כל שהוא מין קללה אין מברכין עליו. היו לפניו מינין הרבה ר' יהודה אומר אם יש ביניהן מין שבעה עליו הוא מברך וחכ"א מברך על איזה מהן שירצה[י]:

גמ' תנו רבנן [ט]על דבר שאין גדולו מן הארץ כגון בשר בהמות חיות ועופות ודגים אומר שהכל נהיה בדברו על החלב ועל הביצים ועל הגבינה[ד] אומר שהכל [מ]על הפת שעפשה ועל היין שהקרים ועל התבשיל שעבר צורתו אומר שהכל [ט]על המלח ועל הזמית ועל כמהין ופטריות אומר שהכל למימרא דכמהין ופטריות לאו גדולי קרקע נינהו [י]והתניא [י]הנודר מפירות הארץ אסור בפירות הארץ ומותר בכמהין ופטריות ואם אמר כל גדולי קרקע עלי אסור אף בכמהין ופטריות אמר אביי מירבא רבו מארעא מינקי לא ינקי מארעא והא על דבר שאין גדולו מן הארץ קתני תני על דבר שאין יונק מן הארץ: ועל הנובלות: מאי נובלות ר' זירא ור' אילעא חד אמר [כ]בושלי כמרא וחד אמר תמרי דזיקא תנן ר' יהודה אומר כל שהוא מין קללה אין מברכין עליו בשלמא למ"ד בושלי כמרא היינו דקרי ליה מין קללה אלא למאן דאמר תמרי דזיקא מאי מין קללה אשארא איכא דאמרי בשלמא למאן דאמר בושלי כמרא היינו דמברכינן עלייהו שהכל אלא למ"ד תמרי דזיקא שהכל בורא פרי העץ מבעי ליה לברוכי אלא בנובלות סתמא כ"ע לא פליגי דבושלי כמרא נינהו כי פליגי בנובלות תמרה [ס]דתנן [ל]הקלין שבדמאי השיתין והרימין והעוזרדין (א) בנות שוח ובנות שקמה וגופנין ונצפה ונובלות תמרה שיתין אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן מין תאנים [א] (ב) רימין כנדי העוזרדין טולשי [ו]בנות שוח אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן תאיני [ב] חיורתא (ג) בנות שקמה אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן דובלי [ג] (ד) גופנין שילהי גופני נצפה פרחה נובלות תמרה ר' אילעא ור' זירא חד אמר בושלי כמרא וחד אמר תמרי דזיקא בשלמא למ"ד בושלי כמרא היינו דקתני הקלין שבדמאי ספיקן הוא דפטור הא ודאן חייב אלא למאן דאמר תמרי דזיקא ודאן חייב הפקרא נינהו הכא במאי עסקינן שעשאן גורן [מ]דא"ר יצחק א"ר יוחנן משום ר' אליעזר בן יעקב [ט]הלקט והשכחה והפאה שעשאן גורן הוקבעו למעשר איכא דאמרי
בשלמא

רש"י

חוץ מן הפת ומן היין. כדאמרינן לקמן (דף מג.) שגורם ברכה לעצמו בקדוש ובהבדלה ובברכת חתנים: ידי ברכה ראשונה. ברכת הזן: פרשת סוטה. כשהכהן משביעה: וידוי מעשר. בערתי הקדש מן הבית (דברים כו): מלברכך. ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להפריש תרומה ומעשר[י]: **מתני'** הנובלות. מפרש בגמ': גובאי. חגבים טהורים: מין קללה. חומץ ונובלות וגובאי על ידי קללה הן באין: **גמ'** שהקרים. בוטי"ר בלע"ז: מירבא רבו מארעא. מלחלוחית הארץ הם גדלים על העצים ועל הכלים: בושלי כמרא. כמו שרופי חמה, שבשלם ושרפם החום ויבשו, ותמרים הם. כמרא חום, כמו מכמר בשרא (פסחים דף נח.): תמרי דזיקא. שהרוח משירן: אשארא. אחומץ וגובאי פליג ר' יהודה: פרי העץ בעי ברוכי. שהרי לא נשתנו לקלקול: הקלים שבדמאי. פירות שהקלו חכמים בדמאי שלהן שהלוקחן מעם הארץ אין צריך לעשרן. אלו הן: השיתין כו'. שאינן חשובים, ואין ע"ה חש[ק] עליהם מלעשרן: טולשי. קולמש"י: שילהי גופני. ענבים סתווניות: הא ודאן. אם ידוע שלא הופרש מהן מעשר: שעשאן גורן. העני או מי שלקטן העמיד מהן ערימת כרי: הלקט והשכחה והפאה. אע"פ שפטורים מן המעשר לקטן עני [ט]ועשאן גורן הוקבעו למעשר מדרבנן, דמאן דחזי סבר שתבואת קרקעו היא:
בשלמא

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תוספתא פרק ד, ב) סוטה לב. שבועות לט., ג) לעיל דף יב., ד) [לקמן דף מט.], ה) ספרי פ' כי תבא, ו) נדרים נה:, ז) עיין רש"י לקמן מא. ד"ה חביב עדיף, ח) ב"ב דף צה:, ט) [לעיל לו. נדרים נה:], י) נדרים שם, כ) דמאי פ"א מ"א, ל) ע"ז יד. [וע' בתוס' שם], מ) סוטה מג:, נ) תוספתא פ"ו הי"ט, ס) ביצה ד., ע) עיין תוס' לעיל לט: ד"ה מברך, פ) [עמ"ש תוס' לקמן מט. ד"ה ברוך], צ) [ר"ה לב:].

הגהות הב"ח

(א) גמ' והעוזרדין. נ"ב באלפס פ' חבית פרש"י שפיירלינ"ג בלשון אשכנז: (ב) שם שיתין אמר רבה ב"ב חנה א"ר יוחנן מין תאנים. נ"ב פי' תאנים מדבריות: (ג) שם תאיני חוורתא. נ"ב פירוש הגדלים מג' שנים לג' שנים ומתגדלים ביערים: (ד) שם דובלי. נ"ב פירוש תאנה המורכבת בערמון ופירוש פרחה עיין לעיל דף ל"ו ע"א: (ה) תוס' ד"ה אמר וכו'. דלא כתיב ומלכותך עליו דאטו:

הגהות הגר"א

[א] גמ' מין תאנים. נ"ל תאיני חוורתא: [ב] שם תאיני. נ"ל מין תאיני: [ג] שם דובלי. נ"ל תאני דולבא [ק]:

גליון הש"ס

גמ' כל ברכה שאין בה הזכרת השם. עי' לקמן דף נ"ד ע"ב תוס' ד"ה פטריתון: רש"י ד"ה הלקט וכו' ועשאן גורן. ע' בב"ק דף נ"ד ע"א בפירש"י ד"ה מרחו:

תורה אור השלם

א) וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בִּעַרְתִּי הַקֹּדֶשׁ מִן הַבַּיִת וְגַם נְתַתִּיו לַלֵּוִי וְלַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה כְּכָל מִצְוָתְךָ אֲשֶׁר צִוִּיתָנִי לֹא עָבַרְתִּי מִמִּצְוֹתֶיךָ וְלֹא שָׁכָחְתִּי: [דברים כו, יג]

ליקוטי רש"י

פרשת סוטה. מה שהכהן אומר לה ולא אמרי' צריך לאומרה בלשון הקודש כדרך שנכתב, ובספרי אמרי' דאי לא כתיב קרא להתיר בכל לשון כדלקמן ה"א ניגמר מיבמה בקל וחומר ומה יבמה קלה לא עשה בה כל הלשונות כלשון הקודש סוטה חמורה לא כל שכן [סוטה לב.]. ואמר אל האשה (במדבר ה) בכל לשון שהיא שומעת ומהאי קרא יליף לה בספרי. אל האשה משמע דברים הנכנסין בלבה שתהא מכרת בלשון [שם:]. כשמשביעין אותה ישביעוה בלשון שהיא שומעת [שבועות לט.]. וידוי מעשר. בשנה השלישית בערתי הקודש מן הבית (דברים כו) שהוא מוציא כל מעשרותיו ומבערן מביתו ואין יכול עוד להשהותם ונותן מעשר ראשון ללוי ומעשר עני לעניים ומעשר שני של שתי שנים שעברו מעליהו לירושלים עכשיו אם לא העלהו ומתודה בערתי הקדש זה מעשר שני וגם נתתיו ללוי זה מעשר ראשון לגר ליתום ולאלמנה זה מעשר עני ואומרו בכל לשון כדיליף לקמן ולא אמרינן בלשון זה הזקיקו הכתוב לאומרה בלה"ק [סוטה שם]. תפלה. דקתני מתני' בכל לשון לא צריך קרא דהא רחמי נינהו והוא ליסנא דידע לכוון לבו ליצלי. וברכת המזון. דכתיב וברכת וכו' לא בעיא קרא דמהיכא תיתי דבעינן לשון קודש [סוטה לג.]. שהקרים. אייגר"א בלעז היינו יין קוסס. שעבר צורתו. שהחמיץ שקורין טורניי"ר. אומר שהכול. ולמעוטי אתא דלא יברך על הפת ברכת המוציא דהא לאו לחם הוא ועל היין לא יברך בורא פרי הגפן ועל התבשיל אם הוא מה' המינים כגון דייסא לא יברך בורא מיני מזונות [רשב"ם ב"ב צה:]. הזמית. שלמיר"א [לעיל לו. ועי"ש ב"ח]. כמהין ופטריות. בוליי"ן בלע"ז שיוצאין מלחלוח הגשמים [תענית כג.]. שיוצאין כמות שהן בלילה אחד ורכין ועגולין כגלוסקאות [שבת ל:]. ועל כמהין ופטריות אומר שהכל וכו'. מדקא קחשיב בכלל שאין גידולו מן הארץ כמהין ופטריות אלמא דלאו גידולי קרקע נינהו [נדרים נה:]. אלמא לאו גידולי קרקע נינהו דהא תני ברישא דברייתא על דבר שאין גידולו מן הארץ אומר שהכל נהיה בדברו [ר"ן שם]. ומותר בכמהין ופטריות. שגדלין נמי על העצים. אסור אף בכמהין ופטריות. דכמהין ופטריות גידולי קרקע נינהו [נדרים שם]. [המשך בסוף המסכת]

אֲבָל הֵיכָא דְּכִי שָׁקְלַתְּ לֵיהּ לְפֵירֵי - אבל היכן [במין פרי] שכאשר אתה נוטל את הפירות מן העץ, **לֵיתֵיהּ לְגַוְוזָא דְּהָדַר מַפִּיק** - שוב אין בו ענף החוזר ומוציא פירות, אלא הוא מתייבש, **לָא מְבָרְכִינַן עֲלֵיהּ** - אין מברכים עליו **׳בּוֹרֵא פְּרִי הָעֵץ׳, אֶלָּא ׳בּוֹרֵא פְּרִי הָאֲדָמָה׳**[א].

ולפי כלל זה, ברכת החטה ׳בורא פרי האדמה׳, אף שהיא מין אילן, משום שלאחר שנוטלים את פריה, שהם גרעיני החטה, מתייבש הגבעול ואינו חוזר ומוציא גרעינים נוספים.

★

שנינו במשנה, **וְעַל כּוּלָּן אִם אָמַר** בברכתו **׳שֶׁהַכֹּל** וכו׳ נהיה בדברו׳, יצא ידי חובת הברכה, ואינו חוזר ומברך.

הגמרא דנה בבירך ׳שהכל׳ על פת או יין, האם יצא:

אִתְּמַר - נאמר בבית המדרש, **רַב הוּנָא אָמַר**, על כל מיני מאכל אמרה משנתנו שאם בירך ׳שהכל נהיה בדברו׳ יצא, **חוּץ מִן הַפַּת וּמִן הַיַּיִן** שהם מאכלים חשובים[ב], ואם בירך עליהם ׳שהכל׳ לא יצא. **וְרַבִּי יוֹחָנָן אָמַר, אֲפִילּוּ פַּת וְיַיִן** החשובים, אם בירך עליהם ׳שהכל׳ יצא.

הגמרא תולה את מחלוקת רב הונא ורבי יוחנן במחלוקת תנאים:

מבררת הגמרא, מה שנחלקו רב הונא ורבי יוחנן, האם המברך על פת ויין ׳שהכל נהיה בדברו׳ יצא, **נֵימָא כְּתַנָּאֵי** - האם נאמר שבדבר זה נחלקו כבר תנאים. שכן שנינו[ג], **רָאָה פַּת, וְאָמַר ׳כַּמָּה נָאָה פַּת זוֹ, בָּרוּךְ הַמָּקוֹם** [-הקדוש ברוך הוא[ד]] **שֶׁבְּרָאָהּ׳, יָצָא** בשבח זה ידי חובת הברכה[ה], וכן אם **רָאָה תְּאֵנָה, וְאָמַר ׳כַּמָּה נָאָה תְּאֵנָה זוֹ, בָּרוּךְ הַמָּקוֹם שֶׁבְּרָאָהּ׳, יָצָא** בשבח זה ידי חובת הברכה, **דִּבְרֵי רַבִּי מֵאִיר. רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, כָּל הַמְשַׁנֶּה מִמַּטְבֵּעַ שֶׁטָּבְעוּ** [-מהנוסח שקבעו] **חֲכָמִים בִּבְרָכוֹת**, כגון זה ששיבח בנוסח אחר ממה שתיקנו לברך, **לֹא יָצָא יְדֵי חוֹבָתוֹ**, וצריך לחזור ולברך.

הגמרא מבארת, כיצד יש לתלות את מחלוקת רב הונא ורבי יוחנן במחלוקת התנאים:

נֵימָא - האם נאמר, **שֶׁרַב הוּנָא דְּאָמַר** - שאמר שעל פת ויין אינו יוצא בברכת ׳שהכל׳, סובר **כְּרַבִּי יוֹסֵי**, שכל המשנה מהנוסח שתיקנו בברכות לא יצא, ואף זה ששינה ובירך על פת ויין ׳שהכל׳ לא יצא[ו], ולא כרבי מאיר שאמר שאף שבירך בנוסח אחר יצא. **וְרַבִּי יוֹחָנָן דְּאָמַר** - שאמר שאף על פת ויין אם בירך ׳שהכל׳ יצא, סובר **כְּרַבִּי מֵאִיר**, שאמר שאף אם בירך בנוסח אחר ממה שתיקנו חכמים יצא ידי חובתו, ולא כרבי יוסי שאמר שבנוסח אחר לא יצא[ז].

הגמרא דוחה שאין לתלות את מחלוקת רב הונא ורבי יוחנן במחלוקת התנאים. מבארת הגמרא כיצד מתיישבים דברי רב הונא אף כשיטת רבי מאיר:

דוחה הגמרא, **אָמַר** [-יאמר] **לָךְ רַב הוּנָא, אֲנָא דְּאָמְרִי** - מה שאמרתי שבפת ויין אינו יוצא בברכת ׳שהכל׳, הוא **אֲפִילּוּ לְשִׁיטַת רַבִּי מֵאִיר**, משום **שֶׁעַד כָּאן לָא קָאָמַר** [-אמר] **רַבִּי מֵאִיר הָתָם** - שם בברייתא, שהמברך על הפת ׳כמה נאה פת זו ברוך המקום שבראה׳ יצא ידי חובתו, **אֶלָּא הֵיכָא דְּקָא מַדְכַּר שְׁמֵיהּ דְּפַת** - אלא היכן שבברכה הוא מזכיר את השם ׳פת׳ [׳כמה נאה פת זו׳], **אֲבָל הֵיכָא דְּלָא קָא מַדְכַּר שְׁמֵיהּ דְּפַת** - אבל היכן שאינו מזכיר בברכתו שם ׳פת׳, **אֲפִילּוּ רַבִּי מֵאִיר מוֹדֶה** לרבי יוסי שאינו יוצא ידי חובת הברכה בשבח זה. ולכן באופן שבירך על הפת ׳שהכל׳, מודה רבי מאיר שלא יצא ידי חובתו, מכיון שלא הזכיר שם ׳פת׳.

הגמרא מבארת כיצד מתיישבים דברי רבי יוחנן אף כשיטת רבי יוסי:

וְרַבִּי יוֹחָנָן אָמַר [-יאמר] **לָךְ, אֲנָא דְּאָמְרִי** - מה שאמרתי שאף בפת ויין יוצא בברכת ׳שהכל׳, הוא **אֲפִילּוּ לְשִׁיטַת רַבִּי יוֹסֵי**, משום **שֶׁעַד כָּאן לָא קָאָמַר** [-אמר] **רַבִּי יוֹסֵי הָתָם** - שם בברייתא, שהמברך על הפת ׳כמה נאה פת זו ברוך המקום שבראה׳ לא יצא ידי חובתו, **אֶלָּא מִשּׁוּם דְּקָאָמַר** [-שאמר] **בְּרָכָה** בלשון **דְּלָא תַּקִּינוּ רַבָּנָן** - שלא תיקנו חכמים, **אֲבָל** אם **אָמַר** על פת ויין **׳שֶׁהַכֹּל נִהְיָה בִּדְבָרוֹ׳, דְּתַקִּינוּ רַבָּנָן** - שתקנו חכמים לברך בלשון זו על שאר מיני מאכל, **אֲפִילּוּ רַבִּי יוֹסֵי מוֹדֶה** שיצא ידי חובתו.

הגמרא מביאה מעשה בענין המברך בנוסח מעצמו:

מספרת הגמרא, **בִּנְיָמִין רָעֲיָא**[ט] [-הרועה] **כָּרַךְ רִיפְתָּא** [-אכל פת], **וְאָמַר** לאחר האכילה, **׳בְּרִיךְ מָרֵיהּ דְּהַאי פִּיתָּא׳** [-ברוך האדון של

א. **שעל** פרי העץ שייך לברך ׳בורא פרי האדמה׳, שאף הוא גדל מכח האדמה [כפי ששנינו לעיל (ע״א), שאם בירך על פרי העץ ׳בורא פרי האדמה׳ יצא], ובעץ חשוב וקבוע תקנו חכמים להזכיר אותו בברכה ולומר ׳בורא פרי העץ׳, אך בעץ שענפיו מתייבשים ואינו חשוב וקבוע לא תקנו. חפץ ה׳ (לעיל ע״א ד״ה סד״א).

לדעת רש״י (לעיל ע״א ד״ה גווזא), ׳גווזא׳ פירושו ענף. ולפירושו, אילן שענפיו וגזעו מתייבשים בחורף, אך השורש נשאר בתוך האדמה, ולאחר החורף הוא חוזר וצומח משרשו ומוציא פירות, ברכת פירותיו ׳בורא פרי האדמה׳, שהרי הענף מתייבש ואינו מוציא עוד פירות [ואילן שענפיו מתייבשים אך גזעו נשאר קיים, ומוציא ענפים חדשים מגזעו, כתב בקרית מלך רב (ח״א בסו״ת בסופו, סי׳ י) שאף לרש״י דינו כעץ. וכן משמע בפוסקים ראה לשון הטור ושולחן ערוך (או״ח סי׳ רג ס״ב) ובמפרשים שם]. אולם לדעת התוספות (לעיל ע״א ד״ה איתיה) והרא״ש (סי׳ כג), ׳גווזא׳ כולל גם את השורש, ופירוש דברי הגמרא, שאם לאחר שנטל את הפירות מן העץ עדיין נשאר מן הענף או מן השורש, ולשנה הבאה יחזור ויצמח מאליו ויתן פירות ולא יצטרך לחזור ולנוטעו, ברכתו ׳בורא פרי העץ׳, ורק אם הוא מתייבש לגמרי אף בשורשו ואינו חוזר וצומח מאליו לשנה הבאה, ברכתו ׳בורא פרי האדמה׳.

ב. **הפת** חשובה מפני שקובעים עליה סעודה. חדש האביב (ברש״י ד״ה חוץ). ואף היין חשוב הוא, כמבואר בגמרא להלן (מג.), שפעמים מביאים אותו כדי לברך עליו אף שאין צריכים לשתותו, כגון בקידוש, הבדלה וברכות חתנים [בחופה ובימי משתה]. רש״י (ד״ה חוץ, לקמן מג. ד״ה דגורס). ובשלמה משנתו (ברש״י ד״ה חוץ) כתב [על פי השיטה מקובצת (ד״ה ועל)], שהטעם של חשיבות הפת, מפני שהתורה קבעה לו שם בפני עצמו והבדילה אותו משבעת המינים, שלאחר שמנתה התורה את החטה בתוך שבעת המינים (דברים ח ח), הוסיפה וקראתו ׳לחם׳, ככתוב (שם פסוק ט) ׳ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם׳.

ג. **בתוספתא** (פ״ד ה״ה) הוא בשינוי לשון.

ד. **מבואר** במדרש (ב״ר סח ט), שהקדוש ברוך הוא נקרא ׳מקום׳ משום שהוא מקומו של העולם [ראה ביאורו בנפש החיים (שער ג פ״א)]. ולרב שאמר להלן שכל ברכה שאין בה הזכרת ה׳ אינה ברכה, אף זו נחשבת הזכרת ה׳. ולרבי יוחנן שאמר להלן שכל ברכה שאין בה הזכרת מלכות ה׳ אינה ברכה, מדובר שהזכיר אף מלכות, ואמר ׳ברוך המקום מלך העולם שבראה׳. צל״ח (ד״ה ברוך).

ה. **בין** לפני האכילה בברכת ׳המוציא׳, ובין לאחר האכילה בברכה ראשונה של ברכת המזון. רא״ש (סי׳ כג).

ו. **ראה** בהערה להלן האם לרבי מאיר מותר לכתחילה לשנות מהמטבע שטבעו חכמים. וראה בראשונים לעיל (יא. על דברי הגמרא ׳מקום שאמרו להאריך׳) אלו שינויים מעכבים לכל הדעות.

ז. **יש** להקשות, הלא רב הונא אמר רק בפת ויין שלא יצא בהם בברכת ׳שהכל׳, אך בשאר מאכלים הוא מודה שאם שינה ובירך עליהם ׳שהכל׳ יצא, וכיצד אמרה הגמרא שרב הונא אמר את דבריו כשיטת רבי יוסי, שאמר בכל מיני מאכל שכל המשנה מנוסח שתיקנו חכמים בברכות לא יצא [ראה מה שכתבו בזה תוספות (ד״ה נימא), ועיין מהרש״א (בתוס׳ שם) ושלמה משנתו (ד״ה נימא) בביאור דבריהם]. ותירץ בפני יהושע (בתוס׳ שם), שאמנם רב הונא סובר כרבי יוסי, שבכל מיני מאכל כל המשנה מנוסח הברכה שתיקנו חכמים לא יצא, אך המברך ׳שהכל׳ על כל מיני מאכל חוץ מפת ויין אינו נחשב משנה מנוסח הברכה, מפני שרק לכתחילה תיקנו חכמים לברך על הפירות ׳העץ׳ או ׳האדמה׳ כלשון הכתוב [שבביכורים נאמר (דברים כו ב) ׳ולקחת מראשית כל פרי האדמה׳, ובמעשר נאמר (ויקרא כז ל) ׳וכל מעשר הארץ מזרע הארץ מפרי העץ׳], אך בכלל תקנתם שאם בירך ׳שהכל׳ יצא, שהרי גם ברכות ׳העץ׳ ו׳האדמה׳ וגם ברכת ׳שהכל׳ הן ברכות הכוללות כמה מינים, ונמצא שתיקנו חכמים לפירות ברכה כללית, ואין חילוק בין ברכה כללית זו לאחרת. ובפת ויין החשובים תקנו חכמים ברכה פרטית, ועקרו מהם את הברכה הכללית, והמברך עליהם ׳שהכל׳ שהיא ברכה כללית הרי הוא משנה מנוסח שקבעו חכמים, ולכן לא יצא. וכעין זה כתב הרש״ש (ד״ה רה״א) בדעת התוספות. אמנם בתוספות הרא״ש (ד״ה ור׳ יוחנן) כתב, שאין לגרוס בברייתא ׳ראה את התאנה׳ וכו׳, ואכן לא נחלקו רבי מאיר ורבי יוסי אלא בפת. ולכן אומרת הגמרא שדברי רב הונא שאם שינה בפת מנוסח חכמים לא יצא, הם כדברי רבי יוסי.

ח. **כפי** שהתבאר [לעיל בהערה בשם הפני יהושע], ברכת ׳שהכל׳ בפת ויין היא שינוי מנוסח הברכה שקבעו חכמים, כמו המברך ׳ברוך המקום שבראה׳ בכל מיני מאכל, וכיון שרבי יוחנן אמר שיוצא בברכת ׳שהכל׳ על פת ויין, מוכח שהוא סובר כרבי מאיר שאף המשנה מנוסח הברכה שקבעו חכמים יצא ידי חובתו.

ט. **מארץ** פרס היה, ובירושלמי (פ״ו ה״ב) מובא מעשה כעין זה, ושם מכונה בעל המעשה ׳חד פרסוי׳ [אחד פרסי]. תולדות תנאים ואמוראים (ח״א ערך בנימין רעיא). ובדקדוקי סופרים (אות ל) הביא גירסא ׳מנימין׳ [במ״ס], וכן בכמה ראשונים.

י. **האוכל** פת נקרא ׳כרך ריפתא׳, משום שהדרך לכרוך את הפת בליפתן, והגמרא כוללת ומכנה כך כל אכילת פת. מעדני יום טוב (סי׳ כג אות ה).

אבל היכא דכי שקלת ליה לפירי ליתיה לגווזא דהדר מפיק לא מברכינן עליה בורא פרי העץ אלא בפה"א: ועל כולן אם אמר שהכל וכו': אתמר רב הונא אמר חוץ מן הפת ומן היין ורבי יוחנן אמר [א] אפי' פת ויין נימא כתנאי [ל] ראה פת ואמר כמה נאה פת זו ברוך המקום שבראה יצא ראה תאנה ואמר כמה נאה תאנה זו ברוך המקום שבראה יצא דברי ר' מאיר ר' יוסי אומר [ב] כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות לא יצא ידי חובתו נימא רב הונא דאמר כר' יוסי ור' יוחנן דאמר כר' מאיר אמר לך רב הונא אנא דאמרי אפי' לר' מאיר עד כאן לא קאמר ר' מאיר התם אלא היכא דקא מדכר שמיה דפת אבל היכא דלא קא מדכר שמיה דפת אפילו ר' מאיר מודה ור' יוחנן אמר לך אנא דאמרי אפילו לרבי יוסי עד כאן לא קאמר ר' יוסי התם אלא משום דקאמר ברכה דלא תקינו רבנן אבל אמר שהכל נהיה בדברו דתקינו רבנן אפילו ר' יוסי מודה. בנימין רעיא כרך ריפתא [ג] ואמר בריך מריה דהאי פיתא אמר רב יצא והאמר רב כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה דאמר בריך רחמנא מריה דהאי פיתא והא בעינן שלש ברכות מאי [ד] יצא דקאמר רב נמי יצא ידי ברכה ראשונה מאי קמשמע לן אע"ג דאמרה בלשון חול תנינא [ג] ואלו נאמרים בכל לשון פרשת סוטה וידוי מעשר וקריאת שמע ותפלה וברכת המזון אצטריך סד"א הני מילי דאמרה בלשון חול כי היכי דתקינו רבנן בלשון קדש אבל לא אמרה בלשון חול כי היכי דתקינו רבנן בלשון קדש אימא לא [ה] קמ"ל: גופא [ו] אמר רב [ס] כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה [ז] ורבי יוחנן אמר [י] כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה אמר אביי כוותיה דרב מסתברא [ה] דתניא [א] [ח] לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי לא עברתי מלברכך ולא שכחתי מלהזכיר שמך עליו ואילו מלכות לא קתני ור' יוחנן תני ולא שכחתי מלהזכיר שמך ומלכותך עליו[ט]:

מתני' [י] ועל דבר שאין גדולו מן הארץ אומר שהכל נהיה בדברו [ז] על החומץ [ח] ועל הנובלות ועל הגובאי אומר שהכל נהיה בדברו[ג] ר' יהודה אומר כל שהוא מין קללה אין מברכין עליו. היו לפניו מינין הרבה ר' יהודה אומר אם יש ביניהן מין שבעה עליו הוא מברך וחכ"א מברך על איזה מהן שירצה[ו]:

גמ' תנו רבנן [ט] על דבר שאין גדולו מן הארץ כגון בשר בהמות חיות ועופות ודגים אומר שהכל נהיה בדברו על החלב ועל הביצים ועל הגבינה[ד] אומר שהכל [כ] על הפת שעפשה ועל היין שהקרים ועל התבשיל שעבר צורתו אומר שהכל [ט] על המלח ועל הזמית ועל כמהין ופטריות אומר שהכל למימרא דכמהין ופטריות לאו גדולי קרקע נינהו [י] והתניא [י] הנודר מפירות הארץ אסור בפירות הארץ ומותר בכמהין ופטריות ואם אמר כל גדולי קרקע עלי אסור אף בכמהין ופטריות אמר אביי מירבא רבו מארעא מינקי לא ינקי מארעא והא על דבר שאין גדולו מן הארץ קתני תני על דבר שאין יונק מן הארץ: ועל הנובלות: מאי נובלות ר' זירא ור' אילעא חד אמר [כ] בושלי כמרא וחד אמר תמרי דזיקא תנן ר' יהודה אומר כל שהוא מין קללה אין מברכין עליו בשלמא למ"ד בושלי כמרא היינו דקרי ליה מין קללה אלא למאן דאמר תמרי דזיקא מאי מין קללה אשארא איכא דאמרי בשלמא למאן דאמר בושלי כמרא היינו דמברכינן עליהו שהכל אלא למ"ד תמרי דזיקא שהכל בורא פרי העץ מבעי ליה לברוכי אלא בנובלות סתמא כ"ע לא פליגי דבושלי כמרא נינהו כי פליגי בנובלות תמרה [י] דתנן [ל] הקלין שבדמאי השיתין והרימין והעוזרדין (א) בנות שוח ובנות שקמה וגופנין ונצפה ונובלות תמרה שיתין אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן מין תאנים [א] (ב) רימין כנדי העוזרדין טולשי [ל] בנות שוח אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן תאיני [ב] חיורתא (ג) בנות שקמה אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן דובלי [ג] (ד) גופנין שילהי גופני נצפה פרחה נובלות תמרה ר' אילעא ור' זירא חד אמר בושלי כמרא וחד אמר תמרי דזיקא בשלמא למ"ד בושלי כמרא היינו דקתני הקלין שבדמאי ספיקן הוא דפטור הא ודאן חייב אלא למאן דאמר תמרי דזיקא ודאן חייב הפקרא נינהו הכא במאי עסקינן שעשאן גורן [מ] דא"ר יצחק א"ר יוחנן משום ר' אליעזר בן יעקב [ט] הלקט והשכחה והפאה שעשאן גורן הוקבעו למעשר איכא דאמרי בשלמא

חוץ מן הפת ומן היין. כדאמרינן לקמן (דף מג.) שגורם ברכות הרבה לעצמו בקדוש ובהבדלה ובברכת חתנים: ידי ברכה ראשונה. ברכת הזן: פרשת סוטה. כשהכהן משביעה: וידוי מעשר. בערתי הקדש מן הבית (דברים כו): מלברכך. ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להפריש תרומה ומעשר[ו]: מתני' הנובלות. מפרש בגמ': גובאי. חגבים טהורים: מין קללה. חומץ ונובלות וגובאי על ידי קללה הן באין: גמ' שהקרים. בוטי"ר בלע"ז: מירבא רבו מארעא. מלחלוחית הארץ הם גדלים על העצים ועל הכלים: בושלי כמרא. כמו שרופי חמה, שבשלם ושרפם החום ויבשו, ותמרים הם. כמרא חום, כמו מכמר בשרא (פסחים דף נח.): תמרי דזיקא. שהרוח משירן: אשארא. אחומץ וגובאי פליג ר' יהודה: פרי העץ בעי ברוכי. שהרי לא נשתנו לקלקול: הקלים שבדמאי. פירות שהקלו חכמים בדמאי שלהן שהלוקחן מעם הארץ אין צריך לעשרן. אלו הן: השיתין כו'. שאינן חשובים, ואין ע"ה חס[פ] עליהם מלעשרן: טולשי. קולמש"י: שילהי גופני. ענבים סתווניות: הא ודאן. אם ידוע שלא הופרש מהן מעשר: שעשאן גורן. העני או מי שלקטן העמיד מהן ערימת כרי: הלקט והשכחה והפאה. אע"פ שפטורים מן המעשר לקטן עני [ט] ועשאן גורן הוקבעו למעשר מדרבנן, דמאן דחזי סבר שתבואת קרקעו היא:

ורבי יוחנן אמר אפי' פת ויין. וכן הלכה דרב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן[ס] וכ"ש לגבי רב הונא שהיה תלמידו של רב[ע]: נימא רב הונא כר' יוסי. וא"ת היכי מצי סובר רב הונא כר' יוסי הא רב הונא מודה בשאר דברים חוץ מפת ויין שאם אמר שהכל דיצא ואילו ר' יוסי סבר דלא יצא דכל המשנה ממטבע כו' וי"מ דמצי למימר דאפי' ר' יוסי לא קאמר לא יצא אלא בברוך המקום שאינה ברכה כלל אבל בשהכל מודה: אמר אביי כוותיה דרב מסתברא כו'. י"מ[ו] דמסתברא ברייתא[ז] כוותיה ומיהו רב אלפס פסק כר' יוחנן וכן פסק ר"י דכל ברכה שאין בה מלכות שמים אינה ברכה ולכך היה אומר ר"י שאם היה מדלג מלכות של ברכת המוציא שצריך לחזור ולברך ואפי' דלג תיבת העולם בלבד דמלך לבד אינו מלכות וברכות [פ] של שמונה עשרה אין בהן מלכות לפי שאין בפתיחה ובחתימה אין שייך מלכות אבל אלהי אברהם הוי כמו מלכות לאברהם אבינו המליך הקב"ה על כל העולם שהודיע מלכותו ומעין שבע דמצלי בשבת הואיל ויש בה האל הקדוש שאין כמוהו היינו כמו מלכות כמו [צ] שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד דהוי במקום מלכות ולפי מה דפריסית לכל היכא דכתיב אלהי אברהם הוי כמו מלכות ניחא ולר' יוחנן לא קשיא דלא (ה) תני מלכותך לאטו כרוכלא כל הני לימני וליזיל: אבל

עין משפט נר מצוה

פד א מיי' פ"ח מהל' ברכות הלכה י סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קסז ס"י ובסי' רו ס"א:
פה ב מיי' פ"א מהל' ברכות הלכה ה סמג שם:
פו ג ד טוש"ע או"ח סי' קסז סעיף י וסימן קפז סעיף א:
פז ה מיי' פ"א מהלכות ברכות הלכה ו:
פח ו מיי' שם הלכה ה סמג שם טוש"ע א"ח סימן ריד:
פט ז מיי' שם פ"ח הל' ח טוש"ע או"ח סי' רד סעיף א (ב):
צ ח ט מיי' שם [והל' א] סמג שם טוש"ע או"ח שם סעיף א:
צא י מיי' פ"ט מהל' נדרים הל' יא סמג לאוין רמב טוש"ע י"ד סי' ריז סעיף כג:
צב כ מיי' פ"ח מהל' ברכות הלכה ח סמג שם טוש"ע או"ח סי' רב ס"ט וסי' רד ס"א:
צג ל מיי' פי"ג מהל' מעשר הלכה א:
צד מ מיי' פ"ב מהל' תרומות הלכה ט:

רב נסים גאון

על החומץ ועל הגובאי ועל הנובלות הוא אומ' שהכל נהיה בדברו. גרסי בני מערבא החמיץ יינו אומר ברוך דיין האמת בא לאכלו אומר שהכל נהיה בדברו ראה גובאי אומר ברוך דיין האמת בא לאכלו אומר שהכל נהיה בדברו נובלות שנשרו אומר ברוך דיין האמת בא לאכלן אומר שהכל: השיתין אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן מיני תאיני. פירשו בתלמוד ארץ ישראל דדמאי (פרק א הלכה א) אלו הן השיתין ר' שמעון בריה דר' אבא אמר שהן יוצאות מתחת העלין ואמרי תו במסכת שביעית בפרק בנות שוח (הלכה א) תני רבן שמעון בן גמליאל אומר מהוצאת העלין עד הפגים נ' יום מן הפגים ועד השיתין הנובלות נ' יום ומן השיתין ועד התאנים נ' יום:

לעזי רש"י

בוטי"ר. פירוש להקרים, להעלות קרום, להתכסות בקליפה דקה מלמעלה. קולמש"י. פירוש עוזרדין (ועיין ערוך ערך עזרד):

הגהות וציונים

א] צ"ל דתנן (שהרי משנה היא במעשר שני פ"ה מי"א, תוי"ט ועוד, וכ"ה גירסת הרא"ש וכ"ה בכת"י אולם רא"מ הורוויץ מקיים גירסתינו "דתניא" דבמשנה שם דרשינן הכל מולא שכחתי ולא עברתי דרשינן לענין אחר. ומבאר למה לא מביאים ראיה ממתני' אלא מברי' עיי"ש ועיין תוס' ד"ה אמר אביי שכתבו דמסתברא "ברייתא" וכו'): ב] [כ"ה הגי' גם ברא"ש ובהגהת הרש"ל אמנם מתו' סוף ד"ה אמר אביי משמע דלא גרסינן (גליון) היינו דל"ג שינויא דר' יוחנן ועיין דק"ס: ג] נ"א על החלב ועל הגבינה ועל הביצים אומר שהכל (גליון) וכ"ה במשניות שלנו: ד] על החלב ועל הגבינה ועל הביצים (כ"ה סדורן ברי"ף ונכון, רש"ש): ה] בכת"י חם: ו] יש להוסיף פוסקין כרב דמסתברא (באה"מ): ז] צ"ל מתניתין (הרר"י בכרך) ועיין הגר"צ אות א ובמראה אש: ח] צ"ל תאני דולבי (דק"ס עיי"ש שכגירסת הגר"א איתא בכת"י וברא"ש ובפירוש הרא"ש שם):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תוספתא פרק ד, ב) סוטה לב. שבועות לט., ג) לעיל דף יב., ד) [לקמן דף מט.], ה) ספרי פ' כי תבא, ו) נדרים נה., ז) עיין רש"י לקמן מא. ד"ה חביב עדיף, ח) ב"ב דף נה:, ט) [לעיל לו. נדרים נה:], י) נדרים שם, כ) דמאי פ"א מ"א, ל) ע"ז יד. [וע' בתוס' שם], מ) סוטה מג:, נ) תוספתא פ"ו הי"ט, ס) ביצה ד., ע) עיין תוס' לעיל לט: ד"ה מברך, פ) [עמ"ש תוס' לקמן מט. ד"ה ברוך], צ) [ר"ה לב:].

הגהות הב"ח

(א) גמ' והעוזרדין. נ"ב באלפס פ' חבית פרש"י שפיירלינ"ג בלשון אשכנז: (ב) שם שיתין אמר רבה ב"ב חנה א"ר יוחנן מין תאנים. נ"ב פי' תאנים מדבריות: (ג) שם תאיני חוורתא. נ"ב פירוש הגדלים מג' שנים לג' שנים ומתגדלים ביערים: (ד) שם דובלי. נ"ב פירוש תאנה המורכבת בערמון ופירוש פרחה עיין לעיל דף ל"ו ע"א: (ה) תוס' ד"ה אמר וכו'. דלא כתיב ומלכותך עליו לאטו:

הגהות הגר"א

[א] גמ' מין תאנים. נ"ל תאיני חוורתא: [ב] שם תאיני. נ"ל מין תאיני: [ג] שם דובלי. נ"ל תאני דולבא [ס]:

גליון הש"ס

גמ' כל ברכה שאין בה הזכרת השם. ע' לקמן דף נ"ד ע"ב תוס' ד"ה פטריתון: רש"י ד"ה הלקט וכו' ועשאן גורן. ע' בב"ק דף נ"ד ע"א בפירש"י ד"ה מרחו:

תורה אור השלם

א) וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בִּעַרְתִּי הַקֹּדֶשׁ מִן הַבַּיִת וְגַם נְתַתִּיו לַלֵּוִי וְלַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה כְּכָל מִצְוָתְךָ אֲשֶׁר צִוִּיתָנִי לֹא עָבַרְתִּי מִמִּצְוֹתֶיךָ וְלֹא שָׁכָחְתִּי: [דברים כו, יג]

משנת ראשונים

כמה נאה פת זו ברוך המקום שבראה יצא. יש אומרים שיצא בלשון זה ידי המוציא או ידי ברכה ראשונה מג' ברכות שלאחריו, שהרי בפרק הרואה התבאר על אחד מן החכמים שאמר לחברו שנתרפא, בריך רחמנא דיהבך ניהלן ולא יהבך לעפרא, ונפטר בכך מלברך ברכת הגומל. [מאירי]

דאמר בריך רחמנא מריה דהאי פיתא. ולר' יוחנן דבעי מלכות הוא הדין נמי דבעי לומר בריך רחמנא מלכא מארי דהאי פתא. ויש ספרים דגרסי הכי בהדיא. [הריטב"א] כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה. רמז לדבר אמרו בתלמוד המערב, ממה שכתוב ארוממך אלקי המלך ואברכה שמך, ודוקא במטבע קצר אבל מטבע ארוך בברכה הסמוכה לחברתה אין פותח בה בברוך ואין חותם בה במלכות, ובשאינה סמוכה אע"פ שפותח בה בברוך אינו חותם במלכות. [מאירי] ושמא תאמר ברכה ראשונה של שמנה עשרה היאך אין בה מלכות, פרשו חכמי הראשונים הטעם הואיל ולזכירת אבות הותקנה, וקודם זמנם לא היתה מלכותו מפורסמת בפי הבריות לא הזכירו בה מלכות, ומ"מ השלימוהו בסוף הברכה כאמרו מלך עוזר וכו'. [מאירי] ולי נראה וכו' שלא נאמרה הזכרת מלכות אלא בברכה הנעשית על בריאת העולם או על המצות כלומר שהוא גוזר ועושה כרצונו וזהו כעין מלכות, הא כל שהוא תפלה ובקשת רחמים אין צריך מלכות. [מאירי] על החומץ. מיירי במזוג קצת כדמסיק התם דאז משיב הדעת. אי נמי מיירי בחושש בשיניו ונתן חומץ הרבה לתוך מרק ושותהו לרפואה וחומץ עיקר, מכל מקום אגב המרק אית ליה הנאה מיניה ובעי ברוכי, כדאמרינן לעיל גבי שמן זית שנתנו לתוך אניגרון. [רא"ש, סימן כג] גבי חומץ אע"פ שהוא פטור כשיעור רביעית, כיון דקי"ל שאם שתה ממנו הרבה חייב מפני שנהנה ממנו בשתיה מרובה, לענין ברכה נמי לא יצא מתורת אוכל ולפיכך מברך עליו. [רבינו יונה דף כח: מדה"ר] ועל הגובאי. הוא חגב שיש לו ד' סימני טהרה כדאית' במסכת חולין (דף נט.) [רבינו יונה דף כח: מדה"ר]

פת זון][יא]. **אָמַר** על כך **רַב**, שבאמירה זו **יָצָא** ידי חובת ברכת המזון, אף שלא בירך בלשון שתיקנו חכמים.

הגמרא דנה בדברי רב:

מקשה הגמרא, כיצד אמר רב שיוצא באמירת 'בריך מריה דהאי פיתא', **וְהָאָמַר** [-והלא אמר] **רַב** כלל בברכות, **כָּל בְּרָכָה שֶׁאֵין בָּהּ הַזְכָּרַת הַשֵּׁם, אֵינָהּ בְּרָכָה**[יב], ובאמירה זו הלא אין הזכרת השם.

מתרצת הגמרא, המעשה בבנימין רעיא כך היה, **דְּאָמַר** [-שהוא אמר] **'בְּרִיךְ רַחֲמָנָא מָרֵיהּ דְּהַאי פִּיתָּא'** [-ברוך ה'[יג] אדון פת זו], ונמצא שהזכיר את השם, ולכן אמר רב שיצא ידי חובתו.

מקשה הגמרא, כיצד אמר רב שיוצא באמירה זו ידי חובת ברכת המזון, **וְהָא בָּעֵינַן** - והלא אנו צריכים שיאמר בברכת המזון **שָׁלֹשׁ בְּרָכוֹת**[יד], והוא לא אמר אלא ברכה אחת.

מתרצת הגמרא, אכן, **מַאי 'יָצָא' דְּקָאָמַר רַב** - מה היא כוונת רב באומרו שבנימין רעיא יצא ידי חובתו, **נַמִּי** - גם כן כוונתו **שֶׁיָּצָא יְדֵי בְּרָכָה רִאשׁוֹנָה** משלש הברכות [ברכת 'הזן'], אך עדיין צריך לברך את שתי הברכות הנוספות[טו].

הגמרא מבררת מהו החידוש שבא רב ללמדנו:

מקשה הגמרא, **מַאי קָמַשְׁמַע לָן** - מה בא רב ללמדנו במה שאמר שבנימין רעיא יצא ידי חובתו בשבח זה שאמר בלשונו. ודאי בא ללמדנו **דְּאַף עַל גַּב דַּאֲמָרָהּ** - שאמר את הברכה **בִּלְשׁוֹן חוֹל**, ולא כעיקר לשון הברכה שהיא בלשון הקודש, מכל מקום יצא ידי חובתו[טז]. ויש להקשות על כך, והלא כבר **תְּנֵינָא** - שנינו כן במשנה, ששנינו (סוטה לב.), **וְאֵלּוּ** הדברים **הַנֶּאֱמָרִים בְּכָל לָשׁוֹן**, ולא רק בלשון הקודש[יז], **פָּרָשַׁת סוֹטָה**[יח] - שכשמשביע הכהן את האשה שלא זינתה, משביע אותה בלשון שהיא מבינה[יט], וכן **וִידּוּי מַעֲשֵׂר** שאומר בעת ביעור המעשרות[כ], מתוודה בכל לשון, **וְכֵן קְרִיאַת שְׁמַע** קורא בלשון שמבין[כא], **וּתְפִלָּה** - שמונה עשרה ברכות[כב], **וְכֵן בִּרְכַּת הַמָּזוֹן** מברך בלשון שמבין[כג]. אם כן, במשנה זו כבר שנינו שברכת המזון נאמרת בכל לשון שהוא מבין ואף בלשון חול, ומדוע היה צריך רב ללמדנו דבר זה.

מתרצת הגמרא, **אִצְטְרִיךְ** - צריך היה רב ללמדנו זאת, משום **דְּסָלְקָא דַעְתָּךְ אָמִינָא** - שהיה עולה בדעתך לומר, **הָנֵי מִילֵּי** - דברים אלו שאמרה המשנה, שיוצא אף אם בירך בלשון חול, אינם אלא באופן **דַּאֲמָרָהּ** [-שאמר את הברכה] **בִּלְשׁוֹן חוֹל כִּי הֵיכִי דְּתַקִּינוּ רַבָּנָן** - באותו נוסח שתיקנו חכמים לומר **בִּלְשׁוֹן קֹדֶשׁ**, ורק תרגם את הברכה ללשון חול, **אֲבָל** אם **לֹא אֲמָרָהּ בִּלְשׁוֹן חוֹל כִּי הֵיכִי דְּתַקִּינוּ רַבָּנָן** - כמו שתיקנו חכמים לומר **בִּלְשׁוֹן קֹדֶשׁ**, אלא בירך במילים אחרות מדעתו, **אֵימָא** - הייתי אומר **שֶׁלֹּא** יצא בכך ידי חובת הברכה. ולכן **קָא מַשְׁמַע לָן** - מלמדנו רב בדבריו, שאף באופן שבירך במילים אחרות מכל מקום יצא ידי חובתו[כד].

★

הגמרא שבה לדברי רב שהוזכרו לעיל, שכל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה:

גּוּפָא - נשוב לעצם דברי רב ונבארם. **אָמַר רַב, כָּל בְּרָכָה שֶׁאֵין בָּהּ הַזְכָּרַת הַשֵּׁם, אֵינָהּ** נחשבת **בְּרָכָה**. **וְרַבִּי יוֹחָנָן אָמַר**, אף **כָּל בְּרָכָה שֶׁאֵין בָּהּ** הזכרת **מַלְכוּת** ה', **אֵינָהּ** נחשבת **בְּרָכָה**, ולא די

יא. **בירושלמי** (פ"ו ה"ג) מבואר, שאמר כן מחמת שלא היה בקי בברכות.

יב. **ומכל** מקום, די בשם אחד, שאם אמר 'ה'' ולא אמר 'אלהינו' יצא. ביאור הלכה (סי' קסז ס"י ד"ה בריך), עיין שם.

יג. **ש'רחמנא'** הוא כינוי לה', ואף כינוי נחשב הזכרת ה'. חפץ ה' (ד"ה והאמר, בתירוץ הראשון). אמנם בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' קסז סי"ג) ובמשנה ברורה (שם ס"ק נא ובשער הציון אות נב) מבואר, שאין יוצאים ידי חובה בהזכרת כינויים, ורק 'רחמנא' נחשב הזכרת השם, כיון שבבבל היו רגילים להזכיר כך את שם ה' [ואם אמר 'אלהינו' ולא אמר שם ה', יצא. משנה ברורה (סי' ריד סק"ד). וראה אגרות משה (או"ח ח"ד סי' מ אות כז)].

יד. **הם** ברכת הזן, ברכת הארץ ['נודה לך'], וברכת בונה ירושלים. והם עיקר ברכת המזון. וברכה רביעית ['הטוב והמטיב'] ביבנה תקנוה, כמבואר להלן (מח:).

טו. **וצריך** להוסיף לשון חתימה בברכה, שהרי ברכת 'הזן' היא ברכה ארוכה החותמת בברכה, ויאמר כך, 'בריך רחמנא מריה דהאי פיתא, בריך רחמנא דזן כולא'. רשב"א (ד"ה והא). ואף בנימין רעיא אמר כך, והגמרא לא הזכירה זאת מפני שקיצרה בדבר המובן. מהר"ם בנעט (ברש"י ד"ה ידי). אמנם בשיטה מקובצת (ד"ה סלקא) כתב, שאכן בנימין רעיא לא חתם, וכתב שמכאן משמע שאף כששינה ולא חתם במקום שצריך לחתום יצא ידי חובתו.

וכשם שאם אמר כן לאחר האכילה יוצא ידי חובת ברכה ראשונה של ברכת המזון, כך אם אמר כן לפני האכילה יוצא ידי חובת ברכת 'המוציא'. תוספות הרא"ש (ד"ה ידא), בית יוסף (או"ח סי' קסז ד"ה ואם בירך) [ובפסקי ריא"ז (ה"ג אות ה) אכן פירש שכוונת הגמרא לברכת המוציא. אך רש"י לא פירש כן, מפני שבלשון המעשה בבנימין רעיא, משמע שתחילה 'כרך ריפתא' ואחר כך אמר 'בריך רחמנא'. שפתי חכמים (ברש"י ד"ה ידי)].

ביארו האחרונים, שהנוסח 'בריך רחמנא מריה דהאי פיתא' כולל את ענין ברכת הזן, שעניינה הודאה על המזון, ולכך יצא ידי חובת ברכת הזן. אך אין בנוסח זה את ענין הברכות האחרות, ולכן אינו יוצא בהם, כמבואר ברמב"ם (ברכות פ"א ה"ו), שאם לא אמר את ענין הברכה לא יצא ידי חובתו. וראה בחזון איש (או"ח סי' כז סק"א) בענין זה.

טז. **יש** לתמוה, הלא רב אמר שאף המברך בנוסח שלו יצא, ובזה נחלקו רבי מאיר ורבי יוסי בברייתא [לעיל], ובא רב ללמדנו שהלכה כרבי מאיר. ואמנם זהו תירוץ הגמרא [כמובא להלן בשם השיטה מקובצת], אך קשה מה עלה בדעת המקשה. ויש ליישב, ששנינו במשנה בסוטה (לב.) שאם בירך ברכת המזון בלשון חול יצא [כמובא בגמרא בסמוך], ומשמע בגמרא (שם) שמשנה זו לדברי הכל היא ואף לרבי יוסי, וסבר המקשה, שהמברך בלשון חול הוא כמשנה מנוסח הברכה שקבעו חכמים, וקשה מדוע יוצא לרבי יוסי, ובהכרח שרבי יוסי מחלק בין ברכת המזון לשאר הברכות, שדווקא בשאר הברכות אמר רבי יוסי שכל המשנה מהנוסח שקבעו חכמים לא יצא, אך בברכת המזון שעיקר חיובה מן התורה, ובכל נוסח יוצא ידי חובתו, וחכמים הוסיפו ותיקנו נוסח, אף אם שינה מהנוסח יצא ידי חובתו ולא יחזור ויברך, שכיון שמן התורה יצא, לא רצו חכמים לחייבו לברך שוב משום חשש ברכה לבטלה. וכיון שהמעשה בבנימין רעיא היה בברכת המזון, לכן אין לומר שרב בא ללמדנו שהלכה כרבי מאיר, שאף רבי יוסי מודה בברכת המזון, ועל כך הקשתה הגמרא מה בא רב ללמדנו. חדש האביב (ד"ה מאי), וראה תירוץ נוסף בצל"ח (ד"ה מאי).

עוד קשה, שמא בא רב לחדש שאף שבנימין רעיא לא הזכיר מלכות ['מלך העולם'], מכל מקום יצא. ותירץ הצל"ח (שם) שדבר זה כבר אמר רב במקום אחר, כפי שמביאה הגמרא בסמוך שרב נחלק עם רבי יוחנן בענין זה, ולא היה צריך לאמרו שוב. ראה תירוץ נוסף בחפץ ה' (ד"ה והאמר).

עוד יש להעיר, שמא רב לא בא לחדש כלום, אך בנימין רעיא שאלו מה דינו והשיב לו שיצא. וצריך לומר, שמעשה זה היה מורגל בפי התלמידים כמאמר האמוראים, ולכן הבינה הגמרא שיש בו חידוש. יד דוד (ד"ה מאי).

יז. **אף** לכתחילה. רשב"א (לעיל יג. ד"ה וכ"ל). וראה בהערות להלן.

יח. **סוטה** היא אשה שחשד בה בעלה מאיש אחר, והתרה בה בפני עדים שלא תסתר עמו, ואף על פי כן נסתרה עמו, ודינה שאסורה לבעלה וצריכה להבדק אם זינתה, על ידי שתיית מים המרים בבית המקדש. מים אלו הם מים קדושים מן הכיור, שנותן בהם הכהן מן העפר שבקרקע המקדש, ומוחק בתוכם מגילה שעליה כתובה פרשת סוטה, ולפני שהכהן מוחק את המגילה במים, הוא משביע את האשה שלא נטמאה, ואזי לא יזיקו לה המים המרים, ושאם נטמאה תענש על ידיהם (במדבר ה יא-לא).

יט. **רש"י** (שבועות לט. ד"ה פרשת).

כ. **בשנים** רביעית ושביעית למנין שנות השמיטה בחג הפסח, מצוה לבער כל המתנות השייכות לזרע הארץ, ולאחר הביעור מתוודה לפני ה' על כך שכילה לתת את המתנות ונזהר בדיניהם. שנאמר (דברים כו יב-טו) 'כי תכלה לעשר את כל מעשר תבואתך, וגו' ואמרת לפני ה' אלהיך ביערתי הקודש מן הבית' וגו'. ומתוודים וידוי מעשרות במנחה ביום טוב האחרון של פסח [ראה משנה (מעשר שני פ"ה מ"י)].

כא. **ומכל** מקום, מצוה מן המובחר לקרוא בלשון הקודש. משנה ברורה (סי' סב סק"ג).

כב. **הגמרא** (סוטה לג.) מבארת, שכיון שהתפילה היא בקשת רחמים, יכול לבקש בכל לשון שהוא מבין. ודוקא בציבור, אבל יחיד יתפלל רק בלשון הקודש.

כג. **הגמרא** (סוטה לג.) מביאה מקור לכך, מהכתוב (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך', בכל לשון שאתה מברך. ורש"י (שם ד"ה בכל) מבאר, שכיון שלא קבע הכתוב לשון לברך בה, יברך בכל לשון. ותוספות (שם ד"ה ברכת) ביארו, שכיון שהוא בא לברך את ה', יברך בלשון שהוא מבין, שבה יברך בלב שלם [ודווקא אם הוא מבין, אך בלשון שאינו מבין לא יצא. וכן בקריאת שמע ותפילה, אינו יוצא אלא בלשון שהוא מבין. מגן אברהם (או"ח סי' סב סק"א). ובלשון הקודש יוצא אף אם אינו מבין. משנה ברורה (שם סק"ג)].

כד. **ובדבר** זה נחלקו רבי מאיר ורבי יוסי בברייתא לעיל, כשאמר 'כמה נאה פת זו, ברוך המקום שבראה', שבירך במילים אחרות, שלרבי מאיר יצא ולרבי יוסי לא יצא, וסבר רב כרבי מאיר. שיטה מקובצת (ד"ה סלקא). ובחדש האביב (ד"ה מאי) ביאר את תירוץ הגמרא על פי מה שביאר את הקושיא [ראה הערה לעיל], שלתירוץ הגמרא האומר בלשון חול אינו כמשנה מנוסח הברכה, ולכן אין להוכיח מהמשנה בסוטה שבברכת המזון כולם מודים שהמשנה מהנוסח שקבעו חכמים יצא, אלא דין ברכת המזון כדין שאר ברכות. ויש חידוש בדברי רב שהלכה כרבי מאיר, ואם שינה בנוסח הברכה יצא.

הרמב"ם (ברכות פ"א ה"ה-ו) פסק כרב, שאף אם שינה מנוסח הברכה יצא, ומכל מקום

אבל היכא דכי שקלת ליה לפירי ליתיה לגווזא דהדר מפיק לא מברכינן עליה בורא פרי העץ אלא בפה"א: ועל כולן אם אמר שהכל וכו': אתמר רב הונא אמר חוץ מן הפת ומן היין ורבי יוחנן אמר [א]אפי' פת ויין נימא כתנאי [ה]ראה פת ואמר כמה נאה פת זו ברוך המקום שבראה יצא ראה תאנה ואמר כמה נאה תאנה זו ברוך המקום שבראה יצא דברי ר' מאיר ר' יוסי אומר [ב]כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות לא יצא ידי חובתו נימא רב הונא דאמר כר' יוסי ור' יוחנן דאמר כר' מאיר אמר לך רב הונא אנא דאמרי אפי' לר' מאיר עד כאן לא קאמר ר' מאיר התם אלא היכא דקא מדכר שמיה דפת אבל היכא דלא קא מדכר שמיה דפת אפילו ר' מאיר מודה ור' יוחנן אמר לך אנא דאמרי אפילו לרבי יוסי עד כאן לא קאמר ר' יוסי התם אלא משום דקאמר ברכה דלא תקינו רבנן אבל אמר שהכל נהיה בדברו דתקינו רבנן אפילו ר' יוסי מודה. בנימין רעיא כרך ריפתא [ג]ואמר בריך מריה דהאי פיתא אמר רב יצא והאמר רב כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה דאמר בריך רחמנא מריה דהאי פיתא והא בעינן שלש ברכות מאי [ד]יצא דקאמר רב נמי יצא ידי ברכה ראשונה מאי קמשמע לן אע"ג דאמרה בלשון חול תנינא [ו]ואלו נאמרים בכל לשון פרשת סוטה וידוי מעשר וקריאת שמע ותפלה וברכת המזון אצטריך סד"א הני מילי דאמרה בלשון חול כי היכי דתקינו רבנן בלשון קדש אבל לא אמרה בלשון חול כי היכי דתקינו רבנן בלשון קדש אימא לא [ה]קמ"ל: גופא [ז]אמר רב [ס]כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה [ז]ורבי יוחנן אמר [י]כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה אמר אביי כוותיה דרב מסתברא [ה]דתניא[א] [א]לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי לא עברתי מלברכך ולא שכחתי מלהזכיר שמך עליו ואילו מלכות לא קתני ור' יוחנן תני ולא שכחתי מלהזכיר שמך ומלכותך עליו[ב]:

מתני' [י]ועל דבר שאין גדולו מן הארץ אומר שהכל נהיה בדברו [י]על החומץ [ח]ועל הנובלות ועל הגובאי אומר שהכל נהיה בדברו[ג] ר' יהודה אומר כל שהוא מין קללה אין מברכין עליו. היו לפניו מינין הרבה ר' יהודה אומר אם יש ביניהן מין שבעה עליו הוא מברך וחכ"א מברך על איזה מהן שירצה[ו]:

גמ' תנו רבנן [ט]על דבר שאין גדולו מן הארץ כגון בשר בהמות חיות ועופות ודגים אומר שהכל נהיה בדברו על החלב ועל הביצים ועל הגבינה[ד] אומר שהכל [ס]על הפת שעפשה ועל היין שהקרים ועל התבשיל שעבר צורתו אומר שהכל [ט]על המלח ועל הזמית ועל כמהין ופטריות אומר שהכל למימרא דכמהין ופטריות לאו גדולי קרקע נינהו [ו]והתניא [י]הנודר מפירות הארץ אסור בפירות הארץ ומותר בכמהין ופטריות ואם אמר כל גדולי קרקע עלי אסור אף בכמהין ופטריות אמר אביי מירבא רבו מארעא מינקי לא ינקי מארעא והא על דבר שאין גדולו מן הארץ קתני תני על דבר שאין יונק מן הארץ: ועל הנובלות: מאי נובלות ר' זירא ור' אילעא חד אמר [כ]בושלי כמרא וחד אמר תמרי דזיקא תנן ר' יהודה אומר כל שהוא מין קללה אין מברכין עליו בשלמא למ"ד בושלי כמרא היינו דקרי ליה מין קללה אלא למאן דאמר תמרי דזיקא מאי מין קללה אשארא איכא דאמרי בשלמא למאן דאמר בושלי כמרא היינו דמברכינן עליהו שהכל אלא למ"ד תמרי דזיקא שהכל בורא פרי העץ מבעי ליה לברוכי אלא בנובלות סתמא כ"ע לא פליגי דבושלי כמרא נינהו כי פליגי בנובלות תמרה [ס]דתנן [א]הקלין שבדמאי השיתין והרימין והעוזרדין (א) בנות שוח ובנות שקמה וגופנין ונצפה ונובלות תמרה שיתין אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן מין תאנים [א] (ב) רימין כנדי העוזרדין טולשי [ז]בנות שוח אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן תאיני [ב] חיורתא (ג) בנות שקמה אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן דובלי [ג] (ד) גופנין שילהי גופני נצפה פרחה נובלות תמרה ר' אילעא ור' זירא חד אמר בושלי כמרא וחד אמר תמרי דזיקא בשלמא למ"ד בושלי כמרא היינו דקתני הקלין שבדמאי ספיקן הוא דפטור הא ודאן חייב אלא למאן דאמר תמרי דזיקא ודאן חייב הפקרא נינהו הכא במאי עסקינן שעשאן גורן [מ]דא"ר יצחק א"ר יוחנן משום ר' אליעזר בן יעקב [ט]הלקט והשכחה והפאה שעשאן גורן הוקבעו למעשר איכא דאמרי בשלמא

רש"י

חוץ מן הפת ומן היין. כדאמרינן לקמן (דף מג.) שגורס ברכות הרבה לעצמו בקדוש ובהבדלה ובברכת חתנים: ידי ברכה ראשונה. ברכת הזן: פרשת סוטה. כשהכהן משביעה: וידוי מעשר. בערתי הקדש מן הבית (דברים כו): מלברכך. ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להפריש תרומה ומעשר[י]: **מתני'** הנובלות. מפרש בגמ': גובאי. חגבים טהורים: מין קללה. חומץ ונובלות וגובאי על ידי קללה הן באין: **גמ'** שהקרים. בוטי"ר בלע"ז: מירבא רבו מארעא. מלחלוחית הארץ הם גדלים על העצים ועל הכלים: בושלי כמרא. כמו שרופי חמה, שבשלם ושרפם החום ויבשו, ותמרים הם. כמרא חום, כמו מכמר בשרא (פסחים דף נח.): תמרי דזיקא. שהרוח משירן: אשארא. אחומץ וגובאי פליג ר' יהודה: פרי העץ בעי ברוכי. שהרי לא נשתנו לקלקול: הקלים שבדמאי. פירות שהקלו חכמים בדמאי שלהן שהלוקחן מעם הארץ אין צריך לעשרן. אלו הן: השיתין כו'. שאינן חשובים, ואין ע"ה חש[ס] עליהם מלעשרן: טולשי. קולמש"י: שילהי גופני. ענבים סתווניות: הא ודאן. אם ידוע שלא הופרש מהן מעשר: שעשאן גורן. העני או מי שלקטן העמיד מהן ערימת כרי: הלקט והשכחה והפאה. אע"פ שפטורים מן המעשר לקטן עני [ס]ועשאן גורן הוקבעו למעשר מדרבנן, למאן דחזי סבר שתבואת קרקעו היא: בשלמא

תוספות

ורבי יוחנן אמר אפי' פת ויין. וכן הלכה דרב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן[ס] וכ"ש לגבי רב הונא שהיה תלמידו של רב[ע]: נימא רב הונא כר' יוסי. וא"ת היכי מצי סובר רב הונא כר' יוסי הא רב הונא מודה בשאר דברים חוץ מפת ויין שאם אמר שהכל דיצא ואילו ר' יוסי סבר דלא יצא דכל המשנה ממטבע כו' וי"מ דמצי למימר דאפי' ר' יוסי לא קאמר לא יצא אלא בברוך המקום שאינה ברכה כלל אבל בשהכל מודה:

אמר אביי כוותיה דרב מסתברא כו'. י"מ[י] דמסתברא ברייתא[ו] כוותיה ומיהו רב אלפס פסק כר' יוחנן וכן פסק ר"י דכל ברכה שאין בה מלכות שמים אינה ברכה ולכך היה אומר ר"י שאם היה מדלג מלכות של ברכת המוציא שצריך לחזור ולברך ואפי' דלג תיבת העולם בלבד דמלך לבד אינו מלכות וברכות [פ]של שמונה עשרה אין בהן מלכות לפי שאין בפתיחה ובחתימה אין צריך מלכות אבל אלהי אברהם הוי כמו מלכות לאברהם אבינו המליך הקב"ה על כל העולם שהודיע מלכותו ומעין שבע דמצלי בשבת הואיל ויש בה האל הקדוש שאין כמוהו היינו כמו מלכות כמו [צ]שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד דהוי במקום מלכות ולפי מה דפרישית דכל היכא דכתיב אלהי אברהם הוי כמו מלכות ניחא ולר' יוחנן לא קשיא דלא (ה) תני מלכותך דלטו כרוכלא כל הני לימני וליזיל: אבל

עין משפט נר מצוה

פד א מיי' פ"ח מהל' ברכות הלכה י סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קסז ס"י וסי' רו ס"א:
פה ב מיי' פ"א מהל' ברכות הלכה ה סמג שם:
פו ג ד טוש"ע או"ח סי' קסז סעיף י וסימן קפז סעיף א:
פז ה מיי' פ"א מהלכות ברכות הלכה ו:
פח ו מיי' שם הלכה ה סמג שם טוש"ע א"ח סימן ריד:
פט ז מיי' שם פ"ח הל' ח טוש"ע או"ח סי' רד סעיף א (ב):
צ ח ט מיי' שם [והל' א] סמג שם טוש"ע או"ח שם סעיף א:
צא י מיי' פ"ט מהל' נדרים הל' יא סמג לאוין רמב טוש"ע י"ד סי' ריז סעיף כג:
צב כ מיי' פ"ח מהל' ברכות הלכה ח סמג שם טוש"ע או"ח סי' רב ס"ט וסי' רד ס"א:
צג ל מיי' פי"ג מהל' מעשר הלכה א:
צד מ מיי' פ"ב מהל' תרומות הלכה ט:

רב נסים גאון

על החומץ ועל הגובאי ועל הנובלות הוא אומ' שהכל נהיה בדברו. גרסי בני מערבא החמיץ יינו אומר ברוך דיין האמת בא לאכלו אומר שהכל נהיה בדברו ראה גובאי אומר ברוך דיין האמת בא לאכלו אומר שהכל נהיה בדברו נובלות שנשרו אומר ברוך דיין האמת בא לאכלן אומר שהכל: **השיתין אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן מיני תאיני.** פירשו בתלמוד ארץ ישראל דדמאי (פרק א הלכה א) אלו הן השיתין ר' שמעון בריה דר' אבא אמר שהן יוצאות מתחת העלין ואמרי תו במסכת שביעית בפרק בנות שוח (הלכה א) תני רבן שמעון בן גמליאל אומר מהוצאת העלין עד הפגים נ' יום מן הפגים ועד השיתין הנובלות נ' יום ומן השיתין ועד התאנים נ' יום:

לעזי רש"י

בוטי"ר. פירוש להקריס, להעלות קרוס, להתכסות בקליפה דקה מלמעלה. **קולמש"י.** פירוש עוזרדין (ועיין ערוך ערך עזרד):

הגהות וציונים

א] צ"ל **דתנן** (שהרי משנה היא במעשר שני פ"ה מי"א, תוי"ט ועוד, וכ"ה גירסת הרא"ש וכ"ה בכת"י אולם רא"מ הורוויץ מקיים גירסתינו "דתניא" דבמשנה שם דרשינן הכל מולא שכחתי ולא עברתי דרשינן לענין אחר. ומבאר למה לא מביאים ראיה ממתני' אלא מבריי' עיי"ש ועיין תוס' ד"ה אמר אביי שכתבו דמסתברא "ברייתא" וכו'): **ב]** [כ"ה הגי' גם ברא"ש ובהגהת הרש"ל אמנם מתו' סוף ד"ה אמר אביי משמע דלא גרסינן] (גליון) היינו דל"ג שינויא דר' יוחנן ועיין דק"ס: **ג]** נ"א **על החלב ועל הגבינה ועל הביצים אומר שהכל** (גליון) וכ"ה במשניות שלנו: **ד]** על החלב **ועל הגבינה ועל הביצים** (כ"ה סדורן ברי"ף ונכון, רש"ש): **ה]** בכת"י חס: **ו]** יש להוסיף **פוסקין כרב** דמסתברא (באה"מ): **ז]** צ"ל **מתניתין** (הרר"י בכרך) ועיין הגו"צ אות א ובמראה אש: **ח]** צ"ל תאני **דולבי** (דק"ס עיי"ש שכגירסת הגר"א איתא בכת"י וברי"ש ובפירוש הרא"ש שם):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תוספתא פרק ד, ב) סוטה לב. שבועות לט., ג) לעיל דף יב., ד) [לקמן דף מט.], ה) ספרי פ' כי תבא, ו) נדרים נה:, ז) עיין רש"י לקמן מא. ד"ה חביב עדיף, ח) ב"ב דף לה:, ט) [לעיל לו. נדרים נה:], י) נדרים שם, כ) דמאי פ"א מ"א, ל) ע"ז יד. [וע' בתום' שם], מ) סוטה מג:, נ) תוספתא פ"ו הי"ט, ס) ביצה ד., ע) עיין תוס' לעיל לט: ד"ה מברך, פ) [עמ"ש תוס' לקמן מט. ד"ה ברוך], צ) [ר"ה לב:].

הגהות הב"ח

(א) גמ' והעוזרדין. נ"ב באלפס פ' חבית פרש"י ספיירלי"ג בלשון אשכנז: (ב) שם שיתין אמר רבה ב"ב חנה א"ר יוחנן מין תאנים. נ"ב פי' תאנים מדבריות: (ג) שם תאיני חוורתא. נ"ב פירוש הגדלים מג' שנים לג' שנים ומתגדלים ביערים: (ד) שם דובלי. נ"ב פירוש תאנה המורכבת בערמון ופירוש פרחה עיין לעיל דף ל"ו ע"א: (ה) תום' ד"ה אמר וכו'. דלא כתיב ומלכותך עליו דלטו:

הגהות הגר"א

[א] גמ' מין תאנים. נ"ל תאיני חוורתא: [ב] שם תאיני. נ"ל מין תאיני: [ג] שם דובלי. נ"ל תאני דולבא [ח]:

גליון הש"ס

גמ' כל ברכה שאין בה הזכרת השם. עי' לקמן דף נ"ד ע"ב תוס' ד"ה פטריתון: רש"י ד"ה הלקט וכו' ועשאן גורן. ע' בכ"ק דף נ"ד ע"א בפירש"י ד"ה מרחו:

תורה אור השלם

א) וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בִּעַרְתִּי הַקֹּדֶשׁ מִן הַבַּיִת וְגַם נְתַתִּיו לַלֵּוִי וְלַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה כְּכָל מִצְוָתְךָ אֲשֶׁר צִוִּיתָנִי לֹא עָבַרְתִּי מִמִּצְוֹתֶיךָ וְלֹא שָׁכָחְתִּי: [דברים כו, יג]

משנת ראשונים

כמה נאה פת זו ברוך המקום שבראה יצא. יש אומרים שיצא בלשון זה ידי המוציא או ידי ברכה ראשונה מג' ברכות שלאחריו, שהרי בפרק הרואה התבאר על אחד מן החכמים שאמר לחברו שנתרפא, בריך רחמנא דיהבך ניהלן ולא יהבך לעפרא, ונפטר בכך מלברך ברכת הגומל. [מאירי]

דאמר בריך רחמנא מריה דהאי פיתא. ולר' יוחנן דבעי מלכות הוא הדין נמי דבעי לומר בריך רחמנא מלכא מארי דהאי פתא. ויש ספרים דגרסי הכי בהדיא. [הריטב"א] **כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה.** רמז לדבר אמרו בתלמוד המערב, ממה שכתוב ארוממך אלקי המלך ואברכה שמך, ודוקא במטבע קצר אבל מטבע ארוך בברכה הסמוכה לחברתה אין פותח בה בברוך ואין חותם בה במלכות, ובשאינה סמוכה אע"פ שפותח בה בברוך אינו חותם במלכות. [מאירי] ושמא תאמר ברכה ראשונה של שמנה עשרה היאך אין בה מלכות, פרשו חכמי הראשונים הטעם הואיל ולזכירת אבות הותקנה, וקודם זמנם לא היתה מלכותו מפורסמת בפי הבריות לא הזכירו בה מלכות, ומ"מ השלימוהו בסוף הברכה כאמרו מלך עוזר וכו'. [מאירי] ולי נראה וכו' שלא נאמרה הזכרת מלכות אלא בברכה הנעשית על בריאת העולם או על המצות כלומר שהוא גוזר ועושה כרצונו וזהו כעין מלכות, הא כל שהוא תפלה ובקשת רחמים אין צריך מלכות. [מאירי] **על החומץ.** מיירי במזוג קצת כדמסיק התם דאז משיב הדעת. אי נמי מיירי בחושש בשיניו ונתן חומץ הרבה לתוך מרק ושותהו לרפואה וחומץ עיקר, מכל מקום אגב המרק אית ליה הנאה מיניה ובעי ברוכי, כדאמרינן לעיל גבי שמן זית שנתנו לתוך אניגרון. [רא"ש, סימן כג] גבי חומץ אע"פ שהוא פטור כשיעור רביעית, כיון דקי"ל שאם שתה ממנו הרבה חייב מפני שנהנה ממנו בשתיה מרובה, לענין ברכה נמי לא יצא מתורת אוכל ולפיכך מברך עליו. [רבינו יונה דף כח: מדה"ר] **ועל הגובאי.** הוא חגב שיש לו ד' סימני טהרה כדאית' במסכת חולין (דף נט.) [רבינו יונה דף כח: מדה"ר]

בהזכרת השם בלבד[כה]. נמצא, שנחלקו רב ורבי יוחנן האם אף הזכרת מלכות ה' מעכבת בברכה[כו].

הגמרא מוכיחה מברייתא כדברי רב:

מוכיחה הגמרא, **אָמַר אַבַּיֵי, כְּוָותֵיהּ דְּרַב מִסְתַּבְּרָא** - מסתבר כדברי רב, **דְּתַנְיָא**[כז] - שכן שנינו בברייתא, כתוב בפסוק (דברים כו יג) בענין ביעור המעשרות[כח], שלאחר הביעור הוא מתוודה לפני ה' ואומר, **'לֹא עָבַרְתִּי מִמִּצְוֹתֶיךָ וְלֹא שָׁכָחְתִּי'**. מבארת הברייתא, **'לֹא עָבַרְתִּי'** היינו שלא נמנעתי **מִלְּבָרֶכְךָ**, כפי הברכה שתיקנו במצות מעשר[כט], **'וְלֹא שָׁכַחְתִּי'** היינו שלא שכחתי **מִלְּהַזְכִּיר** בברכה את **שִׁמְךָ** [-שם ה'] **עָלָיו** - על המעשר. מדייק אביי מדברי הברייתא, **וְאִילּוּ מַלְכוּת** ה', **לֹא קָתָנֵי** - לא שנינו בברייתא שעליו להתוודות שלא שכח לאומרה בברכה. ומכך יש ללמוד, שאכן הזכרת מלכות אינה מעכבת בברכה, אלא רק הזכרת השם, וכשיטת רב, ולא כרבי יוחנן שאמר שאף הזכרת מלכות מעכבת[ל].

מיישבת הגמרא את שיטת רבי יוחנן[לא], **וְרַבִּי יוֹחָנָן** יאמר לך, **תְּנִי** - יש לשנות בברייתא, **'וְלֹא שָׁכַחְתִּי' מִלְּהַזְכִּיר** בברכה את **שִׁמְךָ וּמַלְכוּתְךָ עָלָיו** - על המעשר[לב], שאף הזכרת מלכות מעכבת[לג].

* * *

משנה

המשנה ביארה עד כה מה הם הברכות שיש לברך על מאכלים שגידולם מן הארץ. משנתנו מבארת דין דבר שאין גידולו מן הארץ:

וְעַל דָּבָר - על מאכל **שֶׁאֵין גִּדּוּלוֹ מִן הָאָרֶץ, אוֹמֵר** [-מברך] **שֶׁהַכֹּל נִהְיָה בִּדְבָרוֹ.**

המשנה מפרטת מיני מאכלים שנחלקו בהם, אם יש לברך עליהם שהכל או שאין לברך עליהם כלל:

עַל הַחוֹמֶץ - יין שהחמיץ[לד], **וְעַל הַנּוֹבְלוֹת** - פירות שכמשו מחמת החום[לה], **וְעַל הַגּוֹבַאי** - חגבים טהורים[לו], **אוֹמֵר שֶׁהַכֹּל נִהְיָה בִּדְבָרוֹ. רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר כֹּל שֶׁהוּא מִין קְלָלָה אֵין מְבָרְכִין עָלָיו** כלל, לכן אין לברך על החומץ והנובלות והגובאי שהם מין קללה[לז].

לכתחילה לא ישנה. אולם הרשב"א (לעיל יא: ד"ה ורמה לי) כתב בכוונת רב, שאף לכתחילה יכול לשנות, ובלבד שיזכיר את השם [כמבואר בגמרא]. ובשיטה מקובצת (שם ד"ה נשמר) כתב, שלא יעשה כן בקביעות.

כה. רבי יוחנן מודה לרב שהזכרת השם מעכבת בברכה, אלא שהוא מוסיף, שאף הזכרת מלכות ה' מעכבת, וברכה שאין בה הזכרת מלכות אינה ברכה. חידושי הרא"ה (ד"ה אמר). וראה להלן שכן מוכח בגמרא.

בירושלמי (פ"ט ה"א) אמרו רמז לכך שצריך להזכיר מלכות בברכה, שנאמר (תהלים קמה א) 'ארוממך אלהי המלך, ואברכה שמך לעולם ועד'.

כו. ורבי יוחנן חולק על דברי רב לעיל שהאומר 'בריך רחמנא מריה דהאי פיתא' יצא, וסובר שלא יצא, שהרי לא הזכיר מלכות, אלא צריך לומר 'בריך רחמנא מלכא [-המלך] מריה דהאי פיתא'. שיטה מקובצת (ד"ה דאמר) [וראה להלן שהתוספות (ד"ה אמר) כתבו שתיבת 'מלך' לבדה אינה נחשבת הזכרת מלכות, אלא צריך לומר 'מלך העולם'].

ובברייתא לעיל, שנחלקו רבי מאיר ורבי יוסי באומר 'כמה נאה פת זו, ברוך המקום שבראה', יש לומר לרבי יוחנן שהתנא קיצר, ויש להוסיף שאמר 'ברוך המקום מלך העולם שבראה'. צל"ח (ד"ה ברוך), וראה להלן.

כז. יש גורסים 'דתנן', משום שזו משנה (מעשר שני פ"ה מי"א). דקדוקי סופרים (אות ח). אולם הצל"ח (ד"ה עוד) מיישב את הגירסא 'דתניא', משום שבמשנה יש שינוי לשון מהמובא כאן, ואם כן ודאי כוונת הגמרא לברייתא. וראה בהערה להלן מדוע לא הביא אביי הוכחה מהמשנה.

כח. ראה ביאורו בהערה לעיל.

כט. שקודם הפרשת תרומה ומעשר מברך, 'אשר קדשנו במצוותיו וציונו להפריש תרומה ומעשר'. רש"י (ד"ה מלברכך). וצריך לומר, שהדרשה כאן אינה דרשה גמורה אלא אסמכתא, שהרי הברכה על מצות הפרשת תרומה ומעשר, אינה מן התורה אלא מתקנת חכמים, ולא יתכן לפרש שהכתוב דיבר עליה. צל"ח (ד"ה כוותיה). אולם השיטה מקובצת (ד"ה לא) פירש, שהכוונה לברכה אחרונה לאחר האכילה, שהיא מן התורה [ולדעת השיטה מקובצת (לעיל לה. ד"ה מנא), ברכת מעין שלש לאחר אכילת שבעת המינים היא מן התורה].

ל. אביי מדייק מהברייתא כרב, אך אין הכרח שהוא סובר כמותו, שיש ליישב את הברייתא אף כרבי יוחנן [כמבואר להלן בגמרא]. ואכן הרי"ף פוסק כרבי יוחנן [שהרי כלל הוא (ביצה ד:), שבמקום שנחלקו רב ורבי יוחנן, הלכה כרבי יוחנן. שיטה מקובצת (ד"ה לא)], ולכן אם דילג בברכה תיבות 'מלך העולם' לא יצא, ואף אם דילג רק תיבת 'העולם', שהזכרת 'מלך' לבד אינה נחשבת הזכרת מלכות. תוספות (ד"ה אמר), ע"פ מהרש"א (בתוס').

ביאר הצל"ח (ד"ה עוד), שהמשנה במעשר שני (פ"ה מי"א) דורשת הכל מדרשה אחת, 'ולא שכחתי מלברכך ומלהזכיר שמך עליו', ואילו כאן יש שתי דרשות, 'לא עברתי מלברכך', 'ולא שכחתי מלהזכיר שמך עליו'. ואביי לא הוכיח מהמשנה שלא הזכירה מלכות שמלכות אינה מעכבת, מפני שעיקר כוונת המשנה היא דרשת 'לא שכחתי מלברכך', אלא שהיה מקום לטעות שכוונת התנא לשבח והודאה, לכן הוסיף התנא ופירש 'ולהזכיר שמך עליו', להורות שכוונתו לברכה ממש הטעונה הזכרת השם, וכיון שאין עיקר כוונת התנא ללמדנו את חיוב הזכרת השם, אפשר לומר שהוא קיצר ולא מנה את כל מה שצריך להזכיר בברכה, ובאמת אף מלכות צריך להזכיר. אך בברייתא שכתבה שתי דרשות אין לומר שקיצרה בלשונה, שהרי כל הדרשה השניה נאמרה על ההזכרות המעכבות בברכה, ואם מלכות מעכבת, היה לברייתא להזכירה, וכיון שלא הזכירה מוכח שאינה מעכבת. ומטעם זה לא הוכיח אביי מהברייתא לעיל, שנחלקו רבי מאיר ורבי יוסי באומר 'כמה נאה פת זו ברוך המקום שבראה', שיש בה הזכרת השם ולא מלכות [שאף רבי יוסי שאמר שלא יצא טעמו מפני ששינה מנוסח הברכה, ולא מפני שלא הזכיר מלכות, ומוכח כרב ולא כרבי יוחנן], שגם שם אפשר לדחות ולומר שמדובר כשאמר גם 'מלך העולם', והברייתא קיצרה בלשונה מפני שאין זה עיקר ענינה.

לא. יש שאינם גורסים את תשובת רבי יוחנן בגמרא, וכך משמע בתוספות (ד"ה אמר). דקדוקי סופרים (אות ב).

לב. מהלשון 'שמך ומלכותך' יש ללמוד, שאף רבי יוחנן מודה לרב שהזכרת השם מעכבת, אלא שהוא בא להוסיף שאף הזכרת מלכות מעכבת. חפץ ה' (ד"ה ור"י).

לג. מהלשון 'תני' משמע שלרבי יוחנן יש להגיה בברייתא, ולהוסיף בה תיבת 'ומלכותך'. וכן גירסת הרא"ש (סי' כג). אולם הרשב"א (ד"ה ורבי) גרס 'אמר לך', ופירש שהתנא אינו מונה כרוכל את כל מה שצריך לומר בווידוי, ואכן המתוודה צריך לומר גם 'מלכותך'. וכן כתבו התוספות (ד"ה אמר). והשיטה מקובצת (ד"ה לא) ביאר, שמה שאמרה הברייתא 'להזכיר שמך', הכוונה להזכיר את השם כראוי, ובכלל זה הזכרת מלכות.

לד. בגמרא לעיל (לו:) מבואר שהאוכל דבר שאינו ראוי לאכילה פטור מברכה. ואף על פי כן, המשנה מלמדת דין ברכת החומץ, מפני שהחומץ לא יצא לגמרי מתורת אוכל, ויש ממנו הנאה בשתיה מרובה, כפי שמבואר ביומא (פא:) שהשותה ממנו רביעית ביום הכיפורים חייב, מפני שהוא משיב את הנפש. תלמידי רבינו יונה (ד"ה על). והרא"ש (סי' כג) כתב שמדובר בחומץ שראוי לשתיה על ידי שעירב בו מים, או בחומץ שנתן בתוך מרק והחומץ הוא העיקר בעיניו, שרצונו לשתותו כדי להקל על כאב שיניו, אבל השותה חומץ ללא תערובת אינו מברך כלל [וכתב המגן אברהם (סי' רד ס"ק יג) שכוונת הרא"ש דווקא לחומץ חזק שמבעבע כשמשליכים אותו לארץ, אבל חומץ שאינו חזק כל כך, מברכים עליו שהכל, גם ללא תערובת מים, וכן הסכים המשנה ברורה (שם ס"ק כד). והאליה רבה (שם סק"ט) חולק]. עיין בגמרא להלן, בענין 'יין שהקרים', ממתי יש לברך על היין שהחמיץ ברכת שהכל.

לה. כמסקנת הגמרא בסמוך. ופירות כמושים נקראים 'נובלות', כלשון הפסוק (תהלים א ג) 'ועלהו לא יבול', שפירושו 'לא יכמוש'. ר"י בן מלכי צדק (דמאי פ"א מ"א).

לו. ברכת החגבים היא שהכל מפני שאין גידולם מן הארץ. ואף שכבר ביארה המשנה שכל דבר שאין גידולו מן הארץ ברכתו שהכל, חזרה המשנה לפרט שכך הדין גם בחגבים, כדי ללמד שלדעת חכמים צריך לברך עליהם אף על פי שהם מין קללה, ואין דעתם כדעת רבי יהודה. ויאמר שמואל (ד"ה ועל), בית יוסף (דירנפלד, ד"ה על). אמנם רבינו יונה (ד"ה רבי, בפירוש הראשון) [הו"ד בהערה להלן] כתב, שהחגבים אינם מין קללה, וגם רבי יהודה מודה שיש לברך עליהם. ולפי שיטתו יש לפרש, שדין החגבים נשנה כאן בדרך אגב, אף שאין בו חידוש. בית יוסף (דירנפלד, שם) ע"פ השנות אליהו (פ"ו מ"ג). ובשושנים לדוד (פ"ו מ"ג) כתב, שהמשנה שנתה דין החומץ דין הנובלות ודין הגובאי, להשמיע חידוש נוסף בכל אחד מהם. שבתחילה לימדה המשנה שיש לברך על החומץ שהכל, על אף שהוא התקלקל. והוסיפה המשנה לחדש, שאפילו על הנובלות יש לברך שהכל, אף שהם לא היו ראויים לאכילה מתחילה. והוסיפה המשנה ללמד דין הגובאי [חגבים], שברכתו שהכל אף שהוא גורם הפסד גם לאחרים באכילת התבואה.

בתורה נזכרו ארבעה סוגי חגבים טהורים, שנאמר (ויקרא יא כב) 'את אלה מהם תאכלו, את הארבה למינו, ואת הסלעם למינהו, ואת החרגל למינהו, ואת החגב למינהו'. וביארו חז"ל (חולין סה.), שהם שמונה מיני חגבים, ארבעה המפורשים בכתוב, ועוד ארבעה שריבתה התורה בתיבות 'למינהו'. ובמשנה (שם נט.) נתנו חכמים סימנים לחגבים הטהורים, ודעת רבי יוסי שמלבד הסימנים צריך גם שיהיה שמו 'חגב'. לפי זה כתב הרא"ש (חולין פ"ג סי' סו), שאין לאכול חגבים אלא רק ממין ששמו חגב. וכתב הט"ז (יו"ד סי' פה סק"א) שנוהגים היום שלא לאכל שום חגב אפילו אם ידוע ששמו חגב, לפי שאין אנו בקיאין בשמותיהן.

לז. רש"י (ד"ה בין). החומץ והנובלות נחשבים למין קללה, מפני שהם היו טובים מתחילה והתקלקלו. והגובאי [חגבים] נחשב למין קללה מפני שהוא מזיק לעולם בכך שהוא אוכל את התבואה. תלמידי רבינו יונה (ד"ה רבי). והוסיפו תלמידי רבינו יונה, שיש מפרשים שמין קללה שנזכר במשנה, הוא החומץ והנובלות שהיו טובים מתחילה והתקלקלו, אבל גובאי שלא התקלקל מכפי שהיה בתחילה אינו מין קללה, ומברכים עליו שהכל גם לדעת רבי יהודה. ומדברי הרמב"ם (פירוש המשניות פ"ו מ"ג) נראה שרק הגובאי והנובלות נחשבים ל'מין קללה', אבל לא החומץ [וכתב בהון עשיר (פ"ו מ"ג) שכן מדוקדק בלשון המשנה 'כל שהוא מין קללה', שמשמע שאינה מדברת על כל אותם המנויים במשנה. עיין שם גירסא אחרת במשנה, שמתיישבת גם לפי פירוש רש"י]. הטעם שאין מברכים על הקללה, הוא כפי שמבואר במדרש רבה (בראשית פ"ג ה"ו), שאין

עין משפט
נר מצוה

פד א מיי' פ"א מהל' ברכות הלכה י סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קמז ס"י ובסי' רו ס"א:
פה ב מיי' פ"א מהל' ברכות הלכה ה סמג שם:
פו ג ד טוש"ע או"ח סי' קמז סעיף י וסימן קפז סעיף א:
פז ה מיי' פ"א מהלכות ברכות הלכה ו:
פח ו מיי' שם הלכה ה סמג שם טוש"ע א"ח סימן ריד:
פט ז מיי' שם פ"א הל' ח טוש"ע או"ח סי' רד סעיף א (ב):
צ ח ט מיי' שם [והל' א] סמג שם טוש"ע או"ח שם סעיף א:
צא י מיי' פ"ט מהל' נדרים הל' יא סמג לאוין רמב טוש"ע י"ד סי' ריז סעיף כג:
צב כ מיי' פ"א מהל' ברכות הלכה ח סמג שם טוש"ע או"ח סי' רב ס"ט וסי' רד ס"א:
צג ל מיי' פי"ג מהל' מעשר הלכה א:
צד מ מיי' פ"ב מהל' תרומות הלכה ט:

רב נסים גאון

על החומץ ועל הגובאי ועל הנובלות הוא אומ' שהכל נהיה בדברו. גרסי בני מערבא החמיץ יינו אומר ברוך דיין האמת בא לאכלו אומר שהכל נהיה בדברו ראה גובאי אומר ברוך דיין האמת בא לאכלו אומר שהכל נהיה בדברו נובלות שנשרו אומר ברוך דיין האמת בא לאכלן אומר שהכל: השיתין אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן מיני תאיני. פירשו בתלמוד ארץ ישראל דדמאי (פרק א הלכה א) אלו הן השיתין ר' שמעון בריה דר' אבא אמר שהן יוצאות מתחת העלין ואמרי תו במסכת שביעית בפרק בנות שוח (הלכה א) תני רבן שמעון בן גמליאל אומר מהוצאת העלין עד הפגים ג' שנים הפגים ועד השיתין הנובלות ג' יום ומן השיתין ועד התאנים ג' יום:

לעזי רש"י

בוטי"ר. פירוש לסקרים, לעלות קוס, להתקוס בקליפה דקה מלמעלה. קולמש"י. פירוש עוזרדין (ועיין ערוך ערך עוזד):

הגהות וציונים

א] צ"ל דתנן (שהרי משנה היא במעשר שני פ"ה מ"א, תוי"ט ועוד, וכ"ה גירסת הרא"ש וכ"ה בכת"י אולם רא"מ הורוויץ מקיים גירסתינו "דתניא" דבמשנה שם דרשינן הכל מולא שכחתי ולא עברתי דרשינן לענין אחר. ומבאר למה לא מביאים ראיה ממתני' אלא מברי' עיי"ש ועיין תוס' ד"ה אמר אביי שכתבו דמסתברא "ברייתא" וכו'): ב] [כ"ה הגי' גם בהרא"ש ובהגהת הרש"ל אמנם מתו' סוף ד"ה אמר אביי משמע דלא גרסינן] (גליון) היינו דל"ג שינויא דר' יוחנן ועיין דק"ס: ג] נ"א על החלב ועל הגבינה ועל הביצים אומר שהכל (גליון) וכ"ה במשניות שלנו: ד] על החלב ועל הגבינה ועל הביצים (כ"ה סדורן בדי"ף ונכון, רש"ש): ה] בכת"י חס: ו] יש להוסיף פוסקין כרב דמסתברא (באה"מ): ז] צ"ל מתניתין (הרר"י בכרך) ועיין הגר"צ אות א ובמראה אש: ח] צ"ל תאני דולבי (דק"ס עיי"ש שכגירסת הגר"א איתא בכת"י ובר"ש ובפירוש הרא"ש שם):

ורבי יוחנן אמר אפי' פת ויין. וכן הלכה כר' יוחנן וכ"ש לגבי רב הונא שהיה תלמידו של רב: **נימא** רב הונא כר' יוסי. וא"ת היכי מצי סובר רב הונא כר' יוסי הא רב הונא מודה בשאר דברים חוץ מפת ויין שאם אמר שהכל דיצא ואילו ר' יוסי סבר דלא יצא דכל המשנה ממטבע כו' וי"מ דמצי למימר דאפי' ר' יוסי לא קאמר לא יצא אלא בברוך המקום שאינה ברכה כלל אבל בשהכל מודה:

אמר אביי כוותיה דרב מסתברא כו'. י"מ דמסתברא ברייתא כוותיה ומיהו רב אלפס פסק כר' יוחנן וכן פסק ר"י דכל ברכה שאין בה מלכות שמים אינה ברכה ולכך היה אומר ר"י שאם היה מדלג מלכות של ברכת המוציא שצריך לחזור ולברך ואפי' דלג תיבת העולם בלבד דמלך לבד אינו מלכות וברכות של שמונה עשרה אין בהן מלכות דאינן באין בפתיחה ובחתימה אין שייך מלכות אבל אלהי אברהם הוי כמו מלכות דאברהם אבינו המליך הקב"ה על כל העולם שהודיע מלכותו ומעין שבע דמצלי בשבת הואיל ויש בה האל הקדוש שאין כמוהו היינו כמו מלכות כמו שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד דהוי במקום מלכות ולפי מה דפרישית דכל היכא דכתיב אלהי אברהם הוי כמו מלכות ניחא ולר' יוחנן לא קשיא דלא (ה) תני מלכותך דאטו כרוכלא כל הני לימני וליזיל: אבל

חוץ מן הפת ומן היין. כדאמרינן לקמן (דף מג.) שגורם ברכות הרבה לעצמו בקדוש ובהבדלה ובברכת חתנים: ידי ברכה ראשונה. ברכת הזן: פרשת סוטה. כשהכהן משביעה: וידוי מעשר. בערתי הקדש מן הבית (דברים כו): מלברכך. ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להפריש תרומה ומעשר: **מתני'** הנובלות. מפרש בגמ': גובאי. חגבים טהורים: מין קללה. חומץ ונובלות וגובאי על ידי קללה הן באין: **גמ'** שהקרים. בוטי"ר בלע"ז: מירבא רבו מארעא. מלחלוחית הארץ הם גדלים על העצים ועל הכלים: בושלי כמרא. כמו שרופי חמה, שבשלם ושרפם החום ויבשו, ותמרים הם. כמרא חום, כמו מכמר בשרא (פסחים דף נח.): תמרי דזיקא. שהרוח משירן: אשארא. אחומץ וגובאי פליג ר' יהודה: פרי העץ בעי ברוכי. שהרי לא נשתנו לקלקול: הקלים שבדמאי. פירות שהקלו חכמים בדמאי שלהן שהלוקחן מעם הארץ אין צריך לעשרן. אלו הן: השיתין כו'. שאינן חשובים, ואין ע"ה חש עליהם מלעשרן: טולשי. קולמש"י: שילהי גופני. ענבים סתווניות: הא ודאן. אם ידוע שלא הופרש מהן מעשר: שעשאן גורן. העני או מי שלקטן העמיד מהן ערימת כרי: הלקט והשכחה והפאה. אע"פ שפטורים מן המעשר לקטן עני ועשאן גורן הוקבעו למעשר מדרבנן, דמאן דחזי סבר שתבואת קרקעו היא: בשלמא

אבל היכא דכי שקלת ליה לפירי ליתיה לגווזא דהדר מפיק לא מברכינן עליה בורא פרי העץ אלא בפה"א: ועל כולן אם אמר שהכל וכו': אתמר רב הונא אמר חוץ מן הפת ומן היין ורבי יוחנן אמר [א] אפי' פת ויין נימא כתנאי [א] ראה פת ואמר כמה נאה פת זו ברוך המקום שבראה יצא ראה תאנה ואמר כמה נאה תאנה זו ברוך המקום שבראה יצא דברי ר' מאיר ר' יוסי אומר [ב] כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות לא יצא ידי חובתו נימא רב הונא דאמר כר' יוסי ור' יוחנן דאמר כר' מאיר אמר לך רב הונא אנא דאמרי אפי' לר' מאיר עד כאן לא קאמר ר' מאיר התם אלא היכא דקא מדכר שמיה דפת אבל היכא דלא קא מדכר שמיה דפת אפילו ר' מאיר מודה ור' יוחנן אמר לך אנא דאמרי אפילו לרבי יוסי עד כאן לא קאמר ר' יוסי התם אלא משום דקאמר ברכה דלא תקינו רבנן אבל אמר שהכל נהיה בדברו דתקינו רבנן אפילו ר' יוסי מודה. בנימין רעיא כרך ריפתא [ג] ואמר בריך מריה דהאי פיתא אמר רב יצא והאמר רב כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה דאמר בריך רחמנא מריה דהאי פיתא והא בעינן שלש ברכות מאי [ד] יצא דקאמר רב נמי יצא ידי ברכה ראשונה מאי קמשמע לן אע"ג דאמרה בלשון חול תנינא [ג] ואלו נאמרים בכל לשון פרשת סוטה וידוי מעשר וקריאת שמע ותפלה וברכת המזון אצטריך סד"א הני מילי דאמרה בלשון חול כי היכי דתקינו רבנן בלשון קדש אבל לא אמרה בלשון חול כי היכי דתקינו רבנן בלשון קדש אימא לא [ה] קמ"ל: גופא [ו] אמר רב [ס] כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה [ז] ורבי יוחנן אמר [י] כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה אמר אביי כוותיה דרב מסתברא [ה] דתניא [א] [א] לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי לא עברתי מלברכך ולא שכחתי מלהזכיר שמך עליו ואילו מלכות לא קתני ור' יוחנן תני ולא שכחתי מלהזכיר שמך ומלכותך עליו [ב]:

מתני' [ו] ועל דבר שאין גדולו מן הארץ אומר שהכל נהיה בדברו [י] על החומץ [ח] ועל הנובלות ועל הגובאי אומר שהכל נהיה בדברו [ג] ר' יהודה אומר כל שהוא מין קללה אין מברכין עליו. היו לפניו מינין הרבה ר' יהודה אומר אם יש ביניהן מין שבעה עליו הוא מברך וחכ"א מברך על איזה מהן שירצה [ו]: **גמ'** תנו רבנן [ט] על דבר שאין גדולו מן הארץ כגון בשר בהמות חיות ועופות ודגים אומר שהכל נהיה בדברו על החלב ועל הביצים ועל הגבינה [ד] אומר שהכל [ס] על הפת שעפשה ועל היין שהקרים ועל התבשיל שעבר צורתו אומר שהכל [ט] על המלח ועל הזמית ועל כמהין ופטריות אומר שהכל למימרא דכמהין ופטריות לאו גדולי קרקע נינהו [י] והתניא [י] הנודר מפירות הארץ אסור בפירות הארץ ומותר בכמהין ופטריות ואם אמר כל גדולי קרקע עלי אסור אף בכמהין ופטריות אמר אביי מירבא רבו מארעא מינקי לא ינקי מארעא והא על דבר שאין גדולו מן הארץ קתני תני על דבר שאין יונק מן הארץ: ועל הנובלות: מאי נובלות ר' זירא ור' אילעא חד אמר [כ] בושלי כמרא וחד אמר תמרי דזיקא תנן ר' יהודה אומר כל שהוא מין קללה אין מברכין עליו בשלמא למ"ד בושלי כמרא היינו דקרי ליה מין קללה אלא למאן דאמר תמרי דזיקא מאי מין קללה אשארא איכא דאמרי בשלמא למאן דאמר בושלי כמרא היינו דמברכינן עליהו שהכל אלא למ"ד תמרי דזיקא שהכל בורא פרי העץ מבעי ליה לברוכי אלא בנובלות סתמא כ"ע לא פליגי דבושלי כמרא נינהו כי פליגי בנובלות תמרה [ס] דתנן [ל] הקלין שבדמאי השיתין והרימין והעוזרדין (א) בנות שוח ובנות שקמה וגופנין ונצפה ונובלות תמרה שיתין אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן מין תאנים [א] (ב) רימין כנדי העוזרדין טולשי [ו] בנות שוח אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן תאיני [ב] חיורתא (ג) בנות שקמה אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן דובלי [ג] (ד) גופנין שילהי גופני נצפה פרחה נובלות תמרה ר' אילעא ור' זירא חד אמר בושלי כמרא וחד אמר תמרי דזיקא בשלמא למ"ד בושלי כמרא היינו דקתני הקלין שבדמאי ספיקן הוא דפטור הא ודאן חייב אלא למאן דאמר תמרי דזיקא ודאן חייב הפקרא נינהו הכא במאי עסקינן שעשאן גורן [מ] דא"ר יצחק א"ר יוחנן משום ר' אליעזר בן יעקב [ט] הלקט והשכחה והפאה שעשאן גורן הוקבעו למעשר איכא דאמרי בשלמא

מסורת הש"ס
עם הוספות

א) תוספתא פרק ד, ב) סוטה לב. שבועות לט., ג) לעיל דף יב., ד) [לקמן דף מט.], ה) ספרי פ' כי תבא, ו) נדרים נה:, ז) עיין רש"י לקמן מא. ד"ה חביב עדיף, ח) ב"ב דף לה:, ט) [לעיל לו. נדרים נה:], י) נדרים שם, כ) דמאי פ"א מ"א, ל) ע"ז יד. [וע' בתום' שם], מ) סוטה מג:, נ) תוספתא פ"ו הי"ט, ס) ביצה ד., ע) עיין תוס' לעיל לט: ד"ה מברך, פ) [עמ"ש תוס' לקמן מט. ד"ה ברוך], צ) [ר"ה לב:].

הגהות הב"ח

(א) גמ' והעוזרדין. נ"ב באלפס פ' חבית פרש"י שפיירלינ"ג בלשון אשכנז: (ב) שם שיתין אמר רבה ב"ב חנה א"ר יוחנן מין תאנים. נ"ב פי' תאנים מדבריות: (ג) שם תאיני חוורתא. נ"ב פירוש הגדלים מג' שנים לג' שנים ומתגדלים ביערים: (ד) שם דובלי. נ"ב פירוש תאנה המורכבת בערמון ופירוש פרחה עיין לעיל דף ל"ו ע"א: (ה) תום' ד"ה אמר וכו'. דלא כתיב ומלכותך עליו דאטו:

הגהות הגר"א

[א] גמ' מין תאנים. נ"ל תאיני חוורתא: [ב] שם תאיני. נ"ל מין תאיני: [ג] שם דובלי. נ"ל תאני דולבא [ח]:

גליון הש"ס

גמ' כל ברכה שאין בה הזכרת השם. עי' לקמן דף נ"ד ע"ב תוס' ד"ה פטריתון: רש"י ד"ה הלקט וכו' ועשאן גורן. ע' בב"ק דף נ"ד ע"א בפירש"י ד"ה מרחו:

תורה אור השלם

א) וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בִּעַרְתִּי הַקֹּדֶשׁ מִן הַבַּיִת וְגַם נְתַתִּיו לַלֵּוִי וְלַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה כְּכָל מִצְוָתְךָ אֲשֶׁר צִוִּיתָנִי לֹא עָבַרְתִּי מִמִּצְוֹתֶיךָ וְלֹא שָׁכָחְתִּי: [דברים כו, יג]

משנת ראשונים

כמה נאה פת זו ברוך המקום שבראה יצא. יש אומרים שיצא בלשון זה ידי המוציא או ידי ברכה ראשונה מג' ברכות שלאחריו, שהרי בפרק הרואה התבאר על אחד מן החכמים שאמר לחברו שנתרפא, בריך רחמנא דיהבך ניהלן ולא יהבך לעפרא, ונפטר בכך מלברך ברכת הגומל. [מאירי]

דאמר בריך רחמנא מריה דהאי פיתא. ולר' יוחנן דבעי מלכות הוא הדין נמי דבעי לומר בריך רחמנא מלכא מארי דהאי פתא. ויש ספרים דגרסי הכי בהדיא. [הריטב"א] כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה. רמז לדבר אמרו בתלמוד המערב, ממה שכתוב ארוממך אלקי המלך ואברכה שמך, ודוקא במטבע קצר אבל מטבע ארוך בברכה הסמוכה לחברתה אין פותח בה בברוך ואין חותם בה במלכות, ובשאינה סמוכה אע"פ שפותח בה בברוך אין חותם במלכות. [מאירי] ושמא תאמר ברכה ראשונה של שמנה עשרה היאך אין בה מלכות, פרשו חכמי הראשונים הטעם הואיל ולזכירת אבות הותקנה, וקודם זמנם לא היתה מלכותו מפורסמת בפי הבריות לא הזכירו בה מלכות, ומ"מ השלימוהו בסוף הברכה כאמרו מלך עוזר וכו'. [מאירי] ולי נראה וכו' שלא נאמרה מלכות אלא בברכה הנעשית על בריאת העולם או על המצות כלומר שהוא גוזר ועושה כרצונו וזהו כעין מלכות, הא כל שהוא תפלה ובקשת רחמים אין צריך מלכות. [מאירי] על החומץ. מיירי במזוג קצת כדמסיק התם דאז משיב הדעת. אי נמי מיירי בחושש בשיניו ונתן חומץ הרבה לתוך מרק ושותהו לרפואה וחומץ עיקר, מכל מקום אגב המרק אית ליה הנאה מיניה ובעי ברוכי, כדאמרינן לעיל גבי שמן זית שנתנו לתוך אניגרון. [רא"ש, סימן כג] גבי חומץ אע"פ שהוא פטור כשיעור רביעית, כיון דקי"ל שאם שתה ממנו הרבה חייב מפני שנהנה ממנו בשתיה מרובה, לענין ברכה נמי לא יצא מתורת אוכל ולפיכך מברך עליו. [רבינו יונה דף כח: מדה"ר] ועל הגובאי. הוא חגב שיש לו ד' סימני טהרה כדאית' במסכת חולין (דף נט.) [רבינו יונה דף כח: מדה"ר]

המשנה מבארת דין מי שהיו לפניו כמה מיני פירות ורצונו לאכול מכולם:

הָיוּ לְפָנָיו מִינִין הַרְבֵּה - כמה מיני פירות[לח], **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, אִם יֵשׁ בֵּינֵיהֶן מִין שִׁבְעָה** - אם אחד מהם הוא פרי משבעת המינים, **עָלָיו הוּא מְבָרֵךְ** אף שהמין האחר חביב עליו יותר. **וַחֲכָמִים אוֹמְרִים, מְבָרֵךְ עַל אֵיזֶה מֵהֶן שֶׁיִּרְצֶה** - עליו לברך על המין החביב[לט].

★

גמרא

הגמרא מביאה ברייתא שמפרטת מיני מאכלים שמברכים עליהם שהכל נהיה בדברו:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **עַל דָּבָר שֶׁאֵין גִּדּוּלוֹ מִן הָאָרֶץ, כְּגוֹן בְּשַׂר בְּהֵמוֹת חַיּוֹת וְעוֹפוֹת וְדָגִים אוֹמֵר** [-מברך] **שֶׁהַכֹּל נִהְיָה בִּדְבָרוֹ.** וכן **עַל הֶחָלָב וְעַל הַבֵּיצִים וְעַל הַגְּבִינָה, אוֹמֵר שֶׁהַכֹּל** נהיה בדברו. וכן **עַל הַפַּת שֶׁעִפְּשָׁה, וְעַל הַיַּיִן שֶׁהִקְרִים** - שהתחיל להחמיץ והעלה קרום[מ], **וְעַל הַתַּבְשִׁיל שֶׁעָבַר צוּרָתוֹ** - שהחמיץ[מא], **אוֹמֵר שֶׁהַכֹּל** נהיה בדברו. וכן **עַל הַמֶּלַח**[מב] **וְעַל הַזְּמִית** - מי מלח[מג], **וְעַל כְּמֵהִין וּפִטְרִיּוֹת**[מד] **אוֹמֵר שֶׁהַכֹּל** נהיה בדברו[מה].

הגמרא דנה במה ששנינו בברייתא שעל הכמהין ועל הפטריות מברך שהכל נהיה בדברו:

מקשה הגמרא, **לְמֵימְרָא** - האם ניתן לומר כמשמעות דברי הברייתא, **דִּכְמֵהִין וּפִטְרִיּוֹת לָאו גִּדּוּלֵי קַרְקַע נִינְהוּ** - שכמהין ופטריות אינם גדולי קרקע, ולכן אין מברכים עליהם בורא פרי האדמה אלא שהכל נהיה בדברו. **וְהָתַנְיָא** - והלא שנינו בברייתא אחרת (נדרים נה:), **הַנּוֹדֵר מִפֵּירוֹת הָאָרֶץ** - אדם שאמר 'כל פירות הארץ יאסרו עלי', **אָסוּר בְּפֵירוֹת הָאָרֶץ** כפי שנדר, **וּמוּתָּר בִּכְמֵהִין וּפִטְרִיּוֹת** מפני שהם אינם 'פירות הארץ'[מו]. וְאולם **אִם אָמַר 'כָּל גִּדּוּלֵי קַרְקַע יאסרו עָלַי', אָסוּר אַף בִּכְמֵהִין וּפִטְרִיּוֹת**, מפני שאסר על עצמו כל דבר הגדל מן הקרקע, והכמהין והפטריות גדלים מן הקרקע על אף שאינם פירות הארץ. הרי שמבואר בברייתא זו שכמהין ופטריות הם גדולי קרקע, ושלא כדברי הברייתא שהובאה לעיל, שמברך עליהם שהכל נהיה בדברו מחמת שאינם גדולי קרקע.

משיבה הגמרא, **אָמַר אַבַּיֵי** אין סתירה בין הברייתות, משום שכמהין ופטריות אמנם **מִירְבָּא רָבוּ מֵאַרְעָא** - גדלים מהארץ, ולכן הנודר מגדולי קרקע אסור בהם, אך מכל מקום, **מִינְקֵי לֹא יָנְקֵי מֵאַרְעָא** - הם אינם יונקים מהארץ, ולכן אין לברך עליהם בורא פרי האדמה, אלא שהכל נהיה בדברו[מז].

מקשה הגמרא, איך ניתן לומר שכמהין ופטריות גדלים מן הארץ ולכך הם נקראים גדולי קרקע, **וְהָא 'עַל דָּבָר שֶׁאֵין גִּדּוּלוֹ מִן הָאָרֶץ' קָתָנֵי** - והלא שנינו בברייתא דין דבר שאין 'גדולו' מן הארץ, ובדין זה מונה הברייתא את הכמהין והפטריות, ומוכח אם כן שהם אינם גדלים מן הארץ, ולא כדברי אביי.

מיישבת הגמרא, אין לִשְׁנות 'על דבר שאין גדולו מן הארץ מברך שהכל נהיה בדברו', אלא **תְּנִי** [-שנה], **'עַל דָּבָר שֶׁאֵין יוֹנֵק מִן הָאָרֶץ** אומר שהכל נהיה בדברו'. ואם כן יתכן שהכמהין ופטריות גדלים מן הארץ, ואף על פי כן יש לברך עליהם שהכל מפני שהם אינם יונקים

הקדוש ברוך הוא מייחד שמו על הרעה, כמו שנאמר (בראשית א ה), 'ויקרא אלהים לאור יום, ולחושך קרא לילה' ולא כתוב 'ולחושך קרא אלהים לילה'. מאורות הגר"א (פ"ו מ"ג).

אף על פי שאסור להנות מהעולם הזה בלא ברכה, סובר רבי יהודה שאין לברך על מין קללה, מפני שההפסד שנפעל על ידי קללה זו שמכלה את העולם, גדול מההנאה הפרטית שיש למי שאוכל את הפרי או החגב. ותנא קמא סובר שהעיקר לענין ברכה היא הנאת האוכל, ומשום כך עליו לברך. מסגרת זהב (פ"ו מ"ג). ובמשנת רב (שם) כתב שגם לדעת רבי יהודה אסור לאכול מאכלים אלו בלא ברכה, אלא שיש לברך על מין אחר ולפטור אותם.

לח. **הגמרא** לקמן (מא.) תבאר האם משנתנו עוסקת רק במיני פירות שברכתם שוה זה לזה, או שהמשנה עוסקת גם במיני פירות שברכתם שונה זה מזה.

לט. **כך** משמע בגמרא (שם) שחכמים סוברים שיש להקדים את המין החביב לפני מין שבעה.

דעת תלמידי רבינו יונה (ד"ה אבל) והרא"ש (סי' כה), שיש להקדים את המין שחביב עליו בדרך כלל, אף אם עתה הוא יותר חפץ במין השני. ומדברי הרמב"ם (ברכות פ"ח הי"ג) נראה שיש להקדים את המין שהוא חפץ בו עתה. עיין שושנים לדוד (פ"ו מ"ד) מדוע אמרה המשנה 'מברך על איזה מהם שירצה', ולא אמרה 'מברך על החביב'.

מ. **רש"י** (ד"ה שהקרים) ע"פ לעזי רש"י. וכן פירש הב"ח (או"ח סי' רד ס"ק א), והוסיף הב"ח שדרכו של הקרום לעלות בזמן שהיין מתחיל להחמיץ. וכתב התורת חיים (ב"ב צה: ד"ה מודה) שממשמעות הברייתא נראה שהיין השתנה גם בצורתו, ולכן שנתה הברייתא את דין היין שהקרים יחד עם דין הפת שעפשה והתבשיל שעברה צורתו, שכולם התקלקלו גם בצורתם.

ומבואר בבבא בתרא (צה:), שיין שהקרים הוא יין שהתחיל להחמיץ, אף שעדיין ראוי להמכר בחנות כיין. וכן כתבו רבינו חננאל (ד"ה יין) ורש"י (ע"ז ל. ד"ה דאקרים), שהוא יין שהחמיץ קצת. והגמרא שם (צו.) דנה בדין יין שהחמיץ קצת, שהשתנה ריחו לריח חומץ, אך טעמו עדיין טעם יין. והכריעו הפוסקים (שו"ע או"ח סי' רד סע' ג), שכל שטעמו עדיין טעם יין, ברכתו בורא פרי הגפן [וכתב הב"ח (או"ח סי' רעב סק"ו) שיין שהשתנה טעמו לטעם חומץ מברכים עליו שהכל רק אם העלה קרום, אך אם השתנה טעמו ולא העלה קרום, ברכתו בורא פרי הגפן. והט"ז (שם סק"ג) והמג"א (שם סק"ב ע"פ מחצית השקל) חלקו עליו, אך כתב הט"ז שאם טעמו טעם חומץ, כנראה שכבר עלה הקרום].

מא. **רשב"ם** (ב"ב צה: ד"ה שעברה). ודווקא באופן שנתקלקל קצת, אך אם נתקלקל לגמרי עד שאינו ראוי לאכילה, אין מברכים עליו כלל. בית יוסף (אורח חיים סי' רד ד"ה ומ"ש ועל תבשיל).

מב. **אף** שאין המלח ראוי לאכילה כל כך מכל מקום מברכים עליו, מפני שלפעמים אדם נותנו בתוך פיו לאכלו מעט. גמרא (לעיל לו.). וכתב בספר הפרדס (רבינו אשר ב"ר חיים, שער שישי אות ה), שיש אנשים שאוכלים מעט מלח כדי שיוכלו לשתות יותר. והמשנה ברורה (סי' רד סק"ה) כתב, שיש לאדם קצת הנאה כשנותנו בפיו. עיין עוד בכף החיים (שם אות ו) שחילק בין מלח שמלוח מאד, למלח שאינו מלוח כל כך.

מג. **רש"י** (לעיל לו. ד"ה זמית) פירש שלמיר"א, וכתב הגהות הב"ח (שם אות א) שפירושו מי מלח. והטור (או"ח סי' רד) כתב בשם רבינו האי גאון, שזמית הוא הקצף העולה מן הקדירה. והערוך (ערך זמית) פירש, שזמית הוא מרק, שכן הוא בלשון יווני שקוראים למרק 'זומי'.

לכאורה קשה, לשם מה נצרכה המשנה לבאר מהי הברכה של 'מי מלח', שהלא אינה אלא תערובת של מים ושל מלח, וברכת שניהם היא שהכל. ותירץ הב"ח (או"ח סי' רד אות ג) שאלמלא היתה המשנה מפרשת דין מי מלח, היינו סוברים שאין מברכים על המלח כלל, ומפרשים דין 'מלח' שנזכר במשנה, שפירושו 'מי מלח'. על כן, פירשה המשנה שיש לברך, גם על מלח, וגם על מי מלח.

מד. **הפטריות** הם מין ממיני הכמהין אלא שהם גדולות מהן. תשובות הגאונים (הרכבי סי' רלד). וכתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה גמ') שהכמהין הם אותן שמצויים תחת הקרקע ונבראים משומן הארץ, ופטריות הן מין שגדל לפעמים בעצים. וכן מבואר בכמה ראשונים. ועיין בדברי יציב (או"ח סי' פג) שדן לפי פירוש זה, האם הכמהין הם תפוחי אדמה שגדלים מתחת לקרקע. ובקריינא דאגרתא (ח"ב סי' פח) דחה פירוש זה [עיין בסיום דבריו במה שחזר להסתפק]. ויש מהאחרונים שביארו שהכמהין הם מין פרי הדומה בצורתו לתפוח אדמה, שדרכו לגדול בימות הגשמים תחת הקרקע ללא זריעה וללא שורשים או עלים [הנקראים באנגלית טראפל"ס, ובערבית כמאיי"ה או טרפא"ש]. ובמחצית השקל (או"ח סי' רד סק"ד) כתב, שמדברי רש"י בסמוך (ד"ה מירבא) משמע שגם הכמהין הוא מין שגדל על העצים והכלים, ולא בתוך הקרקע.

מה. **הברייתא** מונה כמה סוגי מאכלים שעל כולם מברכים 'שהכל', ואף על פי כן התנא לא מנה את כולם יחד, אלא חילק את הברייתא לסוגים שונים של מאכלים. ולכן שנה התנא 'על בשר בהמות וכו' אומר שהכל', ואחר כך שנה 'על החלב ועל הביצים וכו' אומר שהכל', וכן על זו הדרך, שכל סוג מאכל נשנה בנפרד. ויתכן גם שהתנא שמע כמה שמועות בדין ברכת שהכל, ושנה את כולם יחד בברייתא אחת, אך מפני שהוא שמע כל שמועה בנפרד הוא גם שנה אותם בברייתא בדרך זו, שכל ששמועה נשנית בנפרד. תוספות ר"י החסיד, תוספות הרא"ש (ד"ה על). עיין קידושין (ו.), שמתרצת הגמרא כעין זה, שדרך האמורא לשנות כל מימרא בנפרד, כפי ששמע מרבו.

אמנם כבר שנינו במשנה שמברכים שהכל על דבר שאין גידולו מן הארץ, אך הברייתא מוסיפה על דברי המשנה, ומפרטת כמה מיני מאכלים שהיה מקום להסתפק בהם, אם דינם כדין דבר הגדל בארץ. לכן ביארה הברייתא שעל החלב מברכים שהכל, שעל אף שהוא בא מבריות הגדלים בקרקע, אין דינו כגידולי קרקע. ועוד חידשה הברייתא שעל הגבינה מברכים שהכל, שעל אף שמעמידים אותה בעשבים הגדלים בקרקע, אין הולכים בברכה לפי המעמיד. ועוד חידשה הברייתא, שעל הביצים מברכים שהכל, ואף בביצים שנוצרו שלא על ידי זכר אלא מהתחממות בארץ, מכל מקום הם אינם נחשבים לגידולי קרקע. שושנים לדוד (פ"ו מ"ג).

מו. **ואף** שהם גדלים בארץ, אינם נקראים 'פרי הארץ'. לבוש (יו"ד סי' רז סע' כג), ט"ז (שם ס"ק כח).

מז. **ואף** שהם גדלים על גבי קרקע, אין עיקר יניקתם מהקרקע אלא מן האויר, שהרי הם גדלים גם על גבי עצים ואבנים. מאירי (ד"ה הפת).

עין משפט
נר מצוה

פד א מיי' פ"ח מהל' ברכות הלכה י סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קטז ס"י וסי' רו ס"א:
פה ב מיי' פ"א מהל' ברכות הלכה ה סמג שם:
פו ג ד טוש"ע או"ח סי' קטז סעיף י וסימן קפז סעיף א:
פז ה מיי' פ"א מהלכות ברכות הלכה ו:
פח ו מיי' שם הלכה ה סמג שם טוש"ע א"ח סימן ריד:
פט ז מיי' שם פ"ח הל' ח טוש"ע או"ח סי' רד סעיף א (ב):
צ ח ט מיי' שם [והל' א] סמג שם טוש"ע או"ח שם סעיף א:
צא י מיי' פ"ט מהל' נדרים הל' יא סמג לאוין רמב טוש"ע י"ד סי' ריז סעיף כג:
צב כ מיי' פ"ח מהל' ברכות הלכה ח סמג שם טוש"ע או"ח סי' רב ס"ט וסי' רד ס"א:
צג ל מיי' פי"ג מהל' מעשר הלכה א:
צד מ מיי' פ"ב מהל' תרומות הלכה ט:

רב נסים גאון

על החומץ ועל הגובאי ועל הנובלות הוא אומ' שהכל נהיה בדברו. גרסי בני מערבא החמיץ יינו אומר ברוך דיין האמת בא לאכלו אומר שהכל נהיה בדברו ראה גובאי אומר ברוך דיין האמת בא לאכלו אומר שהכל נהיה בדברו נובלות שנשרו אומר ברוך דיין האמת בא לאכלן אומר שהכל:
השיתין אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן מיני תאיני. פירשו בתלמוד ארץ ישראל דדמאי (פרק א הלכה א) אלו הן השיתין ר' שמעון בריה דר' אבא אמר שהן יוצאות מתחת העלין ואמרי תו במסכת שביעית בפרק בנות שוח (הלכה א) תני רבן שמעון בן גמליאל אומר מהוצאת העלין עד הפגים נ' יום מן הפגים ועד השיתין הנובלות נ' יום ומן השיתין ועד התאנים נ' יום:

לעזי רש"י

בוטי"ר. פירוש להקרים, להעלות קרום, להתכסות בקליפה דקה מלמעלה. קולמש"י. פירוש עוזרדין (ועיין ערוך ערך עזרד):

הגהות וציונים

א] צ"ל דתנן (שהרי משנה היא במעשר שני פ"ה מי"א, תוי"ט ועוד, וכ"ה גירסת הרא"ש וכ"ה בכת"י אולם רא"מ הורוויץ מקיים גירסתינו "דתניא" דבמשנה שם דרשינן הכל מולא שכחתי ולא עברתי דרשינן לענין אחר. ומבאר למה לא מביאים ראיה ממתני' אלא מבריי' עיי"ש ועיין

תוספות

ורבי יוחנן אמר אפי' פת ויין. וכן הלכה כר' יוחנן[ס] וכ"ש לגבי רב הונא שהיה תלמידו של רב[ע]:

נימא רב הונא כר' יוסי. וא"ת היכי מצי סובר רב הונא כר' יוסי הא רב הונא מודה בשאר דברים חוץ מפת ויין שאם אמר שהכל דיצא ואילו ר' יוסי סבר דלא יצא דכל המשנה ממטבע כו' וי"מ דמצי למימר דאפי' ר' יוסי לא קאמר לא יצא אלא בברוך המקום שאינה ברכה כלל אבל בשהכל מודה:

אמר אביי כוותיה דרב מסתברא כו'. י"מ[ו] דמסתברא בריית[ז] כוותיה ומיהו רב אלפס פסק כר' יוחנן וכן פסק ר"י דכל ברכה שאין בה מלכות שמים אינה ברכה ולכך היה אומר ר"י שאם היה מדלג מלכות של ברכת המוציא שצריך לחזור ולברך ואפי' דלג תיבת העולם בלבד דמלך לבד אינו מלכות וברכות[פ] של שמונה עשרה אין בהן מלכות דאינן באין בפתיחה ובחתימה אין צריך מלכות אבל אלהי אברהם הוי כמו מלכות דאברהם אבינו המליך הקב"ה על כל העולם שהודיע מלכותו ומעין שבע דמצלי בשבת הואיל ויש בה האל הקדוש שאין כמוהו היינו כמו מלכות כמו[צ] שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד דהוי במקום מלכות ולפי מה דפרישית דכל היכא דכתיב אלהי אברהם הוי כמו מלכות ניחא ולר' יוחנן לא קשיא דלא (ה) תני מלכותך דלאו כרוכלא כל האי לימני וליזיל: אבל

גמרא

אבל היכא דכי שקלת ליה לפירי ליתיה לגווזא דהדר מפיק לא מברכינן עליה בורא פרי העץ אלא בפה"א: ועל כולן אם אמר שהכל וכו': אתמר רב הונא אמר חוץ מן הפת ומן היין ורבי יוחנן אמר [א]אפי' פת ויין נימא כתנאי [ל]ראה פת ואמר כמה נאה פת זו ברוך המקום שבראה יצא ראה תאנה ואמר כמה נאה תאנה זו ברוך המקום שבראה יצא דברי ר' מאיר ר' יוסי אומר [מ]כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות לא יצא ידי חובתו נימא רב הונא דאמר כר' יוסי ור' יוחנן דאמר כר' מאיר אמר לך רב הונא אנא דאמרי אפי' לר' מאיר עד כאן לא קאמר ר' מאיר התם אלא היכא דקא מדכר שמיה דפת אבל היכא דלא קא מדכר שמיה דפת אפילו ר' מאיר מודה ור' יוחנן אמר לך אנא דאמרי אפילו לרבי יוסי עד כאן לא קאמר ר' יוסי התם אלא משום דקאמר ברכה דלא תקינו רבנן אבל אמר שהכל נהיה בדברו דתקינו רבנן אפילו ר' יוסי מודה. בנימין רעיא כרך ריפתא [נ]ואמר בריך מריה דהאי פיתא אמר רב יצא והאמר רב כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה דאמר בריך רחמנא מריה דהאי פיתא והא בעינן שלש ברכות מאי [ד]יצא דקאמר רב נמי יצא ידי ברכה ראשונה מאי קמשמע לן אע"ג דאמרה בלשון חול תנינא [ע]ואלו נאמרים בכל לשון פרשת סוטה וידוי מעשר וקריאת שמע ותפלה וברכת המזון אצטריך סד"א הני מילי דאמרה בלשון חול כי היכי דתקינו רבנן בלשון קדש אבל לא אמרה בלשון חול כי היכי דתקינו רבנן בלשון קדש אימא לא [ה]קמ"ל: גופא [פ]אמר רב [ס]כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה [ו]ורבי יוחנן אמר [י]כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה אמר אביי כוותיה דרב מסתברא [ק]דתניא[א] [א]לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי לא עברתי מלברכך ולא שכחתי מלהזכיר שמך עליו ואילו מלכות לא קתני ור' יוחנן תני ולא שכחתי מלהזכיר שמך ומלכותך עליו[ב]:

מתני' [ר]ועל דבר שאין גדולו מן הארץ אומר שהכל נהיה בדברו [ש]על החומץ [ח]ועל הנובלות ועל הגובאי אומר שהכל נהיה בדברו[ג] ר' יהודה אומר כל שהוא מין קללה אין מברכין עליו. היו לפניו מינין הרבה ר' יהודה אומר אם יש ביניהן מין שבעה עליו הוא מברך וחכ"א מברך על איזה מהן שירצה[ת]:

גמ' תנו רבנן [ט]על דבר שאין גדולו מן הארץ כגון בשר בהמות חיות ועופות ודגים אומר שהכל נהיה בדברו על החלב ועל הביצים ועל הגבינה[ד] אומר שהכל [ס]על הפת שעפשה ועל היין שהקרים ועל התבשיל שעבר צורתו אומר שהכל [ט]על המלח ועל הזמית ועל כמהין ופטריות אומר שהכל למימרא דכמהין ופטריות לאו גדולי קרקע נינהו [י]והתניא [י]הנודר מפירות הארץ אסור בפירות הארץ ומותר בכמהין ופטריות ואם אמר כל גדולי קרקע עלי אסור אף בכמהין ופטריות אמר אביי מירבא רבו מארעא מינקי לא ינקי מארעא והא על דבר שאין גדולו מן הארץ קתני תני על דבר שאין יונק מן הארץ: ועל הנובלות: מאי נובלות ר' זירא ור' אילעא חד אמר [כ]בושלי כמרא וחד אמר תמרי דזיקא תנן ר' יהודה אומר כל שהוא מין קללה אין מברכין עליו בשלמא למ"ד בושלי כמרא היינו דקרי ליה מין קללה אלא למאן דאמר תמרי דזיקא מאי מין קללה אשארא איכא דאמרי בשלמא למאן דאמר בושלי כמרא היינו דמברכינן עליהו שהכל אלא למ"ד תמרי דזיקא שהכל בורא פרי העץ מבעי ליה לברוכי אלא בנובלות סתמא כ"ע לא פליגי דבושלי כמרא נינהו כי פליגי בנובלות תמרה [ל]דתנן [ז]הקלין שבדמאי השיתין והרימין והעוזרדין (א) בנות שוח ובנות שקמה וגופנין ונצפה ונובלות תמרה שיתין אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן מין תאנים [א] (ב) רימין כנדי העוזרדין טולשי [ל]בנות שוח אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן תאיני [ב] חיורתא (ג) בנות שקמה אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן דובלי [ג] (ד) גופנין שילהי גופני נצפה פרחה נובלות תמרה ר' אילעא ור' זירא חד אמר בושלי כמרא וחד אמר תמרי דזיקא בשלמא למ"ד בושלי כמרא היינו דקתני הקלין שבדמאי ספיקן הוא דפטור הא ודאן חייב אלא למאן דאמר תמרי דזיקא ודאן חייב הפקרא נינהו הכא במאי עסקינן שעשאן גורן [מ]דא"ר יצחק א"ר יוחנן משום ר' אליעזר בן יעקב [ט]הלקט והשכחה והפאה שעשאן גורן הוקבעו למעשר איכא דאמרי בשלמא

רש"י

חוץ מן הפת ומן היין. כדאמרינן לקמן (דף מג.) שגורם ברכה לעצמו בקדוש ובהבדלה ובברכת חתנים: ידי ברכה ראשונה. ברכת הזן: פרשת סוטה. כשהכהן משביעה: וידוי מעשר. בערתי הקדש מן הבית (דברים כו): מלברכך. ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להפריש תרומה ומעשר[י]: **מתני'** הנובלות. מפרש בגמ': גובאי. חגבים טהורים: מין קללה. חומץ ונובלות וגובאי על ידי קללה הן באין: **גמ'** שהקרים. בוטי"ר בלע"ז: מירבא רבו מארעא. מלחלוחית הארץ הם גדלים על העלים ועל הכלים: בושלי כמרא. כמו שרופי חמה, שבשלם ושרפם החום ויבשו, ותמרים הם. כמרא חום, כמו מכמר בשרא (פסחים דף נח.): תמרי דזיקא. שהרוח משירן: אשארא. אחומץ וגובאי פליג ר' יהודה: פרי העץ בעי ברוכי. שהרי לא נשתנו לקלקול: הקלים שבדמאי. פירות שהקלו חכמים בדמאי שלהן שהלוקחן מעם הארץ אין צריך לעשרן. אלו הן: השיתין כו'. שאינן חשובים, ואין ע"ה חש[פ] עליהם מלעשרן: טולשי. קולמש"י: שילהי גופני. ענבים סתווניות: הא ודאן. אם ידוע שלא הופרש מהן מעשר: שעשאן גורן. העני או מי שלקטן העמיד מהן ערימת כרי: הלקט והשכחה והפאה. אע"פ שפטורים מן המעשר לקטן עני [ס]ועשאן גורן הוקבעו למעשר מדרבנן, דמאן דחזי סבר שתבואת קרקעו היא: בשלמא

מסורת הש"ס
עם הוספות

א) תוספתא פרק ד, ב) סוטה לב. שבועות לט., ג) לעיל דף יב., ד) [לקמן דף מט.], ה) ספרי פ' כי תבא, ו) נדרים נה:, ז) עיין רש"י לקמן מא. ד"ה חביב עדיף, ח) ב"ב דף נה:, ט) [לעיל לו. נדרים נה:], י) נדרים שם, כ) דמאי פ"א מ"א, ל) ע"ז יד. [וע' בתוס' שם], מ) סוטה מג:, נ) תוספתא פ"ו הי"ט, ס) ביצה ד., ע) עיין תוס' לעיל לט: ד"ה מברך, פ) [עמ"ש תוס' לקמן מט. ד"ה ברוך], צ) [ר"ה לב:].

הגהות הב"ח

(א) גמ' והעוזרדין. נ"ב באלפס פ' חבית פרש"י ספיירלי"ג בלשון אשכנז: (ב) שם שיתין אמר רבה ב"ב חנה א"ר יוחנן מין תאנים. נ"ב פי' תאנים מדבריות: (ג) שם תאיני חוורתא. נ"ב פירוש הגדולים מג' שנים לג' שנים ומתגדלים ביערים: (ד) שם דובלי. נ"ב פירוש תאנה המורכבת בערמון ופירוש פרחה עיין לעיל דף ל"ו ע"א: (ה) תוס' ד"ה אמר וכו'. דלא כתיב ומלכותך עליו דאטו:

הגהות הגר"א

[א] גמ' מין תאנים. נ"ל תאיני חוורתא: [ב] שם תאיני. נ"ל מין תאיני: [ג] שם דובלי. נ"ל תאני דולבא[ח]:

גליון הש"ס

גמ' כל ברכה שאין בה הזכרת השם. עי' לקמן דף נ"ד ע"ב תוס' ד"ה פטריתון: רש"י ד"ה הלקט וכו' ועשאן גורן. ע' בב"ק דף נ"ד ע"א בפירש"י ד"ה מרחו:

תורה אור השלם

א) וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בִּעַרְתִּי הַקֹּדֶשׁ מִן הַבַּיִת וְגַם נְתַתִּיו לַלֵּוִי וְלַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה כְּכָל מִצְוָתְךָ אֲשֶׁר צִוִּיתָנִי לֹא עָבַרְתִּי מִמִּצְוֹתֶיךָ וְלֹא שָׁכָחְתִּי: [דברים כו, יג]

משנת ראשונים

כמה נאה פת זו ברוך המקום שבראה יצא. יש אומרים שיצא בלשון זה ידי המוציא או ידי ברכה ראשונה מג' ברכות שלאחריו, שהרי בפרק הרואה התבאר על אחד מן החכמים שאמר לחברו שנתרפא, בריך רחמנא דיהבך ניהלן ולא יהבך לעפרא, ונפטר בכך מלברך ברכת הגומל. [מאירי]

דאמר בריך רחמנא מריה דהאי פיתא. ולר' יוחנן דבעי מלכות הוא הדין נמי דבעי לומר בריך רחמנא מלכא מארי דהאי פתא. ויש ספרים דגרסי הכי בהדיא. [הריטב"א] **כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה.** רמז לדבר אמרו בתלמוד המערב, ממה שכתוב ארוממך אלקי המלך ואברכה שמך, ודוקא במטבע קצר אבל מטבע ארוך בברכה הסמוכה לחברתה אין פותח בה בברוך ואין חותם בה במלכות, ובשאינה סמוכה אע"פ שפותח בה בברוך אינו חותם במלכות. [מאירי] ושמא תאמר ברכה ראשונה של שמנה עשרה היאך אין בה מלכות, פרשו חכמי הראשונים הטעם הואיל ולזכירת אבות הותקנה, וקודם זמנם לא היתה מלכותו מפורסמת בפי הבריות לא הזכירו בה מלכות, ומ"מ השלימוהו בסוף הברכה כאמרו מלך עוזר וכו'. [מאירי] ולי נראה וכו' שלא נאמרה הזכרת מלכות אלא בברכה הנעשית על בריאת העולם או על המצות כלומר שהוא גוזר ועושה כרצונו וזהו כעין מלכות, הא כל שהוא תפלה ובקשת רחמים אין צריך מלכות. [מאירי] **על החומץ.** מיירי במזוג קצת כדמסיק התם דאז משיב הדעת. אי נמי מיירי בחושש בשיניו ונתן חומץ הרבה לתוך מרק ושותהו לרפואה וחומץ עיקר, מכל מקום אגב המרק אית ליה הנאה מיניה ובעי ברוכי, כדאמרינן לעיל גבי שמן זית שנתנו לתוך אניגרון. [רא"ש, סימן כג] גבי חומץ אע"פ שהוא פטור כשיעור רביעית, כיון דקי"ל שאם שתה ממנו הרבה חייב מפני שנהנה ממנו בשתיה מרובה, לענין ברכה נמי לא יצא מתורת אוכל ולפיכך מברך עליו. [רבינו יונה דף כח: מדה"ר] **ועל הגובאי.** הוא חגב שיש לו ד' סימני טהרה כדאית' במסכת חולין (דף נט.) [רבינו יונה דף כח: מדה"ר]

תוס' ד"ה אמר אביי שכתבו דמסתברא "ברייתא" וכו'): ב] [כ"ה הגי' גם ברא"ש ובהגהת הרש"ל אמנם מתו' סוף ד"ה אמר אביי משמע דלא גרסינן] (גליון) היינו דל"ג שינויא דר' יוחנן ועיין דק"ס: ג] נ"א **על החלב ועל הגבינה ועל הביצים אומר שהכל** (גליון) וכ"ה במשניות שלנו: ד] על החלב ועל הגבינה ועל הביצים (כ"ה סדורן ברי"ף ונכון, רש"ש): ה] בכת"י חס: ו] יש להוסיף **פוסקין כרב** דמסתברא (באה"מ): ז] צ"ל **מתניתין** (הרר"י בכרך) ועיין הגו"צ אות א ובמראה אש: ח] צ"ל תאני **דולבי** (דק"ס עיי"ש שכגירסת הגר"א איתא בכת"י ובר"ש ובפירוש הרא"ש שם):

ממנה[מח]. ולפי זה לא נדחו דברי אביי, שהכמהין והפטריות אמנם גדלים מן הארץ, ומפני כך הנודר מגדולי קרקע אסור בהם, אך ברכתם שהכל מפני שהם אינם יונקים מן הארץ.

★

שנינו במשנתנו, **וְעַל הַנּוֹבְלוֹת** מברך שהכל נהיה בדברו.

הגמרא דנה בביאור תיבת 'נובלות':

שואלת הגמרא, **מַאי** [-מה הם] **נוֹבְלוֹת**. משיבה הגמרא, נחלקו בזה **רַבִּי זֵירָא וְרַבִּי אִילְעָא, חַד** [-אחד מהם] **אָמַר, בּוּשְׁלֵי כַּמְרָא** - תמרים שנתייבשו מחום השמש[מט]. **וְחַד** [-ואחד מהם] **אָמַר, תַּמְרֵי דְּזִיקָא** - תמרים שנשרו מהאילן על ידי הרוח[נ].

הגמרא מקשה על מחלוקת זו בביאור תיבת 'נובלות':

תְּנַן - שנינו במשנתנו, **'רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר כֹּל שֶׁהוּא מִין קְלָלָה אֵין מְבָרְכִין עָלָיו'**, ולכן לדעתו אין לברך כלל על הנובלות. מקשה הגמרא, **בִּשְׁלָמָא לְמַאן דְּאָמַר בּוּשְׁלֵי כַּמְרָא** - דברי רבי יהודה מובנים לפי דעת מי שסובר שנובלות הם תמרים שהתייבשו מחום השמש, משום שלפי שיטתו, **הַיְינוּ דְּקָרֵי לֵיהּ מִין קְלָלָה** - זהו הטעם שרבי יהודה מכנה פירות אלו בשם 'מין קללה', שהרי הם תמרים שהיו טובים והתקלקלו על ידי החום[נא]. **אֶלָּא לְמַאן דְּאָמַר 'תַּמְרֵי דְּזִיקָא'** - אך לפי הדעה הסוברת שהנובלות הם תמרים שנשרו על ידי הרוח, יש להקשות **מַאי מִין קְלָלָה** - מדוע תמרים אלו נקראים 'מין קללה', הלא לא התקלקל בהם דבר[נב].

מתרצת הגמרא, אכן תמרים אלו אינם מין קללה, ומה שאמר רבי יהודה 'כל שהוא מין קללה אין מברכים עליו', אין כוונתו לנובלות אלא כוונתו **אַשְּׁאָרָא** - רק על שאר הדברים שהוזכרו במשנה, כלומר, על החומץ ועל הגובאי[נג].

הגמרא מביאה לשון אחרת בקושיא על הביאור ש'נובלות' הם תמרים שנשרו על ידי הרוח:

אִיכָּא דְּאָמְרִי - יש שהקשו בלשון אחרת, **בִּשְׁלָמָא לְמַאן דְּאָמַר בּוּשְׁלֵי כַּמְרָא** - המשנה מובנת לפי הדעה הסוברת שהנובלות הם תמרים שהתקלקלו בחמה, משום שלפי דעה זו **הַיְינוּ דִּמְבָרְכִינַן עֲלַיְיהוּ שֶׁהַכֹּל** - זוהי הסיבה שבגללה מברכים עליהם ברכת שהכל נהיה בדברו, מפני שהם התקלקלו ואינם כפי שהיו ראויים להיות, ולכן אין ראוי לברך עליהם בורא פרי העץ[נד]. **אֶלָּא לְמַאן דְּאָמַר תַּמְרֵי דְּזִיקָא** - אך לפי הדעה הסוברת שנובלות הם תמרים שנשרו מחמת הרוח, קשה, מדוע ברכתם **שֶׁהַכֹּל**, הלא ברכת **בּוֹרֵא פְּרִי הָעֵץ מִבָּעֵי לֵיהּ לְבָרוֹכֵי** - יש לברך עליהם, שהרי הם לא השתנו לקלקול[נה]. נמצא שאי אפשר לפרש שנובלות ששנינו במשנה, הם 'תמרי דזיקא'. ואם כן מחלוקת רבי זירא ורבי אילעא בביאור תיבת נובלות שבמשנתנו קשה, שהלא אחת מהדעות אינה מתיישבת בדברי המשנה.

הגמרא מיישבת את דברי רבי זירא ורבי אילעא בביאור תיבת נובלות:

אֶלָּא על כרחך **שֶׁבִּנוֹבְלוֹת סְתָמָא** וכפי ששנינו במשנתנו 'נובלות' סתם, בלי תיאור נוסף, **כּוּלֵּי עָלְמָא לֹא פְּלִיגִי** - רבי זירא ורבי אילעא אינם חולקים, ושניהם מודים **דְּבוּשְׁלֵי כַּמְרָא נִינְהוּ** - שנובלות אלו הם 'בושלי כמרא', כלומר, תמרים שהתייבשו בחום. **כִּי פְּלִיגִי** - וכשחלקו רבי זירא ורבי אילעא, הם חלקו **בְּ**ביאור מה הם **'נוֹבְלוֹת תְּמָרָה'**, ששנינו במשנה אחרת. **דִּתְנַן** - ששנינו במשנה (דמאי פ"א מ"א), אלו הן המינים **הַקַּלִּין שֶׁבִּדְמַאי** - שהקלו עליהם חכמים בדין דמאי, שאם לקחם מעם הארץ, ואינו יודע אם הם מעושרים, אינו צריך לעשרי[נו], **הַשִּׁיתִין, וְהָרִימִין, וְהָעוּזְרָדִין, בְּנוֹת שׁוּחַ, וּבְנוֹת שִׁקְמָה, וְגוּפְנִין, וְנִצְפָּה, וְנוֹבְלוֹת תְּמָרָה**[נז]. ומבארת הגמרא מה הם מינים אלו, **שִׁיתִין** ששנינו במשנה, **אָמַר רַבָּה בַּר בַּר חַנָּה אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן**, הם **מִין תְּאֵנִים** מדבריות[נח]. **רִימִין** ששנינו במשנה, הם **כַּנְדֵי** - מין של רימונים שמתרוקנים מתוכם[נט]. **הָעוּזְרָדִין** ששנינו במשנה הם **טוּלְשֵׁי**[ס]. **בְּנוֹת**

מח. בכמה מקומות הגמרא תיקנה את נוסח המשנה ואמרה 'הכי קתני'. והטעם שרבי לא שנה את המשנה בתחילה כפי הנוסח המתוקן, הוא מפני שכשהיו שונים בעל פה גרמה השכחה ששכחו כמה תיבות בכמה מקומות, ולא רצה רבי לכתוב את המשנה אלא בלשון שהיתה שגורה בפי רוב התלמידים, וסמך על המעיין שיבין את החסרון ויגיה את לשון המשנה. כללי הגמרא (שער ג אות יד).

מט. רש"י (ד"ה בושלי). 'כמרא' פירושו חום. וכן פירש רש"י בפסוק (איכה ה י) 'עורנו כתנור נכמרו' שפירושו נתחממו. והיינו, שהתמרים נשרפו מפני החום. וכתב המגן אברהם (או"ח סי' רב ס"ק כב), שחום השמש גרם קלקול לתמרים [ועיין בפרישה (סי' רד סק"ד) פירוש אחר בדעת רש"י]. והערוך (ערך כמר א) כתב, שהם תמרין פגין שאינם ראויים לאכילה, וכומרים אותם בעפר, דהיינו שטומנים אותם בעפר, כדי שיתחממו ויתבשלו. ועיין במשנה ברורה (סי' רב ס"ק מט) וביאור הלכה (ד"ה שנשלם), שכן דעת הרבה מפרשים [וכן הוא ברש"י (ישעיה לד ד)].

נ. הגמרא בסמוך תקשה מדוע תמרים אלו ה מין קללה ומדוע יש לברך עליהם שהכל. וראה בהערה בסמוך האם התמרים נשרו מהאילן קודם גמר בישולם או לאחר גמר בישולם.

נא. כך הוא הפירוש לפי דעת רש"י (ד"ה בושלי) הסובר שהם תמרים שנשרפו בחמה והתקלקלו. ולדעת הערוך (ערך כמר א) [הו"ד בהערה לעיל] הסובר שבושלי כמרא הם תמרים פגים שטומנים בעפר, צריך לומר שהם נחשבים 'מין קללה' מפני שהם היו בתחילה מוכשרים להיות טובים ולהתבשל, ואחר כך התקלקלו ולא התבשלו כראוי. מאמר מרדכי (סי' רב ס"ק טז ד"ה הואיל).

נב. תמרי דזיקא הם תמרים שנשרו מן האילן לאחר גמר בישולן, ולכן שואלת הגמרא מדוע הן 'מין קללה', הלא לא אירע בהם שום קלקול. אליה רבה (סי' רב ס"ק יג ד"ה והנה). והט"ז (או"ח סי' רד סק"ג) כתב שהם תמרים שנשרו מן האילן לפני גמר בישולן. וכתב הפרי מגדים (משבצות זהב שם, ראש יוסף ד"ה והט"ז) שלפי שיטתו שאלת הגמרא היא, מדוע תמרים אלו נקראים 'מין' קללה, הלא זה אינו דבר שכולל את כל המין, אלא רק תמרים אלו שנשרו.

נג. רש"י (ד"ה אשארא). והב"ח (או"ח סי' רב אות א ד"ה כתב) כתב בדעת הרמב"ם, שפירוש 'אשארא' הוא על שאר מיני הנובלות, שנובלים בעודם קטנים קודם בישולם. וכוונת רבי יהודה לומר, שאותם הנובלות שנושרים מהאילן בעודם קטנים, אין מברכים עליהם. עיין שער אפרים (שו"ת סי' כג) שחולק עליו בפירוש זה.

נד. רש"י (ד"ה פרי). והיינו משום שהתמרים טובים לאכילה כשהם חיים יותר מאשר כשהם מבושלים. ולכן, כשהתבשלו על ידי חום השמש, ברכתם יורדת להיות ברכת שהכל, וכמו שמבואר לעיל (לח: ובתוס' שם ד"ה משכחת) שדבר שראוי כשהוא חי יותר מאשר כשהוא מבושל, אם אוכלו כשהוא מבושל מברך עליו שהכל. מגן אברהם (סי' רב ס"ק כא), פרי מגדים (אשל אברהם שם). ובתורת חיים (סי' רב ס"ק מ) כתב, ששרופי חמה ברכתם שהכל, מפני שהם התקלקלו ולעולם לא יבשילו. ודינם כדין ענבים שאינם מבשילים לעולם, שמברכים עליהם שהכל לדעת השלחן ערוך (או"ח סי' רב ס"ט).

נה. משאלת הגמרא משמע, שלפי השיטה שנובלות הן 'תמרי דזיקא', יש לברך עליהן שהכל אף שנפלו אחרי גמר בישולם. ולכן מקשה הגמרא מדוע יש לברך עליהן שהכל, מה לי אם השירן הרוח מה לי אם נקטפו. אליה רבה (סי' רב ס"ק יג ד"ה הנה), ראש יוסף (ד"ה מאי).

נו. 'דמאי' הם פירות שנלקחו מעם הארץ, ואין ידוע אם הם מעושרים. וגזרו חכמים, שהפירות שנלקחים מעם הארץ חייבים במעשר, מפני שעמי הארצות חשודים שלא להפריש מעשרות [אך בתרומה גדולה הם נזהרים, מפני שהיא במיתה, וגם מפני שאין בה כל כך הפסד, שאפילו חטה אחת פוטרת את כל הכרי], ולכן אינם נאמנים על המעשרות לומר שהם הפרישו. רע"ב (דמאי פ"א מ"א). 'דמאי' הוא מלשון 'דא מאי', שפירושו 'מה זה', וקראוהו כך, מפני שאין ידוע אם הפרי מעושר או לא. רע"ב (ברכות פ"ז מ"א).

ומשנה זו מונה כמה פירות שלא גזרו בהם איסור 'דמאי', ואף אם נלקחו מעמי הארץ, אין צריכים להפריש מהם תרומות ומעשרות.

נז. הטעם שהקלו בפירות אלו, הוא מפני שאינם פירות חשובים, וגם עם הארץ לא חש עליהם, ואינו נמנע מלעשרם. ר"ש ורא"ש (דמאי פ"א מ"א). והרע"ב (שם) פירש, שהקלו בהם בדין דמאי מפני שיש בהם שני ספיקות, שמא הם באו מן ההפקר ופטורים לגמרי מהמעשרות. וגם אם הם באו מן השמור וחייבים במעשרות, שמא הם מעושרים. אמנם הרמב"ם (מעשר פי"ג ה"א) כתב, שאינם צריכים מעשרות מפני שחזקתם מן ההפקר. ולפי שיטתו, גם כשידוע שלא עישרו אותם, הם אינם חייבים במעשר. עיין בהערות להלן שדבריו לפי דעת הירושלמי, אך לא לפי סוגייתנו.

נח. רמב"ם (פירוש המשניות דמאי פ"א מ"א). ומבואר בירושלמי (דמאי פ"א מ"א) שתאנים אלו גדלים מתחת לעלים. וכתב הכפתור ופרח (פל"ז ד"ה ואלו), שמפני כך הם נקראים 'שיתים', מלשון יסודות [כמו שאמרו חז"ל (סוכה נג.) שדוד המלך כרה שיתין של המזבח, כלומר, את יסודות המזבח]. וכתב הפני משה (בירושלמי שם ד"ה אלו), שתאנים אלו אינם גדולים כל כך כמו התאנים שגדלים מעל לעלים.

ובהגהות הגר"א (אות א) הגיה 'תאני חוורתא', ולא גרס 'מין' תאנים. וביאר בשנות אליהו (פירוש הארוך, דמאי פ"א מ"א), שהם אינם 'מין' של תאנים, אלא תאנים רגילות, בשלב הגידול שבו הם לבנות. וראה עוד להלן בענין בנות שוח.

נט. מאירי (ד"ה ככר). ובשנות אליהו (דמאי פ"א ה"א בפירוש הארוך) כתב שאינו מין רימון, אלא מין של אילן שכך שמו. ומבואר במשנה בכלאים (פ"א מ"ד) שהרימין דומים לשזיפים, אך הם אינם מין של שזיף.

ס. פרי זה, בתחילת גידולו יש עליו שערות דקות, ועד גמר בישולו נושרים כל השערות, עד שנשאר לבן. משנה (מעשרות פ"א מ"ג) [ע"פ הרע"ב].

גמרא

אבל היכא דכי שקלת ליה לפירי ליתיה לגווזא דהדר מפיק לא מברכינן עליה בורא פרי העץ אלא בפה"א: ועל כולן אם אמר שהכל וכו': אתמר רב הונא אמר חוץ מן הפת ומן היין ורבי יוחנן אמר אפי' פת ויין נימא כתנאי ראה פת ואמר כמה נאה פת זו ברוך המקום שבראה יצא ראה תאנה ואמר כמה נאה תאנה זו ברוך המקום שבראה יצא דברי ר' מאיר ר' יוסי אומר כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות לא יצא ידי חובתו נימא רב הונא דאמר כר' יוסי ור' יוחנן דאמר כר' מאיר אמר לך רב הונא אנא דאמרי אפי' לר' מאיר עד כאן לא קאמר ר' מאיר התם אלא היכא דקא מדכר שמיה דפת אבל היכא דלא קא מדכר שמיה דפת אפילו ר' מאיר מודה ור' יוחנן אמר לך אנא דאמרי אפילו לרבי יוסי עד כאן לא קאמר ר' יוסי התם אלא משום דקאמר ברכה דלא תקינו רבנן אבל אמר שהכל נהיה בדברו דתקינו רבנן אפילו ר' יוסי מודה. בנימין רעיא כרך ריפתא ואמר בריך מריה דהאי פיתא אמר רב יצא והאמר רב כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה דאמר בריך רחמנא מריה דהאי פיתא והא בעינן שלש ברכות מאי יצא דקאמר רב נמי יצא ידי ברכה ראשונה מאי קמשמע לן אע"ג דאמרה בלשון חול תנינא ואלו נאמרים בכל לשון פרשת סוטה וידוי מעשר וקריאת שמע ותפלה וברכת המזון אצטריך סד"א הני מילי דאמרה בלשון חול כי היכי דתקינו רבנן בלשון קדש אבל לא אמרה בלשון חול כי היכי דתקינו רבנן בלשון קדש אימא לא קמ"ל: גופא אמר רב כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה ורבי יוחנן אמר כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה אמר אביי כוותיה דרב מסתברא דתניא לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי לא עברתי מלברכך ולא שכחתי מלהזכיר שמך עליו ואילו מלכות לא קתני ור' יוחנן תני ולא שכחתי מלהזכיר שמך ומלכותך עליו:

מתני' ועל דבר שאין גדולו מן הארץ אומר שהכל נהיה בדברו על החומץ ועל הנובלות ועל הגובאי אומר שהכל נהיה בדברו ר' יהודה אומר כל שהוא מין קללה אין מברכין עליו. היו לפניו מינין הרבה ר' יהודה אומר אם יש ביניהן מין שבעה עליו הוא מברך וחכ"א מברך על איזה מהן שירצה:

גמ' תנו רבנן על דבר שאין גדולו מן הארץ כגון בשר בהמות חיות ועופות ודגים אומר שהכל נהיה בדברו על החלב ועל הביצים ועל הגבינה אומר שהכל על הפת שעפשה ועל היין שהקרים ועל התבשיל שעבר צורתו אומר שהכל על המלח ועל הזמית ועל כמהין ופטריות אומר שהכל למימרא דכמהין ופטריות לאו גדולי קרקע נינהו והתניא הנודר מפירות הארץ אסור בפירות הארץ ומותר בכמהין ופטריות ואם אמר כל גדולי קרקע עלי אסור אף בכמהין ופטריות אמר אביי מירבא רבו מארעא מינקי לא ינקי מארעא והא על דבר שאין גדולו מן הארץ קתני תני על דבר שאין יונק מן הארץ: ועל הנובלות: מאי נובלות ר' זירא ור' אילעא חד אמר בושלי כמרא וחד אמר תמרי דזיקא תנן ר' יהודה אומר כל שהוא מין קללה אין מברכין עליו בשלמא למ"ד בושלי כמרא היינו דקרי ליה מין קללה אלא למאן דאמר תמרי דזיקא מאי מין קללה אשארא איכא דאמרי בשלמא למאן דאמר בושלי כמרא היינו דמברכינן עלייהו שהכל אלא למ"ד תמרי דזיקא שהכל בורא פרי העץ מבעי ליה לברוכי אלא בנובלות סתמא כ"ע לא פליגי דבושלי כמרא נינהו כי פליגי בנובלות תמרה דתנן הקלין שבדמאי השיתין והרימין והעוזרדין (א) בנות שוח ובנות שקמה וגופנין ונצפה ונובלות תמרה שיתין אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן מין תאנים [א] (ב) רימין כנדי העוזרדין טולשי בנות שוח אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן תאיני [ב] חיורתא (ג) בנות שקמה אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן דופלי [ג] (ד) גופנין שילהי גופני נצפה פרחה נובלות תמרה ר' אילעא ור' זירא חד אמר בושלי כמרא וחד אמר תמרי דזיקא בשלמא למ"ד בושלי כמרא היינו דקתני הקלין שבדמאי ספיקן הוא דפטור הא ודאן חייב אלא למאן דאמר תמרי דזיקא ודאן חייב הפקרא נינהו הכא במאי עסקינן שעשאן גורן דא"ר יצחק א"ר יוחנן משום ר' אליעזר בן יעקב הלקט והשכחה והפאה שעשאן גורן הוקבעו למעשר איכא דאמרי בשלמא

תוספות

ורבי יוחנן אמר אפי' פת ויין. וכן הלכה כר' יוחנן וכ"ש לגבי רב הונא שהיה תלמידו של רב: **נימא** רב הונא כר' יוסי. וא"ת היכי מצי סובר רב הונא כר' יוסי הא רב הונא מודה בשאר דברים חוץ מפת ויין שאם אמר שהכל דיצא ואילו ר' יוסי סבר דלא יצא דכל המשנה ממטבע כו' וי"ל דמצי למימר דאפי' ר' יוסי לא קאמר לא יצא אלא בברוך המקום שאינה ברכה כלל אבל בשהכל מודה: **אמר** אביי כוותיה דרב מסתברא כו'. וי"מ דמסתברא ברייתא כוותיה ומיהו רב אלפס פסק כר' יוחנן וכן פסק ר"י דכל ברכה שאין בה מלכות שמים אינה ברכה ולכך היה אומר ר"י שאם היה מדלג מלכות של ברכת המוציא שצריך לחזור ולברך ואפי' דלג תיבת העולם בלבד דמלך לבד אינו מלכות וברכות של שמונה עשרה אין בהן מלכות דאינן באין בפתיחה ובחתימה אין שייך מלכות אבל אלהי אברהם הוי כמו מלכות לאברהם אבינו המליך הקב"ה על כל העולם שהודיע מלכותו ומעין שבע דמצלי בשבת הואיל ויש בה האל הקדוש שאין כמוהו היינו כמו מלכות כמו שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד דהוי במקום מלכות ולפי מה דפרישית דכל היכא דכתיב אלהי אברהם הוי כמו מלכות ניחא ולר' יוחנן לא קשיא דלא (ה) תני מלכותך דאטו כרוכלא כל הני לימני וליזיל: אבל

רש"י

חוץ מן הפת ומן היין. כדאמרינן לקמן (דף מב.) שגורם ברכות הרבה לעצמו בקדוש ובהבדלה ובברכת חתנים: ידי ברכה ראשונה. ברכת הזן: פרשת סוטה. כשהכהן משביעה: וידוי מעשר. בערתי הקדש מן הבית (דברים כו): מלברכך. ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להפריש תרומה ומעשר: **מתני'** הנובלות. מפרש בגמ': גובאי. חגבים טהורים: מין קללה. חומץ ונובלות וגובאי על ידי קללה הן באין: **גמ'** שהקרים. בוטי"ר בלע"ז: מירבא רבו מארעא. מלחלוחית הארץ הם גדלים על העצים ועל הכלים: בושלי כמרא. כמו שרופי חמה, שבשלם ושרפם החום ויבשו, ותמרים הם. כמרא חום, כמו מכמר בשרא (פסחים דף נח.): תמרי דזיקא. שהרוח משירן: אשארא. אחומץ וגובאי פליג ר' יהודה: פרי העץ בעי ברוכי. שהרי לא נשתנו לקלקול: הקלים שבדמאי. פירות שהקלו חכמים בדמאי שלהן שהלוקחן מעם הארץ אין צריך לעשרן. אלו הן: השיתין כו'. שאינן חשובים, ואין ע"ה חש עליהם מלעשרן: טולשי. קולמ"ש: שילהי גופני. ענבים שאחרונות: הא ודאן. אם ידוע שלא הופרש מהן מעשר: שעשאן גורן. העני או מי שלקטן העמיד מהן ערימת כרי: הלקט והשכחה והפאה. אע"פ שפטורים מן המעשר לקטן עני ועשאן גורן הוקבעו למעשר מדרבנן, דמאן דחזי סבר שתבואת קרקעו היא: בשלמא

עין משפט נר מצוה

פד א מיי' פ"ח מהל' ברכות הלכה י סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קס ס"א וסי' רו ס"א:
פה ב מיי' פ"א מהל' ברכות הלכה ה סמג שם:
פו ג ד טוש"ע או"ח סי' קפז סעיף י וסימן קפז סעיף א:
פז ה מיי' פ"א מהלכות ברכות הלכה ו:
פח ו מיי' שם הלכה ה סמג שם טוש"ע או"ח סימן ריד:
פט ז מיי' שם פ"ח הל' ח טוש"ע או"ח סי' רד סעיף א (ב):
צ ח ט מיי' שם [והל' א] סמג שם טוש"ע או"ח שם סעיף א:
צא י מיי' פ"ט מהל' נדרים הל' יא סמג לאוין רמב טוש"ע י"ד סי' ריז סעיף כג:
צב כ מיי' פ"ח מהל' ברכות הלכה ח סמג שם טוש"ע או"ח סי' רב ס"ט וסי' רד ס"א:
צג ל מיי' פי"ג מהל' מעשר הלכה א:
צד מ מיי' פ"ב מהל' תרומות הלכה ט:

רב נסים גאון

על החומץ ועל הגובאי ועל הנובלות הוא אומ' שהכל נהיה בדברו. גרסי בני מערבא החומץ ינו אומר ברוך דיין האמת בא לאכלו אומר שהכל נהיה בדברו ראה גובאי אומר ברוך דיין האמת בא לאכלו אומר שהכל נהיה בדברו נובלות שנשרו אומר ברוך דיין האמת בא לאכלן אומר שהכל: השיתין אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן מיני תאיני. פירשו בתלמוד ארץ ישראל דדמאי (פרק א הלכה א) אלו הן השיתין ר' שמעון בריה דר' אבא אמר שהן יוצאות מתחת העלין ואמרי תו במסכת שביעית בפרק בנות שוח (הלכה א) תני רבן שמעון בן גמליאל אומר מהוצאת העלין עד הפגים ג' יום מן הפגים ועד השיתין הנובלות ג' יום ומן השיתין ועד התאנים ג' יום:

לעזי רש"י

בוטי"ר. פירוש להקרים, להעלות קום, להתכסות בקליפה דקה מלמעלה. קולמ"ש. פירוש עוזרדין (ועיין ערוך ערך עוזר):

הגהות וציונים

א] צ"ל דתנן (שהרי משנה היא במעשר שני פ"ה מ"א, תוי"ט ועוד, וכ"ה גירסת הרא"ש וכ"ה בכת"י אולם רא"מ הורוויץ מקיים גירסתינו "דתניא" דבמשנה שם דרשינן הכל מולא שכחתי ולא עברתי דרשינן לענין דבר למה לא מביאים ראיה ממתני' אלא מברי' עיי"ש ועיין תוס' ד"ה אמר אביי שכתבו דמסתברא "ברייתא" וכו'): ב] [כ"ה הגי' גם ברא"ש ובהגהת הרש"ל אמנם מתו' סוף ד"ה אמר אביי משמע דלא גרסינן] (גליון) היינו דל"ג שינויא דר' יוחנן ועיין דק"ס: ג] נ"א על החלב ועל הגבינה ועל הביצים אומר שהכל (גליון) וכ"ה במשניות שלנו: ד] על החלב ועל הגבינה ועל הביצים (כ"ה סדרן בר"ף ונכון, רש"ש): ה] בכת"י חס: ו] יש להוסיף פוסקין כרב דמסתברא (באה"מ): ז] צ"ל מתניתין (הרר"י בכרך) ועיין הגר"צ אות א ובמראה אש: ח] צ"ל תאני דולבי (דק"ס עיי"ש שכגירסת הגר"א איתא בכת"י וברש"י ובפירוש הרא"ש שם):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תוספתא פרק ד, ב) סוטה לב. שבועות לט., ג) לעיל דף יב., ד) [לקמן דף מט.], ה) ספרי פ' כי תבא, ו) נדרים נה:, ז) עיין רש"י לקמן מא. ד"ה חביב עדיף, ח) ב"ב דף נה:, ט) [לעיל לו. נדרים נה:], י) נדרים שם, כ) דמאי פ"א מ"א, ל) ע"ז יד. [וע' בתוס' שם], מ) סוטה מג:, נ) תוספתא פ"ו הי"ט, ס) ביצה ד., ע) עיין תוס' לעיל לט: ד"ה מברך, פ) [עמ"ש ד"ה ברוך] לקמן מט. ד"ה ברוך, צ) [ר"ה לב:].

הגהות הב"ח

(א) גמ' והעוזרדין. נ"ב באלפס פ' חבית פרכש ספירליג"ן בלשון אשכנז: (ב) שם שיתין אמר רבה ב"ב חנה א"ר יוחנן מין תאנים. נ"ב פי' תאנים מדבריות: (ג) שם תאיני חוורתא. נ"ב פירוש הגדלים מג' שנים לג' שנים ומתגדלים ביערים: (ד) שם דופלי. נ"ב פירוש תאנה המורכבת בערמון ופירוש פרחה עיין לעיל דף לו ע"א: (ה) תוס' ד"ה אמר וכו' דלא כתיב ומלכותך עליו דאטו:

הגהות הגר"א

[א] גמ' מין תאנים. נ"ל תאיני חוורתא: [ב] שם תאיני. נ"ל מין תאיני: [ג] שם דופלי. נ"ל תאני דולבא [ס]:

גליון הש"ס

גמ' כל ברכה שאין בה הזכרת השם. עי' לקמן דף נ"ע ב' תוס' ד"ה פטריות: רש"י ד"ה הלקט וכו' ועשאן גורן. ע' בכ"ק דף נ"ט ע"א בפירש"י ד"ה מרטו:

תורה אור השלם

א) וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בִּעַרְתִּי הַקֹּדֶשׁ מִן הַבַּיִת וְגַם נְתַתִּיו לַלֵּוִי וְלַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה כְּכָל מִצְוָתְךָ אֲשֶׁר צִוִּיתָנִי לֹא עָבַרְתִּי מִמִּצְוֹתֶיךָ וְלֹא שָׁכָחְתִּי: [דברים כו, יג]

משנת ראשונים

כמה נאה פת זו ברוך המקום שבראה יצא. יש אומרים שיצא אף ידי ברכה ראשונה מג' ברכות שלאחריו, שהרי בפרק הרואה התבאר על אחד מן החכמים שאמר לחבירו שנתרפא, בריך רחמנא דיהבך ניהלן ולא יהבך לעפרא, ונפטר בכך מלברך ברכת הגומל. [מאירי]

דאמר בריך רחמנא מריה דהאי פיתא. ולר' יוחנן דבעי מלכות הוא הדין נמי דבעי לומר בריך רחמנא מלכא מארי דהאי פתא. ויש ספרים דגרסי הכי בהדיא. [הריטב"א] כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה. רמז לדבר אמרו בתלמוד המערב, ממה שכתוב ארוממך אלקי המלך ואברכה שמך, ודוקא במטבע קצר אבל במטבע ארוך בברכה הסמוכה לחברתה אין פותח בה בברוך ואין חותם בה במלכות, ובשאינה סמוכה אע"פ שפותח בה בברוך אין חותם במלכות. [מאירי] ושמא תאמר ברכה ראשונה של שמנה עשרה היאך אין בה מלכות, פרשו חכמי הראשונים הטעם הואיל ולזכירת אבות הותקנה, וקודם זמנם לא היתה מלכותו מפורסמת בפי הבריות וכו' ומ"מ השלימוהו בסוף הברכה כאמרו מלך עוזר וכו'. [מאירי] ולי נראה וכו' שלא נאמרה מלכות אלא בברכה הנעשית על בריאת העולם או על המצות כלומר שהוא גוזר ועושה כרצונו וזהו כעין מלכות, הא כל שהוא תפלה ובקשת רחמים אין צריך מלכות. [מאירי] על החומץ. מיירי במזוג קצת כדמסיק התם דאז משיב הדעת. אי נמי מיירי כשחושש בשיניו ונתן חומץ הרבה לתוך מרק ושותהו לרפואה וחומץ עיקר, מכל מקום אגב המרק אית ליה הנאה מיניה ובעי ברוכי, כדאמרינן לעיל גבי שמן זית שנתנו לתוך אניגרון. [רא"ש, סימן כג] גבי חומץ אע"פ שהוא פטור כשיעור רביעית, כיון דקי"ל שאם שתה ממנו הרבה חייב מפני שנהנה ממנו בשתיה מרובה, לענין ברכה נמי לא יצא מתורת אוכל ולפיכך מברך עליו. [רבינו יונה דף כח: מדה"ר] ועל הגובאי. הוא חגב שיש לו ד' סימני טהרה כדאית במסכת חולין (דף נט.) [רבינו יונה דף כח: מדה"ר]

שׁוּחַ ששנינו במשנה, **אָמַר רַבָּה בַּר בַּר חַנָּה אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן**, הם **תְּאֵינֵי חִיוָּרְתָא** - מין תאנים לבנות[סא]. **בְּנוֹת שִׁקְמָה** ששנינו במשנה **אָמַר רַבָּה בַּר בַּר חַנָּה אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן**, הם **דּוּבְלֵי** - תאנים המורכבות בערמון[סב]. **גּוּפְנִין** - ענבי גפן ששנינו במשנה, אין מדובר בכל סוגי הענבים, אלא **שִׁילְהֵי גּוּפְנֵי** - ענבים הנמצאים בגפנים בימות החורף[סג]. **נִצְפָּה** ששנינו במשנה הוא **פִּרְחָה** - פרי הצלף[סד]. **נוֹבְלוֹת תְּמָרָה** ששנינו במשנה, חלקו בפירושו **רַבִּי אִילְעָא וְרַבִּי זֵירָא. חַד** [-אחד מהם] **אָמַר**, שהם **בּוּשְׁלֵי כַמְרָא** - תמרים שהתייבשו מחום השמש. **וְחַד** [-ואחד אחר] **אָמַר**, שהם **תַּמְרֵי דְזִיקָא** - תמרים שנשרו מהדקל מפני הרוח.

הגמרא דנה במחלוקת רבי אילעא ורבי זירא בפירוש 'נובלות תמרה':

מקשה הגמרא, **בִּשְׁלָמָא לְמַאן דְּאָמַר בּוּשְׁלֵי כַמְרָא** - המשנה מובנת לפי הדעה שסוברת שנובלות התמרה הם תמרים שנשרפו בחמה, משום שלדעה זו **הַיְינוּ דְקָתָנֵי הַקַּלִּין שֶׁבִּדְמַאי** - מובן מה שאמרה המשנה שהם מהפירות שהקלו בהם חכמים בדין דמאי. שמלשון זו שאמרה המשנה שהקלו עליהם בדין 'דמאי', משמע **שִׁסְפֵיקָן הוּא דְּפָטוּר** - רק כשיש ספק האם עשרו את הפירות או לא והם נחשבים פירות דמאי, רק אז הם פטורים ממעשרות. **הָא וַדָּאָן חַיָּיב** - אבל אם ידוע בודאי שלא הפרישו מהם מעשרות, הם חייבים בהפרשה. ודברי המשנה מובנים לפי שיטה זו, שהרי הנובלות תמרה אינם מסוג הפירות שפטורים לגמרי מהפרשת תרומות ומעשרות, אלא שהקילו בהם בדין דמאי משום שאינם חשובים ואף עמי הארצות מעשרים מהם[סה]. **אֶלָּא לְמַאן דְּאָמַר תַּמְרֵי דְזִיקָא** - אולם לפי הדעה שסוברת שנובלות תמרה הם תמרים שנשרו מחמת הרוח, קשה, מדוע פטרה אותם המשנה רק בפירות דמאי ואילו **וַדָּאָן** - בפירות שידוע בודאי שלא הפרישו מהם מעשרות **חַיָּיב** לעשרן, והלא תמרים שנשרו מן הדקל פטורים לגמרי מתרומות ומעשרות, שהרי **הֶפְקֵרָא נִינְהוּ** - הם פירות הפקר[סו], וכל פירות הפקר פטורים ממעשרות[סז].

מתרצת הגמרא **הָכָא בְּמַאי עָסְקִינַן** - כאן במשנה במה מדובר, בנובלות תמרה **שֶׁעֲשָׂאָן גּוֹרֶן** - מי שליקט את התמרים מההפקר, אסף אותם בערימה [-כרי]. ובאופן זה הפירות חייבים מדרבנן במעשרות, מפני הרואים שחושבים שהשדה שלו, ורואים אותו עושה את הגורן, ולוקח ממנה מבלי להפריש מעשרות. וכפי **דְּאָמַר רַבִּי יִצְחָק אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן מִשּׁוּם** [-בשם] **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר בֶּן יַעֲקֹב, הַלֶּקֶט וְהַשִּׁכְחָה וְהַפֵּאָה** - שהם פירות הפטורים מהמעשר, **שֶׁעֲשָׂאָן גּוֹרֶן** - שאסף אותם בערימה, **הוּקְבְּעוּ לְמַעֲשֵׂר** - התחייבו מדרבנן במעשרות[סח]. ובאה המשנה ללמד, שאפילו אם התמרים הנושרים התחייבו במעשר בכך שהוא עשה מהם גורן, לא החמירו עליהם חכמים אלא בפירות שידוע בודאי שאינם מעושרים, אך לא בפירות דמאי.

הגמרא מביאה לשון אחרת בקושיא על ביאור 'נובלות תמרה':
אִיכָּא דְאָמְרִי - יש שהקשו על מחלוקת רבי זירא ורבי אילעא באופן אחר,

---

סא. והן מין תאנים העושה פירות משלש שנים לשלש שנים. רמב"ם (פירוש המשניות, דמאי פ"א מ"א). והרע"ב (שם) הוסיף, שדרכן לגדול ביערות.

מבואר כאן שבנות שוח הן תאנים לבנות, אולם בנדרים (מ.) משמע שהן תאנים שאינן לא לבנות ולא שחורות. ועוד הקשו המפרשים (תוספות הרא"ש ד"ה מאי, תוספות שבועות יב: ד"ה כבנות) שמשמע בשבועות (יב:) ובמדרש (ב"ר פט"ו) שבנות שוח הן תאנים משובחות, ולא כפי שמשמע כאן. לכן כתבו התוספות (ע"ז יד. ד"ה בנות) שיש שלשה סוגי תאנים: א. תאנים סתם, שיש מהן שחורות ויש מהן לבנות. ב. 'בנות שבע' הן תאנים מזן משובח שאינן לא שחורות ולא לבנות, והן התאנים שאכל אדם הראשון לפי דעה אחת במדרש (ב"ר טו ה), ונקראו בנות שבע מפני שגרמו לאדם שבעת ימי אבלות, שנקנסה עליו מיתה. ואותן התאנים נקראות גם 'בנות שוח', משום שגרמו שוח [-כיפוף] לאדם הראשון. ג. יש עוד סוג תאנים שאינן שחורות ואינן לבנות, אבל הן מזן גרוע, ובתאנים אלו הקלו בדין דמאי, וגם לתאנים אלו קראו חז"ל 'בנות שוח' [כיפוף], כדי לתלות את הקלקלה [-תאנים גרועות] במקולקל [-תאנים שהביאו מיתה לעולם].

ובהגהות הגר"א הגיה והוסיף כאן 'מין תאיני חיורתא', וביאר באמרי נועם (ד"ה שיתין וד"ה בנות שוח) שבנות השוח הם סוג של תאנים שהן לבנות מתחילת גידולם. בשונה מהשיתין, שהן תאנים רגילות שבתחילה הן אדומות, ומלבינות באחד משלבי הגידול.

סב. ר"י בן מלכי צדק, ר"ש, רע"ב, שנות אליהו (דמאי פ"א מ"א), תפארת ישראל (שם יכין אות ו). ולפי זה, אין קשר בין עץ השקמה לבין הפרי שנקרא בנות שקמה. תוספות יום טוב (שם). וכתב ר"י בן מלכי צדק (שם), שיש מפרשים שבנות השקמה הוא פרי של עץ השקמה שמורכב על תאנה.

'דלוב' הוא ערמון בארמית (ר"ה כג.), לכן דולבי הם תאנים הבאות מערמון. ר"ש, שנות אליהו (דמאי פ"א מ"א). וזהו לפי גירסת הר"ש 'תאני דולבי', וכיוצא בזה גרס הגר"א (הגהות, אות ג, שנות אליהו שם). והרמב"ם (שם) פירש שהם תאנים מדבריות. וכתב בתוספות אנשי שם (שם), שלפי פירוש זה, אפשר שגירסתו היתה כפי שהיא בגמרא לפנינו 'תאני דובלי'.

סג. רש"י (ד"ה גופני) פירש 'ענבים סתווניות', ובחולין (קכ: ד"ה סיתווניות) כתב שהם ענבים שנמצאים בגפנים בימות החורף, שאינם מתבשלים לעולם, ועושים מהם חומץ.

'סתיו' פירושו חורף, כמו שנאמר (שיר השירים ב יא) 'כי הנה הסתיו עבר, הגשם חלף הלך לו'. ופירש רש"י שהוא החורף, וכמו שמתרגם אונקלוס (בראשית ח כב) את המילה חורף 'סתוא'. וכן פירש הרמב"ם (פירוש המשניות תרומה פי"א מ"ג) שהסתיו הוא עונת הגשמים.

סד. ר"ש, רע"ב (דמאי פ"א מ"א) ומאירי (ד"ה ככר). וכן מבואר בגמרא לעיל (לו.) שנצפה הוא הצלף.

הצלף הוא אילן שיש בו כמה חלקים שנאכלים. פירותיו של הצלף נקראים 'אביונות'. וסביב הפרי גדל קליפה עבה, כמין הקליפה שגדלה סביב האגוזים דקים, וגם קליפה זו נאכלת ונקראת 'קפריסין'. גם העלים של הצלף ראויים לאכילה, ובתוכם גדלים כמין פירות שנקראים 'תמרות'. גמרא (לעיל לו.).

סה. מקושיית הגמרא נראה, שמינים אלו חייבים בתרומות ובמעשרות, ולא הקלו עליהם חכמים אלא בפירות דמאי בלבד. וכן דעת ריש לקיש שהובא בירושלמי (דמאי פ"א ה"א). אך דעת רבי יוחנן שם, שפירות אלו פטורים לגמרי מהמעשרות, מפני שהם באים מן ההפקר.

סו. תמרים שנשרו מן האילן הם הפקר, מפני שמצויים שקצים ורמשים שאוכלים אותם, והבעלים מוחל עליהם. אבל אם התמרים נשרו מדקלים שידוע שהם של יתומים, התמרים אינם הפקר מפני שהיתומים אינם בני מחילה. וכן אם הדקלים מוקפים בגדר, אין התמרים הנושרים מהם הפקר. בבא מציעא (כב:).

סז. פירות הפקר וכן לקט שכחה ופאה פטורים ממעשרות כמבואר בכמה משניות (חלה פ"א מ"ג, תרומות פ"א מ"ה, מעשרות פ"א מ"א). וכתב רש"י (סוכה לט: ד"ה פטורין), שדין זה נלמד, ממה שכתוב בתורה בדין ביעור מעשרות (דברים יד כט) 'ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך', שחיוב מעשר ראשון ללוי, הוא בדבר שאין ללוי חלק ונחלה עמו, יצאו לקט שכחה ופאה שלוי יכול לקחת ממנו אם הוא עני, וכן פירות הפקר שהוא יכול לקחתם, שבזה אין חיוב תרומות ומעשרות.

סח. מקום שבו אוספים את הדגן נקרא גורן. ומשעה שהתבואה נאספה לגורן, התבואה התחייבה במעשר. ובלשון מושאלת קראו חכמים 'גורן' לכל 'גמר מלאכה' המחייב מעשר, כגון איסוף הפירות בערימה [-כרי], שהיא זו שמחייבת אותם במעשר, כשם שהדגן נקבע למעשר בגורן. רמב"ם (פירוש המשניות מעשרות פ"א מ"ה).

בִּשְׁלָמָא לְמַאן דְּאָמַר - המשנה מובנת לפי הדעה שסוברת ש'נובלות תמרה' ששנינו במשנה בדמאי הם **תַּמְרֵי דְּזִיקָא**, ונובלות ששנינו במשנתנו הם 'בושלי כמרא', משום שלפי דעה זו, **הַיְינוּ** - זאת היא הסיבה, **דְּהָכָא** - שכאן במשנתנו, **קָרֵי לָהּ** - המשנה מכנה אותם **'נוֹבְלוֹת' סְתָמָא** ללא תיאור נוסף, **וְהָתָם** - ואילו שם, במשנה בדמאי, **קָרֵי לָהּ** - המשנה מכנה אותם 'נובלות **תְּמָרָה**', שהרי בכל מקום מדובר במין אחר. **אֶלָּא לְמַאן דְּאָמַר** - אלא לפי הדעה שסוברת, ש'נובלות תמרה' הם **בּוּשְׁלֵי כַּמְרָא**, קשה, מדוע שינתה המשנה מלשונה, שבמשנתנו הם נקראים 'נובלות' סתם, ואילו במסכת דמאי הם נקראים 'נובלות תמרה', הלא בין במשנתנו ובין במסכת דמאי, כוונת המשנה ל'בושלי כמרא', ואם כן, **נִיתְנֵי אִידִי וְאִידִי** - שישנה התנא בזה ובזה, כלומר גם במשנתנו וגם במשנה שבמסכת דמאי **'נוֹבְלוֹת תְּמָרָה', אוֹ** שישנה **אִידִי וְאִידִי** - בזה ובזה, כלומר גם במשנתנו וגם במשנה שבמסכת דמאי **'נוֹבְלוֹת' סְתָמָא**, ללא תיאור נוסף. מסיקה הגמרא, **קַשְׁיָא** - אכן קשה הדבר[א].

★

שנינו במשנתנו, **הָיוּ לְפָנָיו מִינִין הַרְבֵּה כו'** רבי יהודה אומר אם יש ביניהן מין שבעה עליו הוא מברך, וחכמים אומרים מברך על איזה מהן שירצה.

הגמרא דנה באלו אופנים נחלקו רבי יהודה וחכמים:

אָמַר עוּלָּא, מַחֲלוֹקֶת רבי יהודה וחכמים היא **בְּ**אופן שיש לפניו מינים **שֶׁבִּרְכוֹתֵיהֶן שָׁווֹת** כגון זיתים ותפוחים שברכת שניהם היא 'בורא פרי העץ' ובא לפטור את שניהם בברכה אחת. ובאופן זה חולקים רבי יהודה ורבנן על איזה מין עדיף לברך, **דְּרַבִּי יְהוּדָה סָבַר, מִין שִׁבְעָה עָדִיף** - שמין שבעה חשוב יותר מהמין החביב, ומשום כך מברך עליו ופוטר את המין האחר. **וְרַבָּנָן סָבְרִי** - וחכמים סוברים, שהַ**מִּין הֶחָבִיב עָדִיף**, ולכן יש לברך על המין החביב ולפטור את ה'מין שבעה', וכמשמעות דברי חכמים במשנה 'מברך על איזה מהם שירצה', שיש להקדים דווקא את המין החביב[ב]. **אֲבָל בְּ**אופן שהיו לפניו כמה מינים **שֶׁאֵין בִּרְכוֹתֵיהֶן שָׁווֹת** וכגון צנון וזית, **לְדִבְרֵי הַכֹּל** - בין לרבי יהודה ובין לרבנן **מְבָרֵךְ עַל זֶה וְחוֹזֵר וּמְבָרֵךְ עַל זֶה** - מברך על מין אחד, ואחר כך מברך על המין השני, ואין ברכה על מין אחד פוטרת את המין השני[ג]. ובאופן זה אין ביניהם מחלוקת איזו ברכה קודמת, משום שכל מחלוקתם היא דווקא כשמין אחד פוטר את חבירו, שאז צריך לברך על החשוב יותר, ונחלקו מה הוא החשוב יותר. אבל במינים שברכתם שונה, אינם חולקים, ולכל הדעות יש לברך על שניהם[ד].

מקשה הגמרא, **מֵיתִיבֵי** - הקשו בני הישיבה על דברי עולא, שנינו בברייתא **הָיוּ לְפָנָיו צְנוֹן** שברכתו בורא פרי האדמה **וָזַיִת** שברכתו בורא פרי העץ, **מְבָרֵךְ עַל הַצְּנוֹן וּפוֹטֵר אֶת הַזַּיִת**. הרי שגם כשאין

א. **תיבת** 'קשיא' מורה שאמנם הדברים קשים, אך אינם דחויים לגמרי, ויתכן לתרץ קושיא זו. בשונה מתיבת 'תיובתא' שמורה על קושיא שדוחה דעה זו לגמרי מההלכה. רב האי גאון (הו"ד ברא"ש ברכות פ"ד סי' ג), רבינו חננאל (הו"ד בערוך ערך תיובתא), וכן משמע מדברי רש"י (סנהדרין עב. ד"ה קשיא, שם קיב. ד"ה קשיא). וכתב הריטב"א (ב"ב נג: ד"ה קשיא) שהיה אחד מחכמי פרובנציא שתירץ כל מקום שנאמר עליו 'קשיא'. וכתב בדרך אמונה (הל' מעשר שני פ"ט באור הלכה ד"ה והנובלות) שמדברי הרמב"ם נראה שגם הנובלות שנאמרו בדין דמאי הם 'בושלי כמרא', ואף שהגמרא הקשתה על פירוש זה, כיון שהוא בלשון 'קשיא', עדיין לא נדחה פירוש זה מההלכה.

אולם הרשב"ם (ב"ב נג: ד"ה ופסק) כתב, שגם בלשון 'קשיא' כוונת הגמרא לומר שדעה זו נדחתה לגמרי מההלכה, וכתב חילוק אחר בין לשון קשיא ללשון תיובתא. ועיין פלפולא חריפתא (ב"ב פ"ג סי' טז אות ר) שיש פעמים שגם הרשב"ם מפרש לשון קשיא, כשאר המפרשים.

ב. **רש"י** (ד"ה חביב). ואף שאמרו חכמים במשנה 'מברך על איזה מהם שירצה', כוונתם לומר שיש להקדים את החביב, שכיון שתלו את הדבר ברצונו, עליו להקדים את החביב שהוא יותר מהודר לברכה. ראבי"ה (סי' קטז).

נחלקו הפוסקים מה נקרא מין 'חביב'. דעת תלמידי רבינו יונה (ד"ה מחלוקת) והרא"ש (פ"ו סי' כה) שהמין שחביב עליו ברוב הפעמים, הוא הנקרא כאן 'חביב', ודעת הרמב"ם (ברכות פ"ח הי"ג) והאור זרוע (הל' סעודה סי' קעו) שהמין שחפץ בו עתה הוא הנקרא כאן 'חביב'. וכתב הגר"א (או"ח סי' ריא סק"ה) שמחלוקתם תלויה בגירסת הגמרא, שתלמידי רבינו יונה והרא"ש גרסו כגירסתנו בגמרא [וכן היא גירסת רבינו חננאל (ד"ה אמר)], 'מין' חביב עדיף', כלומר, שאין הדבר תלוי בחפצו באותה השעה, אלא במין שחביב עליו תמיד. אולם האור זרוע גרס בדברי הגמרא [וכן יש לומר בשיטת הרמב"ם] 'חביב עדיף' [ללא תיבת 'מין'], ולכך ביאר שהחביב עליו כעת הוא הקובע לענין הברכה.

ג. **בגמרא** לעיל (לט.) מבואר שיש להקדים את הברכה המבוררת יותר, לפני הברכה שאינה מבוררת, ולכן אם יש לפניו מין אחד שברכתו 'בורא פרי האדמה', ומין נוסף שברכתו 'שהכל נהיה בדברו', יש להקדים את ברכת 'בורא פרי האדמה', מפני שהיא חשובה יותר, בכך שהיא יותר מבוררת. ולפי זה קשה, מדוע רשאים להקדים את ברכת הצנון לפני ברכת הזית, הלא ברכת הצנון פחות מבוררת מברכת הזית, שהרי ברכת 'בורא פרי האדמה' פוטרת גם פירות העץ כפי ששנינו לעיל (מ.). ותירץ הרא"ש (סי' כה) שרק לגבי ברכת 'שהכל' אומרים כן, מפני שברכת 'שהכל' היא ברכה שאינה מבוררת כלל שהיא ברכה שכוללת הכל, אך לגבי ברכת העץ והאדמה, אין דין להקדים אחד לחבירו. והרמב"ם השמיט סוגיא זו, ולא כתב שיש להקדים 'בורא פרי האדמה' לפני 'שהכל נהיה בדברו'. וכתב רבינו מנוח (ברכות פ"ח הי"ג), שלדעת הרמב"ם רשאים להקדים ברכת 'שהכל' גם לפני 'בורא פרי האדמה' [עיין ראשון לציון (לעיל לט. ד"ה מ"ס), שביאר איך יבאר הרמב"ם את הסוגיא שם]. ולפי שיטתו, אין קושיא בסוגייתנו, שכשם שאין צריך להקדים 'בורא פרי האדמה' לפני ברכת 'שהכל', כך גם אין צריך להקדים ברכת 'בורא פרי העץ', לפני ברכת 'בורא פרי האדמה'.

יש נוסחאות שגרסו בדברי הגמרא כאן קושיא 'פשיטא' על דבריו של עולא. וכתב רש"י (ד"ה פשיטא) שאין לגרוס כן, שהלא להלן תקשה הגמרא על דין זה שאמר עולא. וכיון שהגמרא מקשה על הדין, אין זו מדרך הגמרא גם להקשות על הדין, וגם להקשות עליו 'פשיטא'. ועוד שאין דבריו פשוטים, שאלמלי דבריו היה נראה שהמברך על פירות האדמה פטר גם את פירות העץ שלפניו. וכפי ששנינו במשנה לעיל (מ.) שהמברך על פרי העץ 'בורא פרי האדמה', יצא. ובא עולא לחדש שהמברך על פרי האדמה, אינו פוטר את פירות העץ שלפניו, וכפי שיתבאר בהערה שבסמוך, מה היא כוונת המשנה.

ד. **רש"י** (ד"ה אבל). וכתבו הרשב"א (ד"ה אמר) והרא"ש (סי' כה) שמחלוקת רבי יהודה וחכמים היא מה נקרא חשוב יותר, האם מין שבעה או מין חביב. ולכן כשמברכים על מין אחד ופוטרים בברכה זו את המין השני, חולקים רבי יהודה וחכמים על איזה מין יש לברך כדי לפטור את המין האחר. אבל במינים שאין ברכותיהם שוות, יש לברך על כל מין ומין, ואין צורך להקדים את המין החשוב, ומפני כן אין ביניהם מחלוקת באופן זה.

מבואר בדברי עולא שכשיש לפניו פירות האדמה ופירות העץ, עליו לברך גם ברכת בורא פרי האדמה, וגם ברכת בורא פרי העץ. ואף ששנינו במשנה (לעיל מ.) שהמברך על פירות האילן 'בורא פרי האדמה' יצא, ואם כן לכאורה היה די בברכת בורא פרי האדמה בלבד, אף על פי כן מחדש עולא שיש לברך גם ברכת בורא פרי העץ. ולפי דבריו, המשנה עוסקת רק במי שטעה בברכה, ובירך 'בורא פרי האדמה' על פרי העץ, אבל המברך על פרי האדמה שלפניו אינו פוטר באותה הברכה את פירות העץ. רש"י (ד"ה אבל). ותלמידי רבינו יונה (ד"ה ועוד) תירצו באופן אחר, שהמשנה עוסקת במי שבירך על פירות האדמה והתכוון לפטור גם את פירות העץ. אך דברי עולא הם באופן שלא התכוון לפטור את פירות העץ. וכתב הגר"א (או"ח סי' רו ס"ב) שגם רש"י מודה לדבריו, ומה שכתב רש"י שאינו פוטר את פירות העץ שהיו לפניו, הוא רק באופן שלא התכוון לפוטרם. אולם השאגת אריה (סי' כו) כתב, שרש"י חולק על רבינו יונה בזה [ועיין שם שהקשה על רבינו יונה, ובברכי יוסף (או"ח סי' רו סק"ה) שמשיב עליו].

וכתב רש"י (ד"ה אבל), שזהו החידוש שחידש עולא, שהמברך 'בורא פרי האדמה' על פירות האדמה שלפניו, אינו פוטר גם את פירות העץ. ותלמידי רבינו יונה (ד"ה אבל) כתבו, שמלבד זה גם בא עולא להשמיענו, שכיון שאין שניהם נפטרים בברכה אחת, אין צורך להקדים מין שבעה, אלא מקדימים את החביב [ודעתם כדעת התוספות (ד"ה אבל), אבל לדעת הרא"ש (סי' כה) אין דין להקדים אחד לחבירו]. ועוד הוסיף הראש יוסף (ד"ה דאמר) שעולא חידש, שיש לברך על שניהם, ולא אומרים שכיון שאחד חביב עליו, הוא הנקרא עיקר, ומברך עליו ופוטר את המין השני, ושלא כדעת המקשן להלן שסבר כך.

עולא מבאר שבמינים שאין ברכותיהם שוות, לא נחלקו רבי יהודה וחכמים. ומפני כן אמר עולא שבמינים אלו 'מברך על זה וחוזר ומברך על זה', שאם היה די לברך על אחד ולפטור את חבירו, שוב תחזור המחלוקת על איזה מין לברך, שלדעת חכמים יש לברך על החביב ולפטור את המין שבעה, ולרבי יהודה יש לברך על המין שבעה ולפטור את החביב. פני יהושע (ברש"י ד"ה אבל בא"ד ושוב).

בדברי עולא מבואר שבמינים שברכותיהם שונות לא נחלקו רבי יהודה וחכמים. אך לא מבואר בדבריו על איזה מהם יש לברך תחילה, ונחלקו המפרשים בביאור דבריו: א. התוספות (ד"ה אבל) והרשב"א (ד"ה אמר) כתבו בדעת רש"י, שכשאין ברכותיהם שוות רבי יהודה מודה לחכמים, שיש להקדים את החביב. וכן דעת רב האי גאון (הו"ד ברשב"א) רבינו חננאל (הו"ד בראבי"ה סי' קטז) והרי"ף [כפי שדייקו תלמידי רבינו יונה (ד"ה אבל) מדבריו]. ב. הראבי"ה (שם) פירש בדעת רש"י, שאין דין קדימה כלל, ומברך על איזה מהם שרוצה, ואפילו אם אינו חביב ולא ממין שבעה. וכן סוברים הרא"ש (סי' כה), והריא"ז (ה"ד אות ג). [פירוש אחר בדעת הרא"ש כתב הב"ח (או"ח סי' ריא סק"א), ועיין מגן אברהם (שם סק"ב) שדחה פירושו]. ג. דעת המרדכי (סי' קלב) [כפי שביארו הבית יוסף (או"ח סי' ריא ד"ה והמרדכי), וכן כתב הדרכי משה (סק"א) בשם הרמב"ם (ברכות פ"ח הי"ג)], שחכמים מודים לרבי יהודה שיש להקדים מין שבעה. ד. דעת הבה"ג (ברכות פ"ו), כפי שפירשו הרא"ש (סי' כה) [הו"ד להלן בסמוך], שעולא אינו דן בסדר הקדמת הברכות, אלא מחדש שצריך לברך שתים.

כתב בה"ג (פ"ו), שכשיש לפניו פרי העץ ופרי האדמה, יש לברך תחילה על פרי העץ, ואחריו לברך על פרי האדמה. והקשו עליו התוספות (ד"ה אבל) מדברי עולא כאן, שבמינים שאין ברכותיהם שוות, מברך על איזה מהם שירצה. ותירץ הרא"ש (שם), שלדעת הבה"ג עולא אינו דן לענין סדר הברכות, אלא בא לומר, שצריך לברך על כל מין ומין, ואין האחד נפטר בברכת חבירו. אבל לענין סדר הברכות, לעולם יש להקדים

בשלמא למ"ד תמרי דזיקא היינו דהכא קרי לה נובלות סתמא והתם קרי לה תמרה אלא למ"ד בושלי כמרא ניתני אידי ואידי נובלות תמרה או אידי ואידי נובלות סתמא קשיא: היו לפניו מינין הרבה כו': אמר עולא מחלוקת בשברכותיהן שוות דרבי יהודה סבר [א]מין שבעה עדיף[א] ורבנן סברי מין חביב עדיף אבל [ב]בשאין ברכותיהן שוות ד"ה מברך על זה וחוזר ומברך על זה מיתיבי היו לפניו צנון וזית מברך על הצנון ופוטר את הזית הב"ע כשהצנון עיקר אי הכי אימא סיפא ר' יהודה אומר מברך על הזית שהזית ממין שבעה (א) לית ליה לר' יהודה הא דתנן [ג]כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה וכי תימא ה"נ דלית ליה והתניא רבי יהודה אומר אם מחמת צנון בא הזית מברך על הצנון ופוטר את הזית לעולם בצנון עיקר עסקינן וכי פליגי רבי יהודה ורבנן במילתא אחריתי פליגי וחסורי מחסרא והכי קתני היו לפניו צנון וזית מברך על הצנון ופוטר את הזית בד"א כשהצנון עיקר אבל אין הצנון עיקר ד"ה מברך על זה וחוזר ומברך על זה ושני מינין בעלמא שברכותיהן שוות מברך על איזה מהן שירצה רבי יהודה אומר מברך על הזית שהזית ממין שבעה. פליגי בה רבי אמי ורבי יצחק נפחא חד אמר מחלוקת בשברכותיהן שוות דרבי יהודה סבר מין שבעה עדיף ורבנן סברי מין חביב עדיף אבל בשאין ברכותיהן שוות דברי הכל מברך על זה וחוזר ומברך על זה וחד אמר אף בשאין ברכותיהן שוות נמי מחלוקת בשלמא למאן דאמר בשברכותיהן שוות מחלוקת שפיר אלא למאן דאמר בשאין ברכותיהן שוות פליגי במאי פליגי א"ר ירמיה להקדים דאמר רב יוסף ואיתימא רבי יצחק [ג]כל [ט]המוקדם בפסוק זה מוקדם לברכה שנאמר [א)]ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש ופליגא דרבי חנן דא"ר חנן [ג]כל הפסוק כולו לשיעורין נאמר חטה דתנן [ד)][ד]הנכנס לבית המנוגע וכליו על כתפיו וסנדליו וטבעותיו בידיו הוא והן טמאין מיד [ה]היה לבוש כליו וסנדליו ברגליו וטבעותיו באצבעותיו הוא טמא מיד והן טהורין [ה] עד שישהא בכדי אכילת פרס (ב) פת חטין ולא פת שעורין מיסב ואוכלן בלפתן שעורה דתנן [ו)][ו]עצם כשעורה מטמא במגע ובמשא ואינו מטמא באהל [ז]גפן כדי רביעית יין לנזיר תאנה [ח]כגרוגרת להוצאת שבת רמון כדתנן [י)]כל [ט]כלי בעלי בתים שיעורן

בשלמא למ"ד. נובלות דמאי תמרי דזיקא, ונובלות דמתני' אוקימנא בבושלי כמרא, היינו דהכא קרי להו נובלות תמרה ובמתני' תנן (ד' מ) נובלות סתמא: בשברכותיהן שוות. כגון זיתים ותפוחים דתרווייהו ב"פ העץ, ובא לפטור את שתיהן בברכה אחת: חביב עדיף. איזה שירצה דמתניתין את החביב עליו משמע: אבל בשאין ברכותיהן שוות ד"ה. אין ברכה אחת פוטרתן, ושוב אין כאן מחלוקת. ואע"ג דתנן (לעיל דף מ.) בירך על פירות האילן ב"פ האדמה יצא, ה"מ בחד מינא וטעה ובירך עליה ב"פ האדמה, אבל צנון וזית ובירך על הצנון לא נפטר זית: פשיטא לא גרסינן עד מיתיבי, חדא שאין זו שיטת הגמ', מעיקרא קשיא ליה פשיטא דלא איצטריך למימרא והדר קשיא היכי מצי למימרא, ועוד דלא פשיטא היא, אי לאו דאשמעינן עולא ה"א צנון פוטר את הזית דהתנן בירך על פירות האילן ב"פ האדמה יצא: שהיה צנון עיקר. שבשבילו התחיל האכילה, ולא אכל זית אלא להפיג חורפו של צנון דהוה ליה זית טפל, ותנן (לקמן דף מד.) כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה: מברך על זה כו'. וכאן לא נחלקו: ושני מינים בעלמא. כגון זית ותפוח שברכותיהן שוות והאחד ממין שבעה בזה נחלקו: חד אמר מחלוקת בשברכותיהן שוות. וכדאמרן: ה"ג וחד אמר אף בשאין ברכותיהן שוות נמי מחלוקת. ומפרש לה ואזיל: במאי פליגי. הא ודאי לא מפטרי בחדא ברכה: אמר ר' ירמיה בלהקדים פליגי. ולא גרסי' אבל בשברכותיהן שוות מברך על אחד מהן שירצה, דהשתא בשאינן שוות מקפיד ר' יהודה על הקדמתן ואמר מין שבעה עדיף, כשבא לפטור זו בזו לא כ"ש: דאמר ר' יצחק כו'. אלמא קפדינן אהקדמה, ור' יהודה אית ליה דר' יצחק הלכך כל שכן היכא דחד לאו ממין שבעה דמין שבעה עדיף, ורבנן לית להו דר' יצחק במקום חביב דחביב עדיף: ופליגא דרבי חנן. הא דר' יצחק דאמר המוקדם קודם לברכה אלמא קרא לשבח א"י בא שיש בה פירות החשובים הללו ומנאן כסדר חשיבותם, ופליג[א] אדר' חנן דאמר לא בא הכתוב להודיע שבח חשיבות הפירות בטעם שלהם אלא שבחה של א"י שיש בה פירות ששיעורי תורה נתלין בהן, וכיון דהכי הוא לא הקפיד הכתוב על סדרן שהרי בזו כולן שוין: בבית המנוגע. כתיב והבא אל הבית יטמא עד הערב (ויקרא יד) ולא כתיב כבוס בגדים,[ב] והאוכל בבית יכבס את בגדיו (שם) בשוהא שיעור אכילה ואפילו לא יאכל מדכתיב בסיפיה והשוכב בבית יכבס את בגדיו[ח], הלכך הנכנס בו ונושא את בגדיו עמו שלא כדרך מלבושו אין אלו בגדיו וטמאים מיד, שאף בהן אני קורא והבא אל הבית, וכשהוא לבוש בהן בעי שהייה: אכילת פרס. חצי ככר ששיערו בו חכמים את העירוב, [ט]שהוא כולו מזון שתי סעודות וחציו מזון סעודה אחת: פת חטין. נאכלת מהר: מיסב. דרך הסבה שהיא נאכלת מהר, שאינו פונה אנה ואנה: ואינו מטמא באהל. הלכה למשה מסיני הוא[י]: כדי רביעית יין לנזיר. אכל ענבים וזגים ולולבין כשיעור רביעית יין חייב, ואין שיעור רביעית יין ורביעית מים שוין, לפי שהיין עב והמים קלושין ויש ברביעית יין יותר ממה שיש ברביעית מים, כדאמרינן (במנחות קז.) [בשבת (דף עז.)] גבי רביעית דם שיכול לקרוש ולעמוד על כזית משום דסמיך, אבל מידי דקליש לא הוה רביעית דידיה כזית: להוצאת שבת. דתנן המוציא אוכלין כגרוגרת (שבת עו:), והיא תאנה יבשה: שיעורן

אבל בשאין ברכותיהן שוות. פירש"י כגון צנון וזית ושוב אין כאן מחלוקת כיון שאין האחד פוטר את חבירו אפי' (ג) ר' יהודה מודה דאין עדיפות בשבעת המינים אלא מברך על איזה שירצה תחלה החביב לו ואחר כך יברך על השני וכן יש לפרש דרבי יהודה מודה לחכמים הואיל ולא פי' הגמ' מוטב שנאמר שיחיד מודה לרבים ולא רבים מודים ליחיד והקשה רש"י ולברך על הצנון ולפטור את הזית דהא תנן לעיל בירך על פירות האילן ב"פ האדמה יצא ותירץ דשאני התם שאין שם אלא חד מינא וטעה ובירך ב"פ האדמה אבל הכא כשבירך ב"פ האדמה על הצנון לא פטר את חברו שהוא ב"פ העץ אפי' בדיעבד וא"ת הא אמרי' לעיל (דף לט.) גבי עובדא דבר קפרא דברכת בורא פרי האדמה חשיבא טפי משהכל לפי שמבוררת טפי א"כ גם ב"פ העץ חשיבא טפי מברכת ב"פ האדמה וי"ל דלא חשיב[ג] ב"פ העץ כל כך מב"פ האדמה כמו שחשוב ב"פ האדמה משהכל ומ"ש בהלכות גדולות דב"פ העץ תקדים לב"פ האדמה דמבוררת טפי היינו לפי המסקנא דלקמן דפליגי בשאין ברכותיהן שוות וקי"ל כר' יהודה אבל להאי לישנא דאמרי' דלא פליגי בשאין ברכותיהן שוות לא מתוקם פסק דהלכות גדולות כדפירשנו לעיל: **מיתיבי** היו לפניו צנון וזית מברך על הצנון וכו'. ופריך אלמא למברך ב"פ האדמה אפילו לפטור ב"פ העץ אפילו לגבי זית שהוא משבעת המינים וכ"ש קליות שהן כמו כן משבעת המינין למברך עליהן ב"פ האדמה לפטור את התפוחים לכן צריך להנהיג הכי[ד] כדפרישית[ה] לעיל בשאין ברכותיהן שוות כמו תפוחים וקליות[ו]: **א"ר** ירמיה להקדים דא"ר יוסף וכו'. פירש"י והר"י[ז] לפי גרסא זו אתיא הא דאמר רב יוסף כל המוקדם כר' יהודה דוקא אבל ר' שמעיה גרים אמר רב יוסף וכו' ואתיא אליבא דרבנן ומיירי שאין חביבין זה מזה דהא[ח] אזלינן בתר מוקדם דאי בחביבין פשיטא דחביב קודם דהא אפי' בשאר מינין לגבי שבעת המינין אמרי רבנן למברך על איזה שירצה ומילתא דרב יוסף מילתא באפי נפשה ולא נהירא דבסמוך[י] משמע דגרס דאמר רב יוסף ואתיא כר' יהודה דוקא דקאמר רב חסדא ורב המנונא הוו יתבי בסעודתא וכו' א"ל לא סבר לה מר להא דרב יוסף דאמר כל המוקדם וכו': [ט]**במאי** פליגי. כלומר מאי טעמא דר' יהודה דאמר שבעת המינין עדיף מאי עדיפות שייכא בהו אחר שאין יכולין לפטור שאר מינין ומשני דהעדיפות הוי מן ההקדמה: **גפן** כדי רביעית יין וכו'. פי' אם אכל ענין או לולבין כדי רביעית יין חייב אבל אם אכל מהן כדי רביעית מים לא מחייב דקליש והולכין בקל חוץ מן הכלי אבל כי משערין ביין צריך שיעורא טפי שהיין הוא עב ומחזיק גודש קצת קודם שיפול מן הכוס רביעית יין ואם היה מים היה (ד) יוצא יותר מרביעית[ל]: **כלי** בעלי בתים. גבי כלי עץ מתניא: אייתו

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עיין תוס' לעיל לט. ד"ה חביב, ב) לעיל לה: ולקמן מד., ג) עירובין ד. סוכה ה:, ד) חולין עא: נגעים פי"ג, ה) ת"כ פ' מצורע פ"ד פ"ה, ו) אהלות פ"ב, ז) כלים פי"ז שבת קיב: עירובין ד: [כד.], ח) תו"כ מצורע פ"ה ה"ו, ט) [עירובין דף פג:], י) עיין תוס' חולין קכו: ד"ה עצם כשעורה שהשיגו על זה, כ) עמוד ב, ל) [וע"ע תוס' עירובין ד. ותוס' סוכה ו.].

הגהות הב"ח

(א) גמ' ממין שבעה וכי לית ליה: (ב) שם אכילת פרס תנא פת חטין וכו' ואוכלה בלפתן: (ג) תוס' ד"ה אבל וכו' דאפילו רבי יהודה: (ד) ד"ה גפן וכו' היה היוצא יותר:

גליון הש"ס

גמ' כל המוקדם בפסוק. עי' טורי אבן חגיגה דף י"ב ע"ב ד"ה ואת הארץ:

תורה אור השלם

א) אֶרֶץ חִטָּה וּשְׂעֹרָה וְגֶפֶן וּתְאֵנָה וְרִמּוֹן אֶרֶץ זֵית שֶׁמֶן וּדְבָשׁ: [דברים ח, ח]

הגהות וציונים

א] בכת"י פליג: ב] יש להוסיף וכתיב (בארות המים): ג] בתוס' הרא"ש איתא דלא חשיבא והנה בדפוס ווינציא חסר התירוץ "וי"ל דלא חשיב ב"פ העץ כל כך מב"פ האדמה" והוכנסו לפנינו ע"פ הרא"ש (סימן כה) עיין מהרש"א שהעיר בזה ועיין ברא"ש שביאר דשהכל אינה מבוררת כלל: ד] עיין מהרש"א ומהרש"ל (גליון) ועיין בדברי נחמיה בילקוט מפרשים: ה] [נראה דהך כדפרישית הוא סיום דבור התוס' ומתחיל דבור חדש מן באין ברכותיהן שציין על הגמ' דלעיל ופי' כמו תפוחים וכו' ותיבת לעיל הוא כמו שציינו הרבה פעמים כשנתהפכו דבורי תוס' להורות מקום שזה שייך לעיל והמעתיקים שגו והדפיסו הכל לדבור אחד (וכן הגיה הגאון מהר"א מווילנא)] (גליון) מובא בליקוטים מהגר"א בסוף שנות אליהו על ברכות, ועיין ביאור הגר"א סימן ריא אות יא לבאר דברי התוס' באופן אחר ועיין בספר קובץ על הרמב"ם הל' ברכות פ"ח הי"ג: ו] נדצ"ל תפוחים וצנון (צל"ח עיי"ש): ז] עיין דברי נחמיה (בילקוט מפרשים) ובצל"ח: ח] נדצ"ל דבהא אזלינן (באה"מ) ובתוס' רבינו פרץ איתא דאז: ט] דיבור זה שייך לפני ד"ה א"ר ירמיה:

עין משפט נר מצוה

צה א ב מיי' פ"ח מהל' ברכות הל' יג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' ריא סעיף א:
צו ג מיי' וסמג שם טוש"ע או"ח שם סעיף ד:
צז ד מיי' פט"ו מהלכות טומאת צרעת הל' ז:
צח ה שם הלכה ו:
צט ו מיי' פ"ג מהל' טומאת מת הל' ב [ופ"ב ה"ט]:
ק ז מיי' פ"ה מהלכות נזירות הלכה ב סמג לאוין רנ:
קא ח מיי' פי"ח מהל' שבת הלכה א:
קב ט מיי' פ"ו מהל' כלים הלכה ב:

ליקוטי רש"י

לשיעורין נאמר. וכל אלו משערין בהן דברים אחרים [עירובין ד.]. הפסוק מדבר בשבחה של ארץ ישראל שאפילו בדברי תורה צריכין לשער בפירותיה איסורין שבתורה. וכליו על כתפיו. שאינו לבוש בהן [סוכה ה:]. לא היה לבוש בגדיו אלא נטלם על כתפו ונכנס טמאין מיד [חולין עא:]. וסנדליו וטבעותיו בידיו. שאינן מלובשין בו דרך מלבוש דומיא דכליו על כתפיו [עירובין שם]. אחוזין בידו טבעותיו דומיא דסנדליו [סוכה שם]. בקומצו שלא כדרך מלבוש [חולין שם]. הוא והן טמאין מיד. שאף הן באין אל הבית וכתיב והבא אל הבית (ויקרא יד) [עירובין שם]. בלא שהייה דכתיב (ויקרא יד) והבא אל הבית יטמא וכולהו בא אל הבית קרינא בהו [סוכה שם]. דקרינא נמי בכלים והבא אל הבית [חולין שם]. היה לבוש כליו. וכן כולם דרך לבישתן קרוין בגדיו ובטלין אצלו וכתיב (שם) והאוכל בבית יכבס את בגדיו ודרשינן בתו"כ מקרא דהאי אוכל לאו אכילה ממש הוא אלא שישהא כדי שיעור אכילה וביאה בלא שהייה אינו מטמא בגדים [עירובין שם]. דאיקרו להו בגדיו. הוא טמא מיד. דכתיב והבא אל הבית יטמא. והן טהורין עד שישהא. דכתיב (ויקרא יד) והאוכל בבית יכבס וגו' ודרשינן בתו"כ אין לי אלא אוכל ושוכב אוכל בלא שוכב שוכב בלא אוכל לא אוכל ולא שוכב מניין ת"ל יכבס בגדיו ריבה שתי פעמים כתיב יכבס בגדיו ואם סופנו לרבות הכל מה ת"ל והאוכל ליתן שיעור לשוכב כדי אכילה שאינו טעון כיבוס עד שישהה כדי אכילה וגופו טמא מיד דהכי כתיב והבא אל הבית יטמא ולא כתיב כיבוס בגדים והאוכל בבית דהיינו שוהה כדי אכילה יכבס בגדיו [סוכה ו.]. פרס. ד' ביצים הן מזון סעודה בינונית פרס לשון פרוסה ששיערוהו בחצי ככר האמור בעירוב דבעינן מזון ב' סעודות ותנן התם חציה לבית המנוגע בפרק כיצד (עירובין פב:) [עירובין שם]. חצי ככר של עירוב שהוא מזון שתי סעודות והוא שמונה ביצים כדאמרינן בעירובין (פב:) [חולין עא:]. חצי ככר השלימה ששיערו בה את העירוב ובין למר ובין למר לשהיית בית המנוגע לטמא בגדים הנכנס טמא מיד דכתיב (ויקרא יד) והבא אל הבית יטמא אבל כבוס בגדים לא נאמרה בו עד שישהה כדי אכילה דכתיב (שם) והאוכל בבית יכבס את בגדיו ומוקמינן לה בתורת כהנים לשוהה כדי סעודה ואף על פי שלא אכל וחצי ככר זו הוי כדי אכילה אף על גב דלר' שמעון לענין עירובין הוי בככר שלש סעודות התם הוא דבשיעור העירוב נתכוונו כולן להקל אבל שיעור סעודה קים להו לרבנן הכי ובעינן שישהה בכדי אכילת חצי ככר זו והוא פרס דכוליה הש"ס על שם ששיעורה בפרוסה כלומר בחצי ככר [עירובין פב:]. [המשך בע"ב]

ברכותיהם שוות, מברך על אחד ופוטר את חבירו, ולא כדברי עולא הסובר שיש לברך על כל אחד מהם[ה].

מתרצת הגמרא, **הָכָא בְּמַאי עָסְקִינַן** - כאן בברייתא במה מדובר, **כְּשֶׁהַצְּנוֹן עִיקָּר** והזית טפל לו, כלומר, שהתחיל את אכילתו בשביל לאכול צנון, ואינו אוכל את הזית אלא כדי להפיג את חריפותו של הצנון. ושנינו במשנה (לקמן מד.) 'כל שהוא עיקר ועמו טפלה, מברך על העיקר ופוטר את הטפלה', ולכן יש לברך רק על הצנון, ולפטור בברכה זו את הזית. אולם עולא דיבר על שני מינים ששניהם עיקר, ואין אחד מהם טפל לחבירו, שבאופן זה יש לברך על כל מין ומין.

מקשה הגמרא, **אִי הָכִי** - אם אכן הוא כדברך, שבברייתא מדובר שהצנון עיקר והזית טפל, **אֵימָא סֵיפָא** - אמור ובאר את הסיפא של הברייתא, ששנינו בה **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר מְבָרֵךְ עַל הַזַּיִת** משום **שֶׁהַזַּיִת** הוא **מִמִּין שִׁבְעָה**. ולדבריך שהעמדת את הברייתא שמדובר באופן שהזית טפל לצנון קשה, מדוע סובר רבי יהודה שיש לברך על הזית, **וכי לֵית לֵיהּ לְרַבִּי יְהוּדָה הָא דִּתְנַן** - האם רבי יהודה אינו סובר כמשנה זו ששנינו (לקמן מד.) **כֹּל שֶׁהוּא עִיקָּר וְעִמּוֹ טְפֵלָה, מְבָרֵךְ עַל הָעִיקָּר וּפוֹטֵר אֶת הַטְּפֵלָה.**

ומוסיפה הגמרא, **וְכִי תֵּימָא** - ואם תרצה לומר, **הָכִי נַמִּי דְּלֵית לֵיהּ** - שאמנם רבי יהודה אינו סובר כמשנה זו, ולדעתו צריך לברך גם על העיקר וגם על הטפל, ולכן הוא סובר שיש לברך על הזית על אף שהצנון עיקר. יש להקשות על זה, **וְהָתַנְיָא** - הלא שנינו בברייתא, **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, אִם מֵחֲמַת צְנוֹן בָּא הַזַּיִת**, שצנון הוא עיקר אכילתו והזית טפל לו, **מְבָרֵךְ עַל הַצְּנוֹן וּפוֹטֵר אֶת הַזַּיִת.** נמצא שגם רבי יהודה מודה שמברך על העיקר ופוטר את הטפלה. ואם כן כשאמר רבי יהודה בברייתא 'מברך על הזית, שהזית ממין שבעה', אין מדובר באופן שהצנון עיקר והזית טפל, אלא באופן ששניהם עיקר באכילתו, ואף על פי כן אמרו חכמים שמברך על הצנון ופוטר את הזית, ושלא כדברי עולא הסובר שבמינים שאין ברכותיהם שוות מברך על כל אחד מהם[ו].

מתרצת הגמרא, **לְעוֹלָם, בִּצְנוֹן עִיקָּר עָסְקִינַן** - מה ששנינו ברישא של הברייתא 'מברך על הצנון ופוטר את הזית', הוא באופן שהיה הצנון עיקר. **וְכִי פְּלִיגֵי רַבִּי יְהוּדָה וְרַבָּנָן** - ומה שנחלקו רבי יהודה וחכמים בסיפא של הברייתא, שאמר רבי יהודה 'מברך על הזית' וחלק על חכמים בדין זה, מחלוקתם אינה באותו אופן של הרישא, אלא **בְּמִילְּתָא אַחֲרִיתִי פְּלִיגֵי** - הם חלקו בדין אחר. **וְחַסּוּרֵי מִחַסְּרָא וְהָכִי קָתָנֵי** - ויש ללמוד את הברייתא כאילו היא חסירה, וכך יש לשנות בה[ז], **הָיוּ לְפָנָיו צְנוֹן וָזַיִת**, לדברי הכל **מְבָרֵךְ עַל הַצְּנוֹן וּפוֹטֵר אֶת הַזַּיִת. בַּמֶּה דְּבָרִים אֲמוּרִים** שיש לברך רק על הצנון, **כְּשֶׁהַצְּנוֹן עִיקָּר** - שבשבילו התחיל את האכילה, ולא אכל את הזית אלא כדי להפיג את חריפותו של הצנון. **אֲבָל** אם **אֵין הַצְּנוֹן עִיקָּר, דִּבְרֵי הַכֹּל** - בין לחכמים ובין לרבי יהודה, **מְבָרֵךְ עַל זֶה** - על אחד מהם **וְחוֹזֵר וּמְבָרֵךְ עַל זֶה** - על השני. ובזה לא נחלקו חכמים ורבי יהודה, ושניהם מודים שאם מין אחד עיקר והשני טפל, יש לברך רק על העיקר. ואם שני המינים עיקר, ואין אחד מהם טפל לחבירו, יש לברך על כל מין ומין, מפני שאין ברכותיהם שוות. ומסיימת הברייתא [על פי הנוסח המתוקן], **וּשְׁנֵי מִינִין בְּעָלְמָא** - ושני מינים שונים **שֶׁבִּרְכוֹתֵיהֶן שָׁווֹת**, כגון זית ותפוח, שאחד מהם הוא ממין שבעה והאחר אינו ממין שבעה, חכמים אומרים **מְבָרֵךְ עַל אֵיזֶה מֵהֶן שֶׁיִּרְצֶה** ויפטור בברכה זו את המין השני. ואילו **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, מְבָרֵךְ עַל הַזַּיִת**[ח] ופוטר את המין השני, משום **שֶׁהַזַּיִת** הוא **מִמִּין שִׁבְעָה**, ולכן הוא חשוב יותר ויש לברך עליו.

נמצא לפי זה, שגם לפי דברי הברייתא כל מחלוקתם של חכמים ורבי יהודה היא רק במינים שברכותיהם שוות, שלדעת חכמים יש לברך על המין החביב עליו ולפטור בברכתו את האחר, ולדעת רבי יהודה יש לברך על הפרי שהוא ממין שבעה ולפטור בברכתו את החביב. אבל כשאין ברכותיהם שוות, מברכים על כל מין בנפרד, וכדברי עולא.

★

הגמרא מביאה אמוראים שחלקו בפירוש דברי המשנה, אם מחלוקתם גם במינים שברכותיהם שונות:

פְּלִיגֵי בָּהּ - חלקו בה, בפירוש המשנה, **רַבִּי אַמִּי וְרַבִּי יִצְחָק נַפָּחָא. חַד** - אחד מהם **אָמַר, מַחֲלוֹקֶת** חכמים ורבי יהודה היא **בְּ**אופן שהיו לפניו מינים **שֶׁבִּרְכוֹתֵיהֶן שָׁווֹת**, ואחד ממין שבעה והאחר אינו ממין שבעה, **דְּרַבִּי יְהוּדָה סָבַר, מִין שִׁבְעָה עָדִיף** - מין שבעה חשוב יותר ועדיף לברך עליו, ולפטור את המין החביב. **וְרַבָּנָן סָבְרִי** [-סוברים], **מִין חָבִיב עָדִיף** - מין חביב חשוב יותר ועדיף לברך עליו, ולפטור את המין שבעה. **אֲבָל בְּמִינִים שֶׁאֵין בִּרְכוֹתֵיהֶן שָׁווֹת, דִּבְרֵי הַכֹּל** - בין לרבי יהודה ובין לחכמים, **מְבָרֵךְ עַל זֶה** [-על אחד מהם] **וְחוֹזֵר וּמְבָרֵךְ עַל זֶה** [-על השני] ואין ברכת האחד פוטרת את חבירו[ט].

את ברכת 'בורא פרי העץ', לפני ברכת 'בורא פרי האדמה'. וכן כתב הכסף משנה (ברכות פ"ח הי"ג) בדעת הרמב"ם. אולם סיים הרא"ש, שמלשון הגמרא לא נראה כדברי הבה"ג.

ה. **המקשן** סובר שהמברך על הצנון פטר את הזית. ובביאור סברתו של המקשן, כתב הרשב"א (ד"ה מיתיבי) שלדעתו הפרי החביב פוטר את המינים האחרים, כשם שהעיקר פוטר את הטפל. או שלדעתו הזית נפטר בברכת הצנון, מפני שהמברך על הזית בורא פרי האדמה בדיעבד יצא (לעיל מ.), ולכן באופן זה דינו כדיעבד, כיון שאפשר לברך ברכה אחת הפוטרת את שניהם.

ו. **מדברי** הגמרא שהקשתה 'אי הכי אימא סיפא', משמע שיש להקשות על עולא מהסיפא של הברייתא, רק אם נתרץ שהצנון עיקר. וקשה, שלכאורה גם בלא זה, יש להקשות על עולא מהסיפא של הברייתא, שהלא לדעת עולא מחלוקתם של רבי יהודה וחכמים היא דווקא במינים שברכותיהם שוות, ואילו בסיפא של הברייתא מבואר, שלדעת רבי יהודה יש להקדים מין שבעה אפילו במינים שאין ברכותיהם שוות, כגון צנון וזית. ותירץ המהרש"א (ד"ה אי) שהגמרא לא הקשתה על עולא מדברי רבי יהודה, מפני שאפשר היה לפרש שכוונת עולא לומר שבמינים שאין ברכותיהם שוות מודים חכמים לרבי יהודה שיש להקדים מין שבעה, ורק כשברכותיהם שוות יש מחלוקת, שלדעת רבי יהודה יש להקדים מין שבעה ולדעת חכמים יש להקדים את החביב. ואף שאין זו כוונת עולא, כמו שכתבו התוספות (ד"ה אבל), העדיפה הגמרא להקשות בתחילה רק מדברי חכמים שבברייתא, שהיא קושיא יותר מוכרחת. ובפני יהושע (ד"ה אי) תירץ, שקושיית הגמרא היא על עיקר דבריו של עולא, שבמינים שאין ברכותיהם שוות, יש לברך על כל מין ומין, שזה שלא כדברי חכמים בברייתא. וכיון שתירצה הגמרא קושיא זו מחכמים, חוזרת הגמרא להקשות על דבריו בענין דין ההקדמה. והצל"ח (ד"ה אי) וחפץ ה' (ד"ה אמר - בתירוץ שלישי) תירצו, שהגמרא לא הקשתה מדברי רבי יהודה, מפני שאפשר לפרש את דבריו שאינו מדבר בדין קדימה, אלא כוונתו לומר שיש לברך על הזית ואינו נפטר בברכת הצנון. עיין בחפץ ה' (שם) תירוצים נוספים.

קושיא זו, קשה לפי דעת הראשונים (התוס' ד"ה אבל, רא"ש סי' כה), שסוברים שעולא דן בדין הקדמה בברכות. אבל לפי דעת בה"ג (פ"ו) כפי שביארו הרא"ש (סי' כה), וכן לפי דעת הרמב"ם (הל' ברכות פ"ח הי"ג) כפי שביארו הכסף משנה, עולא לא דן בדין הקדמת ברכות זו לזו, אלא בא להשמיע שבמינים שאין ברכותיהם שוות, יש לברך על כל מין ומין. ולפי שיטה זו, מובן מדוע הקשתה הגמרא רק מדברי חכמים, שרק מהם קשה על עולא. שלדעת עולא יש לברך על כל מין ומין, ובדברי חכמים מבואר שמברכים על הצנון, ופוטרים את הזית, אף שהם ברכות שונות. ראש יוסף (ד"ה מיתבי).

ז. **בכמה** מקומות דרכה של הגמרא לתקן את נוסח המשנה או הברייתא. ופעמים הגמרא כותבת 'חסורי מחסרא', ופעמים היא כותבת 'הכי קאמר'. לשון 'חסורי מחסרא' כוונתו שיש לשנות את לשון המשנה. בשונה מלשון 'הכי קאמר', שהוא ביאור כוונת המשנה, מבלי להוסיף בלשונה. הליכות עולם (שער ג פ"ב אות יד-טו), של"ה (תורה שבעל פה כלל למד). וכתב השל"ה שיש שני פירושים בביאור התירוץ 'חסורי מחסרא'. דעת השארית יוסף (נתיב המשנה כלל ה) שכשאומרת הגמרא 'חסורי מחסרא', אין שום חיסרון בפועל. אלא שרבי כתב את המשנה בלשון קצרה, ומפני החיסרון שבדעתנו, איננו יודעים לפרש דברי המשנה ללא התוספת. בדרך אחרת פירש הליכות עולם (שער ג פ"ב אות יד) שיש טעות בגירסת המשנה, כפי שהיא לפנינו. וכתב בכללי הגמרא (שם) שמפני שהיו שונים בעל פה, גרמה השכחה שיטעו בקצת מקומות. ומכל מקום כתב רבי את המשנה כפי שהיתה שגורה בפי רוב התלמידים, וסמך על המעיין שיבין מהו החסרון ויגיה את לשון המשנה. וכתב השל"ה, שאפשר שגם בהליכות עולם, התכוון כדברי השארית יוסף, שאין החיסרון בנוסח המשנה בפועל.

ח. **אמנם** בחלק זה של הברייתא אין מדובר שהיו לפניו 'צנון וזית', אלא שהיו לפניו 'שני מינים בעלמא', ואין שום הכרח שהיה לפניו 'זית', אולם מכל מקום אמר רבי יהודה 'מברך על הזית' ולא אמר 'מברך על מין שבעה', כדי להשמיענו, שלעולם הזית קודם לכל מיני הפירות שברכתם 'בורא פרי העץ', שהרי הוא סמוך למילה 'ארץ' וכמבואר בסמוך. צל"ח (ד"ה ושני). ועיין שם שביאר מדוע לא אמר רבי יהודה 'מברך על החטה', להשמיע שהיא קודמת לפני הכל.

ט. **וכדעת** עולא לעיל. ועיין בהערה שם, שהובאה מחלוקת ראשונים בביאור דעתו, איזה מין יש להקדים כשברכותיהם שונות.

בשלמא למ"ד תמרי דזיקא היינו דהכא קרי לה נובלות סתמא והתם קרי לה תמרה אלא למ"ד בושלי כמרא ניתני אידי ואידי נובלות תמרה או אידי ואידי נובלות סתמא קשיא: היו לפניו מינין הרבה כו': אמר עולא מחלוקת בשברכותיהן שוות דרבי יהודה סבר [א]מין שבעה עדיף [א] ורבנן סברי מין חביב עדיף אבל [ב]בשאין ברכותיהן שוות ד"ה מברך על זה וחוזר ומברך על זה מיתיבי היו לפניו צנון וזית מברך על הצנון ופוטר את הזית הב"ע כשהצנון עיקר אי הכי אימא סיפא ר' יהודה אומר מברך על הזית שהזית ממין שבעה (א) לית ליה לר' יהודה הא דתנן [ג]כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה וכי תימא ה"נ דלית ליה והתניא רבי יהודה אומר אם מחמת צנון בא הזית מברך על הצנון ופוטר את הזית לעולם בצנון עיקר עסקינן וכי פליגי רבי יהודה ורבנן במילתא אחריתי פליגי וחסורי מחסרא והכי קתני היו לפניו צנון וזית מברך על הצנון ופוטר את הזית בד"א כשהצנון עיקר אבל אין הצנון עיקר ד"ה מברך על זה וחוזר ומברך על זה ושני מינין בעלמא שברכותיהן שוות מברך על איזה מהן שירצה רבי יהודה אומר מברך על הזית שהזית ממין שבעה. פליגי בה רבי אמי ורבי יצחק נפחא חד אמר מחלוקת בשברכותיהן שוות דרבי יהודה סבר מין שבעה עדיף ורבנן סברי מין חביב עדיף אבל בשאין ברכותיהן שוות דברי הכל מברך על זה וחוזר ומברך על זה וחד אמר אף בשאין ברכותיהן שוות נמי מחלוקת בשלמא למאן דאמר בשברכותיהן שוות מחלוקת שפיר אלא למאן דאמר בשאין ברכותיהן שוות פליגי במאי פליגי א"ר ירמיה להקדים דאמר רב יוסף ואיתימא רבי יצחק [ג]כל [ה]המוקדם בפסוק זה מוקדם לברכה שנאמר [א]ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש ופליגא דרבי חנן דא"ר חנן [ג]כל הפסוק כולו לשיעורין נאמר חטה דתנן [ד]הנכנס לבית המנוגע וכליו על כתפיו וסנדליו וטבעותיו בידיו הוא והן טמאין מיד [ה]היה לבוש כליו וסנדליו ברגליו וטבעותיו באצבעותיו הוא טמא מיד והן טהורין [ו]עד שישהא בכדי אכילת פרס (ב) פת חטין ולא פת שעורין מיסב ואוכלן בלפתן שעורה דתנן [י][ו]עצם כשעורה מטמא במגע ובמשא ואינו מטמא באהל [ז]גפן כדי רביעית יין לנזיר תאנה [ח]כגרוגרת להוצאת שבת רמון כדתנן [י]כל [ט]כלי בעלי בתים שיעורן

רש"י

בשלמא למ"ד. נובלות דמתני' תמרי דזיקא, ונובלות דמתני' אוקימנא בבושלי כמרא, היינו דהכא קרי להו נובלות תמרה ובמתני' תנן (ד' מ) נובלות סתמא: בשברכותיהן שוות. כגון זיתים ותפוחים דתרוייהו ב"פ העץ, ובא לפטור את שתיהן בברכה אחת: חביב עדיף. איזה שירצה דמתניתין את החביב עליו משמע: אבל בשאין ברכותיהן שוות ד"ה. אין ברכה אחת פוטרתן, וסוב אין כאן מחלוקת. ואע"ג דתנן (לעיל דף מ.) בירך על פירות האילן ב"פ האדמה יצא, ה"מ בחד מינא וטעה ובירך עליה ב"פ האדמה, אבל צנון וזית ובירך על הצנון לא נפטר זית: פשיטא לא גרסינן עד מיתיבי, חדא שאין זו שיטת הגמ', מעיקרא קשיא ליה פשיטא דלא איצטריך למימרא והדר קשיא היכי מצי למימרא, ועוד דלא פשיטא היא, אי לאו דאשמעינן עולא ה"א צנון פוטר את הזית דהתנן בירך על פירות האילן ב"פ האדמה יצא: שהיה צנון עיקר. שבשבילו התחיל האכילה, ולא אכל זית אלא להפיג חורפו של צנון דהוה ליה זית טפל, ותנן (לקמן דף מד.) כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה: מברך על זה כו'. וכאן לא נחלקו: ושני מינים בעלמא. כגון זית ותפוח שברכותיהן שוות והאחד ממין שבעה בזה נחלקו: חד אמר מחלוקת בשברכותיהן שוות. וכדאמרן: ה"ג וחד אמר אף בשאין ברכותיהן שוות נמי מחלוקת. ומפרש לה ואזיל: במאי פליגי. הא ודאי לא מפטרי בחדא ברכה: אמר ר' ירמיה בלהקדים פליגי. ולא גרסי' אבל בשברכותיהן שוות מברך על אחד מהן שירצה, דהשתא בשאינן שוות מקפיד ר' יהודה על הקדמתן ואמר מין שבעה עדיף, כשבא לפטור זו בזו לא כ"ש: דאמר ר' יצחק כו'. אלמא קפדינן אהקדמה, ור' יהודה אית ליה דר' יצחק הלכך כל שכן היכא דחד לאו ממין שבעה דמין שבעה עדיף, ורבנן לית להו דר' יצחק במקום חביב דחביב עדיף: ופליגא דרבי חנן. הא דר' יצחק דאמר המוקדם קודם לברכה אלמא קרא לשבח א"י בא שיש בה פירות החשובים הללו ומנאן כסדר חשיבותם, ופליג [א] אדר' חנן דאמר לא בא הכתוב להודיע שבח חשיבות הפירות בטעם שלהם אלא שבחה של א"י שיש בה פירות ששיעורי תורה נתלין בהן, וכיון דהכי הוא לא הקפיד הכתוב על סדרן שהרי בזו כולן שוין: בבית המנוגע. כתיב והבא אל הבית יטמא עד הערב (ויקרא יד) ולא כתיב כבוס בגדים, [ב] והאוכל בבית יכבס את בגדיו (שם) בשוהא שיעור אכילה ואפילו לא יאכל מדכתיב בסיפיה והשוכב בבית יכבס את בגדיו [ח], הלכך הנכנס בו ונושא את בגדיו עמו שלא כדרך מלבושו אין אלו בגדיו ומטמאים מיד, שאף בהן אני קורא והבא אל הבית, וכשהוא לבוש בהן בעי שהייה: אכילת פרס. תני ככר ששיערו בו חכמים את העירוב, [ט] שהוא כולו מזון שתי סעודות וחציו מזון סעודה אחת: פת חטין. נאכלת מהר: מיסב. דרך הסבה שהיא נאכלת מהר, שאינו פונה אנה ואנה: ואינו מטמא באהל. הלכה למשה מסיני הוא [י]: כדי רביעית יין לנזיר. אכל חרצנים וזגים ולולבין כשיעור רביעית יין חייב, ואין שיעור ברביעית יין יותר ממה שיש ברביעית מים, כדאמרינן (במנחות קד.) רביעית יין ורביעית מים שוין, לפי שהיין עב והמים קלושין ויש [בשבת (דף עז.)] גבי רביעית דם שיכול לקרוש ולעמוד על כזית משום דסמיך, אבל מידי דקליש לא הוה רביעית דידיה כזית: להוצאת שבת. דתנן המוציא אוכלין כגרוגרת (שבת עו:), והיא תאנה יבשה:

תוספות

אבל בשאין ברכותיהן שוות. פירש"י כגון צנון וזית וסוב אין כאן מחלוקת כיון שאין האחד פוטר את חבירו אפי' (ג) ר' יהודה מודה דאין עדיפות בשבעת המינים אלא מברך על איזה שירצה תחלה החביב לו ואחר כך יברך על השני וכן יש לפרש דרבי יהודה מודה לחכמים הואיל ולא פי' הגמ' מוטב שנאמר שיחיד מודה לרבים ולא רבים מודים ליחיד והקשה רש"י ולבריך על הצנון ולפטור את הזית דהא תנן לעיל בירך על פירות האילן ב"פ האדמה יצא ותירץ דשאני התם שאין שם אלא חד מינא וטעה ובירך ב"פ האדמה אבל הכא כשבירך ב"פ האדמה על הצנון לא פטר את חברו שהוא ב"פ העץ אפי' בדיעבד וא"ת הא אמרי' לעיל (דף לט.) גבי עובדא דבר קפרא דברכת בורא פרי האדמה חשיבא טפי משהכל לפי שמבוררת טפי א"כ גם ב"פ העץ חשיבא טפי מברכת ב"פ האדמה וי"ל דלא חשיב [ג] ב"פ העץ כל כך מב"פ האדמה כמו שחשוב ב"פ האדמה משהכל ומ"ש בהלכות גדולות דב"פ העץ תקדים לב"פ האדמה למבוררת טפי היינו לפי המסקנא דלקמן דפליגי בשאין ברכותיהן שוות וקי"ל כר' יהודה אבל להאי לישנא דאמרי' דלא פליגי בשאין ברכותיהן שוות לא מתוקם פסק דהלכות גדולות כדפירשנו לעיל: **מיתיבי** היו לפניו צנון וזית מברך על הצנון וכו'. ופריך אלמא דמברך ב"פ האדמה אפילו לפטור ב"פ העץ אפילו לגבי זית שהוא משבעת המינים וכ"ש קליות שהן כמו כן משבעת המינין דמברך עליהן ב"פ האדמה לפטור את התפוחים לכן צריך להנהיג הכי [ד] כדפרישית [ה] לעיל באין ברכותיהן שוות כמו תפוחים וקליות [ו]: **א"ר** ירמיה להקדים דא"ר יוסף וכו'. פירש"י והר"י [ז] לפי גרסא זו אתיא הא דאמר רב יוסף כל המוקדם כר' יהודה דוקא אבל ר' שמעיה גריס אמר רב יוסף וכו' ואתיא אליבא דרבנן ומיירי שאין חביבין זה מזה דהא [ח] אזלינן בתר מוקדם דאי בחביבין פשיטא דחביב קודם דהא אפי' בשאר מינין לגבי שבעת המינין אמרי רבנן דמברך על איזה שירצה ומילתא דרב יוסף מילתא באפי נפשה ולא נהירא דבסמוך [י] משמע דגרס דאמר רב יוסף ואתיא כר' יהודה דוקא דקאמר רב חסדא ורב המנונא הוו יתבי בסעודתא וכו' א"ל לא סבר לה מר להא דרב יוסף דאמר כל המוקדם וכו': [ט] **במאי** פליגי. כלומר מאי טעמא דר' יהודה דאמר שבעת המינין עדיף מאי עדיפות שייכא בהו אחר שאין יכולין לפטור שאר מינין ומשני להעדיפות הוי מן ההקדמה: **גפן** כדי רביעית יין וכו'. פי' אם אכל ענבים או גולבין כדי רביעית יין חייב אבל אם אכל מהן כדי רביעית מים לא מחייב דקליש' והולכין בקל חוץ מן הכלי אבל כי משערין ביין צריך שיעורא טפי שהיין הוא עב ומחזיק גודש קצת קודם שיפול מן הכוס רביעית יין ואם היה מים היה (ד) יוצא יותר מרביעית [ט]: **כלי** בעלי בתים. גבי כלי עץ מתניא: אייתו

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עיין תוס' לעיל לט. ד"ה חביב, ב) לעיל לה: ולקמן מד., ג) עירובין ד. סוכה ה:, ד) חולין עא: נגעים פי"ג, ה) ת"כ פ' מצורע פ"ד פ"ה, ו) אהלות פ"ב, ז) כלים פי"ז שבת קיג: עירובין ד: [כל.], ח) תו"כ מצורע פ"ה ה"ו, ט) [עירובין דף פג:], י) עיין תוס' חולין קכו: ד"ה עצם כשעורה שהשיגו על זה, כ) עמוד ב, ל) [וע"ע תוס' עירובין ד. ותוס' סוכה ו.].

הגהות הב"ח

(א) גמ' ממין שבעה וכי לית ליה: (ב) שם אכילת פרס תנא פת חטין וכו' ואוכלה בלפתן: (ג) תוס' ד"ה אבל וכו' דאפילו רבי יהודה: (ד) ד"ה גפן וכו' היה היוצא יותר:

גליון הש"ס

גמ' כל המוקדם בפסוק. עי' טורי אבן חגיגה דף י"ב ע"ב ד"ה ואת הארץ:

תורה אור השלם

א) אֶרֶץ חִטָּה וּשְׂעֹרָה וְגֶפֶן וּתְאֵנָה וְרִמּוֹן אֶרֶץ זֵית שֶׁמֶן וּדְבָשׁ: [דברים ח, ח]

הגהות וציונים

א] בכת"י פליג: ב] יש להוסיף וכתיב (בארות המים): ג] בתוס' הרא"ש איתא דלא חשיבא והנה בדפוס וינציא חסר התירוץ "וי"ל דלא חשיב ב"פ העץ כל כך מב"פ האדמה" והוכנסו לפנינו ע"פ הרא"ש (סימן כה) עיין מהרש"א שהעיר בזה ועיין ברא"ש שביאר דשהכל אינה מבוררת כלל: ד] עיין מהרש"א ומהרש"ל (גליון) ועיין בדברי נחמיה בילקוט מפרשים: ה] [נראה דהך כדפרישית הוא סיום דבור התוס' ומתחיל דבור חדש מן באין ברכותיהן שציין על הגמ' דלעיל ופי' כמו תפוחים וכו' ותיבת לעיל הוא כמו שציינו הרבה פעמים כשנתהפכו דבורי תוס' להורות מקום שזה שייך לעיל והמעתיקים שגו והדפיסו הכל לדבור אחד (וכן הגיה הגאון מהר"א מווילנא)] (גליון) מובא בליקוטים מהגר"א בסוף שנות אליהו על ברכות, ועיין ביאור הגר"א סימן ריא אות יא לבאר דברי התוס' באופן אחר ועיין בספר קובץ על הרמב"ם הל' ברכות פ"ח הי"ג: ו] נדצ"ל תפוחים וצנון (צל"ח עיי"ש): ז] עיין דברי נחמיה (בילקוט מפרשים) ובצל"ח: ח] נדצ"ל דבהא אזלינן (באה"מ) ובתוס' רבינו פרץ איתא דאז: ט] דיבור זה שייך לפני ד"ה א"ר ירמיה:

עין משפט נר מצוה

צה א ב מיי' פ"ח מהל' ברכות הל' יג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רי"א סעיף א:
צו ג מיי' וסמג שם טוש"ע או"ח שם סעיף ד:
צז ד מיי' פי"ו מהלכות טומאת צרעת הל' ז:
צח ה שם הלכה ו:
צט ו מיי' פ"ג מהל' טומאת מת הל' ב [ופ"ב ה"ט]:
ק ז מיי' פ"ה מהלכות נזירות הלכה ב סמג לאוין רכ:
קא ח מיי' פי"ח מהל' שבת הלכה א:
קב ט מיי' פ"ו מהל' כלים הלכה ב:

משנת ראשונים

וחסורי מחסרא והכי קתני. לרוב חכמת רבינו הקדוש וחכמת בני דורו היה פירוש התורה אצלם מבורר ופשוט מתוך המשנה, ואצל דורות רבינא ורב אשי היה עמוק וסתום מאד, ומזה אמרו בתלמוד חסורי מחסרא והכי קתני, שאין הכוונה להיות המשנה חסרה כלל חלילה, אבל הכוונה שהיא חסרה אצלנו מפני חסרון שכלנו מפני שאין אנו מגיעים לעומק חכמת דור של חכמי המשנה. [רבינו בחיי, שמות לד כז]

כל הפסוק כולו לשיעורין נאמר. השתא קס"ד דמדאורייתא ממש קאמר ואע"ג דדרשינן ליה בברכות (מד.) ללמד לברך על המינין הללו לאחריו, קס"ד השתא כי מפני שיש חשיבות במינין אלו שבאו לשיעורין שאין ארץ ישראל חסרה כלום אמרה תורה לברך אחריהם. [הריטב"א, עירובין ד.]

עד שישהא בכדי אכילת פרס. שעור הפרס הזה שיאכל כלומר שישהה כדי אכילתו ויתטמאו בגדיו, שלש ביצים מן הביצים הבינוניות בגדלן מביצי התרנגולות. [פיהמ"ש להרמב"ם, נגעים פי"ג מ"ט]

פת חטין ולא פת שעורין. כולהו לקולא, דבפת חיטין משתהא יותר שאוכלה דרך תענוג, וכן כשהוא מסב. [הריטב"א, סוכה ו.]

מיסב ואוכלן בלפתן. הוא שעור מועט מפני שהלחם הטוב בלפתן נאכל מהר, ואין צריך להאריך הרבה בלעיסתו. [פיהמ"ש להרמב"ם, נגעים פי"ג מ"ט]

גפן כדי רביעית יין לנזיר. אם יש כלי אחד מחזיק רביעית יותר יחזיק מיין מפני שהוא עב ונגדש על הכלי יותר מן המים. וקאמר דנזיר לא מחייב עד דשתי רביעית כשיעור יין ולא כשמשערין במים, ומשום הכי נקט גפן. [הריטב"א]

כל כלי בעלי בתים. גבי כלי עץ מתנייא במסכת כלים פרק י"ז (מ"א), אבל גבי כלי חרס תנן בפ"ג (מ"א) דכלים העשויים לאוכלים שיעורן כזית. והא דאמר (שבת צה:) חמש מדות בכלי חרס ניקב כמוציא זית וכו' ועדיין כלי הוא לקבל בו רמונים, היינו היכא דייחדו לרמונים אבל סתמא הוי כמוציא זית. [תוספות, עירובין ד:]

וְחַד - ואחד האחר **אָמַר, אַף בְּשני** מינים **שֶׁאֵין בִּרְכוֹתֵיהֶן שָׁווֹת, נַמִּי** - גם בהם יש **מַחֲלוֹקֶת**, וכפי שתפרש הגמרא בסמוך מה היא מחלוקתם.

מקשה הגמרא, **בִּשְׁלָמָא לְמַאן דְּאָמַר בְּשֶׁבִּרְכוֹתֵיהֶן שָׁווֹת מַחֲלוֹקֶת** - המשנה מובנת רק לפי הדעה שסוברת שמחלוקת תנא קמא ורבי יהודה היא במינים שברכותיהם שוות, כי לפי דעה זו **שַׁפִּיר** - מובן הדבר, שמחלוקתם היא, על איזה מין יש לברך כדי לפטור את המין השני. **אֶלָּא לְמַאן דְּאָמַר בְּשֶׁאֵין בִּרְכוֹתֵיהֶן שָׁווֹת פְּלִיגִי** - אך לפי הדעה שסוברת שתנא קמא ורבי יהודה חולקים גם לגבי מינים שאין ברכותיהם שוות, קשה, **בְּמַאי פְּלִיגִי** - במה הם חולקים, הלא ודאי שבאופן זה יש לברך על שני המינים[י].

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַבִּי יִרְמְיָה** מחלוקתם היא איזה מין צריך **לְהַקְדִּים** ולברך עליו תחילה, שלדעת חכמים יש להקדים ולברך על המין החביב לפני המין שבעה, ולדעת רבי יהודה יש להקדים את הברכה על מין שבעה לפני המין החביב[יא].

ומביאה הגמרא ראיה לתירוץ זה, **דְּאָמַר** [-שאמר] **רַב יוֹסֵף, וְאִיתֵּימָא** - ויש אומרים שאמר זאת **רַבִּי יִצְחָק, כָּל מִין הַנִּזכר מוּקְדָּם** יותר **בְּפָסוּק זֶה**, של שבעת המינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל, **מוּקְדָּם לִבְרָכָה** - יש להקדים ברכתו לברכת המין שנזכר מאוחר ממנו. **שֶׁנֶּאֱמַר** לגבי שבחה של ארץ ישראל (דברים ח ח), **'אֶרֶץ חִטָּה**[יב] **וּשְׂעוֹרָה**[יג] **וְגֶפֶן**[יד] **וּתְאֵנָה וְרִמּוֹן, אֶרֶץ זֵית שֶׁמֶן**[טו] **וּדְבָשׁ**[טז]'. הרי שאף במינים שאין ברכותיהם שוות, כגון חטה הכתובה לפני הגפן יש להקדים את המין המוקדם בפסוק[יז], וכדברי רבי יהודה במשנה, וכל שכן שיש להקדים מין שבעה לפני מין אחר שאינו ממין שבעה.

י. **רש"י** (ד"ה במאי), ונראה מדבריו ששאלת הגמרא היא 'במה חולקים חכמים ורבי יהודה, הלא בין כך ובין כך עליו לברך על כל מין ומין'. ולפי זה הקושיא היא בין לדעת רבי יהודה הסובר שיש להקדים מין שבעה, ובין לדעת חכמים הסוברים שיש להקדים את החביב. והתוספות (ד"ה במאי) כתבו ששאלת הגמרא היא מה טעמו של רבי יהודה, עיין נחלת דוד (ד"ה ולענין) ביאור דבריהם.

יא. **גם** המקשן ידע שאפשר לפרש כך את המחלוקת. שהלא גם לפי דעת עולא, שסובר שמחלוקתם היא במינים שברכותיהם שוות, מחלוקתם היא איזה מין להקדים. אלא שהמקשן מקשה, וכי גם כשאין ברכותיהם שוות יש מעלה להקדים אחד לחבירו. הלא בין כך מברכים על כל אחד מהמינים. ועל זה משיב רבי ירמיה, שאמנם כן, וגם בזה יש הקפדה באיזה מין להקדים, כפי שתביא הגמרא בסמוך ראיה לזה שיש דין מה להקדים. רשב"א (ד"ה אלא - בתירוץ שני).
הסברנו את דברי הגמרא כפירוש התוספות (ד"ה במאי), ששאלת הגמרא 'במאי פליגי', היא קושיא על הדעה שסוברת שמחלוקתם גם במינים שברכותיהם שונות [וכן נראה מדברי רש"י (ד"ה במאי), ראה בביאורי רש"י בהרחבת הדברים]. אולם הריטב"א (ד"ה אלא, ד"ה א"ר) פירש את דברי הגמרא על דרך שאלה, ולדעתו הגמרא ידעה שיש שתי אפשרויות לפרש את מחלוקתם. שאפשר לפרש, שמחלוקתם היא איזה מין להקדים לחבירו, ואפשר לפרש, שמחלוקתם היא לענין לפטור את המין האחד בברכת חבירו, וכפי שסבר המקשן על דברי עולא לעיל, שברכה על הצנון פוטרת את הזית גם כשאינו טפל לו. וכיון שיש שתי אפשרויות לפרש את מחלוקתם, שואלת הגמרא, מהו הפירוש הנכון של מחלוקתם. ומשיבה הגמרא, שמחלוקתם רק לענין הקדמה, ולכל השיטות יש לברך על כל מין ומין בנפרד, כיון שברכותיהם שונות.
יש גירסאות שכתוב בהם בדברי רבי ירמיה, שבמינים שברכותיהם שוות מברך על איזה מהם שירצה. וכתב רש"י (ד"ה אמר) שגירסא זו אינה נכונה, שהלא לפי תירוצו של רבי ירמיה יש דין הקדמה אפילו במינים שאין ברכותיהם שוות, אף על פי שבמינים אלו יש לברך על כל מין ומין, ואין מין אחד נפטר בברכת חבירו. ואם כן, כל שכן שיש דין קדימה במינים שברכותיהם שוות, שבהם ברכה על מין אחד פוטרת את המין האחר.

יב. **כתב** בה"ג (ברכות פ"ו) שחטה ושעורה קודמים לשאר המינים, דווקא כשעשה מהם תבשיל או פת. אבל הכוסס חטים או שעורים, דהיינו שאוכלם כמו שהם, ולא כדרך אכילתם [ראה רש"י (יומא פא. ד"ה כוסס)], אין להם דין הקדמה לשאר המינים משבעת המינים. וכן כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה עוד נוכל) בתירוצם השני. וכיוצא בזה כתב הרשב"א (ד"ה וקשיא), שחטה האמורה כאן היא שעשאה פת. וכמו שממשיכה התורה (דברים ח ט) 'ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם'. וכתב הטור (או"ח סי' ריא), שדברי בה"ג הם רק לשיטתו, שסובר שיש להקדים ברכת 'בורא פרי העץ', לפני ברכת 'בורא פרי האדמה', ולכן ביאר שחטה האמורה כאן, היא באופן שהשתנה ברכתה לברכת 'מזונות' או 'המוציא'. אך לפי דעת הרא"ש [הו"ד בהערה לעיל] הסובר שברכת 'האדמה' וברכת 'העץ' שקולות, אפשר לפרש שחטה קודמת לשאר המינים, אף בכוסס חטים. וכן מבואר בתירוץ הראשון של תלמידי רבינו יונה (ד"ה וכאן).
לעיל בדברי עולא, מבואר שמחלוקת רבי יהודה וחכמים היא רק במינים שברכותיהם שוות. אך לגבי מינים שברכותיהם שונות, סוברים התוספות (ד"ה אבל) הרא"ש (פ"ו סי' כה) ועוד ראשונים שאפשר להקדים מין אחר שאינו משבעת המינים [ראה בהערה לעיל]. נמצא לפי דבריהם, שאם יש לפניו חטה ואתרוג, אין צריך להקדים את החטה לפני האתרוג, שהלא ברכותיהם שונות. ולפי זה, גם אם היו לפניו חטה וענבים אין צריך להקדים את החטה לפני הענבים, שהלא הענבים משובחים יותר מהאתרוג, ואם אין צריך להקדים את ברכת החטה לפני האתרוג, כל שכן שאין צריך להקדימה לפני הענבים. ויש להקשות על דבריהם מדרשה זו, שלומדת מהפסוק שיש להקדים חטה לפני הענבים. כמה תירוצים נאמרו ביישוב קושיא זו: א. תלמידי רבינו יונה (ד"ה וכאן) תירצו [ע"פ שיטתם בפירוש הגמרא], שהפסוק בא ללמד סדר ההקדמה לכל ברכה בפני עצמה, ולכן יש להקדים ברכת החטה לברכת השעורה או ברכת הרימון לברכת הזית, אבל אין חיוב להקדים את החטה והשעורה לפני פירות העץ. ב. ובאופן נוסף תירצו (ד"ה עוד נוכל) שחטה שנזכרה בפסוק אינה חטה קלויה שנאכלת כמו שהיא. אלא מדובר שעשה ממנה תבשיל שברכתו 'בורא מיני מזונות' הקודמת לכל הפירות, בין אלו שמשבעת המינים, ובין אלו שאינם משבעת המינים. ומה שאמרו שבברכות שונות אין סדר הקדמה, הוא רק בברכת 'בורא פרי העץ' ו'בורא פרי האדמה'. ג. ובשיטת ריב"ב (ד"ה כל) תירץ, שאף שבשאר מינים, אין צריך להקדים את ה'מין שבעה' למין אחר שברכתו שונה, מכל מקום מהמינים שנזכרו בפסוק, יש להקדים את המוקדם יותר, אף שברכתו שונה. וכדבריו כתבו השל"ה (שער האותיות ערך קדושה דיני ברכות כלל ה אות ה בהגהה) והמגן אברהם (או"ח סי' ריא ס"ק ג). ובטעם הדבר כתב השל"ה, שמין שבעה אין לו שייכות עם מין אחר שאינו מין שבעה, לכן כשברכותיהם שונות, אין צריך להקדים דווקא את המין שבעה. אולם כששניהם משבעת המינים, יש להם שייכות זה לזה וצריך להקדים את המשובח יותר, כפי הנזכר בפסוק. והמגן אברהם כתב, שכשיש שני מינים שברכותיהם שונות, ואחד אינו משבעת המינים, אין שבח בהקדמת אחד לחבירו, שהלא בין כך או כך הוא מברך על שניהם. אך כששניהם משבעת המינים, כיון שהפסוק הזכיר סדר החשיבות, יש להקדים את המוקדם בפסוק, אף בשני מינים שברכותיהם שונות.

יג. **בהערה** לעיל התבאר שחלקו הפוסקים בדין 'חטה', אם יש לה קדימה גם בעודה 'חיה או קלויה', או שהקדימה שלה אינה אלא בעודה 'אפויה או מבושלת', שאז ברכתה 'מזונות'. וגם לפי הסברא שיש לחטה קדימה בעודה 'חיה או קלויה', יש דעות שונות האם כך הדין גם לגבי שעורה. שלדעת הטור (או"ח סי' ריא) דין השעורה שוה לדין החטה, שיש לה קדימה לשאר המינים, גם אם אוכל אותה חיה או קלויה. ודבריו הם לפי שיטתו (סי' רח) וכפי שביארו הבית יוסף (שם ד"ה כתב הכל), שהאוכל שעורה חיה או קלויה, מברך עליה בורא פרי האדמה. אולם דעת הכלבו (סי' כד יע.) והרמ"א (או"ח סי' רח סע' ד) שיש לברך על שעורים חיים או קלויים 'שהכל נהיה בדברו', מפני שאין דרך לאוכלם כך אלא על ידי הדחק. ולפי שיטתם, ודאי שאין להקדים את השעורים לפני שאר הפירות, כפי שנתבאר לעיל (לט. ובתוס' ד"ה חביב), שברכת 'בורא פרי האדמה', או 'בורא פרי העץ' קודמת לפני ברכת שהכל.
יש כמה מינים שהם בכלל חטים ושעורים, כפי שמבואר בפסחים (לה.), שכוסמין הם מין חטים, ושיבולת שועל ושיפון הם מין שעורים. וכתב המגן אברהם (או"ח סי' קסח סק"ו), ששעורה שנזכרה בתורה בפירוש, קודמת לכוסמין, כיון שהיא לא נזכרה בתורה בפירוש. ומשמע מדבריו, שאמנם יש למינים אלו מעלת שבעת המינים לענין הקדמה, אלא שאינם קודמים לחטה ושעורה המפורשים בתורה. אולם הפני יהושע (שם לו: בתוס' ד"ה אוצא) כתב, שלא לכל ענין הם נחשבים מין חטה או מין שעורה, אלא רק לענין דיני חלה, תרומה וכלאים. וכן נראה מדברי ההגהות מימוניות (ברכות פ"ח אות ס), שהם אינם נחשבים משבעת המינים לענין דין הקדמה.

יד. **גפן** היינו ענבים, שברכתם 'בורא פרי העץ'. אך בדין ברכת 'בורא פרי הגפן' על היין, יש דעות שונות, רבינו פרץ (הגהות הסמ"ק סי' קנא אות כא) והרמ"א (או"ח סי' ריא סע' ד) סוברים שהיא קודמת גם לזיתים ותמרים [על אף שמבואר להלן ע"ב שזיתים ותמרים קודמים לגפן, מפני שהם סמוכים יותר לתיבת 'ארץ'], וכל שכן לתאנים ורימונים. והבית יוסף (או"ח סי' ריא ד"ה ומ"ש רבינו בשם) כתב שדעת כל המפרשים אינה כן, ולדעתם אין דין הקדמה כשרוצה לשתות יין ולאכול משאר הפירות, שמפני שאין ברכותיהם שוות, ועליו לברך על כל אחד מהם, הוא מקדים איזה מהם שהוא רוצה. נמצא שלכל אחת מהשיטות הנ"ל, הסדר שבפסוק אינו אלא על ברכת הענבים, ואינו על ברכת היין.

טו. **היינו** זיתים שעושים שמן. רש"י (דברים ח ח).

טז. **דבש** האמור בפסוק, הוא התמר. ירושלמי (ביכורים פ"א ה"ג). ואמרה התורה דבש, שפירושו דבש תמרים (רש"י להלן ד"ה דבש). ולענין דבש התמרים עצמו, מבואר בגמרא לעיל (לח.) שמברכים עליו 'שהכל נהיה בדברו', מפני שאינו הפרי עצמו, אלא זיעת הפרי. וכתב הפרי מגדים (או"ח ס' ריא א"א סדר המעלות מעלה ד), שדבש תמרים אינו נחשב משבעת המינים, ואין צריך להקדימו למינים אחרים. אולם הבה"ג (ברכות פ"ו) כתב שיש לברך על דבש שזב מאליו מהתמרים 'בורא פרי העץ', וכשערבו בו מים, ברכתו שהכל. וכתב הרא"ש (פ"ו סי' יב) שדעת הבה"ג כיון שהתורה כתבה 'דבש' ולא כתבה תמר, מוכח שגם 'דבש תמרים' הוא מכלל שבעת המינים.

יז. **גירסתנו** בגמרא היא 'אמר רבי ירמיה להקדים, דאמר רב יוסף' וכו', וכן גירסת רש"י (ד"ה דאמר), ולגירסא זו הסכימו התוספות (ד"ה א"ר). ולפי גירסא זו, הגמרא מביאה ראיה לפירושו של רבי ירמיה, שיש דין קדימה גם במינים שאינם שווים, שכן מבואר מדברי רב יוסף שיש להקדים את החטה והשעורה לפני הגפן והתאנה, אף על פי שאין ברכותיהם שוות.
ולכאורה קשה, מנין לגמרא שהפירוש בדברי רב יוסף, שהחטה קודמת לפני הגפן, אפשר שהוא דן רק על מינים שברכותיהם שוות, שהחטה קודמת לפני השעורה, והגפן קודמת לתאנה [כפי שפירשו תלמידי רבינו יונה (ד"ה וכאן), הו"ד בהערה לעיל]. ותירץ הצל"ח (ד"ה דאמר - בתירוץ שני), שמדברי רב יוסף שאמר 'כל המוקדם בפסוק מוקדם

בשלמא למ"ד תמרי דזיקא היינו דהכא קרי לה נובלות סתמא והתם קרי לה תמרה אלא למ"ד בושלי כמרא ניתני אידי ואידי נובלות תמרה או אידי ואידי נובלות סתמא קשיא: היו לפניו מינין הרבה כו': אמר עולא מחלוקת בשברכותיהן שוות דרבי יהודה סבר [א]מין שבעה עדיף [א] ורבנן סברי מין חביב עדיף אבל [ב]בשאין ברכותיהן שוות ד"ה מברך על זה וחוזר ומברך על זה מיתיבי היו לפניו צנון וזית מברך על הצנון ופוטר את הזית הב"ע כשהצנון עיקר אי הכי אימא סיפא ר' יהודה אומר מברך על הזית שהזית ממין שבעה (א) לית ליה לר' יהודה הא דתנן [ג]כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה וכי תימא ה"נ דלית ליה והתניא רבי יהודה אומר אם מחמת צנון בא הזית מברך על הצנון ופוטר את הזית לעולם בצנון עיקר עסקינן וכי פליגי רבי יהודה ורבנן במילתא אחריתי פליגי וחסורי מחסרא והכי קתני היו לפניו צנון וזית מברך על הצנון ופוטר את הזית בד"א כשהצנון עיקר אבל אין הצנון עיקר ד"ה מברך על זה וחוזר ומברך על זה ושני מינין בעלמא שברכותיהן שוות מברך על איזה מהן שירצה רבי יהודה אומר מברך על הזית שהזית ממין שבעה. פליגי בה רבי אמי ורבי יצחק נפחא חד אמר מחלוקת בשברכותיהן שוות דרבי יהודה סבר מין שבעה עדיף ורבנן סברי מין חביב עדיף אבל בשאין ברכותיהן שוות דברי הכל מברך על זה וחוזר ומברך על זה וחד אמר אף בשאין ברכותיהן שוות נמי מחלוקת בשלמא למאן דאמר בשברכותיהן שוות מחלוקת שפיר אלא למאן דאמר בשאין ברכותיהן שוות פליגי במאי פליגי א"ר ירמיה להקדים דאמר רב יוסף ואיתימא רבי יצחק [ג]כל [ט]המוקדם בפסוק זה מוקדם לברכה שנאמר [א] ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש ופליגא דרבי חנן דא"ר חנן [ג] כל הפסוק כולו לשיעורין נאמר חטה דתנן [ד] [ד]הנכנס לבית המנוגע וכליו על כתפיו וסנדליו וטבעותיו בידיו הוא והן טמאין מיד [ה]היה לבוש כליו וסנדליו ברגליו וטבעותיו באצבעותיו הוא טמא מיד והן טהורין [ו] עד שישהא בכדי אכילת פרס (ב) פת חטין ולא פת שעורין מיסב ואוכלן בלפתן שעורה דתנן [ז] [ו]עצם כשעורה מטמא במגע ובמשא ואינו מטמא באהל [ז]גפן כדי רביעית יין לנזיר תאנה [ח]כגרוגרת להוצאת שבת רמון כדתנן [י] כל [ט]כלי בעלי בתים

שיעורן

רש"י

בשלמא למ"ד. נובלות דלאו תמרי דזיקא, ונובלות דמתני' אוקימנא בבושלי כמרא, היינו דהכא קרי להו נובלות תמרה ובמתני' תנן (ד' מ) נובלות סתמא: בשברכותיהן שוות. כגון זיתים ותפוחים דתרווייהו ב"פ העץ, ובא לפטור את שתיהן בברכה אחת: חביב עדיף. איזה שירצה דמתניתין את החביב עליו משמע: אבל בשאין ברכותיהן שוות ד"ה. אין ברכה אחת פוטרתן, ושוב אין כאן מחלוקת. ואע"ג דתנן (לעיל דף מ.) בירך על פירות האילן ב"פ האדמה יצא, ה"מ בחד מינא וטעה ובירך עליה ב"פ האדמה, אבל צנון וזית ובירך על הצנון לא נפטר זית: פשיטא לא גרסינן עד מיתיבי, חדא שאין זו שיטת הגמ', מעיקרא קשיא ליה פשיטא דלא איצטריך למימרא והדר קשיא היכי מצי למימרא, ועוד דלא פשיטא היא, אי לאו דאשמעינן עולא ה"א צנון פוטר את הזית דהתנן בירך על פירות האילן ב"פ האדמה יצא: שהיה צנון עיקר. שבשבילו התחיל האכילה, ולא אכל זית אלא להפיג חורפו של צנון דהוה ליה זית טפל, ותנן (לקמן דף מד.) כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה: מברך על זה כו'. וכאן לא נחלקו: ושני מינים בעלמא. כגון זית ותפוח שברכותיהן שוות והאחד ממין שבעה בזה נחלקו: חד אמר מחלוקת בשברכותיהן שוות. וכדאמרן: ה"ג וחד אמר אף בשאין ברכותיהן שוות נמי מחלוקת. ומפרש לה ואזיל: במאי פליגי. הא ודאי לא מפטרי בחדא ברכה: אמר ר' ירמיה בלהקדים פליגי. ולא גרסי' אבל בשברכותיהן שוות מברך על אחד מהן שירצה, דהשתא בשאין שוות מקפיד ר' יהודה על הקדמתן ואמר מין שבעה עדיף, כשבא לפטור זו בזו לא כ"ש: דאמר ר' יצחק כו'. אלמא קפדינן אהקדמה, ור' יהודה אית ליה דר' יצחק הלכך כל שכן היכא דחד לאו ממין שבעה דמין שבעה עדיף, ורבנן לית להו דר' יצחק במקום חביב דחביב עדיף: ופליגא דרבי חנן. הא דר' יצחק דאמר המוקדם קודם לברכה אלמא קרא לשבח א"י בא שיש בה פירות החשובים הללו ומנאן כסדר חשיבותם, ופליג [א] אדר' חנן דאמר לא בא הכתוב להודיע שבח חשיבות הפירות בטעם שלהם אלא שבחה של א"י שיש בה פירות ששיעורי תורה נתלין בהן, וכיון דהכי הוא לא הקפיד הכתוב על סדרן שהרי בזו כולן שוין: בבית המנוגע. כתיב והבא אל הבית יטמא עד הערב (ויקרא יד) ולא כתיב כבוס בגדים, [ב] והאוכל בבית יכבס את בגדיו (שם) בשוהא שיעור אכילה ואפילו לא יאכל מדכתיב בסיפיה והשוכב בבית יכבס את בגדיו [ט], הלכך הנכנס בו ונושא את בגדיו עמו שלא כדרך מלבושו אין אלו בגדיו וטמאים מיד, שאף בהן אני קורא והבא אל הבית, וכשהוא לבוש בהן בעי שהייה: אכילת פרס. חצי ככר שיעורו בו חכמים את העירוב, [ט] שהוא כולו מזון שתי סעודות וחציו מזון סעודה אחת: פת חטין. נאכלת מהר: מיסב. דרך הסבה שהיא נאכלת מהר, שאינו פונה אנה ואנה: ואינו מטמא באהל. הלכה למשה מסיני הוא [י]: כדי רביעית יין לנזיר. אבל חרצנים וזגים ולולבין כשיעור רביעית יין חייב, ואין שיעור ברביעית יין יותר ממה שיש ברביעית מים, כדאמרינן (במנחות קג.) רביעית יין ורביעית מים שוין, לפי שהיין עב והמים קלושין ויש [בשבת (דף עז.)] גבי רביעית דם שיכול לקרוש ולעמוד על כזית משום דסמיך, אבל מידי דקליש לא הוה רביעית דידיה כזית: להוצאת שבת. דתנן המוציא אוכלין כגרוגרת (שבת עו:), והיא תאנה יבשה:

תוספות

אבל בשאין ברכותיהן שוות. פירש"י כגון צנון וזית ושוב אין כאן מחלוקת כיון שאין האחד פוטר את חבירו אפי' (ג) ר' יהודה מודה דאין עדיפות בשבעת המינים אלא מברך על איזה שירצה תחלה החביב לו ואחר כך יברך על השני וכן יש לפרש דרבי יהודה מודה לחכמים הואיל ולא פי' הגמ' מוטב שנאמר שיחיד מודה לרבים ולא רבים מודים ליחיד והקשה רש"י ולברך על הצנון ולפטור את הזית דהא תנן לעיל בירך על פירות האילן ב"פ האדמה יצא ותירץ דשאני התם שאין שם אלא חד מינא וטעה ובירך ב"פ האדמה אבל הכא כשבירך ב"פ האדמה על הצנון לא פטר את חברו שהוא ב"פ העץ אפי' בדיעבד וא"ת הא אמרי' לעיל (דף לט.) גבי עובדא דבר קפרא דברכת בורא פרי האדמה חשיבא טפי משהכל לפי שמבוררת טפי א"כ גם ב"פ העץ חשיבא טפי מברכת ב"פ האדמה וי"ל דלא חשיב [ג] ב"פ העץ כל כך מב"פ האדמה כמו שחשוב ב"פ האדמה משהכל ומ"ש בהלכות גדולות דב"פ העץ תקדים לב"פ האדמה דמבוררת טפי היינו לפי המסקנא דלקמן דפליגי בשאין ברכותיהן שוות וקי"ל כר' יהודה אבל להאי לישנא דאמרי' דלא פליגי בשאין ברכותיהן שוות לא מתוקם פסק דהלכות גדולות כדפירשנו לעיל: מיתיבי היו לפניו צנון וזית מברך על הצנון וכו'. ופריך אלמא דמברך ב"פ האדמה אפילו לפטור ב"פ העץ אפילו לגבי זית שהוא משבעת המינים וכ"ש קליות שהן כמו כן משבעת המינין דמברך עליהן ב"פ האדמה לפטור את התפוחים לכן צריך להנהיג הכי [ד] כדפרישית [ה] לעיל באין ברכותיהן שוות כמו תפוחים וקליות [ו]: א"ר ירמיה להקדים דא"ר יוסף וכו'. פירש"י והר"י [ז] לפי גרסא זו אתיא הא דאמר רב יוסף כל המוקדם כר' יהודה דוקא אבל ר' שמעיה גריס אמר רב יוסף וכו' ואתיא אליבא דרבנן ומיירי שאין חביבין זה מזה דהא [ח] אזלינן בתר מוקדם דאי בחביבין פשיטא דחביב קודם דהא אפי' בשאר מינין לגבי שבעת המינין אמרי רבנן דמברך על איזה שירצה ומילתא דרב יוסף מילתא באפי נפשה ולא נהירא דבסמוך [י] משמע דגרס דאמר רב יוסף ואתיא כר' יהודה דוקא דקאמר רב חסדא ורב המנונא הוו יתבי בסעודתא וכו' א"ל לא סבר לה מר להא דרב יוסף דאמר כל המוקדם וכו': [ט] במאי פליגי. כלומר מאי טעמא דר' יהודה דאמר שבעת המינין עדיף מאי עדיפות שייכא בהו אחר שאין יכולין לפטור שאר מינין ומשני דהעדיפות הוי מן ההקדמה: גפן כדי רביעית יין וכו'. פי' אם אכל עלין או לולבין כדי רביעית יין חייב אבל אם אכל מהן כדי רביעית מים לא מחייב דקליש' והולכין בקל חוץ מן הכלי אבל כי משערין ביין צריך שיעורא טפי שהיין הוא עב ומחזיק גודש קצת קודם שיפול מן הכוס רביעית יין ואם היה מים היה (ד) יוצא יותר מרביעית [ל]: כלי בעלי בתים. גבי כלי עץ מתניא:

איתו

שיעורן

עין משפט נר מצוה

צה א ב מיי' פ"ח מהל' ברכות הל' יג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רי"א סעיף א:
צו ג מיי' וסמג שם טוש"ע או"ח שם סעיף ד:
צז ד מיי' פי"ו מהלכות טומאת צרעת הל' ז:
צח ה שם הלכה ו:
צט ו מיי' פ"ג מהל' טומאת מת הל' ג [ופ"ב ה"ט]:
ק ז מיי' פ"ה מהלכות נזירות הלכה ב סמג לאוין רנ:
קא ח מיי' פי"ח מהל' שבת הלכה א:
קב ט מיי' פ"ו מהל' כלים הלכה ג:

משנת ראשונים

וחסורי מחסרא והכי קתני. לרוב חכמת רבינו הקדוש וחכמת בני דורו היה פירוש התורה אצלם מבורר ופשוט מתוך המשנה, ואצל דורות רבינא ורב אשי היה עמוק וסתום מאד, ומזה אמרו בתלמוד חסורי מחסרא והכי קתני, שאין הכוונה להיות המשנה חסרה כלל חלילה, אבל הכוונה שהיא חסרה אצלנו מפני חסרון שכלנו מפני שאין אנו מגיעים לעומק חכמת דור של חכמי המשנה. [רבינו בחיי, שמות לד כז]

כל הפסוק כולו לשיעורין נאמר. השתא קס"ד דמדאורייתא ממש קאמר ואע"ג דדרשינן ליה בברכות (מד.) ללמד לברך על המינין הללו לאחריו, קס"ד השתא כי מפני שיש חשיבות במינין אלו שבאו לשיעורין שאין ארץ ישראל חסרה כלום אמרה תורה לברך אחריהם. [הריטב"א, עירובין ד.]

עד שישהא בכדי אכילת פרס. שעור הפרס הזה שיאכל כלומר שישהה כדי אכילתו ויתטמאו בגדיו, שלש ביצים מן הביצים הבינוניות בגדלן מביצי התרנגולות. [פיהמ"ש להרמב"ם, נגעים פי"ג מ"ט]

פת חטין ולא פת שעורין. כולהו לקולא, דבפת חיטין משתהא יותר שאוכלה דרך תענוג, וכן כשהוא מסב. [הריטב"א, סוכה ו.]

מיסב ואוכלן בלפתן. הוא שעור מועט מפני שהלחם הטוב בלפתן נאכל מהר, ואין צריך להאריך הרבה בלעיסתו. [פיהמ"ש להרמב"ם, נגעים פי"ג מ"ט]

גפן כדי רביעית יין לנזיר. אם יש כלי אחד מחזיק רביעית יותר יחזיק מיין מפני שהוא עב ונגדש על הכלי יותר מן המים. וקאמר דנזיר לא מחייב עד דשתי רביעית כשיעור יין ולא כשמשערין במים, ומשום הכי נקט גפן. [הריטב"א]

כל כלי בעלי בתים. גבי כלי עץ מתנייא במסכת כלים פרק י"ז (מ"א), אבל גבי כלי חרס תנן בפ"ג (מ"א) דכלים העשויים לאוכלים שיעורן כזית. והא דאמר (שבת צה:) חמש מדות בכלי חרס ניקב כמוציא זית וכו' ועדיין כלי הוא לקבל בו רמונים, היינו היכא דייחדו לרמונים אבל סתמא הוי כמוציא זית. [תוספות, עירובין ד:]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עיין תוס' לעיל לט. ד"ה חביב, ב) לעיל לה: ולקמן מד., ג) עירובין ד. סוכה ה., ד) חולין עא: נגעים פי"ג, ה) ת"כ פ' מצורע פ"ד פ"ה, ו) אהלות פ"ב, ז) כלים פי"ז שבת קיב: עירובין ד: [כד.], ח) תו"כ מצורע פ"ה ה"ו, ט) [עירובין דף פב:], י) עיין תוס' חולין קכו: ד"ה עצם כשעורה שהשיגו על זה, כ) עמוד ב, ל) [וע"ע תוס' עירובין ד. ותוס' סוכה ו.].

הגהות הב"ח

(א) גמ' ממין שבעה וכי לית ליה: (ב) שם אכילת פרס תנא פת חטין וכו' ואוכלה בלפתן: (ג) תוס' ד"ה אבל וכו' דאפילו רבי יהודה: (ד) ד"ה גפן וכו' היה היוצא יותר:

גליון הש"ס

גמ' כל המוקדם בפסוק. עי' טורי אבן חגיגה דף י"ב ע"ב ד"ה ואת הארץ:

תורה אור השלם

א) אֶרֶץ חִטָּה וּשְׂעֹרָה וְגֶפֶן וּתְאֵנָה וְרִמּוֹן אֶרֶץ זֵית שֶׁמֶן וּדְבָשׁ: [דברים ח, ח]

הגהות וציונים

א] בכת"י פליג: ב] יש להוסיף וכתיב (בארות המים): ג] בתוס' הרא"ש איתא דלא חשיבא והנה בדפוס ויניציא חסר התירוץ "וי"ל דלא חשיב ב"פ העץ כל כך מב"פ האדמה" והוכנסו לפנינו ע"פ הרא"ש (סימן כה) עיין מהרש"א שהעיר בזה ועיין ברא"ש שביאר דשהכל אינה מבוררת כלל: ד] עיין מהרש"א ומהרש"ל (גליון) ועיין בדברי נחמיה בילקוט מפרשים: ה] [נראה דהך כדפרישית הוא סיום דבור התוס' ומתחיל דבור חדש מן באין ברכותיהן שציין על הגמ' דלעיל ופי' כמו תפוחים וכו' ותיבת לעיל הוא כמו שציינו הרבה פעמים כשנתהפכו דבורי תוס' להורות מקום שזה שייך לעיל והמעתיקים שגו והדפיסו הכל לדבור אחד (וכן הגיה הגאון מהר"א מווילנא)] (גליון) מובא בליקוטים מהגר"א בסוף שנות אליהו על ברכות, ועיין ביאור הגר"א סימן ריא אות יא לבאר דברי התוס' באופן אחר ועיין בספר קובץ על הרמב"ם הל' ברכות פ"ח הי"ג: ו] נדצ"ל תפוחים וצנון (צל"ח עיי"ש): ז] עיין דברי נחמיה (בילקוט מפרשים) ובצל"ח: ח] נדצ"ל דבהא אזלינן (באה"מ) וכ"ה ברבינו פרץ איתא דאז: ט] דיבור זה שייך לפני ד"ה א"ר ירמיה:

אולם חכמים חולקים וסוברים שיש להקדים את המין החביב, ולא את המין המוקדם בפסוק[יח].

ולפי דרשתו של רבי יצחק, הפסוק נאמר כדי לתת שבח לארץ ישראל בפירות החשובים שיש בה[יט], והתורה כתבה את פירות הארץ לפי סדר חשיבותם[כ]. לכן יש להקדים את הברכה על מינים אלו לפי הסדר שהם כתובים בפסוק, שהם המינים החשובים. ומוסיפה הגמרא, **וְרבי יצחק פְּלִיגָא דְּרַבִּי חָנָן** - חולק בזה על דעתו של רבי חנן, שדורש בפסוק זה דרשה אחרת. **דְּאָמַר** [-שאמר] **רַבִּי חָנָן** על פסוק זה, **כָּל הַפָּסוּק כּוּלּוֹ**[כא], **לְלמד שִׁיעוּרִין** של תורה **נֶאֱמַר**, שבכל אחד מפירות אלו, משערים שיעורי תורה, וכמבואר בסמוך[כב]. ולשיטתו, הפסוק לא בא כדי לשבח את ארץ ישראל בפירות המשובחים שיש בה, אלא הוא בא לשבח את ארץ ישראל בכך ששיעורי תורה תלויים בה[כג]. ולדעתו לא הקפידה התורה על הסדר של הפירות, שהרי לענין שיעורי תורה כולם שווים[כד].

ומבאר רבי חנן, איזה שיעורים בא הפסוק ללמד. מה שנאמר **חִטָּה**, בא ללמדנו שיעור טומאה בדיני נגעי בתים[כה], **דִּתְנַן** - ששנינו במשנה (נגעים פי"ג מ"ט) **הַנִּכְנָס לְבַיִת הַמְנוּגָּע** - מי שנכנס לבית שיש בו נגע צרעת, **וְכֵלָיו** [-בגדיו] מונחים **עַל כְּתֵפָיו** שלא בדרך מלבוש, **וְסַנְדָּלָיו וְטַבְּעוֹתָיו בְּיָדָיו** שלא בדרך מלבוש, **הוּא וָהֵן טְמֵאִין מִיָּד** כדין 'הבא אל הבית', שנטמא מיד. אך אם **הָיָה לָבוּשׁ כֵּלָיו** כדרכם, **וְסַנְדָּלָיו בְּרַגְלָיו** כדרך לבישתם, **וְטַבְּעוֹתָיו בְּאֶצְבְּעוֹתָיו** כדרך ענידתם, **הוּא טָמֵא מִיָּד** כדין 'הבא אל הבית', **וְהֵן טְהוֹרִין, עַד שֶׁיִּשְׁהֶא** בבית **בִּכְדֵי** זמן של **אֲכִילַת פְּרָס** - חצי ככר, מככר ששיערו בו את העירוב, שהוא מזון שתי סעודות, וחצי מככר זו הוא מזון סעודה אחת[כו]. ואם כן, בשעה שאדם נכנס אל הבית המנוגע, הרי הוא נטמא מיד, וכן הבגדים שאינו לבוש בהם נטמאים מיד. ואם שהה בבית המנוגע כשיעור אכילת פרס [חצי ככר], נטמאו גם הבגדים שהוא לבוש בהם. ומבאר רבי חנן שמשערים זמן אכילה זו, באכילת חצי ככר **פַּת חִטִּין** הנאכלת מהר, **וְלֹא בְּפַת שְׂעוֹרִין** שנאכלת לאט[כז]. ומשערים כשהוא **מֵיסֵב וְאוֹכְלָן** - אוכל בדרך הסיבה, שאינו פונה לצדדים, שבדרך זו הפת נאכלת מהר יותר. ומשערים **בְּ**אכילה עם **לְפְתָן** - מאכל שנאכל עם הפת[כח], שעל ידי כך הפת נאכלת מהר יותר מפת הנאכלת לבדה[כט].

לברכה' משמע שדבריו עוסקים לענין מינים שברכותיהם שונות, ובא לבאר איזה ברכה יש להקדים.

אולם רבינו שמעיה (הו"ד בתוס' ד"ה א"ר) הרי"ף והרא"ה (ד"ה אמר) גורסים 'אמר רב יוסף' וכו', ולא 'דאמר', וכתבו התוספות שלפי גירסא זו דבריו של רב יוסף הם דין בפני עצמם, ואינם ראיה לדבריו של רבי ירמיה. וכן כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה וכלן) בשם יש מפרשים, שהפסוק לא בא ללמד שיש להקדים את החטה והשעורה לפני הגפן. אלא בא ללמד שיש להקדים את החטה לפני השעורה, ושיש להקדים את הגפן, לפני התאנה. אבל החיטה אינה קודמת לגפן, מפני שאין ברכתה כברכת הגפן. נמצא לפי פירוש זה, שרב יוסף לא מלמד דין הקדמה בברכות שונות, ואינו ראיה לדברי רבי ירמיה.

יח. רש"י (ד"ה דאמר). אולם רבינו שמעיה (הו"ד בתוספות ד"ה א"ר) והשיטה מקובצת (ד"ה ולענין) מפרשים שדרשתו של רבי יצחק נאמרה לפי שיטת חכמים, שכשיש לפניו שני מינים שווים בחביבות, יש להקדים תחילה את המין המוקדם בפסוק.

יט. שפירות אלו משובחים משאר הפירות. רש"י (ד"ה ופליגא, מנחות פד: ד"ה מה). וכתב רבינו בחיי (דברים כו א) שהם עיקר הפרנסה והמזון.

כ. אמנם במסכת חגיגה (יב:) מבואר, שאלמלא תיבת 'את' בפסוק 'את השמים ואת הארץ' (בראשית א א), היה פירושו שהשמים והארץ נבראו כאחד, ובאה תיבת את, ללמד שנבראו השמים תחילה. ומשמע מכך, שהקדימה בפסוק אינה מורה על קדימה בפועל, ומה שכתבה התורה לפי סדר זה, הוא מפני שאי אפשר לומר את שניהם כאחד. וכן הוכיח בגליוני הש"ס (ד"ה זה) מכמה סוגיות בש"ס, שההקדמה של הפסוק אינה באה ללמד מהו הסדר. אולם בסוגייתנו למדו מהפסוק את סדר חשיבות הפירות, מפני שאם היו כל הפירות חשובים באופן שווה, היה די להזכיר את כל המינים כאחת. וכיון שחילקה התורה את הפסוק, וכתבה שוב 'ארץ זית שמן ודבש', ודאי שבאו הפסוקים ללמד את סדר חשיבות הפירות. שאילת יעב"ץ (שו"ת ח"ב סי' קלד), טורי אבן (חגיגה יב: ד"ה ואת), צל"ח (ד"ה שנאמר) וגליוני הש"ס (ד"ה זה). ועיין בילקוט ביאורים, שהובאו תירוצים נוספים בקושיא זו. ועיין בהערות להלן ע"ב בענין זה שני לארץ, תירוצים נוספים, מדוע התורה לא כתבה את כל המינים כאחד.

כא. הגמרא כתבה 'כל הפסוק כולו' שהיא לשון כפילות, כדי לרבות שגם סיום הפסוק שנאמר בו 'ארץ זית שמן ודבש' נאמר כדי ללמוד ממנו שיעורים. והטעם שנצרכה הגמרא לפרש דבר זה, הוא מפני שרבי יצחק סובר שהפסוק בא ללמד את סדר חשיבות הפירות, על פי הכפילות שנאמר שוב 'ארץ' [כפי שמבואר בהערה לעיל], לכן אומרת הגמרא ששיטת רב חנן אינה כן, ולדעתו גם סיום הפסוק בא ללמד שיעורי תורה, ולכן לדעתו אין ללמוד מהפסוק סדר חשיבות הפירות. צל"ח (ד"ה כל).

כב. רש"י (עירובין ד. ד"ה לשיעורין).

נראה מדברי הגמרא, שדרשתו של רבי חנן היא דרשה גמורה מהפסוקים. ולכן הגמרא מעמידה מחלוקת בינו לבין רבי יצחק בדרך דרשת הפסוק. אולם בסוכה (ו.) מבואר, שאין זו דרשה גמורה אלא אסמכתא. וכתבו התוספות (סוכה ו. ד"ה הלא), שאפשר שדברי הגמרא בסוכה הם כמסקנת סוגייתנו (להלן ע"ב) שגם רבי יצחק מודה לדרשה זו, מפני שאינה אלא אסמכתא.

כג. מבואר כאן ששיעורי התורה תלויים בגודל הפירות, והקשה החתם סופר (שו"ת או"ח סי' קפא ד"ה והנה זה), מהמבואר בגמרא בתענית (כג.), שבימי שמעון בן שטח, גדלו חטים בגודל של כליות, ושעורים בגודל של גרעיני זיתים, וכן עדשים בגודל של דינרי זהב. ומבואר שם, שכשהפירות קטנים יותר, זה אינו אלא מפני החטא. וקשה אם כן, איך אפשר לשער בזיתים של ארץ ישראל, שבזמנים טובים, הם גדולים יותר מהשיעור. ותירץ, שבזמן שהיו הפירות גדולים, גם האנשים היו גדולים, ושיעור אכילה לגביהם, הוא כפי שיעור זית שבזמנם. [אך כתב בשיעורין של תורה (סי' ט אות ג) שהחתם סופר (יו"ד סי' קפב) חזר בו, וסובר שאין כל הברואים משתנים באופן שווה]. ובשיעורי תורה (שער ג אות ד) תירץ, שגם בזמן שהפירות גדלו, יכלו לשער שיעורי תורה על ידי פירות בגודל רגיל שנשארו להם, או לפי גודל האצבע, או לפי גדלים אחרים שהיו יודעים על פיהם את השיעור.

נחלקו הפוסקים, אם מידות אלו נאמרו על הפירות כפי שהיו בדורו של משה, או כפי הפירות שבכל דור ודור. לפי דעת התוספות (חולין קג: ד"ה חלקו) שהובאה בשלחן ערוך (או"ח סי' תרפו סע' א), שיעור 'כזית' אינו תלוי בגודל הזית שבאותו הדור. וכן דעת המהרש"ל (ים של שלמה חולין פ"ג סי' פח), וכתב שפירות של שבעת המינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל, היו שונים בגודלם מהפירות שמצויים עתה. והחזון איש (או"ח סי' לט סק"ו ד"ה מיהו) כתב, שהשיעורים משתנים לפי המקום והזמן. וכתב בספר שיעורין של תורה (סי' ט סק"ה-סק"ז) שכן מוכח מדברי הראב"ן (חולין סי' רנו), ומתשובות הגאונים (שערי תשובה סי' מו).

נחלקו הפוסקים, אם שיעורים אלו נאמרו לגבי הפירות של ארץ ישראל, או של כל העולם. עיין ביאורי רש"י (ד"ה ופליגא).

כד. רש"י (ד"ה ופליגא). והקשה הפני יהושע (ד"ה אלא דקשיא) כיצד אפשר לומר שרבי חנן סובר שהפסוק אינו נאמר לשבח פירות הארץ, הלא בדין ביכורים שנינו (ביכורים פ"א מ"ג) שאין מביאים אלא מפירות שבעת המינים, ומבואר בגמרא (מנחות פד:), שלמדים דין זה בגזרה שוה, שנאמר כאן (דברים ח ח) 'ארץ חטה ושעורה', ונאמר בענין ביכורים לשון ארץ, שנאמר (דברים כו ב) 'אשר תביא מארצך'. מה כאן שבעת המינים הם שבח הארץ, אף בביכורים אין מביאים אלא משבח הארץ. הרי ששבעת המינים אלו, הם מינים המשובחים שבארץ. ובשיעורי תורה (שער ד סק"א) תירץ, שגם לדעת רב חנן שבעת מינים אלו הם משובחים בטעמם, ואינו חולק בזה על רבי יצחק. אך לדעתו הפסוק לא בא להודיע את שבח הארץ בענין זה, אלא בא הפסוק להודיע ששיעורי תורה תלויים בפירותיה.

כה. בהקדם לדין זה יש לבאר דין 'טומאת בגדים בבית המנוגע'. נאמר בתורה (ויקרא יד מו) 'והבא אל הבית יטמא עד הערב', ולא נאמר בפסוק שעליו לכבס בגדיו כדי לטהרם. ובהמשך כתוב (שם יד מז) 'והשכב בבית יכבס את בגדיו, והאכל בבית יכבס את בגדיו', כלומר שיש אופן שבו גם הבגדים נטמאים. ואין כוונת התורה דווקא למי שאכל בבית, שהלא כתבה התורה גם 'והשוכב בבית'. אלא כוונת התורה ללמד שהשוהה בבית שיעור אכילה, נטמאו בגדיו, אפילו אם לא אכל. לכן כל הנכנס אל הבית, נטמא מיד כדין 'הבא אל הבית'. אך בגדיו שהוא לבוש בהם, אינם נטמאים אלא אחרי ששהה שיעור אכילה. ובדין זה נאמר, ששיעור האכילה נקבע על פי פת העשויה מחטה. רש"י (ד"ה בנית).

כו. רש"י (ד"ה אכילת). אסור לאדם לצאת בשבת אלפיים אמה מחוץ למקום שבו הוא שבת בין השמשות (עירובין מט:). והקלו חכמים לילך ארבעת אלפים אמה, על ידי עירוב, דהיינו שיניח מזון בסוף אלפיים אמה ובכך מקום זה נחשב למקום שביתתו, ועל ידי כך הוא רשאי לילך ממקומו עד מקום העירוב, ועוד אלפיים אמה ממקום העירוב.

ומבואר בעירובין (פב:) ששיעור העירוב הוא 'מזון שתי סעודות'. ונחלקו התנאים בשיעור זה, לדעת רבי יוחנן בן ברוקה שיעורו ככר אחת, ולדעתו שיעור הככר הוא ששה ביצים, ולדעת רבי שמעון שיעור העירוב הוא שני שלישי ככר, וככר אחת שיעורה שמנה ביצים. נמצא שלדעת רבי יוחנן בן ברוקה 'פרס' אחד, הוא שלשה ביצים, ולדעת רבי שמעון 'פרס' הוא ארבעה ביצים. והראשונים נחלקו בדין זה, שרש"י בכמה מקומות (עירובין ד. ד"ה פרס, פסחים מד. ד"ה ומשני, כריתות יג: ד"ה פרס) כתב שפרס הוא ארבעה ביצים, כדעת רבי שמעון שהככר הוא שמנה ביצים. והרמב"ם בכמה מקומות (עירובין פ"א ה"ט, שביתת עשור פ"ב ה"ד, מאכלות אסורות פי"ד ה"ח) פסק כרבי יוחנן בן ברוקה, שככר שלם הוא ששה ביצים ופרס הוא שלשה ביצים.

כז. דהיינו, שממה שכתוב בפסוק 'ארץ חטה', לומדים שמשערים שעור אכילת פרס דווקא מפת חטים. וכתב במנחת חינוך (שיג ד"ה והנה גש"ס), שרק לענין שהייה בבית המנוגע משערים זמן 'כדי אכילת פרס' דווקא מפת חטים, אבל לשאר הדינים שנאמר בהם שיעור 'בכדי אכילת פרס' [כגון אכילה ביום הכיפורים, אכילת כזית נבלה ועוד], משערים זמן זה לפי סוג המאכל שהוא אוכל. אולם החתם סופר (שו"ת, ח"ו סי' טז) כתב זמן קבוע לשיעור 'כדי אכילת פרס' [וכן כתבו כמה אחרונים שיעורים לזמן זה], ונראה מדבריו שאין לחלק בין המאכלים.

כח. כל דבר שנאכל עם הפת, נקרא 'לפתן'. ערוך (ערך גפס).

כט. רש"י (עירובין ד. ד"ה ואוכלה). והריטב"א (סוכה ו. ד"ה פת) פירש להיפך, שהוא שיעור

בשלמא למ"ד תמרי דזיקא היינו דהכא קרי לה נובלות סתמא והתם קרי לה תמרה אלא למ"ד בושלי כמרא ניתני אידי ואידי נובלות תמרה או אידי ואידי נובלות סתמא קשיא: היו לפניו מינין הרבה כו': אמר עולא מחלוקת בשברכותיהן שוות דרבי יהודה סבר [א]מין שבעה עדיף[א] ורבנן סברי מין חביב עדיף אבל [ב]בשאין ברכותיהן שוות ד"ה מברך על זה וחוזר ומברך על זה מיתיבי היו לפניו צנון וזית מברך על הצנון ופוטר את הזית הב"ע כשהצנון עיקר אי הכי אימא סיפא ר' יהודה אומר מברך על הזית שהזית ממין שבעה (א) לית ליה לר' יהודה הא דתנן [ג]כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה וכי תימא ה"נ דלית ליה והתניא רבי יהודה אומר אם מחמת צנון בא הזית מברך על הצנון ופוטר את הזית לעולם בצנון עיקר עסקינן וכי פליגי רבי יהודה ורבנן במילתא אחריתי פליגי וחסורי מחסרא והכי קתני היו לפניו צנון וזית מברך על הצנון ופוטר את הזית בד"א כשהצנון עיקר אבל אין הצנון עיקר ד"ה מברך על זה וחוזר ומברך על זה ושני מינין בעלמא שברכותיהן שוות מברך על איזה מהן שירצה רבי יהודה אומר מברך על הזית שהזית ממין שבעה. פליגי בה רבי אמי ורבי יצחק נפחא חד אמר מחלוקת בשברכותיהן שוות דרבי יהודה סבר מין שבעה עדיף ורבנן סברי מין חביב עדיף אבל בשאין ברכותיהן שוות דברי הכל מברך על זה וחוזר ומברך על זה וחד אמר אף בשאין ברכותיהן שוות נמי מחלוקת בשלמא למאן דאמר בשברכותיהן שוות מחלוקת שפיר אלא למאן דאמר בשאין ברכותיהן שוות במאי פליגי א"ר ירמיה להקדים דאמר רב יוסף ואיתימא רבי יצחק [ג]כל [ה]המוקדם בפסוק זה מוקדם לברכה שנאמר [א]ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש ופליגא דרבי חנן דא"ר חנן [ג]כל הפסוק כולו לשיעורין נאמר חטה דתנן [ד]הנכנס לבית המנוגע וכליו על כתפיו וסנדליו וטבעותיו בידיו הוא והן טמאין מיד [ה]היה לבוש כליו וסנדליו ברגליו וטבעותיו באצבעותיו הוא טמא מיד והן טהורין [ו]עד שישהא בכדי אכילת פרס (ב) פת חטין ולא פת שעורין מיסב ואוכלן בלפתן שעורה דתנן [י][ו]עצם כשעורה מטמא במגע ובמשא ואינו מטמא באהל [ז]גפן כדי רביעית יין לנזיר תאנה [ח]כגרוגרת להוצאת שבת רמון כדתנן [י]כל [ט]כלי בעלי בתים שיעורן

רש"י

בשלמא למ"ד. נובלות דמלאי תמרי דזיקא, ונובלות דמתני' אוקימנא בבושלי כמרא, היינו דהכא קרי להו נובלות תמרה ובמתני' תנן (ד' מ) נובלות סתמא: בשברכותיהן שוות. כגון זיתים ותפוחים דתרווייהו ב"פ העץ, ובא לפטור את שתיהן בברכה אחת: חביב עדיף. איזה שירצה דמתניתין את החביב עליו משמע: אבל בשאין ברכותיהן שוות ד"ה. אין ברכה אחת פוטרתן, ושוב אין כאן מחלוקת. ואע"ג דתנן (לעיל דף מ.) בירך על פירות האילן ב"פ האדמה יצא, ה"מ בחד מינא וטעה ובירך עליה ב"פ האדמה, אבל צנון וזית ובירך על הצנון לא נפטר זית: פשיטא לא גרסינן עד מיתיבי, חדא שאין זו שיטת הגמ', מעיקרא קשיא ליה פשיטא דלא איצטריך למימרא והדר קשיא היכי מצי למימרא, ועוד דלא פשיטא היא, אי לאו דאשמעינן עולא ה"א צנון פוטר את הזית דהתנן בירך על פירות האילן ב"פ האדמה יצא: שהיה צנון עיקר. שבשבילו התחיל האכילה, ולא אכל זית אלא להפיג חורפו של צנון דהוה ליה זית טפל, ותנן (לקמן דף מד.) כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה: מברך על זה כו'. וכאן לא נחלקו: ושני מינים בעלמא. כגון זית ותפוח שברכותיהן שוות והאחד ממין שבעה בזה נחלקו: חד אמר מחלוקת בשברכותיהן שוות. וכדאמרן: ה"ג וחד אמר אף בשאין ברכותיהן שוות נמי מחלוקת. ומפרש לה ואזיל: במאי פליגי. הא ודאי לא מפטרי בחדא ברכה: אמר ר' ירמיה בלהקדים פליגי. ולא גרסי' אבל בשברכותיהן שוות מברך על אחד מהן שירצה, דהשתא בשאינן שוות מקפיד ר' יהודה על הקדמתן ואמר מין שבעה עדיף, כשבא לפטור זו בזו לא כ"ש: דאמר ר' יצחק כו'. אלמא קפדינן אהקדמה, ור' יהודה אית ליה דר' יצחק הלכך כל שכן היכא דחד לאו ממין שבעה דמין שבעה עדיף, ורבנן לית להו דר' יצחק במקום חביב דחביב עדיף: ופליגא דרבי חנן. הא דר' יצחק דאמר המוקדם קודם לברכה אלמא קרא לשבח א"י בא שיש בה פירות החשובים הללו ומנאן כסדר חשיבותם, ופליג[א] אדר' חנן דאמר לא בא הכתוב להודיע שבח חשיבות הפירות בטעם שלהם אלא שבחה של א"י שיש בה פירות ששיעורי תורה נתלין בהן, וכיון דהכי הוא לא הקפיד הכתוב על סדרן שהרי בזו כולן שוין: בבית המנוגע. כתיב והבא אל הבית יטמא עד הערב (ויקרא יד) ולא כתיב כבוס בגדים,[ב] והאוכל בבית יכבס את בגדיו (שם) בשוהא שיעור אכילה ואפילו לא יאכל מדכתיב בסיפיה והשוכב בבית יכבס את בגדיו[ח], הלכך הנכנס בו ונושא את בגדיו עמו שלא כדרך מלבושו אין אלו בגדיו ונטמאים מיד, שאף בהן אני קורא והבא אל הבית, וכשהוא לבוש בהן בעי שהייה: אכילת פרס. אני ככר ששיערו בו חכמים את העירוב, [ט]שהוא כולו מזון שתי סעודות ואליו מזון סעודה אחת: פת חטין. נאכלת מהר: מיסב. דרך הסבה שהיא נאכלת מהר, שאינו פונה אנה ואנה: ואינו מטמא באהל. הלכה למשה מסיני הוא[י]: כדי רביעית יין לנזיר. אכל חרצנים וזגים ולולבין כשיעור רביעית יין חייב, ואין שיעור ברביעית יין יותר ממה שיש ברביעית מים, כדאמרינן (במנחות קד.) [בשבת (דף עז.)] גבי רביעית דם שיכול לקרוש ולעמוד על כזית משום דסמיך, אבל מידי דקליש לא הוה רביעית דידיה כזית: להוצאת שבת. דתנן המוציא אוכלין כגרוגרת (שבת עו:), והיא תאנה יבשה:

תוספות

אבל בשאין ברכותיהן שוות. פירש"י כגון צנון וזית ושוב אין כאן מחלוקת כיון שאין האחד פוטר את חבירו אפי' (ג) ר' יהודה מודה דאין עדיפות בשבעת המינים אלא מברך על איזה שירצה תחלה החביב לו ואחר כך יברך על השני וכן יש לפרש דרבי יהודה מודה לחכמים הואיל ולא פי' הגמ' מוטב שנאמר שיחיד מודה לרבים ולא רבים מודים ליחיד והקשה רש"י ולבריך על הצנון ולפטור את הזית דהא תנן לעיל בירך על פירות האילן ב"פ האדמה יצא ותירץ דשאני התם שאין שם אלא חד מינא וטעה ובירך ב"פ האדמה אבל הכא כשבירך ב"פ האדמה על הצנון לא פטר את חברו שהוא ב"פ העץ אפי' בדיעבד וא"ת הא אמרי' לעיל (דף לט.) גבי עובדא דבר קפרא דברכת בורא פרי האדמה חשיבא טפי משהכל לפי שמבוררת טפי א"כ גם ב"פ העץ חשיבא טפי מברכת ב"פ האדמה וי"ל דלא חשיב[ג] ב"פ העץ כל כך מב"פ האדמה כמו שחשוב ב"פ האדמה משהכל ומ"מ בהלכות גדולות דב"פ העץ תקדים לב"פ האדמה דמבוררת טפי היינו לפי המסקנא דלקמן דפליגי בשאין ברכותיהן שוות וקי"ל כר' יהודה אבל להאי לישנא דאמרי' דלא פליגי בשאין ברכותיהן שוות לא מתוקם פסק דהלכות גדולות כדפירשנו לעיל: **מיתיבי** היו לפניו צנון וזית מברך על הצנון וכו'. ופריך אלמא דמברך ב"פ האדמה אפילו לפטור ב"פ העץ אפילו לגבי זית שהוא משבעת המינים וכ"ש קליות שהן כמו כן משבעת המינין דמברך עליהן ב"פ האדמה לפטור את התפוחים לכן צריך להנהיג הכי[ד] כדפרישית[ה] לעיל באין ברכותיהן שוות כמו תפוחים וקליות[ו]: **א"ר** ירמיה להקדים דא"ר יוסף וכו'. פירש"י והר"י[ז] לפי גרסא זו אתיא הא דאמר רב יוסף כל המוקדם כר' יהודה דוקא אבל ר' שמעיה גריס אמר רב יוסף וכו' ואתיא אליבא דרבנן ומיירי שאין חביבין זה מזה דהא[ח] אזלינן בתר מוקדם דאי בחביבין פשיטא דחביב קודם דהא אפי' בשאר מינין לגבי שבעת המינין אמרי רבנן דמברך על איזה שירצה ומילתא דרב יוסף מילתא באפי נפשה ולא נהירא דבסמוך[ט] משמע דגרס דאמר רב יוסף ואתיא כר' יהודה דוקא דקאמר רב חסדא ורב המנונא הוו יתבי בסעודתא וכו' א"ל לא סבר לה מר להא דרב יוסף דאמר כל המוקדם וכו': [ט]**במאי** פליגי. כלומר מאי טעמא דר' יהודה דאמר שבעת המינין עדיף מאי עדיפות שייכא בהו אחר שאינן יכולין לפטור שאר מינין ומשני דהעדיפות הוי מן ההקדמה: **גפן** כדי רביעית יין וכו'. פי' אם אכל ענבים או לולבין כדי רביעית יין חייב אבל אם אכל מהן כדי רביעית מים לא מחייב דקליש והולכין בקל חוץ מן הכלי אבל כי משערין ביין צריך שיעורא טפי שהיין הוא עב ומחזיק גודש קצת קודם שיפול מן הכוס רביעית יין ואם היה מים היה (ד) יוצא יותר מרביעית[ל]: **כלי** בעלי בתים. גבי כלי עץ מתניא אייתו

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עיין תוס' לעיל לט. ד"ה חביב, ב) לעיל לה: ולקמן מד., ג) עירובין ד. סוכה ה:, ד) חולין עא: נגעים פי"ג, ה) ת"כ פ' מצורע פ"ד פ"ה, ו) אהלות פ"ב, ז) כלים פי"ז שבת קיב: עירובין ד: [כל.], ח) תו"כ מצורע פ"ה ה"ו, ט) [עירובין דף פב:], י) עיין תוס' חולין קכו: ד"ה עצם כשעורה שהשיגו על זה, כ) עמוד ב, ל) [וע"ע תוס' עירובין ד. ותוס' סוכה ו.].

הגהות הב"ח

(א) גמ' ממין שבעה וכי לית ליה: (ב) שם אכילת פרס תנא פת חטין וכו' ואוכלה בלפתן: (ג) תוס' ד"ה אבל וכו' דאפילו רבי יהודה: (ד) ד"ה גפן וכו' היה היוצא יותר:

גליון הש"ס

גמ' כל המוקדם בפסוק. עי' טורי אבן חגיגה דף י"ב ע"ב ד"ה ואת הארץ:

תורה אור השלם

א) אֶרֶץ חִטָּה וּשְׂעֹרָה וְגֶפֶן וּתְאֵנָה וְרִמּוֹן אֶרֶץ זֵית שֶׁמֶן וּדְבָשׁ: [דברים ח, ח]

הגהות וציונים

א] בכת"י פליג: ב] יש להוסיף וכתיב (בארות המים): ג] בתוס' הרא"ש איתא דלא חשיבא והנה בדפוס וינציא חסר התירוץ "וי"ל דלא חשיב ב"פ העץ כל כך מב"פ האדמה" והוכנסו לפנינו ע"פ הרא"ש (סימן כה) עיין מהרש"א שהעיר בזה ועיין ברא"ש שביאר דשהכל אינה מבוררת כלל: ד] עיין מהרש"א ומהרש"ל (גליון) ועיין בדברי נחמיה בילקוט מפרשים: ה] [נראה דהך כדפרישית הוא סיום דבור התוס' ומתחיל דבור חדש מן באין ברכותיהן שציין על הגמ' דלעיל ופי' כמו תפוחים וכו' ותיבת לעיל הוא כמו שציינו הרבה פעמים כשנתהפכו דבורי תוס' להורות מקום שזה שייך לעיל והמעתיקים שגו והדפיסו הכל לדבור אחד (וכן הגיה הגאון מהר"א מווילנא)] (גליון) מובא בליקוטים מהגר"א בסוף שנות אליהו על ברכות, ועיין ביאור הגר"א סימן ריא אות יא לבאר דברי התוס' באופן אחר ועיין בספר קובץ על הרמב"ם הל' ברכות פ"ח הי"ג: ו] נדצ"ל תפוחים וצנון (צל"ח עיי"ש): ז] עיין דברי נחמיה (בילקוט מפרשים) ובצל"ח: ח] נדצ"ל דבהא אזלינן (באה"מ) ובתוס' רבינו פרץ איתא דאז: ט] דיבור זה שייך לפני ד"ה א"ר ירמיה:

עין משפט נר מצוה

צה א ב מיי' פ"ח מהל' ברכות הל' יג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' ריא סעיף א:
צו ג מיי' וסמג שם טוש"ע או"ח שם סעיף ד:
צז ד מיי' פט"ו מהלכות טומאת צרעת הל' ז:
צח ה שם הלכה ו:
צט ו מיי' פ"ג מהל' טומאת מת הל' ג [ופ"ב ה"ט]:
ק ז מיי' פ"ה מהלכות נזירות הלכה ג סמג לאוין רכ:
קא ח מיי' פי"ח מהל' שבת הלכה א:
קב ט מיי' פ"ו מהל' כלים הלכה ג:

משנת ראשונים

וחסורי מחסרא והכי קתני. לרוב חכמת רבינו הקדוש וחכמת בני דורו היה פירוש התורה אצלם מבורר ופשוט מתוך המשנה, ואצל דורות רבינא ורב אשי היה עמוק וסתום מאד, ומזה אמרו בתלמוד חסורי מחסרא והכי קתני, שאין הכוונה להיות המשנה חסרה כלל חלילה, אבל הכוונה שהיא חסרה אצלנו מפני חסרון שכלנו מפני שאין אנו מגיעים לעומק חכמת דור של חכמי המשנה. [רבינו בחיי, שמות לד כז]

כל הפסוק כולו לשיעורין נאמר. השתא קס"ד דמדאורייתא ממש קאמר ואע"ג דדרשינן ליה בברכות (מד.) ללמד לברך על המינין הללו לאחריו, קס"ד השתא כי מפני שיש חשיבות במינין אלו שבאו לשיעורין שאין ארץ ישראל חסרה כלום אמרה תורה לברך אחריהם. [הריטב"א, עירובין ד.]

עד שישהא בכדי אכילת פרס. שעור הפרס הזה שיאכל כלומר שישהה כדי אכילתו ויתטמאו בגדיו, שלש ביצים מן הביצים הבינוניות בגדלן מביצי התרנגולות. [פיהמ"ש להרמב"ם, נגעים פי"ג מ"ט]

פת חטין ולא פת שעורין. כולהו לקולא, דבפת חיטין משתהא יותר שאוכלה דרך תענוג, וכן כשהוא מסב. [הריטב"א, סוכה ו.]

מיסב ואוכלן בלפתן. הוא שעור מועט מפני שהלחם הטוב בלפתן נאכל מהר, ואין צריך להאריך הרבה בלעיסתו. [פיהמ"ש להרמב"ם, נגעים פי"ג מ"ט]

גפן כדי רביעית יין לנזיר. אם יש כלי אחד מחזיק רביעית יותר יחזיק מיין מפני שהוא עב ונגדש על הכלי יותר מן המים. וקאמר דנזיר לא מחייב עד דשתי רביעית כשיעור יין ולא כשמשערין במים, ומשום הכי נקט גפן. [הריטב"א]

כל כלי בעלי בתים. גבי כלי עץ מתנייא במסכת כלים פרק י"ז (מ"א), אבל גבי כלי חרס תנן בפ"ג (מ"א) דכלים העשויים לאוכלים שיעורן כזית. והא דאמר (שבת צה.) חמש מדות בכלי חרס ניקב כמוציא זית וכו' ועדיין כלי הוא לקבל בו רמונים, היינו היכא דייחדו לרמונים אבל סתמא הוי כמוציא זית. [תוספות, עירובין ד:]

ומה שנאמר **שְׂעוֹרָה**, בא ללמדנו שיעור טומאה בדין טומאת עצם מן המת, שאמרה התורה שהנוגע בעצם מן המת נטמא בטומאת מת[ל]. ובדין זה נאמר שיעור שעורה, **דִּתְנַן** - ששנינו במשנה (אהלות פ"ב מ"ג), **עֶצֶם** מן המת, שגודלו **כַּשְּׂעוֹרָה, מְטַמֵּא בְּמַגָּע** - אדם שנגע בו נטמא, **וּבְמַשָּׂא** - וכן אדם שנשא את העצם נטמא, ואף שלא נגע בו[לא], **וְאֵינוֹ מְטַמֵּא בְּאֹהֶל** - אולם אם נכנס אדם לבית שיש בו עצם מן המת בשיעור שעורה, אינו נטמא בטומאת אהל, משום שכך היא הלכה למשה מסיני, שעצם מן המת מטמא במגע ובמשא, ולא באהל[לב].

ומה שנאמר **גֶּפֶן** בא ללמד, **כְּדֵי** [-שיעור[לג]] '**רְבִיעִית יַיִן**', **לְנָזִיר**, שנזיר האוכל חרצנים או זגים[לד] או לולבי גפנים[לה], הוא מתחייב באכילה זו[לו], אם אכל מהם שיעור 'רביעית יין'[לז]. ושיעור 'רביעית יין' הוא שיעור גדול יותר משיעור 'רביעית מים', מפני שהיין עב והמים דלים[לח].

ומה שנאמר **תְּאֵנָה** בא ללמד שיעור **כַּגְּרוֹגֶרֶת** [-תאנה יבשה] **לְעִנְיַן הוֹצָאַת שַׁבָּת**[לט], וכפי ששנינו (שבת עו:) 'המוציא אוכלין כגרוגרת, חייב'[מ].

ומה שנאמר **רִמּוֹן** בא ללמד שיעור טהרת הכלי[מא]. **כְּדִתְנַן** - כפי ששנינו במשנה (כלים פי"ז מ"א), **כָּל כְּלֵי** עץ[מב] של **בַּעֲלֵי בָתִּים**, שכליהם עומדים לשימוש ולא למכירה,

זמן ארוך יותר, שפת חטים נאכלת לאט יותר מפני שנאכלת לתענוג, וכן אכילה בהסיבה שהיא דרך תענוג היא אכילה איטית יותר, וכן אכילת הלפתן מעכבת את אכילת הפת, מפני שהוא מביא לפיו לפתן בשעה שיכל להביא לפיו פת.

נחלקו האחרונים כמה הוא שיעור הזמן של 'כדי אכילת פרס'. החתם סופר (שו"ת ח"ו סי' טז) הביא ראיה מכריתות (יג.) ושבת (לה.) שהוא כדי הילוך חצי מיל, דהיינו תשע דקות. ובתורת חסד (שו"ת או"ח סי' לב ד"ה ע"ד) הקשה על ראייתו. ובאחרונים נאמרו שיעורים נוספים. וכתב החזון איש (או"ח סי' לט אות יח ד"ה הח"ס), שאמנם אין לנו שום רמז לשיעור אכילת פרס, אבל ודאי שאינו יותר מתשע דקות, כשיעורו של החתם סופר.

שיעור זה של שהייה כשיעור אכילת פרס נאמר בכמה דינים, כגון בדיני אכילת מצה בלילה הראשון של פסח (שו"ע או"ח סי' תעה סע' ו), וכן לענין האוכל ביום כיפור (שו"ע שם סי' תרב סעי' ג), ועוד.

ל. **כפי** שמפורש בתורה (במדבר יט יח) שיש לטהר במי הזאה של פרה אדומה, גם אדם שנגע בעצם. ר"ע מברטנורא (אהלות פ"ב מ"ג).

לא. **כגון** שהיתה הטומאה על גבי אבן, והוא נשא את האבן, ולא נגע בטומאה. רמב"ם (טומאת מת פ"א ה"ו).

לב. **רש"י** (ד"ה ואינו). והתוספות (חולין קכו: ד"ה עלס) כתבו, שאינו מהלכה למשה מסיני, אלא מלימוד הפסוקים.

דווקא העצם אינו מטמא באוהל, אבל כזית מבשר המת מטמא גם באוהל. משנה (אהלות פ"ב מ"א-מ"ב). עיין שם באיזה אופנים גם העצם מטמא באהל.

גודל השעורה נמדד באורכה עם קליפתה, אבל בלא העוקץ שלה. פרי מגדים (או"ח סי' כז א"א יח).

שיעור 'כשעורה' נאמר לגבי דינים נוספים. כגון בדין רוחב הרצועה של התפילין, שלדעת הרמב"ם (תפילין פ"ג הי"ב) והשלחן ערוך (או"ח סי' כז סע' יא) שיעורו כשעורה [ודעת תוספות (מנחות לה: ד"ה וכמה) שהוא פחות משעורה].

לג. **תיבת** כדי פירושה כשיעור. וכמו שנאמר (דברים כה ב) 'והכהו לפניו כדי רשעתו במספר', שפירושו 'כשיעור רשעתו'. וכן אמרו חכמים 'שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו' (לעיל כט:), 'ושוהה כדי צליית דג קטן' (שבת לה:).

לד. '**החרצנים** והזגים' הם הגרעינים והקליפות של הענבים. ונחלקו התנאים (נזיר לד:) מה הם 'החרצנים' ומה הם 'הזגים', שיטת רבי יהודה היא, החרצנים הם הקליפות וזגים הם הגרעינים, ושיטת רבי יוסי היא, שחרצנים הם הגרעינים והזגים הם הקליפות.

לה. '**לולבי** גפנים' הם הפיצולים שגדלים בגפן. שבשעת חניטת הגפנים, האשכול ניכר עוד לפני שהוא פורח. רש"י (שבת פא. ד"ה לולבי, ב"ק נט. ד"ה בזמן). וכתב הרמב"ם (פירוש המשניות ערלה פ"א מ"ז) שבשלב זה הענפים רכים מאד. ועיין בערוך (ערך לולב א) שפירש באופן אחר.

לו. **הנזיר** אסור בשתיית יין, וכן אסור באכילת החרצנים והזגים של הענבים, כפי שנאמר בפרשת נזיר (במדבר ו ג-ד), 'מיין ושכר יזיר וגו' מכל אשר יעשה מגפן היין מחרצנים ועד זג לא יאכל'.

ודעת רבי אליעזר (נזיר לד:), שמלבד איסור אכילת החרצנים והזגים, הנזיר חייב גם על אכילת 'לולבי גפנים', וכן על אכילת 'העלים' של הגפן. וכן פירש רש"י (ד"ה כדי) בסוגייתנו, שמדובר בנזיר שאוכל חרצנים וזגים ו'לולבי גפנים' [ולפי זה, כך יהיה הדין גם בעלי גפנים, וכן כתב רש"י בסוכה (ו. ד"ה כדי) והתוספות בסוגייתנו (ד"ה גפן)]. ובאמרי נועם (ברש"י ד"ה כדי) הקשה, מדוע רש"י הוסיף 'לולבי גפנים', כשיטת רבי אליעזר שאין הלכה כמותו, לכאורה היה לו לכתוב רק 'חרצנים וזגים', ולהשמיט 'לולבי גפנים'. אולם ראה בריטב"א (עירובין ד. ד"ה גפן), שכתב שדרשה זו אינה אלא לדעת רבי אליעזר שסובר (נזיר לד:) שבכל איסורי נזיר הוקש אכילה לשתיה, ולכן לדעתו גם באכילה השיעור הוא 'רביעית יין'.

לז. **רש"י** (ד"ה כדי) פירש דין זה לגבי 'אכילת החרצנים והזגים ולולבי הגפנים'. ולכאורה היה אפשר לפרש דין זה לענין נזיר ש'שותה יין', שהוא חייב אם שתה שיעור 'רביעית יין'. אך רש"י לא פירש כן, שלפירוש זה אין דרשה זו דומה לשאר הדרשות שבפסוק. שבשאר הדרשות, מין הפרי שכתבה התורה, מלמד על שיעור בענין אחר. ואם כן כשכתבה התורה 'גפן', דהיינו ענבים, היא באה ללמד על דבר אחר, ולא על שתיית הענבים עצמם. תוספות (עירובין ד. ד"ה גפן). ועיין שם, שיתכן שלדעת רש"י בעירובין (שם ד"ה רביעית), כוונת הגמרא לנזיר השותה רביעית יין, ולא כפירושו כאן (ד"ה כדי).

לח. **וכפי** שאמרו בשבת (עז.) שדם שהוא עב 'רביעית' שלו יכול לקרוש ולהצטמק לשיעור 'כזית', אך 'רביעית מים' לא יעמוד על כזית. רש"י (ד"ה כדי). וכתבו הרש"ש (סוכה ו. ד"ה גפן) והשלמה משנתו (ד"ה כדי) ברש"י בסוגייתנו, שהדרך לשער 'רביעית יין', הוא על ידי שלוקחים רביעית יין ומקרישים אותו, ואם אכל חרצנים זגים ולולבים כפי שיעור היין הקרוש הזה, חייב. וכיוצא בזה פירש הברכת אברהם (ברש"י ד"ה כדי) בדעת רש"י. וכן פירש היד אליהו (שו"ת סי' כו ד"ה נחזור) בביאור הגמרא.

באופן אחר פירש רש"י בסוכה (ו. ד"ה כדי) שמביאים כוס מלאה יין, ונותנים לתוכה מהחרצנים והזגים, כך שהיין נשפך אל מחוץ לכוס. ומשעה שנשפך מהיין שיעור 'רביעית', ידוע שיש במאכלים שבכוס שיעור 'רביעית יין'. ולכן שיעור 'רביעית יין' אינו כשיעור 'רביעית מים', שמפני שהיין סמיך, הוא נגדש על שפת הכלי יותר מהמים. וכן פירשו התוספות בסוגייתנו (ד"ה גפן). ועיין מה שביאר האמרי נועם (בתוס' ד"ה גפן).

לט. **היינו** הוצאה מרשות הרבים לרשות היחיד או מרשות היחיד לרשות הרבים, וכמבואר בברייתא (שבת ו.).

מ. **שאין** חייבים על הוצאה בשבת, אלא אם הוציאו דבר בשיעור חשוב, שדרך האנשים להצניעו [או דבר שהמוציא הצניעו]. משנה (שם עה:). ומשנה זו מבארת, שבאוכלין משיעור כגרוגרת, זהו שיעור חשוב שדרך להצניע, והמוציאו חייב [גם אם הוא לא הצניע ממנו].

שיעור זה נאמר גם לגבי שאר מלאכות שבת שנעשות באוכלים [כגון קצירה וטחינה], ששיעורם כגרוגרת. רש"י (שבת ע: ד"ה כגרוגרת).

מא. **כלי** העץ, כלי העור, כלי העצם וכלי הזכוכית, מקבלים טומאה רק בכלים שיש בהם בית קיבול. ואם ניקבו הכלים עד שאינם ראויים לשימושם הראשון, הכלים נטהרו. משנה (כלים פ"ב מ"א). ושיעור הנקב, שיטהר את הכלי, תלוי בסוג הכלי, ובשימוש אליו הוא נועד. ובמשניות במסכת כלים, מפורטים הדינים של כמה סוגי כלים, איזה נקב מטהר אותם.

מב. **כן** פירשו רש"י (שבת קיב: ד"ה כל) והתוספות (עירובין ד: ד"ה כל), שמשנה זו עוסקת בדין 'כלי עץ', אבל לא בדין 'כלי חרס' [שהם כלים שאין להם טהרה במקוה], שבהם שיעור הטהרה הוא 'במוציא זית' אם הכלים עשויים למאכל. וכיוצא בזה כתב הריטב"א (שבת קיב: ד"ה כל, סוכה ו. ד"ה רימון) שמשנה זו עוסקת ב'כלי עץ', והוסיף שכן הדין בכל הכלים שיש להם טהרה במקוה, אך לא לגבי כלי חרס שאין להם טהרה במקוה. וכתב החסדי דוד (כלים ב"ק פ"ו הי"ב ד"ה ואולם לפע"ד וד"ה ואמנם) שכן דעת רש"י, ששיעור 'כמוציא רימון' נאמר בכל הכלים שיש להם טהרה במקוה, ומה שכתב רש"י 'כלי עץ' אינו בדווקא. עוד כתב החסדי דוד, שאפילו בכלי מתכות שנטמאים גם בכלים שאינם כלי קיבול, אם הם נעשו כדי לקבל [להניח בתוכם דברים] שיעורם בכמוציא רימון, ורק בכלי מתכות שאינם עשויים לקבלה נאמרו במשנה (כלים פי"ד מ"א) שיעורים שונים. והקול הרמ"ז (כלים פי"ז מ"א) כתב שלגבי 'כלי מתכות' לא נאמר שיעור 'כמוציא רימון', וכן כתב החסדי דוד (שם ד"ה המתח) בשם חזון נחום.

אף על פי שיש לכמה כלים שיעור טהרה שונה ממוציא רימון, כפי שמבואר במסכת כלים, שנתה המשנה 'כל כלי בעלי בתים שיעורן כרימונים', מפני שבשיעור זה כל הכלים טהורים, אף שיש כלים שנטהרו גם בשיעור קטן יותר. ראב"ד (כלים פי"ד ה"ט).

בשלמא למ"ד תמרי דזיקא היינו דהכא קרי לה נובלות סתמא והתם קרי לה תמרה אלא למ"ד בושלי כמרא ניתני אידי ואידי נובלות תמרה או אידי ואידי נובלות סתמא קשיא: היו לפניו מינין הרבה כו': אמר עולא מחלוקת בשברכותיהן שוות דרבי יהודה סבר [א]מין שבעה עדיף [א] ורבנן סברי מין חביב עדיף אבל [ב]בשאין ברכותיהן שוות ד"ה מברך על זה וחוזר ומברך על זה מיתיבי היו לפניו צנון וזית מברך על הצנון ופוטר את הזית הב"ע כשהצנון עיקר אי הכי אימא סיפא ר' יהודה אומר מברך על הזית שהזית ממין שבעה (א) לית ליה לר' יהודה הא דתנן [ג]כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה וכי תימא ה"נ דלית ליה והתניא רבי יהודה אומר אם מחמת צנון בא הזית מברך על הצנון ופוטר את הזית לעולם בצנון עיקר עסקינן וכי פליגי רבי יהודה ורבנן במילתא אחריתי פליגי וחסורי מחסרא והכי קתני היו לפניו צנון וזית מברך על הצנון ופוטר את הזית בד"א כשהצנון עיקר אבל אין הצנון עיקר ד"ה מברך על זה וחוזר ומברך על זה ושני מינין בעלמא שברכותיהן שוות מברך על איזה מהן שירצה רבי יהודה אומר מברך על הזית שהזית ממין שבעה. פליגי בה רבי אמי ורבי יצחק נפחא חד אמר מחלוקת בשברכותיהן שוות דרבי יהודה סבר מין שבעה עדיף ורבנן סברי מין חביב עדיף אבל בשאין ברכותיהן שוות דברי הכל מברך על זה וחוזר ומברך על זה וחד אמר אף בשאין ברכותיהן שוות נמי מחלוקת בשלמא למאן דאמר בשברכותיהן שוות מחלוקת שפיר אלא למאן דאמר בשאין ברכותיהן שוות פליגי במאי פליגי א"ר ירמיה להקדים דאמר רב יוסף ואיתימא רבי יצחק [ג]כל המוקדם בפסוק זה מוקדם לברכה שנאמר [א]ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש ופליגא דרבי חנן דא"ר חנן [ו]כל הפסוק כולו לשיעורין נאמר חטה דתנן [ז][ד]הנכנס לבית המנוגע וכליו על כתפיו וסנדליו וטבעותיו בידיו הוא והן טמאין מיד [ה]היה לבוש כליו וסנדליו ברגליו וטבעותיו באצבעותיו הוא טמא מיד והן טהורין [ו]עד שישהא בכדי אכילת פרס (ב) פת חטין ולא פת שעורין מיסב ואוכלן בלפתן שעורה דתנן [י][ו]עצם כשעורה מטמא במגע ובמשא ואינו מטמא באהל [ז]גפן כדי רביעית יין לנזיר תאנה [ח]כגרוגרת להוצאת שבת רמון כדתנן [י]כל [ט]כלי בעלי בתים שיעורן

בשלמא למ"ד. נובלות דמאי תמרי דזיקא, ונובלות דמתני' אוקימנא בבושלי כמרא, היינו דהכא קרי להו נובלות תמרה ובמתני' תנן (ד' מ) נובלות סתמא: בשברכותיהן שוות. כגון זיתים ותפוחים דתרווייהו ב"פ העץ, ובא לפטור את שתיהן בברכה אחת: חביב עדיף. איזה שירצה דמתניתין את החביב עליו משמע: אבל בשאין ברכותיהן שוות ד"ה. אין ברכה אחת פוטרתן, ושוב אין כאן מחלוקת. ואע"ג דתנן (לעיל דף מ.) בירך על פירות האילן ב"פ האדמה יצא, ה"מ בחד מינא וטעה ובירך עליה ב"פ האדמה, אבל צנון וזית ובירך על הצנון לא נפטר זית: פשיטא לא גרסינן עד מיתיבי, חדא שאין זו שיטת הגמ', מעיקרא קשיא ליה פשיטא דלא איצטריך למימרא והדר קשיא היכי מצי למימרא, ועוד דלא פשיטא היא, אי לאו דאשמעינן עולא ה"א צנון פוטר את הזית דהתנן בירך על פירות האילן ב"פ האדמה יצא: שהיה צנון עיקר. שבשבילו התחיל האכילה, ולא אכל זית אלא להפיג חורפו של צנון דהוה ליה זית טפל, ותנן (לקמן דף מד.) כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה: מברך על זה כו'. וכאן לא נחלקו: ושני מינים בעלמא. כגון זית ותפוח שברכותיהן שוות והאחד ממין שבעה בזה נחלקו: חד אמר מחלוקת בשברכותיהן שוות. וכדאמרן: ה"ג וחד אמר אף בשאין ברכותיהן שוות נמי מחלוקת. ומפרש לה ואזיל: במאי פליגי. הא ודאי לא מפטרי בחדא ברכה: אמר ר' ירמיה בלהקדים פליגי. ולא גרסי' אבל בשברכותיהן שוות מברך על אחד מהן שירצה, דהשתא בשאינן שוות מקפיד ר' יהודה על הקדמתן ואמר מין שבעה עדיף, כשבא לפטור זו בזו לא כ"ש: דאמר ר' יצחק כו'. אלמא קפדינן אהקדמה, ור' יהודה אית ליה דר' יצחק הלכך כל שכן היכא דחד לאו ממין שבעה דמין שבעה עדיף, ורבנן לית להו דר' יצחק במקום חביב דחביב עדיף: ופליגא דרבי חנן. הא דר' יצחק דאמר המוקדם קודם לברכה אלמא קרא לשבח א"י בא שיש בה פירות החשובים הללו ומנאן כסדר חשיבותם, ופליג [א] אדר' חנן דאמר לא בא הכתוב להודיע שבח חשיבות הפירות בטעם שלהם אלא שבחה של א"י שיש בה פירות ששיעורי תורה נתלין בהן, וכיון דהכי הוא לא הקפיד הכתוב על סדרן שהרי בזו כולן שוין: בבית המנוגע. כתיב והבא אל הבית יטמא עד הערב (ויקרא יד) ולא כתיב כבוס בגדים, [ב] והאוכל בבית יכבס את בגדיו (שם) בשוהא שיעור אכילה ואפילו לא יאכל מדכתיב בסיפיה והשוכב בבית יכבס את בגדיו [ח], הלכך הנכנס בו ונושא את בגדיו עמו שלא כדרך מלבושו אין אלו בגדיו ומטמאים מיד, שאף בהן אני קורא והבא אל הבית, וכשהוא לבוש בהן בעי שהייה: אכילת פרס. חצי ככר ששיערו בו חכמים את העירוב, [ט] שהוא כולו מזון שתי סעודות וחציו מזון סעודה אחת: פת חטין. נאכלת מהר: מיסב. דרך הסבה שהיא נאכלת מהר, שאינו פונה אנה ואנה: ואינו מטמא באהל. הלכה למשה מסיני הוא [י]: כדי רביעית יין לנזיר. אכל חרצנים וזגים ולולבין כשיעור רביעית יין חייב, ואין שיעור ברביעית יין יותר ממה שיש ברביעית מים, כדאמרינן (במנחות קד.) [בשבת (דף עז.)] גבי רביעית דם שיכול לקרוש ולעמוד על כזית משום דסמיך, אבל מידי דקליש לא הוה רביעית דידיה כזית: להוצאת שבת. דתנן המוציא אוכלין כגרוגרת (שבת עו:), והיא תאנה יבשה:

אבל בשאין ברכותיהן שוות. פירש"י כגון צנון וזית ושוב אין כאן מחלוקת כיון שאין האחד פוטר את חבירו אפי' (ג) ר' יהודה מודה דאין עדיפות בשבעת המינים אלא מברך על איזה שירצה תחלה החביב לו ואחר כך יברך על השני וכן יש לפרש דרבי יהודה מודה לחכמים הואיל ולא פי' הגמ' מוטב שנאמר שיחיד מודה לרבים ולא רבים מודים ליחיד והקשה רש"י ולברך על הצנון ולפטור את הזית דהא תנן לעיל בירך על פירות האילן ב"פ האדמה יצא ותירץ דשאני התם שאין שם אלא חד מינא וטעה ובירך ב"פ האדמה אבל הכא כשבירך ב"פ האדמה על הצנון לא פטר את חברו שהוא ב"פ העץ אפי' בדיעבד וא"ת הא אמרי' לעיל (דף לט.) גבי עובדא דבר קפרא דברכת בורא פרי האדמה חשיבא טפי משהכל לפי שמבוררת טפי א"כ גם ב"פ העץ חשיבא טפי מברכת ב"פ האדמה וי"ל דלא חשיב [ג] ב"פ העץ כל כך מב"פ האדמה כמו שחשוב ב"פ האדמה משהכל ומ"ש בהלכות גדולות דב"פ העץ תקדים לב"פ האדמה דמבוררת טפי היינו לפי המסקנא דלקמן דפליגי בשאין ברכותיהן שוות וקי"ל כר' יהודה אבל להאי לישנא דאמרי' דלא פליגי בשאין ברכותיהן שוות לא מתוקם פסק דהלכות גדולות כדפירשנו לעיל: מיתיבי היו לפניו צנון וזית מברך על הצנון וכו'. ופריך אלמא דמברך ב"פ האדמה אפילו לפטור ב"פ העץ אפילו לגבי זית שהוא משבעת המינים וכ"ש קליות שהן כמו כן משבעת המינין למברך עליהן ב"פ האדמה לפטור את התפוחים לכן צריך להנהיג הכי [ד] כדפרישית [ה] לעיל באין ברכותיהן שוות כמו תפוחים וקליות [ו]: א"ר ירמיה להקדים דא"ר יוסף וכו'. פירש"י והר"י [ז] לפי גרסא זו אתיא הא דאמר רב יוסף כל המוקדם כר' יהודה דוקא אבל ר' שמעיה גריס אמר רב יוסף וכו' ואתיא אליבא דרבנן ומיירי שאין חביבין זה מזה דהא [ח] אזלינן בתר מוקדם דאי בחביבין פשיטא דחביב קודם דהא אפי' בשאר מינין לגבי שבעת המינין אמרי רבנן דמברך על איזה שירצה ומילתא דרב יוסף מילתא באפי נפשה ולא נהירא דבסמוך [כ] משמע דגרס דאמר רב יוסף ואתיא כר' יהודה דוקא דקאמר רב חסדא ורב המנונא הוו יתבי בסעודתא וכו' א"ל לא סבר לה מר להא דרב יוסף דאמר כל המוקדם וכו': [ט] במאי פליגי. כלומר מאי טעמא דר' יהודה דאמר שבעת המינין עדיף מאי עדיפות שייכא בהו אחר שאינן יכולין לפטור שאר מינין ומשני דהעדיפות הוי מן ההקדמה: גפן כדי רביעית יין וכו'. פי' אם אכל ענבים או לולבין כדי רביעית יין חייב אבל אם אכל מהן כדי רביעית מים לא מחייב דקליש והולכין בקל חוץ מן הכלי אבל כי משערין ביין צריך שיעורא טפי שהיין הוא עב ומחזיק גודש קצת קודם שיפול מן הכוס רביעית יין ואם היה מים היה (ד) יוצא יותר מרביעית [ל]: כלי בעלי בתים. גבי כלי עץ מתניא איתו שיעורן

א) עיין תוס' לעיל לט. ד"ה חביב, ב) לעיל לה: ולקמן מד., ג) עירובין ד. סוכה ה:, ד) חולין עא: נגעים פי"ג, ה) ת"כ פ' מצורע פ"ד פ"ה, ו) אהלות פ"ב, ז) כלים פי"ז שבת קיב: עירובין ד: [כד.], ח) תו"כ מצורע פ"ה ה"ו, ט) [עירובין דף פג:], י) עיין תוס' חולין קכו: ד"ה עצם כשעורה שהשיגו על זה, כ) עמוד ב, ל) [וע"ע תוס' עירובין ד. ותוס' סוכה ו.].

הגהות הב"ח

(א) גמ' ממין שבעה וכי לית ליה: (ב) שם אכילת פרס תנא פת חטין וכו' ואוכלה בלפתן: (ג) תוס' ד"ה אבל וכו' דאפילו רבי יהודה: (ד) ד"ה גפן וכו' היה היוצא יותר:

גליון הש"ס

גמ' כל המוקדם בפסוק. עי' טורי אבן חגיגה דף י"ב ע"ב ד"ה ואת הארץ:

תורה אור השלם

א) אֶרֶץ חִטָּה וּשְׂעֹרָה וְגֶפֶן וּתְאֵנָה וְרִמּוֹן אֶרֶץ זֵית שֶׁמֶן וּדְבָשׁ: [דברים ח, ח]

הגהות וציונים

א] בכת"י פליג: ב] יש להוסיף וכתיב (בארות המים): ג] בתוס' הרא"ש איתא דלא חשיבא והנה בדפוס וינציא חסר התירוץ "וי"ל דלא חשיב ב"פ העץ כל כך מב"פ האדמה" והוכנסו לפנינו ע"פ הרא"ש (סימן כה) עיין מהרש"א שהעיר בזה ועיין בראש שביאר דשהכל אינה מבוררת כלל: ד] עיין מהרש"א ומהרש"ל (גליון) ועיין בדברי נחמיה בילקוט מפרשים: ה] [נראה דהך כדפרישית הוא סיום דבור התוס' ומתחיל דבור חדש מן באין ברכותיהן שציין על הגמ' דלעיל ופי' כמו תפוחים וכו' ותיבת לעיל הוא כמו שציינו הרבה פעמים כשנתהפכו דבורי תוס' להורות מקום שזה שייך לעיל והמעתיקים שגו והדפיסו הכל לדבור אחד (וכן הגיה הגאון מהר"א מווילנא)] (גליון) מובא בליקוטים מהגר"א בסוף שנות אליהו על ברכות, ועיין ביאור הגר"א סימן ריא אות יא לבאר דברי התוס' באופן אחר ועיין בספר קובץ על הרמב"ם הל' ברכות פ"ח הי"ג: ו] נדצ"ל תפוחים וצנון (צל"ח עיי"ש): ז] עיין דברי נחמיה (בילקוט מפרשים) ובצל"ח: ח] נדצ"ל דבהא אזלינן (באה"מ) ובתוס' רבינו פרץ איתא דאז: ט] דיבור זה שייך לפני ד"ה א"ר ירמיה:

עין משפט נר מצוה

צה א ב מיי' פ"ח מהל' ברכות הל' יג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רי"א סעיף א:
צו ג מיי' וסמג שם טוש"ע או"ח שם סעיף ד:
צז ד מיי' פי"ו מהלכות טומאת צרעת הל' ז:
צח ה שם הלכה ו:
צט ו מיי' פ"ג מהל' טומאת מת הל' ג [ופ"ב ה"ט]:
ק ז מיי' פ"ה מהלכות נזירות הלכה ב סמג לאוין רנ:
קא ח מיי' פי"ח מהל' שבת הלכה א:
קב ט מיי' פי"ו מהל' כלים הלכה ב:

משנת ראשונים

וחסורי מחסרא והכי קתני. לרוב חכמת רבינו הקדוש וחכמת בני דורו היה פירוש התורה אצלם מבורר ופשוט מתוך המשנה, ואצל דורות רבינא ורב אשי היה עמוק וסתום מאד, ומזה אמרו בתלמוד חסורי מחסרא והכי קתני, שאין הכוונה להיות המשנה חסרה כלל חלילה, אבל הכוונה שהיא חסרה אצלנו מפני חסרון שכלנו מפני שאין אנו מגיעים לעומק חכמת דור של חכמי המשנה. **[רבינו בחיי, שמות לד כז]**

כל הפסוק כולו לשיעורין נאמר. השתא קס"ד דמדאורייתא ממש קאמר ואע"ג דדרשינן ליה בברכות (מד.) ללמד לברך על המינין הללו לאחריו, קס"ד השתא כי מפני שיש חשיבות במינין אלו שבאו לשיעורין שאין ארץ ישראל חסרה כלום אמרה תורה לברך אחריהם. **[הריטב"א, עירובין ד.]**

עד שישהא בכדי אכילת פרס. שעור הפרס הזה שיאכל כלומר שישהה כדי אכילתו ויתטמאו בגדיו, שלש ביצים מן הביצים הבינוניות בגדלן מביצי התרנגולות. **[פיהמ"ש להרמב"ם, נגעים פי"ג מ"ט]**

פת חטין ולא פת שעורין. כולהו לקולא, דבפת חיטין משתהא יותר שאוכלה דרך תענוג, וכן כשהוא מסב. **[הריטב"א, סוכה ו.]**

מיסב ואוכלן בלפתן. הוא שעור מועט מפני שהלחם הטוב בלפתן נאכל מהר, ואין צריך להאריך הרבה בלעיסתו. **[פיהמ"ש להרמב"ם, נגעים פי"ג מ"ט]**

גפן כדי רביעית יין לנזיר. אם יש כלי אחד מחזיק רביעית יותר יחזיק מיין מפני שהוא עב ונגדש על הכלי יותר מן המים. וקאמר דנזיר לא מחייב עד דשתי רביעית כשיעור יין ולא כשמשערין במים, ומשום הכי נקט גפן. **[הריטב"א]**

כל כלי בעלי בתים. גבי כלי עץ מתנייא במסכת כלים פרק י"ז (מ"א), אבל גבי כלי חרס תנן בפ"ג (מ"א) דכלים העשויים לאוכלים שיעורן כזית. והא דאמר (שבת צה:) חמש מדות בכלי חרס ניקב כמוציא זית וכו' ועדיין כלי הוא לקבל בו רמונים, היינו היכא דייחדו לרמונים אבל סתמא הוי כמוציא זית. **[תוספות, עירובין ד:]**

גמרא

שיעורן כרמונים ארץ זית שמן אמר ר' יוסי ברבי חנינא[א] ארץ שכל שיעוריה כזיתים כל שיעוריה סלקא דעתך והא איכא הנך דאמרן אלא ארץ שרוב שיעוריה כזיתים דבש [א]כבותבת הגסה ביום הכפורים [א]ואידך הני שיעורין בהדיא מי כתיבי[ב] אלא מדרבנן[ג] וקרא אסמכתא בעלמא. רב חסדא ורב המנונא הוו יתבי בסעודתא אייתו לקמייהו תמרי ורמוני שקל רב המנונא בריך אתמרי ברישא[ג] אמר ליה רב חסדא לא סבירא ליה מר להא דאמר רב יוסף ואיתימא ר' יצחק כל המוקדם בפסוק זה קודם לברכה אמר ליה [ב]זה שני לארץ וזה חמישי לארץ אמר ליה מאן יהיב לן נגרי דפרזלא ונשמעינך: איתמר הביאו לפניהם תאנים וענבים בתוך הסעודה אמר רב הונא טעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם וכן אמר רב נחמן טעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם ורב ששת אמר טעונין ברכה בין לפניהם בין לאחריהם שאין לך דבר שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו אלא פת הבאה בכסנין בלבד ופליגא דר' חייא [ג]דא"ר חייא פת פוטרת כל מיני מאכל [ג]ויין פוטר כל מיני משקים. אמר רב פפא [ד]הלכתא דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה אין טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם ושלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה טעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם לאחר הסעודה טעונים ברכה בין לפניהם בין לאחריהם[ד]. שאלו את בן זומא מפני מה אמרו דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה אינם טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם אמר להם הואיל ופת פוטרתן אי הכי יין נמי נפטריה פת [ה]שאני יין דגורם

רש"י

שיעורן כרמונים. ניקב כמוליא רמון טהור. בעלי בתים חסים על כליהם, הלכך ניקב כמוליא קטניות מצניעו לזיתים, ניקב כמוליא זית משתמש לאגוזים, ניקב כמוליא אגוז משתמש בו רמונים. אבל של אומן העומד למכור לא הוי שיעוריה בהכי: שרוב שיעוריה. אכילת חלב דם נותר ופיגול: דבש. האמור בתורה הוא דבש תמרים, וכותבת היא תמרה: זה שני לארץ. ארץ זית שמן ודבש דכתיב בסיפיה דקרא הפסיק ארץ את הסדר וחזר לעשות זיתים ותמרים חשובים (א) מתאנים ורמונים, שהרמון חמישי לארץ הכתובה בראש המקרא, ודבש שני לארץ הכתובה בסופו: מאן יהיב לן נגרי דפרזלא. רגלים של ברזל: ונשמעינך. נשמשך ונלך אחריך תמיד: הביאו לפניהם תאנים וענבים בתוך הסעודה. ולא ללפת את הפת, דא"כ הוו להו טפלה ואין חולק בדבר שאין טעון ברכה לא לפניו ולא לאחריו, אלא לפעמים שבא למתק את פיו בתוך הסעודה בפירות: מברך לפניהם. דלאו טפלה נינהו: ולא לאחריהם. דבהמ"ז פוטרתן: בין לפניהם בין לאחריהם. דלא פטר אלא מידי דזיין, והני לא זייני: פת הבאה בכסנין. לאחר אכילה ובהמ"ז היו רגילים להביא כיסנין והן קליות, לפי שיפין ללב כדאמרי' בעלמא (עירובין כט:) הני כיסני דמעלו לליבא, ומביאין עמהן פת שנלושה עם תבלין כעין אובליא"ש שלנו ויש שעושין אותן כמין צפורים ואילנות ואוכלין מהן דבר מועט, ומתוך שנותנים בה תבלין הרבה ואגוזים ושקדים ואכילה מועט לא הטעינוה ברכה מעין ג', מידי דהוה אפת אורז ודוחן[ד] דאמרינן בפרקין (דף לז:) בתחלה בורא מיני מזונות ולבסוף ולא כלום[ה]: פת פוטרת. בין לפניהם בין לאחריהם: דברים הבאים מחמת הסעודה. ללפת בהן את הפת: אין טעונין ברכה. דהוו להו טפלה, הלכך כל מידי בין מזון בין פירות שהביאו ללפתן אין בו ברכה לא לפניו ולא לאחריו: שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה. כגון דייסא וכן כרוב ותרדין שאינן לפתן, ובאין למזון ולשובע: טעונין ברכה לפניהן. דלאו טפלה נינהו, ואינן בכלל לחם דנפטר בברכת המוציא: ולא לאחריהן. דמיני מזון נינהו וברכת המזון פוטרתן: דברים הרגילין לבא לאחר סעודה. כגון פירות, אפי' הביאן בתוך הסעודה שלא מחמת לפתן: טעונין ברכה בין לפניהן. דלאו טפלה נינהו: בין לאחריהם. דאין ברכת המזון פוטרתן דלאו מזוני נינהו:

דגורם

תוספות

איתו לקמייהו תמרי ורמוני. ולא ללפת בהן את הפת דאם כן הוו להו פת עיקר והן טפלה ותנן (דף מד.) מברך על העיקר ופוטר את הטפלה: זה שני לארץ. מ"מ היכא דאיכא חטה וזית או שעורים ותמרים אע"ג דשוין לארץ מכל מקום המוקדם בפסוק דהיינו לארץ ראשון יקדים לברכה: הביאו לפניהם[ו] תאנים וענבים בתוך הסעודה. וכגון שאין באין ללפת את הפת אלא לקנוח סעודה: אלא פת הבאה בכסנין. דטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו רק בורא נפשות רבות מידי דהוה אאורז ודוחן דאמרי' לעיל (דף לז:) בתחלה מברך במ"מ ולבסוף ולא כלום הואיל ונתנו בהן שקדים הרבה. ופי' רש"י אפי' אם אכל מהן אחר בהמ"ז קאמר ולא נהירא חדא דאמרי' לעיל[ז] כל שיש בו מחמשת המינין צריך ברכה מעין שלש ועוד אמאי קאמר[ח] כיסנין לימא נמי אורז ודוחן ע"כ צריך לפרש דמיירי בתוך הסעודה קודם בהמ"ז דמיירי בה וה"ק חוץ מן הפת הבאה בכיסנין בתוך הסעודה קודם ברהמ"ז דאין טעון ברכה לאחריו דפטר ליה בהמ"ז אפי' לרב ששת משום דהוי דבר מועט אבל בלא סעודה אף לאחריו צריך לברך מעין ג' ברכות ולהכי לא נקט פת אורז ודוחן שהרי אפילו בלא סעודה נמי אין צריכין ברכה מעין ג' לאחריו: לא קי"ל כרב ששת אלא כרב הונא ורב נחמן דאין הלכה כיחיד במקום רבים. ה"ג: ויין פוטר כל מיני משקין. ולכאורה מיירי ביין בלא סעודה דאי בהדי פת תיפוק ליה דפטר ליה פת דאפי' יין נמי רצה לומר הספר בסמוך דפטור אי לאו טעמא דקובע ברכה לעצמו אלא מיירי בלא סעודה ואפ"ה יין פוטר ולית הלכתא כוותיה שהרי מפת פוטרת אין הלכה כמותו אלא כפסק רב פפא א"כ גם מהא דקאמר יין פוטר וכו' לית הלכתא כוותיה: הלכתא דברים הבאים בתוך הסעודה מחמת הסעודה. פי' הקונטרס ללפת בהן את הפת אין טעונין ברכה דהוו להו טפלה ולא נהירא דא"כ מתני' היא (דף מד.) דמברך על העיקר ופוטר את הטפלה ומאי קמ"ל ועוד קשה דפריך בסמוך יין נמי נפטריה פת ומאי קשה והלא כששותים היין אינו טפלה לפת ואנן במידי דטפל לפת מיירינן ואין לפרש לפירוש הקונטרס יין נפטריה פת כששורה פתו ביינו קאמר דהוה ליה יין טפל דהא לא אשכחן שיברך עליו בענין זה אלא ולאי מיירי בשתיה. ועוד קשה מה שפי' רש"י דברים הבאים שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה כגון דייסא ותרדין וכרוב שאינן של לפתן ובאין לזון ולשבוע טעונים ברכה לפניהם דלאו טפלה נינהו ומיהו פטורין מברכת המזון דמיני מזון נינהו ולא נהירא דאמרי' במתני'[ה] ברך על הפת פטר את הפרפרת וגמ'[ו] מפרש דהוא הדין כל מעשה קדרה. ודברים הרגילים לבא לאחר הסעודה פירש"י כמו פירות ואפי' הביא אותן בתוך הסעודה שלא מחמת לפתן טעונים ברכה בין לפניהם דלאו טפלה נינהו ובין לאחריהם דאין ברכת המזון פוטרתן דלאו מזון נינהו דהיינו כרב ששת דאמר לעיל הביאו לפניו תאנים ורמונים בתוך הסעודה דטעונים ברכה בין לפניהם בין לאחריהם והוי דלא כהלכתא דקיי"ל כרב נחמן וכרב הונא כדפרישית לעיל[ז]. על כן פי' ר"י דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה כלומר הרגילים לבא מחמת הסעודה בפת שרגילים לאכלן עם הפת כגון בשר ודגים וכל מיני קדרה והביאן בתוך הסעודה אין טעונין ברכה לפניהם ולאחריהם אפי' אכלן בתוך הסעודה בפני עצמן בלא פת דכיון דמשום פת הם באין הפת פוטרתן אבל דברים שאין דרכן לבא בתוך הסעודה כגון תמרים ורמונים ושאר כל פירות שאין רגילים ללפת בהן את הפת טעונין ברכה לפניהן דכיון דלאו משום לפתן אתו אין הפת פוטרתן והיינו כר"נ וכרב הונא דלעיל דאמרי דטעונין ברכה לפניהן ולא לאחריהן: לאחר הסעודה גרסי' ותו לא. ולא גרסי' דברים הבאים[ח] בהך סיפא. והכי פירושו אם הביאו דברים שהזכרנו אחר הסעודה פי' לאחר שמשכו את ידיהם מן הפת שוב אין הפת פוטרתן כלל והוי כמו שאכלן בלא שום סעודה ובין דברים הרגילים לבא מחמת הסעודה ובין דברים שאין רגילים לבא מחמת הסעודה טעונים ברכה לפניהם ולאחריהם דאכל דברים דלעיל קאי ועכשיו אין לנו דין זה דאין מנהג שלנו למשוך ידינו מן הפת כלל עד לאחר בהמ"ז אלא כל שעה שאנו אוכלין פירות או שום דבר קודם בהמ"ז דעתנו לאכול פת כל שעה וקיי"ל כפסק דרב פפא: אי הכי יין נמי נפטריה פת. דודאי יין מחמת סעודה אתי שהוא שותה כמה פעמים דאי לאו הסעודה לא ישתה ולפטריה פת ומשני שאני יין דגורם ברכה לעצמו פירש"י דבהרבה מקומות הוא בא ומברכין עליו אע"פ שאין צריכין לשתות כגון בקידוש ובברכת אירוסין ורשב"א[ט] פי' משום דצריך לברך על היין בורא פרי הגפן ובתחלה כשהוא בענבים בורא פרי העץ ועל שאר משקין שהכל נהיה בדברו ומיהו אומר ר"ת דבשאר משקין כמו מים ושכר הבאים מחמת הסעודה פת פוטרתן דאפי' יין הוה פוטר אי לאו דקובע ברכה לעצמו ודלא כמחזור ויטרי שכתב שמברכין למים ברכה בכל פעם ופעם ואפי' בתוך הסעודה דהוי כנמלך והא דלא פריך הכא (ג) מהן משום דיין זיין אבל מים לא זייני כדאמר (לעיל לה:) הנודר מן המזון וכו' ופשיטא דלא פטר להו פת דאינה בכלל ברכת הפת.

מיהו

עין משפט נר מצוה

קג א מיי' פ"ב מהלכות שביתת עשור הל' א סמג לאוין סט טוש"ע או"ח סי' תריב סעיף א:

קד ב מיי' פ"ח מהל' ברכות הל' יג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רי"א סעיף ד:

קה ג טוש"ע או"ח סי' קעד סעיף ב:

קו ד מיי' פ"ד מהלכות ברכות הל' יא סמג שם טוש"ע או"ח סימן קעז סעיף א ב:

קז ה טוש"ע או"ח סי' קעד סעיף א ז:

ליקוטי רש"י

[שייך לע"א]

פת חטין. אין שוהה בה כפת שעורין [שם ד.]. שהייתה מועטת משל שעורים [סוכה שם]. מיסב. שהייה זו בהסיבה שיערוהו ולא באכילת בעמידה והולך ובא שהוא שוהה באכילתו יותר [עירובין שם]. דהיינו דרך אכילה מי שהוא מיסב הוא עסוק באכילה ואינו טרוד בדברים אחרים [סוכה שם]. ואוכלן בלפתן. שנאכלת מהר [עירובין שם]. עצם כשעורה. מן המת [סוכה שם]. ואינו מטמא באהל. שום עלם בלא בשר עד שיהא שם שדרה שלימה או גולגולת או רוב בנינו ב' שוקיים וירך אחת או רוב מניינו קכ"ה אברים [עירובין שם]. כשיעור זה עד שיהא שדרה או גלגולת שלמה או רוב מנין אברי אדם. גפן. מה שיערו בו [סוכה שם]. כדי רביעית יין לנזיר. לחייבו מלקות [עירובין שם וע"ש בתוס']. בשאר איסורי נזיר דאיכא למ"ד במסכת נזיר (לד:) דחרצנים וזוגין ועליו מצטרפין לשיעור רביעית יין שאם יתנם לכוס מלא יין עד שילא ממנו רביעית יין ואין דומה המשער בכוס מלא מים למשער ביין משום דיין עב הוא ואינו ממהר ליאת אלא נברץ ונגדש על שפת הכוס יותר מן המים. תאנה. מה שיערו בה [סוכה שם]. כגרוגרת. היא תאנה יבשה ובה שיערו כל אוכל אדם לענין הוצאת שבת דתנן (שבת עו:) המוציא אוכלין כגרוגרת [עירובין שם:]. שיערו בכל האוכלים [סוכה שם]. כל כלי בעלי בתים. לגבי כלי עץ תנא לה במסכת כלים [שבת קיב:]. [ע"כ שייך לע"א]

שיעורן. בנקביהם [סוכה ו.]. כרמונים. בעל הבית חס על כליו ואם ניקב כמוליא זית מצניעו לאגוזים כאגוז מצניעו לרמונים לפיכך אם ניטמא וניקב עדיין טמא עד שינקב כמוליא רמון והיינו שיעורן כרמונים אבל כלי אומן העומד לימכר טהור בנקב קטן [עירובין ד:]. דעד שניקב כמוליא רמון שם כלי עליו ומקבל טומאה לפי שבעל הבית חס על כליו וכשהוא מוליא זיתים משתמש בו רמונים אבל כלי אומן שעומד לימכר טהור בנקב כל שהוא [סוכה שם]. לטהר מטומאתן אבל פחות מכאן חיים עליה ולא מבטיל ליה [שבת קיב:]. רוב שיעוריה בזיתים. אכילת חלב דם ונותר ופיגול וטמא ונבילה ובהמה טמאה ובשר המת להאהיל ומגע נבילות [עירובין שם]. מת ונבילה ואיסור חלב ודם ופיגול ונותר וטמא וגיד הנשה [סוכה שם]. דבש. כל דבש האמור בתורה דבש תמרים וכדאמר התם (בכורים פ"א מ"ג) אין מביאין בכורים כי אם מז' המינין ולא מתמרים שבהרים ולא מפירות שבעמקים אלמא פשיטא ליה לתנא דתמרים מז' המינים דהיינו דבש [עירובין שם]. כל מיני מתיקה קרויין דבש ותמרים מיני מתיקה הן. כבותבת. תמרה. ביום הכפורים. דלא כתיב ביה אכילה אלא אשר לא תעונה (ויקרא כג) מידי דמייתב דעתיה ומפקע ליה מעינוי. מי כתיבי. כלום כתיב בתורה עלם כשעורה וכית המנוגע בחטין וכן כולם [סוכה שם]. לאחר הסעודה. כלומר הרגילים לבא לאחר סעודה טעונין ברכה בין לפניהם ובין לאחריהם אפי' הביאן בתוך הסעודה דכיון דאינן ליפתן אין הפת פוטרתן [חולין קיא:].

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ע' תוס' סוכה ו. ד"ה הלכה], ב) עיין תוס' ישנים יומא פ ע"ב ד"ה אמר, ג) חולין קיא:, ד) עיין תוס' פסחים קג. ד"ה אנא, ה) לקמן מב., ו) שם ע"ב, ז) סוף ד"ה אלא בשם הלכות גדולות, ח) עיין תוס' פסחים קג. ד"ה אנא ובמהרש"א שם.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה זה שני וכו' חשובים מרמונים שהרמון כצ"ל ותיבת מתאנים נמחק: (ב) תוס' ד"ה אי הכי וכו' כנמלך ובא דלא פריך הכא מיין אלא משום דיין:

רב נסים גאון

שלש תכיפות הן תכף לסמיכה שחיטה. בתלמוד ארץ ישראל בפ' מאימתי קורין אמר תכף לסמיכה שחיטה דכתיב (ויקרא א) וסמך ושחט. תכף לנטילת ידים ברכה [שנאמר] (תהלים קלד) שאו ידכם קדש וברכו את ה'. תכף לגאולה תפלה שנאמר (שם יט) יהיו לרצון אמרי פי מה כתיב בתריה יענך ה' ביום צרה ובגמ' דפ"ג דשחיטת קדשים (דף לג) אמרי תכף לסמיכה שחיטה דאורייתא:

לעזי רש"י

אובליא"ש. פירוש פת הבאה בכסנין, פת שנלושה עם תבלין, לחמניות (רש"י דף מב ע"א), פת העלום מן הגילים (תוספות גילה דף טז ע"ב ד"ה קמ"ל):

הגהות וציונים

א] צ"ל שיעורן כרמונים ארץ זית שמן ארץ שכל וכו' (ותיבות "אריב"ח" ליתא לא בעירובין ולא בסוכה, רש"ש): ב] בעירובין ובסוכה מסיק הש"ס אלא הלכתא נינהו (גליון) וכ"ה בכת"י כאן והיא הגי' האמיתית (דק"ס): ג] הלשון "ברישא" אינו מדוקדק דהרי תמרי ורמוני שווים בברכותיהן בפה"ע וכיון דבירך אחדא מפטר אידך ואיך שייך "ברישא" וכך הוה ליה לגמרא לימר "בריך אתמרי" (צל"ח עיי"ש) ועיין דברי נחמיה ורש"ש: ד] שם ליתא "דוחן" וע"ש בתוס' ד"ה תיובתא (רש"ש): ה] הכוונה שמברך רק בורא נפשות, עיין לעיל לז ע"א ברש"י ד"ה ולא כלום (מראה אש) וכ"כ התוס' בעמוד זה ריש ד"ה אלא: ו] בדפו"ר הגירסא הביאו לפניו ועיין צל"ח: ז] לעיל לא נמצא רק ברכה ראשונה (לו ע"ב), ולענין ברכה אחרונה איתא לקמן מד ע"א (רש"ש, וכן העיר הצל"ח): ח] אמאי קאמר פת הבאה בכיסנין, כ"ה בתוס' ר"פ: ט] צ"ל ורשב"ם (כי אח"כ כתבו ומיהו אומר ר"ת, וכן הוא בתוס' ריה"ח ובאו"ז (סימן קנה) בשם רשב"ם):

שִׁיעוּרָן כְּרִמּוֹנִים - שיעור הטהרה שלהם הוא בנקב המוציא רימון[א], ואם ניקב בשיעור זה, הכלי נטהר. אך אם הוא ניקב בשיעור קטן מזה, לא נטהר הכלי, משום שבעלי בתים חסים על כליהם, וכשניקב הכלי בנקב המוציא קטניות, הם משתמשים בו לזיתים, וכשניקב הכלי בנקב המוציא זית, הם משתמשים בו לאגוזים, וכשניקב הכלי בנקב המוציא אגוז, הם משתמשים בו לרמונים. אך כשניקב הכלי בנקב המוציא רימון, הכלי נטהר, מפני שבאופן זה אין עוד שימוש בכלי. אבל כלים של אומן העומדים למכירה, טהורים בנקב כלשהו, מפני שאף בנקב קטן אין האומן יכול למוכרם, ואין שיעורם בנקב המוציא רימון[ב].

ומה שנאמר **'אֶרֶץ זֵית שֶׁמֶן'**[ג], **אָמַר רַבִּי יוֹסֵי בְּרַבִּי חֲנִינָא**, פסוק זה בא ללמד, שארץ ישראל היא **אֶרֶץ שֶׁכָּל שִׁיעוּרֶיהָ כַּזֵּיתִים** - כל שיעורי התורה שנלמדים מפירות הארץ, שיעורם 'כזית'. מקשה הגמרא, **כָּל שִׁיעוּרֶיהָ סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - האם עולה בדעתך לומר שכל השיעורים שלמדים מפירות הארץ הם בשיעור 'כזית', **וְהָא אִיכָּא הָנָךְ דַּאֲמָרָן** - הלא יש את אותם שיעורים נוספים שלמדה הברייתא מפירות הארץ, כגון השיעורים שנלמדו מחטה, משעורה ומגפן. מתרצת הגמרא, אכן לא כל השיעורים הנלמדים מפירות הארץ הם כזית, **אֶלָּא** תאמר בביאור דברי רבי יוסי ברבי חנינא, **'אֶרֶץ שֶׁרוֹב שִׁיעוּרֶיהָ כַּזֵּיתִים'**[ד], אכילת חלב, אכילת דם, אכילת נותר, ואכילת פיגול, שבכולם שיעור החיוב הוא בכזית[ה].

ומה שנאמר **דְּבָשׁ** בא ללמד שמי שאוכל שיעור **כַּכּוֹתֶבֶת הַגַּסָּה** - כתמרה גדולה[ו] **בְּיוֹם הַכִּפּוּרִים**, חייב כרת[ז]. ונלמד שיעור זה ממה שאמרה התורה 'דבש', וכל 'דבש' האמור בתורה הוא דבש תמרים.

שואלת הגמרא, **וְאִידָךְ** - ורבי יצחק שחולק על רב חנן (לעיל ע"א) ודורש את הפסוק לענין קדימה בברכות, מניין הוא לומד שיעורים אלו. משיבה הגמרא בתמיה, **הָנֵי שִׁיעוּרִין בְּהֶדְיָא מִי כְּתִיבִי** - וכי שיעורים אלו שאמר רב חנן כתובים בתורה בפירוש. הלא השיעורים אינם מפורשים בתורה, ואם כך גם על רב חנן יש להקשות מנין הוא למד שיעורים אלו[ח]. **אֶלָּא** ודאי, שלכל הדעות השיעורים אינם אלא **מִדְּרַבָּנָן**[ט], **וּקְרָא** - והפסוק שנאמר בו 'ארץ חיטה' וגו' אינו מלמד את השיעורים אלא הוא **אַסְמַכְתָּא בְּעָלְמָא**[י].

★

בגמרא לעיל (ע"א) נחלקו האמוראים בדרשת הפסוק 'ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורימון, ארץ זית שמן ודבש', ולפי אחת הדעות, המינים כתובים בפסוק לפי סדר חשיבותם, ולכן כשיש לפניו כמה מינים, עליו להקדים את הברכה על המין שקודם בפסוק, שהוא המין החשוב. הגמרא מביאה מעשה שמבאר דין זה:

רַב חִסְדָּא וְרַב הַמְנוּנָא[יא] **הֲווּ יָתְבֵי בִּסְעוּדְתָא** - היו יושבים בסעודה[יב], **אַיְיתוּ לְקַמַּיְיהוּ תַּמְרֵי וְרִמּוֹנֵי** - הביאו לפניהם תמרים

א. **נקב** 'כמוציא רימון' הוא נקב בשיעור שהרימון יכול לצאת דרכו. וראה במשנה מסכת כלים (פי"ז מ"ד-ה) כיצד משערים נקב זה.

ב. **רש"י** (סוכה ו. ד"ה כרימון). פירשנו כדעת רש"י (ד"ה שיעורן), שהמשנה מחלקת בין דין כלים של בעלי בתים לבין דין כלים של אומן. אולם לדעת הרמב"ם (כלים פ"ו ה"ג) אין חילוק בין כלי של בעל הבית לבין כלי של אומן, וגם כלי של אומן נטהר בכמוציא רימון. משנה אחרונה (כלים פי"ז מ"א). ועיין שם מדוע אמרה המשנה 'כלי של בעלי בתים', לפי שיטת הרמב"ם.

ג. **'זית שמן'**, פירושו זיתים העושים שמן. רש"י (דברים ח ח). והוא בלשון נסמך, כשם ש'ארץ חטה ושעורה' פירושו, ארץ העושה חטה ושעורה. רבינו אליהו מזרחי (שם). לעיל (לט.) התבאר שזית שאמרה התורה הוא זית לא גדול ולא קטן, אלא בינוני. עיין שם עוד באיזה זית משערים. וכתב ההר צבי (שו"ת, או"ח סי' א סי' קיא) בביאור דברי הגמרא, ששיעור זה נמדד בזן מסוים של זית שהיה ידוע להם [הנקרא 'אברוטי' או 'סמרוסי'], שהוא זן ששמנו אגור בתוכו.

בשיעור 'כזית' כתב הבית יוסף (או"ח סי' תפו ד"ה ושיעור) על פי דברי התוספות (חולין קג: ד"ה אלקו) ששיעורו הוא כחצי ביצה. ולמדו זאת ממה שאמרו בכריתות (יד.) שאין בית הבליעה מחזיק יותר משיעור שני זיתים, וביומא (פ.) אמרו שבית הבליעה מחזיק כשיעור ביצת תרנגולת. וכן כתבו הראבי"ה (ח"ב פסחים סי' תקכה) ומהרי"ל (הל' עירובי תבשילין אות א). וכתב הערוך לנר (כריתות יד. ד"ה וכותבת, שו"ת בנין ציון החדשות סי' ל) שהשיעור הוא חצי ביצה בדיוק. אך המגן אברהם (סי' תפו) כתב, ששיעור זה אינו בדקדוק, אלא הוא שיעור שנאמר לחומרא, שבחצי ביצה ודאי שיש שיעור כזית. ולפי דבריו שיעור כזית הוא פחות מחצי ביצה ויותר משליש ביצה. וכן דעת הנודע ביהודה (מהדו"ק או"ח סי' לח). שיעור אחר כתב הפרי חדש (או"ח סי' תפו) בדעת הרמב"ם (שבת פ"א ה"ה, עירובין פ"א ה"ט) שכזית הוא פחות משליש ביצה. עיין עוד בשיעורין של תורה (הו"ד לעיל ע"א) שמוכיח בדעת כמה ראשונים, ששיעור כזית תלוי בגודל הזית שבאותו הזמן.

ד. **דרך** הגמרא לפעמים לומר 'כל' אף במקום שאינו כולו ממש, אלא רובו. יבמות (כז.). וכיוצא בזה כתב הרמב"ם (פירוש המשניות קידושין פ"א מ"ז), שמה שאמרו חכמים 'כל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות', אין הכוונה לכל המצוות, שהרי הכלל בדברי חז"ל הוא ש'אין למדים מן הכללות', כלומר, שאין למדים מהכלל שקבעו חכמים 'כל', משום שכוונתם לומר 'רוב'. ועיין גליוני הש"ס (ד"ה ארץ), שציין לכמה מקומות בש"ס שכתוב בהם 'כל' ופירושם הוא 'רוב'.

ה. **רש"י** (ד"ה שרוב). וכן כזית מן המת מטמא באוהל, וכן הנוגע בכזית מהנבלה, טמא. רש"י (עירובין ד: ד"ה רוב).

בכל מקום שאסרה התורה 'אכילה', שיעורו תמיד בכזית. וכן כל השיעורים שאמרה התורה לגבי אוכלים, שיעורם בכזית. חוץ מטומאת מאכלים, שאין המאכלים הטמאים מטמאים דבר אחר, אלא אם שיעורם כביצה [ולענין השיעור שבו המאכלים עצמן נטמאים, עיין תוספות (שבת צא. ד"ה אי)], וחוץ מאיסור אכילה ביום כיפור, ששיעורה בכותבת. יומא (פ.). וכן שיעורי אכילה במצוות הם בכזית, כגון אכילת מצה (פסחים קכ.), ואכילת מרור (שם לט.) ועוד.

ו. **שיעור** כותבת הגסה, נמדד עם הגרעין שבה. יומא (עט.) על פי פירוש רש"י (ד"ה בגרעינתה). אולם עיין בתוספות (שם ד"ה כותבת), שכתבו פירוש אחר. ומסקנת הגמרא שם, ששיעור כותבת הגסה הוא פחות מכביצה. עיין במשנה ברורה (סי' תריב סק"ג) באיזו ביצה משערים.

ז. **שנאמר** (ויקרא כג כט) 'כי כל הנפש אשר לא תעונה בעצם היום הזה, ונכרתה מעמיה'. ואף על פי שכל איסורי אכילה שיעורם בכזית, באיסור אכילה ביום הכיפור לא כתבה התורה 'לא תאכל', אלא 'לא תעונה', ומכאן למדו חכמים שאין שיעורו בכזית אלא בככותבת הגסה, שבאכילת שיעור זה מתיישבת דעתו. יומא (פ.). שיעור 'ככותבת הגסה' נאמר לענין חיוב 'כרת', אבל גם בפחות משיעור האכילה ביום כיפור אסורה, ונחלקו ריש לקיש ורבי יוחנן האם איסורה מהתורה או מדרבנן, והלכה כרבי יוחנן שאיסורה מהתורה. גמרא (יומא עג:).

ח. **תוספות** הרא"ש (ד"ה ואידך).

ט. **בעירובין** (ד:) ובסוכה (ו.) מתרצת הגמרא על קושייתה שם, שהשיעורים הם 'הלכה למשה מסיני', והפסוקים אינם אלא אסמכתא בעלמא. והעיר בגליון הש"ס, שהיא מסקנא שונה מסוגייתנו, שמבואר בה שהשיעורים הם 'דרבנן'. ונאמרו כמה תירוצים ביישוב קושיא זו: א. גירסת תוספות הרא"ש (ד"ה ואידך) בסוגייתנו היא, 'הלכתא נינהו', וכפי הגירסא בעירובין ובסוכה. ובדקדוקי סופרים (אות ה) כתב, שכן היא הגירסא בכתבי יד, וכתב שהיא הגירסא האמיתית. ב. דעת הרמב"ם (שו"ת פאר הדור סי' קמד), שדבר שהוא הלכה למשה מסיני, הוא דין 'מדברי סופרים' [וכיוצא בזה כתב הרמב"ם בספר המצוות (שורש שני), עיין בשדי חמד (ח"ו כללי הפוסקים סי' ה אות ו-ח) מה שביארו הפוסקים בכוונת דבריו]. וכתב בעינים למשפט (ד"ה אלא) שלפי שיטה זו אין סתירה בין הסוגיות, ולפי שתיהן השיעורים הם הלכה למשה מסיני, שהוא דין דרבנן. וכן פירש המהר"ם בנעט (ד"ה ואידך). ג. הפני יהושע (ד"ה ואידך) תירץ, שיש מהשיעורים שהם מדרבנן, ויש מהם שהם הלכה למשה מסיני. שכן שיעור 'כמוציא רימון' הוא דין דרבנן, שהרי כך שיערו חכמים, שכלי המנוקב בשיעור כזה, אין אדם מצניעו עוד. ויש מהשיעורים שהם הלכה למשה מסיני, כגון שיעור שהייה בבית המנוגע 'כדי אכילת פרס פת חטים', שהוא שיעור שאין בו טעם. נמצא ששתי התשובות נכונות, אלא שבכל מקום השיבה הגמרא לפי צורך הקושיא שבאותה הסוגיא, עיין שם. ד. הבית שערים (שו"ת, מכת"י סי' יז ד"ה דף מ"א) כתב שבירושלמי (חגיגה פ"א ה"ג), יש מחלוקת רבי יוחנן ורבי הושעיא, האם השיעורים הם מדרבנן, או הלכה למשה מסיני. ועל פי זה תירץ, שסוגייתנו סוברת כרבי הושעיא שכל השיעורים הם מדרבנן, והסוגיא שבעירובין ובסוכה סוברת כרבי יוחנן, שכל השיעורים הם הלכה למשה מסיני. ה. באופן נוסף תירץ הבית שערים (שם ד"ה ומפי), שהשיעורים הם הלכה למשה מסיני, אך כשנמסרו למשה מסיני לא נמסרו שיעורים מצומצמים. וחכמים תיקנו את השיעורים המצומצמים בשיעור מדויק. וכמו שאמרו (ר"ה יג.) 'כל שיעורי חכמים כך הם, בארבעים סאה הוא טובל, בארבעים סאה חסר קורטוב אינו יכול לטבול בהם' וכו'. שמשמע מכאן, שחכמים הם אלו ששיערו את השיעור בצמצום.

י. **כתבו** התוספות (סוכה ו. ד"ה אלא) שלפי מסקנת הגמרא, גם רב חנן סובר שאין מהפסוק לימוד גמור, אלא אסמכתא בעלמא. וכן מבואר בסוכה (שם) בדעת רב חנן. נחלקו הראשונים מהו פירוש 'אסמכתא'. הרמב"ם (הקדמה לפירוש המשניות ד"ה והחלק הא') כתב, שאסמכתא אינה מענין הפסוק, אלא סימן כדי שיזכרו את הדין. וכן כתבו התוספות (מנחות לג: ד"ה גירסא) והשל"ה (תורה שבעל פה כלל רבנן) בפירושו הראשון. אך הריטב"א (ר"ה טז. ד"ה והא) דחה דעה זו, וכתב שדעה זו היא דעת מינות לומר שאסמכתא אינה אלא סימן. ופירש, שכל דבר שיש לו אסמכתא מן הפסוק, העיר הקב"ה שראוי לעשות כך, אלא שלא קבעו חובה, ומסרו לחכמים שאם ירצו יקבעוהו לחובה. והשל"ה (שם) בפירושו השני כתב, שדין דרבנן שנלמד באסמכתא, הוא דין שחידשו חכמים על פי סברא שנרמזת בתורה.

יא. **לרב** חסדא היה תלמיד ששמו 'רב המנונא' כפי שמשמע בקידושין (כה.). אך ודאי שרב המנונא שנזכר כאן, אינו תלמידו של רב חסדא, כפי שנראה מהמשך הגמרא, שרב חסדא מדבר אליו בדרך כבוד, ורוצה לשמש אותו. אלא רב המנונא שנזכר כאן, הוא רב המנונא אחר שקדם לו. וכן נראה בעירובין (סג.) ובתוספות (שם ד"ה רב) שהיה רב המנונא אחר, שהיה תלמידו של רב. צל"ח (ד"ה לא). ובהלכות גדולות (סי' א) הגירסא הפוכה, שרב חסדא הוא זה שבירך, ורב המנונא היה השואל. וכן הוא באחת הגירסאות שבילקוט שמעוני (עקב רמז תתנ). ולפי גירסא זו, רב המנונא שהוזכר בסוגייתנו, הוא תלמידו של רב חסדא. וגם מובן מדוע הגמרא הזכירה את רב חסדא ראשון, לפני רב המנונא.

יב. **לכאורה** אינו מובן, מדוע הזכירה הגמרא שמעשה זה היה כשאכלו פירות

שיעורן כרמונים ארץ זית שמן אמר ר' יוסי ברבי חנינא[א] ארץ שכל שיעוריה כזיתים כל שיעוריה סלקא דעתך והא איכא הנך דאמרן אלא ארץ שרוב שיעוריה כזיתים דבש [א]ככותבת הגסה ביום הכפורים [ה] ואידך הני שיעורין בהדיא מי כתיבי[ז] אלא מדרבנן[ב] וקרא אסמכתא בעלמא. רב חסדא ורב המנונא הוו יתבי בסעודתא אייתו לקמייהו תמרי ורמוני שקל רב המנונא בריך אתמרי ברישא[ג] אמר ליה רב חסדא לא סבירא ליה מר להא דאמר רב יוסף ואיתימא ר' יצחק כל המוקדם בפסוק זה קודם לברכה אמר ליה [ב]זה שני לארץ וזה חמישי לארץ אמר ליה מאן יהיב לן נגרי דפרזלא ונשמעינך: איתמר הביאו לפניהם תאנים וענבים בתוך הסעודה אמר רב הונא טעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם וכן אמר רב נחמן טעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם ורב ששת אמר טעונין ברכה בין לפניהם בין לאחריהם שאין לך דבר שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו אלא פת הבאה בכסנין בלבד ופליגא דר' חייא [ג]דא"ר חייא פת פוטרת כל מיני מאכל [ג]ויין פוטר כל מיני משקים. אמר רב פפא [ד]הלכתא דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה אין טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם ושלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה טעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם לאחר הסעודה טעונים ברכה בין לפניהם בין לאחריהם[ד]. שאלו את בן זומא מפני מה אמרו דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה אינם טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם אמר להם הואיל ופת פוטרתן אי הכי יין נמי נפטריה פת [ה]שאני יין דגורם

רש"י

שיעורן ברמונים. ניקב כמוציא רמון טהור. בעלי בתים חסים על כליהם, הלכך ניקב כמוציא קטניות מלניעו לזיתים, ניקב כמוציא זית משתמש לאגוזים, ניקב כמוציא אגוז משתמש בו רמונים. אבל של אומן העומד למכור לא הוי שיעוריה בהכי: שרוב שיעוריה. אכילת חלב דם נותר ופיגול: דבש. האמור בתורה הוא דבש תמרים, וכותבת היא תמרה: זה שני לארץ. ארץ זית שמן ודבש דכתיב בסיפיה דקרא הפסיק ארץ את הסדר וחזר לעשות זיתים ותמרים חשובים (א) מתאנים ורמונים, שהרמון חמישי לארץ הכתובה בראש המקרא, ודבש שני לארץ הכתובה בסופו: מאן יהיב לן נגרי דפרזלא. רגלים של ברזל: ונשמעינך. נשמש ונלך אחריך תמיד: הביאו לפניהם תאנים וענבים בתוך הסעודה. ולא ללפת את הפת, דא"כ הוו להו טפלה ואין חולק בדבר שאין טעון ברכה לא לפניו ולא לאחריו, אלא לפעמים שבא למתק את פיו בתוך הסעודה בפירות: מברך לפניהם. דלאו טפלה נינהו: ולא לאחריהם. דבהמ"ז פוטרתן: בין לפניהם בין לאחריהם. דלא פטר אלא מידי דזיין, והני לא זייני: פת הבאה בכסנין. לאחר אכילה ובהמ"ז היו רגילים להביא כיסנין והן קליות, לפי שיפין ללב כדאמרי' בעלמא (עירובין כט:) הני כיסני דמעלו לליבא, ומביאין עמהן פת שנלושה עם תבלין כעין אובליא"ש שלנו ויש שעושין אותן כמין לפורים ואילנות ואוכלין מהן דבר מועט, ומתוך שנותנים בה תבלין הרבה ואגוזים ושקדים ומאכלה מועט לא הטעינוה ברכה מעין ג', מידי דהוה אפת אורז ודוחן[ד] דאמרינן בפרקין (דף לז:) בתחלה בורא מיני מזונות ולבסוף ולא כלום[ה]: פת פוטרת. בין לפניהם בין לאחריהם: דברים הבאים מחמת הסעודה. ללפת בהן את הפת: אין טעונין ברכה. דהוו להו טפלה, הלכך כל מידי בין מזון בין פירות שהביאו ללפתן אין בו ברכה לא לפניו ולא לאחריו: שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה. כגון דייסא וכן כרוב ותרדין שאינן לפתן, ובאין למזון ולשובע: טעונין ברכה לפניהן. דלאו טפלה נינהו, ואינן בכלל לחם דנפטר בברכת המוציא: ולא לאחריהן. דמיני מזון נינהו וברכת המזון פוטרתן: דברים הרגילין לבא לאחר סעודה. כגון פירות, אפי' הביאן בתוך הסעודה שלא מחמת לפתן: טעונין ברכה בין לפניהן. דלאו טפלה נינהו: בין לאחריהם. דאין ברכת המזון פוטרתן דלאו מזוני נינהו: דגורם

תוספות

איתו לקמייהו תמרי ורמוני. ולא ללפת בהן את הפת דאם כן הוו להו פת עיקר והן טפלה ותנן (דף מד.) מברך על העיקר ופוטר את הטפלה: זה שני לארץ. מ"מ היכא דאיכא חטה וזית או שעורים ותמרים אע"ג דשוין לארץ מכל מקום המוקדם בפסוק דהיינו לארץ ראשון יקדים לברכה: הביאו לפניהם[ו] תאנים וענבים בתוך הסעודה. וכגון שאין באין ללפת את הפת אלא לקנוח סעודה: אלא פת הבאה בכסנין. דטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו רק בורא נפשות רבות מידי דהוה אאורז ודוחן דאמרי' לעיל (דף לז:) בתחלה מברך במ"מ ולבסוף ולא כלום הואיל ונתנו בהן שקדים הרבה. ופי' רש"י אפי' אם אכל מהן אחר בהמ"ז קאמר ולא נהירא חדא דאמרי' לעיל[ז] כל שיש בו מחמשת המינין צריך ברכה מעין שלש ועוד אמאי קאמר[ח] כיסנין לימא נמי אורז ודוחן ע"כ צריך לפרש דמיירי בתוך הסעודה קודם בהמ"ז דמיירי בה וה"ק חוץ מן הפת הבאה בכיסנין בתוך הסעודה קודם ברהמ"ז דאין טעון ברכה לאחריו דפטר ליה בהמ"ז אפי' לרב ששת משום דהוי דבר מועט אבל בלא סעודה אף לאחריו צריך לברך מעין ג' ברכות ולהכי לא נקט פת אורז ודוחן שהרי אפילו בלא סעודה נמי אין צריכין ברכה מעין ג' לאחריו: לא קי"ל כרב ששת אלא כרב הונא ורב נחמן דאין הלכה כיחיד במקום רבים. ה"ג: ויין פוטר כל מיני משקין. ולכאורה מיירי ביין בלא סעודה דאי בהדי פת תיפוק ליה דפטר ליה פת דאפי' יין נמי רצה לומר הספר בסמוך דפטור אי לאו טעמא דקובע ברכה לעצמו אלא מיירי בלא סעודה ואפ"ה יין פוטר ולית הלכתא כוותיה שהרי מפת פוטרת אין הלכה כמותו אלא כפסק רב פפא א"כ גם מהא דקאמר יין פוטר וכו' לית הלכתא כוותיה: הלכתא דברים הבאים בתוך הסעודה מחמת הסעודה. פי' הקונטרס ללפת בהן את הפת אין טעונין ברכה דהוו להו טפלה ולא נהירא דא"כ מתני' היא (דף מד.) דמברך על העיקר ופוטר את הטפלה ומאי קמ"ל ועוד קשה דפריך בסמוך יין נמי נפטריה פת ומאי קשה והלא כששותים היין אינו טפלה לפת ואנן במידי דטפל לפת מיירינן ואין לפרש לפירוש הקונטרס יין נפטריה פת כששורה פתו ביינו קאמר דהוה ליה יין טפל דהא לא אשכחן שיברך עליו בענין זה אלא ודאי מיירי בשתיה. ועוד קשה מה שפי' רש"י דברים הבאים שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה כגון דייסא ותרדין וכרוב שאינן של לפתן ובאין לזון ולשבוע טעונים ברכה לפניהם דלאו טפלה נינהו ומיהו פטורין מברכת המזון דמיני מזון נינהו ולא נהירא דאמרי' במתני'[ה] ברך על הפת פטר את הפרפרת ובגמ'[ו] מפרש דהוא הדין כל מעשה קדרה. ודברים הרגילים לבא לאחר הסעודה פירש"י כמו פירות ואפי' הביא אותן בתוך הסעודה שלא מחמת לפתן טעונים ברכה בין לפניהם דלאו טפלה נינהו ובין לאחריהם דאין ברכת המזון פוטרתן דלאו מזון נינהו דהיינו כרב ששת דאמר לעיל הביאו לפניו תאנים ורמונים בתוך הסעודה דטעונים ברכה בין לפניהם בין לאחריהם והוי דלא כהלכתא דקיי"ל כרב נחמן וכרב הונא כדפרישית לעיל[ז]. על כן פי' ר"י דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה כלומר הרגילים לבא מחמת הסעודה בפת שרגילים לאכלן עם הפת כגון בשר ודגים וכל מיני קדרה והביאן בתוך הסעודה אין טעונין ברכה לפניהם ולאחריהם אפי' אכלן בתוך הסעודה בפני עצמן בלא פת דכיון דמשום פת הם באין הפת פוטרתן אבל דברים שאין דרכן לבא בתוך הסעודה כגון תמרים ורמונים ושאר כל פירות שאין רגילים ללפת בהן את הפת טעונין ברכה לפניהן דכיון דלאו משום לפתן אתו אין הפת פוטרתן והיינו כר"נ וכרב הונא דלעיל דאמרי דטעונין ברכה לפניהן ולא לאחריהן: לאחר הסעודה גרסי' ותו לא. ולא גרסי' דברים הבאים[ח] בהן סיפא. והכי פירושו אם הביאו דברים שהזכרנו אחר הסעודה פי' לאחר שמשכו את ידיהם מן הפת שוב אין הפת פוטרתן כלל והוי כמו שאכלן בלא שום סעודה ובין דברים הרגילים לבא מחמת הסעודה ובין דברים שאין רגילים לבא מחמת הסעודה טעונים ברכה לפניהם ולאחריהם דאכל דברים דלעיל קאי ועכשיו אין לנו דין זה דאין מנהג שלנו למשוך ידינו מן הפת כלל עד לאחר בהמ"ז אלא כל שעה שאנו אוכלין פירות או שום דבר קודם בהמ"ז דעתנו לאכול פת כל שעה וקיי"ל כפסק דרב פפא: אי הכי יין נמי נפטריה פת. דודאי יין מחמת סעודה אתי שהוא שותה כמה פעמים דאי לאו הסעודה לא ישתה ולפטריה פת ומשני שאני יין דגורם ברכה לעצמו פירש"י דהרבה מקומות הוא בא ומברכין עליו אע"פ שאין צריכין לשתות כגון בקידוש ובברכת אירוסין ורשב"א[ט] פי' משום דצריך לברך על היין בורא פרי הגפן ובתחלה כשהוא בענבים בורא פרי העץ ועל שאר משקין שהכל נהיה בדברו ומיהו אומר ר"ת דבשאר משקין כמו מים ושכר הבאים מחמת הסעודה פת פוטרתן דאפי' יין הוה פוטר אי לאו דקובע ברכה לעצמו ולא כמחזור ויטרי שכתב שמברכין למים ברכה בכל פעם ופעם ואפי' בתוך הסעודה דהוי כנמלך והא דלא פריך הכא (ב) מהן משום דיין זיין אבל מים לא זייני כדאמר (לעיל לה:) הנודר מן המזון וכו' ופשיטא דלא פטר להו פת דאינה בכלל ברכת הפת. מיהו

עין משפט נר מצוה

קג א מיי' פ"ג מהלכות שביתת עשור הל' א סמג לאוין סט טוש"ע או"ח סי' תריב סעיף א:
קד ב מיי' פ"ח מהל' ברכות הל' יג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' ר"א סעיף ד:
קה ג טוש"ע או"ח סי' קעד סעיף ב:
קו ד מיי' פ"ד מהלכות ברכות הל' יא סמג שם טוש"ע או"ח סימן קעז סעיף א ב:
קז ה טוש"ע או"ח סי' קעד סעיף א ז:

משנת ראשונים

שיעורן כרמונים. פי' במוציא רמון אחד וכן נאמר בכל מקום, והא דקתני ברמונים כבר פי' במשנה (כלים פי"ז מ"ד) שלשה אחוזין זה בזה פי' ויצאו זה אחר זה אלא שזה מעכב על זה שלא לצאת להדיא, כאלו היה אחד או שנים וצריך נקב גדול יותר, כך פר"י ז"ל. [הריטב"א, עירובין ד:]

ורבינו שמשון ז"ל פירש, שבא לומר שמשערין ברמון בינוני כאותן שאחוזין שלשה ביחד, ונכון הוא. [הריטב"א, עירובין ד:]

אלא מדרבנן. ה"מ לענין נזיר אבל לטומאת כהן עצם כשעורה דאורייתא הוא וכדדרשינן ליה מבעצם אדם זה עצם כשעורה. [הרשב"א, עירובין ד:]

וקרא אסמכתא בעלמא. כל מה שיש לו אסמכתא מן הפסוק, העיר הקב"ה שראוי לעשות כן אלא שלא קבעו חובה ומסרו לחכמים וכו', ולא כדברי המפרשים, שהוא כדרך סימן שנתנו חכמים ולא שכונת התורה לכך, ח"ו ישתקע הדבר ולא יאמר, שזו דעת מינות הוא, אבל התורה העירה בכך, ומסרה חיוב הדבר לקבעו לחכמים אם ירצו כמו"ש ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך, ולפיכך תמצא החכמים נותנין בכל מקום ראיה או זכר או אסמכתא לדבריהם מה"ת, כלומר שאינם מחדשים דבר מלבם, וכל תושבע"פ רמוזה בתושב"כ שהיא תמימה, וח"ו שהיא חסירה כלום. [הריטב"א, ראש השנה טז.]

ודאי תקנתא דרבנן הוא והם יצאו ובדקו ומצאו להם סמך מקרא, וסמכו דבריהם עליו כדי להחזיקם שיהיו סבורים דהוא מדאורייתא ויחמירו בו, ולא אתו לזלזל ולהקל בדברי חכמים. [ספר מהרי"ל (מנהגים) ליקוטים]

אלא פת הבאה בכסנין בלבד. פר"ח פת הבאה בכיסנין זה פת שעשוי כמין כיסין מלאים אסוכ"ר ושקדים ואגוזים ומיני תבלין וכיוצא בהן, ולועסין אותן בבתי משתאות אחר הסעודה. [תוספות הרא"ש]

שאלו את בן זומא. כבר אמרנו כי כל עוד שלא נסמכו והיו בחורים קורים אותם על שם אביהם כמו בן בתירה שלא נסמך ואחר שנסמך הוא ר' יהושע בן בתירא כדאיתא בפ"ק דתעניות. [ספר יוחסין מאמר ראשון]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ע' תוס' סוכה ו. ד"ה אלא], ב) עיין תוס' ישנים יומא פ ע"ב ד"ה אמר, ג) חולין קיא:, ד) עיין תוס' פסחים קג. ד"ה אנא, ה) לקמן מב., ו) שם ע"ב, ז) סוף ד"ה אלא בשם הלכות גדולות, ח) עיין תוס' פסחים קג. ד"ה אנא ובמהרש"א שם.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה זה שני וכו' חשובים מרמונים שהרמון כצ"ל ותיבת מתאנים נמחק: (ב) תוס' ד"ה אי הכי וכו' כנמלך ובא דלא פריך הכא מיין אלא משום דיין:

רב נסים גאון

שלש תכיפות הן תכף לסמיכה שחיטה. בתלמוד ארץ ישראל בפ' מאימתי קורין אמר תכף לסמיכה שחיטה דכתיב (ויקרא א) וסמך ושחט. תכף לנטילת ידים ברכה [שנאמר] (תהלים קלד) שאו ידכם קדש וברכו את ה'. תכף לגאולה תפלה שנאמר (שם יט) יהיו לרצון אמרי פי מה כתיב בתריה יענך ה' ביום צרה ובגמ' דפ"ג דשחיטת קדשים (דף לג) אמרי תכף לסמיכה שחיטה דאורייתא:

לעזי רש"י

אובליא"ש. פירוש פת הבאה בכיסנין, פת שנלושה עם תבלין, לחמניות (רש"י דף מב ע"א), פת הגילוש מן הבילים (תוספות ביצה דף טז ע"ב ד"ה קמ"ל):

הגהות וציונים

א] צ"ל שיעורן כרמונים ארץ זית שמן ארץ שכל וכו' (ותיבות "אריב"ח" ליתא לא בעירובין ולא בסוכה, רש"ש): ב] בעירובין ובסוכה מסיק הש"ס אלא הלכתא נינהו (גליון) וכ"ה בכת"י כאן והיא הגי' האמיתית (דק"ס): ג] הלשון "ברישא" אינו מדוקדק דהרי תמרי ורמוני שווים בברכותיהן בפה"ע וכיון דבירך אחדא מפטר אידך ואיך שייך "ברישא" וכך הוה ליה לגמרא למימר "בריך אתמרי" (צל"ח עיי"ש) ועיין דברי נחמיה ורש"ש: ד] שם ליתא "דוחן" וע"ש בתוס' ד"ה תיובתא (רש"ש): ה] הכוונה שמברך רק בורא נפשות, עיין לעיל לז ע"א ברש"י ד"ה ולא כלום (מראה אש) וכ"כ התוס' בעמוד זה ריש ד"ה אלא: ו] בדפו"ר הגירסא הביאו לפניו ועיין צל"ח: ז] לעיל לא נמצא רק ברכה ראשונה (לו ע"ב), ולענין ברכה אחרונה איתא לקמן מד ע"א (רש"ש, וכן העיר הצל"ח): ח] אמאי קאמר פת הבאה בכיסנין, כ"ה בתוס' ר"פ: ט] צ"ל ורשב"ם (כי אח"כ כתבו ומיהו אומר ר"ת, וכן הוא בתוס' ריה"ח ובאו"ז (סימן קנה) בשם רשב"ם):

ורימונים[יג], **שקל** - לקח **רב המנונא** מהפירות, **בריך אתמרי ברישא** - ובירך תחילה על התמרים, ובברכה זו פטר את הרימונים[יד]. **אמר ליה** [-שאל] **רב חסדא, לא סבירא ליה מר**[טו] **להא דאמר** - האם אינך סובר כפי הדין שאמר **רב יוסף, ואיתימא** - ויש אומרים שאמר זאת **רבי יצחק, 'כל המוקדם בפסוק זה קודם לברכה'**[טז]. ולפי דבריהם, היה לך להקדים את הרימונים לפני התמרים, שכן בפסוק הרימון הוזכר לפני הדבש שהוא התמר.

אמר ליה - השיב לו רב המנונא, גם אני סובר כמותם, שהפסוק הקדים תחילה את המין המשובח, ויש להקדים אותו בברכה. אך בפסוק כתובה תיבת 'ארץ' פעמיים. בתחילה כתוב 'ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורימון', ושוב מסיים הפסוק 'ארץ זית שמן ודבש'. ותיבת 'ארץ' השניה הפסיקה את סדר החשיבות, וחזרו הזיתים והתמרים שנכתבו סמוך לתיבת 'ארץ' האחרונה, להיות חשובים יותר מהתאנים והרימונים שנכתבו רחוק יותר מתיבת 'ארץ' הראשונה. ולכן הקדמתי את התמרים לפני הרימונים, מפני **שזה שני לארץ** - התמרים הם המין השני המוזכר אחרי הארץ האחרונה, **וזה חמישי לארץ** - ואילו הרימונים הם המין החמישי המוזכר אחרי הארץ הראשונה[יז]. קיבל רב חסדא את דבריו של רב המנונא[יח] **ואמר ליה** לרב המנונא, **מאן יהיב לן** - מי יתן לנו, כלומר הלואי[יט] שהיו לי **נגרי דפרזלא** - רגלים של ברזל[כ], כדי ללכת אחריך תמיד, **ונשמעינך** - ונשמש אותך[כא].

★

לעיל (ע"א) התבאר, שאם יש לפניו שני מינים שאין ברכתם שוה, עליו לברך על כל מין ומין, ואין הברכה על מין אחד פוטרת את המין האחר שאינו טפל לו. דין זה נאמר לגבי שאר מיני מאכל, שאינם פת. הסוגיא שלפנינו תבאר האם הסועד על הפת פוטר בברכת הפת גם מינים אחרים שברכתם שונה[כב]:

איתמר - נאמר בבית המדרש, אנשים שהיו סועדים על הפת **והביאו לפניהם תאנים וענבים בתוך הסעודה**, כדי למתק את הפה בסעודה[כג]. **אמר רב הונא**, פירות אלו **טעונים ברכה לפניהם** - יש לברך עליהם 'בורא פרי העץ' לפני אכילתם, מפני שהם אינם טפלים לפת, ואין ברכת הפת פוטרת אותם. **ואין הם טעונים ברכה לאחריהם** - אין צריך לברך עליהם ברכת מעין שלש לאחר אכילתם, מפני שברכת המזון פוטרת אותם. **וכן אמר רב נחמן**, שפירות אלו **טעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם. ורב ששת אמר**, פירות אלו **טעונין ברכה בין לפניהם בין לאחריהם**, בברכה ראשונה הם חייבים, משום שהם אינם טפלים לפת. ובברכה אחרונה הם חייבים לברך מעין שלש, כיון שאין ברכת המזון על הפת פוטרת אלא דבר המזין, ותאנים וענבים אינם דבר המזין[כד]. ולא יתכן לברך רק לפניהם ולא לאחריהם, מפני **שאין לך דבר שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו, אלא פת הבאה בכסנין בלבד** - פת שנילושה עם הרבה תבלין הנאכלת עם הקליות שאוכלים אחרי ברכת המזון[כה], היא המאכל היחיד שטעון ברכה רק לפניו ולא לאחריו, שלא הצריכו

'בסעודה'. הלא דין זה שיש להקדים לברך על המוקדם בפסוק, אינו שונה בין אם מברכים עליהם בסעודה, או שלא בסעודה. עיין בהערה בסמוך, בשם הצל"ח (ד"ה רב) תירוץ לזה.

יג. **מדובר** באופן שהתאנים והענבים לא באו ללפת את הפת, שאם כן, הם לא היו צריכים ברכה, שהרי הם טפלים לפת. תוספות (ד"ה איתמר). ועיין בביאורי רש"י (בד"ה הביאו), שהתבאר בהערה מדוע רש"י השמיט כאן פירוש זה.

יד. **אף** שלשון הגמרא הוא 'בריך אתמרי ברישא', אין כונת הגמרא לומר שרב המנונא בירך תחילה על התמרים ואחר כך חזר ובירך על הרימונים, שהלא הרימונים נפטרו מברכה על ידי ברכת התמרים. אלא פירושו שהוא בירך רק על התמרים, והוא אכל מהם בתחילה, ומיד אחר כך אכל מהרימונים. ובכך ניכר שהרימונים חביבים עליו יותר, והקדמה של התמרים לא היתה מפני שהם חביבים עליו. צל"ח (ד"ה בריך). והרש"ש (ד"ה בריך) כתב ש'בריך אתמרי ברישא' פירושו, שרב המנונא בירך ראשון, לפני כל שאר הסועדים.

טו. **הוא** לשון כבוד, כדרך שקורא התלמיד לרבו. אך אין דרך הרב לומר לתלמידו 'מר', אם לא במקרים מסוימים, שראוי לכבדו. תוספות (ערכין ה. ד"ה והא).

טז. **דעת** רבינו שמעיה (הו"ד בתוספות לעיל ע"א ד"ה א"ר) שיש להקדים מין חביב לפני מין שבעה. והקשו עליו התוספות (שם ע"פ מהרש"ל), רבינו יונה (ד"ה ולענין) והרא"ש (סי' כה) מדברי רב חסדא כאן, שאם אמנם יש להקדים מין חביב לפני מין שבעה, כל שכן שיש להקדים מין חביב שהוא משבעת המינים, לפני מין אחר שמשבעת המינים, אף שהוא נכתב בפסוק לפניו. ומדוע אם כן מקשה רב חסדא על רב המנונא, אפשר שרב המנונא מקדים את התמרים מפני שהם חביבים לו יותר מהרימונים. אולם הרא"ה (ד"ה וזה) הריטב"א והשיטה מקובצת (ד"ה אמר) כתבו, שרב חסדא לא הקשה על רב המנונא קושיא, אלא רצה לשמוע ממנו מהו הדין, האם הוא הקדים את התמרים מפני שיש להקדים את החביב, או מפני טעם אחר.

והצל"ח (ד"ה רב) תירץ את דברי רבינו שמעיה באופן אחר, וכתב שאף שיש להקדים מין חביב לפני מין שבעה, דין זה אינו אלא ביחיד המברך לעצמו, שאז עליו לברך על המין שחביב עליו יותר. אך במעשה זה רב חסדא ורב המנונא ישבו 'בסעודה', ורב המנונא בירך על הפירות כדי לפטור את שאר הסועדים. ולכן עליו לברך על המוקדם בפסוק ולא על החביב, כי יתכן שמין זה חביב לו, ואינו חביב לאחרים.

יז. **מבואר** בסוגייתנו שסדר הקדימה של המינים השונים, אינו תלוי בסדר שהם כתובים תחילה בפסוק, אלא בסדר שהם נכתבו בסמיכות לתיבת 'ארץ'. לפי זה יש לשאול, מהו סדר הקדימה בין המינים 'חטה שעורה' שנכתבו ראשון ושני לארץ הראשונה, לבין המינים 'זית ותמר' שנכתבו ראשון ושני לארץ השניה. נאמרו כמה פירושים בסוגייתנו, ולפי כל פירוש יש סדר שונה בענין זה. התוספות (ד"ה זה), הרא"ש (פ"ו סי' כה בסופו) והטור (או"ח סי' ריא) כתבו, שהחיטה שנכתבה ראשונה ל'ארץ' הראשונה, קודמת לזית שנכתב ראשון ל'ארץ' השניה. וכן שעורה שנכתבה שניה אחרי 'ארץ' הראשונה, קודמת לתמר שנכתב השני אחרי 'ארץ' השניה. לפי שיטה זו, סדר הברכה הוא: א. חיטה. ב. זית. ג. שעורה. ד. תמר. ה. ענב. ו. תאנה. ז. רימון. וכן פסק הרמ"א (או"ח סי' ריא ס"ד). ותלמידי רבינו יונה (ד"ה וכלהן) כתבו, שיש אומרים שהחטה והשעורה אינם קודמים לפני הגפן התאנה והרמון, מפני שברכת החטה והשעורה היא 'בורא פרי האדמה', וברכת הגפן התאנה והרמון היא 'בורא פרי העץ', ובדבר שאין ברכותיהם שוות אמר עולא (לעיל ע"א) שאין דין להקדים מין אחד לפני חבירו. ולפי שיטה זו, הסדר שלמדו מהפסוק, בא ללמד דין קדימה לכל ברכה בנפרד. בברכת 'בורא פרי האדמה' הסדר הוא: א. חטה ב. שעורה. ובברכת 'בורא פרי העץ' הסדר הוא: א. זית. ב. תמר. ג. ענב. ד. תאנה. ה. רימון. באופן אחר כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה עוד) שהחטה והשעורה קודמים לפני הגפן התאנה והרימון רק כשעשה מהם תבשיל או פת, שאז ברכתם 'בורא מיני מזונות', שבאופן זה, יש להקדים את שניהם לפני שאר המינים שברכתם 'בורא פרי העץ'. לפי זה סדר הברכות הוא: א. חטה שעשה ממנה תבשיל או פת. ב. שעורה שעשה ממנה תבשיל או פת. ג. זית. ד. תמר. ה. ענב. ו. תאנה. ז. רימון. וכשיטה זו כן דעת השלחן ערוך (או"ח סי' ריא ס"ה-ס"ו), כפי שביארו המגן אברהם (שם סק"ו, סק"ח).

הקשו המפרשים, מדוע תיבת 'ארץ' נכתבה פעמיים, היה די לכתוב פעם אחת תיבת 'ארץ', ולכתוב את המינים לפי סדר חשיבותם. ותירץ ראבי"ה (הל' ברכות סי' קטז) שגם החיטה וגם הזית נכתבו ראשונים לארץ, כדי ללמד שאין עדיפות באחד על חבירו. וכן השעורה והתמר שניהם שניים לארץ, לומר שאין עדיפות לאחד על חבירו. נמצא לפי דבריו סדר הברכות הוא: א. חיטה או זית. ב. שעורה או תמר. ג. ענב. ד. תאנה. ה. רימון. וכן תירץ היד דוד (במרא ד"ה זה), ושוב חזר בו מפני דברי התוספות שכתבו סדר אחר. בתוספות רבינו יהודה החסיד (ד"ה זה) תירץ, שלא רצה הכתוב לכתוב זית בין חיטה לבין שעורה, כדי לכתוב את החיטה והשעורה יחד, מפני ששניהם הם מיני זרעים. והפנים מאירות (שו"ת, ח"ג סי' י) תירץ, שהתורה כפלה תיבת 'ארץ' ללמד שהשעורה שהיא השניה לארץ הראשונה, שוה בחשיבות לזית שהוא הראשון לארץ השניה. ולפי דבריו סדר החשיבות הוא: א. חיטה ב. שעורה או זית ג. תמר ד. ענב ה. תאנה ו. רימון. והצל"ח (לעיל ע"א ד"ה שנאמר) והיד דוד (במרא ד"ה זה) תירצו, שהתורה כתבה פעמיים תיבת ארץ, כדי ללמד שיש סדר לחשיבות המינים. שאם לא היתה התורה מפסיקה ביניהם בתיבת 'ארץ', היה אפשר לפרש, שלא הקפידה התורה על הסדר, וכתבה אותם בזה אחר זה, מפני שאי אפשר לכתוב כולם כאחד.

יח. **אור** זרוע (ח"א הל' סעודה סי' קטו).

יט. **כמו** שנאמר (במדבר יא כט) 'מי יתן כל עם ה' נביאים', שפירושו, הלואי וכל עם ה' יהיו נביאים.

כ. **רש"י** (ד"ה מאן). דהיינו רגלים חזקות. ערוך (ערך נגר).

כא. **רש"י** (ד"ה ונשמעינך). והוא מלשון 'שמעיה' (להלן מד:) שפירושו שמשו. ובזכרון יוסף (שו"ת, או"ח סי' כ) פירש מלשון שמיעה, עיין שם פירושו.

שימוש תלמידי חכמים הוא הבנת סברת המשניות כמו הגמרא. רש"י (להלן מז: ד"ה שלא, שבת יג: ד"ה ושמש, סוטה כב. ד"ה ולא).

רב חסדא אמר שרצונו לילך אחר רב המנונא בכל מקום, משום שבזה הוא מקיים את מה שאמרו חכמים (אבות פ"א מ"ד) 'הוי מתאבק בעפר רגליהם'. שאין די לתלמיד ללמוד מרבו בבית המדרש, אלא עליו לרדוף אחרי החכמים ללמוד מהם, עד שמרוב הליכתו אחריהם יתאבק מעפר רגליהם. התשב"ץ (שו"ת, ח"ד חוט המשולש טור א סי' מב).

כב. **ע"פ** המאירי (ד"ה כל).

כג. **רש"י** (ד"ה הביאו). והוסיף רש"י, שודאי לא מדובר שבאו הפירות ללפת את הפת [כלומר, לאוכלו יחד עם הפת. ערוך (ערך בסס)], שהרי פירות שבאים ללפת את הפת לכל הדעות הם טפילות לפת ואין צריך לברך לא לפניו ולא לאחריו.

כד. **רש"י** (ד"ה בין). וביאר הבית יוסף (דירנפלד, ברש"י שם), שאמנם מבואר לעיל (לה:) שכל המאכלים והמשקים מזינים, חוץ ממים ומלח, אולם כוונת רש"י שלא באו התאנים והענבים לשם מזון ושובע, אלא כדי למתק את פיו.

כה. **שכך** היה דרכם, להביא קליות לאחר אכילה וברכת המזון. מפני שהם יפים ללב,

שיעורן כרמונים ארץ זית שמן אמר ר' יוסי ברבי חנינא[א] ארץ שכל שיעוריה כזיתים כל שיעוריה סלקא דעתך והא איכא הנך דאמרן אלא ארץ שרוב שיעוריה כזיתים דבש [א]ככותבת הגסה ביום הכפורים[א] ואידך הני שיעורין בהדיא מי כתיבי[ב] אלא מדרבנן[ב] וקרא אסמכתא בעלמא. רב חסדא ורב המנונא הוו יתבי בסעודתא אייתו לקמייהו תמרי ורמוני שקל רב המנונא בריך אתמרי ברישא[ג] אמר ליה רב חסדא לא סבירא ליה מר להא דאמר רב יוסף ואיתימא ר' יצחק כל המוקדם בפסוק זה קודם לברכה אמר ליה [ב]זה שני לארץ וזה חמישי לארץ אמר ליה מאן יהיב לן נגרי דפרזלא ונשמעינך: איתמר הביאו לפניהם תאנים וענבים בתוך הסעודה אמר רב הונא טעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם וכן אמר רב נחמן טעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם ורב ששת אמר טעונין ברכה בין לפניהם בין לאחריהם שאין לך דבר שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו אלא פת הבאה בכסנין בלבד ופליגא דר' חייא [ג]דא"ר חייא פת פוטרת כל מיני מאכל [ג]ויין פוטר כל מיני משקים. אמר רב פפא [ד]הלכתא דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה אין טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם ושלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה טעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם לאחר הסעודה טעונים ברכה בין לפניהם בין לאחריהם[ד]. שאלו את בן זומא מפני מה אמרו דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה אינם טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם אמר להם הואיל ופת פוטרתן אי הכי יין נמי נפטריה פת [ה]שאני יין דגורם

רש"י

שיעורן כרמונים. ניקב כמוליא רמון טהור. בעלי בתים חסים על כליהם, הלכך ניקב כמוליא קטניות מגיעו לזיתים, ניקב כמוליא זית משתמש לאגוזים, ניקב כמוליא אגוז משתמש בו רמונים. אבל של אומן העומד למכור לא הוי שיעוריה בהכי: שרוב שיעוריה. אכילת חלב דם נותר ופיגול: דבש. האמור בתורה הוא דבש תמרים, וכותבת היא תמרה: זה שני לארץ. ארץ זית שמן ודבש דכתיב בסיפיה דקרא הפסיק ארץ את הסדר וחזר לעשות זיתים ותמרים חשובים (א) מתאנים ורמונים, שהרמון חמישי לארץ הכתובה בראש המקרא, ודבש שני לארץ הכתובה בסופו: מאן יהיב לן נגרי דפרזלא. רגלים של ברזל: ונשמעינך. נשמשך ונלך אחריך תמיד: הביאו לפניהם תאנים וענבים בתוך הסעודה. ולא ללפת את הפת, דא"כ הוו להו טפלה ואין חולק בדבר שאין טעון ברכה לא לפניו ולא לאחריו, אלא לפעמים שבא למתק את פיו בתוך הסעודה בפירות: מברך לפניהם. דלאו טפלה ניהו: ולא לאחריהם. דבהמ"ז פוטרתן: בין לפניהם בין לאחריהם. דלא פטר אלא מידי דזיין, והני לא זייני: פת הבאה בכסנין. לאחר אכילה ובהמ"ז היו רגילים להביא כיסנין והן קליות, לפי שיפין ללב כדאמרי' בעלמא (עירובין כט:) הני כיסני דמעלו לליבא, ומביאין עמהן פת שנלושה עם תבלין כעין אובליא"ש שלנו ויש שעושין אותו כמין לפורים ואילנות ואוכלין מהן דבר מועט, ומתוך שנותנים בה תבלין הרבה ואגוזים ושקדים ואכילה מועט לא הטעינוה ברכה מעין ג', מידי דהוה אפת אורז ודוחן[ד] דאמרינן בפרקין (דף לז:) בתחלה בורא מיני מזונות ולבסוף ולא כלום[ה]: פת פוטרת. בין לפניהם בין לאחריהם: דברים הבאים מחמת הסעודה. ללפת בהן את הפת: אין טעונין ברכה. דהוו להו טפלה, הלכך כל מידי בין מזון בין פירות שהביאו ללפתן אין בו ברכה לא לפניו ולא לאחריו: שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה. כגון דייסא וכן כרוב ותרדין שאינן לפתן, ובאין למזון ולשובע: טעונין ברכה לפניהן. דלאו טפלה ניהו, ואינן בכלל לחם דנפטר בברכת המוציא: ולא לאחריהן. דמיני מזון ניהו וברכת המזון פוטרתן: דברים הרגילין לבא לאחר סעודה. כגון פירות, אפי' הביאן בתוך הסעודה שלא מחמת לפתן: טעונין ברכה בין לפניהן. דלאו טפלה ניהו: בין לאחריהם. דאין ברכת המזון פוטרתן דלאו מזוני ניהו:

תוספות

איתו לקמייהו תמרי ורמוני. ולא ללפת בהן את הפת דאם כן הוו להו פת עיקר והן טפלה ותנן (דף מד.) מברך על העיקר ופוטר את הטפלה: זה שני לארץ. מ"מ היכא דאיכא חטה וזית או שעורים ותמרים אע"ג דשוין לארץ מכל מקום המוקדם בפסוק דהיינו לארץ ראשון יקדים לברכה: הביאו לפניהם[ו] תאנים וענבים בתוך הסעודה. וכגון שאין באין ללפת את הפת אלא לקנוח סעודה: אלא פת הבאה בכסנין. דטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו רק בורא נפשות רבות מידי דהוה אאורז ודוחן דאמרי' לעיל (דף לז:) בתחלה מברך במ"מ ולבסוף ולא כלום הואיל ונתנו בהן שקדים הרבה. ופי' רש"י אפי' אם אכל מהן אחר בהמ"ז קאמר ולא נהירא חדא דאמרי' לעיל[ז] כל שיש בו מחמשת המינין צריך ברכה מעין שלש ועוד אמאי קאמר[ח] כיסנין לימא נמי אורז ודוחן ע"כ צריך לפרש דמיירי בתוך הסעודה קודם בהמ"ז דמיירי בה וה"ק חוץ מן הפת הבאה בכיסנין בתוך הסעודה קודם ברהמ"ז דאין טעון ברכה לאחריו דפטר ליה בהמ"ז אפי' לרב ששת משום דהוי דבר מועט אבל בלא סעודה אף לאחריו צריך לברך מעין ג' ברכות ולהכי לא נקט פת אורז ודוחן שהרי אפילו בלא סעודה נמי אין צריכין ברכה מעין ג' לאחריו: לא קי"ל כרב ששת אלא כרב הונא ורב נחמן דאין הלכה כיחיד במקום רבים. ה"ג: ויין פוטר כל מיני משקין. ולכאורה מיירי ביין בלא סעודה דאי בהדי פת תיפוק ליה דפטר ליה פת דאפי' יין נמי רצה לומר הספר בסמוך דפטור אי לאו טעמא דקובע ברכה לעצמו אלא מיירי בלא סעודה ואפ"ה יין פוטר ולית הלכתא כוותיה שהרי מפת פוטרת אין הלכה כמותו אלא כפסק רב פפא א"כ גם מהא דקאמר יין פוטר וכו' לית הלכתא כוותיה: הלכתא דברים הבאים בתוך הסעודה מחמת הסעודה. פי' הקונטרס ללפת בהן את הפת אין טעונין ברכה דהוו להו טפלה ולא נהירא דא"כ מתני' היא (דף מד.) דמברך על העיקר ופוטר את הטפלה ומאי קמ"ל ועוד קשה דפריך בסמוך יין נמי נפטריה פת ומאי קשה והלא כששותים היין אינו טפלה לפת ואנן במידי דטפל לפת מיירינן ואין לפרש לפירוש הקונטרס יין נפטריה פת כששורה פתו ביינו קאמר דהוה ליה יין טפל דהא לא אשכחן שיברך עליו בענין זה אלא ודאי מיירי בשתיה. ועוד קשה מה שפי' רש"י דברים הבאים שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה כגון דייסא ותרדין וכרוב שאינן של לפתן ובאין לזון ולשבוע טעונים ברכה לפניהם דלאו טפלה ניהו ומיהו פטורין מברכת המזון דמיני מזון ניהו ולא נהירא דאמרי' במתני'[ט] ברך על הפת פטר את הפרפרת ובגמ'[י] מפרש דהוא הדין כל מעשה קדרה. ודברים הרגילים לבא לאחר הסעודה פירש"י כמו פירות ואפי' הביא אותן בתוך הסעודה שלא מחמת לפתן טעונים ברכה בין לפניהם דלאו טפלה ניהו ובין לאחריהם דאין ברכת המזון פוטרתן דלאו מזון ניהו דהיינו כרב ששת דאמר לעיל הביאו לפניו תאנים ורמונים בתוך הסעודה דטעונים ברכה בין לפניהם בין לאחריהם והוי דלא כהלכתא דקיי"ל כרב נחמן וכרב הונא כדפרישית לעיל[י]. על כן פי' ר"י דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה כלומר הרגילים לבא מחמת הסעודה בפת שרגילים לאכלן עם הפת כגון בשר ודגים וכל מיני קדרה והביאן בתוך הסעודה אין טעונין ברכה לפניהם ולאחריהם אפי' אכלן בתוך הסעודה בפני עצמן בלא פת דכיון דמשום פת הם באין הפת פוטרתן אבל דברים שאין דרכן לבא בתוך הסעודה כגון תמרים ורמונים ושאר כל פירות שאין רגילים ללפת בהן את הפת טעונין ברכה לפניהן דכיון דלאו משום לפתן אתו אין הפת פוטרתן והיינו כר"נ וכרב הונא דלעיל דאמרי דטעונין ברכה לפניהן ולא לאחריהן: לאחר הסעודה גרסי' ותו לא. ולא גרסי' דברים הבאים[ט] בהך סיפא. והכי פירושו אם הביאו דברים שהזכרנו אחר הסעודה פי' לאחר שמשכו את ידיהם מן הפת שוב אין הפת פוטרתן כלל והוי כמו שאכלן בלא שום סעודה ובין דברים הרגילים לבא מחמת הסעודה ובין דברים שאין רגילים לבא מחמת הסעודה טעונים ברכה לפניהם ולאחריהם דאכל דברים דלעיל קאי ועכשיו אין לנו דין זה דאין מנהג שלנו למשוך ידינו מן הפת כלל עד לאחר בהמ"ז אלא כל שעה שאנו אוכלין פירות או שום דבר קודם בהמ"ז דעתנו לאכול פת כל שעה וקיי"ל כפסק דרב פפא: אי הכי יין נמי נפטריה פת. דודאי יין מחמת סעודה אתי שהוא שותה כמה פעמים דאי לאו הסעודה לא ישתה ולפטריה פת ומשני שאני יין דגורם ברכה לעצמו פירש"י דבהרבה מקומות הוא בא ומברכין עליו אע"פ שאין צריכין לשתות כגון בקידוש ובברכת אירוסין ורשב"א[ט] פי' משום דצריך לברך על היין בורא פרי הגפן ובתחלה כשהוא בענבים בורא פרי העץ ועל שאר משקין שהכל נהיה בדברו ומיהו אומר ר"ת דבשאר משקין כמו מים ושכר הבאים מחמת הסעודה פת פוטרתן דאפי' יין הוה פוטר אי לאו דקובע ברכה לעצמו ולא כמחזור ויטרי שכתב שמברכין למים ברכה בכל פעם ופעם ואפי' בתוך הסעודה דהוי כנמלך והא דלא פריך הכא (ב) מהן משום דיין זיין אבל מים לא זייני כדאמר (לעיל לה:) הנודר מן המזון וכו' ופשיטא דלא פטר להו פת דאינה בכלל ברכת הפת.

מיהו

עין משפט נר מצוה

קג א מיי' פ"ג מהלכות שביתת עשור הל' א סמג לאוין סט טוש"ע או"ח סי' תריב סעיף א:

קד ב מיי' פ"ח מהל' ברכות הל' יג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רי"א סעיף ד:

קה ג טוש"ע או"ח סי' קעד סעיף ב:

קו ד מיי' פ"ד מהלכות ברכות הל' יא סמג שם טוש"ע או"ח סימן קעז סעיף א ב:

קז ה טוש"ע או"ח סי' קעד סעיף א ז:

משנת ראשונים

שיעורן כרמונים. פי' במוציא רמון אחד וכן נאמר בכל מקום, והא דקתני ברמונים כבר פי' במשנה (כלים פי"ז מ"ד) שלשה אחוזין זה בזה פי' ויצאו זה אחר זה אלא שזה מעכב על זה שלא לצאת להדיא, כאלו היה אחד או שנים וצריך נקב גדול יותר, כך פר"י ז"ל. **[הריטב"א, עירובין ד:]**

ורבינו שמשון ז"ל פירש, שבא לומר שמשערין ברמון בינוני כאותן שאחוזין שלשה ביחד, ונכון הוא. **[הריטב"א, עירובין ד:]**

אלא מדרבנן. ה"מ לענין נזיר אבל לטומאת כהן עצם כשעורה דאורייתא הוא וכדדרשינן ליה מבעצם אדם זה עצם כשעורה. **[הרשב"א, עירובין ד:]**

וקרא אסמכתא בעלמא. כל מה שיש לו אסמכתא מן הפסוק, העיר הקב"ה שראוי לעשות כן אלא שלא קבעו חובה ומסרו לחכמים וכו', ולא כדברי המפרשים, שהוא כדרך סימן שנתנו חכמים ולא שכונת התורה לכך, ח"ו ישתקע הדבר ולא יאמר, שזו דעת מינות הוא, אבל התורה העירה בכך, ומסרה חיוב הדבר לקבעו לחכמים אם ירצו כמו"ש ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך, ולפיכך תמצא החכמים נותנין בכל מקום ראיה או זכר או אסמכתא לדבריהם מה"ת, כלומר שאינם מחדשים דבר מלבם, וכל תושבע"פ רמוזה בתושב"כ שהיא תמימה, וח"ו שהיא חסירה כלום. **[הריטב"א, ראש השנה טז.]**

ודאי תקנתא דרבנן הוא והם יצאו ובדקו ומצאו להם סמך מקרא, וסמכו דבריהם עליו כדי להחזיקם שיהיו סבורים דהוא מדאורייתא ויחמירו בו, ולא אתו לזלזל ולהקל בדברי חכמים. **[ספר מהרי"ל (מנהגים) ליקוטים]**

אלא פת הבאה בכסנין בלבד. פר"ח פת הבאה בכיסנין זה פת שעשוי כמין כיסין מלאים אסוכ"ר ושקדים ואגוזים ומיני תבלין וכיוצא בהן, ולועסין אותן בבתי משתאות אחר הסעודה. **[תוספות הרא"ש]**

שאלו את בן זומא. כבר אמרנו כי כל עוד שלא נסמכו והיו בחורים קורים אותם על שם אביהם כמו בן בתירה שלא נסמך ואחר שנסמך הוא ר' יהושע בן בתירא כדאיתא בפ"ק דתעניות. **[ספר יוחסין מאמר ראשון]**

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ע' תוס' סוכה ו. ד"ה אלא], ב) עיין תוס' ישנים יומא פ ע"ב ד"ה אמר, ג) חולין קיא:, ד) עיין תוס' פסחים קג. ד"ה אנא, ה) לקמן מב., ו) שם ע"ב, ז) סוף ד"ה אלא בשם הלכות גדולות, ח) עיין תוס' פסחים קג. ד"ה אנא ובמהרש"א שם.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה זה שני וכו' חשובים מרמונים שהרמון כצ"ל ותיבת מתאנים נמחק: (ב) תוס' ד"ה אי הכי וכו' כנמלך ובא דלא פריך הכא מיין אלא משום דיין:

רב נסים גאון

שלש תכיפות הן תכף לסמיכה שחיטה. בתלמוד ארץ ישראל בפ' מאימתי קורין אמר תכף לסמיכה שחיטה דכתיב (ויקרא א) וסמך ושחט. תכף לנטילת ידים ברכה [שנאמר] (תהלים קלד) שאו ידכם קדש וברכו את ה'. תכף לגאולה תפלה שנאמר (שם יט) יהיו לרצון אמרי פי מה כתיב בתריה יענך ה' ביום צרה ובגמ' דפ"ג דשחיטת קדשים (דף לג) אמרי תכף לסמיכה שחיטה דאורייתא:

לעזי רש"י

אובליא"ש. פירוש פת הבאה בכיסנין, פת שנלושה עם תבלין, לחמניות (רש"י דף מב ע"א), פת הגילוש מן הכילים (תוספות ביצה דף טז ע"ב ד"ה קמ"ל):

הגהות וציונים

א] צ"ל שיעורן כרמונים **ארץ זית שמן ארץ שכל** וכו' (ותיבות "אריב"ח" ליתא לא בעירובין ולא בסוכה, רש"ש): ב] בעירובין ובסוכה מסיק הש"ס **אלא הלכתא נינהו** (גליון) וכ"ה בכת"י כאן והיא הגי' האמיתית (דק"ס): ג] הלשון "ברישא" אינו מדוקדק דהרי תמרי ורמוני שווים בברכותיהן בפה"ע וכיון דבירך אחדא מפטר אידך ואיך שייך "ברישא" וכך הוה ליה לגמרא למימר "בריך אתמרי" (צל"ח עיי"ש) ועיין דברי נחמיה ורש"ש: ד] שם ליתא "דוחן" וע"ש בתוס' ד"ה תיובתא (רש"ש): ה] הכוונה שמברך רק בורא נפשות, עיין לעיל לז ע"א ברש"י ד"ה ולא כלום (מראה אש) וכ"כ התוס' בעמוד זה ריש ד"ה אלא: ו] בדפו"ר הגירסא הביאו **לפניו** ועיין צל"ח: ז] לעיל לא נמצא רק ברכה ראשונה (לו ע"ב), ולענין ברכה אחרונה איתא לקמן מד ע"א (רש"ש, וכן העיר הצל"ח): ח] אמאי קאמר **פת הבאה בכיסנין**, כ"ה בתוס' ר"פ: ט] צ"ל **ורשב"ם** (כי אח"כ כתבו ומיהו אומר ר"ת, וכן הוא בתוס' ריה"ח ובאו"ז (סימן קנה) בשם רשב"ם):

חכמים לברך עליה ברכה אחרונה, מפני שיש בה הרבה תבלין אגוזים ושקדים, ואין אוכלים ממנה אלא מעט[כו].

וּמוסיפה הגמרא, שאמוראים אלו **פְּלִיגָא דְּרַבִּי חִיָּיא** - חולקים על דברי רבי חייא[כז], **דְּאָמַר רַבִּי חִיָּיא, פַּת פּוֹטֶרֶת כָּל מִינֵי מַאֲכָל** - המברך על הפת, פטור מלברך על שאר מיני מאכלים הבאים בסעודה[כח], בין ברכה ראשונה ובין ברכה אחרונה[כט]. **וְ**עוד אמר רבי חייא, **יַיִן פּוֹטֵר כָּל מִינֵי מַשְׁקִים** - המברך על היין פטור מלברך על שאר משקים[ל], בין ברכה ראשונה ובין ברכה אחרונה[לא].

נמצא, שיש שלש שיטות בדין תאנים וענבים שבאו בתוך הסעודה [שלא ללפת הפת]. שיטת רב הונא ורב נחמן שטעונים ברכה לפניהם, ולא לאחריהם. שיטת רב ששת שטעונים ברכה בין לפניהם ובין לאחריהם. ושיטת רבי חייא שאינם טעונים בברכה כלל.

הגמרא מביאה את מסקנת ההלכה, איזה מאכלים טעונים ברכה בתוך הסעודה, ואיזה פטורים:

אָמַר רַב פָּפָּא, הִלְכְתָא - כך היא ההלכה, **דְּבָרִים הַבָּאִים מֵחֲמַת הַסְּעוּדָה** - מאכלים הבאים ללפת בהם את הפת, שבאו **בְּתוֹךְ הַסְּעוּדָה**[לב], **אֵין טְעוּנִים בְּרָכָה לֹא לִפְנֵיהֶם וְלֹא לְאַחֲרֵיהֶם** מפני שהם נאכלים עם הפת והם טפלים לו, וכל דבר שנאכל יחד עם הפת, בין אם הוא מזון שדרכו להאכל בסעודה, ובין אם הוא פירות, אינו טעון ברכה לא לפניו ולא לאחריו[לג]. **וּ**מאכלים הבאים **שֶׁלֹּא מֵחֲמַת הַסְּעוּדָה** - שאינם באים ללפת את הפת, ובאו **בְּתוֹךְ הַסְּעוּדָה** כדי להשביע, כגון דייסא וכרוב ותרדין שנאכלים כדי להשביע ואינם לפתן, **טְעוּנִים בְּרָכָה לִפְנֵיהֶם** - צריך לברך עליהם ברכה ראשונה קודם אכילתם מפני שאינם טפלים לפת, ואינם בכלל לחם שיפטרו בברכת המוציא, **וְאֵין טְעוּנִים בְּרָכָה לְאַחֲרֵיהֶם** - ואין צריך לברך עליהם ברכה אחרונה, מפני שהם מיני מזון, וברכת המזון פוטרת אותם[לד]. אך

כמבואר בעירובין (כט:), והיו מביאים עם הקליות פת שנלושה עם תבלין, ויש שהיו אופים פת זו בצורות שונות, כגון בצורת צפורים או בצורת אילנות. רש"י (ד"ה פת הבאה). לפי דברי רש"י פת זו נקראת 'הבאה בכסנין', מפני שהיא סוג פת שדרכה להאכל יחד עם כסנין, שהם קליות. ובדברי הראשונים והגאונים נאמרו פירושים נוספים מהו 'פת הבאה בכסנין': א. רבינו חננאל (ד"ה רב) פירש, שהיא פת העשויה כמין כיסים מלאים סוכר ושקדים ואגוזים וכיוצא בהם, שעושים כעין כעכין, שדרך לאכול פת זו בבתי משתאות. ולפירושו, 'כיסנין' הוא מלשון 'כיס'. ב. הערוך (ערך כסן) פירש בשם רב האי גאון, שהיא פת שעושים אותה כעכין יבשין, שכוססים אותם. כמו שנאמר (יהושע ט ה) 'וכל לחם צידם יבש היה נקודים', ובתרגום כתב 'וכל לחם צידם זודהון יביש, הוה כיסנין'. ג. הרמב"ם (ברכות פ"ג ה"ט) פירש, שהיא עיסה שנלושה בדבש או בשמן או בחלב, או שעירב בה מיני תבלין, ואפאה. עיין בביאורי רש"י (ד"ה פת הבאה), אם דעת רש"י כאחת משיטות אלו.

כו. רש"י (ד"ה פת). וביאר הגר"א (או"ח סי' רח ס"ק לה), שמחמת ריבוי התבלין והאגוזים אין במאכל זה דגן [כגון קמח חיטים] בשיעור שיאכל ממנו כזית אחד בכדי אכילת פרס.

לדעת רש"י (שם) אין מדובר בדין פת הנאכלת בתוך הסעודה, אלא בפת הנאכלת אחרי ברכת המזון, שהיא חייבת בברכת 'בורא מיני מזונות' לפניה, ופטורה מברכת מעין שלש לאחריה. וביאר רש"י שמפני שמאכלה מועט לא חייבוה בברכה, כדין פת אורז ודוחן שמבואר לעיל (לז:), שמברכים עליה בתחילה בורא מיני מזונות ולבסוף ולא כלום. והקשו התוספות (ד"ה אלא) שאם כן, פת הבאה בכיסנין אינה המאכל היחיד שחייב ברכה לפניו ולא לאחריו, שהלא כך הוא הדין גם בפת אורז ודוחן [עיין ביאורי רש"י תירוצים בקושייתם]. על כן פירשו התוספות, שמדובר בפת הבאה בכסנין הנאכלת בתוך הסעודה לפני ברכת המזון, והטעם שאינה צריכה ברכה לאחריה הוא מפני שהיא נפטרת בברכת המזון, ומפני שמאכלה מועט גם רב ששת מודה שברכת המזון פוטרת אותה. וכעין זה כתבו הרשב"א (ד"ה הביאו) והריטב"א (ד"ה שאין), שמדובר בפת הבאה בכסנין שבאה בתוך הסעודה, שהיא פטורה מברכת מעין שלש מפני שהיא עצמה מזון, וברכת המזון פוטרת אותה.

כתב רש"י שדין ברכת פת הבאה בכסנין, הוא כדין ברכת האורז והדוחן. ובדין ברכת האורז והדוחן התבאר לעיל (לז.) שלדעת חכמים יש לברך עליה בתחילה 'בורא מיני מזונות' ולבסוף 'ולא כלום'. ופירש רש"י שאין מברכים על האורז והדוחן ברכה 'מברכות הארץ', אך יש לברך אחריה ברכת 'בורא נפשות'. ולפי זה כתבו שלטי הגיבורים (לקמן מג. אות א) והפני יהושע (לקמן מג. ד"ה ר"ה), שכך כוונת רש"י גם בדין 'פת הבאה בכסנין', שיש לברך אחריה ברכת 'בורא נפשות'. אולם הצל"ח (ברש"י ד"ה פת, לקמן מג. ברש"י ד"ה רב) פירש בדעת רש"י שפת הבאה בכסנין פטורה מברכה אחרונה כלל, וכן דעת תלמידי רבינו יונה (לקמן מג. ד"ה מריסר) בדעת הרי"ף. עיין ביאורי רש"י (ד"ה פת) טעם דעה זו.

כז. הכלל פשוט בגמרא, שאמורא אינו יכול לחלוק על תנא. כסף משנה (ממרים פ"ב ה"א), עיין שם טעם הדבר. ורבי חייא שהיה חי בסוף תקופת התנאים ובתחילת תקופת האמוראים, נאמר עליו שהוא 'תנא ופליג' (ב"מ עא:), דהיינו שהוא כתנא שיכול לחלוק על תנאים אחרים. אולם כתב רש"י (נדה כו. ד"ה אמר), שבמקום שדברי רבי חייא מובאים בלשון 'אמירה' ['אמר רבי חייא', ולא 'תני רבי חייא'], הרי דבריו הם כדברי האמוראים. לכן האמוראים בסוגייתנו יכולים לחלוק על רבי חייא, שדבריו כאן הם כדברי אמורא. יד מלאכי (כללי התלמוד סוף כלל תקנג). ראה עוד מה שכתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה ופליגא). ומה שהקשה עליהם הדרך תמים (הגהות וליונים על הרי"ף אות ג).

כח. לדעת רבי חייא, הפת פוטרת גם את המאכלים הבאים שלא מחמת הסעודה. רא"ה, וריטב"א (ד"ה ופליגא). ומפני כך דברי רבי חייא אינם כדעת רב הונא ורב נחמן ורב ששת, הסוברים ש'תאנים וענבים' שבאו תוך הסעודה חייבים בברכה. וכן מוכח מדברי התוספות (ד"ה ויין), שכתבו שרב פפא [המובא בסמוך] חולק על רבי חייא, ומשמע שרבי חייא פוטר גם מאכלים שאינם באים מחמת הסעודה. ומדברי האשכול (הלכות סעודה סי' יט) בשם רב האי גאון נראה, שרבי חייא עוסק דווקא בדברים הבאים מחמת הסעודה. עיין נחל אשכול (שם עמ' 44 אות ד) שביאר דבריו.

כט. רש"י (ד"ה פת פוטרת). נמצא שלדעת רבי חייא הפת פוטרת את כל שאר המאכלים מברכה ראשונה ומברכה אחרונה, ולכן דבריו של רבי חייא אינם כדעת רב הונא ורב נחמן הסוברים שיש לברך על תמרים ורימונים הבאים בסעודה ברכה ראשונה, וכל שכן שדעתו אינה כדעת רב ששת הסובר שיש לברך עליהם גם ברכה ראשונה וגם ברכה אחרונה.

נחלקו הפוסקים באיזה אופן סובר רבי חייא שברכת הפת פוטרת את שאר המאכלים, שיטת המגן אברהם (סי' קעז סק"א) היא, שלדעת רבי חייא הפת פוטרת את כל מיני המאכלים, אפילו אם אכל ממנה מעט ולא קבע סעודתו עליו [עיין להלן בדין יין]. אולם שיטת החיי אדם (כלל נה נשמת אדם סק"א) היא, שדבריו של רבי חייא הם במי שקבע סעודה. וחולק רבי חייא עם האמוראים לגבי דברים 'שאינם באים מחמת הפת', שלדעת האמוראים אינם פטורים מברכה, מכיון שבאו שלא מחמת הסעודה, ולדעת רבי חייא הם פטורים מברכה, משום שברכת הפת פוטרתם.

ל. הטעם לזה, הוא מפני שהיין הוא ראש לכל המשקין, ולכן שאר המשקין טפלין לו. תוספות (ד"ה אי).

אמנם האמוראים [רב הונא, רב נחמן, רב ששת, וכן רב פפא שיובא בסמוך], אינם סוברים כדעת רבי חייא שפת פוטרת כל מיני מאכל, אך לא כל דבריו של רבי חייא נדחו, ובדין מה שאמר רבי חייא 'יין פוטר כל מיני משקים', עדיין הלכה כמותו. רבינו יונה (ד"ה ופליגא), רא"ש (סי' כו), שלחן ערוך (או"ח סי' קעד ס"ב). והתוספות (ד"ה ויין) סוברים שדברי רבי חייא נדחו לגמרי, גם בדין זה.

לא. תלמידי רבינו יונה (ד"ה ופליגא). וכתב בית יוסף (או"ח סי' קעד ד"ה כתב הרוקח) שכן משמעות הפוסקים, וכך נראה מדברי הגמרא, שהשוותה בין דין היין לדין פת, וכשם שסובר רבי חייא ש'פת פוטרת כל מיני מאכל' בין מברכה ראשונה ובין מברכה אחרונה, כך יין פוטר כל מיני משקין בין מברכה ראשונה ובין מברכה אחרונה. אולם הרוקח (סי' שכט) כתב, שיש הסוברים שיין אינו פוטר אלא מברכה אחרונה בלבד.

כתבו התוספות (ד"ה יין) והרשב"א (להלן מב. ד"ה יין), שלא מדובר על משקים ששותים בתוך הסעודה, שהם פטורים מברכה גם ללא ברכת היין, מפני שהם טפלים לפת, אלא מדובר במשקים ששותים מחוץ לסעודה. והמחזור ויטרי (סי' עג) כתב בשם רש"י, שהשותה שאר משקים בתוך הסעודה, צריך לברך עליהם [עיין דעתו בהערות להלן, בדברי בן זומא]. ולפי דבריו, יתפרשו דברי רבי חייא אף בשותה יין בתוך הסעודה, שאף שאין הפת פוטרת את שאר משקים, מכל מקום, מה שמברך על היין פוטר אותם. יד דוד (בתוס' ד"ה ויין).

כתב הרשב"א (להלן מב. ד"ה יין), שאף שאין המדובר בשותה יין בתוך הסעודה [כשיטתו לעיל], מכל מקום מדובר באופן שהוא קובע עצמו לשתות יין. ומשמע מדבריו, שהשותה יין בלא קביעות, לא פטר שאר משקים. וכן כתב החיי אדם (כלל נה ס"ו נשמת אדם סק"א), שאינו פוטר את שאר המשקין אלא אם קבע את עצמו לשתות. וכתב שכן היא גם דעת המרדכי (רמז קנ) [על פי הגירסא 'או' שנדפסה בסוגרים מרובעים]. והשער הציון (סי' קעד סק"ה) כתב, שפשטות דברי המרדכי [על פי הגירסא 'דהא' שנדפסה שם בסוגרים עגולים] שאפילו אם לא קבע עצמו לשתות, פטר את המשקים שהיו לפניו בשעת הברכה, ורק המשקים שלא היו לפניו בשעת הברכה, לא נפטרו. וכתב שאפשר שגם הרשב"א יודה לזה, שהמשקים שהיו לפניו נפטרו מברכה, אף אם לא קבע עצמו לשתות.

לב. לכאורה מיותר להזכיר 'בתוך הסעודה', הלא מדובר בדברים הנאכלים עם הפת, ואם כן ודאי שהם בתוך הסעודה. ותירץ הרשב"א (ד"ה אמר) שלא נאמר כאן 'בתוך הסעודה', אלא מפני המשך דבריו של רב פפא, ששם מבואר הדין באופנים אחרים. ועיין בסמוך שהתוספות (ד"ה לאחר) מפרשים דין זה, בדברים שאינם טפלים לפת. ולשיטתם יש הבדל בין דברים הבאים 'בתוך הסעודה', לבין דברים הבאים 'לאחר הסעודה', ואם כן מובן מדוע הזכירה הגמרא 'בתוך הסעודה'.

לג. רש"י (ד"ה דברים הבאים). והקשו התוספות (ד"ה הלכתא), על פירוש זה, שאם רב פפא דן בדברים שמלפתים בהם את הפת, אין בדבריו שום חידוש, שהלא הוא דין פשוט ששנינו במשנה (להלן מד.) שהאוכל שני מאכלים שהאחד עיקר והשני טפל, עליו לברך על המאכל העיקרי בלבד, והמאכל הטפל לו נפטר. ועיין בביאורי רש"י (ד"ה דברים הבאים), שהובאו כמה תירוצים בדעת רש"י.

לד. בדברי רב פפא התבאר עד כה דין דברים הבאים 'בתוך הסעודה' שיש בהם חילוק בין דברים הבאים 'מחמת הסעודה', לבין דברים הבאים 'שלא מחמת הסעודה'. ופירשנו כדעת רש"י (ד"ה דברים הבאים), שדברים הבאים בסעודה 'מחמת הסעודה', הם המאכלים הטפלים לפת, ורק הם המאכלים הפטורים מברכה ראשונה. אך שאר המאכלים שבאים בסעודה להשביע, שאינם טפלים לפת, הם הדברים הבאים בסעודה

שיעורן ברמונים ארץ זית שמן אמר ר' יוסי ברבי חנינא[א] ארץ שכל שיעוריה כזיתים כל שיעוריה סלקא דעתך והא איכא הנך דאמרן אלא ארץ שרוב שיעוריה כזיתים דבש [א]ככותבת הגסה ביום הכפורים[ב] ואידך הני שיעורין בהדיא מי כתיבי[ז] אלא מדרבנן[ו] וקרא אסמכתא בעלמא. רב חסדא ורב המנונא הוו יתבי בסעודתא אייתו לקמייהו תמרי ורמוני שקל רב המנונא בריך אתמרי ברישא[ג] אמר ליה רב חסדא לא סבירא ליה מר להא דאמר רב יוסף ואיתימא ר' יצחק כל המוקדם בפסוק זה קודם לברכה אמר ליה [ב]זה שני לארץ וזה חמישי לארץ אמר ליה מאן יהיב לן נגרי דפרזלא ונשמעינך: איתמר הביאו לפניהם תאנים וענבים בתוך הסעודה אמר רב הונא טעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם וכן אמר רב נחמן טעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם ורב ששת אמר טעונין ברכה בין לפניהם בין לאחריהם שאין לך דבר שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו אלא פת הבאה בכסנין בלבד ופליגא דר' חייא [ג]דא"ר חייא פת פוטרת כל מיני מאכל [ג]ויין פוטר כל מיני משקים. אמר רב פפא [ד]הלכתא דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה אין טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם ושלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה טעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם לאחר הסעודה טעונים ברכה בין לפניהם בין לאחריהם[ז]. שאלו את בן זומא מפני מה אמרו דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה אינם טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם אמר להם הואיל ופת פוטרתן אי הכי יין נמי נפטריה פת [ה]שאני יין דגורם

רש"י

שיעורן ברמונים. ניקב כמוציא רמון טהור. בעלי בתים חסים על כליהם, הלכך ניקב כמוציא קטניות מצניעו לזיתים, ניקב כמוציא זית משתמש לאגוזים, ניקב כמוציא אגוז משתמש בו רמונים. אבל של אומן העומד למכור לא הוי שיעוריה בהכי: שרוב שיעוריה. אכילת חלב דם נותר ופיגול: דבש. האמור בתורה הוא דבש תמרים, וכותבת היא תמרה: זה שני לארץ. ארץ זית שמן ודבש דכתיב בסיפיה דקרא הפסיק ארץ את הסדר וחזר לעשות זיתים ותמרים חשובים (א) מתאנים ורמונים, שהרמון חמישי לארץ הכתובה בראש המקרא, ודבש שני לארץ הכתובה בסופו: מאן יהיב לן נגרי דפרזלא. רגלים של ברזל: ונשמעינך. נשמשך ונלך אחריך תמיד: הביאו לפניהם תאנים וענבים בתוך הסעודה. ולא ללפת את הפת, דא"כ הוו להו טפלה ואין חולק בדבר שאין טעון ברכה לא לפניו ולא לאחריו, אלא לפעמים שבא למתק את פיו בתוך הסעודה בפירות: מברך לפניהם. דלאו טפלה נינהו: ולא לאחריהם. דבהמ"ז פוטרתן: בין לפניהם בין לאחריהם. דלא פטר אלא מידי דזיין, והני לא זייני: פת הבאה בכסנין. לאחר אכילה ובהמ"ז היו רגילים להביא כיסנין והן קליות, לפי שיפין ללב כדאמרי' בעלמא (עירובין כט:) הני כיסני דמעלו לליבא, ומביאין עמהן פת שלושה עם תבלין כעין אובליא"ש שלנו ויש שעושין אותן כמין צפורים ואילנות ואוכלין מהן דבר מועט, ומתוך שנותנים בה תבלין הרבה ואגוזים ושקדים ואכילה מועט לא הטעינוה ברכה מעין ג', מידי דהוה אפת אורז ודוחן[ד] דאמרינן בפרקין (דף לז:) בתחלה בורא מיני מזונות ולבסוף ולא כלום[ה]: פת פוטרת. בין לפניהם בין לאחריהם: דברים הבאים מחמת הסעודה. ללפת בהן את הפת: אין טעונין ברכה. דהוו להו טפלה, הלכך כל מידי בין מזון בין פירות שהביאו ללפתן אין בו ברכה לא לפניו ולא לאחריו: שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה. כגון דייסא וכן כרוב ותרדין שאינן לפתן, ובאין למזון ולשובע: טעונין ברכה לפניהן. דלאו טפלה נינהו, ואינן בכלל לחם דנפטר בברכת המוציא: ולא לאחריהן. דמיני מזון נינהו וברכת המזון פוטרתן: דברים הרגילין לבא לאחר סעודה. כגון פירות, אפי' הביאן בתוך הסעודה שלא מחמת לפתן: טעונין ברכה בין לפניהן. דלאו טפלה נינהו: בין לאחריהם. דאין ברכת המזון פוטרתן דלאו מזוני נינהו:

תוספות

אייתו לקמייהו תמרי ורמוני. ולא ללפת בהן את הפת דאם כן הוו להו פת עיקר והן טפלה ותנן (דף מד.) מברך על העיקר ופוטר את הטפלה: זה שני לארץ. מ"מ היכא דאיכא חטה וזית או שעורים ותמרים אע"ג דשוין לארץ מכל מקום המוקדם בפסוק דהיינו לארץ ראשון יקדים לברכה: הביאו לפניהם[ו] תאנים וענבים בתוך הסעודה. וכגון שאין באין ללפת את הפת אלא לקנוח סעודה: אלא פת הבאה בכסנין. דטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו רק בורא נפשות רבות מידי דהוה אאורז ודוחן דאמרי' לעיל (דף לז:) בתחלה מברך במ"מ ולבסוף ולא כלום הואיל ונתנו בהן שקדים הרבה. ופי' רש"י אפי' אם אכל מהן אחר בהמ"ז קאמר ולא נהירא חדא דאמרי' לעיל[ז] כל שיש בו מחמשת המינין צריך ברכה מעין שלש ועוד אמאי קאמר[ח] כיסנין לימא נמי אורז ודוחן ע"כ צריך לפרש דמיירי בתוך הסעודה קודם בהמ"ז דמיירי בה וה"ק חוץ מן הפת הבאה בכיסנין בתוך הסעודה קודם ברהמ"ז דאין טעון ברכה לאחריו דפטר ליה בהמ"ז אפי' לרב ששת משום דהוי דבר מועט אבל בלא סעודה אף לאחריו צריך לברך מעין ג' ברכות ולהכי לא נקט פת אורז ודוחן שהרי אפילו בלא סעודה נמי אין צריכין ברכה מעין ג' לאחריו: לא קי"ל כרב ששת אלא כרב הונא ורב נחמן דאין הלכה כיחיד במקום רבים. ה"ג: יין פוטר כל מיני משקין. ולכאורה מיירי ביין בלא סעודה דאי בהדי פת תיפוק ליה דפטר ליה פת דאפי' יין נמי רצה לומר הספר בסמוך דפטור אי לאו טעמא דקובע ברכה לעצמו אלא מיירי בלא סעודה ואפ"ה יין פוטר ולית הלכתא כוותיה שהרי מפת פוטרת אין הלכה כמותו אלא כפסק רב פפא א"כ גם מהא דקאמר יין פוטר וכו' לית הלכתא כוותיה: הלכתא דברים הבאים בתוך הסעודה מחמת הסעודה. פי' הקונטרס ללפת בהן את הפת אין טעונין ברכה דהוו להו טפלה ולא נהירא דא"כ מתני' היא (דף מד.) דמברך על העיקר ופוטר את הטפלה ומאי קמ"ל ועוד קשה דפריך בסמוך יין נמי נפטריה פת ומאי קשה והלא כששותים היין אינו טפלה לפת ואנן במידי דטפל לפת מיירינן ואין לפרש לפירוש הקונטרס יין נפטריה פת כששורה פתו ביינו קאמר דהוה ליה יין טפל דהא לא אשכחן שיברך עליו בענין זה אלא ודאי מיירי בשתיה. ועוד קשה מה שפי' רש"י דברים הבאים שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה כגון דייסא ותרדין וכרוב שאינן של לפתן ובאין לזון ולשבוע טעונים ברכה לפניהם דלאו טפלה נינהו ומיהו פטורין מברכת המזון דמיני מזון נינהו ולא נהירא דאמרי' במתני'[ט] ברך על הפת פטר את הפרפרת ובגמ'[י] מפרש דהוא הדין כל מעשה קדרה. ודברים הרגילים לבא לאחר הסעודה פירש"י כמו פירות ואפי' הביא אותן בתוך הסעודה שלא מחמת לפתן טעונים ברכה בין לפניהם דלאו טפלה נינהו ובין לאחריהם דאין ברכת המזון פוטרתן דלאו מזון נינהו דהיינו כרב ששת דאמר לעיל הביאו לפניו תאנים ורמונים בתוך הסעודה דטעונים ברכה בין לפניהם בין לאחריהם והוי דלא כהלכתא דקיי"ל כרב נחמן וכרב הונא כדפרישית לעיל[י]. על כן פי' ר"י דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה כלומר הרגילים לבא מחמת הסעודה בפת שרגילים לאכלן עם הפת כגון בשר ודגים וכל מיני קדרה והביאן בתוך הסעודה אין טעונין ברכה לפניהם ולאחריהם אפי' אכלן בתוך הסעודה בפני עצמן בלא פת דכיון דמשום פת הם באין הפת פוטרתן אבל דברים שאין דרכן לבא בתוך הסעודה כגון תמרים ורמונים ושאר כל פירות שאין רגילים ללפת בהן את הפת טעונין ברכה לפניהן דכיון דלאו משום לפתן אתו אין הפת פוטרתן והיינו כר"נ וכרב הונא דלעיל דאמרי דטעונין ברכה לפניהן ולא לאחריהן: לאחר הסעודה גרסי' ותו לא. ולא גרסי' דברים הבאים[כ] בהך סיפא. והכי פירושו אם הביאו דברים שהזכרנו אחר הסעודה פי' לאחר שמשכו את ידיהם מן הפת שוב אין הפת פוטרתן כלל והוי כמו שאכלן בלא שום סעודה ובין דברים הרגילים לבא מחמת הסעודה ובין דברים שאין רגילים לבא מחמת הסעודה טעונים ברכה לפניהם ולאחריהם דאכל דברים דלעיל קאי ועכשיו אין לנו דין זה דאין מנהג שלנו למשוך ידינו מן הפת כלל עד לאחר בהמ"ז אלא כל שעה שאנו אוכלין פירות או שום דבר קודם בהמ"ז דעתנו לאכול פת כל שעה וקיי"ל כפסק דרב פפא: אי הכי יין נמי נפטריה פת. דודאי יין מחמת סעודה אתי שהוא שותה כמה פעמים דאי לאו הסעודה לא ישתה ולפטריה פת ומשני שאני יין דגורם ברכה לעצמו פירש"י דבהרבה מקומות הוא בא ומברכין עליו אע"פ שאין צריכין לשתות כגון בקידוש ובברכת אירוסין ורשב"א[ט] פי' משום דצריך לברך על היין בורא פרי הגפן ובתחלה כשהוא בענבים בורא פרי העץ ועל שאר משקין שהכל נהיה בדברו ומיהו אומר ר"ת דבשאר משקין כמו מים ושכר הבאים מחמת הסעודה פת פוטרתן דאפי' יין הוה פוטר אי לאו דקובע ברכה לעצמו ודלא כמחזור ויטרי שכתב שמברכין למים ברכה בכל פעם ופעם ואפי' בתוך הסעודה דהוי כנמלך והא דלא פריך הכא (ב) מהן משום דיין זיין אבל מים לא זייני כדאמר (לעיל לה:) הנודר מן המזון וכו' ופשיטא דלא פטר להו פת דאינה בכלל ברכת הפת.

מיהו

עין משפט נר מצוה

קג א מיי' פ"ג מהלכות שביתת עשור הל' א סמג לאוין סט טוש"ע או"ח סי' תריב סעיף א:
קד ב מיי' פ"ח מהל' ברכות הל' יג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רי"א סעיף ד:
קה ג טוש"ע או"ח סי' קעד סעיף ב:
קו ד מיי' פ"ד מהלכות ברכות הל' יא סמג שם טוש"ע או"ח סימן קעז סעיף א ב:
קז ה טוש"ע או"ח סי' קעד סעיף א ז:

משנת ראשונים

שיעורן ברמונים. פי' במוציא רמון אחד וכן נאמר בכל מקום, והא דקתני ברמונים כבר פי' במשנה (כלים פי"ז מ"ד) שלשה אחוזין זה בזה פי' ויצאו זה אחר זה אלא שזה מעכב על זה שלא לצאת להדיא, כאלו היה אחד או שנים וצריך נקב גדול יותר, כך פר"י ז"ל. **[הריטב"א, עירובין ד:]**

ורבינו שמשון ז"ל פירש, שבא לומר שמשערין ברמון בינוני כאותן שאחוזין שלשה ביחד, ונכון הוא. **[הריטב"א, עירובין ד:]**

אלא מדרבנן. ה"מ לענין נזיר אבל לטומאת כהן עצם כשעורה דאורייתא הוא וכדדרשינן ליה מבעצם אדם זה עצם כשעורה. **[הרשב"א, עירובין ד:]**

וקרא אסמכתא בעלמא. כל מה שיש לו אסמכתא מן הפסוק, העיר הקב"ה שראוי לעשות כן אלא שלא קבעו חובה ומסרו לחכמים וכו', ולא כדברי המפרשים, שהוא כדרך סימן שנתנו חכמים ולא שכונת התורה לכך, ח"ו תקע הדבר ולא יאמר, שזו דעת מינות הוא, אבל התורה העירה בכך, ומסרה חיוב הדבר לקבעו לחכמים אם ירצו כמו"ש ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך, ולפיכך תמצא החכמים נותנין בכל מקום ראיה או זכר או אסמכתא לדבריהם מה"ת, כלומר שאינם מחדשים דבר מלבם, וכל תושבע"פ רמוזה בתושב"כ שהיא תמימה, וח"ו שהיא חסירה כלום. **[הריטב"א, ראש השנה טז.]**

ודאי תקנתא דרבנן הוא והם יצאו ובדקו ומצאו להם סמך מקרא, וסמכו דבריהם עליו כדי להחזיקם שיהיו סבורים דהוא מדאורייתא ויחמירו בו, ולא אתו לזלזל ולהקל בדברי חכמים. **[ספר מהרי"ל (מנהגים) ליקוטים]**

אלא פת הבאה בכסנין בלבד. פר"ח פת הבאה בכיסנין זה פת שעשוי כמין כיסין מלאים אסוכ"ר ושקדים ואגוזים ומיני תבלין וכיוצא בהן, ולועסין אותן בבתי משתאות אחר הסעודה. **[תוספות הרא"ש]**

שאלו את בן זומא. כבר אמרנו כי כל עוד שלא נסמכו והיו בחורים קורים אותם על שם אביהם כמו בן בתירה שלא נסמך ואחר שנסמך הוא ר' יהושע בן בתירא כדאיתא בפ"ק דתעניות. **[ספר יוחסין מאמר ראשון]**

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ע' תוס' סוכה ו. ד"ה אלא], ב) עיין תוס' ישנים יומא פ ע"ב ד"ה אמר, ג) חולין קיא:, ד) עיין תוס' פסחים קג. ד"ה אנא, ה) לקמן מב., ו) שם ע"ב, ז) סוף ד"ה אלא בשם הלכות גדולות, ח) עיין תוס' פסחים קג. ד"ה אנא ובמהרש"א שם.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה זה שני וכו' חשובים מרמונים שהרמון כצ"ל ותיבת מתאנים נמחק: (ב) תוס' ד"ה אי הכי וכו' כנמלך ובא דלא פריך הכא מיין אלא משום דיין:

רב נסים גאון

שלש תכיפות הן תכף לסמיכה שחיטה. בתלמוד ארץ ישראל בפ' מאימתי קורין אמר תכף לסמיכה שחיטה דכתיב (ויקרא א) וסמך ושחט. תכף לנטילת ידים ברכה [שנאמר] (תהלים קלד) שאו ידכם קדש וברכו את ה'. תכף לגאולה תפלה שנאמר (שם יט) יהיו לרצון אמרי פי מה כתיב בתריה יענך ה' ביום צרה ובגמ' דפ"ג דשחיטת קדשים (דף לג) אמרי תכף לסמיכה שחיטה דאורייתא:

לעזי רש"י

אובליא"ש. פירוש פת הבאה בכיסנין, פת שלושה עם תבלין, לחמניות (רש"י דף מב ע"א), פת הגילוש מן הגילים (תוספות ביצה דף טז ע"ב ד"ה קמ"ל):

הגהות וציונים

א] צ"ל שיעורן כרמונים **ארץ זית שמן ארץ שכל** וכו' (ותיבות "אריב"ח" ליתא לא בעירובין ולא בסוכה, רש"ש): ב] בעירובין ובסוכה מסיק הש"ס **אלא הלכתא נינהו** (גליון) וכ"ה בכת"י כאן והיא הגי' האמיתית (דק"ס): ג] הלשון "ברישא" אינו מדוקדק דהרי תמרי ורמוני שווים בברכותיהן בפה"ע וכיון דבירך אחדא מפטר אידך ואיך שייך "ברישא" וכך הוה ליה לגמרא למימר "בריך אתמרי" (צל"ח עיי"ש) ועיין דברי נחמיה ורש"ש: ד] שם ליתא "דוחן" וע"ש בתוס' ד"ה תיובתא (רש"ש): ה] הכוונה שמברך רק בורא נפשות, עיין לעיל לז ע"א ברש"י ד"ה ולא כלום (מראה אש) וכ"כ התוס' בעמוד זה ריש ד"ה אלא: ו] בדפו"ר הגירסא הביאו **לפניו** ועיין צל"ח: ז] לעיל לא נמצא רק ברכה ראשונה (לו ע"ב), ולענין ברכה אחרונה איתא לקמן מד ע"א (רש"ש, וכן העיר הצל"ח): ח] אמאי קאמר **פת הבאה בכיסנין**, כ"ה בתוס' ר"פ: ט] צ"ל **ורשב"ם** (כי אח"כ כתבו ומיהו אומר ר"ת, וכן הוא בתוס' ריה"ח ובאו"ז (סימן קנה) בשם רשב"ם):

מאכלים שדרכם לבוא **לְאַחַר הַסְּעוּדָה**[לה] כגון פירות, **טְעוּנִים בְּרָכָה בֵּין לִפְנֵיהֶם** [-ברכה ראשונה] **וּבֵין לְאַחֲרֵיהֶם** [-ברכה אחרונה], אפילו אם הביאו אותם בתוך הסעודה, ובלבד שלא הביאו אותם ללפת את הפת[לו]. נמצא לפי דברי רב פפא, שמסקנת ההלכה היא כדעת רב ששת, שתאנים וענבים הבאים בתוך הסעודה, טעונים ברכה בין לפניהם ובין לאחריהם[לז].

★

הגמרא חוזרת לדון בתחילת דברי רב פפא שדברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה, אינם טעונים ברכה כלל, לא לפניהם ולא לאחריהם:

שָׁאֲלוּ אֶת בֶּן זוֹמָא[לח], **מִפְּנֵי מָה אָמְרוּ** חכמים **'דְּבָרִים הַבָּאִים מֵחֲמַת הַסְּעוּדָה** ללפת בהם את הפת[לט], הבאים **בְּתוֹךְ הַסְּעוּדָה, אֵינָם טְעוּנִים בְּרָכָה, לֹא לִפְנֵיהֶם וְלֹא לְאַחֲרֵיהֶם'**[מ]. כלומר, מדוע דברים אלו פטורים מברכה. **אָמַר לָהֶם** - השיב להם בן זומא, **הוֹאִיל וּפַת פּוֹטַרְתָּן** - מפני שהם טפלים לפת והפת פוטרת אותם מברכה[מא]. חזרו ושאלו את בן זומא, כיון שהפת פוטרת את שאר המאכלים הנאכלים עמה, **אִי הָכִי** - אם כן, מי ששורה את פתו ביין, **נַמִּי נִפְטְרֵיהּ פַּת** - יפטור הפת את היין מברכה[מב]. השיב להם בן זומא, **שָׁאנֵי יַיִן** - שונה דין יין משאר המאכלים שאין הפת פוטרו מברכה, משום

'שלא מחמת הסעודה', שחייבים בברכה ראשונה. וכדברי רש"י כאן, כן הוא במחזור ויטרי (סי' סח) ובספר הפרדס (סי' ע) ובסידור רש"י (סי' קעד). וכן פירשו רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה לאחר) ורבינו מנוח (ברכות פ"ד הי"א). אך רוב הראשונים [תוספות (ד"ה הלכתא), רשב"א (ד"ה וכלל), רא"ש (סי' כו), והריטב"א (ד"ה אמר)] חולקים על רש"י, וסוברים שתבשיל ובשר הבאים בסעודה להשביע אינם טעונים ברכה לפניהם. ועיין בביאורי רש"י, מה שהקשו על פירוש רש"י.

ושאר הראשונים, פירשו באופנים שונים: א. התוספות (ד"ה הלכתא) הרא"ש (סי' כו) והשלחן ערוך (או"ח סי' קעז ס"א) פירשו, שדברים הבאים בסעודה 'מחמת הסעודה' הם דברים שרגילים לאכול בסעודה, כגון בשר דגים ומיני תבשילים. וכל אלו פטורים גם מברכה ראשונה. ודברים שבאים בסעודה 'שלא מחמת הסעודה', הם מאכלים שלא באים לשובע, ולא מחמת הפת, כגון תמרים ורימונים ושאר פירות. ב. דעת הרשב"א (ד"ה אמר וד"ה שאלו) ששני הדינים עוסקים בדין תמרים ופירות שבאו בסעודה, אלא שדברים הבאים 'מחמת הסעודה' הם הפירות שנאכלים עם הפת, שהם פטורים מברכה, ודברים הבאים 'שלא מחמת הסעודה' הם הפירות שנאכלים ללא הפת, שהם חייבים בברכה ראשונה. ג. גם ספר החינוך (מצוה תל), חידושי רא"ה והריטב"א (ד"ה אמר) פירשו שמדובר בפירות שבאו בסעודה, אך לדעתם דברים הבאים 'מחמת הסעודה' הם פירות שנאכלים לשם שובע, שאז הם פטורים מברכה אף על פי שאינם נאכלים עם הפת. ודברים הבאים 'שלא מחמת הסעודה' הם הפירות שנאכלים בסעודה לשם תענוג.

לה. מדברי רש"י (ד"ה דברים הרגילים) נראה שגירסתו בגמרא 'דברים הרגילים לבא לאחר הסעודה'. וכיוצא בזה פירש רש"י בחולין (קיא: ד"ה תאנים) [וגירסתו שם 'דברים הבאים לאחר הסעודה']. ולפי גירסא זו רב פפא עוסק במיני מאכלים שרגילים לבא לאחר הסעודה, שהם טעונים ברכה, אפילו אם באו בתוך הסעודה. אך בגמרא שלפנינו הגירסא היא 'לאחר הסעודה', ללא תיבות 'דברים הבאים', ולגירסא זו הסכימו התוספות (ד"ה לאחר). ולדעתם, כוונת רב פפא למאכלים שבאו לאחר הסעודה [עיין בהערה להלן, שיובאו דבריהם]. ולפי שיטתם אין הבדל בין דברים שדרכם לבוא מחמת הסעודה, לבין דברים שדרכם לבוא לאחר הסעודה. ראש יוסף (ד"ה אמר).

לו. רש"י (ד"ה דברים הרגילים). וכפי שנתבאר בתחילת דברי רב פפא, שדברים הבאים מחמת הסעודה, דהיינו דברים הבאים ללפת את הפת, פטורים מברכה בין לפניהם ובין לאחריהם.

לז. כן כתבו התוספות (ד"ה הלכתא) בדעת רש"י (ד"ה דברים הרגילים), שכן לדעתו סוף דברי רב פפא דנים לענין פירות שבאים בסעודה, שצריכים ברכה לפניהם ולאחריהם, נמצא שהגמרא מכריעה הלכה כרב ששת, נגד רב הונא ורב נחמן. [עיין תוספות (להלן מג: ד"ה ורב) שבמחלוקת רב ששת עם רב נחמן, הלכה כרב ששת בדינים, וכרב נחמן בממונות. וראה עוד ביד מלאכי (כלל קסג), שכלל זה מוסכם אצל הרבה ראשונים]. אולם התוספות (ד"ה אלא) פירשו, שמסקנת הסוגיא היא כרב הונא ורב נחמן, שאם הביאו להם תאנים בתוך הסעודה, אינם טעונים ברכה לאחריהם. לכן פירשו התוספות, שהסיפא של דברי רב פפא אינה עוסקת בדין מאכלים הבאים בסעודה, אלא במאכלים שבאו בסוף הסעודה, לאחר שמשכו ידיהם מן הפת ואין דעתם לאכול עוד פת [והרא"ש (סי' כו) כתב שסילקו את השלחן]. וכל הדברים שנאכלים אז, בין תבשילים ובין פירות, טעונים ברכה לפניהם ולאחריהם. וכתבו התוספות, שאין אנו רגילים בזה היום, למשוך ידינו מן הפת, לכן אין דין זה מצוי בינינו. וכן דעת הרא"ש (שם) והשלחן ערוך (או"ח סי' קעז ס"א). גם הרשב"א (ד"ה שאלו וד"ה כלל) פירש מימרא זו לענין דברים הבאים בסוף הסעודה, לפני ברכת המזון. אך לדעתו מדובר רק על תאנים וענבים וכיוצא בהם שאינם באים לשובע. אבל האוכל בשר או דגים וכיוצא בהם מדברים הנאכלים לשובע, אינו מברך עליהם גם בסוף הסעודה. עיין ביאור הלכה (סי' קעז ד"ה שאין) שהרחיב בדעות הראשונים בדין זה.

בדברי רב פפא, יש פירושים רבים וסברות רבות. בעל המאור (ד"ה אמר), רשב"א (ד"ה הביאו). ובדברינו הבאנו מעט מהשיטות [עיין ספר האשכול (הל' סעודה סי' יט) שתי שיטות עיקריות שהובאו בדבריו של רב האי גאון]. נסכם את שלשת הדינים שנאמרו בדבריו של רב פפא, לדעת רש"י ולדעת התוספות. לפי דעת רש"י, רב פפא דן בשלשה סוגי מאכלים שונים הבאים בתוך הסעודה: א. דברים שנאכלים עם הפת, פטורים מברכה בין לפניהם ובין לאחריהם [עיין ביאורי רש"י (ד"ה דברים הבאים), דין מי שאוכלם ללא פת]. ב. דברים שבאים לשובע אך אינם נאכלים עם הפת, חייבים בברכה ראשונה ופטורים מברכה אחרונה. ג. דברים שאין דרכם להאכל בסעודה, חייבים בברכה ראשונה ובברכה אחרונה. ודין זה אפילו אם אכלם בתוך הסעודה. ולדעת התוספות, תחילת דבריו של רב פפא עוסק במאכלים שנאכלים בתוך הסעודה. ובהם יש חילוק, שאם הם דברים הבאים להשביע, אינם טעונים ברכה כלל, ואם הם דברים שנאכלים לתענוג, טעונים ברכה לפניהם ולא לאחריהם. ובסיום דבריו של רב פפא, מבואר דין מאכלים שבאו לאחר הסעודה, אחרי שסילקו ידיהם מן הפת, שעל כל הדברים שבאים אז, יש לברך בין לפניהם ובין לאחריהם.

וכתב הראש יוסף (ד"ה אמר), שיש שלש מחלוקות הלכתיות בין רש"י לבין התוספות: א. לדעת רש"י רב פפא הכריע הלכה כרב ששת שהפירות שבסעודה טעונים ברכה בין לפניהם ובין לאחריהם, ולדעת התוספות הכרעתו היא כרב הונא וכרב נחמן שאינם טעונים ברכה אלא לפניהם. ב. האוכל דייסא בשר ודגים בתוך הסעודה, לדעת רש"י יש לברך עליהם ברכה ראשונה כפירושו בדין 'דברים הבאים בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה', ולדעת התוספות אינו מברך עליהם כלל כפירושם בדין 'דברים הבאים בתוך הסעודה מחמת הסעודה'. ג. האוכל דייסא בשר ודגים לאחר הסעודה לפני ברכת המזון, לדעת רש"י אינו מברך ברכה אחרונה כפירושו בדין 'דברים הבאים בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה', ולדעת התוספות מברך עליהם גם ברכה אחרונה כפירושם בדין 'דברים הבאים לאחר הסעודה'.

לח. הוא התנא רבי שמעון בן זומא. ומבואר בגמרא (חגיגה יד:) שבן זומא היה אחד מהארבעה שנכנסו לפרדס, דהיינו שעלו לרקיע על ידי שם, ומסופר עליו שהציץ לצד השכינה ונפגע, דהיינו שנטרפה דעתו מפני כך. וכתב רש"י (קידושין מט: ד"ה בן), שבן זומא וחברו בן עזאי, לא הגיעו לידי סמיכה, אך לא היו בימיהם כמותם בתורה. ובטעם למה קראו לו 'בן זומא' ולא 'רבי שמעון' כתב רבינו עובדיה מברטנורא (אבות פ"ד מ"א) שבן זומא לא נסמך מפני שהוא לא האריך ימים, ולכן קראוהו רק על שם אביו [שכך היה מנהגם, שהבחורים שלא נסמו, נקראו על שם אביהם. ספר היוחסין (מאמר ראשון אות ז ד"ה בן זומא)]. אך עיין באבות הראש (ח"ב פכ"ג) שהקשה על זה, מלעיל (ו.) ששם הוא נקרא 'רבי שמעון בן זומא'. עיין שם שכתב טעם אחר, מדוע הוא נקרא לפעמים רק 'בן זומא'.

לט. רש"י (ד"ה דברים). עיין בהערות לעיל בדברי רב פפא, שלתוספות (ד"ה הלכתא) פירוש אחר במימרא זו.

מ. זה הוא הדין הראשון שאמר רב פפא. אמנם ברור שבן זומא אינו דן בדבריו של רב פפא, שהלא הוא היה כמה דורות לפניו. אלא ששאלו את בן זומא על דין זה שהיה ידוע בימיהם, והוא אותו הדין שהביאה הגמרא בשם רב פפא.

מא. ע"פ רש"י (ד"ה אין). וזהו לפי שיטתו (ד"ה דברים הבאים) שסובר שדברים הבאים בסעודה, הם המאכלים שנאכלים עם הפת. אך עיין בהערות שם, שיש מפרשים באופן שונה, ולפי שיטה זו כתבו הרא"ה (ד"ה שאלו), הריטב"א (ד"ה אמר) והשיטה מקובצת (ד"ה אמר להם) שאינו מדין 'טפלה', אלא מפני שהפת עיקר וחשוב, ולכן כדאי הוא לפטור את כולם, שכיון שהוא עיקר הסעודה, עשו שאר המאכלים כדין הטפלים אליו. והתוספות (ד"ה הלכתא) כתבו שהם נפטרים מברכת הפת, מפני שהם באים משום הפת.

מב. כן פירשו רבינו חננאל (ד"ה פירוש) וראבי"ה (סי' קיח), ששאלו את בן זומא על ברכת היין ששורים בו את הפת. וכן פירש הצל"ח (ברש"י ד"ה דברים בא"ד עוד) בדעת רש"י [עיין תוספות (ד"ה הלכתא) מה שהקשו על פירוש זה]. והתוספות פירשו (ד"ה אי) שהשאלה היתה, מדוע השותה יין בסעודה צריך לברך על היין, הלא היין בא בסיבת הפת לשרות מאכל שבמעיו, שאי אפשר לאכילה ללא שתיה, ואם כן דינו כדין דברים הבאים מחמת הסעודה שפטורים מברכה. אולם כתבו התוספות (ד"ה הלכתא) שלדעת רש"י (ד"ה דברים הבאים) אי אפשר לפרש כן, מפני שלדעתו דברים הבאים מחמת הסעודה הם רק הדברים שמלפתים בהם את הפת. ועיין בשלמה משנתו (ד"ה אי), שפירש כפירוש התוספות, גם בדעת רש"י.

דְּגוֹרֵם בְּרָכָה לְעַצְמוֹ - שבכמה מקומות מברכים עליו אף על פי שלא היו צריכים לשתייתו, כגון בקידוש, בהבדלה, ובברכת חתנים[א].

★

מבואר בגמרא לעיל (מא:) שפת הבאה בכסנין טעונה ברכה לפניה, ואינה טעונה ברכה לאחריה[ב]. הגמרא מביאה מעשה המבאר באלו אופנים היא חייבת ברכה גם לאחריה[ג]:

רַב הוּנָא אֲכַל תְּלֵיסַר רִיפְתֵּי - רב הונא אכל שלשה עשר ככרות מפת הבאה בכסנין, **בְּנֵי תְּלָתָא תְּלָתָא בְּקַבָּא** - מככרות שכל שלשה מהם, היה שיעורם יחד קב אחד[ד], **וְלָא בָּרֵיךְ** - ולא בירך רב הונא ברכה אחרונה אחרי אכילתו[ה]. **אָמַר לֵיהּ רַב נַחְמָן, עֲדִי כַּפְנָא**[ז] - הרי ככרות אלו נאכלו מפני הרעב, ולא כדרך פת הבאה בכסנין שאוכלים ממנה מעט, ואכילה מרובה כזו, היא אכילה לשם סעודה החייבת בברכה[ח]. ואף על פי שלא שבעת מאכילה זו, אין הדבר תלוי בדעתך, **אֶלָּא כָּל** האוכל שיעור **שֶׁאֲחֵרִים קוֹבְעִים עָלָיו סְעוּדָה, צָרִיךְ לְבָרֵךְ** ברכת המזון, משום שבטלה דעתו אצל כל אדם[ט].

★

בגמרא לעיל התבאר מה היא הברכה האחרונה שיש לברך על פת הבאה בכיסנין, כעת מבארת הגמרא מה היא הברכה הראשונה שיש לברך עליה:

רַב יְהוּדָה הֲוָה עָסִיק לֵיהּ לִבְרֵיהּ - רב יהודה שידך את בנו[י], **בֵּי רַב יְהוּדָה בַּר חֲבִיבָא** - עם בתו של רב יהודה בר חביבא[יא], **אַיְיתוּ**

א. **רש"י** (ד"ה דגורם, לעיל מ: ד"ה אי).
ובדברי הראשונים נאמרו פירושים נוספים בביאור דברי הגמרא 'גורם ברכה לעצמו': א. רבינו חננאל (לעיל מא: ד"ה אמר) פירש, שהיין פוטר את שאר המשקים. וכתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה יין) שהוא פירוש נאה, אלא שאין הלשון מורה כן. ב. באופן אחר פירש הרשב"ם [הו"ד באור זרוע (שם), תלמידי רבינו יונה (שם) ותוספות הרא"ש (לעיל מא: ד"ה שאני), וכן כתבו התוספות (שם)] שברכת היין השתנתה לעילוי שאין מברכים עליה 'בורא פרי העץ', אלא מזכירים בברכה את הגפן. וכיוצא בזה פירש הרשב"א (לעיל מא. ד"ה וק"ל). ג. האור זרוע (שם) פירש שמברכים עליו ברכת 'הטוב והמטיב' [שמברכים על יין נוסף שהובא, וכמבואר לקמן (נט:)]. ד. הריטב"א (לעיל מא: ד"ה יין) פירש, שהוא חלוק משאר הסעודה, שהיין בא לשתיה, ושאר הסעודה לאכילה. ומבואר מדבריו, שדין זה אינו דווקא ביין, אלא גם שאר משקים. וראה בילקוט ביאורים (לעיל מא:) בהרחבת הדברים. וכן דעת בה"ג (ברכות פ"ו) והמחזור ויטרי (סי' עג), שיש לברך גם על שאר משקים בסעודה. אמנם התוספות (ד"ה אי) כתבו שלפי תירוץ הגמרא 'שאני יין שגורם ברכה לעצמו', יש ללמוד שרק היין חייב ברכה בשעת הסעודה, אבל שאר משקים פטורים מברכה. וכתב האור זרוע (ח"א הל' סעודה סי' קנה) שהוא לפי שיטתם בביאור שאלת הגמרא (לעיל מא:) 'יין נמי נפטריה פת'. עיין ילקוט ביאורים (לעיל מא:) שיטות הפוסקים בזה.

ב. **כך** התבאר שם בדברי רש"י (לעיל מא: ד"ה פת) [וראה בהערה שם, ובהערה להלן בסמוך, שהתבאר אם כוונתו שאינה חייבת בברכה אחרונה כלל, או שכוונתו שאינה חייבת ברכת המזון אלא ברכה אחרת]. והתוספות (שם ד"ה אלא) חלקו עליו, ופירשו דברי הגמרא שם לענין פת הבאה בכיסנין שנאכלת בתוך סעודה, שרק מפני כך היא פטורה מברכה.

ג. **רבינו** חננאל (ד"ה רב).

ד. **תלמידי** רבינו יונה (ד"ה תריסר). וגירסתם בגמרא 'תריסר ריפתי' דהיינו שתים עשרה ככרות ששיעור כל שלשה מהם קב אחד. ולפי זה כתבו תלמידי רבינו יונה, שרב הונא אכל ארבעה קבין, דהיינו כשיעור תשעים ושש ביצים [קב אחד, שיעורו עשרים וארבע ביצים. רש"י (שמות טז לו)]. ולפי גירסתנו בגמרא, רב הונא אכל 'תליסר ריפתי' דהיינו שלשה עשר ככרות, ולפי חשבון זה נמצא שהוא אכל כשיעור מאה וארבע ביצים. אולם רש"י (שבת קיט. ד"ה תריסר) והתוספות (ב"ב קלג: ד"ה עליתא) כתבו, ש'תליסר' הוא לשון גוזמא, ולפי זה יתכן שרב הונא לא אכל שיעור גדול כל כך, ודברי הגמרא הם בלשון גוזמא. וכתב בחידושי הרש"ש (שבת קיט. ד"ה תריסר), שיש מקומות שגם לשון 'תריסר' הוא לשון גוזמא. ולפי זה היה אפשר לפרש כן גם לפי גירסת תלמידי רבינו יונה, אך מדברי תלמידי רבינו יונה נראה שפירשו את הענין כפשוטו.

ה. **כן** פירשו רש"י (ד"ה עדי) והאשכול (הלכות סעודה סי' יט) בשם רב האי גאון, וכן כתב הרי"ף, שרב הונא לא בירך אחרי האכילה. וביאר האשכול (שם סי' יח), שאף על פי שהחמירו חכמים, והצריכו לברך ברכת המזון על אכילת פת בשיעור 'כזית' או 'כביצה', אפילו באכילה שאין בה כדי שביעה, מכל מקום לא החמירו בזה, אלא בפת גמור, אך בפת הבאה בכסנין השאירו את דינו כדין תורה, שרק מי ששבע חייב לברך.
וכתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה תריסר) בדעת הרי"ף, שרב הונא לא בירך כלל, לא ברכת המזון, ולא ברכה אחרת. אך הוסיפו שיש מפרשים שהוא לא בירך ברכת המזון, אלא ברכת 'בורא נפשות' בלבד. וכן כתב שלטי הגיבורים (אות א) בדעת רש"י והרי"ף, שרב הונא בירך ברכת 'בורא נפשות', וכפי שפירש רש"י לעיל (לז. ד"ה ולא) כעין זה.
ודעת הרמב"ם (ברכות פ"ג ה"ט, הי"א) הרשב"א (ד"ה רב הונא) הרא"ש (סי' ל) והשו"ע (סי' קסח ס"ו), שרב הונא לא בירך לאחריו 'ברכת המזון', אלא ברכת 'מעין שלש'. שאכילת פת הבאה בכסנין שלא בקביעות סעודה אינה חייבת בברכת המזון, אלא ברכת מעין שלש. וכן כתב תוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה ולא), והוסיף, שמוכרחים לפרש כן, שהרי לא גרע דינו מחמשת מיני דגן שהתבשלו בקדירה, שמבואר לעיל (לז.) שמברכים עליו מעין שלש.

ו. **רב** הונא היה מבית הנשיאים, והיה ראש הישיבה בבבל אחרי שמואל. הוא הרביץ שם הרבה תורה, עד שאמרו (כתובות קו.) שכשהיו נפטרים רבותינו מבית רב הונא, עדיין היו נשארים אצלו שמנה מאות מבני הישיבה. והיו דרשותיו על ידי שלשה עשר אמוראים שמשמיעים דבריו לרבים. והיו לו תלמידים רבים, שבשעה שהיו קמים מהדרשה ומנערים את בגדיהם היה עולה אבק המכסה את אור השמש. ורב נחמן היה בזמנו של רב הונא, אך הוא לא היה נכנס לפניו ללמוד ממנו, אלא שניהם היו כבני זוג. ולכן לפעמים אומר רב נחמן 'הונא חבירנו' (קידושין מז.), ואינו נמנע מלחלוק עליו בדין. אגרת רב שרירא גאון (מכון נוה אשר אות לא, לג).

ז. **תיבת** 'עדי' פירושה 'אֵלוּ'. רש"י (ד"ה עדי). ותיבת 'כפנא' פירושה 'רָעָב'. רש"י (תענית יט: ד"ה כפנא).

ח. **שבאכילה** לשם תענוג או לשם עידון ומתיקה, פטורים מברכת המזון, אבל באכילה לשם רעב וקביעות סעודה, חייבים בברכת המזון. רשב"א (ד"ה רב). וכן משמעות רש"י (ד"ה עדי) וספר האשכול (הלכות סעודה סי' יט) בשם רב האי גאון.

ט. **רא"ש** (סי' ל) בשם רבינו משה. והוסיף הרא"ש, שלפי זה, מי שאכל שיעור קטן שאין שאר האנשים רגילים לקבוע עליו סעודה, אינו מברך המוציא וברכת המזון, גם אם דעתו היתה לשם קביעות סעודה, מפני שבטלה דעתו אצל כל אדם [וכן דעת השו"ע (או"ח סי' קסח סעי' ו)]. ובשם הראב"ד כתב, שאם הוא קבע עליו סעודה, מברך המוציא וברכת המזון אף על פי שאחרים אינם קובעים סעודה על שיעור כזה.
כלל זה ש'בטלה דעתו אצל כל אדם' נאמר בכמה מקומות (שבת לה. קמד: עירובין כח. ועוד), שאדם העושה מעשה אין חשיבות המעשה נקבעת לפי דעתו, אלא כפי שאר האנשים העושים מעשה כזה. וכמבואר לעיל (לה:), שאף שהיין סועד את הלב, אין מברכים עליו ברכת המזון, מפני שאין רגילות לשתות יין לשם קביעות סעודה. ולכן, גם אדם ששתה יין לשם קביעות סעודה אינו חייב בברכת המזון, מפני שבטלה דעתו אצל כל אדם.
פירשנו כפי שפירש רש"י (ד"ה עדי) בשם רב האי גאון, שרב הונא אכל פת הבאה בכיסנין, וכן פירש הרשב"א (ד"ה רב). פירוש אחר כתב רש"י בשם 'רבותינו' ובשם בעל ההלכות גדולות, שרב הונא אכל פת גמורה. ואף על פי כן לא בירך לאחר אכילתו מפני שלא שבע מאכילה זו, וחובת ברכת המזון אינה אלא על אכילה שיש בה שביעה, שנאמר (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת'. והקשה רש"י על פירוש זה, מהמבואר לעיל (כ:) שמדרבנן יש חובה לברך ברכת המזון, גם באכילה שלא היתה בה שביעה, כל שאכל כזית לדעת רבי מאיר, או כביצה לדעת רבי יהודה. ואם נבאר שרב הונא לא בירך מפני שהוא לא שבע, נמצא שרב הונא אינו סובר לא כדעת רבי מאיר ולא כדעת רבי יהודה. ובביאורי רש"י (ד"ה עדי) הובאו כמה תירוצים על קושייתו.
כתבו המפרשים פירושים שונים בביאור לשון הגמרא 'עדי כפנא': א. לדעת רש"י (ד"ה עדי) האשכול (הלכות סעודה סי' יט) והרשב"א (ד"ה רב) כוונתו לומר ששיעור אכילה כזו, הוא שיעור אכילה שנאכל 'מחמת הרעב', דהיינו שהוא שיעור שנאכל לשם קביעות סעודה. ולפי זה 'אכילה של רעב' היא המחייבת בברכת המזון. ב. המאירי (ד"ה זהו) ותוספות חכמי אנגליה (ד"ה עדי) פירשו להיפך, ש'אכילה של רעב' פירושה 'אכילה שאינה מספיקה'. ולדעתם דברי רב נחמן נאמרו בדרך תמיהה, וכי אכילה זו היא אכילה של רעב, שאינה מספיקה לקביעות סעודה, ואם כן מדוע לא בירכת. ג. הרא"ה (ד"ה רב) פירש [בגירסת הרי"ף 'עדיין מר כפין הוא'] בדרך אמירה, כמי שאומר, 'לא בירכת ברכת המזון, מפני שאתה עדיין רעב'. וכיוצא בזה כתב שבלי הלקט (סי' קנד), אלא שלדעתו התיבות 'עדי כפנא' הם מדברי רב הונא המבאר מדוע הוא לא בירך, ולא כגירסתנו שהוא מדברי רב נחמן.
ולענין מה הוא שיעור קביעת סעודה, ראה בילקוט ביאורים שהתבאר בהרחבה.
פירשנו שהמילים 'כל שאחרים קובעים עליו סעודה צריך לברך', הם מדברי רב נחמן, החולק על רב הונא. כך משמעות הגמרא לפי גירסתנו, וכן מפורש בדברי ראשונים רבים [רי"ף, ראבי"ה (ח"א סי' קמט), אור זרוע (ח"א סי' קמט), תלמידי רבינו יונה (ד"ה א"ל), הגהות מיימוניות (ברכות פ"ז אות ם), רא"ש (פ"ו סי' ל)]. אולם הרשב"א (ד"ה רב) כתב, שמילים אלו הם מדבריו של רב הונא, שחזר בו, ולכן אמר הלכה כרב נחמן. אך לפי גירסת שאר הראשונים, לא מפורש אם רב הונא חזר בו. אולם כתבו התוספות (ב"ב סב. ד"ה ומודה) שבמקום שאמורא שותק למי שמקשה עליו, סימן שהוא חוזר בו ומודה לדברי המקשה [מלבד אם תלמיד מקשה על רבו, שאז אף אם רבו שותק, אין בכך ראיה שהוא מודה לו. עיין עוד יד מלאכי (כללי התלמוד כלל כה) ושדי חמד (ח"א מע' ס כלל לו) בענין כלל זה]. וכן פסקו כל הראשונים הנ"ל, הלכה כדעת רב נחמן. והמאירי (ד"ה פת) כתב שגאוני ספרד פסקו כרב הונא, ששיעור קביעות סעודה תלוי בדעת האוכל, ולא בדעת אחרים. ונראה מדבריהם שרב הונא נשאר בדעתו, ולכן פסקו כדעתו נגד רב נחמן [עיין הליכות עולם (ש"ה פ"ב), שבמחלוקת רב הונא ורב נחמן, הלכה כרב הונא בדינים, וכרב נחמן בממונות].

י. **רש"י** (כתובות ח. יז: ד"ה איעסק).

יא. **ע"פ** רש"י (כתובות נג: ד"ה בי, שם סב: ד"ה איעסק), וכן משמעות הגמרא בכמה מקומות. ולפי ביאור זה נמצא, שבשידוך זה היו שמות המחותנים שווים, שגם 'רב יהודה' אבי החתן, וגם 'רב יהודה בר חביבא' אב הכלה, שמם 'יהודה'. ולכאורה יש להקשות מסוגייתנו על המבואר בצוואת רבי יהודה החסיד (אות כד), ששני בני אדם ששמותיהם

דגורם ברכה לעצמו. רב הונא אכל [א] תליסר ריפתי בני תלתא תלתא בקבא ולא בריך א"ל רב נחמן עדי כפנא אלא [א] כל שאחרים קובעים עליו סעודה צריך לברך. רב יהודה הוה עסיק ליה לבריה בי רב יהודה[א] בר חביבא אייתו לקמייהו פת הבאה בכסנין כי אתא שמעינהו דקא מברכי המוציא אמר להו מאי ציצי דקא שמענא דילמא המוציא לחם מן הארץ קא מברכיתו אמרי ליה אין דתניא רבי מונא אמר משום רבי יהודה פת הבאה בכסנין מברכין עליה המוציא ואמר שמואל הלכה כרבי מונא אמר להו [ב] אין הלכה כרבי מונא אתמר אמרי ליה והא מר הוא דאמר משמיה דשמואל [ג] לחמניות מערבין בהן ומברכין עליהן המוציא שאני התם [ד] דקבע סעודתיה עלייהו אבל היכא דלא קבע סעודתיה עלייהו לא. רב פפא איקלע לבי רב הונא בריה דרב נתן בתר דגמרי סעודתייהו אייתו לקמייהו מידי למיכל שקל רב פפא וקא אכיל אמרי ליה לא סבר לה מר גמר אסור מלאכול אמר להו סלק אתמר רבא[ב] ורבי זירא איקלעו לבי ריש גלותא לבתר דסליקו תכא מקמייהו שדרו להו ריסתנא[ג] מבי ריש גלותא רבא אכיל ורבי זירא לא אכיל א"ל לא סבר לה מר סלק אסור מלאכול א"ל [ה] אנן אתכא דריש גלותא סמכינן: אמר רב הרגיל בשמן שמן מעכבו[ד] אמר רב אשי כי הוינן בי רב כהנא אמר לן כגון אנן דרגילינן במשחא משחא מעכבא לן ולית הלכתא ככל הני שמעתתא [ס] אלא כי הא דאמר רב חייא בר אשי אמר רב [ס] שלש תכיפות הן[ג] [ו] תכף לסמיכה שחיטה [ז] תכף לגאולה תפלה [ח] תכף לנטילת ידים ברכה[ד] אמר אביי אף אנו נאמר תכף לתלמידי חכמים ברכה שנאמר [א] ויברכני ה' בגללך איבעית אימא מהכא שנאמר [ב] ויברך ה' את בית המצרי בגלל יוסף: **מתני'** [ט] ברך על היין שלפני המזון פטר את היין שלאחר המזון [י] ברך על הפרפרת שלפני המזון פטר את הפרפרת שלאחר המזון ברך על הפת פטר את הפרפרת על הפרפרת לא פטר את הפת בש"א אף לא מעשה קדרה. [כ] היו יושבין[ה] כל אחד מברך לעצמו הסבו אחד מברך לכולן

בא

רש"י

דגורם ברכה לעצמו. בכמה מקומות הוא בא ומברכין עליו ואע"פ שלא היו צריכים לשתייתו: רב הונא אכל תליסר ריפתי. מפת הבאה בכסנין ולא בירך אחריו: אמר רב נחמן עדי כפנא. גרסי': עדי. אלו, כלומר אלו לרעבון נאכלו, ואכילה מרובה כזו לא נפטרת מברכה, אלא כל שאחרים קובעין אכילתן בכך טעון בהמ"ז, כך פירש רב האי. ורבותינו פירשו תליסר ריפתי מפת שלנו, ולא בירך אחריו משום דלא שבע וקרא כתיב (דברים ח) ואכלת ושבעת וברכת, וכן פי' רב יהודאי בה"ג, ואינו נ"ל דלית ליה לרב הונא והם החמירו על עצמן עד כזית ועד כביצה (לעיל דף כ:) ודלא כר"מ ודלא כר' יהודה (לקמן דף מט:): לחמניות. אובליא"ש בלע"ז: אסור מלאכול. עד שיברך בהמ"ז ויחזור ויברך על הבא לפניו, דכיון דגמר אסח דעתי' מברכה ראשונה ומסעודתיה: סלק אתמר. אם סלק הלחם וכל האוכל מעל השלחן ועדיין לא ברכו אסור לאכול: ריסתנא. אמנישטרשיו"ן: אתכא דריש גלותא סמכינן. ואין סילוקנו סלוק, שדעתנו אם ישא משאות מאת פניו אלינו נאכל: הרגיל בשמן. למשוח ידיו אחר אכילה: שמן מעכבו. לענין ברכה, שאפילו גמר וסלק ולא משח ידיו עדיין סעודה קיימת ואוכל בלא ברכה: ולית הלכתא ככל הני שמעתתא. אין סיום סעודה תלוי לא בגמר ולא בסלוק ולא בשמן אלא במים אחרונים, כ"ז שלא נטל מים אחרונים הוא מותר לאכול, ומשנטל אסור לאכול: לנטילת ידים. [ס] דמים אחרונים בהמ"ז, ולא יאכל כלום עד שיברך על מזונו: תכף לת"ח. המקריבו אליו ומארחו בביתו: ברכה. בביתו: **מתני'** ברך על היין כו'. נוהגין היו להביא קודם אכילה כוס יין לשתות כדתניא לקמן (דף מג.) כיצד סדר הסבה כו', ומביאין לפניהם פרפראות להמשיך אכילה כגון פרגיות[ד] ודגים, ואח"כ מביאין השלחן, ולאחר גמר סעודה יושבים ושותים ואוכלים, ומה הן אוכלים פרפראות כגון כיסני דמעלו ללבא[ה] ולחמניות, והוא יין ופרפרת שלאחר המזון, ושניהם קודם בהמ"ז: מעשה קדרה. חלקא טרגים (א) וטיסני: היו יושבים. בלא הסבת מטות שמוטים על צדיהן שמאלית[ו] על המטה ואוכלין ושותין בהסבה: כל אחד ואחד מברך לעצמו. דאין קבע סעודה בלא הסבה:

בא

תוספות

מיהו ר"י ור"ת היו אומרים שלא לברך כלל אשאר משקין הבאין בתוך הסעודה וטעמא דפת פוטרת כל הדברים הבאים בשבילה והשתא[ו] יין פוטר כל מיני משקין לפי שעיקר משקה הוא והוא ראש לכל מיני משקין ולכך הוא העיקר והן טפלין לו לענין ברכה והלכך משקין הבאין מחמת הסעודה שבאין בשביל הפת לשרות המאכל וגם א"א לאכילה בלא שתיה והלכך פת פוטרתן חוץ מן היין כדקאמר גמרא טעמא ולהאי טעמא ניחא מה שאנו מברכים בפסח על החזרת על אכילת מרור לבד שהעולם מקשים אמאי אין מברכין נמי ב"פ האדמה וב"פ האדמה דשאר ירקות אינו פוטר כדקאמרינן התם[י] כיון דאיכא הגדה והלל אסח דעתיה[ח] אלא ודאי טעמא הוי כיון דרחמנא קבעיה חובה דכתיב[ט] על מצות ומרורים יאכלוהו הוי כמו דברים הרגילין לבא מחמת הסעודה דפת פוטרתן: **לחמניות.** פרש"י אובליא"ש ולא נהירא דא"כ אפילו לא קבע נמי (ב) לבריך המוציא שהרי הוא לחם גמור שהרי סופו עיסה[י] ונראה לפרש דהיינו נילי"ש מיהו כי קבע סעודתיה עליה מברך עליו המוציא כמו בפורים מיהו רבינו שמשון פירש דאין לברך עליו המוציא דהוי כמו דייסא[כ]: **סלק** אתמר. משמע שדרכן היה (ג) לסלק השלחן קודם בהמ"ז ולכאורה קשה למנהג שלנו שאנו מקפידים שלא לסלק הלחם קודם (ד) ושמא בימיהם נמי לא היו מסלקין השלחן מקמי המברך כי אם מלפני שאר המסובין לפי שהיו להן שלחנות קטנים וכל אחד לפני עצמו אוכל על שלחנו אבל אנו שרגילים לאכול כולנו על שלחן אחד אין נאה לסלק השלחן עד לאחר ברכת המזון: **רבי** זירא לא אכל. תימה (ה) לפי מה שמפרשים העולם הב לן ונבריך אסור למשתי[ל] בלא ברכה שלפניו אמאי לא אכל לבריך עליה וליכול ושמא היה תבשיל שהיה בו פת והיה צריך ברכת המוציא ונט"י וטורח היה לעשות כל כך: **אתכא** דריש גלותא סמכינן. מי ששכח לאכול אפיקומן ואמר הב לן ונבריך אינו היסח הדעת דאנן אתכא דרחמנא סמכינן ואם שכח ובירך ולא אכל אפיקומן א"צ לחזור (ו) דכל מצות לשם מצוה עשויות והא דאמרינן[מ] כי אמר הב לן ונבריך אסור למשתי וכן אסורים כולן היינו דוקא כי אמר בעל הבית אבל לא אורח (וכי אסורים כולן היינו כי אמר בעה"ב אבל בשביל אורח אינן נאסרין[ו]) ואף איהו גופא יכול לחזור ולאכול עם בעה"ב[ח]: **אתכא** דריש גלותא סמכינן. וכשרגיל[ט] לאכול מיני פירות ומביאין להם בזה אחר זה יש אומר[י] שצריך לברך אכל חד וחד לפי שאינן יודעים אם יתן להם בעה"ב יותר ונראה[כ] שאין צריך לברך לפי שסומכין על שלחן בעה"ב והיינו דבי ריש גלותא: **תכף** לנטילת ידים ברכה. והלכך כיון שנטל ידיו באחרונה לאחר סעודה אסור לאכול עד שיברך והוא הדין אם אמר הב לן ונבריך אפי' בלא נטילה[ל]: **ברך** על הפת פטר את הפרפרת. נראה דמיירי בפרפרת שבתוך הסעודה דאי בפרפרת שלאחר הסעודה הא פסק רב פפא[מ] דברים הבאים לאחר סעודה טעונין ברכה לפניהם ולאחריהם ורש"י פירש פרפרת מיני דגים ופרגיות וקצת קשה א"כ מאי קמ"ל דברך על הפרפרת דלא פטר את הפת ונראה כפירוש ר"ח דפירש דפרפרת פת נלושה בקערה דלית בה תוריתא דנהמא דמברכין עליה בורא מיני מזונות[ע] והשתא ניחא דאצטריך לאשמעינן ברך על הפרפרת לא פטר את הפת אע"ג דהוא מין פת וכן משמע בגמרא דחשיב פרפרת מעשה קדרה[ל] ומעשה קדרה היינו חלקא טרגים וטיסני כדאמרינן לעיל (לז.): **הסבו** אחד מברך לכלן. ואנו אין לנו הסבה אלא בפת בלבד ופת מהני אפי' בלא הסבה דדוקא לדידהו שהיו אוכלים בהסבה היו צריכים הסבה אלא[מ] ישיבה שלנו הוי קביעות לנו כהסבה דידהו שהם היו רגילים כל אחד להסב על מטתו ועל שלחנו אבל עכשיו כולנו אוכלים על שלחן אחד וכשאנו אוכלין יחד היינו קביעותינו והכא דקאמר היו יושבין וכו' בגמרא משמע דמיירי בין בברכת המוציא בין בברכת המזון בבהמ"ז כעובדא דתלמידי דרב[פ] בברכת המוציא מההיא דפליגי ביין אי בעי הסבה[צ] ומיהו בני אדם האוכלים בדרך והולכים ולא ישבו כל אחד מברך לעצמו וא"ת מאי שנא דבמוגמר אפילו לא הסבו אחד מברך לכולם בירושלמי[ק] פריך ומשני משום דבמוגמר כולם נהנים ביחד אבל אכילה ושתיה אינה באה אלא לזה אחר זה:

ואע"פ

עין משפט נר מצוה

קח א ב מיי' פ"ג מהל' ברכות הל' ט סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קסח סעיף ו ז:
קט ג ד שם סעיף ו וסעיף ח:
קי ה מיי' פ"ד מהלכות ברכות הלכה ז סמג שם טוש"ע או"ח סימן קעט סעיף ג:
קיא ו מיי' פ"ג מהל' מעשה קרבנות הלכה יב:
קיב ז מיי' פ"ז מהל' תפלה הל' יז טוש"ע או"ח סי' קי"א סעיף א:
קיג ח מיי' פ"ו מהל' ברכות הל' כ סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קעט סעיף א ובסי' קסו:
קיד ט מיי' פ"ד מהל' ברכות הלכה יב סמג שם טור או"ח סימן קעד:
קטו י טור או"ח סימן קעו:
קטז כ מיי' פ"א מהל' ברכות הלכה יב סמג שם טוש"ע או"ח סי' קסז סעיף יא וסימן ריג סעיף א:

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמֶר אֵלָיו לָבָן אִם נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ נִחַשְׁתִּי וַיְבָרְכֵנִי יְיָ בִּגְלָלֶךָ: [בראשית ל, כז]
ב) וַיְהִי מֵאָז הִפְקִיד אֹתוֹ בְּבֵיתוֹ וְעַל כָּל אֲשֶׁר יֶשׁ לוֹ וַיְבָרֶךְ יְיָ אֶת בֵּית הַמִּצְרִי בִּגְלַל יוֹסֵף וַיְהִי בִּרְכַּת יְיָ בְּכָל אֲשֶׁר יֶשׁ לוֹ בַּבַּיִת וּבַשָּׂדֶה: [בראשית לט, ה]

ליקוטי רש"י

[נדפס בעמוד ב]

הגהות וציונים

א] בשו"ת השיב משה (סימן סט) העיר מכאן על מש"כ בצוואת ריה"ח (סימן כד) ששני בני אדם ששמותיהן שווים לא יזדווגו יחד בילדיהם עיי"ש (וכן העיר בספר מראה אש ורי"א חבר בילקו"מ) ויש להעיר שבכת"י הגירסא בי **רב חביבא**, ובכת"י אחר בי **רב שמעיה**, וע"ע ביוחסין (השלם עמ' קמז) שגרס **רב יהודה חביבא**, ולפ"ז י"ל שהיה לו ב' שמות: ב] [**רבה**] (גליון) כ"ה בכת"י וכ"ה בתוס' פסחים קא ע"ב ד"ה כשהן, ובתוס' חולין פו ע"ב ד"ה אסור: ג] [פי' חלק ולקמן דף נ ע"ב אי' **דיסתנא**] (גליון) וכ"ה בערוך ערך דסתן מובא במסורת הש"ס גיטין סז ע"ב וכ"ה בכת"י וכ"ה בב"י או"ח סימן קעט: ד] בחידושי הרי"ף הביא בזה **אמר אביי תיכף לריח טוב ברכה שנאמר כל הנשמה** ומפרש לה דהיינו אף שלא בירך קודם מברך אח"כ אע"פ שבכל ברכות הנהנין אינו כן, והשמיטו זאת בגמ' שלנו (נמוקי הגרי"ב): ה] [**יושבין לאכול** כ"ה הגי' במשנה שבמשניות אכן בירושלמי וברי"ף ורא"ש וכן בשאלתות ליתא וכ"מ בתוס' לקמן ע"ב ד"ה הסבו אין] (גליון): ו] עיין תוס' ר"פ ותוס' הרא"ש ביתר ביאור, וי"ג **והשותה** יין ול"ג והשתא (חודש האביב לבעל פלא יועץ): ז] סגרו תיבות אלו כי לשון זה כפול ושפת יתר

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [עי' תו' ב"ב קלג: ד"ה עליתא ועי' רש"י ותוס' שבת קיט. ד"ה תליסר], ב) עיין לקמן דף נג: וברש"י שם, ג) מנחות לג. [ביצה כ.], ד) עיין רש"י לעיל לט. ד"ה פרגיות, ה) עירובין כט: (ועי' רש"י לעיל דף מא: ד"ה פת הבאה), ו) פסחים קח., ז) כוונתן למה שביארו התוס' בפסחים קטו. ד"ה והדר אכיל עיי"ש, ועיי"ש ברא"ש סימן כו (שפתי חכמים), ח) פסחים דף קטו:, ט) במדבר ט יא, י) עיין תוס' לעיל לז: ד"ה לחם מה שהביאו מפ"ק דחלה, כ) לעיל לז:, ל) פסחים קג:, מ) [פסחים דף קג:], נ) [וע"ע תוס' סוטה לט. ד"ה כל כהן], ס) לעיל מא:, ע) עיין לעיל לז:, פ) לקמן סוף עמוד ב, צ) לקמן מג., ק) דפרקין ה"ו, ר) פ"ב ו, ש) עיין ירושלמי ברכות פ"א ה"א (ו ע"א).

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה מעשה קדרה חלקא טרגים. נ"ב ע"ל דף לז ע"א: (ב) תוס' ד"ה לחמניות וכו' לא קבע נמי צריך לברך וכו' שהרי תחלתו וסופו עיסה ע]: (ג) ד"ה סילק וכו' משמע שדרכן. נ"ב פירוש מדקאמר לבתר דסליקו תכא וכו': (ד) בא"ד הלחם קודם. נ"ב כלומר ולמה לא מסלקין גם השלחן: (ה) ד"ה רבי זירא וכו' תימה. נ"ב וכ"כ התוספות פרק כסוי הדם סוף דף פו וכ"כ הרא"ש לשם: (ו) ד"ה אתכא דריש גלותא וכו' א"נ לחזור ולאכול דכל:

גליון הש"ס

גמ' **אלא כי הא** דאר"ח בר אשי. עי' ברמב"ן במלחמות פ"ב דשבת בד"ה ועוד כתב הרי"ף הא דרב גידל: גמ' **שלש תכיפות הן**. עי' לקמן דף נ"ב ע"ב תוס' ד"ה תכף: רש"י ד"ה **לנטילת ידים דמים אחרונים**. כך מבואר בסוגיין. אבל במ"ר דברים[ר] ובירושלמי פ' א"ע[ש] מבואר דקאי על נטילה ראשונה. ועיין תוס' סוטה דף ל"ט ע"א ד"ה כל ול"ע:

לעזי רש"י

אובליא"ש. פירוש לחמניות, פת הבאה בכיסנין, פת שנלושה עם תבלין, (רש"י דף מא ע"ב ד"ה פת הבאה בכסנין), פת הגילום מן הבילים (תוספות ביצה דף טז ע"ב ד"ה קמ"ל). **אמנישטרשיו"ן.** פירוש מנה של בשר מבושל (רש"י ברכות דף נ ע"ב ד"ה דסתנא): **נילי"ש.** פירוש לחמניות רקיקין דקין שעושין בשני ברזלים (רבינו יונה דף כז ע"א ד"ה ואי ודף ל ע"א ד"ה ואמר ועיין טוש"ע או"ח סימן קסח סע"ח):

אולם עיין מאמר מרדכי (סימן קעט סק"ד) שמגיה כך אסור למשתי **היינו דוקא כי אמר בעה"ב ואז אסורים כולן אבל בשביל אורח אינן נאסרים** ואף איהו וכו': ח] הסיום בתוס' "**ואף איהו גופיה יכול לחזור ולאכול עם בעה"ב**" ליתא בדפ"ו והוא הוספה ע"פ המהרש"ל דפו"ר: ט] **וכשרגילים** (כ"ה בב"י או"ח סימן קעט): י] **יש אומרים** (כ"ה בב"י שם ובדפו"ר **אום'**): כ] בדפ"ו ליתא תיבות "ונראה וכו' בעה"ב" והוא הוספה ע"פ המהרש"ל דפו"ר ועיין ט"ז סק"ד מה שפי' בגי' הישנה ועיין בפמ"ג שם: ל] [צ"ל **מעין** מעשה קדירה וכ"ה בראש] (גליון) וכ"ה בהגהות הרד"ר לנדא: מ] נדצ"ל **אבל** (הגהות מהר"נ אדלר) וכ"כ המהרש"א בשם הרא"ש:

לקמייהו - הביאו לפני האורחים **פת הבאה בכסנין**[יב], **כי אתא** - כשבא רב יהודה, **שמעינהו דקא מברכי 'המוציא'** - שמע שהם מברכים 'המוציא לחם מן הארץ'. לגלג רב יהודה על האורחים[יג] **ואמר להו** [-להם], **מאי ציצי דקא שמענא** - מה הוא זה שאני שומע שאתם חוזרים ואומרים 'צי צי' בברכתכם[יד], **דילמא 'המוציא לחם מן הארץ' קא מברכיתו** - שמא אתם מברכים ברכת 'המוציא לחם מן הארץ'[טו]. **אמרי ליה** - השיבו לו האורחים, **אין** - כן, אנו מברכים על פת הבאה בכסנין 'המוציא לחם מן הארץ', משום **דתניא** - ששנינו בברייתא, **רבי מונא אמר משום** [-בשם[טז]] **רבי יהודה, פת הבאה בכסנין מברכין עליה 'המוציא** לחם מן הארץ' גם כשאוכלים אותה ללא קביעות סעודה[יז]. **ואמר שמואל שהלכה כרבי מונא**, ומחמת כן בירכנו המוציא כדעת רבי מונא. **אמר להו** - אמר להם רב יהודה, **אין הלכה כרבי מונא אתמר** - בדברי שמואל נאמר שאין הלכה כרבי מונא, ולא כפי שאמרתם בשמו[יח]. **אמרי ליה** - אמרו לו לרב יהודה, כיצד אתה אומר כן, ששמואל פסק שאין הלכה כרבי מונא, **והא מר הוא דאמר משמיה דשמואל** - והרי אתה הוא זה שאמרת משמו של שמואל, **לחמניות** [-מין מאפה, כעין פת הבאה בכיסנין[יט]], **מערבין בהן** עירובי חצרות[כ], **ומברכין עליהן 'המוציא'**. הרי שלדעת שמואל, יש לברך על הלחמניות שהם כפת הבאה בכיסנין 'המוציא לחם מן הארץ', וכדעת רבי מונא בדין פת הבאה בכיסנין. השיב להם רב יהודה, **שאני התם** - שונה הדין שם, בדין לחמניות, שמדובר באופן **דקבע סעודתיה עלייהו** - שקבע סעודתו עליהם, ומפני כך צריך לברך עליהם 'המוציא לחם מן הארץ'. **אבל היכא דלא קבע סעודתיה עלייהו** - אבל במקום שאינו קובע סעודתו עליהם, ואכל מהם מעט כשאר אכילת פת הבאה בכסנין, **לא** מברכים 'המוציא לחם מן הארץ', אלא 'בורא מיני מזונות'[כא].

★

הגמרא דנה מה נחשב לסיום הסעודה, לענין שיהיה אסור לחזור ולאכול עד אחרי ברכת המזון[כב]:

רב פפא איקלע לבי רב הונא בריה דרב נתן[כג] - רב פפא הזדמן לביתו של רב הונא בנו של רב נתן, וישב רב פפא לאכול שם. **בתר דגמרי סעודתייהו אייתו לקמייהו מידי למיכל** - לאחר שסיימו סעודתם הביאו לפניהם דבר מאכל נוסף לאכול, **שקל רב פפא וקא אכיל** - לקח ממנו רב פפא ואכלו. **אמרי ליה** - שאלו את רב פפא, **לא סבר לה מר**[כד] - האם אינך סובר כפי מה שנאמר **'גמר, אסור מלאכול'** - הגומר סעודתו אסור לו לחזור ולאכול, עד שיברך ברכת המזון ויחזור לברך ברכה ראשונה, מפני שבגמר הסעודה הוא הסיח דעתו מהברכה הראשונה ומהסעודה[כה]. **אמר להו** - אמר להם רב פפא,

---

שווים לא ישיאו את ילדיהם זה לזה. אולם ראה שם שיש ספק בהוראה זו, אם היא נאמרה רק לזרעו או שנאמרה לכל העולם. וראה בהגהות וציונים (אות ה) שיש שגרסו 'רב חביבא' או 'רב יהודה חביבא', ולגירסא זו אין שמו רק 'יהודה' כשם אבי החתן. והרוח חיים (סי' סב ס"ק יג) תירץ, שרב יהודה השיא את בנו בביתו של רבי יהודה בר חביבא, ולא עם ביתו של רב יהודה בר חביבא, שזהו הפירוש למה שאמרה הגמרא 'בי רב יהודה בר חביבא'. אולם היפה תלמוד (ד"ה רב) דחה פירוש זה, על פי משמעות דברי הגמרא בכתובות (ח.) 'רבינא איעסק ליה לבריה בי רב חביבא', שהכוונה ששידך בנו עם בת רב חביבא וכמבואר ברש"י (שם ד"ה איעסק). והסיק, שלא היו נוהגים צוואה זו, וכמו שהוסיף להוכיח מכמה מקומות בש"ס. ובנודע ביהודה (תנינא אה"ע סי' עט) הקשה על צוואת רבי יהודה החסיד מכמה מקומות בש"ס, וכתב לתרץ שצוואה זו נכתבה רק לזרעו של רבי יהודה החסיד, ולא לכל העולם [ופירש כך לגבי כל צוואתו, ולא רק לענין שמות מחותנים ששמותיהם שווים]. ובפוסקים נאמרו תירוצים נוספים לשיטתו, בין בהוראה זו, בין בהוראות אחרות הכתובות שם. עיין עוד בגמרא לקמן (מד.), קושיא נוספת על צוואתו.

יב. **ראה** לעיל (מא:) בהערה, בביאור ענין 'פת הבאה בכסנין'.

יג. **קדושה** וברכה (סמיכת חכמים ד"ה רב) על פי רש"י (מנחות מג: ד"ה ציצי). ועיין בהערה הבאה.

יד. **תוספות** חכמי אנגליה (ד"ה ציי). כיוצא בזה מובא במנחות (מג.) שרב אדא בר אהבה בירך ברכת 'לעשות ציצית', ואמר לו רב נחמן 'מאי ציצי שמענא'.

טו. **להלן** (מג:) מבואר שאם חבורה הזמינו את עצמם לאכול יחד במקום פלוני, אחד מברך לכולם. ודין זה הוא רק באכילת לחם, אך לא באכילת מאכלים אחרים. ומפני כך לעג להם רב יהודה, שהם היו מברכים כל אחד לעצמו [כמו שאמרה הגמרא 'שמעינהו דקא מברכי' בלשון רבים, ולא אמרו 'שמעיה דקא בריך' בלשון יחיד], ולפי זה נראה שהם סוברים שאין זו אכילה קבועה כאכילת פת, ואף על פי כן הם בירכו ברכת 'המוציא' כברכת הפת. ורב יהודה רמז להם ענין זה, באומרו 'מאי ציצי', דהיינו, מפני מה אני שומע פעמים רבות ברכת 'המוציא', שאם לדעתכם דינו כפת, היה צריך אחד לברך לכולם, ואם לדעתכם אין דינו כפת היה לכל אחד לברך 'בורא מיני מזונות' ולא ברכת 'המוציא'. קדושה וברכה (סמיכת חכמים ד"ה רב).

האורחים סברו שדין פת הבאה בכיסנין הוא כדין פת רגילה שברכתה 'המוציא לחם מן הארץ', ואם כן ודאי שהם נטלו את ידיהם לפני ברכת המוציא. ולפי זה הקשה הצל"ח (ד"ה כי), מדוע רב יהודה תמה עליהם רק בשעת ברכת המוציא, היה לו לתמוה כבר בשעת הנטילה. ותירץ, שרב יהודה לא היה שם בשעה שהם נטלו את ידיהם, וכפי שאמרה הגמרא 'כי אתא, שמעינהו דקא מברכי' להודיע שרב יהודה לא נכנס עד שעת ברכת המוציא.

טז. **דהיינו** שרבי מונא שמע דין זה בשם רבי יהודה, אך לא שמע זאת מפיו ממש. וכמבואר בדברי רש"י (חולין קיד: ד"ה הא), שאם האמורא שמע שמועה מפיו של האמורא האחר, הגמרא אומרת 'אמר רבי פלוני אמר רבי פלוני' [כגון מה שנאמר בהמשך העמוד 'אמר רבי חייא בא אשי אמר רב'], אך כשאמורא מביא שמועה, בשם מי שקדם לו, אך הוא לא שמע זאת בפירוש מפיו, אז אומרת הגמרא 'אמר רבי פלוני משום רבי פלוני'. ועיין יד מלאכי (כללי התלמוד כלל עד-עה), שאין זה כלל גמור ויש מקרים רבים שאינם לפי כלל זה.

יז. **כך** מוכח מהמשך דברי הגמרא, וכמבואר בהערה שם.

יח. **יש** לעיין, איך יתכן שיש שתי עדויות סותרות בדברי שמואל, שהמברכים העידו ששמואל אמר 'הלכה כרבי מונא', ורב יהודה מעיד ששמואל אמר 'אין הלכה כרבי מונא'. אולם לפי המשך הגמרא נראה, שהם לא שמעו בשם שמואל שאמר 'הלכה כרבי מונא', אלא שמעו בשמו דין אחר בענין לחמניות, וסברו שדין זה שאמר שמואל, הוא כדעת רבי מונא. חפץ ה' (ד"ה הלכה).

יט. **ערוך** (ערך לחמניות) יראים (סי' רנג) ומאירי (ד"ה ולחמניות). ונחלקו המפרשים מה הם ה'לחמניות', רש"י (ד"ה לחמניות) והרשב"א (ד"ה והא) פירשו, שלחמניות הם 'אובליא"ש', שהוא מין מאפה שנעשה על ידי בלילה עבה [כפי המבואר בתוספות (ד"ה לחמניות) ובראש (סי' ל)]. והתוספות (ד"ה לחמניות) והרא"ש (סי' ל) סוברים שאובליא"ש הוא פת גמור, ואין דינו כדין פת הבאה בכיסנין. ולדעתם לחמניות הם 'ניליי"ש' שהם רקיקים דקים הנעשים על ידי בלילה רכה. אך סיימו התוספות, שרבינו שמשון סובר שאין לברך על 'ניליי"ש' המוציא, ודינו כדין דייסא שאפילו קבע סעודתו עליו ברכתו מזונות, ולפי שיטתו אין לפרש שהלחמניות הם ניליי"ש.

כ. **ראב"ה** (ד"ה דאמר), מאירי (ד"ה פת).

חצר שפתוחים לה כמה בתים, אם היא מוקפת מחיצות, מדין תורה כולה היא רשות היחיד, ומותר לטלטל בתוכה בשבת ממקום למקום. אבל שלמה המלך תיקן, שאם יש בה דיירים הגרים בבתים שונים, אסור לטלטל מן הבתים לחצר, או מן החצר לבתים, או מבית לבית אחר, עד שיערבו כל השכנים יחד, כדי שלא יבואו להתיר גם מהעיר לשדה וכיוצא בזה, עד שיתירו להוציא אף מרשות היחיד לרשות הרבים. עירוב זה נקרא 'עירובי חצירות'. עירובי חצירות נעשה על ידי שמניחים פת, באחד מבתי החצר, עבור כל השכנים. ואין עושים עירובי חצירות על שאר מאכלים, אלא על פת בלבד. רמב"ם (עירובין פ"א ה"א-ה"ב, ה"ד, ה"ז-ה"ח), ועיין שם אלו סוגי פת כשרים לעירובי חצרות. וסוגייתנו מבארת, שניתן לעשות עירובי חצירות, גם על לחמניות.

כא. **הגמרא** מעמידה את דבריו של רבי מונא באופן שאכלו פת הבאה בכיסנין שלא בקביעות סעודה, אמנם לכאורה היה אפשר לפרש בדבריו שיש לברך על פת הבאה בכיסנין 'המוציא', רק באופן שקבעו עליהם סעודה, אך לא היה נח לגמרא להעמיד את דבריו של רבי מונא באופן זה. מהרש"א (ד"ה רבי). וביאר האוצר חיים (ד"ה דילמא) את דבריו, שלא היה הרגלם לקבוע סעודה על פת הבאה בכיסנין, אלא לאכול ממנה לתענוג, והיה מאכלה מועט כמו שכתב רש"י לעיל (מא: ד"ה פת), ואילו בלחמניות היו רגילים לקבוע עליהם סעודה. ולכן דברי רבי מונא בדין 'פת הבאה בכיסנין' מתפרשים באופן שלא קבע סעודתו עליו, ודברי רב יהודה לגבי לחמניות מתפרשים באופן שקובע סעודתו עליהם. והצל"ח (ד"ה אין) ביאר, שדברי רבי מונא מתפרשים דווקא באופן שלא קבע סעודתו על פת הבאה בכיסנין, מפני שאם היתה כוונתו שקובע סעודתו עליהם, היה לו לפרש את דבריו. אך דברי שמואל מתפרשים דווקא לענין מי שקבע סעודה, שהרי אמר שמואל שאין הלכה כרבי מונא וללא קביעות סעודה אין לברך המוציא. וראה במעון הברכות (ד"ה ר') טעמים נוספים לכך.

כב. **רש"י** (ד"ה אסור, ד"ה לנטילת).

כג. **רב** הונא בר נתן היה ראש הגולה בדורו של רב אשי. אגרת רב שרירא גאון (מכון נוה אשר, אות קא). הוא זכה לתורה ולגדולה יחד, אך רב אשי היה גדול ממנו, ורב הונא בר נתן היה כפוף לו. גיטין (נט.). ומכל מקום מצינו כמה פעמים בש"ס (גיטין יט: ב"ב נה. שם עד:) שגם רב אשי מביא הלכה בשמו.

רב פפא היה זקן מרב הונא בר נתן. ע"פ אגרת רב שרירא גאון (מכון נוה אשר, אות קא). ובכמה מקומות בש"ס (פסחים יז: שם נט: ב"מ סו:) שואל רב הונא בר נתן את רב פפא על דבריו.

כד. **'מר'** הוא לשון מרות ורבנות, והוא לשון כבוד, כדרך שהתלמיד מדבר אל רבו [עיין לעיל (מ:)]. ופעמים שאמורא אחד מדבר בלשון זו גם על אמורא חבירו המדבר עמו. אבל כשהאמורא מדבר על אמורא אחר שלא בפניו, אלא בפני אדם שלישי, לא יאמר האמורא 'מר' אלא על רבו בלבד. מר קשישא (ערך מר ג).

כה. **רש"י** (ד"ה אסור). אולם התוספות (ד"ה רבי) כתבו, שהאיסור לאכול הוא ללא ברכה ראשונה, אבל מותר להמשיך לאכול אם יברך תחילה.

עין משפט נר מצוה

קח א ב מיי׳ פ״ג מהל׳ ברכות הל׳ ט סמג עשין כז טוש״ע או״ח סי׳ קסח סעיף ו ז:
קט ג ד שם סעיף ו וסעיף ח:
קי ה מיי׳ פ״ד מהלכות ברכות הלכה ז סמג שם טוש״ע או״ח סימן קעט סעיף ג:
קיא ו מיי׳ פ״ג מהל׳ מעשה קרבנות הלכה יב:
קיב ז מיי׳ פ״ז מהל׳ תפלה הל׳ יז טוש״ע או״ח סי׳ קי״א סעיף א:
קיג ח מיי׳ פ״ו מהל׳ ברכות הל׳ כ סמג עשין כז טוש״ע או״ח סי׳ קעט סעיף א ובסי׳ קסו:
קיד ט מיי׳ פ״ד מהל׳ ברכות הלכה יב סמג שם טור א״ח סימן קעד:
קטו י טור או״ח סימן קעו:
קטז כ מיי׳ פ״א מהל׳ ברכות הלכה יב סמג שם טוש״ע או״ח סי׳ קסז סעיף יא וסימן ריג סעיף א:

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמֶר אֵלָיו לָבָן אִם נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ נִחַשְׁתִּי וַיְבָרְכֵנִי יְיָ בִּגְלָלֶךָ: [בראשית ל, כז]
ב) וַיְהִי מֵאָז הִפְקִיד אֹתוֹ בְּבֵיתוֹ וְעַל כָּל אֲשֶׁר יֶשׁ לוֹ וַיְבָרֶךְ יְיָ אֶת בֵּית הַמִּצְרִי בִּגְלַל יוֹסֵף וַיְהִי בִּרְכַּת יְיָ בְּכָל אֲשֶׁר יֶשׁ לוֹ בַּבַּיִת וּבַשָּׂדֶה: [בראשית לט, ה]

גמרא

דגורם ברכה לעצמו. רב הונא אכל [א] תליסר ריפתי בני תלתא תלתא בקבא ולא בריך א״ל רב נחמן עדי כפנא אלא [א]כל שאחרים קובעים עליו סעודה צריך לברך. רב יהודה הוה עסיק ליה לבריה בי רב יהודה[ב] בר חביבא אייתו לקמייהו פת הבאה בכסנין כי אתא שמעינהו דקא מברכי המוציא אמר להו מאי ציצי דקא שמענא דילמא המוציא לחם מן הארץ קא מברכיתו אמרי ליה אין דתניא רבי מונא אמר משום רבי יהודה פת הבאה בכסנין מברכין עליה המוציא ואמר שמואל הלכה כרבי מונא אמר להו [ב]אין הלכה כרבי מונא אתמר אמרי ליה והא מר הוא דאמר משמיה דשמואל [ג]לחמניות מערבין בהן ומברכין עליהן המוציא שאני התם [ד]דקבע סעודתיה עלייהו אבל היכא דלא קבע סעודתיה עלייהו לא. רב פפא איקלע לבי רב הונא בריה דרב נתן בתר דגמרי סעודתייהו אייתו לקמייהו מידי למיכל שקל רב פפא וקא אכיל אמרי ליה לא סבר לה מר גמר אסור מלאכול אמר להו סלק אתמר רבא[ג] ורבי זירא איקלעו לבי ריש גלותא לבתר דסליקו תכא מקמייהו שדרו להו ריסתנא[ד] מבי ריש גלותא רבא אכיל ורבי זירא לא אכיל א״ל לא סבר לה מר סלק אסור מלאכול א״ל [ה]אנן אתכא דריש גלותא סמכינן: אמר רב הרגיל בשמן שמן מעכבו[ו] אמר רב אשי כי הוינן בי רב כהנא אמר לן כגון אנן דרגילינן במשחא משחא מעכבא לן ולית הלכתא ככל הני שמעתתא אלא כי הא דאמר רב חייא בר אשי אמר רב שלש תכיפות הן[ז] [ו]תכף לסמיכה שחיטה [ז]תכף לגאולה תפלה [ח]תכף לנטילת ידים ברכה[ח] אמר אביי אף אנו נאמר תכף לתלמידי חכמים ברכה שנאמר [א]ויברכני ה׳ בגללך איבעית אימא מהכא שנאמר [ב]ויברך ה׳ את בית המצרי בגלל יוסף: **מתני׳** [ט]ברך על היין שלפני המזון פטר את היין שלאחר המזון [י]ברך על הפרפרת שלפני המזון פטר את הפרפרת שלאחר המזון ברך על הפת פטר את הפרפרת על הפרפרת לא פטר את הפת בש״א אף לא מעשה קדרה. [כ]היו יושבין[ט] כל אחד מברך לעצמו הסבו אחד מברך לכולן בא

רש״י

דגורם ברכה לעצמו. בכמה מקומות הוא בא ומברכין עליו ואע״פ שלא היו נריכים לשתייתו: רב הונא אכל תליסר ריפתי. מפת הבאה בכסנין ולא בירך אחריו: אמר רב נחמן עדי כפנא. גרסי׳: עדי. אלו, כלומר אלו לרעבון נאכלו, ואכילה מרובה כזו לא נפטרת מברכה, אלא כל שאחרים קובעין אכילתן בכך טעון בהמ״ז, כך פירש רב האי. ורבותינו פירשו תליסר ריפתי מפת שלנו, ולא בירך אחריו משום דלא שבע וקרא כתיב (דברים ח) ואכלת ושבעת וברכת, וכן פי׳ רב יהודאי בה״ג, ואינו נ״ל דלית ליה לרב הונא והם החמירו על עצמן עד כזית ועד כביצה (לעיל דף כ:) ודלא כר״מ ודלא כר׳ יהודה (לקמן דף מט:): לחמניות. אובליא״ש בלע״ז: אסור מלאכול. עד שיברך בהמ״ז ויחזור ויברך על הבא לפניו, דכיון דגמר אסח לעתי׳ מברכה ראשונה ומסעודתיה: סלק אתמר. אם סלק הלחם וכל האוכל מעל השלחן ועדיין לא ברכו אסור לאכול: ריסתנא. אמניסטרשיו״ן: אתכא דריש גלותא סמכינן. ואין סילוקנו סלוק, שדעתנו אם ישא משאות מאת פניו אלינו נאכל: הרגיל בשמן. למשוח ידיו אחר אכילה: שמן מעכבו. לענין ברכה, שאפילו גמר וסלק ולא משח ידיו עדיין סעודה קיימת ואוכל בלא ברכה: ולית הלכתא ככל הני שמעתתא. אין סיום סעודה תלוי לא בגמר ולא בסלוק ולא בשמן אלא במים אחרונים, כ״ז שלא נטל מים אחרונים הוא מותר לאכול, ומשנטל אסור לאכול: לנטילת ידים. [ט] דמים אחרונים בהמ״ז, ולא יאכל כלום עד שיברך על מזונו: תכף לת״ח. המקריבו אליו ומארחו בביתו: ברכה. בביתו: מתני׳ ברך על היין כו׳. נוהגין היו להביא קודם אכילה כוס יין לשתות כדתניא לקמן (דף מג.) כילד סדר הסבה כו׳, ומביאין לפניהם פרפראות להמשיך אכילה כגון פרגיות[ז] ודגים, ואח״כ מביאין השלחן, ולאחר גמר סעודה יושבים ושותים ואוכלים, ומה הן אוכלים פרפראות כגון כיסני דמעלו ללבא[ה] ולחמניות, והוא יין ופרפרת שלאחר המזון, ושניהם קודם בהמ״ז: מעשה קדרה. חלקא טרגים (א) וטיסני: היו יושבים. בלא הסבת מטות שמוטים על לדיהן שמאלית[ו] על המטה ואוכלין ושותין בהסבה: כל אחד ואחד מברך לעצמו. דאין קבע סעודה בלא הסבה: בא

תוספות

מיהו ר״י ור״ת היו אומרים שלא לברך כלל אשאר משקין הבאין בתוך הסעודה וטעמא דפת פוטרת כל הדברים הבאים בשבילה והשתא[י] יין פוטר כל מיני משקין לפי שעיקר משקה הוא והוא ראש לכל מיני משקין ולכך הוא העיקר והן טפלין לו לענין ברכה והלכך משקין הבאין מחמת הסעודה שבאין בשביל הפת לשרות המאכל וגם א״א לאכילה בלא שתיה והלכך פת פוטרתן חוץ מן היין כדקאמר גמרא טעמא ולהאי טעמא ניחא מה שאנו מברכים בפסח על החזרת על אכילת מרור לבד שהעולם מקשים אמאי אין מברכין נמי ב״פ האדמה וב״פ האדמה דשאר ירקות אינו פוטר כדקאמרינן התם[י] כיון דאיכא הגדה והלל אסח דעתיה[ח] אלא ודאי טעמא הוי כיון דרחמנא קבעיה חובה דכתיב[ט] על מצות ומרורים יאכלוהו הוי כמו דברים הרגילין לבא מחמת הסעודה דפת פוטרתן: **לחמניות.** פרש״י אובליא״ש ולא נהירא דא״כ אפילו לא קבע נמי (ב) לבריך המוציא שהרי הוא לחם גמור שהרי סופו עיסה[י] ונראה לפרש דהיינו נילי״ש מיהו כי קבע סעודתיה עליה מברך עליו המוציא כמו בפורים מיהו רבינו שמשון פירש דאין לברך עליו המוציא דהוי כמו דייסא[כ]: **סלק** אתמר. משמע שדרכן היה (ג) לסלק השלחן קודם בהמ״ז ולכאורה קשה למנהג שלנו שאנו מקפידים שלא לסלק הלחם קודם (ד) ושמא בימיהם נמי לא היו מסלקין השלחן מקמי המברך כי אם מלפני שאר המסובין לפי שהיו להן שלחנות קטנים וכל אחד לפני עצמו אוכל על שלחנו אבל אנו שרגילים לאכול כולנו על שלחן אחד אין נאה לסלק השלחן עד לאחר ברכת המזון: **רבי** זירא לא אכל. תימה (ה) לפי מה שמפרשים העולם הב לן ונבריך אסור למשתי[ל] בלא ברכה שלפניו אמאי לא אכל לבריך עליה וליכול ושמא היה תבשיל שהיה בו פת והיה נריך ברכת המוציא ונט״י וטורח היה לעשות כל כך: **אתכא** דריש גלותא סמכינן. מי ששכח לאכול אפיקומן ואמר הב לן ונבריך אינו היסח הדעת דאנן אתכא דרחמנא סמכינן ואם שכח ובירך ולא אכל אפיקומן א״צ לחזור (ו) דכל מצות לשם מצוה עשויות והא דאמרינן[מ] כי אמר הב לן ונבריך אסור למשתי וכן אסורים כולן היינו דוקא כי אמר בעל הבית אבל לא אורח (וכי אסורים כולן היינו כי אמר בעה״ב אבל בשביל אורח אין נאסרין[נ]) ואף איהו גופא יכול לחזור ולאכול עם בעה״ב[ס]: **אתכא** דריש גלותא סמכינן. וכשרגיל[ע] לאכול מיני פירות ומביאין להם בזה אחר זה יש אומר[פ] שצריך לברך אכל חד וחד לפי שאין יודעים אם יתן להם בעה״ב יותר ונראה[צ] שאין נריך לברך לפי שסומכין על שלחן בעה״ב והיינו דבי ריש גלותא: **תכף** לנטילת ידים ברכה. והלכך כיון שנטל ידיו באחרונה לאחר סעודה אסור לאכול עד שיברך והוא הדין אם אמר הב לן ונבריך אפי׳ בלא נטילה[ק]: **ברך** על הפת פטר את הפרפרת. נראה דמיירי בפרפרת שבתוך הסעודה דאי בפרפרת שלאחר הסעודה הא פסק רב פפא[ר] דברים הבאים לאחר סעודה טעונין ברכה לפניהם ולאחריהם ורש״י פירש פרפרת מיני דגים ופרגיות וקלא קשה א״כ מאי קמ״ל דברך על הפרפרת דלא פטר את הפת ונראה כפירוש ר״ח דפירש דפרפרת פת נגומה בקערה דלית בה תוריתא דנהמא דמברכין עליה בורא מיני מזונות[ש] והשתא ניחא דאצטריך לאשמעינן ברך על הפרפרת לא פטר את הפת אע״ג דהוא מין פת וכן משמע בגמרא דחשיב פרפרת מעשה קדרה[ת] ומעשה קדרה היינו חלקא טרגים וטיסני כדאמרינן לעיל (לז.): **הסבו** אחד מברך לכלן. ואנו אין לנו הסבה אלא בפת בלבד ופת מהני אפי׳ בלא הסבה דדוקא לדידהו שהיו אוכלים בהסבה היו נריכים הסבה אלא[א] ישיבה שלנו הוי קביעות לנו כהסבה דידהו שהם היו רגילים כל אחד להסב על מטתו ועל שלחנו אבל עכשיו כולנו אוכלים על שלחן אחד וכשאנו אוכלין יחד היינו קביעותינו והכא דקאמר היו יושבין וכו׳ בגמרא משמע דמיירי בין בברכת המוציא בין בברכת המזון בבהמ״ז כעובדא דתלמידי דרב[ב] בברכת המוציא מהיא דפליגי ביין אי בעי הסבה[ג] ומיהו בני אדם האוכלים בדרך והולכים ולא ישבו כל אחד מברך לעצמו וא״ת מאי שנא דבמוגמר אפילו לא הסבו אחד מברך לכולם בירושלמי[ד] פריך ומשני משום דבמוגמר כולם נהנים ביחד אבל אכילה ושתיה אינה באה אלא לזה אחר זה:

ואע״פ

מסורת הש״ס עם הוספות

א) [עי׳ תו׳ ב״ב קלג: ד״ה עילואה ועי׳ רש״י ותוס׳ שבת קטו. ד״ה תליסר], ב) עיין לקמן דף נג: וברש״י שם, ג) מנחות לג. [ביצה כ.], ד) עיין רש״י לעיל לט. ד״ה פרגיות, ה) עירובין כט: (וע׳ רש״י לעיל דף מא: ד״ה פת הבאה), ו) פסחים קח., ז) כוונתן למה שביארו התוס׳ בפסחים קטו. ד״ה והדר אכיל עיי״ש, ועיי״ש בראש סימן כו (שפתי חכמים), ח) פסחים דף קטו:, ט) במדבר ט יא, י) עיין תוס׳ לעיל לז: ד״ה לחם מה שהביאו מפ״ק דחלה, כ) לעיל לז:, ל) פסחים קג:, מ) [פסחים דף קג:], נ) [וע״ע תוס׳ סוטה לט. ד״ה כל כהן], ס) לעיל מא:, ע) עיין לעיל לז:, פ) לקמן סוף עמוד ב, צ) לקמן מג., ק) דפרקין ה״ו, ר) פ״ב ה, ש) עיין ירושלמי ברכות פ״א ה״א (ו ע״א).

הגהות הב״ח

(א) רש״י ד״ה מעשה קדרה חלקא טרגים. נ״ב ע״ל דף לז ע״ב: (ב) תוס׳ ד״ה לחמניות וכו׳ לא קבע נמי צריך לברך וכו׳ שהרי תחלתו וסופו עיסה: (ג) ד״ה סלק וכו׳ משמע שדרכן. נ״ב פירוש מדקאמר לבתר דסליקי תכא וכו׳: (ד) בא״ד הלחם קודם. נ״ב כלומר ולאחר כך מסלקין גם השלחן: (ה) ד״ה רבי זירא וכו׳ תימה. נ״ב וכ״כ התוספות פרק כסוי הדם סוף דף קז ע״ב וכתבו הרא״ש לשם: (ו) ד״ה אתכא דריש גלותא וכו׳ א״צ לחזור ולאכול לכל:

גליון הש״ס

גמ׳ אלא כי הא דאר״ח בר אשי. עי׳ ברמב״ן במלחמות פ״ב דשבת בד״ה ועוד כתב הרי״ף מה דרב גידל: גמ׳ שלש תכיפות הן. עי׳ לקמן דף נ״ב ע״ב תוס׳ ד״ה תכף: רש״י ד״ה לנטילת ידים דמים אחרונים. כך מבואר בסוגיין. אבל במ״ר דברים[ה] ובירושלמי פ׳ א״ע[ו] מבואר דקאי על נטילה ראשונה. ועיין תוס׳ סוטה דף לט ע״א ד״ה כל ול״ע:

לעזי רש״י

אובליא״ש. פירוש לחמניות, פת הבאה בכיסנין, פת שעושה עם תבלין, (רש״י דף מא ע״ב ד״ה פת הבאה בכסנין, פת הנילוש מן הגילים (תוספות דף לז ע״ב ד״ה קמ״ל). אמנישטרשיו״ן. פירוש מנה של בשר מבושל (רש״י ברכות דף נ ע״ב ד״ה דקמנא). ניליי״ש. פירוש לחמניות רקיקין דקין שעושין בשני ברזלים (רביעי יונה דף כז ע״א ד״ה ואי ודף ל ע״א ד״ה ואמר ועיין טוש״ע או״ח סימן קסח סע״ח):

הגהות וציונים

א] בשו״ת השיב משה (סימן סט) העיר מכאן על מש״כ בצוואת ריה״ח (סימן כד) ששני בני אדם ששמותיהן שוים לא יזדווגו יחד בילדיהם עיי״ש (וכן העיר בספר מראה אש וריא חבר בילקו״מ) ויש להעיר שבכת״י הגירסא בי רב חביבא, ובכת״י אחר בי רב שמעיה, וע״ע ביוחסין (השלם עמ׳ קמז) שגרס רב יהודה חביבא, ולפ״ז י״ל שהיה לו ב׳ שמות: ב] [רבה] (גליון) כ״ה בכת״י וכ״ה בתוס׳ פסחים קא ע״ב ד״ה כשהוא, ובתוס׳ חולין פו ע״ב ד״ה אסור: ג] [פי׳ חלק ולקמן דף נ ע״ב אי׳ דיסתנא] (גליון) וכ״ה בערוך ערך דסתן מובא במסורת הש״ס גיטין סז ע״ב וכ״ה בכת״י וכ״ה בב״י או״ח סימן קעט: ד] בחידושי הרי״ף הביא בזה אמר אביי תיכף לריח טוב ברכה שנאמר כל הנשמה ומפרש לה דהיינו אף שלא בירך קודם מברך אח״כ אע״פ שבכל ברכות הנהנין אינו כן, השמיטו זאת בגמ׳ שלנו (נמוקי הגר״ב): ה] ויושבין לאכול כ״ה הגי׳ במשנה שבמשניות אבן בירושלמי וברי״ף ורא״ש וכן בשאלתות ליתא וכ״מ בתוס׳ לקמן ע״ב ד״ה הסבו אין (גליון): ו] עיין תוס׳ ר״פ ותוס׳ הרא״ש ביתר ביאור, וי״ג והשותה יין ול״ג והשתא (חודש האביב לבעל פלא יועץ): ז] סגרו תיבות אלו כי לשון זה כפול ושפת יתר אולם עיין מאמר מרדכי (סימן קעט סק״ד) שמגיה כך אסור למשתי היינו דוקא כי אמר בעה״ב ואז אסורים

משנת ראשונים

רב הונא אכל תליסר ריפתי בני תלתא תלתא בקבא ולא בריך. פת הבאה בכסנין היה, ושלא בסעודה אכל ולא ברך אחריו, כלומר ג׳ ברכות אלא מעין ג׳. [הרשב״א] אמר ליה רב נחמן עדי כפנא. אכילה זו אכילת רעב היא וקבע היא וצריך לברך המוציא ואחריו ג׳ ברכות, דלא אמרו בפת הבאה בכסנין שאינה טעונה לפניה אלא מיני מזונות ולבסוף מעין ג׳, אלא בשאוכל ממנו מעט כדרך הלועסים ממנה מעט לתענוג ועדון ולמתיקה, אבל אי אפשר לומר דרב הונא לא ברך לאחריו כלל דהא לא גרע מתאנים וענבים שמברך מעין ג׳. [הרשב״א] [המשך בסוף המסכת]

כולן אבל בשביל אורח אינן נאסרים ואף איהו וכו׳: ס] הסיום בתוס׳ ״ואף איהו גופיה יכול לחזור ולאכול עם בעה״ב״ ליתא בדפו״ו והוא הוספה ע״פ המהרש״ל דפו״ר: ע] וכשרגילים (כ״ה בב״י או״ח סימן קעט): י] יש אומרים (כ״ה בב״י שם ובדפו״ר אומ׳): כ] בדפו״ו ליתא תיבות ״ונראה וכו׳ בעה״ב״ והוא הוספה ע״פ המהרש״ל דפו״ר ועיין ט״ז סק״ד מה שפי׳ בגי׳ הישנה ועיין בפמ״ג שם: ל] [צ״ל מעין מעשה קדירה וכ״ה בראב״ש] (גליון) וכ״ה בהגהות הרר״י לנדא: מ] נדצ״ל אבל (הגהות מהר״נ אדלר) וכ״ה בתור״פ: נ] וכ״כ המהרש״א בשם הרא״ש:

סיום הסעודה אינו תלוי בגמר האכילה, ולא נאמר 'גמר, אסור מלאכול', אלא 'סלק, אסור מלאכול' **אתמר** - נאמר, ואם כן, סיום הסעודה תלוי בסילוק הלחם וכל האוכל מהשלחן[כו]. ולכן, אף על פי שגמרתי את האכילה, אני רשאי לחזור ולאכול, מפני שעדיין לא סילקו את הלחם והאוכל מהשלחן.

הגמרא מביאה מעשה נוסף בדין זה:

רבא ורבי זירא איקלעו לבי ריש גלותא - רבא ורבי זירא הזדמנו לביתו של ראש הגולה[כז], **לבתר דסליקו תכא מקמייהו** - לאחר שסילקו את השלחן מלפניהם, **שדרו להו ריסתנא** - שלחו להם מנה נוספת של בשר[כח], **מבי ריש גלותא** - מביתו של ראש הגולה[כט]. **רבא אכיל** - רבא אכל מהמנה שנשלחה אליהם, **ורבי זירא לא אכיל** - ורבי זירא לא אכל ממנה, מפני שסילקו את השלחן ולא בירכו עדיין ברכת המזון[ל]. **אמר ליה** - אמר רבי זירא לרבא, מדוע אתה אוכל על אף שסילקו את השלחן מלפנינו, **לא סבר לה מר** - האם אינך סובר שמשעה **שסלק** את כל האוכל מעל השלחן, **אסור מלאכול** עד שיברך ברכת המזון. **אמר ליה** - השיב לו רבא, איני חולק על דין זה, וגם לדעתי אסור לחזור ולאכול אחרי סילוק השלחן, אך שונה סעודה זו שאנו סועדים בה, שגם סילוק השלחן אינו נחשב לסיום הסעודה, מפני **שאנן אתכא דריש גלותא סמכינן** - אנו סומכים על שלחנו של ראש הגולה, ואין אנו מסיחים דעתנו מהסעודה, אלא דעתנו היא שאם הוא ישלח לנו מנות נוספות נאכל מהם[לא].

הגמרא מביאה דעה נוספת בענין סיום הסעודה:

אמר רב, הרגיל בשמן - מי שרגיל למשוח ידיו בשמן אחרי האכילה, **שמן מעכבו**, שאפילו אם גמר סעודתו וסילק המאכלים מלפניו, כל זמן שלא משח ידיו בשמן, עדיין הסעודה קיימת, ואוכל בלא ברכה[לב]. **אמר רב אשי, כי הוינן בי רב כהנא** - כשהיינו בביתו של רב כהנא, **אמר לן** - אמר לנו רב כהנא, **כגון אנן דרגילינן במשחא** - כגון אנו שרגילים למשוח את ידינו בשמן אחרי הסעודה, **משחא מעכבא לן** - משיחת השמן מעכבת לנו את סיום הסעודה, ואנו רשאים לחזור ולאכול כל זמן שלא משחנו את ידינו.

הגמרא מבארת מה היא מסקנת ההלכה:

ולית הלכתא ככל הני שמעתתא - ואין ההלכה ככל אותם השמועות שהובאו לגבי סיום הסעודה, ואין סיום הסעודה תלוי לא בגמר הסעודה, ולא בסילוק המאכלים מלפניו, ולא במשיכת ידיו בשמן. **אלא** ההלכה בענין זה היא, **כי הא דאמר רב חייא בר אשי אמר רב** - כדין זה שאמר רב חייא בר אשי בשם רב[לג], **שלש תכיפות הן** - בשלשה מקומות הדין הוא שצריך לעשות את המעשה תכף, כלומר, ללא הפסק מעשה אחר[לד]. **תכף לסמיכה שחיטה** - חובה לשחוט את הקרבן מיד לאחר הסמיכה[לה] ללא איחור, ושלא תהיה ביניהם פעולה אחרת[לו]. **תכף לגאולה תפלה**[לז] - חובה להתפלל תפילת שמונה עשרה מיד לאחר ברכת 'גאל

כו. רש"י (ד"ה סילק). ובתענית (יג. ד"ה שלא) פירש רש"י, שסילק מלפניו את השלחן, וכן פירשו התוספות בסוגייתנו (ד"ה סלק).

הקשו התוספות (ד"ה סלק) על מנהגנו שאנו מקפידים שלא לסלק את הפת קודם הברכה, שלכאורה מנהג זה אינו כסוגייתנו, שמסוגייתנו נראה שהיה דרכם לסלק את השלחן לפני הברכה. ותירצו, שבימיהם היה שלחן לפני כל אחד מהמסובים, והיה דרכם לסלק את השלחנות מלפני המסובים, ולהשאיר רק שלחן אחד לפני המברך. אך היום שיש שלחן אחד לפני כולם, ראוי להשאיר את הפת על השלחן כדי שישאר לפני המברך. ובביאור דברי התוספות, מפני מה ראוי להשאיר את הפת על השלחן, עיין במשנה ברורה (סי' קפ סק"א-ב).

כז. 'ריש גלותא' הוא 'ראש הגולה', והוא היה נשיא ישראל בבבל. וכתב רש"י (בראשית מט י) שראשי הגולה היו מזרע דוד המלך.

כח. רש"י (ד"ה ריסתנא, ולקמן נ: ד"ה דסתנא). והתוספות (ד"ה רבי) כתבו, שאפשר שתבשיל זה היה מעורב עם פת.

כט. המנה נשלחה אליהם מביתו של ראש הגולה, כלומר, מאותו מקום בו הם סעדו, ועל כן ניתן להסתפק בענין סיום הסעודה. ואמנם אם היו שולחים להם מנה ממקום אחר, ולא היתה דעתם על מה שישלחו להם, היה להם לברך על אותה המנה אפילו בעודם בתוך הסעודה, כמבואר בשלחן ערוך (או"ח סי' רו סעי' ה).

ל. ע"פ רש"י (לעיל ד"ה אסור) שלאחר הסחת דעת מברכה ראשונה ומהסעודה צריך לברך תחילה ברכת המזון ורק אחר כך הוא רשאי לברך שוב ברכה ראשונה ולאכול. אולם ראה בהערה לעיל שלשיטת התוספות (ד"ה רבי) רשאים לאכול אחרי סילוק השלחן, אם חוזרים לברך ברכה ראשונה. ולפי שיטתם הקשו התוספות, מדוע רבי זירא נמנע מלאכול, הלא היה באפשרותו לברך ברכה ראשונה ולאכול. ותירצו, שאפשר שמאכל זה שהביאו לפניהם היה בו פת, והיה תבשיל זה חייב בנטילת ידים וברכת המוציא, ונמנע רבי זירא מלאכול מפני שהיה לו טורח לעשות כן.

לא. מפני שהם אורחים, גם אם לדעתם הסתיימה הסעודה, יתכן שיתברר להם שהסעודה ממשיכה, ובעל הבית יביא מאכל נוסף. ודין זה אינו דווקא אצל ראש הגולה, אלא כך הדין בכל מקום שאדם מתארח. תוספות (ד"ה אתכא, השני).

לב. בגמרא לקמן (נג:) מבואר, שהיה דרכם לסוך את ידיהם בשמן בסיום הסעודה, כדי להעביר את הזוהמה מהידים. ומפני כבוד הברכה הקפידו חכמים שכל מי שרגיל בכך, חייב לסוך ידיו תחילה, ואינו רשאי לברך ברכת המזון לפני כן. ומפני כן אמרה הגמרא, ש'הרגיל בשמן' עדיין לא הסתיימה סעודתו כל זמן שלא משח ידיו בשמן, שהרי עדיין אינו רשאי לברך.

לג. כתב הרמב"ן (מלחמות שבת כד: ד"ה אמר, חידושי נדה סז. ד"ה פתחה) שאין כוונת הגמרא לומר, שמדברי רב יש להוכיח נגד שאר המימרות, ויתכן שגם רב סובר שאם סילק את השלחן, אסור לו לחזור ולאכול. אלא שהגמרא מכריעה שלהלכה אין סיום הסעודה תלוי בגמר הסעודה לא בסילוק השלחן ולא משיכת ידיו בשמן, אלא רק בנטילת ידים למים אחרונים, וכפי הדין שאמר רב. אך מדברי רש"י (הו"ד בתוס' נדה סז. ד"ה פתחה, מחזור ויטרי סי' תלט) נראה, שבלשון 'ולית הלכתא ככל הני שמעתתא' הגמרא מביאה ראיה נגד המימרות הראשונות, על פי מימרא אחרת שנפסקה להלכה. ולפי זה, אפשר שיש להוכיח מדברי רב, נגד שאר המימרות.

לד. פירשנו כפי שנראה מדברי כמה מהראשונים (תוספות, תוספות הרא"ש ד"ה תכף, ריטב"א ד"ה שלש ומאירי ד"ה ולית) שכוונת הגמרא לומר שבשלשה מקומות צריך לעשות את המצווה 'תכף' [ראה בהערה בסמוך בדין 'תכף לנטילה ברכה', שיובאו דבריהם בהרחבה]. וכתב הריטב"א (ד"ה שלש - בתירוץ השני) שהגמרא הקפידה למנות רק את אותם התכיפות השוות זו לזו, וכן כתב הט"ז (או"ח סי' קסו סק"א). אולם העמק שאלה (מוסה"ק, שאילתה נד אות טו ד"ה והנה התוס') פירש, שאין כוונת הגמרא למנות את המקומות שנאמר בהם 'תכף', אלא כוונתה למנות סוגים שונים של תכיפות, ובסוגייתנו הובאו שלשה 'מיני תכיפות' השונים זה מזה [הליכה, דיבור ואכילה], ושאר המקומות שנאמר בהם 'תכף' אינו מין אחר של תכיפה, אלא הוא כאחת משלש תכיפות אלו [וראה שם ובמרומי שדה (ד"ה שלש) שמיישב שיטתו עם דברי כמה מהראשונים]. וראה בהערה להלן לגבי 'תכף לנטילת ידים סעודה', ובהערה לגבי 'תכף לתלמידי חכמים ברכה', מה שתירץ ההעמק שאלה לפי שיטה זו.

לה. שצוותה התורה על בעל הקרבן [ובקרבן צבור, שלשה מחכמי הסנהדרין] לסמוך את שתי ידיו לפני השחיטה בכל כחו על ראש הבהמה, ולהתוודות על העון שעשה בקרבן חטאת ואשם, או לומר דברי שבח בקרבן שלמים.

מצות סמיכה נאמרה בכמה מקומות בתורה, כגון בדין עולה שנאמר בו (ויקרא א ד) 'וסמך ידו על ראש העולה', ובדין שלמים שנאמר בו (שם ג ב) 'וסמך ידו על ראש קרבנו', ובדין חטאת שנאמר בה (שם ד לג) 'וסמך את ידו על ראש החטאת'.

דין סמיכה נוהג בקרבנות בהמה שמביא היחיד, כגון בקרבן חטאת, קרבן אשם וקרבן תודה [חוץ מקרבן בכור, קרבן מעשר, וקרבן פסח, שאין בהם דין סמיכה, אף על פי שהם קרבנות יחיד], וכן נוהגת מצוות הסמיכה בשעיר המשתלח ובפר העלם דבר, אף על פי שהם קרבנות ציבור, אך אינה נוהגת בעופות. ואף שחובה לסמוך ידיו על ראש הקרבן, אין זו מצווה גמורה המעכבת את הקרבן, וקראוהו חכמים 'שיירי מצווה', שאם לא עשה לא עיכב. רמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ג הלכות ו-ח, יב-יג).

לו. רמב"ם (פירוש המשניות מנחות פ"ט מ"ח). נמצא לפי דבריו, ש'תכף' לענין זה, פירושו, שלא לשהות ולא להפסיק בפעולה אחרת בין הסמיכה לשחיטה. וכתב החיי אדם (כלל ה נשמת אדם אות י) בביאור דעתו, שהאיסור לשהות או להפסיק בפעולה אחרת, אינו אלא איסור דרבנן. ומהתורה די בכך ששוחטים בעזרה, שזהו המקום הראוי לשחוט בו מיד. ובדעת רש"י (מנחות לג. ד"ה במקום) כתב החיי אדם, שגם הדין לשחוט מיד אחרי הסמיכה, הוא דין תורה.

בירושלמי (ברכות פ"א ה"א) למדו דין תכף לסמיכה שחיטה ממה שנאמר 'וסמך ושחט'. ופירש רש"י (כת"י מנחות לג: ד"ה מאי) שלמדו כן ממה שכתבה התורה דין שחיטה מיד אחרי דין סמיכה, כגון בדין שלמים שנאמר בו (ויקרא ג ח) 'וסמך ידו על ראש קרבנו, ושחט אותו לפני אהל מועד'.

מבואר בזבחים (לג.) שהמצורע שמביא את קרבנו, אינו יכול לקיים מצוות סמיכה 'תכף' לשחיטה מפני שהמצורע ביום טהרתו רשאי להכנס למחנה לויה בלבד, ולא למחנה שכינה, לכן הוא עומד בשער ניקנור שהוא מחוץ למחנה שכינה, וסומך ידיו על ראש הקרבן, ואחר כך מביאים את הקרבן לתוך העזרה כדי לשחוט אותו שם. ולפי זה כתבו התוספות (סוטה לט. ד"ה כל) ששיעור הליכה של כ"ב אמה, אינו נחשב 'תכף', שהרי משער ניקנור עד מקום השחיטה בעזרה יש כ"ב אמה, ובהפסק זה שחיטת קרבן המצורע אינה תכף לסמיכה.

ובהעמק שאלה (שאילתה נד אות טו ד"ה והנה התוס') פירש, שאין איסור לשהות בין הסמיכה לשחיטה, ומה שאמרו 'תכף לסמיכה שחיטה' פירושו שיש לסמוך באותו מקום ששם שוחטים, ולא להפסיק ביניהם בהליכה ממקומו.

לז. שנאמר (תהילים יט טו) 'יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך ה' צורי וגואלי', וסמוך לו נאמר (תהילים כ ב) 'יענך ה' ביום צרה'. ירושלמי (ברכות פ"א ה"א). וביאר הטור (או"ח סי' קיא), שסיים הפסוק בתיבת 'וגואלי' שהוא כנגד 'גאל ישראל', ונסמך לו הפסוק שנאמר בו 'יענך ה'', דהיינו שיענה לתפילתך, ללמד שיש לסמוך גאולה לתפילה. אולם

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [עי' תו' ב"ב קלג: ד"ה עיליתא ועי' רש"י ותוס' שבת קיט. ד"ה תליסר], ב) עיין לקמן דף נג: וברש"י שם, ג) מנחות לג. [ביצה כ.], ד) עיין רש"י לעיל לט. ד"ה פרגיות, ה) עירובין כט: (ועי' רש"י לעיל דף מא: ד"ה פת הבאה), ו) פסחים קח., ז) כוונתן למה שביארו התוס' בפסחים קטו. ד"ה והדר אכיל עיי"ש, ועיי"ש ברא"ש סימן כו (שפתי חכמים), ח) פסחים דף קטו:, ט) במדבר ט יא, י) עיין תוס' לעיל לז: ד"ה לחם מה שהביאו מפ"ק דחלה, כ) לעיל לו:, ל) פסחים קג:, מ) [פסחים דף קג:], נ) [וע"ע תוס' סוטה לט. ד"ה כל כהן], ס) לעיל מא:, ע) עיין לעיל לז:, פ) לקמן סוף עמוד ב, צ) לקמן מג., ק) דפרקין ה"ו, ר) פ"ב ו, ש) עיין ירושלמי ברכות פ"א ה"א (ו ע"א).

עין משפט נר מצוה

קח א ב מיי' פ"ג מהל' ברכות הל' ט סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קסח סעיף ו ז:
קט ג ד שם סעיף ו וסעיף ח:
קי ה מיי' פ"ד מהלכות ברכות הלכה ז סמג שם טוש"ע או"ח סימן קעט סעיף ב:
קיא ו מיי' פ"ג מהל' מעשה קרבנות הלכה יב:
קיב ז מיי' פ"ז מהל' תפלה הל' יז טוש"ע או"ח סי' קי"א סעיף א:
קיג ח מיי' פ"ו מהל' ברכות הל' כ סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קעט סעיף א ובסי' קסו:
קיד ט מיי' פ"ד מהל' ברכות הלכה יב סמג שם טור א"ח סימן קעד:
קטו י טור או"ח סימן קעו:
קטז כ מיי' פ"א מהל' ברכות הלכה יב סמג שם טוש"ע או"ח סי' קסז סעיף יא וסימן ריג סעיף א:

גמרא

דגורם ברכה לעצמו. רב הונא אכל [א] תליסר ריפתי בני תלתא תלתא בקבא ולא בריך א"ל רב נחמן עדי כפנא אלא [א] כל שאחרים קובעים עליו סעודה צריך לברך. רב יהודה הוה עסיק ליה לבריה בי רב יהודה[א] בר חביבא אייתו לקמייהו פת הבאה בכסנין כי אתא שמעינהו דקא מברכי המוציא אמר להו מאי ציצי דקא שמענא דילמא המוציא לחם מן הארץ קא מברכיתו אמרי ליה אין דתניא רבי מונא אמר משום רבי יהודה פת הבאה בכסנין מברכין עליה המוציא ואמר שמואל הלכה כרבי מונא אמר להו [ב] אין הלכה כרבי מונא אתמר אמרי ליה והא מר הוא דאמר משמיה דשמואל [ג] לחמניות מערבין בהן ומברכין עליהן המוציא שאני התם [ד] דקבע סעודתיה עלייהו אבל היכא דלא קבע סעודתיה עלייהו לא. רב פפא איקלע לבי רב הונא בריה דרב נתן בתר דגמרי סעודתייהו אייתו לקמייהו מידי למיכל שקל רב פפא וקא אכיל אמרי ליה לא סבר לה מר גמר אסור מלאכול אמר להו סלק אתמר רבא[ב] ורבי זירא איקלעו לבי ריש גלותא לבתר דסליקו תכא מקמייהו שדרו להו ריסתנא[ג] מבי ריש גלותא רבא אכיל ורבי זירא לא אכיל א"ל לא סבר לה מר סלק אסור מלאכול א"ל [ה] אנן אתכא דריש גלותא סמכינן: אמר רב הרגיל בשמן שמן מעכבו[ד] אמר רב אשי כי הוינן בי רב כהנא אמר לן כגון אנן דרגילינן במשחא משחא מעכבא לן ולית הלכתא ככל הני שמעתתא [ו] אלא כי הא דאמר רב חייא בר אשי אמר רב [ו] שלש תכיפות הן[ז] [ז] תכף לסמיכה שחיטה [ז] תכף לגאולה תפלה [ח] תכף לנטילת ידים ברכה[ד] אמר אביי אף אנו נאמר תכף לתלמידי חכמים ברכה שנאמר [א] ויברכני ה' בגללך איבעית אימא מהכא שנאמר [ב] ויברך ה' את בית המצרי בגלל יוסף: **מתני'** [ט] ברך על היין שלפני המזון פטר את היין שלאחר המזון [י] ברך על הפרפרת שלפני המזון פטר את הפרפרת שלאחר המזון ברך על הפת פטר את הפרפרת על הפרפרת לא פטר את הפת בש"א אף לא מעשה קדרה. [כ] היו יושבין[ה] כל אחד מברך לעצמו הסבו אחד מברך לכולן בא

רש"י

דגורם ברכה לעצמו. בכמה מקומות הוא בא ומברכין עליו ואע"פ שלא היו צריכים לשתייתו: רב הונא אכל תליסר ריפתי. מפת הבאה בכסנין ולא בירך אחריו: אמר רב נחמן עדי כפנא. גרסי': עדי. אלו, כלומר אלו לרעבון נאכלו, ואכילה מרובה כזו לא נפטרת מברכה, אלא כל שאחרים קובעין אכילתן בכך טעון בהמ"ז, כך פירש רב האי. ורבותינו פירשו תליסר ריפתי מפת שלנו, ולא בירך אחריו משום דלא שבע וקרא כתיב (דברים ח) ואכלת ושבעת וברכת, וכן פי' רב יהודאי בה"ג, ואינו נ"ל דלית ליה לרב הונא והם החמירו על עצמן עד כזית ועד כביצה (לעיל דף כ:) ודלא כר"מ ודלא כר' יהודה (לקמן דף מט:): לחמניות. אובלי"ש בלע"ז: אסור מלאכול. עד שיברך בהמ"ז ויחזור ויברך על הבא לפניו, דכיון דגמר אסח דעתי' מברכה ראשונה ומסעודתיה: סלק אתמר. אם סלק הלחם וכל האוכל מעל השלחן ועדיין לא ברכו אסור לאכול: ריסתנא. אמניסטרשיו"ן: אתכא דריש גלותא סמכינן. ואין סילוקנו סלוק, שדעתנו אם ישא משאות מאת פניו אלינו נאכל: הרגיל בשמן. למשוח ידיו אחר אכילה: שמן מעכבו. לענין ברכה, שאפילו גמר וסלק ולא משח ידיו עדיין סעודה קיימת ואוכל בלא ברכה: ולית הלכתא ככל הני שמעתתא. אין סיום סעודה תלוי לא בגמר ולא בסלוק ולא בשמן אלא במים אחרונים, כ"ז שלא נטל מים אחרונים הוא מותר לאכול, ומשנטל אסור לאכול: לנטילת ידים. [ט] דמים אחרונים בהמ"ז, ולא יאכל כלום עד שיברך על מזונו: תכף לת"ח. המקריבו אליו ומארחו בביתו: ברכה. בביתו: **מתני'** ברך על היין כו'. נוהגין היו להביא קודם אכילה כוס יין לשתות כדתניא לקמן (דף מג.) כיצד סדר הסבה כו', ומביאין לפניהם פרפראות להמשיך אכילה כגון פרגיות[ד] ודגים, ואח"כ מביאין השלחן, ולאחר גמר סעודה יושבים ושותים ואוכלים, ומה הן אוכלים פרפראות כגון כיסני דמעלו ללבא[ה] ולחמניות, והוא יין ופרפרת שלאחר המזון, ושניהם קודם בהמ"ז: מעשה קדרה. חלקא טרגים (א) וטיסני: היו יושבים. בלא הסבת מטות שמוטים על צדיהן שמאלית[ו] על המטה ואוכלין ושותין בהסבה: כל אחד ואחד מברך לעצמו. דאין קבע סעודה בלא הסבה: בא

תוספות

מיהו ר"י ור"ת היו אומרים שלא לברך כלל אשאר משקין הבאין בתוך הסעודה וטעמא דפת פוטרת כל הדברים הבאים בשבילה והשתא[ז] יין פוטר כל מיני משקין לפי שעיקר משקה הוא והוא ראש לכל מיני משקין ולכך הוא העיקר והן טפלין לו לענין ברכה והלכך משקין הבאין מחמת הסעודה שבאין בשביל הפת לשרות המאכל וגם א"א לאכילה בלא שתיה והלכך פת פוטרתן חוץ מן היין כדקאמר גמרא טעמא ולהאי טעמא ניחא מה שאנו מברכים בפסח על החזרת על אכילת מרור לבד שהעולם מקשים אמאי אין מברכין נמי ב"פ האדמה וב"פ האדמה דשאר ירקות אינו פוטר כדקאמרינן התם[ח] כיון דאיכא הגדה והלל אסח דעתיה[ט] אלא ודאי טעמא הוי כיון דרחמנא קבעיה חובה דכתיב[ט] על מצות ומרורים יאכלוהו הוי כמו דברים הרגילין לבא מחמת הסעודה דפת פוטרתן: **לחמניות.** פרש"י אובליא"ש ולא נהירא דא"כ אפילו לא קבע נמי (ב) לבריך המוציא שהרי הוא לחם גמור שהרי סופו עיסה[י] ונראה לפרש דהיינו נילי"ש מיהו כי קבע סעודתיה עליה מברך עליו המוציא כמו בפורים מיהו רבינו שמשון פירש דאין לברך עליו המוציא דהוי כמו דייסא[כ]: **סלק** אתמר. משמע שדרכן היה (ג) לסלק השלחן קודס בהמ"ז ולכאורה קשה למנהג שלנו שאנו מקפידים שלא לסלק הלחם קודם (ד) ושמא בימיהם נמי לא היו מסלקין השלחן מקמי המברך כי אם מלפני שאר המסובין לפי שהיו להן שלחנות קטנים וכל אחד לפני עצמו אוכל על שלחנו אבל אנו שרגילים לאכול כולנו על שלחן אחד אין נאה לסלק השלחן עד לאחר ברכת המזון: **רבי** זירא לא אכל. תימה (ה) לפי מה שמפרשים העולם הב לן ונבריך אסור למשתי[ל] בלא ברכה שלפניו אמאי לא אכל לבריך עליה וליכול ושמא היה תבשיל שהיה בו פת והיה צריך ברכת המוציא ונט"י וטורח היה לעשות כל כך: **אתכא** דריש גלותא סמכינן. מי ששכח לאכול אפיקומן ואמר הב לן ונבריך אינו היסח הדעת דאנן אתכא דרחמנא סמכינן ואם שכח ובירך ולא אכל אפיקומן א"צ לחזור (ו) דכל מצות לשם מצוה עשויות והא דאמרינן[מ] כי אמר הב לן ונבריך אסור למשתי וכן אסורים כולן היינו דוקא כי אמר בעל הבית אבל לא אורח (וכי אסורים כולן היינו כי אמר בעה"ב אבל בשביל אורח אין נאסרין[ז]) ואף איהו גופא יכול לחזור ולאכול עם בעה"ב[ח]: **אתכא** דריש גלותא סמכינן. וכשרגיל[מ] לאכול מיני פירות ומביאין להם בזה אחר זה יש אומר[נ] שצריך לברך אכל חד וחד לפי שאין יודעים אם יתן להם בעה"ב יותר ונראה[ס] שאין צריך לברך לפי שסומכין על שלחן בעה"ב והיינו דבי ריש גלותא: **תכף** לנטילת ידים ברכה. והלכך כיון שנטל ידיו באחרונה לאחר סעודה אסור לאכול עד שיברך והוא הדין אם אמר הב לן ונבריך אפי' בלא נטילה[ע]: **ברך** על הפת פטר את הפרפרת. נראה דמיירי בפרפרת שבתוך הסעודה דאי בפרפרת שלאחר הסעודה הא פסק רב פפא[פ] דברים הבאים לאחר סעודה טעונין ברכה לפניהם ולאחריהם ורש"י פירש פרפרת מיני דגים ופרגיות וקצת קשה א"כ מאי קמ"ל דברך על הפרפרת דלא פטר את הפת ונראה כפירוש ר"ח דפירש דפרפרת פת נגומה בקערה דלית בה תוריתא דנהמא דמברכין עליה בורא מיני מזונות[ע] והשתא ניחא דאצטריך לאשמעינן ברך על הפרפרת לא פטר את הפת אע"ג דהוא מין פת וכן משמע בגמרא דחשיב פרפרת מעשה קדרה[צ] ומעשה קדרה היינו חלקא טרגים וטיסני כדאמרינן לעיל (לז.): **הסבו** אחד מברך לכלן. ואנו אין לנו הסבה אלא בפת בלבד ופת מהני אפי' בלא הסבה דדוקא לדידהו שהיו אוכלים בהסבה היו צריכים הסבה אלא[מ] ישיבה שלנו הוי קביעות לנו כהסבה דידהו שהם היו רגילים כל אחד להסב על מטתו ועל שלחנו אבל עכשיו כולנו אוכלים על שלחן אחד וכשאנו אוכלין יחד היינו קביעותינו והכא דקאמר היו יושבין וכו' בגמרא משמע דמיירי בין בברכת המוציא בין בברכת המזון בבהמ"ז כעובדא דתלמידי דרב[פ] בברכת המוציא מהיא דפליגי ביין אי בעי הסבה[צ] ומיהו בני אדם האוכלים בדרך והולכים ולא ישבו כל אחד מברך לעצמו וא"ת מאי שנא דבמוגמר אפילו לא הסבו אחד מברך לכולם בירושלמי[ק] פריך ומשני משום דבמוגמר כולם נהנים ביחד אבל אכילה ושתיה אינה באה אלא לזה אחר זה: ואע"פ

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמֶר אֵלָיו לָבָן אִם נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ נִחַשְׁתִּי וַיְבָרְכֵנִי יְיָ בִּגְלָלֶךָ: [בראשית ל, כז]
ב) וַיְהִי מֵאָז הִפְקִיד אֹתוֹ בְּבֵיתוֹ וְעַל כָּל אֲשֶׁר יֶשׁ לוֹ וַיְבָרֶךְ יְיָ אֶת בֵּית הַמִּצְרִי בִּגְלַל יוֹסֵף וַיְהִי בִּרְכַּת יְיָ בְּכָל אֲשֶׁר יֶשׁ לוֹ בַּבַּיִת וּבַשָּׂדֶה: [בראשית לט, ה]

הגהות וציונים

א] בשו"ת השיב משה (סימן סט) העיר מכאן על מש"כ בצוואת ריה"ח (סימן כד) ששני בני אדם ששמותיהן שווים לא יזדווגו יחד בילדיהם עיי"ש (וכן העיר בספר מראה אש ורי"א חבר בילקו"מ) ויש להעיר שבכת"י הגירסא בי **רב חביבא**, ובכת"י אחר בי **רב שמעיה**, וע"ע ביוחסין (השלם עמ' קמז) שגרס **רב יהודה חביבא**, ולפ"ז י"ל שהיה לו ב' שמות: ב] [רבה] (גליון) כ"ה בכת"י וכ"ה בתוס' פסחים קא ע"ב ד"ה כשהן, ובתוס' חולין פו ע"ב ד"ה אסור: ג] [פי' חלק ולקמן דף נ ע"ב אי' **דיסתנא**] (גליון) וכ"ה בערוך ערך דסתן מובא במסורת הש"ס גיטין סז ע"ב וכ"ה בכת"י וכ"ה בב"י או"ח סימן קעט: ד] בחידושי הרי"ף הביא בזה **אמר אביי תיכף לריח טוב ברכה שנאמר כל הנשמה** ומפרש לה דהיינו אף שלא בירך קודם מברך אח"כ אע"פ שבכל ברכות הנהנין אינו כן, והשמיטו זאת בגמ' שלנו (נמוקי הגרי"ב): ה] [**יושבין לאכול** כ"ה הגי' במשנה שבמשניות אכן בירושלמי ובר"ף ורא"ש וכן בשאלתות ליתא וכ"מ בתוס' לקמן ע"ב ד"ה הסבו אין] (גליון): ו] עיין תוס' ר"פ ותוס' הרא"ש ביתר ביאור, וי"ג **והשותה** יין ול"ג והשתא (חודש האביב לבעל פלא יועץ): ז] סגרו תיבות אלו כי לשון זה כפול ושפת יתר אולם עיין מאמר מרדכי (סימן קעט סק"ד) שמגיה כך אסור למשתי היינו דוקא כי אמר בעה"ב ואז אסורים

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה מעשה קדרה חלקא טרגים. נ"ב ע"ל דף לז ע"א: (ב) תוס' ד"ה לחמניות וכו' לא קבע נמי צריך לברך וכו' שהרי תחלתו וסופו עיסה [י]: (ג) ד"ה סילק וכו' משמע שדרכן. נ"ב פירוש מדקאמר לבתר דסליקי תכא וכו': (ד) בא"ד הלחם קודם. נ"ב כלומר ולמה לא מסלקין גם השלחן: (ה) ד"ה רבי זירא וכו' תימה. נ"ב וכ"כ התוספות פרק כסוי הדם סוף דף פו וכ"כ הרא"ש לשם: (ו) ד"ה אתכא דריש גלותא וכו' א"צ לחזור ולאכול דכל:

גליון הש"ס

גמ' **אלא כי הא דאר"ח בר אשי.** עי' ברמב"ן במלחמות פ"ב דשבת בד"ה ועוד כתב הרי"ף הא דרב גידל: גמ' **שלש תכיפות הן.** עי' לקמן דף נ"ב ע"ב תוס' ד"ה תכף: רש"י ד"ה **לנטילת ידים דמים אחרונים.** כן מבואר בסוגיין. אבל במ"ר דברים[ד] ובירושלמי פ' א"ע[ה] מבואר דקאי על נטילה ראשונה. ועיין תוס' סוטה דף ל"ט ע"א ד"ה כל וצ"ע:

לעזי רש"י

אובליא"ש. פירוש לחמניות, פת הבאה בכיסנין, פת שנלושה עם תבלין, (רש"י דף מא ע"ב ד"ה פת הבאה בכסנין), פת הגילום מן הבילים (תוספות ביצה דף טז ע"ב ד"ה קמ"ל). **אמנישטרשיו"ן.** פירוש מנה של בשר מבושל (רש"י ברכות דף נ ע"ב ד"ה דסתנא): **נילי"ש.** פירוש לחמניות רקיקין דקין שעושין בשני ברזלים (רבינו יונה דף כז ע"א ד"ה ואי ודף ל ע"א ד"ה ואמר ועיין טוש"ע או"ח סימן קסח סע"ח):

משנת ראשונים

רב הונא אכל תליסר ריפתי בני תלתא תלתא בקבא ולא בריך. פת הבאה בכסנין היה, ושלא בסעודה אכל ולא ברך אחריו, כלומר ג' ברכות אלא מעין ג'. [הרשב"א] **אמר ליה רב נחמן עדי כפנא.** אכילה זו אכילת רעב היא וקבע היא וצריך לברך המוציא ואחריו ג' ברכות, דלא אמרו בפת הבאה בכסנין שאינה טעונה לפניה אלא מיני מזונות ולבסוף מעין ג', אלא בשאוכל ממנו מעט כדרך הלועסים ממנה מעט לתענוג ועדון ולמתיקה, אבל אי אפשר לומר דרב הונא לא ברך לאחריו כלל דהא לא גרע מתאנים וענבים שמברך מעין ג'. [הרשב"א] [המשך בסוף המסכת]

כולן אבל בשביל אורח אינן נאסרים ואף איהו וכו': ס] הסיום בתוס' "ואף איהו גופיה יכול לחזור ולאכול עם בעה"ב" ליתא בדפו"ו והוא הוספה ע"פ המהרש"ל דפו"ר: ע] **ובשרגילים** (כ"ה בב"י או"ח סימן קעט): י] יש אומרים (כ"ה בב"י שם ובדפו"ר אומ'): כ] בדפו"ו ליתא תיבות "ונראה וכו' בעה"ב" והוא הוספה ע"פ המהרש"ל דפו"ר ועיין ט"ז סק"ד מה שפי' בגי' הישנה ועיין בפמ"ג שם: ל] [צ"ל מעין מעשה קדירה וכ"ה ברא"ש] (גליון) וכ"ה בהגהות הרד"י לנדא: מ] נדצ"ל אבל (הגהות מהר"ג אדלר) וכ"ה בתור"פ: נ] וכ"כ המהרש"א בשם הרא"ש:

ישראל׳[לח]. **תֵּכֶף לִנְטִילַת יָדַיִם בְּרָכָה**[לט] - חובה לברך ברכת המזון תכף לאחר נטילת ידים במים אחרונים[מ], ואין לאכול כלום בין הנטילה לברכת המזון[מא].

נמצא למסקנת הגמרא, שסיום הסעודה תלוי במים אחרונים בלבד, ואינו תלוי לא בגמר הסעודה, לא בסילוק השלחן, ולא במשיחת ידיו בשמן. לכן כל זמן שלא נטל את ידיו במים אחרונים, מותר לאכול ומשנטל ידיו אסור לאכול[מב].

הגמרא מוסיפה תכיפה נוספת על שלשת התכיפות שאמר רב:

אָמַר אַבָּיֵי, אַף אָנוּ נֹאמַר - אף אנו יכולים להוסיף על דברי רב ולומר, **׳תֵּכֶף לְתַלְמִידֵי חֲכָמִים בְּרָכָה׳** - שהמקרב תלמיד חכם ומארחו בביתו, זוכה תכף לברכה בביתו[מג]. וראיה לדבר ממה **שֶׁנֶּאֱמַר** בדברי לבן ליעקב אחרי שביקש יעקב לחזור לארצו (בראשית ל כז),

---

המהרש״ל (הגהות לטור או״ח סי׳ קיא) פירש שהלימוד אינו מסמיכות שני הפסוקים, אלא מהפסוק ׳יהיו לרצון אמרי פי׳ שענינו תפילה, ופסוק זה ממשיך ׳וגואלי׳ שענינו גאולה. ומה שלומד הירושלמי מהפסוק ׳יענך ה׳ ביום צרה׳, אינו לימוד לסמיכת גאולה לתפילה, אלא הבטחה שמי שעושה כן אינו ניזוק כל אותו היום, כמובא לעיל (ט:). וראה בדברי הט״ז (או״ח שם סק״א) שדחה דבריו והכריח כדברי הטור.

הטעם שיש לסמוך גאולה לתפילה הוא, כדי להתקרב להקב״ה תחילה על ידי שמרצהו בתשבחות של יציאת מצרים, ובעודו קרוב אליו, יש לו לתבוע צרכיו. אך אם אינו סומך גאולה לתפילה, אמרו בירושלמי (פ״א ה״א) שהוא דומה לאוהבו של מלך שבא ודפק על פתחו של מלך, ובשעה שיצא המלך מצא המלך שאוהבו הרחיק משם, ומפני כך גם המלך מרחיק משם. רש״י (לעיל ד: ד״ה זה).

דין סמיכת גאולה לתפילה, נאמר לגבי תפילת שחרית. ונחלקו האמוראים (לעיל ד:) אם צריך לסמוך גאולה גם בתפילת ערבית [ואף שיש ברכת השכיבנו בין ברכת הגאולה לבין התפילה, ברכה זו היא כהמשך לברכת הגאולה], או שבערבית אינו צריך להסמיך. אך בתפילת מנחה אין ברכת ׳גאל ישראל׳, ובתפילה זו ודאי לא נאמר דין סמיכת גאולה לתפילה.

לח. אמנם אנו מפסיקים בפסוק ׳ה׳ שפתי תפתח׳ בין גאולה לתפילה, אך אין זה נחשב כהפסק מפני שפסוק זה הוא תחילתה של התפילה. גמרא (לעיל ד:).

כתב ראבי״ה (ח״א סי׳ כה) שסמיכות גאולה לתפילה, היא שלא לדבר בין גאולה לתפילה, ואילו הזהירות שלא להפסיק ביניהם בשהיה, אינו אלא מנהג ותיקין. וכן פירש העמק שאלה (שאילתא נד אות טז ד״ה והנה), ש׳תכף לגאולה תפילה׳ פירושו שלא יפסיק בדיבור, ואין איסור להפסיק בשהייה. אמנם התוספות (סוטה לט. ד״ה תכף) [הו״ד לעיל] כתבו לגבי שיעור ׳תכף לסמיכה שחיטה׳, שהוא פחות משיעור מהלך כ״ב אמה, ולפי זה כתב הפרי חדש (או״ח סי׳ קיא) שאף בדין סמיכות גאולה לתפילה, השיעור הוא מהלך כ״ב אמה. אולם הפרי מגדים (או״ח סי׳ קיא מש״ז סק״א) כתב, שמדברי כמה ראשונים ותוספות (לעיל יד: ד״ה ומנח), רשב״א (שם ד״ה אמרי), רא״ש (פ״ב סי׳ י)] שנפסקו להלכה (שלחן ערוך או״ח סי׳ סו ס״ח) משמע, שאסור להמתין ביניהם כלל. והוסיף, שלפי זה אין שיעורי התכיפות שווים זה לזה, ושיעור ׳תכף׳ שנאמר לגבי סמיכת גאולה לתפילה, אינו דומה לשיעור ׳תכף׳ שאמרו התוספות בסמיכת שחיטה לסמיכה. וכן כתב המשנה ברורה (סי׳ קיא סק״א), שאין להמתין אפילו בשהיה יותר מכדי דיבור.

לט. בירושלמי (פ״א ה״א) נלמד דין זה ממה שנאמר (תהלים קלד ב) ׳שאו ידכם קדש, וברכו את ה׳׳. ופירשו המעדני יום טוב (סי׳ לא אות ל), הבאר שבע (סוטה לט. ד״ה כל) ומהר״א פולדא (בירושלמי שם ד״ה שאו), שפסוק זה רומז על נטילת ידיו לסעודה שצריך להגביה ידיו, שלא יחזרו המים הטמאים לטמא את הידים, בשונה מנטילת ידים למים אחרונים שצריך להשפיל ידיו (סוטה ד:). אולם התוספות (סוטה לט. ד״ה שאו) כתבו, שהפסוק עוסק בנטילת ידים שקודם ברכת המזון, ורומז גם על ענין נשיאות כפים שהכהנים נושאים כפיהם, ונוטלים ידיהם לפני כן.

רש״י (ד״ה לנטילת) פירש שדין ׳תכף לנטילה ברכה׳ דן בדין מים אחרונים. וכן משמעות הסוגיא כאן, שאין הסילוק שלחן גורם הסח הדעת, אלא רק משעה שנטל ידיו במים אחרונים. וכתב הגר״א (או״ח סי׳ קסו סק״א), שדעת רש״י היא, שדין זה נאמר לגבי מים אחרונים בלבד, ולא לגבי מים ראשונים. וכן כתב הטור (או״ח סי׳ קסו) בדעת רבינו יואל, הרי״ף והרמב״ם (ברכות פ״ו ה״כ), שבמים ראשונים אין צריך להזהר בזה [עיין דרישה (שם סק״א) וב״ח (שם סק״ב) שהביאו ראיה לזה שכך סובר הרי״ף]. וכן כתב המאירי (ד״ה ולית, בתירוץ הראשון), והביא ראיה לזה ממה שהתירו חכמים (חולין קו:) ליטול את ידיו לאכילה פעם אחת ביום, ולאכול על סמך נטילה זו כל זמן ששמר על ידיו נקיות. אך הגהות מימוניות (ברכות פ״ו ה״כ אות ע) והטור (או״ח סי׳ קסו) כתבו, שמשמע בירושלמי (פ״א ה״א) שדין זה נאמר לגבי מים ראשונים. שכן שנינו שם ׳כל מי שהוא תוכף לנטילת ידים ברכה, אין השטן מקטרג באותה סעודה׳, ואם היה הפירוש על מים אחרונים, הלא כבר היתה הסעודה, ובמה נותר להבטיחו עליה. והוסיפו הבאר שבע (סוטה לט. ד״ה כל) והמעדני יום טוב (סי׳ לא אות ל), שכן מוכח מהפסוק ממנו לומד הירושלמי דין תכף לנטילה ברכה, שפסוק זה עוסק במים ראשונים. ואף שבסוגייתנו משמע שמדובר על מים אחרונים לסעודה, תירצו המעדני יום טוב (סי׳ לא אות ל), ובעל ספר חרדים (ירושלמי פ״א ה״א ד״ה תיכף) שדין זה נאמר לכל נטילת ידים, ולכן אמר רב ׳תיכף לנטילה ברכה׳, ולא חילק בין נטילה לנטילה. אך מהר״ש סריליו (שם ד״ה תכף) פירש בדברי הירושלמי, שמדובר לענין נטילת מים אחרונים. וביאר במאיר נתיב (על מהר״ש סריליו שם), שגם לאחר הסעודה אפשר שהשטן יקטרג, כפי שאמרו כיוצא בזה בסנהדרין (פט:), שהשטן קטרג על אברהם שעשה סעודה ולא הקריב ממנה אפילו תור אחד, ומפני זה הצטווה בניסיון של עקידת יצחק.

מ. הטעם שהצריכו חכמים ליטול ידיו במים אחרונים הוא מפני שהידים מזוהמות לאחר האכילה וחובה לנקותם לפני ברכת המזון. גמרא (לקמן נג:). טעם נוסף הובא בגמרא (חולין קה:) שמלח סדומית מסמא את העינים. וביאר רש״י (שם ד״ה שמלח) שמפני שאמרו חכמים ׳על כל אכילתך אכול מלח׳, חששו חכמים שמא יהיה מלח זה שהשתמש בסעודתו ׳מלח סדומית׳, ואם יעביר ידיו על גבי עיניו קודם נטילה, יסמא את עיניו, ולכך הצריכו חכמים נטילה לאחר האכילה.

להלן (נג:) מבואר שגם לגבי נטילת ידים לפני הסעודה נאמר ׳תכף לנטילת ידים סעודה׳. וכתב המאירי (ד״ה ולית) שרב לא מנה דין זה כאחת מהתכיפות, מפני שדין זה לא נפסק להלכה [עיין בהערה לעיל שכמה ראשונים סוברים כן]. וכן כתב הב״ח (או״ח סי׳ קסו ד״ה וכן) בדעת הרי״ף, רבינו יואל והרמב״ם. אך יש הסוברים שגם במים ראשונים, יש לתכוף נטילה לסעודה [הו״ד בהערה לעיל]. ולשיטה זו תירץ המאירי, שדין ׳תכף לנטילה ברכה׳ כולל שתי נטילות אלו, בין נטילה לפני הסעודה, ובין נטילה לאחר הסעודה. והתוספות (להלן נג: ד״ה תכף) תירצו שהגמרא כאן לא כתבה דין זה כאחת מהתכיפות, מפני שהוא דין פשוט שמבואר בברייתא, והגמרא אינה צריכה לכותבו [ואף שגם דין ׳תכף לסמיכה שחיטה׳ מבואר במשנה (מנחות צג.), דין המשנה אינו אלא שצריך לשחוט במקום השחיטה, אך דין זה שצריך לשחוט מיד אחרי הסמיכה, אינו מבואר במשנה. חיי אדם (נשמת אדם כלל ה אות י ד״ה ולפ״ז)]. באופן נוסף תירץ תוספות הרא״ש (ד״ה שלש) שהגמרא כאן מונה רק את אותם התכיפות שנלמדו מפסוקים. ושלש אלו שנזכרו כאן נלמדו מפסוקים, כפי שמבואר בירושלמי (פ״א ה״א). והט״ז (או״ח סי׳ קסו סק״א) תירץ, שהגמרא כאן מונה רק מקומות שיש לעשות תכף ממש, ללא המתנה כלל, ואפילו לא לישב בטל. ובדין ׳תכף לנטילת ידים סעודה׳, אין איסור לישב ביניהם בטל [וביארנו בהערה שבסמוך שאין סברא זו מוסכמת]. והפרי חדש (ליקוטים או״ח סי׳ קסו) תירץ שהגמרא כאן כתבה דינים המוסכמים, והשמיטה דין ׳תכף לנטילה סעודה׳, מפני שהוא שנוי במחלוקת בית הלל בית שמאי.

ודעת העמק שאלה (שאילתא נד אות טז ד״ה והנה התוס׳) [הו״ד לעיל] שהגמרא בסוגייתנו מנתה שלשה מיני תכיפות, השונים בשיעורם. ותירץ לפי זה, שהגמרא לא מנתה דין ׳תכף לנטילה סעודה׳, מפני שהוא אחד משלשת המינים שנזכרו, ושיעור התכיפה בדין זה שווה לאחת משלש התכיפות שנאמרו בסוגייתנו. עיין בדבריו שם, שביאר לאיזה מין תכיפה הוא שווה.

מא. רש״י (ד״ה לנטילת). וביאר הבית יוסף (או״ח סי׳ קעט ד״ה ויש) בדעתו שהנטילה היא כתחילתה של הברכה, ולכן משעה שנטל ידיו, אינו רשאי לאכול עד שיסיים את הברכה. אך דעת הטור (שם) היא שמותר לאכול אחרי נטילת ידים במים אחרונים, מפני שהנטילה אינה אלא ׳היסח הדעת מהאכילה׳, ולכן די לברך ברכה ראשונה לפני האכילה. וכן כתבו הדרישה (שם אות ב ד״ה ומ״ש עוד ב״י) הב״ח (שם אות א ד״ה ולישב) והמגן אברהם (שם סק״ב) בדעת התוספות (חולין פו: ד״ה אסור) והרא״ש (חולין פ״ו סי׳ ה).

הראשונים כתבו כמה ביאורים בכוונת הגמרא ׳תכף לנטילה ברכה׳: א. דעת רש״י, שאסור לאכול אחרי הנטילה. וכתב הכסף משנה (ברכות פ״ו ה״כ) שלדעת רש״י והרמב״ם (שם) אין איסור לדבר בין הנטילה לברכה. וכן כתבו הרא״ה והריטב״א (ד״ה שלש) שלא אמרו ׳תכף׳ אלא לענין זה שאסור לאכול אחרי הנטילה, אבל אין איסור לדבר ביניהם. ב. דעת התוספות (סוטה לט. ד״ה כל), שאסור להמתין בשהייה כדי הילוך כ״ב אמות [בהערה לעיל בדין ׳תכף לסמיכה שחיטה׳ התבאר מנין להם שיעור זה]. ג. דעת הרשב״א (לקמן מו: ד״ה בזמן), שאסור להפסיק אפילו בשהייה בין הנטילה לברכה, ויש לברך מיד מבלי להמתין כלל, ורק כדי שהמזמן יוכל לעיין בנוסח ברכת המזון מותר להמתין כשיעור הזמן שארבעה אנשים נוטלים את ידיהם למים אחרונים [עיין דרישה (או״ח סי׳ קפא סק״ו) אם דעתו כדעת התוספות]. ד. דעת רבינו יהונתן הכהן מלוניל (ד״ה שלש), שאסור לדבר לאחר הנטילה. וכן כתב האהל מועד (לרבינו שמואל ירונדי, שער הברכות דרך ו נתיב ה), שפירש ׳תכף׳ כדברי הרשב״א, וכתב גם שאסור לדבר ביניהם.

מב. לכאורה מסקנת סוגייתנו היא, שרק מים אחרונים נחשבים לסיום הסעודה, אבל שאר דברים שגורמים ׳היסח הדעת׳ מהסעודה, כגון סילוק שלחן ומשיחת ידיו בשמן, אינם נחשבים לסיום הסעודה. והקשו תלמידי רבינו יונה (ד״ה אלא) והר״ן (חולין פו: ד״ה גמ׳), מהמבואר בפסחים (קג:) שאם אמרו בסעודה ׳הב לן ונברך׳ [-הביא לנו כוס יין, ונברך עליה ברכת המזון] אסור להם לחזור ולשתות. הרי שהיסח הדעת גורם לסיום השתיה. ותירצו, שאמנם ׳הסח הדעת׳ אינו נחשב לסיום הסעודה לענין מי שרוצה לחזור ולאכול, מפני שדרך האדם להמשך באכילה מסעודה קטנה לסעודה גדולה, אבל הוא נחשב לסיום הסעודה לענין מי שרוצה לחזור ולשתות, מפני שאין אדם קובע את עצמו כל כך על שתיה. וכתב הבית יוסף (או״ח סי׳ קעז ד״ה ודעת - בפירוש השני, ע״פ הגהת הב״ח ד״ה וכתב) בביאור דבריהם, שאין אדם רשאי לחזור ולשתות מבלי אכילה, אבל מי שחוזר לאכול, רשאי גם לשתות מפני כך. ודעת התוספות (ד״ה אתכא) והרא״ש (פ״ו סי׳ לא), שדין אמירת ׳הב לן ונברך׳ אינו דומה לדין סילוק שלחן, אלא דינו כדין מים אחרונים. וכתב הב״ח (או״ח סי׳ קעט ד״ה ולישב) בביאור דעתם, שגם למסקנת סוגייתנו, היסח הדעת נחשב לסיום הסעודה, וכפי שחשבה הגמרא מתחילה. ומה שמבואר בגמרא שגמר האכילה, סילוק השלחן, ומשיחת ידיו בשמן, אינם נחשבים לסיום הסעודה, הוא מפני שבמעשים אלו אין כל כך היסח הדעת מהסעודה. בשונה מדין נטילת ידים או אמירת ׳הב לן ונברך׳ שהם נחשבים להיסח הדעת.

מג. מדברי המהרש״א (ח״א ד״ה תיכף) והקדושה וברכה (סמיכת חכמים ד״ה תכף) נראה שהברכה באה מיד לאחר ביאת התלמיד חכם, ללא שום שיהוי. אולם העמק שאלה כתב (שאילתא נד אות טז ד״ה והנה), ששיעור ׳תכף׳ לענין זה הוא באותה השנה. וראה שם מה שביאר לפי שיטתו בביאור ׳שלש תכיפות הן׳, שנאמרו שלשה סוגים שונים של תכיפות (הו״ד בהערה לעיל), ולפי שיטתו, חידש אביי סוג נוסף שהוא דבר הבא בתוך השנה.

עין משפט נר מצוה

קח א ב מיי' פ"ג מהל' ברכות הל' ט סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קסח סעיף ו ז:
קט ג ד שם סעיף ו וסעיף ח:
קי ה מיי' פ"ד מהלכות ברכות הלכה ז סמג שם טוש"ע או"ח סימן קעט סעיף ג:
קיא ו מיי' פ"ג מהל' מעשה קרבנות הלכה יב:
קיב ז מיי' פ"ז מהל' תפלה הל' יז טוש"ע או"ח סי' קי"א סעיף א:
קיג ח מיי' פ"ו מהל' ברכות הל' כ סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קעט סעיף א וסי' קסו:
קיד ט מיי' פ"ד מהל' ברכות הלכה יב סמג שם טור א"ח סימן קעד:
קטו י טור או"ח סימן קעו:
קטז כ מיי' פ"א מהל' ברכות הלכה יב סמג שם טוש"ע או"ח סי' קסז סעיף יא וסימן ריג סעיף א:

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמֶר אֵלָיו לָבָן אִם נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ נִחַשְׁתִּי וַיְבָרְכֵנִי יְיָ בִּגְלָלֶךָ: [בראשית ל, כז]

ב) וַיְהִי מֵאָז הִפְקִיד אֹתוֹ בְּבֵיתוֹ וְעַל כָּל אֲשֶׁר יֶשׁ לוֹ וַיְבָרֶךְ יְיָ אֶת בֵּית הַמִּצְרִי בִּגְלַל יוֹסֵף וַיְהִי בִּרְכַּת יְיָ בְּכָל אֲשֶׁר יֶשׁ לוֹ בַּבַּיִת וּבַשָּׂדֶה: [בראשית לט, ה]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [עי' תו' ב"ב קלג: ד"ה עיליתא ועי' רש"י ותוס' שבת קיט. ד"ה תליסר], ב) עיין לקמן דף נג: וברש"י שם, ג) מנחות לג. [ביצה כ.], ד) עיין רש"י לעיל לט. ד"ה פרגיות, ה) עירובין כט: (ועי' רש"י לעיל דף מא: ד"ה פת הבאה), ו) פסחים קח., ז) כוונתן למה שביארו התוס' בפסחים קטו. ד"ה והדר אכיל עיי"ש, ועיי"ש ברא"ש סימן כו (שפתי חכמים), ח) פסחים דף קטו:, ט) במדבר ט יא, י) עיין תוס' לעיל לז: ד"ה לחם מה שהביאו מפ"ק דחלה, כ) לעיל לו:, ל) פסחים קג:, מ) [פסחים דף קג:], נ) [וע"ע תוס' סוטה לט. ד"ה כל כהן], ס) לעיל מא:, ע) עיין לעיל לז:, פ) לקמן סוף עמוד ב, צ) לקמן מג., ק) דפרקין ה"ו, ר) פ"ב ו, ש) עיין ירושלמי ברכות פ"א ה"א (ו ע"א).

גמרא

דגורם ברכה לעצמו. רב הונא אכל [א] תליסר ריפתי בני תלתא תלתא בקבא ולא בריך א"ל רב נחמן עדי כפנא אלא [א] כל שאחרים קובעים עליו סעודה צריך לברך. רב יהודה הוה עסיק ליה לבריה בי רב יהודה [ב] בר חביבא אייתו לקמייהו פת הבאה בכסנין כי אתא שמעינהו דקא מברכי המוציא אמר להו מאי ציצי דקא שמענא דילמא המוציא לחם מן הארץ קא מברכיתו אמרי ליה אין דתניא רבי מונא אמר משום רבי יהודה פת הבאה בכסנין מברכין עליה המוציא ואמר שמואל הלכה כרבי מונא אמר להו [ב] אין הלכה כרבי מונא אתמר אמרי ליה והא מר הוא דאמר משמיה דשמואל [ג] לחמניות מערבין בהן ומברכין עליהן המוציא שאני התם [ד] דקבע סעודתיה עלייהו אבל היכא דלא קבע סעודתיה עלייהו לא. רב פפא איקלע לבי רב הונא בריה דרב נתן בתר דגמרי סעודתייהו אייתו לקמייהו מידי למיכל שקל רב פפא וקא אכיל אמרי ליה לא סבר לה מר גמר אסור מלאכול אמר להו סלק אתמר רבא [ג] ורבי זירא איקלעו לבי ריש גלותא לבתר דסליקו תכא מקמייהו שדרו להו ריסתנא [ד] מבי ריש גלותא רבא אכיל ורבי זירא לא אכיל א"ל לא סבר לה מר סלק אסור מלאכול א"ל [ה] אנן אתכא דריש גלותא סמכינן: אמר רב הרגיל בשמן שמן מעכבו [ה] אמר רב אשי כי הוינן בי רב כהנא אמר לן כגון אנן דרגילינן במשחא משחא מעכבא לן ולית הלכתא ככל הני שמעתתא ° אלא כי הא דאמר רב חייא בר אשי אמר רב ° שלש תכיפות הן [ו] [ו] תכף לסמיכה שחיטה [ז] תכף לגאולה תפלה [ח] תכף לנטילת ידים ברכה [ז] אמר אביי אף אנו נאמר תכף לתלמידי חכמים ברכה שנאמר [א] ויברכני ה' בגללך איבעית אימא מהכא שנאמר [ב] ויברך ה' את בית המצרי בגלל יוסף: **מתני'** [ט] ברך על היין שלפני המזון פטר את היין שלאחר המזון [י] ברך על הפרפרת שלפני המזון פטר את הפרפרת שלאחר המזון ברך על הפת פטר את הפרפרת על הפרפרת לא פטר את הפת בש"א אף לא מעשה קדרה. [כ] היו יושבין [ח] כל אחד מברך לעצמו הסבו אחד מברך לכולן בא

רש"י

דגורם ברכה לעצמו. בכמה מקומות הוא בא ומברכין עליו ואע"פ שלא היו נריכים לשתייתו: רב הונא אכל תליסר ריפתי. מפת הבאה בכסנין ולא בירך אחריו: אמר רב נחמן עדי כפנא. גרסי': עדי. אלו, כלומר אלו לרעבון נאכלו, ואכילה מרובה כזו לא נפטרת מברכה, אלא כל שאחרים קובעין אכילתן בכך טעון בהמ"ז, כך פירש רב האי. ורבותינו פירשו תליסר ריפתי מפת שלנו, ולא בירך אחריו משום דלא שבע וקרא כתיב (דברים ח) ואכלת ושבעת וברכת, וכך פי' רב יהודאי בה"ג, ואינו נ"ל דלית ליה לרב הונא והם החמירו על עצמן עד כזית ועד כביצה (לעיל דף כ:) ודלא כר"מ ודלא כר' יהודה (לקמן דף מט:): לחמניות. אובליא"ש בלע"ז: אסור מלאכול. עד שיברך בהמ"ז ויחזור ויברך על הבא לפניו, דכיון דגמר אסח דעתי' מברכה ראשונה ומסעודתיה: סלק אתמר. אם סלק הלחם וכל האוכל מעל השלחן ועדיין לא ברכו אסור לאכול: ריסתנא. אמינסטרשיו"ן: אתכא דריש גלותא סמכינן. ואין סילוקנו סלוק, שדעתנו אם ישא משאות מאת פניו אלינו נאכל: הרגיל בשמן. למשוח ידיו אחר אכילה: שמן מעכבו. לענין ברכה, שאפילו גמר וסלק ולא משח ידיו עדיין סעודה קיימת ואוכל בלא ברכה: ולית הלכתא ככל הני שמעתתא. אין סיום סעודה תלוי לא בגמר ולא בסלוק ולא בשמן אלא במים אחרונים, כ"ז שלא נטל מים אחרונים הוא מותר לאכול, ומשנטל אסור לאכול: לנטילת ידים. ° דמים אחרונים בהמ"ז, ולא יאכל כלום עד שיברך על מזונו: תכף לת"ח. המקריבו אליו ומארחו בביתו: ברכה. בביתו: מתני' ברך על היין כו'. נוהגין היו להביא קודם אכילה כוס יין לשתות כדתניא לקמן (דף מג.) כיצד סדר הסבה כו', ומביאין לפניהם פרפראות להמשיך אכילה כגון פרגיות [ז] ודגים, ואח"כ מביאין השלחן, ולאחר גמר סעודה יושבים ושותים ואוכלים, ומה הן אוכלים פרפראות כגון כיסני דמעלו ללבא [ה] ולחמניות, והוא יין ופרפרת שלאחר המזון, ושניהם קודם בהמ"ז: מעשה קדרה. חלקא טרגים (א) וטיסני: היו יושבים. בלא הסבת מטות שמוטים על צדיהן שמאלית [ו] על המטה ואוכלין ושותין בהסבה: כל אחד ואחד מברך לעצמו. דאין קבע סעודה בלא הסבה: בא

תוספות

מיהו ר"י ור"ת היו אומרים שלא לברך כלל אשאר משקין הבאין בתוך הסעודה וטעמא דפת פוטרת כל הדברים הבאים בשבילה והשתא [ו] יין פוטר כל מיני משקין לפי שעיקר משקה הוא והוא ראש לכל מיני משקין ולכך הוא העיקר והן טפלין לו לענין ברכה והלכך משקין הבאין מחמת הסעודה שבאין בשביל הפת לשרות המאכל וגם א"א לאכילה בלא שתיה והלכך פת פוטרתן חוץ מן היין כדקאמר גמרא טעמא ולהאי טעמא ניחא מה שאנו מברכים בפסח על החזרת על אכילת מרור לבד שהעולם מקשים אמאי אין מברכין נמי ב"פ האדמה וב"פ האדמה דשאר ירקות אינו פוטר כדקאמרינן התם [ז] כיון דאיכא הגדה והלל אסח דעתיה [ח] אלא ולאי טעמא הוי כיון דרחמנא קבעיה חובה דכתיב [ט] על מצות ומרורים יאכלוהו הוי כמו דברים הרגילין לבא מחמת הסעודה דפת פוטרתן: **לחמניות.** פרש"י אובליא"ש ולא נהירא דא"כ אפילו לא קבע נמי (ב) לבריך המוציא שהרי הוא לחם גמור שהרי סופו עיסה [י] ונראה לפרש דהיינו נילי"ש מיהו כי קבע סעודתיה עליה מברך עליו המוציא כמו בפורים מיהו רבינו שמשון פירש דאין לברך עליו המוציא דהוי כמו דייסא [כ]: **סלק** אתמר. משמע שדרכן היה (ג) לסלק השלחן קודם בהמ"ז ולכאורה קשה למנהג שלנו שאנו מקפידים שלא לסלק הלחם קודם (ד) ושמא בימיהם נמי לא היו מסלקין השלחן מקמי המברך כי אם מלפני שאר המסובין לפי שהיו להן שלחנות קטנים וכל אחד לפני עצמו אוכל על שלחנו אבל אנו שרגילים לאכול כולנו על שלחן אחד אין נאה לסלק השלחן עד לאחר ברכת המזון: **רבי** זירא לא אכל. תימה (ה) לפי מה שמפרשים העולם הב לן ונבריך אסור למשתי [ל] בלא ברכה שלפניו אמאי לא אכל לבריך עליה וליכול ושמא היה תבשיל שהיה בו פת והיה נריך ברכת המוציא ונט"י וטורח היה לעשות כל כך: **אתכא** דריש גלותא סמכינן. מי ששכח לאכול אפיקומן ואמר הב לן ונבריך אינו היסח הדעת דאנן אתכא דרחמנא סמכינן ואם שכח ובירך ולא אכל אפיקומן א"צ לחזור (ו) דכל מצות לשם מצוה עשויות והא דאמרינן [מ] כי אמר הב לן ונבריך אסור למשתי וכן אסורים כולן היינו דוקא כי אמר בעל הבית אבל לא אורח (וכי אסורים כולן היינו כי אמר בעה"ב אבל בשביל אורח אינן נאסרין [נ]) ואף איהו גופא יכול לחזור ולאכול עם בעה"ב [ס]: **אתכא** דריש גלותא סמכינן. וכשרגיל [ע] לאכול מיני פירות ומביאין להם בזה אחר זה יש אומר [פ] שצריך לברך אכל חד וחד לפי שאין יודעים אם יתן להם בעה"ב יותר ונראה [צ] שאין נריך לברך לפי שסומכין על שלחן בעה"ב והיינו דבי ריש גלותא: **תכף** לנטילת ידים ברכה. והלכך כיון שנטל ידיו באחרונה לאחר סעודה אסור לאכול עד שיברך והוא הדין אם אמר הב לן ונבריך אפי' בלא נטילה [ק]: **ברך** על הפת פטר את הפרפרת. נראה דמיירי בפרפרת שבתוך הסעודה דאי בפרפרת שלאחר הסעודה הא פסק רב פפא [ר] דדברים הבאים לאחר סעודה טעונין ברכה לפניהם ולאחריהם ורש"י פירש פרפרת מיני דגים ופרגיות וקלת קשה א"כ מאי קמ"ל דברך על הפרפרת דלא פטר את הפת ונראה כפירוש ר"ח דפירש דפרפרת פת נלושה בקערה דלית בה תוריתא דנהמא דמברכין עליה בורא מיני מזונות [ש] והשתא ניחא דאצטריך לאשמעינן ברך על הפרפרת לא פטר את הפת אע"ג דהוא מין פת וכן משמע בגמרא דחשיב פרפרת מעשה קדרה [ת] ומעשה קדרה היינו חלקא טרגים וטיסני כדאמרינן לעיל (לז.): **הסבו** אחד מברך לכלן. ואנו אין לנו הסבה אלא בפת בלבד ופת מהני אפי' בלא הסבה דדוקא לדידהו שהיו אוכלים בהסבה היו נריכים הסבה אלא [א] ישיבה שלנו הוי קביעות לנו כהסבה דידהו שהם היו רגילים כל אחד להסב על מטתו ועל שלחנו אבל עכשיו כולנו אוכלים על שלחן אחד וכשאנו אוכלין יחד היינו קביעותינו והכא דקאמר היו יושבין וכו' בגמרא משמע דמיירי בין בברכת המוציא בין בברכת המזון כעובדא דתלמידי דרב [ב] בברכת המוציא מהא דפליגי ביין אי בעי הסבה [ג] ומיהו בני אדם האוכלים בדרך והולכים ולא ישבו כל אחד מברך לעצמו וא"ת מאי שנא דבמוגמר אפילו לא הסבו אחד מברך לכולם בירושלמי [ד] פריך ומשני משום דבמוגמר כולם נהנים ביחד אבל אכילה ושתיה אינה באה אלא לזה אחר זה: ואע"פ

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה מעשה קדרה חלקא טרגים. נ"ב ע"ל דף לז ע"א: (ב) תוס' ד"ה לחמניות וכו' לא קבע נמי צריך לברך וכו' שהרי תחלתו וסופו עיסה: (ג) ד"ה סלק וכו' משמע שדרכן. נ"ב פירוש מדקאמר לבתר דסליקי תכא וכו': (ד) בא"ד הלחם קודם. נ"ב כלומר ולא לה מסלקין גם השלחן: (ה) ד"ה רבי זירא וכו' תימה. נ"ב וכ"כ התוספות פרק כסוי הדם סוף דף פו ע"ב: (ו) ד"ה אתכא דריש גלותא וכו' א"צ לחזור ולאכול לכל:

גליון הש"ס

גמ' אלא כי הא דאר"ח בר אשי. עי' ברמב"ן במלחמות פ"ג דשבת בד"ה ועוד כתב הרי"ף על זה דרך גדיל: גמ' שלש תכיפות הן. עי' לקמן דף נ"ג ע"ב תוס' ד"ה תכף: רש"י ד"ה לנטילת ידים דמים אחרונים. כך מבואר בגאונים. אבל במ"ר דברים ובירושלמי פ' ע"א מבואר דקאי על נטילה ראשונה. ועיין תוס' סוטה דף ל"ט ע"א ד"ה כל וכו':

לעזי רש"י

אובליא"ש. פירוש לחמניות, פת הבאה בכסנין, פת שנלושה עם תבלין, (רש"י דף מא ע"ב ד"ה פת הבאה בכסנין), פת הנילוש מן הבילים (תוספות לקמן דף טו ע"ב ד"ה קמ"ל). אמנישטרשיו"ן. פירוש מנה של בשר מבושל (רש"י ברכות דף נ ע"ב ד"ה דסתנא): נילי"ש. פירוש לחמניות רקיקין דקין שעושין בשני ברזלים (רבינו יונה דף כז ע"א ד"ה ואי ודף ל ע"א ד"ה ואמר ועיין טוש"ע או"ח סימן קסח סע"ח):

הגהות וציונים

א] בשו"ת השיב משה (סימן סט) העיר מכאן על מש"כ בצוואת ריה"ח (סימן כד) ששני בני אדם ששמותיהן שוים לא יזדווגו יחד בילדיהם עיי"ש (וכן העיר בספר מראה אש ווי"א חבר בילקו"מ) ויש להעיר שבכת"י הגירסא בי רב חביבא, ובכת"י אחר בי רב שמעיה, וע"ע ביוחסין (השלם עמ' קמז) שגרס רב יהודה חביבא, ולפ"ז י"ל שהיה לו ב' שמות: ב] [רבה] (גליון) וכ"ה בכת"י וכ"ה בתוס' פסחים קא ע"ב ד"ה כשהו, ובתוס' חולין פו ע"ב ד"ה אסור: ג] [פי' חלק ולקמן דף נ ע"ב א"י דיסתנא] (גליון) וכ"ה בערוך ערך דסתן מובא במסורת הש"ס גיטין סז ע"ב וכ"ה בכת"י וכ"ה בב"י או"ח סימן קעט: ד] בחידושי הרי"ף הביא בזה אמר אביי תיכף לריח טוב ברכה שנאמר כל הנשמה ומפרש לה דהיינו אף שלא בירך קודם אלא אח"כ אע"פ שבכל ברכות הנהנין אינו כן, והשמיטו זאת בגמ' שלנו (נמוקי הגרי"ב): ה] ויושבין לאכול כ"ה הגי' במשנה שבמשניות אכן בירושלמי וברי"ף ורא"ש וכן בשאלתות ליתא וכ"מ בתוס' לקמן ע"ב ד"ה הסבו אין (גליון): ו] עיין תוס' ר"פ ותוס' הרא"ש ביתר ביאור, וי"ג והשותה יין ול"ג והשתא (חודש האביב לבעל פלא יועץ): ז] סגרו תיבות אלו כי לשון זה כפול ושפת יתר אולם עיין מאמר מרדכי (סימן קעט סק"ד) שמגיה כך אסור למשתי היינו דוקא כי אמר בעה"ב ואז אסורים כולן אבל בשביל אורח אינן נאסרים ואף איהו וכו': ס] הסיום בתוס' "ואף איהו גופיה יכול לחזור ולאכול עם בעה"ב" ליתא בדפו"ו והוא הוספה ע"פ המהרש"ל דפו"ר: ע] וכשרגילים (כ"ה בב"י או"ח סימן קעט): י] יש אומרים (כ"ה בב"י שם ובדפו"ר אומ'): כ] בדפו"ו ליתא תיבות "ונראה וכו' בעה"ב" והוא הוספה ע"פ המהרש"ל דפו"ר ועיין ט"ז סק"ד מה שפי' בגי' הישנה ועיין בפמ"ג שם: ל] [צ"ל מעין בראש"] (גליון) וכ"ה בהגהות הרר"י לנדא: מ] נדצ"ל אבל (הגהות מהר"נ אדלר) וכ"ה המהרש"א בשם הרא"ש:

משנת ראשונים

רב הונא אכל תליסר ריפתי בני תלתא תלתא בקבא ולא בריך. פת הבאה בכסנין היה, ושלא בסעודה אכל ולא ברך אחריו, כלומר ג' ברכות אלא מעין ג'. [הרשב"א] **אמר ליה רב נחמן עדי כפנא.** אכילה זו אכילת רעב היא וקבע היא וצריך לברך המוציא ואחריו ג' ברכות, דלא אמרו בפת הבאה בכסנין שאינה טעונה לפניה אלא מיני מזונות ולבסוף מעין ג', אלא בשאוכל ממנו מעט כדרך הלועסים ממנה מעט לתענוג ועדון ולמתיקה, אבל אי אפשר לומר דרב הונא לא ברך לאחריו כלל דהא לא גרע מתאנים וענבים שמברך מעין ג'. [הרשב"א] [המשך בסוף המסכת]

'נִחַשְׁתִּי, **וַיְבָרְכֵנִי ה' בִּגְלָלֶךָ**', כלומר, בדקתי על ידי ניחושים[מד], והתברר לי שהברכה באה אלי בזכותך[מה]. **אִיבָּעֵית אֵימָא מֵהָכָא** - ואם תרצה תאמר שלומדים זאת מפסוק זה **שֶׁנֶּאֱמַר** לגבי פוטיפר (בראשית לט ה) '**וַיְבָרֶךְ ה' אֶת בֵּית הַמִּצְרִי, בִּגְלַל יוֹסֵף**', שבגלל שהיה יוסף בביתו, זכה פוטיפר לברכה[מו]. ומכאן יש ראיה שהמקרב תלמיד חכם ומארחו בביתו, זוכה תכף לברכה[מז].

★ ★ ★

משנה

בזמן המשנה מנהג בני אדם היה לשתות לפני הסעודה כוס יין[מח], ולאכול פרפראות[מט] כגון פרגיות ודגים, כדי לגרור את תאוות האכילה. ואחר כך היו מביאים לפניהם את השלחן, לאכול סעודתם. ובסוף הסעודה, לפני ברכת המזון, היו שותים יין ואוכלים פרפראות כגון קליות [שטובים ללב] ולחמניות[נ].

משנתנו מבארת דין ברכת היין והפרפרת שבאים לאחר הסעודה: **בֵּרַךְ עַל הַיַּיִן שֶׁלִּפְנֵי הַמָּזוֹן** - מי שבירך על היין שהובא לפני הסעודה[נא], **פָּטַר אֶת הַיַּיִן שֶׁלְּאַחַר הַמָּזוֹן** - פטר בברכה זו את היין שבא לאחר הסעודה[נב], קודם ברכת המזון, ואינו צריך לחזור ולברך עליו[נג]. **בֵּרַךְ עַל הַפַּרְפֶּרֶת שֶׁלִּפְנֵי הַמָּזוֹן** - מי שבירך על הפרפרת שבאה לפני הסעודה, כגון דגים ופרגיות, **פָּטַר אֶת הַפַּרְפֶּרֶת שֶׁלְּאַחַר הַמָּזוֹן** - פטר את הפרפרת שמביאים לאחר הסעודה, כגון קליות ולחמניות, ואינו צריך לחזור ולברך עליהם[נד].

בֵּרַךְ עַל הַפַּת, פָּטַר אֶת הַפַּרְפֶּרֶת - מי שבירך על הפת פטר את שאר המאכלים[נה]. אך המברך **עַל הַפַּרְפֶּרֶת** - על שאר המאכלים,

---

מד. **רש"י** (בראשית ל כז).

מה. **נאמרו** כמה פירושים, מנין לחכמים שברכה זו באה 'תכף' ולא לאחר זמן. המהרש"א (ח"א ד"ה תיכף) פירש שלמדו כך ממה שאמר יעקב ללבן (בראשית ל ל) 'ויברך אותך לרגלי', שפירושו שבאה אליך הברכה מיד כשנכנסתי לביתך, כפי שפירש האבן עזרא (שם). ובקדושה וברכה (סמיכת חכמים ד"ה ולאיבעית, בתירוץ השלישי) פירש, שחכמים למדו זאת ממה ששינה הכתוב וכתב 'בגללך' ולא כתב 'בעבורך', ללמד שמיד בבואו לבית לבן, נתגלגל הדבר שבאה אליו הברכה [וכן בסמוך נלמד ממה שנאמר 'בגלל יוסף']. ראה עוד בהערה להלן תירוץ נוסף בשם פתח עינים.

משמעות סוגייתנו שברכה זו, היא ברכה בממון. וכן מפורש בתורה, שמשעה שבא יעקב לבית לבן, התברך לבן בצאן, כפי שאמר לו יעקב (בראשית ל ל) 'כי מעט אשר היה לך לפני, ויפרץ לרב, ויברך ה' אתך לרגלי'. מהרש"א (ח"א ד"ה תיכף). וכן פירש הספורנו (בראשית ל כז), שהברכה היתה בצאנו ובנכסיו. ורש"י בחומש (בראשית ל ל) פירש שהברכה היתה בבנים, שלפני בואו של יעקב לבית לבן לא היו ללבן בנים, ומשעה שבא יעקב לביתו, התברך לבן, ונולדו לו בנים. וביאר דבריו רבי אליהו מזרחי (בראשית ל כז, בתירוץ השני) שהברכה היתה 'גם' בבנים, מלבד הברכה בצאנו שמפורשת בתורה (בראשית ל ל).

מו. **הגמרא** הביאה פסוק נוסף ללימוד זה, מפני שיעקב היה חתנו של לבן, וחתנו הוא כבנו כפי שקרא דוד המלך לשאול 'אבי' (שמואל א' כד יא) [וכיוצ"ב ברש"י (שבת כג: ד"ה נפק)], והיה מקום לומר שרק מפני כך זכה לבן לברכה, אבל המארח תלמיד חכם שהוא אורח זר, אינו זוכה לברכה זו. לכן הביאה הגמרא ראיה מפוטיפר, שהכניס את יוסף לביתו, וזכה לברכה. בן יהוידע (ד"ה איבעית, בתירוץ הראשון). עוד תירץ הבן יהוידע, שללבן היה צאן שכתוב בהם (חולין פד:) שהם מעשרות את בעליהם, והיה מקום לומר שהוא התברך בזכותם, לכן הביאה הגמרא ראיה מפוטיפר. והאמרי נעם (ד"ה איבעית) תירץ, שמדברי לבן אין כל כך ראיה, שאף על פי שהוא אמר 'ניחשתי ויברכני ה' בגללך', אין אנו יודעים אם הניחוש של לבן אמת. ולכן הביאה הגמרא פסוק נוסף, שבו הפסוק מעיד על כך שהברכה באה בזכות תלמיד חכם. ובפתח עינים (ד"ה ועוד, בביאורו השני) תירץ, שמהפסוק שנאמר לגבי לבן אין הכרח שבאה הברכה תכף, ויתכן שהברכה באה לאחר זמן, וכפי שנראה מדברי לבן שהיה צריך לנחש מה גרם לברכה. לכן הביאה הגמרא ראיה מפוטיפר שנאמר בו בפירוש 'ומאז הפקיד אותו וכו' ויברך ה' את בית המצרי', ומזה יש ללמוד שכך היה גם במעשה עם לבן, שהברכה היתה תכף. וכעין זה כתב באוצר חיים (ד"ה ואבע"א).

מז. **בגירסת** הגמרא כתב יד מינכן (הו"ד בדקדוקי סופרים אות ג), ובספר המאורות (ד"ה אף), יש המשך לנוסח הגמרא. וזה נוסח הגמרא לפי גירסאות אלו, 'ומה מצרי נתברך בשביל יוסף, דכתיב ויברך ה' את בית המצרי בגלל יוסף, ישראל דכתיב בהם כי הם 'זרע ברך ה'' (ישעיה סא ט), על אחת כמה וכמה. ועוד קל וחומר, ומה ישראל שנאמר בהם כי הם 'זרע ברך ה'' (שם) כך, תלמידי חכמים שכתוב בהם (איוב טו יח-יט) 'אשר חכמים יגידו ולא כחדו מאבותם, להם לבדם נתנה הארץ', על אחת כמה וכמה'. כלומר, שמהפסוקים יש ללמוד שהברכה חלה אפילו על פוטיפר שלא היה יהודי, ובקל וחומר יש ללמוד שברכה זו תחול על יהודי המקרב תלמיד חכם. ועוד יש ללמוד, שאם הברכה חלה על כל יהודי שמקרב תלמיד חכם, קל וחומר שהברכה תחול על תלמיד חכם המקרב תלמיד חכם אחר.

מח. **כפי** ששנינו בברייתא לקמן (מג.), שכך היה מנהגם.

מט. **כל** המאכלים שנאכלים בסעודה עם הפת, נקראים פרפרת. מחזור ויטרי (סי' עא), סידור רש"י (סי' קיז). כגון פרגיות ודגים שרגילים להביא לפני הסעודה, וכגון קליות ולחמניות שמביאים לאחריה. רש"י (ד"ה ברך). וכן חזרת שנאכלת בליל פסח אחר המצה. רש"י (פסחים קיד. ד"ה עד). ודעת רבינו חננאל (הו"ד בתוס' ד"ה ברך) שהפרפרת היא פת צנומה, ששרו אותה בקערה [כלי שני], ואין לה תואר לחם, שבאופן זה ברכתה מזונות. ולפירוש זה הסכימו התוספות (ד"ה ברך) והרא"ש (פ"ו סי' לא).

נ. **'לחמניות'** הם מין מאפה כעין פת הבאה בכיסנין, כפי שמבואר בגמרא לעיל בעמוד זה.

מנהג זה, להביא יין ופרפרת לפני המזון ולאחריו, היה מצוי בסעודות של כבוד, כגון בשבתות וימים טובים. מאירי (ד"ה אמר).

נא. **תיבת** 'מזון' במשנה זו, פירושה 'סעודה'. פסקי הרי"ד (ד"ה מתני'). עיין בהערות במשך המשנה (לקמן ע"ב על לשון 'לאחר הסעודה'), מתי משנתנו שונה 'מזון' ומתי 'סעודה'.

נב. **אין** כוונת המשנה לומר שהיין שלפני הסעודה פוטר רק את היין שלאחר הסעודה, ולא את היין שבתוך הסעודה. אלא כוונתה לומר שהוא פוטר 'אפילו' את היין שלאחר הסעודה, וכל שכן שהוא פוטר את היין שבא בתוך הסעודה. שהלא היין שלפני הסעודה מביאו כדי לשתות, וודאי שיין זה פוטר את היין שבתוך הסעודה שאינו בא כדי לשתות, אלא רק כדי לשרות את המאכל שבמעיו. רא"ש (סי' לג).

נג. **המשנה** מחדשת בזה, שאין הסעודה נחשבת להפסק, ולכן ברכת היין שלפני הסעודה, פוטרת גם את היין שלאחר הסעודה. פסקי הרי"ד (ד"ה בירך על היין), וכן משמע במאירי (ד"ה אמר).

מבואר בגמרא (לקמן ע"ב) שדברי המשנה אינם אלא לגבי שבתות וימים טובים, שבהם יש דרך לקבוע סעודה על היין. אבל בשאר ימים שאין רגילים לקבוע סעודה על היין, אין היין שלפני המזון פוטר יין שבא לאחר המזון. וכתב בתוספות אנשי שם (פ"ו מ"ה) בשם רבי משה זכותא, שעל כן דייקה המשנה לומר 'ברך על היין שלפני המזון', ולא אמרה ברך על יין 'לפני המזון'. לומר שמדובר כאן בזמן שידוע שבא יין לפני המזון.

נד. **מבואר** בגמרא לעיל (מא:) שמאכלים הבאים לאחר הסעודה חייבים בברכה, ואינם נפטרים בברכת הפת [עיין שם בהערות, פירושים שונים בדין זה], ולכן פרפרת הבאה לאחר הסעודה, חייבת בברכה. ומשנתנו מלמדת שאף על פי שהפרפרת שלאחר הסעודה חייבת בברכה, המברך על הפרפרת שלפני הסעודה, פטר את הפרפרת שלאחריה.

בדברי עולא לעיל (מא.) מבואר שהמברך על פרי האדמה, אינו פוטר בברכתו את פרי העץ שלפניו. וביאר רש"י (שם ד"ה אבל), שאף על פי שברכת 'בורא פרי האדמה' היא ברכה שכוללת גם את פירות העץ, כפי ששנינו (לעיל מ.) 'בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה, יצא', דברי המשנה אינם אלא לגבי מי שטעה ובירך על פירות העץ 'בורא פרי האדמה', אבל המברך על פירות האדמה 'בורא פרי האדמה' אינו פוטר את פירות העץ שלפניו. וכתב תוספות הרי"ד (ד"ה בירך), שכך הדין גם בדין ברכת 'שהכל', שאף על פי שברכת שהכל היא ברכה הכוללת גם את שאר המינים, כפי ששנינו (לעיל מ.) 'ועל הכל, אם אמר שהכל, יצא', מכל מקום אם בירך על מין שברכתו שהכל, אינו פוטר בברכה זו מינים אחרים שברכתם שונה [וכן מבואר בתוספות (ד"ה ברך), וכן הוא בפרי מגדים (אשל אברהם סי' רו סק"ג) ועוד פוסקים]. אולם במשנתנו פירש רש"י (ד"ה ברך) שהפרפרת שלפני המזון היא פרגיות ודגים, והפרפרת שלאחר המזון היא קליות ולחמניות, ולפי פירוש זה, המברך 'שהכל' על הפרגיות והדגים, פטר את הקליות שברכתם 'בורא פרי האדמה' ואת הלחמניות שברכתם 'בורא מיני מזונות'. ולכאורה דין זה אינו כפי הכלל הנזכר, שהמברך שהכל על מין אחד, אינו פוטר מינים אחרים שברכתם שונה.

ותירץ תוספות הרי"ד (ד"ה בירך), שברכת שהכל על הפרפרת שלפני המזון, פטרה גם את הפרפרת שלאחר המזון, מפני ששתי הפרפראות באו לצורך הסעודה. ובשני מינים הבאים לצורך הסעודה, המברך על מין אחד ברכת 'שהכל' שהיא ברכה הכוללת מינים נוספים [וכן 'בורא פרי האדמה' הכוללת גם את פירות העץ], פטר בברכתו גם את שאר המינים הכלולים בברכתו, הבאים לצורך הסעודה. וכיוצא בזה פירש הכסף משנה (הל' ברכות פ"ד ה"ו ד"ה וא"ת - בתירוץ הראשון) בדעת הרמב"ם.

אך דעת רבינו חננאל (ד"ה ברך) ועוד ראשונים (תוס' ד"ה ברך, רא"ש סי' לג, רשב"א לעיל מא: ד"ה וכלל, מאירי ד"ה ברך) שהפרפרת שהובאה לפני המזון ואחריו, היא מאכל שברכתו 'מזונות'. ולפי שיטתם מובן מדוע הפרפרת שלפני המזון, פוטרת את הפרפרת שלאחר המזון. ולפי זה הקשה הצל"ח (ד"ה בירך) שלכאורה אין בדברי המשנה שום חידוש, והדבר ברור שהמברך 'בורא מיני מזונות' על הפרפרת שלפני הסעודה, אינו צריך לחזור ולברך על הפרפרת פעם נוספת, ואין הסעודה מהוה הפסק. ותירץ, שאף על פי שזהו דין פשוט, המשנה כתבה דין זה, כדי ללמוד ממנו שהמברך על הפת, אינו פוטר את הפרפרת שבאה לאחר הסעודה, לכן ביארה המשנה שרק מי שבירך על הפרפרת שלפני הסעודה, הוא זה שפטר את הפרפרת שלאחר הסעודה, אבל מי שלא בירך בתחילה על הפרפרת, חייב לברך על הפרפרת שלאחר הסעודה, ואין ברכת הפת פוטרתה.

נה. **דעת** רש"י לעיל (מא: ד"ה דברים, ד"ה שלא) שהמאכלים הבאים בתוך הסעודה, חייבים בברכה ראשונה, חוץ מהמאכלים שבאים ללפת את הפת, שרק הם פטורים מברכה ראשונה. והקשו התוספות (שם ד"ה הלכתא) ממשנתנו שמבואר בה, שהמברך על הפת פטר את הפרפרת, והפרפרת אינה דבר שמלפתים בו את הפת. ותירץ ההשלמה (לעיל מא: ד"ה אמר), שמשנתנו עוסקת בדין פרפראות שהיו לפניו על השלחן בשעה שבירך על הפת, ודין זה שונה מדין 'דברים הבאים בסעודה', שהם דברים שבאו אחרי ברכת הפת, ולכן הם חייבים בברכה. וכן מוכח מדברי המחזור ויטרי (סי' סח, סי' עא), שדעתו לחלק בין הסוגיות באופן זה. וכן פירשו סידור רש"י (סי' קיז) ופסקי הרי"ד (ד"ה פיס')

דגורם ברכה לעצמו. רב הונא אכל תליסר ריפתי בני תלתא תלתא בקבא ולא בריך א"ל רב נחמן עדי כפנא אלא כל שאחרים קובעים עליו סעודה צריך לברך. רב יהודה הוה עסיק ליה לבריה בי רב יהודה בר חביבא אייתו לקמייהו פת הבאה בכסנין כי אתא שמעינהו דקא מברכי המוציא אמר להו מאי ציצי דקא שמענא דילמא המוציא לחם מן הארץ קא מברכיתו אמרי ליה אין דתניא רבי מונא אמר משום רבי יהודה פת הבאה בכסנין מברכין עליה המוציא ואמר שמואל הלכה כרבי מונא אמר להו אין הלכה כרבי מונא אתמר אמרי ליה והא מר הוא דאמר משמיה דשמואל לחמניות מערבין בהן ומברכין עליהן המוציא שאני התם דקבע סעודתיה עלייהו אבל היכא דלא קבע סעודתיה עלייהו לא. רב פפא איקלע לבי רב הונא בריה דרב נתן בתר דגמרי סעודתייהו אייתו לקמייהו מידי למיכל שקל רב פפא וקא אכיל אמרי ליה לא סבר לה מר גמר אסור מלאכול אמר להו סלק אתמר רבא ורבי זירא איקלעו לבי ריש גלותא לבתר דסליקו תכא מקמייהו שדרו להו ריסתנא מבי ריש גלותא רבא אכיל ורבי זירא לא אכיל א"ל לא סבר לה מר סלק אסור מלאכול א"ל אנן אתכא דריש גלותא סמכינן: אמר רב הרגיל בשמן שמן מעכבו אמר רב אשי כי הוינן בי רב כהנא אמר לן כגון אנן דרגילינן במשחא משחא מעכבא לן ולית הלכתא ככל הני שמעתתא אלא כי הא דאמר רב חייא בר אשי אמר רב שלש תכיפות הן תכף לסמיכה שחיטה תכף לגאולה תפלה תכף לנטילת ידים ברכה אמר אביי אף אנו נאמר תכף לתלמידי חכמים ברכה שנאמר ויברכני ה' בגללך איבעית אימא מהכא שנאמר ויברך ה' את בית המצרי בגלל יוסף:

מתני' ברך על היין שלפני המזון פטר את היין שלאחר המזון ברך על הפרפרת שלפני המזון פטר את הפרפרת שלאחר המזון ברך על הפת פטר את הפרפרת על הפרפרת לא פטר את הפת בש"א אף לא מעשה קדרה. היו יושבין כל אחד מברך לעצמו הסבו אחד מברך לכולן בא

רש"י

דגורם ברכה לעצמו. בכמה מקומות הוא בא ומברכין עליו ואע"פ שלא היו צריכים לשתייתו: רב הונא אכל תליסר ריפתי. מפת הבאה בכסנין ולא בירך אחריו: אמר רב נחמן עדי כפנא. גרסי': עדי. אלו, כלומר אלו לרעבון נאכלו, ואכילה מרובה כזו לא נפטרת מברכה, אלא כל שאחרים קובעין אכילתן בכך טעון בהמ"ז, כך פירש רב האי. ורבותינו פירשו תליסר ריפתי מפת שלנו, ולא בירך אחריו משום דלא שבע וקרא כתיב (דברים ח) ואכלת ושבעת וברכת, וכך פי' רב יהודאי בה"ג, ואינו נ"ל דלית ליה לרב הונא והם החמירו על עצמן עד כזית ועד כביצה (לעיל דף כ:) ודלא כר"מ ודלא כר' יהודה (לקמן דף מט:): לחמניות. אובליא"ש בלע"ז: אסור מלאכול. עד שיברך בהמ"ז ויחזור ויברך על הבא לפניו, דכיון דגמר אסח דעתי' מברכה ראשונה ומסעודתיה: סלק אתמר. אם סלק הלחם וכל האוכל מעל השלחן ועדיין לא ברכו אסור לאכול: ריסתנא. אמניסטרשיו"ן: אתכא דריש גלותא סמכינן. ואין סילוקנו סלוק, שדעתנו אם ישא משאות מאת פניו אלינו נאכל: הרגיל בשמן. למשוח ידיו אחר אכילה: שמן מעכבו. לענין ברכה, שאפילו גמר וסלק ולא משח ידיו עדיין סעודה קיימת ואוכל בלא ברכה: ולית הלכתא ככל הני שמעתתא. אין סיום סעודה תלוי לא בגמר ולא בסלוק ולא בשמן אלא במים אחרונים, כ"ז שלא נטל מים אחרונים הוא מותר לאכול, ומשנטל אסור לאכול: לנטילת ידים. דמים אחרונים בהמ"ז, ולא יאכל כלום עד שיברך על מזונו: תכף לת"ח. המקריבו אליו ומארחו בביתו: ברכה. בביתו: מתני' ברך על היין כו'. נוהגין היו להביא קודם אכילה כוס יין לשתות כדתניא לקמן (דף מג.) כילד סדר הסבה כו', ומביאין לפניהם פרפראות להמשיך אכילה כגון פרגיות ודגים, ואח"כ מביאין השלחן, ולאחר גמר סעודה יושבים ושותים ואוכלים, ומה הן אוכלים פרפראות כגון כיסני דמעלו ללבא ולחמניות, והוא יין ופרפרת שלאחר המזון, ושניהם קודם בהמ"ז: מעשה קדרה. חלקא טרגים (א) וטיסני: היו יושבים. בלא הסבת מטות שמוטים על צדיהן שמאלית על המטה ואוכלין ושותין בהסבה: כל אחד ואחד מברך לעצמו. דאין קבע סעודה בלא הסבה: בא

תוספות

מיהו ר"י ור"ח היו אומרים שלא לברך כלל אשאר משקין הבאין בתוך הסעודה וטעמא דפת פוטרת כל הדברים הבאים בשבילה והשתא יין פוטר כל מיני משקין לפי שעיקר משקה הוא והוא ראש לכל מיני משקין ולכך הוא העיקר והן טפלין לו לענין ברכה והלכך משקין הבאין מחמת הסעודה שבאין בשביל הפת לשרות המאכל וגם א"א לאכילה בלא שתיה והלכך פת פוטרתן חוץ מן היין כדקאמר גמרא טעמא ולהאי טעמא ניחא מה שאנו מברכים בפסח על החזרת על אכילת מרור לבד שהעולם מקשים אמאי אין מברכין נמי ב"פ האדמה וב"פ האדמה דשאר ירקות אינו פוטר כדקאמרינן התם כיון דאיכא הגדה והלל אסח דעתיה אלא ודאי טעמא הוי כיון דרחמנא קבעיה חובה דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו הוי כמו דברים הרגילין לבא מחמת הסעודה דפת פוטרתן: **לחמניות.** פרש"י אובליא"ש ולא נהירא דא"כ אפילו לא קבע נמי (ב) לבריך המוציא שהרי הוא לחם גמור שהרי סופו עיסה ונראה לפרש דהיינו ניבלי"ש מיהו כי קבע סעודתיה עליה מברך עליו המוציא כמו בפורים מיהו רבינו שמשון פירש דאין לברך עליו המוציא דהוי כמו דייסא: **סלק** אתמר. משמע שדרכן היה (ג) לסלק השלחן קודם בהמ"ז ולכאורה קשה למנהג שלנו שאנו מקפידים שלא לסלק הלחם קודם (ד) ושמא בימיהם נמי לא היו מסלקין השלחן מקמי המברך כי אם מלפני שאר המסובין לפי שהיו להן שלחנות קטנים וכל אחד לפני עצמו אוכל על שלחנו אבל אנו שרגילים לאכול כולנו על שלחן אחד אין נאה לסלק השלחן עד לאחר ברכת המזון: **רבי** זירא לא אכל. תימה (ה) לפי מה שמפרשים העולם הב לן ונבריך אסור למשתי בלא ברכה שלפניו אמאי לא אכל לבריך עליה וליכול ושמא היה תבשיל שהיה בו פת והיה צריך ברכת המוציא ונט"י וטורח היה לעשות כל כך: **אתכא** דריש גלותא סמכינן. מי ששכח לאכול אפיקומן ואמר הב לן ונבריך אינו היסח הדעת דאנן אתכא דרחמנא סמכינן ואם שכח וברך ולא אכל אפיקומן א"צ לחזור (ו) דכל מצות לשם מצוה עשויות והא דאמרינן כי אמר הב לן ונבריך אסור למשתי וכן אסורים כולן היינו דוקא כי אמר בעל הבית אבל לא אורח (וכי אסורים כולן היינו כי אמר בעה"ב אבל בשביל אורח אינן נאסרין) ואף איהו גופא יכול לחזור ולאכול עם בעה"ב: **אתכא** דריש גלותא סמכינן. וכשרגיל לאכול מיני פירות ומביאין להם בזה אחר זה יש אומר שצריך לברך אכל חד וחד לפי שאין יודעים אם יתן להם בעה"ב יותר ונראה שאין צריך לברך לפי שסומכין על שלחן בעה"ב והיינו דבי ריש גלותא: **תכף** לנטילת ידים ברכה. והלכך כיון שנטל ידיו באחרונה לאחר סעודה אסור לאכול עד שיברך והוא הדין אם אמר הב לן ונבריך אפי' בלא נטילה: **ברך** על הפת פטר את הפרפרת. נראה דמיירי בפרפרת שבתוך הסעודה דאי בפרפרת שלאחר הסעודה הא פסק רב פפא דברים הבאים לאחר סעודה טעונין ברכה לפניהם ולאחריהם ורש"י פירש פרפרת מיני דגים ופרגיות וקצת קשה א"כ מאי קמ"ל דברך על הפרפרת דלא פטר את הפת ונראה כפירוש ר"ח דפירש דפרפרת פת לנומה בקערה דלית בה תוריתא דנהמא דמברכין עליה בורא מיני מזונות והשתא ניחא דאצטריך לאשמעינן ברך על הפרפרת לא פטר את הפת אע"ג דהוא מין פת וכן משמע בגמרא דחשיב פרפרת מעשה קדרה ומעשה קדרה היינו חלקא טרגים וטיסני כדאמרינן לעיל (לז.): **הסבו** אחד מברך לכלן. ואנו אין לנו הסבה אלא בפת בלבד ופת מהני אפי' בלא הסבה דדוקא לדידהו שהיו אוכלים בהסבה היו צריכים הסבה אלא ישיבה שלנו הוי קביעות לנו כהסבה דידהו שהם היו רגילים כל אחד להסב על מטתו ועל שלחנו אבל עכשיו כולנו אוכלים על שלחן אחד וכשאנו אוכלין יחד היינו קביעותינו והכא דקאמר היו יושבין וכו' בגמרא משמע דמיירי בין בברכת המוציא בין בברכת המזון בבהמ"ז כעובדא דתלמידי דרב בברכת המוציא מההיא דפליגי ביין אי בעי הסבה ומיהו בני אדם האוכלים בדרך והולכים ולא ישבו כל אחד מברך לעצמו וא"ת מאי שנא דבמוגמר אפילו לא הסבו אחד מברך לכולם בירושלמי פריך ומשני משום דבמוגמר כולם נהנים ביחד אבל אכילה ושתיה אינה באה אלא לזה אחר זה: ואע"פ

קח א ב מיי' פ"ג מהל' ברכות הל' ט סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קסח סעיף ו ז:
קט ג ד שם סעיף ו וסעיף ח:
קי ה מיי' פ"ד מהלכות ברכות הלכה ז סמג שם טוש"ע או"ח סימן קעט סעיף ב:
קיא ו מיי' פ"ג מהל' מעשה קרבנות הלכה יב:
קיב ז מיי' פ"ז מהל' תפלה הל' יז טוש"ע או"ח סי' קי"א סעיף א:
קיג ח מיי' פ"ו מהל' ברכות הל' כ סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קעט סעיף א וסי' קסו:
קיד ט מיי' פ"ד מהל' ברכות הלכה יב סמג שם טור א"ח סימן קעד:
קטו י טור או"ח סימן קעו:
קטז כ מיי' פ"א מהל' ברכות הלכה יב סמג שם טוש"ע או"ח סי' קסז סעיף יא וסימן ריג סעיף א:

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמֶר אֵלָיו לָבָן אִם נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ נִחַשְׁתִּי וַיְבָרְכֵנִי יְיָ בִּגְלָלֶךָ: [בראשית ל, כז]
ב) וַיְהִי מֵאָז הִפְקִיד אֹתוֹ בְּבֵיתוֹ וְעַל כָּל אֲשֶׁר יֶשׁ לוֹ וַיְבָרֶךְ יְיָ אֶת בֵּית הַמִּצְרִי בִּגְלַל יוֹסֵף וַיְהִי בִּרְכַּת יְיָ בְּכָל אֲשֶׁר יֶשׁ לוֹ בַּבַּיִת וּבַשָּׂדֶה: [בראשית לט, ה]

הגהות וציונים

א] בשו"ת השיב משה (סימן סט) העיר מכאן על מש"כ בצוואת ריה"ח (סימן כד) ששני בני אדם ששמותיהן שווים לא יזדווגו יחד בילדיהם עיי"ש (וכן העיר בספר מראה אש ורי"א חבר בילקו"מ) ויש להעיר שבכת"י הגירסא בי רב חביבא, ובכת"י אחר בי רב שמעיה, וע"ע ביוחסין (השלם עמ' קמז) שגרס רב יהודה חביבא, ולפ"ז י"ל שהיה לו ב' שמות: ב] [רבה] (גליון) כ"ה בכת"י וכ"ה בתוס' פסחים קא ע"ב ד"ה כשהן, ובתוס' חולין פו ע"ב ד"ה אסור: ג] [פי' חלק ולקמן דף נ ע"ב אי' דיסתנא] (גליון) וכ"ה בערוך ערך דסתן מובא במסורת הש"ס גיטין סז ע"ב וכ"ה בכת"י וכ"ה בב"י או"ח סימן קעט: ד] בחידושי הרי"ף הביא בזה אמר אביי תיכף לריח טוב ברכה שנאמר כל הנשמה ומפרש לה דהיינו אף שלא בירך קודם מברך אח"כ אע"פ שבכל ברכות הנהנין אינו כן, והשמיטו זאת בגמ' שלנו (נמוקי הגרי"ב): ה] [יושבין לאכול כ"ה הגי' במשנה שבמשניות אכן בירושלמי וברי"ף ורא"ש וכן בשאלתות ליתא וכ"מ בתוס' לקמן ע"ב ד"ה הסבו אין] (גליון): ו] עיין תוס' ר"פ ותוס' הרא"ש ביתר ביאור, וי"ג והשותה יין ול"ג והשתא (חודש האביב לבעל פלא יועץ): ז] סגרו תיבות אלו כי לשון זה כפול ושפת יתר אולם עיין מאמר מרדכי (סימן קעט סק"ד) שמגיה כך אסור למשתי היינו דוקא כי אמר בעה"ב ואז אסורים כולן אבל בשביל אורח אינן נאסרים ואף איהו וכו': ח] הסיום בתוס' "ואף איהו גופיה יכול לחזור ולאכול עם בעה"ב" ליתא בדפ"ו והוא הוספה ע"פ המהרש"ל דפו"ר: ט] וכשרגילים (כ"ה בב"י או"ח סימן קעט): י] יש אומרים (כ"ה בב"י שם ובדפו"ר אומ'): כ] בדפ"ו ליתא תיבות "ונראה וכו' בעה"ב" והוא הוספה ע"פ המהרש"ל דפו"ר ועיין ט"ז סק"ד מה שפי' בגי' הישנה ועיין בפמ"ג שם: ל] [צ"ל מעין מעשה קדירה וכ"ה בראש] (גליון) וכ"ה בהגהות הרר"י לנדא: מ] נדצ"ל אבל (הגהות מהר"נ אדלר) וכ"ה בתור"פ: נ] וכ"כ המהרש"א בשם הרא"ש:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [עי' תו' ב"ב קלג: ד"ה עילתא ועי' רש"י ותוס' שבת קיט. ד"ה תליסר] ב) עיין לקמן דף נג: וברש"י שם, ג) מנחות לג. [ביצה כ.], ד) עיין רש"י לעיל לט. ד"ה פרגיות, ה) עירובין כט: (ועי' רש"י לעיל דף מא: ד"ה פת הבאה), ו) פסחים קח., ז) כוונתן למה שביארו התוס' בפסחים קטו. ד"ה והדר אכיל עיי"ש, ועיי"ש ברא"ש סימן כו (שפתי חכמים), ח) פסחים דף קטו:, ט) במדבר ט יא, י) עיין תוס' לעיל לז: ד"ה לחם מה שהביאו, כ) לעיל לו:, ל) פסחים קג:, מ) [פסחים דף קג:], נ) [וע"ע תוס' סוטה לט. ד"ה כל כהן], ס) לעיל מא:, ע) עיין לעיל לז:, פ) לקמן סוף עמוד ב, צ) לקמן מג., ק) דפרקין ה"ו, ר) פ"ב ו, ש) עיין ירושלמי ברכות פ"א ה"א (ו ע"א).

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה מעשה קדרה חלקא טרגים. נ"ב ע"ל דף לז ע"א: (ב) תוס' ד"ה לחמניות וכו' לא קבע נמי צריך לברך וכו' שהרי תחלתו וסופו עיסה: (ג) ד"ה סלק וכו' משמע שדרכן. נ"ב פירוש מדקאמר לבתר דסליקי תכא וכו': (ד) בא"ד הלחם קודם. נ"ב כלומר ולמה לא מסלקין גם השלחן: (ה) ד"ה רבי זירא וכו' תימה. נ"ב וכ"כ התוספות פרק כסוי הדם סוף דף פו וכ"כ הרא"ש לשם: (ו) ד"ה אתכא דריש גלותא וכו' א"צ לחזור ולאכול דכל:

גליון הש"ס

גמ' אלא כי הא דאר"ח בר אשי. עי' ברמב"ן במלחמות פ"ב דשבת בד"ה ועוד כתב הרי"ף הא דרב גידל: גמ' שלש תכיפות הן. עי' לקמן דף נ"ב ע"ב תוס' ד"ה תכף: רש"י ד"ה לנטילת ידים דמים אחרונים. כך מבואר בסוגיין. אבל במ"ר דברים ובירושלמי פ' א"ע מבואר דקאי על נטילה ראשונה. ועיין תוס' סוטה דף ל"ט ע"א ד"ה כל ול"ע:

לעזי רש"י

אובליא"ש. פירוש לחמניות, פת הבאה בכיסנין, פת שלושה עם תבלין, (רש"י דף מא ע"ב ד"ה פת הבאה בכסנין), פת הנילוש מן הביצים (תוספות ביצה דף טז ע"ב ד"ה קמ"ל). אמנישטרשיו"ן. פירוש מנה של בשר מבושל (רש"י ברכות דף נ ע"ב ד"ה דסתנא): ניבלי"ש. פירוש לחמניות רקיקין דקין שעושין בשני ברזלים (רבינו יונה דף כז ע"א ד"ה ואי ודף ל ע"א ד"ה ואמר ועיין טוש"ע או"ח סימן קסח סע"ח):

משנת ראשונים

רב הונא אכל תליסר ריפתי בני תלתא תלתא בקבא ולא בריך. פת הבאה בכסנין היה, ושלא בסעודה אכל ולא ברך אחריו, כלומר ג' ברכות אלא מעין ג'. [הרשב"א] **אמר ליה רב נחמן עדי כפנא.** אכילה זו אכילת רעב היא וקבע היא וצריך לברך המוציא ואחריו ג' ברכות, דלא אמרו בפת הבאה בכסנין שאינה טעונה לפניה אלא מיני מזונות ולבסוף מעין ג', אלא בשאוכל ממנו מעט כדרך הלועסים ממנה מעט לתענוג ועדון ולמתיקה, אבל אי אפשר לומר דרב הונא לא ברך לאחריו כלל דהא לא גרע מתאנים וענבים שמברך מעין ג'. [הרשב"א] [המשך בסוף המסכת]

לֹא פָּטַר אֶת הַפַּת[נו]. **בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים**, אינו פוטרת בברכתו **אַף לֹא מַעֲשֵׂה קְדֵרָה**[נז] - תבשיל העשוי מחיטים שבורים, הקרויים חלקא טרגיס וטיסני[נח].

חבורות אנשים שנקבעו לסעוד יחד, תקנו חכמים שאחד מהסועדים יברך בקול כדי להוציא את האחרים ידי חובת הברכה[נט]. אך יחידים שאכלו, ולא קבעו עצמם לאכול יחד, כל אחד מהיחידים צריך לברך לעצמו. ודרכם היה להסב בשעת אכילת סעודת קבע, דהיינו שהיו מטים את גופם לצד שמאל, על גבי מיטות. אך אכילה ושתיה דרך 'ישיבה' היתה דרך עראי, ללא קביעות סעודה יחד. המשנה מבארת מתי כל אחד מברך לעצמו ומתי אחד פוטר את האחרים:

הָיוּ יוֹשְׁבִין - חבורה שהיו סועדים יחדיו בישיבה בלא הסיבה, **כָּל אֶחָד** מהיושבים **מְבָרֵךְ לְעַצְמוֹ**, מפני שאין קבע לסעודה ללא הסיבה. אבל חבורה **שֶׁהֵסֵבּוּ** על המיטות[ס], כדי לאכול ולשתות יחדיו[סא], **אֶחָד** המסובין **מְבָרֵךְ לְכוּלָּן** - מוציא בברכתו את כולם[סב].

שמשנתנו עוסקת בדין פרפראות שהיו לפניו בשעת ברכת המוציא שדעתו עליהם. הקשו המפרשים, לצורך מה שנינו בתחילת המשנה 'בירך על הפרפרת שלפני המזון פטר את הפרפרת שלאחר המזון', הלא לפי המבואר כאן ברכת הפת פוטרת את הפרפרת, ואם כן הפרפרת שלאחר המזון פטורה מברכה, גם ללא ברכה על הפרפרת שלפני המזון. נאמרו בקושיא זו כמה תירוצים: א. לדעת המחזור ויטרי (סי' עא) סידור רש"י (סי' קיז) ופסקי הרי"ד (ד"ה פסי') המשנה מחדשת שהמברך על הפרפרת שלפני הסעודה, פטר גם פרפרת שלא היתה לפניו על השלחן בשעת הברכה על הפת. מה שאין כן 'המברך על הפת', שאינו פוטר אלא את הפרפרת שהיתה לפניו על השלחן. ב. ההשלמה (ד"ה נכן) תירץ בדעת רש"י, שהרישא של המשנה 'בירך על הפרפרת שלפני המזון פטר את הפרפרת שלאחר המזון', עוסקת בדין מי שאכל סעודה ללא פת, אלא רק ממעשה קדירה, ומפני כך הפרפרת שלאחר סעודתו, טעונה ברכה. וכיוצא בזה תירץ המאירי (ד"ה פת, ד"ה נכן) בדעת רש"י. ג. הראב"ד (השגות על בעל המאור לעיל מא:) תירץ שתחילת המשנה מבארת את דין הפרפרת שנאכלת בסוף הסעודה [דהיינו לאחר שמשכו ידיהם מן הפת, או לאחר סילוק השלחן], שאין ברכת הפת פוטרת אותה, ורק המברך על הפרפרת לפני המזון, פטר פרפרת זו. ואילו דברי המשנה כאן עוסקים בדין פרפרת שנאכלת בתוך הסעודה, שהיא נפטרת בברכת הפת. וכן סוברים התוספות (ד"ה נכן) [כפי שיטתם (לעיל מא: ד"ה לאחר) שלדעתם ברכת הפת פוטרת את המאכלים שבאים בתוך הסעודה, ואינם פוטרים את המאכלים שבאים לאחר שמשכו ידיהם מן הפת].

נו. לכאורה קשה, מה חידשה המשנה בכך שהמברך על הפרפרת לא פטר את הפת, הלא פשוט שהמברך על הפרגיות 'שהכל' לא פטר את הפת שברכתה 'המוציא'. ותירץ פסקי הרי"ד (ד"ה בירך על הפרפרת), שהיה מקום לחשוב, שכשם שהפרפרת שלפני הסעודה פוטרת את הפרפרת שלאחר הסעודה, אף על פי שאין ברכותיהם שוות [כפי שנתבאר בשמו בהערה לעיל], כך הפרפרת תפטור גם את הפת, לכן הוצרכה המשנה לבאר, שהפרפרת שלפני המזון פוטרת רק פרפרת אחרת ולא את הפת. והתוספות (ד"ה נכן) תירצו שהפרפרת שבמשנתנו היא פת צנומה ששרו אותה בקערה [כלי שני] שברכתה מזונות. וחידשה המשנה, שאף על פי שגם הפרפרת היא פת, ברכת הפרפרת אינה פוטרת את הפת העיקרית.

נז. בגמרא (לקמן ע"ב) יתבאר במה נחלקו בית שמאי עם תנא קמא.

נח. רש"י (ד"ה מעשה). ומבואר במועד קטן (יג:), שחלקא טרגיס וטיסני, כולם הם חיטים שבורות, אלא שהשתנו בשמם לפי אופן השבירה. 'חלקא' הוא גרעין חלוק לשנים, 'טרגיס' גרעין הנחלק לשלשה, ו'טיסני' גרעין שנחלק לארבעה.

נט. מפני שברכה שנאמרת ברבים באופן זה שאחד מוציא את כולם, יש בה יותר הידור, כמו שנאמר (משלי ד כח) 'ברוב עם הדרת מלך'. וכיוצא בזה אמרו חכמים בכמה מקומות, כגון בדין ברכת 'בורא מאורי האש' שאמרו חכמים (לקמן נג.) שאחד יברך כדי להוציא את הרבים ידי חובה, משום ברוב עם הדרת מלך. הגהות הרמ"ך (הל' ברכות פ"א ה"ג), מעדני יום טוב (ברא"ש סי' לג אות כ). וכתב מאורות הגר"א (פ"ו מ"ו) מקור לכך שאחד מברך לכולם, ממה שמבואר בספר שמואל (א' ט יג), ששמואל הנביא הוא זה שבירך על אכילת הזבח, וכל שאר הקרואים אכלו מהזבח אחרי ברכתו.

ס. רש"י (ד"ה היו). ורבינו חננאל (ד"ה היו) פירש ש'היו יושבים' פירושו שהיו עסוקים באיזה עסק ואז הזדמן להם לאכול, שאז אין אחד פוטר את חבירו. ו'הסיבו' פירושו שישבו לאכול, ולא לעסק אחר, שאז אחד מברך לכולם. ובאופן אחר פירש, ש'יושבים' פירושו שכל אחד יושב לעצמו, ו'הסבו' פירושו שישבו כולם סביב הפת.

כתבו התוספות (ד"ה הסבו) שאנו שאיננו רגילים להסב, כשאנו אוכלים פת בישיבה, נחשב הדבר לקביעות כדין אכילה בהסיבה בימיהם.

סא. רש"י (ד"ה היו). ובגמרא להלן (מג.) יתבאר אם דין זה נאמר לגבי ברכת הפת בלבד, או גם לגבי ברכת היין.

סב. דברי המשנה אמורים בין לגבי ברכת המוציא, ובין לגבי ברכת המזון, שבשתיהם כל שלא הסיבו אחד מברך לעצמו, ואם הסיבו אחד מברך לכולם. תוספות (ד"ה הסבו), תלמידי רבינו יונה (ד"ה ואומר), רשב"א (ד"ה ירושלמי), רא"ש (פ"ו סי' לג). אלא שיש הבדל ביניהם, שבדין ברכה ראשונה אפילו אם יהיו שני סועדים אחד יברך כדי להוציא חבירו, אך בדין ברכה אחרונה רק כשיש שלשה סועדים אחד מברך כדי לפטור את האחרים, אבל כשיש רק שנים מצווה עליהם לברך כל אחד בעצמו. בית יוסף (או"ח סי' קסז ד"ה ומ"ש רבינו היו, שם סי' קצג ד"ה וכל).

דגורם ברכה לעצמו. רב הונא אכל א) תליסר ריפתי בני תלתא תלתא בקבא ולא בריך א"ל רב נחמן עדי כפנא אלא א כל שאחרים קובעים עליו סעודה צריך לברך. רב יהודה הוה עסיק ליה לבריה בי רב יהודה א] בר חביבא אייתו לקמייהו פת הבאה בכסנין כי אתא שמעינהו דקא מברכי המוציא אמר להו מאי ציצי דקא שמענא דילמא המוציא לחם מן הארץ קא מברכיתו אמרי ליה אין דתניא רבי מונא אמר משום רבי יהודה פת הבאה בכסנין מברכין עליה המוציא ואמר שמואל הלכה כרבי מונא אמר להו ב אין הלכה כרבי מונא אתמר אמרי ליה והא מר הוא דאמר משמיה דשמואל ג לחמניות מערבין בהן ומברכין עליהן המוציא שאני התם ד דקבע סעודתיה עלייהו אבל היכא דלא קבע סעודתיה עלייהו לא. רב פפא איקלע לבי רב הונא בריה דרב נתן בתר דגמרי סעודתייהו אייתו לקמייהו מידי למיכל שקל רב פפא וקא אכיל אמרי ליה לא סבר לה מר גמר אסור מלאכול אמר להו סלק אתמר רבא ב] ורבי זירא איקלעו לבי ריש גלותא לבתר דסליקו תכא מקמייהו שדרו להו ריסתנא ג] מבי ריש גלותא רבא אכיל ורבי זירא לא אכיל א"ל לא סבר לה מר סלק אסור מלאכול א"ל ה אנן אתכא דריש גלותא סמכינן: אמר רב הרגיל בשמן שמן מעכבו ד] אמר רב אשי כי הוינן בי רב כהנא אמר לן כגון אנן דרגילינן במשחא משחא מעכבא לן ולית הלכתא ככל הני שמעתתא ° אלא כי הא דאמר רב חייא בר אשי אמר רב ° שלש תכיפות הן ג) ו תכף לסמיכה שחיטה ז תכף לגאולה תפלה ח תכף לנטילת ידים ברכה ד] אמר אביי אף אנו נאמר תכף לתלמידי חכמים ברכה שנאמר א) ויברכני ה' בגללך איבעית אימא מהכא שנאמר ב) ויברך ה' את בית המצרי בגלל יוסף: **מתני'** ט ברך על היין שלפני המזון פטר את היין שלאחר המזון י ברך על הפרפרת שלפני המזון פטר את הפרפרת שלאחר המזון ברך על הפת פטר את הפרפרת על הפרפרת לא פטר את הפת בש"א אף לא מעשה קדרה. כ היו יושבין ה] כל אחד מברך לעצמו הסבו אחד מברך לכולן בא

רש"י

דגורם ברכה לעצמו. בכמה מקומות הוא בא ומברכין עליו ואע"פ שלא היו צריכים לשתייתו: רב הונא אכל תליסר ריפתי. מפת הבאה בכסנין ולא בירך אחריו: אמר רב נחמן עדי כפנא. גרסי': עדי. אלו, כלומר אלו לרעבון נאכלו, ואכילה מרובה כזו לא נפטרת מברכה, אלא כל שאחרים קובעין אכילתן בכך טעון בהמ"ז, כך פירש רב האי. ורבותינו פירשו תליסר ריפתי מפת שלנו, ולא בירך אחריו משום דלא שבע וקרא כתיב (דברים ח) ואכלת ושבעת וברכת, וכך פי' רב יהודאי בה"ג, ואינו נ"ל דלית ליה לרב הונא והם החמירו על עצמן עד כזית ועד כביצה (לעיל דף כ:) ודלא כר"מ ודלא כר' יהודה (לקמן דף מט:): לחמניות. אובליא"ש בלע"ז: אסור מלאכול. עד שיברך בהמ"ז ויחזור ויברך על הבא לפניו, דכיון דגמר אסח דעתי' מברכה ראשונה ומסעודתיה: סלק אתמר. אם סלק הלחם וכל האוכל מעל השלחן ועדיין לא ברכו אסור לאכול: ריסתנא. אמניסטרסיו"ן: אתכא דריש גלותא סמכינן. ואין סילוקנו סלוק, שדעתנו אם ישא משאות מאת פניו אלינו נאכל: הרגיל בשמן. למשוח ידיו אחר אכילה: שמן מעכבו. לענין ברכה, שאפילו גמר וסלק ולא משח ידיו עדיין סעודה קיימת ואוכל בלא ברכה: ולית הלכתא ככל הני שמעתתא. אין סיום סעודה תלוי לא בגמר ולא בסלוק ולא בשמן אלא במים אחרונים, כ"ז שלא נטל מים אחרונים הוא מותר לאכול, ומשנטל אסור לאכול: לנטילת ידים. ° דמים אחרונים בהמ"ז, ולא יאכל כלום עד שיברך על מזונו: תכף לת"ח. המקריבו אליו ומארחו בביתו: ברכה. בביתו: **מתני'** ברך על היין כו'. נוהגין היו להביא קודם אכילה כוס יין לשתות כדתניא לקמן (דף מג.) כיצד סדר הסבה כו', ומביאין לפניהם פרפראות להמשיך אכילה כגון פרגיות ז) ודגים, ואח"כ מביאין השלחן, ולאחר גמר סעודה יושבים ושותים ואוכלים, ומה הן אוכלים פרפראות כגון כיסני דמעלו ללבא ה) ולחמניות, והוא יין ופרפרת שלאחר המזון, ושניהם קודם בהמ"ז: מעשה קדרה. חלקא טרגים (א) וטיסני: היו יושבים. בלא הסבת מטות שמוטים על צדיהן שמאלית ו) על המטה ואוכלין ושותין בהסבה: כל אחד ואחד מברך לעצמו. דאין קבע סעודה בלא הסבה: בא

תוספות

מיהו ר"י ור"ת היו אומרים שלא לברך כלל אשאר משקין הבאין בתוך הסעודה וטעמא דפת פוטרת כל הדברים הבאים בשבילה והשתא ו] יין פוטר כל מיני משקין לפי שעיקר משקה הוא והוא ראש לכל מיני משקין ולכך הוא העיקר והן טפלין לו לענין ברכה והלכך משקין הבאין מחמת הסעודה שבאין בשביל הפת לשרות המאכל וגם א"א לאכילה בלא שתיה והלכך פת פוטרתן חוץ מן היין כדקאמר גמרא טעמא ולהאי טעמא ניחא מה שאנו מברכים בפסח על החזרת על אכילת מרור לבד שהעולם מקשים אמאי אין מברכין נמי ב"פ האדמה וב"פ האדמה דשאר ירקות אינו פוטר כדקאמרינן התם ז) כיון דאיכא הגדה והלל אסח דעתיה ח) אלא ודאי טעמא הוי כיון דרחמנא קבעיה חובה דכתיב ט) על מצות ומרורים יאכלוהו הוי כמו דברים הרגילין לבא מחמת הסעודה דפת פוטרתן: **לחמניות.** פרש"י אובליא"ש ולא נהירא דא"כ אפילו לא קבע נמי (ב) לבריך המוציא שהרי הוא לחם גמור שהרי סופו עיסה י) ונראה לפרש דהיינו נילי"ש מיהו כי קבע סעודתיה עליה מברך עליו המוציא כמו בפורים מיהו רבינו שמשון פירש דאין לברך עליו המוציא דהוי כמו דייסא כ): **סלק** אתמר. משמע שדרכן היה (ג) לסלק השלחן קודם בהמ"ז ולכאורה קשה למנהג שלנו שאנו מקפידים שלא לסלק הלחם קודם (ד) ושמא בימיהם נמי לא היו מסלקין השלחן מקמי המברך כי אם מלפני שאר המסובין לפי שהיו להן שלחנות קטנים וכל אחד לפני עצמו אוכל על שלחנו אבל אנו שרגילים לאכול כולנו על שלחן אחד אין נאה לסלק השלחן עד לאחר ברכת המזון: **רבי** זירא לא אכל. תימה (ה) לפי מה שמפרשים העולם הב לן ונבריך אסור למשתי ל) בלא ברכה שלפניו אמאי לא אכל לבריך עליה וליכול ושמא היה תבשיל שהיה בו פת והיה צריך ברכת המוציא ונט"י וטורח היה לעשות כל כך: **אתכא** דריש גלותא סמכינן. מי שאכל לאכול אפיקומן ואמר הב לן ונבריך אינו היסח הדעת דאנן אתכא דרחמנא סמכינן ואם שכח וברך ולא אכל אפיקומן א"צ לחזור (ו) דכל מצות לשם מצוה עשויות והא דאמרינן מ) כי אמר הב לן ונבריך אסור למשתי וכן אסורים כולן היינו דוקא כי אמר בעל הבית אבל לא אורח (וכי אסורים כולן היינו כי אמר בעה"ב אבל בשביל אורח אינן נאסרין נ]) ואף איהו גופא יכול לחזור ולאכול עם בעה"ב ס]: **אתכא** דריש גלותא סמכינן. וכשרגיל ע] לאכול מיני פירות ומביאין להם בזה אחר זה יש אומר י] שצריך לברך אכל חד וחד לפי שאין יודעים אם יתן להם בעה"ב יותר ונראה כ] שאין צריך לברך לפי שסומכין על שלחן בעה"ב והיינו דבי ריש גלותא: **תכף** לנטילת ידים ברכה. והלכך כיון שנטל ידיו באחרונה לאחר סעודה אסור לאכול עד שיברך והוא הדין אם אמר הב לן ונבריך אפי' בלא נטילה ט): **ברך** על הפת פטר את הפרפרת. נראה דמיירי בפרפרת שבתוך הסעודה דאי בפרפרת שלאחר הסעודה הא פסק רב פפא פ) דברים הבאים לאחר סעודה טעונין ברכה לפניהם ולאחריהם ורש"י פירש פרפרת מיני דגים ופרגיות וקלת קשה א"כ מאי קמ"ל דברך על הפרפרת דלא פטר את הפת ונראה כפירוש ר"ח דפירש דפרפרת פת לנומה בקערה דלית בה תוריתא דנהמא דמברכין עליה בורא מיני מזונות ע) והשתא ניחא דאצטריך לאשמעינן ברך על הפרפרת לא פטר את הפת אע"ג דהוא מין פת וכן משמע בגמרא דחשיב פרפרת מעשה קדרה ל] ומעשה קדרה היינו חלקא טרגים וטיסני כדאמרינן לעיל (לז.): **הסבו** אחד מברך לכלן. ואנו אין לנו הסבה אלא בפת בלבד ופת מהני אפי' בלא הסבה דדוקא לדידהו שהיו אוכלים בהסבה היו צריכים הסבה אלא מ] ישיבה שלנו הוי קביעות לנו כהסבה לדידהו שהם היו רגילים כל אחד להסב על מטתו ועל שלחנו אבל עכשיו כולנו אוכלים על שלחן אחד וכשאנו אוכלין יחד היינו קביעותינו והכא דקאמר היו יושבין וכו' בגמרא משמע דמיירי בין בברכת המוציא בין בברכת המזון בבהמ"ז כעובדא דתלמידי דרב פ) בברכת המוציא מהיא דפליגי ביין אי בעי הסבה צ) ומיהו בני אדם האוכלים בדרך והולכים ולא ישבו כל אחד מברך לעצמו וא"ת מאי שנא דבמוגמר אפילו לא הסבו אחד מברך לכולם בירושלמי ק) פריך ומשני משום דבמוגמר כולם נהנים ביחד אבל אכילה ושתיה אינה באה אלא לזה אחר זה: ואע"פ

עין משפט נר מצוה

קח א ב מיי' פ"ג מהל' ברכות הל' ט סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קסח סעיף ו ז:

קט ג ד שם סעיף ו וסעיף ח:

קי ה מיי' פ"ד מהלכות ברכות הלכה ז סמג שם טוש"ע או"ח סימן קעט סעיף ג:

קיא ו מיי' פ"ג מהל' מעשה קרבנות הלכה יב:

קיב ז מיי' פ"ז מהל' תפלה הל' יז טוש"ע או"ח סי' קי"א סעיף א:

קיג ח מיי' פ"ו מהל' ברכות הל' כ סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קעט סעיף א ובסי' קסו:

קיד ט מיי' פ"ד מהל' ברכות הלכה יב סמג שם טור או"ח סימן קעד:

קטו י טור או"ח סימן קעו:

קטז כ מיי' פ"א מהל' ברכות הלכה יב סמג שם טוש"ע או"ח סי' קסז סעיף יא וסימן ריג סעיף א:

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמֶר אֵלָיו לָבָן אִם נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ נִחַשְׁתִּי וַיְבָרְכֵנִי יְיָ בִּגְלָלֶךָ: [בראשית ל, כז]

ב) וַיְהִי מֵאָז הִפְקִיד אֹתוֹ בְּבֵיתוֹ וְעַל כָּל אֲשֶׁר יֶשׁ לוֹ וַיְבָרֶךְ יְיָ אֶת בֵּית הַמִּצְרִי בִּגְלַל יוֹסֵף וַיְהִי בִּרְכַּת יְיָ בְּכָל אֲשֶׁר יֶשׁ לוֹ בַּבַּיִת וּבַשָּׂדֶה: [בראשית לט, ה]

הגהות וציונים

א] בשו"ת השיב משה (סימן סט) העיר מכאן על מש"כ בצוואת ריה"ח (סימן כד) ששני בני אדם ששמותיהן שווים לא יזדווגו יחד בילדיהם עיי"ש (וכן העיר בספר מראה אש ורי"א חבר בילקו"מ) ויש להעיר שבכת"י הגירסא בי **רב חביבא**, ובכת"י אחר בי **רב שמעיה**, וע"ע ביוחסין (השלם עמ' קמז) שגרס **רב יהודה חביבא**, ולפ"ז י"ל שהיה לו ב' שמות: ב] [רבה] (גליון) כ"ה בכת"י וכ"ה בתוס' פסחים קא ע"ב ד"ה כשהן, ובתוס' חולין פו ע"ב ד"ה אסור: ג] [פי' חלק ולקמן דף נ ע"ב אי' **דיסתנא**] (גליון) וכ"ה בערוך ערך דסתן מובא במסורת הש"ס גיטין סז ע"ב וכ"ה בכת"י וכ"ה בב"י או"ח סימן קעט: ד] בחידושי הרי"ף הביא בזה **אמר אביי תיכף לריח טוב ברכה שנאמר כל הנשמה** ומפרש לה דהיינו אף שלא בירך קודם מברך אח"כ אע"פ שבכל ברכות הנהנין אינו כן, והשמיטו זאת בגמ' שלנו (נמוקי הגרי"ב): ה] [**יושבין לאכול** כ"ה הגי' במשנה שבמשניות אכן בירושלמי ובריי"ף ורא"ש וכן בשאלתות ליתא וכ"מ בתוס' לקמן ע"ב ד"ה הסבו אין] (גליון): ו] עיין תוס' ר"פ ותוס' הרא"ש ביתר ביאור, וי"ג **והשותה** יין ול"ג והשתא (חודש האביב לבעל פלא יועץ): ז] סגרו תיבות אלו כי לשון זה כפול ושפת יתר אולם עיין מאמר מרדכי (סימן קעט סק"ד) שמגיה כך אסור למשתי **היינו דוקא כי אמר בעה"ב ואז אסורים כולן אבל בשביל אורח אינן נאסרים** ואף איהו וכו': ס] הסיום בתוס' "ואף איהו גופיה יכול לחזור ולאכול עם בעה"ב" ליתא בדפו"ו והוא הוספה ע"פ המהרש"ל דפו"ר: ע] **וכשרגילים** (כ"ה בב"י או"ח סימן קעט): י] **יש אומרים** (כ"ה בב"י שם ובדפו"ר אומ'): כ] בדפו"ו ליתא תיבות "ונראה וכו' בעה"ב" והוא הוספה ע"פ המהרש"ל דפו"ר ועיין ט"ז סק"ד מה שפי' בגי' הישנה ועיין בפמ"ג שם: ל] [צ"ל **מעין** מעשה קדירה וכ"ה ברא"ש] (גליון) וכ"ה בהגהות הרר"י לנדא: מ] נדצ"ל **אבל** (הגהות מהר"נ אדלר) וכ"ה בתור"פ: נ] וכ"כ המהרש"א בשם הרא"ש:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [עי' תו' ב"ב קלג: ד"ה עליתא ועי' רש"י ותוס' שבת קיט. ד"ה תליסר], ב) עיין לקמן דף נג: וברש"י שם, ג) מנחות לג. [בילה כ.], ד) עיין רש"י לעיל לט. ד"ה פרגיות, ה) עירובין כט: (ועי' רש"י לעיל דף מא: ד"ה פת הבאה), ו) פסחים קח., ז) כוונתן למה שביארו התוס' בפסחים קטו. ד"ה והדר אכיל עיי"ש, ועיי"ש ברא"ש סימן כו (שפתי חכמים), ח) פסחים דף קטו:, ט) במדבר ט יא, י) עיין תוס' לעיל לז: ד"ה לחם מה שהביאו מפ"ק דחלה, כ) לעיל לז:, ל) פסחים קג:, מ) [פסחים דף קג:], נ) [וע"ע תוס' סוטה לט. ד"ה כל כהן], ס) לעיל מא:, ע) עיין לעיל לז:, פ) לקמן סוף עמוד ב, צ) לקמן מג., ק) דפרקין ה"ו, ר) פ"ב ו, ש) עיין ירושלמי ברכות פ"א ה"א (ו ע"א).

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה מעשה קדרה חלקא טרגים. נ"ב ע"ל דף לז ע"א: (ב) תוס' ד"ה לחמניות וכו' לא קבע נמי צריך לברך וכו' שהרי תחלתו וסופו עיסה ע]: (ג) ד"ה סילק וכו' משמע שדרכן. נ"ב פירוש מדקאמר לבתר דסליקי תכא וכו': (ד) בא"ד הלחם קודם. נ"ב כלומר ולמה לא מסלקין גם השלחן: (ה) ד"ה רבי זירא וכו' תימה. נ"ב וכ"כ התוספות פרק כסוי הדם סוף דף פו וכ"כ הרא"ש לשם: (ו) ד"ה אתכא דריש גלותא וכו' א"צ לחזור ולאכול דכל:

גליון הש"ס

גמ' **אלא כי הא דאר"ח בר אשי.** עי' ברמב"ן במלחמות פ"ג דשבת בד"ה ועוד כתב הרי"ף הא דרב גידל: גמ' **שלש תכיפות הן.** עי' לקמן דף נ"ב ע"ב תוס' ד"ה תכף: **רש"י ד"ה לנטילת ידים דמים אחרונים.** כך מבואר בסוגיין. אבל במ"ר דברים ר) ובירושלמי פ' א"ע ש) מבואר דקאי על נטילה ראשונה. ועיין תוס' סוטה דף ל"ט ע"א ד"ה כל ול"ע:

לעזי רש"י

אובליא"ש. פירוש לחמניות, פת הבאה בכיסנין, פת שלושה עם תבלין, (רש"י דף מא ע"ב ד"ה פת הבאה בכסנין), פת הנילוש מן הבילים (תוספות בילה דף טז ע"ב ד"ה קמ"ל). **אמנישטרשיו"ן.** פירוש מנה של בשר מבושל (רש"י ברכות דף נ ע"ב ד"ה דסתנא): **נילי"ש.** פירוש לחמניות רקיקין דקין שעושין בשני ברזלים (רבינו יונה דף כז ע"א ד"ה ואי ודף ל ע"א ד"ה ואמר ועיין טוש"ע או"ח סימן קסח סע"ח):

משנת ראשונים

רב הונא אכל תליסר ריפתי בני תלתא תלתא בקבא ולא בריך. פת הבאה בכסנין היה, ושלא בסעודה אכל ולא ברך אחריו, כלומר ג' ברכות אלא מעין ג'. [הרשב"א] **אמר ליה רב נחמן עדי כפנא.** אכילה זו אכילת רעב היא וקבע היא וצריך לברך המוציא ואחריו ג' ברכות, דלא אמרו בפת הבאה בכסנין שאינה טעונה לפניה אלא מיני מזונות ולבסוף מעין ג', אלא בשאוכל ממנו מעט כדרך הלועסים ממנה מעט לתענוג ועדון ולמתיקה, אבל אי אפשר לומר דרב הונא לא ברך לאחריו כלל דהא לא גרע מתאנים וענבים שמברך מעין ג'. [הרשב"א] [המשך בסוף המסכת]

בא להם יין בתוך המזון כל אחד ואחד מברך לעצמו אחר המזון אחד מברך לכולם [א] והוא אומר על המוגמר ואע"פ שאין מביאין את המוגמר אלא לאחר סעודה: **גמ'** אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן לא שנו אלא בשבתות וימים טובים הואיל ואדם קובע סעודתו על היין אבל בשאר ימות השנה מברך על כל כוס וכוס [א] אתמר נמי אמר רבה בר מרי א"ר יהושע בן לוי לא שנו [ב] אלא בשבתות וימים טובים ובשעה שאדם יוצא מבית המרחץ ובשעת הקזת דם [א] הואיל ואדם קובע סעודתו על היין אבל בשאר ימות השנה מברך על כל כוס וכוס רבה בר מרי איקלע לבי רבא בחול חזייה דבריך לפני המזון והדר בריך לאחר המזון א"ל [ב] יישר וכן אמר ריב"ל רב יצחק בר יוסף איקלע לבי אביי בי"ט חזייה דבריך אכל כסא וכסא א"ל לא סבר לה מר להא דריב"ל א"ל נמלך אנא. איבעיא להו בא להם יין בתוך המזון מהו שיפטור את היין שלאחר המזון אם תימצי לומר ברך על היין שלפני המזון פוטר את היין שלאחר המזון משום דזה לשתות וזה לשתות אבל הכא [ג] דזה לשתות וזה לשרות לא או דילמא לא שנא רב אמר פוטר ורב כהנא [ג] אמר [ד] אינו פוטר רב נחמן אמר פוטר ורב ששת אמר אינו פוטר רב הונא ורב יהודה וכל תלמידי דרב אמרי אינו פוטר איתיביה רבא לרב נחמן בא להם יין בתוך המזון כל אחד ואחד מברך לעצמו לאחר המזון אחד מברך לכולם א"ל הכי קאמר אם לא בא להם יין בתוך המזון אלא לאחר המזון אחד מברך לכולם: ברך [ה] על הפת פטר את הפרפרת על הפרפרת לא פטר את הפת ב"ש אומרים אף לא מעשה קדרה: איבעיא להו ב"ש ארישא פליגי או דילמא אסיפא פליגי [ג] דקאמר תנא קמא ברך על הפת פטר את הפרפרת וכ"ש מעשה קדרה ואתי ב"ש למימר לא מיבעיא פרפרת דלא פטרה להו פת אלא אפילו מעשה קדרה נמי לא פטרה או דילמא אסיפא פליגי דקתני ברך על הפרפרת לא פטר את הפת [ו] פת הוא דלא פטר אבל מעשה קדרה פטר ואתו ב"ש למימר ואפי' [ד] מעשה קדרה נמי לא פטר תיקו: [ז] היו יושבין כל אחד ואחד כו': הסבו אין לא הסבו לא ורמינהו [ג] עשרה שהיו הולכים בדרך אע"פ שכולם אוכלים מככר אחד כל אחד ואחד מברך לעצמו ישבו לאכול אע"פ שכל אחד ואחד אוכל מככרו אחד מברך לכולם קתני ישבו אע"פ שלא הסבו אמר רב נחמן בר יצחק [ח] כגון דאמרי ניזיל וניכול לחמא בדוך פלן כי נח נפשיה דרב אזלו תלמידיו בתריה כי הדרי אמרי ניזיל וניכול לחמא אנהר דנק בתר דכרכי יתבי וקא מיבעיא להו הסבו דוקא תנן אבל ישבו לא או דילמא כיון דאמרי ניזיל וניכול ריפתא בדוכתא פלניתא כי הסבו דמי לא הוה בידייהו קם רב אדא בר אהבה

אהדר

רש"י

בא להם יין בתוך המזון כו'. בגמ' (ד' מג.) מפרש טעמא: והוא אומר על המוגמר. אותו שברך על היין הוא מברך על המוגמר, שהיו רגילים להביא לפניהם אחר אכילה אבקת רוכלין על האש במחתות לריח טוב, ומברכים עליו בורא עצי בשמים [ה]: לאחר סעודה. לאחר בהמ"ז, שאינו מצרכי סעודה, אפי' הכי מי שברך על היין שהתחיל בברכות אחרונות גומרן: גמ' לא שנו. דיין שלפני המזון פוטר את שלאחר המזון: אלא בשבתות כו'. דדעתו לישב אחר המזון ולשתות, וכי בריך ברישא אדעתא דהכי בריך: על כל כוס וכוס. דהוה כנמלך ומתחיל בשתיה בכל חד וחד: יישר. יפה עשית: וכן אמר ריב"ל. לעשות: לא סבר לה מר כו'. דבי"ט לאו נמלך הוא: נמלך אנא. איני רגיל לקבוע סעודה על היין: בא להם יין בתוך המזון. וקודם המזון לא בא להם: אם תימצי לומר. להביא ראיה ממשנתנו דקתני דיין שלפני המזון פוטר את שלאחר המזון אינה ראיה, דהתם זה לשתות וזה לשתות, אבל שבתוך המזון לשרות אכילה שבמעיו הוא בא, ולא היו רגילין לשתות בתוך הסעודה אלא מעט לשרות: לאחר המזון אחד מברך לכולן. קס"ד דה"ק דכשיבאו יין שני אחר המזון אחד מברך לכולן, והא תנא ליה דכל אחד ואחד יברך על שבתוך המזון לעצמו וקא מצריך תו ברכה על שלאחר המזון: פטר את הפרפרת. אע"פ שאין צורך סעודה למלוי הכרס אלא למגמר [ו] אכילה: וכל שכן מעשה קדרה. שהוא לאכול לזון ממש: בדוך פלן. במקום פלוני, דקבעו להם מתחלה מקום בדבור ועלה והזמנה הוי קביעות, אבל ישבו מאליהן במקום אחד יחד אינה קביעות: אזלו תלמידיו בתריה. דקברוהו בעיר אחרת: נהר דנק. כך שמו (א): [ז] רישא דוקא. דקתני היו יושבים בלא הזמנת מקום הוא דלא הוי קביעות, אבל אנו שהזמניהו לכך הוי קביעות ואחד מברך לכולן:

תוספות

ואע"פ שאין מביאין את המוגמר אלא לאחר סעודה. וכבר ברכו ברכת המזון ויש הפסק בין יין למוגמר:

ורב ששת אמר אינו פוטר ורב נחמן אמר פוטר וכל תלמידי דרב וכו'. ונראה דהלכה כתלמידי דרב דרב ששת קאי כותייהו והלכתא כותיה דר"נ בדיני [ד] וכרב ששת באיסורי ואע"ג דקי"ל [ה] דרב ושמואל הלכה כרב באיסורי שאני הכא דכל תלמידי דרב פליגי עליה מסתמא כך שמעו מרב [ב] מיהו אין אנו צריכין לאותו פסק דאין אנו מושכין ידינו מן הפת כלל ונראה דיין שלפני סעודה פוטר את היין שבתוך הסעודה אע"ג דפסקינן הכא דיין שבתוך הסעודה אינו פוטר יין דלאחר הסעודה שאני הכא דזה לשרות וזה לשתות אבל זה לשתות וזה לשרות פוטר שפיר כגון יין שלפני הסעודה פוטר שבתוך הסעודה ומה דנקט שבתות וי"ט לאו דוקא דה"ה אם קבעו סעודה על היין בשאר ימות החול ואם הביא אדם יין לפני הסעודה לשתות בתוך הסעודה פשיטא דיין דלפני סעודה פוטרתו כיון דדעתיה למשתי וכן יין של קידוש פוטר יין שבתוך הסעודה וכן הבדלה אם הביא על שלחנו להבדיל דפוטר יין שלאחרי כן שבתוך הסעודה ושבתות וי"ט לאו דוקא ולא אתא למעוטי אלא נמלך ואפילו את"ל דדוקא נקט שבתות וי"ט מ"מ יש לומר ה"מ לענין שבא לפטור יין שלאחר המזון שהוא אחר שמשכו ידיהם מן הפת שאין רגילות לקבוע לשתות יין לאחר המזון בקביעות אלא בשבתות וימים טובים ולא בשאר ימים אבל לענין לפטור יין שבתוך המזון שרגילות לשתות ודאי אפילו בשאר ימים פטר ליה יין שלפני המזון אע"פ דזה לשתות וזה לשרות דעד כאן לא איבעיא לן אלא אי לשרות דלא חשיב מפיק לשתות אבל לשתות דחשיב טפי דהיינו יין שלפני המזון פשיטא דפוטר יין דלשרות וכן משמע נמי בערבי פסחים (דף קא.) גבי שקדשו בב"ה דר' יוחנן אמר אף ידי יין נמי יצאו ואין צריך לחזור ולברך על היין שבתוך הסעודה אע"ג דקדשו שלא במקום סעודה ס"ל לרבי יוחנן מדיצאו ידי קידוש מידי יין נמי יצאו ואף על גב דאיתותב רבי יוחנן היינו דוקא בשינוי מקום א"כ נראה מתם דה"ה להבדלה דאין לחלק בין הבדלה לקידוש ולאפוקי מהני דחולקין ואמרי דוקא קידוש פוטר משום דאין קידוש אלא במקום סעודה [ו] אבל יין של הבדלה לא פטר אפילו הבדיל לאחר נטילה דהכי מיירי הא דפסקינן דיין שלפני המזון פוטר היין שבתוך המזון דכבר נטל ידיו והכי משמע בסמוך [ז] מתוך הברייתא' כיצד סדר הסבה וכו' מיהו נראה כיון דנטל ידיו ודעתו לאכול ולשתות שם פוטר אפילו להבדלה כדפרישית מההיא דערבי פסחים ועוד דלא גרע יין דהבדלה מיין שלפני הסעודה דפטר ומיהו יש שמחמירין להבדיל קודם נטילת ידים לאפוקי נפשייהו מפלוגתא דאז ודאי צריך לברך אחריו ברכה מעין שלש ולא פטר יין שבתוך המזון: [ט] **יין** שבתוך המזון מהו שיפטור יין שלאחר המזון. ומיירי דלא הוה להו יין לפני המזון: **הסבו** אין לא הסבו לא. [ס] תימה אמאי מקשה מדיוקא [ח] ותקשי ליה מרישא בהדיא דקתני היו יושבים מברך כל אחד לעצמו וי"ל דאי מרישא הוה אמינא שישבו בשביל עסק אחר שלא היה דעתם מתחלה לאכול אבל אם ישבו אדעתא לאכול אפילו בלא הסבה נמי מהניא:

עשרה בני אדם שהיו מהלכין כו' ניזיל וניכול לחמא כו' כישבו והסבו דמיא. והשתא ניחא הא דפריש במתני' [י] דמיירי בין בברכת המוציא בין בברכת המזון כדמשמע הכא מתוך הברייתא דעשרה בני אדם וכו' וא"ת אמאי המתינו למיבעי עד ברכת המזון והיאך ברכו על הפת מתחלה וי"ל שמא מיירי דישבו לאכול זה אחר זה וברך כל אחד לעצמו המוציא:

כל

עין משפט נר מצוה

קיז א מיי' פ"ז מהל' ברכות הל' יג סמג עשין כז טור או"ח סי' קעד:
קיח ב מיי' פ"ד מהל' ברכות הל' יב סמג וטור שם:
קיט ג טור שם:
קכ ד מיי' פ"ד מהל' ברכות הל' יב סמג וטור שם:
קכא ה ו מיי' פ"ד מהל' ברכות הל' ו סמג שם טוש"ע או"ח סימן קעו:
קכב ז ח מיי' פ"א מהל' ברכות הל' יב סמג שם טוש"ע או"ח סי' קסז סעיף יא:

רב נסים גאון

והוא אומר על המוגמ'. גרסי' בגמ' דבני מערבא (הלכה ו) מה בין מוגמר ובין יין מוגמר כולן מריחין יין אחד הוא שהוא טועם פשיטא של זו הבעיא דמוגמר אע"ג דמילתא ידועה היא שאין מביאין אותו אלא לאחר הסעוד' אחד מברך לכולן ולפיכך שאל השואל מפני מה היין הבא בתוך המזון כל אחד ואחד מברך לעצמו והמוגמר אחד מברך לכולן יין אחד טועם ומברך כל אחד לעצמו:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה הסבו אין וכו'. תימה אמאי מקשה. עי' רשב"א בחידושיו שבת דף נ"ט ע"ב ד"ה הא יש עליה תוספ:

ליקוטי רש"י

[שייך לעמוד א]

ריסתנא. מנה של בשר מבושל [לקמן נ:]. תכף לסמיכה שחיטה. כדכתיב וסמך ושחט [ביצה כ.]. תכף לגאולה תפלה. וסמיכת גאולה לתפלה רמזה דוד בספר תהלים דכתיב ה' צורי וגואלי (תהלים יט) וסמיך ליה יענך ה' ביום צרה (תהלים כ) ואמרינן בברכות ירושלמי (פרק א') מי שאינו סומך גאולה לתפלה למה הוא דומה לאוהבו של מלך שבא ודפק על פתחו של מלך יצא המלך ומצאו שהפליג אף הוא הפליג אלא יהיה אדם מקרב להקדוש ברוך הוא אליו ומרצהו בתשבחות וקלוסין של יציאת מצרים והוא מתקרב אליו ובעודו קרוב אליו יש לו לתבוע צרכיו [לעיל ד:]. על הפרפרת. כגון מיני תרגימא ירקות ממשיכין את הלב לאכול כדמוכח נמי בברכות (מג.) שהיו רגילין לאכול פרפרת קודם אכילת הפת לגרר את הלב כדתנן בירך על הפת פטר את הפרפרת על הפרפרת לא פטר את הפת אלמא דפרפרת קודם לפת [רשב"ם פסחים קז:]. [ע"כ שייך לע"א]

המוגמר. לבונה על גבי גחלים [ביצה כב:].

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עיין רש"י לקמן מג: ד"ה וחוזר, ב) [שבת נג. סג: עירובין לג: פסחים נג: ב"מ נא. סנהד' ק. שבועות מ. מה: חולין יז: עה: עו:], ג) [תוספתא פרק ה ע"ש], ד) [ע' תוס' עירובין לג. ד"ה ר"ש], ה) [בכורות מט:], ו) פסחים קא., ז) מג., ח) [ועי' תוס' שבת לט: ד"ה אלא הא'].

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה נהר וכו' שמו הס"ד ואח"כ מ"ה א"ד כיון דאמרי ניזיל וניכול בדוכתא פלן רישא דוקא:

הגהות וציונים

א] תיבות "ובשעה שאדם יוצא מבית המרחץ ובשעת הקזת דם" אינם מדברי הגמרא רק הוגה כן בגמ' ע"פ דברי הגאונים (רא"ש סי' לב) ועיין במהרש"א שכך נראה מדברי התוס' בד"ה ורב ששת שלא היו גורסים זה (ועיין מצפה איתן): ב] מדברי התוס' מוכח דהגירסא **שמואל** דהרי כתבו אע"ג דקיימ"ל דרב ושמואל הלכה כרב באיסורי, הרי דפלוגתא דרב נגד שמואל הוא וכן נראה מהרשב"א (יד דוד מהדו"ב): ג] צריך להוסיף **ארישא פליגי** דקאמר (דפו"י וכת"י, ונשמט בטעות בדפוסים המאוחרים, דק"ס): ד] נדצ"ל **דאפילו** (הגהות מהר"נ אדלר) ובכת"י **אפילו**: ה] צ"ל בורא **מיני** בשמים, וכ"כ רש"י לקמן מג ע"א ד"ה ועל ההדס (שלמה משנתו): ו] נדצ"ל **למגרר** (רש"ש) וכ"ה בכת"י: ז] [גי' אחרת ה"ל לרש"י בנוסחת הגמ'] (גליון), כך הוא נוסח הגמ' בכמה כת"י, יתבי וקא מיבעיא להו "רישא דוקא או סיפא דוקא רישא היו יושבין דוקא אבל כי אמרי ניזיל וניכול וכו' כי הסיבו דמי או דילמא סיפא דוקא הסיבו אין לא הסיבו לא דכי אמרי ניזיל וכו' לאו כי הסיבו דמי" לא הוה בידייהו כו' (ועיין הגהות הב"ח ושפתי חכמים): ח] יש להוסיף **שחזר בו** (כ"ה ברא"ש סוף סי' לב): ט] לכאורה לשון מסורס הוא שזה הדבור שייך קודם דבור הקודם ואפשר שטעות המדפיסים הוא, מ"מ נראה דבכוונה כתבו כן התוס' (פנ"י עיי"ש): י] בדפו"ר איתא הא "דפריך" במתניתין והגיה המהרש"א הא **דפרישית** במתניתין (ד"ה הסבו) והמהרש"ל הגיה הא דפריך **ממתניתין** (ור"ל דפריך ממתניתין אברייתא, גנזי יוסף):

בָּא לָהֶם יַיִן בְּתוֹךְ הַמָּזוֹן - אם הביאו לסועדים יין בתוך הסעודה, **כָּל אֶחָד וְאֶחָד** מהסועדים **מְבָרֵךְ לְעַצְמוֹ**, ואין אחד מברך כדי לפטור את האחרים[א]. ואם הביאו להם יין **אַחַר הַמָּזוֹן** - לאחר הסעודה, לפני ברכת המזון[ב], **אֶחָד** מהסועדים **מְבָרֵךְ לְכוּלָּם**, ופוטר אותם בברכתו[ג]. וְאותו אחד שבירך על היין, **הוּא אוֹמֵר**[ד] את ברכת 'בורא עצי בשמים'[ה] שמברכים **עַל** ריח העשן העולה מן **הַמּוּגְמָר** - הקטורת[ו], שהיא מחתה של אש שמניחים עליה אבקה של עצי בשמים לריח טוב, שהיה דרכם להביא בסוף הסעודה, **וְאַף עַל פִּי שֶׁאֵין מְבִיאִין אֶת הַמּוּגְמָר אֶלָּא לְאַחַר סְעוּדָה** - אחרי ברכת המזון[ז], והוא אינו מצרכי הסעודה[ח], אף על פי כן מי שבירך על היין בסוף הסעודה זוכה בברכה זו, מפני שהוא התחיל בברכות האחרונות של הסעודה[ט].

★

גמרא

שנינו במשנתנו, ברך על היין לפני המזון פטר את היין שלאחר המזון. מבארת הגמרא דין זה:

אָמַר רַבָּה בַּר בַּר חַנָּה אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, לֹא שָׁנוּ - דין זה ששנינו במשנתנו שיין שלפני המזון פוטר את היין שלאחר המזון, לא נאמר **אֶלָּא בְּשַׁבָּתוֹת וְיָמִים טוֹבִים, הוֹאִיל** ובימים אלו **אָדָם קוֹבֵעַ סְעוּדָתוֹ עַל הַיַּיִן**, ודעתו לישב ולשתות יין בסיום הסעודה קודם ברכת המזון, ולכן כשבירך על היין לפני הסעודה, דעתו גם על היין שלאחריה, **אֲבָל בִּשְׁאָר יְמוֹת הַשָּׁנָה**, שאין דרכו של אדם לקבוע סעודתו על היין, **מְבָרֵךְ עַל כָּל כּוֹס וָכוֹס**, מפני שהוא כמי שנמלך[י], היינו שבכל כוס וכוס הרי הוא כמי שמתחיל עתה בשתיה, שחייב לברך.

הגמרא מבארת שגם רבי יהושע בן לוי סובר כן:

אִתְּמַר נַמִּי - וכן נאמר בבית המדרש, **אָמַר רַבָּה בַּר מָרִי אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, לֹא שָׁנוּ** במשנתנו, שיין שלפני המזון פוטר את היין שלאחר המזון, **אֶלָּא בְּשַׁבָּתוֹת וְיָמִים טוֹבִים, וּבְשָׁעָה שֶׁאָדָם יוֹצֵא מִבֵּית הַמֶּרְחָץ**[יב], **וּבִשְׁעַת הַקָּזַת דָּם**[יג], **הוֹאִיל וְאָדָם קוֹבֵעַ סְעוּדָתוֹ עַל הַיַּיִן** בזמנים אלו, **אֲבָל בִּשְׁאָר יְמוֹת הַשָּׁנָה** שאין אדם רגיל לקבוע סעודתו על היין, **מְבָרֵךְ עַל כָּל כּוֹס וָכוֹס**, מפני שהוא כמי שנמלך, ובכל כוס הוא כמי שמתחיל עתה בשתיה, שחייב לברך.

הגמרא מביאה מעשה שבו האמוראים פסקו למעשה כדבריו של רבי יהושע בן לוי:

רַבָּה בַּר מָרִי אִיקְּלַע לְבֵי רָבָא בַּחוֹל - רבה בר מרי הזדמן לביתו של רבא ביום חול, **חַזְיֵיהּ דְּבָרִיךְ לִפְנֵי הַמָּזוֹן** - ראה רבה בר מרי שרבא בירך על היין לפני הסעודה, **וְהָדַר בָּרִיךְ לְאַחַר הַמָּזוֹן** - ושוב חזר ובירך על היין לאחר הסעודה. **אָמַר לֵיהּ** רבה בר מרי לרבא, **יִישַׁר** - יפה עשית[יד], **וְכֵן אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי** לעשות, וכפי שנתבאר לעיל, שכך אמר רבה בר מרי בשמו[טו].

הגמרא מביאה מעשה המבאר על איזה אופן נאמרו דברי רבי יהושע בן לוי:

רַב יִצְחָק בַּר יוֹסֵף אִיקְּלַע לְבֵי אַבַּיֵי בְּיוֹם טוֹב - רב יצחק בר יוסף הזדמן לביתו של אביי ביום טוב, **חַזְיֵיהּ דְּבָרִיךְ אַכָּל כָּסָא וְכָסָא** - ראה רב יצחק בר יוסף שאביי מברך בסעודה על כל כוס וכוס, אף על פי שהוא בירך כבר על היין שלפני הסעודה. **אָמַר לֵיהּ** - שאל אותו רב יצחק, **לֹא סָבַר לָהּ מַר לְהָא דְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי** - האם אינך סובר כפי שאמר רבי יהושע בן לוי, שביום טוב אין אדם נמלך מלשתות יין[טז]. **אָמַר לֵיהּ** - השיב לו אביי, איני רגיל לקבוע

א. **המשנה** כאן ממשיכה לבאר את הדין הקודם. בתחילה התבאר (לעיל ע"א) שאם חבורה הסבו לאכול, אחד מהמסובים צריך לברך ולפטור את האחרים מברכה. וממשיכה המשנה לבאר שלגבי ברכת היין שבסעודה אין הדין כך, ואם בא להם יין באמצע הסעודה, אין אחד מברך לפטור את האחרים, אלא כל אחד מברך לעצמו. להלן (מג.) תבאר הגמרא, מפני מה בברכת היין שבסעודה כל אחד מברך לעצמו, ואין אחד מהם מברך כדי לפטור את האחרים.

ב. **רש"י** (לעיל ע"א ד"ה נכן).

ג. **הגמרא** בסמוך תבאר, אם כוונת המשנה ללמד שיש לברך על היין שלאחר המזון, גם אם בירכו לפני כן על היין שלפני המזון, או שדין ברכה על היין שלאחר המזון עוסק במי שלא בירך על היין שלפני המזון.

ד. **תיבת** 'אומר' פירושה כאן 'מברך'. דרך המשנה בכמה מקומות בפרק זה לומר 'אומר' במקום 'מברך', אלא שלשון זו נאמרה במקום שנזכר נוסח הברכה, כגון (לה.) 'על פירות האילן הוא אומר בורא פרי העץ', 'על פירות הארץ הוא אומר בורא פרי האדמה' ועוד. ובמקומות שבאה המשנה ללמד שצריך לברך, ואינה מזכירה את נוסח הברכה, אין דרכה של המשנה לומר 'אומר' אלא לומר 'מברך', כגון 'כל אחד ואחד מברך לעצמו', 'אחד מברך לכולם'. אך כיון שברכת הריח היא ברכה שונה משאר הברכות, שנתקנה על הנאת הנשמה, לא אמרה המשנה 'מברך על המוגמר' אלא 'אומר על המוגמר'. הון עשיר (פ"ו מ"ו).

ה. **רש"י** (ד"ה והוא). והוא כפי שמבואר להלן (מג.) שמניחים במוגמר 'עצי בשמים'. אך כתב הטור (או"ח סי' קעד) שאם מניחים בו עשבי בשמים, תהא ברכתו 'בורא עשבי בשמים'. ועיין בביאורי רש"י, שיש שהגיהו בדברי רש"י שברכתו בורא 'מיני' בשמים.

ו. **רמב"ם** (פיהמ"ש פ"ו מ"ו), מאירי (ד"ה המשנה הרביעית). וכתב תוספות יום טוב (פ"ו מ"ו) שהוא נקרא 'מוגמר' מפני שמניחים את הבשמים על גבי גחלים, שנקראים בארמית 'גומרין'.

ז. **רש"י** (ד"ה לאחר סעודה). מה שבא בסיום הסעודה, קודם ברכת המזון, נקרא במשנתנו 'לאחר המזון', כגון 'פטר את הפרפרת שלאחר המזון' שהיא הפרפרת שבאה בסיום הסעודה קודם ברכת המזון. וכאן כתבה המשנה 'לאחר הסעודה', ולא כתבה 'לאחר המזון', מפני שכוונת המשנה לזמן שלאחר ברכת המזון. הון עשיר (פ"ו מ"ו), ועיין שם מדוע נקטה המשנה לשון זה.

ח. **פירשנו** כדעת רש"י (ד"ה לאחר), וכפירוש המאירי (ד"ה והוא) בדעתו, שהמברך על היין שבסיום הסעודה, הוא זה שמברך על המוגמר שבא בסוף הסעודה אחרי ברכת המזון [עיין ביאורי רש"י, פירוש נוסף בדעתו]. וכן פירש הרמב"ם (ברכות פ"ז הי"ג), שמדובר על המוגמר שבא בסוף הסעודה לאחר ברכת המזון, אלא שלדעתו מי שבירך ברכת המזון, הוא זה שממשיך בברכת המוגמר שלאחר ברכת המזון [עיין ביאורי רש"י אם פירושם שוה]. עיין בילקוט ביאורים שיטות נוספת בביאור משנתנו.

ט. **שאין** המצוה נקראת אלא על שם גומרה. וכפי שדרשו חכמים (סוטה יג:) על מה שכתוב (יהושע כד לב) 'ואת עצמות יוסף אשר העלו בני ישראל ממצרים', שאף על פי שמשה רבינו העלה את עצמות יוסף כפי שמפורש בתורה (שמות יג יט), אף על פי כן המצוה נקראת על שמם של בני ישראל, מפני שהם סיימו את המצוה להכניסו לארץ ישראל. מאורות הגר"א (פ"ו מ"ו).

י. **מבואר** בפסחים (קט.) שיש מצוה על האנשים לשתות יין בימים טובים מדין שמחת יום טוב. וגם לגבי שתיית יין בשבתות, כתב הרמב"ם (שבת פ"ל ה"ט-י) שיש לשתות בהם יין מדין עונג שבת. וכתב המגיד משנה שמקורו מסוגייתנו. אמנם הטור (או"ח סי' רנא) חלק על דברי הרמב"ם, ונראה מדבריו שאין חובה לשתות יין בסעודת שבת. אך גם לפי שיטה זו, כתב שלחן ערוך הרב (סי' רמב ס"ג) שאף שאין חובה לשתות בשבת יין, מכל מקום, מן הסתם יש לרוב בני אדם עונג בשתיית יין יותר מבשאר משקים, לכך יש להם להרבות בו כפי יכולתם והשגת ידם. עיין רש"י (שיר השירים א ב) שסעודת עונג ושמחה היא סעודה על היין.

יא. **פירוש**, שהוא כמי ששינה את דעתו, שמתחילה לא היה בדעתו לשתות, וכעת הוא החליט לשתות. ובהמשך הגמרא, בדברי אביי יתבאר דין נמלך.

יב. **כתבו** תלמידי רבינו יונה (ד"ה גמ') והרא"ש (סי' לג), שמשמע במסכת נדרים שדרכם היה לקבוע סעודה על היין בשעה שיוצאים מבית המרחץ. והעיר המעדני יום טוב (שם אות ב) שאמנם מבואר בנדרים (מ:) שדרך לשתות כוס אחרי היציאה מבית המרחץ, אולם אין המדובר שם בכוס של יין, אלא בכוס של מים חמים, וכפי שכתב שם הרא"ש (נדרים פ"ד סי' ז), וכפי שאמרו בשבת (מא.) שיש לשתות מים חמים אחרי הרחיצה. אך בגיליון אלפסי על דברי תלמידי רבינו יונה שם, הביא מקור לכך מהירושלמי (פ"ו ה"ה), שהיה דרכם לשתות יין אחרי היציאה מבית המרחץ.

יג. **מדרכי** הרפואה בימיהם היה להקיז דם, דהיינו להוציא דם על ידי דקירה. ואמרו חכמים (שבת קכט.) שלאחר ההקזה אדם צריך לסעוד סעודה, ואמר שמואל שם, שיש לקבוע סעודה זו על היין.

כתב הרא"ש (פ"ו סי' לג) שהוספה זו 'ובשעה שאדם יוצא מבין המרחץ, ובשעת הקזת דם', אינה מלשון הגמרא, אלא היא תוספת שנוספה ללשון הגמרא על פי פסק הגאונים. וכתב המהרש"א (בתוס' ד"ה ורב, בא"ד שבתות) שכן נראה מדברי התוספות, שנוסח זה אינו מלשון הגמרא.

יד. **רש"י** (ד"ה יישר). תיבת 'יישר' בלשון חכמים, היא מלשון חוזק, כגון 'אי איישר חילי' [-אם אהיה חזק בכוחי] (גיטין לו:), 'יישר כחך' (שבת פז.). רש"י (ישעיה א יז). וכשם שהקב"ה בירך את משה 'יישר כחך ששיברת' [יתחזק כחך, על כך ששיברת], ובזה אמר לו שמעשיו היו נכונים, כך כשבירכו חכמים בלשון זה, כוונתם לומר שמעשיו נכונים.

טו. **במשנה** (לעיל ע"א) שנינו שהמברך על היין שלפני המזון פטר את היין שלאחר המזון. ומעשיו של רבא, שחזר ובירך על היין שלאחר המזון, נראים לכאורה שלא כדברי המשנה. ומפני כך נצרך רבה בר מרי לומר שהמעשה של רבא הוא מעשה נכון, שכן פירש רבי יהושע בן לוי במשנה.

טז. **לכאורה** קשה, מדוע רב יצחק בר יוסף הקשה לאביי מדברי רבי יהושע בן לוי, הלא היה לו להקשות מדברי המשנה, שמבואר בה שהמברך על היין לפני המזון פטר את היין שלאחר המזון. ורבי יהושע בן לוי לא חידש דין זה, אלא חידש שהמשנה אינה

בא להם יין בתוך המזון כל אחד ואחד מברך לעצמו אחר המזון אחד מברך לכולם [א] והוא אומר על המוגמר ואע"פ שאין מביאין את המוגמר אלא לאחר סעודה: **גמ'** אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן לא שנו אלא בשבתות וימים טובים הואיל ואדם קובע סעודתו על היין אבל בשאר ימות השנה מברך על כל כוס וכוס [א] אתמר נמי אמר רבה בר מרי א"ר יהושע בן לוי לא שנו [ב] אלא בשבתות וימים טובים ובשעה שאדם יוצא מבית המרחץ ובשעת הקזת דם [ב] הואיל ואדם קובע סעודתו על היין אבל בשאר ימות השנה מברך על כל כוס וכוס רבה בר מרי איקלע לבי רבא בחול חזייה דבריך לפני המזון והדר בריך לאחר המזון א"ל [ג] יישר וכן אמר ריב"ל רב יצחק בר יוסף איקלע לבי אביי בי"ט חזייה דבריך אכל כסא וכסא א"ל לא סבר לה מר להא דריב"ל א"ל נמלך אנא. איבעיא להו בא להם יין בתוך המזון מהו שיפטור את היין שלאחר המזון אם תימצי לומר ברך על היין שלפני המזון פוטר את היין שלאחר המזון משום דזה לשתות וזה לשתות אבל הכא [ג] דזה לשתות וזה לשרות לא או דילמא לא שנא רב אמר פוטר ורב כהנא [ד] אמר [ד] אינו פוטר רב נחמן אמר פוטר ורב ששת אמר אינו פוטר רב הונא ורב יהודה וכל תלמידי דרב אמרי אינו פוטר איתיביה רבא לרב נחמן בא להם יין בתוך המזון כל אחד ואחד מברך לעצמו לאחר המזון אחד מברך לכולם א"ל הכי קאמר אם לא בא להם יין בתוך המזון אלא לאחר המזון אחד מברך לכולם: ברך [ה] על הפת פטר את הפרפרת על הפרפרת לא פטר את הפת ב"ש אומרים אף לא מעשה קדרה: איבעיא להו ב"ש ארישא פליגי או דילמא אסיפא פליגי [ה] דקאמר תנא קמא ברך על הפת פטר את הפרפרת וכ"ש מעשה קדרה ואתי ב"ש למימר לא מיבעיא פרפרת דלא פטרה להו פת אלא אפילו מעשה קדרה נמי לא פטרה או דילמא אסיפא פליגי דקתני ברך על הפרפרת לא פטר את הפת [ו] פת הוא דלא פטר אבל מעשה קדרה פטר ואתו ב"ש למימר ואפי' [ו] מעשה קדרה נמי לא פטר תיקו: [ז] היו יושבין כל אחד ואחד כו': הסבו אין לא הסבו לא ורמינהו [ז] עשרה שהיו הולכים בדרך אע"פ שכולם אוכלים מככר אחד כל אחד ואחד מברך לעצמו ישבו לאכול אע"פ שכל אחד ואחד אוכל מככרו אחד מברך לכולם קתני ישבו אע"פ שלא הסבו אמר רב נחמן בר יצחק [ח] כגון דאמרי ניזיל וניכול לחמא בדוך פלן כי נח נפשיה דרב אזלו תלמידיו בתריה כי הדרי אמרי ניזיל וניכול לחמא אנהר דנק בתר דכרכי יתבי וקא מיבעיא להו הסבו דוקא תנן אבל ישבו לא או דילמא כיון דאמרי ניזיל וניכול ריפתא בדוכתא פלניתא כי הסבו דמי לא הוה בידייהו קם רב אדא בר אהבה

אהדר

רש"י

בא להם יין בתוך המזון כו'. בגמ' (ד' מג.) מפרש טעמא: **והוא אומר על המוגמר.** אותו שברך על היין הוא מברך על המוגמר, שהיו רגילים להביא לפניהם אחר אכילה אבקת רוכלין על האש במחתות לריח טוב, ומברכים עליו בורא עצי בשמים [ט]: **לאחר סעודה.** לאחר בהמ"ז, שאינו מצרכי סעודה, אפי' הכי מי שברך על היין שהתחיל בברכות אחרונות גומרן: **גמ' לא שנו.** דיין שלפני המזון פוטר את שלאחר המזון: **אלא בשבתות כו'.** דדעתו לישב אחר המזון ולשתות, וכי בריך ברישא אדעתא דהכי בריך: **על כל כוס וכוס.** דהוה כנמלך ומתחיל בשתיה בכל חד וחד: **יישר.** יפה עשית: **וכן אמר ריב"ל.** לעשות: **לא סבר לה מר כו'.** דבי"ט לאו נמלך הוא: **נמלך אנא.** איני רגיל לקבוע סעודה על היין: **בא להם יין בתוך המזון.** וקודם המזון לא בא להם: **אם תימצי לומר.** להביא ראיה ממשנתנו דקתני דיין שלפני המזון פוטר את שלאחר המזון אינה ראיה, דהתם זה לשתות וזה לשתות, אבל שבתוך המזון לשרות אכילה שבמעיו הוא בא, ולא היו רגילין לשתות בתוך הסעודה אלא מעט לשרות: **לאחר המזון אחד מברך לכולן.** קס"ד דה"ק דכשיבאו יין שני אחר המזון אחד מברך לכולן, והא תנא ליה דכל אחד ואחד יברך על שבתוך המזון לעצמו וקא מצריך תו ברכה על שלאחר המזון: **פטר את הפרפרת.** אע"פ שאין צורך סעודה למלוי הכרס אלא למגמר [י] אכילה: **וכל שכן מעשה קדרה.** שהוא לאכול לזון ממש: **בדוך פלן.** במקום פלוני, דקבעו להם מתחלה מקום בדבור ועלה והזמנה הוי קביעות, אבל ישבו מאליהן במקום אחד יחד אינה קביעות: **אזלו תלמידיו בתריה.** דקברוהו בעיר אחרת: **נהר דנק.** כך שמו (א): [ז] **רישא דוקא.** דקתני היו יושבים בלא הזמנת מקום הוא דלא הוי קביעות, אבל אנו שהזמנינהו לכך הוי קביעות ואחד מברך לכולן:

אהדר

תוספות

ואע"פ שאין מביאין את המוגמר אלא לאחר סעודה. וכבר ברכו ברכת המזון ויש הפסק בין יין למוגמר:

ורב ששת אמר אינו פוטר ורב נחמן אמר פוטר וכל תלמידי דרב וכו'. ונראה דהלכה כתלמידי דרב דרב ששת קאי כוותייהו והלכתא כותיה דר"נ בדיני [ד] וכרב ששת באיסורי ואע"ג דקי"ל [ה] דרב ושמואל הלכה כרב באיסורי שאני הכא דכל תלמידי דרב פליגי עליה מסתמא כך שמעו מרב [ס] מיהו אין אנו צריכין לאותו פסק דאין אנו מושכין ידינו מן הפת כלל ונראה דיין שלפני סעודה פוטר את היין שבתוך הסעודה אע"ג דפסקינן הכא דיין שבתוך הסעודה אינו פוטר יין דלאחר הסעודה שאני הכא דזה לשרות וזה לשתות אבל זה לשתות וזה לשרות פוטר שפיר כגון יין שלפני הסעודה פוטר שבתוך הסעודה ומה דנקט שבתות וי"ט לאו דוקא דה"ה אם קבעו סעודה על היין בשאר ימות החול ואם הביא אדם יין לפני הסעודה לשתות בתוך הסעודה פשיטא דיין דלפני סעודה פוטרתו כיון דדעתיה למשתי וכן יין של קידוש פוטר יין שבתוך הסעודה וכן הבדלה אם הביא על שלחנו להבדיל דפוטר יין שלאחרי כן שבתוך הסעודה ושבתות וי"ט לאו דוקא ולא אתא למעוטי אלא נמלך ואפילו את"ל דדוקא נקט שבתות וי"ט מ"מ יש לומר ה"מ לענין שבא לפטור יין שלאחר המזון שהוא אחר שמשכו ידיהם מן הפת שאין רגילות לקבוע לשתות יין לאחר המזון בקביעות אלא בשבתות וימים טובים ולא בשאר ימים אבל לענין לפטור יין שבתוך המזון שרגילות לשתות ודאי אפילו בשאר ימים פטר ליה יין שלפני המזון אע"פ דזה לשתות וזה לשרות דעד כאן לא איבעיא לן אלא אי לשרות דלא חשיב מפיק לשתות אבל לשתות דחשיב טפי דהיינו יין שלפני המזון פשיטא דפוטר יין דלשרות וכן משמע נמי בערבי פסחים (דף קא.) גבי שקדשו בב"ה דר' יוחנן אמר אף ידי יין נמי יצאו ואין צריך לחזור ולברך על היין שבתוך הסעודה אע"ג דקדשו שלא במקום סעודה ס"ל לרבי יוחנן מדיצאו ידי קידוש מידי יין נמי יצאו ואף על גב דאיתותב רבי יוחנן היינו דוקא בשינוי מקום א"כ נראה משם דה"ה להבדלה דאין לחלק בין הבדלה לקידוש ולאפוקי מהני דחולקין ואמרי דוקא קידוש פוטר משום דאין קידוש אלא במקום סעודה [י] אבל יין של הבדלה לא פטר אפילו הבדיל לאחר נטילה דהכי מיירי הא דפסקינן דיין שלפני המזון פוטר היין שבתוך המזון דכבר נטל ידיו והכי משמע בסמוך [ז] מתוך הברייתא' כיצד סדר הסבה וכו' מיהו נראה כיון דנטל ידיו ודעתו לאכול ולשתות שם פוטר אפילו דהבדלה כדפרישית מההיא דערבי פסחים ועוד דלא גרע יין דהבדלה מיין שלפני הסעודה דפטר ומיהו יש שמחמירין להבדיל קודם נטילת ידים לאפוקי נפשייהו מפלוגתא דהא ודאי צריך לברך אחריו ברכה מעין שלש ולא פטר יין שבתוך המזון: [ט] **יין** שבתוך המזון מהו שיפטור יין שלאחר המזון. ומיירי דלא הוה להו יין לפני המזון: **הסבו** אין לא הסבו לא. [ס] תימה אמאי מקשה מדיוקא [מ] ותקשי ליה מרישא בהדיא דקתני היו יושבים מברך כל אחד לעצמו וי"ל דאי מרישא הוה אמינא שישבו בשביל עסק אחר שלא היה דעתם מתחלה לאכול אבל אם ישבו אדעתא לאכול אפילו בלא הסבה נמי מהניא:

עשרה בני אדם שהיו מהלכין כו' ניזיל וניכול לחמא כו' כישבו והסבו דמיא. והשתא ניחא הא דפריש במתני' [י] דמיירי בין בברכת המוציא בין בברכת המזון כלמשמע הכא מתוך הברייתא דעשרה בני אדם וכו' וא"ת אמאי המתינו למיבעי עד ברכת המזון והיאך ברכו על הפת מתחלה וי"ל שמא מיירי דישבו לאכול זה אחר זה וברך כל אחד לעצמו המוציא:

כל

עין משפט נר מצוה

קיז א מיי' פ"ז מהל' ברכות הל' יג סמג עשין כז טור או"ח סי' קעד:
קיח ב מיי' פ"ד מהל' ברכות הל' יב סמג וטור שם:
קיט ג טור שם:
קכ ד מיי' פ"ד מהל' ברכות הל' יב סמג וטור שם:
קכא ה ו מיי' פ"ד מהל' ברכות הל' ו סמג שם טוש"ע או"ח סימן קעו:
קכב ז ח מיי' פ"א מהל' ברכות הל' יב סמג שם טוש"ע או"ח סי' קסז סעיף יא:

רב נסים גאון

והוא אומר על המוגמ'. גרסי' בגמ' דבני מערבא (הלכה ו) מה בין מוגמר ובין יין מוגמר כולן מריחין יין אחד הוא שהוא טועם פשיטא של זו הבעיא דמוגמר אע"ג דמילתא ידועה היא שאין מביאין אותו אלא לאחר הסעוד' אחד מברך לכולן ולפיכך שאל השואל מפני מה היין הבא בתוך המזון כל אחד ואחד מברך לעצמו והמוגמר אחד מברך לכולן יין אחד טועם ומברך כל אחד לעצמו:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה הסבו אין וכו'. תימה אמאי מקשה. עי' רשב"א בחידושיו שבת דף נ"ט ע"ב ד"ה הא יש עליה תוספ:

משנת ראשונים

אמר ליה לא סבר לה מר להא דריב"ל. תמיה לי הוה ליה לאקשויי לא סבר לה מר כמתני' דתנן ברך על היין שלפני המזון פטר את היין שלאחר המזון וריב"ל הוא דאוקמה דוקא בשבתות ובימים טובים ואי לאו דאוקמה הכי הוה מפרישנא ליה אפילו בחול, וי"ל דאי לאו דריב"ל הוה מצינא לאוקמא מתני' בשעת הקזה ובשעה שאדם יוצא מבית המרחץ. [תוספות הרא"ש]

מהו שיפטור את היין שלאחר המזון. כגון שהפסיק בשיחה ולאחר זמן מרובה צמא לשתות מחמת שיחה, אבל לאחר אכילה מיד או לזמן מרובה עדיין לשרות המאכל הוא בא ויין שבתוך המזון פוטרו, כן פירש הראב"ד ז"ל. [הרשב"א]

וכל תלמידי דרב אמרי אינו פוטר. מסתמא כיון שכל תלמידיו נחלקו עליו שמעו מרב שחזר בו. [תוספות הרא"ש]

ואפילו מעשה קדרה נמי לא פטר תיקו. תיקו, הוא מלשון 'תיק'. כי כמו שהתיק שבו הספר אינו נודע מה שבתוכו, כך פשיטות האיבעיא אינו נודע. [הערוך]

ניזיל וניכול לחמא בדוך פלן. נראה דה"ה נמי אם היו אומרים ניכול כאן שקבעו מקום. ובשביל שאלו היו הולכין בדרך, נקט תלמודא ניזיל וניכול לחמא בדוכתא פלן שכן מנהג הולכי דרכים. [תוספות הרא"ש] דכל שהסכימו הכי בתחלת ישיבתן בהא סגי להו ולא בעו הוכחה אחריתי. ומיהו דוקא כשהסכימו בתחלת ישיבתן כיון שאין עמהם הוכחה אחרת. אבל כל שיש עמהם הוכחה לקביעותם כגון שמסובים על מטות או שולחן אחד או מפה אחת אפילו באו אחד אחד מצטרפין. [הריטב"א]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עיין רש"י לקמן מג: ד"ה וחוזר, ב) [שבת נג. סג: עירובין לב: פסחים נג: ב"מ נא. סנהד' ק. שבועות מ. מה: חולין יז: עה: עו:], ג) [תוספתא פרק ה ע"ש], ד) [ע' תוס' עירובין לג. ד"ה ר"ש], ה) [בכורות מט:], ו) פסחים קא., ז) מג., ח) [ועי' תוס' שבת לט: ד"ה אלא הא'].

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה נהר וכו' שמו הס"ד ואח"כ מ"ה א"ד כיון דאמרי ניזיל וניכול בדוכתא פלן רישא דוקא:

הגהות וציונים

א] תיבות "ובשעה שאדם יוצא מבית המרחץ ובשעת הקזת דם" אינם מדברי הגמרא רק הגיה כן בגמ' ע"פ דברי הגאונים (רא"ש סי' לב) ועיין במהרש"א שכן נראה מדברי התוס' בד"ה ורב ששת שלא היו גורסים זה (ועיין מצפה איתן): ב] מדברי התוס' מוכח דהגירסא **שמואל** דהרי כתבו אע"ג דקיימ"ל דרב ושמואל הלכה כרב באיסורי, הרי דפלוגתא דרב נגד שמואל הוא וכן נראה מהרש"א (יד דוד מהדו"ב): ג] צריך להוסיף **ארישא פליגי** דקאמר (דפו"י וכת"י, ונשמט בטעות בדפוסים המאוחרים, דק"ס): ד] נדצ"ל **דאפילו** (הגהות מהר"נ אדלר) ובכת"י **אפילו**: ה] צ"ל בורא **מיני** בשמים, וכ"כ רש"י לקמן מג ע"א ד"ה ועל ההדס (שלמה משנתו): ו] נדצ"ל **למגרר** (רש"ש) וכ"ה בכת"י: ז] [גי' אחרת ה"ל לרש"י בנוסחת הגמ' (גליון), כך הוא נוסח הגמ' בכמה כת"י, יתבי וקא מיבעיא להו "רישא דוקא או סיפא דוקא רישא היו יושבין דוקא אבל כי אמרי ניזיל וניכול וכו' כי הסיבו דמי או דילמא סיפא דוקא הסיבו אין לא הסיבו לא דכי אמרי ניזיל וכו' לאו כי הסיבו דמי" לא הוה בידייהו כו' (ועיין הגהות הב"ח ושפתי חכמים): ח] יש להוסיף **שחזר בו** (כ"ה ברא"ש סוף סי' לב): ט] לכאורה לשון מסורס הוא שזה הדבור שייך קודם דבור הקודם ואפשר שטעות המדפיסים הוא, מ"מ נראה דבכוונה כתבו כן התוס' (פני עייי"ש): י] בדפו"ר איתא הא "דפריך" במתניתין והגיה המהרש"א הא **דפרישית** במתניתין (ד"ה הסבו) והמהרש"ל הגיה הא דפריך **ממתניתין** (ור"ל דפריך ממתניתין אברייתא, גנזי יוסף):

סעודה על היין[יז], ולכן **נִמְלָךְ**[יח] **אֲנָא** - בכל כוס שאני שותה אני נמלך מחדש לשתותו, ולפיכך עלי לחזור ולברך על כל כוס וכוס[יט].

★

הגמרא מבררת האם המברך על היין בתוך הסעודה, פוטר את היין שבא בסופה:

אִיבַּעְיָא לְהוּ - הסתפקו בני הישיבה, חבורה שישבו בסעודה, **וּבָא לָהֶם יַיִן בְּתוֹךְ הַמָּזוֹן** - הביאו לפניהם יין בתוך הסעודה, ובירכו עליו 'בורא פרי הגפן', **מַהוּ שֶׁיִּפְטוֹר** - האם ברכה זו תפטור **אֶת הַיַּיִן שֶׁלְּאַחַר הַמָּזוֹן** - לאחר הסעודה, קודם שבירכו ברכת המזון[כ]. **אִם תִּימְצֵי לוֹמַר**[כא] - אם תרצה לומר שיש לפשוט ספק זה ממשנתנו, ממה ששנינו **בֵּרַךְ עַל הַיַּיִן שֶׁלִּפְנֵי הַמָּזוֹן פּוֹטֵר אֶת הַיַּיִן שֶׁלְּאַחַר הַמָּזוֹן**, וכשם שהיין שלפני הסעודה פוטר את היין שלאחריה, כך גם היין שבתוך הסעודה פוטר את היין שלאחריה. זו אינה ראיה, **מִשּׁוּם דְּזֶה** - מפני שהיין שלפני הסעודה בא כדי **לִשְׁתּוֹת, וְגַם זֶה** - היין שבא לאחר הסעודה בא כדי **לִשְׁתּוֹת**, וכיון ששני סוגי השתיה שוים בחשיבותם, דין הוא שברכת היין שלפני הסעודה פוטרת את היין שלאחריה. **אֲבָל הָכָא** - כאן, בדין ברכת היין שבתוך הסעודה, **דְּזֶה** - היין שאחרי הסעודה בא כדי **לִשְׁתּוֹת, וְאִילּוּ זֶה** - היין שבא בתוך הסעודה בא רק כדי **לִשְׁרוֹת** את המאכל שבמעיו, ואין ברכתו חשובה כמי שבא לשתות, אפשר שיין זה שבתוך הסעודה **לֹא** פוטר את היין שלאחר הסעודה[כב]. **אוֹ דִּילְמָא לֹא שְׁנָא** - או שמא אין הבדל בין ברכה על יין שבא לשתות לברכה על יין שבא לשרות, וכשם שהמברך על היין שלפני המזון פוטר את היין שלאחר המזון, כך גם היין שבתוך המזון, פוטר את היין שלאחר המזון.

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים בדין זה:

רַב אָמַר, היין שבתוך הסעודה **פּוֹטֵר** בברכתו את היין שלאחר הסעודה. **וְרַב כַּהֲנָא אָמַר**, היין שבתוך הסעודה **אֵינוֹ פּוֹטֵר** את היין שלאחר הסעודה. **רַב נַחְמָן אָמַר, פּוֹטֵר** וכדעת רב, **וְרַב שֵׁשֶׁת אָמַר, אֵינוֹ פּוֹטֵר** וכדעת רב כהנא. וכן **רַב הוּנָא, וְרַב יְהוּדָה, וְכָל תַּלְמִידֵי דְּרַב**[כג] **אָמְרִי** - אומרים, **אֵינוֹ פּוֹטֵר**[כד].

למדנו בדברי רב נחמן שיין שבתוך המזון פוטר את היין שלאחר המזון. רבא מקשה על דברי רב נחמן:

אֵיתִיבֵיהּ רָבָא לְרַב נַחְמָן - הקשה רבא לרב נחמן, שנינו במשנתנו, **בָּא לָהֶם יַיִן בְּתוֹךְ הַמָּזוֹן, כָּל אֶחָד וְאֶחָד מְבָרֵךְ לְעַצְמוֹ**, הרי שהמשנה עוסקת בדין חבורה שבירכו על היין לפני המזון, ואף על פי כן ממשיכה המשנה, אם בא להם יין גם **לְאַחַר הַמָּזוֹן, אֶחָד מְבָרֵךְ לְכוּלָּם**[כה]. נמצא שמפורש במשנה שהיין שבתוך המזון אינו פוטר את היין שלאחר המזון, ולכן הצריכה המשנה לברך שוב על יין זה.

אָמַר לֵיהּ - השיב רב נחמן לרבא, **הָכִי קָאָמַר** - כך כוונת המשנה לומר, אם בא להם יין בתוך המזון כל אחד ואחד מברך לעצמו, אך **אִם לֹא בָּא לָהֶם יַיִן בְּתוֹךְ הַמָּזוֹן, אֶלָּא** רק **לְאַחַר הַמָּזוֹן**, היין שלאחר המזון חייב בברכה, וברכה זו **אֶחָד מְבָרֵךְ לְכוּלָּם**[כו]. ולפי

עוסקת בימי החול, אלא רק בשבתות וימים טובים. ותירץ תוספות הרא"ש (ד"ה לא) שאלמלא דברי רבי יהושע בן לוי, היה אפשר להעמיד את דברי המשנה בשעת הקזה ובשעה שאדם יוצא מבית המרחץ, שאז הדרך לקבוע סעודה על היין, אבל בסעודות רגילות, ואפילו בסעודת יום טוב, היין שלפני המזון אינו פוטר את היין שלאחר המזון. אף שמבואר בגמרא שאביי בירך 'על כל כוס וכוס', הקושיא שהקשה רב יצחק בר יוסף על אביי, היתה כבר מהכוס הראשונה שהוא בירך, אחרי הכוס של הקידוש. ומה שהביאה הגמרא שאביי בירך גם על שאר הכוסות, הוא מפני שכך היה המעשה, שגם בשאר הכוסות אביי בירך, מפני שהוא נמלך. צל"ח (ד"ה אי).

יז. רש"י (ד"ה נמלך). אביי לא היה רגיל לשתות יין, מפני העוני. תוספות הרא"ש (כתובות סה. ד"ה ידענא).

יח. 'נמלך' תרגומו המילולי 'נתייעץ', כמו 'איעצך' (שמות יח יט) שתרגומו 'אמלכנך'. ופירושו 'נתייעץ בעצמו'. רמב"ם (פיהמ"ש דמאי פ"ג מ"ב), תוספות יום טוב (שם). דהיינו שכעת הוא קבע דבר זה בדעתו, אף שמתחילה לא חשב לעשות כן. וביאר המשנה ברורה (סי' קעד ס"ק יח, שעה"צ ס"ק כד) שדווקא אם מתחילה היתה דעתו שלא לשתות עוד, אז הוא נמלך, אבל בסתמא שלא חשב מתחילה אם לשתות או לא, אינו נקרא 'נמלך'.

יט. מפני שלא היה בדעתו לשתות עוד, לכן כל כוס וכוס היא כשתיה חדשה שיש לברך עליה. רש"י (לעיל ד"ה על), רשב"ם (פסחים קג: ד"ה נמלך).

מסוגייתנו עולה, שמי שהיה בדעתו שלא לשתות עוד, אינו רשאי לחזור ולשתות ללא ברכה ראשונה. וכן מבואר בפסחים (קג:) ובחולין (קז:). אולם לעיל (ע"א) התבאר, שהיסח הדעת מהאכילה אינו גורם להפסק הסעודה, ואפילו מי שהיה בדעתו להפסיק אכילתו, רשאי לחזור ולאכול ללא ברכה ראשונה. והטעם לחילוק ביניהם, כתב הכסף משנה (ברכות פ"ד ה"ז) בדעת הראב"ד (שם), שיש הבדל בין דין היסח הדעת מאכילה, לבין דין היסח הדעת משתיה. ודין נמלך שמצריך ברכה ראשונה הוא רק לענין שתיה, שאין בה קביעות כל כך, אך לא לגבי אכילה. והמאמר מרדכי (סי' קעד סק"ז) חילק באופן אחר, שלעיל (מא:) מדובר במי שבירך על כל מה שיביאו לפניו לאכול, כדרך המברך על הסעודה שכוונתו לכל מה שיביאו בסעודה, ולכן היסח הדעת אינו מצריך ברכה לפניה. אך המברך על כוס אחת, ודעתו לשתות רק כוס זו, צריך לחזור ולברך גם על שאר הכוסות, מפני שהברכה לא חלה אלא על כוס זו.

כ. רש"י (לעיל ע"א ד"ה בכך). אך היין שבא לאחר ברכת המזון חייב בברכה, כפי שמבואר בפסחים (קג:). רא"ש (סי' לג).

כתבו רש"י (ד"ה בא) ותוספות (ד"ה יין), שמדובר באופן שלא הביאו להם יין לפני הסעודה. אבל אם הביאו להם יין לפני הסעודה, אין מקום לספק של הגמרא, מפני שהיין שלפני הסעודה פוטר את היין שלאחריה, וכפי ששנינו במשנה.

כא. 'תמצי לומר' פירושו 'תדקדק בדברים לומר', ולשון 'תמצי' הוא כלשון 'מיצוי מדות' שפירושו 'דקדוק מדות'. ופעמים אומרת הגמרא 'תמצא לומר' והוא מלשון מציאה, אך פירושו דומה 'כשתדקדק בדברים תמצא כן'. יד מלאכי (כללי התלמוד כלל שלג), בדעת רש"י וראשונים נוספים.

[הגמרא משתמשת בלשון 'אם תמצי לומר' כדי לשאול, 'האם כשנאמר שבמקרה א' הדין הוא כך, מפני כך נאמר דין זה גם במקרה ב''. ונחלקו הראשונים בפירוש דברי הגמרא, האם למסקנתה אכן כך הוא הדין במקרה א', או שמא הדבר נשאר בספק. דעת הרמב"ם (שבת פי"ח הכ"ו, שאלה ופקדון פ"ג ה"י) שבכל מקום 'אם תמצי לומר' מפרש את מסקנת הגמרא, שאכן כך הוא הדין במקרה א', והרא"ש (קידושין פ"א סי' ז) כתב בשם רבינו חננאל, שהדבר נשאר בספק. [עיין יד מלאכי (כללי הרמב"ם), בענין כלל זה]. וכתב החיד"א (יעיר אוזן מערכת א אות נג) שלפי דעת הרמב"ם, פירוש הלשון הוא 'לכשתבא לתמצית הדברים', דהיינו שעל ידי שתבא לתמצית הדברים, יתברר שאכן כך יש לומר. אולם בסוגייתנו, הדין הראשון הוא דין מוסכם לכל השיטות וברור שהגמרא אינה מסתפקת בו, כפי שמבואר במשנה, שהמברך על היין לפני המזון פטר את היין שלאחר המזון. ולפי זה כתב הר צבי (ד"ה לכאורה), שמסוגייתנו נראה כשיטת הרמב"ם, שהדין שכותבת הגמרא בלשון 'אם תמצי לומר' הוא דין נכון למסקנת הגמרא, וכל הספק אינו אלא על הדין השני].

כב. ברכה על יין כדי לשתותו, היא ברכה חשובה יותר מברכה על יין ששותים רק כדי לשרות את המאכל. ולכן הספק של הגמרא הוא רק לגבי יין 'שבתוך' המזון, האם הוא פוטר את היין שלאחר המזון. אבל השותה יין לפני המזון, פשוט שפטר בברכתו את היין שבתוך המזון, שאינו אלא לשרות. תוספות (ד"ה ורב). ועיין ברא"ה (ד"ה רב) פירוש אחר.

בטעם הדבר, מדוע ברכת היין לשתות חשובה יותר מברכת היין לשרות, כתב הצל"ח (ד"ה איבעיא להו ב"ש), מפני שהיין נעשה כדי לשתותו, ולכן הברכה שבאה כדי לשתותו חשובה יותר. ומסילות הברזל (ד"ה אבל) כתב בשם עמק הלכה (שו"ת, סי' סג ד"ה וזהו) שהיין שבא כדי לשרות את האכילה שבמעיו, היה צריך להיות פטור מברכה מפני שהוא טפל לפת, ומה שחייבוהו חכמים בברכה אינו אלא מפני שהיין גורם ברכה לעצמו, וכפי שנתבאר לעיל (מא:-מב.) [עיין שם פירושים שונים]. ולכן אין ברכתו חשובה כדי לפטור יין שבא לשתות, שהוא אינו טפל לפת. ומגיד תעלומה (ברש"י ד"ה אם) פירש בדעת רש"י (ד"ה אם), שמפני ששתיית יין לשרות אין שותים אלא מעט, לכן הברכה עליו אינה חשובה כברכת היין לשתות, ששותים ממנו הרבה.

כג. אף על פי שגם רב הונא ורב יהודה הם בכלל תלמידיו של רב, הגמרא הזכירה אותם בנפרד מכל התלמידים, מפני שהיו מגדולי תלמידיו. וכעין זה נאמר (תהלים יח א) 'מכף כל איביו ומיד שאול', וכתב רש"י (שם) שאף ששאול היה בכלל אויביו של דוד, הזכירו בנפרד, מפני שהוא היה קשה מכל שאר אויביו, שכיוצא בזה נאמר (יהושע ו א) 'ראו את הארץ ואת יריחו'. אחרונים.

כד. אמנם הגמרא אמרה בתחילה, שרב אמר 'פוטר', ואף על פי כן כל תלמידיו אומרים 'אינו פוטר', מפני שכך הם שמעו מרב עצמו, שהוא חזר בו בדין זה, והכרעתו לבסוף שאינו פוטר. על פי הרא"ש (פ"ו סי' לג).

כה. רבא סבר בביאור דברי המשנה, שדין 'בא להם יין לאחר המזון, אחד מברך לכולם' בא לומר, שאם לאחר המזון בא להם יין נוסף, מלבד היין שבתוך המזון, אף על פי כן צריך לברך על יין זה. רש"י (ד"ה לאחר המזון).

כו. דרך התנאים לסתום את דבריהם ולא לפרש, ודרך האמוראים לפרש את דבריהם ולא לסתום. ולכן יכולים לדחוק בדברי התנאים, ולומר בדבריהם 'הכא במאי עסקינן' או 'הכי קאמר', וכיוצא בזה מהדוחקים שדוחקת הגמרא. הליכות עולם (שער ג פ"ג אות טו).

כשהגמרא אומרת 'הכי קאמר' פירושו, שאף על פי שהוא פירוש דחוק בלשון המשנה, יש לדחוק ולפרש שזו כוונת המשנה, מבלי לשנות את הנוסח שלה. ותירוץ זה שונה מתירוץ 'חסורי מחסרא' שבו הגמרא משנה גם את נוסח המשנה. דרכי הגמרא (וילנא, עמ' 23), של"ה (תורה שבעל פה כלל למד ד"ה ולכאורה).

עין משפט
נר מצוה

קיז א מיי' פ"ז מהל' ברכות הל' יג סמג עשין כז טור או"ח סי' קעד:
קיח ב מיי' פ"ד מהל' ברכות הל' יב סמג וטור שם:
קיט ג טור שם:
קכ ד מיי' פ"ד מהל' ברכות הל' יב סמג וטור שם:
קכא ה ו מיי' פ"ד מהל' ברכות הל' ו סמג שם טוש"ע או"ח סימן קעו:
קכב ז ח מיי' פ"א מהל' ברכות הל' יב סמג שם טוש"ע או"ח סי' קסז סעיף יא:

רב נסים גאון

והוא אומר על המוגמ'. גרסי' בגמ' דבני מערבא (הלכה ו) מה בין מוגמר ובין יין מוגמר כולן מריחין יין אחד הוא שהוא טועם פשיטא של זו הבעיא דמוגמר אע"ג דמילתא ידועה היא שאין מביאין אותו אלא לאחר הסעוד' אחד מברך לכולן ולפיכך שאל השואל מפני מה היין הבא בתוך המזון כל אחד ואחד מברך לעצמו והמוגמר אחד מברך לכולן יין אחד טועם ומברך כל אחד לעצמו:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה הסבו אין וכו'. תימה אמאי מקשה. עי' רשב"א בחידושיו שבת דף נ"ט ע"ב ד"ה הא יש עליה חותם:

משנת ראשונים

אמר ליה לא סבר לה מר להא דריב"ל. תמיה לי הוה ליה לאקשויי לא סבר לה מר כמתני' דתנן ברך על היין שלפני המזון פטר את היין שלאחר המזון וריב"ל הוא דאוקמה דוקא בשבתות ובימים טובים ואי לאו דאוקמה הכי הוה מפרישנא ליה אפילו בחול, וי"ל דאי לאו דריב"ל הוה מצינא לאוקמא מתני' בשעת הקזה ובשעה שאדם יוצא מבית המרחץ. [תוספות הרא"ש]

מהו שיפטור את היין שלאחר המזון. כגון שהפסיק בשיחה ולאחר זמן מרובה צמא לשתות מחמת שיחה, אבל לאחר אכילה מיד או לזמן מרובה עדיין לשרות המאכל הוא בא ויין שבתוך המזון פוטרו, כן פירש הראב"ד ז"ל. [הרשב"א]

וכל תלמידי דרב אמרי אינו פוטר. מסתמא כיון שכל תלמידיו נחלקו עליו שמעו מרב שחזר בו. [תוספות הרא"ש]

ואפילו מעשה קדרה נמי לא פטר תיקו. תיקו, הוא מלשון 'תיק'. כי כמו שהתיק שבו הספר אינו נודע מה שבתוכו, כך פשיטות האיבעיא אינו נודע. [הערוך]

ניזיל וניכול לחמא בדוך פלן. נראה דה"ה נמי אם היו אומרים ניכול כאן שקבעו מקום. ובשביל שאלו היו הולכין בדרך, נקט תלמודא ניזיל וניכול לחמא בדוכתא פלן שכן מנהג הולכי דרכים. [תוספות הרא"ש] דכל שהסכימו הכי בתחלת ישיבתן בהא סגי להו ולא בעו הוכחה אחריתי. ומיהו דוקא כשהסכימו בתחלת ישיבתן כיון שאין עמהם הוכחה אחרת. אבל כל שיש עמהם הוכחה לקביעותם כגון שמסובים על מטות או שולחן אחד או מפה אחת אפילו באו אחד אחד מצטרפין. [הריטב"א]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עיין רש"י לקמן מג: ד"ה וחוזר, ב) [שבת נג. סג: עירובין לב: פסחים נג: ב"מ נא. סנהד' ק. שבועות מ. מה: חולין יז: עה: עו:], ג) [תוספתא פרק ה ע"ש], ד) [ע' תוס' עירובין לב. ד"ה ר"ש], ה) [בכורות מט:], ו) פסחים קא., ז) מג., ח) [ועי' תוס' שבת לט: ד"ה אלא הא'].

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה נהר וכו' שמו הס"ד ואח"כ מ"ה א"ד כיון דאמרי ניזיל וניכול בדוכתא פלן רישא דוקא:

הגהות וציונים

א] תיבות "ובשעה שאדם יוצא מבית המרחץ ובשעת הקזת דם" אינם מדברי הגמרא רק הוגה כן בגמ' ע"פ דברי הגאונים (רא"ש סי' לב) ועיין במהרש"א שכן נראה מדברי התוס' בד"ה ורב ששת שלא היו גורסים זה (ועיין מצפה איתן): ב] מדברי התוס' מוכח דהגירסא **שמואל** דהרי כתבו אע"ג דקיימ"ל דרב ושמואל הלכה כרב באיסורי, הרי דפלוגתא דרב נגד שמואל הוא וכן נראה מהרשב"א (יד דוד מהדו"ב): ג] צריך להוסיף **ארישא פליגי** דקאמר (דפו"י וכת"י, ונשמט בטעות בדפוסים המאוחרים, דק"ס): ד] נדצ"ל **דאפילו** (הגהות מהר"נ אדלר) ובכת"י **אפילו**: ה] צ"ל בורא **מיני** בשמים, וכ"כ רש"י לקמן מג ע"א ד"ה ועל ההדס (שלמה משנתו): ו] נדצ"ל **למגרר** (רש"ש) וכ"ה בכת"י: ז] [גי' אחרת ה"ל לרש"י בנוסחת הגמ'] (גליון), כך הוא נוסח הגמ' בכמה כת"י, יתבי וקא מיבעיא להו "רישא דוקא או סיפא דוקא רישא היו יושבין דוקא אבל כי אמרי ניזיל וניכול וכו' כי הסיבו דמי או דילמא סיפא דוקא הסיבו אין לא הסיבו לא דכי אמרי ניזיל וכו' לאו כי הסיבו דמי" לא הוה בידייהו כו' (ועיין הגהות הב"ח ושפתי חכמים): ח] יש להוסיף **שחזר בו** (כ"ה ברא"ש סוף סי' לב): ט] לכאורה לשון מסורס הוא שזה הדבור שייך קודם דבור הקודם ואפשר שטעות המדפיסים הוא, מ"מ נראה דבכוונה כתבו כן התוס' (פנ"י עיי"ש): י] בדפו"ר איתא הא "דפריך" במתניתין והגיה המהרש"א הא **דפרישית** במתניתין (ד"ה הסבו) והמהרש"ל הגיה הא דפריך **ממתניתין** (ור"ל דפריך ממתניתין אברייתא, גנזי יוסף):

בא להם יין בתוך המזון כל אחד ואחד מברך לעצמו אחר המזון אחד מברך לכולם [א] והוא אומר על המוגמר ואע"פ שאין מביאין את המוגמר אלא לאחר סעודה: **גמ'** אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן לא שנו אלא בשבתות וימים טובים הואיל ואדם קובע סעודתו על היין אבל בשאר ימות השנה מברך על כל כוס וכוס [ב] אתמר נמי אמר רבה בר מרי א"ר יהושע בן לוי לא שנו [ג] אלא בשבתות וימים טובים ובשעה שאדם יוצא מבית המרחץ ובשעת הקזת דם [א] הואיל ואדם קובע סעודתו על היין אבל בשאר ימות השנה מברך על כל כוס וכוס רבה בר מרי איקלע לבי רבא בחול חזייה דבריך לפני המזון והדר בריך לאחר המזון א"ל [ד] יישר וכן אמר ריב"ל רב יצחק בר יוסף איקלע לבי אביי בי"ט חזייה דבריך אכל כסא וכסא א"ל לא סבר לה מר להא דריב"ל א"ל נמלך אנא. איבעיא להו בא להם יין בתוך המזון מהו שיפטור את היין שלאחר המזון אם תימצי לומר בירך על היין שלפני המזון פוטר את היין שלאחר המזון משום דזה לשתות וזה לשתות אבל הכא [ג] דזה לשתות וזה לשרות לא או דילמא לא שנא רב אמר פוטר ורב כהנא [ב] אמר [ד] אינו פוטר רב נחמן אמר פוטר ורב ששת אמר אינו פוטר רב הונא ורב יהודה וכל תלמידי דרב אמרי אינו פוטר איתיביה רבא לרב נחמן בא להם יין בתוך המזון כל אחד ואחד מברך לעצמו לאחר המזון אחד מברך לכולם א"ל הכי קאמר אם לא בא להם יין בתוך המזון אלא לאחר המזון אחד מברך לכולם: ברך [ה] על הפת פטר את הפרפרת על הפרפרת לא פטר את הפת ב"ש אומרים אף לא מעשה קדרה: איבעיא להו ב"ש ארישא פליגי או דילמא אסיפא פליגי [ג] דקאמר תנא קמא ברך על הפת פטר את הפרפרת וכ"ש מעשה קדרה ואתי ב"ש למימר לא מיבעיא פרפרת דלא פטרה להו פת אלא אפילו מעשה קדרה נמי לא פטרה או דילמא אסיפא פליגי דקתני ברך על הפרפרת לא פטר את הפת [ו] פת הוא דלא פטר אבל מעשה קדרה פטר ואתו ב"ש למימר ואפי' [ד] מעשה קדרה נמי לא פטר תיקו: [ז] היו יושבין כל אחד ואחד כו': הסבו אין לא הסבו לא ורמינהו [ג] עשרה שהיו הולכים בדרך אע"פ שכולם אוכלים מככר אחד כל אחד ואחד מברך לעצמו ישבו לאכול אע"פ שכל אחד ואחד אוכל מככרו אחד מברך לכולם קתני ישבו אע"פ שלא הסבו אמר רב נחמן בר יצחק [ח] כגון דאמרי ניזיל וניכול לחמא בדוך פלן כי נח נפשיה דרב אזלו תלמידיו בתריה כי הדרי אמרי ניזיל וניכול לחמא אנהר דנק בתר דכרכי יתבי וקא מיבעיא להו הסבו דוקא תנן אבל ישבו לא או דילמא כיון דאמרי ניזיל וניכול ריפתא בדוכתא פלניתא כי הסבו דמי לא הוה בידייהו קם רב אדא בר אהבה
אהדר

רש"י

בא להם יין בתוך המזון כו'. בגמ' (ד' מג.) מפרש טעמא: **והוא אומר על המוגמר.** אותו שברך על היין הוא מברך על המוגמר, שהיו רגילים להביא לפניהם אחר אכילה אבקת רוכלין על האש במחתות לריח טוב, ומברכים עליו בורא עצי בשמים[ה]: **לאחר סעודה.** לאחר בהמ"ז, שאינו מצרכי סעודה, אפי' הכי מי שברך על היין שהתחיל בברכות אחרונות גומרן: **גמ' לא שנו.** דיין שלפני המזון פוטר את שלאחר המזון: **אלא בשבתות כו'.** דדעתו לישב אחר המזון ולשתות, וכי בריך ברישא אדעתא דהכי בריך: **על כל כוס וכוס.** דהוה כנמלך ומתחיל בשתיה בכל חד וחד: **יישר.** יפה עשית: **וכן אמר ריב"ל.** לעשות: **לא סבר לה מר כו'.** דבי"ט לאו נמלך הוא: **נמלך אנא.** איני רגיל לקבוע סעודה על היין: **בא להם יין בתוך המזון.** וקודם המזון לא בא להם: **אם תימצי לומר.** להביא ראיה ממשנתנו דקתני דיין שלפני המזון פוטר את שלאחר המזון אינה ראיה, דהתם זה לשתות וזה לשתות, אבל שבתוך המזון לשרות אכילה שבמעיו הוא בא, ולא היו רגילין לשתות בתוך הסעודה אלא מעט לשרות: **לאחר המזון אחד מברך לכולן.** קס"ד דה"ק דכשיבאו יין שני אחר המזון אחד מברך לכולן, והא תנא ליה דכל אחד ואחד יברך על שבתוך המזון לעצמו וקא מצריך תו ברכה על שלאחר המזון: **פטר את הפרפרת.** אע"פ שאין צורך סעודה למלוי הכרס אלא למגרר[ו] אכילה: **וכל שכן מעשה קדרה.** שהוא לאכול לזון ממש: **בדוך פלן.** במקום פלוני, דקבעו להם מתחלה מקום בדבור ועלה והזמנה הוי קביעות, אבל ישבו מאליהן במקום אחד יחד אינה קביעות: **אזלו תלמידיו בתריה.** דקברוהו בעיר אחרת: **נהר דנק.** כך שמו (א): [ז] **רישא דוקא.** דקתני היו יושבים בלא הזמנת מקום הוא דלא הוי קביעות, אבל אנו שהזמנינהו לכך הוי קביעות ואחד מברך לכולן:
אהדר

תוספות

ואע"פ שאין מביאין את המוגמר אלא לאחר סעודה. וכבר ברכו ברכת המזון ויש הפסק בין יין למוגמר:

ורב ששת אמר אינו פוטר ורב נחמן אמר פוטר וכל תלמידי דרב וכו'. ונראה דהלכה כתלמידי דרב דרב ששת קאי כוותייהו והלכתא כותיה דר"נ בדיני [ד] וכרב ששת באיסורי ואע"ג דקי"ל [ה] דרב ושמואל הלכה כרב באיסורי שאני הכא דכל תלמידי דרב פליגי עליה מסתמא כך שמעו מרב[ח] מיהו אין אנו צריכין לאותו פסק דאין אנו מושכין ידינו מן הפת כלל ונראה דיין שלפני סעודה פוטר את היין שבתוך הסעודה אע"ג דפסקינן הכא דיין שבתוך הסעודה אינו פוטר יין דלאחר הסעודה שאני הכא דזה לשרות וזה לשתות אבל זה לשתות וזה לשרות פוטר שפיר כגון יין שלפני הסעודה פוטר שבתוך הסעודה ומה דנקט שבתות וי"ט לאו דוקא דה"ה אם קבעו סעודה על היין בשאר ימות החול ואם הביא אדם יין לפני הסעודה לשתות בתוך הסעודה פשיטא דיין דלפני סעודה פוטרתו כיון דדעתיה למשתי וכן יין של קידוש פוטר יין שבתוך הסעודה וכן הבדלה אם הביא על שלחנו להבדיל דפוטר יין שלאחרי כן שבתוך הסעודה ושבתות וי"ט לאו דוקא ולא אתא למעוטי אלא נמלך ואפילו את"ל דדוקא נקט שבתות וי"ט מ"מ יש לומר ה"מ לענין שבא לפטור יין שלאחר המזון שהוא אחר שמשכו ידיהם מן הפת שאין רגילות לקבוע לשתות יין לאחר המזון בקביעות אלא בשבתות וימים טובים ולא בשאר ימים אבל לענין לפטור יין שבתוך המזון שרגילות לשתות ודאי אפילו בשאר ימים פטר ליה יין שלפני המזון אע"פ דזה לשתות וזה לשרות דעד כאן לא איבעיא לן אלא אי לשרות דלא חשיב מפיק לשתות אבל לשתות דחשיב טפי דהיינו יין שלפני המזון פשיטא דפוטר יין דלשרות וכן משמע נמי בערבי פסחים (דף קא.) גבי שקדשו בב"ה דר' יוחנן אמר אף ידי יין נמי יצאו ואין צריך לחזור ולברך על היין שבתוך הסעודה אע"ג דקדשו שלא במקום סעודה ס"ל לרבי יוחנן מדיצאו ידי קידוש מידי יין נמי יצאו ואף על גב דאיתותב רבי יוחנן היינו דוקא בשינוי מקום אך נראה משם דה"ה להבדלה דאין לחלק בין הבדלה לקידוש ולאפוקי מהני דחולקין ואמרי דוקא קידוש פוטר משום דאין קידוש אלא במקום סעודה[י] אבל יין של הבדלה לא פטר אפילו הבדיל לאחר נטילה דהכי מיירי הא דפסקינן דיין שלפני המזון פוטר היין שבתוך המזון דכבר נטל ידיו והכי משמע בסמוך[ו] מתוך הברייתא כילד סדר הסבה וכו' מיהו נראה כיון דנטל ידיו ודעתו לאכול ולשתות שם פוטר אפילו דהבדלה כדפרישית מההיא דערבי פסחים ועוד דלא גרע יין דהבדלה מיין שלפני הסעודה דפטר ומיהו יש שמחמירין להבדיל קודם נטילת ידים לאפוקי נפשייהו מפלוגתא דהא ודאי צריך לברך אחריו ברכה מעין שלש ולא פטר יין שבתוך המזון: [ט] **יין** שבתוך המזון מהו שיפטור יין שלאחר המזון. ומיירי דלא הוה להו יין לפני המזון: **הסבו** אין לא הסבו לא. [ט] תימה אמאי מקשה מדיוקא [ח] ותקשי ליה מרישא בהדיא דקתני היו יושבים מברך כל אחד לעצמו וי"ל דאי מרישא הוה אמינא שישבו בשביל עסק אחר שלא היה דעתם מתחלה לאכול אבל אם ישבו אדעתא לאכול אפילו בלא הסבה נמי מהניא:

עשרה בני אדם שהיו מהלכין כו' ניזיל וניכול לחמא כו' כישבו והסבו דמיא. והשתא ניחא הא דפריש במתני'[י] דמיירי בין בברכת המוציא בין בברכת המזון כלמשמע הכא מתוך הברייתא דעשרה בני אדם וכו' וא"ת אמאי המתינו למיבעי עד ברכת המזון והיאך ברכו על הפת מתחלה וי"ל שמא מיירי דישבו לאכול זה אחר זה וברך כל אחד לעצמו המוציא:

פירוש זה, אין ללמוד מהמשנה, שהיין שבתוך המזון אינו פוטר את היין שלאחר המזון.

★

שנינו במשנה (לעיל ע"א), **בֵּרַךְ עַל הַפַּת פָּטַר אֶת הַפַּרְפֶּרֶת, עַל הַפַּרְפֶּרֶת לֹא פָּטַר אֶת הַפַּת. בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים אַף לֹא מַעֲשֵׂה קְדֵרָה.**

הגמרא מבררת במה נחלקו בית שמאי עם תנא קמא:

אִיבַּעְיָא לְהוּ - הסתפקו בני הישיבה, **בֵּית שַׁמַּאי אַרֵישָׁא פְּלִיגֵי** - האם בית שמאי חולקים על הרישא של דברי תנא קמא, **אוֹ דִילְמָא אַסֵּיפָא פְּלִיגֵי** - או שמא הם חולקים על הסיפא של דבריו[כז]. מבארת הגמרא את הספק, האם בית שמאי חולקים על הרישא, **דְקָאָמַר** - שאומר **תַּנָּא קַמָּא** ברישא '**בֵּרַךְ עַל הַפַּת פָּטַר אֶת הַפַּרְפֶּרֶת**', אף על פי שהפרפרת אינה צורך הסעודה למילוי הכרס, אלא רק כדי לגרור[כח] את האכילה, וְאם כן לפי דעת תנא קמא **כָּל שֶׁכֵּן** שהמברך על הפת פטר בברכתו **מַעֲשֵׂה קְדֵרָה** - תבשיל, שבא לזון ממש. **וְאָתֵי בֵּית שַׁמַּאי לְמֵימַר** - ובאו בית שמאי לחלוק על שני הדינים ולומר **לֹא מִיבַּעְיָא פַּרְפֶּרֶת דְּלֹא פָּטְרָה לְהוּ פַּת** - אין צריך לומר שהפרפרת אינה נפטרת בברכת הפת, **אֶלָּא** נוסף על זה, **שֶׁאֲפִילוּ מַעֲשֵׂה קְדֵרָה, נַמִּי** - גם אותו **לֹא פָּטְרָה** ברכת הפת[כט]. **אוֹ דִילְמָא אַסֵּיפָא פְּלִיגֵי** - או שמא בית שמאי חולקים על הסיפא של דברי תנא קמא, **דְקָתָנֵי** - ששונה תנא קמא בסיפא '**בֵּרַךְ עַל הַפַּרְפֶּרֶת, לֹא פָּטַר אֶת הַפַּת**', ויש לדייק מדבריו, **פַּת הוּא דְּלֹא פָּטַר** - רק את הפת הוא לא פטר בברכת הפרפרת, **אֲבָל** את **הַמַּעֲשֵׂה קְדֵרָה** הוא **פָּטַר. וְאָתוּ בֵּית שַׁמַּאי לְמֵימַר** - ובאו בית שמאי לומר, **וַאֲפִילוּ מַעֲשֵׂה קְדֵרָה נַמִּי לֹא פָּטַר** - המברך על הפרפרת לא בלבד שאינו פוטר את הפת, אלא נוסף על כך שגם מעשה קדירה אינו פוטר. מסיימת הגמרא, **תֵּיקוּ** - תעמוד שאלה זו בספק, שלא נפשטה[ל].

★

שנינו במשנה (לעיל מב.), **הָיוּ יוֹשְׁבִין, כָּל אֶחָד וְאֶחָד כו'** מברך לעצמו, הסבו, אחד מברך לכולן.

מדייקת הגמרא, דווקא אם **הֵסֵבּוּ, אִין** - כן, מברך אחד לכולם, אך אם **לֹא הֵסֵבּוּ, לֹא** מברך אחד לכולם, אלא כל אחד ואחד מברך לעצמו[לא].

וּרְמִינְהוּ - ויש להקשות על זה ממה ששנינו בברייתא, **עֲשָׂרָה**[לב] אנשים **שֶׁהָיוּ הוֹלְכִים בַּדֶּרֶךְ** ואוכלים יחדיו, **אַף עַל פִּי שֶׁכּוּלָּם אוֹכְלִים מִכִּכָּר** לחם **אֶחָד** המשותף לכולם, אין זו נחשבת לקביעות **וְכָל אֶחָד וְאֶחָד מְבָרֵךְ לְעַצְמוֹ.** אך אם הם עצרו מלילך **וְיָשְׁבוּ לֶאֱכוֹל, אַף עַל פִּי שֶׁכָּל אֶחָד וְאֶחָד אוֹכֵל מִכִּכָּרוֹ** - מהככר שלו, שאין זה מזון משותף לכולם, **אֶחָד מְבָרֵךְ לְכוּלָּם.** ועל פי זה מקשה הגמרא, **קָתָנֵי** - שנינו בברייתא '**יָשְׁבוּ** לאכול אחד מברך לכולם', ומשמע שאחד מברך לכולם אפילו אם רק ישבו **אַף עַל פִּי שֶׁלֹּא הֵסֵבּוּ**, וקשה ממה שדייקנו במשנתנו שרק אם הסבו אחד מברך לכולם, אבל אם ישבו ללא הסבה כל אחד ואחד מברך לעצמו.

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק**, מה שמבואר בברייתא שאף אם ישבו אחד מברך לכולם, הוא **כְּגוֹן דְּאָמְרִי נֵיזִיל וְנֵיכוּל לַחְמָא בְּדוּךְ פְּלָן** - שאמרו 'נלך ונאכל לחם במקום פלוני', דהיינו שמתחילה קבעו להם מקום בדיבור ועצה, וכיון שהם הזמינו את עצמם לכך, הרי זה נחשב לקביעות. ובאופן זה, בין לדעת המשנה ובין לדעת הברייתא, אחד מברך לכולם, אבל אם ישבו מאליהם במקום אחד, אינו נחשב לקביעות.

הגמרא מביאה מעשה:

כִּי נָח נַפְשֵׁיהּ[לג] **דְּרַב** - כשרב נפטר, **אָזְלוּ תַּלְמִידָיו בָּתְרֵיהּ** - הלכו תלמידיו אחריו ללוותו לקבורה[לד], שקברוהו בעיר אחרת. **כִּי הָדְרִי** - כשחזרו מהקבורה, **אָמְרִי** - אמרו זה לזה, **נֵיזִיל וְנֵיכוּל לַחְמָא אַנְּהַר דָּנָק** - נלך ונאכל לחם על שפת הנהר ששמו 'נהר דנק'[לה]. **בָּתַר דְּכָרְכִי** - אחרי שאכלו[לו], והיה עליהם לברך ברכת המזון, **יָתְבִי וְקָא מִיבַּעְיָא לְהוּ** - ישבו והסתפקו בפירוש משנתנו, ששנינו בה 'הסבו, אחד מברך לכולם', **'הֵסֵבּוּ' דַּוְקָא תְּנַן** - האם המשנה נקטה דווקא לשון 'הסבו', ללמד שרק אם הסבו יחדיו אחד מברך לכולם, **אֲבָל** אם רק **יָשְׁבוּ, לֹא** מברך אחד לכולם, שאין זו קביעות. **אוֹ דִילְמָא** - או שמא, גם אם ישבו, **כֵּיוָן דְּאָמְרִי נֵיזִיל וְנֵיכוּל רִיפְתָּא בְּדוּכְתָּא פְּלָנִיתָא** -

---

כז. **אין** דרכה של הגמרא להביא מחלוקת האמוראים בביאור שיטת בית שמאי, מפני שאינו לפי פסק ההלכה [עיין שבת (קלה.)], אם לא במקום שיש לברר את דעת בית שמאי, כדי לידע במה נחלקו בית הלל עמהם [על פי התוספות (סוכה ט. ד"ה ולס)]. וכך הוא גם בסוגייתנו, שהגמרא דנה בשיטת בית שמאי, כדי לברר את דעת תנא קמא, במה הוא נחלק עם בית שמאי. המאירי (לעיל ע"א ד"ה ברך), רדב"ז (שו"ת ח"ג סי' תרמג), וכן משמע ברשב"א (ד"ה או). אך בספר מר קשישא (ערך איבעיות) כתב, שיש הרבה איבעיות בגמרא שדנות בדברי בית שמאי, אף על פי אין בהם נפקא מינא לענין דעת בית הלל. ומבואר בדבריו שכך היא גם סוגייתנו, שמבררת את דעת בית שמאי ולא את דעת תנא קמא. וכן נראה דעת המצפה איתן (ד"ה ב"ש), שאין כוונת הגמרא לברר את דעת תנא קמא, אלא רק את דעת בית שמאי. וביאר על פי דברי התוספות להלן (מז. ד"ה ואמר) שדרך הגמרא לברר את דעת בית שמאי, כדי שאם ימצא תנא שסובר כדעה זו, לא נחוש לו ונדע שאין הלכה כמותו. עיין צל"ח (ד"ה איבעיא) טעם אחר לשאלת הגמרא.

כח. **רש"י** (ד"ה פטר) ע"פ הגהת הרש"ש.

כט. **ולפי** זה, בית שמאי אמרו 'אף לא מעשה קדרה', כדי לחלוק על תנא קמא אפילו בדין מעשה קדרה, וכל שכן שהם חולקים על מה שאמר תנא קמא 'ברך על הפת פטר את הפרפרת'.

ל. **יש** בגמרא ספיקות שלא נפשטו, ובחלקם מסיימת הגמרא את הספק ב'תיקו', ופירושו שאין רשות לשום חכם בעולם לפשוט ספק זה. אבל במקום שהגמרא נשארת בספק, ולא מסיימת בתיבת 'תיקו', אם היה חכם מביא ראיה לפשוט ספק זה ממשנה או מברייתא, הרשות בידו. של"ה (תורה שבעל פה כלל הלכה ד"ה והואיל).

כתב הערוך (ערך תקו) ש'תיקו' הוא מלשון תיק, שאין אדם יודע מה נמצא בתוכו, כך הוא הספק שאין יודעים לפושטו. והתוספות יום טוב (עדויות פ"ח מ"ז) כתב שמשמעות התיבה היא 'תהא קאי', דהיינו תהיה השאלה עומדת. וכיוצא בזה כתב מוסף הערוך (שם) והמעריך (ערך תיקי). עוד כתב התוספות יום טוב שרגילים העולם לומר שתיקו הוא נוטריקון של 'תשבי יתרץ קושיות ואבעיות', כלומר שהקושיא תשאר בספק עד שיבוא אליהו הנביא [שנקרא תשבי], ויתרץ אותה. וכתב החיד"א (יעיר אזן מערכת ת אות לו) שיש שדחו פירוש זה, אך כתב שכן כתוב בספר הקנה, ובהקדמת הרמב"ם לפירוש המשנה שלא נדפס. וכתב הפרי מגדים באגרותיו (שו"ע או"ח מכון ירושלים, אגרת ה אות ט) ששלשת הפירושים אמת, שפעמים כוונת הגמרא לפרוש זה, ופעמים לפירוש אחר, עיין שם בדבריו. עיין עוד בפרי מגדים (שם אגרת ג ערך תשבי ד"ה והנה) מדוע לא אמרו 'איקו' בנוטריקון של 'אליהו יתרץ קושיות ואבעיות'.

לא. **לכאורה** קשה, לשם מה מדייקת הגמרא מהסיפא של המשנה, הלא הדברים מפורשים ברישא שאם ישבו כל אחד מברך לעצמו. ותירצו התוספות (ד"ה הסבו), שאין ראיה מהרישא, שיתכן לפרש מה ששנינו 'ישבו, כל אחד ואחד מברך לעצמו', שהוא באופן שישבו לצורך אחר, שלא לשם אכילה, אבל אם ישבו לשם אכילה, אף שלא הסבו אחד מברך לכולם. ובגליון הש"ס (בתוס' שם) ציין לדברי הרשב"א (שבת נט: ד"ה הא) שכתב, שכך דרכה של הגמרא במקומות רבים, לדייק מחלק אחד של המשנה, גם דבר המפורש בתחילת המשנה או בסופה. עיין עוד בהערה להלן, גירסא אחרת שהיתה לרש"י בשאלת הגמרא.

לב. **במשנה** להלן (מט:) שנינו, שעשרה שאכלו יחד מזמנים בהזכרת שם שמים, ואומרים 'ברוך אלהינו שאכלנו משלו'. לכן שנתה הברייתא 'עשרה שאכלו', כדי ללמד שאפילו אם הם עשרה, שהיה ראוי להם לזמן בשם, אף על פי כן פעמים שאינם מצטרפים לזימון. מגיד תעלומה (ד"ה עשרה).

לג. 'נח נפשיה' פירושו נפטר, והגמרא כותבת לשון זו על צדיקים שנפטרים. ובביאור הלשון כתב פרי צדיק (ח"א קדושת שבת עמ' 63) שהמיתה נקראת דנח נפשיה, מפני שאחרי המיתה יש מנוחה מהיצר רע. ועוד כתב (שם עמ' 24) שהסתלקות הצדיק נקראת כך מפני שהוא הגיע אל שלימות המנוחה הגמורה של עולם הבא.

לד. **לרב** היו תלמידים רבים, ומספרת הגמרא (כתובות קו.) שכשהיו יוצאים תלמידיו מבית מדרשו, עדיין נשארו אלף ומאתיים תלמידים. ומבואר עוד בגמרא (שבת קי.) שמפני הצער על מיתתו של רב, גזרו חכמים למעט בשמחה בכל אותה השנה, וקבעו שלא יקשקשו בתופים לפני החתן והכלה בשוק.

לה. **בתשובות** הגאונים (הרכבי סי' רפ) הגירסא 'נהר נק'. ומבואר שם שהוא נהר ידוע בבבל שיוצא מנהר פרת. וכתב בספר שבע חכמות (ערך דנק) שהוא נהר שעובר ליד העיר 'סורא' שהיא עירו של רב.

עיין בשלחן ערוך ובלבוש (יו"ד סי' שעח ס"ד) שבזמן האמוראים היו רגילים להתענות ביום מיתת החכמים. ומה שתלמידי רב אכלו אחרי קבורת רב הוא מפני שיום הקבורה לא היה יום המיתה, כפי שמוכח בדברי רש"י להלן (מג. ד"ה אהדר). שיח יצחק (שו"ת, סי' תעט ד"ה וגם).

לו. **תיבת** 'כרכי' כוונתה כאן 'אכלו', כמו (לעיל מ:) 'כרך ריפתא' שפירושו אכל לחם, כדרך אכילתם שמלפתים את הפת בלפתן.

בא להם יין בתוך המזון כל אחד ואחד מברך לעצמו אחר המזון אחד מברך לכולם [א]והוא אומר על המוגמר ואע"פ שאין מביאין את המוגמר אלא לאחר סעודה: **גמ'** אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן לא שנו אלא בשבתות וימים טובים הואיל ואדם קובע סעודתו על היין אבל בשאר ימות השנה מברך על כל כוס וכוס[א] אתמר נמי אמר רבה בר מרי א"ר יהושע בן לוי לא שנו [ב]אלא בשבתות וימים טובים ובשעה שאדם יוצא מבית המרחץ ובשעת הקזת דם[א] הואיל ואדם קובע סעודתו על היין אבל בשאר ימות השנה מברך על כל כוס וכוס רבה בר מרי איקלע לבי רבא בחול חזייה דבריך לפני המזון והדר בריך לאחר המזון א"ל [ג]יישר וכן אמר ריב"ל רב יצחק בר יוסף איקלע לבי אביי בי"ט חזייה דבריך אכל כסא וכסא א"ל לא סבר לה מר להא דריב"ל א"ל נמלך אנא. איבעיא להו בא להם יין בתוך המזון מהו שיפטור את היין שלאחר המזון אם תימצי לומר ברך על היין שלפני המזון פוטר את היין שלאחר המזון משום דזה לשתות וזה לשתות אבל הכא [ג]דזה לשתות וזה לשרות לא או דילמא לא שנא רב אמר פוטר ורב כהנא[ב] אמר [ד]אינו פוטר רב נחמן אמר פוטר ורב ששת אמר אינו פוטר רב הונא ורב יהודה וכל תלמידי דרב אמרי אינו פוטר איתיביה רבא לרב נחמן בא להם יין בתוך המזון כל אחד ואחד מברך לעצמו לאחר המזון אחד מברך לכולם א"ל הכי קאמר אם לא בא להם יין בתוך המזון אלא לאחר המזון אחד מברך לכולם: ברך [ה]על הפת פטר את הפרפרת על הפרפרת לא פטר את הפת ב"ש אומרים אף לא מעשה קדרה: איבעיא להו ב"ש ארישא פליגי או דילמא אסיפא פליגי[ג] דקאמר תנא קמא ברך על הפת פטר את הפרפרת וב"ש מעשה קדרה ואתי ב"ש למימר לא מיבעיא פרפרת דלא פטרה להו פת אלא אפילו מעשה קדרה נמי לא פטרה או דילמא אסיפא פליגי דקתני ברך על הפרפרת לא פטר את הפת הוא דלא פטר אבל מעשה קדרה פטר ואתו ב"ש למימר ואפי'[ד] מעשה קדרה נמי לא פטר תיקו: [ו]היו יושבין כל אחד ואחד כו': הסבו אין לא הסבו לא ורמינהו [ג]עשרה שהיו הולכים בדרך אע"פ שכולם אוכלים מככר אחד כל אחד ואחד מברך לעצמו ישבו לאכול אע"פ שכל אחד ואחד אוכל מככרו אחד מברך לכולם קתני ישבו אע"פ שלא הסבו אמר רב נחמן בר יצחק [ח]כגון דאמרי ניזיל וניכול לחמא בדוך פלן כי נח נפשיה דרב אזלו תלמידיו בתריה כי הדרי אמרי ניזיל וניכול לחמא אנהר דנק בתר דכרכי יתבי וקא מיבעיא להו הסבו דוקא תנן אבל ישבו לא או דילמא כיון דאמרי ניזיל וניכול ריפתא בדוכתא פלניתא כי הסבו דמי לא הוה בידייהו קם רב אדא בר אהבה

אהדר

רש"י

בא להם יין בתוך המזון כו'. בגמ' (ד' מג.) מפרש טעמא: והוא אומר על המוגמר. אותו שברך על היין הוא מברך על המוגמר, שהיו רגילים להביא לפניהם אחר אכילה אבקת רוכלין על האש במחתות לריח טוב, ומברכים עליו בורא עצי בשמים[ה]: לאחר סעודה. לאחר בהמ"ז, שאינו מצרכי סעודה, אפי' הכי מי שברך על היין שהתחיל בברכות אחרונות גומרן: גמ' לא שנו. דיין שלפני המזון פוטר את שלאחר המזון: אלא בשבתות כו'. דדעתו לישב אחר המזון ולשתות, וכי בריך ברישא אדעתא דהכי בריך: על כל כוס וכוס. דהוה כנמלך ומתחיל בשתיה בכל חד וחד: יישר. יפה עשית: וכן אמר ריב"ל. לעשות: לא סבר לה מר כו'. דבי"ט לאו נמלך הוא: נמלך אנא. איני רגיל לקבוע סעודה על היין: בא להם יין בתוך המזון. וקודם המזון לא בא להם: אם תימצי לומר. להביא ראיה ממשנתנו דקתני דיין שלפני המזון פוטר את שלאחר המזון אינה ראיה, דהתם זה לשתות וזה לשתות, אבל שבתוך המזון לשרות אכילה שבמעיו הוא בא, ולא היו רגילין לשתות בתוך הסעודה אלא מעט לשרות: לאחר המזון אחד מברך לכולן. קס"ד דה"ק דכשיבאו יין שני אחר המזון אחד מברך לכולן, והא תנא ליה דכל אחד ואחד יברך על שבתוך המזון לעצמו וקא מצריך תו ברכה על שלאחר המזון: פטר את הפרפרת. אע"פ שאין צורך סעודה למלוי הכרס אלא למגמר[ו] אכילה: וכל שכן מעשה קדרה. שהוא לאכול לזון ממש: בדוך פלן. במקום פלוני, דקבעו להם מתחלה מקום בדבור ועלה והזמנה הוי קביעות, אבל ישבו מאליהן במקום אחד יחד אינה קביעות: אזלו תלמידיו בתריה. דקברוהו בעיר אחרת: נהר דנק. כך שמו (א): [ז]רישא דוקא. דקתני היו יושבים בלא הזמנת מקום הוא דלא הוי קביעות, אבל אנו שהזמינוהו לכך הוי קביעות ואחד מברך לכולן:

אהדר

תוספות

ואע"פ שאין מביאין את המוגמר אלא לאחר סעודה. וכבר ברכו ברכת המזון ויש הפסק בין יין למוגמר:

ורב ששת אמר אינו פוטר ורב נחמן אמר פוטר וכל תלמידי דרב וכו'. ונראה דהלכה כתלמידי דרב דרב ששת קאי כותייהו והלכתא כותיה דר"נ בדיני[ז] וכרב ששת באיסורי ואע"ג דקי"ל[ה] דרב ושמואל הלכה כרב באיסורי שאני הכא דכל תלמידי דרב פליגי עליה מסתמא כך שמעו מרב[ח] מיהו אין אנו צריכין לאותו פסק דאין אנו מושכין ידינו מן הפת כלל ונראה דיין שלפני סעודה פוטר את היין שבתוך הסעודה אע"ג דפסקינן הכא דיין שבתוך הסעודה אינו פוטר יין דלאחר הסעודה שאני הכא דזה לשרות וזה לשתות אבל זה לשתות וזה לשרות פוטר שפיר כגון יין שלפני הסעודה פוטר שבתוך הסעודה ומה דנקט שבתות וי"ט לאו דוקא דה"ה אם קבעו סעודה על היין בשאר ימות החול ואם הביא אדם יין לפני הסעודה לשתות בתוך הסעודה פשיטא דיין דלפני סעודה פוטרתו כיון דדעתיה למשתי וכן יין של קידוש פוטר יין שבתוך הסעודה וכן הבדלה אם הביא על שלחנו להבדיל דפוטר יין שלאחרי כן שבתוך הסעודה ושבתות וי"ט לאו דוקא ולא אתא למעוטי אלא נמלך ואפילו את"ל דדוקא נקט שבתות וי"ט מ"מ יש לומר ה"מ לענין שבא לפטור יין שלאחר המזון שהוא אחר שמשכו ידיהם מן הפת שאין רגילות לקבוע לשתות יין לאחר המזון בקביעות אלא בשבתות וימים טובים ולא בשאר ימים אבל לענין לפטור יין שבתוך המזון שרגילות לשתות ודאי אפילו בשאר ימים פטר ליה יין שלפני המזון אע"פ דזה לשתות וזה לשרות דעד כאן לא איבעיא לן אלא אי לשרות דלא חשיב מפיק לשתות אבל לשתות דחשיב טפי דהיינו יין שלפני המזון פשיטא דפוטר יין דלשרות וכן משמע נמי בערבי פסחים (דף קא.) גבי שקדשו בב"ה דר' יוחנן אמר אף ידי יין נמי יצאו ואין צריך לחזור ולברך על היין שבתוך הסעודה אע"ג דקדשו שלא במקום סעודה ס"ל לרבי יוחנן מדיצאו ידי קידוש מידי יין נמי יצאו ואף על גב דאיתותב רבי יוחנן היינו דוקא בשינוי מקום א"כ נראה משם דה"ה להבדלה דאין לחלק בין הבדלה לקידוש ולאפוקי מהני דחולקין ואמרי דוקא קידוש פוטר משום דאין קידוש אלא במקום סעודה[ו] אבל יין של הבדלה לא פטר אפילו הבדיל לאחר נטילה דהכי מיירי הא דפסקינן דיין שלפני המזון פוטר היין שבתוך המזון דכבר נטל ידיו והכי משמע בסמוך[ו] מתוך הברייתא כיצד סדר הסבה וכו' מיהו נראה כיון דנטל ידיו ודעתו לאכול ולשתות שם פוטר אפילו דהבדלה כדפרישית מההיא דערבי פסחים ועוד דלא גרע יין דהבדלה מיין שלפני הסעודה דפטר ומיהו יש שמחמירין להבדיל קודם נטילת ידים לאפוקי נפשייהו מפלוגתא דאז ודאי צריך לברך אחריו ברכה מעין שלש ולא פטר יין שבתוך המזון: [ט]**יין** שבתוך המזון מהו שיפטור יין שלאחר המזון. ומיירי דלא הוה להו יין לפני המזון:

הסבו אין לא הסבו לא. [ס]תימה אמאי מקשה מדיוקא[ח] ותקשי ליה מרישא בהדיא דקתני היו יושבים מברך כל אחד לעצמו וי"ל דאי מרישא הוה אמינא שישבו בשביל עסק אחר שלא היה דעתם מתחלה לאכול אבל אם ישבו אדעתא לאכול אפילו בלא הסבה נמי מהניא:

עשרה בני אדם שהיו מהלכין כו' ניזיל וניכול לחמא כו' כישבו והסבו דמיא. והשתא ניחא הא דפריש במתני'[י] דמיירי בין בברכת המוציא בין בברכת המזון כלמשמע הכא מתוך הברייתא דעשרה בני אדם וכו' וא"ת אמאי המתינו למיבעי עד ברכת המזון והיאך ברכו על הפת מתחלה וי"ל שמא מיירי דישבו לאכול זה אחר זה וברך כל אחד לעצמו המוציא:

כל

עין משפט נר מצוה

קיז א מיי' פ"ז מהל' ברכות הל' יג סמג עשין כז טור או"ח סי' קעד:
קיח ב מיי' פ"ד מהל' ברכות הל' יב סמג וטור שם:
קיט ג טור שם:
קכ ד מיי' פ"ד מהל' ברכות הל' יב סמג וטור שם:
קכא ה ו מיי' פ"ד מהל' ברכות הל' ו סמג שם טוש"ע או"ח סימן קעו:
קכב ז ח מיי' פ"א מהל' ברכות הל' יב סמג שם טוש"ע או"ח סי' קסז סעיף יא:

רב נסים גאון

והוא אומר על המוגמ'. גרסי' בגמ' דבני מערבא (הלכה ו) מה בין מוגמר ובין יין מוגמר כולן מריחין יין אחד הוא שהוא טועם פשיטא של זו הבעיא דמוגמר אע"ג דמילתא ידועה היא שאין מביאין אותו אלא לאחר הסעוד' אחד מברך לכולן ולפיכך שאל השואל מפני מה היין הבא בתוך המזון כל אחד ואחד מברך לעצמו והמוגמר אחד מברך לכולן יין אחד טועם ומברך כל אחד לעצמו:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה הסבו אין וכו'. תימה אמאי מקשה. עי' רשב"א בחידושיו שבת דף נ"ט ע"ב ד"ה הא יש עליה חותם:

משנת ראשונים

אמר ליה לא סבר לה מר להא דריב"ל. תמיה לי הוה ליה לאקשויי לא סבר לה מר כמתני' דתנן ברך על היין שלפני המזון פטר את היין שלאחר המזון וריב"ל הוא דאוקמה דוקא בשבתות ובימים טובים ואי לאו דאוקמה הכי הוה מפרישנא ליה אפילו בחול, וי"ל דאי לאו דריב"ל הוה מצינא לאוקמא מתני' בשעת הקזה ובשעה שאדם יוצא מבית המרחץ. [תוספות הרא"ש]

מהו שיפטור את היין שלאחר המזון. כגון שהפסיק בשיחה ולאחר זמן מרובה צמא לשתות מחמת שיחה, אבל לאחר אכילה מיד או לזמן מרובה עדיין לשרות המאכל הוא בא ויין שבתוך המזון פוטרו, כן פירש הראב"ד ז"ל. [הרשב"א]

וכל תלמידי דרב אמרי אינו פוטר. מסתמא כיון שכל תלמידיו נחלקו עליו שמעו מרב שחזר בו. [תוספות הרא"ש]

ואפילו מעשה קדרה נמי לא פטר תיקו. תיקו, הוא מלשון 'תיק'. כי כמו שהתיק שבו הספר אינו נודע מה שבתוכו, כך פשיטות האיבעיא אינו נודע. [הערוך]

ניזיל וניכול לחמא בדוך פלן. נראה דה"ה נמי אם היו אומרים ניכול כאן שקבעו מקום.

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עיין רש"י לקמן מג: ד"ה וחוזר, ב) [שבת נג. סג: עירובין לב: פסחים נג: ב"מ נא. סנהד' ק. שבועות מ. מה: חולין יז: עה: עו:], ג) [תוספתא פרק ה ע"ש], ד) [ע' תוס' עירובין לב. ד"ה ר"ש], ה) [בכורות מט:], ו) פסחים קא., ז) מג., ח) [ועי' תוס' שבת לט: ד"ה אלא הא'].

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה נהר וכו' שמו הס"ד ואח"כ מ"ה א"ד כיון דאמרי ניזיל וניכול בדוכתא פלן רישא דוקא:

הגהות וציונים

א] תיבות "ובשעה שאדם יוצא מבית המרחץ ובשעת הקזת דם" אינם מדברי הגמרא רק הוגה כן בגמ' ע"פ דברי הגאונים (רא"ש סי' לב) ועיין במהרש"א שכן נראה מדברי התוס' בד"ה ורב ששת שלא היו גורסים זה (ועיין מצפה איתן): ב] מדברי התוס' מוכח דהגירסא **שמואל** דהרי כתבו אע"ג דקיימ"ל דרב ושמואל הלכה כרב באיסורי, הרי דפלוגתא דרב נגד שמואל הוא וכן נראה מהרשב"א (יד דוד מהדו"ב): ג] צריך להוסיף **ארישא פליגי** דקאמר (דפו"י וכת"י, ונשמט בטעות בדפוסים המאוחרים, דק"ס): ד] נדצ"ל **דאפילו** (הגהות מהר"נ אדלר) ובכת"י **אפילו**: ה] צ"ל בורא **מיני** בשמים, וכ"כ רש"י לקמן מג ע"א ד"ה ועל ההדס (שלמה משנתו): ו] נדצ"ל **למגרר** (רש"ש) וכ"ה בכת"י: ז] [גי' אחרת ה"ל לרש"י בנוסחת הגמ'] (גליון), כך הוא נוסח הגמ' בכמה כת"י, יתבי וקא מיבעיא להו "רישא דוקא או סיפא דוקא רישא היו יושבין דוקא אבל כי אמרי ניזיל וניכול וכו' כי הסיבו דמי או דילמא סיפא דוקא הסיבו אין לא הסיבו לא דכי אמרי ניזיל וכו' לאו כי הסיבו דמי" לא הוה בידייהו כו' (ועיין הגהות הב"ח ושפתי חכמים): ח] יש להוסיף **שחזר בו** (כ"ה ברא"ש סוף סי' לב): ט] לכאורה לשון מסורס הוא שזה הדבור שייך קודם דבור הקודם ואפשר שטעות המדפיסים הוא, מ"מ נראה דבכוונה כתבו כן התוס' (פנ"י עיי"ש): י] בדפו"ר איתא הא "דפריך" במתניתין והגיה המהרש"א הא **דפרישית** במתניתין (ד"ה הסבו) והמהרש"ל הגיה הא דפריך **ממתניתין** (ור"ל דפריך ממתניתין אברייתא, גנזי יוסף):

כיון שאמרו 'נלך ונאכל פת במקום פלוני', שקבעו מתחילה לאכול יחד, **כִּי הֵסֵבּוּ דָּמֵי** - דינם כמו דין מי שהסבו, שאחד מברך לכולם[לז].

ממשיכה הגמרא ומספרת, **לֹא הֲוָה בִּידַיְיהוּ** - לא היתה בידם תשובה. **קָם רַב אֲדָא בַּר אַהֲבָה**[לח],

לז. פירשנו כפי גירסתנו בגמרא 'הסבו דווקא תנן', וכפירוש התוספות (ד"ה הסבו). אולם רש"י (ד"ה רישא) גורס בלשון השאלה 'רישא דווקא', וכתב הצל"ח (ברש"י ד"ה רישא) שלפי גירסת רש"י דיוק הגמרא הוא מהרישא של המשנה, ששנינו בה 'היו יושבים כל אחד מברך לעצמו', שמכאן יש לדייק, שדווקא אם היו יושבים מכבר לדבר אחר, רק אז אחד מברך לעצמו. ובזה מסתפקת הגמרא האם ניתן לדייק כך, ולפי זה אם תחילת ישיבתם היתה כדי לאכול, אחד מברך לכולם, או שמא לשון 'היו יושבים' אינו בדווקא, והוא הדין אם תחילת ישיבתם היתה כדי לאכול [ועיין הגהות הב"ח (אות א) שמגיה בדברי רש"י, ולפי הגהתו גם גירסת רש"י כגירסתנו].

לח. לדעת התוספות (תענית כ: ד"ה אמר) יש שני 'רב אדא בר אהבה', אחד מהם חי בימי רב, ואחד מאוחר ממנו שחי בימי רבא ורגיל להביא שמועותיו של רבא. ורש"י (קידושין עב: ד"ה היום) סובר שרב אדא בר אהבה האריך ימים, וחי משמת רבי, בסוף תקופת התנאים, עד ימיו של רב נחמן בר יצחק, שהיה לקראת סוף ימי האמוראים.

אַהְדַּר קְרָעֵיהּ לַאֲחוֹרֵיהּ - החזיר לאחוריו את הקרע שקרע בחלוקו בהספד רבו[א], דהיינו שסיבב את החלוק מה שלפנים העביר לאחור ומה שלאחור העביר לפנים[ב], **וְקָרַע** בשפת החלוק לפניו **קְרִיעָה אַחֲרִינָא** - קריעה אחרת, כדי להראות עכשיו אבלות כמו ביום המיתה, על שהיו צריכים להוראה ואינם יודעים להורות[ג]. **אָמַר** רב אדא בר אהבה, **נָח נַפְשֵׁיהּ דְּרַב וּבִרְכַּת מְזוֹנָא לֹא גְּמִירִינַן** - רב נפטר ואנו איננו יודעים ללמוד את המשנה בדין ברכת המזון. **עַד דַּאֲתָא הַהוּא סָבָא** - עד שבא אותו זקן[ד] **רְמָא לְהוּ מַתְנִיתִין אַבָּרַיְיתָא** - הקשה להם מהמשנה על הברייתא, כפי שהקשנו לעיל (מג:), שמדברי המשנה משמע שאם ישבו כל אחד יברך לעצמו, ובברייתא מפורש שאפילו בישיבה אחד מברך לכולם, **וְשַׁנֵּי לְהוּ** - ותירץ להם, שהברייתא עוסקת בחבורה שקבעו לעצמם מקום לאכילה **וּכֵיוָן דְּאָמְרִי נֵיזִיל וְנֵיכוֹל לַחְמָא בְּדוּךְ פְּלָן** - שאמרו 'נלך ונאכל לחם במקום פלוני', **כְּהֵסֵבּוּ דָּמֵי** - דינו כדין 'הסבו' שאחד מברך לכולם. ואם כן אף אנו, כיון שזימַנו עצמנו מתחילה לישב במקום זה, נחשב כהסיבה ואחד יברך לכולם.

★

שנינו במשנה בענין הסיבה בברכת הפת, **הֵסֵבּוּ, אֶחָד מְבָרֵךְ** לכולם.

הגמרא מבארת האם דין זה נאמר גם בברכת היין:

אָמַר רַב, לֹא שָׁנוּ - לא נשנה דין זה, שאחד מברך לכולם, **אֶלָּא** לגבי **פַּת, דְּבָעֵי** - שצריך **הֲסִבָּה. אֲבָל יַיִן, לֹא בָּעֵי הֲסִבָּה** - אינו צריך הסיבה, וגם ללא הסיבה, כיון ששותים ביחד אחד מברך לכולם. **וְרַבִּי יוֹחָנָן אָמַר, אֲפִילּוּ יַיִן נַמִּי בָּעֵי הֲסִבָּה** - גם יין צריך הסיבה, וללא הסיבה כל אחד מברך לעצמו[ה].

הגמרא מביאה לשון אחרת למחלוקתם, **אִיכָּא דְּאָמְרִי** - יש שאמרו שמועה זו בלשון אחרת, **אָמַר רַב, לֹא שָׁנוּ** - לא נשנה דין זה, שאחד מברך לכולם **אֶלָּא** לגבי **פַּת, דִּמְהַנְיָא לֵיהּ הֲסִבָּה** - שמועילה לו הסיבה, **אֲבָל יַיִן, לֹא מְהַנְיָא לֵיהּ הֲסִבָּה** - לא מועילה לו הסיבה, ואפילו אם הסבו, כל אחד מברך לעצמו. **וְרַבִּי יוֹחָנָן אָמַר, אֲפִילּוּ יַיִן נַמִּי מְהַנְיָא לֵיהּ הֲסִבָּה** - גם ליין מועילה הסיבה, ואם הסבו, אחד מברך לכולם[ו].

נמצא שלפי הלשון הראשונה מחלוקתם היא האם היין צריך הסיבה, ולפי הלשון השניה מחלוקתם היא האם ליין מועילה הסיבה. הגמרא מקשה על שתי הלשונות של המחלוקת:

מֵיתִיבֵי - הקשו בני הישיבה, שנינו בברייתא, **כֵּיצַד הוּא סֵדֶר הֲסִבָּה, אוֹרְחִין נִכְנָסִין** לביתו של בעל הבית[ז], **וְ**אינם מסיבים על המיטות עדיין, אלא **יוֹשְׁבִין עַל גַּבֵּי סַפְסָלִין וְעַל גַּבֵּי קָתֶדְרָאוֹת** [-סוגי כסאות[ח]] **עַד שֶׁיִּכָּנְסוּ כּוּלָּם**[ט]. כשנכנסו כולם, **הֵבִיאוּ לָהֶם מַיִם** לנטילת ידים[י], **כָּל אֶחָד וְאֶחָד נוֹטֵל יָדוֹ אַחַת** כדי לקבל בה את הכוס ששותה לפני הסעודה[יא]. **בָּא לָהֶם יַיִן** - כשמביאים לפניהם יין, **כָּל אֶחָד וְאֶחָד מְבָרֵךְ לְעַצְמוֹ** בורא פרי הגפן ושותה ואין אחד מברך לכולם.

עד כאן ביארה הברייתא את סדר הכניסה לפני ההסיבה. ממשיכה הברייתא לבאר את סדר ההסיבה לסעודה:

עָלוּ על המיטות **וְהֵסֵבּוּ** עליהן לסעוד את סעודתם, **וּבָא לָהֶם מַיִם** - והביאו להם מים לנטילת ידים, **אַף עַל פִּי שֶׁ**לפני שתיית היין **כָּל אֶחָד וְאֶחָד נָטַל יָדוֹ אַחַת, חוֹזֵר וְנוֹטֵל שְׁתֵּי יָדָיו**, מפני שצריך לאכול בשתיהן[יב]. **בָּא לָהֶם יַיִן** - ובשעה שהביאו לפניהם יין, **אַף עַל פִּי שֶׁכָּל אֶחָד וְאֶחָד בֵּרַךְ לְעַצְמוֹ** על היין, לפני שנכנסו להסב, עליהם לברך שוב[יג], ובברכה זו **אֶחָד מְבָרֵךְ לְכוּלָּם**.

נמצא, שבשעה שהם ישבו לשתות, כל אחד מברך על היין לעצמו, ובשעה שהם היסבו, אחד מברך על היין לכולם. חוזרת הגמרא לבאר את הקושיא מהברייתא:

לְהַאיְךְ לִישָּׁנָא דְּאָמַר רַב - לפי אותה לשון, שלפיה אמר רב 'לֹא **שָׁנוּ אֶלָּא פַּת דְּבָעֵי הֲסִבָּה, אֲבָל יַיִן לֹא בָּעֵי הֲסִבָּה**', וגם ללא הסיבה אחד מברך על היין לכולם, **קַשְׁיָא רֵישָׁא** - קשה מהרישא של הברייתא, שמבואר בה שכל אחד מהאורחים היושבים מברך על היין לעצמו, שהלא לפי דברי רב, היה צריך אחד לברך על היין לכולם. מתרצת הגמרא, **שָׁאנֵי אוֹרְחִין** - שונה דין האורחים המבואר בברייתא, **דְּדַעְתַּיְיהוּ לְמֵיעֲקַר** - שדעתם היתה לעקור ממקומם אחרי שתיית היין, ולעלות להסב במקום אחר, שמקום שתיית היין אינו מקום הסיבת הסעודה, וכל ישיבתם שם היתה עד שיתכנסו כל הקרואים. ובאופן זה, גם לדעת רב, כל אחד מברך לעצמו. ומה שאמר רב, 'יין לא בעי הסיבה', שאפילו בישיבה אחד מוציא את כולם, הוא דווקא באופן

א. **רש"י** (ד"ה אהדר), וכפי שמבואר במועד קטן (כה.) שכולם חייבים לקרוע על חכם שמת, אפילו אם אינם קרוביו.

ב. **הטעם** שהוא סובב את הבגד ולא קרע מלפניו בצד הקרע הקיים, הוא מפני שבקריעה על רבו צריך לקרוע עד שיגלה את לבו, אך כיון שליבו מגולה כבר מהקרע הקודם, היה עליו לסובב את הבגד, כדי שבקריעה זו הוא יגלה את לבו. פרי חדש (תלמוד תורה פ"ה ה"ט) בדעת הרמב"ם (שם).

ג. **כיוצא** בזה מסופר על שמואל, שקרע על רב שנים עשר בגדים. ומבארת הגמרא (מו"ק כד.), שאף על פי שזמן הקריעה על אדם שאינו קרובו, הוא רק בשעת המיתה, מכל מקום קריעה על חכמים היא גם לאחר זמן המיתה, שמפני שבכל זמן מזכירים את דבריהם בבית המדרש, בכל יום יש צער כיום המיתה. וכתב הרמב"ן (תורת האדם ענין הקריעה ד"ה תניא התם) שקריעה זו אינה קריעה של חובה, אלא היא קריעה המוסיפה בכבודם של תלמידי החכמים.

ד. **כשאומרת** הגמרא 'ההוא סבא' אין כוונתה לאדם אחד ידוע, שהרי לשון זו נזכרת בדורות שונים של האמוראים. וגם אין כוונתה לאליהו הנביא, כפי שמוכח בשבת (לג.), שרבי שמעון בר יוחאי הקפיד על 'ההוא סבא', ונתן בו עיניו, ועשאו גל של עצמות. אלא הכוונה לזקן אחד שהיה נמצא באותה השעה. תשובות הגאונים (הרכבי סי' כג), וכן דעת התוספות (חולין ו. ד"ה אשכחיה). וכתבו התוספות, שיש הסוברים ש'ההוא סבא' הוא אליהו הנביא. וכן דעת רבי יהודה החסיד בעל ספר חסידים (ספר הגימטריות פנחס אות ג), וכתב שם ש'סבא' עולה בגימטריא 'הוא אליהו'. עיין גופי הלכות (כלל קסו) ופתח עינים (שבת לג. ד"ה אמר), שיישבו שיטה זו, וכתבו, שאם אליהו הנביא הוזכר באותה הסוגיא, אז 'ההוא סבא' הוא זקן אחר, אך כשלא הוזכר אליהו הנביא באותה הסוגיא, אז 'ההוא סבא' הוא אליהו הנביא.

ה. **בין** לרב ובין לרבי יוחנן, בדבר החשוב אחד מברך לכולם רק אם הסבו, ובדבר שאינו חשוב, אחד מברך לכולם אפילו אם לא הסבו. ומחלוקתם היא, האם היין הוא דבר חשוב, שלדעת רב יין אינו חשוב, ולכן גם ללא הסיבה אחד פוטר את כולם. ולדעת רבי יוחנן גם היין חשוב, ורק אם הסבו, אחד מברך לכולם. תוספות הרא"ש (ד"ה ור').

ו. **לפי** לשון זו במחלוקתם, גם רב וגם רבי יוחנן מודים, שלדבר חשוב מועילה הסיבה, ולדבר שאינו חשוב לא מועילה הסיבה, ומחלוקתם היא האם היין חשוב, שלדעת רב היין אינו חשוב ולכן לא מועילה לו הסיבה, ולדעת רבי יוחנן היין חשוב, ולכן מועילה לו הסיבה. תוספות הרא"ש (שם). והרשב"א (לעיל מג: ד"ה ולענין) פירש שלדעת רבי יוחנן, לכל הדברים מועילה הסיבה, ואפילו לדברים שאינם חשובים, ואמר רבי יוחנן 'יין' מפני שבזה עסק רב, אך הוא הדין לכל שאר המאכלים.

ז. **זהו** סדר הסעודה שהיו מנהיגים בעלי בתים עשירים, שהיו מזמנים עניים לביתם. לכן המסובים בברייתא זו נקראים 'אורחים'. רש"י (ד"ה שאני).

ח. **ספסל**, הוא דף רחב המוגבה מן הקרקע על ידי שני דפים מהצדדים, כדי שיוכלו לישב עליו. קתדרא הוא כסא קטן, המוקף בדפים משני צדדיו ומאחוריו. ר"ע מברטנורא (כלים פכ"ב מ"ג, פכ"ד מ"ב).

ט. **וכל** זמן שלא נכנסו כולם, אינם נכנסים למקום המוכן לסעודה, אלא הם יושבים במקום אחר בבית בעל הבית. שכך הוא מצד המוסר, שאין ראוי להם להכנס למקום המזומן לסעודה, עד שיגיעו כולם, וישבו כולם, כל אחד במקום הראוי לפי חשיבותו. שיטה מקובצת (ד"ה כילד).

י. **כך** הם היו רגילים ליטול תיכף את ידיהם. רש"י (ד"ה הביאו).

יא. **רש"י** (ד"ה נוטל). כתב רבינו ירוחם (ספר אדם וחוה נתיב טז ח"ו), שלפי דעת רש"י (יומא ל. ד"ה לא) שסוגייתנו עוסקת באוכלי טהרות, כגון כהן השותה יין של תרומה, שחובה עליו ליטול ידיו לפני שהוא מקבל את הכוס [עיין במשנה (חלה פ"א מ"ט) שהאוכל תרומה חייב ליטול ידיו תחילה]. והרשב"א (תורת הבית הארוך בית ו שער א) סובר שנטילה זו היא חובה, כדין נטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה. והתוספות (ד"ה כל) פירשו שנטילה זו היא מפני כבוד הברכה, לברך ביד נקיה. וכתב המאירי (סוף ברכות, קונטרס בית יד ד"ה לא נאמרה), שאף על פי שלפי טעם זה, לא כולם היו צריכים ליטול את ידיהם, אלא רק אותם שידם מלוכלכת, מכל מקום מביאים מים לכולם, מפני שאין ראוי לשאול כל אחד מהם האם ידו מלוכלכת.

יב. **רש"י** (ד"ה חוזר), ומפני כן לא די בנטילה הראשונה שנטלו בה רק יד אחת. וכתב הרשב"א (ד"ה חוזר) שלא די ליטול כעת רק את את היד השניה, מפני שהיה הפסק בין הנטילה לבין הברכה. רשב"א (ד"ה חוזר).

יג. **ואף** על פי ששנינו במשנה, שהמברך על היין לפני המזון, פטר גם את היין שבא בהמשך, כוונת המשנה ליין ששותים במקום הסעודה שהוא הנקרא יין שלפני המזון, אך הברייתא עוסקת באנשים שבירכו על היין במקום אחד וסועדים במקום אחר, ולכן אינם פוטרים בברכתם את היין שהם שותים במקום הסעודה. רש"י (ד"ה אע"פ).

אהדר קרעיה לאחוריה וקרע קריעה אחרינא אמר נח נפשיה דרב וברכת מזונא לא גמרינן עד דאתא ההוא סבא רמא להו מתניתין אברייתא ושני להו כיון דאמרי ניזיל וניכול לחמא בדוך פלן כהסבו דמי: הסבו אחד מברך: אמר רב לא שנו אלא פת דבעי הסבה אבל יין לא בעי הסבה ור' יוחנן אמר [א]אפילו יין נמי בעי הסבה איכא דאמרי אמר רב לא שנו אלא פת דמהניא ליה הסבה אבל יין לא מהניא ליה הסבה ורבי יוחנן אמר אפילו יין נמי מהניא ליה הסבה מיתיבי (א) כיצד סדר הסבה[א] אורחין נכנסין ויושבין על גבי ספסלין ועל גבי קתדראות עד שיכנסו כולם הביאו להם מים כל אחד ואחד נוטל ידו אחת בא להם יין כל אחד ואחד מברך לעצמו עלו והסבו ובא להם מים אף על פי שכל אחד ואחד נטל ידו אחת חוזר ונוטל שתי ידיו בא להם יין אף על פי שכל אחד ואחד ברך לעצמו אחד מברך לכולם להאיך לישנא דאמר רב לא שנו אלא פת דבעי הסבה אבל יין לא בעי הסבה קשיא רישא שאני אורחין דדעתייהו למיעקר ולהאיך לישנא דאמר רב לא שנו אלא פת דמהניא ליה הסבה אבל יין לא מהניא ליה הסבה קשיא סיפא (ה) שאני התם דמגו דקא מהניא ליה הסבה לפת מהניא ליה הסבה ליין: בא להם יין בתוך המזון: (ג) שאלו את בן זומא מפני מה אמרו [ב]בא להם יין בתוך המזון כל אחד ואחד מברך לעצמו לאחר המזון אחד מברך לכולם[ב] אמר להם הואיל ואין בית הבליעה פנוי: והוא אומר על המוגמר כו': מדקתני והוא אומר על המוגמר מכלל דאיכא עדיף מיניה[ג] ואמאי הואיל והוא נטל ידיו [א] תחלה באחרונה מסייע ליה לרב דאמר רב חייא בר אשי (ג) אמר רב [ג]הנוטל ידיו תחלה באחרונה הוא מזומן לברכה (ד) רב ורבי חייא הוו יתבי קמיה דרבי בסעודתא א"ל רבי לרב קום משי ידך חזייה דהוה מרתת אמר ליה רבי חייא בר פחתי[ד] עיין בברכת מזונא קאמר לך: אמר רבי זירא אמר רבא בר ירמיה [ד]מאימתי מברכין על הריח[ה] משתעלה תמרתו א"ל רבי זירא לרבא בר ירמיה והא לא קא ארח אמר ליה ולטעמיך המוציא לחם מן הארץ דמברך והא לא אכל אלא דעתיה למיכל הכא נמי דעתיה לארוחי. אמר רבי חייא בריה דאבא[ו] בר נחמני אמר רב חסדא אמר רב ואמרי לה אמר רב חסדא אמר זעירי [ה]כל המוגמרות מברכין עליהן בורא עצי בשמים חוץ [ו]ממושק שמן חיה הוא שמברכין עליו בורא מיני בשמים מיתיבי אין מברכין בורא עצי בשמים אלא על אפרסמון של בית רבי ועל אפרסמון של בית קיסר ועל ההדס שבכל מקום תיובתא. אמר ליה רב חסדא לרב יצחק האי משחא דאפרסמון מאי מברכין עלויה א"ל הכי אמר רב יהודה בורא שמן ארצנו א"ל בר מיניה דרב יהודה דחביבא ליה ארץ ישראל לכולי עלמא מאי א"ל הכי אמר רבי יוחנן [ז]בורא שמן ערב[ה]. אמר ר' אדא בר אהבה האי כשרתא מברכין עלויה בורא עצי בשמים אבל משחא כבישא לא ורב כהנא אמר אפילו משחא כבישא אבל משחא טחינא לא נהרדעי אמרי [ח]אפי' משחא טחינא

אמר

רש"י

אהדר קרעיה לאחוריה. קרע שקרע בהספד רבו החזיר החלוק לאחוריו, ומה שלאחור לפנים, כדי לקרוע קרע אחר להראות אבל עכשיו כיום המיתה, על שהיו צריכים להוראה ואין יודעים להורות: רמי להו כו'. כדרמינן לעיל, וע"כ מבעי ליה לאוקומי ברייתא בהכי, וקתני אחד מברך לכולם דקביעות הוא: הביאו להם מים. כך היו רגילים: נוטל ידו אחת. לקבל בה כוס ששותה לפני המזון: עלו. על המטות והסבו: חוזר ונוטל ב' ידיו. שצריך לאכול בשתיהן: אע"פ שכל אחד ואחד ברך לעצמו. צריכין עוד ברכה שאין ברכה ראשונה פוטרתו, שאין הראשון קרוי שלפני המזון שאינו במקום סעודה, והאי בתרא הוא יין שלפני המזון: אחד מברך לכולן. דכיון דהסבו הוקבעו: קשיא רישא. דקתני כל אחד ואחד מברך לעצמו: שאני אורחין דדעתייהו למיעקר. סופן למיעקר ולעלות ולהסב במקום אחר, שאין זה מקום המסיבה אלא כאן ישבו עד שיתכנסו כל הקרואים, ודרך בעלי בתים עשירים היה לזמן לסעודתם אורחים עניים להכי קרי להו אורחים, והא דאמר רב יין לא בעי הסבה אלא ישיבה בעלמא שלא בשעת סעודה קאמר, או בשעת סעודה ובמקום סעודה: הואיל ואין בית הבליעה פנוי. ואין לב המסובין אל המברך אלא לבלוע: מכלל דאיכא עדיף מיניה. ואפ"ה כיון דאתחיל בחלא עביד לאידך: הנוטל ידיו תחלה. במים אחרונים הוא מזומן לבהמ"ז: חזייה. רבי חייא לרב: דהוה מרתת. שמא רואה ידי מלוכלכות, או שמא הארכתי באכילה יותר מדאי: עיין בברכת מזונא קאמר לך. כאן נתן לך רשות לברך בהמ"ז, שהנוטל ידיו תחלה הוא מברך: על הריח. של מוגמר: תמרתו. קיטור העשן שמתמר ועולה: הא לא ארח. לא הריח בו עדיין ולא נהנה: מברכין עליהן בורא עצי בשמים. ואע"פ שנשרף ואינו בעין אלא שהתימור עולה: חוץ ממושק. מושג"א בלע"ז: שהוא מן חיה. מן הרעי של חיה: מיתיבי אין מברכין בורא עצי בשמים אלא על אפרסמון. שהעץ עצמו בא לפנינו: של בית רבי ושל בית קיסר. נקט הני משום שאינו מצוי אלא בבית מלכים ובעלי גדולה: ועל ההדס שבכל מקום. וה"ה לכל הדומה להם שהעץ עצמו מריח בלא שרפה, אלא להדס שכיח ודברו חכמים בהווה בכל מקום. ומוגמר לא מברכין אלא בורא מיני בשמים: משחא דאפרסמא מאי מברכין. על ריחו: שמן ארצנו. שהיה גדל בירחו, ועל שם הריח היתה נקראת יריחו, והוא פנג האמור בספר יחזקאל (כ"ז) יהודה וא"י המה רוכליך בחיטי מנית ופנג, כך ראיתי בספר יוסף בן גוריון[י]: בר מיניה דרב יהודה. אל תביא לי ראיה מדבריו בזו: כשרתא. קוסט: משחא כבישה. שמן שבו טמון הקוסט והשמן מריח מן הבושם שבתוכו: לא. הואיל ואין נראה לעינינו אלא השמן: משחא טחינה. שטחנו בו כשרתא: סמלק

תוספות

כל אחד נוטל ידו אחת. מפני [י]כבוד הברכה ולא דמי לנוטל ידיו לפירות דהוי מגסי הרוח[ח] כיון שאינו נוטל שתי ידיו: בא להם יין וכו'. אע"ג דיין שלפני המזון פוטר יין שלאחר המזון[ט] כ"ם זה שלפניו הוא שאני הכא כיון שעלו להסב הוי שנוי מקום[י] וצריך לברך: הואיל ואין בית הבליעה פנוי. וי"מ כשאומר סברי מורי והם מניחין לאכול כדי לשמוע הברכה ולענות אמן שיהיו פטורים וכן משמע בירושלמי[כ] גבי הך ברייתא ה"מ באורחין אבל בבעל הבית פטור מפני שהכל פונים אל בעל הבית תני רבי חייא אף בעל הבית בתוך ביתו ואין נראה לרבינו אלחנן דכיון שתקנו חכמים שיברך כל אחד לעצמו אינו יוצא כלל בברכת חבירו וגם שלא תחלוק בין פנוי לשאינו פנוי דאתי למטעי והטוב והמטיב[ל] יש מפרש[י] שפוטר לאחרים לכולי עלמא דהכי משמע הטוב לעצמו והמטיב לאחריני שהם שותים ממנו ורבינו יחיאל היה אומר דלא היא דשייך[מ] נמי אין בית הבליעה פנוי ולא פליג בין הטוב ובין ברכת היין דמשום האי טעמא הטוב לדידיה ומטיב לאחריני אינו פוטר אחרים דהא המטיב שייך אפי' שלא בפני המטיבין לו כדאמרי' לקמן בפרק הרואה (דף נט:) אמרו לו ילדה אשתך זכר אומר ברוך הטוב והמטיב הטוב לדידיה והמטיב לאשתו אע"ג דאין אשתו אצלו אבל צריך עיון קצת מהבדלה שאנו מבדילין ועומדים היאך אנו פוטרין זה את זה מיין ומהבדלה[ט] אחרי שאין אנו לא יושבים ולא מסובין ושמא י"ל מתוך שקובעין עצמן כדי לצאת ידי הבדלה קבעי נמי אכולה מילתא ולכך נאה וטוב למבדיל וגם לשומעים שישבו בשעת הבדלה שאז יהיה נראה כקבע ופוטר אותם: כל המוגמרות מברכין עליהן בורא עצי בשמים. אע"פ שנשרפו ואין עצי בשמים בעין: ועל ההדס שבכל מקום. בעל הלכות גדולות לא גרים תיובתא ומשני תנא הדס וכל דדמי ליה כלומר שעיקרו לריח לאפוקי תפוחים ואתרוגים שאין עיקרן לריח אלא לאכול ומי שהולך בבית שיש שם בשמים ויש שם מיני בשמים שמריח בהן ומספקא ליה אי ממין עץ אי ממין אדמה הוא יש מפרשים שמברך שהכל נהיה בדברו דעל כולן אם ברך שהכל יצא[מ] והרב רבינו משה מקוצי היה אומר שיברך בורא מיני בשמים: משחא כבישא. פי' ר"ח שמענו מרבותינו שכובשין שומשמין וורד ועצי בשמים זמן מרובה וקולטין השומשמין ריח של בשמים וסוחטים[י] וטוחנים אותם ויש בו ריח של בשמים ומשחא טחינא קרוב לטחינתו נותנים עליהם עצי בשמים ואינו קולט כל כך הריח: שמן

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תוספתא פרק ד, ב) תוספתא פרק ד, ג) לקמן מו:, ד) [שם], ה) עיין רש"י לקמן נג. ד"ה אין, ו) עיין יוסיפון סוף פרק לח, ז) [וע' מ"ש תוס' פסחים קטו. ד"ה כל שטיבולו כו' ותו' חגיגה יח: ד"ה הנוטל], ח) חולין קו., ט) לעיל דף מב., י) לקמן נט:, כ) דפרקין ריש ה"ו, ל) עיין לקמן דף נט:, מ) לעיל מ ע"א.

לעזי רש"י

מושג"א. פירוש מושק (עיין ערוך ערך משק ורבינו יונה דף לא ע"ב ד"ה חוץ ורא"ש סימן ל"ה):

ליקוטי רש"י

בר פחתי. בן גדולים [שבת ג: כט.]. בנו של תלמיד חכם [נזיר נט.]. משחא כבישא כו'. הא דאמר בכילד מברכין (מג.) האי משחא כבישה וטחינה מברכין עליו בע"ב לא בבא בתוך הסעודה קאמר אלא בבא להריח [לקמן נג. ע"ש].

[מכאן שייך לעמוד ב] סיגלי. דודאים שיגלי עשב הוא ובלשון ישמעאל יסמי"ן [בראשית ל, יד ועי' בגלה"ש]. עיקרי עשבים והוא ממיני בשמים ואמהות של אותן עשבים קרי סגלי [סנהדרין צט:]. ביומי ניסן. שאז האילנות מוציאין [יבמות צג.]. ילכו יונקותיו. יסגון בנין ובנן ויהי כזית מנרתא דקודשא זיוהון וריחהון כריח קטרת בוסמיא. כלבנון. כבית מקדשא [הושע יד, ז ועי' במהרש"א ח"א]. קורא. רך של דקל כשענפיו גדלים בכל שנה ושנה כדרך כל האילנות הנוסף בשנה זו רך ובשנה שניה מתקשה ונעשה עץ [לעיל לו.]. רך הגדל בענפי הדקל בכל שנה כדרך שאר אילנות ולשנה שניה הוא מתקשה ונעשה עץ [לקמן נו:]. קור. דבר רך הנוסף על הדקל בכל שנה וקודם שיגיעו ימות הגשמים ויתקשה ויעשה עץ קרי ליה קור וטוב למאכל הוא [עירובין כח:]. היא מוצאת וגו'. והיא שלחה אל חמיה. לא רצתה להלבין פניו ולומר ממך אני מעוברת אלא לאיש אשר אלה לו אמרה אם יודה מעצמו יודה ואם לאו ישרפוני ואל אלבין פניו מכאן אמרו נוח לו לאדם שיפילוהו לכבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים [בראשית לח, כה]. היה נוח לה לישרף ואל תלבין פניו לפיכך שלחה לו אם יודה ויגלה הוא עצמו את הדבר יגלה ואם לאו תשרף ולא תגלה היא את הדבר [סוטה י:]. והיא שלחה וגו'. אע"פ שבאתה לישרף לא גילתה הדבר אא"כ יגלה הוא ואם לא יגלה נשרפת [כתובות סז:]. והיא שלחה. אף על פי שהיו מוציאין אותה לשריפה לא אמרה להם ליהודה נבעלתי אלא שלחה לו למי שאלה לו אנכי הרה ואם יודה הוא מעצמו יודה [ב"מ נט.]. אכריע. הכרע לשון כף מאזנים הוי בשנים תולקין ובא שלישי ומכריע המשקל כאחד מהן או בכל הדבר או בחלוו כזה ובחלוו

עין משפט נר מצוה

קכג א מיי' פ"א מהל' ברכות הל' יב סמג עשין כז טור או"ח סי' קעד טוש"ע או"ח סימן ריג סעיף א:
קכד ב מיי' פ"ד מהל' ברכות הלכה יב סמג שם טוש"ע או"ח סי' קעד סעיף ח:
קכה ג מיי' פ"ז מהל' ברכות הלכה יב סמג שם טוש"ע א"ח סי' קפא סעיף ו:
קכו ד מיי' פ"ט מהל' ברכות הל' ב סמג שם טוש"ע או"ח סימן רטז סעיף יב:
קכז ה מיי' שם טוש"ע שם סעיף יג:
קכח ו מיי' שם והל' א טוש"ע שם סעיף ב:
קכט ז מיי' שם הלכה ג טוש"ע שם סעיף ד:
קל ח מיי' שם טוש"ע שם סעיף ה:

רב נסים גאון

[שייך לעמוד ב] ששה דברים גנאי לתלמיד חכם אל יצא יחידי בלילה. ובמסכת שחיטת חולין בפ' גיד הנשה (דף צא) אמרינן ויאבק איש עמו אמר ר' יצחק מכאן לתלמיד חכם שלא יצא יחידי בלילה. ויש אומרים אף אל יהלך בקומה זקופה ובפרק האשה נקנית (קדושין דף לא) אמרינן אמר ר' יהושע בן לוי אסור לאדם שיהלך ד' אמות בקומה זקופה שנאמר (ישעיה ו) מלא כל הארץ כבודו:

הגהות הגר"א

[א] גמ' (ואמאי הואיל והוא נטל ידיו באחרונה). נמחק:

גליון הש"ס

גמ' שאני התם דמגו דקא מהניא ליה הסבה. עי' לעיל דף ל"ט ע"א ברש"י ד"ה זקנה ובתוס' ד"ה נתן:

הגהות וציונים

א] בתוספתא (פ"ד ה"ח) הגירסא כיצד סדר הסעודה: ב] תיבות "לאחר המזון אחד מברך לכולם" ליתא בכת"י ובתוספתא (שם) ובראשונים, ועיין צל"ח (דק"ס): ג] רש"ל מ"ז עד באחרונה (גליון) וכן בכת"י ליתא: ד] פי' בר גדולים [שבת ג ע"ב ושם פרש"י בן גדולים וע' מ"ש לעיל יג ע"ב] (גליון): ה] בכת"י הגי' אמר ליה ר"ז לרבא בר ירמיה מאימתי וכו' א"ל משתעלה תמרתו, א"ל ר"ז וכו': ו] בכת"י בריה דרבה בר נחמני: ז] בדפ"ו (שנת רפ) י"מ יש מפרשים: ח] נדצ"ל דבהא שייך נמי (זאת מנוחתי): ט] אולי צ"ל מיין הבדלה (וכ"ה במרדכי סי' קמה): י] נדצ"ל של בשמים וטוחנים וסוחטים אותם ויש בו ריח, (ור"ל בשמן הנסחט מהשומשמין, באה"מ, דבש תמר) ועיין רש"ש שכתב דברבינו יונה ליתא תיבת "וסוחטים" וכ"ה בתוס' הרא"ש ותור"פ:

שקבעו לשתות יין שלא בשעת סעודה, או באופן שקבעו לשתות יין בשעת סעודה, ושתיית היין היא באותו מקום של הסעודה, שאין דעתם לעקור אחרי שתיית היין לסעוד במקום אחר.

וּלְהָאיךְ לִישָּׁנָא דְּאָמַר רַב - ולפי אותה לשון, שלפיה אמר רב **'לֹא שָׁנוּ אֶלָּא פַּת דִּמְהַנְיָא לֵיהּ הֲסִבָּה, אֲבָל יַיִן לֹא מְהַנְיָא לֵיהּ הֲסִבָּה'**, ואפילו אם הסבו כל אחד מברך על היין לעצמו, **קַשְׁיָא סֵיפָא** - קשה מהסיפא של הברייתא, שמבואר בה שאחרי שהסבו אחד מברך על היין לכולם[יד]. מתרצת הגמרא, **שָׁאנֵי הָתָם** - שונה הדין שם בברייתא, שעלו להסב כדי לאכול פת ובהסיבה זו שתו גם יין, שבאופן זה ההסיבה מועילה, **דְּמִגּוֹ דְּקָא מְהַנְיָא לֵיהּ הֲסִבָּה לַפַּת, מְהַנְיָא לֵיהּ הֲסִבָּה לַיַּיִן** - שמתוך שההסיבה מועילה לפת, היא מועילה גם ליין.

★

שנינו במשנה (לעיל מג:), **בָּא לָהֶם יַיִן בְּתוֹךְ** אכילת **הַמָּזוֹן**, כל אחד מברך עליו בעצמו, ולא יוציא האחד את כולם. אך אם בא היין לאחר המזון, אחד מברך לכולם. הגמרא מביאה תוספתא (פ"ד ה"י) המבארת את טעם הדבר:

שָׁאֲלוּ אֶת בֶּן זוֹמָא[טו], **מִפְּנֵי מָה אָמְרוּ** חכמים שאם **בָּא לָהֶם יַיִן בְּתוֹךְ** אכילת **הַמָּזוֹן כָּל אֶחָד וְאֶחָד מְבָרֵךְ לְעַצְמוֹ** ולא יוציא האחד את כולם, ואם בא היין **לְאַחַר הַמָּזוֹן** - לאחר שסיימו סעודתם קודם ברכת המזון, **אֶחָד מְבָרֵךְ לְכוּלָּם**.

אָמַר [-השיב] **לָהֶם** בן זומא, טעם הדבר, **הוֹאִיל וּ**בשעת האכילה **אֵין בֵּית הַבְּלִיעָה** של המסובים **פָּנוּי**, ואינם נותנים לב לשמוע את ברכת המברך, אלא לבלוע את המזון שבפיהם[טז].

★

שנינו במשנה (לעיל מג:), **וְהוּא** [-המברך על היין הבא לאחר גמר האכילה קודם ברכת המזון] **אוֹמֵר** את הברכה **עַל** ריח **הַמּוּגְמָר** [-עצי בשמים על האש] **כו'**, אף שהברכה על המוגמר נאמרת רק לאחר ברכת המזון. הגמרא מדייקת שאף כשיש שם אחר גדול ממנו הוא מברך על המוגמר, ומבארת טעם דין זה:

מדייקת הגמרא, **מִדְּקָתָנֵי** - מכך ששנה התנא במשנה **'וְהוּא** [-המברך על היין] **אוֹמֵר עַל הַמּוּגְמָר'**, **מִכְּלָל דְּאִיכָּא עָדִיף מִינֵּיהּ** - משמע שמדובר באופן שיש שם אחר גדול ממנו, ומכל מקום כיון שהתחיל בברכה אחת מברך אף על המוגמר[יז].

שואלת הגמרא, **וְאַמַּאי** - ומדוע יברך על המוגמר זה שבירך על היין, ולא הגדול שבסעודה[יח]. משיבה הגמרא, **הוֹאִיל וְהוּא** [-המברך על היין] **נָטַל יָדָיו** למים אחרונים **תְּחִלָּה בָּאַחֲרוֹנָה** - ראשון מחמשה האחרונים שנטלו[יט]. כלומר, כיון שזכה בברכת היין, גומר המצוה ומברך אף ברכת המזון, ולפיכך זכה בקדימה בנטילת מים אחרונים [כמבואר בסמוך], וכיון שהוא ראשון בנטילת הידים שענינה העברת הזוהמה, מוסיף וזוכה אף בברכת המוגמר, שאף הוא עניינו העברת הזוהמה[כא].

הגמרא מוכיחה ממשנתנו דין נוסף:

מוכיחה הגמרא, דין זה ששנינו במשנה שהמברך על היין מברך אף על המוגמר, **מְסַיַּיע לֵיהּ** - ראיה הוא **לְדִבְרֵי רַב, דְּאָמַר רַב חִיָּיא בַּר** [-בן] **אַשִׁי אָמַר רַב, הַנּוֹטֵל יָדָיו** במים אחרונים **תְּחִלָּה בָּאַחֲרוֹנָה** - הראשון מחמשה האחרונים בסדר הנטילה, **הוּא מְזוּמָּן לִבְרָכָה** - לברך ברכת המזון ולהוציא בה את שאר המסובים[כב]. שהרי הטעם שהמברך על היין מברך על המוגמר, שכיון שהתחיל במצוה אומרים לו גמור, ומכאן שאף המתחיל ראשון במצות נטילת מים אחרונים אומרים לו גמור ומברך ברכת המזון, כדברי רב[כג].

הגמרא מביאה מעשה בענין זה:

רַב וְרַבִּי חִיָּיא, הֲווּ יָתְבִי קַמֵּיהּ דְּרַבִּי בִּסְעוּדְתָא - היו יושבים לפני רבי בסעודה. **אָמַר לֵיהּ** [-לו] **רַבִּי לְרַב, קוּם מְשִׁי יְדָךְ** - עמוד ורחץ את ידיך. **חַזְיֵיהּ דַּהֲוָה מְרַתֵּת** - ראה רבי חייא את רב שהיה נבהל ופוחד, שחשש שמא רבי אמר לו כך משום שראה שידיו מלוכלכות, או שראה שהוא מאריך באכילה יותר מהראוי. **אָמַר לֵיהּ רַבִּי חִיָּיא** לרב, **בַּר פַּחְתֵי** - בן גדולים[כד], לא זו כוונת רבי במה שאמר לך לרחוץ את ידיך, אלא **עַיֵּין בְּבִרְכַּת מְזוֹנָא** - עיין בברכת המזון **קָאָמַר** [-אמר] **לָךְ**[כה], ונתן לך רשות לברך ולהוציא את המסובים

יד. **אמנם** היה אפשר להקשות על לשון זו, גם מדברי המשנה, שמבואר בה שמועילה הסיבה ליין, אך העדיפה הגמרא להקשות מהברייתא, שממנה קשה בין על הרישא ובין על הסיפא. צל"ח (ד"ה מיתיבי).

טו. **שמו** היה שמעון בן זומא. והיה ראוי להוראה (הוריות ב:), אך לא נסמך מפני שלא הגיע לזקנה. ע"פ רש"י (סנהדרין יז: ד"ה שמעון). ומחמת שלא נסמך קראוהו על שם אביו, וכמו שאמרו במסכת תענית (ג.) על בן בתירא. מגן אבות לרשב"ץ (אבות פ"ד מ"א). והיה דן בהלכה לפני הזקנים ומשיב להם תשובות וקושיות. גמרא (סנהדרין יז:) ורש"י (שם ד"ה רב). והיה חכם מופלג, עד שאמרו עליו (להלן נז:) 'הרואה בן זומא בחלום, יצפה לחכמה'.

טז. **כלומר**, הדרך הראויה לכתחילה היא שאחד מברך לכולם [משום 'ברוב עם הדרת מלך' (משלי יד כח), ראה הערה במשנה לעיל (מג.)], ולכן בבא להם יין אחר המזון אחד מברך לכולם. אך בבא היין בתוך המזון, אי אפשר לעשות כן מפני שאין בית הבליעה פנוי, ועל כן תיקנו שכל אחד יברך לעצמו.

רש"י (ד"ה הואיל) פירש, שמתוך שאין בית הבליעה פנוי אין המסובים נותנים דעתם לברכת המברך. ופירש הרא"ש (סי' לד) דעתו, שאין אדם יוצא ידי חובתו בשמיעת הברכה אלא אם נותן דעתו לשמוע. ואם אמר למסובים 'סברי', כלומר תנו דעתכם לשמוע את הברכה והניחו אכילתכם, ואחר כך בירך, יצאו ידי חובתם. תוספות (ד"ה הואיל) בשם יש מפרשים. וכך אמרו בשם רש"י. רשב"א (ד"ה לפי), וראה מחזור ויטרי (סי' פ) ובפרדס (הל' דברים הנאמרים מתחלת הסעודה אות כה) ובסידור רש"י (אות תכא).

והרא"ש (סי' לד) ותלמידי רבינו יונה (ד"ה בא) הקשו מסברא, שאף כשאוכלים יכולים לתת לב ולשמוע את הברכה. ופירשו [ע"פ הירושלמי (פ"ו ה"ו)], שכיון שאין בית הבליעה פנוי אינם יכולים לענות אמן אחר ברכת המברך, שאין משיחים בסעודה שמא יקדים קנה לושט ויבוא לידי סכנה (תענית ה:). ואמנם עניית אמן אינה מעכבת [כמבואר ברמב"ם (ברכות פ"א הי"א)], אך מכל מקום יש לחוש שמא יטעה ויענה אמן ויבוא לידי סכנה. ולפירוש זה, אף אם אמר להם 'סברי' לא יוציא אותם בברכתו, שמכל מקום יש לחוש שלא יפנה פיו ויענה אמן ויסתכן. מעדני יום טוב (סי' לד אות י).

יז. **רש"י** (לעיל מג: ד"ה והוא).

יח. **שאם** אין גדול ממנו פשוט שהוא יברך על המוגמר, ומדוע המשנה צריכה ללמדנו זאת. תלמידי רבינו יונה (ד"ה הוא).

יט. **כלומר**, הלא המוגמר הוא ענין נפרד שבא לאחר ברכת המזון ואין לו שייכות לסעודה, ומדוע נאמר שמי שבירך ברכת היין שהיא בתוך הסעודה ימשיך ויברך על המוגמר אחר הסעודה. מרכבת המשנה (ברכות פ"ז הי"ג).

כ. **שכך** סדר נטילת מים אחרונים, אם מנין המסובים חמשה או פחות יטול הגדול תחילה, ואם מנין המסובים יותר מחמשה, מתחילים מהקטן עד שמגיעים לחמשה אחרונים, ובהם נוטל הגדול תחילה, משום שאין ראוי שימתין הגדול לאחר הנטילה זמן רב עד הברכה, לכן הוא נוטל ראשון רק מחמשה האחרונים. ברייתא (להלן מו:) ורש"י (שם ד"ה וזמן שהם מאה). והגדול שנטל ידיו הוא מברך ברכת המזון. ויכול הגדול לתת לאחר קטן ממנו לברך ברכת המזון, ואזי יטול המברך ראשון מחמשה האחרונים [כמבואר להלן].

כא. **כלומר**, אף שהמוגמר בא אחר ברכת המזון, ולא שייך לומר שכיון שהתחיל בברכות יזכה גם בברכת המוגמר, מכל מקום כיון שהתחיל בנקיות הידים מהסעודה זכה גם במוגמר שאף הוא מענין נקיות הידים. מרכבת המשנה (ברכות פ"ז הי"ג).

כב. **כלומר**, גדול שבסעודה המכבד אדם אחר ליטול ידיו תחילה, אינו יכול לכבדו רק בנטילת ידים ולברך בעצמו ברכת המזון או לכבד אחר לברך, אלא מי שנטל ידים תחילה הוא יברך ברכת המזון. מרכבת המשנה (שם).

כג. [**כך** ביאור ההוכחה בפשטות. ולפי ביאור מרכבת המשנה שהובא לעיל, יתכן שההוכחה לדברי רב היא, שהרי כל הטעם שהמברך על היין מברך על המוגמר, משום שמברכת היין הוא נמשך לברכת המזון, וממנה הוא נמשך למים אחרונים, וממים אחרונים הוא נמשך לברכת המוגמר ששניהם ענין נקיות, ומכך שמברכת המזון הוא נמשך למים אחרונים, מוכח שאי אפשר להפריד בין מים אחרונים לברכת המזון, וכדברי רב].

ביארנו סוגיא זו כביאור מרכבת המשנה (ברכות פ"ז הי"ג) בדעת רש"י, ועל פי הגירסא שלפנינו. אולם הרי"ף והרשב"א (ד"ה והוא) לא גרסו בגמרא 'ואמאי, הואיל והוא נטל ידיו תחילה באחרונה', והגמרא הבינה שהטעם במשנה שכיון שהתחיל בברכה על היין יוסיף ויברך אף על המוגמר, משום שהמתחיל בסדר המצוות אומרים לו גמור, ומכאן הוכיחה הגמרא כדברי רב, שאף המתחיל בנטילת ידים מוסיף ומברך ברכת המזון. ראה ילקוט ביאורים.

כד. **רש"י** (שבת ג: ד"ה בר). 'פחתי' תרגומו 'פחות' מלשון גדולה ונשיאות, כמו 'לחם הפחה לא אכלתי' (נחמיה ה יד), 'והפחות הראשונים' (שם ה טו). על פי ערוך (ערך בר פחתי). וראה להלן מדוע כינהו כך.

כה. **שהמברך** צריך לעיין בברכת המזון קודם שיברך, כדי שיהיה בקי בה, וכן כתב הרשב"א (להלן מו: ד"ה בזמן), שזהו הטעם שהמברך נוטל מים אחרונים ראשון לחמשה

אהדר קריעה לאחוריה וקרע קריעה אחרינא אמר נח נפשיה דרב וברכת מזונא לא גמרינן עד דאתא ההוא סבא רמא להו מתניתין אברייתא ושני להו כיון דאמרי ניזיל וניכול לחמא בדוך פלן כהסבו דמי: הסבו אחד מברך: אמר רב לא שנו אלא פת דבעי הסבה אבל יין לא בעי הסבה ור' יוחנן אמר [א]אפילו יין נמי בעי הסבה איכא דאמרי אמר רב לא שנו אלא פת דמהניא ליה הסבה אבל יין לא מהניא ליה הסבה ורבי יוחנן אמר אפילו יין נמי מהניא ליה הסבה מיתיבי [א]כיצד סדר הסבה[א] אורחין נכנסין ויושבין על גבי ספסלין ועל גבי קתדראות עד שיכנסו כולם הביאו להם מים כל אחד ואחד נוטל ידו אחת בא להם יין כל אחד ואחד מברך לעצמו עלו והסבו ובא להם מים אף על פי שכל אחד ואחד נטל ידו אחת חוזר ונוטל שתי ידיו בא להם יין אף על פי שכל אחד ואחד ברך לעצמו אחד מברך לכולם להאיך לישנא דאמר רב לא שנו אלא פת דבעי הסבה אבל יין לא בעי הסבה קשיא רישא שאני אורחין דדעתייהו למיעקר ולהאיך לישנא דאמר רב לא שנו אלא פת דמהניא ליה הסבה אבל יין לא מהניא ליה הסבה קשיא סיפא [ה]שאני התם דמגו דקא מהניא ליה הסבה לפת מהניא ליה הסבה ליין: בא להם יין בתוך המזון: [ב]שאלו את בן זומא מפני מה אמרו [ב]בא להם יין בתוך המזון כל אחד ואחד מברך לעצמו לאחר המזון אחד מברך לכולם[ב] אמר להם הואיל ואין בית הבליעה פנוי: והוא אומר על המוגמר כו': מדקתני והוא אומר על המוגמר מכלל דאיכא עדיף מיניה[ג] ואמאי הואיל והוא נטל ידיו [א] תחלה באחרונה מסייע ליה לרב דאמר רב חייא בר אשי [ג]אמר רב [ג]הנוטל ידיו תחלה באחרונה הוא מזומן לברכה [ד]רב ורבי חייא הוו יתבי קמיה דרבי בסעודתא א"ל רבי לרב קום משי ידך חזייה דהוה מרתת אמר ליה רבי חייא בר פחתי[ד] עיין בברכת מזונא קאמר לך: אמר רבי זירא אמר רבא בר ירמיה [ד]מאימתי מברכין על הריח[ה] משתעלה תמרתו א"ל רבי זירא לרבא בר ירמיה והא לא קא ארח אמר ליה ולטעמיך המוציא לחם מן הארץ דמברך והא לא אכל אלא דעתיה למיכל הכא נמי דעתיה לארוחי. אמר רבי חייא בריה דאבא[ו] בר נחמני אמר רב חסדא אמר רב ואמרי לה אמר רב חסדא אמר זעירי [ה]כל המוגמרות מברכין עליהן בורא עצי בשמים חוץ [ו]ממושק שמן חיה הוא שמברכין עליו בורא מיני בשמים מיתיבי אין מברכין בורא עצי בשמים אלא על אפרסמון של בית רבי ועל אפרסמון של בית קיסר ועל ההדס שבכל מקום תיובתא. אמר ליה רב חסדא לרב יצחק האי משחא דאפרסמון מאי מברכין עלויה א"ל הכי אמר רב יהודה בורא שמן ארצנו א"ל בר מיניה דרב יהודה דחביבא ליה ארץ ישראל לכולי עלמא מאי א"ל הכי אמר רבי יוחנן [ז]בורא שמן ערב[ז]. אמר ר' אדא בר אהבה האי כשרתא מברכין עלויה בורא עצי בשמים אבל משחא כבישא לא ורב כהנא אמר אפילו משחא כבישא אבל משחא טחינא לא נהרדעי אמרי [ח]אפי' משחא טחינא אמר

רש"י

אהדר קריעה לאחוריה. קרע שקרע בהספד רבו החזיר החלוק לאחוריו, ומה שלאחור לפנים, כדי לקרוע קרע אחר להראות אבל עכשיו כיום המיתה, על שהיו צריכים להוראה ואין יודעים להורות: רמי להו כו'. כדרמינן לעיל, וע"כ מבעי ליה לאוקומי ברייתא בהכי, וקתני אחד מברך לכולם דקביעות הוא: הביאו להם מים. כך היו רגילים: נוטל ידו אחת. לקבל בה כוס ששותה לפני המזון: עלו. על המטות והסבו: חוזר ונוטל ב' ידיו. שצריך לאכול בשתיהן: אע"פ שכל אחד ואחד ברך לעצמו. צריכין עוד ברכה שאין ברכה ראשונה פוטרתו, שאין הראשון קרוי שלפני המזון שאינו במקום סעודה, והאי בתרא הוא יין שלפני המזון: אחד מברך לכולן. דכיון דהסבו הוקבעו: קשיא רישא. דקתני כל אחד ואחד מברך לעצמו: שאני אורחין דדעתייהו למיעקר. סופן למיעקר ולעלות ולהסב במקום אחר, שאין זה מקום המסיבה אלא כאן ישבו עד שיתכנסו כל הקרואים, ודרך בעלי בתים עשירים היה לזמן לסעודתם אורחים עניים להכי קרי להו אורחים, והא דאמר רב יין לא בעי הסבה אלא ישיבה בעלמא שלא בשעת סעודה קאמר, או בשעת סעודה ובמקום סעודה: הואיל ואין בית הבליעה פנוי. ואין לב המסובין אל המברך אלא לבלוע: מכלל דאיכא עדיף מיניה. ואפ"ה כיון דלהתחיל בחלה עביד לאידך: הנוטל ידיו תחלה. במים אחרונים הוא מזומן לבהמ"ז: חזייה. רבי חייא לרב: דהוה מרתת. שמא רואה ידי מלוכלכות, או שמא הארכתי באכילה יותר מדאי: עיין בברכת מזונא קאמר לך. כאן נתן לך רשות לברך בהמ"ז, שהנוטל ידיו תחלה הוא מברך: על הריח. של מוגמר: תמרתו. קיטור העשן שמתמר ועולה: הא לא ארח. לא הריח בו עדיין ולא נהנה: מברכין עליהן בורא עצי בשמים. ואע"פ שנשרף ואינו בעין אלא שהתימור עולה: חוץ ממושק. מוסג"א בלע"ז: שהוא מן חיה. מן הרעי של חיה: מיתיבי אין מברכין בורא עצי בשמים אלא על אפרסמון. שהעץ עצמו בא לפנינו: של בית רבי ושל בית קיסר. נקט הני משום שאינו מצוי אלא בבית מלכים ובעלי גדולה: ועל ההדס שבכל מקום. וה"ה לכל הדומה להם שהעץ עצמו מריח בלא שרפה, אלא דהדס שכיח ודברו חכמים בהווה בכל מקום. ומוגמר לא מברכין אלא בורא מיני בשמים: משחא דאפרסמא מאי מברכין. על ריחו: שמן ארצנו. שהיה גדל ביריחו, ועל שם הריח היתה נקראת יריחו, והוא פנג האמור בספר יחזקאל (כ"ז) יהודה וא"י המה רוכליך בחיטי מנית ופנג, כך ראיתי בספר יוסף בן גוריון[ו]: בר מיניה דרב יהודה. אל תביא לי ראיה מדבריו בזו: כשרתא. קוסט: משחא כבישה. שמן שבו טמון הקוסט והשמן מריח מן הבושם שבתוכו: לא. הואיל ואין נראה לעינינו אלא השמן: משחא טחינה. שטחנו בו כשרתא:

סמלק

תוספות

כל אחד נוטל ידו אחת. מפני [י]כבוד הברכה ולא דמי לנוטל ידיו לפירות דהוי מגסי הרוח[ח] כיון שאינו נוטל שתי ידיו: בא להם יין וכו'. אע"ג דיין שלפני המזון פוטר יין שלאחר המזון[ט] כ"ש זה שלפניו הוא שאני הכא כיון שעלו להסב הוי שנוי מקום[י] וצריך לברך: הואיל ואין בית הבליעה פנוי. וי"מ כשאומר סברי מורי והם מניחין לאכול כדי לשמוע הברכה ולענות אמן שיהיו פטורים וכן משמע בירושלמי[כ] גבי הך ברייתא ה"מ באורחין אבל בבעל הבית פטור מפני שהכל פונים אצל בעל הבית תני רבי חייא אף בעל הבית בתוך ביתו ואין נראה לרבינו אלחנן דכיון שתקנו חכמים שיברך כל אחד לעצמו אינו יוצא כלל בברכת חבירו וגם שלא תחלוק בין פנוי לשאינו פנוי דאתי למטעי והטוב והמטיב[ל] יש מפרש[י] שפוטר לאחרים לכולי עלמא דהכי משמע הטוב לעצמו והמטיב לאחריני שהם שותים ממנו ורבינו יחיאל היה אומר דלא היא דשייך[מ] נמי אין בית הבליעה פנוי ולא פליג בין הטוב ובין ברכת היין דמשום האי טעמא הטוב לדידיה ומטיב לאחריני אינו פוטר אחרים דהא המטיב שייך אפי' שלא בפני המטיבין לו כדאמרי' לקמן בפרק הרואה (דף נט:) אמרו לו ילדה אשתך זכר אומר ברוך הטוב והמטיב הטוב לדידיה והמטיב לאשתו אע"ג דאין אשתו אצלו אבל צריך עיון קצת מהבדלה שאנו מבדילין ועומדים היאך אנו פוטרין זה את זה מיין ומהבדלה[ט] אחרי שאין אנו לא יושבים ולא מסובין ושמא י"ל מתוך שקובעין עצמן כדי לצאת ידי הבדלה קבעי נמי אכולה מילתא ולכך נאה וטוב למבדיל וגם לשומעים שישבו בשעת הבדלה שאז יהיה נראה כקבע ופוטר אותם: כל המוגמרות מברכין עליהן בורא עצי בשמים. אע"פ שנשרפו ואין עצי בשמים בעין: ועל ההדס שבכל מקום. בעל הלכות גדולות לא גרים תיובתא ומשני תנא הדס וכל דדמי ליה כלומר שעיקרו לריח לאפוקי תפוחים וחבושים שאין עיקרן לריח אלא לאכול ומי שהולך בבית שיש שם בשמים ויש שם מיני בשמים שמריח בהן ומספקא ליה אי ממין עץ אי ממין אדמה הוא יש מפרשים שמברך שהכל נהיה בדברו דעל כולן אם ברך שהכל יצא[מ] והרב רבינו משה מקוצי היה אומר שיברך בורא מיני בשמים: משחא כבישא. פי' ר"ח שמענו מרבותינו שכובשין שומשמין וורד ועצי בשמים זמן מרובה וקולטין השומשמין ריח של בשמים וסוחטים[י] וטוחנים אותם ויש בו ריח של בשמים ומשחא טחינא קרוב לטחינתו נותנים עליהם עצי בשמים ואינו קולט כל כך הריח:

שמן

עין משפט נר מצוה

קכג א מיי' פ"א מהל' ברכות הל' יב סמג עשין כז טור או"ח סי' קעד טוש"ע או"ח סימן ריג סעיף א:
קכד ב מיי' פ"ד מהל' ברכות הלכה יב סמג שם טוש"ע או"ח סי' קעד סעיף ח:
קכה ג מיי' פ"ז מהל' ברכות הלכה יב סמג שם טוש"ע א"ח סי' קפא סעיף ו:
קכו ד מיי' פ"ט מהל' ברכות הל' ב סמג שם טוש"ע או"ח סימן רטז סעיף יב:
קכז ה מיי' שם טוש"ע שם סעיף יג:
קכח ו מיי' שם והל' א טוש"ע שם סעיף ב:
קכט ז מיי' שם הלכה ג טוש"ע שם סעיף ד:
קל ח מיי' שם טוש"ע שם סעיף ה:

רב נסים גאון

[שייך לעמוד ב]

ששה דברים גנאי לתלמיד חכם

אל יצא יחידי בלילה. ובמסכת שחיטת חולין בפ' גיד הנשה (דף צא) אמרינן ויאבק איש עמו אמר ר' יצחק מכאן לתלמיד חכם שלא יצא יחידי בלילה. **ויש אומרים אף אל יהלך בקומה זקופה** ובפרק האשה נקנית (קדושין דף לא) אמרינן אמר ר' יהושע בן לוי אסור לאדם שיהלך ד' אמות בקומה זקופה שנאמר (ישעיה ו) מלא כל הארץ כבודו:

הגהות הגר"א

[א] גמ' (ואמאי הואיל והוא נטל ידיו באחרונה). נמחק:

גליון הש"ס

גמ' שאני התם דמגו דקא מהניא ליה הסבה. עי' לעיל דף ל"ט ע"א ברש"י ד"ה זקנה ובתוס' ד"ה נתן:

הגהות וציונים

א] בתוספתא (פ"ד ה"ח) הגירסא כיצד סדר הסעודה: **ב]** תיבות "לאחר המזון אחד מברך לכולם" ליתא בכת"י ובתוספתא (שם) ובראשונים, ועיין צל"ח (דק"ס): **ג]** רש"ל מ"ז עד באחרונה (גליון) וכן בכת"י ליתא: **ד]** פי' בר גדולים [שבת ג ע"ב ושם פרש"י בן גדולים וע' מ"ש לעיל יג ע"ב] (גליון): **ה]** בכת"י הגי' אמר ליה ר"ז **לרבא** בר ירמיה מאימתי וכו' **א"ל** משתעלה תמרתו, א"ל ר"ז וכו': **ו]** בכת"י בריה דרבה בר נחמני: **ז]** בדפ"ו (שנת רפ) י"מ יש מפרשים: **ח]** נדצ"ל **דבהא שייך** נמי (זאת מנוחתי): **ט]** אולי צ"ל מיין **הבדלה** (וכ"ה במרדכי סי' קמה): **י]** נדצ"ל של בשמים **וטוחנים וסוחטים** אותם ויש בו ריח, (ור"ל בשמן הנסחט מהשומשמין, באה"מ, דבש תמר) ועיין רש"ש שכתב דברבינו יונה ליתא תיבת "וסוחטים" וכ"ה בתוס' הרא"ש ותור"פ:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תוספתא פרק ד, ב) תוספתא פרק ד, ג) לקמן מו:, ד) [שם], ה) עיין רש"י לקמן נג. ד"ה אין, ו) עיין יוסיפון סוף פרק לח, ז) [וע' מ"ש תוס' פסחים קטו. ד"ה כל שטיבולו כו' ותו' חגיגה יח: ד"ה הנוטל], ח) חולין קו., ט) לעיל דף מב., י) לקמן נט:, כ) דפרקין ריש ה"ו, ל) עיין לקמן דף נט:, מ) לעיל מ ע"א.

לעזי רש"י

מושג"א. פירוש מושק (עיין ערוך ערך משק ורבינו יונה דף לא ע"ב ד"ה חוץ ורא"ש סימן ל"ה):

משנת ראשונים

עד דאתא ההוא סבא. אינו אדם ידוע, אלא זקן סתם שהיה נמצא באותה שעה ולא תעלה על דעתך שמא אליהו הוא. דאמרינן בבמה מדליקין, אמר להו ההוא סבא טיהר בן יוחי את הקברות, ובסופה יהב ביה עינא ונח נפשיה. **[תשובות הגאונים הרכבי, סימן כג]**

הסבו אחד מברך. פירש רב האי גאון ז"ל, ישבו כגון שלא ישבו סביב הלחם, הסבו שישבו סביב הלחם וכדמתרגמינן וישבו לאכל לחם ואסחרו למיכל לחמא. **[הרשב"א]**

הביאו להם מים כל אחד ואחד נוטל ידו אחת. אע"ג דאמרינן הנוטל ידיו לפירות הרי זה מגסי הרוח, הכא שאני דמשום שמא יגע בידו ליין וכל שבמשקין צריך נטילת ידים, והיינו דלא צריך אלא ידו אחת. **[הרשב"א]**

הנוטל ידיו תחלה באחרונה הוא מזומן לברכה. שמאחר שנתנו לו מעלה אחת ליטול תחלה נתן לו ג"כ מעלת הברכה. **[רבינו יונה דף לא. מדה"ר]**

ולטעמיך המוציא לחם מן הארץ דמברך. כתב הר"ר יצחק קנפאנטו"ן ז"ל וכו', שהחילוק שבין קושיית 'וליטעמיך' לקושיית 'ולדידך מי ניחא', שכשהקושיא עצמה שהקשה לו קשה גם למקשה, אומר ולדידך מי ניחא, אבל כשאין קשה לו אותה קושיא עצמה אלא אחרת, אומר וליטעמיך. והוא דקדוק נאה. **[כללי הגמרא למהר"ר יוסף קארו]**

חוץ ממושק שמן חיה הוא. ידוע כי המוס"ק הוא דם נצרר בגרון החיה ידוע בארץ הודו הדומה לצבי, ובזמן הקיץ בזמן החמימות הגדול כשהיא מהלכת בין האילנות מגררת בנפח ההוא והדם יוצא צרור ולוקטים אותו בני אדם מבין העשבים, וכן הזכיר בו הכתוב לשון לקיטה אריתי מורי, ואמר דרור לומר שהוא נקי וחפשי מן התערובות והזיוף. **[רבינו בחיי, שמות ל כג]**

אבל הרמב"ן כתב בפירושיו, כי מלת דרור אינה חוזרת למור, אלא לאותה חיה הדומה לצבי, כלומר שיוקח ממנה המור בהיותה מתהלכת חפשית בין ערוגות הבשמים והיא מתענגת כרצונה, כי אם תלכד ותעמוד ברשות אדם לא תעשה ממנו כי אם מעט וגם איננו מבושם, והנה זה לפי דעת המפרשים כי מור הוא אלמוס"ק. **[רבינו בחיי, שמות ל כג]**

ידי חובה, ולכן אמר שתרחץ את ידיך במים אחרונים ראשון לכולם, שהנוטל ידיו תחילה הוא מברך[כו].

★

כפי שהתבאר, המוגמר הוא מחתה עם גחלים, שמניחים עליה אבקה של עצי בשמים, ועשנו מעלה ריח טוב. הגמרא דנה מהו הזמן הראוי לברך על ריח המוגמר[כז]:

אָמַר רַבִּי זֵירָא אָמַר רָבָא בַּר יִרְמְיָה, מֵאֵימָתַי מְבָרְכִין עַל הָרֵיחַ של המוגמר, **מִשֶּׁתַּעֲלֶה תִּמְרָתוֹ** - משעה שיעלה עשנו[כח].

שואלת הגמרא, **אָמַר לֵיהּ רַבִּי זֵירָא לְרָבָא בַּר יִרְמְיָה**[כט], כיצד יברך על ריח המוגמר משתעלה תימרת העשן, **וְהָא לֹא קָא אָרַח** - והלא עדיין לא הריח את ריחו ולא נהנה ממנו[ל]. משיבה הגמרא, **אָמַר לֵיהּ** - השיב לו רבא בר ירמיה לרבי זירא, **וּלְטַעְמֵיךְ** - ולשיטתך שסבור אתה שיש לברך רק לאחר שנהנה, יש להקשות, ברכת **'הַמּוֹצִיא לֶחֶם מִן הָאָרֶץ' דִּמְבָרֵךְ** - שמברך לפני אכילת פת, כיצד הוא מברך, **וְהָא** [-והלא] בשעת הברכה **לֹא אָכַל** ולא נהנה. **אֶלָּא** יש להשיב, שמכל מקום **דַּעְתֵּיהּ לְמֵיכַל** - דעתו לאכול, ומעתה יכול לברך. **הָכָא נַמִּי** - אף כאן, בברכת הריח על המוגמר, הוא מברך בשעה **דְּדַעְתֵּיהּ לְאָרוּחֵי** - שבדעתו להריח[לא].

★

בברכת הריח יש חילוק בנוסח הברכה לפי המקור ממנו בא הריח. שאם בא הריח מן העץ, מברך 'בורא עצי בשמים'. ואם בא מן העשב, מברך 'בורא עשבי בשמים'. ואם בא משאר דברים, מברך 'בורא מיני בשמים'[לב]. הגמרא דנה מהי הברכה על המוגמר, שריחו בא מן העץ רק לאחר שכבר נשרף בגחלים[לג]:

אָמַר רַבִּי חִיָּיא בְּרֵיהּ [-בנו] **דְּאַבָּא בַּר נַחְמָנִי** שכך **אָמַר רַב חִסְדָּא אָמַר רַב, וְאָמְרִי לָהּ** - ויש אומרים ששמועה זו **אָמַר רַב חִסְדָּא אָמַר זְעִירִי, כָּל הַמּוּגְמָרוֹת** [-מיני המוגמר] **מְבָרְכִין עֲלֵיהֶן 'בּוֹרֵא עֲצֵי בְשָׂמִים'**[לד], ואין אומרים שכיון שהעץ כבר נשרף ואינו קיים בעינו יברכו עליו 'בורא מיני בשמים', אלא מברך 'בורא עצי בשמים' על התימור העולה מהעצים שנשרפו, **חוּץ מִמּוּשְׁק** [-מין בושם], **שֶׁמִּן הַחַיָּה הוּא** בא[לה] ולא מעץ, **שֶׁמְּבָרְכִין עָלָיו 'בּוֹרֵא מִינֵי בְשָׂמִים'**.

מקשה הגמרא, **מֵיתִיבֵי** - הקשו בני הישיבה על דברי רב חסדא, שנינו בברייתא, **אֵין מְבָרְכִין 'בּוֹרֵא עֲצֵי בְשָׂמִים' אֶלָּא עַל** ריח הבא מעץ **אֲפַרְסְמוֹן שֶׁל בֵּית רַבִּי וְעַל** ריח הבא מעץ **אֲפַרְסְמוֹן שֶׁל בֵּית קֵיסָר** [והוא הדין בעץ אפרסמון שבכל מקום, ונקט התנא בית רבי ובית קיסר, משום שעץ אפרסמון אינו מצוי אלא בבית מלכים ובעלי גדולה[לו]], **וְכֵן עַל** ריח הבא מן **הַהֲדַס שֶׁבְּכָל מָקוֹם**, שבאלו העץ נותן ריח כמות שהוא בלא שריפה[לז]. ואילו במוגמר שהעץ נשרף, אין לברך עליו 'בורא עצי בשמים', אלא 'בורא מיני בשמים'[לח].

מסיקה הגמרא, **תְּיוּבְתָּא** - אכן ברייתא זו היא פירכא לדברי רב חסדא ונדחו דבריו, ועל המוגמר מברכים 'בורא מיני בשמים'[לט].

★

האחרונים [ראה לעיל], כדי שבזמן שהארבעה שאחריו יטלו ידיהם, יספיק לעיין בארבע הברכות של ברכת המזון.

כו. שהגדול שבמסובים מברך, ויכול לתת רשות לאחר לברך במקומו, ואזי נוטל המברך מים אחרונים לפני הגדול. על פי גמרא (להלן מז.) רש"י (להלן מו: ד"ה למקום) ותוספות (להלן מז. ד"ה והלכתא).

רבי חייא היה דודו של רב (סנהדרין ה.), והיה לו לעזר לבאר מנהגיו ודבריו של רבי [וכן מצינו בכמה מקומות (לעיל יג: שבת ג.)]. תולדות תנאים ואמוראים (ח"א, ערך ר' אבא בר אינו). ורב לא הבין מעצמו שכוונת רבי שיברך ברכת המזון, משום שחשב שבודאי רבי לא יכבד אותו במקום רבי חייא שהיה דודו וגדול ממנו בחכמה ובשנים. ולכן כינהו רבי חייא 'בן גדולים', לומר לו שרבי כיבד אותו אף שהוא הקטן, משום כבוד אבותיו. בן יהוידע (ד"ה א"ל).

כז. דווקא במוגמר דנו מאימתי מברך, שבשאר מיני בשמים מברך בשעה שהוא אוחזו בידו ועומד להריח, ולאחר הברכה מריח מיד, אך המוגמר אין נהנה מריחו מיד, אלא לאחר שימלא השולחן בקיטור העשן, ועל כך יש לדון מאימתי הוא מברך. שלמה משנתו (ברש"י ד"ה על). וראה ביאור נוסף במהר"ם בנעט (שם).

כח. עשנו נקרא 'תמרתו', משום שהעשן מיתמר ועולה. רש"י (ד"ה תמרתו). שהוא עולה ביושר כמו עץ התמר הגדל ישר. חידושי הרא"ה (ד"ה אמר), וראה רד"ק (יואל ג ג).

הטעם שלא יברך קודם לכן, מפני שבאותה שעה אבק הבשמים מתחיל לבעור באש, ואם יברך קודם יש לחשוש שלא תאחז בו האש ונמצאת ברכתו לבטלה. ואין לאחר הברכה משעה זו, מפני שלאחר מכן כבר יתפשט הריח, ונמצא שנהנה ממנו בלא ברכה. המכתם (ד"ה מאמתי). ואם לא בירך באותה שעה, יברך כל עת שהוא מריח. משנה ברורה (סי' רטז ס"ק מז).

ומבואר מדברי רש"י (ד"ה מברכין) ותוספות (ד"ה כל), שהעץ שבמוגמר כבר נשרף באותה שעה. ואף שאין מברכים על הריח אלא אם כן יש לו עיקר, כלומר שקיים הדבר שהריח בא ממנו, אין אומרים שלאחר שנשרף העץ זהו ריח שאין לו עיקר, משום שאדרבה, הריח בא מגוף העץ, וכך דרכו של עץ זה שנותן ריח בשעה שנשרף. ביאור הלכה (או"ח סי' רטז סי"ב ד"ה משיעלה). וראה להלן בגמרא, האם מברך 'בורא עצי בשמים' אף שכבר נשרף העץ, או שמברך 'בורא מיני בשמים'. וראה להלן בהערה דעת השיטה מקובצת.

כט. תחילה מביאה הגמרא שאמר רבי זירא דין זה בשם רבא בר ירמיה, ומוסיפה שכאשר שמע רבי זירא את הדברים מרבא בר ירמיה שאל אותו על כך שאלה. ע"פ רשב"ם (ב"ב לט. ד"ה ה"ג אמר רבא). ויש גורסים בגמרא, 'אמר ליה רבי זירא לרבא בר ירמיה מאימתי וכו'', אמר ליה משתעלה תמרתו, אמר ליה רבי זירא לרבא בר ירמיה' וכו', והכל בדרך שאלה ותשובה. דקדוקי סופרים (אות נ).

ל. ודאי ידע רבי זירא שבכל ברכות הנהנין מברך לפני שנהנה, אך כאן הוקשה לו, כיצד יברך לפני שנהנה, הלא הוא מברך על עצים שכבר נשרפו, ואם כן אינו משבח לה' על בריאת העצים, שהרי אינם קיימים עוד, אלא הוא משבח על ההנאה שהוא נהנה מהם, וכיצד ישבח על הנאה קודם שנהנה. פשט הש"ס (היילפרין, ד"ה והא). ומעין זה כתב מהר"ם בנעט (ברש"י ד"ה על).

לא. רבא בר ירמיה הקשה לרבי זירא לפי שיטתו, הלא הפת בשעה שבא לאוכלה אינה כברייתה, שהרי השתנתה באפיה וכבר אין עליה תואר דגן, ואם כן אינו משבח על בריאתה, אלא על ההנאה שנהנה באכילתה, וכיצד מברך לפני שנהנה. אלא על כרחך שאף כשבא לשבח לה' על הנאה, יכול לשבח כבר כשעומד להנות, אף שעדיין לא נהנה. פשט הש"ס (היילפרין, ד"ה והא), וראה ביאורים נוספים בילקוט ביאורים.

לב. כגון אם בא מן החיה. ויש ברכות נוספות על ריח הבא מפירות ומשמן, כמבואר להלן בגמרא.

ובכל האופנים, אם בירך 'בורא מיני בשמים' יצא, שהיא ברכה כללית על כל מיני הריח. ואם מריח ריח טוב ואינו יודע מה מקורו, יברך 'בורא מיני בשמים'. וכן אם בא הריח מתערובת של עצים ועשבים, יברך 'בורא מיני בשמים', שהיא כוללת הכל. רמב"ם (ברכות פ"ט ה"א, ה"ה). אך תוספות (ד"ה ועל) הביאו דעה, שאם אינו יודע מה מקור הריח יברך 'שהכל נהיה בדברו'.

לג. התבאר לעיל בהערה שיטת רש"י ותוספות שמברכים על ריח המוגמר אף כאשר העץ הנותן ריח נשרף כבר, ואין אומרים שהוא ריח שאין לו עיקר. עתה דנה הגמרא איזו ברכה מברכים, 'בורא עצי בשמים' או 'בורא מיני בשמים'. וראה להלן דעת השיטה מקובצת.

לד. כוונת רב חסדא רק למוגמרות שנעשים מעצי בשמים, אך במוגמר הנעשה מעשבי בשמים, מברך 'בורא עשבי בשמים'. כסף משנה (ברכות פ"ט ה"ג). וכן פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' רטז סי"ג). וכתבו האחרונים, שלא היה דרכם לגמר בעשבי בשמים, לכן נקט רב חסדא שעל כל המוגמרות מברכים 'בורא עצי בשמים'.

לה. רש"י (ד"ה שהוא) כתב שהוא נעשה מצואת חיה. אולם הרא"ש (סי' לה) ותלמידי רבינו יונה (ד"ה חוץ) כתבו, שיש אומרים שהוא זיעת חיה, והנכון יותר שחיה ידועה היא שיש לה חטוטרת בצוארה, ומתקבץ שם בתחילה כעין דם ואחר כך נעשה מושק.

לו. רש"י (ד"ה של). [רבי היה נשיא ועשיר גדול, כמבואר להלן (נז:), שלא פסקו מעל שולחנו צנון חזרת וקישואים, בין בימות החמה ובין בימות הגשמים].

לז. והוא הדין בכל עץ הנותן ריח כמות שהוא, אלא שהתנא נקט את המצוי. רש"י (ד"ה ועל). אך הרשב"א (ד"ה מיתיבי) כתב בשם רב האי גאון, שמר רב שמואל ראש כלה רבו של רב אחא משבחא, לא היה מברך כלל 'בורא עצי בשמים' אלא על ההדס, משום שפירש ברייתא זו כפשוטה, שרק על ריחם של עצים אלו מברך 'בורא עצי בשמים'. וראה במאירי (ד"ה הדס) שתמה על שיטה זו.

לח. רש"י (ד"ה ועל). וראה דעה נוספת בהערה להלן.

לט. בה"ג (הלכות ברכות פ"ו) אינו גורס 'תיובתא', אלא גורס 'תנא הדס וכל דדמי ליה'. כלומר, שהגמרא מתרצת את הקושיא, שהברייתא שאמרה שאין מברכים 'בורא עצי בשמים' אלא על ההדס, לא באה למעט מוגמר הנותן ריח לאחר שנשרף, אלא באה למעט עץ שעיקר נטיעתו שלא לשם ריח אלא לאכילת פירותיו, כגון עץ אתרוגים או תפוחים, שאין מברכים על ריחו 'בורא עצי בשמים'. תוספות (ד"ה ועל) ורשב"א (ד"ה מיתיבי).

פירשנו כרש"י ותוספות. אולם השיטה מקובצת (ד"ה משתעלה, מתיבי, ועל) פירש, שהברייתא באה לחלק בין המוגמרות, ולומר שאין מברכים אלא על מוגמר מעץ אפרסמון של בית רבי ובית קיסר, וכן הדס בכל מקום, שהם עצים טובים, ועיקר העץ קיים בתוך הגחלים אף לאחר שעולה תימרתו והוא נותן ריח [וכן מה שאמרו שמברך על המוגמר משתעלה תימרתו, פירושו כשהתחיל לתמר אך עדיין העץ קיים], ואילו בשאר המוגמרות אין עיקר העץ קיים באותה שעה שמיתמר עשנו, ואין מברכים עליהם כלל, משום שקודם שעלתה תימרתו אין בו ריח ואין לברך עליו, וכאשר עלתה תימרתו כבר נשרף העץ וזהו ריח שאין לו עיקר. ומברייתא זו מקשה הגמרא, כיצד אמר רב חסדא

אהדר קרעיה לאחוריה וקרע קריעה אחרינא אמר נח נפשיה דרב וברכת מזונא לא גמרינן עד דאתא ההוא סבא רמא להו מתניתין אברייתא ושני להו כיון דאמרי ניזיל וניכול לחמא בדוך פלן כהסבו דמי: הסבו אחד מברך: אמר רב לא שנו אלא פת דבעי הסבה אבל יין לא בעי הסבה ור' יוחנן אמר [א] אפילו יין נמי בעי הסבה איכא דאמרי אמר רב לא שנו אלא פת דמהניא ליה הסבה אבל יין לא מהניא ליה הסבה ורבי יוחנן אמר אפילו יין נמי מהניא ליה הסבה מיתיבי [א] כיצד סדר הסבה [א] אורחין נכנסין ויושבין על גבי ספסלין ועל גבי קתדראות עד שיכנסו כולם הביאו להם מים כל אחד ואחד נוטל ידו אחת בא להם יין כל אחד ואחד מברך לעצמו עלו והסבו ובא להם מים אף על פי שכל אחד ואחד נטל ידו אחת חוזר ונוטל שתי ידיו בא להם יין אף על פי שכל אחד ואחד ברך לעצמו אחד מברך לכולם להאיך לישנא דאמר רב לא שנו אלא פת דבעי הסבה אבל יין לא בעי הסבה קשיא רישא שאני אורחין דדעתייהו למיעקר ולהאיך לישנא דאמר רב לא שנו אלא פת דמהניא ליה הסבה אבל יין לא מהניא ליה הסבה קשיא סיפא [ה] שאני התם דמגו דקא מהניא ליה הסבה לפת מהניא ליה הסבה ליין: בא להם יין בתוך המזון: [ו] שאלו את בן זומא מפני מה אמרו [ב] בא להם יין בתוך המזון כל אחד ואחד מברך לעצמו לאחר המזון אחד מברך לכולם [ב] אמר להם הואיל ואין בית הבליעה פנוי: והוא אומר על המוגמר כו': מדקתני והוא אומר על המוגמר מכלל דאיכא עדיף מיניה [ג] ואמאי הואיל והוא נטל ידיו [א] תחלה באחרונה מסייע ליה לרב דאמר רב חייא בר אשי [ז] אמר רב [ג] הנוטל ידיו תחלה באחרונה הוא מזומן לברכה [ד] רב ורבי חייא הוו יתבי קמיה דרבי בסעודתא א"ל רבי לרב קום משי ידך חזייה דהוה מרתת אמר ליה רבי חייא בר פחתי [ד] עיין בברכת מזונא קאמר לך: אמר רבי זירא אמר רבא בר ירמיה [ד] מאימתי מברכין על הריח [ה] משתעלה תמרתו א"ל רבי זירא לרבא בר ירמיה והא לא קא ארח אמר ליה ולטעמיך המוציא לחם מן הארץ דמברך והא לא אכל אלא דעתיה למיכל הכא נמי דעתיה לארוחי. אמר רבי חייא בריה דאבא [ו] בר נחמני אמר רב חסדא אמר רב ואמרי לה אמר רב חסדא אמר זעירי [ה] כל המוגמרות מברכין עליהן בורא עצי בשמים חוץ [ו] ממושק שמן חיה הוא שמברכין עליו בורא מיני בשמים מיתיבי אין מברכין בורא עצי בשמים אלא על אפרסמון של בית רבי ועל אפרסמון של בית קיסר ועל ההדס שבכל מקום תיובתא. אמר ליה רב חסדא לרב יצחק האי משחא דאפרסמון מאי מברכין עלויה א"ל הכי אמר רב יהודה בורא שמן ארצנו א"ל בר מיניה דרב יהודה דחביבא ליה ארץ ישראל לכולי עלמא מאי א"ל הכי אמר רבי יוחנן [ז] בורא שמן ערב [ט]. אמר ר' אדא בר אהבה האי כשרתא מברכין עלויה בורא עצי בשמים אבל משחא כבישא לא ורב כהנא אמר אפילו משחא כבישא אבל משחא טחינא לא נהרדעי אמרי [ח] אפי' משחא טחינא אמר

רש"י

אהדר קרעיה לאחוריה. קרע שקרע בהספד רבו החזיר החלוק לאחוריו, ומה שלאחור לפנים, כדי לקרוע קרע אחר להראות אבל עכשיו כיום המיתה, על שהיו צריכים להוראה ואין יודעים להורות: רמי להו כו'. כדרמינן לעיל, וע"כ מבעי ליה לאוקומי ברייתא בהכי, וקתני אחד מברך לכולם דקביעות הוא: הביאו להם מים. כך היו רגילים: נוטל ידו אחת. לקבל בה כוס ששותה לפני המזון: עלו. על המטות והסבו: חוזר ונוטל ב' ידיו. שצריך לאכול בשתיהן: אע"פ שכל אחד ואחד ברך לעצמו. צריכין עוד ברכה שאין ברכה ראשונה פוטרתו, שאין הראשון קרוי שלפני המזון שאינו במקום סעודה, והאי בתרא הוא יין שלפני המזון: אחד מברך לכולן. דכיון דהסבו הוקבעו: קשיא רישא. דקתני כל אחד ואחד מברך לעצמו: שאני אורחין דדעתייהו למיעקר. סופן למיעקר ולעלות ולהסב במקום אחר, שאין זה מקום המסיבה אלא כאן ישבו עד שיתכנסו כל הקרואים, ודרך בעלי בתים עשירים היה לזמן לסעודתם אורחים עניים להכי קרי להו אורחים, והא דאמר רב יין לא בעי הסבה אלא ישיבה בעלמא שלא בשעת סעודה קאמר, או בשעת סעודה ובמקום סעודה: הואיל ואין בית הבליעה פנוי. ואין לב המסובין אל המברך אלא לבלוע: מכלל דאיכא עדיף מיניה. ואפ"ה כיון דלאתחיל בחלא עביד לאידך: הנוטל ידיו תחלה. במים אחרונים הוא מזומן לבהמ"ז: חזייה. רבי חמא לרב: דהוה מרתת. שמא רואה ידי מלוכלכות, או שמא האריכתי באכילה יותר מדאי: עיין בברכת מזונא קאמר לך. כאן נתן לך רשות לברך בהמ"ז, שהנוטל ידיו תחלה הוא מברך: על הריח. של מוגמר: תמרתו. קיטור העשן שמתמר ועולה: הא לא ארח. לא הריח בו עדיין ולא נהנה: מברכין עליהן בורא עצי בשמים. ואע"פ שנשרף ואינו בעין אלא שהתימור עולה: חוץ ממושק. מושג"א בלע"ז: שהוא מן חיה. מן הרעי של חיה: מיתיבי אין מברכין בורא עצי בשמים אלא על אפרסמון. שהעץ עצמו בא לפנינו: של בית רבי ושל בית קיסר. נקט הני משום שאינו מצוי אלא בבית מלכים ובעלי גדולה: ועל ההדס שבכל מקום. וה"ה לכל הדומה להם שהעץ עצמו מריח בלא שרפה, אלא דהדס שכיח ודברו חכמים בהווה בכל מקום. ומוגמר לא מברכין אלא בורא מיני בשמים: משחא דאפרסמא מאי מברכין. על ריחו: שמן ארצנו. שהיה גדל ביריחו, ועל שם הריח היתה נקראת יריחו, והוא פנג האמור בספר יחזקאל (כ"ז) יהודה וא"י המה רוכליך בחיטי מנית ופנג, כך ראיתי בספר יוסף בן גוריון[י]: בר מיניה דרב יהודה. אל תביא לי ראיה מדבריו בזו: כשרתא. קוסט: משחא כבישה. שמן שבו טמון הקוסט והשמן מריח מן הבושם שבתוכו: לא. הואיל ואין נראה לעינינו אלא השמן: משחא טחינה. שטחנו בו כשרתא: סמלק

תוספות

כל אחד נוטל ידו אחת. מפני [י] כבוד הברכה ולא דמי לנוטל ידיו לפירות דהוי מגסי הרוח [ח] כיון שאינו נוטל שתי ידיו: בא להם יין וכו'. אע"ג דיין שלפני המזון פוטר יין שלאחר המזון [ט] כ"ש זה שלפניו הוא שאני הכא כיון שעלו להסב הוי שנוי מקום [י] וצריך לברך: הואיל ואין בית הבליעה פנוי. וי"מ כשאומר סברי מורי והם מניחין לאכול כדי לשמוע הברכה ולענות אמן שיהיו פטורים וכן משמע בירושלמי [כ] גבי הך ברייתא ה"מ באורחין אבל בבעל הבית פטור מפני שהכל פונים אצל בעל הבית תני רבי חייא אף בעל הבית בתוך ביתו ואין נראה לרבינו אלחנן דכיון שתקנו חכמים שיברך כל אחד לעצמו אינו יוצא כלל בברכת חבירו וגם שלא תחלוק בין פנוי לשאינו פנוי דאתי למטעי והטוב והמטיב [ל] יש מפרש [מ] שפוטר לאחרים לכולי עלמא דהכי משמע הטוב לעצמו והמטיב לאחריני שהם שותים ממנו ורבינו יחיאל היה אומר דלא היא דשייך [ס] נמי אין בית הבליעה פנוי ולא פליג בין הטוב ובין ברכת היין דמשום האי טעמא הטוב לדידיה ומטיב לאחריני אינו פוטר אחרים דהא המטיב שייך אפי' שלא בפני המטיבין לו כדאמרי' לקמן בפרק הרואה (דף נט:) אמרו לו ילדה אשתך זכר אומר ברוך הטוב והמטיב הטוב לדידיה והמטיב לאשתו אע"ג דאין אשתו אצלו אבל צריך עיון קצת מהבדלה שאנו מבדילין ועומדים היאך אנו פוטרין זה את זה מיין ומהבדלה [ע] אחרי שאין אנו לא יושבים ולא מסובין ושמא י"ל מתוך שקובעין עצמן כדי לצאת ידי הבדלה קבעי נמי אכולה מילתא ולכך נאה וטוב למבדיל וגם לשומעים שישבו בשעת הבדלה שאז יהיה נראה כקבע ופוטר אותם: כל המוגמרות מברכין עליהן בורא עצי בשמים. אע"פ שנשרפו ואין עצי בשמים בעין: ועל ההדס שבכל מקום. בעל הלכות גדולות לא גרים תיובתא ומשני תנא הדס וכל דדמי ליה כלומר שעיקרו לריח לאפוקי תפוחים ואתרוגים שאין עיקרן לריח אלא לאכול ומי שהולך בבית שיש שם בשמים ויש שם מיני בשמים שמריח בהן ומספקא ליה אי ממין עץ אי ממין אדמה הוא יש מפרשים שמברך שהכל נהיה בדברו דעל כולן אם ברך שהכל יצא [מ] והרב רבינו משה מקוצי היה אומר שיברך בורא מיני בשמים: משחא כבישא. פי' ר"ח שמענו מרכותינו שכובשין שומשמין וורד ועלי בשמים זמן מרובה וקולטין השומשמין ריח של בשמים וסוחטים [י] וטוחנים אותם ויש בו ריח של בשמים ומשחא טחינא שמן קרוב לטחינתו נותנים עליהם עלי בשמים ואינו קולט כל כך הריח: שמן

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תוספתא פרק ד, ב) תוספתא פרק ד, ג) לקמן מו:, ד) [שם], ה) עיין רש"י לקמן נג. ד"ה אין, ו) עיין יוסיפון סוף פרק לח, ז) [וע' מ"ש תוס' פסחים קטו. ד"ה כל שטיבולו כו' ותו' חגיגה יח: ד"ה הנוטל], ח) חולין קו., ט) לעיל דף מב., י) לקמן נט:, כ) דפרקין ריש ה"ו, ל) עיין לקמן דף נט:, מ) לעיל מ ע"א.

לעזי רש"י

מושג"א. פירוש מושק (עיין ערוך ערך מסק ורבינו יונה דף לא ע"ב ד"ה מוץ ורא"ש סימן ל"ה):

משנת ראשונים

עד דאתא ההוא סבא. אינו אדם ידוע, אלא זקן סתם שהיה נמצא באותה שעה ולא תעלה על דעתך שמא אליהו הוא. דאמרינן בבמה מדליקין, אמר להו ההוא סבא טיהר בן יוחי את הקברות, ובסופה יהב ביה עינא ונח נפשיה. [תשובות הגאונים הרכבי, סימן כג]

הסבו אחד מברך. פירש רב האי גאון ז"ל, ישבו כגון שלא ישבו סביב הלחם, הסבו שישבו סביב הלחם וכדמתרגמינן וישבו לאכל לחם ואסחרו למיכל לחמא. [הרשב"א]

הביאו להם מים כל אחד ואחד נוטל ידו אחת. אע"ג דאמרינן הנוטל ידיו לפירות הרי זה מגסי הרוח, הכא שאני דמשום שמא יגע בידו ליין וכל שבמשקין צריך נטילת ידים, והיינו דלא צריך אלא ידו אחת. [הרשב"א]

הנוטל ידיו תחלה באחרונה הוא מזומן לברכה. שמאחר שנתנו לו מעלה אחת ליטול תחלה נתן לו ג"כ מעלת הברכה. [רבינו יונה דף לא. מדה"ר]

ולטעמיך המוציא לחם מן הארץ דמברך. כתב הר"ר יצחק קנפאנטו"ן ז"ל וכו', שהחילוק שבין קושיית 'וליטעמיך' לקושיית 'ולדידך מי ניחא', שכשהקושיא עצמה שהקשה לו קשה גם למקשה, אומר ולדידך מי ניחא, אבל כשאין קשה לו אותה קושיא עצמה אלא אחרת, אומר וליטעמיך. והוא דקדוק נאה. [כללי הגמרא למהר"ר יוסף קארו]

חוץ ממושק שמן חיה הוא. ידוע כי המוס"ק הוא דם נצרר בגרון החיה ידוע בארץ הודו הדומה לצבי, ובזמן הקיץ בזמן החמימות הגדול כשהיא מהלכת בין האילנות מגררת בנפח ההוא והדם יוצא צרור ולוקטים אותו בני אדם מבין העשבים, וכן הזכיר בו הכתוב לשון לקיטה אריתי מורי, ואמר דרור לומר שהוא נקי וחפשי מן התערובות והזיוף. [רבינו בחיי, שמות ל כג]

אבל הרמב"ן כתב בפירושיו, כי מלת דרור אינה חוזרת למור, אלא לאותה חיה הדומה לצבי, כלומר שיוקח ממנה המור בהיותה מתהלכת חפשית בין ערוגות הבשמים והיא מתענגת כרצונה, כי אם תלכד ותעמוד ברשות אדם לא תעשה ממנו כי אם מעט וגם איננו מבושם, והנה זה לפי דעת המפרשים כי מור הוא אלמוס"ק. [רבינו בחיי, שמות ל כג]

עין משפט נר מצוה

קכג א מיי' פ"א מהל' ברכות הל' יב סמג עשין כז טור או"ח סי' קעד טוש"ע או"ח סימן ריג סעיף א:
קכד ב מיי' פ"ד מהל' ברכות הלכה יב סמג שם טוש"ע או"ח סי' קעד סעיף ח:
קכה ג מיי' פ"ז מהל' ברכות הלכה יב סמג שם טוש"ע א"ח סי' קפא סעיף ו:
קכו ד מיי' פ"ט מהל' ברכות הל' ב סמג שם טוש"ע או"ח סימן רטז סעיף יב:
קכז ה מיי' שם טוש"ע שם סעיף יג:
קכח ו מיי' שם והל' א טוש"ע שם סעיף ב:
קכט ז מיי' שם הלכה ג טוש"ע שם סעיף ד:
קל ח מיי' שם טוש"ע שם סעיף ה:

רב נסים גאון

[שייך לעמוד ב]

ששה דברים גנאי לתלמיד חכם אל יצא יחידי בלילה. ובמסכת שחיטת חולין בפ' גיד הנשה (דף צא) אמרינן ויאבק איש עמו אמר ר' יצחק מכאן לתלמיד חכם שלא יצא יחידי בלילה. ויש אומרים אף אל יהלך בקומה זקופה ובפרק האשה נקנית (קדושין דף לא) אמרינן אמר ר' יהושע בן לוי אסור לאדם שיהלך ד' אמות בקומה זקופה שנאמר (ישעיה ו) מלא כל הארץ כבודו:

הגהות הגר"א

[א] גמ' (ואמאי הואיל והוא נטל ידיו באחרונה). נמחק:

גליון הש"ס

גמ' שאני התם דמגו דקא מהניא ליה הסבה. עי' לעיל דף ל"ט ע"א ברש"י ד"ה זקנה ובתוס' ד"ה נתן:

הגהות וציונים

א] בתוספתא (פ"ד ה"ח) הגירסא כיצד סדר הסעודה: ב] תיבות "לאחר המזון אחד מברך לכולם" ליתא בכת"י ובתוספתא (שם) ובראשונים, ועיין צל"ח (דק"ס): ג] רש"ל מ"ז עד באחרונה (גליון) וכן בכת"י ליתא: ד] פי' בר גדולים [שבת ג ע"ב ושם פרש"י בן גדולים וע' מ"ש לעיל יג ע"ב] (גליון): ה] בכת"י הגי' אמר ליה ר"ז לרבא בר ירמיה מאימתי וכו' א"ל משתעלה תמרתו, א"ל ר"ז וכו': ו] בכת"י בריה דרבה בר נחמני: ז] בדפ"ו (שנת רפ) י"מ יש מפרשים: ח] נדצ"ל דבהא שייך נמי (זאת מנוחתי): ט] אולי צ"ל מיין הבדלה (וכ"ה במרדכי סי' קמה): י] נדצ"ל של בשמים וטוחנים וסוחטים אותם ויש בו ריח, (ור"ל בשמן הנסחט מהשומשמין, באה"מ, דבש תמר) ועיין רש"ש שכתב דברבינו יונה ליתא תיבת "וסוחטים" וכ"ה בתוס' הרא"ש ותור"פ:

הגמרא דנה מה מברכים על שמן אפרסמון[מ]:

אֲמַר לֵיהּ [-שאל אותו] **רַב חִסְדָּא** לְרַב יִצְחָק, **הַאי מִשְׁחָא דַּאֲפַרְסְמוֹן** - שמן זה של אפרסמון, **מַאי מְבָרְכִין** עִלָּוֵיהּ - מה מברכים על ריחו. **אֲמַר** לֵיהּ - השיב לו רב יצחק לרב חסדא, הָכִי [-כך] **אֲמַר** רַב יְהוּדָה, מברכים עליו **'בּוֹרֵא שֶׁמֶן אַרְצֵנוּ'** [שהאפרסמון גדל בארץ ישראל בעיר יריחו[מא]]. **אֲמַר** לֵיהּ רב חסדא לרב יצחק, **בַּר** מִינֵּיהּ דְּרַב יְהוּדָה - חוץ מרב יהודה, כלומר אין להוכיח מדבריו בענין זה, משום **דַּחֲבִיבָא** לֵיהּ - שחביבה לו **אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל** ולכן הוא מזכיר אותה בברכה ואומר 'ארצנו'[מב], ועדיין יש לשאול לְ**כוּלֵּי עָלְמָא מַאי** - לכל העולם [מלבד רב יהודה] מהי הברכה שיש לברך על ריח שמן האפרסמון. **אֲמַר** לֵיהּ רב יצחק לרב חסדא, הָכִי [-כך] **אֲמַר** רַבִּי יוֹחָנָן, מברכים עליו **'בּוֹרֵא שֶׁמֶן עָרֵב'**[מג].

★

דרכם היה לשרות עצי בשמים בשמן, ולאחר זמן השמן קולט את ריח העץ. הגמרא דנה מה מברכים על ריח השמן בעוד העץ בתוכו:

אֲמַר רַב אַדָּא בַּר אַהֲבָה, הַאי כַּשְׁרְתָּא [-קושט, עץ בושם[מד]], מְבָרְכִין עִלָּוֵיהּ - על ריחו **'בּוֹרֵא עֲצֵי בְשָׂמִים'**, **אֲבָל** על ריחו של **מִשְׁחָא כְּבִישָׁא** [-שמן שנכבש בו הקושט וקלט מריחו, והקושט עדיין טמון בשמן], **לָא** מברכים 'בורא עצי בשמים', מפני שהעץ אינו נראה לעינים[מה]. **וְרַב כַּהֲנָא אָמַר, אֲפִילּוּ** על **מִשְׁחָא כְּבִישָׁא** מברכים 'בורא עצי בשמים', משום שהעץ קיים בתוכו, **אֲבָל** על ריחו של **מִשְׁחָא טְחִינָא** [-שמן שנטחן בתוכו הקושט] **לָא** מברכים 'בורא עצי בשמים', אף שבתוכו קיימת טחינת העץ, שכיון שנטחן אינו נחשב קיים בעינו לברך עליו ברכתו הראויה. **נְהַרְדְּעֵי אָמְרִי** [-בני הישיבה בנהרדעא אמרו], **אֲפִילּוּ** על ריחו של **מִשְׁחָא טְחִינָא** מברכים 'בורא עצי בשמים', שאף לאחר שנטחן נחשב קיים בעינו לברך עליו ברכתו הראויה[מו].

שמברכים על כל המוגמרות [ומסקנת הגמרא 'תיובתא', שאכן מברכים רק על מוגמר שעיקרו קיים בשעה שעולה תימרתו, ולגירסא 'תנא הדס וכל דדמי ליה', הכוונה שהברייתא דיברה על הדס וכל הדומה לו, ואף באלו שאין העץ קיים בשעה שעולה תימרתו, וכדברי רב חסדא].

מ. **שחותכים** עץ אפרסמון וקוטמים אותו, ונוטף ממנו שמן. חידושי הרא"ה (ד"ה ומשחא).

מא. **ונקראת** 'יריחו' על שם הריח של עץ אפרסמון הגדל בה. והוא 'פנג' האמור בכתוב (יחזקאל כז יז), 'יְהוּדָה וְאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל הֵמָּה רֹכְלָיִךְ, בְּחִטֵּי מִנִּית וּפַנַּג וּדְבַשׁ וָשֶׁמֶן וָצֹרִי נָתְנוּ מַעֲרָבֵךְ' [הפסוק מדבר על סחורה הבאה מארץ ישראל אל העיר צור, ומונה בסחורה זו את הפנג שהוא עץ אפרסמון הגדל בארץ ישראל. 'מינית' הוא שם מקום שחיטיו יפות. 'צרי' הוא מין בושם. 'מערבך' ביאורו סחורתך]. רש"י (ד"ה שמן) בשם ספר יוסיפון (פרק לח).

מב. **רב** יהודה סובר (לעיל כד:) שאסור לצאת מבבל לארץ ישראל, שנאמר (ירמיה כז כב) 'בבלה יובאו ושמה יהיו עד יום פקדי אותם נאום ה'', ולדעתו רק בעת הפקידה יהיו רשאים לעלות לארץ ישראל, ולכן היתה ארץ ישראל חביבה בעיניו מפני שהיא תלויה בגאולה. ועוד, שהרי זה כמי שאין לו פת בסלו, שחביבותו וגעגועיו גדולים לדבר. דבר הלכה (קלאלקין, אות לח).

באותה שעה עדיין לא נתקן נוסח ברכה קבוע לשמן אפרסמון, ולכן רבי יהודה בירך בנוסח שחידש מעצמו. אך בזמננו שכבר נתקן נוסח ברכה, אין ראוי לשנות מנוסח הברכה. אחרונים [ראה בענין שינוי מנוסח הברכה בגמרא לעיל (מ:) ובהערות שם].

מג. **כתב** הרא"ה (ד"ה ומשחא), שברכת 'בורא שמן ערב' נתקנה מחמת פחיתותו של שמן אפרסמון, שכיון שאינו העץ עצמו אלא רק יוצא מן העץ, אין לברך עליו 'בורא עצי בשמים', ולכן הוצרכו לתקן לו נוסח אחר. אך תלמידי רבינו יונה (ד"ה ומשחא) כתבו להיפך, שברכה זו נתקנה מחמת חשיבותו של שמן אפרסמון, שכיון שהוא גדל בארץ ישראל והוא חשוב, קבעו לו ברכה מיוחדת, ולולי חשיבות זו היו מברכים עליו 'בורא עצי בשמים'. וכתב הב"ח (או"ח סי' רטז ס"ה-ו), שאם טעה ובירך 'בורא עצי בשמים' על שמן אפרסמון, לדעת הרא"ה לא יצא כיון שאין זו ברכתו, ולדעת תלמידי רבינו יונה יצא, כיון שזוהי עיקר ברכתו אלא שתיקנו לו לכתחילה ברכה פרטית מפני חשיבותו.

ונוסח הברכה 'שמן ערב', משום שהוא ערב לאדם בשלשה דברים, אכילה, סיכה וריח. חדש האביב (ד"ה הכי).

מד. **רש"י** (ד"ה כשרתא, משחא). והוא מסממני הקטורת [ראה ברייתא (כריתות ו.) וערוך (ערך קשט א)].

מה. **יש** להסתפק בדברי רב אדא בר אהבה שאומר שלא מברכים על משחא כבישא, האם כוונתו שלא מברכים בכלל, או שמא מברכים 'בורא מיני בשמים'.

מו. **שיטה** מקובצת (ד"ה הא). ואם סינן את השמן והוציא ממנו את העצים, והוא מריח רק ממה שקלט מהעצים, כתב הטור (או"ח סי' רטז) שיש אומרים שמברך 'בורא מיני בשמים' כיון שאין כאן עץ, ויש אומרים שמברך 'בורא שמן ערב', ויש אומרים שאינו מברך כלל מפני שהוא ריח שאין לו עיקר. וראה הרחבה בילקוט ביאורים.

פירשנו את סוגיית הגמרא כרש"י. אולם רבינו חננאל (ד"ה פירוש כשרתא) פירש, ש'כשרתא' הוא שמן המפוטם בעצי בשמים ['כשרתא' מלשון הכשר, שהוכשר על ידי הבשמים. ערוך (ערך כשר א)], ו'משחא כבישא' פירושו שכובשים שומשמין עם ורד ועצי בשמים ביחד זמן רב, והשומשמין קולטים מריח הבשמים, וסוחטים אותם, ובשמן הנסחט מהם יש ריח בשמים. ואף 'משחא טחינא' עשוי באופן דומה, אלא שכובשים את הבשמים קרוב לזמן סחיטת השומשמין, והשומשמין מספיקים לקלוט רק מעט מריח הבשמים. ורב אדא בר אהבה סבר, שאף על משחא כבישא אין מברכים 'בורא עצי בשמים', כיון שעתה אין בו עץ. ורב כהנא סבר, שמברכים על משחא כבישא 'בורא עצי בשמים', משום שיש בו ריח מעצי בשמים, אך על משחא טחינא אין מברכים, משום שאין בו אלא מעט ריח. ונהרדעי סברו, שאף על מידה מועטה זו של ריח, מברכים 'בורא עצי בשמים'. וראה ביאור נוסף בסוגיא בילקוט ביאורים.

אהדר קריעה לאחוריה וקרע קריעה אחרינא אמר נח נפשיה דרב וברכת מזונא לא גמרינן עד דאתא ההוא סבא רמא להו מתניתין אברייתא ושני להו כיון דאמרי ניזיל וניכול לחמא בדוך פלן כהסבו דמי: הסבו אחד מברך: אמר רב לא שנו אלא פת דבעי הסבה אבל יין לא בעי הסבה ור' יוחנן אמר [א] אפילו יין נמי בעי הסבה איכא דאמרי אמר רב לא שנו אלא פת דמהניא ליה הסבה אבל יין לא מהניא ליה הסבה ורבי יוחנן אמר אפילו יין נמי מהניא ליה הסבה מיתיבי [א] כיצד סדר הסבה [א] אורחין נכנסין ויושבין על גבי ספסלין ועל גבי קתדראות עד שיכנסו כולם הביאו להם מים כל אחד ואחד נוטל ידו אחת בא להם יין כל אחד ואחד מברך לעצמו עלו והסבו ובא להם מים אף על פי שכל אחד ואחד נטל ידו אחת חוזר ונוטל שתי ידיו בא להם יין אף על פי שכל אחד ואחד ברך לעצמו אחד מברך לכולם להאיך לישנא דאמר רב לא שנו אלא פת דבעי הסבה אבל יין לא בעי הסבה קשיא רישא שאני אורחין דדעתייהו למיעקר ולהאיך לישנא דאמר רב לא שנו אלא פת דמהניא ליה הסבה אבל יין לא מהניא ליה הסבה קשיא סיפא [ב] שאני התם דמגו דקא מהניא ליה הסבה לפת מהניא ליה הסבה ליין: בא להם יין בתוך המזון: [ג] שאלו את בן זומא מפני מה אמרו [ב] בא להם יין בתוך המזון כל אחד ואחד מברך לעצמו לאחר המזון אחד מברך לכולם [ב] אמר להם הואיל ואין בית הבליעה פנוי: והוא אומר על המוגמר כו': מדקתני והוא אומר על המוגמר מכלל דאיכא עדיף מיניה [ג] ואמאי הואיל והוא נטל ידיו [א] תחלה באחרונה מסייע ליה לרב דאמר רב חייא בר אשי [ג] אמר רב [ג] הנוטל ידיו תחלה באחרונה הוא מזומן לברכה [ד] רב ורבי חייא הוו יתבי קמיה דרבי בסעודתא א"ל רבי לרב קום משי ידך חזייה דהוה מרתת אמר ליה רבי חייא בר פחתי [ד] עיין בברכת מזונא קאמר לך: אמר רבי זירא אמר רבא בר ירמיה [ד] מאימתי מברכין על הריח [ה] משתעלה תמרתו א"ל רבי זירא לרבא בר ירמיה והא לא קא ארח אמר ליה ולטעמיך המוציא לחם מן הארץ דמברך והא לא אכל אלא דעתיה למיכל הכא נמי דעתיה לארוחי. אמר רבי חייא בריה דאבא [ו] בר נחמני אמר רב חסדא אמר רב ואמרי לה אמר רב חסדא אמר זעירי [ה] כל המוגמרות מברכין עליהן בורא עצי בשמים חוץ [ו] ממושק שמן חיה הוא שמברכין עליו בורא מיני בשמים מיתיבי אין מברכין בורא עצי בשמים אלא על אפרסמון של בית רבי ועל אפרסמון של בית קיסר ועל ההדס שבכל מקום תיובתא. אמר ליה רב חסדא לרב יצחק האי משחא דאפרסמון מאי מברכין עלויה א"ל הכי אמר רב יהודה בורא שמן ארצנו א"ל בר מיניה דרב יהודה דחביבא ליה ארץ ישראל לכולי עלמא מאי א"ל הכי אמר רבי יוחנן [ז] בורא שמן ערב [ה]. אמר ר' אדא בר אהבה האי כשרתא מברכין עלויה בורא עצי בשמים אבל משחא כבישא לא ורב כהנא אמר אפילו משחא כבישא אבל משחא טחינא לא נהרדעי אמרי [ח] אפי' משחא טחינא

אמר

רש"י

אהדר קרעיה לאחוריה. קרע שקרע בהספד רבו החזיר החלוק לאחוריו, ומה שלאחור לפנים, כדי לקרוע קרע אחר להראות אבל עכשיו כיום המיתה, על שהיו צריכים להוראה ואין יודעים להורות: רמי להו כו'. כדרמינן לעיל, וע"כ מבעי ליה לאוקומי ברייתא בהכי, וקתני אחד מברך לכולם דקביעות הוא: הביאו להם מים. כך היו רגילים: נוטל ידו אחת. לקבל בה כוס ששותה לפני המזון: עלו. על המטות והסבו: חוזר ונוטל ב' ידיו. שצריך לאכול בשתיהן: אע"פ שכל אחד ואחד ברך לעצמו. צריכין עוד ברכה שאין ברכה ראשונה פוטרתו, שאין הראשון קרוי שלפני המזון שאינו במקום סעודה, והאי בתרא הוא יין שלפני המזון: אחד מברך לכולן. דכיון דהסבו הוקבעו: קשיא רישא. דקתני כל אחד ואחד מברך לעצמו: שאני אורחין דדעתייהו למיעקר. סופן למיעקר ולעלות ולהסב במקום אחר, שאין זה מקום המסיבה אלא כאן ישבו עד שיתכנסו כל הקרואים, ודרך בעלי בתים עשירים היה לזמן לסעודתם אורחים עניים להכי קרי להו אורחים, והא דאמר רב יין לא בעי הסבה אלא ישיבה בעלמא שלא בשעת סעודה קאמר, או בשעת סעודה ובמקום סעודה: הואיל ואין בית הבליעה פנוי. ואין לב המסובין אל המברך אלא לבלוע: מכלל דאיכא עדיף מיניה. ואפ"ה כיון דאתחיל בחלא עביד לאידך: הנוטל ידיו תחלה. במים אחרונים הוא מזומן לבהמ"ז: חזייה. רבי חייא לרב: דהוה מרתת. שמא ראה ידי מלוכלכות, או שמא הארכתי באכילה יותר מדאי: עיין בברכת מזונא קאמר לך. כאן נתן לך רשות לברך בהמ"ז, שהנוטל ידיו תחלה הוא מברך: על הריח. של מוגמר: תמרתו. קיטור העשן שמתמר ועולה: הא לא ארח. לא הריח בו עדיין ולא נהנה: מברכין עליהן בורא עצי בשמים. ואע"פ שנשרף ואינו בעין אלא שהתימור עולה: חוץ ממושק. מושג"א בלע"ז: שהוא מן חיה. מן הרעי של חיה: מיתיבי אין מברכין בורא עצי בשמים אלא על אפרסמון. שהעץ עצמו בא לפנינו: של בית רבי ושל בית קיסר. נקט הני משום שאינו מצוי אלא בבית מלכים ובעלי גדולה: ועל ההדס שבכל מקום. וה"ה לכל הדומה להם שהעץ עצמו מריח בלא שרפה, אלא דהדס שכיח ודברו חכמים בהווה בכל מקום. ומוגמר לא מברכין אלא בורא מיני בשמים: משחא דאפרסמא מאי מברכין. על ריחו: שמן ארצנו. שהיה גדל ביריחו, ועל שם הריח היתה נקראת יריחו, והוא פנג האמור בספר יחזקאל (כ"ז) יהודה וא"י המה רוכליך בחיטי מנית ופנג, כך ראיתי בספר יוסף בן גוריון [י]: בר מיניה דרב יהודה. אל תביא לי ראיה מדבריו בזו: כשרתא. קושט: משחא כבישה. שמן שבו טמון הקושט והשמן מריח מן הבושם שבתוכו: לא. הואיל ואין נראה לעיניו אלא השמן: משחא טחינה. שטחנו בו כשרתא:

סמלק

תוספות

כל אחד נוטל ידו אחת. מפני [ז] כבוד הברכה ולא דמי לנוטל ידיו לפירות דהוי מגסי הרוח [ח] כיון שאינו נוטל שתי ידיו: בא להם יין וכו'. אע"ג דיין שלפני המזון פוטר יין שלאחר המזון [ט] כ"ש זה שלפניו הוא שאני הכא כיון שעלו להסב הוי שנוי מקום [י] וצריך לברך: הואיל ואין בית הבליעה פנוי. וי"מ כשאומר סברי מורי והם מניחין לאכול כדי לשמוע הברכה ולענות אמן שיהיו פטורים וכן משמע בירושלמי [כ] גבי הך ברייתא ה"מ באורחין אבל בבעל הבית פטור מפני שהכל פונים אל בעל הבית תני רבי חייא אף בעל הבית בתוך ביתו ואין נראה לרבינו אלחנן דכיון שתקנו חכמים שיברך כל אחד לעצמו אינו יוצא כלל בברכת חבירו וגם שלא תחלוק בין פנוי לשאינו פנוי דאתי למטעי והטוב והמטיב [ל] יש מפרש [י] שפוטר לאחרים לכולי עלמא דהכי משמע הטוב לעצמו והמטיב לאחריני שהם שותים ממנו ורבינו יחיאל היה אומר דלא היא דשייך [ס] נמי אין בית הבליעה פנוי ולא פליג בין הטוב ובין ברכת היין דמשום האי טעמא הטוב לדידיה ומטיב לאחריני אינו פוטר אחרים דהא המטיב שייך אפי' שלא בפני המטיבין לו כדאמרי' לקמן בפרק הרואה (דף נט:) אמרו לו ילדה אשתך זכר אומר ברוך הטוב והמטיב הטוב לדידיה והמטיב לאשתו אע"ג דאין אשתו אצלו אבל צריך עיון קצת מהבדלה שאנו מבדילין ועומדים היאך אנו פוטרין זה את זה מיין ומהבדלה [ט] אחרי שאין אנו לא יושבים ולא מסובין ושמא י"ל מתוך שקובעין עצמן כדי לצאת ידי הבדלה קבעי נמי אכולה מילתא ולכך נאה וטוב למבדיל וגם לשומעים שישבו בשעת הבדלה שאז יהיה נראה כקבע ופוטר אותם: כל המוגמרות מברכין עליהן בורא עצי בשמים. אע"פ שנשרפו ואין עצי בשמים בעין: ועל ההדס שבכל מקום. בעל הלכות גדולות לא גרים תיובתא ומשני תנא הדס וכל דדמי ליה כלומר שעיקרו לריח לאפוקי תפוחים וחבושים שאין עיקרן לריח אלא לאכול ומי שהולך בבית שיש שם בשמים ויש שם מיני בשמים שמריח בהן ומספקא ליה אי ממין עץ אי ממין אדמה הוא יש מפרשים שמברך שהכל נהיה בדברו דעל כולן אם ברך שהכל יצא [מ] והרב רבינו משה מקוצי היה אומר שיברך בורא מיני בשמים: משחא כבישא. פי' ר"ת שמענו מרבותינו שכובשין שומשמין וורד ועלי בשמים זמן מרובה וקולטין השומשמין ריח של בשמים וסוחטים [י] וטוחנים אותם ויש בו ריח של בשמים ומשחא טחינא קרוב לטחינתו נותנים עליהם עלי בשמים ואינו קולט כל כך הריח:

שמן

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תוספתא פרק ד, ב) תוספתא פרק ד, ג) לקמן מו:, ד) [שם], ה) עיין רש"י לקמן נג. ד"ה אין, ו) עיין יוסיפון סוף פרק לח, ז) [וע' מ"ש תוס' פסחים קטו. ד"ה כל שטיבולו כו' ותו' חגיגה יח: ד"ה הנוטל], ח) חולין קו., ט) לעיל דף מב., י) לקמן נט:, כ) דפרקין ריש ה"ו, ל) עיין לקמן דף נט:, מ) לעיל מ ע"א.

לעזי רש"י

מושג"א. פירוש מושק (עיין ערוך ערך משק ורבינו יונה דף לא ע"ב ד"ה מוך ורא"ש סימן ל"ה):

משנת ראשונים

עד דאתא ההוא סבא. אינו אדם ידוע, אלא זקן סתם שהיה נמצא באותה שעה ולא תעלה על דעתך שמא אליהו הוא. דאמרינן בבמה מדליקין, אמר להו ההוא סבא טיהר בן יוחי את הקברות, ובסופה יהב ביה עינא ונח נפשיה. [תשובות הגאונים הרכבי, סימן כג]

הסבו אחד מברך. פירש רב האי גאון ז"ל, ישבו כגון שלא ישבו סביב הלחם, הסבו שישבו סביב הלחם וכדמתרגמינן וישבו לאכל לחם ואסחרו למיכל לחמא. [הרשב"א]

הביאו להם מים כל אחד ואחד נוטל ידו אחת. אע"ג דאמרינן הנוטל ידיו לפירות הרי זה מגסי הרוח, הכא שאני דמשום שמא יגע בידו ליין וכל שבמשקין צריך נטילת ידים, והיינו דלא צריך אלא ידו אחת. [הרשב"א]

הנוטל ידיו תחלה באחרונה הוא מזומן לברכה. שמאחר שנתנו לו מעלה אחת ליטול תחלה נתן לו ג"כ מעלת הברכה. [רבינו יונה דף לא. מדה"ר]

ולטעמיך המוציא לחם מן הארץ דמברך. כתב הר"ר יצחק קנפאנטו"ן ז"ל וכו', שהחילוק שבין קושיית 'וליטעמיך' לקושיית 'ולדידך מי ניחא', שכשהקושיא עצמה שהקשה לו קשה גם למקשה, אומר ולדידך מי ניחא, אבל כשאין קשה לו אותה קושיא עצמה אלא אחרת, אומר וליטעמיך. והוא דקדוק נאה. [כללי הגמרא למהר"ר יוסף קארו]

חוץ ממושק שמן חיה הוא. ידוע כי המוס"ק הוא דם נצרר בגרון החיה ידוע בארץ הודו הדומה לצבי, ובזמן הקיץ בזמן החמימות הגדול כשהיא מהלכת בין האילנות מגררת בנפח ההוא והדם יוצא צרור ולוקטים אותו בני אדם מבין העשבים, וכן הזכיר בו הכתוב לשון לקיטה אריתי מורי, ואמר דרור לומר שהוא נקי וחפשי מן התערובות והזיוף. [רבינו בחיי, שמות ל כג]

אבל הרמב"ן כתב בפירושו, כי מלת דרור אינה חוזרת למור, אלא לאותה חיה הדומה לצבי, כלומר שיוקח ממנה המור בהיותה מתהלכת חפשית בין ערוגות הבשמים והיא מתענגת כרצונה, כי אם תלכד ותעמוד ברשות אדם לא תעשה ממנו כי אם מעט וגם איננו מבושם, והנה זה לפי דעת המפרשים כי מור הוא אלמוס"ק. [רבינו בחיי, שמות ל כג]

עין משפט נר מצוה

קכג א מיי' פ"ז מהל' ברכות הל' יב סמג עשין כז טור או"ח סי' קעד טוש"ע או"ח סימן ריג סעיף א:
קכד ב מיי' פ"ד מהל' ברכות הלכה יב סמג שם טוש"ע או"ח סי' קעד סעיף ח:
קכה ג מיי' פ"ז מהל' ברכות הלכה יב סמג שם טוש"ע או"ח סי' קפא סעיף ו:
קכו ד מיי' פ"ט מהל' ברכות הל' ג סמג שם טוש"ע או"ח סימן רטז סעיף יג:
קכז ה מיי' שם טוש"ע שם סעיף יג:
קכח ו מיי' שם והל' א טוש"ע שם סעיף ב:
קכט ז מיי' שם הלכה ג טוש"ע שם סעיף ד:
קל ח מיי' שם טוש"ע שם סעיף ה:

רב נסים גאון

[שייך לעמוד ב]
ששה דברים גנאי לתלמיד חכם אל יצא יחידי בלילה. ובמסכת שחיטת חולין בפ' גיד הנשה (דף צא) אמרינן ויאבק איש עמו אמר ר' יצחק מכאן לתלמיד חכם שלא יצא יחידי בלילה. ויש אומרים אף אל יהלך בקומה זקופה ובפרק האשה נקנית (קדושין דף לא) אמרינן אמר ר' יהושע בן לוי אסור לאדם שיהלך ד' אמות בקומה זקופה שנאמר (ישעיה ו) מלא כל הארץ כבודו:

הגהות הגר"א

[א] גמ' (ואמאי הואיל והוא נטל ידיו באחרונה). נמחק:

גליון הש"ס

גמ' שאני התם דמגו דקא מהניא ליה הסבה. עי' לעיל דף ל"ט ע"א תוס' ד"ה זקוקה ובתוס' ד"ה נתן:

הגהות וציונים

א] בתוספתא (פ"ד ה"ח) הגירסא כיצד סדר הסעודה: ב] תיבות "לאחר המזון אחד מברך לכולם" ליתא בכת"י ובתוספתא (שם) ובראשונים, ועיין צל"ח (דק"ס): ג] רש"ל מ"ז עד באחרונה (גליון) וכן בכת"י ליתא: ד] פי' בר גדולים [שבת ג ע"ב ושם פרש"י בן גדולים וע' מ"ש לעיל יג ע"ב (גליון): ה] נדצ"ל הגר"א אמר ליה ר"ז לרבא בר ירמיה מאימתי וכו' א"ל משתעלה תמרתו, א"ל ר"ז וכו': ו] בכת"י בריה דרבה בר נחמני: ז] בדפ"ו (שנת רפ) יש מפרשים: ח] נדצ"ל דבהא שייך נמי (זאת מנוחתי): ט] אולי צ"ל מיין הבדלה (וכ"ה במרדכי סי' קמה): י] נדצ"ל של בשמים וטוחנים ושוחקים אותם ויש בו ריח, (ור"ל דשמן הנסחט מהשומשמין, באה"מ, דבש תמר) ועיין רש"ש שכתב דברבינו יונה ליתא תיבת "וסוחטים" וכ"ה בתוס' הרא"ש ותור"פ:

עין משפט
נר מצוה

קלא א ב מיי' פ"ט מהל' ברכות הל' ו סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רטז סעיף ז:
קלב ג מיי' שם טוש"ע שם סעיף ט:
קלג ד טוש"ע שם סעיף ח:
קלד ה מיי' שם הל' א טוש"ע שם סע"ב:
קלה ו מיי' פ"י מהל' ברכות הל' יג סמג שם טוש"ע או"ח סי' רכו:
קלו ז מיי' פ"ט מהל' ברכות הל' א סמג שם טוש"ע או"ח סימן רטז סעיף א:
קלז ח מיי' פ"ו מהל' דעות הלכה ח:
קלח ט מיי' פ"ט מהל' ברכות הל' ג סמג עשין כז טוש"ע א"ח סי' רטז סעיף יא:
קלט י מיי' פ"ז מהל' ברכות הלכה יד ופ"ט הלכה ד סמג שם טור או"ח סי' ריב וטור וש"ע או"ח סימן רו סעיף ד [?]:
קמ כ ל מ נ מיי' פ"ה מהל' דעות הל' ט:
קמא ס שם הלכה ז:
קמב ע שם הלכה ב:
קמג פ צ שם הלכה ח:

שמן והדס. האי שמן להריח הוא דאי להעביר הזוהמא הא אמרינן בפרק אלו דברים (לקמן נג.) דאין מברכין עליו:

הכי אמר רבא הלכתא כבית הלל ולא היא לאשתמוטי נפשיה הוא דקא עביד. כך כתוב בספרים שלנו ובפירוש רש"י אבל רב אלפס פסק כרבא משמע שלא היה גורס בספרו ולא היא וכו':

האי מאן דמורח באתרוגא וחבוש' מברך וכו'. ודוקא כשמריח בהם אבל אם בא לאכול מהם אין לברך ברכת ריח כי אם ברכת אכילה: באוכלי

סמלק. יסמי"ן קורין לו בלשון ישמעאל, והוא מין עשב שיש בו שלש שורות של עלין זו למעלה מזו ושלשה עלין לכל שורה: חלפי דימא. בושם שקורין אשפי"ג והוא שבולת נרד, ועשוי כעין גבעולי פשתן, (ב) דאשכחן גבעולין דאיקרי עץ: נרקום. חבצלת השרון, בה"ג: דגנוניתא. הגדל בגינה: סיגלי. ויול"ש בלעז: חבושין. קודוניי"ש בלעז: להתנאות. ליהנות: כלבנון. שמריחין עליו ופרחיו: יפה לו אומנתו. ואפי' בורסי נאה לו אומנתו בעיניו, ועשה הקדוש ב"ה כן שלא יחסר העולם אומנות: קורא. רך הגדל בדקל, תלה אותו לחזיר והוא יגלגלנו באשפה, שזו היא אומנתו: אבוקה כשני בני אדם. לענין היוצא בלילה, דאמר מר אל יצא אדם יחידי בלילה: וירח כשלשה. ויש חלוק בין שנים לשלשה כדלקמן: לאחד נראה. השד ומזיקו: היא מוצאת והיא שלחה וגו'. ואילו בהדיא לא אמרה אלו הסימנים של יהודה הם ולו אני הרה, אלא לאיש אשר אלה לו אנכי הרה, אם יודה יודה, ואם לאו אשרף ולא אלבין פניו: שמן והדס. בסוף הסעודה, שמן לסוך ידיו להעביר זוהמת האוכלים, והדס להריח כמו שאמרנו: אני אכריע. לצד בית שמאי: זכינו לריחו ולסיכתו. כגון משחא כבישא, הלכך שמן עדיף: ולא היא. לא אמר רבא הלכתא כב"ה, אלא רב פפא אכסיף לפי שטעה והשמיט עצמו בכך: שמן ויין. זהו יין שלאחר המזון, ואין זה כוס של ברכה: חוזר ומברך על היין. כגון בחול שאין היין קבע ואין היין שלפני המזון פוטרו: שמן בימינו. לפי שעליו מברך תחלה: מברך על השמן. בורא שמן ערב: וטחו בראש השמש. כדי שלא יצא בידיו מבושמות בשוק, שגנאי הוא לתלמיד חכם: שחשודים על משכב זכור. מבשמין עצמם כדי שיתאוו להם: ושערו כבגדו דמי. דלא שכיח ביה זיעה: ואמרי לה כגופו. דשכיח ביה זיעה: משום חשדא. של זנות: דלא קביע ליה עידנא. שלא קבעו לו רבו קביעות ללמדו בלילה: בפנתא. אנפוני"א בלעז שעל גבי הרגל: גילדא. עקב שקורין סול"א: בימות הגשמים. הטיט מכסהו: אפי' היא אשתו. שאין הכל מכירין בה וחושדין אותו: דקרו ליה פושע. מתעלל: בקדושא דבי שמשי. שותה כוס של קידוש בשבת בלילה:
מתני'

אמר רב גידל אמר רב האי סמלק מברכין עלויה בורא עצי בשמים אמר רב חננאל אמר רב הני חלפי דימא מברכין עלייהו בורא עצי בשמים אמר מר זוטרא מאי קראה והיא העלתם הגגה ותטמנם בפשתי העץ (רב משרשיא אמר) האי נרקום דגנוניתא מברכין עלויה בורא עצי בשמים דדברא בורא עשבי בשמים אמר רב ששת הני סיגלי מברכין עלייהו בורא עשבי בשמים אמר מר זוטרא האי מאן דמורח באתרוגא או בחבושא אומר ברוך שנתן ריח טוב בפירות אמר רב יהודה האי מאן דנפיק ביומי ניסן וחזי אילני דקא מלבלבי אומר ברוך שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להתנאות בהן בני אדם. אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב מנין שמברכין על הריח שנאמר כל הנשמה תהלל יה איזהו דבר שהנשמה נהנית ממנו ואין הגוף נהנה ממנו הוי אומר זה הריח ואמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב עתידים בחורי ישראל שיתנו ריח טוב כלבנון שנאמר ילכו יונקותיו ויהי כזית הודו וריח לו כלבנון: ואמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב מאי דכתיב את הכל עשה יפה בעתו מלמד שכל אחד ואחד יפה לו הקב"ה אומנתו בפניו אמר רב פפא היינו דאמרי אינשי תלה ליה קורא לדבר אחר ואיהו דידיה עביד. ואמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב אבוקה כשנים וירח כשלשה איבעיא להו אבוקה כשנים בהדי דידיה או דילמא אבוקה כשנים לבר מדידיה ת"ש וירח כשלשה אי אמרת בשלמא בהדי דידיה שפיר אלא אי אמרת לבר מדידיה ארבעה למה לי והאמר מר לאחד נראה ומזיק לשנים נראה ואינו מזיק לשלשה אינו נראה כל עיקר אלא לאו שמע מינה אבוקה כשנים בהדי דידיה שמע מינה: ואמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב ואמרי לה אמר רב חנא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא ואמרי לה אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים מנלן מתמר שנאמר היא מוצאת וגו': ת"ר הביאו לפניו שמן והדס ב"ש אומרים מברך על השמן ואח"כ מברך על ההדס וב"ה אומרים מברך על ההדס ואח"כ מברך על השמן אמר ר"ג אני אכריע שמן זכינו לריחו וזכינו לסיכתו הדס לריחו זכינו לסיכתו לא זכינו א"ר יוחנן הלכה כדברי המכריע רב פפא איקלע לבי רב הונא בריה דרב איקא אייתו לקמייהו שמן והדס שקל רב פפא בריך אהדס ברישא והדר בריך אשמן אמר ליה לא סבר לה מר הלכה כדברי המכריע אמר ליה הכי אמר רבא (א) הלכה כב"ה ולא היא [א] לאשתמוטי נפשיה הוא דעבד. ת"ר הביאו לפניהם שמן ויין ב"ש אומרים אוחז השמן בימינו ואת היין בשמאלו מברך על השמן וחוזר ומברך על היין ב"ה אומרים אוחז את היין בימינו ואת השמן בשמאלו מברך על היין וחוזר ומברך על השמן וטחו בראש השמש ואם שמש ת"ח הוא טחו בכותל מפני שגנאי לתלמיד חכם לצאת לשוק כשהוא מבושם. ת"ר ששה דברים גנאי לו לתלמיד חכם אל יצא כשהוא מבושם לשוק ואל יצא יחידי בלילה ואל יצא במנעלים המטולאים ואל יספר עם אשה בשוק ואל יסב בחבורה של עמי הארץ ואל יכנס באחרונה לבית המדרש ויש אומרים אף לא יפסיע פסיעה גסה ואל יהלך בקומה זקופה אל יצא כשהוא מבושם לשוק א"ר אבא בריה דר' חייא בר אבא אמר רבי יוחנן במקום שחשודים על משכב זכור אמר רב ששת לא אמרן אלא בבגדו אבל בגופו זיעה מעברא ליה אמר רב פפא ושערו כבגדו דמי ואמרי לה כגופו דמי ואל יצא יחידי בלילה משום חשדא ולא אמרן אלא דלא קביע ליה עידנא אבל קביע ליה עידנא מידע ידיע דלעידניה קא אזיל ואל יצא במנעלים המטולאים מסייע ליה לרבי חייא בר אבא דאמר ר' חייא בר אבא גנאי הוא לתלמיד חכם שיצא במנעלים המטולאים איני והא ר' חייא בר אבא נפיק אמר מר זוטרא בריה דרב נחמן בטלאי על גבי טלאי ולא אמרן אלא בפנתא אבל בגילדא לית לן בה ובפנתא [ב] לא אמרן אלא באורחא אבל בביתא לית לן בה ולא אמרן אלא בימות החמה אבל בימות הגשמים לית לן בה ואל יספר עם אשה בשוק אמר רב חסדא ואפילו היא אשתו תניא נמי הכי אפילו היא אשתו ואפילו היא בתו ואפילו היא אחותו לפי שאין הכל בקיאין בקרובותיו ואל יסב בחבורה של עמי הארץ מאי טעמא דילמא אתי לאמשוכי בתרייהו ואל יכנס באחרונה לבית המדרש משום דקרו ליה פושע וי"א אף לא יפסיע פסיעה גסה דאמר מר פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק ממאור עיניו של אדם מאי תקנתיה להדריה בקדושא דבי שמשי ואל יהלך בקומה זקופה דאמר מר [ג] המהלך בקומה זקופה אפילו ארבע אמות כאילו דוחק רגלי שכינה דכתיב מלא כל הארץ כבודו:

מתניתין

גליון הש"ס

גמ' ולא היא לאשתמוטי נפשיה. עי' בקרבן עדה בירושלמי נזיר פ"ז דף כ"ה ד"ה איתניה ואנא מלקי. ועי' בתשובת הרלב"ח דף רע"ט ד"ה וכר מן דין: רש"י ד"ה סמלק וכו' והוא מין עשב. מדאמרינן אח"כ הני סגלי. מבואר דסיגלי לא הוי יסמין. וכמו שפי' רש"י סיגלי (ויול"ש בלע"ז). ועי' רש"י על התורה (בראשית ל יד) וברא"מ שם: רש"י ד"ה מברך על השמן בורא שמן ערב. עי' לקמן נ"ג ע"א ברש"י ד"ה אין מברכין עליו:

ליקוטי רש"י

[נדפס בעמוד א]

תורה אור השלם

א) וְהִיא הֶעֱלָתַם הַגָּגָה וַתִּטְמְנֵם בְּפִשְׁתֵּי הָעֵץ הָעֲרֻכוֹת לָהּ עַל הַגָּג: [יהושע ב, ו]
ב) כֹּל הַנְּשָׁמָה תְּהַלֵּל יָהּ הַלְלוּיָהּ: [תהלים קנ, ו]
ג) יֵלְכוּ יֹנְקוֹתָיו וִיהִי כַזַּיִת הוֹדוֹ וְרֵיחַ לוֹ כַּלְּבָנוֹן: [הושע יד, ז]
ד) אֶת הַכֹּל עָשָׂה יָפֶה בְעִתּוֹ גַּם אֶת הָעֹלָם נָתַן בְּלִבָּם מִבְּלִי אֲשֶׁר לֹא יִמְצָא הָאָדָם אֶת הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר עָשָׂה הָאֱלֹהִים מֵרֹאשׁ וְעַד סוֹף: [קהלת ג, יא]
ה) הִוא מוּצֵאת וְהִיא שָׁלְחָה אֶל חָמִיהָ לֵאמֹר לְאִישׁ אֲשֶׁר אֵלֶּה לּוֹ אָנֹכִי הָרָה וַתֹּאמֶר הַכֶּר נָא לְמִי הַחֹתֶמֶת וְהַפְּתִילִים וְהַמַּטֶּה הָאֵלֶּה: [בראשית לח, כה]
ו) וְקָרָא זֶה אֶל זֶה וְאָמַר קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ יְיָ צְבָאוֹת מְלֹא כָל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ: [ישעיה ו, ג]

מסורת הש"ס
עם הוספות

א) [ר"ה יא.], ב) ב"מ נט. כתובות סז: סוטה י:, ג) [ע' תוספות פסחים כא. ד"ה אין ותו' ב"ק קטז. ד"ה הכרעה], ד) [תוס' פ"ה], ה) מס' ד"א זוטא פ"ו, ו) [ע' חולין נא. פסחים קיב:], ז) זבחים יט., ח) [שבת קיד. ע"ש], ט) שבת קיג: [תענית י:] [ע' תוס' תענית י: ד"ה פסיעה], י) שה"ש ב א ובתרגום (פי' הר"ש כלאים ספ"ה), כ) עיין להלן בעמוד זה ובפסחים קיב:, ל) לקמן נג:, מ) לעיל ע"א, נ) לעיל מב ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמ' הלכה כב"ה (ולא היא וכו' דעבד) תא"מ. ונ"ב האלפסי לא גרס ליה: (ב) רש"י ד"ה חלפי וכו' גבעולי פשתן [?] מאי קראה דאשכחן:

הגהות הגר"א

[א] גמ' (ולא היא לאשתמוטי נפשיה הוא דעבד) נמחק ונ"ב הרי"ף ל"ג: [ב] שם (ובפנתא ל"א אלא באורחא אבל בביתא ל"ל בה) תא"מ: [ג] שם (דאמר מר המהלך בקומה זקופה אפי' ד"א כאלו דוחק רגלי שכינה) תא"מ ונ"ב הרי"ף והרא"ש ל"ג לה:

לעזי רש"י

יסמי"ן. פירוש סמלק, מין פרח לבן ולו ריח טוב (מוסף הערוך ערך יסמין). אשפי"ג. פירוש שבולת נרד (רש"י כריתות דף ו ע"א ועיין רש"י ב"מ דף פו ע"א ד"ה ככרין דנרד). ויול"ש. פירוש דולאים (סנהדרין לט ע"ב, רש"י בראשית ל, יד ועיין ערוך ערך סגל א' וערך עפר א'). קודוניי"ש. פירוש תפוסין, פריסין (עיין רמב"ם כלאים פ"א מ"ד וערוך ערך פרים). אנפוני"א. פירוש גב המנעל (רש"י יבמות דף קב ע"א), פנים של מנעל מלמעלה (ערוך ערך אפנתא). שול"א. פירוש פנים של מנעל שלמטה (ערוך ערך אפנתא):

הגהות וציונים

א] [צ"ל אמר רב משרשיא] (גליון) כ"ה בכת"י ובראשונים: ב] בכת"י הנוסח מעולמו (וכ"ה בר"ה יא ע"א, ובבה"ג וברא"ש וברבינו ירוחם נתיב יג ח"ב): ג] בטוש"ע או"ח סימן רכו הנוסח ליהנות (וכ"ה בכת"י ובסמ"ג (עשין כז) וברוקח (סימן שמב) וברבינו ירוחם שם): ד] [צ"ל בחורי ישראל שלא טעמו טעם חטא שיתנו וכו' ע"י] (גליון) וכ"ה בכת"י: ה] [גי' הערוך והוא לדידיה אזיל ע"ש ערך קר] (גליון): ו] [ז"ל רמ"ע מפאנו ס"ס ה' רב פפא מסברא דנפשיה פליג על ר' יוחנן ולא מחמת כסופא הוא דבעי לאשתמוטי אלא במדת חסידות ותלה הגדולה ברבו ואי לאו דקים ליה דהכי הלכתא לא עביד עובדא בנפשיה והכי קי"ל בכל דוכתא מעשה רב] (גליון): ז] [הרמב"ם לא הזכיר אלא החלוק בין ימות החמה דאסור וימות הגשמים מותר אבל ההפרש בין פנתא לגילדא וכן בין לאורחא או בביתו השמיט אמנם הרי"ף בברכות ויותר ביאור בשבת פ' אלו קשרים הביא כל דרכים אלו ועי' בלחם משנה הל' דעות פ"ה דין ט] (גליון): ח] גי' רש"ל עצל (גליון) עיין מהרש"א דיותר נראה לפרש פושע דקרי ליה פושע על ראשי עם קדוש דע"י שבא באחרונה צריך לפסוע עליהם כההיא דיבמות קה ע"ב עיי"ש, ועיין יעב"ץ בילק"מ ד"פושע" ו"עצל" הכוונה אחת אלא שזה להק"ק וזה לשון ארמי דקורין לעצל פושע כמו דלמא אתי למפשע, ועיין בגליוני הש"ס לרבי יוסף ענגיל: ט] בכת"י ליתא "אפילו ארבע אמות" ועיין קידושין לא ע"א אסור לילך בקומה זקופה "ארבע אמות" שנאמר מלא כל הארץ כבודו, והטור (או"ח סי' ב) לא גרס "ארבע אמות" עיי"ש בט"ז סק"ד: י] בהפלאה שבערכין (ערך כספן) כתב שהתיבות "יסמי"ן קורין לו בלשון ישמעאל" אינם מדברי רש"י אלא לשון הגליון היה וכן משמע מהטור ושו"ע או"ח (סימן רט"ז ס"ז) בהעתקת דברי רש"י ועיי"ש בהגהות מהרל"ח: כ] ר"ל דלעיל ע"א איתא ועל ההדס שבכל מקום, (שפ"ח): ל] ד"ה "חוזר" צ"ל אחר ד"ה "מברך על השמן": מ] [שייך לעיל קודם ד"ה שמן] (גליון): נ] המחבר בשו"ע השמיט הך דינא לגמרי ד"הביאו לפניהם שמן ויין וכו'" רק המג"א הביאו בריש סימן רטז ועיין מלבושי יו"ט סימן ריב סק"ב וצל"ח, ויש להעיר האות י השייך לעין משפט למה כתוב אצל דברי בית שמאי וצ"ע: ס] נדצ"ל גבעולי פשתן הס"ד ומה"ד מאי קראה:

הגמרא דנה מה מברכים על ריח הבא מעשב קשה:

אָמַר רַב גִּידֵּל אָמַר רַב, הַאי - זה **הַסְּמָלָק** [-מין עשב, שיש בו שלש שורות עלים זו למעלה מזו, ובכל שורה שלושה עלים[א]], **מְבָרְכִין עֲלָוֵיהּ** - על ריחו **'בּוֹרֵא עֲצֵי בְשָׂמִים'**, ואף שהוא עשב, ועל ריח הבא מעשב מברכים 'בורא עשבי בשמים', כיון שהוא קשה מברכים עליו כברכת העץ.

אָמַר רַב חֲנַנְאֵל אָמַר רַב, הָנֵי [-אלו] **חִלְפֵי דִימָּא** - שבולת נרד, והוא צמח העשוי כגבעולי פשתן[ב], **מְבָרְכִין עֲלַיְיהוּ** - על ריחם **'בּוֹרֵא עֲצֵי בְשָׂמִים'**, שכיון שהם קשים מברכים עליהם כברכת העץ.

טעם הדבר שעל ריח הבא מעשב קשה מברכים כברכת העץ, משום שהוא נקרא 'עץ'. הגמרא מביאה מקור מהכתוב שאף גבעולים קרויים 'עץ':

אָמַר מַר זוּטְרָא, מַאי קְרָאָה - מהו הפסוק ממנו יש ללמוד שגבעולים קרויים 'עץ', שנאמר במרגלים ששלח יהושע לתור את ארץ כנען קודם כניסתם לארץ, ובאו ליריחו לבית רחב (יהושע ב ו), **'וְהִיא הֶעֱלָתַם הַגָּגָה וַתִּטְמְנֵם בְּפִשְׁתֵּי הָעֵץ הָעֲרֻכוֹת לָהּ עַל הַגָּג'**, שהחביאה אותם בפשתן שבגג ביתה. והפשתן אינו עץ אלא גבעול, ואף על פי כן קראו הכתוב 'עץ' ['פשתי העץ'], משום שהוא קשה[ג], ומכאן יש ללמוד לכל עשב קשה שנקרא 'עץ'. ולכן אף לענין ברכה יש לברך עליו 'בורא עצי בשמים' כברכת העץ.

הגמרא דנה בברכת עשבים נוספים שיש מהם קשים:

[אָמַר[ד]] רַב מְשַׁרְשְׁיָא (אמר), הַאי - זה **הַנַּרְקוֹם** [חבצלת השרון], אם הוא **דְּגִנּוּנִיתָא** - גדל בגינה, **מְבָרְכִין עֲלָוֵיהּ** - על ריחו **'בּוֹרֵא עֲצֵי בְשָׂמִים'**, משום שהוא קשה. אך אם הוא **דְּדַבְרָא** - גדל בשדה, מברכים על ריחו **'בּוֹרֵא עִשְׂבֵי בְשָׂמִים'**, משום שהוא רך[ה].

אָמַר רַב שֵׁשֶׁת, הָנֵי סִיגְלֵי [-דודאים[ו]] **מְבָרְכִין עֲלַיְיהוּ** - על ריחם **'בּוֹרֵא עִשְׂבֵי בְשָׂמִים'**, מפני שהם רכים[ז].

★

הגמרא מבארת מה מברכים על ריח טוב הבא מן הפירות:

אָמַר מַר זוּטְרָא, הַאי מַאן דְּמוֹרַח בְּאֶתְרוֹגָא אוֹ בַּחֲבוּשָׁא - המריח ריח טוב באתרוג או בחבוש, וכן בכל פרי הראוי לאכילה[ח], **אוֹמֵר** לפני שמריח **'בָּרוּךְ** אתה ה' אלוהינו מלך העולם **שֶׁנָּתַן רֵיחַ טוֹב בַּפֵּירוֹת'**[ט].

★

הגמרא מבארת את הברכה על אילנות מלבלבים:

אָמַר רַב יְהוּדָה, הַאי מַאן דְּנָפִיק בְּיוֹמֵי - היוצא בימי **נִיסָן, וְחָזֵי אִילָנֵי דְּקָא מְלַבְלְבֵי** - ורואה אילנות פרי מלבלבים ומוציאים פרח[י], **אוֹמֵר 'בָּרוּךְ** אתה ה' אלוהינו מלך העולם[יא], **שֶׁלֹּא חִיסַּר בְּעוֹלָמוֹ כְּלוּם, וּבָרָא בוֹ בְּרִיּוֹת טוֹבוֹת וְאִילָנוֹת טוֹבוֹת, לְהִתְנָאוֹת**[יב] [-ליהנות] **בָּהֶן בְּנֵי אָדָם'**[יג].

★

הגמרא שבה לברכת הריח, ומביאה מקור מן הכתוב שיש לברך עליו:

אָמַר רַב זוּטְרָא בַּר טוֹבִיָּה אָמַר רַב[יד], **מִנַּיִן שֶׁמְּבָרְכִין עַל** הנאת **הָרֵיחַ, שֶׁנֶּאֱמַר** (תהילים קנ ו) **'כֹּל הַנְּשָׁמָה תְּהַלֵּל יָהּ'**, ומשמע שאף הנשמה תהלל את ה' על הנאה שנהנית[טו], **וְאֵיזֶהוּ דָּבָר שֶׁהַנְּשָׁמָה נֶהֱנֵית מִמֶּנּוּ וְאֵין הַגּוּף נֶהֱנֶה מִמֶּנּוּ**, שעליו דיבר הכתוב, **הֱוֵי אוֹמֵר זֶה הָרֵיחַ**[טז], מכאן שיש לברך על הריח[יז].

★

א. **רש"י** (ד"ה סמלק). וכתב עוד, 'יסמין קורין לו [-לסמלק] בלשון ישמעאל' [וכן כתבו הערוך (ערך כספן) ועוד ראשונים]. אמנם בטור ושולחן ערוך (או"ח סי' רטו ס"ז) משמע שלא גרסו תיבות אלו ברש"י. הגהות וציונים. וכן ברש"י על הרי"ף אין תיבות אלו. וראה בגליון הש"ס (ברש"י ד"ה סמלק).

ב. **רש"י** (ד"ה חלפי). ובספר המאורות (ד"ה כתב) כתב בשם הראב"ד, שהוא מין עשב הגדל על המים, ועושים ממנו מחצלות, כפי שמצינו (כלים פי"ז מי"ז, סוכה כ.) 'מחצלת של חלף', ולכן נקרא 'חילפא דימא'.

ג. **גבעול** פשתן אינו קשה כגזע העץ, אך אינו רך כשאר עשבים, ובפסוק זה למדנו שאם אינו רך כעשב הוא נקרא 'עץ'. על פי ביאור הלכה (סי' רטז ס"ג ד"ה עלי), וראה להלן.

ד. **כן** הגירסא בכת"י ובראשונים. הגהות וציונים.

ה. **שיטה** מקובצת (ד"ה הני). אולם הרשב"א (שו"ת ח"א סי' תלט) ביאר, שהגדל בגינה נעבד ומשקים אותו, ואף שעצו מתייבש הוא מתקיים לשנה הבאה, אבל הגדל בשדה מתייבש כעשב והולך לו. וראה להלן.

ו. **רש"י** (ד"ה סיגלי, בראשית ל יד).

ז. **כך** ביאור הסוגיא על פי הרא"ה (ד"ה סמלק, ואילך) והשיטה מקובצת (ד"ה וסמלק, ד"ה הני). והוסיפו, שחילוק זה בין עשב רך לקשה הוא רק לענין ברכת הריח, שלענין זה די בכך שיקרא לו שם 'עץ', וכל דבר קשה קרוי עץ בלשון בני אדם. אך לענין ברכת הפירות אינו כן, שפרי הגדל על גבי עשב קשה מברכים עליו 'בורא פרי האדמה', ולא 'בורא פרי העץ'. והטעם, משום שברכת 'בורא פרי העץ' היא על פירות האילן, ועשב אינו נקרא 'אילן' אף אם הוא קשה כעץ.

אולם הגאונים [הובאו דבריהם בערוך (ערך חלפא) וברשב"א (לעיל ע"א ד"ה מתיבי) ועוד] וכמה מן הראשונים ביארו את הגמרא באופן אחר. שלדעתם אין מברכים 'בורא עצי בשמים' אלא על דבר שיש בו גדרי 'אילן' לענין ברכת הפירות [שהענף מתקיים משנה לשנה וחוזר ומוציא פירות, כמבואר לעיל (מ.-מ:)], ולכן עשב קשה ברכתו 'בורא עשבי בשמים', כיון שאינו נחשב אילן. וסמלק וחילפי דימא שמבואר בגמרא שמברך עליהם 'בורא עצי בשמים', יש להם גדרי אילן. אלא שהיה מקום לומר שאינו מברך עליהם כברכת העץ משום שהם אינם קשים כעץ [שהם קשים מעשב ורכים מעץ], ובאה הגמרא ללמדנו שאף אם אינו קשה כעץ, אם יש בו גדרי אילן ברכתו כברכת העץ. ביאור הלכה (סי' רטז ס"ג ד"ה עלי). ולעיל הובאו שתי דרכים בביאור החילוק בנרקום בין גדל בגינה לגדל בשדה, ולשיטה זו של הראשונים, אי אפשר לבאר את החילוק כדרכו של השיטה מקובצת, שהגדל בגינה הוא קשה, שהרי אף על עשב קשה מברכים כברכת עשב, ובהכרח לבאר כדברי הרשב"א.

ח. **רמב"ם** (ברכות פ"ט ה"א).

ט. **יש** לברך ברכת הריח על פירות, דווקא אם נטל את הפרי בידו כדי להריח בו, או כדי לאוכלו ולהריח בו, אך אם נטלו רק כדי לאוכלו, וממילא הוא מריח את ריחו, לא יברך. תוספות (ד"ה האי), וכפי שביאר הטור (או"ח סי' רטז). וכן משמע מלשון הגמרא 'האי מאן דמורח' וכו', שנטלו בכוונה להריח. חפץ ה' (בתוס'). וטעם הדבר, מפני שאין מברכים ברכת הריח אלא על דבר שנעשה לשם ריח [כמבואר בשולחן ערוך (או"ח סי' ריז ס"ב)], ועץ פרי ניטע לשם אכילה ולא לשם ריח, ולכן אין לברך על ריח הפרי, ורק כשנטלו כדי להריח הרי זה כאילו הפרי עומד לריח. ומטעם זה, אף אם הפרי מונח על השולחן ולא נטלו בידו, והוא מריח את ריחו, לא יברך עליו. ביאור הלכה (סי' רטז ס"ב ד"ה כשנטלו).

י. **'לבלוב'** תרגומו יציאת הפרח הגדל לפני הפרי. 'ויוצא פרח' (במדבר יז כג), תרגם אונקלוס 'וְאַפֵּק לַבְלְבִין'. ערוך (ערך לבלב). אך על עלים לבד לא יברך. משנה ברורה (סי' רכו סק"ב). ואם כבר גדלו הפירות נחלקו הדעות אם יברך, ראה שולחן ערוך (שם) ומשנה ברורה (שם סק"ד).

יא. **רמב"ם** (ברכות פ"י הי"ג) ושולחן ערוך (או"ח סי' רכו ס"א).

יב. **בכת"י** ובכמה ראשונים הגירסא 'ליהנות', וכן הגירסא בשולחן ערוך (או"ח סי' רכו ס"א). הגהות וציונים.

יג. **וקבעו** ברכה זו, משום שלבלוב העצים בא מזמן לזמן, וגבורת ה' ניכרת בדבר זה, שמפריח עצים יבשים. שיטה מקובצת (ד"ה האי מאן דנפיק).

ודרך האילנות ללבלב בחודש ניסן, ולכן אמר 'ימי ניסן', אך אם ראה שמלבלבים שלא בחודש ניסן גם כן יכול לברך. משנה ברורה (סי' רכו סק"א), וראה ריטב"א (ר"ה יא: ד"ה האי). והחתם סופר (הגהות שו"ע או"ח סי' רכו ס"א) כתב, ש'ימי ניסן' פירושו תקופת ניסן.

יד. **רב** זוטרא בר טוביה היה תלמידו של רב, כמבואר כאן שאמר שמועה בשמו, ובבבא בתרא (קנא.) מוזכר רב זוטרא בר טוביא במעשה שממנו יש ללמוד שחי בדור מאוחר יותר. והיו שני אמוראים בשם זה, וכדי להבדיל ביניהם נקרא הראשון ברוב המקומות 'בר טוביה' [בה"א], והמאוחר יותר 'בר טוביא' [באל"ף]. תולדות תנאים ואמוראים (ח"א ערך רב זוטרא בר טוביה).

טו. **משנה** ברורה (סי' רטז סק"א).

טז. **שהיא** ההנאה הקרובה ביותר לחלק הרוחני. והבהמה שאין לה נשמה אלא רק רוח חיים, אמנם יש לה חוש ריח, אך אינה נהנית מריח טוב. מהרש"א (ח"א ד"ה הוי).

יז. **אין** זו דרשה גמורה, שהרי ברכת הריח היא מתקנת חכמים, אלא שהם סמכו תקנתם על הפסוק. ויש להקשות, הלא חיוב ברכת הנהנין על אכילה נלמד מסברא שאסור לאדם להנות מהעולם הזה בלי ברכה, כמבואר לעיל (לה.), ומדוע הוצרכה הגמרא ללמוד חיוב ברכת הריח מפסוק, ולא למדוה מאותה סברא. ויש ליישב, שהרי בענין חיוב הברכה שנינו בברייתא (לעיל לה.), כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מעל, כנהנה מן ההקדש, ומבואר בגמרא (פסחים כו.) שהנהנה מריח של הקדש אין בו מעילה משום שריח אין בו ממש, ורק חכמים אסרו את ההנאה מריח הקדש, והיה מקום לומר שכיון שאפילו לגבי קדשי שמים אין איסור תורה בהנאת הריח, לא תיקנו חכמים ברכה על הנאה זו, לכן הביאה הגמרא סמך מן הכתוב שאף על ריח תיקנו ברכה. צל"ח (ד"ה מנין).

כתב הרמב"ן (להלן נא:), שלא תיקנו חכמים ברכה אלא על הנאה הנכנסת בגוף האדם וגופו נהנה ממנה, כגון אכילה ושתיה, וכן הנאת הריח שהוא נכנס לגוף וסועד אותו, אך אין מברכים על הנאת רחיצה או נשיבת הרוח, משום שהנאות אלו אינן נכנסות

עין משפט נר מצוה

קלא א ב מיי' פ"ט מהל' ברכות הל' ו סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רטז סעיף ז:
קלב ג מיי' שם טוש"ע שם סעיף ט:
קלג ד טוש"ע שם סעיף ח:
קלד ה מיי' שם הל' א טוש"ע שם סע"ב:
קלה ו מיי' פ"י מהל' ברכות הל' יג סמג שם טוש"ע או"ח סי' רכו:
קלו ז מיי' פ"ט מהל' ברכות הל' א סמג שם טוש"ע או"ח סימן רטז סעיף א:
קלז ח מיי' פ"ו מהל' דעות הלכה ח:
קלח ט מיי' פ"ט מהל' ברכות הל' ג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רטז סעיף יא:
קלט י מיי' פ"ז מהל' ברכות הלכה יד ופ"ט הלכה ד סמג שם טור או"ח סי' ריב וטור וש"ע או"ח סימן רו סעיף ד [נ]:
קמ כ ל מ נ מיי' פ"ה מהל' דעות הל' ט:
קמא ס שם הלכה ז:
קמב ע שם הלכה ב:
קמג פ צ שם הלכה ח:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ר"ה יא.], ב) ב"מ נט. כתובות סז: סוטה י:, ג) [עי' תוספות פסחים כא. ד"ה אין ותו' ב"ק קטז. ד"ה הכרעה], ד) [תוס' פ"ה], ה) מס' ד"א זוטא פ"ו, ו) [עי' חולין נא. פסחים קיב:], ז) זבחים יט., ח) [שבת קיד. ע"ש], ט) שבת קיג: [תענית י:] [עי' תוס' תענית י: ד"ה פסיעה], י) שה"ש ב א ובתרגום (פי' הר"ש כלאים ספ"ה), כ) עיין להלן בעמוד זה ובפסחים קיב:, ל) לקמן נג:, מ) לעיל ע"א, נ) לעיל מב ע"ב.

תוספות

שמן והדס. האי שמן להריח הוא דאי להעביר הזוהמא הא אמרינן בפרק אלו דברים (לקמן נג.) דאין מברכין עליו:
הכי אמר רבא הלכתא כבית הלל ולא היא לאשתמוטי נפשיה הוא דקא עביד. כך כתוב בספרים שלנו ובפירוש רש"י אבל רב אלפס פסק כרבא משמע שלא היה גורס בספרו ולא היא וכו':
[מ] **האי** מאן דמורח באתרוגא וחבוש' מברך וכו'. ודוקא כשמריח בהם אבל אם בא לאכול מהם אין לברך ברכת ריח כי אם ברכת אכילה:
באוכלי

גמרא

אמר רב גידל אמר רב האי [א]סמלק מברכין עליה בורא עצי בשמים אמר רב חננאל אמר רב הני [ב]חלפי דימא מברכין עלייהו בורא עצי בשמים אמר מר זוטרא מאי קראה [א] והיא העלתם הגגה ותטמנם בפשתי העץ (רב משרשיא אמר[א]) האי [ג]נרקום דגנוניתא מברכין עליה בורא עצי בשמים דדברא בורא עשבי בשמים אמר רב ששת הני [ד]סיגלי מברכין עלייהו בורא עשבי בשמים אמר מר זוטרא [ה]האי מאן דמורח באתרוגא או בחבושא אומר ברוך שנתן ריח טוב בפירות אמר רב יהודה [א] [ו]האי מאן דנפיק ביומי ניסן וחזי אילני דקא מלבלבי אומר ברוך שלא חיסר בעולמו[ב] כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להתנאות[ג] בהן בני אדם. אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב [ז]מנין שמברכין על הריח שנאמר [ב] כל הנשמה תהלל יה איזהו דבר שהנשמה נהנית ממנו ואין הגוף נהנה ממנו הוי אומר זה הריח ואמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב עתידים בחורי ישראל[ד] שיתנו ריח טוב כלבנון שנאמר [ג] ילכו יונקותיו ויהי כזית הודו וריח לו כלבנון: ואמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב מאי דכתיב [ד] את הכל עשה יפה בעתו מלמד שכל אחד ואחד יפה לו הקב"ה אומנתו בפניו אמר רב פפא היינו דאמרי אינשי תלה ליה קורא לדבר אחר ואיהו דידיה עביד[ה]. ואמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב אבוקה כשנים וירח כשלשה איבעיא להו אבוקה כשנים בהדי דידיה או דילמא אבוקה כשנים לבר מדידיה ת"ש וירח כשלשה אי אמרת בשלמא בהדי דידיה שפיר אלא אי אמרת לבר מדידיה ארבעה למה לי והאמר מר לאחד נראה ומזיק לשנים נראה ואינו מזיק לשלשה אינו נראה כל עיקר אלא לאו שמע מינה אבוקה כשנים בהדי דידיה שמע מינה: [ב]ואמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב ואמרי לה אמר רב חנא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא ואמרי לה אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש [ח]ואל ילבין פני חברו ברבים מנלן מתמר שנאמר [ה] היא מוצאת וגו': ת"ר הביאו לפניו שמן והדס ב"ש אומרים מברך על השמן ואח"כ מברך על ההדס וב"ה אומרים [ט]מברך על ההדס ואח"כ מברך על השמן אמר ר"ג אני אכריע שמן זכינו לריחו וזכינו לסיכתו הדס לריחו זכינו לסיכתו לא זכינו [ג]א"ר יוחנן הלכה כדברי המכריע רב פפא איקלע לבי רב הונא בריה דרב איקא אייתו לקמייהו שמן והדס שקל רב פפא בריך אהדס ברישא והדר בריך אשמן אמר ליה לא סבר לה מר הלכה כדברי המכריע אמר ליה הכי אמר רבא (א) הלכה כב"ה [ס] ולא היא [א] לאשתמוטי נפשיה הוא דעבד[ו]. ת"ר [ד]הביאו לפניהם שמן ויין ב"ש אומרים אוחז השמן בימינו ואת היין בשמאלו מברך על השמן וחוזר ומברך על היין ב"ה אומרים [י]אוחז את היין בימינו ואת השמן בשמאלו מברך על היין וחוזר ומברך על השמן וטחו בראש השמש ואם שמש ת"ח הוא טחו בכותל מפני שגנאי לתלמיד חכם לצאת לשוק כשהוא מבושם. ת"ר ששה דברים גנאי לו לתלמיד חכם אל יצא כשהוא מבושם [ה]לשוק [י]ואל יצא יחידי בלילה ואל יצא במנעלים המטולאים ואל יספר עם אשה בשוק ואל יסב בחבורה של עמי הארץ ואל יכנס באחרונה לבית המדרש ויש אומרים אף לא יפסיע פסיעה גסה ואל יהלך בקומה זקופה [כ]אל יצא כשהוא מבושם לשוק א"ר אבא בריה דר' חייא בר אבא אמר רבי יוחנן במקום שחשודים על משכב זכור אמר רב ששת לא אמרן אלא בבגדו אבל בגופו זיעה מעברא ליה אמר רב פפא [י] [ל]ושערו כבגדו דמי ואמרי לה כגופו דמי [מ]ואל יצא יחידי בלילה משום חשדא ולא אמרן אלא דלא קביע ליה עידנא אבל קביע ליה עידנא מידע ידיע דלעידניה קא אזיל [נ]ואל יצא במנעלים המטולאים מסייע ליה לרבי חייא בר אבא [ס]דאמר ר' חייא בר אבא גנאי הוא לתלמיד חכם שיצא במנעלים המטולאים איני והא ר' חייא בר אבא נפיק אמר מר זוטרא בריה דרב נחמן בטלאי על גבי טלאי ולא אמרן אלא בפנתא אבל בגילדא לית לן בה ובפנתא [ב] לא אמרן אלא באורחא אבל בביתא לית לן בה ולא אמרן אלא בימות החמה אבל בימות הגשמים לית לן בה[ז] [ס]ואל יספר עם אשה בשוק אמר רב חסדא ואפילו היא אשתו תניא נמי הכי אפילו היא אשתו ואפילו היא בתו ואפילו היא אחותו לפי שאין הכל בקיאין בקרובותיו [ע]ואל יסב בחבורה של עמי הארץ מאי טעמא דילמא אתי לאמשוכי בתרייהו ואל יכנס באחרונה לבית המדרש משום דקרו ליה פושע[ח] וי"א [פ]אף לא יפסיע פסיעה גסה דאמר מר [ט] פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק ממאור עיניו של אדם מאי תקנתיה להדריה בקדושא דבי שמשי [צ]ואל יהלך בקומה זקופה דאמר מר [ג] המהלך בקומה זקופה אפילו ארבע אמות[ט] כאילו דוחק רגלי שכינה דכתיב [ו] מלא כל הארץ כבודו:

מתניתין

רש"י

סמלק. יסמי"ן קורין לו בלשון ישמעאל[י], והוא מין עשב שיש בו שלש שורות של עלין זו למעלה מזו ושלשה עלין לכל שורה: חלפי דימא. בושם שקורין אשפי"ג והוא שבולת נרד, ועשוי כעין גבעולי פשתן, (ב) דאשכחן גבעולין דאיקרי עץ: נרקום. חבצלת השרון[ס], בה"ג: דגנוניתא. הגדל בגינה: סיגלי. ויול"ש בלעז: חבושין. קודוניי"ש בלעז: להתנאות. ליהנות: כלבנון. שמריחין עליו ופרחיו: יפה לו אומנתו. ואפי' בורסי נאה לו אומנתו בעיניו, ועשה הקדוש ב"ה כן שלא יחסר העולם אומנות: קורא. רך הגדל בדקל, תלה אותו לחזיר והוא יגלגלנו באשפה, שזו היא אומנתו: אבוקה כשני בני אדם. לענין היוצא בלילה, דאמר מר[כ] אל יצא אדם יחידי בלילה: וירח כשלשה. ויש חלוק בין שנים לשלשה כדלקמן: לאחד נראה. השד ומזיקו: היא מוצאת והיא שלחה וגו'. ואילו בהדיא לא אמרה אלו הסימנים של יהודה הם ולו אני הרה, אלא לאיש אשר אלה לו אנכי הרה, אם יודה יודה, ואם לאו אשרף ולא אלבין פניו: שמן והדס. בסוף הסעודה, שמן לסוך ידיו להעביר זוהמת האוכלים[ל], והדס להריח כמו שאמרנו[מ]: אני אכריע. לצד בית שמאי: זכינו לריחו ולסיכתו. כגון משחא כבישא[מ], הלכך שמן עדיף: ולא היא. לא אמר רבא הלכתא כב"ה, אלא רב פפא אכסיף לפי שטעה והשמיט עצמו בכך: שמן ויין. זהו יין שלאחר המזון, ואין זה כוס של ברכה: [ל] חוזר ומברך על היין. כגון בחול שאין היין קבע ואין היין שלפני המזון פוטרו[נ]: שמן בימינו. לפי שעליו מברך תחלה: מברך על השמן. [ס] בורא שמן ערב[מ]: וטחו בראש השמש. כדי שלא יצא בידיו מבושמות בשוק, שגנאי הוא לתלמיד חכם: שחשודים על משכב זכור. מבשמין עצמם כדי שיתאוו להם: ושערו כבגדו דמי. דלא שכיח ביה זיעה: ואמרי לה כגופו. דשכיח ביה זיעה: משום חשדא. של זנות: דלא קביע ליה עידנא. שלא קבעו לו רבו קביעות ללמדו בלילה: בפנתא. אנפוני"א בלעז שעל גבי הרגל: גילדא. עקב שקורין שול"א: בימות הגשמים. הטיט מכסהו: אפי' היא אשתו. שאין הכל מכירין בה וחושדין אותו: דקרו ליה פושע. מתעצל: בקדושא דבי שמשי. שסותה כוס של קידוש בשבת בלילה:

מתני'

הגהות הב"ח

(א) גמ' הלכה כב"ה (ולא היא וכו' דעבד) תא"מ. ונ"ב האלפסי לא גרס ליה: (ב) רש"י ד"ה חלפי וכו' גבעולי פשתן [ס] מאי קראה דאשכחן:

הגהות הגר"א

[א] גמ' (ולא היא לאשתמוטי נפשיה הוא דעבד) נמחק ונ"ב הרי"ף ל"ג: [ב] שם (ובפנתא ל"א אלא באורחא אבל בביתא ל"ל בה) תא"מ: [ג] שם (דאמר מר המהלך בקומה זקופה אפי' ד"א כאלו דוחק רגלי שכינה) תא"מ ונ"ב הרי"ף והרא"ש ל"ג לה:

לעזי רש"י

יסמי"ן. פירוש סמלק, מין פרח לבן ולו ריח טוב (מוסף הערוך ערך יסמין). אשפי"ג. פירוש שבולת נרד (רש"י כריתות דף ו ע"א ועיין רש"י ב"מ דף פו ע"א ד"ה ככרין דנרד). ויול"ש. פירוש דודאים (סנהדרין נט ע"ב, רש"י בראשית ל, יד ועיין ערוך ערך סגל א' וערך עפר א'). קודוניי"ש. פירוש חבושים, פריסין (עיין רמב"ם כלאים פ"א מ"ד וערוך ערך פרס). אנפוני"א. פירוש גב המנעל (רש"י יבמות דף קב ע"א), פנים של מנעל מלמעלה (ערוך ערך אפנתא). שול"א. פירוש פנים של מנעל שלמטה (ערוך ערך אפנתא):

גליון הש"ס

גמ' ולא היא לאשתמוטי נפשיה. עי' בקרבן עדה בירושלמי נזיר פ"ז דף כ"ה ד"ה איתניה ואנא מלקי. ועי' בתשובת הרלב"ח דף רע"ט ד"ה וכר מן דין: רש"י ד"ה סמלק וכו' והוא מין עשב. מדאמרינן אח"כ הני סגלי. מבואר דסיגלי לא הוי יסמין. וכמו שפי' רש"י סיגלי (ויול"ש בלע"ז). ועי' רש"י על התורה (בראשית ל יד) וברא"מ שם: רש"י ד"ה מברך על השמן בורא שמן ערב. עי' לקמן נ"ג ע"א ברש"י ד"ה אין מברכין עליו:

תורה אור השלם

א) וְהִיא הֶעֱלָתַם הַגָּגָה וַתִּטְמְנֵם בְּפִשְׁתֵּי הָעֵץ הָעֲרֻכוֹת לָהּ עַל הַגָּג: [יהושע ב, ו]

ב) כֹּל הַנְּשָׁמָה תְּהַלֵּל יָהּ הַלְלוּיָהּ: [תהלים קנ, ו]

ג) יֵלְכוּ יֹנְקוֹתָיו וִיהִי כַזַּיִת הוֹדוֹ וְרֵיחַ לוֹ כַּלְּבָנוֹן: [הושע יד, ז]

ד) אֶת הַכֹּל עָשָׂה יָפֶה בְעִתּוֹ גַּם אֶת הָעֹלָם נָתַן בְּלִבָּם מִבְּלִי אֲשֶׁר לֹא יִמְצָא הָאָדָם אֶת הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר עָשָׂה הָאֱלֹהִים מֵרֹאשׁ וְעַד סוֹף: [קהלת ג, יא]

ה) הִוא מוּצֵאת וְהִיא שָׁלְחָה אֶל חָמִיהָ לֵאמֹר לְאִישׁ אֲשֶׁר אֵלֶּה לּוֹ אָנֹכִי הָרָה וַתֹּאמֶר הַכֶּר נָא לְמִי הַחֹתֶמֶת וְהַפְּתִילִים וְהַמַּטֶּה הָאֵלֶּה: [בראשית לח, כה]

ו) וְקָרָא זֶה אֶל זֶה וְאָמַר קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ יְיָ צְבָאוֹת מְלֹא כָל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ: [ישעיה ו, ג]

משנת ראשונים

עתידים בחורי ישראל שיתנו ריח טוב כלבנון. נערי בני ישראל הם בחורי ישראל שלא טעמו טעם חטא, שלא נגשו אל אשה מעולם, כי הם הנבחרים בעם והקדושים בהם, כענין שאמרו (ברכות מג:) עתידין בחורי ישראל שלא טעמו טעם חטא ליתן ריח כלבנון וכו'. [רמב"ן, שמות כד ה]
נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש. צער ההלבנה מר ממות, על כן אמרו רז"ל לעולם יפיל אדם עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים, ולא אמרו כן בשאר עבירות חמורות. [שערי תשובה לרבינו יונה, שער ג] [המשך בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] [צ"ל **אמר רב משרשיא**] (גליון) כ"ה בכת"י ובראשונים: ב] בכת"י הנוסח מעולמו (וכ"ה בר"ה יא ע"א, ובבה"ג ובברא"ש וברבינו ירוחם נתיב יג ח"ב): ג] בטוש"ע או"ח סימן רכו הנוסח **ליהנות** (וכ"ה בכת"י ובסמ"ג (עשין כז) וברוקח (סימן שמב) וברבינו ירוחם שם): ד] [צ"ל בחורי ישראל **שלא טעמו טעם חטא** שיתנו וכו' ע"ין] (גליון) וכ"ה בכת"י: ה] [גי' הערוך **והוא לדידיה אזיל** ע"ש ערך קר] (גליון): ו] [ז"ל רמ"ע מפאנו ס"ס ה' רב פפא מסברא דנפשיה פליג על ר' יוחנן ולא מחמת כסופא הוא דבעי לאשתמוטי אלא במדת חסידות ותלה הגדולה ברבו ואי לאו דקים ליה דהכי הלכתא לא עביד עובדא בנפשיה והכי קי"ל בכל דוכתא מעשה רב] (גליון): ז] [הרמב"ם לא הזכיר אלא החלוק בין ימות החמה דאסור וימות הגשמים מותר אבל ההפרש בין פנתא לגילדא וכן בין לאורחא או בביתו השמיט אמנם הרי"ף בברכות ויותר ביאור בשבת פ' אלו קשרים הביא כל דרכים אלו ועי' בלחם משנה הל' דעות פ"ה דין ט] (גליון): ח] גי' רש"ל **עצל** (גליון) עיין מהרש"א דיותר נראה לפרש **פוסע** דקרי ליה פוסע על ראשי עם קדוש דע"י שבא באחרונה צריך לפסוע עליהם כההיא דיבמות קה ע"ב עיי"ש, ועיין יעב"ץ בילק"מ ד"פושע" ו"עצל" הכוונה אחת אלא שזה לה"ק וזה לשון ארמי דקורין לעצל פושע כמו דלמא אתי למפשע, ועיין בגליוני הש"ס לרבי יוסף ענגיל: ט] בכת"י ליתא "אפילו ארבע אמות" ועיין קידושין לא ע"א אסור לילך בקומה זקופה "ארבע אמות" שנאמר מלא כל הארץ כבודו, והטור (או"ח סי' ב) לא גרס "ארבע אמות" עיי"ש בט"ז סק"ד: י] בהפלאה שבערכין (ערך כספן) כתב שהתיבות "יסמי"ן קורין לו בלשון ישמעאל" אינם מדברי רש"י אלא לשון הגליון היה וכן משמע מהטור ושו"ע או"ח (סימן רט"ז ס"ז) בהעתקת דברי רש"י ועיי"ש בהגהות מהרל"ח: כ] ר"ל דלעיל ע"א איתא ועל ההדס שבכל מקום, (שפ"ח): ל] ד"ה "חוזר" צ"ל אחר ד"ה "מברך על השמן": מ] [שייך לעיל קודם ד"ה שמן] (גליון): נ] המחבר בשו"ע השמיט הך דינא לגמרי ד"הביאו לפניהם שמן ויין וכו'" רק המג"א הביאו בריש סימן רטז ועיין מלבושי יו"ט סימן ריב סק"ב וצל"ח, ויש להעיר האות י השייך לעין משפט למה כתוב אצל דברי בית שמאי וצ"ע: ס] נדצ"ל גבעולי פשתן הס"ד ומה"ד מאי קראה:

הגמרא מביאה כמה מאמרים נוספים, שאמר רב זוטרא בר טוביה בשם רב:

וְאָמַר רַב זוּטְרָא בַּר טוֹבִיָּה אָמַר רַב, עֲתִידִים בַּחוּרֵי יִשְׂרָאֵל[יח] **שֶׁיִּתְּנוּ רֵיחַ טוֹב** כְּריח הר **הַלְּבָנוֹן**[יט], שיש בו ריח טוב מפרחים ועלים הגדלים בו. **שֶׁנֶּאֱמַר** בנבואת הושע על העתיד לָבֹא שישובו ישראל בתשובה שלמה (הושע יד ז), **'יֵלְכוּ יוֹנְקוֹתָיו וִיהִי כַזַּיִת הוֹדוֹ, וְרֵיחַ לוֹ כַּלְּבָנוֹן'**, כלומר ירבו ויתפשטו בניו[כ], ויהי כזית הודם וזיום, ויתנו ריח טוב כלבנון[כא].

★

וְאָמַר רַב זוּטְרָא בַּר טוֹבִיָּה אָמַר רַב, מַאי דִּכְתִיב - מה ענין הכתוב על מעשה ה' בעולם (קהלת ג יא), **'אֶת הַכֹּל עָשָׂה יָפֶה בְעִתּוֹ'**, **מְלַמֵּד, שֶׁכָּל אֶחָד וְאֶחָד** מבני האדם **יִפָּה לוֹ הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא אוּמָּנוּתוֹ בְּפָנָיו**, כלומר, עשה הקדוש ברוך הוא שתהיה מלאכתו יפה בעיניו, ואף העוסק במלאכה בזויה, כגון מעבד עורות שהיא מלאכה המדיפה ריח רע[כב].

מוסיפה הגמרא, **אָמַר רַב פָּפָּא, הַיְינוּ דְּאָמְרִי אִינְשֵׁי** - זו האימרה שרגילים אנשים לומר, **תְּלֵה לֵיהּ קוֹרָא לְדָבָר אַחֵר** - תלה חלק הרך שבדקל[כג] לחזיר בצוארו, שיאכלנו בעודו נקי, **וְאִיהוּ דִּידֵיהּ עָבִיד** - והוא יעשה כמנהגו וכהרגלו לנבור באשפה, ואף את הקורא יגלגל באשפה וילכלכנו[כד]. וכך אדם העוסק במלאכה בזויה, אף אם תתן לו פרנסתו בדרך אחרת מכובדת יותר, עדיין ימשיך לעסוק במלאכתו הבזויה, מפני שהיא נאה בעיניו.

★

מבואר בגמרא (פסחים קיב:), שלא יצא אדם יחידי בלילה מפני המזיקים[כה]. הגמרא מבארת שיש אופנים שהמזיקים נמנעים מלהזיק, ובהם יכול אדם לצאת יחידי בלילה:

וְאָמַר רַב זוּטְרָא בַּר טוֹבִיָּה אָמַר רַב, אֲבוּקָה כִּשְׁנַיִם - כשני בני אדם, לענין הסכנה לצאת יחידי בלילה, **וְיָרֵחַ כִּשְׁלֹשָׁה** בני אדם. ויש חילוק בין שנים לשלושה לגבי השמירה מהמזיקים, וכמבואר בגמרא בסמוך.

הגמרא מבארת את דברי רב:

מסתפקת הגמרא, **אִיבַּעְיָא לְהוּ** - הסתפקו בני הישיבה, מה שאמר רב **'אֲבוּקָה כִּשְׁנַיִם'**, כוונתו שהיא נחשבת כשנים **בַּהֲדֵי דִּידֵיהּ** - ביחד עם ההולך עצמו, שהאבוקה היא כאדם נוסף מלבדו, **אוֹ דִּילְמָא** - או שמא כוונתו **'אֲבוּקָה כִּשְׁנַיִם' לְבַר מִדִּידֵיהּ** - מלבד ההולך עצמו, ויחד עם ההולך נחשב שיש כאן שלושה.

מוכיחה הגמרא, **תָּא שְׁמַע** - בא ושמע ראיה לפשוט את הספק, שכן הוסיף רב ואמר, **'וְיָרֵחַ כִּשְׁלֹשָׁה'**. מבארת הגמרא את הראיה, **אִי אָמְרַת בִּשְׁלָמָא** - אם תאמר שכוונת רב 'אבוקה כשנים וירח כשלשה' **בַּהֲדֵי דִּידֵיהּ** - ביחד עם ההולך עצמו, **שַׁפִּיר** - מובן הדבר, לפי שיש מעלה בשני בני אדם לגבי השמירה מהמזיקים ויש מעלה רבה יותר בשלושה, כמבואר בסמוך, ועל כך אמר רב שאבוקה כשנים וירח כשלושה. **אֶלָּא אִי אָמְרַת** - אבל אם תאמר שכוונת רב **לְבַר מִדִּידֵיהּ** - מלבד ההולך עצמו, נמצא ש'אבוקה כשנים' היינו כשלושה יחד עם ההולך, ו'ירח כשלושה' היינו כארבעה יחד עם ההולך, ויש לשאול על כך, **אַרְבָּעָה לָמָּה לִי** - מה המעלה בכך שנחשב כארבעה לגבי השמירה ממזיקים, **וְהָאָמַר מַר** - והלא נאמרה שמועה בשם אחד החכמים, שכך היא דרכו של המזיק, **לְאדם אֶחָד** ההולך לבדו הוא **נִרְאֶה וּמַזִּיק** לו, **לִשְׁנַיִם** ההולכים הוא **נִרְאֶה וְאֵינוֹ מַזִּיק** להם, **לִשְׁלֹשָׁה** ההולכים **אֵינוֹ נִרְאֶה כָּל עִיקָּר** [-כלל]. וכיון שאף בשלושה הוא אינו נראה, אם כן אין כל מעלה בארבעה יותר משלושה, ומה בא רב ללמדנו בכך שירח כשלושה. **אֶלָּא לָאו שְׁמַע מִינָּהּ** - אלא ודאי יש להוכיח מכאן, ש**'אֲבוּקָה כִּשְׁנַיִם'** היינו **בַּהֲדֵי דִּידֵיהּ** - ביחד עם ההולך, שהאבוקה היא כאדם נוסף מלבדו. מסיקה הגמרא, **שְׁמַע מִינָּהּ** - אכן יש להוכיח כן.

★

הגמרא מביאה מאמר בחומרת האיסור להלבין פני חבירו ברבים:

וְאָמַר רַב זוּטְרָא בַּר טוֹבִיָּה אָמַר רַב, וְאָמְרִי לָהּ - ויש אומרים ששמועה זו **אָמַר רַב חָנָא בַּר בִּיזְנָא אָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן חֲסִידָא**, **וְאָמְרִי לָהּ** - ויש אומרים ששמועה זו **אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן מִשּׁוּם** [-בשם] **רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן יוֹחַי, נוֹחַ** [-עדיף] **לוֹ לְאָדָם שֶׁיַּפִּיל עַצְמוֹ לְתוֹךְ כִּבְשַׁן הָאֵשׁ** להישרף, **וְאַל יַלְבִּין** את **פְּנֵי חֲבֵרוֹ** [-יביישו[כו]] **בָּרַבִּים**[כז]. שואלת הגמרא, **מְנָלַן** - מנין אנו לומדים זה. משיבה הגמרא, **מִתָּמָר, שֶׁנֶּאֱמַר** לאחר שהרתה מחמיה יהודה, והוא לא ידע שממנו הרתה, וציוה להוציאה לשריפה מפני שחשד בה שזינתה[כח] (בראשית לח כה), **'הִיא**

לגוף. וכעין זה כתבו התוספות (פסחים נג: ד"ה אין).

ולאחר הריח לא תיקנו ברכה אחרונה, כמבואר בגמרא לקמן (מד:), מפני שהנאה מועטת היא, שמיד לאחר שמריח נגמרת ההנאה, והרי הוא כאוכל ונתעכל המזון שבמעיו שאינו מברך עוד ברכה אחרונה, כפי ששנינו להלן (נא:). ב"ח (או"ח סי' רטז ס"א) ע"פ רש"י (נדה נב. ד"ה ריחני).

יח. בעין יעקב נוסף 'שלא טעמו טעם חטא', וכן הגירסא בכת"י. דקדוקי סופרים.

יט. 'לבנון' הוא שם מקום ובו יער. ע"פ רש"י (ישעיה כט יז, שם ס יג).

כ. רש"י (הושע שם).

כא. הנביא אומר (הושע יד ב), 'שובה ישראל עד ה' אלהיך' וגו', ומבטיח לישראל, שלאחר שישובו בתשובה 'ילכו יונקותיו' וכו'. ודרשו 'יונקותיו' על בחורי ישראל מלשון יניק וחכים. מהרש"א (ח"א ד"ה עתידים).

הרד"ק (הושע שם) ביאר, ש'יתנו ריח טוב כלבנון' ענינו שיצא שמם הטוב למרחוק. והמהרש"א (ח"א ד"ה עתידים) ביאר ענינו, שיזכו למעלות רוחניות בחכמה, שכן מצינו בהם לשון ריח, שנאמר (ישעיה יא ג) 'והריחו ביראת ה''.

הריא"ף (ד"ה שנאמר) ביאר את הפסוק לפי גירסת עין יעקב 'עתידין בחורי ישראל שלא טעמו טעם חטא', שטבעו של הזית שאי אפשר להרכיבו עם מין אחר, וכוונת הפסוק, אם ילכו יונקותיו [שהם הבחורים] ויהי כזית הודו, שלא יתערב בהם שום פסולת וחטא כעץ הזית, אזי יהיה ריח לו כלבנון.

כב. ראה משנה (כתובות עז.) ורש"י (שם ד"ה המקמץ). ועשה הקדוש ברוך הוא כן, כדי שימצאו בני אדם העוסקים במלאכות בזויות כאלו, ולא יחסר העולם דברים שיש בהם צורך. רש"י (ד"ה יפה).

הגמרא דורשת כן מן הכתוב, מפני שיש לשאול, וכי כל הבריאה היא יפה, הלא יש דברים שאינם יפים. אלא שאף הדברים שאינם יפים, בעיני העוסק בהם יפים הם. גפן פוריה (ד"ה מ"ד).

ומה שאמר הכתוב 'בעתו', פירושו שבעת שנגזר על האדם באיזו אומנות יעסוק, נגזר גם שתהיה אומנות זו נאה בעיניו. מהרש"א (ח"א ד"ה יפה). ובגפן פוריה (ד"ה מ"ד) פירש הכוונה, שבעת שהעולם צריך לאותו דבר, באותה שעה עושה הקדוש ברוך הוא מלאכה זו יפה בעיני העוסק בה, כדי שלא יחסר העולם את צרכו.

כג. דרך גדילתו של הדקל, שבכל שנה נוספים בו ענפים חדשים, והענף שגדל בשנה זו עדיין רך הוא וטוב למאכל, וכשבאים ימות הגשמים הוא מתקשה כעץ. רש"י (עירובין כח: ד"ה קור).

כד. רש"י בעין יעקב (ד"ה תלי).

כה. הם שדים ומלאכי חבלה [ראה פסחים (קיב:), רש"י (ד"ה לאחד) ורשב"ם (פסחים קיא. ד"ה אגרת)].

תוספות בחולין (נא. ד"ה מכאן) כתבו, שדווקא בתלמיד חכם אמרו שלא יצא יחידי מפני המזיקים המתקנאים בו. אך מהתוספות בפסחים (ג. ד"ה יכנס) נראה, שאף בכל אדם נאמר כן. מהרש"א (חולין נא. ח"א ד"ה מכאן).

כו. ביוש נקרא 'הלבנת פנים', מפני שפניו של המתבייש מלבינות, והאדמימות מסתלקת מהן [ראה בבא מציעא (נח:)].

כז. 'ברבים' הם שלשה, ובכלל השלשה המבייש והמתבייש עצמם, ועוד אחד מן השוק. מתן שכרן של מצוות (לבעל הפמ"ג, חקירה ה).

יש לבאר על פי מאמר הגמרא (ב"מ נח:) שהמלבין פני חבירו ברבים יורד לגיהנם ואינו עולה, ואם כן נוח לו לאדם ליפול באש שבעולם הזה, שאינו אלא אחד משישים מאש הגיהנם (לקמן נז:), ולא ילבין פני חבירו ברבים ויפול לאש של גיהנם. מעון הברכות (ד"ה ואמר).

נחלקו הראשונים, האם אכן יש חיוב להפיל עצמו לכבשן האש כדי שלא להלבין פני חבירו ברבים. שיטת התוספות (סוטה י: ד"ה נוח) ורבינו יונה (שערי תשובה שער ג אות קלט), שאכן יש חיוב בדבר [וביאר רבינו יונה, משום שהמלבין פני חבירו הוא כשופך את דמו, כמבואר בגמרא (ב"מ נח:), ושפיכות דמים היא משלש העבירות שנאמר בהם (סנהדרין עד.) יהרג ואל יעבור]. אך במאירי (סוטה י: ד"ה לעולם) מבואר, שאמרו 'נוח לו לאדם' כדי לעורר על חומרת האיסור שבדבר, אך אין הכוונה שימסור נפשו על כך [ובדברי שאול (לבעל שואל ומשיב, יו"ד סי' שמה ס"ג) כתב, שאין חיוב למסור את הנפש על כך, אך מכל מקום רשאי אדם לעשות כן, ולכן נקטה הגמרא לשון 'נוח' ולא לשון 'חייב'].

כח. תמר נישאה לער בכור יהודה, ומת. לאחר מכן התייבמה לאחיו אונן, ואף הוא מת. אמר לה חמיה יהודה, שבי אלמנה בבית אביך עד שיגדל שלה בני, ותתייבמי לו.

שמן והדס. האי שמן להריח הוא דאי להעביר הזוהמא הא אמרינן בפרק אלו דברים (לקמן נג.) דאין מברכין עליו:

הכי אמר רבא הלכתא כבית הלל ולא היא לאשתמוטי נפשיה הוא דקא עביד. כך כתוב בספרים שלנו ובפירוש רש"י אבל רב אלפס פסק כרבא משמע שלא היה גורס בספרו ולא היא וכו':

[מ] האי מאן דמורח באתרוגא וחבושי' מברך וכו'. ודוקא כשמריח בהם אבל אם בא לאכול מהם אין לברך ברכת ריח כי אם ברכת אכילה:

באוכלי

אמר רב גידל אמר רב האי [א] סמלק מברכין עלויה בורא עצי בשמים אמר רב חננאל אמר רב הני [ב] חלפי דימא מברכין עלייהו בורא עצי בשמים אמר מר זוטרא מאי קראה [א] והיא העלתם הגגה ותטמנם בפשתי העץ (רב משרשיא אמר[א]) האי [ג] נרקום דגנוניתא מברכין עלויה בורא עצי בשמים דדברא בורא עשבי בשמים אמר רב ששת הני [ד] סיגלי מברכין עלייהו בורא עשבי בשמים אמר מר זוטרא [ה] האי מאן דמורח באתרוגא או בחבושא אומר ברוך שנתן ריח טוב בפירות אמר רב יהודה [א] [ו] האי מאן דנפיק ביומי ניסן וחזי אילני דקא מלבלבי אומר ברוך שלא חיסר בעולמו[ב] כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להתנאות[ג] בהן בני אדם. אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב [ז] מנין שמברכין על הריח שנאמר [ב] כל הנשמה תהלל יה איזהו דבר שהנשמה נהנית ממנו ואין הגוף נהנה ממנו הוי אומר זה הריח ואמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב עתידים בחורי ישראל[ד] שיתנו ריח טוב כלבנון שנאמר [ג] ילכו יונקותיו ויהי כזית הודו וריח לו כלבנון: ואמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב מאי דכתיב [ד] את הכל עשה יפה בעתו מלמד שכל אחד ואחד יפה לו הקב"ה אומנתו בפניו אמר רב פפא היינו דאמרי אינשי תלה ליה קורא לדבר אחר ואיהו דידיה עביד[ה]. ואמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב אבוקה כשנים וירח כשלשה איבעיא להו אבוקה כשנים בהדי דידיה או דילמא אבוקה כשנים לבר מדידיה ת"ש וירח כשלשה אי אמרת בשלמא בהדי דידיה שפיר אלא אי אמרת לבר מדידיה ארבעה למה לי והאמר מר לאחד נראה ומזיק לשנים נראה ואינו מזיק לשלשה אינו נראה כל עיקר אלא לאו שמע מינה אבוקה כשנים בהדי דידיה שמע מינה: [ו] ואמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב ואמרי לה אמר רב חנא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא ואמרי לה אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש [ח] ואל ילבין פני חברו ברבים מנלן מתמר שנאמר [ה] היא מוצאת וגו': ת"ר הביאו לפניו שמן והדס ב"ש אומרים מברך על השמן ואח"כ מברך על ההדס וב"ה אומרים [ט] מברך על ההדס ואח"כ מברך על השמן אמר ר"ג אני אכריע שמן זכינו לריחו וזכינו לסיכתו הדס לריחו זכינו לסיכתו לא זכינו [י] א"ר יוחנן הלכה כדברי המכריע רב פפא איקלע לבי רב הונא בריה דרב איקא אייתו לקמייהו שמן והדס שקל רב פפא בריך אהדס ברישא והדר בריך אשמן אמר ליה לא סבר לה מר הלכה כדברי המכריע אמר ליה הכי אמר רבא (א) הלכה כב"ה ° ולא היא [א] לאשתמוטי נפשיה הוא דעבד[ו]. ת"ר [ד] הביאו לפניהם שמן ויין ב"ש אומרים אוחז השמן בימינו ואת היין בשמאלו מברך על השמן וחוזר ומברך על היין ב"ה אומרים [י] אוחז את היין בימינו ואת השמן בשמאלו מברך על היין וחוזר ומברך על השמן וטחו בראש השמש ואם שמש ת"ח הוא טחו בכותל מפני שגנאי לתלמיד חכם לצאת לשוק כשהוא מבושם. ת"ר ששה דברים גנאי לו לתלמיד חכם אל יצא כשהוא מבושם [כ] לשוק [ל] ואל יצא יחידי בלילה ואל יצא במנעלים המטולאים ואל יספר עם אשה בשוק ואל יסב בחבורה של עמי הארץ ואל יכנס באחרונה לבית המדרש ויש אומרים אף לא יפסיע פסיעה גסה ואל יהלך בקומה זקופה [מ] אל יצא כשהוא מבושם לשוק א"ר אבא בריה דר' חייא בר אבא אמר רבי יוחנן במקום שחשודים על משכב זכור אמר רב ששת לא אמרן אלא בבגדו אבל בגופו זיעה מעברא ליה אמר רב פפא [ו] ושערו כבגדו דמי ואמרי לה כגופו דמי [נ] ואל יצא יחידי בלילה משום חשדא ולא אמרן אלא דלא קביע ליה עידנא אבל קביע ליה עידנא מידע ידיע דלעידניה קא אזיל [ס] ואל יצא במנעלים המטולאים מסייע ליה לרבי חייא בר אבא [ז] דאמר ר' חייא בר אבא גנאי הוא לתלמיד חכם שיצא במנעלים המטולאים איני והא ר' חייא בר אבא נפיק אמר מר זוטרא בריה דרב נחמן בטלאי על גבי טלאי ולא אמרן אלא בפנתא אבל בגילדא לית לן בה ובפנתא [ב] לא אמרן אלא באורחא אבל בביתא לית לן בה ולא אמרן אלא בימות החמה אבל בימות הגשמים לית לן בה[ז] [ע] ואל יספר עם אשה בשוק אמר רב חסדא ואפילו היא אשתו תניא נמי הכי אפילו היא אשתו ואפילו היא בתו ואפילו היא אחותו לפי שאין הכל בקיאין בקרובותיו [פ] ואל יסב בחבורה של עמי הארץ מאי טעמא דילמא אתי לאמשוכי בתרייהו ואל יכנס באחרונה לבית המדרש משום דקרו ליה פושע[ט] וי"א [פ] אף לא יפסיע פסיעה גסה דאמר מר [ט] פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק ממאור עיניו של אדם מאי תקנתיה להדריה בקדושא דבי שמשי [צ] ואל יהלך בקומה זקופה דאמר מר [ג] המהלך בקומה זקופה אפילו ארבע אמות[ט] כאילו דוחק רגלי שכינה דכתיב [ו] מלא כל הארץ כבודו:

מתניתין

רש"י

סמלק. יסמי"ן קורין לו בלשון ישמעאל[י], ° והוא מין עשב שיש בו שלש שורות של עלין זו למעלה מזו ושלשה עלין לכל שורה: חלפי דימא. בושם שקורין אספי"ג והוא שבולת נרד, ועשוי כעין גבעולי פשתן, (ג) דאשכחן גבעולין דאיקרי עץ: נרקום. חבללת השרון[י], בה"ג: דגנוניתא. הגדל בגינה: סיגלי. ויול"ש בלעז: חבושין. קודוניי"ש בלעז: להתנאות. ליהנות: כלבנון. שמריחין עליו ופרחיו: יפה לו אומנתו. ואפי' בורסי נאה לו אומנתו בעיניו, ועשה הקדוש ב"ה כן שלא יחסר העולם אומנות: קורא. רך הגדל בדקל, תלה אותו לחזיר והוא יגלגלנו באשפה, שזו היא אומנתו: אבוקה כשני בני אדם. לענין היוצא בלילה, דאמר מר[ס] אל יצא אדם יחידי בלילה: וירח כשלשה. ויש חלוק בין שנים לשלשה כדלקמן: לאחד נראה. השד ומזיקו: היא מוצאת והיא שלחה וגו'. ואילו בהדיא לא אמרה אלו הסימנים של יהודה הם ולו אני הרה, אלא לאיש אשר אלה לו אנכי הרה, אם יודה יודה, ואם לאו אשרף ולא אלבין פניו: שמן והדס. בסוף הסעודה, שמן לסוך ידיו להעביר זוהמת האוכלים[ל], והדס להריח כמו שאמרנו[פ]: אני אכריע. לצד בית שמאי: זכינו לריחו ולסיכתו. כגון משחא כבישא[מ], הלכך שמן עדיף: ולא היא. לא אמר רבא הלכתא כב"ה, אלא רב פפא אכסיף לפי שטעה והשמיט עצמו בכך: שמן ויין. זהו יין שלאחר המזון, ואין זה כוס של ברכה: [ל] חוזר ומברך על היין. כגון בחול שאין היין קבע ואין היין שלפני המזון פוטרו[י]: שמן בימינו. לפי שעליו מברך תחלה: מברך על השמן. ° בורא שמן ערב[מ]: וטחו בראש השמש. כדי שלא יצא בידיו מבושמות בשוק, שגנאי הוא לתלמיד חכם: שחשודים על משכב זכור. מבשמין עצמם כדי שיתאוו להם: ושערו כבגדו דמי. דלא שכיח ביה זיעה: ואמרי לה כגופו. דשכיח ביה זיעה: משום חשדא. של זנות: דלא קביע ליה עידנא. שלא קבעו לו רבו קביעות ללמדו בלילה: בפנתא. אנפוני"א בלעז שעל גבי הרגל: גילדא. עקב שקורין סול"א: בימות הגשמים. הטיט מכסהו: אפי' היא אשתו. שאין הכל מכירין בה וחושדין אותו: דקרו ליה פושע. מתעצל: בקדושא דבי שמשי. ששותה כוס של קידוש בשבת בלילה:

מתני'

עין משפט נר מצוה

קלא א ב מיי' פ"ט מהל' ברכות הל' ו סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רטו סעיף ז:
קלב ג מיי' שם טוש"ע שם סעיף ט:
קלג ד טוש"ע שם סעיף ח:
קלד ה מיי' שם הל' א טוש"ע שם סע"ב:
קלה ו מיי' פ"י מהל' ברכות הל' יג סמג שם טוש"ע או"ח סי' רכו:
קלו ז מיי' פ"ט מהל' ברכות הל' א סמג שם טוש"ע או"ח סימן רטז סעיף א:
קלז ח מיי' פ"ו מהל' דעות הלכה ח:
קלח ט מיי' פ"ט מהל' ברכות הל' ג סמג עשין כז טוש"ע א"ח סי' רטז סעיף יא:
קלט י מיי' פ"ז מהל' ברכות הלכה יד ופ"ט הלכה ד סמג שם טור או"ח סי' ריב וטור וש"ע או"ח סימן רו סעיף ד [ק]:
קמ כ ל מ נ מיי' פ"ה מהל' דעות הל' ט:
קמא ס שם הלכה ז:
קמב ע שם הלכה ג:
קמג פ צ שם הלכה ח:

גליון הש"ס

גמ' ולא היא לאשתמוטי נפשיה. עי' בקרבן עדה בירושלמי נזיר פ"ז דף כ"ה ד"ה איתניה ואנא מלקי. ועי' בתשובת הרלב"ח דף רע"ט ד"ה וכר מן דין: רש"י ד"ה סמלק וכו' והוא מין עשב. מדאמרינן אח"כ הני סגלי. מבואר דסיגלי לא הוי יסמין. וכמו שפי' רש"י סיגלי (ויול"ש בלע"ז). ועי' רש"י על התורה (בראשית ל יד) וברא"מ שם: רש"י ד"ה מברך על השמן בורא שמן ערב. עי' לקמן נ"ג ע"א ברש"י ד"ה אין מברכין עליו:

תורה אור השלם

א) וְהִיא הֶעֱלָתַם הַגָּגָה וַתִּטְמְנֵם בְּפִשְׁתֵּי הָעֵץ הָעֲרֻכוֹת לָהּ עַל הַגָּג: [יהושע ב, ו]
ב) כֹּל הַנְּשָׁמָה תְּהַלֵּל יָהּ הַלְלוּיָהּ: [תהלים קנ, ו]
ג) יֵלְכוּ יֹנְקוֹתָיו וִיהִי כַזַּיִת הוֹדוֹ וְרֵיחַ לוֹ כַּלְּבָנוֹן: [הושע יד, ז]
ד) אֶת הַכֹּל עָשָׂה יָפֶה בְעִתּוֹ גַּם אֶת הָעֹלָם נָתַן בְּלִבָּם מִבְּלִי אֲשֶׁר לֹא יִמְצָא הָאָדָם אֶת הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר עָשָׂה הָאֱלֹהִים מֵרֹאשׁ וְעַד סוֹף: [קהלת ג, יא]
ה) הִוא מוּצֵאת וְהִיא שָׁלְחָה אֶל חָמִיהָ לֵאמֹר לְאִישׁ אֲשֶׁר אֵלֶּה לּוֹ אָנֹכִי הָרָה וַתֹּאמֶר הַכֶּר נָא לְמִי הַחֹתֶמֶת וְהַפְּתִילִים וְהַמַּטֶּה הָאֵלֶּה: [בראשית לח, כה]
ו) וְקָרָא זֶה אֶל זֶה וְאָמַר קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ יְיָ צְבָאוֹת מְלֹא כָל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ: [ישעיה ו, ג]

משנת ראשונים

עתידים בחורי ישראל שיתנו ריח טוב כלבנון. נערי בני ישראל הם בחורי ישראל שלא טעמו טעם חטא, שלא נגשו אל אשה מעולם, כי הם הנבחרים בעם והקדושים בהם, כענין שאמרו (ברכות מג:) עתידין בחורי ישראל שלא טעמו טעם חטא ליתן ריח כלבנון וכו'. [רמב"ן, שמות כד ה] נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש. צער ההלבנה מר ממות, על כן אמרו רז"ל לעולם יפיל אדם עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים, ולא אמרו כן בשאר עבירות חמורות. [שערי תשובה לרבינו יונה, שער ג] [המשך בסוף המסכת]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ר"ה יא.], ב) ב"מ נט. כתובות סז: סוטה י:, ג) [ע' תוספות פסחים כא. ד"ה אין ותו' ב"ק קטז. ד"ה הכרעה], ד) [תוס' פ"ה], ה) מס' ד"א זוטא פ"ו, ו) [ע' חולין לא. פסחים קיב:], ז) זבחים יט., ח) [שבת קיד. ע"ש], ט) שבת קיג: [תענית י:] [ע' תוס' תענית י: ד"ה פסיעה], י) שה"ש ב א ובתרגום (פי' הר"ש כלאים ספ"ה), כ) עיין להלן בעמוד זה ובפסחים קיב:, ל) לקמן נג:, מ) לעיל ע"א, נ) לעיל מב ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמ' הלכה כב"ה (ולא היא וכו' דעבד) תא"מ. ונ"ב האלפסי לא גרס ליה: (ב) רש"י ד"ה חלפי וכו' גבעולי פשתן [ס] מאי קראה דאשכחן:

הגהות הגר"א

[א] גמ' (ולא היא לאשתמוטי נפשיה הוא דעבד) נמחק ונ"ב הרי"ף ל"ג: [ב] שם (ובפנתא ל"א אלא באורחא אבל בביתא ל"ל בה) תא"מ: [ג] שם (דאמר מר המהלך בקומה זקופה אפי' ד"א כאלו דוחק רגלי שכינה) תא"מ ונ"ב הרי"ף והרא"ש ל"ג לה:

לעזי רש"י

יסמי"ן. פירוש סמלק, מין פרח לבן ולו ריח טוב (מוסף הערוך ערך יסמין). אשפי"ג. פירוש שבולת נרד (רש"י כריתות דף ו ע"א ועיין רש"י ב"מ דף פו ע"א ד"ה ככרין דנרד). ויול"ש. פירוש דודאים (סנהדרין לט ע"ב, רש"י בראשית ל, יד ועיין ערוך ערך סגל א' וערך עפר א'). קודוניי"ש. פירוש חבושים, פריסין (עיין רמב"ם כלאים פ"א מ"ד וערוך ערך פרים). אנפוני"א. פירוש גב המנעל (רש"י יבמות דף קב ע"א), פנים של מנעל מלמעלה (ערוך ערך אפנתא). שול"א. פירוש פנים של מנעל שלמטה (ערוך ערך אפנתא):

הגהות וציונים

א] [צ"ל אמר רב משרשיא] (גליון) כ"ה בכת"י ובראשונים: ב] בכת"י הנוסח מעולמו (וכ"ה בר"ה יא ע"א, ובבה"ג וברא"ש וברבינו ירוחם נתיב יג ח"ב): ג] בטוש"ע או"ח סימן רכו הנוסח ליהנות (וכ"ה בכת"י ובסמ"ג (עשין כז) וברוקח (סימן שמב) וברבינו ירוחם שם): ד] [צ"ל בחורי ישראל שלא טעמו טעם חטא שיתנו וכו' ע"ין (גליון) וכ"ה בכת"י: ה] [גי' הערוך והוא לדידיה אזיל ע"ש ערך קר] (גליון): ו] [ז"ל רמ"ע מפאנו ס"ס ה' רב פפא מסברא דנפשיה פליג על ר' יוחנן ולא מחמת כסופא הוא דבעי לאשתמוטי אלא במדת חסידות ותלה הגדולה ברבו ואי לאו דקים ליה דהכי הלכתא לא עביד עובדא בנפשיה והכי קי"ל בכל דוכתא מעשה רב] (גליון): ז] [הרמב"ם לא הזכיר אלא החלוק בין ימות החמה דאסור וימות הגשמים מותר אבל ההפרש בין פנתא לגילדא וכן בין לאורחא או בביתו השמיט אמנם הרי"ף בברכות ויותר ביאור בשבת פ' אלו קשרים הביא כל דרכים אלו ועי' בלחם משנה הל' דעות פ"ה דין ט] (גליון): ח] גי' רש"ל עצל (גליון) עיין מהרש"א דיותר נראה לפרש פושע דקרי ליה פושע על ראשי עם קודש דע"י שבא באחרונה צריך לפסוע עליהם כההיא דיבמות קה ע"ב עיי"ש, ועיין יעב"ץ בילק"מ ד"פושע" ו"עצל" הכוונה אחת אלא שזה לה"ק וזה לשון ארמי דקורין לעצל פושע כמו דלמא אתי למפשע, ועיין בגליוני הש"ס לרבי יוסף ענגיל: ט] בכת"י ליתא "אפילו ארבע אמות" ועיין קידושין לא ע"א אסור לילך בקומה זקופה "ארבע אמות" שנאמר מלא כל הארץ כבודו, והטור (או"ח סי' ב) לא גרס "ארבע אמות" עיי"ש בט"ז סק"ד: י] בהפלאה שבערכין (ערך כספן) כתב שהתיבות "יסמי"ן קורין לו בלשון ישמעאל" אינם מדברי רש"י אלא לשון הגליון היה וכן משמע מהטור ושו"ע או"ח (סימן רט"ז ס"ז) בהעתקת דברי רש"י ועיי"ש בהגהות מהרל"ח: כ] ר"ל דלעיל ע"א איתא ועל ההדס שבכל מקום, (שפ"ח): ל] ד"ה "חוזר" צ"ל אחר ד"ה "מברך על השמן": מ] [שייך לעיל קודם ד"ה שמן] (גליון): נ] המחבר בשו"ע השמיט הך דינא לגמרי ד"הביאו לפניהם שמן ויין וכו'" רק המג"א הביאו בריש סימן רטז ועיין מלבושי יו"ט סימן ריב סק"ב וצל"ח, ויש להעיר האות י השייך לעין משפט למה כתוב אצל דברי בית שמאי וצ"ע: ס] נדצ"ל גבעולי פשתן הס"ד ומה"ד מאי קראה:

מוּצֵאת וגו' וְהִיא שָׁלְחָה אֶל חָמִיהָ לֵאמֹר, לְאִישׁ אֲשֶׁר אֵלֶּה לּוֹ אָנֹכִי הָרָה, וַתֹּאמֶר הַכֶּר נָא לְמִי הַחֹתֶמֶת וְהַפְּתִילִים וְהַמַּטֶּה הָאֵלֶּה', שכאשר הוציאו אותה לשריפה, שלחה ליהודה את הסימנים שנתן לה, ואמרה 'לבעל סימנים אלו אני הרה', ולא אמרה במפורש 'אלו הסימנים של יהודה הם, ולו אני הרה'. וחשבה בליבה, אם יהודה יודה שממנו אני הרה, אנצל מן השריפה, אך אם לא יודה, לא אומר זאת במפורש, משום שהוא יתבייש בכך, ומוטב שאשרף בכבשן האש ולא אלבין את פניו ברבים[כט].

★

הגמרא שבה לדין ברכת הריח, ומבארת את סדר הקדימה בברכות הריח של שמן ושל הדס:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **הֵבִיאוּ לְפָנָיו** בסוף הסעודה **שֶׁמֶן** אפרסמון לסוך בו את ידיו להעביר מהם את זוהמת המאכל[ל], וברכתו 'בורא שמן ערב', **וְעִמּוֹ** הביאו **הֲדַס** כדי להריח בו, וברכתו 'בורא עצי בשמים', **בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים, מְבָרֵךְ** תחילה **עַל** ריח **הַשֶּׁמֶן, וְאַחַר כָּךְ מְבָרֵךְ עַל** ריח **הַהֲדַס. וּבֵית הִלֵּל אוֹמְרִים, מְבָרֵךְ** תחילה **עַל הַהֲדַס, וְאַחַר כָּךְ מְבָרֵךְ עַל הַשֶּׁמֶן**[לא].

אָמַר רַבָּן גַּמְלִיאֵל, אֲנִי אַכְרִיעַ[לב] לצד בית שמאי, בכך שאביא טעם לשיטתם[לג]. והטעם הוא, **שֶׁשֶּׁמֶן זָכִינוּ לַהֲנָאַת רֵיחוֹ** הטוב, כגון בשמן שכבשו בו בשמים[לד], **וְזָכִינוּ** אף **לַהֲנָאַת סִיכָתוֹ** - הסיכה בו, **וְאִילּוּ הֲדַס, לַהֲנָאַת רֵיחוֹ זָכִינוּ, אַךְ לַהֲנָאַת סִיכָתוֹ לֹא זָכִינוּ**, שלא שייך לסוך בהדס, וכיון שמהשמן יש הנאה רבה יותר, יש להקדים ולברך עליו לפני ההדס שההנאה ממנו מועטת[לה].

הגמרא דנה בפסק ההלכה במחלוקת זו:

אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, הֲלָכָה הִיא כְּדִבְרֵי הַמַּכְרִיעַ, כלומר כרבן גמליאל שהכריע כדברי בית שמאי[לו].

מביאה הגמרא מעשה, **רַב פָּפָּא אִיקְלַע לְבֵי רַב הוּנָא בְּרֵיהּ דְּרַב אִיקָא** - רב פפא הזדמן לבית מדרשו של רב הונא בנו של רב איקא, **אַיְיתוּ לְקַמַּיְיהוּ** - הביאו לפניהם **שֶׁמֶן וַהֲדַס, שְׁקַל** [-נטל] **רַב פָּפָּא וּבָרִיךְ אַהֲדַס בְּרֵישָׁא** - ובירך על ריח ההדס תחילה, **וַהֲדַר בָּרִיךְ אַשֶּׁמֶן** - ואחר כך בירך על ריח השמן, וכדברי בית הלל שההדס קודם לשמן בברכה. **אָמַר לֵיהּ** - שאל אותו רב הונא בריה דרב איקא, **לֹא סָבַר לָהּ מַר**[לז] - האם אינך סובר **שֶׁהֲלָכָה כְּדִבְרֵי הַמַּכְרִיעַ**, כלומר כרבן גמליאל שהכריע כדברי בית שמאי, ויש לברך תחילה על השמן ואחר כך על ההדס[לח]. **אָמַר לֵיהּ** - השיב לו רב פפא לרב הונא בריה דרב איקא, **הָכִי** [-כך] **אָמַר רָבָא, הֲלָכָה** במחלוקת זו **כְּבֵית הִלֵּל**, שיש לברך תחילה על ההדס ואחר כך על השמן, ולא כרבן גמליאל שהכריע כדברי בית שמאי, ולכן כך נהגתי.

מסיקה הגמרא, **וְלֹא הִיא** - מה שאמר רב פפא בשם רבא שהלכה כבית הלל אינו נכון, אלא הלכה כדברי המכריע ויש לברך על השמן תחילה, ומה שאמר כן רב פפא, **לְאִשְׁתַּמּוּטֵי נַפְשֵׁיהּ הוּא דַּעֲבַד** - אמר כן כדי להשמיט את עצמו, משום שטעה במה שנהג והתבייש בכך[לט].

★

כיון שראתה שגדל שלה ויהודה עדיין לא נתנה לו ליבום, כסתה פניה, וישבה בפרשת דרכים בזמן שעבר שם יהודה. לאחר מכן נאמר (בראשית לח טו-כ), 'ויראה יהודה ויחשבה לזונה כי כסתה פניה. ויט אליה אל הדרך ויאמר הבה נא אבוא אליך, כי לא ידע כי כלתו היא, ותאמר מה תתן לי כי תבוא אלי. ויאמר אנכי אשלח גדי עזים מן הצאן, ותאמר אם תתן ערבון [-משכון] עד שלחך. ויאמר מה הערבון אשר אתן לך, ותאמר חֹתמך ופתילך וּמַטְּךָ אשר בידך, ויתן לה ויבא אליה ותהר לו. ותקם ותלך ותסר צעיפה מעליה ותלבש בגדי אלמנותה. וישלח יהודה את גדי העזים ביד רעהו העדלמי לקחת הערבון מיד האשה ולא מצאה'. ואחר כך נאמר (שם פסוק כד), 'ויהי כמשלש חדשים, וַיֻּגַּד ליהודה לאמר זנתה תמר כלתך וגם הנה הרה לזנונים, ויאמר יהודה הוציאוה ותשרף'.

כט. [**כאשר** יתברר שמיהודה היא הרה, לא ישרפו אותה, שאין זו זנות אלא מצות יבום, ראה רמב"ן (בראשית לח ח)].

יש להקשות, מנין שהיתה יכולה להציל את עצמה על ידי שתלבין פניו, שמא היתה סבורה שאם ירצה להודות מעצמו יודה, ואם לא ירצה להודות, לא יועיל לה שתאמר בפירוש מיהודה אני הרה, מפני שהוא יכפור בדבריה ולא יאמינו לה. עוד קשה, מנין שאכן היה בדעתה שאם יהודה לא יודה מעצמו לא תאמר זאת במפורש ותשרף, שמא היה בדעתה שאם לא יודה מעצמו היא תאמר זאת, אף שבכך תלבין את פניו. ויש לומר, שבסימנים שנתן לה לערבון היו ראיות המוכיחות שהם שלו, והיא היתה יכולה להראותם לכל, ובכך היתה נאמנת וניצלת מן השריפה. אך היא לא רצתה להלבין פניו, ולכן שלחה אותם אליו בסתר שיודה מעצמו, ולאחר ששלחה אותם שוב לא תהיה נאמנת לומר מיהודה אני הרה, מפני שהסימנים כבר אינם בידה. נמצא, שבמה ששלחה לו את הסימנים גרמה לכך שלא תוכל עוד להציל את עצמה, אלא רק יהודה יוכל להציל אותה אם יודה. מהר"ם שיף (כתובות סז: ד"ה נוח), וראה שם תירוצים נוספים. ובבן יהוידע (ד"ה מנ"ל) כתב ביישוב הקושיא השניה, שבודאי ישבו בית דין ודנו אותה לבדוק שאכן זינתה מרצונה ודינה בשריפה, וכיון שלא אמרה בבית דין מיהודה הריתי, אף אם תאמר כן עתה כשהיא מוצאת לשריפה, לא יאמינו עוד לדבריה, משום שיאמרו שאם אכן כך היה מדוע לא אמרה זאת מתחילה בבית דין, נמצא שבשעה זו שהיא מוצאת לשריפה אינה יכולה עוד להינצל אלא אם יהודה יודה מעצמו, ובודאי היא ידעה זאת מתחילה, ואף על פי כן לא אמרה בבית דין מיהודה אני הרה.

ראה בהערה לעיל, שנחלקו הראשונים האם אכן יש חיוב למסור את הנפש כדי לא להלבין פני חבירו ברבים. ולדעת המאירי שאינו חייב, מה שתמר מסרה את נפשה, משום שהיה זה לפני מתן תורה, ומותר היה למסור את הנפש על כל עבירה. משך חכמה (דברים לד ח).

ל. **רש"י** (ד"ה שמן) פירש, שהביאו את השמן לסוך את ידיו להעביר זוהמת המאכל. ופירש כן משום שמשמע מלשון הברייתא שכך נהגו להביא בכל סעודה, ובודאי לצורך זה הביאו שמן. ומדובר בשמן אפרסמון, שעליו מברכים 'בורא שמן ערב' אף כאשר הוא בא לסוך את הידים, ואילו בשאר שמנים שברכתם 'בורא עצי בשמים' [כמבואר לעיל (סוף ע"א)], אין מברכים עליהם אלא אם באו לשם ריח [ראה רש"י להלן (נג. ד"ה אין)]. ואף לא שייך לדון בהם על סדר הקדימה בברכה, שהרי ברכתם שוה עם ברכת ההדס. ב"ח (או"ח סי' רטז ס"ח). אולם התוספות (ד"ה שמן) כתבו, שהביאו את השמן כדי להריח בו. אך אף לדעתם מדובר בשמן אפרסמון, שהרי שאר שמנים ברכתם שוה עם ברכת ההדס. מהר"ם בנעט (בתוס' שם). וראה בהערה להלן בשם הרי"ף.

לא. **טעם** המחלוקת, שבית שמאי סוברים שיש להקדים את ברכת השמן שהוא חשוב יותר מההדס, וכן ברכתו חשובה יותר, שהיא מבוררת יותר ומזכיר בה 'שמן', ובית הלל סוברים שיש להקדים את ברכת ההדס שהוא עשוי כברייתו והריח קיים בגופו של ההדס, ואילו באפרסמון הריח אינו קיים בגופו של הפרי אלא בשמנו, והשתנה מברייתו. חידושי הרא"ה (ד"ה תנו). וראה להלן גירסת הרי"ף ופירושו בברייתא.

לב. **'מכריע'** פירושו מכביד, מטה את כף המאזניים לצד אחד ומכריע את הצד שכנגדו. רש"י (שבת מ. ד"ה הדר).

לג. **המחלוקת** היתה בין תלמידי שמאי והלל, ולא בין שמאי והלל עצמם, ובא רבן גמליאל שהיה בן דורם של התלמידים, והכריע במחלוקתם. מהרש"א (שבת מ. בתוס' ד"ה דלמא).

לד. **רש"י** (ד"ה זכינו). ואף שהגמרא עוסקת בשמן אפרסמון, נקט רש"י שמן שכבשו בו בשמים, מפני שיותר מצוי לסוך בו, אך אין רגילות לסוך בשמן אפרסמון מפני יוקרו וחשיבותו. מחצית השקל (סי' רז סק"ה). [ומכל מקום אף שמן אפרסמון ראוי לסיכה, ואף בו זכינו לריחו וזכינו לסיכתו, ולכן יש להקדימו להדס. אחרונים].

לה. **ואף** שעל הסיכה לא תיקנו ברכה, מכל מקום השמן חשוב יותר משום שיש בו אף הנאה זו. שיטה מקובצת (ד"ה שמן).

לו. **יש** להקשות, מדוע צריך רבי יוחנן ללמדנו כאן שהלכה כדברי המכריע, הלא רבי יוחנן עצמו אמר (שבת לט:) שזהו כלל, 'כל מקום שאתה מוצא שנים חלוקים ואחד מכריע, הלכה כדברי המכריע'. ויש לומר, שכלל זה הוא באופן שהתנא המכריע אומר מקצת כדברי האחד ומקצת כדברי השני, ובזה הכלל הוא שהלכה כמותו, אך 'מכריע' האמור כאן הוא שפסק לגמרי כאחד מהצדדים ונתן טעם לשיטתו, ועל זה לא נאמר הכלל הלכה כמכריע, לכן הוצרך רבי יוחנן ללמדנו כאן שהלכה כרבן גמליאל. תוספות (פסחים כא. ד"ה אין).

לז. **'מר'** פירושו אדון או רב, והוא דרך כבוד.

לח. [**כפי** שפסק רבי יוחנן להלכה].

לט. **רש"י** (ד"ה ולא). ויש להקשות, כיצד אמר רב פפא דבר שקר. ועוד, הלא יש לחשוש לתקלה, שיסברו השומעים שאכן כך יש לנהוג. ויש לבאר, שעמדו שם באותה שעה חכמים וגם עמי ארצות, ולחכמים המבינים בדבר הלכה אמר לאחר מכן ששינה מן האמת, כדי שלא יטעו, ומהם לא התבייש לומר טעיתי, ורק מעמי ארצות התבייש, ובהם אין חשש תקלה, משום שאינם שמים ליבם לדבר ההלכה, ומחמתם שינה ואמר בשם רבא שהלכה כבית הלל. ומשום אמירת דבר שקר, בשעה שאמר 'הכי אמר רבא הלכה כבית הלל' חשב בדעתו על הלכה אחרת שבה אמר רבא שהלכה כבית הלל, ואליה התכוין באמירתו. בן יהוידע (ד"ה ולא).

אולם השיטה מקובצת (ד"ה לא) פירש, שרב פפא לא טעה, אלא הוא אכן סובר שהלכה כבית הלל, ומכל מקום תלה את שיטתו בשם רבא. וכתב המעון הברכות (ד"ה א"ל), שבזה אין איסור אמירת דבר שקר, שהבא לומר דבר הלכה ורוצה שיקבלוהו ממנו, מותר לו לצורך זה לשנות ולומר את ההלכה בשם אדם גדול, כמבואר בעירובין (נא.) ובפסחים (קיב.).

הרי"ף פסק כדברי רבא שהלכה כבית הלל, ומשמע שלא גרס בגמרא 'ולא היא' וכו'. תוספות (ד"ה הכי).

ובברייתא, הרי"ף אינו גורס כפי הגירסא שלפנינו, 'מברך על השמן ואחר כך מברך על ההדס' וכו', אלא 'מברך על השמן ופוטר את ההדס' וכו'. ומשמע שמדובר

אמר רב גידל אמר רב האי סמלק מברכין עליה בורא עצי בשמים אמר רב חננאל אמר רב הני חלפי דימא מברכין עלייהו בורא עצי בשמים אמר מר זוטרא מאי קראה (א) והיא העלתם הגגה ותטמנם בפשתי העץ (רב משרשיא אמר) האי נרקום דגנוניתא מברכין עליה בורא עצי בשמים דדברא בורא עשבי בשמים אמר רב ששת הני סיגלי מברכין עלייהו בורא עשבי בשמים אמר מר זוטרא האי מאן דמורח באתרוגא או בחבושא אומר ברוך שנתן ריח טוב בפירות אמר רב יהודה האי מאן דנפיק ביומי ניסן וחזי אילני דקא מלבלבי אומר ברוך שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להתנאות בהן בני אדם. אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב מנין שמברכין על הריח שנאמר (ב) כל הנשמה תהלל יה איזהו דבר שהנשמה נהנית ממנו ואין הגוף נהנה ממנו הוי אומר זה הריח ואמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב עתידים בחורי ישראל שיתנו ריח טוב כלבנון שנאמר (ג) ילכו יונקותיו ויהי כזית הודו וריח לו כלבנון: ואמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב מאי דכתיב (ד) את הכל עשה יפה בעתו מלמד שכל אחד ואחד יפה לו הקב"ה אומנתו בפניו אמר רב פפא היינו דאמרי אינשי תלה ליה קורא לדבר אחר ואיהו דידיה עביד. ואמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב אבוקה כשנים וירח כשלשה איבעיא להו אבוקה כשנים בהדי דידיה או דילמא אבוקה כשנים לבר מדידיה ת"ש וירח כשלשה אי אמרת בשלמא בהדי דידיה שפיר אלא אי אמרת לבר מדידיה ארבעה למה לי והאמר מר לאחד נראה ומזיק לשנים נראה ואינו מזיק לשלשה אינו נראה כל עיקר אלא לאו שמע מינה אבוקה כשנים בהדי דידיה שמע מינה: ואמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב ואמרי לה אמר רב חנא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא ואמרי לה אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים מנלן מתמר שנאמר (ה) היא מוצאת וגו': ת"ר הביאו לפניו שמן והדס ב"ש אומרים מברך על השמן ואח"כ מברך על ההדס וב"ה אומרים מברך על ההדס ואח"כ מברך על השמן אמר ר"ג אני אכריע שמן זכינו לריחו וזכינו לסיכתו הדס לריחו זכינו לסיכתו לא זכינו א"ר יוחנן הלכה כדברי המכריע רב פפא איקלע לבי רב הונא בריה דרב איקא אייתו לקמייהו שמן והדס שקל רב פפא בריך אהדס ברישא והדר בריך אשמן אמר ליה לא סבר לה מר הלכה כדברי המכריע אמר ליה הכי אמר רבא (א) הלכה כב"ה ° ולא היא [א] לאשתמוטי נפשיה הוא דעבד. ת"ר הביאו לפניהם שמן ויין ב"ש אומרים אוחז השמן בימינו ואת היין בשמאלו מברך על השמן וחוזר ומברך על היין ב"ה אומרים אוחז את היין בימינו ואת השמן בשמאלו מברך על היין וחוזר ומברך על השמן וטחו בראש השמש ואם שמש ת"ח הוא טחו בכותל מפני שגנאי לתלמיד חכם לצאת לשוק כשהוא מבושם. ת"ר ששה דברים גנאי לו לתלמיד חכם אל יצא כשהוא מבושם לשוק ואל יצא יחידי בלילה ואל יצא במנעלים המטולאים ואל יספר עם אשה בשוק ואל יסב בחבורה של עמי הארץ ואל יכנס באחרונה לבית המדרש ויש אומרים אף לא יפסיע פסיעה גסה ואל יהלך בקומה זקופה אל יצא כשהוא מבושם לשוק א"ר אבא בריה דר' חייא בר אבא אמר רבי יוחנן במקום שחשודים על משכב זכור אמר רב ששת לא אמרן אלא בבגדו אבל בגופו זיעה מעברא ליה אמר רב פפא ושערו כבגדו דמי ואמרי לה כגופו דמי ואל יצא יחידי בלילה משום חשדא ולא אמרן אלא דלא קביע ליה עידנא אבל קביע ליה עידנא מידע ידיע דלעידניה קא אזיל ואל יצא במנעלים המטולאים מסייע ליה לרבי חייא בר אבא דאמר ר' חייא בר אבא גנאי הוא לתלמיד חכם שיצא במנעלים המטולאים איני והא ר' חייא בר אבא נפיק אמר מר זוטרא בריה דרב נחמן בטלאי על גבי טלאי ולא אמרן אלא בפנתא אבל בגילדא לית לן בה ובפנתא [ב] לא אמרן אלא באורחא אבל בביתא לית לן בה ולא אמרן אלא בימות החמה אבל בימות הגשמים לית לן בה ואל יספר עם אשה בשוק אמר רב חסדא ואפילו היא אשתו תניא נמי הכי אפילו היא אשתו ואפילו היא בתו ואפילו היא אחותו לפי שאין הכל בקיאין בקרובותיו ואל יסב בחבורה של עמי הארץ מאי טעמא דילמא אתי לאמשוכי בתרייהו ואל יכנס באחרונה לבית המדרש משום דקרו ליה פושע וי"א אף לא יפסיע פסיעה גסה דאמר מר פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק ממאור עיניו של אדם מאי תקנתיה להדריה בקדושא דבי שמשי ואל יהלך בקומה זקופה דאמר מר [ג] המהלך בקומה זקופה אפילו ארבע אמות כאילו דוחק רגלי שכינה דכתיב (ו) מלא כל הארץ כבודו:

מתניתין

תוספות

שמן והדס. האי שמן להריח הוא דאי להעביר הזוהמא הא אמרינן בפרק אלו דברים (לקמן נג.) דאין מברכין עליו: **הכי** אמר רבא הלכתא כבית הלל ולא היא לאשתמוטי נפשיה הוא דקא עביד. כך כתוב בספרים שלנו ובפירוש רש"י אבל רב אלפס פסק כרבא משמע שלא היה גורס בספרו ולא היא וכו': **האי** מאן דמורח באתרוגא וחבושי' מברך וכו'. ודוקא כשמריח בהם אבל אם בא לאכול מהם אין לברך ברכת ריח כי אם ברכת אכילה: באוכלי

רש"י

סמלק. יסמי"ן קורין לו בלשון ישמעאל, ° והוא מין עשב שיש בו שלש שורות של עלין זו למעלה מזו ושלשה עלין לכל שורה: חלפי דימא. בושם שקורין אשפי"ג והוא שבולת נרד, ועשוי כעין גבעולי פשתן, (ב) דאשכחן גבעולין דאיקרי עץ: נרקום. חבצלת השרון, בה"ג: דגנוניתא. הגדל בגינה: סיגלי. ויול"ש בלעז: חבושין. קודוניי"ש בלעז: להתנאות. ליהנות: כלבנון. שמריחין עליו ופרחיו: יפה לו אומנתו. ואפי' בורסי נאה לו אומנתו בעיניו, ועשה הקדוש ב"ה כן שלא יחסר העולם אומנות: קורא. רך הגדל בדקל, תלה אותו לחזיר והוא יגלגלנו באשפה, שזו היא אומנתו: אבוקה כשני בני אדם. לענין היוצא בלילה, דאמר מר אל יצא אדם יחידי בלילה: וירח כשלשה. ויש חלוק בין שנים לשלשה כדלקמן: לאחד נראה. השד ומזיקו: היא מוצאת והיא שלחה וגו'. ואילו בהדיא לא אמרה אלו הסימנים של יהודה הם ולו אני הרה, אלא לאיש אשר אלה לו אנכי הרה, אם יודה יודה, ואם לאו אשרף ולא אלבין פניו: שמן והדס. בסוף הסעודה, שמן לסוך ידיו להעביר זוהמת האוכלים, והדס להריח כמו שאמרנו: אני אכריע. לצד בית שמאי: זכינו לריחו ולסיכתו. כגון משחא כבישא, הלכך שמן עדיף: ולא היא. לא אמר רבא הלכתא כב"ה, אלא רב פפא אכסיף לפי שטעה והשמיט עצמו בכך: שמן ויין. זהו יין שלאחר המזון, ואין זה כוס של ברכה: חוזר ומברך על היין. כגון בחול שאין היין קבע ואין היין שלפני המזון פוטרו: שמן בימינו. לפי שעליו מברך תחלה: מברך על השמן. ° בורא שמן ערב: וטחו בראש השמש. כדי שלא יצא בידיו מבושמות בשוק, שגנאי הוא לתלמיד חכם: שחשודים על משכב זכור. מבשמין עצמם כדי שיתאוו להם: ושערו כבגדו דמי. דלא שכיח ביה זיעה: ואמרי לה כגופו. דשכיח ביה זיעה: משום חשדא. של זנות: דלא קביע ליה עידנא. שלא קבעו לו רבו קביעות ללמדו בלילה: בפנתא. אנפוני"א בלעז שעל גבי הרגל: גילדא. עקב שקורין סול"א: בימות הגשמים. הטיט מכסהו: אפי' היא אשתו. שאין הכל מכירין בה וחושדין אותו: דקרו ליה פושע. מתעצל: בקדושא דבי שמשי. שכותה כוס של קידוש בשבת בלילה:
מתני'

עין משפט נר מצוה

קלא א ב מיי' פ"ט מהל' ברכות הל' ו סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רטו סעיף ז:
קלב ג מיי' שם טוש"ע שם סעיף ט:
קלג ד טוש"ע שם סעיף ח:
קלד ה מיי' שם הל' א טוש"ע שם סע"ב:
קלה ו מיי' פ"י מהל' ברכות הל' יג סמג שם טוש"ע או"ח סי' רכו:
קלו ז מיי' פ"ט מהל' ברכות הל' א סמג שם טוש"ע או"ח סימן רטז סעיף א:
קלז ח מיי' פ"ו מהל' דעות הלכה ח:
קלח ט מיי' פ"ט מהל' ברכות הל' ג סמג עשין כז טוש"ע א"ח סי' רטז סעיף יא:
קלט י מיי' פ"ז מהל' ברכות הלכה יד ופ"ט הלכה ד סמג שם טור א"ח סי' ריב וטור וש"ע א"ח סימן רו סעיף ד:
קמ כ ל מ נ מיי' פ"ה מהל' דעות הל' ט:
קמא ס שם הלכה ז:
קמב ע שם הלכה ב:
קמג פ צ שם הלכה ח:

גליון הש"ס

גמ' ולא היא לאשתמוטי נפשיה. עי' בקרבן עדה בירושלמי נזיר פ"ז דף כ"ה ד"ה איתניה ואנא מלקי. ועי' בתשובת הרלב"ח דף רע"ט ד"ה וכר מן דין: רש"י ד"ה סמלק וכו' והוא מין עשב. מדאמרינן אח"כ הני סגלי. מבואר דסיגלי לא הוי יסמין. וכמו שפי' רש"י סיגלי (ויול"ש בלע"ז). ועי' רש"י על התורה (בראשית ל יד) וברא"מ שם: רש"י ד"ה מברך על השמן בורא שמן ערב. עי' לקמן נ"ג ע"א ברש"י ד"ה אין מברכין עליו:

תורה אור השלם

א) וְהִיא הֶעֱלָתַם הַגָּגָה וַתִּטְמְנֵם בְּפִשְׁתֵּי הָעֵץ הָעֲרֻכוֹת לָהּ עַל הַגָּג: [יהושע ב, ו]
ב) כֹּל הַנְּשָׁמָה תְּהַלֵּל יָהּ הַלְלוּיָהּ: [תהלים קנ, ו]
ג) יֵלְכוּ יֹנְקוֹתָיו וִיהִי כַזַּיִת הוֹדוֹ וְרֵיחַ לוֹ כַּלְּבָנוֹן: [הושע יד, ז]
ד) אֶת הַכֹּל עָשָׂה יָפֶה בְעִתּוֹ גַּם אֶת הָעֹלָם נָתַן בְּלִבָּם מִבְּלִי אֲשֶׁר לֹא יִמְצָא הָאָדָם אֶת הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר עָשָׂה הָאֱלֹהִים מֵרֹאשׁ וְעַד סוֹף: [קהלת ג, יא]
ה) הִוא מוּצֵאת וְהִיא שָׁלְחָה אֶל חָמִיהָ לֵאמֹר לְאִישׁ אֲשֶׁר אֵלֶּה לּוֹ אָנֹכִי הָרָה וַתֹּאמֶר הַכֶּר נָא לְמִי הַחֹתֶמֶת וְהַפְּתִילִים וְהַמַּטֶּה הָאֵלֶּה: [בראשית לח, כה]
ו) וְקָרָא זֶה אֶל זֶה וְאָמַר קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ יְיָ צְבָאוֹת מְלֹא כָל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ: [ישעיה ו, ג]

משנת ראשונים

עתידים בחורי ישראל שיתנו ריח טוב כלבנון. נערי בני ישראל הם בחורי ישראל שלא טעמו טעם חטא, שלא נגשו אל אשה מעולם, כי הם הנבחרים בעם והקדושים בהם, כענין שאמרו (ברכות מג:) עתידין בחורי ישראל שלא טעמו טעם חטא ליתן ריח כלבנון וכו'. [רמב"ן, שמות כד ה] **נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש.** צער הלבנה מר ממות, על כן אמרו רז"ל לעולם יפיל אדם עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים, ולא אמרו כן בשאר עבירות חמורות. [שערי תשובה לרבינו יונה, שער ג] [המשך בסוף המסכת]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ר"ה יא.], ב) ב"מ נט. כתובות סז: סוטה י:, ג) [ע' תוספות פסחים כא. ד"ה אין ותו' ב"ק קטז. ד"ה הכרעה], ד) [תוס' פ"ה], ה) מס' ד"א זוטא פ"ו, ו) [ע' חולין לא. פסחים קיג:], ז) זבחים יט., ח) [שבת קיד. ע"ש], ט) שבת קיג: [תענית י:] [ע' תוס' תענית י: ד"ה פסיעה], י) שה"ש ב א ובתרגום (פי' הר"ש כלאים ספ"ה), כ) עיין להלן בעמוד זה ובפסחים קיב:, ל) לקמן נג:, מ) לעיל ע"א, נ) לעיל מב ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמ' הלכה כב"ה (ולא היא וכו' דעבד) תא"מ. ונ"ב האלפסי לא גרס ליה: (ב) רש"י ד"ה חלפי וכו' גבעולי פשתן [פ] מאי קראה דאשכחן:

הגהות הגר"א

[א] גמ' (ולא היא לאשתמוטי נפשיה הוא דעבד) נמחק ונ"ב הרי"ף ל"ג: [ב] שם (ובפנתא ל"א אלא באורחא אבל בביתא ל"ל בה) תא"מ: [ג] שם (דאמר מר המהלך בקומה זקופה אפי' ד"א כאלו דוחק רגלי שכינה) תא"מ ונ"ב הרי"ף והרא"ש ל"ג לה:

לעזי רש"י

יסמי"ן. פירוש סמלק, מין פרח לבן ולו ריח טוב (מוסף הערוך ערך יסמין). אשפי"ג. פירוש שבולת נרד (רש"י כריתות דף ו ע"א ועיין רש"י ב"מ דף פו ע"א ד"ה ככרין דנרד). ויול"ש. פירוש דודאים (סנהדרין נט ע"ב, רש"י בראשית ל, יד ועיין ערוך ערך סגל א' וערך עפר א'). קודוניי"ש. פירוש חבושים, פריסין (עיין רמב"ם כלאים פ"א מ"ד וערוך ערך פריס). אנפוני"א. פירוש גב המנעל (רש"י יבמות דף קב ע"א), פנים של מנעל מלמעלה (ערוך ערך אפנתא). סול"א. פירוש פנים של מנעל שלמטה (ערוך ערך אפנתא):

הגהות וציונים

א] [צ"ל אמר רב משרשיא] (גליון) כ"ה בכת"י ובראשונים: ב] בכת"י הנוסח מעולמו (וכ"ה בר"ה יא ע"א, ובבה"ג וברא"ש וברבינו ירוחם נתיב יג ח"ב): ג] בטוש"ע או"ח סימן רכו הנוסח ליהנות (וכ"ה בכת"י ובסמ"ג (עשין כז) וברוקח (סימן שמב) וברבינו ירוחם שם): ד] [צ"ל בחורי ישראל שלא טעמו טעם חטא שיתנו וכו' ע"ין (גליון) וכ"ה בכת"י: ה] [גי' הערוך והוא לדידיה אזיל ע"ש ערך קר] (גליון): ו] [ז"ל רמ"ע מפאנו ס"ס ה' רב פפא מסברא דנפשיה פליג על ר' יוחנן ולא מחמת כספא הוא דבעי לאשתמוטי אלא במדת חסידות ותלה הגדולה ברבו ואי לאו דקים ליה דהכי הלכתא לא עביד עובדא בנפשיה והכי קי"ל בכל דוכתא מעשה רב] (גליון): ז] [הרמב"ם לא הזכיר אלא החלוק בין ימות החמה דאסור וימות הגשמים מותר אבל ההפרש בין פנתא לגילדא וכן בין לאורחא או בביתו השמיט אמנם הרי"ף בברכות ויותר ביאור בשבת פ' אלו קשרים הביא כל דרכים אלו ועי' בלחם משנה הל' דעות פ"ה דין ט] (גליון): ס] גי' רש"ל עצל (גליון) עיין מהרש"א דיותר נראה לפרש פושע דקרי ליה פושע על ראשי עם קדוש דע"י שבא באחרונה צריך לפסוע עליהם כההיא דיבמות קה ע"ב עיי"ש, ועיין יעב"ץ בילק"מ ד"פושע" ו"עצל" הכוונה אחת אלא שזה לה"ק וזה לשון ארמי דקורין לעצל פושע כמו דלמא אתי למפשע, ועיין בגליוני הש"ס לרבי יוסף ענגיל: ע] בכת"י ליתא "אפילו ארבע אמות" ועיין קידושין לא ע"א אסור לילך בקומה זקופה "ארבע אמות" שנאמר מלא כל הארץ כבודו, והטור (או"ח סי' ב) לא גרס "ארבע אמות" עיי"ש בט"ז סק"ד: י] בהפלאה שבערכין (ערך כספן) כתב שהתיבות "יסמי"ן קורין לו בלשון ישמעאל" אינם מדברי רש"י אלא לשון הגליון היה וכן משמע מהטור ושו"ע או"ח (סימן רט"ז ס"ז) בהעתקת דברי רש"י ועיי"ש בהגהות מהרל"ח: כ] ר"ל דלעיל ע"א איתא ועל ההדס שבכל מקום, (שפ"ח): ל] ד"ה "חוזר" צ"ל אחר ד"ה "מברך על השמן": מ] [שייך לעיל קודם ד"ה שמן] (גליון): נ] המחבר בשו"ע השמיט הך דינא לגמרי ד"הביאו לפניהם שמן ויין וכו'" רק המג"א הביאו בריש סימן רטז ועיין מלבושי יו"ט סימן ריב סק"ב וצל"ח, ויש להעיר האות י השייך לעין משפט למה כתוב אצל דברי בית שמאי וצ"ע: פ] נדצ"ל גבעולי פשתן הס"ד ומה"ד מאי קראה:

הגמרא מביאה את סדר הקדימה כשעליו לברך על ריח שמן ושתיית יין:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **הֵבִיאוּ לִפְנֵיהֶם** לאחר המזון **שֶׁמֶן** אפרסמון לסוך בו את הידים[מ], ויש לו ריח טוב, **וְיַיִן** לשתיה לאחר המזון[מא], ובא לברך על ריח השמן 'בורא שמן ערב' ועל שתיית היין 'בורא פרי הגפן', **בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים**, שהוא **אוֹחֵז** את **הַשֶּׁמֶן בְּיַד יְמִינוֹ** מפני שמברך עליו תחילה, **וְאֶת הַיַּיִן בְּיַד שְׂמֹאלוֹ**[מב], וכך **מְבָרֵךְ** תחילה **עַל** ריח **הַשֶּׁמֶן** 'בורא שמן ערב', ולאחר מכן **חוֹזֵר וּמְבָרֵךְ עַל הַיַּיִן** 'בורא פרי הגפן'. **בֵּית הִלֵּל אוֹמְרִים, אוֹחֵז אֶת הַיַּיִן בְּיַד יְמִינוֹ** מפני שמברך עליו תחילה, **וְאֶת הַשֶּׁמֶן בְּיַד שְׂמֹאלוֹ**, וכך **מְבָרֵךְ עַל הַיַּיִן** 'בורא פרי הגפן', ולאחר מכן **חוֹזֵר וּמְבָרֵךְ עַל הַשֶּׁמֶן** 'בורא שמן ערב'[מג].

מוסיפה הברייתא ומלמדת כיצד ינהג לאחר סיכת הידים בשמן מבושם:

ולאחר שסך את ידיו בשמן, **טָחוֹ** [-את השמן שבידיו] **בְּרֹאשׁ הַשַּׁמָּשׁ**, משום שגנאי לתלמיד חכם לצאת לשוק בידים מבושמות[מד]. **וְאִם הַשַּׁמָּשׁ תַּלְמִיד חָכָם הוּא, טָחוֹ** [-את השמן שבידיו] **בַּכּוֹתֶל**, ולא בראש השמש, **מִפְּנֵי שֶׁגְּנַאי לְתַלְמִיד חָכָם לָצֵאת לַשּׁוּק כְּשֶׁהוּא מְבוּשָּׂם**[מה].

★

הגמרא מביאה הנהגות שראוי לתלמיד חכם להמנע מהן:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **שִׁשָּׁה דְּבָרִים גְּנַאי לוֹ לְתַלְמִיד חָכָם** - אם יעשם תלמיד חכם הרי זה מגונה, ולכן עליו להמנע מלעשותם. **אַל יֵצֵא כְּשֶׁהוּא מְבוּשָּׂם לַשּׁוּק, וְאַל יֵצֵא יְחִידִי בַּלַּיְלָה, וְאַל יֵצֵא בְּמִנְעָלִים הַמְטוּלָּאִים** [-עם טלאי][מו], **וְאַל יְסַפֵּר** [-ידבר] **עִם אִשָּׁה בַּשּׁוּק, וְאַל יָסֵב** לסעודה[מז] **בַּחֲבוּרָה שֶׁל עַמֵּי הָאָרֶץ, וְאַל יִכָּנֵס בָּאַחֲרוֹנָה**[מח] **לְבֵית הַמִּדְרָשׁ**[מט]. **וְיֵשׁ אוֹמְרִים, אַף לֹא יַפְסִיעַ פְּסִיעָה גַּסָּה**[נ], **וְאַל יְהַלֵּךְ בְּקוֹמָה זְקוּפָה**[נא].

הגמרא מבארת באלו אופנים עוסקת הברייתא, ומה טעמי הדברים:

שנינו בברייתא, **אַל יֵצֵא** תלמיד חכם **כְּשֶׁהוּא מְבוּשָּׂם לַשּׁוּק**. מבארת הגמרא, **אָמַר רַבִּי אַבָּא בְּרֵיהּ** [-בנו] **דְּרַבִּי חִיָּיא בַּר אַבָּא אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן**, הברייתא אמרה כן רק **בְּמָקוֹם שֶׁיֵּשׁ הַחֲשׁוּדִים עַל מִשְׁכַּב זָכוּר**, שהם מבשמים את עצמם כדי שיתאוו להם. **אָמַר רַב שֵׁשֶׁת, לֹא אֲמָרָן** - לא אמרנו שלא יצא תלמיד חכם לשוק כשהוא מבושם, **אֶלָּא** במבושם **בְּבִגְדוֹ, אֲבָל** במבושם **בְּגוּפוֹ** מותר, מפני **שֶׁהַזֵּיעָה מְעַבְּרָא לֵיהּ** - מעבירה את ריח הבושם. מוסיפה הגמרא, **אָמַר רַב פָּפָּא, וְהַמְבוּשָּׂם בִּשְׂעָרוֹ כִּמְבוּשָּׂם בְּבִגְדוֹ דָּמֵי** [-הוא דומה], ולא יצא כך לשוק, משום שאין בשיער זיעה כמו בגוף וריח הבושם נשאר בו. **וְאָמְרִי לָהּ** - ויש החולקים ואומרים, שהמבושם בשערו כמבושם **בְּגוּפוֹ דָּמֵי** [-הוא דומה], ורשאי לצאת כך לשוק, שאף בשיער יש זיעה המעבירה את ריח הבושם.

עוד שנינו, **וְאַל יֵצֵא** תלמיד חכם **יְחִידִי בַּלַּיְלָה**. מבארת הגמרא את טעם הדבר, **מִשּׁוּם חֲשָׁדָא** - שיחשדוהו בזנות. מוסיפה הגמרא, **וְלֹא אֲמָרָן** - ולא אמרנו שלא יצא יחידי בלילה, **אֶלָּא דְּלֹא קְבִיעַ לֵיהּ עִידְנָא** - באופן שלא קבע לו רבו קביעות ללמדו בלילה, **אֲבָל** אם **קְבִיעַ לֵיהּ עִידְנָא** - קבוע לו זמן ללימוד, מותר לו ללכת יחידי, משום **דְּמִידַּע יְדִיעַ דִּלְעִידְנֵיהּ קָא אָזִיל** - שידוע הדבר לבני אדם שיש לו קביעות ואליה הוא הולך, ולא יחשדוהו[נב].

כשברכותיהם שוות, כגון בשמן שברכתו 'בורא עצי בשמים' כמו ההדס [כמבואר בגמרא לעיל (ע"א) במשחא כבישא ומשחא טחינא], ומחלוקת בית שמאי ובית הלל על מה יברך ויפטור את השני. וכתב הטור (או"ח סי' רטז), שלהלכה שני הפירושים אמת, והלכה כבית הלל בשני האופנים, שאם אין ברכותיהם שוות, כגון בשמן אפרסמון, מברך על ההדס וחוזר ומברך על השמן [כפי הגירסא שלפנינו], ואם ברכותיהם שוות מברך על ההדס ופוטר בברכתו את השמן [כגירסת הרי"ף].

מ. רש"י (ד"ה מברך), ע"פ צל"ח (ברש"י).

מא. **ואינו** כוס של ברכה. ומדובר ביום חול, אבל בשבת שאדם רגיל לקבוע סעודתו על היין, אין צריך לברך על היין הבא לאחר המזון, שברכת היין שלפני המזון פוטרת אף אותו, כמבואר בגמרא לעיל (מב:), ואם כן לא שייך לדון על סדר הקדימה בברכות. רש"י (ד"ה שמן, חוזר).

מב. **כל** דבר שמברך עליו לאכלו או להריח בו, צריך לאוחזו בימינו כשהוא מברך. שולחן ערוך (או"ח סי' רו ס"ד). והטעם שיש לאוחזו [ולא יניחנו על השולחן ויברך], כדי שיכוין ליבו על מה שמברך. ודווקא בימין משום חשיבות. משנה ברורה (שם ס"ק יז-יח). ולכן בתחילה הוא אוחז את השמן בימינו. ומה שאמרו שאת היין אוחז בשמאלו, זה אינו מצד הדין, אלא כיון שהוא בסוף הסעודה וכבר סילקו את השולחן, צריך לאחוז את שניהם בידיו, משום שאין לו שולחן להניח עליו, ולכן אמרו שיאחוז את השמן שמברך עליו בימינו, ואת היין שאינו מברך עליו יאחוז בשמאלו. ובברייתא לעיל בשמן והדס לא מוזכר ענין האחיזה בידיו, מפני ששמן אפרסמון אם בירך עליו 'בורא עצי בשמים' יצא ידי חובתו [ראה בהערה לעיל (ע"א) בשם הב"ח, שהדבר תלוי במחלוקת ראשונים], ואם כן לבית הלל שמברך תחילה על ההדס, אם יאחוז את השמן בשמאלו כשמברך על ההדס 'בורא עצי בשמים' יהיה נראה כמברך ברכה זו גם על השמן ויצא בברכתו, וכשחוזר ומברך עליו 'בורא שמן ערב' נראה כמברך ברכה לבטלה, ולכן אין לאחוז את השמן בשמאלו. ברכת ראש (ד"ה הביאו, וברש"י ד"ה וכינו).

מג. **טעם** המחלוקת, שבית שמאי סוברים שיש להקדים ולברך על השמן, משום שההנאה מריחו באה מאליה, ואילו ביין צריך לעשות מעשה כדי להנות ממנו, שאינו נהנה עד שישתה. ובית הלל סוברים שיש להקדים ולברך על היין, משום שהנאת השתיה מרובה, ואילו הנאת הריח מועטת היא. רשב"א (לעיל מא. ד"ה אמר), שיטה מקובצת (ד"ה הביאו).

וכשם שנחלקו בסדר הברכה על ריח השמן ושתיית היין, כך נחלקו בכל ברכה על אכילה ושתיה האם היא קודמת לברכת הריח. על פי שער הציון (סי' רטז סק"ד).

כתב המאירי (ד"ה מי), שכאשר חוזר ומברך על השמן [לבית הלל], אינו אוחזו בימינו, אלא ממשיך לאוחזו בשמאלו כבתחילה. אך הטור (או"ח סי' ריב) כתב, שהופך אחיזתו ונוטל את השמן בימינו ומברך עליו.

מד. רש"י (ד"ה וטחו). ואף שמבואר להלן שיכול לצאת מבושם בגופו, משום שזיעת הגוף מעבירה את ריח הבושם, זהו דווקא במקומות המכוסים שהזיעה מצויה בהם, אך בידים שאין הזיעה מצויה כל כך, אינה מעבירה את ריח הבושם, ואין לתלמיד חכם לצאת כך לשוק. רש"ש (ברש"י ד"ה וטחו).

אולם בחידושי הרא"ה (ד"ה וטחו) פירש, שעושה כן לטובת השמש, כדי שיריח מריח הבשמים.

מה. **בגמרא** להלן נחלקו הדעות אם רשאי תלמיד חכם לצאת מבושם בשערו. ולדעה המתירה, צריך לומר שכאן הכוונה שיטוח ידיו בכובעו של השמש, שבבגדים מבושמים כולם מודים שאסור לתלמיד חכם לצאת, כמבואר להלן. צל"ח (ד"ה ואמרי). ובברכת ראש (ד"ה וטחו) כתב שאף המתירים לא התירו אלא בשיער הגוף שהזיעה מצויה בו והיא מעבירה את ריח הבושם, אבל בשיער הראש שאין הזיעה מצויה בו כל כך, וגם הראש מגולה וניכר הדבר, אסור.

מהלשון 'ואם תלמיד חכם הוא', מבואר שבתחילה מדובר בשמש שאינו תלמיד חכם. ואף שלדעת בית הלל אסור להשתמש בשמש עם הארץ (להלן נב:), צריך לומר שמדובר בשמש שאינו עם הארץ, אך גם אינו במעלת תלמיד חכם שיהא עליו להזהר מלצאת מבושם לשוק. אחרונים.

מו. **הברייתא** באה לחדש, שאף במנעלים יש לו להקפיד שלא יהיו מטולאים, וכל שכן בבגדיו, וכדברי הרמב"ם (דעות פ"ה ה"ט), 'מלבוש תלמיד חכם, מלבוש נאה ונקי, ואסור לו שימצא בבגדו כתם או שמנונית וכיוצא בהן'. והטעם, כדי שלא יתבזה בעיני הבריות, ויהיו דבריו נשמעים. חדש האביב (ד"ה ששה).

מז. **רמב"ם** (דעות פ"ה ה"ג).

מח. **כלומר**, באיחור.

מט. ['בית מדרש' הוא מקום המיוחד לתלמוד תורה, ו'בית כנסת' הוא מקום מיוחד לתפילה, ראה גמרא (מגילה כו:-כז.)].

ואף אם הוא עוסק במצוה אחרת או לומד, ימנע מלאחר, מפני שגנאי הוא לו. חפץ ה' (ד"ה ששה).

מבואר בגמרא בסמוך, שחלק מדברים אלו אסורים לתלמיד חכם מפני החשד. ויש לשאול, מדוע נאמרו דווקא בתלמיד חכם, הלא לכל אדם אסור לעשות דבר שיביא אותו לידי חשד, כפי שנאמר (במדבר לב כב), 'והייתם נקיים מה' ומישראל', כמבואר בגמרא (יומא לח.). ויש לומר, שהרואה דברים אלו יכול לדון לכף זכות ולא לחשוד, ורוב בני אדם אכן דנים לכף זכות, ורק מיעוט בני אדם חושדים ודנים לכף חובה, וכל אדם אינו צריך לחוש לאותו מיעוט ולהימנע מלעשות דברים אלו, ורק תלמיד חכם צריך לחוש אף למיעוט, משום שאם חושדים בו בדבר איסור יש בכך חילול ה'. חדש האביב (ד"ה ששה). וראה עוד בחפץ ה' (ד"ה ששה) בענין זה.

נ. **פסיעה** בינונית היא אמה, ויותר מאמה זו פסיעה גסה. רש"י (שבת קיג: ד"ה מהו).

נא. **כל** אדם אסור ללכת בקומה זקופה, כמבואר להלן הטעם שהוא כדוחק רגלי השכינה, אך בזיקוף מועט מותר, ותלמיד חכם אף בזיקוף מועט אסור, שהוא צריך ללכת שח עינים. חדש האביב (ד"ה ולא).

נב. **ומדובר** באופן שאין חשש מזיקים, כגון בתוך העיר שאין המזיקים מצויים שם, ולכן צריכה הגמרא לומר את הטעם של חשד, והיכן שאין חשד מותר. אך מחוץ לעיר שיש בו חשש מזיקים, בכל אופן אסור ללכת יחידי, ואף מי שאינו תלמיד חכם, כמובא לעיל בגמרא. מהרש"א (ח"א ד"ה משום). ובקול יעקב (ד"ה ת"ר) כתב, שתלמיד חכם ההולך לתלמודו אין לו לחשוש משום מזיקים, ששלוחי מצוה אינם ניזוקים, ורק מפני החשד אסור לו ללכת יחידי, אלא אם כן קבוע לו זמן ללימודו ולא יחשדוהו.

שמן והדס. הלי שמן להריח הוא דלי להעביר הזוהמא הא אמרינן בפרק אלו דברים (לקמן נג.) דאין מברכין עליו: הכי אמר רבא הלכתא כבית הלל ולא היא לאשתמוטי נפשיה הוא דקא עביד. כך כתוב בספרים שלנו ובפירוש רש"י אבל רב אלפס פסק כרבא משמע שלא היה גורס בספרו ולא היא וכו':

[מ]האי מאן דמורח באתרוגא וחבושי' מברך וכו'. ודוקא כשמריח בהם אבל אם בא לאכול מהם אין לברך ברכת ריח כי אם ברכת אכילה: באוכלי

אמר רב גידל אמר רב האי [א]סמלק מברכין עליה בורא עצי בשמים אמר רב חננאל אמר רב הני [ב]חלפי דימא מברכין עלייהו בורא עצי בשמים אמר מר זוטרא מאי קראה [א]והיא העלתם הגגה ותטמנם בפשתי העץ (רב משרשיא אמר[א]) האי [ג]נרקום דגוניתא מברכין עליה בורא עצי בשמים דדברא בורא עשבי בשמים אמר רב ששת הני [ד]סיגלי מברכין עלייהו בורא עשבי בשמים אמר מר זוטרא [ה]האי מאן דמורח באתרוגא או בחבושא אומר ברוך שנתן ריח טוב בפירות אמר רב יהודה [א][ו]האי מאן דנפיק ביומי ניסן וחזי אילני דקא מלבלבי אומר ברוך שלא חיסר בעולמו[ב] כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להתנאות[ג] בהן בני אדם. אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב [ז]מנין שמברכין על הריח שנאמר [ב]כל הנשמה תהלל יה איזהו דבר שהנשמה נהנית ממנו ואין הגוף נהנה ממנו הוי אומר זה הריח ואמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב עתידים בחורי ישראל[ד] שיתנו ריח טוב כלבנון שנאמר [ג]ילכו יונקותיו ויהי כזית הודו וריח לו כלבנון: ואמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב מאי דכתיב [ד]את הכל עשה יפה בעתו מלמד שכל אחד ואחד יפה לו הקב"ה אומנתו בפניו אמר רב פפא היינו דאמרי אינשי תלה ליה קורא לדבר אחר ואיהו דידיה עביד[ה]. ואמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב אבוקה כשנים וירח כשלשה איבעיא להו אבוקה כשנים בהדי דידיה או דילמא אבוקה כשנים לבר מדידיה ת"ש וירח כשלשה אי אמרת בשלמא בהדי דידיה שפיר אלא אי אמרת לבר מדידיה ארבעה למה לי והאמר מר לאחד נראה ומזיק לשנים נראה ואינו מזיק לשלשה אינו נראה כל עיקר אלא לאו שמע מינה אבוקה כשנים בהדי דידיה שמע מינה: [ח]ואמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב ואמרי לה אמר רב חנא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא ואמרי לה אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש [ה]ואל ילבין פני חברו ברבים מנלן מתמר שנאמר [ה]היא מוצאת וגו': ת"ר הביאו לפניו שמן והדס ב"ש אומרים מברך על השמן ואח"כ מברך על ההדס וב"ה אומרים [ט]מברך על ההדס ואח"כ מברך על השמן אמר ר"ג אני אכריע שמן זכינו לריחו וזכינו לסיכתו הדס לריחו זכינו לסיכתו לא זכינו [י]א"ר יוחנן הלכה כדברי המכריע רב פפא איקלע לבי רב הונא בריה דרב איקא אייתו לקמייהו שמן והדס שקל רב פפא בריך אהדס ברישא והדר בריך אשמן אמר ליה לא סבר לה מר הלכה כדברי המכריע אמר ליה הכי אמר רבא (א) הלכה כב"ה ° ולא היא [א] לאשתמוטי נפשיה הוא דעבד[ו]. ת"ר [כ]הביאו לפניהם שמן ויין ב"ש אומרים אוחז השמן בימינו ואת היין בשמאלו מברך על השמן וחוזר ומברך על היין ב"ה אומרים [ל]אוחז את היין בימינו ואת השמן בשמאלו מברך על היין וחוזר ומברך על השמן וטחו בראש השמש ואם שמש ת"ח הוא טחו בכותל מפני שגנאי לתלמיד חכם לצאת לשוק כשהוא מבושם. ת"ר ששה דברים גנאי לו לתלמיד חכם אל יצא כשהוא מבושם [ט]לשוק [י]ואל יצא יחידי בלילה ואל יצא במנעלים המטולאים ואל יספר עם אשה בשוק ואל יסב בחבורה של עמי הארץ ואל יכנס באחרונה לבית המדרש ויש אומרים אף לא יפסיע פסיעה גסה ואל יהלך בקומה זקופה [כ]אל יצא כשהוא מבושם לשוק א"ר אבא בריה דר' חייא בר אבא אמר רבי יוחנן במקום שחשודים על משכב זכור אמר רב ששת לא אמרן אלא בבגדו אבל בגופו זיעה מעברא ליה אמר רב פפא [ל]ושערו כבגדו דמי ואמרי לה כגופו דמי [מ]ואל יצא יחידי בלילה משום חשדא ולא אמרן אלא דלא קביע ליה עידנא אבל קביע ליה עידנא מידע ידיע דלעידניה קא אזיל [נ]ואל יצא במנעלים המטולאים מסייע ליה לרבי חייא בר אבא [מ]דאמר ר' חייא בר אבא גנאי הוא לתלמיד חכם שיצא במנעלים המטולאים איני והא ר' חייא בר אבא נפיק אמר מר זוטרא בריה דרב נחמן בטלאי על גבי טלאי ולא אמרן אלא בפנתא אבל בגילדא לית לן בה ובפנתא [ב] לא אמרן אלא באורחא אבל בביתא לית לן בה ולא אמרן אלא בימות החמה אבל בימות הגשמים לית לן בה[ז] [ס]ואל יספר עם אשה בשוק אמר רב חסדא ואפילו היא אשתו תניא נמי הכי אפילו היא אשתו ואפילו היא בתו ואפילו היא אחותו לפי שאין הכל בקיאין בקרובותיו [ע]ואל יסב בחבורה של עמי הארץ מאי טעמא דילמא אתי לאמשוכי בתרייהו ואל יכנס באחרונה לבית המדרש משום דקרו ליה פושע[ח] וי"א [פ]אף לא יפסיע פסיעה גסה דאמר מר [נ]פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק ממאור עיניו של אדם מאי תקנתיה להדריה בקדושא דבי שמשי [צ]ואל יהלך בקומה זקופה דאמר מר [ג] המהלך בקומה זקופה אפילו ארבע אמות[ט] כאילו דוחק רגלי שכינה דכתיב [ו]מלא כל הארץ כבודו:

מתניתין

תוספות

סמלק. יסמי"ן קורין לו בלשון ישמעאל[י], ° והוא מין עשב שיש בו שלש שורות של עלין זו למעלה מזו ושלשה עלין לכל שורה: חלפי דימא. בושם שקורין אשפי"ג והוא שבולת נרד, ועשוי כעין גבעולי פשתן, (ב) דאשכחן גבעולין דאיקרי עץ: נרקום. חבצלת השרון[כ], בה"ג: דגוניתא. הגדל בגינה: סיגלי. ויול"ש בלעז: חבושין. קודוניי"ש בלעז: להתנאות. ליהנות: כלבנון. שמריחין עליו ופרחיו: יפה לו אומנתו. ואפי' בורסי נאה לו אומנתו בעיניו, ועשה הקדוש ב"ה כן שלא יחסר העולם אומנות: קורא. רך הגדל בדקל, תלה אותו לחזיר והוא יגלגלנו באשפה, שזו היא אומנתו: אבוקה כשני בני אדם. לענין היוצא בלילה, דאמר מר[ל] אל יצא אדם יחידי בלילה: וירח כשלשה. ויש חלוק בין שנים לשלשה כדלקמן: לאחד נראה. השד ומזיקו: היא מוצאת והיא שלחה וגו'. ואילו בהדיא לא אמרה אלו הסימנים של יהודה הם ולו אני הרה, אלא לאיש אשר אלה לו אנכי הרה, אם יודה יודה, ואם לאו אשרף ולא אלבין פניו: שמן והדס. בסוף הסעודה, שמן לסוך ידיו להעביר זוהמת האוכלים[ל], והדס להריח כמו שאמרנו[מ]: אני אכריע. לצד בית שמאי: זכינו לריחו ולסיכתו. כגון משחא כבישא[מ], הלכך שמן עדיף: ולא היא. לא אמר רבא הלכתא כב"ה, אלא רב פפא אכסיף לפי שטעה והשמיט עצמו בכך: שמן ויין. זהו יין שלאחר המזון, ואין זה כוס של ברכה: [נ] חוזר ומברך על היין. כגון בחול שאין היין קבע ואין היין שלפני המזון פוטרו[ס]: שמן בימינו. לפי שעליו מברך תחלה: מברך על השמן. ° בורא שמן ערב[ע]: וטחו בראש השמש. כדי שלא יצא בידיו מבושמות בשוק, שגנאי הוא לתלמיד חכם: שחשודים על משכב זכור. מבשמין עצמם כדי שיתאוו להם: ושערו כבגדו דמי. דלא שכיח ביה זיעה: ואמרי לה כגופו. דשכיח ביה זיעה: משום חשדא. של זנות: דלא קביע ליה עידנא. שלא קבעו לו רבו קביעות ללמדו בלילה: בפנתא. אנפוני"א בלעז שעל גבי הרגל: גילדא. עקב שקורין סול"א: בימות הגשמים. הטיט מכסהו: אפי' היא אשתו. שאין הכל מכירין בה וחושדין אותו: דקרו ליה פושע. מתעצל: בקדושא דבי שמשי. ששותה כוס של קידוש בשבת בלילה:

מתני'

עין משפט נר מצוה

קלא א ב מיי' פ"ט מהל' ברכות הל' ו סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רטז סעיף ז:
קלב ג מיי' שם טוש"ע שם סעיף ט:
קלג ד טוש"ע שם סעיף ח:
קלד ה מיי' שם הל' א טוש"ע שם סע"ב:
קלה ו מיי' פ"י מהל' ברכות הל' יג סמג שם טוש"ע או"ח סי' רכו:
קלו ז מיי' פ"ט מהל' ברכות הל' א סמג שם טוש"ע או"ח סימן רטו סעיף א:
קלז ח מיי' פ"ו מהל' דעות הלכה ח:
קלח ט מיי' פ"ט מהל' ברכות הל' ג סמג עשין כז טוש"ע א"ח סי' רטו סעיף יא:
קלט י מיי' פ"ז מהל' ברכות הלכה יד ופ"ט הלכה ד סמג שם טור א"ח סי' ריב וטור וש"ע א"ח סימן רו סעיף ד [ק]:
קמ כ ל מ נ מיי' פ"ה מהל' דעות הל' ט:
קמא ס שם הלכה ז:
קמב ע שם הלכה ג:
קמג פ צ שם הלכה ח:

גליון הש"ס

גמ' ולא היא לאשתמוטי נפשיה. עי' בקרבן עדה בירושלמי נזיר פ"ז דף כ"ה ד"ה איתניה ואנא מלקי. ועי' בתשובת הרלב"ח דף רע"ט ד"ה וכר מן דין: רש"י ד"ה סמלק וכו' והוא מין עשב. מדאמרינן אח"כ הני סגלי. מבואר דסיגלי לא הוי יסמין. וכמו שפי' רש"י סיגלי (ויול"ש בלע"ז). ועי' רש"י על התורה (בראשית ל יד) ובנא"מ שם: רש"י ד"ה מברך על השמן בורא שמן ערב. עי' לקמן נ"ג ע"א ברש"י ד"ה אין מברכין עליו:

תורה אור השלם

א) וְהִיא הֶעֱלָתַם הַגָּגָה וַתִּטְמְנֵם בְּפִשְׁתֵּי הָעֵץ הָעֲרֻכוֹת לָהּ עַל הַגָּג: [יהושע ב, ו]
ב) כֹּל הַנְּשָׁמָה תְּהַלֵּל יָהּ הַלְלוּיָהּ: [תהלים קנ, ו]
ג) יֵלְכוּ יֹנְקוֹתָיו וִיהִי כַזַּיִת הוֹדוֹ וְרֵיחַ לוֹ כַּלְּבָנוֹן: [הושע יד, ז]
ד) אֶת הַכֹּל עָשָׂה יָפֶה בְעִתּוֹ גַּם אֶת הָעֹלָם נָתַן בְּלִבָּם מִבְּלִי אֲשֶׁר לֹא יִמְצָא הָאָדָם אֶת הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר עָשָׂה הָאֱלֹהִים מֵרֹאשׁ וְעַד סוֹף: [קהלת ג, יא]
ה) הִוא מוּצֵאת וְהִיא שָׁלְחָה אֶל חָמִיהָ לֵאמֹר לְאִישׁ אֲשֶׁר אֵלֶּה לּוֹ אָנֹכִי הָרָה וַתֹּאמֶר הַכֶּר נָא לְמִי הַחֹתֶמֶת וְהַפְּתִילִים וְהַמַּטֶּה הָאֵלֶּה: [בראשית לח, כה]
ו) וְקָרָא זֶה אֶל זֶה וְאָמַר קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ יְיָ צְבָאוֹת מְלֹא כָל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ: [ישעיה ו, ג]

משנת ראשונים

עתידים בחורי ישראל שיתנו ריח טוב כלבנון. נערי בני ישראל הם בחורי ישראל שלא טעמו טעם חטא, שלא נגשו אל אשה מעולם, כי הם הנבחרים בעם והקדושים בהם, כענין שאמרו (ברכות מג:) עתידין בחורי ישראל שלא טעמו טעם חטא ליתן ריח כלבנון וכו'. [רמב"ן, שמות כד ה] נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש. צער ההלבנה מר ממות, על כן אמרו רז"ל לעולם יפיל אדם עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים, ולא אמרו כן בשאר עבירות חמורות.

[שערי תשובה לרבינו יונה, שער ג] [המשך בסוף המסכת]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ר"ה יא.], ב) ב"מ נט. כתובות סז: סוטה י:, ג) [ע' תוספות פסחים כא. ד"ה אין ותו' ב"ק קטז. ד"ה הכרעה], ד) [תוס' פ"ה], ה) מס' ד"א זוטא פ"ו, ו) [ע' חולין לא. פסחים קיב:], ז) זבחים יט., ח) [שבת קיד. ע"ש], ט) שבת קיג: [תענית י:] [ע' תוס' תענית י: ד"ה פסיעה], י) שה"ש ב א ובתרגום (פי' הר"ש כלאים ספ"ה), כ) עיין להלן בעמוד זה ובפסחים קיב:, ל) לקמן נג:, מ) לעיל ע"א, נ) לעיל מב ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמ' הלכה כב"ה (ולא היא וכו' דעבד) תא"מ. ונ"ב האלפסי לא גרס ליה: (ב) רש"י ד"ה חלפי וכו' גבעולי פשתן [ס] מאי קראה דאשכחן:

הגהות הגר"א

[א] גמ' (ולא היא לאשתמוטי נפשיה הוא דעבד) נמחק ונ"ב הרי"ף ל"ג: [ב] שם (ובפנתא ל"א אלא באורחא אבל בביתא ל"ל בה) תא"מ: [ג] שם (דאמר מר המהלך בקומה זקופה אפי' ד"א כאלו דוחק רגלי שכינה) תא"מ ונ"ב הרי"ף והרא"ש ל"ג לה:

לעזי רש"י

יסמי"ן. פירוש סמלק, מין פרח לבן ולו ריח טוב (מוסף הערוך ערך יסמין). אשפי"ג. פירוש שבולת נרד (רש"י כריתות דף ו ע"א ועיין רש"י ב"מ דף פו ע"א ד"ה ככרין דנרד). ויול"ש. פירוש דודאים (סנהדרין נט ע"ב, רש"י בראשית ל, יד ועיין ערוך ערך סגל א' וערך עפר א'). קודוניי"ש. פירוש חבושין, פרשין (עיין רמב"ם כלאים פ"א מ"ד וערוך ערך פרש). אנפוני"א. פירוש גב המנעל (רש"י יבמות דף קב ע"א), פנים של מנעל מלמעלה (ערוך ערך אפנתא). שול"א. פירוש פנים של מנעל שלמטה (ערוך ערך אפנתא):

הגהות וציונים

א] [צ"ל אמר רב משרשיא] (גליון) כ"ה בכת"י ובראשונים: ב] בכת"י הנוסח מעולמו (וכ"ה בר"ה יא ע"א, ובבה"ג ובהרא"ש וברבינו ירוחם נתיב יג ח"ב): ג] בטוש"ע או"ח סימן רכו הנוסח ליהנות (וכ"ה בכת"י ובסמ"ג (עשין כז) וברוקח (סימן שמב) וברבינו ירוחם שם): ד] [צ"ל בחורי ישראל שלא טעמו טעם חטא שיתנו וכו' ע"י] (גליון) וכ"ה בכת"י: ה] [גי' הערוך והוא לדידיה אזיל ע"ש ערך קר] (גליון): ו] [ז"ל רמ"ע מפאנו ס"ס ה' רב פפא מסברא דנפשיה פליג על ר' יוחנן ולא מחמת כסופא הוא דבעי לאשתמוטי אלא במדת חסידות ותלה הגדולה ברבו ואי לאו דקים ליה דהכי הלכתא לא עביד עובדא בנפשיה והכי קי"ל בכל דוכתא מעשה רב] (גליון): ז] [הרמב"ם לא הזכיר אלא החלוק בין ימות החמה דאסור וימות הגשמים מותר אבל ההפרש בין פנתא לגילדא וכן בין לאורחא או בביתו השמיט אמנם הרי"ף בברכות ויותר ביאור בשבת פ' אלו קשרים הביא כל דרכים אלו ועי' בלחם משנה הל' דעות פ"ה דין ט] (גליון): ח] גי' רש"ל עצל (גליון) עיין מהרש"א דיותר נראה לפרש פושע דקרי ליה פושע על ראשי עם קדוש דע"י שבא באחרונה צריך לפסוע עליהם כההיא דיבמות קה ע"ב עיי"ש, ועיין יעב"ץ בילק"מ ד"פושע" ו"עצל" הכוונה אחת אלא שזה לה"ק וזה לשון ארמי דקורין לעצל פושע כמו דלמא אתי למפשע, ועיין בגליוני הש"ס לרבי יוסף ענגיל: ט] בכת"י ליתא "אפילו ארבע אמות" ועיין קידושין לא ע"א אסור לילך בקומה זקופה "ארבע אמות" שנאמר מלא כל הארץ כבודו, והטור (או"ח סי' ב) לא גרס "ארבע אמות" עיי"ש בט"ז סק"ד: י] בהפלאה שבערכין (ערך כספן) כתב שהתיבות "יסמי"ן קורין לו בלשון ישמעאל" אינם מדברי רש"י אלא לשון הגליון היה וכן משמע מהטור ושו"ע או"ח (סימן רט"ז ס"ז) בהעתקת דברי רש"י ועיי"ש בהגהות מהרל"ח: כ] ר"ל דלעיל ע"א איתא ועל ההדס שבכל מקום, (שפ"ח): ל] ד"ה "חוזר" צ"ל אחר ד"ה "מברך על השמן": מ] [שייך לעיל קודם ד"ה שמן] נ] המחבר בשו"ע השמיט הך דינא לגמרי ד"הביאו לפניהם שמן ויין וכו'" רק המג"א הביאו בריש סימן רטז ועיין מלבושי יו"ט סימן ריב סק"ב וצל"ח, ויש להעיר האות י השייך לעין משפט למה כתוב אצל דברי בית שמאי וצ"ע: ס] נדצ"ל גבעולי פשתן הס"ד ומה"ד מאי קראה:

עוד שנינו, **וְאַל יֵצֵא** תלמיד חכם **בְּמִנְעָלִים הַמְטוּלָּאִים** [-עם טלאין]. אומרת הגמרא, מאמר זה שבברייתא **מְסַיֵּיעַ לֵיהּ** - הרי זה סיוע לְדברי **רַבִּי חִיָּיא בַּר אַבָּא, דְּאָמַר רַבִּי חִיָּיא בַּר אַבָּא, גְּנַאי הוּא לְתַלְמִיד חָכָם שֶׁיֵּצֵא בְּמִנְעָלִים הַמְטוּלָּאִים.** מקשה הגמרא, **אֵינִי** - האם כך הוא הדין, שאין לתלמיד חכם לצאת במנעלים מטולאים, **וְהָא** [-והלא] **רַבִּי חִיָּיא בַּר אַבָּא נָפִיק** - יצא במנעלים מטולאים, אף שתלמיד חכם הוא. מתרצת הגמרא, **אָמַר מַר זוּטְרָא בְּרֵיהּ** [-בנו] **דְּרַב נַחְמָן**, מה ששנינו שלא יצא במנעלים מטולאים, מדובר **בְּטְלַאי עַל גַּבֵּי טְלַאי**, ואילו רבי חייא בר אבא יצא במנעלים מטולאים בטלאי אחד[נג]. **וְלֹא אֲמָרָן** - ולא אמרנו שלא יצא בטלאי על גבי טלאי, **אֶלָּא** כאשר הטלאי הוא **בְּפַנְתָּא** - בפני המנעל העומד על גבי הרגל ונראה לכל, **אֲבָל** אם הטלאי הוא **בְּגִילְדָּא** - בעקב, שאינו נראה לכל, **לֵית לָן בָּהּ** - אין לחוש לכך, ויכול לצאת במנעל כזה. וְאף אם הטלאי הוא **בְּפַנְתָּא** [-בפני המנעל], **לֹא אֲמָרָן** - לא אמרנו שלא יצא בו **אֶלָּא בְּאוֹרְחָא** - בדרך, **אֲבָל בְּבֵיתָא** [-בבית] **לֵית לָן בָּהּ** - אין לחוש לכך, ויכול לצאת במנעל כזה. מוסיפה הגמרא, **וְלֹא אֲמָרָן** - ולא אמרנו שלא יצא במנעל מטולא **אֶלָּא בִּימוֹת הַחַמָּה, אֲבָל בִּימוֹת הַגְּשָׁמִים לֵית לָן בָּהּ** - אין לחוש לכך, ויכול לצאת במנעל כזה, מפני שבימות הגשמים הטיט מצוי, והוא מכסה את הטלאי שבמנעל, ואינו נראה לבני אדם.

עוד שנינו, **וְאַל יְסַפֵּר** [-ידבר] **עִם אִשָּׁה בַּשּׁוּק.** מבארת הגמרא, **אָמַר רַב חִסְדָּא, וַאֲפִילּוּ** אם אשה זו **הִיא אִשְׁתּוֹ**, מכל מקום לא ידבר עמה בשוק. מוכיחה הגמרא, **תַּנְיָא נַמִּי הָכִי** - שנינו כן בברייתא כדברי רב חסדא, אל יספר עם אשה בשוק, **אֲפִילּוּ הִיא אִשְׁתּוֹ, וַאֲפִילּוּ הִיא בִּתּוֹ, וַאֲפִילּוּ הִיא אֲחוֹתוֹ, לְפִי שֶׁאֵין הַכֹּל בְּקִיאִין בִּקְרוֹבוֹתָיו** - מפני שלא כל בני אדם בקיאים מי הן קרובותיו, ואינם יודעים שזו קרובתו, ויחשדו בו[נד].

עוד שנינו, **וְאַל יָסֵב** לסעודה **בַּחֲבוּרָה שֶׁל עַמֵּי הָאָרֶץ.** שואלת הגמרא, **מַאי טַעְמָא** - מהו טעם הדבר. משיבה הגמרא, הטעם הוא, **דִּילְמָא** - שמא מתוך הישיבה עמם **אָתֵי לְאִמְשׁוֹכֵי בַּתְרַיְיהוּ** - יבוא להימשך אחריהם ולנהוג כמותם[נה].

עוד שנינו, **וְאַל יִכָּנֵס בָּאַחֲרוֹנָה** [-באיחור] **לְבֵית הַמִּדְרָשׁ.** מבארת הגמרא את הטעם, **מִשּׁוּם דְּקָרוּ לֵיהּ** - שאם ינהג כך יכנו אותו בני אדם **'פּוֹשֵׁעַ'** [-מתעצל][נו].

עוד שנינו, **וְיֵשׁ אוֹמְרִים, אַף לֹא יַפְסִיעַ פְּסִיעָה גַּסָּה.** מבארת הגמרא את הטעם, משום **דְּאָמַר מַר** - שנאמרה שמועה בשם אחד החכמים, **פְּסִיעָה גַּסָּה נוֹטֶלֶת אֶחָד מֵחֲמֵשׁ מֵאוֹת מִמְּאוֹר עֵינָיו שֶׁל אָדָם**[נז]. שואלת הגמרא, **מַאי תַּקַּנְתֵּיהּ** - מה תקנתו של אדם זה שפסע פסיעה גסה, כיצד יוכל להשיב את מאור עיניו כבתחילה. משיבה הגמרא, **לַהֲדְרֵיהּ בְּקִדּוּשָׁא דְּבֵי שִׁמְשֵׁי** - ישיבנו על ידי שתיה מכוס קידוש בליל שבת[נח].

עוד שנינו, **וְאַל יְהַלֵּךְ בְּקוֹמָה זְקוּפָה.** מבארת הגמרא את הטעם, משום **דְּאָמַר מַר** - שנאמרה שמועה בשם אחד החכמים, **הַמְהַלֵּךְ בְּקוֹמָה זְקוּפָה, אֲפִילּוּ** הלך כך רק **אַרְבַּע אַמּוֹת**, נחשב **כְּאִילּוּ** הוא **דּוֹחֵק** את **רַגְלֵי הַשְּׁכִינָה, דִּכְתִיב** - שכתוב בפסוק (ישעיה ו ג), בקדושה שמקדישים המלאכים את ה', **'מְלֹא כָל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ'**, ומשמע בפסוק זה שכבוד ה' משתרבב ויורד למטה לארץ, ואם הוא הולך בקומה זקופה, הוא כדוחק את רגלי השכינה[נט].

* * *

נג. **טלאי** על גבי טלאי זהו גנאי גדול. אבל טלאי אחד הוא גנאי מועט, ואין לחוש לגנאי זה משום בל תשחית, שלא יצטרך להשליך הנעל. על פי מלין דרבנן (אות ג סי' שלה).

נד. **ופירשה** הברייתא גם באשתו וגם בבתו ואחותו, משום שאם היה כתוב אשתו היה מקום לומר שדווקא עמה אסור לספר, משום שאינה דומה לו ולכן אין מכירים בה שהיא אשתו, אך בבתו ואחותו הדומות לו ניכר שהן קרובותיו ואין איסור לספר עמן. ואם היה אומר רק בתו ואחותו, היה מקום לומר שדווקא עמן אסור לספר, משום שאינן דרות עמו בבית ולכן אין הכל בקיאים שהן קרובותיו, אך באשתו הדרה עמו הכל בקיאים ואין איסור לספר עמה. לכן פירשה הברייתא שבכל האופנים יש איסור. בן יהוידע (ד"ה לפי).

נה. **ודווקא** אם יושב עמם בחבורה אחת, אך אם יושב בנפרד אין איסור בדבר. ואף כשיושב עמם בחבורה, אם יש חיזוק למצוות מישיבתו שם, אין לחשוש, ואדרבה זהו כבוד התורה שמצוותיה יתחזקו. ביאור הלכה (סי' קע ס"כ ד"ה לא).

נו. **אף** על כל אדם להזהר שלא לאחר לבית המדרש, אך על תלמיד חכם להזהר מזה אפילו כשיש לו טעם הגון לאיחורו, כגון שעסוק בתלמודו או בשאר מצוה, מפני שיש לחשוש שלא ידונו אותו לזכות אלא יקראו לו פושע, וכיון שתלמיד חכם הוא יש בכך חילול ה'. אחרונים, על פי חפץ ה' (ד"ה שמה).

נז. **יש** להקשות, מדוע נאמרה אזהרה זו דווקא לתלמיד חכם, וכי בשאר בני אדם אין פסיעה גסה נוטלת ממאור עיניו. ותירץ בבן יהוידע (ד"ה וי"א), שודאי כל אדם צריך להיזהר מפסיעה גסה שלא ינטל ממאור עיניו, אלא שלתלמיד חכם יש אף גנאי בדבר [כלשון הברייתא 'גנאי הוא לתלמיד חכם'], משום שיש שאלות הנשאלות לתלמיד חכם התלויות בחוזק הבחנת עינים, ואם ינטל ממאור עיניו כשיבואו לשאול אותו שאלה כזו לא יוכל לענות. ובמגיד תעלומה (ד"ה ולא) מבואר, שכיון שיש תקנה להשיב את מאור העינים, כמובא בסמוך, כל אדם יכול לסמוך על תקנה זו. אך תלמיד חכם אין לו לסמוך על כך, מפני שגנאי הוא לו, שיאמרו שאינו יודע איסור זה.

כתבו התוספות (תענית י: ד"ה פסיעה), שפסיעה גסה ראשונה שפוסע נוטלת אחד מחמש מאות ממאור עיניו, ופסיעה שניה שפוסע אינה נוטלת כמו הראשונה, אלא רק אחד מחמש מאות מן הנשאר לאחר מה שניטל בפסיעה הראשונה, וכן הלאה בפסיעות הבאות. והטעם שפסיעה ראשונה נוטלת יותר מן השניה, משום שכל ההתחלות קשות. ובדרך אחרת כתבו תוספות, שרק פסיעה ראשונה נוטלת ממאור עיניו של אדם, ומפסיעה שניה ואילך אינה נוטלת כלל, משום שגופו כבר התרגל ואינו ניזוק. וראה תלמידי רבינו יונה (ד"ה מאי), שחלקו על התוספות, וביארו בדרכם זו את שאלת הגמרא בסמוך 'מאי תקנתיה'.

נח. **רש"י** (ד"ה בקדושא). אולם התוספות (פסחים ק: ד"ה ידי קידוש) פירשו בשם רב נטרונאי גאון, שנותן מיין הקידוש בתוך עיניו לרפואה. ומהרי"ל (מנהגים הל' קידוש אות ג) פירש, שבשעת הקידוש יתן עיניו בשני נרות שבת, ששתי פעמים נר בגימטריה חמש מאות, ובזה מחזיר אחד מחמש מאות ממאור עיניו. והביאו הרמ"א (או"ח סי' רעא ס"י).

יש לפרש, שמצוה זו משיבה לאדם את מאור עיניו, משום שנאמר (תהלים יט ט) 'מצות ה' ברה מאירת עינים', ואמר הכתוב 'מִצְוַת' ו'מְאִירַת' בלשון יחיד, ומכך יש ללמוד שאין הכוונה למצוות שנצטוינו לקיים, שהרי מצוות רבות הן והיה לו לומר בלשון רבים, אלא הכוונה למצוה שקיים אותה ה', והיא השבת, כפי שנאמר (שמות לא יז) 'וביום השביעי שבת וינפש', ולכן קרא לה הכתוב 'מצות ה''. ועיקר קבלת השבת תלוי בכוס הקידוש, כמבואר בגמרא (להלן נא:), ומכאן יש ללמוד שהמקיים את מִצְוַת ה' שהיא השבת, ושותה את יין הקידוש, מצוה זו היא 'מאירת עינים'. יגיעות מרדכי (ד"ה מאי). ובעיון יעקב (שבת קיג: ד"ה ומהדר) כתב, שמאור העינים תלוי בלב [כמבואר בעבודה זרה (כח:)], וכאשר הוא שותה יין של מצות קידוש, שהוא 'משמח אלהים ואנשים' (שופטים ט יג), על ידי שמחת לבו חוזר לו מאור עיניו.

'בי שמשי' פירושו בין השמשות, וליל שבת מכונה כך, מפני שבין השמשות שלו אינו ככל בין השמשות שבימי השבוע, משום שבו נכנסת השבת, וכל אדם חרד לגמור מלאכתו מבעוד יום עד אותה עת. רש"י (שבת פו: ד"ה וליטבלו, כתובות קג. ד"ה בי שמשי).

נט. **רש"י** (קדושין לא. ד"ה מלא).

ראה בהערה לעיל (על הברייתא) מדוע הזכירה הברייתא איסור זה דווקא על תלמיד חכם, הלא לכל אדם אסור ללכת בקומה זקופה.

משנה

המשנה עוסקת בדין ברכת עיקר וטפל:
הֵבִיאוּ לְפָנָיו מָלִיחַ - כל דבר מלוח מאוד, והוא אוכל ממנו **תְּחִלָּה**[א], וְהביאו **פַּת עִמּוֹ** בשביל להפיג טעם מליחותו. **מְבָרֵךְ עַל הַמָּלִיחַ** ברכתו הראויה לו **וּפוֹטֵר** בברכה זו **אֶת הַפַּת**, משום **שֶׁהַפַּת טְפֵלָה לוֹ**, שהרי אינו תאב לאכול את הפת כלל[ב], ואינו אוכלה אלא בשביל שהמלח לא יזיק לגרונו[ג]. **זֶה הַכְּלָל, כֹּל שֶׁהוּא עִיקָּר וְעִמּוֹ טְפֵלָה, מְבָרֵךְ עַל הָעִיקָּר וּפוֹטֵר** בזה **אֶת הַטְּפֵלָה**[ד].

★

גמרא

במשנתנו מבואר שהפת טפלה למליח. הגמרא תמהה על כך:
וּמִי אִיכָּא מִידִי - וכי קיים דבר כזה **דְּהָוֵי** - שיהיה **מָלִיחַ עִיקָּר וּפַת טְפֵלָה** לו[ה], והלא אדרבה, הפת היא העיקר ושאר הדברים טפלים להי[ו].

משיבה הגמרא, **אָמַר רַב אַחָא בְּרֵיהּ דְּרַב עַוִּירָא אָמַר רַב אַשִׁי, בְּאוֹכְלֵי פֵּירוֹת גְּנוֹסָר שָׁנוּ** - המשנה מדברת באוכלי פירות ארץ ים כנרת, שהם מתוקים ביותר ואינם נאכלים אלא עם מלח הרבה כדי שמתיקותם לא תזיק לגרון, ובשביל להחליש חריפותו של המלח אוכלים פת עמם, ונמצא שהפת טפלה לפירות, ולכן מברך על הפירות ופוטר את הפת[ז].

הגמרא מספרת בענין פירות גינוסר:
אָמַר רַבָּה בַּר בַּר חַנָּה, כִּי הֲוָה אָזְלִינַן בַּתְרֵיהּ - כשאנחנו, התלמידים, הלכנו אחרי **דְּרַבִּי יוֹחָנָן לְמֵיכַל** [-לאכול] **פֵּירוֹת גְּנוֹסָר, כִּי הֲוֵינַן בֵּי מְאָה** - כשהיינו מאה תלמידים **מַנְקְטִינַן לֵיהּ לְכָל חַד וְחַד עַשְׂרָה** - ליקטנו לו כל אחד ואחד עשרה פירות, **וְכִי הֲוֵינַן בֵּי עַשְׂרָה מַנְקְטִינַן לֵיהּ כָּל חַד וְחַד מְאָה** - וכשהיינו עשרה תלמידים, ליקטנו לו כל אחד מאה פירות, כך שסך הכל היה לו אלף פירות, **וְכָל מְאָה מִינַּיְיהוּ הֲוָה מַחֲזִיק לְהוּ צַנָּא בַּר תְּלָתָא סָאוֵי** - והפירות היו בגודל כזה שכל מאה פירות היו ממלאים סל של שלשה סאים[ח], כך שבסך הכל היה לפני רבי יוחנן שלשים סאה פירות גינוסר, **וְאָכִיל לְהוּ**[ט] - ואכל כל אותם הפירות[י], **וּמִשְׁתְּבַע דְּלָא טָעֵים זִיוּנָא** - ונשבע שלא טעם דבר המזין.

הגמרא מתקנת את גירסת השמועה:
מקשה הגמרא, **זִיוּנָא סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - וכי עלה על דעתך שכך אמר רבי יוחנן, שלא טעם דבר המזין, והלא כל דבר אכילה הוא בכלל זה. משיבה הגמרא, **אֶלָּא אֵימָא מְזוֹנָא** - אלא אמור שרבי יוחנן נשבע שלא טעם דבר 'מזון', שהוא דבר הסועד את הלב[יא].

הגמרא מוסיפה לספר בענין זה:
רַבִּי אֲבָהוּ אָכִיל - אכל מפירות גינוסר **עַד דַּהֲוָה שָׁרִיק לֵיהּ דּוּדְבָא מֵאַפּוּתֵיהּ** - עד שהזבוב היה מחליק ממצחו מחמת השמנונית שיצאה עליו והיה בשרו מחליק מאוד[יב].

וְרַב אַמִּי וְרַב אַסִּי הֲווּ אָכְלֵי - היו אוכלים מפירות גינוסר **עַד דְּנָתוּר מַזַּיְיהוּ** - עד ששערותיהם היו נושרות.

רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ הֲוָה אָכִיל - היה אוכל מפירות גינוסר **עַד דְּמָרִיד** - עד שדעתו היתה נטרפת עליו לפי שעה. והיה מסרב לשוב לביתו. **וְאָמַר לְהוּ רַבִּי יוֹחָנָן לְדְבֵי נְשִׂיאָה** - וכיון שראה זאת רבי יוחנן, חברו, היה אומר לאנשי בית הנשיא שיסייעו בדבר, **וַהֲוָה מְשַׁדֵּר לֵיהּ רַבִּי יְהוּדָה נְשִׂיאָה בָּאלוּשֵׁי אַבַּתְרֵיהּ** - והיה שולח רבי יהודה הנשיא[יג] חבורות אנשים לחפש[יד] אחריו **וּמַיְיתֵי לֵיהּ לְבֵיתֵיהּ** - והיו מביאים את ריש לקיש לביתו[טו].

★

א. **כוונת** התנא להורות בזה, שדווקא כשאוכל את המליח שהוא העיקר תחילה, ברכת העיקר פוטרת את הטפל, אבל אם קודם אוכל את הטפל ואחר כך את העיקר, אינו רשאי לאכול את הטפל בלא ברכה ולסמוך על כך שברכת העיקר תפטור את הטפל למפרע, שהרי בינתיים נהנה בלא ברכה. תוספות יו"ט (ד"ה מליח, בפירושו הראשון) והגר"א (או"ח סי' ריב סק"ז). [וראה בבית יוסף (שם ד"ה כתוב בתרומת הדשן) ובמשנה ברורה (שם סק"י) שיש אומרים, שאם אוכל את הטפל תחילה אין מברך עליו ברכתו הראויה אלא שהכל, ויש חולקים]. ובאופן אחר ביאר בתוספות יו"ט, שהתנא שנה 'תחילה' על מנת ללמד שאפילו אם אינו אוכל את המליח עם הפת ביחד ממש [כלומר אין מכניסם לפה יחד], מכל מקום הפת טפלה.

ב. **אבל** אם הוא תאב לאכול פת גם כן, מברך על הפת 'המוציא' ופוטר את המליח. משנה ברורה (סי' ריב סק"ג).

ג. **דין** זה, שברכת העיקר פוטרת את הטפל, כבר נתבאר במשנה לעיל (מג.), ששנינו 'בירך על הפת פטר את הפרפרת', וכאן השמיע התנא שפעמים אפילו פת גם כן טפלה, שלא תאמר שלעולם אין הפת טפלה מפני חשיבותה. תלמידי רבינו יונה (ד"ה מתני') וכן כתבו התוספות (ד"ה מברך).

ד. **כלל** זה אמור בין לענין הברכה שלפני האכילה ובין לענין הברכה שלאחריה. שלחן ערוך (או"ח סי' ריב ס"א). ולכן אם אכל מליח עם הפת, אינו מברך ברכת המזון [אולם ראה בזה בראש יוסף (ד"ה הכל בו)]. אמנם לענין נטילת ידים לפני הפת שהיא טפלה, ראה במשנה ברורה (סי' קנח סק"י) שהביא מחלוקת אחרונים.
[הטעם שהוסיף התנא בסיום המשנה 'זה הכלל' וכו' ולא הסתפק במה ששנה קודם, כדי שלא נאמר שהדין של עיקר וטפל אמור דווקא במליח שברכתו 'שהכל', וכיון שבירך עליו, פטר גם את הפת מאחר שברכת 'שהכל' שייכת בפת, שלעולם יוצא בזה בדיעבד, אבל במקום שאין ברכת העיקר שייכת לטפל, וכגון שהעיקר הוא 'בורא פרי העץ' והטפל 'בורא פרי האדמה', לא נפטר הטפל. ומשום כך שנה התנא 'זה הכלל' וכו', להשמיע שבכל אופן ברכת העיקר פוטרת את הטפל. תוספות רעק"א (משניות, אות מג)].

ה. **כלומר**, וכי יש דבר שנחשב כל כך עיקר עד שיהא חשוב יותר מהפת ויוכל לפוטרו בברכה, אף על פי שהפת גורם ברכה לעצמו [וכמבואר לעיל (מא:) שמטעם זה אין הפת פוטרת את היין]. צל"ח (ד"ה מי).

ו. **וכמבואר** לעיל (גמרא מא: משנה מג.), שהפת פוטרת כל הדברים הבאים מחמת הסעודה.

ז. **תלמידי** רבינו יונה (ד"ה באוכלי) ומיוחס לריטב"א (ד"ה באוכלי). ולפי זה 'מליח' המוזכר במשנתנו, היינו פירות גינוסר [שנאכלים עם מלח].
אמנם בתוספות (ד"ה באוכלי) פירשו באופן אחר, שמדובר באדם שאכל פירות גינוסר ולאחר מכן אוכל דבר מלוח בשביל להשיב הלב שנחלש מפני מתיקות הפירות, ולאחר המליח אוכל פת בשביל להפיג חריפות המלח, וכיון שאין הפת באה אלא בשביל המליח הרי היא טפלה למליח. [ולפי זה הקשו התוספות, שהרי הפירות הם העיקר ומליח טפל אליהם, וראוי שיברך רק על הפירות ויפטור בכך את המליח ואת הפת, שהם טפלים. ותירצו שבשעה שבירך על הפירות לא היה בדעתו לאכול מליח, ולכן צריך לברך עליו בנפרד]. ובביאור שיטת רש"י (ד"ה פירות) ראה בב"ח (או"ח סי' ריב ד"ה אבל הר' יונה) ובפרישה (שם אות א) ובצל"ח (ד"ה ומי).

ח. **ע"פ** רש"י (חולין קיא. ד"ה תלת).

ט. **בעירובין** (ל.) הגירסא 'ואכיל להו לכולהון'. וכן הגיה כאן במהרש"ל.

י. **האחרונים** העירו, שבסוגיא כאן, וכן במקומות נוספים בש"ס (לעיל מג. פסחים פט: מגילה ז:) מובאים מעשים באמוראים שאכלו כמויות מזון גדולות ביותר. ולכאורה הנהגתם זו סותרת למה שמבואר בעירובין (פג:) שמאכלו של אדם הוא עשירית האיפה ליום [והאיפה הן שלש סאים], כפי כמות המן שירד מן השמים לכל איש ואיש, ואמרו שם שהאוכל כמידה זו הרי זה ברי ומבורך, והאוכל יותר על כך, רעבתן. ויישב בנודע ביהודה (מהדורה קמא או"ח סי' לה ד"ה והנה עד) שהשיעור המוזכר בעירובין אמור ביחס לאדם ששבע ומוסיף לאכול לתענוג, שעד השיעור של עשירית האיפה אינו נקרא רעבתן, אבל אם מרבה לאכול בשביל להתענג ולמלאות תאוותו ואוכל מעבר לשיעור זה, הרי זה רעבתן. אבל אדם שאינו שבע מהמאכלים שאכל, וצריך לאכול יותר משיעור זה, חלילה לקרותו רעבתן. וביעב"ץ (עירובין שם ד"ה יתר) כתב, ששיעור אכילת רעבתן נאמר לגבי סתם מאכלים ולא לגבי דברי מתיקה, שהרי לגבי זה אמרו (עירובין פב:) 'רווחא לבסימא שכיח', כלומר, המעיים מתרווחים לפנות מקום לדבר מתוק [כלומר, גם אדם רגיל לעתים תאב לאכילה מרובה של מאכלים ערבים, ואין זה מעיד על כך שהוא רעבתן].

יא. **החילוק** בין 'זן' ל'מזון' נתבאר בגמרא לעיל (לה:) וכן בעירובין (ל.), ש'זן' היינו משביע [רש"י (עירובין שם ד"ה באומר)], וכל דבר חוץ ממים ומלח הוא בכלל זה, אבל 'מזון' אינו נקרא אלא דבר שמזין וסועד, שהוא ענין שביעה חשוב יותר, ואין בכלל זה אלא חמשת מיני דגן.

יב. **ערוך** (ערך דדב).

יג. **אין** זה 'רבי' שסידר את המשנה, אלא נשיא שבדור הראשון של אמוראי ארץ ישראל.

יד. **הערוך** (ערך בלשת) פירש ש'באולשי' הוא מלשון 'בלש' [וגורס 'בלושי'], שהוא מחפש.

טו. **האחרונים** העירו שהמעשים המובאים בסוגייתנו נראים תמוהים מאוד, וביאר בספר טבור הארץ (פ"ח אות ה) שידוע מספרי המקובלים שבכל מאכל יש בו חלק גשמי וחלק רוחני [ראה ברוח חיים (פ"ג מ"ג) בשם ר' חיים ויטאל], וגוף המאכל הוא גשמי והטעם שמרגישים בו הוא רוחני, וחלק הרוחני שבמאכל הן הניצוצות הקדושים אשר הצדיקים באכילתם מעלים אותם, ופירות ארץ ישראל הם קדושים מאוד ויש בהם חלק רוחני גדול ביותר, וכל שכן פירות גינוסר, שהם גדלים על שפת ים הכינרת שהוא קדוש מאוד ובתוכו גנוזה באר מרים והפירות יונקים משם,

מתני' ^אהביאו לפניו מליח (א) תחלה ופת עמו מברך על המליח ופוטר את הפת שהפת טפלה לו [א] זה הכלל כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה: **גמ'** ומי איכא מידי דהוי מליח עיקר ופת טפלה אמר רב אחא בריה דרב עוירא אמר רב אשי באוכלי פירות גנוסר שנו [ב] אמר רבה בר בר חנה כי הוה אזלינן בתריה דרבי יוחנן למיכל פירות גנוסר כי הוינן בי מאה מנקטינן ליה לכל חד וחד עשרה וכי הוינן בי עשרה מנקטינן ליה כל חד וחד מאה מאה וכל מאה מינייהו [א] הוה מחזיק להו צנא בר תלתא סאוי ואכיל להו[ב] ומשתבע דלא טעים זיונא ס"ד אלא אימא מזונא רבי אבהו אכיל עד דהוה שריק ליה דודבא מאפותיה ורב אמי ורב אסי הוו אכלי עד דנתור מזייהו[ג] רשב"ל הוה אכיל עד דמריד ואמר להו רבי יוחנן לדבי נשיאה והוה משדר ליה רבי יהודה נשיאה באלושי אבתריה ומייתי ליה לביתיה. כי אתא רב דימי אמר עיר אחת היתה לו לינאי המלך בהר המלך שהיו מוציאים ממנה ששים רבוא ספלי טרית לקוצצי תאנים מע"ש לע"ש כי אתא רבין אמר אילן אחד היה לו לינאי המלך בהר המלך שהיו מורידים ממנו ארבעים סאה גוזלות משלש בריכות בחדש כי אתא ר' יצחק אמר עיר אחת היתה בארץ ישראל וגופנית[ד] שמה שהיו בה שמנים זוגות אחים כהנים נשואים לשמנים זוגות אחיות כהנות ובדקו רבנן מסורא ועד נהרדעא ולא אשכחו בר מבנתיה דרב חסדא דהוו נסיבן לרמי בר חמא ולמר עוקבא בר חמא ואע"ג דאינהי הוו כהנתא אינהו לא הוו כהני. אמר רב כל סעודה שאין בה מלח[ה] אינה סעודה אמר רבי חייא בר אבא א"ר יוחנן כל סעודה שאין בה שריף[ו] אינה סעודה:

מתני' אכל ענבים ותאנים ורמונים מברך אחריהם שלש ברכות דברי רבן גמליאל וחכ"א ברכה אחת (מעין שלש[ז]) ר"ע אומר אפי' אכל שלק והוא מזונו מברך עליו ג' ברכות. [ג] השותה מים לצמאו מברך שהכל נהיה בדברו ר' טרפון אומר [ד] בורא נפשות רבות וחסרונן: **גמ'** מ"ט דר"ג דכתיב [א] ארץ חטה ושעורה וגו' וכתיב [ב] ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם וגו'[ח] וכתיב [ג] ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך ורבנן ארץ הפסיק הענין ור"ג נמי ארץ הפסיק הענין ההוא מבעי ליה [ה] למעוטי הכוסס את החטה. א"ר יעקב בר אידי א"ר חנינא [ו] כל שהוא מחמשת המינין בתחלה מברך עליו במ"מ ולבסוף ברכה אחת מעין שלש אמר רבה בר מרי אריב"ל כל שהוא משבעת המינין בתחלה מברך בורא פרי העץ ולבסוף ברכה אחת מעין שלש א"ל אביי לרב דימי מאי ניהו [א] ברכה אחת מעין שלש א"ל [ג] אפירי דעץ על העץ ועל פרי העץ ועל תנובת השדה ועל ארץ חמדה טובה ורחבה שהנחלת לאבותינו לאכול מפריה ולשבוע מטובה רחם ה' אלהינו על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל מקדשך ועל מזבחך ותבנה ירושלים עיר קדשך במהרה בימינו והעלנו לתוכה ושמחנו בה[ט] כי אתה טוב ומטיב לכל דחמשת המינין על המחיה ועל הכלכלה ועל תנובת השדה כו' וחותם על הארץ ועל המחיה מיחתם במאי חתים כי אתא [ב] רב דימי אמר רב חתים בר"ח ברוך מקדש ישראל וראשי חדשים הכא מאי רב חסדא אמר על הארץ ועל פירותיה ור' יוחנן אמר על הארץ ועל הפירות א"ר עמרם [י] ולא פליגי הא לן והא להו מתקיף לה ר"נ בר יצחק אינהו אכלי ואנן מברכין [ד] אלא איפוך רב חסדא אמר על הארץ ועל הפירות ר' יוחנן אמר על הארץ ועל פירותיה.

אמר

רש"י

מתני' מליח. כל דבר מלוח: גמ' פירות גנוסר. פירות ארץ ים כנרת[י] חשובים מן הפת: זיונא. משמע מידי דבר אכילה: מזונא. דבר הסועד: דשריק דודבא מאפותי'. שהזבוב מחליק ממצחו, מתוך נהלת פנים בשרו מחליק: עד דמריד. דעתו מטרפת: באלושי. אוכלוסי בני אדם: ספלי טרית. ספלים מלאים חתיכות דג חתוך שקורים טוני"א: לקוצצי תאנים. למאכל פועלים שקוצצים תאנים, והיו מרובים עד שכל אלו צריכין להם למאכל: בריכות. קובייא"ש בלע"ז: משלש בריכות בחדש. ג' פעמים בחדש מורידים ממנו כך: שמנים זוגות אחים. שנים שנים אחים היו כולם, וכן נשותיהם: שריף. תבשיל לא שיש בו מרק, כמו שורפה היא[ז]: מתני' מברך אחריהם ג' ברכות. ר"ג לטעמיה דאמר לעיל בפירקין (דף לז.) כל שהוא מז' המינים מברך אחריו ג' ברכות: אפילו אכל שלק. של ירק: והוא מזונו. שסמך עליו למזון: וחסרונן. צרכי ספוקן: גמ' וברכת. אכולהו קאי, ובההוא קרא ג' ברכות רמיזי כדאמרינן בפרק שלשה שאכלו (דף מח:): ארץ הפסיק הענין. ולא קאי וברכת אלא אלחם דסמיך ליה: ור"ג ההוא. הפסקה לפרושי חטה דכתיב בקרא קמא אתא, ולמעוטי שאם כססה כמות שהיא אין זו בכלל ברכה אא"כ עשאה לחם: חמשת המינים. כולם מין דגן חטין ושעורין וכוסמין ושבולת שועל ושיפון, כוסמין מין חטה, שבולת שועל ושיפון מין שעורה[ח]: מברך עליו ב"מ מזונות. אם עשאו תבשיל: כל שהוא מז' המינים. מאלו ז' המינים האמורים בפסוק, ואינו מין דגן: אפירי דעץ על העץ ועל פרי העץ ועל ארץ חמדה טובה ורחבה. אתרוייהו קאי כולה עד סופה: רב חתים בר"ח כו'. אע"ג דדמיא לתרתי: הכא מאי. מי מחתמינן בתרתי כהאי גוונא כגון על הארץ ועל הפירות, ולא הויא חתימה בשתים ממש כדמפרש לה בפרק שלשה שאכלו (דף מט.): הא לן והא להו. רב חסדא מבבל ובבבל חתמי על הארץ ועל פירותיה, ור' יוחנן מארץ ישראל והתם חתמי על הפירות: ואנן מברכינן. על פירותיה, אארץ ישראל לאודה קאי, ואנן לא אכלינן מינייהו ומברכים עלייהו:

קופרא

תוספות

[י] **באוכלי** פירות גנוסר שנו. שהמליח עיקר שהוא בא להשיב הלב שנחלש מפני מתיקות הפירות והפת שלאחריו טפל ואינו בא אלא בשביל המליח וא"ת פירות הוי עיקר ומליח טפל וצריך על הפירות ולפטר כולהו וי"ל דמיירי שלא אכל הפירות באותו מעמד א"נ בשעה שאכל פירות גנוסר לא היה שם עדיין מליח ופת דלא היה יודע שיחלש לבו מחמת המתיקות: **מברך** על המליח. ואף על גב דאשמעינן דפת פוטר את הפרפרת[ט] איצטריך לאשמעינן דפעמים דפת טפל: **רבי** עקיבא אומר אפי' אכל שלק והוא מזונו כו'. ולא דמי להא דלעיל (דף לז.) דר"ג נתן רשות לר"ע לברך וכו' דשאני הכא דאיקבע מזוניה עליה: **על** העץ ועל פרי העץ. אבל על היין מברכים על הגפן ועל פרי הגפן דכיון דיין קובע ברכה לעצמו[ט] משום חשיבותיה[כ] הוא הדין לאחריו ובחתימה יש שחותמין על הארץ ועל הפירות ויש שחותמין על הגפן[ל] ועל פרי הגפן מיהו לכאורה משמע דא"צ לשנות החתימה שהרי אין אנו משנין רק לומר פרי הגפן במקום פרי העץ אבל בעלמא[מ] היכא דלא מברכינן על העץ אלא בסתמא על הארץ ועל הפירות ביין נמי אין לשנות ובס' המיימוני[י] מצריך להזכיר בה מעין המאורע בשבת וביו"ט וכן משמע בירו'[כ] ומיהו לא נהגו העולם כן ויכול להיות מה שמזכירים מעין המאורע היינו דוקא בימיהם שהיו רגילין לקבוע אין ואמיני פירות אבל האידנא לא קבעי ופר"ח היכא דאכיל מיני מזונות כגון דייסא ותאנים ושתי חמרא מברך ברוך אתה ה' אמ"ה על המחיה ועל הכלכלה על הגפן ועל פרי הגפן ועל העץ ועל פרי העץ ועל תנובת השדה וכו' וחותם בא"י אמ"ה[נ] על הארץ ועל המחיה ועל הפירות ולא הוי חתימה בשתים דהארץ היא המוציאה המחיה והפירות: **אינהו** מיכל אכלי ואנן מברכין. משמע שאין נראה למקשן שידברו האמוראים דבבל בשביל בני ארץ ישראל[ס] כי כך פר"ת גבי (קדושין כט:) לעולם ישא אשה ואחר כך ילמוד תורה ותנא אחריתי ילמוד תורה ואחר כך ישא אשה ומסיק הא לן והא להו ופירש ר"ת דר' יוחנן היה מדבר בשביל תלמידיו שהיו מבבל דשמא הכא קים ליה למקשן דאותה שעה שאמר רב חסדא הא מילתא לא היה לפניו שום תלמיד מא"י וכן לא שום תלמיד מבבל לפני רבי יוחנן וא"כ לא היה מזכיר רב חסדא שהיה מבבל כי אם לבני בבל ולהכי פריך היאך יברכו בני בבל על הארץ ועל פירותיה משמע דקאי דוקא על פירות של ארץ ישראל והם אינם אוכלים אותן:

עבידנא

עין משפט נר מצוה

קמד א מיי' פ"ג מהל' ברכות הלכה ה והלכה ז סמג עשין כז טוש"ע או"ח סימן ריב סעיף א:

קמה ב מיי' פ"ג שם הל' ג והלכה יא סמג שם טוש"ע או"ח סי' רח סעיף א:

קמו ג מיי' פ"ג מהל' ברכות הלכה יג ופ"ח הל' יד סמג שם טוש"ע או"ח סי' רח הל' י:

קמז ד מיי' וסמג שם טוש"ע א"ח סימן רח סעיף י:

לעזי רש"י

טונינ"א. פירוש טרית, מין דגים קטנים (רש"י ע"ז דף לה ע"ב), קוליים האיספנין (רש"י שבת דף לט ע"א ועיין רש"י שבת דף קמה ע"ב וביצה דף טו ע"ב). קובייא"ש. פירוש בריכות, מה שהיונים יולדים בכל חודש שני גוזלות זכר ונקבה (רש"י ביצה דף י ע"א ועיין רשב"ם ב"ב דף פ ע"א):

הגהות וציונים

א] צ"ל לא הוה רש"ל (גליון) וכ"ה בכת"י (לפי הגי' "לא" פירושו שהיו הפירות גדולים מעט מהסל): ב] ואכיל להו לכולהו כצ"ל רש"ל (גליון): ג] בכת"י עד דנתור שער רישייהו: ד] צ"ל וגופנין (כ"ה בכת"י ובדפו"ר איתא וגופני' ופשטוה בדפוסים המאוחרים בטעות "וגופנית", דק"ס): ה] בכת"י שאין בה מליח (וכ"ה בערוך ערך מלח וגי' ישרה היא, דמשום הכי מייתי לה הכא אמתניתין דהביאו לפניו מליח, דק"ס): ו] [צ"ל שרף פי' שמפיג את המאכל שבמעי' ערוך] [ערך שרף] (גליון) וכ"ה בכת"י: ז] ס"א ל"ג (גליון): ח] תיבות "וכתיב ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם וגו'" ליתא כאן בכת"י, ולקמן גרסי' ורבנן אמרי ארץ אשר לא במסכנות הפסיק הענין: ט] [ושמחנו בבנינה כי אתה ה' טוב וכו'] (גליון): י] דבור זה שייך אחר ד"ה מברך (ועיין בספר ברכת ראש): כ] נדצ"ל משום חשיבותיה (רש"ש) וכ"ה בתור"פ: ל] נדצ"ל על הארץ ועל פרי הגפן (רש"ש והגהות מהר"נ אדלר): מ] תיבת "בעלמא" נראה מיותר (הגהות מהר"נ אדלר): נ] תיבות "אמ"ה" לכאורה צריכים להשמיט: ס] יש להוסיף אף כי כך (באה"מ):

תורה אור השלם

א) אֶרֶץ חִטָּה וּשְׂעֹרָה וְגֶפֶן וּתְאֵנָה וְרִמּוֹן אֶרֶץ זֵית שֶׁמֶן וּדְבָשׁ: [דברים ח, ח]

ב) אֶרֶץ אֲשֶׁר לֹא בְמִסְכֵּנֻת תֹּאכַל בָּהּ לֶחֶם לֹא תֶחְסַר כֹּל בָּהּ אֶרֶץ אֲשֶׁר אֲבָנֶיהָ בַרְזֶל וּמֵהֲרָרֶיהָ תַּחְצֹב נְחשֶׁת: [דברים ח, ט]

ג) וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ: [דברים ח, י]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) לעיל דף לה: מא., ב) עירובין ל., ג) עירובין יד:, ד) [ע' תוס' לעיל לז. ד"ה בורא ותוס' לקמן מה. ד"ה ר"ט], ה) שבת ט: יומא כא: ביצה ה. תעני' ד: קדושין כט: סוכה מח. [לעיל ה: ביצה יד: סוכה לו. ב"מ קז. ב"ב קמז.], ו) מגילה ו., ז) ע"ז כט:, ח) פסחים דף לה., ט) לעיל מב., י) רמב"ם הל' ברכות פ"ג הי"ג, כ) דפרקין סה"א.

הגהות הב"ח

(א) במשנה. מליח בתחלה:

גליון הש"ס

גמ' למעוטי הכוסס את החטה. ע' לעיל ל"ז ע"א תוס' ד"ה הכוסס:

הגהות הגר"א

[א] מאי ניהו ברכה א' מעין ג'. נ"ב א"ל דחמשת מינים על המחיה ועל הכלכלה כו' עד טוב ומטיב לכל וחותם על הארץ ועל המחיה אפירי דעץ על העץ ועל פרי העץ. דחמרא על הגפן ועל פרי הגפן. מיחתם במאי חתים רב חסדא אמר כו'. כן הוא גי' רי"ף ורא"ם ולגי' שלנו צ"ע למה לא פסט מה' מינים: [ב] שם (כי אתא רב דימי א"ר חתים בר"ח ברוך מקדש ישראל ור"ח הכא מאי). תא"מ:

ליקוטי רש"י

פירות גנוסר. מתוקין מאד כדאמרינן בברכות (מד.) והיינו כינרת שם מדינה בארץ ישראל [פסחים ח:]. ארץ ים כינרת ופירותה מתוקין. דלא טעים זיונא. לא אכלתי לשובע ועדיין אני רעב [עירובין ל.]. טרית. דג ששמו טרית ומוכרין אותו בחתיכות [נדרים נא:]. מבנתיה דרב חסדא. רב חסדא כהן הוה [שבת י: וחולין מד:]. לצמאו. לאפוקי מאן דחנקתיה אומצא. שהכל נהיה בדברו. לפניו ולאחריו לא כלום. ר' טרפון אומר בורא וכו'. ואני שמעתי דר' טרפון בא לחייב אף ברכה אחריו בורא נפשות רבות. ולא נהירא [לומר דקאי ר' טרפון אלא אלפניו ולא אלאחריו ואמרינן] במסכת נדה (נא:) יש טעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו ואמרינן לאתויי [מיא] והוינן בה ולרב פפא דמברך אמיא וכו' ולא אמרינן ולר' טרפון דמחייב אמיא מאי איכא למימר אלא נראה לי דר' טרפון אלפניו קאמר [עירובין יד:]. הכוסס. כמות שהיא [לעיל לז.]. כל אכילה שלא כדרכה קרי כוסס כמו (ברכות לז.) הכוסס את החיטין הכוסס את האורז כס פילפלי ביומא דכפורי (שם לו:) [חולין טו.]. כל דבר שהוא אוכלו שלא כדרך אכילתו קרי ליה כוסס [יומא פא.].

הגמרא ממשיכה לספר על עניינים מופלגים נוספים:
כִּי אֲתָא - כשבא **רַב דִּימִי, אָמַר, עִיר אַחַת הָיְתָה לוֹ לְיַנַּאי הַמֶּלֶךְ** בְּמקום שנקרא **הַר הַמֶּלֶךְ, שֶׁהָיוּ מוֹצִיאִים מִמֶּנָּה שִׁשִּׁים רִבּוֹא סִפְלֵי טָרִית** - שש מאות אלף ספלים מלאים חתיכות דג טונה חתוך **לְקוֹצְצֵי תְאֵנִים** - למאכל פועלים העוסקים בקציצת תאנים **מֵעֶרֶב שַׁבָּת לְעֶרֶב שַׁבָּת**, שהיו הפועלים מרובים עד שכמות עצומה זו היתה נצרכת למאכלם[טז].

כִּי אֲתָא - כשבא **רָבִין, אָמַר, אִילָן אֶחָד הָיָה לוֹ לְיַנַּאי הַמֶּלֶךְ בְּהַר הַמֶּלֶךְ**, וקננו בה צפורים רבות מאוד עד **שֶׁהָיוּ מוֹרִידִים מִמֶּנּוּ אַרְבָּעִים סְאָה גּוֹזָלוֹת מִשָּׁלֹשׁ בְּרֵיכוֹת** [-מחזור הטלת ביצים] **בְּחֹדֶשׁ**, כלומר, שלש פעמים בחודש היו מורידים ממנו כך.

כִּי אֲתָא - כשבא **רַבִּי יִצְחָק, אָמַר, עִיר אַחַת הָיְתָה בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל** לפני החורבן **וְגוֹפְנִית שְׁמָהּ**, שהיתה מרובת אוכלוסין כל כך עד **שֶׁבֵּין** כל אנשיה **הָיוּ בָּהּ שְׁמֹנִים זוּגוֹת אַחִים כֹּהֲנִים נְשׂוּאִים לִשְׁמֹנִים זוּגוֹת אֲחָיוֹת כֹּהֲנוֹת**[יז], והרי דבר זה אינו מצוי כל כך ששני אחים יהיו נשואים דווקא לשתי אחיות, וכל שכן ששני האחים יהיו כהנים ושתי האחיות כהנות, ומאחר שבעיר זו אירעו מאה ששים נשואין כאלה, אין זה אלא מפני שהיתה בה אוכלוסיה רבה ביותר[יח]. **וְעכשיו** [בזמן הגמרא] **בָּדְקוּ רַבָּנָן** בארץ בבל **מֵעִיר סוּרָא וְעַד** עיר **נְהַרְדְּעָא, וְלָא אַשְׁכָּחוּ** - ולא מצאו אפילו זוג אחד של נשואין כאלה, **בַּר מִבְּנָתֵיהּ** - חוץ משתי בנותיו **דְּרַב חִסְדָּא, דַּהֲווּ נְסִיבָן** - שהיו נשואות לשני אחים, **לְרָמִי בַּר חָמָא וּלְמַר עוּקְבָא בַּר חָמָא, וְאַף עַל גַּב דְּאִינְהִי הֲווּ כָּהֲנָתָא** - ואף זה לא היה בדיוק כמו בעיר גופנית כי אף על גב שבנות רב חסדא היו כהנות, **אִינְהוּ לָא הֲווּ כָּהֲנֵי** - אבל בעליהן לא היו כהנים. ומזה מוכח שישראל נתמעטו מאוד אחרי החורבן עד שבכל ארץ בבל היו הרבה פחות יהודים ממה שהיה בעיר אחת בארץ ישראל לפני החורבן.

★

משנתנו עוסקת באכילת מליח. הגמרא מביאה מאמר נוסף בענין מלח:
אָמַר רַב, כָּל סְעוּדָה שֶׁאֵין בָּהּ מֶלַח, אֵינָהּ חשובה **סְעוּדָה**[יט].

הגמרא מביאה מאמר דומה:
אָמַר רַבִּי חִיָּיא בַּר אַבָּא אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, כָּל סְעוּדָה שֶׁאֵין בָּהּ שָׂרִיף - תבשיל לח שיש בו מרק, **אֵינָהּ** חשובה **סְעוּדָה**.

★ ★ ★

משנה

נאמר בתורה (דברים ח י) 'וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ', וזו היא מצות ברכת המזון. משנתנו מבררת איזו אכילה מחייבת בברכת המזון.

אָכַל אחד משבעת המינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל, כגון, **עֲנָבִים וּתְאֵנִים וְרִמּוֹנִים**[כ], **מְבָרֵךְ אַחֲרֵיהֶם שָׁלֹשׁ בְּרָכוֹת** של ברכת המזון[כא], **דִּבְרֵי רַבָּן גַּמְלִיאֵל. וַחֲכָמִים אוֹמְרִים**, מברך **בְּרָכָה אַחַת** (**מֵעֵין שָׁלֹשׁ**[כב]), ואין חייב בברכת המזון אלא אחרי אכילת פת בלבד. **רַבִּי עֲקִיבָא אוֹמֵר, אֲפִילּוּ אָכַל שֶׁלֶק** - ירק מבושל, **וְהוּא מְזוֹנוֹ**, שסמך עליו להיות מזונו, **מְבָרֵךְ עָלָיו שָׁלֹשׁ בְּרָכוֹת** של ברכת המזון[כג].

המשנה מבארת מה היא הברכה שמברכים לפני שתיית מים:
הַשּׁוֹתֶה מַיִם לִצְמָאוֹ[כד] **מְבָרֵךְ** לפניהם **'שֶׁהַכֹּל נִהְיָה בִּדְבָרוֹ'. רַבִּי טַרְפוֹן אוֹמֵר**, מברך לפניהם[כה] **'בּוֹרֵא נְפָשׁוֹת רַבּוֹת וְחֶסְרוֹנָן'**[כו].

★

גמרא

הגמרא מבררת את המקורות לדברי התנאים:
שואלת הגמרא, **מַאי טַעְמָא** - מהו טעמו **דְּרַבָּן גַּמְלִיאֵל** הסובר שכל שהוא משבעת המינים מברכים אחריו ברכת המזון. משיבה הגמרא,

---

ולכן קדושתם עולה על שאר פירות ארץ ישראל, ומשום כך הפירות האלו היו מובחרים בטעמם ובמתיקותם הרבה, שהרי הטעם, הוא החלק הרוחני. וזו היא הסיבה שאכלו החכמים כל כך הרבה מפירות גינוסר, שלא היה זאת אלא בשביל החלק הרוחני שבהם.

ובספר אהל שם (דרוש יו"ט, עמ' 60, ד"ה וזהו פרשנו) כתב שדברי הגמרא כאן הם בדרך מליצה. ומה שאמרו שרבי אבהו היה אוכל עד שהזבוב היה מחליק ממצחו, היינו שאכילת הפירות היתה מועילה לו להרחיב דעתו ושכלו עד שהגיע למדרגת רוח הקודש, ואז היו הדעות הכוזבות [שמשולים לזבובים, שהרי היצר הרע נקרא 'זבוב'] מחליקות ממחשבתו ומוחו. ורב אמי ורב אסי היו אוכלים עד שהשערות היו נושרות, והיינו שהיה מתרחב דעתם ושכלם עד שמאסו וקצו בתענוגי העולם הזה, שכידוע, חכמי הקבלה מכנים זאת 'שערות'. וריש לקיש היה אוכל עד 'דמריד', היינו שנפקחו עיניו לראות האמת איך שכל ענייני העולם וכל תאותיו הם הבל, וקץ ומאס בהם, עד שהיה נראה כמטורף. וידוע שחכמנו אינם מסכימים לדעה זו שיהיה האדם נזיר ופורש מכל העולם, לכן אמר רבי יוחנן לרבי יהודה נשיאה, והביאו לביתו, והיינו דיברו על לבו והחזירוהו לדרך החיים הרגילה.

טז. **רבינו** חננאל (ד"ה באוכלי) פירש שמדובר בדג מלוח שהיו אוכלים בשביל להעביר את המתיקות של התאנים, וכמו שנאמר בגמרא לעיל לגבי פירות גינוסר. ולפי פירושו, זו היא השייכות של שמועה זו לסוגייתנו. אמנם בדעת רש"י (ד"ה לקוצצי) כתב האור זרוע (ח"א סי' קסא) שלא פירש כן, אלא מדובר בסתם מאכל לצורך סעודתם. ולפי זה תמה האור זרוע מדוע הביאה הגמרא שמועה זאת כאן.

ינאי המלך היה ממלכי בית חשמונאי (רש"י לקמן מח. ד"ה ינאי) ומלך בתקופת הבית השני. וראה עוד בגיטין (נז.) שהיו לינאי שש מאות אלף עיירות בהר המלך, שבכל אחת ואחת מהן היתה אוכלוסיה כיוצאי מצרים.

יז. [**בצוואת** רבי יהודה החסיד (ספר חסידים, צוואה אות כה) כתב שאין לשני אחים לישא שתי אחיות, וכן כתב עוד (ספר חסידים סי' תעז), ששני אחים הנושאים שתי אחיות, אחד מהם ימות או לא יצליחו, לכך לא ישאו, ואם כבר נשאו, יגרש אחד מהם את אשתו. והאחרונים הוכיחו מגמרא זו שבדורות הקודמים לא היו נזהרים בכך. וכתב הנודע ביהודה (תנינא אה"ע סי' עט) שעל כרחך לא ציוה רבי יהודה החסיד אלא לזרעו בלבד, כי ראה ברוח קדשו שזרעו לא יצליח בזיווגים כאלה. ואם היה מדבר לכל ישראל, הם היו דברים שאסור לשומעם, מאחר שהם נגד התלמוד. ובברית עולם (חיד"א, על ספר החסידים שם) כתב שעכשיו נשתנו הטבעיים וגברו כחות הטומאה, ולכן אף שבדורות הקודמים לא היה לחוש לזה, עכשיו יש לחוש, וראה במה שכתב שם עוד].

יח. **כן** מוכח בירושלמי (תענית פ"ד ה"ה) ובמדרש איכה (ב ד), שמובא שם גם כן ענין זה, ואמרו שם, ששמונים זוגות אלו הן חוץ מנשואין אחרים של אחים בלא אחיות, אחיות בלא אחים, חוץ מלויים וחוץ מישראלים [והיינו שהיו שם עוד הרבה נשואין רגילים]. וכן מובאים שם עוד כמה עניינים המורים על האוכלוסיה הגדולה מאוד שבארץ ישראל לפני החורבן. [ונאמר שם עוד, ששמונים זוגות אלו נישאו בלילה אחד]. וראה עוד במהרש"א (ח"א ד"ה עיר).

יט. **שהמלח** נצרך בשביל שהפת תיאכל בטעם. גמרא לעיל (מ.) ורש"י (שם ד"ה הביאו). אמנם בגמרא שם מבואר שאין צורך דווקא במלח, אלא הוא הדין לכל ליפתן [-דבר הנאכל עם הפת], וכאן נראה שמדובר דווקא במלח. וראה עוד בענין זה בתוספות שם (ד"ה הבא).

כ. **והוא** הדין לזית ותמר, וכן לפת חטים ושעורים. שכולם כתובים בשבח הארץ, כמו שכתוב (דברים ח ח) 'ארץ חטה ושערה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש' ['זית שמן', הם זיתים העושים שמן, ו'דבש' הם תמרים].

כא. **עיקר** ברכת המזון הן שלש הברכות הראשונות, והגמרא לקמן (מח:) מבארת ששלש הברכות של ברכת המזון רמוזות בפסוק, והן הברכות מדאורייתא, ואילו הברכה הרביעית של ברכת המזון היא דרבנן. לפיכך בהרבה מקומות במשנה ובגמרא נאמר 'שלש ברכות' כאשר הכוונה היא לברכת המזון.

כב. **בגליון** ציין שיש ספרים שאין גורסים מילים אלו, ועל פי זה תוקן לפנינו. וכן נראה בגמרא בסמוך, שאף כי הדבר נכון, שמדובר בברכה אחת מעין שלש, אך אין זה מפורש במשנה אלא בדברי האמוראים.

כג. **שלדעתו** 'ואכלת ושבעת וברכת' (דברים ח י) נאמר לגבי כל מה שהוא אוכל. רבי עובדיה מברטנורא (מ"ח ד"ה אפילו) [והטעם של רבן גמליאל וחכמים יתבאר בגמרא]. ודווקא אם קבע סעודתו עליו מברך ברכת המזון לדעת רבי עקיבא, וזהו הטעם למבואר לעיל (לז.) שרבי עקיבא בירך ברכת 'מעין שלש' על תמרים ולא בירך ברכת המזון. תוספות (ד"ה רבי).

כד. **הגמרא** לקמן (מה.) תבאר איזה אופן יוצא מכלל זה.

כה. **רש"י** (עירובין יד: ד"ה ר"ט) ותוספות (מה. ד"ה רבי). אבל במאירי (ע"ב ד"ה המשנה) הביא בשם יש מפרשים, שלדעת תנא קמא מברכים לפניהם 'שהכל' ולאחריהם אין מברכים כלום, ורבי טרפון מוסיף שגם לאחריהם יש לברך 'בורא נפשות'. אמנם רש"י ותוספות (שם) הוכיחו שרבי טרפון דיבר על הברכה הראשונה.

כו. **נוסח** השלם של הברכה הוא 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם, בורא נפשות רבות וחסרונן על כל מה שברא להחיות בהם נפש כל חי, ברוך חי העולמים', וביאור, 'וחסרונן', הם הדברים כמו לחם ומים שאי אפשר בלעדיהם, 'על כל מה שברא להחיות בהם נפש כל חי', היינו על כל מה שבעולם שגם אם לא נברא היו יכולים העולם לחיות בלעדיהם, שלא נבראו כי אם לתענוג, כמו תפוחים וכיוצא בהם. תוספות (לעיל לז. ד"ה בורא).

מתני' הביאו לפניו מליח (א) תחלה ופת עמו מברך על המליח ופוטר את הפת שהפת טפלה לו זה הכלל כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה: **גמ'** ומי איכא מידי דהוי מליח עיקר ופת טפלה אמר רב אחא בריה דרב עוירא אמר רב אשי באוכלי פירות גנוסר שנו אמר רבה בר בר חנה כי הוה אזלינן בתריה דרבי יוחנן למיכל פירות גנוסר כי הוינן בי מאה מנקטינן ליה לכל חד וחד עשרה וכי הוינן בי עשרה מנקטינן ליה כל חד וחד מאה מאה וכל מאה מינייהו הוה מחזיק להו צנא בר תלתא סאוי ואכיל להו ומשתבע דלא טעים זיונא ס"ד אלא אימא מזונא רבי אבהו אכיל עד דהוה שריק ליה דודבא מאפותיה ורב אמי ורב אסי הוו אכלי עד דנתור מזייהו רשב"ל הוה אכיל עד דמריד ואמר להו רבי יוחנן לדבי נשיאה והוה משדר ליה רבי יהודה נשיאה באלושי אבתריה ומייתי ליה לביתיה. כי אתא רב דימי אמר עיר אחת היתה לו לינאי המלך בהר המלך שהיו מוציאים ממנה ששים רבוא ספלי טרית לקוצצי תאנים מע"ש לע"ש כי אתא רבין אמר אילן אחד היה לו לינאי המלך בהר המלך שהיו מורידים ממנו ארבעים סאה גוזלות משלש בריכות בחדש כי אתא ר' יצחק אמר עיר אחת היתה בארץ ישראל וגופנית שמה שהיו בה שמנים זוגות אחים כהנים נשואים לשמנים זוגות אחיות כהנות ובדקו רבנן מסורא ועד נהרדעא ולא אשכחו בר מבנתיה דרב חסדא דהוו נסיבן לרמי בר חמא ולמר עוקבא בר חמא ואע"ג דאינהי הוו כהנתא אינהו לא הוו כהני. אמר רב כל סעודה שאין בה מלח אינה סעודה אמר רבי חייא בר אבא א"ר יוחנן כל סעודה שאין בה שריף אינה סעודה:

מתני' אכל ענבים ותאנים ורמונים מברך אחריהם שלש ברכות דברי רבן גמליאל וחכ"א ברכה אחת (מעין שלש) ר"ע אומר אפי' אכל שלק והוא מזונו מברך עליו ג' ברכות. השותה מים לצמאו מברך שהכל נהיה בדברו ר' טרפון אומר בורא נפשות רבות וחסרונן: **גמ'** מ"ט דר"ג דכתיב א) ארץ חטה ושעורה וגו' וכתיב ב) ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם וגו' וכתיב ג) ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך ורבנן ארץ הפסיק הענין ור"ג נמי ארץ הפסיק הענין ההוא מבעי ליה למעוטי הכוסס את החטה. א"ר יעקב בר אידי א"ר חנינא כל שהוא מחמשת המינין בתחלה מברך עליו במ"מ ולבסוף ברכה אחת מעין שלש אמר רבה בר מרי אריב"ל כל שהוא משבעת המינין בתחלה מברך בורא פרי העץ ולבסוף ברכה אחת מעין שלש א"ל אביי לרב דימי מאי ניהו [א] ברכה אחת מעין שלש א"ל אפירי דעץ על העץ ועל פרי העץ ועל תנובת השדה ועל ארץ חמדה טובה ורחבה שהנחלת לאבותינו לאכול מפריה ולשבוע מטובה רחם ה' אלהינו על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל מקדשך ועל מזבחך ותבנה ירושלים עיר קדשך במהרה בימינו והעלנו לתוכה ושמחנו בה כי אתה טוב ומטיב לכל דחמשת המינין על המחיה ועל הכלכלה ועל תנובת השדה כו' וחותם על הארץ ועל המחיה מיחתם במאי חתים כי אתא [ב] רב דימי אמר רב חתים בר"ח ברוך מקדש ישראל וראשי חדשים הכא מאי רב חסדא אמר על הארץ ועל פירותיה ור' יוחנן אמר על הארץ ועל הפירות א"ר עמרם ולא פליגי הא לן והא להו מתקיף לה ר"נ בר יצחק אינהו אכלי ואנן מברכין אלא איפוך רב חסדא אמר על הארץ ועל הפירות ר' יוחנן אמר על הארץ ועל פירותיה. אמר

רש"י

מתני' מליח. כל דבר מלוח: **גמ'** פירות גנוסר. פירות ארץ ים כנרת חשובים מן הפת: זיונא. משמע מידי דבר אכילה: מזונא. דבר הסועד: דשריק דודבא מאפותי'. שהזבוב מחליק ממלחו, מתוך צהלת פניו בשרו מחליק: עד דמריד. דעתו מטרפת: באלושי. אוכלוסי בני אדם: ספלי טרית. ספלים מלאים חתיכות דג שקורים טוני"א: לקוצצי תאנים. למאכל פועלים שקוצצים תאנים, והיו מרובים עד שכל אלו צריכין להם למאכל: בריכות. קובייא"ש בלע"ז: משלש בריכות בחדש. ג' פעמים בחדש מורידים ממנו כך: שמנים זוגות אחים. שנים שנים אחים היו כולם, וכן נשותיהם: שריף. תבשיל שיש בו מרק, כמו שורפה היה: **מתני'** מברך אחריהם ג' ברכות. ר"ג לטעמיה דאמר לעיל בפירקין (דף לז.) כל שהוא מז' המינים מברך אחריו ג' ברכות: אפילו אכל שלק. של ירק: והוא מזונו. שסמך עליו למזון: וחסרונן. צרכי ספוקן: **גמ'** וברכת. אכולהו קאי, ובההוא קרא ג' ברכות רמיזי כדאמרינן בפרק שלשה שאכלו (דף מח:): ארץ הפסיק הענין. ולא קאי וברכת אלא אלחם דסמיך ליה: ור"ג ההוא. הפסקה לפרושי חטה דכתיב בקרא קמא אתא, ולמעוטי שאם כססה כמות שהיא אין זו בכלל ברכה אא"כ עשאה לחם: חמשת המינים. כולם מין דגן חטין ושעורין וכוסמין ושבולת שועל ושיפון, כוסמין מין חטה, שבולת שועל ושיפון מין שעורה: מברך עליו ב"מ מזונות. אם עשאו תבשיל: כל שהוא מז' המינים. מאלו ז' המינים האמורים בפסוק, ואינו מין דגן: אפרי דעץ על העץ ועל פרי העץ ועל ארץ חמדה טובה ורחבה. אתרוייהו קאי כולה עד סופה: רב חתים בר"ח כו'. אע"ג דדמיא לתרתי: הכא מאי. מי מחתמינן בתרתי כהאי גוונא כגון על הארץ ועל הפירות, ולא הויא חתימה בשתים ממש כדמפרש לה בפרק שלשה שאכלו (דף מט.): הא לן והא להו. רב חסדא מבבל ובבבל חתמי על הארץ ועל פירותיה, ור' יוחנן מארץ ישראל והתם חתמי על הפירות: ואנן מברכינן. על פירותיה, אארץ ישראל לחודה קאי, ואנן לא אכלינן מינייהו ומברכים עלייהו:

קופרא

תוספות

באוכלי פירות גנוסר שנו. שהמליח עיקר שהוא בא להשיב הלב שנחלש מפני מתיקות הפירות והפת שלאחריו טפל ואינו בא אלא בשביל המליח וא"ת פירות הוי עיקר ומליח טפל ולצריך על הפירות ולפטר כולהו וי"ל דמיירי שלא אכל הפירות באותו מעמד א"נ בשעה שאכל פירות גנוסר לא היה שם עדיין מליח ופת דלא היה יודע שיחלש לבו מחמת המתיקות:

מברך על המליח. ואף על גב דאשמעינן דפת פוטר את הפרפרת איצטריך לאשמעינן דפעמים דפת טפל: רבי עקיבא אומר אפי' אכל שלק והוא מזונו כו'. ולא דמי להההיא דלעיל (דף לז.) דר"ג נתן רשות לר"ע לברך וכו' דשאני הכא דאיקבע מזוניה עליה:

על העץ ועל פרי העץ. אבל על היין מברכים על הגפן ועל פרי הגפן דכיון דיין קובע ברכה לעצמו משום חשיבותיה הוא הדין לאחריו ובחתימה יש שחותמין על הארץ ועל הפירות ויש שחותמין על הגפן ועל פרי הגפן מיהו לכאורה משמע דא"צ לשנות החתימה שהרי אין אנו משנין רק לומר פרי הגפן במקום פרי העץ אבל בעלמא היכא דלא מברכינן על העץ אלא בסתמא על הארץ ועל הפירות ביין נמי אין לשנות ובס' המיימוני מצריך להזכיר בה מעין המאורע בשבת ובי"ט וכן משמע בירו' ומיהו לא נהגו העולם כן ויכול להיות מה שמזכירים מעין המאורע היינו דוקא בימיהם שהיו רגילין לקבוע איין ואמיני פירות אבל האידנא לא קבעי ופר"ת היכא דאכיל מיני מזונות כגון דייסא ותאנים ושתי חמרא מברך ברוך אתה ה' אמ"ה על המחיה ועל הכלכלה על הגפן ועל פרי הגפן ועל העץ ועל פרי העץ ועל תנובת השדה וכו' וחותם בא"י אמ"ה על הארץ ועל המחיה ועל הפירות ולא הוי חתימה בשתים דהארץ היא המוציאה המחיה והפירות:

אינהו מיכל אכלי ואנן מברכין. משמע שאין נראה למקשן שידברו האמוראים דבבל בשביל בני ארץ ישראל כי כך פר"ת גבי (קדושין כט:) לעולם ישא אשה ואחר כך ילמוד תורה ותנא אחריתי ילמוד תורה ואחר כך ישא אשה ומסיק הא לן והא להו ופירש ר"ת דר' יוחנן היה מדבר בשביל תלמידיו שהיו מבבל דשמא הכא קים ליה למקשן דבאותה שעה שאמר רב חסדא הא מילתא לא היה לפניו שום תלמיד מא"י וכן לא שום תלמיד מבבל לפני רבי יוחנן וא"כ לא היה מזכיר רב חסדא שהיה מבבל כי אם לבני בבל ולהכי פריך היאך יברכו בני בבל על הארץ ועל פירותיה משמע דקאי דוקא על פירות של ארץ ישראל והם אינם אוכלים אותן:

עבידנא

עין משפט נר מצוה

קמד א מיי' פ"ג מהל' ברכות הלכה ה והלכה ז סמג עשין כז טוש"ע או"ח סימן ריב סעיף א:

קמה ב מיי' פ"ג שם הל' ג והלכה יא סמג שם טוש"ע או"ח סי' רח סעיף א:

קמו ג מיי' פ"ג מהל' ברכות הלכה יג ופ"ח הל' יד סמג שם טוש"ע או"ח סי' רח הל' י:

קמז ד מיי' וסמג שם טוש"ע א"ח סימן רח סעיף י:

לעזי רש"י

טונינ"א. פירוש טרית, מין דגים קטנים (רש"י ע"ז דף לה ע"ב), קוליים האיספנין (רש"י שבת דף לט ע"א ועיין רש"י שבת דף קמה ע"ב וביצה דף טז ע"ב). קובייא"ש. פירוש בריכות, מה שהיונים יולדים בכל חודש שני גוזלות זכר ונקבה (רש"י ביצה דף י ע"א ועיין רשב"ם ב"ב דף פ ע"א):

הגהות וציונים

א] צ"ל לא הוה רש"ל (גליון) וכ"ה בכת"י (לפי הגי' "לא" פירושו שהיו הפירות גדולים מעט מהסל): ב] ואכיל להו לכולהו כצ"ל רש"ל (גליון): ג] בכת"י עד דנתור שער רישייהו: ד] צ"ל וגופנין (כ"ה בכת"י ובדפו"ר איתא וגופני' ופשטוה בדפוסים המאוחרים בטעות "וגופנית", דק"ס): ה] בכת"י שאין בה מליח (וכ"ה בערוך ערך מלח וגי' ישרה היא, דמשום הכי מייתי לה הכא אמתניתין דהביאו לפניו מליח, דק"ס): ו] [צ"ל שרף פי' שמפיג את המאכל שבמעי' ערוך] [ערך שרף] (גליון) וכ"ה בכת"י: ז] ס"א ל"ג (גליון): ח] תיבות "וכתיב ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם הגר"א "לא" ליתא כאן בכת"י, ולקמן גרסי' ורבנן אמרי ארץ אשר לא במסכנות הפסיק הענין: ט] (ושמחנו בבנינה כי אתה ה' טוב וכו') (גליון): י] דבור זה שייך אחר ד"ה מברך (ועיין בספר ראש): כ] נדצ"ל משום חשיבותיה (רש"ש) וכ"ה בתור: ל] נדצ"ל על הארץ ועל פרי הגפן (רש"ש והגהות מהר"ן אדלר): מ] תיבת "בעלמא" נראה מיותר (הגהות מהר"ן אדלר): נ] תיבות "אמ"ה" לכאורה צריכים להשמיט: ס] יש להוסיף אף כי כך (באה"מ):

תורה אור השלם

א) אֶרֶץ חִטָּה וּשְׂעֹרָה וְגֶפֶן וּתְאֵנָה וְרִמּוֹן אֶרֶץ זֵית שֶׁמֶן וּדְבָשׁ: [דברים ח, ח]

ב) אֶרֶץ אֲשֶׁר לֹא בְמִסְכֵּנֻת תֹּאכַל בָּהּ לֶחֶם לֹא תֶחְסַר כֹּל בָּהּ אֶרֶץ אֲשֶׁר אֲבָנֶיהָ בַרְזֶל וּמֵהֲרָרֶיהָ תַּחְצֹב נְחֹשֶׁת: [דברים ח, ט]

ג) וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ: [דברים ח, י]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) לעיל דף לה: מא., ב) עירובין ל., ג) עירובין יד:, ד) [ע' תוס' לעיל לז. ד"ה בורא ותוס' לקמן מה. ד"ה ר"ט], ה) שבת ט: יומא כא: ביצה ה. תעני' ד: קדושין כט: סוכה מח. [לעיל ה: ביצה יד: סוכה לו. ב"מ קז. ב"ב קמז.], ו) מגילה ו., ז) ע"ז כט:, ח) פסחים דף לה., ט) לעיל מב., י) רמב"ם הל' ברכות פ"ג הי"ג, כ) דפרקין סה"א.

הגהות הב"ח

(א) במשנה. מליח בתחלה:

גליון הש"ס

גמ' למעוטי הכוסס את החטה. ע' לעיל ל"ז ע"א תוס' ד"ה הכוסס:

הגהות הגר"א

[א] מאי ניהו ברכה א' מעין ג'. נ"ב א"ל דחמשת מינים על המחיה ועל הכלכלה כו' עד טוב ומטיב לכל וחותם על הארץ ועל המחיה אפירי דעץ על העץ ועל פרי העץ. דחמרא על הגפן ועל פרי הגפן. מיחתם במאי חתים רב חסדא אמר כו'. כן הוא גי' רי"ף ורא"ש ולגי' שלנו צ"ע למה לא פסט מה' מינים: [ב] שם (כי אתא רב דימי א"ר חתים בר"ח ברוך מקדש ישראל ור"ח הכא מאי). תא"מ:

משנת ראשונים

באוכלי פירות גנוסר שנו. הם מתוקין מאד וצריך לאכול עמהם דבר מליח כדאמרינן לקמן שהיו נותנין טריד לקוצצי תאנים, ואותו מליח אפשר לאוכלו בלא פת הילכך הוי מליח עיקר ופת טפילה, כך פר"ח. [תוספות הרא"ש]

ים כנרת בחלקו של נפתלי היתה, וזהו שתרגם אונקלוס ואחסנתיה תהא עבדא פירין יהון מודן ומברכין עליהון, מפני דלעולם הן עיקר ומברכין עליהם ופוטר [את] השאר שהוא טפלה כנגדן. [הריטב"א]

אכל ענבים ותאנים ורמונים מברך אחריהם שלש ברכות. וא"ת לר"ג דאמר (ברכות דף מד.) דכל ז' מינין טעונין ג' ברכות דהיינו בהמ"ז, ואם יצטרך כוס גם אותו כוס יצטרך כוס אחר א"כ לא יפטר לעולם. וי"ל דלא תקנו כוס אלא אחר סעודת לחם, ולה"ג שאין לברך על הגפן אחר בהמ"ז אתי נמי שפיר. [תוספות, פסחים קה:]

ההוא מבעי ליה למעוטי הכוסס את החטה. דוקא כוסס את החטה, אבל על דייסא ומעשה קדירה סובר ר"ג שמברכין ג' ברכות, כדאמרי' לעיל כל שהוא מין דגן ולא אפאו פת ר"ג אומר ג' ברכות, ואע"ג דכתיב לחם כיון דמעשה קדרה מיזן זייני בכלל לחם הוא ולא גרע מתאנים וענבים, ושמא בשביל שלא הזכיר אלא תאנים וענבים. [תוספות הרא"ש] **כל שהוא משבעת המינין בתחלה מברך בורא פרי העץ ולבסוף ברכה אחת מעין שלש.** תימא מאי אתא לאשמועינן מתני' היא אכל תאנים וענבים, קאמר ריב"ל כל שהוא מז' המינים. [תוספות הרא"ש] **ברכה אחת מעין שלש.** על המחיה היא מעין ברכת הזן. ועל ארץ חמדה מעין ברכת הארץ. ורחם על עירך מעין בונה ירושלים. כי אל טוב ומטיב אתה מעין ברכה אחרונה. ואע"פ שיש בה מעין ברכה רביעית לא אמרו מעין ארבע דלא הזכירו אלא מה שהוא כנגד שלוש ברכות של תורה. [הריטב"א]

דִּכְתִיב בשבח של ארץ ישראל, 'אֶרֶץ חִטָּה וּשְׂעֹרָה וגו' וְגֶפֶן וּתְאֵנָה וְרִמּוֹן אֶרֶץ זֵית שֶׁמֶן וּדְבָשׁ' (דברים ח ח), וּכְתִיב אחריו (שם ח ט) 'אֶרֶץ אֲשֶׁר לֹא בְמִסְכֵּנֻת תֹּאכַל בָּהּ לֶחֶם' וגו', וּכְתִיב אחריו (שם ח י) 'וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ', והיא מצות ברכת המזון, ומשמע שהיא אמורה לגבי כל שבעת המינים המוזכרים באותה הפרשה.

הגמרא מפרשת את המקור של חכמים, הסוברים שאין חייבים בברכת המזון אלא אחרי אכילת לחם:

וְרַבָּנָן סוברים שהפסוק 'אֶרֶץ אֲשֶׁר לֹא בְמִסְכֵּנֻת תֹּאכַל בָּהּ לֶחֶם' (שם ח ט) הִפְסִיק הָעִנְיָן של הפרשה, ולכן הפסוק 'וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ' (שם ח י) האמור מיד לאחר מכן לא נאמר אלא לגבי 'לֶחֶם' בלבד[כז] [ולא לגבי כל שבעת המינים המוזכרים למעלה].

הגמרא מבארת איך רבן גמליאל דרש פסוק זה:

שואלת הגמרא, וְהלא לְרַבָּן גַּמְלִיאֵל נַמִּי - גם כן הפסוק 'אֶרֶץ אֲשֶׁר לֹא בְמִסְכֵּנֻת תֹּאכַל בָּהּ לֶחֶם' הִפְסִיק הָעִנְיָן, ובמה חולק על חכמים. משיבה הגמרא, לרבן גמליאל הַהוּא מִבָּעֵי לֵיהּ לְמַעוּטֵי - הפסוק הזה נצרך לפרש את המילה חטה הכתובה בפסוק הקודם ולמעט הַכּוֹסֵס אֶת הַחִטָּה - האוכל את גרעיני החטה כמות שהם[כח], שאינו מברך ברכת המזון, שלא נאמר 'וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ' ביחס לחטים ושעורים אלא כשאוכלם כ'לחם'[כט]. וכיון שהפסוק 'אֶרֶץ אֲשֶׁר לֹא בְמִסְכֵּנֻת תֹּאכַל בָּהּ לֶחֶם' נצרך לדרשה זו, אין אומרים שבא להפסיק את הענין כפי שאומרים חכמים[ל].

★

הגמרא עוסקת בדין ברכת 'מעין שלש':

אָמַר רַבִּי יַעֲקֹב בַּר אִידִי אָמַר רַבִּי חֲנִינָא, כֹּל תבשיל[לא] שֶׁהוּא מֵחֲמֵשֶׁת הַמִּינִין של דגן[לב], בַּתְּחִלָּה מְבָרֵךְ עָלָיו בּוֹרֵא מִינֵי מְזוֹנוֹת, וּלְבַסּוֹף בְּרָכָה אַחַת מֵעֵין שָׁלֹשׁ[לג].

אָמַר רַבָּה בַּר מָרִי אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, כֹּל שֶׁהוּא מִשְּׁאָר שִׁבְעַת הַמִּינִין האמורים בשבח הארץ[לד] (דברים ח ח), ואינו מין דגן[לה], בַּתְּחִלָּה מְבָרֵךְ בּוֹרֵא פְּרִי הָעֵץ, וּלְבַסּוֹף בְּרָכָה אַחַת מֵעֵין שָׁלֹשׁ.

הגמרא מבררת מהו הנוסח של ברכת 'מעין שלש':

אָמַר לֵיהּ [-לו] אַבַּיֵי לְרַב דִּימִי, מַאי נִיהוּ - מה היא בְּרָכָה אַחַת מֵעֵין שָׁלֹשׁ.

אָמַר לֵיהּ - השיב רב דימי, אַפֵּירֵי דְּעֵץ - על פירות העץ מברך 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם עַל הָעֵץ וְעַל פְּרִי הָעֵץ[לו] וְעַל תְּנוּבַת הַשָּׂדֶה וְעַל אֶרֶץ חֶמְדָּה טוֹבָה וּרְחָבָה שֶׁהִנְחַלְתָּ לַאֲבוֹתֵינוּ לֶאֱכוֹל מִפִּרְיָהּ וְלִשְׂבּוֹעַ מִטּוּבָהּ[לז], רַחֵם ה' אֱלֹהֵינוּ עַל יִשְׂרָאֵל עַמֶּךָ וְעַל יְרוּשָׁלַיִם עִירֶךָ וְעַל מִקְדָּשֶׁךָ וְעַל מִזְבְּחֶךָ וְתִבְנֶה יְרוּשָׁלַיִם עִיר קָדְשֶׁךָ בִּמְהֵרָה בְיָמֵינוּ וְהַעֲלֵנוּ לְתוֹכָהּ וְשַׂמְּחֵנוּ בָּהּ[לח] כִּי אַתָּה טוֹב וּמֵטִיב לַכֹּל'[לט]. ונוסח הברכה דַּחֲמֵשֶׁת הַמִּינִין של דגן, 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם, עַל הַמִּחְיָה וְעַל הַכַּלְכָּלָה[מ] וְעַל תְּנוּבַת הַשָּׂדֶה כו'' וממשיך כמו שמובא לעיל עד 'כי אתה טוב ומטיב לכל'. וְחוֹתֵם 'ברוך אתה ה' עַל הָאָרֶץ וְעַל הַמִּחְיָה'[מא].

שואלת הגמרא, מִיחְתָּם בְּמַאי חָתִים - מהו נוסח חתימת הברכה. הגמרא מבארת יותר את ענין השאלה. שהנה כִּי אֲתָא - כשבא רַב דִּימִי מבבל לארץ ישראל אָמַר בשם רַב, חָתִים בְּרֹאשׁ חוֹדֶשׁ - בתפילת מוסף של ראש חדש חותם 'בָּרוּךְ אתה ה' מְקַדֵּשׁ יִשְׂרָאֵל וְרָאשֵׁי חֳדָשִׁים', ואף על פי שכלל הוא שאין חותמים בשני דברים כאחד[מב], וכאן נראה כחותם בשני דברים [א. מקדש ישראל, ב. וראשי חדשים], אין חוששים לכך[מג]. ולפי זה יש לדון, הָכָא מַאי - כאן, בברכת מעין שלש, האם חותמים גם כן בשני דברים כעין זה [שאין זו חתימה בשני דברים ממש], כגון 'על הארץ ועל הפירות'[מד].

משיבה הגמרא, רַב חִסְדָּא אָמַר, חותם בה 'ברוך אתה ה' עַל הָאָרֶץ וְעַל פֵּירוֹתֶיהָ'. וְרַבִּי יוֹחָנָן אָמַר, חותם בה 'ברוך אתה ה'

כז. רש"י (ד"ה ארץ). ומשמע מדברי הגמרא שברכת מעין שלש שמברכים על שבעת המינים אינה מדאורייתא. ונחלקו הראשונים בענין זה:
בתלמידי רבינו יונה (ד"ה ונראה) כתבו שאכן ברכת מעין שלש היא מדרבנן, והוסיפו להוכיח כן ממה שנאמר לעיל (יב.), שאם אכל תמרים ובירך עליהם בטעות ברכת 'הזן' [הברכה הראשונה של ברכת המזון], יצא, משום שתמרים גם כן מזינים [אין זה מפורש בגמרא שם, שבירך רק ברכת 'הזן', אך כך דייקו בתלמידי רבינו יונה (שם ד"ה ועוד אומרים)]. ואם חיוב ברכת מעין שלש היה מדאורייתא, כיצד יתכן שיצא בברכת 'הזן' לבד [והרי לא הזכיר מעין ברכת הארץ ולא מעין ברכת בונה ירושלים].
אמנם בתוספות הרא"ש (ד"ה ורבנן) הקשה על כך מדברי הגמרא לעיל (לה.) שרצו ללמוד חיוב ברכה מברכת שבעת המינים [שנאמר בהם 'ואכלת ושבעת וברכת' (דברים ח י). רש"י (שם ד"ה ז' מינין)]. ולכן כתב שברכת מעין שלש היא דאורייתא, ומה שאמרו בגמרא כאן 'ארץ הפסיק הענין', היינו שמשום כך אינו צריך לברך שלש ברכות גמורות, אלא מברך ברכה אחת מעין שלש, שלעולם 'וברכת' מוסב על כל שבעת המינים. וכן פירשו גם הרשב"א והריטב"א (ד"ה ורבנן). [ובליישוב ההוכחה מסוגיא לעיל (יב.) שמשמע שאין ברכת מעין שלש דאורייתא, ראה בתלמידי רבינו יונה (כאן ד"ה ונראה), וכן ראה במעדני יו"ט (פ"א סי' יד אות נ). ובביאור הלכה (סי' רט סעיף יז ד"ה אלא) נשאר בזה בצריך עיון].
כח. כל אכילה שלא כדרכה נקראת בלשון 'כוסס'. רש"י (חולין טו. ד"ה אבל). אולם לענין הדין, אפשר שגרעיני חטה שלמים מבושלים, דינם כדין גרעינים חיים, ורק אם נתמעכו בבשולם דינם שונה. ראה בית יוסף (סי' רח ד"ה והני מילי) וראה בהערה הבאה.
כט. רש"י (ד"ה ורבנן).
בגמרא לעיל (לז:) מבואר שלדעת רבן גמליאל לא רק אחרי לחם מברך ברכת המזון, אלא הוא הדין לדייסא ומעשה קדרה העשויים מחמשת מיני דגן, ולא נתמעט כאן אלא האוכל גרעיני חטה שלמים. ואף על פי שכתוב 'לחם', הכוונה שכל דבר שהוא נאכל לרבים כלחם חייב בברכת המזון [לעומת כוסס את החטה, שאין דרך אנשים לכוססה אלא המיעוט ובדרך מקרה]. רשב"א (ד"ה ורבנן), וכעין זה בתוספות הרא"ש (ד"ה ההוא), והוסיף סברא בזה, שמסתבר שמעשה קדרה העשוי מחמשת מיני דגן אינו חשוב פחות מתאנים וענבים.
ל. רק לפי רבן גמליאל נצרכת דרשה מיוחדת למעט כוסס את החטה מחיוב ברכת המזון, משום שלפי שיטתו מה שנאמר למעלה (דברים ח ח) 'ארץ חטה ושעורה' וגו' אמור ביחס לחיוב ברכת המזון, והרי גם גרעיני חטה הם בכלל 'חטה'. אבל לשיטת חכמים הפסוק 'ארץ חטה ושעורה וגפן' וגו' אינו שייך לברכת המזון, ואין ענין ברכת המזון נלמד אלא ממה שכתוב 'לחם' בפסוק שלאחר מכן, ואם כן פשוט שהכוסס חטה אינה בכלל החיוב.
לא. רש"י (ד"ה מבכן). ומדובר שנתמעכו הגרעינים, שאם לא כן, מברך עליו 'בורא פרי האדמה', ולאחריו 'בורא נפשות', כדין כוסס חטה. ראה משנה ברורה (סי' רח ס"ק טו).
לב. והם: חטים, שעורים, כוסמין, שבולת שועל, שיפון. כוסמין, הוא מין חטה, ושבולת שועל ושיפון הם מיני שעורה. רש"י (ד"ה חמשת). נמצא שכולם בכלל חטה ושעורה, והם ממינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל.
לג. והיינו שהיא ברכה שיש בה כעין שלש הברכות של ברכת המזון. ויתבאר עוד בגמרא בסמוך.
לד. 'ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש'.
לה. והיינו, ענבים, תאנים, רמונים, זיתים ותמרים.
לו. זו היא מעין ברכה הראשונה של ברכת המזון, שהיא ברכת 'הזן'. תלמידי רבינו יונה (ד"ה דפירי).
לז. עד כאן הוא מעין הברכה השניה של ברכת המזון, שהיא ברכת הארץ. תלמידי רבינו יונה (ד"ה ועל ארץ).
לח. עד כאן הוא מעין הברכה השלישית של ברכת המזון, שהיא ברכת בונה ירושלים. תלמידי רבינו יונה (ד"ה רחם).
לט. היא מעין ברכה הרביעית של ברכת המזון ['הטוב ומטיב']. ואף שנמצא שיש בה מעין ארבע ברכות, מכל מקום אינה נקראת אלא 'מעין שלש', על שם שלש ברכות העיקריות של ברכת המזון, שהן מן התורה. תלמידי רבינו יונה (ד"ה כי).
מ. הגמרא מחלקת בין מיני פירות למיני דגן, אמנם בתוספות (ד"ה על) הוסיפו שגם ליין יש נוסח בפני עצמו, שכיון שמצאנו (לעיל לה.) שיין קובע ברכה לעצמו לפניו משום חשיבותו [שמברכים עליו 'בורא בפי הגפן' ולא 'בורא פרי העץ'] הוא הדין לאחריו, שמברכים אחריו 'על הגפן ועל פרי הגפן'.
מא. זו היא חתימה של ברכת מעין שלש על חמשת מיני דגן, ואחרי שאר פירות שמשבעת המינים חותם 'על הארץ ועל פירותיה' [גמרא בסמוך], ואחרי יין חותם 'על הארץ ועל פרי גפנה' [רשב"א (ד"ה רב)]. ולפי גירסת הרי"ף שלשת סוגי החתימות הללו מפורשות בגמרא כאן.
מב. לפי שאין עושים מצוות חבילות חבילות. גמרא לקמן (מט.).
מג. משום שבאמת אין זה שני דברים נפרדים, אלא כך פירושו, מקדש ישראל שהם מקדשים את החדשים. מאירי (ד"ה פירשו) על פי הגמרא לקמן (מט.).
מד. שאלת הגמרא טעונה ביאור, שהלא כבר נאמר לעיל שחותם 'על הארץ ועל המחיה', ומבואר אם כן שאין חוששים בזה לחותם בשתים. כך הקשה בהגהות הגר"א, ולכן, לדעתו, נכון יותר לגרוס כגירסת הרי"ף, שאינו גורס כאן את דברי רב דימי כלל, אלא גורס 'מיחתם במאי חתים רב חסדא אמר על הארץ ועל פירותיה' וכו'. ולפי זה אין שאלת הגמרא בענין חותם בשתים, אלא שהגמרא דנה בחילוק שבין דברי רב חסדא ורבי יוחנן. אבל ברש"י (ד"ה רב) מבואר שגרס כגירסא שלפנינו [אמנם אינו מפורש בדבריו שגרס לעיל 'חותם על הארץ ועל המחיה'].

מתני' [א]הביאו לפניו מליח (א) תחלה ופת עמו מברך על המליח ופוטר את הפת שהפת טפלה לו [א]זה הכלל כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה: גמ' ומי איכא מידי דהוי מליח עיקר ופת טפלה אמר רב אחא בריה דרב עוירא אמר רב אשי באוכלי פירות גנוסר שנו [ב]אמר רבה בר בר חנה כי הוה אזלינן בתריה דרבי יוחנן למיכל פירות גנוסר כי הוינן בי מאה מנקטינן ליה לכל חד וחד עשרה וכי הוינן בי עשרה מנקטינן ליה כל חד וחד מאה מאה וכל מאה מינייהו [א] הוה מחזיק להו צנא בר תלתא סאוי ואכיל להו[ב] ומשתבע דלא טעים זיונא ס"ד אלא אימא מזונא רבי אבהו אכיל עד דהוה שריק ליה דודבא מאפותיה ורב אמי ורב אסי הוו אכלי עד דנתור מזייהו[ג] רשב"ל הוה אכיל עד דמריד ואמר להו רבי יוחנן לדבי נשיאה והוה משדר ליה רבי יהודה נשיאה באלושי אבתריה ומייתי ליה לביתיה. כי אתא רב דימי אמר עיר אחת היתה לו לינאי המלך בהר המלך שהיו מוציאים ממנה ששים רבוא ספלי טרית לקוצצי תאנים מע"ש לע"ש כי אתא רבין אמר אילן אחד היה לו לינאי המלך בהר המלך שהיו מורידים ממנו ארבעים סאה גוזלות משלש בריכות בחדש כי אתא ר' יצחק אמר עיר אחת היתה בארץ ישראל וגופנית[ד] שמה שהיו בה שמנים זוגות אחים כהנים נשואים לשמנים זוגות אחיות כהנות ובדקו רבנן מסורא ועד נהרדעא ולא אשכחו בר מבנתיה דרב חסדא דהוו נסיבן לרמי בר חמא ולמר עוקבא בר חמא ואע"ג דאינהי הוו כהנתא אינהו לא הוו כהני. אמר רב כל סעודה שאין בה מלח[ה] אינה סעודה אמר רבי חייא בר אבא א"ר יוחנן כל סעודה שאין בה שריף[ו] אינה סעודה: מתני' אכל ענבים ותאנים ורמונים מברך אחריהם שלש ברכות דברי רבן גמליאל וחכ"א ברכה אחת (מעין שלש[ז]) ר"ע אומר אפי' אכל שלק והוא מזונו מברך עליו ג' ברכות. [ג]השותה מים לצמאו מברך שהכל נהיה בדברו ר' טרפון אומר [ד]בורא נפשות רבות וחסרונן: גמ' מ"ט דר"ג דכתיב [א]ארץ חטה ושעורה וגו' וכתיב [ב]ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם וגו'[ח] וכתיב [ג]ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך ורבנן ארץ הפסיק הענין ור"ג נמי ארץ הפסיק הענין ההוא מבעי ליה [ה]למעוטי הכוסס את החטה. א"ר יעקב בר אידי א"ר חנינא [ב]כל שהוא מחמשת המינין בתחלה מברך עליו במ"מ ולבסוף ברכה אחת מעין שלש אמר רבה בר מרי אריב"ל כל שהוא משבעת המינין בתחלה מברך בורא פרי העץ ולבסוף ברכה אחת מעין שלש א"ל אביי לרב דימי מאי ניהו [א] ברכה אחת מעין שלש א"ל [ג]אפירי דעץ על העץ ועל פרי העץ ועל תנובת השדה ועל ארץ חמדה טובה ורחבה שהנחלת לאבותינו לאכול מפריה ולשבוע מטובה רחם ה' אלהינו על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל מקדשך ועל מזבחך ותבנה ירושלים עיר קדשך במהרה בימינו והעלנו לתוכה ושמחנו בה[ט] כי אתה טוב ומטיב לכל דחמשת המינין על המחיה ועל הכלכלה ועל תנובת השדה כו' וחותם על הארץ ועל המחיה מיחתם במאי חתים כי אתא [ב] רב דימי אמר רב חתים בר"ח ברוך מקדש ישראל וראשי חדשים הכא מאי רב חסדא אמר על הארץ ועל פירותיה ור' יוחנן אמר על הארץ ועל הפירות א"ר עמרם [י]ולא פליגי הא לן והא להו מתקיף לה ר"נ בר יצחק אינהו אכלי ואנן מברכין [ד]אלא איפוך רב חסדא אמר על הארץ ועל הפירות ר' יוחנן אמר על הארץ ועל פירותיה. אמר

רש"י

מתני' מליח. כל דבר מלוח: גמ' פירות גנוסר. פירות ארץ יס כנרת[י] חשובים מן הפת: זיונא. משמע מידי דבר אכילה: מזונא. דבר הסועד: דשריק דודבא מאפותי'. שהזבוב מחליק ממלחו, מתוך לחלת פניס בשרו מחליק: עד דמריד. דעתו מטרפת: באלושי. אוכלוסי בני אדס: ספלי טרית. ספלים מלאים חתיכות דג חתוך שקורים טוני"א: לקוצצי תאנים. למאכל פועלים שקוללים תאנים, והיו מרודים עד שכל אלו לריכין להס למאכל: בריכות. קוביי"ש בלע"ז: משלש בריכות בחדש. ג' פעמים בחדש מורידים ממנו כך: שמנים זוגות אחים. שניס שניס אחים היו כולם, וכן נשותיהס: שריף. תבשיל לא שיש בו מרק, כמו שורפה היה[י]: מתני' מברך אחריהם ג' ברכות. ר"ג לטעמיה דאמר לעיל בפירקין (דף לז.) כל שהוא מז' המינים מברך אחריו ג' ברכות: אפילו אכל שלק. של ירק: והוא מזונו. שסמך עליו למזון: וחסרונן. לרכי ספוקן: גמ' וברכת. אכולהו קאי, וההוא קרא ג' ברכות רמיזי כדאמרינן בפרק שלשה שאכלו (דף מח:): ארץ הפסיק הענין. ולא קאי וברכת אלא אלחס דסמיך ליה: ור"ג ההוא. הפסקה לפרושי חטה דכתיב בקרא קמא אתא, ולמעוטי שאס כססה כמות שהיא אין זו בכלל ברכה אא"כ עשאה לחס: חמשת המינים. כולס מין דגן חטין ושעורין וכוסמין ושבולת שועל ושיפון, כוסמין מין חטה, שבולת שועל ושיפון מין שעורה[ם]: מברך עליו ב"מ מזונות. אס עשאו תבשיל: כל שהוא מז' המינים. מאלו ז' המינים האמורים בפסוק, ואינו מין דגן: אפרי דעץ על העץ ועל פרי העץ ועל ארץ חמדה טובה ורחבה. אתרוייהו קאי כולה עד סופה: רב חתים בר"ח כו'. אע"ג דדמיא לתרתי: הכא מאי. מי מחתמינן בתרתי כהאי גוונא כגון על הארץ ועל הפירות, ולא הויא חתימה בשתים ממש כדמפרש לה בפרק שלשה שאכלו (דף מט.): הא לן והא להו. רב חסדא מבבל ובבבל חתמי על הארץ ועל פירותיה, ור' יוחנן מארץ ישראל והתס חתמי על הפירות: ואנן מברכינן. על פירותיה, אארץ ישראל לאודה קאי, ואנן לא אכלינן מינייהו ומברכיס עלייהו:

קופרא

תוספות

[י]באוכלי פירות גנוסר שנו. שהמליח עיקר שהוא בא להשיב הלב שנחלש מפני מתיקות הפירות והפת שלאחריו טפל ואינו בא אלא בשביל המליח וא"ת פירות הוי עיקר ומליח טפל ולבריך על הפירות ולפטר כולהו וי"ל דמיירי שלא אכל הפירות באותו מעמד א"נ בשעה שאכל פירות גנוסר לא היה שס עדיין מליח ופת דלא היה יודע שיחלש לבו מחמת המתיקות: מברך על המליח. ואף על גב דאשמעינן דפת פוטר את הפרפרת[ט] איצטריך לאשמעינן דפעמים דפת טפל: רבי עקיבא אומר אפי' אכל שלק והוא מזונו כו'. ולא דמי להההיא דלעיל (דף לז.) דר"ג נתן רשות לר"ע לברך וכו' דשאני הכא דאיקבע מזוניה עליה: על העץ ועל פרי העץ. אבל על היין מברכים על הגפן ועל פרי הגפן דכיון דיין קובע ברכה לעצמו[ט] משום חביבותיה[כ] הוא הדין לאחריו ובחתימה יש שחותמין על הארץ ועל הפירות ויש שחותמין על הגפן[ל] ועל פרי הגפן מיהו לכאורה משמע דא"צ לשנות החתימה שהרי אין אנו משנין רק לומר פרי הגפן במקום פרי העץ אבל בעלמא[מ] היכא דלא מברכינן על העץ אלא בסתמא על הארץ ועל הפירות ביין נמי אין לשנות ובס' המיימוני[י] מלריך להזכיר בה מעין המאורע בשבת ובי"ט וכן משמע בירו'[כ] ומיהו לא נהגו העולס כן ויכול להיות מה שמזכירים מעין המאורע היינו דוקא בימיהס שהיו רגילין לקבוע איין ואמיני פירות אבל האידנא לא קבעי ופר"ת היכא דאכיל מיני מזונות כגון דייסא ותאניס ושתי חמרא מברך ברוך אתה ה' אמ"ה על המחיה ועל הכלכלה על הגפן ועל פרי הגפן ועל העץ ועל פרי העץ ועל תנובת השדה וכו' וחותס בא"י אמ"ה[נ] על הארץ ועל המחיה ועל הפירות ולא הוי חתימה בשתים דהארץ היא המוליאה המחיה והפירות: אינהו מיכל אכלי ואנן מברכין. משמע שאין נראה למקשן שידברו האמוראים דבבל בשביל בני ארץ ישראל[ס] כי כך פר"ת גבי (קדושין כט:) לעולס ישא אשה ואחר כך ילמוד תורה ותנא אחריתי ילמוד תורה ואחר כך ישא אשה ומסיק הא לן והא להו ופירש ר"ת דר' יוחנן היה מדבר בשביל תלמידיו שהיו מבבל דשמא הכא קיס ליה למקשן דבאותה שעה שאמר רב חסדא הא מילתא לא היה לפניו שוס תלמיד מא"י וכן לא שוס תלמיד מבבל לפני רבי יוחנן וא"כ לא היה מזכיר רב חסדא שהיה מבבל כי אס לבני בבל ולהכי פריך היאך יברכו בני בבל על הארץ ועל פירותיה משמע דקאי דוקא על פירות של ארץ ישראל והס אינס אוכליס אותן:

עבידנא

עין משפט נר מצוה

קמד א מיי' פ"ג מהל' ברכות הלכה ה והלכה ז סמג עשין כז טוש"ע או"ח סימן ריב סעיף א:

קמה ב מיי' פ"ג שם הל' ג והלכה יא סמג שם טוש"ע או"ח סי' רח סעיף א:

קמו ג מיי' פ"ג מהל' ברכות הלכה יג ופ"ח הל' יד סמג שם טוש"ע או"ח סי' רח הל' י:

קמז ד מיי' וסמג שם טוש"ע א"ח סימן רח סעיף י:

לעזי רש"י

טוניני"א. פירוש טרית, מין דגים קטנים (רש"י ע"ז דף לה ע"ב), קוליים האיספנין (רש"י שבת דף לט ע"א ועיין רש"י שבת דף קמה ע"ב ובילה דף טז ע"ב). קובייא"ש. פירוש בריכות, מה שהיונים יולדים בכל חודש שני גוזלות זכר ונקבה (רש"י בילה דף י ע"א ועיין רשב"ם ב"ב דף פ ע"א):

הגהות וציונים

א] צ"ל לא הוה רש"ל (גליון) וכ"ה בכת"י (לפי הגי' "לא" פירושו שהיו הפירות גדולים מעט מהסל): ב] ואכיל להו לכולהו כצ"ל רש"ל (גליון): ג] בכת"י עד דנתור שער רישייהו: ד] צ"ל וגופנין (כ"ה בכת"י ובדפו"ר איתא וגופני' ופשטה בדפוסים המאוחרים בטעות "וגופנית", דק"ס): ה] בכת"י שאין בה מליח (וכ"ה בערוך ערך מלח וגי' ישרה היא, דמשום הכי מייתי לה הכא אמתניתין דהביאו לפניו מליח, דק"ס): ו] [צ"ל שרף פי' שמפיג את המאכל שבמעי' ערוך] [ערך שרף] (גליון) וכ"ה בכת"י: ז] ס"א ל"ג (גליון): ח] תיבות "וכתיב ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם וגו'" ליתא כאן בכת"י, ולקמן גרסי' ורבנן אמרי ארץ אשר לא במסכנות הפסיק הענין: ט] [ושמחנו בבנינה כי אתה ה' טוב וכו'] (גליון): י] דבור זה שייך אחר ד"ה מברך (ועיין בספר ברכת ראש): כ] נדצ"ל משום חשיבותיה (רש"ש) וכ"ה בתור"פ: ל] נדצ"ל על הארץ ועל פרי הגפן (רש"ש והגהות מהר"נ אדלר): מ] תיבת "בעלמא" נראה מיותר (הגהות מהר"נ אדלר): נ] תיבות "אמ"ה" לכאורה צריכים להשמיט: ס] יש להוסיף אף כי כך (באה"מ):

תורה אור השלם

א) אֶרֶץ חִטָּה וּשְׂעֹרָה וְגֶפֶן וּתְאֵנָה וְרִמּוֹן אֶרֶץ זֵית שֶׁמֶן וּדְבָשׁ: [דברים ח, ח]

ב) אֶרֶץ אֲשֶׁר לֹא בְמִסְכֵּנֻת תֹּאכַל בָּהּ לֶחֶם לֹא תֶחְסַר כֹּל בָּהּ אֶרֶץ אֲשֶׁר אֲבָנֶיהָ בַרְזֶל וּמֵהֲרָרֶיהָ תַּחְצֹב נְחֹשֶׁת: [דברים ח, ט]

ג) וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ: [דברים ח, י]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) לעיל דף לה: מא., ב) עירובין ל., ג) עירובין יד:, ד) [ע' תוס' לעיל לז. ד"ה בורא ותוס' לקמן מה. ד"ה ר"ט], ה) שבת ט: יומא כא: בילה ה. תעני' ד: קדושין כט: סוכה מח. [לעיל ה: בילה יד: סוכה לו. ב"מ קז. ב"ב קמז.], ו) מגילה ו., ז) ע"ז כט:, ח) פסחים קיד., ט) לעיל מב., י) רמב"ם הל' ברכות פ"ג הי"ג, כ) דפרקין סה"א.

הגהות הב"ח

(א) במשנה. מליח בתחלה:

גליון הש"ס

גמ' למעוטי הכוסס את החטה. ע' לעיל ל"ז ע"א תוס' ד"ה הכוסס:

הגהות הגר"א

[א] מאי ניהו ברכה א' מעין ג'. נ"ב א"ל דחמשת מינים על המחיה ועל הכלכלה כו' עד טוב ומטיב לכל וחותם על הארץ ועל המחיה אפירי דעץ על העץ ועל פרי העץ. דחמרא על הגפן ועל פרי הגפן. מיחתם במאי חתים רב חסדא אמר כו'. כן הוא גי' רי"ף ורא"ש ולגי' שלנו צ"ע למה לא פסט מה' מינים: [ב] שם (כי אתא רב דימי א"ר חתים בר"ח ברוך מקדש ישראל ור"ח הכא מאי). תא"מ:

משנת ראשונים

באוכלי פירות גנוסר שנו. הם מתוקין מאד וצריך לאכול עמהם דבר מליח כדאמרינן לקמן שהיו נותנין טריד לקוצצי תאנים, ואותו מליח אפשר לאוכלו בלא פת הילכך הוי מליח עיקר ופת טפילה, כך פר"ח. [תוספות הרא"ש]

ים כנרת בחלקו של נפתלי היתה, וזהו שתרגם אונקלוס ואחסנתיה תהא עבדא פירין יהון מודן ומברכין עליהון, מפני דלעולם הן עיקר ומברכין עליהם ופוטר [את] השאר שהוא טפלה כנגדן. [הריטב"א]

אכל ענבים ותאנים ורמונים מברך אחריהם שלש ברכות. וא"ת לר"ג דאמר (ברכות דף מד.) דכל ז' מינין טעונין ג' ברכות דהיינו בהמ"ז, ואם יצטרך כוס גם אותו כוס יצטרך כוס אחר א"כ לא יפטר לעולם. וי"ל דלא תקנו כוס אלא אחר סעודת לחם, ולה"ג שאין לברך על הגפן אחר בהמ"ז אתי נמי שפיר. [תוספות, פסחים קה:]

ההוא מבעי ליה למעוטי הכוסס את החטה. דוקא כוסס את החטה, אבל על דייסא ומעשה קדירה סובר ר"ג שמברכין ג' ברכות, כדאמרי' לעיל כל שהוא מין דגן ולא אפאו פת ר"ג אומר ג' ברכות, ואע"ג דכתיב לחם כיון דמעשה קדירה מיזן זייני בכלל לחם הוא ולא גרע מתאנים וענבים. [תוספות הרא"ש] כל שהוא משבעת המינין בתחלה מברך בורא פרי העץ ולבסוף ברכה אחת מעין שלש. תימא מאי אתא לאשמועינן מתני' היא אכל תאנים וענבים, ושמא בשביל שלא הזכיר אלא תאנים וענבים, קאמר ריב"ל כל שהוא מז' המינים. [תוספות הרא"ש] ברכה אחת מעין שלש. על המחיה היא מעין ברכת הזן. ועל ארץ חמדה מעין ברכת הארץ. ורחם על עירך מעין בונה ירושלים. כי אל טוב ומטיב אתה מעין ברכה אחרונה. ואע"פ שיש בה מעין ברכה רביעית לא אמרו מעין ארבע דלא הזכירו אלא מה שהוא כנגד שלוש ברכות של תורה. [הריטב"א]

עַל הָאָרֶץ וְעַל הַפֵּירוֹת׳. מדברי רב חסדא ורבי יוחנן נפשט הספק של הגמרא, שאכן חותמים בברכת מעין שלש בכעין שני דברים[מה]. מלבד זאת מבואר שיש חילוק בין דבריהם, שלפי רב חסדא אומרים ׳על הארץ ועל פירותיה׳, והיינו שמודים על ארץ ישראל ועל הפירות שלה, ולפי רבי יוחנן אומרים ׳על הארץ ועל הפירות׳, שמודים על פירות סתם, ולאו דווקא על פירות ארץ ישראל.

הגמרא מתייחסת לחילוק שבין דברי רב חסדא לרבי יוחנן:
אָמַר רַב עַמְרָם, וְלָא פְּלִיגֵי - אין מחלוקת בין רב חסדא לרבי יוחנן, אלא **הָא לָן** - מה שאמר רב חסדא, שהוא מבבל, נאמר לגבינו, בני בבל, שאנו חותמים ׳ועל פירותיה׳, **וְהָא לְהוּ** - ומה שאמר רבי יוחנן, שהוא מארץ ישראל, נאמר לגבי בני ארץ ישראל, ושם חותמים ׳ועל הפירות׳.

הגמרא תמהה, **מַתְקִיף לָהּ** - הקשה **רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק**, וכי מסתבר **דְּאִינְהוּ אָכְלִי** - שהם, בני ארץ ישראל, אוכלים פירות הארץ, **וַאֲנַן מְבָרְכִין** - ואנו, בני בבל, שאין אנו אוכלים מפירות הארץ, מברכים עליהם.

הגמרא מתקנת את הגירסא בשמועה זו:
אֶלָּא אֵיפּוּךְ - יש להפוך את דברי רב חסדא ורבי יוחנן, ש**רַב חִסְדָּא אָמַר** ׳**עַל הָאָרֶץ וְעַל הַפֵּירוֹת**׳, שכן ראוי לברך לבני בבל, ורב חסדא היה מבבל, **וְרַבִּי יוֹחָנָן אָמַר** ׳**עַל הָאָרֶץ וְעַל פֵּירוֹתֶיהָ**׳, לפי שהוא מארץ ישראל, ולאחר אכילת פירות ארץ ישראל ראוי להדגיש בברכתם שמודים על פירות הארץ[מו].

★

מה. שבאמת אין זה כחותם בשתים, שכך פירושו, על הארץ שמוציאה פירות, והכל ענין אחד הוא. תוספות (ד״ה על) ורשב״א (ד״ה רב).

מו. ואם אכל פירות ארץ ישראל בחוץ לארץ, גם כן חותם ׳ועל פירותיה׳. רשב״א (ד״ה ולענין).

מתני' הביאו לפניו מליח (א) תחלה ופת עמו מברך על המליח ופוטר את הפת שהפת טפלה לו זה הכלל כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה: גמ' ומי איכא מידי דהוי מליח עיקר ופת טפלה אמר רב אחא בריה דרב עווירא אמר רב אשי באוכלי פירות גנוסר שנו אמר רבה בר בר חנה כי הוה אזלינן בתריה דרבי יוחנן למיכל פירות גנוסר כי הוינן בי מאה מנקטינן ליה לכל חד וחד עשרה עשרה וכי הוינן בי עשרה מנקטינן ליה לכל חד וחד מאה מאה וכל מאה מינייהו הוה מחזיק להו צנא בר תלתא סאוי ואכיל להו ומשתבע דלא טעים זיונא זיונא ס"ד אלא אימא מזונא רבי אבהו אכיל עד דהוה שריק ליה דודבא מאפותיה ורב אמי ורב אסי הוו אכלי עד דנתור מזייהו רשב"ל הוה אכיל עד דמריד ואמר להו רבי יוחנן לדבי נשיאה והוה משדר ליה רבי יהודה נשיאה באלושי אבתריה ומייתי ליה לביתיה. כי אתא רב דימי אמר עיר אחת היתה לו לינאי המלך בהר המלך שהיו מוציאים ממנה ששים רבוא ספלי טרית לקוצצי תאנים מע"ש לע"ש כי אתא רבין אמר אילן אחד היה לו לינאי המלך בהר המלך שהיו מורידים ממנו ארבעים סאה גוזלות משלש בריכות בחדש כי אתא ר' יצחק אמר עיר אחת היתה בארץ ישראל וגופנית שמה שהיו בה שמנים זוגות אחים כהנים נשואים לשמנים זוגות אחיות כהנות ובדקו רבנן מסורא ועד נהרדעא ולא אשכחו בר מבנתיה דרב חסדא דהוו נסיבן לרמי בר חמא ולמר עוקבא בר חמא ואע"ג דאינהי הוו כהנתא אינהו לא הוו כהני. אמר רב כל סעודה שאין בה מלח אינה סעודה אמר רבי חייא בר אבא א"ר יוחנן כל סעודה שאין בה שריף אינה סעודה:

מתני' אכל ענבים ותאנים ורמונים מברך אחריהם שלש ברכות דברי רבן גמליאל וחכ"א ברכה אחת (מעין שלש) ר"ע אומר אפי' אכל שלק והוא מזונו מברך עליו ג' ברכות. השותה מים לצמאו מברך שהכל נהיה בדברו ר' טרפון אומר בורא נפשות רבות וחסרונן: גמ' מ"ט דר"ג דכתיב ארץ חטה ושעורה וגו' וכתיב ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם וגו' וכתיב ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך ורבנן ארץ הפסיק הענין ור"ג נמי ארץ הפסיק הענין ההוא מבעי ליה למעוטי הכוסס את החטה. א"ר יעקב בר אידי א"ר חנינא כל שהוא מחמשת המינין בתחלה מברך עליו במ"מ ולבסוף ברכה אחת מעין שלש אמר רבה בר מרי אריב"ל כל שהוא משבעת המינין בתחלה מברך בורא פרי העץ ולבסוף ברכה אחת מעין שלש א"ל אביי לרב דימי מאי ניהו ברכה אחת מעין שלש א"ל אפירי העץ על העץ ועל פרי העץ ועל תנובת השדה ועל ארץ חמדה טובה ורחבה שהנחלת לאבותינו לאכול מפריה ולשבוע מטובה רחם ה' אלהינו על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל מקדשך ועל מזבחך ותבנה ירושלים עיר קדשך במהרה בימינו והעלנו לתוכה ושמחנו בה כי אתה טוב ומטיב לכל דחמשת המינין על המחיה ועל הכלכלה ועל תנובת השדה כו' וחותם על הארץ ועל המחיה מיחתם במאי חתים כי אתא רב דימי אמר רב חתים בר"ח ברוך מקדש ישראל וראשי חדשים הכא מאי רב חסדא אמר על הארץ ועל פירותיה ור' יוחנן אמר על הארץ ועל הפירות א"ר עמרם ולא פליגי הא לן והא להו מתקיף לה ר"נ בר יצחק אינהו אכלי ואנן מברכין אלא איפוך רב חסדא אמר על הארץ ועל הפירות ר' יוחנן אמר על הארץ ועל פירותיה. אמר

מתני' מליח. כל דבר מלוח: גמ' פירות גנוסר. פירות ארץ ים כנרת חשובים מן הפת: זיונא. משמע מידי דבר אכילה: מזונא. דבר הסועד: דשריק דודבא מאפותיה. שהזבוב מחליק ממצחו, מתוך להלת פנים בשרו מחליק: עד דמריד. דעתו מטרפת: באלושי. אוכלוסי בני אדם: ספלי טרית. ספלים מלאים חתיכות דג מתוך שקורים טונינ"א: לקוצצי תאנים. למאכל פועלים שקוצצים תאנים, והיו מרובים עד שכל אלו לריכין להם למאכל: בריכות. קוביי"ם בלע"ז: משלש בריכות בחדש. ג' פעמים בחדש מורידים ממנו כך: שמנים זוגות אחים. שנים שנים אחים היו כולם, וכן נשותיהם: שריף. תבשיל לא שיש בו מרק, כמו שורפה חיה: מתני' מברך אחריהם ג' ברכות. ר"ג לטעמיה דאמר לעיל בפירקין (דף לז.) כל שהוא מז' המינים מברך אחריו ג' ברכות: אפילו אכל שלק. של ירק: והוא מזונו. שסמך עליו למזון: וחסרונן. לרכי ספוקן: גמ' וברכת. אכולהו קאי, והכא קרא ג' ברכות רמיזי כדאמרינן בפרק שלשה שאכלו (דף מח:): ארץ הפסיק הענין. ולא קאי וברכת אלא אלחם דסמיך ליה: ור"ג ההוא. הפסקה לפרושי חטה דכתיב בקרא קמא קמח, ולמעוטי שאם כססה כמות שהיא אין זו בכלל ברכה אא"כ עשאה לחם: חמשת המינים. כוסם מין דגן חטין ושעורין וכוסמין ושבולת שועל ושיפון, כוסמין מין חטה, שבולת שועל ושיפון מין שעורה: מברך עליו במ"מ מזונות. אם עשאו תבשיל: כל שהוא מז' המינים. משאר ז' המינים האמורים בפסוק, ואינו מין דגן: אפירי העץ על העץ ועל פרי העץ ועל ארץ חמדה טובה ורחבה. אתרוייהו קאי כולה עד סופה: רב חתים בר"ח כו'. אע"ג דלמילה לתרתי: הכא מאי. מי מחתמינן בתרתי כהאי גוונא כגון על הארץ ועל הפירות, ולא הויא חתימה בשתים ממש כדמפרש לה בפרק שלשה שאכלו (דף מט.): הא לן והא להו. רב חסדא מבבל ובבבל חתמי על הארץ ועל פירותיה, ור' יוחנן מארץ ישראל והתם חתמי על הפירות: ואנן מברכינן. על פירותיה, דארץ ישראל לאודה קאי, ולא אכלינן מינייהו ומברכים עלייהו: קופרא

באוכלי פירות גנוסר שנו. שהמליח עיקר שהוא בא להשיב הלב שנחלש מפני מתיקות הפירות והפת שלאחריו טפל ואינו בא אלא בשביל המליח ואע"ג פירות הוי עיקר ומליח טפל ולבריך על הפירות ולפטר כולהו וי"ל דמיירי שלא אכל הפירות באותו מעמד א"נ בשעה שאכל פירות גנוסר לא היה שם עדיין מליח ופת ולא היה יודע שיחלש לבו מחמת המתיקות: מברך על המליח. ואף על גב דלאשמעינן דפת פוטר את הפרפרת איצטריך לאשמעינן לפעמים דפת טפל: רבי עקיבא אומר אפי' אכל שלק והוא מזונו כו'. ולא דמי להאי דלעיל (דף לז.) דר"ג נתן רשות לר"ע לברך וכו' דשאני הכא דאיקבע מזונא עליה: על העץ ועל פרי העץ. אבל על היין מברכים על הגפן ועל פרי הגפן דכיון דיין קובע ברכה לעצמו משום חשיבותיה הוא הדין לאחריו ובחתימה יש שחותמין על הארץ ועל הפירות ויש שחותמין על הגפן ועל פרי הגפן מיהו לכאורה משמע דא"צ לשנות החתימה שהרי אין אנו משנין רק לומר פרי הגפן במקום פרי העץ אבל בעלמא היכא דלא מברכינן על העץ אלא בסתמא על הארץ ועל הפירות ביין נמי אין לשנות וכן המיימוני מצריך להזכיר בה מעין המאורע בשבת וביו"ט וכן משמע בירו' ומיהו לא נהגו העולם כן ויכול להיות מה שמזכירים מעין המאורע היינו דוקא בימיהם שהיו רגילין לקבוע איין ואמיני פירות אבל האידנא לא קבעי ופר"ת היכא דאכיל מיני מזונות כגון דייסא ותאנים ושתי חמרא מברך ברוך אתה ה' אמ"ה על המחיה ועל הכלכלה ועל הגפן ועל פרי הגפן ועל העץ ועל פרי העץ ועל תנובת השדה וכו' וחותם בא"י אמ"ה על הארץ ועל המחיה ועל הפירות ולא הוי חתימה בשתים דהארץ היא המוציאה המחיה והפירות: אינהו מיכל אכלי ואנן מברכין. משמע שאין נראה למקשן שידברו האמוראים דבבל בשביל בני ארץ ישראל. כי כך פר"ת גבי (קדושין כט:) לעולם ישא אשה ואחר כך ילמוד תורה ותנא אחריתי ילמוד תורה ואחר כך ישא אשה ומסיק הא לן והא להו ופירש ר"ת דר' יוחנן היה מדבר בשביל תלמידיו שהיו מבבל דשמא הכא קים ליה למקשן דלאותה שעה שאמר רב חסדא הא מילתא לא היה לפניו שום תלמיד מא"י וכן לא שום תלמיד מבבל לפני רבי יוחנן וא"ת לא היה מזכיר רב חסדא שהיה מבבל כי אם לבני בבל על הארץ ועל פירותיה משמע דקאי דוקא על פירות של ארץ ישראל והם אינם אוכלים אותן: עבידנא

עין משפט נר מצוה

קמד א מיי' פ"ג מהל' ברכות הלכה ה והלכה ז סמג עשין כז טוש"ע או"ח סימן ריב סעיף א:

קמה ב מיי' פ"ג שם הל' ג והלכה יא סמג שם טוש"ע או"ח סי' רח סעיף א:

קמו ג מיי' פ"ג מהל' ברכות הלכה יג ופ"ח הל' יד סמג שם טוש"ע או"ח סי' רח סע' י:

קמז ד מיי' שם וסמג שם טוש"ע או"ח סימן רח סעיף י:

לעזי רש"י

טונינ"א. פירוש טרית, מין דגים קטנים.

קוביי"א. פירוש בריכות, מה שהיונים יולדים בכל חודש.

תורה אור השלם

א) אֶרֶץ חִטָּה וּשְׂעֹרָה וְגֶפֶן וּתְאֵנָה וְרִמּוֹן אֶרֶץ זֵית שֶׁמֶן וּדְבָשׁ: [דברים ח, ח]

ב) אֶרֶץ אֲשֶׁר לֹא בְמִסְכֵּנֻת תֹּאכַל בָּהּ לֶחֶם לֹא תֶחְסַר כֹּל בָּהּ אֶרֶץ אֲשֶׁר אֲבָנֶיהָ בַרְזֶל וּמֵהֲרָרֶיהָ תַּחְצֹב נְחֹשֶׁת: [דברים ח, ט]

ג) וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ: [דברים ח, י]

מסורת הש"ס עם הוספות

הגהות הב"ח

(א) במשנה. מליח בתחלה.

גליון הש"ס

גמ' למעוטי הכוסס את החטה.

הגהות הגר"א

משנת ראשונים

באוכלי פירות גנוסר שנו. הם מתוקין מאד וצריך לאכול עמהם דבר מליח...

[תוספות הרא"ש] כל שהוא משבעת המינין בתחלה מברך בורא פרי העץ ולבסוף ברכה אחת מעין שלש. תימה מאי אתא לאשמעינן מתני' היא אכל תאנים ענבים ורמונים... [תוספות הרא"ש] ברכה אחת מעין שלש... [הריטב"א]

אמר רב יצחק בר אבדימי משום רבינו [א]על הביצה ועל מיני קופרא בתחלה מברך שהכל ולבסוף בורא נפשות רבות וכו' אבל ירקא לא ור' יצחק אמר [ב]אפילו ירקא אבל מיא לא ורב פפא אמר [ג]אפילו מיא מר זוטרא עביד כרב יצחק בר אבדימי ורב שימי בר אשי עביד כר' יצחק וסימנך חד כתרי ותרי כחד א"ר אשי אנא זמנא דכי מדכרנא עבידנא כבולהו: [ד]תנן כל שטעון ברכה לאחריו טעון ברכה לפניו ויש שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו בשלמא לרב יצחק בר אבדימי לאפוקי ירקא לר' יצחק לאפוקי מיא אלא לרב פפא לאפוקי מאי לאפוקי מצות ולבני מערבא דבתר דמסלקי תפילייהו מברכי אקב"ו לשמור חקיו לאפוקי מאי לאפוקי [ה]ריחני. א"ר ינאי א"ר כל שהוא כביצה ביצה טובה ממנו כי אתא רבין אמר טבא ביעתא מגולגלתא משיתא קייסי סולתא כי אתא רב דימי אמר טבא ביעתא מגולגלתא משיתא מטויתא מארבע מבושלתא כל שהוא כביצה ביצה טובה הימנו לבר מבשרא:

רע"א אפילו אכל שלק כו': ומי איכא מידי דהוה שלק מזוני א"ר אשי בקלח של כרוב שנו. ת"ר [ו]טחול יפה לשינים וקשה לבני מעים כרישין קשין לשינים ויפין לבני מעים כל ירק חי מוריק וכל קטן מקטין וכל נפש משיב את הנפש וכל קרוב לנפש משיב את הנפש כרוב למזון ותרדין לרפואה אוי לו לבית שהלפת עוברת בתוכו: אמר מר טחול יפה לשינים וקשה לבני מעים מאי תקנתיה נלעסיה ונשדייה. כרישין קשין לשינים ויפין לבני מעים מאי תקנתיה לשלקינהו ונבלעינהו. כל ירק חי מוריק א"ר יצחק בסעודה ראשונה של אחר הקזה וא"ר יצחק כל האוכל ירק קודם ארבע שעות אסור לספר הימנו מאי טעמא משום ריחא וא"ר יצחק אסור לאדם שיאכל ירק חי קודם ארבע שעות אמימר ומר זוטרא ורב אשי הוו יתבי אייתו קמייהו ירק חי קודם ארבע שעות אמימר ורב אשי אכול ומר זוטרא לא אכל אמרו ליה מאי דעתיך דא"ר יצחק כל האוכל ירק קודם ארבע שעות אסור לספר הימנו משום ריחא והא אנן דקא אכלינן וקא משתעית בהדן אמר להו אנא כאידך דר' יצחק ס"ל דא"ר יצחק אסור לאדם שיאכל ירק חי קודם ארבע שעות. כל קטן מקטין אמר רב חסדא אפילו גדיא בר זוזא ולא אמרן אלא דלית ביה רבעא אבל אית ביה רבעא לית לן בה. כל נפש משיב נפש אמר רב פפא אפילו גילדני דבי גילי. כל הקרוב לנפש משיב את הנפש אמר רב אחא בר יעקב עונקא א"ל רבא לשמעיה כי מייתית לי אומצא דבישרא טרח ואייתי לי מהיכא דמקרב לבי ברוך. כרוב למזון ותרדין לרפואה כרוב למזון אין ולרפואה לא והא תניא [ז]ששה דברים מרפאין את החולה מחליו ורפואתן רפואה ואלו הן כרוב ותרדין ומי סיסין דבש[ו] [אן]וקיבה והרת ויותרת הכבד אלא אימא כרוב אף למזון. אוי לו לבית שהלפת עוברת בתוכו איני והא אמר ליה רבא[ט] לשמעיה כי חזית לפתא בשוקא לא תימא לי במאי כרכת ריפתא אמר אביי מבלי בשר ורבא אמר מבלי עצים איתמר רב אמר מבלי בשר ושמואל אמר מבלי עצים ורבי יוחנן אמר מבלי יין א"ל רבא לרב פפא סודני[ד] אנן תברינן לה בבשרא וחמרא אתון דלא נפיש לכו חמרא במאי תבריתו לה א"ל בציבי כי הא דביתהו דרב פפא בתר דמבשלא לה תברא לה בתמנן אופי פרסייתא. תנו רבנן דג קטן מליח פעמים שהוא ממית בשבעה בשבעה עשר ובעשרים ושבעה ואמרי לה בעשרים ושלשה ולא אמרן אלא במטוי ולא מטוי אבל מטוי שפיר לית לן בה ודלא מטוי שפיר לא אמרן אלא דלא שתה בתריה שכרא אבל שתה בתריה שכרא לית לן בה: [י]והשותה מים לצמאו וכו': לאפוקי מאי א"ר אידי בר אבין [י]לאפוקי למאן דחנקתיה

רש"י

קופרא. כל מיני בשר: אבל ירקא לא. לריך לברוכי לאחריה: חד כתרי. מר זוטרא שהוזכר כאן יחיד בלא שם אביו עביד כרב יצחק בר אבדימי שהוזכר בשמו ובשם אביו: ותרי כחד. מר בר רב אשי[ס] שהוזכר בשמו ובשם אביו עביד כר' יצחק שהוזכר יחיד: כבולהו. אף כרב פפא: כל שטעון ברכה. משנה היא במסכת נדה: למעוטי ירקא. וכ"ש מיא: למעוטי מצות. אין מברכין כשמסלקין תפילין וציצית ולאחר תקיעת שופר ולולב: כל שהוא כביצה. אין לך מין מאכל שיעור כביצה שלא תהא ביצה טובה לגוף ממנו: מגולגלתא. צלויה לחה ורכה שסורפין אותה: קייסי. מדות מחזיקות לוג[ז]: מגולגלתא משיתא. טובה משיתא קייסי: מטויתא. צלויה קשה, טובה מארבע קייסי: מבושלתא. במים, עלה א"ר ינאי כל שהוא כביצה ביצה טובה ממנו: בקלח של כרוב שנו. שהוא מזון, דתניא לקמן כרוב למזון: כרישין. כרתי: כל ירק חי מוריק. נוטל מוהר הפנים: כל קטן. שלא גדל כל צרכו: כל נפש. דבר חי הנאכל שלם, כגון דגים קטנים שגדלו כל צרכן: הקרוב לנפש. האוכל מן הבהמה במקום חיות שלה, ולקמן מפרש לה: אוי לבית. לכרס האוכל לפת: נלעסיה. כוססו ומשליכו: לשלקינהו. בקדרה הרבה שלא יצטרך לכוססו בשיניו: קודם ארבע שעות. שאינו זמן סעודה[פ], והריח קשה לבני אדם המספרים עמו קודם אכילה שהגוף ריקן: כאידך דר' יצחק סבירא לי. אבל אסור לספר לא סבירא לי: בר זוזא. כלומר שמן וטוב שוה זוז: דלית ביה רבעא. שלא גדל עד רביעית שלו, כגון טלה רביעית של איל, גדי כדי רביעית של שעיר גדול, וכן כל דבר: גילדני דבי גילי. דגים קטנים מאד ומלוין בין הקנים באגם ואין דרכן לגדל יותר, אבל דג קטן ממין דג גדול ולא גדל רובע זה הוא קטן מקטין: עונקא. צואר, מקום בית השחיטה, וסמוך[י] ללב ולמעיים: לבי ברוך. למקום שברכו שם על השחיטה: ומי סיסין. תבשיל של פוליא"ל: והרת. ולדי"א שהולד נולד בו: יותרת הכבד. טרפשא דכבדא שקורין איבר"ש: מבלי בשר. היא קשה, אבל כשמבשלה עם בשר שמן מתיש כחה: מבלי יין. כשאין שותה אחריה יין: מבלי עצים. שאינו שולקה הרבה: סודני. בעל שכר תמרים, ור' פפא מוכר שכר היה, כדאמר באיזהו נשך (דף סה.) טרשא דרב פפא שכרא לא פסיד, ואמר רב פפא אי לאו דרמאי שכרא לא איעתרי (פסחים קיג.), והוא נקרא סודני, כדאמרינן תמרי בחלוק לבי סודנא רהוט (שם): דלא נפיש לכו חמרא. שאתם שותי שכר אתם: במאי תבריתו לה. לכחו של לפת: אופי פרסייתא. בקעיות של עלים גדולות היתה שורפת תחת קדרת הלפת: פעמים שהוא ממית. ואלו הן, ביום שבעה ימים[ו] למליחתו, או ביום שבעה עשר, או ביום שבעה ועשרים: מאי

תוספות

עבידנא כבולהו. וכן אנו נוהגין כרב אשי דמברכינן בתר מיא ובתר ירקא בורא נפשות רבות: ולבני מערבא דמברכין הכי בתר וכו'. ואנן לא עבדינן כבני מערבא דדוקא לדידהו שהיה דרכם לסלקם בלילה שייכא ברכה לשמור חקיו כדכתיב[י] ושמרת את החקה הזאת למועדה מימים ימימה וגו' אבל אנו שמסלקין אותן בחלי היום או אפי' נסלקן בלילה לא שייך חקה ודוקא[ט] לדידהו דקסברי לילה לאו זמן תפילין הוא ומימים ימימה אתא למעוטי לילות[ו] שייכא ברכה דחקה אבל אנן דקי"ל[ח] דלילה זמן תפילין הוא ולאן משיימין[?] הפסוק ושמרת החקה וגו' בפסח[ז] ומה שאין אנו מניחים אותן בלילה מפני שמא יפיח בהן אפי' נתתין לסלקן עד הלילה לא מברכינן אע"ג דלאן קיימא לן[?] דשבת וי"ט לאו זמן תפילין אפ"ה לא מברכינן דדוקא לדידהו דסבירא להו חקה קאי אתפילין מברכי' ותדע שהרי איהו נמי לא היו מברכין אלא אתפילין לחודייהו משום דכתיב בהו חקה אבל אשאר מלות כגון ציצית ולולב וסוכה לא היו מברכין (וה"ה הכא[ו]) וקשה דהוי מצי לשנויי הכי לאפוקי שאר מלות אפי' לבני מערבא[ט]: דחנקתיה

עין משפט נר מצוה

קמה א ב ג מיי' פ"ח מהל' ברכות הל' א סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רב סעיף א וסי' רז: קמט ד מיי' פ"ח מהל' ברכות הלכה ח: קנ ה טוש"ע או"ח סי' רטו סעיף א: קנא ו ז מיי' פ"ח מהל' ברכות הל' א סמג שם טוש"ע או"ח סימן רד סעיף ז:

ליקוטי רש"י

אפילו ירקא. לאחריו בורא נפשות רבות כי היכי דמברכינן אכל מיני מאכל ועל כל פרי העץ חוץ משבעת המינים דבעינן ברכה אחת מעין ג'. מצות. ציצית ולולב ושאר מצות שמברכין עליהן עובר לעשייתן [נדה נא:]. ריחני. מברכין עליהן בורא עצי בשמים ואין טעון ברכה לאחריו דהנאה מועטת היא [שם נב.]. כל ירק חי מוריק. ירקון. חולי ירקון. [לעיל כה.]. חולי שפניו מוריקות [יומא פד.]. תרדין. בלי"ן [לקמן נז:]. ומי סיסין. פולי"ו יבש שורה במים ושותה [ע"ז כח.]. והרת. ולדיי"א שהולד בתוכה [לקמן שם]. רחמה של בהמה [ע"ז שם]. ויותרת הכבד. הוא דופן המסך שקורין איברי"ש ולשון ארמי חצרא דכבדא [ויקרא ג, ד]. איברי"ש של בהמה [לקמן שם]. סודני. תלמידי חכמים על שם סוד ה' ליראיו [תהלים כה]. ל"א רב פפא רמי שכרא הוה כדאמרינן בפסחים (קיג.) [אמר רב פפא] אי לאו דרמאי שכרא לא איעתרי ומיקרי כדאמרינן התם תמרי באלוכך אבי סודנא רהוט ואמאי קרו ליה סודנא סוד נאה שמעשרת וגמילות חסדים [מנחות עא. ובכי"י נדה יב:].

לעזי רש"י

פוליא"ל. פירוש סיסן, יועזר (רש"י לרי"ף שבת דף מ ע"ב), סיאה (רש"י נדה דף נא ע"א, מעשרות פ"ד מ"ה). ולדי"א. פירוש הרת רחמה של בהמה (רש"י ע"ז דף כט ע"א, ועיין ירמיה כ, יז). איברי"ש. פירוש היותרת על הכבד, דופן המסך (רש"י ויקרא ג, ד), טרפש הכבד (רמב"ם שחיטה פ"ו ה"י), הכבד המתלק ותולכן בין ריאה לכבד (ירושלים השלם סימן מ"ו דף ד ע"א).

מסורת הש"ס

א) נדה נא., ב) [שבת קי.], ג) [לקמן מז: ע"ז כט.], ד) עיין פסחים דף קט., ה) שבת דף י., ו) שמות יג י, ז) עירובין צו., ח) מנחות לו:, ט) [כתוס' סוכה לג. ד"ה אבל לפניו וכו' ובתוס' נדה נא: ד"ה ולבני מתלא ישוב על זה ודע דבתוס' נדה שם מבוארים הדברים יפה וע"ע תוס' מנחות לו: ד"ה ושמרת].

הגהות הגר"א

[א] גמ' (דבש) תו"מ:

הגהות וציונים

א] בכת"י איתא א"ר ינאי א"ר זירא (והוא נזכר גם בסוכה נ ע"א, ועיי"ש ברש"ש וילקו"מ): ב] [צ"ל יבש וכן הוא לקמן נו ע"ב וכן איתא בערוך כט ע"א וכן הוא פרש"י (גליון) עיין צל"ח שמבאר גירסא זו: ג] בכתי' הגירסא רב (ואולי גי' ישרה היא ומייתי עליה דאביי ורבא, ועיין במהרש"ל שכתב דצ"ל רב ואולי כיון לזה, דק"ס): ד] [בערוך ערך סדן (אגב בערוך איתא א"ל "אביי" לרב פפא)] פי' סודני ירא שמים כדכתיב [תהלים כה יד] סוד ה' ליראיו וע' ברש"י מנחות עא ע"א ונדה יב ע"ב (גליון): ה] נראה דגריס מר בר רב אשי (מראה אש), ומלא הרועים מגיה רב שימי בר אשי דאין סברא דמר בר רב אשי יחלוק על אביו דעביד כבולהו (וכן הגיה מהרש"ג אדלר): ו] עיין מהרש"א בח"א, ולולא דמסתפינא הייתי אומר שצ"ל וסמך, ור"ל שמהני ללב ולמעים (מראה אש): ז] תיבת "ימים" מיותר (באה"מ) ובכת"י הגי' ואלו הן שבעה ימים, ותיבת "ביום" ליתא: ח] נצ"ל דדוקא (בארות המים): ט] צ"ל מוקמינן (גליון): י] רש"ל מ"ז (גליון):

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים בענין ברכה האחרונה על שאר המינים:

אָמַר רַב יִצְחָק בַּר אַבְדִּימִי מִשּׁוּם רַבֵּינוּ[א], **עַל הַבֵּיעָא** - על ביצה **וְעַל מִינֵי קוּפְרָא** - ועל כל מיני בשר, **בַּתְּחִלָּה מְבָרֵךְ** **'שֶׁהַכֹּל', וּלְבַסּוֹף 'בּוֹרֵא נְפָשׁוֹת רַבּוֹת'** וכו'. **אֲבָל יַרְקָא לָא** - אבל על הירק אין צריך לברך לאחריו.

וְרַבִּי יִצְחָק אָמַר, אֲפִילּוּ על **יַרְקָא** - ירק יש לברך אחריו 'בורא נפשות', **אֲבָל מַיָּא לָא** - אבל אחרי מים אין מברכים.

וְרַב פָּפָּא אָמַר, אֲפִילּוּ אחרי **מַיָּא** [-מים] יש לברך 'בורא נפשות'[ב].

מַר זוּטְרָא עָבִיד - נהג **כְּרַב יִצְחָק בַּר אַבְדִּימִי**, שבירך 'בורא נפשות' אחרי ביצים ובשר אבל לא אחרי ירק, **וְרַב שִׁימִי בַּר אַשִׁי עָבִיד** - נהג **כְּרַבִּי יִצְחָק**, שבירך אף אחרי ירק, ורק אחרי מים לא בירך.

הגמרא מביאה סימן לזכרון:

וְסִימָנָךְ בשמועה זו, **חַד כִּתְרֵי** - אחד כשנים, כלומר, מר זוטרא שהוזכר כאן יחיד, בלא שם אביו, נהג כרב יצחק בר אבדימי, שהוזכר בשני שמות, בשמו ובשם אביו, **וּתְרֵי כְּחַד** - שנים כאחד, כלומר, רב שימי בר אשי, שהוזכר בשמו ובשם אביו, נהג כרבי יצחק שהוזכר יחיד.

הגמרא מביאה הנהגת רב אשי בענין זה:

אָמַר רַב אַשִׁי, אֲנָא זִמְנָא דְּכִי מִדְּכַרְנָא - אני, בפעמים שאני נזכר מהענין[ג], **עָבִידְנָא כְּכוּלְּהוּ** - נוהג אני ככולם, והיינו אף כרב פפא, שלדעתו מברכים 'בורא נפשות' אף אחרי שתיית מים.

הגמרא מביאה משנה ומקשה ממנה על שיטת רב פפא:

תְּנַן - שנינו במשנה (נדה נא:), **'כָּל שֶׁטָּעוּן בְּרָכָה לְאַחֲרָיו טָעוּן בְּרָכָה לְפָנָיו, וְיֵשׁ שֶׁטָּעוּן בְּרָכָה לְפָנָיו וְאֵין טָעוּן בְּרָכָה לְאַחֲרָיו'. בִּשְׁלָמָא** - מיושב הדבר **לְרַב יִצְחָק בַּר אַבְדִּימִי**, שיש לפרש שכוונת המשנה **לְאַפּוּקֵי יַרְקָא** - להוציא מהכלל את הירק[ד], שירק טעון ברכה לפניו ולא לאחריו, וכן **לְרַבִּי יִצְחָק** יש לפרש שכוונת המשנה **לְאַפּוּקֵי מַיָּא** - להוציא מים מהכלל, שמים טעונים ברכה לפניהם ולא לאחריהם, **אֶלָּא לְרַב פָּפָּא** הסובר שמברכים ברכה אחרונה אף לאחר מים, **לְאַפּוּקֵי מַאי** - מה באה המשנה להוציאה מן הכלל, ואמרה שהוא טעון ברכה לפניו ולא לאחריו.

מתרצת הגמרא, יש לפרש שכוונת המשנה **לְאַפּוּקֵי** - להוציא מכלל זה **מִצְוֹת**, שהדין הוא שמברכים לפני קיום המצוה, אבל לאחריה, כגון לאחר סילוק התפילין או ציצית או לאחר תקיעת שופר ונטילת לולב, אין מברכים.

שואלת הגמרא, **וְלִבְנֵי מַעַרְבָא** [-ארץ ישראל] **דְּבָתַר דְּמְסַלְּקֵי תְּפִילַּיְיהוּ** - שלאחר סילוק התפילין **מְבָרְכִי** - נוהגים לברך **'אֲשֶׁר קִדְּשָׁנוּ בְּמִצְוֹתָיו וְצִוָּנוּ לִשְׁמוֹר חֻקָּיו'**[ה], **לְאַפּוּקֵי מַאי** - מה באה המשנה להוציא מהכלל.

משיבה הגמרא, **לְאַפּוּקֵי רֵיחָנֵי** - להוציא בשמים, שמברכים לפניהם ולא אחריהם[ו].

★

הגמרא מדברת על מעלת הביצים:

אָמַר רַבִּי יַנַּאי אָמַר רַב, כָּל מין מאכל **שֶׁהוּא** בשיעור **כַּבֵּיצָה, בֵּיצָה טוֹבָה מִמֶּנּוּ**[ז] לגוף.

כִּי אֲתָא - כשבא **רָבִין אָמַר, טָבָא בֵּיעֲתָא מְגוּלְגַּלְתָּא** - טובה ביצה אחת מגולגלת, והיינו צלויה מעט, שהיא רכה[ח], יותר **מִשִּׁיתָּא קַיְיסֵי סוּלְתָּא** - משישה לוגים של סולת[ט].

כִּי אֲתָא - כשבא **רַב דִּימִי אָמַר, טָבָא בֵּיעֲתָא מְגוּלְגַּלְתָּא מִשִּׁיתָּא** - טובה יותר ביצה אחת מגולגלת יותר משישה לוגים של סולת [וכמו שאמר רבין], אבל ביצה **מְטַוֵּיתָא** - צלויה היטב, שהיא ביצה קשה, טובה יותר **מֵאַרְבַּע** לוגים של סולת, והיינו שאין מעלתה כביצה צלויה מעט שהיא רכה. וביצה **מְבוּשַּׁלְתָּא** - מבושלת במים, לגביה אמר רבי ינאי (לעיל) **כָּל** מאכל **שֶׁהוּא** בשיעור **כַּבֵּיצָה, בֵּיצָה טוֹבָה הֵימֶנּוּ**. וזהו **לְבַר מִבִּשְׂרָא** - מלבד בשר, שבשר בשיעור כביצה מועיל לא פחות מביצה.

★

שנינו במשנה, **רַבִּי עֲקִיבָא אוֹמֵר אֲפִילּוּ אָכַל שֶׁלֶק** - ירק מבושל כו' והוא מזונו, מברך עליו שלש ברכות.

שואלת הגמרא, **וּמִי אִיכָּא מִידֵי דְהָוֵה שֶׁלֶק מְזוֹנֵי** - וכי קיים דבר כזה שהשלק יהיה מזונו, כלומר שיהיה ירק מבושל שיסמוך עליו אדם להיות סעודתו. **אָמַר רַב אַשִׁי, בְּקֶלַח שֶׁל כְּרוּב שָׁנוּ**.

★

הגמרא מביאה ברייתא המבארת סגולותיהם של מאכלים שונים:

תָּנוּ רַבָּנַן - שנו חכמים בברייתא, אכילת **טְחוֹל יָפֶה לַשִּׁינַּיִם וְקָשֶׁה לִבְנֵי מֵעַיִם, כְּרֵישִׁין** [-כרתי] **קָשִׁין לַשִּׁינַּיִם וְיָפִין לִבְנֵי מֵעַיִם. כָּל יָרָק חַי, מוֹרִיק** - נוטל תואר הפנים, **וְכָל** דבר **קָטָן**, שלא גדל כל

א. **והיינו** בשם רב. רש"י (לעיל ל: ד"ה משום).

ב. **בביאור** מחלוקת האמוראים כתב הפני יהושע (ד"ה אמר) שרב יצחק בר אבדימי סבר שאף על פי שברכה ראשונה שייכת בכל דבר, משום שאסור להנות מן העולם בלא ברכה, לענין ברכה אחרונה, שאינה מהטעם הזה אלא משום שהסמיכו חכמים למה שכתוב (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת', שכתוב בשבעת המינים, צריך דבר הדומה לשבעת המינים, שהם חשובים, ובשר הוא דבר חשוב, לכן מברכים אחריו, וכן ביצה הוא דבר חשוב, וכמו שמבואר בגמרא בסמוך, אבל ירק אינו חשוב, וכמו שיובא בגמרא לקמן. ורבי יצחק סובר שאפילו אחרי ירק מברכים, משום שישנו בכלל 'ואכלת ושבעת', מה שאין כן במים, שאינם חשובים כלל ואינו מין אוכל. ורב פפא סובר שאפילו אחרי מים מברכים משום ששתיה בכלל אכילה. וראה עוד בצל"ח (ד"ה נלע"ד) שביאר את המחלוקת באופן אחר.

ג. **משמע** שרב אשי לא היה מקפיד כל כך על ברכת 'בורא נפשות', וראה בשיטה מקובצת (לעיל לה. ד"ה דתנו רבנן) ש'בורא נפשות' אינה חובה אלא רשות, וכן כתב בספר הרוקח (סי' שמג).

ד. **וכל** שכן מים. רש"י (ד"ה למעוטי).

ה. **פירשו** התוספות (ד"ה ולבני, נדה נא: ד"ה ולבני) שרק אחרי סילוק התפילין היו מברכים 'לשמור חוקיו', משום שכתוב (שמות יג י) 'ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה', וסברו בני מערבא שפסוק זה נאמר לגבי תפילין, ולמדו ממנו שזמן מצות תפילין אינו אלא ביום, אבל בלילה אסור להניח תפילין, ולפיכך, כשהיו מסלקים את התפילין בסמוך לשקיעה היו מברכים 'לשמור חוקיו' [כאשר הכוונה ל'חוקה' הנזכרת בפסוק]. אבל שאר המצוות, כגון ציצית, אף שבלילה פטור מציצית, מכל מקום אין בזה איסור, ולכן אין מברכים כשמורידים את הציצית. ואכן הגמרא כאן היתה יכולה לתרץ, שכוונת המשנה למעט ציצית, שמברכים לפני קיום המצוה ולא לאחריה, אלא שנוח יותר לגמרא לתרץ שכוונת המשנה למעט בשמים, משום שהוא דבר מוחלט, שעל כל הבשמים אין מברכים לאחריהם, מה שאין כן במצוות [כך תירצו התוספות בנדה, אבל כאן נשארו התוספות בצריך עיון]. וכתבו עוד בתוספות, שאנו אין סוברים כבני מערבא, משום שבמנחות (לו:) מוכח שלהלכה לילה זמן תפילין הוא [ורק מדרבנן אסור, מחשש שמא ישן בהן ויפיח]. והפסוק 'ושמרת את החוקה' (שמות יג י) אינו מדבר בתפילין אלא בפסח.

ו. **לפי** שהנאה מועטת היא. רש"י (נדה נב. ד"ה ריחני). ובספר המכתם (ד"ה ולאין) פירש שהטעם שלפי שבדברי אכילה מרגיש הנאה [של שובע] גם לאחר מכן, מה שאין כן בבשמים, שאין לאחריהם שום הנאה. והוסיף עוד שם, שאף על פי שבאכילה פחות מכזית גם כן מברך לפניה ולא לאחריה, אינו יוצא מכלל זה, משום שהמשנה מדברת על 'מין' הנאה, שאין מברכים כלל לאחריו, ועל מין הנאה של אכילה מברכים אחריו, אלא שצריך כזית.

ז. **אבל** אם יקח יותר מכביצה של מאכל אחר, יתכן שתועלתו תעלה על תועלת ביצה אחת.

ח. **וראויה** לגמוע אותה (ערובין מח.) [כלומר שהיא נוזלית כולה, ולא כמו ביצה הנקראת 'רכה' בימינו, שהחלבון שלה קשה]. ומגולגלת, היינו מעורבבת. רמב"ם (פיה"מ שבת פ"ג מ"ג), רבינו עובדיה מברטנורא (עוקצין פ"ג מ"ו).

ט. **לוג**, הן שש ביצים. כך ששישה לוגים הן שלשים ושש ביצים.

ענין סגולת 'ביצה מגולגלת' מוזכר במקומות נוספים: בהוריות (יג:) אמרו שאכילת ביצה מגולגלת בלא מלח, הוא אחד מחמשה דברים המשיבים את הלימוד. ובתוספות (ערובין מח. ד"ה בילה, תוס' שאנץ בגס ר"ח) מבואר שהיא טובה לרפואה.

י. **שהוא** מזון, כמו שמבואר בברייתא לקמן. רש"י (ד"ה בקלח).

אמר רב יצחק בר אבדימי משום רבינו [א]על הביעא ועל מיני קופרא בתחלה מברך שהכל ולבסוף בורא נפשות רבות וכו' אבל ירקא לא ור' יצחק אמר [ב]אפילו ירקא אבל מיא לא ורב פפא אמר [ג]אפילו מיא מר זוטרא עביד כרב יצחק בר אבדימי ורב שימי בר אשי עביד כר' יצחק וסימנך חד כתרי ותרי כחד א"ר אשי אנא זמנא דכי מדכרנ' עבידנא כבולהו [א]תנן [ד]כל שטעון ברכה לאחריו טעון ברכה לפניו ויש שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו בשלמא לרב יצחק בר אבדימי לאפוקי ירקא לר' יצחק לאפוקי מיא אלא לרב פפא לאפוקי מאי לאפוקי מצות ולבני מערבא דבתר דמסלקי תפילייהו מברכי אקב"ו לשמור חקיו לאפוקי מאי לאפוקי [ה]ריחני. א"ר ינאי א"ר[ב] כל שהוא כביצה ביצה טובה ממנו כי אתא רבין אמר טבא ביעתא מגולגלתא משיתא קייסי סולתא כי אתא רב דימי אמר טבא ביעתא מגולגלתא משיתא מטויתא מארבע מבושלתא כל שהוא כביצה ביצה טובה הימנו לבר מבשרא: רע"א אפילו אכל שלק כו': ומי איכא מידי דהוה שלק מזוני א"ר אשי בקלח של כרוב שנו. ת"ר [ו]טחול יפה לשינים וקשה לבני מעים כרישין קשין לשינים ויפין לבני מעים כל ירק חי מוריק וכל קטן מקטין וכל נפש משיב את הנפש וכל קרוב לנפש משיב את הנפש כרוב למזון ותרדין לרפואה אוי לו לבית שהלפת עוברת בתוכו: אמר מר טחול יפה לשינים וקשה לבני מעים מאי תקנתיה נלעסיה ונשדייה. כרישין קשין לשינים ויפין לבני מעים מאי תקנתיה לשלקינהו ונבלעינהו. כל ירק חי מוריק א"ר יצחק בסעודה ראשונה של אחר הקזה וא"ר יצחק כל האוכל ירק קודם ארבע שעות אסור לספר הימנו מאי טעמא משום ריחא וא"ר יצחק אסור לאדם שיאכל ירק חי קודם ארבע שעות אמימר ומר זוטרא ורב אשי הוו יתבי אייתו קמייהו ירק חי קודם ארבע שעות אמימר ורב אשי אכול ומר זוטרא לא אכל אמרו ליה מאי דעתיך דא"ר יצחק כל האוכל ירק קודם ארבע שעות אסור לספר הימנו משום ריחא והא אנן דקא אכלינן וקא משתעית בהדן אמר להו אנא כאידך דר' יצחק ס"ל דא"ר יצחק אסור לאדם שיאכל ירק חי קודם ארבע שעות. כל קטן מקטין אמר רב חסדא אפילו גדיא בר זוזא ולא אמרן אלא דלית ביה רבעא אבל אית ביה רבעא לית לן בה. כל נפש משיב נפש אמר רב פפא אפילו גילדני דבי גילי. כל הקרוב לנפש משיב את הנפש אמר רב אחא בר יעקב עונקא א"ל רבא לשמעיה כי מייתית לי אומצא דבישרא טרח ואייתי לי מהיכא דמקרב לבי ברוך. כרוב למזון ותרדין לרפואה כרוב למזון אין ולרפואה לא והא תניא [ז]ששה דברים מרפאין את החולה מחליו ורפואתן רפואה ואלו הן כרוב ותרדין ומי סיסין דבש[ג] [א] וקיבה והרת ויותרת הכבד אלא אימא כרוב אף למזון. אוי לו לבית שהלפת עוברת בתוכו איני והא אמר ליה רבא[ד] לשמעיה כי חזית לפתא בשוקא לא תימא לי במאי כרכת ריפתא אמר אביי מבלי בשר ורבא אמר מבלי יין איתמר רב אמר מבלי בשר ושמואל אמר מבלי עצים ורבי יוחנן אמר מבלי יין א"ל רבא לרב פפא סודני[ד] אנן תברינן לה בבשרא וחמרא אתון דלא נפיש לכו חמרא במאי תבריתו לה א"ל בציבי כי הא דביתהו דרב פפא בתר דמבשלא לה תברא לה בתמנן אופי פרסייתא. תנו רבנן דג קטן מליח פעמים שהוא ממית בשבעה בשבעה עשר ובעשרים ושבעה ואמרי לה בעשרים ושלשה ולא אמרן אלא במטוי ולא מטוי אבל מטוי שפיר לית לן בה ודלא מטוי שפיר לא אמרן אלא דלא שתה בתריה שכרא אבל שתה בתריה שכרא לית לן בה: [ו]והשותה מים לצמאו וכו': לאפוקי מאי א"ר אידי בר אבין [ז]לאפוקי למאן דחנקתיה

רש"י

קופרא. כל מיני בשר: אבל ירקא לא. לריך לברוכי אחריה: חד כתרי. מר זוטרא שהוזכר כאן יחיד בלא שם אביו עביד כרב ילחק בר אבדימי שהוזכר בשמו ובשם אביו: ותרי כחד. מר בר רב אשי[ה] שהוזכר בשמו ובשם אביו עביד כר' ילחק שהוזכר יחיד: כבולהו. אף כרב פפא: כל שטעון ברכה. משנה היא במסכת נדה: למעוטי ירקא. וכ"ש מיא: למעוטי מצות. אין מברכין כשמסלקין תפילין וליצית ואחר תקיעת שופר ולולב: כל שהוא כביצה. אין לך מין מאכל שיעור כבילה שלא תהא בילה טובה לגוף ממנו: מגולגלתא. בלויה לחה ורכה, שסורפין אותה: קייסי. מדות מחזיקות לוג[ז]: מגולגלתא משיתא. טובה משיתא קייסי: מטויתא. בלויה קשה, טובה מארבע קייסי: מבושלתא. במים, עלה א"ר ינאי כל שהוא כבילה בילה טובה ממנו: בקלח של כרוב שנו. שהוא מזון, דתניא לקמן כרוב למזון: כרישין. כרתי: כל ירק חי מוריק. נוטל תואר הפנים: כל קטן. שלא גדל כל צרכו, ולקמן מפרש כמה כל צרכו: כל נפש. דבר חי הנאכל שלם, כגון דגים קטנים שגדלו כל צרכן: הקרוב לנפש. האוכל מן הבהמה במקום חיות שלה, ולקמן מפרש לה: אוי לבית. לצרם האוכל לפת: נלעסיה. כוססו ומשליכו: לשלקינהו. בקדרה הרבה שלא יצטרך לכוססו בשיניו: קודם ארבע שעות. שאינו זמן סעודה[ה], והריח קשה לבני אדם המספרים עמו קודם אכילה שהגוף ריקן: כאידך דר' יצחק סבירא לי. אבל אסור לספר לא סבירא לי: בר זוזא. כלומר שמן וטוב ששוה זוז: דלית ביה רבעא. שלא גדל עד רביעית שלו, כגון טלה רביעית של איל, גדי כדי רביעית של שעיר גדול, וכן כל דבר: גילדני דבי גילי. דגים קטנים מאד ומצויין בין הקנים באגם ואין דרכן לגדל יותר, אבל דג קטן ממין דג גדול ולא גדל רובע זה הוא קטן מקטין: עונקא. צואר, מקום בית השחיטה, וסמוך[י] ללב ולמעים: לבי ברוך. למקום שברכו שם על השחיטה: ומי סיסין. תבשיל של פוליאו"ל: והרת. ולדיר"א שהולד נוצר בו: יותרת הכבד. טרפשא דכבדא שקורין איבר"ש: מבלי בשר. היא קשה, אבל כשמבשלה עם בשר שמן מתיש כחה: מבלי יין. כשאין שותה אחריה יין: מבלי עצים. שאינו שולקה הרבה: סודני. בעל שכר תמרים, ור' פפא מוכר שכר היה, כדאמר באיזהו נשך (דף סה.) טרשא דרב פפא שכראי לא פסיד, ואמר רב פפא אי לאו דרמאי שכרא לא איעתרי (פסחים קיג.), והוא נקרא סודני, כדאמרינן תמרי בחלוך לבי סודנא רהוט (שם): דלא נפיש לכו חמרא. שאתי שכר אתם: במאי תבריתו לה. לכחו של לפת: אופי פרסייתא. בקעיות של עצים גדולות היתה שורפת תחת קדרת הלפת: פעמים שהוא ממית. ואלו הן, ביום שבעה ימים[ז] למליחתו, או ביום שבעה עשר, או ביום שבעה ועשרים: מאי

תוספות

עבידנא כבולהו. וכן אנו נוהגין כרב אשי דמברכינן בתר מיא ובתר ירקא בורא נפשות רבות: ולבני מערבא דמברכין הכי בתר וכו'. ואנן לא עבדינן כבני מערבא דדוקא לדידהו שהיה דרכם לסלקם בלילה שייכא ברכה דלשמור חקיו כדכתיב[ו] ושמרת את החקה הזאת למועדה מימים וגו' אבל אנו שמסלקין אותן בחצי היום או אפי' נסלקן בלילה לא שייך חקה ודוקא[ח] לדידהו דקסברי לילה לאו זמן תפילין הוא ומימים ימימה אתא למעוטי לילות[ז] שייכא ברכה דחקה אבל אנן דקי"ל [ח] דלילה זמן תפילין הוא ואנן משימין[ט] הפסוק ושמרת החקה וגו' בפסח[י] ומה שאין אנו מניחים אותן בלילה מפני שמא יפיח בהן אפי' נמתין לסלקן עד הלילה לא מברכינן אע"ג דאנן קיימא לן[ז] דשבת וי"ט לאו זמן תפילין אפ"ה לא מברכינן דדוקא לדידהו דסבירא להו חקה קאי אתפילין מברכי' ותדע שהרי אינהו נמי לא היו מברכין אלא אתפילין לחודייהו משום דכתיב בהו חקה אבל אשאר מצות כגון ציצית ולולב וסוכה לא היו מברכין (וה"ה הכא[י]) וקשה דהוי מצי לשנויי הכי לאפוקי שאר מצות אפי' לבני מערבא[ט]:

דחנקתיה

עין משפט נר מצוה

קמח א ב ג מיי' פ"ח מהל' ברכות הל' א סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רד סעיף א ז ובסימן רז:
קמט ד מיי' פ"ח מהל' ברכות הלכה ח:
קנ ה טוש"ע או"ח סי' רטז סעיף א:
קנא ו ז מיי' פ"ח מהל' ברכות הל' א סמג שם טוש"ע או"ח סימן רד סעיף ז:

לעזי רש"י

פוליאו"ל. פירוש סיסין, יועזר (רש"י לרי"ף שבת דף מ ע"ב), סיאה (רש"י נדה דף נא ע"א, מעשרות פ"ג מ"ט). ולדיר"א. פירוש הרת רחמה של בהמה (רש"י ע"ז דף כט ע"א ועיין ירמיה כ, יז). איבר"ש. פירוש היותרת על הכבד, דופן המסך (רש"י ויקרא ג, ד), טרפש הכבד (רמב"ם שחיטה פ"ו ה"י), הבשר המחלק ומובדל בין ריאה לכבד (ירחים השלם סימן מ"ז דף ד ע"א):

משנת ראשונים

כל שטעון ברכה לאחריו טעון ברכה לפניו. איכא דקשיא ליה הלל שבלילי פסחים שמברכין לאחריו ברכת השיר דהיינו יהללוך ואין מברכין לפניו, ויש מתרצין שאין למדין מן הכללות ואין זה מענין סוגיין כדכתיבנא לעיל, והרמב"ן ז"ל נוהג לברך עליו. [הריטב"א, נדה נא:]

לאפוקי מאי. ה"ה דהוה מצי למימר שאר מצות וכן פחות מכזית, אלא שרצה לומר דבר מסויים. [תוספות הרא"ש]

מדלא מתרץ לאתויי שאר מצות כגון לולב וסוכה וציצית דאין טעון לאחריו, שמע מינה כל המצות הטעונות ברכה לפניהם טעונין ברכה לאחריהם לשמור מצות ציצית לשמור מצות סוכה ולולב, ומזכיר שם המצוה. [ראבי"ה ח"ב, הלכות לולב סימן תרצג]

לאפוקי ריחני. לכל ריח שבעולם אין מברכין לאחריו כלל, והטעם לפי שכשמפסיק הריח מחוטמו, עברה הנאתו, מה שאין כן באכילה. [כל בו סימן כד]

אמר ליה רבא לרב פפא סודני. כך שמענו מן הראשונים סודני חקלאה, כלומר שאתה מבני השדה ולא מבני מדינה. וסודני לשון שדה. והכי הוה רב פפא מבני נרש שהיא כפרים ושדות ורבא מן מחוזא שהיא רסן והיא היתה מדינת המלכות. [תשובות הגאונים, הרכבי סימן תד]

לאפוקי מאי. פירוש משום דמיא לא שתי אינש אלא לצמאו, קא בעי מתניתין אמאי תני לצמאו אלא למאי ישתה אותן. [הריטב"א]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) נדה נא:, ב) [שבת קי.], ג) [לקמן נז: ע"ז כט.], ד) עיין פסחים דף קט., ה) שבת דף י., ו) שמות יג י, ז) עירובין צו., ח) מנחות לו:, ט) [בתוס' סוכה לט. ד"ה אבל לפניו וכו' ובתוס' נדה נא: ד"ה ולבני מערבא ישוב על זה ודע דבתוס' נדה שם מבוארים הדברים יפה וע"ע תוס' מנחות לו: ד"ה ושמרת].

הגהות הגר"א

[א] גמ' (דבש) תז"מ:

הגהות וציונים

א] בכת"י איתא א"ר ינאי א"ר זירא (והוא נזכר גם בסוכה נ ע"א, ועיי"ש ברש"ש וילקו"מ): ב] [צ"ל יבש וכן הוא לקמן נז ע"ב וכן איתא בער"ג כט ע"א ע"ש פרש"י] (גליון) עיין צל"ח שמבאר גירסא זו: ג] בכת"י הגירסא רב (ואולי גי' ישרה היא ומייתי עליה דאביי ורבא, ועיין במהרש"ל שכתב דצ"ל רב ואולי כיון לזה, דק"ס): ד] [בערוך [ערך סדן (אגב בערוך איתא א"ל "אביי" לרב פפא)] פי' סודני ירא שמים כדכתיב [תהלים כה יד] סוד ה' ליראיו וע' ברש"י מנחות עא ע"א ונדה יב ע"ב] (גליון): ה] נראה דגריס מר בר רב אשי (מראה אש), ומלא הרועים מגיה רב שימי בר אשי דאין סברא דמר בר רב אשי יחלוק על אביו דעביד ככולהו (וכן הגיה מהר"נ אדלר): ו] עיין מהרש"א בח"א, ולולא דמסתפינא הייתי אומר שצ"ל וסמך, ור"ל שמהני ללב ולמעים (מראה אש): ז] תיבת "ימים" מיותר (באה"מ) ובכת"י הגי' ואלו הן שבעה ימים, ותיבת "ביום" ליתא: ח] נדצ"ל דדוקא (בארות המים): ט] צ"ל מוקמינן (גליון): י] רש"ל מ"ז (גליון):

צרכו, **מַקְטִין**[יא], **וְכָל נֶפֶשׁ** - כל דבר שיש בו נפש חיה, כשאוכלו כולו [כגון דגים קטנים שגדלו כל צרכם] הוא **מֵשִׁיב אֶת הַנֶּפֶשׁ**[יב], **וְכָל קָרוֹב לַנֶּפֶשׁ** - האוכל מבהמה במקום חיות שלה, **מֵשִׁיב אֶת הַנֶּפֶשׁ**[יג]. **כְּרוּב** ראוי **לְמָזוֹן, וּתְרָדִין לִרְפוּאָה. אוֹי לוֹ לְבַיִת שֶׁהַלֶּפֶת עוֹבֶרֶת בְּתוֹכוֹ** - אוי לה לכרס של אדם האוכל לפת.

הגמרא דנה בדברי הברייתא:

אָמַר מַר - שנינו בברייתא, **טְחוֹל יָפֶה לַשִּׁינַּיִם וְקָשֶׁה לִבְנֵי מֵעַיִם.** שואלת הגמרא, **מַאי תַּקַּנְתֵּיהּ** - מה תקנתו, כלומר, אדם הרוצה לאכול טחול בשביל רפואת שיניו כיצד יעשה זאת ולא יזיק למעיו. משיבה הגמרא, **נִלְעֲסֵיהּ וְנִשְׁדְּיֵיהּ** - ילעס את הטחול ויפלטנו מפיו.

שנינו עוד בברייתא, **כְּרֵישִׁין** [-כרתי] **קָשִׁין לַשִּׁינַּיִם וְיָפִין לִבְנֵי מֵעַיִם.** שואלת הגמרא, **מַאי תַּקַּנְתֵּיהּ** - מה תקנתו, שיועיל למעיים ולא יזיק לשיניים. משיבה הגמרא, **לִשְׁלְקִינְהוּ וְנִבְלְעִינְהוּ** - יבשל אותם בקדרה זמן רב עד שיתרככו מאוד ולא יצטרך ללעוס אותם בשיניו, ואז יבלע אותם.

שנינו עוד בברייתא, **כָּל יָרָק חַי מוֹרִיק** - נוטל תואר פניו. **אָמַר רַבִּי יִצְחָק,** דברים אלו נאמרו **בִּסְעוּדָה רִאשׁוֹנָה שֶׁל אַחַר הַקָּזָה** של דם, שאז אכילת ירק חי מזיקה.

הגמרא מביאה עניינים נוספים לגבי אכילת ירק:

וְאָמַר רַבִּי יִצְחָק, כָּל הָאוֹכֵל יָרָק קוֹדֶם אַרְבַּע שָׁעוֹת מתחילת היום, שאין זה זמן סעודה[יד], **אָסוּר לְסַפֵּר הֵימֶנּוּ** - אסור לדבר אתו. **מַאי טַעֲמָא** - ומהו טעמו של איסור זה. **מִשּׁוּם רֵיחָא** - משום שריח הירק היוצא מפיו קשה לבני אדם המדברים עמו, מפני שעדיין הם לא אכלו.

הגמרא מביאה מאמר של רבי יצחק בענין זה:

וְאָמַר רַבִּי יִצְחָק, אָסוּר לָאָדָם שֶׁיֹּאכַל יָרָק חַי קוֹדֶם אַרְבַּע שָׁעוֹת[טו].

הגמרא מביאה מעשה בענין זה:

אַמֵּימַר וּמַר זוּטְרָא וְרַב אַשִׁי הֲווּ יָתְבִי - היו יושבים יחד. **אַיְיתוּ קַמַּיְיהוּ** - הביאו לפניהם **יָרָק חַי,** והיה זה **קוֹדֶם אַרְבַּע שָׁעוֹת** מתחילת היום. **אַמֵּימַר וְרַב אַשִׁי אָכוּל** - אכלו, משום שלא חששו לדברי רבי יצחק, **וּמַר זוּטְרָא לֹא אָכַל. אָמְרוּ לֵיהּ** [-לו] אמימר ורב אשי למר זוטרא, **מַאי דַּעְתָּיךְ** - מה היא דעתך [שמשום כך לא אכלת], אם משום **דְּאָמַר רַבִּי יִצְחָק, כָּל הָאוֹכֵל יָרָק קוֹדֶם אַרְבַּע שָׁעוֹת אָסוּר לְסַפֵּר הֵימֶנּוּ מִשּׁוּם רֵיחָא,** ולכן אין אתה רוצה לאכול ירק כדי שלא ייאסר לאנשים אחרים[טז] לדבר אתך, **וְהָא אֲנַן דְּקָא אַכְלִינַן וְקָא מִשְׁתַּעִית בַּהֲדַן** - והלא אנו אכלנו ירק ואין אתה נמנע מלדבר אתנו, ובזה אתה מראה שאינך חושש לדברי רבי יצחק. **אָמַר לְהוּ** [-להם] מר זוטרא, **אֲנָא כְּאִידָךְ דְּרַבִּי יִצְחָק סְבִירָא לִי** - אני סובר כמימרא אחרת של רבי יצחק, **דְּאָמַר רַבִּי יִצְחָק אָסוּר לָאָדָם שֶׁיֹּאכַל יָרָק חַי קוֹדֶם אַרְבַּע שָׁעוֹת,** אבל איני סובר שאסור לדבר עם אדם שאכל ירק. ולכן לא אכלתי בעצמי, אבל לא נמנעתי מלדבר אתכם[יז].

הגמרא חוזרת לדברי הברייתא:

שנינו בברייתא, **כָּל דבר קָטָן,** שלא גדל כל צרכו, **מַקְטִין. אָמַר רַב חִסְדָּא,** הדברים אמורים **אֲפִילּוּ בְּגַדְיָא בַּר זוּזָא** - גדי שמן וטוב ששוה זוז, שאף על פי שהוא שמן וטוב, כיון שלא גדל כל צרכו, הרי הוא מקטין. **וְלֹא אֲמָרָן** - ולא אמרו שכל קטן מקטין, **אֶלָּא** בקטן כזה **דְּלֵית בֵּיהּ רִבְעָא** - שלא גדל עד רביעית מגודלו השלם, כגון טלה שאין בו רביעית של איל, או גדי שאין בו רביעית של שעיר גדול, וכן כל דבר, **אֲבָל אִית בֵּיהּ רִבְעָא** - אבל אם הגיע לרבע מגודלו השלם, **לֵית לָן בָּהּ** - אין לנו בו שום חשש.

שנינו עוד בברייתא, **כָּל נֶפֶשׁ** - כל דבר חי הנאכל שלם, **מֵשִׁיב נֶפֶשׁ. אָמַר רַב פָּפָּא,** הדברים אמורים **אֲפִילּוּ בְּגִילְדְּנֵי דְּבֵי גִּילֵי** - בדגים קטנים מאוד המצויים בין הקנים באגם, ואין דרכן לגדול יותר[יח].

שנינו עוד בברייתא, **כָּל הַקָּרוֹב לַנֶּפֶשׁ** - האוכל מבהמה במקום החיות שלה, **מֵשִׁיב אֶת הַנֶּפֶשׁ. אָמַר רַב אֲחָא בַּר יַעֲקֹב,** וזהו **עוּנְקָא** - צואר, שהוא מקום השחיטה, וסמוך ללב ולמעיים[יט].

הגמרא מספרת בענין זה:

אָמַר לֵיהּ רָבָא לְשַׁמָּעֵיהּ - אמר רבא לשמש שלו, **כִּי מַיְיתֵית לִי אוּמְצָא דְּבִישְׂרָא** - כשאתה הולך לטבח לקנות לי חתיכת בשר חי, **טְרַח וְאַיְיתֵי לִי מֵהֵיכָא דִּמְקָרַב לְבֵי בְּרוּךְ** - תתאמץ בשביל להביא לי חתיכה מהמקום שבירכו שם על השחיטה, כלומר מהצואר.

שנינו עוד בברייתא, **כְּרוּב לְמָזוֹן וּתְרָדִין לִרְפוּאָה.** מקשה הגמרא, וכי כן הוא הדבר **שֶׁכְּרוּב לְמָזוֹן אִין** [-כן] **וְלִרְפוּאָה לֹא, וְהָא תַּנְיָא** - והרי שנינו בברייתא, **שִׁשָּׁה דְּבָרִים מְרַפְּאִין אֶת הַחוֹלֶה מֵחָלְיוֹ וּרְפוּאָתָן רְפוּאָה**[כ], **וְאֵלּוּ הֵן, כְּרוּב, וּתְרָדִין, וּמֵי סִיסִין** - תבשיל העשוי ממין נענע, **דְּבַשׁ**[כא], **וְקֵיבָה, וָהֶרֶת** - ורחם של בהמה, **וְיוֹתֶרֶת הַכָּבֵד**[כב]. מתרצת הגמרא, **אֶלָּא אֵימָא** - אלא אמור ותקן את גירסת הברייתא, **כְּרוּב אַף לְמָזוֹן.**

שנינו עוד בברייתא, **אוֹי לוֹ לְבַיִת שֶׁהַלֶּפֶת עוֹבֶרֶת בְּתוֹכוֹ** - אוי לה לכרס של אדם האוכל לפת. מקשה הגמרא, **אֵינִי** - וכי כן הוא הדבר, **וְהָא אָמַר לֵיהּ רָבָא לְשַׁמָּעֵיהּ** - והרי אמר רבא לשמשו, **כִּי חָזֵית לִפְתָא בְּשׁוּקָא** - כשאתה רואה לפת בשוק, **לֹא תֵּימָא לִי בְּמַאי כָּרְכַתְּ רִיפְתָּא** - אל תשאל אותי 'עם מה תאכל לחם', אלא תדע לבד שודאי ארצה לאכול עם לפת. מוכח מהנהגתו של רבא, שלפת הוא דבר טוב, ולא כדברי הברייתא. מתרץ אביי, **אָמַר אַבַּיֵי,** דברי הברייתא נאמרו **מִבְּלִי בָּשָׂר** - בלפת שנתבשלה בלי בשר, שהיא קשה לגוף, אבל כשמבשלה עם בשר, השומן של הבשר מכחיש את כחה של הלפת, ואז היא טובה לגוף. **וְרָבָא אָמַר,** דברי הברייתא נאמרו

יא. **כלומר**, גורם לכך שאבריו לא יגדלו כל צרכם. או הכוונה, שהוא מתיש כחו ומחלישו. ברכת אברהם (ד"ה וכל קטן).

יב. **כלומר**, מחזקתו, וכאילו משיבה לו נפשו. הערוך (ערך נפש).

יג. **ויתבאר** עוד בגמרא.

יד. **כמבואר** בשבת (י.). וכתב המגן אברהם (או"ח סי' קנז סק"א) שמדובר בשעות זמניות.

טו. **לכאורה** הטעם בזה גם כן משום ריח, וכנ"ל. אמנם ראה בהערה בסמוך בשם המהרש"א.

טז. [**אפשר** שהחשש הוא דווקא מפני אנשים אחרים, אבל לאמימר ורב אשי היה מותר לדבר אתו גם אם היה אוכל, שהרי הטעם לאיסור, מפני שלפני ארבע שעות עדיין לא אכל, והריח היוצא מפיו של השני מזיק לו, אבל באמימר ורב אשי שגם הם כבר אכלו, לא שייך חשש זה].

יז. **פירשנו** על פי רש"י (ד"ה כאידך). אבל המהרש"א (ח"א ד"ה מאי) פירש באופן אחר, שבאמת גם אמימר ורב אשי סברו כרב יצחק, אלא שסברו שהענין של ריח שייך רק בירק מבושל, ובמעשה הנ"ל הרי מדובר שהביאו לפניהם ירק חי, ולכן לא חששו מלאוכלו. וחשבו שמר זוטרא סובר שיש חשש של ריח גם בירק חי, ולכן לא אכל. ולפיכך שאלו, שלפי זה היה לו להמנע מלדבר אתם. והשיב מר זוטרא, שאכן אין חוששים לריח אלא בירק מבושל בלבד, ורק לגבי זה אמר רבי יצחק שמי שאכל ירק לפני ארבע שעות אסור לדבר אתו, אך מלבד זה ישנו מאמר נוסף של רבי יצחק, שאסור לאכול ירק 'חי' לפני ארבע שעות, ואף שלא שייך בזה הענין של ריח, מכל מקום אסור מאיזה שהוא טעם.

וכתב בתוספות ר"י החסיד (ד"ה אסור) שההלכה כשיטת אמימר ורב אשי, שאין בזה איסור.

יח. **אבל** דג גדול, ולא גדל רבע מגודלו השלם, זהו שאמרו עליו, כל קטן מקטין.

יט. **רש"י** (ד"ה עונקא). ובמהרש"א (ח"א ד"ה כל) כתב שפירושו דחוק, שהרי רוב בשר הגוף קרוב יותר ללב ולמעיים מבשר הצואר. ולכן פירש ש'כל הקרוב לנפש', היינו שקרוב למקום השחיטה שמשם יצא הדם שהוא הנפש, כמו שכתוב (דברים יב כג) 'כי הדם הוא הנפש'. וזהו שמובא בסמוך שרבא אמר לשמשו להביא בשר הקרוב למקום השחיטה, משום שהוא קרוב ליציאת הנפש, אף שהוא רחוק יותר מלב ומעיים. סגולת הבשר ממקום השחיטה מוזכרת גם בחולין (לג.) שאמרו שם שהרוצה להבריא יש לו לחתוך כזית בשר מבית השחיטה ולאוכלו.

כ. **שהיא** מתקיימת לתמיד ואינה ארעית. ברכת אברהם (לקמן נז: ד"ה ורפואתו).

כא. **לפי** גירסתנו נמצא שיש כאן שבעה דברים ולא ששה. וציין בגליון, שיש לגרוס 'יבש' במקום 'דבש', והיינו שמדובר בתבשיל סיסין יבשים. וכן הגירסא בעבודה זרה (כט.) וכן מוכח שם ברש"י (ד"ה ומי). ובהגהות הגר"א כתב שיש למחוק תיבת 'דבש'.

כב. **היינו** הבשר החוצץ בין הריאה לכבד, ונקרא סרעפת.

אמר רב יצחק בר אבדימי משום רבינו [א]על הביעא ועל מיני קופרא בתחלה מברך שהכל ולבסוף בורא נפשות רבות וכו' אבל ירקא לא ור' יצחק אמר [ב]אפילו ירקא אבל מיא לא ורב פפא אמר [ג]אפילו מיא מר זוטרא עביד כרב יצחק בר אבדימי ורב שימי בר אשי עביד כר' יצחק וסימנך חד כתרי ותרי כחד א"ר אשי אנא זמנא דכי מדכרנ' עבידנא ככולהו [ה]תנן [ד]כל שטעון ברכה לאחריו טעון ברכה לפניו ויש שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו בשלמא לרב יצחק בר אבדימי לאפוקי ירקא לר' יצחק לאפוקי מיא אלא לרב פפא לאפוקי מאי לאפוקי מצות ולבני מערבא דבתר דמסלקי תפילייהו מברכי אקב"ו לשמור חקיו מאי לאפוקי [ו]ריחני. א"ר ינאי א"ר [א] כל שהוא כביצה ביצה טובה ממנו כי אתא רבין אמר טבא ביעתא מגולגלתא משיתא קייסי סולתא כי אתא רב דימי אמר טבא ביעתא מגולגלתא משיתא מטויתא מארבע מבושלתא כל שהוא כביצה ביצה טובה הימנו לבר מבשרא: רע"א אפילו אכל שלק כו': ומי איכא מידי דהוה שלק מזוני א"ר אשי בקלח של כרוב שנו. ת"ר [ו]טחול יפה לשינים וקשה לבני מעים כרישין קשין לשינים ויפין לבני מעים כל ירק חי מוריק וכל קטן מקטין וכל נפש משיב את הנפש וכל קרוב לנפש משיב את הנפש כרוב למזון ותרדין לרפואה אוי לו לבית שהלפת עוברת בתוכו: אמר מר טחול יפה לשינים וקשה לבני מעים מאי תקנתיה לילעסיה ונשדייה. כרישין קשין לשינים ויפין לבני מעים מאי תקנתיה לשלקינהו ונבלעינהו. כל ירק חי מוריק א"ר יצחק בסעודה ראשונה של אחר הקזה וא"ר יצחק כל האוכל ירק קודם ארבע שעות אסור לספר הימנו מאי טעמא משום ריחא וא"ר יצחק אסור לאדם שיאכל ירק חי קודם ארבע שעות אמימר ומר זוטרא ורב אשי הוו יתבי אייתו קמייהו ירק חי קודם ארבע שעות אמימר ורב אשי אכול ומר זוטרא לא אכל אמרו ליה מאי דעתיך דא"ר יצחק כל האוכל ירק קודם ארבע שעות אסור לספר הימנו משום ריחא והא אנן דקא אכלינן וקא משתעית בהדן אמר להו אנא כאידך דר' יצחק ס"ל דא"ר יצחק אסור לאדם שיאכל ירק חי קודם ארבע שעות. כל קטן מקטין אמר רב חסדא אפילו גדיא בר זוזא ולא אמרן אלא דלית ביה רבעא אבל אית ביה רבעא לית לן בה. כל נפש משיב נפש אמר רב פפא אפילו גילדני דבי גילי. כל הקרוב לנפש משיב את הנפש אמר רב אחא בר יעקב עונקא א"ל רבא לשמעיה כי מייתית לי אומצא דבישרא טרח ואייתי לי מהיכא דמקרב לבי ברוך. כרוב למזון ותרדין לרפואה לא והא תניא [ז]ששה דברים מרפאין את החולה מחליו ורפואתן רפואה ואלו הן כרוב ותרדין ומי סיסין דבש [א] וקיבה והרת ויותרת הכבד אלא אימא כרוב אף למזון. אוי לו לבית שהלפת עוברת בתוכו איני והא אמר ליה רבא [ג] לשמעיה כי חזית לפתא בשוקא לא תימא לי במאי כרכת ריפתא אמר אביי מבלי בשר ורבא אמר מבלי יין איתמר רב אמר מבלי בשר ושמואל אמר מבלי עצים ורבי יוחנן אמר מבלי יין א"ל רבא לרב פפא סודני[ד] אנן תברינן לה בבשרא וחמרא אתון דלא נפיש לכו חמרא במאי תבריתו לה א"ל בציבי כי הא דביתהו דרב פפא בתר דמבשלא לה תברא לה בתמנן אופי פרסייתא. תנו רבנן דג קטן מליח פעמים שהוא ממית בשבעה בשבעה עשר ובעשרים ושבעה ואמרי לה בעשרים ושלשה ולא אמרן אלא במטוי ולא מטוי אבל מטוי שפיר לית לן בה ודלא מטוי שפיר לא אמרן אלא דלא שתה בתריה שכרא אבל שתה בתריה שכרא לית לן בה: [ו]והשותה מים לצמאו וכו': לאפוקי מאי א"ר אידי בר אבין [ז]לאפוקי למאן דחנקתיה

תוספות

עבידנא ככולהו. וכן אנו נוהגין כרב אשי דמברכינן בתר מיא ובתר ירקא בורא נפשות רבות: **ולבני** מערבא דמברכין הכי בתר וכו'. ואנן לא עבדינן כבני מערבא דדוקא לדידהו שהיה דרכם לסלקם בלילה שייכא ברכה דלשמור חקיו כדכתיב[י] ושמרת את החקה הזאת למועדה מימים וגו' אבל אנו שמסלקין אותן בחצי היום או אפי' נסלקן בלילה לא שייך חקה ודוקא[כ] לדידהו דקסברי לילה לאו זמן תפילין הוא ומימים ימימה אתא למעוטי לילות[ז] שייכא ברכה דחקה אבל אנן דקי"ל [ח] דלילה זמן תפילין הוא ואנן משימין[ט] הפסוק ושמרת החקה וגו' בפסח[י] ומה שאין אנו מניחים אותן בלילה מפני שמא יפיח בהן אפי' נמתין לסלקן עד הלילה לא מברכינן אע"ג דאנן קיימא לן[י] דשבת וי"ט לאו זמן תפילין אפ"ה לא מברכינן דדוקא לדידהו דסבירא להו חקה קאי אתפילין מברכי' ותדע שהרי אינהו נמי לא היו מברכין אלא אתפילין לחודייהו משום דכתיב בהו חקה אבל אשאר מצות כגון ציצית ולולב וסוכה לא היו מברכין (וה"ה הכא[י]) וקשה דהוי מצי לשנויי הכי לאפוקי שאר מצות אפי' לבני מערבא[ט]:

רש"י

קופרא. כל מיני בשר: אבל ירקא לא. צריך לברוכי אחריה: חד כתרי. מר זוטרא שהוזכר כאן יחיד בלא שם אביו עביד כרב יצחק בר אבדימי שהוזכר בשמו ובשם אביו: ותרי כחד. מר בר רב אשי[ה] שהוזכר בשמו ובשם אביו עביד כר' יצחק שהוזכר יחיד: ככולהו. אף כרב פפא: כל שטעון ברכה. משנה היא במסכת נדה: למעוטי ירקא. וכ"ש מיא: למעוטי מצות. אין מברכין כשמסלקין תפילין וציצית ואחר תקיעת שופר ולולב: כל שהוא כביצה. אין לך מין מאכל שיעור כביצה שלא תהא ביצה טובה לגוף ממנו: מגולגלתא. צלויה לחה ורכה, ששורפין אותה: קייסי. מדות מחזיקות לוג[ז]: מגולגלתא משיתא. טובה משיתא קייסי: מטויתא. צלויה קשה, טובה מארבע קייסי: מבושלתא. במים, עלה א"ר ינאי כל שהוא כביצה ביצה טובה ממנו: בקלח של כרוב שנו. שהוא מזון, דתניא לקמן כרוב למזון: כרישין. כרתי: כל ירק חי מוריק. נוטל תואר הפנים: כל קטן. שלא גדל כל צרכו, ולקמן מפרש כמה כל צרכו: כל נפש. דבר חי הנאכל שלם, כגון דגים קטנים שגדלו כל צרכן: הקרוב לנפש. האוכל מן הבהמה במקום חיות שלה, ולקמן מפרש לה: אוי לבית. לכרם האוכל לפת: נלעסיה. כוססו ומשליכו: לשלקינהו. בקדרה הרבה שלא יצטרך לכוססו בשיניו: קודם ארבע שעות. שאינו זמן סעודה[ה], והריח קשה לבני אדם המספרים עמו קודם אכילה שהגוף ריקן: כאידך דר' יצחק סבירא לי. אבל אסור לספר לא סבירא לי: בר זוזא. כלומר שמן וטוב ששוה זוז: דלית ביה רבעא. שלא גדל עד רביעית שלו, כגון טלה רביעית של איל, גדי כדי רביעית של שעיר גדול, וכן כל דבר: גילדני דבי גילי. דגים קטנים מאד ומצויין בין הקנים באגם ואין דרכן לגדל יותר, אבל דג קטן ממין דג גדול ולא גדל רובע זה הוא קטן מקטין: עונקא. צואר, מקום בית השחיטה, וסמוך[י] ללב ולמעים: לבי ברוך. למקום שברכו שם על השחיטה: ומי סיסין. תבשיל של פוליאו"ל: והרת. ולדיר"א שהולד נוצר בו: יותרת הכבד. טרפשא דכבדא שקורין איבר"ש: מבלי בשר. היא קשה, אבל כשמבשלה עם בשר שמן מתיש כחה: מבלי יין. כשאין שותה אחריה יין: מבלי עצים. שאינו שולקה הרבה: סודני. בעל שכר תמרים, ור' פפא מוכר שכר היה, כדאמר באיזהו נשך (דף סה.) טרשא דרב פפא שכראי לא פסיד, ואמר רב פפא אי לאו דרמאי שכרא לא איעתרי (פסחים קיג.), והוא נקרא סודני, כדאמרינן תמרי בחלוזך לבי סודנא רהוט (שם): דלא נפיש לכו חמרא. ששותי שכר אתם: במאי תבריתו לה. לכחו של לפת: אופי פרסייתא. בקעיות של עצים גדולות היתה שורפת תחת קדרת הלפת: פעמים שהוא ממית. ואלו הן, ביום שבעה ימים[ז] למליחתו, או ביום שבעה עשר, או ביום שבעה ועשרים:

מאי

עין משפט נר מצוה

קמח א ב ג מיי' פ"ח מהל' ברכות הל' א סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רד סעיף א ז ובסימן רז:

קמט ד מיי' פ"ח מהל' ברכות הלכה ח:

קנ ה טוש"ע או"ח סי' רטז סעיף א:

קנא ו ז מיי' פ"ח מהל' ברכות הל' א סמג שם טוש"ע או"ח סימן רד סעיף ז:

לעזי רש"י

פוליאו"ל. פירוש סיסין, יועזר (רש"י לרי"ף שבת דף מ ע"ב), סיאה (רש"י נדה דף נא ע"א, מעשרות פ"ג מ"ט). ולדיר"א. פירוש הרת רחמה של בהמה (רש"י ע"ז דף כט ע"א ועיין ירמיה כ, יז). אייבר"ש. פירוש היותרת על הכבד, דופן המסך (רש"י ויקרא ג, ד), טרפש הכבד (רמב"ם שחיטה פ"ו ה"י), הבשר המחלק ומונך בין ריאה לכבד (יראים השלם סימן מ"ז דף ד ע"א):

משנת ראשונים

כל שטעון ברכה לאחריו טעון ברכה לפניו. איכא דקשיא ליה הלל שבלילי פסחים שמברכין לאחריו ברכת השיר דהיינו יהללוך ואין מברכין לפניו, ויש מתרצין שאין למדין מן הכללות ואין זה מענין סוגיין כדכתיבנא לעיל, והרמב"ן ז"ל נוהג לברך עליו. [הריטב"א, נדה נא:]

לאפוקי מאי. ה"ה דהוה מצי למימר שאר מצות וכן פחות מכזית, אלא שרצה לומר דבר מסויים. [תוספות הרא"ש]

מדלא מתרץ לאתויי שאר מצות כגון לולב וסוכה וציצית דאין טעון לאחריו, שמע מינה כל המצות הטעונות ברכה לפניהם טעונין ברכה לאחריהם לשמור מצות ציצית לשמור מצות סוכה ולולב, ומזכיר שם המצוה. [ראבי"ה ח"ב, הלכות לולב סימן תרצג]

לאפוקי ריחני. לכל ריח שבעולם אין מברכין לאחריו כלל, והטעם לפי שכשמפסיק הריח מחוטמו, עברה הנאתו, מה שאין כן באכילה. [כל בו סימן כד]

אמר ליה רבא לרב פפא סודני. כך שמענו מן הראשונים סודני חקלאה, כלומר שאתה מבני השדה ולא מבני מדינה. וסודני לשון שדה. והכי הוה רב פפא מבני נרש שהיא כפרים ושדות ורבא מן מחוזא שהיא רסן והיא היתה מדינת המלכות. [תשובות הגאונים, הרכבי סימן תד]

לאפוקי מאי. פירוש משום דמיא לא שתי אינש אלא לצמאו, קא בעי מתניתין אמאי תני לצמאו אלא למאי ישתה אותן. [הריטב"א]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) נדה נא:, ב) [שבת קי.], ג) [לקמן נז: ע"ז כט.], ד) עיין פסחים דף קט., ה) שבת דף י., ו) שמות יג י, ז) עירובין צו., ח) מנחות לו:, ט) [בתוס' סוכה לט. ד"ה אבל לפניו וכו' ובתוס' נדה נא: ד"ה ולבני תמצא ישוב על זה ודע דבתוס' נדה שם מבוארים הדברים יפה וע"ע תוס' מנחות לו: ד"ה ושמרת].

הגהות הגר"א

[א] גמ' (דבש) תז"מ:

הגהות וציונים

א] בכת"י איתא א"ר ינאי א"ר **זירא** (והוא נזכר גם בסוכה נ ע"א, ועיי"ש ברש"ש וילקו"מ): ב] [צ"ל **יבש** וכן הוא לקמן נז ע"ב וכן איתא בערוך כט ע"א ע"ש פרש"י] (גליון) עיין צל"ח שמבאר גירסא זו: ג] בכת"י הגירסא **רב** (ואולי גי' ישרה היא ומייתי עליה דאביי ורבא, ועיין במהרש"ל שכתב דצ"ל **רב** ואולי כיון לזה, דק"ס): ד] [בערוך [ערך סדן (אגב בערוך איתא א"ל "אביי" לרב פפא)] פי' סודני ירא שמים כדכתיב [תהלים כה יד] סוד ה' ליראיו וע' ברש"י מנחות עא ע"א ונדה יב ע"ב] (גליון): ה] נראה דגריס **מר בר רב אשי** (מראה אש), ומלא הרועים מגיה **רב שימי בר אשי** דאין סברא דמר בר רב אשי יחלוק על אביו דעביד ככולהו (וכן הגיה מהר"נ אדלר): ו] עיין מהרש"א בח"א, ולולא דמסתפינא הייתי אומר שצ"ל **וסמך**, ור"ל שמהני ללב ולמעים (מראה אש): ז] תיבת "ימים" מיותר (באה"מ) ובכת"י הגי' ואלו הן שבעה ימים, ותיבת "ביום" ליתא: ח] נדצ"ל **דדוקא** (בארות המים): ט] צ"ל **מוקמינן** (גליון): י] רש"ל מ"ז (גליון):

לגבי אכילת לפת **מִבְּלִי יַיִן** - כשאין שותה אחריה יין, אבל כששותה אחריה יין, אינה מזיקה לגוף.

הגמרא מביאה דברי אמוראים נוספים בביאור דברי הברייתא לגבי אכילת לפת:

אִיתְּמַר - נאמר בבית המדרש, **רַב אָמַר**, מה שאמרו בברייתא שאכילת הלפת מזיקה, נאמר בלפת **מִבְּלִי בָשָׂר, וּשְׁמוּאֵל אָמַר, מִבְּלִי עֵצִים** - שלא בישלו אותה הרבה [על אש העצים], **וְרַבִּי יוֹחָנָן אָמַר, מִבְּלִי יַיִן** ששותה לאחריה. **אָמַר לֵיהּ** [-לו] **רָבָא לְרַב פָּפָּא, סוּדָנִי** - אדם העוסק בעשיית שכר תמרים[כג], **אֲנַן תַּבְרִינַן לָהּ בְּבִשְׂרָא וְחַמְרָא** - אנו שוברים את כח הלפת על ידי בישולה עם בשר ועל ידי שתיית יין אחריה, **אַתּוּן דְּלָא נְפִישׁ לְכוּ חַמְרָא** - אתם, בביתכם, שאין אצלכם כל כך הרבה יין, שהרי שותי שכר אתם, **בְּמַאי תַּבְרִיתוּ לָהּ** - במה אתם שוברים את כחה[כד]. **אָמַר לֵיהּ** [-לו] רב פפא לרבא, **בְּצִיבֵי** - בעצים, כלומר על ידי שמבשלים אותה זמן רב. הגמרא מספרת, שאכן כך נהגו בביתו של רב פפא, **כִּי הָא דְּבֵיתְהוּ דְּרַב פָּפָּא** - וכמו שנהגה אשתו של רב פפא, **דְּבָתַר דִּמְבַשְּׁלָא לָהּ** - שלאחר שבישלה לפת, **תָּבְרָא לָהּ בְּתַמְנָן אוּפֵי פַּרְסָיָיתָא** - היתה שוברת את כחה על ידי בישול נוסף בשמונים בקעיות של עצים גדולות, שהיתה שורפת אותן תחת קדרת הלפת.

★

הגמרא מביאה ברייתא נוספת לגבי תכונות המיוחדות של דג קטן מליח:

תָּנוּ רַבָּנָן - שנו חכמים בברייתא, **דָּג קָטָן מָלִיחַ, פְּעָמִים שֶׁהוּא מֵמִית.** ואלו הם המקרים שבהם הוא עלול להמית, **בְּיוֹם שִׁבְעָה** למליחתו, וכן **בְּיוֹם שִׁבְעָה עָשָׂר, וּבְעֶשְׂרִים וְשִׁבְעָה, וְאָמְרֵי לָהּ** - ויש אומרים, **בְּיוֹם עֶשְׂרִים וּשְׁלֹשָׁה. וְלָא אֲמָרַן** - ולא אמרנו דברים אלו **אֶלָּא בְּמִטְוֵי וְלָא מִטְוֵי** - בדג שצלוהו מעט ולא נצלה כל צרכו, **אֲבָל מִטְוֵי שַׁפִּיר, לֵית לָן בָּהּ** - אבל בדג צלוי כל צרכו, אין לנו שום חשש. **וּדְלָא מִטְוֵי שַׁפִּיר לָא אֲמָרַן** - ואפילו בדג שלא נצלה היטב לא אמרנו **אֶלָּא דְּלָא שָׁתָה בַּתְרֵיהּ שִׁכְרָא** - אלא באופן שלא שתה אחריו שכר, **אֲבָל שָׁתָה בַּתְרֵיהּ שִׁכְרָא לֵית לָן בָּהּ** - אבל אם שתה אחריו שכר, אין לנו שום חשש.

★

הגמרא עוסקת בדין ברכה שלפני שתיית המים:

שנינו במשנה, **וְהַשּׁוֹתֶה מַיִם לִצְמָאוֹ וכו'** מברך שהכל נהיה בדברו.

שואלת הגמרא, **לְאַפּוּקֵי מַאי** - מה באה המשנה להוציא מכלל זה, כלומר, איזה אופן של שתיית מים אינו נכלל ב'לצמאו'. משיבה הגמרא, **אָמַר רַב אִידִי בַּר אָבִין, לְאַפּוּקֵי** - כוונת המשנה להוציא **לְמַאן**

כג. רש"י (ד"ה סודני). וכן מובא בפסחים (קיג.) שרב פפא אמר, אם לא שהייתי עוסק בעשיית שכר, לא הייתי מתעשר. ופירשו שם עוד שמקום עשיית השכר נקרא 'בית סודנא', מלשון 'סוד נאה', כלומר עצה טובה היא לעסוק באומנות זו, שהרי מתעשרים ממנה. אמנם במנחות (עה. ד"ה סודני) ובנדה (יג: ד"ה סודני) הביא רש"י פירוש נוסף, שסודני היינו תלמיד חכם, על שם 'סוד ה' ליראיו' (תהילים כה יד).

כד. רבא סבר שמה שמבשלים את הלפת עם בשר, אינו מספיק בפני עצמו להכחיש את כחה, אם לא ששותה יין אחריה. וכמבואר בדבריו לעיל.

דַּחֲנַקְתֵּיהּ אוּמְצָא - מי שנתקעה לו חתיכת בשר בגרונו, ושותה מים בשביל להחליקה. שכיון שאינו נהנה מהם, אינו מברך לפניהם[א].

★

שנינו עוד במשנתנו, **רַבִּי טַרְפוֹן אוֹמֵר** [השותה מים לצמאו מברך] **בּוֹרֵא נְפָשׁוֹת רַבּוֹת וְחֶסְרוֹנָן**[ב].

הגמרא מבררת אם ההלכה כחכמים או כרבי טרפון:

אֲמַר לֵיהּ [-לו] **רָבָא בַּר רַב חָנָן לְאַבַּיֵי, וְאָמְרִי לָהּ** [-ויש אומרים] שרבא בר רב חנן אמר כן **לְרַב יוֹסֵף, הִלְכְתָא מַאי** - איך ההלכה במחלוקת זו. **אֲמַר לֵיהּ** - השיב לו, **פּוּק חֲזִי מַאי עַמָּא דָּבַר** - צא וראה מה העם נוהג, וכבר נהגו לברך בתחילה 'שהכל' ולבסוף 'בורא נפשות'.

הדרן עלך כיצד מברכין

פרק שביעי - שלשה שאכלו

פרק זה עוסק בענייני זימון וברכת המזון. אחר סעודת פת, חובה לברך ברכת המזון. כאשר שלשה סעדו כאחד[ג], מצוה עליהם לזמן יחד, כלומר להזמין עצמם באמירה לברך כאחד[ד]. אמירה זו נקראת 'ברכת הזימון'[ה]. וסידרה הוא, שאומר אחד מהם 'נברך שאכלנו משלו'[ו], והאחרים עונים 'ברוך שאכלנו משלו ובטובו חָיִינוּ', והוא חוזר ואומר 'ברוך שאכלנו משלו ובטובו חָיִינוּ'[ז].

בפרק זה יתבארו כל דיני הזימון, כגון בכמה אנשים מזומנים, מי הם הראויים להצטרף לזימון, על איזה מאכל אפשר לזמן, וכיצד נעשית מצות הזימון.

משנה

דינם של שלושה שסעדו יחד:

שְׁלֹשָׁה שֶׁאָכְלוּ פת[ח], **כְּאַחַת** - ביחד, כבני חבורה אחת[ט], **חַיָּבִין לְזַמֵּן** - להזדמן יחד לברך ברכה הנאמרת בלשון רבים, כגון[י] 'נברך שאכלנו משלו'.

המשנה מבארת מי הם המצטרפים לזימון ומי הם שאינם מצטרפים, ובכלל זאת גם איזו פת מותרת באכילה והאוכלה מצטרף לאוכלים האחרים לזמן עליה, ואיזו פת אסורה באכילה ואין האוכלה מצטרף עם האחרים לזימון[יא].

א. **דווקא** במים, שאין בהם טעם, והנאתם היא רק להרוות את צמאונו, וההנאה של החלקת החתיכה שנתקעה בגרונו אינה נחשבת הנאה, אינו מברך באופן זה, אבל בשאר המשקים, שיש בהם טעם והגוף נהנה מהם, מברך אפילו אם עיקר כוונתו להחליק את החתיכה שנתקעה. וכמו שמוכח לעיל (לו.) שדבר ששותה אותו לרפואה, כיון שעל כל פנים נהנה מטעמו, צריך לברך. תוספות (ד"ה דחנקתיה). והביאו עוד בשם רב עמרם גאון, שדווקא לפני שתיית המים אינו מברך, אבל לאחר השתיה חייב לברך. אבל בשם רבינו משה הביאו, שכיון שאינו נהנה, אינו מברך על שתיה זו לא לפניה ולא לאחריה. וכתב הגר"א (שנות אליהו פ"ו מ"ח ד"ה השותה), שמה שאמרו כאן 'דחנקתיה אומצא', אינו בדווקא, אלא הוא הדין לכל מי ששותה מים ואינו צמא. ובביאור הלכה (סי' רד ס"ז ד"ה השותה) כתב שכן משמע גם מלשון הרמב"ם (ברכות פ"ח ה"א). וכתב שלפי זה, מי ששותה מים רק בשביל להצטרף לזימון [לפי המגן אברהם (סי' קצז סק"ו) שמועיל לזה שתיית המים] ואינו צמא, אינו מברך אחריהם [וממילא אינו מצטרף לזימון], וכן מי שהיה מסופק בברכה אחרונה, ורוצה לשתות מים רק בשביל להתחייב בבורא נפשות, אינו מתחייב. אמנם כתב במשנה ברורה (סי' רד סק"מ), שאין צריך שיהיה צמא ממש, אלא כל שהחיך נהנה מהמים, מסתמא הוא צמא קצת וצריך לברך.

ב. **רש"י** בעירובין (יד: ד"ה ר' טרפון) הביא, שיש מפרשים שמחלוקת חכמים ורבי טרפון היא לגבי ברכה האחרונה, שחכמים סוברים שמברך לפניו ולא לאחריו ורבי טרפון סבר שאף לאחריו יברך 'בורא נפשות'. ודחה פירוש זה, שהרי בנדה (נא:) שנינו שיש שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו, ופירשו שמדובר במים, והקשו מדברי רב פפא, הסובר שגם אחרי מים מברכים בורא נפשות [וכמו שהובא כל זה בסוגייתנו לעיל (מד:)], ומדוע מקשים מדברי רב פפא ולא מקשים מדברי רבי טרפון, שהוא תנא. אלא מוכח שרבי טרפון בא לחלוק לגבי ברכה ראשונה. וכן כתבו גם בתוספות (ד"ה רבי).

ולגבי הברכה שלאחר שתיית מים, כתב בתוספות הרא"ש (ד"ה ר' טרפון), שלדעת רבי טרפון אינו מברך כלום, שהרי לא מצאנו ברכה אחרת שתהיה שייכת לאחר שתיית מים אלא 'בורא נפשות', וכיון שלרבי טרפון מברך ברכה זו לפני השתיה, משמע שלאחרי השתיה אינו מברך כלום. וכן הביא ברשב"א (ד"ה ר' טרפון) בשם התוספות, והקשה על שיטה זו, שאם כן, לעיל (מד:) כשהביאה הגמרא שיטות האמוראים הסוברים שאין לברך אחרי שתיית מים, היה ראוי להביא ראיה לשיטתם מדברי רבי טרפון [ואין לומר שלא הביאו ראיה מרבי טרפון משום שחכמים חולקים עליו, שהרי בדברי חכמים אין שום רמז מה דעתם לגבי ברכה אחרונה]. אלא מסתבר שבדברי רבי טרפון אין שום ראיה לענין ברכה אחרונה, ויתכן שגם לפני וגם אחרי השתיה מברך 'בורא נפשות', וכמו שמצאנו לעיל (מ:) ש'בריך רחמנא מריה דהאי פיתא' יכול להועיל הן כברכה ראשונה והן כברכה אחרונה, ומי שאינו יודע לברך כראוי, מברך כך בין בתחילה בין בסוף.

ג. **שישבו** שלשתם סביב שולחן אחד, או ליד מפה אחת כשאין שולחן ויושבים על גבי קרקע. משנה ברורה (סי' קצג ס"ק יח).

ד. **ענין** הזימון הוא שהמזמן מודיע למסובים להתעורר ולברך מתוך כוונה. מאירי (ד"ה וענין). ובכל בו (סימן כה) כתב, שכבוד הקב"ה הוא כאשר מתחברים המסובים ומעוררים זה את זה לברכו ולהודות לו ולשבחו על שפע טובתו, וכן שיש בכך משום 'ברוב עם הדרת מלך' (משלי יד כח).

ה. **טור** (או"ח סי' קצב). ומצינו בראשונים ובאחרונים שדנו אם אמירה זו חיובה מן התורה או מדברי חכמים, דעת הראב"ד (בהשגותיו על בעל המאור, להלן מ.) והטור (סי' קפח) והלבוש (סי' קעח ס"ח) והדרישה (סי' קצב סק"א) בשם הראבי"ה וכמה גאונים, שהחיוב הוא מן התורה. ומאידך דעת הרא"ה (ד"ה אמר ולקמן ע"ב סוד"ה תניא) והרשב"א (לקמן נ. ד"ה וליברכו) והמאירי (ד"ה וענין) והחרדים (מצוות עשה מדברי סופרים פ"ד אות טז) שחיובו תמיד מדברי חכמים. ובקרית ספר (ברכות פ"ה ה"י) כתב שיש לחלק שזימון בשלשה הוא מדברי חכמים ובעשרה הוא מן התורה.

ו. **ולפי** שכל דבר שבקדושה צריך הזמנה בפה עובר לעשייתו כדי להמשיך את הקדושה, נוהגים שהמזמן מקדים לומר תחילה 'רבותי נברך', והם עונין 'יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם'. משנה ברורה (סי' קצב סק"ג) ע"פ הזוהר. ומנהג הספרדים שהוא אומר 'הב לן ונברך למלכא עילאה קדישא', והמסובים עונים 'שמים' [והוא קיצור מלשון ברשות שמים, שו"ת רב פעלים (ח"ד סי' כ"ד)]. ועוד נוהגים שהמזמן ממשיך ואומר 'ברשות רבותי [ולמנהג הספרדים הוא חוזר ואומר 'ברשות מלכא עילאה קדישא וברשותכם] נברך' וכו', וביאר הכל בו (סי' כה), שכן הוא דרך ארץ שהמברך נוטל רשות מהגדולים המסובים.

ז. **כתב** הראב"ד (בהשגותיו על בעל המאור, לקמן מ.), שברכת הזימון אף שהיא מן התורה אין בה שם ומלכות כיון שאינה קבועה, שהרי בידם לאכול כל אחד לבדו ולא להתחייב בזימון. והמאירי (ד"ה וענין) ביאר, שכיון שלא תיקנו את הזימון אלא בכדי לעורר את המברכים לברך מתוך כוונה, לפיכך לא תיקנו להזכיר בברכה זו שם ומלכות.

ח. **רמב"ם** (ברכות פ"ה ה"ח), והבית יוסף (או"ח סי' קצב ד"ה כתב) כתב שכן נראה מדברי הפוסקים. והמרדכי (ברכות סי' קנה) הביא את דברי הראבי"ה (ברכות סי' קכד) בשם רב האי גאון שגם שלשה שאכלו פירות משבעת המינים חייבים לזמן, אולם כתב הבית יוסף (שם) שאין נראה כן מדברי הפוסקים ואין נוהגים כשיטה זו. ולענין זימון כאשר אחד מהשלשה אכל ירק, ראה בתוספות להלן (מח. ד"ה תשעה) [וראה הערה בהמשך העמוד על דברי המשנה עד כמה מזמנין].

ט. **דעת** רוב הראשונים שחיוב הזימון הוא דווקא אם קבעו לאכול יחדיו, והוא על פי המשנה לעיל (מב.) 'היו יושבין כל אחד מברך לעצמו, הסבו אחד מברך לכולן' [וכתבו שם התוספות (ד"ה הסבו) שההסבה מעכבת דווקא בזמנם שהיו אוכלים בהסבה, ובזמננו כשאוכלים על השולחן יחד הוא הקביעות שלנו], אלא שנחלקו אם הקביעות היא דווקא בתחילה או אפילו רק בסוף [ראה תלמידי רבינו יונה (ד"ה שלושה) שהביאו שתי השיטות]. אמנם פסקי הרי"ד (ד"ה שלשה, לעיל מב: ד"ה היסבו) והרמב"ן (ד"ה זו) סוברים שהמשנה שם המצריכה קביעות מדברת על ברכת המוציא, אך לענין הזימון עצם חיוב הזימון קובע אותם יחד לזמן. וראה בילקוט ביאורים שהובאו השיטות בהרחבה.

י. **כן** כתב רש"י (ד"ה לזמן), ומהלשון 'כגון' משמע שדעתו שהנוסח 'נברך' אינו בדווקא. ואמנם נחלקו הפוסקים, האם גם כשאמר המזמן 'ברכו' [ולא כלל את עצמו עמהם] נחשב הדבר כזימון. דעת הב"ח (או"ח סי' קצב ס"ד) שלא יצאו באמירה זו ידי חובת זימון, ואילו דעת המגן אברהם (שם סק"א) שיצאו. וכתב המגן אברהם שכן משמע מהגמרא שהסמיכו את הזימון לפסוקים 'גדלו לה' אתי' ול'הבו גודל', ומשמע שהמזמן יכול לומר לשנים שיברכו, בדומה ל'הבו' 'גדלו'. ויתכן שזו גם דעת רש"י.

יא. **אמנם** לא הזכירה המשנה אלא דברים שיש בהיתרם או איסורם איזה דבר חידוש, כי את הידוע והפשוט לכל אין צורך להזכיר. ראה בפירוש המשנה להרמב"ם (בפתיחה למשנתינו).

בפשטות האוכל פת אסורה, אף אינו מברך ברכת המזון כלל, וראה כן בהערה להלן שבאכילות איסור, הברכה היא ברכה הבאה בעבירה, ואין זה מברך אלא מנאץ [ראה בית יוסף (או"ח סי' קצו ד"ה כתב הרמב"ם) על פי דקדוק מדברי רש"י (להלן ד"ה והשמש) ותוספות (ד"ה אכל) ורמב"ם (ברכות פ"א הי"ט)]. ויש אומרים שמברכים על אכילת איסור, ואף על פי כן אין האוכל מצטרף לזימון, משום שאכילת דבר איסור נחשבת כאכילת עראי ואין מזמנים על אכילת עראי [השגות הראב"ד (שם) ומאירי (מז. ד"ה המשנה השנית) וראה להלן].

א) עירובין דף יד:, ב) [עירובין שם פסחים דף נד. מנחות לה:], ג) [לקמן נ.], ד) פסחים מט: יומא עט: [ועי' תוס' לקמן מט: ד"ה עד כמה], ה) [לקמן נ.], ו) מז ע"א וע"ב, ז) קידושין לא., ח) מד:, ט) [ועיין רש"י עירובין יד: ד"ה ר"ט], י) ריש פרקין, כ) ע"ב ד"ה מצוה, ל) [ועמ"ש תוס' באריכות בביאור הדברים בחולין קו. ד"ה וש"מ].

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה שנטלה תרומתו קס"ד. נ"ב נ"ל דמשום סיפא קאמר רש"י קס"ד וע"ל דף מ"ז ע"ב ול"נ שהוא ט"ס וזה קאי אסיפא אבל שלא נטלה תרומתו וק"ל שוב ראיתי בשבת דף קכ"ז פרש"י לשם וכ"ש תרומה גדולה שעל ישראל להפריש והפרישו קודם וכו' ע"ש וזה חסר כאן:

תורה אור השלם

א) גַּדְּלוּ לַייָ אִתִּי וּנְרוֹמְמָה שְׁמוֹ יַחְדָּו: [תהלים לד, ד]

ב) כִּי שֵׁם יְיָ אֶקְרָא הָבוּ גֹדֶל לֵאלֹהֵינוּ: [דברים לב, ג]

ג) וַיְהִי קוֹל הַשֹּׁפָר הוֹלֵךְ וְחָזֵק מְאֹד מֹשֶׁה יְדַבֵּר וְהָאֱלֹהִים יַעֲנֶנּוּ בְקוֹל: [שמות יט, יט]

ליקוטי רש"י

עמא דבר. מה נהגו העם [עירובין יד.]. דמאי. חטין הלקוחים מעם הארץ ספק עשרן ספק לא עשרן [לקמן מז.]. ככר שלקחה מעם הארץ ולא הפריש ממנה דמאי [עירובין לא.]. תבואה הנלקחת מעם הארץ והיא נקראת דמאי ספק עישרה ספק לא עישרה וחייבו חכמים להפריש מעשרותיה מספק [פסחים לה.]. לקחם מעם הארץ וסתם פירותיהן ספק אינן מעושרין [סוכה לה:]. ומעשר ראשון. של לויים [פסחים שם]. שנטלה תרומתו. קא סלקא דעתך תרומת מעשר שהלוי נותן לכהן וכל שכן תרומה גדולה שיש על ישראל להפריש והפרישו קודם שנתן המעשר ללוי [שבת קכז:]. תרומת מעשר לכהן ומכאן ואילך המעשר מותר לזרים [פסחים שם]. שלא נטלה תרומתו. קא סלקא דעתך שלא ניטלה תרומת מעשר שלו [שבת קכח.]. עד כמה מזמנין. שלשה שאכלו כאחת דתנן חייבין לזמן ואין רשאין ליחלק [פסחים מט:]. מברכין על המזון אחריו [יומא עט:]. ואין רשאין ליחלק. דאיתחייבו להו בזמון [לקמן נ.].

רש"י

מאי עמא דבר. היאך נוהגים, וכבר נהגו לברך בתחלה שהכל ולבסוף בורא נפשות רבות וחסרון על כל מה שברא:

הדרן עלך כיצד מברכין

שלשה שאכלו וכו' לזמן. להזדמן יחד לצרוף ברכה בלשון רבים כגון נברך: שנטלה תרומתו. קס"ד (א) תרומת מעשר שלו שעל הלוי להפריש: מעשר שני שנפדה. להתירו באכילה חוץ לירושלים, ואת פדיונו יעלה לירושלים ויאכל: והשמש. ששמש בסעודה ואכל עמהם כזית כדי להצטרף עמהם לזמון. וכל הני אצטריך לאשמעינן אע"ג דדמו לאיסור אין כאן ברכה בעבירה כדמפרש ואזיל בגמרא[י]: עד כמה מזמנין. כמה יאכל עמהם ויתחייב עמהם בזימון, ונפקא מינה להוציאם ידי חובתן אם יתנו לו הכוס לברך: גמ' מה"מ. דשלשה ראוים לברכת צירוף: גדלו לה' אתי. הרי שלשה. וכן אקרא הבו גודל היחיד אומר לשנים: אינן רשאין ליחלק. ולברך כל אחד לעצמו, דמפקעי לה לתורת זמון: שלשה אין שנים לא. ה"פ דמדקתני אין רשאין ליחלק שמע מינה דשלשה מזמנין שנים אין מזמנין ואפילו רצו, דאי אמרת שנים נמי אם רצו מזמנין אמאי אין האחד רשאי ליחלק, ליזיל הוא ולא מפקעת ברכת זמון בהכי ויזמנו השנים: שאני התם דהוקבעו בחובה מעיקרא. ואי אזיל הוא מפקעת להו חובה וקמו להו ברשות, וגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה[ז]: אוכל עמהם. אין כאן גאוה[ג] דניחא להו דמייתי להו לידי זמון, ואי שנים מזמנין אמאי ניחא להו, בלאו דידיה נמי אי בעו מזמני:

גמרא

דחנקתיה אומצא: רבי טרפון אומר בורא נפשות רבות וחסרונן: [א] אמר ליה רבא בר רב חנן לאביי ואמרי לה לרב יוסף הלכתא מאי אמר ליה [ג] [א] פוק חזי מאי עמא דבר:

הדרן עלך כיצד מברכין

[ג] **שלשה** [ב] שאכלו כאחת חייבין לזמן אכל [ג] דמאי ומעשר ראשון שנטלה תרומתו מעשר שני והקדש שנפדו [ד] והשמש שאכל כזית [ה] והכותי מזמנין עליו [ו] אכל טבל ומעשר ראשון שלא נטלה תרומתו ומעשר שני והקדש שלא נפדו והשמש שאכל פחות מכזית [ז] והנכרי אין מזמנין עליו [ח] נשים ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהן. [ד] עד כמה מזמנין [ט] עד כזית ר' יהודה אומר עד כביצה:

גמ' מה"מ אמר רב אסי דאמר קרא [א] גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדו רבי אבהו אמר מהכא [ב] כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו. אמר רב חנן בר אבא[א] [י] מנין לעונה אמן שלא יגביה קולו יותר מן המברך שנאמר גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדו אמר ר' שמעון בן פזי מנין שאין המתרגם רשאי להגביה קולו יותר מן הקורא שנאמר [ג] משה ידבר והאלהים יעננו בקול שאין תלמוד לומר בקול ומה תלמוד לומר בקול בקולו של משה תניא נמי הכי [כ] אין המתרגם רשאי להגביה קולו יותר מן הקורא ואם אי אפשר למתרגם להגביה קולו כנגד הקורא ימעך הקורא קולו ויקרא: אתמר שנים שאכלו כאחת פליגי רב ורבי יוחנן חד אמר אם רצו לזמן מזמנין וחד אמר אם רצו לזמן אין מזמנין תנן שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן שלשה אין שנים לא התם חובה הכא רשות תא שמע[ב] [ה] [ל] שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן ואין רשאין ליחלק שלשה אין שנים לא שאני התם דקבעו להו בחובה מעיקרא תא שמע [מ] השמש שהיה משמש על השנים הרי זה אוכל עמהם אע"פ שלא נתנו לו רשות היה משמש על השלשה הרי זה אינו אוכל עמהם אלא אם כן נתנו לו רשות שאני התם דניחא

תוספות

דחנקתיה אומצא. ודוקא מים שאין לו הנאה כי אם לשתות מים לצמאו והנאה דחנקתיה אומצא אין זה נחשב הנאה אבל שאר משקים שלעולם הגוף נהנה מהן בכל ענין מברך ואפילו חנקתיה אומצא כדאמרינן לעיל (דף לו.) ואע"ג דלרפואה אתי בעי ברוכי. ורב עמרם פירש דדוקא לפניו לא בעי ברוכי אבל לאחריו חייב. ורבינו משה פירש דלא היא דהואיל ואינו נהנה אפילו לאחריו לא בעי ברכה:

רבי טרפון אומר בורא נפשות רבות וכו'. פירוש לפניו. ופוק חזי מאי עמא דבר והנה נהגו העולם לברך לאחריו אבל לא מצינו לפרש דפליגי בלאחריו דתנא קמא סבר דמברך לפניו ולא לאחריו ורבי טרפון סבר אף לאחריו יברך בורא נפשות רבות דאם כן כי פריך לעיל[ח] מרב[ד] פפא דמברך (ליקשי) [לסייעיה] ממלתיה דרבי טרפון שהוא תנא[ט]:

הדרן עלך כיצד מברכין

שלשה שאכלו כאחת. בירושלמי[י] פריך הכא את אמרת אין רשאין ליחלק והכא את אמרת חייבים לזמן ועתה לכאורה אין זה קשה וכן לקמן (דף נ.) פריך תנינא חדא זימנא שאין רשאין ליחלק היינו משום דחייבים לזמן ול"נ דהכי פריך הכא את אמרת דאין רשאין ליחלק דמשמע אם גמרו אכילתן יחד אינן רשאין ליחלק אבל האחד רשאי לגמור סעודתו ולברך קודם חברו וחייבין לזמן משמע דחובת זימון עליהם ואינן רשאין לגמור סעודתן זה בלא זה ומשני שמואל כאן בתחלה כאן בסוף איזהו בתחלה ואיזהו בסוף פליגי בה תרי אמוראי חד אמר נתנו דעתם לאכול זהו בתחלה אכלו כזית זהו בסוף וחד אמר אכלו כזית זהו בתחלה נתנו דעתם לאכול[ה] זהו בסוף ורב אלפס[ו] תופס דרך ראשון[ז] עיקר וה"פ נתנו דעתם לאכול כלומר שהתחילו מתחלה לאכול ביחד זהו בתחלה אז ודאי חובת זימון עליהם אכלו כזית זהו בסוף כלומר אם האחד התחיל קודם חברו בכזית אז ודאי אם גמרו סעודתם יחד חייבים לזמן אבל רשאין לגמור זה בלא זה ולברך:

אכל טבל אין מזמנין עליו. תימה דאמר בערכין (דף ד.) הכל מצטרפין לזמון כהנים לוים וישראלים ופריך פשיטא ומשני לא צריכא אף על גב דכהן אוכל תרומה וישראל חולין אלמא אף על גב דתרומה אסורה לישראל אחרי שהכהן יכול לצרף עם ישראל לאכול בחולין מצטרפין לזמון והכא נמי נהי דחד מנייהו אכל טבל דאין ראוי לאחרים אמאי אינן מזמנין ויש לומר דאכילת טבל לאו שמה אכילה דלא חזיא אף לכהן אבל תרומה לכל הפחות ראויה לכהן האוכלה[ט] והוא הדין אם אכלו שלשתן טבל דאין חייבים לזמן כדאמרינן (בב"ק פ"ט דצ"ד[ט]) הרי שגזל סאה חטין וטחנה ° ואפאה ואכלה ומברך עליהן אינו מברך אלא מנאץ מכאן היה אומר רבינו יהודה דשלשה שאכלו והאחד הנאה היה מודר הנאה מן השנים והוא אוכל משלו יכול להצטרף עמהם לזימון דנהי דאינו ראוי לאכול עמו וכן לענין הנזהר מפת של נכרי אבל אם שלשתן מודרין הנאה זה מזה אין מצטרפין אע"פ שיכולים לשאול על נדרם דהשתא מיהא לא אתשילו:

בקולו של משה. וא"ת היכי מייתי ראיה ממשה והא צריך לאתויי דמשה היה מתרגם ולא היה מרים קולו יותר מהקב"ה שהיה קורא והוא מביא שהקב"ה היה קורא ומשה היה מתרגם[ו] ופירש רב אלפס בקולו של משה מסתמא משה בכל כחו היה עונה כדי להשמיע קולו לכל העם אבל הקב"ה לא היה צריך להרים קולו שהרי לא היה מדבר אלא למשה לבד ואפילו הכי היה מגביה קולו כדי שלא יהא קולו של משה המתרגם רם יותר מקולו של הקב"ה שהיה קורא:

אם רצו לזמן אין מזמנין. פירש"י וכן לענין המוציא ושאר ברכות אין האחד מברך להוציא חברו לגבי הא דאמר אביי נקטינן שנים שאכלו כאחת מצוה ליחלק ולברך כל אחד לעצמו בין ברכת המוציא בין ברכת המזון לשון רש"י לקמן[כ] ולא נהירא דלעיל פרק כיצד מברכין (דף לט.) בעובדא דבר קפרא נתן בר קפרא רשות לאחד לברך ושנים הוו התם ועוד[כ] אי הוו שלשה התם לא היו שם אלא פירות וכן נמי אמרינן לקמן (דף נג.) דעל המאור אחד מברך לכולן ע"כ נ"ל דבברכה ראשונה מוציאין זה את זה שנים לכ"ע והטעם הואיל ויושבין לאכול יחד דעתן לצרף ואחד מברך להוציא חברו אבל בברכה של סוף סעודה שמסתלקין זה מזה צריך לברך כל אחד לעצמו ויש מתרצים דיש חלוק בין ברכת המוציא דלא הויא כי אם דרבנן ע"כ מוציאין זה את זה אבל בבהמ"ז שהיא מדאורייתא לשם החמירו[ל]:

שלשה שאכלו כאחת אין רשאין ליחלק. מפרש"י אמאי אין רשאין ליחלק האחד מפני השנים כיון דב' נמי מזמנין ליזיל הוא והא לא מיפק' ברכת זמון תימה דילמא טעמא דאין רשאין ליחלק משום דיפטרו לשלישי מברכת הזמון וגם הוא אין לו להפקיע ממנו ברכת הזמון וי"ל דעיקר פרכתו ° סמיך אסיפא דקתני ד' אין רשאין ליחלק אע"ג דאיכא שנים מכאן וב' מכאן והוי כמו וכו' וכה"ג תמצא בהרבה מקומות ותימה א"כ אמאי לא מקשי מן הסיפא בהדיא ע"כ פירש רבינו יהודה דודאי פריך מרישא וה"ק דליכא למימר דמשום היחיד קאמר דא"כ ה"ל למימר אין היחיד רשאי ליחלק אי נמי אין אחד מהם רשאי ליחלק אבל מדקתני אין רשאין ליחלק משמע מכלהו פקע זמון אם נסתלק אחד מהם:

והא

עין משפט נר מצוה

קנב א [מיי' שם] טוש"ע או"ח סימן רד סעיף ז:

א ב מיי' פ"ה מהלכות ברכות הלכה ב סמג עשין כז טוש"ע או"ח סימן קצב סעיף א:

ב ג מיי' פ"א מהלכות ברכות הל' כ סמג שם:

ג ד טוש"ע או"ח סימן קצט סעיף א:

ד ה שם סעיף ג:

ה ו מיי' שם הלכה יט סמג שם טוש"ע או"ח סי' קצו סעיף א:

ו ז מיי' פ"ה מהל' ברכות הלכה ז סמג שם טוש"ע או"ח סימן קצט סעיף ד:

ז ח מיי' שם טוש"ע שם סעיף ו:

ח ט מיי' שם הלכה ח סמג שם טוש"ע או"ח סי' קפד סעיף ו וסימן קצו סעיף ד:

ט י מיי' פ"א מהלכות ברכות הל' יד סמג שם טוש"ע או"ח סימן קכד סעיף יג:

י כ מיי' פ"ד מהלכות ת"ת הלכה ג ופי"ב מהל' תפלה הל' יא טוש"ע או"ח סי' קמה ס"א וטור י"ד סי' רמו:

יא ל מיי' פ"ה מהלכות ברכות הלכה י סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קצג סעיף א:

יב מ טוש"ע שם ובסי' קע סעיף כא:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה אכל טבל כו' ואפאן ואכלן ומברך. שם ליתא כן. אלא ואפאה והפריש חלה וכירך וצ"ע: תוס' ד"ה שלשה שאכלו באחד אין רשאין ליחלק כו' סמיך אסיפא. כעין זה בתוס' גיטין דף פ' ע"ב תוס' ד"ה זו דברי ר"מ וש"נ:

הגהות וציונים

א] [צ"ל **רבא** כ"א בשאלתות פרשת יתרו] (גליון): ב] לפי הגירסא שלפנינו ברייתא היא (צל"ח) אבל התוס' גורסים שלשה שאכלו **כאחת אין** רשאין ליחלק (והיא משנה לקמן נ ע"א): ג] אולי צ"ל אין כאן **גזילה** ובספר חודש האביב (לבעל פלא יועץ) פי' דמשום גזל וודאי ליכא דהא משיירין פאה בקערה לשמש אלא דאיכא משום גאוה שמשוה עצמו עמהם: ד] נדצ"ל **ארב** פפא (הגהות מהר"נ אדלר, באה"מ): ה] צ"ל זהו בתחלה **גמרו סעודתן** זהו בסוף, או שצ"ל **גמרו מלאכול** זהו בסוף, (כ"ה בירושלמי, פני משה, מראה פנים, רש"ש, יד דוד וכן הוא בראשונים): ו] לכאו' דברי הרי"ף הם על המשנה לקמן נ ע"א עיי"ש ברבינו יונה והגר"א באמרי נעם כתב דהיה כתוב בתוס' ור"א, והוא ר' אלעזר אחד מבעלי התוס' וטעו לומר ורב אלפס וכ"ה בד"ה בקולו של משה: ז] [צ"ל **משנה** רש"א] (גליון) כ"ה בדפו"ר ועיין מהרש"א: ח] מן וה"ה כו' עד אלא מנאץ רש"ל מ"ז ונ"ב אין כאן מקומו (גליון): ט] נראה דהציון (ב"ק צ"ד) הוא ט"ס והתוס' כיוונו לתוספתא דסנהדרין (פ"א ה"ג) וירושלמי פ"ק דסנהדרין (זכר ישעיה) ומיושב בזה קושיית רעק"א בגליון הש"ס, וכן רש"י לקמן מז ע"א ד"ה הא לא חזי ליה העתיק כדברי התוס' כאן ועיי"ש בב"ח: י] עיין מהרש"א דהוצרכו לזה דאי הוה איכא לפרושי שמשה היה קורא והקב"ה היה מתרגם הוה אתי שפיר: כ] יש להוסיף **דאפילו** אי הוו שלשה (זאת מנוחתי):

תחילה מבארת המשנה מי הם המצטרפים לזימון:
אם אחד מן השלשה **אָכַל** פת **דְּמַאי**, והיא פת שנעשתה מתבואת עמי הארץ החשודים על המעשרות[יב], שחייבוה חכמים במעשרות מספק, וזה אכל בלא שעישרה.

וּכמו כן אם אכל פת של **מַעֲשֵׂר רִאשׁוֹן שֶׁנִּטְּלָה** [-שהופרשה] **תְּרוּמָתוֹ** של המעשר ['תרומת מעשר'], אך לא הופרשה ממנו 'תרומה גדולה'[יג].

או אכל **מַעֲשֵׂר שֵׁנִי וְהֶקְדֵּשׁ שֶׁנִּפְדּוּ**[יד] - פת של מעשר שני חוץ לירושלים או פת הקדש, שאמנם כבר נפדו, אולם לא הוסיפו חומש על פדיונם כדין[טו].

וְכֵן הַשַּׁמָּשׁ שֶׁשרת את **הַשְּׁנַיִם** שהיו מסובים בסעודה[טז], **וְאָכַל** עמם **כַּזַּיִת**[יז], כדי להצטרף עמם לזימון[יח].

וְכֵן הַכּוּתִי - מן הגויים שהביא מלך אשור מכותא ומשאר ארצות והושיבם בערי שומרון, ונתגיירו מאימת האריות שהיו אוכלים בהם כמפורש בספר מלכים (ב' יז כד), והיו מדקדקים בשמירת תורה שבכתב.

על כל אחד מהנזכרים שהצטרף לסעודה **מְזַמְּנִין עָלָיו**[יט], ואף על אלו מהם שנראה שיש שמץ עבירה באכילתם מזמנים עליהם, לפי שאין כאן ברכה בעבירה כפי שיתבאר בגמרא (להלן מז.-מז:)[כ].

עתה מבארת המשנה מי הם שאינם מצטרפים לזימון:
אם **אָכַל טֶבֶל** - תבואה שלא הפרישו ממנה תרומות ומעשרות[כא], שהיא אסורה באכילה.

וּכמו כן אם אכל **מַעֲשֵׂר רִאשׁוֹן שֶׁלֹּא נִטְּלָה** [-הופרשה] ממנו **תְּרוּמָתוֹ** - 'תרומת מעשר', שהוא אסור באכילה[כב].

וּכמו כן אם אכל **מַעֲשֵׂר שֵׁנִי וְהֶקְדֵּשׁ שֶׁלֹּא נִפְדּוּ**, שהמעשר שני אסור באכילה מחוץ לירושלים וההקדש אסור באכילה בכל מקום, ואכלם שלא כדינם[כג].

וְכֵן הַשַּׁמָּשׁ שֶׁאָכַל פָּחוֹת מִכַּזַּיִת[כד], **וְהַנָּכְרִי**.

כל אחד מאלו **אֵין מְזַמְּנִין עָלָיו**, אלו שיש איסור באכילתם משום שאין מזמנים על אכילת איסור, שאין זה מברך אלא מנאץ[כה], והאחרים מהטעמים שיתבארו בגמרא[כו].

נָשִׁים וַעֲבָדִים וּקְטַנִּים[כז] **אֵין מְזַמְּנִין עֲלֵיהֶן**, דהיינו שאם אכלו יחדיו שני אנשים ועמם אשה או עבד או קטן, אינם נחשבים כשלשה[כח] להתחייב בזימון[כט].

המשנה מבארת מהו שיעור האכילה לענין זימון:
עַד כַּמָּה מְזַמְּנִין - עד כמה יאכל עמהם אחר ויתחייב עמהם בזימון

יב. **בימי** יוחנן כהן גדול שהיה אחר שמעון הצדיק, שלחו בית דין הגדול ובדקו בכל ישראל ומצאו שהכל זהירים בתרומה גדולה ומפרישים אותה, אבל היו מעט עמי הארץ שהקילו ולא הפרישו את שאר המעשרות. כאשר ראו כן, גזרו שפירותיהם של עמי הארץ יחשבו כספק טבל ולא יהיו נאמנים לומר שהם מעושרים. פירות אלו נקראים בשם 'דמאי'. רמב"ם (מעשר פ"ט ה"א).
וכתב הערוך (ערך דמאי) שני פירושים בביאור תיבת 'דמאי'. א. שהיא מורכבת משתי תיבות 'דא מאי' [-זה מהו], מתוקן או שאינו מתוקן. ב. מלשון דמיון ומחשבה, שחושבים האם הוציאו ממנו המעשר אם לאו.

יג. **סדר** ההפרשות מהתבואה הוא כך, ראשית מפריש ממנה 'תרומה גדולה' הניתנת לכהן, כלומר, שהוא לוקח מהפירות שיעור מסוים והוא מייחדו לתרומה גדולה [וחלק זה מתקדש ומותר באכילה לכהנים בלבד]. אחר כך מפריש 'מעשר ראשון' [עשירית מהתבואה] הניתן ללוי, כלומר, שהוא מייחד עשירית מהפירות וקובע להם שם 'מעשר ראשון', ובזה נקבע דינם להנתן ללוי, [ובפירות אלו אין קדושה, אלא שהם ממון הלויים, ועל כן אדם זה שאכל מעשר ראשון אינו צריך להיות לוי דווקא]. הלוי מפריש עשירית ממה שקיבל, שהיא חלק אחד ממאה מכלל התבואה, ונקראת הפרשה זו 'תרומת מעשר' וניתנת לכהן [אף היא, כתרומה גדולה, מותרת באכילה לכהנים בלבד]. הפרשה נוספת היא מעשר שני, ותתבאר בהערה הסמוכה.
אדם זה אכל פת שנעשתה מתבואה שהיא מעשר ראשון, וממעשר זה אמנם הופרשה תרומת מעשר [שאם לא כן הוא אסור באכילה] אך לא הופרשה ממנו תרומה גדולה, כי המעשר הופרש קודם להפרשת התרומה ונמצא שהתרומה לא הופרשה ממנו. פירות שלא הופרשה מהם תרומה גדולה, הם טבל גמור ואסורים באכילה. אולם כאן אין זו אכילת איסור, מפני שכמבואר בגמרא להלן (מז.), מדובר כאן שהקדים והפריש את המעשר עוד קודם שחל חיוב תרומה גדולה, דהיינו לפני הדישה, בעוד שהיו גרעיני התבואה בתוך השיבולים, שאין חיוב תרומה גדולה חל אלא לאחר דישה והעמדת הכרי, כמבואר להלן (מז:).

יד. **אחר** ההפרשות הנ"ל, יש להפריש מהתבואה מעשר נוסף הנקרא 'מעשר שני', ובעליו חייב להעלותו ולאכלו בירושלים. אם העלאת התבואה היא טורח עבורו, יכול הוא לפדותו [-לחללו] על כסף, שפודהו ואומר 'הרי המעות הללו תחת הפירות הללו', או 'הפירות הללו מחוללות על המעות הללו', הכסף נעשה קודש והוא מעלהו לירושלים וקונה בו דברי מאכל ושתיה ואוכלם שם, ככתוב (דברים יד כה-כו) 'וצרת הכסף בידך והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך בו, ונתת הכסף בכל אשר תאוה נפשך בבקר ובצאן וביין ובשכר וגו' ואכלת שם לפני ה' אלהיך'. התבואה שנפדתה יוצאת לחולין ומותרת באכילה בכל מקום.
גם המקדיש ככר לחם לבדק הבית, יכול הוא לפדותו בכסף [ולתת את הכסף להקדש] והככר יוצא לחולין.
בעת פדיון המעשר שני או ההקדש, על הבעלים להוסיף חומש על דמי הפדיון, וראה על כך בהערה הבאה.

טו. **הפודה** מעשרו לעצמו, מוסיף עליו חומש [כגון אם היה שוה ארבעה זוז נותן חמשה, רמב"ם (מעשר שני פ"ה ה"א)], שנאמר (ויקרא כז לא) 'ואם גאל יגאל איש ממעשרו חמישיתו יוסף עליו'. ראה במסכת מעשר שני (פ"ד מ"ג ובמפרשים שם). וכן הפודה את הקדשו מוסיף את החומש, ראה בבבא מציעא (נה:).

טז. **להלן** בגמרא (מז:) מבואר שבאה המשנה להשמיענו שאף שכלל אין לו קביעות עמהם, שהוא אוכל בעמידה וגם הולך ובא באמצע אכילתו, מצטרף לזימון.

יז. **הקשה** הצל"ח (ד"ה והשמש), מדוע הזכירה המשנה לגבי השמש את השיעור כזית, וכי היה מקום לומר ששיעורו יהיה שונה משל שאר האוכלים. ותירץ, שהיה מקום לומר שכיון שלא קבע עמהם, אינו מצטרף עמהם לזימון אלא דווקא אם אכל כדי שביעה גמורה שנתחייב על ידה בברכת המזון מן התורה, אבל אם אכל רק כזית וחיוב ברכתו אינו מן התורה, אינו מצטרף, לכך משמיעה המשנה שאין זה כך ואף לו די בשיעור כזית.

יח. **אולם** דווקא לענין הצירוף לזימון די באכילת כזית, אבל לענין זימון על הכוס להוציא את האחרים ידי ברכת המזון, בדבר זה נחלקו להלן בהמשך המשנה, שלדעת רבי יהודה אין המזמן יכול להוציאם ידי חובתם עד שיאכל כביצה. רש"י (ד"ה והשמש) ע"פ ביאור הפני יהושע והצל"ח בדבריו.

יט. **על** פי האמור כאן מזמנים על הכותי. אולם בגמרא בחולין (ו.) מבואר שבדקו חכמינו אחריהם ומצאו להם דמות יונה בראש הר גריזים שהיו עובדים אותה. ומאז עשאום כעובדי כוכבים גמורים לכל דבריהם ובכלל זאת גם שאין מזמנים עליהם.

כ. **רש"י** (ד"ה והשמש). [יש שכתבו שמשמע מלשונו שגם באכילת השמש יש שמץ איסור, ודנו בביאור הדברים, ראה צל"ח וזרע יעקב (ברש"י שם)].

כא. **הרמב"ם** בפירוש המשנה והרע"ב פירשו שטבל היא מלה מורכבת 'טב לא' [-לא טוב], והערוך (ערך טבלא) פירש שהיא מלשון טבלא של עץ, שאינו ראוי למאכל כעץ.

כב. **כן** סברה הגמרא (מז:) מתחילה, אולם לבסוף ביארה את דברי המשנה באופן אחר.

כג. **כן** היא פשטות המשנה, אולם בגמרא (שם) יתבארו דברי המשנה באופן אחר.

כד. **הלכה** זו אין בה כל חידוש [שודאי לא עדיף השמש משאר בני הסעודה שהם צריכים לאכול לפחות כזית (פני יהושע ברש"י ד"ה והשמש)], וחזרה עליה המשנה אגב שהוצרכה לחזור על רוב המקרים שהוזכרו לעיל. גמרא (לקמן מז:).

כה. **בית** יוסף (או"ח סי' קצו ד"ה כתב הרמב"ם) ע"פ רש"י (ד"ה והשמש), וראה דבריו להלן (מז. ד"ה הא לא חזי). ובראשונים מצינו שנחלקו האם רשאים לברך ברכת הנהנין על אכילת איסור. הרמב"ם (ברכות פ"א הי"ט) כתב, האוכל טבל או כל דבר איסור אינו מברך ברכת הנהנין לפני ואחרי האכילה. והשיג עליו הראב"ד ממשנתנו, שלא אמרה אלא שאין מזמנין עליהם, ומשמע שדווקא ברכת הזימון אינה שייכת אצלם, אבל ודאי שעליהם לברך ברכת הנהנין הואיל ונהנו. וכתב הכסף משנה, שאין זו ראיה, שאגב שנקטה באכל דמאי וכו' מזמנין עליהם נקטה בסיפא אין מזמנין, אך האמת שאף אין מברכים, וכן פסק בשולחן ערוך (סי' קצו ס"א). וראה במפרשי הרמב"ם ובבית יוסף (שם) שדנו בראיות מדברי הש"ס לכאן ולכאן.

כו. **ושם** יתבאר גם באיזה אופן מדובר בכל דין ודין ומהו החידוש בו.

כז. **שאינם** בני דעה, כלומר כשאינם יודעים ענין הברכה שהוא רוממות לה'. אבל אם הם יודעים למי מברכים מזמנים עליהם. רמב"ם (פירוש המשנה), וראה מחלוקת בענין זה להלן בגמרא (מח.).

כח. **רבינו** יונה (ד"ה נשים) בשם רש"י. וכן פירשו רוב הראשונים.
כתב הטור (או"ח סי' קצט) שה"ר יהודה הכהן היה מורה הלכה למעשה שניתן לצרף אשה לזימון [עיי"ש ראיותיו], ובאגור (סי' רמט) כתב שרבינו שמחה צירף אשה בין לעשרה ובין לשלשה. וקשה, היאך פירשו את דברי המשנה בה נאמר במפורש שאין מזמנים עליהן. וביישוב שיטתם נמצאו באחרונים כמה דרכים: א. שדברי המשנה הם לענין צירוף של נשים ועבדים וקטנים זה עם זה, משום חשש לפריצות. דרישה (או"ח סי' קצט אות ה). ב. שדברי המשנה נאמרו לענין צירוף שתי נשים או שני עבדים עם איש אחד, כיון שרוב הזימון הוא של נשים או עבדים. ט"ז (שם סק"ב), וצל"ח (מז: ד"ה הוא דאמר), וראה שם שכתב שכן גם דעת רש"י (ערכין ג. ד"ה מזמנות). ג. שכוונת המשנה היא שאין לתת להם לברך בכוס הזימון. ט"ז (שם בפירוש נוסף).

כט. **טעם** הדבר שאין נשים ועבדים וקטנים מצטרפים לזימון, הוא משום שאינם חייבים

דחנקתיה אומצא: רבי טרפון אומר בורא נפשות רבות וחסרונן: אמר ליה רבא בר רב חנן לאביי ואמרי לה לרב יוסף הלכתא מאי אמר ליה פוק חזי מאי עמא דבר:

הדרן עלך כיצד מברכין

שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן אכל דמאי ומעשר ראשון שנטלה תרומתו ומעשר שני והקדש שנפדו והשמש שאכל כזית והכותי מזמנין עליו אכל טבל ומעשר ראשון שלא נטלה תרומתו ומעשר שני והקדש שלא נפדו והשמש שאכל פחות מכזית והנכרי אין מזמנין עליו נשים ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהן. עד כמה מזמנין עד כזית ר' יהודה אומר עד כביצה:

גמ' מה"מ אמר רב אסי דאמר קרא גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדו רבי אבהו אמר מהכא כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו. אמר רב חנן בר אבא מנין לעונה אמן שלא יגביה קולו יותר מן המברך שנאמר גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדו אמר ר' שמעון בן פזי מנין שאין המתרגם רשאי להגביה קולו יותר מן הקורא שנאמר משה ידבר והאלהים יעננו בקול שאין תלמוד לומר בקול ומה תלמוד לומר בקול בקולו של משה תניא נמי הכי אין המתרגם רשאי להגביה קולו יותר מן הקורא ואם אי אפשר למתרגם להגביה קולו כנגד הקורא ימעך הקורא קולו ויקרא: איתמר שנים שאכלו כאחת פליגי רב ורבי יוחנן חד אמר אם רצו לזמן מזמנין וחד אמר אם רצו לזמן אין מזמנין תנן שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן שלשה אין שנים לא התם חובה הכא רשות תא שמע שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן ואין רשאין ליחלק שלשה אין שנים לא שאני התם דקבעו להו בחובה מעיקרא תא שמע השמש שהיה משמש על השנים הרי זה אוכל עמהם אע"פ שלא נתנו לו רשות היה משמש על השלשה הרי זה אינו אוכל עמהם אלא אם כן נתנו לו רשות שאני התם דניחא

רש"י

מאי עמא דבר. היאך נוהגים, וכבר נהגו לברך בתחלה שהכל ולבסוף בורא נפשות רבות וחסרונן על כל מה שברא:

הדרן עלך כיצד מברכין

שלשה שאכלו וכו' לזמן. להזדמן יחד לצרוף ברכה בלשון רבים כגון נברך: **שנטלה תרומתו.** קס"ד (א) תרומת מעשר שלו שעל הלוי להפריש: **מעשר שני שנפדה.** להתירו באכילה חוץ לירושלים, ואת פדיונו יעלה לירושלים ויאכל: **והשמש.** ששמש בסעודה ואכל עמהם כזית כדי להצטרף עמהם לזמון. ובכל הני אצטריך לאשמעינן אע"ג דדמו לאיסור אין כאן ברכה בעבירה כדמפרש ואזיל בגמרא: **עד כמה מזמנין.** כמה יאכל עמהם ויתחייב עמהם בזימון, ונפקא מינה להוציאם ידי חובתן אם יתנו לו הכוס לברך: **גמ' מה"מ.** דשלשה ראוים לברכת צירוף: **גדלו לה' אתי.** הרי שלשה. וכן אקרא הבו גודל היחיד אומר לשנים: **אינן רשאין ליחלק.** ולברך כל אחד לעצמו, דמפקעי לה לתורת זמון: **שלשה אין שנים לא.** ה"פ דמדקתני אין רשאין ליחלק שמע מינה דשלשה מזמנין שנים אין מזמנין ואפילו רצו, דאי אמרת שנים נמי אם רצו מזמנין אמאי אין האחד רשאי ליחלק, ליזיל הוא ולא מפקעת ברכת זמון בהכי ויזמנו השנים: **שאני התם דהוקבעו בחובה מעיקרא.** ואי אזיל הוא מפקעת להו חובה וקמו להו ברשות, וגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה: **אוכל עמהם.** אין כאן גאוה דניחא להו דמייתי להו לידי זמון, ואי שנים מזמנין אמאי ניחא להו, בלאו דידיה נמי אי בעו מזמני:
דניחא

תוספות

דחנקתיה אומצא. ודוקא מים שאין לו הנאה כי אם לשתות מים לצמאו והנאה דחנקתיה אומצא אין זה נחשב הנאה אבל שאר משקים שלעולם הגוף נהנה מהן בכל ענין מברך ואפילו חנקתיה אומצא כדאמרינן לעיל (דף לו.) ואע"ג דלרפואה אתי בעי ברוכי. ורב עמרם פירש דדוקא לפניו לא בעי ברוכי אבל לאחריו חייב. ורבינו משה פירש דלא היא דהואיל ואינו נהנה אפילו לאחריו לא בעי ברכה:

רבי טרפון אומר בורא נפשות רבות וכו'. פירוש לפניו. ופוק חזי מאי עמא דבר והנה נהגו העולם לברך לאחריו אבל לא מצינו לפרש דפליגי בלאחריו דתנא קמא סבר דמברך לפניו ולא לאחריו ורבי טרפון סבר אף לאחריו יברך בורא נפשות רבות דאם כן כי פריך לעיל מרב פפא דמברך (ליקשי) [לסייעיה] ממתניתיה דרבי טרפון שהוא תנא:

הדרן עלך כיצד מברכין

שלשה שאכלו כאחת. בירושלמי פריך הכא את אמרת אין רשאין ליחלק והכא את אמרת חייבים לזמן ועתה לכאורה אין זה קשה וכן לקמן (דף נ.) פריך תנינא חדא זימנא שאין רשאין ליחלק היינו משום דחייבים לזמן ול"נ דהכי פריך הכא את אמרת דאין רשאין ליחלק דמשמע אם גמרו אכילתן יחד אינן רשאין ליחלק אבל האחד רשאי לגמור סעודתו ולברך קודם חברו וחייבין לזמן משמע דחובת זימון עליהם ואינן רשאין לגמור סעודתן זה בלא זה ומשני שמואל כאן בתחלה כאן בסוף איזהו בתחלה ואיזהו בסוף פליגי בה תרי אמוראי חד אמר נתנו דעתם לאכול זהו בתחלה אכלו כזית זהו בסוף וחד אמר אכלו כזית זהו בתחלה נתנו דעתם לאכול זהו בסוף ורב אלפס תופס דרך ראשון עיקר וה"פ נתנו דעתם לאכול כלומר שהתחילו מתחלה לאכול ביחד זהו בתחלה אז ודאי חובת זימון עליהם אכלו כזית וזהו בסוף כלומר אם האחד התחיל קודם חברו בכזית אז ודאי אם גמרו סעודתם יחד חייבים לזמן אבל רשאין לגמור זה בלא זה ולברך:

אבל טבל אין מזמנין עליו. תימה דאמר בערכין (דף ד.) הכל מצטרפין לזמון כהנים לוים וישראלים ופריך פשיטא ומשני לא צריכא אף על גב דכהן אוכל תרומה וישראל חולין אלמא אף על גב דתרומה אסורה לישראל אחרי שהכהן יכול לצרף עם ישראל לאכול בחולין מצטרפין לזמון אבל טבל דאין ראוי לאחרים אמאי אינן מזמנין ויש לומר דאכילת טבל לאו שמה אכילה דלא חזיא אף לא לכהן האוכלה והוא הדין אם אכלו שלשתן טבל דאין חייבים לזמן כדאמרינן (בב"ק פ"ט דצ"ד) הרי שגזל סאה חטין וטחנה ואפאה ואכלה ומברך עליהן אינו מברך אלא מנאץ מכאן היה אומר רבינו יהודה דשלשה שאכלו והאחד אוכל משלו יכול להצטרף עמהם לזימון דנהי דאינו ראוי לאכול עמהם הם ראוים לאכול עמו וכן לענין שלשתן מודרין הנאה זה מזה אין מצטרפין אע"פ שיכולים לשאול על נדרם דהשתא מיהא לא אתשילו: **בקולו** של משה. וא"ת היכי מייתי ראיה ממשה והא צריך לאתויי דמשה היה מתרגם ולא היה מרים קולו יותר מהקב"ה שהיה קורא והוא מתרגם ופירש רב אלפס בקולו של משה מסתמא משה בכל כחו היה עונה כדי להשמיע קולו לכל העם אבל הקב"ה לא היה צריך להרים קולו שהרי לא היה מדבר אלא למשה לבד ואפילו הכי היה מגביה קולו כדי שלא יהא קולו של משה המתרגם רם יותר מקולו של הקב"ה שהיה קורא: **אם** רצו לזמן אין מזמנין. פירש"י וכן לענין המוציא ושאר ברכות אין האחד מברך להוציא חברו לגבי הא דאמר אביי נקטינן שנים שאכלו כאחת מצוה ליחלק ולברך כל אחד לעצמו בין ברכת המוציא בין ברכת המזון לשון רש"י לקמן ולא נהירא דלעיל פרק כיצד מברכין (דף לט.) בעובדא דבר קפרא נתן בר קפרא רשות לאחד לברך ושנים הוו התם ועוד אי הוו שלשה התם לא היו שם אלא פירות וכן נמי אמרינן לקמן (דף נג.) דעל המאור אחד מברך לכולן ע"כ נ"ל דבברכה ראשונה מוציאין זה את זה שנים לכ"ע והטעם הואיל ויושבין לאכול יחד דעתן לצרף ואחד מברך להוציא חברו אבל בברכה של סוף סעודה שמסתלקין זה מזה צריך לברך כל אחד לעצמו ויש מתרצים דיש חלוק בין ברכת המוציא דלא הויא כי אם דרבנן ע"כ מוציאין זה את זה אבל בבהמ"ז שהיא מדאורייתא לכך החמירו:

שלשה שאכלו כאחת אין רשאין ליחלק. מפרש"י אמאי אין רשאין ליחלק האחד מפני השנים כיון דב' נמי מזמנין ליזיל הוא והא לא מיפק' ברכת זמון תימה דילמא טעמא דאין רשאין ליחלק משום דיפטרו לשלישי מברכת הזמון וגם הוא אין לו להפקיע ממנו ברכת הזמון וי"ל דעיקר פרכתו ° סמיך אסיפא דקתני ד' אין רשאין ליחלק אע"ג דאיכא שנים מכאן וב' מכאן והוי כמו וכו' וכה"ג תמצא בהרבה מקומות ותימה א"כ אמאי לא מקשי מן הסיפא בהדיא ע"כ פירש רבינו יהודה דודאי פריך מרישא וה"ק דליכא למימר דמשום היחיד קאמר דא"כ ה"ל למימר אין היחיד רשאי ליחלק אי נמי אין אחד מהם רשאי ליחלק אבל מדקתני אין רשאין ליחלק משמע מכלהו פקע זמון אם נסתלק אחד מהם:
והא

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עירובין דף יד:, ב) [עירובין שם פסחים דף נד. מנחות לה:], ג) [לקמן נ. ד) פסחים מט: יומא עט: [ועי' תוס' לקמן מט: ד"ה עד כמה], ה) [לקמן נ.], ו) מז ע"א וע"ב, ז) קידושין לא., ח) מד:, ט) [ועיין רש"י עירובין יד: ד"ה ר"ט], י) ריש פרקין, כ) ע"ב ד"ה מצוה, ל) [ועמ"ש תוס' באריכות בביאור הדברים בחולין קו. ד"ה וש"מ].

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה שנטלה תרומתו קס"ד. נ"ב נ"ל דמשום סיפא קאמר רש"י קס"ד וע"ל דף מ"ז ע"ב ול"נ שהוא ט"ס וזה קאי אסיפא אלא שלא נטלה תרומתו וק"ל שוב ראיתי בשבת דף קכ"ז פרש"י לשם וכ"ש תרומה גדולה שעל ישראל להפריש והפרישו קודם וכו' ע"ש וזה חסר כאן:

תורה אור השלם

א) גַּדְּלוּ לַייָ אִתִּי וּנְרוֹמְמָה שְׁמוֹ יַחְדָּו: [תהלים לד, ד]

ב) כִּי שֵׁם יְיָ אֶקְרָא הָבוּ גֹדֶל לֵאלֹהֵינוּ: [דברים לב, ג]

ג) וַיְהִי קוֹל הַשֹּׁפָר הוֹלֵךְ וְחָזֵק מְאֹד מֹשֶׁה יְדַבֵּר וְהָאֱלֹהִים יַעֲנֶנּוּ בְקוֹל: [שמות יט, יט]

משנת ראשונים

רבי טרפון אומר בורא נפשות רבות וחסרונן. והוא לא היה מברך על המים [לאחריו] כדאשכחן אמוראי לעיל, שהרי לא מצינו ברכה אחריה אלא זו בלבד. [תוספות הרא"ש]

שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן. ענין הזמון הוא דרך אזהרה והתראה להתעורר לברכה מתוך כונה, ומתוך כך לא הוזכרה בו אזכרה ולא מלכות, הואיל ולא הותקנה אלא לאזהרה, אלא שבעשרה הותקנה הזכרת השם, הואיל ומנינם דבר שבקדושה. [מאירי]

והשמש שאכל כזית והכותי מזמנין עליו. היה עולה במחשבתנו שכל אלו אינם חייבים זמון בשביל שאינם דברים שלמים בתכליות השלימות כמו שזכרנו, ועל כן הודיענו שחייב לזמן על כולם. [מאירי]

מנא הני מילי. כל מנלן או מנא הני מילי שייך בדברים שיש להם עיקר מן התורה, אבל בדברים שאין להם עיקר מן התורה אומר מאי קראה, וזה מורגל באסמכתאות ודרשות דוק ותשכח. [הליכות עולם שער שני פרק א]

דאמר קרא גדלו לה' אתי. פירוש גדלו לשון רבים ואי איפשר בפחות משנים, ואתי דכתיב ביה הרי תלתא. וכד הוו תלתא קאמר קרא גדלו להוסיף ברכה והיינו ברכת זימון. ובודאי מדרבנן הוא וקרא אסמכתא בעלמא. [הריטב"א] **ונרוממה שמו יחדו.** שנמצא אחד מתרה את השנים להוועד עמו לרומם את האל. [מאירי] **אמר רבי שמעון בן פזי.** ר"ש בן פזי נקרא על שם אמו, מפני שהיא בתו של רבי חייא כדמפרש בנדה דאמר מר יהודה וחזקיה אחי, טוי ופזי אחוואתא. [תשובות הגאונים, שערי תשובה סי' יט] **מנין שאין המתרגם וכו'.** רז"ל (ברכות מה.) סמכו מכאן להעמיד התורגמן שהיה הרב לוחש אליו, והתורגמן משמיע דבריו לרבים, וכן הוא אומר הוא יהיה לך לפה ואתה תהיה לו לאלהים. דע כי כל זה היה לענין מוכרח דוגמת השתלשלות הנבואה, והבן זה. [ריקאנטי, שמות יט יט]

עין משפט נר מצוה

קנב א [מיי' שם] טוש"ע או"ח סימן רד סעיף ז:

א ב מיי' פ"ה מהלכות ברכות הלכה ג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סימן קנג סעיף א:

ב ג מיי' פ"א מהלכות ברכות הל' כ סמג שם:

ג ד טוש"ע או"ח סימן קצט סעיף א:

ד ה שם סעיף ג:

ה ו מיי' שם הלכה יט סמג שם טוש"ע או"ח סי' קצו סעיף א:

ו ז מיי' פ"ה מהל' ברכות הלכה ז סמג שם טוש"ע או"ח סימן קצט סעיף ד:

ז ח מיי' שם טוש"ע שם סעיף ו:

ח ט מיי' שם הלכה ח סמג שם טוש"ע או"ח סי' קפד סעיף ו וסימן קצו סעיף ד:

ט י מיי' פ"א מהלכות ברכות הל' יד סמג שם טוש"ע או"ח סימן קכד סעיף יב:

י כ מיי' פ"ד מהלכות ת"ת הלכה ג ופי"ב מהל' תפלה הל' יא טוש"ע או"ח סי' קמה ס"א וטור י"ד סי' רמו:

יא ל מיי' פ"ה מהלכות ברכות הלכה י סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קנג סעיף א:

יב מ טוש"ע שם ובסי' קע סעיף כא:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה אכל טבל כו' ואפאן ואכלן ומברך. שם ליתא כן. אלא ואפאה והפריש חלה וכו' וצ"ע: תוס' ד"ה שלשה שאכלו כאחד אין רשאין ליחלק כו' סמיך אסיפא. כעין זה בתוס' גיטין דף פ' ע"ב תוס' ד"ה זו דברי ר"מ וש"נ:

הגהות וציונים

א] [צ"ל רבא כ"א בשאלתות פרשת יתרו] (גליון): ב] לפי הגירסא שלפנינו ברייתא היא (צל"ח) אבל התוס' גורסים שלשה שאכלו כאחת אין רשאין ליחלק (והיא משנה לקמן נ ע"א): ג] אולי צ"ל אין כאן גזילה ובספר חודש האביב (לבעל פלא יועץ) פי' דמשום גזל וודאי ליכא דהא משיירין פאה בקערה לשמש אלא דאיכא משום גאוה שמשוה עצמו עמהם: ד] נדצ"ל ארב פפא (הגהות מהר"נ אדלר, באה"מ): ה] צ"ל זהו בתחלה גמרו סעודתן זהו בסוף, או שצ"ל גמרו מלאכול זהו בסוף, (כ"ה בירושלמי, פני משה, מראה פנים, רש"ש, יד דוד וכן הוא בראשונים): ו] לכאו' דברי הרי"ף הם על המשנה לקמן נ ע"א עיי"ש ברבינו יונה והגר"א באמרי נעם כתב דהיה כתוב בתוס' ור"א, והוא ר' אלעזר אחד מבעלי התוס' וטעו לומר ורב אלפס וכ"ה בד"ה בקולו של משה: ז] [צ"ל משנה רש"א] (גליון) כ"ה בדפו"ר ועיין מהרש"א: ח] מן וה"ה כו' עד אלא מנאץ רש"ל מ"ז ונ"ב אין כאן מקומו (גליון): ט] נראה דהציון (ב"ק צ"ד) הוא ט"ס והתוס' כיוונו לתוספתא דסנהדרין (פ"א ה"ג) וירושלמי פ"ק דסנהדרין (זכר ישעיה) ומיושב בזה קושית רעק"א בגליון הש"ס, וכן רש"י לקמן מז ע"א ד"ה הא לא חזי ליה העתיק כדברי התוס' כאן ועיי"ש בב"ח: י] עיין מהרש"א דהוצרכו לזה דאי הוה איכא לפרושי שמשה היה קורא והקב"ה היה מתרגם הוה אתי שפיר: כ] יש להוסיף דאפילו אי הוו שלשה (זאת מנוחתי):

לענין שיוכל לברך על הכוס ולהוציאם ידי חובת ברכת המזון[ל], אינו מברך **עַד** שיאכל פת בשיעור **כַּזַּיִת**[לא]. **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר**, אינו מברך **עַד** שיאכל פת בשיעור **כַּבֵּיצָה**[לב].

★

גמרא

שנינו במשנה, שלשה שאכלו כאחד חייבים לזמן.

הגמרא מבארת את המקור לחובת הזימון:

מבררת הגמרא, **מְנָא הָנֵי מִילֵּי** [-מנין לנו דבר זה] ששלשה ראויים לומר ברכת זימון[לג].

משיבה הגמרא, **אָמַר רַב אַסִּי**, דבר זה נלמד ממשמעות הכתוב, **דְּאָמַר קְרָא** - שנאמר בפסוק (תהלים לד ד) **'גַּדְּלוּ לַה' אִתִּי וּנְרוֹמְמָה שְׁמוֹ יַחְדָּו'**, ומשמע שאחד אומר לשנים 'גדלו לה'' יחד 'איתי', והרי כאן שלשה הראויים יחדיו לרומם את שם ה' ולומר את ברכת הזימון[לד].

רַבִּי אֲבָהוּ אָמַר, דין זה נלמד **מֵהָכָא** [-מפסוק זה], שנאמר (דברים לב ג) **'כִּי שֵׁם ה' אֶקְרָא הָבוּ גֹדֶל לֵאלֹהֵינוּ'**, ומשמע שהיחיד אומר לשנים, כשאקרא את שם ה' אתם הבו גודל לאלהינו, הרי ששלשה ראויים להגדיל את שמו יתברך ולומר ברכת זימון[לה].

הגמרא מביאה דין נוסף הנלמד מהפסוק 'גדלו לה' איתי':

אָמַר רַב חָנָן בַּר אַבָּא, מִנַּיִן לָעוֹנֶה אָמֵן על ברכה שהוא שומע מפי המברך **שֶׁלֹּא יַגְבִּיהַּ** את **קוֹלוֹ יוֹתֵר מִן** קולו של **הַמְבָרֵךְ, שֶׁנֶּאֱמַר 'גַּדְּלוּ לַה' אִתִּי וּנְרוֹמְמָה שְׁמוֹ יַחְדָּו'**, ו'גדלו לה'' היא עניית אמן, ולשון 'איתי' משמע בשוה לי, והיינו שקול העונה יהיה שוה לקולו של המברך[לו].

הגמרא מביאה דין דומה לענין קריאת התורה:

אָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן פָּזִי, מִנַּיִן שֶׁאֵין הַמְתַרְגֵּם [-העומד על יד הקורא בתורה ומתרגם את הפסוקים ללשון ארמית כדי שיבינו המון העם[לז]] **רַשַּׁאי לְהַגְבִּיהַּ** את **קוֹלוֹ יוֹתֵר מִן הַקּוֹרֵא** בתורה, אלא יתרגם בקול השוה לקולו של הקורא, **שֶׁנֶּאֱמַר** (שמות יט יט) **'מֹשֶׁה יְדַבֵּר וְהָאֱלֹהִים יַעֲנֶנּוּ בְקוֹל'**, שמשה היה מדבר ומתרגם לעם את מה שנענה מפי הגבורה[לח], ויש בפסוק זה יתור לשון, **שֶׁאֵין תַּלְמוּד לוֹמַר** - שבפשטות אין מלמדנו הכתוב דבר בתיבת 'בְּקוֹל' ותיבה זו לכאורה מיותרת[לט], **וּמַה תַּלְמוּד לוֹמַר** - אלא מה מלמדנו הכתוב בתיבת 'בְּקוֹל', שהשם ענה למשה **בְּגוֹבַהּ קוֹלוֹ שֶׁל מֹשֶׁה**, ומכאן שיהא קול המתרגם שוה לקולו של הקורא[מ].

הגמרא מביאה ברייתא שנאמר בה דין זה:

תַּנְיָא נַמִּי הָכִי - כן שנינו גם בברייתא, **אֵין הַמְתַרְגֵּם רַשַּׁאי לְהַגְבִּיהַּ קוֹלוֹ יוֹתֵר מִן הַקּוֹרֵא** בתורה, **וְאִם** הקורא קרא בקול גבוה **וְאִי אֶפְשָׁר לַמְתַרְגֵּם לְהַגְבִּיהַּ** את **קוֹלוֹ** עד שיהיה **כְּנֶגֶד הַקּוֹרֵא**

בזימון, וברור שמי שאינו מחויב בזימון אינו מצטרף לחייב אחרים. ספר המכתם (ד"ה נשים), וכדלקמן בגמרא (ע"ב), וראה רש"י שם (ד"ה דאיכא) ותוספות (ד"ה שאני).

יש ראשונים הסוברים שדין המשנה הוא דווקא באשר לצירוף נשים ועבדים עם אנשים, אך כאשר נשים ועבדים אוכלים לעצמם הם חייבים בזימון [ראה רא"ש (סי' ד)]. לשיטה זו, יש לברר מדוע אינם מצטרפים עם האנשים לחייבם בזימון, הלא גם הם חייבים בדבר. ובדברי הראשונים מבוארים טעמים אחרים מדוע אין נשים ועבדים מחייבים בזימון את האנשים שאכלו עמם. לגבי נשים נאמרו טעמים אלו: א. כיון שאין זימון בא אלא בקביעות חבורה וכדלעיל [ראה בתחילת המשנה], אין ישיבת נשים חשובה קבע אצל גברים. מאירי (לקמן מז: ד"ה נשים). ב. חכמים אסרו זימון הבא על ידי צירוף אנשים עם נשים שמא יביא הדבר לידי פריצות שהיא מצויה בסעודה. מאירי (שם). ג. זימון של אנשים ונשים נראה כפריצות משום שהצירוף ניכר בזימון כשאומר המברך נברך בצירוף כולנו, ואפילו אשה עם בעלה ובניה גם כן אין נכון שיצטרפו בצירוף הניכר יחד. לבוש ושולחן ערוך הרב (סי' קצט ס"ז). לגבי צירוף אנשים ועבדים נאמרו טעמים אלו: א. לפי שעבדים פרוצים בזימה וחשודים על הפריצות, ועל כן אין לצרפם עם אנשים. תלמידי רבינו יונה (ד"ה נשים) לבוש (שם). ב. שאינם ראויים להצטרף ביחד עם בני חורין. רא"ה (ד"ה נשים) [ואין כוונתו משום פריצות, אחר שהזכיר טעם זה בהמשך דבריו לגבי נשים].

ל. כך פירש רש"י (ד"ה עד), והיינו שבכדי להצטרף לזימון די בכזית [ויתכן שאף בפחות מכך כדברי הגמרא (מח.) שאף בעלה של ירק מצטרף] לדעת הכל, והנידון כאן הוא לגבי הברכה על הכוס להוציא אחרים. אמנם הראשונים [תוספות ותוספות הרא"ש ורשב"א (להלן מט: ד"ה עד), מאירי (מז: ד"ה ועד), ורבינו יונה (ד"ה עד)] פירשו שהנידון במשנה הוא לענין שיעור האכילה שמצטרף לזימון, והוסיפו שלאו דווקא לענין זימון אלא אפילו לענין ברכת המזון, עד כמה יאכל ויתחייב בה, והתנא שנקט בשאלתו 'עד כמה מזמנין' ולא 'עד כמה מברכין', רצה להשמיענו שניתן לזמן גם על שיעור כזית (תוספות) או שנקט את הרגילות שיש זימון (רשב"א ומאירי). ובטעם שנטה רש"י מפירוש זה, ראה ילקוט ביאורים.

לא. דהיינו כחצי ביצה בינונית עם קליפתה [לשיעור הגר"ח נאה הוא נפח 27 סמ"ק, ולשיעור החזו"א 50 סמ"ק], ודעת הרמב"ם שכזית הוא כשליש ביצה. משנה ברורה (סימן תפו סק"א).

לב. דהיינו כשני זיתים, וכנזכר בהערה לעיל.

בגמרא לקמן (מט:) מבואר, שנחלקו התנאים כיצד לדרוש את הכתוב (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת'. רבי מאיר סבר, 'ואכלת' זו אכילה, 'ושבעת' זו שתיה, ואכילה שיעורה בכזית [כפי שקיבלנו בהלכה למשה מסיני (סוכה ה:)]. ורבי יהודה סבר, 'ואכלת ושבעת', אכילה שיש בה שביעה, שהיא כביצה [שבכביצה יש כדי שביעה קצת, פני יהושע (שם בתוס' ד"ה ר"מ)]. ונחלקו הראשונים. דעת תוספות (מט: ד"ה רבי) שדרשות הללו הן אסמכתא בעלמא, שמדאורייתא החיוב הוא רק על אכילה שיש בה שביעה גמורה, שכן לעיל (כ:) אמרו שכזית וכביצה הם שיעור לחיוב ברכה מדרבנן. וכן דעת רש"י לקמן (מח. ד"ה עד). אמנם דעת הראב"ד (הובא ברשב"א כ: ד"ה אלא ועוד ראשונים) שאין הלכה כדברי הגמרא לעיל, והעיקר כפשטות דברי הגמרא לקמן (מט:) שכזית וכביצה הם שיעור לחיוב הברכה מדאורייתא.

לג. רש"י (ד"ה מנא). ופירש הפני יהושע (ד"ה מנא), שמאחר שברכת הזימון עניינה ריבוי ושבח למקום היה מקום לומר שאינה נאמרת אלא בעשרה ככל דבר שבקדושה [ראה מגילה (כג:)]. ובסמ"ג (עשין סימן כז) משמע שפירש ששאלת הגמרא היא מדוע לא נאמר שהזימון הוא גם בפחות משלשה. אמנם על כל פנים נידון הגמרא אינו על עצם הזימון אלא על מנין המצטרפים לזימון, וביארו הפני יהושע והמרומי שדה (ד"ה שלשה), שההכרח לפירוש זה הוא מה ששנינו בגמרא להלן (מח:) לדעה אחת, שחיוב זימון נלמד מהכתוב (דברים ח י) 'את ה' אלהיך' זו ברכת הזימון, ועל כרחך שהנידון כאן אינו על עצם הזימון אלא על המנין שבו ראויים לזמן. אמנם בראב"ה (ד"ה מנא) משמע שנקט ששאלת הגמרא היא גם לענין עצם חיוב הזימון [והיינו שפירש את הגמרא כאן כשיטת רבי בברייתא להלן (מח:) הלומד את ענין הזימון מהפסוק 'גדלו לה' איתי' המובא בתשובת הגמרא כאן].

לד. הלכות גדולות (הלכות ברכות פ"ז) וסידור רש"י (סימן פד) ונמוקי יוסף (ד"ה גדלו). והרא"ה (ד"ה מנא) לשיטתו שביאר את שאלת הגמרא גם לענין עצם חיוב הזימון, מוסיף הסבר בלימוד מהפסוק, שמשמע בפסוק שכשהם שלושה אז יש 'גדלו' והיינו שמוסיף עוד ברכה, והיא ברכת הזימון.

לה. טעם מחלוקת רב אסי ורבי אבהו אודות מקור דין שלשה בזימון, ביאר הפתח עינים (ד"ה מה"מ), שרב אסי העדיף לדרוש מהפסוק 'גדלו לה' איתי' הגם שהפסוק 'כי שם' וכו' הוא פסוק מהתורה, לפי שבפסוק זה נזכר ענין ברכה שנאמר שם בפסוק שלפני זה 'אברכה את ה' בכל עת', ועוד שלשון 'גדלו לה' אתי' דומה לאמירת 'נברך שאכלנו' בזימון שכולל את עצמו בברכה, מה שאין כן הפסוק 'כי שם ה' אקרא' וכו' שאין בו לשון ברכה, וכן אינו כולל את עצמו עם השומעים. ורבי אבהו בחר להביא את הפסוק 'כי שם ה' אקרא' להשמיענו שאין דבר שאין לו רמז בתורה עצמה, וכפי שאומרת הגמרא בתענית (ט.).

לו. רא"ה (ד"ה אמר) ושיטה מקובצת (ד"ה דכתיב). וכתב המשנה ברורה (סימן קכד ס"ק מז) שמהסוגיא נראה שהוא הדין לענין ברכו או ברכת הזימון שגם בהם לא יגביה העונה יותר מהמברך, [וכנראה כוונתו לדייק ממה שדין זה נלמד מאותו פסוק שלומדים זימון]. עוד כתב, שאם כוונתו בהרימו את קולו כדי לזרז את העם שיענו גם הם, נראה שמותר לו לעשות כן.

לז. בימי חכמי הגמרא היו נוהגים לתרגם ולהסביר את קריאת התורה להמון העם שאינם מבינים לשון הקודש אלא ארמית. וכך היה מנהגם, שלאחר קריאת כל פסוק היה הקורא מפסיק והמתרגם מתרגם. בזמננו לא נהגו לתרגם, משום שאין בו תועלת אחר שאין מבינים אותו. ראה על כך בשולחן ערוך (או"ח סי' קמה ס"א-ג). [אמנם בקהילות תימן נוהגים לתרגם עד היום].

לח. ומבאר הרמב"ן (שמות כ ז) ע"פ חז"ל, שבודאי את כל עשרת הדברות שמעו כל ישראל מפי ה' כאמור בתורה, אבל מלבד שתי הדברות הראשונות, אותן שמעו והבינו כפי ששמע והבין משה רבינו, הרי שבדברות האחרות שמעו את קול הדבור ולא הבינו אותו עד שביאר להם משה. ופירש רבינו בחיי (שמות כ א) שלדרך זו 'יעננו' האמור בפסוק הוא תחילת הדיבור [כמו 'ויען איוב ויאמר' (איוב ג ב)], וביאור הפסוק הוא שמה שהאלהים יעננו בקול, משה ידבר לישראל. אמנם רש"י (איוב שם, ובעוד מקומות) מפרש, שכל עניה האמורה בתורה היא הרמת הקול וכמו שמצאנו (דברים כז יד) 'וענו הלוים וגו' קול רם'.

לט. וזה לשון הרי"ף (מגילה יד:), 'ממשמע שנאמר יעננו איני יודע שבקול, אלא מה תלמוד לומר בקול בקולו של משה'.

מ. הקשו תוספות (ד"ה בקולו), שהרי משה היה המתרגם ואם כן היה צריך להביא ראיה ממשה שלא הגביה את קולו יותר מקול הגבורה. והביאו את דברי הרי"ף שביאר, שאמנם משה היה עונה בכל כוחו כדי להשמיע את קולו לכל העם, אבל הקב"ה לא היה צריך להרים את קולו שהרי לא היה מדבר אלא למשה לבד, ואף על פי כן היה מגביה את קולו כדי שלא יהא נשמע פחות מקולו של משה המתרגם. וראה בילקוט ביאורים בהרחבה בענין זה.

דחנקתיה אומצא: רבי טרפון אומר בורא נפשות רבות וחסרונן: אמר ליה רבא בר רב חנן לאביי ואמרי לה לרב יוסף הלכתא מאי אמר ליה פוק חזי מאי עמא דבר:

הדרן עלך כיצד מברכין

שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן אכל דמאי ומעשר ראשון שנטלה תרומתו מעשר שני והקדש שנפדו והשמש שאכל כזית והכותי מזמנין עליו אכל טבל ומעשר ראשון שלא נטלה תרומתו ומעשר שני והקדש שלא נפדו והשמש שאכל פחות מכזית והנכרי אין מזמנין עליו נשים ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהן. עד כמה מזמנין עד כזית ר' יהודה אומר עד כביצה:

גמ' מה"מ אמר רב אסי דאמר קרא גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדו רבי אבהו אמר מהכא כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו. אמר רב חנן בר אבא מנין לעונה אמן שלא יגביה קולו יותר מן המברך שנאמר גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדו אמר ר' שמעון בן פזי מנין שאין המתרגם רשאי להגביה קולו יותר מן הקורא שנאמר משה ידבר והאלהים יעננו בקול שאין תלמוד לומר בקול ומה תלמוד לומר בקול בקולו של משה תניא נמי הכי אין המתרגם רשאי להגביה קולו יותר מן הקורא ואם אי אפשר למתרגם להגביה קולו כנגד הקורא ימעך הקורא קולו ויקרא: אתמר שנים שאכלו כאחת פליגי רב ורבי יוחנן חד אמר אם רצו לזמן מזמנין וחד אמר אם רצו לזמן אין מזמנין תנן שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן שלשה אין שנים לא התם חובה הכא רשות תא שמע שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן ואין רשאין ליחלק שלשה אין שנים לא שאני התם דקבעו להו בחובה מעיקרא תא שמע השמש שהיה משמש על השנים הרי זה אוכל עמהם אע"פ שלא נתנו לו רשות היה משמש על השלשה הרי זה אינו אוכל עמהם אלא אם כן נתנו לו רשות שאני התם

דניחא

רש"י

מאי עמא דבר. היאך נוהגים, וכבר נהגו לברך בתחלה שהכל ולבסוף בורא נפשות רבות וחסרון על כל מה שברא:

הדרן עלך כיצד מברכין

שלשה שאכלו וכו' לזמן. להזדמן יחד לצרוף ברכה בלשון רבים כגון נברך: שנטלה תרומתו. קס"ד (א) תרומת מעשר שלו שעל הלוי להפריש: מעשר שני שנפדה. להתירו באכילה חוץ לירושלים, ואת פדיונו יעלה לירושלים ויאכל: והשמש. ששמש בסעודה ואכל עמהם כזית כדי להצטרף עמהם לזמון. ובכל הני אצטריך לאשמעינן אע"ג דדמו לאיסור אין כאן ברכה בעבירה כדמפרש ואזיל בגמרא: עד כמה מזמנין. כמה יאכל עמהם ויתחייב עמהם בזימון, ונפקא מינה להוציאם ידי חובתן אם יתנו לו הכוס לברך: גמ' מה"מ. דשלשה ראוים לברכת צירוף: גדלו לה' אתי. הרי שלשה. וכן אקרא הבו גודל היחיד אומר לשנים: אינן רשאין ליחלק. ולברך כל אחד לעצמו, דמפקעי לה לתורת זמון: שלשה אין שנים לא. ה"פ דמדקתני אין רשאין ליחלק שמע מינה דשלשה מזמנין שנים אין מזמנין ואפילו רצו, דאי אמרת שנים נמי אם רצו מזמנין אמאי אין האחד רשאי ליחלק, ליזיל הוא ולא מפקעת ברכת זמון בהכי ויזמנו השנים: שאני התם דהוקבעו בחובה מעיקרא. ואי אזיל הוא מפקעת להו חובה וקמו להו ברשות, וגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה: אוכל עמהם. אין כאן גאוה דניחא להו דמייתי להו לידי זמון, ואי שנים מזמנין אמאי ניחא להו, בלאו דידיה נמי אי בעו מזמני:

דניחא

תוספות

דחנקתיה אומצא. ודוקא מים שאין לו הנאה כי אם לשתות מים לצמאו והנאה דחנקתיה אומצא אין זה נחשב הנאה אבל שאר משקים שלעולם הגוף נהנה מהן בכל ענין מברך ואפילו חנקתיה אומצא כדאמרינן לעיל (דף לו.) ואע"ג דלרפואה אתי בעי ברוכי. ורב עמרם פירש דדוקא לפניו לא בעי ברוכי אבל לאחריו חייב. ורבינו משה פירש דלא היא דהואיל ואינו נהנה אפילו לאחריו לא בעי ברכה:

רבי טרפון אומר בורא נפשות רבות וכו'. פירוש לפניו. ופוק חזי מאי עמא דבר והנה נהגו העולם לברך לאחריו אבל לא מצינו לפרש דפליגי בלאחריו דתנא קמא סבר דמברך לפניו ולא לאחריו ורבי טרפון סבר אף לאחריו יברך בורא נפשות רבות דאם כן כי פריך לעיל[ח] מרב[ד] פפא דמברך (ליקשי) [לסייעיה] ממתניתין דרבי טרפון שהוא תנא[ט]:

הדרן עלך כיצד מברכין

שלשה שאכלו כאחת. בירושלמי[י] פריך הכא את אמרת אין רשאין ליחלק והכא את אמרת חייבים לזמן ועתה לכאורה אין זה קשה וכן לקמן (דף נ.) פריך תנינא חדא זימנא שאין רשאין ליחלק היינו משום דחייבים לזמן ול"נ דהכי פריך הכא את אמרת דאין רשאין ליחלק דמשמע אם גמרו אכילתן יחד אינן רשאין ליחלק אבל האחד רשאי לגמור סעודתו ולברך קודם חברו וחייבין לזמן משמע לחובת זימון עליהם ואינן רשאין לגמור סעודתן זה בלא זה ומשני שמואל כאן בתחלה כאן בסוף איזהו בתחלה ואיזהו בסוף פליגי בה תרי אמוראי חד אמר נתנו דעתם לאכול זהו בתחלה אכלו כזית זהו בסוף וחד אמר אכלו כזית זהו בתחלה נתנו דעתם לאכול[כ] זהו בסוף ורב אלפס[ל] תופס דרך ראשון[מ] עיקר וה"פ נתנו דעתם לאכול כלומר שהתחילו מתחלה לאכול ביחד זהו בתחלה אז ודאי חובת זימון עליהם אכלו כזית זהו בסוף כלומר אם האחד התחיל קודם חברו בכזית אז ודאי אם גמרו סעודתם יחד חייבים לזמן אבל רשאין לגמור זה בלא זה ולברך:

אכל טבל אין מזמנין עליו. תימה דאמר בערכין (דף ד.) הכל מצטרפין לזמון כהנים לוים וישראלים ופריך פשיטא ומשני לא צריכא אף על גב דכהן אוכל תרומה וישראל חולין אלמא אף על גב דתרומה אסורה לישראל אחרי שהכהן יכול לצרף עם ישראל לאכול בחולין מצטרפין לזמון והכא נמי נהי דלחד מנייהו אכל טבל דאין ראוי לאחרים אמאי אין מזמנין ויש לומר דאכילת טבל לאו שמה אכילה דלא חזיא אף לכהן אבל תרומה לכל הפחות ראויה לכהן האוכלה[נ] והוא הדין אם אכלו שלשתן טבל דאין חייבים לזמון כדאמרינן (בב"ק פ"ט דף צ"ד[ס]) הרי שגזל סאה חטין וטחנה ואפאה ואכלה ומברך עליהן אינו מברך אלא מנאץ מכאן היה אומר רבינו יהודה דשלשה שאכלו והאחד היה מודר הנאה מן השנים והוא אוכל משלו יכול להצטרף עמהם לזימון דנהי דאינו ראוי לאכול עמו וכן לענין הנזהר מפת של נכרי אבל אם שלשתן מודרין הנאה זה מזה אין מצטרפין אע"פ שיכולים לשאול על נדרם דהשתא מיהא לא אתשילו:

בקולו של משה. וא"ת היכי מייתי ראיה ממשה והא צריך לאתויי דמשה היה מתרגם ולא היה מרים קולו יותר מהקב"ה שהיה קורא והוא מביא שהקב"ה היה קורא ומשה היה מתרגם[ע] ופירש רב אלפס בקולו של משה מסתמא משה בכל כחו היה עונה כדי להשמיע קולו לכל העם אבל הקב"ה לא היה צריך להרים קולו שהרי לא היה מדבר אלא למשה לבד ואפילו הכי היה מגביה קולו כדי שלא יהא קולו של משה המתרגם רם יותר מקולו של הקב"ה שהיה קורא:

אם רצו לזמן אין מזמנין. פירש"י וכן לענין המוציא ושאר ברכות אין האחד מברך להוציא חברו לגבי הא דאמר אביי נקטינן שנים שאכלו כאחת מצוה ליחלק ולברך כל אחד לעצמו בין ברכת המוציא בין ברכת המזון לשון רש"י לקמן[פ] ולא נהירא דלעיל פרק כיצד מברכין (דף מג.) בעובדא דבר קפרא נתן בר קפרא רשות לאחד לברך ושנים הוו התם ועוד[צ] אי הוו שלשה התם לא היו שם אלא פירות וכן נמי אמרינן לקמן (דף נג.) דעל המאור אחד מברך לכולן ע"כ נ"ל דבברכה ראשונה מוציאין זה את זה שנים לכ"ע והטעם הואיל ויושבין לאכול יחד דעתן לצרף ואחד מברך להוציא חברו אבל בברכה של סוף סעודה שמסתלקין זה מזה צריך לברך כל אחד לעצמו ויש מתרצים דיש חלוק בין ברכת המוציא דלא הויא כי אם דרבנן ע"כ מוציאין זה את זה אבל בבהמ"ז שהיא מדאורייתא לשם החמירו[ק]:

שלשה שאכלו כאחת אין רשאין ליחלק. מפרש"י אמאי אין רשאין ליחלק האחד מפני השנים כיון דב' נמי מזמנין ליזיל הוא והא לא מיפק' ברכת זמון תימה דילמא טעמא דאין רשאין ליחלק משום דיפטרו לשלישי מברכת הזמון וגם הוא אין לו להפקיע ממנו ברכת הזמון וי"ל דעיקר פרכתו סמיך אסיפא דקתני ד' אין רשאין ליחלק אע"ג דאיכא שנים מכאן וב' מכאן והוי כמו וכו' וכה"ג תמצא בהרבה מקומות ותימה א"כ אמאי לא מקשי מן הסיפא בהדיא ע"כ פירש רבינו יהודה דודאי פריך מרישא וה"ק דליכא למימר דמשום היחיד קאמר דא"כ ה"ל למימר אין היחיד רשאי ליחלק אי נמי אין אחד מהם רשאי ליחלק אבל מדקתני אין רשאין ליחלק משמע מכלהו פקע זמון אם נסתלק אחד מהם:

והא

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עירובין דף יד:, ב) [עירובין שם פסחים דף נג. מנחות לה:], ג) [לקמן נ.], ד) פסחים מט: יומא עט: [ועי' תוס' לקמן מט: ד"ה עד כמה], ה) [לקמן נ.], ו) מז ע"א וע"ב, ז) קידושין לא., ח) מד:, ט) [ועיין רש"י עירובין יד: ד"ה ר"ט], י) ריש פרקין, כ) ע"ב ד"ה מצוה, ל) [ועמ"ש תוס' באריכות בביאור הדברים בחולין קו. ד"ה וש"מ].

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה שנטלה תרומתו קס"ד. נ"ב נ"ל דמשום סיפא קאמר רש"י קס"ד וע"ל דף מ"ז ע"ב ול"נ שהוא ט"ס וזה קאי אסיפא אבל שלא נטלה תרומתו וק"ל שוב ראיתי בשבת דף קכ"ז פרש"י לשם וכ"ש תרומה גדולה שעל ישראל להפריש והפרישו קודם וכו' ע"ש וזה חסר כאן:

תורה אור השלם

א) גַּדְּלוּ לַייָ אִתִּי וּנְרוֹמְמָה שְׁמוֹ יַחְדָּו: [תהלים לד, ד]

ב) כִּי שֵׁם יְיָ אֶקְרָא הָבוּ גֹדֶל לֵאלֹהֵינוּ: [דברים לב, ג]

ג) וַיְהִי קוֹל הַשֹּׁפָר הוֹלֵךְ וְחָזֵק מְאֹד מֹשֶׁה יְדַבֵּר וְהָאֱלֹהִים יַעֲנֶנּוּ בְקוֹל: [שמות יט, יט]

משנת ראשונים

רבי טרפון אומר בורא נפשות רבות וחסרונן. והוא לא היה מברך על המים [לאחריו] כדאשכחן אמוראי לעיל, שהרי לא מצינו ברכה אחריה אלא זו בלבד. **[תוספות הרא"ש]**

שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן. ענין הזמון הוא דרך אזהרה והתראה להתעורר לברכה מתוך כונה, ומתוך כך לא הוזכרה בו אזכרה ולא מלכות, הואיל ולא הותקנה אלא לאזהרה, אלא שבעשרה הותקנה הזכרת השם, הואיל ומנינם דבר שבקדושה. **[מאירי]**

והשמש שאכל כזית והכותי מזמנין עליו. היה עולה במחשבתנו שכל אלו אינם חייבים זמון בשביל שאינם דברים שלמים בתכליות השלימות כמו שזכרנו, ועל כן הודיענו שחייב לזמן על כולם. **[מאירי]**

מנא הני מילי. כל מנלן או מנא הני מילי שייך בדברים שיש להם עיקר מן התורה, אבל בדברים שאין להם עיקר מן התורה אומר מאי קראה, וזה מורגל באסמכתאות ודרשות דוק ותשכח. **[הליכות עולם שער שני פרק א]**

דאמר קרא גדלו לה' אתי. פירוש גדלו לשון רבים ואי איפשר בפחות משנים, ואתי דכתיב ביה הרי תלתא. וכד הוו תלתא קאמר קרא גדלו להוסיף ברכה והיינו ברכת זימון. ובודאי מדרבנן הוא וקרא אסמכתא בעלמא. **[הריטב"א]** **ונרוממה שמו יחדו.** שנמצא אחד מתרה את השנים להוועד עמו לרומם את האל. **[מאירי]** **אמר רבי שמעון בן פזי.** ר"ש בן פזי נקרא על שם אמו, מפני שהיא בתו של רבי חייא כדמפרש בנדה דאמר מר יהודה וחזקיה אחי, טוי ופזי אחואתא. **[תשובות הגאונים, שערי תשובה סי' יט]** **מנין שאין המתרגם וכו'.** רז"ל (ברכות מה.) סמכו מכאן להעמיד התורגמן שהיה הרב לוחש אליו, והתורגמן משמיע דבריו לרבים, וכן הוא אומר הוא יהיה לך לפה ואתה תהיה לו לאלהים. דע כי כל זה היה לענין מוכרח דוגמת השתלשלות הנבואה, והבן זה. **[ריקאנטי, שמות יט יט]**

עין משפט נר מצוה

קנב א [מיי' שם] טוש"ע או"ח סימן רד סעיף ז:

א ב מיי' פ"ה מהלכות ברכות הלכה ב סמג עשין כז טוש"ע או"ח סימן קצב סעיף א:

ב ג מיי' פ"א מהלכות ברכות הל' כ סמג שם:

ג ד טוש"ע או"ח סימן קצט סעיף א:

ד ה שם סעיף ג:

ה ו מיי' שם הלכה יט סמג שם טוש"ע או"ח סי' קצו סעיף א:

ו ז מיי' פ"ה מהל' ברכות הלכה ז סמג שם טוש"ע או"ח סימן קצט סעיף ד:

ז ח מיי' שם טוש"ע שם סעיף ו:

ח ט מיי' שם הלכה ח סמג שם טוש"ע או"ח סי' קפד סעיף ו וסימן קצו סעיף ד:

ט י מיי' פ"א מהלכות ברכות הל' יד סמג שם טוש"ע או"ח סימן קכד סעיף יג:

י כ מיי' פ"ד מהלכות מ"ת הלכה ג ופי"ב מהל' תפלה הל' יא טוש"ע או"ח סי' קמה ס"א וטור י"ד סי' רמו:

יא ל מיי' פ"ה מהלכות ברכות הלכה י סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קצג סעיף א:

יב מ טוש"ע שם וסי' קצ סעיף כא:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה אכל טבל כו' ואפאן ואכלן ומברך. שם ליתא כן. אלא ואפאה והפריש חלה ובירך וצ"ע: **תוס' ד"ה שלשה שאכלו כאחד אין רשאין ליחלק כו' סמיך אסיפא.** כעין זה בתוס' גיטין דף פ' ע"ב תוס' ד"ה זו דברי ר"מ וש"נ:

הגהות וציונים

א] [צ"ל **רבא** כ"א בשאלתות פרשת יתרו] (גליון): ב] לפי הגירסא שלפנינו ברייתא היא (צ"ח) אבל התוס' גורסים שלשה שאכלו **כאחת אין** רשאין ליחלק (והיא משנה לקמן נ ע"א): ג] אולי צ"ל אין כאן **גזילה** ובספר חודש האביב (לבעל פלא יועץ) פי' דמשום גזל ודאי ליכא דהא משיירין פאה בקערה לשמש אלא דאיכא משום גאוה שמשוה עצמו עמהם: ד] נדצ"ל **ארב** פפא (הגהות מהר"נ אדלר, באה"מ): ה] צ"ל זהו בתחלה **גמרו סעודתן** זהו בסוף, או שצ"ל **גמרו מלאכול** זהו בסוף, (כ"ה בירושלמי, פני משה, מראה פנים, רש"ש, יד דוד וכן הוא בראשונים): ו] לבאר' דברי הרי"ף הם על המשנה לקמן נ ע"א עיי"ש ברבינו יונה והגר"א באמרי נעם כתב דהיה כתוב בתוס' ור"א, והוא ר' אלעזר אחד מבעלי התוס' וטעו לומר ורב אלפס וכ"ה בד"ה בקולו של משה: ז] [צ"ל **משנה** רש"א] (גליון) כ"ה בדפו"ר ועיין מהרש"א: ח] מן וה"ה כו' עד אלא מנאץ רש"ל מ"ז ונ"ב אין כאן מקומו (גליון): ט] נראה דהציון (ב"ק צ"ד) הוא ט"ס והתוס' כיוונו לתוספתא סנהדרין (פ"א ה"ג) וירושלמי פ"ק דסנהדרין (זכר ישעיה) ומיושב בזה קושית רעק"א בגליון הש"ס, וכן רש"י לקמן מז ע"א ד"ה הא לא חזי ליה העתיק כדברי התוס' כאן ועיי"ש בב"ח: י] עיין מהרש"א דהוצרכו לזה דאי הוה איכא לפרושי שמשה היה קורא והקב"ה היה מתרגם הוה אתי שפיר: כ] יש להוסיף **דאפילו** אי הוו שלשה (זאת מנוחתי):

ושוה לו, **יְמַעֵךְ** - ינמיך **הַקּוֹרֵא** בתורה את **קוֹלוֹ וְיִקְרָא** בקול השוה לקולו של המתרגם[מא].

★

הגמרא שבה לדיני זימון ומבררת אם גם שנים שאכלו רשאים לזמן:

אִתְּמַר - נאמר בבית המדרש, **שְׁנַיִם שֶׁאָכְלוּ כְּאַחַת** ורוצים לזמן, **פְּלִיגֵי** - נחלקו בנידון זה **רַב וְרַבִּי יוֹחָנָן**, **חַד** מהם **אָמַר**, **אִם רָצוּ לְזַמֵּן מְזַמְּנִין**. **וְחַד** מהם **אָמַר**, אף **אִם רָצוּ לְזַמֵּן אֵין מְזַמְּנִין**[מב].

הגמרא דנה אם יש ממשנתנו הכרעה במחלוקת זו:

תְּנַן - שנינו במשנה, **שְׁלֹשָׁה שֶׁאָכְלוּ כְּאַחַת חַיָּיבִין לְזַמֵּן**. משמע, שדווקא **שְׁלֹשָׁה אִין** [-כן] מזמנים, אבל **שְׁנַיִם לֹא** יזמנו.

דוחה הגמרא, **הָתָם** [-שם] במשנתנו, מדובר אודות זימון שהוא **חוֹבָה**, שאין חובת זימון אלא בשלשה, אבל **הָכָא** [-כאן] במה שנחלקו, הנידון הוא לגבי זימון של **רְשׁוּת**, האם רשות ביד שנים לזמן אף שאינם מחויבים בכך, או שאין להם לזמן כלל, ואין ראיה ממשנתנו שאין להם לזמן אלא רק שאינם מחויבים בכך[מג].

הגמרא מביאה ברייתא אחרת ודנה אם ניתן להכריע ממנה במחלוקת זו:

תָּא שְׁמַע - בוא ושמע ראיה אחרת להכריע על ידה במחלוקת זו. ששנינו בברייתא[מד], **שְׁלֹשָׁה שֶׁאָכְלוּ כְּאַחַת חַיָּיבִין לְזַמֵּן, וְאֵין רַשָּׁאִין לֵיחָלֵק** שיברך כל אחד לעצמו, שבכך הם מפקיעים מעצמם את ברכת הזימון שכבר נתחייבו בה. ומשמע שאין להם רשות ליחלק אף אם ירצה האחד ללכת לחבורה אחרת ולברך שם בזימון[מה], הרי מוכח ששְׁלֹשָׁה **אִין** [-כן] מזמנים, ואילו **שְׁנַיִם לֹא** יזמנו ואפילו רצו, שאם גם שנים יכולים לזמן, מדוע לא יהא האחד רשאי ללכת, והלא אינו מפקיע את ברכת הזימון מהשנים האחרים, כיון שהם רשאים לזמן בפני עצמם.

דוחה הגמרא, אף מכָּאן אין ראיה, שיתכן שאף שנים רשאים לזמן, והטעם ששלשה אינם רשאים ליחלק, **שָׁאנֵי הָתָם** - שונה הדבר שם בברייתא, **דְּקָבְעוּ לְהוּ בְּחוֹבָה מֵעִיקָּרָא** - שכבר נקבעו בחובת הזימון מתחילה, ואם ילך האחד, אף שהם יכולים לזמן אבל אין זה אלא זימון של רשות, ונמצא שהפסידם, שכן גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה[מו].

הגמרא דנה בכך מדברי ברייתא נוספת:

תָּא שְׁמַע - בוא ושמע ראיה מברייתא אחרת, ששנינו בברייתא, **הַשַּׁמָּשׁ שֶׁהָיָה מְשַׁמֵּשׁ עַל** [-את] **הַשְּׁנַיִם** שהיו מסובים בסעודה שיש בה פת[מז], **הֲרֵי זֶה אוֹכֵל עִמָּהֶם אַף עַל פִּי שֶׁלֹּא נָתְנוּ לוֹ רְשׁוּת** לאכול, ואין בכך גאוה שהוא אוכל ללא רשותם[מח], שכן נוח להם שיאכל עמהם שעל ידי כך הרי הם שלשה והוא מביאם לידי זמון[מט], אבל **הָיָה מְשַׁמֵּשׁ עַל הַשְּׁלֹשָׁה**, כיון שיכולים לזמן גם בלעדיו, **הֲרֵי זֶה אֵינוֹ אוֹכֵל עִמָּהֶם אֶלָּא אִם כֵּן נָתְנוּ לוֹ רְשׁוּת**[נ]. ואם כדברי האומר שגם שנים רשאים לזמן, מדוע רשאי השמש לאכול עם השנים בלא קבלת רשות, הרי אם רצו היו יכולים לזמן גם בלעדיו, ומכאן ששנים אינם רשאים לזמן.

דוחה הגמרא, אף מכאן אין ראיה, שכן אפשר ששנים רשאים לזמן גם בלי שיצטרף אליהם השמש, ומכל מקום **שָׁאנֵי הָתָם** - שונה הדבר שם בברייתא,

---

מא. **לכאורה** היה מקום לומר גם להיפך, שאם אי אפשר לקורא להגביה את קולו כנגד המתרגם ימעך המתרגם קולו, אולם דבר זה אינו אפשרי, שהרי המתרגם מוכרח להגביה את קולו כדי שישמעו הציבור, מה שאין כן הקורא אינו מוכרח להגביה את קולו כל כך. מרומי שדה (ד"ה תניא). וכן כתב בספר חודש האביב (לבעל הפלא יועץ, ד"ה מנין שאין), והוסיף שבקריאת התורה שכולם צריכים לשמוע את הקורא לא יתכן דין זה, שהרי כיון שהבעל קורא קורא ראשון וחייב לקרוא בקול שישמעו כולם ואחריו המתרגם חייב לקרוא בקול השוה לקולו של הקורא, ממילא לא שייך לומר שאי אפשר לקורא להגביה קולו כמו המתרגם, שהרי המתרגם היה חייב לקרוא כפי קולו של הבעל קורא.

מב. **ובטעם** הדבר ששנים אף אם רצו אינם מזמנים, נאמרו כמה טעמים: א. בשיטה מקובצת (לקמן ע"ב ד"ה מאי) כתב שהזימון הוא כעין דבר שבקדושה, ועל כן אינו נאמר בפחות משלושה. ב. הפני יהושע (בתוס' ד"ה אם) כתב שאין לשנים לזמן משום שנראה כמוסיפים על הברכה [על דרך דברי הטור (או"ח סי' קפז)]. ג. והצל"ח (להלן ע"ב ד"ה אמר אביי) ביאר, ששנים אינם מנין חשוב כדי לומר 'נברך' בלשון רבים.

מג. **וראה** בצל"ח (ד"ה תנן) שביאר מה היתה ההוה אמינא להוכיח מהמשנה.

מד. **ברייתא** היא, ואינה המשנה דלהלן (נ.) ששנינו שם 'שלשה שאכלו כאחת אינן רשאין ליחלק', שכן שם לא שנינו 'חייבים לזמן'. כן כתב הצל"ח (ד"ה תא שמע) בדעת רש"י. אמנם בתוספות (ד"ה שלשה) מבואר שאכן הכוונה למשנה להלן, ומפתיחת הדיבור המתחיל נראה שלא גרסו כאן התיבות 'חייבים לזמן'.

מה. **נתבאר** על פי מה שביארו הפני יהושע (ד"ה שלשה) והצל"ח (ד"ה תא שמע) בדעת רש"י ליישב קושיית התוספות (ד"ה שלשה), שהקשו מה ההוכחה ממה שאין רשאים ליחלק, שמא אין הטעם מפני שהשנים יפסידו את הזימון אלא בשביל האחד שלא יפסיד את הזימון, ויישבו האחרונים הנ"ל שאין רשאים אף אם ילך למקום שיש שם זימון וכו', וכפי שפרשנו בפנים. [וראה שם שהוסיפו שהמקשה סבר שמה ששנינו אינם רשאים ליחלק הוא משנה שאינה צריכה, שמאחר שכתוב שחייבים לזמן דבר פשוט שאין רשאים ליחלק, אלא שבהכרח כוונת התנא להשמיענו שאפילו שהאחד לא יפסיד את הזימון משום שהולך לחבורה אחרת ויברך שם, גם כן אינו רשאי משום שמפקיע את הזימון מהשנים שנשארו].

ובתוספות (שם) הביאו בשם רבינו יהודה, שראית הגמרא היא, שאם אינם רשאים ליחלק כדי שלא יפסיד אחד מהם את ברכת הזימון, היה לו לתנא לומר 'אין היחיד רשאי ליחלק' או 'אין אחד מהם רשאי ליחלק', ומכך שנקט התנא בלשונו 'אין רשאין ליחלק' משמע שאם נסתלק אחד מהם פקע הזימון מכולם [וראה בתוספות ביאור נוסף].

מו. **רש"י** (ד"ה שאני). וכפי שהביאה הגמרא בשם רבי חנינא בכמה מקומות (ב"ק לח. פז. ע"ז ג.). וביארו התוספות בקידושין (לא. ד"ה גדול), שהמצווה ועושה דואג ומצטער יותר פן יעבור על ציווי הבורא, מה שאין כן מי שאין מצווה יש לו פת בסלו שאם לא ירצה לא יקיים.

מז. **ראה** משנה ברורה (סי' קסט ס"ק יד).

מח. **כן** הוא לשון רש"י (ד"ה אוכל). ובאוצר חיים (ברש"י שם) העיר שאולי צריך לומר ברש"י אין כאן 'גזל', שהרי מדובר שהוא אוכל שלא ברשות [וציין לדברי הצל"ח (ד"ה והשמש) שנראה מדבריו שזהו האיסור]. ובספר חודש האביב (לבעל הפלא יועץ, ברש"י שם) ביאר, שענין גזל אינו שייך כאן שהרי משיירים לשמש בקערה [ראה הערה להלן], ועל כן הנידון הוא רק מצד גאוה, שהוא משוה את עצמו אליהם.

מט. **והרי** הוא מן הסתם כמורשה מהם בכך. מאירי (ד"ה השמש). וכתב המשנה ברורה (שם) שמסתבר שאין לו רשות אלא לאכול מעט בכדי שיתחייב בזימון ויצטרף עמהם. כתבו הראשונים [תוספות רבי יהודה, תוספות חכמי אנגליה, ותוספות הרא"ש (ד"ה השמש)] שמדברי הגמרא הללו משמע שמצוה לחזר אחר הזימון, משום ברכת הזימון שמתקיים בה 'ברוב עם הדרת מלך'. וכתב המשנה ברורה (סי' קנג סק"ח), שאין זה אמור אלא בשנים שמצוה עליהם לחזר אחר השלישי, אולם אחד אינו צריך לחזר אחר שנים.

נ. **ומכל** מקום אף שאינו אוכל עמהם יש להם לשייר לו מן המאכל, כמובא בעירובין (נג:) ונפסק בשולחן ערוך (או"ח סי' קע ס"ג), 'משיירין פאה בקערה', שמשייר כל אחד מהאוכלים מעט, ושיור זה הוא מאכל השמש.

דחנקתיה אומצא: רבי טרפון אומר בורא נפשות רבות וחסרונן: [א] אמר ליה רבא בר רב חנן לאביי ואמרי לה לרב יוסף הלכתא מאי אמר ליה [ג] פוק חזי מאי עמא דבר:

הדרן עלך כיצד מברכין

[ג] **שלשה** [ב] שאכלו כאחת חייבין לזמן אכל [ג] דמאי ומעשר ראשון שנטלה תרומתו מעשר שני והקדש שנפדו [ד] והשמש שאכל כזית [ה] והכותי מזמנין עליו [ו] אכל טבל ומעשר ראשון שלא נטלה תרומתו ומעשר שני והקדש שלא נפדו והשמש שאכל פחות מכזית [ז] והנכרי אין מזמנין עליו [ח] נשים ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהן. [י] עד כמה מזמנין [ט] עד כזית ר' יהודה אומר עד כביצה:

גמ' מה"מ אמר רב אסי דאמר קרא [א] גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדו רבי אבהו אמר מהכא [ב] כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו. אמר רב חנן בר אבא מנין לעונה אמן שלא יגביה קולו יותר מן המברך שנאמר גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדו אמר ר' שמעון בן פזי מנין שאין המתרגם רשאי להגביה קולו יותר מן הקורא שנאמר [ג] משה ידבר והאלהים יעננו בקול ומה תלמוד לומר בקול בקול של משה תניא נמי הכי [כ] אין המתרגם רשאי להגביה קולו יותר מן הקורא ואם אי אפשר למתרגם להגביה קולו כנגד הקורא ימעך הקורא קולו ויקרא: אתמר שנים שאכלו כאחת פליגי רב ורבי יוחנן חד אמר אם רצו לזמן מזמנין וחד אמר אם רצו לזמן אין מזמנין תנן שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן שלשה אין שנים לא התם חובה הכא רשות תא שמע [ל] שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן ואין רשאין ליחלק שלשה אין שנים לא שאני התם דקבעו להו בחובה מעיקרא תא שמע [מ] השמש שהיה משמש על השנים הרי זה אוכל עמהם אע"פ שלא נתנו לו רשות היה משמש על השלשה הרי זה אינו אוכל עמהם אלא אם כן נתנו לו רשות שאני התם

דניחא

רש"י

מאי עמא דבר. היאך נוהגים, וכבר נהגו לברך בתחלה שהכל ולבסוף בורא נפשות רבות וחסרונן על כל מה שברא:

הדרן עלך כיצד מברכין

שלשה שאכלו וכו' לזמן. להזדמן יחד לצרוף ברכה בלשון רבים כגון נברך: שנטלה תרומתו. קס"ד (א) תרומת מעשר שלו שעל הלוי להפריש: מעשר שני שנפדה. להתירו באכילה חוץ לירושלים, ואת פדיונו יעלה לירושלים ויאכל: והשמש. ששמש בסעודה ואכל עמהם כזית כדי להצטרף עמהם לזמון. וכל הני אצטריך לאשמעינן אע"ג דדמו לאיסור אין כאן ברכה בעבירה כדמפרש ואזיל בגמרא: עד כמה מזמנין. כמה יאכל עמהם ויתחייב עמהם בזימון, ונפקא מינה להוציאם ידי חובתן אם יתנו לו הכוס לברך: גמ' מה"מ. דשלשה ראוים לברכת צירוף: גדלו לה' אתי. הרי שלשה. וכן אקרא הבו גודל היחיד אומר לשנים: אינן רשאין ליחלק. ולברך כל אחד לעצמו, דמפקעי לה לתורת זמון: שלשה אין שנים לא. ה"פ דמדקתני אין רשאין ליחלק שמע מינה דשלשה מזמנין שנים אין מזמנין ואפילו רצו, דאי אמרת שנים נמי אם רצו מזמנין אמאי אין האחד רשאי ליחלק, ליזיל הוא ולא מפקעת ברכת זמון בהכי ויזמנו השנים: שאני התם דהוקבעו בחובה מעיקרא. ואי אזיל הוא מפקעת להו חובה וקמו להו ברשות, וגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה: אוכל עמהם. אין כאן גאוה [ג] דניחא להו דמייתי להו לידי זמון, ואי שנים מזמנין אמאי ניחא להו, בלאו דידיה נמי אי בעו מזמני:

דניחא

תוספות

דחנקתיה אומצא. ודוקא מים שאין לו הנאה כי אם לשתות מים לצמאו והנאה דחנקתיה אומצא אין זה נחשב הנאה אבל שאר משקים שלעולם הגוף נהנה מהן בכל ענין מברך ואפילו חנקתיה אומצא כדאמרינן לעיל (דף לו.) ואע"ג דלרפואה אתי בעי ברוכי. ורב עמרם פירש דדוקא לפניו לא בעי ברוכי אבל לאחריו חייב. ורבינו משה פירש דלא היא דהואיל ואינו נהנה אפילו לאחריו לא בעי ברכה:

רבי טרפון אומר בורא נפשות רבות וכו'. פירוש לפניו. ופוק חזי מאי עמא דבר והנה נהגו העולם לברך לאחריו אבל לא מצינו לפרש דפליגי בלאחריו דתנא קמא סבר דמברך לפניו ולא לאחריו ורבי טרפון סבר אף לאחריו יברך בורא נפשות רבות דאם כן כי פריך לעיל[ח] מרב[ד] פפא דמברך (ליקשי) [לסייעיה] ממלתיה דרבי טרפון שהוא תנא[ט]:

הדרן עלך כיצד מברכין

שלשה שאכלו כאחת. בירושלמי[י] פריך הכא את אמרת אין רשאין ליחלק והכא את אמרת חייבים לזמן ועתה לכאורה אין זה קשה וכן לקמן (דף נ.) פריך תנינא חדא זימנא שאין רשאין ליחלק היינו משום דחייבים לזמן ול"נ דהכי פריך הכא את אמרת דאין רשאין ליחלק דמשמע אם גמרו אכילתן יחד אינן רשאין ליחלק אבל האחד רשאי לגמור סעודתו ולברך קודם חברו וחייבין לזמן משמע דחובת זימון עליהם ואינן רשאין לגמור סעודתן זה בלא זה ומשני שמואל כאן בתחלה כאן בסוף איזהו בתחלה ואיזהו בסוף פליגי בה תרי אמוראי חד אמר נתנו דעתם לאכול זהו בתחלה אכלו כזית זהו בסוף וחד אמר אכלו כזית זהו בתחלה נתנו דעתם לאכול[ה] זהו בסוף ורב אלפס[ו] תופס דרך ראשון[ז] עיקר וה"פ נתנו דעתם לאכול כלומר שהתחילו מתחלה לאכול ביחד זהו בתחלה אז ודאי חובת זימון עליהם אכלו כזית זהו בסוף כלומר אם האחד התחיל קודם חברו בכזית אז ודאי אם גמרו סעודתם יחד חייבים לזמן אבל רשאין לגמור זה בלא זה ולברך:

אכל טבל אין מזמנין עליו. תימה דאמר בערכין (דף ד.) הכל מצטרפין לזמון כהנים לוים וישראלים ופריך פשיטא ומשני לא צריכא אף על גב דכהן אוכל תרומה וישראל חולין אלמא אף על גב דתרומה אסורה לישראל אחרי שהכהן יכול לצרף עם ישראל לאכול בחולין מצטרפין לזמון והכא נמי נהי דחד מינייהו אכל טבל דאין ראוי לאחרים אמאי אינן מזמנין ויש לומר דאכילת טבל לאו שמה אכילה דלא חזיא אף לכהן אבל תרומה לכל הפחות ראויה לכהן האוכלה[פ] והוא הדין אם אכלו שלשתן טבל דאין חייבים לזמן כדאמרינן (בב"ק פ"ט דצ"ד[צ]) הרי שגזל סאה חטין וטחנה ואפאה ואכלה ומברך עליהן אינו מברך אלא מנאץ מכאן היה אומר רבינו יהודה דשלשה שאכלו והאחד היה מודר הנאה מן השנים והוא אוכל משלו יכול להצטרף עמהם לזימון דנהי דאינו ראוי לאכול עמהם הם ראוים לאכול עמו וכן לענין הנזהר מפת של נכרי אבל אם שלשתן מודרין הנאה זה מזה אין מצטרפין אע"פ שיכולים לשאול על נדרם דהשתא מיהא לא אתשילו:

בקולו של משה. וא"ת היכי מייתי ראיה ממשה והא צריך לאתויי דמשה היה מתרגם ולא היה מרים קולו יותר מהקב"ה שהיה קורא והוא מביא שהקב"ה היה קורא ומשה היה מתרגם[י] ופירש רב אלפס בקולו של משה מסתמא משה בכל כחו היה עונה כדי להשמיע קולו לכל העם אבל הקב"ה לא היה צריך להרים קולו שהרי לא היה מדבר אלא למשה לבד ואפילו הכי היה מגביה קולו כדי שלא יהא קולו של משה המתרגם רם יותר מקולו של הקב"ה שהיה קורא:

אם רצו לזמן אין מזמנין. פירש"י וכן לענין המוציא ושאר ברכות אין האחד מברך להוציא חברו לגבי הא דאמר אביי נקטינן שנים שאכלו כאחת מצוה ליחלק ולברך כל אחד לעצמו בין ברכת המוציא בין ברכת המזון לשון רש"י לקמן[כ] ולא נהירא דלעיל פרק כיצד מברכין (דף לט.) בעובדא דבר קפרא נתן בר קפרא רשות לאחד לברך ושנים הוו התם ועוד[ל] אי הוו שלשה התם לא היו שם אלא פירות וכן נמי אמרינן לקמן (דף נג.) דעל המאור אחד מברך לכולן ע"כ נ"ל דברכה ראשונה מוציאין זה את זה שנים לכ"ע והטעם הואיל ויושבין לאכול יחד דעתן לצרף ואחד מברך להוציא חברו אבל בברכה של סוף סעודה שמסתלקין זה מזה צריך לברך כל אחד לעצמו ויש מתרצים דיש חלוק בין ברכת המוציא דלא הויא כי אם דרבנן ע"כ מוציאין זה את זה אבל בבהמ"ז שהיא מדאורייתא לכך החמירו[ל]:

שלשה שאכלו כאחת אין רשאין ליחלק. מפרש"י אמאי אין רשאין ליחלק האחד מפני השנים כיון דב' נמי מזמנין ליזיל הוא והא לא מיפק' ברכת זמון תימה דילמא טעמא דאין רשאין ליחלק משום דיפטרו לשלישי מברכת הזמון וגם הוא אין לו להפקיע ממנו ברכת הזמון וי"ל דעיקר פרכתו [ס] סמיך אסיפא דקתני ד' אין רשאין ליחלק אע"ג דאיכא שנים מכאן וב' מכאן והוי כמו וכו' וכה"ג תמצא בהרבה מקומות ותימה א"כ אמאי לא מקשי מן הסיפא בהדיא ע"כ פירש רבינו יהודה דודאי פריך מרישא וה"ק דליכא למימר דמשום היחיד קאמר דא"כ ה"ל למימר אין היחיד רשאי ליחלק אי נמי אין אחד מהם רשאי ליחלק אבל מדקתני אין רשאין ליחלק משמע מכלהו פקע זמון אם נסתלק אחד מהם:

והא

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עירובין דף יד:, ב) [עירובין שם פסחים דף נג. מנחות לה:], ג) [לקמן נ.], ד) פסחים מט: יומא עט: [ועי' תוס' לקמן מט: ד"ה עד כמה], ה) [לקמן נ.], ו) מז ע"א וע"ב, ז) קידושין לא., ח) מד:, ט) [ועיין רש"י עירובין יד: ד"ה ר"ט], י) ריש פרקין, כ) ע"ב ד"ה מצוה, ל) [ועמ"ש תוס' בארוכות בביאור הדברים בחולין קו. ד"ה וש"מ].

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה שנטלה תרומתו קס"ד. נ"ב נ"ל דמשום סיפא קאמר רש"י קס"ד וע"ל דף מ"ז ע"ב ול"נ שהוא ט"ס וזה קאי אסיפא אבל שלא נטלה תרומתו וק"ל שוב ראיתי בשבת דף קכ"ז פרש"י לשם וכ"ש תרומה גדולה שעל ישראל להפריש והפרישו קודם וכו' ע"ש וזה חסר כאן:

תורה אור השלם

א) גַּדְּלוּ לַייָ אִתִּי וּנְרוֹמְמָה שְׁמוֹ יַחְדָּו: [תהלים לד, ד]

ב) כִּי שֵׁם יְיָ אֶקְרָא הָבוּ גֹדֶל לֵאלֹהֵינוּ: [דברים לב, ג]

ג) וַיְהִי קוֹל הַשֹּׁפָר הוֹלֵךְ וְחָזֵק מְאֹד מֹשֶׁה יְדַבֵּר וְהָאֱלֹהִים יַעֲנֶנּוּ בְקוֹל: [שמות יט, יט]

משנת ראשונים

רבי טרפון אומר בורא נפשות רבות וחסרונן. והוא לא היה מברך על המים [לאחריו] כדאשכחן אמוראי לעיל, שהרי לא מצינו ברכה אחריה אלא זו בלבד. **[תוספות הרא"ש]**

שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן. ענין הזמון הוא דרך אזהרה והתראה להתעורר לברכה מתוך כונה, ומתוך כך לא הוזכרה בו אזכרה ולא מלכות, הואיל ולא הותקנה אלא לאזהרה, אלא שבעשרה הותקנה הזכרת השם, הואיל ומנינם דבר שבקדושה. **[מאירי]**

והשמש שאכל כזית והכותי מזמנין עליו. היה עולה במחשבתנו שכל אלו אינם חייבים זמון בשביל שאינם דברים שלמים בתכליות השלימות כמו שזכרנו, ועל כן הודיענו שחייב לזמן על כולם. **[מאירי]**

מנא הני מילי. כל מנלן או מנא הני מילי שייך בדברים שיש להם עיקר מן התורה, אבל בדברים שאין להם עיקר מן התורה אומר מאי קראה, וזה מורגל באסמכתאות ודרשות דוק ותשכח. **[הליכות עולם שער שני פרק א]**

דאמר קרא גדלו לה' אתי. פירוש גדלו לשון רבים ואי איפשר בפחות משנים, ואתי דכתיב ביה הרי תלתא. וכד הוו תלתא קאמר קרא גדלו להוסיף ברכה והיינו ברכת זימון. ובודאי מדרבנן הוא וקרא אסמכתא בעלמא. **[הריטב"א]** **ונרוממה שמו יחדו.** שנמצא אחד מתרה את השנים להוועד עמו לרומם את האל. **[מאירי]** **אמר רבי שמעון בן פזי.** ר"ש בן פזי נקרא על שם אמו, מפני שהיא בתו של רבי חייא כדמפרש בנדה דאמר מר יהודה וחזקיה אחי, טור ופזי אחוואתא. **[תשובות הגאונים, שערי תשובה סי' יט]** **מנין שאין המתרגם וכו'.** רז"ל (ברכות מה.) סמכו מכאן להעמיד התורגמן שהיה הרב לוחש אליו, והתורגמן משמיע דבריו לרבים, וכן הוא אומר הוא יהיה לך לפה ואתה תהיה לו לאלהים. דע כי כל זה היה לענין מוכרח דוגמת השתלשלות הנבואה, והבן זה. **[ריקאנטי, שמות יט יט]**

עין משפט נר מצוה

קנב א [מיי' שם] טוש"ע או"ח סימן רד סעיף ז:

א ב מיי' פ"ה מהלכות ברכות הלכה ג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סימן קצב סעיף א:

ב ג מיי' פ"א מהלכות ברכות הל' כ סמג שם:

ג ד טוש"ע או"ח סימן קצט סעיף א:

ד ה שם סעיף ג:

ה ו מיי' שם הלכה יט סמג שם טוש"ע או"ח סי' קצו סעיף א:

ו ז מיי' פ"ה מהל' ברכות הלכה ז סמג שם טוש"ע או"ח סימן קצט סעיף ד:

ז ח מיי' שם טוש"ע שם סעיף ו:

ח ט מיי' שם הלכה ח סמג שם טוש"ע או"ח סי' קפד סעיף ו וסימן קצו סעיף ד:

ט י מיי' פ"א מהלכות ברכות הל' יד סמג שם טוש"ע או"ח סימן קכד סעיף יב:

י כ מיי' פ"ד מהלכות ת"ת הלכה ג ופי"ב מהל' תפלה הל' יא טוש"ע או"ח סי' קמה ס"א וטור י"ד סי' רמו:

יא ל מיי' פ"ה מהלכות ברכות הלכה י סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קצג סעיף א:

יב מ טוש"ע שם ובסי' קע סעיף כא:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה אכל טבל כו' ואפאן ואכלן ומברך. שם ליתא כן. אלא ואפאה והפריש חלה ובירך וצ"ע: **תוס' ד"ה שלשה שאכלו כאחד אין רשאין ליחלק כו' סמיך אסיפא.** כעין זה בתוס' גיטין דף פ' ע"ב תוס' ד"ה זו דברי ר"מ וש"נ:

הגהות וציונים

א] [צ"ל **רבא** כ"א בשאלתות פרשת יתרו] (גליון): **ב]** לפי הגירסא שלפנינו ברייתא היא (צל"ח) אבל התוס' גורסים שלשה שאכלו **כאחת אין** רשאין ליחלק (והיא משנה לקמן נ ע"א): **ג]** אולי צ"ל אין כאן **גזילה** ובספר חודש האביב (לבעל פלא יועץ) פי' דמשום גזל וודאי ליכא דהא משיירין פאה בקערה לשמש אלא דאיכא משום גאוה שמשוה עצמו עמהם: **ד]** נדצ"ל **ארב** פפא (הגהות מהר"נ אדלר, באה"מ): **ה]** צ"ל זהו בתחלה **גמרו סעודתן** זהו בסוף, או שצ"ל **גמרו מלאכול** זהו בסוף, (כ"ה בירושלמי, פני משה, מראה פנים, רש"ש, יד דוד וכן הוא בראשונים): **ו]** לכאו' דברי הרי"ף הם על המשנה לקמן נ ע"א עיי"ש ברבינו יונה והגר"א באמרי נעם כתב דהיה כתוב בתוס' ור"א, והוא ר' אלעזר אחד מבעלי התוס' וטעו לומר ורב אלפס וכ"ה בד"ה בקולו של משה: **ז]** [צ"ל **משנה** רש"א] (גליון) כ"ה בדפו"ר ועיין מהרש"א: **ח]** מן וה"ה כו' עד אלא מנאץ רש"ל מ"ז ונ"ב אין כאן מקומו (גליון): **ט]** נראה דהציון (ב"ק צ"ד) הוא ט"ס והתוס' כיוונו לתוספתא דסנהדרין (פ"א ה"ג) וירושלמי פ"ק דסנהדרין (זכר ישעיה) ומיושב בזה קושית רעק"א בגליון הש"ס, וכן רש"י לקמן מז ע"א ד"ה הא לא חזי ליה העתיק כדברי התוס' כאן ועיי"ש בב"ח: **י]** עיין מהרש"א דהוצרכו לזה דאי הוה איכא לפרושי שמשה היה קורא והקב"ה היה מתרגם הוה אתי שפיר: **כ]** יש להוסיף **דאפילו** אי הוו שלשה (זאת מנוחתי):

דניחא להו דמקבע להו בחובה (מעיקרא[א]) ת"ש [א] א נשים מזמנות לעצמן ועבדים מזמנים לעצמן נשים ועבדים וקטנים אם רצו לזמן אין מזמנין (והא נשים אפילו מאה[ב]) והא מאה [א] נשי כתרי גברי דמיין וקתני נשים מזמנות לעצמן ועבדים מזמנין לעצמן שאני התם דאיכא דעות א"ה אימא סיפא נשים ועבדים אם רצו לזמן אין מזמנין אמאי לא והא איכא דעות שאני התם משום פריצותא. תסתיים דרב דאמר אם רצו לזמן אין מזמנין דאמר רב דימי בר יוסף אמר רב שלשה שאכלו כאחת ויצא אחד מהם לשוק קוראין לו ומזמנין עליו טעמא דקוראין לו הא לא קוראין לו לא שאני התם דאקבעו להו בחובה מעיקרא אלא תסתיים דר' יוחנן הוא דאמר אם רצו לזמן אין מזמנין דאמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן שנים שאכלו כאחת אחד מהן יוצא בברכת חבירו והוינן בה מאי קא משמע לן תנינא ו) ב שמע ולא ענה יצא ואמר רבי זירא לומר שאין ברכת הזימון ביניהם תסתיים א"ל רבא בר רב הונא לרב הונא והא רבנן דאתו ממערבא אמרי אם רצו לזמן מזמנין מאי לאו דשמיע להו מר' יוחנן לא דשמיע להו מרב מקמי דנחית לבבל: גופא אמר רב דימי בר יוסף אמר רב ג שלשה שאכלו כאחת ויצא אחד מהם לשוק קוראין לו ומזמנין עליו אמר אביי והוא דקרו ליה ועני אמר מר זוטרא ולא אמרן אלא בשלשה אבל בעשרה עד דנייתי מתקיף לה רב אשי אדרבה איפכא מסתברא תשעה (א) נראין כעשרה שנים אין נראין כשלשה ד והלכתא כמר זוטרא מ"ט ג) כיון דבעי לאדכורי שם שמים בציר מעשרה לאו אורח ארעא. אמר אביי נקיטינן שנים שאכלו כאחת מצוה ליחלק ד) תניא נמי הכי ה שנים שאכלו כאחת מצוה ליחלק במה דברים אמורים כששניהם סופרים אבל אחד סופר ואחד בור סופר מברך ובור יוצא: אמר רבא ה) הא מילתא אמריתא אנא ואיתמרה[ג] משמיה דרבי זירא כוותי ו שלשה שאכלו כאחת אחד מפסיק לשנים ואין שנים מפסיקין לאחד ולא והא רב פפא אפסיק ליה לאבא מר[ד] בריה איהו וחד שאני רב פפא ו) דלפנים משורת הדין הוא דעבד. יהודה בר מרימר ומר בר רב אשי ורב אחא מדפתי כרכי ריפתא בהדי הדדי לא הוה בהו חד דהוה מופלג מחבריה לברוכי להו (יתבי וקא מיבעיא להו[ה]) הא דתנן שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן הני מילי היכא דאיכא אדם גדול אבל היכא דכי הדדי נינהו חלוק ברכות עדיף בריך איניש (ב) לנפשיה אתו לקמיה דמרימר אמר להו ידי ברכה יצאתם ז ידי זימון לא יצאתם וכי תימרו ניהדר ונזמן ז) אין זימון למפרע. בא ומצאן כשהן מברכים מהו אומר אחריהם רב זביד אמר ברוך ומבורך רב פפא אמר עונה אמן ולא פליגי ח הא דאשכחינהו דקא אמרי נברך והא דאשכחינהו דקא אמרי ברוך אשכחינהו דקא אמרי נברך אומר ברוך ומבורך אשכחינהו דקא אמרי ברוך עונה אמן. תני חדא העונה אמן אחר (ג) ברכותיו הרי זה משובח ותניא אידך הרי זה מגונה לא קשיא ט הא בבונה ירושלים הא בשאר ברכות אביי עני ליה בקלא כי היכי דלשמעו פועלים וליקומו דהטוב והמטיב לאו דאורייתא רב אשי י עני ליה בלחישא כי היכי דלא נזלזלו (ד) בהטוב והמטיב.

רבי

רש"י

דניחא להו דמקבע להו בחובה. דגדול המצווה ועושה: אם רצו אין מזמנים. כדמפרש טעמא לקמן שאין קביעותן נאה משום פריצותא, בין דנשים בין דמשכב זכור דעבדים בקטנים: דאפילו מאה כתרי דמיין. לענין חובה, דאין חייבות לזמן ואם רצו מזמנין[ו], והוא הדין לשנים: דאיכא דעות. דלענ"ג לענין חובה אין חייבות, לענין רשות דעות שלשה חשיבי להודות טפי משני אנשים, דאיכא משום גדלו לה' אתי: קוראין לו. להודיעו שהם רוצים לזמן, ויפנה אליהם במקום מעמדו ודי להם בכך: ומזמנין עליו. ואע"פ שאינו בא אצלם: ואמר רבי זירא לומר שאין ברכת הזימון ביניהן. לא בא ללמדנו אלא שאין צריכין זימון, דכיון דאחד יוצא בברכת חברו אשמעינן[ז] דאין זימון, דאי יש זימון ברכת שניהם היא שהרי אומר נברך והוא עונה ברוך הוא[ח]: לאו דשמיע להו מרבי יוחנן. דבר מערבא הוא, דאילו רב בבבל הוה ובני מערבא היכא שמיע להו: והוא דקרו ליה ועני. שסמוך הוא אצלם ועונה ברוך הוא: לא אמרן. דלא צריך למיתי גבייהו אלא שלשה, אבל עשרה שיצטרפו משום הזכרת השם עד דאתי גבייהו: נראין כעשרה. דאין אדם ממהר להבחין בין עשרה לתשעה: מצוה ליחלק. ולברך כל אחד בפני עצמו בין ברכת המוציא בין ברכת המזון: אחד מפסיק לשנים. אם גמרו השנים סעודתן ורוצין לזמן, דרך ארץ הוא שיהא האחד מפסיק את סעודתו עד שיזמנו עליו עד ברכת הזן דהיינו ברכת זימון[ט] וחוזר וגומר סעודתו, אבל שנים אין עליהם להפסיק בשביל היחיד וימתין עד שיגמרו: לפנים משורת הדין. לאחשוביה: לא הוה בהו (ה). מופלג בחכמה ובזקנה מן השנים: דאיכא אדם גדול. שהגדול מברך כדפסקינן לקמן הלכתא (דף מז.): בא ומצאן. אחד מן השוק בא ומצא שלשה שהיו מזמנין: ברוך ומבורך. דלא מצי למימר שאכלנו משלו: הא דקאמר ברוך ומבורך. כדאשכחינהו דקאמר המזמן נברך, אבל אשכחינהו דענו ברוך הוא עונה בתרייהו אמן: הא בבונה ירושלים. שהיא סוף הברכות הרי זה משובח, וכן בסוף ברכות דקריאת שמע שחרית וערבית, ואחר כל ברכותיו דקתני בברייתא הרי זה משובח אחר גמר כל ברכותיו קאמר, ואחר כל ברכותיו דקתני הרי זה מגונה בסוף כל ברכה וברכה קאמר: כי היכי דלשמעו פועלים. וידעו שנגמרה כל הברכה, שהרי אין המברך עונה אמן אלא לבסוף: וליקומו. לעבידתייהו, ואי משום דקמפקע להו מהטוב והמטיב לא איכפת ליה, דקסבר דלאו דאורייתא היא אלא ביבנה תקנוה על הרוגי ביתר שנתנו לקבורה[ט]: רב אשי עני. להאי אמן בלחישה, כי היכי דלא לשמעו וידעו שגמר הברכות ויזלזלו בהטוב והמטיב, ומיהו משום דסוף כל ברכותיו היה[ט] ותניא בברייתא ה"ז משובח לא סגי דלא עני ליה:

קטינא

תוספות

והא מאה נשי כתרי גברי דמיין. לענין קבוץ תפלה ולענין כל דבר שבעשרה ואפילו הכי חשבינן להו כשלשה וה"ה לשנים אבל לא מצי למימר כחד דמיין דאינן יכולות לזמן דהא קתני נשים מזמנות לעצמן ורש"י פירש כתרי לענין חובה דאין חייבות לזמן ואם רצו מזמנות והוא הדין לשנים:

שאני התם דאיכא דעות. מכאן משמע דנשים יכולות לזמן לעצמן וכן עשו בנות רבינו אברהם חמיו של רבינו יהודה ע"פ אביהן ומיהו לא נהגו העולם כן וקשה אמאי לא נהגו מדקתני מזמנות משמע דקאמר חייבות לזמן וי"ל דנשים מזמנות לעצמן היינו אם רצו לזמן מזמנות וכן משמע קצת הלשון מדקתני בסמוך נשים ועבדים אם רצו לזמן אין מזמנין ועוד דמדמה ליה הגמרא לשנים משמע דחובה ליכא והא דקאמר בריש ערכין (דף ג. ושם) הכל מחויבין בזימון לאתויי נשים לענין רשות קאמר ולא לענין חובה ונשים צריך עיון אם יוצאות בברכת הזימון של אנשים מאחר שאין מבינות ויש מביאין ראיה שיוצאות מדאמר לקמן[י] סופר מברך ובור יוצא מכאן משמע שאף הנשים יוצאות בבהמ"ז שלנו מיהו יש לדחות אותה ראיה דשאני בור שמבין בלשון הקדש ויודע קצת מאי קאמר אבל אינו יודע לברך אבל נשים שאינן מבינות כלל מצי למימר דלא נפקי והא דאמרי' במגילה (פ"ב ד' יז.) לועז ששמע אשורית יצא פרסומי ניסא בעלמא שאני כדאמרינן התם (דף יח.) האחשתרנים בני הרמכים מי ידעינן מאי ניהו:

אי הכי אימא סיפא. לא גרסינן אי הכי דהא אפי' מעיקר' נמי הוה מצי למפרך מסיפא דאין מזמנין:

רב זביד אמר ברוך הוא ומבורך. ובה"ג פסק ברוך הוא[י] ומבורך שמו תמיד לעולם ועד ואי הוה עשרה עני בתרייהו ברוך הוא אלהינו ומבורך שמו תמיד לעולם ועד:

הא בבונה ירושלים הא בשאר ברכות. פר"ח וה"ג די"מ בכל[כ] ברכה וברכה כגון אחר ישתבח וכיוצא בו ומיהו פוק חזי מאי עמא דבר שלא נהגו לענות אמן אלא אחר בונה ירושלים דבהמ"ז:

רב אשי עני ליה בלחישה. וכן פסק בה"ג ועוד לדידן דליכא פועלים אפילו אביי מודה: לא

עין משפט נר מצוה

יג א מיי' פ"ה מהלכות ברכות הלכה ז סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קצט סעיף ו:
יד ב מיי' פ"א שם הל' יא סמג שם טוש"ע או"ח סי' ריג סעיף ב:
טו ג ד מיי' פ"ה שם הלכה יג וסמג שם טוש"ע או"ח סימן קצד סעיף ב:
טז ה מיי' שם הל' טו סמג שם טוש"ע או"ח סי' קצג סעיף א:
יז ו מיי' פ"ז שם הל' ו סמג שם טוש"ע או"ח סי' ר סעיף א:
יח ז טוש"ע או"ח סימן קצד סעיף א:
יט ח מיי' פ"ה שם הל' יז סמג שם טוש"ע או"ח סי' קנא סעיף א:
כ ט מיי' פ"א שם הל' טז סמג שם טוש"ע או"ח סי' קפח סעיף א ובסי' רטו סעיף א:
כא י טוש"ע או"ח סי' קפח סעיף ב:

ליקוטי רש"י

מזמנות לעצמן. שלש נשים וכן שלשה עבדים אבל אין שתי נשים או שני עבדים מצטרפין עם (שני) אנשים לפי שיש באנשים מה שאין בנשים ובעבדים שאין הנשים אומרות ברית ואין העבדים אומרים על נחלתינו [ערכין ג.]. שמע ולא ענה יצא. שאינו יודע לא לקרות ולא לענות אם שמע וכיון לבו לשמוע אף על פי שלא ענה יצא וכן למתפללין בצבור ושליח צבור אומר [קדושה] או יהא שמיה רבא ישתקו בתפלתן וישמעו בכוונה והרי הן כעונין וכשיגמור הקדושה יחזרו לתפלתן וכן יסד רב יהודאי גאון בעל הלכות גדולות [סוכה לח:]. מצוה ליחלק. הואיל ואין כאן שלשה [חולין קו.]. אין זימון למפרע. משבירך וידי זימון לא יצא [לקמן נ.].

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ערכין ג.], ב) סוכה דף לח: [ע"ש היטב], ג) מגילה כג:, ד) חולין קו., ה) [מנחות מ:], ו) [לעיל דף ז. וש"נ], ז) [לקמן נ.], ח) לקמן מו. עיי"ש, ט) לקמן מח:, י) בעמוד זה.

הגהות הב"ח

(א) גמ' נראין כעשרה. נ"ב ע"ל סוף דף מ"ז: (ב) שם בריך איניש איניש לנפשיה: (ג) שם אחר כל ברכותיו: (ד) שם דלא לזלזלו רבנן בהטוב: (ה) רש"י ד"ה לא הוה בהו חד מופלג:

הגהות הגר"א

[א] גמ' והא נשים אפי' מאה (והא מאה) תא"מ:

הגהות וציונים

א] תיבת "מעיקרא" ליתא בכת"י וברש"י, ובאמת אין לו הבנה ובא לכאן בט"ס מהא דאמר בסמוך "שאני התם דאקבעו להו בחובה מעיקרא" (דק"ס): ב] [ד' תיבות הללו צריכין מובן ומדברי רש"י נראה דגריס והא אפי' מאה נשי כתרי גברי דמיין] (גליון) ובכת"י ליתא ועיין דק"ס שמבאר מהיכן נובע הטעות ועיין ברכת ראש: ג] בכת"י ואיתמר במערבא משמיה וכו' (וכ"ה במנחות מ ע"ב ובראשונים): ד] צ"ל אבא מרי בריה שכן הוא בתפילה לסיום מסכת (וכן הובא בקצת ראשונים): ה] [צ"ל אמרי וכ"א ברי"ף ורא"ש] (גליון): ו] צ"ל מזמנות וכ"ה בכת"י: ז] נדצ"ל שמעינן (באה"מ): ח] רש"י כאן ובד"ה והוא כתב ש"עונה ברוך הוא" שלפי נוסח רש"י עונים השומעים למזמן "ברוך הוא שאכלנו וכו'" (וכ"ה בסידור רש"י סי' צ ובמחזור ויטרי סי' סא): ט] צ"ל היא וכ"ה בכת"י: י] צ"ל ברוך ומבורך, וכ"ה ברא"ש ובה"ג (אמרי נועם להגר"א) וברמב"ם איתא "ברוך הוא ומבורך" דלא כבה"ג: כ] יש להוסיף בכל סיום ברכה וברכה (באה"מ וכ"ה בתוס' ריה"ח ובתוס' הרא"ש עיי"ש):

דְּנִיחָא לְהוּ - שנוח להם שיצטרף עמהם באכילתם, משום **דְּמִקַּבַּע לְהוּ בְּחוֹבָה** (**מֵעִיקָּרָא**[א]) - שבהצטרפותו נעשה עליהם הזימון חובה, וגדול המצווה ועושה, כפי שנתבאר לעיל.

הגמרא מביאה ברייתא אחרת, ודנה אם אפשר להכריע ממנה במחלוקת זו:

תָּא שְׁמַע - בוא ושמע ראיה ששנים רשאים לזמן, ששנינו בברייתא, שלש **נָשִׁים** שאכלו כאחת, אם רצו **מְזַמְּנוֹת לְעַצְמָן**, **וְכֵן עֲבָדִים** שאכלו כאחד אם רצו **מְזַמְּנִים לְעַצְמָן**, אבל חבורה של **נָשִׁים וַעֲבָדִים וּקְטַנִּים** שאכלו יחד, אף **אִם רָצוּ לְזַמֵּן אֵין מְזַמְּנִין** - אינם רשאים לזמן, שאין הדבר הגון שיקבעו לאכול יחד, שמא יבואו לידי פריצות[ב]. מדייקת הגמרא, (**והא נשים אפילו מאה**[ג]) **וְהָא** - והרי אפילו **מֵאָה נָשֵׁי** [-מאה נשים] שאכלו יחד, **כִּתְרֵי גַּבְרֵי דָּמְיָין** - נחשבות רק כשני אנשים לענין זימון, כלומר שאינן חייבות בזימון[ד], **וְקָתָנֵי** - ושנינו בברייתא, שאף על פי כן **נָשִׁים** שרצו לזמן **מְזַמְּנוֹת לְעַצְמָן וַעֲבָדִים** שרצו לזמן **מְזַמְּנִין לְעַצְמָן**, ואם כן אף שני אנשים שפטורים מזימון יוכלו לזמן אם ירצו, וקשה על הסובר שאין שנים רשאים לזמן.

דוחה הגמרא, **שָׁאנֵי הָתָם** - שונה טעם הזימון בשלש נשים ואינו משום שהרשות לזמן נתונה אף לפחות משלשה, אלא הטעם הוא משום **דְּאִיכָּא** - שיש בשלש נשים ריבוי **דֵּעוֹת**, ועל כן מתקיים בהן הפסוק 'גדלו לה' אתי' וכדלעיל (ע"א)[ה]. לא כן הדבר בשני אנשים, שאין שם אלא שתי דעות בלבד, ואין מתקיים בהם פסוק זה, ולפיכך אינם רשאים לזמן.

הגמרא מקשה על דחיה זו, **אִי הָכִי** - אם כך שהטעם שהן יכולות לזמן הוא משום שיש כאן שלש דעות, **אֵימָא סֵיפָא** - אמור ובאר את הסיפא של ברייתא זו, ששנינו בסיפא, **נָשִׁים וַעֲבָדִים** האוכלים יחד **אִם רָצוּ לְזַמֵּן אֵין מְזַמְּנִין**, **וְאַמַּאי** - ומדוע **לֹא** יזמנו, **וְהָא** - סוף סוף **אִיכָּא** [-יש] שלש **דֵּעוֹת** ושייך בהם זימון[ו]. מתרצת הגמרא, **שָׁאנִי הָתָם מִשּׁוּם פְּרִיצוּתָא** - שונה הדין בחבורת נשים ועבדים יחד, שכיון שיש חשש שיבואו לידי פריצות אסרו עליהם חכמים לזמן, אבל נשים האוכלות לבדן ועבדים האוכלים לבדם, מזמנים, משום שיש בהם שלש דעות.

לעיל הובא שנחלקו רב ורבי יוחנן אם שנים יכולים לזמן. הגמרא מבררת מה אמר כל אחד מהם[ז]:

אומרת הגמרא, **תִּסְתַּיֵּים** - יש להוכיח **דְּרַב** הוא זה **דְּאָמַר** ששנים שאכלו **אִם רָצוּ לְזַמֵּן אֵין מְזַמְּנִין**, שהרי מצאנו **דְּאָמַר רַב דִּימִי בַּר יוֹסֵף, אָמַר רַב, שְׁלֹשָׁה שֶׁאָכְלוּ כְּאַחַת** וקודם שזימנו **יָצָא אֶחָד מֵהֶם לַשּׁוּק** [-לרחוב], כשרוצים השנים שנותרו לזמן, **קוֹרְאִין** ומודיעים **לוֹ** שהם רוצים לזמן, והוא פונה אליהם מהמקום בו הוא עומד[ט] **וּמְזַמְּנִין עָלָיו** אף בלא שהוא חוזר לשבת עמם[י]. מכך שהצריך רב שהשנים יקראו לאותו אחד שיצא, יש לדייק ולומר, **טַעְמָא** - הטעם ששנים אלו מזמנים משום **דְּקוֹרְאִין לוֹ** [-ליוצא], **הָא** [-אבל אם] **לֹא קוֹרְאִין לוֹ**, **לֹא** היו רשאים לזמן לפי שנותרו רק שנים, ומוכח שרב הוא הסובר ששנים אינם יכולים לזמן.

דוחה הגמרא, אין להוכיח ממימרא זו מה דעתו של רב, שיתכן שדעתו היא ששנים רשאים לזמן, אלא **שָׁאנִי הָתָם** - שונה הדין באופן האמור שהיו שלשה ויצא אחד מהם, שדווקא שם הצריך רב שיקראו לשלישי שיצא ולא יזמנו בלעדיו, משום **דְּאִקְּבַעוּ לְהוּ בְּחוֹבָה מֵעִיקָּרָא** - שכבר נקבעו קודם שיצא בזימון של חובה, וזימון בלעדיו הוא זימון של רשות, וכיון שגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה (כדלעיל ע"א), על כן אמר רב שיקראו לו לזמן עמם, שבכך הם עושים זימון של חובה כפי שהוקבעו.

הגמרא מביאה ראיה שרבי יוחנן הוא הסובר שאין שנים רשאים לזמן:

אומרת הגמרא, **אֶלָּא, תִּסְתַּיֵּים** - יש להוכיח **דְּרַבִּי יוֹחָנָן הוּא** זה **דְּאָמַר** ששנים **אִם רָצוּ לְזַמֵּן אֵין מְזַמְּנִין**. שהרי מצאנו **דְּאָמַר רַבָּה בַּר בַּר חָנָה, אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, שְׁנַיִם שֶׁאָכְלוּ כְּאַחַת**, כאשר הם מגיעים לברכת המזון אינם צריכים לברך כל אחד בנפרד אלא **אֶחָד**

א. **תיבת** 'מעיקרא' כאן אין לה מובן, שהרי לולי אכילת השמש לא היתה עליהם חובת זימון כלל, ורק על ידי אכילתו הם מתחייבים בה. ואכן כתב בדקדוקי סופרים (אות ט) שתיבה זו אינה מופיעה בכתבי יד ולא ברש"י, ובאה לכאן בטעות סופר מהדמיון לנוסח הגמרא לעיל (ע"א) 'שאני התם דקבעו להו בחובה מעיקרא'.

ב. **כיון** שהעבדים שטופי זימה הם וחשודים על הזנות, חששו חז"ל שמא מתוך קביעותם בחבורה עם נשים וקטנים יבואו לידי זנות עם הנשים או לידי משכב זכור עם הקטנים. על פי רש"י (ד"ה אבל) ושו"ע (או"ח סי' קצט ס"ו) ומשנה ברורה (שם ס"ק יד). וכתב המגן אברהם (שם סק"ד) שלכן אפילו היו שם שלשה עבדים מלבד הנשים, אינם רשאים לזמן.

ג. **בנוסח** הגמרא כפי שהוא לפנינו יש כפל לשון, ויש להשמיט חלק מהתיבות. מה שהקיף המדפיס בסוגריים את התיבות 'והא נשים אפילו מאה', הוא לפי נוסח התוספות כאן (כד"ה והא). אמנם בהגהות הגר"א (אות א) כתב להשמיט את התיבות 'והא מאה', וכך צריך לומר 'והא נשים אפילו מאה נשי כתרי גברי דמיין'. והמהרי"פ בגליון כתב שמדברי רש"י (ד"ה דאפילו) נראה שצריך לגרוס 'והא אפילו מאה נשי כתרי גברי דמיין'.

ד. **על** פי רש"י (ד"ה דאפילו). אבל תוספות ותוספות הרא"ש (ד"ה והא) פירשו שמאה נשים הן כשני אנשים מבחינת המנין, דהיינו שלכל דבר שצריך סכום ומנין, כגון עשרה לאמירת קדיש וקדושה, הן אינן משלימות את המנין, וכן לענין זימון שצריך שלשה אינן חשובות אלא כשנים.

ה. **ששם** סמכה הגמרא את ענין הזימון לפסוק זה, ולפי פירוש רש"י (שם ד"ה מנא) היינו שלמדנו ממנו ששלשה ראויים לזמן, שכן משמע שאומר היחיד לשנים גדלו לה' יחד אתי, ומכאן שדווקא שלשה רשאים להגדיל את שמו, ולא בפחות מכך.

ו. **כתבו** תוספות (ד"ה אי הכי ועוד) שאין לגרוס 'אי הכי', שכן השאלה מדוע נשים ועבדים יחד אינם רשאים לזמן, לא נשאלה בעקבות התירוץ 'שאני התם דאיכא דעות' אלא היא שאלה בפני עצמה, שכיון שנשים ועבדים רשאים לזמן בפני עצמם, מדוע שנינו בסיפא שכשהם ביחד אינם רשאים לזמן. ובאה שאלה זו כאן בדרך אגב, שכיון שהובאה תחילת הברייתא, ממשיכה הגמרא לבאר גם את המשכה. תוספות הרא"ש (ד"ה נשים).

ובדברי המפרשים מצאנו כמה דרכים ליישב את הגירסא 'אי הכי' המופיעה בגמרא שלפנינו. א. תוספות הרא"ש (שם) כתב ליישב בדוחק, ששאלת הגמרא היא שבשלמא אם נאמר ששנים מזמנין, מובן מדוע נשים ועבדים אין מזמנין אפילו רצו, וזאת כדי שלא יבואו אשה אחת ועבד אחד לזמן ויעברו על איסור ייחוד, אך לדבריך שמזמנין דווקא כשיש שלש דעות, מדוע לא יזמנו בשתי נשים ועבד או בשני עבדים ואשה שאין בכך איסור ייחוד, ועל כך תירצה הגמרא שמכל מקום אסרו משום פריצות. ב. הצל"ח (תוס' ד"ה אי) ביאר כעין האופן הקודם ובנוסח אחר, שכבר מתחילה ידעה בגמרא שאסורים הם לזמן מחשש פריצות וכמו שפירש רש"י (ד"ה אבל), ושאלת הגמרא היא שאם נאמר ששנים מזמנין מובן מדוע משום חשש פריצות אסרו לזמן בשתי נשים ושני עבדים שאכלו יחד, שכיון שהם שנים שנים לא יתבטל הזימון, שהרי באפשרותם לזמן בנפרד. אבל אחר שאמרנו שאין מזמנים אלא כשיש שלש דעות, ונמצא שאין באפשרות הנשים והעבדים לזמן בנפרד, מדוע נחשוש בזה לחשש פריצות עד כדי שנמנע מהם לזמן. והתרצן השיב שחשש פריצות גדול דיו למנוע מהם את הזימון, גם אם כתוצאה מכך יתבטל לגמרי. ג. המאירי (ד"ה ענין, וכיון לדבריו הצל"ח שם) יישב על פי שיטתו [וכן היא דעת תלמידי רבינו יונה (לעיל ע"א ד"ה ונראה למורי), הרא"ש (סי' ד), ועוד], שלאחר תירוץ הגמרא שבשלש נשים ישנה מעלה של שלש דעות, יש ללמוד שהזימון בשלש נשים הוא חובה כבאנשים. ולפי זה אפשר לפרש, שהמקשן שאל שאם נאמר שהזימון אצלם רשות, הואיל ואין נאה לצרף נשים ועבדים מובן מדוע אסרו להם חכמים לזמן, אבל לתרצן שחידש את ענין הדעות ונמצא שהזימון עליהן חובה, קשה מדוע כשאכלו יחד הפקיעו מהם את חובת הזימון [שסבר המקשן שחשש פריצות אינו מועיל להפקיע חובה זו, צל"ח]. והשיב התרצן שחשש הפריצות גדול כל כך עד כדי להפקיע חובת זימון שכבר חלה עליהם. וראה עוד ביאורים בזה בילקוט ביאורים.

ז. **אבל** אינו חובה עליהם. כן פירש רש"י (כד"ה דאיכא), וכן דעת התוספות (ד"ה שאני). וראה בהערה הקודמת, שדעת המאירי ועוד ראשונים שלאחר תירוץ הגמרא שבשלש ישנה מעלה של דעות, אזי גם בשלש נשים הזימון חובה כבשלשה אנשים.

ח. **שכן** כלל בידינו (ביצה ד.) שבמקום שנחלקו רב ורבי יוחנן, הלכה כרבי יוחנן. ע"פ פירוש רבינו חננאל (ד"ה ואסיקנא).

ט. **רש"י** (ד"ה קוראין). והרשב"א (ד"ה אמר רב דימי והביאו הבית יוסף או"ח סי' קצד ס"ב) הביא שרב האי גאון כתב בשם רבותיו, שזה שאמרו שאינו צריך לחזור לשבת עמהם, הוא דווקא כגון שפתח הבית שבו אכלו פונה לשוק וזה שיצא לחוץ יושב כנגד הפתח. אמנם הרא"ה (ד"ה אמר) והריטב"א (הלכות ברכות פ"ה הכ"ב) כתבו שמזמנים עליו רק באופן שהוא בא ויושב עמהם. ופירשו, שמה שאמרו בגמרא שקוראים לו, היינו שקוראים לו לבוא לשבת עמם, והחידוש הוא שאף שיצא לשוק עדיין לא נתבטל צירופם וקביעותם ועדיין הם צריכים לזמן. והמאירי (ד"ה שלשה) הביא פירוש זה וכתב שאין שיטת הסוגיא מוכיחה כן.

י. **ולכשיחזור** לביתו יחזור ויברך ברכת המזון לעצמו. רמב"ם (ברכות פ"ה הי"ג).

דניחא להו דמקבע להו בחובה (מעיקרא[א]) ת"ש [א] א נשים מזמנות לעצמן ועבדים מזמנים לעצמן נשים ועבדים וקטנים אם רצו לזמן אין מזמנין (והא נשים אפילו מאה[ב]) והא מאה [א] נשי כתרי גברי דמיין וקתני נשים מזמנות לעצמן ועבדים מזמנין לעצמן שאני התם דאיכא דעות א"ה אימא סיפא נשים ועבדים אם רצו לזמן אין מזמנין אמאי לא והא איכא דעות שאני התם משום פריצותא. תסתיים דרב דאמר אם רצו לזמן אין מזמנין דאמר רב דימי בר יוסף אמר רב שלשה שאכלו כאחת ויצא אחד מהם לשוק קוראין לו ומזמנין עליו טעמא דקוראין לו הא לא קוראין לו לא שאני התם דאקבעו להו בחובה מעיקרא אלא תסתיים דר' יוחנן הוא דאמר אם רצו לזמן אין מזמנין דאמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן שנים שאכלו כאחת אחד מהן יוצא בברכת חבירו והוינן בה מאי קא משמע לן תנינא [ג] ב שמע ולא ענה יצא ואמר רבי זירא לומר שאין ברכת הזימון בינידם תסתיים א"ל רבא בר רב הונא לרב הונא והא רבנן דאתו ממערבא אמרי אם רצו לזמן מזמנין מאי לאו דשמיע להו מר' יוחנן לא דשמיע להו מרב מקמי דנחית לבבל: גופא אמר רב דימי בר יוסף אמר רב ג שלשה שאכלו כאחת ויצא אחד מהם לשוק קוראין לו ומזמנין עליו אמר אביי והוא דקרו ליה ועני אמר מר זוטרא ולא אמרן אלא בשלשה אבל בעשרה עד דנייתי מתקיף לה רב אשי אדרבה איפכא מסתברא תשעה (א) נראין כעשרה שנים אין נראין כשלשה ד והלכתא כמר זוטרא מ"ט [ג] כיון דבעי לאדכורי שם שמים בציר מעשרה לאו אורח ארעא. אמר אביי נקיטינן שנים שאכלו כאחת מצוה ליחלק [ד] תניא נמי הכי ה שנים שאכלו כאחת מצוה ליחלק במה דברים אמורים כששניהם סופרים אבל אחד סופר ואחד בור סופר מברך ובור יוצא: אמר רבא [ה] הא מילתא אמריתא אנא ואיתמרה[ג] משמיה דרבי זירא כוותי ו שלשה שאכלו כאחת אחד מפסיק לשנים ואין שנים מפסיקין לאחד ולא והא רב פפא אפסיק ליה לאבא מר[ד] בריה איהו וחד שאני רב פפא [ו] דלפנים משורת הדין הוא דעבד. יהודה בר מרימר ומר בר רב אשי ורב אחא מדפתי כרכי ריפתא בהדי הדדי לא הוה בהו חד דהוה מופלג מחבריה לברוכי להו (יתבי וקא מיבעיא להו[ה]) הא דתנן שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן הני מילי היכא דאיכא אדם גדול אבל היכא דכי הדדי נינהו חלוק ברכות עדיף בריך איניש (ב) לנפשיה אתו לקמיה דמרימר אמר להו ידי ברכה יצאתם ז ידי זימון לא יצאתם וכי תימרו ניהדר ונזמן [ז] אין זימון למפרע. בא ומצאן כשהן מברכים מהו אומר אחריהם רב זביד אמר ברוך ומבורך רב פפא אמר עונה אמן ולא פליגי ח הא דאשכחינהו דקא אמרי נברך והא דאשכחינהו דקא אמרי ברוך אשכחינהו דקא אמרי נברך אומר ברוך ומבורך אשכחינהו דקא אמרי ברוך עונה אמן. תני חדא העונה אמן אחר (ג) ברכותיו הרי זה משובח ותניא אידך הרי זה מגונה לא קשיא ט הא בבונה ירושלים הא בשאר ברכות אביי עני ליה בקלא כי היכי דלשמעו פועלים וליקומו דהטוב והמטיב לאו דאורייתא רב אשי י עני ליה בלחישא כי היכי דלא נזלזלו (ד) בהטוב והמטיב.

רבי

רש"י

דניחא להו דמקבע להו בחובה. דגדול המצווה ועושה: **אם רצו אין מזמנים.** כדמפרש טעמא לקמן שאין קביעותן נאה משום פריצותא, בין דנשים בין דמשכב זכור דעבדים בקטנים: **דאפילו מאה כתרי דמיין.** לענין חובה, דאין חייבות לזמן ואם רצו מזמנין[ו], והוא הדין לשנים: **דאיכא דעות.** דאע"ג דלענין חובה אין חייבות, לענין רשות דעות שלשה חשיבי להודות טפי משני אנשים, דליכא משום גדלו לה' אתי: **קוראין לו.** להודיעו שהם רוצים לזמן, ויפנה אליהם במקום מעמדו ודי להם בכך: **ומזמנין עליו.** ואע"פ שאינו בא אצלם: **ואמר רבי זירא לומר שאין ברכת הזימון ביניהן.** לא בא ללמדנו אלא שאין צריכין זימון, דכיון דאחד יוצא בברכת חברו אשמעינן[ז] דאין זימון, דאי יש זימון ברכת שניהם היא שהרי אומר נברך והוא עונה ברוך הוא[ח]: **לאו דשמיע להו מרבי יוחנן.** דבר מערבא הוא, דאילו רב בבבל הוה ובני מערבא היכא שמיע להו: **והוא דקרו ליה ועני.** שסמוך הוא אצלם ועונה ברוך הוא: **לא אמרן.** דלא צריך למיתי גבייהו אלא שלשה, אבל עשרה שילטרפו משום הזכרת השם עד דאתי גבייהו: **נראין כעשרה.** דאין אדם ממהר להבחין בין עשרה לתשעה: **מצוה ליחלק.** ולברך כל אחד בפני עצמו בין ברכת המוציא בין ברכת המזון: **אחד מפסיק לשנים.** אם גמרו השנים סעודתן ורוצין לזמן, דרך ארץ הוא שיהא האחד מפסיק את סעודתו עד שיזמנו עליו עד ברכת הזן דהיינו ברכת זימון[ט] וחוזר וגומר סעודתו, אבל שנים אין עליהם להפסיק בשביל היחיד וימתין עד שיגמרו: **לפנים משורת הדין.** לאחשוביה: **לא הוה בהו** (ה). מופלג בחכמה וזקנה מן השנים: **דאיכא אדם גדול.** שהגדול מברך כדפסקינן לקמן הלכתא (דף מז.): **בא ומצאן.** אחד מן השוק בא ומצא שלשה שהיו מזמנין: **ברוך ומבורך.** דלא מצי למימר שאכלנו משלו: **הא דקאמר ברוך ומבורך.** כדאשכחינהו דקאמר המזמן נברך, אבל אשכחינהו דענו ברוך הוא עונה בתרייהו אמן: **הא בבונה ירושלים.** שהיא סוף הברכות הרי זה משובח, וכן בסוף ברכות דקריאת שמע שחרית וערבית, ואחר כל ברכותיו דקתני בברייתא הרי זה משובח אחר גמר כל ברכותיו קאמר, ואחר כל ברכותיו דקתני הרי זה מגונה בסוף כל ברכה וברכה קאמר: **כי היכי דלשמעו פועלים.** וידעו שנגמרה כל הברכה, שהרי אין המברך עונה אמן אלא לבסוף: **וליקומו.** לעבידתייהו, ואי משום דקמפקע להו מהטוב והמטיב לא איכפת ליה, דקסבר דלאו דאורייתא היא אלא ביבנה תקנוה על הרוגי ביתר שנתנו לקבורה[י]: **רב אשי עני.** להוא אמן בלחישה, כי היכי דלא לשמעו וידעו שגמר הברכות ויזלזלו בהטוב והמטיב, ומיהו משום דסוף כל ברכותיו היה[כ] ותניא בברייתא ה"ז משובח לא סגי דלא עני ליה:

קטינא

תוספות

והא מאה נשי כתרי גברי דמיין. לענין קבוץ תפלה ולענין כל דבר שבעשרה ואפילו הכי חשבינן להו כשלשה וה"ה לשנים אבל לא מצי למימר כחד דמיין דאינן יכולות לזמן דהא קתני נשים מזמנות לעצמן ורש"י פירש כתרי לענין חובה דאין חייבות לזמן ואם רצו מזמנות והוא הדין לשנים:

שאני התם דאיכא דעות. מכאן משמע דנשים יכולות לזמן לעצמן וכן עשו בנות רבינו אברהם חמיו של רבינו יהודה ע"פ אביהן ומיהו לא נהגו העולם כן וקשה אמאי לא נהגו מדקתני מזמנות משמע דקאמר חייבות לזמן וי"ל דנשים מזמנות לעצמן היינו אם רצו לזמן מזמנות וכן משמע קצת הלשון מדקתני בסמוך נשים ועבדים אם רצו לזמן אין מזמנין ועוד דמדמה ליה הגמרא לשנים משמע דחובה ליכא והא דקאמר בריש ערכין (דף ג. ושם) הכל מחויבין בזימון לאתויי נשים לענין רשות קאמר ולא לענין חובה ונשים צריך עיון אם יוצאות בברכת הזימון של אנשים מאחר שאין מבינות ויש מביאין ראיה שיוצאות מדאמר לקמן[י] סופר מברך ובור יוצא מכאן משמע שאף הנשים יוצאות בבהמ"ז שלנו מיהו יש לדחות אותה ראיה דשאני בור שמבין בלשון הקדש ויודע קצת מאי קאמר אבל אינו יודע לברך אבל נשים שאינן מבינות כלל מצי למימר דלא נפקי והא דאמרי' במגילה (פ"ב ד' יז.) לועז ששמע אשורית יצא פרסומי ניסא בעלמא שאני כדאמרינן התם (דף יח.) האחשתרנים בני הרמכים מי ידעינן מאי ניהו:

אי הכי אימא סיפא. לא גרסינן אי הכי דהא אפי' מעיקר' נמי הוה מצי למפרך מסיפא דאין מזמנין:

רב זביד אמר ברוך הוא ומבורך. ובה"ג פסק ברוך הוא[ל] ומבורך שמו תמיד לעולם ועד ואי הוה עשרה עני בתרייהו ברוך הוא אלהינו ומבורך שמו תמיד לעולם ועד:

הא בבונה ירושלים הא בשאר ברכות. פר"ח וה"ג די"מ בכל[מ] ברכה וברכה כגון אחר ישתבח וכיוצא בו ומיהו פוק חזי מאי עמא דבר שלא נהגו לענות אמן אלא אחר בונה ירושלים דבהמ"ז:

רב אשי עני ליה בלחישה. וכן פסק בה"ג ועוד לדידן דליכא פועלים אפילו אביי מודה:

לא

עין משפט נר מצוה

יג א מיי' פ"ה מהלכות ברכות הלכה ז סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קצט סעיף ו:

יד ב מיי' פ"א שם הל' יא סמג שם טוש"ע או"ח סי' ריג סעיף ב:

טו ג ד מיי' פ"ה שם הלכה יג וסמג שם טוש"ע או"ח סימן קצד סעיף ב:

טז ה מיי' שם הל' טו סמג שם טוש"ע או"ח סי' קצג סעיף א:

יז ו מיי' פ"ז שם הל' ו סמג שם טוש"ע או"ח סי' ר סעיף א:

יח ז טוש"ע או"ח סימן קצד סעיף א:

יט ח מיי' פ"ה שם הל' יז סמג שם טוש"ע או"ח סי' קצח סעיף א:

כ ט מיי' פ"א שם הל' טז סמג שם טוש"ע או"ח סי' קפח סעיף א ובסי' רטו סעיף א:

כא י טוש"ע או"ח סי' קפח סעיף ב:

משנת ראשונים

שאני התם משום פריצותא. משום פריצותא דעבדים, שטופין בזמה הן ולא הוי צירופן נאה. [הריטב"א]

והוינן בה. לשון הויה הוא סוגית הגמרא ומשא ומתן בדברי המשנה, כדאמרינן בעלמא הויות דאביי ורבא, הוי בה רבי אבהו, הוי בה רבי יוחנן, והוינן בה, והרבה כיוצא בהן. [הליכות עולם שער שני פרק א]

סופר מברך ובור יוצא. מכאן רוצין להביא ראיה דאשה יוצאה בבהמ"ז בשמיעה אע"פ שאינה מבינה לה"ק, ואין ראיה מכאן דדילמא מיירי הכא בבור שמבין לה"ק אבל אינו יודע לברך, ורש"י הביא ראיה מדתניא במגילה והלועז ששמע אשורית יצא אע"פ שאינו מבין הלשון. ויש לדחות דפרסומי ניסא שאני, כדאמר רבינא התם אטו האחשתרנים בני הרמכים מי ידעינן מאן נינהו אלא פרסומי ניסא שאני. [תוספות הרא"ש]

שלשה שאכלו כאחת אחד מפסיק לשנים. אם רצו שנים מהם לצאת ורוצים לברך ולצאת שכבר גמרו אכילתן והאחד לא גמר עדיין, האחד מפסיק אכילתו על כרחו ומזמנין עליו ועונה עמהם. ואפילו לא רצה להפסיק הן מזמנין עליו ויוצאין ידי זימון בין עונה בין אינו עונה כל זמן שהוא עומד לשם. [הריטב"א]

שאני רב פפא דלפנים משורת הדין הוא דעבד. דאנן לא אמרינן אלא דאין שנים חייבין להפסיק לאחד, אבל אי בעו מצו עבדי ויצאו כולן ידי זימון ואחר ברכת זימון חוזרין לאכול אלו שלא גמרו לאכול. ונראה שאין צריכין לברך המוציא שהרי אלו לא פסקו לדעת גמר סעודה ודעתן לגמור סעודתן. [הריטב"א]

בריך איניש לנפשיה. דסבירא להו דחילוק ברכות עדיף היכא דליכא חד מופלג וחיוב זימון הוא בדאיכא חד מופלג דהוא מברך. דומיא דמשה דהא מכי שם ה' אקרא נפקא לן או כדוד מדכתיב גדלו לה' אתי. [הריטב"א] **הא בבונה ירושלים.** הוא הדין דבכל מקום בסוף ברכותיו דעונה אמן. ודוקא בסוף משום דלא הוי הפסק כגון יהללוך וישתבח וכל כיוצא בזה. ולאפוקי בין ברכה לברכה ובין ברכה לקריאת שמע ובין גאולה לתפלה, ובברכת המצות בין ברכה לקיום המצוה, ובברכת הנהנין בין ברכה להנאה. [הלכות גדולות]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ערכין ג.], ב) סוכה דף לח: [ע"ש היטב], ג) מגילה כג:, ד) חולין קו., ה) [מנחות מ:], ו) [לעיל דף ז. וש"נ], ז) [לקמן ג.], ח) לקמן מו. עיי"ש, ט) לקמן מח:, י) בעמוד זה.

הגהות הב"ח

(א) גמ' נראין כעשרה. נ"ב ע"ל סוף דף מ"ז: (ב) שם בריך אינים איניש לנפשיה: (ג) שם אחר כל ברכותיו: (ד) שם דלא לזלזלו רבנן בהטוב: (ה) רש"י ד"ה לא הוה בהו חד מופלג:

הגהות הגר"א

[א] גמ' והא נשים אפי' מאה (והא מאה) תא"מ:

הגהות וציונים

א] תיבת "מעיקרא" ליתא בכת"י וברש"י, ובאמת אין לו הבנה ובא לכאן בט"ס מהא דאמר בסמוך "שאני התם דאקבעו להו בחובה מעיקרא" (דק"ס): ב] [ד' תיבות הללו צריכין מובן ומדברי רש"י נראה דגריס והא אפי' מאה נשי כתרי גברי דמיין] (גליון) ובכת"י ליתא ועיין דק"ס שמבאר מהיכן נובע הטעות ועיין ברכת ראש: ג] בכת"י **ואיתמר במערבא** משמיה וכו' (וכ"ה במנחות מ ע"ב ובראשונים): ד] צ"ל אבא **מרי** בריה שכן הוא בתפילה לסיום מסכת (וכן הובא בקצת ראשונים): ה] [צ"ל **אמרי** וכ"א ברי"ף ורא"ש] (גליון): ו] צ"ל **מזמנות** וכ"ה בכת"י: ז] נדצ"ל **שמעינן** (באה"מ): ח] רש"י כאן ובד"ה והוא כתב ש"עונה ברוך הוא" שלפי נוסח רש"י עונים השומעים למזמן "ברוך **הוא** שאכלנו וכו'" (וכ"ה בסידור רש"י סי' צ ובמחזור ויטרי סי' סא): ט] צ"ל **היא** וכ"ה בכת"י: י] צ"ל ברוך ומבורך, וכ"ה ברא"ש ובה"ג (אמרי נועם להגר"א) וברמב"ם איתא "ברוך הוא ומבורך" דלא כבה"ג: כ] יש להוסיף בכל **סיום** ברכה וברכה (באה"מ וכ"ה בתוס' ריה"ח ובתוס' הרא"ש עיי"ש):

מהן יוצא בברכת חבירו[יא], לפי ששומע כעונה[יב]. **והוינן בה** - ונשאנו ונתנו בדברי רבי יוחנן הללו, והקשינו **מאי קא משמע לן** - מה ראה צורך להשמיענו שיוצא אדם ידי ברכת המזון[יג] שהוא שומע מחבירו, הרי כבר **תנינא** - שנינו בברייתא[יד], **שמע** ברכת חבירו **ולא ענה** אחריה אמן[טו], **יצא** ידי חובתו, לפי שאין עניית אמן מעכבת, ומה חידש רבי יוחנן[טז]. **ואמר רבי זירא** - וביאר רבי זירא את דברי רבי יוחנן, שאכן לא בא רבי יוחנן לחדש שיוצא אדם בכך שהוא שומע את ברכת חבירו, אלא בא **לומר שאין ברכת הזימון ביניהם** - בין שנים האוכלים כאחד, שאינם רשאים לזמן כלל, שעל כן נקט רבי יוחנן בלשונו שאחד יוצא 'בברכת חבירו', שאילו היה שם זימון היתה הברכה נחשבת 'ברכת שניהם', שהרי הוא אומר נברך וחבירו עונה ברוך הוא[יז]. מסיימת הגמרא, **תסתיים** - אכן יש ראיה מדברי רבי יוחנן, ונתברר לנו שהוא הסובר שאין שנים רשאים לזמן. וכן מוכח מעתה, שרב החולק עליו הוא הסובר ששנים רשאים לזמן.

הגמרא דנה אם אכן ניתן לומר שרבי יוחנן הוא הסובר ששנים אינם רשאים לזמן:

אמר ליה - שאל **רבא**[יח] **בר רב הונא לרב הונא, והא רבנן דאתו ממערבא אמרי** - והרי תלמידי החכמים שבאו מארץ ישראל לבבל אומרים, ששנים **אם רצו לזמן מזמנין, מאי לאו** - האם מה שאמרו זאת אינו אלא משום **דשמיע להו** - ששמעו כך **מרבי יוחנן** שהיה ראש הישיבה בארץ ישראל[יט]. שאם לא שמעו כן מרבי יוחנן, מהיכן שמעו לומר זאת, שהרי אין לומר ששמעו זאת מרב, שכן רב היה דר בבבל. דוחה הגמרא, **לא**, לא מרבי יוחנן שמעו זאת, אלא **דשמיע להו** - ששמעו כך **מרב, מקמי דנחית** - לפני שירד מארץ ישראל **לבבל**[כ].

★

הגמרא חוזרת למימרא של רב בענין שלשה שאכלו ויצא אחד מהם:

גופא - נשוב לעצם דינו של רב, **אמר רב דימי בר יוסף, אמר רב, שלשה שאכלו כאחת** וקודם שזימנו **יצא אחד מהם לשוק**, כאשר ירצו השנים לזמן **קוראין לו** להודיעו שהם רוצים לזמן, **ומזמנין עליו** אף שהוא עדיין בשוק. **אמר אביי, והוא דקרו ליה ועני** - מה שהתירו לזמן עליו בעודו בשוק, הוא דווקא אם לא התרחק כל כך, וכשקוראים לו הוא שומע את קולם ועונה עמהם 'ברוך שאכלנו משלו'[כא].

הגמרא דנה האם דין זה הוא גם בזימון של עשרה:

אמר מר זוטרא, ולא אמרן - ולא אמרנו שניתן לזמן על היוצא לשוק בעודו שם, **אלא** דווקא **בשלשה** שאכלו, **אבל בעשרה** שאכלו, גם אם הוא עונה עמהם אין מזמנין עליו, **עד דנייתי** - עד שיבוא וישב עמהם, ומהטעם שיתבאר להלן.

הגמרא מקשה על דברי מר זוטרא:

מתקיף לה - מקשה **רב אשי**, אם באנו לחלק בין שלשה לעשרה, **אדרבה איפכא מסתברא** - יותר מסתבר לומר ההיפך, שבעשרה שאכלו ויצא אחד אפשר לזמן עליו, משום **שתשעה** אנשים **נראין כעשרה**, שאין אדם ממהר להבחין בין עשרה לתשעה[כב], ולכן אין צורך לדקדק ולהצריך את היוצא שיבוא לשבת עמהם, ואילו בשלשה שאכלו ויצא אחד מהם, חסרון האחד ניכר מיד כיון **ששנים אין נראין כשלשה**, ויותר היה ראוי להקפיד בהם שלא יזמנו עד שיבוא היוצא לישב עמהם.

מסקנת הגמרא:

והלכתא - ולהלכה יש לנהוג **כדברי מר זוטרא** - שבשלשה די במה שקוראים לו ועונה, ובעשרה עליו לבוא ולישב עמהם. ומבארת הגמרא, **מאי טעמא** - מה הסיבה לחילוק זה, **כיון דבעי לאדכורי** - כיון שבזימון של עשרה צריך להזכיר **שם שמים**, כפי ששנינו להלן (מט:[כג]), **בציר מעשרה לאו אורח ארעא** - אין זה ממידת דרך ארץ להזכיר שם שמים בפחות מעשרה היושבים ביחד[כד].

★

הגמרא מביאה דברים נוספים בענין זה:

אמר אביי, נקיטינן - נוקטים אנו להלכה, **ששנים שאכלו כאחת**

יא. **להלן** (בהמשך העמוד) מובאת ברייתא ש'שנים שאכלו מצוה ליחלק' ועל כל אחד לברך לעצמו. ולכאורה דברים אלו הם שלא כרבי יוחנן האומר שיכול כל אחד לצאת בברכת חבירו. אלא שהברייתא שם העמידה את דבריה שמצוה ליחלק רק כששניהם סופרים, דהיינו שהם בקיאים בברכה, אך אם היה אחד סופר ואחד בור יכול הסופר לברך ולהוציא את הבור, ואפשר שבאופן זה דיבר רבי יוחנן. ואכן כך פירשו הפני יהושע (ד"ה אלא) והצל"ח (ד"ה תנינא) את דברי רבי יוחנן, לדעת התוספות [והובאו דבריהם בילקוט ביאורים עיי"ש].

אבל דעת הרשב"א (ד"ה הא) היא שאין לומר שרבי יוחנן דיבר בסופר ובור, שאם כן היה לו לפרש בדבריו 'שנים שאכלו אחד סופר ואחד בור', כלשון הברייתא, [וראה בדבריו שם ראיה נוספת לכך]. ובתחילת דבריו נקט הרשב"א שמה שאמר רבי יוחנן שאחד יוצא בברכת חבירו היינו בדיעבד, אבל לכתחילה אינם רשאים להוציא זה את זה. אולם מסקנתו היא [לפי מה שהוכיח מדברי רבי זירא] שרבי יוחנן סובר שגם לכתחילה רשאי האחד לצאת בברכת חבירו, ולא ראה את הברייתא האומרת שמצוה ליחלק, ואכן אין הלכה כדבריו אלא כדברי הברייתא. עוד כתב הרשב"א בדרך אחרת, שמה שאמרו בברייתא 'מצוה ליחלק' היינו שמצוה מן המובחר ליחלק אבל אין זו חובה, ואילו רצה לצאת לכתחילה בברכת חבירו יוצא, ובזה דיבר רבי יוחנן. וראה ענין זה בהרחבה בילקוט ביאורים.

יב. **וצריך** שישמע כל הברכה מפי המברך מלה במלה ויכוון בשמיעה זו לצאת ידי חובתו, ואף חבירו יכוון להוציאו. טור ושולחן ערוך (או"ח סי' קפג ס"ז).

יג. **ואין** לפרש את כוונתו שאחד מוציא את חבירו בברכת הזימון, שכן ברכה זו אינה קרויה ברכת חבירו אלא ברכת שניהם היא. רש"י (ד"ה ואמר).

יד. **בגמרא** בסוכה (לח:) הובאו דברים אלו בשם רבי חייא בר אבא, ולא בשם ברייתא. וראה על כך בצל"ח (ד"ה תנינא - הראשון).

טו. **כפי** שהיה ראוי, לפי שעניית אמן מראה כי הוא מתכוון לצאת בברכה זו. שערי תשובה (או"ח סי' ריג סק"ד) בשם אחרונים, ועיין בדבריו שהביא מעלות נוספות בעניית אמן.

טז. **הקשו** האחרונים, מדוע לא ניתן ליישב שרבי יוחנן חידש שיוצא אף לכתחילה, והלא דבר זה לא ניתן לשמוע מן הברייתא שנקטה בלשונה 'יצא', ומשמע שרק בדיעבד יצא. וראה על כך בילקוט ביאורים.

יז. **וכך** הוא ביאור דבריו, שנים שאכלו כאחת אין ביניהם אלא דווקא מה שאחד יוצא בברכת חברו, אבל זימון אין ביניהם כלל, שאינו נוהג בפחות משלשה. שיטה מקובצת (ד"ה מאי).

יח. **בהגהות** יעב"ץ (ד"ה א"ל) והר"י הלפרין (ד"ה רבא) כתבו שצ"ל רבה בר רב הונא. וכן כתב הדקדוקי סופרים (אות פ), והוסיף, שלא מצאנו עוד רבא בר רב הונא.

יט. **ראה** תענית (כא.).

כ. **שהיה** רב בן ארץ ישראל ולמד תורה אצל רבינו הקדוש, אלא שבעקבות מעשה שהיה הוכרח לצאת לבבל (ראה יומא פז:). ובחולין (קלז:) מובא שרבי יוחנן דיבר בשבחו של רב ואמר, בעוד שהיה רב בארץ ישראל קודם שירד לבבל היה חשוב ממני, והנני זוכר שהייתי יושב שבע עשרה שורות מאחורי רב, שהיה יושב לפני רבי, והיו נושאין ונותנין בהלכה ולא הבנתי את דבריהם.

כא. **רש"י** (ד"ה והוא) תלמידי רבינו יונה (ד"ה אמר) והרא"ש (סי' ה). ולדבריהם פירוש 'דקרו ליה' אינו מה שקוראים לו בשמו, אלא פירושו שמודיעים לו שיתן דעתו להצטרף, וכן 'ועני' אינו מה שמראה להם אות וסימן ששמע את קריאתם, אלא פירושו שעונה עמהם על ברכת הזימון. אמנם הראב"ד (הובא במאירי שם ובספר המאורות ד"ה שלשה - הראשון) ביאר 'קרו ליה ועני', דהיינו שצריך גם שיענה להם 'אכן אני נותן דעתי להצטרף', ודי בכך, ואין צריך שיענה 'ברוך שאכלנו' וכו'. וביאר המאירי, שמה שהוא מצטרף בלא לענות, הרי זה כפי שמצאנו בעם הארץ שמצטרף לזימון ואף שאינו יודע לענות.

לשיטת הרא"ה (ד"ה אמר) והריטב"א (הלכות ברכות פ"ה הכ"ב) עיקר חידושו של רב הוא שאף שיצא לשוק עדיין לא נתבטל צירופם וקביעותם וחייבים בזימון, ומאידך ודאי שאם לא בא לשבת עמהם אין מזמנים עליו. ולשיטתם ביארו, שמה שהוסיף אביי 'והוא דקרי ליה ועני', רצונו לומר שאימתי לא נתבטלה קביעותם, דווקא כשלא הרחיק כל כך ויכול הוא לשמוע אם יקראו לו, אבל אם הרחיק עד כדי כך שאפילו יקראו לו לא ישמע את קולם, באופן זה בטל הזימון לגמרי, ואין מועיל מה שחזר ובא לשבת אתם.

כב. **ראה** בגמרא לקמן (מז:).

כג. **שבעשרה** אומר 'נברך אלהינו שאכלנו משלו' והם עונים 'ברוך אלהינו שאכלנו משלו'.

כד. **בראשונים** מובאים לימודים שונים לכך שבשביל הזכרת שם שמים יש צורך בעשרה אנשים דווקא: א. ההלכות גדולות (הלכות ברכות פ"ז) והמחזור ויטרי (סי' ם) וסידור רש"י (סי' פח) הביאו את הכתוב (משלי יד כח) 'ברוב עם הדרת מלך'. ב. הראב"ן (ברכות סי' קפג) ופסקי הרי"ד (מה:) הביאו את הכתוב (תהלים קז לב) 'וירוממהו בקהל עם' ואין קהל עם פחות מעשרה. ג. ספר האורה (חלק א מד) והאשכול (הלכות סעודה) והכל בו (סי' כה ד"ה ג' שאכלו) ציינו את הכתוב (תהלים סח כז) 'במקהלות ברכו אלהים', וביאר הלבוש (או"ח סי' קצב ס"ב), שמכאן משמע שצריכין להיות מקוהלים יחד. ד. האבודרהם (בהלכות ברכת המזון) כתב שעשרה שכינה שורה ביניהם, ולכן צריך להוסיף ולומר 'נברך לאלהינו'

דניחא להו דמקבע להו בחובה (מעיקרא[א]) ת"ש [ב] [א] נשים מזמנות לעצמן ועבדים מזמנים לעצמן נשים ועבדים וקטנים אם רצו לזמן אין מזמנין (והא נשים אפילו מאה[ב]) והא מאה [א] נשי כתרי גברי דמיין וקתני נשים מזמנות לעצמן ועבדים מזמנין לעצמן שאני התם דאיכא דעות א"ה אימא סיפא נשים ועבדים אם רצו לזמן אין מזמנין אמאי לא והא איכא דעות שאני התם משום פריצותא. תסתיים דרב דאמר אם רצו לזמן אין מזמנין דאמר רב דימי בר יוסף אמר רב שלשה שאכלו כאחת ויצא אחד מהם לשוק קוראין לו ומזמנין עליו טעמא דקוראין לו הא לא קוראין לו לא שאני התם דאקבעו להו בחובה מעיקרא אלא תסתיים דר' יוחנן הוא דאמר אם רצו לזמן אין מזמנין דאמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן שנים שאכלו כאחת אחד מהן יוצא בברכת חבירו והוינן בה מאי קא משמע לן תנינא [ג] שמע ולא ענה יצא ואמר רבי זירא לומר שאין ברכת הזימון ביניהם תסתיים א"ל רבא בר רב הונא לרב הונא והא רבנן דאתו ממערבא אמרי אם רצו לזמן מזמנין מאי לאו דשמיע להו מר' יוחנן לא דשמיע להו מרב מקמי דנחית לבבל: גופא אמר רב דימי בר יוסף אמר רב [ג] שלשה שאכלו כאחת ויצא אחד מהם לשוק קוראין לו ומזמנין עליו אמר אביי והוא דקרו ליה ועני אמר מר זוטרא ולא אמרן אלא בשלשה אבל בעשרה עד דנייתי מתקיף לה רב אשי אדרבה איפכא מסתברא תשעה (א) נראין כעשרה שנים אין נראין כשלשה [ד] והלכתא כמר זוטרא מ"ט [ג] כיון דבעי לאדכורי שם שמים בציר מעשרה לאו אורח ארעא. אמר אביי נקיטינן שנים שאכלו כאחת מצוה ליחלק [ד] תניא נמי הכי [ה] שנים שאכלו כאחת מצוה ליחלק במה דברים אמורים כששניהם סופרים אבל אחד סופר ואחד בור סופר מברך ובור יוצא: אמר רבא [ה] הא מילתא אמריתא אנא ואיתמרה[ג] משמיה דרבי זירא כוותי [ו] שלשה שאכלו כאחת אחד מפסיק לשנים ואין שנים מפסיקין לאחד ולא והא רב פפא אפסיק ליה לאבא מר[ד] בריה איהו וחד שאני רב פפא [ו] דלפנים משורת הדין הוא דעבד. יהודה בר מרימר ומר בר רב אשי ורב אחא מדפתי כרכי ריפתא בהדי הדדי לא הוה בהו חד דהוה מופלג מחבריה לברוכי להו (יתבי וקא מיבעיא להו[ה]) הא דתנן שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן הני מילי היכא דאיכא אדם גדול אבל היכא דכי הדדי נינהו חלוק ברכות עדיף בריך איניש (ב) לנפשיה אתו לקמיה דמרימר אמר להו ידי ברכה יצאתם [ז] ידי זימון לא יצאתם וכי תימרו ניהדר ונזמן [ו] אין זימון למפרע. בא ומצאן כשהן מברכים מהו אומר אחריהם רב זביד אמר ברוך ומבורך רב פפא אמר עונה אמן ולא פליגי [ח] הא דאשכחינהו דקא אמרי נברך והא דאשכחינהו דקא אמרי ברוך אשכחינהו דקא אמרי נברך אומר ברוך ומבורך אשכחינהו דקא אמרי ברוך עונה אמן. תני חדא העונה אמן אחר (ג) ברכותיו הרי זה משובח ותניא אידך הרי זה מגונה לא קשיא [ט] הא בבונה ירושלים הא בשאר ברכות אביי עני ליה בקלא כי היכי דלשמעו פועלים וליקומו דהטוב והמטיב לאו דאורייתא רב אשי [י] עני ליה בלחישא כי היכי דלא נזלזלו (ד) בהטוב והמטיב. רבי

דניחא להו דמקבע להו בחובה. דגדול המצווה ועושה: אם רצו אין מזמנים. כדמפרש טעמא לקמן שאין קביעותן נאה משום פריצותא, בין דנשים בין דמשכב זכור דעבדים בקטנים: דאפילו מאה כתרי דמיין. לענין חובה, דאין חייבות לזמן ואם רצו מזמנין[ו], והוא הדין לשנים: דאיכא דעות. דאע"ג דלענין חובה אין חייבות, לענין רשות דעות שלשה חשיבי להודות טפי משני אנשים, דאיכא משום גדלו לה' אתי: קוראין לו. להודיעו שהם רוצים לזמן, ויפנה אליהם במקום מעמדו ודי להם בכך: ומזמנין עליו. ואע"פ שאינו בא אצלם: ואמר רבי זירא לומר שאין ברכת הזימון ביניהן. לא בא ללמדנו אלא שאין צריכין זימון, דכיון דאחד יוצא בברכת חברו אשמעינן[ז] דאין זימון, דאי יש זימון ברכת שניהם היא שהרי אומר נברך והוא עונה ברוך הוא[ח]: לאו דשמיע להו מרבי יוחנן. דבר מערבא הוא, דאילו רב בבבל הוה ובני מערבא היכא שמיע להו: והוא דקרו ליה ועני. שסמוך הוא אצלם ועונה ברוך הוא: לא אמרן. דלא צריך למיתי גבייהו אלא שלשה, אבל עשרה שילטרפו משום הזכרת השם עד דאתי גבייהו: נראין כעשרה. דאין אדם ממהר להבחין בין עשרה לתשעה: מצוה ליחלק. ולברך כל אחד בפני עצמו בין ברכת המוציא בין ברכת המזון: אחד מפסיק לשנים. אם גמרו השנים סעודתן ורוצין לזמן, דרך ארץ הוא שיהא האחד מפסיק את סעודתו עד שיזמנו עליו עד ברכת הזן דהיינו ברכת זימון[ט] וחוזר וגומר סעודתו, אבל שנים אין עליהם להפסיק בשביל היחיד וימתין עד שיגמרו: לפנים משורת הדין. לאחשוביה: לא הוה בהו (ה). מופלג בחכמה וזקנה מן השנים: דאיכא אדם גדול. שהגדול מברך כדפסקינן לקמן הלכתא (דף מז.): בא ומצאן. אחד מן השוק בא ומצא שלשה שהיו מזמנין: ברוך ומבורך. דלא מצי למימר שאכלנו משלו: הא דקאמר ברוך ומבורך. כדאשכחינהו דקאמר המזמן נברך, אבל אשכחינהו דענו ברוך הוא עונה בתרייהו אמן: הא בבונה ירושלים. שהיא סוף הברכות הרי זה משובח, וכן בסוף ברכות דקריאת שמע שחרית וערבית, ואחר כל ברכותיו דקתני בברייתא הרי זה משובח אחר גמר כל ברכותיו קאמר, ואחר כל ברכותיו דקתני הרי זה מגונה בסוף כל ברכה וברכה קאמר: כי היכי דלשמעו פועלים. וידעו שנגמרה כל הברכה, שהרי אין המברך עונה אמן אלא לבסוף: וליקומו. לעבידתייהו, ואי משום דקמפקע להו מהטוב והמטיב לא איכפת ליה, דקסבר דלאו דאורייתא היא אלא ביבנה תקנוה על הרוגי ביתר שנתנו לקבורה[י]: רב אשי עני. לההוא אמן בלחישה, כי היכי דלא לשמעו וידעו שגמר הברכות ויזלזלו בהטוב והמטיב, ומיהו משום דסוף כל ברכותיו היה[כ] ותניא בברייתא ה"ז משובח לא סגי דלא עני ליה: קטינא

והא מאה נשי כתרי גברי דמיין. לענין קבוץ תפלה ולענין כל דבר שבעשרה ואפילו הכי חשבינן להו כשלשה וה"ה לשנים אבל לא מצי למימר כחד דמיין דאינן יכולות לזמן דהא קתני נשים מזמנות לעצמן ורש"י פירש כתרי לענין חובה דאין חייבות לזמן ואם רצו מזמנות והוא הדין לשנים:

שאני התם דאיכא דעות. מכאן משמע דנשים יכולות לזמן לעצמן וכן עשו בנות רבינו אברהם חמיו של רבינו יהודה ע"פ אביהן ומיהו לא נהגו העולם כן וקשה אמאי לא נהגו מדקתני מזמנות משמע דקאמר חייבות לזמן וי"ל דנשים מזמנות לעצמן היינו אם רצו לזמן מזמנות וכן משמע קצת הלשון מדקתני בסמוך נשים ועבדים אם רצו לזמן אין מזמנין ועוד דמדמה ליה הגמרא לשנים משמע דחובה ליכא והא דקאמר בריש ערכין (דף ג. ושם) הכל מחוייבין בזימון לאתויי נשים לענין רשות קאמר ולא לענין חובה ונשים צריך עיון אם יוצאות בברכת הזימון של אנשים מאחר שאין מבינות ויש מביאין ראיה שיוצאות מדאמר לקמן[י] סופר מברך ובור יוצא מכאן משמע שאף הנשים יוצאות בבהמ"ז שלנו מיהו יש לדחות אותה ראיה דשאני בור שמבין בלשון הקדש ויודע קצת מאי קאמר אבל אינו יודע לברך אבל נשים שאין מבינות כלל מצי למימר דלא נפקי והא דאמרי' במגילה (פ"ב ד' יז.) לועז ששמע אשורית יצא פרסומי ניסא בעלמא שאני כדאמרינן התם (דף יח.) האחשתרנים בני הרמכים מי ידעינן מאי ניהו:

אי הכי אימא סיפא. לא גרסינן אי הכי דהא אפי' מעיקר' נמי הוה מצי למפרך מסיפא דאין מזמנין:

רב זביד אמר ברוך הוא ומבורך. ובה"ג פסק ברוך הוא[ל] ומבורך שמו תמיד לעולם ועד ואי הוה עשרה עני בתרייהו ברוך הוא אלהינו ומבורך שמו תמיד לעולם ועד:

הא בבונה ירושלים הא בשאר ברכות. פר"ח וה"ג די"מ בכל[מ] ברכה וברכה כגון אחר ישתבח וכיוצא בו ומיהו פוק חזי מאי עמא דבר שלא נהגו לענות אמן אלא אחר בונה ירושלים דבהמ"ז:

רב אשי עני ליה בלחישה. וכן פסק בה"ג ועוד לדידן דליכא פועלים אפילו אביי מודה: לא

עין משפט נר מצוה

יג א מיי' פ"ה מהלכות ברכות הלכה ז סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קצט סעיף ו:

יד ב מיי' פ"א שם הל' יא סמג שם טוש"ע או"ח סי' ריג סעיף ב:

טו ג ד מיי' פ"ה שם הלכה יג וסמג שם טוש"ע או"ח סימן קלד סעיף ב:

טז ה מיי' שם הל' טו סמג שם טוש"ע או"ח סי' קצג סעיף א:

יז ו מיי' פ"ז שם הל' ו סמג שם טוש"ע או"ח סי' ר סעיף א:

יח ז טוש"ע או"ח סימן קצד סעיף א:

יט ח מיי' פ"ה שם הל' יז סמג שם טוש"ע או"ח סי' קצא סעיף א:

כ ט מיי' פ"א שם הל' טז סמג שם טוש"ע או"ח סי' קפח סעיף א ובסי' רטו סעיף א:

כא י טוש"ע או"ח סי' קפח סעיף ב:

משנת ראשונים

שאני התם משום פריצותא. משום פריצותא דעבדים, שטופין בזמה הן ולא הוי צירופן נאה. [הריטב"א]

והוינן בה. לשון הויה הוא סוגית הגמרא ומשא ומתן בדברי המשנה, כדאמרינן בעלמא הויות דאביי ורבא, הוי בה רבי אבהו, הוי בה רבי יוחנן, והוינן בה, והרבה כיוצא בהן. [הליכות עולם שער שני פרק א]

סופר מברך ובור יוצא. מכאן רוצין להביא ראיה דאשה יוצאה בבהמ"ז בשמיעה אע"פ שאינה מבינה לה"ק, ואין ראיה מכאן דדילמא מיירי הכא בבור שמבין לה"ק אבל אינו יודע לברך, ורש"י הביא ראיה מדתניא במגילה והלועז ששמע אשורית יצא אע"פ שאינו מבין הלשון. ויש לדחות דפרסומי ניסא שאני, כדאמר רבינא התם אטו האחשתרנים בני הרמכים מי ידעינן מאן נינהו אלא פרסומי ניסא שאני. [תוספות הרא"ש]

שלשה שאכלו כאחת אחד מפסיק לשנים. אם רצו שנים מהם לצאת ורוצים לברך ולצאת שכבר גמרו אכילתן והאחד לא גמר עדיין, האחד מפסיק אכילתו על כרחו ומזמנין עליו ועונה עמהם. ואפילו לא רצה להפסיק הן מזמנין עליו ויוצאין ידי זימון בין עונה בין אינו עונה כל זמן שהוא עומד לשם. [הריטב"א]

שאני רב פפא דלפנים משורת הדין הוא דעבד. דאנן לא אמרינן אלא דאין שנים חייבין להפסיק לאחד, אבל אי בעו מצו עבדי ויצאו כולן ידי זימון ואחר ברכת זימון חוזרין לאכול אלו שלא גמרו לאכול. ונראה שאין צריכין לברך המוציא שהרי אלו לא פסקו לדעת גמר סעודה ודעתן לגמור סעודתן. [הריטב"א]

בריך איניש לנפשיה. דסבירא להו דחילוק ברכות עדיף היכא דליכא חד מופלג וחיוב זימון הוא בדאיכא חד מופלג דהוא מברך. דומיא דמשה דהא מכי שם ה' אקרא נפקא לן או כדוד מדכתיב גדלו לה' אתי. [הריטב"א] **הא בבונה ירושלים.** הוא הדין דבכל מקום בסוף ברכותיו דעונה אמן. ודוקא בסוף משום דלא הוי הפסק כגון יהללוך וישתבח וכל כיוצא בזה. ולאפוקי בין ברכה לברכה ובין ברכה לקריאת שמע ובין גאולה לתפלה, ובברכת המצות בין ברכה לקיום המצוה, ובברכת הנהנין בין ברכה להנאה. [הלכות גדולות]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ערכין ג.], ב) סוכה דף לח: [ע"ש היטב], ג) מגילה כג:, ד) חולין קו., ה) [מנחות מ:], ו) [לעיל דף ז. וש"נ], ז) [לקמן ג.], ח) לקמן מו. עיי"ש, ט) לקמן מח:, י) בעמוד זה.

הגהות הב"ח

(א) גמ' נראין כעשרה. נ"ב ע"ל סוף דף מ"ז: (ב) שם בריך איניש איניש לנפשיה: (ג) שם אחר כל ברכותיו: (ד) שם דלא לזלזלו רבנן בהטוב: (ה) רש"י ד"ה לא הוה בהו חד מופלג:

הגהות הגר"א

[א] גמ' והא נשים אפי' מאה (והא מאה) תא"מ:

הגהות וציונים

א] תיבת "מעיקרא" ליתא בכת"י וברש"י, ובאמת אין לו הבנה ובא לכאן בט"ס מהא דאמר בסמוך "שאני התם דאקבעו להו בחובה מעיקרא" (דק"ס): ב] [ד' תיבות הללו צריכין מובן ומדברי רש"י נראה דגריס והא אפי' מאה נשי כתרי גברי דמיין] (גליון) ובכת"י ליתא ועיין דק"ס שמבאר מהיכן נובע הטעות ועיין ברכת ראש: ג] בכת"י **ואיתמר במערבא** משמיה וכו' (וכ"ה במנחות מ ע"ב ובראשונים): ד] צ"ל אבא **מרי** בריה שכן הוא בתפילה לסיום מסכת (וכן הובא בקצת ראשונים): ה] [צ"ל **אמרי** וכ"א ברי"ף ורא"ש] (גליון): ו] צ"ל **מזמנות** וכ"ה בכת"י: ז] נדצ"ל **שמעינן** (באה"מ): ח] רש"י כאן ובד"ה והוא כתב ש"עונה ברוך הוא" שלפי נוסח רש"י עונים השומעים למזמן "ברוך **הוא** שאכלנו וכו'" (וכ"ה בסידור רש"י סי' צ ובמחזור ויטרי סי' סא): ט] צ"ל **היא** וכ"ה בכת"י: י] צ"ל ברוך ומבורך, וכ"ה ברא"ש ובה"ג (אמרי נועם להגר"א) וברמב"ם איתא "ברוך הוא ומבורך" דלא כבה"ג: כ] יש להוסיף בכל **סיום** ברכה וברכה (באה"מ וכ"ה בתוס' ריה"ח ובתוס' הרא"ש עיי"ש):

מִצְוָה לֵיחָלֵק[כה], והיינו שיברך כל אחד לעצמו[כו] בין את ברכת המוציא[כז] ובין את ברכת המזון.

הגמרא מביאה ברייתא בה נתבאר כדברי אביי:

תַּנְיָא נַמִּי הָכִי - כך שנינו גם בברייתא, **שְׁנַיִם שֶׁאָכְלוּ כְּאַחַת מִצְוָה לֵיחָלֵק.** והרי זה כדברי אביי. מוסיפה הברייתא, אמנם לא בכל שנים נוהג דין זה, אלא **בַּמֶּה דְּבָרִים אֲמוּרִים** שמצוה ליחלק ולברך כל אחד לעצמו, דווקא **כְּשֶׁשְּׁנֵיהֶם סוֹפְרִים** [-בקיאים[כח]] ויודעים לברך ברכת המזון כתיקונה, **אֲבָל** אם היה **אֶחָד** מהם **סוֹפֵר** ויודע לברך **וְאֶחָד בּוּר** שאינו יודע לברך[כט], **הַסּוֹפֵר מְבָרֵךְ** בקול **וּבוּר יוֹצֵא** ידי חובתו בברכת הסופר מדין שומע כעונה.

★

הגמרא מביאה דין נוסף בענין הזימון:

אָמַר רָבָא, הָא מִילְּתָא אֲמַרִיתָא אֲנָא - דבר ההלכה דלהלן נאמר על ידי, **וְאִיתַּמְרָה מִשְּׁמֵיהּ דְּרַבִּי זֵירָא כְּוָותִי** - ובארץ ישראל[ל] נאמרה אותה הלכה משמו של רבי זירא שאף הוא סובר כדעתי. וזו היא ההלכה, **שְׁלֹשָׁה שֶׁאָכְלוּ כְּאַחַת**, וגמרו שנים סעודתם ורוצים לזמן, דרך ארץ הוא שיהא **הָאֶחָד** שעדיין אוכל **מַפְסִיק** את סעודתו **לִשְׁנַיִם** האחרים, בכדי שיוכלו לזמן יחד[לא], ולאחר גמר ברכת הזימון[לב] יחזור ויסיים את סעודתו[לג], **וְאֵין שְׁנַיִם מַפְסִיקִין לְאֶחָד** - שנים אין צריכים להפסיק בשביל היחיד שגמר לפניהם[לד], אלא ימתין עד שיגמרו[לה], שאינו רשאי לברך לעצמו ולצאת לשוק[לו] כדי שלא יפסידו את הזימון[לז].

הגמרא דנה בדין שאין צורך לשנים להפסיק עבור היחיד:

שואלת הגמרא, **וְלֹא** - האם אין על השנים להפסיק סעודתם לצורך אחד הרוצה לזמן, **וְהָא** [-והרי] **רַב פָּפָּא אַפְסִיק לֵיהּ לְאַבָּא מַר בְּרֵיהּ, אִיהוּ וְחַד.** כלומר, רב פפא סעד עם בנו אבא מר[לח] ועם אדם נוסף, וקדם אבא מר וסיים לפניהם, והפסיקו רב פפא והאחר שעמם

כמו שנאמר (ויקרא כב לב) 'ונקדשתי בתוך בני ישראל'.

ובאליה רבה (סי' קצג סק"ד) הקשה, הרי בגמרא בסוגייתנו וכן במגילה (כג:) אמרו ש'לאו אורח ארעא' להזכיר שם שמים בפחות מעשרה, ומשמע שהטעם נלמד מסברא ולא מפסוק. וכתב שצריך לומר שהראשונים מביאים את הפסוקים הנ"ל כדי לפרש מדוע נחשב לאו אורח ארעא. אמנם בסוף דבריו נשאר בקושיא.

כה. **פירש** הרא"ה (ד"ה אמר אביי), שכיון שאין זימון בשנים, הוא הדין שאין אחד מברך והשני יוצא, ועל כן מצוה על כל אחד לברך לעצמו. וכתב הריטב"א (חולין קו. ד"ה אמר), שהכוונה למצוה מדברי חכמים. ובברכת אברהם לבן הרמב"ם (שו"ת, סימן מב) מבואר, שבדבר חשוב כגון פת, צריכים הנהנים להרבות בהודיה להשם, ולפיכך מברך כל אחד ואחד לעצמו מפני חשיבות ההנאה שהגיעה אליו. והוסיף, שאף בשלשה שאכלו היה מקום שיברכו לעצמם, אלא שבשלשה מתווספת להם ברכת הזימון ומפני זה אינם רשאים ליחלק. ועל דרך זה מבואר גם בר"י מלוניל (ד"ה מצוה) ובפירוש הרשב"ץ (ד"ה אמר) ובתוספות בחולין (קו: ד"ה ושמע).

כו. **כתב** הפני יהושע (ד"ה אלא) בדעת התוספות (לעיל מה. ד"ה אם) שדין זה הוא לעיכובא, ואף בדיעבד לא יצא השומע ידי חובתו, מלבד במקרה הנזכר בברייתא להלן שהאחד היה סופר והשני בור שאינו יודע לברך, שרק בזה יוצא השומע. ועיין שם בדבריו שדייק זאת בדברי הברייתא. אמנם הרשב"א (ד"ה הא) נקט כדבר פשוט שלא נאמר 'מצוה ליחלק' אלא לענין לכתחילה, אבל בדיעבד יוצא ידי חובה גם בשמיעה [וראה במגן אברהם (סי' קצג ס"ק כא) שאף לדעת הרשב"א, אם לא נקבעו לאכול יחד אלא שהיה כל אחד אוכל לבדו, לא יצא בברכת המזון ששמע מפי חבירו]. עוד כתב בדרך אחרת, שמה שאמרו 'מצוה לחלק' הוא למצוה מן המובחר בלבד [וראה בהערה הסמוכה מה דעת רש"י].

כז. **כך** היא שיטת רש"י (ד"ה מצוה), שאף בברכת המוציא מצוה ליחלק ואין אחד יכול להוציא חבירו. והתוספות לעיל (ע"א ד"ה אם) כתבו שכן היא דעתו אף בשאר ברכות, אלא שהקשו על כך והביאו ראיות שבברכה ראשונה יכול האחד להוציא את חבירו. ואכן כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה שנים) שהעולם לא נהגו ליחלק לברכת המוציא. והרא"ש (סי' ו) הוסיף, שאף על רש"י עצמו לא שמענו שנהג כן בברכת המוציא, וכן רבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב טז ח"ג) כתב שרש"י לא רצה לעשות מעשה לנהוג כשיטתו. ולכן חלקו הראשונים (הנ"ל ועוד) על שיטת רש"י ונקטו שרק בברכת המזון נאמר דין זה.

ובטעם החילוק שבין ברכת המוציא לברכת המזון נאמרו בראשונים כמה טעמים: א. משום דבתחלת הסעודה כשהם מסובים וקבועים יחד, דעתם להצטרף, ולפיכך יוצא האחד בברכת חבירו, אבל בסוף הסעודה בטלה הקביעות והם נחלקים זה מזה, ועל כן כל אחד מברך לעצמו (תוספות בתירוץ הראשון, רא"ש, ותלמידי רבינו יונה בשם ר"י הזקן שם, ועוד). ב. שכיון שברכת המוציא מתירה להם לאכול וליהנות, לפיכך דעתם להצטרף, אבל לאחר הסעודה, שכבר אכלו, אינם מצטרפים (תוספות חולין קו. ד"ה ושמע). ג. שברכת המוציא שאינה מן התורה הקלו בה להיות האחד פוטר את חבירו, אבל ברכת המזון שהיא מן התורה החמירו להיות כל אחד מברך לעצמו (תוספות לעיל ע"א בתירוץ השני, הראשונים הנ"ל בשם רשב"ם). ד. שרק לגבי ברכת המזון אין האחד מוציא את חבירו, לפי שנאמר (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת', ואמרו בירושלמי לעיל (פ"ג ה"ג) ואכלת וברכת מי שאכל הוא יברך, לפיכך מצוה לכל אחד שיברך ברכת המזון בפני עצמו, אבל בשאר דברים, אפילו מה שחיובם מדאורייתא, אחד מוציא את חבירו (המכתם ד"ה אמר וספר המאורות סוד"ה שנים בדעת ההשלמה). וראה עוד בהרחבה ענין זה בילקוט ביאורים.

כח. **הבקי** נקרא בלשון חכמים סופר. כל בו (סי' כה ד"ה שנים).

כט. **יש** מן הראשונים (הרא"ש ד"ה סופר בדעת רש"י, ור"י הובא במרדכי רמז קנח) הסוברים שהבור יוצא בברכת הסופר אף כשאינו מבין לשון הקודש. וביאר הנמוקי יוסף (ד"ה סופר), שכן משמע ממה שנקטו בור סתם, שכוונתם לכל בור ובור גם זה שאינו מבין לשון הקודש. אמנם יש ראשונים (תוספות ד"ה שאני ותלמידי רבינו יונה ד"ה נשים, ועוד) הסוברים שדווקא אם הבור מבין לשון הקודש אלא שאינו יודע לברך את הברכה כתיקנה, יוצא ידי חובתו בברכת הסופר, אבל אם אינו מבין לשון הקודש אינו יוצא בשמיעה.

ודעת המאירי (בע"א ד"ה שנים), שגם בור היודע לברך יכול לכתחילה לצאת בברכת הסופר, שהוא סבור לפי דעתו שברכת החבר רצויה יותר. וכן דעת השיטה מקובצת (ד"ה סופר), שאף הוכיח שבאופן זה דברה הברייתא, שהרי אם מדובר באופן שהבור אינו יודע את הברכה כתיקנה, פשוט הוא שיוצא בברכת הסופר, ומה הוצרכה הברייתא להשמיענו זאת. ועל כרחך שמדובר שהבור בקי בברכה, וחידשה הברייתא שאף על פי כן הוא יוצא בברכת חבירו. וכעין זה כתב הפני יהושע (ד"ה תניא) בדעת רש"י והרשב"א.

ל. **כגירסת** האור זרוע (ח"א סימן קפו) ושבלי הלקט (סימן קנ) והרא"ש (סי' ז), 'ואתאמרה במערבא משמיה דר' זירא'. וכן הוא במנחות (מ:).

לא. **ואם** לא רצה להפסיק להם, כתב המאירי (ד"ה זה) בשם רש"י שאין מזמנין עליו. והב"ח (שם) הכריח זאת מדברי רש"י, משום שאם נסבור שניתן לזמן עליו בעל כרחו, נמצא שצריך להפסיק כדי שיצא ידי חובת זימון, ואין שייך לומר ש'דרך ארץ הוא שיהא מפסיק', שהרי אינו מפסיק בשביל השנים אלא בשביל עצמו, אלא ודאי שלדעת רש"י אין רשאים לזמן עליו בעל כרחו. עוד דקדק הב"ח מדברי הרא"ש (סי' ז), שאף לדעת רבינו יונה שהאחד חייב להפסיק כדי שיזמנו עליו, מכל מקום אינם רשאים לזמן בעל כרחו. אמנם הראב"ד (הובאו דבריו ברא"ש שם, ובעוד ראשונים) כתב, שלכאורה משמע שאם אינו פוסק אין מזמנין עליו (ראה ב"ח שם סק"ב שביאר כיצד משמע), ואינו כן, אלא הם מזמנין עליו אף אם הוא ממשיך לאכול ואינו מפסיק.

פירשנו שטעם הדין משום דרך ארץ, על פי רש"י (ד"ה אחד). וכתב האור זרוע (ח"א סי' קפו) שמשמע מלשונו שאף אם לא הוצרכו לצאת ויכולים להמתין עד שיגמור, דרך ארץ הוא שיפסיק האחד עבור השנים כדי שלא ישבו וימתינו עליו. ותלמידי רבינו יונה (ד"ה ואין) פירשו את דברי הגמרא שלא מצד הלכות דרך ארץ, אלא מעיקר הדין, שהאחד חייב להפסיק בעבור השנים [ואם לא הפסיק הוא נקרא עבריין, ב"ח (או"ח סי' ר סק"א)]. אמנם מתחילת דבריו שם משמע, שמדובר שיש להם דבר נחוץ שבסיבתו הוכרחו לצאת. וכן הוא מפורש בחידושי הרא"ה (ד"ה שלשה) שמדובר שהוצרכו לצאת. ולדבריהם נמצא שכשאין לשנים דבר נחוץ אין האחד צריך לטרוח ולהפסיק להם.

לב. **שאינו** חייב להמתין עד גמר ברכת המזון כולה, אלא למה שהם צריכין לו, דהיינו עד גמר ברכת הזימון שאינה יכולה להאמר בלעדיו. הלכות ברכות לריטב"א (פ"ה הכ"ו). ורש"י (ד"ה אחד) שכתב 'עד שיזמנו עליו, עד ברכת הזן דהיינו ברכת זימון', כתב בשבלי הלקט (סי' קנ) שמוכח מפירושו שסובר שהלכה כרב ששת להלן (מו.) שברכת הזימון היא עד סוף ברכת הזן [וראה בתוספות (שם ד"ה עד)].

לג. **בראשונים** נחלקו כיצד ינהג כשהוא חוזר לסיים את סעודתו. האור זרוע (ח"א סימן קפו) והשבלי הלקט (שם) כתבו בדעת רש"י, שימשיך לאכול על סמך ברכת המוציא שברך בתחילת הסעודה. וביאר הרא"ה (ד"ה אינו), שהיינו משום שלא פסק על דעת לגמור סעודתו, שדעתו להמשיך ולאכול. אמנם הרשב"א (ד"ה ולענין) הביא את דעת רב האי גאון, שהשלישי הרוצה להמשיך בסעודתו צריך לחזור ולברך ברכת המוציא, והראב"ד הוסיף שאף עליו ליטול ידיו, שלדעתם עניית הזימון נחשבת להפסק בסעודה [טעם שיטתם ראה ברשב"א (שם) ובמאירי (ד"ה שלשה שהסבו)].

עוד נחלקו בגמרא לקמן (מו:) כשהוא בא לברך ברכת המזון בגמר אכילתו להיכן הוא חוזר, האם לתחילת ברכת הזן, או למקום שפסקו דהיינו לברכת הארץ.

לד. **ואף** משום דרך ארץ אין בזה. ר"י מלוניל (ד"ה אחד) ומכתם (ד"ה ואין).

לה. **שניהם** או על כל פנים עוד אחד מהם. ר"י מלוניל (ד"ה ואין). אבל משגמרו את סעודתם שוב אין להם רשות לשהות יותר לעכב את השלישי הרוצה לזמן ולברך, שכך משמע מלשון הגמרא שאמרה 'אין שנים מפסיקין לאחד' והיינו שרק להפסיק מהסעודה אינם צריכים. ביאור הלכה (סי' ר ד"ה עד).

לו. **אף** אם יש לו לעשות דבר נחוץ. ר"י מלוניל (ד"ה ואין). רבינו יונה (ד"ה ואין).

לז. **וביאר** המכתם (ד"ה ואין), שכבר נתחייבו שלשתם בזימון ואינו רשאי להפקיע את הזימון לא ממנו ולא מהם. וכעין זה כתב גם ברשב"א (ד"ה אחד, ועוד ראשונים וכן פסקו בטור ובשו"ע סי' ר ס"א). אמנם בספר האורה (ח"א אות מד) כתב, שהיחיד הרוצה לצאת, רשאי לברך לעצמו בלא זימון ויוצא לדרכו. שדווקא כשגמרו סעודתם בבת אחת ואין אחד מהם צריך לצאת, בזה אמרו ששלשה חייבים לזמן ואינם רשאים ליחלק. והרשב"א (שם) כתב שזו שיטת רב האי גאון, ונשאר עליה בצריך עיון [וראה בב"ח (או"ח סי' ר סק"ג) שהרחיב בביאור שיטת רב האי גאון ואף סמך עליה הלכה למעשה].

לח. **וראה** בהגהות וציונים שיש לומר 'אבא מרי' ע"פ היהי רצון הנאמר בסיום מסכת.

דניחא להו דמקבע להו בחובה (מעיקרא[א]) ת"ש[א] א נשים מזמנות לעצמן ועבדים מזמנים לעצמן נשים ועבדים וקטנים אם רצו לזמן אין מזמנין (והא נשים אפילו מאה[ב]) והא מאה [א] נשי כתרי גברי דמיין וקתני נשים מזמנות לעצמן ועבדים מזמנין לעצמן שאני התם דאיכא דעות א"ה אימא סיפא נשים ועבדים אם רצו לזמן אין מזמנין אמאי לא והא איכא דעות שאני התם משום פריצותא. תסתיים דרב דאמר אם רצו לזמן אין מזמנין דאמר רב דימי בר יוסף אמר רב שלשה שאכלו כאחת ויצא אחד מהם לשוק קוראין לו ומזמנין עליו טעמא דקוראין לו הא לא קוראין לו לא שאני התם דאקבעו להו בחובה מעיקרא אלא תסתיים דר' יוחנן הוא דאמר אם רצו לזמן אין מזמנין דאמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן שנים שאכלו כאחת אחד מהן יוצא בברכת חבירו והוינן בה מאי קא משמע לן תנינא[ג] ב שמע ולא ענה יצא ואמר רבי זירא לומר שאין ברכת הזימון ביניהם תסתיים א"ל רבא בר רב הונא לרב הונא והא רבנן דאתו ממערבא אמרי אם רצו לזמן מזמנין מאי לאו דשמיע להו מר' יוחנן לא דשמיע להו מרב מקמי דנחית לבבל: גופא אמר רב דימי בר יוסף אמר רב ג שלשה שאכלו כאחת ויצא אחד מהם לשוק קוראין לו ומזמנין עליו אמר אביי והוא דקרו ליה ועני אמר מר זוטרא ולא אמרן אלא בשלשה אבל בעשרה עד דנייתי מתקיף לה רב אשי אדרבה איפכא מסתברא תשעה (א) נראין כעשרה שנים אין נראין כשלשה ד והלכתא כמר זוטרא מ"ט[ג] כיון דבעי לאדכורי שם שמים בציר מעשרה לאו אורח ארעא. אמר אביי נקיטינן שנים שאכלו כאחת מצוה ליחלק[ד] תניא נמי הכי ה שנים שאכלו כאחת מצוה ליחלק במה דברים אמורים כששניהם סופרים אבל אחד סופר ואחד בור סופר מברך ובור יוצא: אמר רבא[ה] הא מילתא אמריתא אנא ואיתמרה[ג] משמיה דרבי זירא כוותי ו שלשה שאכלו כאחת אחד מפסיק לשנים ואין שנים מפסיקין לאחד ולא והא רב פפא אפסיק ליה לאבא מר[ד] בריה איהו וחד שאני רב פפא[ו] דלפנים משורת הדין הוא דעבד. יהודה בר מרימר ומר בר רב אשי ורב אחא מדפתי כרכי ריפתא בהדי הדדי לא הוה בהו חד דהוה מופלג מחבריה לברוכי להו (יתבי וקא מיבעיא להו[ה]) הא דתנן שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן הני מילי היכא דאיכא אדם גדול אבל היכא דכי הדדי נינהו חלוק ברכות עדיף בריך איניש (ב) לנפשיה אתו לקמיה דמרימר אמר להו ידי ברכה יצאתם ז ידי זימון לא יצאתם וכי תימרו ניהדר ונזמן ח אין זימון למפרע. בא ומצאן כשהן מברכים מהו אומר אחריהם רב זביד אמר ברוך ומבורך רב פפא אמר עונה אמן ולא פליגי ח הא דאשכחינהו דקא אמרי נברך והא דאשכחינהו דקא אמרי ברוך אשכחינהו דקא אמרי נברך אומר ברוך ומבורך אשכחינהו דקא אמרי ברוך עונה אמן. תני חדא העונה אמן אחר (ג) ברכותיו הרי זה משובח ותניא אידך הרי זה מגונה לא קשיא ט הא בבונה ירושלים הא בשאר ברכות אביי עני ליה בקלא כי היכי דלשמעו פועלים וליקומו דהטוב והמטיב לאו דאורייתא רב אשי י עני ליה בלחישא כי היכי דלא נזלזלו (ד) בהטוב והמטיב.

רבי

רש"י

דניחא להו דמקבע להו בחובה. דגדול המצווה ועושה: אם רצו אין מזמנים. כדמפרש טעמא לקמן שאין קביעותן נאה משום פריצותא, בין דנשים בין דמשכב זכור דעבדים בקטנים: דאפילו מאה כתרי דמיין. לענין חובה, דאין חייבות לזמן ואם רצו מזמנין[ו], והוא הדין לשנים: דאיכא דעות. דאע"ג דלענין חובה אין חייבות, לענין רשות דעות שלשה חשיבי להודות טפי משני אנשים, דאיכא משום גדלו לה' אתי: קוראין לו. להודיעו שהם רוצים לזמן, ויפנה אליהם במקום מעמדו ודי להם בכך: ומזמנין עליו. ואע"פ שאינו בא אצלם: ואמר רבי זירא לומר שאין ברכת הזימון ביניהן. לא בא ללמדנו אלא שאין צריכין זימון, דכיון דאחד יוצא בברכת חברו אשמעינן[ז] דאין זימון, דאי יש זימון ברכת שניהם היא שהרי אומר נברך והוא עונה ברוך הוא[ח]: לאו דשמיע להו מרבי יוחנן. דבר מערבא הוא, דאילו רב בבבל הוה ובני מערבא היכא שמיע להו: והוא דקרו ליה ועני. שסמוך הוא אצלם ועונה ברוך הוא: לא אמרן. דלא צריך למיתי גבייהו אלא שלשה, אבל עשרה שיצטרפו משום הזכרת השם עד דאתי גבייהו: נראין כעשרה. דאין אדם ממהר להבחין בין עשרה לתשעה: מצוה ליחלק. ולברך כל אחד בפני עצמו בין ברכת המוציא בין ברכת המזון: אחד מפסיק לשנים. אם גמרו השנים סעודתן ורוצין לזמן, דרך ארץ הוא שיהא האחד מפסיק את סעודתו עד שיזמנו עליו עד ברכת הזן דהיינו ברכת זימון[ח] וחוזר וגומר סעודתו, אבל שנים אין עליהם להפסיק בשביל היחיד וימתין עד שיגמרו: לפנים משורת הדין. לאחשוביה: לא הוה בהו (ה). מופלג בחכמה ובזקנה מן השנים: דאיכא אדם גדול. שהגדול מברך כדפסקינן לקמן הלכתא (דף מז.): בא ומצאן. אחד מן השוק בא ומצא שלשה שהיו מזמנין: ברוך ומבורך. דלא מצי למימר שאכלנו משלו: הא דקאמר ברוך ומבורך. כדאשכחינהו דקאמר המזמן נברך, אבל אשכחינהו דענו ברוך הוא עונה בתרייהו אמן: הא בבונה ירושלים. שהיא סוף הברכות הרי זה משובח, וכן בסוף ברכות דקריאת שמע שחרית וערבית, ואחר כל ברכותיו דקתני בברייתא הרי זה משובח אחר גמר כל ברכותיו קאמר, ואחר כל ברכותיו דקתני הרי זה מגונה בסוף כל ברכה וברכה קאמר: כי היכי דלשמעו פועלים. וידעו שנגמרה כל הברכה, שהרי אין המברך עונה אמן אלא לבסוף: וליקומו. לעבידתייהו, ואי משום דקמפקע להו מהטוב והמטיב לא איכפת ליה, דקסבר דלאו דאורייתא היא אלא ביבנה תקנוה על הרוגי ביתר שנתנו לקבורה[ט]: רב אשי עני. להאי אמן בלחישה, כי היכי דלא לשמעו וידעו שפס גמר הברכות ויזלזלו בהטוב והמטיב, ומיהו משום דסוף כל ברכותיו היא[ט] ותניא בברייתא ה"ז משובח לא סגי דלא עני ליה:

קטינא

תוספות

והא מאה נשי כתרי גברי דמיין. לענין קבוץ תפלה ולענין כל דבר שבעשרה ואפילו הכי חשבינן להו כשלשה וה"ה לשנים אבל לא מצי למימר כחד דמיין דאינן יכולות לזמן דהא קתני נשים מזמנות לעצמן ורש"י פירש כתרי לענין חובה דאין חייבות לזמן ואם רצו מזמנות והוא הדין לשנים:

שאני התם דאיכא דעות. מכאן משמע דנשים יכולות לזמן לעצמן וכן עשו בנות רבינו אברהם חמיו של רבינו יהודה ע"פ אביהן ומיהו לא נהגו העולם כן וקשה אמאי לא נהגו מדקתני מזמנות משמע דקאמר חייבות לזמן וי"ל דנשים מזמנות לעצמן היינו אם רצו לזמן מזמנות וכן משמע קצת הלשון מדקתני בסמוך נשים ועבדים אם רצו לזמן אין מזמנין ועוד דמדמה ליה הגמרא לשנים משמע דחובה ליכא והא דקאמר בריש ערכין (דף ג. ושם) הכל מחוייבין בזימון לאתויי נשים לענין רשות קאמר ולא לענין חובה ונשים צריך עיון אם יוצאות בברכת הזימון של אנשים מאחר שאין מבינות ויש מביאין ראיה שיוצאות מדאמר לקמן[י] סופר מברך ובור יוצא מכאן משמע שאף הנשים יוצאות בבהמ"ז שלנו מיהו יש לדחות אותה ראיה דשאני בור שמבין בלשון הקדש ויודע קצת מאי קאמר אבל אינו יודע לברך אבל נשים שאינן מבינות כלל מצי למימר דלא נפקי והא דאמרי' במגילה (פ"ב ד' יז.) לועז ששמע אשורית יצא פרסומי ניסא בעלמא שאני כדאמרינן התם (דף יח.) האחשתרנים בני הרמכים מי ידעינן מאי ניהו:

אי הכי אימא סיפא. לא גרסינן אי הכי דהא אפי' מעיקר' נמי הוה מצי למפרך מסיפא דאין מזמנין:

רב זביד אמר ברוך הוא ומבורך. ובה"ג פסק ברוך הוא[י] ומבורך שמו תמיד לעולם ועד ואי הוה עשרה עני בתרייהו ברוך הוא אלהינו ומבורך שמו תמיד לעולם ועד:

הא בבונה ירושלים הא בשאר ברכות. פר"ח וה"ג די"מ בכל[כ] ברכה וברכה כגון אחר ישתבח וכיוצא בו ומיהו פוק חזי מאי עמא דבר שלא נהגו לענות אמן אלא אחר בונה ירושלים דבהמ"ז:

רב אשי עני ליה בלחישה. וכן פסק בה"ג ועוד לדידן דליכא פועלים אפילו אביי מודה:

לא

עין משפט נר מצוה

יג א מיי' פ"ה מהלכות ברכות הלכה ז סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קצט סעיף ו:

יד ב מיי' פ"א שם הל' יא סמג שם טוש"ע או"ח סי' ריג סעיף ב:

טו ג ד מיי' פ"ה שם הלכה יג וסמג שם טוש"ע או"ח סימן קצד סעיף ב:

טז ה מיי' שם הל' טו סמג שם טוש"ע או"ח סי' קצג סעיף א:

יז ו מיי' פ"ז שם הל' ו סמג שם טוש"ע או"ח סי' ר סעיף א:

יח ז טוש"ע או"ח סימן קצד סעיף א:

יט ח מיי' פ"ה שם הל' יז סמג שם טוש"ע או"ח סי' קצא סעיף א:

כ ט מיי' פ"א שם הל' טז סמג שם טוש"ע או"ח סי' קפח סעיף א ובסי' רטו סעיף א:

כא י טוש"ע או"ח סי' קפח סעיף ב:

משנת ראשונים

שאני התם משום פריצותא. משום פריצותא דעבדים, שטופין בזמה הן ולא הוי צירופן נאה. **[הריטב"א]**

והוינן בה. לשון הויה הוא סוגית הגמרא ומשא ומתן בדברי המשנה, כדאמרינן בעלמא הויות דאביי ורבא, הוי בה רבי אבהו, הוי בה רבי יוחנן, והוינן בה, והרבה כיוצא בהן. **[הליכות עולם שער שני פרק א]**

סופר מברך ובור יוצא. מכאן רוצין להביא ראיה דאשה יוצאה בבהמ"ז בשמיעה אע"פ שאינה מבינה לה"ק, ואין ראיה מכאן דדילמא מיירי הכא בבור שמבין לה"ק אבל אינו יודע לברך, ורש"י הביא ראיה מדתניא במגילה והלועז ששמע אשורית יצא אע"פ שאינו מבין הלשון. ויש לדחות דפרסומי ניסא שאני, כדאמר רבינא התם אטו האחשתרנים בני הרמכים מי ידעינן מאן נינהו אלא פרסומי ניסא שאני. **[תוספות הרא"ש]**

שלשה שאכלו כאחת אחד מפסיק לשנים. אם רצו שנים מהם לצאת ורוצים לברך ולצאת שכבר גמרו אכילתן והאחד לא גמר עדיין, האחד מפסיק אכילתו על כרחו ומזמנין עליו ועונה עמהם. ואפילו לא רצה להפסיק הן מזמנין עליו ויוצאין ידי זימון בין עונה בין אינו עונה כל זמן שהוא עומד לשם. **[הריטב"א]**

שאני רב פפא דלפנים משורת הדין הוא דעבד. דאנן לא אמרינן אלא דאין שנים חייבין להפסיק לאחד, אבל אי בעו מצו עבדי ויצאו כולן ידי זימון ואחר ברכת זימון חוזרין לאכול אלו שלא גמרו לאכול. ונראה שאין צריכין לברך המוציא שהרי אלו לא פסקו לדעת גמר סעודה ודעתן לגמור סעודתן. **[הריטב"א]**

בריך איניש לנפשיה. דסבירא להו דחילוק ברכות עדיף היכא דליכא חד מופלג וחיוב זימון הוא בדאיכא חד מופלג דהוא מברך. דומיא דמשה דהא מכי שם ה' אקרא נפקא לן או כדוד מדכתיב גדלו לה' אתי. **[הריטב"א]**

הא בבונה ירושלים. הוא הדין דבכל מקום בסוף ברכותיו דעונה אמן. ודוקא בסוף משום דלא הוי הפסק כגון יהללוך וישתבח וכל כיוצא בזה. ולאפוקי בין ברכה לברכה ובין ברכה לקריאת שמע ובין גאולה לתפלה, ובברכת המצות בין ברכה לקיום המצוה, ובברכת הנהנין בין ברכה להנאה. **[הלכות גדולות]**

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ערכין ג.], ב) סוכה דף לח: [ע"ש היטב], ג) מגילה כג:, ד) חולין קו., ה) [מנחות מ:], ו) [לעיל דף ז. וש"נ], ז) [לקמן ג.], ח) לקמן מו. עיי"ש, ט) לקמן מח:, י) בעמוד זה.

הגהות הב"ח

(א) גמ' נראין כעשרה. נ"ב ע"ל סוף דף מ"ז: (ב) שם בריך איניש איניש לנפשיה: (ג) שם אחר כל ברכותיו: (ד) שם דלא לזלזלו רבנן בהטוב: (ה) רש"י ד"ה לא הוה בהו חד מופלג:

הגהות הגר"א

[א] גמ' והא נשים אפי' מאה (והא מאה) תא"מ:

הגהות וציונים

א] תיבת "מעיקרא" ליתא בכת"י וברש"י, ובאמת אין לו הבנה ובא לכאן בט"ס מהא דאמר בסמוך "שאני התם דאקבעו להו בחובה מעיקרא" (דק"ס): ב] [ד' תיבות הללו צריכין מובן ומדברי רש"י נראה דגריס והא אפי' מאה נשי כתרי גברי דמיין] (גליון) ובכת"י ליתא ועיין דק"ס שמבאר מהיכן נובע הטעות ועיין ברכת ראש: ג] בכת"י **ואיתמר במערבא** משמיה וכו' (וכ"ה במנחות מ ע"ב ובראשונים): ד] צ"ל אבא **מרי** בריה שכן הוא בתפילה לסיום מסכת (וכן הובא בקצת ראשונים): ה] [צ"ל **אמרי** וכ"א ברי"ף ורא"ש] (גליון): ו] צ"ל **מזמנות** וכ"ה בכת"י: ז] נדצ"ל **שמעינן** (באה"מ): ח] רש"י כאן ובד"ה והוא כתב ש"עונה ברוך הוא" שלפי נוסח רש"י עונים השומעים למזמן "ברוך **הוא** שאכלנו וכו'" (וכ"ה בסידור רש"י סי' צ ובמחזור ויטרי סי' סא): ט] צ"ל **היא** וכ"ה בכת"י: י] צ"ל ברוך ומבורך, וכ"ה ברא"ש ובה"ג (אמרי נועם להגר"א) וברמב"ם איתא "ברוך הוא ומבורך" דלא כבה"ג: כ] יש להוסיף בכל **סיום** ברכה וברכה (באה"מ וכ"ה בתוס' ריה"ח ובתוס' הרא"ש עיי"ש):

את סעודתם כדי שאבא מרי יוכל לזמן, ומכאן יש ללמוד שעל השנים להפסיק לצורך היחיד. מתרצת הגמרא, **שָׁאנִי** - שונה היה המעשה אצל **רַב פָּפָּא**, שלא עשה כן מצד הלכות דרך ארץ, אלא **דִּלְפְנִים מִשּׁוּרַת הַדִּין הוּא דַּעֲבַד** [-שעשה] כן, מפני שרצה לנהוג בבנו בדרך של חשיבות וכבוד.

★

הגמרא מביאה מעשה ללמוד ממנו דין בהלכות זימון:

יְהוּדָה בַּר מְרֵימַר וּמַר בַּר רַב אַשִׁי וְרַב אַחָא מִדִּפְתִּי, כָּרְכִי רִיפְתָּא - אכלו פת **בַּהֲדֵי הֲדָדֵי** - זה עם זה כאחד, ונתחייבו בזימון. **לֹא הֲוָה בְּהוּ חַד דַּהֲוָה מוּפְלָג מֵחַבְרֵיהּ** - לא היה ביניהם אחד שהיה מופלג בחכמה ובזקנה מחבריו כדי לכבדו **לְבָרוּכֵי לְהוּ** - שיהא הוא המזמן והמברך. **(יתבי וקא מיבעיא להו) [אָמְרֵי**[לט]**]** - אמרו זה לזה, **הָא דִּתְנַן** - מה ששנינו **שְׁלֹשָׁה שֶׁאָכְלוּ כְּאַחַת חַיָּיבִין לְזַמֵּן, הָנֵי מִילֵּי** - חיוב זה אמור דווקא **הֵיכָא דְּאִיכָּא** - היכן שיש בין הסועדים **אָדָם גָּדוֹל**, כמסקנת הגמרא לקמן (מז.) שהגדול מברך[מ], **אֲבָל הֵיכָא דְּכִי הֲדָדֵי נִינְהוּ** - אבל היכן שהסועדים שוים בחכמה ובזקנה אין כלל חיוב בזימון וממילא **חִלּוּק בְּרָכוֹת** - שיברך כל אחד לעצמו **עָדִיף**. ואכן כך עשו **וּבָרִיךְ אִינִישׁ לְנַפְשֵׁיהּ** - ברכו כל אחד לעצמו. לאחר מכן **אָתוּ לְקַמֵּיהּ דִּמְרֵימַר** - באו לפני מרימר וספרו לו את הדברים, **אָמַר לְהוּ** מרימר, **יְדֵי בְּרָכָה** - ידי חובת ברכת המזון **יְצָאתֶם**, אולם **יְדֵי** חובת **זִימּוּן לֹא יְצָאתֶם**, משום שעליכם לזמן גם במקרה שאין בין המסובים אחד המופלג מחבריו[מא]. והוסיף ואמר להם, **וְכִי תֵּימְרוּ נֶיהְדַּר** - ושמא תאמרו נשוב עכשיו **וּנְזַמֵּן**[מב], כבר אינכם יכולים לעשות כן מפני **שֶׁאֵין זִימּוּן לְמַפְרֵעַ** - אין זימון לאחר שבירכו[מג], שלא נתקן לאומרו אלא לפני ברכת המזון[מד].

★

הגמרא מביאה דין נוסף בהלכות זימון:

בָּא אחד מן השוק שלא אכל, **וּמְצָאָן** - מצא לשלשה שאכלו כאחת **כְּשֶׁהֵן מְבָרְכִים** ברכת זימון, **מַהוּ אוֹמֵר אַחֲרֵיהֶם** - מה יענה אחר ברכתם. שאמנם הלה לא אכל עמהם, אולם אף על פי כן עליו לענות עמהם[מה], אלא שאינו יכול לומר 'ברוך שאכלנו משלו' שהרי לא אכל[מו], ואם כן מה יאמר. **רַב זְבִיד אָמַר**, יאמר אחריהם, **'בָּרוּךְ וּמְבוֹרָךְ'**[מז]. **רַב פָּפָּא אָמַר, עוֹנֶה** אחריהם **אָמֵן**. מבארת הגמרא, **וְלֹא פְּלִיגִי** - ולא נחלקו ביניהם, משום שדברו על שני מקרים שונים, **הָא** - האחד דיבר באופן **דְּאַשְׁכְּחִינְהוּ דְּקָא אָמְרִי** - שבא ומצאם כשאומר המזמן **'נְבָרֵךְ** שאכלנו משלו'[מח], **וְהָא** - והאחר דיבר באופן **דְּאַשְׁכְּחִינְהוּ דְּקָא אָמְרִי** - שבא ומצאם שאומרים **'בָּרוּךְ** שאכלנו משלו'. ומבארת הגמרא, **אַשְׁכְּחִינְהוּ דְּקָא אָמְרִי** - אם בא ומצאם כשאומר המזמן **'נְבָרֵךְ** שאכלנו משלו', **אוֹמֵר** אחריו **'בָּרוּךְ וּמְבוֹרָךְ'**, ואינו עונה אמן אחר ברכה זו שאין זו ברכה אלא הזמנה לברך[מט], ואם **אַשְׁכְּחִינְהוּ דְּקָא אָמְרִי** - בא ומצאם שהם אומרים **'בָּרוּךְ** שאכלנו משלו', שהיא עיקר ברכת הזימון[נ], **עוֹנֶה** אחריהם **אָמֵן**[נא].

★

הגמרא עוברת לדין כללי בהלכות עניית אמן על ברכות:

תָּנֵי חֲדָא - בברייתא אחת שנינו, **הָעוֹנֶה אָמֵן אַחַר בִּרְכוֹתָיו**, כלומר אחר ברכת עצמו, **הֲרֵי זֶה מְשׁוּבָּח**[נב], **וְתַנְיָא אִידָךְ** - ובברייתא אחרת שנינו, העונה אמן אחר ברכותיו **הֲרֵי זֶה מְגוּנֶּה**, וקשה שנמצאו הברייתות סותרות זו את זו.

מתרצת הגמרא, **לֹא קַשְׁיָא** - אין כאן סתירה בדברי הברייתות כיון שכל אחת דברה באופן אחר, **הָא** - זו ששנינו בה 'הרי זה משובח', מדברת כגון בעניית אמן **בְּבוֹנֵה יְרוּשָׁלַיִם** שבברכת המזון, שהיא סוף הברכות על המזון שחיובן מן התורה[נג], ובעניית האמן מורה האומר שכבר גמר אותן ואין לו לומר יותר[נד]. **הָא** - זו ששנינו בה 'הרי זה

לט. **התיבות** 'יתבי וקא מבעיא להו' נמחקו, וכתב בגיליון (מובא בהגהות וציונים) לגרוס אמרי, שהלא אין כאן ספק כלל, וכן הוא ברי"ף ובר"אש. והיינו, שהרי סיום דבריהם הוא מה שאמרו בסתם 'חילוק ברכות עדיף', ואילו הסתפקו בהלכה זו היה סיום דבריהם בנוסח זה, 'חילוק ברכות עדיף או דלמא לא שנא'.

מ. **רש"י** (ד"ה דאיכא). ופירשו הראשונים [מכתם (ד"ה הא דיהודה) בשם הראב"ד, ותוספות רבי יהודה החסיד ותוספות הרא"ש (ד"ה הני) ועוד], לפי שאמרו לעיל (ע"א) שהזימון נסמך לכתוב 'כי שם ה' אקרא' וגו' שאמר משה רבינו או לכתוב 'גדלו לה' אתי' שאמר דוד המלך, וסברו שכשם שמשה רבינו ודוד המלך היו גדולים מהאחרים, כך זימון הוא דווקא באופן שיש אדם גדול בין המזמנים. ובמאירי (ד"ה זה שאמרו) מבואר על פי מה שהקדים לעיל (ע"א ד"ה וענין) שהזימון עניינו לעורר את המסובים לברכת המזון, וסברו שעל הגדול מוטלת התראה זו, ואם אין גדול אינם חייבים לזמן.

מא. **כתבו** הב"ח (או"ח סי' קצג סק"ח) והט"ז (שם סק"ג), שמלבד שטעו במה שסברו שאין מעלה בזימון אם אין ביניהם גדול, היה עליהם לזמן גם משום המעלה של 'ברב עם הדרת מלך' (משלי יד כח), שכן מעלה זו עדיפה ממעלה של חילוק ברכות, וכפי שמוכח מדברי הגמרא בענין ברכת מאורי האש (לקמן נג.), שאם היו יושבין בבית המדרש והביאו אור לפניהם אחד מברך לכולם, משום שנאמר 'ברב עם הדרת מלך'.

מב. **ביאר** המרומי שדה (ד"ה בא), שדבר פשוט הוא שאין הכוונה שיאמרו 'נברך שאכלנו משלו', שהרי כבר ברכו על האכילה, אלא שיאמרו נוסח אחר בלשון זימון, וכגון הנוסח שמביאה הגמרא מיד בהמשך, בא ומצאן כשהן מברכים אומר 'ברוך ומבורך'.

מג. **רש"י** (ג. ד"ה למפרע).

מד. **ר"י** מלוניל (ד"ה אין) והרשב"ש (שו"ת, סי' תמה). והמאירי (שם) ביאר, שענין הזימון הוא לעורר את המסובים להיות מוכנים לברכת המזון, ואלו הרי כבר ברכו.

מה. **כתבו** האבודרהם (ברכות שער א ד"ה ולענין זמון) והשיטה מקובצת (ד"ה בא), שדין זה נלמד ממה ששנינו לקמן (נא:) עונין אמן אחר ישראל המברך, ופירשו בגמרא (נג:) שמדובר במי שלא אכל [שמי שאכל אין עניית אמן מועילה לו אלא אם כן שמע את כל הברכה], ומוכח שמי שלא אכל חייב לענות אמן, והוא הדין כאן בברכת הזימון שיש לו לענות הגם שלא אכל דבר. וביאר האבודרהם מדוע תקנו כן, שהרי זה בכדי שלא יראה ככופר במי שחבריו מברכין אותו. והאור זרוע (ח"א סי' קפט) כתב, שאין מן הראוי לו לשתוק בשעה שהוא שומע שנותנים שבח והודאה לשמו יתברך.

מו. **אם** שתה, אפילו לא הצטרף עמהם כלל, אומר ברוך שאכלנו משלו, ששתיה בכלל אכילה. מגן אברהם (סי' קצח סק"א).

מז. **בתוספות** (ד"ה רב זביד), הביאו בשם ההלכות גדולות שפסק שיאמר 'ברוך הוא ומבורך שמו תמיד לעולם' [וראה דרישה (או"ח סי' קצח סק"א) שנתן טעם מדוע זה שאינו מברך עמהם כופל 'ברוך ומבורך' יותר מהמברכים עצמם שאומרים רק 'ברוך' שאכלנו כו'].

מח. **במעון** הברכות (ד"ה הא) דקדק, שכיון שעתה מדובר על אמירת המזמן, יותר היה נכון לומר אשכחינהו 'דקאמר' שהוא לשון יחיד, ומדוע נקטה הגמרא אשכחינהו 'דקאמרי' שהוא לשון רבים. ויישב בדרך דוחק על פי המבואר ברש"י (לעיל ד"ה ואמר) שכיון שהמזמן אומר נברך ועונים לו ברוך נחשב כאילו נאמרה הברכה על ידי כולם, שעל כן נקטה הגמרא לשון רבים גם לגבי אמירת המזמן [ראה שם יישוב נוסף].

מט. **כך** ביארו הלבוש (או"ח סי' קצח ס"א) והפרישה (שם סק"א) את החילוק בין שני הדינים.

נ. **לבוש** (שם).

נא. **בברכת** ראש (ד"ה ולא) העיר על הסדר שבו הביאה הגמרא את דברי רב זביד ורב פפא, שתחילה הביאה את דבריהם בסתם, ואחר כך ביארה שאינם חולקים מאחר שהם מדברים על שני אופנים שונים, וחוזרת הגמרא ומפרטת בכל מקרה כיצד לנהוג בו. והקשה, שלכאורה מאחר שדיברו על שני אופנים שונים הלא כבר מתחילה היה לה להעמיד דברי כל אחד מהאמוראים על האופן בו דיבר. וראה שם מה שכתב ליישב.

נב. **כתב** הרשב"א (ד"ה לא) בשם רב יהודאי גאון ז"ל, שטעם לעניית אמן זו היא משום שבענייתה מקבל עליו את הברכה שאמר ומאמין בה. וכתב שיש סיוע לענייה זו מדברי דוד, שבכמה מספרי התהלים סיים באמירת אמן, כגון (תהלים פט נג) 'ברוך ה' לעולם אמן ואמן' [והיינו כי אמן לשון קיום (רד"ק תהלים מא יד), וכך אמר דוד, אמת הוא שהמקום הוא ברוך ומהולל כפי שאמרתי במזמורים שעד כה (מצודת דוד שם)]. ובערוך השולחן (או"ח סי' רטו ס"ד) כתב שעניית אמן שאחר ברכותיו אינה חובה אלא היתר, שמותר לאדם בסיום ברכותיו לענות אמן אחר ברכת עצמו.

נג. **שברכת** הטוב והמטיב היא מדרבנן כדלהלן בסמוך, ואינה מעיקר הברכה. מאירי (ד"ה כשאדם).

נד. **תלמידי** רבינו יונה (ד"ה הא דעני). וכתב רש"י (ד"ה הא בבונה) וכן הביאו הראשונים [תוספות תלמידי רבינו יונה (ד"ה הא) רא"ש (סי' י) רשב"א (ד"ה לא קשיא) ועוד] בשם רבינו חננאל והלכות גדולות, שדין זה אינו רק ב'בונה ירושלים' אלא בכל סיום ברכות, כגון אחר 'המברך את עמו ישראל בשלום', מפני שברכה זו היא סיום תפילת שמונה עשרה, וכן בגמר ברכת 'ישתבח' שהיא סיום פסוקי דזמרה, וכן לאחר 'יהללוך' שבסיום ההלל, וכן לאחר 'גאל ישראל' שאומר קודם תפילת שמונה עשרה בשחרית, ולאחר 'שומר עמו ישראל לעד' שקודם תפילת שמונה עשרה בערבית, שהן סוף ברכות קריאת שמע. ומבואר בראשונים הנ"ל שאין בעניה זו משום הפסקה בין גאולה לתפילה, שכיון שצריך לאומרה נעשה כחלק מסדר הברכה.

וביאר הרשב"א (שם) שלדעה זו צריך לומר שמה שנקטה הגמרא דווקא בונה ירושלים, משום שיש בכך חידוש להשמיענו שאפילו אחר בונה ירושלים שאינה סוף ברכותיו ממש, שהרי יש לאחריה ברכת הטוב והמטיב, עונים אמן, לפי שהיא סוף הברכות שעל מזון מדאורייתא, וכל שכן לאחר סוף שאר ברכותיו. והרא"ש (שם) הוסיף עוד טעם, משום שהסוגיא שלפנינו עוסקת בענין ברכת המזון ועל כן נקטה בונה ירושלים.

עין משפט
נר מצוה

יג א מיי' פ"ה מהלכות ברכות הלכה ז סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קלט סעיף ו:
יד ב מיי' פ"ה שם הל' יא סמג שם טוש"ע או"ח סי' ריג סעיף ג:
טו ג ד מיי' פ"ה שם הלכה יג ומסג שם טוש"ע או"ח סימן קלד סעיף ג:
טז ה מיי' שם הל' טו סמג שם טוש"ע או"ח סי' קנג סעיף א:
יז ו מיי' פ"ו שם הל' ו סמג שם טוש"ע או"ח סי' ר סעיף א:
יח ז טוש"ע או"ח סימן קלד סעיף א:
יט ח מיי' שם הל' יז סמג שם טוש"ע או"ח סי' קלה סעיף א:
כ ט מיי' שם הל' עז סמג שם טוש"ע או"ח סי' קפח סעיף א ובסי' רטו סעיף א:
כא י טוש"ע או"ח סי' קפט סעיף ב:

דניחא להו דמקבע להו בחובה (מעיקרא[א]) ת"ש [א] נשים מזמנות לעצמן ועבדים מזמנים לעצמן נשים ועבדים וקטנים אם רצו לזמן אין מזמנין (והא נשים אפילו מאה[ב]) והא מאה [א] נשי כתרי גברי דמיין וקתני נשים מזמנות לעצמן ועבדים מזמנין לעצמן שאני התם דאיכא דעות א"ה אימא סיפא נשים ועבדים אם רצו לזמן אין מזמנין אמאי לא והא איכא דעות שאני התם משום פריצותא. תסתיים דרב דאמר אם רצו לזמן אין מזמנין דאמר רב דימי בר יוסף אמר רב שלשה שאכלו כאחת ויצא אחד מהם לשוק קוראין לו ומזמנין עליו טעמא דקוראין לו הא לא קוראין לו לא שאני התם דאקבעו להו בחובה מעיקרא אלא תסתיים דר' יוחנן הוא דאמר אם רצו לזמן אין מזמנין דאמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן שנים שאכלו כאחת אחד מהן יוצא בברכת חבירו והוינן בה מאי קא משמע לן תנינא [ב] שמע ולא ענה יצא ואמר רבי זירא לומר שאין ברכת הזימון ביניהם תסתיים א"ל רבא בר רב הונא לרב הונא והא רבנן דאתו ממערבא אמרי אם רצו לזמן מזמנין מאי לאו דשמיע להו מר' יוחנן לא דשמיע להו מרב מקמי דנחית לבבל: גופא אמר רב דימי בר יוסף אמר רב [ג] שלשה שאכלו כאחת ויצא אחד מהם לשוק קוראין לו ומזמנין עליו אמר אביי והוא דקרו ליה ועני אמר מר זוטרא ולא אמרן אלא בשלשה אבל בעשרה עד דנייתי מתקיף לה רב אשי אדרבה איפכא מסתברא תשעה (א) נראין כעשרה שנים אין נראין כשלשה [ד] והלכתא כמר זוטרא מ"ט [ג] כיון דבעי לאדכורי שם שמים בציר מעשרה לאו אורח ארעא. אמר אביי נקיטינן שנים שאכלו כאחת מצוה ליחלק [ד] תניא נמי הכי [ה] שנים שאכלו כאחת מצוה ליחלק במה דברים אמורים כששניהם סופרים אבל אחד סופר ואחד בור סופר מברך ובור יוצא: אמר רבא [ה] הא מילתא אמריתא אנא ואיתמרה[ג] משמיה דרבי זירא כוותי [ו] שלשה שאכלו כאחת אחד מפסיק לשנים ואין שנים מפסיקין לאחד ולא והא רב פפא אפסיק ליה לאבא מר[ד] בריה איהו וחד שאני רב פפא [ז] דלפנים משורת הדין הוא דעבד. יהודה בר מרימר ומר בר רב אשי ורב אחא מדפתי כרכי ריפתא בהדי הדדי לא הוה בהו חד דהוה מופלג מחבריה לברוכי להו (יתבי וקא מיבעיא להו[ה]) הא דתנן שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן הני מילי היכא דאיכא אדם גדול אבל היכא דכי הדדי נינהו חלוק ברכות עדיף בריך איניש (ב) לנפשיה אתו לקמיה דמרימר אמר להו ידי ברכה יצאתם [ח] ידי זימון לא יצאתם וכי תימרו ניהדר ונזמן [ט] אין זימון למפרע. בא ומצאן כשהן מברכים מהו אומר אחריהם רב זביד אמר ברוך ומבורך רב פפא אמר עונה אמן ולא פליגי [ח] הא דאשכחינהו דקא אמרי נברך והא דאשכחינהו דקא אמרי ברוך אשכחינהו דקא אמרי נברך אומר ברוך ומבורך אשכחינהו דקא אמרי ברוך עונה אמן. תני חדא העונה אמן אחר (ג) ברכותיו הרי זה משובח ותניא אידך הרי זה מגונה לא קשיא [ט] הא בבונה ירושלים הא בשאר ברכות אביי עני ליה בקלא כי היכי דלשמעו פועלים וליקומו דהטוב והמטיב לאו דאורייתא רב אשי [י] עני ליה בלחישא כי היכי דלא נזלזלו (ד) בהטוב והמטיב.

רבי

והא מאה נשי כתרי גברי דמיין. לענין קבוץ תפלה ולענין כל דבר שבעשרה ואפילו הכי חשבינן להו כשלשה וה"ה לשנים אבל לא מצי למימר כחד דמיין דלאין יכולות לזמן דהא קתני נשים מזמנות לעצמן ורש"י פירש כתרי לענין חובה דאין חייבות לזמן ואם רצו מזמנות והוא הדין לשנים:

שאני התם דאיכא דעות. מכאן משמע דנשים יכולות לזמן לעצמן וכן עשו בנות רבינו אברהם חמיו של רבינו יהודה ע"פ אביהן ומיהו לא נהגו העולם כן וקשה אמאי לא נהגו מדקתני מזמנות משמע דקאמר חייבות לזמן וי"ל דנשים מזמנות לעצמן היינו אם רצו לזמן מזמנות וכן משמע קצת הלשון מדקתני בסמוך נשים ועבדים אם רצו לזמן אין מזמנין ועוד דמדמה ליה הגמרא לשנים משמע דחובה ליכא והא דקאמר בריש ערכין (דף ג. ושם) הכל מחוייבין בזימון לאתויי נשים לענין רשות קאמר ולא לענין חובה ונשים צריך עיון אם יוצאות בברכת הזימון של אנשים מאחר שאין מבינות ויש מביאין ראיה שיוצאות מדאמר לקמן[י] סופר מברך ובור יוצא מכאן משמע שאף הנשים יוצאות בבהמ"ז שלנו מיהו יש לדחות אותה ראיה דשאני בור שמבין בלשון הקדש ויודע קצת מאי קאמר אבל אינו יודע לברך אבל נשים שאינן מבינות כלל מצי למימר דלא נפקי והא דאמרי' במגילה (פ"ב ד' יז.) לועז ששמע אשורית יצא פרסומי ניסא בעלמא שאני כדאמרינן התם (דף יח.) האחשתרנים בני הרמכים מי ידעינן מאי ניהו:

אי הכי אימא סיפא. לא גרסינן אי הכי דהא אפי' מעיקר' נמי הוה מצי למפרך מסיפא דאין מזמנין:

רב זביד אמר ברוך הוא ומבורך. וכה"ג פסק ברוך הוא[ב] ומבורך שמו תמיד לעולם ועד ואי הוה עשרה עני בתריהו ברוך הוא אלהינו ומבורך שמו תמיד לעולם ועד:

הא בבונה ירושלים הא בשאר ברכות. פר"ח וה"ג דר"מ בכל[ג] ברכה וברכה כגון אחר ישתבח וכיוצא בו ומיהו פוק חזי מאי עמא דבר שלא נהגו לענות אמן אלא אחר בונה ירושלים דבהמ"ז:

רב אשי עני ליה בלחישה. וכן פסק בה"ג ועוד לדידן דליכא פועלים אפילו אביי מודה: לא

דניחא להו דמקבע להו בחובה. דגדול המצווה ועושה: אם רצו אין מזמנים. כדמפרש טעמא לקמן שאין קביעותן נאה משום פריצותא, בין דנשים בין דמשכב זכור דעבדים בקטנים: דאפילו מאה כתרי דמיין. לענין חובה, דאין חייבות לזמן ואם רצו מזמנין[ו], והוא הדין לשנים: דאיכא דעות. דלא"ג דלענין חובה אין חייבות, לענין רשות דעות שלשה חשיבי להודות טפי משני אנשים, דאיכא משום גדלו לה' אתי: קוראין לו. להודיעו שהם רוצים לזמן, ויפנה אליהם במקום מעמדו ודי לנו בכך: ומזמנין עליו. ואע"פ שאינו בא אצלם: ואמר רבי זירא לומר שאין ברכת הזימון ביניהן. לא בא ללמדנו אלא שאין צריכין זימון, דכיון דלאחד יוצא בברכת חברו אשמעינן[ז] דאין זימון, דאי יש זימון ברכת שניהם היא שהרי אומר נברך והוא עונה ברוך הוא[ח]: לאו דשמיע להו מרבי יוחנן. דבר מערבא הוא, דאילו רב בבבל הוה ובני מערבא היכא שמיע להו: והוא דקרו ליה ועני. שסמוך הוא אצלם ועונה ברוך הוא: לא אמרן. דלא צריך למיתי גברייהו אלא שלשה, אבל עשרה שיצטרפו משום הזכרת השם עד דאתי גברייהו: נראין כעשרה. דאין אדם ממהר להבחין בין עשרה לתשעה: מצוה ליחלק. ולברך כל אחד בפני עצמו בין ברכת המוציא בין ברכת המזון: אחד מפסיק לשנים. אם גמרו השנים סעודתן ורוצין לזמן, דרך ארץ הוא שיהא האחד מפסיק את סעודתו עד שיזמנו עליו עד ברכת הזן דהיינו ברכת זימון[ט] וחוזר וגומר סעודתו, אבל שנים אין עליהם להפסיק בשביל היחיד וימתין עד שיגמרו: לפנים משורת הדין. לאחשוביה: לא הוה בהו (ה). מופלג בחכמה ובזקנה מן השנים: דאיכא אדם גדול. שהגדול מברך כדפסקינן לקמן הלכתא (דף מז.): בא ומצאן. אחד מן השוק בא ומצא שלשה שהיו מזמנין: ברוך ומבורך. דלא מצי למימר שאכלנו משלו: הא דקאמר ברוך ומבורך. כדאשכחינהו דקאמר המזמן נברך, אבל אשכחינהו דעונו ברוך הוא עונה בתריהו אמן: הא בבונה ירושלים. שהיא סוף הברכות הרי זה משובח, וכן בסוף ברכות דקריאת שמע שחרית וערבית, ואחר כל ברכותיו דקתני בברייתא הרי זה משובח אחר גמר כל ברכותיו קאמר, ואחר כל ברכותיו דקתני הרי זה מגונה בסוף כל ברכה וברכה קאמר: כי היכי דלשמעו פועלים. וידעו שנגמרה כל הברכה, שהרי אין המברך עונה אמן אלא לבסוף: וליקומו. לעבידתייהו, ואי משום דקמפקע להו מהטוב והמטיב לא איכפת ליה, דקסבר דלאו דאורייתא היא אלא ביבנה תקנוה על הרוגי ביתר שנתנו לקבורה[ט]: רב אשי עני. להאוה אמן בלחישה, כי היכי דלא לשמעו וידעו שסיים גמר הברכות ויזלזלו בהטוב והמטיב, ומיהו משום דסוף כל ברכותיו היא[י] ותניא בברייתא ה"ז משובח לא סגי דלא עני ליה:

קטינא

מסורת הש"ס
עם הוספות

א) [ערכין ג.], ב) סוכה דף לח: [ע"ש היטב], ג) מגילה כג:, ד) חולין קו., ה) [מנחות מ:], ו) [לעיל דף ז. וש"נ], ז) [לקמן נ.], ח) לקמן מו. עיי"ש, ט) לקמן מח., י) בעמוד זה.

הגהות הב"ח

(א) גמ' נראין כעשרה. נ"ב ע"ל סוף דף מ"ז: (ב) שם בריך איניש איניש לנפשיה: (ג) שם אחר כל ברכותיו: (ד) שם דלא לזלזלו רבנן בהטוב: (ה) רש"י ד"ה לא הוה בהו חד מופלג:

הגהות הגר"א

[א] גמ' והא נשים אפי' מאה (והא מאה) תא"מ:

הגהות וציונים

א] תיבת "מעיקרא" ליתא בכת"י ובראש"י, ובאמת אין לו הבנה ובא לכאן בט"ס מהא דאמר בסמוך "שאני התם דאקבעו להו בחובה מעיקרא" (דק"ס): ב] [ד' תיבות הללו צריכין מובן ומדברי רש"י נראה דגריס והא אפי' מאה נשי כתרי גברי דמיין] (גליון) ובכת"י ליתא ועיין דק"ס שמבאר מהיכן נובע הטעות ועיין ברכת ראש: ג] בכת"י ואיתמר במערבא משמיה וכו' (וכ"ה במנחות מ"ח ע"ב ובראשונים): ד] צ"ל אבא מרי בריה שכן הוא בתפילה לסיום מסכת (וכן הובא בקצת ראשונים): ה] [צ"ל אמרי וכ"א ברי"ף ורא"ש] (גליון): ו] צ"ל מזמנות וכ"ה בכת"י: ז] נדצ"ל שמעינן (באה"מ): ח] רש"י כאן ובד"ה והוא כתב ש"עונה ברוך הוא" שלפי נוסח רש"י עונים השומעים למזמן "ברוך הוא שאכלנו וכו'" (וכ"ה בסידור רש"י סי' צ ובמחזור ויטרי סי' סא): ט] צ"ל היא וכ"ה בכת"י: י] צ"ל ברוך ומבורך, וכ"ה ברא"ש ובה"ג (אמרי נועם להגר"א) וברמב"ם איתא "ברוך הוא ומבורך" דלא כבה"ג: כ] יש להוסיף בכל סיום ברכה וברכה (באה"מ) וכ"ה בתוס' ריה"ח ובתוס' הרא"ש עיי"ש.

משנת ראשונים

שאני התם משום פריצותא. משום פריצותא דעבדים, שטופין בזמה הן ולא הוי צירופן נאה. [הריטב"א]

והוינן בה. לשון הויה הוא סוגית הגמרא ומשא ומתן בדברי המשנה, כדאמרינן בעלמא הויות דאביי ורבא, הוי בה רבי יוחנן, הוי בה רבי אבהו, והוינן בה, והרבה כיוצא בהן. [הליכות עולם שער שני פרק א]

סופר מברך ובור יוצא. מכאן רוצין להביא ראיה דאשה יוצאה בבהמ"ז בשמיעה אע"פ שאינה מבינה לה"ק, ואין ראיה מכאן דדילמא מיירי הכא בבור שמבין לה"ק אבל אינו יודע לברך, ורש"י הביא ראיה מדתניא במגילה והלועז ששמע אשורית יצא אע"פ שאינו מבין הלשון. ויש לדחות דפרסומי ניסא שאני, כדאמר רבינא התם אנו האחשתרנים בני הרמכים מי ידעינן מאן ניהו אלא פרסומי ניסא שאני. [תוספות הרא"ש]

שלשה שאכלו כאחת אחד מפסיק לשנים. אם רצו שנים מהם לצאת ורוצים לברך ולצאת שכבר גמרו אכילתן והאחד לא גמר עדיין, האחד מפסיק אכילתו על כרחו ומזמנין עליו ועונה עמהם. ואפילו לא רצה להפסיק הן מזמנין עליו ויוצאין ידי זימון בין עונה בין אינו עונה כל זמן שהוא עומד לשם. [הריטב"א]

שאני רב פפא דלפנים משורת הדין הוא דעבד. דאנן לא אמרינן אלא דאין שנים חייבין להפסיק לאחד, אבל אי בעו מצו עבדי ויוצאו כולן ידי זימון ואחר ברכת זימון חוזרין לאכול אלו שלא גמרו לאכול. ונראה שאין צריכין לברך המוציא שהרי אלו לא פסקו לדעת גמר סעודה ודעתן לגמור סעודתן. [הריטב"א]

בריך איניש לנפשיה. דסבירא להו דחילוק ברכות עדיף היכא דליכא חד מופלג וחיוב זימון הוא בדאיכא חד מופלג דהוא מברך. דומיא דמשה דהא מכי שם ה' אקרא נפקא לן או כדוד מדכתיב גדלו לה' אתי. [הריטב"א] **הא בבונה ירושלים.** הוא הדין דבכל מקום בסוף ברכותיו דעונה אמן. ודוקא בסוף משום דלא הוי הפסק כגון יהללוך וישתבח וכל כיוצא בזה. ולאפוקי בין ברכה לברכה ובין ברכה לקריאת שמע ובין גאולה לתפלה, ובברכת המצות בין ברכה לקיום המצוה, ובברכת הנהנין בין ברכה להנאה. [הלכות גדולות]

מגונה׳, מדברת **בִּשְׁאָר בְּרָכוֹת** - שעונה אמן בסיימו ברכות אחרות, שעל ידי ענייתו הוא מראה שסיים ושוב אחר כך הוא ממשיך ואומר ברכות נוספות, זה הוא מנהג בורות[נה].

הגמרא מביאה מנהג האמוראים באופן עניית האמן שלאחר בונה ירושלים:

אַבַּיֵי כשהיה מסיים ברכת בונה ירושלים שבברכת המזון, **עָנֵי לֵיהּ** - היה עונה את האמן שאמר בחתימת ברכה זו, **בְּקָלָא** - בקול רם[נו]. וטעם מנהגו, **כִּי הֵיכִי דְּלִשְׁמְעוּ פּוֹעֲלִים** - כדי שישמעו הפועלים שהוא אומר אמן ויבינו שכאן הוא סוף ברכת המזון[נז], **וְלֵיקוּמוּ** - ויעמדו וישובו למלאכתם תיכף בלא שיברכו הטוב והמטיב[נח]. ומבארת הגמרא, שאף שברכת הטוב והמטיב היא חלק מברכת המזון, לא חש אביי לכך שלא יברכוה, לפי שסבר[נט] **דְּהַטּוֹב וְהַמֵּטִיב לָאו דְּאוֹרַיְיתָא** - חיובה אינו מן התורה אלא ביבנה תקנוה על הרוגי ביתר שנתנו לקבורה (לקמן מח:), וכיון שאינה אלא מדרבנן, ובשעת ברכת המזון אי אפשר לעסוק במלאכה[ס], תקנו חכמים לפועלים שלא יאמרוה, שלא לבטלם ממלאכת בעל הבית[סא].

אולם **רַב אַשִׁי** - כשהיה מסיים בונה ירושלים, **עָנֵי לֵיהּ** לאמן שבחתימתה **בִּלְחִישָׁא** - בלחש. וטעם מנהגו, **כִּי הֵיכִי דְּלָא נְזַלְזְלוּ**[סב] **בְּהַטּוֹב וְהַמֵּטִיב** - מפני שאם ישמעו הפועלים שהוא עונה אמן קודם לברכה זו, יכירו שברכת הטוב והמטיב אינה מן התורה ואינה מעיקר ברכת המזון, ויבואו לזלזל בה[סג] אף שלא במקום ביטול מלאכת בעל הבית[סד].

★

אומנם התוספות (שם), לאחר שהביאו שיש הסוברים שצריך לענות אמן בסוף כל ברכה כגון ישתבח וכיוצא בזה, כתבו שמנהג העולם שלא לענות אמן אחר סיום כל הברכות אלא רק לאחר בונה ירושלים שבברכת המזון. וביאר הלבוש (או״ח סי׳ רטו ס״א), שנוהגים כך כדי לעשות היכר בין שלש הברכות הראשונות שבברכת המזון שהן מן התורה, לברכה רביעית שהיא מדברי סופרים.

עוד נמצאו בדברי הראשונים שיטות נוספות, דעת הרמב״ם (ברכות פ״א הט״ז-יח) שרק אחר שתי ברכות או יותר, סמוכות, עונה אמן אחר הברכה שהיא סוף אותן ברכות. ולכן כתב שיענה אמן רק על ברכה אחרונה של קריאת שמע בערבית שיש שם שתי ברכות, אבל לא אחר גאל ישראל שקודם שמונה עשרה בשחרית שהוא אחר ברכה אחת [עיין תלמידי רבינו יונה (שם) שכך ביארו בדעתו]. עוד הביאו תלמידי רבינו יונה (שם) שדעת רב יהודאי גאון [ולכך נוטה גם דעת רבם] שצריך לענות אמן גם לאחר ברכה אחרונה של פירות, אבל עניית אמן לאחר ברכה ראשונה של פירות הוא מנהג של בורות, שעושה הפסק בין הברכה לאכילה [וראה במאירי שם שהביא דעות שונות בענין עניית אמן שלאחר ברכות ראשונות של קריאת שמע, וכן אחר ברכות הדלקת נר חנוכה וברכות ראשונות של קריאת מגילה].

נה. **תלמידי** רבינו יונה (שם).

נו. **תלמידי** רבינו יונה (שם).

נז. **שהרי** אין המברך עונה אמן אלא לאחר גמר ברכותיו, ועל כן משמיעת האמן מפי המברך יסיקו שכאן הוא מסיים את ברכת המזון. רש״י (ד״ה כי).

נח. **כתב** בשו״ת מהרש״ל (סי׳ מד), שמשמעות לשון הגמרא מורה שהיו אלה פועליו של אביי שהיו אוכלים עמו, ופירש שאף ששנינו בברייתא לעיל (טז.) שפועלים האוכלים עם בעל הבית מברכים ברכת המזון כתיקונה, סבר אביי שכוונת הברייתא באומרה ׳כתיקונה׳ לשלש הברכות שחיובן מן התורה, ושלא כדברי הרי״ף (לעיל שם) והרמב״ם (שם) ושאר פוסקים שכתבו שמברכים ארבע ברכות כשאר כל אדם. ואכן משום דברי הרי״ף ושאר פוסקים כתב במלא הרועים (ד״ה אביי), שאביי לא היה הבעל הבית אלא שהיה אוכל בבית ריש גלותא והיו שם פועלים, והיה עונה בקול כדי שישמעו הפועלים העובדים שם ויקומו למלאכתם.

נט. **על** פי רש״י (ד״ה וליקומו). משמע שלמד שיש מחלוקת אם הטוב והמטיב היא מדאורייתא או מדרבנן, וביאר הצל״ח (ברש״י כאן), דהיינו משום שתנא קמא בברייתא לקמן (מח:) דורש את הנאמר בפסוק של ואכלת ושבעת וברכת ׳אשר נתן לך׳ (דברים ח י) זו הטוב והמטיב, וסובר רש״י שזוהי דרשה גמורה ואינה אסמכתא.

ס. **ירושלמי** (לעיל פ״ב ה״ה, הובא בבית יוסף או״ח סי׳ קצא סק״א). בירושלמי שם הקשו, למה לא יברכו הפועלים כל הארבע ברכות של ברכת המזון כתיקונם בשעה שהם עוסקים במלאכתם, ולמדו מקושיא זו שאסור לאדם לעשות מלאכה בעודו מברך. וכתב הט״ז (שם סק״א), שאף בכל הברכות ובכל המצוות כן הוא, שיש איסור לעסוק בענין אחר בשעת הברכה או בשעת עשיית המצוה, והדבר נכלל במאמר תורתנו (ויקרא כו כא) ׳ואם תלכו עמי קרי׳, דהיינו שלא לעשות את המצוות באופן של מקרה וללא כוונה, ואפילו לחשוב בדברי תורה אסור בעת הברכה, שכל ברכה צריכה להיאמר בכוונה.

סא. **רמב״ם** (ברכות פ״ב ה״ב) וכן הטור ושולחן ערוך (או״ח סי׳ קצא ס״א). ותוספות רבי יהודה החסיד ותוספות הרא״ש (לעיל טז. ד״ה ותוספ) פירשו, שהטעם הוא בכדי שישכרום בעלי הבתים, והיינו שאם יאריכו הפועלים בברכה ימנעו בעלי בתים מלשוכרם. ובמעדני יום טוב (לעיל פ״ב סי׳ יד, אות ל) ביאר, שאם יאריכו הפועלים בברכה יטרידם בעל הבית ולא יוכלו לכוון, ומוטב מעט בכוונה מהרבה שלא בכוונה.

סב. **ראה** בהגהות הב״ח שיש גורסים דלא נזלזלו רבנן. ובביאורו על הטור (או״ח סי׳ קפח סק״ג) הביא שכך היא גירסת ספרים ישנים והעתיקה התרומת הדשן (סי׳ לט), וראה שם מה שכתב בזה.

סג. **ומפני** כך לא ענה בקול, אך לענות אמן זו בלחש ודאי שצריך, שכיון שהיא סוף הברכות צריך לענותה כפי ששנינו בברייתא שבכך הוא משובח. רש״י (ד״ה רב אשי).

סד. **תלמידי** רבינו יונה (ד״ה הא), ודרכי משה (סי׳ קפח סק״ב) בטעם הראשון, וב״ח (שם סק״ג לדעת הרי״ף והרמב״ם, ראה להלן). והנה התוספות (ד״ה רב אשי) הביאו שההלכות גדולות (ברכות י:) פסק כרב אשי שצריך לאומרו בלחישה. והוסיף, שבזמננו שאין דין פועלים [והיינו שכהיום הם נשכרים על דעת שיהיו מתפללים ומברכים כשאר כל אדם] אפילו אביי מודה שיאמרנו בלחישה. וכן פסק בשולחן ערוך (או״ח סי׳ קפח ס״ב), ש׳אמן זה יאמרנו בלחש, כדי שלא ירגישו שברכת הטוב והמטיב אינה דאורייתא ויזלזלו בה׳.

אבל הרי״ף והרמב״ם (ברכות פ״א הי״ז) ועוד, לא הזכירו אם יענה אמן זו בלחישה או בקול רם. וכתב הב״ח (שם סק״ג) בביאור שיטתם, שחלקו על התוספות האומרים שכשאין דין פועלים מודה אביי לרב אשי, אלא סברו להיפך, שבאופן כזה מודה רב אשי לאביי שאומרה בקול, שלא נחלק עליו אלא כשיש פועלים משום שהוא סובר שאם יענה בקול רם כדי להזכירם שיקומו לעבודתם, יש לחשוש שיזלזלו בברכה זו אף בביתם, אבל כהיום שאין דין פועלים, אף לרב אשי אין מקום לחשוש לזלזול. וכעין פירוש זה בביאור דברי רב אשי כתב בשו״ת מהרש״ל (סי׳ מד), אך הוא כתב שהרי״ף והראשונים שלא הזכירו כיצד יענה אמן זו, סוברים שמאחר שבימינו פשט המנהג שהכל מברכים הטוב והמטיב וברכה זו שוה בעיניהם ככל ברכת המזון, ועוד שהכל יודעים שעונים אמן אחר בונה ירושלים, כבר אין מה לחשוש לזלזול, ואין צורך לענותו בלחש.

הגמרא מביאה מעשה ממנו יש ללמוד מי הבוצע ומי המברך[א]:

רַבִּי זֵירָא חֲלַשׁ [-חלה], **עָל לְגַבֵּיהּ** - נכנס אליו **רַבִּי אֲבָהוּ** לבקרו, **קַבִּיל עֲלֵיהּ** - קיבל רבי אבהו על עצמו, **שְׁאִי מִתְּפַּח** - אם יתרפא **'קְטִינָא חֲרִיךְ שָׁקֵי'** [-הקטן והגוץ[ב], חרוך השוקיים], הוא רבי זירא שכך היו מכנים אותו[ג], **עֲבִידְנָא יוֹמָא טָבָא לְרַבָּנָן** - אעשה סעודה[ד] לתלמידים[ה]. **אִתְּפַּח** - הבריא רבי זירא. קיים רבי אבהו את קבלתו **וַעֲבַד** [-עשה] **סְעוּדְתָא לְכוּלְּהוּ רַבָּנָן** - סעודה לכל התלמידים[ו], ואף רבי זירא עצמו השתתף בסעודה. **כִּי מְטָא לְמִשְׁרֵי** - כאשר הגיעה העת לבצוע את הפת, **אָמַר לֵיהּ** רבי אבהו **לְרַבִּי זֵירָא, לִישְׁרֵי לָן מַר** - יתכבד מר ויוציאנו בברכת המוציא ויבצע את הפת ויחלק ממנה לסועדים. **אָמַר לֵיהּ** רבי זירא לרבי אבהו, **לֹא סָבַר לָהּ מַר לְהָא** - וכי אין מר סובר דין זה **דְּרַבִּי יוֹחָנָן, דְּאָמַר** רבי יוחנן, ממידת דרך ארץ שיהא **בַּעַל הַבַּיִת**[ז] **בּוֹצֵעַ**[ח], ועל כן עליך לבצוע, שהנך בעל הבית. ואכן קיבל רבי אבהו את דברי רבי זירא, **וּשְׁרָא לְהוּ** - ובצע את הפת.

בגמר הסעודה, **כִּי מְטָא לְבָרוּכֵי** - כאשר הגיעה העת לברך ברכת המזון, **אָמַר לֵיהּ** רבי אבהו לרבי זירא, **נְבָרֵיךְ לָן מַר** - יתכבד מר בברכת הזימון ויוציאנו בברכת המזון. **אָמַר לֵיהּ** רבי זירא לרבי אבהו, **לֹא סָבַר לָהּ מַר לְהָא** - וכי אין מר סובר את דינו **דְּרַב הוּנָא דְּמִן בָּבֶל** [-הבבלי[ט]], **דְּאָמַר** רב הונא, **בּוֹצֵעַ מְבָרֵךְ** - מי שכובד לבצוע בתחילת הסעודה, הוא גם מזמן ומברך בסופה[י].

הגמרא מבארת את טעמו של רבי אבהו:

שואלת הגמרא, **וְאִיהוּ** [-והוא], רבי אבהו, שכיבד את רבי זירא בזימון, **כְּמַאן סְבִירָא לֵיהּ** - כדעת מי הוא סובר. משיבה הגמרא, רבי אבהו סובר **כִּי הָא** [-כמימרא זו] **דְּאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן מִשּׁוּם רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן יוֹחַי, בַּעַל הַבַּיִת בּוֹצֵעַ, וְאוֹרֵחַ מְבָרֵךְ**[יא]. וטעם דברים אלו, **בַּעַל הַבַּיִת בּוֹצֵעַ, כְּדֵי שֶׁיִּבְצַע** ויתן מהפת לכל אחד מהאורחים **בְּעַיִן יָפָה** - ביד רחבה[יב]. **וְאוֹרֵחַ מְבָרֵךְ**[יג], **כְּדֵי שֶׁיְּבָרֵךְ** את **בַּעַל הַבַּיִת**[יד]. ולכן היתה דעת רבי אבהו שאף שהוא זה שבצע, בכל זאת יברך רבי זירא לפי שהוא האורח.

הגמרא מבארת מה היא ברכת האורח לבעל הבית:

מבררת הגמרא, **מַאי מְבָרֵךְ** - מה היא הברכה שמברך האורח את בעל הבית. אומרת הגמרא, כך הוא מברך, **'יְהִי רָצוֹן שֶׁלֹּא יֵבוֹשׁ בַּעַל הַבַּיִת בָּעוֹלָם הַזֶּה וְלֹא יִכָּלֵם לָעוֹלָם הַבָּא'**[טו], ופירושה, שלא יבוא לידי בושה בעולם הזה מחמת עוני[טז] ולא לידי כלימה בעולם הבא מחמת עוונות שיהיו בידו[יז]. **וְרַבִּי מוֹסִיף בָּהּ** בברכה זו **דְּבָרִים** אלו[יח],

---

א. **הרמב"ם** (ברכות פ"ז ה"א) הביא את המנהגים המוזכרים להלן, ובפתיחת הענין כתב, 'מנהגות רבות נהגו חכמי ישראל בסעודה וכולן דרך ארץ'.

ב. **רש"י** בבבא מציעא (פה. ד"ה קטין). ובספר יוחסין (הו"ד במהרש"א ח"א בב"מ שם ד"ה וקרו) כתב שמטעם זה נקרא בתלמוד ירושלמי בשם רבי 'זעירא', ובבבלי הובלעה האות עי"ן ונקרא רבי 'זירא'.

ג. **לפי** שנחרכו שוקיו (ב"מ פה.). בגמרא שם מובא שרבי זירא התענה מאה תעניות כדי שלא תשלוט בו אש הגיהנם, וכל שלשים יום היה בודק את עצמו על ידי שהסיק אש בתנור, ולאחר שהתחמם היה עולה ונכנס ויושב בתוכו ולא היתה האש שולטת בו. פעם אחת נתנו בו חכמים עיניהם, ונחרכו שוקיו מן החום, ומאז היו קוראים לו 'קטין חריך שקיה'.

הקשה בפתח עינים (ד"ה אי), מדוע קרא לו רבי אבהו בכינוי זה, ולא אמר 'אי מתפח רבי זירא' וכו'. ותירץ על פי המובא בשם גורי האר"י ז"ל, שכשהאדם בצרה, טוב להזכיר את זכויותיו על מנת לעורר מליצי יושר למעלה. והנה, ענינו של רבי זירא שהיה בודק את עצמו באור, נתפרסם הרבה ברבים אחר שנתנו בו חכמים את עיניהם, עד שהיו קוראים לו 'קטינא חריך שקיה', ועל ידי כך נגרם שהרבה אנשים נתקנאו במעשיו ונזהרו אף הם מן החטא. ומאחר שדבר זה הוא זכות עבורו, על כן הזכירו רבי אבהו בכדי לעורר עליו רחמים.

ד. **רש"י** בקידושין (לא. ד"ה יומא). וביאר השפתי חכמים (ד"ה עבידנא) שכך הוא לשון בני אדם, שבאומרם אעשה יום טוב הכוונה לסעודה. [ראה גם ברשב"א (שו"ת ח"א סי' תרלט), שהשואל הביא ראיה ממה שאמר 'עבידנא יומא טבא לרבנן', שכל יום שיש בו תוספת שמחה ומשתה נקרא יום טוב].

ה. **רש"י** בקידושין (שם). וכן הוא בכל מקום שמוזכר בתלמוד סתם 'רבנן'. של"ה (שער האותיות סי"ן סמיכה אות לב).

ו. **אף** שכאשר קיבל עליו לא אמר שיעשה סעודה לכולם, רצה לקיים את מאמר התנא (אבות פ"א מט"ו) 'אמור מעט ועשה הרבה', שיהיו מעשי האדם יתירים על דיבוריו. שפתי חכמים (ד"ה עבד).

ז. **היינו** בעל הסעודה, שאוכל עמהם. שאם אינו בעל הסעודה, אף שעושים את הסעודה בביתו וגם הוא אוכל עמהם, אינו נחשב לענין זה כבעל הבית. משנה ברורה (סי' קסז ס"ק עב) ושעה"צ (שם ס"ק סא) על פי משמעות דברי הפוסקים.

ח. **מהטעם** שיבואר להלן.

ט. **זהו** רב הונא הנזכר בכל התלמוד, אלא לפי שבעבר היה רבי זירא גר בבבל יחד עם רב הונא, ומעשה זה היה אחרי שעלה לדור בארץ ישראל, לכן נקט 'רב הונא דמן בבל'. רש"י (ד"ה רב הונא).

י. **שכבוד** ודרך ארץ הוא שיאמר אחד כל הברכות, ואם יברך אחר יתבייש. תוספות חכמי אנגליה ותוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה בוצע).

בפשטות משמע שרבי אבהו קיבל את דבריו ובירך בעצמו, אמנם המעשה רוקח (על הרמב"ם, ברכות פ"ז ה"ב) דייק מלשון הגמרא שאינה אומרת זאת [כפי שאמרה לעיל לגבי הבציעה שרבי אבהו בצע ולא רבי זירא], שלמעשה רבי זירא הוא זה שבירך. וראה בדבריו שם שהביא מסוגייתנו הוכחה נוספת לכך.

יא. **הקשו** הרשב"א (ד"ה ואיהו) ותוספות הרא"ש (ד"ה בעל), שכיון שרבי אבהו סבר כרבי שמעון בר יוחאי שאמר 'בעל הבית בוצע ואורח מברך', מדוע כיבד את רבי זירא בבציעה. ותירצו, שרבי אבהו החשיב את רבי זירא בסעודה זו כבעל הבית, שכן הסעודה נערכה לכבודו. ועוד תירץ תוספות הרא"ש, שמה שכיבד את רבי זירא לבצוע היה זה משום כבודו.

הקשה הצל"ח (בתוס' ד"ה לא), מדוע לא השיב רבי אבהו לרבי זירא שמה שהוא מכבדו הרי זה משום שהוא סובר כרבי יוחנן שאורח מברך. ועוד, מדוע פסק רבי זירא כרב הונא שבוצע מברך כנגד דברי רבי יוחנן החולק עליו, הרי כלל בידינו (ביצה ד.) שאפילו 'רב ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן', וכל שכן שהלכה כרבי יוחנן כנגד רב הונא שהיה תלמידו של רב. והביא על כך את דברי התוספות (ד"ה לא) שכתבו שאין מחלוקת בין רבי יוחנן לרב הונא, שרבי יוחנן דיבר באופן שבעל הבית מיסב עמהם ואז הוא הבוצע והאורח מברך, ורב הונא דיבר כאשר אין בעל הבית מיסב עמהן שאז הגדול בוצע ומברך, ונמצא שהלכה כשניהם. וכתב שעל פי דבריהם מתורצת גם הקושיא הראשונה, שכיון שאין כאן מחלוקת, לא שייך לומר שרבי אבהו ישיב לרבי זירא שהוא סובר כרבי יוחנן נגד רב הונא, אחר שאין רבי יוחנן חולק על רב הונא כלל.

ובביאור הנידון שבין רבי זירא לרבי אבהו, כתב המהרש"א (בתוס' ד"ה לא), שרבי יוחנן ורב הונא שדנו מי הבוצע ומי המברך לא דיברו אלא כאשר המסובים שוים במעלתם, אך כאשר יש ביניהם אחד שהוא גדול מאחרים, ודאי שיש לכבדו בכל ענייני הסעודה. על פי דברים אלו ניתן לומר, כי רבי זירא ורבי אבהו התדיינו ביניהם מי גדול ממי, וכל אחד בענותנותו סבר שהשני גדול ממנו. רבי אבהו סבר שרבי זירא הוא הגדול ולכן כיבדו בבציעה הגם שבעל הבית בוצע, ואילו רבי זירא סבר שרבי אבהו גדול ממנו וגם שהוא בעל הסעודה ועל כן לא רצה לבצוע. ובברכת המזון כיבד רבי אבהו את רבי זירא, כדברי רבי יוחנן שאורח מברך כאשר אין גדול או בגדולים השוים, אך רבי זירא סבר שרבי אבהו גדול ממנו והעדיף שהוא יהיה המברך.

יב. **והיינו** שיהיה בפרוסת הבציעה כדי שיתן ממנה לכל אחד מהמסובין לפחות כזית. ב"ח (סי' קסז סט"ו). וביאר המנהיג (הל' סעודה סי' טו) הטעם שבעל הבית בוצע ולא האורח, מפני שאילו יבצע האורח, יתכן שיקמץ ולא יתן לאחרים ביד רחבה מפני החשש שמא לא ישאר עבורו כדי צרכו. חשש זה קיים רק אצל האורח, שאין לו משל עצמו מה לאכול ואינו יודע כמה יתן לו בעל הבית. אולם בעל הבית עצמו, שכאן ביתו, ודאי יתן לכל אחד מהאורחים ביד רחבה בלי חשש שיחסר לו, ועל כן הוא הבוצע. ובנמוקי יוסף (ד"ה בעין) פירש, שבעל הבית בוצע מפני שהפת שלו, שעל כן אינו בוש לחתוך ממנה חתיכות גדולות.

יג. **ואם** יש שם כמה אורחים [אף שבעל הבית גדול מכולם, רא"ש (סי' יא)] יתן בעל הבית למי שירצה, ואפילו לקטן שבהם, וכן משמע להלן (ע"ב), שהיו מסובים רבי ורבי חייא ורב, ונתן רבי רשות לרב לברך אף שרבי חייא היה גדול ממנו. נימוקי יוסף (ד"ה ואורח).

יד. **כתבו** הראשונים [המנהיג (שם), הרוקח (הל' ברכות בהקדמה) בשם תוספתא, ובסמ"ג (עשין כז ד"ה בשבתות) בשם ירושלמי], שברכת האורח נלמדת מהפסוק 'ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך', 'את' לרבות את בעל הבית.

כתב באבודרהם (הל' ברכת המזון), שמתוספת ברכה זו למדים שרשאי המברך להוסיף בברכת הטוב והמטיב נוסחאות 'הרחמן' לבקשות שונות, כל אחד ואחד כרצונו וכרצון שאלתו, ואין זה חשוב הפסקה בין ברכת המזון לבורא פרי הגפן [כשמברכים על הכוס].

טו. **כלימה** יתירה על הבושה, ולכן היא מתייחסת לעולם הבא שהוא חמור יותר. סידור יעב"ץ (בברכת בונה ירושלים), ופירוש תרומת הדשן (ד"ה מאי).

טז. **אבודרהם** (הל' ברכת המזון). והיינו שאם ייעשה עני ח"ו, הרי שיצטרך לאכול משל אחרים, וכאשר נצרך אדם לאכול משל אחרים הוא מתבייש ואינו מסתכל בפניהם [ראה סידור יעב"ץ בביאור 'שלא נבוש' (שם)].

יז. **שאם** יהיה עני יוכל לבוא לידי גניבה. פירוש תרומת הדשן (שם), או שלא ישלם את הלוואותיו ויהיה בכלל הנאמר (תהלים לז כא) 'לוה רשע ולא ישלם'. סידור יעב"ץ (שם). אמנם במעון הברכות (ד"ה יהר"מ) פירש 'ולא יכלם בעולם הבא' באופן אחר, שקודם מבקשים שלא יבוש והיינו כנ"ל שלא יהיה עני, ועוד, לאחר שלא יבוש ויהיה עשיר, מבקשים שלא יכלם על ידי עושרו, שלא יהיה זה 'עושר השמור לבעליו לרעתו' (קהלת ה יב), אלא שיהיה עושרו כעין העושר שהיה לאבותינו אברהם יצחק ויעקב שגמלו חסדים על ידי עושרם.

יח. **יש** שדייקו את לשון הגמרא שלא אמרה שרבי אמר להוסיף דברים אלו, אלא שכן היה נוהג, והיינו שגם לשיטתו עיקר הברכה הוא מה שנאמר תחילה 'שלא יבוש

ר' זירא חלש על לגביה ר' אבהו קביל[א] עליה אי מתפח[ב] קטינא חריך שקי עבידנא יומא טבא לרבנן אתפח עבד סעודתא לכולהו רבנן כי מטא למשרי אמר ליה לר' זירא לישרי לן מר א"ל לא סבר לה מר להא דר' יוחנן דאמר [א]בעל הבית בוצע שרא להו כי מטא לברוכי אמר ליה נבריך לן מר אמר ליה לא סבר לה מר להא דרב הונא דמן בבל דאמר בוצע מברך ואיהו כמאן סבירא ליה כי הא דאמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יוחי בעל הבית בוצע [ב]ואורח מברך בעל הבית בוצע כדי שיבצע בעין יפה ואורח מברך כדי שיברך (א) בעל הבית מאי מברך [ב] יהי רצון שלא יבוש בעל הבית בעולם הזה ולא יכלם לעולם הבא ורבי מוסיף בה דברים ויצלח מאד בכל נכסיו ויהיו נכסיו ונכסינו מוצלחים וקרובים לעיר ואל ישלוט שטן לא במעשי ידיו ולא במעשי ידינו ואל יזדקר[ג] לא לפניו ולא לפנינו שום דבר הרהור חטא ועבירה ועון מעתה ועד עולם: [ג]עד היכן ברכת הזמון רב נחמן אמר עד נברך ורב ששת אמר עד הזן נימא כתנאי דתני חדא [ד]ברכת המזון שנים (ב) ושלשה ותניא אידך שלשה וארבעה סברוה דכולי עלמא הטוב והמטיב לאו דאורייתא היא מאי לאו בהא קמיפלגי מאן דאמר שתים ושלש קסבר עד הזן ומאן דאמר שלש וארבע קסבר עד נברך לא רב נחמן מתרץ לטעמיה ורב ששת מתרץ לטעמיה רב נחמן מתרץ לטעמיה דכ"ע עד נברך מאן דאמר שלש וארבע שפיר ומ"ד שתים ושלש אמר לך הכא בברכת פועלים עסקינן דאמר מר (ג) [ה]פותח בהזן וכולל בונה ירושלים בברכת הארץ רב ששת מתרץ לטעמיה דכ"ע עד הזן מ"ד שתים ושלש שפיר ומ"ד שלש וארבע קסבר [ו]הטוב והמטיב דאורייתא היא אמר רב יוסף תדע דהטוב והמטיב לאו דאורייתא [ט]שהרי פועלים עוקרים אותה אמר רב יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב תדע דהטוב והמטיב לאו דאורייתא שהרי פותח בה בברוך ואין חותם בה בברוך כדתניא [ג][ה]כל הברכות כולן פותח בהן בברוך וחותם בהן בברוך חוץ מברכת הפירות וברכת המצות וברכה הסמוכה לחברתה[ד] וברכה אחרונה שבקרית שמע יש מהן שפותח בהן בברוך ואין חותם בברוך ויש

רש"י

קטינא חריך שקי. כך היו קורין לר' זירא, וטעמא מפרש בבבא מציעא בהשוכר את הפועלים (דף פה.): כי מטא למשרי. ליסנא דשירותא, כלומר לפרוס ברכת המוציא ולאכול: רב הונא דמבבל. היינו רב הונא סתמא, ולפי שעכשיו היה ר' זירא בארץ ישראל במקום ר' אבהו והיה עולה מבבל קאמר הכי: [ד]קרובים לעיר. שיכול לראותן בעל הבית תמיד ולדעת מה הן צריכין: נכסיו. קרקעות: עד היכן ברכת הזמון. שצריכין להיות שלשה וכשהן שנים לא יאמרוה: ברכת המזון שתים ושלש[ה]. פעמים שהם שתי ברכות פעמים שהם שלש, כיצד, כשהם שלשה הן שלש ברכות וכשהם שנים הן שתי ברכות, כדמפרש ואזיל: דקסבר. ברכת זמון עד הזן, וכשהם שנים אין אומרים אלא ברכת הארץ ובונה ירושלים: ומאן דאמר שלש וארבע. כשהן שנים הרי שלש הזן וברכת הארץ ובונה ירושלים, וכשהם שלשה הם מוסיפים נברך עד ובטובו חיינו: מוקים לה לא גרסינן. והכי גרסי' והא דתניא שתים ושלש בברכת פועלים. דאמרי ברכת הארץ ובונה ירושלים בחדא ברכה אין כאן אלא ברכת הזן וברכת הארץ, וכשהם שלשה מוסיפין נברך הרי שלש: דאמר מר. לעיל בפרק שני (דף טז.): שהרי פותח בה בברוך. ואי דאורייתא היא הויא סמוכה לחברתה ואין פותחין בה בברוך: כדתניא כו' יש מהן כו'. כגון ברכת פירות ומצות פותח ואינו חותם. וטעמא מפרש בערבי פסחים (דף קה.) משום דכולה חדא הודאה, ואין הפסק דבר תחנה או דבר אחר בתוכה כמו שיש בקדוש כי הוא יום תחלה למקראי קודש והנחילנו: ויש

תוספות

לא סבר לה מר להא דאמר ר"ה דמן בבל כו'. מיהו יש ליישב הני תרי לישני דר' יוחנן[ו] כשבעל הבית מסב עמהם ודאי הוא בוצע ואורח מברך וכו'[ז] אבל כשאין בעל הבית מסב עמהן הגדול שבהן יעשה המוציא וגם הוא יברך ברכת המזון:

עד היכן ברכת הזמון וכו'. פירש רש"י ממתין[ח] עד הזן והזן בכלל שנים אינם מברכין הזן ולא נהירא דברכת הזן דאורייתא ואיך יחיד פטור מינה ועוד הא קיימא לן כרב ששת באיסורי[ט] ולדידיה יחיד אומר שנים ובכל דוכתא[י] נקט שלש ברכות ודוחק לומר דלא איירי אלא בית זמון לרב ששת ועוד דמעשים בכל יום דיחיד מברך שלש ברכות ועוד דמדתניא לקמן בפרקין (דף מח:) וברכת זו ברכת הזמון את ה' אלהיך זו ברכת הזן[י] וקשה לרב ששת יאמר[כ] הזן זו ברכת הזמון לכן יש לפרש דקאי אדלעיל[י] דקאמר אחד מפסיק לשנים ובעי נמי[ל] [עד] היכ' צריך להמתין עד שיברכו השנים עד נברך ורב ששת אמר עד שיגמרו הזן ומשם ואילך יכול היחיד לאכול ולא משום דחשיב ברכת הזן מזומן [א] דודאי יחיד נמי מתחייב מהזן אלא משום דכיון דנברך אינה ברכה אינו אומרה לבדה אלא יגמור עמה גם ברכת הזן שהיא ברכה והשתא ניחא דקיימא לן שפיר כרב ששת וכפירוש זה איתמר בירושלמי[ז]: ולמאן דאמר שנים ושלשה קסבר עד הזן. ופירש"י שנים ליחיד ושלשה לזמון ולפי שיטתו פירש כן ודוחק גדול הוא כדפרישית וכי יחיד פטור מברכת הזן שהיא דאורייתא ועוד הואיל וקאי אברכתא אמאי נקט לשון זכר שנים ושלשה הוה ליה למנקט לשון נקבה שתים ושלש לכך נראה פירוש של רב אלפס דקאי אבני אדם והכי קאמר ברכת זמון בשנים ושלשה בני אדם היכא שכל אחד אינו יודע כי אם ברכה אחת למאן דאמר שנים ושלשה קא סבר עד הזן כלומר ברכת הזמון עד הזן שמברך עד סוף הזן דכולה כברכה אחת של זמון היא ולהכי קאמר שנים או שלשה כלומר לפעמים נשלמה בשנים והוא הדין באחד אבל נקט שנים לרבותא ופעמים בשלשה בני אדם שאחד יברך מנברך עד הזן והשני נודה לך והשלישי עד בונה ירושלים אבל לתנאין אין לברך אם האחד אינו יודע כי אם האי ברכה אבל רביעי לא דנברך לבד לא חשיב ברכה ולכך אי אפשר לחלק לשנים נברך והזן ומאן דאמר לד' קסבר עד נברך דנברך חשיב ברכה אחת בפני עצמה והזן ברכה אחרת והיינו בד' שארבעה בני אדם מברכין אותן שאחד יאמר נברך והשני הזן והשלישי נודה לך והרביעי עד בונה ירושלים:

כל הברכות כולן פותחות בברוך וחותמות בברוך חוץ מברכת הפירות וברכת המצות וברכה הסמוכה לחברתה וברכה אחרונה שבקרית שמע. והא לך הסדר ברכת אשר יצר אינה סמוכה לנטילת ידים דנטילה שייכא בלא אשר יצר[מ] והרבה פעמים אומרה לבדה אלהי נשמה אמאי אינה פותחת בברוך דאינה סמוכה לאשר יצר וכו' כגון אם לא בא מן הנקבים דידיו טהורות אין צריך לברכת אשר יצר וצריך לומר הואיל ואין בה אלא הודאה בעלמא[נ] אינה פותחת בברוך ומכל מקום חותמת בברוך הואיל וארוכה קצת וכן נמי צריך לומר גבי אתה הוא עד שלא נברא העולם וכו' וכל הני ברכות קטנות כל אחת ברכה לעצמה כדאמרן בעלמא[ט] כל הוה מהלך הוה מברך מלעדי גבר וכן כולן ועוד דהוו קצרות והויין כברכת הפירות יהי רצון למי היא סמוכה ואומר רבינו תם שהיא מן הברכה ברוך אתה ה' המעביר שינה מעיני וכו' וצריך לומר ויהי רצון וכו' והא לך כל הברכות כולן צריך לומר בחתימתן מעין פתיחתן[י] והא ליכא וי"ל דשפיר הוי מעין פתיחה סמוך לחתימה מהמעביר דסמוך לחתימה איכא ותגמלני חסדים טובים והיינו גמילות חסדים שהקב"ה מעביר שינה מן האדם ומחדש כמו כדאמרינן במדרש[כ] חדשים לבקרים וגו' שהוא מחזיר הנשמה שלמה ושקטה בגוף כאשר היתה בתחלה אע"פ שהיתה עייפה והיינו כעין פתיחתה ולעסוק בדברי תורה והערב נא הכל ברכה אחת היא[ל] וצריך לומר והערב נא וישתבח סמוכה לברוך שאמר ולכך יש ליזהר שלא לספר ביניהם אע"פ שיש הפסק טובא פסוקי דזמרה מכל מקום לא מפסקי ובזה ניחא ברכה אחרונה שבק"ש אמת כו' אמת היא סמוכה אל אהבה וכו' ופסוקי ק"ש לא מפסקי ואם תאמר ברכה אחרונה למי שהוא קורא בתורה אמאי צריכה לפתוח בברוך הא סמוכה לחברתה לברכה ראשונה ויש לומר לפי שהיו רגילים[מ] שלא היו מברכים רק הראשון ברכה ראשונה והאחרון ברכה אחרונה ואיכא הפסק גדול בין ראשון לאחרון שוב שתקנו שתיהן לכל א' וא' משום הנכנסין ומשום היוצאים[נ] לא זזה ממקומה[ס]:

והטוב

עין משפט נר מצוה

כב א מיי' פרק ז מהלכות ברכות הל' ב סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קסז סעיף יד:
כג ב מיי' וסמג שם טוש"ע או"ח סימן רא סעיף א:
[ב מיי' פ"ב שם הל' ז טוש"ע שם]:
כד ג מיי' פ"ה שם הל' ב סמג שם טוש"ע או"ח סי' ר סעיף ב:
כה ד טוש"ע א"ח סי' קלד סעיף ג:
כו ה מיי' פרק א מהלכות ברכות הל' ה ופי"א הלכה א סמג שם:

גליון הש"ס

גמ' שהרי פועלי' עוקרין. עי' לעיל דף ט"ז ע"א תוס' ד"ה וחותם וצ"ע:

הגהות הגר"א

[א] תוס' ד"ה עד היכן. ולא משום דחשיב ברכת הזן מזומן כו'. וזהו נסתר ראיית הרי"ף [ועי' בדברי רבינו בא"ח סי' ר']:

רב נסים גאון

ר' זירא חלש קביל עליה ר' אבהו אי מיתפח קטין חריך שאקי. הדבר שבשבילו נקרא ר' זירא בזה השם מפורש בבבא מציעא בפרק השוכר את הפועלים (דף פה) ר' זירא כי סליק לארץ ישראל יתיב ש' תעניתא ק' קמייתא כי היכא דלישתכח תלמודא דבבל מיניה כי היכי דלא ניטרח בגירסיה ק' מצעייתא דלא נישכוב ר' אילעא (בגמ' איתא ר' אלעזר) בשניה ונפלן עליה מילי דצבורא ק' בתרייתא כי היכי דלא נישלוט בו נורא דגיהנם כל ל' יומין הוה בדיק נפשיה שגר תנורא סליק יתיב בגויה לא הוה קא שלטא ביה נורא יומא חד יהבו ביה רבנן עינייהו וחרך שאקי וקרו ליה קטין חריך שאקיה ובמס' סנהדרין בפרק אחד דיני ממונות (דף לז) הנהו בריוני דהוו בשיבבותיה דר' זירא כו' כי נח נפשיה דר' זירא אמרי עד האידנא הוה קטין חריך שאקי דהוה בעא עלן רחמי כו':

ליקוטי רש"י

קטינא. דאיניש גוצא הוה [ב"מ פה.]. קטינא חריך שקי. ר' זירא גוצא הוה ונחרכו שוקיו על ידי מעשה דבדיק נפשיה בתנורא שגירא בהשוכר את הפועלים (ב"מ פה.) וקרו ליה חריכא קטן שקי [סנהדרין לז.]. מתפח. מתרפא [סנהדרין קז:]. וכולל בונה ירושלים. [שתי] ברכות באחת שברכת הארץ ובנין ירושלים דומות [לעיל טז:]. לאו דאורייתא היא. אלא ביבנה תקנוה על הרוגי ביתר שנתנו לקבורה [שם מה:]. הטוב ומטיב דאורייתא. ומברכת הארץ היא כדאמר לעיל (לקמן מח:) אשר נתן לך זה הטוב והמטיב [לקמן מט.]. וברכת המצות. כגון להתעטף בציצית ועל נטילת לולב וטעמו של דבר לפי שאין בהן ריבוי דברים. וברכה הסמוכה לחברתה. כגון אותן של שמונה עשרה ברכות. וברכה אחרונה שבקרית שמע. אע"פ שאין ברכה אחרת למעלה הימנה שמתחיל בה בברוך שהרי הפסיק ק"ש אעפ"כ אינו מתחיל בה בברוך וחשבינן לה ברכה הסמוכה לחבירתה לאותה שלפני קריאת שמע שהרי מחובר אמת ויציב על סופו של ק"ש וכדאמרינן בברכות (יד:) שצריך לסמוך אמת ויציב אחר אני ה' אלהיכם כדכתיב וה' אלהים אמת הלכך כחדא ברכתא אריכתא דמיא. יש מהן. מאלו שהזכרנו שפותח בהן בברוך ואינו חותם כגון ברכת פירות ומצות [רשב"ם פסחים קד:].

מסורת הש"ס עם הוספות

א) לעיל טז., ב) [לקמן מט.], ג) פסחים קד:, ד) עיין תוס' לעיל יד. ד"ה ימים ופסחים קד: ד"ה חוץ וד"ה כל, ה) כגון לעיל דף מד., ו) מה:, ז) דפרקין ה"א (נא ע"ב), ח) פסחים קה., ט) [לקמן ס:], י) עיין לקמן מט. ובפסחים קד., כ) מד"ר איכה פ"ג, כג (מובא ג"כ בתו' לעיל יב. ד"ה להגיד), ל) עיין לעיל יא:, מ) [מגילה כא.], נ) מגילה כא ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמ' שיברך לבעל הבית: (ב) שם ברכת המזון שתים ושלש ותניא אידך שלש וארבע סברוה: (ג) שם דאמר מר ברכה ראשונה כתקונה שניה פותח בברכת הארץ וכוללים בונה ירושלים:

הגהות וציונים

א] [צ"ל קיבל] (גליון): ב] [גי' הערוך (מטפח) [אטפח] עבד וכו' בערך אטפח] (גליון) פי' הערוך גורס אטפח בטי"ת ולפי"ז גם מטפח צ"ל בטי"ת: ג] [ברי"ף ובהרא"ש וכן בטוש"ע אי' יזדקק] (גליון): ד] דבור זה שייך אחר ד"ה "נכסיו": ה] יש ספרים הנוסחא שנים ושלשה (גליון): ו] עיין מהרש"א הגירסא בשם מרדכי ישן, מיהו יש ליישב הני תרי לישני, דרבי יוחנן איירי וכו' (דברי התוס' מובאים במרדכי סימן קסב-קסג) ועיי"ש במהרש"א שמסיק לקיים דברי התוס' והמרדכי כמו שהוא לפנינו: ז] לכאורה תיבת "וכו'" מיותר ובב"י או"ח (סימן קסז ד"ה ומ"ש דהיכא שהמסובין) העתיק בלי תיבה זו: ח] נר' דתיבת "ממתין" מיותר (הגהות מהר"נ אדלר, דבש תמר): ט] כן כתב בה"ג, הובא בתוס' עירובין לב ע"א ד"ה ר"ש: י] [שם וברכת הזן את ה' אלהיך זו ברכת הזימון אמנם לכאורה נראה עיקר כגירסת תוס' מפני שיהיה כסדר] (גליון): כ] צ"ל דאמר (רש"ש, הגהות מהר"נ אדלר): ל] צ"ל ובעי עד היכן צריך להמתין רב נחמן אמר עד שיברכו השנים עד נברך (הגהות מהר"נ אדלר): מ] עיין רש"א דהלשון מגומגם דהול"ל בהיפך דאשר יצר שייכא בלא נטילה, ועיין מלא הרועים: נ] בספרים אחרים כך הנוסחא ובתר כן שתקנו שתיהן לכאו"א משום הנכנסין ומשום היוצאין שוב לא זזה ממקומה (גליון):

'וְיִצְלַח מְאֹד בְּכָל נְכָסָיו [-מטלטלין וכספים[יט]], וְיִהְיוּ נְכָסָיו [-קרקעותיו] וּנְכָסֵינוּ[כ] מוּצְלָחִים וּקְרוֹבִים לָעִיר [שבאופן זה יכול בעל הקרקע לראות ולדעת תמיד מה היא צריכה[כא]]. וְאַל יִשְׁלוֹט שָׂטָן לֹא בְּמַעֲשֵׂי יָדָיו וְלֹא בְּמַעֲשֵׂי יָדֵינוּ, וְאַל יִזְדַּקֵּר[כב] [-לא יימצא ולא יזדמן[כג]], לֹא לְפָנָיו וְלֹא לְפָנֵינוּ שׁוּם דְּבַר הִרְהוּר חֵטְא וַעֲבֵירָה וְעָוֹן[כד] מֵעַתָּה וְעַד עוֹלָם'.

★

הגמרא מבארת מה היא ברכת הזימון:

אומרת הגמרא, עַד הֵיכָן היא בִּרְכַּת הַזִּמּוּן, הנאמרת דווקא בשלשה שאכלו [ואם אכל אחד לבדו או שאכלו שנים אין אומרים אותה]. נחלקו אמוראים בדבר, רַב נַחְמָן אָמַר, ברכת הזימון היא עַד 'נְבָרֵךְ שאכלנו משלו', אבל ברכת הזן[כה] אינה חלק מברכת הזימון ונאמרת אף ביחיד. וְרַב שֵׁשֶׁת אָמַר, ברכת הזימון היא עַד גמר ברכת הַזָּן, וגם ברכת הזן צריכה שלשה, ואין מברכים אותה אם אכל רק אחד לבדו או שאכלו שנים[כו].

הגמרא דנה האם אפשר לתלות מחלוקת זו במחלוקת תנאים:

שואלת הגמרא, נֵימָא כְּתַנָּאֵי - שמא נאמר שכבר נחלקו תנאים במחלוקת זו[כז], דְּתָנֵי חֲדָא - שבברייתא אחת שנינו, בִּרְכַּת הַמָּזוֹן פעמים שמספר ברכותיה שְׁנַיִם[כח], וּפעמים שמספר ברכותיה שְׁלֹשָׁה, וְתַנְיָא אִידָךְ - ובברייתא אחרת שנינו, פעמים שמספר ברכותיה של ברכת המזון שְׁלֹשָׁה[כט] וּפעמים שמספר ברכותיה אַרְבָּעָה, ויש לבאר במה נחלקו ברייתות אלו. סָבְרוּהָ - סברו מתחילה בני הישיבה, דְּכוּלֵּי עָלְמָא [-שלדעת הכל], ברכת 'הַטּוֹב וְהַמֵּטִיב' לָאו דְּאוֹרַיְיתָא הִיא - אין חיובה מן התורה[ל], ולכן אינה נכללת במנין הברכות שבברייתות. ומעתה, מַאי - מה הוא ביאור סתירה זו, לָאו בְּהָא קָמִיפַּלְגִי - האם לא נאמר שנחלקו הברייתות בנידון האמור, עד היכן ברכת הזימון, שמַאן דְּאָמַר - מי שאמר שברכת המזון שְׁתַּיִם וְשָׁלֹשׁ, קָסָבַר שברכת הזימון היא עַד סוף ברכת הַזָּן, לפיכך כאשר האוכלים הם שלשה ונתחייבו בזימון, ברכת המזון היא של שלש ברכות [ברכת הזימון עד הזן[לא], ברכת הארץ, ובונה ירושלים], וכאשר הם פחות משלשה, ברכת המזון שלהם היא של שתי ברכות [ברכת הארץ, ובונה ירושלים]. וּמַאן דְּאָמַר שברכת המזון שָׁלֹשׁ וְאַרְבַּע, קָסָבַר שברכת הזימון היא רק עַד 'נְבָרֵךְ שאכלנו משלו', ולפיכך כשאוכלים שלשה ומזמנים, ברכת המזון היא של ארבע ברכות [ברכת הזימון, וברכת הזן, ברכת הארץ, ובונה ירושלים], וכשהם שנים ברכת המזון היא של שלש ברכות [ברכת הזן, ברכת הארץ, ובונה ירושלים].

הגמרא דוחה, לֹא, אין הכרח לומר שנחלקו התנאים במחלוקת האמוראים מהי ברכת הזימון, אלא רַב נַחְמָן מְתָרֵץ את דברי התנאים בשתי הברייתות לְטַעְמֵיהּ - לפי שיטתו, ששניהם סוברים כמותו שברכת הזימון היא רק עד 'נברך', וְרַב שֵׁשֶׁת מְתָרֵץ את דברי התנאים לְטַעְמֵיהּ - לפי שיטתו, ששניהם סוברים כמותו שברכת הזימון היא עד סוף ברכת הזן.

ומבארת הגמרא, רַב נַחְמָן מְתָרֵץ את דברי התנאים בשתי הברייתות לְטַעְמֵיהּ - לפי שיטתו, כיצד, דְּכוּלֵּי עָלְמָא - ששתי

בעולם הזה ולא יכלם לעולם הבא', אלא שלעצמו היה נוהג להוסיף כן. ואף הרמב"ם (ברכות פ"ב ה"ז) הביא רק את הנוסח 'שלא יבוש ולא יכלם' וכו', וכתב, 'ויש לו רשות להוסיף בברכת בעל הבית ולהאריך בה' [וראה בכסף משנה שציין מקור לדברי הרמב"ם מדברי רבי בסוגייתנו], ומשמע כאמור שמה שנהג רבי להוסיף אינו מעיקר הברכה, אלא תוספת דברים לחפצים להוסיף. שו"ת בצל החכמה (ח"ה סי' נט אות ט).

יט. סידור יעב"ץ (בברכת המזון).

כ. באמרי נועם (ד"ה נכסיו) ובדקדוקי סופרים (אות מ) מחקו תיבת 'ונכסינו', ובדקדוקי סופרים (שם) אף הביא שהרי"ף ופסקי הרי"ד והרא"ש והאבודרהם לא גרסוה, וכן איננה בנוסח הברכה שבטור ובשלחן ערוך (או"ח סי' רא ס"א).

כא. רש"י (ד"ה קרובים). בפירוש הרשב"ץ (ד"ה קרובים) ציין לדברי הגמרא בבבא מציעא (קז.), שאמרו על הכתוב (דברים כח ג) 'ברוך אתה בשדה', שהברכה היא שיהו נכסיך קרובים לעיר. אמנם שם פירש רש"י (ד"ה קרובין) מעלה אחרת בקירבה לעיר, שעל ידי כן לא יהא טורח בהכנסת הפירות לעיר.

כב. ברי"ף (ד"ה אמר) ובראש (סי' יא) ובאבודרהם (הל' ברכת המזון) ובשלחן ערוך (או"ח סי' רא ס"א) הגירסא 'יזדקק'.

כג. סידור יעב"ץ (שם). משמעות המילה [גם לגירסא 'יזדקק', ראה אבודרהם (שם)] היא נפילה וגלגול. ופירש האבודרהם, שהטעם ללשון גלגול הוא משום ששכר עבירה עבירה, ועל כן מכשול חטא נקרא גלגול, לפי שנתגלגל מעבירה אחרת.

כד. הטעם שהוא מבקש על הרהור חטא ולא על חטא עצמו, פירש האבודרהם (שם), לפי שהרהורי עבירה קשין מעבירה (יומא כט.). וביאר את טעם הדבר, כי העובר עבירה חוטא בגופו, אבל המהרהר בעבירה חוטא בדעתו ובשכלו, והשכל חשוב מן הגוף. ובפירוש תרומת הדשן (ד"ה מאי) פירש את הבקשה על ההרהור שהיא מפני החשש שמא יבא לידי מעשה, וכן מפני שיש הרהור שחייבים עליו כמעשה, כגון הרהור עבודה זרה או הרהור של מי שעבר עבירה ושנה בה [ראה שם שבאופן זה מחשבה מצטרפת למעשה].

כה. הברכה הראשונה בברכת המזון, 'ברוך וכו' הזן את העולם כולו וכו' ברוך אתה ה' הזן את הכל'.

כו. ביאור הגמרא הוא על פי שיטת רש"י (ד"ה עד). הראשונים [תוספות ותוספות הרא"ש והרשב"א (ד"ה עד) והמאירי (ד"ה ברכת), ועוד] הקשו על שיטת רש"י כמה קושיות, ומהן: א. כיון שברכת הזן חיובה מן התורה, כאמור להלן (מח:) שהיא נדרשת מפסוק, ודאי שכל יחיד חייב לאומרה, ואיך יתכן שלרב ששת אינה נאמרת אלא בזימון. ב. לשון הדרשה בגמרא שם היא, 'וברכת' זו ברכת הזן 'את ה' אלהיך' זו ברכת הזימון, הרי שברכת הזן לעצמה וברכת הזימון לעצמה ואין ברכת הזן חלק מברכת הזימון. ג. כיצד אנו נוהגים שהיחיד מברך ברכת הזן שלא כדברי רב ששת, הרי הלכה כמותו באיסורים [וראה שם קושיות נוספות]. והפני יהושע (ד"ה עד) ביאר את שיטת רש"י, שלדעתו אמנם חיוב ברכת המזון מן התורה הוא ליתן שבח והודיה למקום על שלשה דברים, על המזון, על נחלת הארץ, ועל ירושלים, אך אין החיוב להודות כן בשלש ברכות דווקא, אלא די שיודה על כולם בברכה אחת. ועל כן, אף אם אינו מברך את ברכת הזן, יוצא ידי חובת הודאה על המזון בברכת הארץ, כיון שנאמר בה 'ועל אכילת מזון שאתה זן' וכו' וכן בחתימתה נאמר 'על הארץ ועל המזון' [ובכך מיושבת הקושיא הראשונה]. ודעת רב ששת היא, שדווקא בשלשה שהם מברכים ברכת זימון, עליהם לברך את ברכת הזן כברכה בפני עצמה, שכך משמע לו מפשטות הדרשה 'וברכת זו ברכת הזן את ה' אלהיך זו ברכת הזימון', דהיינו שיש לברך ברכה זו של הזן רק על ידי ברכת הזימון [ובכך מיושבת הקושיא השניה]. וכתב הפני יהושע עוד, שאפשר שמה שכתב רש"י שלדעת רב ששת אין נאמרת הברכה אלא בשלשה ולא בשנים ולא ביחיד, שאין כוונתו אלא לפרש את עיקר מצות זימון מן התורה, שלרב ששת ברכת הזן היא בכלל ברכת הזימון וכשאין זימון לא מברכים אותה, אבל לאחר שתיקנו חכמים מטבע של ברכת המזון בשלש ברכות נפרדות [לפי ששלשה יסודי עולם תיקנום משה דוד ושלמה כמובא להלן (מח:)], מעתה לעולם אומר אדם ברכת המזון בשלש ברכות נפרדות, בכדי שלא לשנות מהמטבע שהוא אחד בין ליחיד ובין לרבים. והוכיח כדבריו, שהרי לא יתכן שרש"י עצמו כשאכל יחידי לא בירך ברכת הזן, אלא שיש לחלק בין עיקר המצוה מהתורה למנהג הנוהג לאחר תקנת חכמים. [ובכך מיושבת הקושיא השלישית וכל שאר קושיות הראשונים, עיי"ש].

כאמור, הראשונים הרבו להקשות על פירוש רש"י, ופירשו את הסוגיא באופנים אחרים. תוספות (ד"ה עד) פירשו שהנידון 'עד היכן ברכת הזימון', עולה על האמור לעיל (מה:) שכאשר שלשה אוכלים כאחד ושנים סיימו את סעודתם והם חפצים לזמן, מפסיק האחד את סעודתו עבור הזימון ולאחר מכן הוא שב ואוכל. שאלת הגמרא 'עד היכן ברכת הזימון' היא, עד מתי על היחיד להפסיק סעודתו, לדעת רב נחמן די שיפסיק עד שיאמרו 'ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו', ולדעת רב ששת עד 'הזן את הכל'. וטעמו של רב ששת אינו משום שברכת הזן נחשבת כחלק מהזימון, שהרי ודאי שגם היחיד חייב בברכת הזן, אלא שמאחר שנוסח הזימון אינו מטבע ברכה אינו אומרו לבדו אלא גומר עמו גם את ברכת הזן שהיא ברכה [ובכך שמפסיק היחיד אף לברכת הזן יהא ניכר שמזמנים עליו, תוספות הרא"ש (ד"ה עד)].

הרשב"א והתוספות הרא"ש (ד"ה עד) הקשו, שפירוש זה אינו עולה יפה לשיטות שעל היחיד לגמור את ברכת המזון עם השנים, וכן שאינו עולה יפה בלשון הגמרא, שהיה לה לומר 'עד היכן יפסיק' וכדומה. ולכן פירשו כמבואר ברי"ף (ד"ה אמר) על פי הירושלמי, שהשאלה עולה על דברי הגמרא לעיל (מה:), שלשה שאכלו ויצא אחד מהן לשוק קוראין לו ומזמנין עליו, ושואלת הגמרא, עד היכן הזימון, כלומר עד היכן עליו להתעכב ולשמוע עמהם, וכן אם נצרך היחיד לצאת לשוק שאינו רשאי ליחלק מהם כיון שכבר נתחייב בזימון, שגם על כך שואלת הגמרא, עד היכן הוא צריך להתעכב כדי שיצא ידי חובתו. וראה ביאור השיטות בהרחבה בילקוט ביאורים.

כז. כוונת הגמרא להקשות על האמוראים, שמסתימת דבריהם משמע שלדעתם דבריהם מוסכמים ואין בהם חולק בין התנאים [שאם לא כן היה די לומר הלכה כתנא פלוני או כברייתא פלונית], ואילו לפנינו ברייתות החולקות בכך (על פי הליכות עולם שער שני פרק א אות ח).

כח. הב"ח (אות ב) הגיה 'שתים ושלש', מפני שברכה היא לשון נקבה. וכן היא גירסת רש"י (ד"ה ברכת) לפי הדפוס שלפנינו, וכן היא הגירסא בתוספות הרא"ש (ד"ה עד). אמנם בתוספות (ד"ה ולמאן) מבואר שהגירסא שלפניהם היתה 'שנים ושלשה'. ואכן כאן נתבארה הסוגיא לשיטת רש"י, אך לשיטות החולקים על רש"י מתפרשות הברייתות באופן שונה. וביאור הסוגיא על פי דבריהם, ראה בהרחבה בילקוט ביאורים.

כט. הב"ח (אות ב) הגיה 'שלש וארבע' [וראה הערה קודמת].

ל. אלא תיקנוה אחר חורבן הבית, כשהיתה הסנהדרין ביבנה, והיא באה להודות על הרוגי ביתר שניתנו אז לקבורה (להלן מח:).

לא. כיון שלסברתו ברכת הזימון מסתיימת בסוף ברכת הזן, לכן נחשבות ברכת הזימון

א) לעיל טז., ב) [לקמן מט.], ג) פסחים קד:, ד) עיין תוס' לעיל יד. ד"ה ימים ופסחים קד: ד"ה חוץ וד"ה כל, ה) כגון לעיל דף מד., ו) מה:, ז) דפרקין ה"א (נא ע"ב), ח) פסחים קה., ט) [לקמן מ:], י) עיין לקמן מט. ובפסחים קד., כ) מד"ר איכה פ"ג, כג (מובא ג"כ בתו' לעיל יב. ד"ה להגיד), ל) עיין לעיל יא., מ) [מגילה כא.], נ) מגילה כא ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמ' שיברך לבעל הבית: (ב) שם ברכת המזון שתים ושלש ותניא אידך שלש וארבע סברוה: (ג) שם דאמר מר ברכה ראשונה כתקונה שניה פותח בברכת הארץ וכוללים בונה ירושלים:

הגהות וציונים

א] [צ"ל קיבל] (גליון): ב] [גי' הערוך (מטפח) [אטפח] עבד וכו' בערך אטפח] (גליון) פי' הערוך גורס אטפח בטי"ת ולפי"ז גם מטפח צ"ל בטי"ת: ג] [ברי"ף ובראש וכן בטוש"ע אי' יזדקק] (גליון): ד] דבור זה שייך אחר ד"ה "נכסיו": ה] יש ספרים הנוסחא שנים ושלשה (גליון): ו] עיין מהרש"א הגירסא בשם מרדכי ישן, מיהו יש ליישב הני תרי לישני, דרבי יוחנן איירי וכו' (דברי התוס' מובאים במרדכי סימן קסב-קסג) ועיי"ש במהרש"א שמסיק לקיים דברי התוס' והמרדכי כמו שהוא לפנינו: ז] לכאורה תיבת "וכו'" מיותר ובב"י או"ח (סימן קסז ד"ה ומ"ש דהיכא שהמסובין) העתיק בלי תיבה זו: ח] נר' דתיבת "ממתין" מיותר (הגהות מהר"נ אדלר, דבש תמר): ט] כן כתב בה"ג, הובא בתוס' עירובין לב ע"א ד"ה ר"ש: י] [שם איתא וברכת זו ברכת הזן את ה' אלהיך זו ברכת הזימון אמנם לכאורה נראה עיקר כגירסת תוס' מפני שיהיה כסדר] (גליון): כ] צ"ל דאמר (רש"ש, הגהות מהר"ב אדלר): ל] צ"ל ובעי עד היכן צריך להמתין רב נחמן אמר עד נברך (הגהות מהר"ב אדלר): מ] צ"ל רש"י דהלשון מגומגם דהול"ל בהיפך דאשר יצר שייכא בלא נטילה, ועיין מלא הרועים: נ] בספרים אחרים כך הנוסחא ובתר כן שתקנו תחיתה לכאו"א משום הנכנסין ומשום היוצאין שוב לא זזה ממקומה] (גליון):

ר' זירא חלש על לגביה ר' אבהו קביל[א] עליה אי מתפח[ב] קטינא חריך שקי עבידנא יומא טבא לרבנן אתפח עבד סעודתא לכולהו רבנן כי מטא למשרי אמר ליה לר' זירא לישרי לן מר א"ל לא סבר לה מר להא דר' יוחנן דאמר [א]בעל הבית בוצע שרא להו כי מטא לברוכי אמר ליה נבריך לן מר אמר ליה לא סבר לה מר להא דרב הונא דמן בבל דאמר בוצע מברך ואיהו כמאן סבירא ליה כי הא דאמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יוחי בעל הבית בוצע [ב]ואורח מברך בעל הבית בוצע כדי שיבצע בעין יפה ואורח מברך כדי שיברך (א) בעל הבית מאי מברך [ג] יהי רצון שלא יבוש בעל הבית בעולם הזה ולא יכלם לעולם הבא ורבי מוסיף בה דברים ויצלח מאד בכל נכסיו ויהיו נכסיו ונכסינו מוצלחים וקרובים לעיר ואל ישלוט שטן לא במעשי ידיו ולא במעשי ידינו ואל יזדקר[ג] לא לפניו ולא לפנינו שום דבר הרהור חטא ועבירה ועון מעתה ועד עולם: [ג]עד היכן ברכת הזמון רב נחמן אמר עד נברך ורב ששת אמר עד הזן נימא כתנאי דתני חדא [ד]ברכת המזון שנים (ב) ושלשה ותניא אידך שלשה וארבעה סברוה דכולי עלמא הטוב והמטיב לאו דאורייתא היא מאי לאו בהא קמיפלגי מאן דאמר שתים ושלש קסבר עד הזן ומאן דאמר שלש וארבע קסבר עד נברך לא רב נחמן מתרץ לטעמיה ורב ששת מתרץ לטעמיה רב נחמן מתרץ לטעמיה דכ"ע עד נברך מאן דאמר שלש וארבע שפיר ומ"ד שתים ושלש אמר לך הכא בברכת פועלים עסקינן דאמר מר (ג) [ה]פותח בהזן וכולל בונה ירושלים בברכת הארץ רב ששת מתרץ לטעמיה דכ"ע עד הזן מ"ד שתים ושלש שפיר ומ"ד שלש וארבע קסבר [ו]הטוב והמטיב דאורייתא היא אמר רב יוסף תדע דהטוב והמטיב לאו דאורייתא [ה]שהרי פועלים עוקרים אותה אמר רב יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב תדע דהטוב והמטיב לאו דאורייתא שהרי פותח בה בברוך ואין חותם בה בברוך כדתניא [ז][ה]כל הברכות כולן פותח בהן בברוך וחותם בהן בברוך חוץ מברכת הפירות וברכת המצות וברכה הסמוכה לחברתה[ז] וברכה אחרונה שבקריאת שמע יש מהן שפותח בהן בברוך ואין חותם בברוך

ויש

רש"י

קטינא חריך שקי. כך היו קורין לר' זירא, וטעמא מפרש בבבא מציעא בהשוכר את הפועלים (דף פה.): כי מטא למשרי. ליטלא דשירותא, כלומר לפרוס ברכת המוציא ולאכול: רב הונא דמבבל. היינו רב הונא סתמא, ולפי שעכשיו היה ר' זירא בארץ ישראל במקום ר' אבהו והיה עולה מבבל קאמר הכי: [ד]קרובים לעיר. שיכול לראותן בעל הבית תמיד ולדעת מה הן צריכין: נכסיו. קרקעות: עד היכן ברכת הזמון. שצריכין להיות שלשה וכשהן שנים לא יאמרוה: ברכת המזון שתים ושלש[ה]. פעמים שהם שתי ברכות פעמים שהם שלש, כיצד, כשהם שלשה הן שלש ברכות וכשהם שנים הן שתי ברכות, כדמפרש ואזיל: דקסבר. ברכת זמון עד הזן, וכשהם שנים אין אומרים אלא ברכת הארץ ובונה ירושלים: ומאן דאמר שלש וארבע. כשהן שנים הרי שלש הזן וברכת הארץ ובונה ירושלים, וכשהם שלשה הם מוסיפים נברך עד ובטובו חיינו: מוקים לה לא גרסינן. והכי גרסי' והא דתניא שתים ושלש בברכת פועלים. דאמרי ברכת הארץ ובונה ירושלים בחדא ברכה אין כאן אלא ברכת הזן וברכת הארץ, וכשהם שלשה מוסיפין נברך הרי שלש: דאמר מר. לעיל בפרק שני (דף טז.): שהרי פותח בה בברוך. ואי דאורייתא היא הויא סמוכה לחברתה ואין פותחין בה בברוך: כדתניא כו' יש מהן כו'. כגון ברכת פירות ומצות פותח ואינו חותם. וטעמא מפרש בערבי פסחים (דף קה.) משום דכולה חדא הודאה, ואין הפסק דבר תחנה או דבר אחר בתוכה כמו שיש בקדוש כי הוא יום תחלה למקראי קודש והנחילנו:

תוספות

לא סבר לה מר להא דאמר ר"ה דמן בבל כו'. מיהו יש ליישב הני תרי לישני דר' יוחנן[ו] כשבעל הבית מסב עמהם ודאי הוא בוצע ואורח מברך וכו'[ז] אבל כשאין בעל הבית מסב עמהן הגדול שבהן יעשה המוציא וגם הוא יברך ברכת המזון:

עד היכן ברכת הזמון וכו'. פירש רש"י ממתין[ח] עד הזן והזן בכלל שנים אינם מברכין הזן ולא נהירא דברכת הזן דאורייתא ואיך יחיד פטור מינה ועוד הא קיימא לן כרב ששת באיסורי[ט] ולדידיה יחיד אומר שנים ובכל דוכתא[י] נקט שלש ברכות ודוחק לומר דלא מיירי אלא בים זמון לרב ששת ועוד דמעשים בכל יום דיחיד מברך שלש ברכות ועוד דמלתניא לקמן בפרקין (דף מח:) וברכת זו ברכת הזמון את ה' אלהיך זו ברכת הזן[י] וקשה לרב ששת יאמר[כ] הזן זו ברכת הזמון לכן יש לפרש דקאי אלעיל[ו] דקאמר אחד מפסיק לשנים ובעי נמי[ל] [עד] היכ' צריך להמתין עד שיברכו השנים עד נברך ורב ששת אמר עד שיגמרו הזן ומשם ואילך יכול היחיד לאכול ולא משום דחשיב ברכת הזן מזומן [א] דודאי יחיד נמי מתחייב מהזן אלא משום דכיון דנברך אינה ברכה אינו אומרה לבדה אלא יגמור עמה גם ברכת הזן שהיא ברכה והשתא ניחא דקיימא לן שפיר כרב ששת וכפירוש זה איתמר בירושלמי[ז]: **ולמאן** דאמר שנים ושלשה קסבר עד הזן. ופירש"י שנים ליחיד ושלשה לזמון ולפי שיטתו פירש כן ודוחק גדול הוא כדפרישית וכי יחיד פטור מברכת הזן שהיא דאורייתא ועוד הואיל וקאי אברכתא אמאי נקט לשון זכר שנים ושלשה הוה ליה למנקט לשון נקבה שתים ושלש לכך נראה פירוש של רב אלפס דקאי אבני אדם והכי קאמר ברכת זמון בשנים ושלשה בני אדם היכא שכל אחד אינו יודע כי אם ברכה אחת למאן דאמר שנים ושלשה קא סבר עד הזן כלומר ברכת הזמון עד הזן שמברך עד סוף הזן דכולה כברכה אחת של זמון היא והכי קאמר שנים או שלשה כלומר לפעמים נשלמה בשנים והוא הדין באחד אבל נקט שנים לרבותא ופעמים בשלשה בני אדם שאחד יברך מנברך עד הזן והשני נודה לך והשלישי עד בונה ירושלים אבל לתנאין אין לברך אם האחד אינו יודע כי אם האי ברכה אבל רביעי לא דנברך לבד לא חשיב ברכה ולכך אי אפשר לחלק לשנים נברך והזן ומאן דאמר בד' קסבר עד נברך דנברך חשיב ברכה אחת בפני עצמה והזן ברכה אחרת והיינו בד' שארבעה בני אדם מברכין אותן שאחד יאמר נברך והשני הזן והשלישי נודה לך והרביעי עד בונה ירושלים:

כל הברכות כולן פותחות בברוך וחותמות בברוך חוץ מברכת הפירות וברכת המצות וברכה הסמוכה לחברתה וברכה אחרונה שבקריאת שמע. והא לך הסדר ברכת אשר יצר אינה סמוכה לנטילת ידים דנטילה שייכא בלא אשר יצר[מ] והרבה פעמים אומרה לבדה אלהי נשמה אמאי אינה פותחת בברוך דאינה סמוכה לאשר יצר וכו' כגון אם לא בא מן הנקבים דידיו טהורות אין צריך לברכת אשר יצר וצריך לומר הואיל ואין בה אלא הודאה בעלמא[נ] אינה פותחת בברוך ומכל מקום חותמת בברוך הואיל וארוכה קצת וכן נמי צריך לומר גבי אתה הוא עד שלא נברא העולם וכו' וכל הני ברכות קטנות כל אחת ברכה לעצמה כדאמרן בעלמא [ט]כל הוה מהלך הוה מברך מלעדי גבר וכן כולן ועוד דהוו קצרות והויין כברכת הפירות יהי רצון למי היא סמוכה ואומר רבינו תם שהיא מן הברכה ברוך אתה ה' המעביר שינה מעיני וכו' וצריך לומר ויהי רצון ואם תאמר והלא כל הברכות כולן צריך לומר בחתימתן מעין פתיחתן[י] והא ליכא וי"ל דשפיר הוי מעין פתיחה סמוך לחתימה מהמעביר דסמוך לחתימה איכא ותגמלני חסדים טובים והיינו גמילות חסדים שהקב"ה מעביר שינה מן האדם ומחדש כחו כדאמרינן במדרש[כ] חדשים לבקרים וגו' שהוא מחזיר הנשמה שלמה ושקטה בגוף כאשר היתה בתחלה אע"פ שהיתה עייפה והיינו כעין פתיחתה ולעסוק בדברי תורה והערב נא הכל ברכה אחת היא[ל] וצריך לומר והערב נא וישתבח סמוכה לברוך שאמר ולכך יש ליזהר שלא לספר ביניהם אע"פ שיש הפסק טובא פסוקי דזמרה מכל מקום לא מפסקי וזה ניחא ברכה אחרונה שבק"ש אמת כו' אמת היא סמוכה אל אהבה וכו' ופסוקי ק"ש לא מפסקי ואם תאמר ברכה אחרונה למי שהוא קורא בתורה אמאי צריכה לפתוח בברוך הא סמוכה לחברתה לברכה ראשונה ויש לומר לפי שהיו רגילים [מ]שלא היו מברכים רק הראשון ברכה ראשונה והאחרון ברכה אחרונה ואיכא הפסק גדול בין ראשון לאחרון שוב שתקנו שתיהן לכל א' וא' משום הנכנסין ומשום היוצאים[נ] לא זזה ממקומה[ג]:

והטוב

עין משפט נר מצוה

כב א מיי' פרק ז מהלכות ברכות הל' ב סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קסז סעיף יד:

כג ב מיי' וסמג שם טוש"ע או"ח סימן רא סעיף א:

[ב מיי' פ"ב שם הל' ז טוש"ע שם]:

כד ג מיי' פ"ה שם הל' ב סמג שם טוש"ע או"ח סי' ר סעיף ב:

כה ד טוש"ע א"ח סי' קלד סעיף ג:

כו ה מיי' פרק א מהלכות ברכות הל' ה ופי"א הלכה א סמג שם:

גליון הש"ס

גמ' שהרי פועלי' עוקרין. עי' לעיל דף ט"ז ע"א תוס' ד"ה וחותם וצ"ע:

הגהות הגר"א

[א] תוס' ד"ה עד היכן. ולא משום דחשיב ברכת הזן מזומן כו'. ובזה נסתר ראיית הרי"ף [ועי' בדברי רבינו בא"ח סי' ר']:

רב נסים גאון

ר' זירא חלש קביל עליה ר' אבהו אי מיתפח קטין חריך שאקי. הדבר שבשבילו נקרא ר' זירא בזה השם מפורש בבבא מציעא בפרק השוכר את הפועלים (דף פה) ר' זירא כי סליק לארץ ישראל יתיב ש' תעניתא ק' קמייתא כי היכא דלישתכח תלמודא דבבל מיניה כי היכי דלא ניטרח בגירסיה ק' מצעייתא דלא נישכוב ר' אילעא (בגמ' איתא ר' אלעזר) בשניה ונפלן עליה מילי דצבורא ק' בתרייתא כי היכי דלא נישלוט בו נורא דגיהנם כל ל' יומין הוה בדיק נפשיה שגר תנורא סליק יתיב בגויה לא הוה קא שלטא ביה נורא יומא חד יהבו ביה רבנן עינייהו וחרך שאקי וקרו ליה קטין חריך שאקיה ובמס' סנהדרין בפרק אחד דיני ממונות (דף לז) הנהו בריוני דהוו בשיבבותיה דר' זירא כו' כי נח נפשיה דר' זירא אמרי עד האידנא הוה קטין חריך שאקי דהוה בעא עלן רחמי כו':

משנת ראשונים

קביל עליה אי מתפח קטינא חריך שקי. לא ידעתי אם כל מקום כשזוכר רב קטינא הוא ר' זירא או אחר, חוץ כשאומר קטינא חריך שקי, שאז הוא ר' זירא. [ספר יוחסין מאמר שני]

נראה כי לפעמים בירושלמי ר' זעירא והוא כמו קטינא או ר' זירא חסר עין. וכן בפ"ק דברכות בבלי (ט:) אמר ר' זירא ייראוך עם שמש, ובירושלמי אמר ר' זעירא ייראוך עם שמש אבל אין זה ר' זעירא סתם הנזכר הרבה בירושלמי הנזכר

בזמן ריש לקיש. [ספר יוחסין מאמר שני] **בעל הבית בוצע.** ויש סמך לדבר ממה שכתוב (בראי' יח ה) ואקחה פת לחם ולא אמר קחו פת לחם. [אבודרהם] **בעל הבית בוצע ואורח מברך.** וא"ת כיון דר' אבהו סבירא ליה הכי, למה אמר לר' זירא לבצוע, וי"ל לפי שהסעודה היתה לכבודו היה מחשיבו כבעל הבית, א"נ לכבודו דר' זירא הוא דעבד. [תוספות הרא"ש] **ואורח מברך כדי שיברך בעל הבית.** ואפילו בעה"ב גדול מן האורח, כדאשכחן לקמן גבי רבי ור' חייא ורב דהוו יתבי בסעודה וא"ל רבי לרב לברך, ונראה שיש לקיים דברי שניהם, דהיכא דבעל הבית אוכל עם האורחים בעל הבית בוצע כדי שיבצע בעין יפה, והיכא שהאורחים אוכלין לבדם בלא בעל הבית אז הבוצע הוא המברך. [תוספות הרא"ש] אומרים רבני צרפת ז"ל, שזהו כשהאורח הוא בן תורה וירא שמים, אבל אם בעה"ב הוא גדול ממנו בתורה הרשות ביד בעה"ב, אם ירצה לתת לאורח לברך יברך, ואם לאו יכול הוא לברך. [רבינו יונה דף לג: מדה"ר] **מאי מברך.** אומר הרחמן כל אחד ואחד כרצונו וכרצון שאלתו, ואינו חשוב הפסקה בין ברכת המזון לבפה"ג שהרי תקנו לאורח לברך לב"ה. [אבודרהם] **שום דבר הרהור חטא ועבירה.** שלא יזדקק לו אפילו הרהור עבירה משום דהרהורי עבירה קשין מעבירה, והטעם בזה כי העובר עבירה חוטא בגופו, והמהרהר בה חוטא בשכלו שממנו יבא ההרהור. והשכל חשוב מן הגוף. [אבודרהם]

הברייתות סוברות שברכת הזימון היא **עַד** 'נְבָרֵךְ', ועל כן **מַאן דְּאָמַר** - התנא ששנה את הברייתא שברכת המזון **שָׁלֹשׁ וְאַרְבַּע, שַׁפִּיר** - דבריו מתיישבים לדעה זו בפשטות, שכאשר אין זימון, ברכת המזון שלהם היא של שלש ברכות [ברכת הזן, ברכת הארץ, ובונה ירושלים], וכשהם שלשה שיש ביניהם זימון הרי כאן ארבע ברכות, שנוספה להם לברכת המזון גם ברכת הזימון, וכאמור לעיל. **וּמַאן דְּאָמַר** - והתנא ששנה את הברייתא שברכת המזון **שְׁתַּיִם וְשָׁלֹשׁ**, כיצד יתיישבו דבריו לדעת רב נחמן[לב], **אָמַר לָךְ**[לג] רב נחמן, **הָכָא** - בברייתא זו, **בְּבִרְכַּת פּוֹעֲלִים עָסְקִינַן** [-אנו עוסקים], שתיקנו חכמים לפועלים העושים מלאכה לבעל הבית, שיברכו את ברכת המזון באופן קצר בכדי שלא יפסידוהו, וברכתם כוללת רק שתי ברכות. **דְּאָמַר מַר** לעיל (טז.), שסדר ברכת הפועל היא **שֶׁפּוֹתֵחַ בְּבִרְכַּת הַזָּן** ואומרה כולה, ואחר כך ממשיך בברכת הארץ **וְכוֹלֵל** את ברכת **בּוֹנֵה יְרוּשָׁלַיִם** שהיא הברכה השלישית **בְּבִרְכַּת הָאָרֶץ**[לד], וחותם בברכת הארץ וחוזר למלאכתו. נמצא, ששני פועלים שאכלו, כיון שאין ביניהם זימון, ברכת המזון שלהם היא של שתי ברכות [הזן, וברכת הארץ המורחבת], וכשהם שלשה, נוספה להם ברכת הזימון והרי כאן שלש ברכות[לה].

רַב שֵׁשֶׁת מְתָרֵץ את דברי התנאים בשתי הברייתות **לְטַעְמֵיהּ** - לפי שיטתו, כיצד, **דְּכוּלֵּי עָלְמָא** - ששתי הברייתות סוברות שברכת הזימון היא **עַד הַזָּן** את הכל, ועל כן **מַאן דְּאָמַר** - התנא ששנה את הברייתא שברכת המזון **שְׁתַּיִם וְשָׁלֹשׁ, שַׁפִּיר** - דבריו מתיישבים לדעה זו בפשטות, שכשיחיד אוכל או כששנים אוכלים הרי שברכת המזון שלהם היא רק שתי ברכות [ברכת הארץ, ובונה ירושלים], וכשהם שלשה מתוספת להם ברכת הזימון [הכוללת את ברכת הזן], והרי כאן שלש ברכות. **וּמַאן דְּאָמַר** - והתנא ששנה את הברייתא שברכת המזון **שָׁלֹשׁ וְאַרְבַּע, קָסָבַר** שברכת **הַטּוֹב וְהַמֵּטִיב דְּאוֹרַיְיתָא הִיא** - חיובה מן התורה, ולכן כשמנה את הברכות שבברכת המזון מנה אף את ברכת הטוב והמטיב. נמצא, שכשאין זימון, ברכת המזון היא של שלש ברכות [ברכת הארץ, בונה ירושלים, והטוב והמטיב], ובשלשה שנוספה להם ברכת הזימון הרי כאן ארבע ברכות.

הגמרא מוכיחה שברכת הטוב והמטיב אינה מן התורה[לו]:

אָמַר רַב יוֹסֵף, תֵּדַע [-הרי לך ראיה] **דְּבִרְכַּת הַטּוֹב וְהַמֵּטִיב לָאו דְּאוֹרַיְיתָא, שֶׁהֲרֵי פּוֹעֲלִים עוֹקְרִים אוֹתָהּ** - שהפועלים אינם מברכים ברכת הטוב והמטיב, כיון שעליהם להזדרז ולחזור למלאכת בעל הבית, ואם היה חיובה מן התורה לא היו חכמים מתקנים לעקור דבר מן התורה[לז].

הוכחה נוספת:

אָמַר רַב יִצְחָק בַּר שְׁמוּאֵל בַּר מַרְתָּא מִשְּׁמֵיהּ [בשמו] **דְּרַב, תֵּדַע** [-הא לך ראיה] **דְּבִרְכַּת הַטּוֹב וְהַמֵּטִיב לָאו דְּאוֹרַיְיתָא, שֶׁהֲרֵי פּוֹתֵחַ בָּהּ בְּ'בָרוּךְ** אתה ה' אלהינו מלך העולם' וכו'[לח] **וְאֵין חוֹתֵם בָּהּ בְּבָרוּךְ, כִּדְתַנְיָא** - כפי ששנינו בברייתא, **כָּל הַבְּרָכוֹת כּוּלָּן פּוֹתֵחַ בָּהֶן בְּבָרוּךְ וְחוֹתֵם בָּהֶן בְּבָרוּךְ**[לט], משום שצריך להזכיר שבחו של מקום[מ] בין בפתיחת הברכה ובין בחתימתה[מא], **חוּץ**[מב] **מִבִּרְכַּת הַפֵּירוֹת** הנאמרת קודם האכילה[מג], **וּבִרְכַּת הַמִּצְוֹת** הנאמרת קודם קיום המצוות, כגון 'להתעטף בציצית' ו'על נטילת לולב', **וּבְרָכָה הַסְּמוּכָה לַחֲבֶרְתָּהּ**, כגון אותן הברכות שבתפלת שמונה עשרה, **וּבְרָכָה אַחֲרוֹנָה שֶׁבִּקְרִיַּת שְׁמַע**, והן ברכת 'אמת ויציב' שבשחרית וברכת 'אמת ואמונה' שבערבית. שברכות אלו שהזכרנו שיצאו מן הכלל, **יֵשׁ מֵהֶן שֶׁפּוֹתֵחַ בָּהֶן בְּבָרוּךְ וְאֵין חוֹתֵם בהן בְּבָרוּךְ**, כגון ברכת הפירות והמצות, שמזכירים בהן ענין אחד, הודאה לה' על הפרי או על המצוה שנתן לנו, בלא תוספת תחינה או דברי ריצוי, ובאלו די שמזכיר שבחו של מקום בפתיחת הברכה[מד],

וברכת הזן לברכה אחת, משא"כ בסמוך למאן דאמר שלוש וארבע, שנחשבת כל אחת לברכה בפני עצמה.

לב. שהרי לדעת רב נחמן ברכת הזימון נפרדת משלש הברכות של ברכת המזון, ואם כן כיצד יש פעמים שמברכים רק שתי ברכות.

לג. הלשון 'אמר לך' נראה כמתפרש על התנא בברייתא, אך אין לומר כן משום שאין עליו כל קושיא, והקושיא היא רק על רב נחמן. ואכן ראה ברש"י (ד"ה מוקים) שגרס 'והא דתניא שתים ושלש בברכת פועלים'. וראה גם בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה מוקים).

לד. כיון ששתיהן דומות זו לזו. רש"י (טז. ד"ה אבל מברכין).

לה. רש"י (ד"ה והא). ואין לפרש את האופן של שלש ברכות בסתם בני אדם ללא זימון, שמברכים שלש, מפני שאין בכך שום חידוש, שכל אדם מברך שלש ברכות, אך מה שפועלים מברכים שלש על ידי זימון חידוש הוא, שאף בפועלים יש חיוב של ברכת הזימון. צל"ח (ברש"י שם). וראה בשער הציון (סי' קצא סק"ג) בשם החמד משה, שדייק כך בשיטת רש"י. אמנם הסמ"ע (חו"מ סי' שלז סק"מ) חולק וסובר שפטרו פועלים גם מזימון. ועיין עוד בסמ"ע (שם) ובמגן אברהם (או"ח סי' קצא סק"א) ובמלא הרועים (על תלמידי רבינו יונה ד"ה ודחינן).

לו. להלן מביאה הגמרא כמה הוכחות לכך. וכתב הצל"ח (ד"ה עד), שההוכחות דלהלן באות לדחות את דברי רב ששת שאי אפשר לומר שהברייתא סוברת שברכת הטוב והמטיב היא דאורייתא. אמנם בפירוש הרשב"ץ (ד"ה ויש בתוספתא) הביא את דברי התוספתא (פ"א ה"ט) שלרבי יוסי הגלילי חותם בברכה אחרונה של הטוב והמטיב, וביאר שאפשר שהוא סובר שברכת הטוב והמטיב היא דאורייתא, ולפי זה מה שאמרו כאן 'תדע דהטוב והמטיב לאו דאורייתא' מפני שאינו חותם בה, אין זה להוכיח שלא כרב ששת, שהלא מצאנו תנא [רבי יוסי הגלילי] כמותו, אלא אך להוכיח שכך ההלכה, שהרי העולם נוהג לפתוח בה בברוך ולא לחתום.

לז. הקשה הרשב"א (ד"ה תדע), שמצאנו שגם את ברכת בונה ירושלים שחיובה מן התורה אין הפועלים אומרים, והרי שניתן לעקור דבר מן התורה, ויתכן שכמו כן גם ברכת הטוב והמטיב היא דאורייתא ומכל מקום תקנו חכמים לעוקרה. ותירץ, שאי אמירת ברכת בונה ירושלים אינו נחשב כעקירה כיון שהפועלים כוללים ענינה בברכת הארץ, מה שאין כן אי אמירת הטוב והמטיב הוא עקירה גמורה שהרי אין הפועלים מזכירים ענינה כלל.

לח. '**ברוך** אתה ה' וכו' האל אבינו' וכו', ושונה היא מברכת הארץ או בונה ירושלים שאין פותח בהן בברוך אלא מתחיל 'נודה לך' וכו' או 'רחם נא ה' אלהינו' וכו'.

לט. כגון ברכת הזן שפותחת ב'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם הזן את העולם כולו' וכו', ומסיימת 'ברוך אתה ה' הזן את הכל'.

מ. על פי רש"י בפסחים (קד. ד"ה הודאה).

מא. ביאור ענין הפתיחה והחתימה כתב ספר החינוך (מצוה תל), שבפתיחת הבקשה אנו מזכירים את ההודאה להקב"ה שהוא כולל את כל הברכות, ואחר כך אנו מבקשים ממנו את הצריך לנו, ואחר הבקשה חוזרים ומודים לו בכך שהוא כולל את כל הברכות לומר כי ממנו יבוא אלינו מה שבקשנו, שלא נֵחָשב כעבד שנטל פרס מרבו והלך לו בלא רשות כמתגנב.

מב. מלשון הברייתא 'כל הברכות כולן וכו' חוץ' וכו', משמע שכן הוא בכל הברכות מלבד אלו המוזכרות כאן. והקשו הראשונים, שיש עוד ברכות היוצאות מן הכלל, כגון ברכת 'אלהי נשמה' ותפלת הדרך ו'יהללוך' שבהלל ועוד. וביאר הרשב"א (ד"ה כל), שאין כוונת הגמרא לומר שכלל זה הוא כלל גמור, אלא רק לומר שבכלל יש יוצאים מן הכלל [וכפי שמובא בעירובין (כז.), 'אין למדין מן הכללות ואפילו במקום שנאמר בו חוץ']. וראה בהרחבה בילקוט ביאורים מה הן הברכות שבכלל ומה הן שיצאו מן הכלל וטעם השינוי בהן.

מג. כגון 'בורא פרי העץ' ו'בורא פרי האדמה'.

מד. שמכיון שהזכיר את מלכות השם ואדנותו והודה ומיד גמר את דבריו בלא תוספת דבר אחר, אם יברך כעת פעם שניה הרי הוא ככופל דבר במה שאין צורך. על פי החינוך (מצוה תל). אבל ברכת קידוש בשבת שמספרים בה בשבח השבת, וברכת יוצר אור שיש בה הפסק בקשות, וכן ברכת אבות שהיא הברכה הראשונה של שמונה עשרה, שיש בה דברי ריצוי, יש לפתוח בה בשבחו של מקום וגם לסיים בכך. רש"י (ד"ה כדתניא, ובפסחים ד"ה הודאה) ורשב"ם (שם ד"ה הא).

ר' זירא חלש על לגביה ר' אבהו קביל[א] עליה אי מתפח[ב] קטינא חריך שקי עבידנא יומא טבא לרבנן אתפח עבד סעודתא לכולהו רבנן כי מטא למשרי אמר ליה לר' זירא לישרי לן מר א"ל לא סבר לה מר להא דר' יוחנן דאמר [א]בעל הבית בוצע שרא להו כי מטא לברוכי אמר ליה נבריך לן מר אמר ליה לא סבר לה מר להא דרב הונא דמן בבל דאמר בוצע מברך ואיהו כמאן סבירא ליה כי הא דאמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יוחי בעל הבית בוצע [ב]ואורח מברך בעל הבית בוצע כדי שיבצע בעין יפה ואורח מברך כדי שיברך (א) בעל הבית מאי מברך [ג] יהי רצון שלא יבוש בעל הבית בעולם הזה ולא יכלם לעולם הבא ורבי מוסיף בה דברים ויצלח מאד בכל נכסיו ויהיו נכסיו ונכסינו מוצלחים וקרובים לעיר ואל ישלוט שטן לא במעשי ידיו ולא במעשי ידינו ואל יזדקר[ג] לא לפניו ולא לפנינו שום דבר הרהור חטא ועבירה ועון מעתה ועד עולם: [ג]עד היכן ברכת הזמון רב נחמן אמר עד נברך ורב ששת אמר עד הזן נימא כתנאי דתני חדא [ד]ברכת המזון שנים (ב) ושלשה ותניא אידך שלשה וארבעה סברוה דכולי עלמא הטוב והמטיב לאו דאורייתא היא מאי לאו בהא קמיפלגי מאן דאמר שתים ושלש קסבר עד הזן ומאן דאמר שלש וארבע קסבר עד נברך לא רב נחמן מתרץ לטעמיה ורב ששת מתרץ לטעמיה רב נחמן מתרץ לטעמיה דכ"ע עד נברך מאן דאמר שלש וארבע שפיר ומ"ד שתים ושלש אמר לך הכא בברכת פועלים עסקינן דאמר מר (ג) [ה]פותח בהזן וכולל בונה ירושלים בברכת הארץ רב ששת מתרץ לטעמיה דכ"ע עד הזן מ"ד שתים ושלש שפיר ומ"ד שלש וארבע קסבר [ו]הטוב והמטיב דאורייתא היא אמר רב יוסף תדע דהטוב והמטיב לאו דאורייתא [ה]שהרי פועלים עוקרים אותה אמר רב יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב תדע דהטוב והמטיב לאו דאורייתא שהרי פותח בה בברוך ואין חותם בה בברוך כדתניא [ו][ה]כל הברכות כולן פותח בהן בברוך וחותם בהן בברוך חוץ מברכת הפירות וברכת המצות וברכה הסמוכה לחברתה[ז] וברכה אחרונה שבקרית שמע יש מהן שפותח בהן בברוך ואין חותם בברוך ויש

רש"י

קטינא חריך שקי. כך היו קורין לר' זירא, וטעמא מפרש בבבא מציעא בהשוכר את הפועלים (דף פה.): כי מטא למשרי. לישנא דשירותא, כלומר לפרוס ברכת המוציא ולאכול: רב הונא דמבבל. היינו רב הונא סתמא, ולפי שעכשיו היה ר' זירא בארץ ישראל במקום ר' אבהו והיה עולה מבבל קאמר הכי: [ד] קרובים לעיר. שיכול לראותן בעל הבית תמיד ולדעת מה הן צריכין: נכסיו. קרקעות: עד היכן ברכת הזמון. שצריכין להיות שלשה וכשהן שנים לא יאמרוה: ברכת המזון שתים ושלש[ה]. פעמים שהם שתי ברכות פעמים שהם שלש, כיצד, כשהם שלשה הן שלש ברכות וכשהם שנים הן שתי ברכות, כדמפרש ואזיל: דקסבר. ברכת זמון עד הזן, וכשהם שנים אין אומרים אלא ברכת הארץ ובונה ירושלים: ומאן דאמר שלש וארבע. כשהן שנים הרי שלש הזן וברכת הארץ ובונה ירושלים, וכשהם שלשה הם מוסיפים נברך עד ובטובו חיינו: מוקים לה לא גרסינן. והכי גרסי' והא דתניא שתים ושלש בברכת פועלים. דאמרי ברכת הארץ ובונה ירושלים בחדא ברכה אין כאן אלא ברכת הזן וברכת הארץ, וכשהם שלשה מוסיפין נברך הרי שלש: דאמר מר. לעיל בפרק שני (דף טז.): שהרי פותח בה בברוך. ואי דאורייתא היא הויא סמוכה לחברתה ואין פותחין בה בברוך: כדתניא כו' יש מהן כו'. כגון ברכת פירות ומצות פותח ואינו חותם. וטעמא מפרש בערבי פסחים (דף קה.) משום דכולה חדא הודאה, ואין הפסק דבר תחנה או דבר אחר בתוכה כמו שיש בקדוש כי הוא יום תחלה למקראי קודש והנחילנו: ויש

תוספות

לא סבר לה מר להא דאמר ר"ה דמן בבל כו'. מיהו יש ליישב הני תרי לישני דר' יוחנן[ו] כשבעל הבית מסב עמהם ודאי הוא בוצע ואורח מברך וכו'[ו] אבל כשאין בעל הבית מסב עמהן הגדול שבהן יעשה המוציא וגם הוא יברך ברכת המזון:

עד היכן ברכת הזמון וכו'. פירש רש"י ממתין[ח] עד הזן והזן בכלל שנים אינם מברכין הזן ולא נהירא דברכת הזן דאורייתא ואיך יחיד פטור מינה ועוד הא קיימא לן כרב ששת באיסורי[ט] ולדידיה יחיד אומר שנים ובכל דוכתא[י] נקט שלש ברכות ודוחק לומר דלא איירי אלא בין זמון לרב ששת ועוד דמעשים בכל יום דיחיד מברך שלש ברכות ועוד דמדתניא לקמן בפרקין (דף מח:) וברכת זו ברכת הזמון את ה' אלהיך זו ברכת הזן[י] וקשה לרב ששת יאמר[כ] הזן זו ברכת הזמון לכן יש לפרש דקאי אדלעיל[י] דקאמר אחד מפסיק לשנים ובעי נמי[ל] [עד] היכ' צריך להמתין עד שיברכו השנים עד נברך ורב ששת אמר עד שיגמרו הזן ומשם ואילך יכול היחיד לאכול ולא משום דחשיב ברכת הזן מזמון [א] דודאי יחיד נמי מתחייב מהזן אלא משום דכיון דנברך אינה ברכה אינו אומרה לבדה אלא יגמור עמה גם ברכת הזן שהיא ברכה והשתא ניחא דקיימא לן שפיר כרב ששת וכפירוש זה איתמר בירושלמי[י]: ולמאן דאמר שנים ושלשה קסבר עד הזן. ופירש"י שנים ליחיד ושלשה לזמון ולפי שיטתו פירש כן ודוחק גדול הוא כדפרישית וכי יחיד פטור מברכת הזן שהיא דאורייתא ועוד הואיל וקאי אברכתא אמאי נקט לשון זכר שנים ושלשה הוה ליה למנקט לשון נקבה שתים ושלש לכן נראה פירוש של רב אלפס דקאי אבני אדם והכי קאמר ברכת זמון בשנים ושלשה בני אדם היכא שכל אחד אינו יודע כי אם ברכה אחת למאן דאמר שנים ושלשה קא סבר עד הזן כלומר ברכת הזמון עד הזן שמברך עד סוף הזן דכולה כברכה אחת של זמון היא ולהכי קאמר שנים או שלשה כלומר לפעמים נשלמה בשנים והוא הדין באחד אבל נקט שנים לרבותא ופעמים בשלשה בני אדם שאחד יברך מנברך עד הזן והשני נודה לך והשלישי עד בונה ירושלים אבל לתנאין אין לברך אם האחד אינו יודע כי אם האי ברכה אבל רביעי לא דנברך לבד לא חשיב ברכה ולכך אי אפשר לחלק לשנים נברך והזן ומאן דאמר בד' קסבר עד נברך דנברך חשיב ברכה אחת בפני עצמה והזן ברכה אחרת והיינו בד' שארבעה בני אדם מברכין אותן שאחד יאמר נברך והשני הזן והשלישי נודה לך והרביעי עד בונה ירושלים:

כל הברכות כולן פותחות בברוך וחותמות בברוך חוץ מברכת הפירות וברכת המצות וברכה הסמוכה לחברתה וברכה אחרונה שבקרית שמע. והא לך הסדר ברכת אשר יצר אינה סמוכה לנטילת ידים דנטילה שייכא בלא אשר יצר[מ] והרבה פעמים אומרה לבדה אלהי נשמה אמאי אינה פותחת בברוך דאינה סמוכה לאשר יצר וכו' כגון אם לא בא מן הנקבים דידיו טהורות אין צריך לברכת אשר יצר וצריך לומר הואיל ואין בה אלא הודאה בעלמא[ת] אינה פותחת בברוך ומכל מקום חותמת בברוך הואיל וארוכה קצת וכן נמי צריך לומר גבי אתה הוא עד שלא נברא העולם וכו' וכל הני ברכות קטנות כל אחת ברכה לעצמה כדאמרן בעלמא[ט] כל הוה מהלך הוה מברך מלעדי גבר וכן כולן ועוד דהוו קצרות והוין כברכת הפירות יהי רצון למי היא סמוכה ואומר רבינו תם שהיא מן הברכה ברוך אתה ה' המעביר שינה מעיני וכו' וצריך לומר ויהי רצון וכו' ואם תאמר והלא כל הברכות כולן צריך לומר בחתימתן מעין פתיחתן[י] והא ליכא וי"ל דשפיר הוי מעין פתיחה סמוך לחתימה מהמעביר דסמוך לחתימה איכא ותגמלני חסדים טובים והיינו גמילות חסדים שהקב"ה מעביר שינה מן האדם ומחדש כמו כדאמרינן במדרש[כ] חדשים לבקרים וגו' שהוא מחזיר הנשמה שלמה ושקטה בגוף כאשר היתה בתחלה אע"פ שהיתה עייפה והיינו כעין פתיחתה ולעסוק בדברי תורה והערב נא הכל ברכה אחת היא[ל] וצריך לומר והערב נא וישתבח סמוכה לברוך שאמר ולכך יש ליזהר שלא לספר בינייהם אע"פ שיש הפסק טובא פסוקי דזמרה מכל מקום לא מפסקי ובזה ניחא ברכה אחרונה שבק"ש אמת כו' אמת היא סמוכה אל אהבה וכו' ופסוקי ק"ש לא מפסקי ואם תאמר ברכה אחרונה למי שהוא קורא בתורה אמאי צריכה לפתוח בברוך הא סמוכה לחברתה לברכה ראשונה ויש לומר לפי שהיו רגילים[מ] שלא היו מברכים רק הראשון ברכה ראשונה והאחרון ברכה אחרונה ואיכא הפסק גדול בין ראשון לאחרון שוב שתקנו שיהן לכל א' וא' משום הנכנסין ומשום היוצאים[י] לא זזה ממקומה[נ]: והטוב

עין משפט נר מצוה

כב א מיי' פרק ז מהלכות ברכות הל' ב סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קסז סעיף יד:
כג ב מיי' וסמג שם טוש"ע או"ח סימן רא סעיף א:
[ב מיי' פ"ב שם הל' ז טוש"ע שם]:
כד ג מיי' פ"ה שם הל' ב סמג שם טוש"ע או"ח סי' ר סעיף ב:
כה ד טוש"ע א"ח סי' קנד סעיף ג:
כו ה מיי' פרק א מהלכות ברכות הל' ה ופי"א הלכה א סמג שם:

גליון הש"ס

גמ' שהרי פועלי' עוקרין. עי' לעיל דף ט"ז ע"א תוס' ד"ה וחותם ול"ע:

הגהות הגר"א

[א] תוס' ד"ה עד היכן. ולא משום דחשיב ברכת הזן מזמון כו'. וזה נסתר ראיית הרי"ף [ועי' בדברי רבינו בא"ח סי' ר']:

רב נסים גאון

ר' זירא חלש קביל עליה ר' אבהו אי מיתפח קטין חריך שאקי. הדבר שבשבילו נקרא ר' זירא בזה השם מפורש בבבא מציעא בפרק השוכר את הפועלים (דף פה) ר' זירא כי סליק לארץ ישראל יתיב ש' תעניתא ק' קמייתא כי היכא דלישתכח תלמודא דבבל מיניה כי היכי דלא ניטרח בגירסיה ק' מצעייתא דלא נישכוב ר' אילעא (בגמ' איתא ר' אלעזר) בשניה ונפלן עליה מילי דצבורא ק' בתרייתא כי היכי דלא נישלוט בו נורא דגיהנם כל ל' יומין הוה בדיק נפשיה שגר תנורא סליק יתיב בגויה לא הוה קא שלטא ביה נורא יומא חד יהבו ביה רבנן עינייהו וחרך שאקי וקרו ליה קטין חריך שאקיה ובמס' סנהדרין בפרק אחד דיני ממונות (דף לז) הנהו בריוני דהוו בשיבבותיה דר' זירא כו' כי נח נפשיה דר' זירא אמרי עד האידנא הוה קטין חריך שאקי דהוה בעי עלן רחמי כו':

משנת ראשונים

קביל עליה אי מתפח קטינא חריך שקי. לא ידעתי אם כל מקום שאומר רב קטינא הוא ר' זירא או אחר, חוץ כשאומר קטינא חריך שקי, שאז הוא ר' זירא. [ספר יוחסין מאמר שני] נראה כי לפעמים בירושלמי ר' זעירא הוא כמו קטינא או ר' זעירא חסר עין. וכן בפ"ק דברכות בבלי (ט:) אמר ר' זירא ייראוך עם שמש, ובירושלמי אמר ר' זעירא ייראוך עם שמש אבל אין זה ר' זעירא סתם הנזכר הרבה בירושלמי הנזכר בזמן ריש לקיש. [ספר יוחסין מאמר שני] **בעל הבית בוצע.** ויש סמך לדבר ממה שכתוב (בראי' יח ה) ואקחה פת לחם ולא אמר קחו פת לחם. [אבודרהם] **בעל הבית בוצע ואורח מברך.** וא"ת כיון דר' אבהו סבירא ליה הכי, למה אמר לר' זירא לבצוע, וי"ל לפי שהסעודה היתה לכבודו היה מחשיבו כבעל הבית, א"נ לכבודו דר' זירא הוא דעבד. [תוספות הרא"ש] **ואורח מברך כדי שיברך בעל הבית.** ואפילו בעה"ב גדול מן האורח, כדאשכחן לקמן גבי רבי ור' חייא ורב דהוו יתבי בסעודה וא"ל רבי לרב לברך, ונראה שיש לקיים דברי שניהם, דהיכא דבעל הבית אוכל עם האורחים בעל הבית בוצע כדי שיבצע בעין יפה, והיכא שהאורחים אוכלין לבדם בלא בעל הבית אז הבוצע הוא המברך. [תוספות הרא"ש] אומרים רבני צרפת ז"ל, שזהו כשהאורח הוא בן תורה וירא שמים, אבל אם בעה"ב הוא גדול ממנו בתורה הרשות ביד בעה"ב, אם ירצה לתת לאורח לברך יברך, ואם לאו יכול הוא לברך. [רבינו יונה דף לג: מדה"ר] **מאי מברך.** אומר הרחמן כל אחד ואחד כרצונו וכרצון שאלתו, ואינו חשוב הפסקה בין ברכת המזון לבפה"ג שהרי תקנו לאורח לברך לב"ה. [אבודרהם] **שום דבר הרהור חטא ועבירה.** שלא יזדקק לו אפילו הרהור עבירה משום דהרהורי עבירה קשין מעבירה, והטעם בזה כי העובר עבירה חוטא בגופו, והמהרהר בה חוטא בשכלו שממנו יבא ההרהור. והשכל חשוב מן הגוף. [אבודרהם]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) לעיל טז., ב) [לקמן מט.], ג) פסחים קד:, ד) עיין תוס' לעיל יד. ד"ה ימים ופסחים קד: ד"ה חוץ וד"ה כל, ה) כגון לעיל דף מד., ו) מה:, ז) דפרקין ה"א (נא ע"ב), ח) פסחים קה., ט) [לקמן ס:], י) עיין לקמן מט. ובפסחים קד., כ) מד"ר איכה פ"ג, כג (מובא ג"כ בתו' לעיל יב. ד"ה להגיד), ל) עיין לעיל יא:, מ) [מגילה כא.], נ) מגילה כא ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמ' שיברך בעל הבית: (ב) שם ברכת המזון שתים ושלש ותניא אידך שלש וארבע סברוה: (ג) שם דאמר מר ברכה ראשונה כתקונה שניה פותח בברכת הארץ וכוללים בונה ירושלים:

הגהות וציונים

א] [צ"ל קיבל] (גליון): ב] [גי' הערוך (מטפח) [אטפח] עבד וכו' בערך אטפח] (גליון) פי' הערוך גורס אטפח בטי"ת ולפי"ז גם מטפח צ"ל בטי"ת: ג] [ברי"ף ובהרא"ש וכן בטוש"ע אי' יזדקק] (גליון): ד] דבור זה שייך אחר ד"ה "נכסיו": ה] יש ספרים הנוסחא שנים ושלשה (גליון): ו] עיין מהרש"א הגירסא בשם מרדכי ישן, מיהו יש ליישב הני תרי לישני, דרבי יוחנן איירי וכו' (דברי התוס' מובאים במרדכי סימן קסב-קסג) ועיי"ש במהרש"א שמסיק לקיים דברי התוס' והמרדכי כמו שהוא לפנינו: ז] לכאורה תיבת "וכו'" מיותר ובב"י או"ח (סימן קסז ד"ה ומ"ש דהיכא שהמסובין) העתיק בלי תיבה זו: ח] נר' דתיבת "ממתין" מיותר (הגהות מהר"נ אדלר, דבש תמר): ט] כן כתב בה"ג, הובא בתוס' עירובין לב ע"א ד"ה ר"ש: י] [שם איתא וברכת זו ברכת הזן את ה' אלהיך זו ברכת הזימון אמנם לכאורה נראה עיקר כגירסת תוס' מפני שיהיה כסדר] (גליון): כ] צ"ל דאמר (רש"ש, הגהות מהר"נ אדלר): ל] צ"ל ובעי עד היכן צריך להמתין רב נחמן אמר עד שיברכו השנים עד נברך (הגהות מהר"נ אדלר): מ] עיין רש"א דהלשון מגומגם דהול"ל בהיפך דאשר יצר שייכא בלא נטילה, ועיין מלא הרועים: נ] [בספרים אחרים כך הנוסחא ובתר כן שתקנו שתיהן לכאו"א משום הנכנסין ומשום היוצאין שוב לא זזה ממקומה] (גליון):

ויש מהן שחותם בהן בברוך ואין פותח בברוך והטוב והמטיב פותח בברוך ואין חותם בברוך מכלל דברכה בפני עצמה היא ואמר[א] רב נחמן בר יצחק תדע דהטוב והמטיב לאו דאורייתא שהרי עוקרין אותה בבית האבל כדתניא [א] מה הם אומרים בבית האבל ברוך הטוב והמטיב ר"ע אומר ברוך דיין האמת הטוב והמטיב אין דיין אמת לא אלא אימא אף הטוב והמטיב. מר זוטרא איקלע לבי רב אשי איתרע ביה מלתא[ב] פתח ובריך [א]הטוב והמטיב אל אמת דיין אמת [ב]שופט בצדק לוקח במשפט ושליט בעולמו לעשות בו כרצונו כי כל דרכיו משפט שהכל שלו ואנחנו עמו ועבדיו ובכל אנחנו חייבים להודות לו ולברכו גודר פרצות בישראל הוא יגדור את הפרצה הזאת בישראל לחיים. [ב]להיכן הוא חוזר רב זביד משמיה דאביי אמר חוזר לראש ורבנן אמרי למקום שפסק והלכתא למקום שפסק: א"ל ריש גלותא לרב ששת אע"ג דרבנן קשישי אתון פרסאי בצרכי סעודה בקיאי מינייכו בזמן שהן שתי מטות גדול מסב בראש ושני לו למעלה הימנו ובזמן שהם שלש גדול מסב באמצע שני לו למעלה הימנו שלישי לו למטה הימנו אמר ליה וכי בעי אשתעויי בהדיה מתריץ תרוצי[ג] ויתיב ומשתעי בהדיה א"ל שאני פרסאי דמחוי ליה במחוג מים ראשונים מהיכן מתחילין אמר ליה מן הגדול ישב גדול וישמור ידיו עד שנוטלין כולן א"ל לאלתר מייתו תכא קמיה מים אחרונים מהיכן מתחילין אמר ליה מן הקטן וגדול יתיב וידיו מזוהמות עד שנוטלין כולן א"ל לא מסלקי תכא מקמיה עד דנמטי מיא לגביה אמר רב ששת[ד] אנא מתניתא ידענא דתניא [ג]כיצד סדר הסבה [ג]בזמן שהן שתי מטות גדול מסב בראש ושני לו למטה הימנו בזמן שהן שלש מטות גדול מסב בראש שני לו למעלה הימנו שלישי לו למטה הימנו [ד]מים הראשונים מתחילין מן הגדול [ה]מים אחרונים בזמן שהם ה' מתחילין מן הגדול ובזמן שהם מאה מתחילין מן הקטן עד שמגיעים אצל ה' וחוזרין ומתחילין מן הגדול [ו]ולמקום שמים אחרונים חוזרין לשם ברכה חוזרת מסייע ליה לרב דא"ר חייא בר אשי אמר רב [ג]כל הנוטל ידיו באחרונה תחלה הוא מזומן לברכה רב ורבי חייא הוו יתבי בסעודתא קמיה דרבי אמר ליה רבי לרב קום משי ידך[ד] חזייה[ה] דקא מרתת אמר ליה בר פחתי עיין בברכת מזונא קאמר לך. ת"ר [ז]אין מכבדין לא בדרכים ולא בגשרים ולא

רש"י

ויש מהן חותם ולא פותח. כגון ברכה הסמוכה לחברתה, שהרי כבר פתח בברכה ראשונה, וברכה אחרונה שבקריאת שמע אמת ויציב אמת ואמונה, שאע"פ שק"ש מפסיק בינתים אברכות דלפניה סמוכה והויא לה סמוכה לחברתה: הטוב והמטיב וכו'. דלאו סמוכה לחברתה היא, שאינה מברכת המזון אלא על קבורת הרוגי ביתר תקנוה[ה]: שהרי עוקרים אותה בבית האבל. אליבא דר"ע: להיכן הוא חוזר. מי שנצטרף לזימון, ואמרן לעיל[י] אליבא דרב ששת ברכת זימון עד הזן והולך זה להיות מפסיק אכילתו עד שיגמור המברך ברכת הזן, וחזר זה שהפסיק לשנים וגמר סעודתו, להיכן הוא חוזר לברך לאחר שיגמור סעודתו: חוזר לראש. לתחלת הזן, שהרי נתחייב בזימון שבתחלה הוקבע בג': למקום שפסק. לברכת הארץ, כשאר יחיד: ה"ג אף על גב דרבנן אתון פרסאי בצרכי סעודה בקיאי מינייכו: בזמן שהן שתי מטות. רגילין היו לאכול בהסבה על צדו השמאלית[כ] מוטה ורגליו לארץ, איש איש על מטה אחת: בזמן שהן שנים גדול מסב בראש. כלומר מסב תחלה על מטתו: ושני לו למעלה הימנו. מטת השני לצד מראשותיו של גדול: ובזמן שהן שלשה גדול מסב באמצע, שני לו למעלה הימנו, שלישי לו למטה הימנו. לצד מרגלותיו: א"ל. רב ששת לריש גלותא: וכי בעי אשתעויי מתריץ תרוצי ויתיב. ואם רצה הגדול לדבר עם שני לו צריך הוא לזקוף עצמו ממסיבתו לישב זקוף, דכל זמן שהוא מוטה אינו יכול לדבר עמו לפי שהשני לו אחורי ראשו של גדול הוא ופני הגדול מסובין לצד אחר, וטוב לו שישב שני לו למטה הימנו וישמע דבריו כשהוא מוטה: במחוג. מראים בידיהם ובאצבעותיה' ברמיזה: מים ראשונים מהיכן מתחילין. רב ששת קא"ל לריש גלותא מהיכן מתחילין פרסיים מים ראשונים: לאלתר מייתו תכא קמיה. שלחן שלו מביאין מיד לפניו ואוכל, ולפני כל אחד ואחד היו מביאין שלחן קטן: לא מסלקי תכא. מקמי גדול עד דמשו כולהו, ובעוד שהוא אוכל האחרים נוטלין מים אחרונים: שני לו למטה הימנו. שאם הוצרך גדול לספר עמו לא יהא צריך לזקוף: ובזמן שהם ג' שני לו למעלה הימנו. ואם בא לספר מספר עם השלישי לו, ואם בא לספר עם השני לו טוב הוא שיזקוף, ואל ישפיל את השני לו לפני קטן ממנו שיהא הוא למטה וקטן ממנו למעלה הימנו: מתחילין מן הגדול. ולאלתר מעיילי תכא קמיה: ובזמן שהם מאה. לאו דוקא, דה"ה עשרה ולכל יותר מה', שגנאי הוא שיסלקו השלחן מלפני הגדול כשיטול ידיו וימתין שם יושב ובטל עד שיטלו כלם, לפיכך כשהם יותר מחמשה מתחילין מן הקטן היושב בסוף, ואין מסלקין שלחן מלפני הגדול עד שיגיעו המים לחמשה שאלו: וחוזרים ומתחילין מן הגדול. ונוטלין שלחן מלפניו: למקום שמים אחרונים חוזרים. כשמגיעים לחמשה, אם נטל הגדול הוא מברך, ואם נוה לאחר ליטול קודם לו הוא מברך: הנוטל ידיו באחרונה תחלה. אותו שנוטל בתחלת החמשה אחרונים קורא תחלה באחרונה: אין מכבדין. לומר היה אתה קודם: לא בדרכים. הולכי דרכים לומר לגדול הימנו לך לפני:

ולא

תוספות

והטוב והמטיב.[י] וא"ת ואמאי פותחת בברוך והלא סמוכה לחברתה היא ויש לומר דנתקנה בפני עצמה (היא) בשביל הרוגי ביתר[כ] וא"ת אמאי אינה חותמת בברוך וי"ל משום דקצרה היא רק שתקנו[ל] לאחר כך שלש מלכיות ושלש גמולות ושלש הטבות ונאמן אתה של ברכת ההפטרה הוא מן הברכה העליונה[ט] ולכך הוא נכתב גדול שבימים הראשונים היו רגילין לעמוד כל הקהל ולומר בקול רם נאמן אתה וכו' כשהיה התינוק מגיע שם:

[מ] להיכן הוא חוזר. פירש רש"י דקאי לאחד דפסיק לשנים וממתין לאחרים עד הזן והיכן חוזר לאחר סעודתו רבנן אמרי למקום שפסק והלכתא למקום שפסק ותימה דא"כ היכי הלכתא למקום שפסק אחרי שאכל אחר כך פשיטא דיחזור אפילו[ט] להזן דהא הזן דאורייתא[י] ע"כ צריך לומר דקאי אהא דאמרינן לעיל[כ] דהמברך אומר נברך שאכלנו משלו והמסובין עונים ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו להיכן הוא חוזר המברך לאחר שיענו המסובין חוזר לראש שהמברך חוזר ואומר נברך שאכלנו משלו ובטובו חיינו ורבנן אמרי למקום שפסק שאומר ברוך שאכלנו משלו וכן הלכתא והר"מ מאייבר"א פירש דקאי אשלשה שאכלו ויצא אחד מהם לשוק קוראים לו ומזמנים עליו[ל] ולעיל[מ] נמי הכי פירשו עד היכן מקום זימון שצריך להו לאותו אחד דקרו ליה ועני עד נברך ומכאן ואילך ילך לדרכו ואינם צריכים האחרים עוד לצירופו והכא בעי לאותו מן השוק להיכן הוא חוזר למקום שפסק דהיינו לומר מהזן ואילך [ט] ולמר מנברך והשתא ניחא דלא קשה מהזן שהרי לא ספר[י] בינתיים:

מר זוטרא איקלע לבי רב אשי איתרע ביה מילתא. וכוותיה קיימא לן והכי מברכין בא"י אמ"ה האל הטוב והמטיב אל אמת דיין אמת שופט בצדק ולוקח במשפט ושליט במעשיו ואנחנו עבדיו ועמו ובכל אנחנו חייבין להודות לו ולברכו גודר פרצות בישראל הוא יגדור פרצה זאת מעלינו ומעל האבל שבתוכנו לחיים ולשלום הרחמן הוא ימלוך עלינו לעולם ועד וגו' ופירש בה"ג דאין לומר במשפט דקיימא לן בפ' במה בהמה יוצאה (דף נה:) דיש מיתה בלא חטא ויש יסורין בלא עון ומיהו בכך אין למחקו: בזמן שהן שתי מטות גדול מסב בראש שני לו למעלה הימנו. דהיינו כלפי ראשו שמסב על המטה דרך שמאל ולמטה מקרי דרך מרגלותיו דהיינו מימינו ובזה מדקדק רב ששת דאם כן בעי גדול לתרוצי כפשוטיה כשמדבר עם השני כיון שהשני למעלה הימנו ולקמן במתניתא גרסינן גדול מסב בראש השני למטה הימנו וזהו כלפי מרגלותיו והוא מימינו ואז לא מתריץ ויתיב כי בעי לאשתעויי בהדי שני:

אין מכבדין וכו'. וא"ת הא אמרינן בשבת בפ' במה בהמה (ד' נא:) לוי ורב הונא בר חייא הוו קא אזלי באורחא קדמה חמריה דרב הונא לחמרא דלוי בעי רב הונא לאפוקי מדעתיה דלוי כו' אלמא מכבדים בדרכים וי"ל כשילאו לדרך כאחד מכבדין בדרכים אבל אם כל אחד ילך לדרכו ופגעו זה בזה ואירע להם דרך למקום אחד אין מכבדים:

אין

עין משפט נר מצוה

כז א מיי' פ"ב מהלכות ברכות הלכה ח סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קפט סעיף ב טוש"ע י"ד סימן שעט סעיף א:
כח ב מיי' שם פ"ה הל' ב טוש"ע או"ח סי' [קלב סעיף א ובסי'] ר סעיף ב:
כט ג מיי' פ"ז מהל' ברכות הל' א סמג שם:
ל ד מיי' וסמג שם טוש"ע או"ח סימן קסה סעיף ב:
לא ה ו מיי' שם הל' יב סמג שם טוש"ע או"ח סי' קפא סעיף ו:
לב ז מיי' שם [טוש"ע י"ד סי' רמב סעיף יז בהגה]:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [מס' שמחות סוף פי"ד ע"ש], ב) תוספתא פ"ה, ג) לעיל מג. ע"ש, ד) עיין תוס' לקמן דף מז. ד"ה והלכתא, ה) לקמן מח., ו) עמוד א, ז) פסחים קח., ח) [כדאיתא לקמן מח:], ט) [ויתר ביאור תמצא בתו' פסחים קד: ד"ה עון], י) לקמן מח:, כ) דף מה: (ועי' הגהות דברי נחמיה בילקוט מפרשים), ל) לעיל מה:, מ) בעמוד א.

רב נסים גאון

שאני פרסאי דבמחוג מחוו. והיו מכירין זה את זה ברמיזותיו של זה ומבין כל אחד מהן מה שחבירו אומר ובפ"ק דמסכת חגיגה (דף ה) ר' יהושע בן חנניה הוה קאי בי קיסר אחוי ליה ההוא מינא עמא דאהדרינהו מאריה לאפיה מינייהו אחוי ליה איהו ידו נטויה עלינו אמרו ליה לר' יהושע בן חנניה מאי אחוי לך עמא דאהדרינהו מאריה לאפיה מיניה ומאי אחוית ליה ידו נטויה עלינו אמרו ליה לההוא מינא מאי אחוית ליה עמא דאהדרינהו מאריה לאפיה מיניה ומאי אחוי לך לא ידענא אמרי גברא דלא ידע מאי מחוו ליה במחוג יתיב [בגמ' איתא יחוי] קמיה מלכא וקטלוה:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה להיכן וכו'. ולמר מנברך נ"ל מן נודה לך [רש"א]:

הגהות וציונים

א] בכת"י אמר: ב] בר"ף וברא"ש הגירסא איתרע מילתא בבריה (וכ"ה בכת"י): ג] [תרגום של בשלום ובמישור בשלמא ובתריצ' ועי' בערוך ערך תירץ] (גליון): ד] בכת"י אמר ליה אנא (וכמו שהוא לשון הגמרא לעיל): ה] בכת"י נוסף, חזייה ר' חייא דקא מרתת (ועי' רש"י לעיל מג ע"א ד"ה חזייה): ו] הברכת ראש כתב שהוא דבור א' עם ד"ה הקודם וצ"ל וא"ת הטוב והמטיב אמאי פותחת וכו', והא ראיה דאח"כ כתבו "ונאמן וכו'": ז] עיין בראשונים שהביאו זה בשם "מדרש", ועיין שבלי הלקט סו"ס קנז: ח] ד"ה "להיכן" צ"ל אחר ד"ה "מר זוטרא" (דבש תמר) ועיין בהגהות הגרא"מ הורויץ: ט] תיבת "אפילו" מיותר (הגהות מהר"נ אדלר): י] [עי' רש"א ועי' מג"א סי' קפג ס"ק יא דצ"ל סעד] (גליון):

ליקוטי רש"י

ויש מהן שחותם. ואינו פותח כגון ברכה הסמוכה לחבירתה שהרי פוטרתה הראשונה שנפתחה בברוך. והטוב והמטיב. דברכת המזון אע"ג דסמוכה לחבירתה שהרי התחיל בברכת המזון לעת"ל פותח בה בברוך משום דברכה באפי נפשה איתקן משום הרוגי ביתר לקבורה שנתנו הטוב שלא הסריחו והמטיב שנתנו לקבורה אבל אנו מאריכין בה כדי לומר בה שלש מלכיות כדמפרש בפרק שלשה שאכלו (ברכות מט.) הלכך כולה הודאה היא כברכת הפירות וכברכת המצות ולא בעיא חתימה [רשב"ם פסחים קד:]. הנוטל ידיו באחרונה תחלה. במים אחרונים הוא מזומן לברכה. חזייה. רבי לרב. דקא מרתת. שמא לא הבין מה שאמר לו או שמא הרהר שאינו מלומד בברכה יותר מלגבי [לעיל מג.]. בר פחתי. בן גדולים [שבת כט.]. בנו של תלמיד חכם [נזיר נט.]. עיין בברכת מזונא קאמר לך. כאן נתן לך רשות לברך ברכת המזון שהנוטל ידיו תחלה הוא מברך [לעיל שם].

ויש מהן שחותם בהן בברוך ואין פותח בברוך, כגון ברכה הסמוכה לחברתה[א], לפי שהפתיחה שבברכה ראשונה פוטרת גם את זו[ב]. ומוסיפה הברייתא[ג], **וכן הטוב והמטיב** שבברכת המזון **פותח בה בברוך ואין חותם בה בברוך**. מדייקת הגמרא, מכך שהטוב והמטיב פותח בה בברוך אף שהיא סמוכה לבונה ירושלים, **מכלל** - משמע **דברכה בפני עצמה היא** ואינה מדאורייתא כשאר הברכות שבברכת המזון, שאילו היתה מדאורייתא היו מתקנים אותה בנוסח ברכה הסמוכה לחברתה ולא היתה פותחת בברוך, בהכרח שהיא מדרבנן, ולא נתקנה על המזון אלא על קבורת הרוגי ביתר, וכדלהלן (מח:)[ד].

הגמרא מביאה ראיה נוספת שברכת הטוב והמטיב אינה מן התורה:

ואמר רב נחמן בר יצחק, תדע [-הא לך ראיה] **דהטוב והמטיב לאו דאורייתא, שהרי** מוכח מהברייתא להלן שלדעת רבי עקיבא **עוקרין** - אין אומרים **אותה בבית האבל. כדתניא** - שכך שנינו בברייתא בענין ברכה רביעית של ברכת המזון, **מה הם אומרים** בה כשהיא נאמרת **בבית האבל**, תנא קמא אומר, אומרים **ברוך הטוב והמטיב** בנוסח שבו נאמרת כל פעם. **רבי עקיבא אומר**, בבית האבל אומרים **ברוך דיין האמת**[ה]. ומקשה הגמרא[ו], האם לדעת תנא קמא **הטוב והמטיב אין** - כן אומרים אותו בבית האבל, ואילו **דיין אמת לא** אומרים[ז]. **אלא** בהכרח **אימא** - אמור שכוונתו לומר **אף הטוב והמטיב** - שאומרים בבית האבל 'גם' הטוב והמטיב וגם דיין האמת, ומכך שלדעת תנא קמא אומרים את שניהם, מוכח שלרבי עקיבא שחולק אומרים רק דיין האמת, והרי ראיה שהטוב והמטיב אינה מדאורייתא, שאילו היתה מדאורייתא כיצד סובר רבי עקיבא שעוקרין אותה בבית האבל לומר רק דיין האמת[ח].

הגמרא מביאה את נוסח ברכת הטוב והמטיב בבית האבל:

מר זוטרא איקלע - הזדמן **לבי רב אשי, איתרע ביה מלתא** [-אירע אצלו דבר] שמת בנו[ט]. וכשהגיע לברכה רביעית שבברכת המזון, **פתח ובריך** ברכת אבלים, וכך אמר, ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם, **האל הטוב והמטיב, אל אמת, דיין אמת, שופט בצדק לוקח נפשות במשפט**[י], **ושליט בעולמו לעשות בו כרצונו כי כל דרכיו משפט, שהכל שלו ואנחנו עמו ועבדיו, ובכל אנחנו חייבים להודות לו ולברכו, גודר פרצות בישראל**[יא] **הוא יגדור את הפרצה הזאת בישראל לחיים**[יב].

★

הגמרא חוזרת לדיני זימון:

שואלת הגמרא, לשיטת רב ששת (לעיל ע"א) שברכת הזימון היא עד הזן את הכל, ויחיד אינו אומר הזן אלא מתחיל מברכת הארץ, מה יהיה דינו של מי שהצטרף לזימון עם חבריו שקדמו וסיימו סעודתם לפניו ולאחר הזימון חזר לאכול וסיים סעודתו, כשבא לברך **להיכן** - לאיזה ברכה מברכות המזון **הוא חוזר**, האם לתחילת ברכת הזן כדין אחד משלשה שאכלו שהם חייבים בברכת הזן, או מאחר שיצא ידי חובת זימון וכבר שמע את ברכת הזן מפי המזמן מעתה ואילך הוא כיחיד שאכל ומתחיל מברכת הארץ. **רב זביד משמיה דאביי אמר**, דינו כאחד משלשה שאכלו **וחוזר לראש** - לתחילת ברכת הזן, שכן כאמור תחילת סעודתו היתה בשלשה והרי כבר נתחייב בברכת הזן[יג]. **ורבנן אמרי**, דינו כשאר יחיד וחוזר **למקום שפסק** - דהיינו לברכת הארץ, שכבר יצא ידי חובת זימון ואף שמע ברכת הזן[יד] ומעתה ואילך הוא כיחיד שאכל. מסיקה הגמרא, **והלכתא** - ולהלכה יחזור **למקום**

א. **ובכללם** גם ברכה אחרונה של קריאת שמע, דהיינו אמת ויציב של שחרית ואמת ואמונה של ערבית נחשבת כסמוכה לברכות ראשונות של קריאת שמע, שאין קריאת שמע נחשבת כהפסק. רש"י (ד"ה ויש). ובטעם הדבר ביאר המאירי (לעיל ע"א ד"ה נכן), שמאחר שהברכות נתקנו על קריאת שמע אין כאן הפסק. והרשב"ם (פסחים קד: ד"ה וברכה) פירש, לפי האמור לעיל (יד:) שצריך לסמוך אמת ויציב אחר אני ה' אלהיכם, כמו שכתוב (ירמיה י י) 'וה' אלהים אמת', לפיכך נחשבת הקריאת שמע כתחילת ברכת אמת ויציב והכל כברכה אחת ארוכה. אמנם הרשב"א (ד"ה כל) כתב שקריאת שמע חשוב כהפסק, והאריך בזה לעיל (יא. ד"ה אמת) וכתב שמלכתחילה כך תקנום שלא יפתחו בברוך אף שאינם סמוכות, ולא כתב טעמו של דבר.

ב. **רש"י** (ד"ה ויש). אמנם דעת התוספות (פסחים קד: ד"ה חוץ) והחינוך (מצוה תל) ועוד, שחתימת הברכה הקודמת היא פתיחת ברכה זו. ובטעם הענין מבאר החינוך, שמאחר וענין הברכה הוא כדי להראות שהכל מיד הבורא יתברך ושהוא שליט ואדון על הכל, והרי כבר הראה כל זאת בברכה הקודמת לזו, על כן אינו מן הראוי לחזור לכפול פעם נוספת רק מחמת שעתה בא לבקש על דבר נוסף. אבל בסיום הבקשות, הגון וראוי לחתום בברוך, כדי להזכיר ולתת אל לבו פעם נוספת ענין קבלת מלכותו ואדנותו יתברך.

ג. **באמרי** נועם (ד"ה והטוב) כתב, שהתיבות 'והטוב והמטיב פותח בברוך ואין חותם בברוך', אינם מלשון הברייתא אלא תחילת דברי רב יצחק להוכיח שהטוב והמטיב היא ברכה בפני עצמה. אולם מהגמרא בפסחים (קד:), שם הובאה ברייתא זו לענין אחר לגמרי, חזרו ונזכרו שם התיבות 'והטוב והמטיב וכו'', ומשמע שהם מלשון הברייתא. וכתב האמרי נועם שבפסחים יש טעות סופר.

ד. **אלא** שתקנוה בברכת המזון, לפי שהסעודה היא מקום שמחה ולכך הוא זמן הראוי להודות על רוב הטובה. ומטעם זה אף תיקנו שיאמרוה על שינוי היין ועל שמועות טובות ועל הגשמים. אבודרהם (ברכת המזון). עוד ביאר האבודרהם הטעם שסמכוה לבונה ירושלים על פי דברי הירושלמי (ברכות פ"ז ה"א), כשנחרבה ביתר נגדעה קרן ישראל ואינה עתידה לחזור עד שיבא בן דוד, ולכן סמכו ברכה זו לבונה ירושלים שמבקשים בה על העתיד.
התוספות (ד"ה והטוב) הקשו, למה אינו חותם בה בברוך והלא מאריכים בה. ותירצו, שמתחילה נתקנה כברכה קצרה, ורק לאחר מכן הוסיפו בה שלש מלכיות ושלש גמולות ושלש הטבות. ברם דעת הרמב"ן (לעיל ע"א ד"ה קשה) והרשב"א (שם ד"ה תדע - השני) שמלכתחילה תקנוה כברכה ארוכה, ולא תקנו שתהא חותמת בברוך, שלא רצו חכמינו לתת לה מעלה יותר משאר ברכות של תורה שהם יהיו בברוך אחד וזו בשנים [וראה תירוצים נוספים ברא"ה והשיטה מקובצת (ד"ה והטוב) ובראבי"ה (ח"א ברכות סימן קכט)].

ה. **והיינו** כנוסח המבואר בהמשך דיין האמת שופט בצדק וכו'. והטעם שלא נזכר הנוסח דלהלן בברייתא עצמה, ביאר הרשב"ץ (ד"ה ת"ר), משום שלא באה אלא להשמיע לנו את מחלוקת רבי עקיבא ותנא קמא, אבל תוספת זו היתה נהוגה אצלם ולא היה צורך שיזכירה.

ו. **כוונת** הגמרא בקושיא זו להוכיח שלפי רבי עקיבא בבית האבל אין אומרים הטוב והמטיב כל עיקר, שכן מעצם דברי רבי עקיבא בברייתא אי אפשר להוכיח, שיתכן שכוונתו שבנוסף להטוב והמטיב אומרים אף דיין האמת, כמו שפירשה הגמרא בדברי תנא קמא 'אימא אף הטוב והמטיב'. על כן מקדימה הגמרא ומבארת שלתנא קמא הכוונה אף הטוב והמטיב ואם כן על כרחך רבי עקיבא שחולק כוונתו שמברכים רק דיין האמת, ואילו הטוב והמטיב עוקרים אותה לגמרי. פרחי כהונה (ד"ה הטוב).

ז. **הרי** כשם שהאורח מוסיף ברביעית ברכה לבעל הבית (מלעיל בע"א), אף כאן בבית האבל יש להוסיף בקשת רחמים על האבל לנחמו. ע"פ הרמב"ם (ברכות פ"ב ה"ז-ח).

ח. **רשב"א** (ד"ה אמר) ועוד. עוד כתב הרשב"א (ד"ה אמר) שניתן לבאר את דעת רב נחמן בר יצחק המביא ראיה מדברי רבי עקיבא בשני אופנים. או שאכן הוא סובר כמותו, אך אין הלכה כן אלא כמר זוטרא שהזדמן לבית רב אשי, כפי שמובא בגמרא להלן. או שאף רב נחמן סובר כתנא קמא, ומה שמביא ראיה מדברי רבי עקיבא הוא רק לענין שהטוב והמטיב אינה מדאורייתא, שכן תנא קמא ורבי עקיבא לא נחלקו בדבר זה.

ט. **נמוקי** יוסף (ד"ה איתרע).

י. **בתוספות** (ד"ה מר זוטרא) ותלמידי רבינו יונה (ד"ה פתח) ועוד ראשונים הביאו, שבעל הלכות גדולות כתב שלא אומרים 'לוקח נפשות במשפט', וגם הרי"ף השמיט תיבות הללו, וטעמם שאמרו בשבת (דף נה ב) יש מיתה בלא חטא ויש יסורין בלא עון, ואם כן היאך נאמר לוקח נפשות במשפט. אך כתבו הראשונים שמחמת זה אין צורך למוחקו. ותלמידי רבינו יונה (שם) כתבו, שתימה גדול הוא למוחקו, שמאחר שהנוסח הזה נאמר בגמרא היאך לא נאמר אותו, ואף על פי שיש מיתה בלא חטא, הקב"ה כל דרכיו משפט והוא יודע למה עושה כן.

יא. **ברשב"ץ** (ד"ה וכל) כתב, שהנוסח מ'גודר פרצות ישראל' וכו' הוא תוספת של רב עמרם גאון.

יב. **כן** הוא הנוסח הנזכר גם בתוספות (ד"ה מר זוטרא) ובאור זרוע (ח"ב סימן תמט) ובתוספות הרא"ש (ד"ה איתרע). ומשמע שאין אומרים את הפתיחה הרגילה של 'האל אבינו מלכנו אדירנו גואלנו קדושנו קדוש יעקב' וכו'. והב"ח (יו"ד סי' שעט סק"א) והש"ך (שם סק"א) העירו, שודאי צריך לומר את הברכה מתחלה כתיקון חכמים. ואכן במחזור ויטרי (סימן רפא) הביא קודם את הנוסח הרגיל ואחר כך הביא את ההוספה המיוחדת לבית האבל. ואף בתורת האדם לרמב"ן (שער האבל - ענין האבלות ד"ה לרב עמרם) הביא את הנוסח בבית האבל כתוספת לנוסח העיקרי, אלא שהביא את ה'והוא יגמלנו לעד חן וחסד ורחמים וכל טוב' לאחר התוספת שבבית האבל [וכן הוא בב"ח (שם) ובש"ך שם (סק"ג)].

יג. **רש"י** (ד"ה חוזר). וביאר פסקי הרי"ד (ד"ה להיכן), שלא יצא ידי חובה בברכת הזן ששמע מפי המזמן, כיון שהמשיך בסעודה ועשה הפסק באמצע ברכת המזון, ודינו ככל הפסק בברכה שחוזר לראש.

יד. **תלמידי** רבינו יונה (ד"ה להיכן) בדעת רש"י.

עין משפט נר מצוה

כז א מיי' פ"ב מהלכות ברכות הלכה ח סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קפט סעיף ב טוש"ע י"ד סימן שעט סעיף א:
כח ב מיי' שם פ"ה הל' ב טוש"ע או"ח סי' [קלב סעיף א ובסי'] ר סעיף ב:
כט ג מיי' פ"ז מהל' ברכות הל' א סמג שם:
ל ד מיי' וסמג שם טוש"ע או"ח סימן קסה סעיף ב:
לא ה ו מיי' שם הל' יב סמג שם טוש"ע או"ח סי' קפא סעיף ו:
לב ז מיי' שם [טוש"ע י"ד סי' רמב סעיף יז בהגה]:

רב נסים גאון

שאני פרסאי דבמחוג מחוו. והיו מכירין זה את זה ברמיזותיו של זה ומבין כל אחד מהן מה שחבירו אומר ובפ"ק דמסכת חגיגה (דף ה) ר' יהושע בן חנניה הוה קאי בי קיסר אחוי ליה ההוא מינא עמא דאהדרינהו מאריה לאפיה מינייהו אחוי ליה איהו ידו נטויה עלינו אמרו ליה לר' יהושע בן חנניה מאי אחוי לך עמא דאהדרינהו מאריה לאפיה מיניה ומאי אחוית ליה ידו נטויה עלינו אמרו ליה לההוא מינא מאי אחוית ליה עמא דאהדרינהו מאריה לאפיה מיניה ומאי אחוי לך לא ידענא אמרי גברא דלא ידע מאי מחוו ליה במחוג יתיב [בגמ' איתא יחוו] קמיה מלכא וקטלוה:

משנת ראשונים

ויש מהן שחותם בהן בברוך ואין פותח בברוך. כגון ברכה הסמוכה לחברתה. ופי' רשב"ם משום דפטרתה הראשונה שנפתחה בברוך, ור"ת פי' דחתימת הראשונה הויא פתיחה לברכה הסמוכה לה. [תוספות הרא"ש]

ובזמן שהם מאה. כשהן יותר מחמשה מתחילין מן הקטן כדי שתהא ברכת גדול סמוכה לנטילת ידיו. ומשיירין לו חמשה והוא יהא ראשון לאותן חמשה לאות שהוא ראשון לברכה ומעיין בנטילת הארבעה. [הריטב"א]

אמר ליה בר פחתי. בר רברבני, דכתיב (נחמיה ה טו) והפחות הראשנים. ואית רבנן דגרסין בר פאתי, והם בר רברבני הו, דכתיב (במ' כד יז) מחץ פאתי מואב. [תשובות רב נטרונאי גאון סימן שעט]

אין מכבדין לא בדרכים. י"מ שבדרכים שבעיר קאמר כשהולכין שנים אין להם לכבד זה את זה מפני שלא יפסיקו העוברים והשבים. וי"מ שלא נאמר אלא על ההולכין מעיר לעיר, שבזה אין בו דרך ארץ שיתאחרו בכל שעה ושעה לכבד זה לזה שיעבור לפניו. [רבינו יונה דף לד: מדה"ר]

ולא בגשרים. מפני שסכנה הוא להם אם מתאחרים לעבור בגשר. [רבינו יונה דף לד: מדה"ר]

תוספות

והטוב והמטיב. [י] וא"ת ואמאי פותחת בברוך והלא סמוכה לחברתה היא ויש לומר דנתקנה בפני עצמה (היא) בשביל הרוגי ביתר[ח] וא"ת אמאי אינה חותמת בברוך וי"ל משום דקצרה היא רק שתקנו[ז] לאחר כך שלש מלכיות ושלש גמולות ושלש הטבות ונאמן אתה של ברכת ההפטרה הוא מן הברכה העליונה[ט] ולכך הוא נכתב גדול שבימים הראשונים היו רגילין לעמוד כל הקהל ולומר בקול רם נאמן אתה וכו' כשהיה התינוק מגיע שם:

[ח] **להיכן** הוא חוזר. פירש רש"י דקאי לאחד דפסיק לשנים וממתין לאחרים עד הזן והיכן חוזר לאחר סעודתו רבנן אמרי למקום שפסק והלכתא למקום שפסק ותימה דא"כ היכי הלכתא למקום שפסק אחרי שאכל אחר כך פשיטא דיחזור אפילו[ט] להזן דהא הזן דאורייתא[י] ע"כ צריך לומר דקאי אהא דאמרינן לעיל[כ] דהמברך אומר נברך שאכלנו משלו והמסובין עונים ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו להיכן הוא חוזר המברך לאחר שיענו המסובין חוזר לראש שהמברך חוזר ואומר נברך שאכלנו משלו ובטובו חיינו ורבנן אמרי למקום שפסק שאומר ברוך שאכלנו משלו וכן הלכתא והר"מ מאייבר"א פירש דקאי אשלשה שאכלו ויצא אחד מהם לשוק קוראים לו ומזמנים עליו[ל] ולעיל[מ] נמי הכי פירשו עד היכן מקום זימון שצריך להו לאותו אחד דקרו ליה ועני עד נברך ומכאן ואילך ילך לדרכו ואינם צריכים האחרים עוד לצירופו והכא בעי לאותו מן השוק להיכן הוא חוזר למקום שפסק דהיינו למר מהזן ואילך[ס] ולמר מנברך והשתא ניחא דלא קשה מהזן שהרי לא ספר[ז] בינתיים:

מר זוטרא איקלע לבי רב אשי איתרע ביה מילתא. וכוותיה קיימא לן והכי מברכין בא"י אמ"ה האל הטוב והמטיב אל אמת דיין אמת שופט בצדק ולוקח במשפט ושליט במעשיו ואנחנו עבדיו ועמו ובכל אנחנו חייבין להודות לו ולברכו גודר פרצות בישראל הוא יגדור פרצה זאת מעלינו ומעל האבל שבתוכנו לחיים ולשלום הרחמן הוא ימלוך עלינו לעולם ועד וגו' ופירש בה"ג דאין לומר במשפט דקיימא לן בפ' במה בהמה יוצאה (דף נה:) דיש מיתה בלא חטא ויש יסורין בלא עון ומיהו בכך אין למחקו:

בזמן שהן שתי מטות גדול מסב בראש שני לו למעלה הימנו. דהיינו כלפי ראשו שמסב על המטה דרך שמאל ולמטה מקרי דרך מרגלותיו דהיינו מימינו וזה מדקדק רב ששת דאם כן בעי גדול לתרוצי כפשוטיה כשמדבר עם השני כיון שהשני למעלה הימנו ולקמן במתניתא גרסינן גדול מסב בראש השני למטה הימנו וזהו כלפי מרגלותיו והוא מימינו ואז לא מתריץ ויתיב כי בעי לאשתעויי בהדי שני:

אין מכבדין וכו'. וא"ת הא אמרינן בשבת בפ' במה בהמה (ד' נא:) לוי ורב הונא בר חייא הוו קא אזלי באורחא קדמה חמריה דרב הונא לחמרא דלוי בעי רב הונא לאפוקי מדעתיה דלוי כו' אלמא מכבדים בדרכים וי"ל כשיצאו לדרך כאחד מכבדין בדרכים אבל אם כל אחד ילך לדרכו ופגעו זה בזה ואירע להם דרך למקום אחד אין מכבדים:

אין

גמרא

ויש מהן שחותם בהן בברוך ואין פותח בברוך והטוב והמטיב פותח בברוך ואין חותם בברוך מכלל דברכה בפני עצמה היא ואמר[א] רב נחמן בר יצחק תדע דהטוב והמטיב לאו דאורייתא שהרי עוקרין אותה בבית האבל כדתניא[א] מה הם אומרים בבית האבל ברוך הטוב והמטיב ר"ע אומר ברוך דיין האמת הטוב והמטיב אין דיין אמת לא אלא אימא אף הטוב והמטיב. מר זוטרא איקלע לבי רב אשי איתרע ביה מילתא[ב] פתח ובריך [א]הטוב והמטיב אל אמת דיין אמת [א]שופט בצדק לוקח במשפט ושליט בעולמו לעשות בו כרצונו כי כל דרכיו משפט שהכל שלו ואנחנו עמו ועבדיו ובכל אנחנו חייבים להודות לו ולברכו גודר פרצות בישראל הוא יגדור את הפרצה הזאת בישראל לחיים. [ב]להיכן הוא חוזר רב זביד משמיה דאביי אמר חוזר לראש ורבנן אמרי למקום שפסק והלכתא למקום שפסק: א"ל ריש גלותא לרב ששת אע"ג דרבנן קשישי אתון פרסאי בצרכי סעודה בקיאי מינייכו בזמן שהן שתי מטות גדול מסב בראש ושני לו למעלה הימנו ובזמן שהם שלש גדול מסב באמצע שני לו למעלה הימנו שלישי לו למטה הימנו אמר ליה וכי בעי אשתעויי בהדיה מתריץ תרוצי[ג] ויתיב ומשתעי בהדיה א"ל שאני פרסאי דמחוי ליה במחוג מים ראשונים מהיכן מתחילין אמר ליה מן הגדול ישב גדול וישמור ידיו עד שנוטלין כולן א"ל לאלתר מייתו תכא קמיה מים אחרונים מהיכן מתחילין אמר ליה מן הקטן וגדול יתיב וידיו מזוהמות עד שנוטלין כולן א"ל לא מסלקי תכא מקמיה עד דנמטי מיא לגביה אמר רב ששת[ד] אנא מתניתא ידענא דתניא[ב] כיצד סדר הסבה [ג]בזמן שהן שתי מטות גדול מסב בראש ושני לו למטה הימנו בזמן שהן שלש מטות גדול מסב בראש שני לו למעלה הימנו שלישי לו למטה הימנו [ד]מים הראשונים מתחילין מן הגדול [ה]מים אחרונים בזמן שהם ה' מתחילין מן הגדול ובזמן שהם מאה מתחילין מן הקטן עד שמגיעים אצל ה' וחוזרין ומתחילין מן הגדול [ו]ולמקום שמים אחרונים חוזרין לשם ברכה חוזרת מסייע ליה לרב דא"ר חייא בר אשי אמר רב [ג]כל הנוטל ידיו באחרונה תחלה הוא מזומן לברכה רב ורבי חייא הוו יתבי בסעודתא קמיה דרבי אמר ליה רבי לרב קום משי ידך[ד] חזייה[ה] דקא מרתת אמר ליה בר פחתי עיין בברכת מזונא קאמר לך. ת"ר [ז]אין מכבדין לא בדרכים ולא בגשרים

ולא

רש"י

ויש מהן חותם ולא פותח. כגון ברכה הסמוכה לחברתה, שהרי כבר פתח בברכה ראשונה, וברכה אחרונה שבקריאת שמע אמת ויציב אמת ואמונה, שאע"פ שק"ש מפסיק בינתים אברכות דלפניה סמוכה והויא לה סמוכה לחברתה: הטוב והמטיב וכו'. דלאו סמוכה לחברתה היא, שאינה מברכת המזון אלא על קבורת הרוגי ביתר תקנוה[ה]: שהרי עוקרים אותה בבית האבל. אליבא דר"ע: להיכן הוא חוזר. מי שנצטרף לזימון, ואמרן לעיל[ו] אליבא דרב ששת ברכת זימון עד הזן והולך זה להיות מפסיק אכילתו עד שיגמור המברך ברכת הזן, וחוזר זה שהפסיק לשנים וגמר סעודתו, להיכן הוא חוזר לברך לאחר שיגמור סעודתו: חוזר לראש. לתחלת הזן, שהרי נתחייב בזימון שבתחלה הוקבע בג': למקום שפסק. לברכת הארץ, כשאר יחיד: ה"ג אף על גב דרבנן אתון פרסאי בצרכי סעודה בקיאי מינייכו: בזמן שהן שתי מטות. רגילין היו לאכול בהסבה על צדו השמאלית[ז] מוטה ורגליו לארץ, איש איש על מטה אחת: בזמן שהן שנים גדול מסב בראש. כלומר מסב תחלה על מטתו: ושני לו למעלה הימנו. מטת השני אצל מראשותיו של גדול: ובזמן שהן שלשה גדול מסב באמצע, שני לו למעלה הימנו, שלישי לו למטה הימנו. אצל מרגלותיו: א"ל. רב ששת לריש גלותא: וכי בעי אשתעויי מתריץ תרוצי ויתיב. ואם רצה הגדול לדבר עם שני לו צריך הוא לזקוף עצמו ממסיבתו לישב זקוף, דכל זמן שהוא מוטה אינו יכול לדבר עמו לפי שהשני לו אחורי ראשו של גדול הוא ופני הגדול מסובין אצל אחר, וטוב לו שישב שני לו למטה הימנו וישמע דבריו כשהוא מוטה: במחוג. מראים בידיהם ובאצבעותיה' ברמיזה: מים ראשונים מהיכן מתחילין. רב ששת קא"ל לריש גלותא מהיכן מתחילין פרסיים מים ראשונים: לאלתר מייתו תכא קמיה. שלחן שלו מביאין מיד לפניו ואוכל, ולפני כל אחד ואחד היו מביאין שלחן קטן: לא מסלקי תכא. מקמי גדול עד דמטי כולהו, ובעוד שהוא אוכל האחרים נוטלין מים אחרונים: שני לו למטה הימנו. שאם הולך גדול לספר עמו לא יהא צריך לזקוף: ובזמן שהם ג' שני לו למעלה הימנו. ואם בא לספר מספר עם השלישי לו, ואם בא לספר עם השני לו טוב הוא שיזקוף, ואל ישפיל את השני לו לפני קטן ממנו שיהא הוא למטה וקטן ממנו למעלה הימנו: מתחילין מן הגדול. ולאלתר מעיילי תכא קמיה: ובזמן שהם מאה. לאו דוקא, דה"ה עשרה ולכל יותר מה', שגנאי הוא שיסלקו השלחן מלפני הגדול כשיטול ידיו וימתין שם יושב ובטל עד שיטלו כלם, לפיכך כשהם יותר מחמשה מתחילין מן הקטן היושב בסוף, ואין מסלקין שלחן מלפני הגדול עד שיגיעו המים לחמשה שאלו: וחוזרים ומתחילין מן הגדול. ונוטלין שלחן מלפניו: למקום שמים אחרונים חוזרים. כשמגיעים לחמשה, אם נטל הגדול הוא מברך, ואם נוח לאחר ליטול קודם לו הוא מברך: הנוטל ידיו באחרונה תחלה. אותו שנוטל בתחלת החמשה אחרונים קורא תחלה באחרונה: אין מכבדין. לומר היה אתה קודם: לא בדרכים. הולכי דרכים לומר לגדול הימנו לך לפני:

ולא

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [מס' שמחות סוף פי"ד ע"ש], ב) תוספתא פ"ה, ג) לעיל מג. ע"ש, ד) עיין תוס' לקמן דף מז. ד"ה והלכתא, ה) לקמן מח:, ו) עמוד א, ז) פסחים קח., ח) [כדאיתא לקמן מח:], ט) [ויתר ביאור תמצא במו' פסחים קד: ד"ה חוץ], י) לקמן מח:, כ) דף מה: (ועי' הגהות דברי נחמיה בילקוט מפרשים), ל) לעיל מה:, מ) בעמוד א.

גליון הש"ס

תוס' ד"ה להיכן וכו'. ולמר מנברך נ"ל מן נודה לך [רש"א]:

הגהות וציונים

א] בכת"י אמר: ב] בר"ף ובראש הגירסא איתרע מילתא בבריה (וכ"ה בכת"י): ג] [תרגום של בשלום ובמישור בשלמא ובתריצ' ועי' בערוך ערך תירץ] (גליון): ד] בכת"י אמר ליה אנא (וכמו שהוא לשון הגמרא לעיל): ה] בכת"י נוסף, חזייה ר' חייא דקא מרתת (ועי' רש"י לעיל מג ע"א ד"ה חזייה): ו] הברכת ראש כתב שהוא דבור א' עם ד"ה הקודם וצ"ל וא"ת הטוב והמטיב אמאי פותחת וכו', והא ראיה דאח"כ כתבו "ונאמן וכו'": ז] עיין בראשונים שהביאו זה בשם "מדרש", ועיין שבלי הלקט סו"ס קנז: ח] ד"ה "להיכן" צ"ל אחר ד"ה "מר זוטרא" (דבש תמר) ועיין בהגהות הגרא"מ הורויץ: ט] תיבת "אפילו" מיותר (הגהות מהר"נ אדלר): י] [עי' רש"א ועי' מג"א סי' קפג ס"ק יא דצ"ל סעד] (גליון):

שֶׁפָּסַק, ויתחיל ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם[טו] שהנחלת לאבותינו וכו'[טז].

★

הגמרא עוברת לדון בדרכי מוסר ודרך ארץ הנוהגים בסעודה. בימיהם היו רגילים לאכול בהסבה על מטות, איש איש מסב על מטתו מוטה על צד שמאל ורגליו לארץ, ושולחן קטן כדי להניח את האוכל על גביו, היו מביאים לפני כל אחד, ומעמידים אותו לשמאלו[יז].

הגמרא דנה במנהגים שדרך ארץ לנהוג כן בעת שמסובים לאכילה: **אמר ליה** ריש **גלותא לרב ששת, אף על גב דרבנן קשישי**[יח] **אתון** - אף שהנכם תלמידי חכמים ויודעים אתם בטיב מנהגי הסעודה[יט], **פרסאי בצרכי סעודה בקיאי מינייכו** - הפרסיים בקיאים במנהגי סעודה יותר מכם, כלומר, ואני נוהג כמותם[כ].

וכיצד היה מנהג הפרסיים, **בזמן שהן שתי מטות**, כלומר שהמסובים הם שני אנשים שהסבתם היא על שתי מטות [כל אחד על מטה בפני עצמו], אזי **הגדול** מביניהם בחשיבותו **מסב בראש** - כלומר מסב תחלה על מטתו, **ושני לו** בחשיבות הסועד בחברתו, מסב **למעלה**[כא] **הימנו** - מטתו לצד מראשותיו של גדול. **ובזמן שהם שלש** - שהמסובים הם שלשה בני אדם המסובים על שלש מטות, אזי **גדול מסב באמצע**, וכבוד הוא לו שתהא מטתו עומדת בין מטות השנים הסועדים עמו[כב], **ושני לו** בחשיבות מסב **למעלה הימנו** - מטתו לצד מראשותיו של גדול, **ושלישי לו** בחשיבות מסב **למטה הימנו** - לצד מרגלותיו של גדול, שראשו סמוך לרגליו של גדול.

רב ששת מקשה על סדר זה:

אמר ליה - הקשה רב ששת לריש גלותא, למנהג הפרסיים שהשני בחשיבות מסב למעלה מראשו של גדול, **וכי בעי אשתעויי בהדיה** - וכשירצה הגדול בשעת ההסבה לדבר עם השני, לא יוכל לעשות כן אם לא **דמתריץ תרוצי ויתיב** - שהוא מיישר[כג] עצמו ומזדקף ויושב על המטה, **ומשתעי בהדיה** - ורק כך יוכל לדבר עמו, שכן בעודו מוטה על המטה פניו אינם לצד הסועד עמו ואיך ידבר עמו. וכיון שכך הלא טוב הוא לגדול שהשני לו ישב למטה הימנו, וכך פניו של גדול מופנות אליו וישמע השני דבריו מבלי שהגדול יצטרך ליישר עצמו. **אמר ליה** - השיב ריש גלותא לרב ששת, **שאני פרסאי** - שונה מנהג הפרסיים, כיון שכל דבריהם ברמז הן ומבינים איש את רעהו בלא דיבור[כד], ואף כאן אפשר **דמחוי ליה במחוג** - שהגדול ידבר עם השני ברמיזה על ידי תנועות ידיו ואצבעותיו[כה], וכיון שכן יכול הגדול להשאר מוטה על מטתו וכשירצה לדבר עם השני יראה לו דרך רמיזה[כו].

הוסיף רב ששת ושאל את ריש גלותא[כז], כיצד הפרסיים נוהגים בענין **מים ראשונים** שנוטלים לידים קודם הסעודה, **מהיכן מתחילין** - מי אצלם נוטל ראשון. **אמר ליה** - השיב לו ריש גלותא, שמנהגם להתחיל **מן הגדול**. ותמה רב ששת על מנהג זה ושאל את ריש גלותא, **ישב גדול וישמור ידיו** - היאך ראוי שיהא הגדול יושב באפס מעשה וזקוק לשמור ידיו **עד שנוטלין כולן**. **אמר ליה** - השיב ריש גלותא לרב ששת, שלפי מנהגם **לאלתר מייתו תכא קמיה** - מיד כשנטל ידיו מביאים לפניו את שולחנו ומתחיל באכילה[כח].

עוד הוסיף רב ששת ושאל את ריש גלותא, **מים אחרונים** שבגמר הסעודה, **מהיכן מתחילין**. **אמר ליה** - השיב לו ריש גלותא, שמנהגם במים אחרונים להתחיל **מן הקטן**. ואף על מנהג זה תמה רב ששת ושאל את ריש גלותא, **וגדול יתיב וידיו מזוהמות** - האם ראוי שישב וימתין כך כשידיו מזוהמות **עד שנוטלין כולן**[כט]. **אמר ליה** - השיב לו ריש גלותא, **לא מסלקי תכא מקמיה עד דמטי מיא לגביה** - לא מסלקים מלפניו את שולחנו עד שיגיעו אליו עם הכלי של המים אחרונים, שבעוד שהוא אוכל מקדימים האחרים ונוטלים ידיהם, ולאחר שנטלו פוסק מלאכול ומסלקים מעליו את

טו. **פני** יהושע (ד"ה להיכן) וצל"ח (לעיל ע"א ד"ה עד) בדעת רש"י, שכיון שמתחיל מברכת נודה לך הרי שאינה ברכה הסמוכה לחברתה, ושנינו לעיל (ע"א) שברכה שאינה סמוכה לחברתה פותח בה בברוך.

טז. **הפירוש** שהבאנו בביאור הוא מדברי רש"י (בד"ה להיכן) שביאר שנידון סוגייתנו לאיזו ברכה מברכת המזון חוזר המפסיק סעודתו לשנים כדי שיזמנו עליו. אולם פירוש זה שייך רק לפי שיטתו לעיל (ע"א ד"ה עד) בביאור שאלת הגמרא עד היכן ברכת הזימון, שלדעת רב ששת ברכת הזן היא חלק מברכת הזימון ואין היחיד אומר אותה. וכבר נתבאר לעיל שהראשונים נחלקו עליו, שכיצד שייך לומר שהיחיד אינו אומר את ברכת הזן. ולפי דרכם שאף היחיד חייב בברכת הזן הוסיפו הראשונים [תוספות ותלמידי רבינו יונה (ד"ה להיכן)] והקשו על פירוש רש"י מסוגייתנו, שכיצד יחזור למקום שפסק על סמך ברכת הזן ששמע מפי המזמן, הלא מחויב לחזור ולברכה מחמת הפת הנוספת שאכל לאחר הזימון.
לפי דבריהם סוגיא זו מתפרשת באופנים אחרים. שיטת רב האי גאון והרי"ף (הובא בשמס ברשב"א ד"ה להיכן) והתוספות ותלמידי רבינו יונה (שם), שנידון הסוגיא הוא בענין המזמן שאמר נברך שאכלנו משלו, והגמרא דנה להיכן הוא חוזר לאחר שענו אחריו המסובים ברוך שאכלנו משלו, האם לראש דהיינו שחוזר ואומר נברך שאכלנו פעם נוספת [שה'נברך' שאומר תחלה הוא ציווי לאחרים שיברכו וה'נברך' השני הרי הוא כאומר אנו מברכין לבורא שאכלנו. תלמידי רבינו יונה]. או שחוזר למקום שפסק, דהיינו שאומר ברוך שאכלנו משלו וכו' וממשיך ברוך אתה וכו' הזן וכו'. והראב"ד (הו"ד ברשב"א שם) הקשה על פירושם, שעדיין לא דברו בגמרא מענין נוסח הזימון אלא להלן (מט:), ודוחק לומר שהנידון הוא על ענין שעדיין לא דברו ממנו כלל.
על כן פירש הראב"ד וכן פירשו התוספות (שם) בשם הר"מ מאייבר"א, שהנידון הוא בענין האמור לעיל (מה:) שלשה שאכלו ויצא אחד מהן לשוק שקוראין לו ומזמנין עליו, ולעיל (ע"א) שאלה הגמרא עד היכן ברכת הזמון, ופירשו (שם) שהשאלה שם היא עד היכן צריך היוצא להתעכב, ורב נחמן סבר עד שיסיים המזמן לומר ברוך שאכלנו משלו וכו', ורב ששת סבר עד שיסיים ברכת הזן, והגמרא בסוגייתנו דנה לאחר שגמר מלאכתו בשוק וחזר לברך ברכת המזון, להיכן הוא חוזר. וביאר הראב"ד [בהר"מ מאייבר"א יש שינוי עיי"ש] שהספק הוא לדעת רב ששת שעליו להתעכב עד גמר ברכת הזן, כשהוא חוזר אחר כך ומברך לעצמו להיכן הוא חוזר, האם לתחילת ברכת המזון דהיינו לברכת הזן, או לברכת הארץ שפסק בה שכן כבר יצא ידי חובת ברכת הזן שכבר שמעה מפי המזמן. והרשב"א הקשה על פירושו, שזהו דבר של תימה שיהא זה מברך ברכה אחת ויצא למלאכתו וחוזר ומתחיל ממקום הברכה השניה שפסק בה.

יז. **רש"י** (ד"ה בזמן וד"ה לאלתר). ובזמנינו אין רגילים לאכול מסובים, אלא הכל יושבים זקופים על גבי כסאות סביב שולחן אחד. בית יוסף (או"ח סי' קסז סק"ב).

יח. **רש"י** (בד"ה ה"ג) לא גרס התיבה 'קשישי' שפירושה גדולים בשנים, שכן אין מנהגי דרך ארץ שייכים דווקא לגדולים בשנים, ולשם מה יזכיר שהם קשישי.

יט. **מאירי** (ד"ה אמר).

כ. **רבינו** חננאל (ד"ה פירוש במחוג), ומאירי (שם).

כא. **גירסת** המאירי (שם) השני למטה הימנו. דהיינו לצד רגליו של גדול.

כב. **לחם** משנה (ברכות פ"ז ה"א). ובזה תירץ מדוע לא אומרים שהגדול יסב בראש ולמטה ממנו השני ולמטה משני שלישי, ובכך לא יצטרך לדבר עם השני בהגבהת ראש. וכן כתב הצל"ח (ברש"י ד"ה ובזמן) בדעת רש"י. ובמאירי (ד"ה אמר) ביאר שהגדול באמצע מטעם אחר, כדי שיהא לשנים נוח לשמשו ביחד. והב"ח (או"ח סי' קסז סק"ד) נתן טעם אחר, שאם יסב הגדול בראש ושני לו למטה ממנו ושלישי לו למטה מהשני לו, כשירצה הגדול לדבר עם השלישי צריך שירים קולו כי השני מפסיק ביניהם ואין זה לפי כבודו לדבר בקול רם ולכן טוב הוא שיסב הגדול באמצע.

כג. **שתרוצי** הוא מלשון יושר. הערוך (ערך תרץ).

כד. **ערוך** (ערך מחג).

כה. **מחוג** ענין תנועה, כלשון הכתוב (תהלים קז כז) 'יחוגו וינועו כשיכור' וכביאור הרד"ק שם.

כו. **ויש** להקשות, שמאחר שאצל הפרסיים היה השני יושב למעלה מהגדול ולא למטה משום שהם יודעים לרמז באצבעותיהם, ואם כן מדוע שבחם ריש גלותא ואמר שהם בקיאים יותר מאתנו משום שאין אנו נוהגים כן, הרי דווקא הם שיכולים לדבר ברמיזה יכולים לנהוג כך. ובאור החמה (ד"ה אע"ג) תירץ, שזה עצמו היה מדברי השבח שמאחר שהם יודעים לדבר ברמיזה, ממילא הם יכולים לדקדק ולהושיב השני במקומו הראוי לו.

כז. **רש"י** (ד"ה מים). והמאירי (ד"ה אמר) פירש, שהריש גלותא מעצמו המשיך בפירוט מנהגי הפרסיים.

כח. **רש"י** (ד"ה לאלתר). אבל במאירי (שם) מבואר שאינו מתחיל באכילה עד לאחר שכולם נטלו ידיהם, אולם מכיון שהסב ושולחן לפניו לבו לאכילה ואין צריך להשים לבו לשמירת ידיו. ומשמע מדבריו שעיקר הגנאי הוא הצורך לשים לבו לשמירת ידיו, אמנם ברש"י להלן (ד"ה ובזמן) כתב שגם מה שישב בטל הוא גנאי, ולכן לפי דבריו שם הוצרך כאן לפרש שתיכף שמביאין לפניו השולחן מתחיל באכילתו.
והנה בגמרא נזכר סדר ההסבה קודם לסדר הנטילה, ומשמע שקודם מסבים ואחר כך נוטלים ידים. אולם הרמב"ם (ברכות פ"ז ה"א) כתב, כשנכנסין לסעודה הגדול שבכולן נוטל את ידיו תחלה, ואח"כ נכנסין ויושבין מסובין, וגדול מיסב בראש וכו'. וראה בצל"ח (ד"ה ישב) שדן מדוע הקדים הרמב"ם הנטילה להסבה.

כט. **במאירי** (ד"ה אמר) מבואר, שרב ששת שהקשה היה סבור שבודאי קודם הבאת מים אחרונים היו מסלקים השולחנות שלפני כל הסועדים, ולכן נחשב לגנאי שישב הגדול בידים מזוהמות עד שנוטלין כולם.

ויש מהן שחותם בהן בברוך ואין פותח בברוך והטוב והמטיב פותח בברוך ואין חותם בברוך מכלל דברכה בפני עצמה היא ואמר[א] רב נחמן בר יצחק תדע דהטוב והמטיב לאו דאורייתא שהרי עוקרין אותה בבית האבל כדתניא [א] מה הם אומרים בבית האבל ברוך הטוב והמטיב ר"ע אומר ברוך דיין האמת הטוב והמטיב אין דיין אמת לא אלא אימא אף הטוב והמטיב. מר זוטרא איקלע לבי רב אשי איתרע ביה מלתא[ב] פתח ובריך [א] הטוב והמטיב אל אמת דיין אמת [א] שופט בצדק לוקח במשפט ושליט בעולמו לעשות בו כרצונו כי כל דרכיו משפט שהכל שלו ואנחנו עמו ועבדיו ובכל אנחנו חייבים להודות לו ולברכו גודר פרצות בישראל הוא יגדור את הפרצה הזאת בישראל לחיים. [ב] להיכן הוא חוזר רב זביד משמיה דאביי אמר חוזר לראש ורבנן אמרי למקום שפסק והלכתא למקום שפסק: א"ל ריש גלותא לרב ששת אע"ג דרבנן קשישי אתון פרסאי בצרכי סעודה בקיאי מינייכו בזמן שהן שתי מטות גדול מסב בראש ושני לו למעלה הימנו ובזמן שהם שלש גדול מסב באמצע שני לו למעלה הימנו שלישי לו למטה הימנו אמר ליה וכי בעי אשתעויי בהדיה מתריץ תרוצי[ג] ויתיב ומשתעי בהדיה א"ל שאני פרסאי דמחוי ליה במחוג מים ראשונים מהיכן מתחילין אמר ליה מן הגדול ישב גדול וישמור ידיו עד שנוטלין כולן א"ל לאלתר מייתו תכא קמיה מים אחרונים מהיכן מתחילין אמר ליה מן הקטן וגדול יתיב וידיו מזוהמות עד שנוטלין כולן א"ל לא מסלקי תכא מקמיה עד דנמטי מיא לגביה אמר רב ששת[ד] אנא מתניתא ידענא דתניא [ב] כיצד סדר הסבה [ג] בזמן שהן שתי מטות גדול מסב בראש ושני לו למטה הימנו בזמן שהן שלש מטות גדול מסב בראש שני לו למעלה הימנו שלישי לו למטה הימנו [ד] מים הראשונים מתחילין מן הגדול [ה] מים אחרונים בזמן שהם ה' מתחילין מן הגדול ובזמן שהם מאה מתחילין מן הקטן עד שמגיעים אצל ה' וחוזרין ומתחילין מן הגדול [ו] ולמקום שמים אחרונים חוזרין לשם ברכה חוזרת מסייע ליה לרב דא"ר חייא בר אשי אמר רב [ג] כל הנוטל ידיו באחרונה תחלה הוא מזומן לברכה רב ורבי חייא הוו יתבי בסעודתא קמיה דרבי אמר ליה רבי לרב קום משי ידך[ד] חזייה[ה] דקא מרתת אמר ליה בר פחתי עיין בברכת מזונא קאמר לך. ת"ר [ז] אין מכבדין לא בדרכים ולא בגשרים

ולא

רש"י

ויש מהן חותם ולא פותח. כגון ברכה הסמוכה לחברתה, שהרי כבר פתח בברכה ראשונה, וברכה אחרונה שבקריאת שמע אמת ויציב אמת ואמונה, שאע"פ שק"ש מפסיק בינתים אברכות דלפניה סמוכה והויא לה סמוכה לחברתה: הטוב והמטיב וכו'. דלאו סמוכה לחברתה היא, שאינה מברכת המזון אלא על קבורת הרוגי ביתר תקנוה[ה]: שהרי עוקרים אותה בבית האבל. אליבא דר"ע: להיכן הוא חוזר. מי שנצטרף לזימון, ואמרן לעיל[ו] אליבא דרב ששת ברכת זימון עד הזן והולך זה להיות מפסיק אכילתו עד שיגמור המברך ברכת הזן, וחזר זה שהפסיק לשנים וגמר סעודתו, להיכן הוא חוזר לברך לאחר שיגמור סעודתו: חוזר לראש. לתחלת הזן, שהרי נתחייב בזימון שבתחלה הוקבע בג': למקום שפסק. לברכת הארץ, כשאר יחיד: ה"ג אף על גב דרבנן אתון פרסאי בצרכי סעודה בקיאי מינייכו: בזמן שהן שתי מטות. רגילין היו לאכול בהסבה על צדו השמאלית[ז] מוטה ורגליו לארץ, איש איש על מטה אחת: בזמן שהן שנים גדול מסב בראש. כלומר מסב תחלה על מטתו: ושני לו למעלה הימנו. מטת השני לצד מראשותיו של גדול: ובזמן שהן שלשה גדול מסב באמצע, שני לו למעלה הימנו, שלישי לו למטה הימנו. לצד מרגלותיו: א"ל. רב ששת לריש גלותא: וכי בעי אשתעויי מתריץ תרוצי ויתיב. ואם רצה הגדול לדבר עם שני לו צריך הוא לזקוף עצמו ממסיבתו לישב זקוף, דכל זמן שהוא מוטה אינו יכול לדבר עמו לפי שהשני לו אחורי ראשו של גדול הוא ופני הגדול מסובין לצד אחר, וטוב לו שישב שני לו למטה הימנו וישמע דבריו כשהוא מוטה: במחוג. מראים בידיהם ובאצבעותיה' ברמיזה: מים ראשונים מהיכן מתחילין. רב ששת קא"ל לריש גלותא מהיכן מתחילין פרסיים מים ראשונים: לאלתר מייתו תכא קמיה. שלחן שלו מביאין מיד לפניו ואוכל, ולפני כל אחד ואחד היו מביאין שלחן קטן: לא מסלקי תכא. מקמי גדול עד דמשו כולהו, ובעוד שהוא אוכל האחרים נוטלין מים אחרונים: שני לו למטה הימנו. שאם הולרך גדול לספר עמו לא יהא צריך לזקוף: ובזמן שהם ג' שני לו למעלה הימנו. ואם בא לספר מספר עם השלישי לו, ואם בא לספר עם השני לו טוב הוא שיזקוף, ואל ישפיל את השני לו לפני קטן ממנו שיהא הוא למטה וקטן ממנו למעלה הימנו: מתחילין מן הגדול. ולאלתר מעיילי תכא קמיה: ובזמן שהם מאה. לאו דוקא, דה"ה עשרה ולכל יותר מה', שגנאי הוא שיסלקו השלחן מלפני הגדול כשיטול ידיו וימתין שם יושב ובטל עד שיטלו כלם, לפיכך כשהם יותר מחמשה מתחילין מן הקטן היושב בסוף, ואין מסלקין שלחן מלפני הגדול עד שיגיעו המים לחמשה שאלו: וחוזרים ומתחילין מן הגדול. ונוטלין שלחן מלפניו: למקום שמים אחרונים חוזרים. כשמגיעים לחמשה, אם נטל הגדול הוא מברך, ואם נוה לאחר ליטול קודם לו הוא מברך: הנוטל ידיו באחרונה תחלה. אותו שנוטל בתחלת החמשה אחרונים קורא תחלה באחרונה: אין מכבדין. לומר היה אתה קודם: לא בדרכים. הולכי דרכים לומר לגדול הימנו לך לפני:

ולא

תוספות

והטוב והמטיב.[י] וא"ת ואמאי פותחת בברוך והלא סמוכה לחברתה היא ויש לומר דנתקנה בפני עצמה (היא) בשביל הרוגי ביתר[מ] וא"ת אמאי אינה חותמת בברוך וי"ל משום דקצרה היא רק שתקנו[נ] לאחר כך שלש מלכיות ושלש גמולות ושלש הטבות ונאמן אתה של ברכת ההפטרה הוא מן הברכה העליונה[ס] ולכך הוא נכתב גדול שבימים הראשונים היו רגילין לעמוד כל הקהל ולומר בקול רם נאמן אתה וכו' כשהיה התינוק מגיע שם: [ע] **להיכן** הוא חוזר. פירש רש"י דקאי לאחד דפסיק לשנים וממתין לאחרים עד הזן והיכן חוזר לאחר סעודתו רבנן אמרי למקום שפסק והלכתא למקום שפסק ותימה דא"כ היכי הלכתא למקום שפסק אחרי שאכל אחר כך פשיטא דיחזור אפילו[פ] להזן דהא הזן דאורייתא[י] ע"כ צריך לומר דקאי אהא דאמרינן לעיל[כ] דהמברך אומר נברך שאכלנו משלו והמסובין עונים ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו להיכן הוא חוזר המברך לאחר שיענו המסובין חוזר לראש שהמברך חוזר ואומר נברך שאכלנו משלו ובטובו חיינו ורבנן אמרי למקום שפסק שאומר ברוך שאכלנו משלו וכן הלכתא והר"מ מאייבר"א פירש דקאי אשלשה שאכלו ויצא אחד מהם לשוק קוראים לו ומזמנים עליו[ל] ולעיל[מ] נמי הכי פירושו עד היכן מקום זימון שצריך להו לאותו אחד דקרו ליה ועני עד נברך ומכאן ואילך ילך לדרכו ואינם צריכים האחרים עוד לצירופו והכא בעי לאותו מן השוק להיכן הוא חוזר למקום שפסק דהיינו למר מהזן ואילך [ס] ולמר מנברך והשתא ניחא דלא קשה מהזן שהרי לא ספר[ע] בינתיים: **מר** זוטרא איקלע לבי רב אשי איתרע ביה מילתא. וכוותיה קיימא לן והכי מברכין בא"י אמ"ה האל הטוב והמטיב אל אמת דיין אמת שופט בצדק ולוקח במשפט ושליט במעשיו ואנחנו עבדיו ועמו ובכל אנחנו חייבין להודות לו ולברכו גודר פרצות בישראל הוא יגדור פרצה זאת מעלינו ומעל האבל שבתוכנו לחיים ולשלום הרחמן הוא ימלוך עלינו לעולם ועד וגו' ופירש בה"ג דאין לומר במשפט דקיימא לן בפ' במה בהמה יוצאה (דף נה:) דיש מיתה בלא חטא ויש יסורין בלא עון ומיהו בכך אין למחקו: **בזמן** שהן שתי מטות גדול מסב בראש שני לו למעלה הימנו. דהיינו כלפי ראשו שמסב על המטה דרך שמאל ולמטה מקרי דרך מרגלותיו דהיינו מימינו ובזה מדקדק רב ששת דאם כן בעי גדול לתרולי כפשוטיה כשמדבר עם השני כיון שהשני למעלה הימנו ולקמן במתניתא גרסינן גדול מסב בראש השני למטה הימנו וזהו כלפי מרגלותיו והוא מימינו ואז לא מתריץ ויתיב כי בעי לאשתעויי בהדי שני: **אין** מכבדין וכו'. וא"ת הא אמרינן בשבת בפ' במה בהמה (ד' נא:) לוי ורב הונא בר חייא הוו קא אזלי באורחא קדמה חמריה דרב הונא לחמרא דלוי בעי רב הונא לאפוקי מדעתיה דלוי כו' אלמא מכבדים בדרכים וי"ל כשיצאו לדרך כאחד מכבדין בדרכים אבל אם כל אחד ילך לדרכו ופגעו בזה בזה ואירע להם דרך למקום אחד אין מכבדים:

אין

עין משפט נר מצוה

כז א מיי' פ"ב מהלכות ברכות הלכה ח סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קפט סעיף ב וטוש"ע י"ד סימן שעט סעיף ב:

כח ב מיי' פ"ה מהל' ברכות הל' ג טוש"ע או"ח סי' קצ סעיף ה ובסי' ר סעיף ב:

כט ג מיי' פ"ז מהל' ברכות הל' ה סמג שם:

ל ד מיי' וסמג שם טוש"ע או"ח סימן קסה סעיף ג:

לא ה ו מיי' שם הל' יב סמג שם טוש"ע או"ח סי' קפא סעיף ו:

לב ז מיי' שם [טוש"ע יו"ד סי' רמב סעיף יז בהגה]:

רב נסים גאון

שאני פרסאי דמחוג מחוו. היו מכירין זה את זה ברמזותיהן של זה ומבין כל אחד מהן מה שחבירו אומר ובפ"ק דמסכת חגיגה (דף ה) ר' יהושע בן חנניה הוה קאי בי קיסר אחוי ליה ההוא מינא עמא דאהדרינהו מאריה לאפיה מיניה אחוי ליה איהו ידו נטויה עלינו אמרו ליה לר' יהושע בן חנניה מאי אחוי לך עמא דאהדרינהו מאריה לאפיה מיניה ומאי אחוית ליה ידו נטויה עלינו אמרו ליה לההוא מינא מאי אחוית ליה עמא דאהדרינהו מאריה לאפיה מיניה ומאי אחוי לך לא ידענא אמרי גברא דלא ידע מאי מחוו ליה במחוג יחוי [בגמ' איתא יחוי] קמיה מלכא וקטלוה:

משנת ראשונים

ויש מהן שחותם בהן בברוך ואין פותח בברוך. כגון ברכה הסמוכה לחברתה. ופי' רשב"ם משום דפטרתה הראשונה שנפתחה בברוך, ור"ת פי' דחתימת הראשונה הויא פתיחה לברכה הסמוכה לה. [תוספות הרא"ש]

ובזמן שהם מאה. כשהן יותר מחמשה מתחילין מן הקטן כדי שתהא ברכת גדול סמוכה לנטילת ידיו. ומשיירין לו חמשה והוא יהא ראשון לאותן חמשה ויהא ראשון לברכה ומעיין בנטילת הארבעה. [הריטב"א]

אמר ליה בר פחתי. בר רברבני, דכתיב (נחמיה ה טו) והפחות הראשונים. ואית רבנן דגרסין בר פאתי, והם בר דרברבני הן, דכתיב (במ' כד יז) מחץ פאתי מואב. [תשובות רב נטרונאי גאון סימן שעט]

אין מכבדין לא בדרכים. י"מ שבדרכים שבעיר קאמר כשהולכין שנים אין להם לכבד זה את זה מפני שלא יפסיקו העוברים והשבים. וי"מ שלא נאמר אלא על ההולכין מעיר לעיר. ושבה אין בו דרך ארץ שיאחרו בכל שעה ושעה לכבד זה לזה שיעבור לפניו. [רבינו יונה דף לד: מדה"ר]

ולא בגשרים. מפני שסכנה הוא להם אם מתאחרים לעבור בגשר. [רבינו יונה דף לד: מדה"ר]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [מס' שמחות סוף פי"ד ע"ש], ב) תוספתא פ"ה, ג) לעיל מג. ע"ש, ד) עיין תוס' לקמן דף מז. ד"ה והלכתא, ה) לקמן מח:, ו) עמוד א, ז) פסחים קח., ח) [כדליתא לקמן מח:], ט) [יתר ביאור תמצא בתו' פסחים קד: ד"ה חון], י) לקמן מח:, כ) דף מה: (ועי' הגהות דברי נחמיה בילקוט מפרשים), ל) לעיל מה:, מ) בעמוד א.

גליון הש"ס

תוס' ד"ה להיכן וכו'. ולמר מנברך נ"ל מן נודה לך [רש"א]:

הגהות וציונים

א] בכת"י אמר. ב] ברי"ף וברא"ש הגירסא איתרע מילתא בבריה (וכ"ה בכת"י). ג] [תרגום של בשלום ובמישור בשלמא ובתריצ' ועי' בערוך ערך תירץ] (גליון): ד] בכת"י אמר ליה אנא (וכמו שהוא לשון הגמרא לעיל): ה] בכת"י נוסף, חזייה ר' חייא דקא מרתת (ועי' רש"י לעיל מג ע"א ד"ה חזייה): ו] הברכת ראש כתב שהוא דבור א' עם ד"ה הקודם וצ"ל וא"ת הטוב והמטיב אמאי פותחת וכו', והא ראיה דאח"כ כתבו "ונאמן וכו'": ז] עיין בראשונים שהביאו זה בשם "מדרש", ועיין שבלי הלקט סו"ס קנד: מ] ד"ה "להיכן" צ"ל אחר ד"ה "מר זוטרא" (דבש תמר) ועיין בהגהות הגר"מ הורוויץ: נ] תיבת "אפילו" מיותר (הגהות מהר"ב אדלר): ס] [עי' רש"א ועי' מג"א סי' קפג ס"ק יא ודצ"ל סעד] (גליון):

השולחן ונוטל מים אחרונים, נמצא שלא הוצרך להמתין בעוד ידיו מזוהמות.

רב ששת מביא ברייתא כיצד צריכים לנהוג בעניינים אלו:
אָמַר רַב שֵׁשֶׁת, והשיב[ל] לריש גלותא הסובר כמנהג הפרסיים, **אֲנָא מַתְנִיתָא יָדַעְנָא** - אני יודע את דברי הברייתא בענין מנהגי סעודה ואני נוהג כמובא בברייתא, **דְּתַנְיָא** - ששנינו בברייתא, **כֵּיצַד סֵדֶר הֲסִבָּה, בִּזְמַן שֶׁהֵן שְׁתֵּי מִטּוֹת** - שהמסובים הם שני בני אדם, שהסבתם היא על שתי מטות, **גָּדוֹל מֵסֵב בָּרֹאשׁ** - כלומר הוא מסב תחלה על מטתו **וְשֵׁנִי לוֹ** בחשיבות מסב **לְמַטָּה הֵימֶנּוּ** - למרגלותיו, שאם הוצרך גדול לדבר עם השני לא יהא צריך להזדקף[לא]. **בִּזְמַן שֶׁהֵן שָׁלֹשׁ מִטּוֹת** דהיינו שהם שלשה סועדים, אזי **הַגָּדוֹל** שבהם **מֵסֵב בָּרֹאשׁ** - כלומר מסב תחלה על מטתו, **שֵׁנִי לוֹ** בחשיבות מסב **לְמַעְלָה הֵימֶנּוּ** - לצד מראשותיו של גדול, **שְׁלִישִׁי לוֹ** בחשיבות מסב **לְמַטָּה הֵימֶנּוּ** - למרגלותיו של גדול, ואם רצה הגדול להגיד דבר מה יאמרנו לשלישי לו[לב].

עוד שנינו בברייתא, **מַיִם הָרִאשׁוֹנִים מַתְחִילִין מִן הַגָּדוֹל** - שהגדול נוטל ידיו ראשון. ומיד כשנטל מביאים לפניו את שולחנו ומתחיל באכילה[לג] [ובזה היה מנהגם כמנהג הפרסיים[לד]]. וממשיכה הברייתא, **מַיִם אַחֲרוֹנִים** מהיכן מתחילים, **בִּזְמַן שֶׁהֵם** - שהמסובים הם **חֲמִשָּׁה**, אזי **מַתְחִילִין מִן הַגָּדוֹל** - הוא נוטל תחילה. **וּבִזְמַן שֶׁהֵם מֵאָה** סועדים, ולאו דוקא מאה ורצונו לומר אפילו היו מסובים רבים כל שהם יותר מחמשה אין מתחילים מן הגדול, שגנאי הוא שיסלקו השלחן מלפניו כשיטול ידיו וימתין שם יושב ובטל עד שיטלו כולם[לה], על כן כשהם יותר מחמשה **מַתְחִילִין מִן הַקָּטָן** היושב בסוף, ואין מסלקין שלחן מלפני הגדול **עַד שֶׁמַּגִּיעִים** המים **אֵצֶל** המסובים הסמוכים לגדול, שיחד עמו נותרו רק **חֲמִשָּׁה** שעדיין לא נטלו, וכשהגיעו אליהם המים, **חוֹזְרִין וּמַתְחִילִין מִן הַגָּדוֹל** - הוא נוטל תחילה להם[לו].

ממשיכה הברייתא בסדר נטילת מים אחרונים כשמגיעים לחמשה, **וְלִמְקוֹם שֶׁמַּיִם אַחֲרוֹנִים חוֹזְרִין** - לאחר שסיימו המסובים ליטול והגיעו לחמשה שנותרו, אותו אחד מהחמשה שהגיעו אליו המים, כלומר שכבדוהו ליטול ראשון, **לְשָׁם בְּרָכָה חוֹזֶרֶת** - הוא מברך ברכת המזון, ואם נטל הגדול ראשון לחמשה, הוא מברך, ואם צוה הגדול לאדם אחר שיטול קודם לו, האחר מברך.

מסיימת הגמרא, הלכה זו שנאמרה בברייתא **מְסַיְּיעַ לֵיהּ** - יש בה ראיה וסיוע לְדינו של רַב, **דְּאָמַר רַב חִיָּיא בַּר אַשִׁי אָמַר רַב, כָּל הַנּוֹטֵל יָדָיו בָּאַחֲרוֹנָה תְּחִלָּה** - מי שנוטל ידיו תחילה לחמשה האחרונים, **הוּא מְזוּמָּן לִבְרָכָה** - הוא המכובד לברך ברכת המזון.

הגמרא מביאה מעשה שבו מתבאר הטעם לדין זה:
רַב וְרַבִּי חִיָּיא הֲווּ יָתְבִי בִּסְעוּדְתָא קַמֵּיהּ דְּרַבִּי - היו יושבים בסעודה לפני רבי. כאשר הגיעו לסוף הסעודה, **אָמַר לֵיהּ רַבִּי לְרַב, קוּם מְשִׁי יְדָךְ** - קום ונטול את ידיך למים אחרונים, **חַזְיֵיהּ דְּקָא מְרַתֵּת** - ראה רבי חייא שאחז ברב פחד, שחשש רב שציוהו רבי ליטול משום שראה שידיו מלוכלכות, או שמא האריך באכילה יותר מדאי[לז]. **אָמַר לֵיהּ** רבי חייא לרב, **בַּר פַּחְתֵי** - בן גדולים[לח], **עַיֵּין בְּבִרְכַּת מְזוֹנָא קָאָמַר לָךְ** - בזה שאמר לך ליטול ידיך נתן לך רשות לברך ברכת המזון[לט], ולכך הקדימך בנטילה כדי שתהא מעיין בברכת המזון[מ].

★

ל. **בדקדוקי** סופרים (אות ו) הביא גירסא אמר ליה רב ששת (ראה הגהות וציונים). אמנם הפרחי כהונה (ד"ה אמר) דייק ממה שבגמרא [לגירסא שלפנינו] לא כתוב 'אמר ליה', שאכן רב ששת לא אמר זאת לריש גלותא, ולא עוד אלא שבשעה שדיבר עם הריש גלותא לא ידע ברייתא זו. ובזה יישב את הקושיא [מובאת לקמן בשם המאירי] כיצד הקשה רב ששת לעיל על מנהג הפרסיים בשעה שמבואר כדבריהם בברייתא שהוא עצמו הביא, שאכן בזמן שהקשה על הריש גלותא לא ידע את הברייתא.

לא. **שלא** כמנהג הפרסיים שכשיש שנים שני למעלה ממנו.

לב. **רש"י** (ד"ה וזמן - השני). והנה שם לאחר שביאר שאם בא לספר מספר עם השלישי לו, סיים ואם בא לספר עם השני לו, טוב הוא שיזקוף, ואל ישפיל את השני לו לפני קטן ממנו שיהא הוא למטה וקטן ממנו למעלה הימנו. ובחידושי מהר"מ בנט (ברש"י ד"ה וזמן) ביאר, שהוקשה לרש"י שגם בשלשה עדיף שישב השני למטה מהגדול כדי שיוכל לדבר עמו בלא שיזקוף והשלישי יהיה למראשותיו של גדול, ועל כן ביאר שעדיף כך שכן השפלה היא [כלומר בזיון] לשני שישב הוא למטה והשלישי שהוא קטן ממנו יהיה למעלה. וראה צל"ח (רש"י ד"ה וזמן) שפירש שכוונת רש"י לומר שעדיף לגדול לזקוף ולא שיושיב את השני למטה ממנו ואת השלישי למטה מהשני. והטעם כמבואר בלחם משנה [כנזכר בהערה לעיל] שכבוד של גדול להיות דווקא באמצע.

אבל המאירי (ד"ה אמר) הביא שאכן יש גורסים בדברי הברייתא, 'שני לו למטה הימנו, ושלישי למטה מן השני'. שבכך נמצאו שניהם למטה ויכול לדבר עם שניהם בלא טורח. עוד הביא שיש גורסים, שני לו למטה, והשלישי למעלה, והטעם כדי שידבר עם השני לו בלא טורח והשלישי שלמעלה ישמש. והרמב"ם (ברכות פ"ז ה"א) פסק כגירסא שלפנינו.

לג. **רש"י** לעיל (ד"ה לאלתר) בענין הפרסיים המביאים את השולחן לפני הגדול לאחר נטילה ביאר שמיד היה מתחיל באכילה, ואילו כאן (ד"ה מתחילין) בביאור הברייתא לא הזכיר שמתחיל מיד באכילה. אך מדברי הבית יוסף (או"ח סי' קסה סק"ב) והט"ז (שם סק"ג) משמע שנקטו בפשיטות שאוכל מיד כשהכניסו לפניו השולחן. ולפי זה כתבו שאכן בזמן חכמי התלמוד כשהיו מסובים על מיטות לא היה הגדול בוצע ומוציא את שאר המסובים בברכת המוציא אלא לכל אחד היה לפניו פת וברך לעצמו [שאם אף בזמניהם היה הגדול מוציא את שאר המסובים בברכת המוציא, נמצא שעליו להמתין עד שהכל יטלו ידיהם ואם כן מה מועיל שהכניסו לפניו השולחן מיד אחר שנטל, וראה עוד בהערה הסמוכה].

לד. **המאירי** (ד"ה אמר) הקשה, אם כן מדוע לעיל תמה רב ששת על מנהג הפרסיים להתחיל מים ראשונים מן הגדול הרי אף בברייתא שהביא אמרו כן. ותירץ שכך הקשה לריש גלותא, למנהגנו שהגדול בוצע הפת ומוציא המסובים ידי ברכת המוציא [דלא כהבית יוסף והט"ז שהובאו בהערה הקודמת], ראוי שהוא יטול ידיו תחלה כיון שבזה יש סימן לכך שהוא הבוצע, אבל לדבריך שמנהג הפרסיים משובח ולכך יש לנהוג כמותם, מהו השבח במנהגם הרי אין להם כלל ענין ברכה ובציעה ונמצא שלחינם יושב הגדול ושומר את ידיו עד שיטלו כולם. והשיב לו הריש גלותא, שמנהגם להביא את השולחן מיד אחר הנטילה, ולכן אף הוא בשעה שאינו בוצע על הפת הוא נוהג כמותם ליטול ראשון [ולדברי המאירי אין צריך לפרש בברייתא שהנוטל ראשון היו מביאים לו השולחן מיד שנטל וכפי שהעמידה רש"י, שכן לדבריו שיש בנטילה סימן לכך שהוא הבוצע, היה נוטל ראשון בגלל הבציעה, וכן מפורש בהמשך דבריו בביאור דברי הברייתא]. ובכסף משנה (ברכות פ"ז ה"א) תירץ שאכן רב ששת התקשה בדברי הברייתא כפי שהיה קשה לו על מנהג הפרסיים, אלא ששאל את הריש גלותא כדי לדעת האם מצאו הפרסיים תקנה מה לעשות שלא יהא גדול יושב ומשמר ידיו. ובפרחי כהונה (הו"ד בהערה לעיל) תירץ, שבשעה שרב ששת הקשה לריש גלותא לא ידע ברייתא זו [וראה שם ראייתו לכך]. עוד דרכים ביישוב שאלה זו ראה בילקוט ביאורים.

לה. **רש"י** (ד"ה וזמן - השלישי). והראב"ד בהשגותיו (ברכות פ"ז הי"ב) ובשיטה להר"א אלשבילי (ד"ה וזמן) ועוד ראשונים נתנו טעם אחר, כדי שתהא ברכת המזון של גדול סמוכה לנטילת ידיו, וכעין מה שאמרו לעיל (מב.) תכף לנטילת ידים ברכה. ואף כאן יש להקשות כיצד הקשה לעיל רב ששת על ריש גלותא שהגדול יושב וממתין בידים מזוהמות, בעוד שאף הברייתא שהביא אמרה גם אותו דין. אמנם לשיטת הראב"ד וסיעתו שהטעם הוא כדי לסמוך נטילה לברכה לא קשה, שבברייתא יש טעם לזה שהגדול נוטל בסוף אך על המנהג הפרסיים קשה שאצלם אין את טעם הברכה. ע"פ המאירי (ד"ה מ"מ) [ועיין עוד בילקוט ביאורים].

לו. **ולאו** דווקא גדול ממש, אלא מי שכבדו אותו לברך ברכת המזון, וכדברי הברייתא להלן, ומה שנקטה הברייתא בסתם גדול הוא משום שבדרך כלל הגדול אם לא שנתן רשות לאחר הוא מברך [שזהו כבוד לגדול שמוציא אחרים ידי חובתם. ב"ח (או"ח סי' רא סק"א)]. אבל עצם הקדמת מים אחרונים למברך אינה מחמת כבוד, שהרי אמרו בסמוך (מו.) שאין מכבדין בידים מזוהמות דהיינו ליטול מים אחרונים ראשון, אלא מחמת כבוד הברכה הוא כדי שיעיין בה, כמובא במעשה להלן. רשב"א (ד"ה בזמן).

לז. **רש"י** לעיל (מג. ד"ה להוה). שכן אמרו להלן שאין מכבדים בידים מזוהמות דהיינו ליטול מים אחרונים, ולכן היה רב סבור שבודאי לא היתה כוונת רבי לכבדו במים אחרונים אלא בא לומר לו קום מאכילתך, ועל זה אמר לו רבי חייא שכוונת רבי שיעיין בברכת המזון. פירוש פשט הש"ס (ד"ה חזיה).

לח. **רש"י** (שבת ג: ד"ה בר). ובתשובות רב נטרונאי (סי' שעט) ציין לפסוק (נחמיה ה טו) 'והַפַּחוֹת הראשונים'. ובחדושי רע"א (ברש"י שם) ציין לפסוק (חגי א א) 'פַּחַת יהודה'. והיינו ש'פחתי' הוא מלשון 'פחות' שענייננו שר חשוב ומושל.

לט. **רש"י** לעיל (מג. ד"ה עיין).

מ. **שתתבונן** בה ותסדרה במחשבתך ותברך בלא לטעות. ואף מטעם זה הוא תחילה לחמשה וכפי שביארו הראשונים (הובאו לעיל) ששיערו חכמים שבעוד שנוטלים ידיהם הארבעה יכול לעיין בארבע ברכות של ברכת המזון. ובהלכות ברכות לריטב"א (פ"ו הכ"ב) הוסיף, שאף שברכות שהן תדירות אין צריך להתבונן בהם ולסדרם [ראה ראש השנה (לה.)], אולם לפי שאין דעתו של אדם מיושבת עליו כל הצורך מחמת הסעודה, נתנו לו זמן לסדר הברכות בינתיים.

ויש מהן שחותם בהן בברוך ואין פותח בברוך והטוב והמטיב פותח בברוך ואין חותם בברוך מכלל דברכה בפני עצמה היא ואמר[א] רב נחמן בר יצחק תדע דהטוב והמטיב לאו דאורייתא שהרי עוקרין אותה בבית האבל כדתניא [א] מה הם אומרים בבית האבל ברוך הטוב והמטיב ר"ע אומר ברוך דיין האמת הטוב והמטיב אין דיין אמת לא אלא אימא אף הטוב והמטיב. מר זוטרא איקלע לבי רב אשי איתרע ביה מלתא[ב] פתח ובריך [א] הטוב והמטיב אל אמת דיין אמת [א] שופט בצדק לוקח במשפט ושליט בעולמו לעשות בו כרצונו כי כל דרכיו משפט שהכל שלו ואנחנו עמו ועבדיו ובכל אנחנו חייבים להודות לו ולברכו גודר פרצות בישראל הוא יגדור את הפרצה הזאת בישראל לחיים. [ב] להיכן הוא חוזר רב זביד משמיה דאביי אמר חוזר לראש ורבנן אמרי למקום שפסק והלכתא למקום שפסק: א"ל ריש גלותא לרב ששת אע"ג דרבנן קשישי אתון פרסאי בצרכי סעודה בקיאי מינייכו בזמן שהן שתי מטות גדול מסב בראש ושני לו למעלה הימנו ובזמן שהם שלש גדול מסב באמצע שני לו למעלה הימנו שלישי לו למטה הימנו אמר ליה וכי בעי אשתעויי בהדיה מתריץ תרוצי[ג] ויתיב ומשתעי בהדיה א"ל שאני פרסאי דמחוי ליה במחוג מים ראשונים מהיכן מתחילין אמר ליה מן הגדול ישב גדול וישמור ידיו עד שנוטלין כולן א"ל לאלתר מייתו תכא קמיה מים אחרונים מהיכן מתחילין אמר ליה מן הקטן וגדול יתיב וידיו מזוהמות עד שנוטלין כולן א"ל לא מסלקי תכא מקמיה עד דנמטי מיא לגביה אמר רב ששת[ד] אנא מתניתא ידענא דתניא [ב] כיצד סדר הסבה [ג] בזמן שהן שתי מטות גדול מסב בראש ושני לו למטה הימנו בזמן שהן שלש מטות גדול מסב בראש שני לו למעלה הימנו שלישי לו למטה הימנו [ד] מים הראשונים מתחילין מן הגדול [ה] מים אחרונים בזמן שהם ה' מתחילין מן הגדול ובזמן שהם מאה מתחילין מן הקטן עד שמגיעים אצל ה' וחוזרין ומתחילין מן הגדול [ו] ולמקום שמים אחרונים חוזרין לשם ברכה חוזרת מסייע ליה לרב דא"ר חייא בר אשי אמר רב [ג] כל הנוטל ידיו באחרונה תחלה הוא מזומן לברכה רב ורבי חייא הוו יתבי בסעודתא קמיה דרבי אמר ליה רבי לרב קום משי ידך[ד] חזייה[ה] דקא מרתת אמר ליה בר פחתי עיין בברכת מזונא קאמר לך. ת"ר [ז] אין מכבדין לא בדרכים ולא בגשרים ולא

תוספות

והטוב והמטיב. [ו] וא"ת ואמאי פותחת בברוך והלא סמוכה לחברתה היא ויש לומר דנתקנה בפני עצמה (היא) בשביל הרוגי ביתר[ח] וא"ת אמאי אינה חותמת בברוך וי"ל משום דקצרה היא רק שתקנו[ז] לאחר כך שלש מלכיות ושלש גמולות ושלש הטבות ונאמן אתה של ברכת ההפטרה הוא מן הברכה העליונה[ט] ולכך הוא נכתב גדול שבימים הראשונים היו רגילין לעמוד כל הקהל ולומר בקול רם נאמן אתה וכו' כשהיה התינוק מגיע שם:

[ח] **להיכן** הוא חוזר. פירש רש"י דקאי לאחד דפסיק לשנים וממתין לאחרים עד הזן והיכן חוזר לאחר סעודתו רבנן אמרי למקום שפסק והלכתא למקום שפסק ותימה דא"כ היכי הלכתא למקום שפסק אחרי שאכל אחר כך פשיטא דיחזור אפילו[ט] להזן דהא הזן דאורייתא[י] ע"כ צריך לומר דקאי אהא דאמרינן לעיל[כ] דהמברך אומר נברך שאכלנו משלו והמסובין עונים ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו להיכן הוא חוזר המברך לאחר שעונו המסובין חוזר לראש שהמברך חוזר ואומר נברך שאכלנו משלו ובטובו חיינו ורבנן אמרי למקום שפסק שאומר ברוך שאכלנו משלו וכן הלכתא והר"מ מאייבר"א פירש דקאי אשלשה שאכלו ויצא אחד מהם לשוק קוראים לו ומזמנים עליו[ל] ולעיל[מ] נמי הכי פירושו עד היכן מקום זימון שצריך להו לאותו אחד דקרו ליה ועני עד נברך ומכאן ואילך ילך לדרכו ואינם צריכים האחרים עוד לצירופו והכא בעי לאותו מן השוק להיכן הוא חוזר למקום שפסק דהיינו לומר מהזן ואילך [ס] ולמר מנברך והשתא ניחא דלא קשה מהזן שהרי לא ספר[י] בינתיים:

מר זוטרא איקלע לבי רב אשי איתרע ביה מילתא. וכוותיה קיימא לן והכי מברכין בא"י אמ"ה האל הטוב והמטיב אל אמת דיין אמת שופט בצדק ולוקח במשפט ושליט במעשיו ואנחנו עבדיו ועמו ובכל אנחנו חייבין להודות לו ולברכו גודר פרצות בישראל הוא יגדור פרצה זאת מעלינו ומעל האבל שבתוכנו לחיים ולשלום הרחמן הוא ימלוך עלינו לעולם ועד וגו' ופירש בה"ג דאין לומר במשפט דקיימא לן בפ' במה בהמה יוצאה (דף נה:) דיש מיתה בלא חטא ויש יסורין בלא עון ומיהו בכך אין למחקו: **בזמן** שהן שתי מטות גדול מסב בראש שני לו למעלה הימנו. דהיינו כלפי ראשו שמסב על המטה דרך שמאל ולמטה מקרי דרך מרגלותיו דהיינו מימינו ובזה מדקדק רב ששת דאם כן בעי גדול לתרולי כפשוטיה כשמדבר עם השני כיון שהשני למעלה הימנו ולקמן במתניתא גרסינן גדול מסב בראש השני למטה הימנו וזהו כלפי מרגלותיו והוא מימינו ואז לא מתריץ ויתיב כי בעי לאשתעויי בהדי שני:

אין מכבדין וכו'. וא"ת הא אמרינן בשבת בפ' במה בהמה (ד' נא:) לוי ורב הונא בר חייא הוו קא אזלי באורחא קדמה חמריה דרב הונא לחמרא דלוי בעי רב הונא לאפוקי מדעתיה דלוי כו' אלמא מכבדים בדרכים וי"ל כשילאו לדרך כאחד מכבדין בדרכים אבל אם כל אחד ילך לדרכו ופגעו זה בזה ואירע להם דרך למקום אחד אין מכבדים:

אין

רש"י

ויש מהן חותם ולא פותח. כגון ברכה הסמוכה לחברתה, שהרי כבר פתח בברכה ראשונה, וברכה אחרונה שבקריאת שמע אמת ויציב אמת ואמונה, שאע"פ שק"ש מפסיק בינתים אברכות דלפניה סמוכה והויא לה סמוכה לחברתה: הטוב והמטיב וכו'. דלאו סמוכה לחברתה היא, שאינה מברכת המזון אלא על קבורת הרוגי ביתר תקנוה[ט]: שהרי עוקרים אותה בבית האבל. אליבא דר"ע: להיכן הוא חוזר. מי שנצטרף לזימון, ואמרן לעיל[י] אליבא דרב ששת ברכת זימון עד הזן והולך זה להיות מפסיק אכילתו עד שיגמור המברך ברכת הזן, וחוזר זה שהפסיק לשנים וגמר סעודתו, להיכן הוא חוזר לברך לאחר שיגמור סעודתו: חוזר לראש. לתחלת הזן, שהרי נתחייב בזימון שבתחלה הוקבע בג': למקום שפסק. לברכת הארץ, כשאר יחיד: ה"ג אף על גב דרבנן אתון פרסאי בצרכי סעודה בקיאי מינייכו: בזמן שהן שתי מטות. רגילין היו לאכול בהסבה על צדו השמאלית[י] מוטה ורגליו לארץ, איש איש על מטה אחת: בזמן שהן שנים גדול מסב בראש. כלומר מסב תחלה על מטתו: ושני לו למעלה הימנו. מטת השני אצל מראשותיו של גדול: ובזמן שהן שלשה גדול מסב באמצע, שני לו למעלה הימנו, שלישי לו למטה הימנו. אצל מרגלותיו: א"ל. רב ששת לריש גלותא: וכי בעי אשתעויי מתריץ תרוצי ויתיב. ואם רצה הגדול לדבר עם שני לו צריך הוא לזקוף עצמו ממסיבתו לישב זקוף, דכל זמן שהוא מוטה אינו יכול לדבר עמו לפי שהשני לו אחורי ראשו של גדול הוא ופני הגדול מסובין לצד אחר, וטוב לו שישב שני לו למטה הימנו וישמע דבריו כשהוא מוטה: במחוג. מראים בידיהם ובאצבעותיה' ברמיזה: מים ראשונים מהיכן מתחילין. רב ששת קא"ל לריש גלותא מהיכן מתחילין פרסיים מים ראשונים: לאלתר מייתו תכא קמיה. שלחן שלו מביאין מיד לפניו ואוכל, ולפני כל אחד ואחד היו מביאין שלחן קטן: לא מסלקי תכא. מקמי גדול עד דמשו כולהו, ובעוד שהוא אוכל האחרים נוטלין מים אחרונים: שני לו למטה הימנו. שאם הולרך גדול לספר עמו לא יהא צריך לזקוף: ובזמן שהם ג' שני לו למעלה הימנו. ואם בא לספר מספר עם השלישי לו, ואם בא לספר עם השני לו טוב הוא שיזקוף, ואל ישפיל את השני לו לפני קטן ממנו שיהא הוא למטה וקטן ממנו למעלה הימנו: מתחילין מן הגדול. ולאלתר מעיילי תכא קמיה: ובזמן שהם מאה. לאו דוקא, דה"ה עשרה ולכל יותר מה', שגנאי הוא שיסלקו השלחן מלפני הגדול כשיטול ידיו וימתין שם יושב ובטל עד שיטלו כלם, לפיכך כשהם יותר מחמשה מתחילין מן הקטן היושב בסוף, ואין מסלקין שלחן מלפני הגדול עד שיגיעו המים לחמשה שאלו: וחוזרים ומתחילין מן הגדול. ונוטלין שלחן מלפניו: למקום שמים אחרונים חוזרים. כשמגיעים לחמשה, אם נטל הגדול הוא מברך, ואם נוח לאחר ליטול קודם לו הוא מברך: הנוטל ידיו באחרונה תחלה. אותו שנוטל בתחלת החמשה אחרונים קורא תחלה באחרונה: אין מכבדין. לומר היה אתה קודם: לא בדרכים. הולכי דרכים לומר לגדול הימנו לך לפני:

ולא

עין משפט נר מצוה

כז א מיי' פ"ב מהלכות ברכות הלכה ח סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קפט סעיף ב טוש"ע י"ד סימן שעט סעיף א:
כח ב מיי' שם פ"ה הל' ב טוש"ע או"ח סי' [קפב סעיף א ובסי'] ר סעיף ב:
כט ג מיי' פ"ז מהל' ברכות הל' א סמג שם:
ל ד מיי' וסמג שם טוש"ע או"ח סימן קסה סעיף ג:
לא ה ו מיי' שם הל' יב סמג שם טוש"ע או"ח סי' קפא סעיף ו:
לב ז מיי' שם [טו"ע י"ד סי' רמב סעיף יז בהגה]:

רב נסים גאון

שאני פרסאי דבמחוג מחוו. והיו מכירין זה את זה ברמיזותיו של זה ומבין כל אחד מהן מה שחבירו אומר ובפ"ק דמסכת חגיגה (דף ה) ר' יהושע בן חנניה הוה קאי בי קיסר אחוי ליה ההוא מינא עמא דאהדרינהו מאריה לאפיה מינייהו אחוי ליה איהו ידו נטויה עלינו אמרו ליה לר' יהושע בן חנניה מאי אחוי לך עמא דאהדרינהו מאריה לאפיה מיניה ומאי אחוית ליה ידו נטויה עלינו אמרו ליה לההוא מינא מאי אחוית ליה עמא דאהדרינהו מאריה לאפיה מיניה ומאי אחוי לך לא ידענא אמרי גברא דלא ידע מאי מחוו ליה במחוג יתיב [בגמ' איתא יחוי] קמיה מלכא וקטלוה:

משנת ראשונים

ויש מהן שחותם בהן בברוך ואין פותח בברוך. כגון ברכה הסמוכה לחברתה. ופי' רשב"ם משום דפטרתה הראשונה שנפתחה בברוך, ור"ת פי' דחתימת הראשונה הויא פתיחה לברכה הסמוכה לה. [תוספות הרא"ש]

ובזמן שהם מאה. כשהן יותר מחמשה מתחילין מן הקטן כדי שתהא ברכת גדול סמוכה לנטילת ידיו. ומשיירין לו חמשה והוא יהא ראשון לאותן חמשה לאות שהוא ראשון לברכה ומעיין בנטילת הארבעה. [הריטב"א]

אמר ליה בר פחתי. בר רברבני, דכתיב (נחמיה ה טו) והפחות הראשנים. ואית רבנן דגרסין בר פאתי, והם בר רברבני הו, דכתיב (במ' כד יז) מחץ פאתי מואב. [תשובות רב נטרונאי גאון סימן שעט]

אין מכבדין לא בדרכים. י"מ שבדרכים שבעיר קאמר כשהולכין שנים אין להם לכבד זה את זה מפני שלא יפסיקו העוברים והשבים. וי"מ שלא נאמר אלא על ההולכין מעיר לעיר, שבזה אין בו דרך ארץ שיתאחרו בכל שעה ושעה לכבד זה לזה שיעבור לפניו. [רבינו יונה דף לד: מדה"ר]

ולא בגשרים. מפני שסכנה הוא להם אם מתאחרים לעבור בגשר. [רבינו יונה דף לד: מדה"ר]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [מס' שמחות סוף פי"ד ע"ש], ב) תוספתא פ"ה, ג) לעיל מג. ע"ש, ד) עיין תוס' לקמן דף מז. ד"ה והלכתא, ה) לקמן מח:, ו) עמוד א, ז) פסחים קח., ח) [כדאיתא לקמן מח:], ט) [ויתר ביאור תמצא בתוס' פסחים קד: ד"ה חון], י) לקמן מח:, כ) דף מה: (ועי' הגהות דברי נחמיה בילקוט מפרשים), ל) לעיל מה:, מ) בעמוד א.

גליון הש"ס

תוס' ד"ה להיכן וכו'. ולמר מנברך נ"ל מן נודה לך [רס"א]:

הגהות וציונים

א] בכת"י **אמר**: ב] בר"ף וברא"ש הגירסא **איתרע מילתא בבריה** (וכ"ה בכת"י): ג] [תרגום של בשלום ובמישור בשלמא ובתריצ' ועי' בערוך ערך תירץ] (גליון): ד] בכת"י אמר **ליה** אנא (וכמו שהוא לשון הגמרא לעיל): ה] בכת"י נוסף, חזייה **ר' חייא** דקא מרתת (ועי' רש"י לעיל מג ע"א ד"ה חזייה): ו] הברכת ראש כתב שהוא דבור א' עם ד"ה הקודם וצ"ל וא"ת הטוב והמטיב אמאי פותחת וכו', והא ראיה דאח"כ כתבו "ונאמן וכו'": ז] עיין בראשונים שהביאו זה בשם "מדרש", ועיין שבלי הלקט סו"ס קנז: ח] ד"ה "להיכן" צ"ל אחר ד"ה "מר זוטרא" (דבש תמר) ועיין בהגהות הגרא"מ הורויץ: ט] תיבת "אפילו" מיותר (הגהות מהר"ץ אדלר): י] עי' רש"א ועי' מג"א סי' קפג ס"ק יא דצ"ל סעד] (גליון):

הגמרא מביאה שישנם דברים שבהם אין לו לאדם לכבד את הגדול ולהקדימו[מא]:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **אֵין מְכַבְּדִין** את הגדול לומר לו תהיה אתה קודם, **לֹא בַּדְּרָכִים** - הולכי דרכים שנפגשו בדרך שבין עיר לעיר[מב], לא יאמר האחד לגדול הימנו ההולך מאחוריו לך לפני[מג]. **וְלֹא בַּגְּשָׁרִים** - כשעוברים על גבי הגשר אין לכבד את הגדול שיעבור לפניו, והטעם לפי שהוא מקום סכנה[מד], ואין לכבד במקום סכנה[מה].

מא. משום שאין בכיבוד באופנים דלהלן שום מעלה או הנהגה טובה מצד המוסר. מאירי (ד"ה אע"פ שאמרו).

מב. מאירי (שם) בדעת רש"י [וכנראה שדקדק זאת מכך שפירש שבדרכים היינו הולכי דרכים, וההולכים בעיר לא נקראים הולכי דרכים]. אולם נחלק עליו המאירי וכתב שאף בדרכים שבתוך העיר אין צריך לכבד, מפני שאם נצרכו לכבד לכל הגדול ממנו אין לדבר סוף ויהא יומו קצר למלאכתו, וכן בעוד שהוא ממתין לגדול מעכב את בני רשות הרבים ממלאכתם. ויש ראשונים [רבי יונתן מלוניל (ד"ה לא בדרכים) והמכתם (ד"ה אין) והרשב"ץ (ד"ה ת"ר)] שלומדים שהטעם שאין מכבדים בדרכים הוא מפני הסכנה [כאותו טעם שאין מכבדים בגשרים]. ולשיטתם ודאי שמדובר בדרכים שמחוץ לעיר, וכפי שמשמע מדברי הראבי"ה (ח"א סי' קכה עי"ש).

מג. רש"י (ד"ה לא בדרכים). והנמוקי יוסף (מז. ד"ה אלא) הביא בשם תוספות, שאין מכבדים היינו להתלוות זה לזה. התוספות (ד"ה אין) הקשו, מהמעשה בגמרא בשבת (נא:) שהאמוראים הלכו ביחד בדרך והקפיד האחד על חבירו שלא כבדו שילך לפניו, וקשה למה הקפיד הרי שנינו שאין מכבדים בדרכים. ותירצו, שדווקא בהולכים איש איש לדרכו ואירע שנפגשו אין צריך לכבד, אך שם מדובר שיצאו לדרך כאחד לאותה מטרה ובכזה אופן בודאי שצריך לכבד את הגדול. ובמאירי (שבת נא: ד"ה ולגוף) כתב לשיטתו שהטעם שאין מכבדים שאם כן הרי כל אדם צריך להתעכב בכל רגע, ולפי זה ביאר שדווקא בסתם בני אדם אין צריך לכבד, אבל כששני בני אדם הולכים ומעלת היחיד מפורסמת על חבירו אין ספק שצריך להניח לו מקום לילך ראשון. וכעין זה תירץ הריטב"א (שם ד"ה אמר) שכתב, שהכל לפי מה שהוא הדרך וכפי מה שהוא האדם שהולך עמו.

מד. תלמידי רבינו יונה (ד"ה ולא בגשרים) והריבב"ן (ד"ה אין), וכן דעת כל אותם ראשונים שהובאו לעיל שפירשו שאף בדרכים אין מכבדים משום סכנה.

מה. תלמידי רבינו יונה (שם) ביארו דהיינו, שסכנה הוא להם אם מתעכבים לעבור בגשר [יתכן שכוונתו שאין להתעכב שם יתר על המדה שמא הגשר אינו חזק דיו]. והיינו משום שאין לכבד לאחר במקום שעלול להביא עצמו לידי סכנה. ובריבב"ן מבואר להיפך, שכתב שאין להקדים את הגדול שמא הנסר של הגשר רעוע והעובר ראשון יפול למים, ואין לכבד את הגדול ללכת ראשון במקום סכנה. וכן פירש המכתם (ד"ה אין), שהמקדים ללכת ראשון במקומות אלו מזומן וקרוב לנזק, שיפגע באדם רע או בחיה רעה.

וְלֹא בְּיָדַיִם מְזוֹהָמוֹת - בגמר הסעודה כשנוטלים מים אחרונים[א] אין לכבד את הגדול ממנו שיטול לפניו[ב].

הגמרא מביאה מעשה בענין הכיבוד בדרכים:

רָבִין וְאַבַּיֵי[ג] **הֲווּ קָא אָזְלֵי בְּאוֹרְחָא** - היו הולכים בדרך כשהם רכובים על חמוריהם, **קַדְמֵיהּ חֲמָרֵיהּ דְּרָבִין לְדַאֲבַּיֵי** - הקדים חמורו של רבין את חמורו של אביי, **וְלֹא אָמַר לֵיהּ** - רבין לאביי שהיה גדול ממנו, **נֵיזִיל מַר** - ילך כבודו לפני. הקפיד אביי **וְאָמַר, מִדְּסָלֵיק הַאי מֵרַבָּנָן מִמַּעֲרָבָא** - מאז שחזר תלמיד חכם זה מארץ ישראל לאחר שלמד שם מפי החכמים[ד], **גָּס לֵיהּ דַּעְתֵּיהּ** - נעשתה דעתו גסה [החל להחשיב עצמו], ומשום כך לא חשש להקדימני[ה]. **כִּי מְטָא לְפִתְחָא דְּבֵי כְנִישְׁתָּא** - כשהגיעו לפתח של בית הכנסת[ו], **אָמַר לֵיהּ** - רבין לאביי, **נֵיעוּל מַר** - יכנס כבודו ראשון. **אָמַר לֵיהּ** - אביי לרבין, **וְעַד הַשְׁתָּא לָאו מַר אֲנָא** - האם עד עכשיו לא הייתי ראוי להקרא 'מר', וכלומר מדוע עד כה לא כבדת אותי. **אָמַר לֵיהּ** - השיב רבין לאביי, **הָכִי** [-כך] **אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, אֵין מְכַבְּדִין** את הגדול לומר לו היה לפני **אֶלָּא בְּפֶתַח שֶׁיֵּשׁ בָּהּ מְזוּזָה**[ז], ועד עתה היינו בדרך ומשום כך לא דקדקתי להקדים את כבודו[ח].

הגמרא מבררת את דברי רבי יוחנן:

מקשה הגמרא, לדברי רבי יוחנן נמצא שדווקא בפתח **דְּאִית בָּהּ** - שיש בה **מְזוּזָה, אִין** [-כן] יש דין להקדים בו את הגדול, אבל בפתח **דְּלֵית בָּהּ** - שאין בה **מְזוּזָה, לֹא** - אין צורך להקדים, ואם כן קשה, **אֶלָּא מֵעַתָּה** בפתחי **בֵּית הַכְּנֶסֶת וּבֵית הַמִּדְרָשׁ דְּלֵית בְּהוּ מְזוּזָה** - שאין קובעים בהם מזוזה מפני שאין דרים שם (יומא יא:), **הָכִי נַמִּי דְּאֵין מְכַבְּדִין** - האם אכן גם בפתחים אלו יהא הדין שאין צורך לכבד, כלומר ואם אכן כך למה כיבד רבין את אביי כשהגיעו לפתח בית הכנסת. מתרצת הגמרא, **אֶלָּא אֵימָא** - אמור שכך אמר רבי יוחנן, אין מכבדין אלא **בְּפֶתַח הָרָאוּי לִמְזוּזָה**, כלומר יש לכבד בכניסת כל פתחים, ובכללם פתחי בית הכנסת ובית המדרש שפתחיהם ראויים למזוזה[ט], אבל בדרכים או בפרצות שאינם פתח' אין צורך להקדים בהם את הגדול.

★

הגמרא מביאה עוד ענייני מוסר ודרך ארץ הנוהגים בסעודה:

אָמַר רַב יְהוּדָה בְּרֵיהּ דְּרַב שְׁמוּאֵל בַּר שִׁילַת מִשְּׁמֵיהּ דְּרַב, אֵין הַמְּסוּבִּין היוצאים בשמיעת הברכה מפי הבוצע **רַשָּׁאִין לֶאֱכוֹל כְּלוּם** מככרו של הבוצע **עַד שֶׁיִּטְעוֹם הַבּוֹצֵעַ** תחילה[יא], שמכיון שכולם צריכים לטעום מככרו אין זה מדרך הכבוד שיטעמו קודם שהוא עצמו טעם[יב]. **יָתִיב** - ישב **רַב סַפְרָא** ושמע את דברי רב יהודה בשם רב, **וְקָאָמַר** לא כך, אלא אין המסובים רשאין **לִטְעוֹם אִיתְּמַר** - נאמר מפי רב, ולא אין רשאין לאכול. ומבארת הגמרא, מאחר שלמעשה אין הבדל בין הלשון 'לאכול' ללשון 'לטעום'[יג], **לְמַאי נָפְקָא מִינָּהּ** - לאיזה צורך תיקן רב ספרא הלשון, אלא **שֶׁחַיָּיב אָדָם** האומר שמועה

א. **רש"י** (ד"ה ולא). וכתבו הראשונים [תלמידי רבינו יונה (ד"ה ולא בגמרא) רשב"א (לעיל מו: ד"ה בזמן), תוספות הרא"ש (ד"ה ולא)] שאין להקשות ממה ששנינו לעיל (מו:) בזמן שהם חמשה מתחילין מים אחרונים מן הגדול, והרי שמכבדים את הגדול במים אחרונים. שכן הכיבוד שם אינו משום כבודו של גדול אלא מפני כבוד הברכה כדי שיהיה לו פנאי לעיין בברכות (וכדלעיל), ולאחר שנטל הגדול שוב אין צריכים לכבד זה את זה.

אמנם הר"י מלוניל (ד"ה לא) מחמת קושיא זו למד שהברייתא כאן לא מדברת במים אחרונים אלא במים אמצעיים, כגון מים שצריכים ליטול בין דגים לבשר שהם רשות, אך מים אחרונים שהם חובה ודאי צריכים לכבד את הגדול כמו ששנינו לעיל. והראב"ד והרא"ה (הו"ד במאירי לעיל מו: ד"ה אע"פ שראוי) פירשו, בכוונת הברייתא 'ולא בידים מזוהמות' דהיינו שלא ישמש הקטן את הגדול בשום שימוש וידיו מזוהמות, אלא יטול ידיו ואחר כך ישמשו. והטעם בזה, המאירי פירש שיש חשש שמתוך הטירדה בכבודו ישכח את זוהמתו ויגע בכנף מעילו. והרא"ה (ד"ה ולא) פירש הטעם, מפני שאין זה כיבוד כשמשמשו בידים מזוהמות.

ב. **והראשונים** פירשו בזה כמה טעמים, המאירי (שם) פירש שאין מכבדים מפני סכנת מלח סדומית. וביאור דבריו, שאמרו בחולין (קה:) שהטעם לנטילת מים אחרונים הוא מפני שיש מלח סדומית שמסמא את העינים. ופירש רש"י (שם ד"ה שמלח) שאמרו חכמים (לעיל מ.) אחר כל אכילתך אכול מלח, וכיון שטבל אצבעו לאכילת מלח יש לחוש שמא לאחר מכן מבלי משים יתן ידו על עיניו ויעשה סומא לפיכך תיקנו מים אחרונים. והרשב"ץ (ד"ה ולא) ביאר, שכיון שיש סכנה וצער גדול לישב בידים מזוהמות, לכן אין בזה חוצפה ליטול לפני הגדול. וכעין זה כתב רבינו בחיי בספר שולחן של ארבע (שער ג ד"ה דרך), שכיון שידיו מזוהמות אינו דרך ארץ שיתעכב מלרחוץ ידיו לכבוד שום אדם אלא כל הקודם ליטול ידיו זכה בטהרה. והלבוש (או"ח סי' קפא ס"ו) נתן טעם אחר, לפי שאינו דרך כבוד לכבד בידים מזוהמות. ויתכן שכוונתו כעין שכתב המשנה ברורה (שם ס"ק יד), שאין זה כיבוד במה שירמוז לגדול שהוא ירחץ תחלה את ידיו המזוהמות.

ג. **בגמרא** משמע שאביי היה גדול מרבין אשר על כן הקפיד עליו שלא כבדו. ובבן יהוידע (ד"ה רבין) ובברכת ראש (לעיל מו: בתוד"ה אין) דקדקו אם כן מדוע הגמרא מזכירה את רבין קודם לאביי. ויישבו שכוונת הגמרא ללמדנו שרבין יצא לדרך קודם לאביי ולכך לא חשש לכבדו בעת שנפגשו [ראה תוספות לעיל (מו: ד"ה אין)].

ד. **שהיה** רבין רגיל לעלות מבבל לארץ ישראל וכשהיה חוזר לבבל היה אומר דברים משמו של רבי יוחנן. רש"י (ד"ה ממערבא). וראה בבן יהוידע (שם) שדקדק בלשון 'דסליק ממערבא' שהרי ארץ ישראל גבוהה מבבל והיה צריך לומר דנחית ממערבא.

ה. **ובודאי** שאביי לא הקפיד משום גבהות הרוח חס ושלום, אלא משום כבוד התורה וכבוד הציבור, שהיה ראש ישיבה. וגם רצה בדבריו אלו שישמע רבין ויזהר בדרך ארץ שקדמה לתורה. בן יהוידע (שם).

ו. **פירש** רש"י בקידושין (עג: ד"ה בי) שבתי כנסיות שלהם היו מחוץ לעיר. ובהכרח לפרש כן לפי מה שכתב המאירי לעיל (מו:) שלדעת רש"י מכבדים בדרכים שבתוך העיר, ולכן כאן כיון שהיו מחוץ לעיר לא כבדו אלא בהגיעם לבית כנסת. ע"פ שפתי חכמים (ד"ה כי).

ז. **בדקדוקי** סופרים (אות ט) הקשה מדוע רבין השיב לאביי מדברי רבי יוחנן ולא מדברי הברייתא שאמרה אין מכבדין בדרכים. אמנם ברי"ף משמע שדינו של רבי יוחנן שאין לכבד אלא בפתח, כבר שנוי בברייתא של אין מכבדין לא בדרכין ולא בגשרים וכו', וכפי שפירש הריבב"ן (ד"ה אלא) בזה, שאף שאין מכבדים בדרכים מכל מקום אם נכנסים בפתח הראוי למזוזה צריך לומר לו היה אתה קודם [וראה בדקדוקי סופרים שיש גירסאות, שאת כל עיקר הברייתא האומרת אין מכבדין לא בדרכים ולא בגשרים וכו' אין מכבדין אלא בפתח הראוי למזוזה הכל שמע רבין מרבי יוחנן], נמצא אם כן שמה שאמר רבין 'הכי אמר רבי יוחנן' אכן היתה כוונתו להשיב לאביי מדברי הברייתא, אלא שנקט את דברי רבי יוחנן לפי שהיה רגיל לומר דבריו משמו, וכמו שכתב רש"י (ד"ה ממערבא). ובספר ברכת ה' (לעיל מו: בתוד"ה אין מכבדין) תירץ שמאחר שהמעשה היה שרבין כבד את אביי רק בפתח ולא בדרך, העדיף להביא את דברי רבי יוחנן שדיבר מפורש על החילוק שבין דרכים לבין פתח.

ח. **בפסקי** הרי"ד (ד"ה ת"ר) ביאר, שאביי שהקפיד סבר שאמנם אין מכבדין בדרכים אך זה דווקא לענין שאין צריך שיאמר לגדול עבור לפני, אבל יש לקטן להזהר מעצמו שלא ילך לפני הגדול. וכעין זה פירש השפת אמת בשבת (נא: בתוד"ה קדמיה) את דעת רש"י (שם ד"ה חלשה) שפירש במעשה של רבה בר רב הונא שם שהקפיד על לוי שהקדים והלך לפניו, משום שהיה סבור שלוי עשה מדעת ובכוונה הקדימו, ולכן חלשה דעתו, וביאר השפת אמת שדבר פשוט הוא שאף שאין מכבדין בדרכים מ"מ אסור לבזותו, וכשמקדים ומניחו לילך אחריו הוא בזיון ולכן חלשה דעתו.

ט. **שחובת** הכיבוד תלוי בפתח, ולא במזוזה הנמצאת שם. רשב"ץ (ד"ה ואין).

י. **כך** הוא ביאור הסוגיא לפי דברי רש"י (ד"ה בפתח) שכתב, בפתח הראוי למזוזה, כלומר בכניסת כל פתחים, למעוטי דרכים ופרצות. אך יש לדון לאיזה צורך הזכיר רבי יוחנן שיהא הפתח ראוי למזוזה. ואכן בנמוקי יוסף (ד"ה אלא) שפירש על דרך רש"י כתב, אלא בפתח, כלומר בכניסת כל פתחים למעוטי פרצות, ומדוייק מדבריו שאכן לעיקר נימוקו של רבין לאביי אין צריך להגיע לזה שהדרכים והפרצות אינן ראויים למזוזה אלא משום שאינם פתח. ובפירוש רב נסים גאון (ד"ה אין) וכן תלמידי רבינו יונה והמכתם (ד"ה אלא) והמאירי (לעיל מו: ד"ה אע"פ) ועוד ראשונים, פירשו ש'בפתח הראוי למזוזה', הכוונה לפי שיש פתחים כגון פתח בית הכסא ובית המרחץ שאינם מקומות מכובדים ואין קובעים שם מזוזה (ראה יומא יא.), ומשום כך הזכיר רבי יוחנן ענין הראוי למזוזה ללמדנו שבמקומות הללו שאינם ראויים אין צריך לכבד את הגדול, ומכאן שבפתחי הבתי כנסיות ובתי המדרשות שהם פתחים המכובדים הראויים לקבוע בהם מזוזה צריך לכבד בהם את הגדול.

יא. **תוספות** (ד"ה אין) הביאו, שדעת השר מקוצי שאם בצע המברך ונתן לכל אחד חלקו, אינם צריכים להמתין עד שיטעום המברך, ומה שאמרה הגמרא שאין המסובין רשאין לטעום וכו' היינו שאינם רשאים לבצוע בעצמם ולטעום מן הלחם של הבוצע קודם שהוא עצמו יטעום. אמנם בתוספות בפסחים (קו. ד"ה הוה) וברשב"א בסוגייתנו (ד"ה אמר) כתבו שאף אם מניח לפניהם אין להם רשות לטעום קודם שיטעם הוא, ומדברי המאירי (ד"ה מי) מבואר שכן משמע מלשון הירושלמי (פ"ו ה"א) שכתב 'אסורים' לטעום עד שיטעום המברך [וראה להלן בהערה על הבוצע הוא פושט ידו].

יב. **פרי** מגדים (א"א ס"ק לה), צל"ח (ד"ה לטעום). וכתבו התוספות (ד"ה אין) והרשב"א (ד"ה אמר) ועוד ראשונים בשם הירושלמי, שאמנם אם כל אחד אוכל מהככר שבידו ואינם נצרכים לככרו של המברך, אינם צריכים להמתין עד שיטעם, אלא יכולים לטעום מיד אחר שסיים הברכה. בשבולי הלקט (סי' קמ) כתב בשם אחיו ר' בנימין, שכיון שאין המסובים רשאים לטעום לפני המברך, לכן נהגו שמקדים המברך ואומר 'ברשות', כלומר שאומר בכך איני בוצע משום רעבתנות כדי שאוכל לטעום תחלה אלא ברשותכם.

יג. **האחרונים** [פתח עינים (ד"ה יתיב), זכרון יוסף (שו"ת, או"ח סי' ח) בשם גיסו הר"ר ישעיה פיק [בעל מסורת הש"ס], מעון הברכות (ד"ה אלא), ברכת אברהם (ד"ה למאי)] הקשו, כיצד אמרו בגמרא למאי נפקא מינה, הרי יש חילוק בין טעימה לאכילה [והביא בזכרון יוסף, שמצאנו שהמקבל על עצמו תענית יכול לטעום ובלבד שיפלוט, שלא קיבל על עצמו אלא שלא יאכל וזה לא נקרא אכילה. ראה שלחן ערוך (או"ח סי' תקסז

ולא בידים מזוהמות. ᵃרבין ואביי הוו קא אזלי באורחא קדמיה חמריה דרבין לדאביי ולא אמר ליה ניזיל מר אמר מדסליק האי מרבנן ממערבא גס ליה דעתיה כי מטא לפתחא דבי כנישתא אמר ליה ניעל מר אמר ליה ועד השתא לאו מר אנא אמר ליה הכי אמר רבי יוחנן אין מכבדין אלא בפתח שיש בה מזוזה [א] דאית בה מזוזה אין דלית בה מזוזה לא אלא מעתה בית הכנסת ובית המדרש דלית בהו מזוזה הכי נמי דאין מכבדין אלא אימא בפתח הראוי למזוזה. אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב ᵇאין המסובין רשאין לאכול [א] כלום עד שיטעום הבוצע יתיב רב ספרא וקאמר לטעום איתמר למאי נפקא מינה [ג] שחייב אדם לומר בלשון רבו. ת"ר [ג] ᵍשנים ממתינין זה לזה בקערה שלשה אין ממתינין ᵈהבוצע הוא פושט ידו תחלה ואם בא לחלוק כבוד לרבו או למי שגדול הימנו הרשות בידו רבה בר בר חנה הוה עסיק ליה לבריה בי רב שמואל בר רב קטינא קדים ויתיב וקמתני ליה לבריה אין הבוצע רשאי לבצוע עד שיכלה אמן מפי העונים רב חסדא אמר ᵉמפי רוב העונים א"ל רמי בר חמא מ"ש רובא דאכתי לא כליא ברכה מיעוטא נמי לא כליא ברכה א"ל שאני אומר כל העונה אמן יותר מדאי אינו אלא טועה: ת"ר [ד] ᵛאין עונין לא אמן חטופה ולא אמן קטופה ולא אמן יתומה [ב] ולא יזרוק ברכה מפיו בן עזאי אומר כל העונה אמן יתומה יהיו בניו יתומים חטופה יתחטפו ימיו קטופה יתקטפו ימיו וכל המאריך באמן מאריכין לו ימיו ושנותיו. רב ושמואל הוו יתבי בסעודתא אתא רב שימי בר חייא הוה קמסרהב ואכיל א"ל רב מה דעתך לאיצטרופי בהדן אנן אכילנא לן א"ל שמואל ᶻאלו מייתו לי [ה] ארדיליא וגוזליא לאבא מי לא אכלינן. תלמידי דרב הוו יתבי בסעודתא על רב אחא אמרי אתא גברא רבא דמברך לן אמר להו מי סבריתו דגדול מברך עיקר שבסעודה מברך והלכתא ᶜגדול מברך אע"ג דאתא לבסוף: אכל דמאי וכו': הא לא חזי ליה [ו] כיון דאי בעי מפקר להו לנכסיה והוי עני וחזי ליה [ג] דתנן [ז] ᵗמאכילין את העניים דמאי ואת האכסניא דמאי ואמר [ד] רב הונא תנא ב"ש אומרים אין מאכילין את העניים ואת האכסניא דמאי: מעשר ראשון שנטלה תרומתו: [ח] פשיטא לא צריכא אלא ʸשהקדימו בשבלים והפריש ממנו תרומת מעשר ולא הפריש ממנו תרומה גדולה וכדר' אבהו דאמר ר' אבהו אמר ריש לקיש [ט] ᵏמעשר ראשון שהקדימו בשבלים פטור מתרומה גדולה שנאמר [א] והרמותם ממנו תרומת ה' מעשר מן המעשר מעשר מן המעשר אמרתי לך ולא תרומה גדולה ותרומת מעשר מן המעשר אמר ליה [י] רב פפא לאביי אי הכי אפילו הקדימו בכרי נמי אמר ליה עליך אמר קרא מכל

רש"י

ולא בידים מזוהמות. בנטילת מים אחרונים: ממערבא. לפי שהיה רבין רגיל לעלות מבבל לא"י ולומר הוא דבריו משמו של ר' יוחנן: בפתח הראוי למזוזה. כלומר בכניסת כל פתחים, למעוטי דרכים ופרצות: לטעום איתמר. אין חלוק בדבר, אלא שחייב לומר בלשון רבו: קדים. רבה בר בר חנה ליטב על השולחן ולשנות לבנו הלכות סעודה, לפי שהחתן רגיל לבצוע והיה מלמדו היאך יעשה: לבצוע. לפרוס הפרוסה מן הפת: עד שיכלה אמן מפי העונים. אמן אחר ברכת המוציא, דאף עניית אמן מן הברכה היא, ואמרי' בפרק כיצד מברכין (דף לט:) צריך שתכלה ברכה קודם בליעה: חטופה. שקורין את האלף בחטף ולא בפתח [ט], ואומר אמן [י] והוא צריך לומר אמן: קטופה. שמחסר קריאת הנו"ן, שאינו מוציאה בפה שתהא נכרת: יתומה. שלא שמע הברכה אלא ששמע שעונין אמן. והא דאמרי' בהחליל (סוכה נא:) שבאלכסנדריא של מצרים היו מניפים בסודרים כשהגיע עת לענות אמן אלמא לא שמעי וקא ענו, הנהו מידע ידעי שהם עונים אחר ברכה ועל איזו ברכה הם עונים אלא שלא היו שומעים את הקול: ולא יזרוק ברכה מפיו. במהירות, שדומה עליו כמשא אלא שחוק קבוע הוא לו: וקא מסרהב ואכיל. ממהר לאכול כדי להצטרף לזימון וזימנו [ז] עליו: אכילנא לן. גמרה לן סעודתנו קודם שבאת, ואי אתה מחייבנו עוד בזימון: אילו מייתו לי ארדיליא וגוזליא לאבא. שמואל חביבין עליו ארדיליא בקנוח סעודה והן כמהין ופטריות, ולרב היו חביבין גוזלות, ושמואל היה קורא לרב אבא לכבודו [ח]: מי לא אכלינן. הלכך לא גמרה סעודתא ומצטרף: עיקר שבסעודה. אחד מאותן שהיו בתחלת ההסבה: הא לא חזי ליה. והויא לה ברכת זמון הבאה בעבירה, וכתיב (תהלים י) בוצע ברך נאץ ה' ואמר מר (א) (בב"ק דף צד.) הרי שגזל סאה של חטים וטחנה ואפאה ובירך עליה אין זה מברך אלא מנאץ: דמאי. חטין הלקוחים מע"ה ספק עשרן ספק לא עשרן: אכסניא. חיל של מלך שמטיל על בני העיר לזונם בשוכם ממלחמתו, והרי הם כעניים לפי שהם שלא במקומם: מאכילים את העניים דמאי. דרוב עמי הארץ מעשרים הם [כ], וחומרא דרבנן בעלמא הוא: שהקדימו בשבלים. לוי קדם את הכהן ונטל מעשר בשבלים קודם שנטל כהן תרומה גדולה, והכהן היה לו ליטול תרומה גדולה תחלה א' מנ' [ל] דרחמנא קרייה ראשית [מ] וכתיב (שמות כב) מלאתך ודמעך לא תאחר [נ], נמצאת תרומה גדולה של כהן בתוך המעשר הזה אחד מחמשים שבו לבד מתרומת מעשר שעל הלוי להפריש תרומה ממעשרו: וכדרבי אבהו. אשמעינן מתני' דהכי הוא כדרבי אבהו דפטר ליה ללוי מתרומה גדולה שבו:

תוספות

אין המסובין רשאין לטעום עד שיטעום המברך. ותימה מההוא סבא דערבי פסחים (דף קו.) דגחין ושתי אלמא דשתי קודם המברך שמא יש חלוק בין אכילה לשתיה אי נמי יש לומר דלא שתה אלא להראות לו מעשה שלא היה צריך לומר יותר ובירושלמי [פ] יש כשיש לכל אחד ככרו או כוסו בידו יכולים לשתות אפי' קודם המברך וגבי ההוא סבא היה לו כוסו בידו והכי איתא בירושלמי אמר רבי בון בשם רב אין המסובין רשאין לטעום עד שיטעום המברך ריב"ל אמר שותין אע"פ שלא שתה המברך ולא פליגי רבי בון בשם רב שזקוק לכוס אחד דריב"ל דהיה לכל אחד כוסו בידו וכן עשה רבינו שמשון בחופה אחת שבלע החתן המוציא והיה בולע רבינו שמשון הפת שהיה לפניו ואוכל והשר מקוצי היה אומר אם בלע המברך ונתן לכל אחד חלקו אין צריך להמתין כל אחד עד שיטעום המברך והא דאמרי' הכא אין המסובין רשאין לטעום כו' היינו להקדים ולבלוע מן הפת שבלע המברך אבל אחר שנתן לכל אחד חלקו אין קפידא וכן צריך לומר בסמוך הבוצע הוא פושט ידיו תחלה לטבול פתו ואם בא לחלוק כבוד לרבו רשאי ואמאי והא אין המסובין רשאין לטעום וכו' ואין לומר דמן הטבול לחודיה קאמר אך המברך אוכל קודם דא"כ מה כבוד היה זה אבל לפי מה שפירשתי ניחא ויש מפרש פושט ידיו תחלה בקערה להתחיל באכילה ומכאן משמע שאין צריך למזוג מכוס ברכה לשאר כוסות היכא שיש בפני האורחים כוסות שאינן פגומות אבל אם אותן כוסות פגומות יש קפידא [ע]:

אמן יתומה. שאין שומע הברכה מפי המברך ועונה אחר האחרים ששמעו אמן תימה דהא אמרינן בסוכה (פ"ה דף נא:) באלכסנדריא של מצרים שהיה שם קהל גדול ולא היו יכולים כולם לשמוע מפי המברך והיו מניפים בסודרים כדי שידעו חתימת הברכות ויענו אמן וי"ל שהיו יודעים באיזו ברכה החזן עומד אמנם לא היו שומעים אותו אבל הכא מיירי שאינם יודעים כלל היכן החזן עומד ומתפלל ובאיזו ברכה הוא עומד אלא עונה אחר האחרים בלא שמיעה ולא ידיעה [פ]:

כל המאריך באמן מאריכין לו ימיו ושנותיו. ובלבד שלא יאריך יותר מדאי וטעמא לפי שאין קריאת התיבה כמשמעה כשהוא מאריך יותר מדאי ומסקנא דמלתא דאין הבוצע רשאי לבלוע עד שיכלה אמן מפי רוב העונים:

אילו מייתו לי ארדיליא וכו'. משמע דכן הלכה דרב נמי לא פליג אבל אי אמר הב לן ונברך שהסיחו דעתם מלאכול [צ] אין שלישי מצטרף עמהם:

והלכתא גדול מברך. ומיהו אם הגדול נותן רשות לקטן לברך שפיר כדאשכחן (לעיל מג. מו:) דאמר ליה [ט] לרב משי ידך וכו':

ומאכילין את האכסניא דמאי. מיירי באכסניא ישראל ומוטלין עליהם לזונם והם כעניים ודוקא דמאי אבל טבל לא דקספו להו איסור מיתה ואי נמי באכסניא של נכרים שהטיל עליהם המלך ומכל מקום דוקא דמאי אבל טבל לא דאם כן פורע חובו מממונו של כהן [ק]:

ואמר רב הונא תנא בש"א אין מאכילין. וא"ת רב הונא טעמא דב"ש אתא לאשמעי' דהכי פריך בכמה דוכתין [ר] ויש לומר דקא משמע לן דאי מסכתת תנא דאמר אין מאכילין בית שמאי היא ולא תיקום לאותה משנה או ברייתא [ש]:

עין משפט נר מצוה

לג א מיי' פ"ז מהלכות ברכות הל' יב סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קסט סעיף ו:
לד ב מיי' שם הל' ה סמג שם טוש"ע או"ח סי' קסז סעיף טו:
לה ג מיי' שם הלכה ו סמג שם טוש"ע או"ח סי' קע סעיף ג:
לו ד מיי' שם הלכה ה סמג שם טוש"ע או"ח סי' קסז סעיף יז:
לז ה מיי' שם טוש"ע שם סעיף טז:
לח ו מיי' פ"א שם הל' יד סמג שם טוש"ע או"ח סי' קכד סעיף ח:
לט ז מיי' פ"ה שם הל' ט טוש"ע או"ח סי' קצז סעיף א:
מ ח מיי' שם ופ"ז הל' ב סמג שם טוש"ע או"ח סי' רא סעיף א:
מא ט מיי' פ"י מהל' מעשר הלכה יא:
מב י מיי' פ"א מהל' ברכות הלכה כ:
מג כ מיי' פ"ג מהלכות תרומות הלכה יג טור יו"ד סי' שלא:

רב נסים גאון

אין מכבדין לא בדרכים אלא בפתח הראוי למזוזה. אית לפירוש פתחים הראויים למזוזה ושאינן ראויין במסכת יומא בפ"ק (דף יא) ובפרק הקומץ את המנחה (דף לג):
אין עונין לא אמן חטופה ולא אמן קטופה ולא אמן יתומה כו'. איתא בגמרא דבני מערבא בס"פ אלו דברים שבין בית שמאי וב"ה אי זו היא אמן יתומה ההן דחייב בברכה והוא עני ולא ידע מה עני:
אכל דמאי. פירשוהו בתלמוד ארץ ישראל בפרק הדין אכל פירות ספק נתקנו ספק לא נתקנו מזמנין ובפ"ק דעירובין (דירושלמי הלכה י) נמי אמרינן דמאי דמיי תיקן לא תיקן כלומר שיש בו ספק אם הוציא ממנו מעשר אי לא ולפיכך חייב להוציא ממנו תרומת מעשר ונקראת תרומת מעשר של דמאי ובמשנה סוף מסכת מעשר שני יוחנן כהן גדול העביר הודאת המעשר ובימיו אין אדם צריך לשאול על הדמאי ובמסכת סוטה בפרק עגלה ערופה (דף מח) תניא אף הוא ביטל את הוידוי וגזר על הדמאי עמד ותיקן להם הלוקח פירות מעם הארץ מפריש תרומת מעשר ונותנה לכהן וזו הברייתא בתוס' סוטה [ס"פ יג]:

הגהות וציונים

א] בכת"י ובכל הראשונים אין המסובין רשאין **לטעום** ובשטמ"ק כתב דלגי' זו צ"ל להלן יתיב רב ספרא וקאמר **לְטְעֹם** אתמר (ולפי שראו בסמוך "לטעום" איתמר הגיהו כאן "לאכול", דק"ס): ב] ברי"ף ובוא"ש נוסף **ולא אמן קצרה** (ועיין מעיו"ט אות נ): ג] בכת"י נוסף **השתא נמי חזי ליה** (וכ"ה בשבת, עירובין, פסחים, סוכה, עיי"ש): ד] בכת"י **אמר** ועיין בפני יהושע בתוס' ד"ה ואמר: ה] פי' קמץ (גליון): ו] ואומר **אָמֵן** והוא צריך לומר **אָמֵן** (מנחם משיב נפש) ועיין מעדני יו"ט פ"ב סי' ג אות י ב"ח או"ח סי' קכד ומשנ"ב שם ס"ק כט: ז] צ"ל **וזימנו** וכ"ה בדפו"ר: ח] עיין רש"ש דתוס' ביבמות ורשב"ם בפסחים פי' דאבא היה שם העצם של רב: ט] יש להוסיף **רבי** לרב (מהר"ג אדלר):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ועי' תו' יומא יא: ד"ה שאין ותו' מנחות לג. ד"ה והא], ב) [עדיות פ"א מ"ג שבת טו. בכורות ה.], ג) תוספתא פרק ה גיטין נט:, ד) [תוספתא מגילה פ"ג], ה) [פסחים קיט:], ו) [נ"מ ט: נדרים פד: גיטין יב.] שבת קכז: עירובין לא. פסחים לה: [סוכה לה:], ז) דמאי פ"ג מ"א עירובין יז:, ח) שבת עירובין פסחים שם, ט) ביצה דף יג:, י) תמורה ה:, כ) שבת כג., ל) תרומות פ"ד מ"ג עיי"ש, מ) דברים יח ד, נ) תרומות פ"ג מ"ו-ז, ס) פ"ו ה"א (מד ע"א), ע) [וע"ע תוס' פסחים קו. ד"ה הוה], פ) [וע"ע תוס' סוכה נא: ד"ה וכיון], צ) עיין פסחים קג., ק) [ועי' היטב תו' עירובין יז: ד"ה ואת אכסניא] עין ב"מ קא., ר) כגון שבת קלה., ש) עיין תוס' סוכה לה: ד"ה ואמר, ת) בירושלמי ה"א ובתוספתא ה"ג.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה הא לא חזי וכו' ואמר מר. נ"ב פ"ק דסנהדרין [ז]:

תורה אור השלם

א) וְאֶל הַלְוִיִּם תְּדַבֵּר וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תִקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַמַּעֲשֵׂר אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם מֵאִתָּם בְּנַחֲלַתְכֶם וַהֲרֵמֹתֶם מִמֶּנּוּ תְּרוּמַת יְיָ מַעֲשֵׂר מִן הַמַּעֲשֵׂר: [במדבר יח, כו]

ליקוטי רש"י

בלשון רבו. אע"ג דתרוייהו כי הדדי הוו פירושייהו אפ"ה קאמר ליה בלשון שלמדתיה [בכורות ה.]. **לי ארדיליא וגוזליא לאבא.** לרב דשמואל הוה רגיל לאכול בקינוח סעודה כמהין ופטריות ורב רגיל לאכול אחר סעודתו גוזלות. **אבא.** כך שמו של רב אלא בכבוד קורין אותו רב בבבל הכי כמו שקורין לרבי יהודה הנשיא בארץ ישראל רבינו וכן מוכיח בשחיטת חולין (קלז:) דאמרי' מאן ריש סידרא בבבל אבא אריכא וברב מיירי שהיה רב ארוך בדורו כדאמרינן במסכת נדה (כד:) [רשב"ם פסחים קיט:]. וכן מלאתי בספר ערוך המובלא מרומא [רשב"ם ב"ב נב.]. רב הכי הוה קרי ליה שמואל דרב הוה עדיף מיניה אני שמעתי אבא ולית דגרסי אבא מבכי [חולין מה:]. מבכי כמו אבכך (בראשית מא) אבא למלכא [שבת נג.]. רב שמואל הוה קרי ליה הכי משום כבוד [חולין לח:]. משום דקשיש מיניה קרי ליה אבא לשון נשיאי ורבי [יבמות נז:]. **אין ממתינין.** אין צריכין להמתין. **הבוצע.** כגון בעה"ב שהוא מברך המוציא ואפי' הוא קטן. **הוא פושט ידו.** בקערה תחלה ללפת בו את פרוסת המוציא [גיטין נט:]. **דמאי.** לקחה מעם הארץ וספק פירותיהן ספק אינן מעושרין [סוכה לה:]. **וחזי ליה.** דחומרא דרבנן בעלמא הוא דרוב עמי הארץ מעשרין הן [פסחים לה:]. **דרוב עמי הארץ מעשרין הן** וחומרא בעלמא הוא שהעמידו בספק טבל וגבי עניים ואכסניא לא העמידו **מאכילין את העניים דמאי.** לא אסרוהו עליהם מפני שצריכים לחזור על פתח ע"ה וסמכו על שרוב עמי הארץ מעשרין [שבת קכז:]. [המשך בסוף המסכת]

בשם רבו, להקפיד **לומר** את השמועה **בלשון רבו** (עדויות פ"א מ"ג)[יד], ורב ספרא שמע מרב שאמר לטעום.

הגמרא מביאה ברייתא ששנינו בה הליכות דרך ארץ שבתוך הסעודה:

תנו רבנן - שנינו בברייתא, **שנים** שהיו אוכלים מקערה אחת[טו], **ממתינין זה לזה בקערה** - שכשהאחד מסלק ידו מן הקערה כדי לשתות[טז], מדרכי המוסר[יז] שיהא חבירו מפסיק מלאכול עד שיגמור לשתות[יח], אבל **שלשה** האוכלים מקערה אחת, **אין** השנים **ממתינין** - אין צריכין להמתין בשביל האחד ורשאים להמשיך באכילה, שאינו הגון שיפסיקו שנים בשביל אחד[יט]. עוד שנינו בברייתא, **הבוצע** - כגון בעל הבית שבוצע את הפת ואפילו כשיש בסעודה גדול ממנו (כדלעיל מו.), **הוא פושט ידו** בקערה **תחלה** ללפת בתוכה את פרוסת המוציא[כ]. **ואם בא לחלוק כבוד לרבו או למי שגדול הימנו** בחכמה[כא] **הרשות בידו.**

★

הגמרא מבארת מתי מתחיל המברך לפרוס הפת:

רבה בר בר חנה הוה עסיק ליה לבריה - השיא לבנו אשה **בי**[כב] **רב שמואל בר רב קטינא, קדים ויתיב** - הקדים רבה בר בר חנה לישב לשולחן, **וקמתני ליה לבריה** - ושנה לבנו הלכות סעודה, ולפי שמנהגם היה שהחתן בוצע בסעודה לכן בא ללמדו כיצד עליו לנהוג. וכך אמר לו, **אין הבוצע** לרבים[כג] **רשאי לבצוע** - לפרוס פרוסה מן הפת, **עד שיכלה אמן מפי העונים** - שיסיימו כולם לענות את האמן שאחר ברכת המוציא, לפי שאף עניית האמן היא חלק מן הברכה[כד], ואין לבצוע קודם סיום הברכה (לעיל לט:)[כה]. מביאה הגמרא דעה החולקת, **רב חסדא אמר**, עד שיכלה אמן **מפי רוב העונים** - די בכך שרוב העונים סיימו לענות, ואין צריך להמתין עד שיסיימו מיעוט העונים באריכות.

הגמרא מבררת מהי סברת רב חסדא, **אמר ליה** - שאל **רמי בר חמא** את רב חסדא, **מאי שנא** - מה ההבדל בין רוב למיעוט, הרי טעמו של דבר מדוע ימתין עד אשר **רובא** - רוב השומעים יסיימו לענות, משום **דאכתי** - שעדיין **לא כליא ברכה** - לא נסתיימה אמירת הברכה עד סיום עניית האמן, אם כן **מיעוטא נמי** - מטעם זה גם כאשר נשאר מיעוט שלא סיימו, **לא כליא** - עדיין לא הסתיימה אמירת **הברכה**, ויש להמתין עד שגם המיעוט יסיים. **אמר ליה** - השיב רב חסדא לרמי בר חמא, **שאני אומר, כל העונה אמן** ומאריך בענייתו **יותר מדאי אינו אלא טועה**[כו], ואשר על כן האמן של המיעוט המאריך יותר מדי אינה מן הברכה[כז] ואין צריך להמתין להם.

ס"א)], ואם כן הרי שלרב יהודה בשם רב רק האכילה נאסרה ואילו לרב ספרא גם הטעימה אסורה. ותירץ הזכרון יוסף, שלשון 'לאכול' שייך הן על אכילה עם בליעה, והן על התחלת אכילה. ובהכרח שכוונת רב יהודה בשם רב באומרו 'לאכול' לאסור אף התחלת אכילה וכדברי רב ספרא, שאם לא כן אלא שהם רשאים לטעום לפניו ורק צריכים להמתין עם הבליעה עד שיטעם הוא, הרי שאין כאן הקדמת הבוצע לפני שאר המסובים והיכן כבודו של בוצע [ראה שם טעמים נוספים להכרח]. ועיין באחרונים הנ"ל מה שביארו בענין זה.

בהגהות וציונים הובא שבכתב יד ובכל הראשונים גרסו בדברי רב יהודה בשם רב, אין המסובים רשאין 'לטעום'. וביאר הדקדוקי סופרים (אות מ) שלפי גירסא זו מתפרשים דברי רב ספרא שתיקנו משום 'לטעם' איתמר, שכוונתו בפת"ח תחת העין 'לְטְעַם', וכמו שפירש השיטה מקובצת (ד"ה לטעם). ולגירסא זו כמובן שאין מקום לקושיית האחרונים הנ"ל.

יד. שהרי יש סיבה מדוע רבו נקט לשון זו, וכל שכן שלפעמים משינוי הלשון יכול להפסיד משמעות שהיה ניתן לשמוע מהלשון שנקט רבו. תוספות יום טוב (עדויות שם). ובזכרון יוסף (שו"ת, או"ח סי' ח) הביא, שעוד שאלו גיסו הר"ר ישעיה, מדוע נאמר בגמרא שכוונת רב ספרא היתה ללמדנו שחייב לומר בלשון רבו, הרי דבר זה אנו יודעים כבר מהמשנה בעדויות. והשיב לו, שאין כוונת הגמרא שרב ספרא חידש לנו דבר זה, אלא רק באה לבאר מדוע הקפיד רב ספרא על שינוי הלשון. ועוד כתב, שיתכן שדברי הגמרא למאי נפקא מינה וכו' הכל מדברי רב ספרא שהסביר למה הוא מקפיד [ראה שם הסבר נוסף].

טו. כתב הרא"ה (ד"ה תנו), שדין זה הוא לפי מה שהיה נהוג בזמניהם שלפני כל שנים או שלשה היו מניחים קערת תבשיל אחת וממנה היו אוכלים. ומשמע שלדעתו אם יש לכל אחד קערה בפני עצמו אין צריך להמתין, וכן המאירי (ד"ה מדרכי) ורבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב טז חלק ד) פירשו הסוגיא בקערה אחת. אמנם הנמוקי יוסף (ד"ה בקערה) ביאר ענין הדרך ארץ כשאוכלים בשתי קערות, שאם הביאו הקערה לפני האחד תחילה, שלא ימהר תיכף לאכול עד שיביאו לחברו גם כן הקערה שלו [וראה הערה סמוכה].

טז. ר"י מלוניל, תלמידי רבינו יונה (ד"ה שנים), המאירי (ד"ה מדרכי). ועוד כתבו תלמידי רבינו יונה, שהוא הדין אם הפסיק כדי לחתוך הלחם או שממתין שיתנו לו מפרוסה של המוציא לא יתחיל האחד לאכול מהקערה קודם השני. והובאו דבריהם באליה רבה (או"ח סי' קע סק"ו), ומכח זה דחה האליה רבה את דברי הלבוש (שם ס"ג) שהבין שרק כשמפסיק לצורך שתיה צריך להמתין שמא יקפיד השותה ויחנק בתוך השתיה. והמגן אברהם (שם סק"ו) גם כן דחה דברי הלבוש. אולם לנמוקי יוסף [שהובא בהערה קודמת] שהברייתא מדברת כשלכל אחד קערה משלו, הרי שלא נזכר לגבי שנים האוכלים יחד חובה להפסיק מלאכול בשום ענין.

יז. תלמידי רבינו יונה ומאירי (שם) והרשב"ץ (ד"ה ת"ר).

יח. וכתבו תלמידי רבינו יונה (שם) שאם הפסיק האחד מאכילתו לדברים אחרים ששוהה הרבה אין צריך להמתין לו. ובצדה לדרך (הובא באליה רבה סי' קע סק"ו) כתב שממתין בתנאי שלא תהא השהייה מרובה ושלא יפסיק בדברי שיחה. ומשמע שדעתו שאף בשתייה או שממתין שיתנו לו הפרוסה אין צריך להמתין יותר מדאי.

יט. בית יוסף (שם ס"ב) ודימה דין זה למה שמצאנו לעיל (מה:) שאחד מפסיק לשנים ואין שנים מפסיקין לאחד. והרשב"ץ (ד"ה ת"ר) פירש, שכאשר יש כמה סועדים אם יצטרכו להפסיק לכל אחד נמצא שימתינו הרבה, ואי אפשר להמתין כל כך [כנראה שכוונתו שאף משום מדת דרך ארץ אין צורך להמתין כל כך].

כ. כן פירש רש"י (גיטין נט: ד"ה הוא), וכן ביארו תלמידי רבינו יונה (ד"ה ואם) בשם רבם, וכן כתב הכסף משנה (ברכות פ"ז ה"ה) בדעת הרמב"ם, והיינו שהברייתא עוסקת בפרוסת המוציא שהיו מלפתים אותה קודם הטעימה [וראה בהערה להלן דעת השר מקוצי]. וביאר הכסף משנה (שם) שלפי זה צריך לומר שמה שנאמר לעיל בשם רב, שאין המסובים רשאים לטעום עד שיטעם הבוצע, ודברי הברייתא הבוצע פושט ידו תחלה וכו' שניהם לדין אחד התכוונו, שאין אף אחד מהמסובים רשאי מעצמו לטעום מהפרוסה קודם שיטעם הבוצע, אך אם נתן הבוצע רשות לרבו או לגדול ממנו רשאי הגדול להקדימו.

אמנם דעת התוספות בפסחים (קו. ד"ה הוה) והרשב"א בסוגייתנו (ד"ה אמר, הובאו בהערה לעיל), שלדעת רב לעיל יש איסור לטעום קודם הבוצע וגם קבלת רשות מן הבוצע אינה מועילה. וכתב הב"ח (סי' קסז ס"ק יח) שלדבריהם אי אפשר לומר שהברייתא המתירה לחלוק כבוד לרבו מדברת לענין פרוסת המוציא, שכיצד יועיל רשות שלו לעשות איסור. וצריך לומר שסוברים כדעת היש מפרשים שהביאו התוספות בסוגייתנו (ד"ה אין) שהברייתא מדברת בענין קערת המאכל שהוגשה לפניהם בסעודה ובאה ללמדנו שהבוצע הוא פושט ידו בקערה תחילה. וביארו הלבוש (שם ס"ז) והב"ח (שם), שכיון שנתנו לו כבוד לבצוע, ראוי שיכבדוהו גם לפשוט ידו לקערה. ועל זה מסיימת הברייתא שאמנם אם רצה הבוצע לחלוק כבוד לרבו או לגדול ממנו רשאי, כיון שאין איסור בדבר.

כא. רמב"ם (ברכות פ"ז ה"ה) ותלמידי רבינו יונה (ד"ה ואם). התוספות (ד"ה אין) הביאו את דברי השר מקוצי הסובר שאם בצע המברך ונתן לכל אחד מהמסובים חלקו יש בזה משום נתינת רשות ואינם צריכים להמתין עד שיטעום המברך, והביא ראיה לשיטתו מהברייתא שלפנינו שמפורש בה שנתינת רשות מועילה. ואף שבברייתא לא נאמר ההיתר אלא לגבי רבו או לגדול ממנו ולא לגבי שאר בני אדם, צריך לומר לדבריו שאינו בדווקא, ולא נקטה הברייתא רבו או לגדול אלא משום שמצוי שיתן להם רשות.

כב. היינו עם בתו של רב שמואל. ע"פ המובא בכתובות (נג:), רב פפא איעסק ליה לבריה 'בי' אבא סוראה, והיה זה עם בתו של אבא סוראה כמובא ברש"י (שם ד"ה בי).

כג. ספר המנהיג (הלכות סעודה).

כד. בגמרא שבועות (לו.) אמרו, 'אמן' בו האמנת דברים. דהיינו, שאמת היא הברכה שבירך המברך ואני מאמין בזה. טור (או"ח סי' קכד). ומבואר ברבינו בחיי (שמות יד לא ד"ה ויאמינו) שבאמירת הברכה המברך מעיד שהקב"ה הוא מקור הברכה, והעונה אמן הוא העד השני, ועל פי שנים עדים יקום דבר. ועל דרך זו ביאר השפתי חכמים (ברש"י ד"ה עד) שלכך נחשב האמן כחלק מאמירת הברכה, שעל ידי ענייתה מצטרפים דברי העונה עם דברי המברך וביחד הם כעדות שאין לערער אחריה [וראה בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יא סימן ג) שדן בהרחבה האם יש חיוב מצד הדין או האם יש הידור לברך ברכות בקול רם כדי שחבירו יענה עליהם אמן, ומסקנתו שאף שיש בזה ענין רב אינו חיוב מצד הדין].

כה. שצריך שיהא גמר הברכה בעוד הפת בחשיבותה, שעדיין היא שלימה. שיטה מקובצת (לט: ד"ה אלא).

כו. לפי שאין קריאת התיבה נשמעת כראוי כשהוא מאריך יותר מדאי. תוספות (ד"ה כל). וכתב בשל"ה (תמיד פרק נר מצוה סט) בשם אחיו הגדול מה"ר יעקב לוי ז"ל, דכשמאריכים בתיבת אמן יותר מדי אין במשמעות התיבה כלום וכאילו לא אמרו אמן, ולכן יש לגעור ולמנוע את המאריכין הרבה בנגונם במלת אמן, עד שלא קרב אות אחת לחברתה. ובמהרש"א (ח"א, ד"ה כל) ביאר בטעותו של המאריך, שמן הסתם עושה כן כדי שיאריכו ימיו, כפי שנאמר בהמשך הגמרא, אך אינו יודע שגם אריכות ימים יותר מדאי אינו דבר טוב, וכמו שנאמר (קהלת יב א) 'והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ' וגו'.

כז. וביאר הנמוקי יוסף (ד"ה אינו), שכיון שכבר ענו הרוב אם כן ודאי האחרים שלא גמרו הם מאריכים יותר. וכתב באמרי יושר (ד"ה שאני), שאף שיתכן שהרוב ענו מדאי במהירות, והמאריכים יותר ענו כדין, מכל מקום בסתם אינו כן והמאריכים הם הטועים.

ולא בידים מזוהמות. רבין ואביי הוו קא אזלי באורחא קדמיה חמריה דרבין לדאביי ולא אמר ליה ניזיל מר אמר מדסליק האי מרבנן ממערבא גם ליה דעתיה כי מטא לפתחא דבי כנישתא אמר ליה ניעל מר אמר ליה ועד השתא לאו מר אנא אמר ליה הכי אמר רבי יוחנן אין מכבדין אלא בפתח שיש בה מזוזה[א] דאית בה מזוזה אין דלית בה מזוזה לא אלא מעתה בית הכנסת ובית המדרש דלית בהו מזוזה הכי נמי דאין מכבדין אלא אימא בפתח הראוי למזוזה. אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב [ב]אין המסובין רשאין לאכול[א] כלום עד שיטעום הבוצע יתיב רב ספרא וקאמר לטעום איתמר למאי נפקא מינה [ג]שחייב אדם לומר בלשון רבו. ת"ר [ג]שנים ממתינין זה לזה בקערה שלשה אין ממתינין [ד]הבוצע הוא פושט ידו תחלה ואם בא לחלוק כבוד לרבו או למי שגדול הימנו הרשות בידו רבה בר בר חנה הוה עסיק ליה לבריה בי רב שמואל בר רב קטינא קדים ויתיב וקמתני ליה לבריה אין הבוצע רשאי לבצוע עד שיכלה אמן מפי העונים רב חסדא אמר [ה]מפי רוב העונים א"ל רמי בר חמא מ"ש רובא דאכתי לא כליא ברכה מיעוטא נמי לא כליא ברכה א"ל שאני אומר כל העונה אמן יותר מדאי אינו אלא טועה: ת"ר [ד][ו]אין עונין לא אמן חטופה ולא אמן קטופה ולא אמן יתומה[ב] ולא יזרוק ברכה מפיו בן עזאי אומר כל העונה אמן יתומה יהיו בניו יתומים חטופה יתחטפו ימיו קטופה יתקטפו ימיו וכל המאריך באמן מאריכין לו ימיו ושנותיו. רב ושמואל הוו יתבי בסעודתא אתא רב שימי בר חייא הוה קמסרהב ואכיל א"ל רב מה דעתך לאיצטרופי בהדן אנן אכילנא לן א"ל שמואל [ז]אלו מייתו לי [ה]אורדיליא וגוזליא לאבא מי לא אכלינן. תלמידי דרב הוו יתבי בסעודתא על רב אחא אמרי אתא גברא רבא דמברך לן אמר להו מי סבריתו דגדול מברך עיקר שבסעודה מברך והלכתא [ח]גדול מברך אע"ג דאתא לבסוף: אכל דמאי וכו': הא לא חזי ליה [י]כיון דאי בעי מפקר להו לנכסיה והוי עני וחזי ליה[ג] דתנן [י][ט]מאכילין את העניים דמאי ואת האכסניא דמאי ואמר[ד] רב הונא תנא ב"ש אומרים אין מאכילין את העניים ואת האכסניא דמאי: מעשר ראשון שנטלה תרומתו: [ה]פשיטא לא צריכא אלא [י]שהקדימו בשבלים והפריש ממנו תרומת מעשר ולא הפריש ממנו תרומה גדולה וכדר' אבהו דאמר ר' אבהו אמר ריש לקיש [ט][כ]מעשר ראשון שהקדימו בשבלים פטור מתרומה גדולה שנאמר [א]והרמותם ממנו תרומת ה' מעשר מן המעשר מעשר מן המעשר אמרתי לך ולא תרומה גדולה ותרומת מעשר מן המעשר אמר ליה [י]רב פפא לאביי אי הכי אפילו הקדימו בכרי נמי אמר ליה עליך אמר קרא מכל

רש"י

ולא בידים מזוהמות. בנטילת מים אחרונים: ממערבא. לפי שהיה רבין רגיל לעלות מבבל לא"י ולומר הוא דבריו משמו של ר' יוחנן: בפתח הראוי למזוזה. כלומר בכניסת כל פתחים, למעוטי דרכים ופרצות: לטעום איתמר. אין חלוק בדבר, אלא שחייב לומר בלשון רבו: קדים. רבה בר בר חנה ליסב על השולחן ולשנות לבנו הלכות סעודה, לפי שהחתן רגיל לבצוע והיה מלמדו היאך יעשה: לבצוע. לפרוס הפרוסה מן הפת: עד שיכלה אמן מפי העונים. אמן אחר ברכת המוציא, דאף עניית אמן מן הברכה היא, ואמרי' בפרק כילד מברכין (דף לט:) צריך שתכלה ברכה קודם בליעה: חטופה. שקורין את האלף בחטף ולא בפתח[פ], ואומר אמן[ו] והוא צריך לומר אמן: קטופה. שמחסר קריאת הנו"ן, שאינו מוציאה בפה שתהא נכרת: יתומה. שלא שמע הברכה אלא ששמע שעונין אמן. והא דאמרי' בהחליל (סוכה נא:) שבאלכסנדריא של מצרים היו מניפים בסודרים כשהגיע עת לענות אמן אלמא לא שמעי וקא ענו, הנהו מידע ידעי שהם עונים אחר ברכה ועל איזו ברכה הם עונים אלא שלא היו שומעים את הקול: ולא יזרוק ברכה מפיו. במהירות, שדומה עליו כמשא אלא שחוק קבוע הוא לו: וקא מסרהב ואכיל. ממהר לאכול כדי להצטרף לזימון ויזמנו[ז] עליו: אכילנא לן. גמרה לן סעודתנו קודם שבאת, ואי אתה מחייבנו עוד בזימון: אילו מייתו לי אורדיליא וגוזליא לאבא. שמואל חביבין עליו ארדיליא בקנוח סעודה והן כמהין ופטריות, ולרב היו חביבין גוזלות, ושמואל היה קורא לרב אבא לכבודו[ח]: מי לא אכלינן. הלכך לא גמרה סעודתא ומצטרף: עיקר שבסעודה. אחד מאותן שהיו בתחלת ההסבה: הא לא חזי ליה. והואיל לה ברכת זימון הבאה בעבירה, וכתיב (תהלים י) בוצע ברך נאץ ה' ואמר מר (א) (ב"ק דף צד.) הרי שגזל סאה של חטים וטחנה ואפאה וברך עליה אין זה מברך אלא מנאץ: דמאי. תקון הלקוחים מע"ה ספק עשרן ספק לא עשרן: אכסניא. חיל של מלך שמטיל על בני העיר לזונם בשובם ממלחמתו, והרי הם כעניים לפי שהם שלא במקומם: מאכילים את העניים דמאי. דרוב עמי הארץ מעשרים הם[צ], וחומרא דרבנן בעלמא הוא: שהקדימו בשבלים. לוי קדם את הכהן ונטל מעשר בשבלים קודם שנטל כהן תרומה גדולה, והכהן היה לו ליטול תרומה גדולה תחלה א' מנ'[ק] דרחמנא קרייה ראשית[ר] וכתיב (שמות כב) מלאתך ודמעך לא תאחר[ש], נמצאת תרומה גדולה של כהן בתוך המעשר הזה אחד מחמשים שבו לבד מתרומת מעשר שעל הלוי להפריש תרומה ממעשרו: וכדרבי אבהו. אשמעינן מתני' דהכי הוא כדרבי אבהו דפטר ליה ללוי מתרומה גדולה שבו:

תוספות

אין המסובין רשאין לטעום עד שיטעום המברך. ותימה מההוא סבא דערבי פסחים (דף קו.) דגחין ושתי אלמא דשתי קודם המברך שאני יש חלוק בין אכילה לשתיה אי נמי יש לומר דלא שתה אלא להראות לו מעשה שלא היה צריך לומר יותר ובירושלמי[פ] יש כשיש לכל אחד ככרו או כוסו בידו יכולים לשתות אפי' קודם המברך וגבי ההוא סבא היה לו כוסו בידו והכי איתא בירושלמי אמר רבי בון בשם רב אין המסובין רשאין לטעום עד שיטעום המברך ריב"ל אמר שותין אע"פ שלא שתה המברך ולא פליגי רבי בון בשם רב שזקוק לכוס אחד דריב"ל דהיה לכל אחד כוסו בידו וכן עשה רבינו שמשון בחופה אחת שבלע החתן המוציא והיה בוצע רבינו שמשון הפת שהיה לפניו ואוכל והשר מקוצי היה אומר אם בלע המברך ונתן לכל אחד חלקו אין צריך להמתין כל אחד עד שיטעום המברך והא דאמרי' הכא אין המסובין רשאין לטעום כו' היינו להקדים ולבלוע מן הפת שבלע המברך אבל אחר שנתן לכל אחד חלקו אין קפידא וכן צריך לומר בסמוך הבוצע הוא פושט ידיו תחלה לטבול פתו ואם בא לחלוק כבוד לרבו רשאי ואמאי והא אין המסובין רשאין לטעום וכו' ואין לומר דמן הטבול לחודיה קאמר אך המברך אוכל קודם דא"כ מה כבוד היה זה אבל לפי מה שפירשתי ניחא ויש מפרש פושט ידיו תחלה בקערה להתחיל באכילה ומכאן משמע שאין צריך למזוג מכוס ברכה לשאר כוסות היכא שיש בפני האורחים כוסות שאינן פגומות אבל אם אותן כוסות פגומות יש קפידא[ע]:

אמן יתומה. שאין שומע הברכה מפי המברך ועונה אחר האחרים ששמעו אמן תימה דהא אמרינן בסוכה (פ"ה דף נא:) באלכסנדריא של מצרים שהיה שם קהל גדול ולא היו יכולים כולם לשמוע מפי המברך והיו מניפים בסודרים כדי שידעו חתימת הברכות ויענו אמן וי"ל שהיו יודעים באיזו ברכה החזן עומד אמנם לא היו שומעים אותו אבל הכא מיירי שאינם יודעים כלל היכן החזן עומד ומתפלל ובאיזו ברכה הוא עומד אלא עונה אחר האחרים בלא שמיעה ולא ידיעה[פ]:

כל המאריך באמן מאריכין לו ימיו ושנותיו. ובלבד שלא יאריך יותר מדאי וטעמא לפי שאין קריאת התיבה כמשמעה כשהוא מאריך יותר מדאי ומסקנא דמלתא דאין הבוצע רשאי לבצוע עד שיכלה אמן מפי רוב העונים:

אילו מייתו לי ארדיליא וכו'. משמע דכן הלכה דרב נמי לא פליג אבל הי אמר הב לן ונבריך שהסיחו דעתם מלאכול[צ] אין שלישי מצטרף עמהם:

והלכתא גדול מברך. ומיהו אם הגדול נותן רשות לקטן לברך שפיר כדאשכחן (לעיל מג. מו:) דאמר ליה[ק] לרב משי ידך וכו':

ומאכילין את האכסניא דמאי. מיירי באכסניא ישראל ומוטלין עליהם לזונם והם כעניים ודוקא דמאי אבל טבל לא דקספו להו איסור מיתה ואי נמי באכסניא של נכרים שהטיל עליהם המלך ומכל מקום דוקא דמאי אבל טבל לא דאם כן פורע חובו מממונו של כהן[ק]: ואמר רב הונא תנא בש"א אין מאכילין. וא"ת רב הונא טעמא דב"ש אתא לאשמעי' דהכי פריך בכמה דוכתין[ר] ויש לומר דקא משמע לן דאי משכחת תנא דאמר אין מאכילין בית שמאי היא ולא תיחוש לאותה משנה או ברייתא[ש]:

א) [ועי' תו' יומא יא: ד"ה שאין ותו' מנחות לג. ד"ה והא], ב) [עדיות פ"א מ"ג שבת טו. בכורות ה.], ג) תוספתא פרק ה גיטין נט:, ד) [תוספתא מגילה פ"ג], ה) [פסחים קיט:], ו) [ב"מ ט: נדרים פד: גיטין יב.] שבת קכז: עירובין לא. פסחים לה: [סוכה לה:], ז) דמאי פ"ג מ"א עירובין יז:, ח) שבת עירובין פסחים שם, ט) ביצה דף יג:, י) תמורה ה:, כ) שבת כג., ל) תרומות פ"ד מ"ג עיי"ש, מ) דברים יח ד, נ) תרומות פ"ג מ"ו-ז, ס) פ"ו ה"א (מד ע"א), ע) [וע"ע תוס' פסחים קו. ד"ה הוה], פ) [וע"ע תוס' סוכה נא: ד"ה וכיון], צ) עיין פסחים קג:, ק) [ועי' היטב תו' עירובין יז: ד"ה ואת אכסניא] עיין ב"מ קא., ר) כגון שבת קלה., ש) עיין תוס' סוכה לה: ד"ה ואמר, ת) בירושלמי ה"א ובתוספתא ה"ג.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה הא לא חזי וכו' ואמר מר. נ"ב פ"ק דסנהדרין[ח]:

תורה אור השלם

א) וְאֶל הַלְוִיִּם תְּדַבֵּר וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תִקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַמַּעֲשֵׂר אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם מֵאִתָּם בְּנַחֲלַתְכֶם וַהֲרֵמֹתֶם מִמֶּנּוּ תְּרוּמַת יְיָ מַעֲשֵׂר מִן הַמַּעֲשֵׂר: [במדבר יח, כו]

משנת ראשונים

ולא בידים מזוהמות. שמא מתוך שמפציר בכבודו שוכח הוא את זוהמתו ואוחז בכנף מעילו. [מאירי]

ויש מפרשים דבר זה בנטילת מים אחרונים, שיהו נוטלים בערבוביא אחר שנטל המברך מפני סכנת מלח סדומית. [מאירי]

שחייב אדם לומר בלשון רבו. דע שלא היו חכמים טועין בפסוק, שהרי משניותיהן כמה טורח הם יגיעים שלא תתחלף משנת חכם זה במשנת חכם אחר, וכל אחד ואחד מדקדק לומר בלשון רבו, וכ"ש דברי תורה ומקרא. [תשובות הגאונים, גאונים קדמונים סימן עח]

ולא יזרוק ברכה מפיו. כלומר אחר שהתפלל ונפטר מהחיוב כשהחזן חוזר התפלה אין לו לומר עם החזן חתימת הברכה דהויא להו ברכה לבטלה. א"נ כגון שלא נפטר עדין מחיוב הברכה, ורוצה עכשיו לפטור עצמו בעניית אמן, צריך שבשעה שיגיע החזן לחתימת הברכה שלא יזכיר אותה עמו, שאם יאמר הברכה עם החזן ויאמר אמן אחר שיסיים אותה החזן, הוה ליה כעונה אמן אחר ברכותיו. [רבינו יונה דף לה. מדה"ר]

על המברך הוא אומר שיעשה היכר בחתימת הברכה, ולא כזורק אותה מפיו כשאר תיבות שבאמצע. אי נמי שלא ימהר להתחיל בברכה אחרת אלא בכדי שיהא שהות לענות אמן. [הריטב"א] בן עזאי אומר. בעבור שלא נסמכו קראום בן עזאי ובן זומא. וזה בן עזאי חשקה נפשו בתורה שהיה ארוס עם בת ר' עקיבא ולא נשאה כדאיתא בסוטה. וכו', וכשמת שמעון בן עזאי בטלו השקדנין, ואמר חבל לבן עזאי שלא שמש לר' ישמעאל. ובכל דבר חכמה מזכירו התלמוד. [ספר יוחסין מאמר ראשון] [המשך בסוף המסכת]

עין משפט נר מצוה

לג א מיי' פ"ז מהלכות ברכות הל' יב סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קפא סעיף ו:
לד ב מיי' שם הל' ה סמג שם טוש"ע או"ח סי' קסז סעיף טו:
לה ג מיי' שם הלכה ו סמג שם טוש"ע א"ח סי' קע סעיף ג:
לו ד מיי' שם הלכה ה סמג שם טוש"ע א"ח סי' קסז סעיף יז:
לז ה מיי' שם טוש"ע שם סעיף טז:
לח ו מיי' פ"א שם הל' יד סמג שם טוש"ע או"ח סי' קכד סעיף ח:
לט ז מיי' פ"ה שם הל' ט טוש"ע או"ח סי' קצז סעיף א:
מ ח מיי' שם ופ"ז הל' ג סמג שם טוש"ע או"ח סי' רא סעיף א:
מא ט מיי' פ"י מהל' מעשר הלכה יא:
מב י מיי' פ"א מהל' ברכות הלכה כ:
מג כ מיי' פ"ג מהלכות תרומות הלכה יג טור יו"ד סי' שלא:

רב נסים גאון

אין מכבדין לא בדרכים אלא בפתח הראוי למזוזה. אית לפירוש פתחים הראויים למזוזה ושאינן ראוין במסכת יומא בפ"ק (דף יא) ובמנחות בפרק הקומץ את המנחה (דף לג): אין עונין לא אמן חטופה ולא אמן קטופה ולא אמן יתומה כו'. איתא בגמרא דבני מערבא בס"פ אלו דברים שבין בית שמאי וב"ה אי זו היא אמן יתומה ההן דחייב בברכה והוא עני ולא ידע מה עני: אכל דמאי. פירשהו בתלמוד ארץ ישראל בפרק הדין אכל פירות ספק נתקנו ספק לא נתקנו מזמנין ובפ"ק דעירובין (דירושלמי הלכה י) נמי אמרינן דמאי דמיי תיקן לא תיקן כלומר שיש בו ספק אם הוציא ממנו מעשר אי לא ולפיכך חייב להוציא ממנו תרומת מעשר ונקראת תרומת מעשר של דמאי ובמשנה סוף מסכת מעשר שני יוחנן כהן גדול העביר הודאת המעשר ובימיו אין אדם צריך לשאול על הדמאי ובמסכת סוטה בפרק עגלה ערופה (דף מח) תניא אף הוא ביטל את הוידוי וגזר על הדמאי עמד ותיקן להם הלוקח פירות מעם הארץ מפריש תרומת מעשר ונותנה לכהן וזו הברייתא בתוס' סוטה [ס"פ יג]:

הגהות וציונים

א] בכת"י ובכל הראשונים אין המסובין רשאין לטעום ובשטמ"ק כתב דלגי' זו צ"ל להלן יתיב רב ספרא וקאמר לְטְעֵם אתמר (ולפי שראו בסמוך "לטעום" איתמר הגיהו כאן "לאכול", דק"ס): ב] ברי"ף ובראש נוסף ולא אמן קצרה (ועיין מעיו"ט אות נ): ג] בכת"י נוסף השתא נמי חזי ליה (וכ"ה בשבת, עירובין, פסחים, סוכה, עיי"ש): ד] בכת"י אמר ועיין בפני יהושע בתוס' ד"ה ואמר: ה] פי' קמץ (גליון): ו] ואומר אָמֵן והוא צריך לומר אָמֵן (מנחם משיב נפש) ועיין מעדני יו"ט פ"ב סי' ג אות י ב"ח או"ח סי' קכד ומשנ"ב שם ס"ק כט: ז] צ"ל ויזמנו וכ"ה בדפו"ר: ח] עיין רש"ש דתוס' ביבמות ורשב"ם בפסחים פי' דאבא היה שם העצם של רב: ט] יש להוסיף רבי לרב (מהר"נ אדלר):

הגמרא מביאה כמה הלכות בעניית אמן[כח]:

תָּנוּ רַבָּנָן - שנינו בברייתא, **אֵין עוֹנִין, לֹא אָמֵן חֲטוּפָה** - שקורא את האל"ף שבתיבת אמן בניקוד שו"א [-אְמן], במקום בקמ"ץ [-אָמן][כט]. שאמן בניקוד שו"א אינה מילה בלשון הקודש, ואין לה שום משמעות[ל]. **וְלֹא** עונים **אָמֵן קְטוּפָה** - שמחסר קריאת הנו"ן, שאינו מוציאה בפה שתהא ניכרת [ונשמע אָמֵ][לא]. **וְלֹא אָמֵן יְתוֹמָה** - שעונה אמן ואינו יודע על איזה ברכה הוא עונה, וכגון ששמע אחרים שעונים אמן ועונה אחריהם[לב], וכיון שאינו יודע על מה עונה הרי היא כיתומה שאין לה אב[לג]. **וְלֹא יִזְרוֹק בְּרָכָה מִפִּיו** - והמברך ברכה, לא יוציאה מפיו במהירות בלא כוונה[לד], שהממהר נראה שאינו מברך ברצון והיא לטורח עליו כמשא כבד[לה], אלא יברך במתינות ובכוונה שלמה[לו].

בֶּן עַזַּאי אוֹמֵר, כָּל הָעוֹנֶה אָמֵן יְתוֹמָה, יִהְיוּ בָּנָיו יְתוֹמִים. וכל העונה אמן **חֲטוּפָה, יִתְחַטְּפוּ יָמָיו.** וכל העונה אמן **קְטוּפָה,** יתקטפו **יָמָיו**[לז]. **וְכָל הַמַּאֲרִיךְ** קצת **בְּאָמֵן,** כדי שיעור שיוכל לומר אל מלך נאמן[לח], **מַאֲרִיכִין לוֹ יָמָיו וּשְׁנוֹתָיו** בטובה[לט], ובלבד שלא יאריך יותר מדאי וכדלעיל[מ].

★

הגמרא חוזרת לדיני זימון:

רַב וּשְׁמוּאֵל הֲווּ יָתְבִי בִּסְעוּדְתָא - היו יושבים בסעודה, ולא היה עמהם שלישי לזימון, כשהיו בגמר הסעודה **אֲתָא** [-בא] **רַב שִׁימִי בַּר חִיָּיא,** והתיישב שם לסעוד, **הֲוָה קָמְסַרְהֵב וְאָכִיל** - היה ממהר באכילתו, כדי להספיק לסיים סעודתו קודם שרב ושמואל יברכו וכך יוכלו לזמן עליו. **אֲמַר לֵיהּ רַב** לרב שימי, **מַה דַּעְתָּךְ**[מא] - מאיזה טעם הנך ממהר באכילה, לפי שאתה סבור **לְאִיצְטָרוּפֵי בַּהֲדָן** - להצטרף אלינו כדי שנוכל לזמן[מב], **אֲנַן אֲכִילְנָא לָן** - אנו כבר סיימנו סעודתנו קודם שבאת, ולכן אף שעדיין לא ברכנו איננו יכולים להצטרף יחד לזימון[מג]. **אֲמַר לֵיהּ שְׁמוּאֵל** לרב[מד], לא כן, אלא עדיין אנו בתוך הסעודה, שהרי **אִלּוּ מַיְיתוּ** [-היו מביאים] **לִי** עכשיו **אַרְדִּילַיָּא** - כמהין[מה] ופטריות לקינוח סעודה[מו], **וְגוֹזָלַיָּא לְאַבָּא** - ולרב[מז] היו מביאים לקינוח סעודה גוזלות[מח], **מִי לֹא אָכְלִינַן** - האם לא היינו אוכלים אותם לקינוח[מט], וכיון שלא הסחנו דעתנו לגמרי מלאכול[נ] נחשב שעדיין לא נגמרה סעודתנו ויכול רב שימי להצטרף אלינו ואנו מחוייבים בזימון.

הגמרא מביאה הלכה נוספת בזימון:

תַּלְמִידֵי דְּרַב הֲווּ יָתְבִי בִּסְעוּדְתָא - ישבו בסעודה, ובטרם סיימו

כח. אגב שהוזכר שעניית אמן היא חלק מהברכה.

כט. רש"י (ד"ה חטופה) כפי שנתבארו דבריו באחרונים (מעדני יום טוב לעיל פ"ב ס"ג אות י, והכ"מ או"ח סי' קכד סק"ו, והיעב"ץ ברש"י ד"ה חטופה). ובראשונים פירשו עוד פירושים באמן חטופה, א. המאירי (ד"ה זה) הביא בשם יש מפרשים, שחטופה היינו שקורא באילו האלף נקודה בחט"ף פת"ח [אֲמן]. וכן ביאר רבינו בחיי (שמות יד לא ד"ה ויאמינו), וכתב שעל ידי השינוי בתנועת הניקוד יצא מפיו היפך האמונה, כפי שמוכח מהכתוב בענין 'אמנון' (שמואל ב' יג כ) 'האמינון אחיך היה עמך'. וביאר התורת חיים (הו"ד במהדיר לפירוש רבינו בחיי) שכוונתו, שכן בכללי התנועות כאשר האל"ף בחטף פת"ח תהיה המ"ם בחירי"ק ויו"ד אחריה [אֲמִין], וכל אות הנוספת על העיקר באה להקטין הדבר, כמו שמצאנו באבשלום שבא להקטין מעלת אַמְנוֹן וקרא שמו 'אֲמִינוֹן'. ב. הערוך (ערך אמן) פירש, שחוטף וממהר לענות אמן קודם שיסיים המברך, ואינו כהוגן, אלא צריך שימתין עד סיום התיבה האחרונה של הברכה. ג. תלמידי רבינו יונה (ד"ה אין) פירשו, שחטופה הוא שחוטף המלה ואומר אותה במהירות [הרא"ה (ד"ה ולא - הראשון) פירש שאמירה במהירות נקרא אמן קטופה].

ל. לבוש (או"ח סי' קכד ס"ג). עוד כתב, שהוא הדין שלא יאמר אמן בשאר נקודות, בשור"ק [אומן] או בחול"ם [אומן] וכיוצא בזה, כי בכל זה אין משמעות פירושו לשון האמנת דברים [ראה בגמרא בשבועות (לו.) שהובאה בהערה לעיל].

לא. רש"י (ד"ה קטופה). ותלמידי רבינו יונה (שם) פירשו, שאינו מזכיר כל האותיות. ורצונם לומר שהוא הדין אם חיסר את האל"ף [מֵן] או המ"ם [אָ ן]. וכתב הב"ח (שם) שגם דעת רש"י כן, אלא שנקט נו"ן שהיא טעות המצויה, שהרבה אינן נזהרין בקריאת הנו"ן שתהא ניכרת. ובערוך (שם) פירש, שקטופה הוא שפסק התיבה לשנים [אָ מֵן או אָמֵ ן]. והטעם בכל האופנים הללו הוא אחד, שאינם פירוש של האמנת דברים, וכמו שביאר הלבוש בענין אמן חטופה.

לב. רש"י (ד"ה יתומה) ותוספות (ד"ה אמן). וביארו, שמה שאמרו בסוכה (נא:) שבבית הכנסת באלכסנדריא של מצרים מרוב גודלו לא הכל שמעו את החזן והיו מניפים בסודרים כשהגיע העת לענות אמן, שם היו יודעים את סדר הברכות והיו יודעים על איזה ברכה עונין אמן ולכן היו רשאים לענות כשהניפו הסודרים, וכאן מדובר שלא יודע על איזה ברכה עונה. אולם תלמידי רבינו יונה (ד"ה אין) והרא"ש (סי' יז, במירון השני) סוברים, שאיסור עניית אמן יתומה הוא דווקא אם העונה מחוייב באותה ברכה ורוצה לצאת ידי חובתו, ובאופן כזה אף אם שמע תחילת הברכה ולא שמע החתימה אסור לו לענות, אבל בברכה שאינו מחוייב בה, אף אם אינו יודע כלל על איזה ברכה עונה רק ששמע אחרים שעונים מותר לו לענות. וביארו שבבית הכנסת באלכסנדריא מדובר שאותם שענו כבר התפללו ולא היו חייבין באותה ברכה, ולכן אין קפידא אף כשאינם יודעים על איזה ברכה עונים.

והמאירי (ד"ה זה) והאבודרהם (הלכות שמונה עשרה) הביאו יש מפרשים, שאמן יתומה היינו ששמע את הברכה אך לא ענה תכף לברכה אלא אחר זמן, שצריך לענות אמן מיד בסיום הברכה [ותוך כדי דיבור נקרא מיד. פרי מגדים (א"א סי' קכד ס"ק יד)]. וכתב החיי אדם (ח"א כלל ו ס"ג), שלכן אם הש"ץ מאריך הרבה בנגינות בתיבות 'ואמרו אמן', יענה מיד ולא ימתין שיסיים הש"ץ תיבות אלו, שכן תיבות ואמרו אמן אינם מעצם הברכה.

לג. רבינו חננאל (ד"ה ת"ר), וספר מצוות גדול (עשין כז ד"ה בפרק אין).

לד. מנורת המאור (פרק ג, תפילה סדר י"ח ברכות).

לה. בדומה לנושא משא המזדרז לפרוק מעליו את המשא המכביד.

לו. רש"י (ד"ה ולא) ומאירי (ד"ה העונה). והרא"ה (ד"ה ולא) פירש, שיעשה המברך היכר בחתימת הברכה ולא יהא כזורק אותה מפיו כשאר התיבות שבאמצע הברכה [שיעשה אתנחתא בסוף הברכה כמניח אותה ולא כזורקה]. ועוד פירש, שלא ימהר להתחיל מיד ברכה אחרת, אלא ימתין בכדי שיש שהות לענות אמן [וראה פירוש נוסף שדין זה אמור כלפי העונה, בתלמידי רבינו יונה (ד"ה ולא) והמאירי (שם)].

לז. ביאר הבן יהוידע (ד"ה יתומה), יהיו בניו יתומים פירושו, שיהיו בניו יתומים בעודו חי, דהיינו שלא יהיה לו יכולת לפרנסם, כי אב שאין לו יכולת לפרנס בניו הרי הם כמו יתומים בחיי אביהם. ואין לפרש שימות קודם שישלים ימיו וישאיר בניו יתומים שהרי זהו פירוש יתקטפו או יתחטפו. ויתחטפו ימיו פירושו, שיראה צער בהם ורואה אותם קצרים [והיינו חטופים], על דרך מה שאמר הכתוב (דברים כח סז) 'בבקר תאמר מי יתן ערב ובערב תאמר מי יתן בקר'. ויתקטפו ימיו פירושו שימות קודם שישלים שנותיו, וזהו פירוש יתקטפו שיחסרו ימיו. וראה עוד פירושים בילקוט ביאורים.

לח. הראבי"ה (אות קכו) ואור זרוע (ח"א סימן קנג) ועוד. וביאר האור זרוע (שם) הטעם, כי אמן הוא הראשי תיבות של אל מלך נאמן [וכפי שפירש רש"י בשבת (קיט: ד"ה אל) דהיינו שבעניית האמן מעיד על בוראו, שהוא אל מלך נאמן]. ובהלכות ברכות להריטב"א (פ"ו אות יח) כתב, שמאריך בה כדי שימליכוהו להקב"ה על השמים ועל הארץ ועל ארבע רוחות העולם.

לט. ירושלמי (ברכות פ"ח ה"ח). ופירש הבן יהוידע (ד"ה מאריכין), מאריכין לו ימיו באיכות, ושנותיו בכמות. ובשפתי חכמים (ד"ה מאריכין) דקדק במה שלגבי העונש נאמר רק 'ימיו' ולגבי השכר נאמר 'ימיו ושנותיו', ונתן בזה טעם שכן מדה טובה מרובה ממדת פורענות (סוטה יא.).

מ. שאמר רב חסדא 'שאני אומר כל העונה אמן יותר מדאי אינו אלא טועה'.

מא. המהרש"א (ד"ה א"ל) הגיה שצריך לומר, אמר ליה רב מַאי דַּעְתֵּיךְ לאצטרופי כו'.

מב. שמצוה לזמן משום 'גדלו', כדלעיל (מה.). הרא"ה (ד"ה רב).

מג. רש"י (ד"ה אכילנא) כתב, ואין אתה מחייבנו עוד בזימון, משמע מדבריו שאם מצטרף אליהם הם מתחייבים בזימון ולא שהוא רשות. ומשמע שחובת הזימון תלויה גם כן בגמר הסעודה, והיינו שלא כדברי תלמידי רבינו יונה (בתחילת הפרק ד"ה שלשה) שחובת הזימון היא רק אם התחילו לאכול יחד. ולדבריהם סוגייתנו מדברת לענין זימון של רשות. ביאור הלכה (סי' קצז ד"ה מצטרף).

מד. כן משמע מפירוש רש"י (ד"ה מי) שכתב, הלכך לא גמרה סעודתא 'ומצטרף', משמע שדיבר על רב שימי בלשון נסתר. אמנם מדברי המכתם (ד"ה אמר) משמע ששמואל דיבר עם רב שימי, שכתב 'ומצטרפת בהדן' והיינו לשון נוכח שמדבר איתו.

מה. כמהין נמצאים תחת הקרקע, ונבראין משומן הארץ. תלמידי רבינו יונה (לעיל מ: ד"ה על הזומית).

מו. בתלמידי רבינו יונה (ד"ה אי) הובא פירוש נוסף, שארדיליא הם מיני עשבים, ולפי ששמואל שהיה רופא היה דרכו לאכול כל מיני עשבים לאחר אכילתו.

מז. שמואל היה קורא לרב אבא לכבודו. רש"י (ד"ה אילו). הרש"ש (ד"ה אילו) ציין לדברי רש"י ביבמות (נז: ד"ה ומודה) שאבא הוא מלשון נְשִׂיאֵי וְרַבֵּי, וקרא לו כן משום שהיה רב מבוגר ממנו. אמנם התוספות (שם ד"ה אמר) כתבו, שקראו אבא מפני שכך היה שמו של רב, וכמו שפירש בערוך (ערך אבא).

מח. פירש רש"י (ד"ה אילו) שהזכיר על כל אחד מה שחביב עליו לקינוח, ששמואל היו חביבין עליו ארדיליא דהיינו כמהין ופטריות בקנוח סעודה, ורב היו חביבין עליו גוזלות.

מט. מלשון הגמרא אילו מייתו וכו' משמע שלא צריכים לאכול עמו אלא מספיק שיכולים לאכול עמו, וכן משמע ברמב"ם (ברכות פ"ה ה"ט) שכתב אם יכולין לאכול עמו, וכן כתב במפורש המכתם (ד"ה אמר). עוד כתב שם הרמב"ם אם יכולין לאכול עמו 'כל שהוא' ואפילו משאר אוכלין מצטרף עמהן. אולם המאירי (ד"ה שנים) הביא יש מפרשים שצריך שהראשונים יהיו יכולים לאכול פת עם אותן הדברים החביבים. ומה שנקטה הגמרא ארדיליא וגוזליא, הוא מפני שדרך בני אדם לאכול אותם עם פת.

נ. נמוקי יוסף (ד"ה מי). וכתבו התוספות (ד"ה אילו), שאם אמרו הב לן ונבריך נחשב היסח דעת גמור. והוסיף המרדכי (רמז קעא) שכמו כן נחשב היסח הדעת אם נטלו ידיהם למים אחרונים. וראה עוד בזה בהרחבה בילקוט ביאורים.

ולא בידים מזוהמות. רבין ואביי הוו קא אזלי באורחא קדמיה חמריה דרבין לדאביי ולא אמר ליה ניזיל מר אמר מדסליק האי מרבנן ממערבא גס ליה דעתיה כי מטא לפתחא דבי כנישתא אמר ליה ניעל מר אמר ליה ועד השתא לאו מר אנא אמר ליה הכי אמר רבי יוחנן אין מכבדין אלא בפתח שיש בה מזוזה דאית בה מזוזה אין דלית בה מזוזה לא אלא מעתה בית הכנסת ובית המדרש דלית בהו מזוזה הכי נמי דאין מכבדין אלא אימא בפתח הראוי למזוזה. אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב אין המסובין רשאין לאכול כלום עד שיטעום הבוצע יתיב רב ספרא וקאמר לטעום איתמר למאי נפקא מינה שחייב אדם לומר בלשון רבו. ת"ר שנים ממתינין זה לזה בקערה שלשה אין ממתינין הבוצע הוא פושט ידו תחלה ואם בא לחלוק כבוד לרבו או למי שגדול הימנו הרשות בידו רבה בר בר חנה הוה עסיק ליה לבריה בי רב שמואל בר רב קטינא קדים ויתיב וקמתני ליה לבריה אין הבוצע רשאי לבצוע עד שיכלה אמן מפי העונים רב חסדא אמר מפי רוב העונים א"ל רמי בר חמא מ"ש רובא דאכתי לא כליא ברכה מיעוטא נמי לא כליא ברכה א"ל שאני אומר כל העונה אמן יותר מדאי אינו אלא טועה: ת"ר אין עונין לא אמן חטופה ולא אמן קטופה ולא אמן יתומה ולא יזרוק ברכה מפיו בן עזאי אומר כל העונה אמן יתומה יהיו בניו יתומים חטופה יתחטפו ימיו קטופה יתקטפו ימיו וכל המאריך באמן מאריכין לו ימיו ושנותיו. רב ושמואל הוו יתבי בסעודתא אתא רב שימי בר חייא הוה קמסרהב ואכיל א"ל רב מה דעתך לאיצטרופי בהדן אנן אכילנא לן א"ל שמואל אלו מייתו לי ארדיליא וגוזליא לאבא מי לא אכלינן. תלמידי דרב הוו יתבי בסעודתא על רב אחא אמרי אתא גברא רבא דמברך לן אמר להו מי סבריתו דגדול מברך עיקר שבסעודה מברך והלכתא גדול מברך אע"ג דאתא לבסוף: אכל דמאי וכו': הא לא חזי ליה כיון דאי בעי מפקר להו לנכסיה והוי עני וחזי ליה דתנן מאכילין את העניים דמאי ואת האכסניא דמאי ואמר רב הונא תנא ב"ש אומרים אין מאכילין את העניים ואת האכסניא דמאי: מעשר ראשון שנטלה תרומתו: פשיטא לא צריכא אלא שהקדימו בשבלים והפריש ממנו תרומת מעשר ולא הפריש ממנו תרומה גדולה וכדר' אבהו דאמר ר' אבהו אמר ריש לקיש מעשר ראשון שהקדימו בשבלים פטור מתרומה גדולה שנאמר והרמותם ממנו תרומת ה' מעשר מן המעשר מעשר מן המעשר אמרתי לך ולא תרומה גדולה ותרומת מעשר מן המעשר אמר ליה רב פפא לאביי אי הכי אפילו הקדימו בכרי נמי אמר ליה עליך אמר קרא מכל

רש"י

ולא בידים מזוהמות. בנטילת מים אחרונים: ממערבא. לפי שהיה רבין רגיל לעלות מבבל לא"י ולומר הוא דבריו משמו של ר' יוחנן: בפתח הראוי למזוזה. כלומר בכניסת כל פתחים, למעוטי דרכים ופרצות: לטעום איתמר. אין חלוק בדבר, אלא שחייב לומר בלשון רבו: קדים. רבה בר בר חנה לישב על השולחן ולשנות לבנו הלכות סעודה, לפי שהחתן רגיל לבצוע והיה מלמדו היאך יעשה: לבצוע. לפרוס הפרוסה מן הפת: עד שיכלה אמן מפי העונים. אמן אחר ברכת המוציא, דאף עניית אמן מן הברכה היא, ואמרי' בפרק כיצד מברכין (דף לט:) צריך שתכלה ברכה קודם בליעה: חטופה. שקורין את האלף בחטף ולא בפתח, ואומר אמן והוא צריך לומר אמן: קטופה. שמחסר קריאת הנו"ן, שאינו מוציאה בפה שתהא נכרת: יתומה. שלא שמע הברכה אלא ששמע שעונין אמן. והא דאמרי' בהחליל (סוכה נא:) שבאלכסנדריא של מצרים היו מניפים בסודרים כשהגיע עת לענות אמן אלמא לא שמעי וקא ענו, הנהו מידע ידעי שהם עונים אחר ברכה ועל איזו ברכה הם עונים אלא שלא היו שומעים את הקול: ולא יזרוק ברכה מפיו. במהירות, שדומה עליו כמשא אלא שחוק קבוע הוא לו: וקא מסרהב ואכיל. ממהר לאכול כדי להצטרף לזימון וזימנו עליו: אכילנא לן. גמרה לן סעודתנו קודם שבאת, ואי אתה מחייבנו עוד בזימון: אילו מייתו לי ארדיליא וגוזליא לאבא. שמואל חבידין עליו ארדיליא בקנוח סעודה והן כמהין ופטריות, ולרב היו חביבין גוזלות, ושמואל היה קורא לרב אבא לכבודו: מי לא אכלינן. הלכך לא גמרה סעודתא ומצטרף: עיקר שבסעודה. אחד מאותן שהיו בתחלת ההסבה: הא לא חזי ליה. והויא לה ברכת זמון הבאה בעבירה, וכתיב (תהלים י) בוצע ברך נאץ ה' ואמר מר (א) (בב"ק דף צד.) הרי שגזל סאה של חטים וטחנה ואפאה ובירך עליה אין זה מברך אלא מנאץ: דמאי. חטין הלקוחים מע"ה ספק עשרן ספק לא עשרן: אכסניא. חיל של מלך שמטיל על בני העיר לזונם בשובם ממלחמתו, והרי הם כעניים לפי שהם שלא במקומם: מאכילים את העניים דמאי. דרוב עמי הארץ מעשרים הם, וחומרא דרבנן בעלמא הוא: שהקדימו בשבלים. לוי קדם את הכהן ונטל מעשר בשבלים קודם שנטל כהן תרומה גדולה, והכהן היה לו ליטול תרומה גדולה תחלה א' מנ' דרחמנא קרייה ראשית וכתיב (שמות כב) מלאתך ודמעך לא תאחר, נמצאת תרומה גדולה של כהן בתוך המעשר הזה אחד מחמשים שבו לבד מתרומת מעשר שעל הלוי להפריש תרומה ממעשרו: וכדרבי אבהו. אשמעינן מתני' דהכי הוא כדרבי אבהו דפטר ליה ללוי מתרומה גדולה שבו:

תוספות

אין המסובין רשאין לטעום עד שיטעום המברך. ותימה מההוא סבא דערבי פסחים (דף קו.) דגחין ושתי אלמא דשתי קודם המברך שמא יש חלוק בין אכילה לשתיה אי נמי יש לומר דלא שתה אלא להראות לו מעשה שלא היה צריך לומר יותר ובירושלמי יש כשיש לכל אחד ככרו או כוסו בידו יכולים לשתות אפי' קודם המברך וגבי ההוא סבא היה לו כוסו בידו והכי איתא בירושלמי אמר רבי בון בשם רב אין המסובין רשאין לטעום עד שיטעום המברך ריב"ל אמר שותין אע"פ שלא שתה המברך ולא פליגי רבי בון בשם רב שזקוק לכוס אחד דריב"ל דהיה לכל אחד כוסו בידו וכן עשה רבינו שמשון בחופה אחת שבלע החתן המוציא והיה בולע רבינו שמשון הפת שהיה לפניו ואוכל והשר מקוצי היה אומר אם בלע המברך ונתן לכל אחד חלקו אין צריך להמתין כל אחד עד שיטעום המברך והא דאמרי' הכא אין המסובין רשאין לטעום כו' היינו להקדים ולבלוע מן הפת שבלע המברך אבל אחר שנתן לכל אחד חלקו אין קפידא וכן צריך לומר בסמוך הבולע הוא פושט ידיו תחלה לטבול פתו ואם בא לחלוק כבוד לרבו רשאי ואמאי והא אין המסובין רשאין לטעום וכו' ואין לומר דמן הטבול לחודיה קאמר אך המברך אוכל קודם דא"כ מה כבוד היה זה אבל לפי מה שפירשתי ניחא ויש מפרש פושט ידיו תחלה בקערה להתחיל באכילה ומכאן משמע שאין צריך למזוג מכוס ברכה לשאר כוסות היכא שיש בפני האורחים כוסות שאינן פגומות אבל אם אותן כוסות פגומות יש קפידא:

אמן יתומה. שאין שומע הברכה מפי המברך ועונה אחר האחרים ששמעו אמן תימה דהא אמרינן בסוכה (פ"ה דף נא:) באלכסנדריא של מצרים שהיה שם קהל גדול ולא היו יכולים כולם לשמוע מפי המברך והיו מניפים בסודרים כדי שידעו חתימת הברכות ויענו אמן וי"ל שהיו יודעים באיזו ברכה החזן עומד אמנם לא היו שומעים אותו אבל הכא מיירי שאינם יודעים כלל היכן החזן עומד ומתפלל ובאיזו ברכה הוא עומד אלא עונה אחר האחרים בלא שמיעה ולא ידיעה:

כל המאריך באמן מאריכין לו ימיו ושנותיו. ובלבד שלא יאריך יותר מדאי וטעמא לפי שאין קריאת התיבה כמשמעה כשהוא מאריך יותר מדאי ומסקנא דמלתא דאין הבולע רשאי לבלוע עד שיכלה אמן מפי רוב העונים:

אילו מייתו לי ארדיליא וכו'. משמע דכן הלכה דרב נמי לא פליג אבל אי אמר הב לן ונבריך שהסיחו דעתם מלאכול אין שלישי מצטרף עמהם:

והלכתא גדול מברך. ומיהו אם הגדול נותן רשות לקטן לברך שפיר כדאשכחן (לעיל מג. מו:) דאמר ליה לרב מסי ידך וכו':

ומאכילין את האכסניא דמאי. מיירי באכסניא ישראל ומוטלין עליהם לזונם והם כעניים ודוקא דמאי אבל טבל לא דקספו להו איסור מיתה ואי נמי באכסניא של נכרים שהטיל עליהם המלך ומכל מקום דוקא דמאי אבל טבל לא דאם כן פורע חובו מממונו של כהן:

ואמר רב הונא תנא בש"א אין מאכילין. וא"ת רב הונא טעמא דב"ש אתא לאשמעי' דהכי פריך בכמה דוכתין ויש לומר דקא משמע לן דאי משכחת תנא דאמר אין מאכילין בית שמאי היא ולא תיקום לאותה משנה או ברייתא: אמר

עין משפט נר מצוה

לג א מיי' פ"ז מהלכות ברכות הל' יב סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קפא סעיף ו:
לד ב מיי' שם הל' ה סמג שם טוש"ע או"ח סי' קסז סעיף טו:
לה ג מיי' שם הלכה ו סמג שם טוש"ע א"ח סי' קע סעיף ב:
לו ד מיי' שם הלכה ה סמג שם טוש"ע א"ח סי' קסז סעיף יז:
לז ה מיי' שם טוש"ע שם סעיף טז:
לח ו מיי' פ"א שם הל' יד סמג שם טוש"ע או"ח סי' קכד סעיף ח:
לט ז מיי' פ"ה שם הל' ט טוש"ע או"ח סי' קנז סעיף א:
מ ח מיי' שם ופ"ז הל' ב סמג שם טוש"ע או"ח סי' רא סעיף א:
מא ט מיי' פ"י מהל' מעשר הלכה יא:
מב י מיי' פ"א מהל' ברכות הלכה כ:
מג כ מיי' פ"ג מהלכות תרומות הלכה יג טור יו"ד סי' שלא:

רב נסים גאון

אין מכבדין לא בדרכים אלא בפתח הראוי למזוזה. אית לפירוש פתחים הראויים למזוזה ושאינן ראויין במסכת יומא בפ"ק (דף יא) ובמנחות בפרק הקומץ את המנחה (דף לג): **אין עונין לא אמן חטופה ולא אמן קטופה ולא אמן יתומה** כו'. איתא בגמרא דבני מערבא בס"פ אלו דברים שבין בית שמאי וב"ה אי זו היא אמן יתומה ההן דחייב בברכה והוא עאני ולא ידע מה עאני: **אכל דמאי.** פירשוהו בתלמוד ארץ ישראל בפרק הדין אכל פירות ספק נתקנו ספק לא נתקנו מזמנין ובפ"ק דעירובין (דירושלמי הלכה י) נמי אמרינן דמאי דמיי תיקן לא תיקן כלומר שיש בו ספק אם הוציא ממנו מעשר אי לא ולפיכך חייב להוציא ממנו תרומת מעשר ונקראת תרומת מעשר של דמאי ובמשנה סוף מסכת מעשר שני יוחנן כהן גדול העביר הודאת המעשר ובימיו אין אדם צריך לשאול על הדמאי ובמסכת סוטה בפרק עגלה ערופה (דף מח) תניא אף הוא ביטל את הוידוי וגזר על הדמאי עמד ותיקן להם הלוקח פירות מעם הארץ מפריש תרומת מעשר ונותנה לכהן וזו הברייתא בתוס' סוטה [ס"פ יג]:

הגהות וציונים

א] בכת"י ובכל הראשונים אין המסובין רשאין לטעום ובשטמ"ק כתב דלגי' זו צ"ל להלן יתיב רב ספרא וקאמר לְטְעַם אתמר (ולפי שראו בסמוך "לטעום" איתמר הגיהו כאן "לאכול", דק"ס): ב] ברי"ף ובר"ש נוסף ולא אמן קצרה (ועיין מעיו"ט אות נ): ג] בכת"י נוסף השתא נמי חזי ליה (וכ"ה בשבת, עירובין, פסחים, סוכה, עיי"ש): ד] בכת' אמר ועיין בפני יהושע בתוס' ד"ה ואמר: ה] פי' קמץ (גליון): ו] ואומר אמן והוא צריך לומר אמן (מנחם משיב נפש) (ועיין מעדני יו"ט פ"ב סי' ג אות י ב"ח או"ח סי' קפד ומשנ"ב שם ס"ק כט): ז] צ"ל ויזמנו (כ"ה בדפו"ר): ח] עיין רש"ש דתוס' ביבמות ורשב"ם בפסחים פ' דאבא היה שם העצם של רב: ט] יש להוסיף רבי לרב (מהר"ן אדלר):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ועי' תו' יומא יא: ד"ה שאין ותו' מנחות לג. ד"ה והא], ב) [עדיות פ"א מ"ג שבת טו. בכורות ה.], ג) תוספתא פרק ה גיטין נט:, ד) [תוספתא מגילה פ"ג], ה) [פסחים קיט:], ו) [ב"מ ט: נדרים פד: גיטין יב.] שבת קכז: עירובין לא. פסחים לה: [סוכה לה:], ז) דמאי פ"ג מ"א עירובין יז:, ח) שבת עירובין פסחים שם, ט) ביצה דף יג:, י) תמורה ה:, כ) שבת כג., ל) תרומות פ"ד מ"ג עיי"ש, מ) דברים יח ד, נ) תרומות פ"ג מ"ו-ז, ס) פ"ו ה"א (מד ע"א), ע) [וע"ע תוס' פסחים קו. ד"ה הוה], פ) [וע"ע תוס' סוכה נא: ד"ה וכיון], צ) עיין פסחים קג:, ק) [ועי' היטב תו' עירובין יז: ד"ה ואת אכסניא] עין ב"מ קא., ר) כגון שבת קלה., ש) עיין תוס' סוכה לה: ד"ה ואמר, ת) בירושלמי ה"א ובתוספתא ה"ג.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה הא לא חזי וכו' ואמר מר. נ"ב פ"ק דסנהדרין ט:

תורה אור השלם

א) וְאֶל הַלְוִיִּם תְּדַבֵּר וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תִקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַמַּעֲשֵׂר אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם מֵאִתָּם בְּנַחֲלַתְכֶם וַהֲרֵמֹתֶם מִמֶּנּוּ תְּרוּמַת יְיָ מַעֲשֵׂר מִן הַמַּעֲשֵׂר: [במדבר יח, כו]

משנת ראשונים

ולא בידים מזוהמות. שמא מתוך שמפציר בכבודו שוכח הוא את זוהמתו ואוחז בכנף מעילו. [מאירי]

ויש מפרשים דבר זה בנטילת מים אחרונים, שיהו נוטלים בערבוביא אחר שנטל המברך מפני סכנת מלח סדומית. [מאירי]

שחייב אדם לומר בלשון רבו. דע שלא היו חכמים טועין בפסוק, שהרי משניותיהן כמה טורח הם יגיעים שלא תתחלף משנת חכם זה במשנת חכם אחר, וכל אחד ואחד מדקדק לומר בלשון רבו, וכ"ש דברי תורה ומקרא. [תשובות הגאונים, גאונים קדמונים סימן עח]

ולא יזרוק ברכה מפיו. כלומר אחר שהתפלל ונפטר מהחיוב כשהחזן חוזר התפלה אין לו לומר עם החזן חתימת הברכה דהויא להו ברכה לבטלה. א"נ כגון שלא נפטר עדין מחיוב הברכה, ורוצה עכשיו לפטור עצמו בעניית אמן, צריך שבשעה שיגיע החזן לחתימת הברכה שלא יזכיר אותה עמו, שאם יאמר הברכה עם החזן ויאמר אמן אחר שיסיים אותה החזן, הוה ליה כעונה אמן אחר ברכותיו. [רבינו יונה דף לה. מדה"ר]

על המברך הוא אומר שיעשה היכר בחתימת הברכה, ולא כזורק אותה מפיו כשאר תיבות שבאמצע. אי נמי שלא ימהר להתחיל בברכה אחרת אלא בכדי שיהא שהות לענות אמן. [הריטב"א] **בן עזאי אומר.** בעבור שלא נסמכו קראום בן עזאי ובן זומא. וזה בן עזאי חשקה נפשו בתורה שהיה ארוס עם בת ר' עקיבא ולא נשאה כדאיתא בסוטה. וכו', וכשמת שמעון בן עזאי בטלו השקדנין, ואמר חבל לבן עזאי שלא שמש לר' ישמעאל. ובכל דבר חכמה מזכירו התלמוד. [ספר יוחסין מאמר ראשון] [המשך בסוף המסכת]

סעודתם עַל [-נכנס] רַב אֲחָא והצטרף אליהם, **אָמְרִי** - אמרו תלמידי רב, **אֲתָא גַּבְרָא רַבָּא דִּמְבָרֵךְ לָן** - עכשיו בא אדם גדול שיברך לנו ברכת המזון. **אָמַר לְהוּ** רב אחא לתלמידי רב, **מִי סָבְרִיתוּ** - האם אתם סבורים שההלכה היא **דְּגָדוֹל** שבחבורה **מְבָרֵךְ**, אין הדבר כן, אלא **עִיקָר שֶׁבַּסְּעוּדָה** - אחד מאלו שהיו בתחילת הסעודה, הוא **מְבָרֵךְ**. מסקנת הגמרא, **וְהִלְכְתָא גָּדוֹל מְבָרֵךְ**[נא] **אַף עַל גַּב דַּאֲתָא לְבַסּוֹף** - אף שבא והצטרף אליהם בסוף הסעודה. שבכלל כבודו הוא מה שמוציא אחרים ידי חובתם, לפיכך מדיני דרך ארץ לכבדו אף שבא בסוף[נב].

★

הגמרא עוברת לביאור המשך דברי המשנה. לביאור מהלך הגמרא נקדים את דיני תרומות ומעשרות וסדר הפרשתם: **א.** אחר הקצירה והדיש והמירוח, מוציא מן התבואה חלק אחד מחמישים[נג] ונותנו לכהן, והוא נקרא 'תרומה גדולה'. **ב.** לאחר מכן מפריש עשירית מהנותר ונותנו ללוי, והוא נקרא 'מעשר ראשון'. **ג.** ולאחר הפרשת מעשר ראשון מפריש שוב עשירית ממה שנותר והוא נקרא 'מעשר שני'[נד], ומעלהו ואוכלו בירושלים, או שמחללו על כסף ובירושלים יקנה בכסף מאכלים ויאכלם בקדושה. **ד.** הלוי צריך להפריש עשירית מהמעשר שקיבל ולתתו לכהן והוא נקרא 'תרומת מעשר'. **ה.** חז"ל גזרו וחייבו לעשר את הנקנה מעמי הארצות לפי שהם חשודים על המעשרות[נה]. והתבואה והפירות הנקנים מהם קרויים בלשון המשנה 'דמאי'[נו].

שנינו במשנה, **אָכַל דְּמַאי וכו'** - אכל פת העשויה מחטים שנקנו אצל עמי הארץ שגזרו חכמים על פירותיהם לחייבם במעשר, אף על פי שאכל לפני שעישר הרי זה מצטרף לזימון.

מקשה הגמרא, כיצד האוכל דמאי מצטרף לזימון, **הָא לָא חֲזֵי לֵיהּ** - הרי קודם שעישר הפת אינה ראויה לו שאסור לו לאוכלה, וכשעבר על דברי חכמים ואכל, נמצא שברכת הזימון באה בעבירה[נז].

מתרצת הגמרא, **כֵּיוָן דְּאִי בָּעֵי מַפְקַר לְהוּ לְנִכְסֵיהּ וְהָוֵי עָנִי** - הואיל ואם רוצה הרי יכול להפקיר את כל ממונו ולהיות עני, **וַחֲזֵי לֵיהּ** - ותהיה פת הדמאי ראויה לו, שכן חכמים התירו לעניים לאכול דמאי, לכן גם כעת שאינו עני נחשבת אצלו אכילת הפת כאכילת היתר[נח] ומצטרף לזימון[נט].

ומביאה הגמרא ראיה שחכמים התירו אכילת דמאי לעניים, **דִּתְנַן** - ששנינו במשנה (דמאי פ"ג מ"א), **מַאֲכִילִין אֶת הָעֲנִיִּים דְּמַאי** - מי שיש בידו פירות דמאי רשאי לתת אותם לעני מבלי לעשרם, שלא אסרו חכמים על העניים לאכול דמאי, שצריכים לחזר גם על פתחי עמי הארץ[ס] ולפיכך סמכו על כך שרוב עמי הארץ מעשרים (שבת כג.)[סא]. **וְאֶת הָאַכְסַנְיָא דְּמַאי** - ורשאים לתת פירות דמאי לחיילי המלך העוברים ממקום למקום, ומזונותיהן [illegible]ם על התושבים הדרים באותן מקומות שעוברים שם[סב]. **וְאָמַר רַב הוּנָא, תָּנָא** - שנינו בברייתא, **בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים, אֵין מַאֲכִילִין אֶת הָעֲנִיִּים וְאֶת הָאַכְסַנְיָא דְּמַאי**, ובית הלל אומרים, מאכילין את העניים דמאי ואת האכסניא דמאי[סג].

★

שנינו במשנה, האוכל פת מחטים של **מַעֲשֵׂר רִאשׁוֹן**[סד] לאחר **שֶׁנִּטְּלָה** ממנו **תְּרוּמָתוֹ** - 'תרומת מעשר' שהלוי הפריש ממעשרו כדי לתת לכהן, מצטרף אוכל פת זו לזימון.

וסבורה הגמרא שבודאי כבר ניטלה מהתבואה ה'תרומה גדולה'[סה], שכן יש להפרישה קודם נתינת המעשר ללוי[סו], ולכן מקשה הגמרא, **פְּשִׁיטָא** - פשוט שאוכל פת זו מצטרף לזימון שהרי הורמו כל המתנות וזו אכילת היתר, ודבר שאיסורו או התירו פשוט וידוע לכולם אין צורך למשנה לאומרו[סז].

מתרצת הגמרא, **לָא צְרִיכָא** - אכן לא הוצרכה המשנה לומר דין זה **אֶלָּא** באופן **שֶׁהִקְדִּימוֹ** הלוי לכהן ונטל את ה'מעשר ראשון'

נא. **אולם** אם הגדול נותן רשות לקטן לברך, רשאי הקטן לברך, כפי שמצאנו לעיל (מו:) שרבי אמר לרב שיקדים ליטול מים אחרונים כדי שהוא יברך אף שהיה הקטן. תוספות (ד"ה והלכתא).

נב. **ב"ח** (או"ח סי' רא סק"א) ולבוש (או"ח שם ס"א). עוד כתב הלבוש, שבזמנינו אין מקפידין בזה, כדי שלא יבואו לידי ריב לומר זה הוא גדול או הגון, אלא הבעל הבית נותן לברך למי שירצה במקרה בעלמא בלי שום הקפדת גדול או קטן או הגון או אינו הגון.

נג. **ושיעור** זה אינו מן התורה, שלא פירשה לנו התורה שיעור בתרומה, אלא שחכמים נתנו בה שיעור (תרומות פ"ד מ"ג) כפי מה שהוא האדם, עין יפה אחד מארבעים, עין רעה אחד מששים, בינונית אחד מחמשים. רש"י (דברים יח ד).

נד. **ובשנה** השלישית והשישית של שמיטה ניתן חלק זה לעניים, ואז הוא נקרא 'מעשר עני'.

נה. **שבימי** יוחנן כהן גדול שהיה אחר שמעון הצדיק שלחו בית דין הגדול ובדקו בכל גבול ישראל ומצאו שהכל זהירים בתרומה גדולה ומפרישים אותה, אבל מעשר ראשון ומעשר שני ומעשר עני היו מיעוט עמי הארץ מישראל מקילים על עצמם ולא היו מפרישים אותם, לפיכך גזרו שלא יהא נאמן על המעשרות אלא אנשים נאמנים כשרים, אבל עמי הארץ פירותיהם ספק ואינם נאמנים לומר מעושרים הם, וזהו הנקרא דמאי. רמב"ם (מעשר פ"ט ה"א).

נו. **התיבה** 'דמאי' מורכבת משתי תיבות 'דא מאי', זה מהו, תוקן מטבלו או לא תוקן. וראה פירושים נוספים בהערה על המשנה (לעיל מה.).

נז. **וברכה** שמברך על ידי עבירה אינה ברכה אלא ניאוץ, וכמו שלומדת הגמרא בבבא קמא (צד.) מהכתוב (תהלים י ג) 'בוצע ברך נאץ ה'', שאם גזל סאה של חטים וטחנה ואפאה וברך עליה, אין זה מברך אלא מנאץ. רש"י (ד"ה הא) [הגליון מהרש"א (פסחים לה: ברש"י ד"ה דמאי, בא"ד) כתב שמדברי רש"י משמע שגם באיסור דרבנן שייך ענין של מצוה הבאה בעבירה. וראה מה שהעיר בזה]. אמנם דעת הראב"ד בהשגות (ברכות פ"א הי"ט) שבברכות הנהנין אין חסרון של ברכה הבאה בעבירה והאוכל דבר איסור הואיל ונהנה מן האכילה חובתו לברך, וביאר שמכל מקום אינו מצטרף לזימון, שאכילת איסור נחשבת כאכילת עראי בדומה לאכילת פירות ואין מזמנים על אכילת עראי. ולדבריו מתפרשת קושיית הגמרא 'הא לא חזי ליה', דהיינו שכיון שאינה אכילה הראויה לו הרי שהיא אכילת עראי ואינו יכול להצטרף לזימון [בענין מחלוקת זו ראה עוד בהערות לעיל (מה.)].

נח. **על** פי מה שמופיע בסוגיא זו בשאר המקומות בש"ס (שבת קכז: עירובין לא. פסחים לה: סוכה לה:), הגמרא שם מסיימת 'השתא נמי חזי ליה', וראה בהגהות וציונים. הצל"ח (ד"ה כיון) ביאר, שהטעם שלא העמידו המשנה בעני ממש שאכל דמאי, משום שבעני אין כל חידוש, שמשנה מפורשת שמאכילין אותו דמאי, ודבר פשוט שמזמנין על אכילתו. וראה יישוב נוסף בפרחי כהונה (ד"ה כיון).

נט. **הפני** יהושע (ד"ה אכל) הקשה כיצד מועיל הטעם של אילו רצה והפקיר נכסיו והיה ראוי לו וכו' סוף סוף הרי לא הפקיר ועכשיו אינו ראוי לו [ראה שם מה שתירץ]. ובאבן שלמה (ד"ה אכל) ובשו"ת שואל ומשיב (מהדורה א ח"ג סי' נג בשם אביו) יישבו שגדר מצוה הבאה בעבירה הוא רק כשאין אפשרות לקיים המצוה בלתי שיעשה עבירה, ובעניננו כיון שיכול להפקיר נכסיו ויכול לאכול בלא שיעשה עבירה אין זה בכלל מצוה הבאה בעבירה. עוד ביאר (שם ח"א סי' ח) שלדעת הראב"ד שאין זימון משום שאכילת איסור נחשבת כאכילת עראי, יש לומר שמשום שבידו להפקיר נכסיו נחשבת אכילתו במדת מה כאכילת קבע. ועיין בילקוט ביאורים עוד יישובים בזה.

ס. **רש"י** בשבת (קכז: ד"ה מאכילין). אבל הרמב"ם (פירוש המשניות דמאי שם) פירש שהתירו להם כדי להקל על נותני הצדקה.

סא. **והיינו** כיון שרוב עמי הארץ מעשרין היה לנו ללכת אחרי הרוב ולהתיר הדמאי לכל אחד, אלא שתקנת חכמים היא לנהוג לחומרא כאילו צד האיסור וההיתר שקולים, ולא תיקנו כן לגבי עניים ואכסניא. ע"פ רש"י (שבת שם, וסוכה לה: ד"ה וחזי).

סב. **מרש"י** (ד"ה אכסניא) משמע וכן פירשו התוספות (ד"ה ומאכילין), שכאן מדובר בחיילים ישראלים. וביארו, שאף שהם ישראלים מאכילים אותם דמאי, משום שהגם שיתכן שבביתם יש להם נכסים, מכל מקום הואיל וכעת אינם במקומם הם כעניים לענין היתר אכילת דמאי. ועוד פירשו בתוספות שאפשר שמדובר שחיילי האכסניא הם גויים שהטיל המלך על הישראל לפרנסם, ומכל מקום דווקא דמאי מותרים להאכילם אבל לא טבל, דאם כן פורע חובו מממונו של כהן [הרשב"א (ד"ה הא) ותוספות הרא"ש (ד"ה ואת) הביאו שנחלקו בזה אמוראים בירושלמי (דמאי פ"ג ה"א)]. פירוש נוסף לאכסניא מצאנו ברמב"ם (בפירוש המשניות דמאי שם), שאכסניא הם האורחים, ועשו זאת לחזוק מצות האכסניא כדי להקל על בעלי האכסניא. וכן פסק בהלכותיו (מעשר פ"י הי"א) מותר להאכיל את העניים ואת האורחים דמאי. עוד כתב שיש להודיע להם שאלו פירות דמאי, והם אם ירצו לתקן מתקנין.

סג. **זהו** המשך דברי הברייתא שהביא רב הונא כפי שהובא בשבת (קכז:) ובשאר מקומות שהביאו ברייתא זו. ופירשו בתוספות (ד"ה ואמר) שכוונת רב הונא להשמיענו שאם נמצא איזה תנא האומר שאין מאכילין אל תחוש לאותה משנה או ברייתא לפי שהולכת כשיטת בית שמאי ואין הלכה כדבריהם, בדומה למה שאמרו ביבמות (קכב.).

סד. **עשירית** מהתבואה שנותרה לאחר הפרשת תרומה גדולה, וניתנת ללוי [וכנ"ל בהקדמה לסוגיא].

סה. **רש"י** בשבת (קכז: ד"ה שניטלה).

סו. **כפי** שיבואר להלן (ע"ב).

סז. **מדברי** הרמב"ם (בפירוש המשניות).

ולא בידים מזוהמות. רבין ואביי הוו קא אזלי באורחא קדמיה חמריה דרבין לדאביי ולא אמר ליה ניזיל מר אמר מדסליק האי מרבנן ממערבא גס ליה דעתיה כי מטא לפתחא דבי כנישתא אמר ליה ניעל מר אמר ליה ועד השתא לאו מר אנא אמר ליה הכי אמר רבי יוחנן אין מכבדין אלא בפתח שיש בה מזוזה דאית בה מזוזה אין דלית בה מזוזה לא אלא מעתה בית הכנסת ובית המדרש דלית בהו מזוזה הכי נמי דאין מכבדין אלא אימא בפתח הראוי למזוזה. אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב אין המסובין רשאין לאכול כלום עד שיטעום הבוצע יתיב רב ספרא וקאמר לטעום איתמר למאי נפקא מינה שחייב אדם לומר בלשון רבו. ת"ר שנים ממתינין זה לזה בקערה שלשה אין ממתינין הבוצע הוא פושט ידו תחלה ואם בא לחלוק כבוד לרבו או למי שגדול הימנו הרשות בידו רבה בר בר חנה הוה עסיק ליה לבריה בי רב שמואל בר רב קטינא קדים ויתיב וקמתני ליה לבריה אין הבוצע רשאי לבצוע עד שיכלה אמן מפי העונים רב חסדא אמר מפי רוב העונים א"ל רמי בר חמא מ"ש רובא דאכתי לא כליא ברכה מיעוטא נמי לא כליא ברכה א"ל שאני אומר כל העונה אמן יותר מדאי אינו אלא טועה: ת"ר אין עונין לא אמן חטופה ולא אמן קטופה ולא אמן יתומה ולא יזרוק ברכה מפיו בן עזאי אומר כל העונה אמן יתומה יהיו בניו יתומים חטופה יתחטפו ימיו קטופה יתקטפו ימיו וכל המאריך באמן מאריכין לו ימיו ושנותיו. רב ושמואל הוו יתבי בסעודתא אתא רב שימי בר חייא הוה קמסרהב ואכיל א"ל רב מה דעתך לאיצטרופי בהדן אנן אכילנא לן א"ל שמואל אילו מייתו לי ארדיליא וגוזליא לאבא מי לא אכלינן. תלמידי דרב הוו יתבי בסעודתא על רב אחא אמרי אתא גברא רבא דמברך לן אמר להו מי סבריתו דגדול מברך עיקר שבסעודה מברך והלכתא גדול מברך אע"ג דאתא לבסוף: אכל דמאי וכו': הא לא חזי ליה כיון דאי בעי מפקר להו לנכסיה והוי עני וחזי ליה דתנן מאכילין את העניים דמאי ואת האכסניא דמאי ואמר רב הונא תנא ב"ש אומרים אין מאכילין את העניים ואת האכסניא דמאי: מעשר ראשון שנטלה תרומתו: פשיטא לא צריכא אלא שהקדימו בשבלים והפריש ממנו תרומת מעשר ולא הפריש ממנו תרומה גדולה וכדר' אבהו דאמר ר' אבהו אמר ריש לקיש מעשר ראשון שהקדימו בשבלים פטור מתרומה גדולה שנאמר והרמותם ממנו תרומת ה' מעשר מן המעשר מעשר מן המעשר אמרתי לך ולא תרומה גדולה ותרומת מעשר מן המעשר אמר ליה רב פפא לאביי אי הכי אפילו הקדימו בכרי נמי אמר ליה עליך אמר קרא מכל

רש"י

ולא בידים מזוהמות. בנטילת מים אחרונים: ממערבא. לפי שהיה רבין רגיל לעלות מבבל לא"י ולומר הוא דבריו משמו של ר' יוחנן: בפתח הראוי למזוזה. כלומר בכניסת כל פתחים, למעוטי דרכים ופרצות: לטעום איתמר. אין חלוק בדבר, אלא שחייב לומר בלשון רבו: קדים. רבה בר בר חנה ליסב על השולחן ולשנות לבנו הלכות סעודה, לפי שהחתן רגיל לבצוע והיה מלמדו היאך יעשה: לבצוע. לפרוס הפרוסה מן הפת: עד שיכלה אמן מפי העונים. אמן אחר ברכת המוציא, דאף עניית אמן מן הברכה היא, ואמרי' בפרק כיצד מברכין (דף לט:) צריך שתכלה ברכה קודם בליעה: חטופה. שקורין את האלף בחטף ולא בפתח, ואומר אמן והוא צריך לומר אמן: קטופה. שמחסר קריאת הנו"ן, שאינו מוציאה בפה שתהא נכרת: יתומה. שלא שמע הברכה אלא ששמע שעונין אמן. והא דאמרי' בהחליל (סוכה נא:) שבאלכסנדריא של מצרים היו מניפים בסודרים כשהגיע עת לענות אמן אלמא לא שמעי וקא ענו, הנהו מידע ידעי שהם עונים אחר ברכה ועל איזו ברכה הם עונים אלא שלא היו שומעים את הקול: ולא יזרוק ברכה מפיו. במהירות, שדומה עליו כמשא אלא שחוק קבוע הוא לו: וקא מסרהב ואכיל. ממהר לאכול כדי להצטרף לזימון וזימנו עליו: אכילנא לן. גמרה לן סעודתנו קודם שבאת, ולאי אתה מחייבנו עוד בזימון: אילו מייתו לי ארדיליא וגוזליא לאבא. שמואל חביבין עליו ארדיליא בקנוח סעודה והן כמהין ופטריות, ולרב היו חביבין גוזלות, ושמואל היה קורא לרב אבא לכבודו: מי לא אכלינן. הלכך לא גמרה סעודתא ומצטרף: עיקר שבסעודה. אחד מאותן שהיו בתחלת ההסבה: הא לא חזי ליה. והויא לה ברכת זמון הבאה בעבירה, וכתיב (תהלים י) בוצע ברך נאץ ה' ואמר מר (א) (בב"ק דף צד.) הרי שגזל סאה של חטים וטחנה ואפאה וברך עליה אין זה מברך אלא מנאץ: דמאי. תקון הלקוחים מע"ה ספק עשרן ספק לא עשרן: אכסניא. חיל של מלך שמטיל על בני העיר לזונם בשובם ממלחמתו, והרי הם כעניים לפי שהם שלא במקומם: מאכילים את העניים דמאי. דרוב עמי הארץ מעשרים הם, וחומרא דרבנן בעלמא הוא: שהקדימו בשבלים. לוי קדם את הכהן ונטל מעשר בשבלים קודם שנטל כהן תרומה גדולה, והכהן היה לו ליטול תרומה גדולה תחלה א' מנ' דרחמנא קרייה ראשית וכתיב (שמות כב) מלאתך ודמעך לא תאחר, נמצאת תרומה גדולה של כהן בתוך המעשר הזה אחד מחמשים שבו לבד מתרומת מעשר שעל הלוי להפריש תרומה ממעשרו: וכדרבי אבהו. אשמעינן מתני' דהכי הוא כדרבי אבהו דפטר ליה ללוי מתרומה גדולה שבו:

תוספות

אין המסובין רשאין לטעום עד שיטעום המברך. ותימה מההוא סבא דערבי פסחים (דף קו.) דגחין ושתי אלמא דשתי קודם המברך שמא יש חלוק בין אכילה לשתיה אי נמי יש לומר דלא שתה אלא להראות לו מעשה שלא היה צריך לומר יותר ובירושלמי יש כשיש לכל אחד ככרו או כוסו בידו יכולים לשתות אפי' קודם המברך וגבי ההוא סבא היה לו כוסו בידו והכי איתא בירושלמי אמר רבי בון בשם רב אין המסובין רשאין לטעום עד שיטעום המברך ריב"ל אמר שותין אע"פ שלא שתה המברך ולא פליגי רבי בון בשם רב שזקוק לכוס אחד דריב"ל דהיה לכל אחד כוסו בידו וכן עשה רבינו שמשון בחופה אחת שבלע החתן המוציא והיה בוצע רבינו שמשון הפת שהיה לפניו ואוכל והשר מקוצי היה אומר אם בלע המברך ונתן לכל אחד חלקו אין צריך להמתין כל אחד עד שיטעום המברך והא דאמרי' הכא אין המסובין רשאין לטעום כו' היינו להקדים ולבלוע מן הפת שבלע המברך אבל אחר שנתן לכל אחד חלקו אין קפידא וכן צריך לומר בסמוך הבוצע הוא פושט ידיו תחלה לטבול פתו ואם בא לחלוק כבוד לרבו רשאי ואמאי והא אין המסובין רשאין לטעום וכו' ואין לומר דמן הטבול לחודיה קאמר אך המברך אוכל קודם דא"כ מה כבוד היה זה אבל לפי מה שפירשתי ניחא ויש מפרש פושט ידיו תחלה בקערה להתחיל באכילה ומכאן משמע שאין צריך למזוג מכוס ברכה לשאר כוסות היכא שיש בפני האורחים כוסות שאינן פגומות אבל אם אותן כוסות פגומות יש קפידא:

אמן יתומה. שאין שומע הברכה מפי המברך ועונה אחר האחרים ששמעו אמן תימה דהא אמרינן בסוכה (פ"ה דף נא:) באלכסנדריא של מצרים שהיה שם קהל גדול ולא היו יכולים כולם לשמוע מפי המברך והיו מניפים בסודרים כדי שידעו חתימת הברכות ויענו אמן וי"ל שהיו יודעים באיזו ברכה החזן עומד אמנם לא היו שומעים אותו אבל הכא מיירי שאינם יודעים כלל היכן החזן עומד ומתפלל ובאיזו ברכה הוא עומד אלא עונה אחר האחרים בלא שמיעה ולא ידיעה:

כל המאריך באמן מאריכין לו ימיו ושנותיו. ובלבד שלא יאריך יותר מדאי וטעמא לפי שאין קריאת התיבה כמשמעה כשהוא מאריך יותר מדאי ומסקנא דמלתא דאין הבוצע רשאי לבלוע עד שיכלה אמן מפי רוב העונים:

אילו מייתו לי ארדיליא וכו'. משמע דכן הלכה דרב נמי לא פליג אבל אי אמר הב לן ונברך שהסיחו דעתם מלאכול אין שלישי מצטרף עמהם:

והלכתא גדול מברך. ומיהו אם הגדול נותן רשות לקטן לברך שפיר כדאשכחן (לעיל מו.) דאמר ליה לרב משי ידך וכו':

ומאכילין את האכסניא דמאי. מיירי באכסניא ישראל ומוטלין עליהם לזונם והם כעניים ודוקא דמאי אבל טבל לא דקנסו להו איסור מיתה ואי נמי באכסניא של נכרים שהטיל עליהם המלך ומכל מקום דוקא דמאי אבל טבל לא דאם כן פורע חובו מממונו של כהן:

ואמר רב הונא תנא בש"א אין מאכילין. וא"ת רב הונא טעמא דב"ש אתא לאשמעי' דהכי פריך בכמה דוכתין ויש לומר דקא משמע לן דאי משכחת תנא דאמר אין מאכילין בית שמאי היא ולא תיחוש לאותה משנה או ברייתא:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ועי' תו' יומא יח: ד"ה שאין ותו' מנחות לג. ד"ה והא], ב) [עדיות פ"א מ"ג שבת טו. בכורות ה.], ג) תוספתא פרק ה גיטין נט:, ד) [תוספתא מגילה פ"ג], ה) [פסחים קיט:], ו) [ב"מ ט: נדרים פד: גיטין יב.] שבת קכז: עירובין לא. פסחים לה: [סוכה לה:], ז) דמאי פ"ג מ"א עירובין יז:, ח) שבת עירובין פסחים שס, ט) ביצה דף יג:, י) תמורה ה:, כ) שבת כג., ל) תרומות פ"ד מ"ג עיי"ש, מ) דברים יח ד, נ) תרומות פ"ג מ"ו-ז, ס) פ"ו ה"א (מד ע"א), ע) [וע"ע תוס' פסחים קו. ד"ה הוה], פ) [וע"ע תוס' סוכה נא: ד"ה וכיון], צ) עיין פסחים קג:, ק) [ועי' היטב תו' עירובין יז: ד"ה ואת אכסניא] עין ב"מ קא., ר) כגון שבת קלה., ש) עיין תוס' סוכה לה: ד"ה ואמר, ת) בירושלמי ה"א ובתוספתא ה"ג.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה הא לא חזי וכו' ואמר מר. נ"ב פ"ק דסנהדרין ח):

תורה אור השלם

א) וְאֶל הַלְוִיִּם תְּדַבֵּר וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תִקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַמַּעֲשֵׂר אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם מֵאִתָּם בְּנַחֲלַתְכֶם וַהֲרֵמֹתֶם מִמֶּנּוּ תְּרוּמַת יְיָ מַעֲשֵׂר מִן הַמַּעֲשֵׂר: [במדבר יח, כו]

משנת ראשונים

ולא בידים מזוהמות. שמא מתוך שמפציר בכבודו שוכח הוא את זוהמתו ואוחז בכנף מעילו. [מאירי]

ויש מפרשים דבר זה בנטילת מים אחרונים, שיהו נוטלים בערבוביא אחר שנטל המברך מפני סכנת מלח סדומית. [מאירי]

שחייב אדם לומר בלשון רבו. דע שלא היו חכמים טועין בפסוק, שהרי משניותיהן כמה טורח הם יגיעים שלא תתחלף משנת חכם זה במשנת חכם אחר, וכל אחד ואחד מדקדק לומר בלשון רבו, וכ"ש דברי תורה ומקרא. [תשובות הגאונים, גאונים קדמונים סימן עח]

ולא יזרוק ברכה מפיו. כלומר אחר שהתפלל ונפטר מהחיוב כשהחזן חוזר התפלה אין לו לומר עם החזן חתימת הברכה דהויא להו ברכה לבטלה. א"נ כגון שלא נפטר עדין מחיוב הברכה, ורוצה עכשיו לפטור עצמו בעניית אמן, צריך שבשעה שיגיע החזן לחתימת הברכה שלא יזכיר אותה עמו, שאם יאמר הברכה עם החזן ויאמר אמן אחר שיסיים אותה החזן, הוה ליה כעונה אמן אחר ברכותיו. [רבינו יונה דף לה. מדה"ר]

על המברך הוא אומר שיעשה היכר בחתימת הברכה, ולא כזורק אותה מפיו כשאר תיבות שבאמצע. אי נמי שלא ימהר להתחיל בברכה אחרת אלא בכדי שיהא שהות לענות אמן. [הריטב"א]

בן עזאי אומר. בעבור שלא נסמכו קראום בן עזאי ובן זומא. וזה בן עזאי חשקה נפשו בתורה שהיה ארוס עם בת ר' עקיבא ולא נשאה כדאיתא בסוטה. וכו', וכשמת שמעון בן עזאי בטלו השקדנין, ואמר חבל לבן עזאי שלא שמש לר' ישמעאל. ובכל דבר חכמה מזכירו התלמוד. [ספר יוחסין מאמר ראשון] [המשך בסוף המסכת]

עין משפט נר מצוה

לג א מיי' פ"ז מהלכות ברכות הל' יב סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קסא סעיף ו:
לד ב מיי' שם הל' ה סמג שם טוש"ע או"ח סי' קסז סעיף טו:
לה ג מיי' שם הלכה ו סמג שם טוש"ע א"ח סי' קע סעיף ב:
לו ד מיי' שם הלכה ה סמג שם טוש"ע א"ח סי' קסז סעיף יז:
לז ה מיי' שם טוש"ע שם סעיף טז:
לח ו מיי' פ"א שם הל' יד סמג שם טוש"ע או"ח סי' קכד סעיף ח:
לט ז מיי' פ"ה שם הל' ט טוש"ע או"ח סי' קלז סעיף א:
מ ח מיי' שם ופ"ז הל' ב סמג שם טוש"ע או"ח סי' רא סעיף א:
מא ט מיי' פ"י מהל' מעשר הלכה יא:
מב י מיי' פ"א מהל' ברכות הלכה כ:
מג כ מיי' פ"ג מהלכות תרומות הלכה יג טור יו"ד סי' שלא:

רב נסים גאון

אין מכבדין לא בדרכים אלא בפתח הראוי למזוזה. אית לפירוש פתחים הראויים למזוזה ושאינן ראויין במסכת יומא בפ"ק (דף יא) ובמנחות בפרק הקומץ את המנחה (דף לג):

אין עונין לא אמן חטופה ולא אמן קטופה ולא אמן יתומה כו'. איתא בגמרא דבני מערבא בס"פ אלו דברים שבין בית שמאי וב"ה אי זו היא אמן יתומה ההן דחייב בברכה והוא עאני ולא ידע מה עאני:

אכל דמאי. פירשהו בתלמוד ארץ ישראל בפרק הדין אכל פירות ספק נתקנו ספק לא נתקנו מזמנין ובפ"ק דעירובין (דירושלמי הלכה י) נמי אמרינן דמאי דמיי תיקן לא תיקן כלומר שיש בו ספק אם הוציא ממנו מעשר אי לא ולפיכך חייב להוציא ממנו תרומת מעשר ונקראת תרומת מעשר של דמאי ובמשנה סוף מסכת מעשר שני יוחנן כהן גדול העביר הודאת המעשר ובימיו אין אדם צריך לשאול על הדמאי ובמסכת סוטה בפרק עגלה ערופה (דף מח) תניא אף הוא ביטל את הוידוי וגזר על הדמאי עמד ותיקן להם הלוקח פירות מעם הארץ מפריש תרומת מעשר ונותנה לכהן וזו הברייתא בתוס' סוטה [ס"פ יג]:

הגהות וציונים

א] בכת"י וככל הראשונים אין המסובין רשאין לטעום ובשטמ"ק כתב דלגי' רש"י צ"ל להלן יתיב רב ספרא וקאמר לטעם איתמר (ולפי שראו בסמוך "לטעום" איתמר הגיהו כאן "לאכול", דק"ס): ב] ברי"ף ובראש נוסף ולא אמן קצרה (ועיין מעיו"ט אות נ): ג] בכת"י נוסף השתא נמי חזי ליה (וכ"ה בשבת, עירובין, פסחים, סוכה, עיי"ש): ד] בכת"י אמר ועיין בפני יהושע בתוס' ד"ה ואמר: ה] פי' קמץ (גליון): ו] ואומר אָמֵן והוא צריך לומר אָמֵן (מנחם משיב נפש) ועיין מעדני יו"ט פ"ב סי' ג אות י ב"ח או"ח סי' קכד ומשנ"ב שם ס"ק כט: ז] צ"ל ויזמנו וכ"ה בדפו"ר: ח] עיין רש"ש דתוס' ביבמות ורשב"ם בפסחים פי' דאבא היה שם העצם של רב: ט] יש להוסיף רבי לרב (מהר"נ אדלר):

מהתבואה בעוד שהיו גרעיניה **בְּשִׁבֳּלִים** - קודם הדישה[סח], ועדיין לא לקח הכהן את ה'תרומה גדולה' השייכת לו[סט], **וְהִפְרִישׁ מִמֶּנּוּ** הלוי ממעשר זה רק **תְּרוּמַת מַעֲשֵׂר וְלֹא הִפְרִישׁ מִמֶּנּוּ תְּרוּמָה גְּדוֹלָה** [וזהו ששנינו 'שנטלה תרומתו', דהיינו ש'תרומת מעשר' שלו ניטלה ואילו ה'תרומה גדולה' לא ניטלה]. **וְכִדְרַבִּי אֲבָהוּ** - וכאן השמיעה לנו המשנה את דינו של רבי אבהו שאמר שבהקדימו בשבלים נפטר הלוי מתרומה גדולה [כדלהלן] ולכן לא נחשב מעשר זה כטבל והאוכל מצטרף לזימון, **דְּאָמַר רַבִּי אֲבָהוּ אָמַר רֵישׁ לָקִישׁ, מַעֲשֵׂר רִאשׁוֹן שֶׁהִקְדִּימוֹ** הלוי לכהן ונטלו מהישראל בעודו **בְּשִׁבֳּלִים, פָּטוּר** הלוי **מִלתת תְּרוּמָה גְּדוֹלָה** לכהן, **שֶׁנֶּאֱמַר** (במדבר יח כו) בציווי אל הלויים לתת תרומת מעשר, '**וַהֲרֵמוֹתֶם מִמֶּנּוּ** - מהמעשר ראשון שקיבלתם תרימו **תְּרוּמַת** ה', ומה היא התרומה שתרימו ממנו, **מַעֲשֵׂר** [-עשירית **מִן הַמַּעֲשֵׂר**', ודורשים דווקא **מַעֲשֵׂר מִן הַמַּעֲשֵׂר אָמַרְתִּי לְךָ** שתרים ממנו, **וְלֹא תְּרוּמָה גְּדוֹלָה וּתְרוּמַת מַעֲשֵׂר מִן הַמַּעֲשֵׂר** - שאף אם עדיין לא הורמה תרומה גדולה מהמעשר ראשון פטור הלוי מלהפרישו.

אָמַר לֵיהּ רַב פָּפָּא לְאַבַּיֵי - שאל רב פפא את אביי על דברי רבי אבהו, **אִי הָכִי** - אם כדברי רבי אבהו שדורשים מהפסוק שהלוי נותן מהמעשר רק תרומת מעשר ולא תרומה גדולה, מדוע שלא נלמד מכאן **שֶׁאֲפִילּוּ הִקְדִּימוֹ** הלוי לכהן **בִּכְרִי** - לאחר שנעשה הדיש והמירוח **נַמִּי** - גם אז יפטר הלוי מלתת מתוך המעשר תרומה גדולה, ומדוע פוטר רק בשהקדימו הלוי בשבלים. **אָמַר לֵיהּ** - השיב לו אביי, **עָלֶיךָ אָמַר קְרָא** - כדי שלא תאמר כן[ע] לימדה אותנו התורה בפסוק אחר, אף הוא בפרשת הלויים לגבי תרומת מעשר,

---

[סח]. **שקודם** הדישה עדיין לא חלה החובה להפריש את התרומות ומעשרות, כפי שמבואר בהמשך הסוגיא (ע"ב).

[סט]. **ומצד** הדין הכהן היה לו ליטול תרומה גדולה תחלה, שהתורה קוראת לתרומה גדולה 'ראשית' שנאמר (דברים יח ד) 'ראשית דגנך תירשך ויצהרך תתן לו', כלומר שהתרומה תהיה ראשונה לכל ההפרשות. עוד כתוב (שמות כב כח) 'מלאתך ודמעך לא תאחר', ודמעך פירושו תרומה ובא הפסוק לומר שלא תשנה את הסדר ולא תקדים מעשר לתרומה. וכיון שכן, נמצא שה'תרומה גדולה' של כהן נתונה בתוך 'המעשר' הזה שהוקדם בשבלים בשיעור של אחד מחמשים מהמעשר, וזהו חוץ מחיוב הלוי להפריש ממעשר זה 'תרומת מעשר' ששיעורה חלק עשירית מהמעשר, נמצא אם כן על דרך משל, שמתבואה של מאה סאה שהמעשר שלה הוא עשר סאין, היה צריך הלוי לתת מתוכה לכהן, סאה אחת בעבור התרומת מעשר, ועוד חמישית סאה שהיא אחד מחמישים מעשר הסאין בעבור התרומה גדולה. ע"פ רש"י (ד"ה שהקדימו).

[ע]. **רש"י** (כילה יג: ד"ה עליך).

ולא בידים מזוהמות. רבין ואביי הוו קא אזלי באורחא קדמיה חמריה דרבין לדאביי ולא אמר ליה ניזיל מר אמר מדסליק האי מרבנן ממערבא גס ליה דעתיה כי מטא לפתחא דבי כנישתא אמר ליה ניעל מר אמר ליה ועד השתא לאו מר אנא אמר ליה הכי אמר רבי יוחנן אין מכבדין אלא בפתח שיש בה מזוזה דאית בה מזוזה אין דלית בה מזוזה לא אלא מעתה בית הכנסת ובית המדרש דלית בהו מזוזה הכי נמי דאין מכבדין אלא אימא בפתח הראוי למזוזה. אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב אין המסובין רשאין לאכול כלום עד שיטעום הבוצע יתיב רב ספרא וקאמר לטעום איתמר למאי נפקא מינה שחייב אדם לומר בלשון רבו. ת"ר שנים ממתינין זה לזה בקערה שלשה אין ממתינין הבוצע הוא פושט ידו תחלה ואם בא לחלוק כבוד לרבו או למי שגדול הימנו הרשות בידו רבה בר בר חנה הוה עסיק ליה לבריה בי רב שמואל בר רב קטינא קדים ויתיב וקמתני ליה לבריה אין הבוצע רשאי לבצוע עד שיכלה אמן מפי העונים רב חסדא אמר מפי רוב העונים א"ל רמי בר חמא מ"ש רובא דאכתי לא כליא ברכה מיעוטא נמי לא כליא ברכה א"ל שאני אומר כל העונה אמן יותר מדאי אינו אלא טועה: ת"ר אין עונין לא אמן חטופה ולא אמן קטופה ולא אמן יתומה ולא יזרוק ברכה מפיו בן עזאי אומר כל העונה אמן יתומה יהיו בניו יתומים חטופה יתחטפו ימיו קטופה יתקטפו ימיו וכל המאריך באמן מאריכין לו ימיו ושנותיו. רב ושמואל הוו יתבי בסעודתא אתא רב שימי בר חייא הוה קמסרהב ואכיל א"ל רב מה דעתך לאיצטרופי בהדן אנן אכילנא לן א"ל שמואל אילו מייתו לי ארדיליא וגוזליא לאבא מי לא אכלינן. תלמידי דרב הוו יתבי בסעודתא על רב אחא אמרי אתא גברא רבא דמברך לן אמר להו מי סבריתו דגדול מברך עיקר שבסעודה מברך והלכתא גדול מברך אע"ג דאתא לבסוף: אכל דמאי וכו': הא לא חזי ליה כיון דאי בעי מפקר להו לנכסיה והוי עני וחזי ליה דתנן מאכילין את העניים דמאי ואת האכסניא דמאי ואמר רב הונא תנא ב"ש אומרים אין מאכילין את העניים ואת האכסניא דמאי: מעשר ראשון שנטלה תרומתו: פשיטא לא צריכא אלא שהקדימו בשבלים והפריש ממנו תרומת מעשר ולא הפריש ממנו תרומה גדולה וכדר' אבהו דאמר ר' אבהו אמר ריש לקיש מעשר ראשון שהקדימו בשבלים פטור מתרומה גדולה שנאמר והרמותם ממנו תרומת ה' מעשר מן המעשר מעשר מן המעשר אמרתי לך ולא תרומה גדולה ותרומת מעשר מן המעשר אמר ליה רב פפא לאביי אי הכי אפילו הקדימו בכרי נמי אמר ליה עליך אמר קרא מכל

רש"י

ולא בידים מזוהמות. בנטילת מים אחרונים: ממערבא. לפי שהיה רבין רגיל לעלות מבבל לא"י ולומר הוא דבריו משמו של ר' יוחנן: בפתח הראוי למזוזה. כלומר בכניסת כל פתחים, למעוטי דרכים ופרצות: לטעום איתמר. אין חלוק בדבר, אלא שחייב לומר בלשון רבו: קדים. רבה בר בר חנה ליסב על השולחן ולשנות לבנו הלכות סעודה, לפי שהחתן רגיל לבצוע והיה מלמדו היאך יעשה: לבצוע. לפרוס הפרוסה מן הפת: עד שיכלה אמן מפי העונים. אמן אחר ברכת המוציא, דאף עניית אמן מן הברכה היא, ואמרי' בפרק כיצד מברכין (דף לט:) צריך שתכלה ברכה קודם בליעה: חטופה. שקורין את האלף בחטף ולא בפתח, ואומר אמן והוא צריך לומר אמן: קטופה. שמחסר קריאת הנו"ן, שאינו מוציאה בפה שתהא נכרת: יתומה. שלא שמע הברכה אלא ששמע שעונין אמן. והא דאמרי' בהחליל (סוכה נא:) שבאלכסנדריא של מצרים היו מניפים בסודרים כשהגיע עת לענות אמן אלמא לא שמעי וקא ענו, הנהו מידע ידעי שהם עונים אחר ברכה ועל איזו ברכה הם עונים אלא שלא היו שומעים את הקול: ולא יזרוק ברכה מפיו. במהירות, שדומה עליו כמשא אלא שחוק קבוע הוא לו: וקא מסרהב ואכיל. ממהר לאכול כדי להצטרף לזימון ויזמנו עליו: אכילנא לן. גמרה לן סעודתנו קודם שבאת, ואי אתה מחייבנו עוד בזימון: אילו מייתו לי ארדיליא וגוזליא לאבא. שמואל חביבין עליו ארדיליא בקנוח סעודה והן כמהין ופטריות, ולרב היו חביבין גוזלות, ושמואל היה קורא לרב אבא לכבודו: מי לא אכלינן. הלכך לא גמרה סעודתא ומצטרף: עיקר שבסעודה. אחד מאותן שהיו בתחלת ההסבה: הא לא חזי ליה. והויא לה ברכת זמון הבאה בעבירה, וכתיב (תהלים י) בוצע ברך נאץ ה' ואמר מר (א) (בב"ק דף צד.) הרי שגזל סאה של חטים וטחנה ואפאה ובירך עליה אין זה מברך אלא מנאץ: דמאי. חטין הלקוחים מע"ה ספק עשרן ספק לא עשרן: אכסניא. חיל של מלך שמטיל על בני העיר לזונם בשובם ממלחמתו, והרי הם כעניים לפי שהם שלא במקומם: מאכילים את העניים דמאי. דרוב עמי הארץ מעשרים הם, וחומרא דרבנן בעלמא הוא: שהקדימו בשבלים. לוי קדם את הכהן ונטל מעשר בשבלים קודם שנטל כהן תרומה גדולה, והכהן היה לו ליטול תרומה גדולה תחלה א' מנ' דרחמנא קרייה ראשית וכתיב (שמות כב) מלאתך ודמעך לא תאחר, נמצאת תרומה גדולה של כהן בתוך המעשר הזה אחד מחמשים שבו לבד מתרומת מעשר שעל הלוי להפריש תרומה ממעשרו: וכדרבי אבהו. אשמעינן מתני' דהכי הוא כדרבי אבהו דפטר ליה ללוי מתרומה גדולה שבו:

מכל

תוספות

אין המסובין רשאין לטעום עד שיטעום המברך. ותימה מההוא סבא דערבי פסחים (דף קו.) דגחין ושתי אלמא דשתי קודם המברך שמא יש חלוק בין אכילה לשתיה אי נמי יש לומר דלא שתה אלא להראות לו מעשה שלא היה צריך לומר יותר ובירושלמי יש כשיש לכל אחד ככרו או כוסו בידו יכולים לשתות אפי' קודם המברך וגבי ההוא סבא היה לו כוסו בידו והכי איתא בירושלמי אמר רבי בון בשם רב אין המסובין רשאין לטעום עד שיטעום המברך ריב"ל אמר שותין אע"פ שלא שתה המברך ולא פליגי רבי בון בשם רב שזקוק לכוס אחד דריב"ל דהיה לכל אחד כוסו בידו וכן עשה רבינו שמשון בחופה אחת שבלע החתן המוציא והיה בולע רבינו שמשון הפת שהיה לפניו ואוכל והשר מקוצי היה אומר אם בלע המברך ונתן לכל אחד חלקו אין צריך להמתין כל אחד עד שיטעום המברך והא דאמרי' הכא אין המסובין רשאין לטעום כו' היינו להקדים ולבלוע מן הפת שבלע המברך אבל אחר שנתן לכל אחד חלקו אין קפידא וכן צריך לומר בסמוך הבוצע הוא פושט ידיו תחלה לטבול פתו ואם בא לחלוק כבוד לרבו רשאי ואמאי והא אין המסובין רשאין לטעום וכו' ואין לומר דמן הטבול לחודיה קאמר אך המברך אוכל קודם דא"כ מה כבוד היה זה אבל לפי מה שפירשתי ניחא ויש מפרש פושט ידיו תחלה בקערה להתחיל באכילה ומכאן משמע שאין צריך למזוג מכוס ברכה לשאר כוסות היכא שיש בפני האורחים כוסות שאינן פגומות אבל אם אותן כוסות פגומות יש קפידא:

אמן יתומה. שאין שומע הברכה מפי המברך ועונה אחר האחרים ששמעו אמן תימה דהא אמרינן בסוכה (פ"ה דף נא:) באלכסנדריא של מצרים שהיה שם קהל גדול ולא היו יכולים כולם לשמוע מפי המברך והיו מניפים בסודרים כדי שידעו חתימת הברכות ויענו אמן וי"ל שהיו יודעים באיזו ברכה החזן עומד אמנם לא היו שומעים אותו אבל הכא מיירי שאינם יודעים כלל היכן החזן עומד ומתפלל ובאיזו ברכה הוא עומד אלא עונה אחר האחרים בלא שמיעה ולא ידיעה:

כל המאריך באמן מאריכין לו ימיו ושנותיו. ובלבד שלא יאריך יותר מדאי וטעמא לפי שאין קריאת התיבה כמשמעה כשהוא מאריך יותר מדאי ומסקנא דמלתא דאין הבוצע רשאי לבצוע עד שיכלה אמן מפי רוב העונים:

אילו מייתו לי ארדיליא וכו'. משמע דכן הלכה דרב נמי לא פליג אבל אי אמר הב לן ונבריך שהסיחו דעתם מלאכול אין שלישי מצטרף עמהם:

והלכתא גדול מברך. ומיהו אם הגדול נותן רשות לקטן לברך שפיר כדאשכחן (לעיל מג. מו:) דאמר ליה לרב משי ידך וכו':

ומאכילין את האכסניא דמאי. מיירי באכסניא ישראל ומוטלין עליהם לזונם והם כעניים ודוקא דמאי אבל טבל לא דקספו להו איסור מיתה ואי נמי באכסניא של נכרים שהטיל עליהם המלך ומכל מקום דוקא דמאי אבל טבל לא דאם כן פורע חובו ממעות של כהן:

ואמר רב הונא תנא בש"א אין מאכילין. וא"ת רב הונא טעמא דב"ש אתא לאשמעי' דהכי פריך בכמה דוכתין ויש לומר דקא משמע לן דאי משכחת תנא דאמר אין מאכילין בית שמאי היא ולא תיתוס לאותה משנה או ברייתא:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ועי' תו' יומא יא: ד"ה שאין ותו' מנחות לג. ד"ה והא], ב) [עדיות פ"א מ"ג שבת טו. בכורות ה.], ג) תוספתא פרק ה גיטין נט:, ד) [תוספתא מגילה פ"ג], ה) [פסחים קיט:], ו) [נ"מ ע: נדרים פד: גיטין יב. שבת קכז: עירובין לא. פסחים לה: [סוכה לה:], ז) דמאי פ"ג מ"א עירובין יז:, ח) שבת עירובין פסחים שם, ט) ביצה דף יג:, י) תמורה ה:, כ) שבת כג., ל) תרומות פ"ד מ"ג עיי"ש, מ) דברים יח ד, נ) תרומות פ"ג מ"ו-ז, ס) פ"ו ה"א (מד ע"א), ע) [וע"ע תוס' פסחים קו. ד"ה הוה], פ) [וע"ע תוס' סוכה נב: ד"ה ולמו], צ) עיין פסחים קג:, ק) [ועי' היטב תו' עירובין יז: ד"ה ואת אכסניא] עיין ב"מ קא., ר) כגון שבת קלה., ש) עיין תוס' סוכה לה: ד"ה ואמר, ת) בירושלמי ה"א ובתוספתא ה"ג.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה הא לא חזי וכו' ואמר מר. נ"ב פ"ק דסנהדרין (ז):

תורה אור השלם

א) וְאֶל הַלְוִיִּם תְּדַבֵּר וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תִקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַמַּעֲשֵׂר אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם מֵאִתָּם בְּנַחֲלַתְכֶם וַהֲרֵמֹתֶם מִמֶּנּוּ תְּרוּמַת יְיָ מַעֲשֵׂר מִן הַמַּעֲשֵׂר: [במדבר יח, כו]

משנת ראשונים

ולא בידים מזוהמות. שמא מתוך שמפציר בכבודו שוכח הוא את זוהמתו ואוחז בכנף מעילו. [מאירי]

ויש מפרשים דבר זה בנטילת מים אחרונים, שיהו נוטלים בערבוביא אחר שנטל המברך מפני סכנת מלח סדומית. [מאירי]

שחייב אדם לומר בלשון רבו. דע שלא היו חכמים טועין בפסוק, שהרי משניותיהן כמה טורח הם יגיעים שלא תתחלף משנת חכם זה במשנת חכם אחר, וכל אחד ואחד מדקדק לומר בלשון רבו, וכ"ש דברי תורה ומקרא. [תשובות הגאונים, גאונים קדמונים סימן עח]

ולא יזרוק ברכה מפיו. כלומר אחר שהתפלל ונפטר מהחיוב כשהחזן חוזר התפלה אין לו לומר עם החזן חתימת הברכה דהויא להו ברכה לבטלה. א"נ כגון שלא נפטר עדין מחיוב הברכה, ורוצה עכשיו לפטור עצמו בעניית אמן, צריך שבשעה שיגיע החזן לחתימת הברכה שלא יזכיר אותה עמו, שאם יאמר הברכה עם החזן ויאמר אמן אחר שיסיים אותה החזן, הוה ליה כעונה אמן אחר ברכותיו. [רבינו יונה דף לה. מדה"ר]

על המברך הוא אומר שיעשה היכר בחתימת הברכה, ולא כזורק אותה מפיו כאשר תיבות שבאמצע. אי נמי שלא ימהר להתחיל בברכה אחרת אלא בכדי שיהא שהות לענות אמן. [הריטב"א]

בן עזאי אומר. בעבור שלא נסמכו קראום בן עזאי ובן זומא. וזה בן עזאי חשקה נפשו בתורה שהיה ארוס עם בת ר' עקיבא ולא נשאה כדאיתא בסוטה. וכו', וכשמת שמעון בן עזאי בטלו השקדנין, ואמר חבל לבן עזאי שלא שמש לר' ישמעאל. ובכל דבר חכמה מזכירו התלמוד. [ספר יוחסין מאמר ראשון] [המשך בסוף המסכת]

עין משפט נר מצוה

לג א מיי' פ"ז מהלכות ברכות הל' יב סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קפא סעיף ו:
לד ב מיי' שם הל' ה סמג שם טוש"ע או"ח סי' קסז סעיף טו:
לה ג מיי' שם הלכה ו סמג שם טוש"ע א"ח סי' קע סעיף ג:
לו ד מיי' שם הלכה ה סמג שם טוש"ע א"ח סי' קסז סעיף יז:
לז ה מיי' שם טוש"ע שם סעיף טו:
לח ו מיי' פ"א שם הל' יד סמג שם טוש"ע או"ח סי' קכד סעיף ח:
לט ז מיי' פ"ה שם הל' ט טוש"ע או"ח סי' קצו סעיף א:
מ ח מיי' שם ופ"ז הל' ג סמג שם טוש"ע או"ח סי' רא סעיף א:
מא ט מיי' פ"י מהל' מעשר הלכה יא:
מב י מיי' פ"א מהל' ברכות הלכה כ:
מג כ מיי' פ"ג מהלכות תרומות הלכה יג טור יו"ד סי' שלא:

רב נסים גאון

אין מכבדין לא בדרכים אלא בפתח הראוי למזוזה. אית לפירוש פתחים הראויים למזוזה ושאינן ראויין במסכת יומא בפ"ק (דף יא) ובמנחות בפרק הקומץ את המנחה (דף לג):
אין עונין לא אמן חטופה ולא אמן קטופה ולא אמן יתומה כו'. איתא בגמרא דבני מערבא בס"פ אלו דברים שבין בית שמאי וב"ה אי זו היא אמן יתומה ההן דחייב בברכה והוא עני ולא ידע מה עני:
אכל דמאי. פירשהו בתלמוד ארץ ישראל בפרק הדין אכל פירות ספק נתקנו ספק לא נתקנו מזמנין ובפ"ק דעירובין (דירושלמי הלכה י) נמי אמרינן דמאי דמיי תיקן לא תיקן כלומר שיש בו ספק אם הוציא ממנו מעשר אי לא ולפיכך חייב להוציא ממנו תרומת מעשר ונקראת תרומת מעשר של דמאי ובמשנה סוף מסכת מעשר שני יוחנן כהן גדול העביר הודאת המעשר ובימיו אין אדם צריך לשאול על הדמאי ובמסכת סוטה בפרק עגלה ערופה (דף מח) תניא אף הוא ביטל את הוידוי וגזר על הדמאי עמד ותיקן להם הלוקח פירות מעם הארץ מפריש תרומת מעשר ונותנה לכהן וזו הברייתא בתוס' סוטה [ס"פ יג]:

הגהות וציונים

א] בכת"י וככל הראשונים אין המסובין רשאין לטעום ובשטמ"ק כתב דלגי' זו צ"ל להלן יתיב רב ספרא וקאמר לְטָעֵם אתמר (ולפי שראו בסמוך "לטעום" איתמר הגיהו כאן "לאכול", דק"ס): ב] ברי"ף ובראי"ש נוסף ולא אמן קצרה (ועיין מעיו"ט אות נ): ג] בכת"י נוסף השתא נמי חזי ליה (וכ"ה בשבת, עירובין, פסחים, סוכה, עיי"ש): ד] בכת"י אמר ועיין בפני יהושע בתוס' ד"ה ואמר: ה] פי' קמץ (גליון): ו] ואומר אָמֵן והוא צריך לומר אָמֵן (מנחם משיב נפש) ועיין מעדני יו"ט פ"ב סי' ג אות י ב"ח או"ח סי' קכד ומשנ"ב שם ס"ק כט: ז] צ"ל ויזמנו וכ"ה בדפו"ר: ח] עיין רש"ש דתוס' ביבמות ורשב"ם בפסחים פי' דאבא היה שם העצם של רב: ט] יש להוסיף רבי לרב (מהר"נ אדלר):

עין משפט
נר מצוה

מד א מיי' פ"ה מהל' ברכות הלכה כ:
מה ב טוש"ע או"ח סי' קנט ס"ג [דהאידנא מזמנין]:
מו ג טוש"ע שם סעיף ד:
מז ד מיי' פי"ג מהל' אסורי ביאה הלכה ו סמג לאוין קטז טוש"ע יו"ד סי' רסח סעיף ב:
מח ה ו מיי' פ"ט מהל' עבדים הל' ו סמג עשין פז טוש"ע יו"ד סי' רסז סעיף עט:
מט ז מיי' פ"ח מהל' תפלה הלכה א סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' נ סעיף יד [רב אלפס לעיל דף ו. וברא"ש שם סימן ז]:

תורה אור השלם

א) כֵּן תָּרִימוּ גַם אַתֶּם תְּרוּמַת יְיָ מִכֹּל מַעְשְׂרֹתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּנְתַתֶּם מִמֶּנּוּ אֶת תְּרוּמַת יְיָ לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן: מִכֹּל מַתְּנֹתֵיכֶם תָּרִימוּ אֵת כָּל תְּרוּמַת יְיָ מִכָּל חֶלְבּוֹ אֶת מִקְדְּשׁוֹ מִמֶּנּוּ: [במדבר יח, כח-כט]

ב) וְנָתַתָּה בַּכָּסֶף וְצַרְתָּ הַכֶּסֶף בְּיָדְךָ וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְיָ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ: [דברים יד, כה]

ג) וְאִם גָּאֹל יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה הַמַּקְדִּישׁ אֹתוֹ וְיָסַף חֲמִשִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְקָם לוֹ: [ויקרא כז, יט]

ד) וְהִתְנַחַלְתֶּם אֹתָם לִבְנֵיכֶם אַחֲרֵיכֶם לָרֶשֶׁת אֲחֻזָּה לְעֹלָם בָּהֶם תַּעֲבֹדוּ וּבְאַחֵיכֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ בְּאָחִיו לֹא תִרְדֶּה בוֹ בְּפָרֶךְ: [ויקרא כה, מו]

הגהות וציונים

א] [מתנותיכם כצ"ל עי' תוס' עירובין לא ע"ב ד"ה (דמאי) [רשב"א] וכן איתא על נכון בשבת קכז ע"ב וכן ברש"י במדבר יח פכ"ט] (גליון): ב] גירסת הרא"ש (סי' כ) אין מזמנין על ע"ה בחבורה (וכ"ה בתוס' הרא"ש עיי"ש דהכוונה שאפי' בי' אין מזמנין עליו, ובסמ"ג (עשין סי' כז), ובתשו' הרשב"א (ח"ד סי' פז) ובכת"י): ג] הוא רשב"ג כדאיתא גיטין י ע"א (יפה עינים): ד] בכת"י ובבית נתן נוסף והפריש ממנו תרומת מעשר ולא הפריש ממנו תרומה גדולה (וכ"ה בשבת קכח ע"א ובעירובין לא ע"ב): ה] [צ"ל רב אסי וכ"מ מפרש"י ד"ה סניף] (גליון): ו] תיבות ושלא הביא ב' שערות אין מזמנין עליו ליתא ברבינו יונה (וכן משמע בגמ' מדצריך לדיוקא, דבש תמר) ועי' בצל"ח: ז] לשון התוס' בחגיגה כב ע"א ד"ה כמאן והרא"ש צ"ל עם הארץ:

ליקוטי רש"י

מכל [מתנותיכם]. בתרומה גדולה הכתוב מדבר שאם הקדים לוי את הכהן בכרי וקבל מעשרותיו קודם שיטול הכהן תרומה גדולה מן הכרי צריך להפריש הלוי מן המעשר תחילה אחד ממאה לתרומה גדולה ויחזור ויפריש תרומת מעשר [במדבר יח, כט]. ובלוים כתיב ולהכי כתיב כל למימר דכל לד תרומה המוטלת בו יתן [ביצה יג:]. ומה ראית. דמוקמת קרא לחיוב כשהקדימו בכרי וקרא דפטור בהקדימו בשבלים [עירובין לא:]. דהאי כל דמרבי שדית ליה אהקדימו בכרי ואידך אהקדימו בשבלים אימא איפכא [ביצה שם]. האי. הקדימו בכרי [עירובין שם]. דנתמרח בכרי. אידגן. וכיון דנקרא דגן נעשה טבל לתרומה כדכתיב ראשית דגנך [פסחים לה:]. וחלה עליו חובת תרומה כדכתיב (דברים יח) ראשית דגנך הלכך כי שקלה לוי בעי אהדורי לכהן תרי ממאה שבו ברישא והדר אחד מעשרה [שבת קכז:]. הקדימו בכרי כו' לכלל דגן חלה עליו חובת כהן דכתיב ראשית דגנך הלכך מסתברא דהאי קרא דזוכתא דכהן אכרי תשדייה [ביצה שם]. [המשך בסוף המסכת]

תוספות

אמר רב הונא הלכה כאחרים. והאידנא אין אנו מדקדקים ורגילים אנו לזמן בע"ה[ז] כדאמרינן בחגיגה (פ"ג דף כב.) כמאן מקבלינן האידנא סהדותא מע"ה כמאן כרבי יוסי כדי שלא יהא כל אחד הולך ובונה במה לעצמו[פ]: מצוה דרבים שאני. מכאן קשה לה"ג דפירש דמי שמת לו מת בי"ט האחרון דאבילות נוהג ולא אתי י"ט האחרון דרבנן ודחי אבילות דאורייתא דכתיב (עמוס ח) ואחריתה כיום מר[ל] דהכא חזינן דאתיא תפלה דרבנן ודחיא קרא דלעולם בהם תעבודו וכן משמע נמי בריש כתובות (דף ד.) גבי חתן נוהג ז' ימי המשתה ואח"כ נוהג ז' ימי אבילות ומדשבעת ימי המשתה מבטלין אבלות דאורייתא כל שכן יום טוב שני:

קטן פורח מזמנין עליו. פרש"י שהביא שתי שערות ועדיין לא הגיע לי"ג שנה ויום אחד ולא נהירא דא"כ אמאי אמר בסמוך לאתויי קטן פורח היינו שהביא שתי שערות דקתני בברייתא בהדיא ע"כ פר"ת קטן פורח בתוך י"ג שנה ועדיין לא הביא שתי שערות ידועות שאינן גדולות כדי לכוף ראשן לעיקרן שכן הוא שיעורס[ק] ולהכי קרי ליה פורח שפרחו ולמחו בו שערות אבל אינן גדולות כל השיעור והשתא ה"פ אמרת הביא דמשמע הביא דוקא והדר קתני אין מדקדקין בקטן דמשמע אפילו לא הביא אלא ש"מ לאתויי קטן פורח ואתי סיפא לגלויי רישא דמה שהוא אומר ברישא הביא שתי שערות היינו פורחות שאינן שערות ממש וכדפירש שנכנס בתוך י"ג שנה וא"ת והא אמרינן לעיל קטן המוטל בעריסה עושין אותו סניף וי"ל דהתם איירי בעשרה והכא מיירי בשלשה או שמא פליגי אהדדי:

ולית

רש"י

מכל מעשרותיכם. בפרשת לוים כתיב ואל הלוים תדבר, וכתיב בההיא קרא את כל תרומת ה', כל לד תרומה שבו חייבים להפריש ממנו: האי אידגן. משעה שנתמרח בכרי נעשה דגן[מ], וכיון דאיקרי דגן חלה עליו רשות כהן תחלה דכתיב[נ] ראשית דגנך תתן לו, אבל בשבלים לא אידגן ולא חלה עליו רשות כהן: מעשר שני והקדש. אם הבעלים פודין אותו מוסיפין חומש: לא קבע. אין לו קביעות לפי שהולך ובא: והכא בע"ה דרבנן. ברייתא דקתני אין מזמנין על ע"ה בע"ה דרבנן: דפליגי עליה דר"מ. וקאמרי כשאינו מעשר פירותיו, הלכך כותי מזמנין עליו דעשורי מעשר: איזהו ע"ה. שדברו חכמים בכל מקום: שלא שמש ת"ח. הוא הגמרא התלויה בסברא, שהיו נותנים לדברי משנה טעם, והיו מתאספים יחד ועוסקים בכך, והיא דוגמת הגמרא שסדרו האמוראים: לא אזמין עליה. רמי בר חמא לא רצה לצרפו לשלשה לזמון: דמשמע. משמש: ורמי בר חמא הוא דלא דק. לא בדק לשאול מדת רב מנשיא: שלא נטלה תרומתו. קס"ד תרומת מעשר קאמר: פשיטא. דאין מזמנין דהיינו טבל: שהקדימו בכרי. לאחר שנתמרח והוקבע לתרומה מן התורה קדם לוי את הכהן ונטל מעשר ראשון תחלה, ואחד מחמשים שבו[ס] היה ראוי לתרומה גדולה לכהן, ושלא ניטלה תרומתו דקתני לאו תרומת מעשר קאמר אלא תרומה גדולה: מהו דתימא כדאמר ליה רב פפא לאביי. לעיל[ע] אי הכי אפילו הקדימו בכרי נמי, קמ"ל: אסימון. כסף שלא נקבע בו צורה, וקורין לו פלזו"ן בלעז: עד שימול ויטבול. ביבמות (ד' מו:) נפקא לן מויקח משה את הדם ויזרוק על העם ואין הזאה בלא טבילה: סניף. חבור לזימון עשרה, וכי אמר רב אסי נמי לעשרה קאמר: מצוה דרבים. להוציא רבים ידי חובתם בקדושה: תשעה נראין כעשרה. מפרש ואזיל לה: אמרי לה כי מכנפי. הוו נראים כעשרה, שאין אדם מבחין בהן כל כך מתוך שהן יחד: ואמרי לה כי מבדרי. נראין טפי מרודין: שני תלמידי חכמים המחדדין זה את זה בהלכה מצטרפין. להיות שלשה: קטן פורח. שהביא סימנים ולא בא לכלל שניו:

לאתויי

גמרא

א) מכל מעשרותיכם[א] תרימו ומה ראית האי אידגן והאי לא אידגן: מעשר שני והקדש שנפדו: פשיטא הב"ע א) כגון שנתן את הקרן ולא נתן את החומש[ד] והא קמ"ל דאין חומש מעכב: השמש שאכל כזית: פשיטא מהו דתימא שמש לא קבע קמ"ל: והכותי מזמנין עליו: אמאי לא יהא אלא עם הארץ ותניא ב) אין מזמנין על ע"ה[ב] אביי אמר בכותי חבר רבא אמר אפילו תימא בכותי ע"ה והכא בע"ה דרבנן דפליגי עליה דר' מאיר עסקינן דתניא ג) איזהו ע"ה כל שאינו אוכל חוליו בטהרה דברי ר"מ וחכמים אומרים כל שאינו מעשר פירותיו כראוי והני כותאי עשורי מעשרי כדחזי דבמאי דכתיב באורייתא מזהר זהירי ג) דאמר מר[ג] כל מצוה שהחזיקו בה כותים הרבה מדקדקין בה יותר מישראל. ת"ר ד) איזהו ע"ה כל שאינו קורא ק"ש ערבית ושחרית דברי ר' אליעזר רבי יהושע אומר כל שאינו מניח תפילין בן עזאי אומר כל שאין לו ציצית בבגדו ר' נתן אומר כל שאין מזוזה על פתחו ר' נתן בר יוסף אומר כל שיש לו בנים ואינו מגדלם לת"ת ה) אחרים אומרים אפי' קרא ושנה ולא שמש ת"ח הרי זה ע"ה א"ר הונא הלכה כאחרים רמי בר חמא לא אזמין עליה דרב מנשיא בר תחליפא דתני ספרא וספרי והלכתא כי נח נפשיה דרמי בר חמא אמר רבא לא נח נפשיה דרמי בר חמא אלא דלא אזמין ארב מנשיא בר תחליפא והתניא אחרים אומרים אפילו קרא ושנה ולא שמש ת"ח הרי זה ע"ה שאני רב מנשיא בר תחליפא דמשמע להו לרבנן ורמי בר חמא הוא דלא דק אבתריה ל"א דשמע שמעתתא מפומייהו דרבנן וגרים להו כצורבא מרבנן דמי: אכל טבל ומעשר וכו': טבל פשיטא לא צריכא בטבל טבול מדרבנן ה"ד בעציץ שאינו נקוב: מעשר ראשון כו': פשיטא לא צריכא כגון שהקדימו בכרי[ו] מהו דתימא כדאמר ליה רב פפא לאביי קמ"ל כדשני ליה: מעשר שני וכו': פשיטא לא צריכא שנפדו ולא נפדו כהלכתן מעשר שני כגון שפדאו על גבי אסימון ורחמנא אמר ב) וצרת הכסף בידך י) כסף שיש (לו) עליו צורה הקדש שחללו על גבי קרקע ולא פדאו בכסף ורחמנא אמר[ז] ג) ונתן הכסף וקם לו: והשמש שאכל פחות מכזית: פשיטא איידי דתנא רישא כזית תנא סיפא פחות מכזית: והנכרי אין מזמנין עליו: פשיטא הכא במאי עסקינן ג) בגר שמל ולא טבל ח) דאמר רבי זירא א"ר יוחנן ד) לעולם אינו גר עד שימול ויטבול וכמה דלא טבל נכרי הוא: נשים ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהן: אמר רבי יוסי[ה] קטן המוטל בעריסה מזמנין עליו והא תנן נשים ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהם הוא דאמר כרבי יהושע בן לוי דאמר ריב"ל אף על פי שאמרו קטן המוטל בעריסה אין מזמנין עליו אבל עושין אותו סניף לעשרה. ואמר ריב"ל תשעה ועבד מצטרפין מיתיבי ט) מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה ושחרר עבדו והשלימו לעשרה שחרר אין לא שחרר לא תרי אצטריכו שחרר חד ונפיק בחד והיכי עביד הכי והאמר רב יהודה י) ה) כל המשחרר עבדו עובר בעשה שנאמר ד) לעולם בהם תעבודו ו) לדבר מצוה שאני כ) מצוה הבאה בעבירה היא מצוה דרבים שאני (א). ואמר ריב"ל ז) לעולם ישכים אדם לבית הכנסת כדי שיזכה וימנה עם עשרה הראשונים שאפילו מאה באים אחריו קבל עליו שכר כולם ל) שכר כולם סלקא דעתך אלא אימא נותנין לו שכר כנגד כולם. אמר רב הונא מ) תשעה וארון מצטרפין א"ל רב נחמן וארון גברא הוא אלא אמר רב הונא תשעה נראין כעשרה מצטרפין אמרי לה כי מכנפי ואמרי לה כי מבדרי. אמר רבי אמי שנים ושבת מצטרפין אמר ליה רב נחמן ושבת גברא הוא אלא אמר רבי אמי שני תלמידי חכמים המחדדין זה את זה בהלכה מצטרפין מחוי רב חסדא כגון אנא ורב ששת מחוי רב ששת כגון אנא ורב חסדא. א"ר יוחנן קטן פורח מזמנין עליו תנ"ה קטן שהביא שתי שערות מזמנין עליו ושלא הביא שתי שערות אין מזמנין עליו[ו] ואין מדקדקין בקטן הא גופא קשיא אמרת הביא שתי שערות אין לא הביא לא והדר תני אין מדקדקין בקטן לאתויי מאי לאו לאתויי

מסורת הש"ס
עם הוספות

א) [עי' תוס' שבת דף קכז: ד"ה הא קמ"ל], ב) [גיטין סא. תוספתא ע"ז פ"ג], ג) [קדושין עו. גיטין י. חולין ד.], ד) סוטה כב. ע"ש, ה) [עי' תוס' לעיל ט: ד"ה אחרים], ו) [ב"מ מז:], ז) [ועי' תוס' שבת דף קכח. ד"ה ונתן], ח) יבמות מו:, ט) גיטין לח:, י) גיטין שם, כ) [סוכה ל. ב"ק צד.], ל) [מגילה כג.], מ) עיין מנחות סז., נ) דברים יח ד, ס) תרומות פ"ד מ"ג עיי"ש, ע) סוף ע"א, פ) [וע"ע תוס' חגיגה כב. ד"ה כמאן], צ) עיין סוכה כה:, ק) נדה נב: (עיי"ש).

הגהות הב"ח

(א) גמ' מצוה דרבים שאני. נ"ב עמ"ש במס' גיטין דף מ"ג ע"ב ול"ע גם ל"ע ממשנה ערוכה דגיטין דף מ"א היכא דעבד הוא חציו עבד וחציו בן חורין דכופין את רבו לשחררו כדי לקיים מצות פריה ורביה אף שאינו מצוה דרבים ובני ה"ר הירץ השיב דשאני בעבד שהוא חציו בן חורין וכן בשפחה בן חורין לפי הבנת המקשן בגיטין דף מ"ג כי שם שהוא בעצמו דהיינו רבו עשה עבירה ששחררו חציו והניח חציו א"כ הוא נקרא פושע שגרם שעבד או שפחה לא יוכלו לישא עבד ושפחה ולקיים לא תהו בראה אלא לשבת ע"כ קנסינן ליה אף לעבור עבירה לשחרר חציו השני כדי לזכות לעבד ושפחה כיון דהוא הגורם להם העבירה והוה כעין שכתבו תוס' לשם דהיכא דאם הוא פושע שוב אין מזכין אותו ה"ה כאן איפכא היכא שהתחיל בעבירה וגורם להעבירה כופין לו לעשות עבירה כדי לזכות לעבד אבל זה אינו דהא איכא התם דף מ"א פלוגתא בזה היכא דמשחרר חצי עבדו אם קונה ומקשין למ"ד [דבכסף פליגי ומוקי למתניתין] דאיירי בעבד של שני שותפים דאז קונה לד"ה [וכופין רבו שני לשחררו והוא לא פשע ולא גרם לו העבירה] שוב מצאתי בתוספות דמסכת שבת דף ד' שכתבו דגם מצות פ"ו הוא כמו מצוה דרבים כי היא מצוה גדולה ומ"מ הוא דוחק וכן כתבו תוס' במסכת עירובין דף ל"ב ע"ב ד"ה ולא ליעבד עם הארץ כו':

גליון הש"ס

גמ' תשעה וארון. עי' שבת לב ע"א תוס' ד"ה על שקורין ובמהרש"א שם:

לעזי רש"י

פלזו"ן. פירוש כסף שלא נקבע בו צורה, חתיכת מתכת שלא טבעו עליה צורת מטבע:

ונאמר שם (יח כח-כט) '**מִכֹּל מַעְשְׂרֹתֵיכֶם** וגו'[א] מִכֹּל מַתְּנֹתֵיכֶם תָּרִימוּ אֵת כָּל תְּרוּמַת ה'', וממשמעות הכתוב 'כל' תרומת ה'[ב] למדנו שכל צד תרומה השייך במעשר אף 'תרומה גדולה', אם לא הופרשה משום שהקדימו הלוי לכהן בכרי, על הלוי להפרישה.

הוסיף רב פפא והקשה לאביי על תירוצו, אמנם פעמים שהלוי חייב להפריש תרומה גדולה, אך **וּמָה** סברא **רָאִיתָ** לפרש את הפסוק המחייב בתרומה גדולה בהקדימו בכרי ואת הפוטר כשהקדימו בשבלים, אמור את ההיפך[ג]. השיב לו אביי, **הַאי** - בהקדימו בכרי, **אִידְּגַן** - כבר נעשתה התבואה דגן וחל בה חובת נתינת תרומה גדולה[ד], ולכן מסתבר שעל אופן זה מדבר הכתוב המחייב את הלוי להפרישה[ה]. **וְאִילוּ הַאי** - בהקדימו בשבלים, **לֹא אִידְּגַן**, והלוי נטל את המעשר בטרם שחלה חובת תרומה גדולה, ולכן מסתבר שעל האופן הזה מדבר הפסוק הפוטר את הלוי מהפרשתה.

★

הגמרא חוזרת לבאר דברי המשנה:

שנינו במשנה, שהאוכל מחוץ לירושלים פת מחטים של **מַעֲשֵׂר שֵׁנִי** **וְפת של הֶקְדֵּשׁ** לאחר **שֶׁנִּפְדּוּ**, מצטרף לזימון.

מקשה הגמרא, **פְּשִׁיטָא** שמצטרף, הרי לאחר שנפדו נעשו כחולין לכל דבר, וזו אכילת היתר. מתרצת הגמרא, **הָכָא בְּמַאי עָסְקִינַן, כְּגוֹן** שהבעלים עצמו פדאם, אלא **שֶׁנָּתַן** לפדיונם רק **אֶת הַקֶּרֶן** [-דמי ערכו של המעשר או ההקדש כפי שנמכר השוק] **וְלֹא נָתַן אֶת הַחוֹמֶשׁ** - ולא הוסיף על הדמים עוד חמישית[ו], שכן ההלכה שאם הבעלים עצמו פודה עליו להוסיף חומש[ח]. **וְהָא קָא מַשְׁמַע לָן** - ודין זה בא התנא להשמיענו, **דְּאֵין חוֹמֶשׁ מְעַכֵּב** את חלות הפדיון[ט], והאוכל בלא נתינת החומש מצטרף לזימון[י].

★

עוד שנינו במשנה, **הַשַּׁמָּשׁ שֶׁאָכַל כַּזַּיִת** עם שני הסועדים ששימש לפניהם, מצטרף עמהם לזימון.

מקשה הגמרא, **פְּשִׁיטָא** - דין זה פשוט הוא, שהרי אם אכל כזית מדוע שלא יצטרף, ומה המשנה באה להשמיע[יא]. מתרצת הגמרא, **מַהוּ דְּתֵימָא** - שמא תהא סבור לומר, **שַׁמָּשׁ לֹא קָבַע** - אין לו קביעות בסעודה שהרי אוכל מעומד[יב] והולך ובא באמצע אכילתו, ולכן אף שאכל כזית אינו יכול להצטרף עמהם לזימון, **קָא מַשְׁמַע לָן** - משמיענו התנא שאף על פי כן השמש מצטרף לזימון[יג].

★

עוד שנינו במשנה, **וְהַכּוּתִי** - גר מאותם שבאו ממקום הנקרא כותא[יד], **מְזַמְּנִין עָלָיו.**

מקשה הגמרא, **אַמַּאי** - מדוע מזמנים על כותי, הרי כיון שאינו מדקדק לקיים את כל המצוות **לֹא יְהֵא אֶלָּא** כסתם **עַם הָאָרֶץ, וְתַנְיָא** - ושנינו בברייתא, **אֵין מְזַמְּנִין עַל עַם הָאָרֶץ**[טו]. מתרצת הגמרא, **אַבַּיֵי אָמַר**, אכן אין מדובר במשנה בסתם כותי שאינו מדקדק, אלא **בְּכוּתִי חָבֵר** - שידוע לנו שמדקדק לקיים כל המצוות כהלכתם[טז].

א. **גירסת** הגמרא שלפנינו היא 'מכל מעשרותיכם תרימו', וכך גם הגירסא בד"ה ברש"י, אלא שבהמשך דבריו מבואר שכוונת הגמרא להביא ראיה מהפסוק שבהמשך 'מכל מתנותיכם תרימו את כל תרומת ה'', והלימוד הוא ממשמעות המלה 'כל', וכן בכל מקום בש"ס שפירש רש"י את הענין ביאר שהלימוד הוא מהפסוק 'מכל מתנתיכם'. ואכן יש להעיר על הגירסא שלפנינו, שבתורה לא כתוב 'מכל מעשרותיכם תרימו' אלא 'מכל מעשרותיכם אשר תקחו' וגו' כפי שצויין בביאור למעלה.

ב. **רש"י** שבת (קכז: ד"ה מכל).

ג. **כך** פירש רש"י בביצה (יג: ד"ה ומה), והיינו שנאמר הפוך שהפסוק הפוטר נאמר כשהקדימו בכרי, והפסוק המחייב נאמר כשהקדימו בשבלים. הריטב"א בביצה (יג: ד"ה עליך) הביא שיש מקשים כיצד היה רב פפא סבור לומר שנאמר ההיפך, והלא הסברא נוטה יותר לחייב בהקדימו בכרי מאשר בשבלים, וכפי שאכן תירץ לו אביי. וכתב הריטב"א שזו אינה קושיא, שכן רב פפא הקשה על אביי לפי מה שהשיב לו אביי 'עליך אמר קרא' והיה סבור שיסוד התירוץ הוא מצד הסתירה בין הכתובים, ולכך הקשה לו שכדי ליישב סתירה זו ניתן לומר גם ההיפך והשיב לו אביי שהסברא נותנת לדרוש כן.

עוד תירץ הריטב"א (שם) וכן התוספות הרא"ש (בסוגייתנו ד"ה מה) בשם רבינו מאיר, שבהקדימו בשבלים היה יותר ראוי לקונסו לפי שידע שחלק הכהן מעורב בו שהרי ודאי שלא הפרישו תרומה גדולה שעדיין לא הגיע זמן חיובה, ונראה כמי שמקדים ליטול קודם זמנו כדי לאבד זכותו של כהן, אבל בכרי אין סיבה לקונסו כיון שהיה סבור שכבר הפרישו את התרומה גדולה ומה היה לו לעשות.

ובתוספות בעירובין (לא: ד"ה ומה) הביאו שריב"א מפרש אחרת את קושיית הגמרא, שהגמרא לא מקשה שנאמר הפוך שהרי אין זו סברא [כדלעיל], והקושיא היא מה ראית לחלק בין הקדימו בכרי להקדימו בשבלין, נאמר שגם הקדימו בכרי פטור מתרומה גדולה הואיל ולא ראה פני הבית ולא הוקבע עדיין למעשר, ואת הפסוק המחייב נעמיד בהקדימו הלוי לאחר שכבר ראה פני הבית, אמנם הריטב"א (שם) כתב על פירוש הריב"א, והפירוש הזה כולו חוץ לספר ואין זו שיטת התלמוד בשום מקום. כלומר שתמיד כשמקשים 'ומה ראית' הכוונה אולי תאמר ההיפך, ולא להקשות מצד שלא הוזכר עד עתה.

ד. **שנאמר** בתרומה גדולה (דברים יח ד) ראשית 'דגנך' תתן לו. רש"י (ד"ה הא).

ה. **הלכך**, תחילה יחזיר לכהן אחד מחמשים מהמעשר מצד חיוב תרומה גדולה, ולאחר מכן אחד מעשרה עבור תרומת מעשר. רש"י בשבת (קכז: ד"ה אידגן).

ו. **כמבואר** לעיל, לאחר שהפריש 'מעשר ראשון' מפריש עוד עשירית מהתבואה שנשארה וזהו 'מעשר שני', וחייב להעלותו ולאכלו בירושלים, ואם טורח הוא לו להעלותו יפדה את הפירות על כסף ונעשים בכך הפירות חולין ומותר לאוכלם בכל מקום [והכסף נעשה קודש ויעלה אותו לירושלים ויוציאו שם על דברי מאכל ומשתה].

ז. **כגון** אם היה המעשר שני או ההקדש שוה ארבעה זוז נותן חמשה. רמב"ם (מעשר שני ונטע רבעי פ"ה ה"א). וזה לפי שיטת רבי יאשיה (בב"מ נד.) המפרש את הכתוב (ויקרא כז כז) 'ויסף חמשתו עליו', שאין לחלק את השלם לחמשה חלקים וכשיעור חלק אחד יוסיף על הקרן, וזה מה שנקרא חומש 'מלגו', אלא יחלק את השלם לארבעה חלקים וכשיעור חלק זה יוסיף על הקרן מה שנקרא חומש 'מלבר' כלומר שנעשה חמישית לאחר שצורף לשלם. מלבי"ם (ויקרא ס' סנד).

ח. **כמו** שנאמר (ויקרא כז לא) 'ואם גאל יגאל איש ממעשרו חמישיתו יוסף עליו', ונתבאר במסכת מעשר שני (פ"ד מ"ג ובמפרשים שם). וכן הפודה את קדשיו מוסיף את החומש, כמו שנאמר (שם כז יט) 'ויסף חמישית כסף ערכך עליו וקם לו', ונתבאר בבבא מציעא (נה:).

ט. **הרשב"א** ותוספות הרא"ש (בד"ה הא קמ"ל) הקשו, שבבבא מציעא (נד.) הסתפקה הגמרא האם חומש מעכב או לא, ומדוע לא פשטו מהתנא של משנתינו שאין הוא מעכב. ובשיטה מקובצת (ד"ה קמ"ל) תירץ שאין ממשנתינו הוכחה, כיון שניתן לומר שבמשנתינו מדובר שנתן גם את החומש, והסיבה שהזכירו התנא הוא אגב הסיפא של המשנה ששם נתחדש שבפדיית מעשר שני על ידי אסימון ופדיית הקדש תמורת קרקע לא יצאו לחולין [כעין זה תירצו גם הרשב"א ותוספות הרא"ש אלא שיש בהם שינויי לשון וראה בברכת אברהם (ד"ה והא) מה שדקדק בשינויים הללו].

י. **אמנם** לכתחילה אינו רשאי לאכול עד שיתן החומש, כמו שכתב הרמב"ם (מעשר שני פ"ה הי"ג) נתן את הקרן ולא נתן את החומש אע"פ שאין החומש מעכב והרי נתחלל, לא יאכל עד שיתן החומש ואפילו בשבת גזירה שמא יפשע ולא יתן.

יא. **ואין** לומר שהחידוש הוא שדי באכילת כזית בשביל להצטרף לזימון, שאם זה החידוש למה דיברה המשנה בשמש דווקא, היתה יכלה לומר דין זה בסתמא. צל"ח (ד"ה והשמש).

יב. **שיטה** מקובצת (ד"ה מהו).

יג. **בטעם** הדבר, המאירי (לעיל מה. ד"ה והמשנה) כתב, שמאחר שהוא עומד ומשמש אותם הוא בטל לגביהם ונחשב כחלק מחבורתם גם בלא הסבה. אבל תוספות הרא"ש (ד"ה מהו) מבאר, שכיון שדרך אכילתו בכך, זו היא קביעתו.

יד. **ותחילה** היו עובדי כוכבים ומלך אשור הביאם לארץ ישראל והושיבם בערי שומרון, ונתגיירו מאימת האריות שהיו אוכלים בהם כמפורש בספר מלכים (מלכים ב' יז כד). הרע"ב (במשנה). ובקידושין (עה:) נחלקו תנאים, יש אומרים שגירי אמת הן [שמתחילתן גרים גמורים היו והקפידו בכל המצוות ולאחר מכן הרשיעו וזלזלו בחלק מהמצוות. רש"י (סנהדרין פה: ד"ה גירי)]. ויש אומרים, לא נתגיירו אלא מחמת האריות שהיו אוכלים בהם, והם כשאר גויים.

טו. **השיטה** מקובצת (ד"ה והכותי) פירש, שכוונת הגמרא להקשות, שמאחר שהמשנה אמרה בסתם שמזמנים על הכותי, משמע אפילו תלמידי חכמים מזמנים עליהם, ולפיכך הקשו ממה ששנינו שעם הארץ אין מזמנין עליו, וכלומר, שאפילו עם הארץ שאינו כותי אין תלמידי חכמים מזמנים עליו, אבל ודאי שעמי הארץ בינם לבין עצמם יש להם זימון. אמנם כתב שלדעת רבא שהעם הארץ הנזכר בברייתא אינו מעשר פירותיו, ודאי שאפילו בינם ובין עצמם אין זימון, שכן אסור לברך על אכילת איסור, וכשאלת הגמרא לעיל (מז.) בענין דמאי.

בתוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה ואמאי) הגירסא, אין מזמנים על עם הארץ בעשרה, וכן בתוספות הרא"ש (ד"ה על, ועוד ראשונים) גרס בחבורה. ופירשו, דהיינו שאפילו לצרפו כאחד מעשרה, שמרובים הם התלמידי חכמים והוא בטל לגביהם ואינו ניכר, גם כן אין לזמן עליו.

טז. **ואף** בכותי חבר הוצרך התנא להשמיענו שמזמנין עליו, מהטעם שכתבו תוספות רבי יהודה החסיד והרא"ה (לעיל מה. ד"ה והכותי) שהתנא בא ללמדנו שהם נחשבים לגירי אמת ולכן מזמנים עליהם, ולא כדעה האומרת (קידושין עה:) שאינם גירי אמת (כדלעיל בתחילת הענין).

עין משפט נר מצוה

מד א מיי' פ"ה מהל' ברכות הלכה כ:
מה ב טוש"ע או"ח סי' קצט ס"ג [והאידנא מזמנין]:
מו ג טוש"ע שם סעיף ד:
מז ד מיי' פי"ג מהל' אסורי ביאה הלכה ו סמג לאוין קטן טוש"ע יו"ד סי' רסח סעיף ג:
מח ה ו מיי' פ"ט מהל' עבדים הל' ו סמג עשין פו טוש"ע יו"ד סי' רסז סעיף עט:
מט ז מיי' פ"ח מהל' תפלה הלכה ו סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' נ סעיף יט [רב אלפס לעיל דף ו. וברא"ש שם סימן ז]:

גמרא

מכל מעשרותיכם[א] תרימו ומה ראית האי אידגן והאי לא אידגן: מעשר שני והקדש שנפדו: פשיטא הב"ע כגון שנתן את הקרן ולא נתן את החומש והא קמ"ל דאין חומש מעכב: השמש שאכל כזית: פשיטא מהו דתימא שמש לא קבע קמ"ל: והכותי מזמנין עליו: אמאי לא יהא אלא עם הארץ ותניא אין מזמנין על ע"ה[ב] אביי אמר בכותי חבר רבא אמר אפילו תימא בכותי ע"ה והכא בע"ה דרבנן דפליגי עליה דר' מאיר עסקינן דתניא איזהו ע"ה כל שאינו אוכל חוליו בטהרה דברי ר"מ וחכמים אומרים כל שאינו מעשר פירותיו כראוי והני כותאי עשורי מעשרי כדחזי דבמאי דכתיב באורייתא מזהר זהירי דאמר מר[ג] כל מצוה שהחזיקו בה כותים הרבה מדקדקין בה יותר מישראל. ת"ר איזהו ע"ה כל שאינו קורא ק"ש ערבית ושחרית דברי ר' אליעזר רבי יהושע אומר כל שאינו מניח תפילין בן עזאי אומר כל שאין לו ציצית בבגדו ר' נתן אומר כל שאין מזוזה על פתחו ר' נתן בר יוסף אומר כל שיש לו בנים ואינו מגדלם לת"ת אחרים אומרים אפי' קרא ושנה ולא שמש ת"ח הרי זה ע"ה א"ר הונא הלכה כאחרים רמי בר חמא לא אזמין עליה דרב מנשיא בר תחליפא דתני ספרא וספרי והלכתא כי נח נפשיה דרמי בר חמא אמר רבא לא נח נפשיה דרמי בר חמא אלא דלא אזמין ארב מנשיא בר תחליפא והתניא אחרים אומרים אפילו קרא ושנה ולא שמש ת"ח הרי זה ע"ה שאני רב מנשיא בר תחליפא דמשמע להו לרבנן ורמי בר חמא הוא דלא דק אבתריה ל"א דשמע שמעתתא מפומיהו דרבנן וגריס להו כצורבא מרבנן דמי: אכל טבל ומעשר וכו': טבל פשיטא לא צריכא בטבל טבול מדרבנן ה"ד בעציץ שאינו נקוב: מעשר ראשון כו': פשיטא לא צריכא כגון שהקדימו בכרי[ד] מהו דתימא כדאמר ליה רב פפא לאביי קמ"ל כדשני ליה: מעשר שני וכו': פשיטא לא צריכא שנפדו ולא נפדו כהלכתן מעשר שני כגון שפדאו על גבי אסימון ורחמנא אמר וצרת הכסף בידך כסף שיש (לו) עליו צורה הקדש שחללו על גבי קרקע ולא פדאו בכסף ורחמנא אמר ונתן הכסף וקם לו: והשמש שאכל פחות מכזית: פשיטא אידי דתנא רישא כזית תנא סיפא פחות מכזית: והנכרי אין מזמנין עליו: פשיטא הכא במאי עסקינן בגר שמל ולא טבל דאמר רבי זירא א"ר יוחנן לעולם אינו גר עד שימול ויטבול וכמה דלא טבל נכרי הוא: נשים ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהן: אמר רבי יוסי[ה] קטן המוטל בעריסה מזמנין עליו והא תנן נשים ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהם הוא דאמר כרבי יהושע בן לוי דאמר ריב"ל אף על פי שאמרו קטן המוטל בעריסה אין מזמנין עליו אבל עושין אותו סניף לעשרה. ואמר ריב"ל תשעה ועבד מצטרפין מיתיבי מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה ושחרר עבדו והשלימו לעשרה שחרר אין לא שחרר לא תרי אצטריכו שחרר חד ונפיק בחד והיכי עביד הכי והאמר רב יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה שנאמר לעולם בהם תעבודו לדבר מצוה שאני מצוה הבאה בעבירה היא מצוה דרבים שאני (א). ואמר ריב"ל לעולם ישכים אדם לבית הכנסת כדי שיזכה וימנה עם עשרה הראשונים שאפילו מאה באים אחריו קבל עליו שכר כולם שכר כולם סלקא דעתך אלא אימא נותנין לו שכר כנגד כולם. אמר רב הונא תשעה וארון מצטרפין א"ל רב נחמן וארון גברא הוא אלא אמר רב הונא תשעה נראין כעשרה מצטרפין אמרי לה כי מכנפי ואמרי לה כי מבדרי. אמר רבי אמי שנים ושבת מצטרפין אמר ליה רב נחמן ושבת גברא הוא אלא אמר רבי אמי שני תלמידי חכמים המחדדין זה את זה בהלכה מצטרפין מחוי רב חסדא כגון אנא ורב ששת מחוי רב ששת כגון אנא ורב חסדא. א"ר יוחנן קטן פורח מזמנין עליו תנ"ה קטן שהביא שתי שערות מזמנין עליו ושלא הביא שתי שערות אין מזמנין עליו[ו] ואין מדקדקין בקטן הא גופא קשיא אמרת הביא שתי שערות אין לא הביא לא והדר תני אין מדקדקין בקטן לאתויי מאי לאו לאתויי

רש"י

מכל מעשרותיכם. בפרשת לוים כתיב ואל הלוים תדבר, וכתיב בהאי קרא את כל תרומת ה', כל לך תרומה שבו חייבים להפריש ממנו: האי אידגן. משעה שנתמרח בכרי נעשה דגן, וכיון דאיקרי דגן חלה עליו רשות כהן תחלה דכתיב ראשית דגנך תתן לו, אבל בשבלים לא אידגן ולא חלה עליו רשות כהן: מעשר שני והקדש. אם הבעלים פודין אותו מוסיפין חומש: לא קבע. אין לו קביעות לפי שהולך ובא: והכא בע"ה דרבנן. ברייתא דקתני אין מזמנין על ע"ה בע"ה דרבנן: דפליגי עליה דר"מ. וקאמרי כשאינו מעשר פירותיו, הלכך כותי מזמנין עליו דעשורי מעשר: איזהו ע"ה. שדברו חכמים בכל מקום: שלא שמש ת"ח. הוא הגמרא התלויה בסברא, שהיו נותנים לדברי משנה טעם, והיו מתאספים יחד ועוסקים בכך, והיא דוגמת הגמרא שסדרו האמוראים: לא אזמין עליה. רמי בר חמא לא רצה לצרפו לשלשה לזמון: דמשמע. משמש: ורמי בר חמא הוא דלא דק. לא בדק לשאול מדת רב מנשיא: שלא נטלה תרומתו. קס"ד תרומת מעשר קאמר: פשיטא. דאין מזמנין דהיינו טבל: שהקדימו בכרי. לאחר שנתמרח והוקבע לתרומה מן התורה קדם לוי את הכהן ונטל מעשר ראשון תחלה, ואחד מחמשים שבו[ס] היה ראוי לתרומה גדולה לכהן, ושלא ניטלה תרומתו דקתני לאו תרומת מעשר קאמר אלא תרומה גדולה: מהו דתימא כדאמר ליה רב פפא לאביי. לעיל[ע] אי הכי אפילו הקדימו בכרי נמי, קמ"ל: אסימון. כסף שלא נקבע בו צורה, וקורין לו פלזו"ן בלעז: עד שימול ויטבול. ביבמות (ד' מו:) נפקא לן מויקח משה את הדם ויזרוק על העם ואין הזאה בלא טבילה: סניף. חבור לזימון עשרה, וכי אמר רב אסי נמי לעשרה קאמר: מצוה דרבים. להוציא רבים ידי חובתם בקדושה: תשעה נראין בעשרה. מפרש ואזיל לה: אמרי לה כי מכנפי. הוו נראים כעשרה, שאין אדם מבחין בהן כל כך מתוך שהן יחד: ואמרי לה כי מבדרי. נראין טפי מרובין: שני תלמידי חכמים המחדדין זה את זה בהלכה מצטרפין. להיות שלשה: קטן פורח. שהביא סימנים ולא בא לכלל שניו: לאתויי

תוספות

אמר רב הונא הלכה באחרים. והאידנא אין אנו מדקדקים ורגילים אנו לזמן בע"ה[ז] כדאמרינן בחגיגה (פ"ג דף כב.) כמאן מקבלינן האידנא סהדותא מע"ה כמאן כרבי יוסי כדי שלא יהא כל אחד הולך ובונה במה לעצמו[פ]:

מצוה דרבים שאני. מכאן קשה לה"ג דפירש דמי שמת לו מת בי"ט האחרון דאבילות נוהג ולא אתי י"ט האחרון דרבנן ודחי אבילות דאורייתא דכתיב (עמוס ח) ואחריתה כיום מר[ל] דהכא חזינן דאתיא תפלה דרבנן ודחיא קרא דלעולם בהם תעבודו וכן משמע נמי בריש כתובות (דף ד.) גבי חתן נוהג ז' ימי המשתה ואח"כ נוהג ז' ימי אבילות ומדשבעת ימי המשתה מבטלין אבלות דאורייתא כל שכן יום טוב שני:

קטן פורח מזמנין עליו. פרש"י שהביא שתי שערות ועדיין לא הגיע לי"ג שנה ויום אחד ולא נהירא דא"כ אמאי אמר בסמוך לאתויי קטן פורח היינו שהביא שתי שערות דקתני בברייתא בהדיא ע"כ פר"ח קטן פורח בתוך י"ג שנה ועדיין לא הביא שתי שערות ידועות שאינן גדולות כדי לכוף ראשן לעיקרן שכן הוא שיעורם[ק] ולהכי קרי ליה פורח שפרחו ולמחו בו שערות אבל אינן גדולות כל השיעור והשתא ה"פ אמרת הביא דמשמע הביא דוקא והדר קתני אין מדקדקין בקטן דמשמע אפילו לא הביא אלא ש"מ לאתויי קטן פורח ואתי סיפא לגלויי רישא דמה שהוא אומר ברישא הביא שתי שערות היינו פורחות שאינן שערות ממש וכדפירש שנכנס בתוך י"ג שנה וא"ת והא אמרינן לעיל קטן המוטל בעריסה עושין אותו סניף וי"ל דהתם איירי בעשרה והכא מיירי בשלשה או שמא פליגי אהדדי:

ולית

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [עי' תוס' שבת דף קכז: ד"ה הא קמ"ל], ב) [גיטין סא. תוספתא ע"ז פ"ג], ג) [קדושין עו. גיטין י. חולין ד.], ד) סוטה כב. ע"ש, ה) [עי' תוס' לעיל ט: ד"ה אחרים], ו) [ב"מ מז:], ז) [ועי' תוס' שבת דף קכח. ד"ה ונתן], ח) יבמות מו:, ט) גיטין לח:, י) גיטין שם, כ) [סוכה ל. ב"ק לד.], ל) [מגילה לב.], מ) עיין מנחות סז., נ) דברים יח ד, ס) תרומות פ"ד מ"ג עיי"ש, ע) סוף ע"א, פ) [וע"ע תוס' חגיגה כב. ד"ה כמאן], צ) עיין סוכה כה:, ק) נדה נב: (עיי"ש).

הגהות הב"ח

(א) גמ' מצוה דרבים שאני. נ"ב עמ"ש במס' גיטין דף מ"ג ע"ב וע"ע גם ל"ע ממשנה ערוכה דגיטין דף מ"א היכא דעבד הוא חציו עבד וחציו בן חורין דכופין את רבו לשחררו כדי לקיים מצות פריה ורביה אף שאינו מצוה דרבים ובני ה"ר הירך השיב דשאני בעבד שהוא חציו בן חורין וכן בשפחה שאיה בת חורין לפי הבנת המקשן בגיטין דף מ"ג כי שם שהוא בעצמו דהיינו רבו עשה עבירה ששחררו חציו והניח חציו א"כ הוא נקרא פושע שגרם שעבד או שפחה לא יוכלו לישא עבד ושפחה ולקיים לא תהו בראה אלא לשבת ע"כ קנסינן ליה אף לעבור עבירה לשחררו אלא שאי כדי לזכות לעבד ושפחה כיון דהוא הגורם להם העבירה והוה כעין שכתבו תוס' לשם דהיכא דאם הוא פושע שוב אין מוכין אותו ה"ה כאן איפכא היכא שהתחיל בעבירה וגורם להעבירה כופין לו לעשות עבירה כדי לזכות לעבד אבל לא אינו עובר איכא התם דף מ"א פלוגתא בזה היכא דמשחרר אלי עבדו אם קונה ותקנין למ"ד [דבכפל פליגי ומוקי למתניתין] דאיירי בעבד של שני שותפים אלו קונה לד"ה [וכופין רבו שני לשחררו והוא לא פשע ולא גרם לו העבירה] שוב מלאתי בתוספות למסכת שבת דף ד' שכתבו דגם מלות פ"ו הוא כמו מלוה דרבים כי היא מלוה גדולה ומ"מ הוא דוחק וכן כתבו תוס' במסכת עירובין דף לב"ע ד"ה ולא ליעבד עם הארץ כו':

גליון הש"ס

גמ' תשעה וארון. ע' שבת לב ע"א תוס' ד"ה על שקורין ובמהרש"א שם:

לעזי רש"י

פלזו"ן. פירוש כסף שלא נקבע בו צורה, חתיכת מתכת שלא טבעו עליה צורת מטבע:

תורה אור השלם

א) כֵּן תָּרִימוּ גַם אַתֶּם תְּרוּמַת יְיָ מִכֹּל מַעְשְׂרֹתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּנְתַתֶּם מִמֶּנּוּ אֶת תְּרוּמַת יְיָ לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן: מִכֹּל מַתְּנֹתֵיכֶם תָּרִימוּ אֵת כָּל תְּרוּמַת יְיָ מִכָּל חֶלְבּוֹ אֶת מִקְדְּשׁוֹ מִמֶּנּוּ: [במדבר יח, כח-כט]

ב) וְנָתַתָּה בַּכָּסֶף וְצַרְתָּ הַכֶּסֶף בְּיָדְךָ וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְיָ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ: [דברים יד, כה]

ג) וְאִם גָּאֹל יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה הַמַּקְדִּישׁ אֹתוֹ וְיָסַף חֲמִשִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְקָם לוֹ: [ויקרא כז, יט]

ד) וְהִתְנַחַלְתֶּם אֹתָם לִבְנֵיכֶם אַחֲרֵיכֶם לָרֶשֶׁת אֲחֻזָּה לְעֹלָם בָּהֶם תַּעֲבֹדוּ וּבְאַחֵיכֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ בְּאָחִיו לֹא תִרְדֶּה בוֹ בְּפָרֶךְ: [ויקרא כה, מו]

הגהות וציונים

א] [מתנותיכם כצ"ל עי' תוס' עירובין לא ע"ב ד"ה (דמאי) [רשב"א] וכן איתא על נכון בשבת קכז ע"ב וכן ברש"י במדבר יח פס"ט (גליון): ב] גירסת הרא"ש (סי' כ) אין מזמנין על ע"ה בחבורה (וכ"ה בתוס' הרא"ש עיי"ש דהכוונה שאפי' בג' אין מזמנין עליו, ובסמ"ג (עשין סי' כז), ובתשו' הרשב"א (ח"ד סי' פז) ובכת"י): ג] הוא רשב"ג כדאיתא גיטין י ע"א (יפה עינים): ד] בכת"י ובכת נתן נוסף והפריש ממנו תרומת מעשר ולא הפריש ממנו תרומה גדולה (וכ"ה בשבת קכז ע"ב ובעירובין לא ע"ב): ה] [צ"ל רב אסי וכ"מ מפרש"י ד"ה סניף] (גליון): ו] תיבות ושלא הביא ב' שערות אין מזמנין עליו ליתא ברבינו יונה (וכן משמע בגמ' מדצריך לדיוקא, דבש תמר) ועי' בצל"ח: ז] לשון התוס' בחגיגה כב ע"א ד"ה כמאן והרא"ש על עם הארץ:

משנת ראשונים

אין מזמנין על עם הארץ. קורים לאדם שאין בו תורה עם הארץ כלומר חשוך שבארץ, כדכתיב והנה כהה הנגע, ומתרגמינן והא עמיא מכתשא. [אור זרוע ח"א, אלפא ביתא סי' ד] עם הארץ האמור בכל מקום, שרוצה בתקונה של הארץ, אבל אין בו חכמה להבדיל בתקונין הראויין. [רע"ב, אבות פ"ה מ"י] **אביי אמר בכותי חבר.** קורין לתלמידי חכמים חברים. וקראום בשם זה מפני שחברותם זה לזה היא החברות האמתית מפני שהיא לשם שמים. [פיהמ"ש להרמב"ם, דמאי פ"ב מ"ג] וקרי ליה חבר, משום דכתיב גבי מצות עמיתך, ודרשינן עם שאתך בתורה ובמצות ותרגומו חברך, וזה מקבל עליו חומרת המצוות כדי שלא להכשיל את הרבים קרוי חבר, כלומר זהו חבר האמור בתורה. [הר"ש סירליאו, דמאי פ"ב מ"ג] **אחרים אומרים אפילו קרא ושנה.** הך אחרים אין זה ר"מ, והכי נמי איכא טובא יש אומרים שאינו ר' נתן. [תוספות הרא"ש] **כל המשחרר עבדו עובר בעשה.** ואם שחררו משוחרר, וכופין אותו לכתוב גט שחרור. [רמב"ם, עבדים פ"ט ה"ו] **לדבר מצוה שאני.** ולאפרושי רבים מאיסורא נמי עדיף ושרי. [הרשב"א, גיטין לח:] **מצוה דרבים שאני.** דאלים עשה דרבים דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל, דהיינו עשה דמקדשין את השם בעשרה ברבים, ואפילו הוי מלתא דרבנן כגון לשמוע קדושה וברכו שלא מצינו לו עיקר מן התורה, אפילו הכי דחי עשה דיחיד, דלא מסתבר לי דמיירי בעשרה דאורייתא כגון לקרות פרשת זכור שהוא מן התורה, דמשמע דבכל ענין איירי. [רא"ש, סימן כ] דאתיא האי מצוה ודוחה עשה שבתורה, שכיון שבא הקדוש ברוך הוא לבית הכנסת ולא מצא שם עשרה מיד כועס (ברכות ו:). [הרמב"ן, גיטין לח:] ואל יקשה עליך, ואיך נדחה מצות עשה זו דאורייתא בשביל מצוה דרבנן, כי מפני שיסוד המצוה אינו אלא כדי להרבות עבודתו ברוך הוא, אחר שבשחררו עכשיו נעשית מצוה, ועוד שגם הוא מתרבה בגופו במצוות שלא היה חייב קודם השחרור, בין זה וזה אמרו ז"ל שמותר לשחררו, שכן קיבלו הענין. [ספר החינוך, מצוה שמז]

הגמרא מביאה תירוץ נוסף, **רָבָא אָמַר, אֲפִילּוּ תֵּימָא** - אפילו אם תאמר שהמשנה מדברת **בְּכוּתִי עַם הָאָרֶץ** אין להקשות מהברייתא האוסרת לצרף עם הארץ לזימון, **וְ**הטעם כיון **דְּהָכָא** - ברייתא זו, **בְּעַם הָאָרֶץ דְּרַבָּנָן דִּפְלִיגֵי עֲלֵיהּ דְּרַבִּי מֵאִיר עָסְקִינַן** - מדובר בה באדם הנחשב לעם הארץ לפי שיטת חכמים החולקים על רבי מאיר. **דְּתַנְיָא** - ששנינו בברייתא (תוספתא ע"ז פ"ג ה"ג), **אֵיזֶהוּ עַם הָאָרֶץ** - מתי אדם נחשב עם הארץ, **כָּל שֶׁאֵינוֹ אוֹכֵל חוּלָּיו** - שאינו מוחזק אצלנו[יז] שמקפיד לאכול מאכלי חולין **בְּטָהֳרָה**[יח], אלו **דִּבְרֵי רַבִּי מֵאִיר. וַחֲכָמִים אוֹמְרִים**, אין זה עם הארץ, ואיזהו עם הארץ, **כָּל שֶׁאֵינוֹ מְעַשֵּׂר פֵּירוֹתָיו** ותבואותיו **כָּרָאוּי**[יט]. ודוקא עם הארץ זה אין לצרפו לזימון, שהפת שאכל אסורה משום טבל ואין מזמנים על אכילת דבר איסור[כ], **וְהָנֵי כּוּתָאֵי** - אמנם הכותים האלו שאמרה המשנה שאפשר לצרפם לזימון, הרי **עַשּׂוּרֵי מְעַשְּׂרֵי כְּדַחֲזִי** - מעשרים התבואות והפירות שהם אוכלים[כא] כראוי, **דִּבְמַאי דִּכְתִיב בְּאוֹרַיְיתָא מִזְהַר זְהִירִי** - שבכל מצוה הכתובה בתורה הם נזהרים בה בלא שום קולא, **דְּאָמַר מַר** (גיטין י.), **כָּל מִצְוָה שֶׁהֶחֱזִיקוּ בָּהּ כּוּתִים, הַרְבֵּה מְדַקְדְּקִין בָּהּ** לקיימה כהלכתה **יוֹתֵר מִמַּה** שסתם **יִשְׂרָאֵל** מדקדק בה, ומעשרות היא מצוה הכתובה בתורה וסתם כותי מקפיד עליה[כב], וכיון שכן כותי הגם שנחשב כעם הארץ לגבי שאר מצות[כג], מקפיד הוא על המעשרות ואפשר לצרפו לזימון.

הגמרא מביאה דעות נוספות מי הוא עם הארץ[כד]:

תָּנוּ רַבָּנָן - שנינו בברייתא, **אֵיזֶהוּ עַם הָאָרֶץ** שדברו בו חכמים בכל מקום[כה]. **כָּל שֶׁאֵינוֹ קוֹרֵא קְרִיאַת שְׁמַע עַרְבִית וְשַׁחֲרִית**, כלומר שאינו יודע כלום, אבל יודע וקורא אינו בגדר עם הארץ[כו], אלו **דִּבְרֵי רַבִּי אֱלִיעֶזֶר. רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ אוֹמֵר, כָּל שֶׁאֵינוֹ מַנִּיחַ תְּפִילִּין**[כז]. **בֶּן עַזַּאי אוֹמֵר, כָּל שֶׁאֵין לוֹ** - שלא הטיל **צִיצִית בְּבִגְדוֹ**[כח]. **רַבִּי נָתָן אוֹמֵר, כָּל שֶׁאֵין מְזוּזָה עַל פִּתְחוֹ** - שלא קבע מזוזה בפתח ביתו. **רַבִּי נָתָן בַּר יוֹסֵף אוֹמֵר, כָּל שֶׁיֵּשׁ לוֹ בָּנִים וְאֵינוֹ מְגַדְּלָם לְתַלְמוּד תּוֹרָה. אֲחֵרִים אוֹמְרִים**[כט], **אֲפִילּוּ קָרָא** מקרא **וְשָׁנָה** משניות[ל] עדיין אין זה מספיק, שאם רק שינן המשניות כצורתן **וְלֹא שִׁמֵּשׁ תַּלְמִידֵי חֲכָמִים** - ללמוד מהם דרכי התלמוד והסברא ולהבין בטעמי

יז. רשב"א (גיטין סא. ד"ה ומסתברא).

יח. זה לשון הרמב"ם בסוף הלכות טומאת אוכלין (פט"ז הי"ב), אע"פ שמותר לאכול אוכלין טמאין ולשתות משקין טמאים, חסידים הראשונים היו אוכלין חולין בטהרה ונזהרין מן הטומאות כולן כל ימיהם, והן הנקראים פרושים. ודבר זה קדושה יתירה היא ודרך חסידות שיהיה נבדל אדם ופורש משאר העם ולא יגע בהם ולא יאכל וישתה עמהם, שהפרישות מביאה לידי טהרת הגוף ממעשים הרעים, וטהרת הגוף מביאה לידי קדושת הנפש מן הדעות הרעות, וקדושת הנפש גורמת להדמות בשכינה, שנאמר (ויקרא יא מד), 'והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני'.

יט. בתוספתא בעבודה זרה (שם) הובאה מחלוקת זו לענין ההיתר להשיא בת גדולה של חבר לעם הארץ, ובתנאי שתמשיך במנהגי חבירות כפי שהיתה רגילה בבית אביה. ועל זה אמרו איזהו עם הארץ שרשאי החבר להשיא לו את בתו גדולה, כל שאינו אוכל חוליו בטהרה דברי רבי מאיר, שסובר שכיון שמעשר אין להחמיר עליו ומשיאין לו בת חבר. וחכמים מתירים אפילו באינו מעשר, ובלבד שיתנה עמו שתמשיך בדברי חבירות. ולפי זה נמצא שכוונת רבא לומר שהברייתא האומרת אין מזמנין על עם הארץ כוונתה לכזה שהותר לו לישא בת חבר אלא שמכל מקום אין מזמנין עליו. כך הוא פירוש הסוגיא לפי התוספות בגיטין (סא. ד"ה איזהו) ותוספות הרא"ש בסוגייתנו (ד"ה כל שאינו קורא) ובסוטה (כב. ד"ה איזהו).

ורש"י בסוגייתנו (ד"ה איזהו) כתב, איזהו עם הארץ שדברו חכמים בכל מקום. אך דוחק לומר שכוונתו על מחלוקתם של רבי מאיר ורבנן, שכן לפי זה נמצא שלרבי מאיר כל שחשוד על הטהרה חשוד גם על המעשרות, וזה נגד סתם משנה בבכורות (ל.) שהחשוד על הטהרות אינו חשוד על המעשרות [כן מבואר בתוספות הרא"ש (שם)]. ויותר קרוב לומר שהד"ה הזה של רש"י נסוב על המשך הגמרא, תנו רבנן איזהו עם הארץ, כל שאינו קורא קריאת שמע וכו', שאף שהברייתות כתבו בסתם איזהו עם הארץ אינו מוכרח שעם הארץ לענין אחד נחשב עם הארץ לכל הענינים שהרבה ענייני עם הארץ הן, וכמו שכתב המהרש"א (בסוטה שם ד"ה איזהו) בדעת רש"י, וציין לדברי התוספות (שם ד"ה כל) שיש שאין מקבלין ממנו עדות ויש כשר לענין עדות ונחשד על הטהרות ועל המעשרות, או לענין זימון, או לענין שביעית וכו'.

כ. מהר"ם בנט (ברש"י ד"ה והכא). וכן מבואר בשיטה מקובצת (ד"ה והכותי), וכן ביארו ספר הבתים (הלכות ברכות שער שני סט"ו) וספר המאורות (ד"ה נסיס) בדעת הרמב"ם שהשמיט הלכה זו שאין מזמנים על עם הארץ, משום שכבר כתב (ברכות פ"א הי"ט) שאין מברכים על איסור [כדי שלא תהא ברכת הזימון באה בעבירה, ונמצא שאין זו ברכה אלא ניאוץ. רש"י (לעיל ע"א ד"ה הא)], וכיון שעם הארץ אינו מעשר הרי הוא אוכל איסור ולא שייך בו זימון. וכתבו, שלפי זה דווקא אם אוכל משלו אין מזמנים עליו אבל אם אוכל מעושר מזמנים עליו. אמנם בספר הבתים הביא בשם יש מן הגדולים, שאין מזמנים על עם הארץ כלל גם אם אינו אוכל משלו, שכיון שמוחזק לאכול איסור אין ראוי להתחבר עמו בחבורה אחת.

כא. ראה הערה סמוכה.

כב. כתבו הרמב"ן (ד"ה הא) והמאירי (לעיל ע"א ד"ה והשמש), שסתם כותי מקפיד לעשר כראוי את מה שהוא עצמו אוכל, אבל מה שנותן לאחרים לאכול אינו מעשר. וביאר הרמב"ן ע"פ הגמרא בחולין (ה: וברש"י ד"ה למימרא) שאינם מקפידים כי לא סוברים את האיסור לפני עור, שלפי טעותם הכתוב לפני עור לא תתן מכשול מדבר על הכשלת סומא ולא על הכשלה באיסור. ולשיטה זו המשנה שהתירה לזמן על כותי מדברת אפילו בסתם כותי. אמנם דעת הרשב"א (ד"ה וכותי) שכאן מדובר דוקא בכותי שמוחזק לנו שמעשר פירותיו אבל סתם כותים אינם מעשרים פירותיהם ואין לזמן עליהם. והביא ראיה מהמשנה (דמאי פ"ז מ"ד) שהלוקח יין מכותים בערב שבת אומר שני לוגין שאני עתיד להפריש הרי הן תרומה וכו', משמע שאפילו תרומה אינם מפרישים וגרועים אף מעמי הארץ שמפרישים תרומה. אמנם הרמב"ן והמאירי מפרשים לפי שיטתם שלאחרים אינם מעשרים.

עוד ציין הרשב"א (שם, ועוד ראשונים) לדברי הגמרא בחולין (ו.), שכבר בדקו חכמינו אחרי הכותים ומצאו להם דמות יונה בראש הר גריזים שהיו עובדים אותה, ומאז עשאום כעובדי כוכבים גמורים לכל דבריהם, הלכך בזמנינו אין מזמנין על הכותי. וכתב המאירי (לעיל ע"א ד"ה אע"פ), שאפילו כותי תלמיד חכם אין מזמנין עליו.

כג. ע"פ ברכת אברהם (ד"ה דהכא).

כד. ראה בהערה סמוכה.

כה. רש"י (ד"ה איזהו). אלא שרש"י לא ביאר מה הכוונה בכל מקום. והנה ברייתא זו מובאת גם בסוטה (כב.) ושם פירש רש"י (ד"ה איזהו), איזהו עם הארץ שנחשד על הטהרות ועל המעשרות ומוחזק מגעו טמא. אמנם התוספות (גיטין סא. ד"ה איזהו) ותוספות הרא"ש (סוטה כב. ד"ה איזהו וכן בסוגייתנו סוד"ה כל, עוד) פירשו שהברייתא של כל שאינו קורא וכו' כוונתה, שדינו כעם הארץ לענין זימון [והיינו שכל שאינו קורא קריאת שמע וכו' אין לזמן עליו, ושלא כדברי רבא שרק החשוד על המעשרות אין מזמנין עליו]. וכן לענין מה ששנינו בפסחים (מט:), תנו רבנן, ששה דברים נאמרו בעמי הארץ, אין מוסרין להן עדות, ואין מקבלין ממנו עדות, ואין מגלין להן סוד, ואין ממנין אותן אפוטרופוס על היתומים, ואין ממנין אותן אפוטרופוס על קופה של צדקה, ואין מתלוין עמהן בדרך. ויש אומרים אף אין מכריזין על אבידתו.

ויש להסתפק בדברי רש"י כאן אם כוונתו 'בכל מקום' לגבי אותם עניינים שפירש בסוטה [ונמצא אם כן, שהגמרא מביאה ברייתא זו כהמשך לדברי רבא שאמר שאין לזמן על עם הארץ שאינו מעשר, שהברייתא מפרשת מתי חוששים לזה שמזלזל במעשרות, כגון אם ראינו שאינו קורא את שמע וכו']. או יתכן לומר שממה שרש"י שינה כאן מדבריו בסוטה וכאן פירש שדברו בו חכמים 'בכל מקום', כוונתו כאן לפרש כדעת הראשונים הנ"ל [וכן משמע בשפתי חכמים (ברש"י ד"ה איזהו)].

כו. רש"י (סוטה כב. ד"ה כל).

כז. וכתב המהרש"א (סוטה כב. ד"ה כל), שלדעה זו גם אם קורא קריאת שמע מכל מקום כיון שאינו מניח תפילין הרי זה מעיד עדות שקר בעצמו (לעיל יד:), ולכן הוא בגדר עם הארץ. ועל דרך זה ביאר המהרש"א גם את שאר הדעות המובאות בהמשך הברייתא, כל שאין לו ציצית בבגדו, או מזוזה בפתחו, או שאינו מגדל בניו לתלמוד תורה, שכל דברים הללו כתובים בפרשיות קריאת שמע, ונמצא שאם קורא ואינו מקיים מעיד עדות שקר בעצמו. ובביאור המחלוקת שבין שיטות הללו כתב בברכת אברהם (ד"ה כל) שכל אחד מהתנאים מוסיף על דברי קודמו מה נקרא כמעיד עדות שקר, כגון בן עזאי מוסיף שצריך גם שיקיים מצות ציצית, ורבי יהושע שלא הזכיר מצוה זו, סובר כיון שאין עיקר חיובה אלא כשלובש כסות שיש לה ארבע כנפות, אינו כמעיד עדות שקר. והתנאים שקדמו לרבי נתן לא הזכירו מזוזה, לפי שסוברים שכיון שאינה חובת האדם אלא חובת הבית לפיכך אינו נחשב כמעיד עדות שקר. ועל דרך זה אינו נחשב כמעיד עדות שקר באינו מגדל בניו לתלמוד תורה, שכן יוצא ידי חובה גם כאשר אחר מלמדם.

[ומן הראוי לציין לתשובות הגאונים החדשות (סי' קנח) שמעיד עדות שקר היינו שכאילו מעיד שאין התורה אמת, שהרי הוא אומר כי חייב הוא ואינו עושה. וזה לשון המאירי (לעיל יד: ד"ה מה), שכל הקורא קריאת שמע בלא תפלין, אם עשה זה דרך פרוק עול מצות תפלין או דרך זלזול הרי הוא כאלו מעיד עדות שקר בעצמו, שהרי הוא מראה עצמו כמקבל עול מצות והוא מפקיען, עכ"ד. ואדם כזה ודאי הוא חשוד גם בענין קיום שאר המצות].

כח. דווקא כשהולך בבגד של ארבע כנפות בלא ציצית. בית יוסף (או"ח סי' כד ס"א).

כט. תוספות הרא"ש (ד"ה כל) ציין שבגמרא בסוטה יש שינוי בשמות החכמים הנזכרים בברייתא זו, ששם כתוב כל שאינו קורא ק"ש שחרית וערבית דברי רבי מאיר וחכמים אומרים כל שאינו מניח תפילין. וביאר התוספות הרא"ש שלפי זה צריך לומר שה'אחרים' אומרים אפילו קרא ושנה וכו', אינו רבי מאיר, וכמו שמצאנו הרבה פעמים 'יש אומרים' שאינו רבי נתן [ורצונו לומר דהיינו שלא כפי שאמרו בהוריות (יג:), ש'אחרים' הוא רבי מאיר ו'יש אומרים' הוא רבי נתן (עיי"ש הטעם)].

ל. רש"י בסוטה (כב. ד"ה שקרא וד"ה ושנה).

עין משפט נר מצוה

מד א מיי' פ"א מהל' ברכות הלכה כ:
מה ב טוש"ע או"ח סי' קצט ס"ג [והאידנא מזמנין]:
מו ג טוש"ע שם סעיף ד:
מז ד מיי' פי"ג מהל' אסורי ביאה הלכה ו סמג לאוין קטו טוש"ע יו"ד סי' רסח סעיף ב:
מח ה ו מיי' פ"ט מהל' עבדים הל' ו סמג עשין פו טוש"ע יו"ד סי' רסז סעיף עט:
מט ז מיי' פ"ח מהל' תפלה הלכה א סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' נ סעיף יד [רב אלפס לעיל דף ו. וברא"ש שם סימן ז]:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [עי' תוס' שבת דף קכז: ד"ה הא קמ"ל], ב) [גיטין סא. תוספתא ע"ז פ"ג], ג) [קדושין עו. גיטין י. חולין ד.], ד) סוטה כב. ע"ש, ה) [עי' תוס' לעיל ט: ד"ה אחרים], ו) [ב"מ מז:], ז) [ועי' תוס' שבת דף קכח. ד"ה ונתן], ח) יבמות מו:, ט) גיטין לח:, י) גיטין שם, כ) [סוכה ל. ב"ק לז.], ל) [מגילה לב.], מ) עיין מנחות סז., נ) דברים יח ד, ס) תרומות פ"ד מ"ג עיי"ש, ע) סוף ע"א, פ) [וע"ע תוס' חגיגה כב. ד"ה כמאן], צ) עיין סוכה כה:, ק) נדה נב: (עיי"ש).

גמרא

א) מכל מעשרותיכם[א] תרימו ומה ראית האי אידגן והאי לא אידגן: מעשר שני והקדש שנפדו: פשיטא הב"ע כגון שנתן את הקרן ולא נתן את החומש והא קמ"ל דאין חומש מעכב: השמש שאכל כזית: פשיטא מהו דתימא שמש לא קבע קמ"ל: והכותי מזמנין עליו: אמאי לא יהא אלא עם הארץ ותניא ב) אין מזמנין על ע"ה אביי אמר בכותי חבר רבא אמר אפילו תימא בכותי ע"ה והכא בע"ה דרבנן דפליגי עליה דר' מאיר עסקינן דתניא איזהו ע"ה כל שאינו אוכל חוליו בטהרה דברי ר"מ וחכמים אומרים כל שאינו מעשר פירותיו כראוי והני כותאי עשורי מעשרי כדחזי דבמאי דכתיב באורייתא מזהר זהירי דאמר מר כל מצוה שהחזיקו בה כותים הרבה מדקדקין בה יותר מישראל. ת"ר איזהו ע"ה כל שאינו קורא ק"ש ערבית ושחרית דברי ר' אליעזר רבי יהושע אומר כל שאינו מניח תפילין בן עזאי אומר כל שאין לו ציצית בבגדו ר' נתן אומר כל שאין מזוזה על פתחו ר' נתן בר יוסף אומר כל שיש לו בנים ואינו מגדלם לת"ת אחרים אומרים אפי' קרא ושנה ולא שמש ת"ח הרי זה ע"ה א"ר הונא הלכה כאחרים רמי בר חמא לא אזמין עליה דרב מנשיא בר תחליפא דתני ספרא וספרי והלכתא כי נח נפשיה דרמי בר חמא אמר רבא לא נח נפשיה דרמי בר חמא אלא דלא אזמין ארב מנשיא בר תחליפא והתניא אחרים אומרים אפילו קרא ושנה ולא שמש ת"ח הרי זה ע"ה שאני רב מנשיא בר תחליפא דמשמע להו לרבנן ורמי בר חמא הוא דלא דק אבתריה ל"א דשמע שמעתא מפומייהו דרבנן וגריס להו כצורבא מרבנן דמי: אכל טבל ומעשר וכו': טבל פשיטא לא צריכא בטבל טבול מדרבנן ה"ד בעציץ שאינו נקוב: מעשר ראשון כו': פשיטא לא צריכא כגון שהקדימו בכרי מהו דתימא כדאמר ליה רב פפא לאביי קמ"ל כדשני ליה: מעשר שני וכו': פשיטא לא צריכא שנפדו ולא נפדו כהלכתן מעשר שני כגון שפדאו על גבי אסימון ורחמנא אמר ב) וצרת הכסף בידך כסף שיש (לו) עליו צורה הקדש שחללו על גבי קרקע ולא פדאו בכסף ורחמנא אמר ג) ונתן הכסף וקם לו: והשמש שאכל פחות מכזית: פשיטא אידי דתנא רישא כזית תנא סיפא פחות מכזית: והנכרי אין מזמנין עליו: פשיטא הכא במאי עסקינן בגר שמל ולא טבל דאמר רבי זירא א"ר יוחנן לעולם אינו גר עד שימול ויטבול וכמה דלא טבל נכרי הוא: אמר רבי יוסי קטן המוטל בעריסה מזמנין עליו והא תנן נשים ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהם הוא דאמר כרבי יהושע בן לוי דאמר ריב"ל אף על פי שאמרו קטן המוטל בעריסה אין מזמנין עליו אבל עושין אותו סניף לעשרה. ואמר ריב"ל תשעה ועבד מצטרפין מיתיבי מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה ושחרר עבדו והשלימו לעשרה שחרר אין לא שחרר לא תרי אצטריכו שחרר חד ונפיק בחד והיכי עביד הכי והאמר רב יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה שנאמר ד) לעולם בהם תעבודו לדבר מצוה שאני מצוה הבאה בעבירה היא מצוה דרבים שאני (א). ואמר ריב"ל לעולם ישכים אדם לבית הכנסת כדי שיזכה וימנה עם עשרה הראשונים שאפילו מאה באים אחריו קבל עליו שכר כולם שכר כולם סלקא דעתך אלא אימא נותנין לו שכר כנגד כולם. אמר רב הונא תשעה וארון מצטרפין א"ל רב נחמן וארון גברא הוא אלא אמר רב הונא תשעה נראין כעשרה מצטרפין אמרי לה כי מכנפי ואמרי לה כי מבדרי. אמר רבי אמי שנים ושבת מצטרפין אמר ליה רב נחמן ושבת גברא הוא אלא אמר רבי אמי שני תלמידי חכמים המחדדין זה את זה בהלכה מצטרפין מחוי רב חסדא כגון אנא ורב ששת מחוי רב ששת כגון אנא ורב חסדא. א"ר יוחנן קטן פורח מזמנין עליו תנ"ה קטן שהביא שתי שערות מזמנין עליו ושלא הביא שתי שערות אין מזמנין עליו ואין מדקדקין בקטן הא גופא קשיא אמרת הביא שתי שערות אין לא הביא לא והדר תני אין מדקדקין בקטן לאתויי מאי לאו לאתויי

רש"י

מכל מעשרותיכם. בפרשת לוים כתיב ואל הלוים תדבר, וכתיב בהאי קרא את כל תרומת ה', כל לך תרומה שבו חייבים להפריש ממנו: האי אידגן. משעה שנתמרח בכרי נעשה דגן, וכיון דאיקרי דגן חלה עליו רשות כהן תחלה דכתיב ראשית דגנך תתן לו, אבל בשבלים לא אידגן ולא חלה עליו רשות כהן: מעשר שני והקדש. אם הבעלים פודין אותו מוסיפין חומש: לא קבע. אין לו קביעות לפי שהולך ובא: והכא בע"ה דרבנן. ברייתא דקתני אין מזמנין על ע"ה בע"ה דרבנן: דפליגי עליה דר"מ. וקאמרי כשאינו מעשר פירותיו, הלכך כותי מזמנין עליו דעשורי מעשר: איזהו ע"ה. שדברו חכמים בכל מקום: שלא שמש ת"ח. הוא הגמרא התלויה בסברא, שהיו נותנים לדברי משנה טעם, והיו מתאספים יחד ועוסקים בכך, והיא דוגמת הגמרא שסדרו האמוראים: לא אזמין עליה. רמי בר חמא לא רצה לצרפו לשלשה לזמון: דמשמע. משמש: ורמי בר חמא הוא דלא דק. לא בדק לשאול מדת רב מנשיא: שלא נטלה תרומתו. קס"ד תרומת מעשר קאמר: פשיטא. דאין מזמנין דהיינו טבל: שהקדימו בכרי. לאחר שנתמרח והוקבע לתרומה מן התורה קדם לוי את הכהן ונטל מעשר ראשון תחלה, ואחד מחמשים שבו היה ראוי לתרומה גדולה לכהן, ושלא ניטלה תרומתו דקתני לאו תרומת מעשר קאמר אלא תרומה גדולה: מהו דתימא כדאמר ליה רב פפא לאביי. לעיל אי הכי אפילו הקדימו בכרי נמי, קמ"ל: אסימון. כסף שלא נקבע בו צורה, וקורין לו פלוו"ן בלעז: עד שימול ויטבול. ביבמות (ד' מו:) נפקא לן מויקח משה את הדם ויזרוק על העם ואין הזאה בלא טבילה: סניף. חבור לזימון עשרה, וכי אמר רב אסי נמי לעשרה קאמר: מצוה דרבים. להוציא רבים ידי חובתם בקדושה: תשעה נראין בעשרה. מפרש ואזיל לה: אמרי לה כי מכנפי. הוו נראים כעשרה, שאין אדם מבחין בהן כל כך מתוך שהן יחד: ואמרי לה כי מבדרי. נראין טפי מרובין: שני תלמידי חכמים המחדדין זה את זה בהלכה מצטרפין. להיות שלשה: קטן פורח. שהביא סימנים ולא בא לכלל שניו: לאתויי

תוספות

אמר רב הונא הלכה כאחרים. והאידנא אין אנו מדקדקים ורגילים אנו לזמן בע"ה[ז] כדאמרינן בחגיגה (פ"ג דף כב.) כמאן מקבלינן האידנא סהדותא מע"ה כמאן כרבי יוסי כדי שלא יהא כל אחד הולך ובונה במה לעצמו:

מצוה דרבים שאני. מכאן קשה להר"ג דפירש דמי שמת לו מת בי"ט האחרון לאבילות נוהג ולא אתי י"ט האחרון דרבנן ודחי אבילות דאורייתא דכתיב (עמוס ח) ואחריתה כיום מר דהכא חזינן דאתיא תפלה דרבנן ודחיא קרא דלעולם בהם תעבודו וכן משמע נמי בריש כתובות (דף ד.) גבי חתן נוהג ז' ימי המשתה ואח"כ נוהג ז' ימי אבילות ומדשבעת ימי המשתה מבטלין אבלות דאורייתא כל שכן יום טוב שני:

קטן פורח מזמנין עליו. פרש"י שהביא שתי שערות ועדיין לא הגיע לי"ג שנה ויום אחד ולא נהירא דא"כ אמאי אמר בסמוך לאתויי קטן פורח היינו שהביא שתי שערות דקתני בברייתא בהדיא ע"כ פר"ח קטן פורח בתוך י"ג שנה ועדיין לא הביא שתי שערות ידועות שאינן גדולות כדי לכוף ראשן לעיקרן שכן הוא שיעורם ולהכי קרי ליה פורח שפרחו וצמחו בו שערות אבל אינן גדולות כל השיעור והשתא ה"פ אמרת הביא דמשמע הביא דוקא והדר קתני אין מדקדקין בקטן דמשמע אפילו לא הביא אלא ע"כ לאתויי קטן פורח ואתי סיפא לגלויי רישא דמה שהוא אומר ברישא הביא שתי שערות היינו פורחות שאינן שערות ממש וכדפירש שנכנס בתוך י"ג שנה וא"ת והא אמרינן לעיל קטן המוטל בעריסה עושין אותו סניף וי"ל דהתם איירי בעשרה והכא מיירי בשלשה או שמא פליגי אהדדי:

ולית

תורה אור השלם

א) כֵּן תָּרִימוּ גַם אַתֶּם תְּרוּמַת יְיָ מִכֹּל מַעְשְׂרֹתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּנְתַתֶּם מִמֶּנּוּ אֶת תְּרוּמַת יְיָ לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן: מִכֹּל מַתְּנֹתֵיכֶם תָּרִימוּ אֵת כָּל תְּרוּמַת יְיָ מִכָּל חֶלְבּוֹ אֶת מִקְדְּשׁוֹ מִמֶּנּוּ: [במדבר יח, כח-כט]

ב) וְנָתַתָּה בַּכָּסֶף וְצַרְתָּ הַכֶּסֶף בְּיָדְךָ וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְיָ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ: [דברים יד, כה]

ג) וְאִם גָּאֹל יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה הַמַּקְדִּישׁ אֹתוֹ וְיָסַף חֲמִשִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְקָם לוֹ: [ויקרא כז, יט]

ד) וְהִתְנַחַלְתֶּם אֹתָם לִבְנֵיכֶם אַחֲרֵיכֶם לָרֶשֶׁת אֲחֻזָּה לְעֹלָם בָּהֶם תַּעֲבֹדוּ וּבְאַחֵיכֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ בְּאָחִיו לֹא תִרְדֶּה בוֹ בְּפָרֶךְ: [ויקרא כה, מו]

הגהות הב"ח

(א) גמ' מצוה דרבים שאני. נ"ב עמ"ש במס' גיטין דף מ"ג ע"ב ול"ע גם ל"ע ממשנה ערוכה דגיטין דף מ"א היכא דעבד הוא חציו עבד וחציו בן חורין דכופין את רבו לשחררו כדי לקיים מצות פריה ורביה אף שאינו מצוה דרבים וגם ה"ר הירך השיב דשאני בעבד שהוא חציו בן חורין וכן בשפחה שחציה בת חורין לפי הבנת המקשן בגיטין דף מ"ג כי שם שהוא בעצמו דהיינו רבו עשה עבירה ששחררו חציו והניח חציו א"כ הוא נקרא פושע שגרם שעבד או שפחה לא יוכלו לישא עבד ושפחה ולקיים לא תהו בראה אלא לשבת ע"כ קנסינן ליה אף לעבור עבירה לשחרר חציו השני כדי לזכות לעבד ושפחה כיון דהוא הגורם להם העבירה והוה כענין שכתבו תוס' לשם דהיכא דאם הוא פושע שוב אין מוכין אותו ה"ה כאן איפכא היכא שהתחיל בעבירה וגורם להעבירה כופין לו לעשות עבירה כדי לזכות לעבד אבל זה אינו דהא איכא התם דף מ"א פלוגתא בזה היכא דמשחרר חצי עבדו אם קונה ומקשינן למ"ד [דבכסף פליגי ומוקי למתניתין] דאיירי בעבד של שני שותפים דאז קונה לד"ה [וכופין רבו שני לשחררו והוא לא פשע ולא גרם לו העבירה] שוב מצאתי בתוספות דמסכת שבת דף ד' שכתבו דגם מצות פ"ו הוא כמו מצוה דרבים כי היא מצוה גדולה ומ"מ הוא דוחק וכן כתבו תוס' במסכת עירובין דף ל"ב ע"ב ד"ה ולא ליעבד עם הארץ כו':

הגהות וציונים

א] [מתנותיכם כצ"ל עי' תוס' עירובין לא ע"ב ד"ה (דמאי) [רשב"א] וכן איתא על נכון בשבת קכז ע"ב וכן ברש"י במדבר יח פכ"ט] (גליון): ב] גירסת הרא"ש (סי' כ) אין מזמנין על ע"ה בחבורה (וכ"ה בתוס' הרא"ש עיי"ש דהכוונה שאפי' בי' אין מזמנין עליו, ובסמ"ג (עשין סי' כז), ובתשו' הרשב"א (ח"ד סי' פז) ובכת"י): ג] הוא רשב"ג כדאיתא גיטין י ע"א (יפה עינים): ד] בכת"י ובבית נתן נוסף והפריש ממנו תרומת מעשר ולא הפריש ממנו תרומה גדולה (וכ"ה בשבת קכח ע"א ובעירובין לא ע"ב): ה] [צ"ל רב אסי וכ"מ מפרש"י ד"ה סניף] (גליון): ו] תיבות ושלא הביא ב' שערות אין מזמנין עליו ליתא ברבינו יונה (וכן משמע בגמ' מדצריך לדיוקא, דבש תמר) ועי' בצל"ח: ז] לשון התוס' בחגיגה כב ע"א ד"ה כמאן והרא"ש על עם הארץ:

גליון הש"ס

גמ' תשעה וארון. עי' שבת לב ע"א תוס' ד"ה על שקורין ובמהרש"א שם:

לעזי רש"י

פלוו"ן. פירוש כסף שלא נקבע בו צורה, חתיכת מתכת שלא טבעו עליה צורת מטבע:

משנת ראשונים

אין מזמנין על עם הארץ. קורים לאדם שאין בו תורה עם הארץ כלומר חשוך שבארץ, כדכתיב והנה כהה הנגע, ומתרגמינן והא עמיא מכתשא. [אור זרוע ח"א, אלפא ביתא סי' ד] עם הארץ האמור בכל מקום, שרוצה בתקונה של הארץ, אבל אין בו חכמה להבדיל בתקונין הראויין. [רע"ב, אבות פ"ה מ"י] אביי אמר בכותי חבר. קורין לתלמידי חכמים חברים. וקראום בשם זה מפני שחברותם זה לזה היא החברות האמתית מפני שהיא לשם שמים. [פיהמ"ש להרמב"ם, דמאי פ"ב מ"ג] וקרי ליה חבר, משום דכתיב גבי מצוות עמיתך, ודרשינן עם שאתך בתורה ובמצוות ותרגומו חברך, וזה מקבל עליו חומרת המצוות כדי שלא להכשיל את הרבים קרוי חבר, כלומר זהו חבר האמור בתורה. [הר"ש סיריליאו, דמאי פ"ב מ"ג] אחרים אומרים אפילו קרא ושנה. הך אחרים אין זה ר"מ, והכי נמי איכא טובא יש אומרים שאינו ר' נתן. [תוספות הרא"ש] כל המשחרר עבדו עובר בעשה. ואם שחררו משוחרר, וכופין אותו לכתוב גט שחרור. [רמב"ם, עבדים פ"ט ה"ו] לדבר מצוה שאני. ולאפרושי רבים מאיסורא נמי עדיף ושרי. [הרשב"א, גיטין לח:] מצוה דרבים שאני. דאלים עשה דרבים דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל, דהיינו עשה דמקדשין את השם בעשרה ברבים, ואפילו הוי מלתא דרבנן כגון לשמוע קדושה וברכו שלא מצינו לו עיקר מן התורה, אפילו הכי דחי עשה דיחיד, דלא מסתבר לי דמיירי בעשרה דאורייתא כגון לקרות פרשת זכור שהוא מן התורה, דמשמע דבכל ענין איירי. [רא"ש, סימן כ] דאתיא האי מצוה ודוחה עשה שבתורה, שכיון שבא הקדוש ברוך הוא לבית הכנסת ולא מצא שם עשרה מיד כועס (ברכות ו:). [הרמב"ן, גיטין לח:] ואל יקשה עליך, ואיך נדחה מצות עשה זו דאורייתא בשביל מצוה דרבנן, כי מפני שיסוד המצוה אינו אלא כדי להרבות עבודתו ברוך הוא, אחר שבשחרורו עכשיו נעשית מצוה, ועוד שגם הוא מתרבה בגופו במצוות שלא היה חייב קודם השחרור, בין זה ובין זה אמרו ז"ל שמותר לשחרר, שכן קיבלו הענין. [ספר החינוך, מצוה שמז]

המשניות[לא], **הֲרֵי זֶה עַם הָאָרֶץ**[לב]. **אָמַר רַב הוּנָא, הֲלָכָה כַּאֲחֵרִים**[לג].

הגמרא מביאה שרמי בר חמא נהג להלכה כדברי אחרים:
רָמִי בַּר חָמָא, לֹא אַזְמִין עֲלֵיהּ דְּרַב מְנַשְׁיָא בַּר תַּחֲלִיפָא - לא רצה לצרף כשלישי לזימון את רב מנשיא **דְּתָנֵי** - שהיה רב מנשיא שונה **סִפְרָא וְסִפְרֵי**[לד] **וְהִלְכָתָא**[לה], אך רמי בר חמא היה סבור שרב מנשיא לא שימש תלמידי חכמים, וסבר שהלכה כאחרים שאין לצרף לזימון מי שלא שימש תלמידי חכמים הגם שקרא ושנה[לו]. **כִּי נָח נַפְשֵׁיהּ דְּרָמִי בַּר חָמָא** - כשמת רמי בר חמא והיה זה בהיותו צעיר בשנים[לז], **אָמַר רָבָא, לֹא נָח נַפְשֵׁיהּ דְּרָמִי בַּר חָמָא** - לא מת קודם זמנו, **אֶלָּא** משום **דְּלֹא אַזְמִין אַרַב מְנַשְׁיָא בַּר תַּחֲלִיפָא** - שזלזל בכבוד רב מנשיא ולא צירפו לזימון.

הגמרא מקשה על דברי רבא, **וְהָתַנְיָא** - והרי שנינו בברייתא, **אֲחֵרִים אוֹמְרִים, אֲפִילּוּ קָרָא וְשָׁנָה וְלֹא שִׁמֵּשׁ תַּלְמִידֵי חֲכָמִים הֲרֵי זֶה עַם הָאָרֶץ**, ואם כן הרי שרמי בר חמא נהג כראוי ואין מקום שיענש עבור סיבה זו[לח].

מתרצת הגמרא, אמנם מי שלא משמש תלמידי חכמים הוא עם הארץ, אך **שָׁאנֵי** - שונה הוא **רַב מְנַשְׁיָא בַּר תַּחֲלִיפָא דְּמְשַׁמֵּשׁ לְהוּ לְרַבָּנָן** - שאכן היה משמש תלמידי חכמים[לט], **וְרָמִי בַּר חָמָא** שלא ידע על כך וחשב שאינו משמש, **הוּא דְּלֹא דָּק אַבַּתְרֵיהּ** - הוא לא בירר את טיבו ומעלתו של רב מנשיא.

הגמרא מביאה עוד ביאור למה ראוי לצרף את רב מנשיא לזימון:
לִישָּׁנָא אַחֲרִינָא [-לשון אחר], שונה היה רב מנשיא, **דְּשָׁמַע שְׁמַעְתָּתָא מִפּוּמַיְיהוּ דְּרַבָּנָן וְגָרֵיס לְהוּ** - שמלבד שינון המשניות היה שומע את טעמי המשניות מפי החכמים ואף עליהם היה חוזר, ולכן הגם שלא שימש תלמידי חכמים ואינו יודע דרכי התלמוד והסברא כמותם, **כְּצוּרְבָא מֵרַבָּנָן דָּמֵי** - נחשב כתלמיד חכם ומצטרף לזימון, ורמי בר חמא נענש על שלא בירר הדבר[מ].

★

עוד שנינו במשנה, **אָכַל** פת **טֶבֶל**[מא] **וּמַעֲשֵׂר וְכוּ'** אין מזמנין עליו, שאין מזמנים על אכילת דבר איסור.

מקשה הגמרא, למה הוצרך התנא להשמיענו שמי שאכל **טֶבֶל** אינו מצטרף לזימון, **פְּשִׁיטָא** - הלא איסור טבל ידוע לכל, ודבר פשוט הוא שאינו מצטרף לזימון[מב].

מתרצת הגמרא, **לֹא צְרִיכָא** - אכן לא הוצרך התנא לומר דבריו אלא **בְּטֶבֶל טָבוּל מִדְּרַבָּנָן** - בפת העשויה מדגן שחיוב תרומותיו ומעשרותיו הם מדרבנן. ומבארת הגמרא, **הֵיכִי דָּמֵי** - מהו טבל שחיובו מדרבנן, כגון דגן שצמח **בְּעָצִיץ שֶׁאֵינוֹ נָקוּב** - שמלאוהו בעפר ולא עשו בו נקב ואין הצמח יונק מן הקרקע[מג]. ומשמיענו התנא שאף האוכל דבר שאיסורו מדרבנן אין מזמנים עליו.

★

עוד שנינו במשנה, אכל פת מתבואה של **מַעֲשֵׂר רִאשׁוֹן כו'** שלא ניטלה תרומתו, אין מזמנין עליו.

וסבורה הגמרא שמה ששנינו שלא ניטלה תרומתו היינו שלא ניטלה מהמעשר 'תרומת מעשר' שצריך הלוי להפריש ממנו, ולפיכך מקשה הגמרא, **פְּשִׁיטָא** - דבר פשוט הוא שאין מזמנין עליו, שהרי כל עוד שלא ניטלה 'תרומת מעשר' הרי הוא בכלל טבל, וכבר שנינו שאכל טבל אין מזמנין עליו[מד].

מתרצת הגמרא, **לֹא צְרִיכָא** - אכן לא הוצרכה המשנה לומר אלא **כְּגוֹן** [-באופן] **שֶׁהִקְדִּימוֹ** הלוי לכהן ונטל את ה'מעשר ראשון

לא. שהיה מנהגם לאחר שינון המשנה להתאסף יחד ולעסוק בליבון דברי המשנה ובטעמיה דוגמת הגמרא שסדרו האמוראים. רש"י (ד"ה שלא). ומדברי המחזור ויטרי (סימן תכט ד"ה בשימוש) מבואר שלימוד הטעמים קרוי בלשון שימוש תלמידי חכמים, לפי שהיו התלמידים משרתים את החכמים ותוך כדי זה למדו מהם דרכי התלמוד והסברא.

לב. בגמרא במגילה (כח:) מובא מעשה באחד ששנה הלכתא סיפרא וספרי ותוספתא, ולאחר שמת בקשו מרב נחמן שיספידו, אמר להם במה אספידנו האם אומר שחסר לנו סל מלא ספרים. ופירש רש"י (ד"ה הי), שזה שלא שימש תלמידי חכמים דומה לסל שמילאוהו ספרים, כמו שאין הסל מבין מה מונח בתוכו, אף השונה בלא ששימש אינו יודע מה שונה. והמהרש"א (סוטה כב. ד"ה ירא) כתב, ובדורות הללו, אותן שמורין הלכה מתוך שולחן ערוך ואין הם יודעין טעם הענין של כל דבר אם לא ידקדקו מתחלה בדבר מתוך התלמוד שהוא שימוש תלמידי חכמים, ויש לגעור בהן.

לג. כתב רבינו חננאל (בד"ה רמי, והובא גם ברא"ש סי' כ) שבעת התלמידי חכמים אינם נזהרים ומקילים לזמן עם עמי הארץ, והרשב"א (ד"ה הא) הביא כן בשם רב האי גאון ז"ל. ובטעם הדבר הובאו בראשונים כמה דעות, התוספות (ד"ה אמר, ועוד) פירשו, שאם נפרוש מהם ולא נצרפם לזימון אף הם יפרשו מאתנו, וכמו שאמרו לענין קבלת עדות מעם הארץ בחגיגה (כב:) 'שלא יהא כל אחד הולך ובונה במה לעצמו'. ובפסקי הריא"ז (הלכה ג אות ה) כתב, שהעולם סמכו בזה על דברי המיקל שאיזהו עם הארץ כל שאינו קורא קריאת שמע וכו', והעמי הארצות שאנו מצרפים לזימון קוראים שמע, ואכן אותם שאינם קוראים שמע אף בימינו אין לצרפם לזימון. והמאירי (ד"ה עם) הביא שיש מי שאומר שאף בימיהם לא היו נמנעין מזימון אלא מעם הארץ שאינו מעשר פירותיו ועכשיו שאין מעשר [בחוץ לארץ] מזמנין עליהם.

לד. ספרי וספרא הם מדרשי המקראות, ללמדנו היכן רמוזים ההלכות בפסוקים. ודרך לימודם של החכמים הראשונים שבימי בית שני היה באופן זה. איגרת רב שרירא גאון (חיבור התוספתא והברייתות אות לט). ספרא הוא מדרש המקראות שבספר ויקרא, וספרי הוא מדרש המקראות שבבמדבר ודברים. ובהקדמת הרמב"ם למשנה, כתב שחברם רב.

לה. במפרשים כאן לא נתבאר מהי הלכתא, ויתכן שהכוונה למשניות כפירוש רש"י במגילה (כח: ד"ה דהוה) ובסוטה (כב. ד"ה הלכות), ואפשר שהכוונה להלכה למשה מסיני כפירוש רש"י בקידושין (מט. ד"ה הלכות). ומדברי הערוך (ערך הלך) מבואר שכל דיני התורה קרויים הלכות, הלכתא, שישראל הולכים לאורם ומתנהגים על פיהם.

לו. רבינו חננאל (ד"ה אחרים) דייק מכאן שהלכה כאחרים. אולם כתב ההשלמה (ד"ה תנו), שאף שרמי בר חמא פסק כאחרים, מכל מקום נראה כיון שרבא העמיד את המשנה לגבי כותי כרבנן שאומרים כל שאינו מעשר פירותיו, הלכה כרבנן ולא כאחרים.

לז. פסקי הרי"ד (ד"ה ת"ר), וזה לשונו 'כשהוא ינוק'. וכן בספר יוחסין (מאמר שני סדר האמוראים בערך רב מנשיא בר תחליפא) כתב, 'ומת רמי בר חמא בחור בשנים'.

לח. כתב הפני יהושע (בתוס' ד"ה אמר), שמרמי בר חמא לומדים, שלא זו בלבד שאין חובת זימון עם מי שלא שימש תלמידי חכמים, אלא אפילו זימון דרך רשות אין מזמנין עליהם. וביאר שכיון שאין חברותן נאה, לא מתקיים כאן הכתוב 'גדלו לה' אתי' (כלעיל מה.), ש'אתי' היינו יחד עמי, והרי כאן חברתו אתם אינה נאה.

לט. רש"י (ד"ה דמשמש). הברכת אברהם (ד"ה שאני) מקשה, שמשמעות לשון הגמרא 'שאני' היא שברב מנשיא לא נאמר הדין שצריך לשמש תלמידי חכמים, ואילו לפי פירוש רש"י שרב מנשיא אכן שימש, הגמרא היתה צריכה לומר רב מנשיא 'נמי' משמש תלמידי חכמים. עיי"ש.

מ. בדקדוקי סופרים ובשפתי חכמים (ד"ה לישנא) הביאו גירסא על פי כתב יד, לגרוס גם בלישנא אחרינא שרמי בר חמא לא דק. וכן משמע מתשובות הגאונים שהביא באשכול (הלכות סעודה ד"ה ונשאלו).

מא. כל תבואה או פירות שלא ניטלו מהם תרומה ומעשרות קרויים טבל. וכתב הרמב"ם (בפירוש המשנה), שטבל היא מלה מורכבת מהתיבות טב לא, שפירושו לא טוב למאכל. והערוך (ערך טבלא) פירש שהיא כמו טבלא של עץ שאינו ראוי למאכל כמו עץ.

מב. שכן את הידוע והפשוט לכל אין צורך להזכיר, וכמו שכתב בפירוש המשנה לרמב"ם (בפתיחה למשנתינו), 'ודע שאין המשנה מדברת באיסור דבר שאיסורו ברור, או בהיתר דבר שהיתרו ברור, אבל עוסקת באיסור מה שאפשר שיעלה על הדעת שהוא מותר, או בהיתר מה שיעלה על הדעת שהוא אסור, אבל ענינים הברורים לא דברה בהם. וצריך לשאול שאלה זו תמיד כלומר לומר מאי קא משמע לן, אם היה הדבר נראה ברור'.

הצל"ח (ד"ה טבל) הקשה לפי מה שתמהו התוספות (מה: ד"ה אכל) למה לא יזמנו על אוכל טבל הרי אמרו בערכין (ד.) ששלשה שאכלו כאחד האחד כהן שאכל תרומה והשנים ישראלים שאכלו חולין הרי אלו מצטרפים לזימון, מאחר שהוא רשאי לאכול עמהם, ואם כן מדוע לא יזמנו על אוכל טבל מאחר שהוא יכול לאכול עמהם. ותירצו שתרומה מותרת לכהן ואילו טבל היא אכילת איסור ולא נחשבת אכילתו כאכילה לענין צירוף לזימון. ולפי זה הקשה הצל"ח מה מקשה הגמרא טבל פשיטא הרי להשמיענו שאוכל טבל שונה מכהן האוכל תרומה. ותירץ הצל"ח בשני אופנים: א. שהגמרא כאן היה פשוט לה כסברת התוספות שאכילת איסור לא נחשבת כאכילת קבע ואינה רואה בזה שום דבר חידוש. ב. ששאלת הגמרא היתה על סמך דיוק מהרישא של המשנה ששנינו אכל דמאי מזמנין עליו, ומדויק שאם אכל טבל אין מזמנין, ולמה צריך לחזור ולהשמיע שאכל טבל אין מזמנין עליו.

מג. וכיון שאינו יונק מן הקרקע, מדאורייתא פטור ממעשרות שנאמר (דברים יד כב) 'עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה', הדומה להיוצא השדה שיונק מן הקרקע עליך לעשר ולא היוצא מעציץ שאינו נקוב שאינו דומה לשדה. תלמידי רבינו יונה (לעיל מה. ד"ה אכל טבל) והמיוחס לריטב"א (ד"ה בטבל), וכן הוא ברש"י (נדרים מד: ד"ה ודילמא) ואור זרוע (עירובין סימן קלג) ובחזקוני (דברים שם).

מד. רש"י (ד"ה פשיטא). אולם תלמידי רבינו יונה (לעיל מה. ד"ה ומעשר - השלישי) פירשו קושיית הגמרא פשיטא, שכיון שכבר שנינו ברישא שאם ניטלה תרומתו מצטרף ממילא פשוט שאם לא ניטלה תרומתו אינו מצטרף.

מכל מעשרותיכם[א] תרימו ומה ראית האי אידגן והאי לא אידגן: **מעשר שני והקדש שנפדו:** פשיטא הב"ע כגון שנתן את הקרן ולא נתן את החומש[א] והא קמ"ל דאין חומש מעכב: **השמש שאכל כזית:** פשיטא מהו דתימא שמש לא קבע קמ"ל: **והכותי מזמנין עליו:** אמאי לא יהא אלא עם הארץ ותניא אין מזמנין על ע"ה[ב] אביי אמר בכותי חבר רבא אמר אפילו תימא בכותי ע"ה והכא בע"ה דרבנן דפליגי עליה דר' מאיר עסקינן דתניא איזהו ע"ה כל שאינו אוכל חוליו בטהרה דברי ר"מ וחכמים אומרים כל שאינו מעשר פירותיו כראוי והני כותאי עשורי מעשרי כדחזי דבמאי דכתיב באורייתא מזהר זהירי דאמר מר[ג] כל מצוה שהחזיקו בה כותים הרבה מדקדקין בה יותר מישראל. ת"ר איזהו ע"ה כל שאינו קורא ק"ש ערבית ושחרית דברי ר' אליעזר רבי יהושע אומר כל שאינו מניח תפילין בן עזאי אומר כל שאין לו ציצית בבגדו ר' נתן אומר כל שאין מזוזה על פתחו ר' נתן בר יוסף אומר כל שיש לו בנים ואינו מגדלם לת"ת אחרים אומרים אפי' קרא ושנה ולא שמש ת"ח הרי זה ע"ה א"ר הונא הלכה כאחרים רמי בר חמא לא אזמין עליה דרב מנשיא בר תחליפא דתני ספרא וספרי והלכתא כי נח נפשיה דרמי בר חמא אמר רבא לא נח נפשיה דרמי בר חמא אלא דלא אזמין ארב מנשיא בר תחליפא והתניא אחרים אומרים אפילו קרא ושנה ולא שמש ת"ח הרי זה ע"ה שאני רב מנשיא בר תחליפא דמשמע להו לרבנן ורמי בר חמא הוא דלא דק אבתריה ל"א דשמע שמעתתא מפומיהו דרבנן וגריס להו כצורבא מרבנן דמי: **אכל טבל ומעשר וכו':** טבל פשיטא לא צריכא בטבל טבול מדרבנן ה"ד בעציץ שאינו נקוב: **מעשר ראשון כו':** פשיטא לא צריכא כגון שהקדימו בכרי[ו] מהו דתימא כדאמר ליה רב פפא לאביי קמ"ל כדשני ליה: **מעשר שני וכו':** פשיטא לא צריכא שנפדו ולא נפדו כהלכתן מעשר שני כגון שפדאו על גבי אסימון ורחמנא אמר[ב] וצרת הכסף בידך כסף שיש (לו) עליו צורה הקדש שחללו על גבי קרקע ולא פדאו בכסף ורחמנא אמר[ג] ונתן הכסף וקם לו: **והשמש שאכל פחות מכזית:** פשיטא אידי דתנא רישא כזית תנא סיפא פחות מכזית: **והנכרי אין מזמנין עליו:** פשיטא הכא במאי עסקינן בגר שמל ולא טבל דאמר רבי זירא א"ר יוחנן לעולם אינו גר עד שימול ויטבול וכמה דלא טבל נכרי הוא: **נשים ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהן:** אמר רבי יוסי[ח] קטן המוטל בעריסה מזמנין עליו והא תנן נשים ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהם הוא דאמר כרבי יהושע בן לוי דאמר ריב"ל אף על פי שאמרו קטן המוטל בעריסה אין מזמנין עליו אבל עושין אותו סניף לעשרה. ואמר ריב"ל תשעה ועבד מצטרפין מיתיבי מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה ושחרר עבדו והשלימו לעשרה שחרר אין לא שחרר לא תרי אצטריכו שחרר חד ונפיק בחד והיכי עביד הכי והאמר רב יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה שנאמר[ד] לעולם בהם תעבודו לדבר מצוה שאני מצוה הבאה בעבירה היא מצוה דרבים שאני (א). ואמר ריב"ל לעולם ישכים אדם לבית הכנסת כדי שיזכה וימנה עם עשרה הראשונים שאפילו מאה באים אחריו קבל עליו שכר כולם שכר כולם סלקא דעתך אלא אימא נותנין לו שכר כנגד כולם. אמר רב הונא תשעה וארון מצטרפין א"ל רב נחמן וארון גברא הוא אלא אמר רב הונא תשעה נראין כעשרה מצטרפין אמרי לה כי מכנפי ואמרי לה כי מבדרי. אמר רבי אמי שנים ושבת מצטרפין אמר ליה רב נחמן ושבת גברא הוא אלא אמר רבי אמי שני תלמידי חכמים המחדדין זה את זה בהלכה מצטרפין מחוי רב חסדא כגון אנא ורב ששת מחוי רב ששת כגון אנא ורב חסדא. א"ר יוחנן קטן פורח מזמנין עליו תנ"ה קטן שהביא שתי שערות מזמנין עליו ושלא הביא שתי שערות אין מזמנין עליו[ז] ואין מדקדקין בקטן הא גופא קשיא אמרת הביא אין לא הביא לא והדר תני אין מדקדקין בקטן לאתויי מאי לאו

לאתויי

רש"י

מכל מעשרותיכם. בפרשת לוים כתיב ואל הלוים תדבר, וכתיב בהאי קרא את כל תרומת ה', כל צד תרומה שבו חייבים להפריש ממנו: **האי אידגן.** משעה שנתמרח בכרי נעשה דגן[מ], וכיון דאיקרי דגן חלה עליו רשות כהן תחלה דכתיב[נ] ראשית דגנך תתן לו, אבל בשבלים לא אידגן ולא חלה עליו רשות כהן: **מעשר שני והקדש.** אם הבעלים פודין אותו מוסיפין חומש: **לא קבע.** אין לו קביעות לפי שהולך ובא: **והכא בע"ה דרבנן.** ברייתא דקתני אין מזמנין על ע"ה בע"ה דרבנן: **דפליגי עליה דר"מ.** וקאמרי כשאינו מעשר פירותיו, הלכך כותי מזמנין עליו דעשורי מעשר: **איזהו ע"ה.** שדברו חכמים בכל מקום: **שלא שמש ת"ח.** הוא הגמרא התלויה בסברא, שהיו נותנים לדברי משנה טעם, והיו מתאספים יחד ועוסקים בכך, והיא דוגמת הגמרא שסדרו האמוראים: **לא אזמין עליה.** רמי בר חמא לא רצה לצרפו לשלשה לזמון: **דמשמע.** משמש: **ורמי בר חמא הוא דלא דק.** לא בדק לשאול מלת רב מנשיא: **שלא נטלה תרומתו.** קס"ד תרומת מעשר קאמר: **פשיטא.** דאין מזמנין דהיינו טבל: **שהקדימו בכרי.** לאחר שנתמרח והוקבע לתרומה מן התורה קדם לוי את הכהן ונטל מעשר ראשון תחלה, ואחד מחמשים שבו[ס] היה ראוי לתרומה גדולה לכהן, ושלא ניטלה תרומתו דקתני לאו תרומת מעשר קאמר אלא תרומה גדולה: **מהו דתימא כדאמר ליה רב פפא לאביי.** לעיל[ע] אי הכי אפילו הקדימו בכרי נמי, קמ"ל: **אסימון.** כסף שלא נקבע בו צורה, וקורין לו פלזו"ן בלעז: **עד שימול ויטבול.** ביבמות (ד' מו:) נפקא לן מויקח משה את הדם ויזרוק על העם ואין הזאה בלא טבילה: **סניף.** חבור לזימון עשרה, וכי אמר רב אסי נמי לעשרה קאמר: **מצוה דרבים.** להוציא רבים ידי חובתם בקדושה: **תשעה נראין כעשרה.** מפרש ואזיל לה: **אמרי לה כי מכנפי.** הוו נראים כעשרה, שאין אדם מבחין בהן כל כך מתוך שהן יחד: **ואמרי לה כי מבדרי.** נראין טפי מרובין: **שני תלמידי חכמים המחדדין זה את זה בהלכה מצטרפין.** להיות שלשה: **קטן פורח.** שהביא סימנים ולא בא לכלל שניו:

לאתויי

תוספות

אמר רב הונא הלכה כאחרים. והאידנא אין אנו מדקדקים ורגילים אנו לזמן בע"ה[ו] כדאמרינן בחגיגה (פ"ג דף כב.) כמאן מקבלינן האידנא סהדותא מע"ה כמאן כרבי יוסי כדי שלא יהא כל אחד הולך ובונה במה לעצמו[פ]: **מצוה** דרבים שאני. מכאן קשה לה"ג דפירש דמי שמת לו מת בי"ט האחרון דאבילות נוהג ולא אתי י"ט האחרון דרבנן ודחי אבילות דאורייתא דכתיב (עמוס ח) ואחריתה כיום מר[צ] דהכא חזינן דאתיא תפלה דרבנן ודחיא קרא דלעולם בהם תעבודו וכן משמע נמי בריש כתובות (דף ד.) גבי חתן נוהג ז' ימי המשתה ואח"כ נוהג ז' ימי אבילות ומדשבעת ימי המשתה מבטלין אבלות דאורייתא כל שכן יום טוב שני: **קטן** פורח מזמנין עליו. פרש"י שהביא שתי שערות ועדיין לא הגיע לי"ג שנה ויום אחד ולא נהירא דא"כ אמאי אמר בסמוך לאתויי קטן פורח היינו שהביא שתי שערות דקתני בברייתא בהדיא ע"כ פר"ח קטן פורח בתוך י"ג שנה ועדיין לא הביא שתי שערות ידועות שאינן גדולות כדי לכוף ראשן לעיקרן שכן הוא שיעורם[ק] ולהכי קרי ליה פורח שפרחו ולמחו בו שערות אבל אינן גדולות כל השיעור והשתא ה"פ אמרת הביא דמשמע הביא דוקא והדר קתני אין מדקדקין בקטן דמשמע אפילו לא הביא אלא ש"מ לאתויי קטן פורח ואתי סיפא לגלויי רישא דמה שהוא אומר ברישא הביא שתי שערות היינו פורחות שאינן שערות ממש וכדפירש שנכנס בתוך י"ג שנה וא"ת והא אמרינן לעיל קטן המוטל בעריסה עושין אותו סניף וי"ל דהתם איירי בעשרה והכא מיירי בשלשה או שמא פליגי אהדדי:

ולית

עין משפט נר מצוה

מד א מיי' פ"א מהל' ברכות הלכה כ:
מה ב טוש"ע או"ח סי' קצט ס"ג [דהאידנא מזמנין]:
מו ג טוש"ע שם סעיף ד:
מז ד מיי' פי"ג מהל' אסורי ביאה הלכה ו סמג לאוין קטז טוש"ע יו"ד סי' רסח סעיף ג:
מח ה ו מיי' פ"ט מהל' עבדים הל' ו סמג עשין פז טוש"ע יו"ד סי' רסז סעיף עט:
מט ז מיי' פ"ח מהל' תפלה הלכה א סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' צ סעיף יד [רב אלפס לעיל דף ו. וברא"ש שם סימן ז]:

תורה אור השלם

א) כֵּן תָּרִימוּ גַם אַתֶּם תְּרוּמַת יְיָ מִכֹּל מַעְשְׂרֹתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּנְתַתֶּם מִמֶּנּוּ אֶת תְּרוּמַת יְיָ לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן: מִכֹּל מַתְּנֹתֵיכֶם תָּרִימוּ אֵת כָּל תְּרוּמַת יְיָ מִכָּל חֶלְבּוֹ אֶת מִקְדְּשׁוֹ מִמֶּנּוּ: [במדבר יח, כח-כט]

ב) וְנָתַתָּה בַּכָּסֶף וְצַרְתָּ הַכֶּסֶף בְּיָדְךָ וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְיָ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ: [דברים יד, כה]

ג) וְאִם גָּאֹל יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה הַמַּקְדִּישׁ אֹתוֹ וְיָסַף חֲמִשִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְקָם לוֹ: [ויקרא כז, יט]

ד) וְהִתְנַחַלְתֶּם אֹתָם לִבְנֵיכֶם אַחֲרֵיכֶם לָרֶשֶׁת אֲחֻזָּה לְעֹלָם בָּהֶם תַּעֲבֹדוּ וּבְאַחֵיכֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ בְּאָחִיו לֹא תִרְדֶּה בוֹ בְּפָרֶךְ: [ויקרא כה, מו]

הגהות וציונים

א] [מתנותיכם כצ"ל עי' תוס' עירובין לא ע"ב ד"ה (דמאי) [רשב"א] וכן איתא על נכון בשבת קכז ע"ב וכן ברש"י במדבר יח פכ"ט] (גליון): **ב]** גירסת הרא"ש (סי' כ) אין מזמנין על ע"ה **בחבורה** (וכ"ה בתוס' הרא"ש עיי"ש דהכוונה שאפי' בי' אין מזמנין עליו, ובסמ"ג (עשין סי' כז), ובתשו' הרשב"א (ח"ד סי' פז) ובכת"י): **ג]** הוא רשב"ג כדאיתא גיטין י ע"א (יפה עינים): **ד]** בכת"י ובבית נתן נוסף **והפריש ממנו תרומת מעשר ולא הפריש ממנו תרומה גדולה** (וכ"ה בשבת קכח ע"א ובעירובין לא ע"ב): **ה]** [צ"ל **רב אסי** וכ"מ מפרש"י ד"ה סניף] (גליון): **ו]** תיבות ושלא הביא ב' שערות אין מזמנין עליו ליתא ברבינו יונה (וכן משמע בגמ' מדצריך לדיוקא, דבש תמר) ועי' בצל"ח: **ז]** לשון התוס' בחגיגה כב ע"א ד"ה כמאן והרא"ש **על** עם הארץ:

משנת ראשונים

אין מזמנין על עם הארץ. קורים לאדם שאין בו תורה עם הארץ כלומר חשוך שבארץ, כדכתיב והנה כהה הנגע, ומתרגמינן והא עמיא מכתשא. **[אור זרוע ח"א, אלפא ביתא סי' ד]** עם הארץ האמור בכל מקום, שרוצה בתקונה של הארץ, אבל אין בו חכמה להבדיל בתקונין הראויין. **[רע"ב, אבות פ"ה מ"י]** **אביי אמר בכותי חבר.** קורין לתלמידי חכמים חברים. וקראום בשם זה מפני שחברותם זה לזה היא החברות האמתית מפני שהיא לשם שמים. **[פיהמ"ש להרמב"ם, דמאי פ"ב מ"ג]** וקרי ליה חבר, משום דכתיב גבי מצוות עמיתך, ודרשינן עם שאתך בתורה ובמצוות ותרגומו חברך, וזה מקבל עליו חומרת המצוות כדי שלא להכשיל את הרבים קרוי חבר, כלומר זהו חבר האמור בתורה. **[הר"ש סיריליאו, דמאי פ"ב מ"ג]** **אחרים אומרים אפילו קרא ושנה.** הך אחרים אין זה ר"מ, והכי נמי איכא טובא יש אומרים שאינו ר' נתן. **[תוספות הרא"ש]** **כל המשחרר עבדו עובר בעשה.** ואם שחררו משוחרר, וכופין אותו לכתוב גט שחרור. **[רמב"ם, עבדים פ"ט ה"ו]** **לדבר מצוה שאני.** ולאפרושי רבים מאיסורא נמי עדיף ושרי. **[הרשב"א, גיטין לח:]** **מצוה דרבים שאני.** דאלים עשה דרבים דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל, דהיינו עשה דמקדשין את השם בעשרה ברבים, ואפילו הוי מלתא דרבנן כגון לשמוע קדושה וברכו שלא מצינו לו עיקר מן התורה, אפילו הכי דחי עשה דיחיד, דלא מסתבר לי דמיירי בעשרה דאורייתא כגון לקרות פרשת זכור שהוא מן התורה, דמשמע דבכל ענין איירי. **[רא"ש, סימן כ]** דאתיא האי מצוה ודוחה עשה שבתורה, שכיון שבא הקדוש ברוך הוא לבית הכנסת ולא מצא שם עשרה מיד כועס (ברכות ו:). **[הרמב"ן, גיטין לח:]** ואל יקשה עליך, ואיך נדחה מצות עשה זו דאורייתא בשביל מצוה דרבנן, כי מפני שיסוד המצוה אינו אלא כדי להרבות עבודתו ברוך הוא, אחר שבשחרורו עכשיו נעשית מצוה, ועוד שגם הוא מתרבה בגופו במצוות שלא היה חייב קודם השחרור, בין זה וזה אמרו ז"ל שמותר לשחררו, שכן קיבלו הענין. **[ספר החינוך, מצוה שמז]**

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [עי' תוס' שבת דף קכז: ד"ה הא קמ"ל], **ב)** [גיטין סא. תוספתא ע"ז פ"ג], **ג)** [קדושין עו. גיטין י. חולין ד.], **ד)** סוטה כב. ע"ש, **ה)** [עי' תוס' לעיל ט: ד"ה אחרים], **ו)** [ב"מ מז:], **ז)** [ועי' תוס' שבת דף קכח. ד"ה ונתן], **ח)** יבמות מו:, **ט)** גיטין לח:, **י)** גיטין שם, **כ)** [סוכה ל. ב"ק לד.], **ל)** [מגילה לב.], **מ)** עיין מנחות סז., **נ)** דברים יח ד, **ס)** תרומות פ"ד מ"ג עיי"ש, **ע)** סוף ע"א, **פ)** [וע"ע תוס' חגיגה כב. ד"ה כמאן], **צ)** עיין סוכה מה:, **ק)** נדה נב: (עיי"ש).

הגהות הב"ח

(א) גמ' מצוה דרבים שאני. נ"ב עמ"ש במס' גיטין דף מ"ג ע"ב ול"ע גם ל"ע ממשנה ערוכה דגיטין דף מ"א היכא דעבד הוא חציו עבד וחציו בן חורין דכופין את רבו לשחררו כדי לקיים מצות פריה ורביה אף שאינו מצוה דרבים ובני ה"ר הירץ השיב דשאני בעבד שהוא חציו בן חורין וכן בשפחה שחציה בת חורין לפי הבנת המקשן בגיטין דף מ"ג כי שם שהוא בעצמו דהיינו רבו עשה עבירה ששחררו חציו והניח חציו א"כ הוא נקרא פושע שגרם שעבד או שפחה לא יוכלו לישא עבד ושפחה ולקיים לא תהו בראה אלא לשבת ע"כ קנסינן ליה אף לעבור עבירה לשחרר חציו השני כדי לזכות לעבד ושפחה כיון דהוא הגורם להם העבירה והוה כעין שכתבו תוס' לשם דהיכא דאם הוא פושע שוב אין מוכין אותו ה"ה כאן איפכא היכא שהתחיל בעבירה וגורם להעבירה כופין לו לעשות עבירה כדי לזכות לעבד אבל זה אינו דהא איכא התם דף מ"א פלוגתא בזה היכא דמשחרר חצי עבדו אם קונה ומקשינן למ"ד [דבכסף פליגי ומוקי למתניתין] דאיירי בעבד של שני שותפים דאז קונה לד"ה [וכופין רבו שני לשחררו והוא לא פשע ולא גרם לו העבירה] שוב מצאתי בתוספות דמסכת שבת דף ד' שכתבו דגם מצות פ"ו הוא כמו מצוה דרבים כי היא מצוה גדולה ומ"מ הוא דוחק וכן כתבו תוס' במסכת עירובין דף ל"ב ע"ב ד"ה ולא ליעבד עם הארץ כו':

גליון הש"ס

גמ' תשעה וארון. עי' שבת לב ע"א תוס' ד"ה על שקורין ובמהרש"א שם:

לעזי רש"י

פלזו"ן. פירוש כסף שלא נקבע בו צורה, חתיכת מתכת שלא טבעו עליה צורת מטבע:

בַּכְּרִי - לאחר המירוח שעל ידו נתחייבה התבואה ב'תרומה גדולה', והכהן עדיין לא לקח את ה'תרומה הגדולה' המגיעה לו, ולוי זה הפריש מהמעשר רק 'תרומת מעשר' ולא 'תרומה גדולה'[מה] [וזה ששנינו 'שלא ניטלה תרומתו' היינו שלא ניטלה 'תרומה גדולה' שבו][מו], ולכן עומד המעשר באיסור טבל והאוכל ממנו אינו מצטרף לזימון. ומבארת הגמרא שכוונת התנא להשמיענו, **מַהוּ דְתֵימָא** - שמא תהא סבור לומר **כִּדְאָמַר לֵיהּ רַב פַּפָּא לְאַבַּיֵי** - ששאל את אביי לעיל (ע"א) על רבי אבהו, מדוע דורש מהכתוב 'והרמותם ממנו מעשר מן המעשר' לפטור מעשר ראשון מתרומה גדולה רק הקדימו 'בשבלים', שיפטור גם אם הקדימו 'בכרי', **קָא מַשְׁמַע לָן** - משמיענו התנא שהנכון הוא **כִּדְשַׁנֵּי לֵיהּ** - כתירוצו של אביי, שהשיב לרב פפא שיש פסוק אחר המלמד שמעשר ראשון חייב בתרומה גדולה, ומסתבר שפסוק זה מדבר בהקדימו בכרי שכבר חלה חובת תרומה גדולה ושוב אינה פוקעת.

★

עוד שנינו במשנה, אכל חוץ לירושלים פת מחטים של **מַעֲשֵׂר שֵׁנִי** שלא נפדה, או שאכל פת של הקדש שלא נפדה **וְכוּ'** אין מזמנין עליו.

מקשה הגמרא, אם לא נפדה **פְּשִׁיטָא** - דבר פשוט הוא שאין מזמנין עליו, שהרי דין ידוע הוא שמעשר שני והקדש בלא פדייה הם אסורים באכילה.

מתרצת הגמרא, **לֹא צְרִיכָא** - אכן לא הוצרכה המשנה לומר דין זה אלא באופן **שֶׁנִּפְדּוּ** המעשר וההקדש **וְרק שֶׁלֹּא נִפְדּוּ כְּהִלְכָתָן**, והשמיענו התנא שפדיון באופנים המבוארים להלן נחשב כפדיון שלא כהלכתו ולא יצאו לחולין ואין האוכלם מצטרף לזימון[מז].

ומבארת הגמרא, **מַעֲשֵׂר שֵׁנִי** שלא נפדה כהלכתו כיצד, **כְּגוֹן שֶׁפְּדָאוֹ עַל גַּבֵּי אֲסִימוֹן** - מטבע שלא נחקקה בה צורה[מח], **וְרַחֲמָנָא אָמַר** בענין פדיון מעשר שני (דברים יד כה) **'וְצַרְתָּ הַכֶּסֶף בְּיָדְךָ'** ודורשים דווקא **כֶּסֶף שֶׁיֵּשׁ (לוֹ) עָלָיו** [-שנחקקה בו] **צוּרָה'** כשר לפדיון מעשר שני, אבל אם אין עליו צורה אינו כשר לפדיון, ולא יצא המעשר לחולין. **הֶקְדֵּשׁ** שלא נפדה כהלכתו כיצד, כגון **שֶׁחִלְּלוֹ עַל גַּבֵּי קַרְקַע** - תמורת קרקע **וְלֹא פְּדָאוֹ בְּכֶסֶף, וְרַחֲמָנָא אָמַר** - והתורה אמרה בענין פודה מן ההקדש (ויקרא כז יט) **'וְנָתַן הַכֶּסֶף** לגזבר **וְקָם לוֹ'**[מט] - ונעשה ההקדש הפדוי שלו, ולמדים מהפסוק שדווקא בכסף הוא מתחלל ולא בקרקע[נ].

★

עוד שנינו במשנה, **וְהַשַּׁמָּשׁ שֶׁאָכַל** עם שני המסובים ששימש אותם, אך אכילתו היתה **פָּחוֹת מִכַּזַּיִת**, אין מזמנין עליו.

מקשה הגמרא, **פְּשִׁיטָא** - דין פשוט הוא, מדוע שיצטרף הרי אכילה הפחותה מכזית אינה אכילה.

מתרצת הגמרא, שאכן הלכה זו אין בה כל חידוש, אלא **אַיְּדֵי דְתָנָא רֵישָׁא כַּזַּיִת** - אגב ששנה ברישא של המשנה שהשמש מצטרף באכילת כזית, והוצרך בסיפא של המשנה לחזור על רוב המקרים שהזכיר ברישא[נא], **תָּנָא** - חזר ושנה **בְּסֵיפָא** גם דין אכילת השמש **בְּפָחוֹת מִכַּזַּיִת**.

★

עוד שנינו במשנה, **וְהַנָּכְרִי, אֵין מְזַמְּנִין עָלָיו**.

מקשה הגמרא, **פְּשִׁיטָא** שלא ניתן לזמן עם נכרי, שהרי אינו חייב במצוות ולא שייך אצלו לא ברכת המזון ולא זימון.

מתרצת הגמרא, **הָכָא בְּמַאי עָסְקִינַן** - כאן במשנה מדובר, **בְּגֵר שֶׁמָּל** לשם גירות **וְעדיין לֹא טָבַל** לשם גירות[נב], **דְּאָמַר רַבִּי זֵירָא אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן** (יבמות מו:)[נג] **לְעוֹלָם אֵינוֹ גֵּר עַד שֶׁיָּמוֹל וְיִטְבּוֹל**[נד] **וְכַמָּה** [-וכל זמן] **דְּלֹא טָבַל** אף שכבר מל, עדיין **נָכְרִי הוּא**, ואף התנא שלנו סובר כך ולכן בא להשמיע שמי שמל כיון שלא טבל הוא נכרי ואין לזמן עליו[נה].

★

עוד שנינו במשנה, **נָשִׁים וַעֲבָדִים וּקְטַנִּים אֵין מְזַמְּנִין עֲלֵיהֶן**.

הגמרא דנה בצירוף קטן ועבד לזימון בשלשה ובעשרה:

אָמַר (רבי יוסי) [רַב אַסִי[נו]**]**, אפילו **קָטָן הַמּוּטָּל בַּעֲרִיסָה** שאין לו דעת כלל **מְזַמְּנִין עָלָיו**. שואלת הגמרא, **וְהָא תְּנַן** - והרי שנינו במשנתינו, **נָשִׁים וַעֲבָדִים וּקְטַנִּים אֵין מְזַמְּנִין עֲלֵיהֶם**, וכיצד אמר רב אסי שניתן לזמן על קטן המוטל בעריסה.

מה. **ומצד** הדין הכהן היה לו ליטול תרומה גדולה תחלה שנאמר (דברים יח ד) 'ראשית דגנך תתן לו', וכיון שכן נמצא שהתרומה גדולה של כהן נתונה בתוך המעשר בשיעור של אחד מחמשים, על דרך משל, ממעשר של עשרה סאין, מלבד סאה אחת שהיא חלק תרומת המעשר שכבר נתן, יש בתוכה לכהן עוד חמישית סאה שהיא חלק התרומה גדולה שעדיין לא נתן.

מו. **תלמידי** רבינו יונה (שם) הקשו, שלפי זה נמצא שהן ברישא של המשנה לגבי מעשר ראשון שניטלה תרומתו והן בסיפא לגבי מעשר שלא ניטלה תרומתו, בשניהם מדובר שהלוי הפריש את ה'תרומת מעשר' ולא את ה'תרומה גדולה', אם כן מדוע ברישא אתה קורא למעשר ראשון 'שניטלה תרומתו' הגם שלא ניטלה ה'תרומה גדולה', ובסיפא אתה קורא לו 'שלא ניטלה תרומתו', אך משום שלא ניטלה ה'תרומה גדולה'. ותירצו, שכוונת המשנה היא לתרומה שחייב באותה שעה. וברישא שהקדימו בשיבולים שעדיין לא חל חיוב 'תרומה גדולה' לכן קורא למעשר זה 'שניטלה תרומתו' שהרי כבר הפריש את התרומה שהגיעה זמן חיובה דהיינו 'תרומת מעשר'. ואילו בסיפא כשהקדימו בכרי וכבר הגיעה שעת חיוב ה'תרומה גדולה' לכן אף שכבר ניטלה תרומת המעשר קורא למעשר 'שלא ניטלה תרומתו' שהרי לא הפריש את התרומה גדולה שעדיין חייב בה.

מז. **על** פי תוספות בשבת (קכח. ד"ה שפדאו) והריטב"א (שם ד"ה מעשר וד"ה הקדש).

מח. **רש"י** (ד"ה אסימון). ובתוספות הרא"ש (ד"ה שחיללו) הביא שר"ת פירש שאף על האסימון יש צורה אלא שאינו נסחר רק בשעת הדחק [ראה שם הכרחו].

מט. **הלשון** 'ונתן הכסף וקם לו' מופיע בש"ס ובמדרשים הרבה פעמים, אך אינו פסוק בתורה, שכך הוא לשון הכתוב 'ויסף חמישית כסף ערכך עליו וקם לו', אלא שדרך התלמוד שפעמים משנה לשון הכתוב כדי לקצר. מדברי התוספות והראשונים (שבת קכח. ד"ה ונתן).

נ. **כתבו** הראשונים (ראה תוספות שבת קכח. ובערכין לא: ד"ה ונתן, וברשב"א ובריטב"א שם ועוד), שהלימוד מהפסוק 'ויסף חמישית כסף ערכך עליו וקם לו' הוא על ידי דרש של כלל ופרט וכלל, 'ויסף' כלל 'כסף' פרט 'וקם לו' חזר וכלל, ובכלל ופרט וכלל אין אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט דבר המטלטל וגופו ממון אף הכלל דבר המטלטל וגופו ממון, יצאו קרקעות שאין מטלטלין. ולולי דרשה זו היה ניתן לחלל גם על גבי קרקע שכן שוה כסף ככסף.

נא. **ע"פ** פירוש הרע"ב במשנה.

נב. **הרמב"ם** (איסורי ביאה פי"ג ה"א-ה"ה, ע"פ הגמרא בכריתות ט.) כתב, שבשלשה דברים נכנסו ישראל בסיני תחת כנפי השכינה במילה וטבילה וקרבן, וכן לדורות כשירצה העכו"ם להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן, שנאמר (במדבר טו טו) ככם כגר יהיה לפני ה', ודרשו ככם כאבותיכם, מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דם, אף הגר לדורות במילה וטבילה והרצאת קרבן, ובזמן הזה שאין שם קרבן צריך מילה וטבילה וכשיבנה בית המקדש יביא קרבן, שאין הקרבן מעכב הגירות. וכאן הגמרא באה לומר שטבילה מעכבת את הגירות.

נג. **וראה** שם מחלוקת תנאים האם טבילה מעכבת את הגירות, ורבי יוחנן מכריע שההלכה כשיטה שהטבילה מעכבת.

נד. **שאף** טבילה היתה במתן תורה שנאמר (שמות כד ח) 'ויקח משה את הדם ויזרק על העם', ואין הזאה בלא טבילה. רש"י (ד"ה עד) על פי דברי הגמרא ביבמות (מו:). ויש שלומדים ממה שנאמר במתן תורה (שמות יט י), 'וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלתם', ואם טעון כיבוס בגדים קל וחומר שטעון טבילה. רמב"ם (איסורי ביאה פי"ג ה"ג) על פי דברי המכילתא (יתרו פ"ג) [וראה ב"ח (יו"ד סי' רסח) מדוע לא הביא הרמב"ם את הדרשה שבגמרא יבמות].

נה. **המכתם** (ד"ה והנכרי) כתב, שמדברי הגמרא כאן מוכח שעם הארץ נפסל לזימון דווקא משום עבירה, כגון שאינו מעשר פירותיו וכיוצא בו, אבל משום דלא קרא ולא שנה אינו נפסל, שכן אין פוסלים גר אלא משום שמל ולא טבל אבל אם טבל אף שלא קרא ולא שנה מזמנים עליו. ובהשלמה והביאו בספר המאורות (ד"ה הנכרי) דחה ראייתו, וכתב שאין לדמותו לעם הארץ מאחר שאינו עם הארץ בפשעו אלא מחמת אונס. וכיוצא בזה הרא"ש (סי' כ) הביא את דברי ה"ר שמעון שהוכיח מדברי הגמרא לקמן (מח.) שאמרו שקטן היודע למי מברכין מזמנין עליו, משמע שאפילו שהוא עם הארץ מזמנים עליו. והרא"ש דחה את דבריו שאין לדמות קטן לעם הארץ שפשע במה שלא למד.

נו. **בגליון** כתב לגרוס רב אסי, וכך נראה מדברי רש"י (ד"ה סניף). ועיין בדקדוקי סופרים (אות ק) שהביא מכתב יד לגרוס רב אסי, וציין לעוד הרבה ראשונים [מלבד רש"י הנ"ל] שגרסו רב אסי.

מכל מעשרותיכם[א] תרימו ומה ראית האי אידגן והאי לא אידגן: מעשר שני והקדש שנפדו: פשיטא הב"ע כגון שנתן את הקרן ולא נתן את החומש והא קמ"ל דאין חומש מעכב: השמש שאכל כזית: פשיטא מהו דתימא שמש לא קבע קמ"ל: והכותי מזמנין עליו: אמאי לא יהא אלא עם הארץ ותניא אין מזמנין על ע"ה אביי אמר בכותי חבר רבא אמר אפילו תימא בכותי ע"ה והכא בע"ה דרבנן דפליגי עליה דר' מאיר עסקינן דתניא איזהו ע"ה כל שאינו אוכל חוליו בטהרה דברי ר"מ וחכמים אומרים כל שאינו מעשר פירותיו כראוי והני כותאי עשורי מעשרי כדחזי דבמאי דכתיב באורייתא מזהר זהירי דאמר מר כל מצוה שהחזיקו בה כותים הרבה מדקדקין בה יותר מישראל. ת"ר איזהו ע"ה כל שאינו קורא ק"ש ערבית ושחרית דברי ר' אליעזר רבי יהושע אומר כל שאינו מניח תפילין בן עזאי אומר כל שאין לו ציצית בבגדו ר' נתן אומר כל שאין מזוזה על פתחו ר' נתן בר יוסף אומר כל שיש לו בנים ואינו מגדלם לת"ת אחרים אומרים אפי' קרא ושנה ולא שמש ת"ח הרי זה ע"ה א"ר הונא הלכה כאחרים רמי בר חמא לא אזמין עליה דרב מנשיא בר תחליפא דתני ספרא וספרי והלכתא כי נח נפשיה דרמי בר חמא אמר רבא לא נח נפשיה דרמי בר חמא אלא דלא אזמין ארב מנשיא בר תחליפא והתניא אחרים אומרים אפילו קרא ושנה ולא שמש ת"ח הרי זה ע"ה שאני רב מנשיא בר תחליפא דמשמע להו לרבנן ורמי בר חמא הוא דלא דק אבתריה ל"א דשמע שמעתתא מפומיהו דרבנן וגרים להו כצורבא מרבנן דמי: אכל טבל ומעשר וכו': טבל פשיטא לא צריכא בטבל טבול מדרבנן ה"ד בעציץ שאינו נקוב: מעשר ראשון כו': פשיטא לא צריכא כגון שהקדימו בכרי[ז] מהו דתימא כדאמר ליה רב פפא לאביי קמ"ל כדשני ליה: מעשר שני וכו': פשיטא לא צריכא שנפדו ולא נפדו כהלכתן מעשר שני כגון שפדאו על גבי אסימון ורחמנא אמר וצרת הכסף בידך כסף שיש (לו) עליו צורה הקדש שחללו על גבי קרקע ולא פדאו בכסף ורחמנא אמר ונתן הכסף וקם לו: והשמש שאכל פחות מכזית: פשיטא אידי דתנא רישא כזית תנא סיפא פחות מכזית: והנכרי אין מזמנין עליו: פשיטא הכא במאי עסקינן בגר שמל ולא טבל דאמר רבי זירא א"ר יוחנן לעולם אינו גר עד שימול ויטבול וכמה דלא טבל נכרי הוא: נשים ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהן: אמר רבי יוסי[ה] קטן המוטל בעריסה מזמנין עליו והא תנן נשים ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהם הוא דאמר כרבי יהושע בן לוי דאמר ריב"ל אף על פי שאמרו קטן המוטל בעריסה אין מזמנין עליו אבל עושין אותו סניף לעשרה. ואמר ריב"ל תשעה ועבד מצטרפין מיתיבי מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה ושחרר עבדו והשלימו לעשרה שחרר אין לא שחרר לא תרי אצטריכו שחרר חד ונפיק בחד והיכי עביד הכי והאמר רב יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה שנאמר לעולם בהם תעבודו לדבר מצוה שאני מצוה הבאה בעבירה היא מצוה דרבים שאני (א). ואמר ריב"ל לעולם ישכים אדם לבית הכנסת כדי שיזכה וימנה עם עשרה הראשונים שאפילו מאה באים אחריו קבל עליו שכר כולם שכר כולם סלקא דעתך אלא אימא נותנין לו שכר כנגד כולם. אמר רב הונא תשעה וארון מצטרפין א"ל רב נחמן וארון גברא הוא אלא אמר רב הונא תשעה נראין כעשרה מצטרפין אמרי לה כי מכנפי ואמרי לה כי מבדרי. אמר רבי אמי שנים ושבת מצטרפין אמר ליה רב נחמן ושבת גברא הוא אלא אמר רבי אמי שני תלמידי חכמים המחדדין זה את זה בהלכה מצטרפין מחוי רב חסדא כגון אנא ורב ששת מחוי רב ששת כגון אנא ורב חסדא. א"ר יוחנן קטן פורח מזמנין עליו תנ"ה קטן שהביא שתי שערות מזמנין עליו ושלא הביא שתי שערות אין מזמנין עליו[ו] ואין מדקדקין בקטן הא גופא קשיא אמרת הביא שתי שערות אין לא הביא לא והדר תני אין מדקדקין בקטן לאתויי מאי לאו לאתויי

רש"י

מכל מעשרותיכם. בפרשת לוים כתיב ואל הלוים תדבר, וכתיב בהאי קרא את כל תרומת ה', כל לך תרומה שבו חייבים להפריש ממנו: האי אידגן. משעה שנתמרח בכרי נעשה דגן[מ], וכיון דאיקרי דגן חלה עליו רשות כהן תחלה דכתיב[נ] ראשית דגנך תתן לו, אבל בשבלים לא אידגן ולא חלה עליו רשות כהן: מעשר שני והקדש. אם הבעלים פודין אותו מוסיפין חומש: לא קבע. אין לו קביעות לפי שהולך ובא: והכא בע"ה דרבנן. ברייתא דקתני אין מזמנין על ע"ה בע"ה דרבנן: דפליגי עליה דר"מ. וקאמרי כשאינו מעשר פירותיו, הלכך כותי מזמנין עליו דעשורי מעשר: איזהו ע"ה. שדברו חכמים בכל מקום: שלא שמש ת"ח. הוא הגמרא התלויה בסברא, שהיו נותנים לדברי משנה טעם, והיו מתאספים יחד ועוסקים בכך, והיא דוגמת הגמרא שסדרו האמוראים: לא אזמין עליה. רמי בר חמא לא רצה לצרפו לשלשה לזמון: דמשמע. משמש: ורמי בר חמא הוא דלא דק. לא בדק לשאול מדת רב מנשיא: שלא נטלה תרומתו. קס"ד תרומת מעשר קאמר: פשיטא. דאין מזמנין דהיינו טבל: שהקדימו בכרי. לאחר שנתמרח והוקבע לתרומה מן התורה קדם לוי את הכהן ונטל מעשר ראשון תחלה, ואחד מחמשים שבו[ס] היה ראוי לתרומה גדולה לכהן, ושלא ניטלה תרומתו דקתני לאו תרומת מעשר קאמר אלא תרומה גדולה: מהו דתימא כדאמר ליה רב פפא לאביי. לעיל[ע] אי הכי אפילו הקדימו בכרי נמי, קמ"ל: אסימון. כסף שלא נקבע בו צורה, וקורין לו פלזו"ן בלעז: עד שימול ויטבול. ביבמות (ד' מו:) נפקא לן מויקח משה את הדם ויזרוק על העם ואין הזאה בלא טבילה: סניף. חבור לזימון עשרה, וכי אמר רב אסי נמי לעשרה קאמר: מצוה דרבים. להוציא רבים ידי חובתם בקדושה: תשעה נראין בעשרה. מפרש ואזיל לה: אמרי לה כי מכנפי. הוו נראים כעשרה, שאין אדם מבחין בהן כל כך מתוך שהן יחד: ואמרי לה כי מבדרי. נראין טפי מרובין: שני תלמידי חכמים המחדדין זה את זה בהלכה מצטרפין. להיות שלשה: קטן פורח. שהביא סימנים ולא בא לכלל שניו:

לאתויי

תוספות

אמר רב הונא הלכה כאחרים. והאידנא אין אנו מדקדקים ורגילים אנו לזמן בע"ה[ז] כדאמרינן בחגיגה (פ"ג דף כב.) כמאן מקבלינן האידנא סהדותא מע"ה כמאן כרבי יוסי כדי שלא יהא כל אחד הולך ובונה במה לעצמו[פ]: מצוה דרבים שאני. מכאן קשה לה"ג דפירש דמי שמת לו מת בי"ט האחרון דאבילות נוהג ולא אתי י"ט האחרון דרבנן ודחי אבילות דאורייתא דכתיב (עמוס ח) ואחריתה כיום מר[צ] דהכא חזינן דאתיא תפלה דרבנן ודחיא קרא דלעולם בהם תעבודו וכן משמע נמי בריש כתובות (דף ד.) גבי חתן נוהג ז' ימי המשתה ואח"כ נוהג ז' ימי אבילות ומדשבעת ימי המשתה מבטלין אבלות דאורייתא כל שכן יום טוב שני:

קטן פורח מזמנין עליו. פרש"י שהביא שתי שערות ועדיין לא הגיע לי"ג שנה ויום אחד ולא נהירא דא"כ אמאי אמר בסמוך לאתויי קטן פורח היינו שהביא שתי שערות דקתני בברייתא בהדיא ע"כ פר"ח קטן פורח בתוך י"ג שנה ועדיין לא הביא שתי שערות ידועות שאינן גדולות כדי לכוף ראשן לעיקרן שכן הוא שיעורם[ק] ולהכי קרי ליה פורח שפרחו ולמחו בו שערות אבל אינן גדולות כל השיעור והשתא ה"פ אמרת הביא דמשמע הביא דוקא והדר קתני אין מדקדקין בקטן דמשמע אפילו לא הביא אלא ש"מ לאתויי קטן פורח ואתי סיפא לגלויי רישא דמה שהוא אומר ברישא הביא שתי שערות היינו פורחות שאינן שערות ממש וכדפירש שנכנס בתוך י"ג שנה וא"ת והא אמרינן לעיל קטן המוטל בעריסה עושין אותו סניף וי"ל דהתם איירי בעשרה והכא מיירי בשלשה או שמא פליגי אהדדי:

ולית

עין משפט נר מצוה

מד א מיי' פ"א מהל' ברכות הלכה כ:
מה ב טוש"ע או"ח סי' קצט ס"ג [דהאידנא מזמנין]:
מו ג טוש"ע שם סעיף ד:
מז ד מיי' פי"ג מהל' אסורי ביאה הלכה ו סמג לאוין קטז טוש"ע יו"ד סי' רסח סעיף ב:
מח ה ו מיי' פ"ט מהל' עבדים הל' ו סמג עשין פז טוש"ע יו"ד סי' רסז סעיף עט:
מט ז מיי' פ"ח מהל' תפלה הלכה א סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' נ סעיף יד [רב אלפס לעיל דף ו. וברא"ש שם סימן ז]:

תורה אור השלם

א) כֵּן תָּרִימוּ גַם אַתֶּם תְּרוּמַת יְיָ מִכֹּל מַעְשְׂרֹתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּנְתַתֶּם מִמֶּנּוּ אֶת תְּרוּמַת יְיָ לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן: מִכֹּל מַתְּנֹתֵיכֶם תָּרִימוּ אֵת כָּל תְּרוּמַת יְיָ מִכָּל חֶלְבּוֹ אֶת מִקְדְּשׁוֹ מִמֶּנּוּ: [במדבר יח, כח-כט]

ב) וְנָתַתָּה בַּכָּסֶף וְצַרְתָּ הַכֶּסֶף בְּיָדְךָ וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְיָ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ: [דברים יד, כה]

ג) וְאִם גָּאֹל יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה הַמַּקְדִּישׁ אֹתוֹ וְיָסַף חֲמִשִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְקָם לוֹ: [ויקרא כז, יט]

ד) וְהִתְנַחַלְתֶּם אֹתָם לִבְנֵיכֶם אַחֲרֵיכֶם לָרֶשֶׁת אֲחֻזָּה לְעֹלָם בָּהֶם תַּעֲבֹדוּ וּבְאַחֵיכֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ בְּאָחִיו לֹא תִרְדֶּה בוֹ בְּפָרֶךְ: [ויקרא כה, מו]

הגהות וציונים

א] [מתנותיכם כצ"ל עי' תוס' עירובין לא ע"ב ד"ה (דמאי) [רשב"א] וכן איתא על נכון בשבת קכז ע"ב וכן ברש"י במדבר יח פכ"ט] (גליון): ב] גירסת הרא"ש (סי' כ) אין מזמנין על ע"ה בחבורה (וכ"ה בתוס' הרא"ש עיי"ש דהכוונה שאפי' בי' אין מזמנין עליו, ובסמ"ג (עשין סי' כז), ובתשו' הרשב"א (ח"ד סי' פז) ובכת"י): ג] הוא רשב"ג כדאיתא גיטין י ע"א (יפה עינים): ד] בכת"י ובבית נתן נוסף והפריש ממנו תרומת מעשר ולא הפריש ממנו תרומה גדולה (וכ"ה בשבת קכח ע"א ובעירובין לא ע"ב): ה] [צ"ל רב אסי וכ"מ מפרש"י ד"ה סניף] (גליון): ו] תיבות ושלא הביא ב' שערות אין מזמנין עליו ליתא ברבינו יונה (וכן משמע בגמ' מדצריך לדיוקא, דבש תמר) ועי' בצל"ח: ז] לשון התוס' בחגיגה כב ע"א ד"ה כמאן והרא"ש על עם הארץ:

משנת ראשונים

אין מזמנין על עם הארץ. קורים לאדם שאין בו תורה עם הארץ כלומר חשוך שבארץ, כדכתיב והנה כהה הנגע, ומתרגמינן והא עמיא מכתשא. [אור זרוע ח"א, אלפא ביתא סי' ד] עם הארץ האמור בכל מקום, שרוצה בתקונה של הארץ, אבל אין בו חכמה להבדיל בתקונין הראויין. [רע"ב, אבות פ"ה מ"י] **אביי אמר בכותי חבר.** קורין לתלמידי חכמים חברים. וקראום בשם זה מפני שחברותם זו לזה היא החברות האמתית מפני שהיא לשם שמים. [פיהמ"ש להרמב"ם, דמאי פ"ב מ"ג] וקרי ליה חבר, משום דכתיב גבי מצוות עמיתך, ודרשינן עם שאתך בתורה ובמצוות ותרגומו חברך, וזה מקבל עליו חומרת המצוות כדי שלא להכשיל את הרבים קרוי חבר, כלומר זהו חבר האמור בתורה. [הר"ש סיריליאו, דמאי פ"ב מ"ג] **אחרים אומרים אפילו קרא ושנה.** הך אחרים אין זה ר"מ, והכי נמי איכא טובא יש אומרים שאינו ר' נתן. [תוספות הרא"ש] **כל המשחרר עבדו עובר בעשה.** ואם שחררו משוחרר, וכופין אותו לכתוב גט שחרור. [רמב"ם, עבדים פ"ט ה"ו] **לדבר מצוה שאני.** ולאפרושי רבים מאיסורא נמי עדיף ושרי. [הרשב"א, גיטין לח:] **מצוה דרבים שאני.** דאלים עשה דרבים דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל, דהיינו עשה דמקדשין את השם בעשרה ברבים, ואפילו הוי מלתא דרבנן כגון לשמוע קדושה וברכו שלא מצינו לו עיקר מן התורה, אפילו הכי דחי עשה דיחיד, דלא מסתבר לי דמיירי בעשרה דאורייתא כגון לקרות פרשת זכור שהוא מן התורה, דמשמע דבכל ענין איירי. [רא"ש, סימן כ] דאתיא האי מצוה ודוחה עשה שבתורה, שכיון שבא הקדוש ברוך הוא לבית הכנסת ולא מצא שם עשרה מיד כועס (ברכות ו:). [הרמב"ן, גיטין לח:] ואל יקשה עליך, ואיך נדחה מצות עשה זו דאורייתא בשביל מצוה דרבנן, כי מפני שיסוד המצוה אינו אלא כדי להרבות עבודתו ברוך הוא, אחר שבשחרורו עכשיו נעשית מצוה, ועוד שגם הוא מתרבה בגופו במצוות שלא היה חייב קודם השחרור, בין זה וזה אמרו ז"ל שמותר לשחררו, שכן קיבלו הענין. [ספר החינוך, מצוה שמז]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [עי' תוס' שבת דף קכז: ד"ה הא קמ"ל], ב) [גיטין סא. תוספתא ע"ז פ"ג], ג) [קדושין עו. גיטין י. חולין ד.], ד) סוטה כב. ע"ש, ה) [עי' תוס' לעיל ט: ד"ה אחרים], ו) [ב"מ מז:], ז) [ועי' תוס' שבת דף קכח. ד"ה ונתן], ח) יבמות מו:, ט) גיטין לח:, י) גיטין שם, כ) [סוכה ל. ב"ק לד.], ל) [מגילה לב.], מ) עיין מנחות סז., נ) דברים יח ד, ס) תרומות פ"ד מ"ג עיי"ש, ע) סוף ע"א, פ) [וע"ע תוס' חגיגה כב. ד"ה כמאן], צ) עיין סוכה כה:, ק) נדה נב: (עיי"ש).

הגהות הב"ח

(א) גמ' מצוה דרבים שאני. נ"ב עמ"ש בתוס' גיטין דף מ"ג ע"ב ול"ע גם ל"ע ממשנה ערוכה דגיטין דף מ"א היכא דעבד הוא חציו עבד וחציו בן חורין דכופין את רבו לשחררו כדי לקיים מצות פריה ורביה אף שאינו מצוה דרבים ובני ה"ר הירך השיב דשאני בעבד שהוא חציו בן חורין וכן בשפחה שחציה בת חורין לפי הבנת המקשן בגיטין דף מ"ג כי שם שהוא בעצמו דהיינו רבו עשה עבירה ששחררו חציו והניח חציו א"כ הוא נקרא פושע שגרם שעבד או שפחה לא יוכלו לישא עבד ושפחה ולקיים לא תהו בראה אלא לשבת ע"כ קנסינן ליה אף לעבור עבירה לשחררם חציו השני כדי לזכות לעבד ושפחה כיון דהוא הגורם להם העבירה והוה כעין שכתבו תוס' לשם דהיכא דלאם הוא פושע שוב אין מזכין אותו ה"ה כאן איפכא היכא שהתחיל בעבירה וגורם להעבירה כופין לו לעשות עבירה כדי לזכות לעבד אבל זה אינו דהא איכא התם דף מ"א פלוגתא בזה היכא דמשחרר חצי עבדו אם קונה ומקשינן למ"ד [דבכסף פליגי ומוקי למתניתין] דאיירי בעבד של שני שותפים דאו קונה לד"ה [וכופין רבו שני לשחררו והוא לא פשע ולא גרם לו העבירה] שוב מצאתי בתוספות דמסכת שבת דף ד' שכתבו דגם מצות פ"ו הוא כמו מצוה דרבים כי היא מצוה גדולה ומ"מ הוא דוחק וכן כתבו תוס' במסכת עירובין דף ל"ב ע"ב ד"ה ולא ליעבד עם הארץ כו':

גליון הש"ס

גמ' תשעה וארון. עי' שבת לב ע"א תוס' ד"ה על שקורין ובמהרש"א שם:

לעזי רש"י

פלזו"ן. פירוש כסף שלא נקבע בו צורה, חתיכת מתכת שלא טבעו עליה צורת מטבע:

מתרצת הגמרא, שאכן רב אסי לא דיבר לענין צירוף קטן לזימון של שלשה, אלא **הוּא** [-רב אסי] **דְּאָמַר כְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי**[נז], **דְּאָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, אַף עַל פִּי שֶׁאָמְרוּ קָטָן הַמּוּטָל בַּעֲרִיסָה אֵין מְזַמְּנִין עָלָיו** - אין מצרפים אותו כשלישי בחבורה לעשות זימון, **אֲבָל עוֹשִׂין אוֹתוֹ סְנִיף** [-חבור] **לַעֲשָׂרָה** - שאם היו תשעה גדולים שאכלו ניתן לצרף את הקטן להיות עשירי ולזמן בהזכרת שם שמים[נח].

הגמרא מביאה מימרא נוספת של רבי יהושע בן לוי:
וְעוד אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, תִּשְׁעָה ישראלים גדולים **וְעֶבֶד** כנעני של ישראל **מִצְטָרְפִין** לזימון בהזכרת שם שמים[נט] ולתפילה בציבור[ס] ולכל דבר שבקדושה[סא]. מקשה הגמרא, **מֵיתִיבֵי** - הקשו בני הישיבה על דברי רבי יהושע בן לוי, ששנינו בברייתא, **מַעֲשֶׂה בְּרַבִּי אֱלִיעֶזֶר שֶׁנִּכְנַס לְבֵית הַכְּנֶסֶת** להתפלל **וְלֹא מָצָא** שם **עֲשָׂרָה וְשִׁחְרֵר** רבי אליעזר את **עַבְדּוֹ וְהִשְׁלִימוֹ לַעֲשָׂרָה** - והשלים בו את המנין לעשרה, מדייקת הגמרא **שִׁחְרֵר אִין** [-כן], דווקא משום ששחרר את העבד היה ניתן לצרפו לעשירי, ואילו **לֹא שִׁחְרֵר** את העבד, **לֹא** היה ניתן לצרפו למנין, וקשה על דברי רבי יהושע בן לוי האומר שניתן לצרף עבד למנין.

דוחה הגמרא, במעשה ההוא **תְּרֵי אִצְטְרִיכוּ** - היו חסרים למנין שני אנשים[סב], ולפיכך **שִׁחְרֵר חַד** וכך היו תשעה ישראלים, **וּנְפִיק בְּחַד** - ויצא ידי עשירי בצירוף עבד אחד בלבד, וכדברי רבי יהושע בן לוי.

הגמרא דנה בעצם מעשהו של רבי אליעזר, כיצד הותר לו לשחרר עבדו[סג]:
מקשה הגמרא, **וְהֵיכִי עָבִיד הָכִי** - היאך עשה כן ששיחרר את עבדו, **וְהָאָמַר** [-והרי אמר] **רַב יְהוּדָה** (גיטין לח:), **כָּל הַמְשַׁחְרֵר עַבְדּוֹ עוֹבֵר בַּעֲשֵׂה** - על איסור עשה, **שֶׁנֶּאֱמַר** בענין עבדים כנענים (ויקרא כה מו), **'לְעוֹלָם בָּהֶם תַּעֲבֹדוּ'**, הרי שציוותה התורה לעבוד בהם לעולם ואין רשות לשחררם[סד].

מתרצת הגמרא, **לִדְבַר מִצְוָה שָׁאנִי** - שונה המעשה ברבי אליעזר שהשחרור היה לצורך מצוה, ומותר לשחרר לצורך מצוה[סה]. מקשה הגמרא על תירוץ זה, וכי לצורך קיום מצוה אחת מותר לבטל מצוה אחרת, הרי **מִצְוָה הַבָּאָה בַּעֲבֵירָה הִיא**, שכן מה עדיפות יש למצוה האחת על פני חברתה[סו]. מתרצת הגמרא, **מִצְוָה דְּרַבִּים שָׁאנִי** - שונה המצוה שלפנינו, ששחרור העבד נעשה לצורך זיכוי הרבים שיצאו ידי חובתם בקדושה[סז], ומבטלים מצוה של היחיד לצורך קיום מצוה של רבים, שמצוה של רבים עדיפה[סח].

★

הגמרא מביאה מימרא נוספת בשם רבי יהושע בן לוי:
וְעוד אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, לְעוֹלָם יַשְׁכִּים אָדָם לְבֵית הַכְּנֶסֶת כְּדֵי שֶׁיִּזְכֶּה וְיִמָּנֶה עִם עֲשָׂרָה מתפללים **הָרִאשׁוֹנִים, שֶׁ**כל הנמנה עם עשרה הראשונים **אֲפִילּוּ מֵאָה בָּאִים אַחֲרָיו קִבֵּל עָלָיו שְׂכַר כּוּלָּם** [-של כל הבאים אחריו]. הגמרא מבררת את דברי רבי יהושע בן לוי ומקשה, **שְׂכַר כּוּלָּם סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - וכי עולה על דעתך שהוא

נז. **כתב** הצל"ח (ד"ה הוא), שמלשון הגמרא 'הוא דאמר', משמע שרבי יהושע בן לוי בא לחלוק על משנתינו, שמשנתינו בכל ענין אמרה שאין מזמנין על קטן אפילו לצירוף עשרה. וראה שם שהאריך לבאר מדוע באמת סוברת הגמרא שיש מחלוקת ביניהם ולא העמידה את משנתינו לענין צירוף לשלשה ורב אסי לענין צירוף עשרה כרבי יהושע בן לוי ולא יהיה כל מחלוקת.

נח. **בירושלמי** (ברכות פ"ז ה"ב) ובבראשית רבה (פרשה נא) הקשו, כמו שקטן מצטרף לעשרה שיצטרף גם לשלושה. ותירצו, שלהיפך דווקא לעשרה מצטרף כיון שמזכיר את השם. וביאר במיוחס לרש"י (ב"ר שם ד"ה להלן), שבעשרה מקילים לעשותו סניף מפני שגם בלעדיו יש כבר חיוב זימון ואין צריכים לקטן כי אם להזכרת השם, מה שאין כן בשלשה שצריכים את הקטן בשביל עצם חיוב הזימון. והראב"ד (תמים דעים סי' א) ביאר את הירושלמי שבעשרה הקלו ועשאוהו סניף כדי להרבות בשבח הבורא [והובאו דבריו ברמב"ן (מח. ד"ה ולאיתי) ובמאירי (סוף ד"ה זהו) וארחות חיים (ברכת המזון סי' לט)]. ובטעם הדבר שאפילו קטן המוטל בעריסה מצטרף לעשרה, ביאר האור זרוע (ח"א סימן קצו), שכן על כל עשרה מישראל השכינה שורה אפילו יש ביניהם קטנים, שהכתוב של 'ונקדשתי בתוך בני ישראל' שממנו נלמד שכל דבר שבקדושה צריך עשרה לא נזכר בו כל הבדל בין גדולים לקטנים, אלא שלא התירו לצרף כסניף יותר מקטן אחד כמו שאמרו להלן לגבי עבד, לפי שאינו כל כך כבוד לשכינה להזכיר שם שמים על ידי סניף ביותר מקטן אחד. ובבית יוסף (או"ח סי' נה סעיף ו-ז) הביא בשם הגהות מיימוניות (תפלה פ"ח אות ט) בשם הר"ם, שהחולקים על רבי יהושע בן לוי סוברים שקטן המוטל בעריסה כיון שאינו יודע למי מברכין אינו בר קדושה.

נט. **הצל"ח** (ד"ה הוא) דקדק בדברי רבי יהושע בן לוי ממה ששינה בלשונו שבקטן אמר עושין אותו סניף ובעבד אמר תשעה ועבד מצטרפין, שהעבד והקטן אין דינן שוה, וביאר שקטן דווקא לעשרה עושין אותו סניף אבל לא לשלשה, אבל עבד לדעת רבי יהושע בן לוי מצטרף גם לשלשה, וזה ששנינו במשנה שאין מזמנין על עבדים ונשים לא אמרו אלא בשני עבדים או שתי נשים עם איש ישראל אחד שרוב הזימון הוא עבדים או נשים, אבל אשה אחת או עבד אחד מצטרפין, וכדברי הטור (או"ח סי' קצט) בשם ר"י הכהן דאשה אחת מצטרפת לזימון (ראה בהערות לעיל מה. בענין נשים אין מזמנין עליהן).

ס. **רבינו** תם (להלן מח. תוס' ד"ה ולית), כפי שמוכח ששאלו בגמרא מהמעשה של רבי אליעזר ששחרר עבדו לתפלה על רבי יהושע בן לוי שדיבר בענין ברכת המזון.

סא. **שגם** העבד בכלל ונקדשתי בתוך בני ישראל לפי שהשכינה שורה על כל מחויבי מצות ובני ברית. אור זרוע (ח"א סימן קצו).

סב. **שלא** התירו לצרף יותר מאחד, לפי שאינו כל כך כבוד לשכינה להזכיר שם שמים על ידי צירוף של יותר מעבד אחד. וכאמור לעיל [בשם האור זרוע] בסניף על ידי קטן.

סג. **הקשו** האחרונים (חידושי רבי יונתן איבשיץ, צל"ח, מעון הברכות, ברכת ראש ד"ה והיכי), איזה שייכות יש לשאלה על מעשהו של רבי אליעזר לסוגייתנו. והצל"ח הוסיף בביאור השאלה, שאף שדרך הגמרא שמקשה גם על דבר שהובא בדרך אגב, בכל אופן הגמרא היתה צריכה לפתוח ב'גופא' מעשה ברבי אליעזר וכו' ולשאול שהיאך עשה כן, אבל כיון שלא נאמר בלשון גופא הדבר מראה שההבנה בדברי רבי אליעזר קשורה לעצם הסוגיא. עיין באחרונים שהאריכו ליישב הענין כל אחד לפי דרכו, וראה ענין זה בהרחבה בילקוט ביאורים.

סד. **דין** זה שנוי (גיטין לח:) במחלוקת רבי עקיבא ורבי ישמעאל אם הוא רשות או חובה, ופסק רב יהודה כדעת רבי עקיבא שהוא חובה, כיון שבכללי הפסק הלכה כרבי עקיבא במקום שחולק עם חברו (עירובין מו:). הרא"ש (גיטין פ"ד סי' כג).

סה. **הרמב"ן** (גיטין לח: ד"ה הא) הקשה על התירוץ מצוה שאני, תמהני, וכי מפני מצוה להתפלל בציבור דחו עשה שבתורה. ובתירוץ קושיא זו נאמרו כמה דרכים: א. הרמב"ן תירץ שהמצוה של 'לעולם בהם תעבודו' יסודה מדין איסור 'לא תחנם' (דברים ז ב) שאסור ליתן לעכו"ם מתנת חנם (ע"ז כ.), ואילו כאן לא שחררו להיטיב עם העבד אלא לצורך מצוה ולצורך עצמו כדי שיוכל להתפלל במנין. [הרשב"א (גיטין שם ד"ה הא) הקשה, שכן מצאנו שאפילו לגר אוכל נבלות מותר ליתן מתנת חנם, וכל שכן לעבד כנעני שקבל עליו כל המצות כישראל, ובהכרח שהמצוה של 'לעולם בהם תעבודו' אינה משום איסור 'לא תחנם'. ובמגן אברהם (או"ח סי' ל סק"ל) הקשה, מדוע הגמרא ממשיכה ומקשה מצוה הבאה בעבירה היא, הרי כיון שעושה לתועלת עצמו אין כאן עבירת לא תחנם]. ב. עוד תירץ הרמב"ן (שם) על פי דברי הגמרא (לעיל ו:) אמר רבי יוחנן, בשעה שהקדוש ברוך הוא בא בבית הכנסת ולא מצא בה עשרה מיד הוא כועס, שנאמר (ישעיהו נ ב) 'מדוע באתי ואין איש קראתי ואין עונה' וכבוד השכינה ודאי עדיף. ג. הרשב"א (שם) תירץ, שאכן ההיתר הוא כפי שתירצה הגמרא בהמשך מצוה דרבים שאני. ד. המאירי (גיטין שם ד"ה מעתה) תירץ, שמצות לעולם בהם תעבודו יש בה צד קולא שאינה שוה בכל (ראה יבמות ה.), שאין עליו חובה לקנות עבד לקיים בו לעולם בהם תעבודו, לפיכך נדחית מפני מצות תפילה בציבור השוה בכל. ה. הריטב"א בגיטין שם (ד"ה מצוה) תירץ, שאכן מצות לעולם בהם תעבודו אינה עשה גמור ואינה אלא איסור מדרבנן והפסוק הוא רק אסמכתא, ולכן נדחית מפני תפילה.

סו. **בשו"ת** נודע ביהודה (מהדורה קמא חו"מ סי' מ) ויד המלך (שבת פ"ב ה"ג) פירשו, שהכוונה כמו בכל מקום שמוזכר מצוה הבאה בעבירה דהיינו שכל שקיום המצוה על ידי עבירה אין כאן קיום מצוה. אמנם בספר תנובת יהודה (ד"ה מצוה) האריך לבאר שאין כוונת הגמרא למובן הנ"ל, וכוונתה לשאול בפשטות מה עדיפה מצוה זו על פני חברתה, וכפי ששאלה הגמרא בפסחים (נט. ראה שם אורך דבריו).

סז. **כתב** בשו"ת חוות יאיר (סי' קטו), שמה שאמרו שהיא מצוה דרבים אין הכוונה שזו מצות עשה שהרבים מחוייבים בה, אלא רצונו לומר שהיא מצוה הנעשית דווקא ברבים [שכן כל דבר שבקדושה כגון קדיש וקדושה וברכו וקריאת התורה ונשיאת כפים אין אומרים אותו בפחות מעשרה כפי שדרשו (כג:) מהכתוב (ויקרא כב לב) 'ונקדשתי בתוך בני ישראל'], ואם לא שחררו היתה בטלה המצוה מכל הרבים ההם שנאספו שם יחד. ובחיי אדם (ח"א כלל ל ס"א) כתב שחובת אמירת קדיש וקדושה בכל יום הוא מתקנת אנשי כנסת הגדולה שסמכוה על הפסוק ונקדשתי בתוך בני ישראל [וראה בתוספות הרא"ש שהובא בהערה הסמוכה].

סח. **ברש"י** לא ביאר במה עדיפא מצוה דרבים, ובפשטות ניתן לומר כפי שביאר בשו"ת בית שערים (מכתבי יד סימן מה) שאת מצות תפילה בעשרה יקיימו כל העשרה ומצות לעולם בהם תעבודו לא יקיים אלא הוא. ובתוספות הרא"ש (סי' כ) מבואר שמצוה של רבים מצד עצמותה חמורה יותר ממצוה שעל היחיד [לשון הרא"ש שאלים מצות עשה דרבים דכתיב (ויקרא כב לב) 'ונקדשתי בתוך בני ישראל' דהיינו מצות עשה דמקדשין את השם ברבים בעשרה. פירוש, שהעשה אינו עצם החיוב לומר קדושה, שחיוב זה אינו אלא מדרבנן ככל חיוב התפילות שהוא מדרבנן, והמצות עשה של ונקדשתי עניינה, שכל זמן שמקדשים שמו ייעשה הקידוש ברבים ולא ביחידי, וזהו חיוב מדאורייתא. תפארת שמואל (בפסקי הרא"ש סי' כ אות יב)].

מד א מיי' פ"א מהל' ברכות הלכה כ:
מה ב טוש"ע או"ח סי' קנט ס"ג [דהאידנא מזמנין]:
מו ג טוש"ע שם סעיף ד:
מז ד מיי' פי"ג מהל' אסורי ביאה הלכה ו סמג לאוין קטז טוש"ע יו"ד סי' רסח סעיף ב:
מח ה ו מיי' פ"ט מהל' עבדים הל' ו סמג עשין פז טוש"ע יו"ד סי' רסז סעיף עט:
מט ז מיי' פ"ח מהל' תפלה הלכה א סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' נ סעיף יד [רב אלפס לעיל דף ו. וברא"ש שם סימן ז]:

א) מכל מעשרותיכם תרימו ומה ראית האי אידגן והאי לא אידגן: מעשר שני והקדש שנפדו: פשיטא הב"ע א כגון שנתן את הקרן ולא נתן את החומש והא קמ"ל דאין חומש מעכב: השמש שאכל כזית: פשיטא מהו דתימא שמש לא קבע קמ"ל: והכותי מזמנין עליו: אמאי לא יהא אלא עם הארץ ותניא ב אין מזמנין על ע"ה אביי אמר בכותי חבר רבא אמר אפילו תימא בכותי ע"ה והכא בע"ה דרבנן דפליגי עליה דר' מאיר עסקינן דתניא ג איזהו ע"ה כל שאינו אוכל חוליו בטהרה דברי ר"מ וחכמים אומרים כל שאינו מעשר פירותיו כראוי והני כותאי עשורי מעשרי כדחזי דבמאי דכתיב באורייתא מזהר זהירי דאמר מר כל מצוה שהחזיקו בה כותים הרבה מדקדקין בה יותר מישראל. ת"ר איזהו ע"ה כל שאינו קורא ק"ש ערבית ושחרית דברי ר' אליעזר רבי יהושע אומר כל שאינו מניח תפילין בן עזאי אומר כל שאין לו ציצית בבגדו ר' נתן אומר כל שאין מזוזה על פתחו ר' נתן בר יוסף אומר כל שיש לו בנים ואינו מגדלם לת"ת אחרים אומרים אפי' קרא ושנה ולא שמש ת"ח הרי זה ע"ה א"ר הונא הלכה כאחרים רמי בר חמא לא אזמין עליה דרב מנשיא בר תחליפא דתני ספרא וספרי והלכתא כי נח נפשיה דרמי בר חמא אמר רבא לא נח נפשיה דרמי בר חמא אלא דלא אזמין ארב מנשיא בר תחליפא והתניא אחרים אומרים אפילו קרא ושנה ולא שמש ת"ח הרי זה ע"ה שאני רב מנשיא בר תחליפא דמשמע להו לרבנן ורמי בר חמא הוא דלא דק אבתריה ל"א דשמע שמעתתא מפומיהו דרבנן וגרים להו כצורבא מרבנן דמי: אכל טבל ומעשר וכו': טבל פשיטא לא צריכא בטבל טבול מדרבנן ה"ד בעציץ שאינו נקוב: מעשר ראשון כו': פשיטא לא צריכא כגון שהקדימו בכרי מהו דתימא כדאמר ליה רב פפא לאביי קמ"ל כדשני ליה: מעשר שני וכו': פשיטא לא צריכא שנפדו ולא נפדו כהלכתן מעשר שני כגון שפדאו על גבי אסימון ורחמנא אמר ב) וצרת הכסף בידך כסף שיש (לו) עליו צורה הקדש שחללו על גבי קרקע ולא פדאו בכסף ורחמנא אמר ג) ונתן הכסף וקם לו: והשמש שאכל פחות מכזית: פשיטא אידי דתנא רישא כזית תנא סיפא פחות מכזית: והנכרי אין מזמנין עליו: פשיטא הכא במאי עסקינן ה בגר שמל ולא טבל דאמר רבי זירא א"ר יוחנן ד לעולם אינו גר עד שימול ויטבול וכמה דלא טבל נכרי הוא: נשים ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהן: אמר רבי יוסי קטן המוטל בעריסה מזמנין עליו והא תנן נשים ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהם הוא דאמר כרבי יהושע בן לוי דאמר ריב"ל אף על פי שאמרו קטן המוטל בעריסה אין מזמנין עליו אבל עושין אותו סניף לעשרה. ואמר ריב"ל תשעה ועבד מצטרפין מיתיבי מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה ושחרר עבדו והשלימו לעשרה שחרר אין לא שחרר לא תרי אצטריכו שחרר חד ונפיק בחד והיכי עביד הכי והאמר רב יהודה ו כל המשחרר עבדו עובר בעשה שנאמר ד) לעולם בהם תעבודו לדבר מצוה שאני מצוה הבאה בעבירה היא מצוה דרבים שאני (א). ואמר ריב"ל ז לעולם ישכים אדם לבית הכנסת כדי שיזכה וימנה עם עשרה הראשונים שאפילו מאה באים אחריו קבל עליו שכר כולם שכר כולם סלקא דעתך אלא אימא נותנין לו שכר כנגד כולם. אמר רב הונא תשעה וארון מצטרפין א"ל רב נחמן וארון גברא הוא אלא אמר רב הונא תשעה נראין כעשרה מצטרפין אמרי לה כי מכנפי ואמרי לה כי מבדרי. אמר רבי אמי שנים ושבת מצטרפין אמר ליה רב נחמן ושבת גברא הוא אלא אמר רבי אמי שני תלמידי חכמים המחדדין זה את זה בהלכה מצטרפין מחוי רב חסדא כגון אנא ורב ששת מחוי רב ששת כגון אנא ורב חסדא. א"ר יוחנן קטן פורח מזמנין עליו תנ"ה קטן שהביא שתי שערות מזמנין עליו ושלא הביא שתי שערות אין מזמנין עליו ואין מדקדקין בקטן הא גופא קשיא אמרת הביא שתי שערות אין לא הביא לא והדר תני אין מדקדקין בקטן לאתויי מאי לאו לאתויי

תוספות

אמר רב הונא הלכה כאחרים. והאידנא אין אנו מדקדקים ורגילים אנו לזמן בע"ה כדאמרינן בחגיגה (פ"ג דף כב.) כמאן מקבלינן האידנא סהדותא מע"ה כמאן כרבי יוסי כדי שלא יהא כל אחד הולך ובונה במה לעצמו: **מצוה** דרבים שאני. מכאן קשה לה"ג דפירש דמי שמת לו מת בי"ט האחרון לאבילות נוהג ולא אתי י"ט האחרון דרבנן ודחי אבילות דאורייתא דכתיב (עמוס ח) ואחריתה כיום מר דהכא חזינן דאתיא תפלה דרבנן ודחיא קרא דלעולם בהם תעבודו וכן משמע נמי בריש כתובות (דף ד.) גבי חתן נוהג ז' ימי המשתה ואח"כ נוהג ז' ימי אבילות ומדשבעת ימי המשתה מבטלין אבלות דאורייתא כל שכן יום טוב שני:

קטן פורח מזמנין עליו. פרש"י שהביא שתי שערות ועדיין לא הגיע לי"ג שנה ויום אחד ולא נהירא דא"כ אמאי אמר בסמוך לאתויי קטן פורח היינו שהביא שתי שערות דקתני בברייתא בהדיא ע"כ פר"ח קטן פורח בתוך י"ג שנה ועדיין לא הביא שתי שערות ידועות שאינן גדולות כדי לכוף ראשן לעיקרן שכן הוא שיעורם ולהכי קרי ליה פורח שפרחו ונמחו בו שערות אבל אינן גדולות כל השיעור והשתא ה"פ אמרת הביא דמשמע הביא דוקא והדר קתני אין מדקדקין בקטן דמשמע אפילו לא הביא אלא ש"מ לאתויי קטן פורח ואתי סיפא לגלויי רישא דמה שהוא אומר ברישא הביא שתי שערות היינו פורחות שאינן שערות ממש וכדפירש שנכנס בתוך י"ג שנה וא"ת והא אמרינן לעיל קטן המוטל בעריסה עושין אותו סניף וי"ל דהתם איירי בעשרה והכא מיירי בשלשה או שמא פליגי אהדדי:

ולית

רש"י

מכל מעשרותיכם. בפרשת לוים כתיב ואל הלוים תדבר, וכתיב בהאי קרא את כל תרומת ה', כל לד תרומה שבו חייבים להפריש ממנו: האי אידגן. מעשה שנתמרח בכרי נעשה דגן, וכיון דאיקרי דגן חלה עליו רשות כהן תחלה דכתיב ראשית דגנך תתן לו, אבל בשבלים לא אידגן ולא חלה עליו רשות כהן: מעשר שני והקדש. אם הבעלים פודין אותו מוסיפין חומש: לא קבע. אין לו קביעות לפי שהולך ובא: והכא בע"ה דרבנן. ברייתא דקתני אין מזמנין על ע"ה בע"ה דרבנן: דפליגי עליה דר"מ. וקאמרי כשאינו מעשר פירותיו, הלכך כותי מזמנין עליו דעשורי מעשר: איזהו ע"ה. שדברו חכמים בכל מקום: שלא שמש ת"ח. הוא הגמרא התלויה בסברא, שהיו נותנים לדברי משנה טעם, והיו מתאספים יחד ועוסקים בכך, והיא דוגמת הגמרא שסדרו האמוראים: לא אזמין עליה. רמי בר חמא לא רצה לצרפו לשלשה לזמון: דמשמע. משמש: ורמי בר חמא הוא דלא דק. לא בדק לשאול אחר רב מנשיא: שלא נטלה תרומתו. קס"ד תרומת מעשר קאמר: פשיטא. דאין מזמנין דהיינו טבל: שהקדימו בכרי. לאחר שנתמרח והוקבע לתרומה מן התורה קדם לוי את הכהן ונטל מעשר ראשון תחלה, ואחד מחמשים שבו היה ראוי לתרומה גדולה לכהן, ושלא ניטלה תרומתו דקתני לאו תרומת מעשר קאמר אלא תרומה גדולה: מהו דתימא כדאמר ליה רב פפא לאביי. לעיל אי הכי אפילו הקדימו בכרי נמי, קמ"ל: אסימון. כסף שלא נקבע בו צורה, וקורין לו פלוז"ן בלעז: עד שימול ויטבול. ביבמות (ד' מו:) נפקא לן מויקח משה את הדם ויזרוק על העם ואין הזאה בלא טבילה: סניף. חבור לזימון עשרה, וכי אמר רב אסי נמי לעשרה קאמר: מצוה דרבים. להוציא רבים ידי חובתם בקדושה: תשעה נראין בעשרה. מפרש ואזיל לה: אמרי לה כי מכנפי. הוו נראים כעשרה, שאין אדם מבחין בהן כל כך מתוך שהן יחד: ואמרי לה כי מבדרי. נראין טפי מרובין: שני תלמידי חכמים המחדדין זה את זה בהלכה מצטרפין. להיות שלשה: קטן פורח. שהביא סימנים ולא בא לכלל שניו: לאתויי

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [עי' תוס' שבת דף קכז: ד"ה הא קמ"ל], ב) [גיטין סא. תוספתא ע"ז פ"ג], ג) [קדושין עו. גיטין י. חולין ד.], ד) סוטה כב. ע"ש, ה) [עי' תוס' לעיל ט: ד"ה אחרים], ו) [ב"מ מז:], ז) [ועי' תוס' שבת דף קכח. ד"ה ונתן], ח) יבמות מו:, ט) גיטין לח:, י) גיטין שם, כ) [סוכה ל. ב"ק לד.], ל) [מגילה לב.], מ) עיין מנחות סז., נ) דברים יח ד, ס) תרומות פ"ד מ"ג עיי"ש, ע) סוף ע"א, פ) [וע"ע תוס' חגיגה כב. ד"ה כמאן], צ) עיין סוכה כה:, ק) נדה נב: (עיי"ש).

הגהות הב"ח

(א) גמ' מצוה דרבים שאני. נ"ב עמ"ש במס' גיטין דף מ"ג ע"ב ול"ע גם ל"ע ממשנה ערוכה דגיטין דף מ"א היכא דעבד הוא חציו עבד וחציו בן חורין דכופין את רבו לשחררו כדי לקיים מצות פריה ורביה אף שאינו מצוה דרבים וגני ה"ר הירך הטיב דשאני בעבד שהוא חציו בן חורין וכן בשפחה שחציה בת חורין לפי הבנת המקשן בגיטין דף מ"ג כי שם שהוא בעצמו דהיינו רבו עשה עבירה ששחררו חציו והניח חציו א"כ הוא נקרא פושע שגרם שעבד או שפחה לא יוכלו לישא עבד ושפחה ולקיים לא תהו בראה אלא לשבת ע"כ קנסינן ליה אף לעבור עבירה לשחררם חציו השני כדי לזכות לעבד ושפחה כיון דהוא הגורם להם העבירה והוה כעין שכתבו תוס' לשם דהיכא דאם הוא פושע שוב אין מוכין אותו ה"ה כאן איפכא היכא שהתחיל בעבירה וגורם להעבירה כופין לו לעשות עבירה כדי לזכות לעבד אבל זה אינו דהא איכא התם דף מ"א פלוגתא בזה היכא דמשחרר חצי עבדו אם קונה ומקשינן למ"ד [דבכסף פליגי ומוקי למתניתין] דאיירי בעבד של שני שותפים דאז קונה לד"ה [וכופין רבו שני לשחררו והוא לא פשע ולא גרם לו העבירה] שוב מצאתי בתוספות דמסכת שבת דף ד' שכתבו דגם מצות פ"ו הוא כמו מצוה דרבים כי היא מצוה גדולה ומ"מ הוא דוחק וכן כתבו תוס' במסכת עירובין דף ל"ב ע"ב ד"ה ולא ליעבד עם הארץ כו':

גליון הש"ס

גמ' תשעה וארון. עי' שבת לב ע"א תוס' ד"ה על שקורין ובמהרש"א שם:

לעזי רש"י

פלוז"ן. פירוש כסף שלא נקבע בו צורה, חתיכת מתכת שלא טבעו עליה צורת מטבע:

תורה אור השלם

א) כֵּן תָּרִימוּ גַם אַתֶּם תְּרוּמַת יְיָ מִכֹּל מַעְשְׂרֹתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּנְתַתֶּם מִמֶּנּוּ אֶת תְּרוּמַת יְיָ לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן: מִכֹּל מַתְּנֹתֵיכֶם תָּרִימוּ אֵת כָּל תְּרוּמַת יְיָ מִכָּל חֶלְבּוֹ אֶת מִקְדְּשׁוֹ מִמֶּנּוּ: [במדבר יח, כח-כט]

ב) וְנָתַתָּה בַּכָּסֶף וְצַרְתָּ הַכֶּסֶף בְּיָדְךָ וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְיָ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ: [דברים יד, כה]

ג) וְאִם גָּאֹל יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה הַמַּקְדִּישׁ אֹתוֹ וְיָסַף חֲמִשִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְקָם לוֹ: [ויקרא כז, יט]

ד) וְהִתְנַחַלְתֶּם אֹתָם לִבְנֵיכֶם אַחֲרֵיכֶם לָרֶשֶׁת אֲחֻזָּה לְעֹלָם בָּהֶם תַּעֲבֹדוּ וּבְאַחֵיכֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ בְּאָחִיו לֹא תִרְדֶּה בוֹ בְּפָרֶךְ: [ויקרא כה, מו]

הגהות וציונים

א] [מתנותיכם כצ"ל עי' תוס' עירובין לא ע"ב ד"ה (דמאי) [רשב"א] וכן איתא על נכון בשבת קכז ע"ב וכן ברש"י במדבר יח פכ"ט] (גליון): ב] גירסת הרא"ש (סי' כ) אין מזמנין על ע"ה **בחבורה** (וכ"ה בתוס' הרא"ש עיי"ש דהכוונה שאפי' בי' אין מזמנין עליו, ובסמ"ג (עשין סי' כז), ובתשו' הרשב"א (ח"ד סי' פז) ובכת"י): ג] הוא רשב"ג כדאיתא גיטין י ע"א (יפה עינים): ד] בכת"י ובבית נתן נוסף **והפריש ממנו תרומת מעשר ולא הפריש ממנו תרומה גדולה** (וכ"ה בשבת קכח ע"א ובעירובין לא ע"ב): ה] [צ"ל **רב אסי** וכ"מ מפרש"י ד"ה סניף] (גליון): ו] תיבות ושלא הביא ב' שערות אין מזמנין עליו ליתא ברבינו יונה (וכן משמע בגמ' מדצריך לדיוקא, דבש תמר) ועי' בצל"ח: ז] לשון התוס' בחגיגה כב ע"א ד"ה כמאן והרא"ש **על** עם הארץ:

משנת ראשונים

אין מזמנין על עם הארץ. קורים לאדם שאין בו תורה עם הארץ כלומר חשוך שבארץ, כדכתיב והנה כהה הנגע, ומתרגמינן והא עמיא מכתשא. [אור זרוע ח"א, אלפא ביתא סי' ד] עם הארץ האמור בכל מקום, שרוצה בתקונה של הארץ, אבל אין בו חכמה להבדיל בתקונין הראויין. [רע"ב, אבות פ"ה מ"י] **אביי אמר בכותי חבר.** קורין לתלמידי חכמים חברים. וקראום בשם זה מפני שחברותם זה לזה היא החברות האמתית מפני שהיא לשם שמים. [פיהמ"ש להרמב"ם, דמאי פ"ב מ"ג] וקרי ליה חבר, משום דכתיב גבי מצות עמיתך, ודרשינן עם שאתך בתורה ובמצות ותרגומו חברך, וזה מקבל עליו חומרת המצוות כדי שלא להכשיל את הרבים קרוי חבר, כלומר זהו חבר האמור בתורה. [הר"ש סיריליאו, דמאי פ"ב מ"ג] **אחרים אומרים אפילו קרא ושנה.** הך אחרים אין זה ר"מ, והכי נמי איכא טובא יש אומרים שאינו ר' נתן. [תוספות הרא"ש] **כל המשחרר עבדו עובר בעשה.** ואם שחררו משוחרר, וכופין אותו לכתוב גט שחרור. [רמב"ם, עבדים פ"ט ה"ו] **לדבר מצוה שאני.** ולאפרושי רבים מאיסורא נמי עדיף ושרי. [הרשב"א, גיטין לח:] **מצוה דרבים שאני.** דאלים עשה דרבים דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל, דהיינו עשה דמקדשין את השם בעשרה ברבים, ואפילו הוי מלתא דרבנן כגון לשמוע קדושה וברכו שלא מצינו לו עיקר מן התורה, אפילו הכי דחי עשה דיחיד, דלא מסתבר לי דמיירי בעשרה דאורייתא כגון לקרות פרשת זכור שהוא מן התורה, דמשמע דבכל ענין איירי. [רא"ש, סימן כ] דאתיא האי מצוה ודוחה עשה שבתורה, שכיון שבא הקדוש ברוך הוא לבית הכנסת ולא מצא שם עשרה מיד כועס (ברכות ו:). [הרמב"ן, גיטין לח:] ואל יקשה עליך, ואיך נדחה מצות עשה זו דאורייתא בשביל מצוה דרבנן, כי מפני שיסוד המצוה אינו אלא כדי להרבות עבודתו ברוך הוא, אחר שבשחרורו עכשיו נעשית מצוה, ועוד שגם הוא מתרבה בגופו במצוות שלא היה חייב קודם השחרור, בין זה וזה אמרו ז"ל שמותר לשחררו, שכן קיבלו הענין. [ספר החינוך, מצוה שמז]

מקבל את השכר המגיע להם והם אינם מקבלים. מתרצת הגמרא, **אֶלָּא אֵימָא** [-אמור] **נוֹתְנִין לוֹ שָׂכָר כְּנֶגֶד כּוּלָּם**, כלומר, ששכרו גדול משכרם[סט].

★

הגמרא דנה באפשרות נוספת להיחשב כעשרה לזימון:

אָמַר רַב הוּנָא, תִּשְׁעָה אנשים **וְאָרוֹן** שיש בו ספר תורה[ע], **מִצְטָרְפִין** להיחשב כעשרה לזימון בהזכרת שם שמים, ולתפילה בציבור ולכל דבר שבקדושה. מקשה הגמרא, **אָמַר לֵיהּ רַב נַחְמָן** לרב הונא, **וְאָרוֹן גַּבְרָא הוּא** - וכי ארון לאיש יחשב ששייך שיצטרף להשלים המנין. **אֶלָּא אָמַר רַב הוּנָא** - תיקן רב הונא את דבריו וחזר ואמר, היו **תִּשְׁעָה** אנשים אלא שהם **נִרְאִין כַּעֲשָׂרָה** [-כאילו יש כאן עשרה] הרי אלו **מִצְטָרְפִין**[עא].

מבארת הגמרא כיצד נראים תשעה כעשרה, **אָמְרִי לָהּ** - יש האומרים, **כִּי מְכַנְּפִי** - שכאשר התשעה מכונסים, שמתוך שכולם עומדים בקירוב זה לזה אין מניינם ניכר כל כך ונראים כעשרה. **וְאָמְרִי לָהּ, כִּי מְבַדְּרִי** - שכאשר התשעה עומדים מפוזרים אחד הנה ואחד הנה הם נראים יותר ממה שהם.

הגמרא דנה באפשרויות נוספות להיחשב כשלושה לענין זימון:

אָמַר רַבִּי אַמִּי, שְׁנַיִם וְשַׁבָּת - שנים שאכלו סעודת שבת יחד, **מִצְטָרְפִין** - נחשבים כשלושה ומזמנים. מקשה הגמרא, **אָמַר לֵיהּ רַב נַחְמָן** לרבי אמי, **וְשַׁבָּת גַּבְרָא הוּא** - וכי השבת נחשבת כאיש שתצטרף להיות כשלישי בזימון. **אֶלָּא אָמַר רַבִּי אַמִּי** - תיקן רבי אמי את דבריו וחזר ואמר, **שְׁנֵי תַּלְמִידֵי חֲכָמִים הַמְחַדְּדִין**[עב] **זֶה אֶת זֶה בַּהֲלָכָה**[עג], **מִצְטָרְפִין** עם ההלכה[עד] להיות שלשה ומזמנים[עה].

מַחְוֵי - הראה **רַב חִסְדָּא** דרך רמיזה דוגמא לשנים המחדדין זה את זה **כְּגוֹן אֲנָא** [-אני] **וְרַב שֵׁשֶׁת. מַחְוֵי** - הראה **רַב שֵׁשֶׁת** בדרך רמיזה וציין דוגמא, **כְּגוֹן אֲנָא וְרַב חִסְדָּא**[עו].

★

הגמרא דנה אם מזמנים על קטן שהביא שתי שערות:

אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, קָטָן שעדיין לא מלאו לו שלש עשרה שנים ויום אחד[עז], והוא **פּוֹרֵחַ** - שהקדימו וצמחו לו שתי שערות הידועות כסימן גדלות[עח], **מְזַמְּנִין עָלָיו**.

מביאה הגמרא ראיה לדברי רבי יוחנן, **תַּנְיָא נַמִּי הָכִי** - שנינו כן בברייתא שאמרה, **קָטָן שֶׁהֵבִיא** [-שצמחו לו] **שְׁתֵּי שְׂעָרוֹת** הרי שבא לכלל גדלות **וּמְזַמְּנִין עָלָיו**, וְקטן **שֶׁלֹּא הֵבִיא שְׁתֵּי שְׂעָרוֹת אֵין מְזַמְּנִין עָלָיו**[עט], וּמכל מקום, **אֵין מְדַקְדְּקִין בְּקָטָן** ומזמנים עליו טרם שיהיו בו סימני גדלות. עד כאן דברי הברייתא. אלא שהיא מוקשה כפי שהגמרא שואלת, **הָא גּוּפָא קַשְׁיָא** - ברייתא זו מצד עצמה קשה היא, **אָמְרַתְּ** [-אמרה] בתחילה, **הֵבִיא** הקטן **שְׁתֵּי שְׂעָרוֹת, אִין** [-כן]

סט. **וככל** שירבו המתפללים יגדל שכרו. והטעם ששכרו גדול משלהם, לפי שבין כל עשרה מישראל השכינה שורה, נמצא שהעשרה הראשונים יש להם מעלה שהביאו את השכינה לבית הכנסת, ואילו הבאים אחריהם לא מגיע להם שכר רק על מה שהתפללו עם הראשונים. מהרש"א (ד"ה לעולם).

ע. **על** פי הראבי"ה (ח"א סי' קכח) שהביא שר' נתן בעל הערוך כתב בתשובותיו שלפי ההלכה שאין מצטרפים היינו אפילו כשספר תורה מונח בו.

עא. **המפרשים** (הגר"א בקול אליהו והחיד"א בפתח עינים ד"ה א"ר, וברכת ראש ד"ה א"ל, ועוד) הקשו שסוגיא זו מפליאה את כל רואיה, מה סבר רב הונא שאמר מתחילה תשעה וארון מצטרפים, האיך עלה על דעתו לומר כן. ותירצו כולם בסגנון אחד שעל דרך הדרש אין כאן שתי מימרות נפרדות והמימרא השניה של רב הונא נכללת במימרא ראשונה שלו, אלא שתחילה אמר דבריו בדרך רמז כ'דברי חכמים וחידותם' (משלי א ו), ואף כשאמר תשעה וארון מצטרפין היתה כוונתו לתשעה נראין כעשרה, ורב נחמן לא הבין שזו היתה כוונתו ולכן שאל [ומה שאמרה הגמרא 'אלא' אמר רב הונא ומשמע שכאילו חזר בו ממה שאמר בהתחלה, הכוונה שחזר מהלשון שאמר בתחילה כיון שראה שלא הובנה כראוי אך לא חזר בו מעיקר דבריו]. ונאמרו במפרשים כמה דרכים לבאר כיצד מרומז בתשעה וארון ענין תשעה נראין כעשרה.

א. בקול אליהו ביאר על פי הגמרא (מגילה י:), דבר זה מסורת בידינו מאבותינו, מקום ארון אינו מן המדה. ומבואר ברש"י (שם ד"ה אינו) דהיינו שלפי דרך הטבע כל דבר תופש מקום כגון כשמכניסים ארון לבית אזי השטח הפנוי של הבית מתמעט על ידי הארון, ואילו הארון שהיה בקודש הקדשים נעשה שם נס ולא מיעט מהשטח הפנוי של קודש הקדשים כלום עי"ש, וזה שרמז לו שכשם שמקומו של הארון היה המראה שונה מהמציאות הרגילה, הוא הדין לתשעה הנראים כעשרה אין לדקדק אם במציאות יש רק תשעה הנראין כעשרה.

ב. הברכת ראש (ד"ה א"ל) ביאר שהרמז הוא מגובהו של הארון במשכן שהיה אמה וחצי שהם תשעה טפחים ומעליו כפורת עובי טפח, ושלשה ארונות עשה בצלאל אחד בתוך השני, ורק הפנימיים היו בגובה תשעה טפחים ואילו הארון החיצוני היה גבוה עשרה טפחים שכן היה מכסה את עובי הכפורת כמובא ברש"י בפרשת תרומה (שמות כה י-יא) נמצא שחלל הארון היה תשעה אלא שמחמת החיצוני נראה כעשרה. וכשם שהארון שעשה בצלאל היה נראה כעשרה הגם שבמציאות היה גובהו תשעה, כמו כן כל תשעה נראין כעשרה מצטרפים כאילו יש כאן עשרה.

ג. ובפתח עינים הביא שיש מבארים ש'וארון' ראשי תיבות ואחד רואה ואינו נראה שכביכול מצטרף, אלא שרב נחמן הבין הלשון כפשוטו ולכן אמר לו רב הונא שכוונתו לתשעה נראין כעשרה [וראה שם ביאור נוסף].

אמנם לפי דרך הפשט שתשעה וארון ותשעה נראין כעשרה, הם שני מימרות נפרדות [כפי שמשמע מלשון רב האי גאון שהובא ברשב"א לקמן (מח. ד"ה ולית) שכתב שאין הלכה לא כרב הונא שאמר תשעה וארון, ולא כמותו במה שאמר תשעה נראין כעשרה] הסוגיא צריכה עדיין ביאור.

עב. **שואלין** ומשיבין, ולא לכוונת ניצוח וקטרוג, אלא להתחדד ולהוציא את הדברים לאמיתם. ע"פ רש"י (שבת סג. ד"ה המחדדין) ומאירי (שם ד"ה שני).

עג. **באור** זרוע (ח"א סי' קלו) כתב וזה לשונו, פרש"י המחדדין זה את זה 'בבית הכנסת' ההלכה מצטרפת להיות שלישית. והיינו שאין צריך שהחידוד יהא בשעת הסעודה עצמה, אבל התוספות הרא"ש (ד"ה המחדדין) כתב, שמחדדין זה את זה 'בתוך הסעודה'. ובתוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה המחדדין) מובא שגם לענין תפילה מועיל מחדדין זה את זה, אך חשובה כעשרה רק כשמחדדין בהלכה במקום התפילה.

עד. **אור** זרוע (שם) בדעת רש"י, וכן ביארו תוספות רבי יהודה החסיד ותוספות הרא"ש (שם). אולם המאירי (ד"ה זהו) פירש שהיו שם שלשה, שנים מהם תלמידי חכמים שחדדו זה את זה בהלכה ואדם שלישי, ואחד משני התלמידי חכמים קבע סעודתו עם האדם השלישי ואילו התלמיד חכם הנוסף לא קבע עמהם, וחידוש הגמרא הוא שעל ידי חידוד ההלכה שבין התלמיד חכם הסועד לבין התלמיד חכם שלא סעד, אף הוא מצטרף אל השנים שאכלו ומזמנים. ויתכן שפירש כן, שכן על פירוש האור זרוע בדעת רש"י וסייעתו קשה מה שדקדק הצל"ח (בד"ה אלא), מדוע לא שאל רב נחמן את רבי אמי וחידוד גברא כמו ששאל וארון גברא הוא וכן שבת גברא הוא, ועל כן פירש המאירי שהיו שם שלשה אנשים [וראה בצל"ח מה שכתב ביישוב שיטת רש"י וסייעתו].

עה. **ואף** בהבנת מהלך דבריו של רבי אמי הקשו המפרשים כיצד עלה על דעתו שהשבת תצטרף, וביארו המפרשים שעל דרך הדרש אין כאן שתי מימרות נפרדות אלא במימרא השניה ביאר רבי אמי את כוונתו במימרא הראשונה, דהיינו שכשאמר שנים ושבת מצטרפין היתה כוונתו לרמוז לשני תלמידי חכמים המחדדים זה את זה. ובברכת ראש ביאר ענין הרמז על פי מה שמובא בזוהר הקדוש (רעיא מהימנא ויקרא פרשת נו כט.) שתלמיד חכם נקרא שבת. וביאר בדברי הזוהר, שכמו שיום השבת משפיע לכל ששת ימי המעשה וכפי שמובא בזוהר במקום אחר (שמות פרשת בשלח סג:), כן תלמידי חכמים אור השפעתם משפיע לכולם, ולכן אמר שנים ושבת והכוונה לשני תלמידי חכמים המחדדים זה את זה שיש כאן בחינת שבת שכל אחד משפיע לחבירו.

ובפרי שלמה (ד"ה אמר) ביאר שאף בתחילה שאמר 'שנים ושבת' כוונתו היתה לראשי תיבות של התיבה ושב"ת, וכלומר שנים ושניהם בני תורה, אלא שרב נחמן הבין הלשון כפשוטו, ולכן אמר לו רבי אמי שכוונתו לשנים המחדדים זה את זה בהלכה. אמנם כאמור לפי דרך הפשט שדברי רבי אמי בתחילה ודבריו בסוף הם שתי מימרות נפרדות [כפי שמשמע מלשון רב האי גאון שהובא ברשב"א (שם) שכתב שאין הלכה לא כרבי אמי במה שאמר שנים ושבת, ולא כמותו במה שאמר שני תלמידי חכמים המחדדין] הסוגיא צריכה עדיין ביאור.

עו. **בספר** יוחסין (מאמר שני סדר האמוראים אות הסי"ת) ציין למבואר בעירובין (סז.) שרב חסדא ורב ששת היו שני הפכים, רב חסדא היה עוקר הרים בסברא וחריף ומפולפל בתורה ביותר, ורב ששת היה סיני בקי גדול ומשניות סדורות לו כנתינתן מהר סיני, והיינו שכיון שהיו שני הפכים הרי שבחידודן השלימו זה את זה.

ובשו"ת משנה הלכות (ח"י סי' כ) ציין למחלוקת הקיימת בין החכמים (בהוריות יד.), יש הסוברים, סיני עדיף, ויש שסוברים, עוקר הרים עדיף. וביאר שבמחלוקת זו נחלקו גם רב חסדא ורב ששת בסוגיא שלפנינו, רב חסדא סבר עוקר הרים עדיף, והואיל והיה לו את מעלת החריפות הראה תחילה על עצמו להראות שהחריפות עדיפה ואחר כך על רב ששת, ואילו רב ששת סבר שסיני עדיף, והואיל והיה מיוחד בבקיאות עשה ההיפך והראה על עצמו תחילה.

עז. **שמי** שמלאו לו י"ג שנים ויום אחד והביא שתי שערות, נחשב גדול. רש"י (מח. ד"ה לאתויי).

עח. **והיינו** שהגיעו לשיעור ארכן שהוא כדי לכופף השערות שכל ראש שערה תוכל לגעת בעיקרה (נדה נב:). כך הוא הפירוש לשיטת רש"י, אמנם התוספות (ד"ה קטן) הקשו עליו (עיין בדבריהם) והביאו פירוש רבינו חננאל, שמדובר שהביא שתי שערות אלא שעדיין לא הגיע אורך השערות לשיעור של כדי לכוף ראש כל שערה ותיגע בעיקרה, ולכן נקרא קטן פורח שפרחו וצמחו בו שערות אבל אינן גדולות כפי השיעור הנצרך.

עט. **בהגהות** וציונים הביא שמדברי תלמידי רבינו יונה משמע שלא גורסים 'ושלא

מכל מעשרותיכם תרימו ומה ראית האי אידגן והאי לא אידגן: מעשר שני והקדש שנפדו: פשיטא הב"ע כגון שנתן את הקרן ולא נתן את החומש והא קמ"ל דאין חומש מעכב: השמש שאכל כזית: פשיטא מהו דתימא שמש לא קבע קמ"ל: והכותי מזמנין עליו: אמאי לא יהא אלא עם הארץ ותניא אין מזמנין על ע"ה אביי אמר בכותי חבר רבא אמר אפילו תימא בכותי ע"ה והכא בע"ה דרבנן דפליגי עליה דר' מאיר עסקינן דתניא איזהו ע"ה כל שאינו אוכל חוליו בטהרה דברי ר"מ וחכמים אומרים כל שאינו מעשר פירותיו כראוי והני כותאי עשורי מעשרי כדחזי דבמאי דכתיב באורייתא מזהר זהירי דאמר מר כל מצוה שהחזיקו בה כותים הרבה מדקדקין בה יותר מישראל. ת"ר איזהו ע"ה כל שאינו קורא ק"ש ערבית ושחרית דברי ר' אליעזר רבי יהושע אומר כל שאינו מניח תפילין בן עזאי אומר כל שאין לו ציצית בבגדו ר' נתן אומר כל שאין מזוזה על פתחו ר' נתן בר יוסף אומר כל שיש לו בנים ואינו מגדלם לת"ת אחרים אומרים אפי' קרא ושנה ולא שמש ת"ח הרי זה ע"ה א"ר הונא הלכה כאחרים רמי בר חמא לא אזמין עליה דרב מנשיא בר תחליפא דתני ספרא וספרי והלכתא כי נח נפשיה דרמי בר חמא אמר רבא לא נח נפשיה דרמי בר חמא אלא דלא אזמין ארב מנשיא בר תחליפא והתניא אחרים אומרים אפילו קרא ושנה ולא שמש ת"ח הרי זה ע"ה שאני רב מנשיא בר תחליפא דמשמע להו לרבנן ורמי בר חמא הוא דלא דק אבתריה ל"א דשמע שמעתתא מפומיהו דרבנן וגרים להו כצורבא מרבנן דמי: אכל טבל ומעשר וכו': טבל פשיטא לא צריכא בטבל טבול מדרבנן ה"ד בעציץ שאינו נקוב: מעשר ראשון כו': פשיטא לא צריכא כגון שהקדימו בכרי מהו דתימא כדאמר ליה רב פפא לאביי קמ"ל כדשני ליה: מעשר שני וכו': פשיטא לא צריכא שנפדו ולא נפדו כהלכתן מעשר שני כגון שפדאו על גבי אסימון ורחמנא אמר וצרת הכסף בידך כסף שיש (לו) עליו צורה הקדש שחללו על גבי קרקע ולא פדאו בכסף ורחמנא אמר ונתן הכסף וקם לו: והשמש שאכל פחות מכזית: פשיטא אידי דתנא רישא כזית תנא סיפא פחות מכזית: והנכרי אין מזמנין עליו: פשיטא הכא במאי עסקינן בגר שמל ולא טבל דאמר רבי זירא א"ר יוחנן לעולם אינו גר עד שימול ויטבול וכמה דלא טבל נכרי הוא: נשים ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהן: אמר רבי יוסי קטן המוטל בעריסה מזמנין עליו והא תנן נשים ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהם הוא דאמר כרבי יהושע בן לוי דאמר ריב"ל אף על פי שאמרו קטן המוטל בעריסה אין מזמנין עליו אבל עושין אותו סניף לעשרה. ואמר ריב"ל תשעה ועבד מצטרפין מיתיבי מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה ושחרר עבדו והשלימו לעשרה שחרר אין לא שחרר לא תרי אצטריכו שחרר חד ונפיק בחד והיכי עביד הכי והאמר רב יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה שנאמר לעולם בהם תעבודו לדבר מצוה שאני מצוה הבאה בעבירה היא מצוה דרבים שאני (א). ואמר ריב"ל לעולם ישכים אדם לבית הכנסת כדי שיזכה וימנה עם עשרה הראשונים שאפילו מאה באים אחריו קבל עליו שכר כולם שכר כולם סלקא דעתך אלא אימא נותנין לו שכר כנגד כולם. אמר רב הונא תשעה וארון מצטרפין א"ל רב נחמן וארון גברא הוא אלא אמר רב הונא תשעה נראין כעשרה מצטרפין אמרי לה כי מכנפי ואמרי לה כי מבדרי. אמר רבי אמי שנים ושבת מצטרפין אמר ליה רב נחמן ושבת גברא הוא אלא אמר רבי אמי שני תלמידי חכמים המחדדין זה את זה בהלכה מצטרפין מחוי רב חסדא כגון אנא ורב ששת מחוי רב ששת כגון אנא ורב חסדא. א"ר יוחנן קטן פורח מזמנין עליו תנ"ה קטן שהביא שתי שערות מזמנין עליו ושלא הביא שתי שערות אין מזמנין עליו ואין מדקדקין בקטן הא גופא קשיא אמרת הביא שתי שערות אין לא הביא לא והדר תני אין מדקדקין בקטן לאתויי מאי לאו לאתויי

לאתויי

רש"י

מכל מעשרותיכם. בפרשת לוים כתיב ואל הלוים תדבר, וכתיב בהאי קרא את כל תרומת ה', כל לד תרומה שבו חייבים להפריש ממנו: האי אידגן. משעה שנתמרח בכרי נעשה דגן, וכיון דאיקרי דגן חלה עליו רשות כהן תחלה דכתיב ראשית דגנך תתן לו, אבל בשבלים לא אידגן ולא חלה עליו רשות כהן: מעשר שני והקדש. אם הבעלים פודין אותו מוסיפין חומש: לא קבע. אין לו קביעות לפי שהולך ובא: והכא בע"ה דרבנן. ברייתא דקתני אין מזמנין על ע"ה בע"ה דרבנן: דפליגי עליה דר"מ. וקאמרי כשאינו מעשר פירותיו, הלכך כותי מזמנין עליו דעשורי מעשר: איזהו ע"ה. שדברו חכמים בכל מקום: שלא שמש ת"ח. הוא הגמרא התלויה בסברא, שהיו נותנים לדברי משנה טעם, והיו מתאספים יחד ועוסקים בכך, והיא דוגמת הגמרא שסדרו האמוראים: לא אזמין עליה. רמי בר חמא לא רצה לצרפו לשלשה לזמון: דמשמע. משמש: ורמי בר חמא הוא דלא דק. לא בדק לשאול מדת רב מנשיא: שלא נטלה תרומתו. קס"ד תרומת מעשר קאמר: פשיטא. דאין מזמנין דהיינו טבל: שהקדימו בכרי. לאחר שנתמרח והוקבע לתרומה מן התורה קדם לוי את הכהן ונטל מעשר ראשון תחלה, ואחד מחמשים שבו היה ראוי לתרומה גדולה לכהן, ושלא ניטלה תרומתו דקתני לאו תרומת מעשר קאמר אלא תרומה גדולה: מהו דתימא כדאמר ליה רב פפא לאביי. לעיל אי הכי אפילו הקדימו בכרי נמי, קמ"ל: אסימון. כסף שלא נקבע בו צורה, וקורין לו פלזו"ן בלעז: עד שימול ויטבול. ביבמות (ד' מו:) נפקא לן מויקח משה את הדם ויזרוק על העם ואין הזאה בלא טבילה: סניף. סבור לזימון עשרה, וכי אמר רב אסי נמי לעשרה קאמר: מצוה דרבים. להוציא רבים ידי חובתם בקדושה: תשעה נראין בעשרה. מפרש ואזיל לה: אמרי לה כי מכנפי. הוו נראים כעשרה, שאין אדם מבחין בהן כל כך מתוך שהן יחד: ואמרי לה כי מבדרי. נראין טפי מרובין: שני תלמידי חכמים המחדדין זה את זה בהלכה מצטרפין. להיות שלשה: קטן פורח. שהביא סימנים ולא בא לכלל שניו:

תוספות

אמר רב הונא הלכה כאחרים. והאידנא אין אנו מדקדקים ורגילים אנו לזמן בע"ה כדאמרינן בחגיגה (פ"ג דף כב.) כמאן מקבלינן האידנא סהדותא מע"ה כמאן כרבי יוסי כדי שלא יהא כל אחד הולך ובונה במה לעצמו: מצוה דרבים שאני. מכאן קשה לה"ג דפירש דמי שמת לו מת בי"ט האחרון דאבילות נוהג ולא אתי י"ט האחרון דרבנן ודחי אבילות דאורייתא דכתיב (עמוס ח) ואחריתה כיום מר דהכא חזינן דאתיא תפלה דרבנן ודחיא קרא דלעולם בהם תעבודו וכן משמע נמי בריש כתובות (דף ד.) גבי חתן נוהג ז' ימי המשתה ואח"כ נוהג ז' ימי אבילות ומדשבעת ימי המשתה מבטלין אבלות דאורייתא כל שכן יום טוב שני:

קטן פורח מזמנין עליו. פרש"י שהביא שתי שערות ועדיין לא הגיע לי"ג שנה ויום אחד ולא נהירא דא"כ אמאי אמר בסמוך לאתויי קטן פורח היינו שהביא שתי שערות דקתני בברייתא בהדיא ע"כ פר"ח קטן פורח בתוך י"ג שנה ועדיין לא הביא שתי שערות ידועות שאינן גדולות כדי לכוף ראשן לעיקרן שכן הוא שיעורם והכי קרי ליה פורח שפרחו ויצאו בו שערות אבל אינן גדולות כל השיעור והשתא ה"פ אמרת הביא דמשמע הביא דוקא והדר קתני אין מדקדקין בקטן דמשמע אפילו לא הביא אלא ש"מ לאתויי קטן פורח ואתי סיפא לגלויי רישא דמה שהוא אומר ברישא הביא שתי שערות היינו פורחות שאינן שערות ממש וכדפירש שנכנס בתוך י"ג שנה וא"ת והא אמרינן לעיל קטן המוטל בעריסה עושין אותו סניף וי"ל דהתם איירי בעשרה והכא איירי בשלשה או שמא פליגי אהדדי:

ולית

עין משפט נר מצוה

מד א מיי' פ"ה מהל' ברכות הלכה כ:

מה ב טוש"ע או"ח סי' קנט ס"ג [דהאידנא מזמנין]:

מו ג טוש"ע שם סעיף ד:

מז ד מיי' פי"ג מהל' אסורי ביאה הלכה ו סמג לאוין קטז טוש"ע יו"ד סי' רסח סעיף ב:

מח ה ו מיי' פ"ט מהל' עבדים הל' ו סמג עשין פז טוש"ע יו"ד סי' רסז סעיף עט:

מט ז מיי' פ"ח מהל' תפלה הלכה א סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' נ סעיף יד [רב אלפס לעיל דף ו. וברא"ש שם סימן ז]:

תורה אור השלם

א) כֵּן תָּרִימוּ גַם אַתֶּם תְּרוּמַת יְיָ מִכֹּל מַעְשְׂרֹתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּנְתַתֶּם מִמֶּנּוּ אֶת תְּרוּמַת יְיָ לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן: מִכֹּל מַתְּנֹתֵיכֶם תָּרִימוּ אֵת כָּל תְּרוּמַת יְיָ מִכָּל חֶלְבּוֹ אֶת מִקְדְּשׁוֹ מִמֶּנּוּ: [במדבר יח, כח-כט]

ב) וְנָתַתָּה בַּכָּסֶף וְצַרְתָּ הַכֶּסֶף בְּיָדְךָ וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְיָ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ: [דברים יד, כה]

ג) וְאִם גָּאֹל יִגְאַל אֶת הַשָּׂדֶה הַמַּקְדִּישׁ אֹתוֹ וְיָסַף חֲמִשִׁית כֶּסֶף עֶרְכְּךָ עָלָיו וְקָם לוֹ: [ויקרא כז, יט]

ד) וְהִתְנַחַלְתֶּם אֹתָם לִבְנֵיכֶם אַחֲרֵיכֶם לָרֶשֶׁת אֲחֻזָּה לְעֹלָם בָּהֶם תַּעֲבֹדוּ וּבְאַחֵיכֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ בְּאָחִיו לֹא תִרְדֶּה בוֹ בְּפָרֶךְ: [ויקרא כה, מו]

הגהות וציונים

א] [מתנותיכם כצ"ל עי' תוס' עירובין לא ע"ב ד"ה (דמאי) [רשב"א] וכן איתא על נכון בשבת קכז ע"ב וכן ברש"י במדבר יח פכ"ט] (גליון): **ב]** גירסת הרא"ש (סי' כ) אין מזמנין על ע"ה **בחבורה** (וכ"ה בתוס' הרא"ש עיי"ש דהכוונה שאפי' בי' אין מזמנין עליו, ובסמ"ג (עשין סי' כז), ובתשו' הרשב"א (ח"ד סי' פז) ובכת"י): **ג]** הוא רשב"ג כדאיתא גיטין י ע"א (יפה עינים): **ד]** בכת"י ובבית נתן נוסף **והפריש ממנו תרומת מעשר ולא הפריש ממנו תרומה גדולה** (וכ"ה בשבת קכח ע"א ובעירובין לא ע"ב): **ה]** [צ"ל **רב אסי** וכ"מ מפרש"י ד"ה סניף] (גליון): **ו]** תיבות ושלא הביא ב' שערות אין מזמנין עליו ליתא ברבינו יונה (וכן משמע בגמ' מדצריך לדיוקא, דבש תמר) ועי' בצל"ח: **ז]** לשון התוס' בחגיגה כב ע"א ד"ה כמאן והרא"ש **על** עם הארץ:

משנת ראשונים

אין מזמנין על עם הארץ. קורים לאדם שאין בו תורה עם הארץ כלומר חשוך שבארץ, כדכתיב והנה כהה הנגע, ומתרגמינן והא עמיא מכתשא. **[אור זרוע ח"א, אלפא ביתא סי' ד]** עם הארץ האמור בכל מקום, שרוצה בתקונה של הארץ, אבל אין בו חכמה להבדיל בתקונין הראויין. **[רע"ב, אבות פ"ה מ"י]** **אביי אמר בכותי חבר.** קורין לתלמידי חכמים חברים. וקראום בשם זה מפני שחברותם זה לזה היא החברות האמתית מפני שהיא לשם שמים. **[פיהמ"ש להרמב"ם, דמאי פ"ב מ"ג]** וקרי ליה חבר, משום דכתיב גבי מצוות עמיתך, ודרשינן עם שאתך בתורה ובמצוות ותרגומו חברך, וזה מקבל עליו חומרת המצוות כדי שלא להכשיל את הרבים קרוי חבר, כלומר זהו חבר האמור בתורה. **[הר"ש סיריליאו, דמאי פ"ב מ"ג]** **אחרים אומרים אפילו קרא ושנה.** הך אחרים אין זה ר"מ, והכי נמי איכא טובא יש אומרים שאינו ר' נתן. **[תוספות הרא"ש]** **כל המשחרר עבדו עובר בעשה.** ואם שחררו משוחרר, וכופין אותו לכתוב גט שחרור. **[רמב"ם, עבדים פ"ט ה"ו]** **לדבר מצוה שאני.** ולאפרושי רבים מאיסורא נמי עדיף ושרי. **[הרשב"א, גיטין לח:]** **מצוה דרבים שאני.** דאלים עשה דרבים דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל, דהיינו עשה דמקדשין את השם בעשרה ברבים, ואפילו הוי מלתא דרבנן כגון לשמוע קדושה וברכו שלא מצינו לו עיקר מן התורה, אפילו הכי דחי עשה דיחיד, דלא מסתבר לי דמיירי בעשרה דאורייתא כגון לקרות פרשת זכור שהוא מן התורה, דמשמע דבכל ענין איירי. **[רא"ש, סימן כ]** דאתיא האי מצוה ודוחה עשה שבתורה, שכיון שבא הקדוש ברוך הוא לבית הכנסת ולא מצא שם עשרה מיד כועס (ברכות ו:). **[הרמב"ן, גיטין לח:]** ואל יקשה עליך, ואיך נדחה מצות עשה זו דאורייתא בשביל מצוה דרבנן, כי מפני שיסוד המצוה אינו אלא כדי להרבות עבודתו ברוך הוא, אחר שבשחררו עכשיו נעשית מצוה, ועוד שגם הוא מתרבה בגופו במצוות שלא היה חייב קודם השחרור, בין זה וזה אמרו ז"ל שמותר לשחררו, שכן קיבלו הענין. **[ספר החינוך, מצוה שמז]**

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [עי' תוס' שבת דף קכז: ד"ה הא קמ"ל], **ב)** [גיטין סא. תוספתא ע"ז פ"ג], **ג)** [קדושין עו. גיטין י. חולין ד.], **ד)** סוטה כב. ע"ש, **ה)** [עי' תוס' לעיל ט: ד"ה אחרים], **ו)** [ב"מ מז:], **ז)** [ועי' תוס' שבת דף קכח. ד"ה ונתן], **ח)** יבמות מו:, **ט)** גיטין לח:, **י)** גיטין שם, **כ)** [סוכה ל. ב"ק לד.], **ל)** [מגילה לב.], **מ)** עיין מנחות סז., **נ)** דברים יח ד, **ס)** תרומות פ"ד מ"ג עיי"ש, **ע)** סוף ע"א, **פ)** [וע"ע תוס' חגיגה כב. ד"ה כמאן], **צ)** עיין סוכה כה:, **ק)** נדה נב: (עיי"ש).

הגהות הב"ח

(א) גמ' מצוה דרבים שאני. נ"ב עמ"ש במס' גיטין דף מ"ג ע"ב ול"ע גם ל"ע ממשנה ערוכה דגיטין דף מ"א היכא דעבד הוא חציו עבד וחציו בן חורין דכופין את רבו לשחררו כדי לקיים מצות פריה ורביה אף שאינו מצוה דרבים ובני ה"ר הירך השיב דשאני בעבד שהוא חציו בן חורין וכן בשפחה שחציה בת חורין לפי הבנת המקשן בגיטין דף מ"ג כי שם שהוא בעצמו דהיינו רבו עשה עבירה ששחררו חציו והניח חציו א"כ הוא נקרא פושע שגרם שעבד או שפחה לא יוכלו לישא עבד ושפחה ולקיים לא תהו בראה אלא לשבת ע"כ קנסינן ליה אף לעבור עבירה לשחררם חציו השני כדי לזכות לעבד ושפחה כיון דהוא הגורם להם העבירה והוה כעין שכתבו תוס' לשם דהיכא דאם הוא פושע שוב אין מזכין אותו ה"ה כאן איפכא היכא שהתחיל בעבירה וגורם להעבירה כופין לו לעשות עבירה כדי לזכות לעבד אבל זה אינו דהא איכא התם דף מ"א פלוגתא בזה היכא דמשחרר חצי עבדו אם קונה ומקשינן למ"ד [דבכסף פליגי ומוקי למתניתין] דאיירי בעבד של שני שותפים דאז קונה לד"ה [וכופין רבו שני לשחררו והוא לא פשע ולא גרם לו העבירה] שוב מצאתי בתוספות דמסכת שבת דף ד' שכתבו דגם מצות פ"ו הוא כמו מצוה דרבים כי היא מצוה גדולה ומ"מ הוא דוחק וכן כתבו תוס' במסכת עירובין דף ל"ב ע"ב ד"ה ולא ליעבד עם הארץ כו':

גליון הש"ס

גמ' תשעה וארון. עי' שבת לב ע"א תוס' ד"ה על שקורין ובמהרש"א שם:

לעזי רש"י

פלזו"ן. פירוש כסף שלא נקבע בו צורה, חתיכת מתכת שלא טבעו עליה צורת מטבע:

מזמנים עליו, ואם **לא הֵבִיא** שתי שערות **לא** מזמנים עליו, והרי שצריך לדקדק בקטן אם הביא סימני גדלות, **וַהֲדַר תָּנֵי** - ואחר כך סותרת את דבריה ואומרת, **אֵין מְדַקְדְּקִין בְּקָטָן**. אלא בהכרח שכוונת הברייתא להשמיענו, שניתן לזמן על 'קטן' שהביא שתי שערות אף שלא הגדיל מטעם אחר[פ], **לְאָתוּיֵי מַאי** - ואיזה קטן בא לרבות, **לָאו** - האם לא

הביא שתי שערות אין מזמנין עליו', וביארו שם שלכאורה נראה כן מהמשך הגמרא שמקשה אמרת הביא שתי שערות אין וכו' ואם גורסים בברייתא ושלא הביא וכו' למה הוצרכה הגמרא להגיע לדיוק הרי זו ברייתא מפורשת [וראה צל"ח ד"ה הא].

פ. **פני** יהושע (בתוס' ד"ה קטן) בדעת רש"י, והיינו שסוף הברייתא 'ואין מדקדקין בקטן' מלמד שהברייתא אינה מדברת בקטן שהגדיל ומלאו לו י"ג [וכפי שהגמרא הולכת ומבארת].

לאתויי - לרבות **קטן פורח**, והשמיענו שמזמנים עליו ואין מדקדקין בו לידע מנין שנותיו אם כבר מלאו לו שלש עשרה שנים ויום אחד או לא[א], וכדברי רבי יוחנן.

מסקנת הגמרא, **ולית הלכתא ככל הני שמעתתא** - אין הלכה ככל אלו השמועות שאמרו האמוראים לעיל (מז:)[ב], **אלא** הלכה **כי הא** - כמו **דאמר רב נחמן, קטן** שעדיין לא מלאו לו שלש עשרה שנים ויום אחד[ג], **היודע למי מברכין** - שיודע ענין הברכה שהוא הידור ורוממות הקב"ה[ד], **מזמנין עליו**[ה].

הגמרא מביאה מעשה המוכיח על חריפותם של אביי ורבא, מכך שכבר בקטנותם ידעו 'למי מברכין'[ו]:

אביי ורבא[ז] כשהיו בקטנותם[ח] **הוו יתבי קמיה דרבה** - היו יושבים לפני רבה בסעודה[ט]. **אמר להו** - שאלם **רבה, למי מברכין. אמרי ליה** - השיבו לו שניהם, **לרחמנא** - מברכים לקב"ה. הוסיף רבה ושאלם **ורחמנא היכא יתיב** - והיכן מקום שכינתו של הקב"ה. **רבא אחוי** - הפנה מבטו' **לשמי טללא** - כלפי הגג, כלומר שכינתו בשמים שמעל גג הבית. **אביי נפק לברא אחוי כלפי שמיא** - יצא מהבית לחוץ והפנה מבטו כלפי השמים עצמם[יא]. **אמר להו רבה, תרווייכו רבנן הויתו** - שניכם כשתגדלו תהיו תלמידי חכמים מובהקים[יב], **והיינו דאמרי אינשי** - ומעשה זה הוא כדוגמא למאמר השגור בפי הבריות, **בוצין מקטפיה ידיע** - כל דלעת ודלעת כבר בקטנותה לפי השרף היוצא ממנה בשעת חניטה, ניתן להכיר את איכות הפרי אם יהיה טוב, וכמו כן בבני אדם ממעשיהם בקטנותם ניתן לדעת כיצד יתנהגו לכשיגדלו.

★

הגמרא מביאה דין בענין צירוף עשרה לזימון:

אמר רב יהודה בריה [-בנו] **דרב שמואל בר שילת משמיה** [-משמו] **דרב, תשעה** אנשים **שאכלו** פת העשויה ממיני **הדגן, ואדם אחד אכל** עמהם **ירק**, הרי הם **מצטרפין** יחדיו לזימון של עשרה, ויכולים לומר 'נברך אלהינו'[יג].

אמר רבי זירא, בעאי מיניה - שאלתי ממנו, **מרב יהודה, שמנה** אנשים שאכלו דגן ושנים אכלו עמהם ירק, **מהו** - מה דינם להצטרף לזימון של עשרה. וכן **שבעה** אנשים שאכלו דגן ושלשה ירק, **מהו** - מה דינם[יד]. **ואמר לי** רב יהודה, **לא שנא** - אין חילוק, כלומר, שאף באופן זה הם מצטרפים לזימון של עשרה.

אבל דין **ששה** אנשים האוכלים דגן וארבעה ירק **(ודאי) [ודיי**[טו]**] לא מיבעיא לי** - חבל שלא שאלתי זאת ממנו, מאחר ומסופק אני האם אף באופן כזה מצטרפים הם לזימון עשרה או לא.

אמר ליה רבי ירמיה לרבי זירא, **שפיר עבדת דלא איבעיא לך** - טוב עשית שלא שאלת זאת, שכן אין כאן מקום לספק, שהרי **התם טעמא מאי** - שם, לענין תשעה או שמונה או שבעה האוכלים

א. **ולפירוש** רבינו חננאל (מז: בתוס' ד"ה קטן) באה הברייתא להשמיע, שכיון שהביא שתי שערות פורחות מזמנין עליהם מבלי לדקדק בשיעורן של השערות האם יש בהן כדי לכוף ראשן לעיקרן שהוא שיעור סימני גדלות ממש. ע"פ התוספות (שם).

ב. **רש"י** לא ביאר לאלו שמועות הכוונה, אך המאירי (מז: ד"ה זהו כלל) כתב שמפשטות הסוגיא נראה שהכוונה לכל שמונת השמועות שנזכרו לעיל: א. קטן המוטל בעריסה מזמנין עליו. ב. קטן המוטל בעריסה עושים אותו סניף לעשרה. ג. תשעה ועבד מצטרפין. ד. תשעה ונראין כעשרה מצטרפין. ה. תשעה וארון מצטרפין. ו. שנים ושבת מצטרפין. ז. שני תלמידי חכמים המחדדין זה את זה בהלכה מצטרפין. ח. קטן פורח מזמנים עליו.

אמנם דעת התוספות (ד"ה ולית) וכן הביא הרשב"א (ד"ה ולית) בשם רב האי גאון, שאין כוונת הגמרא בולית הלכתא וכו' לדחות שאין לזמן כלל על קטן פורח, שהרי בפורח הביאה הגמרא ראיה מברייתא שהוא מצטרף, ואין סברא לדחות דברי הברייתא מפני דברי רב נחמן. ולשיטתם רב נחמן שחולק, היינו שמוסיף שבקטן הפורח צריך לבודקו האם יודע למי מברכין [וראה בהערה סמוכה]. ודעת ר"ת הובא בתוספות (ד"ה ולית), שכמו כן לא באו לדחות מהלכה את דברי רבי יהושע בן לוי שאמר קטן ממש עושין אותו סניף לעשרה, שכן רב נחמן לא דיבר אלא לענין זימון בשלשה וכלשונו 'מזמנין עליו', ובקטן המוטל בעריסה מדובר בזימון בעשרה.

ג. **על** פי הרי"ף שכתב, דכיון שרב נחמן נקט בלשונו 'קטן', אם כן כל שנקרא קטן אפילו שהוא בן עשר בן תשע כשהוא יודע למי מברכין מזמנין עליו. וכן דעת הרמב"ם (ברכות פ"ה ה"ז), [אלא שהוא כתב, כבן שבע כבן שמונה] וכן דעת המאירי (לעיל מז: ד"ה מה) ועוד ראשונים. אמנם רב האי גאון (הו"ד ברשב"א ד"ה ולית) והתוספות (ד"ה ולית) ועוד ראשונים סוברים, שדברי רב נחמן אמורים על קטן פורח [ראה טעמם בהערה לעיל, ולשיטתם היינו שכבר מלאו לו י"ג שנה ויום אחד, אלא ששתי השערות שהביא רק התחילו לפרוח ועדיין לא הגיעו לשיעור הראוי], וביאר הרשב"א בדעתם, שאף שרב נחמן נקט בלשונו 'קטן' אינו בהכרח שהוא פחות מגיל י"ג, משום שגם גדול בשנים שלא גמרו כל סימניו נקרא קטן, וסובר רב נחמן שאין לצרפו לזימון אלא אם כן בדקו שיודע למי מברכים. ועיין בילקוט ביאורים שהובא נושא זה בביאור ובהרחבה.

ד. **הרמב"ם** בפירוש המשניות (פ"ז מ"ב).

ה. **אבל** אם הביא שתי שערות וגם כבר מלאו לו י"ג שנים ויום אחד, מזמנים עליו גם מבלי לבדוק אם יודע למי מברכין. רשב"א (ד"ה ולית).

ו. **מסמיכות** מעשה זה למימרא של רב נחמן, רצו תלמידי רבינו יונה (ד"ה קטן) להביא ראיה, שרב נחמן דיבר אף על קטן פחות מבן י"ג שלא הביא שתי שערות, שאם יודע למי מברכים מצטרף [וכשיטת הרי"ף וסיעתו לעיל]. אמנם דחו ראיה זו, משום שאפשר לומר שרבה רק ניסה אותם לשם חידוד ולא שהתכוין לצרפם לזימון, והגמרא הזכירה מעשה זה כאן אגב שהובא הנידון בקטן היודע למי מברכין, אבל לא שכך סבר רבה הלכה למעשה. וכן פירשו התוספות (שם).

ולענין פסק הלכה למעשה, נחלקו הראשונים ורבו הדעות, ולכן נציין רק את נקודות המחלוקת שהובאו בדברינו. האם ניתן לצרף: א. קטן מוטל בעריסה. ב. קטן היודע למי מברכין [ובזה עצמו נחלקו מהו גילו של היודע]. ג. קטן פורח [ובזה עצמו נחלקו מהו קטן הפורח]. וכמו כן נחלקו הראשונים לדעת הסוברים שניתן לצרף את הקטן לענין מה מצטרף, האם לזימון של שלשה, או לזימון בעשרה. ד. האם גם לתפילה או רק בברכת המזון הקלו [לפי שאינו חייב לזמן שכן יכול לאכול ביחידות מה שאין כן לענין קדיש וקדושה וברכו שהם חובה שאין לו אפשרות להיפטר ממנה]. וראה בהרחבה בילקוט ביאורים.

ז. **בהלכות** גדולות (הל' ברכות פ"ז) ובתלמידי רבינו יונה (שם) גרסו 'רבא בר רב חנן'. על פי זה תירץ במחזיק ברכה (או"ח סי' קצט סק"ה) מה שהקשו האחרונים [יעב"ץ (בתוד"ה אביי), וסדר הדורות (ערך רבה), ורש"ש (ד"ה אביי) בשם תולדות אדם], שלפי הגורסים 'אביי ורבא' משמע שהיו בני אותו גיל, וזה קשה, שכן בפסחים (קד:) מובא שאביי היה חי בימי רב יהודה ומשמע שם שכבר היה אז גדול, ואילו רבא עדיין לא נולד באותו זמן, כפי שאמרו בקידושין (עב:) שכשמת רב יהודה נולד רבא, אבל לגירסת הראשונים הנ"ל 'רבא בר רב חנן' אין כאן קושיא כלל.

ח. **מדברי** המאירי (שם) משמע שהיו אז פחותים מגיל תשע שנים. שכתב, 'קטן היודע מבינתו למי מברכין כגון סתם קטנים כבן תשע ובן עשר, ובנודעים בחריפות ופקחות אף בפחות מכן, וראיה לדבר מעשה של אביי ורבא'. ומדברי הריב"ש (סי' תנא) משמע שעל כל פנים לא היו פחותים מבני שש, שכתב שקטן פחות מבן שש אפילו שהוא חריף ויודע למי מברכים אינו כלום, שהרי לא הגיע לעונת הפעוטות והרי הוא כמי שאינו בן דעת. והבית יוסף (או"ח סי' קצט ס"י) הסכים לדבריו.

ט. **מאירי** (שם), ומשמע מדבריו שכך היתה גירסת הגמרא בספרים שלפניו.

י. **ע"פ** תוספות (ד"ה אביי).

יא. **אף** שתוכן תשובתם אחת, כיון שרבא ענה ראשון יצא אביי החוצה, כדי להראות שתשובתו מכח הבנה עצמית, שלא כדרך הקטנים שכשאחד עושה דבר הכל עושים אחריו. לב שמחה.

יב. **הרשב"א** (ד"ה ולית) בשם רב האי גאון, והשיטה מקובצת (ד"ה היינו) פירשו, ששיבח את אביי שיצא לחוץ והראה כלפי השמים. שהכירו שהוא יודע ומכיר את בוראו ויודע ששכינתו בשמים. ואכן בדקדוקי סופרים (אות ח) הביא גירסא, מיהו בוצינא [בלשון יחיד] וכו', והיינו שאמר להם שניכם תהיו תלמידי חכמים, אבל אביי שיצא לחוץ יהיה יותר גדול.

יג. **כן** היא ההלכה, שאם אכל עמהם ירק או אפילו רק שתה עמהם כוס של יין הרי הם מצטרפים יחדיו לזימון עשרה, ויכולים הם לומר 'ברוך שאכלנו משלו', שכן שתיה בכלל אכילה היא. תוספות (ד"ה תשעה). וכתבו עוד, שיש הרוצים לומר שדין זה נאמר רק לענין צירוף עשרה אנשים לזימון בשם, אבל לענין צירוף שלשה אנשים לחיוב זימון, אין מצטרפים שנים שאכלו דגן עם אחד שאכל ירק או שתה כוס יין, שהרי מצינו לעיל (מז:) שישנם דינים שמחמירים בהם יותר בצירוף שלשה מאשר בצירוף עשרה. אמנם כתבו שבירושלמי (ה"ג) הובאה ברייתא ששנים שאכלו דגן ואחד שאכל ירק מצטרפים לזימון. וכן פסק ר"י בתוספותיו. אמנם בשם השר מקוצי הביאו שנחלק בזה, וסובר שאין הלכה כברייתא זו המובאת בירושלמי, שכן מבואר שם שהיא דעת רבן שמעון בן גמליאל [המובא בדברי הגמרא להלן בסמוך], ואילו חכמים חולקים עליו בענין זה, והלכה כרבים. ועיין שם עוד שהוכיחו מדברי רבי יוחנן שיש לחלק בין צירוף שלשה לצירוף עשרה. וראה אריכות בענין זה בילקוט ביאורים.

יד. **טעם** הדבר שהסתפק באופנים אלו, לפי שיש מקום לומר שדווקא תשעה שאכלו דגן יכולים להצטרף עם אחד שאכל ירק, כיון שהם נראים כעשרה, אבל שמונה שאכלו דגן ושנים ירק לא. ואם תאמר שאף באופן זה הם מצטרפים, עדיין יש להסתפק בשבעה שאכלו דגן ושלשה ירק, לפי שבשמונה שאכלו דגן ושנים ירק אין לשנים אלו שיעור זימון לעצמם, ולפיכך בטלים הם אל הרבים, אבל בשבעה שאכלו דגן ושלשה ירק, שיש לשלשה שיעור זימון לעצמם, היה מקום לומר שאין הם מצטרפים עם השבעה, ולפיכך הוצרך לשאול אף על כך. חודש האביב (ד"ה שמונה).

טו. **כן** גורס הב"ח בדברי הגמרא לשיטת רש"י. וראה עוד בביאור ענין זה בהערה בסמוך.

לאתויי קטן פורח ולית הלכתא ככל הני שמעתתא אלא כי הא [א] דאמר רב נחמן קטן היודע למי מברכין מזמנין עליו אביי ורבא הוו יתבי קמיה דרבה אמר להו רבה למי מברכין אמרי ליה לרחמנא ורחמנא היכא יתיב רבא אחוי לשמי טללא אביי נפק לברא אחוי כלפי שמיא אמר להו רבה תרווייכו רבנן הויתו היינו דאמרי אינשי בוצין בוצין מקטפיה ידיע[א]: א"ר יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב תשעה אכלו דגן ואחד אכל ירק מצטרפין א"ר זירא בעאי מיניה מרב יהודה שמנה מהו שבעה מהו א"ל לא שנא ששה (א) ודאי[ב] לא מיבעיא לי א"ל רבי ירמיה שפיר עבדת דלא איבעיא לך התם טעמא מאי משום דאיכא רובא הכא נמי איכא רובא ואיהו סבר [ג] רובא דמינכר בעינן. ינאי מלכא ומלכתא כריכו ריפתא בהדי הדדי ומדקטל להו לרבנן לא הוה ליה איניש לברוכי להו אמר לה לדביתהו מאן יהיב לן גברא דמברך לן אמרה ליה אשתבע לי דאי מייתינא לך גברא דלא מצערת ליה אשתבע לה אייתיתיה לשמעון בן שטח אחוה אותביה בין דידיה לדידה אמר ליה חזית כמה יקרא עבדינא לך אמר ליה לאו את קא מוקרת לי אלא אורייתא היא דמוקרא לי דכתיב [א] סלסלה ותרוממך תכבדך כי תחבקנה[ג] אמר לה קא חזית דלא מקבל[ד] מרות יהבו ליה כסא לברוכי אמר היכי אבריך ברוך שאכל ינאי וחביריו משלו שתיה להוא כסא יהבו ליה כסא אחרינא ובריך א"ר אבא בריה דרב חייא בר אבא (א"ר יוחנן[ה]) שמעון בן שטח דעבד לגרמיה הוא דעבד[ו] דהכי אמר ר' חייא בר אבא אר"י לעולם אינו מוציא את הרבים ידי חובתן עד שיאכל כזית דגן (ב) מיתיבי רשב"ג אומר עלה והיסב עמהם אפילו לא טבל עמהם אלא בציר ולא אכל עמהם אלא גרוגרת אחת מצטרף אצטרופי מצטרף אבל להוציא את הרבים ידי חובתן עד שיאכל כזית דגן איתמר נמי אמר רב חנא בר יהודה משמיה דרבא אפי' לא טבל

רש"י

לאתויי קטן פורח. שאין מדקדקין בו אם בא לכלל שנים או לאו, ומה הן שנים י"ג שנים ויום אחד: טללא. גג: (ג) מקניה. מקן שלו, מקטנותו: בוצין. דלעת. ואית דגרסי מקטפיה. וקטף הוא שרף האילן, כלומר משעה שהוא חונט ויוצא מתוך השרף ניכר אם יהיה טוב: ואיהו סבר. רבי זירא שהיה קובל (ד) ומתחרט על שלא שאל על הששה סבר דילמא רובא דמנכר שפיר בעינן דליכול דגן, ואי בעי מיניה ששה לא היה מתיר: ינאי מלכא. ממלכי בית חשמונאי היה, והרג חכמי ישראל שבאו לפסלו מן הכהונה, במסכת קידושין (דף סו.): סלסלה ותרוממך. סיפיה דקרא תכבדך כי תחבקנה: היכי אבריך. [ו] ולא נהניתי, אומר נברך שאכל ינאי וחביריו משלו, בתמיה: שמעון בן שטח דעבד. שבירך להוציאם ידי חובתם בשביל כוס אחד ששתה: לגרמיה הוא דעבד. אין אדם מודה לו: עד שיאכל כזית דגן. ומכי אכל כזית דגן מיהא מפיק, אף על גב דכזית דגן שיעורא דרבנן הוא כדאמר בפרק מי שמתו (דף כ:), מיהו כיון דמיחייב מדרבנן מחוייב בדבר קרינן ביה ומוציא רבים ידי חובתן. וא"ת בקטן שהגיע לחינוך הא לא אמר הכי, ההוא אפי' מדרבנן לא מיחייב, דעליה דאבוה (ה) הוא דרמי לחנוכיה. ובעל ה"ג פסק דוקא דאכלו איניהו כזית או כביצה דכוותיה, אבל אכלו ושבעו לא מפיק, ואי אפשר להעמידה דהא ינאי וחבריו אכלו ושבעו ואפקינהו שמעון בן שטח, ואע"ג דלגרמיה הוא דעבד טעמא משום דלא אכל כזית דגן הא אכל כזית דגן הכי נמי:

ובשבת

תוספות

ולית הלכתא ככל הני שמעתתא אלא כי הא קטן היודע. משמע דקאי נמי ארבי יוחנן ולא נהירא שהרי אין דרך הגמרא שסותר דברי אמוראים והברייתא שהביא ראיה לדברי ר' יוחנן בלא שום טעם וי"ל דקאי אקטן פורח כלומר קטן פורח (ו) מזמנין עליו היינו דוקא היודע למי מברכין ותרווייהו בעינן ולפירושינו נ"ל דלא מייתי עובדא דאביי ורבא לענין אזמוני עלייהו אלא לפרש מהו קטן היודע למי מברכין דמסתמא לא פורחים הוו דאם כן מהו רבותייהו אם יודעים למי מברכין ורבה נמי דעבד היינו להראות שיש בהם בינה והם קטנים ולא מזמנין עלייהו. ואומר ר"ת אף על פי דלית הלכתא ככל הני שמעתתא מיהו הלכה כריב"ל דאמר קטן ממש עושין אותו סניף לעשרה והכא דבעינן פורח ויודע[ז] היינו דוקא בשלשה ולית הלכתא ככל הני שמעתתא לא קאי אריב"ל ודיקא נמי שהרי מפסיק הגמרא בינתיים באותו מעשה [דר' אליעזר[ח]] דלעולם ישכים אדם ותניא כוותיה[ט] אלא קאי אהני שמעתתא דבתר תניא כוותיה דישכים[ט] כגון תשעה וארון ושבת ושנים ותשעה נראין כעשרה ושנים מחדדים וקטן פורח אע"ג דתנא ברייתא הכי לאתויי פורח יעמידנה רב נחמן באינו יודע[י] למי מברכין והיינו נמי כריב"ל דאמר לעיל קטן אין מזמנין עליו פי' מוטל בעריסה עד שידע למי מברכין אבל עושין אותו סניף לעשרה פי' לברכת המזון וה"ה לתפלה דבהא לא פליג רב נחמן דכי בעי יודע ופורח[כ] כדפי' ה"מ לזמון שלשה אבל לסניף מודה לריב"ל דסניף לעשרה וה"ה לתפלה דקטן מצטרף ודיקא נמי דפריך עלה ממעשה דר' אליעזר שהיה לתפלה לריב"ל דמיירי בהמ"ז ומיהו תימה דבב"ר (פ' נא) קאמר עלה דריב"ל הלא הוא דתימא לברכת המזון אבל לתפלה לא והיה אומר ר"ת דאין הלכה כן לפי שחולק על הגמרא שלנו דודאי ריב"ל לענין תפלה נמי קאמר מדפריך מעובדא דר' אליעזר דמיירי בתפלה. ויש מצרפין קטן לתפלה רק שיהא חומש בידו ואומר ר"ת דמנהג שטות הוא דכי היכי דאמר אטו ארון גברא הוא ה"נ אטו חומש גברא הוא ועוד הא דקאמר קטן מצטרף היינו אפי' בלא חומש ועוד דלא חזינן בשום דוכתא דמהני אלא בעובדא דעבור השנה כשעולין בעליה בפרקי דרבי אליעזר (פ"ח) דקאמר בשלשה מעברין את השנה ר' אליעזר אומר בעשרה ואם נתמעטו מביאין ספר תורה ועושין עגולה וכו' ואין מזכיר שם שיהא הקטן אוחז הס"ת והתם נמי לא קאמר אלא ספר תורה העשוי בגליון אבל חומשין שלנו לא ומיהו קאמר בירושלמי[ל] א"ר יוסי (ז) זמנין אכלית עם ר' חלפתא אבא ועם ר' חנינא בר פרסי חביבי ולא מזמנין עלוי עד שהבאתי שתי שערות ומשם משמע דלהצטרף לזמון לא עבדין עובדא עד שיביא שתי שערות הא לתפלה עבדי[ל] ומתוך ירושלמי זה פי' ר"י דאין עושין קטן סניף לעשרה לא לתפלה ולא לברכת המזון[מ] וגם היה אומר ר"י שגם רבינו תם עצמו לא היה נוהג לעשות כן לעשות קטן סניף לעשרה ולא עשה מעשה והלכך אפי' חומש בידו לא מהני כדפירשנו כיון דלא אתהני קטן לבדו גם חומש בידו לא אתהני ומיהו קטן פורח[נ] ויודע למי מברכין משמע שמברכין עליו גם בשלשה[ס] כברייתא וליכא מאן דפליג וזה לשון רבינו שפוסק מסקנא דמלתא אין עושין קטן סניף לעשרה לזמון ולתפלה ולשלשה עד שיביא שתי שערות כעובדא דר' יוסי ברבי חלפתא בירושלמי והא דאמרינן בירושלמי קטן וס"ת עושין אותו סניף אומר ר"י דגרם התם קטן לס"ת כלומר סניף לקריאת התורה קאמר ודוקא התם כדאיתא במגילה (פ"ג דף כג.) דקטן עולה למנין שבעה דקאמר הכל עולין למנין שבעה אפי' קטן אפי' אשה אי לאו הוה משום כבוד צבור[ע] אבל לשאר דברים לא ואפי' אם אשכחן בשום דוכתא דקטן [וחומש מצטרף] אפי' לתפלה היינו דוקא העשוי בגליון אבל חומשין שלנו לא ולפי' ר"ת חומש אינו מועיל כלל ביד קטן אבל קטן לחוד הוי סניף אבל תרי לא כדקאמר גבי עובדא דר' אליעזר ור"ת פי' דההיא דירושלמי דרבי יוסי בר' חלפתא דוקא בשלשה מיירי:

אביי ורבא הוו יתבי וכו'. ואם תאמר היכי דמי אי הוו קטנים פורחים מאי רבותא הוה בהו שהביטו כלפי מעלה אלא צריך לומר דהאי לאו לאזמוני עלייהו קא מנסי להו כי היו קטנים טובא אלא לנסותינהו קא עביד שהיה בהם בינה:

תשעה שאכלו דגן ואחד ירק מצטרפין. והכי הלכתא שאחד שאכל ירק או שתה כוס יין מצטרף ואפילו נברך[פ] שאכלנו יכולין לומר שהרי שתיה בכלל אכילה[צ] ויש שרוצים לומר דהיינו דוקא לזמון עשרה אבל לשלשה לא מצטרפי דהרי לעיל[ט] נמי מחמרינן טפי בצירוף שלשה מעשרה ומיהו בירושלמי[ר] תני שנים שאכלו פת ואחד ירק מזמנין וכן פסק ר"י בתוספתו והסר מקולי מפרש דאין הלכה כאותה ברייתא דירושלמי חדא שהרי מסיק עלה התם מתני' כרבן שמעון בן גמליאל כלומר ורבנן פליגי דלא מצטרפי ואין הלכה כיחיד ועוד דא"כ קשה דרבי יוחנן אדר' יוחנן דהכא א"ר יוחנן לעולם אינו מוציא עד שיאכל כזית דגן הא מצטרף שפיר אפי' לא טעם אלא שתיה כעובדא דר"ש בן שטח ובירושלמי[ר] קא"ר יוחנן לעולם אין מזמנין עד שיאכל כזית ומשמע אפי' מצטרף[ש] אלא ש"מ כאן לעשרה ובירושלמי איירי בזימון שלשה ולהשלים לעשרה אפי' איכא שנים ושלשה ששתו מצטרפין ושתיה בכלל אכילה ולא קפדינן אלא ארובא דמינכר:

עד שיאכל כזית דגן.[ק] משמע שאם אכל כזית דגן שיכול להוציא אף אחרים שאכלו על השובע ותימה והרי כזית אינו חייב אלא מדרבנן והיכי אתי דרבנן ופטר דאורייתא דהא אמרינן בפרק מי שמתו (ד' כ:) תבא מארה למי שאשתו ובניו מברכים לו ולא מצי לאוקומי [הא[ת]] דשרו לקטן שיכול להוציא אביו אלא בדאכל אביו כזית דאתי קטן דרבנן שהגיע לחינוך ופטר אביו שאינו חייב אלא מדרבנן הא אם אכל אביו כדי שביעה אינו יכול לפטרו ופרש"י דמחויב דרבנן מחויב קרינן ביה אבל קטן

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ערכין ג.], ב) [ע"ז לז:], ג) עיין תוס' פסחים קג: ד"ה כיון, ד) [שבת לח: מ"ק כד: תעני' יד:], ה) עיין תוס' פסחים קג: ד"ה כיון, ו) עיין בתוס' ד"ה עד לקמן בע"ב, ז) דפרקין ה"ב, ח) שבועות דף כב:, ט) מז:, י) סה"ב.

עין משפט נר מצוה

נ א מיי' פ"ה מהלכות ברכות הלכה ז סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קצט סעיף י:
נא ב ג ד ה מיי' שם הל' ח וסמג שם טוש"ע או"ח סי' קצז סעיף ב:
נב ו טוש"ע שם סעיף ד:

הגהות הב"ח

(א) גמ' לא שנא ששה (ודאי) תז"מ ונ"ב רש"י גורס ווי: (ב) שם כזית דגן וכדתניא רשב"ג אומר עלה והיסב: (ג) רש"י ד"ה טללא גג הס"ד ואח"כ מ"ה בוצין דלעת מקניה וכו' מקטנותו ואית דגרסי: (ד) ד"ה ואיהו וכו' שהיה קובל. נ"ב נראה שהיה גורס בגמרא ששה ווי לא קמיבעיא לי שהיה מילר על שלא שאל אותו וכ"א להדיא בב"ר פ' נ"א: (ה) ד"ה עד שיאכל וכו' דעליה דאבוה [ת]: (ו) תוס' ד"ה ולית וכו' כלומר קטן פורח דמזמנין: (ז) בא"ד אמר ר' יוסי כמה זמנין אכלית:

תורה אור השלם

א) סַלְסְלֶהָ וּתְרוֹמְמֶךָּ תְּכַבֵּדְךָ כִּי תְחַבְּקֶנָּה: [משלי ד, ח]

רב נסים גאון

ינאי מלכא כריך ריפתא ולא הוה ליה איניש דמבריך ליה אמרה ליה דביתהו השתא דקטלת לכולהו רבנן מאן מברך לך. איתא מיפרשי ומיבררא במס' קדושין בפ' האומר לחברו (דף סו) שנתגלגלה (ותעה) [הרעה] ע"י אלעזר בן פועירה וע"י יהודה בן גדידיה ויהרגו כל חכמי ישראל והיה העולם משתומם עד שבא שמעון בן שטח והחזיר את התורה ליושנה ובמס' סוטה בפ' עגלה ערופה (ד' מז) אמרי' כד קטל ינאי מלכא לרבנן אטמינהו אחתי' לשמעון בן שטח ואיתא נמי בפ' כל ישראל יש להם חלק (דף קז) ובתלמוד א"י דהאי פירקא אמרי' ש' נזירים עלו בימי שמעון בן שטח ק"נ מהן מצאו להן פתח וק"נ לא מצאו להן פתח שלח שמעון בן שטח לגבי ינאי מלכא אמר ליה אית הכא שלש מאות נזירין ואינון בעיין תשע מאה קורבנין הב לי פלגא מן דידך ואנא יהיב פלגא מן דידי שלח ליה ת"נ אזל לישנא בישא ואמר ליה דלא יהב ליה מן דיליה כלום שמע ינאי מלכא וכעס דחיל שמעון בן שטח וערק בתר יומין סלקין בני נשי רברבין מן מלכותיה דפרס לגבי ינאי מלכא מדאכלין אמרין נהירין אנן דהוה הכא [חד גבר סב וכו'] ועיקרה דמילתא בבראשית דר' הושעיא בפרשת ויראה יעקב כי יש שבר במצרים דקשיא הא אדאית בגמ' דידן כי אפשר שתכף זה המעשה וזה הכעס שנפל בלבו של ינאי המלך על ר' שמעון בן שטח אירע זה המעשה הנזכר וזהו שנאמר בו נזרקה בו מינות ויהרגו כל חכמי ישראל וכשראה שמעון בן שטח חשש שמא יתאנה עליו ויענישנו על

גליון הש"ס

גמ' אביי ורבא כו'. בבה"ג הגי' ורבא בר רב חנן [ב]: רש"י ד"ה עד שיאכל כו' ההוא אפי' מדרבנן כו'. וק"ל הא אמרי' שם דאם נשים בברכת המזון דרבנן אין יכולות להוציא לאחרים. וצ"ע:

ליקוטי רש"י

רובא דמינכר. רוב הנראה לעינים [ע"ז לז: ועי' חולין כט. ד"ה רוב הנראה לעינים. כלומר רוב גמור שהוא ניכר]. סלסלה. חפשה היה חוזר עליה לדקדק בה כמו כבוצר על סלסלות (ירמיה ו) החוזר והולך בכרם ומשיב ידו לבקש את העוללות ובלשון חכמים מסלסל בשערו [משלי ד, ח]. חפוש והפך במטמונים של תורה [ר"ה כו:]. לגרמיה. יחיד הוא בדבר ואין הלכה כמותו [שבת לח:].

הגהות וציונים

א] [גי' הערוך בוצין מקיני' ידיעי ע"ש (וכ"ה ברש"י לפנינו הגירסא הא') ומצאתי בתוס' סוכה נו ע"ב ד"ה בוצינא דגרסי בוצינא מקטפי' ידיע] (גליון): ב] תיבת ודאי הוא ר"ת וד' אכלו (כ"מ). ויש גורסים וי דא וכ"ה בילקוט ובזה א"ש דברי רש"י ד"ה ואיהו. ועי' לעיל כ"ה ע"ב פחות מג' כו' שלשה ארבעה כו' תשעה מה מי עשרה ודאי לא מיבעיי לי. הריעב"ץ]: [גליון] עיין צל"ח בביאור ענין זה, ועיין גם לעיל ה ע"ב, גיטין נד ע"ב לשון "ודאי": ג] לפמ"ש מהרש"א בח"א אין זה בנוסח הגמ' אלא רש"י מפרש ע"פ סיפא דקרא ע"ש ועי' עירובין סה ע"א ד"ה בצר וכו' מ"ש בשם הירושלמי וע"ע תו' ב"ק צב ע"ב ד"ה מלשלש (גליון): ד] בדפוסים הקודמים ובעי' הגירסא דלא מקבלי מרות ועיי"ש ברש"י שפירש שאין מכירין "רבנן" שום טובה שאדם עושה להם (רש"ש): ה] [ג' תיבות הללו נראה דטעות הדפוס הוא] (גליון) וכן ליתא בכת"י שהרי הוכחת רבי אבא היא ממימרא דר' יוחנן ולא יתכן שיביא ר' יוחנן מדברי עצמו, אולם עיין בצל"ח וברכת ראש שמיישבים גירסתינו: ו] הואיל ולא נהניתי (כ"ה ברש"י שבע"י): ז] עי' מהרש"א ובגנזי יוסף כ' דר"ל פורח או יודע וא"ו המחלקת הוא: ח] נוסף ע"פ המהרש"א, וצ"ל ודלעולם, כ"ה במהרש"א: ט] העיר המהרש"א דבכל נוסחאות שלפנינו לא כוותיה בריתא "תניא אהא דישכים":

י] עי' מהרש"א ובהערות שם, ועיין מל"ה ובהגהות מהר"נ אדלר גרס **ביודע**: כ] בדפו"י הגי' **או פורח** וכ"ה במהרש"א, ועיי"ש: ל] תיבות "הא לתפלה עבדי" מיותר (הגהות מהר"נ אדלר) ועיין מל"ה שמיישב גירסתנו: מ] ר"ל משום דמייתי התם הא דאמר ר' יוסי בתר האי דעושין אותו סניף לי' ועיין רש"א מש"כ בסה"ד (רש"ש) ועיין מל"ה בסה"ד שחולק על דבריהם עיי"ש: נ] [קטן פורח **כפי' ר"ת** ויודע כצ"ל] (גליון) כ"ה במהרש"א (ועי' גנזי יוסף שכתב ולא ידעתי כוונתו והנכון כמו שהוא לפנינו בתוס' ולא ביארו אי תרוייהו בעינן או בחד סגי וסמכו אמ"ש לעיל): ס] בתוס' ר"פ נוסף בשלשה **לזימון**: ע] עיין מהרש"א שמבאר דאי לא הוה משום כבוד צבור לא הוו אמרי דקטן עולה למנין, ועיין בנמוקי הגרי"ב על המהרש"א שמקשה עליו, ועיין רש"ש: פ] צ"ל ואפילו **ברוך** שאכלנו (רש"ש): צ] צ"ל **להצטרף** (גליון): ק] תוס' זה עם תוס' לקמן מט ע"ב ד"ה רבי מאיר ופסחים מט ע"ב ד"ה ואכלת משלימין זה לזה (הגהות הרר"א מגרידץ): ר] ע"פ המהרש"א: ש] וכן העתיקו בתלמידי רבינו יונה ועיין רש"ש, יד דוד: ת] בדפו"ר "עליה" דאבוה והגיה הב"ח "דעליה" כלפנינו:

דגן והשאר ירק, מה הוא הטעם שמצטרפים הם יחדיו לזימון עשרה, **מִשּׁוּם דְּאִיכָּא רוּבָּא** - מאחר שיש רוב מתוך העשרה שאכלו דגן, ואם כן **הָכָא נַמִּי אִיכָּא רוּבָּא** - אף כאן, לענין ששה שאכלו דגן וארבעה ירק, יש רוב מתוך העשרה שאכלו דגן, ולפיכך פשוט הדבר שהם מצטרפים יחדיו לזימון עשרה.

מבארת הגמרא, **וְאִיהוּ סָבַר** - ואילו הוא, רבי זירא, שהצטער על כך שלא שאל דין זה מרב יהודה, סבר שאולי אין די בששה שאכלו דגן מתוך עשרה, שהרי יתכן לומר **דרוּבָּא דְּמִינְכַּר בָּעֵינַן** - שצריך שיהא רוב הניכר, דהיינו רוב של שני שליש[טז], וששה מתוך עשרה אינם רוב הניכר[יז].

★

הגמרא מביאה מעשה בענין צירוף לזימון ללא אכילת פת:

יַנַּאי מַלְכָּא - ינאי המלך[יח], **וּמַלְכְּתָא** - והמלכה, **כְּרִיכוּ רִיפְתָּא בַּהֲדֵי הֲדָדֵי** - אכלו סעודת פת ביחד[יט], והוצרכו לברך ברכת המזון. **וּמִדְּקַטַּל לְהוּ לְרַבָּנָן** - ומאחר וינאי המלך הרג את כל החכמים, **לֹא הֲוָה לֵיהּ אִינִישׁ לְבָרוּכֵי לְהוּ** - לא היה לו אדם שיברך להם ויוציא אותם ידי חובתם[כ]. **אָמַר לָהּ לִדְבֵיתְהוּ** - אמר ינאי לאשתו, **מַאן יָהֵיב לָן גַּבְרָא דִּמְבָרֵךְ לָן** - מי יתן לנו אדם שיברך לנו. **אָמְרָה לֵיהּ** - אמרה לו אשתו, **אִשְׁתְּבַע לִי דְּאִי מַיְיתִינָא לָךְ גַּבְרָא דְּלֹא מְצַעֲרַת לֵיהּ** - השבע לי שאם אביא לך אחד מן החכמים לא תצער אותו[כא]. **אִשְׁתְּבַע לָהּ** - נשבע לה על כך, **אַיְיתִיתֵיהּ לְשִׁמְעוֹן בֶּן שָׁטַח אֲחוּהָ** - הביאה לו את רבי שמעון בן שטח אחיה, שכן היא החביאתו בשעה שהרג ינאי את החכמים[כב].

אוֹתְבֵיהּ בֵּין דִּידֵיהּ לְדִידָהּ - הושיב ינאי המלך את רבי שמעון בן שטח בינו לבין אשתו. **אָמַר לֵיהּ** - אמר לו ינאי, **חָזֵית כַּמָּה יְקָרָא עָבְדִינָא לָךְ** - ראה כמה כבוד עושה אני לך. **אָמַר לֵיהּ** - אמר לו רבי שמעון בן שטח, **לָאו אַתְּ קָא מוֹקְרַת לִי** - לא אתה הוא המכבד אותי, **אֶלָּא אוֹרַיְיתָא הִיא דְּמוֹקְרָא לִי** - אלא התורה שלמדתי היא זו שמכבדת אותי, **דִּכְתִיב** - שכך כתוב בספר משלי (ד ח) '**סַלְסְלֶהָ וּתְרוֹמְמֶךָּ, תְּכַבֵּדְךָ כִּי תְחַבְּקֶנָּה**'[כג]. דהיינו, שהתורה מרוממת ומכבדת את האדם העוסק בה[כד]. **אָמַר לָהּ** ינאי המלך לאשתו, **קָא חָזֵית דְּלֹא מְקַבֵּל מָרוּת** - רואה את שאין הוא מקבל עליו את מרותי [-אדנותי][כה].

יְהַבוּ לֵיהּ כָּסָא לְבָרוּכֵי - נתנו לו לרבי שמעון בן שטח כוס של יין לברך עליו ברכת המזון, כדי להוציאם ידי חובתם. **אָמַר** להם, **הֵיכִי אֲבָרֵיךְ** - כיצד יכול אני לברך עמכם, והרי לא אכלתי מאומה ולא נהניתי, ואילו בנוסח הברכה נאמר 'ברוך שאכלנו משלו', וכי אומר '**בָּרוּךְ שֶׁאָכַל יַנַּאי וַחֲבֵירָיו מִשֶּׁלּוֹ**'. **שַׁתְיֵיהּ לְהַהוּא כָּסָא** - ולפיכך שתה לאותו כוס יין שנתנו לו, כדי שייחשב כמשתתף בסעודתם, ולאחר מכן **יְהַבוּ לֵיהּ כָּסָא אַחֲרִינָא וּבָרֵיךְ** - נתנו לו כוס אחרת לברכת המזון[כו], ובירך עליה[כז].

טז. **תלמידי** רבינו יונה (ד"ה אבל).

יז. **כך** הוא פירוש דברי הגמרא לפי שיטת רש"י (ד"ה ואיהו), שפירש כוונת הגמרא באומרה 'ואיהו סבר', שבאה לבאר מדוע נסתפק רבי זירא בדין ששה שאכלו דגן וארבעה ירק, ונצטער על שלא שאל כן מרב יהודה, ומדוע לא פשט את ספקו כדברי רבי ירמיה, הסובר שיש לדמות דין ששה שאכלו דגן לדין שבעה ושמונה ותשעה. וכתב בהגהות הב"ח (אות א' ואות ד'), שמדברי רש"י מוכח שהיה גורס בגמרא 'ששה ודיי לא קמבעיא לי', כלומר, שהיה מצטער על כך שלא שאל על אופן זה, שהרי לפי הגירסא שלפנינו 'ששה ודאי לא קמבעיא לי' מבואר שלא הסתפק בענין זה, אלא פשוט היה לו הדבר שאם ששה אכלו דגן וארבעה ירק אין הם מצטרפים לזימון של עשרה, ומן הטעם המבואר בגמרא שצריך רוב הניכר. וכן מבואר בירושלמי (ה"ג), ובבראשית רבה (פרשה צא), שהיה רבי זירא מצטער על כך שלא שאל זאת [אמנם שם כתוב שהוא שאל אף לגבי ששה שאכלו דגן וארבעה ירק, ופשט לו שמצטרפים, ונצטער על כך שלא שאל לענין חמשה שאכלו דגן וחמשה ירק]. וראה עוד בצל"ח (ד"ה ששה), שהביא בשם זקנו רבי העשיל שיש לגרוס 'ודאי', כמו הגירסא שלפנינו, אך אין הכוונה כפשוטו, אלא תיבה זו היא 'נוטריקון' של התיבות 'וד' אכלו ירק', כלומר, שכוונת רבי זירא היא, שלגבי ששה שאכלו דגן וארבעה ירק לא שאל מרב יהודה מה הדין בזה, ולדבריו אף לגירסא זו ניתן לפרש שרבי זירא הצטער על כך שלא שאל זאת מרב יהודה. הטור (או"ח סי' קצז) פוסק, שאם ששה אכלו דגן וארבעה ירק אין הם מצטרפים לזימון עשרה, לפי שצריך רוב הניכר. וכן היא דעת כל הפוסקים. ובבית יוסף תמה על כך, שהרי לפי שיטת רש"י כאן מתבאר שרבי זירא הסתפק בענין זה, ואילו לרבי ירמיה פשוט היה שמועיל צירוף אף באופן זה, ומדוע אם כן הניחו הפוסקים את פשיטותו של רבי ירמיה מפני ספיקו של רבי זירא. וכתב, שבהכרח צריך לומר שהפוסקים אינם מפרשים את דברי הגמרא כרש"י, אלא כפי פשטות הגירסא שיש בזה מחלוקת בין רבי זירא לרבי ירמיה, שרבי זירא פשוט היה לו שאינם מצטרפים, משום שצריך רוב הניכר, ואילו רבי ירמיה היה פשוט לו להיפך, שאין לחלק בין ששה לשבעה. ובמחלוקת זו נקטו הפוסקים כשיטת רבי זירא [ולפי זה אין לשנות הגירסא שלפנינו, אלא יש לגרוס 'ששה ודאי לא קמיבעיא לי']. אמנם כתב שמצא שיטת יחיד כרש"י, והיא שיטת האור זרוע (ח"א סי' קצז), המובאת בדברי האגור (סי' רמח), הפוסק שאפילו אם ששה אכלו דגן וארבעה ירק הרי הם מצטרפים לזימון עשרה. וכתב, שנראה שהוא פירש כרש"י, ולכן פסק כפשיטותו של רבי ירמיה ולא כספקו של רבי זירא. אמנם לענין הלכה נקט שאין חוששים לשיטה זו, כיון שהיא דעת יחיד נגד כל הפוסקים [ואף שלפי גירסת המדרש רבה, שהובאה לעיל בתחילת ההערה, מודים כל האמוראים בדין זה, מכל מקום גירסת הגמרא שלנו אינה כן]. ובצל"ח (ד"ה ועל) תמה על דבריו, שהרי מתבאר מסוגייתנו שאף רש"י סובר כהאור זרוע, ואם כן שוב אין זו דעת יחיד. וראה שם מה שביאר בזה.

יח. **ממלכי** בית חשמונאי היה, והרג את חכמי ישראל שבאו לפוסלו מן הכהונה, וכמבואר במסכת קידושין (סו.). רש"י (ד"ה ינאי).

יט. **מדברי** התוספות (ד"ה תשעה) מתבאר שהיו בסעודה זו לפחות עשרה אנשים, אלא שלא נזכרו כאן במפורש [וכן משמע מלשון הגמרא להלן בסמוך 'ברוך שאכל ינאי וחביריו משלו']. אמנם בחידושי רע"א (ד"ה נסי') כתב להוכיח ממעשה זה שאשה מצטרפת לזימון, שכן ממה שנקטה הגמרא 'ינאי מלכא ומלכתא כריכו ריפתא בהדי הדדי' משמע שלא היו עמהם אנשים נוספים, אלא רק רבי שמעון בן שטח שהצטרף עמהם, כמבואר בדברי הגמרא להלן בסמוך.

כ. **בצל"ח** (ד"ה ומדקטל) תמה, כיצד יתכן הדבר שינאי שהיה מלך וכהן גדול לא ידע לברך ברכת המזון, וכן שבכל אוכלי שולחנו לא היה מי שיודע לברך. וראה שם מה שביאר בזה. ובעץ יוסף (ד"ה לא) כתב, שלא היה ינאי צריך לאדם שיברך עבורו, אלא לאדם גדול וצדיק שיברך אותו, את ברכת האורח 'יהי רצון שלא יבוש בעל הבית בעולם הזה' וכו', כמבואר בדברי הגמרא לעיל (מו.). וראה תירוצים נוספים בילקוט ביאורים.

כא. **כלומר**, שלא די בכך שימנע מלהורגו, אלא אף לא יצערו כלל. שפתי חכמים (ד"ה אשתבע).

כב. **כמבואר** במסכת סוטה (מז.).

כג. **כן** היא הגירסא לפנינו בגמרא. אמנם בירושלמי (ה"ג) ובמדרש רבה (בראשית צא) מבואר, שלא אמר רבי שמעון בן שטח את הפסוק במשלי 'סלסלה ותרוממך תכבדך כי תחבקנה', אלא אמר לו מימרא מספר בן סירא 'סלסלה ותרוממך ובין נגידים תושיבך' [שכן שם מבואר שהתיישב רבי שמעון בן שטח מעצמו בין המלך למלכה, ושאלו ינאי למה עשה כן, והשיב לו במימרא זו שבה נאמר 'בין נגידים תושיבך']. וכן גרסו התוספות (ב"ק צב: ד"ה משולש). וכתב המהרש"א (ח"א ד"ה סלסלה), שמדברי רש"י (ד"ה סלסלה) מבואר שהיתה הגירסא לפניו 'דכתיב סלסלה ותרוממך', ללא המשך הפסוק, ולפיכך הוסיף 'סיפיה דקרא תכבדך כי תחבקנה'. דהיינו, שבא לפרש שלא הביא רבי שמעון בן שטח את המימרא מספר בן סירא, אלא את הפסוק שבספר משלי.

כד. **ביאור** הפסוק כך הוא, 'סלסלה', הוי מחפש וחוזר לדקדק תמיד בדברי התורה, ועל ידי כך היא 'תרוממך', וכמו כן התורה 'תכבדך', ואימתי, 'כי תחבקנה', כאשר תחבק אותה ותדבק בה תמיד. על פי רש"י ומצודת דוד (משלי ד ח).

כה. **בעין** יעקב הגירסא היא 'קא חזית דלא מקבלי מרות', והובא בפירוש רש"י שם (ד"ה אמר) דיבור שאינו ברש"י שלפנינו 'אמר לה למלכתא, חזי דלא מקבלי מרותא, שאין מכירין רבנן שום טובה שאדם עושה להם'. וכתב הרש"ש (ד"ה א"ל), שכוונתו היתה להצדיק בכך את מעשיו, שהרג את כל החכמים.

כו. **הקשה** הרשב"א (ד"ה יהבו), כיצד רשאי היה רבי שמעון בן שטח להצטרף עמהם לזימון, הרי כשבא לשם כבר סיימו ינאי המלך וחבריו את סעודתם, שהרי חיפשו אדם שיברך להם, וכבר נתנו לו כוס של ברכה, ושנינו לעיל (מז.), לגבי המעשה של רב ושמואל שסיימו סעודתם ובא רב שימי בר חייא להצטרף עמם, שאי אפשר לאדם נוסף להצטרף אלא באופן שעדיין לא סיימו הראשונים את סעודתם לגמרי, אך אם כבר סיימו לגמרי אין מועיל בזה צירוף. והביא בשם התוספות [כן הוא בתוספות הרא"ש (ד"ה יהבו)], שתירצו שינאי עדיין לא סיים את סעודתו, אלא באמצע הסעודה כבר דאג לחפש חכם שיברך עבורם בסוף הסעודה. אך כתב על כך הרשב"א שאין תירוץ זה נהיר [יתכן שהוקשה לו, שמכל מקום בשעה שהביאו לו כוס לברך כבר הסיחו דעתם מלאכול עוד, וכפי שהזכיר הרשב"א בקושייתו]. ועל כן כתב שצריך לומר שאף בזה עשה רבי שמעון בן שטח לדעת עצמו, ואין חבריו מודים לו, וכמבואר בדברי הגמרא להלן בסמוך. וכן כתבו התוספות במסכת פסחים (קג: ד"ה כיון). אמנם באור זרוע (ח"א סי' קצד) כתב, שאין אומרים דין זה [שאי אפשר להצטרף אחר שסיימו הסעודה] אלא באופן שצריכים הם לצירופו, וכגון במעשה של רב ושמואל שם, שאכלו שניהם לבדם ולא היה להם חיוב זימון, ורק כאשר נצטרף עמהם רב שימי בר חייא חל עליהם חיוב זימון בשלשה, ובאופן כזה אין מועיל לצרף השלישי אם בא לאחר שסיימו השנים סעודתם, אבל כאן במעשה של ינאי המלך היה להם די אנשים לזמן לעצמם, ולא הוצרכו לרבי שמעון בן שטח אלא כדי שיוציאם בברכתו, ובאופן כזה יכול הוא להצטרף עמהם אף לאחר שסיימו סעודתם [וכעין זה כתב הצל"ח (ד"ה יהבו)].

כז. **מעשה** זה שארע עם רבי שמעון בן שטח וינאי המלך נזכר גם בירושלמי (ה"ג), בשינויים רבים [וכעין זה בבראשית רבה (פרשה צא אות ג), ובקהלת רבה (פרשה ז אות יא)]. ומסופר שם שבזמן רבי שמעון בן שטח עלו שלש מאות נזירים מחוץ לארץ, והוצרכו

לאתויי קטן פורח ולית הלכתא ככל הני שמעתתא אלא כי הא [א]דאמר רב נחמן א קטן היודע למי מברכין מזמנין עליו אביי ורבא הוו יתבי קמיה דרבה אמר להו רבה למי מברכין אמרי ליה לרחמנא ורחמנא היכא יתיב רבא אחוי לשמי טללא אביי נפק לברא אחוי כלפי שמיא אמר להו רבה תרוויכו רבנן הויתו היינו דאמרי אינשי בוצין בוצין מקטפיה ידיע[א]: א"ר יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב ב תשעה אכלו דגן ואחד אכל ירק מצטרפין א"ר זירא בעאי מיניה מרב יהודה שמנה מהו שבעה מהו ג א"ל לא שנא ששה (א) ודאי[ב] לא מיבעיא לי א"ל רבי ירמיה שפיר עבדת דלא איבעיא לך התם טעמא מאי משום דאיכא רובא הכא נמי איכא רובא ואיהו סבר [ג] ד רובא דמינכר בעינן. ינאי מלכא ומלכתא כריכו ריפתא בהדי הדדי ומדקטל להו לרבנן לא הוה ליה איניש לברוכי להו אמר לה לדביתהו מאן יהיב לן גברא [ג] דמברך לן אמרה ליה אשתבע לי דאי מייתינא לך גברא דלא מצערת ליה אשתבע לה אייתיתיה לשמעון בן שטח אחוה אותביה בין דידיה לדידה אמר ליה חזית כמה יקרא עבדינא לך אמר ליה לאו את קא מוקרת לי אלא אורייתא היא דמוקרא לי דכתיב א סלסלה ותרוממך תכבדך כי תחבקנה[ג] אמר לה קא חזית דלא מקבל[ד] מרות יהבו ליה כסא לברוכי אמר היכי אבריך ברוך שאכל ינאי וחביריו משלו שתייה לההוא כסא יהבו ליה כסא אחרינא ובריך א"ר אבא בריה דרב חייא בר אבא (א"ר יוחנן[ה]) שמעון בן שטח ו דעבד לגרמיה הוא דעבד[ו] דהכי אמר ר' חייא בר אבא אר"י לעולם אינו מוציא את הרבים ידי חובתן עד שיאכל כזית דגן (ב) מיתיבי רשב"ג אומר עלה והיסב עמהם ה אפילו לא טבל עמהם אלא בציר ולא אכל עמהם אלא גרוגרת אחת מצטרף אצטרופי מצטרף אבל ו להוציא את הרבים ידי חובתן עד שיאכל כזית דגן איתמר נמי אמר רב חנא בר יהודה משמיה דרבא אפי' לא טבל

רש"י

לאתויי קטן פורח. שאין מדקדקין בו אם בא לכלל שנים או לאו, ומה הן שנים י"ג שנים ויום אחד: טללא. גג: (ג) מקניה. מקן שלו, מקטנותו: בוצין. דלעת. ואית דגרסי מקטפיה. וקטף הוא שרף האילן, כלומר משעה שהוא חונט ויוצא מתוך השרף ניכר אם יהיה טוב: ואיהו סבר. רבי זירא שהיה קובל (ד) ומתחרט על שלא שאל על הששה סבר דילמא רובא דמנכר שפיר בעינן דליכול דגן, ואי בעי מיניה ששה לא היה מתיר: ינאי מלכא. ממלכי בית חשמונאי היה, והרג חכמי ישראל שבאו לפסלו מן הכהונה, במסכת קידושין (דף סו.): סלסלה ותרוממך. סיפיה דקרא תכבדך כי תחבקנה: היכי אבריך. [י] ולא נהניתי, אומר נברך שאכל ינאי וחביריו משלו, בתמיה: שמעון בן שטח דעבד. שבירך להוציאם ידי חובתם בשביל כוס אחד ששתה: לגרמיה הוא דעבד. אין אדם מודה לו: עד שיאכל כזית דגן. ומכי אכל כזית דגן מיהא מפיק, אף על גב דכזית דגן שיעורא דרבנן הוא כדאמר בפרק מי שמתו (דף כ:), מיהו כיון דמיחייב מדרבנן מחוייב בדבר קרינן ביה ומוציא רבים ידי חובתן. וא"ת בקטן שהגיע לחינוך הא לא אמר הכי, ההוא אפי' מדרבנן לא מיחייב, דעליה דאבוה (ה) הוא דרמי לחנוכיה. ובעל ה"ג פסק דוקא דאכלו איהו כזית או כבילה דכוותיה, אבל אכלו ושבעו לא מפיק[י], ואי אפשר להעמידה דהא ינאי וחבריו אכלו ושבעו ואפקינהו שמעון בן שטח, ואע"ג דלגרמיה הוא דעבד טעמא משום דלא אכל כזית דגן הא אכל כזית דגן הכי נמי: ושבעת

תוספות

ולית הלכתא ככל הני שמעתתא אלא כי הא קטן היודע. משמע דקאי נמי אדרבי יוחנן ולא נהירא שהרי אין דרך הגמרא שסותר דברי אמוראים והברייתא שהביא ראיה לדברי ר' יוחנן בלא שום טעם וי"ל דקאי אקטן פורח כלומר קטן פורח (ו) מזמנין עליו היינו דוקא היודע למי מברכין ותרווייהו בעינן ולפירושינו נ"ל דלא מייתי עובדא דאביי ורבא לענין אזמוני עלייהו אלא לפרש מהו קטן היודע למי מברכין דמסתמא לא פורחים הוו דאם כן מהו רבותייהו אם יודעים למי מברכין ורבה נמי דעבד היינו להראות שיש בהם בינה והם קטנים ולא מזמנין עלייהו. ואומר ר"ת אף על פי דלית הלכתא ככל הני שמעתתא מיהו הלכה כריב"ל דאמר קטן ממש עושין אותו סניף לעשרה והכא דבעינן פורח ויודע[ז] היינו דוקא בשלשה ולית הלכתא ככל הני שמעתתא לא קאי אריב"ל ודיקא נמי שהרי מפסיק הגמרא בינתיים באותו מעשה [דר' אליעזר[ח]] דלעולם ישכים אדם ותניא כוותיה[ט] אלא קאי אהני שמעתתא דבתר תניא כוותיה דישכים[ט] כגון תשעה וארון ושבת ושנים ותשעה נראין כעשרה ושנים מחדדים וקטן פורח אע"ג דתנא ברייתא הכי לאתויי פורח יעמידנה רב נחמן באינו יודע[י] למי מברכין והיינו נמי כריב"ל דאמר לעיל קטן אין מזמנין עליו פי' מוטל בעריסה עד שידע למי מברכין אבל עושין אותו סניף לעשרה פי' לברכת המזון וה"ה לתפלה דבהא לא פליג רב נחמן דכי בעי יודע ופורח[כ] כדפי' ה"מ לזמון שלשה אבל לסניף מודה לריב"ל דסניף לעשרה וה"ה לתפלה דקטן מצטרף ודיקא נמי דפריך עלה ממעשה דר' אליעזר שהיה לתפלה לריב"ל דמיירי בבהמ"ז ומיהו תימה דבב"ר (פ' נא) קאמר עלה דריב"ל הדא הוא דתימא לברכת המזון אבל לתפלה לא והיה אומר ר"ת דאין הלכה כן לפי שחולק על הגמרא שלנו דודאי ריב"ל לענין תפלה נמי קאמר מדפריך מעובדא דר' אליעזר דמיירי בתפלה. ויש מצרפין קטן לתפלה רק שיהא חומש בידו ואומר ר"ת דמנהג שטות הוא דכי היכי דאמר אטו ארון גברא הוא ה"נ אטו חומש גברא הוא ועוד הא דקאמר קטן מצטרף היינו אפי' בלא חומש ועוד דלא חזינן בשום דוכתא דמהני אלא בעובדא דעבור השנה כשעולין בעליה בפרקי דרבי אליעזר (פ"ח) דקאמר בשלשה מעברין את השנה ר' אליעזר אומר בעשרה ואם נתמעטו מביאין ספר תורה ועושין עגולה וכו' ואין מזכיר שם שיהא הקטן אוחז הס"ת והתם נמי לא קאמר אלא ספר תורה העשוי בגליון אבל חומשין שלנו לא ומיהו קאמר בירושלמי[ל] א"ר יוסי (ז) זמנין אכלית עם ר' חלפתא אבא ועם ר' חנינא בר סרסי חביבי ולא מזמנין עלואי עד שהבאתי שתי שערות ומשם משמע דלהצטרף לזמון לא עבדין עובדא עד שיביא שתי שערות הא לתפלה עבדי[י] ומתוך ירושלמי זה פי' ר"י דאין עושין קטן סניף לעשרה לא לתפלה ולא לברכת המזון[מ] וגם היה אומר ר"י שגם רבינו תם עצמו לא היה נוהג לעשות כן לעשות קטן סניף לעשרה ולא עשה מעשה והלכך אפי' חומש בידו לא מהני כדפירשנו כיון דלא אתהני קטן לבדו גם חומש בידו לא אתהני ומיהו קטן פורח[נ] ויודע למי מברכין משמע שמברכין עליו גם בשלשה[ס] כברייתא וליכא מאן דפליג וזה לשון רבינו שפוסק מסקנא דמלתא אין עושין קטן סניף לעשרה לזמון ולתפלה ולשלשה עד שיביא שתי שערות כעובדא דר' יוסי ברבי חלפתא בירושלמי והא דאמרינן בירושלמי קטן וס"ת עושין אותו סניף אומר ר"י דגרס התם קטן לס"ת כלומר סניף לקריאת התורה קאמר ודוקא התם כדאיתא במגילה (פ"ג דף כג.) דקטן עולה למנין שבעה דקאמר הכל עולין למנין שבעה אפי' קטן אפי' אשה אי לא הוה משום כבוד צבור[ע] אבל לשאר דברים לא ואפי' אם אשכחן בשום דוכתא דקטן [וחומש מצטרף] אפי' לתפלה היינו דוקא העשוי בגליון אבל חומשין שלנו לא ולפי' ר"ת חומש אינו מועיל כלל ביד קטן אבל תרי לא כדקאמר גבי עובדא דר' אליעזר ור"ת פי' דההיא דירושלמי דרבי יוסי בר' חלפתא דוקא בשלשה מיירי: **אביי** ורבא הוו יתבי וכו'. ואם תאמר היכי דמי אי הוו קטנים פורחים מאי רבותא הוה בהו שהביטו כלפי מעלה אלא צריך לומר דהאי לאו לאזמוני עלייהו קא מנסי להו כי היו קטנים טובא אלא לנסותינהו קא עביד שהיה בהם בינה: **תשעה** שאכלו דגן ואחד ירק מצטרפין. והכי הלכתא שאחד שאכל ירק או שתה כוס יין מצטרף ואפילו נברך[פ] שאכלנו יכולין לומר שהרי שתיה בכלל אכילה[פ] ויש שרוצים לומר דהיינו דוקא לזמון עשרה אבל לשלשה לא מצטרפי דהרי לעיל[ט] נמי מחמרינן טפי בצירוף שלשה מעשרה ומיהו בירושלמי[י] תני שנים שאכלו פת ואחד ירק מזמנין וכן פסק ר"י בתוספתו והסר מקולי מפרש דאין הלכה כאותה ברייתא דירושלמי חדא שהרי מסיק עלה התם מתני' כרבן שמעון בן גמליאל כלומר ורבנן פליגי דלא מצטרפי ואין הלכה כיחיד ועוד דא"כ קשה דרבי יוחנן אדר' יוחנן דהכא א"ר יוחנן דלעולם אינו מוציא עד שיאכל כזית דגן הא מצטרף שפיר אפי' לא טעם אלא שתיה כעובדא דר"ש בן שטח ובירושלמי[י] קא"ר יוחנן לעולם אין מזמנין עד שיאכל כזית ומשמע אפי' מצטרף[י] אלא ש"מ כאן לעשרה ובירושלמי איירי בזמון שלשה ולהשלים לעשרה אפי' איכא שנים ושלשה ששתו מצטרפין ושתיה בכלל אכילה ולא קפדינן אלא ארובא דמינכר: **עד** שיאכל כזית דגן.[ק] משמע שאם אכל כזית דגן שיכול להוציא אף אחרים שאכלו על השובע ותימה והרי כזית אינו חייב אלא מדרבנן והיכי אתי דרבנן ופטר דאורייתא דהא אמרינן בפרק מי שמתו (ד' כ:) תבא מארה למי שאשתו ובניו מברכים לו ולא מצי לאוקומי [הא[ר]] דשרו לקטן שיכול להוציא אביו אלא בדאכל אביו כזית דאתי קטן דרבנן שהגיע לחינוך ופטר אביו שאינו חייב אלא מדרבנן הא אם אכל אביו כדי שביעה אינו יכול לפטרו ופרש"י דמחויב דרבנן מחויב קרינן ביה אבל קטן

עין משפט נר מצוה

נ א מיי' פ"ה מהלכות ברכות הלכה ז סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קצט סעיף י:
נא ב ג ד ה מיי' שם הל' ח וסמג שם טוש"ע או"ח סי' קצז סעיף ב:
נב ו טוש"ע שם סעיף ד:

רב נסים גאון

ינאי מלכא כריך ריפתא ולא הוה ליה איניש דמברך ליה אמרה ליה דביתהו השתא דקטלת לכולהו רבנן מאן מברך לך. איתא מיפרשי ומיברורא במס' קדושין בפ' האומר לחברו (דף סו) שנתגלגלה (ותעה) [הרעה] ע"י אלעזר בן פועירה וע"י יהודה בן גדידיה ויהרגו כל חכמי ישראל והיה העולם משתומם עד שבא שמעון בן שטח והחזיר את התורה ליושנה ובמס' סוטה בפ' עגלה ערופה (ד' מז) אמרי' כד קטל ינאי מלכא לרבנן אטמינהו אחתי' לשמעון בן שטח ואיתא נמי בפ' כל ישראל יש להם חלק (דף קז) ובתלמוד א"י דהאי פירקא אמרי' ש' נזירים עלו בימי שמעון בן שטח ק"נ מהן מצאו להן פתח וק"נ לא מצאו להן פתח שלח שמעון בן שטח לגבי ינאי מלכא אמר ליה אית הכא שלש מאות נזירין ואינון בעיין תשע מאה קורבנין הב לי פלגא מן דידך ואנא יהיב פלגא מן דידי שלח ליה ת"נ אזל לישנא בישא ואמר ליה דלא יהב ליה מן דיליה כלום שמע ינאי מלכא וכעס דחיל שמעון בן שטח וערק בתר יומין סלקין בני נשי רברבין מן מלכותיה דפרס לגבי ינאי מלכא מדאכלין אמרין נהירין אנן דהוה הכא [חד גבר סב וכו'] ועיקרה דמילתא בבראשית דר' הושעיא בפרשת וירא יעקב כי יש שבר במצרים דקשיא הא אדאית בגמ' דידן כי אפשר שתכף זה המעשה וזה הכעס שנפל בלבו של ינאי המלך על ר' שמעון בן שטח אירע זה המעשה הנזכר וזהו שנאמר בן נזוקה בו מינות ויהרגו כל חכמי ישראל וכשראה שמעון בן שטח חשש שמא יתאנה עליו ויענישנו על

גליון הש"ס

גמ' אביי ורבא כו'. בבה"ג הגי' ורבא בר רב חנן: רש"י ד"ה עד שיאכל כו' ואפי' מדרבנן כו'. וק"ל הא אמרי' שם דאם נשים בברכת המזון דרבנן אין יכולות להוציא לאחרים. וצ"ע:

משנת ראשונים

אמר רבי יהודה בריה דרב שמואל בר שילת. היה בן אחותו מרי' חייא כי שילת ומרתא אחיות של ר' חייא הגדול, וזה רב שמואל ורב היו בני אחים. [ספר יוחסין מאמר שני]

[המשך בסוף המסכת]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ערכין ג.], ב) [ע"ז לז:], ג) עיין תוס' פסחים קג: ד"ה כיון, ד) [שבת לג: מ"ק כד: תענ' יד:], ה) עיין תוס' פסחים קג: ד"ה כיון, ו) עיין בתוס' ד"ה עד לקמן בע"ב, ז) דפרקין ה"ב, ח) שבועות דף כב., ט) מז:, י) סה"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמ' לא שנא ששה (ולאי) תז"מ ונ"ב רש"י גורס ויי: (ב) שם כזית דגן וכדתניא רשב"ג אומר עלה והיסב: (ג) רש"י ד"ה טללא גג הס"ד ואח"כ מ"ה בוצין דלעת מקניה וכו' מקטנותו ואית דגרסי: (ד) ד"ה ואיהו וכו' שהיה קובל. נ"ב נראה שהיה גורס בגמרא ששה ויי לא קמיבעיא לי שהיה מילר על שלא שאל אותו וכ"א להדיא בב"ר פ' נ"א: (ה) ד"ה עד שיאכל וכו' דעליה דאבוה הוא: (ו) תוס' ד"ה ולית וכו' כלומר קטן פורח דמזמנין: (ז) בא"ד אמר ר' יוסי כמה זמנין אכלית:

תורה אור השלם

א) סַלְסְלֶהָ וּתְרוֹמְמֶךָּ תְּכַבֵּדְךָ כִּי תְחַבְּקֶנָּה: [משלי ד, ח]

הגהות וציונים

א] [גי' הערוך בוצין מקיני' ידיעי ע"ש (וכ"ה ברש"י לפנינו הגירסא הא') ומצאתי בתוס' סוכה נו ע"ב ד"ה בוצינא דגרסי בוצינא מקטפי' ידיע (גליון): ב] תיבת ודאי הוא ר"ת וד' אכלו ירק (כ"מ). ויש גורסים וי דא וכ"ה בילקוט ובזה א"ש דברי רש"י ד"ה ואיהו: [ועי' לעיל כ"ה ע"ב פחות מג' כו' שלשה ארבעה כו' תשעה מהו כו' עשרה ודאי לא מיבעי לי. הריטב"א]: ג] (גליון) עיין צל"ח בביאור ענין זה, ועיין גם לעיל ה ע"ב, גיטין נד ע"ב לשון "ודאי": ד] [לפמ"ש מהרש"א בח"א אין זה בנוסח הגמ' אלא רש"י מפרש ע"פ סיפא דקרא ע"ש ועי' תוס' עירובין סה ע"א ד"ה בצר וכו' מ"ש בשם הירושלמי וע"ע תו' ב"ק צב ע"ב ד"ה משולש (גליון): ה] בדפוסים הקודמים ובעי"ש הגירסא דלא מקבלי מרות ועיי"ש בפירוש שאין מכירין "רבנן" שום טובה שאדם עושה להם (ועיין רש"ש): ו] ג' תיבות הללו נראה טעות הדפוס הוא (גליון) וכן ליתא בכת"י שהרי הוכחת רבי אבא היא ממימרא דר' יוחנן ולא יתכן שיביא ר' יוחנן מדברי עצמו, אולם עיין בצל"ח ובברכת ראש שמיישבים גירסתנו: ז] הואיל ולא נהניתי (כ"ה ברש"י שבע"י): ח] עי' מהרש"א ובגנזי יוסף כ' דר"ל פורח או יודע וא"ו המחלקת הוא: ט] נוסף ע"פ המהרש"א, וצ"ל ודלעולם: י] כ"ה בהרש"א: מ] הערה המהרש"א דבכל נוסחאות שלפנינו לא כוונתי "התנא" אהא דישכים.

י] עי' מהרש"א ובהערות שם, ועיין מל"ה ובהגהות מהר"נ אדלר גרס ביודע: כ] בדפו"י הגי' או פורח וכ"ה במהרש"א, ועיי"ש: ל] תיבות "הא לתפלה עבדי" מיותר (הגהות מהר"נ אדלר) ועיין מל"ה שמיישב גירסתנו: מ] ר"ל משום דמיירי התם דאמר ר' יוסי בתר האי דעושין אותו סניף לי' ועיין רש"א מש"כ בסה"ד (רש"ש) ועיין מל"ה בסה"ד שחולק על דבריהם עיי"ש: נ] [קטן פורח כפי' ר"ת ויודע כצ"ל] (גליון) כ"ה במהרש"א (ועי' גנזי יוסף שכתב ולא ידעתי כוונתו והנכון כמו שהוא לפנינו בתוס' וסתמו דבריהם ולא ביארו אי תרווייהו בעינן או בחד סגי וסמכו אמ"ש לעיל): ס] בתוס' ר"פ נוסף בשלשה לזימון: ע] עיין מהרש"א שמבאר דאי לא הוה משום כבוד צבור לא הוו אמרי דקטן עולה למנין, ועיין בנמוקי הגרי"ב על המהרש"א שמקשה עליו, ועיין רש"ש: פ] צ"ל ואפילו ברוך שאכלנו (רש"ש): צ] צ"ל להצטרף (גליון): ק] תוס' זה עם תוס' לקמן מט ע"ב ד"ה ואכלת משלימין זה לזה (הגהות הרר"א מגרידץ): ר] ע"פ המהרש"א: ש] וכן העתיקו בתלמידי רבינו יונה ועיין רש"ש, יד דוד: ת] בדפו"ר "עליה" דאבוה והגיה הב"ח "דעליה" כלפנינו:

הגמרא מביאה דעה החולקת על רבי שמעון בן שטח:

אָמַר רַב אַבָּא בְּרֵיהּ דְּרַב חִיָּיא בַּר אַבָּא (**אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן**[כח]), **שִׁמְעוֹן בֶּן שָׁטַח דַּעֲבַד, לְגַרְמֵיהּ הוּא דַּעֲבַד** - מה שעשה רבי שמעון בן שטח, שהוציא אותם בברכתו אף על פי שלא השתתף עמהם אלא בשתיית כוס של יין בלבד, לדעת עצמו עשה, כלומר, אין אדם מודה לו בזה, **דְּהָכִי** - שהרי כך **אָמַר רַבִּי חִיָּיא בַּר אַבָּא אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, לְעוֹלָם** המצטרף עם אחרים לזימון באכילת איזה דבר מאכל, **אֵינוֹ מוֹצִיא אֶת הָרַבִּים יְדֵי חוֹבָתָן** בברכת המזון, **עַד שֶׁיֹּאכַל** עמהם פת שיש בה **כַּזַּיִת דָּגָן**[כט], שבאופן כזה אף הוא מחויב בברכת המזון[ל]. ומאחר ורבי שמעון בן שטח לא אכל עמהם פת לא היה רשאי לברך עבורם[לא], אלא לדעת עצמו עשה[לב].

הגמרא מקשה על דברי רבי יוחנן מברייתא:

מֵיתִיבֵי - הקשו תלמידי הישיבה. שנינו בברייתא, **רַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר**, אדם **שֶׁעָלָה** למיטה שהיו מסיבים עליה בסעודה, **וְהֵיסֵב עִמָּהֶם** - עם שאר הסועדים[לג], **אֲפִילּוּ** אם **לֹא טָבַל עִמָּהֶם אֶלָּא בְּצִיר**, כלומר, שלא השתתף עמהם בסעודתם, אלא רק הטביל ירק ברוטב ואכלו[לד], **וְלֹא** [-או שלא] **אָכַל עִמָּהֶם אֶלָּא גְּרוֹגֶרֶת** [-תאנה מיובשת] **אַחַת**, מכל מקום הרי הוא **מִצְטָרֵף** עמהם לזימון. וסברה הגמרא שאין רבן שמעון בן גמליאל מחלק בין צירוף לזימון לבין להוציא אחרים ידי חובתם, וממילא יש להוכיח מכך שאף מי שלא אכל דגן יכול להוציא אחרים בברכתו, ושלא כדברי רבי יוחנן[לה].

מתרצת הגמרא, **אִצְטָרוּפֵי מִצְטָרֵף** - אכן סובר רבן שמעון בן גמליאל שיכול אדם להצטרף עם אחרים לזימון אפילו אם לא אכל עמהם פת[לו], **אֲבָל לְהוֹצִיא אֶת הָרַבִּים יְדֵי חוֹבָתָן** בברכת המזון אינו רשאי **עַד שֶׁיֹּאכַל** עמהם **כַּזַּיִת דָּגָן**, וכדברי רבי יוחנן[לז].

אִיתְּמַר נַמִּי - ואכן כך נאמר בבית המדרש, **אָמַר רַב חָנָא בַּר יְהוּדָה מִשְּׁמֵיהּ דְּרָבָא, אֲפִילּוּ** אם **לֹא**

להקריב תשע מאות קרבנות [שכן כל נזיר מקריב שלש קרבנות], ולא היה בידם ממון לצורך כך, ורבי שמעון בן שטח מצא פתח לחצי מן הנזירים להתיר את נזירותם, אך לשאר הנזירים לא מצא, והוצרכו לארבע מאות וחמשים קרבנות. ושלח לינאי המלך, שיש שלש מאות נזירים הזקוקים לתשע מאות קרבנות, ולפיכך יתחלקו בזה הוא וינאי המלך, וכל אחד יתן מחצה. והסכים ינאי ושלח לו דמי ארבע מאות וחמשים קרבנות. אמנם היה שם אדם אחד שהלשין על רבי שמעון בן שטח בפני ינאי המלך, ואמר לו שלא היה צריך אלא לאותו הסכום שנתן ינאי ולא נתן משלו כלום. וכעס עליו ינאי, וברח רבי שמעון מפניו. עד שאירע מעשה שבאו נכבדים ממלכות פרס אל ינאי המלך, וכשישבו אצלו שאלוהו אודות רבי שמעון בן שטח, והוכרח לקוראו ולהבטיח שלא יזיקו. ונתיישב רבי שמעון בן שטח מעצמו בין המלך למלכה, וכששאלו ינאי על כך, הביא לו המימרא מספר בן סירא 'סלסלה ותרוממך ובין נגידים תושיבך' [ראה הערה לעיל בענין זה]. ולאחר מכן כשביקש ממנו ינאי לזמן, אמר לו שאינו יכול לזמן עד שיאכל, ואכן אכל עמהם [ולא רק שתה כוס של יין כנזכר כאן]. ומפירוש רב ניסים גאון (ד"ה ינאי) משמע שסובר שהכל היה מעשה אחד, שאירע באותה תקופה שהרג ינאי לכל חכמי ישראל. אך ראה בבן יהוידע (ד"ה לגרמיה) שנקט שהם שני מעשים שונים.

כח. **כתב** בגליון שנראה שתיבות אלו טעות הדפוס הן. וכוונתו, שכן רב אבא בריה דרבי חייא בר אבא מוכיח את דבריו מתוך דברי רבי יוחנן, ואם אמר רב אבא מימרא זו משמו של רבי יוחנן, כיצד יתכן הדבר שמביא רבי יוחנן ראיה לדבריו מתוך דברי עצמו. אמנם ראה בצל"ח (ד"ה ודע) שמיישב הגירסא שלפנינו.

כט. **לכאורה** יש לתמוה, כיצד יכול אדם להוציא את הרבים ידי חובתם כשאוכל פת שיש בה כזית דגן, והרי אינו חייב בברכת המזון אלא מדרבנן, כל זמן שלא אכל כדי שביעה, ונתבאר בדברי הגמרא לעיל (כ:) שאדם החייב בברכת המזון מדרבנן [כגון שאכל כזית לרבי מאיר או כביצה לרבי יהודה] אינו יכול להוציא אדם החייב בברכת המזון מן התורה [שאכל כדי שביעה, כמו שנאמר 'ואכלת ושבעת'], שהרי מטעם זה אין קטן יכול להוציא את אביו ידי חובתו [אפילו אם אכל הקטן כדי שביעתו, שמכל מקום אינו חייב לברך מן התורה אלא מדרבנן] אלא כשלא אכל האב כדי שביעה. תירץ רש"י (ד"ה עד), שאדם המחויב בברכת המזון מדרבנן כבר נקרא 'בר חיובא' לענין זה, ויכול להוציא אף את המחויב מן התורה, ומה שנתבאר לעיל שאין קטן יכול להוציא אביו ידי חובתו, היינו משום שקטן אינו חייב במצוות אפילו מדרבנן, שהרי אין חיובו אלא מדין 'חינוך', ודין זה על האב הוא מוטל ולא על הבן, ועל כן אין הקטן נקרא 'בר חיובא' במצוות [וראה עוד שם שהביא את דברי בעל הלכות גדולות שנחלק בזה, והקשה עליו מסוגיית הגמרא כאן].

בתוספות (ד"ה עד) הקשו על פירוש רש"י כמה קושיות, ומחמת כן פירשו הענין באופן אחר, שמאחר ואדם גדול אם יאכל כדי שביעה חייב הוא בברכת המזון מן התורה, ממילא הוא נקרא 'בר חיובא' לענין זה ויכול להוציא כל אדם בברכתו, ואפילו אם לא אכל עתה מאומה, שכן 'כל ישראל ערבים זה בזה', וכמבואר במסכת ראש השנה (כט.), שבכל ברכות המצוות וכיוצא בזה יכול אדם להוציא את חברו ידי חובתו אף על פי שהוא עצמו כבר בירך [שמאחר והוא ערב לחברו וחברו עדיין לא בירך דנים אנו אף אותו לענין זה כאילו לא בירך], אלא שכל זה שייך רק לענין אדם גדול, שיכול להגיע לידי חיוב ברכת המזון מן התורה כשיאכל כדי שביעה, אבל קטן שאינו יכול לבוא עתה לידי חיוב ברכה מן התורה כלל, אף אם יאכל כדי שביעה, נמצא שאינו 'מחויב בדבר', ועל כן אינו יכול להוציא אדם גדול שאכל כדי שביעה, המחויב בברכת המזון מן התורה, אלא רק באופן שלא אכל אותו אדם אלא כזית או כביצה [ראה עוד בענין זה בילקוט ביאורים].

והוסיפו התוספות, שאף על פי שנתבאר שיכול אדם גדול להוציא את חברו בברכת המזון אפילו אם לא אכל כלל, מכל מקום סובר רבי יוחנן שצריך המזמן לאכול כזית דגן, כדי שיוכל לומר את הנוסח 'נברך שאכלנו משלו'. ובמהרש"א (להלן ע"ב בתוס' שם) תמה, שאם כן מדוע צריך לאכול כזית דגן, הרי די בכך שיאכל ירק או ישתה יין כדי שיוכל לומר 'שאכלנו'. וכתב 'ויש ליישב'. ובקרני ראם שם כתב, שאמנם מן התורה יכול אדם להוציא את חברו אף אם אינו מחויב בדבר, אך מדרבנן צריך שיהא מחויב, ולפיכך סובר רבי יוחנן שאינו רשאי להוציא אחרים בברכת המזון אלא אם כן אכל כזית פת, שבאופן כזה חייב הוא בברכת המזון מדרבנן.

ל. **כך** היא פשטות דברי הגמרא, שצריך שיאכל זה שמוציאם בברכתו פת העשויה מדגן, שבכך הוא מתחייב בברכת המזון, על כל פנים מדרבנן. וכן כתב הרמב"ם (ברכות פ"ה ה"ח) 'והוא שיהיה המברך מאוכלי הפת'. אמנם ברא"ש (סי' כא) מסתפק בזה, שמאחר ונקט רבי יוחנן בדבריו 'כזית דגן' ולא נקט 'כזית פת', יתכן שדי בכך שיאכל דבר מאפה שברכתו מעין שלוש, שאף על פי שאינו חייב בברכת המזון, מכל מקום הוא חייב בברכה שהיא מן התורה. ובצל"ח (ד"ה ולמאי) תמה על כך, שאם כן מדוע אמרו על רבי שמעון בן שטח 'לגרמיה הוא דעבד', הרי מאחר ושתה כוס של יין נתחייב בברכה מעין שלש, ומעתה רשאי הוא להוציאם אף בברכת המזון. וכתב, שצריך לומר שהרא"ש סובר שלענין זה אין אומרים 'שתיה בכלל אכילה'. וראה שם עוד שהאריך בזה. ועיין עוד בהערה להלן בסמוך.

לא. **בביאור** שיטת רבי שמעון בן שטח, שסבר שאף על פי שלא שתה אלא כוס יין רשאי הוא לברך ברכת המזון עבור ינאי וחבורתו ולהוציאם ידי חובתם, כתב הרשב"א (ד"ה הא), שהוא סובר שאין אדם צריך להיות מחויב בברכת המזון כדי להוציא את חברו, אלא רשאי הוא להוציאו מדין 'ערבות' [וכמו שכתבו התוספות (ד"ה עד) בביאור שיטת רבי יוחנן, ראה הערה לעיל], ובלבד שיהא המוציא אדם גדול שהוא 'בר חיובא'. ואף שמבואר בדברי הירושלמי (פ"ג ה"ג) שלענין ברכת המזון אין אומרים דין זה, לפי שיש ללמוד מן המקרא 'ואכלת ושבעת וברכת' שמי שאכל הוא שיברך, אין הכוונה שדין זה מן התורה הוא, אלא תקנת חכמים היא שלא יוציא אדם את חברו ידי חובתו באופן שלא אכל, והסמיכוהו על המקראות, ולא אמרו חכמים דין זה אלא כשלא אכל מאומה, אבל אם אכל איזה דבר, שהוא מחויב בברכה כל שהיא, העמידוהו חכמים על דין התורה שרשאי להוציא את חברו בברכת המזון, אף על פי שהוא עצמו לא אכל פת ואינו מחויב בברכת המזון כלל. אלא שמכל מקום יתכן שרבי שמעון בן שטח סובר שאין די בכך שיהא חייב המברך בברכת בורא נפשות, אלא צריך שיהא חייב בברכה שהיא מן התורה, ולפיכך שתה כוס יין, שצריך לברך עליה ברכה מעין שלש שחיובה מן התורה.

לב. **טעם** הדבר שיכול היה רבי יוחנן שהוא אמורא לחלוק על דברי רבי שמעון בן שטח שהוא תנא, כתב בהגהות רא"מ הורוויץ (ד"ה מיתיבי), שסמך בזה על דברי המשנה (לעיל מה.) 'השמש שאכל כזית', שמאחר וצריך שיאכל כזית ודאי צריך שיאכל גם כן מין דגן. ובחודש האביב (ד"ה אריו"ח) כתב, שכך קיבלו מרבותיהם שרבי שמעון בן שטח עשה לדעת עצמו ואין חבריו מודים לו בזה.

לג. **שכך** היתה דרכם לאכול את כל סעודותיהם בהסיבה.

לד. **והירק** והציר יחדיו מצטרפים לכזית. שפתי חכמים (ד"ה אפילו) בשם לבושי שרד. אך כתב שמדברי הרמב"ם משמע שדי באכילת ירק או ציר, שכן כתב (ברכות פ"ה ה"ח) 'שבעה שאכלו פת ושלשה אכלו עמהן ירק או ציר וכיוצא בהן מצטרפין לזמן בשם'.

לה. **הקשה** הצל"ח (ד"ה מיתיבי), מה קושיא היא זו על דברי רבי יוחנן, הרי גם רבי שמעון בן שטח הוא תנא, ומכל מקום נחלק עליו רבי יוחנן, וסובר שאין מוציא את הרבים ידי חובתן עד שיאכל כזית דגן [והטעם שיכול רבי יוחנן לחלוק בזה על רבי שמעון בן שטח נתבאר לעיל בהערה], ואם כן יחלוק אף על שיטת רבן שמעון בן גמליאל. ותירץ בשם אחד התלמידים, שאכן אין הכוונה להקשות בזה על שיטת רבי יוחנן, אלא על זה שאמר 'רבי שמעון בן שטח דעבד לגרמיה הוא דעבד', דהיינו, שאין עוד תנא העומד בשיטה זו, ולפיכך מקשה הגמרא מדברי רבן שמעון בן גמליאל, שאף הוא סובר לכאורה כשיטת רבי שמעון בן שטח.

לו. **כתב** בשיטה מקובצת (ד"ה ולא) בשם הרא"ה, שאין מועיל צירוף בלא אכילת פת אלא באופן שאכלו המצטרפים דבר מאכל שניתן לפטור את ברכתו בברכת המזון, כגון שאכלו פירות שאינם משבעת המינים, שברכתם 'בורא נפשות', ונפטרים בברכת המזון [כך היא שיטתו, ויש חולקים], או פירות משבעת המינים הזנים את הגוף, כגון תמרים וגרוגרות, שאף הם נפטרים בברכת המזון, אבל פירות שאינם נפטרים בברכת המזון, כגון ענבים, אין האוכלים אותם מצטרפים עם שאר הסועדים לזימון, ואפילו רק לזימון עשרה, מאחר ואינם יכולים לברך עמהם ברכת המזון.

לז. **הקשה** הצל"ח (ד"ה אצטרופי), 'ודקארי לה מאי קארי לה', כלומר, מה סברה הגמרא בקושייתה, הלא פשוט הדבר שיש לחלק בין צירוף לבין להוציא הרבים ידי חובתם, שכן אף רבי יוחנן דקדק לומר בדבריו שלהוציא את הרבים צריך שיאכל כזית דגן, אבל לענין צירוף גרידא הוא מודה שאין צריך לכך. ותירץ, שרבי יוחנן עוסק בדין צירוף לזימון עשרה, ובזה היה פשוט לגמרא שאכן יש לחלק בין צירוף לבין להוציא הרבים ידי חובה, אבל רבן שמעון בן גמליאל עוסק בצירוף לזימון שלשה [וכפי שכתבו התוספות (ד"ה תסעה)], ולענין זה סבר המקשן שאין לחלק ביניהם. וחידש לו התרצן, שאף בזה יש לחלק. וראה שם עוד שתירץ באופנים נוספים.

לאתויי קטן פורח ולית הלכתא ככל הני שמעתתא אלא כי הא [א]דאמר רב נחמן קטן היודע למי מברכין מזמנין עליו אביי ורבא הוו יתבי קמיה דרבה אמר להו רבה למי מברכין אמרי ליה לרחמנא ורחמנא היכא יתיב רבא אחוי לשמי טללא אביי נפק לברא אחוי כלפי שמיא אמר להו רבה תרווייכו רבנן הויתו היינו דאמרי אינשי בוצין בוצין מקטפיה ידיע[א]: א"ר יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב תשעה אכלו דגן ואחד אכל ירק מצטרפין א"ר זירא בעאי מיניה מרב יהודה שמנה מהו שבעה מהו א"ל לא שנא ששה (א) ודאי[ב] לא מיבעיא לי א"ל רבי ירמיה שפיר עבדת דלא איבעיא לך התם טעמא מאי משום דאיכא רובא הכא נמי איכא רובא ואיהו סבר [ג]רובא דמינכר בעינן. ינאי מלכא ומלכתא כריכו ריפתא בהדי הדדי ומדקטל להו לרבנן לא הוה ליה איניש לברוכי להו אמר לה לדביתהו מאן יהיב לן גברא [ג]דמבורך לן אמרה ליה אשתבע לי דאי מייתינא לך גברא דלא מצערת ליה אשתבע לה אייתיתיה לשמעון בן שטח אחוה אותביה בין דידיה לדידה אמר ליה חזית כמה יקרא עבדינא לך אמר ליה לאו את קא מוקרת לי אלא אורייתא היא דמוקרא לי דכתיב [א]סלסלה ותרוממך תכבדך כי תחבקנה[ג] אמר לה קא חזית דלא מקבל[ד] מרות יהבו ליה כסא לברוכי אמר היכי אבריך ברוך שאכל ינאי וחביריו משלו שתייה לההוא כסא יהבו ליה כסא אחרינא ובריך א"ר אבא בריה דרב חייא בר אבא (א"ר יוחנן[ה]) שמעון בן שטח [ד]דעבד לגרמיה הוא דעבד[ו] דהכי אמר ר' חייא בר אבא אר"י לעולם אינו מוציא את הרבים ידי חובתן עד שיאכל כזית דגן (ב) מיתיבי רשב"ג אומר עלה והיסב עמהם [ה]אפילו לא טבל עמהם אלא בציר ולא אכל עמהם אלא גרוגרת אחת מצטרף אצטרופי מצטרף אבל [ו]להוציא את הרבים ידי חובתן עד שיאכל כזית דגן איתמר נמי אמר רב חנא בר יהודה משמיה דרבא אפי' לא טבל

רש"י

לאתויי קטן פורח. שאין מדקדקין בו אם בא לכלל שניס או לאו, ומה הן שנים י"ג שנים ויום אחד: טללא. גג: (ג) מקניה. מקן שלו, מקטנותו: בוצין. דלעת. ואית דגרסי מקטפיה. וקטף הוא שרף האילן, כלומר משעה שהוא חונט ויוצא מתוך השרף ניכר אם יהיה טוב: ואיהו סבר. רבי זירא שהיה קובל (ד) ומתחרט על שלא שאל על הששה סבר דילמא רובא דמנכר שפיר בעינן דליכול דגן, ואי בעי מיניה ששה לא היה מתיר: ינאי מלכא. ממלכי בית חשמונאי היה, והרג חכמי ישראל שבאו לפסלו מן הכהונה, במסכת קידושין (דף סו.): סלסלה ותרוממך. סיפיה דקרא תכבדך כי תחבקנה: היכי אבריך. [ז]ולא נהניתי, אומר נברך שאכל ינאי וחביריו משלו, בתמיה: שמעון בן שטח דעבד. שבירך להוציאם ידי חובתם בשביל כוס אחד ששתה: לגרמיה הוא דעבד. אין אדם מודה לו: עד שיאכל כזית דגן. ומכי אכל כזית דגן מיהא מפיק, אף על גב דכזית דגן שיעורא דרבנן הוא כדאמר בפרק מי שמתו (דף כ:), מיהו כיון דמיחייב מדרבנן מחוייב בדבר קרינן ביה ומוציא רבים ידי חובתן. וא"ת בקטן שהגיע לחינוך הא לא אמר הכי, [ח]ההוא אפי' מדרבנן לא מיחייב, דעליה דאבוה (ה) הוא דרמי לחנוכיה. ובעל ה"ג פסק דוקא דאכלו איניהו כזית או כביצה דכותיה, אבל אכלו ושבעו לא מפיק[ט], ואי אפשר להעמידה דהא ינאי וחבריו אכלו ושבעו ואפקינהו שמעון בן שטח, ואע"ג דלגרמיה הוא דעבד טעמא משום דלא אכל כזית דגן הא אכל כזית דגן הכי נמי: ובשבת

תוספות

ולית הלכתא ככל הני שמעתתא אלא כי הא קטן היודע. משמע דקאי נמי אדרבי יוחנן ולא נהירא שהרי אין דרך הגמרא שסותר דברי אמוראים והברייתא שהביא ראיה לדברי ר' יוחנן בלא שום טעם וי"ל דקאי אקטן פורח כלומר קטן פורח (ו) מזמנין עליו היינו דוקא היודע למי מברכין ותרווייהו בעינן ולפירושינו נ"ל דלא מייתי עובדא דאביי ורבא לענין אזמוני עלייהו אלא לפרש מהו קטן היודע למי מברכין דמסתמא לא פורחים הוו דאם כן מהו רבותייהו אם יודעים למי מברכין ורבה נמי דעבד היינו להראות שיש בהם בינה והם קטנים ולא מזמנין עלייהו. ואומר ר"ת אף על פי דלית הלכתא ככל הני שמעתתא מיהו הלכה כריב"ל דאמר קטן ממש עושין אותו סניף לעשרה והכא דבעינן פורח ויודע[י] היינו דוקא בשלשה ולית הלכתא ככל הני שמעתתא לא קאי אריב"ל ודיקא נמי שהרי מפסיק הגמרא בינתיים באותו מעשה [דר' אליעזר[כ]] דלעולם ישכים אדם ותניא כוותיה[ל] אלא קאי אהני שמעתתא דבתר תניא כוותיה דישכים[מ] כגון תשעה וארון ושבת ושניס ותשעה נראין כעשרה ושניס מחדדים וקטן פורח אע"ג דתנא ברייתא הכי לאתויי פורח יעמידנה רב נחמן באינו יודע[נ] למי מברכין והיינו נמי כריב"ל דאמר לעיל קטן אין מזמנין עליו פי' מוטל בעריסה עד שידע למי מברכין אבל עושין אותו סניף לעשרה פי' לברכת המזון וה"ה לתפלה דהא לא פליג רב נחמן דכי בעי יודע ופורח[ס] כדפי' ה"מ לזמון שלשה אבל לסניף מודה לריב"ל דסניף לעשרה וה"ה לתפלה דקטן מצטרף ודיקא נמי דפריך עלה ממעשה דר' אליעזר שהיה לתפלה לריב"ל דמיירי בהמ"ז ומיהו תימה דבב"ר (פ' נא) קאמר עלה דריב"ל הדא הוא דתימא לברכת המזון אבל לתפלה לא והיה אומר ר"ת דאין הלכה כן לפי שחולק על הגמרא שלנו דודאי ריב"ל לענין תפלה נמי קאמר מדפריך מעובדא דר' אליעזר דמיירי בתפלה. ויש מצרפין קטן לתפלה רק שיהא חומש בידו ואומר ר"ת דמנהג שטות הוא דכי היכי דאמר אטו ארון גברא הוא ה"נ אטו חומש גברא הוא ועוד הא דקאמר קטן מצטרף היינו אפי' בלא חומש ועוד דלא חזינן בשום דוכתא דמהני אלא בעובדא דעבור השנה כשעולין בעליה בפרקי דרבי אליעזר (פ"ח) דקאמר בשלשה מעברין את השנה ר' אליעזר אומר בעשרה ואם נתמעטו מביאין ספר תורה ועושין עגולה וכו' ואין מזכיר שם שיהא הקטן אוחז הס"ת והתם נמי לא קאמר אלא ספר תורה העשוי בגליון אבל חומשין שלנו לא ומיהו קאמר בירושלמי[ע] א"ר יוסי (ז) זמנין אכלית עם ר' חלפתא אבא ועם ר' חנינא בר סרסי חביבי ולא מזמנין עלוי' עד שהבאתי שתי שערות ומשם משמע דלהצטרף לזמון לא עבדין עובדא עד שיביא שתי שערות הא לתפלה עבדי[פ] ומתוך ירושלמי זה פי' ר"י דאין עושין קטן סניף לעשרה לא לתפלה ולא לברכת המזון[צ] וגם היה אומר ר"י שגם רבינו תם עצמו לא היה נוהג לעשות כן לעשות קטן סניף לעשרה ולא עשה מעשה והלכך אפי' חומש בידו לא מהני כדפירשנו כיון דלא אתהני קטן לבדו גם חומש בידו לא אתהני ומיהו קטן פורח[י] ויודע למי מברכין משמע שמברכין עליו גם בשלשה[ק] כברייתא וליכא מאן דפליג וזה לשון רבינו שפוסק מסקנא דמלתא אין עושין קטן סניף לעשרה לזמון ולתפלה ולשלשה עד שיביא שתי שערות כעובדא דר' יוסי ברבי חלפתא בירושלמי והא דאמרינן בירושלמי קטן וס"ת עושין אותו סניף אומר ר"י דגרס התם קטן לס"ת כלומר סניף לקריאת התורה קאמר ודוקא התם כדאיתא במגילה (פ"ג דף כג.) דקטן עולה למנין שבעה דקאמר הכל עולין למנין שבעה אפי' קטן אפי' אשה אי לא הוה משום כבוד צבור[ע] אבל לשאר דברים לא ואפי' אם אשכחן בשום דוכתא דקטן [וחומש מצטרף] אפי' לתפלה היינו דוקא העשוי בגליון אבל חומשין שלנו לא ולפי' ר"ת חומש אינו מועיל כלל ביד קטן אבל קטן לחוד הוי סניף אבל תרי לא כדקאמר גבי עובדא דר' אליעזר ור"ת פי' דההיא דירושלמי דרבי יוסי בר' חלפתא דוקא בשלשה מיירי: **אביי** ורבא הוו יתבי וכו'. ואם תאמר היכי דמי אי הוו קטנים פורחים מאי רבותא הוה בהו שהביטו כלפי מעלה אלא צריך לומר דהאי לאו לאזמוני עלייהו קא מנסי להו כי היו קטנים טובא אלא לנסותינהו קא עביד שהיה בהם בינה: **תשעה** שאכלו דגן ואחד ירק מצטרפין. והכי הלכתא שאחד שאכל ירק או שתה כוס יין מצטרף ואפילו נברך[פ] שאכלנו יכולין לומר שהרי שתיה בכלל אכילה[ק] ויש שרוצים לומר דהיינו דוקא לזמון עשרה אבל לשלשה לא מצטרפי דהרי לעיל[ט] נמי מחמרינן טפי בצירוף שלשה מעשרה ומיהו בירושלמי[י] תני שנים שאכלו פת ואחד ירק מזמנין וכן פסק ר"י בתוספתו והסר מקולי מפרש דאין הלכה כאותה ברייתא דירושלמי חדא שהרי מסיק עלה התם מתני' כרבן שמעון בן גמליאל כלומר ורבנן פליגי דלא מצטרפי ואין הלכה כיחיד ועוד דא"כ קשה דרבי יוחנן אדר' יוחנן דהכא א"ר יוחנן דלעולם אינו מוציא עד שיאכל כזית דגן הא מצטרף שפיר אפי' לא טעם אלא שתיה כעובדא דר"ש בן שטח ובירושלמי[י] קא"ר יוחנן לעולם אין מזמנין עד שיאכל כזית ומשמע אפי' מצטרף[ל] אלא ש"מ כאן לעשרה ובירושלמי איירי בזמון שלשה ולהשלים לעשרה אפי' איכא שנים ושלשה ששתו מצטרפין ושתיה בכלל אכילה ולא קפדינן אלא ארובא דמינכר: **עד** שיאכל כזית דגן.[מ] משמע שאם אכל כזית דגן שיכול להוציא אף אחרים שאכלו על השובע ותימה והרי כזית אינו חייב אלא מדרבנן והיכי אתי דרבנן ופטר דאורייתא דהא אמרינן בפרק מי שמתו (ד' כ:) תבא מארה למי שאשתו ובניו מברכים לו ולא מצי לאוקומי [הא[נ]] דשרו לקטן שיכול להוציא אביו אלא בדאכל אביו כזית דאתי קטן דרבנן שהגיע לחינוך ופטר אביו שאינו חייב אלא מדרבנן הא אם אכל אביו כדי שביעה אינו יכול לפטרו ופרש"י דמחויב דרבנן מחויב קרינן ביה אבל קטן

עין משפט נר מצוה

נ א מיי' פ"ה מהלכות ברכות הלכה ז סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קצט סעיף י:

נא ב ג ד ה מיי' שם הל' ח וסמג שם טוש"ע או"ח סי' קצז סעיף ג:

נב ו טוש"ע שם סעיף ד:

רב נסים גאון

ינאי מלכא כריך ריפתא ולא הוה ליה איניש דמבריך ליה אמרה ליה דביתהו השתא דקטלת לכולהו רבנן מאן מברך לך. איתא מיפרשי ומיברורא במס' קדושין בפ' האומר לחברו (דף סו) שנתגלגלה (ותעה) [הרעה] ע"י אלעזר בן פועירה וע"י יהודה בן גדידיה ויהרגו כל חכמי ישראל והיה העולם משתומם עד שבא שמעון בן שטח והחזיר את התורה ליושנה ובמס' סוטה בפ' עגלה ערופה (ד' מז) אמרי' כד קטל ינאי מלכא לרבנן אטמינהו אחתי' לשמעון בן שטח ואיתא נמי בפ' כל ישראל יש להם חלק (דף קז) ובתלמוד א"י דהאי פירקא אמרי' ש' נזירים עלו בימי שמעון בן שטח ק"נ מהן מצאו להן פתח וק"נ לא מצאו להן פתח שלח שמעון בן שטח לגבי ינאי מלכא אמר ליה אית הכא שלש מאות נדירין ואינון בעיין תשע מאה קורבנין הב לי פלגא מן דידך ואנא יהיב פלגא מן דידי שלח ליה ת"נ אזל לישנא בישא ואמר ליה דלא יהב ליה מן דיליה כלום שמע ינאי מלכא וכעס דחיל שמעון בן שטח וערק בתר יומין סלקין בני נשי רברבין מן מלכותיה דפרס לגבי ינאי מלכא מדאכלין אמרין נהירין אנן דהוה הכא [חד גבר סב וכו'] ועיקרה דמילתא בבראשית דר' הושעיא בפרשת וירא יעקב כי יש שבר במצרים דקשיא הא אדאית בגמ' דידן כי אפשר שתכף זה המעשה וזה הכעס שנפל בלבו של ינאי המלך על ר' שמעון בן שטח אירע זה המעשה הנזכר וזהו שנאמר בו נזוקה בו מינות ויהרגו כל חכמי ישראל וכשראה שמעון בן שטח חשש שמא יתאנה עליו ויענישנו על

גליון הש"ס

גמ' אביי ורבא כו'. נבה"ג הגי' ורבא בר רב חנן [ש]: רש"י ד"ה עד שיאכל כו' ההוא אפי' מדרבנן כו'. וק"ל הא אמרי' שם דאם נשים בברכת המזון דרבנן אין יכולות להוציא לאחרים. וצ"ע:

משנת ראשונים

אמר רבי יהודה בריה דרב שמואל בר שילת. היה בן אחותו מר' חייא כי שילת ומרתא אחיות של ר' חייא הגדול, וזה רב שמואל ורב היו בני אחים.

[ספר יוחסין מאמר שני]

[המשך בסוף המסכת]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ערכין ג.], ב) [ע"ז לז:], ג) עיין תוס' פסחים קג: ד"ה כיון], ד) [שבת לא: מ"ק כד: תעני' יד:], ה) עיין תוס' פסחים קג: ד"ה כיון, ו) עיין בתוס' ד"ה עד לקמן בע"ב, ז) דפרקין ה"ב, ח) שבועות דף כב:, ט) מז:, י) סה"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמ' לא שנא ששה (ודאי) תז"מ ונ"ב רש"י גורס ווי: (ב) שם כזית דגן וכדתניא רשב"ג אומר עלה והיסב: (ג) רש"י ד"ה טללא גג הס"ד ואח"כ מ"ה בולין דלעת מקניה וכו' מקטנותו ואית דגרסי: (ד) ד"ה ואיהו וכו' שהיה קובל. נ"ב נראה שהיה גורס בגמרא ששה ווי לא קמיבעיא לי שהיה מיצר על שלא שאל אותו וכ"א להדיא בב"ר פ' צ"א: (ה) ד"ה עד שיאכל וכו' דעליה דאבוה [ה]: (ו) תוס' ד"ה ולית וכו' כלומר קטן פורח דמזמנין: (ז) בא"ד אמר ר' יוסי כמה זמנין אכלית:

תורה אור השלם

א) סַלְסְלֶהָ וּתְרוֹמְמֶךָּ תְּכַבֵּדְךָ כִּי תְחַבְּקֶנָּה: [משלי ד, ח]

הגהות וציונים

א] [גי' הערוך בוצין מקיני' ידיעי ע"ש (וכ"ה ברש"י לפנינו הגירסא הא') ומצאתי בתוס' סוכה נו ע"ב ד"ה בוצינא דגרסי בוצינא מקטפי' ידיע] (גליון): ב] תיבת ודאי הוא ר"ת וד' אכלו ירק (כ"מ). ויש גורסים וי דא וכ"ה בילקוט ובזה א"ש דברי רש"י ד"ה ואיהו: [ועי' לעיל כ"ה ע"ב פחות מג' כו' שלשה ארבעה כו' תשעה מהו כו' עשרה ודאי לא מיבעי לי. הריעב"ץ]: (גליון) עיין צל"ח בביאור ענין זה, ועיין גם לעיל ה ע"ב, גיטין נד ע"ב לשון "ודאי": ג] לפמ"ש מהרש"א בח"א אין זה בנוסח הגמ' אלא רש"י מפרש ע"פ סיפא דקרא ע"ש ועי' תוס' עירובין סה ע"א ד"ה בצר וכו' מ"ש בשם הירושלמי וע"ע תו' ב"ק צב ע"ב ד"ה משולש] (גליון): ד] בדפוסים הקודמים ובע"י הגירסא דלא מקבלי מרות ועיי"ש ברש"י שפירש שאין מכירין "רבנן" שום טובה שאדם עושה להם (ועיין רש"ש): ה] [ג' תיבות הללו נראה דטעות הדפוס הוא] (גליון) וכן ליתא בכת"י שהרי הוכחת רבי אבא היא ממימרא דר' יוחנן ולא יתכן שיביא ר' יוחנן מדברי עצמו, אולם עיין בצל"ח וברכת ראש שמיישבים גירסתינו: ו] הואיל ולא נהניתי (כ"ה ברש"י שבע"י): ז] עי' מהרש"א ובגנזי יוסף כ' דר"ל פורח או יודע ווא"ו המחלקת הוא: ח] נוסף ע"פ המהרש"א, וצ"ל ודלעולם, כ"ה במהרש"א: מ] העיר המהרש"א דבכל נוסחאות שלפנינו לא מייתי ברייתא "תניא כוותיה" אהא דישכים:

י] עי' מהרש"א ובהערות שם, ועיין מל"ה ובהגהות מהר"נ אדלר גרס ביודע: כ] בדפו"י הגי' או פורח וכ"ה במהרש"א, ועיי"ש: ל] תיבות "הא לתפלה עבדי" מיותר (הגהות מהר"נ אדלר) ועיין מל"ה שמיישב גירסתנו: מ] ר"ל משום דמייתי התם הא דאמר ר' יוסי בתר האי דעושין אותו סניף לי' ועיין רש"א מש"כ בסה"ד (רש"ש) ועיין מל"ה בסה"ד שחולק על דבריהם עיי"ש: נ] [קטן פורח כפי' ר"ת ויודע כצ"ל] (גליון) כ"ה במהרש"א (ועי' גנזי יוסף שכתב ולא ידעתי כוונתו והנכון כמו שהוא לפנינו בתוס' וסתמו דבריהם ולא ביארו אי תרוייהו בעינן או בחד סגי וסמכו אמ"ש לעיל): ס] בתוס' ר"פ נוסף בשלשה לזימון: ע] עיין מהרש"א שמבאר דאי לא הוה משום כבוד צבור לא הוו אמרי דקטן עולה למנין, ועיין בנמוקי הגרי"ב על המהרש"א שמקשה עליו, ועיין רש"ש: פ] צ"ל ואפילו ברוך שאכלנו (רש"ש): צ] צ"ל להצטרף (גליון): ק] תוס' זה עם תוס' לקמן מט ע"ב ד"ה רבי מאיר ופסחים מט ע"ב ד"ה ואכלת משלימין זה לזה (הגהות הרר"א מגרידץ): ר] ע"פ המהרש"א: ש] וכן העתיקו בתלמידי רבינו יונה ועיין רש"ש, יד דוד: ת] בדפו"ר "עליה" דאבוה והגיה הב"ח "דעליה" כלפנינו:

עין משפט
נר מצוה

נג א ב מיי' פ"ב מהל' ברכות הלכה א סמג עשין כז טור או"ח סי' קפז וקפח:
נד ג מיי' שם הלכה ה וסמג שם טוש"ע או"ח סי' קפח סעיף ד ה:
נה ד ה מיי' שם הל' ג סמג שם טור או"ח סי' קפז:

מסורת הש"ס
עם הוספות

א) תענית לא. ב"ב קכא:, ב) מכילתא פ' בא [תוספתא פ"ו ע"ש לעיל כא.], ג) [לעיל לה.], ד) [שבת ל. מ"ק כח. יומא לח: תענית ה:], ה) לקמן נד., ו) [לעיל ה. וש"נ], ז) תוספתא סוף פסחים (ועי' תוספתא ברכות פ"ה הכ"ג), ח) שבועות לט., ט) עיין תוס' לעיל טו. ד"ה ור"י, י) ה"ג.

הגהות הב"ח

(א) גמ' ברכת הארץ בשעה שנכנסו: (ב) שם ...

טבל עמהם אלא בציר ולא אכל עמהם אלא גרוגרת אחת מצטרף ולהוציא את הרבים ידי חובתם אינו מוציא עד שיאכל כזית דגן אמר רב חנא בר יהודה משמיה דרבא הלכתא אכל עלה ירק ושתה כוס של יין מצטרף להוציא אינו מוציא עד שיאכל כזית דגן. אמר רב נחמן [א]משה תקן לישראל ברכת הזן בשעה שירד להם מן [ב]יהושע תקן להם ברכת הארץ (א) כיון שנכנסו לארץ דוד ושלמה תקנו בונה ירושלים דוד תקן על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ושלמה תקן על הבית הגדול והקדוש הטוב והמטיב ביבנה תקנוה כנגד הרוגי ביתר דאמר רב מתנא [א]אותו היום שניתנו הרוגי ביתר לקבורה תקנו ביבנה הטוב והמטיב הטוב שלא הסריחו והמטיב שניתנו לקבורה: תנו רבנן [ב]סדר ברכת המזון כך היא ברכה ראשונה ברכת הזן שניה ברכת הארץ שלישית בונה ירושלים רביעית הטוב והמטיב [ג]ובשבת מתחיל בנחמה ומסיים בנחמה ואומר קדושת היום באמצע רבי אליעזר אומר רצה לאומרה בנחמה אומרה בברכת הארץ אומרה בברכה שתקנו חכמים ביבנה אומרה וחכמים אומרים אינו אומרה אלא בנחמה בלבד חכמים היינו תנא קמא איכא בינייהו דיעבד: [ג]תנו רבנן מנין לברכת המזון מן התורה שנאמר [א]ואכלת ושבעת [א] וברכת[ב] זו ברכת הזן את ה' אלהיך זו ברכת הזמון[ג] על הארץ זו ברכת הארץ הטובה זו בונה ירושלים וכן הוא אומר [ב]ההר הטוב הזה והלבנון אשר נתן לך זו הטוב והמטיב אין לי אלא לאחריו לפניו מנין אמרת קל וחומר [ג]כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כל שכן [ב] רבי אומר [אינו צריך[ג]] ואכלת ושבעת וברכת [ג] זו ברכת הזן אבל ברכת הזמון [ג]מגדלו לה' אתי נפקא על הארץ זו ברכת הארץ הטובה זו בונה ירושלים וכן הוא אומר ההר הטוב הזה והלבנון הטוב והמטיב ביבנה תקנוה אין לי אלא לאחריו לפניו מנין תלמוד לומר אשר נתן לך משנתן לך רבי יצחק אומר אינו צריך הרי הוא אומר [ד]וברך את לחמך ואת מימיך אל תקרי וביֵרך אלא וּבָרֵך[ד] ואימתי קרוי לחם קודם שיאכלנו ר' נתן אומר אינו צריך הרי הוא אומר [ה]כבאכם העיר כן תמצאון אותו בטרם יעלה הבמתה לאכול כי לא יאכל העם עד באו כי הוא יברך הזבח אחרי כן יאכלו הקרואים וכל כך למה לפי שהנשים דברניות הן ושמואל אמר כדי להסתכל ביפיו של שאול דכתיב [ו]משכמו ומעלה גבוה מכל העם ורבי יוחנן אמר לפי שאין מלכות נוגעת בחברתה אפי' כמלא [ד]נימא ואין לי אלא ברכת המזון ברכת התורה מנין אמר ר' ישמעאל ק"ו על חיי שעה מברך על חיי עוה"ב[ה] לא כ"ש רבי חייא בר נחמני תלמידו של רבי ישמעאל אומר משום רבי ישמעאל אינו צריך הרי הוא אומר [א]על הארץ הטובה אשר נתן לך[ו] ולהלן הוא אומר [ז]ואתנה לך את לחות האבן והתורה והמצוה וגו' ר"מ אומר [ה]מנין שכשם שמברך על הטובה כך מברך על הרעה ת"ל אשר נתן לך ה' אלהיך (ג) דיינך בכל דין שדנך בין מדה טובה ובין מדת פורענות רבי יהודה בן בתירה אומר אינו צריך הרי הוא אומר טובה הטובה [ו]טובה זו תורה וכן הוא אומר [ח]כי לקח טוב נתתי לכם הטובה זו בנין ירושלים וכן הוא אומר ההר הטוב הזה והלבנון: תניא רבי אליעזר אומר [ז]כל שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו נחום הזקן אומר צריך שיזכור בה ברית רבי יוסי אומר צריך שיזכור בה תורה פלימו אומר [ה]צריך שיקדים ברית לתורה שזו נתנה בשלש בריתות

וזו

רש"י

ובשבת מתחיל בנחמה. כלומר אינו צריך לא לסיים ולא להתחיל בשל שבת אלא מתחיל ומסיים בנחמה. בנין ירושלים קרי נחמה כל היכי דמתחיל בין רחם בין נחמנו: בברכה שתקנו חכמים. בהטוב והמטיב: איכא בינייהו דיעבד. לרבנן בתרא' מהדרינן ליה: בדתנא קמא גרסינן אשר נתן לך זו הטוב והמטיב. ולא גרסינן ביבנה תקנוה אלא בדרבי (ג): כשהוא שבע. מצוה לברך ולהודות על שבעו: כשהוא רעב. והוא בא להפיק את רעבו ע"י ברייתו של הקב"ה לא כל שכן שזה צריך לברך להקב"ה יותר: אינו צריך. לק"ו זה, (ד) ולא גרסי' בדרבי אשר נתן לך זה הטוב והמטיב: אלא וברך את לחמך. ברך על לחמך: כי הוא יברך הזבח ואחרי כן יאכלו הקרואים. למדך שטעון לברך לפני אכילה. על הזבח הוא אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו לאכול את הזבח[ו], והיכן צונו והבשר תאכל (דברים יב): וכל כך למה. היו מאריכות בדבריהן: שאין מלכות נוגעת בחברתה. לפי שמואל היה מנהיג את ישראל, ושאול היה נוטל את השררה מדבר שמואל אליו, ואורך דברים עכב לפי שעה: בין מדה טובה. והתורה מדה טובה היא[ו]: ומלכות בית דוד בבונה ירושלים. שעל ידו נתקדשה ירושלים: צריך שיזכור בה ברית. בברכת הארץ, שע"י ברית נתנה לאברהם, בפרשת מילה (בראשית יז) ונתתי לך ולזרעך אחריך את ארץ מגריך: צריך שיזכור בה תורה. שאף בזכות התורה והמצות ירשו את הארץ, שנאמ' למען תחיון ורביתם ובאתם וירשתם את הארץ (דברים ח): צריך שיקדים ברית לתורה. כגון על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו ועל חיים שחוננתנו: תורה נתנה בשלש בריתות. בשלשה מקומות נתנה התורה לישראל (ה) בסיני ובאהל[ט] מועד ובהר גריזים ובערבות מואב, ובכל אחד נכרתה ברית, כדתניא במסכת סוטה (דף לז.) ארור בכלל וארור בפרט וכו', וכן באהל מועד שנאמר (דברים כח) אלה דברי הברית אשר צוה ה' את משה לכרות את בני ישראל בארץ מואב מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב, וכתיב (שם כט) ושמרתם את דברי הברית וגו'[ט]:

מילה

תוספות

קטן שהגיע לחינוך לא מיקרי מחויב דרבנן דאביו חייב לחנכו אבל עליו אין שום חיוב וקשה לפירושו מכל מקום כיון שאינו מן התורה אינו מוציא אחרים שמחויבים ועוד דוחק לומר בקטן שהגיע לחינוך קרי אינו מחויב מדרבנן דאם אינו מחויב אפילו מדרבנן אם כן אינו פוטר את אביו ובה"ג פירש דאחד שאכל כזית אינו יכול להוציא אחרים שאכלו כדי שביעה דלא אתי דרבנן ופוטר דאורייתא אבל כשלא אכלו גם האחרים רק כזית פוטר אותם ולא היא דהא סמכינן אעובדא דינאי וחבריו והם אכלו כדי שביעה ואפילו הכי קא חזינן דקא פטר להו שמעון בן שטח אלא נראה לחלק דקטן שאינו בר חיוב כלל דאורייתא אפילו אכל כדי שביעה הלכך אינו מחויב בדבר קרינן ביה ולכך לא מפיק ליה אי אכל שיעורא דאורייתא אבל גדול שהוא בר חיובא מן התורה כי אכיל כדי שביעה מחויב בדבר קרינן ביה אפילו לא אכל כלל כדאמרי' בראש השנה (פ"ג ד' כט.) כל הברכות אף על פי שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם וברכת היין והיינו טעמא דכל ישראל ערבין זה בזה[ח] והוא הדין בברכת המזון אף ע"פ שלא מוציא כדפרישית וכזית דגן אינו צריך אלא שיוכל לומר שאכלנו משלו[ט]:

מתחיל בנחמה. פי' הקונטרס לאו דוק' מתחיל בנחמה ומסיים אלא כלומר דאין צריך להזכיר של שבת לא בפתיחה ולא בנחמה[י] אלא באמצע אבל מתחיל ומסיים בנחמת ירושלים כמו בחול שאומר רחם וחותם בבונה ירושלים ויש שמתחילין בנחמנו וחותמים בנחמת ציון עירך ובבנין ירושלים ונותנים טעם לדבריהם דרחם הוי לשון תחנה ואין אומרים תחנונים בשבת אבל נחם אינו לשון תחנונים אלא כמו והנחם על הרעה לעמך (שמות לב) ולא נהירא דהכל משמע לשון תחנונים ואין להקפיד אפילו אי הוי לשון בקשה כדאמר בירושלמי דשבת בפרק אלו קשרים[י] מהו לומר רוענו זוננו פרנסנו בשבת א"ל טופס ברכות כך הוא ומנהג שטות הוא המשנה ברכה של חול: [ס]ברית ותורה. אין צריך להזכיר ברית ותורה וחיים ומזון דדי להזכיר על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו וכו' דהיינו ברית ותורה והגמרא לסימנא בעלמא נקטיה:

מאן

תורה אור השלם

א) וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ: [דברים ח, י]

אתו כְּהַיּוֹם תִּמְצְאוּן אֹתוֹ: [שמואל א ט, יג] ו) וְלוֹ הָיָה בֵן וּשְׁמוֹ שָׁאוּל בָּחוּר וָטוֹב וְאֵין טוֹב מִמֶּנּוּ מִשִּׁכְמוֹ וָמַעְלָה גָּבֹהַּ מִכָּל הָעָם: [שמואל א ט, ב] ז) וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל מֹשֶׁה עֲלֵה אֵלַי הָהָרָה וֶהְיֵה שָׁם וְאֶתְּנָה לְךָ אֶת לֻחֹת הָאֶבֶן וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי לְהוֹרֹתָם: [שמות כד, יב] ח) כִּי לֶקַח טוֹב נָתַתִּי לָכֶם תּוֹרָתִי אַל תַּעֲזֹבוּ: [משלי ד, ב]

הגהות וציונים

א] בכת"י נוסף וברכת וגו' וברכת זו וכו': ב] [יתכן להיות וברכת זו ברכת הזימון את ה' אלהיך זו ברכת הזן וכן העתיקו תוס' לעיל מו ע"א ד"ה עד היכן] (גליון) וכך היא הגירסא בתוספתא (פ"ו ה"א) ובירושלמי (כאן ה"א), ולפי זה דורש התנא את הפסוק לפי סדר הברכות, ועיין מהרש"א בח"א ד"ה את וכו' ובצל"ח: ג] בדפו"ר ליתא, ועיין פני יהושע: ד] אלא וּבָרֵךְ (בלשון צווי) (מהר"ן אדלר): ה] צ"ל חיי עולם (ותיבת "הבא" נמחק) יעב"ץ, והכוונה חיי נצח (וכ"ה בכת"י ולעיל כא ע"א) אולם מרש"י שם משמע שגורס חיי עולם "הבא" כמו כאן: ו] בכת"י הגירסא הרי הוא אומר אשר נתן לך בין מדה טובה בין מדת פורענות וכו'. וכל השאר ליתא (ועיין דק"ס אות מ, ועי' רש"י ובאות הבא): ז] לפי גי' הכת"י המובא באות הקודם מדוקדק מאוד רהיטת לשון רש"י (דק"ס), ועיין במהרש"א בחידושי הלכות ובחידושי אגדות: ח] בכל הדפו"י בסיני באהל מועד, ועי' צל"ח מש"כ וז"ל...

טִבֵּל עִמָּהֶם אֶלָּא בְּצִיר, וְלֹא אָכַל עִמָּהֶם אֶלָּא גְּרוֹגֶרֶת אַחַת, מִצְטָרֵף לזימון, וּלְהוֹצִיא אֶת הָרַבִּים יְדֵי חוֹבָתָם בברכת המזון, אֵינוֹ מוֹצִיא עַד שֶׁיֹּאכַל כַּזַּיִת דָּגָן.

הגמרא מביאה את פסק ההלכה בענין זה:

אָמַר רַב חָנָא בַּר יְהוּדָה מִשְּׁמֵיהּ דְּרָבָא, הִלְכְתָא, אָכַל עמהם עָלֶה של יָרָק, וְשָׁתָה [-או שתה] כּוֹס שֶׁל יַיִן, הרי הוא מִצְטָרֵף לזימון. אבל לְהוֹצִיא את הרבים ידי חובתם בברכת המזון אֵינוֹ מוֹצִיא, עַד שֶׁיֹּאכַל עמהם כַּזַּיִת דָּגָן[א].

★

הגמרא מבארת מי תיקן את סדר ברכת המזון:

אָמַר רַב נַחְמָן, מֹשֶׁה רבינו תִּקֵּן להם לְיִשְׂרָאֵל את בִּרְכַּת 'הַזָּן את העולם', בְּשָׁעָה שֶׁיָּרַד לָהֶם מָן. יְהוֹשֻׁעַ תִּקֵּן לָהֶם את בִּרְכַּת הָאָרֶץ [-הברכה הפותחת ב'נודה לך' וחותמת ב'על הארץ ועל המזון'] (כֵּיוָן) [בְּשָׁעָה[ב]] שֶׁנִּכְנְסוּ לָאָרֶץ. דָּוִד וּשְׁלֹמֹה תִּקְּנוּ את ברכת בּוֹנֵה יְרוּשָׁלַיִם [-הברכה הפותחת ב'רחם נא' וחותמת ב'בונה ירושלים'], דָּוִד תִּקֵּן לומר בה 'עַל יִשְׂרָאֵל עַמֶּךָ וְעַל יְרוּשָׁלַיִם עִירֶךָ', וּשְׁלֹמֹה תִּקֵּן להוסיף עוד 'עַל הַבַּיִת הַגָּדוֹל וְהַקָּדוֹשׁ', שכן הוא זה שבנה את בית המקדש[ג]. וברכת 'הַטּוֹב וְהַמֵּטִיב' [-הברכה הרביעית שבברכת המזון, שנזכר בה 'המלך הטוב והמטיב לכל'], בְּיַבְנֶה תִּקְּנוּהָ חכמים[ד], כְּנֶגֶד הֲרוּגֵי בֵּיתָר, דְּאָמַר רַב מַתְנָא, אוֹתוֹ הַיּוֹם שֶׁנִּיתְּנוּ הֲרוּגֵי בֵּיתָר לִקְבוּרָה[ה], כלומר, שנתנה המלכות רשות לקוברם[ו], תִּקְּנוּ בְּיַבְנֶה את ברכת הַטּוֹב וְהַמֵּטִיב[ז], 'הַטּוֹב', על כך שֶׁלֹּא הִסְרִיחוּ ההרוגים במשך הזמן המרובה ששהו בלא קבורה, 'וְהַמֵּטִיב', על כך שֶׁנִּיתְּנוּ לבסוף לִקְבוּרָה[ח].

★

הגמרא מביאה ברייתא המפרשת את סדר ברכת המזון:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, סֵדֶר בִּרְכַּת הַמָּזוֹן כָּךְ הִיא, בְּרָכָה רִאשׁוֹנָה היא בִּרְכַּת 'הַזָּן את העולם', ברכה שְׁנִיָּה היא בִּרְכַּת הָאָרֶץ, ברכה שְׁלִישִׁית היא ברכת בּוֹנֵה יְרוּשָׁלַיִם, וברכה רְבִיעִית היא ברכת 'הַטּוֹב וְהַמֵּטִיב'. וּבַשַּׁבָּת אינו צריך לפתוח או לסיים בשל שבת, אלא מַתְחִיל בְּנֶחָמָה וּמְסַיֵּים בְּנֶחָמָה, כלומר, פותח כדרכו בברכת 'רחם נא' העוסקת בנחמת ציון וירושלים, וחותם בה 'בונה ירושלים' כבחול, וְאוֹמֵר קְדוּשַּׁת הַיּוֹם בָּאֶמְצַע - ובתוך הברכה הוא מוסיף את ענין קדושת יום השבת, באומרו 'רצה והחליצנו' וכו'[ט]. זו היא דעת תנא קמא.

א. **כתב** באמרי נועם (ד"ה הלכתא), שיש אומרים שכדי להצטרף עם אחרים לזימון אין צריך לאכול עמהם כזית, וכן משמע מלשון 'עלה של ירק', שהרי עלה אחד ודאי שאין בו שיעור כזית. ובזה מיושב הלשון 'להוציא אינו מוציא עד שיאכל כזית דגן', כלומר, שכדי להוציא אחרים ידי חובתם צריך לשני תנאים, האחד, שיאכל עמהם כזית, והשני, שיהא ממין דגן, אבל להצטרף עמהם אין צריך לא שיעור כזית ולא מין דגן, אלא די באכילת עלה של ירק. אמנם כתב שהמרדכי פוסק שצריך דווקא כזית, אף כשרוצה רק להצטרף עמהם. וראה בביאור הלכה (סי' קצז ד"ה כזית) שהאריך בענין זה.

ב. **כן** הגיה הב"ח.

ג. **ודוד** לא יכול היה לתקן לומר תיבות אלו, שכן בזמנו עדיין לא נבנה בית המקדש, אלא שלמה בנו הוא שבנאו.

הקשה הרשב"א (ד"ה הא), כיצד יתכן לומר שמשה ויהושע ודוד ושלמה תיקנו את ברכת המזון, והרי מבואר בדברי הגמרא להלן בסמוך שברכת המזון מדאורייתא היא. ותירץ, שאכן עיקר הברכה היא מן התורה, אלא שהנוסח המצוי בידינו הוא ממה שתיקנו משה ויהושע ודוד ושלמה, כל אחד בזמנו. והביא ראיה לכך שאין נוסח קבוע לברכה, שהרי קודם כיבוש הארץ ובנין ירושלים בודאי שלא אמרו אותו הנוסח כמו אחר כיבוש ובנין, וכן אנו איננו אומרים אותו הנוסח שאמרו דוד ושלמה, שכן אנו מבקשים להחזיר המלכות ולבנות הבית, ואילו הם ביקשו שתעמוד המלכות ובית המקדש, ותימשך שלוות הארץ.

בחידושי הרא"ה (ד"ה הטוב) תמה, שהרי אף תפילה עיקרה מן התורה, ומכל מקום דנים אותה בכל מקום כחיוב מדרבנן, לפי שהנוסח שלה נתקן על ידי חכמים, ואם כן במה נשתנתה ברכת המזון שנידונית כחיוב מן התורה, אף שהנוסח שלה הוא מדברי חכמים. ותירץ, שיש חילוק בין תפילה לברכת המזון, שכן התפילה אין לה מטבע לשון מן התורה כלל, אלא בכל דרך שאדם מודה לה' יוצא הוא ידי חובתו, וכל נוסח התפילה הוא מדרבנן בלבד, ולפיכך היא נידונית כחיוב מדברי חכמים. אבל ברכת המזון יש לה קצת נוסח מן התורה, שהרי צריך לברך על המזון ולהזכירו, וכן צריך להזכיר את הארץ וירושלים [כפי שדורשת הגמרא להלן בסמוך מן המקראות], ולפיכך היא נידונית כחיוב מן התורה.

ד. **כלומר,** ברכה זו מדברי חכמים היא, וכל השאר מן התורה. רא"ה (ד"ה הטוב). וראה להלן בגמרא בסמוך [וכן להלן (מט.)] שיש הסוברים שברכת 'הטוב והמטיב' היא מן התורה.

ה. **היה** זה בט"ו באב, כמבואר במסכת תענית (לא.), שאחד הטעמים לכך ש'לא היו ימים טובים לישראל כט"ו באב' הוא משום שניתנו בו הרוגי ביתר לקבורה.

ו. **ענין** הרוגי ביתר נתבאר בכמה מקומות. במסכת גיטין (נז.) מתואר שנתגלגל חורבנה של ביתר על ידי בת הקיסר שנסעה שם ונשברה מרכבתה, וקצצו משרתיה לצורך תיקונה עץ ארז שהיה דרכם לשתול עבור כל תינוק שנולד [והיו שותלים גם עץ שיטה לתינוקת, ובזמן נישואיהם היו עושים להם מעצים אלו חופה], וכעסו על כך אנשי ביתר והיכום, ובאו ואמרו לקיסר שמרדו בו היהודים. וכך מתואר שם חורבנה של העיר ביתר, 'גדע בחרי אף כל קרן ישראל, אמר רבי זירא אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן, אלו שמונים [אלף] קרני מלחמה שנכנסו לכרך ביתר בשעה שלכדוה, והרגו בה אנשים ונשים וטף, עד שהלך דמן ונפל לים הגדול, שמא תאמר קרובה היתה, רחוקה היתה מיל. תניא רבי אליעזר הגדול אומר, שני נחלים יש בבקעת ידים, אחד מושך אילך ואחד מושך אילך, ושיערו חכמים שני חלקים מים ואחד דם. במתניתא תנא, שבע שנים בצרו עובדי כוכבים את כרמיהן מדמן של ישראל בלא זבל'. וראה עוד שם (נח.) את תיאור גודלה של העיר ביתר קודם שנחרבה. אמנם ענין זה שלא ניתנו הרוגיה לקבורה לא נתבאר בבבלי, אלא בירושלמי סוף תענית, וכן במדרש איכה רבה (פרשה ב אות ד), שלא נתן אדריינוס שיקברום, עד שעמד מלך אחר והתיר לקוברם.

ז. **זה** לשון אבודרהם (הלכות ברכות), 'ברכת הטוב והמטיב ביבנה תקנוה, פירוש, בית דין של רבן גמליאל הזקן שביבנה תקנוהו, על הרוגי ביתר, שהיתה עיר גדולה לאלהים והיו בה אלפים ורבבות מישראל, כמו שאמרנו בסדר תפלות התעניות, ואחר כך גברה מלכות רומי עליהם ולכדום ונהרגו כלם, ואז נגדעה לגמרי קרן ישראל, ונשארה נבלתם מאכל לעוף השמים זמן רב, והיתה חרפה גדולה לישראל בדבר, עד שישבו רבן גמליאל ובית דינו כמה ימים בתעניות, ובזבז אוצרות אבותיו, עד שניתנה להם רשות לקברם, ואז תקן ברכת הטוב והמטיב על רוב הטובה הזאת'.

כתב בבן יהוידע (ד"ה והא), שעל הרוגי ביתר נתנבא יעקב אבינו באומרו (בראשית לב יב) 'הצילני נא מיד אחי מיד עשו, כי ירא אנכי אותו, פן יבוא והכני אם על בנים', שכן בביתר הרגו בני עשו יותר ממה שהרגו בירושלים. ומאחר ובהמשך הכתוב שם נאמר 'ואתה אמרת היטב איטיב עמך', שביקש יעקב טובה כפולה מאת הקדוש ברוך הוא, ונתקיימה בקשתו לענין כך שנעשה להם נס כפול, במה שלא הסריחו ובמה שניתנו לקבורה, לפיכך תיקנו חכמים ברכה זו בלשון 'הטוב והמטיב'.

ח. **אף** שלא הסריחו ההרוגים מכל מקום יש טובה במה שניתנו לקבורה, שכן הקבורה אינה צורך הגוף בלבד אלא גם צורך הנפש, שכל זמן שעפר הגוף אינו שב אל הארץ אין הרוח שבה אל מקומה, כמאמר הכתוב (קהלת יב ז) 'וישוב העפר על הארץ כשהיה, והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה'. צל"ח (ד"ה אותו). ובשפתי חכמים (ד"ה הטוב) כתב, שהקבורה יש בה כבוד בין לחיים ובין למתים, ומה שלא הסריחו המתים היה זה בשביל כבוד החיים, ומה שניתנו לקבורה היה זה בשביל כבוד המתים. ולפיכך תיקנו בזה ברכת 'הטוב והמטיב', שכן מבואר בדברי הגמרא להלן (נט:), שאין אדם מברך ברכת 'הטוב והמטיב' על טובה שנעשתה לו לבדו, אלא רק באופן שיש אחר עמו שנהנה אף הוא מטובה זו, ומאחר וכאן היתה הטובה בין לחיים ובין למתים קבעו חכמים ברכה זו.

טעם הדבר שתיקנו חכמים הודאה זו בברכת המזון דווקא, לפי שכולה הודאה היא, ועל כן קבעו בה גם הודאה זו על הרוגי ביתר. רא"ה (ד"ה הטוב). והרא"ש (סי' כב) הוסיף בזה את דברי הירושלמי (סוכה פ"ה ה"א), שכאשר נחרבה ביתר נגדעה קרן ישראל, ואינה עתידה לחזור עד שיבוא משיח בן דוד, ומטעם זה קבעו ברכה זו סמוך לברכת 'בונה ירושלים'. ובמעדני יום טוב (אות נ) כתב, שאין כוונת הרא"ש לבאר מדוע נקבעה ברכה זו דווקא לאחר ברכת בונה ירושלים, שהרי לא היו חכמים יכולים לקבוע ברכה זו בתוך הברכות הראשונות שהן מן התורה, וכל שכן שלא יכולים היו להקדימה להם, אלא כוונתו לומר בזה עוד טעם מדוע קבעוה בברכת המזון, שהוא כדי שיוכלו לסומכה לברכת 'בונה ירושלים'.

במאירי (ד"ה הטוב) כתב בשם 'הגדה', שטעם הדבר שתיקנו לומר את ברכת 'הטוב והמטיב' בברכת המזון, אף שהיה ראוי יותר לתקנה בתפילה, כדי שתיאמר על היין, זכר להרוגי ביתר, שכן היו הגויים מזבלים את כרמיהם במשך שבע שנים מדמם של הרוגי ביתר [ולפיכך תיקנו ברכה על היין שהוא דומה לדם. רא"ש (להלן פ"ט סימן טו)]. והביא טעם נוסף בזה, כדי להזכיר 'רעדה במקום גילה', כלומר, להזכיר את חורבן ביתר בזמן שמחה של סעודה. ובצל"ח (ד"ה אותו) כתב, שתיקנו ברכה זו בברכת המזון כדי ש'החי יתן אל ליבו' שסופו להסריח, שהרי הרוגי ביתר רק מחמת נס לא הסריחו, ולפיכך לא ימלא בטנו במאכלו כבטן רשעים, כי על ידי זה מתרבה בשרו, ועיקר הסירחון הוא מן הבשר. וראה עוד בענין זה בילקוט ביאורים.

ט. **כן** היא שיטת רש"י (ד"ה ובשבת), ש'מתחיל בנחמה ומסיים בנחמה' הכוונה היא שפותח כרגיל בברכת 'רחם נא', וחותם 'בונה ירושלים', שברכה זו קרויה בשם 'נחמה', מאחר ועוסקת בבנין ירושלים, אלא שמוסיף קדושת היום באמצע. והוסיף רש"י 'בנין ירושלים קרי נחמה כל היכי דמתחיל בין רחם בין נחמנו'. ולא ביאר כוונתו. ונתבאר הענין בדברי התוספות (ד"ה מתחיל), שכתבו שיש הנוהגים לפתוח בשבת את ברכת בונה ירושלים בלשון נחמה 'נחמנו ה' אלהינו', ולחתום בלשון נחמה 'בנחמת ציון

טבל עמהם אלא בציר ולא אכל עמהם אלא גרוגרת אחת מצטרף ולהוציא את הרבים ידי חובתם אינו מוציא עד שיאכל כזית דגן אמר רב חנא בר יהודה משמיה דרבא הלכתא אבל עלה ירק ושתה כוס של יין מצטרף להוציא אינו מוציא עד שיאכל כזית דגן. אמר רב נחמן [א]משה תקן לישראל ברכת הזן בשעה שירד להם מן [ב]יהושע תקן להם ברכת הארץ (א) כיון שנכנסו לארץ דוד ושלמה תקנו בונה ירושלים דוד תקן על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ושלמה תקן על הבית הגדול והקדוש הטוב והמטיב ביבנה תקנוה כנגד הרוגי ביתר דאמר רב מתנא [א]אותו היום שניתנו הרוגי ביתר לקבורה תקנו ביבנה הטוב והמטיב הטוב שלא הסריחו והמטיב שניתנו לקבורה: תנו רבנן [ב]סדר ברכת המזון כך היא ברכה ראשונה ברכת הזן שניה ברכת הארץ שלישית בונה ירושלים רביעית הטוב והמטיב [ג]ובשבת מתחיל בנחמה ומסיים בנחמה ואומר קדושת היום באמצע רבי אליעזר אומר רצה לאומרה בנחמה אומרה בברכת הארץ אומרה בברכה שתקנו חכמים ביבנה אומרה וחכמים אומרים אינו אומרה אלא בנחמה בלבד חכמים היינו תנא קמא איכא בינייהו דיעבד: [ג]תנו רבנן מנין לברכת המזון מן התורה שנאמר [א]ואכלת ושבעת [א] וברכת [ב] זו ברכת הזן את ה' אלהיך זו ברכת הזמון[ג] על הארץ זו ברכת הארץ הטובה זו בונה ירושלים וכן הוא אומר [ב]ההר הטוב הזה והלבנון אשר נתן לך זו הטוב והמטיב אין לי אלא לאחריו לפניו מנין אמרת קל וחומר [ג]כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כל שכן [ב] רבי אומר [אינו צריך[ג]] ואכלת ושבעת וברכת [ג] זו ברכת הזן אבל ברכת הזמון [ג]מגדלו לה' אתי נפקא על הארץ זו ברכת הארץ הטובה זו בונה ירושלים וכן הוא אומר ההר הטוב הזה והלבנון הטוב והמטיב ביבנה תקנוה אין לי אלא לאחריו לפניו מנין תלמוד לומר אשר נתן לך משנתן לך רבי יצחק אומר אינו צריך הרי הוא אומר [ד]וברך את לחמך ואת מימיך אל תקרי וביךך אלא וברך[ד] ואימתי קרוי לחם קודם שיאכלנו ר' נתן אומר אינו צריך הרי הוא אומר [ה]כבאכם העיר כן תמצאון אותו בטרם יעלה הבמתה לאכול כי לא יאכל העם עד באו כי הוא יברך הזבח אחרי כן יאכלו הקרואים וכל כך למה לפי שהנשים דברניות הן ושמואל אמר כדי להסתכל ביפיו של שאול דכתיב [ו]משכמו ומעלה גבוה מכל העם ורבי יוחנן אמר לפי שאין מלכות נוגעת בחברתה אפי' כמלא [ז]נימא ואין לי אלא ברכת המזון ברכת התורה מנין אמר ר' ישמעאל ק"ו על חיי שעה מברך על חיי עוה"ב[ה] לא כ"ש רבי חייא בר נחמני תלמידו של רבי ישמעאל אומר משום רבי ישמעאל אינו צריך הרי הוא אומר [א]על הארץ הטובה אשר נתן לך[ו] ולהלן הוא אומר [ז]ואתנה לך את לחות האבן והתורה והמצוה וגו' ר"מ אומר [ה]מנין שכשם שמברך על הטובה כך מברך על הרעה ת"ל אשר נתן לך ה' אלהיך (ג) דיינך בכל דין שדנך בין מדה טובה ובין מדת פורענות רבי יהודה בן בתירה אומר אינו צריך הרי הוא אומר טובה הטובה [ו]טובה זו תורה וכן הוא אומר [ח]כי לקח טוב נתתי לכם הטובה זו בנין ירושלים וכן הוא אומר ההר הטוב הזה והלבנון: תניא רבי אליעזר אומר [ד]כל שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו נחום הזקן אומר צריך שיזכור בה ברית רבי יוסי אומר צריך שיזכור בה תורה פלימו אומר [ה]צריך שיקדים ברית לתורה שזו נתנה בשלש בריתות וזו

קטן שהגיע לחינוך לא מיקרי מחויב דרבנן דאביו חייב לחנכו אבל עליו אין שום חיוב וקשה לפירושו מכל מקום כיון שאינו מן התורה אינו מוציא אחרים שמחויבים ועוד דוחק לומר בקטן שהגיע לחינוך קרי אינו מחויב מדרבנן דאם אינו מחויב אפילו מדרבנן אם כן אינו פוטר את אביו ובה"ג פירש דאחד שאכל כזית אינו יכול להוציא אחרים שאכלו כדי שביעה דלא אתי דרבנן ופוטר דאורייתא אבל כשלא אכלו גם האחרים רק כזית פוטר אותם ולא היא דהא סמכינן אעובדא דינאי וחבריו והם אכלו כדי שביעה ואפילו הכי קא חזינן דקא פטר להו שמעון בן שטח אלא נראה לחלק דקטן שאינו בר חיוב כלל דאורייתא אפילו אכל כדי שביעה הלכך אינו מחויב בדבר קרינן ביה ולכך לא מפיק ליה אי אכל שיעורא דאורייתא אבל גדול שהוא בר חיובא מן התורה כי אכיל כדי שביעה מחויב בדבר קרינן ביה אפילו לא אכל כלל כדאמרי' בראש השנה (פ"ג ד' כט.) כל הברכות אף על פי שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם וברכת היין והיינו טעמא דכל ישראל ערבין זה בזה[ח] והוא הדין בברכת המזון אף ע"פ שלא מוציא כדפרישית וכזית דגן אינו צריך אלא שיוכל לומר שאכלנו משלו[ט]:

מתחיל בנחמה. פי' הקונטרס לאו דוק' מתחיל בנחמה ומסיים אלא כלומר דאין צריך להזכיר של שבת לא בפתיחה ולא בנחמה[י] אלא באמצע אבל מתחיל ומסיים בנחמת ירושלים כמו בחול שאומר רחם וחותם בבונה ירושלים ויש שמתחילין נחמנו וחותמים בנחמת ציון עירך ובבנין ירושלים ונותנים טעם לדבריהם דרחם הוי לשון תחנה ואין אומרים תחנונים בשבת אבל נחם אינו לשון תחנונים אלא כמו והנחם על הרעה לעמך (שמות לב) ולא נהירא דהכל משמע לשון תחנונים ואין להקפיד אפילו אי הוי לשון בקשה כדאמר בירושלמי דשבת בפרק אלו קשרים[כ] מהו לומר רוענו זוננו פרנסנו בשבת א"ל טופס ברכות כך הוא ומנהג שטות הוא המשנה ברכה של חול: [ל]**ברית** ותורה. אין צריך להזכיר ברית ותורה וחיים ומזון דדי להזכיר על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו וכו' דהיינו ברית ותורה והגמרא לסימנא בעלמא נקטיה:

מאן

ובשבת מתחיל בנחמה. כלומר אינו צריך לא לסיים ולא להתחיל בשל שבת אלא מתחיל ומסיים בנחמה. בנין ירושלים קרי נחמה כל היכי דמתחיל בין רחם בין נחמנו: בברכה שתקנו חכמים. בהטוב והמטיב: איכא בינייהו דיעבד. לרבנן בתראי מהדרינן ליה: בדתנא קמא גרסינן אשר נתן לך זו הטוב והמטיב. ולא גרסינן ביבנה תקנוה אלא בדרבי (ג): כשהוא שבע. מצוה לברך ולהודות על שבעו: כשהוא רעב. והוא בא להפיק את רעבו ע"י ברייתו של הקב"ה לא כל שכן שזה צריך לברך להקב"ה יותר: אינו צריך. לק"ו זה, (ד) ולא גרסי' בדרבי אשר נתן לך זה הטוב והמטיב: אלא וברך את לחמך. ברך על לחמך: כי הוא יברך הזבח ואחרי כן יאכלו הקרואים. למדך שטעון לברך לפני אכילה. על הזבח הוא אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו לאכול את הזבח[ו], והיכן צונו והבשר תאכל (דברים יב): וכל כך למה. היו מאריכות בדבריהן: שאין מלכות נוגעת בחברתה. לפי שמואל היה מנהיג את ישראל, ושאול היה נוטל את השררה מסדבר שמואל אליו, ואורך דברים עכב לפי שעה: בין מדה טובה. והתורה מדה טובה היא[ז]: ומלכות בית דוד בבונה ירושלים. שעל ידו נתקדשה ירושלים: צריך שיזכור בה ברית. בברכת הארץ, שע"י ברית נתנה לאברהם, בפרשת מילה (בראשית יז) ונתתי לך ולזרעך אחריך את ארץ מגריך: צריך שיזכור בה תורה. שאף בזכות התורה והמצות ירשו את הארץ, שנאמ' למען תחיון ורביתם ובאתם וירשתם את הארץ (דברים ח): צריך שיקדים ברית לתורה. כגון על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו ועל חיים שחוננתנו: תורה נתנה בשלש בריתות. בשלשה מקומות נתנה התורה לישראל (ה) בסיני ובאהל[ח] מועד ובהר גרזים ובערבות מואב, ובכל אחד נכרתה ברית, כדתניא במסכת סוטה (דף לז.) ארור בכלל וארור בפרט וכו', וכן באהל מועד שנאמר (דברים כח) אלה דברי הברית אשר צוה ה' את משה לכרות את בני ישראל בארץ מואב מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב, וכתיב (שם כט) ושמרתם את דברי הברית וגו'[ט]:

מילה

א) ולו היה בן ושמו שאול בחור וטוב ואין איש מבני ישראל טוב ממנו משכמו ומעלה גבה מכל העם: [שמואל א ט, ב] ו) באכם העיר כן תמצאון אתו: [שמואל א ט, יג] ז) ויאמר יי אל משה עלה אלי ההרה והיה שם ואתנה לך את לחת האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורתם: [שמות כד, יב] ח) כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזבו: [משלי ד, ב]

עין משפט נר מצוה

נג א ב מיי' פ"ב מהל' ברכות הלכה א סמג עשין כז טור או"ח סי' קפז וקפח:

נד ג מיי' שם הלכה ה וסמג שם טוש"ע או"ח סי' קפח סעיף ד ה:

נה ד ה מיי' שם הל' ג סמג שם טור או"ח סי' קפז:

רב נסים גאון

אותו המעשה שהיה והלך ונתחבא עד שקבלה אחותו עליו אמונת שלום מן המלך ואחר כן יצא מהמחבא ונכנס אצלו וזה ששלח לו מן הנזירין הב פלגא מדידך ואנא יהיב פלגא מדידי אמת היו דבריו כי כמו שעיין בנדריהם וחקרם יפה עד שנתברר לו שאינן קיימין והורה להן שפטורין הם מלהביא קרבן עליהם כדמפרש באותו המעשה ק"נ מצאו להם פתח היה לו לומר פלגא מדידי כלומר מתורתו והוראתו וזהו צד התירוץ שלו וכבר שאלו המלך בשביל הדבר הזה והחזיר לו תשובה בזה הענין כדאמרינן (שם) אתא עאל יתיב בין מלכא למלכתא אמר ליה אפלית בי אמר ליה לא אפלית בך את מן ממונך ואנא מן אורייתי דכתיב (קהלת ז) כי בצל החכמה בצל הכסף: **דאמר רב מתנה אותו היום שניתנו הרוגי ביתר לקבורה תיקנו הטוב והמטיב.** בסוף מסכת תענית (דף כו) שנינו אמר רבן שמעון בן גמליאל לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב ואמרי' בגמ' רב מתנה אמר יום שניתנו הרוגי ביתר בו לקבורה הודיענו רב מתנה כי הדבר שגרם לעשות את יום ט"ו באב בשמחה היא קבורת אלו ההרוגים ואיתא למעשה דביתר ובמה נהרגו בה והיאך נתגלגל הדבר מפרש במסכת גיטין בפרק הניזקין (דף נז) ובגמ' דסוף תענית דבני מערבא: **שזו ניתנה בג' בריתות.** הכין מפרש בספרי (פרשת ראה) כנגד ג' בריתות שכרת הקב"ה עם ישראל אחד בחורב ואחד בערבות מואב ואחד בהר גרזים ובהר עיבל ובמס' סוטה בפ' ואלו נאמרין בכל לשון שנינו הפכו פניהם כלפי הר גרזים כו' (דף לז) תנו רבנן ברוך בכלל ברוך בפרט וכן בסיני וכן בערבות מואב שנא' (דברים כח) אלה דברי הברית אשר צוה ה' את משה וגו' מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב וכתיב (שם כט) ושמרתם את דברי הברית הזאת ואדונינו האי גאון ז"ל כתב בפירושו דברכות הכי ג' דתורה מפרשי רבנן האמורין בלוחות שניות (שמות לד) הנה אנכי כורת ברית (שם פסוק כז) כרתי אתך ברית (בחורב) (שם פסוק כח) ויכתוב על הלוחות כמכתב הראשון את דברי הברית:

הגהות וציונים

א] בכת"י נוסף וברכת וגו' **וברכת** זו וכו': ב] [יתכן להיות וברכת זו ברכת **הזימון** את ה' אלהיך זו ברכת **הזן** וכן העתיקו תוס' לעיל מו ע"א ד"ה עד היכן] (גליון) וכך היא הגירסא בתוספתא (פ"ו ה"א) ובירושלמי (כאן ה"א), ולפי זה דורש התנא את הפסוק לפי סדר הברכות, ועיין מהרש"א בח"א ד"ה את וכו' ובצל"ח: ג] בדפו"ר ליתא, ועיין פני יהושע: ד] אלא **וּבֵרַךְ** (בלשון צווי) (מהר"נ אדלר): ה] צ"ל חיי **עולם** (ותיבת "הבא" נמחק) יעב"ץ, והכוונה חיי נצח (וכ"ה בכת"י ולעיל כא ע"א) אולם מרש"י שם משמע שגורס חיי עולם "הבא" כמו כאן: ו] בכת"י הגירסא הרי הוא **אומר אשר נתן לך בין מדה טובה** בין מדת פורענות וכו'. וכל השאר ליתא (ועיין דק"ס אות מ, ועי' רש"י ובאות הבא): ז] לפי גי' הכת"י המובא באות הקודם מדוקדק מאוד רהיטת לשון רש"י (דק"ס), ועיין במהרש"א בחידושי הלכות ובחידושי אגדות: ח] בכל הדפו"י בסיני **באהל** מועד, ועי' צל"ח מש"כ וז"ל "בסיני באהל מועד" וחדא הוא סיני היינו אהל מועד וכדברי ר' ישמעאל בסוטה שם ועי"ש ברש"י לז ע"ב ד"ה ונשתלשו דת"ק ס"ל כוותיה והר סיני ואהל מועד חד הוא עי"ש ובחנם נדחק המהרש"א כאן [עי' גם הגהות הב"ח], ואמנם מה שהקדים רש"י הר גריזים לערבות מואב צ"ע, וע"ע מעדני יו"ט סי' כב אות ז (ועי' לחם משנה פ"ב ה"ג מהלכות ברכות ד"ה והתורה שמעתיק לשון רש"י וליתא תיבת "בסיני"): ט] הרש"ש כתב שנדצ"ל ושמרתם את בריתי (שמות יט, ה) והוא לראיה על ברית דסיני עכ"ל, ולא כיון יפה עיין לחם משנה (פ"ב מהל' ברכות ה"ג) וטוב יותר להגיה **לעברך בברית** (דברים כט, יא) שכן כותב הרמב"ם שם ורבינו יונה (דבש תמר) ועיין מלא הרועים: י] צ"ל ולא **בחתימה** (הגהות מהר"נ אדלר, וכ"ה בתוס' ר"פ): כ] דבור זה שייך לדף מט ע"א (מצור דבש).

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תענית לא. ב"ב קכא:, ב) מכילתא פ' בא [תוספתא פ"ו ע"ש לעיל כא.], ג) [לעיל לה.], ד) [שבת ל. מ"ק כח. יומא לח: תענית ה:], ה) לקמן נג., ו) [לעיל ה. וש"נ], ז) תוספתא סוף פסחים (ועי' תוספתא ברכות פ"ה הכ"ג), ח) שבועות לט. ט) עיין תוס' לעיל טו. ד"ה ור"י, י) ה"ג.

הגהות הב"ח

(א) גמ' ברכת הארץ בשעה שנכנסו: (ב) שם ה' אלהיך אשר דיינך: (ג) רש"י ד"ה בדתנא קמא כו' אלא בדרבי ולא גרסינן בדרבי אשר נתן לך זה הטוב והמטיב הס"ד: (ד) ד"ה אינו צריך לק"ו זה הס"ד ואח"כ מ"ה אלא: (ה) ד"ה תורה נתנה וכו' בסיני נ"ב תנאי פליגי התם להד תנא מוליא הר גרזים והר עיבל ומכניס אהל מועד ולאידך תנא הר סיני ואהל מועד חדא הוא דכללות נאמרו בסיני ופרטות באהל מועד וע"ש בפ' אלו נאמרים דף לז:

הגהות הגר"א

[א] גמ' וברכת זו ברכת הזמון את ה' אלהיך זו ברכ' הזן. כצ"ל: [ב] שם כשהוא רעב לא כ"ש דברי ר' ישמעאל ר' עקיבא אומר. כצ"ל (ועי' בירוש'): [ג] שם וברכת. נ"ב את ה' אלהיך:

גליון הש"ס

גמ' יהושע תקן. עיין תשב"ץ ח"ב (ענין קסא):

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

תורה אור השלם

א) וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ: [דברים ח, י]

ב) אֶעְבְּרָה נָּא וְאֶרְאֶה אֶת הָאָרֶץ הַטּוֹבָה אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן הָהָר הַטּוֹב הַזֶּה וְהַלְּבָנֹן: [דברים ג, כה]

ג) גַּדְּלוּ לַייָ אִתִּי וּנְרוֹמְמָה שְׁמוֹ יַחְדָּו: [תהלים לד, ד]

ד) וַעֲבַדְתֶּם אֵת יְיָ אֱלֹהֵיכֶם וּבֵרַךְ אֶת לַחְמְךָ וְאֶת מֵימֶיךָ וַהֲסִרֹתִי מַחֲלָה מִקִּרְבֶּךָ: [שמות כג, כה]

ה) כְּבֹאֲכֶם הָעִיר כֵּן תִּמְצְאוּן אֹתוֹ בְּטֶרֶם יַעֲלֶה הַבָּמָתָה לֶאֱכֹל כִּי לֹא יֹאכַל הָעָם עַד בֹּאוֹ כִּי הוּא יְבָרֵךְ הַזֶּבַח אַחֲרֵי כֵן יֹאכְלוּ הַקְּרֻאִים וְעַתָּה עֲלוּ כִּי אֹתוֹ כְהַיּוֹם תִּמְצְאוּן אֹתוֹ:

רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, אם רָצָה לְאוֹמְרָהּ לקדושת היום בְּנֶחָמָה - בתוך הברכה על בנין ירושלים, אוֹמְרָהּ שם, ואם רצה לאומרה בְּבִרְכַּת הָאָרֶץ - בתוך ברכת 'נודה לך', אוֹמְרָהּ שם, ואם רצה לאומרה בִּבְרָכָה שֶׁתִּקְנוּ חֲכָמִים בְּיַבְנֶה, דהיינו בברכת 'הטוב והמטיב', אוֹמְרָהּ שם[י].

וַחֲכָמִים אוֹמְרִים, אֵינוֹ רשאי לְאוֹמְרָהּ לקדושת היום אֶלָּא בְּתוֹךְ ברכת הַנֶּחָמָה בִּלְבָד[יא].

מבררת הגמרא, חֲכָמִים הַיְינוּ תַּנָּא קַמָּא - לכאורה שיטת חכמים היא כשיטת תנא קמא, שאף הוא סובר שיש לומר את קדושת היום בתוך הברכה על בנין ירושלים, ומה באו להוסיף על דבריו.

מבארת הגמרא, אִיכָּא בֵּינַיְיהוּ דִּיעֲבַד - יש חילוק בין תנא קמא לחכמים לענין אדם שכבר בירך ולא הזכיר קדושת היום בנחמה אלא בברכה אחרת, שלדברי תנא קמא בדיעבד אינו צריך לחזור ולברך, ואילו לדברי חכמים לא יצא ידי חובתו ועליו לברך בשנית[יב].

★

הגמרא מביאה מקור לברכת המזון מן התורה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, מִנַּיִן לְבִרְכַּת הַמָּזוֹן מִן הַתּוֹרָה, שֶׁנֶּאֱמַר (דברים ח י) 'וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ'. ודורשת הברייתא מקרא זה כך, 'וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ' זוֹ בִּרְכַּת (הַזָּן) [הַזִּימּוּן[יג]], הקודמת לברכת המזון, 'אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ' זוֹ בִּרְכַּת (הַזִּמּוּן) ['הַזָּן'[יד]] את הכל', 'עַל הָאָרֶץ' זוֹ בִּרְכַּת הָאָרֶץ, 'הַטּוֹבָה' זוֹ ברכת 'בּוֹנֵה יְרוּשָׁלַיִם', וְכֵן הוּא [-הכתוב] אוֹמֵר (שם ג כה) 'הָהָר הַטּוֹב הַזֶּה וְהַלְּבָנוֹן', ומכאן יש ללמוד שירושלים נקראת 'טובה'[טו]. 'אֲשֶׁר נָתַן לָךְ' זוֹ ברכת 'הַטּוֹב וְהַמֵּטִיב'[טז].

מבררת הברייתא, אֵין לִי - עדיין אין אני יודע שצריך לברך על המזון אֶלָּא לְאַחֲרָיו - לאחר אכילה, אבל לְפָנָיו - קודם אכילה, מִנַּיִן שצריך לברך.

מבארת הברייתא, אָמַרְתָּ והרי הדברים קַל וָחוֹמֶר, שהרי אם כְּשֶׁהוּא כבר שָׂבֵעַ לאחר אכילתו מצוה עליו להיות מְבָרֵךְ ומודה לה' על שבעו, אזי כְּשֶׁהוּא עדיין רָעֵב קודם אכילתו, ובא להשביע את רעבונו במזון שנברא על ידי הקדוש ברוך הוא, לֹא כָּל שֶׁכֵּן שעליו לברך[יז]. זו היא דעת תנא קמא.

רַבִּי אוֹמֵר, [אֵינוֹ צָרִיךְ] - אין צריך ללמוד את חיוב הברכה קודם האכילה מקל וחומר, אלא כך הוא סדר הלימוד מן המקראות. 'וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ [אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ[יח]] זוֹ בִּרְכַּת 'הַזָּן את העולם', אֲבָל בִּרְכַּת הַזִּמּוּן אינה נלמדת ממקרא זה, אלא מִן המקרא (תהלים לד ד) 'גַּדְּלוּ לַה' אִתִּי' נָפְקָא - היא נלמדת[יט], 'עַל הָאָרֶץ' זוֹ בִּרְכַּת הָאָרֶץ, 'הַטּוֹבָה' זוֹ ברכת 'בּוֹנֵה יְרוּשָׁלַיִם', וְכֵן הוּא אוֹמֵר 'הָהָר הַטּוֹב הַזֶּה

עירך ובבנין ירושלים', שכך הם מפרשים את דברי הגמרא 'מתחיל בנחמה ומסיים בנחמה'. ונותנים טעם לדבריהם, ש'רחם' הוא לשון תחינה, ואין אומרים תחנונים בשבת, אבל 'נחם' אינו לשון תחינה, אלא כמו 'והנחם על הרעה לעמך', שהכוונה בזה מלשון חרטה, שאנו מתפללים שהקדוש ברוך הוא יתחרט כביכול על המחשבה שחשב לעשות רעה לעם ישראל, ויחשוב עליהם מחשבות אחרות להיטיב להם. ובתוספות הקשו על פירוש זה שתי קושיות: א. אין חילוק בין לשון 'רחם' לבין לשון 'נחם', כי שניהם לשון תחנונים הם. ב. אין להקפיד אף אם אומרים לשון תחנונים בשבת, כל שהוא נוסח הברכה הרגיל בימות החול, וכמבואר בירושלמי במסכת שבת (פט"ו ה"ג), שמותר לומר בשבת 'רענו זוננו פרנסנו', שכן כך הוא נוסח הברכה הקבוע. וסיימו התוספות, 'ומנהג שטות הוא המשנה ברכה של חול'. ואף הרשב"א (ד"ה מתחיל) מפרש כן, וכתב שיש להוכיח זאת מדברי הברייתא להלן בסמוך 'רבי אליעזר אומר, רצה לאומרה בנחמה אומרה, בברכת הארץ אומרה, בברכה שתיקנו חכמים ביבנה אומרה', כלומר, שהוא סובר שניתן להזכיר את קדושת היום בין בברכת בונה ירושלים, בין בברכת הארץ, ובין בברכת הטוב והמטיב. ומאחר וקרא בפשיטות לברכת בונה ירושלים 'נחמה', יש ללמוד שלעולם היא נקראת כן, בין בחול ובין בשבת [אך הרא"ה (ד"ה ור' אליעזר) דחה ראיה זו, וכתב שמאחר ורבי אליעזר עוסק ביום השבת שאומרים בו בלשון נחמה, לפיכך הוא קורא לברכת 'בונה ירושלים' בשם 'נחמה'].

אמנם דעת הרי"ף אינה כן, אלא פסק 'מתחיל בנחמה שאומר נחמנו ה' אלהינו בבנין עירך, ומסיים בנחמה שאומר והעלנו לתוכה ונחמנו בה כי אתה הוא בעל הנחמות, ברוך אתה ה' המנחם עמו ישראל בבנין ירושלם'.

הרא"ה (ד"ה תנו), סובר אף הוא כשיטת הרי"ף, שיש לפתוח ולסיים בלשון נחמה, ומוכיח זאת מלשון הברייתא 'שלישית בונה ירושלים, רביעית הטוב והמטיב, ובשבת מתחיל בנחמה ומסיים בנחמה', שמאחר וקראה הברייתא מתחילה לברכה השלישית בשם 'בונה ירושלים', ולאחר מכן נקטה בלשון 'בשבת מתחיל בנחמה', בהכרח שאין כוונתה בזה לברכת בונה ירושלים של ימות החול, שאם כן צריכה היתה לומר 'ובשבת כולל קדושת היום בבונה ירושלים'.

י. **כלומר**, לדברי רבי אליעזר רשאי לאומרה בכל ברכה שירצה, לבד מברכת 'הזן את העולם', לפי שהיא ברכה שפותחת ב'ברוך' וחותמת ב'ברוך', ועל כן לא רצו שיזכיר בה שום ענין אחר שאינו מן הברכה. צל"ח (ד"ה רבי).

יא. **טעם** הדבר שאומר 'רצה והחליצנו' בתוך ברכת 'בונה ירושלים' דווקא, ולא בברכת הארץ או בברכת 'הטוב והמטיב', לפי ש'רצה והחליצנו' היא בקשה על העתיד, ועל כן מקומה הוא בברכת 'בונה ירושלים', שאף היא בקשה על העתיד, וכמבואר ענין זה בירושלמי (פ"ד ה"ג). תוספות הרא"ש (ד"ה וחכמים).

יב. **כן** פירש רש"י (ד"ה איכא). וכתב בתוספות הרא"ש (ד"ה איכא), שטעם הדבר שפירש רש"י שלדברי חכמים מחזירים אותו אף בדיעבד, לפי שכלל הוא בידינו שדעה האחרונה מוסיפה על דעה הראשונה, ומאחר ונקט תנא קמא שאומר קדושת היום בבונה ירושלים, בהכרח שחכמים באו להוסיף על דבריו שאפילו בדיעבד זה מעכב. אמנם כתב שאין נראה לו לפרש כן, לפי שלא אמרו חכמים את דבריהם על דברי תנא קמא אלא על דברי רבי אליעזר, הסובר שניתן לומר את קדושת היום בברכת הארץ או בבונה ירושלים או בהטוב והמטיב, ואפילו לכתחילה, ועל כך באו חכמים לחלוק ולומר שאין לעשות כן לכתחילה, אלא צריך לומר קדושת היום בנחמה דווקא, אמנם בדיעבד הם מודים לרבי אליעזר שאין הדבר מעכב. ונמצא שתנא קמא הוא זה שסובר שדין זה נאמר לעיכובא, שאם אמר קדושת היום בברכת הארץ או בהטוב והמטיב צריך לברך שנית.

יג. **ראה** הערה להלן בסמוך.

יד. **כן** היא הגירסא בירושלמי (ה"א), וכן העתיקו התוספות לעיל (מו. ד"ה עד), וכן הגיהו הגר"א והגליון. וטעם הגהה זו, שאין מסתבר להקדים את ברכת הזן תחילה, ואחר כך לדרוש את ברכת הזימון בין ברכת הזן לברכת הארץ, אלא מסתבר לדרוש את המקרא כפי סדר הברכות, תחילה ברכת הזימון, ולאחר מכן ברכת הזן וברכת הארץ. ואף במהרש"א (ח"א ד"ה את) כתב שהגירסא שלפנינו דחוקה היא, לפי שאינה כסדר הברכות, אך מאידך כתב שדברי הגמרא מבוארים יותר לפי הגירסא שלפנינו, שכן מן התיבות 'ואכלת ושבעת וברכת' יש ללמוד את ברכת הזן, שכאשר אוכל אדם דבר שהוא שבע וניזון הימנו עליו לברך, ואילו מן התיבות 'את ה' אלהיך' יש ללמוד את ברכת הזימון, שעיקר הזימון הוא בעשרה, ואז אומרים 'נברך אלהינו'. אך לפי הגירסא המהפכת את סדר הדרשות, ודורשת המקראות כפי סדר הברכות, יקשה ביאור הדברים, מדוע יש לדרוש את התיבות 'ואכלת ושבעת וברכת' לענין ברכת הזימון, ואילו את התיבות 'את ה' אלהיך' לענין ברכת הזן. ובצל"ח (ד"ה ואכלת) כתב ליישב תמיהת המהרש"א, שמאחר וברכת הזן היא הברכה היחידה שבברכת המזון הפותחת בברוך, לפיכך נזכר עליה במקרא שֵׁם 'אלהים' [שכן צריך להזכיר בה את השם, ואילו בברכת הזימון אין צריך להזכיר שם, אם אינו מזמן בעשרה. שפתי חכמים (ד"ה ואכלת)].

טו. **'ההר** הטוב הזה, זו ירושלים. והלבנון, זה בית המקדש'. רש"י בפירוש התורה (דברים ג כה).

טז. **דהיינו**, כדרך הנותן, שנותן בעין טובה ויפה, כמבואר במסכת בבא בתרא (נג.). מהרש"א (ח"א ד"ה על).

כתב רש"י (ד"ה בדתנא), שבדברי תנא קמא הגירסא היא 'אשר נתן לך זו הטוב והמטיב', ואין גורסים בדבריו 'ביבנה תיקנוה', אלא רק להלן בדברי רבי. ומבואר מדבריו, שלשיטה זו ברכת 'הטוב והמטיב' מן התורה היא [וכן כתב להדיא להלן (מט. ד"ה ומ"ד)], ושלא כדברי רב נחמן לעיל שהיא מדברי חכמים. ולהלן בסמוך חולק רבי על כך, וסובר שהיא מדרבנן. וראה עוד להלן (שם) בגמרא, שמביאה מחלוקת תנאים אם צריך להזכיר 'מלכות' בברכת 'הטוב והמטיב', ומבארת הגמרא שם שנחלקו אם ברכה זו היא מן התורה או מדברי חכמים.

יז. **כתבו** התוספות (לעיל לה. ד"ה לפניו), שאין זה קל וחומר גמור [שהרי יתכן לומר שאדרבה, רק באופן שכבר נהנה מן המזון מוטל עליו לברך, אבל כאשר עדיין לא נהנה אין עליו חיוב מן התורה. מהרש"א כאן (ח"א ד"ה קו"ח)], שאם כן יהא אדם חייב לברך קודם המזון מן התורה, ואילו מדברי המשנה לעיל (כ:) שבעל קרי אינו מברך אלא אחר אכילתו, מתבאר שרק הברכה שאחר המזון היא מן התורה. ולפירושם צריך לומר, שאף דרשות שאר התנאים המובאים להלן בברייתא, הלומדים מן המקראות שיש חיוב ברכה קודם המזון, אינם דרשות גמורות אלא אסמכתא בעלמא. וכן כתב המאירי (ד"ה כבר). והוסיף, שכן הוא אף לענין ברכת הזימון, הנדרשת כאן מן המקראות, שאף היא אינה מן התורה אלא מדברי סופרים. אמנם מדברי הרשב"א (ד"ה הא דאפליגו) מתבאר, שלשיטות אלו אכן יהא חיוב הברכה קודם המזון מן התורה, אלא שכתב שאין אנו סוברים כן להלכה, אלא כשיטת הסוברים שהברכה קודם המזון היא מדרבנן.

יח. **כן** מתבאר מהמשך דברי רבי, שאינו דורש מן התיבות 'את ה' אלוהיך' דין נוסף [כמו תנא קמא], ובהכרח שהוא סובר ש'וברכת את ה' אלהיך' הכל ענין אחד. על פי הגהות הגר"א, וביתר ביאור באמרי נועם (ד"ה רבי).

יט. **וכמבואר** בדברי הגמרא לעיל (מה.).

עין משפט נר מצוה

נג א ב מיי' פ"ב מהל' ברכות הלכה א סמג עשין כז טור או"ח סי' קפז וקפח:

נד ג מיי' שם הלכה ה וסמג שם טוש"ע או"ח סי' קפח סעיף ד ה:

נה ד ה מיי' שם הל' ג סמג שם טור או"ח סי' קפז:

רב נסים גאון

אותו המעשה שהיה והלך ונתחבא עד שקבלה אחותו עליו אמונת שלום מן המלך ואחר כן יצא מהמחבא ונכנס אצלו וזה ששלח לו מן הנזירין הב פלגא מדידך ואנא יהיב פלגא מדידי אמת היו דבריו כי כמו שעיין בנדריהם וחקרם יפה עד שנתברר לו שאינן קיימין והורה להן שפטורין הם מלהביא קרבן עליהם כדמפרש באותו המעשה ק"נ מצאו להם פתח היה לו לומר פלגא מדידי כלומר מתורתו והוראתו וזהו צד התירוץ שלו וכבר שאלו המלך בשביל הדבר הזה והחזיר לו תשובה בזה הענין כדאמרינן (שם) אתא עאל יתיב בין מלכא למלכתא אמר ליה אפלית בי אמר ליה לא אפלית בך את מן ממונך ואנא מן אורייתי דכתיב (קהלת ז) כי בצל החכמה בצל הכסף:

דאמר רב מתנה אותו היום שניתנו הרוגי ביתר לקבורה תיקנו הטוב והמטיב. בסוף מסכת תענית (דף כו) שנינו אמר רבן שמעון בן גמליאל לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב ואמרי' בגמ' רב מתנה אמר יום שניתנו הרוגי ביתר בו לקבורה הודיענו רב מתנה כי הדבר שגרם לעשות את יום ט"ו באב בשמחה היא קבורת אלו ההרוגים ואיתא למעשה דביתר ובמה נהרגו בה והיאך נתגלגל הדבר מפרש במסכת גיטין בפרק הניזקין (דף נז) ובגמ' דסוף תענית דבני מערבא:

שזו ניתנה בג' בריתות. הכין מפרש בספרי (פרשת ראה) כנגד ג' בריתות שכרת הקב"ה עם ישראל אחד בחורב ואחד בערבות מואב ואחד בהר גרזים ובהר עיבל ובמס' סוטה בפ' ואלו נאמרין בכל לשון שנינו הפכו פניהם כלפי הר גרזים כו' (דף לז) תנו רבנן ברוך בכלל ברוך בפרט וכן בסיני וכן בערבות מואב שנא' (דברים כח) אלה דברי הברית אשר צוה ה' את משה וגו' מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב וכתיב (שם כט) ושמרתם את דברי הברית הזאת ואדונינו האי גאון ז"ל כתב בפירושו דברכות הכי ג' דתורה מפרשי רבנן האמורין בלוחות שניות (שמות לד) הנה אנכי כורת ברית (שם פסוק כז) כרתי אתך ברית (בחורב) (שם פסוק כח) ויכתוב על הלוחות כמכתב הראשון את דברי הברית:

טבל עמהם אלא בציר ולא אכל עמהם אלא גרוגרת אחת מצטרף ולהוציא את הרבים ידי חובתם אינו מוציא עד שיאכל כזית דגן אמר רב חנא בר יהודה משמיה דרבא הלכתא אכל עלה ירק ושתה כוס של יין מצטרף להוציא אינו מוציא עד שיאכל כזית דגן. אמר רב נחמן [א]משה תקן לישראל ברכת הזן בשעה שירד להם מן [ב]יהושע תקן להם ברכת הארץ (א) כיון שנכנסו לארץ דוד ושלמה תקנו בונה ירושלים דוד תקן על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ושלמה תקן על הבית הגדול והקדוש הטוב והמטיב ביבנה תקנוה כנגד הרוגי ביתר דאמר רב מתנה [א]אותו היום שניתנו הרוגי ביתר לקבורה תקנו ביבנה הטוב והמטיב הטוב שלא הסריחו והמטיב שניתנו לקבורה: תנו רבנן [ב]סדר ברכת המזון כך היא ברכה ראשונה ברכת הזן שניה ברכת הארץ שלישית בונה ירושלים רביעית הטוב והמטיב [ג]ובשבת מתחיל בנחמה ומסיים בנחמה ואומר קדושת היום באמצע רבי אליעזר אומר רצה לאומרה בנחמה אומרה בברכת הארץ אומרה בברכה שתקנו חכמים ביבנה אומרה וחכמים אומרים אינו אומרה אלא בנחמה בלבד חכמים היינו תנא קמא איכא בינייהו דיעבד: [ד]תנו רבנן מנין לברכת המזון מן התורה שנאמר [א]ואכלת ושבעת [א] וברכת [א] זו ברכת הזן את ה' אלהיך זו ברכת הזמון [ב] על הארץ זו ברכת הארץ הטובה זו בונה ירושלים וכן הוא אומר [ב]ההר הטוב הזה והלבנון אשר נתן לך זו הטוב והמטיב אין לי אלא לאחריו לפניו מנין אמרת קל וחומר [ג]כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כל שכן [ב] רבי אומר [אינו צריך[ג]] ואכלת ושבעת וברכת [ג] זו ברכת הזן אבל ברכת הזמון [ג]מגדלו לה' אתי נפקא על הארץ זו ברכת הארץ הטובה זו בונה ירושלים וכן הוא אומר ההר הטוב הזה והלבנון הטוב והמטיב ביבנה תקנוה אין לי אלא לאחריו לפניו מנין תלמוד לומר אשר נתן לך משנתן לך רבי יצחק אומר אינו צריך הרי הוא אומר [ד]וברך את לחמך ואת מימיך אל תקרי וברך אלא וברך[ד] ואימתי קרוי לחם קודם שיאכלנו ר' נתן אומר אינו צריך הרי הוא אומר [ה]כבאכם העיר כן תמצאון אותו בטרם יעלה הבמתה לאכול כי לא יאכל העם עד באו כי הוא יברך הזבח אחרי כן יאכלו הקרואים וכל כך למה לפי שהנשים דברניות הן ושמואל אמר כדי להסתכל ביפיו של שאול דכתיב [ו]משכמו ומעלה גבוה מכל העם ורבי יוחנן אמר לפי שאין מלכות נוגעת בחברתה אפי' כמלא נימא ואין לי אלא ברכת המזון ברכת התורה מנין אמר ר' ישמעאל ק"ו על חיי שעה מברך על חיי עוה"ב[ה] לא כ"ש רבי חייא בר נחמני תלמידו של רבי ישמעאל אומר משום רבי ישמעאל אינו צריך הרי הוא אומר [א]על הארץ הטובה אשר נתן לך[ו] ולהלן הוא אומר [ז]ואתנה לך את לחות האבן והתורה והמצוה וגו' ר"מ אומר [ה]מנין שכשם שמברך על הטובה כך מברך על הרעה ת"ל אשר נתן לך ה' אלהיך (ב) דיינך בכל דין שדנך בין מדה טובה ובין מדת פורענות רבי יהודה בן בתירה אומר אינו צריך הרי הוא אומר טובה הטובה [ו]טובה זו תורה וכן הוא אומר [ח]כי לקח טוב נתתי לכם הטובה זו בנין ירושלים וכן הוא אומר ההר הטוב הזה והלבנון: תניא רבי אליעזר אומר [ז]כל שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו נחום הזקן אומר צריך שיזכור בה ברית רבי יוסי אומר צריך שיזכור בה תורה פלימו אומר [ח]צריך שיקדים ברית לתורה שזו נתנה בשלש בריתות

וזו

רש"י

ובשבת מתחיל בנחמה. כלומר אינו צריך לא לסיים ולא להתחיל בשל שבת אלא מתחיל ומסיים בנחמה. בנין ירושלים קרי נחמה כל היכי דמתחיל בין רחם בין נחמנו: בברכה שתקנו חכמים. בהטוב והמטיב: איכא בינייהו דיעבד. לרבנן בתראי מהדרינן ליה: בדתנא קמא גרסינן אשר נתן לך זו הטוב והמטיב. ולא גרסינן ביבנה תקנוה אלא בדרבי (ג): כשהוא שבע. מצוה לברך ולהודות על שבעו: כשהוא רעב. והוא בא להפיק את רעבו ע"י ברייתו של הקב"ה לא כל שכן שזה צריך לברך להקב"ה יותר: אינו צריך. לק"ו זה, (ד) ולא גרסי' בדרבי אשר נתן לך זה הטוב והמטיב: אלא וברך את לחמך. ברך על לחמך: כי הוא יברך הזבח ואחרי כן יאכלו הקרואים. למדך שטעון לברך לפני אכילה. על הזבח הוא אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו לאכול את הזבח[י], והיכן צונו והבשר תאכל (דברים יב): וכל כך למה. היו מאריכות בדבריהן: שאין מלכות נוגעת בחברתה. לפי ששמואל היה מנהיג את ישראל, ושאול היה נוטל את השררה משדבר שמואל אליו, ואורך דברים עכב לפי שעה: בין מדה טובה. והתורה מדה טובה היא[י]: ומלכות בית דוד בבונה ירושלים. שעל ידו נתקדשה ירושלים: צריך שיזכור בה ברית. בברכת הארץ, שע"י ברית נתנה לאברהם, בפרשת מילה (בראשית יז) ונתתי לך ולזרעך אחריך את ארץ מגוריך: צריך שיזכור בה תורה. שאף בזכות התורה והמצות ירשו את הארץ, שנאמ' למען תחיון ורביתם ובאתם וירשתם את הארץ (דברים ח): צריך שיקדים ברית לתורה. כגון על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו ועל חיים שחוננתנו: תורה נתנה בשלש בריתות. בשלשה מקומות נתנה התורה לישראל (ה) בסיני ובאהל[ק] מועד ובהר גריזים ובערבות מואב, ובכל אחד נכרתה ברית, כדתניא במסכת סוטה (דף לז.) ארור בכלל וארור בפרט וכו', וכן באהל מועד שנאמר (דברים כח) אלה דברי הברית אשר צוה ה' את משה לכרות את בני ישראל בארץ מואב מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב, וכתיב (שם כט) ושמרתם את דברי הברית וגו'[ט]:

מילה

תוספות

קטן שהגיע לחינוך לא מיקרי מחויב דרבנן דאביו חייב לחנכו אבל עליו אין שום חיוב וקשה לפירושו מכל מקום כיון שאינו מן התורה אינו מוציא אחרים שמחויבים ועוד דוחק לומר בקטן שהגיע לחינוך קרי אינו מחויב מדרבנן דאם אינו מחויב אפילו מדרבנן אם כן אינו פוטר את אביו וה"ג פירש דאחד שאכל כזית אינו יכול להוציא אחרים שאכלו כדי שביעה דלא אתי דרבנן ופוטר דאורייתא אבל כשלא אכלו גם האחרים רק כזית פוטר אותם ולא היא דהא סמכינן אעובדא דינאי וחבריו והם אכלו כדי שביעה ואפילו הכי קא חזינן דקא פטר להו שמעון בן שטח אלא נראה לחלק דקטן שאינו בר חיוב כלל דאורייתא אפילו אכל כדי שביעה הלכך אינו מחויב בדבר קרינן ביה ולכך לא מפיק ליה אי אכל שיעורא דאורייתא אבל גדול שהוא בר חיובא מן התורה כי אכיל כדי שביעה מחויב בדבר קרינן ביה אפילו לא אכל כלל כדאמרי' בראש השנה (פ"ג ד' כט.) כל הברכות אף על פי שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם וברכת היין והיינו טעמא דכל ישראל ערבין זה בזה[ח] והוא הדין בברכת המזון אף ע"פ שיצא מוציא כדפרישית וכזית דגן אינו צריך אלא שיוכל לומר שאכלנו משלו[ט]:

מתחיל בנחמה. פי' הקונטרס לאו דוק' מתחיל בנחמה ומסיים אלא כלומר דאין צריך להזכיר של שבת לא בפתיחה ולא בנחמה[י] אלא באמצע אבל מתחיל ומסיים בנחמת ירושלים כמו בחול שאומר רחם ונוחם בבונה ירושלים ויש שמתחילין בנחמנו וחותמים בנחמת ציון עירך ובבנין ירושלים ונותנים טעם לדבריהם דרחם הוי לשון תחנה ואין אומרים תחנונים בשבת אבל נחם אינו לשון תחנונים אלא כמו והנחם על הרעה לעמך (שמות לב) ולא נהירא דהכל משמע לשון תחנונים ואין להקפיד אפילו אי הוי לשון בקשה כדאמר בירושלמי דשבת בפרק אלו קשרים[י] מהו לומר רוענו זוננו פרנסנו בשבת א"ל טופס ברכות כך הוא ומנהג שטות הוא המשנה בברכה של חול: [כ]**ברית** ותורה. אין צריך להזכיר ברית ותורה וחיים ומזון דדי להזכיר על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו וכו' דהיינו ברית ותורה והגמרא לסימנא בעלמא נקטיה:

מאן

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תענית לא. ב"ב קכא:, ב) מכילתא פ' בא [תוספתא פ"ו ע"ש לעיל כא.], ג) [לעיל לה.], ד) [שבת ל. מ"ק כח. יומא לח: תענית ה:], ה) לקמן נד., ו) [לעיל ה. וש"נ], ז) תוספתא סוף פסחים (ועי' תוספתא ברכות פ"ה הכ"ג), ח) שבועות לט., ט) עיין תוס' לעיל טו. ד"ה ור"י, י) ה"ג.

הגהות הב"ח

(א) גמ' ברכת הארץ בשעה שנכנסו: (ב) שם ה' אלהיך אשר דיינך: (ג) רש"י ד"ה בדתנא קמא כו' אלא בדרבי ולא גרסינן בדרבי אשר נתן לך זה הטוב והמטיב הס"ד: (ד) ד"ה אינו צריך לק"ו זה הס"ד ואח"כ מ"ה אלא: (ה) ד"ה תורה נתנה וכו' בסיני נ"ב תנאי פליגי התם לחד תנא מוציא הר גריזים והר עיבל ומכניס אהל מועד ולאידך תנא הר סיני ואהל מועד חדא הוא דכללות נאמרו בסיני ופרטות באהל מועד וע"ש בפ' אלו נאמרים דף לז:

הגהות הגר"א

[א] גמ' וברכת זו ברכת הזמון את ה' אלהיך זו ברכ' הזן. כצ"ל: [ב] שם כשהוא רעב לא כ"ש דברי ר' ישמעאל ר' עקיבא אומר. כצ"ל (וע' בירוש'): [ג] שם וברכת. נ"ב את ה' אלהיך:

גליון הש"ס

גמ' יהושע תקן. עיין תשב"ץ ח"ב (ענין קסא):

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

תורה אור השלם

א) וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ: [דברים ח, י]

ב) אֶעְבְּרָה נָּא וְאֶרְאֶה אֶת הָאָרֶץ הַטּוֹבָה אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן הָהָר הַטּוֹב הַזֶּה וְהַלְּבָנֹן: [דברים ג, כה]

ג) גַּדְּלוּ לַייָ אִתִּי וּנְרוֹמְמָה שְׁמוֹ יַחְדָּו: [תהלים לד, ד]

ד) וַעֲבַדְתֶּם אֵת יְיָ אֱלֹהֵיכֶם וּבֵרַךְ אֶת לַחְמְךָ וְאֶת מֵימֶיךָ וַהֲסִרֹתִי מַחֲלָה מִקִּרְבֶּךָ: [שמות כג, כה]

ה) כְּבֹאֲכֶם הָעִיר כֵּן תִּמְצְאוּן אֹתוֹ בְּטֶרֶם יַעֲלֶה הַבָּמָתָה לֶאֱכֹל כִּי לֹא יֹאכַל הָעָם עַד בֹּאוֹ כִּי הוּא יְבָרֵךְ הַזֶּבַח אַחֲרֵי כֵן יֹאכְלוּ הַקְּרֻאִים וְעַתָּה עֲלוּ כִּי אֹתוֹ כְהַיּוֹם תִּמְצְאוּן אֹתוֹ: [שמואל א ט, יג]

ו) וְלוֹ הָיָה בֵן וּשְׁמוֹ שָׁאוּל בָּחוּר וָטוֹב וְאֵין אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל טוֹב מִמֶּנּוּ מִשִּׁכְמוֹ וָמַעְלָה גָּבֹהַּ מִכָּל הָעָם: [שמואל א ט, ב]

ז) וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל מֹשֶׁה עֲלֵה אֵלַי הָהָרָה וֶהְיֵה שָׁם וְאֶתְּנָה לְךָ אֶת לֻחֹת הָאֶבֶן וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי לְהוֹרֹתָם: [שמות כד, יב]

ח) כִּי לֶקַח טוֹב נָתַתִּי לָכֶם תּוֹרָתִי אַל תַּעֲזֹבוּ: [משלי ד, ב]

הגהות וציונים

א] בכת"י נוסף וברכת וגו' וברכת זו וכו': ב] [יתכן להיות וברכת זו ברכת הזמון את ה' אלהיך זו ברכת הזן וכן העתיקו תוס' לעיל מו ע"א ד"ה עד היכן] (גליון) וכך היא הגירסא בתוספתא (פ"ו ה"א) ובירושלמי (כאן ה"א), ולפי זה הדורש התנא את הפסוק לפי סדר הברכות, ועיין מהרש"א בח"א ד"ה את וכו' ובצל"ח: ג] בדפו"ר ליתא, ועיין פני יהושע: ד] אלא וּבֵרַךְ (בלשון צווי) (מהר"ן אדלר): ה] צ"ל חיי עולם (ותיבת "הבא" נמחק) יעב"ץ, והכוונה חיי נצח (וכ"ה בכת"י ולעיל כא ע"א) אולם מרש"י שם משמע שגורס חיי עולם "הבא" כמו כאן: ו] בכת"י הגירסא הרי הוא אומר אשר נתן לך בין מדה טובה בין מדת פורענות וכו'. וכל השאר ליתא (ועיין דק"ס אות מ, ועי' רש"י ובאות הבא): ז] לפי גי' הכת"י המובא באות הקודם מדוקדק מאוד רהיטת לשון רש"י (דק"ס), ועיין במהרש"א בחידושי הלכות ובחידושי אגדות: ח] בכל הדפו"י בסיני באהל מועד, ועי' צל"ח מש"כ וז"ל, דקדק רש"י בלשונו "בסיני באהל מועד" וחדא הוא סיני היינו אהל מועד וכדברי ר' ישמעאל בסוטה שם ועי"ש ברש"י לז ע"ב ד"ה ונשתלשו דת"ק ס"ל כוותיה והר סיני ואהל מועד חד הוא עי"ש ובחנם נדחק המהרש"א כאן בדברי רש"י [עי' גם הגהות הב"ח], ואמנם מה שהקדים רש"י הר גריזים לערבות מואב צ"ע, וע"ע מעדני יו"ט סי' כב אות ז (ועי' לחם משנה פ"ב ה"ג מהלכות ברכות ד"ה והתורה שמעתיק לשון רש"י וליתא תיבת "בסיני"): ט] הרש"ש כתב שנדצ"ל וכתיב ושמרתם את בריתי (שמות יט, ה) והוא לראיה על ברית דסיני עכ"ל, ולא כיון יפה עיין לחם משנה (פ"ב מהל' ברכות ה"ג) וטוב יותר להגיה לעברך בברית (דברים כט, יא) שכן כותב הרמב"ם שם ורבינו יונה (דבש תמר) ועיין מלא הרועים: י] צ"ל ולא בחתימה (הגהות מהר"ן אדלר, וכ"ה בתוס' ר"פ): כ] דבור זה שייך לדף מט ע"א (מצור דבש).

וְהַלְּבָנוֹן'. וברכת 'הַטּוֹב וְהַמֵּטִיב' אינה מן התורה, אלא בְּיַבְנֶה תִּקְנוּהָ חכמים. ועדיין **אֵין לִי** - אין אני יודע, **אֶלָּא** שצריך לברך על המזון **לְאַחֲרָיו**, אבל שצריך לברך אף **לְפָנָיו מִנַּיִן**, **תַּלְמוּד לוֹמַר** **'אֲשֶׁר נָתַן לָךְ'**, ויש לפרש המקרא כך, שחובת הברכה היא **מִשֶּׁנָּתַן לָךְ** - משעה שהקדוש ברוך הוא נותן לך את המזון, אף קודם אכילתו[כ].

רַבִּי יִצְחָק אוֹמֵר, אֵינוֹ צָרִיךְ - אין צריך ללמוד את חיוב הברכה קודם אכילה באופנים שנזכרו לעיל, אלא ממקרא אחר, **שֶׁהֲרֵי הוּא** [-הכתוב] **אוֹמֵר** (שמות כג כה) **'וּבֵרַךְ אֶת לַחְמְךָ וְאֶת מֵימֶיךָ'**, ויש לדרוש המקרא כך, **אַל תִּקְרֵי** - אל תקרא תיבה זו רק באופן כזה 'וּבֵירַךְ', **אֶלָּא** קרא אותה גם באופן כזה 'וּבָרֵךְ'[כא], כלומר, שהכתוב מצוה על האדם לברך על לחמו ומימיו[כב]. **וְאֵימָתַי קָרוּי הוּא 'לֶחֶם', קוֹדֶם שֶׁיֹּאכְלֶנּוּ**, שהרי אחר כך כבר נתעכל במעיו ואין עליו **שֵׁם** 'לחם', ונמצא שיש ללמוד ממקרא זה שהאדם מחויב לברך על מזונו קודם שיאכל.

רַבִּי נָתָן אוֹמֵר, אֵינוֹ צָרִיךְ ללמוד דין ברכה קודם האכילה באופנים שנזכרו לעיל, אלא ממקרא אחר, **שֶׁהֲרֵי הוּא אוֹמֵר** (שמואל א' ט יג) **'כְּבֹאֲכֶם הָעִיר כֵּן תִּמְצְאוּן אוֹתוֹ, בְּטֶרֶם יַעֲלֶה הַבָּמָתָה לֶאֱכוֹל, כִּי לֹא יֹאכַל הָעָם עַד בֹּאוֹ, כִּי הוּא יְבָרֵךְ הַזֶּבַח, אַחֲרֵי כֵן יֹאכְלוּ הַקְּרוּאִים'**[כג]. ומקרא זה עוסק בשאול, שהלך עם נערו לחפש את האתונות שאבדו לאביו, והגיעו לעיר שבה שהה שמואל הנביא, ופגשו בכניסתם לעיר נערות היוצאות לשאוב מים, ושאלו להן איה שמואל, והשיבו להם הנערות שימהרו למצוא את שמואל בכניסתם לעיר, שכן לאחר מכן יעלה להקריב שלמים בבמה, ויברך את ברכת הזבח[כד], ואחר כך יאכלו כל הקרואים. וממקרא זה יש ללמוד שצריך לברך קודם האכילה[כה].

הגמרא מבררת את טעם אריכות דברי הנערות:

מבררת הגמרא, **וְכָל כַּךְ לָמָּה** - מדוע האריכו הנערות כל כך בדבריהן, והשיבו אף על שאלות שלא נשאלו עליהן[כו].

מבארת הגמרא, **לְפִי שֶׁהַנָּשִׁים דַּבְּרָנִיּוֹת הֵן**[כז].

וּשְׁמוּאֵל אָמַר, טעם הדבר שהאריכו בדבריהן הוא **כְּדֵי** שיוכלו בינתיים **לְהִסְתַּכֵּל בְּיָפְיוֹ שֶׁל שָׁאוּל**[כח], שהיה יפה ביותר, **דִּכְתִיב** - שכן מצינו שנאמר בו (שם ט ב) שהיה **'מִשִּׁכְמוֹ וָמַעְלָה גָּבֹהַּ מִכָּל הָעָם'**[כט].

וְרַבִּי יוֹחָנָן אָמַר, הקדוש ברוך הוא סיבב הדבר שיאריכו הנערות בדבריהן[ל], **לְפִי שֶׁאֵין מַלְכוּת** אחת **נוֹגַעַת בַּחֲבֶרְתָּהּ אֲפִילּוּ כִּמְלֹא נִימָא** - כרוחב שערה[לא]. כלומר, מאחר ושמואל היה מנהיג את ישראל עד עתה, ומשעה שבא שאול לפניו נטל ממנו את השררה ונעשה הוא למלך על ישראל, לפיכך לא היתה יכולה מלכותו של שאול להתחיל עד השעה שבה היתה צריכה להסתיים מנהיגותו של שמואל, ומכיון שנותרו עוד כמה רגעים עד לאותה השעה סיבב הקדוש ברוך הוא שיאריכו הנערות בדבריהן ויעכבו את שאול מעט[לב].

עתה מבררת הברייתא מנין לומדים שיש לברך על לימוד התורה:

וְאֵין לִי - ועדיין אין אני יודע שצריך אדם לברך **אֶלָּא בִּרְכַּת הַמָּזוֹן** - ברכה על המזון, בין קודם אכילתו ובין לאחר אכילתו, אבל **בִּרְכַּת הַתּוֹרָה מִנַּיִן** - מהיכן לומדים שצריך אדם לברך על העסק בתורה.

אָמַר רַבִּי יִשְׁמָעֵאל, יש ללמוד דין זה **בְּקַל וָחוֹמֶר**, מאחר ונתבאר **שֶׁעַל חַיֵּי שָׁעָה מְבָרֵךְ**, כלומר, שצריך אדם לברך על מזונו, אף שאין בו אלא כדי ליתן לו חיות לזמן קצר בעולם הזה, אזי **עַל** התורה שמביאתו **לְחַיֵּי עוֹלָם הַבָּא**[לג] **לֹא כָּל שֶׁכֵּן** שצריך לברך עליה[לד].

כ. **אמנם** אין ללמוד מכאן שיברך האדם על מזונו משעה שבא לידו, אף אם אינו עומד עתה לאוכלו, שכן כל זמן שאינו עומד לאוכלו עדיין אין זה בכלל 'אשר נתן לך', שהרי אין אדם יודע מה ילד יום, ושמא לא יבוא אצלו לידי אכילה. שפתי חכמים (ד"ה לפניו).

כא. **כן** היא הדרך בכל דרשת 'אל תקרי' שבש"ס, שאין כוונת הגמרא להוציא את הקריאה מידי פשוטה, אלא להוסיף אופן נוסף לקרוא בדרך דרש. וראה אריכות רבה בענין זה בהקדמת ספר 'קורא באמת', המבאר כל 'אל תקרי' שבש"ס.

כב. **טעם** הדבר שיש להוציא המקרא מידי פשוטו, משום שלפי פשוטו צריך היה לומר 'ויברך' את לחמך, או 'וברכתי את לחמך', כפי סיום הפסוק 'והסירותי מחלה מקרבך', ולפיכך דרשוהו מלשון ציווי 'וּבָרֵךְ'. ועל פי דרשה זו מתבארות גם התיבות 'את לחמך ואת מימך', שכן לאחר שמברך אדם על הלחם והמים הם נעשים שלו, וכדרשת הגמרא לעיל (לה.). מהרש"א (ח"א ד"ה אל).

כג. **טעם** הדבר שהביא את כל המקרא, אף שאינו דורש אלא מן הסיפא 'כי הוא יברך הזבח', לפי שלהלן מבררת הגמרא את פשר אריכות דברים אלו. שפתי חכמים (ד"ה הרי).

כד. **שכן** קודם אכילת זבח צריך לברך [לבד מברכה ראשונה על המאכל] 'אשר קדשנו במצותיו וצונו לאכול את הזבח', והיכן צונו על כך, באומרו (דברים יב כז) 'והבשר תאכל'. רש"י (ד"ה כי). ובמהרש"א (ח"א ד"ה כי) תמה על פירושו, אם כן כיצד לומדת הגמרא ממקרא זה דין ברכה קודם האכילה, הרי אין המקרא עוסק אלא בברכת המצוות. והביא שבמכילתא נאמר כך 'כי הוא יברך הזבח, רבי נתן אומר מכאן לברכה לפני המזון'. ומשמע מכך, שאין המקרא עוסק בברכת המצוות אלא בברכת שהכל נהיה בדברו שלפני אכילת הבשר. ובצל"ח (ד"ה כי) כתב ביישוב שיטת רש"י, שמאחר ונקטו הנערות בלשון 'כי הוא יברך הזבח', ולא אמרו סתם 'כי הוא יברך', יש לדייק שהיתה שם ברכה נוספת לבד מברכת הזבח, והיא הברכה שקודם המזון, אלא שאותה ברכה לא בירך שמואל, לפי שהוא היה אורח שם, והדין הוא שבעל הבית מברך ברכה ראשונה. וראה עוד בענין זה בילקוט ביאורים.

כה. **ואף** שמקרא זה מדברי קבלה הוא, ואילו המקראות שהובאו לעיל היו מדברי תורה, מכל מקום אמר רבי נתן שאין צריך ללמוד מהם אלא עדיף ללמוד ממקרא זה, לפי שהוא סובר שהמקראות שהובאו לעיל אינם דרשה גמורה אלא אסמכתא בעלמא. פני יהושע (ד"ה ר' נתן). וכעין זה פירש בבן יהוידע (ד"ה רבי), שמאחר והלימודים הקודמים אינם מתיישבים בפשט המקראות, לפיכך אמר רבי נתן שאין צריך ללמוד באופן דחוק כזה, כי הדבר מפורש בפסוק של נביאים.

כו. **שהרי** שאול ונערו לא שאלו מהן אלא 'היש בזה הרואה', כלומר, האם הנביא נמצא כאן. והיה עליהן להשיב 'יש הנה', והיה די בזה, ואילו הן הוסיפו עוד דברים הרבה. וכמו כן, מה שהוסיפו לומר 'ועתה עלו כי אותו כהיום תמצאון אותו' הוא נכפל לחינם, שכן כבר אמרו להם מתחילה 'כבואכם העיר כן תמצאון אותו'. מהרש"א (ח"א ד"ה וכ"כ).

כז. **כמבואר** במסכת קידושין (מט:), 'עשרה קבים שיחה ירדו לעולם, תשעה נטלו נשים, ואחד לכל העולם כולו'. שפתי חכמים (ד"ה לפי).

כח. **דייק** זאת ממה שאמרו הנערות בלשון יחיד, לשאול לבדו, 'יש הנה לפניך' וגו', אף על פי שגם נערו שאל להן על אודות שמואל הנביא, ובהכרח שהיה זה משום שרצו להתבונן ביופיו של שאול. עיון יעקב (ד"ה וכל).

כט. **במדרש** שמואל (פרשה יג אות ח) ובילקוט שמעוני (שמואל א' רמז קח) מובאת דעה זו בשם רבי יהודה. ועל כך הקשה לו רבי יוסי, אם כן עשית בנות ישראל כזונות, שהרי כשם שאסור לאיש לזון את עיניו מאשה שאינה שלו, כך אסור לאשה לזון עיניה מאיש שאינו שלה, ולפיכך הוא מפרש באופן אחר, שהיה זה כדי לעכב את מלכותו של שאול, וכמובא בדברי הגמרא להלן בסמוך.
בבן יהוידע (ד"ה כדי) תמה, שהרי מחלוקת זו שבמדרש בין תנאים היא, ואילו המחלוקת בגמרא לפנינו בין אמוראים היא, ומסתבר הדבר שידעו האמוראים ממחלוקת התנאים, ומאחר וידע שמואל את טענתו של רבי יוסי לרבי יהודה, אם כן מדוע שב ופירש אף הוא כדברי רבי יהודה. וכתב, שיש חילוק בין דברי רבי יהודה לדברי שמואל, שכן רבי יהודה פירש שהיו הנערות מביטות ביופיו של שאול, ועל כך הקשה את קושייתו. אמנם שמואל מפרש באופן אחר, שהיו מביטות הנערות אל גובה קומתו, שהיה בו חידוש, לפי שהיה משכמו ומעלה גבוה מכל העם, ובאופן כזה נסתלקה טענתו של רבי יוסי, שכן ראייה זו מותרת היתה להן, מאחר שאינה מביאה לידי תאוה. ועל פי דבריו מתיישבת תמיהת השפתי חכמים (ד"ה כדי), מדוע מוכיחה הגמרא את יופיו של שאול מן התיבות 'משכמו ומעלה גבוה מכל העם', שנאמרו בסוף הפסוק, הרי היה לה להביא את תחילת הפסוק, שבו נאמר 'בחור וטוב, ואין איש מבני ישראל טוב ממנו', שמקרא זה מלמד יותר על יופיו של שאול. אמנם לפי הפירוש שנתבאר לעיל הדבר מבואר היטב, שכוונת שמואל היתה לפרש שהסתכלו בגובהו בדווקא ולא ביופיו.

ל. **מהרש"א** (ח"א ד"ה כדי).

לא. 'ו**אין** מלכות נוגעת בחברתה, משהגיע זמן המלכות ליפול ותעמוד אחרת, לא יאחר זמן כמלא נימא, אלא מי שזמנה ליפול בלילה נופלת בלילה, שנאמר (דניאל ה ל) ביה בליליא איתקטל בלשצר, ושזמנה ביום נופלת ביום, שנאמר (יחזקאל ל יח) ובתחפנחס חשך היום'. רש"י במסכת יומא (לח: ד"ה ואין).

לב. **כתב** בעיון יעקב (ד"ה וכל), שיתכן הדבר שלא נחלקו שמואל ורבי יוחנן בענין זה, אלא ששמואל פירש מדוע הנערות האריכו בדיבורן, ועל כך אמר שהיה זה משום שרצו להסתכל ביופיו של שאול, אמנם רבי יוחנן בא לפרש מדוע סיבב הקדוש ברוך הוא שיארע כן, שיעכבו הנערות את שאול, אף על פי שהיה זמנו דחוק, שכן היה עליו לשוב אל אביו שדאג עליו, ועל כך פירש שהיה זה משום ש'אין מלכות נוגעת בחברתה'.

לג. **כתב** בהגהות היעב"ץ (ד"ה על) שאין לגרוס תיבת 'הבא'. וכוונתו, שכנגד המזון שהוא 'חיי שעה', דהיינו, החיים הגשמיים, יש את התורה שהיא 'חיי עולם', דהיינו, החיים הרוחניים, אך אין הכוונה בזה לחיי העולם הבא. וכן היא הגירסא בדברי הגמרא לעיל (כא.). אמנם מדברי רש"י שם (ד"ה אלמא) מתבאר שפירש לענין חיי העולם הבא, וכן מדברי המהרש"א כאן (ח"א ד"ה קו"ח) מתבאר שגרס 'העולם הבא', כפי הנוסח שלפנינו.

לד. **קל** וחומר כעין זה נתבאר בדברי הגמרא לעיל (כא.), שם סובר רב יהודה שיש

טבל עמהם אלא בציר ולא אכל עמהם אלא גרוגרת אחת מצטרף ולהוציא את הרבים ידי חובתם אינו מוציא עד שיאכל כזית דגן אמר רב חנא בר יהודה משמיה דרבא הלכתא אכל עלה ירק ושתה כוס של יין מצטרף להוציא אינו מוציא עד שיאכל כזית דגן. אמר רב נחמן [א]משה תקן לישראל ברכת הזן בשעה שירד להם מן [ב]יהושע תקן להם ברכת הארץ (א) כיון שנכנסו לארץ דוד ושלמה תקנו בונה ירושלים דוד תקן על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ושלמה תקן על הבית הגדול והקדוש הטוב והמטיב ביבנה תקנוה כנגד הרוגי ביתר דאמר רב מתנא [א]אותו היום שניתנו הרוגי ביתר לקבורה תקנו ביבנה הטוב והמטיב הטוב שלא הסריחו והמטיב שניתנו לקבורה: תנו רבנן [ב]סדר ברכת המזון כך היא ברכה ראשונה ברכת הזן שניה ברכת הארץ שלישית בונה ירושלים רביעית הטוב והמטיב [ג]ובשבת מתחיל בנחמה ומסיים בנחמה ואומר קדושת היום באמצע רבי אליעזר אומר רצה לאומרה בנחמה אומרה בברכת הארץ אומרה בברכה שתקנו חכמים ביבנה אומרה וחכמים אומרים אינו אומרה אלא בנחמה בלבד חכמים היינו תנא קמא איכא בינייהו דיעבד: [ג]תנו רבנן מנין לברכת המזון מן התורה שנאמר [א]ואכלת ושבעת [א]וברכת [א] זו ברכת הזן את ה' אלהיך זו ברכת הזמון[ב] על הארץ זו ברכת הארץ הטובה זו בונה ירושלים וכן הוא אומר [ב]ההר הטוב הזה והלבנון אשר נתן לך זו הטוב והמטיב אין לי אלא לאחריו לפניו מנין אמרת קל וחומר [ג]כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כל שכן [ב] רבי אומר [אינו צריך[ג]] ואכלת ושבעת וברכת [ג] זו ברכת הזן אבל ברכת הזמון [ג]מגדלו לה' אתי נפקא על הארץ זו ברכת הארץ הטובה זו בונה ירושלים וכן הוא אומר ההר הטוב הזה והלבנון הטוב והמטיב ביבנה תקנוה אין לי אלא לאחריו לפניו מנין תלמוד לומר אשר נתן לך משנתן לך רבי יצחק אומר אינו צריך הרי הוא אומר [ד]וברך את לחמך ואת מימיך אל תקרי וביךך אלא וברך[ד] ואימתי קרוי לחם קודם שיאכלנו ר' נתן אומר אינו צריך הרי הוא אומר [ה]כבאכם העיר כן תמצאון אותו בטרם יעלה הבמתה לאכול כי לא יאכל העם עד באו כי הוא יברך הזבח אחרי כן יאכלו הקרואים וכל כך למה לפי שהנשים דברניות הן ושמואל אמר כדי להסתכל ביפיו של שאול דכתיב [ו]משכמו ומעלה גבוה מכל העם ורבי יוחנן אמר לפי שאין מלכות נוגעת בחברתה אפי' כמלא נימא ואין לי אלא ברכת המזון ברכת התורה מנין אמר ר' ישמעאל ק"ו על חיי שעה מברך על חיי עוה"ב[ה] לא כ"ש רבי חייא בר נחמני תלמידו של רבי ישמעאל אומר משום רבי ישמעאל אינו צריך הרי הוא אומר [א]על הארץ הטובה אשר נתן לך[ו] ולהלן הוא אומר [ז]ואתנה לך את לחות האבן והתורה והמצוה וגו' ר"מ אומר [ה]מנין שכשם שמברך על הטובה כך מברך על הרעה ת"ל אשר נתן לך ה' אלהיך (ג) דיינך בכל דין שדנך בין מדה טובה ובין מדת פורענות רבי יהודה בן בתירה אומר אינו צריך הרי הוא אומר טובה הטובה [ו]טובה זו תורה וכן הוא אומר [ח]כי לקח טוב נתתי לכם הטובה זו בנין ירושלים וכן הוא אומר ההר הטוב הזה והלבנון: תניא רבי אליעזר אומר [ד]כל שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו נחום הזקן אומר צריך שיזכור בה ברית רבי יוסי אומר צריך שיזכור בה תורה פלימו אומר [ה]צריך שיקדים ברית לתורה שזו נתנה בשלש בריתות

וזו

ובשבת מתחיל בנחמה. כלומר אינו צריך לא לסיים ולא להתחיל בשל שבת אלא מתחיל ומסיים בנחמה. בנין ירושלים קרי נחמה כל היכי דמתחיל בין רחם בין נחמנו: בברכה שתקנו חכמים. בהטוב והמטיב: איכא בינייהו דיעבד. לרבנן בתראי מהדרינן ליה: בדתנא קמא גרסינן אשר נתן לך זו הטוב והמטיב. ולא גרסינן ביבנה תקנוה אלא בדרבי (ג): כשהוא שבע. מלוה לברך ולהודות על שבעו: כשהוא רעב. והוא בא להפיק את רעבו ע"י ברייתו של הקב"ה לא כל שכן שזה צריך לברך להקב"ה יותר: אינו צריך. לק"ו זה, (ד) ולא גרסי' בדרבי אשר נתן לך זה הטוב והמטיב: אלא וברך את לחמך. ברך על לחמך: כי הוא יברך הזבח ואחרי כן יאכלו הקרואים. למדך שטעון לברך לפני אכילה. על הזבח הוא אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו לאכול את הזבח[י], והיכן צונו והבשר תאכל (דברים יב): וכל כך למה. היו מאריכות בדבריהן: שאין מלכות נוגעת בחברתה. לפי שמואל היה מנהיג את ישראל, ושאול היה נוטל את השררה משדבר שמואל אליו, ואורך דברים עכב לפי שעה: בין מדה טובה. והתורה מדה טובה היא[י]: ומלכות בית דוד בבונה ירושלים. שעל ידו נתקדשה ירושלים: צריך שיזכור בה ברית. בברכת הארץ, שע"י ברית נתנה לאברהם, בפרשת מילה (בראשית יז) ונתתי לך ולזרעך אחריך את ארץ מגריך: צריך שיזכור בה תורה. שאף בזכות התורה והמצות ירשו את הארץ, שנאמ' למען תחיון ורביתם ובאתם וירשתם את הארץ (דברים ח): צריך שיקדים ברית לתורה. כגון על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו ועל חיים שחוננתנו: תורה נתנה בשלש בריתות. בשלשה מקומות נתנה התורה לישראל (ה) בסיני ובאהל[ח] מועד ובהר גריזים ובערבות מואב, ובכל אחד נכרתה ברית, כדתניא במסכת סוטה (דף לז.) ארור בכלל וארור בפרט וכו', וכן באהל מועד שנאמר (דברים כח) אלה דברי הברית אשר צוה ה' את משה לכרות את בני ישראל בארץ מואב מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב, וכתיב (שם כט) ושמרתם את דברי הברית וגו'[ט]:

מילה

קטן שהגיע לחינוך לא מיקרי מחויב דרבנן דאביו חייב לחנכו אבל עליו אין שום חיוב וקשה לפירושו מכל מקום כיון שאינו מן התורה אינו מוציא אחרים שמחויבים ועוד דוחק לומר בקטן שהגיע לחינוך קרי אינו מחויב מדרבנן דאם אינו מחויב אפילו מדרבנן אם כן אינו פוטר את אביו וה"ג פירש דאחד שאכל כזית אינו יכול להוציא אחרים שאכלו כדי שביעה דלא אתי דרבנן ופוטר דאורייתא אבל כשלא אכלו גם האחרים רק כזית פוטר אותם ולא היא דהא שמכינן אעובדא דינאי וחבריו והם אכלו כדי שביעה ואפילו הכי קא חזינן דקא פטר להו שמעון בן שטח אלא נראה לחלק דקטן שאינו בר חיוב כלל דאורייתא אפילו אכל כדי שביעה הלכך אינו מחויב בדבר קרינן ביה ולכך לא מפיק ליה אי אכל שיעורא דאורייתא אבל גדול שהוא בר חיובא מן התורה כי אכיל כדי שביעה מחויב בדבר קרינן ביה אפילו לא אכל כלל כדאמרי' בראש השנה (פ"ג ד' כט.) כל הברכות אף על פי שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם וברכת היין והיינו טעמא דכל ישראל ערבין זה בזה[ח] והוא הדין בברכת המזון אף ע"פ שלא מוציא כדפרישית וכזית דגן אינו צריך אלא שיוכל לומר שאכלנו משלו[ט]:

מתחיל בנחמה. פי' הקונטרס לאו דוק' מתחיל בנחמה ומסיים אלא כלומר דאין צריך להזכיר של שבת לא בפתיחה ולא בנחמה[י] אלא באמצע אבל מתחיל ומסיים בנחמת ירושלים כמו בחול שאומר רחם ונוחם בבונה ירושלים ויש שמתחילין בנחמנו וחותמים בנחמת ציון עירך ובבנין ירושלים ונותנים טעם לדבריהם דרחם הוי לשון תחנה ואין אומרים תחנונים בשבת אבל נחם אינו לשון תחנונים אלא כמו והנחם על הרעה לעמך (שמות לב) ולא נהירא דהכל משמע לשון תחנונים ואין להקפיד אפילו אי הוי לשון בקשה כדאמר בירושלמי דשבת בפרק אלו קשרים[י] מהו לומר רוענו זוננו פרנסנו בשבת א"ל טופס ברכות כך הוא ומנהג שטות הוא המשנה ברכה של חול: **ברית** ותורה. אין צריך להזכיר ברית ותורה וחיים ומזון דדי להזכיר על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו וכו' דהיינו ברית ותורה והגמרא לסימנא בעלמא נקטיה:

מאן

עין משפט נר מצוה

נג א ב מיי' פ"ב מהל' ברכות הלכה א סמג עשין כז טור או"ח סי' קפז וקפח:

נד ג מיי' שם הלכה ה וסמג שם טוש"ע או"ח סי' קפח סעיף ד ה:

נה ד ה מיי' שם הל' ג סמג שם טור או"ח סי' קפז:

רב נסים גאון

אותו המעשה שהיה והלך ונתחבא עד שקבלה אחותו עליו אמונת שלום מן המלך ואחר כן יצא מהמחבא ונכנס אצלו וזה ששלח לו מן הנזירין הב פלגא מדידך ואנא יהיב פלגא מדידי אמת היו דבריו כי כמו שעיין בנדריהם וחקרם יפה עד שנתברר לו שאינן קיימין והורה להן שפטורין הם מלהביא קרבן עליהם כדמפרש באותו המעשה ק"נ מצאו להם פתח היה לו לומר פלגא מדידי כלומר מתורתו והוראתו וזהו צד התירוץ שלו וכבר שאלו המלך בשביל הדבר הזה והחזיר לו תשובה בזה הענין כדאמרינן (שם) אתא עאל יתיב בין מלכא למלכתא אמר ליה אפלית בי אמר ליה לא אפלית בך את מן ממונך ואנא מן אורייתי דכתיב (קהלת ז) כי בצל החכמה בצל הכסף:

דאמר רב מתנה אותו היום שניתנו הרוגי ביתר לקבורה תיקנו הטוב והמטיב. בסוף מסכת תענית (דף כו) שנינו אמר רבן שמעון בן גמליאל לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב ואמרי' בגמ' רב מתנה אמר יום שניתנו הרוגי ביתר בו לקבורה הודיענו רב מתנה כי הדבר שגרם לעשות את יום ט"ו באב בשמחה היא קבורת אלו ההרוגים ואיתא למעשה דביתר ובמה נהרגו בה והיאך נתגלגל הדבר מפרש במסכת גיטין בפרק הניזקין (דף נז) ובגמ' דסוף תענית דבני מערבא:

שזו ניתנה בג' בריתות. הכין מפרש בספרי (פרשת ראה) כנגד ג' בריתות שכרת הקב"ה עם ישראל אחד בחורב ואחד בערבות מואב ואחד בהר גרזים ובהר עיבל ובמס' סוטה בפ' ואלו נאמרין בכל לשון שנינו הפכו פניהם כלפי הר גרזים כו' (דף לז) תנו רבנן ברוך בכלל ברוך בפרט וכן בסיני וכן בערבות מואב שנא' (דברים כח) אלה דברי הברית אשר צוה ה' את משה וגו' מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב וכתיב (שם כט) ושמרתם את דברי הברית הזאת ואדונינו האי גאון ז"ל כתב בפירושו דברכות הכי ג' דתורה מפרשי רבנן האמורין בלוחות שניות (שמות לד) הנה אנכי כורת ברית (שם פסוק כז) כרתי אתך ברית (בחורב) (שם פסוק כח) ויכתוב על הלוחות כמכתב הראשון את דברי הברית:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תענית לא. ב"ב קכא., ב) מכילתא פ' בא [תוספתא פ"ו ע"ש לעיל כא.], ג) [לעיל לה.], ד) [שבת ל. מ"ק כח. יומא לח: תענית ה:], ה) לקמן נד., ו) [לעיל ה. וש"נ], ז) תוספתא סוף פסחים (ועי' תוספתא ברכות פ"ה הכ"ג), ח) שבועות לט., ט) עיין תוס' לעיל טו. ד"ה ור"י, י) ה"ג.

הגהות הב"ח

(א) גמ' ברכת הארץ בשעה שנכנסו: (ב) שם ה' אלהיך אשר דיינך: (ג) רש"י ד"ה בדתנא קמא כו' אלא בדרבי ולא גרסינן בדרבי אשר נתן לך זה הטוב והמטיב הס"ד: (ד) ד"ה אינו צריך לק"ו זה הס"ד ואח"כ מ"ה אלא: (ה) ד"ה תורה נתנה וכו' בסיני נ"ב תנאי פליגי התם לחד תנא מוציא הר גרזים והר עיבל ומכניס אהל מועד ולאידך תנא הר סיני ואהל מועד חדא הוא דכללות נאמרו בסיני ופרטות באהל מועד וע"ש בפ' אלו נאמרים דף לז:

הגהות הגר"א

[א] גמ' וברכת זו ברכת הזמון את ה' אלהיך זו ברכ' הזן. כצ"ל: [ב] שם כשהוא רעב לא כ"ש דברי ר' ישמעאל ר' עקיבא אומר. כצ"ל (ועי' בירוש'): [ג] שם וברכת. נ"ב את ה' אלהיך:

גליון הש"ס

גמ' יהושע תקן. עיין תשב"ץ ח"ב (ענין קסא):

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

תורה אור השלם

א) וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ: [דברים ח, י]

ב) אֶעְבְּרָה נָּא וְאֶרְאֶה אֶת הָאָרֶץ הַטּוֹבָה אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן הָהָר הַטּוֹב הַזֶּה וְהַלְּבָנֹן: [דברים ג, כה]

ג) גַּדְּלוּ לַייָ אִתִּי וּנְרוֹמְמָה שְׁמוֹ יַחְדָּו: [תהלים לד, ד]

ד) וַעֲבַדְתֶּם אֵת יְיָ אֱלֹהֵיכֶם וּבֵרַךְ אֶת לַחְמְךָ וְאֶת מֵימֶיךָ וַהֲסִרֹתִי מַחֲלָה מִקִּרְבֶּךָ: [שמות כג, כה]

ה) כְּבֹאֲכֶם הָעִיר כֵּן תִּמְצְאוּן אֹתוֹ בְּטֶרֶם יַעֲלֶה הַבָּמָתָה לֶאֱכֹל כִּי לֹא יֹאכַל הָעָם עַד בֹּאוֹ כִּי הוּא יְבָרֵךְ הַזֶּבַח אַחֲרֵי כֵן יֹאכְלוּ הַקְּרֻאִים וְעַתָּה עֲלוּ כִּי אֹתוֹ כְהַיּוֹם תִּמְצְאוּן אֹתוֹ: [שמואל א ט, יג]

ו) וְלוֹ הָיָה בֵן וּשְׁמוֹ שָׁאוּל בָּחוּר וָטוֹב וְאֵין אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל טוֹב מִמֶּנּוּ מִשִּׁכְמוֹ וָמַעְלָה גָּבֹהַּ מִכָּל הָעָם: [שמואל א ט, ב]

ז) וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל מֹשֶׁה עֲלֵה אֵלַי הָהָרָה וֶהְיֵה שָׁם וְאֶתְּנָה לְךָ אֶת לֻחֹת הָאֶבֶן וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי לְהוֹרֹתָם: [שמות כד, יב]

ח) כִּי לֶקַח טוֹב נָתַתִּי לָכֶם תּוֹרָתִי אַל תַּעֲזֹבוּ: [משלי ד, ב]

הגהות וציונים

א] בכת"י נוסף וברכת וגו' וברכת זו וכו': ב] [יתכן להיות וברכת זו ברכת הזימון את ה' אלהיך זו ברכת הזן וכן העתיקו תוס' לעיל מו ע"א ד"ה עד היכן] (גליון) וכך היא הגירסא בתוספתא (פ"ו ה"א) ובירושלמי (כאן ה"א), ולפי זה דורש התנא את הפסוק לפי סדר הברכות, ועיין מהרש"א בח"א ד"ה את וכו' ובצל"ח: ג] בדפו"ר ליתא, ועיין פני יהושע: ד] אלא וּבֵרַךְ (בלשון צווי) (מהר"נ אדלר): ה] צ"ל חיי עולם (ותיבת "הבא" נמחק) יעב"ץ, והכוונה חיי נצח (וכ"ה בכת"י ולעיל כא ע"א) אולם מרש"י שם משמע שגורס חיי עולם "הבא" כמו כאן: ו] בכת"י הגירסא הרי הוא אומר אשר נתן לך בין מדה טובה בין מדת פורענות וכו'. וכל השאר ליתא (ועיין דק"ס אות מ, ועי' רש"י ובאות הבא): ז] לפי גי' הכת"י המובא באות הקודם מדוקדק מאוד רהיטת לשון רש"י (דק"ס), ועיין במהרש"א בחידושי הלכות ובחידושי אגדות: ח] בכל הדפו"י בסיני באהל מועד, ועי' צל"ח מש"כ וז"ל, "בסיני באהל מועד" וחדא הוא סיני היינו אהל מועד וכדברי ר' ישמעאל בסוטה שם ועי"ש ברש"י לז ע"ב ד"ה ונשתלשו דת"ק ס"ל כוותיה והר סיני ואהל מועד חד הוא עי"ש ובחנם נדחק המהרש"א כאן בדברי רש"י עי"ש, וע"ע הגהות הב"ח], ואמנם מה שהקדים רש"י הר גריזים לערבות מואב צ"ע, וע"ע מעדני יו"ט סי' כב אות ז (ועי' לחם משנה פ"ב ה"ג מהלכות ברכות ד"ה והתורה שמעתיק לשון רש"י וליתא תיבת "בסיני"): ט] הרש"ש כתב שצ"ל וכתיב ושמרתם את בריתי (שמות יט, ה) והוא לראיה על ברית דסיני עכ"ל, ולא כיון יפה עיין לחם משנה (פ"ב מהל' ברכות ה"ג) וטוב יותר להגיה לעברך בברית (דברים כט, יא) שכן כותב הרמב"ם שם ורבינו יונה ועיין מלא הרועים: י] צ"ל ולא בחתימה (הגהות מהר"נ אדלר, וכ"ה בתוס' ר"פ): כ] דבור זה שייך לדף מט ע"א (מצור דבש):

רַבִּי חִיָּיא בַּר נַחְמָנִי תַּלְמִידוֹ שֶׁל רַבִּי יִשְׁמָעֵאל אוֹמֵר מִשּׁוּם רַבִּי יִשְׁמָעֵאל[לה], **אֵינוֹ צָרִיךְ** - אין צריך ללמוד דין זה מקל וחומר, **שֶׁהֲרֵי הוּא** [-הכתוב] **אוֹמֵר** (דברים ח י) 'וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה **אֲשֶׁר נָתַן לָךְ**', כלומר, שמצינו לשון 'נתינה' לענין ברכה על המזון, **וּלְהַלָּן**[לו] **הוּא אוֹמֵר** (שמות כד יב) **'וְאֶתְּנָה לְךָ אֶת לֻחֹת הָאֶבֶן** וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה' וגו', דהיינו, שנאמרה 'נתינה' אף לגבי התורה, וממילא יש ללומדם זה מזה, שכשם שיש חיוב ברכה על המזון, כך יש חיוב ברכה על העסק בתורה.

הגמרא מביאה דרשה נוספת שלומדים ממקרא זה:

רַבִּי מֵאִיר אוֹמֵר, מִנַּיִן שֶׁכְּשֵׁם שֶׁאדם מְבָרֵךְ [-מודה] לה' **עַל הַטּוֹבָה** שהוא נותן לו, **כָּךְ** מוטל עליו להיות **מְבָרֵךְ** אף **עַל הָרָעָה**[לז], **תַּלְמוּד לוֹמַר 'אֲשֶׁר נָתַן לְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ'**[לח], כלומר, שיש ללמוד ממקרא זה שחייב אתה לברך את הקדוש ברוך הוא, אשר **דַּיָּנְךָ בְּכָל דִּין שֶׁדָּנְךָ** - על כל דין שבו הוא דן אותך, **בֵּין מִדָּה טוֹבָה וּבֵין מִדַּת פּוּרְעָנוּת**[לט].

הגמרא שבה לברר מנין לומדים שיש לברך על העסק בתורה:

רַבִּי יְהוּדָה בֶּן בְּתֵירָה אוֹמֵר, אֵינוֹ צָרִיךְ - אין צריך ללמוד דין ברכת התורה באופנים שנתבארו לעיל, אלא ניתן ללמוד זאת מן המקרא, **שֶׁהֲרֵי הוּא** [-הכתוב] **אוֹמֵר** 'וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ', ולכאורה צריך היה הכתוב לומר 'על ארץ **טוֹבָה**', ומאחר ונקט בלשון **'הַטּוֹבָה'** יש לדרוש תיבה זו לשני עניינים שונים, האחד, **'טוֹבָה' זוֹ תּוֹרָה, וְכֵן הוּא אוֹמֵר 'כִּי לֶקַח טוֹב נָתַתִּי לָכֶם'**, ומכאן יש ללמוד שצריך לברך על העסק בתורה, והשני, **'הַטּוֹבָה' זוֹ** ברכת **בִּנְיַן יְרוּשָׁלַיִם, וְכֵן הוּא אוֹמֵר 'הָהָר הַטּוֹב הַזֶּה וְהַלְּבָנוֹן'**, ומכאן יש ללמוד שצריך לקבוע ברכה על בנין ירושלים בתוך ברכת המזון[מ].

★

הגמרא מפרשת דינים שונים בנוסח ברכת המזון:

תַּנְיָא בברייתא, **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, כָּל** אדם **שֶׁלֹּא אָמַר** את התיבות **'אֶרֶץ חֶמְדָּה טוֹבָה וּרְחָבָה'**[מא] **בְּבִרְכַּת הָאָרֶץ**[מב], וְכן מי שלא הזכיר את **מַלְכוּת בֵּית דָּוִד בְּבִרְכַּת בּוֹנֵה יְרוּשָׁלַיִם, לֹא יָצָא יְדֵי חוֹבָתוֹ**[מג].

נַחוּם הַזָּקֵן אוֹמֵר, צָרִיךְ שֶׁיַּזְכּוֹר בָּהּ בְּרִית. כלומר, צריך להזכיר בברכת הארץ את ענין ברית מילה[מד], ולומר 'על בריתך שחתמת בבשרנו'.

רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, צָרִיךְ שֶׁיַּזְכּוֹר בָּהּ בברכת הארץ את **הַתּוֹרָה**[מה], ולומר 'על תורתך שלמדתנו'[מו].

ללמוד דין ברכת התורה לפניה מן המקרא (דברים לב ג) 'כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו', ודין ברכת המזון לאחריו מן המקרא (שם ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת', ולענין ברכת התורה לאחריה וברכת המזון לפניו הוא סובר שיש ללומדם בקל וחומר זה מזה, שאם המזון שאין מפורש בתורה חיוב ברכה לפניו מכל מקום מפורש בה חיוב לברך לאחריו, אזי התורה שמפורש בה חיוב ברכה לפניה, קל וחומר שיש לחייב לברך לאחריה. וכמו כן, אם התורה שאין מפורש בה חיוב לאחריה מפורש בה חיוב ברכה לפניה, אזי המזון שמפורש בו חיוב ברכה לאחריו, אינו דין שיש לחייב ברכה אף לפניו. אך הגמרא שם דוחה קל וחומר זה, וסוברת שאין ללמוד דין ברכות התורה והמזון אלו מאלו, שאי אפשר ללמוד קל וחומר לברכות התורה מברכות המזון לפי שבאכילת המזון הגוף נהנה, מה שאין כן בלימוד התורה, וכמו כן אי אפשר ללמוד קל וחומר לברכות המזון מן ברכות התורה שכן לימוד התורה נוגע לחיי עולם, מה שאין כן אכילת המזון.

לה. **בדקדוקי** סופרים הביא שיש הגורסים 'תלמידו של רבי שמעון אומר משום רבי שמעון', ובזה מיושב שלא תקשה סתירה בדברי רבי ישמעאל, שכן המימרא הקודמת נאמרה מפיו של רבי ישמעאל. או שנאמר שנחלקו התנאים בדעת רבי ישמעאל.

לו. **תיבת** 'להלן' מוקשית היא, שהרי מקרא זה הוא בספר שמות, וקודם למקרא הקודם שהוא בספר דברים. וראה בהערה להלן שיש שאינם גורסים את כל התיבות מ'ולהלן הוא אומר' ועד 'דיינך בכל דין שדנך'.

לז. **מבואר** בדברי הגמרא להלן (ס:) שאין הכוונה שעליו לברך על שניהם אותה הברכה, שהרי על בשורות טובות מברכים 'הטוב והמטיב', ואילו על בשורות רעות מברכים 'דיין האמת', אלא הכוונה שצריך לקבל אף את היסורים בשמחה, כדרך שמקבל את הטובה.

לח. **לכאורה** הכוונה בזה היא לפסוק שהגמרא עוסקת בו עד עתה 'ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך על הארץ הטובה אשר נתן לך', ונמצא שהגמרא הנוקטת בלשון 'אשר נתן לך ה' אלהיך' מביאה את המקרא שלא כסדרו. אמנם בשפתי חכמים (ד"ה ת"ל) כתב, שכוונת הגמרא היא לשני מקראות שנאמר בהם לשון זה, האחד עוסק בטובה, ונאמר בו (דברים כו יא) 'ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלהיך', והשני עוסק בפורענות, ונאמר בו (שם כח נג) 'ואכלת פרי בטנך, בשר בניך ובנותיך אשר נתן לך ה' אלהיך'. ומכאן יש ללמוד שחייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה.

לט. **שכן** נקט הכתוב שני שמות של הקדוש ברוך הוא, 'ה'' שהיא מידת הרחמים, ו'אלהיך' שהיא מידת הדין, ללמדך שכשם שמברכים על מידת הרחמים, כמפורש בפסוק שיש להודות על הארץ הטובה, כך יש להודות על מידת הדין. מהרש"א (ח"א ד"ה בין). וכעין זה פירש בהגהות ר"א גוטמאכער (ד"ה ת"ל), שציין לדברי רבי שמואל בר נחמני להלן (ס:), הדורש את המקרא (תהלים נו יא) 'באלהים אהלל דבר בה' אהלל דבר', 'באלהים' זו מידת פורענות, 'בה'' זו מידת רחמים, שחייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה. ואף בשפתי חכמים (ד"ה ת"ל) פירש כעין זה, על פי דרכו [שהובאה בהערה לעיל] שהגמרא מביאה כאן שני פסוקים, אחד העוסק בטובה ואחד העוסק בפורענות.

נתבארו דברי רבי מאיר לפי גירסת הגמרא שלפנינו, שמשמע ממנה שאין כוונתו ללמוד מן המקרא שברכת התורה היא מדאורייתא, אלא הוא לומד ענין אחר מן המקראות, שחייב אדם לברך על הרעה כשם שהוא מברך על הטובה. אמנם ברש"י (ד"ה בין) כתב 'בין מדה טובה, והתורה מדה טובה היא'. ומשמע מדבריו, שהוא מפרש אף את דברי רבי מאיר לענין ברכת התורה. וכתב המהרש"א (ברש"י שם), שצריך לומר לפי שיטתו בביאור דברי רבי מאיר 'מנין שכשם שמברך על הטובה כך מברך על הרעה', שכוונתו לענין ברכת התורה, והיינו, מנין שיש לברך ברכת התורה אף אם עוסק בעניני הרעה, כלומר, בפורעניות וקללות הנזכרות בתורה. ועל כך הוסיף רש"י לפרש, שהתורה כולה מדה טובה היא, אף הפורעניות שבה. אמנם בחידושי אגדות שלו כתב המהרש"א (ד"ה בין) שאין משמע כפירושו של רש"י, שהרי לא אמרה הברייתא 'רבי מאיר אומר אינו צריך', כפי הלשון שנקטה קודם לכן לגבי שאר התנאים, ולפיכך נראה שאין כוונתו להביא מקרא נוסף לענין ברכת התורה, אלא להשמיענו ענין אחר הנלמד אף הוא ממקרא זה, שחייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה. אך ראה בדקדוקי סופרים שהביא גירסא אחרת בסוגייתנו [עיין הגהות וציונים], 'רבי חייא בר נחמני תלמידו של רבי ישמעאל אומר משום רבי ישמעאל אינו צריך, הרי הוא אומר על הארץ הטובה אשר נתן לך, בין מדה טובה בין מדה פורענות'. וכתב, שלפי גירסא זו מיושבים היטב דברי רש"י 'והתורה מדה טובה היא', שכן ממקרא זה יש ללמוד שמברכים על מידה טובה, ומאחר והתורה מדה טובה היא ממילא צריך לברך עליה.

מ. **כתב** המהרש"א (ח"א ד"ה ר"י), שביאור דרשה זו כך הוא, שמאחר ונקט הכתוב מתחילה 'אל ארץ טובה', לא היה לו לחזור ולומר 'על הארץ הטובה', ולפיכך יש לדרוש את תיבת 'הטובה' שנכתבה בה"א הידיעה באופן כזה, שהכוונה היא על אלו שנקראו בשם 'טובה' במקום אחר, והיינו התורה שנקראת 'לקח טוב', וירושלים שנקראת 'ההר הטוב'.

מא. **בסידור** רש"י (סי' נח) הוסיף כאן 'ברית ותורה חיים ומזון' [ויתכן שכן היתה אף גירסת התוספות (ד"ה ברית)]. וכעין זה איתא במדרש תנחומא (מסעי ו), וכן הוא הנוסח בברכת המזון ב'סדר רב עמרם גאון' ובסידורי הספרדים. וראה עוד בענין זה להלן (מט.) בהערה.

מב. **'ארץ** חמדה', שחמדוה הכל, כדכתיב (ירמיה ג יט) 'ארץ חמדה נחלת צבי'. 'טובה', באויר ובבריאות. 'ורחבה' מאד. פירושי סדור התפילה לרוקח (קמז - ברכת המזון).

מג. **טעם** הדבר שצריך להזכיר 'ארץ חמדה טובה ורחבה', לפי שמצינו שנשתבחה ארץ ישראל בלשונות אלו, שכן נאמר (שמות ג ח) 'אל ארץ טובה ורחבה', וכן נאמר (ירמיה ג יט) 'ואתן לך ארץ חמדה נחלת צבי צבאות גויים', ומאחר שמזכיר את ברכת הארץ על אכילתו, יש לו להזכיר גם את שבחה. תלמידי רבינו יונה (ד"ה כל). וכעין זה כתב המאירי (ד"ה כל), הואיל והזכיר את הארץ ראוי לו להזכיר בשבחה, ושבח ראשון שיצא מפי הברוך הוא על הארץ היה בנוסח זה, שנאמר, 'וארד להצילו וגו' אל ארץ טובה ורחבה' וגו'.

טעם הדבר שצריך להזכיר את מלכות בית דוד בברכת 'בונה ירושלים', שכן על ידו נתקדשה ירושלים. רש"י (ד"ה ומלכות).

מד. **שעל** ידי ברית מילה ניתנה הארץ לאברהם אבינו, שכן בפרשת המילה נאמר לו (בראשית יז ח) 'ונתתי לך ולזרעך אתך את ארץ מגוריך'. רש"י (ד"ה צריך - הראשון). ובמאירי (ד"ה כל) ציין על כך את דברי המדרש (ילקוט שמעוני יהושע אות טו), שאמר להם יהושע לישראל, 'מה אתם סבורים שאתם נכנסין לארץ ערלים, כך אמר הקדוש ברוך הוא לאברהם, ונתתי לך ולזרעך אחריך, על מנת ואתה את בריתי תשמור'.

מה. **שאף** בזכות התורה והמצוות ירשו בני ישראל את הארץ, כמאמר הכתוב (דברים ח א) 'למען תחיון ורביתם ובאתם וירשתם את הארץ'. רש"י (ד"ה צריך - השני).

מו. **אין** כוונתו לחלוק על דברי נחום הזקן הסובר שצריך להזכיר בה 'ברית', אלא 'מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי'. רא"ש (סי' כב).

טבל עמהם אלא בציר ולא אכל עמהם אלא גרוגרת אחת מצטרף ולהוציא את הרבים ידי חובתם אינו מוציא עד שיאכל כזית דגן אמר רב חנא בר יהודה משמיה דרבא הלכתא אכל עלה ירק ושתה כוס של יין מצטרף להוציא אינו מוציא עד שיאכל כזית דגן. אמר רב נחמן [א]משה תקן לישראל ברכת הזן בשעה שירד להם מן [ב]יהושע תקן להם ברכת הארץ (א) כיון שנכנסו לארץ דוד ושלמה תקנו בונה ירושלים דוד תקן על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ושלמה תקן על הבית הגדול והקדוש הטוב והמטיב ביבנה תקנוה כנגד הרוגי ביתר דאמר רב מתנא [א]אותו היום שניתנו הרוגי ביתר לקבורה תקנו ביבנה הטוב והמטיב הטוב שלא הסריחו והמטיב שניתנו לקבורה: תנו רבנן [ב]סדר ברכת המזון כך היא ברכה ראשונה ברכת הזן שניה ברכת הארץ שלישית בונה ירושלים רביעית הטוב והמטיב [ג]ובשבת מתחיל בנחמה ומסיים בנחמה ואומר קדושת היום באמצע רבי אליעזר אומר רצה לאומרה בנחמה אומרה בברכת הארץ אומרה בברכה שתקנו חכמים ביבנה אומרה וחכמים אומרים אינו אומרה אלא בנחמה בלבד חכמים היינו תנא קמא איכא בינייהו דיעבד: [ג]תנו רבנן מנין לברכת המזון מן התורה שנאמר [א]ואכלת ושבעת [א]וברכת[א] זו ברכת הזן את ה' אלהיך זו ברכת הזמון[ב] על הארץ זו ברכת הארץ הטובה זו בונה ירושלים וכן הוא אומר [ב]ההר הטוב הזה והלבנון אשר נתן לך זו הטוב והמטיב אין לי אלא לאחריו לפניו מנין אמרת קל וחומר [ג]כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כל שכן [ב]רבי אומר [אינו צריך[ג]] ואכלת ושבעת וברכת [ג]זו ברכת הזן אבל ברכת הזמון [ג]מגדלו לה' אתי נפקא על הארץ זו ברכת הארץ הטובה זו בונה ירושלים וכן הוא אומר ההר הטוב הזה והלבנון הטוב והמטיב ביבנה תקנוה אין לי אלא לאחריו לפניו מנין תלמוד לומר אשר נתן לך משנתן לך רבי יצחק אומר אינו צריך הרי הוא אומר [ד]וברך את לחמך ואת מימיך אל תקרי וברך אלא וברך[ד] ואימתי קרוי לחם קודם שיאכלנו ר' נתן אומר אינו צריך הרי הוא אומר [ה]כבאכם העיר כן תמצאון אותו בטרם יעלה הבמתה לאכול כי לא יאכל העם עד באו כי הוא יברך הזבח אחרי כן יאכלו הקרואים וכל כך למה לפי שהנשים דברניות הן ושמואל אמר כדי להסתכל ביפיו של שאול דכתיב [ו]משכמו ומעלה גבוה מכל העם ורבי יוחנן אמר לפי שאין מלכות נוגעת בחברתה אפי' כמלא נימא ואין לי אלא ברכת המזון ברכת התורה מנין אמר ר' ישמעאל ק"ו על חיי שעה מברך על חיי עוה"ב[ה] לא כ"ש רבי חייא בר נחמני תלמידו של רבי ישמעאל אומר משום רבי ישמעאל אינו צריך הרי הוא אומר [א]על הארץ הטובה אשר נתן לך[ו] ולהלן הוא אומר [ז]ואתנה לך את לחות האבן והתורה והמצוה וגו' ר"מ אומר [ה]מנין שכשם שמברך על הטובה כך מברך על הרעה ת"ל אשר נתן לך ה' אלהיך (ב) דיינך בכל דין שדנך בין מדה טובה ובין מדת פורענות רבי יהודה בן בתירה אומר אינו צריך הרי הוא אומר טובה הטובה [ו]טובה זו תורה וכן הוא אומר [ח]כי לקח טוב נתתי לכם הטובה זו בנין ירושלים וכן הוא אומר ההר הטוב הזה והלבנון: תניא רבי אליעזר אומר [ד]כל שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו נחום הזקן אומר צריך שיזכור בה ברית רבי יוסי אומר צריך שיזכור בה תורה פלימו אומר [ה]צריך שיקדים ברית לתורה שזו נתנה בשלש בריתות וזו

רש"י

ובשבת מתחיל בנחמה. כלומר אינו צריך לא לסיים ולא להתחיל בשל שבת אלא מתחיל ומסיים בנחמה. בנין ירושלים קרי נחמה כל היכי דמתחיל בין רחם בין נחמנו: בברכה שתקנו חכמים. בהטוב והמטיב: איכא בינייהו דיעבד. לרבנן בתראי מהדרינן ליה: בדתנא קמא גרסינן אשר נתן לך זו הטוב והמטיב. ולא גרסינן ביבנה תקנוה אלא בדרבי (ג): כשהוא שבע. מצוה לברך ולהודות על שבעו: כשהוא רעב. והוא בא להפיק את רעבו ע"י ברייתו של הקב"ה לא כל שכן שזה צריך לברך להקב"ה יותר: אינו צריך. לק"ו זה, (ד) ולא גרסי' בדרבי אשר נתן לך זה הטוב והמטיב: אלא וברך את לחמך. ברך על לחמך: כי הוא יברך הזבח ואחרי כן יאכלו הקרואים. למדך שטעון לברך לפני אכילה. על הזבח הוא אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו לאכול את הזבח[ז], והיכן צונו והבשר תאכל (דברים יב): וכל כך למה. היו מאריכות בדבריהן: שאין מלכות נוגעת בחברתה. לפי שמואל היה מנהיג את ישראל, ושאול היה נוטל את השררה משדבר שמואל אליו, ואורך דברים עכב לפי שעה: בין מדה טובה. והתורה מדה טובה היא[ו]: ומלכות בית דוד בבונה ירושלים. שעל ידו נתקדשה ירושלים: צריך שיזכור בה ברית. בברכת הארץ, שע"י ברית נתנה לאברהם, בפרשת מילה (בראשית יז) ונתתי לך ולזרעך אחריך את ארץ מגריך: צריך שיזכור בה תורה. שאף בזכות התורה והמצות ירשו את הארץ, שנאמ' למען תחיון ורביתם ובאתם וירשתם את הארץ (דברים ח): צריך שיקדים ברית לתורה. כגון על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו ועל חיים שחוננתנו: תורה נתנה בשלש בריתות. בשלשה מקומות נתנה התורה לישראל (ה) בסיני ובאהל[ח] מועד ובהר גריזים ובערבות מואב, ובכל אחד נכרתה ברית, כדתניא במסכת סוטה (דף לז.) ארור בכלל וארור בפרט וכו', וכן באהל מועד שנאמר (דברים כח) אלה דברי הברית אשר צוה ה' את משה לכרות את בני ישראל בארץ מואב מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב, וכתיב (שם כט) ושמרתם את דברי הברית וגו'[ט]:

מילה

תוספות

קטן שהגיע לחינוך לא מיקרי מחויב דרבנן דאביו חייב לחנכו אבל עליו אין שום חיוב וקשה לפירושו מכל מקום כיון שאינו מן התורה אינו מוציא אחרים שמחויבים ועוד דוחק לומר בקטן שהגיע לחינוך קרי אינו מחויב מדרבנן דאם אינו מחויב אפילו מדרבנן אם כן אינו פוטר את אביו וכה"ג פירש דאחד שאכל כזית אינו יכול להוציא אחרים שאכלו כדי שביעה דלא אתי דרבנן ופוטר דאורייתא אבל כשלא אכלו גם האחרים רק כזית פוטר אותם ולא היא דהא סמכינן אעובדא דינאי וחבריו והם אכלו כדי שביעה ואפילו הכי קא חזינן דקא פטר להו שמעון בן שטח אלא נראה לחלק דקטן שאינו בר חיוב כלל דאורייתא אפילו אכל כדי שביעה הלכך אינו מחויב בדבר קרינן ביה ולכך לא מפיק ליה אי אכל שיעורא דאורייתא אבל גדול שהוא בר חיובא מן התורה כי אכיל כדי שביעה מחויב בדבר קרינן ביה אפילו לא אכל כלל כדאמרי' בראש השנה (פ"ג ד' כט.) כל הברכות אף על פי שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם וברכת היין והיינו טעמא דכל ישראל ערבין זה בזה[ח] והוא הדין בברכת המזון אף ע"פ שיצא מוציא כדפרישית וכזית דגן אינו צריך אלא שיוכל לומר שאכלנו משלו[ט]:

מתחיל בנחמה. פי' הקונטרס לאו דוק' מתחיל בנחמה ומסיים אלא כלומר דאין צריך להזכיר של שבת לא בפתיחה ולא בנחמה[י] אלא באמצע אבל מתחיל ומסיים בנחמת ירושלים כמו בחול שאומר רחם ותותם בבונה ירושלים ויש שמתחילין בנחמנו וחותמים בנחמת ציון עירך ובבנין ירושלים ונותנים טעם לדבריהם דרחם הוי לשון תחנה ואין אומרים תחנונים בשבת אבל נחם אינו לשון תחנונים אלא כמו והנחם על הרעה לעמך (שמות לב) ולא נהירא דהכל משמע לשון תחנונים ואין להקפיד אפילו אי הוי לשון בקשה כדאמר בירושלמי דשבת בפרק אלו קשרים[י] מהו לומר רועינו זוננו פרנסנו בשבת א"ל טופס ברכות כך הוא ומנהג שטות הוא המשנה ברכה של חול:

[כ]**ברית** ותורה. אין צריך להזכיר ברית ותורה וחיים ומזון דדי להזכיר על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו וכו' דהיינו ברית ותורה והגמרא לסימנא בעלמא נקטיה:

מאן

עין משפט נר מצוה

נג א ב מיי' פ"ב מהל' ברכות הלכה א סמג עשין כז טור או"ח סי' קפז וקפח:
נד ג מיי' שם הלכה ה וסמג שם טוש"ע או"ח סי' קפח סעיף ד ה:
נה ד ה מיי' שם הל' ג סמג שם טור או"ח סי' קפז:

רב נסים גאון

אותו המעשה שהיה והלך ונתחבא עד שקבלה אחותו עליו אמונת שלום מן המלך ואחר כן יצא מהמחבא ונכנס אצלו וזה ששלח לו מן הנזירין הב פלגא מדידך ואנא יהיב פלגא מדידי אמת היו דבריו כי כמו שעיין בנדריהם וחקרם יפה עד שנתברר לו שאינן קיימין והורה להן שפטורין הם מלהביא קרבן עליהם כדמפרש באותו המעשה ק"נ מצאו להם פתח היה לו לומר פלגא מדידי כלומר מתורתו והוראתו וזהו צד התירוץ שלו וכבר שאלו המלך בשביל הדבר הזה והחזיר לו תשובה בזה הענין כדאמרינן (שם) אתא עאל יתיב בין מלכא למלכתא אמר ליה אפלית בי אמר ליה לא אפלית בך את מן ממונך ואנא מן אורייתי דכתיב (קהלת ז) כי בצל החכמה בצל הכסף:
דאמר רב מתנה אותו היום שניתנו הרוגי ביתר לקבורה תיקנו הטוב והמטיב. בסוף מסכת תענית (דף כו) שנינו אמר רבן שמעון בן גמליאל לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב ואמרי' בגמ' רב מתנה אמר יום שניתנו הרוגי ביתר בו לקבורה הודיענו רב מתנה כי הדבר שגרם לעשות את יום ט"ו באב בשמחה היא קבורות אלו ההרוגים ואיתא למעשה דביתר ובמה נהרגו בה והיאך נתגלגל הדבר מפרש במסכת גיטין בפרק הניזקין (דף נז) ובגמ' דסוף תענית דבני מערבא:
שזו ניתנה בג' בריתות. הכין מפרש בספרי (פרשת ראה) כנגד ג' בריתות שכרת הקב"ה עם ישראל אחד בחורב ואחד בערבות מואב ואחד בהר גרזים ובהר עיבל ובמס' סוטה בפ' ואלו נאמרין בכל לשון שנינו הפכו פניהם כלפי הר גרזים כו' (דף לז) תנו רבנן ברוך בכלל ברוך בפרט וכן בסיני וכן בערבות מואב שנא' (דברים כח) אלה דברי הברית אשר צוה ה' את משה וגו' מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב וכתיב (שם כט) ושמרתם את דברי הברית הזאת ואדונינו האי גאון ז"ל כתב בפירושו דברכות הכי ג' דתורה מפרשי רבנן האמורין בלוחות שניות (שמות לד) הנה אנכי כורת ברית (שם פסוק כז) כרתי אתך ברית (בחורב) (שם פסוק כח) ויכתוב על הלוחות כמכתב הראשון את דברי הברית:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תענית לא. ב"ב קכא:, ב) מכילתא פ' בא [תוספתא פ"ו ע"ש לעיל כא.], ג) [לעיל לה.], ד) [שבת ל. מ"ק כח. יומא לח: תענית ה:], ה) לקמן נג., ו) [לעיל ה. וש"נ], ז) תוספתא סוף פסחים (ועי' תוספתא ברכות פ"ה הכ"ג), ח) שבועות לט., ט) עיין תוס' לעיל טו. ד"ה ור"י, י) ה"ג.

הגהות הב"ח

(א) גמ' ברכת הארץ בשעה שנכנסו: (ב) שם ה' אלהיך אשר דיינך: (ג) רש"י ד"ה בדתנא קמא כו' אלא בדרבי ולא גרסינן בדרבי אשר נתן לך זה הטוב והמטיב הס"ד: (ד) ד"ה אינו צריך לק"ו זה הס"ד ואח"כ מ"ה אלא: (ה) ד"ה תורה נתנה וכו' בסיני נ"ב תנאי פליגי התם לחד תנא מוציא הר גרזים והר עיבל ומכניס אהל מועד ולאידך תנא הר סיני ואהל מועד חדא הוא דכללות נאמרו בסיני ופרטות באהל מועד וע"ש בפ' אלו נאמרים דף לז:

הגהות הגר"א

[א] גמ' וברכת זו ברכת הזמון את ה' אלהיך זו ברכ' הזן. כצ"ל: [ב] שם כשהוא רעב לא כ"ש דברי ר' ישמעאל ר' עקיבא אומר. כצ"ל (ועי' בירוש'): [ג] שם וברכת. נ"ב את ה' אלהיך:

גליון הש"ס

גמ' יהושע תקן. עיין תשב"ץ ח"ב (ענין קסא):

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

תורה אור השלם

א) וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ: [דברים ח, י]
ב) אֶעְבְּרָה נָּא וְאֶרְאֶה אֶת הָאָרֶץ הַטּוֹבָה אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן הָהָר הַטּוֹב הַזֶּה וְהַלְּבָנֹן: [דברים ג, כה]
ג) גַּדְּלוּ לַייָ אִתִּי וּנְרוֹמְמָה שְׁמוֹ יַחְדָּו: [תהלים לד, ד]
ד) וַעֲבַדְתֶּם אֵת יְיָ אֱלֹהֵיכֶם וּבֵרַךְ אֶת לַחְמְךָ וְאֶת מֵימֶיךָ וַהֲסִרֹתִי מַחֲלָה מִקִּרְבֶּךָ: [שמות כג, כה]
ה) כְּבֹאֲכֶם הָעִיר כֵּן תִּמְצְאוּן אֹתוֹ בְּטֶרֶם יַעֲלֶה הַבָּמָתָה לֶאֱכֹל כִּי לֹא יֹאכַל הָעָם עַד בֹּאוֹ כִּי הוּא יְבָרֵךְ הַזֶּבַח אַחֲרֵי כֵן יֹאכְלוּ הַקְּרֻאִים וְעַתָּה עֲלוּ כִּי אֹתוֹ כְהַיּוֹם תִּמְצְאוּן אֹתוֹ: [שמואל א ט, יג]
ו) וְלוֹ הָיָה בֵן וּשְׁמוֹ שָׁאוּל בָּחוּר וָטוֹב וְאֵין אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל טוֹב מִמֶּנּוּ מִשִּׁכְמוֹ וָמַעְלָה גָּבֹהַּ מִכָּל הָעָם: [שמואל א ט, ב]
ז) וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל מֹשֶׁה עֲלֵה אֵלַי הָהָרָה וֶהְיֵה שָׁם וְאֶתְּנָה לְךָ אֶת לֻחֹת הָאֶבֶן וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי לְהוֹרֹתָם: [שמות כד, יב]
ח) כִּי לֶקַח טוֹב נָתַתִּי לָכֶם תּוֹרָתִי אַל תַּעֲזֹבוּ: [משלי ד, ב]

הגהות וציונים

א] בכת"י נוסף וברכת וגו' וברכת זו וכו': ב] [יתכן להיות וברכת זו ברכת הזימון את ה' אלהיך זו ברכת הזן וכן העתיקו תוס' לעיל מו ע"א ד"ה עד היכן] (גליון) וכך היא הגירסא בתוספתא (פ"ו ה"א) ובירושלמי (כאן ה"א), ולפי זה דורש התנא את הפסוק לפי סדר הברכות, ועיין מהרש"א בח"א ד"ה את וכו' ובצל"ח: ג] בדפו"ר ליתא, ועיין פני יהושע: ד] אלא וּבָרֵךְ (בלשון צווי) (מהר"נ אדלר): ה] צ"ל חיי עולם (ותיבת "הבא" נמחק) יעב"ץ, והכוונה חיי נצח (וכ"ה בכת"י ולעיל כא ע"א) אולם מרש"י שם משמע שגורס חיי עולם "הבא" כמו כאן: ו] בכת"י הגירסא הרי הוא אומר אשר נתן לך בין מדה טובה בין מדת פורענות וכו'. וכל השאר ליתא (ועיין דק"ס אות מ, ועי' רש"י ובאות הבא): ז] לפי גי' הכת"י המובא באות הקודם מדוקדק מאוד רהיטת לשון רש"י (דק"ס), ועיין במהרש"א בחידושי הלכות ובחידושי אגדות: ח] בכל הדפו"י בסיני באהל מועד, ועי' צל"ח מש"כ וז"ל, דקדק רש"י בלשונו "בסיני באהל מועד" וחדא הוא סיני היינו אהל מועד וכדברי ר' ישמעאל בסוטה שם ועי"ש ברש"י לז ע"ב ד"ה ונשתלשו דת"ק ס"ל כוותיה והר סיני ואהל מועד חד הוא עי"ש ובחנם נדחק המהרש"א כאן בדברי רש"י (ועי' גם הגהות הב"ח], ואמנם מה שהקדים רש"י הר גריזים לערבות מואב צ"ע, וע"ע מעדני יו"ט סי' כב אות ז (ועי' לחם משנה פ"ב ה"ג מהלכות ברכות ד"ה והתורה שמעתיק לשון רש"י וליתא תיבת "בסיני"): ט] הרש"ש כתב שנדצ"ל וכתיב ושמרתם את בריתי (שמות יט, ה) והוא לראיה על ברית דסיני עכ"ל, ולא כיון יפה עיין לחם משנה (פ"ב מהל' ברכות ה"ג) וטוב יותר להגיה לעברך בברית (דברים כט, יא) שכן כותב הרמב"ם שם ורבינו יונה (דבש תמר) ועיין מלא הרועים: י] צ"ל ולא בחתימה (הגהות מהר"נ אדלר, וכ"ה בתוס' ר"פ): כ] דבור זה שייך לדף מט ע"א (מצור דבש):

פְּלִימוֹ אוֹמֵר, צָרִיךְ שֶׁיַּקְדִּים את הזכרת ה'בְּרִית' לְהזכרת ה'תוֹרָה'[מז], שֶׁזּוֹ [-התורה] נִתְּנָה לישראל בְּשָׁלֹשׁ בְּרִיתוֹת, כלומר, שלש פעמים כרת הקדוש ברוך הוא ברית עם ישראל על נתינת התורה[מח].

מז. כגון שיאמר מתחילה 'על בריתך שחתמת בבשרנו', ולאחר מכן 'על תורתך שלמדתנו'. רש"י (ד"ה צריך שיקדים).

מח. כתב רש"י (ד"ה תורה), שבשלשה מקומות ניתנה התורה לישראל, ובכל אחד מהם נכרתה עמהם ברית. שכן נאמר בערבות מואב (דברים כח סט) 'אלה דברי הברית אשר ציוה ה' את משה לכרות את בני ישראל בארץ מואב', הרי ברית אחת. ונאמר שם עוד 'מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב', הרי ברית נוספת. ונאמר עוד (שם כח ט) 'ושמרתם את דברי הברית' [יש שהגיהו בדברי רש"י שכוונתו למקרא (שם כט יא) 'לעברך בברית', וכן הוא ברמב"ם (מילה פ"ג ה"ט) ובתלמידי רבינו יונה]. הרי כאן שלש בריתות.

אמנם בפירוט מקומות אלו לא נתבררו היטב דברי רש"י, שכן ציין בדבריו ארבעה מקומות: סיני, אהל מועד, ערבות מואב, הר גריזים והר עיבל. וכתב על כך המהרש"א (ברש"י ד"ה תורה), שמאחר ומצינו מחלוקת תנאים בענין זה במסכת סוטה (לז:), שלדעת חכמים שם ניתנה תורה בסיני ונשנתה בערבות מואב, ונשתלשה בהר גריזים והר עיבל [אבל באהל מועד שבמדבר לא נשנתה התורה כולה, אלא שבהר סיני ניתנו הכללים ואילו באהל מועד נתפרשו הפרטים], ואילו לדעת רבי שמעון ניתנה תורה בסיני, ונשנתה כולה באהל מועד שבמדבר, ונשתלשה בערבות מואב [אך בהר גריזים והר עיבל הוא סובר שלא שנה יהושע עליהם את התורה כולה אלא רק את המצוות המפורשות בהם. רש"י שם (ד"ה מולית)], לפיכך ציין רש"י את ארבעת המקומות, כדי שלא להכריע במחלוקת זו. ובצל"ח (ברש"י שם) כתב, שדקדק רש"י בלשונו שכתב 'בסיני באהל מועד' [כן היא גירסת הספרים], ולא 'בסיני ובאהל מועד', לפי שהוא סובר כשיטת רבי ישמעאל במסכת סוטה (שם), שכללות התורה ניתנו בסיני ופרטותיה באהל מועד, ולפיכך אין שניהם נידונים אלא כברית אחת.

בפירוש רב ניסים גאון (ד"ה שזו) הביא בשם רב האי גאון, שציין לשלשה מקראות אחרים, שנאמרו לגבי לוחות שניות. האחד (שמות לד י), 'הנה אנכי כורת ברית', השני (שם לד כז), 'כרתי אתך ברית', והשלישי (שם לד כח), 'ויכתוב על הלוחות כמכתב הראשון את דברי הברית'.

וזו [-ברית מילה] **נתנה בשלש עשרה בריתות**, כלומר, שלש עשרה פעמים נזכרה תיבת 'ברית' בפרשת מילה שניתנה לאברהם אבינו[א].

רבי אבא[ב] **אומר, צריך שיאמר בה** בברכת הארץ **הודאה תחלה וסוף** - בתחילת הברכה ובסופה, דהיינו, שיאמר מתחילה 'נודה לך ה' אלהינו', ולאחר מכן יאמר 'ועל כולם ה' אלהינו אנו מודים לך'[ג], **והפוחת** מלומר הודאה שתי פעמים **לא יפחות** על כל פנים **מ**לאומרה פעם **אחת, וכל הפוחת מאחת**, דהיינו, שאינו אומר הודאה כלל בברכת הארץ, **הרי זה מגונה**.

וכל החותם 'ברוך אתה ה' **מנחיל ארצות' בברכת הארץ**, וכן מי שחותם 'ברוך אתה ה' **מושיע את ישראל' בברכת 'בונה ירושלים', הרי זה בור**[ד] - אדם ריק[ה].

וכל מי שאינו אומר הזכרת **'ברית' ו'תורה' בברכת הארץ**, דהיינו, שאינו אומר 'ועל בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו', וכן מי שאינו מזכיר את **מלכות בית דוד בברכת 'בונה ירושלים'**, הרי זה **לא יצא ידי חובתו**[ו].

מסייע ליה - דברי רבי אבא אלו מסייעים **לרבי אילעא, דאמר רבי אילעא אמר רבי יעקב בר אחא משום רבינו**[ח], **כל** אדם **שלא אמר** הזכרת **'ברית' ו'תורה' בברכת הארץ**, וכן מי שלא הזכיר את **מלכות בית דוד בברכת 'בונה ירושלים' לא יצא ידי חובתו**.

★

הגמרא מביאה מחלוקת תנאים לגבי נוסח ברכת 'הטוב והמטיב':

פליגי בה - נחלקו בזה **אבא יוסי בן דוסתאי ורבנן. חד אמר** - אחד מהם סובר, שברכת **'הטוב והמטיב' צריכה** הזכרת **מלכות**, כלומר, צריך להזכיר בפתיחת הברכה שהקדוש ברוך הוא 'מלך העולם', **וחד אמר** - ואחד מהם סובר שברכת 'הטוב והמטיב' **אינה צריכה** הזכרת **מלכות**.

ומבארת הגמרא את מחלוקתם, **מאן דאמר** - מי שאמר שברכת 'הטוב והמטיב' **צריכה** הזכרת **מלכות, קסבר** - סובר שחיוב ברכה זו הוא **מדרבנן**[ט], ועל כן אין היא המשך לברכות הקודמות שבברכת המזון שהן מן התורה, אלא היא ברכה בפני עצמה', ולפיכך צריך להזכיר בה מלכות, שכן 'כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה'[יא]. **ומאן דאמר** - ומי שאמר שברכת 'הטוב והמטיב' **אינה צריכה** הזכרת **מלכות, קסבר** - סובר שחיוב ברכה זו הוא **מדאורייתא**[יב], ונמצא שהיא המשך של הברכות הקודמות, ונקראת 'ברכה הסמוכה לחברתה', ובברכה כזו אין צריך להזכיר 'מלכות', לפי שכבר הוזכרה המלכות בברכה הראשונה[יג].

★

הגמרא מביאה ברייתא בענין חתימת ברכת 'בונה ירושלים':

תנו רבנן, מהו חותם - כיצד חותמים את ברכת 'בונה ירושלים'. **בבנין ירושלים**, כלומר, שאומר 'בונה ירושלים'[יד]. אלו דברי תנא קמא. **רבי יוסי ברבי יהודה אומר**, חותם בה **'מושיע ישראל'**.

א. **ופירטם** הרמב"ם בהלכותיו (מילה פ"ג ה"ט), וזה לשונו 'ועל המילה נכרתו שלש עשרה בריתות עם אברהם אבינו, א. ואתנה בריתי ביני וביניך (בראשית יז ב). ב. אני הנה בריתי אתך (שם יז ד). ג. והקימתי את בריתי ביני וביניך (שם יז ז). ד. לברית עולם (שם). ה. ואתה את בריתי תשמור (שם יז ט). ו. זאת בריתי אשר תשמרו (שם יז י). ז. והיה לאות ברית (שם יז יא). ח. והיתה בריתי בבשרכם (שם יז יג). ט. לברית עולם (שם). י. את בריתי הפר (שם יז יד). יא. והקימותי את בריתי אתו (שם יז יט). יב. לברית עולם (שם). יג. ואת בריתי אקים את יצחק' (שם יז כא).
התוספות יום טוב במסכת נדרים (פ"ג מי"א) תמה, הרי מקצת ממקראות אלו אינם עוסקים בכריתת ברית, כמו 'והיה לאות ברית' או 'את בריתי הפר', שאינם אלא כמו סיפור דברים. ועוד, לאיזה צורך כרת ה' שלש עשרה בריתות, ומדוע לא היה די בברית אחת. ועל כן כתב לפרש, שאכן לא כל לשונות 'ברית' שהוזכרו מורים על כריתת ברית, אלא שלכך שנה הכתוב שלש עשרה פעמים תיבת 'ברית' בענין המילה, כדי להורות לנו שהיא מצוה גדולה וחשובה שנכרתה עליה ברית, וכעין שמצינו שנכרתה ברית על כל אחת משלש עשרה מידות של רחמים, שנאמר בהם (שמות לד י) 'הנה אנכי כורת ברית', וכשם שברית כרותה להם שאין אחת מהן חוזרת ריקם, כך אף מצות המילה גדולה וחשובה היא ואינה חוזרת ריקם.
ב. **כתב** הערוך (ערך רב), שבשלשה מקומות נזכר רב בברייתות בשם 'רבי אבא', ואחד מהם הוא כאן [כלומר, שאף על פי שהיה רב אמורא הובאו דבריו בברייתא, לפי שהיה נידון גם כתנא, שהרי 'רב תנא הוא ופליג']. אך לכאורה יש סתירה לזה מדברי רב חננאל להלן בגמרא, שאמר בשם רב שהזכרת 'ברית ותורה' אינה מעכבת, ואילו כאן סובר רבי אבא שהיא מעכבת. ולפיכך כתב בהגהות דברי נחמיה (ד"ה משום) שרבי אבא הנזכר כאן אינו רב. אמנם הרש"ש (ד"ה ואת) סובר שרבי אבא הוא רב, והוא משנה את הגירסא שם. וראה בהערות להלן עוד בענין זה.
ג. **רש"י** (ד"ה תחלה). ובנוסח ברכת המזון שלנו יש קצת שינויים.
ד. **ברי"ף** ובנרא"ש (סי' כב) גרסו 'הרי זה מגונה' וכן הוא בטור (או"ח סי' קפז).
ה. **'בור**, ריק מכל דבר, ואפילו בטיב משא ומתן אינו יודע. והוא גרוע מעם הארץ'. רע"ב (אבות פ"ב מ"ה).
בטעם הדבר שאין לחתום 'ברוך מנחיל ארצות', כתב הבית יוסף (או"ח סי' קפז), שלשון 'מנחיל ארצות' שייך אף על שאר העמים שהנחילם הקדוש ברוך הוא את ארצותיהם, ואילו אנו צריכים להודות ולברך באופן מיוחד על כך שהנחילנו את ארץ ישראל בדווקא.
ולענין החתימה 'מושיע את ישראל' בברכת 'בונה ירושלים', ראה בדברי הגמרא להלן.
ו. **כן** מתבאר מדברי רש"י (לעיל מח: ד"ה צריך שיקדים), וכן כתבו התוספות (שם ד"ה ברית), שאין הכוונה בזה להזכיר התיבות 'ברית ותורה' ממש, אלא לומר 'על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו'. ובטור (או"ח סי' קפז) כתב 'ונהגו לומר על שהנחלת את אבותינו ארץ חמדה טובה ורחבה ברית ותורה חיים ומזון וכו' [כן היא נוסחת הרמב"ם. בית יוסף (שם)], ואדוני אבי הרא"ש ז"ל לא היה אומר אלא על שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה טובה ורחבה ועל שהוצאתנו מארץ מצרים, שהרי אומר אחר כך על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו, ודי בפעם אחת'.
ז. **כתב** הרא"ה (ד"ה ר' אבא), שאף על פי שאמר רבי אבא שכל מי שלא הזכיר 'ברית ותורה' בברכת הארץ או מלכות בית דוד ב'בונה ירושלים' לא יצא ידי חובתו, מכל מקום אין כוונתו שלא יצא ידי חובת 'ברכת המזון' כלל, אלא שלא קיים המצוה כראוי, וכעין ששנינו (פסחים קטז.) 'רבן גמליאל היה אומר, כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו', שאין הכוונה שלא יצא כלל, אלא שלא יצא ידי המצוה כראוי. ובטור (או"ח סוף סי' קפז) הביא שאחיו רבי יחיאל הסתפק בדין זה, וכתב שהדעת נוטה לומר שאכן הזכרות אלו אינן מעכבות. אמנם הטור חולק עליו, וסובר שכיון שברכת המזון היא מן התורה ממילא הזכרות אלו מעכבות, ואם לא הזכירם וסיים הברכה צריך לחזור ולברך. וכן פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' קפז ס"ג). וראה עוד בילקוט ביאורים, בענין אם חיוב הזכרות אלו הוא מן התורה או מדברי חכמים.
ח. **לעיל** (כב. ד"ה משום) פירש רש"י ש'רבינו' הוא רב. וזה מתיישב עם מה שהובא לעיל בהערה בשם הערוך, שרבי אבא הנזכר לעיל בברייתא הוא רב. ולפיכך דבריו מסייעים לרבי אילעא שאמר כן בשמו שהזכרת 'ברית ותורה' מעכבת. אמנם כבר נתבאר שם שיש בזה לכאורה סתירה מדברי רב חננאל להלן בסמוך, שאמר בשם רב שהזכרת 'ברית ותורה' אינה מעכבת. ולפיכך כתב בהגהות דברי נחמיה (ד"ה משום) ש'רבינו' הנזכר כאן אינו רב אלא רבי, שכן מצינו בכמה מקומות שאף הוא נקרא בשם 'רבינו' סתם. אמנם הרש"ש (ד"ה ואת) סובר ש'רבינו' הוא רב, אלא שיש לשנות הגירסא להלן, וכפי שיבואר שם.
ט. **וכדעת** רב נחמן לעיל (מח:), שברכת הטוב והמטיב תקנוה חכמים ביבנה, כהודאה על כך שהרוגי ביתר לא הסריחו וניתנו לקבורה.
י. **ומכל** מקום אין חותמים ברכה זו ב'ברוך', לפי שרצו חכמים שיהא היכר בין ברכה זו שחיובה מדרבנן לבין הברכות הקודמות שחיובן מן התורה. שיטה מקובצת (ד"ה מאן).
יא. **כדעת** רבי יוחנן לעיל (מ:).
יב. **כדרשת** חכמים לעיל (מח:) 'אשר נתן לך זה הטוב והמטיב'. רש"י (ד"ה ומ"ד).
יג. **נתקשה** רש"י (ד"ה ומ"ד), מאחר ולשיטה זו נידונית ברכת 'הטוב והמטיב' כ'ברכה הסמוכה לחברתה', מדוע אם כן פותח בה ב'ברוך', הרי נתבאר בדברי הגמרא לעיל (מו.) שכל ברכה הסמוכה לחברתה אינה פותחת ב'ברוך' [מאחר והיא נידונית כהמשך לברכה שלפניה, ופתיחת הברכה הראשונה מועילה גם לה]. ותירץ, שמאחר וברכת 'הטוב והמטיב' כולה ענין אחד של הודאה, ואין בה הפסק בעניינים אחרים, הרי היא כברכת הפירות והמצוות, שלעולם פותחים בהם ב'ברוך' ואין חותמים בהם ב'ברוך', לפי ש'פתיחתם היא חתימתם' [כלומר, מאחר ואין בה אלא ענין אחד של הודאה, ואין מפסיקים באמצע הברכה בתחינה או ענין אחר, ממילא אין צריך להוסיף בה חתימה. רש"י לעיל (מו. ד"ה מאן) ובתוספות (ד"ה כלמטיה)]. ובתוספות תמהו על דבריו, מדוע אכן תיקנו את ברכת 'הטוב והמטיב' באופן כזה, שאין בה הפסק של עניינים אחרים, ומשום כך הוצרכו לפתוח בה ב'ברוך', שלא כשאר הברכות שבברכת המזון, הרי מאחר ולשיטה זו ברכת 'הטוב והמטיב' מן התורה היא צריך היה להאריך בה בכמה עניינים, ולא לפתוח בה ב'ברוך' אלא רק לחתום, כדין שאר 'ברכה הסמוכה לחברתה'. ולפיכך פירשו התוספות באופן אחר, שאכן אלו הסוברים שברכה זו מן התורה היא בודאי היו נוהגים להאריך בה ולחתום ולא לפתוח, וכפי שמצינו בתוספתא (פ"א) שרבי יוסי היה מאריך בה וחותם ב'ברוך' ['ומסתמא לא היה פותח בה בברוך'. תוספות הרא"ש (ד"ה מאן - הראשון)], אמנם כיון שאנו נוקטים להלכה שברכת 'הטוב והמטיב' אינה אלא מדרבנן, לפיכך אנו נוהגים לפתוח בה ב'ברוך' ולהזכיר בה 'מלכות'.
יד. **כן** מתבאר מדברי הרי"ף והרא"ש (סי' כב), שגרסו 'מהו חותם בה, בונה ירושלים'.

גמרא

וזו נתנה בי"ג בריתות ר' אבא[א] אומר [א]צריך שיאמר בה הודאה תחלה וסוף והפוחת לא יפחות מא' וכל הפוחת מא' הרי זה מגונה וכל החותם מנחיל ארצות בברכת הארץ ומושיע את ישראל בבונה ירושלים הרי זה בור [ב]וכל שאינו אומר ברית ותורה בברכת הארץ[א] ומלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו מסייע ליה לר' אילעא דא"ר אילעא א"ר יעקב בר אחא משום רבינו[ב] כל שלא אמר ברית ותורה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו פליגי בה אבא יוסי בן דוסתאי ורבנן חד אמר הטוב והמטיב צריכה מלכות וחד אמר אינה צריכה מלכות מאן דאמר צריכה מלכות קסבר דרבנן ומאן דאמר אינה צריכה מלכות [ג]קסבר דאורייתא: ת"ר מהו חותם בבנין ירושלים רבי יוסי בר' יהודה אומר מושיע ישראל מושיע ישראל אין בנין ירושלים לא אלא אימא אף מושיע ישראל. רבה בר רב הונא איקלע לבי ריש גלותא פתח בחדא וסיים בתרתי אמר רב חסדא גבורתא למחתם בתרתי [ד]והתניא רבי אומר אין חותמין בשתים גופא רבי אומר אין חותמין בשתים איתיביה לוי לרבי [ג]על הארץ ועל המזון ארץ דמפקא מזון על הארץ ועל הפירות[ג] ארץ דמפקא פירות מקדש ישראל והזמנים ישראל דקדשינהו לזמנים מקדש ישראל וראשי חדשים ישראל דקדשינהו לראשי חדשים מקדש [ג]השבת וישראל והזמנים חוץ מזו ומאי שנא הכא חדא היא התם תרתי כל חדא וחדא באפי נפשה וטעמא מאי אין חותמין בשתים לפי שאין עושין מצות חבילות[ד] מאי הוי עלה א"ר ששת פתח ברחם על עמך ישראל[ה] חותם במושיע ישראל פתח ברחם על ירושלים חותם בבונה ירושלים ורב נחמן אמר [ד]אפי' פתח ברחם על ישראל חותם בבונה ירושלים משום שנאמר [א]בונה ירושלים ה' נדחי ישראל יכנס אימתי בונה ירושלים ה' בזמן שנדחי ישראל יכנס. אמר ליה רבי זירא לרב חסדא ניתי מר ונתני אמר ליה ברכת מזונא לא גמרינא ותנויי מתנינ' אמר ליה מאי האי אמר ליה דאקלעי לבי ריש גלותא ובריכי ברכת מזונא וזקפי רב ששת לקועיה עלי כחויא ואמאי דלא אמרי לא ברית ולא תורה ולא מלכות ואמאי לא אמרת כדרב חננאל אמר רב דאמר רב חננאל אמר רב לא אמר ברית ותורה ומלכות יצא ברית לפי שאינה בנשים תורה ומלכות לפי שאינן לא בנשים ולא בעבדים ואת שבקת כל הני תנאי ואמוראי ועבדת כרב[ו]: [ה]אמר רבה בב"ח א"ר יוחנן הטוב והמטיב צריכה מלכות מאי קמ"ל[ז] כל ברכה שאין בה מלכות לא שמה ברכה והא [ז]א"ר יוחנן חדא זימנא א"ר זירא לומר שצריכה שתי מלכיות חדא דידה וחדא דבונה ירושלים אי הכי נבעי תלת חדא דידה וחדא דבונה ירושלים וחדא דברכת הארץ אלא ברכת הארץ מאי טעמא לא משום דהויא לה ברכה הסמוכה לחברתה בונה ירושלים נמי לא תבעי דהויא לה ברכה הסמוכה לחברתה ה"ה דאפילו בונה ירושלים נמי לא בעיא אלא איידי דאמר מלכות בית דוד לאו אורח ארעא דלא אמר מלכות שמים רב פפא אמר הכי קאמר [ה]צריכה שתי מלכיות לבר מדידה. יתיב רבי זירא אחורי דרב גידל ויתיב רב גידל קמיה דרב הונא ויתיב וקאמר[ח] [ו]טעה ולא הזכיר של שבת אומר ברוך שנתן שבתות למנוחה לעמו ישראל באהבה לאות ולברית ברוך מקדש השבת אמר ליה מאן אמרה רב הדר יתיב וקאמר [ז]טעה ולא הזכיר של יום טוב אומר ברוך שנתן ימים טובים לעמו ישראל לששון ולזכרון[ט] ברוך מקדש ישראל והזמנים א"ל מאן אמרה רב הדר יתיב וקאמר [ח]טעה ולא הזכיר של ראש חודש אומר ברוך שנתן ראשי חדשים לעמו ישראל לזכרון ולא ידענא אי אמר בה שמחה אי לא אמר בה שמחה אי חתים בה אי לא חתים בה אי דידיה אי דרביה. גידל בר מניומי הוה קאי קמיה דרב נחמן טעה רב נחמן

והדר

רש"י

מילה נתנה בי"ג בריתות. [ה]בפרשת מילה שנתנה לאברהם אבינו הם כתובים[ו]: תחלה וסוף. נודה[ז] ה' אלהינו, ועל כולם ה' אלהינו אנו מודים לך: מ"ד צריכה מלכות קסבר דרבנן. הלכך לאו ברכה הסמוכה לחברתה היא, שאינה מברכת הארץ[ק]: ומ"ד אינה צריכה מלכות קסבר דאורייתא היא. ומברכת הארץ[ק] היא, כדאמר לעיל (דף מח:) אשר נתן לך זה הטוב והמטיב, והויא לה ברכה הסמוכה לחברתה. [ט]ומיהו פותח בה בברוך לפי שפתיחתה היא חתימתה, שכולה הודאה אחת היא ואינה (א) הפסקה, ודומה לברכת הפירות והמצות[ל]: בונה ירושלים לא. בתמיה, אם חתם בונה ירושלים לאו חתימה היא, הלא עיקר ברכה דירושלים היא: אלא אימא אף מושיע. אם בא לחתום מושיע ישראל ולא חתם בונה ירושלים יצא, שתשועת ישראל היא בנין ירושלים: פתח בחדא. כשהתחיל בברכה לא אמר רחם ה' על ישראל עמך ועל ירושלים עירך אלא אחת מהן, וכשחתם חתם בשתים מושיע ישראל ובונה ירושלים: אין חותמין בשתים. שדומין לעושין מצות חבילות, כי היכי דאמר (פסחים קב:) אין אומר ב' קדושות על כוס אחד: מקדש השבת וישראל והזמנים. והכא ליכא למימר ישראל מקדשי לשבת וזמנים, דאילו זמנים תלויין בב"ד לקדש חדשים ע"פ הראייה אבל שבת קדישא וקיימא[מ]: חוץ מזו, ומ"ש, הכא חדא היא. אין כאן אלא ברכת מקדש שמברך להקב"ה שמקדש השבת והזמנים, אבל מושיע ישראל ובונה ירושלים תרתי מילי נינהו, ואין כוללים ב' דברים בברכה אחת. ולא גרס הא בהא תליא. ובה"ג גרס הכי חוץ מזו, ומ"ש, הני תרתי קדושי נינהו, ומודה רבי דחתמינן בהו בשתים, אבל נחמה חדא מילתא היא, ובחדא בעי למחתם. ואינו נ"ל, דא"כ אית ליה לרבי חותמין בשתים והכא ה"ט דהא בהא תליא, ולא היה לו לכלול ולומר אין חותמין בשתים, ועוד רבי כי אמרה לאו אנחמה אמרה: פתח בעל עמך ישראל כו'. דבעינן חתימה מעין פתיחה: ור"נ כו'. בונה ירושלים תשועת ישראל היא, דכתיב (תהלים קמז) בונה ירושלים ה' ואז נדחי ישראל יכנס: לאו אורח ארעא דלא אמר מלכות שמים. בבונה ירושלים, הלכך מהדר לה בהטוב והמטיב (ואומר מלך העולם הטוב והמטיב[ל]): שתי מלכיות. כגון אבינו מלכנו אדירנו בוראנו גואלנו קדושנו קדוש יעקב רוענו רועה ישראל המלך הטוב והמטיב לכל וכו': לבר מדידה. שפותחת ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם וכו': ויתיב רב גידל וקאמר טעה כו' א"ל. רב הונא לרב גידל מאן אמרה: ולא ידענא. רבי זירא קאמר לה, לא ידענא אי אמר רב גידל לזכרון ולשמחה אי לא אמר לשמחה, ואי אמרה משמיה דרב אי לא אמרה: אי חתים בה. מקדש ישראל וראשי חדשים אי לא חתים:

והדר

תוספות

מאן דאמר אינה צריכה מלכות קסבר דאורייתא. הקשה רש"י הואיל והיא דאורייתא אמאי פותחת בברוך הא סמוכה היא ותירץ דקצרה היא והויא הודאה בעלמא כברכת פירות וכברכת מצות ותימה אמאי שינו אותה יותר משאר ברכות הסמוכות שחותמות ולא פותחות הואיל ודאורייתא היא היה לנו להאריך בה ולחתום בברוך ולא לשנות משאר סמוכות וי"ל דאין ה"נ ולמאן דאית ליה שהיא דאורייתא היה חותם ולא פותח וכן איתא בתוספתא [פ"א] בהדיא ר' יוסי הגלילי היה מאריך בה וחותם ומיהו אנן קי"ל שהיא מדרבנן ולכך צריכה מלכות כדאמר צריכה שתי מלכיות בר מדידה: לומר שצריכה ב' מלכיות בר מדידה. חדא דבונה ירושלים דלאו אורח וכו' וגם בה אין יכולין לומר מלכות דהא סמוכה היא ע"כ אומרה בהטוב והמטיב והואיל ואמר בה מלכות דבונה ירושלים דלאו אורח ארעא וכו' אמר נמי דברכת הארץ אע"פ שהיא סמוכה לחברתה הואיל ולא נתקנו בזה אחר זה[מ] דיהושע תקן ברכת הארץ ומשה תקן ברכת הזן מס"ה נקט[נ] מלכות דלא הוי סמוכות ומיהו אנן הואיל ונתקנו על הסדר אין אנו פותחין בברוך ויש שנוהגין לומר בבונה ירושלים מלכות: ברוך שנתן שבתות למנוחה וכו'. וא"ת והא סמוכה היא וי"ל הואיל ולא נתקנה שם אלא לאומרה לפרקים כששכח רצה והחליצנו אין זה קרוי סמוכה וצריך פתיחה בברוך ובברכות של י"ח ברכות כולם סמוכות לברכות אל חי וקים[ס] אי נמי אלהי אברהם היינו מלכות [ט]כדאמרינן (לעיל ד' ז:) משנברא העולם לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון עד שבא אברהם וקראו אדון שנא' אדני אלהים מה תתן לי[ע] (בראשית טו) ואם הוא י"ט כולל ואומר ברוך שנתן שבתות למנוחה וי"ט לעמו ישראל לשמחה וכן כי מקלע שבת ור"ח:

אי

עין משפט נר מצוה

נו א מיי' פ"ב מהלכות ברכות הלכה ג סמג עשין כז טור או"ח סי' קפז:
נז ב מיי' שם והלכה ד סמג שם טוש"ע שם סעיף ג ד ובסי' קפח ס"ג:
נח ג מיי' שם הלכה ג סמג שם טור או"ח סימן קפז:
נט ד מיי' שם הל' ד סמג שם טוש"ע או"ח סי' קפח סעיף ד:
ס ה מיי' שם הלכה ז סמג שם טוש"ע או"ח סי' קפט סעיף א:
סא ו ז מיי' שם הל' יב סמג שם טוש"ע או"ח סי' קפח סעיף ו:
סב ח מיי' שם הל' יג טוש"ע שם סעיף ז [ובסי' תכד]:

גליון הש"ס

גמ' והתניא ר' אומר אין חותמין בשתים. עי' פסחים דף קד ע"ב תוס' ד"ה ולית הלכתא: שם ארבב"ח אר"י הטוב והמטיב צריכה מלכות מאי קמ"ל. ק"ל הא לעיל פליגי בזה אבא יוסי בן דוסתאי ורבנן וצ"ע [עי' רשב"א ז]: רש"י ד"ה ומ"ד א"צ מלכות וכו' ומיהו פותח בה בברוך. לפי שפתיחתה היא חתימתה עיין לעיל דף מו ע"א תדע דהטוב והמטיב לאו דאורייתא ושם לא נזכר מלכות בברייתא וצ"ע:

תורה אור השלם

א) בּוֹנֵה יְרוּשָׁלַיִם יְיָ נִדְחֵי יִשְׂרָאֵל יְכַנֵּס: [תהלים קמז, ב]

ליקוטי רש"י

[שייך לדף מח:]

הרוגי ביתר. עיר גדולה והיו ישראל דרין בה במסכת גיטין פרק הניזקין (נז.) אשקא דריספק חרב ביתר [תענית כו:]. דאמר רב מתנא וכו'. ברכת הטוב והמטיב שבברכת המזון תקנו באותו היום דמן התורה אינה אלא שלש ראשונות כדנפקא לן מהאי קרא [ואכלת ושבעת] וברכת את ה' אלהיך על הארץ וגומר [רשב"ם ב"ב קכא:]. ההר הטוב הזה. זו ירושלים. והלבנון. זה בית המקדש [דברים ג, כה]. גדלו לה' אתי. הרי שלשה [לעיל מה.]. הבמתה. תרגם יונתן לבית אסחרותא משתרבה שילה הותרו הבמות והיו מקריבין שלמים בבמה ואוכלים יחד. כי הוא יברך הזבח. ת"י ארי הוא פרים מזונא בוצע על המזון על השלמים מברכין באכילתם ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אקב"ו לאכול את הזבח [שמואל א' ט, יג]. לפי שאין מלכות נוגעת וכו'. משהגיע זמן המלכות ליפול ותעמוד אחרת לא יאחר זמן כמלא נימא אלא מי שזמנה ליפול בלילה נופלת בלילה שנאמר (דניאל ה) ביה בליליא [קטיל] בלשאצר ושזמנה ביום נופלת ביום שנאמר (יחזקאל ל) ובתחפנחס חשך היום [יומא לח:]. על הטובה. על בשורות טובות הטוב והמטיב. על הרעה. על שמועות רעות אומר ברוך דיין האמת [לקמן ס: וכעי"ז מגילה כה.].

[ע"כ שייך לדף מח:]

ישראל דקדשינהו לזמנים. זמנים צריך להקדים קדושת ישראל לקדושתן שעל ידי קדושת ישראל נתקדשו הם ואילו לא נתקדשו ישראל לא היו קובעים חדשים וקורין מועדים בבית דין. מקדש השבת וישראל והזמנים. שבת מקודשא וקיימא מששת ימי בראשית ואינה תלויה בקביעות דראש חדש [ביצה יז.]. חבילות חבילות. דמיחזי עליה כמשוי [רשב"ם פסחים קב:]. שנראה כמי שהיו עליו למשאוי וממהר לפרק משאו [סוטה ח.].

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עיין תוס' לעיל כ: ד"ה נשים, ב) [לעיל מו.], ג) [ביצה יז.], ד) [לעיל דף יב. מ:], ה) [עי' תוי"ט נדרים פ"ג מי"א ד"ה שנכרתו], ו) בראשית יז (והרמב"ם סוף הלכות מילה מנה להו), ז) לעיל מו., ח) ביצה יז., ט) [ועי' תוס' לעיל מ: ד"ה אמר אביי].

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה ומ"ד אינה וכו' אחת היא ואין בה הפסקה. נ"ב ע"ל בפרש"י דף מ"ו סוף ע"א:

הגהות וציונים

א] [הך תנא (זה) הוא רב ונקרא בשמו רבי אבא עי' ערוך ערך רב] (גליון). עיין אות ה: ב] לכאורה רבינו זה רבי דאילו רב ס"ל בסמוך דיצא (דברי נחמיה) ועיין הגו"צ אות ו: ג] נדצ"ל ועל פירותיה עיין לעיל מד ע"א (רש"ש): ד] [פסחים קב ע"ב סוטה ח ע"א טעמא דבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו הימנה כ"כ תוס' מ"ק ח ע"ב ד"ה לפי וכו'] (גליון), מרש"י לעיל ד"ה "אין חותמין" משמע שלא גרס "וטעמא וכו' חבילות חבילות" (בית נתן), וכן ליתא בכת"י אחד: ה] בכהד"פ והכת"י על ישראל עמך וכנוסח שלנו בבהמ"ז וכלעיל מח ע"ב דוד תקן כו' וכ"ה בכהד"פ ברש"י ד"ה פתח: ו] קשה דהא לעיל איתא בברייתא דר' אבא דהוא רב (לקבלת הערוך) אמר דלא יצא, וכן ר' אילעא כו' משום רבינו, דהיינו רב (בכ"מ) אמר דלא יצא, ולכן נ"ל לגרוס ועבדת כרב חננאל. עכ"ל רש"ש: ז] הרשב"א גורס מאי קמ"ל דהטוב והמטיב לאו דאורייתא נימא בהדיא הטוב והמטיב לאו דאורייתא אלא הא קמ"ל (וכ"ה בשטמ"ק ובכת"י) ומיושב בזה קושיית רעק"א בגליון הש"ס, ועיין אליה רבה סי' קפט סק"א וברכי יוסף ומחזיק ברכה שם, ועיין צל"ח: ח] גירסת הרא"ש יתיב ר"ז אחורי דר"ג ויתיב רב גידל וקאמר קמיה דרב הונא טעה וכו' וכ"ה גירסת רש"י ויתיב רב גידל וקאמר או שרש"י מפרש כן (עיין צל"ח, רש"ש) ועי' תוס' ר"י החסיד שמסתפק אם רב גידל אמר או רב הונא: ט] בריי"ף ורמב"ם וטור או"ח (סי' קפח) ושו"ע (שם ס"ו) הנוסח לששון ולשמחה (וכ"ה בכת"י) וברא"ש הנוסח לששון ולשמחה ולזכרון (עיין מעיו"ט סי' כב אות ר): י] בדר"י הגי' נודך (גליון) ובכת"י נודה לך: כ] צ"ל מברכת המזון (הגהות מהר"נ אדלר) וכ"ה בכת"י ובדפו"י מב"ה: ל] ס"א אינו (גליון) כ"ה במהרש"א: מ] בתוס' ר"פ, ולא נתקנו כאחד: נ] בתוס' ר"פ תקינו: ס] עיין מהרש"א שכתב לא ידענא כוונתו מה הוא ברכת אל חי וקים שסמוכות לה ברכות של י"ח עעו"ש ועיין צל"ח: ע] צ"ל אדני אלהים במה אדע כי אירשנה (עיין לעיל ז ע"ב ובתוס' שם ד"ה לא, הגהות הרד"י לנדא):

מקשה הגמרא, וכי לדעת רבי יוסי ברבי יהודה **מוֹשִׁיעַ יִשְׂרָאֵל אִין בִּנְיַן יְרוּשָׁלַיִם לֹא** - ניתן לחתום בברכה זו רק 'מושיע ישראל', ואם חתם בה 'בונה ירושלים' לא יצא ידי חובתו, וכיצד יתכן הדבר, והרי עיקר הברכה על ירושלים היא.

מתרצת הגמרא, **אֶלָּא אֵימָא** - אמור כך, שלדברי רבי יוסי ברבי יהודה רשאי הוא לחתום **אַף** '**מוֹשִׁיעַ יִשְׂרָאֵל**', כלומר, שאם חתם כן ולא חתם 'בונה ירושלים' יצא ידי חובתו, לפי שתשועת ישראל היא על ידי בנין ירושלים, ונמצאת החתימה מעין הברכה, וכל שכן שרשאי הוא לחתום 'בונה ירושלים' בלא להזכיר את תשועת ישראל, שכן עיקר הברכה היא על ירושלים.

הגמרא מביאה מעשה בענין זה:

רַבָּה בַּר רַב הוּנָא אִיקְלַע לְבֵי רֵישׁ גָּלוּתָא - נזדמן לביתו של ראש הגולה, וכשבירך ברכת המזון **פָּתַח** את ברכת 'בונה ירושלים' **בַּחֲדָא** - בענין אחד, דהיינו, שלא אמר 'רחם ה' על ישראל עמך ועל ירושלים עירך', אלא הזכיר רק את ישראל או רק את ירושלים, **וְסַיֵּים בְּתַרְתֵּי** - אך בחתימת הברכה הזכיר את שניהם, דהיינו שחתם 'מושיע ישראל ובונה ירושלים'.

אָמַר רַב חִסְדָּא, גְּבוּרְתָּא לְמַחְתַּם בְּתַרְתֵּי - וכי 'גבורה' היא לחתום הברכה בשני עניינים, **וְהָתַנְיָא** - והרי שנינו בברייתא, **רַבִּי אוֹמֵר אֵין חוֹתְמִין** ברכה **בִּשְׁתַּיִם** - בשני עניינים שונים[טו]. ולפיכך לא היה לו לרבה בר רב הונא לחתום הברכה אלא בענין אחד בלבד.

הגמרא מבררת את דברי רבי:

גּוּפָא - נבאר את דברי הברייתא. **רַבִּי אוֹמֵר, אֵין חוֹתְמִין** ברכה **בִּשְׁתַּיִם** - בשני עניינים.

אֵיתִיבֵיהּ [-הקשה] **לֵוִי לְרַבִּי**, והרי בברכת הארץ חותמים 'ברוך אתה ה' **עַל הָאָרֶץ וְעַל הַמָּזוֹן**', אף שלכאורה הם שני עניינים.

השיב לו רבי, אין הכוונה בברכה זו להודות גם על הארץ וגם על המזון, אלא הודאה אחת היא, על **אֶרֶץ דְּמַפְּקָא מָזוֹן** - הארץ שמוציאה מזון.

שב לוי והקשה לרבי, והרי בברכת 'מעין שלש' שמברכים אחר אכילת פירות משבעת המינים חותמים '**עַל הָאָרֶץ וְעַל הַפֵּירוֹת**'[טז], אף שלכאורה הם שני עניינים.

השיב לו רבי, אין הכוונה בברכה זו להודות גם על הארץ וגם על הפירות, אלא הודאה אחת היא, על **אֶרֶץ דְּמַפְּקָא פֵּירוֹת** - הארץ שמוציאה פירות[יז].

שב לוי והקשה לרבי, והרי ביום טוב חותמים בברכת היום '**מְקַדֵּשׁ יִשְׂרָאֵל וְהַזְּמַנִּים**', אף שלכאורה הם שני עניינים שונים.

השיב לו רבי, אין הכוונה כאן שהקדוש ברוך הוא מקדש גם את ישראל וגם את הזמנים, אלא שהוא מקדש את **יִשְׂרָאֵל דְּקַדְּשִׁינְהוּ לִזְמַנִּים** - שהם מקדשים את הזמנים, שכן קביעות החדשים תלויה בבית דין, וקביעות המועדים תלויה בחדשים, ונמצא שאין כאן אלא ענין אחד.

שב לוי והקשה לרבי, והרי בתפילת מוסף של ראשי חדשים חותמים בברכת היום '**מְקַדֵּשׁ יִשְׂרָאֵל וְרָאשֵׁי חֳדָשִׁים**', אף שלכאורה הם שני עניינים.

השיב לו רבי, אין הכוונה בברכה זו שהקדוש ברוך הוא מקדש גם את ישראל וגם את ראשי החדשים, אלא ענין אחד הוא, שהוא מקדש את **יִשְׂרָאֵל דְּקַדְּשִׁינְהוּ לְרָאשֵׁי חֳדָשִׁים** - שהם מקדשים את ראשי החדשים[יח].

שב לוי והקשה לרבי, והרי כאשר חל יום טוב בשבת חותמים בברכת היום '**מְקַדֵּשׁ הַשַּׁבָּת וְיִשְׂרָאֵל וְהַזְּמַנִּים**', ובחתימה זו אי אפשר לפרש שהכוונה שהקדוש ברוך הוא מקדש את ישראל המקדשים לשבת ולזמנים, כי השבת מעצמה היא קדושה, ואינה תלויה בישראל שיקדשוה[יט], ובהכרח שאנו משבחים את הקדוש ברוך הוא על כך שהוא מקדש את השבת ואת ישראל [המקדשים את הזמנים], ולדבריך יקשה כיצד ניתן לחתום ברכה בכמה עניינים.

השיב לו רבי, **חוּץ מִזּוֹ** - אכן בברכה זו מודה אני לך שחותמים בה בשני עניינים, ושלא כשאר ברכות.

שב לוי והקשה לרבי, **וּמַאי שְׁנָא** - מה הוא טעם הדבר שנשתנתה ברכה זו משאר ברכות, לענין כך שניתן לחתום בה בשני עניינים, אף שבברכת 'בונה ירושלים' אין לחתום 'מושיע ישראל ובונה ירושלים'.

השיב לו רבי, **הָכָא חֲדָא הִיא** - כאן, בברכת 'מקדש השבת וישראל והזמנים', הכל ענין אחד של קדושה הוא, שמברכים להקדוש ברוך הוא המקדש את השבת וישראל והזמנים, ולפיכך ניתן לחתום הברכה בכולם, **אֲבָל הָתָם תַּרְתֵּי** - שם, בחתימת ברכת 'בונה ירושלים', ישנם שני עניינים שונים, האחד, תשועת ישראל, והשני, בנין ירושלים, **כָּל חֲדָא וַחֲדָא בְּאַפֵּי נַפְשָׁהּ** - וכל אחד מהם הוא ענין בפני עצמו[כ], ולפיכך אי אפשר לחתום את שניהם בברכת 'בונה ירושלים'[כא].

טו. **טעם** הדבר הוא לפי ש'אין עושין מצוות חבילות', כפי שיבואר בדברי הגמרא להלן בסמוך.

טז. **כתב** הרש"ש (ד"ה איתיביה), שנראה שיש לגרוס 'על הארץ ועל פירותיה'. למבואר בדברי הגמרא לעיל (מד.), שבארץ ישראל יש לחתום 'ועל פירותיה', ורבי ולוי בארץ ישראל היו.

יז. **לכאורה** יש לתמוה, מדוע שב לוי והקשה לרבי מחתימת 'על הארץ ועל הפירות', הרי כבר תירץ לו רבי לענין חתימת 'על הארץ ועל המזון' שהכוונה היא 'ארץ שמוציאה מזון', ואם כן פשוט הדבר שיש לתרץ כך אף לענין 'ארץ שמוציאה פירות'. תירץ הצל"ח (ד"ה איתיביה), שהיה לוי סבור שענין זה תלוי במחלוקת רבי יהודה וחכמים במסכת ביכורים (פ"א מ"ו), לגבי אדם המביא ביכורים מאילן שנקצץ, האם רשאי הוא לומר עליו 'מקרא ביכורים' [ארמי אובד אבי וכו']. דעת חכמים היא שמביא הביכורים ואינו קורא עליהם, שכן אינו יכול לומר 'מן האדמה אשר נתת לי' אחר שנקצץ האילן, ואילו דעת רבי יהודה היא שמביא וקורא. וביארה הגמרא לעיל (מ.) את שיטת רבי יהודה, שהוא סבור שעיקרו של האילן זה הקרקע שבה הוא צומח, ולפיכך אף באופן שנעקר האילן עדיין ניתן לומר 'האדמה אשר נתת לי' מאחר והקרקע עצמה קיימת. וממילא סבר לוי שאי אפשר לומר 'ארץ שמוציאה פירות' אלא לשיטת רבי יהודה, הסובר שעיקר האילן היא הקרקע, ועל כן אפשר להודות על הארץ המוציאה פירות, אבל לשיטת חכמים החולקים עליו יש לדון את הארץ והפירות כשני עניינים ואי אפשר לחתום בשניהם, ולפיכך הוצרך רבי להשיב לו שגם לרבנן נידונים הם כענין אחד.

יח. **לכאורה** יש לתמוה, מדוע שב לוי והקשה לרבי מ'מקדש ישראל וראשי חדשים', הרי כבר תירץ לו רבי לענין 'מקדש ישראל והזמנים' שהכוונה בזה היא שישראל מקדשים את הזמנים, ואם כן פשוט הדבר שאף לענין ראשי חדשים יש לומר כן. תירץ הצל"ח (ד"ה ישראל), שהיה לוי סבור שרק המועדים תלויים בקידושם של ישראל, שכן יכולים בית דין לעבר השנה ולדחות בחודש את כל המועדים, ולפיכך אין כאן חתימה בשני עניינים, אבל ראשי חדשים אינם תלויים בבית דין אלא באופן שהם מקדשים אותם בפועל, אבל באופן שאין בית דין מקדשים את החודש [כפי המבואר במסכת ראש השנה (כ.) כמה שיטות תנאים אימתי מקדשים בית דין את החודש ואימתי אינם מקדשים] אין קדושת ראשי חדשים תלויה בישראל, ונמצא שהוא חותם בשני עניינים, ועל כך השיב לו רבי שגם באופן כזה תלויה קדושת ראשי חדשים בישראל. וטעם הדבר הוא כפי שכתב הרמב"ם בספר המצוות (מלוה קנג), שאף שאנו קובעים את החדשים לפי החשבון המסור בידינו, מכל מקום קביעות החדשים תלויה בכך שיש יהודים בארץ ישראל שנוהגים את אותו היום כראש חודש, ואילו יזדמן חלילה שלא יהא אף יהודי בארץ ישראל היו כל החדשים והמועדים בטלים. וראה בילקוט ביאורים יישובים נוספים על קושיא זו.

יט. **רש"י** (ד"ה מקדש). ובר"י מלוניל (ד"ה מקדש) כתב טעם נוסף לכך שאי אפשר לפרש שהכוונה לישראל המקדשים את השבת, שאם כן צריך היה לומר 'מקדש ישראל והשבת', ולא 'מקדש השבת וישראל'.

כ. **ברשב"א** (ד"ה גירסת) הביא שיש הגורסים אחר התירוץ 'חוץ מזו' את התיבות 'איכא דאמרי התם נמי חדא היא'. כלומר, שלפירוש זה מביאה הגמרא שתי שיטות בתירוץ הקושיא מ'מקדש השבת וישראל והזמנים'. האחת, 'חוץ מזו', דהיינו, שאכן בכל מקום אין חותמים בשנים חוץ ממקום זה [לפי שאי אפשר באופן אחר. שיטה מקובצת (ד"ה מקדש)]. וב'איכא דאמרי' מביאה הגמרא דעה אחרת, הסוברת שאכן לעולם אין חותמים בשנים, אלא שקדושת השבת וישראל והזמנים נידונית כענין אחד.

כא. **כלומר**, לפי תירוץ זה טעם הדבר שחותמים 'מקדש ישראל והזמנים' וכיוצא בזה, אינו בדווקא משום שישראל הם המקדשים את הזמנים, אלא אף אם הכוונה שהקדוש ברוך הוא מקדש את ישראל ואת הזמנים מכל מקום הכל ענין אחד של קדושה הוא, אבל אין חותמים בשני עניינים שונים כמו תשועת ישראל ובנין ירושלים. נתבארו הדברים לפי פירוש רש"י (ד"ה ומ"ש) בסוגיא. והביא רש"י עוד גירסא אחרת

וזו נתנה בי"ג בריתות ר' אבא[א] אומר [א]צריך שיאמר בה הודאה תחלה וסוף והפוחת לא יפחות מא' וכל הפוחת מא' הרי זה מגונה וכל החותם מנחיל ארצות בברכת הארץ ומושיע את ישראל בבונה ירושלים הרי זה בור [ב]וכל שאינו אומר ברית ותורה בברכת הארץ[ה] ומלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו מסייע ליה לר' אילעא דא"ר אילעא א"ר יעקב בר אחא משום רבינו[ו] כל שלא אמר ברית ותורה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו פליגי בה אבא יוסי בן דוסתאי ורבנן חד אמר הטוב והמטיב צריכה מלכות וחד אמר אינה צריכה מלכות מאן דאמר צריכה מלכות קסבר דרבנן ומאן דאמר אינה צריכה מלכות [ג]קסבר דאורייתא: ת"ר מהו חותם בבנין ירושלים רבי יוסי בר' יהודה אומר מושיע ישראל מושיע ישראל אין בנין ירושלים לא אלא אימא אף מושיע ישראל. רבה בר רב הונא איקלע לבי ריש גלותא פתח בחדא וסיים בתרתי אמר רב חסדא גבורתא למחתם בתרתי [ה]והתניא רבי אומר אין חותמין בשתים גופא רבי אומר אין חותמין בשתים איתיביה לוי לרבי [ג]על הארץ ועל המזון ארץ דמפקא מזון על הארץ ועל הפירות[ג] ארץ דמפקא פירות מקדש ישראל והזמנים ישראל דקדשינהו לזמנים מקדש ישראל וראשי חדשים ישראל דקדשינהו לראשי חדשים מקדש [ג]השבת וישראל והזמנים חוץ מזו ומאי שנא הכא חדא היא התם תרתי כל חדא וחדא באפי נפשה וטעמא מאי אין חותמין בשתים לפי שאין עושין מצות חבילות חבילות[ד] מאי הוי עלה א"ר ששת פתח ברחם על עמך ישראל[ה] חותם במושיע ישראל פתח ברחם על ירושלים חותם בבונה ירושלים ורב נחמן אמר [ד]אפי' פתח ברחם על ישראל חותם בבונה ירושלים משום שנאמר [א]בונה ירושלים ה' נדחי ישראל יכנס אימתי בונה ירושלים ה' בזמן שנדחי ישראל יכנס. אמר ליה רבי זירא לרב חסדא ניתי מר ונתני אמר ליה ברכת מזונא לא גמרינא ותנויי מתנינ' אמר ליה מאי האי אמר ליה דאקלעי לבי ריש גלותא ובריכי ברכת מזונא וזקפי רב ששת לקועיה עלי כחויא ואמאי דלא אמרי לא ברית ולא תורה ולא מלכות ואמאי לא אמרת כדרב חננאל אמר רב דאמר רב חננאל אמר רב לא אמר ברית ותורה ומלכות יצא ברית לפי שאינה בנשים תורה ומלכות לפי שאינן לא בנשים ולא בעבדים ואת שבקת כל הני תנאי ואמוראי ועבדת כרב[ו]: [ה]אמר רבה בב"ח א"ר יוחנן הטוב והמטיב צריכה מלכות מאי קמ"ל[ז] כל ברכה שאין בה מלכות לא שמה ברכה והא [ו]א"ר יוחנן חדא זימנא א"ר זירא לומר שצריכה שתי מלכיות חדא דידה וחדא דבונה ירושלים אי הכי נבעי תלת חדא דידה וחדא דבונה ירושלים וחדא דברכת הארץ אלא ברכת הארץ מאי טעמא לא משום דהויא לה ברכה הסמוכה לחברתה בונה ירושלים נמי לא תבעי דהויא לה ברכה הסמוכה לחברתה ה"ה דאפילו בונה ירושלים נמי לא בעיא אלא איידי דאמר מלכות בית דוד לאו אורח ארעא דלא אמר מלכות שמים רב פפא אמר הכי קאמר [ה]צריכה שתי מלכיות לבר מדידה. יתיב רבי זירא אחורי דרב גידל ויתיב רב גידל קמיה דרב הונא ויתיב וקאמר[ח] [ו]טעה ולא הזכיר של שבת אומר ברוך שנתן שבתות למנוחה לעמו ישראל באהבה לאות ולברית ברוך מקדש השבת אמר ליה מאן אמרה רב הדר יתיב וקאמר [ז]טעה ולא הזכיר של יום טוב אומר ברוך שנתן ימים טובים לעמו ישראל לשמחה ולזכרון[ט] ברוך מקדש ישראל והזמנים א"ל מאן אמרה רב הדר יתיב וקאמר [ח]טעה ולא הזכיר של ראש חודש אומר ברוך שנתן ראשי חדשים לעמו ישראל לזכרון ולא ידענא אי אמר בה שמחה אי לא אמר בה שמחה אי חתים בה אי לא חתים בה אי דידיה אי דרביה. גידל בר מניומי הוה קאי קמיה דרב נחמן טעה רב נחמן והדר

רש"י

מילה נתנה בי"ג בריתות. [ה]בפרשת מילה שנתנה לאברהם אבינו הם כתובים[ו]: תחלה וסוף. נודה[ז] ה' אלהינו, ועל כולם ה' אלהינו אנו מודים לך: מ"ד צריכה מלכות קסבר דרבנן. הלכך לאו ברכה הסמוכה לחברתה היא, שאינה מברכת הארץ[ס]: ומ"ד אינה צריכה מלכות קסבר דאורייתא היא. ומברכת הארץ[ס] היא, כדאמר לעיל (דף מח:) אשר נתן לך זה הטוב והמטיב, והויא לה ברכה הסמוכה לחברתה. [ס]ומיהו פותח בה בברוך לפי שפתיחתה היא חתימתה, שכולה הודאה אחת היא ואינה (א) הפסקה, ודומה לברכת הפירות והמצות[ז]: בונה ירושלים לא. בתמיה, אם חתם בונה ירושלים לאו חתימה היא, הלא עיקר ברכה דירושלים היא: אלא אימא אף מושיע. אם בא לחתום מושיע ישראל ולא חתם בונה ירושלים יצא, שתשועת ישראל היא בנין ירושלים: פתח בחדא. כשהתחיל בברכה לא אמר רחם ה' על ישראל עמך ועל ירושלים עירך אלא אחת מהן, וכשחתם חתם בשתים מושיע ישראל ובונה ירושלים: אין חותמין בשתים. שדומין לעושין מצות חבילות, כי היכי דאמר (פסחים קב:) אין אומר ב' קדושות על כוס אחד: מקדש השבת וישראל והזמנים. והכא ליכא למימר ישראל מקדשי לשבת וזמנים, דאילו זמנים תלויין בב"ד לקדש חדשים ע"פ הראייה אבל שבת קדישא וקיימא[ח]: חוץ מזו, ומ"ש, הכא חדא היא. אין כאן אלא ברכת מקדש שמברך להקב"ה שמקדש השבת והזמנים, אבל מושיע ישראל ובונה ירושלים תרתי מילי נינהו, ואין כוללים ב' דברים בברכה אחת. ולא גרס הא בהא תליא. ובה"ג גרס הכי חוץ מזו, ומ"ש, הני תרתי קדושי נינהו, ומודה רבי דמחתמינן בהו בשתים, אבל נחמה חדא מילתא היא, ובחדא בעי למחתם. ואינו נ"ל, דא"כ אית ליה לרבי חותמין בשתים והכא ה"ט דהא בהא תליא, ולא היה לו לכלול ולומר אין חותמין בשתים, ועוד רבי כי אמרה לאו אנחמה אמרה: פתח בעל עמך ישראל כו'. דבעינן חתימה מעין פתיחה: ור"נ כו'. בונה ירושלים תשועת ישראל היא, דכתיב (תהלים קמז) בונה ירושלים ה' ואז נדחי ישראל יכנס: לאו אורח ארעא דלא אמר מלכות שמים. בבונה ירושלים, הלכך מהדר לה בהטוב והמטיב (ואומר מלך העולם הטוב והמטיב[ל]): שתי מלכיות. כגון אבינו מלכנו אדירנו בוראנו גואלנו קדושנו קדוש יעקב רועינו רועה ישראל המלך הטוב והמטיב לכל וכו': לבר מדידה. שפותחת ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם וכו': ויתיב רב גידל וקאמר טעה כו' א"ל. רב הונא לרב גידל מאן אמרה: ולא ידענא. רבי זירא קאמר לה, לא ידענא אי אמר רב גידל לזכרון ולשמחה אי לא אמר לשמחה, ואי אמרה משמיה דרב אי לא אמרה: אי חתים בה. מקדש ישראל וראשי חדשים אי לא חתים: והדר

תוספות

מאן דאמר אינה צריכה מלכות קסבר דאורייתא. הקשה רש"י הואיל והיא דאורייתא אמאי פותחת בברוך הא סמוכה היא ותירץ דקצרה היא והויא הודאה בעלמא כברכת פירות וכברכת מצות ותימה אמאי שינו אותה יותר משאר ברכות הסמוכות שחותמות ולא פותחות הואיל ודאורייתא היא היה לנו להאריך בה ולחתום בברוך ולא לשנות משאר סמוכות וי"ל דאין ה"נ ולמאן דאית ליה שהיא דאורייתא היה חותם ולא פותח וכן איתא בתוספתא [פ"א] בהדיא ר' יוסי הגלילי היה מאריך בה וחותם ומיהו אנן קי"ל שהיא מדרבנן ולכך צריכה מלכות כדאמר צריכה שתי מלכיות בר מדידה: **לומר** שצריכה ב' מלכיות בר מדידה. חדא דבונה ירושלים דלאו אורח וכו' וגם בה אין יכולין לומר מלכות דהא סמוכה היא ע"כ אומרה בהטוב והמטיב והואיל ואמר בה מלכות דבונה ירושלים דלאו אורח ארעא וכו' אמר נמי דברכת הארץ אע"פ שהיא סמוכה לחברתה הואיל ולא נתקנו בזה אחר זה[מ] דיהושע תקן ברכת הארץ ומשה תקן ברכת הזן מש"ה נקט[נ] מלכות דלא הוי סמוכות ומיהו אנן הואיל ונתקנו על הסדר אין אנו פותחין בברוך ויש שנוהגין לומר בבונה ירושלים מלכות: **ברוך** שנתן שבתות למנוחה וכו'. וא"ת והא סמוכה היא וי"ל הואיל ולא נתקנה שם אלא לאומרה לפרקים כששכח רצה והחליצנו אין זה קרוי סמוכה וצריך פתיחה בברוך ובברכות של י"ח ברכות כולם סמוכות לברכות אל חי וקים[ס] אי נמי אלהי אברהם היינו מלכות[ט] כדאמרינן (לעיל ד' ז:) משנברא העולם לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון עד שבא אברהם וקראו אדון שנא' אדני אלהים מה תתן לי[ע] (בראשית טו) ואם הוא י"ט כולל ואומר ברוך שנתן שבתות למנוחה וי"ט לעמו ישראל לשמחה וכן כי מקלע שבת ור"ח: אי

בפתיחתה וחתימתה, דכל שסמוכה הרי היא כאלו פותחת בברוך שפתיחת הראשונה כוללת את כולן. [הרשב"א] אבל הראב"ד ז"ל כתב שאינו מזכיר בה שם, אלא כמו שהיא נזכרת בגמ', והרבה ברכות יש בלא שם, כברכת הזימון שהיא בלא שם ובלא מלכות, וטעמא דמלתא לפי שאינן ברכות קבועות, וכן בכל הברכות האמורות בפ' הרואה. [הרשב"א] **ולא ידענא אי אמר בה שמחה אי לא אמר בה שמחה.** דר"ח לא שייך ביה שמחה, או שמא כיון דכתיב וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם איתקש ר"ח ליום שמחה, ועוד דשמחה כתיב ברגלים ומצינו ר"ח דאיקרי מועד אבל בשבת לא אשכחן דכתיב ביה שמחה. [תוספות הרא"ש] **אי חתים בה אי לא חתים בה.** מילתא דתמיהא היא היאך נסתפק בזה כיון שתקנו ברכה זו לאומרה בר"ח כמו בשבת ויום טוב, למה לא יחתום בה כמו בשבת ויו"ט, ואפשר דהנך ב' ספקות הא בהא תליא, דבשבת דקאמר לאות ולברית הוי מטבע ארוך כיון שמזכיר בה אות וברית וחותם בה, וכן בי"ט שמזכיר שמחה וזכרון. [תוספות הרא"ש] ונראה דאע"ג דתלמודא לא קא פשיט לה נראה שאין לשנותה משבת ויו"ט ויש לחתום בה. [תוספות הרא"ש]

עין משפט נר מצוה

נו א מיי' פ"ב מהלכות ברכות הלכה ג סמג עשין כז טור או"ח סי' קפז:
נז ב מיי' שם והלכה ד סמג שם טוש"ע שם סעיף ג ד ובסי' קפח ס"ג:
נח ג מיי' שם הלכה ג סמג שם טור או"ח סימן קפז:
נט ד מיי' שם הל' ד סמג שם טוש"ע או"ח סי' קפח סעיף ד:
ס ה מיי' שם הלכה ז סמג שם טוש"ע או"ח סי' קפט סעיף א:
סא ו ז מיי' שם הל' יב סמג שם טוש"ע או"ח סי' קפח סעיף ו:
סב ח מיי' שם הל' יג טוש"ע שם סעיף ז [ובסי' תכד]:

גליון הש"ס

גמ' והתניא ר' אומר אין חותמין בשתים. עי' פסחים דף קד ע"ב תוס' ד"ה ולית הלכתא: שם ארבב"ח אר"י הטוב והמטיב צריכה מלכות מאי קמ"ל. ק"ל הא לעיל פליגי בזה אבא יוסי בן דוסתאי ורבנן וצ"ע [עי' רשב"א ז]: רש"י ד"ה ומ"ד א"צ מלכות וכו' ומיהו פותח בה בברוך. לפי שפתיחתה היא חתימתה עיין לעיל דף מו ע"א אדע דהטוב והמטיב לאו דאורייתא ושם לא נזכר מלכות בברייתא וצ"ע:

תורה אור השלם

א) בּוֹנֵה יְרוּשָׁלַיִם יְיָ נִדְחֵי יִשְׂרָאֵל יְכַנֵּס: [תהלים קמז, ב]

משנת ראשונים

הכא חדא היא התם תרתי כל חדא וחדא באפי נפשה. שהרי מצינו כמה פסוקים שמזכיר בהם תשועת ישראל בלבד ואינו מזכיר בהם בנין ירושלים דכתיב ישראל נושע בה' תשועת עולמים ורבים כאלה, ולפיכך דיינינן להו כשתים ואין חותמין בהם אבל מקדש השבת וישראל והזמנים אע"פ שנראית כשתים, ענין אחד הוא שקדושת ישראל תלויה בקדושת השבת וקדושת הזמנים וראשי חדשים תלויה בקדושת ישראל, וכיון שתלוי זה בזה כמו קדושה אחת דיינינן ליה. [רבינו יונה דף לו. מדה"ר]

ורבינו אפרים הספרדי ז"ל פי' דהא בהא תליא, רוצה לומר אע"פ שנראה כשני ענינים כיון ששתי הקדושות באין בזמן אחד כמו קדושה אחת הוי ולפיכך חותם בשתיהם. [רבינו יונה דף לו. מדה"ר]

לפי שאין עושין מצות חבילות. דבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו הימנה. [תוספות, מועד קטן ח:]

ברוך שנתן שבתות למנוחה לעמו ישראל באהבה לאות ולברית. מסתברא דכל הני בשם נינהו, וכן נמי חתימתן בשם, ואע"פ שאם היה מזכירן במקומן לא היו בשם, היינו משום דכל שהוא מזכיר בברכה הסמוכה הרי הן נכללות בברכה שיש בה מלכות

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עיין תוס' לעיל כ: ד"ה נשים, ב) [לעיל מו.], ג) [גילה יז.], ד) [לעיל דף יב. מ:], ה) [עי' תוי"ט נדרים פ"ג מי"א ד"ה שנכרתו], ו) בראשית יז (והרמב"ם סוף הלכות מילה מנה להו), ז) לעיל מו., ח) ביצה יז., ט) [ועי' תוס' לעיל מ: ד"ה אמר אביי].

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה ומ"ד אינה וכו' אחת היא ואין בה הפסקה. נ"ב ע"ל בפרש"י דף מ"ו סוף ע"א:

הגהות וציונים

א] [הך תנא (זה) הוא רב ונקרא בשמו רבי אבא עי' ערוך ערך רב] (גליון). עיין אות ה: ב] לכאורה רבינו זה רבי דאילו רב ס"ל בסמוך דיצא (דברי נחמיה) ועיין הגר"צ אות ו: ג] נדצ"ל ועל פירותיה עיין לעיל מד ע"א (רש"ש): ד] [פסחים קב ע"ב סוטה ח ע"א טעמא דבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו הימנה כ"כ תוס' מ"ק ח ע"ב ד"ה לפי וכו'] (גליון), מרש"י לעיל ד"ה "אין חותמין" משמע שלא גרס "וטעמא וכו' חבילות חבילות" (בית נתן), וכן ליתא בכת"י אחד: ה] בכהד"פ והכת"י על ישראל עמך וכנוסח שלנו בבהמ"ז וכלעיל מח ע"ב דוד תקן כו' וכ"ה בכהד"פ ברש"י ד"ה פתח: ו] קשה דהא לעיל איתא בברייתא דר' אבא דהוא רב (לקבלת הערוך) אמר דלא יצא, וכן ר' אילעא כו' משום רבינו, דהיינו רב (בכ"מ) אמר דלא יצא, ולכן נ"ל לגרוס ועבדת כרב חננאל. עכ"ל רש"ש: ז] הרשב"א גורס מאי קמ"ל דהטוב והמטיב לאו דאורייתא נימא בהדיא הטוב והמטיב לאו דאורייתא אלא הא קמ"ל (וכ"ה בשטמ"ק ובכת"י) ומיושב בזה קושיית רעק"א בגליון הש"ס, ועיין אליה רבה סי' קפט סק"א וברכי יוסף ומחזיק ברכה שם, ועיין צל"ח: ח] גירסת הרא"ש יתיב ר"ז אחורי דר"ג ויתיב רב גידל וקאמר קמיה דרב הונא טעה וכו' וכ"ה גירסת רש"י ויתיב רב גידל וקאמר או שרש"י מפרש כן (עיין צל"ח, רש"ש) ועי' תוס' ר"י החסיד שמסתפק אם רב גידל אמר או רב הונא: ט] בר"ף ורמב"ם וטור או"ח (סי' קפח) ושו"ע (שם ס"ו) הנוסח לששון ולשמחה (וכ"ה בכת"י) ובהרא"ש הנוסח לששון ולשמחה ולזכרון (עיין מעיו"ט סי' כב אות ר): י] בד"י הגי' נודך (גליון) ובכת"י נודה לך: כ] צ"ל מברכת המזון (הגהות מהר"נ אדלר) וכ"ה בכת"י ובדפו"י מב"ה: ל] ס"א אינו (גליון) כ"ה במהרש"א: מ] בתוס' ר"פ, ולא נתקנו כאחד: נ] בתוס' ר"פ תקינו: ס] עיין מהרש"א שכתב לא ידענא כוונתו מה הוא ברכת אל חי וקים שסמוכות לה ברכות של י"ח עעו"ש ועיין צל"ח: ע] צ"ל אדני אלהים במה אדע כי אירשנה (עיין לעיל ז ע"ב ובתוס' שם ד"ה לא, הגהות הרר"י לנדא):

עתה מבררת הגמרא את טעמו של רבי הסובר ש'אין חותמין בשתים':

וְטַעֲמָא מַאי - מה הוא טעם הדבר **שֶׁאֵין חוֹתְמִין** ברכה **בִּשְׁתַּיִם** - בשני עניינים.

מבארת הגמרא, **לְפִי שֶׁאֵין עוֹשִׂין מִצְוֹת חֲבִילוֹת חֲבִילוֹת**, כלומר, אין עושים כמה מצוות ביחד, אלא כל אחת בפני עצמה, כדי שלא ייראה כאילו המצוות עליו כמשאוי, והוא ממהר לפרוק אותם מעליו[כב]. ומטעם זה גם אין לחתום ברכה אחת בכמה עניינים.

הגמרא שבה לברר את נוסח חתימת ברכת 'בונה ירושלים':
מבררת הגמרא, **מַאי הָוֵי עֲלַהּ** - מה יהא עליה, כלומר, כיצד נוקטים אנו למעשה בנוסח חתימת ברכת 'בונה ירושלים'.

מביאה הגמרא מחלוקת בענין זה:
אָמַר רַב שֵׁשֶׁת, אם **פָּתַח** את ברכת 'בונה ירושלים' **בְּ'רַחֵם עַל עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל'**, אזי **חוֹתֵם** הוא את הברכה מעין הפתיחה **בְּ'מוֹשִׁיעַ יִשְׂרָאֵל'**, ואם **פָּתַח** את ברכת 'בונה ירושלים' **בְּ'רַחֵם עַל יְרוּשָׁלַיִם'**, אזי **חוֹתֵם** הוא בה מעין הפתיחה **בְּ'בוֹנֵה יְרוּשָׁלַיִם'**.

וְרַב נַחְמָן אָמַר, **אֲפִילוּ** אם **פָּתַח** את הברכה **בְּ'רַחֵם עַל יִשְׂרָאֵל'**, מכל מקום **חוֹתֵם בְּ'בוֹנֵה יְרוּשָׁלַיִם'**, לפי שבחתימה זו נכלל אף ענין תשועת ישראל, **מִשּׁוּם שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים קמז ב) **'בּוֹנֵה יְרוּשָׁלַיִם ה' נִדְחֵי יִשְׂרָאֵל יְכַנֵּס'**, ויש לפרש המקרא כך, **אֵימָתַי בּוֹנֵה יְרוּשָׁלַיִם ה'**, **בִּזְמַן שֶׁנִּדְחֵי יִשְׂרָאֵל יְכַנֵּס**. כלומר, שמתחילה יבנה ה' את ירושלים, ולאחר מכן יאסוף לתוכה את נדחי ישראל. ונמצא שתשועתם של ישראל תלויה בבנין ירושלים, והכל ענין אחד הוא, ולפיכך אף אם פתח בתשועת ישראל חותם בבנין ירושלים[כג].

★

הגמרא מביאה מעשה בענין הזכרת 'ברית' ו'תורה' ו'מלכות' בברכת המזון:
אָמַר לֵיהּ רַבִּי זֵירָא לְרַב חִסְדָּא, נֵיתֵי מַר וְנִתְנֵי - יבוא הרב וישנה לנו.

אָמַר לֵיהּ רב חסדא לרבי זירא, **בִּרְכַּת מְזוֹנָא לָא גְּמִירְנָא וְתַנּוּיֵי מַתְנִינַן** - עדיין לא למדתי לברך ברכת המזון כהלכתה, והיאך יכול אני לבוא ולשנות לכם.

אָמַר לֵיהּ רבי זירא לרב חסדא, **מַאי הַאי** - מה הוא דבר זה, שסבור אתה שאינך יודע לברך ברכת המזון.

אָמַר לֵיהּ רב חסדא לרבי זירא, **דְּאִקְלַעִי לְבֵי רֵישׁ גָּלוּתָא** - נזדמנתי לביתו של ראש הגולה לסעודה, **וּבָרֵיכִי בִּרְכַּת מְזוֹנָא** - וברכתי ברכת המזון, **וְזָקְפֵי רַב שֵׁשֶׁת לְקוֹעֵיהּ עֲלַי כְּחִוְיָא** - וזקף רב ששת את צווארו עלי כנחש[כד]. כלומר, שכעס עלי ביותר.

שאל רבי זירא מרב חסדא, **וְאַמַּאי** - ומדוע כעס עליך רב ששת.

השיב לו רב חסדא, משום **דְּלָא אַמְרִי** - לא הזכרתי בברכת הארץ **לָא 'בְּרִית' וְלָא 'תוֹרָה'**, וְכן **לָא** הזכרתי בברכת 'בונה ירושלים' את **מַלְכוּת** בית דוד.

שב רבי זירא ושאל מרב חסדא, **וְאַמַּאי לָא אֲמַרְתְּ** - ומדוע אכן לא הזכרת את כל אלו.

השיב לו רב חסדא, לפי שסובר אני בזה **כִּדְרַב חֲנַנְאֵל אָמַר רַב**, **דְּאָמַר רַב חֲנַנְאֵל אָמַר רַב**, אם **לֹא אָמַר** אדם בברכת המזון **'בְּרִית' וְ'תוֹרָה' וּ'מַלְכוּת'**, **יָצָא**[כה].

וטעם הדבר בזה כך הוא, אם לא הזכיר **'בְּרִית'** יצא **לְפִי שֶׁבְּרִית** מילה **אֵינָהּ** שייכת **בְּנָשִׁים**[כו], ואם לא הזכיר **'תוֹרָה' וּ'מַלְכוּת'** יצא ידי חובתו **לְפִי שֶׁאֵינָן** שייכים **לֹא בְּנָשִׁים**[כז] **וְלֹא בַּעֲבָדִים**[כח]. כלומר, מאחר ועניינים אלו אינם שייכים בנשים ועבדים, לפיכך אין הם מזכירים אותם בברכת המזון, ומכיון שלא רצו חכמים לתקן שתי נוסחאות שונות לברכת המזון, אחת לאנשים ואחת לנשים ועבדים, לפיכך לא תיקנו כלל להזכיר עניינים אלו בברכת המזון[כט].

אמר לו רבי זירא לרב חסדא, **וְאַתְּ שְׁבַקְתְּ כָּל הָנֵי תַּנָּאֵי וְאָמוֹרָאֵי** - ואתה עזבת את כל שיטות התנאים והאמוראים שנזכרו

בשם בעל הלכות גדולות, שגרס 'חוץ מזו, ומאי שנא, הני תרתי קדושי נינהו, ומודה רבי דחתמינן בהו בשתים, אבל נחמה חדא מילתא היא, ובחדא בעי למיחתם'. כלומר, שלפי גירסא זו תירוץ הגמרא כך הוא, שאכן מודה רבי שניתן לחתום ברכה בשני עניינים שונים, ולפיכך חותמים 'מקדש השבת וישראל והזמנים', אלא שלענין 'מושיע ישראל ובנין ירושלים' הוא סובר שאי אפשר לחתום בשתים, מאחר ושניהם עוסקים בענין אחד של נחמה, ואין לחלקם לשני עניינים. ותמה רש"י על פירוש זה, שאם כן מדוע אמר רבי בפשיטות 'אין חותמין בשתים', הרי לפירוש זה הוא סובר שבכל מקום מותר לחתום בשתים, אלא אם כן שני העניינים תלויים זה בזה. ועוד, שהרי רבי לא אמר את דינו לענין נחמה, ואם כן משמע שהוא סובר שלעולם אין לחתום בשתים.
הרי"ף גורס 'ומאי שנא, הנך כל חדא וחדא באנפי נפשה כתיבא, אבל הכא הא בהא תליא'. ובפירוש תלמידי רבינו יונה (ד"ה אמר) ביארו כוונתו, ש'מושיע ישראל' ו'בונה ירושלים' שני עניינים שונים הם, שכן מצינו כמה מקראות המזכירים רק את תשועת ישראל בלא בנין ירושלים, כמו 'ישראל נושע בה' תשועת עולמים' (ישעיה מה יז), ועוד רבים כאלה, ולפיכך הם נחשבים כשני עניינים שונים, ואין חותמים את שניהם בברכת 'בונה ירושלים', אבל 'מקדש השבת וישראל והזמנים' ענין אחד הם, לפי שהם תלויים זה בזה, שקדושת ישראל תלויה בקדושת השבת ['שקדושת שבת היא סיבת קדושת ישראל, שנאמר בה (שמות לא יג) כי אות היא ביני וביניכם לדעת כי אני ה' מקדשכם'. אבודרהם (ברכת המזון ומשפטיהם)], ואילו קדושת הזמנים וראשי חדשים תלויה בקדושת ישראל, ולפיכך אנו דנים הכל כקדושה אחת, וחותמים בכולם.
עוד הביאו בשם רבינו אפרים הספרדי ז"ל, לפרש את דברי הרי"ף 'אבל הכא הא בהא תליא', שמאחר וכל הקדושות באות בזמן אחד לפיכך נידונות הן כקדושה אחת, וחותמים בכולן.

כב. כן כתבו רש"י במסכת סוטה (ח. ד"ה חבילות), והרשב"ם במסכת פסחים (קב: ד"ה חבילות). אמנם בתוספות במסכת מועד קטן (ח: ד"ה לפי) מבואר שהטעם הוא כדי שיהא ליבו פנוי למצוה אחת, ולא יפנה עצמו ממנה.

כג. נתבארו הדברים לשיטת רש"י (ד"ה ור"נ), שפירש טעמו של רב נחמן הסובר שאפילו אם פתח ב'רחם על ישראל' חותם ב'בונה ירושלים', לפי שבנין ירושלים ותשועת ישראל ענין אחד הם, ונמצא שהוא חותם מעין הפתיחה. וכעין זה כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה אפילו) 'אפילו פתח ברחם על ישראל חותם בבונה ירושלים, דלא דיינינן להו תרתי, שהכל ענין אחד שהוא תלוי זה בזה, שנאמר בונה ירושלם ה' נדחי ישראל יכנס' [ולכאורה לשיטתם רשאי הוא לחתום אף ב'מושיע ישראל']. אמנם הרא"ה (ד"ה פתח) פירש באופן אחר, שמאחר והקדים הכתוב את בנין ירושלים לכינוס נדחי ישראל יש ללמוד מכך שבנין ירושלים הוא העיקר, ולפיכך ראוי לחתום בבנין ירושלים.

כד. כמו הנחש שזוקף תחילה ראשו ואחר כך כל גופו, וכמבואר בדברי רש"י לעיל (יב: ד"ה זקיף), לענין רב ששת שזקף עצמו כנחש לאחר הכריעות של שמונה עשרה. שפתי חכמים (ד"ה וזקפי).

כה. ראה הערה להלן, אם הכוונה בזה שרק בדיעבד יצא, או שאף לכתחילה רשאי לעשות כן.

כו. ואף למול את בנה אין האשה מצווה, וכמבואר במסכת קידושין (כט.). שפתי חכמים (ד"ה ברית).

כז. 'תורה' אינה נוהגת בנשים, שכן אינן מצוות ללמוד תורה, ואף ללמד את בניהן אינן מצוות, אלא שאם עוזרות לבניהן או לבעליהן ללמוד תורה חולקות השכר עמהם [וכפי שנתבאר בדברי הגמרא לעיל (יז.)]. שפתי חכמים (ד"ה ברית).
'מלכות' אינה נוהגת בנשים, כמו שפסק הרמב"ם (מלכים פ"א ה"ה) שאין מעמידים אשה במלכות, משום שנאמר 'מלך' ולא 'מלכה'. הגהות מצפה איתן (ד"ה ומלכות). ובהגהות רא"מ הורוויץ (ד"ה תורה) כתב, שמאחר והנשים פטורות מהזכרת מלכות שמים שבקריאת שמע [כמבואר בדברי המשנה לעיל (כ.)], כיצד יתכן לחייבם להזכיר מלכות בית דוד בברכת המזון.

כח. ברשב"א (ד"ה רב) הביא את קושיית הראב"ד, שאם כן אף את ארץ ישראל לא יזכירו בברכת המזון, שהרי עבדים אינם יכולים לומר 'על שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה טובה ורחבה', ואין מסתבר שיאמרו העבדים 'על שהנחלת את ישראל', שמה טעם יש בכך שיודו על נחלה שאינה שלהם. וכתב על כך הרשב"א שאין זו קושיא, כי יש לחלק בין אמירת ברכת הארץ להזכרת 'ברית' ו'תורה' ו'מלכות', שכן הזכרות אלו אינם מן התורה אלא מתקנת חכמים [כך סובר הרשב"א, ויש חולקים, וראה אריכות הענין בילקוט ביאורים 'אם חיוב הזכרת ברית ותורה בברכת המזון מדאורייתא או מדרבנן'], ולא רצו חכמים לתקן שתי מטבעות לשון, אחת לאנשים ואחת לנשים ועבדים, אבל ברכת הארץ חיובה מן התורה, ולפיכך חייבים הכל לאומרה, ויאמרו בה העבדים 'על שהנחלת את ישראל'. ויש טעם בהודאה זו, שכן אף הם נהנים מכך שנחלו ישראל את הארץ, שהרי שבעים הם מטובה ופרותיה.

כט. רשב"א (ד"ה רב). ולדבריו יש לתמוה מדוע נקט רב בדבריו שאם לא אמר 'ברית' ו'תורה' ו'מלכות' יצא, שמשמע מכך שרק בדיעבד יצא ידי חובתו, הרי לפי טעם זה מתבאר שכלל לא תיקנו חכמים נוסח זה בברכת המזון. ואכן בהגהות מצפה איתן (ד"ה יצא) כתב, שנראה מדברי הרשב"א שלא גרס תיבת 'יצא'. ובאמת ברשב"א שלפנינו

וזו נתנה בי"ג בריתות ר' אבא[ה] אומר [א] צריך שיאמר בה הודאה תחלה וסוף והפוחת לא יפחות מא' וכל הפוחת מא' הרי זה מגונה וכל החותם מנחיל ארצות בברכת הארץ ומושיע את ישראל בבונה ירושלים הרי זה בור [ב] וכל שאינו אומר ברית ותורה בברכת הארץ[ה] ומלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו מסייע ליה לר' אילעא דא"ר אילעא א"ר יעקב בר אחא משום רבינו[ו] כל שלא אמר ברית ותורה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו פליגי בה אבא יוסי בן דוסתאי ורבנן חד אמר הטוב והמטיב צריכה מלכות וחד אמר אינה צריכה מלכות מאן דאמר צריכה מלכות קסבר דרבנן ומאן דאמר אינה צריכה מלכות [ז] קסבר דאורייתא:

ת"ר מהו חותם בבנין ירושלים רבי יוסי בר' יהודה אומר מושיע ישראל מושיע ישראל אין בנין ירושלים לא אלא אימא אף מושיע ישראל. רבה בר רב הונא איקלע לבי ריש גלותא פתח בחדא וסיים בתרתי אמר רב חסדא גבורתא למחתם בתרתי [ט] והתניא רבי אומר אין חותמין בשתים גופא רבי אומר אין חותמין בשתים איתיביה לוי לרבי [ג] על הארץ ועל המזון ארץ דמפקא מזון על הארץ ועל הפירות[ג] ארץ דמפקא פירות מקדש ישראל והזמנים ישראל דקדשינהו לזמנים מקדש ישראל וראשי חדשים ישראל דקדשינהו לראשי חדשים מקדש [ג] השבת וישראל והזמנים חוץ מזו ומאי שנא הכא חדא היא התם תרתי כל חדא וחדא באפי נפשה וטעמא מאי אין חותמין בשתים לפי שאין עושין מצות חבילות[ד] מאי הוי עלה א"ר ששת פתח ברחם על עמך ישראל[ה] חותם במושיע ישראל פתח ברחם על ירושלים חותם בבונה ירושלים ורב נחמן אמר [ד] אפי' פתח ברחם על ישראל חותם בבונה ירושלים משום שנאמר [א] בונה ירושלים ה' נדחי ישראל יכנס אימתי בונה ירושלים ה' בזמן שנדחי ישראל יכנס. אמר ליה רבי זירא לרב חסדא ניתי מר ונתני אמר ליה ברכת מזונא לא גמרינא ותנויי מתנינ' אמר ליה מאי האי אמר ליה דאקלעי לבי ריש גלותא ובריכי ברכת מזונא וזקפי רב ששת לקועיה עלי כחויא ואמאי דלא אמרי לא ברית ולא תורה ולא מלכות ואמאי לא אמרת כדרב חננאל אמר רב דאמר רב חננאל אמר רב לא אמר ברית ותורה ומלכות יצא ברית לפי שאינה בנשים תורה ומלכות לפי שאינן לא בנשים ולא בעבדים ואת שבקת כל הני תנאי ואמוראי ועבדת כרב[ו]: [ט] אמר רבה בב"ח א"ר יוחנן הטוב והמטיב צריכה מלכות מאי קמ"ל[ז] כל ברכה שאין בה מלכות לא שמה ברכה והא [ז] א"ר יוחנן חדא זימנא א"ר זירא לומר שצריכה שתי מלכיות חדא דידה וחדא דבונה ירושלים אי הכי נבעי תלת חדא דידה וחדא דבונה ירושלים וחדא דברכת הארץ אלא ברכת הארץ מאי טעמא לא משום דהויא לה ברכה הסמוכה לחברתה בונה ירושלים נמי לא תבעי דהויא לה ברכה הסמוכה לחברתה ה"ה דאפילו בונה ירושלים נמי לא בעיא אלא איידי דאמר מלכות בית דוד לאו אורח ארעא דלא אמר מלכות שמים רב פפא אמר הכי קאמר [ה] צריכה שתי מלכיות לבר מדידה. יתיב רבי זירא אחורי דרב גידל ויתיב רב גידל קמיה דרב הונא ויתיב וקאמר[ח] [ו] טעה ולא הזכיר של שבת אומר ברוך שנתן שבתות למנוחה לעמו ישראל באהבה לאות ולברית ברוך מקדש השבת אמר ליה מאן אמרה רב הדר יתיב וקאמר [ז] טעה ולא הזכיר של יום טוב אומר ברוך שנתן ימים טובים לעמו ישראל לשמחה ולזכרון[ע] ברוך מקדש ישראל והזמנים א"ל מאן אמרה רב הדר יתיב וקאמר [ח] טעה ולא הזכיר של ראש חודש אומר ברוך שנתן ראשי חדשים לעמו ישראל לזכרון ולא ידענא אי אמר בה שמחה אי לא אמר בה שמחה אי חתים בה אי לא חתים בה אי דידיה אי דרביה. גידל בר מניומי הוה קאי קמיה דרב נחמן טעה רב נחמן והדר

רש"י

מילה נתנה בי"ג בריתות. [ה] בפרשת מילה שנתנה לאברהם אבינו הם כתובים[ו]: תחלה וסוף. נודה[ז] ה' אלהינו, ועל כולם ה' אלהינו אנו מודים לך: מ"ד צריכה מלכות קסבר דרבנן. הלכך לאו ברכה הסמוכה לחברתה היא, שאינה מברכת הארץ[ח]: ומ"ד אינה צריכה מלכות קסבר דאורייתא היא. ומברכת הארץ[ח] היא, כדאמר לעיל (דף מח:) אשר נתן לך זה הטוב והמטיב, והויא לה ברכה הסמוכה לחברתה. [ט] ומיהו פותח בה בברוך לפי שפתיחתה היא חתימתה, שכולה הודאה אחת היא ואינה (א) הפסקה, ודומה לברכת הפירות והמצות[י]: בונה ירושלים לא. בתמיה, אם חתם בונה ירושלים לאו חתימה היא, הלא עיקר ברכה דירושלים היא: אלא אימא אף מושיע. אם בא לחתום מושיע ישראל ולא חתם בונה ירושלים יצא, שתשועת ישראל היא בנין ירושלים: פתח בחדא. כשהתחיל בברכה לא אמר רחם ה' על ישראל עמך ועל ירושלים עירך אלא אחת מהן, וכשחתם חתם בשתים מושיע ישראל ובונה ירושלים: אין חותמין בשתים. שדומין לעושין מצות חבילות, כי היכי דאמר (פסחים קב:) אין אומר ב' קדושות על כוס אחד: מקדש השבת וישראל והזמנים. והכא ליכא למימר ישראל מקדשי לשבת וזמנים, דאילו זמנים תלויין בב"ד לקדש חדשים ע"פ הראייה אבל שבת קדישא וקיימא[ח]: חוץ מזו, ומ"ש, הכא חדא היא. אין כאן אלא ברכת מקדש שמברך להקב"ה שמקדש השבת והזמנים, אבל מושיע ישראל ובונה ירושלים תרתי מילי נינהו, ואין כוללים ב' דברים בברכה אחת. ולא גרס הא בהא תליא. ובה"ג גרס הכי חוץ מזו, ומ"ש, הני תרתי קדושי נינהו, ומודה רבי דחתמינן בהו בשתים, אבל נחמה חדא מילתא היא, ובחדא בעי למחתם. ואינו נ"ל, דא"כ אית ליה לרבי חותמין בשתים והכא ה"ט דהא בהא תליא, ולא היה לו לכלול ולומר אין חותמין בשתים, ועוד רבי כי אמרה לאו אנחמה אמרה: פתח בעל עמך ישראל כו'. דבעינן חתימה מעין פתיחה: ור"נ כו' [...] ירושלים תשועת ישראל היא, דכתיב (תהלים קמז) בונה ירושלים ה' ואז נדחי ישראל יכנס: לאו אורח ארעא דלא אמר מלכות שמים. בבונה ירושלים, הלכך מהדר לה בהטוב והמטיב (ואומר מלך העולם הטוב והמטיב[ו]): שתי מלכיות. כגון אבינו מלכנו אדירנו בוראנו גואלנו קדושנו קדוש יעקב רוענו רועה ישראל המלך הטוב והמטיב לכל וכו': לבר מדידה. שפותחת ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם וכו': ויתיב רב גידל וקאמר טעה כו' א"ל. רב הונא לרב גידל מאן אמרה: ולא ידענא. רבי זירא קאמר לה, לא ידענא אי אמר רב גידל לזכרון ולשמחה אי לא אמר לשמחה, ואי אמרה משמיה דרב אי לא אמרה: אי חתים בה. מקדש ישראל וראשי חדשים אי לא חתים:

תוספות

מאן דאמר אינה צריכה מלכות קסבר דאורייתא. הקשה רש"י הואיל והיא דאורייתא אמאי פותחת בברוך הא סמוכה היא ותירץ דקצרה היא והויא הודאה בעלמא כברכת פירות וכברכת מצות ותימה אמאי שינו אותה יותר משאר ברכות הסמוכות שחותמות ולא פותחות הואיל ודאורייתא היא היה לנו להאריך בה ולחתום בברוך ולא לשנות משאר סמוכות וי"ל דאין ה"נ ולמאן דאית ליה שהיא דאורייתא היה חותם ולא פותח וכן איתא בתוספתא [פ"א] בהדיא ר' יוסי הגלילי היה מאריך בה וחותם ומיהו אנן קי"ל שהיא מדרבנן ולכך צריכה מלכות כדאמר צריכה שתי מלכיות בר מדידה: לומר שצריכה ב' מלכיות בר מדידה. חדא דבונה ירושלים דלאו אורח וכו' וגם בה אין יכולין לומר מלכות דהא סמוכה היא ע"כ אומרה בהטוב והמטיב והואיל ואמר בה מלכות דבונה ירושלים דלאו אורח ארעא אמר נמי דברכת הארץ אע"פ שהיא סמוכה לחברתה הואיל ולא נתקנו בזה אחר זה[מ] דיהושע תקן ברכת הארץ ומשה תקן ברכת הזן מס"ה נקט[י] מלכות דלא הוי סמוכות ומיהו אנן הואיל ונתקנו על הסדר אין אנו פותחין בברוך ויש שנוהגין לומר בבונה ירושלים מלכות: ברוך שנתן שבתות למנוחה וכו'. וא"ת והא סמוכה היא וי"ל הואיל ולא נתקנה שם אלא לאומרה לפרקים כששכח רצה והחליצנו אין זה קרוי סמוכה וצריך פתיחה בברוך ובברכות של י"ח ברכות כולם סמוכות לברכות אל חי וקים[פ] אי נמי אלהי אברהם היינו מלכות [ט] כדאמרינן (לעיל ד' ז:) משנברא העולם לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון עד שבא אברהם וקראו אדון שנא' אדני אלהים מה תתן לי[ע] (בראשית טו) ואם הוא י"ט כולל ואומר ברוך שנתן שבתות למנוחה וי"ט לעמו ישראל לשמחה וכן כי מקלע שבת ור"ח:

אי

עין משפט נר מצוה

נז א מיי' פ"ב מהלכות ברכות הלכה ג סמג עשין כז טור או"ח סי' קפז:
נז ב מיי' שם והלכה ד סמג שם טוש"ע שם סעיף ג ד ובסי' קפח ס"ג:
נח ג מיי' שם הלכה ג סמג שם טור או"ח סימן קפז:
נט ד מיי' שם הל' ד סמג שם טוש"ע או"ח סי' קפח סעיף ד:
ס ה מיי' שם הלכה ז סמג שם טוש"ע או"ח סי' קפט סעיף א:
סא ו ז מיי' שם הל' יב סמג שם טוש"ע או"ח סי' קפח סעיף ו:
סב ח מיי' שם הל' יג טוש"ע שם סעיף ז [ובסי' תכד]:

גליון הש"ס

גמ' והתניא ר' אומר אין חותמין בשתים. עי' פסחים דף קד ע"ב ד"ה ולית הלכתא: שם ארבב"ח אר"י הטוב והמטיב צריכה מלכות מאי קמ"ל. ק"ל הא לעיל פליגי בזה אבא יוסי בן דוסתאי ורבנן וצ"ע [עי' רשב"א ז]: רש"י ד"ה ומ"ד א"צ מלכות וכו' ומיהו פותח בה בברוך. לפי שפתיחתה היא חתימתה עיין לעיל דף מו ע"א תדע דהטוב והמטיב לאו דאורייתא ושם לא נזכר מלכות בברייתא וצ"ע:

תורה אור השלם

א) בּוֹנֵה יְרוּשָׁלַיִם יְיָ נִדְחֵי יִשְׂרָאֵל יְכַנֵּס: [תהלים קמז, ב]

משנת ראשונים

הכא חדא היא התם תרתי כל חדא וחדא באפי נפשה. שהרי מצינו כמה פסוקים שמזכיר בהם תשועת ישראל בלבד ואינו מזכיר בהם בנין ירושלים דכתיב ישראל נושע בה' תשועת עולמים ורבים כאלה, ולפיכך דיינינן להו כשתים ואין חותמין בהם אבל מקדש השבת וישראל והזמנים אע"פ שנראית כשתים, ענין אחד הוא שקדושת ישראל תלויה בקדושת השבת וקדושת הזמנים וראשי חדשים תלויה בקדושת ישראל, וכיון שתלוי זה בזה כמו קדושה אחת דיינינן ליה. **[רבינו יונה דף לו. מדה"ר]**

ורבינו אפרים הספרדי ז"ל פי' דהא בהא תליא, רוצה לומר אע"פ שנראה כשני ענינים כיון ששתי הקדושות באין בזמן אחד כמו קדושה אחת הוי ולפיכך חותם בשתיהם. **[רבינו יונה דף לו. מדה"ר]**

לפי שאין עושין מצות חבילות. דבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו הימנה. **[תוספות, מועד קטן ח:]**

ברוך שנתן שבתות למנוחה לעמו ישראל באהבה לאות ולברית. מסתברא דכל הני בשם נינהו, וכן נמי חתימתן בשם, ואע"פ שאם היה מזכירן במקומן לא היו בשם, היינו משום דכל שהוא מזכיר בברכה הסמוכה הרי הן נכללות בברכה שיש בה מלכות בפתיחתה וחתימתה, דכל שסמוכה הרי היא כאלו פותחת בברוך שפתיחת הראשונה כוללת את כולן. **[הרשב"א]** אבל הראב"ד ז"ל כתב שאינו מזכיר בה שם, אלא כמו שהיא נזכרת בגמ', והרבה ברכות יש בלא שם, כברכת הזימון שהיא בלא שם ובלא מלכות, וטעמא דמלתא לפי שאינן ברכות קבועות, וכן בכל הברכות האמורות בפ' הרואה. **[הרשב"א]** **ולא ידענא אי אמר בה שמחה אי לא אמר בה שמחה.** דר"ח לא שייך ביה שמחה, או שמא כיון דכתיב וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם איתקש ר"ח ליום שמחה, ועוד דשמחה כתיב ברגלים ומצינו ר"ח דאיקרי מועד אבל בשבת לא אשכחן דכתיב ביה שמחה. **[תוספות הרא"ש]** **אי חתים בה אי לא חתים בה.** מילתא דתמיהא היא היאך נסתפק בזה כיון שתקנו ברכה זו לאומרה בר"ח כמו בשבת ויום טוב, למה לא יחתום בה כמו בשבת ויו"ט, ואפשר דהנך ב' ספקות הא בהא תליא, דבשבת דקאמר לאות ולברית הוי מטבע ארוך כיון שמזכיר בה אות וברית וחותם בה, וכן בי"ט שמזכיר שמחה וזכרון. **[תוספות הרא"ש]** ונראה דאע"ג דתלמודא לא קא פשיט לה נראה שאין לשנותה משבת ויו"ט ויש לחתום בה. **[תוספות הרא"ש]**

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עיין תוס' לעיל כ: ד"ה נשים, ב) [לעיל מו.], ג) [ביצה יז.], ד) [לעיל דף יב. מ:], ה) [עי' תוי"ט נדרים פ"ג מי"א ד"ה שנכרתו], ו) בראשית יז (והרמב"ם סוף הלכות מילה מנה להו), ז) לעיל מו., ח) ביצה יז., ט) [ועי' תוס' לעיל מ: ד"ה אמר אביי].

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה ומ"ד אינה וכו' אחת היא ואין בה הפסקה. נ"ב ע"ל בפרש"י דף מ"ו סוף ע"א:

הגהות וציונים

א] [הך תנא (זה) הוא רב ונקרא בשמו רבי אבא עי' ערוך ערך רב] (גליון). עיין אות ה: ב] לכאורה רבינו זה רבי דאילו רב ס"ל בסמוך דיצא (דברי נחמיה) ועיין הגר"צ אות ו: ג] נדצ"ל ועל פירותיה עיין לעיל מד ע"א (רש"ש): ד] [פסחים קב ע"ב סוטה ח ע"א טעמא דבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו הימנה כ"כ תוס' מ"ק ח ע"ב ד"ה לפי וכו'] (גליון), מרש"י לעיל ד"ה "אין חותמין" משמע שלא גרס "וטעמא וכו' חבילות חבילות" (בית נתן), וכן ליתא בכת"י אחד: ה] בכהד"פ והכת"י על ישראל עמך וכנוסח שלנו בבהמ"ז וכלעיל מח ע"ב דוד תקן כו' וכ"ה בכהד"פ ברש"י ד"ה פתח: ו] קשה דהא לעיל איתא בברייתא דר' אבא דהוא רב (לקבלת הערוך) אמר דלא יצא, וכן ר' אילעא כו' משום רבינו, דהיינו רב (בכ"מ) אמר דלא יצא, ולכן נ"ל לגרוס ועבדת כרב חננאל. עכ"ל רש"ש: ז] הרשב"א גורס מאי קמ"ל דהטוב והמטיב לאו דאורייתא נימא בהדיא הטוב והמטיב לאו דאורייתא אלא הא קמ"ל (וכ"ה בשטמ"ק ובכת"י) ומיושב בזה קושיית רעק"א בגליון הש"ס, ועיין אליה רבה סי' קפט סק"א וברכי יוסף ומחזיק ברכה שם, ועיין צל"ח: ח] גירסת הרא"ש יתיב ר"ז אחורי דר"ג ויתיב רב גידל וקאמר קמיה דרב הונא טעה וכו' וכ"ה גירסת רש"י ויתיב רב גידל וקאמר או שרש"י מפרש כן (עיין צל"ח, רש"ש) ועי' תוס' ר"י החסיד שמסתפק אם רב גידל אמר או רב הונא: ט] ברי"ף ורמב"ם וטור או"ח (סי' קפח) ושו"ע (שם ס"ו) הנוסח לששון ולשמחה (וכ"ה בכת"י) ובראש הנוסח לששון ולשמחה ולזכרון (עיין מעיו"ט סי' כב אות ר): י] בד"י הגי' נודך (גליון) ובכת"י נודה לך: כ] צ"ל מברכת המזון (הגהות מהר"נ אדלר) וכ"ה בכת"י ובדפו"י מב"ה: ל] ס"א אינו (גליון) כ"ה במהרש"א: מ] בתוס' ר"פ, ולא נתקנו כאחד: נ] בתוס' ר"פ תקינו: ס] עיין מהרש"א שכתב לא ידענא כוונתו מה הוא ברכת אל חי וקים שסמוכות לה ברכות של י"ח עער"ש ועיין צל"ח: ע] צ"ל אדני אלהים במה אדע כי אירשנה (עיין לעיל ז ע"ב ובתוס' שם ד"ה לא, הגהות הרר"י לנדא):

לעיל, הסוברים שאם לא הזכיר 'ברית' ו'תורה' ו'מלכות' לא יצא ידי חובתו, **וַעֲבַדְתְּ כְּרַב** - ועשית כשיטת רב הסובר שיצא ידי חובתו[ל].

★

הגמרא דנה בענין ברכת 'הטוב והמטיב':

אָמַר רַבָּה בַּר בַּר חַנָּה אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, ברכת **'הַטּוֹב וְהַמֵּטִיב' צְרִיכָה מַלְכוּת**, כלומר, צריך להזכיר בה מלכות שמים[לא].

מבררת הגמרא, **מַאי קָא מַשְׁמַע לָן** - איזה חידוש בא רבי יוחנן להשמיענו בדין זה, וכי כוונתו ללמדנו ש**'כָּל בְּרָכָה שֶׁאֵין בָּהּ** הזכרת **מַלְכוּת** שמים **לֹא שְׁמָהּ** [-אינה נקראת בשם] **בְּרָכָה'**, **וְהָא אַמְרָהּ רַבִּי יוֹחָנָן חֲדָא זִימְנָא** - והרי כבר אמר רבי יוחנן דין זה פעם אחת (לעיל מ:)[לב].

מבארת הגמרא, **אָמַר רַבִּי זֵירָא**, כוונת רבי יוחנן **לוֹמַר** חידוש, **שֶׁ**ברכת 'הטוב והמטיב' **צְרִיכָה** הזכרת **שְׁתֵּי מַלְכֻיּוֹת**, כלומר, שיזכיר בה מלכות שמים שתי פעמים, **חֲדָא דִּידָהּ** - פעם אחת בשבילה, **וַחֲדָא דְּבוֹנֵה יְרוּשָׁלַיִם** - ופעם אחת בשביל ברכת 'בונה ירושלים', שאין בה הזכרת מלכות שמים.

מקשה הגמרא, **אִי הָכִי** - אם כך, שצריך להשלים בברכת 'הטוב והמטיב' את הזכרת מלכות שמים של ברכת 'בונה ירושלים', **נִבְעֵי תְּלָת** - צריך היה להזכיר בה מלכות שמים שלש פעמים, **חֲדָא דִּידָהּ** - פעם אחת בשבילה, **וַחֲדָא** - ופעם אחת **דְּ**ברכת **'בּוֹנֵה יְרוּשָׁלַיִם'**, **וַחֲדָא** - ופעם אחת **דְּבִרְכַּת הָאָרֶץ**, שהרי אף בה לא נזכרה מלכות שמים.

אֶלָּא בהכרח צריך לומר, **בִּרְכַּת הָאָרֶץ מַאי טַעְמָא לָא** - מה הוא הטעם שאין צריך להשלים את הזכרת המלכות שחסרה בברכת הארץ, **מִשּׁוּם דְּהָוְיָא לָהּ** - שהיא **בְּרָכָה הַסְּמוּכָה לַחֲבֶרְתָּהּ**, שכן סמוכה היא לברכת 'הזן את העולם', וכל ברכה הסמוכה לחברתה אין צריך להזכיר בה מלכות שמים[לג]. ואם כן מטעם זה **בּוֹנֵה יְרוּשָׁלַיִם נַמִּי לֹא תִּבָּעֵי** - אין צריך להשלים אף את הזכרת המלכות שחסרה בברכת 'בונה ירושלים', **דְּהָוְיָא לָהּ** - שאף היא **בְּרָכָה הַסְּמוּכָה לַחֲבֶרְתָּהּ**, שכן סמוכה היא לברכת הארץ [ונידונית אף היא עמה כהמשך של ברכת 'הזן את העולם'], ומדוע סובר רבי יוחנן שצריך להזכיר בברכת 'הטוב והמטיב' שתי מלכיות.

מתרצת הגמרא, אכן, כן **הוּא הַדִּין דַּאֲפִילּוּ** ברכת **'בּוֹנֵה יְרוּשָׁלַיִם' נַמִּי לֹא בָּעֲיָא** - אף היא אינה צריכה מעיקר הדין הזכרת מלכות, כדין ברכה הסמוכה לחברתה, **אֶלָּא אַיְּידֵי דְּאָמַר** - אגב כך שמזכירים בה את **מַלְכוּת בֵּית דָּוִד**[לד], **לָאו אוֹרַח אַרְעָא** - אין זו מידת דרך ארץ **דְּלֹא אָמַר** בה גם כן הזכרת **מַלְכוּת שָׁמַיִם**, ומאחר ואי אפשר להזכיר מלכות שמים בברכת 'בונה ירושלים' עצמה[לה], יש להשלימה בברכת 'הטוב והמטיב', ועל כן צריך להזכיר בה שתי מלכיות, אחת בשבילה ואחת בשביל ברכת 'בונה ירושלים', אבל אין צריך להזכיר בה מלכות שמים פעם נוספת בשביל ברכת הארץ, מאחר והיא 'ברכה הסמוכה לחברתה', ולא נזכר בה ענין מלכות בית דוד.

הגמרא מביאה דעה אחרת בביאור דברי רבי יוחנן:

רַב פָּפָּא אָמַר, הָכִי קָאָמַר - כך היא כוונת רבי יוחנן לומר, שברכת 'הטוב והמטיב' **צְרִיכָה** הזכרת **שְׁתֵּי מַלְכֻיּוֹת**, כגון שיאמר 'אבינו מלכנו וכו', המלך הטוב והמטיב לכל' וכו', **לְבַר מִדִּידָהּ** - חוץ מהזכרת המלכות של ברכה זו עצמה, שפותח בה 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם', כלומר, שיש להזכיר בה שלש מלכיות, אחת בשביל עצמה, אחת בשביל השלמת הזכרת המלכות של ברכת 'בונה ירושלים', ואחת בשביל השלמת הזכרת המלכות של ברכת הארץ[לו].

★

הגירסא היא 'רב לא הוה אמר ברית ולא תורה' וכו'. והיינו שלא היה אומר כן כלל אפילו לכתחילה. וכן מתבאר מדברי הרא"ה לעיל (ד"ה והפוסק), שכתב להוכיח ממעשה זה שהכל מודים שהזכרת 'ברית' ו'תורה' ו'מלכות' אינה מעכבת בדיעבד, שהרי אף רב ששת שכעס על רב חסדא לא החזירו לברך שנית. ומבואר מדבריו, שלא נחלקו רב ששת ורב חסדא אלא לענין חיוב אמירת הזכרות אלו לכתחילה, שרב חסדא סבר כרב שלא תיקנום בנוסח ברכת המזון, ואילו רב ששת סבר שלכתחילה צריך לאומרם, אך גם הוא מודה שבדיעבד אם לא אמרם אין מחזירים אותו. ומבואר מדברי הרא"ה שאף הוא אינו גורס בדברי רב 'יצא'.

אמנם בפני יהושע (ד"ה וכל) כתב שמחלוקתם היתה לענין דיעבד, שאף רב חסדא מודה שלכתחילה צריך לומר הזכרות אלו, אלא ששכח ולא אמרם, וסבר שבדיעבד אין צריך לחזור ולברך, ואילו רב ששת שכעס עליו סבר שאף בדיעבד צריך לחזור ולברך. ולדבריו מיושבת הגירסא שלפנינו, שרב סובר שאם לא אמר הזכרות אלו 'יצא' בדיעבד. וכן היא דעת הצל"ח (ד"ה מרנ), שלא אמר רב חננאל את דינו אלא לענין דיעבד. וראה שם מה שביאר בטעם הדבר שעשה כן רב חסדא אף לכתחילה.

ל. **נתבאר** לעיל בהערות, שיש הסוברים ש'רבי אבא' הנזכר בתחילת העמוד הוא 'רב'. וכן יש הסוברים שהמימרא שאמר רבי אילעא לעיל בשם רבי יעקב בר אחא משום 'רבינו', היינו גם כן משמו של 'רב'. ולפי זה יקשה, שהרי במימרות אלו מתבאר שסובר רב שמי שלא אמר 'ברית' ו'תורה' ו'מלכות' לא יצא ידי חובתו, ואילו כאן אומר רב חננאל משמו של רב שיצא. וכתב הרש"ש (ד"ה ולמ), שנראה שיש לגרוס כאן 'ואת שבקת כל הני תנאי ואמוראי ועבדת כרב חננאל' [ויש להסתפק בכוונתו, האם נתכוין שיש כאן מחלוקת אמוראים בדעת רב, או שכוונתו היא שרב חננאל אמר זאת מדעת עצמו ולא משמו של רב]. וראה עוד בהערות לעיל, שיש הסוברים ש'רבי אבא' ו'רבינו' אינם 'רב'.

לא. **והיינו** לפי שהוא סובר שברכת 'הטוב והמטיב' אינה מן התורה אלא מדברי חכמים [וכפי שמצינו שנחלקו בזה תנאים לעיל], ולפיכך היא נידונית כברכה בפני עצמה, ולא כהמשך לברכות הראשונות של ברכת המזון שחיובן מן התורה. תלמידי רבינו יונה (ד"ה הטוב). וראה עוד בהערה להלן בענין זה.

לב. **הקשה** רבי עקיבא איגר (בגליון הש"ס), מה מקום יש לתמוה איזה חידוש בא רבי יוחנן להשמיענו, הרי מצינו לעיל בסמוך שנחלקו תנאים אם ברכת 'הטוב והמטיב' צריכה הזכרת 'מלכות' או לא, וביארה הגמרא שיסוד מחלוקתם הוא אם חיוב ברכה זו מן התורה, וממילא היא בכלל 'ברכה הסמוכה לחברתה', או שחיובה מדברי חכמים ואינה נידונית כסמוכה לברכות הראשונות שחיובן מן התורה, ואם כן בא רבי יוחנן להכריע במחלוקת זו, ולפסוק כדעת הסובר שברכה זו היא מדרבנן וצריכה הזכרת 'מלכות', ומה קושיא היא זו 'מאי קא משמע לן'. ונשאר בצריך עיון. אמנם לפי גירסת הרשב"א בסוגייתנו מיושבת קושיא זו, שכן גרס (ד"ה מאי) 'מאי קא משמע לן, דהטוב והמטיב לאו דאורייתא, נימא בהדיא הטוב והמטיב לאו דאורייתא'. כלומר, שכוונת הגמרא להקשות כך, אם אכן כל החידוש בדברי רבי יוחנן הוא רק להכריע במחלוקת זו אם חיוב ברכת 'הטוב והמטיב' מן התורה, היה לו להזכיר במפורש שנוקט להלכה כדעת הסוברים שאין חיובה מן התורה, ומאחר ונקט בדבריו רק ענין זה שצריך להזכיר בה 'מלכות', הבינה הגמרא שכוונתו להשמיענו חידוש נוסף בענין זה.

ונתקשה הרשב"א לפי פירוש זה, מדוע מקשה הגמרא כאן על רבי יוחנן שהיה לו לבאר דבריו ולומר במפורש ש'ברכת הטוב והמטיב לאו דאורייתא', ואילו במחלוקת התנאים לעיל אם ברכת 'הטוב והמטיב' צריכה מלכות, לא הקשתה הגמרא שהיה להם לבאר דבריהם ולומר במפורש שחולקים אם חיוב ברכה זו הוא מן התורה. ותירץ, שדרך התנאים לסתום דבריהם, ועל כן אין מקום להקשות מדוע אינם מפרשים את סברותיהם, אך דרך האמוראים לפרש דבריהם, ועל כן הקשתה הגמרא על רבי יוחנן מדוע אינו מפרש את דבריו. וראה עוד בכל ענין זה בילקוט ביאורים.

לג. **לפי** ש'ברכה הסמוכה לחברתה' נידונית כהמשך של הברכה הקודמת, ומטעם זה אין צריך לפתוח בה ב'ברוך', וכמבואר בדברי הגמרא לעיל (מו.).

לד. **טעם** הדבר שמזכירים את מלכות בית דוד בברכת 'בונה ירושלים' משום שעל ידו נתקדשה ירושלים. רש"י (לעיל מח: ד"ה מלכות). והרמב"ם (ברכות פ"ב ה"ד) כתב 'וכל מי שלא אמר מלכות בית דוד בברכה זו לא יצא ידי חובתו, מפני שהיא ענין הברכה, שאין נחמה גמורה אלא בחזרת מלכות בית דוד'. ובשבלי הלקט (סי' קנז) הביא טעם אחר מאחיו ה"ר בנימין, שצריכים אנו להזכיר בברכה זו שלשה דברים, מלכות שמים, ומלכות בית דוד, ובית המקדש. על פי מה שאמרו רבותינו זכרונם לברכה (מדרש שמואל פי"ג), שביום שנחלקה מלכות בית דוד כפרו ישראל בשלשה דברים, בקדוש ברוך הוא, ובבית המקדש, ובמלכות בית דוד, ואין הם נגאלים עד שיבקשו על שלשתם. וגם בתפילה מזכירים את שלשתם, 'משען ומבטח לצדיקים' זו מלכות שמים, 'בונה ירושלים' זה בית המקדש, 'מצמיח קרן ישועה' זה מלכות בית דוד.

לה. **לפי** שהיא 'ברכה הסמוכה לחברתה', ואין מזכירים 'מלכות' בברכה כזו. תוספות (ד"ה לומר). וכן כתב הרא"ה (ד"ה אמר), שאי אפשר לשנות את מטבע הברכות שתיקנו חכמים, שכל 'ברכה הסמוכה לחברתה' אין בה הזכרת 'מלכות'. וכן כתב הרשב"א (ד"ה ואידי). אמנם תמה על כך, שהרי מצינו ברכות רבות הסמוכות לחברותיהן שמזכירים בהן 'מלכות', כמו בברכת 'אתה גיבור' שמזכיר 'מלך ממית ומחיה', וכן ב'המלך הקדוש', 'מחל לנו מלכנו', וכן בברכות נוספות בתפילת שמונה עשרה, שאומר 'מלך רופא נאמן', 'מלך אוהב צדקה ומשפט', ועוד רבים כאלה. וסיים 'והדבר צריך תלמוד'. בתלמידי רבינו יונה (ד"ה ואיידי) כתבו טעם אחר לכך שאי אפשר להזכיר מלכות שמים בברכת 'בונה ירושלים', משום שמזכירים בה מלכות בית דוד, והיה נראה הדבר שמדמה מלכות הארץ למלכות שמים, ולפיכך אין מזכירים בה מלכות שמים כלל.

לו. **כתבו** התוספות (ד"ה לומר), שטעם הדבר שמשלימים בברכת 'הטוב והמטיב' הזכרת 'מלכות' בשביל ברכת הארץ, אף שהיא סמוכה לחברתה ואין בה הזכרת מלכות בית דוד, לפי שכבר משלימים בה 'מלכות' אחת בשביל ברכת 'בונה ירושלים' [ואילו לא ישלימו 'מלכות' נוספת בשביל ברכת הארץ ייראה הדבר כאילו יש ריעותא בברכה זו, שאין הכל יודעים את טעם הדבר. רא"ה (ד"ה ורב פפא)]. ועוד, שלא נתקנה ברכת הארץ מתחילה יחד עם ברכת 'הזן את העולם', שהרי משה רבינו תיקן את ברכת 'הזן' ואילו

וזו נתנה בי"ג בריתות ר' אבא[ה] אומר [א]צריך שיאמר בה הודאה תחלה וסוף והפוחת לא יפחות מא' וכל הפוחת מא' הרי זה מגונה וכל החותם מנחיל ארצות בברכת הארץ ומושיע את ישראל בבונה ירושלים הרי זה בור [ב]וכל שאינו אומר ברית ותורה בברכת הארץ[ה] ומלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו מסייע ליה לר' אילעא דא"ר אילעא א"ר יעקב בר אחא משום רבינו[ב] כל שלא אמר ברית ותורה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו פליגי בה אבא יוסי בן דוסתאי ורבנן חד אמר הטוב והמטיב צריכה מלכות וחד אמר אינה צריכה מלכות מאן דאמר צריכה מלכות קסבר דרבנן ומאן דאמר אינה צריכה מלכות [ג]קסבר דאורייתא: ת"ר מהו חותם בבנין ירושלים רבי יוסי בר' יהודה אומר מושיע ישראל מושיע ישראל אין בנין ירושלים לא אלא אימא אף מושיע ישראל. רבה בר רב הונא איקלע לבי ריש גלותא פתח בחדא וסיים בתרתי אמר רב חסדא גבורתא למחתם בתרתי [ד]והתניא רבי אומר אין חותמין בשתים גופא רבי אומר אין חותמין בשתים איתיביה לוי לרבי [ג]על הארץ ועל המזון ארץ דמפקא מזון על הארץ ועל הפירות[ג] ארץ דמפקא פירות מקדש ישראל והזמנים ישראל דקדשינהו לזמנים מקדש ישראל וראשי חדשים ישראל דקדשינהו לראשי חדשים מקדש [ה]השבת וישראל והזמנים חוץ מזו ומאי שנא הכא חדא היא התם תרתי כל חדא וחדא באפי נפשה וטעמא מאי אין חותמין בשתים לפי שאין עושין מצות חבילות[ד] מאי הוי עלה א"ר ששת פתח ברחם על עמך ישראל[ה] חותם במושיע ישראל פתח ברחם על ירושלים חותם בבונה ירושלים ורב נחמן אמר [ד]אפי' פתח ברחם על ישראל חותם בבונה ירושלים משום שנאמר [א]בונה ירושלים ה' נדחי ישראל יכנס אימתי בונה ירושלים ה' בזמן שנדחי ישראל יכנס. אמר ליה רבי זירא לרב חסדא ניתי מר ונתני אמר ליה ברכת מזונא לא גמרינא ותנויי מתנינ' אמר ליה מאי האי אמר ליה דאקלעי לבי ריש גלותא ובריכי ברכת מזונא וזקפי רב ששת לקועיה עלי כחויא ואמאי דלא אמרי לא ברית ולא תורה ולא מלכות ואמאי לא אמרת כדרב חננאל אמר רב דאמר רב חננאל אמר רב לא אמר ברית ותורה ומלכות יצא ברית לפי שאינה בנשים תורה ומלכות לפי שאינן לא בנשים ולא בעבדים ואת שבקת כל הני תנאי ואמוראי ועבדת כרב[ו]: [ו]אמר רבה בב"ח א"ר יוחנן הטוב והמטיב צריכה מלכות מאי קמ"ל[ז] כל ברכה שאין בה מלכות לא שמה ברכה והא [ז]א"ר יוחנן חדא זימנא א"ר זירא לומר שצריכה שתי מלכיות חדא דידה וחדא דבונה ירושלים אי הכי נבעי תלת חדא דידה וחדא דבונה ירושלים וחדא דברכת הארץ אלא ברכת הארץ מאי טעמא לא משום דהויא לה ברכה הסמוכה לחברתה בונה ירושלים נמי לא תבעי דהויא לה ברכה הסמוכה לחברתה ה"ה דאפילו בונה ירושלים נמי לא בעיא אלא איידי דאמר מלכות בית דוד לאו אורח ארעא דלא אמר מלכות שמים רב פפא אמר הכי קאמר [ה]צריכה שתי מלכיות לבר מדידה. יתיב רבי זירא אחורי דרב גידל ויתיב רב גידל קמיה דרב הונא ויתיב וקאמר[ח] [ו]טעה ולא הזכיר של שבת אומר ברוך שנתן שבתות למנוחה לעמו ישראל באהבה לאות ולברית ברוך מקדש השבת אמר ליה מאן אמרה רב הדר יתיב וקאמר [ז]טעה ולא הזכיר של יום טוב אומר ברוך שנתן ימים טובים לעמו ישראל לשמחה ולזכרון[ט] ברוך מקדש ישראל והזמנים א"ל מאן אמרה רב הדר יתיב וקאמר [ח]טעה ולא הזכיר של ראש חודש אומר ברוך שנתן ראשי חדשים לעמו ישראל לזכרון ולא ידענא אי אמר בה שמחה אי לא אמר בה שמחה אי חתים בה אי לא חתים בה אי דידיה אי דרביה. גידל בר מניומי הוה קאי קמיה דרב נחמן טעה רב נחמן והדר

רש"י

מילה נתנה בי"ג בריתות. [ה] בפרשת מילה שנתנה לאברהם אבינו הם כתובים[ו]: תחלה וסוף. נודה[ז] ה' אלהינו, ועל כולם ה' אלהינו אנו מודים לך: מ"ד צריכה מלכות קסבר דרבנן. הלכך לאו ברכה הסמוכה לחברתה היא, שאינה מברכת הארץ[פ]: ומ"ד אינה צריכה מלכות קסבר דאורייתא היא. ומברכת הארץ[פ] היא, כדאמר לעיל (דף מח:) אשר נתן לך זה הטוב והמטיב, והויא לה ברכה הסמוכה לחברתה. [ס] ומיהו פותח בה בברוך לפי שפתיחתה היא חתימתה, שכולה הודאה אחת היא ואינה (א) הפסקה, ודומה לברכת הפירות והמצות[י]: בונה ירושלים לא. בתמיה, אם חתם בונה ירושלים לאו חתימה היא, הלא עיקר ברכה דירושלים היא: אלא אימא אף מושיע. אם בא לחתום מושיע ישראל ולא חתם בונה ירושלים יצא, שתשועת ישראל היא בנין ירושלים: פתח בחדא. כשהתחיל בברכה לא אמר רחם ה' על ישראל עמך ועל ירושלים עירך אלא אחת מהן, וכשחתם חתם בשתים מושיע ישראל ובונה ירושלים: אין חותמין בשתים. שדומין לעושין מצות חבילות, כי היכי דאמר (פסחים קב:) אין אומר ב' קדושות על כוס אחד: מקדש השבת וישראל והזמנים. והכא ליכא למימר ישראל מקדשי לשבת וזמנים, דאילו זמנים תלויין בב"ד לקדש חדשים ע"פ הראייה אבל שבת קדישא וקיימא[מ]: חוץ מזו, ומ"ש, הכא חדא היא. אין כאן אלא ברכת מקדש שמברך להקב"ה שמקדש השבת והזמנים, אבל מושיע ישראל ובונה ירושלים תרתי מילי נינהו, ואין כוללים ב' דברים בברכה אחת. ולא גרס הא בהא תליא. ובה"ג גרס הכי חוץ מזו, ומ"ש, הני תרתי קדושי נינהו, ומודה רבי דחתמינן בהו בשתים, אבל נחמה חדא מילתא היא, ובחדא בעי למחתם. ואינו נ"ל, דא"כ אית ליה לרבי חותמין בשתים והכא ה"ט דהא בהא תליא, ולא היה לו לכלול ולומר אין חותמין בשתים, ועוד רבי כי אמרה לאו אנחמה אמרה: פתח בעל עמך ישראל כו'. דבעינן חתימה מעין פתיחה: ור"נ כו'. בונה ירושלים תשועת ישראל היא, דכתיב (תהלים קמז) בונה ירושלים ה' ואז נדחי ישראל יכנס: לאו אורח ארעא דלא אמר מלכות שמים. בבונה ירושלים, הלכך מהדר לה בהטוב והמטיב (ואומר מלך העולם הטוב והמטיב[ל]): שתי מלכיות. כגון אבינו מלכנו אדירנו בוראנו גואלנו קדושנו קדוש יעקב רועינו רועה ישראל המלך הטוב והמטיב לכל וכו': לבר מדידה. שפותחת ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם וכו': ויתיב רב גידל וקאמר טעה כו' א"ל. רב הונא לרב גידל מאן אמרה: ולא ידענא. רבי זירא קאמר לה, לא ידענא אי אמר רב גידל לזכרון ולשמחה אי לא אמר לשמחה, ואי אמרה משמיה דרב אי לא אמרה: אי חתים בה. מקדש ישראל וראשי חדשים אי לא חתים: והדר

תוספות

מאן דאמר אינה צריכה מלכות קסבר דאורייתא. הקשה רש"י הואיל והיא לאורייתא אמאי פותחת בברוך הא סמוכה היא ותירץ דקצרה היא והויא הודאה בעלמא כברכת פירות וכברכת מצות ותימה אמאי שינו אותה יותר משאר ברכות הסמוכות שחותמות ולא פותחות הואיל ודאורייתא היא היה לנו להאריך בה ולחתום בברוך ולא לשנות משאר סמוכות וי"ל דאין ה"נ ולמאן דאית ליה שהיא לאורייתא היה חותם ולא פותח וכן איתא בתוספתא [פ"א] בהדיא ר' יוסי הגלילי היה מאריך בה וחותם ומיהו אנן קי"ל שהיא מדרבנן ולכך צריכה מלכות כדאמר צריכה שתי מלכיות בר מדידה: לומר שצריכה ב' מלכיות בר מדידה. חדא דבונה ירושלים דלאו אורח וכו' וגם בה אין יכולין לומר מלכות דהא סמוכה היא ע"כ אומרה בהטוב והמטיב והואיל ואמר בה מלכות דבונה ירושלים דלאו אורח ארעא וכו' אמר נמי דברכת הארץ אע"פ שהיא סמוכה לחברתה הואיל ולא נתקנו בזה אחר זה[מ] דיהושע תקן ברכת הארץ ומשה תקן ברכת הזן מש"ה נקט[נ] מלכות דלא הוי סמוכות ומיהו אנן הואיל ונתקנו על הסדר אין אנו פותחין בברוך ויש שנוהגין לומר בבונה ירושלים מלכות: ברוך שנתן שבתות למנוחה וכו'. וא"ת והא סמוכה היא וי"ל הואיל ולא נתקנה שם אלא לאומרה לפרקים כשבכת רצה והחליצנו אין זה קרוי סמוכה וצריך פתיחה בברוך ובברכות של י"ח ברכות כולם סמוכות לברכות אל חי וקים[ס] אי נמי אלהי אברהם היינו מלכות[ע] כדאמרינן (לעיל ד' ז:) משנברא העולם לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון עד שבא אברהם וקראו אדון שנא' אדני אלהים מה תתן לי[פ] (בראשית טו) ואם הוא י"ט כולל ואומר ברוך שנתן שבתות למנוחה וי"ט לעמו ישראל לשמחה וכן כי מקלע שבת ור"ח:

אי

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עיין תוס' לעיל כ: ד"ה נשים, ב) [לעיל מו.], ג) [ביצה יז.], ד) [לעיל דף יב. מ:], ה) [עי' תוי"ט נדרים פ"ג מי"א ד"ה שנכרתו], ו) בראשית יז (והרמב"ם סוף הלכות מילה מנה להו), ז) לעיל מו., ח) ביצה יז., ט) [ועי' תוס' לעיל מ: ד"ה אמר אביי].

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה ומ"ד אינה וכו' אחת היא ואין בה הפסקה. נ"ב ע"ל בפרש"י דף מ"ו סוף ע"א:

הגהות וציונים

א] [הך תנא (זה) הוא רב ונקרא בשמו רבי אבא עי' ערוך ערך רב] (גליון). עיין אות ה: ב] לכאורה רבינו זה רבי דאילו רב ס"ל בסמוך דיצא (דברי נחמיה) ועיין הגר"צ אות ו: ג] נדצ"ל ועל פירותיה עיין לעיל מד ע"א (רש"ש): ד] [פסחים קב ע"ב סוטה ח ע"א טעמא דבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו הימנה כ"כ תוס' מ"ק ח ע"ב ד"ה לפי וכו'] (גליון), מרש"י לעיל ד"ה "אין חותמין" משמע שלא גרס "וטעמא וכו' חבילות חבילות" (בית נתן), וכן ליתא בכת"י אחד: ה] בכהד"פ והכת"י על ישראל עמך וכנוסח שלנו בבהמ"ז וכלעיל מח ע"ב דוד תקן כו' וכ"ה בכהד"פ ברש"י ד"ה פתח: ו] קשה דהא לעיל איתא בברייתא דר' אבא דהוא רב (לקבלת הערוך) אמר דלא יצא, וכן ר' אילעא כו' משום רבינו, דהיינו רב (בכ"מ) אמר דלא יצא, ולכן נ"ל לגרוס ועבדת כרב חננאל. עכ"ל רש"ש: ז] הרשב"א גורס מאי קמ"ל דהטוב והמטיב לאו דאורייתא נימא בהדיא הטוב והמטיב לאו דאורייתא אלא הא קמ"ל (וכ"ה בשטמ"ק ובכת"י) ומיושב בזה קושיית רעק"א בגליון הש"ס, ועיין אליה רבה סי' קפט סק"א וברכי יוסף ומחזיק ברכה שם, ועיין צל"ח: ח] גירסת הרא"ש יתיב ר"ז אחורי דר"ג ויתיב רב גידל וקאמר קמיה דרב הונא טעה וכו' וכ"ה גירסת רש"י ויתיב רב גידל וקאמר או שרש"י מפרש כן (עיין צל"ח, רש"ש) ועי' תוס' ר"י החסיד שמסתפק אם רב גידל אמר או רב הונא: ט] ברי"ף ורמב"ם וטור או"ח (סי' קפח) ושו"ע (שם ס"ו) הנוסח לששון ולשמחה (וכ"ה בכת"י) ובהרא"ש הנוסח לששון ולשמחה ולזכרון (עיין מעיו"ט סי' כב אות ר): י] בד"י הגי' נודך (גליון) ובכת"י נודה לך: כ] צ"ל מברכת המזון (הגהות מהר"נ אדלר) וכ"ה בכת"י ובדפו"י מב"ה: ל] ס"א אינו (גליון) כ"ה במהרש"א: מ] בתוס' ר"פ, ולא נתקנו כאחד: נ] בתוס' ר"פ תקינו: ס] עיין מהרש"א שכתב לא ידענא כוונתו מה הוא ברכת אל חי וקים שסמוכות לה ברכות של י"ח עעו"ש ועיין צל"ח: ע] צ"ל אדני אלהים במה אדע כי אירשנה (עיין לעיל ז ע"ב ובתוס' שם ד"ה לא, הגהות הרר"י לנדא):

עין משפט נר מצוה

נו א מיי' פ"ב מהלכות ברכות הלכה ג סמג עשין כז טור או"ח סי' קפז:
נז ב מיי' שם והלכה ד סמג שם טוש"ע שם סעיף ג ד ובסי' קפח ס"ג:
נח ג מיי' שם הלכה ג סמג שם טור או"ח סימן קפז:
נט ד מיי' שם הל' ד סמג שם טוש"ע או"ח סי' קפח סעיף ד:
ס ה מיי' שם הלכה ז סמג שם טוש"ע או"ח סי' קפט סעיף א:
סא ו ז מיי' שם הל' יב סמג שם טוש"ע או"ח סי' קפח סעיף ו:
סב ח מיי' שם הל' יג טוש"ע שם סעיף ז [ובסי' תכד]:

גליון הש"ס

גמ' והתניא ר' אומר אין חותמין בשתים. עי' פסחים דף קד ע"ב תוס' ד"ה ולית הלכתא: שם ארבב"ח אר"י הטוב והמטיב צריכה מלכות מאי קמ"ל. ק"ל הא לעיל פליגי בזה אבא יוסי בן דוסתאי ורבנן וצ"ע [עי' רשב"א ז]: רש"י ד"ה ומ"ד א"צ מלכות וכו' ומיהו פותח בה בברוך. לפי שפתיחתה היא חתימתה עיין לעיל דף מו ע"א תדע דהטוב והמטיב לאו לאורייתא ושם לא נזכר מלכות בברייתא וצ"ע:

תורה אור השלם

א) בּוֹנֵה יְרוּשָׁלַיִם יְיָ נִדְחֵי יִשְׂרָאֵל יְכַנֵּס: [תהלים קמז, ב]

משנת ראשונים

הכא חדא היא התם תרתי כל חדא וחדא באפי נפשה. שהרי מצינו כמה פסוקים שמזכיר בהם תשועת ישראל בלבד ואינו מזכיר בהם בנין ירושלים דכתיב ישראל נושע בה' תשועת עולמים ורבים כאלה, ולפיכך דיינינן להו כשתים ואין חותמין בהם אבל מקדש השבת וישראל והזמנים אע"פ שנראית כשתים, ענין אחד הוא שקדושת ישראל תלויה בקדושת השבת וקדושת הזמנים וראשי חדשים תלויה בקדושת ישראל, וכיון שתלוי זה בזה כמו קדושה אחת דיינינן ליה. [רבינו יונה דף לו. מדה"ר]

ורבינו אפרים הספרדי ז"ל פי' דהא בהא תליא, רוצה לומר אע"פ שנראה כשני ענינים כיון ששתי הקדושות באין בזמן אחד כמו קדושה אחת הוי ולפיכך חותם בשתיהם. [רבינו יונה דף לו. מדה"ר]

לפי שאין עושין מצות חבילות. דבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו הימנה. [תוספות, מועד קטן ח:]

ברוך שנתן שבתות למנוחה לעמו ישראל באהבה לאות ולברית. מסתברא דכל הני בשם נינהו, וכן נמי חתימתן בשם, ואע"פ שאם היה מזכירן במקומן לא היו בשם, היינו משום דכל שהוא מזכיר בברכה הסמוכה הרי הן נכללות בברכה שיש בה מלכות בפתיחתה וחתימתה, דכל שסמוכה הרי היא כאלו פותחת בברוך שפתיחת הראשונה כוללת את כולן. [הרשב"א] אבל הראב"ד ז"ל כתב שאינו מזכיר בה שם, אלא כמו שהיא נזכרת בגמ', והרבה ברכות יש בלא שם, כברכת הזימון שהיא בלא שם ובלא מלכות, וטעמא דמלתא לפי שאינן ברכות קבועות, וכן בכל הברכות האמורות בפ' הרואה. [הרשב"א] **ולא ידענא אי אמר בה שמחה אי לא אמר בה שמחה.** דר"ח לא שייך ביה שמחה, או שמא כיון דכתיב וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם איתקש ר"ח ליום שמחה, ועוד דשמחה כתיב ברגלים ומצינו ר"ח דאיקרי מועד אבל בשבת לא אשכחן דכתיב ביה שמחה. [תוספות הרא"ש] **אי חתים בה אי לא חתים בה.** מילתא דתמיהא היא היאך נסתפק בזה כיון שתקנו ברכה זו לאומרה בר"ח כמו בשבת ויום טוב, למה לא יחתום בה כמו בשבת ויו"ט, ואפשר דהנך ב' ספקות הא בהא תליא, דבשבת דקאמר לאות ולברית הוי מטבע ארוך כיון שמזכיר בה אות וברית וחותם בה, וכן בי"ט שמזכיר שמחה וזכרון. [תוספות הרא"ש] ונראה דאע"ג דתלמודא לא קא פשיט לה נראה שאין לשנותה משבת ויו"ט ויש לחתום בה. [תוספות הרא"ש]

הגמרא מפרשת את דינם של השוכחים להזכיר שבת או יום טוב או ראש חודש בברכת המזון:

יָתִיב [-ישב] **רַבִּי זֵירָא אֲחוֹרֵי דְּרַב גִּידֵּל, וְיָתִיב** [-וישב] **רַב גִּידֵּל קַמֵּיהּ** [-לפניו] **דְּרַב הוּנָא, וְיָתִיב**[לז] **וְקָאָמַר** - וישב רב גידל ואמר לפני רב הונא דין זה[לח], אדם **שֶׁטָּעָה** בברכת המזון **וְלֹא הִזְכִּיר** בה **שֶׁל שַׁבָּת**, דהיינו, שלא אמר 'רצה והחליצנו', **אוֹמֵר 'בָּרוּךְ שֶׁנָּתַן שַׁבָּתוֹת לִמְנוּחָה לְעַמּוֹ יִשְׂרָאֵל בְּאַהֲבָה**[לט]**, לְאוֹת וְלִבְרִית**[מ]**, בָּרוּךְ מְקַדֵּשׁ הַשַּׁבָּת'**[מא].

אָמַר לֵיהּ רב הונא לרב גידל, **מַאן אַמְרָהּ** - מי הוא שאמר דין זה. אמר לו רב גידל, **רַב** הוא שאמר דין זה[מב].

הֲדַר יָתִיב וְקָאָמַר - שוב ישב רב גידל ואמר לפני רב הונא, **טָעָה וְלֹא הִזְכִּיר שֶׁל יוֹם טוֹב** בברכת המזון, דהיינו שלא אמר 'יעלה ויבוא', **אוֹמֵר 'בָּרוּךְ שֶׁנָּתַן יָמִים טוֹבִים לְעַמּוֹ יִשְׂרָאֵל לְשִׂמְחָה**[מג] **וּלְזִכָּרוֹן**[מד]**, בָּרוּךְ מְקַדֵּשׁ יִשְׂרָאֵל וְהַזְּמַנִּים'**[מה].

אָמַר לֵיהּ רב הונא, **מַאן אַמְרָהּ** - מי אמר דין זה. אמר לו רב גידל, **רַב** הוא שאמר לדין זה.

הֲדַר יָתִיב וְקָאָמַר - שוב ישב רב גידל לפני רב הונא ואמר, **טָעָה וְלֹא הִזְכִּיר שֶׁל רֹאשׁ חוֹדֶשׁ** בברכת המזון, דהיינו שלא אמר 'יעלה ויבוא', **אוֹמֵר 'בָּרוּךְ שֶׁנָּתַן רָאשֵׁי חֳדָשִׁים לְעַמּוֹ יִשְׂרָאֵל לְזִכָּרוֹן'**[מו].

וכאשר סיפר רבי זירא דין זה שאמר רב גידל לפני רב הונא, הוסיף ואמר, **וְלֹא יָדַעְנָא** - אין אני יודע[מז], **אִי אָמַר בָּהּ שִׂמְחָה אִי לֹא אָמַר בָּהּ שִׂמְחָה** - האם הזכיר רב גידל בברכה זו של ראש חודש תיבת 'שמחה', דהיינו שאמר בה 'לזכרון ולשמחה', או שלא אמר בה אלא 'לזכרון' בלבד[מח]. וכמו כן אין אני יודע **אִי חָתִים בָּהּ אִי לֹא חָתִים בָּהּ** - האם חתם רב גידל בברכה זו 'ברוך מקדש ישראל וראשי חדשים', כדרך שחותם בשבת ויום טוב, או לא[מט]. וכן אין אני יודע **אִי דִּידֵיהּ אִי דְּרַבֵּיהּ** - אם אמר רב גידל דין זה בשם עצמו, או בשם רבו רב, כמו הדינים הקודמים לענין שבת ויום טוב.

הגמרא מביאה מעשה נוסף בענין זה:

גִּידֵּל בַּר מַנְיוֹמִי, הֲוָה קָאֵי קַמֵּיהּ [-היה עומד לפני] **דְּרַב נַחְמָן, טָעָה רַב נַחְמָן** בברכת המזון, ולא הזכיר של שבת או של יום טוב,

---

יהושע תיקן את ברכת הארץ [כמבואר בדברי הגמרא לעיל (מח:)], ועל כן אין דנים אותה כ'ברכה הסמוכה לחברתה' לענין הזכרת 'מלכות' [אמנם מכל מקום אין אנו פותחים בה ב'ברוך', לפי שכבר נתקנה ברכת הארץ לאומרה על הסדר לאחר ברכת 'הזן']. וכעין זה כתב הר"י מלוניל (ד"ה לגד). וביאר טעם נוסף, שמאחר ושלושת הברכות של ברכת המזון יש להם מקור מן התורה [וכפי שנתבאר בדברי הגמרא לעיל (שם)], נמצא ששלושתן שוות כאחת, ולפיכך הצריכו חכמים להשלים 'מלכות' בשביל כל אחת מהן.

כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה רב פפא), שכן הוא המנהג להזכיר בברכת 'הטוב והמטיב' שלש מלכיות, והביאו על כך את דברי המדרש, שמזכירים בה שלש מלכיות, שלש הטבות, ושלש גמולות. שלש מלכיות הן, אחת 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם', השניה, 'אבינו מלכנו', והשלישית, 'המלך הטוב'. שלש הטבות הן, 'הטוב והמטיב הוא ייטיב'. שלש גמולות הן, 'הוא גמלנו הוא גומלנו הוא יגמלנו לעד'. והקשו, מאחר ויש בה כמה עניינים, אם כן 'ברכה ארוכה' היא, ומן הדין היה לחתום בה ב'ברוך'. ותירצו בשם רבני צרפת, שהכל נידון כענין אחד, ו'ברכה קצרה' היא, מאחר וכל הנזכר בה הם תארים ושבחים להקדוש ברוך הוא. עוד תירצו בשם רבינו יונה, שכיון שמתחילה לא תיקנו בה את כל אותו הנוסח, והיתה זו 'ברכה קצרה', לפיכך לא תיקנו בה חתימה, ואף לאחר מכן כשהוסיפו כל אלו הדברים לא שינו את גוף הברכה [וכן הוא בתוספות לעיל (מו: ד"ה והטוב)]. וברשב"א לעיל (מו. ד"ה מלע - השני) כתב, שטעם הדבר שאין חותמים בה הוא כדי שלא תהא מעולה יותר משאר הברכות הקודמות לה שחיובן מן התורה [שכן בהם חותמים ולא פותחים, ואילו היתה ברכת 'הטוב והמטיב' פותחת וחותמת ב'ברוך' היתה מעולה מהן].

כתב הראב"ה (ד"ה ורב פפא), שדין זה של הזכרת 'מלכות' בברכת 'הטוב והמטיב' כדי להשלים את ברכת 'בונה ירושלים' וברכת הארץ, אינו אלא לשיטת הסובר שברכה זו מדרבנן היא, שמאחר והוצרכו להזכיר בה 'מלכות' בשביל עצמה מוסיפים בה גם בשביל הברכות האחרות, אך לדעת הסובר שברכה זו מן התורה היא, ואין צריך להזכיר בה 'מלכות' בשביל עצמה שכן היא 'ברכה הסמוכה לחברתה', שוב אין מזכירים בה מלכות אף בשביל הברכות שלפניה, ואין מקפידים על כך שהזכירו בברכת 'בונה ירושלים' את מלכות בית דוד בלא להזכיר את מלכות שמים.

עוד כתב, שבזמן בית שני לא היו מזכירים בברכת 'בונה ירושלים' את מלכות בית דוד, שכן היא לא היתה קיימת באותו הזמן, אלא הזכירו את מלכות ישראל. והביא מכך ראיה לשיטתו לעיל (מח:) שהזכרת 'ברית' ו'תורה' ו'מלכות' אינן מעכבות בדיעבד, שאם לא כן כיצד יצאו ידי חובת ברכת המזון בזמן בית שני.

לז. תיבה זו מיותרת לכאורה, ואכן גרס הרא"ש (סי' כג) 'יתיב רבי זירא אחורי דרב גידל, ויתיב רב גידל וקאמר קמיה דרב הונא'. וכן משמע מרש"י (ד"ה ויתיב). וראה הערה להלן בסמוך.

לח. כן מתבאר מדברי רש"י (שם), וכן מגירסת הרא"ש שהובאה בהערה לעיל. אמנם בתוספות ר"י החסיד (ד"ה יתיב) הסתפק מי אמר מימרא זו, האם רב גידל או רב הונא, וראה עוד בהערה להלן את דברי הצל"ח בענין זה.

לט.ברי"ף גרס 'ברוך אשר נתן שבת מנוחה לעמו ישראל לאות ולברית', ואינו גורס תיבת 'באהבה'.

כתב במעדני יום טוב (סי' כג אות פ) בשם רבי מרדכי יפה [בעל ה'לבוש'], שאומרים תיבת 'באהבה' רק בשבת ולא ביום טוב [וכמתבאר מנוסח הברכה של יום טוב שמביאה הגמרא להלן בסמוך], לפי שאת הלכות שבת נצטוו בני ישראל כשהיו במרה, וקיבלום מאהבה, אבל את שאר המצוות שקיבלו בסיני, ויום טוב בכללם, לא קיבלו מאהבה, שהרי לא קיבלוה עד שכפה עליהם הר כגיגית.

מ. על פי הנאמר בכתוב (שמות לא טז-יז) 'ושמרו בני ישראל את השבת, לעשות את השבת לדורותם ברית עולם. ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם' וגו'. ראב"ה (ד"ה והיכא).

מא. הקשו התוספות (ד"ה ברוך), מדוע ברכה זו פותחת ב'ברוך', והרי סמוכה היא לחברתה, שאומרה אחר ברכת 'בונה ירושלים'. ותירצו, שמאחר ולא נתקנה שם בקביעות, ואינו אומרה אלא באופן ששכח לומר 'רצה והחליצנו', אינה נקראת 'ברכה הסמוכה לחברתה'.

כתב הרשב"א (ד"ה ברוך), שמסתבר לומר שמזכיר את השם בפתיחת הברכה ובחתימתה, דהיינו שאומר 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם, שנתן שבתות למנוחה וכו', ברוך אתה ה' מקדש השבת'. אמנם בשם הראב"ד כתב שאין מזכירים בה שֵׁם, אלא כמו שהיא נזכרת בגמרא, ומצינו כמה ברכות שאין בהם שם, לפי שאינן קבועות. ובמאירי (ד"ה מי) כתב, שיש להזכיר את השם רק בחתימה ולא בפתיחה. וכן נראה מלשונו של הרי"ף.

מב. טעם הדבר שלא אמר רב גידל מתחילה דין זה משמו של רב, לפי שתלמידו של רב היה, והכל יודעים שכל דבריו מדברי רבו הם. שפתי חכמים (ד"ה אל).

בצל"ח (ברש"י ד"ה ויתיב) תמה על פירושו של רש"י, מדוע הוא מבאר שרב גידל אמר שמועה זו, ורב הונא שאלו מי אמרה, וענה לו רב גידל שהיא מימרא של רב, הרי מסתבר יותר לפרש שרב הונא הוא שאמר מימרא זו, ורב גידל שאלו מי אמרה, והשיב לו רב הונא שרב אמרה, וכפי שמשמע מדברי הגמרא להלן (ע"ב), שמביאה דין זה בשם 'רב הונא אמר רב'. אמנם ציין לדברי הרא"ש (סי' כג) שגרס 'יתיב רב גידל וקאמר קמיה דרב הונא', וכתב, שכן נראה שהיא גירסת רש"י [ראה הערה לעיל].

מג. כמאמר הכתוב (דברים טז יד) 'ושמחת בחגך'. ראב"ה (ד"ה ולא).

מד. ברי"ף וברמב"ם (ברכות פ"ב הי"ג), וכן בטור ושולחן ערוך (או"ח סי' קפח ס"ו), הגירסא היא 'לששון ולשמחה' [בלא תיבת 'לזכרון']. וברא"ש (סי' כג) הנוסח הוא 'לששון ולשמחה ולזכרון'.

כתב המאירי (ד"ה מי) בשם 'גדולי המפרשים' [-הראב"ד], שצריך להזכיר בברכה זו את שם החג, כגון שיאמר 'ברוך שנתן ימים טובים לישראל לשמחה ולזכרון, את יום חג המצות הזה'.

מה. ואם חל יום טוב בשבת, ושכח להזכיר בברכת המזון את שניהם, כוללם בברכה אחת ואומר 'ברוך שנתן שבתות למנוחה וימים טובים לעמו ישראל לשמחה'. תוספות (ד"ה ברוך).

כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה לאות), שברכות אלו יש לחתום בהן ב'ברוך', לפי ש'ברכות ארוכות' הן, כלומר, שמזכיר בהם שני עניינים, שכן בשבת הוא מוסיף 'לאות ולברית', ואילו ביום טוב הוא מוסיף 'לששון ולשמחה', וכלל הוא בידינו, שכל 'ברכה ארוכה', דהיינו ברכה שיש בה כמה עניינים, חותם בה ב'ברוך'. וראה בהערה להלן לגבי הספק אם חותם בברכה של ראש חודש או לא.

מו. ואם חל ראש חודש בשבת ושכח להזכיר שניהם, כוללם בברכה אחת. תוספות (ד"ה ברוך).

מז. כן פירש רש"י (ד"ה ולא), שרבי זירא הוא שאמר 'ולא ידענא'. ובתוספות הרא"ש (ד"ה ולא) כתב, שלשון הגמרא מורה שרב גידל הוא שאמר כן, שאינו יודע מה אמר רב בעניינים אלו.

מח. הטעם שהסתפק בזה הוא משום שאין מצות שמחה בראש חודש, אך שמא כיון שנאמר בכתוב (במדבר י י) 'וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם', הוקש בזה ראש חודש לימי שמחה, ועוד, ששמחה נאמרה במועדים, ומצינו ראש חודש שנקרא 'מועד'. תוספות הרא"ש (ד"ה אי אמר).

מט. הקשה בתוספות הרא"ש (ד"ה אי חתים), כיון שברכה זו נתקנה לאומרה בראש חודש כמו בשבתות וימים טובים, מדוע אם כן מסתפקת הגמרא שמא יש לשנות את מטבע הלשון בראש חודש משבת ויום טוב ולא לחתום בה. וכתב, שיתכן שספק זה תלוי בספק הקודם, אם מזכיר בראש חודש 'שמחה'. שכן טעם הדבר שבשבת ויום טוב חותם ב'ברוך' לפי שהיא ברכה ארוכה, שמזכיר בה עניינים נוספים [וכפי שנתבאר בהערה לעיל], וממילא שני הספיקות תלויים זה בזה, שאם מזכיר בשל ראש חודש 'שמחה', נמצא שאף היא 'ברכה ארוכה', ויש לחתום בה, אך אם אינו מוסיף בה מאומה, ואין כאן אלא ענין ראש חודש בלבד, אין זו אלא 'ברכה קצרה', ואינו חותם בה. וכתב, שאף שלא נפשט הספק בגמרא נראה שאין לשנות ממטבע של שבת ויום טוב, וחותם אף בשל ראש חודש. אמנם הרי"ף נוקט להלכה שאין חותמים בשל ראש חודש.

בראב"ה (להלן מט: ד"ה והיכא דטעה) ביאר את הספק אם חותמים בראש חודש באופן אחר, וכתב, שצד הספק שלא לומר בו חתימה הוא משום שאינו חשוב כל כך כמו שבת ויום טוב.

עין משפט נר מצוה

נו א מיי' פ"ב מהלכות ברכות הלכה ג סמג עשין כז טור או"ח סי' קפז:
נז ב מיי' שם והלכה ד סמג שם טוש"ע שם סעיף ג ד ובסי' קפח ס"ג:
נח ג מיי' שם הלכה ג סמג שם טור או"ח סימן קפז:
נט ד מיי' שם הל' ד סמג שם טוש"ע או"ח סי' קפח סעיף ד:
ס ה מיי' שם הלכה ז סמג שם טוש"ע או"ח סי' קפט סעיף א:
סא ו ז מיי' שם הל' יב סמג שם טוש"ע או"ח סי' קפח סעיף ו:
סב ח מיי' שם הל' יג טוש"ע שם סעיף ז [ובסי' תכד]:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עיין תוס' לעיל כ: ד"ה נשים, ב) [לעיל מו.], ג) [ביצה יז.], ד) [לעיל דף יב. מ:], ה) [עי' תוי"ע נדרים פ"ג מי"א ד"ה שנכרתו], ו) בראשית יז (והרמב"ם סוף הלכות מילה מנה להו), ז) לעיל מו., ח) ביצה יז., ט) [ועי' תוס' לעיל מ: ד"ה אמר אביי].

מאן דאמר אינה צריכה מלכות קסבר דאורייתא. הקשה רש"י הואיל והיא דאורייתא אמאי פותחת בברוך הא סמוכה היא ותירץ דקצרה היא והויא הודאה בעלמא כברכת פירות וכברכת מצות ותימה אמאי שינו אותה יותר משאר ברכות הסמוכות שחותמות ולא פותחות הואיל ודאורייתא היא היה לנו להאריך בה ולחתום בברוך ולא לשנות משאר סמוכות וי"ל דאין ה"נ ולמאן דאית ליה שהיא דאורייתא היה חותם ולא פותח וכן איתא בתוספתא [פ"א] בהדיא ר' יוסי הגלילי היה מאריך בה וחותם ומיהו אנן קי"ל שהיא מדרבנן ולכך צריכה מלכות כדאמר צריכה שתי מלכיות בר מדידה: לומר שצריכה ב' מלכיות בר מדידה. חדא דבונה ירושלים דלאו אורח וכו' וגם בה אין יכולין לומר מלכות דהא סמוכה היא ע"כ אומרה בהטוב והמטיב והואיל ואמר בה מלכות דבונה ירושלים דלאו אורח ארעא וכו' אמר נמי דברכת הארץ אע"פ שהיא סמוכה לחברתה הואיל ולא נתקנו בזה אחר זה[מ] דיהושע תקן ברכת הארץ ומשה תקן ברכת הזן מש"ה נקט[נ] מלכות דלא הוי סמוכות ומיהו אנן הואיל ונתקנו על הסדר אין אנו פותחין בברוך ויש שנוהגין לומר בבונה ירושלים מלכות: ברוך שנתן שבתות למנוחה וכו'. וא"ת והא סמוכה היא וי"ל הואיל ולא נתקנה שם אלא לאומרה לפרקים כששכח רצה והחליצנו אין זה קרוי סמוכה וצריך פתיחה בברוך ובברכות של י"ח ברכות כולם סמוכות לברכות אל חי וקים[ס] אי נמי אלהי אברהם היינו מלכות[ע] כדאמרינן (לעיל ד' ז:) משנברא העולם לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון עד שבא אברהם וקראו אדון שנא' אדני אלהים מה תתן לי[פ] (בראשית טו) ואם הוא י"ט כולל ואומר ברוך שנתן שבתות למנוחה וי"ט לעמו ישראל לשמחה וכן כי מקלע שבת ור"ח:

מילה נתנה בי"ג בריתות. [ה] בפרשת מילה שנתנה לאברהם אבינו הם כתובים[ו]: תחלה וסוף. נודה[ז] ה' אלהינו, ועל כולם ה' אלהינו אנו מודים לך: מ"ד צריכה מלכות קסבר דרבנן. הלכך לאו ברכה הסמוכה לחברתה היא, שאינה מברכת הארץ[ח]: ומ"ד אינה צריכה מלכות קסבר דאורייתא היא. ומברכת הארץ[ח] היא, כדאמר לעיל (דף מח:) אשר נתן לך זה הטוב והמטיב, והויא לה ברכה הסמוכה לחברתה. [ט] ומיהו פותח בה בברוך לפי שפתיחתה היא חתימתה, שכולה הודאה אחת היא ואינה (א) הפסקה, ודומה לברכת הפירות והמצות[י]: בונה ירושלים לא. בתמיה, אם חתם בונה ירושלים לאו חתימה היא, הלא עיקר ברכה דירושלים היא: אלא אימא אף מושיע. אם בא לחתום מושיע ישראל ולא חתם בונה ירושלים יצא, שתשועת ישראל היא בנין ירושלים: פתח בחדא. כשהתחיל בברכה לא אמר רחם ה' על ישראל עמך ועל ירושלים עירך אלא אחת מהן, וכשחתם חתם בשתים מושיע ישראל ובונה ירושלים: אין חותמין בשתים. שדומין לעושין מצות חבילות, כי היכי דאמר (פסחים קב:) אין אומר ב' קדושות על כוס אחד: מקדש השבת וישראל והזמנים. והכא ליכא למימר ישראל מקדשי לשבת וזמנים, דאילו זמנים תלויין בב"ד לקדש חדשים ע"פ הראייה אבל שבת קדישא וקיימא[ח]: חוץ מזו, ומ"ש, הכא חדא היא. אין כאן אלא ברכת מקדש שמברך להקב"ה שמקדש השבת והזמנים, אבל מושיע ישראל ובונה ירושלים תרתי מילי נינהו, ואין כוללים ב' דברים בברכה אחת. ולא גרס הא בהא תליא. ובה"ג גרס הכי חוץ מזו, ומ"ש, הני תרתי קדושי נינהו, ומודה רבי דמחתמינן בהו בשתים, אבל נחמה חדא מילתא היא, ובחדא בעי למחתם. ואינו נ"ל, דא"כ אית ליה לרבי חותמין בשתים והכא ה"ט דהא בהא תליא, ולא היה לו לכלול ולומר אין חותמין בשתים, ועוד רבי כי אמרה לאו אנחמה אמרה: פתח בעל עמך ישראל כו'. דבעינן חתימה מעין פתיחה: ור"נ כו'. בונה ירושלים תשועת ישראל היא, דכתיב (תהלים קמז) בונה ירושלים ה' ואז נדחי ישראל יכנס: לאו אורח ארעא דלא אמר מלכות שמים. בבונה ירושלים, הלכך מהדר לה בהטוב והמטיב (ואומר מלך העולם הטוב והמטיב[ל]): שתי מלכיות. כגון אבינו מלכנו אדירנו בוראנו גואלנו קדושנו קדוש יעקב רועינו רועה ישראל המלך הטוב והמטיב לכל וכו': לבר מדידה. שפותחת ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם וכו': ויתיב רב גידל וקאמר טעה כו' א"ל. רב הונא לרב גידל מאן אמרה: ולא ידענא. רבי זירא קאמר לה, לא ידענא אי אמר רב גידל לזכרון ולשמחה אי לא אמר לשמחה, ואי אמרה משמיה דרב אי לא אמרה: אי חתים בה. מקדש ישראל וראשי חדשים אי לא חתים: והדר

חזו נתנה בי"ג בריתות ר' אבא[א] אומר [א]צריך שיאמר בה הודאה תחלה וסוף והפוחת לא יפחות מא' וכל הפוחת מא' הרי זה מגונה וכל החותם מנחיל ארצות בברכת הארץ ומושיע את ישראל בבונה ירושלים הרי זה בור [ב]וכל שאינו אומר ברית ותורה בברכת הארץ[א] ומלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו מסייע ליה לר' אילעא דא"ר אילעא א"ר יעקב בר אחא משום רבינו[ב] כל שלא אמר ברית ותורה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו פליגי בה אבא יוסי בן דוסתאי ורבנן חד אמר הטוב והמטיב צריכה מלכות וחד אמר אינה צריכה מלכות מאן דאמר צריכה מלכות קסבר דרבנן ומאן דאמר אינה צריכה מלכות [ג]קסבר דאורייתא: ת"ר מהו חותם בבנין ירושלים רבי יוסי בר' יהודה אומר מושיע ישראל מושיע ישראל אין בנין ירושלים לא אלא אימא אף מושיע ישראל. רבה בר רב הונא איקלע לבי ריש גלותא פתח בחדא וסיים בתרתי אמר רב חסדא גבורתא למחתם בתרתי [ט]והתניא רבי אומר אין חותמין בשתים גופא רבי אומר אין חותמין בשתים איתיביה לוי לרבי [ג]על הארץ ועל המזון ארץ דמפקא מזון על הארץ ועל הפירות[ג] ארץ דמפקא פירות מקדש ישראל והזמנים ישראל דקדשינהו לזמנים מקדש ישראל וראשי חדשים ישראל דקדשינהו לראשי חדשים מקדש [ג]השבת וישראל והזמנים חוץ מזו ומאי שנא הכא חדא היא התם תרתי כל חדא וחדא באפי נפשה וטעמא מאי אין חותמין בשתים לפי שאין עושין מצות חבילות[ד] מאי הוי עלה א"ר ששת פתח ברחם על עמך ישראל[ה] חותם במושיע ישראל פתח ברחם על ירושלים חותם בבונה ירושלים ורב נחמן אמר [ד]אפי' פתח ברחם על ישראל חותם בבונה ירושלים משום שנאמר [א]בונה ירושלים ה' נדחי ישראל יכנס אימתי בונה ירושלים ה' בזמן שנדחי ישראל יכנס. אמר ליה רבי זירא לרב חסדא ניתי מר ונתני אמר ליה ברכת מזונא לא גמרינא ותנויי מתניג' אמר ליה מאי האי אמר ליה דאקלעי לבי ריש גלותא ובריכי ברכת מזונא וזקפי רב ששת לקועיה עלי כחויא ואמאי דלא אמרי לא ברית ולא תורה ולא מלכות ואמאי לא אמרת כדרב חננאל אמר רב דאמר רב חננאל אמר רב לא אמר ברית ותורה ומלכות יצא ברית לפי שאינה בנשים תורה ומלכות לפי שאינן לא בנשים ולא בעבדים ואת שבקת כל הני תנאי ואמוראי ועבדת כרב[ו]: [ט]אמר רבה בב"ח א"ר יוחנן הטוב והמטיב צריכה מלכות מאי קמ"ל[ז] כל ברכה שאין בה מלכות לא שמה ברכה והא [ז]א"ר יוחנן חדא זימנא א"ר זירא לומר שצריכה שתי מלכיות חדא דידה וחדא דבונה ירושלים אי הכי נבעי תלת חדא דידה וחדא דבונה ירושלים וחדא דברכת הארץ אלא ברכת הארץ מאי טעמא לא משום דהויא לה ברכה הסמוכה לחברתה בונה ירושלים נמי לא תבעי דהויא לה ברכה הסמוכה לחברתה ה"ה דאפילו בונה ירושלים נמי לא בעיא אלא איידי דאמר מלכות בית דוד לאו אורח ארעא דלא אמר מלכות שמים רב פפא אמר הכי קאמר [ה]צריכה שתי מלכיות לבר מדידה. יתיב רבי זירא אחורי דרב גידל ויתיב רב גידל קמיה דרב הונא ויתיב וקאמר[ח] [ו]טעה ולא הזכיר של שבת אומר ברוך שנתן שבתות למנוחה לעמו ישראל באהבה לאות ולברית ברוך מקדש השבת אמר ליה מאן אמרה רב הדר יתיב וקאמר [ז]טעה ולא הזכיר של יום טוב אומר ברוך שנתן ימים טובים לעמו ישראל לשמחה ולזכרון[ט] ברוך מקדש ישראל והזמנים א"ל מאן אמרה רב הדר יתיב וקאמר [ח]טעה ולא הזכיר של ראש חודש אומר ברוך שנתן ראשי חדשים לעמו ישראל לזכרון ולא ידענא אי אמר בה שמחה אי לא אמר בה שמחה אי חתים בה אי לא חתים בה אי דידיה אי דרביה. גידל בר מניומי הוה קאי קמיה דרב נחמן טעה רב נחמן והדר

בפתיחתה וחתימתה, דכל שסמוכה הרי היא כאלו פותחת בברוך שפתיחת הראשונה כוללת את כולן. [הרשב"א] אבל הראב"ד ז"ל כתב שאינו מזכיר בה שם, אלא כמו שהיא נזכרת בגמ', והרבה ברכות יש בלא שם, כברכת הזימון שהיא בלא שם ובלא מלכות, וטעמא דמלתא לפי שאינן ברכות קבועות, וכן בכל הברכות האמורות בפ' הרואה. [הרשב"א] **ולא ידענא אי אמר בה שמחה אי לא אמר בה שמחה.** דר"ח לא שייך ביה שמחה, או שמא כיון דכתיב וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם איתקש ר"ח ליום שמחה, ועוד דשמחה כתיב ברגלים ומצינו ר"ח דאיקרי מועד אבל בשבת לא אשכחן דכתיב ביה שמחה. [תוספות הרא"ש] **אי חתים בה אי לא חתים בה.** מילתא דתמיהא היא היאך נסתפק בזה כיון שתקנו ברכה זו לאומרה בר"ח כמו בשבת ויום טוב, למה לא יחתום בה כמו בשבת ויו"ט, ואפשר דהנך ב' ספקות הא בהא תליא, דבשבת דקאמר לאות ולברית הוי מטבע ארוך כיון שמזכיר בה אות וברית וחותם בה, וכן בי"ט שמזכיר שמחה וזכרון. [תוספות הרא"ש] ונראה דאע"ג דתלמודא לא קא פשיט לה נראה שאין לשנותה משבת ויו"ט ויש לחתום בה. [תוספות הרא"ש]

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה ומ"ד אינה וכו' אחת היא ואין בה הפסקה. נ"ב ע"ל בפרש"י דף מ"ו סוף ע"א:

הגהות וציונים

א] [הך תנא (זה) הוא רב ונקרא בשמו רבי אבא עי' ערוך ערך רב] (גליון). עיין אות ה: ב] לכאורה רבינו זה רבי דאילו רב ס"ל בסמוך דיצא (דברי נחמיה) ועיין הגר"צ אות ו: ג] נדצ"ל ועל פירותיה עיין לעיל מד ע"א (רש"ש): ד] [פסחים קב ע"ב סוטה ח ע"א טעמא דבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו הימנה כ"כ תוס' מ"ק ח ע"ב ד"ה לפי וכו'] (גליון), מרש"י לעיל ד"ה "אין חותמין" משמע שלא גרס "וטעמא וכו' חבילות חבילות" (בית נתן), וכן ליתא בכת"י אחד: ה] בכהד"פ והכת"י על ישראל עמך וכנוסח שלנו בבהמ"ז וכלעיל מח ע"ב דוד תקן כו' וכ"ה בכהד"פ ברש"י ד"ה פתח: ו] קשה דהא לעיל איתא בברייתא דר' אבא דהוא רב (לקבלת הערוך) אמר דלא יצא, וכן ר' אילעא כו' משום רבינו, דהיינו רב (בכ"מ) אמר דלא יצא, ולכן נ"ל לגרוס ועבדת כרב חננאל. עכ"ל רש"ש: ז] הרשב"א גורס מאי קמ"ל דהטוב והמטיב לאו דאורייתא נימא בהדיא הטוב והמטיב לאו דאורייתא אלא הא קמ"ל (וכ"ה בשטמ"ק ובכת"י) ומיושב בזה קושיית רעק"א בגליון הש"ס, ועיין אליה רבה סי' קפט סק"א וברכי יוסף ומחזיק ברכה שם, ועיין צל"ח: ח] גירסת הרא"ש יתיב ר"ז אחורי דר"ג ויתיב רב גידל וקאמר קמיה דרב הונא טעה וכו' וכ"ה גירסת רש"י ויתיב רב גידל וקאמר או שרש"י מפרש כן (עיין צל"ח, רש"ש) ועי' תוס' ר"י החסיד שמסתפק אם רב גידל אמר או רב הונא: ט] ברי"ף ורמב"ם וטור או"ח (סי' קפח) ושו"ע (שם ס"ו) הנוסח לששון ולשמחה (וכ"ה בכת"י) ובהרא"ש הנוסח לששון ולשמחה ולזכרון (עיין מעיו"ט סי' כב אות ר): י] בד"י הגי' נודך (גליון) ובכת"י נודה לך: כ] צ"ל מברכת המזון (הגהות מהר"נ אדלר) וכ"ה בכת"י ובדפו"י מב"ה: ל] ס"א אינו (גליון) כ"ה במהרש"א: מ] בתוס' ר"פ, ולא נתקנו כאחד: נ] בתוס' ר"פ תקינו: ס] עיין מהרש"א שכתב לא ידענא כוונתו מה הוא ברכת אל חי וקים שסמוכות לה ברכות של י"ח עעו"ש ועיין צל"ח: ע] צ"ל אדני אלהים במה אדע כי אירשנה (עיין לעיל ז ע"ב ובתוס' שם ד"ה לא, הגהות הרר"י לנדא):

גליון הש"ס

גמ' והתניא ר' אומר אין חותמין בשתים. עי' פסחים דף קד ע"ב תוס' ד"ה ולית הלכתא: שם ארבב"ח אר"י הטוב והמטיב צריכה מלכות מאי קמ"ל. ק"ל הא לעיל פליגי בזה אבא יוסי בן דוסתאי ורבנן וצ"ע [עי' רשב"א ז]: רש"י ד"ה ומ"ד א"צ מלכות וכו' ומיהו פותח בה בברוך. לפי שפתיחתה היא חתימתה עיין לעיל דף מו ע"א תדע דהטוב והמטיב לאו דאורייתא ושם לא נזכר מלכות בברייתא וצ"ע:

תורה אור השלם

א) בּוֹנֵה יְרוּשָׁלַיִם יְיָ נִדְחֵי יִשְׂרָאֵל יְכַנֵּס: [תהלים קמז, ב]

משנת ראשונים

הכא חדא היא התם תרתי כל חדא וחדא באפי נפשה. שהרי מצינו כמה פסוקים שמזכיר בהם תשועת ישראל בלבד ואינו מזכיר בהם בנין ירושלים דכתיב ישראל נושע בה' תשועת עולמים ורבים כאלה, ולפיכך דיינינן להו כשתים ואין חותמין בהם אבל מקדש השבת וישראל והזמנים אע"פ שנראית כשתים, ענין אחד הוא שקדושת ישראל תלויה בקדושת השבת וקדושת הזמנים וראשי חדשים תלויה בקדושת ישראל, וכיון שתלוי זה בזה כמו קדושה אחת דיינינן ליה. **[רבינו יונה דף לו. מדה"ר]**

ורבינו אפרים הספרדי ז"ל פי' דהא בהא תליא, רוצה לומר אע"פ שנראה כשני ענינים כיון ששתי הקדושות באין בזמן אחד כמו קדושה אחת הוי ולפיכך חותם בשתיהם. **[רבינו יונה דף לו. מדה"ר]**

לפי שאין עושין מצות הבילות הבילות. דבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו הימנה. **[תוספות, מועד קטן ח:]**

ברוך שנתן שבתות למנוחה לעמו ישראל באהבה לאות ולברית. מסתברא דכל הני בשם נינהו, וכן נמי חתימתן בשם, ואע"פ שאם היה מזכירן במקומן לא היו בשם, היינו משום דכל שהוא מזכיר בברכה הסמוכה הרי הן נכללות בברכה שיש בה מלכות

והדר לרישא אמר ליה מאי טעמא עביד מר הכי אמר ליה דאמר רבי שילא אמר רב טעה חוזר לראש והא אמר רב הונא אמר רב טעה אומר ברוך שנתן אמר ליה לאו איתמר עלה אמר רב מנשיא בר תחליפא אמר רב לא שנו אלא שלא פתח בהטוב והמטיב[א] אבל פתח בהטוב והמטיב חוזר לראש. אמר רב אידי בר אבין אמר רב עמרם אמר רב נחמן אמר שמואל טעה ולא הזכיר של ראש חדש בתפלה מחזירין אותו [א]בברכת המזון אין מחזירין אותו אמר ליה רב (א) אבין לרב עמרם מאי שנא תפלה ומאי שנא ברכת המזון אמר ליה אף לדידי קשיא לי ושאילתיה לרב נחמן ואמר לי מיניה דמר שמואל לא שמיע לי אלא נחזי אנן תפלה דחובה היא מחזירין אותו ברכת מזונא דאי בעי אכיל אי בעי לא אכיל אין מחזירין אותו אלא מעתה [ב]שבתות וימים טובים דלא סגי דלא אכיל הכי נמי דאי טעי הדר אמר ליה אין דאמר רבי שילא אמר רב טעה חוזר לראש והא אמר רב הונא אמר רב טעה אומר ברוך שנתן לאו איתמר עלה [ג]לא שנו אלא שלא פתח בהטוב והמטיב אבל פתח בהטוב והמטיב חוזר לראש: עד כמה מזמנין וכו': למימרא דרבי מאיר חשיב ליה כזית ורבי יהודה כביצה והא איפכא שמעינן להו [ג]דתנן [ד]וכן מי שיצא מירושלים ונזכר שהיה[א] בידו בשר קדש אם עבר צופים שורפו במקומו ואם לאו חוזר ושורפו לפני הבירה מעצי המערכה עד כמה הם חוזרים רבי מאיר אומר זה וזה בכביצה ורבי יהודה אומר [ה]זה וזה בכזית אמר רבי יוחנן מוחלפת השיטה[ג] אביי אמר לעולם לא תיפוך הכא בקראי פליגי ר' מאיר סבר [א] [ד]ואכלת זו אכילה ושבעת זו שתיה ואכילה [ה]בכזית ורבי יהודה סבר ואכלת ושבעת אכילה שיש בה שביעה ואיזו זו כביצה התם בסברא פליגי ר' מאיר סבר חזרתו [ו]כטומאתו מה טומאתו בכביצה אף חזרתו בכביצה ור' יהודה סבר חזרתו כאיסורו מה איסורו בכזית אף חזרתו בכזית: **מתני'** כיצד מזמנין [ו]בשלשה אומר נברך בשלשה והוא אומר ברכו בעשרה אומר נברך אלהינו בעשרה והוא אומר ברכו אחד עשרה ואחד עשרה רבוא במאה הוא[ב] אומר נברך ה' אלהינו במאה והוא אומר ברכו באלף הוא אומר נברך לה' אלהינו אלהי ישראל באלף והוא אומר ברכו ברבוא אומר נברך לה' אלהינו אלהי ישראל אלהי צבאות[ג] יושב הכרובים על המזון שאכלנו[ד] ברבוא והוא אומר ברכו כענין שהוא מברך כך עונים אחריו ברוך ה' אלהינו אלהי ישראל אלהי צבאות יושב הכרובים על המזון שאכלנו ר'[ה] יוסי הגלילי אומר לפי רוב הקהל הם מברכים שנאמר [ב]במקהלות ברכו אלהים ה' ממקור ישראל אמר ר' עקיבא מה מצינו בבית הכנסת אחד מרובים ואחד מועטים אומר ברכו את ה' רבי ישמעאל אומר ברכו את ה' המבורך: **גמ'** אמר שמואל [ז]לעולם אל יוציא אדם את עצמו מן הכלל תנן בשלשה והוא אומר ברכו אימא אף

רש"י

והדר לרישא. לתחלת ברכת המזון, כדאמרינן (לעיל דף כט:) גבי תפלה עקר את רגליו חוזר לראש, התם הוא דאיכא עקירת רגלים אבל הכא סיום הברכה הוא עקירת רגלים: מי שיצא מירושלים. לעיל מיניה מיירי ההולך לשחוט את פסחו ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ויבער ואם לאו יבטל בלבו, וכן מי שיצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קודש ונפסל ביציאתו חוץ לחומה: אם עבר צופים. מקום שיכול לראות בהמ"ק: לפני הבירה. מקום בהר הבית שיש שם בית הדשן גדול ששורפין פסולי קדשים קלים, כדאמרינן בזבחים בפרק טבול יום (דף קד:)[ו]: זה וזה. חמץ ובשר קודש: חזרתו כטומאתו גרסינן. שיעור חזרתו כשיעור טומאתו, מידי דחשיב לענין טומאה חשיב זה לענין חזרה: מתני' בשלשה והוא אומר ברכו. דהא בלאו דידיה איכא זימון, וכן כולם: אחד עשרה ואחד עשרה רבוא. כלומר הכל שוה, משראויים להזכיר את השם אין צריכין לשנות, ובגמ'[ז] פריך הא קתני סיפא במאה והוא[ז] אומר כו': לפי רוב הקהל הם מברכים. כמו שאמר שיש חילוק בין מאה לעשרה ובין מאה לאלף ובין אלף לרבוא, והא דקתני אחד עשרה ואחד עשרה רבוא ר"ע היא דאמר מה מצינו בבית הכנסת משהגיעו לעשרה אין חילוק בין רבים בין מועטים אף כאן אין חילוק, הכי מוקי לה בגמרא: גמ' אל יוציא את עצמו. אע"פ שבארבעה הוא רשאי לומר לשלשה ברכו, טוב לו שיאמר נברך ואל יוציא עצמו מכלל המברכים: תנן בשלשה והוא אומר ברכו. אלמא הכי עדיף, כלומר רבים אתם ואפילו איני עמכם: אף

תוספות

אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל. וא"ת והא הוי ר"ח מיומי דלא להתענות בהון במגילת תענית וי"ל דה"פ אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל פת שיחייבנו בברכת המזון אבל ביום טוב צריך לאכול פת ותימה דאמרינן בסוכה (פ"ב דף כז.[ק]) אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל חוץ מלילה הראשונה דיליף ט"ו ט"ו מחג המצות וי"ל דה"פ שאינו צריך לאכול בסוכה אם לא ירצה אבל בשביל יו"ט צריך לאכול וא"ת מנ"מ אם צריך לאכול בשביל יו"ט או בשביל סוכות[ק] ומיהו אומר רבינו יהודה דנפקא מינה כגון שירדו גשמים ואכלו חוץ לסוכה דהשתא אם לכבוד יו"ט שפיר אבל אם בשביל סוכה ביו"ט ראשון צריך לחזור ולאכול בסוכה לאחר שיפסקו הגשמים דילפינן ט"ו ט"ו מחג המצות[ט] אבל בשאר ימים אינו צריך והא דאמרינן בפרק אלו דברים (פסחים ד' סח:) מר בריה דרבינא הוה יתיב בתעניתא כולה שתא משמע שהיה מתענה ביום טוב מפרש ר"י דבתענית חלום קאמר אבל בשאר תעניות אסור[י] וסעודה שלישית של שבת היה מסופק ר"י דשמא אי בעי לא אכיל אלא מיני תרגימא כדפי' ר"ת כדאמרי'[יא] בסעודת סוכה ומיהו בכתובות פרק אע"פ (דף סד:) חשיב גבי משרה אשתו על ידי שליש שלש סעודות משל שבת א"כ משמע דכולן שוות ועוד כיון דילפינן[יב] ממן אלמא דשוות הן ומיהו אם אכל סעודה רביעית ושכח של שבת לא הדר לרישא דודאי אי בעי לא אכיל הך סעודה רביעית כלל: [ט]עד כמה מזמנין וכו'. ה"ה ברכת המזון בלא זימון אלא רבותא אשמעינן דאפילו על כזית מזמנין: אם עבר צופים. פירש"י בפסחים (פ"ג ד' מט.) מקום ששמו צופים ול"נ דא"כ ה"ל למימר וכמדתו לכל רוח כדקאמר התם [נג:] גבי מודיעים ולפנים אלא י"ל שאינו מקום וצופים [ט]הוי לשון ראיה וה"פ אם הרחיק מירושלים כ"כ שאינו יכול לראות ירושלים שורפו במקומו: [ז]רבי מאיר סבר ואכלת זו אכילה ואכילה בכזית. ואומר הר"י דהני קראי אסמכתא בעלמא נינהו דמדאורייתא בעינן שביעה גמורה כדאמר פרק מי שמתו (ד' כ:) וכי לא אשא פנים לישראל וכו' וכן אמרינן התם בן מברך לאביו ומוקים לה במאן דאכיל שיעורא דרבנן ופירש"י היינו כזית או כביצה ועוד אי כזית או כביצה הוי דאורייתא איזה שיעור דרבנן. וקי"ל בכזית דלפי מה שמחליף רבי יוחנן קאמר רבי יהודה בכזית ור' מאיר ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה וגם לאביי דלא מחליף ור"מ אית ליה עד כזית נראה דהלכה כר"מ בכזית אף על גב דבעלמא[יג] ר"מ ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה בהא הלכה כר"מ דהא קים ליה ר' יוחנן בשיטתו לעיל[יד] דאינו מוציא רבים ידי חובתן עד שיאכל כזית וכן לעיל[טו] גבי שאכל כזית[ק] מליח וכן פסק בה"ג ור"ח ושאלתות[טז] ולענין שתיה אומר ר"י דיש להחמיר ולברך עליו אפילו בפחות ממלא לוגמיו אף על גב דלענין יום הכפורים ליתא[יז] לא ילפינן מינה לענין ברכה תדע דלענין ברכת המזון בכזית ולענין יום הכפורים עד דהוי דוקא[יח] ככותבת[יט]: נברך אלהינו גרסינן ולא גרסינן נברך לאלהינו בלמ"ד[ל] דדוקא גבי שיר והודאה כתיב למ"ד כמו שירו לה'[כ] הודו לה'[כא] גדלו לה'[כב] אבל גבי ברכה לא מצינו זה הלשון וכן מפורש בסדר רב עמרם[כג]: אמר ר"ע מה מצינו בבית הכנסת אחד עשרה וכו'. משמע דרבי יוסי הגלילי מודה בבית הכנסת מדקאמר מה מצינו וכו' כלומר שאתה מודה לי ומאי שנא דפליגי בברכת המזון ומודו בבית הכנסת ויש לומר דודאי לא חלקו בין עשרה למאה בתפלה דאלו נכנסים ואלו יוצאים ולאו אדעתיה דש"ל אבל בברכת המזון שהן קבועין ומעורבין[מ] שם יחד אין לטעות בזה שאין יוצאין עד לאחר ברכת המזון: לעולם אל יוציא אדם את עצמו מן הכלל. ופריך בירושלמי[כד] מן הקורא בתורה ומן החזן שאומר ברכו ומפרש כיון שאומר המבורך אין זה מוציא עצמו מן הכלל:

תנן בשלשה והוא אומר ברכו. ס"ד השתא דברכו עדיף משום דברכו היינו צווי לברך את השם אבל נברך אינו אלא נטילת רשות: אלא

עין משפט נר מצוה

סג א מיי' פ"ב מהלכות ברכות הל' יג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קפח סעיף ז ובסי' תכד:
סד ב ג מיי' שם הל' יב טוש"ע שם ס"ו:
סה ד ה מיי' פי"ט מהל' פסולי המוקדשין הלכה ח:
סו ו ז מיי' פ"ה מהל' ברכות הל' ב ד סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קצב סעיף א:

הגהות הב"ח

(א) גמ' אמר ליה רב אידי בר אבין לרב עמרם מאי שנא:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה אם עבר צופי' כו'. הוי לשון ראיה עי' לקמן סא ע"ב ברש"י ד"ה מן הצופי': תוס' ד"ה ר"מ סבר כו' ולענין שתיה אומר ר"י דיש להחמיר ולברך. ק"ל היאך שייך להחמיר לברך הא בברכה ספיקא להקל ול"ע:

רב נסים גאון

מר סבר חזרתו כטומאתו מה טומאתו בכביצה. עיקרה בתורת כהנים יכול יטמא כל שהוא ת"ל אשר יאכל הא אינו מטמא אלא בכביצה ובגמרא דיום הכפורים (דף פ) אמרינן תניא ר' אומר כל איסורין שבתורה בכזית חוץ מטומאת אוכלין בכביצה כו' מגלן א"ר אבהו אמר ר' אלעזר דאמר קרא מכל האוכל אשר יאכל אוכל שאתה יכול לאוכלו בבת אחת שיעורו חכמים שאין בית הבליעה יתר מביצת תרנגולת ולענין איסורין אמרי' (סוכה ו) ארץ זית שמן ארץ שרוב שיעוריה כזיתים ועיקרו בתורת כהנים אשר תאכל אין אכילה פחות מכזית ובגמ' דפרק גיד הנשה (חולין דף צו) אמרי' ור' יהודה אכילה כתיבה בה ואכילה בכזית והתם נמי אמרי' (שם דף קב) אבר מן החי צריך כזית מ"ט אכילה כתיב ביה ואכילה בכזית וכמוה רבות בתלמוד ולפינן לנוגע ולנושא ששיעורו חכמים כזית בתורת כהנים (בפרשת אמור) והכי איתא בת"כ [שם בפ' שמינין] נבלה וטרפה לא יאכל לטמאה בה את שאין לה טומאה אלא אכילה וכו' יכול נבלת בהמה טמאה מטמא בגדים בבית הבליעה מק"ו ת"ל בה בה אתה מטמא בבית הבליעה ואין אתה מטמא בנבלת בהמה בבית הבליעה א"כ למה נאמר האוכל ליתן שיעור מה האוכל בכזית אף הנוגע והנושא בכזית: בשלשה והוא אומר ברכו. אמר שמואל לעולם אל יוציא אדם את עצמו מן הכלל ואסיקנא דנברך עדיף למה נהגו העם בספר תורה לומר הקורא ברכו ואינו אומר נברך ופירוקה כי הקורא בס"ת כיון שהצריכוהו לומר המבורך לא יצא מן הכלל והרי בירך הוא תחלה קודם הצבור ובברכת המזון אם הוא אומר ברכו את שאכלנו משלו הרי הוציא את עצמו מן הכלל והכי אמרינן בתלמוד ארץ ישראל שמואל אמר אני איני מוציא את עצמי מן הכלל התיבון הרי הקורא בתורה אומר ברכו אמר ר' אבין מכיון דהוא אומר המבורך אף הוא אינו מוציא עצמו מן הכלל והוא פירוק יפה וחביב:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עיין תוס' לעיל ל: ד"ה מסתברא, ב) פסחים מט. ודף פא:, ג) נ"ב לעיל יז: עירובין צט. פסחים מט: נה. ביצה ג. [ט: י.] כל זה נשמט ונמצא במסורת הש"ס דפוס זיטאמיר (גליונות קה"י), ד) [יומא עט:], ה) [שם פא.], ו) [פסחים מט: פה. קכא.], ז) נ., ח) [ועי' היטב תוס' סוכה כז. ד"ה אי בעי], ט) סוכה כז., י) שבת יא., יא) סוכה כז., יב) [שבת דף קיז:], יג) [עירובין דף מו:], יד) [מח.], טו) [לח:], טז) פ' יתרו קודש סימן נג, יז) יומא דף עג:, יח) [וע"ע תוס' יומא עט. ד"ה ולא בירך באריכות], יט) יומא עג:, כ) שמות טו כא, כא) תהלים לג ב, כב) תהלים לד ד, כג) ח"א סדר שחרית ד"ה מאן דאכיל, כד) דפרקין ה"ג.

תורה אור השלם

א) וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ: [דברים ח, י]

ב) בְּמַקְהֵלוֹת בָּרְכוּ אֱלֹהִים יְיָ מִמְּקוֹר יִשְׂרָאֵל: [תהלים סח, כז]

ליקוטי רש"י

שהיה בידו בשר קדש. עמו בדרך ונפסל ביוצא שמחילת קדשים קלים חומת ירושלים. אם עבר צופים. שם כפר שיכול לראות בית המקדש משם [פסחים מט.]. מקום שיכול לראות משם הבירה ומשם והלאה אין יכול לראותו. שורפו במקומו. לא הטריחוהו לחזור ולשורפו בירושלים הואיל וכבר נתרחק הרבה ואע"ג דקיי"ל בפרק כל שעה (פסחים כד.) דבמקום אכילת קדשים שם שריפתן מבקדש באש תשרף [שם פא:]. ואם לאו חוזר. כדאמרן בכל שעה (פסחים כד.) בקודש באש תשרף דבמקום אכילתו שריפתו. זה וזה. חמץ דאמרן לעיל ונזכר שיש לו חמץ בביתו ובשר קודש שעמו. בכביצה. אבל בפחות גבי חמץ יבטל בלבו וגבי בשר קודש שורפו במקומו [שם מט.]. ואכלת ושבעת. מהאי קרא נפקא לן ברכת (הזימון) [המזון] בברכות (מח:). חזרתו. ומדרבנן היא ואשיעור טומאתו אסמכוה וטומאת אוכלין בכביצה [שם:]. כטומאתו. כשיעור טומאת אוכלים דאורייתא כביצה [שם פה.]. טומאת אוכלין כביצה לטמא אחרים [רשב"ם שם קכא.]. כאיסורו. של חמץ ובשר קודש נמי משנפסל ביוצא אסור באכילה [שם נ.]. כשיעור איסור אכילתו שהוא חייב עליו בכזית [שם פה.].

הגהות וציונים

א] בכת"י שיש בידו וכ"ה בפסחים: ב] במשנה שבמשניות ליתא "הוא" (הגהות הרד"י לנדא) וכן משמע בגמ': ג] במלאכת שלמה ל"ג תיבות "אלהי צבאות": ד] תיבות "על המזון שאכלנו" ל"ג אלא בסיפא כענין שהוא מברך כו' כ"מ בגמ' נ ע"א דקאמר אבל בעשרה דאיכא שם שמים מוכחא מילתא כדתנן כענין כו' משמע דברישא ליתא, וכן ברא"ש ליתא (חזו"א סי' לא אות ב) ועיין רש"ש שם: ה] יש שגורסין שר' יוסי הגלילי (שס"ת): ו] שם ליתא פסולי קדשים קלים (רש"ש): ז] צ"ל הוא (רש"ש): ח] ועיי"ש בתוס' שכתבו שלא כדבריהם הכא: ט] שייך למשנה לעיל מה ע"א (גליון): י] דבור זה עם תוס' לעיל מח ע"א ד"ה עד ופסחים מט ע"ב ד"ה ואכלת, משלימין זה לזה (הרר"א מגרידץ): כ] צ"ל זית (דבש תמר): ל] ולפי דברי התוס' בכל המשנה גם בלה' אין גורסין בלי' (חזו"א שם) אולם הרי"ף והרמב"ם גורסים נברך "לאלהינו" (עיין מאמר מרדכי או"ח סי' קצב סק"ב ובשער הציון שם סק"ו): מ] נדצ"ל ומעורבין:

וַהֲדַר לְרֵישָׁא - ולפיכך חזר לתחילת ברכת המזון[א].

אָמַר לֵיהּ גידל בר מניומי לרב נחמן, **מַאי טַעֲמָא עֲבִיד מַר הָכִי** - מה הוא טעם הדבר שחזר אדוני לתחילת ברכת המזון. **אָמַר לֵיהּ** רב נחמן, משום **דְּאָמַר רַבִּי שֵׁילָא אָמַר רַב, טָעָה** בברכת המזון ולא הזכיר שבת או יום טוב **חוֹזֵר לְרֹאשׁ** הברכה.

שב גידל בר מניומי ושאל לרב נחמן, **וְהָא אָמַר רַב הוּנָא אָמַר רַב, טָעָה** בברכת המזון ולא הזכיר שבת או יום טוב **אוֹמֵר 'בָּרוּךְ שֶׁנָּתַן'** וכו', ואם כן, מדוע הוצרכת לחזור לתחילת ברכת המזון.

אָמַר לֵיהּ רב נחמן, **לָאו אִיתְּמַר עֲלָהּ** - וכי לא נאמר בבית המדרש על דין זה, **אָמַר רַב מְנַשְּׁיָא בַּר תַּחֲלִיפָא אָמַר רַב, לֹא שָׁנוּ** - לא נשנה דין זה, שאם שכח להזכיר שבת או יום טוב אומר 'ברוך שנתן', **אֶלָּא** באופן **שֶׁלֹּא פָּתַח** המברך עדיין **בְּבִרְכַּת 'הַטּוֹב וְהַמֵּטִיב'**[ב], **אֲבָל** אם כבר **פָּתַח בְּבִרְכַּת 'הַטּוֹב וְהַמֵּטִיב'** שוב אין לו תקנה באמירה זו, **וְחוֹזֵר לְרֹאשׁ** הברכה.

הגמרא מפרשת את דינו של מי ששכח להזכיר ראש חודש בתפילה ובברכת המזון:

אָמַר רַב אִידִי בַּר אָבִין אָמַר רַב עַמְרָם אָמַר רַב נַחְמָן אָמַר שְׁמוּאֵל, אדם **שֶׁטָּעָה וְלֹא הִזְכִּיר שֶׁל רֹאשׁ חֹדֶשׁ**, אם **בַּתְּפִלָּה** טעה **מַחֲזִירִין אוֹתוֹ**[ג], ואם **בְּבִרְכַּת הַמָּזוֹן** טעה **אֵין מַחֲזִירִין אוֹתוֹ**[ד].

אָמַר לֵיהּ רַב [אידי בר[ה]] **אָבִין לְרַב עַמְרָם, מַאי שְׁנָא תְּפִלָּה וּמַאי שְׁנָא בִּרְכַּת הַמָּזוֹן** - מה הוא החילוק בין הטועה בתפילה שחוזר לבין הטועה בברכת המזון שאינו חוזר.

אָמַר לֵיהּ רב עמרם לרב אידי בר אבין, **אַף לְדִידִי קַשְׁיָא לִי** - אף אני נתקשיתי בקושיא זו, **וּשְׁאֵילְתִּיהּ לְרַב נַחְמָן** - ושאלתי זאת מרב נחמן, שאמר מימרא זו משמו של שמואל, **וְאָמַר לִי** רב נחמן כך, **מִינֵּיהּ דְּמַר שְׁמוּאֵל לָא שְׁמִיעַ לִי** - משמואל עצמו לא שמעתי את ביאור החילוק בזה, **אֶלָּא נֶחֱזֵי אֲנַן** - אמנם יכולים אנו לראות בעצמינו סברא לחלק בזה, שכן **תְּפִלָּה דְּחוֹבָה הִיא** על האדם להתפלל בכל יום, לפיכך אם טעה ולא הזכיר בה ראש חודש **מַחֲזִירִין אוֹתוֹ**, אבל **בִּרְכַּת מְזוֹנָא** - ברכת המזון, **דְּאִי בָּעֵי אָכִיל אִי בָּעֵי לָא אָכִיל** - שאם רוצה אדם אוכל הוא סעודת פת ומתחייב בברכת המזון, ואם רצונו שלא לאכול פת אינו מתחייב בברכת המזון[ו], לפיכך אם טעה ולא הזכיר של ראש חודש **אֵין מַחֲזִירִין אוֹתוֹ**[ז].

שב רב אידי בר אבין ושאל מרב עמרם, **אֶלָּא מֵעַתָּה**, לפי ביאור זה, אזי **בְּשַׁבָּתוֹת וְיָמִים טוֹבִים דְּלָא סַגִּי דְּלָא אָכִיל** - שאין אדם רשאי שלא לאכול בהם סעודת פת[ח], **הָכִי נַמִּי דְּאִי טָעֵי הָדַר** - האם אכן יהיה הדין שאם שכח להזכיר של שבת ויום טוב עליו לחזור לתחילת ברכת המזון.

אָמַר לֵיהּ רב עמרם, **אִין** - אכן כן, **דְּאָמַר רַבִּי שֵׁילָא אָמַר רַב, טָעָה** ולא הזכיר שבת או יום טוב בברכת המזון, **חוֹזֵר לְרֹאשׁ** הברכה.

א. **שכן** נאמר לעיל (כט:) לענין אדם שטעה ולא הזכיר 'יעלה ויבוא' בתפילה, שאם סיים תפילתו וכבר עקר את רגליו חוזר לראש התפילה, ובברכת המזון סיום הברכה נידון כעקירת הרגלים, ולפיכך אם לא הזכיר בה שבת או יום טוב ולא נזכר עד שסיים הברכה חוזר לתחילת ברכת המזון. רש"י (ד"ה והדר). וביאר הרשב"א (ד"ה לא) את טעם הדבר בשם 'רבותינו הצרפתים', שאף על פי שעדיין לא סיים את ברכת 'הטוב והמטיב', מכל מקום מאחר שסיים את הברכות שחיובן מן התורה הרי זה נידון כאילו סיים את ברכת המזון, ולפיכך עליו לחזור ולברך מתחילה. וכן היא דעת הרמב"ם (ברכות פ"ב הי"ג). וברשב"א (שם) הקשה על שיטה זו, מאחר וסיום הברכה נידון כעקירת הרגלים, מדוע תלוי הדין באם פתח בברכת 'הטוב והמטיב', הרי אף אם לא פתח בברכה זו יצטרך לחזור לראש, כיון שכבר גמר את הברכות הקודמות [ובשיטה מקובצת (ד"ה והקשה) יישב קושיא זו, שכל זמן שאינו מתחיל ברכה אחרת אינו מסיח דעתו מן הברכות הקודמות].

ולפיכך כתב הרשב"א שנראים דברי הראב"ד [בהשגות על דברי הרמב"ם (שם), וכן בהשגותיו על בעל המאור כאן], הסובר שאף אם סיים את הברכות שחיובן מן התורה ופתח בברכת 'הטוב והמטיב', מכל מקום אין דינו גרוע מדינו של אדם הרגיל לומר תחנונים אחר התפילה, שאם נזכר ששכח לומר 'יעלה ויבוא' בתפילת שמונה עשרה קודם שסיים התחנונים אינו חוזר לראש התפילה, אלא לתחילת ברכת 'רצה', לפי שעדיין לא סיים תפילתו [כמבואר בדברי הגמרא לעיל (כט:)], ואף לענין ברכת המזון הדין כן, שכל זמן שלא גמר ברכת 'הטוב והמטיב' עדיין לא סיים את הברכה, ולפיכך אם נזכר שלא אמר 'רצה' או 'יעלה ויבוא' אינו חוזר לתחילת ברכת המזון, אלא לתחילת ברכת 'בונה ירושלים' [ומדברי המאירי (ד"ה ולא) משמע שדברי הראב"ד נאמרו אף באופן שסיים ברכת 'הטוב והמטיב' ואומר עתה את 'הרחמן'. אמנם בביאור הלכה (סי' קפח ס"ו ד"ה לראש) כתב בפשיטות שאם סיים כבר ברכת 'הטוב והמטיב' אזי לדעת הכל חוזר לראש]. ובביאור מחלוקת הרמב"ם והראב"ד ראה עוד בילקוט ביאורים.

אמנם הרא"ה (ד"ה והני) כתב שאין לדמות ברכת 'הטוב והמטיב' לתחנונים שאחר התפילה, לפי ששם אכן דנים אנו את התחנונים כהמשך התפילה, אבל כאן קבעו חכמים להפסיק באמירת 'אמן' [שאחר 'בונה ברחמיו ירושלים'] בין שלושת הברכות הראשונות של ברכת המזון שחיובן מן התורה לברכת 'הטוב והמטיב' שאין חיובה אלא מדרבנן, ולפיכך אם התחיל ברכת 'הטוב והמטיב' דנים אנו אותו כאילו סיים ברכות הראשונות, ועל כן חוזר לראש. ואף הרא"ש (סי' כג) כתב שאין לדמות ברכת המזון לתפילה, אלא שמבאר הענין מטעם אחר, שאף אם נאמר שיש לדון את זה שהתחיל ברכת 'הטוב והמטיב' כאילו לא סיים ברכתו, מכל מקום יש עליו לחזור לתחילת ברכת המזון, ולא לתחילת ברכת 'בונה ירושלים', לפי שכל שלושת הברכות הראשונות של ברכת המזון נידונות כאחת, ובכל ענין שצריך לחזור בהם חוזר לראש כולן, וכפי שמצינו בשמונה עשרה ששלושת הברכות האחרונות נידונות כאחת, ולפיכך אם טעה באחת מהן [כגון שלא הזכיר 'וכתוב' בעשרת ימי תשובה, לדעת הסוברים שצריך לחזור בזה] אינו חוזר לתחילת הברכה שטעה בה, אלא לתחילת 'רצה', ואף כאן צריך לחזור לתחילת ברכת המזון [ויש חילוק בין שיטת הרא"ה לשיטת הרא"ש לענין אדם שטעה בברכות ראשונות של ברכת המזון, ונזכר קודם שסיים ברכת 'בונה ירושלים', שלדעת הרא"ה הרי זה חוזר לתחילת הברכה שטעה בה, ואילו לדעת הרא"ש חוזר לתחילת ברכת המזון. ביאור הלכה (סי' קפח ס"ו ד"ה לראש)].

כתב בדברי חמודות (על הרא"ש שם אות עז) בשם הכלבו (סי' כה), שאף לדעת הסוברים שצריך לחזור לתחילת ברכת המזון, מכל מקום אם הם שלשה אינם צריכים לשוב ולזמן, אלא יברכו כל אחד לעצמו, לפי שכבר יצאו ידי חובת זימון. אמנם בשיטה מקובצת (ד"ה ואמרינן) כתב, שחוזרים ומזמנים. וראה עוד בילקוט ביאורים 'אם כשחוזר לראש צריך גם לחזור ולזמן'.

ב. **כלומר**, שעדיין לא הזכיר את ה'שֵׁם' של ברכת 'הטוב והמטיב', ואף אם אמר כבר את התיבות 'ברוך אתה', רשאי הוא עדיין לשוב ולומר 'ברוך שנתן'. שפתי חכמים (ד"ה אלא). ובמשנה ברורה (סי' קפח ס"ק כג) הביא בשם החיי אדם, שאפילו אם כבר אמר 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם' עדיין רשאי הוא להמשיך ולומר 'אשר נתן שבתות למנוחה' וכו' [ולומר אחר כך ברכת הטוב והמטיב], ורק אם המשיך ואמר תיבת 'האל' חוזר לראש. אמנם בביאור הלכה שם (ד"ה עד) תמה על דבריו, שהרי טעם הדבר שאם התחיל 'הטוב והמטיב' אינו יכול עוד לומר 'ברוך שנתן' הוא משום שהסיח דעתו מברכות הראשונות, ואם כן מה בכך שעוד לא אמר תיבת 'האל', הרי מכל מקום כבר הסיח דעתו ושוב אינו יכול לומר 'ברוך שנתן'.

ג. **היינו** דווקא בתפילות שביום, אבל בתפילת ערבית אין מחזירין אותו, לפי שאין מקדשין את החודש בלילה, וכמבואר בדברי הגמרא לעיל (ל:).

ד. **כלומר**, שאם כבר התחיל ברכת 'הטוב והמטיב' אינו חוזר לראש, אבל מכל מקום אם עדיין לא התחיל יאמר 'ברוך שנתן', וכפי שאמר רב גידל (לעיל ע"א). וכן פסק הרי"ף. אמנם בבעל המאור (ד"ה ומזה) נחלק בזה, וכתב שמימרא זו של רב נחמן בשם שמואל [שאם לא הזכיר 'יעלה ויבוא' בברכת המזון של ראש חודש אין מחזירין אותו] חולקת על המימרא של רב הונא לעיל, הסובר שמי ששכח להזכיר ראש חודש בברכת המזון אומר 'ברוך שנתן', ולדברי שמואל אף אם נזכר בראש חודש קודם שהתחיל 'הטוב והמטיב' אינו משלים את ההזכרה של ראש חודש. והרמב"ן והראב"ד בהשגותיהם האריכו לחלוק עליו, שאין לנו להחזיק מחלוקת בין האמוראים בחינם, אלא הכל מודים שאם נזכר קודם ברכת 'הטוב והמטיב' יאמר 'ברוך שנתן', שאמירה זו אינה בכלל הדין של 'אין מחזירין אותו', שהרי אינו צריך לחזור ולברך, אלא הרי הוא כמזכיר עתה 'יעלה ויבוא'.

ה. **על** פי הגהת הב"ח (אות א).

ו. **אף** שראש חודש נמנה במגילת תענית בכלל הימים שאין להתענות בהם, מכל מקום אין חיוב לאכול בו פת, ואפשר לאכול בו דברים שאין מברכים עליהם ברכת המזון [ואף לא ברכת מעין שלש], ונמצא שאינו מחויב להזכיר את ראש חודש בברכתו, שלא כיום טוב שמחויב אדם לאכול בו פת. תוספות (ד"ה אי). ובמאירי (ד"ה מה) כתב, שרשאי אדם שלא לאכול בראש חודש מאומה, לפי שלא נאסרה בו תענית, אלא רק זו שבאה משום אבל וצער.

ז. **כתב** הרשב"א (ד"ה שבתות), שמאחר וטעם הדבר שאינו חוזר בראש חודש הוא משום שאינו מחויב לאכול בו פת בסעודה, לפיכך אם חל ראש חודש בשבת אף שהזכיר 'שבת' בברכת המזון אם שכח להזכיר ראש חודש חוזר לראש הברכה, שהרי הוא מחויב לאכול סעודת שבת. וברא"ה (ד"ה דאמר) נחלק בזה, וכתב שאין צריך לחזור ולברך, לפי שחיוב הסעודה אינו מחמת ראש חודש אלא מחמת השבת.

ח. **הקשו** התוספות (ד"ה אי), כיצד יתכן לומר שחייב אדם לאכול פת ביום טוב, והרי משמע מדברי הגמרא בסוכה (כז.) שאין חיוב לקבוע סעודה על הפת ביום טוב, אלא רק בלילה הראשון של פסח וסוכות, משום מצוות אכילת מצה וסוכה. ותירצו, שכוונת הגמרא שם כך היא, שאין אדם חייב לקבוע סעודה על פת ביום טוב בשביל מצוות אכילה בסוכה [או בשביל מצוות אכילת מצה], אבל מכל מקום הוא חייב לקבוע סעודה בשביל שמחת יום טוב. והנפקא מינה בזה [אם קובע סעודה משום סוכה או משום שמחה] באופן שירדו גשמים, ויצא מסוכתו ואכל פת בביתו, ולאחר מכן פסקו הגשמים, שמצד חיוב אכילת סעודה ביום טוב יצא ידי חובתו, ואינו צריך לשוב

והדר לרישא אמר ליה מאי טעמא עביד מר הכי אמר ליה דאמר רבי שילא אמר רב טעה חוזר לראש והא אמר רב הונא אמר רב טעה אומר ברוך שנתן אמר ליה לאו איתמר עלה אמר רב מנשיא בר תחליפא אמר רב לא שנו אלא שלא פתח בהטוב והמטיב[א] אבל פתח בהטוב והמטיב חוזר לראש. אמר רב אידי בר אבין אמר רב עמרם אמר רב נחמן אמר שמואל טעה ולא הזכיר של ראש חדש בתפלה מחזירין אותו [א]בברכת המזון אין מחזירין אותו אמר ליה רב (א) אבין לרב עמרם מאי שנא תפלה ומאי שנא ברכת המזון אמר ליה אף לדידי קשיא לי ושאילתיה לרב נחמן ואמר לי מיניה דמר שמואל לא שמיע לי אלא נחזי אנן תפלה דחובה היא מחזירין אותו ברכת מזונא דאי בעי אכיל אי בעי לא אכיל אין מחזירין אותו אלא מעתה [ב]שבתות וימים טובים דלא סגי דלא אכיל הכי נמי דאי טעי הדר אמר ליה אין דאמר רבי שילא אמר רב טעה חוזר לראש והא אמר רב הונא אמר רב טעה אומר ברוך שנתן לאו איתמר עלה [ג]לא שנו אלא שלא פתח בהטוב והמטיב אבל פתח בהטוב והמטיב חוזר לראש: עד כמה מזמנין וכו': למימרא דרבי מאיר חשיב ליה כזית ורבי יהודה כביצה והא איפכא שמעינן להו [ג] דתנן [ד]וכן מי שיצא מירושלים ונזכר שהיה[ב] בידו בשר קדש אם עבר צופים שורפו במקומו ואם לאו חוזר ושורפו לפני הבירה מעצי המערכה עד כמה הם חוזרים רבי מאיר אומר זה וזה בכביצה ורבי יהודה אומר [ה]זה וזה בכזית אמר רבי יוחנן מוחלפת השיטה[ג] אביי אמר לעולם לא תיפוך הכא בקראי פליגי ר' מאיר סבר [א] [ד] ואכלת זו אכילה ושבעת זו שתיה ואכילה [ה]בכזית ורבי יהודה סבר ואכלת ושבעת אכילה שיש בה שביעה ואיזו זו כביצה התם בסברא פליגי ר' מאיר סבר חזרתו [ו]כטומאתו מה טומאתו בכביצה אף חזרתו בכביצה ור' יהודה סבר חזרתו כאיסורו מה איסורו בכזית אף חזרתו בכזית: **מתני'** כיצד מזמנין [ו]בשלשה אומר נברך בשלשה והוא אומר ברכו בעשרה אומר נברך אלהינו בעשרה והוא אומר ברכו אחד עשרה ואחד עשרה רבוא במאה הוא[ז] אומר נברך ה' אלהינו במאה והוא אומר ברכו באלף הוא אומר נברך לה' אלהינו אלהי ישראל באלף והוא אומר ברכו ברבוא אומר נברך לה' אלהינו אלהי ישראל אלהי צבאות[ג] יושב הכרובים על המזון שאכלנו[ז] ברבוא והוא אומר ברכו כענין שהוא מברך כך עונים אחריו ברוך ה' אלהינו אלהי ישראל אלהי צבאות יושב הכרובים על המזון שאכלנו ר'[ח] יוסי הגלילי אומר לפי רוב הקהל הם מברכים שנאמר [ב]במקהלות ברכו אלהים ה' ממקור ישראל אמר ר' עקיבא מה מצינו בבית הכנסת אחד מרובים ואחד מועטים אומר ברכו את ה' רבי ישמעאל אומר ברכו את ה' המבורך: **גמ'** אמר שמואל [ז]לעולם אל יוציא אדם את עצמו מן הכלל תנן בשלשה והוא אומר ברכו אימא אף

רש"י

והדר לרישא. לתחלת ברכת המזון, כדאמרינן (לעיל דף כט:) גבי תפלה עקר את רגליו חוזר לראש, התם הוא דאיכא עקירת רגלים אבל הכא סיום הברכה הוא עקירת רגלים: מי שיצא מירושלים. לעיל מיניה מיירי ההולך לשחוט את פסחו ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ויבער ואם לאו יבטל בלבו, וכן מי שיצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קודש ונפסל ביציאתו חוץ לחומה: אם עבר צופים. מקום שיכול לראות בהמ"ק: לפני הבירה. מקום בהר הבית שיש שם בית הדשן גדול ששורפין פסולי קדשים קלים, כדאמרינן בזבחים בפרק טבול יום (דף קד:)[ו]: זה וזה. חמץ ובשר קודש: חזרתו כטומאתו גרסינן. שיעור חזרתו כשיעור טומאתו, מידי דחשיב לענין טומאה חשיב זה לענין חזרה: מתני' בשלשה והוא אומר ברכו. דהא בלאו דידיה איכא זימון, וכן כולם: אחד עשרה ואחד עשרה רבוא. כלומר הכל שוה, משראויים להזכיר את השם אין צריכין לשנות, ובגמ'[ו] פריך הא קתני סיפא במאה והוא[ז] אומר כו': לפי רוב הקהל הם מברכים. כמו שאמר שיש חילוק בין מאה לעשרה ובין מאה לאלף ובין אלף לרבוא, והא דקתני אחד עשרה ואחד עשרה רבוא ר"ע היא דאמר מה מצינו בבית הכנסת משהגיעו לעשרה אין חילוק בין רבים בין מועטים אף כאן אין חילוק, הכי מוקי לה בגמרא: גמ' אל יוציא את עצמו. אע"פ שבארבעה הוא רשאי לומר לשלשה ברכו, טוב לו שיאמר נברך ואל יוציא עצמו מכלל המברכים: תנן בשלשה והוא אומר ברכו. אלמא הכי עדיף, כלומר רבים אתם ואפילו אני עמכם:

אף

תוספות

אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל. וא"ת והא הוי ר"ח מיומי דלא להתענות בהון במגילת תענית וי"ל דה"פ אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל פת שיחייבנו בברכת המזון אבל ביום טוב צריך לאכול פת ותימה דאמרינן בסוכה (פ"ב דף כז.[ח]) אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל חוץ מלילה הראשונה דיליף ט"ו ט"ו מחג המצות וי"ל דה"פ שאינו צריך לאכול בסוכה אם לא ירצה אבל בשביל יו"ט צריך לאכול וא"ת מנ"מ אם צריך לאכול בשביל יו"ט או בשביל סוכות[ח] ומיהו אומר רבינו יהודה דנפקא מינה כגון שירדו גשמים ואכלו חוץ לסוכה דהשתא אם לכבוד יו"ט שפיר אבל אם בשביל סוכה ביו"ט ראשון צריך לחזור ולאכול בסוכה לאחר שיפסקו הגשמים דילפינן ט"ו ט"ו מחג המצות[ט] אבל בשאר ימים אינו צריך והא דאמרינן בפרק אלו דברים (פסחים ד' סח:) מר בריה דרבינא הוה יתיב בתעניתא כולה שתא משמע שהיה מתענה ביום טוב מפרש ר"י דבתענית חלום קאמר אבל בשאר תעניות אסור[י] וסעודה שלישית של שבת היה מסופק ר"י דשמא אי בעי לא אכיל אלא מיני תרגימא כדפי' ר"ת כדאמרי'[יא] בסעודת סוכה ומיהו בכתובות פרק אע"פ (דף סד:) חשיב גבי משרה אשתו על ידי שליש שלש סעודות משל שבת א"כ משמע דכולן שוות ועוד כיון דילפינן[יב] ממן אלמא דשוות הן ומיהו אם אכל סעודה רביעית ושכח של שבת לא הדר לרישא דודאי אי בעי לא אכיל הך סעודה רביעית כלל: [טו]**עד** כמה מזמנין וכו'. ה"ה ברכת המזון בלא זימון אלא רבותא אשמעינן דאפילו על כזית מזמנין: **אם** עבר צופים. פירש"י בפסחים (פ"ג ד' מט.) מקום שאמו צופים ול"נ דא"כ ה"ל למימר וכמדתו לכל רוח כדקאמר התם [נג:] גבי מודיעים ולפנים אלא י"ל שאינו מקום וצופים[ס] הוי לשון ראיה וה"פ אם הרחיק מירושלים כ"כ שאינו יכול לראות ירושלים שורפו במקומו: [י]**רבי** מאיר סבר ואכלת זו אכילה ואכילה בכזית. ואומר הר"י דהני קראי אסמכתא בעלמא נינהו דמדאורייתא בעינן שביעה גמורה כדאמר פרק מי שמתו (ד' כ:) וכי לא אשא פנים לישראל וכו' וכן אמרינן התם בן מברך לאביו ומוקים לה במאן דאכיל שיעורא דרבנן ופירש"י היינו כזית או כביצה ועוד אי כזית או כביצה הוי דאורייתא איזה שיעור דרבנן. וקי"ל בכזית דלפי מה שמחליף רבי יוחנן קאמר רבי יהודה בכזית ור' מאיר ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה וגם לאביי דלא מחליף ור"מ אית ליה עד כזית נראה דהלכה כר"מ בכזית אף על גב דבעלמא[יג] ר"מ ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה בהא הלכה כר"מ דהא קים ליה ר' יוחנן בשיטתו לעיל[יד] דאינו מוציא רבים ידי חובתן עד שיאכל כזית וכן לעיל[טו] גבי שאכל כזית[ק] מלית וכן פסק בה"ג ור"ת ושאלתות[טז] ° ולענין שתיה אומר ר"י דיש להחמיר ולברך עליו אפילו בפחות ממלא לוגמיו אף על גב דלענין יום הכפורים ליתא[יז] לא ילפינן מינה לענין ברכה תדע דלענין ברכת המזון בכזית ולענין יום הכפורים עד דהוי דוקא[יח] ככותבת[יט]: **נברך** אלהינו גרסינן ולא גרסינן נברך לאלהינו בלמ"ד[ל] דדוקא גבי שיר והודאה כתיב למ"ד כמו שירו לה'[כ] הודו לה'[כא] גדלו לה'[כב] אבל גבי ברכה לא מצינו זה הלשון וכן מפורש בסדר רב עמרם[כג]: **אמר** ר"ע מה מצינו בבית הכנסת אחד עשרה וכו'. משמע דרבי יוסי הגלילי מודה בבית הכנסת מדקאמר מה מצינו וכו' כלומר שאתה מודה לי ומאי שנא דפליגי בברכת המזון ומודו בבית הכנסת ויש לומר דודאי לא חלקו בין עשרה למאה בתפלה דאלו נכנסים ואלו יוצאים ולאו אדעתיה דש"ל אבל בברכת המזון שהן קבועין ומעורבין[מ] שם יחד אין לטעות בזה שאין יוצאין עד לאחר ברכת המזון: **לעולם** אל יוציא אדם את עצמו מן הכלל. ופריך בירושלמי[כד] מן הקורא בתורה ומן החזן שאומר ברכו ומפרש כיון שאומר המבורך אין זה מוציא עצמו מן הכלל: **תנן** בשלשה והוא אומר ברכו. ס"ד השתא דברכו עדיף משום דברכו היינו צווי לברך את השם אבל נברך אינו אלא נטילת רשות: אלא

עין משפט נר מצוה

סג א מיי' פ"ב מהלכות ברכות הל' יג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קפח סעיף ז ובסי' תכד:
סד ב ג מיי' שם הל' יב טוש"ע שם ס"ו:
סה ד ה מיי' פי"ט מהל' פסולי המוקדשין הלכה ח:
סו ו ז מיי' פ"ה מהל' ברכות הל' ב ד סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קצב סעיף א:

הגהות הב"ח

(א) גמ' אמר ליה רב אידי בר אבין לרב עמרם מאי שנא:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה אם עבר צופי' כו'. הוי לשון ראיה עי' לקמן סא ע"ב ברש"י ד"ה מן הצופי': תוס' ד"ה ר"מ סבר כו' ולענין שתיה אומר ר"י דיש להחמיר ולברך. ק"ל היאך שייך להחמיר לברך הא בברכה ספיקא להקל וצ"ע:

רב נסים גאון

מר סבר חזרתו כטומאתו מה טומאתו בכביצה. עיקרה בתורת כהנים יכול יטמא כל שהוא ת"ל אשר יאכל הא אינו מטמא אלא בכביצה ובגמרא דיום הכפורים (דף פ) אמרינן תניא ר' אומר כל איסורין שבתורה בכזית חוץ מטומאת אוכלין בכביצה כו' מנלן א"ר אבהו אמר ר' אלעזר דאמר קרא מכל האוכל אשר יאכל אוכל שאתה יכול לאוכלו בבת אחת שיערו חכמים שאין בית הבליעה יתר מביצת תרנגולת ולענין איסורין אמרי' (סוכה ו) ארץ זית שמן ארץ שרוב שיעוריה כזיתים ועיקרו בתורת כהנים אשר תאכל אין אכילה בפחות מכזית ובגמ' דפרק גיד הנשה (חולין דף צו) אמרי' ור' יהודה אכילה כתיבה בה ואכילה בכזית והתם נמי אמרי' (שם דף קב) אבר מן החי צריך כזית מ"ט אכילה כתיב ביה ואכילה בכזית וכמוה רבות בתלמוד ומינה ילפינן לנוגע ולנושא ששיערו חכמים כזית כדתניא בתורת כהנים [בפרשת אמור] והכי איתא בת"כ [שם בפ' שמיני] נבלה וטרפה לא יאכל לטמאה בה את שאין לה טומאה אלא אכילה וכו' יכול נבלת בהמה מטמא בגדים בבית הבליעה מק"ו ת"ל בה בה אתה מטמא בבית הבליעה ואין אתה מטמא בנבלת בהמה בבית הבליעה א"כ למה נאמר האוכל ליתן שיעור מה האוכל בכזית אף הנוגע והנושא בכזית: **בשלשה והוא אומר ברכו.** אמר שמואל לעולם אל יוציא אדם את עצמו מן הכלל ואסיקנא דנברך עדיף למה נהגו העם בספר תורה לומר הקורא ברכו ואינו אומר נברך ופירוקה כי הקורא בס"ת כיון שהצריכוהו לומר המבורך לא יצא מן הכלל והרי בירך הוא תחלה קודם הצבור ובברכת המזון אם הוא אומר ברכו את שאכלנו משלו הרי הוציא את עצמו מן הכלל והכי אמרינן בתלמוד ארץ ישראל שמואל אמר אני איני מוציא את עצמי מן הכלל התיבון הרי הקורא בתורה אומר ברכו אמר ר' אבין מכיון דהוא אומר המבורך אף הוא אינו מוציא עצמו מן הכלל והוא פירוק יפה וחביב:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עיין תוס' לעיל ל: ד"ה מסתברא, ב) פסחים מט. ודף פא:, ג) נ"ב לעיל יז: עירובין צט. פסחים מט: נה. ביצה ג. [ט: י.] כל זה נשמט ונמצא במסורת הש"ס דפוס זיטאמיר (גליונות קה"י), ד) [יומא עט:], ה) [שם פא.], ו) [פסחים מט: פה. קכא.], ז) נ., ח) [ועי' היטב תוס' סוכה כז. ד"ה אי בעי], ט) סוכה כז., י) שבת יא., יא) סוכה כז., יב) [שבת דף קיז:], יג) [עירובין דף מו:], יד) [מח.], טו) [לח:], טז) פ' יתרו קודם סימן נג, יז) יומא דף עג:, יח) [וע"ע תוס' יומא עט. ד"ה ולא בירך באריכות], יט) יומא עג:, כ) שמות טו כא, כא) תהלים לג ב, כב) תהלים לד ד, כג) ח"א סדר שחרית ד"ה מאן דאכיל, כד) דפרקין ה"ג.

תורה אור השלם

א) וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ: [דברים ח, י]
ב) בְּמַקְהֵלוֹת בָּרְכוּ אֱלֹהִים יְיָ מִמְּקוֹר יִשְׂרָאֵל: [תהלים סח, כז]

הגהות וציונים

א] בכת"י שיש בידו וכ"ה בפסחים: ב] במשנה שבמשניות ליתא "הוא" (הגהות הרד"ל לנדא) וכן משמע בגמ': ג] במלאכת שלמה ל"ג תיבות "אלהי צבאות": ד] תיבות "על המזון שאכלנו" ל"ג אלא בסיפא כענין שהוא מברך כו' כ"מ בגמ' נ ע"א דקאמר אבל בעשרה דאיכא שם שמים מוכחא מילתא כדתנן כענין כו' משמע דברישא ליתא, וכן ברא"ש ליתא (חזו"א סי' לא אות ב) ועיין רש"ש שם: ה] יש שגורסין שר' יוסי הגלילי (שפ"ח): ו] שם ליתא פסולי קדשים קלים (רש"ש): ז] צ"ל הוא (רש"ש): ח] ועיי"ש בתוס' שכתבו שלא כדבריהם הכא: ט] שייך למשנה לעיל מה ע"א (גליון): י] דבור זה עם תוס' לעיל מח ע"א ד"ה עד ופסחים מט ע"ב ד"ה ואכלת, משלימין זה לזה (הרד"א מגרידך): כ] צ"ל זית (דבש תמר): ל] ולפי דברי התוס' בכל המשנה גם בלה' אין גורסין בל' (חזו"א שם) אולם הרי"ף והרמב"ם גורסים נברך "לאלהינו" (עיין מאמר מרדכי או"ח סי' קצב סק"ב ובשער הציון שם סק"ו): מ] נדצ"ל ומעובכין:

משנת ראשונים

אם עבר צופים שורפו במקומו. לפי שכשעבר מקום ראיית ירושלים לא הטריחוהו לחזור ולשרוף לפני הבירה, אבל כל שהוא קרוב כל כך שעדיין רואה את ירושלים הטריחוהו לחזור ולשורפו לפני הבירה, כדי לביישו על שלא נזהר עליו. [הרשב"א] **ואם לאו חוזר ושורפו לפני הבירה מעצי המערכה.** נראה הטעם משום דלב בית דין מתנה עליהם, לפי שהזקיקוהו לשורפו לפני הבירה כדי לביישו לא הטריחוהו להביא עצים משלו ויכול להנות משל הקדש, וכן בציקנין התנו כמו כן ולא לכל דמתוך ציקנותן היו נמנעין מלשורפו ואתי לידי עבירה. [תוספות, פסחים פא:] **ואכלת זו אכילה ושבעת זו שתיה.** אע"פ שבתפילה שתוי ששתה רביעית יין לא יתפלל ושכור שהתפלל תפילתו תועבה ובברכות של קריאת שמע אין ראוי לברכם בשכרות והוא כל שאינו ראוי לדבר בפני גדולים, ברכת המזון נאמרת בשכרות, שכך נתקנה מן התורה, שנאמר ואכלת ושבעת וברכת ודרשו חז"ל (ברכות מט:) ושבעת זו שתיה. [הלכות ברכות לריטב"א פרק ו אות כג] **מה טומאתו בכביצה.** לפי מה שכתב ר"ת ז"ל דאוכלין אין מקבלין טומאה בפחות מכביצה ניחא, אבל לדברי רש"י ז"ל שכתב דאפילו כל שהוא מקבל טומאה צריך לפרש כאן דלטמא אחרינא קאמר. [הרשב"א] **בשלשה אומר נברך.** וא"א לומר ברכו משום דהוי משמע שיכולין לזמן אפילו בשנים, אע"ג דכתיב בקרא גדלו לה' כיון דכתיב אתי הוי כמו נברך. הה"ר יוסף. [תוספות הרא"ש]

שב רב אידי בר אבין ושאל, **והא אמר רב הונא אמר רב, טעה** ולא הזכיר של שבת ויום טוב בברכת המזון **אומר 'ברוך שנתן'**, ואינו חוזר לתחילת ברכת המזון.

אמר לו רב עמרם, **לאו איתמר עלה** - וכי לא נאמר על כך בבית המדרש, **לא שנו** חכמים דין זה שאומר 'ברוך שנתן', **אלא** באופן **שעדיין לא פתח בברכת 'הטוב והמטיב', אבל** אם כבר **פתח בברכת 'הטוב והמטיב'** שוב אינו יכול לומר 'ברוך שנתן', אלא **חוזר לראש** הברכה.

★

שנינו במשנה, **עד כמה מזמנין וכו'** עד כזית, רבי יהודה אומר עד כביצה[ט].

הגמרא מקשה סתירה מדברי רבי מאיר ורבי יהודה במשנתנו לדבריהם במסכת פסחים:

מקשה הגמרא, **למימרא** - וכי ניתן לומר, **דרבי מאיר חשיב ליה כזית** - שלרבי מאיר חשוב הוא שיעור 'כזית', ולפיכך הוא סובר שאדם האוכל כזית חייב בזימון, **ואילו לרבי יהודה** חשוב הוא שיעור **'כביצה'**, ולפיכך הוא סובר שאין אדם מתחייב בזימון עד שיאכל שיעור כביצה, **והא איפכא שמעינן להו** - והרי שמענו שהם סוברים להיפך, **דתנן** - שכך שנינו במסכת פסחים (מט.), ההולך לשחוט את פסחו וכו', ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו, אם יכול לחזור [לביתו] ולבער [את חמצו] ולחזור למצותו יחזור ויבער, ואם לאו מבטלו בלבו וכו'. **וכן מי שיצא מירושלים, ונזכר שהיה בידו בשר קודש** - בשר קדשים קלים, ונפסל הבשר בצאתו מחומות ירושלים וטעון שריפה, **אם עבר** אותו אדם את המקום ששמו **'צופים'**[י], **שורפו** לבשר הקודש **במקומו** - במקום שהוא עומד בו עתה, שמאחר וכבר נתרחק הרבה מירושלים לא הטריחוהו חכמים לחזור[יא], **ואם לאו** - שעדיין לא עבר מקום זה, **חוזר ושורפו** בירושלים[יב], **לפני המקום** ששמו **'בירה'**[יג], ושורפו שם **מעצי המערכה** - עצי הקדש העומדים לצורך המערכה שעל המזבח[יד].

ומבררת המשנה שם, **עד כמה הם חוזרים** - כמה הוא שיעור החמץ או בשר הקודש שצריך אדם לחזור בעבורם כדי לשורפם. ומביאה המשנה מחלוקת תנאים בזה. **רבי מאיר אומר זה וזה** - בין חמץ ובין בשר קודש, השיעור שצריך לחזור עבורם הוא **בכביצה**, אבל אם פחותים הם משיעור זה אינו צריך לחזור, אלא מבטל החמץ בליבו ושורף בשר הקודש במקומו. **ורבי יהודה אומר, זה וזה** - בין חמץ ובין בשר קודש, השיעור שצריך לחזור עבורם הוא **בכזית**[טו]. ומבואר מדברי משנה זו שרבי מאיר סובר ששיעור חשוב הוא כביצה, ולרבי יהודה שיעור חשוב הוא אף בכזית, ולהיפך מדברי משנתנו.

מתרצת הגמרא, **אמר רבי יוחנן, מוחלפת השיטה** - יש להחליף את שיטת התנאים שבמשנתנו, וכך יש לגרוס 'עד כמה מזמנין, עד כביצה, רבי יהודה אומר עד כזית', ונמצא שדבריהם כאן כדבריהם במשנה במסכת פסחים[טז].

אביי אמר, לעולם לא תיפוך - אין צריך להפוך את השיטות בגירסת משנתנו, אלא ניתן ליישב הסתירה באופן אחר. שכן יש לחלק בין סברות מחלוקת התנאים במשנתנו לסברות מחלוקתם במסכת פסחים.

ולאכול, אבל מצד מצוות אכילה בסוכה לא יצא ידי חובתו, ולפיכך בלילה הראשון עליו לשוב ולאכול בסוכה [ובראב"ה (ד"ה דאמר) הוסיף נפקא מינה בזה, שבפסח רשאי אדם לאכול מצה עשירה ויוצא בה ידי חובת סעודת יום טוב, אך אינו יוצא בה ידי חובת מצה, וכן בסוכות רשאי אדם לאכול אכילת עראי של כזית פת מחוץ לסוכה, ויוצא בה ידי חובת סעודת יום טוב, אך אינו יוצא בה ידי חובת סוכה. אמנם בשער המלך (סוכה פ"ו ה"ז) כתב שאם אוכל כזית לשם סעודת יום טוב הרי זה נידון כאכילת קבע וחייב לאוכלה בסוכה].

אמנם במסכת סוכה (כז. ד"ה אי) כתבו התוספות שאין חיוב אכילת פת ביום טוב כלל, אלא רק בליל יום טוב הראשון של פסח וסוכות, ומה שנתבאר בסוגייתנו שאם שכח 'יעלה ויבוא' בברכת המזון של סעודת יום טוב חוזר לראש, לפי שסעודת יום טוב חובה היא, היינו רק בסעודות ליל יום טוב הראשון של פסח וסוכות, אך בשאר הסעודות [ובשאר ימים טובים] אם שכח להזכיר 'יעלה ויבוא' אינו חוזר, לפי שאינו מחויב לקבוע סעודה על הפת. וכן היא דעת הרשב"א כאן (ד"ה תפילה).

עוד כתבו התוספות כאן, שר"י היה מסופק מה דינו של מי ששכח לומר 'רצה' בסעודה שלישית של שבת, האם חייב לחזור ולברך, שכן לשיטת רבינו תם אין חיוב לאכול פת בסעודה זו, אך מאידך מצינו בכמה מקומות שהושוו כל שלושת הסעודות יחדיו. אמנם אם הוסיף אדם ואכל סעודה רביעית בשבת, בזה בודאי הדין הוא שאם שכח 'רצה' אינו חוזר לברך, שהרי אינו מחויב בסעודה זו כלל. והרא"ה (ד"ה דאמר) נחלק בזה, וסובר שאפילו אם יאכל אדם מאה סעודות בשבת ולא הזכיר 'רצה' בסעודה האחרונה חוזר לתחילת הברכה, שכן טעם הדבר שחוזר בשבת הוא משום שמחויב לאכול באותו היום, ולא משום שמחויב לאכול באותה סעודה.

ט. **כתבו** התוספות (ד"ה עד), שאף שנקטה המשנה מחלוקתם בלשון 'עד כמה מזמנין', מכל מקום נחלקו רבי מאיר ורבי יהודה גם לענין שיעור האכילה לחיוב ברכת המזון, שלדברי רבי מאיר האוכל כזית חייב בברכת המזון, ואילו לדברי רבי יהודה אינו חייב עד שיאכל שיעור כביצה, אלא שנקטה המשנה מחלוקתם לענין זימון כדי להשמיענו בזה חידוש, שלדברי רבי מאיר האוכל שיעור כזית חייב אפילו בזימון. אמנם בפני יהושע (ד"ה עד) כתב, שמדברי רש"י במשנה (לעיל מה. ד"ה עד) משמע שסובר שנחלקו רק לענין זימון, אבל לגבי ברכת המזון הכל מודים שאכילת כזית מחייבת בברכת המזון. וראה עוד בילקוט ביאורים.

י. **כן** משמע מדברי רש"י כאן (ד"ה אם), וביתר ביאור כתב זאת רש"י במסכת פסחים (מט. ד"ה אם) 'שם כפר שיכול לראות בית המקדש משם'. ובתוספות כאן (ד"ה אם) הקשו עליו, שאם כן צריכה היתה המשנה לומר 'וכמידתו לכל רוח', כלומר, שכפי השיעור שמרוחק המקום ששמו 'צופים' מירושלים כך יש למדוד אף לשאר הצדדים שאין בהם מקום כזה, וכפי שאומרת המשנה במסכת פסחים (נג:), 'איזו היא דרך רחוקה, מן המודיעים ולחוץ, וכמידתה לכל רוח'. ולפיכך כתבו ש'צופים' אינו שם של מקום מסוים, אלא הוא לשון 'ראיה', והכוונה בזה לכל מקום שממנו ניתן לראות את העיר ירושלים, שאם הרחיק אדם כל כך עד שאינו יכול לראות את העיר אינו צריך לחזור ושורפו במקומו.

יא. **רש"י** במסכת פסחים (פא: ד"ה שורפו).

יב. **טעם** הדבר שיש לשורפו בירושלים דווקא, לפי שנאמר (ויקרא ו כג) 'וכל חטאת אשר יובא מדמה אל אהל מועד לכפר בקודש לא תאכל, באש תשרף', ודרשו חכמים במסכת פסחים (כד.) מן התיבות 'בקודש באש תשרף' שיש לשרוף את פסולי המוקדשים בקודש, במקום אכילתם. רש"י במסכת פסחים (מט. ד"ה ואם). ובתוספות שם (ד"ה ושורפו) תמהו עליו, שאם כן כיצד יתכן לחלק בזה אם עבר 'צופים' או לא, הרי מכל מקום חייב הוא מן התורה לשרוף את הבשר במקום אכילתו. ועל כן כתבו התוספות, שמן התורה רשאי הוא לשרוף את הבשר בכל מקום, שכן אין דורשים מן המקרא 'בקודש באש תשרף' אלא לענין פסולי קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים, אבל שאר קדשים שנאכלים לזרים לא נאמר בהם חיוב זה, אלא שחכמים גזרו אף באלו לשורפם בירושלים, משום שחששו שמא יבואו לשרוף אף את קדשי הקדשים בכל מקום, אמנם כאשר התרחק מירושלים לא הטריחוהו לחזור [ובחתם סופר שם (ד"ה בשר) כתב, שאף רש"י מודה לדברי התוספות, אלא שנקט את המקרא שנאמר לגבי קדשי קדשים כדי לבאר מדוע גזרו חכמים לגבי קדשים קלים]. ואף הרשב"א כאן (ד"ה אם) נוקט שאין חיוב זה מן התורה, אלא שביאר הענין באופן אחר, שטעם הדבר שהצריכוהו חכמים לחזור ולשרוף לפני הבירה היינו כדי לביישו על שלא נזהר בשמירת בשר הקודש והוציאו מחוץ לירושלים [וכן מבואר בדברי הגמרא במסכת פסחים (פא:)].

יג. **הוא** שם של מקום בהר הבית, שיש שם בית דשן גדול, ששורפים בו פסולי קדשים קלים, כמבואר במסכת זבחים (קד:). רש"י (ד"ה לפני). אמנם יש לציין שזו היא שיטת רבי יוחנן בגמרא שם, אבל דעת ריש לקיש היא ש'כל הבית [מקדש] קרוי בירה'.

יד. **נחלקו** אמוראים במסכת פסחים (פב.) מדוע שורף מעצי המערכה בדווקא, לרב יוסף טעם הדבר הוא כדי שלא לבייש את מי שאין לו עצים משל עצמו, ולרבא, טעם הדבר הוא מפני החשד, שאם ישרוף בעצים שלו ויחזיר הנותר לביתו יחשדוהו שנוטל משל הקדש. ונתבאר שם עוד, שיש חילוק ביניהם באופן שמביא משלו קנים וחריות של דקל שאינם ראויים למערכה [כיון שהם נשרפים מהר], שהטעם של חשד אין שייך בזה, אבל הטעם שלא לבייש את מי שאין לו שייך גם כאן.

טו. **במשנה** במסכת פסחים (מט.) הובאה שיטה שלישית, של חכמים, הסוברים שהשיעור שיש לחזור כדי לשרוף בשר קודש במקומו הוא כזית, אך השיעור שיש לחזור כדי לשרוף החמץ הוא בכביצה. וביארו התוספות שם (ד"ה וחכמים) בשם הירושלמי, שמאחר ובשר קודש אין לו תקנה בביטול החמירו חכמים בשיעורו יותר מבחמץ שמועיל לו ביטול מן התורה ולא נתחייב בשריפה אלא מדברי חכמים.

טז. **כן** מתבאר מדברי התוספות (ד"ה רבי), ש'מוחלפת השיטה' היינו כאן במשנתנו, ולא במשנה במסכת פסחים. ולפיכך נקטו להלכה שהשיעור הוא בכזית, כדברי רבי יהודה, שכן כלל הוא בידינו שבמחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה יש לפסוק כרבי יהודה [והוסיפו, שאף לאביי שאינו מחליף השיטות, וסובר שרבי מאיר הוא שאמר 'עד כזית', מכל מקום יש לפסוק הלכה כן, אף שבכל מקום הלכה כרבי יהודה, שכן כך סובר רבי יוחנן (לעיל מח.)]. ובמהרש"א (בתוס' שם) תמה, מניין להם לתוספות לפרש כן, הרי יתכן שכוונת רבי יוחנן היא שמוחלפת השיטה בפסחים, ואילו כאן יש להשאיר כפי הגירסא שלפנינו, ונמצא שלדברי רבי יהודה השיעור הוא בכביצה ולא בכזית. ובהגהות היעב"ץ כתב ליישב הקושיא, שמאחר ומצינו (לעיל שם) שרבי יוחנן נקט להלכה שהשיעור הוא בכזית, לפיכך פירשו התוספות שיש להפך הגירסא כאן, כדי שיעמוד רבי יוחנן בשיטת רבי יהודה שהלכה כמותו במחלוקתו עם רבי מאיר.

והדר לרישא אמר ליה מאי טעמא עביד מר הכי אמר ליה דאמר רבי שילא אמר רב טעה חוזר לראש והא אמר רב הונא אמר רב טעה אומר ברוך שנתן אמר ליה לאו איתמר עלה אמר רב מנשיא בר תחליפא אמר רב לא שנו אלא שלא פתח בהטוב והמטיב אבל פתח בהטוב והמטיב חוזר לראש. אמר רב אידי בר אבין אמר רב עמרם אמר רב נחמן אמר שמואל טעה ולא הזכיר של ראש חדש בתפלה מחזירין אותו בברכת המזון אין מחזירין אותו אמר ליה רב (א) אבין לרב עמרם מאי שנא תפלה ומאי שנא ברכת המזון אמר ליה אף לדידי קשיא לי ושאילתיה לרב נחמן ואמר לי מיניה דמר שמואל לא שמיע לי אלא נחזי אנן תפלה דחובה היא מחזירין אותו ברכת מזונא דאי בעי אכיל אי בעי לא אכיל אין מחזירין אותו אלא מעתה שבתות וימים טובים דלא סגי דלא אכיל הכי נמי דאי טעי הדר אמר ליה אין דאמר רבי שילא אמר רב טעה חוזר לראש והא אמר רב הונא אמר רב טעה אומר ברוך שנתן לאו איתמר עלה לא שנו אלא שלא פתח בהטוב והמטיב אבל פתח בהטוב והמטיב חוזר לראש: עד כמה מזמנין וכו': למימרא דרבי מאיר חשיב ליה כזית ורבי יהודה כביצה והא איפכא שמעינן להו דתנן וכן מי שיצא מירושלים ונזכר שהיה בידו בשר קדש אם עבר צופים שורפו במקומו ואם לאו חוזר ושורפו לפני הבירה מעצי המערכה עד כמה הם חוזרים רבי מאיר אומר זה וזה בכביצה ורבי יהודה אומר זה וזה בכזית אמר רבי יוחנן מוחלפת השיטה אביי אמר לעולם לא תיפוך הכא בקראי פליגי ר' מאיר סבר ואכלת זו אכילה ושבעת זו שתיה ואכילה בכזית ורבי יהודה סבר ואכלת ושבעת אכילה שיש בה שביעה ואיזו זו כביצה התם בסברא פליגי ר' מאיר סבר חזרתו כטומאתו מה טומאתו בכביצה אף חזרתו בכביצה ור' יהודה סבר חזרתו כאיסורו מה איסורו בכזית אף חזרתו בכזית: **מתני'** כיצד מזמנין בשלשה אומר נברך בשלשה והוא אומר ברכו בעשרה אומר נברך אלהינו בעשרה והוא אומר ברכו אחד עשרה ואחד עשרה רבוא במאה הוא אומר נברך ה' אלהינו במאה והוא אומר ברכו באלף הוא אומר נברך לה' אלהינו אלהי ישראל באלף והוא אומר ברכו ברבוא אומר נברך לה' אלהינו אלהי ישראל אלהי צבאות יושב הכרובים על המזון שאכלנו ברבוא והוא אומר ברכו כענין שהוא מברך כך עונים אחריו ברוך ה' אלהינו אלהי ישראל אלהי צבאות יושב הכרובים על המזון שאכלנו ר' יוסי הגלילי אומר לפי רוב הקהל הם מברכים שנאמר במקהלות ברכו אלהים ה' ממקור ישראל אמר ר' עקיבא מה מצינו בבית הכנסת אחד מרובים ואחד מועטים אומר ברכו את ה' רבי ישמעאל אומר ברכו את ה' המבורך: **גמ'** אמר שמואל לעולם אל יוציא אדם את עצמו מן הכלל תנן בשלשה והוא אומר ברכו אימא אף

והדר לרישא. לתחלת ברכת המזון, כדאמרינן (לעיל דף כט:) גבי תפלה עקר את רגליו חוזר לראש, התם הוא דאיכא עקירת רגלים אבל הכא סיום הברכה הוא עקירת רגלים: **מי שיצא מירושלים.** לעיל מיניה מיירי ההולך לשחוט את פסחו ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ויבער ואם לאו יבטל בלבו, וכן מי שיצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קודש ונפסל ביציאתו חוץ לחומה: **אם עבר צופים.** מקום שיכול לראות בהמ"ק: **לפני הבירה.** מקום בהר הבית שיש שם בית הדשן גדול ששורפין פסולי קדשים קלים, כדאמרינן בזבחים בפרק טבול יום (דף קד:): **זה וזה.** חמץ ובשר קודש: **חזרתו כטומאתו גרסינן.** שיעור חזרתו כשיעור טומאתו, מידי דחשיב לענין טומאה חשיב זה לענין חזרה: **מתני' בשלשה והוא אומר ברכו.** דהא בלאו דידיה איכא זימון, וכן כולם: **אחד עשרה ואחד עשרה רבוא.** כלומר הכל שוה, משראויים להזכיר את השם אין צריכין לשנות, ובגמ' פריך הא קתני סיפא במאה והוא אומר כו': **לפי רוב הקהל הם מברכים.** כמו שאמר שיש חילוק בין מאה לעשרה ובין מאה לאלף ובין אלף לרבוא, והא דקתני אחד עשרה ואחד עשרה רבוא ר"ע היא דאמר מה מצינו בבית הכנסת משהגיעו לעשרה אין חילוק בין רבים בין מועטים אף כאן אין חילוק, הכי מוקי לה בגמרא: **גמ' אל יוציא את עצמו.** אע"פ שבארבעה הוא רשאי לומר לשלשה ברכו, טוב לו שיאמר נברך ואל יוציא עצמו מכלל המברכים: **תנן בשלשה והוא אומר ברכו.** אלמא הכי עדיף, כלומר רבים אתם ואפילו איני עמכם: אף

אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל. וא"ת והא הוי ר"ח מיומי דלא להתענות בהון במגילת תענית וי"ל דה"פ אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל פת שיתחייבנו בברכת המזון אבל ביום טוב צריך לאכול פת ותימה דאמרינן בסוכה (פ"ב דף כז.) אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל חוץ מלילה הראשונה דיליף ט"ו ט"ו מחג המצות וי"ל דה"פ שאינו צריך לאכול בסוכה אם לא ירצה אבל בשביל יו"ט צריך לאכול וא"ת מנ"מ אם צריך לאכול בשביל יו"ט או בשביל סוכות ומיהו אומר רבינו יהודה דנפקא מינה כגון שירדו גשמים ואכלו חוץ לסוכה דהשתא אם לכבוד יו"ט שפיר אבל אם בשביל סוכה ביו"ט ראשון צריך לחזור ולאכול בסוכה לאחר שיפסקו הגשמים דילפינן ט"ו ט"ו מחג המצות אבל בשאר ימים אינו צריך והא דאמרינן בפרק אלו דברים (פסחים ד' סח:) מר בריה דרבינא הוה יתיב בתעניתא כולה שתא משמע שהיה מתענה ביום טוב מפרש ר"י דבתענית חלום קאמר אבל בשאר תעניות אסור וסעודה שלישית של שבת היה מסופק ר"י דשמא אי בעי לא אכיל אלא מיני תרגימא כדפי' ר"ת כדאמרי' בסעודת סוכה ומיהו בכתובות פרק אע"פ (דף סד:) חשיב גבי משרה אשתו על ידי שליש שלש סעודות משל שבת א"כ משמע דכולן שוות ועוד כיון דילפינן ממן אלמא דשוות הן ומיהו אם אכל סעודה רביעית ושכח של שבת לא הדר לרישא דודאי אי בעי לא אכיל הך סעודה רביעית כלל: **עד** כמה מזמנין וכו'. ה"ה ברכת המזון בלא זימון אלא רבותא אשמעינן דאפילו על כזית מזמנין: **אם** עבר צופים. פירש"י בפסחים (פ"ג ד' מט.) מקום ששמו צופים ול"נ דא"כ ה"ל למימר וכמדתו לכל רוח כדקאמר התם [נג:] גבי מודיעים ולפנים אלא י"ל שאינו מקום וצופים הוי לשון ראיה וה"פ אם הרחיק מירושלים כ"כ שאינו יכול לראות ירושלים שורפו במקומו: **רבי** מאיר סבר ואכלת זו אכילה ואכילה בכזית. ואומר הר"י דהני קראי אסמכתא בעלמא נינהו דמדאורייתא בעינן שביעה גמורה כדאמר פרק מי שמתו (ד' כ:) וכי לא אשא פנים לישראל וכו' וכן אמרינן התם בן מברך לאביו ומוקים לה במאן דאכיל שיעורא דרבנן ופירש"י היינו כזית או כביצה ועוד אי כזית או כביצה הוי דאורייתא איזה שיעור דרבנן. וקי"ל בכזית דלפי מה שמחליף רבי יוחנן קאמר רבי יהודה בכזית ור' מאיר ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה וגם לאביי דלא מחליף ור"מ אית ליה עד כזית נראה דהלכה כר"מ בכזית אף על גב דבעלמא ר"מ ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה בהא הלכה כר"מ דהא קים ליה ר' יוחנן בשיטתו לעיל דאינו מוציא רבים ידי חובתן עד שיאכל כזית וכן לעיל גבי שאכל כזית מליח וכן פסק בה"ג ור"ח ושאלתות ולענין שתיה אומר ר"י דיש להחמיר ולברך עליו אפילו בפחות ממלא לוגמיו אף על גב דלענין יום הכפורים ליתא לא ילפינן מינה לענין ברכה תדע דלענין ברכת המזון בכזית ולענין יום הכפורים עד דהוי דוקא ככותבת: **נברך** אלהינו גרסינן ולא גרסינן נברך לאלהינו בלמ"ד דדוקא גבי שיר והודאה כתיב למ"ד כמו שירו לה' הודו לה' גדלו לה' אבל גבי ברכה לא מצינו זה הלשון וכן מפורש בסדר רב עמרם: **אמר** ר"ע מה מצינו בבית הכנסת אחד עשרה וכו'. משמע דרבי יוסי הגלילי מודה בבית הכנסת מדקאמר מה מצינו וכו' כלומר שאתה מודה לי ומאי שנא דפליגי בברכת המזון ומודו בבית הכנסת ויש לומר דודאי לא חלקו בין עשרה למאה בתפלה דאלו נכנסים ואלו יוצאים ולאו אדעתיה דש"ל אבל בברכת המזון שהן קבועין ומעורבין שם יחד אין לטעות בזה שאין יוצאין עד לאחר ברכת המזון: **לעולם** אל יוציא אדם את עצמו מן הכלל. ופריך בירושלמי מן הקורא בתורה ומן החזן שאומר ברכו ומפרש כיון שאומר המבורך אין זה מוציא עצמו מן הכלל: **תנן** בשלשה והוא אומר ברכו. ס"ד השתא דברכו עדיף משום דברכו היינו לווי לברך את השם אבל נברך אינו אלא נטילת רשות: אלא

עין משפט נר מצוה

סג א מיי' פ"ב מהלכות ברכות הל' יג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קפח סעיף ז ובסי' תכד:
סד ב ג מיי' שם הל' יב טוש"ע שם ס"ו:
סה ד ה מיי' פי"ט מהל' פסולי המוקדשין הלכה ח:
סו ו ז מיי' פ"ה מהל' ברכות הל' ב ד סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קלב סעיף א:

הגהות הב"ח

(א) גמ' אמר ליה רב אידי בר אבין לרב עמרם מאי שנא:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה אם עבר צופי' כו'. הוי לשון ראיה עי' לקמן סא ע"ב ברש"י ד"ה מן הצופי': תוס' ד"ה ר"מ סבר כו' ולענין שתיה אומר ר"י דיש להחמיר ולברך. ק"ל היאך שייך להחמיר לברך הא בברכה ספיקא להקל ול"ע:

רב נסים גאון

מר סבר חזרתו כטומאתו מה טומאתו בכביצה. עיקרה בתורת כהנים יכול יטמא כל שהוא ת"ל אשר יאכל הא אינו מטמא אלא בכביצה ובגמרא דיום הכפורים (דף פ) אמרינן תניא ר' אומר כל איסורין שבתורה בכזית חוץ מטומאת אוכלין בכביצה כו' מנלן א"ר אבהו אמר ר' אלעזר דאמר קרא מכל האוכל אשר יאכל אוכל שאתה יכול לאוכלו בבת אחת שיערו חכמים שאין בית הבליעה יתר מביצת תרנגולת ולענין איסורין אמרי' (סוכה ו) ארץ זית שמן ארץ שרוב שיעוריה כזיתים ועיקרו בתורת כהנים אשר תאכל אין אכילה בפחות מכזית ובגמ' דפרק גיד הנשה (חולין דף צו) אמרי' ור' יהודה אכילה כתיבה בה ואכילה בכזית והתם נמי אמרי' (שם דף קב) אבר מן החי צריך כזית מ"ט אכילה כתיב ביה ואכילה בכזית וכמוה רבות בתלמוד ומינה ילפינן לנוגע ולנושא ששיערו חכמים כזית כדתניא בתורת כהנים [בפרשת אמור] והכי איתא בת"כ [שם בפ' שמיני] נבלה וטרפה לא יאכל לטמאה בה את שאין לה טומאה אלא אכילה וכו' יכול ... מטמא ... בבית הבליעה ... בה אתה ... בבית הבליעה ... בנבלת ... בבית הבליעה ... האוכל ... האוכל ... והנושא ... בשלשה והוא אומר ברכו. אמר שמואל לעולם אל יוציא אדם את עצמו מן הכלל ואסיקנא דנברך עדיף למה נהגו העם בספר תורה לומר הקורא ברכו ואינו אומר נברך ופירוקא כי הקורא בס"ת כיון שהצריכוהו לומר המבורך לא יצא מן הכלל והרי בירך הוא תחלה קודם הצבור ובברכת המזון אם הוא אומר ברכו את שאכלנו משלו הרי הוציא את עצמו מן הכלל והכי אמרינן בתלמוד ארץ ישראל שמואל אמר אני איני מוציא את עצמי מן הכלל התיבון הרי הקורא בתורה אומר ברכו אמר ר' אבין מכיון דהוא אומר המבורך אף הוא אינו מוציא עצמו מן הכלל והוא פירוק יפה וחביב:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עיין תוס' לעיל ל: ד"ה מסתברא, ב) פסחים מט. ודף פא., ג) נ"ב לעיל יז: עירובין צט. פסחים מט: נה. ביצה ג. [ט: י.] כל זה נשמט ונמצא במסורת הש"ס דפוס זיטאמיר (גליונות קה"י), ד) [יומא עט:], ה) [שם פא.], ו) [פסחים מט: פה. קכא.], ז) נ., ח) [ועי' היטב תוס' סוכה כז. ד"ה אי בעי], ט) סוכה כז., י) שבת יא., יא) סוכה כז., יב) [שבת דף קיז:], יג) [עירובין דף מו:], יד) [מח.], טו) [לח:], טז) פ' יתרו קודש סימן נב, יז) יומא דף עג:, יח) [וע"ע תוס' יומא עט. ד"ה ולא בירך באריכות], יט) יומא עג:, כ) שמות טו כא, כא) תהלים לג ב, כב) תהלים לד ד, כג) ח"א סדר שחרית ד"ה מאן דאכיל, כד) דפרקין ה"ג.

תורה אור השלם

א) וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ: [דברים ח, י]

ב) בְּמַקְהֵלוֹת בָּרְכוּ אֱלֹהִים יְיָ מִמְּקוֹר יִשְׂרָאֵל: [תהלים סח, כז]

הגהות וציונים

א] בכת"י שיש בידו וכ"ה בפסחים: ב] במשנה שבמשניות ליתא "הוא" (הגהות הרר"י לנדא) וכן משמע בגמ': ג] במלאכת שלמה ל"ג תיבות "אלהי צבאות": ד] תיבות "על המזון שאכלנו" ל"ג אלא בסיפא כענין שהוא מברך כו' כ"מ בגמ' נ ע"א דקאמר אבל בעשרה דאיכא שם שמים מוכחא מילתא כדתנן כענין כו' משמע דברישא ליתא, וכן ברא"ש ליתא (חזו"א סי' לא אות ב) ועיין רש"ש שם: ה] יש שגורסין שר' יוסי הגלילי (שפ"ח): ו] שם ליתא פסולי קדשים קלים (רש"ש): ז] צ"ל הוא (רש"ש): ח] ועיי"ש בתוס' שכתבו שלא כדבריהם הכא: ט] שייך למשנה לעיל מה ע"א (גליון): י] דבור זה עם תוס' לעיל מח ע"א ד"ה עד ופסחים מט ע"ב ד"ה ואכלת, משלימין זה לזה (הרר"א מגרידץ): כ] צ"ל זית (דבש תמר): ל] ולפי דברי התוס' בכל המשנה גם בלה' אין גורסין בל' (חזו"א שם) אולם הרי"ף והרמב"ם גורסים נברך "לאלהינו" (עיין מאמר מרדכי או"ח סי' קצב סק"ב ובשער הציון שם סק"ו): מ] נדצ"ל ומעורבין:

משנת ראשונים

אם עבר צופים שורפו במקומו. לפי שכשעבר מקום ראיית ירושלים לא הטריחוהו לחזור ולשרוף לפני הבירה, אבל כל שהוא קרוב כל כך שעדיין רואה את ירושלים הטריחוהו לחזור ולשורפו לפני הבירה, כדי לביישו על שלא נזהר עליו. [הרשב"א] **ואם לאו חוזר ושורפו לפני הבירה מעצי המערכה.** נראה הטעם משום דלב בית דין מתנה עליהם, לפי שהזקיקוהו לשורפו לפני הבירה כדי לביישו לא הטריחוהו להביא עצים משלו ויכול להנות משל הקדש, וכן בציקנין התנו כמו כן ולא לכל דמתוך ציקנותן היו נמנעין מלשורפו ואתי לידי עבירה. [תוספות, פסחים פא:] **ואכלת זו אכילה ושבעת זו שתיה.** אע"פ שבתפילה שתוי ששתה רביעית יין לא יתפלל ושכור שהתפלל תפילתו תועבה ובברכות של קריאת שמע אין ראוי לברכם בשכרות והוא כל שאינו ראוי לדבר בפני גדולים, ברכת המזון נאמרת בשכרות, שכך נתקנה מן התורה, שנאמר ואכלת ושבעת וברכת ודרשו חז"ל (ברכות מט:) ושבעת זו שתיה. [הלכות ברכות לריטב"א פרק ו אות כג] **מה טומאתו בכביצה.** לפי מה שכתב ר"ת ז"ל דאוכלין אין מקבלין טומאה בפחות מכביצה ניחא, אבל לדברי רש"י ז"ל שכתב דאפילו כל שהוא מקבל טומאה צריך לפרש כאן דלטמא אחרינא קאמר. [הרשב"א] **בשלשה אומר נברך.** וא"א לומר ברכו משום דהוי משמע שיכולין לזמן אפילו בשנים, אע"ג דכתיב בקרא גדלו לה' כיון דכתיב אתי הוי כמו נברך. ה"ר יוסף. [תוספות הרא"ש]

וְהוא מבאר הדברים. **הָכָא** - כאן במשנתנו, **בִּקְרָאֵי פְּלִיגֵי** - נחלקו התנאים בביאור הכתוב (דברים ח י) 'וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ', שממנו לומדים את חיוב ברכת המזון[יז]. **רַבִּי מֵאִיר סָבַר** שמקרא זה עוסק בשני עניינים, **'וְאָכַלְתָּ' זוֹ אֲכִילָה, 'וְשָׂבָעְתָּ' זוֹ שְׁתִיָּה**[יח], וסתם שיעור **אֲכִילָה** הוא **בְּכַזַּיִת.** ועל כן הוא סובר שהאוכל שיעור כזית חייב בזימון. **וְרַבִּי יְהוּדָה סָבַר** שהמקרא עוסק בענין אחד, **'וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ', אֲכִילָה שֶׁיֵּשׁ בָּהּ שְׂבִיעָה, וְאֵיזוֹ** אכילה שיש בה שביעה, כשאוכל שיעור **כַּבֵּיצָה**[יט]. ולפיכך הוא סובר שאין אדם חייב בזימון עד שיאכל שיעור כביצה[כ]. ואילו **הָתָם** - שם, במשנה במסכת פסחים, **בִּסְבָרָא פְּלִיגֵי** - נחלקו התנאים בסברא, מה הוא שיעור החשיבות של דבר מאכל שיש לחייב אדם לחזור עבורו לבער את החמץ, או לשרוף בשר קודש במקומו. **רַבִּי מֵאִיר סָבַר,** ששיעור חשיבותו של דבר מאכל לענין **חֲזָרָתוֹ** הוא **כְּשיעור** חשיבותו לענין **טוּמְאָתוֹ, מַה** - כשם ששיעור **טוּמְאָתוֹ** של דבר מאכל הוא **בְּכַבֵּיצָה**[כא], **אַף חֲזָרָתוֹ** - השיעור שיש לחזור עבורו לבער החמץ או בשר הקודש במקומו הוא **בְּכַבֵּיצָה**[כב]. **וְרַבִּי יְהוּדָה סָבַר,** ששיעור חשיבותו של דבר מאכל לענין **חֲזָרָתוֹ** הוא **כְּשיעור** חשיבותו לענין **אִיסּוּרוֹ, מָה** - כשם ששיעור **אִיסּוּרוֹ** של חמץ או בשר קודש טמא הוא **בְּכַזַּיִת**[כג], **אַף** שיעור **חֲזָרָתוֹ** הוא **בְּכַזַּיִת.**

★ ★ ★

משנה

מבארת המשנה את נוסח ברכת הזימון:

מבררת המשנה, **כֵּיצַד מְזַמְּנִין** - מהו נוסח ברכת הזימון, שאומר המזמן להזמין את המסובים לברך. משיבה המשנה, נוסח הברכה תלוי לפי מספר המשתתפים בזימון, כאשר הזימון הוא **בִּשְׁלֹשָׁה** אנשים, **אוֹמֵר** אחד מהם לשנים, **'נְבָרֵךְ** שאכלנו משלו'. וכאשר הזימון הוא **בִּשְׁלֹשָׁה וָהוּא,** כלומר, שיש שלושה אנשים מלבד המזמן[כד], **אוֹמֵר** להם המזמן, **'בָּרְכוּ** שאכלנו משלו', שמכיון שיש שיעור זימון בלעדיו יכול הוא לומר להם 'ברכו', אולם אם רק ביחד איתו יש שיעור זימון הוא אומר 'נברך', כלומר, רק כאשר נצטרף יחד נוכל לזמן[כה]. ואם הזימון הוא **בַּעֲשָׂרָה** אנשים מוסיף המזמן **וְאוֹמֵר, 'נְבָרֵךְ אֱלֹהֵינוּ**[כו] שאכלנו משלו'. ואם הזימון הוא **בַּעֲשָׂרָה** אנשים **וָהוּא, אוֹמֵר** המזמן, **'בָּרְכוּ** אלהינו שאכלנו משלו'. מבארת המשנה, **אֶחָד** שיש **עֲשָׂרָה, וְאֶחָד** שיש **עֲשָׂרָה רִבּוֹא** [-ריבוא הוא עשרת אלפים], לעולם הוא אומר 'ברכו אלהינו', ואין עוד חילוק בלשון הברכה.

מביאה המשנה דעה נוספת שככל שיש יותר משתתפים מאריכים עוד את הנוסח[כז]:

בְּמֵאָה אנשים, **הוּא אוֹמֵר, 'נְבָרֵךְ** ה' **אֱלֹהֵינוּ** שאכלנו משלו'. **בְּמֵאָה** אנשים **וָהוּא, אוֹמֵר** המזמן, **'בָּרְכוּ** ה' אלהינו שאכלנו משלו'. **בְּאֶלֶף** אנשים, **הוּא אוֹמֵר, 'נְבָרֵךְ לַה'**[כח] **אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל,** שאכלנו משלו'. **בְּאֶלֶף** אנשים **וָהוּא, אוֹמֵר** המזמן, **'בָּרְכוּ** ה' אלהינו אלהי ישראל, שאכלנו משלו'. **בְּרִבּוֹא** - בעשרת אלפים אנשים, הוא **אוֹמֵר, 'נְבָרֵךְ לַה' אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, אֱלֹהֵי צְבָאוֹת יוֹשֵׁב הַכְּרוּבִים, עַל הַמָּזוֹן שֶׁאָכַלְנוּ'. בְּרִבּוֹא** אנשים **וָהוּא, אוֹמֵר** המזמן, **'בָּרְכוּ** ה' אלהינו אלהי ישראל, אלהי צבאות יושב הכרובים, על המזון שאכלנו'.

מבארת המשנה את נוסח הברכה שמשיבים השומעים:

כְּעִנְיָן שֶׁהוּא מְבָרֵךְ - כמו הנוסח שהמזמן מברך ואומר, **כָּךְ** באותו נוסח, **עוֹנִים אַחֲרָיו** כל הקהל, **'בָּרוּךְ ה' אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, אֱלֹהֵי צְבָאוֹת יוֹשֵׁב הַכְּרוּבִים, עַל הַמָּזוֹן שֶׁאָכַלְנוּ'**[כט].

יז. **כמבואר** בדברי הגמרא לעיל (מח:).

יח. **טעם** הדבר שדורש רבי מאיר מקרא זה לאכילה ושתיה שהם שני עניינים, לפי שבפסוק שקודם לכן נמנו שבעת המינים, שיש בכללם דברים הנאכלים, כמו חטה ושעורה, ויש בהם גם גפן וזית ששייך בהם אופן של שתיה, ואם כן מה שנאמר לאחר מכן 'ואכלת ושבעת' בא ללמדנו שכולם בכלל ברכה, ולפיכך סובר רבי מאיר שיש לדרוש את תיבת 'ואכלת' על אלו שיש בהם אכילה, ואילו את תיבת 'ושבעת' על אלו שיש בהם שתיה. רמב"ן (ד"ה ר' מאיר).

עוד כתב, שמדברי רבי מאיר שדורש את המקרא 'ושבעת וברכת' לענין שתיה מבואר שיש חיוב מן התורה לברך ברכה מעין שלש על שתיית יין. וכן בשאר שבעת המינים ברכת מעין שלש שמברך עליהם חיובה מן התורה. והנפקא מינה בזה היא לאדם שנסתפק אם בירך או לא, שאף שבכל הברכות שחיובם מדרבנן הדין הוא שאינו חוזר ומברך משום 'ספק ברכות להקל', מכל מקום בברכת המזון וברכת מעין שלש שחיובם מן התורה מחמירים, כדין 'ספק דאורייתא לחומרא'.

יט. **כתב** הרש"ש (ד"ה אכילה) 'לא ידעתי איזו שביעה יש בכביצה'. וכוונתו בזה, שהרי שיעור שביעה תלוי בכל אדם כפי מה שהוא חש באותה שעה, וכיצד ניתן לקבוע ולומר שלעולם אדם שבע באכילת כביצה. וראה שם שהביא את דברי שבלי הלקט (סי' מ), שקרא לשיעור כביצה 'שביעת גרון'. וביאר, שהכוונה בזה היא שהגרון מלא ושבע משיעור אכילת כביצה, שכן אין בית הבליעה מחזיק בבת אחת יותר משיעור זה, כמבואר במסכת יומא (פ.). וסיים, שצריך לומר שהיה ידוע לחכמים שאכילת שיעור כביצה משביעה את האדם במקצת.

כ. **כתבו** התוספות (ד"ה רבי), שאף על פי שנחלקו התנאים בביאור הכתוב, אין כוונת הדברים שהם סוברים שאדם שאכל כזית או כביצה חייב בברכת המזון מן התורה, שהרי שיעור החיוב בזה הוא עד שישבע האדם לגמרי, כמבואר בדרשת רב עוירא לעיל (כ:), שאמר להם הקדוש ברוך הוא למלאכי השרת, 'וכי לא אשא פנים לישראל, שכתבתי להם בתורה ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך, והם מדקדקים [על] עצמם עד כזית ועד כביצה'. אלא שמחלוקת התנאים לענין כזית או כביצה היא רק לענין שיעור החיוב בברכת המזון מדרבנן, ולא הביאו המקראות אלא לאסמכתא בעלמא.

אמנם ברשב"א (ד"ה הכא) כתב, שלדברי אביי הסובר שנחלקו בביאור המקראות [והלכה כמותו משום שהוא אחרון], בהכרח צריך לומר שהם סוברים ששיעור כזית וכביצה הוא מן התורה, ואילו רב עוירא שאמר לעיל (כ:) שלא נחלקו אלא לענין חיוב דרבנן סובר כשיטת רבי יוחנן בסוגייתנו, שתירץ 'מוחלפת השיטה', ולדבריו אכן לא נחלקו רבי מאיר ורבי יהודה בדרשת המקראות כלל. וכן נקט במרדכי (רמז קעז) שנחלקו בשיעור החיוב מן התורה. והוסיף בשם היראים (סי' רנג), שמאחר ונוקטים אנו להלכה כרבי מאיר ש'ואכלת' היינו אכילה בכזית, ממילא פוסקים אנו כשיטתו אף בענין הדרשה ש'ושבעת' זו שתיה, ונמצא שאין אדם חייב בברכת המזון מן התורה אם באכילתו היה צמא למים ולא שתה מהם, וממילא אין הוא יכול להוציא אחרים שאכלו כדי שביעה בברכת המזון, לפי שהוא חייב בה מדרבנן והם חייבים בה מן התורה. ובשיטת היראים ראה עוד בילקוט ביאורים.

כא. **לשיטת** רבינו תם (שבת צא. ד"ה אי), הסובר שדבר מאכל אינו מקבל טומאה אם אין בו שיעור כביצה, יתבארו דברי הגמרא כפשוטם, אמנם לשיטת רש"י (פסחים לג: ד"ה בכביצה), הסובר שאפילו מאכל בשיעור כל שהוא מקבל טומאה, צריך לבאר את כוונת דברי הגמרא כאן לענין לטמא אחרים, שבזה הכל מודים שאין דבר מאכל מטמא מאכל אחר אלא אם כן יש במטמא שיעור כביצה. רשב"א (ד"ה מה).

כב. **כלומר,** מאחר ודין חזרה זה אינו מן התורה אלא מדברי חכמים [שכן לענין חמץ די מן התורה בביטול, ואף לענין בשר קודש אין זה חיוב מן התורה לשורפו במקומו, וראה הערה לעיל], לפיכך סובר רבי מאיר שהסמיכו חכמים את שיעור החזרה לשיעור טומאת אוכלין, שכשם ששיעור הטומאה הוא בכביצה כך הוא השיעור שצריך לחזור עבורו. רש"י במסכת פסחים (מט: ד"ה חזרתו).

כג. **שכן** כל איסורי אכילה שבתורה שיעורם בכזית.

כד. **התנא** נקט 'בשלשה והוא', ולא 'בארבעה', וכן להלן 'בעשרה והוא' ולא 'באחד עשר', משום שהוא מזכיר בלשונו רק את המספר של קביעות הזימון שהם שלשה ועשרה וכדומה. פירוש הרא"ה (ד"ה מתני' כילד).

כה. **אבל** אם יאמר ברכו יהיה משמע שגם שנים יכולים לזמן. תוספות רבי יהודה (ד"ה בשלשה).

כו. **כתבו** התוספות (ד"ה נברך), שאין אומרים 'נברך לאלהינו' עם למ"ד, משום שלמ"ד נכתב בסמוך לשם השם רק במקום של שיר והודאה, כגון 'שירו לה'' (שמות טו כא), 'הודו לה'' (תהלים לג ב), אולם לגבי ברכה לא מצינו לשון כזה. אלא יש לומר 'נברך אלהינו'. והביאו שכן מפורש בסדר רב עמרם גאון (הלכות סעודה ד"ה ועונה).

הטעם שבעשרה מוסיפים 'אלהינו', משום שבכל עשרה שכינה שורה ביניהם, כמו שנאמר (ויקרא כב לב), 'ונקדשתי בתוך בני ישראל'. אבודרהם (הל' ברכת המזון ד"ה תנן התם). והלבוש (או"ח סי' קצב ס"א) כתב, שלמדו כן מהפסוק (תהלים סח כז), 'במקהלות ברכו אלהים', שמשמע שדווקא בקהל ועדה דהיינו בעשרה יברכו בהזכרת השם 'אלהים' ולא בפחות.

כז. **כן** מבואר בגמרא (להלן נ.), שהמשך המשנה היא דעה החולקת על הרישא. והשנות אליהו (פ"ז מ"ג) ביאר את המשנה באופן שאין מחלוקת, ומה שאמר התנא אחד עשרה וכו', הכוונה שמעשרה ואילך תמיד מזמנים בשם, אלא שיש חילוק בנוסח, וכפי שהמשנה ממשיכה לבאר [ראה בתוספות יום טוב (נזיר פ"ה מ"ה), שבמקום שאין ההלכה משתנה, הרשות נתונה לפרש את המשנה בדרך שונה מהגמרא. וראה עוד באמרי נועם (להלן נ. ד"ה הא), שביאר את דברי הגמרא להלן באופן אחר].

כח. **לפי** מה שכתבו תוספות [הובא בהערה לעיל], שאין לומר נברך לאלהינו בלמ"ד, כמו כן כאן ובהמשך המשנה אין לגרוס 'נברך לה'' עם למ"ד אלא 'נברך ה'', מאותו טעם. חזון איש (או"ח סי' לא סק"ב).

כט. **התנא** נקט לשם דוגמא את נוסח הזימון של רבוא, וכן בכל נוסח משנים העונים רק את המילה הראשונה, שהמזמן אומר 'נברך' או 'ברכו', והעונים אומרים 'ברוך' וכו'.

והדר לרישא אמר ליה מאי טעמא עביד מר הכי אמר ליה דאמר רבי שילא אמר רב טעה חוזר לראש והא אמר רב הונא אמר רב טעה אומר ברוך שנתן אמר ליה לאו איתמר עלה אמר רב מנשיא בר תחליפא אמר רב לא שנו אלא שלא פתח בהטוב והמטיב[א] אבל פתח בהטוב והמטיב חוזר לראש. אמר רב אידי בר אבין אמר רב עמרם אמר רב נחמן אמר שמואל טעה ולא הזכיר של ראש חדש בתפלה מחזירין אותו [א]בברכת המזון אין מחזירין אותו אמר ליה רב (א) אבין לרב עמרם מאי שנא תפלה ומאי שנא ברכת המזון אמר ליה אף לדידי קשיא לי ושאילתיה לרב נחמן ואמר לי מיניה דמר שמואל לא שמיע לי אלא נחזי אנן תפלה דחובה היא מחזירין אותו ברכת מזונא דאי בעי אכיל אי בעי לא אכיל אין מחזירין אותו אלא מעתה [ב]שבתות וימים טובים דלא סגי דלא אכיל הכי נמי דאי טעי הדר אמר ליה אין דאמר רבי שילא אמר רב טעה חוזר לראש והא אמר רב הונא אמר רב טעה אומר ברוך שנתן לאו איתמר עלה [ג]לא שנו אלא שלא פתח בהטוב והמטיב אבל פתח בהטוב והמטיב חוזר לראש: עד כמה מזמנין וכו': למימרא דרבי מאיר חשיב ליה כזית ורבי יהודה כביצה והא איפכא שמעינן להו [ג]דתנן [ד]וכן מי שיצא מירושלים ונזכר שהיה[א] בידו בשר קדש אם עבר צופים שורפו במקומו ואם לאו חוזר ושורפו לפני הבירה מעצי המערכה עד כמה הם חוזרים רבי מאיר אומר זה וזה בכביצה ורבי יהודה אומר [ה]זה וזה בכזית אמר רבי יוחנן מוחלפת השיטה[ג] אביי אמר לעולם לא תיפוך הכא בקראי פליגי ר' מאיר סבר [א] [ד]ואכלת זו אכילה ושבעת זו שתיה ואכילה [ה]בכזית ורבי יהודה סבר ואכלת ושבעת אכילה שיש בה שביעה ואיזו זו כביצה התם בסברא פליגי ר' מאיר סבר חזרתו [ו]כטומאתו מה טומאתו בכביצה אף חזרתו בכביצה ור' יהודה סבר חזרתו כאיסורו מה איסורו בכזית אף חזרתו בכזית:

מתני' כיצד מזמנין [ו]בשלשה אומר נברך בשלשה והוא אומר ברכו בעשרה אומר נברך אלהינו בעשרה והוא אומר ברכו אחד עשרה ואחד עשרה רבוא במאה הוא[ב] אומר נברך ה' אלהינו במאה והוא אומר ברכו באלף הוא אומר נברך לה' אלהינו אלהי ישראל באלף והוא אומר ברכו ברבוא אומר נברך לה' אלהינו אלהי ישראל אלהי צבאות[ג] יושב הכרובים על המזון שאכלנו[ד] ברבוא והוא אומר ברכו כענין שהוא מברך כך עונים אחריו ברוך ה' אלהינו אלהי ישראל אלהי צבאות יושב הכרובים על המזון שאכלנו ר'[ה] יוסי הגלילי אומר לפי רוב הקהל הם מברכים שנאמר [ב]במקהלות ברכו אלהים ה' ממקור ישראל אמר ר' עקיבא מה מצינו בבית הכנסת אחד מרובים ואחד מועטים אומר ברכו את ה' רבי ישמעאל אומר ברכו את ה' המבורך:

גמ' אמר שמואל [ז]לעולם אל יוציא אדם את עצמו מן הכלל תנן בשלשה והוא אומר ברכו אימא אף

רש"י

והדר לרישא. לתחלת ברכת המזון, כדאמרינן (לעיל דף כט:) גבי תפלה עקר את רגליו חוזר לראש, התם הוא דאיכא עקירת רגלים אבל הכא סיום הברכה הוא עקירת רגלים: מי שיצא מירושלים. לעיל מיניה מיירי ההולך לשחוט את פסחו ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ויבער ואם לאו יבטל בלבו, וכן מי שיצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קודש ונפסל ביציאתו חוץ לחומה: אם עבר צופים. מקום שיכול לראות בהמ"ק: לפני הבירה. מקום בהר הבית שיש שם בית הדשן גדול ששורפין פסולי קדשים קלים, כדאמרינן בזבחים בפרק טבול יום (דף קד:)[ז]: זה וזה. חמץ ובשר קודש: חזרתו כטומאתו גרסינן. שיעור חזרתו כשיעור טומאתו, מידי דחשיב לענין טומאה חשיב זה לענין חזרה: מתני' בשלשה והוא אומר ברכו. דהא בלאו דידיה איכא זימון, וכן כולם: אחד עשרה ואחד עשרה רבוא. כלומר הכל שוה, משראויים להזכיר את השם אין צריכין לשנות, ובגמ'[ח] פריך הא קתני סיפא במאה והוא[ז] אומר כו': לפי רוב הקהל הם מברכים. כמו שאמר שיש חילוק בין מאה לעשרה ובין מאה לאלף ובין אלף לרבוא, והא דקתני אחד עשרה ואחד עשרה רבוא ר"ע היא דאמר מה מצינו בבית הכנסת משהגיעו לעשרה אין חילוק בין רבים בין מועטים אף כאן אין חילוק, הכי מוקי לה בגמרא: גמ' אל יוציא את עצמו. אע"פ שבארבעה הוא רשאי לומר לשלשה ברכו, טוב לו שיאמר נברך ואל יוציא עצמו מכלל המברכים: תנן בשלשה והוא אומר ברכו. אלמא הכי עדיף, כלומר רבים אתם ואפילו איני עמכם: אף

תוספות

אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל. וא"ת והא הוי ר"ח מיומי דלא להתענות בהון במגילת תענית וי"ל דה"פ אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל פת שיחייבנו בברכת המזון אבל ביום טוב צריך לאכול פת ותימה דאמרינן בסוכה (פ"ב דף כז.[ם]) אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל חוץ מלילה הראשונה דיליף ט"ו ט"ו מחג המצות וי"ל דה"פ שאינו צריך לאכול בסוכה אם לא ירצה אבל בשביל יו"ט צריך לאכול וא"ת מנ"מ אם צריך לאכול בשביל יו"ט או בשביל סוכות[ם] ומיהו אומר רבינו יהודה דנפקא מינה כגון שירדו גשמים ואכלו חוץ לסוכה דהשתא אם לכבוד יו"ט שפיר אבל אם בשביל סוכה ביו"ט ראשון צריך לחזור ולאכול בסוכה לאחר שיפסקו הגשמים דילפינן ט"ו ט"ו מחג המצות[ט] אבל בשאר ימים אינו צריך והא דאמרינן בפרק אלו דברים (פסחים ד' סח:) מר בריה דרבינא הוה יתיב בתעניתא כולה שתא משמע שהיה מתענה ביום טוב מפרש ר"י דבתענית חלום קאמר אבל בשאר תעניות אסור[י] וסעודה שלישית של שבת היה מסופק ר"י דשמא אי בעי לא אכיל אלא מיני תרגימא כדפי' ר"ת כדאמרי'[יא] בסעודת סוכה ומיהו בכתובות פרק אע"פ (דף סד:) חשיב גבי משרה אשתו על ידי שליש שלש סעודות משל שבת א"כ משמע דכולן שוות ועוד כיון דילפינן[יב] ממן אלמא דשוות הן ומיהו אם אכל סעודה רביעית ושכח של שבת לא הדר לרישא דודאי אי בעי לא אכיל הך סעודה רביעית כלל: [ט]עד כמה מזמנין וכו'. ה"ה ברכת המזון בלא זימון אלא רבותא אשמעינן דאפילו על כזית מזמנין: אם עבר צופים. פירש"י בפסחים (פ"ג ד' מט.) מקום ששמו צופים ול"נ דא"כ ה"ל למימר וכמדתו לכל רוח כדקאמר התם [נג:] גבי מודיעים ולפנים אלא י"ל שאינו מקום וצופים [ם]הוי לשון ראיה וה"פ אם הרחיק מירושלים כ"כ שאינו יכול לראות ירושלים שורפו במקומו: [י]רבי מאיר סבר ואכלת זו אכילה ואכילה בכזית. ואומר הר"י דהני קראי אסמכתא בעלמא נינהו דמדאורייתא בעינן שביעה גמורה כדאמר פרק מי שמתו (ד' כ:) וכי לא אשא פנים לישראל וכו' וכן אמרינן התם בן מברך לאביו ומוקים לה במאן דאכיל שיעורא דרבנן ופירש"י היינו כזית או כביצה ועוד אי כזית או כביצה הוי דאורייתא איזה שיעור דרבנן. וקי"ל בכזית דלפי מה שמחליף רבי יוחנן קאמר רבי יהודה בכזית ור' מאיר ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה וגם לאביי דלא מחליף ור"מ אית ליה עד כזית נראה דהלכה כר"מ בכזית אף על גב דבעלמא[יג] ר"מ ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה בהא הלכה כר"מ דהא קים ליה ר' יוחנן בשיטתו לעיל[יד] דאינו מוציא רבים ידי חובתן עד שיאכל כזית וכן לעיל[טו] גבי שאכל כזית[ם] עליה וכן פסק בה"ג ור"ח ושאלתות[טז] [ם]ולענין שתיה אומר ר"י דיש להחמיר ולברך עליו אפילו בפחות ממלא לוגמיו אף על גב דלענין יום הכפורים ליתא[יז] לא ילפינן מינה לענין ברכה תדע דלענין ברכת המזון בכזית ולענין יום הכפורים עד דהוי דוקא[יח] ככותבת[יט]: נברך אלהינו גרסינן ולא גרסינן נברך לאלהינו בלמ"ד[ל] דדוקא גבי שיר והודאה כתיב למ"ד כמו שירו לה'[כ] הודו לה'[כא] גדלו לה'[כב] אבל גבי ברכה לא מצינו זה הלשון וכן מפורש בסדר רב עמרם[כג]: אמר ר"ע מה מצינו בבית הכנסת אחד עשרה וכו'. משמע דרבי יוסי הגלילי מודה בבית הכנסת מדקאמר מה מצינו וכו' כלומר שאתה מודה לי ומאי שנא דפליגי בברכת המזון ומודו בבית הכנסת ויש לומר דודאי לא חלקו בין עשרה למאה בתפלה דאלו נכנסים ואלו יוצאים ולאו אדעתיה דש"ל אבל בברכת המזון שהן קבועין ומעורבין[מ] שם יחד אין לטעות בזה שאין יוצאין עד לאחר ברכת המזון: לעולם אל יוציא אדם את עצמו מן הכלל. ופריך בירושלמי[כד] מן הקורא בתורה ומן החזן שאומר ברכו ומפרש כיון שאומר המבורך אין זה מוציא עצמו מן הכלל: תנן בשלשה והוא אומר ברכו. ס"ד השתא דברכו עדיף משום דברכו היינו צווי לברך את השם אבל נברך אינו אלא נטילת רשות: אלא

עין משפט נר מצוה

סג א מיי' פ"ב מהלכות ברכות הל' יג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קפח סעיף ז ובסי' תכד:

סד ב ג מיי' שם הל' יב טוש"ע שם ס"ו:

סה ד ה מיי' פי"ט מהל' פסולי המוקדשין הלכה ח:

סו ו ז מיי' פ"ה מהל' ברכות הל' ב ד סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קלב סעיף א:

הגהות הב"ח

(א) גמ' אמר ליה רב אידי בר אבין לרב עמרם מאי שנא:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה אם עבר צופי' כו'. הוי לשון ראיה עי' לקמן סא ע"ב ברש"י ד"ה מן הצופי': תוס' ד"ה ר"מ סבר כו' ולענין שתיה אומר ר"י דיש להחמיר ולברך. ק"ל היאך שייך להחמיר לברך הא[...] ספיקא להקל ול"ע:

רב נסים גאון

מר סבר חזרתו כטומאתו מה טומאתו בכביצה. עיקרה בתורת כהנים יכול יטמא כל שהוא ת"ל אשר יאכל הא אינו מטמא אלא בכביצה ובגמרא דיום הכפורים (דף פ) אמרינן תניא ר' אומר כל איסורין שבתורה בכזית חוץ מטומאת אוכלין בכביצה כו' מנלן א"ר אבהו אמר ר' אלעזר דאמר קרא מכל האוכל אשר יאכל אוכל שאתה יכול לאוכלו בבת אחת שיערו חכמים שאין בית הבליעה יתר מביצת תרנגולת ולענין איסורין אמרי' (סוכה ו) ארץ זית שמן ארץ שרוב שיעוריה כזיתים ועיקרו בתורת כהנים אשר תאכל אין אכילה בפחות מכזית ובגמ' דפרק גיד הנשה (חולין דף צו) אמרי' ור' יהודה אכילה כתיבה בה ואכילה בכזית והתם נמי אמרי' (שם דף קב) אבר מן החי צריך כזית מ"ט אכילה כתיב ביה ואכילה בכזית וכמוה רבות בתלמוד ומינה ילפינן לנוגע ולנושא ששיערו חכמים כזית כדתניא בתורת כהנים [בפרשת אמור] והכי איתא בת"כ [שם בפ' שמיני] נבלה וטרפה לא יאכל לטמאה בה את שאין לה טומאה אלא אכילה וכו' יכול נבלת בהמה מטמא בגדים בבית הבליעה מק"ו ת"ל בה בה אתה מטמא בבית הבליעה ואין אתה מטמא בנבלת בהמה בבית הבליעה א"כ למה נאמר האוכל ליתן שיעור מה האוכל בכזית אף הנוגע והנושא בכזית: בשלשה והוא אומר ברכו. אמר שמואל לעולם אל יוציא אדם את עצמו מן הכלל ואסיקנא דנברך עדיף למה נהגו העם בספר תורה לומר הקורא ברכו ואינו אומר נברך ופירוקה כי הקורא בס"ת כיון שהצריכוהו לומר המבורך לא יצא מן הכלל והרי בירך הוא תחלה קודם הצבור ובברכת המזון אם הוא אומר ברכו את שאכלנו משלו הרי הוציא את עצמו מן הכלל והכי אמרינן בתלמוד ארץ ישראל שמואל אמר אני איני מוציא את עצמי מן הכלל התיבון הרי הקורא בתורה אומר ברכו אמר ר' אבין מכיון דהוא אומר המבורך אף הוא אינו מוציא עצמו מן הכלל והוא פירוק יפה וחביב:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עיין תוס' לעיל ל: ד"ה מסתברא, ב) פסחים מט. ודף פא:, ג) נ"ב לעיל יז: עירובין צט. פסחים מט: נה. ביצה ג. [ט: י.] כל זה נשמט ונמצא במסורת הש"ס דפוס זיטאמיר (גליונות קה"י), ד) [יומא עט:], ה) [נזיר פא.], ו) [פסחים מט: פה. קכא.], ז) נ., ח) [ועי' היטב תוס' סוכה כז. ד"ה אי בעי], ט) סוכה כז., י) שבת יא., יא) סוכה כז., יב) [שבת דף קיז:], יג) [עירובין דף מו:], יד) [מח.], טו) [לח:], טז) פ' יתרו קודש סימן נג, יז) יומא דף עג:, יח) [וע"ע תוס' יומא עט. ד"ה ולא בירך באריכות], יט) יומא עג:, כ) שמות טו כא, כא) תהלים לג ב, כב) תהלים לד ד, כג) ח"א סדר שחרית ד"ה מאן דאכיל, כד) דפרקין ה"ג.

תורה אור השלם

א) וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ: [דברים ח, י]

ב) בְּמַקְהֵלוֹת בָּרְכוּ אֱלֹהִים יְיָ מִמְּקוֹר יִשְׂרָאֵל: [תהלים סח, כז]

הגהות וציונים

א] בכת"י שיש בידו וכ"ה בפסחים: ב] במשנה שבמשניות ליתא "הוא" (הגהות הרר"י לנדא) וכן משמע בגמ': ג] במלאכת שלמה ל"ג תיבות "אלהי צבאות": ד] תיבות "על המזון שאכלנו" ל"ג אלא בסיפא כענין שהוא מברך כו' כ"מ בגמ' נ ע"א דקאמר אבל בעשרה דאיכא שם שמים מוכחא מילתא כדתנן כענין כו' משמע דברישא ליתא, וכן ברא"ש ליתא (חזו"א סי' לא אות ב) ועיין רש"ש שם: ה] יש שגורסין שר' יוסי הגלילי (שפ"ח): ו] שם ליתא פסולי קדשים קלים (רש"ש): ז] צ"ל הוא (רש"ש): ח] ועיי"ש בתוס' שכתבו שלא כדבריהם הכא: ט] שייך למשנה לעיל מה ע"א (גליון): י] דבור זה עם תוס' לעיל מח ע"א ד"ה עד ופסחים מט ע"ב ד"ה ואכלת, משלימין זה לזה (הרר"א מגרידן): כ] צ"ל זית (דבש תמר): ל] ולפי דברי התוס' בכל המשנה גם בלה' אין גורסין בל' (חזו"א שם) אולם הרי"ף והרמב"ם גורסים נברך "לאלהינו" (עיין מאמר מרדכי או"ח סי' קצב סק"ב ובשער הציון שם סק"ו): מ] נדצ"ל ומעובבין:

משנת ראשונים

אם עבר צופים שורפו במקומו. לפי שכשעבר מקום ראיית ירושלים לא הטריחוהו לחזור ולשרוף לפני הבירה, אבל כל שהוא קרוב כל כך שעדיין רואה את ירושלים הטריחוהו לחזור ולשורפו לפני הבירה, כדי לביישו על שלא נזהר עליו. [הרשב"א] ואם לאו חוזר ושורפו לפני הבירה מעצי המערכה. נראה הטעם משום דלב בית דין מתנה עליהם, לפי שהזקיקוהו לשורפו לפני הבירה כדי לביישו לא הטריחוהו להביא עצים משלו ויכול להנות משל הקדש, וכן בציקנין התנו כמו כן ולא לכל דמתוך ציקנותן היו נמנעין מלשורפו ואתי לידי עבירה. [תוספות, פסחים פא:] ואכלת זו אכילה ושבעת זו שתיה. אע"פ שבתפילה שתוי ששתה רביעית יין לא יתפלל ושכור שהתפלל תפילתו תועבה ובברכות של קריאת שמע אין ראוי לברכם בשכרות והוא כל שאינו ראוי לדבר בפני גדולים, ברכת המזון נאמרת בשכרות, שכך נתקנה מן התורה, שנאמר ואכלת ושבעת וברכת ודרשו חז"ל (ברכות מט:) ושבעת זו שתיה. [הלכות ברכות לריטב"א פרק ו אות כג] מה טומאתו בכביצה. לפי מה שכתב ר"ת ז"ל דאוכלין אין מקבלין טומאה בפחות מכביצה ניחא, אבל לדברי רש"י ז"ל שכתב דאפילו כל שהוא מקבל טומאה צריך לפרש כאן דלטמא אחרינא קאמר. [הרשב"א] בשלשה אומר נברך. וא"א לומר ברכו משום דהוי משמע שיכולין לזמן אפילו בשנים, אע"ג דכתיב בקרא גדלו לה' כיון דכתיב אתי הוי כמו נברך. הה"ר יוסף. [תוספות הרא"ש]

המשנה מבארת את הטעם שמשנים את הברכה לפי מספר האנשים:
רַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי אוֹמֵר[ל], **לְפִי רוֹב הַקָּהָל** - ככל שיש יותר בקהל, כך **הֵם מְבָרְכִים** ברכה ארוכה וחשובה יותר, **שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים סח כז), **'בְּמַקְהֵלוֹת בָּרְכוּ אֱלֹהִים ה' מִמְּקוֹר יִשְׂרָאֵל'**, וממה שנאמר במקהלות בלשון רבים דורשים שלכל קהל וקהל יש לשון שונה בברכה[לא], וכפי שהובא לעיל שיש חילוק בנוסח הזימון בין עשרה אנשים למאה אנשים, ובין מאה לאלף, ובין אלף לריבוא.

לעיל במשנה הובאה דעה שמעשרה אנשים ואילך אין שינוי בנוסח הברכה. מביאה המשנה שבעל דעה זו הוא רבי עקיבא, ומביאה את דבריו שמסביר את טעמו:
אָמַר רַבִּי עֲקִיבָא, מַה מָּצִינוּ בְּבֵית הַכְּנֶסֶת - כשם שמצינו בקריאת התורה[לב], **שֶׁאֶחָד** שיש אנשים **מְרוּבִּים, וְאֶחָד** שיש אנשים **מוּעָטִים** [-עשרה אנשים[לג]], לעולם **אוֹמֵר** העולה לתורה, **'בָּרְכוּ אֶת ה''**, וכמו כן אין לחלק בנוסח ברכת הזימון בין מרובים למועטים.

אגב שהזכיר רבי עקיבא את הנוסח של ברכו שאומרים בבית הכנסת, מביאה המשנה דעה החולקת בענין נוסח ה'ברכו':
רַבִּי יִשְׁמָעֵאל אוֹמֵר, הנוסח שאומרים בבית הכנסת הוא, **'בָּרְכוּ אֶת ה' הַמְבוֹרָךְ'**[לד].

★

גמרא

הגמרא מבררת האם עדיף לומר 'נברך' או 'ברכו':
אָמַר שְׁמוּאֵל, לְעוֹלָם אַל יוֹצִיא אָדָם אֶת עַצְמוֹ מִן הַכְּלָל, ולפיכך אף בארבעה לא יאמר 'ברכו' שמשמע אתם תברכו ולא אני, אלא יאמר 'נברך'[לה].

מקשה הגמרא על דברי שמואל, **תְּנַן** - שנינו במשנתנו, **בִּשְׁלֹשָׁה** אנשים **וָהוּא, אוֹמֵר** המזמן **'בָּרְכוּ** שאכלנו משלו', ומשמע שעדיף לומר כך, שבלשון זה הוא משבח את השומעים שרבים הם ויכולים לברך לבדם[לו], וקשה על שמואל שאמר שעדיף לומר 'נברך'. מתרצת הגמרא, **אֵימָא** - אמור ובאר את המשנה,

---

ל. מה שסידר התנא כך, ולא אמר לפני כן רבי יוסי הגלילי אומר במאה וכו', משום שרבי יוסי הגליל אמר רק את הכלל שלפי רוב הקהל מברכים, והתנא אמר לפי זה איך לברך בכל מספר, ולפיכך לא הזכירו את רבי יוסי הגלילי עד עתה. הון עשיר (פ"ז מ"ג).

לא. על פי זרע יעקב (ד"ה שם במתניתין בשלשה). וביאר המהרש"א (ח"א ד"ה אחד), שהנה ידוע שהמספר 'עשר' יש בו קדושה, והוא המקור והתכלית לכל המספרים. וכשיש מאה אנשים יש להם שתי מעלות, גם של העשרה וגם של המאה, שלמאה יש שם מעלה נוסף מפני שהוא עשר פעמים עשרה. ובאלף יש שלש מעלות, של העשרה, של המאה, ושל האלף שהוא עשר פעמים מאה, וכן בריבוא יש את מעלת העשרה, המאה, האלף, והריבוא שהוא עשר פעמים אלף. ומדקדק רבי יוסי הגלילי את לשון הפסוק 'במקהלות ברכו', בלשון רבים, שלכאורה היה צריך לומר 'בקהל ברכו', שהרי בכל קהל של עשרה השכינה שורה, אלא ללמדך שלפי רוב הקהל הם מברכים, כלומר, שלפי מספר המעלות של העשרה שיש בהם הרי הם קונים שם חדש, ונוסף בהם קדושה, וצריך גם להוסיף קדושה בלשון הברכה.

לב. על פי תלמידי רבינו יונה (ד"ה אחד), ומאירי (ד"ה אמר).

לג. כמבואר במשנה (מגילה כג:), שאין קוראין בתורה בפחות מעשרה.

לד. טעמו של רבי ישמעאל משום שאם אומר רק 'ברכו את ה'' משמע שמוציא את עצמו מן הכלל, לפיכך מוסיף ואומר 'המבורך' ובזה מחזיר את עצמו לכלל [וכמו שמובא בהערה להלן מהירושלמי]. צל"ח (ד"ה בשלשה), ושנות אליהו (פ"ז מ"ג).

לה. ואף שבברכת קריאת התורה בבית הכנסת אומרים 'ברכו', תירץ הירושלמי (פ"ז ה"ג), שמכיון שמוסיף ואומר 'המבורך' הרי הוא כולל עצמו עם המברכים, ואינו מוציא את עצמו מן הכלל. תוספות (ד"ה לעולם).

לו. רש"י (ד"ה תנן). ותוספות (ד"ה תנן) פירשו, שסברה הגמרא שלפיכך עדיף לומר 'ברכו', משום שבלשון זה הוא מצווה אותם לברך את השם, אבל 'נברך' אינו משמע אלא שנוטל מהם רשות.

שאם יש ארבעה אנשים יכול לומר **אַף** בלשון 'בָּרְכוּ', מאחר שהם יכולים לברך לבדם, **וּמִכָּל מָקוֹם** הלשון **'נְבָרֵךְ' עָדִיף**, שאינו מוציא את עצמו מן הכלל.

מביאה הגמרא ראיה לתירוץ זה:

ועל כרחך שאין כוונת המשנה שעדיף לומר ברכו, **דְּאָמַר רַב אַדָּא בַּר אַהֲבָה, אָמְרִי בֵּי רַב** - אמרו בבית מדרשו של רב, **תְּנֵינָא** - שנינו במשנה (להלן בעמוד זה) ראיה לדברי שמואל, שכך שנינו, שלשה שאכלו כאחת אינן רשאין ליחלק ולברך כל אחד לבדו, שכבר התחייבו בזימון, וכן ארבעה או חמישה, אולם **שִׁשָּׁה** שאכלו, אם רצו ליחלק לשתי קבוצות ולזמן אלו לעצמן ואלו לעצמן, **נֶחֱלָקִין**, וכן שבעה ושמונה יכולים ליחלק לשתי חבורות באופן שיהיו לפחות שלושה בכל חבורה, ותשעה יכולים ליחלק גם לשלוש חבורות שבכל אחת שלושה אנשים. וכל זה **עַד עֲשָׂרָה**, אולם כשיש עשרה אינן רשאין ליחלק, כיון שיפסידו ברכת זימון בהזכרת השם שאינה נאמרת אלא בעשרה, עד שיהיו שם עשרים ואז שוב יכולים ליחלק. מדקדקת הגמרא, **אִי אָמְרַת בִּשְׁלָמָא** - מובן הדבר אם תאמר ש**'נְבָרֵךְ' עָדִיף**, **מִשּׁוּם הָכִי** - לפיכך ששה **נֶחֱלָקִין**, **אֶלָּא אִי אָמְרַת** - אולם אם תאמר ש**'בָּרְכוּ' עָדִיף**, קשה, **אַמַּאי נֶחֱלָקִין** - מדוע ששה יכולים ליחלק, הרי אם לא יחלקו יכול המזמן לומר 'ברכו', ועכשיו שהם נחלקים לשתי קבוצות שבכל אחת שלשה אנשים, לא יוכלו לומר אלא נברך, כמבואר במשנה (לעיל מט:). **אֶלָּא לָאו שְׁמַע מִינָּהּ** - אלא ודאי מוכח ש**'נְבָרֵךְ' עָדִיף**[א], כדי שלא יוציא את עצמו מן הכלל, וכדברי שמואל, ולפיכך ששה רשאין ליחלק. מסיקה הגמרא, **שְׁמַע מִינָּהּ** - אכן יש להוכיח כן.

מביאה הגמרא ברייתא נוספת להוכיח שאין מעלה לומר 'ברכו':

תַּנְיָא נַמִּי הָכִי - ואף ממה ששנינו בברייתא מוכח שאין כוונת המשנה שעדיף לומר ברכו אלא שאפשר לומר ברכו, שכך שנינו, **בֵּין שֶׁאָמַר** המזמן **'בָּרְכוּ', בֵּין שֶׁאָמַר 'נְבָרֵךְ', אֵין תּוֹפְסִין אוֹתוֹ** - אין מדקדקים עמו **עַל כָּךְ**, ששתי הלשונות טובים. מוסיפה הברייתא, **וְהַנַּקְדָּנִין** - והמדקדקים ביותר[ב] **תּוֹפְסִין אוֹתוֹ עַל כָּךְ**, אם אמר 'ברכו', על שמוציא את עצמו מן הכלל.

הברייתא ממשיכה לבאר דיוקים נוספים בנוסח ברכת זימון:

אומרת הברייתא, **וּמִבִּרְכוֹתָיו שֶׁל אָדָם נִיכָּר אִם תַּלְמִיד חָכָם הוּא, אִם לָאו**, שאם מדקדק כראוי בנוסח הברכה ניכר שהוא תלמיד חכם, ואם אינו מדקדק ניכר שאינו תלמיד חכם. מבארת הברייתא, **כֵּיצַד** ניכר האדם מתוך ברכותיו, **רַבִּי אוֹמֵר**, אם אומר 'ברוך שאכלנו משלו **וּבְטוּבוֹ** חיינו', **הֲרֵי זֶה תַּלְמִיד חָכָם** שכן הוא הנוסח הנכון, אבל אם אומר '**וּמִטּוּבוֹ** חיינו' **הֲרֵי זֶה בּוּר** [-ריק מכל דבר כמו שדה בור[ג]], שמתוספת האות מ"ם משמע שבא למעט בשבחו של מקום, שלא נהנה אלא מעט מטובו, כשיעור המוכרח לחייו.

מקשה הגמרא על דברי רבי, **אָמַר לֵיהּ אַבָּיֵי לְרַב דִּימִי, וְהָכְתִיב** - והלא נאמר בתפילתו של דוד, **'וּמִבִּרְכָתְךָ יְבֹרַךְ (אֶת) בֵּית עַבְדְּךָ לְעוֹלָם'** (שמואל ב' ז כט), הרי שהוסיף את האות מ"ם בתחילת הבקשה, ואם כדברי רבי קשה כיון שלא מסתבר שביקש רק מעט מברכותיו. מתרצת הגמרא, **בִּשְׁאֵלָה שַׁאנִי** - בבקשה בתפילה שונה הדבר, שאז יש לשאול כעני בפתח שאינו מרים ראש לשאול בקשה גדולה[ד], ולכן אמר 'ומברכתך', אבל כשהוא מברך ומשבח לה' אין לומר 'ומטובו'.

חוזרת הגמרא ומקשה, **בִּשְׁאֵלָה נַמִּי, הָכְתִיב** - אף בתפילה מצאנו שיכול האדם לשאול ככל רצונו, שנאמר (תהלים פא יא), **'הַרְחֶב פִּיךָ וַאֲמַלְאֵהוּ'**, שאומר הקב"ה הרחב פיך לבקש ככל שתרצה, ואני אמלאנו[ה], ומדוע דוד לא ביקש כי אם 'מברכתך'[ו]. מתרצת הגמרא, **הַהוּא בְּדִבְרֵי תוֹרָה כְּתִיב** - הפסוק 'הרחב פיך ואמלאהו' מדבר בדברי תורה[ז], ובהם יכול לבקש ככל שירצה, אבל בשאר בקשות יש לבקש רק קצת.

★

הגמרא מביאה ברייתא נוספת המבארת דיוקים בנוסח ברכת הזימון:

תַּנְיָא בברייתא, **רַבִּי אוֹמֵר**, האומר 'ברוך שאכלנו משלו **וּבְטוּבוֹ חָיִינוּ**', **הֲרֵי זֶה תַּלְמִיד חָכָם**. אבל האומר 'ובטובו **חַיִּים**' **הֲרֵי זֶה בּוּר**, משום שמוציא את עצמו מן הכלל[ח], שמשמע ששאר העולם חיים בטובו ולא אנו[ט]. **נְהַרְבְּלָאֵי מַתְנֵי אִיפְּכָא** - חכם שדר בנהרבילי[י] שנה את הברייתא להיפך, שצריך לומר 'ובטובו חיים', שמשמע שכל העולם חיים בטובו, ולא יאמר 'ובטובו חיינו' שמשמע שרק המזמנים חיים בטובו. מסיקה הגמרא, **וְלֵית הִלְכְתָא כִּנְהַרְבְּלָאֵי** - ואין הלכה כדברי נהרבלאי, אלא יש לומר 'ובטובו חיינו'.

★

רבי יוחנן מבאר דקדוקים נוספים בברכת הזימון:

אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, האומר **'נְבָרֵךְ שֶׁאָכַלְנוּ מִשֶּׁלּוֹ'**, **הֲרֵי זֶה תַּלְמִיד חָכָם**. אולם האומר 'נברך **לְמִי שֶׁאָכַלְנוּ מִשֶּׁלּוֹ**', **הֲרֵי זֶה בּוּר**, שמשמע שמברך את בעל הבית שאכל משלו[יא].

רב אחא בריה דרבא מקשה על דברי רבי יוחנן:

אָמַר לֵיהּ רַב אַחָא בְּרֵיהּ דְּרָבָא לְרַב אַשִׁי, וְהָא אָמְרִינַן - והלא אנו אומרים בהגדה של פסח[יב], 'לפיכך אנחנו חייבים להודות וכו', **לְמִי שֶׁעָשָׂה לַאֲבוֹתֵינוּ וְלָנוּ אֶת כָּל הַנִּסִּים הָאֵלּוּ**', ומוכח שאין מניעה להוסיף את תיבת 'למי', ומדוע אמר רבי יוחנן שהאומר למי שאכלנו משלו הרי זה בור. מתרצת הגמרא, **אָמַר לֵיהּ** רב אשי, **הָתָם מוֹכְחָא מִילְּתָא** - שם מוכח הדבר שאנו מודים לקב"ה, **מַאן עָבִיד נִיסֵּי קוּדְשָׁא בְּרִיךְ הוּא** - משום שמי יכול לעשות נסים, רק הקב"ה, ומאחר שאין מקום לטעות אפשר לומר בנוסח זה, אבל בזימון אם יאמר 'למי שאכלנו משלו', אפשר לטעות שמברך את בעל הבית.

מימרא נוספת של רבי יוחנן בנוסח ברכת זימון:

אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, העונה על ברכת הזימון **'בָּרוּךְ שֶׁאָכַלְנוּ מִשֶּׁלּוֹ'**,

---

א. **על** פי רש"י (ד"ה אלא). וכתב, שיש לגרוס בגמרא, 'אלא לאו שמע מינה אף ברכו'. וביאר בתוספות רבינו יהודה (ד"ה אלא) את טעמו, שמהמשנה מוכח רק שאין מעלה ב'ברכו', שאם היה מעלה ב'ברכו' היה אסור לששה ליחלק, אבל עדיין אפשר לומר שגם ב'נברך' אין מעלה, ושוים הם במעלתם, ולפיכך מותר ליחלק. ואין ראיה מכאן לדברי שמואל שעדיף לומר 'נברך'. והתוספות (ד"ה אלא) כתבו ליישב את הגירסא 'נברך עדיף', שאין הכוונה שיש מעלה יותר בלשון 'נברך', אלא שהלשון 'נברך' חשוב כמו הלשון 'ברכו', ועדיף הוא מלשון חשוב [וכמו שמצאנו במסכת זבחים (מח.), שעדיף הוא כמו חשוב], ומאחר ששני הלשונות שוים, טוב יותר שלא יוציא את עצמו מן הכלל.

ב. **רש"י** (ד"ה והנקדנין, וראה בהגהות וליונים אות ל). [ומשמע מתוך פירושו שהוזכרו לשבח על שמדקדקים היטב בברכות. מראה הפנים (על הירושלמי פ"ז ה"ג ד"ה בין)]. והערוך (ערך נקד - הראשון) גורס בברייתא 'והנקרנים', ומפרש זאת לגנאי, שהם מדקדקין בדבר שלא לצורך כמו תרנגול המנקר באשפה.

ג. **רש"י** (אבות פ"ב מ"ה). וביאר שהבור גרוע יותר מעם הארץ, שאפילו בטיב משא ומתן אינו יודע.

ד. **אלא** שואל רק את מה שהוא צריך. מאירי (ד"ה והאומר).

ה. **בסמוך** לזה נאמר 'אנכי ה' אלהיך המעלך מארץ מצרים', כלומר, אל תחשוב שלא אוכל למלא כל שאלתך, שהרי ביציאת מצרים ראית שהיכולת בידי למלא כל שאלתך. מהרש"א (ח"א ד"ה ובשאלה).

ו. **הגמרא** לא מקשה סתירה בפסוקים עצמם, משום שהמקשן מבקש להוכיח שגם האומר מטובו אין זה משמע מקצת, וממילא גם דוד המלך שאמר ומברכותיך, לא התכוין לדבר מועט אלא לדבר גדול. צל"ח (ד"ה והכתיב).

ז. **אף** שלא מפורש בפסוק שמדובר בדברי תורה, דרשו זאת מהלשון 'הרחב פיך', שהפה רומז על התורה, כמו שאמרו חז"ל (סנהדרין נט:), שאדם נברא לעמל פה, שנאמר (משלי טז כו) 'כי אכף עליו פיהו', וביארו חז"ל, שהכוונה לעמל התורה. עיון יעקב (על העין יעקב ד"ה הא). והמגיד תעלומה (ד"ה בדברי) כתב, שדרשו כן ממה שכתוב בהמשך (תהלים פא יב), 'ולא שמע עמי לקולי', שמשמע שמדברים על דברי תורה.

ח. **רש"י** (ד"ה חיים).

ט. **בית** יוסף (או"ח סי' קצב ס"א ד"ה וכל).

י. **במסכת** סנהדרין (יז:) מבואר, שבמקום שנאמר 'נהרבלאי מתנו', הכוונה לרמי בר ברבי.

יא. **שמהלשון** 'למי שאכלנו משלו' משמע שרבים הם הזנים, זה זן את זה וזה זן את זה, והוא מברך למי שזן אותו.

יב. **ומובא** במשנה (פסחים קטז:).

אף ברכו ומ"מ נברך עדיף דאמר רב אדא בר אהבה אמרי בי רב[א] תנינא[א] ו' נחלקין עד י' אי אמרת בשלמא נברך עדיף מש"ה נחלקין אלא א"א ברכו עדיף אמאי נחלקין אלא לאו ש"מ נברך עדיף ש"מ תניא נמי הכי [ב] בין שאמר ברכו בין שאמר נברך[ב] אין תופסין אותו על כך והנקדנין[ג] תופסין אותו על כך. [ג] ומברכותיו של אדם ניכר אם ת"ח הוא אם לאו כיצד רבי אומר ובטובו הרי זה ת"ח [א] ומטובו ה"ז בור א"ל אביי לרב דימי והכתיב [א] ומברכתך יברך (את) בית עבדך לעולם בשאלה שאני בשאלה נמי הכתיב [ב] הרחב פיך ואמלאהו ההוא בד"ת כתיב תניא רבי אומר בטובו חיינו הרי זה ת"ח [ב] חיים הרי זה בור [ד] נהרבלאי מתני איפכא ולית הלכתא כנהרבלאי. אמר רבי יוחנן נברך שאכלנו משלו הרי זה ת"ח [ג] למי שאכלנו משלו הרי זה בור[ד] אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי והא אמרינן [ה] למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו א"ל התם מוכחא מילתא מאן עביד ניסי קודשא ב"ה א"ר[ה] יוחנן (א) ברוך שאכלנו משלו הרי זה ת"ח [ד] על המזון שאכלנו הרי זה בור[ו] א"ר הונא בריה דרב יהושע לא אמרן אלא בג' דליכא שם שמים אבל בעשרה דאיכא שם שמים מוכחא מילתא כדתנן כענין שהוא מברך כך עונין אחריו ברוך ה'[ז] אלהי ישראל אלהי הצבאות יושב הכרובים על המזון שאכלנו: אחד עשרה ואחד עשרה רבוא: הא גופא קשיא אמרת אחד עשרה ואחד עשרה רבוא אלמא כי הדדי נינהו והדר קתני במאה אומר באלף אומר ברבוא אומר אמר רב יוסף לא קשיא הא ר' יוסי הגלילי הא ר"ע דתנן ר' יוסי הגלילי אומר לפי רוב הקהל הם מברכין שנאמר [ג] במקהלות ברכו אלהים: [ח] אר"ע מה מצינו בבית הכנסת וכו': [ח] ור"ע האי קרא דרבי יוסי הגלילי מאי עביד ליה מיבעי ליה לכדתניא [ו] היה ר' מאיר אומר מנין שאפי' עוברין שבמעי אמן אמרו שירה על הים שנאמר [ג] במקהלות ברכו אלהים ה' ממקור ישראל ואידך ממקור נפקא אמר רבא [ה] הלכה כר"ע רבינא ורב חמא בר בוזי אקלעו לבי ריש גלותא קם רב חמא וקא מהדר אבי מאה א"ל רבינא לא צריכת הכי אמר רבא הלכה כר"ע. אמר רבא [ו] כי אכלינן רפתא בי ריש גלותא מברכינן ג' ג' וליברכו י' י' שמע ריש גלותא ואיקפד וניפקו בברכתא דריש גלותא אידי דאוושו כ"ע לא שמעי. אמר רבה תוספאה [ז] הני ג' דכרכי רפתא בהדי הדדי וקדים חד מינייהו ובריך לדעתיה אינון נפקין בזמון דידיה איהו לא נפיק בזמון דידהו [ו] לפי שאין זמון למפרע: ר' ישמעאל אומר: רפרם בר פפא איקלע לבי כנישתא דאבי גיבר[ט] קם קרא בספרא ואמר ברכו את ה' ואשתיק ולא אמר המבורך אוושו כ"ע ברכו את ה' המבורך אמר רבא פתיא [ח] אוכמא בהדי פלוגתא למה לך ועוד [ח] הא נהוג עלמא כרבי ישמעאל: **מתני'** [ט] [ט] ג' שאכלו כאחת אינן רשאין ליחלק וכן ד' וכן חמשה ו' נחלקין עד עשרה ועשרה אין נחלקין עד[י] כ'. [י] שתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אלו מצטרפין לזמון ואם לאו אלו מזמנין לעצמן ואלו מזמנין לעצמן. אין מברכין על היין עד שיתן לתוכו מים דברי ר' אליעזר וחכ"א מברכין: **גמ'** מאי קמ"ל תנינא חדא זימנא [י] ג' שאכלו כאחת חייבין לזמן[כ] הא קמ"ל כי הא דאמר רבי אבא אמר שמואל [כ] ג' שישבו לאכול כאחת ועדיין לא אכלו אינן רשאין ליחלק (ב) ל"א אמר רבי אבא [א] אמר שמואל הכי קתני [ל] ג' שישבו לאכול כאחת אע"פ שכל אחד ואחד אוכל מככרו אינן רשאין ליחלק אי נמי כי הא דרב הונא דאמר רב הונא [מ] ג' שבאו מג' חבורות אינן רשאין ליחלק אמר רב חסדא והוא שבאו מג' חבורות של ג' בני אדם [נ] אמר רבא ולא

רש"י

אף ברכו. שפיר דמי, ומיהו טוב לו להיות בכלל המברכים: תנינא. סייעתא לשמואל: ששה נחלקין. אם רצו ליחלק לשתי חבורות ולזמן אלו לעצמן ואלו לעצמן רשאין הן, שהרי יש זימון כאן וכאן: עד עשרה. כלומר וכן ז' וכן ח' לשתי חבורות, וכן ט' לשתי חבורות או לשלשה, עד עשרה, אבל אם היו עשרה חלה עליהן הזכרת השם, ואם יחלקו לא יהיה שם הזכרה, אין נחלקין עד שיהיו שם עשרים: ה"ג ואי אמרת ברכו עדיף אמאי ששה נחלקין. אם ירצו, הא מעיקרא יכולין לומר ברכו והשתא תו לא אמרי: אלא לאו ש"מ. אף ברכו קאמר מתני', וכיון דמתני' אף ברכו קאמר מסתברא היא שטוב לו לאדם להיות מן המברכים, וסייעתא דשמואל. וגירסא הכי איתא ששה (ג) עד עשרה ואי אמרת ברכו דוקא אמאי ששה נחלקין, אלא לאו ש"מ אף ברכו ש"מ: תנ"ה. דמתני' אף ברכו קאמר: והנקדנין. דווקנין[ל]: תופסין אותו. על שהוציא עצמו מן הכלל: ומטובו הרי זה בור. שממעט בתגמוליו של מקום, דמשמע דבר מועט כדי חייס: בשאלה שאני. שהשואל שואל כעני על פתח שאינו מרים ראש לשאול שאלה גדולה: הרחב פיך. לשאול כל תאותך: חיים ה"ז בור. דהוציא עצמו מן הכלל[מ]: מתני איפכא. חיים עדיף שכולל את כל באי עולם: נברך שאכלנו משלו. משמע שהוא יחידי שהכל אוכלים משלו: למי שאכלנו משלו. משמע מרובים הן זה זן את זה וזה זן את זה, ולפי דבריו מברך את בעל הבית: התם מוכחא מילתא. דבמעשה נסים ליכא למימר מרובין[נ]: כדתנן על המזון שאכלנו. ולא קתני (ד) משלו: ואידך. עוברים ממקור נפקא, ואנן ממקהלות דרשינן: הלכה כר"ע. בבהמ"ז דאחד עשרה ואחד עשרה רבוא: מברכינן תלתא תלתא. ריש גלותא מאריך בסעודתו, ואנן כל ג' וג' שגמרו סעודתן מזמנין בקול נמוך, ויושבין אחר הברכה עד שגמר ריש גלותא ויזמנו הוא והיושבין אצלו בקול רם. ולקמן פריך וניפקו בברכה דריש גלותא: שמע ריש גלותא. אם היו מזמנין י' י' היה צריך המברך להגביה קולו, וישמע ריש גלותא ויחרה לו שאנו עושין חבורה לעצמנו בפרהסיא. אע"ג דמפקי נפשייהו מידי זמון של הזכרת השם, וכי הדר מזמן ריש גלותא בהזכרת השם לאו אינהו נפקי ביה כדאמר רבה תוספאה דאין זמון למפרע, אפ"ה ניחא להו בהכי משום דאוושי כולי עלמא שהיו שם מסובין רבים ואין קול המברך נשמע: ובריך לדעתיה. לעצמו בלא זימון: למפרע. משבירך, וידי זמון לא יצא: פתיא. כלי חרס, כדאמר (ע"ז ד' לג:) הני פתיותא דבי מכסי: בהדי פלוגתא למה לך. טוב לך לאחוז דברי רבי ישמעאל, שאף ר"ע מודה דכי אמר המבורך טפי עדיף אלא שאין צריך: מתני' אינן רשאין ליחלק. דאיתחייבו להו בזמון: וכן ד'. אין הג' מזמנין והיחיד יחלק מהם, דאיהו נמי איקבע בחובת זמון: ששה נחלקים. כדי זמון לכאן וכדי זמון לכאן: עד עשרה. אבל עשרה אין נחלקים, דאיתחייבו להו בזמון הזכרת השם: עד שיהו עשרים. ואז יחלקו אם ירצו לשתי חבורות: **גמ'** ג' שבאו משלש חבורות. וכדמסיים רב חסדא שבאו מג' חבורות של ג' בני אדם בכל חבורה ונתחייבו אלו בזמון, ועמד אחד מכל חבורה ונצטרפו שלשה לחבורה אחת חייבין לזמן ואינן רשאין ליחלק שכבר הוקבעו, ואפי' לא אכלו אלו השלשה משנצטרפו יחד שכבר גמרו סעודתן עם הראשונים: ולא

תוספות

אלא ש"מ נברך עדיף. לאו דוקא עדיף אלא כי הדדי נינהו ועדיף היינו חשוב [ס] כמו הקישא עדיף וג"ש עדיף פ' איזהו מקומן (ד' מח.) ר"ל דההיקש חשוב ואין לבטלו מפני הג"ש וה"נ קאמר נברך חשוב כמו ברכו ולפיכך לא יוציא עצמו מן הכלל והקונטרס מוחק עדיף ומיהו אתי שפיר עדיף כדפי': **על** המזון הרי זה בור. דמשמע דמברך לבעל הבית המאכילו דאי לרחמנא למה הוא מזכיר מזון בלא מזון יש הרבה לברכו: **אמר** רבא הלכה כר"ע. פירש ר"ח דהכי קיי"ל והלכך בין בעשרה בין במאה בין ברבוא אומר נברך אלהינו על המזון שאכלנו אבל בג' לא יזכיר על המזון כדאמר לעיל וגם בעשרה אם אינו רוצה להזכיר על המזון הרשות בידו ואומר ובטובו חיינו[ס]: **שלשה** שישבו לאכול כאחד. אף על פי שהיו חלוקין בככר שכל אחד ואחד אוכל מככרו אינן רשאין ליחלק כלומר אף על פי שהן חלוקין בככרות וס"ד אין זה צרוף ולא חל עליהם חובת זימון אפ"ה אינן רשאין ליחלק: [ע] **אבל** אי אקדימו ואזמינו עלייהו בדוכתייהו. פי' שאכל כל אחד מהשלשה והפסיק לשתים[פ] שהיו מסובין עמו עד הזן כדאיתא לעיל (דף מה:) פרח חובת זמון מעליהם כלומר פטורין מן הזמון ורשאין עתה ליחלק ורש"י לא פירש כן: שחלקוה

מסורת הש"ס עם הוספות

א) במשנה להלן בעמוד זה, ב) [תוספתא פ"ה הל' כ], ג) תוספתא ברכו' פ"א הל' ח, ד) [סנהדרין דף יז:], ה) [פסחים דף קטז:], ו) כתובות ז: [סוטה דף ל:], ז) [לעיל מה:], ח) [פסחים פח. מגילה יד: עו"ג טז: ע"ש פירש"י לשבת], ט) [לעיל מה.], י) [לעיל מה.], כ) [עי' חולין נו ריש ע"א].

תורה אור השלם

א) וְעַתָּה הוֹאֵל וּבָרֵךְ אֶת בֵּית עַבְדְּךָ לִהְיוֹת לְעוֹלָם לְפָנֶיךָ כִּי אַתָּה אֲדֹנָי אֱלֹהִים דִּבַּרְתָּ וּמִבִּרְכָתְךָ יְבֹרַךְ בֵּית עַבְדְּךָ לְעוֹלָם: [שמואל ב ז, כט]

ב) אָנֹכִי יְיָ אֱלֹהֶיךָ הַמַּעַלְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם הַרְחֶב פִּיךָ וַאֲמַלְאֵהוּ: [תהלים פא, יא]

ג) בְּמַקְהֵלוֹת בָּרְכוּ אֱלֹהִים יְיָ מִמְּקוֹר יִשְׂרָאֵל: [תהלים סח, כז]

הגהות וציונים

א] בפסקי רי"ד הגי' אף אנן נמי תנינא (וגירסא ישרה היא, דק"ס): ב] בכת"י בין שאומר נברך בין שאומר ברכו (וסדר ישר הוא, וכ"ה בתוספתא ובירושלמי ובריי"ף ובראיש ובאו"ז, דק"ס) ועיין רש"ש: ג] [גי' הערוך והנקרנין פי' המדקדק שלא בדבר צורך ובלשון ערבי קורין אותו אלמנקר כגון תרנגולת המנקר באשפה ערוך ערך נקר] (גליון): ד] בכת"י נוסף מאי משמע דקא מברך בעל הבית (וכעי"ז בריי"ף ורא"ש: ה] צ"ל ואמר ר' יוחנן (כ"ה בריי"ף ובראיש, וכ"ה בכת"י): ו] [דמתחזי כמאן דמברך ליה למזון ריי"ף ורא"ש] (גליון) וכעי"ז בכת"י ועיין מעדני יו"ט אות ש: ז] ברוך ה' אלהינו אלהי ישראל וכו' (כ"ה במשנה וכן הגיה מהר"נ אדלר): ח] נראה דהנקודות ט"ס והכל המשך דברי הגמ' (דק"ס, שפ"ח ועיי"ש): ט] בכת"י דאבי גובר (וכ"ה בעירובין סא ע"ב, ובמגילה כא ע"ב, והוא הנכון, דק"ס): י] בדפו"ר נוסף עד שיהו כ', וכ"ה במשנה שבמשניות: כ] אמר רבי אבא אמר שמואל הכי קתני שלשה שישבו לאכול אינן רשאין ליחלק, ובמאמר זה דשמואל פליגי הראשונים הרבינו יונה פירש שישבו לאכול כאחד ועדיין לא אכלו והריי"ף והר"ח מפרשים שלשה שישבו כאחת אע"פ שכל אחד ואחד אוכל מככרו, והמעתיק עשה משני הפירושים שני לשונות במימרא דרבי אבא אמר שמואל והציגו לפנינו כאשר הוא (דבש תמר) ועיין מהרש"א בתוס' ד"ה שלשה ועיין הג' הב"ח: ל] בהגהות הרד"י לנדא כתב שצ"ל דייקנין, ואפשר שאין צריך להגיה, ו"דוקנין" הוא כעין דייקא (מנחות כט ע"ב ספרי דוקני ופירש

עין משפט נר מצוה

סז א ב ג ד (ה) טוש"ע או"ח סי' קצב ס"א: [ה מיי' פ"ה מהל' ברכות הלכה ד]:

סח ו טוש"ע או"ח סי' קצג סעיף א:

סט ז מיי' פ"ה מהלכות ברכות הל' יד סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קלד סעיף א:

ע ח מיי' פ"ט מהלכות תפלה הלכה א ופי"ב הלכה ה סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' נז סעיף א [ובסי' קלט סעיף ז]:

עא ט מיי' פ"ה מהל' ברכות הל' י סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קצג סעיף א:

עב י מיי' שם הלכה יב סמג שם טוש"ע או"ח סי' קצה סעיף א:

עג כ ל מיי' שם הל' יא סמג שם טוש"ע או"ח סי' קצג סעיף ד:

עד מ נ מיי' שם טוש"ע או"ח שם סעיף ה:

הגהות הב"ח

(א) גמ' א"ר יוחנן ברוך שאכלנו. נ"ב ובאשר"י (מגיה) [הגירסא] נברך וקאי דר' יוחנן על נברך: (ב) שם אינן רשאין ליחלק (ל"א א"ר אבא וכו' מככרו לעצמו אינן רשאין ליחלק) תא"מ ונ"ב כך היא גי' האלפסי: (ג) רש"י ד"ה אלא לאו וכו'. ששה נחלקין עד עשרה: (ד) ד"ה כדתנן וכו' משלו נ"ב באשר"י (מגיה) [הגירסא] ג"כ [מ]שלו וכן במשנה[ל]:

הגהות הגר"א

[א] גמ' ל"א אמר ר' אבא. נ"ב כאן גי' מתחלפות הרא"ש ל"ג לה וריי"ף ל"ג לראשונה:

ליקוטי רש"י

והנקדנין. דייקנים [נדרים מט:]. מדקדקים [ר"ן שם]. הרחב פיך. לשאול ממני כל תאות לבך. ואמלאהו. ככל אשר תשאל אמלא [תהלים פא, יא]. נהרבלאי. בסנהדרין (יז:) מפרש דהוא רמי בר ברבי [ס"א ברוכי] [ביצה ח:]. שנאמר במקהלות. כשנקהלו על הים. ממקור. אף אותם שבמקור [סוטה לא.]. פתיא אוכמא. כלי שחור כמו (ע"ז לג:) הני פתוותא דבי מיכסי אוכמא שנשחר ע"י מלאכה כלומר גם אתה רגיל ותדיר בתורה כמו (ברכות כח.) מכותלי ביתך ניכר שפחמי אתה חכמה מפוארה בכלי מכוער (תענית ז.) דרכן של ת"ח שמשחרין על לימוד תורה ואינם מכבסים בגדיהם [ע"ז טז:]. אינן רשאין ליחלק. ולברך כל אחד לעצמו דמפקעי לה לחובת זמון. חייבין לזמן. להזדמן יחד לצרוף ברכה בלשון רבים כגון נברך [לעיל מה.].

רש"י שמדקדקים לעשות כתב מיושר עיי"ש (שפתי חכמים): מ] כלומר דמשמע בטובו חיים שאר העולם ולא אנו (בית יוסף או"ח סימן קצב): נ] יש להוסיף מרובין הן (באה"מ): ס] מה שכתבו "ואומר ובטובו חיינו", לא קאי אדלעיל אלא הוא ענין בפני עצמו, ור"ל דלא יאמר מטובו ולא יאמר חיים אלא חיינו וכל הלשון של כל דבור התוספות הזה מפורש בתוס' רבי יהודה החסיד ושם איתא בהדיא כדברינו, וידוע שתוס' של ברכות רובו הוא מזה התוספות (ביאור הלכה סי' קצב ד"ה שאומר עיי"ש) ועיין צל"ח וא"ר סי' קצב: ע] שייך לע"ב (גליון): פ] צ"ל לשנים (דבש תמר): צ] עיין מעדני יו"ט אות ס:

הֲרֵי זֶה תַּלְמִיד חָכָם. אבל העונה 'ברוך **עַל הַמָּזוֹן שֶׁאָכַלְנוּ**' ולא אמר 'משלו'[יג], **הֲרֵי זֶה בּוּר**, שמשמע שהוא מברך את המזון[יד]. מבארת הגמרא, **אָמַר רַב הוּנָא בְּרֵיהּ דְּרַב יְהוֹשֻׁעַ, לֹא אֲמָרָן** - ולא אמרנו שאין לומר 'על המזון שאכלנו' **אֶלָּא בִּשְׁלֹשָׁה** שמזמנים, **דְּלֵיכָּא שֵׁם שָׁמַיִם** - שאין הם מזכירים את השם בזימון, ואפשר לטעות שהם מברכים את המזון, **אֲבָל בַּעֲשָׂרָה** שמזמנים, **דְּאִיכָּא שֵׁם שָׁמַיִם** - שהם מזכירים את השם בזימון, **מוֹכְחָא מִילְּתָא** - מוכח הדבר שהם מברכים את השם, גם אם יאמרו 'על המזון שאכלנו'. רב הונא בריה דרב יהושע מביא ראיה לדבריו, **כְּדִתְנַן** - כמו ששנינו במשנתנו (לעיל מט:), בריבוא אנשים הרי הוא אומר נברך ה' אלהינו אלהי ישראל אלהי צבאות יושב הכרובים על המזון שאכלנו, **וּכְעִנְיָן שֶׁהוּא מְבָרֵךְ כָּךְ עוֹנִין אַחֲרָיו, בָּרוּךְ ה' אֱלֹהֵי**[טו] **יִשְׂרָאֵל אֱלֹהֵי הַצְּבָאוֹת יוֹשֵׁב הַכְּרוּבִים עַל הַמָּזוֹן שֶׁאָכַלְנוּ.** הרי שמבואר במשנה שאפשר לומר 'על המזון שאכלנו'[טז], והטעם משום שיש הזכרת השם בזימון[יז].

★

הגמרא חוזרת לבאר את המשנה:

שנינו במשנה, שאם היו עשרה אנשים אומר נברך אלהינו שאכלנו משלו, **וְאֶחָד** שיש **עֲשָׂרָה וְאֶחָד** שיש **עֲשָׂרָה רִבּוֹא.**

מקשה הגמרא, **הָא גּוּפָא קַשְׁיָא** - משנה זו מצד עצמה קשה היא, **אָמְרַת** במשנה, **אֶחָד עֲשָׂרָה וְאֶחָד עֲשָׂרָה רִבּוֹא, אַלְמָא כִּי הֲדָדֵי נִינְהוּ** - הרי שדין עשרה ודין עשרה ריבוא שוים, ולעולם הוא אומר רק 'נברך אלהינו', **וַהֲדַר קָתָנֵי** - ואילו לאחר מכן כתוב במשנה, **בְּמֵאָה אוֹמֵר** נברך ה' אלהינו, **בְּאֶלֶף אוֹמֵר** נברך ה' אלהינו אלהי ישראל, **בְּרִבּוֹא אוֹמֵר** נברך ה' אלהינו אלהי ישראל אלהי צבאות יושב הכרובים, הרי שאין נוסח הזימון שוה, ולא כמו ששנינו ברישא.

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב יוֹסֵף, לֹא קַשְׁיָא, הָא** - מה שחילקה המשנה בין עשרה למאה לאלף ולרבוא, הוא בשיטת **רַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי, וְהָא** - הרישא של המשנה, שדין עשרה ודין מאה, אלף, ורבוא שוים, הוא בשיטת **רַבִּי עֲקִיבָא. דִּתְנַן** במשנתנו מחלוקת זו בין רבי יוסי הגלילי לרבי עקיבא, **רַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי אוֹמֵר, לְפִי רוֹב הַקָּהָל הֵם מְבָרְכִין** - ככל שיש קהל רב יותר, מברכים ברכה ארוכה וחשובה יותר, **שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים סח כז), **'בְּמַקְהֵלוֹת בָּרְכוּ אֱלֹהִים** ה' **מִמְּקוֹר יִשְׂרָאֵל'. אָמַר**[יח] **רַבִּי עֲקִיבָא, מַה מָּצִינוּ בְּבֵית הַכְּנֶסֶת וכו'** שבין אם יש הרבה אנשים או מעט אנשים לעולם הוא אומר רק ברכו את ה', כך גם בברכת הזימון אין לחלק בין מרובים למועטים.

הגמרא מבארת מה דורש רבי עקיבא מהפסוק של רבי יוסי הגלילי:

שואלת הגמרא, **וְרַבִּי עֲקִיבָא, הַאי קְרָא דְּרַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי מַאי עָבֵיד לֵיהּ** - מה דורש רבי עקיבא מפסוק זה שהביא רבי יוסי הגלילי, 'במקהלות ברכו ה'' וגו'. משיבה הגמרא, **מִיבָּעֵי לֵיהּ לְכִדְתַנְיָא** - לרבי עקיבא הפסוק נצרך לדרשה ששנינו בברייתא, **הָיָה רַבִּי מֵאִיר אוֹמֵר, מִנַּיִן שֶׁאֲפִילּוּ עוּבָּרִין שֶׁבִּמְעֵי אִמָּן אָמְרוּ שִׁירָה עַל הַיָּם** בקריעת ים סוף, **שֶׁנֶּאֱמַר 'בְּמַקְהֵלוֹת בָּרְכוּ אֱלֹהִים ה' מִמְּקוֹר יִשְׂרָאֵל'**, כלומר, כשנקהלו ישראל על הים להודות לה'[יט], אף עוברין שנמצאים במקור [כלומר, בבטן אמן] אמרו שירה[כ].

שואלת הגמרא, **וְאִידָךְ** - ולרבי יוסי הגלילי שדורש מ'במקהלות ברכו אלהים', שלפי רוב הקהל הם מברכים, מנין נלמד דרשה זו שעוברין אמרו שירה על הים. משיבה הגמרא, **מִ'מְּקוֹר' נָפְקָא** - דבר זה שעוברין אמרו שירה על הים נלמד מהסוף של הפסוק 'ה' ממקור ישראל'[כא].

רבא פוסק את ההלכה במחלוקת רבי עקיבא ורבי יוסי הגלילי:

אָמַר רָבָא, הֲלָכָה כְּרַבִּי עֲקִיבָא, שבין בעשרה ובין בעשרה ריבוא אינו אומר אלא 'נברך אלהינו' וכו'.

מביאה הגמרא מעשה בענין פסק ההלכה:

רַבִינָא וְרַב חָמָא בַּר בּוּזִי, אִקְּלְעוּ לְבֵי רֵישׁ גָּלוּתָא, - נקלעו לבית הריש גלותא[כב], **קָם רַב חָמָא וְקָא מְהַדֵּר אַבֵּי מֵאָה** - קם רב חמא והיה מחזר למצוא מאה אנשים לזימון, כדי שיוכלו לומר 'נברך ה' אלהינו'[כג], וכדעת רבי יוסי הגלילי שיש חילוק בין עשרה למאה. **אָמַר לֵיהּ רַבִינָא, לֹא צְרִיכַת** - אינך צריך לחזר אחר מאה, משום **דְּהָכִי אָמַר רָבָא, הֲלָכָה כְּרַבִּי עֲקִיבָא**, שאין חילוק בין עשרה למאה, ואף במאה אין אומרים אלא 'נברך אלהינו'.

★

במשנה להלן נאמר, שעשרה שאכלו יחד ונתחייבו לזמן בהזכרת השם, אסור להם ליחלק לשתי קבוצות ולברך, מפני שמפסידים זימון בשם. מביאה הגמרא מעשה נוסף מבית ריש גלותא, בו יתבאר באיזה אופן מותר ליחלק:

אָמַר רָבָא, כִּי אָכְלִינַן רִפְתָּא בֵּי רֵישׁ גָּלוּתָא - כשהיינו אוכלים פת בבית הריש גלותא, **מְבָרְכִינַן שְׁלֹשָׁה שְׁלֹשָׁה** - היינו מזמנים בקבוצות של שלשה שלשה, בלא הזכרת השם[כד]. שואלת הגמרא, **וְלִיבָרְכוּ עֲשָׂרָה עֲשָׂרָה** - מדוע שלא יברכו בקבוצות של עשרה

[יג]. **כן** מבואר ברש"י (ד"ה כלתנן), שהחיסרון הוא משום שלא הוסיף 'משלו', אבל אם אומר 'על המזון שאכלנו משלו' מותר, ובמה שמוסיף 'על המזון' אין בכך חיסרון. ומה שהזכיר רבי יוחנן 'על המזון', הוא רק משום שהלשון 'נברך שאכלנו' לבד, הוא קצר מידי, לכן נקט 'נברך שאכלנו על המזון'. עטרת תפארת (ברש"י ד"ה כלתנן). וראה בהערה להלן.

[יד]. **רי"ף**, ורא"ש (סי' כו). וכתב הבית יוסף (או"ח סי' קצב ס"א ד"ה וכל), שכן דעת רש"י (שם). אבל התוספות (ד"ה על) פירשו, שממה שהזכיר את המזון משמע שהוא מברך את בעל הבית שמאכילו, שאם הוא מברך לקב"ה למה הוא מזכיר דווקא את המזון הלא יש הרבה על מה לברכו. ולשיטתם, אף אם יאמר 'על המזון שאכלנו משלו' לא יועיל. מעדני יום טוב (אות ט), וצל"ח (ד"ה אמר).

[טו]. **מהר"ן** אדלר הגיה כאן 'ברוך ה' אלהינו אלהי ישראל' וכו', וכפי שכתוב במשנתנו. (הגהות וציונים).

[טז]. **ממה** שהוכיח רב הונא רק מהסיפא, מוכח כגירסת הרא"ש (סי' כה) שבפיסקא שבמשנה 'ברבוא אומר נברך' וכו', לא כתוב 'על המזון שאכלנו'. רש"ש (ד"ה כלתנן), וחזון איש (או"ח סי' לא סק"ג).

[יז]. **ואף** בעשרה אינו מחויב להזכיר 'על המזון שאכלנו', אלא אם רצה להזכיר יזכיר, ואם רצה שלא להזכיר הרשות בידו. תוספות (ד"ה אמר), ורשב"א (ד"ה על). כתב הבית יוסף (או"ח סי' קצב ס"א ד"ה ומ"ש רבינו וכשהם), שהוא הדין שאם הם עשרה יכולים לזמן בנוסח 'למי שאכלנו משלו', שמכיון שמזכירים את השם אין לטעות שמא הם מברכים את בעל הבית. אולם הדרכי משה (שם אות ג), והב"ח (שם ס"ז) כתבו לחלק, שרק 'על המזון שאכלנו' מותר לומר בעשרה, אבל לא 'למי שאכלנו משלו'. וראה בילקוט ביאורים את טעם החילוק.

[יח]. **בגמרות** שלפנינו לפני 'אמר רבי עקיבא' יש סימן של שתי נקודות, וכן לאחר 'בבית הכנסת וכו'', וזה נראה כמו ציטוט חדש של דברי המשנה, אולם בהגהות וציונים הביאו מדקדוקי סופרים, ושפתי חכמים (ד"ה א"ר יוסף), שזה טעות, והכל המשך דברי הגמרא [והראיה לכך, שהרי הגמרא מקדימה 'הא רבי יוסי הגלילי, הא רבי עקיבא', ולפי גירסת הספרים בסוף לא ביארה הגמרא אלא את דברי רבי יוסי הגלילי].

[יט]. **רש"י** (סוטה ל: ד"ה במקהלות). הפרק שם בתהלים מדבר בענין הירידה לים, וקריעת ים סוף, והשירה ששרו אחריה. מהרש"א (סוטה ל: ח"א ד"ה שנאמר).

[כ]. **רש"י** (שם ד"ה ממקור).

[כא]. **רבי** יוסי הגלילי סובר שמ'מקור' לבד אפשר ללמוד שהעוברין אמרו שירה, ולא מבואר בגמרא מה השיב רבי עקיבא על דבריו של רבי יוסי הגלילי. וכתב השושנים לדוד, שאף רבי עקיבא מודה שאת שירת העוברין לומדים מ'מקור', אלא שהוא סובר שמ'במקהלות' לומדים שכל העדה אמרו שירה אחרי משה, כמו שדרש רבי עקיבא עצמו במסכת סוטה (כז:).

[כב]. **הוא** ראש הגולה שבבבל, כמו שדרשו (סנהדרין ה.) על הפסוק 'לא יסור שבט מיהודה' (בראשית מט י), אלו ראשי גליות שבבבל, שרודין את ישראל בשבט [-במקל]. והם היו מזרע בית דוד (ירושלמי יומא פ"ז ה"א).

[כג]. **מפני** שרצו להזכיר את שם הוי"ה שהוא השם המיוחד. שיטה מקובצת (ד"ה רב חמא). רב חמא רצה לתת לאכול לעוד אנשים עד שישלים למאה, ואף שרב חמא אורח היה, יש לומר שאצל ריש גלותא שהיו מסובין רבים [כמו שמשמע בגמרא להלן], מסתמא היה נוח לריש גלותא בכך שיתן לאכול למאה ויוכלו לעשות זימון של מאה, וכמו שיש מצוה להדר אחר שלשה ואחר עשרה, כמו כן יש להדר אחר מאה. שפתי חכמים (ד"ה קם).

[כד]. **ואחר** הזימון נשארו לשבת במקומם, עד שסיים הריש גלותא לאכול וזימן עם היושבים איתו בקול רם. רש"י (ד"ה מברכינן).

אלא ש"מ נברך עדיף. לאו דוקא עדיף אלא כי הדדי נינהו ועדיף היינו חשוב כמו הקישא עדיף וג"ש עדיף פ' איזהו מקומן (ד' מח.) ר"ל דההיקש חשוב ואין לבטלו מפני הג"ש וה"נ קאמר נברך חשוב כמו ברכו ולפיכך לא יוציא עצמו מן הכלל והקונטרס מוחק עדיף ומיהו אתי שפיר עדיף כלפי':

על המזון הרי זה בור. דמשמע דמברך לבעל הבית המאכילו דאי לרחמנא למה הוא מזכיר מזון בלא מזון יש הרבה לברכו:

אמר רבא הלכה כר"ע. פירש ר"ח דהכי קיי"ל והלכך בין בעשרה בין במאה בין ברבוא אומר נברך אלהינו על המזון שאכלנו אבל בג' לא יזכיר על המזון כדאמר לעיל וגם בעשרה אם אינו רוצה להזכיר על המזון הרשות בידו ואומר ובטובו חיינו:

שלשה שישבו לאכול כאחד. אף על פי שהיו אוכלין בככר של אחד ואחד אוכל מככרו אינן רשאין ליחלק כלומר אף על פי שהן חלוקין בככרות וס"ד אין זה צרוף ולא חל עליהם חובת זימון אפ"ה אינן רשאין ליחלק:

אבל אי אקדימו ואזמינו עלייהו בדוכתייהו. פי' שאכל כל אחד מהשלשה והפסיק לשתים שהיו מסובין עמו עד הזן כדאיתא לעיל (דף מה:) פרח חובת זימון מעליהם כלומר פטורין מן הזימון ורשאין עתה ליחלק ורש"י לא פירש כן:

אף ברכו ומ"מ נברך עדיף דאמר רב אדא בר אהבה אמרי בי רב תנינא ו' נחלקין עד י' אי אמרת בשלמא נברך עדיף מש"ה נחלקין אלא א"א ברכו עדיף אמאי נחלקין אלא לאו ש"מ נברך עדיף ש"מ תניא נמי הכי בין שאמר ברכו בין שאמר נברך אין תופסין אותו על כך והנקדנין תופסין אותו על כך. ומברכותיו של אדם ניכר אם ת"ח הוא אם לאו כיצד רבי אומר ובטובו הרי זה ת"ח ומטובו ה"ז בור א"ל אביי לרב דימי והכתיב ומברכתך יברך (את) בית עבדך לעולם בשאלה שאני בשאלה נמי הכתיב הרחב פיך ואמלאהו ההוא בד"ת כתיב תניא רבי אומר בטובו חיינו הרי זה ת"ח חיים הרי זה בור נהרבלאי מתני איפכא ולית הלכתא כנהרבלאי. אמר רבי יוחנן נברך שאכלנו משלו הרי זה ת"ח למי שאכלנו משלו הרי זה בור אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי והא אמרינן למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו א"ל התם מוכחא מילתא מאן עביד ניסי קודשא ב"ה א"ר יוחנן ברוך שאכלנו משלו הרי זה ת"ח על המזון שאכלנו הרי זה בור א"ר הונא בריה דרב יהושע לא אמרן אלא בג' דליכא שם שמים אבל בעשרה דאיכא שם שמים מוכחא מילתא כדתנן כענין שהוא מברך כך עונין אחריו ברוך ה' אלהי ישראל אלהי הצבאות יושב הכרובים על המזון שאכלנו: אחד עשרה ואחד עשרה רבוא: הא גופא קשיא אמרת אחד עשרה ואחד עשרה רבוא אלמא כי הדדי נינהו והדר קתני במאה אומר באלף אומר ברבוא אומר אמר רב יוסף לא קשיא הא ר' יוסי הגלילי הא ר"ע דתנן ר' יוסי הגלילי אומר לפי רוב הקהל הם מברכין שנאמר במקהלות ברכו אלהים: אר"ע מה מצינו בבית הכנסת וכו': ור"ע האי קרא דרבי יוסי הגלילי מאי עביד ליה מיבעי ליה לכדתניא היה ר' מאיר אומר מנין שאפי' עוברין שבמעי אמן אמרו שירה על הים שנאמר במקהלות ברכו אלהים ה' ממקור ישראל ואידך ממקור נפקא אמר רבא הלכה כר"ע רבינא ורב חמא בר בוזי אקלעו לבי ריש גלותא קם רב חמא וקא מהדר אבי מאה א"ל רבינא לא צריכת הכי אמר רבא הלכה כר"ע. אמר רבא כי אכלינן רפתא בי ריש גלותא מברכינן ג' ג' וליברכו י' י' שמע ריש גלותא ואיקפד וניפקו בברכתא דריש גלותא אידי דאושו כ"ע לא שמעי. אמר רבה תוספאה הני ג' דכרכי רפתא בהדי הדדי וקדים חד מינייהו ובריך לדעתיה אינון נפקין בזמון דידיה איהו לא נפיק בזמון דידהו לפי שאין זמון למפרע: ר' ישמעאל אומר: רפרם בר פפא איקלע לבי כנישתא דאבי גיבר קם קרא בספרא ואמר ברכו את ה' ואשתיק ולא אמר המבורך אוושו כ"ע ברכו את ה' המבורך אמר רבא פתיא אוכמא בהדי פלוגתא למה לך ועוד הא נהוג עלמא כרבי ישמעאל:

מתני' ג' שאכלו כאחת אינן רשאין ליחלק וכן ד' וכן חמשה ו' נחלקין עד עשרה ועשרה אין נחלקין עד כ'. שתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אלו מצטרפין לזמון ואם לאו אלו מזמנין לעצמן ואלו מזמנין לעצמן. אין מברכין על היין עד שיתן לתוכו מים דברי ר' אליעזר וחכ"א מברכין:

גמ' מאי קמ"ל תנינא חדא זימנא ג' שאכלו כאחת חייבין לזמן הא קמ"ל כי הא דאמר רבי אבא אמר שמואל ג' שישבו לאכול כאחת ועדיין לא אכלו אינן רשאין ליחלק (ג) ל"א אמר רבי אבא [א] אמר שמואל הכי קתני ג' שישבו לאכול כאחת אע"פ שכל אחד ואחד אוכל מככרו אינן רשאין ליחלק אי נמי כי הא דרב הונא דאמר רב הונא ג' שבאו מג' חבורות אינן רשאין ליחלק אמר רב חסדא והוא שבאו מג' חבורות של ג' בני אדם אמר רבא ולא

אף ברכו. שפיר דמי, ומיהו טוב לו להיות בכלל המברכים: תנינא. סייעתא לשמואל: ששה נחלקין. אם רצו ליחלק לשתי חבורות ולזמן אלו לעצמן ואלו לעצמן רשאין הן, שהרי יש זימון כאן וכאן: עד עשרה. כלומר וכן ז' וכן ח' לשתי חבורות, וכן ט' לשתי חבורות או לשלשה, עד עשרה, אבל אם היו עשרה חלה עליהן הזכרת השם, ואם יחלקו לא יהיה שם הזכרה, אין נחלקין עד שיהיו שם עשרים: ה"ג ואי אמרת ברכו עדיף אמאי ששה נחלקין. אם ירצו, הא מעיקרא יכולין לומר ברכו והשתא תו לא אמרי: אלא לאו ש"מ. אף ברכו קאמר מתני', וכיון דמתני' אף ברכו קאמר מסתברא היא שטוב לו לאדם להיות מן המברכים, וסייעתא דשמואל. וגירסא הכי איתא ששה (ג) עד עשרה ואי אמרת ברכו דוקא אמאי ששה נחלקין, אלא לאו ש"מ אף ברכו ש"מ: תנ"ה. דמתני' אף ברכו קאמר: והנקדנין. דוקקין: תופסין אותו. על שהוציא עצמו מן הכלל: ומטובו הרי זה בור. שממעט בתגמוליו של מקום, דמשמע דבר מועט כדי חיים: בשאלה שאני. שהשואל שואל כעני על פתח שאינו מרים ראש לשאול שאלה גדולה: הרחב פיך. לשאול כל תאותך: חיים ה"ז בור. דהוציא עצמו מן הכלל: מתני איפכא. חיים עדיף שכולל את כל באי עולם: נברך שאכלנו משלו. משמע שהוא יחידי שהכל אוכלים משלו: למי שאכלנו משלו. משמע מרובים הן זה זן את זה וזה זן את זה, ולפי דבריו מברך את בעל הבית: התם מוכחא מילתא. דבמעשה נסים ליכא למימר מרובין: כדתנן על המזון שאכלנו. ולא קתני (ד) משלו: ואידך. עוברים ממקור נפקא, ואנן ממקהלות דרשינן: הלכה כר"ע. בבהמ"ז לאחד עשרה ואחד עשרה רבוא: מברכינן תלתא תלתא. ריש גלותא מאריך בסעודתו, ואנן כל ג' וג' שגמרו סעודתן מזמנין בקול נמוך, ויושבין אחר הברכה עד שגמר ריש גלותא ויזמנו הוא והיושבין אצלו בקול רם. ולקמן פריך וניפקו בברכה דריש גלותא: שמע ריש גלותא. אם היו מזמנין י' י' היה צריך המברך להגביה קולו, וישמע ריש גלותא ויחרה לו שאנו עושין חבורה לעצמנו בפרהסיא. אע"ג דמפקי נפשייהו מידי זמון של הזכרת השם, וכי הדר מזמן ריש גלותא בהזכרת השם לאו אינהו נפקי ביה כדאמר רבה תוספאה דאין זמון למפרע, אפ"ה ניחא להו בהכי משום דאוושי כולי עלמא שהיו שם מסובין רבים ואין קול המברך נשמע: ובריך לדעתיה. לעצמו בלא זימון: למפרע. משבירך, וידי זמון לא יצא: פתיא. כלי חרס, כדאמר (ע"ז ד' לג:) הני פתיותא דבי מכסי: בהדי פלוגתא למה לך. טוב לך לאחוז דברי רבי ישמעאל, שאף ר"ע מודה דכי אמר המבורך טפי עדיף אלא שאין צריך: מתני' אינן רשאין ליחלק. דאיתחייבו להו בזמון: וכן ד'. אין הג' מזמנין והיחיד יחלק מהם, דאיהו נמי איקבע בחובת זמון: ששה נחלקים. כדי זמון לכאן וכדי זמון לכאן: עד עשרה. אבל עשרה אין נחלקים, דאיתחייבו להו בזמון הזכרת השם: עד שיהו עשרים. ואז יחלקו אם ירצו לשתי חבורות: גמ' ג' שבאו משלש חבורות. וכדמסיים רב חסדא שבאו מג' חבורות של ג' בני אדם בכל חבורה ונתחייבו אלו בזמון, ועמד אחד מכל חבורה ונצטרפו שלשה לחבורה אחת חייבין לזמן ואינן רשאין ליחלק שכבר הוקבעו, ואפי' לא אכלו אלו השלשה משנצטרפו יחד שכבר גמרו סעודתן עם הראשונים:

ולא

תורה אור השלם

א) וְעַתָּה הוֹאֵל וּבָרֵךְ אֶת בֵּית עַבְדְּךָ לִהְיוֹת לְעוֹלָם לְפָנֶיךָ כִּי אַתָּה אֲדֹנָי אֱלֹהִים דִּבַּרְתָּ וּמִבִּרְכָתְךָ יְבֹרַךְ בֵּית עַבְדְּךָ לְעוֹלָם: [שמואל ב ז, כט]

ב) אָנֹכִי יְיָ אֱלֹהֶיךָ הַמַּעַלְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם הַרְחֶב פִּיךָ וַאֲמַלְאֵהוּ: [תהלים פא, יא]

ג) בְּמַקְהֵלוֹת בָּרְכוּ אֱלֹהִים יְיָ מִמְּקוֹר יִשְׂרָאֵל: [תהלים סח, כז]

מסורת הש"ס עם הוספות

עין משפט נר מצוה

הגהות הב"ח

הגהות הגר"א

הנהות וציונים

משנת ראשונים

נברך שאכלנו משלו הרי זה תלמיד חכם. כיון שאומר הדבר סתם ודאי מוכחא מילתא דלקודשא בריך הוא קא

בריך אבל כשאומר למי שאכלנו הואיל ואומר שם פרטי נראה שעל אדם ידוע אומר. [רבינו יונה, דף לו: מדה"ר] למי שאכלנו משלו הרי זה בור. ה"ק צריך להעלים מלת למי כדי להראות שאינו מברך לבעל הבית שזמן אותו מזון. [אבודרהם] וליברכו עשרה עשרה שמע ריש גלותא ואיקפד. לפי שלא היו נמנין עמו דבורו עם הדרת מלך, ואע"פ שנתחייבו בברכת השם בעשרה טוב להם זה ממה שלא היו יוצאים בברכת המזון שלא היו יכולים לשמוע את המברך וגם היו יודעין שלא יוכל ריש גלותא להשתיקם. [תוספות הרא"ש] יקפיד ריש גלותא מפני שאינם יוצאים בברכתו, או מפני שעושין פרהסיא לעצמן, וגדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה. [הריטב"א] אוושו כולי עלמא ברכו את ה' המבורך. כתב הרב רבי יהודה ברצלוני בשם רב סעדיה גאון, שהעולה לספר תורה אחר שיאמר ברכו את ה' המבורך ועונין השומעין ברוך ה' המבורך לעולם ועד, יש לו ג"כ לחזור ולומר ברוך ה' המבורך דכי היכי דאמרן לעיל שהמברך בהמ"ז חוזר למקום שפסק ואומר ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו כמו שאמרו האחרים, ה"ה נמי הכא חוזר ואומר ברוך ה' המבורך לעולם ועד. [רבינו יונה, דף לו: מדה"ר]

מ] כלומר דמשמע בטובו חיים שאר העולם ולא אנו (שפתי חכמים): נ] יש להוסיף מרובין הן (באה"מ): ס] מה שכתבו "ואומר ובטובו חיינו", לא קאי אדלעיל אלא הוא ענין בפני עצמו, ור"ל דלא יאמר מטובו ולא יאמר חיים אלא חיינו וכל הלשון של כל דבור התוספות הזה מפורש בתוס' רבי יהודה החסיד ושם איתא בהדיא כדברינו, וידוע שתוס' של ברכות רובו הוא מזה התוספות (ביאור הלכה סי' קצב ד"ה שאומר עיי"ש) ועיין צל"ח וא"ר סי' קצב: ע] שייך לע"ב (גליון): פ] צ"ל לשנים (דבש תמר): צ] עיין מעדני יו"ט אות ס:

עשרה ולא יפסידו זימון בשם. משיבה הגמרא, אם הם היו מזמנים בעשרה, **שָׁמַע** זאת **הָרֵישׁ גָּלוּתָא**, לפי שהמברך צריך להגביה את קולו שישמעו כולם[כה], **וְאִיקְפַּד** - ויקפיד הריש גלותא על כך שהם עושים חבורה לעצמם בפרהסיא[כו]. שואלת הגמרא, **וְנִיפְּקוּ בְּבִרְכְּתָא דְּרֵישׁ גָּלוּתָא** - מדוע שלא יצאו בזימון של הריש גלותא, ומאיזה טעם בירכו לעצמם. מתרצת הגמרא, **אַיְידֵי דְּאָוְושׁוּ כּוּלֵּי עָלְמָא, לֹא שָׁמְעִי** - מפני שבזימון של הריש גלותא יש קול הברה גבוה מכל המסובין[כז], אינם יכולים לשמוע את קול המברך, לפיכך בירכו לבדם.

★

הגמרא עוברת לדון באופן שאחד מן השלשה הקדים ובירך בלא זימון:

אָמַר רַבָּה תּוֹסְפָאָה, הָנֵי שְׁלֹשָׁה דְּכָרְכִי רִפְתָּא בַּהֲדֵי הֲדָדֵי - שלשה אנשים שאכלו פת ביחד, **וּקְדִים חַד מִינַּיְיהוּ וּבָרֵיךְ לְדַעְתֵּיהּ** - וקדם אחד מהם ובירך לעצמו בלא זימון, **אִינּוּן נָפְקִין בְּזִמּוּן דִּידֵיהּ** - השנים שלא בירכו יכולים לזמן עמו[כח], והם יוצאים ידי זימון על ידו, אולם **אִיהוּ לֹא נָפִיק בְּזִמּוּן דִּידְהוּ** - הוא אינו יוצא ידי זימון על ידם, אף על פי שמזמנים עמו[כט], **לְפִי שֶׁאֵין** מצות **זִמּוּן לְמַפְרֵעַ**, לאחר שכבר בירך.

★

הגמרא חוזרת למחלוקת שבסוף המשנה:

שנינו במשנה, שלדעת רבי עקיבא אומרים בבית הכנסת 'ברכו את ה'', **וְרַבִּי יִשְׁמָעֵאל אוֹמֵר** שאומרים 'ברכו את ה' המבורך'.

מביאה הגמרא מעשה בענין זה:

רַפְרָם בַּר פָּפָּא אִיקְּלַע לְבֵי כְּנִישְׁתָּא דַּאֲבֵי גִיבָּר - נקלע לבית הכנסת של אבי גיבר[ל], **קָם קְרָא בְּסִפְרָא** - קם רפרם לקרוא בספר תורה, **וְאָמַר 'בָּרְכוּ אֶת ה''**, **וְאִשְׁתִּיק** [-ושתק] **וְלֹא אָמַר 'הַמְבוֹרָךְ'**, לפי שסבר כרבי עקיבא. **אָוְושׁוּ כּוּלֵּי עָלְמָא** - ענו כל המתפללים בקול[לא] **'בָּרְכוּ אֶת ה' הַמְבוֹרָךְ'**, וכדעת רבי ישמעאל.

אָמַר רָבָא לרפרם בר פפא על מעשה זה, **פַּתְיָא אוּכְמָא** - כלי חרס שהשחיר מחמת מלאכה, כלומר, רגיל ותדיר בתורה אתה[לב], **בַּהֲדֵי פְּלוּגְתָּא לָמָּה לָךְ** - למה לך להכנס למחלוקת ולומר בלא 'המבורך', הלא לדברי הכל טוב יותר לומר 'המבורך'[לג], אלא שלדברי רבי עקיבא אין צריך לאומרו. **וְעוֹד** טעם שהיה עליך לומר 'המבורך', **דְּהָא נָהוּג עָלְמָא כְּרַבִּי יִשְׁמָעֵאל** - שהרי נהגו העולם כדברי רבי ישמעאל, והיה לך ללכת אחרי מנהג העולם[לד].

★ ★ ★

משנה

במשנה יתבאר האם חבורה אחת יכולה להתחלק ולזמן בשתי קבוצות:

שְׁלֹשָׁה שֶׁאָכְלוּ כְּאַחַת, אֵינָן רַשָּׁאִין לֵיחָלֵק ולברך כל אחד לעצמו, לפי שהם התחייבו בזימון. **וְכֵן אַרְבָּעָה** שאכלו כאחת, לא יזמנו שלשה לבד, והרביעי יברך לעצמו, שגם הוא חייב בזימון, **וְכֵן חֲמִשָּׁה** שאכלו כאחת, אינן רשאין ליחלק. אבל **שִׁשָּׁה** שאכלו כאחת, **נֶחֱלָקִין** לברך שלשה שלשה[לה], לפי שיש כדי זימון בכל חבורה[לו]. וכן הדין בכל חבורה שיש בה **עַד עֲשָׂרָה** אנשים, שהם רשאין ליחלק לשתי חבורות[לז]. **וַעֲשָׂרָה** שאכלו כאחת, **אֵין נֶחֱלָקִין** לשתי חבורות, משום שעשרה חייבים לזמן בהזכרת השם, ואם יחלקו יזמנו ללא הזכרת השם, וכן הדין ביותר מעשרה שאכלו שאינם רשאין ליחלק **עַד עֶשְׂרִים**, שאז רשאין ליחלק לשתי חבורות שבכל אחת יש עשרה אנשים, ולזמן כל אחת בשם.

באיזה אופן מצטרפות שתי חבורות לזמן יחד:

שְׁתֵּי חֲבוּרוֹת שֶׁהָיוּ אוֹכְלוֹת בְּבַיִת אֶחָד[לח], **בִּזְמַן שֶׁמִּקְצָתָן** - מקצת

כה. **וגם** שכולם עונין אחריו אמן בקול וישמע הריש גלותא. שיטה מקובצת (ד"ה אמר רבה).

כו. **רש"י** (ד"ה שמע). וביאר המאירי (ד"ה שלחן), שהוא היה מקפיד משום שנראה שאינן רוצים לצאת בברכתו. ובתוספות רבינו יהודה, (ד"ה שמע) כתב, שהטעם שהקפיד שיהיו נמנין עמו, משום שרצה לקיים 'ברוב עם הדרת מלך' (משלי יד כח) [ראה בברייתא להלן (נג.) שמטעם זה יש לרבים לברך ביחד].

הרשב"א (ד"ה וליברכו) הקשה, איך היה מותר להם ליחלק לשלשה שלשה ולהפסיד זימון בעשרה. ותירץ, שאם הריש גלותא היה שומע שהם מברכים לעצמם היה מונעם מלזמן עד שיברך הוא עמהם, ואת הזימון שלו לא היו יכולים לשמוע מחמת הרעש, ולכן העדיפו ליחלק. עוד תירץ, שאף אם לא היה הריש גלותא מונעם מלזמן, מכיון שהוא מקפיד על כך הרי זה זלזול בריש גלותא, וגדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה דרבנן [כמבואר לעיל (יט:)], ומצוות הזימון בעשרה הוא מדרבנן. וראה עוד בילקוט ביאורים.

כז. **על** פי הערוך (ערך אוש). והם היו יודעים שריש גלותא לא יוכל להשתיק את קול ההברה. תוספות הרא"ש (ד"ה שמע).

כח. **דווקא** אם קדם אחד ובירך יכולים השנים שנשארו לזמן עליו, לפי שהשנים עדיפים ממנו ואין בכחו של אחד לבטל מהם תורת זימון, אבל אם שנים קדמו ובירכו אין האחד יכול לזמן עליהם, לפי ששנים מבטלים מאחד תורת זימון ופרח מהם הזימון. רשב"א (ד"ה אינהו).

כט. **ביאר** השיטה מקובצת (ד"ה ואמר רבה), שהטעם שהם יוצאים בזימון על ידו, משום שהוא חייב גם כן בזימון, אלא שהוא אינו יכול לקיים את חיובו, משום שאין זימון למפרע. וביאר הרא"ש (סי' כח), שאף שהוא כבר בירך ואינו חייב עוד בברכת המזון, יכול לומר 'ברוך שאכלנו משלו', משום שהוא לא גרע ממי שבא בסוף הסעודה ואכל עלה של ירק שאומר עמהם 'ברוך שאכלנו משלו', ואף שאינו חייב בברכת המזון.

ל. **הוא** שם אדם, או שם מקום. רש"י (תענית כו. ד"ה דאבי).

לא. **לא** שהרימו קול יותר מרפרם בר פפא, שהרי העונה אמן אסור להגביה את קולו יותר מן המברך (לעיל מה.), אלא שקול הברה של רבים היה ונשמע יותר [וכאשר פירש הערוך (ערך אוש), שאוושא הוא קול הברה של רבים]. שפתי חכמים (ד"ה אוושו).

לב. **רש"י** (ע"ז טז: ד"ה פתיא). וביאר, שאמר לו כן, לפי שדרכן של תלמידי חכמים שמצטערין על לימוד התורה ואינם מכבסים בגדיהם. וכתב המהרש"א במגילה (יד: ד"ה וא"ל) שכוונתו היה לשבחו, וכמו שאמר רבי יהושע בן חנניה לבת הקיסר (נדרים נ:), על תלמידי חכמים שהם נאים, שאם היו מכוערין יותר היו מצליחים יותר בתורה.

לג. **רש"י** (ד"ה בהדי). וכתבו בספר מי באר מים חיים (ד"ה רפרם), ושמן רקח (ד"ה אמר רבא), שרש"י בא לתרץ מה שלכאורה קשה, שלעיל (לח.) מבואר שלדעת חכמים אפשר לומר גם 'המוציא' לחם מן הארץ, וגם 'מוציא' לחם מן הארץ, ולדברי רבי נחמיה יש לומר דווקא 'מוציא'. ואמר רבי זירא שטוב יותר לומר 'המוציא', ואף שאם יאמר 'מוציא' הוא עושה כדברי הכל, משום שבאמירת 'המוציא' הוא מלמדנו שהלכה כחכמים, ואם כן מדוע כאן גער רבא ברפרם שאמר כדעת רבי עקיבא, אולי רצה ללמדנו שהלכה כמותו. ולפיכך כתב רש"י, שאף רבי עקיבא מודה שעדיף שיאמר 'המבורך', ואינו דומה לנידון לעיל, ששם לפי חכמים אין שום מעלה לומר 'מוציא' יותר מ'המוציא', לכן עדיף להורות שהלכה כחכמים, אבל כאן שגם לפי רבי עקיבא יש מעלה לומר 'המבורך', אין מקום לומר בלא 'המבורך'. וכן תירץ הפרי חדש (או"ח סי' תצ מנהגי האיסור סעיף י). וראה תירוצים נוספים בילקוט ביאורים.

לד. **הפרי** חדש (שם) מאריך לדון במקום שנהגו שלא לפי ההלכה, האם יש ללכת אחרי המנהג. וכתב, שמכאן אין להוכיח, משום שיש לפרש, שלא התכוון רבא לומר שגם אם הלכה כרבי עקיבא היה לך לעשות כמו המנהג, אלא כוונתו לומר, שאף אם היתה המחלוקת שקולה ולא נפסק כאחד מהם, היה לך לעשות כרבי ישמעאל משום שכן נהגו העולם.

לה. **ברש"י** לעיל בתחילת העמוד (ד"ה ששה - הראשון) מבואר, שחבורה של ששה אינם מחויבים ליחלק, אלא שאם רצו ליחלק לשתי חבורות, רשאין לעשות כן [וכן כתב רש"י כאן (ד"ה עד שיהו), לענין חבורה של עשרים, שאם ירצו יתחלקו לשתי חבורות]. וכן פסק הרמ"א (סי' קצג ס"א). ונחלקו האחרונים האם ראוי להיחלק לכתחילה, הדרכי משה (שם אות ג) כתב, שעשרים שאכלו כאחד, ראוי שיברכו כאחד ולא יתחלקו, משום ש'ברוב עם הדרת מלך' (משלי יד כח). אולם הט"ז (שם סק"ג) כתב, שבאופן כזה שיש בכל חבורה כדי זימון, הדבר שקול, שיש מעלה לברך יחד משום ברוב עם, אולם יש מעלה ליחלק כדי להרבות בברכות (לעיל מה:), ולפיכך יכולים לעשות מה שירצו. אמנם השיטה מקובצת (ד"ה והנקדנין) הביא בשם הראב"ד, ש'ששה נחלקין', היינו שלששה יש מצוה ליחלק. והטעם, משום שיותר טוב לומר 'נברך' מ'ברכו', כמבואר בגמרא לעיל, ואם יזמנו בששה הם עלולים לומר 'ברכו', ולכן עדיף שיתחלקו לשתי קבוצות של שלשה שלשה, ואז בהכרח הם יאמרו 'נברך', שבשלשה אינם יכולים לומר 'ברכו' [כמבואר במשנה (לעיל מט:)].

לו. **אבל** אינם רשאין להתחלק לגמרי, ולברך אחד אחד או שנים שנים. תלמידי רבינו יונה (ד"ה שלשה).

לז. **אם** היו שבעה ושמונה אנשים, הם יכולים ליחלק לשתי קבוצות שבכל אחת יש כדי זימון, ואם היו תשעה, יכולים הם ליחלק אף לשלשה קבוצות שבכל אחת שלשה אנשים. רש"י (ד"ה עד עשרה - הראשון).

לח. **הוא** הדין אם יושבים שתי חבורות בשני בתים שהם מצטרפין, אם כולם שומעין את ברכת המזון מפי המברך. ומה שנקטה המשנה בבית אחד, להשמיענו שאפילו בבית אחד אם אינן רואין אלו את אלו, אינן מצטרפין. תוספות (להלן ע"ב ד"ה שמש). וכן מבואר

אף ברכו ומ"מ נברך עדיף דאמר רב אדא בר אהבה אמרי בי רב[ב] תנינא[א] ו' נחלקין עד י' אי אמרת בשלמא נברך עדיף מש"ה נחלקין אלא א"א ברכו עדיף אמאי נחלקין אלא לאו ש"מ נברך עדיף ש"מ תניא נמי הכי [ב]בין שאמר ברכו בין שאמר נברך[ב] אין תופסין אותו על כך והנקדנין[ג] תופסין אותו על כך. [ג]ומברכותיו של אדם ניכר אם ת"ח הוא אם לאו כיצד רבי אומר ובטובו הרי זה ת"ח [א]ומטובו ה"ז בור א"ל אביי לרב דימי והכתיב [א]ומברכתך יברך (את) בית עבדך לעולם בשאלה שאני בשאלה נמי הכתיב [ב]הרחב פיך ואמלאהו ההוא בד"ת כתיב תניא רבי אומר בטובו חיינו הרי זה ת"ח [ה]חיים הרי זה בור [ד]נהרבלאי מתני איפכא ולית הלכתא כנהרבלאי. אמר רבי יוחנן נברך שאכלנו משלו הרי זה ת"ח [ו]למי שאכלנו משלו הרי זה בור[ה] אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי והא אמרינן[ו] למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו א"ל התם מוכחא מילתא מאן עביד ניסי קודשא ב"ה א"ר[ה] יוחנן (א) ברוך שאכלנו משלו הרי זה ת"ח [ד]על המזון שאכלנו הרי זה בור א"ר הונא בריה דרב יהושע לא אמרן אלא בג' דליכא שם שמים אבל בעשרה דאיכא שם שמים מוכחא מילתא כדתנן כענין שהוא מברך כך עונין אחריו ברוך ה'[ז] אלהי ישראל אלהי הצבאות יושב הכרובים על המזון שאכלנו: אחד עשרה ואחד עשרה רבוא: הא גופא קשיא אמרת אחד עשרה ואחד עשרה רבוא אלמא כי הדדי נינהו והדר קתני במאה אומר באלף אומר ברבוא אומר אמר רב יוסף לא קשיא הא ר' יוסי הגלילי הא ר"ע דתנן ר' יוסי הגלילי אומר לפי רוב הקהל הם מברכין שנאמר [ג]במקהלות ברכו אלהים: [ח]אר"ע מה מצינו בבית הכנסת וכו': [ט]ור"ע האי קרא דרבי יוסי הגלילי מאי עביד ליה מיבעי ליה לכדתניא [י]היה ר' מאיר אומר מנין שאפי' עוברין שבמעי אמן אמרו שירה על הים שנאמר [ג]במקהלות ברכו אלהים ה' ממקור ישראל ואידך ממקור נפקא אמר רבא [ה]הלכה כר"ע רבינא ורב חמא בר בוזי אקלעו לבי ריש גלותא קם רב חמא וקא מהדר אבי מאה א"ל רבינא לא צריכת הכי אמר רבא הלכה כר"ע. אמר רבא [כ]כי אכלינן רפתא בי ריש גלותא מברכינן ג' ג' וליברכו י' י' שמע ריש גלותא ואיקפד וניפקו בברכתא דריש גלותא אידי דאוושו כ"ע לא שמעי. אמר רבה תוספאה [י]הני ג' דכרכי רפתא בהדי הדדי וקדים חד מינייהו ובריך לדעתיה אינון נפקין בזמון דידיה איהו לא נפיק בזמון דידהו [ו]לפי שאין זמון למפרע: ר' ישמעאל אומר: רפרם בר פפא איקלע לבי כנישתא דאבי גיבר[ט] קם קרא בספרא ואמר ברכו את ה' ואשתיק ולא אמר המבורך אוושו כ"ע ברכו את ה' המבורך אמר רבא פתיא[ט] אוכמא בהדי פלוגתא למה לך ועוד [ח]הא נהוג עלמא כרבי ישמעאל: **מתני'** [ט]ג' שאכלו כאחת אינן רשאין ליחלק וכן ד' וכן חמשה ו' נחלקין עד עשרה ועשרה אין נחלקין עד[י] כ'. [י]שתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אלו מצטרפין לזמון ואם לאו אלו מזמנין לעצמן ואלו מזמנין לעצמן. אין מברכין על היין עד שיתן לתוכו מים דברי ר' אליעזר וחכ"א מברכין: **גמ'** מאי קמ"ל תנינא חדא זימנא [ז]ג' שאכלו כאחת חייבין לזמן[ל] הא קמ"ל כי הא דאמר רבי אבא אמר שמואל [ג]ג' שישבו לאכול כאחת ועדיין לא אכלו אינן רשאין ליחלק (ב) ל"א אמר רבי אבא [א] אמר שמואל הכי קתני [כ]ג' שישבו לאכול כאחת אע"פ שכל אחד ואחד אוכל מככרו אינן רשאין ליחלק אי נמי כי הא דרב הונא דאמר רב הונא [מ]ג' שבאו מג' חבורות אינן רשאין ליחלק אמר רב חסדא והוא שבאו מג' חבורות של ג' בני אדם [נ]אמר רבא ולא

רש"י

אף ברכו. שפיר דמי, ומיהו טוב לו להיות בכלל המברכים: **תנינא.** סייעתא לשמואל: **ששה נחלקין.** אם רצו ליחלק לשתי חבורות ולזמן אלו לעצמן ואלו לעצמן רשאין הן, שהרי יש זימון כאן וכאן: **עד עשרה.** כלומר וכן ז' וכן ח' לשתי חבורות, וכן ט' לשתי חבורות או לשלשה, עד עשרה, אבל אם היו עשרה חלה עליהן הזכרת השם, ואם יחלקו לא יהיה שם הזכרה, אין נחלקין עד שיהיו שם עשרים: **ה"ג ואי אמרת ברכו עדיף אמאי ששה נחלקין.** אם ירצו, הא מעיקרא יכולין לומר ברכו והשתא תו לא אמרי: **אלא לאו ש"מ.** אף ברכו קאמר מתני', וכיון דמתני' אף ברכו קאמר מסתברא היא שטוב לו לאדם להיות מן המברכים, וסייעתא דשמואל. וגירסא הכי איתא ששה (ג) עד עשרה ואי אמרת ברכו דוקא אמאי ששה נחלקין, אלא לאו ש"מ אף ברכו ש"מ: **תנ"ה.** דמתני' אף ברכו קאמר: **והנקדנין.** דווקנין[ג]: **תופסין אותו.** על שהוציא עצמו מן הכלל: **ומטובו הרי זה בור.** שממעט בתגמוליו של מקום, דמשמע דבר מועט כדי חיים: **בשאלה שאני.** שהשואל שואל כעני על פתח שאינו מריס ראש לשאול שאלה גדולה: **הרחב פיך.** לשאול כל תאותך: **חיים ה"ז בור.** דהוציא עצמו מן הכלל[מ]: **מתני איפכא.** חיים עדיף שכולל את כל באי עולם: **נברך שאכלנו משלו.** משמע שהוא יחידי שהכל אוכלים משלו: **למי שאכלנו משלו.** משמע מרובים הן זה זן את זה וזה זן את זה, ולפי דבריו מברך את בעל הבית: **התם מוכחא מילתא.** דבמעשה נסים ליכא למימר מרובין[נ]: **כדתנן על המזון שאכלנו.** ולא קתני (ד) משלו: **ואידך.** עוברים ממקור נפקא, ואנן ממקהלות דרשינן: **הלכה כר"ע.** בבהמ"ז לאחד עשרה ואחד עשרה רבוא: **מברכינן תלתא תלתא.** ריש גלותא מאריך בסעודתו, ואנן כל ג' וג' שגמרו סעודתן מזמנין בקול נמוך, ויושבין אחר הברכה עד שגמר ריש גלותא ויזמנו הוא והיושבין אצלו בקול רם. ולקמן פריך וניפקו בברכה דריש גלותא: **שמע ריש גלותא.** אם היו מזמנין י' י' היה צריך המברך להגביה קולו, וישמע ריש גלותא ויחרה לו שאנו עושין חבורה לעצמנו בפרהסיא. אע"ג דמפקי נפשייהו מידי זמון של הזכרת השם, וכי הדר מזמן ריש גלותא בהזכרת השם לאו אינהו נפקי ביה כדאמר רבה תוספאה דאין זמון למפרע, אפ"ה ניחא להו בהכי משום דאוושי כולי עלמא שהיו שם מסובין רבים ואין קול המברך נשמע: **ובריך לדעתיה.** לעצמו בלא זימון: **למפרע.** משבירך, וידי זמון לא יצא: **פתיא.** כלי חרס, כדאמר (ע"ז ד' לג:) הני פתיותא דבי מכסי: **בהדי פלוגתא למה לך.** טוב לך לאחוז דברי רבי ישמעאל, שאף ר"ע מודה דכי אמר המבורך טפי עדיף אלא שאין צריך: **מתני' אינן רשאין ליחלק.** דאיתחייבו להו בזמון: **וכן ד'.** אין הג' מזמנין והיחיד יחלק מהם, דאיהו נמי איקבע בחובת זמון: **ששה נחלקים.** כדי זמון לכאן וכדי זמון לכאן: **עד עשרה.** אבל עשרה אין נחלקים, דאיתחייבו להו בזמון הזכרת השם: **עד שיהו עשרים.** ואז יחלקו אם ירצו לשתי חבורות: **גמ' ג' שבאו משלש חבורות.** וכדמסיים רב חסדא שבאו מג' חבורות של ג' בני אדם בכל חבורה ונתחייבו אלו בזמון, ועמד אחד מכל חבורה ונצטרפו שלשה לחבורה אחת חייבין לזמן ואינן רשאין ליחלק שכבר הוקבעו, ואפי' לא אכלו אלו השלשה משנצטרפו יחד שכבר גמרו סעודתן עם הראשונים: ולא

תוספות

אלא ש"מ נברך עדיף. לאו דוקא עדיף אלא כי הדדי נינהו ועדיף היינו חשוב [כ]כמו הקישא עדיף וג"ש עדיף פ' איזהו מקומן (ד' מח.) ר"ל דההיקש חשוב ואין לבטלו מפני הג"ש וה"נ קאמר נברך חשוב כמו ברכו ולפיכך לא יוציא עצמו מן הכלל והקונטרס מוחק עדיף ומיהו אתי שפיר עדיף כדפי':

על המזון הרי זה בור. דמשמע דמברך לבעל הבית המאכילו דאי לרחמנא למה הוא מזכיר מזון בלא מזון יש הרבה לברכו:

אמר רבא הלכה כר"ע. פירש ר"ח דהכי קיי"ל והלכך בין בעשרה בין במאה בין ברבוא אומר נברך אלהינו על המזון שאכלנו אבל בג' לא יזכיר על המזון כדאמר לעיל וגם בעשרה אם אינו רוצה להזכיר על המזון הרשות בידו ואומר ובטובו חיינו[ס]:

שלשה שישבו לאכול כאחד. אף על פי שהיו חלוקין בככר שכל אחד ואחד אוכל מככרו אינן רשאין ליחלק כלומר אף על פי שהן חלוקין בככרות וס"ד אין זה צרוף ולא חל עליהם חובת זימון אפ"ה אינן רשאין ליחלק:

[ע]**אבל אי אקדימו ואזמינו עלייהו בדוכתייהו.** פי' שאכל כל אחד מהשלשה והפסיק לשתים[פ] שהיו מסובין עמו עד הזן כדאיתא לעיל (דף מה:) פרח חובת זמון מעליהם כלומר פטורין מן הזמון ורשאין עתה ליחלק ורש"י לא פירש כן: שחלקוה

מסורת הש"ס עם הוספות

א) במשנה להלן בעמוד זה, ב) [תוספתא פ"ה הל' כ], ג) תוספתא ברכו' פ"א הל' ח, ד) [סנהדרין דף יז:], ה) [פסחים דף קטז:], ו) כתובות ז: [סוטה דף ל:], ז) [לעיל מה:], ח) [פסחים פח. מגילה יד: עו"ג טז: ע"ש פירש"י לשבת], ט) [לעיל מה.], י) [לעיל מה.], כ) [עי' חולין לו ריש ע"א].

תורה אור השלם

א) וְעַתָּה הוֹאֵל וּבָרֵךְ אֶת בֵּית עַבְדְּךָ לִהְיוֹת לְעוֹלָם לְפָנֶיךָ כִּי אַתָּה אֲדֹנָי אֱלֹהִים דִּבַּרְתָּ וּמִבִּרְכָתְךָ יְבֹרַךְ בֵּית עַבְדְּךָ לְעוֹלָם: [שמואל ב ז, כט]

ב) אָנֹכִי יְיָ אֱלֹהֶיךָ הַמַּעַלְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם הַרְחֶב פִּיךָ וַאֲמַלְאֵהוּ: [תהלים פא, יא]

ג) בְּמַקְהֵלוֹת בָּרְכוּ אֱלֹהִים יְיָ מִמְּקוֹר יִשְׂרָאֵל: [תהלים סח, כז]

הגהות וציונים

א] בפסקי רי"ד הגי' **אף אנן נמי תנינא** (וגירסא ישרה היא, דק"ס): **ב]** בכת"י **בין שאומר נברך בין שאומר ברכו** (וסדר ישר הוא, וכ"ה בתוספתא ובירושלמי ובר"ף ובראב"ש ובאו"ז, דק"ס) ועיין רש"ש: **ג]** [גי' הערוך **והנקרנין** פי' המדקדק שלא בדבר צורך ובלשון ערבי קורין אותו אלמנקר כגון תרנגולת המנקר באשפה ערוך ערך נקר] (גליון): **ד]** בכת"י נוסף **מאי משמע דקא מברך בעל הבית** (וכעי"ז בר"ף ורא"ש): **ה]** צ"ל **ואמר** ר' יוחנן (כ"ה בר"ף ובראב"ש, וכ"ה בכת"י): **ו]** [דמתחזי כמאן דמברך ליה למזון ר"ף ורא"ש] (גליון) וכעי"ז בכת"י ועיין מעדני יו"ט אות ש: **ז]** ברוך ה' **אלהינו** אלהי ישראל וכו' (כ"ה במשנה וכן הגיה מהר"נ אדלר): **ח]** נראה דהנקודות ט"ס והכל המשך דברי הגמ' (דק"ס, שפ"ח ועיי"ש): **ט]** בכת"י **דאבי גובר** (וכ"ה בעירובין סא ע"ב, ובמגילה כא ע"ב, והוא הנכון, דק"ס): **י]** בדפו"ר נוסף עד **שיהו** כ', וכ"ה במשנה שבמשניות: **כ]** **אמר רבי אבא אמר שמואל הכי קתני שלשה שישבו לאכול אינן רשאין ליחלק**, ובמאמר זה דשמואל פליגי הראשונים הרבינו יונה פירש שישבו לאכול כאחד ועדיין לא אכלו והר"ף והר"ח מפרשים שלשה שישבו כאחת אע"פ שכל אחד ואחד אוכל מככרו, והמעתיק עשה משני הפירושים שני לשונות במימרא דרבי אבא אמר שמואל והציגו לפנינו כאשר הוא (דבש תמר) ועיין מהרש"א בתוס' ד"ה שלשה ועיין הג' הב"ח: **ל]** בהגהות הרר"י לנדא כתב שצ"ל **דייקנין**, ואפשר שאין צריך להגיה, ו"דווקנין" הוא כעין דאיתא (מנחות כט ע"ב) ספרי דווקני ופירש רש"י שמדקדקים לעשות כתב מיושר עיי"ש (שפתי חכמים): **מ]** כלומר דמשמע בטובו חיים שאר העולם ולא אנו (בית יוסף או"ח סימן קצב): **נ]** יש להוסיף מרובין הן (באה"מ): **ס]** מה שכתבו "ואומר ובטובו חיינו", לא קאי אדלעיל אלא הוא ענין בפני עצמו, ור"ל דלא יאמר מטובו ולא יאמר חיים אלא חיינו וכל הלשון של כל דבור התוספות הזה מפורש בתוס' רבי יהודה החסיד ושם איתא בהדיא כדברינו, וידוע שתוס' של ברכות רובו הוא מזה התוספות (ביאור הלכה סי' קצב ד"ה שאומר עיי"ש) ועיין צל"ח וא"ר סי' קצב: **ע]** שייך לע"ב (גליון): **פ]** צ"ל **לשנים** (דבש תמר): **צ]** עיין מעדני יו"ט אות ס:

עין משפט נר מצוה

סז א ב ג ד (ה) טוש"ע או"ח סי' קלב ס"א: [ה מיי' פ"ה מהל' ברכות הלכה ד]:

סח ו טוש"ע או"ח סי' קלג סעיף א:

סט ז מיי' פ"ה מהלכות ברכות הל' יד סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קלד סעיף א:

ע ח מיי' פ"ט מהלכות תפלה הלכה א ופי"ב הלכה ה סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' נז סעיף א [ובסי' קלט סעיף ז]:

עא ט מיי' פ"ה מהל' ברכות הל' י סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קלג סעיף א:

עב י מיי' שם הלכה יב סמג שם טוש"ע או"ח סי' קלה סעיף א:

עג כ ל מיי' שם הל' יא סמג שם טוש"ע או"ח סי' קלג סעיף ד:

עד מ נ מיי' שם טוש"ע או"ח שם סעיף ה:

הגהות הב"ח

(א) גמ' א"ר יוחנן ברוך שאכלנו. נ"ב ובאשר"י (מגיה) [הגירסא] נברך וקאי דר' יוחנן על נברך: **(ב)** שם אינן רשאין ליחלק (ל"א א"ר אבא וכו' מככרו לעצמו אינן רשאין ליחלק) תא"מ וכ"ב כן היא גי' האלפסי: **(ג)** רש"י ד"ה אלא לאו וכו'. ששה נחלקין עד עשרה: **(ד)** ד"ה כדתנן וכו' משלו נ"ב באשר"י (מגיה) [הגירסא] ג"כ [מ]שלו וכן במשנה[צ]:

הגהות הגר"א

[א] גמ' ל"א אמר ר' אבא. נ"ב כאן גי' מתחלפות הרא"ש ל"ג לה ורי"ף ל"ג לראשונה:

משנת ראשונים

והנקדנין תופסין אותו על כך. וכל המדקדק בדברים נקרא נקדן. **[תוספות, נדרים מט:]**

ומטובו הרי זה בור. מטובו משמע שאין כוונת המברך במדת הטובה עצמה, רק במדת של מטה היוצא ממדת הטוב, ואינו כן כי כוונת המברך בברכה זו היא במדת הטוב עצמה שהוא במדת האור הגנוז. ומכאן יש להוכיח כי האומרים בשמונה עשרה כי מאור פניך נתת לנו טועים הן, כי התורה באור פניו נתנה, והראוי לומר באור פניך. **[ריקאנטי, דברים ח י]**

הרי זה בור. הוא שאין לו תורה ואינו יודע בטיב משא ומתן, ובזה הוא גרוע מעם הארץ, כי עם הארץ אעפ"י שאין בו תורה, יש בו דרך ארץ ועוסק בישובו של עולם. ולשון בור, כמו שדה בור הנזכר במסכת שביעית, וכן אם אוביר ולא אעביד. **[מגן אבות להרשב"ץ, אבות פ"ב מ"ו]**

נברך שאכלנו משלו הרי זה תלמיד חכם. כיון שאומר הדבר סתם ודאי מוכחא מילתא דלקודשא בריך הוא קא בריך אבל כשאומר למי שאכלנו הואיל ואומר שם פרטי נראה שעל אדם ידוע אומר. **[רבינו יונה, דף לו: מדה"ר]** **למי שאכלנו משלו הרי זה בור.** ה"ק צריך להעלים מלת למי כדי להראות שאינו מברך לבעל הבית שזמן אותו מזון. **[אבודרהם]** **וליברכו עשרה עשרה שמע ריש גלותא ואיקפד.** לפי שלא היו נמנין עמו דברוב עם הדרת מלך, ואע"פ שנתחייבו בברכת השם בעשרה טוב להם זה ממה שלא היו יוצאים בברכת המזון שלא היו יכולים לשמוע את המברך וגם היו יודעין שלא יוכל ריש גלותא להשתיקם. **[תוספות הרא"ש]** יקפיד ריש גלותא מפני שאינם יוצאים בברכתו, או מפני שעושין פרהסיא לעצמן, וגדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה. **[הריטב"א]** **אוושו כולי עלמא ברכו את ה' המבורך.** כתב הרב רבי יהודה ברצלוני בשם רב סעדיה גאון, שהעולה לספר תורה אחר שיאמר ברכו את ה' המבורך ועונין השומעין ברוך ה' המבורך לעולם ועד, יש לו ג"כ לחזור ולומר ברוך ה' המבורך דכי היכי דאמרן לעיל שהמברך בהמ"ז חוזר למקום שפסק ואומר ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו כמו שאמרו האחרים, ה"ה נמי הכא חוזר ואומר ברוך ה' המבורך לעולם ועד. **[רבינו יונה, דף לו: מדה"ר]**

האנשים שבכל חבורה **רוֹאִין אֵלּוּ אֶת אֵלּוּ, הֲרֵי אֵלּוּ מִצְטָרְפִין לְזִמּוּן** אחד[לט]. **וְאִם לָאו** - ואם אינם רואין אלו את אלו, אין מצטרפים לזמן יחד, אלא **אֵלּוּ מְזַמְּנִין לְעַצְמָן, וְאֵלּוּ מְזַמְּנִין לְעַצְמָן**.

המשנה עוברת לדון האם מברכים בורא פרי הגפן על יין ללא תוספת מים[מ]:

אומרת המשנה, **אֵין מְבָרְכִין עַל הַיַּיִן** 'בורא פרי הגפן', **עַד שֶׁיִּתֵּן לְתוֹכוֹ מַיִם**, לפי שיינם היה חזק מאוד ואינו ראוי לשתיה בלא מים[מא], **דִּבְרֵי רַבִּי אֱלִיעֶזֶר. וַחֲכָמִים אוֹמְרִים**, אף על יין חי **מְבָרְכִין** 'בורא פרי הגפן'.

★

גמרא

שנינו במשנה, ששלשה שאכלו כאחת אינן רשאין ליחלק. הגמרא מבארת את החידוש של המשנה:

מקשה הגמרא, **מַאי קָא מַשְׁמַע לָן** - מה משמיענו התנא במשנתנו ששלשה שאכלו כאחת חייבים בזימון, **תְּנֵינָא חֲדָא זִימְנָא** - הלא כבר שנינו פעם אחת דין זה, במשנה שבתחילת הפרק (לעיל מה.), **'שְׁלֹשָׁה שֶׁאָכְלוּ כְּאַחַת חַיָּיבִין לְזַמֵּן'**.

מתרצת הגמרא, **הָא קָא מַשְׁמַע לָן** - דין זה משמיענו התנא, **כִּי הָא דְּאָמַר** [-כמו שאמר] **רַבִּי אַבָּא אָמַר שְׁמוּאֵל, שְׁלֹשָׁה שֶׁיָּשְׁבוּ לֶאֱכוֹל כְּאַחַת**, ובירכו ברכת המוציא והתחילו לאכול, **וַעֲדַיִין לֹא אָכְלוּ** כזית פת, ועכשיו הם רוצים ליחלק, **אֵינָן רַשָּׁאִין לֵיחָלֵק**[מב], ודין זה משמיענו התנא מייתור המשנה[מג].

לִישָּׁנָא אַחֲרִינָא - ויש שאמרו את התירוץ בלשון אחרת, **אָמַר רַבִּי אַבָּא אָמַר שְׁמוּאֵל, הָכִי קָתָנֵי** - כך היא כוונת משנתנו, **שְׁלֹשָׁה שֶׁיָּשְׁבוּ לֶאֱכוֹל כְּאַחַת, אַף עַל פִּי שֶׁכָּל אֶחָד וְאֶחָד אוֹכֵל מִכִּכָּרוֹ**, ואינם אוכלים מככר אחד[מד], הרי הם חייבים בזימון **וְאֵינָן רַשָּׁאִין לֵיחָלֵק**[מה].

תירוץ נוסף בביאור החידוש במשנה:

אִי נַמִּי - עוד אפשר לתרץ, שהחידוש במשנתנו הוא, **כִּי הָא דְּרַב הוּנָא** - כמו הדין שאמר רב הונא. **דְּאָמַר רַב הוּנָא, שְׁלֹשָׁה** אנשים **שֶׁבָּאוּ מִשָּׁלֹשׁ חֲבוּרוֹת**, שכל אחד מהם התחייב בזימון עם חבורתו ופרש מהם, ועכשיו הצטרפו שלשתם יחד, הרי הם חייבים לזמן, **וְאֵינָן רַשָּׁאִין לֵיחָלֵק**, לפי שאכלו מתחילה בקביעות והתחייבו בזימון[מו], ואפילו שלא חזרו ואכלו ביחד לאחר שנצטרפו[מז].

רב חסדא מבאר את דינו של רב הונא:

אָמַר רַב חִסְדָּא, וְהוּא - ודינו של רב הונא לא נאמר אלא בשלשה אנשים **שֶׁבָּאוּ מִשָּׁלֹשׁ חֲבוּרוֹת שֶׁל שְׁלֹשָׁה בְּנֵי אָדָם**[מח], שיש בכל אחת מהן חיוב זימון, שאם נזדמנו יחד אינם רשאין ליחלק[מט].

הגמרא מבארת באיזה אופן שלשה שבאו משלש חבורות אינם מזמנים:

אָמַר רָבָא,

בירושלמי (פ"ז ה"ה), אמר רבי זעירא אף חבורות שבשני בתים מצטרפין. אמנם הרמב"ן (פסחים פה: ד"ה ולי קשיא) מצדד שהבבלי חולק בזה על הירושלמי וסובר שרק בבית אחד מצטרפין ולא בשני בתים [וראה ברמב"ן שם שכתב בזה דרכים נוספות].

עוד נאמר שם בירושלמי, אמר רבי יונה, והוא שנכנסו משעה ראשונה על מנת כן שיצטרפו ביחד. ונחלקו הראשונים בביאור דבריו. הרשב"א (ד"ה הא דקתני) כתב, שזה נאמר גם על שתי חבורות בבית אחד, שאינן מצטרפין אלא אם נכנסו מתחילה על מנת כן. והטעם, משום שבשביל להצטרף לזימון צריך שיסבו יחד לאכול, ואם הם נכנסו משעה ראשונה על מנת להצטרף הרי זה כמו שהסיבו. אבל באור זרוע (ח"א סי' רד) מבואר, שלא אמר רבי יונה שצריך שיכנסו על דעת כן אלא בשתי חבורות שבשתי בתים, אבל בבית אחד אפילו שלא נכנסו על דעת כן הם מצטרפים.

לט. **המשנה** מדברת באופן שיש בכל חבורה כדי זימון, והנידון הוא באיזה אופן יכולים שתי החבורות להצטרף ולזמן ביחד. ונחלקו המפרשים מה הדין באופן שאין בכל חבורה כדי זימון, כגון חבורה שיש בה שני אנשים, ועוד אדם אחד, האם הם מצטרפין יחד להתחייב בזימון. הרמב"ן (לעיל מה. ד"ה לפיכך) סובר שמצטרפין. וכן דקדק הביאור הלכה (סי' קצה ד"ה שתי) מדברי הרשב"א (ד"ה הא דקתני). אולם הרשב"ש (שו"ת סי' לו) סובר שאינם מצטרפין.

מ. **לפיכך** הביאה המשנה הלכה זו בסוף דיני ברכת זימון, משום שכוס של ברכת המזון אין לברך עליו עד שימזגנו במים, כדי לקיים מצוה מן המובחר [וכמבואר בגמרא להלן שאף חכמים מודים בזה]. תפארת ישראל (אות כח).

מא. **וכל** זמן שלא נתן בו מים אין זה נחשב שהשתנה היין לעילוי, אלא הרי הוא כענבים, וברכתו 'בורא פרי העץ'. רש"י (להלן ע"ב ד"ה אין מברכין).

מב. **וחומרא** הוא שהחמירו חכמים בדבר, מכיון שדעתם היה לגמור סעודתן. תוספות רבינו יהודה (ד"ה הא).

מג. **פירשנו** על פי תוספות רבינו יהודה (שם), ורא"ש (סי' כט). וביאור המשנה לפי תירוץ זה הוא, שלשה שהתחילו לאכול כאחת אינם רשאין ליחלק לאחר שהתחילו.

מד. **שהיה** מקום לומר, שאם אינם אוכלים מככר אחד אינם מצטרפים, ולא חל עליהם חובת זימון. תוספות (ד"ה שלשה).

מה. **בתלמידי** רבינו יונה (ד"ה הכי) מבואר, שהגירסא שהיתה בגמרא בדברי רבי אבא אמר שמואל היא רק, 'הכי קתני, שלשה שישבו לאכול אינם רשאין ליחלק'. אלא שנחלקו הראשונים בביאור דברי רבי אבא בשם שמואל, רבני צרפת פירשו שהכוונה שעדיין לא אכלו כשיעור המחייב ברכת המזון, דהיינו כזית פת. והר"ח (ד"ה ג' שאכלו) והרי"ף פירשו, שכל אחד אוכל מככרו. וביארו האחרונים, שדברי הגמרא שלפנינו הוא מלשון המעתיקים שהכניסו את שני הפירושים בגמרא כאילו שהם שני לשונות [ראה הגהות וציונים]. אמנם כתב המאמר מרדכי (סי' קצג סק"ו), שמדברי הרשב"א (ד"ה קמ"ל) משמע, שהמחלוקת בין הראשונים היא בגירסת הגמרא, ולא רק בפירושה, והר"ח והרי"ף גרסו בגמרא 'אף על פי שכל אחד ואחד אוכל מככרו' וכו'. וכן מבואר בהגהות הב"ח (אות ב) והגר"א (אות א), ששתי גירסאות הם בגמרא.

מו. **ופירוש** המשנה הוא כך, שלשה שאכלו כאחת חל עליהם חובת זימון, לפיכך אם אחד מהם נזדמן עם עוד אנשים החייבים בזימון, אינן רשאין ליחלק. שיטה מקובצת (ד"ה אין רשאין). וביאר עוד (שם ד"ה והרמב"ן ז"ל), שהכוונה שאינם רשאין ליחלק ולברך כל אחד לעצמו, אבל אם ירצו לחזור למקומם ולזמן עם חבורתם הראשונה הרשות בידם.

מז. **הקשה** הבית יוסף (סי' קצג ס"ה ד"ה וים), אם לא חזרו ואכלו לאחר שנצטרפו, איך הם יכולים לברך כאן, הלא ברכת המזון צריך לברך במקום שאכל (כדלהלן נג:). וראה בריטב"א (הלכות ברכות פ"ז הי"ג) שכתב, שמדובר באופן שאינם יכולים לחזור למקומן מחמת אונס. והט"ז (שם סק"ח) תירץ, שמדובר שחזרו ואכלו כאן זה שלא בפני זה. ובילקוט ביאורים הובא מה שתירץ הבית יוסף על קושיא זו, וכן תירוצים נוספים מהאחרונים.

מח. **ומדובר** באופן שהותר להם להיפרד מחבורתם, כגון במקום אונס או הפסד ממון [כמבואר בפוסקים (משנה ברורה סי' ר סק"ה)]. או שמדובר באופן שחבורתם הראשונה נפרדה ואין להם להיכן לשוב. שאם לא כן יש להם לחזור כל אחד ואחד לחבורה שלו, כדי שלא יפסיד זימון לחבורתו. משנה ברורה (סי' קצג ס"ק לא).

מט. **ביארנו** על פי פירוש רש"י (ד"ה ג' שבאו), ורוב הראשונים, ש'אין רשאין ליחלק' היינו שהם צריכים לזמן במקום שנזדמנו, ואינן רשאין להיפרד זה מזה בלא זימון. אמנם הרשב"א (ד"ה אי נמי) הביא, שרב האי גאון מבאר את דברי רב הונא להיפך, שהכוונה היא שאם באו שלשה אנשים משלש חבורות, אינם רשאים לזמן כאן במקום שנזדמנו, ולהיחלק מחבורתם הראשונה, אלא הם צריכים לחזור כל אחד למקומו כדי שלא להפקיע תורת זימון מחבורתם. ועל זה אמר רב חסדא, 'והוא שבאו משלשה חבורות של שלשה שלשה בני אדם'. כלומר, שדווקא באופן שבכל חבורה יש רק שלשה אנשים אסור להם להיחלק, אבל אם בכל חבורה יש ארבעה אנשים שאף אם אלו יזמנו לעצמן נשאר כדי זימון בחבורתם, מותר להם לזמן לעצמן.

אף ברכו ומ"מ נברך עדיף דאמר רב אדא בר אהבה אמרי בי רב[א] תנינא[א] ו' נחלקין עד י' אי אמרת בשלמא נברך עדיף מש"ה נחלקין אלא א"א ברכו עדיף אמאי נחלקין אלא לאו ש"מ נברך עדיף ש"מ תניא נמי הכי [ב]בין שאמר ברכו בין שאמר נברך[ב] אין תופסין אותו על כך והנקדנין[ג] תופסין אותו על כך. [ג]ומברכותיו של אדם ניכר אם ת"ח הוא אם לאו כיצד רבי אומר ובטובו הרי זה ת"ח [א]ומטובו ה"ז בור א"ל אביי לרב דימי והכתיב [א]ומברכתך יברך (את) בית עבדך לעולם בשאלה שאני בשאלה נמי הכתיב [ב]הרחב פיך ואמלאהו ההוא בד"ת כתיב תניא רבי אומר בטובו חיינו הרי זה ת"ח [ב]חיים הרי זה בור [ד]נהרבלאי מתני איפכא ולית הלכתא כנהרבלאי. אמר רבי יוחנן נברך שאכלנו משלו הרי זה ת"ח [ג]למי שאכלנו משלו הרי זה בור[ד] אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי והא אמרינן [ה]למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו א"ל התם מוכחא מילתא מאן עביד ניסי קודשא ב"ה א"ר[ה] יוחנן (א) ברוך שאכלנו משלו הרי זה ת"ח [ד]על המזון שאכלנו הרי זה בור[ו] א"ר הונא בריה דרב יהושע לא אמרן אלא בג' דליכא שם שמים אבל בעשרה דאיכא שם שמים מוכחא מילתא כדתנן כענין שהוא מברך כך עונין אחריו ברוך ה'[ז] אלהי ישראל אלהי הצבאות יושב הכרובים על המזון שאכלנו: אחד עשרה ואחד עשרה רבוא: הא גופא קשיא אמרת אחד עשרה ואחד עשרה רבוא אלמא כי הדדי נינהו והדר קתני במאה אומר באלף אומר ברבוא אומר אמר רב יוסף לא קשיא הא ר' יוסי הגלילי הא ר"ע דתנן ר' יוסי הגלילי אומר לפי רוב הקהל הם מברכין שנאמר [ג]במקהלות ברכו אלהים: [ח]אר"ע מה מצינו בבית הכנסת וכו': [ח]ור"ע האי קרא דרבי יוסי הגלילי מאי עביד ליה מיבעי ליה לכדתניא [ו]היה ר' מאיר אומר מנין שאפי' עוברין שבמעי אמן אמרו שירה על הים שנאמר [ג]במקהלות ברכו אלהים ה' ממקור ישראל ואידך ממקור נפקא אמר רבא [ה]הלכה כר"ע רבינא ורב חמא בר בוזי אקלעו לבי ריש גלותא קם רב חמא וקא מהדר אבי מאה א"ל רבינא לא צריכת הכי אמר רבא הלכה כר"ע. אמר רבא [ו]כי אכלינן רפתא בי ריש גלותא מברכינן ג' ג' וליברכו י' י' שמע ריש גלותא ואיקפד וניפקו בברכתא דריש גלותא אידי דאוושו כ"ע לא שמעי. אמר רבה תוספאה [ז]הני ג' דכרכי רפתא בהדי הדדי וקדים חד מינייהו ובריך לדעתיה אינון נפקין בזמון דידיה איהו לא נפיק בזמון דידהו [ז]לפי שאין זמון למפרע: ר' ישמעאל אומר: רפרם בר פפא איקלע לבי כנישתא דאבי גיבר[ט] קם קרא בספרא ואמר ברכו את ה' ואשתיק ולא אמר המבורך אוושו כ"ע ברכו את ה' המבורך אמר רבא פתיא [ח]אוכמא בהדי פלוגתא למה לך ועוד [ח]הא נהוג עלמא כרבי ישמעאל: **מתני'** [ט][י]ג' שאכלו כאחת אינן רשאין ליחלק וכן ד' וכן חמשה ו' נחלקין עד עשרה ועשרה אין נחלקין עד[י] כ'. [י]שתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אלו מצטרפין לזמון ואם לאו אלו מזמנין לעצמן ואלו מזמנין לעצמן. אין מברכין על היין עד שיתן לתוכו מים דברי ר' אליעזר וחכ"א מברכין: **גמ'** מאי קמ"ל תנינא חדא זימנא [י]ג' שאכלו כאחת חייבין לזמן[כ] הא קמ"ל כי הא דאמר רבי אבא אמר שמואל [כ]ג' שישבו לאכול כאחת ועדיין לא אכלו אינן רשאין ליחלק (ב) ל"א אמר רבי אבא [א] אמר שמואל הכי קתני [ל]ג' שישבו לאכול כאחת אע"פ שכל אחד ואחד אוכל מככרו אינן רשאין ליחלק אי נמי כי הא דרב הונא דאמר רב הונא [מ]ג' שבאו מג' חבורות אינן רשאין ליחלק אמר רב חסדא והוא שבאו מג' חבורות של ג' בני אדם [נ]אמר רבא ולא

רש"י

אף ברכו. שפיר דמי, ומיהו טוב לו להיות בכלל המברכים: תנינא. סייעתא לשמואל: ששה נחלקין. אם רצו ליחלק לשתי חבורות ולזמן אלו לעצמן ואלו לעצמן רשאין הן, שהרי יש זימון כאן וכאן: עד עשרה. כלומר וכן ז' וכן ח' לשתי חבורות, וכן ט' לשתי חבורות או לשלשה, עד עשרה, אבל אם היו עשרה חלה עליהן הזכרת השם, ואם יחלקו לא יהיה שם הזכרה, אין נחלקין עד שיהיו שם עשרים: ה"ג ואי אמרת ברכו עדיף אמאי ששה נחלקין. אם ירצו, הא מעיקרא יכולין לומר ברכו והשתא נמי לא אמרי: אלא לאו ש"מ. אף ברכו קאמר מתני', וכיון דמתני' אף ברכו קאמר מסתברא היא שטוב לו לאדם להיות מן המברכים, וסייעתא דשמואל. וגירסא הכי איתא שה (ג) עד עשרה ואי אמרת ברכו דוקא אמאי ששה נחלקין, אלא לאו ש"מ אף ברכו ש"מ: תנ"ה. דמתני' אף ברכו קאמר: והנקדנין. דווקנין[ל]: תופסין אותו. על שהוציא עצמו מן הכלל: ומטובו הרי זה בור. שממעט בתגמוליו של מקום, דמשמע דבר מועט כדי חיים: בשאלה שאני. שהשואל שואל כעני על פתח שאינו מרים ראש לשאול שאלה גדולה: הרחב פיך. לשאול כל תאותך: חיים ה"ז בור. דהוציא עצמו מן הכלל[מ]: מתני איפכא. חיים עדיף שכולל את כל בני עולם: נברך שאכלנו משלו. משמע שהוא יחידי שהכל אוכלים משלו: למי שאכלנו משלו. משמע מרובים הן זה זן את זה וזה זן את זה, ולפי דבריו מברך את בעל הבית: התם מוכחא מילתא. דבמעשה נסים ליכא למימר מרובין[נ]: כדתנן על המזון שאכלנו. ולא קתני (ד) משלו: ואידך. עוברים ממקור נפקא, ואנן ממקהלות דרשינן: הלכה כר"ע. בבהמ"ז לאחד עשרה ואחד עשרה רבוא: מברכינן תלתא תלתא. ריש גלותא מאריך בסעודתו, ואנן כל ג' וג' שגמרו סעודתן מזמנין בקול נמוך, ויושבין אחר הברכה עד שגמר ריש גלותא ויזמנו הוא והיושבין אצלו בקול רם. ולקמן פריך וניפקו בברכה דריש גלותא: שמע ריש גלותא. אם היו מזמנין י' י' היה צריך המברך להגביה קולו, וישמע ריש גלותא ויחרה לו שאנו עושין חבורה לעצמנו בפרהסיא. אע"ג דמפקי נפשייהו מידי זמון של הזכרת השם, וכי הדר מזמן ריש גלותא בהזכרת השם לאו אינהו נפקי ביה כדאמר רבה תוספאה דאין זמון למפרע, אפ"ה ניחא להו בהכי משום דאוושי כולי עלמא שהיו שם מסובין רבים ואין קול המברך נשמע: ובריך לדעתיה. לעצמו בלא זימון: למפרע. מסבירך, וידי זמון לא יצא: פתיא. כלי חרס, כדאמר (ע"ז ד' לג:) הני פתיותא דבי מכסי: בהדי פלוגתא למה לך. טוב לך לאחוז דברי רבי ישמעאל, שאף ר"ע מודה דכי אמר המבורך טפי עדיף אלא שאין צריך: **מתני'** אינן רשאין ליחלק. דאיתחייבו להו בזמון: וכן ד'. אין הג' מזמנין והיחיד יחלק מהם, דאיהו נמי איקבע בחובת זמון: ששה נחלקים. כדי זמון לכאן וכדי זמון לכאן: עד עשרה. אבל עשרה אין נחלקים, דאיתחייבו להו בזמון הזכרת השם: עד שיהו עשרים. ואז יחלקו אם ירצו לשתי חבורות: **גמ'** ג' שבאו משלש חבורות. וכדמסיים רב חסדא שבאו מג' חבורות של ג' בני אדם בכל חבורה ונתחייבו אלו בזמון, ועמד אחד מכל חבורה ונצטרפו שלשה לחבורה אחת חייבין לזמן ואינן רשאין ליחלק שכבר הוקבעו, ואפי' לא אכלו אלו השלשה משנצטרפו יחד שכבר גמרו סעודתן עם הראשונים: ולא

תוספות

אלא ש"מ נברך עדיף. לאו דוקא עדיף אלא כי הדדי נינהו ועדיף היינו חשוב [ס]כמו הקישא עדיף וג"ש עדיף פ' איזהו מקומן (ד' מח.) ר"ל דההיקש חשוב ואין לבטלו מפני הג"ש וה"נ קאמר נברך חשוב כמו ברכו ולפיכך לא יוציא עצמו מן הכלל והקונטרס מוחק עדיף ומיהו אתי שפיר עדיף כדפי': **על** המזון הרי זה בור. דמשמע דמברך לבעל הבית המאכילו דאי לרחמנא למה הוא מזכיר מזון בלא מזון יש הרבה לברכו: **אמר** רבא הלכה כר"ע. פירש ר"ח דהכי קיי"ל והלכך בין בעשרה בין במאה בין ברבוא אומר נברך אלהינו על המזון שאכלנו אבל בג' לא יזכיר על המזון כדאמר לעיל וגם בעשרה אם אינו רוצה להזכיר על המזון הרשות בידו ואומר ובטובו חיינו[ס]: **שלשה** שישבו לאכול כאחד. אף על פי שהיו חלוקין בככר שכל אחד ואחד אוכל מככרו אינן רשאין ליחלק כלומר אף על פי שהן חלוקין בככרות וס"ד אין זה צרוף ולא חל עליהם חובת זימון אפ"ה אינן רשאין ליחלק: [ע]**אבל** אי אקדימו ואזמינו עלייהו בדוכתייהו. פי' שאכל כל אחד מהשלשה והפסיק לשתים[פ] שהיו מסובין עמו עד הן כדאיתא לעיל (דף מה:) פרח חובת זמון מעליהם כלומר פטורין מן הזמון ורשאין עתה ליחלק ורש"י לא פירש כן: שחלקוה

עין משפט נר מצוה

סז א ב ג ד (ה) טוש"ע או"ח סי' קצב ס"א: [ה מיי' פ"ה מהל' ברכות הלכה ד]:
סח ו טוש"ע או"ח סי' קצג סעיף א:
סט ז מיי' פ"ה מהלכות ברכות הל' יד סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קצד סעיף א:
ע ח מיי' פ"ט מהלכות תפלה הלכה א ופי"ב הלכה ה סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' נז סעיף א [ובסי' קלט סעיף ז]:
עא ט מיי' פ"ה מהל' ברכות הל' י סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קצג סעיף א:
עב י מיי' שם הלכה יב סמג שם טוש"ע או"ח סי' קצה סעיף א:
עג כ ל מיי' שם הל' יא סמג שם טוש"ע או"ח סי' קצג סעיף ד:
עד מ נ מיי' שם טוש"ע או"ח שם סעיף ה:

הגהות הב"ח

(א) גמ' א"ר יוחנן ברוך שאכלנו. נ"ב ובאשר"י (מגיה) [הגירסא] נברך וקאי דר' יוחנן על נברך: (ב) שם אינן רשאין ליחלק (ל"א א"ר אבא וכו' מככרו לעצמו אינן רשאין ליחלק) תא"מ ונ"ב כן היא גי' האלפסי: (ג) רש"י ד"ה אלא לאו וכו'. ששה נחלקין עד עשרה: (ד) ד"ה כדתנן וכו' משלו נ"ב באשר"י (מגיה) [הגירסא] ג"כ [מ]שלו וכן במשנה[צ]:

הגהות הגר"א

[א] גמ' ל"א אמר ר' אבא. נ"ב כאן גי' מתחלפות הרא"ש ל"ג לה ורי"ף ל"ג לראשונה:

משנת ראשונים

והנקדנין תופסין אותו על כך. וכל המדקדק בדברים נקרא נקדן. [תוספות, נדרים מט:]

ומטובו הרי זה בור. מטובו משמע שאין כוונת המברך במדת הטובה עצמה, רק במדת של מטה היוצא ממדת הטוב, ואינו כן כי כוונת המברך בברכה זו היא במדת הטוב עצמה שהוא במדת האור הגנוז. ומכאן יש להוכיח כי האומרים בשמונה עשרה כי מאור פניך נתת לנו טועים הן, כי התורה באור פניו נתנה, והראוי לומר באור פניך. [ריקאנטי, דברים ח י]

הרי זה בור. הוא שאין לו תורה ואינו יודע בטיב משא ומתן, ובזה הוא גרוע מעם הארץ, כי עם הארץ אעפ"י שאין בו תורה, יש בו דרך ארץ ועוסק בישובו של עולם. ולשון בור, כמו שדה בור הנזכר במסכת שביעית, וכן אם אוביר ולא אעביד. [מגן אבות להרשב"ץ, אבות פ"ב מ"ו]

נברך שאכלנו משלו הרי זה תלמיד חכם. כיון שאומר הדבר סתם ודאי מוכחא מילתא דלקודשא בריך הוא קא בריך אבל כשאומר למי שאכלנו הואיל ואומר שם פרטי נראה שעל אדם ידוע אומר. [רבינו יונה, דף לו: מדה"ר]

למי שאכלנו משלו הרי זה בור. ה"ק צריך להעלים מלת למי כדי להראות שאינו מברך לבעל הבית שזמן אותו מזון. [אבודרהם]

וליברכו עשרה עשרה שמע ריש גלותא ואיקפד. לפי שלא היו נמנין עמו דברוב עם הדרת מלך, ואע"פ שנתחייבו בברכת השם בעשרה טוב להם זה ממה שלא היו יוצאים בברכת המזון שלא היו יכולים לשמוע את המברך וגם היו יודעין שלא יוכל ריש גלותא להשתיקם. [תוספות הרא"ש] יקפיד ריש גלותא מפני שאינם יוצאים בברכתו, או מפני שעושין פרהסיא לעצמן, וגדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה. [הריטב"א]

אוושו כולי עלמא ברכו את ה' המבורך. כתב הרב רבי יהודה ברצלוני בשם רב סעדיה גאון, שהעולה לספר תורה אחר שיאמר ברכו את ה' המבורך ועונין השומעין ברוך ה' המבורך לעולם ועד, יש לו ג"כ לחזור ולומר ברוך ה' המבורך דכי היכי דאמרן לעיל שהמברך בהמ"ז חוזר למקום שפסק ואומר ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו כמו שאמרו האחרים, ה"ה נמי הכא חוזר ואומר ברוך ה' המבורך לעולם ועד. [רבינו יונה, דף לז: מדה"ר]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) במשנה להלן בעמוד זה, ב) [תוספתא פ"ה הל' כ], ג) תוספתא ברכו' פ"א הל' ח, ד) [סנהדרין דף יז:], ה) [פסחים דף קטז:], ו) כתובות ז: [סוטה דף ל:], ז) [לעיל מה:], ח) [פסחים פח. מגילה יד: עו"ג טז: ע"ש פירש"י לשכח], ט) [לעיל מה.], י) [לעיל מה.], כ) [עי' חולין נו ריש ע"א].

תורה אור השלם

א) וְעַתָּה הוֹאֵל וּבָרֵךְ אֶת בֵּית עַבְדְּךָ לִהְיוֹת לְעוֹלָם לְפָנֶיךָ כִּי אַתָּה אֲדֹנָי אֱלֹהִים דִּבַּרְתָּ וּמִבִּרְכָתְךָ יְבֹרַךְ בֵּית עַבְדְּךָ לְעוֹלָם: [שמואל ב ז, כט]

ב) אָנֹכִי יְיָ אֱלֹהֶיךָ הַמַּעַלְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם הַרְחֶב פִּיךָ וַאֲמַלְאֵהוּ: [תהלים פא, יא]

ג) בְּמַקְהֵלוֹת בָּרְכוּ אֱלֹהִים יְיָ מִמְּקוֹר יִשְׂרָאֵל: [תהלים סח, כז]

הגהות וציונים

א] בפסקי רי"ד הגי' אף אנן נמי תנינא (וגירסא ישרה היא, דק"ס): ב] בכת"י בין שאומר נברך בין שאומר ברכו (וסדר ישר הוא, וכ"ה בתוספתא ובירושלמי וברי"ף וברא"ש ובאו"ז, דק"ס) ועיין רש"ש: ג] [גי' הערוך והנקרנין פי' המדקדק שלא בדבר צורך ובלשון ערבי קורין אותו אלמנקר כגון תרנגולת המנקר באשפה ערוך ערך נקר] (גליון): ד] בכת"י נוסף מאי משמע דקא מברך בעל הבית (וכעי"ז ברי"ף ורא"ש): ה] צ"ל ואמר ר' יוחנן (כ"ה ברי"ף וברא"ש, וכ"ה בכת"י): ו] [דמתחזי במאן דמברך ליה למזון רי"ף ורא"ש] (גליון) וכעי"ז בכת"י ועיין מעדני יו"ט אות ש: ז] ברוך ה' אלהינו אלהי ישראל וכו' (כ"ה במשנה וכן הגיה מהר"נ אדלר): ח] נראה דהנקודות ט"ס והכל המשך דברי הגמ' (דק"ס, שפ"ח ועיי"ש): ט] בכת"י דאבי גובר (וכ"ה בעירובין סא ע"ב, ובמגילה כא ע"ב, והוא הנכון, דק"ס): י] בדפו"ר נוסף עד שיהו כ', וכ"ה במשנה שבמשניות: כ] אמר רבי אבא אמר שמואל הכי קתני שלשה שישבו לאכול אינן רשאין ליחלק, ובמאמר זה דשמואל פליגי הראשונים הרבינו יונה פירש שישבו לאכול כאחד ועדיין לא אכלו והרי"ף והר"ח מפרשים שלשה שישבו כאחת אע"פ שכל אחד ואחד אוכל מככרו, והמעתיק עשה משני הפירושים שני לשונות במימרא דרבי אבא אמר שמואל והציגו לפנינו כאשר הוא (דבש תמר) ועיין מהרש"א בתוס' ד"ה שלשה ועיין הג' הב"ח: ל] בהגהות הרר"י לנדא כתב שצ"ל דייקנין, ואפשר שאין צריך להגיה, ו"דוקנין" הוא כעין דאיתא (מנחות כט ע"ב) ספרי דוקני ופירש רש"י שמדקדקים לעשות כתב מיושר עיי"ש (בית יוסף או"ח סימן קצב): מ] כלומר דמשמע בטובו חיים שאר העולם ולא אנו (שפתי חכמים): נ] יש להוסיף מרובין הן (באה"מ): ס] מה שכתבו "ואומר ובטובו חיינו", לא קאי אדלעיל אלא הוא ענין בפני עצמו, ור"ל דלא יאמר מטובו ולא יאמר חיים אלא חיינו וכל הלשון של כל דבור התוספות הזה מפורש בתוס' רבי יהודה החסיד ושם איתא בהדיא כדברינו, וידוע שתוס' של ברכות רובו הוא מזה התוספות (ביאור הלכה סי' קצב ד"ה שאומר עיי"ש) ועיין צל"ח וא"ר סי' קצב: ע] שייך לע"ב (גליון): פ] צ"ל לשנים (דבש תמר): צ] עיין מעדני יו"ט אות ס:

ולא אמרן אלא דלא אקדימו הנך ואזמון עלייהו בדוכתייהו אבל אזמון עלייהו בדוכתייהו פרח זימון מינייהו אמר רבא מנא אמינא לה [א] דתנן [א]מטה שנגנבה חציה או שאבדה חציה או שחלקוה אחין או שותפין טהורה החזירוה מקבלת טומאה מכאן ולהבא מכאן ולהבא אין למפרע לא אלמא כיון דפלגוה פרח לה טומאה מינה ה"נ כיון דאזמון עלייהו פרח זימון מינייהו: ב' חבורות וכו': תנא [ב]אם יש שמש ביניהם מצרפן: אין מברכין על היין: ת"ר יין [ג]עד שלא נתן לתוכו מים אין מברכין עליו ב"פ הגפן אלא בורא פרי העץ ונוטלין ממנו לידים משנתן לתוכו מים מברכין עליו בורא פרי הגפן ואין נוטלין [א] ממנו לידים דברי ר"א וחכ"א בין כך ובין כך מברכין עליו ב"פ הגפן [ג]ואין נוטלין הימנו לידים כמאן אזלא הא [ג]דאמר שמואל [ד]עושה אדם כל צרכיו בפת כמאן כר' אליעזר א"ר יוסי ברבי חנינא [ד]מודים חכמים לר"א בכוס של ברכה שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים מ"ט אמר רב אושעיא בעינן מצוה מן המובחר ורבנן למאי חזי א"ר זירא [ה]חזי לקורייטי. ת"ר [ה]ד' דברים נאמרו בפת[ו] אין מניחין בשר חי על הפת ואין מעבירין כוס מלא על הפת ואין זורקין את הפת ואין סומכין את הקערה בפת אמימר ומר זוטרא ורב אשי כרכו ריפתא בהדי הדדי אייתי לקמייהו תמרי ורמוני שקל מר זוטרא פתק לקמיה דרב אשי דסתנא[ז] א"ל לא סבר לה מר להא דתניא אין זורקין את האוכלין ההיא בפת תניא והתניא כשם שאין זורקין את הפת כך [ו]אין זורקין את האוכלין א"ל והתניא אף על פי שאין זורקין את הפת אבל זורקין את האוכלין אלא לא קשיא [ו]הא במידי דממאיס הא במידי דלא ממאיס. ת"ר [ז]ממשיכין יין בצנורות לפני חתן ולפני כלה וזורקין לפניהם קליות ואגוזים בימות החמה אבל לא בימות הגשמים אבל לא[ג] גלוסקאות לא בימות החמה ולא בימות הגשמים: אמר רב יהודה שכח והכניס אוכלין לתוך פיו בלא ברכה מסלקן לצד א' ומברך תניא חדא בולען ותניא אידך פולטן ותניא אידך מסלקן ל"ק [ח]הא דתניא בולען במשקין [ט]והא דתניא פולטן במידי דלא ממאיס והא דתניא מסלקן במידי דממאיס

במידי

רש"י

ולא אמרן אלא דלא אקדימו הנך. חבורות שפרשו אלו מהן ואזמון עלייהו דהני, כגון אם היו ארבעה בכל חבורה ונשאר בכל אחת כדי זימון, והפורשים הללו היו צריכים לצאת לשוק קודם שגמרו החבורות את סעודתם: אבל אזמון עלייהו. דהני, כגון שנצטרפו אלו עמהם לזימון כדאמ' לעיל[ח] קורין לו ומזמנים עליו, וברכו החבורות, ואלו לא היו שם אלא (א) כדי נברך וברוך הוא[ד] ועכשיו הם באים לברך לא מזמני, דפרח מינייהו חובת זימון ותו לא הדר עלייהו: מטה. טמאה שנגנבה חציה: אלמא כיון דפלגוה. פקע שם מטה מינה ושם טומאה, אע"ג דהדר הדרוה והרי היא מטה לא הדרה טומאתה. הכי נמי כיון דפקע שם שלשה מינייהו בהפרדם, ושם זימון ע"י שזימנו הראשונים עליהם, אע"ג דהדרי לכלל שם שלשה לא הדרי לכלל זימון, אבל כי לא אזמון לא פקע חובת זימון מהן אף (ב) לפי פרידתם: אם יש שמש ביניהם. שמשמש לשתיהם: שמש מצרפן. אע"פ שאין אלו רואין את אלו כגון יריעה פרוסה ביניהם: אין מברכין עליו ב"פ הגפן. לפי שהיה יינם חזק מאד ואין ראוי לשתיה בלא מים, הלכך אכתי לא אשתני למעליותא[ט] ולא זז מברכתו הראשונה, והרי הוא כענבים וברכתו ב"פ העץ: ונוטלין ממנו לידים. דשם מים עליו, דמי פירות בעלמא מקרי: משנתן לתוכו מים. שם יין עליו, ואין נוטלין אלא במים [ב]. לשון אחר הכי גרסי' יין עד שלא נתן לתוכו מים מברכין עליו ב"פ העץ ואין נוטלין הימנו לידים, משנתן לתוכו מים מברכין עליו בורא פרי הגפן ונוטלין הימנו לידים דברי ר' אליעזר, וחכ"א בין כך ובין כך מברכין עליו ב"פ הגפן ואין נוטלין ממנו לידים, וטעמייהו דרבנן משום הפסד אוכלין, כך מצאתי בהלכות גדולות אצל קידוש והבדלה. [ג] ובדקתי בתוספתא[י] ולא גרסינן בה הכי אלא כמו שהוא בספרים: כר"א. דאמר נוטלין הימנו לידים ולא חייש להפסד אוכלין: למאי חזי. לשתיה דמברכין עליו ברכת היין: לקורייטי. פיישו"ן בלע"ז, ובלשון חכמים אנומלית ואלונתית[כ]: אין מעבירים כוס מלא על הפת. שלא ישפך על הפת ותהא הפת בזויה: פתק. זרק: דסתנא. אמינסטריסו"ן בלע"ז, מנה של בשר מבושל: מידי דממאיס. שמתמעך בזריקתו, כגון תאנים שבשלו כל צרכם ותותים: דלא ממאיס. רמון ואגוז וכל דבר קשה: ממשיכין יין בצנורות. משום סימן טוב, ואין כאן משום בזיון והפסד לפי שמקבלים אותו בראש פי הצנור בכלי: בימות החמה. שאין טיט בדרכים: אבל לא גלוסקאות[ס]. שהרי אף בימות החמה הן נמאסין בזריקתן: בולען. בלא ברכה: פולטן. ומברך, וחוזר ואוכלן: משקין. בולען, שאי אפשר לסלקן לאחד מלוגמיו ולברך, ולא לפולטם שמפסידן: פולטן במידי דלא ממאיס. במה שנתנו בפיו ויכול לחזור ולאוכלו: במידי

תוספות

שחלקוה אחין או שותפין טהורה. תימה דאמר בסוכה (פ"ק דף טז.) מטה מטמאה אברים כגון ארוכה ושתי כרעים. ולי נראה דהתם מיירי שיכול[ו] להחזירה כאשר בתחלה ולתקנה שהכרעים בעין והדיוט יכול להחזירה. וא"ת אמאי לא פריך[ז] הכא מכל כלי שנשבר וטהור אלמא כיון דפלגוה פרח לה טומאה ול"נ דשאני התם שאינו ראוי עוד להצטרף הכלי יחד ולקבל טומאה אפילו מכאן ולהבא ולא הוי דומיא דשלשה בני אדם דהוו ראוים עוד להצטרף לזמון:

שמש מצרפן לזמון. וה"ה בשני בתים ובני אדם עומדים ומשמשין מזו לזו מצטרפין וכן איתא בירושלמי[ל] ובלבד שישמעו ברכת המזון מפי המברך והא דנקט במתני' בית [אחד] משום חדוש דסיפא דאפילו בבית אחד אם לאו[ס] אין מזמנין וכן בבית חתנים כשאוכלים בחופה בב' בתים ובני אדם משמשין מזו לזו מצטרפין ובלבד שישמעו ברכת המזון מפי המברך: בורא פרי העץ ונוטלין ממנו לידים. פירש"י כי לא נתן לתוכו מים לא הוי אלא כמי פירות ומכאן משמע דמי פירות כשרין לנטילת ידים ויש לחלק בין הני[ע] דאמרינן בפרק כל הבשר (חולין דף קו.) דאחזותא קפידתו ומיהו יש מפרשים[י] לנטילת ידים בעינן מים דכתיב[מ] וידיו לא שטף במים[נ]: כמאן אזלא הא דאמר שמואל וכו' כר' אליעזר. לכאורה משמע[פ] ממאי דאמר ר"א נוטלין וכו'. ותימה דאמרינן בפרק במה טומנין (ד' נ:) אימר דאמר שמואל במידי דלא ממאיס במידי דממאיס מי אמר וא"כ היכי מוקים לה הא דשמואל כר"א דהא יין מידי דממאיס בנטילת ידים ובמידי דממאיס מודה שמואל ועוד קשה דהכא משמע דאין הלכה כשמואל מדמוקי לה כר"א ובפרק שני דביצה (ד' כא:) קאמר סתמא דגמ' דסופלי לחיותא בי"ט דמטלטלין להו אגב רפתא[ל] כשמואל משמע דקי"ל כוותיה וי"ל דהכא לא קאמר אלא לדברי ר"א (ג) דסבר לה כשמואל ועדיפא מיניה קאמר שמתיר אפילו היכא דממאיס ולא נחת כאן אלא לפרש טעמא דר"א כדפירשנו ובה"ג אמר דהלכה כרבנן דהכא והלכה נמי כשמואל דכי קאמר שמואל הני מילי מידי דלא ממאיס אבל מידי דממאיס לא ודלא כפי' (ד) ר"ת שפסק דלא כשמואל מדמוקי ליה כר"א אלא ודאי קיימא לן כשמואל כדפירשנו וא"כ מותר לסמוך הקערה בפת היכא דלא ממאיס וי"א דצריך לאכלו אח"כ ויש נוהגים לאכול דייסא בפת הואיל ואוכלין הפת אח"כ אבל במס' סופרים אוסרו דאמרינן במס' סופרים (פ"ג[ס]) אין אוכלין באוכלין אא"כ היה[מ] אוכלן בבת אחת ושמא ההיא דלא כשמואל: מודים חכמים לר"א בכוס של ברכה שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים. תימה דאמרינן לקמן[ע] ד'[נ] דברים נאמרו בכוס של ברכה חי ומלא וי"ל דבעינן שיתנו חי לתוך הכוס ואח"כ ימזגנו אי נמי בעינן חי מן החבית אי נמי קאי אכוס עצמו ומאי חי שלם כדאיתא במכות (ד' טז:) ריסק ט' נמלים ואחד חי וכו' אלמא דאותו חי היינו שלם ה"נ בעינן שיהא הכוס שלם בלא[פ] שבירה: למאי חזי. פי' ולמאי אשתני לעילויא[צ] ומשני לקורייטי וכן הלכה כרבנן דיין חי מברכין עליו בורא פרי הגפן דאמרינן (פסחים קח:) שתאן חי יצא: אין זורקין את האוכלים. בהני שלשה מודה שמואל אין מעבירין כוס מלא על הפת וגם אין חותכין עליו בשר חי ואין זורקין את הפת אפילו לא ממאיס וכן שאר אוכלין אסור לזרוק במידי דממאיס: ולא בימות הגשמים. אע"פ שבאגוזים אין האוכל נמאס בתוכו מ"מ כשהן נופלים בטיט נמאסים ומיהו עכשיו שדרכן לזרוק חטים בבית חתנים צריך ליזהר שלא יזרקום אלא במקום נקי:

מעיקרא

עין משפט נר מצוה

עה א מיי' פכ"ו מהל' כלים הל' יב:
עו ב מיי' פ"ה מהלכות ברכות הל' יב סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קנה סעיף א:
עז ג ד ה ו מיי' פ"ז שם הלכה ט סמג שם טוש"ע או"ח סי' קפ סעיף יב וסימן קעא סעיף א:
עח ז מיי' וסמג שם טוש"ע א"ח סימן קעא סעיף ד:
עט ח מיי' פ"ח שם הל' יב סמג שם טוש"ע או"ח סי' קעב סעיף א:
פ ט מיי' שם טוש"ע שם סעיף ב:

הגהות וציונים

א] מס' ד"א פ"ט [ושם קחשיב חמשה דברים ואין יושבין על האוכלין] (גליון): ב] מלת דסתנא לא ידענא אהיכא קאי (מהרש"א עיי"ש ובהערות שם): ג] בכת"י הגירסא אבל לא חתיכות ולא גלוסקאות (וכ"ה ברי"ף ובראו"ש): ד] עיין בהגר"צ לעיל מה ע"ב רש"י ד"ה ואמר רבי זירא: ה] עיין רש"ש שכתב דרש"י גורס אבל לא חתיכות ולא גלוסקאות וקאי הטעם על חתיכות: ו] צ"ל שסופו להחזירה והוא כעין שתירצו בסוכה טו ע"ב ד"ה בארוכה (מלא הרועים) ובדפו"ר ליתא תיבת "שיכול" ועיין מהרש"א: ז] נדצ"ל אמאי לא מייתי הכא (באה"מ): ח] יש להוסיף אם לאו רואין אין מזמנין (בארות המים): ט] צ"ל ההיא (מוהר"נ אדלר, וכן בתור"פ): י] כ"ה ברא"ש (סימן לא) בשם הראב"ד עיי"ש: כ] יש להוסיף משמע כן (באה"מ): ל] בגמרא שם איתא דביו"ט מטלטלין להו בעצמן הואיל וחזו להיסק גדול אלא דבשבת מטלטלין ע"י פת (שפתי חכמים): מ] בדפו"ר הגירסא "אא"כ אוכלן בבת אחת", ולפנינו היה אוכלן הוא ע"פ מס' סופרים פ"ג הט"ז, והגאון רבי יחזקאל לנדא הגיה אא"כ ראוין לאכילה ולשון זה הוא במס' סופרים הי"ד (ועיין מעדני יו"ט סימן לב אות ק): נ] בגמרא לקמן נא ע"א איתא עשרה (וכ"ה בתור"פ כאן ובתוס' המצוין במסוה"ש אות פ) ושם איתא שר' יוחנן אמר אנו אין לנו אלא ארבעה בלבד: ס] אולי צ"ל לאחר פרידתם: ע] בדפו"ר "סבר" והגיה הב"ח "דסבר" כלפנינו:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) כלי' פי"ח מ"ט, ב) [תוספתא פרק ד], ג) שבת נ: קמג. ביצה כא., ד) ב"ב דף לז:, ה) [ע"ז דף ד: ע"ש], ו) [מס' סופרים פרק ג], ז) [תוספתא פרק ח דשבת], ח) מה:, ט) עיין לעיל לו., י) ברכות פ"ד ה"ב, כ) שבת קמ., ל) דפרקין ה"ה, מ) ויקרא טו יא, נ) עיין חולין קו., ס) הט"ז, ע) נא., פ) [וע"ע תוס' שבת עו: ד"ה כדי ובעירובין כט: ד"ה כדי ופסחים קח: ד"ה שתאן וב"ב לז: ד"ה על], צ) עיין לעיל לו ע"א.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה אבל אזמון וכו'. אלא עד כדי: (ב) ד"ה מטה וכו'. אף לפני פרידתם [ס]: (ג) תום' ד"ה כמאן וכו'. וי"ל וכו' ר' אליעזר דסבר [ע]: (ד) בא"ד ולא כפירוש רבינו חננאל שפסק דלא:

הגהות הגר"א

[א] גמ' ונוטלין ממנו כו' ואין נוטלין. נ"ל להיפך כל"א שברש"י (ובירושלמי ריש פ"ו יין בזמן שהוא כמות שהוא אומר עליו בפה"ע ואין נוטלין ממנו לידים בזמן שהוא מזוג אומר עליו בפה"ג ונוטלין ממנו לידים דברי ר"א וחכ"א בין חי בין מזוג אומרים עליו בפה"ג ואין נוטלין ממנו לידים אמר ר' אבא משום איבוד אוכלין כ"ה גירסת רבינו שם. וז"ש בגמ' כאן כמאן אזלא כו' כר"א דוקא דטעמייהו דרבנן משום איבוד אוכלין כמ"ש בירושלמי ועמ"ש בשנות אליהו ראיה מזבחים כ"ב אבל רבינו בא"ח סי' ק"ס דחה ראיה זו וע"ש): [ב] רש"י ד"ה (ונוטלין ממנו כו' עד אלא במים) תא"מ: [ג] שם (ובדקתי בתוספתא ול"ג בה הכי אלא כמו שהוא בספרים) תא"מ (דגירסת רבינו בתוספתא ג"כ להיפך):

לעזי רש"י

פיישו"ן. פירוש מין משקה לרפואה (ועיין רש"י חולין דף ו ע"א ד"ה לתת לתוך המוריים):

ליקוטי רש"י

כל צרכיו. בין תשמיש בין לפרר אותה ולמחתה בתבשיל רותח [שבת נ:]. משתמש בו ואין כאן משום בזיון וממחהו בתבשיל [שם קמג.]. מודים חכמים. דפליגי בניסוך ומכשרי במזוג כן נראה בעיני ולא ידענא פלוגתייהו היכא [ועי"ש במסורת הש"ס]. עד שיתן לתוכו מים. דלא חשיב לשתיה חי אלא מזוג ובייעות שלהן מיירי דדרו על חד תלתא מיא [רשב"ם ב"ב צז:].

וְלָא אֲמָרַן - ולא אמרנו ששלשה שבאו משלש חבורות מזמנים, **אֶלָּא דְּלָא אַקְדִּימוּ הָנָךְ וְאַזְמוּן עֲלַיְיהוּ בְּדוּכְתַּיְיהוּ** - רק באופן שלא הקדימו בני החבורות הראשונים וזימנו על אלו הפורשים במקומם[א], **אֲבָל אַזְמוּן עֲלַיְיהוּ בְּדוּכְתַּיְיהוּ** - אבל אם זימנו עליהם במקומם, כלומר, שהם הצטרפו וענו לזימון עם חבורתם הראשונה[ב], **פָּרַח זִימּוּן מִינַּיְיהוּ** - פקע מהם חיוב זימון, ואף אם הצטרפו שלשתם למקום אחד והם באים לברך, אינם מזמנים[ג], משום שחיוב זימון אינו חוזר עליהם.

רבא מביא ראיה לדבריו:

אָמַר רָבָא, מְנָא אֲמִינָא לָהּ - מנין למדתי דין זה, ששלשה שפרח מהם הזימון, אין הזימון חוזר עליהם שוב, **דִּתְנַן** - ששנינו במשנה (כלים פי"ח מ"ט), **מִטָּה** טמאה **שֶׁנִּגְנְבָה חֶצְיָהּ, אוֹ שֶׁאָבְדָה חֶצְיָהּ**, ולא נשאר ביד הבעלים אלא חצי מיטה, **אוֹ שֶׁחִלְּקוּהָ אַחִין אוֹ שׁוּתָּפִין**, וביד כל אחד יש רק חצי מיטה, **טְהוֹרָה**, מכיון שאיברי המיטה אינם נמצאים אצל אדם אחד, ואין סופה לחזור ולהתחבר[ד], והרי היא כשבר כלי שאין בו טומאה[ה]. ממשיכה המשנה, **הֶחֱזִירוּהָ** - אם החזירו את איברי המיטה למקומם ותיקנוה, הרי היא **מְקַבֶּלֶת טוּמְאָה מִכָּאן וּלְהַבָּא**, שאם תגע בה טומאה מעכשיו ואילך הרי היא נטמאת.

מדייק רבא מדברי המשנה, **מִכָּאן וּלְהַבָּא, אִין** - כן, היא מקבלת טומאה, **לְמַפְרֵעַ לָא** - אבל הטומאה שהיתה עליה מתחילה אינה חוזרת עליה. **אַלְמָא** - הרי מוכח מכאן, **דְּכֵיוָן דְּפַלְגוּהָ** - שמכיון שחילקו את המיטה ואין עליה שם של מיטה, **פָּרַח לָהּ טוּמְאָה מִינָּהּ** - פרח ממנה שם טומאה, ואף שאחר כך כשהחזירוה חזר לה שם של מיטה, מכל מקום לא חזר עליה שם הטומאה, **הָכָא נַמִּי** - כמו כן כאן לענין זימון, **כֵּיוָן דְּאַזְמוּן עֲלַיְיהוּ** - מכיון שזימנו עליהם, ופקע מהם גם שם של שלשה במה שנפרדו מחבורתם, וגם שם חיוב זימון במה שזימנו עם חבורתם, **פָּרַח זִימּוּן מִינַּיְיהוּ** - פרח מהם הזימון, ואינו חוזר עליהם שוב, שאף שנתחברו וחזר להם שם של שלשה, שם של חיוב זימון אינו חוזר עליהם[ו].

★

הגמרא שבה לבאר את משנתנו:

שנינו במשנה, **שְׁתֵּי חֲבוּרוֹת וכו'** שהיו אוכלות בבית אחד, אם מקצתן רואין אלו את אלו, הרי הם מצטרפין לזימון. מביאה הגמרא אופן נוסף שהם מצטרפים לזימון.

תָּנָא - שנינו בברייתא, שתי חבורות שאוכלות בבית אחד[ז], ואף מקצתן אין רואין אלו את אלו[ח], **אִם יֵשׁ שַׁמָּשׁ בֵּינֵיהֶם** שהוא משמש את שתי החבורות, **הַשַּׁמָּשׁ מְצָרְפָן** להיות חבורה אחת לזימון.

★

בזמן חז"ל היינות היו מאוד חזקים, ולא היו ראויים לשתיה בלא שמערבים בהם מים. ומנהגם היה לערב מים בכמות של פי שלשה מכמות היין שבכוס (שבת עז.) [פעולה זו של עירוב המים נקראת בלשון חז"ל מזיגה[ט]]. בסוגיא שלפנינו דנה הגמרא על יין שלא עירבו בו מים האם דינו כיין או לא.

שנינו במשנה, **אֵין מְבָרְכִין עַל הַיַּיִן** עד שיתן לתוכו מים, דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים, מברכין.

מביאה הגמרא ברייתא נוספת שעוסקת במחלוקת זו:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **יַיִן, עַד שֶׁלֹּא נָתַן לְתוֹכוֹ מַיִם, אֵין מְבָרְכִין עָלָיו בּוֹרֵא פְּרִי הַגָּפֶן אֶלָּא בּוֹרֵא פְּרִי הָעֵץ**, לפי שללא מים אינו ראוי לשתיה, ואין בו את המעלה של יין, ונשאר דינו כסתם ענבים, שברכתם בורא פרי העץ[י]. דין נוסף מבארת הברייתא, **וְנוֹטְלִין מִמֶּנּוּ לַיָּדַיִם**, שכל זמן שלא נתן בו מים אינו בכלל יין, אלא הוא נקרא 'מי פירות', וכיון שיש לו שם של 'מים', הרי הוא כשר לנטילת ידים לסעודה[יא]. אבל **מִשֶּׁנָּתַן לְתוֹכוֹ מַיִם**, ונעשה ראוי לשתיה, שם יין עליו, **וּמְבָרְכִין עָלָיו בּוֹרֵא פְּרִי הַגָּפֶן, וְאֵין נוֹטְלִין מִמֶּנּוּ לַיָּדַיִם**,

---

א. **כגון** שבכל חבורה היו ארבעה אנשים, והפורשים הללו היו צריכים לצאת לשוק לפני שגמרו החבורות את סעודתם, ונשאר בכל חבורה כדי זימון ללא הפורשים. רש"י (ד"ה לא). ואף אם השלושה שנשארו זימנו לעצמם, סובר רש"י שלא פרח זימון מהפורשים שלא הצטרפו עמהם. ריטב"א (ע"א ד"ה ואמר רבא). וראה עוד בהערה להלן.

ב. **כגון** שלאחר שיצאו אלו לשוק, קראו אחריהם בני חבורתם וזימנו עמהם [כמבואר לעיל (מה:), ששלשה שאכלו ואחד מהם יצא לשוק, קוראין לו ומזמנים עמו במקום שהוא], אלא שאלו הפורשים לא בירכו ברכת המזון עם בני החבורה, רק שמעו 'נברך שאכלנו משלו', וענו 'ברוך שאכלנו משלו' וכו'. כן פירש רש"י (ד"ה אבל אזמון). והקשו רבנו יהודה מפריז (תוספות רבינו יהודה ד"ה אבל, הביאו הרא"ש סי' כט), והרמב"ן (לעיל ע"א ד"ה שלשה), מה החידוש של רבא שאינם חוזרים ומזמנים לאחר שכבר ענו לזימון ויצאו ידי חובתם. ותירץ הרא"ש (סי' כט), שהחידוש הוא, שאף שלאחר שנזדמנו המשיכו אלו השלשה לאכול בלא נטילת ידים ובלא המוציא, וגמרו סעודתן יחד, מכל מקום אינם יכולים לזמן, שמכיון שזימנו על התחלת הסעודה פרח מהם הזימון אף על מה שיאכלו אחר כך.

אמנם רבנו יהודה מפריז (שם), והרמב"ן (ד"ה אבל) פירשו, שלא מדובר באופן שהפורשים ענו לזימון, אלא שבני חבורתם זימנו לעצמם בלעדיהם. וכגון, שהיו בכל חבורה ארבעה בני אדם ואחד מהם הלך לדרכו והאחרים זימנו לעצמם, או כגון שהיו שלשה בכל חבורה והלך האחד קודם זימון ובא אחר ואכל כזית עם השנים הראשונים וזימנו עמו. ומכיון שאלו הפורשים לא נשאר להם עם מי לזמן פרח מהם הזימון, ואף אם הזדמנו יחדיו למקום אחד לא חוזר עליהם חיוב הזימון [סברא זו מבוארת בשיטה מקובצת (ע"א ד"ה ואמר רבא), ובחזון איש (סי' לא סק"ג)]. וביאור הלשון 'אזמון עלייהו', פירש בתוספות רבינו יהודה (שם), שהכוונה שזימנו חבורתם על פניהם, דהיינו שעברו עליהם וזימנו בלעדם. וראה עוד בילקוט ביאורים שיטות נוספות בראשונים בביאור דברי רבא.

ג. **רש"י** (ד"ה אבל אזמון). ומשמע שאף אם ירצו לזמן אינם רשאין. אבל התוספות (לעיל ע"א ד"ה אבל) כתבו שהם פטורין מן הזימון. וביארו הב"ח (או"ח סי' קצג ס"ז), והגר"א (שם אות יט), שלדעת התוספות אינם אלא פטורים מלזמן, אבל אם רצו רשאין לזמן.

ד. **ובאופן** שכל חלקי המיטה שייכים לאדם אחד, אזי אם נשאר או ארוכה ושתי כרעים [כלומר, הקרש הארוך שבצד המטה, ומחובר בקצותיו לשני רגלים], או קצרה ושתי כרעים [הקרש הקצר שבראש המטה או במרגלותיה, ומחובר לשני רגלים] הרי הם טמאים, משום שאפשר להעמיד את שתי רגלי המטה ממול הכותל, ולתת עצים מן הכותל אל רגלי המטה, ולמתוח חבלים מן הכותל אל ארוכות המיטה, ולישב עליהן. תוספות (סוכה טו: ד"ה בארוכה) על פי הסוגיא בסוכה שם. וביאר בתוספות רבינו יהודה (ד"ה אלמא, במירון השלישי), שצריך שני תנאים במטה כדי שיהיה בה קבלת טומאה, גם שיהיה אפשר להשתמש בה כמו שהיא, כגון שנשארו ארוכה ושתי כרעים, שאפשר להסמיכם לכותל, וגם צריך שיהיו כל החלקים של אדם אחד, שיהיה אפשר להחזיר את המיטה לכמו שהיתה בתחילה. וראה עוד פירושים בילקוט ביאורים.

ה. **רמב"ם** (פירוש המשניות כלים שם).

ו. **הקשה** רבנו יהודה (הובא ברא"ש סי' כט, וכעין זה בתוספות רבינו יהודה ד"ה אבל), לפי שיטת רש"י, שמדובר באופן שאותן שלשה יצאו ידי זימון בחבורתם, מה הראיה ממיטה, הלא אין הנידון דומה לראיה, שבמיטה הנידון הוא האם הטומאה שפקעה תחזור או לא, ואילו בזימון לא שייך 'חזרה' מאחר שהם זימנו כבר ויצאו ידי זימון, ואין אנו דנים שיחזור החיוב שפקע שהרי לא פקע שום חיוב אלא שיתחייבו מחדש, ואין זה נקרא חזרה. ותירץ הראשון לציון (לבעל האור החיים, לעיל ע"א ד"ה שלשה), שמי שעונה לזימון ואינו מברך, אף שיוצא ידי זימון מכל מקום אינו יוצא ידי זימון כראוי, משום שעיקר ברכת הזימון היא ביחד עם ברכת המזון, ונמצא ששלשה שזימנו ולא בירכו עם חבורתם הפסידו את הזימון הראוי, ולכן היה מקום לומר, שעכשיו שחוזרת להם האפשרות לעשות זימון כראוי, יחזור עליהם החיוב הזה, וחידש רבא שאינו חוזר, והביא ראיה ממיטה שטומאה שפקעה אינה חוזרת.

ז. **כתבו** התוספות (ד"ה שמש), שהוא הדין בשני בתים. וכפי שהובא לעיל על דברי המשנה.

ח. **כגון** שיש מחיצה שפרוסה ביניהם. רש"י (ד"ה שמש).

ט. **ראה** במשנה (שבת עו:), ובהרבה מקומות.

י. **מבואר** בגמרא (לעיל לה:), שהטעם שעל יין מברכים בורא פרי הגפן ולא בורא פרי העץ, משום שהשתנה לעילוי, שהוא גם סועד וגם משמח את האדם. וכאן שעדיין לא הגיע לכלל מעלה זו הרי הוא כענבים.

יא. **כן** דעת רש"י (ד"ה ונוטלין), שהברייתא מדברת לענין נטילת ידים לסעודה. ומשמע מדבריו שכל מי פירות ראויין לנטילת ידיים [חוץ מיין]. והקשו התוספות (ד"ה בורא), שבמסכת חולין (קז.) מבואר, שמים של נטילת ידים צריך שיהיה להם מראה של מים, ומי פירות אין להם מראה של מים. ותירץ הרא"ש (סי' לא), שדין זה נאמר במים, שאם השתנו מברייתן ואינם נראין כמים נפסלו, אבל מי פירות שלא השתנו ממראיהן הרי הם כשרים לנטילה, שהרי לא היה בהם כל שינוי.

אמנם הראב"ד [הובא ברשב"א (ד"ה כך הגירסא), ובראש (סי' לא)] סובר, שאין נוטלין ידים לסעודה אלא במים, אבל יין ומי פירות פסולין לנטילה. ופירש, שהברייתא אינה מדברת בנטילת ידים לסעודה, אלא בנטילה לשם נקיות [וכגון לתפילה או לקריאת שמע. פסקי ריא"ז (ה"ג אות ג)], והשמיענו רבי אליעזר שמותר להשתמש ביין לצורך נטילה ואין לחשוש להפסד אוכלין. ולפי זה יש לגרוס בדברי רבי אליעזר גם ברישא וגם בסיפא 'ונוטלין ממנו לידים', שאין בזה חילוק בין יין חי ליין מזוג, ולעולם מותר להשתמש ביין. וראה בילקוט ביאורים שיטות נוספות בביאור דברי הברייתא.

ולא אמרן אלא דלא אקדימו הנך ואזמון עלייהו בדוכתייהו אבל אזמון עלייהו בדוכתייהו פרח זימון מינייהו אמר רבא מנא אמינא לה [א] דתנן א מטה שנגנבה חציה או שאבדה חציה או שחלקוה אחין או שותפין טהורה החזירוה מקבלת טומאה מכאן ולהבא מכאן ולהבא אין למפרע לא אלמא כיון דפלגוה פרח לה טומאה מינה ה"נ כיון דאזמון עלייהו פרח זימון מינייהו: ב' חבורות וכו': תנא ב אם יש שמש בינידם שמש מצרפן: אין מברכין על היין: ת"ר יין [ג] עד שלא נתן לתוכו מים אין מברכין עליו ב"פ הגפן אלא בורא פרי העץ ונוטלין ממנו לידים משנתן לתוכו מים מברכין עליו בורא פרי הגפן ואין נוטלין [א] ממנו לידים דברי ר"א וחכ"א בין כך ובין כך מברכין עליו ב"פ הגפן ג ואין נוטלין הימנו לידים כמאן אזלא הא [ד] דאמר שמואל ד עושה אדם כל צרכיו בפת כמאן כר' אליעזר א"ר יוסי ברבי חנינא [ה] מודים חכמים לר"א בכוס של ברכה שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים מ"ט אמר רב אושעיא בעינן מצוה מן המובחר ורבנן למאי חזי א"ר זירא [ו] חזי לקורייטי. ת"ר ה ד' דברים נאמרו בפת [ב] אין מניחין בשר חי על הפת ואין מעבירין כוס מלא על הפת ואין זורקין את הפת ואין סומכין את הקערה בפת אמימר ומר זוטרא ורב אשי כרכו ריפתא בהדי הדדי אייתי לקמייהו תמרי ורמוני שקל מר זוטרא פתק לקמיה דרב אשי דסתנא [ז] א"ל לא סבר לה מר להא דתניא אין זורקין את האוכלין ההיא בפת תניא והתניא כשם שאין זורקין את הפת כך [ח] אין זורקין את האוכלין א"ל והתניא אף על פי שאין זורקין את הפת אבל זורקין את האוכלין אלא לא קשיא ו הא במידי דממאיס הא במידי דלא ממאיס. ת"ר [ט] ז ממשיכין יין בצנורות לפני חתן ולפני כלה וזורקין לפניהם קליות ואגוזים בימות החמה אבל לא בימות הגשמים אבל לא [ג] גלוסקאות לא בימות החמה ולא בימות הגשמים: אמר רב יהודה שכח והכניס אוכלין לתוך פיו בלא ברכה מסלקן לצד א' ומברך תניא חדא בולען ותניא אידך פולטן ותניא אידך מסלקן ל"ק ח הא דתניא בולען במשקין ט והא דתניא פולטן במידי דלא ממאיס והא דתניא מסלקן במידי דממאיס

במידי

רש"י

ולא אמרן אלא דלא אקדימו הנך. חבורות שפרשו אלו מהן ואזמון עלייהו דהני, כגון אם היו ארבעה בכל חבורה ונשאר בכל אחת כדי זימון, והפורשים הללו היו צריכים לצאת לשוק קודם שגמרו החבורות את סעודתם: אבל אזמון עלייהו. דהני, כגון שנצטרפו אלו עמהם לזימון כדאמ' לעיל [ח] קורין לו ומזמנים עליו, וברכו החבורות, ואלו לא היו שם אלא (א) כדי נברך וברוך הוא [ד] ועכשיו הם באים לברך לא מזמני, דפרח מינייהו חובת זימון ותו לא הדר עלייהו: מטה. טמאה שנגנבה חציה: אלמא כיון דפלגוה. פקע שם מטה מינה ושם טומאה, אע"ג דהדר הדרוה והרי היא מטה לא הדרה טומאתה. הכי נמי כיון דפקע שם שלשה מינייהו בהפרדם, ושם זימון ע"י שזימנו הראשונים עליהם, אע"ג דהדרי לכלל שם שלשה לא הדרי לכלל זימון, אבל כי לא אזמון לא פקע חובת זימון מהן אף (ב) לפי פרידתם: אם יש שמש בינידם. שמשמש לשתיהם: שמש מצרפן. אע"פ שאין אלו רואין את אלו כגון יריעה פרוסה ביניהם: אין מברכין עליו ב"פ הגפן. לפי שהיה יינם חזק מאד ואין ראוי לשתיה בלא מים, הלכך אכתי לא אשתני למעליותא [ט] ולא זז מברכתו הראשונה, והרי הוא כענבים וברכתו ב"פ העץ: ונוטלין ממנו לידים. דשם מים עליו, דמי פירות בעלמא מקרי: משנתן לתוכו מים. שם יין עליו, ואין נוטלין אלא במים [ב]. לשון אחר הכי גרסי' יין עד שלא נתן לתוכו מים מברכין עליו ב"פ העץ ואין נוטלין הימנו לידים, משנתן לתוכו מים מברכין עליו בורא פרי הגפן ונוטלין הימנו לידים דברי ר' אליעזר, וחכ"א בין כך ובין כך מברכין עליו ב"פ הגפן ואין נוטלין ממנו לידים, וטעמייהו דרבנן משום הפסד אוכלין, כך מצאתי בהלכות גדולות אצל קידוש והבדלה. [ג] ובדקתי בתוספתא [י] ולא גרסינן בה הכי אלא כמו שהוא בספרים: כר"א. דאמר נוטלין הימנו לידים ולא חיים להפסד אוכלין: למאי חזי. לשתיה דמברכין עליו ברכת היין: לקורייטי. פיישו"ן בלע"ז, ובלשון חכמים אנומלית ואלונתית [כ]: אין מעבירים כוס מלא על הפת. שלא ישפך על הפת ותהא הפת בזויה: פתק. זרק: דסתנא. אמיניסטריסו"ן בלע"ז, מנה של בשר מבושל: מידי דממאיס. שמתמעך בזריקתו, כגון תאנים שבשלו כל צרכם ותותים: דלא ממאיס. רמון ואגוז וכל דבר קשה: ממשיכין יין בצנורות. משום סימן טוב, ואין כאן משום בזיון והפסד לפי שמקבלים אותו בראש פי הצנור בכלי: בימות החמה. שאין טיט בדרכים: אבל לא גלוסקאות [פ]. שהרי אף בימות החמה הן נמאסין בזריקתן: בולען. בלא ברכה: פולטן. ומברך, וחוזר ואוכלן: משקין. בולען, שאי אפשר לסלקן לאחד מלוגמיו ולברך, ולא לפולטם שמפסידן: פולטן במידי דלא ממאיס. במה שנתנו בפיו יכול לחזור ולאכלו:

תוספות

שחלקוה אחין או שותפין טהורה. תימה דאמר בסוכה (פ"ק דף טז.) מטה מטמאה אברים כגון ארוכה ושתי כרעים. ולי נראה דהתם איירי שיכול [ו] להחזירה כאשר בתחלה ולתקנה שהכרעים בעין והדיוט יכול להחזירה. וא"ת אמאי לא פריך [ז] הכא מכל כלי שנשבר וטהור אלמא כיון דפלגוה פרח לה טומאה ול"נ דשאני התם שאינו ראוי עוד להצטרף הכלי יחד ולקבל טומאה אפילו מכאן ולהבא ולא הוי דומיא דשלשה בני אדם דהוו ראוים עוד להצטרף לזימון:

שמש מצרפן לזימון. וה"ה בשני בתים ובני אדם עומדים ומשמשין מזו לזו מצטרפין וכן איתא בירושלמי [ל] ובלבד שישמעו ברכת המזון מפי המברך והא דנקט במתני' בית [אחד] משום חדוש דסיפא דאפילו בבית אחד אם לאו [מ] אין מזמנין וכן בבית חתנים כשאוכלים בחופה בב' בתים ובני אדם משמשין מזו לזו מצטרפין ובלבד שישמעו ברכת המזון מפי המברך:

בורא פרי העץ ונוטלין ממנו לידים. פירש"י כי לא נתן לתוכו מים לא הוי אלא כמי פירות ומכאן משמע דמי פירות כשרין לנטילת ידים ויש לחלק בין הני [ט] דאמרינן בפרק כל הבשר (חולין דף קז.) דאחוותא קפידתו ומיהו יש מפרשים [י] לנטילת ידים בעינן מים דכתיב [מ] וידיו לא שטף במים [נ]:

כמאן אזלא הא דאמר שמואל וכו' כר' אליעזר. לכאורה משמע [ס] מתאי דאמר ר"א נוטלין וכו'. ותימה דאמרינן בפרק במה טומנין (ד' נ:) אימר דאמר שמואל במידי דלא ממאיס במידי דממאיס מי אמר וא"כ היכי מוקים לה הא דשמואל כר"א דהא יין מידי דממאיס בנטילת ידים ובמידי דממאיס מודה שמואל ועוד קשה דהכא משמע דאין הלכה כשמואל מדמוקי לה כר"א ובפרק שני דביצה (ד' כא:) קאמר סתמא דגמ' דסופלי לחיותא בי"ט דמטלטלין להו אגב ריפתא [ל] כשמואל משמע דקי"ל כוותיה וי"ל דהכא לא קאמר אלא לדברי ר"א (ג) דסבר לה כשמואל ועדיפא מיניה קאמר שמתיר אפילו היכא דממאיס ולא נחת כאן אלא לפרש טעמא דר"א כדפירשנו ובה"ג אמר דהלכה כרבנן דהכא והלכה נמי כשמואל דכי קאמר שמואל הני מילי מידי דלא ממאיס אבל מידי דממאיס לא ודלא כפי' (ד) ר"ת שפסק דלא כשמואל מדמוקי ליה כר"א אלא ודאי קיימא לן כשמואל כדפירשנו וא"כ מותר לסמוך הקערה בפת היכא דלא ממאיס וי"א דצריך לאכלו אח"כ ויש נוהגים לאכול דייסא בפת הואיל ואוכלין הפת אח"כ אבל במס' סופרים אוסרו דאמרינן במס' סופרים (פ"ג [ס]) אין אוכלין אוכלין באוכלין אא"כ היה [מ] אוכלן בבת אחת ושמא ההיא דלא כשמואל:

מודים חכמים לר"א בכוס של ברכה שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים. תימה דאמרינן לקמן [ע] ד' [נ] דברים נאמרו בכוס של ברכה חי ומלא וי"ל דבעינן שיתנו חי לתוך הכוס ואח"כ ימזגנו אי נמי בעינן חי מן החבית אי נמי קאי אכוס עצמו ומאי חי שלם כדאיתא במכות (ד' טז:) ריסק ט' נמלים ואחד חי וכו' אלמא דאותו חי היינו שלם ה"נ בעינן שיהא הכוס שלם בלא [פ] שבירה:

למאי חזי. פי' ולמאי אשתני לעילויא [צ] ומשני לקורייטי וכן הלכה כרבנן דיין חי מברכין עליו בורא פרי הגפן דאמרינן (פסחים קח:) שתאן חי יצא:

אין זורקין את האוכלים. בהני שלשה מודה שמואל אין מעבירין כוס מלא על הפת וגם אין חותכין עליו בשר חי ואין זורקין את הפת אפילו לא ממאיס וכן שאר אוכלין אסור לזרוק במידי דממאיס:

ולא בימות הגשמים. אע"פ שבאגוזים אין האוכל נמאס בתוכו מ"מ כשהן נופלים בטיט נמאסים ומיהו עכשיו שדרכן לזרוק חטים בבית חתנים צריך ליזהר שלא יזרקום אלא במקום נקי:

מעיקרא

עין משפט נר מצוה

עה א מיי' פכ"ו מהל' כלים הל' יג:

עו ב מיי' פ"ה מהלכות ברכות הל' יב סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קצה סעיף א:

עז ג ד ה ו מיי' פ"ז שם הלכה ט סמג שם טוש"ע או"ח סי' קם סעיף יב וסימן קעא סעיף א:

עח ז מיי' וסמג שם טוש"ע א"ח סימן קעא סעיף ד:

עט ח מיי' פ"ח שם הל' יב סמג שם טוש"ע או"ח סי' קעב סעיף א:

פ ט מיי' שם טוש"ע שם סעיף ב:

הגהות וציונים

א] מס' ד"א פ"ט [ושם קחשיב חמשה דברים ואין יושבין על האוכלין] (גליון): ב] מלת דסתנא לא ידענא אהיכא קאי (מהרש"א עיי"ש ובהערות שם): ג] בכת"י הגירסא אבל לא חתיכות ולא גלוסקאות (וכ"ה ברי"ף ובראו"ש): ד] עיין בהגר"צ לעיל מה ע"ב רש"י ד"ה ואמר רבי זירא: ה] עיין רש"ש שכתב דרש"י גורס אבל לא חתיכות ולא גלוסקאות וקאי הטעם על חתיכות: ו] צ"ל שסופו להחזירה והוא כעין שתירצו בסוכה טו ע"ב ד"ה בארוכה (מלא הרועים) ובדפו"ר ליתא תיבת "שיכול" ועיין מהרש"א: ז] נדצ"ל אמאי לא מייתי הכא (באה"מ): ח] יש להוסיף אם לאו רואין אין מזמנין (בארות המים): ט] צ"ל ההיא (מוהר"נ אדלר, וכן בתור"פ): י] כ"ה ברא"ש (סימן לא) בשם הראב"ד עיי"ש: כ] יש להוסיף משמע כן (באה"מ): ל] בגמרא שם איתא דביו"ט מטלטלין להו בעצמן הואיל וחזו להיסק גדול אלא דבשבת מטלטלין ע"י פת (שפתי חכמים): מ] בדפו"ר הגירסא "אא"כ אוכלן בבת אחת", ולפנינו היה אוכלן הוא ע"פ מס' סופרים פ"ג הט"ז, והגאון רבי יחזקאל לנדא הגיה אא"כ ראויין לאכילה ולשון זה הוא במס' סופרים הי"ד (ועיין מעדני יו"ט סימן לב אות ק): נ] בגמרא לקמן נא ע"א איתא עשרה (וכ"ה בתור"פ כאן ובתוס' המצוין במסוה"ש אות פ) ושם איתא שר' יוחנן אמר אנו אין לנו אלא ארבעה בלבד: ס] אולי צ"ל אף לאחר פרידתם: ע] בדפו"ר "סבר" והגיה הב"ח "דסבר" כלפנינו:

משנת ראשונים

מטה שנגנבה חציה או שאבדה חציה. אפילו ארוכה ושני כרעים כדפרישית הואיל ואין סופה להחזיר, והא דתנן לעיל דאפילו כרע אחד טמא היינו לאחר שיחברו למטה חוזר לטומאתו ישנה כדפי' לעיל, אבל כל זמן שלא חיברו טהור אע"פ שפירש למטה טמאה. [ר"ש, כלים פי"ח מ"ט]

ונוטלין ממנו לידים. נטילת ידים דלנקיות קאמר כגון מים אחרונים או לתפלה. וקודם שנתנו לתוכו מים אינו חשוב כל כך, ואין מברכין בפה"ג ונוטלין לידים דלא חיישינן להפסד אוכלין. ומשנתן לתוכו מים חשוב לברך עליו בפה"ג ולבהמ"ז ולכמה מצות, הילכך אינו בדין שיטול עכשיו ידיו בו ואחר כך יברך עליו על מזונו. [הריטב"א] אמר רבי זירא חזי לקורייטי. שאוכלים דברים חריפים ושותין אחריהם יין חי ומזוג אינו ראוי הילכך אישתני למעליותא קרינן ביה. ואפילו היכא דלא בעי ליה לקורייטא מברך עליה בפה"ג. והכי משמע בערבי פסחים דאמרינן שתאן חי יצא ידי יין אלמא חזי וכן עיקר. [הריטב"א] אין מניחין בשר חי על הפת. משום דמימאיס ועוד אפשר לתת בזה טעם אחר מפני שיצטרך להדיחו מפני הדם הנדבק בבשר. [רבינו יונה, דף לז: מדה"ר] ממשיכין יין בצנורות לפני חתן ולפני כלה. ולא נחוש בזה משום ביזוי אוכלים, דביזוי כזה מותר משום שמחת חתן וכלה. [רבינו יונה, דף לז: מדה"ר]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) כלי' פי"ח מ"ט, ב) [תוספתא פרק ד], ג) שבת נ: קמג. ביצה כא:, ד) ב"ב דף לז:, ה) [ע"ז דף ד: ע"ש], ו) [מס' סופרים פרק ג], ז) [תוספתא פרק ח דשבת], ח) מה:, ט) עיין לעיל לו., י) ברכות פ"ד ה"ב, כ) שבת קמ., ל) דפרקין ה"ה, מ) ויקרא טו יא, נ) עיין חולין קו., ס) הט"ז, ע) נא., פ) [וע"ע תוס' שבת עו: ד"ה כדי ובעירובין כט: ד"ה כדי ופסחים קח: ד"ה שתאן וב"ב לז: ד"ה עד], צ) עיין לעיל לו ע"א.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה אבל אזמון וכו'. אלא עד כדי: (ב) ד"ה מטה וכו'. אף לפני פרידתם [ס]: (ג) תוס' ד"ה כמאן וכו'. וי"ל וכו' ר' אליעזר דסבר [ע]: (ד) בא"ד ודלא כפירוש רבינו חננאל שפסק דלא:

הגהות הגר"א

[א] גמ' ונוטלין ממנו כו' ואין נוטלין. נ"ל להיפך כל"א שברש"י (ובירושלמי ריש פ"ו יין בזמן שהוא כמות שהוא אומר עליו בפה"ע ואין נוטלין ממנו לידים בזמן שהוא מזוג אומר עליו בפה"ג ונוטלין ממנו לידים דברי ר"א וחכ"א בין חי בין מזוג אומרים עליו בפה"ג ואין נוטלין ממנו לידים אמר ר' אבא משום איבוד אוכלין כ"ה גירסת רבינו שם. וז"ש בגמ' כאן כמאן אולא כו' כר"א דוקא דטעמייהו דרבנן משום איבוד אוכלין כמ"ש בירושלמי ועמ"ש בשנות אליהו ראיה מוכחת כ"ב אבל רבינו בא"ח סי' ק"ם דחה ראיה זו וע"ש): [ב] רש"י ד"ה (ונוטלין ממנו כו' עד אלא במים) תא"מ: [ג] שם (ובדקתי בתוספתא ול"ג בה הכי אלא כמו שהוא בספרים) תא"מ (דגירסת רבינו בתוספתא ג"כ להיפך):

לעזי רש"י

פיישו"ן. פירוש מין משקה לרפואה (ועיין רש"י חולין דף ו ע"א ד"ה לתת לתוך המוריים):

שאין נוטלין ידים ביין אלא במים[יב], **דִּבְרֵי רַבִּי אֱלִיעֶזֶר. וַחֲכָמִים אוֹמְרִים, בֵּין כָּךְ וּבֵין כָּךְ** - בין שנתן לתוכו מים ובין שלא נתן לתוכו מים, דינו כיין, **וּמְבָרְכִין עָלָיו בּוֹרֵא פְּרִי הַגֶּפֶן, וְאֵין נוֹטְלִין הֵימֶנּוּ לַיָּדַיִם**, שרק מים כשרים לנטילה ולא יין[יג].

הגמרא לומדת מדברי רבי אליעזר שמותר להשתמש באוכלין:

מבררת הגמרא, **כְּמַאן אָזְלָא הָא דְּאָמַר שְׁמוּאֵל** - כשיטת איזה תנא הולך דין זה שאמר שמואל, **עוֹשֶׂה אָדָם כָּל צְרָכָיו בַּפַּת**, ואין בזה משום בזיון לאוכלין[יד]. משיבה הגמרא, **כְּמַאן** - כשיטת מי, **כְּרַבִּי אֱלִיעֶזֶר** שאמר שיש אופן שבו מותר ליטול את ידיו ביין, ואינו חושש להפסד היין[טו].

שנינו לעיל, שלפי חכמים אף יין שאינו מזוג מברכים עליו בורא פרי הגפן, מביאה הגמרא אופן בו מודים חכמים לרבי אליעזר שהיין טעון מזיגה:

אָמַר רַבִּי יוֹסֵי בְּרַבִּי חֲנִינָא, אף שאמרו חכמים שיין שלא נתנו לתוכו מים מברכים עליו בורא פרי הגפן, **מוֹדִים חֲכָמִים לְרַבִּי אֱלִיעֶזֶר בְּכוֹס שֶׁל בְּרָכָה** - בכוס שמברכין עליו ברכת המזון[טז], **שֶׁאֵין מְבָרְכִין עָלָיו** ברכת המזון **עַד שֶׁיִּתֵּן לְתוֹכוֹ מַיִם**[יז]. שואלת הגמרא, **מַאי טַעְמָא** - מדוע מודים חכמים בכוס של ברכה שצריך למוזגו במים. משיבה הגמרא, **אָמַר רַב אוֹשַׁעְיָא, בָּעִינַן** - צריך לעשות את **הַמִּצְוָה מִן הַמּוּבְחָר**, ויין מזוג הוא מובחר יותר[יח].

מבארת הגמרא את טעמם של חכמים שמברכים על יין חי בורא פרי הגפן:

מקשה הגמרא, **וְרַבָּנָן** - ולחכמים שאמרו שעל יין חי מברכים בורא פרי הגפן, קשה, **לְמַאי חֲזֵי** - באיזה אופן הוא ראוי לשתיה, שכן אם אינו ראוי לשתיה מדוע ברכתו בורא פרי הגפן. מתרצת הגמרא, **אָמַר רַבִּי זֵירָא, חֲזֵי לְקוֹרְיָיטֵי** - יין חי ראוי לעשות ממנו משקה לרפואה[יט], ומכיון שהוא ראוי לשתיה מברכים עליו בורא פרי הגפן[כ].

★

אגב שהזכירה הגמרא את איסור ביזוי אוכלין ממשיכה הגמרא לעסוק בענין זה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **אַרְבָּעָה דְּבָרִים נֶאֶמְרוּ בְּעִנְיַן הַפַּת**. א. **אֵין מַנִּיחִין בָּשָׂר חַי עַל הַפַּת**, שהפת נמאסת על ידי זה[כא]. ב. **וְאֵין מַעֲבִירִין כּוֹס מָלֵא עַל הַפַּת**, שלא ישפך ממנו על הפת ותתבזה. ג. **וְאֵין זוֹרְקִין אֶת הַפַּת**. ד. **וְאֵין סוֹמְכִין אֶת הַקְּעָרָה בַּפַּת**, שמא ישפך מהמרק שבקערה על הפת ותמאס[כב].

מביאה הגמרא מעשה בענין זריקת אוכלין:

אַמֵּימָר, וּמַר זוּטְרָא, וְרַב אַשִׁי, כָּרְכוּ רִיפְתָּא בַּהֲדֵי הֲדָדֵי - אכלו פת ביחד. **אַיְיתִי לְקַמַּיְיהוּ תַּמְרֵי וְרִמּוֹנֵי** - הביאו לפניהם תמרים ורימונים. **שְׁקַל מַר זוּטְרָא** - לקח מר זוטרא מהפירות, **פְּתַק לְקַמֵּיהּ דְּרַב אַשִׁי דִּסְתְּנָא** - וזרק מהם מנה נכבדה לפני רב אשי[כג]. **אָמַר**

יב. **שנאמר** (ויקרא טו יא) 'וידיו לא שוטף במים', ומכאן למדו חכמים (חולין קו.) אסמכתא לדין נטילת ידים לסעודה. תוספות (ד"ה בורא). [אלא שרש"י (ד"ה ונוטלין) סובר, שאף מי פירות הם בכלל מים. אולם התוספות מביאים שיש אומרים שרק מים ממש כשרים לנטילה. וכן דעת הראב"ד שהובא בהערה לעיל].

יג. **ביארנו** את מחלוקת רבי אליעזר וחכמים בענין נטילת ידים, על פי גירסת רש"י (ד"ה ונוטלין, וד"ה משנתן). וכתב רש"י (ד"ה משנתן), שמצא בהלכות גדולות (הלכות קידוש והבדלה פ"ג) גירסא הפוכה בדברי רבי אליעזר, שעד שלא נתן בו מים אין נוטלין ממנו לידים, ולאחר שנתן בו מים נוטלין ממנו לידים. והטעם מבואר בהלכות גדולות (שם), שכל זמן שלא נתן לתוכו מים אינו נחשב משקה, ולכן הוא פסול לנטילה, ומשנתן לתוכו מים הוא נחשב משקה, וכשר לנטילה. וטעמם של חכמים שאין נטלין לידים ביין, הוא משום הפסד אוכלין, ואף הם מודים שבדיעבד אם נטל ידיו ביין יצא. [וכן לפי פירוש הראב"ד שהובא לעיל, שהנידון אינו על נטילת ידים לסעודה אלא על נטילה לשם נקיות, טעמם של חכמים שאוסרים, הוא משום הפסד אוכלין].

יד. **רש"י** (שבת קמג. ד"ה כל). טעם האיסור לנהוג בזיון באוכלין, פירש רש"י (תענית כ: ד"ה אין), משום שנראה כבועט בטובה שהשפיע הקדוש ברוך הוא בעולם.

טו. **ובדעת** חכמים, ראה בהערה לעיל שהתבאר, שלפי הפירוש השני ברש"י (ד"ה משנתן) חוששין חכמים להפסד אוכלין ומטעם זה אסרו ליטול ידיו ביין, אבל לפי הפירוש הראשון ברש"י, טעמם של חכמים משום שאין נוטלין אלא במים, ולפי זה אין ראיה מה דעת חכמים בענין הפסד אוכלין.

התוספות (ד"ה כמאן) הביאו, שהגמרא בשבת (נ:) מעמידה את דברי שמואל רק בשימוש שאינו ממאיס את האוכל, אבל בשימוש שממאיס את האוכל גם שמואל אינו מתיר [שלא התיר שמואל אלא באופן שיש 'בזיון אוכלין', אבל במקום שיש 'הפסד אוכלין' לא התיר. ריטב"א (שבת נ: ד"ה לימא)]. והקשו, איך מעמידה הגמרא את שיטת שמואל כרבי אליעזר, הלא יין נמאס על ידי שנוטלין בו ידים, ושמואל אינו מתיר באופן כזה. ותירצו, שאין כוונת הגמרא להעמיד את דברי שמואל כרבי אליעזר, שכן שמואל לא התיר להשתמש באוכלין אלא באופן שאינם נמאסים, אלא הגמרא באה לפרש את טעמו של רבי אליעזר, ואמרה שרבי אליעזר סובר כשמואל שמותר להשתמש באוכלין, והוא אף סובר בזה יותר ממנו, שמתיר אפילו באופן שהאוכל נמאס. והוסיפו, שאפשר שאף חכמים סוברים כשמואל, שבאופן שאינו נמאס מותר להשתמש באוכלין. וראה בילקוט ביאורים תירוצים נוספים על קושיית התוספות.

טז. **על** פי רש"י (להלן נא. ד"ה כוס).

יז. **בברייתא** להלן (נא.) נאמר, שאחד מן ההלכות של כוס של ברכה הוא שיהיה הכוס 'חי'. ותמהו התוספות (ד"ה מודים), שדין זה סותר את המבואר בסוגייתנו שכוס של ברכה צריך להיות מזוג במים. ותירצו (בתירוץ הראשון), שצריך ליתן את היין לתוך הכוס בעודו חי, ורק לאחר מכן ימזגנו. וראה תירוצים נוספים שכתבו התוספות ועוד ראשונים, והובאו על דברי הגמרא להלן (שם).

יח. **בענין** שיעור המים שצריך לערב בכוס של ברכה, תלמידי רבינו יונה, והרשב"א (להלן נא. ד"ה חי) מציינים לדברי הגמרא (שבת עו:), שכוס של ברכה צריך שיהיה בו יין כשיעור רובע של רביעית, כדי שימזגוהו בשלושה חלקים מים ויגיע לשיעור רביעית. אמנם בירושלמי (פ"ז ה"ה) כתוב, 'נותן לתוכו מים כל שהוא'. וכן כתב בנמוקי יוסף (ד"ה אמר ר' יוסי) שיתן לתוכו 'מים מועטין'.

כתב הרשב"ם (ב"ב צז: ד"ה עד), שדין זה שצריך למזוג את היין לברכת המזון נאמר בזמנם שהיינות היו חזקים, והיו רגילים למזוג על חלק אחד של יין שלשה חלקי מים. וכתב הטור (או"ח סי' קפג ס"ב), שהיין שלנו אינו צרך מזיגה. אולם הבית יוסף (שם ד"ה ומ"ש רבינו ויין) כתב, שבמקומו נהגו העם למזוג את הכוס של ברכה במים כשהגיעו לברכת הארץ. ואפשר שטעמם משום שעל פי קבלה יש סוד שרמוז בנתינת המים ביין בברכת הארץ, ולפי זה אין לחלק בין יין ליין ואף ביין שאינו חזק צריך למוזגו במים.

יט. **כגון** משקה ה'אנומלין' וה'אלונתית'. רש"י (ד"ה לקורייטי). ובמסכת שבת (קמ.) מבואר, ש'אנומלין' הוא משקה העשוי מיין דבש ופלפלין, ו'אלונתית', הוא משקה שעשוי מיין ישן ומים צלולים ואפרסמון, והיו שותין ממנו לאחר יציאה מבית המרחץ על מנת לצנן את הגוף. והקשה הרשב"ץ (לעיל ע"א ד"ה וחכ"א), שסוף סוף לא מצינו יין חי שהשתנה לעילוי ללא תערובת, ומה לי אם היין צריך מזיגת מים להכשירו או שצריך תערובת דברים אחרים. וכעין זה הקשה התפארת ישראל (בועז אות ח), ותירץ, שבמזיגת יין במים, מערבים ביין מים בכמות של פי שלושה מהיין, כמבואר בגמרא (ב"ב צז:), ובאופן כזה היין החי מתבטל לגמרי ברוב המים והרי זה נחשב פנים חדשות לגמרי, אבל באנומלין ואלונתית, הרוב הוא מהיין החי, ומערבים בו רק מעט ממינים אחרים, ועדיין שם יין חי עליו, ואם כן מצינו שמברכים בורא פרי הגפן אף על יין חי.

והמאירי (ד"ה אמר), והשיטה מקובצת (ד"ה ורבנן) פירשו את תירוץ הגמרא באופן אחר, ש'קורייטי' היינו אכילת דברים חריפים, שאחר אכילת דברים חריפים שותים דווקא יין חי [ואילו היין המזוג אינו ראוי לכך].

כ. **פירשו** התוספות (ד"ה למאי), שמכיון שהיין החי השתנה לעילוי, שאפשר לשתות ממנו על ידי קורייטי, מברכים עליו בורא פרי הגפן גם בלא קורייטי. והביאו ראיה לכך, ממה שאמרו (פסחים קח:) שאם שתה בליל הסדר ארבע כוסות מיין חי יצא ידי מצות ארבע כוסות, הרי שמוכח שאף יין חי בלא קורייטי דינו כיין גמור. והקשה התפארת ישראל (בועז אות ח), מאחר שיין חי אינו ראוי לאכילה אלא על ידי קורייטי, מדוע מברכים עליו כשעדיין אינו ראוי, וכי על דלעת חיה יברכו בורא פרי האדמה מאחר שהיא ראויה לאכילה על ידי בישול. ותירץ, שבאמת יין חי ראוי קצת לשתיה בלא שום תערובת, אלא שאינו ראוי לגמרי כיין שמזוג במים, ולכן מסתבר שלא קבעו עליו ברכת הגפן רק באופן המשובח יותר, אבל מאחר שמצינו שאף יין חי הוא משובח על ידי שמטעימים אותו מעט בתבלינים, ממילא גם יין חי הוא בכלל ברכת הגפן.

כא. **תלמידי** רבינו יונה (ד"ה אין מניחין). עוד פירשו, שהטעם שאין להניח בשר חי על הפת, מפני שיצטרך להדיחה מהדם הנדבק בבשר. וכתב הב"ח (או"ח סי' קעא ס"א), שלפי הטעם הראשון גם בבשר חי שהוכשר כבר מדמו אסור משום מיאוס. וכתב המשנה ברורה (סי' קעא ביאור הלכה ד"ה הלכך), שהוא הדין שאין להניח בשר חי על שאר אוכלין שנמאסין על ידיו, ויש בהם משום הפסד אוכלין.

כב. **חידושי** הרא"ה (ד"ה ואין סומכין), ותלמידי רבינו יונה (ד"ה ואין סומכין).

כתבו התוספות (ד"ה אין, וד"ה כמאן), שאף שאמר שמואל לעיל, עושה אדם כל צורכו בפת, מודה שמואל בשלשת הדינים הראשונים בברייתא, ולא התיר אלא לסמוך את הקערה בפת באופן שאינה נמאסת. ובחידושי הרשב"ץ (ד"ה ודוקא), ושיטה מקובצת (ד"ה ולענין פסק) פירשו, ששמואל מודה לדברי הברייתא גם בענין סמיכת הקערה בפת, באופן שיש חשש שישפך מהקערה על הפת ותמאס, ולא התיר אלא באופן שאין חשש שישפך.

כג. **הנה** רש"י (ד"ה דסתנא) פירש, שדסתנא הוא 'אמינישטרישו"ן' בלע"ז, והיינו, מנה של בשר מבושל. וביאר הדברי נחמיה (ברש"י שם), שאין כוונת רש"י לפרש שמר זוטרא זרק מנה של בשר, אלא רש"י מבאר את פירוש המילה 'דסתנא', שהוא מנה שראוי להתכבד בה כמו מנה של בשר, וכאן נקטה הגמרא מילה זו בלשון מושאל על מנה מכובדת של תמרים ורימונים. ובערוך (ערך דסתן) כתב, ש'דסתנא' פירושו חֵלֶק. והיעב"ץ (הגהות וחידושים מהד' וגשל, ד"ה דסתנא) כתב, שנראה לו לגרוס 'רישתנא' ברי"ש, כמו שנמצא בכמה מקומות, והוא נוטריקון של ריש תנה, כלומר, ראש מנה ומתנה. [אמנם בבית יוסף (או"ח סי' קעא ס"א ד"ה ומשמע) מבואר, שפירש את דברי רש"י כפשוטם, שמר זוטרא זרק לרב אשי מנה של בשר מבושל].

ולא אמרן אלא דלא אקדימו הנך ואזמון עלייהו בדוכתייהו אבל אזמון עלייהו בדוכתייהו פרח זימון מינייהו אמר רבא מנא אמינא לה [א] דתנן [א]מטה שנגנבה חציה או שאבדה חציה או שחלקוה אחין או שותפין טהורה החזירוה מקבלת טומאה מכאן ולהבא מכאן ולהבא אין למפרע לא אלמא כיון דפלגוה פרח לה טומאה מינה ה"נ כיון דאזמון עלייהו פרח זימון מינייהו: ב' חבורות וכו': תנא [ב]אם יש שמש בינידם שמש מצרפן: אין מברכין על היין: ת"ר יין [ג]עד שלא נתן לתוכו מים אין מברכין עליו ב"פ הגפן אלא בורא פרי העץ ונוטלין ממנו לידים משנתן לתוכו מים מברכין עליו בורא פרי הגפן ואין נוטלין [א] ממנו לידים דברי ר"א וחכ"א בין כך ובין כך מברכין עליו ב"פ הגפן [ג]ואין נוטלין הימנו לידים כמאן אזלא הא [ג]דאמר שמואל [ד]עושה אדם כל צרכיו בפת כמאן כר' אליעזר א"ר יוסי ברבי חנינא [ד]מודים חכמים לר"א בכוס של ברכה שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים מ"ט אמר רב אושעיא בעינן מצוה מן המובחר ורבנן למאי חזי א"ר זירא [ה]חזי לקורייטי. ת"ר [ה]ד' דברים נאמרו בפת [ח] אין מניחין בשר חי על הפת ואין מעבירין כוס מלא על הפת ואין זורקין את הפת ואין סומכין את הקערה בפת אמימר ומר זוטרא ורב אשי כרכו ריפתא בהדי הדדי אייתי לקמייהו תמרי ורמוני שקל מר זוטרא פתק לקמיה דרב אשי דסתנא [ב] א"ל לא סבר לה מר להא דתניא אין זורקין את האוכלין ההיא בפת תניא והתניא כשם שאין זורקין את הפת כך [ו]אין זורקין את האוכלין א"ל והתניא אף על פי שאין זורקין את הפת אבל זורקין את האוכלין אלא לא קשיא [ו]הא במידי דממאיס הא במידי דלא ממאיס. ת"ר [ז]ממשיכין יין בצנורות לפני חתן ולפני כלה וזורקין לפניהם קליות ואגוזים בימות החמה אבל לא בימות הגשמים אבל לא [ג] גלוסקאות לא בימות החמה ולא בימות הגשמים: אמר רב יהודה שכח והכנים אוכלין לתוך פיו בלא ברכה מסלקן לצד א' ומברך תניא חדא בולען ותניא אידך פולטן ותניא אידך מסלקן ל"ק [ח]הא דתניא בולען במשקין [ט]והא דתניא פולטן במידי דלא ממאיס והא דתניא מסלקן במידי דממאיס

במידי

ולא אמרן אלא דלא אקדימו הנך. חבורות שפרשו אלו מהן ואזמון עלייהו דהני, כגון אם היו ארבעה בכל חבורה ונשאר בכל אחת כדי זימון, והפורשים הללו היו צריכים לצאת לשוק קודם שגמרו החבורות את סעודתם: אבל אזמון עלייהו. דהני, כגון שנצטרפו אלו עמהם לזימון כדאמ' לעיל [ח] קורין לו ומזמנים עליו, וברכו החבורות, ואלו לא היו שם אלא (א) כדי נברך וברוך הוא [ד] ועכשיו הם באים לברך לא מזמני, דפרח מינייהו חובת זימון ותו לא הדר עלייהו: מטה. טמאה שנגנבה חציה: אלמא כיון דפלגוה. פקע שם מטה מינה ושם טומאה, אע"ג דהדר הדרוה והרי היא מטה לא הדרה טומאתה. הכי נמי כיון דפקע שם שלשה מינייהו בהפרדם, ושם זימון ע"י שזימנו הראשונים עליהם, אע"ג דהדרי לכלל שם שלשה לא הדרי לכלל זימון, אבל כי לא אזמון לא פקע חובת זימון מהן אף (ב) לפי פרידתם: אם יש שמש בינידם. שמשמש לשתיהם: שמש מצרפן. אע"פ שאין אלו רואין את אלו כגון יריעה פרוסה ביניהם: אין מברכין עליו ב"פ הגפן. לפי שהיה יינם חזק מאד ואין ראוי לשתיה בלא מים, הלכך אכתי לא אשתני למעליותא [ט] ולא זז מברכתו הראשונה, והרי הוא כענבים וברכתו ב"פ העץ: ונוטלין ממנו לידים. דשם מים עליו, דמי פירות בעלמא מקרי: משנתן לתוכו מים. שם יין עליו, ואין נוטלין אלא במים [ב]. לשון אחר הכי גרסי' יין עד שלא נתן לתוכו מים מברכין עליו ב"פ העץ ואין נוטלין הימנו לידים, משנתן לתוכו מים מברכין עליו בורא פרי הגפן ונוטלין הימנו לידים דברי ר' אליעזר, וחכ"א בין כך ובין כך מברכין עליו ב"פ הגפן ואין נוטלין ממנו לידים, וטעמייהו דרבנן משום הפסד אוכלין, כך מצאתי בהלכות גדולות אצל קידוש והבדלה. [ג] ובדקתי בתוספתא [י] ולא גרסינן בה הכי אלא כמו שהוא בספרים: כר"א. דאמר נוטלין הימנו לידים ולא חייש להפסד אוכלין: למאי חזי. לשתיה דמברכין עליו ברכת היין: לקורייטי. פייסו"ן בלע"ז, ובלשון חכמים אנומלית ואלונתית [כ]: אין מעבירים כוס מלא על הפת. שלא ישפך על הפת ותהא הפת בזויה: פתק. זרק: דסתנא. אמיניסטריסו"ן בלע"ז, מנה של בשר מבושל: מידי דממאיס. שמתמעך בזריקתו, כגון תאנים שבשלו כל צרכם ותותים: דלא ממאיס. רמון ואגוז וכל דבר קשה: ממשיכין יין בצנורות. משום סימן טוב, ואין כאן משום בזיון והפסד לפי שמקבלים אותו בראש פי הצנור בכלי: בימות החמה. שאין טיט בדרכים: אבל לא גלוסקאות [פ]. שהרי אף בימות החמה הן נמאסין בזריקתן: בולען. בלא ברכה: פולטן. ומברך, וחוזר ואוכלן: משקין. בולען, שאי אפשר לסלקן לאחד מלוגמיו ולברך, ולא לפולטם שמפסידן: פולטן במידי דלא ממאיס. במה שנתנו בפיו ויכול לחזור ולאוכלו:

שחלקוה אחין או שותפין טהורה. תימה דאמר בסוכה (פ"ק דף טו.) מטה מטמאה אברים כגון ארוכה ושתי כרעים. ולי נראה דהתם איירי שיכול [ו] להחזירה כאשר בתחלה ולתקנה שהכרעים בעין והדיוט יכול להחזירה. וא"ת אמאי לא פריך [ז] הכא מכל כלי שנשבר וטהור אלמא כיון דפלגוה פרח לה טומאה ול"נ דשאני התם שאינו ראוי עוד להצטרף הכלי יחד ולקבל טומאה אפילו מכאן ולהבא ולא הוי דומיא דשלשה בני אדם דהוו ראוים עוד להצטרף לזימון:

שמש מצרפן לזימון. וה"ה בשני בתים ובני אדם עומדים ומשמשין מזו לזו מצטרפין וכן איתא בירושלמי [ל] ובלבד שישמעו ברכת המזון מפי המברך והא דנקט במתני' בית [אחד] משום חדוש דסיפא דאפילו בבית אחד אם לאו [ס] אין מזמנין וכן בבית חתנים כשאוכלים בחופה בב' בתים ובני אדם משמשין מזו לזו מצטרפין ובלבד שישמעו ברכת המזון מפי המברך: בורא פרי העץ ונוטלין ממנו לידים. פירש"י כי לא נתן לתוכו מים לא הוי אלא כמי פירות ומכאן משמע דמי פירות כשרין לנטילת ידים ויש לחלק בין הני [ט] דאמרינן בפרק כל הבשר (חולין דף קז.) דאחוותא קפדיתו ומיהו יש מפרשים [י] לנטילת ידים בעינן מים דכתיב [מ] וידיו לא שטף במים [נ]:

כמאן אזלא הא דאמר שמואל וכו' כר' אליעזר. לכאורה משמע [ע] ממאי דאמר ר"א נוטלין וכו'. ותימה דאמרינן בפרק במה טומנין (ד' נ:) אימר דאמר שמואל במידי דלא ממאים במידי דממאים מי אמר וא"כ היכי מוקים לה הא דשמואל כר"א דהא יין מידי דממאים בנטילת ידים ובמידי דממאים מודה שמואל ועוד קשה דהכא משמע דאין הלכה כשמואל מדמוקי לה כר"א ובפרק שני דבילה (ד' כא:) קאמר סתמא דגמ' דסופלי לחיותא בי"ט דמטלטלין להו אגב רפתא [ל] כשמואל משמע דקי"ל כוותיה וי"ל דהכא לא קאמר אלא לדברי ר"א (ג) דסבר לה כשמואל ועדיפא מיניה קאמר שמתיר אפילו היכא דממאים ולא נחת כאן אלא לפרש טעמא דר"א כדפירשנו ובה"ג אמר דהלכה כרבנן דהכא והלכה נמי כשמואל דכי קאמר שמואל הני מילי מידי דלא ממאים אבל מידי דממאים לא ודלא כפי' (ד) ר"ת שפסק דלא כשמואל מדמוקי ליה כר"א אלא ודאי קיימא לן כשמואל כדפירשנו וא"כ מותר לסמוך הקערה בפת היכא דלא ממאים וי"א דצריך לאכלו אח"כ ויש נוהגים לאכול דייסא בפת הואיל ואוכלין הפת אח"כ אבל במס' סופרים אוסרו דאמרינן במס' סופרים (פ"ג [ס]) אין אוכלין אוכלין באוכלין אא"כ היה [מ] אוכלן בבת אחת ושמא ההיא דלא כשמואל: מודים חכמים לר"א בכוס של ברכה שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים. תימה דאמרינן לקמן [ע] ד' [י] דברים נאמרו בכוס של ברכה חי ומלא וי"ל דבעינן שיתנו חי לתוך הכוס ואח"כ ימזגנו אי נמי בעינן חי מן החבית אי נמי קאי אכוס עצמו ומאי חי שלם כדאיתא במכות (ד' טז:) ריסק ט' נמלים ואחד חי וכו' אלמא דאותו חי היינו שלם ה"נ בעינן שיהא הכוס שלם בלא [פ] שבירה: למאי חזי. פי' ולמאי אשתני לעילוא [צ] ומשני לקורייטי וכן הלכה כרבנן דיין חי מברכין עליו בורא פרי הגפן דאמרינן (פסחים קח:) שתאן חי יצא:

אין זורקין את האוכלים. בהני שלשה מודה שמואל אין מעבירין כוס מלא על הפת וגם אין תותכין עליו בשר חי ואין זורקין את הפת אפילו לא ממאים וכן שאר אוכלין אסור לזרוק במידי דממאים: ולא בימות הגשמים. אע"פ שבאגוזים אין האוכל נמאס בתוכו מ"מ כשהן נופלים בטיט נמאסים ומיהו עכשיו שדרכן לזרוק חטים בבית חתנים צריך ליזהר שלא יזרקום אלא במקום נקי:

מעיקרא

כל כך, ואין מברכין בפה"ג ונוטלין לידים דלא חיישינן להפסד אוכלין. ומשנתן לתוכו מים חשוב לברך עליו בפה"ג ולבהמ"ז ולכמה מצות, הילכך אינו בדין שיטול עכשיו ידיו בו ואחר כך יברך עליו על מזונו. [הריטב"א] אמר רבי זירא חזי לקורייטי. שאוכלים דברים חריפים ושותין אחריהם יין חי ומזוג אינו ראוי הילכך אישתני למעליותא קרינן ביה. ואפילו היכא דלא בעי ליה לקורייטא מברך עליה בפה"ג. והכי משמע בערבי פסחים דאמרינן שתאן חי יצא ידי יין אלמא חזי וכן עיקר. [הריטב"א] אין מניחין בשר חי על הפת. משום דממאיס ועוד אפשר לתת בזה טעם אחר מפני שיצטרך להדיחו מפני הדם הנדבק בבשר. [רבינו יונה, דף לז: מדה"ר] ממשיכין יין בצנורות לפני חתן ולפני כלה. ולא נחוש בזה משום ביזוי אוכלים, דביזוי כזה מותר משום שמחת חתן וכלה. [רבינו יונה, דף לז: מדה"ר]

עין משפט נר מצוה

עה א מיי' פכ"ו מהל' כלים הל' יב:
עו ב מיי' פ"ה מהלכות ברכות הל' יג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קלה סעיף א:
עז ג ד ה ו מיי' פ"ז שם הלכה ט סמג שם טוש"ע או"ח סי' קס סעיף יב וסימן קעא סעיף א:
עח ז מיי' וסמג שם טוש"ע א"ח סימן קעא סעיף ד:
עט ח מיי' פ"א שם הל' יב סמג שם טוש"ע או"ח סי' קעב סעיף א:
פ ט מיי' שם טוש"ע שם סעיף ג:

הגהות וציונים

א] מס' ד"א פ"ט [ושם קחשיב חמשה דברים ואין יושבין על האוכלין] (גליון): ב] מלת דסתנא לא ידענא אהיכא קאי (מהרש"א עיי"ש ובהערות שם): ג] בכת"י הגירסא אבל לא חתיכות ולא גלוסקאות (וכ"ה ברי"ף ובראש"ש): ד] עיין בהגר"צ לעיל מה ע"ב רש"י ד"ה ואמר רבי זירא: ה] עיין רש"ש שכתב דרש"י גורס אבל לא חתיכות ולא גלוסקאות וקאי הטעם על חתיכות: ו] צ"ל שסופו להחזירה והוא כעין שתירצו בסוכה טו ע"ב ד"ה בארוכה (מלא הרועים) ובדפו"ר ליתא תיבת "שיכול" ועיין מהרש"א: ז] נדצ"ל אמאי לא מייתי הכא (באה"מ): ח] יש להוסיף אם לאו רואין אין מזמנין (בארות המים): ט] צ"ל ההיא (מוהר"נ אדלר, וכן בתור"פ): י] כ"ה בראש (סימן לא) בשם הראב"ד עיי"ש: כ] יש להוסיף משמע כן (באה"מ): ל] בגמרא שם איתא דביו"ט מטלטלין להו בעצמן הואיל וחזו להיסק גדול אלא דבשבת מטלטלין ע"י פת (שפתי חכמים): מ] בדפו"ר הגירסא "אא"כ אוכלן בבת אחת", ולפנינו היה אוכלן הוא ע"פ מס' סופרים פ"ג הט"ז, והגאון רבי יחזקאל לנדא הגיה אא"כ ראויין לאכילה ולשון זה הוא במס' סופרים הי"ד (ועיין מעדני יו"ט סימן לב אות ק): נ] בגמרא לקמן נא ע"א איתא עשרה (וכ"ה בתור"פ כאן ובתוס' המצוין במסוה"ש אות פ) ושם איתא שר' יוחנן אמר אנו אין לנו אלא ארבעה בלבד: ס] אולי צ"ל אף לאחר פרידתם: ע] בדפו"ר "סבר" והגיה הב"ח "דסבר" כלפנינו:

משנת ראשונים

מטה שנגנבה חציה או שאבדה חציה. אפילו ארוכה ושני כרעים כדפרישית הואיל ואין סופה להחזיר, והא דתנן לעיל דאפילו כרע אחד טמא היינו לאחר שיחברו למטה חזר לטומאתו ישנה כדפי' לעיל, אבל כל זמן שלא חיברו טהור אע"פ שפירש למטה טמאה. [ר"ש, כלים פי"ח מ"ט]
ונוטלין ממנו לידים. נטילת ידים דלנקיות קאמר כגון מים אחרונים או לתפלה. וקודם שנתנו לתוכו מים אינו חשוב

מסורת הש"ס עם הוספות

א) כלי' פי"ח מ"ט, ב) [תוספתא פרק ד], ג) שבת נ: קמג. ביצה כא:, ד) ב"ב דף לז:, ה) [ע"ז דף ד: ע"ש], ו) [מס' סופרים פרק ג], ז) [תוספתא פרק ח דשבת], ח) מה:, ט) עיין לעיל לו., י) ברכות פ"ד ה"ב, כ) שבת קמ., ל) דפרקין ה"ה, מ) ויקרא טו יא, נ) עיין חולין קו., ס) הט"ז, ע) נא., פ) [וע"ע תוס' שבת עו: ד"ה כדי ובעירובין כט: ד"ה כדי ופסחים קח: ד"ה שתאן וב"ב לז: ד"ה עד], צ) עיין לעיל לו ע"א.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה אבל אזמון וכו'. אלא עד כדי: (ב) ד"ה מטה וכו'. אף לפני פרידתם [ס]: (ג) תום' ד"ה כמאן וכו'. וי"ל וכו' ר' אליעזר דסבר [ע]: (ד) בא"ד ודלא כפירוש רבינו חננאל שפסק דלא:

הגהות הגר"א

[א] גמ' ונוטלין ממנו כו' ואין נוטלין. נ"ל להיפך כל"א שברש"י (ובירושלמי ריש פ"ו יין בזמן שהוא כמות שהוא אומר עליו בפה"ע ואין נוטלין ממנו לידים בזמן שהוא מזוג אומר עליו בפה"ג ונוטלין ממנו לידים דברי ר"א וחכ"א בין חי בין מזוג אומרים עליו בפה"ג ואין נוטלין ממנו לידים אמר ר' אבא משום איבוד אוכלין כ"ה גירסת רבינו שם. וז"ש בגמ' כאן כמאן אזלא כו' כר"א דוקא דטעמייהו דרבנן משום איבוד אוכלין כמ"ש בירושלמי ועמ"ש בשנות אליהו ראיה מוכחת כ"ב אבל רבינו בא"ח סי' ק"ם דחה ראיה זו וע"ש): [ב] רש"י ד"ה (ונוטלין ממנו כו' עד אלא במים) תא"מ: [ג] שם (ובדקתי בתוספתא ול"ג בה הכי אלא כמו שהוא בספרים) תא"מ (דגירסת רבינו בתוספתא ג"כ להיפך):

לעזי רש"י

פיישו"ן. פירוש מין משקה לרפואה (ועיין רש"י חולין דף ו ע"ב ד"ה לתת לתוך המורייס).

לֵיהּ רב אשי למר זוטרא, וכי **לֹא סָבַר לָהּ מַר לְהָא דְּתַנְיָא** - האם אינך סובר את מה ששנינו בברייתא, **אֵין זוֹרְקִין אֶת הָאוֹכָלִין**, ומדוע זרקת לפני מהאוכלין. השיבו מר זוטרא, הברייתא **הַהִיא, בְּפַת תַּנְיָא** - לענין פת נשנתה, אבל פירות מותר לזרוק. חזר רב אשי והקשה, **וְהָתַנְיָא** בברייתא נוספת, **כְּשֵׁם שֶׁאֵין זוֹרְקִין אֶת הַפַּת כָּךְ אֵין זוֹרְקִין אֶת** שאר **הָאוֹכָלִין**, הרי שאין חילוק בין פת לפירות. השיבו מר זוטרא בשאלה, **אָמַר לֵיהּ, וְהָתַנְיָא** - והלא שנינו בברייתא אחרת, **אַף עַל פִּי שֶׁאֵין זוֹרְקִין אֶת הַפַּת, אֲבָל זוֹרְקִין אֶת** שאר **הָאוֹכָלִין**, ואם כן לכאורה שתי הברייתות סותרות זו לזו, **אֶלָּא** על כרחנו צריך לתרץ, **דְּלָא קַשְׁיָא, הָא בְּמִידֵי דְּמִמְאִיס** - הברייתא שאוסרת לזרוק את כל האוכלין מדברת בדבר שנמאס על ידי הזריקה[כד], **וְהָא בְּמִידֵי דְּלָא מִמְאִיס** - והברייתא שהתירה את זריקת שאר האוכלין מדברת בדבר שאינו נמאס[כה], ולפיכך זרקתי לפניך את הפירות שאינם נמאסים.

ברייתא נוספת בענין הפסד אוכלין:

תָּנוּ רַבָּנָן - שנו חכמים בברייתא, **מַמְשִׁיכִין** - שופכים **יַיִן בְּצִנּוֹרוֹת לִפְנֵי חָתָן וְלִפְנֵי כַּלָּה** לסימן טוב[כו], ואין זה נחשב בזיון ליין[כז]. **וְזוֹרְקִין לִפְנֵיהֶם** - לפני החתן והכלה **קְלָיוֹת**[כח] **וֶאֱגוֹזִים**, רק **בִּימוֹת הַחַמָּה** שאין טיט בדרכים ואינם נמאסים, **אֲבָל לֹא** זורקים קליות ואגוזים **בִּימוֹת הַגְּשָׁמִים**, משום שהם נופלים בטיט ונמאסים[כט]. ודווקא קליות ואגוזים זורקין בימות החמה, **אֲבָל לֹא** זורקין **גְּלוּסְקָאוֹת** - ככרות לחם יפים[ל], **לֹא בִּימוֹת הַחַמָּה וְלֹא בִּימוֹת הַגְּשָׁמִים**, שאף בימות החמה הם נמאסים בזריקתן[לא].

★

הגמרא עוברת לדון במי שהכניס אוכל לפיו בלא ברכה מה יעשה, האם יפלוט את האוכלים ויפסידם:

אָמַר רַב יְהוּדָה, מי **שֶׁשָּׁכַח** לברך ברכה ראשונה[לב], **וְהִכְנִיס אוֹכָלִין לְתוֹךְ פִּיו בְּלֹא בְּרָכָה**, ונזכר בעוד האוכלין בפיו, מה יעשה, **מְסַלְּקָן לְצַד אֶחָד** - יסלק את האוכלין לצד אחד בתוך פיו, כדי שיוכל לברך, **וּמְבָרֵךְ** עליהן ואוכלן.

מביאה הגמרא שלש ברייתות שעוסקות בענין זה:

תַּנְיָא חֲדָא - בברייתא אחת שנינו, שמי ששכח לברך והכניס אוכלין לתוך פיו, **בּוֹלְעָן** ללא ברכה. **וְתַנְיָא אִידָךְ** - ואילו בברייתא אחרת נאמר, שהוא **פּוֹלְטָן** מתוך פיו, ומברך עליהם וחוזר ואוכלן. **וְתַנְיָא אִידָךְ** - ועוד ברייתא אחרת שנינו, שהוא **מְסַלְּקָן** לצד אחד בתוך פיו ומברך עליהם, וכמו שאמר רב יהודה. ולכאורה קשה שברייתות אלו סותרות זו את זו.

מתרצת הגמרא, **לֹא קַשְׁיָא**, אין סתירה בין הברייתות, ויש לבאר כך, **הָא דְּתַנְיָא** - הברייתא ששנינו, **בּוֹלְעָן** ללא ברכה, מדובר **בְּמַשְׁקִין**, שאי אפשר לסלק לצד אחד בתוך פיו ולברך, ואף לא לפולטם מפיו, לפי שהם נמאסים וילכו לאיבוד, לפיכך יבלעם בלא ברכה[לג]. **וְהָא דְּתַנְיָא** - ומה ששנינו, **פּוֹלְטָן** מפיו ומברך וחוזר ואוכלן, מדובר **בְּמִידֵי דְּלָא מִמְאִיס** - בדבר שאינו נמאס בכך שנותנים אותו בפה [כגון קליות ואגוזים[לד]], ויכול לחזור ולאוכלו. **וְהָא דְּתַנְיָא** - ומה ששנינו, **מְסַלְּקָן** לצדדים ומברך, מדובר **בְּמִידֵי דְּמִמְאִיס** - בדבר שנמאס בנתינתו בפה [כגון תותים וענבים[לה]], ואם יפלטנו לא יוכל לחזור ולאוכלו. ונמצא, שהדרך הטובה ביותר הוא לפלוט את האוכלין מפיו ולברך עליהם, ואם הם אוכלין שנמאסים, יסלקם לצד אחד בפיו, ובמשקין שאינו יכול לפולטן מפיו וגם לא לסלקן לצד אחד בפיו ולברך, יבלעם ללא ברכה[לו].

כד. **אוכלין** שנמאסים כגון תאנים שבשלו כל צרכן ותותים, אסור לזרוק אפילו לתוך קערה או על גבי מפה, שאף שאינם מתלכלכים, מתוך שהם מתמעכים על ידי זריקתם הם נמאסים בעיני אנשים. והראיה לכך, שהרי מר זוטרא זרק לרב אשי מנה לאכילה, ובודאי זרקה במקום נקי, ועל אופן זה אמר, שתאנים ותותים שנמאסים אסור לזרוק, ודבר קשה כגון רימון ואגוז וכדומה, אפילו באין קליפתן עליהם מותר לזרוק על גבי מקום נקי, מאחר שאינם מתמעכים על ידי הזריקה ואינם נמאסים. בית יוסף (או"ח סי' קעא ס"א ד"ה ומשמע).

כה. **התוספות** (ד"ה אין) ועוד ראשונים פירשו, שדין פת שונה משאר האוכלין, ואסור לזרוק פת אפילו באופן שאינה נמאסת, אבל שאר אוכלין רק באופן שנמאסים אסור לזרוק. וכתב הב"ח (או"ח סי' קעא ס"א ד"ה ואיכא) שכן מוכח מהברייתא השניה, שמחלקת בין זריקת פת לשאר אוכלין, והעמידה הגמרא שמדובר באופן שהדבר הנזרק אינו נמאס, הרי שמפורש שאף באופן שאין הפת נמאסת אסור לזורקה.
וכתב הבית יוסף (או"ח סי' קעא ס"א ד"ה ומשמע), שהטעם שהחמירו בפת, שמפני חשיבותה גם אם זורקה במקום נקי זלזול הוא לה. ואף שאמר שמואל עושה אדם כל צרכיו בפת באופן שאינה נמאסת, יש לחלק, שבזריקה יש יותר זלזול משאר התשמישין. עוד תירץ, ששמואל לא התיר אלא תשמיש שיש בו צורך אכילה, כגון לסמוך את הקערה, אבל זריקה אינה נחשבת צורך אכילה ולכן אסור. אך כתב שמדברי הרשב"א (ד"ה ולענין פסק) בשם רב האי גאון מבואר, שאין חילוק בין פת לשאר אוכלין, ולעולם אין איסור אלא במקום שנמאס. וכן פירש הבית יוסף בדברי רש"י (ד"ה אבל לא).

כו. **ביאר** הלבוש (או"ח סי' קעא ס"ד), שעושים את זה לרמז שתימשך שלוותן וטובתן של החתן והכלה.

כז. **רש"י** (ד"ה ממשיכין) פירש, שאין כאן חשש של בזיון והפסד אוכלין, לפי שהיו מקבלים את היין בפי הצינור לתוך כלי. וביאר רבינו מנוח (ברכות פ"ז ה"ט), שהחידוש של הברייתא הוא שאין לחשוש במנהג זה משום דרכי האמורי [וכן משמע בתוספתא (שבת פ"ח ה"ח), ובמסכת שמחות (פ"ח)]. והמאירי (ד"ה ומותר) כתב, שהחידוש בברייתא הוא, שמותר לעשות כן אפילו שיש בזה קצת זלזול ביין. אמנם בספר המכתם (ד"ה ממשיכין) כתב בשם הראב"ד, שמותר להמשיך יין בצנורות גם באופן שהיין הולך לאיבוד, ואין חוששין להפסד היין. והטעם, משום שיש בזה גם שמחת חתן וכלה, וגם סימן ברכה, ואינו דומה לזריקת קליות ואגוזים שאין בהם כל כך שמחה, ולכן אסרה הברייתא להלן לזורקם באופן שהולכים לאיבוד.

כח. **קליות** הם שיבולים שייבשום בתנור בעודן לחין, והם נשארים מתוקין לעולם. רש"י (כתובות טו: ד"ה קליות).

כט. **ואף** על פי שאגוז שנופל לטיט, האוכל שבתוכו אינו נמאס, מכל מקום האגוז שנופל לטיט יש בו מיאוס. תוספות (ד"ה ולא). וביאר רבינו מנוח (ברכות פ"ז ה"ט), שאדם חשוב אינו אוכלן.

ל. **רע"ב** (דמאי פ"ו מי"ב). וראה בערוך (ערך גלסק) שכתב, שגלוסקין הם ככרות לחם.

לא. **רש"י** (ד"ה אבל לא). וכתב הצל"ח (ברש"י שם), שלא היה רש"י צריך לפרש שהגלוסקאות נמאסין בזריקתן, שהרי את הפת אסור לזרוק גם באופן שאינה נמאסת, כמו שמוכח בברייתא שחילקה בין זריקת פת לשאר אוכלין, והעמידה הגמרא שמדובר באופן שאינו נמאס [וכמבואר בתוספות (ד"ה ואין) שאת הפת אסור לזרוק בכל אופן]. וראה עוד בהערה לעיל, שהבית יוסף (או"ח סי' קעא ס"א ד"ה ומשמע) למד מכאן, שלדעת רש"י אין איסור לזרוק פת באופן שאינו נמאס. וראה בילקוט ביאורים מה שכתבו האחרונים בדעת רש"י.

לב. **הנידון** בסוגייתנו הוא במי ששכח ולא בירך בשוגג. וכתב הריטב"א (הל' ברכות פ"א ה"ג), שאם נתן במזיד אוכלין או משקין לתוך פיו בלא ברכה, חייב להוציאן מפיו, ולא יהנה מהן עד שיברך.

לג. **רש"י** (ד"ה משקין). ומשמע שטעם ההיתר הוא שחששו להפסד האוכלין. מכתם לדוד (חסלן, על הרמב"ם ברכות פ"ח הי"ג). אמנם הרשב"א (ד"ה והתניא), והרא"ש (סי' לג) כתבו בשם הר"ח, שהטעם שאינו פולטן, משום שהמשקין שבתוך פיו נדחו מתורת משקין, מאחר שאינן ראויין לשתות לכל אדם, ולפיכך אין להקפיד על ברכתם, ואפילו אם יכול לברך על ידי הדחק, אינו צריך לברך. ובלבושי שרד (או"ח סי' קעב ס"א) מבואר, שיש נפקא מינה בין פירוש רש"י לפירוש הר"ח, שלטעמו של רש"י, שכשיש משקין בפיו אינו יכול לברך, משמע שבאופן שהוא יכול לברך על ידי הדחק בעודם בפיו [כגון שיש מעט משקין בפיו], יברך. אולם הר"ח סובר, שאפילו אם יכול לברך על ידי הדחק אינו צריך, לפי שאינם בתורת משקין.
אמנם בשם הראב"ד כתב הרשב"א (שם), שלאחר שבולע את המשקין יברך עליהם. וכן כתב הרא"ש (סי' לג) בשמו. והביא ראיה לדבריו, שמשמע ש'בולען' ו'פולטן' ו'מסלקן' הכל מדובר באופן אחד, וכשם שבפולטן ומסלקן הוא חוזר ומברך, כמו כן בבולען הוא חוזר ומברך.

לד. **רבינו** חננאל (ד"ה אמר רב יהודה). והרמב"ם (ברכות פ"ח הי"ג) כתב, כגון פולים ואפונים.

לה. **רמב"ם** (שם).

לו. **כתב** הראב"ד (השגות על הרמב"ם, ברכות פ"ח הי"ג), שהיתר זה הוא דווקא באופן שאין לו עוד משקין, והוא דחוק לאותם משקין שבפיו, שאז התירו לו לבולען, שאם יפלטם יאבד גם אותם, וגם את הברכה. אבל אם יש לפניו עוד משקין, אינו בולע את מה שבפיו, אלא פולט, שאיזה חיסרון יש אם יפסיד מעט משקין כמלא פיו, ולא יהנה מהם בלא ברכה. וכתב בספר מגן גיבורים (שלטי הגיבורים סי' קעב סק"א), שלפי דברי הראב"ד, הוא הדין באוכלין שנמאסים בתוך פיו, שמבואר בסוגייתנו שהוא מסלקן לצד אחד ומברך, אם יש לו עוד אוכלין, הוא צריך לפולטן כדי לקיים 'ימלא פי תהלתך' (תהלים עא ח). ובספר מכתם לדוד (חסלן, על הרמב"ם ברכות שם) כתב, שמדברי רש"י (ד"ה משקין) שכתב, שהטעם שאינו יכול לפלוט את המשקין, מפני שמפסידם, משמע, שגם בשיש לו עוד משקין יכול לבלוע, משום הפסד אוכלין.

הטעם שאין לברך בעוד אוכלין בפיו:

שואלת הגמרא, **בְּמִידִי דְּלָא מְמְאִיס נַמִּי לְסַלְּקִינְהוּ לְצַד אֶחָד וְלִיבָרֵךְ** - באוכלין שאינם נמאסים, מדוע לא יסלקם גם כן לצד אחד ויברך, ולמה נאמר בברייתא שצריך לפולטן לגמרי מפיו. משיבה הגמרא, **תַּרְגְּמָא** - ביארה **רַב יִצְחָק קַסְקְסָאָה**[א] **קַמֵּיהּ** [-לפני] **דְּרַבִּי יוֹסֵי בַּר אָבִין מִשְּׁמֵיהּ** [-משמו] **דְּרַבִּי יוֹחָנָן**, את טעמה של הברייתא שצריך לפולטן מפיו, שהוא **מִשּׁוּם שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים עא ח), **'יִמָּלֵא פִי תְּהִלָּתֶךָ'**, ומכאן אנו למדים שהפה צריך להיות ריק בשעת ברכה, שאם יש אוכלין בתוך פיו, אין פיו מלא בתהילה[ב].

★

הגמרא מבררת את הדין במי שאכל ושכח לברך עד מתי הוא יכול לברך ברכה ראשונה:

בָּעוּ מִינֵּיהּ - שאלו בני הישיבה **מֵרַב חִסְדָּא, מִי שֶׁאָכַל** פת, **וְשָׁתָה** - או שתה יין, **וְלֹא בֵּרַךְ** המוציא לפני אכילת הפת, או בורא פרי הגפן לפני שתיית היין, ונזכר באמצע סעודתו, **מַהוּ שֶׁיַּחֲזוֹר וִיבָרֵךְ** עכשיו. **אָמַר לְהוּ** רב חסדא, בודאי שיש לו לברך עכשיו, ומשל למה הדבר דומה, **לְמִי שֶׁאָכַל שׁוּם, וְרֵיחוֹ נוֹדֵף** מחמת השום, האם נאמר **שֶׁיַּחֲזוֹר וְיֹאכַל שׁוּם אַחֵר, כְּדֵי שֶׁיְּהֵא רֵיחוֹ נוֹדֵף** לזמן ארוך יותר[ג], כמו כן בענייננו, האם מפני שעבר ואכל בלא ברכה יחזור שוב ויאכל בלא ברכה.

ממשיכה הגמרא, **אָמַר רַבִינָא, הִלְכָּךְ**, מכיון שאמר רב חסדא, שמי שנזכר באמצע סעודתו שלא בירך, יכול לברך לאחר שכבר אכל ושתה, הוא הדין **שֶׁאֲפִילוּ** אם **גָּמַר סְעוּדָתוֹ**[ד] ונזכר שלא בירך, **יַחֲזוֹר וִיבָרֵךְ** לאחר הסעודה[ה].

מביא רבינא ראיה לדבריו, **דְּתַנְיָא** בברייתא, שמבארת את דין ברכת הטבילה, **טָבַל** הטמא במקוה, **וְעָלָה** מטבילתו, **אוֹמֵר בַּעֲלִיָּיתוֹ** מהמים, **'בָּרוּךְ** אתה ה' אלהינו מלך העולם, **אֲשֶׁר קִדְּשָׁנוּ בְּמִצְוֹתָיו, וְצִוָּנוּ עַל הַטְּבִילָה'**. הרי שמבואר בברייתא שהטובל מברך לאחר שכבר טבל, ומכאן יש לנו ללמוד גם למי שגמר סעודתו, שיכול לברך לאחר האכילה[ו]. דוחה הגמרא את הראיה, **וְלֹא הִיא** - ראיה זו אינה נכונה, לפי שיש לחלק, **דְּהָתָם מֵעִיקָּרָא גַּבְרָא לֹא חֲזִי** - שם בטבילה לפני הטבילה לא היה האדם ראוי לברך, שרוב הטבילות הם של בעל קרי, ובעל קרי אסור לברך (לעיל כ:), ומכיון שלא היה ראוי בתחילה לברך לא נדחה מהברכה[ז], אבל **הָכָא מֵעִיקָּרָא גַּבְרָא חֲזִי** - כאן בתחילה היה האדם ראוי לברך על האכילה והשתיה, **וְהוֹאִיל וְאִידְּחֵי אִידְּחֵי** - ומכיון ששכח לברך ונדחה, הרי הוא דחוי ואינו חוזר ומברך[ח].

★

בזמן חז"ל היו נוהגין לשתות בבוקר כוס משקה שנקרא 'אספרגוס'[ט] לפני האכילה לצורך רפואה. משקה זה היו עושים מיין או שיכר. בברייתות שלפנינו יבואר לאיזה דברים מועילה שתיה זו, ובאיזה אופן יש לשתות כוס זו[י]:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, משקה **הָאַסְפַּרְגּוֹס, הוּא יָפֶה** - בריא **לַלֵּב, וְהוּא טוֹב לָעֵינַיִם, וְכָל שֶׁכֵּן** שהוא טוב **לִבְנֵי הַמֵּעַיִם. וְהָרָגִיל בּוֹ**, לשתות ממנו בקביעות, הרי הוא **יָפֶה לְכָל גּוּפוֹ. וְהַמִּשְׁתַּכֵּר הֵימֶנּוּ** [-השותה ממנו לשוכרה], הרי הוא **קָשֶׁה** - מזיק **לְכָל גּוּפוֹ**.

הגמרא מבררת האם האספרגוס טוב לבני מעיים:

מדקדקת הגמרא, **מִדְּקָתָנֵי** - ממה ששנינו בברייתא, שהאספרגוס **יָפֶה לַלֵּב, מִכְּלָל דִּבְחַמְרָא עָסְקִינַן** - משמע מזה שמדובר באספרגוס העשוי מיין, שהוא טוב ללב[יא], **וְקָתָנֵי** - ובהמשך שנינו, **וְכָל שֶׁכֵּן** שהאספרגוס טוב **לִבְנֵי מֵעַיִם**, אם כן משמע שאספרגוס של יין טוב לבני מעיים. מקשה הגמרא, **וְהָתַנְיָא** בברייתא, ששתיית האספרגוס העשוי מיין, טוב לכמה איברים ומזיק לכמה איברים, ונתנה בהם

א. **כך** שמו 'רב יצחק קסקסאה'. ר"ח (ד"ה ולקשין).

ב. **ר"ח** (ד"ה בירושלמי).

ג. **על** פי רש"י (שבת לא: ד"ה מי).

ד. **ומדובר** שאינו יכול לאכול עוד פת, וכגון שלא נשאר לפניו פת, או שסיים את הסעודה ואמר 'הב לן ונברך', או שנטל מים אחרונים. רשב"ץ (ד"ה מי). וכתב הבית יוסף (או"ח סי' קפז סעי' ח ד"ה כתב) שמדברי הכל בו (סי' כד ד"ה ואין) משמע שאם יש לו עוד פת, צריך לברך ולאכול עוד פת אף שכבר גמר את סעודתו. אמנם כתב, שיש סוברים שאם גמר סעודתו אינו צריך לאכול פת כדי לברך.

ה. **פירשנו** את הסוגיא על פי הגהות הגר"א (אות א-ב) ברש"י (ד"ה יחזור, וד"ה מהו). וכפי שפירש המהרש"א (ברש"י ד"ה יחזור), שבני הישיבה הסתפקו במי שנזכר באמצע סעודתו שלא בירך, האם יברך עכשיו. והשיב רב חסדא שחייב לברך. וכן מבואר באור זרוע (ח"א סי' רז), ורבינו מנוח (ברכות פ"ח הי"ב).

ותמהו האחרונים [פני יהושע, הגהות יעב"ץ (ברש"י ד"ה יחזור), זרע אמת (ח"א חידושי ברכות סי' ג)] על פירושו, איך עלה בדעתם הספק על הנזכר באמצע סעודתו שלא בירך שמא יאכל אכילה נוספת בלא ברכה, וכי דין ברכת הנהנין תלוי בתחילת הסעודה. ובפרי תואר (לבעל האור החיים, יו"ד סי' יט סק"ג) כתב, שהיה מקום לומר שדין זה דומה למה שאמרו בפסחים (קיד:), לענין מי שאין לו בליל פסח שום ירק חוץ מחסה, שסברה הגמרא לומר שבטיבול ראשון [של הכרפס] יברך על החסה בורא פרי האדמה, ובטיבול שני [של אכילת המרור] יברך עליו על אכילת מרור, ומקשה הגמרא, אחר שמילא כרסו במרור יברך על אכילת מרור. הרי שמבואר שלאחר שכבר אכל אינו יכול לברך, וכמו כן מי שמילא כרסו ממזון שמים, יתכן לומר שלא יחזור ויברך [אמנם למסקנת הגמרא אין זה דומה למרור, ששם לאחר שקיים מצות מרור בכזית ראשון, אין מה לברך, אבל כאן הוא מברך על הנאתו שבכל אכילה ואכילה]. והזרע אמת, והמעדני יום טוב (סי' לג אות ח) תירצו, שספק הגמרא היה, האם מה שיברך על האוכל שעדיין לא אכל, יכול לתקן גם את מה שאכל כבר, ויתכוון בברכתו לתקן גם על מה שאכל. או שמה שאכל הוא מעוות שלא יכול לתקון, ולא יתכוון אלא על מה שעתיד לאכול. אמנם הצל"ח (ד"ה בעו) פירש בדעת רש"י, שבני הישיבה הסתפקו על מי שנזכר שלא בירך לאחר שגמר לאכול ולשתות, האם יחזור ויברך לאחר גמר אכילתו. והשיב רב חסדא, שלא יחזור ויברך, שאם יברך הרי זה ברכה לבטלה, והוא דומה למי שחוזר ואוכל שום ומוסיף על סרחונו. וכתב, שרש"י גרס את דברי רבינא לפני רב חסדא. ודברי רבינא נסובים על מה שהובא בברייתא לעיל, שמי ששכח ונתן אוכלין לתוך פיו מסלקן לצדדין ומברך, הרי שמצינו שאפשר לברך לאחר שהאוכלין כבר בתוך פיו, ועל זה אמר רבינא, שהוא הדין שאפשר לברך גם אם גמר אכילתו. ולאחר מכן הביאה הגמרא ששאלו שאלה כזו לפני רב חסדא, ופסק שלא יברך.

ו. **פירש** הראבי"ה (סי' תתקעג), שרבינא סבר שאף בטבילה צריך לכתחילה לברך לפניה, והברייתא מדברת בדיעבד שבאופן שלא בירך לפניה יכול לברך לאחריה, ולפיכך דימה דין זה לאכל ושכח לברך. פירוש נוסף כתב הפרי תואר (לבעל האור החיים, יו"ד סי' יט סק"ג), שאמנם ידע רבינא שבברייתא מדובר דווקא בטבילה, ששם תיקנו לכתחילה לברך לאחריה, מפני שאי אפשר לברך לפני הטבילה, כפי שתבאר הגמרא להלן. אלא שסבר רבינא, שאם נאמר שאי אפשר לברך כלל לאחר האכילה או קיום המצוה, לא היה הטובל מברך כלל, ואם מצינו שהטובל מברך לכתחילה אחרי קיום המצוה, יש לנו ללמוד שאף בשאר מצות או באכילה, אם שכח לברך לפניה מברך לאחריה.

ז. **פירש** רש"י (פסחים ז: ד"ה דלכתי), שמכיון שרוב הטבילות הם של בעלי קרי, תיקנו חז"ל בכל הטבילות שיברכו לעולם לאחר הטבילה, ואף בטבילות שאפשר לברך לפניהם. והתוספות (ד"ה מעיקרא) כתבו, שכוונת הגמרא לטבילה של גירות, שקודם שטבל הגוי לשם גירות אינו יכול לברך, ומפני אותה טבילה תיקנו לכל שאר טבילות לברך לאחר טבילה. ואף שבכל המצות צריך לברך לפניהם, הברכות מדרבנן הם, וברכת הטבילה תקנוה לברך לאחריה, וכמו ברכת המזון שהיא לאחר האכילה. ש"ך (יו"ד סי' יט סק"ג), ופרי תואר (שם).

פירוש נוסף כתבו התוספות בפסחים (ז: ד"ה על), שכוונת הגמרא לכל הטבילות, שהאדם אינו ראוי לברך לפני הטבילה, שקודם שירד למים אינו יכול לברך מחשש שמא מחמת הפחד מהמים ימנע ולא יטבול, ואחר שכבר ירד למים אסור לו לברך, משום שאז הוא ערום ואסור לברך, שלבו רואה את הערוה.

אמנם הרי"ף (פסחים ז:), והרמב"ם (ברכות פי"א ה"ז) כתבו, שלא דיברה הברייתא אלא בטבילת גר בלבד, אבל שאר חייבי טבילה מברכים לפני הטבילה.

ח. **מצינו** בהרבה מקומות בש"ס, שיש חילוק בין דבר שהיה ראוי בתחילה ונדחה, לבין דבר שלא היה ראוי מעולם. וכגון לענין דיחוי במצות (סוכה לג:), שדבר שהיה דחוי מתחילתו, הרי הוא חוזר ונראה, אבל דבר שהיה נראה ונדחה הסתפקה הגמרא האם יש דיחוי אצל מצות או לא. והטעם שאם שכח לברך הוא נדחה מהברכה, משום שבשעת האכילה אינו ראוי לברך, שנאמר 'ימלא פי תהלתך'. וגם במציאות אי אפשר לברך בשעה שאוכל כדרכו, וכל שכן בשעת הבליעה שאין בית הבליעה פנוי, והרי הוא נדחה לרגע אחד מלברך. משכנות יעקב (סי' לג).

ט. **כתב** הערוך (ערך אספרגוס) בשם רב האי גאון, שאספרגוס הוא מין ממיני הכרוב, כמו ששנינו (נדרים נג:), הנודר מן הכרוב אסור באספרגוס. והיו שורין מין כרוב זה ביין, ולמשקה זה היו קורין 'אספרגוס'.

י. **הטעם** שהביאה כאן הגמרא את ענין שתיית האספרגוס, משום שלהלן בברייתא נאמר שיש לשתות ממנו כשהוא חי, לפיכך הביאוהו אחר הסוגיא של יין שלא נתן בו מים (לעיל נ:). תוספות רבינו יהודה (ד"ה אין). ובתוספות הרא"ש (ד"ה ת"ר) כתב טעם נוסף, שאגב שנאמר לעיל (שם) 'ד' דברים נאמרו בפת', הביאה הגמרא את ענין האספרגוס, שעליו נאמר בברייתא 'ששה דברים נאמרו באספרגוס'.

יא. **כמבואר** בברייתא שמובאת להלן.

במידי דלא ממאים נמי לסלקינהו לצד אחד וליברך תרגמא רב יצחק קסקסאה קמיה דרבי יוסי בר אבין משמיה דרבי יוחנן משום שנאמר א) ימלא פי תהלתך. בעו מיניה מרב חסדא מי שאכל ושתה ולא ברך מהו שיחזור ויברך אמר להו א) מי שאכל שום וריחו נודף יחזור ויאכל שום אחר כדי שיהא ריחו נודף אמר רבינא הלכך אפילו גמר סעודתו יחזור ויברך דתניא ב) א טבל ועלה אומר בעלייתו ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על הטבילה ולא היא התם מעיקרא גברא לא חזי הכא ב מעיקרא גברא חזי והואיל ואידחי אידחי: תנו רבנן אספרגוס יפה ללב וטוב לעינים וכ"ש לבני מעים והרגיל בו יפה לכל גופו והמשתכר הימנו קשה לכל גופו מדקתני יפה ללב מכלל דבחמרא עסקינן וקתני וכל שכן לבני מעים והתניא ללע"ט יפה לרמ"ת קשה כי תניא ההיא במיושן ג) כדתנן א] קונם יין שאני טועם שהיין קשה לבני מעים אמרו לו והלא מיושן יפה הוא לבני מעים ושתק [ג] אסור בחדש ומותר במיושן שמע מינה: תנו רבנן ששה דברים נאמרו באספרגוס אין שותין אותו אלא כשהוא חי ומלא מקבלו בימין ושותהו בשמאל ואין משיחין אחריו ואין מפסיקין בו ואין מחזירין אותו אלא למי שנתנו לו ורק אחריו ואין סומכין אותו אלא במינו והתניא אין סומכין אותו אלא בפת לא קשיא הא בדחמרא הא בדשכרא תני חדא ללע"ט יפה לרמ"ת קשה ותניא אידך לרמ"ת יפה ללע"ט קשה לא קשיא הא בדחמרא הא בדשכרא תני חדא רק אחריו לוקה ותניא אידך לא רק אחריו לוקה לא קשיא הא בדחמרא הא בדשכרא א"ר אשי השתא דאמרת לא רק אחריו לוקה מימיו נזרקין אפילו בפני המלך: א"ר ישמעאל בן אלישע שלשה דברים סח לי סוריאל שר הפנים ה) אל תטול חלוקך שחרית מיד השמש ותלבש ג ואל תטול ידיך ממי שלא נטל ידיו ואל תחזיר כוס אספרגוס אלא למי שנתנו לך מפני שתכספית ואמרי לה אסתלגנית של מלאכי חבלה מצפין לו לאדם ואומרים אימתי יבא אדם לידי אחד מדברים הללו וילכד. אמר ריב"ל שלשה דברים סח לי מלאך המות אל תטול חלוקך שחרית מיד השמש ותלבש ואל תטול ידיך ממי שלא נטל ידיו ד ואל תעמוד לפני הנשים בשעה שחוזרות מן המת מפני שאני מרקד ובא לפניהן וחרבי בידי ויש לי רשות לחבל ואי פגע מאי תקנתיה לינשוף מדוכתיה ארבע אמות אי איכא נהרא ליעבריה ואי איכא דרכא אחרינא ליזיל בה ואי איכא גודא ליקו אחורא ואי לא ליהדר אפיה ולימא ב) ויאמר ה' אל השטן יגער ה' בך וגו' עד דחלפי מיניה: א"ר זירא א"ר אבהו ואמרי לה במתניתא תנא עשרה ו) דברים נאמרו בכוס של ברכה טעון הדחה ושטיפה חי ומלא עיטור ועיטוף נוטלו בשתי ידיו ונותנו בימין ומגביהו מן הקרקע טפח ונותן עיניו בו ויש אומרים אף משגרו במתנה לאנשי ביתו אמר ר' יוחנן אנו אין לנו אלא ארבעה בלבד ב] ה הדחה שטיפה ט) חי ומלא תנא הדחה מבפנים ושטיפה מבחוץ א"ר יוחנן כל המברך על כוס מלא נותנין לו נחלה בלי מצרים שנאמר ג) ומלא ברכת ה' ים ודרום ירשה ר' יוסי בר חנינא אומר זוכה ונוחל שני עולמים העולם הזה והעולם הבא ג] עיטור רב יהודה מעטרהו בתלמידים רב חסדא מעטר ליה בנטלי [ד] אמר ר' חנן ובחי ו אמר רב ששת ובברכת הארץ ד] עיטוף רב פפא מעטף ויתיב רב אסי פרים סודרא על רישיה ז נוטלו בשתי ידיו א"ר חיננא ה] בר פפא מאי קראה ד) שאו ידיכם קדש וברכו את ה' ונותנו לימין א"ר חייא בר אבא אמר ר' יוחנן ראשונים שאלו שמאל מהו שתסייע לימין אמר רב אשי הואיל וראשונים איבעיא להו ולא איפשט להו אנן

במידי דלא ממאים נמי. למה לי פולטן, לסלקינהו לצד אחד: יחזור ויאכל שום אחר. כדי שיסריח יותר, כלומר יוסיף על סרחונו [א] ויעשה ברכה לבטלה ו]: ו] מי שאכל ושתה ולא ברך. (א) לפניהם קאי אברכת המוציא וברכת היין: מהו שיחזור וכו'. [ב] לאחר אכילה ושתיה: הלכך. כיון דאם נזכר באמצע יכול לברך, אפי' גמר סעודתו נמי יכול לברך: על הטבילה. אלמא אע"ג דטבל הויא ברכה: התם מעיקרא לא חזי. דרוב טבילות משום קרי הם, ובעלי קריין אסורים בברכות שהם דברי תורה כדאמרינן בפרק מי שמתו (דף כ:), ודחוי מעיקרא לאו דחוי הוא ו) ולכי מתקן הדר מברך, אבל האי מעיקרא איחזי, וכיון דגמר אידחי, והואיל ואידחי אידחי: אספרגוס. כוס שהיו שותים בכל בקר אליבא ריקנא ז) לרפואה: דבחמרא עסקינן. דאמרינן לקמן בשמעתין אספרגוס ללע"ט יפה ואוקמינן בשל יין. וסימן לע"ט לב עין טחול: וכ"ש לבני מעים. קושיא היא, כלו' בדחמרא קתני וכ"ש לבני מעים ס]: והתניא. לקמן לרמ"ת קשה אספרגוס של יין. וסימן רמ"ת ראש מעים תחתוניות: כי תניא ההיא. דקתני וכ"ש לבני מעים: ביין מיושן. של ג' שנים, כדתנן בבבא בתרא (דף לח.) ישן משל אשתקד מיושן של שלש שנים: קונם יין שאני טועם. כהקדש יהא עלי יין שאני טועם: אלא חי. יין חי שאינו מזוג: אין מפסיקין בו. אלא שותהו בבת אחת ע]: ואין סומכין אותו. לאכול אחריו מיד: בדחמרא. סמיכתו בפת: בדשכרא. סמיכתו במינו, אם שכר תאנים סומכו בתאנים ואם של תמרים הוא סומכו בתמרים: לוקה. בחולי: בדחמרא. לא ירוק: בדשכרא. אם לא רק מים הבאים בפיו אחריו לוקה: אפילו בפני המלך. ירוק ואל יסתכן: סוריאל. מלאך חשוב לבא לפני הקב"ה: אל תטול חלוקך שחרית מיד השמש. אלא אתה בעצמך טלהו ממקום שהוא שם ותלבשנו: תכספית. שם חבורת שדים: איסתלגנית. שם חבורת מלאכי חבלה: אימתי יבא אדם לידי אחד מן הדברים הללו וילכד. רבי ישמעאל עלה לרקיע על ידי שם, בברייתא דמעשה מרכבה י]: גודא. כותל: כוס של ברכה. ברכת המזון ק]: הדחה ושטיפה וכו'. כולהו מפרש להו ואזיל: מן הקרקע. אם ע"ג קרקע הסב, ואם על גבי שלחן מגביהו מן השלחן: במתנה. דרך דורון וחשיבות: לאנשי ביתו. לאשתו: חי. שמוזגו במים לאחר שנתנו בכוס חי, אבל לברך עליו חי הא אמרן במתני' ח) אין מברכין. אי נמי חי בלע"ז פריש"ק להביאו מן החבית לשמו ל]: מעטרהו בתלמידים. תלמידיו סובבין אותו כשהוא מברך: בנטלי. מ] כוסות: ובברכת הארץ. כשמגיע לברכת הארץ מוסיף עליה: מעטף. בטליתו: אנן

מעיקרא גברא לא חזי. תימה והלא טמא אינו אסור לברך ובקונטרס פירש דבעלי קריין אסורים בדברי תורה וי"ל דמיירי בטבילת גרים נ] ומפני אותה טבילה הצריכו לכל שאר טבילות לברך לאחר טבילה וכן בנט"י שפעמים אדם בא מבית הכסא ואין אדם פ] ראוי לברך עד לאחר הנטילה נהגו העם לברך כל שאר ברכת ידים לאחר נטילה ט]:

אין לנו אלא ארבעה דברים. ומיהו לא משמע (כן) דפליג ר' יוחנן אההיא דנותנו לימינו כדאמרי' לקמן א"ר יוחנן ראשונים שאלו מהו שתסייע שמאל לימין משמע שכן היו נוהגים. ומיהו מדהאמוראים היו עושים עיטור ועיטוף משמע שהיו מחמירים על עצמן והיו נזהרים בכולן ולפיכך יש להחמיר בכוס של ברכה:

שטיפה חי ומלא. ירושלמי דסוף פירקין א"ר אחא שלשה דברים נאמרו בכוס של ברכה מלא עיטור ומודח ושלשתן מקרא י) נפתלי שבע רצון ומלא ברכת ה' שבע עיטור רצון מודח ומלא כמשמעו: **שטיפה** מבחוץ והדחה מבפנים. ופי' ר"י דוקא שאין הכוס יפה שיש בו שיורי כוסות אבל אם הוא יפה בלאו הכי שפיר דמי דלא בעינן אלא שיהא כוס של ברכה יפה: **זוכה** לשני עולמות. פי' הרב רבי יוסף ממרשיליי"א מדהוה ליה למכתב ים ודרום רש וכתב ירשה הרי יו"ד ה"א יתירה וביו"ד ה"א נבראו שני עולמות כדאמרינן בהתכלת (מנחות ד' כט:) כי ביה ה' צור עולמים (אל תקרי צור אלא צר וכו' ע]): **שמאל** מהו שתסייע לימין. בכוסות גדולות מיירי או בראש חדש טבת שחל להיות בשבת שהוא בחנוכה או בניסואין וצריך להאריך בברכת המזון:

אין

עין משפט נר מצוה

פא א מיי' פ"א מהל' ברכות הל' ז סמג עשין כז טוש"ע י"ד סי' רסח סעיף ג:
פב ב מיי' פ"ד שם הל' ג טוש"ע או"ח סי' קפז סעיף ח:
פג ג ש"ע או"ח סי' ד סעיף יא:
פד ד ש"ע י"ד סימן שנט סעיף ג:
פה ה ו מיי' פ"ז שם הל' טו סמג שם טוש"ע או"ח סי' קפג סעי' א ב ג:
פו ז שם סעיף ד:

רב נסים גאון

ללע"ט יפה לרמ"ת רע. סימן הוא. ובהלכות גדולות מפרש ללב לעין לטחול יפה לראש למעים לתחתוניות רע: **עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה כו'**. בפרקין בגמ' דבני מערבא אמרי אמר ר' אחא ג' דברים נאמרו בכוס של ברכה עטור ומודח ומלא ושלשתן בפסוק אחד (דברים לג) נפתלי שבע רצון ומלא שבע עטור רצון מודח ומלא כמשמעו אמר ר' חייא אם עשיתם כן מה כתוב תמן ים ודרום ירשה אתה זוכה לירש העולם הזה והעוה"ב:

הגהות וציונים

א] הרש"ש מגיה **כדתניא** עיי"ש: ב] וסי' חמש"ה (גליון) כ"ה בטור או"ח סימן קפג, ועיין תיקוני זוהר סוף תיקון מז, ועיין מגיד תעלומה: ג] ברי"ף ובראש גורסים גם כאן **שנאמר ים ודרום ירשה** (וכ"ה בכת"י): ד] [בהרא"ש ליתא לכל זה גם בהרי"ף נדפס בפנים בין שני חצאי עיגולים [כוונתו מאמר ר' חנן וכו'] וכן מוחק ד"ת שם על הגליון ועיקר הגי' שהיה לפני רב אלפס כך איתא **חי אמר רב ששת עד ברכת הארץ** וכ"כ ר' יונה וכ"כ הב"י סימן קפג ע"ש [וכ"ה במהרש"א] וע"ע תוס' שבת ער ע"ב ד"ה כדי ותוס' עירובין כט ע"ב ותוס' פסחים קח ע"ב ותוס' בבא בתרא צז ע"ב ד"ה עד וכו' מה שפירש ר"ת על מה דאמרינן בברכת הארץ נגד פירש"י דהכא (גליון): ה] ברי"ף ובראש הגירסא אמר ר' **חנינא** בר פפא (ובעשרה בני רב פפא בסיום מסכת ליתא ר' "חיננא" ועיין לעיל מ ע"א דאיתא ג"כ ר' חיננא בר פפא ועיי"ש בהגו"צ): ו] [עי' רש"א] (גליון) דטעות נפל בפירש"י עיי"ש ובהגהות הגר"א, ועיין יעב"ץ: ז] [דבור זה וד"ה מהו שיחזור כו'. לכאורה צ"ל קודם ד"ה יחזור ויאכל] (גליון): ח] בכת"י בגמ' ליתא תיבת "וקתני" ובזה מובן דברי רש"י (דק"ס): ט] דוקא הכא שותהו בבת אחת משום רפואת האספרגוס אבל בעלמא תניא (מס' ד"א רבה סוף פ"ו הובא בפסחים פו ע"ב) השותה כוסו בבת אחת ה"ז גרגרן (תוס' ריה"ח): י] והיא ברייתא הנקראת בשם פרקי היכלות ועיין מהר"ץ חיות: כ] הוא הדין לכוס של קידוש והבדלה (הגהות דברי נחמיה) ועיין רמב"ם הל' שבת פרק כט ה"ז ובמגיד משנה שם: ל] ברש"י שברי"ף הלשון **לשם ברכה** וכ"ה בטור או"ח סימן קפג ובב"י שם לשון רש"י: מ] בדפו"ר איתא "בנטלי. כוסות כשמגיע לברכת הארץ מוסיף עליה", בדבור אחד, וכן העתיק הטור באו"ח סימן קפג לשון רש"י והיינו שמוסיף כוסות בברכת הארץ ולפנינו נחלק לשני דבורים ע"פ המהרש"א וקאי אהא שמזגן בברכת הארץ: נ] הנוסח בתוס' ריה"ח הוא, תימה והלא טמא אינו אסור לברך וי"ל דמיירי בטבילת גרים ובקונטרס פירש דבעלי קריין אסורים בדברי תורה ומפני אותה טבילה וכו', וכ"ה ברש"י פסחים ז ע"ב ד"ה דאכתי: ס] בתוס' ר"פ **ואינו ראוי לברך**: ע] [כל זה ליתא לפנינו שם] (גליון): פ] וכ"ה בכת"י ועיין רש"ש:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) שבת לא:, ב) פסחים ז:, ג) נדרים סו. ע"ש, ד) עיין תוס' לקמן עמוד ב ד"ה והלכתא, ה) [עי' לעיל נ: תוס' ד"ה מודים וע"ע תו' סנהדרין ע. ד"ה חי], ו) עיין סוכה לג:, ז) עיין שבת קט: חולין נט ריש ע"א וברש"י שם, ח) [לעיל נ.], ט) [וע"ע תוס' פסחים ז: ד"ה עד וחולין קלו: סוד"ה כרבי אלעאי, י) דברים לג כג.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה מי שאכל ושתה ולא ברך אברכה דלפניהם קאי:

הגהות הגר"א

[א] רש"י ד"ה יחזור כו' (ויעשה ברכה לבטלה). תא"מ: [ב] שם ד"ה מהו שיחזור כו' באמצע אכילה ושתיה. כצ"ל (ערש"א): [ג] גמ' ושתק מותר במיושן. כצ"ל פ]: [ד] שם מעטר ליה בנטלי חי אמר רב ששת עד ברכת הארץ. כצ"ל (וכ"כ רבינו בא"ח סי' קפ"ג):

גליון הש"ס

גמ' אל תטול חלוקך. מג"א סי' ד סק"א:

תורה אור השלם

א) יִמָּלֵא פִי תְּהִלָּתֶךָ כָּל הַיּוֹם תִּפְאַרְתֶּךָ: [תהלים עא, ח]

ב) וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל הַשָּׂטָן יִגְעַר יְיָ בְּךָ הַשָּׂטָן וְיִגְעַר יְיָ בְּךָ הַבֹּחֵר בִּירוּשָׁלָיִם הֲלוֹא זֶה אוּד מֻצָּל מֵאֵשׁ: [זכריה ג, ב]

ג) וּלְנַפְתָּלִי אָמַר נַפְתָּלִי שְׂבַע רָצוֹן וּמָלֵא בִּרְכַּת יְיָ יָם וְדָרוֹם יְרָשָׁה: [דברים לג, כג]

ד) שְׂאוּ יְדֵכֶם קֹדֶשׁ וּבָרְכוּ אֶת יְיָ: [תהלים קלד, ב]

לעזי רש"י

פריש"ק. פירוש חדש (תוספות רבינו יהודה), נמזג עכשיו מהחבית (עיין ארחות חיים הלכות ברכת המזון סימן ז):

ליקוטי רש"י

גברא לא חזי. כגון טבילת בעלי קרי דקיי"ל בברכות (כ:) שאסור בד"ת ובברכה דעזרא תיקן טבילה לבעלי קריין לדברי תורה ומשום ההוא טבילה תקון בכל הטבילות ברכתן לבסוף [פסחים ז:]. **אספרגוס.** היו רגילין לשתות כוס אחד ממשקה העשוי לשתותו שחרית וקוריהו אספרגוס (ברכות נא.) [קדושין ע.]. בלשון פרסי קורין לכרוב אספרגוס וזהו ששנינו (נדרים נג:) הנודר מן הכרוב אסור באספרגוס ומשקין הוא שעושין מכרוב ומיין ורגילין היו לשתותו בכל בוקר לרפואה קודם אכילה [רשב"ם פסחים קי: ועי' נדרים נג: ובהגהות הגר"א שם]. **ומותר במיושן.** בלא פתח כלל כיון דלא נתכוין מעולם למיושן [ר"ן נדרים סו.]. **לינשוף.** ידלג [מגילה ג.]. **לדלוג** [סנהדרין צד.]. נשף יממא. קפץ ועלה כמו לנשוף מדוכתיה (מגילה ג.) כמו האי בוקא דאטמא דשף מדוכתיה טרפה (חולין מב:) [לעיל ג:]. דשף מדוכתיה. שקפץ ממקומו [חולין מב:].

הברייתא סימן בראשי תיבות, **לְלַעַ"ט יָפֶה**, כלומר, האספרגוס מועיל ללב, לעינים ולטחול[יב], אך **לְרָמַ"ת קָשֶׁה**, כלומר, לראש, למעיים ולתחתוניות [-חולי בפי הטבעת[יג]] האספרגוס קשה. נמצא שיש סתירה בין הברייתות, האם האספרגוס של יין טוב לבני מעיים או לא. מתרצת הגמרא, **כִּי תַּנְיָא הַהִיא** - מה ששנינו בברייתא הראשונה שהיין יפה לבני מעיים, מדובר **בְּיַיִן מְיוּשָּׁן**, בן שלש שנים[יד].

מביאה הגמרא ראיה לחילוק בין יין חדש למיושן:

כְּדִתְנַן[טו] במסכת נדרים (סו.), מי שאמר, **קוּנָּם**[טז] **יַיִן שֶׁאֲנִי טוֹעֵם**, כלומר, טעימת היין יהיה אסור עלי כהקדש, ופירש הנודר את סיבת נדרו, משום **שֶׁהַיַּיִן קָשֶׁה לִבְנֵי מֵעַיִם. אָמְרוּ לוֹ, וַהֲלֹא יַיִן מְיוּשָּׁן יָפֶה הוּא לִבְנֵי מֵעַיִם**[יז], **וְשָׁתַק, אָסוּר בְּיַיִן חָדָשׁ וּמוּתָּר בִּמְיוּשָּׁן**, שמתברר שמה שנדר מהמיושן היה בטעות, ונדר שנידר בשגגה אינו נדר[יח]. **שְׁמַע מִינָּהּ** - מוכח ממשנה זו שאכן היין המיושן טוב לבני מעיים, ועל אספרגוס שעשוי מיין כזה נאמר בברייתא שהוא טוב לבני מעיים.

★

הברייתא מבארת את דרך שתיית האספרגוס:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **שִׁשָּׁה דְּבָרִים נֶאֶמְרוּ בְּעִנְיַן** שתיית **הָאִסְפַּרְגּוֹס**[יט] ואלו הן: א. **אֵין שׁוֹתִין אוֹתוֹ אֶלָּא כְּשֶׁהוּא** עשוי מיין **חַי** שאינו מזוג. ב. **וְיֵשׁ** לשתותו מכוס **מָלֵא**. ג. **מְקַבְּלוֹ בְּיַד יָמִין, וְשׁוֹתֵהוּ בְּיַד שְׂמֹאל**. ד. **וְאֵין מְשִׂיחִין אַחֲרָיו**, כלומר, אין לדבר סמוך לאחר שתייתו, עד שיאכל. ה. **וְאֵין מַפְסִיקִין בּוֹ**, אלא שותים אותו בבת אחת[כ]. ו. **וְ**לאחר ששתה מן הכוס, **אֵין מַחֲזִירִין אוֹתוֹ** לכל אדם, **אֶלָּא** רק **לְמִי שֶׁנְּתָנוֹ לוֹ** לשתות ממנו. עוד נאמר על האספרגוס[כא], **וְרָק אַחֲרָיו** - יש לירוק את המים שבאים בפיו לאחר שתייתו. דבר נוסף נאמר בו, שלאחר שתייתו יש לסמוך לו אכילת מאכל, כלומר לאכול את המאכל מיד אחר השתיה, **וְאֵין סוֹמְכִין אוֹתוֹ אֶלָּא בְּ**מאכל שהוא **מִמִּינוֹ**, כאשר יתבאר להלן.

למדנו בברייתא, שאין סומכין את האספרגוס אלא במינו, כלומר שמיד לאחר שתייתו יש לאכול מאכל שהוא מאותו המין:

מקשה הגמרא, **וְהָתַנְיָא** בברייתא אחרת לענין האספרגוס, **אֵין סוֹמְכִין אוֹתוֹ אֶלָּא בְּפַת**, והלא הפת אינו מהמין של האספרגוס. מתרצת הגמרא, **לָא קַשְׁיָא** - אין זה סתירה בין שתי הברייתות, אלא **הָא בִּדְחַמְרָא** - בברייתא שאמרו שיש לסמוך בפת מדובר באספרגוס העשוי מיין, **וְהָא בִּדְשִׁכְרָא** - ובברייתא שאמרו שיש לסומכו במינו, מדובר באספרגוס העשוי משיכר תאנים או משיכר תמרים, ואותו יש לסמוך במינו, כלומר, לאכול תאנים לאחר שיכר העשוי מתאנים, ותמרים לאחר שיכר העשוי מתמרים[כב].

בברייתות שלפנינו מבואר לאלו איברים מועילה שתיית האספרגוס ולאלו היא מזיקה, ונתן בזה התנא סימן בראשי תיבות, 'לע"ט' ו'רמ"ת'. לע"ט הוא ראשי תיבות, **ל**ב, **ע**ינים, **ט**חול. ו'רמ"ת' הוא ראשי תיבות, **ר**אש, **מ**עיים, **ת**חתוניות [-חולי בפי הטבעת[כג]]. הגמרא מקשה סתירה בין שתי ברייתות בענין זה:

תָּנֵי חֲדָא - בברייתא אחת שנינו, **לְלַעַ"ט יָפֶה** - האספרגוס מועיל ללב, לעינים ולטחול, אך **לְרָמַ"ת קָשֶׁה** - לראש, למעיים ולתחתוניות, האספרגוס מזיק. **וְתַנְיָא אִידָךְ** - אולם בברייתא אחרת שנינו, **לְרָמַ"ת יָפֶה** - האספרגוס מועיל לראש, למעיים ולתחתוניות, אך **לְלַעַ"ט קָשֶׁה** - ללב, לעינים ולטחול, הוא מזיק. מתרצת הגמרא, **לָא קַשְׁיָא** - אין זו סתירה בין שתי הברייתות, אלא **הָא בִּדְחַמְרָא הָא בִּדְשִׁכְרָא** - הברייתא של ללע"ט יפה ולרמ"ת קשה דיברה על אספרגוס של יין, ואילו הברייתא של לרמ"ת יפה ללע"ט קשה דיברה על אספרגוס של שיכר.

שנינו בברייתא שיש לירוק את המים שבאים בפיו לאחר שתיית האספרגוס, כעת מביאה הגמרא סתירה בין שתי ברייתות בענין זה:

מקשה הגמרא, **תָּנֵי חֲדָא** - בברייתא אחת שנינו, שמי **שֶׁרָק אַחֲרָיו** - רוקק את המים הבאים בפיו לאחר שתיית האספרגוס, הרי הוא **לוֹקֶה** במחלה. **וְתַנְיָא אִידָךְ** - ואילו בברייתא אחרת שנינו, שמי **שֶׁלֹּא רָק אַחֲרָיו** - לאחר שתיית האספרגוס, הרי הוא **לוֹקֶה** במחלה. מתרצת הגמרא, **לָא קַשְׁיָא** - אין סתירה בין שתי הברייתות, אלא **הָא בִּדְחַמְרָא** - הברייתא שאמרה שאין לרקוק לאחריו מדברת באספרגוס של יין, **וְהָא בִּדְשִׁכְרָא** - והברייתא שאמרה שיש לרקוק אחריו, מדברת באספרגוס של שיכר. מוסיפה הגמרא, **אָמַר רַב אַשִׁי, הַשְׁתָּא דְּאָמְרַת** - עכשיו שאמרת, שאספרגוס של שיכר, אם **לֹא רָק אַחֲרָיו**,

---

יב. **הטחול** הוא מאיברים הפנימיים שבבטן האדם. ולהלן (סא:) ביארה הגמרא ש'טחול שוחק', כלומר, שפעולת הטחול הוא לשחוק ושמחה. רש"י (שם ד"ה שוחק).

יג. **ראה** ברד"ק (שמואל א' ה ו) שפירש שתחתוניות אלו טחורים המוזכרים בפסוק שם. ועיין גם ברש"י (שבת פא. ד"ה תחתוניות), ובמתרגם (שם). וראה עוד במהר"ם שיף (כתובות י: ד"ה ותחתוניות) שמפרש שתחתוניות הוא חולי אחר.

יד. **כלומר**, יין שהוא מלפני שנתיים, וביחד עם השנה שאנו עומדים בה הרי זה בן שלש שנים. רשב"ם (ב"ב צח. ד"ה משל שלש).

טו. **כתב** הרש"ש (ד"ה קונם), שיש לגרוס 'כדתניא', ולא 'כדתנן', שאין זה לשון המשנה בנדרים אלא זו ברייתא. אמנם באמרי נועם (ד"ה והלא) גורס גם כאן כלשון המשנה בנדרים. וראה בהערה להלן.

טז. 'קונם' הוא כינוי של נדר. עיקר לשון הנדר הוא, שהנודר אומר 'דבר זה יהא אסור עלי כקרבן'. דרך נוספת לנדור הוא בכינויי נדרים, כגון שבמקום המילה 'קרבן' משתמש הנודר במילה 'קונם'. בדבר מקורם של הכינויים, נחלקו אמוראים (נדרים י.), רבי יוחנן אמר, לשון אומות הם, כלומר, שיבוש מילים מלשון הקודש שנשתבשו בפיהם של בני אומות העולם, שהיו משתמשים בהם בנדריהם. וריש לקיש אמר, שהם לשון שבדו להם חכמים להיות נודרים בהם, כלומר שהמציאו חכמים לשונות כדי להשתמש בהם בנדרים, שלא יבואו להוציא שם שמים לבטלה כשיבטאו נדרים בלשון התורה.

יז. **והוא** הדין שאם אמרו לו שהמיושן אינו רע לבני מעיים, הותר הנדר. אלא שאמרו לו שלא די שאינו רע, אלא הוא גם יפה למעיים. גמרא (נדרים סו.).

יח. **ונדרו** מותר מאליו, מפני שבטעות נדר. ר"ן (נדרים כו: ד"ה יש).

והנה במשנה בנדרים (סו.) נאמר, שלא רק ביין המיושן הותר, אלא אף בחדש. משום שנדר שהותר מקצתו הותר כולו. וכתב הרש"ש (ד"ה קונם), שאין זה סתירה למובא בסוגייתנו שלא הותר אלא במיושן, משום שבגמרא (שם כו:) מבואר, שלא בכל אופן נאמר שהותר כולו. ונחלקו שם האמוראים באיזה אופן נאמר דין זה. ולהלכה נפסק ברמב"ם (נדרים פ"ח ה"ז), ובשולחן ערוך (יו"ד סי' רלב ס"ט), שהדבר תלוי בתשובה שהשיב להם הנודר, אם אמר, אילו הייתי יודע לא הייתי נודר כלל, או שאמר, אילו הייתי יודע הייתי אומר שהיין החדש אסור והישן מותר, הרי הוא מותר בישן ובחדש [מפני שהוא מחליף את לשון הנדר]. אבל אם אמר, אילו הייתי יודע הייתי אומר כל היינות אסורים עלי חוץ מן המיושן, הרי זה מותר רק במיושן [לפי שהוא מקיים את לשון הנדר שאוסר את כל היינות, אלא שמוסיף עליו].

וכתב הצפנת פענח (נדרים שם), שאם שתק ולא אמר כלום, הדין הוא שהישן מותר והחדש אסור. וכאשר מבואר בברייתא שמובאת בסוגייתנו. והטעם, משום שמסתמא כך היא דעתו גם כן, שהחדש יהיה אסור והישן מותר. אמנם הלחם משנה (נדרים שם ה"ז) כתב, שמלשון הרמב"ם משמע שאם שתק ולא אמר כלום הכל מותר, שמסתמא לא היה כוונתו אלא לאסור את הכל יחד, אבל כיון שמקצת מותר כולם מותרים. וכן מבואר במאירי (נדרים סו. ד"ה אמר המאירי - השני).

ובאמרי נועם (ד"ה והלא) כתוב, שיש לגרוס גם כאן כלשון המשנה בנדרים, 'אמרו לו, והלא המיושן יפה לבני מעיים, הותר במיושן'. והשאר נמחק.

יט. **כתב** הערוך (ערך אספרגוס) בשם רב האי גאון, שהדברים שאמרו כאן חכמים הם משום סכנת מזיקין, ודברים אלו היו נוהגים בזמנם, אבל היום אינם מצויים כל כך.

כ. **בברייתא** (פסחים פו:) נאמר, שדרך ארץ היא לשתות את הכוס בשתי לגימות, והשותה את כוסו בלגימה אחת הרי הוא גרגרן. וחידשה הברייתא, שבאספרגוס לא יעשה כן, אלא ישתה בבת אחת. תוספות רבינו יהודה (ד"ה ואין).

כא. **ששה** הדברים שמנתה הברייתא עד כה, נוהגין בין באספרגוס העשוי מיין ובין באספרגוס העשוי משיכר. אולם שני הדברים הבאים נאמרו רק על אספרגוס העשוי משיכר, כאשר יתבאר בהמשך הגמרא. ולפיכך פתחה הברייתא שיש ששה דברים, כלומר, ששה דברים יש בכל אספרגוס. כן פירש בליקוטי רבינו בצלאל אשכנזי (ד"ה ששה). אמנם בספר שמן רקח, ואמרי נועם (ד"ה ת"ר) מבואר שסדר מנין הששה דברים הוא כך: א. חי ומלא. ב. מקבלו בימין ושותהו בשמאל. ג. אין משיחין אחריו, ואין מפסיקין בו. ד. מחזירין למי שנתנו לו. ה. רק אחריו. ו. אין סומכין אותו אלא במינו.

כב. **רש"י** (ד"ה בדחמרא, וד"ה בדשכרא). וביאר באמרי נועם (ד"ה לא - הראשון), שאי אפשר לפרש שאת האספרגוס של יין סומכו במינו, לפי שאין בו כמה מינים אלא יין בלבד, אבל בשיכר שיש בו שיכר תמרים ושיכר תאנים, שייך לומר שכל מין יסמכנו במינו. אמנם הערוך (ערך אספרגוס) כתב בשם השאילתות, שאספרגוס של יין סומכו במינו, ושל שיכר סומכו בפת. ובתשובות הגאונים (הרכבי, סי' שעט) ביאר, שמשקה האספרגוס נעשה ממין כרוב שנקרא אספרגוס, ומיין, ועל זה נאמר שאת המשקה שעשוי מיין סומכים במינו, היינו במין הכרוב שנקרא אספרגוס.

כג. **ראה** הערה לעיל.

במידי דלא ממאים נמי לסלקינהו לצד אחד וליברך תרגמא רב יצחק קסקסאה קמיה דרבי יוסי בר אבין משמיה דרבי יוחנן משום שנאמר (א) ימלא פי תהלתך. בעו מיניה מרב חסדא מי שאכל ושתה ולא ברך מהו שיחזור ויברך אמר להו (ה) מי שאכל שום וריחו נודף יחזור ויאכל שום אחר כדי שיהא ריחו נודף אמר רבינא הלכך אפילו גמר סעודתו יחזור ויברך דתניא (ב) א טבל ועלה אומר בעלייתו ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על הטבילה ולא היא התם מעיקרא גברא לא חזי הכא ב מעיקרא גברא חזי והואיל ואידחי אידחי: תנו רבנן אספרגוס יפה ללב וטוב לעינים וכ"ש לבני מעים והרגיל בו יפה לכל גופו והמשתכר הימנו קשה לכל גופו מדקתני יפה ללב מכלל דבחמרא עסקינן וקתני וכל שכן לבני מעים והתניא ללע"ט יפה לרמ"ת קשה כי תניא ההיא במיושן (ג) כדתנן [ח] קונם יין שאני טועם שהיין קשה לבני מעים אמרו לו והלא מיושן יפה הוא לבני מעים ושתק [ג] אסור בחדש ומותר במיושן שמע מינה: תנו רבנן ששה דברים נאמרו באספרגוס אין שותין אותו אלא כשהוא חי ומלא מקבלו בימין ושותהו בשמאל ואין משיחין אחריו ואין מפסיקין בו ואין מחזירין אותו אלא למי שנתנו לו ורק אחריו ואין סומכין אותו אלא במינו והתניא אין סומכין אותו אלא בפת לא קשיא הא בדחמרא הא בדשכרא תני חדא ללע"ט יפה לרמ"ת קשה ותניא אידך לרמ"ת יפה ללע"ט קשה לא קשיא הא בדחמרא הא בדשכרא תני חדא רק אחריו לוקה ותניא אידך לא רק אחריו לוקה לא קשיא הא בדחמרא הא בדשכרא א"ר אשי השתא דאמרת לא רק אחריו לוקה מימיו נזרקין אפילו בפני המלך: א"ר ישמעאל בן אלישע שלשה דברים סח לי סוריאל שר הפנים (ט) אל תטול חלוקך שחרית מיד השמש ותלבש ג ואל תטול ידיך ממי שלא נטל ידיו ואל תחזיר כוס אספרגוס אלא למי שנתנו לך מפני שתכספית ואמרי לה אסתלגנית של מלאכי חבלה מצפין לו לאדם ואומרים אימתי יבא אדם לידי אחד מדברים הללו וילכד. אמר ריב"ל שלשה דברים סח לי מלאך המות אל תטול חלוקך שחרית מיד השמש ותלבש ואל תטול ידיך ממי שלא נטל ידיו ד ואל תעמוד לפני הנשים בשעה שחוזרות מן המת מפני שאני מרקד ובא לפניהן וחרבי בידי ויש לי רשות לחבל ואי פגע מאי תקנתיה לינשוף מדוכתיה ארבע אמות אי איכא נהרא ליעבריה ואי איכא דרכא אחרינא ליזיל בה ואי איכא גודא ליקו אחורא ואי לא ליהדר אפיה ולימא (ב) ויאמר ה' אל השטן יגער ה' בך וגו' עד דחלפי מיניה: א"ר זירא א"ר אבהו ואמרי לה במתניתא תנא עשרה[ז] דברים נאמרו בכוס של ברכה טעון הדחה ושטיפה חי ומלא עיטור ועיטוף נוטלו בשתי ידיו ונותנו בימין ומגביהו מן הקרקע טפח ונותן עיניו בו ויש אומרים אף משגרו במתנה לאנשי ביתו אמר ר' יוחנן אנו אין לנו אלא ארבעה בלבד[ט] ה הדחה שטיפה (ט) חי ומלא תנא הדחה מבפנים ושטיפה מבחוץ א"ר יוחנן כל המברך על כוס מלא נותנין לו נחלה בלי מצרים שנאמר (ג) ומלא ברכת ה' ים ודרום ירשה ר' יוסי בר חנינא אומר זוכה ונוחל שני עולמים העולם הזה והעולם הבא[ג] עיטור רב יהודה מעטרהו בתלמידים רב חסדא מעטר ליה בנטלי [ד] אמר ר' חנן ובחי ו אמר רב ששת ובברכת הארץ[ז] עיטוף רב פפא מעטף ויתיב רב אסי פריס סודרא על רישיה ז נוטלו בשתי ידיו א"ר חיננא[ה] בר פפא מאי קראה (ד) שאו ידיכם קדש וברכו את ה' ונותנו לימין א"ר חייא בר אבא אמר ר' יוחנן ראשונים שאלו שמאל מהו שתסייע לימין אמר רב אשי הואיל וראשונים איבעיא להו ולא איפשט להו

אנן

רש"י

במידי דלא ממאים נמי. למה לי פולטן, לסלקינהו לצד אחד: יחזור ויאכל שום אחר. כדי שיסריח יותר, כלומר יוסיף על סרחונו [א] ויעשה ברכה לבטלה[ז]: מי שאכל ושתה ולא ברך. (א) לפניהם קאי אברכת המוציא וברכת היין: מהו שיחזור וכו'. [ב] לאחר אכילה ושתיה: הלכך. כיון דאם נזכר באמצע יכול לברך, אפי' גמר סעודתו נמי יכול לברך: על הטבילה. אלמא אע"ג דטבל הויא ברכה: התם מעיקרא לא חזי. דרוב טבילות משום קרי הם, ובעלי קריין אסורים בברכות שהם דברי תורה כדאמרינן בפרק מי שמתו (דף כ:), ודחוי מעיקרא לאו דחוי הוא[ו] ולכי מתקן הדר מברך, אבל האי מעיקרא איחזי, וכיון דגמר אידחי, והואיל ואידחי אידחי: אספרגוס. כוס שהיו שותים בכל בקר אליבא ריקנא[ו] לרפואה: דבחמרא עסקינן. דאמרינן לקמן בשמעתין אספרגוס ללע"ט יפה ואוקמינן בשל יין. וסימן לע"ט לב עין טחול: וכ"ש לבני מעים. קושיא היא, כלו' בדחמרא קתני וכ"ש לבני מעים[ח]: והתניא. לקמן לרמ"ת קשה אספרגוס של יין. וסימן רמ"ת ראש מעים תחתוניות: כי תניא ההיא. דקתני וכ"ש לבני מעים: ביין מיושן. של ג' שנים, כדתנן בבבא בתרא (דף לח.) ישן משל אשתקד מיושן של שלש שנים: קונם יין שאני טועם. כהקדש יהא עלי יין שאני טועם: אלא חי. יין חי שאינו מזוג: אין מפסיקין בו. אלא שותהו בבת אחת[ט]: ואין סומכין אותו. לאכול אחריו מיד: בדחמרא. סמיכתו בפת: בדשכרא. סמיכתו במינו, אם שכר תאנים סומכו בתאנים ואם של תמרים הוא סומכו בתמרים: לוקה. בחולי: בדחמרא. לא ירוק: בדשכרא. אם לא רק מים הבאים בפיו אחריו לוקה: אפילו בפני המלך. ירוק ואל יסתכן: סוריאל. מלאך חשוב לבא לפני הקב"ה: אל תטול חלוקך שחרית מיד השמש. אלא אתה בעצמך טלהו ממקום שהוא שם ותלבשנו: תכספית. שם חבורת שדים: איסתלגנית. שם חבורת מלאכי חבלה: אימתי יבא אדם לידי אחד מן הדברים הללו וילכד. רבי ישמעאל עלה לרקיע על ידי שם, בברייתא דמעשה מרכבה[י]: גודא. כותל: כוס של ברכה. ברכת המזון[כ]: הדחה ושטיפה וכו'. כולהו מפרש להו ואזיל: מן הקרקע. אם ע"ג קרקע הסב, ואם על גבי שלחן מגביהו מן השלחן: במתנה. דרך דורון ותשיבות: לאנשי ביתו. לאשתו: חי. שמוזגו במים לאחר שנתנו בכוס חי, אבל לברך עליו חי הא אמרן במתני'[ם] אין מברכין. אי נמי חי בלע"ז פריש"ק להביאו מן החבית לשמו[ל]: מעטרהו בתלמידים. תלמידיו סובבין אותו כשהוא מברך: בנטלי. [מ] כוסות: ובברכת הארץ. כשמגיע לברכת הארץ מוסיף עליה: מעטף. בטליתו:

אנן

תוספות

מעיקרא גברא לא חזי. תימה והלא טמא אינו אסור לברך ובקונטרס פירש דבעלי קריין אסורים בדברי תורה וי"ל דמיירי בטבילת גרים[נ] ומפני אותה טבילה הצריכו לכל שאר טבילות לברך לאחר טבילה וכן בנט"י שפעמים אדם בא מבית הכסא ואין אדם[ס] ראוי לברך עד לאחר הנטילה נהגו העם לברך כל שאר ברכת ידים לאחר נטילה[ט]:

אין לנו אלא ארבעה דברים. ומיהו לא משמע (כן) דפליג ר' יוחנן אההיא דנותנו לימינו כדאמרי' לקמן א"ר יוחנן ראשונים שאלו מהו שתסייע שמאל לימין משמע שכן היו נוהגים. ומיהו מדהאמוראים היו עושים עיטור ועיטוף משמע שהיו מחמירים על עצמן והיו נזהרים בכולן ולפיכך יש להחמיר בכוס של ברכה:

שטיפה חי ומלא. ירושלמי דסוף פירקין א"ר אחא שלשה דברים נאמרו בכוס של ברכה מלא עיטור ומודח ושלשתן מקרא[י] נפתלי שבע רצון ומלא ברכת ה' שבע עיטור רצון מודח ומלא כמשמעו: **שטיפה** מבחוץ והדחה מבפנים. ופי' ר"י דוקא שאין הכוס יפה שיש בו שיורי כוסות אבל אם הוא יפה בלאו הכי שפיר דמי דלא בעינן אלא שיהא כוס של ברכה יפה: **זוכה** לשני עולמות. פי' הרב רבי יוסף ממרשיליי"א מדהוה ליה למכתב ים ודרום רש וכתב ירשה הרי יו"ד ה"א יתירה וביו"ד ה"א נבראו שני עולמות כדאמרינן בהתכלת (מנחות ד' כט:) כי ביה ה' צור עולמים (אל תקרי צור אלא צר וכו'[ע]): **שמאל** מהו שתסייע לימין. בכוסות גדולות מיירי או בראש חדש טבת שחל להיות בשבת שהוא בחנוכה או בנישואין וצריך להאריך בברכת המזון:

אין

עין משפט נר מצוה

פא א מיי' פ"א מהל' ברכות הל' ז סמג עשין כז טוש"ע י"ד סי' רסח סעיף ב:
פב ב מיי' פ"ד שם הל' ג טוש"ע או"ח סי' קפז סעיף ח:
פג ג ש"ע או"ח סי' ד סעיף יא:
פד ד ש"ע י"ד סימן שנט סעיף ב:
פה ה ו מיי' פ"ז שם הל' טו סמג שם טוש"ע או"ח סי' קפג סעי' א ב ג:
פו ז שם סעיף ד:

רב נסים גאון

ללע"ט יפה לרמ"ת רע. סימן הוא. ובהלכות גדולות מפרש ללב לעין לטחול יפה לראש למעים לתחתוניות רע: **עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה** כו'. בפרקין בגמ' דבני מערבא אמרי אמר ר' אחא ג' דברים נאמרו בכוס של ברכה עטור ומודח ומלא ושלשתן בפסוק אחד (דברים לג) נפתלי שבע רצון ומלא שבע עטור רצון מודח ומלא כמשמעו אמר ר' חייא אם עשיתם כן מה כתוב תמן ים ודרום ירשה אתה זוכה לירש העולם הזה והעוה"ב:

הגהות וציונים

א] הרש"ש מגיה כדתניא עיי"ש: ב] וכפי' חמש"ה (גליון) כ"ה בטור או"ח סימן קפג, ועיין תיקוני זוהר סוף תיקון מז, ועיין מגיד תעלומה: ג] ברי"ף ובראש גורסים גם כאן שנאמר ים ודרום ירשה (וכ"ה בכת"י): ד] בהרא"ש ליתא לכל זה גם בהרי"ף נדפס בפנים בין שני חצאי עיגולים [כוונתו לאמר ר' חנן וכו'] וכן מוחק ד"ת שם על הגליון ועיקר הגי' שהיה לפני רב אלפס כך איתא חי אמר רב ששת עד ברכת הארץ וכ"כ ר' יונה וכ"כ הב"י סימן קפג ע"ש [וכ"ה במהרש"א] וע"ע תוס' שבת עו ע"ב ד"ה כדי ותוס' עירובין כט ע"ב ותוס' פסחים קה ע"ב ותוס' בבא בתרא צז ע"ב ד"ה עד וכו' מה שפירש ר"ת על מה דאמרינן בברכת הארץ נגד פירש"י דהכא] (גליון): ה] ברי"ף ובראש הגירסא חנינא בר פפא (ובעשרה בני רב פפא בסיום מסכת ליתא "חנינא" ועיין לעיל מ ע"א דאיתא ג"כ ר' חנינא בר פפא ועיי"ש בהגר"צ): ו] [עי' רש"א] (גליון) דטעות נפל בפירש"י עיי"ש ובהגהות הגר"א, ועיין יעב"ץ: ז] [דבור זה וד"ה מהו שיחזור כו'. לכאורה צ"ל קודם ד"ה יחזור ויאכל] (גליון): ח] בכת"י בגמ' ליתא תיבת "וקתני" ובזה מובן דברי רש"י (דק"ס): ט] דוקא הכא שותהו בבת אחת משום רפואת האספרגוס אבל בעלמא תניא (מס' ד"א רבה סוף פ"ו) ואיתא בפסחים פו ע"ב השותה כוסו בבת אחת ה"ז גרגרן (תוס' ריה"ח): י] והיא ברייתא הנקראת בשם פרקי היכלות ועיין מהר"ץ חיות: כ] הוא הדין לכוס של קידוש והבדלה (הגהות דברי נחמיה) ועיין רמב"ם הל' שבת פרק כט ה"ז ובמגיד משנה שם: ל] ברש"י שברי"ף הלשון לשם ברכה וכ"ה בטור או"ח סימן קפג ובב"י שם לשון רש"י: מ] בדפו"ר איתא "בנטלי. כוסות כשמגיע לברכת הארץ מוסיף עליה", בדבור אחד, וכן העתיק הטור באו"ח סימן קפג לשון רש"י והיינו שמוסיף כוסות בברכת הארץ ולפנינו נחלק לשני דבורים ע"פ המהרש"א וקאי אהא שמזגן בברכת הארץ: נ] הנוסח בתוס' ריה"ח הוא, תימה והלא טמא אינו אסור לברך וי"ל דמיירי בטבילת גרים ובקונטרס פירש דבעלי קריין אסורים בדברי תורה ומפני אותה טבילה וכו', וכ"ה ברש"י פסחים ז ע"ב ד"ה דאכתי: ס] בתוס' ר"פ ואינו ראוי לברך: ע] [כל זה ליתא לפנינו שם] (גליון): פ] וכ"ה בכת"י ועיין רש"ש:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) שבת לא:, ב) פסחים ז:, ג) נדרים סו. ע"ש, ד) עיין תוס' לקמן עמוד ב ד"ה והלכתא, ה) [עי' לעיל ג: תוס' ד"ה מודים וע"ע תו' סנהדרין ע. ד"ה מי], ו) עיין סוכה לג:, ז) עיין שבת קט: חולין נט ריש ע"א וברש"י שם, ח) [לעיל נ.], ט) [וע"ע תוס' פסחים ז: ד"ה על] וחולין קלו: סוד"ה כרבי אלעאי, י) דברים לג כג.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה מי שאכל ושתה ולא ברך אברכה דלפניהם קאי:

הגהות הגר"א

[א] רש"י ד"ה יחזור כו' (ויעשה ברכה לבטלה). תא"מ: [ב] שם ד"ה מהו שיחזור כו' באמצע אכילה ושתיה. כצ"ל (ערס"א): [ג] גמ' ושתק מותר במיושן. כצ"ל [פ]: [ד] שם מעטר ליה בנטלי חי אמר רב ששת עד ברכת הארץ. כצ"ל (וכ"כ רבינו בא"ח סי' קפ"ג):

גליון הש"ס

גמ' אל תטול חלוקך. מג"א סי' ד סק"א:

תורה אור השלם

א) יִמָּלֵא פִי תְּהִלָּתֶךָ כָּל הַיּוֹם תִּפְאַרְתֶּךָ: [תהלים עא, ח]

ב) וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל הַשָּׂטָן יִגְעַר יְיָ בְּךָ הַשָּׂטָן וְיִגְעַר יְיָ בְּךָ הַבֹּחֵר בִּירוּשָׁלָיִם הֲלוֹא זֶה אוּד מֻצָּל מֵאֵשׁ: [זכריה ג, ב]

ג) וּלְנַפְתָּלִי אָמַר נַפְתָּלִי שְׂבַע רָצוֹן וּמָלֵא בִּרְכַּת יְיָ יָם וְדָרוֹם יְרָשָׁה: [דברים לג, כג]

ד) שְׂאוּ יְדֵכֶם קֹדֶשׁ וּבָרְכוּ אֶת יְיָ: [תהלים קלד, ב]

לעזי רש"י

פריש"ק. פירוש חדש (תוספות רבינו יהודה), נמוג עכשיו מהחבית (עיין ארחות חיים הלכות ברכת המזון סימן ז):

משנת ראשונים

ולא היא התם מעיקרא גברא לא חזי. י"מ דבכל טבילות קאמר דגברא לא חזי, דקודם שירד למים אינו צריך לברך דילמא משום ביעתותא דמיא מימנע ולא טביל, ואחר שיורד אז הוא ערום ואסור לברך משום דלבו רואה את הערוה. [תוספות, פסחים ז:]

תנו רבנן אספרגוס יפה ללב. אגב דקתני לעיל ד' דברים נאמרו בפת נקט נמי הכא מילי דאספרגוס משום דבעי למימר ששה דברים נאמרו באספרגוס, וגם נמי משום דלעיל קתני יין עד שלא נתן לתוכו מים, ואספרגוס קתני אין שותין אותו אלא כשהוא חי. [תוספות הרא"ש] **טעון הדחה ושטיפה.** היכא דלא שתו בו בשעת האכילה, ועכשיו בשעת הברכה מוציאין אותו נקי, נראה שבודאי א"צ הדחה ושטיפה. [רבינו יונה, דף לז: מדה"ר] **חי.** רש"י ז"ל פירש שצריך שישימנו בכלי חי ואחר כך יתן בו מים. ויש שפירשו חי שיהא הכלי שלם, ואמרינן נמי בבבא קמא ששבירתן של כלים זו היא מיתתן. [הריטב"א] **אנו אין לנו אלא ארבעה בלבד.** וסימניך חמשה, ח' חי, מ' מלא, ש' שטיפה, ה' הדחה, או אם תרצה אמור שמח"ה מפני שכתוב (תהלים קד) ויין ישמח לבב אנוש. [שולחן של ארבע שער א] **שנאמר ומלא ברכת ה' ים ודרום ירשה.** ר' יוחנן היה מוכיח נחלה בלא מצרים מלשון ים ודרום ירשה, ור' יוסי מודה ליה בכך ומוסיף ממה שכתוב ים ודרום ירשה ולא אמר רש לפי שהעולם הבא נברא ביו"ד והעוה"ז בה"א. [שולחן של ארבע שער א] **זוכה ונוחל שני עולמים, העולם הזה והעולם הבא.** וא"ת האיך לומד מכאן דזוכה לעולם הבא, ויש לפרש דלא איצטריך למילף אלא שזוכה לעולם הזה מפני ששכר רוב המצות הוא לעולם הבא ויש מהם שאוכל פירותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא, וכיון שמכלם יש שכר לעולם הבא לא צריך קרא להכי אלא שנוטל שכר בעולם הזה וממילא שמעינן לעולם הבא. [תוספות הרא"ש]

הרי הוא לוֹקֶה במחלה, אם כן מֵימָיו של האספרגוס נִזְרָקִין בירִיקה, אֲפִילּוּ בִּפְנֵי הַמֶּלֶךְ, שלא יבוא לידי סכנה אם לא ירוק.

★

בברייתא של מעשה מרכבה מובא שרבי ישמעאל בן אלישע עלה לרקיע על ידי הזכרת שם של הקב"ה[כד], להלן מובאים כמה הנהגות שלימדו המלאך בזמן שהיה שם:

אָמַר רַבִּי יִשְׁמָעֵאל בֶּן אֱלִישָׁע, שְׁלֹשָׁה דְּבָרִים סָח - אמר לִי, המלאך **סוּרִיאֵל**, שהוא **שַׂר הַפָּנִים**, כלומר, שר שחשוב לבוא לפני הקדוש ברוך הוא: א. **אַל תִּטּוֹל** את **חֲלוּקְךָ** בעת קומך **בְּשַׁחֲרִית מִיַּד הַשַּׁמָּשׁ, וְתִלְבַּשׁ**, אלא תיטול בעצמך את החלוק מהמקום שהוא שם[כה]. ב. **וְאַל תִּטּוֹל יָדֶיךָ** בשחרית **מִמִּי** [-על ידי אדם] **שֶׁלֹּא נָטַל יָדָיו** שחרית[כו], ג. **וְאַל תַּחֲזִיר** את **הַכּוֹס** של **הָאִסְפַּרְגּוֹס, אֶלָּא לְמִי שֶׁנְּתָנוֹ לְךָ**. והטעם שיש לך להיזהר בשלשה דברים אלו, **מִפְּנֵי שֶׁחבורת** שדים בשם **תַּכְסְפִית, וְאָמְרִי לָהּ** - ויש אומרים, **שאִסְתַּלַּגְנִית**, שהיא חבורה **שֶׁל מַלְאֲכֵי חַבָּלָה, מְצַפִּין לוֹ לָאָדָם, וְאוֹמְרִים** [-חבורת התכספית או האסתלגנית] **אֵימָתַי יָבֹא אָדָם לִידֵי אֶחָד מִדְּבָרִים הַלָּלוּ**, ולא יזהר כאמור, **וְיִלָּכֵד** ברשתנו.

במסכת כתובות (עז:) מובא, שרבי יהושע בן לוי הלך עם מלאך המוות ונכנס עמו חי לגן עדן. בזמן זה לימדו המלאך כמה הנהגות[כז]:

אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, שְׁלֹשָׁה דְּבָרִים סָח - אמר **לִי מַלְאַךְ הַמָּוֶת**: א. **אַל תִּטּוֹל חֲלוּקְךָ שַׁחֲרִית מִיַּד הַשַּׁמָּשׁ, וְתִלְבַּשׁ**, אלא תיטול בעצמך את החלוק. ב. **וְאַל תִּטּוֹל יָדֶיךָ** בשחרית **מִמִּי שֶׁלֹּא נָטַל יָדָיו**[כח]. ג. **וְאַל תַּעֲמוֹד לִפְנֵי הַנָּשִׁים בְּשָׁעָה שֶׁהֵן חוֹזְרוֹת מִן** הלווית **הַמֵּת**[כט], **מִפְּנֵי שֶׁאֲנִי** [-מלאך המוות] **מְרַקֵּד וּבָא לִפְנֵיהֶן** באותה שעה[ל], **וְחַרְבִּי בְּיָדִי, וְיֵשׁ לִי רְשׁוּת לְחַבֵּל**.

מביאה הגמרא תקנה למי שפוגע בנשים שחוזרות מן המת:

אומרת הגמרא, **וְאִי פָּגַע** - ואם פגע אדם בנשים בשעה שהן חוזרות מן המת, **מַאי תַּקַּנְתֵּיהּ** - מה תקנתו כדי שלא ינזק ממלאך המוות שמרקד לפניהן. **לִינְשׁוֹף מִדּוּכְתֵּיהּ** - תקנתו היא שיקפוץ[לא] ממקום עומדו למרחק של **אַרְבַּע אַמּוֹת. אִי אִיכָּא נַהֲרָא לִיעַבְרֵיהּ** - ואם יש שם נהר, יעברנו, ויהיה הנהר מפריד בינו לבין הנשים. **וְאִי אִיכָּא דַּרְכָּא אַחֲרִינָא** - ואם אין נהר, אבל יש דרך אחרת ללכת בה, **לֵיזִיל בָּהּ** - ילך בדרך ההיא. **וְאִי אִיכָּא גּוּדָא** - ואם אין דרך אחרת, אבל יש כותל שיכול להסתתר מאחריו, **לֵיקוּ אֲחוֹרָא** יעמוד מאחורי אותו הכותל[לב]. **וְאִי לָא** - ואם אין גם כותל לעמוד מאחוריו, **לֶיהְדַּר אַפֵּיהּ וְלֵימָא** - יסובב את פניו מהנשים, ויאמר את הפסוק (זכריה ג ב), '**וַיֹּאמֶר ה' אֶל הַשָּׂטָן, יִגְעַר ה' בְּךָ וגו'** הַשָּׂטָן, וְיִגְעַר ה' בְּךָ הַבֹּחֵר בִּירוּשָׁלָיִם, הֲלוֹא זֶה אוּד מֻצָּל מֵאֵשׁ'[לג], וימשיך לומר פסוק זה, **עַד דְּחָלְפִי מִינֵּיהּ** - עד שיעברו ממנו הנשים.

★

בשעת ברכת המזון אוחז המברך כוס של יין בידו[לד], שהרבה ברכות תקנו חז"ל לומר על הכוס, שכן הוא דרך כבוד ושבח לברך לקדוש ברוך הוא, שנאמר (תהלים קטז יג), 'כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא'[לה]. בסוגיא שלפנינו יתבארו ההלכות שיש לנהוג בברכה על הכוס:

אָמַר רַבִּי זֵירָא, אָמַר רַבִּי אֲבָהוּ, וְאָמְרִי לָהּ בְּמַתְנִיתָא תָּנָא - ויש אומרים שאת הדברים הללו שנינו בברייתא, **עֲשָׂרָה דְּבָרִים נֶאֶמְרוּ** שיש לנהוג **בְּכוֹס שֶׁל בְּרָכָה** - בכוס שמברכים עליו ברכת המזון[לו]: א. הכוס **טָעוּן הֲדָחָה** - רחיצת פנים הכוס במים. ב. **וְטָעוּן** גם **שְׁטִיפָה** של הכוס מבחוץ[לז]. ג. צריך לתת את היין לכוס בעודו **חַי**, ולאחר מכן מוזגו במים[לח]. ד. **וְיהיה הכוס מָלֵא** על כל גדותיו[לט]. ה. **עִיטּוּר** - יש לעטר את הכוס של ברכה, באופן שיתבאר להלן. ו. **וְעִיטּוּף** - יש לכסות את ראשו בשעה שמברך[מ]. ז. **נוֹטְלוֹ בִּשְׁתֵּי יָדָיו**.

כד. **רש"י** (ד"ה אימתי). וכתב הר"ח (ד"ה א"ר ישמעאל), שרבי ישמעאל בן אלישע כהן גדול היה, ומשתמש בכתר שם נורא שמסר לו גבריאל, והיה מדבר עם מלאכי השרת. והמהר"ץ חיות (ברש"י ד"ה ר' ישמעאל) ציין לדברי הגמרא לעיל (ז.), אמר רבי ישמעאל בן אלישע, פעם אחת נכנסתי להקטיר קטורת לפני ולפנים, וראיתי אכתריאל יה ה' צבאות שהוא יושב על כסא רם ונשא, ואמר לי, ישמעאל בני, ברכני וכו'.

כה. **כתבו** הלבושי שרד (או"ח סי' ד במג"א סק"א), והפרי מגדים (א"א שם סק"א), שדין זה נאמר גם אם השמש כבר נטל ידיו. אמנם בדברי יציב (או"ח סי' ב) הביא, שבזוהר (בראשית נג:) מבואר שהאיסור הוא רק ליטול את הבגדים ממי שלא נטל ידיו.

כו. **שולחן** ערוך (או"ח סי' ד סי"א). וטעם הדבר כתב הבית יוסף (או"ח סי' ד סי"א) בשם הזוהר (וישב קפד:), שהוא משום שכתוב (במדבר יט יט) 'והזה הטהור על הטמא'. וכתב בספר סדר היום (כוונת נטילת ידים, ד"ה ואם), שזה דווקא בנטילת ידים שחרית, אבל בשאר נטילות אין להקפיד על כך. וכן פסק במשנה ברורה (סי' ד ס"ק כד). אמנם הט"ז (שם סק"ז) כתב, שגם בנטילת ידים לאכילה אסור ליטול ממי שלא נטל ידיו, שהרי טעמו של הזוהר שייך יותר בנטילת ידיים לאכילה שעיקר תקנתו הוא משום סרך טומאה (ראה חולין קו.).
כתב המגן אברהם (שם סק"ח), שהאיסור הוא רק שלא ישפוך לו על ידיו, אבל להביא לו מים כדי ליטול מותר. וכן משמע מהטעם של הזוהר, שהוא משום 'והזה הטהור על הטמא'.

כז. **מהר"ץ** חיות (שם). והוסיף לציין לסדר הדורות (ערך רבי יהושע בן לוי), שם מובא כל המעשה באריכות, איך שהבטיח לו מלאך המוות לעשות כל מה שביקש.

כח. **מה** שלא אמר מלאך המות לרבי יהושע בן לוי שלא יחזיר את האספרגוס רק למי שנתנו לו [כמו שאמר המלאך לרבי ישמעאל], מפני שידע שרבי יהושע אינו נוהג לשתות כוס אספרגוס, והוא לא רצה ללמדו לתועלת אחרים, אלא רק לעצמו שהוא היה אוהבו כידוע [ראה מה שהובא בהערה לעיל]. בן יהוידע (ד"ה אמר).

כט. **ודווקא** אותן שיוצאות ללוות המת ולהספידו שם וחוזרות, אבל אותן שיוצאות לאחר שנקבר המת ומספידות אותו שם וחוזרות, אין מלאך המוות הולך לפניהן. ומטעם הסכנה המבוארת בסוגייתנו נוהגין עתה שאין הנשים הולכות בהלווית המת. בן יהוידע (שם).

ל. **הטעם** שהוא הולך דווקא לפני הנשים, משום שהנשים הביאו את המיתה לעולם [במעשה של אדם וחווה], ולפיכך השטן מרקד ביניהם בזמן ריתחא. מהרש"א (ח"א ד"ה ואל). וכן כתב הבן יהוידע (שם). וכתב טעם נוסף, שהנשים הם דין, ולפיכך הוא נדבק עם בעלי הדין, וכמו שכתב האר"י ז"ל, שלפיכך דיבר הנחש עם חוה על עץ הדעת ולא עם האדם.

לא. **רש"י** (מגילה ג. ד"ה לינשוף).

לב. **הדרך** הטובה ביותר היא לעבור את הנהר, כי אז המים שהם חסד מפסיקים בינו לבין מלאך המוות, וכן עדיף ללכת בדרך אחרת מלעמוד מאחורי הכותל שאז הוא עדיין קרוב לשם. בן יהוידע (שם).

לג. **הטעם** שיש לומר פסוק זה, לפי שיש בו י"ח תיבות, שהוא כמנין 'חי' ובזה הוא גובר על המלאך הממונה על המיתה. וגם שבפסוק זה מוזכר פעמיים הלשון 'יגער ה' בך', ושתי גערות אלו הן אחת כנגד ידו של מלאך המוות ואחת כנגד חרבו. בן יהוידע (שם).

לד. **בענין** חובת הברכה על הכוס רבו השיטות בראשונים. ובשולחן ערוך (או"ח סי' קפב ס"א) הובאו שלש דעות: א. יש אומרים שברכת המזון טעונה כוס אפילו ביחיד, ואם אין לו כוס לברך עליו ויתכן שיהיה לו אחר כך, לא יאכל, ואפילו אם יפסיד ארוחה אחת. ב. יש אומרים שרק שלשה שאכלו צריכים לזמן על הכוס, אבל יחיד אינו מברך על הכוס. ג. ויש אומרים שברכת המזון אינה טעונה כוס כלל, אפילו בשלשה. וסיים הרמ"א, שמכל מקום מצוה מן המובחר לברך על הכוס. וראה בילקוט ביאורים שהובאו שיטות הראשונים בזה.

לה. **לבוש** (או"ח סי' קפב ס"א). וראה שם שהוסיף שיש בזה גם טעם על פי הקבלה.

לו. **רש"י** (ד"ה כוס). ובמגיד משנה (שבת פכ"ט ה"ז) כתב, שהרמב"ם סובר שאף כוס קידוש של שבת הוא בכלל כוס של ברכה, ונוהגים בו הדינים שלהלן.

לז. **על** פי הגמרא להלן, וראה בהערה שם. טעם שטיפת הכוס הוא כדי שיהא הכוס של ברכה נקי ויפה, ולפיכך אין צריך לשטוף ולהדיח רק אם יש בכוס לכלוך ושיירי מאכל, אבל אם הוא נקי אינו צריך שטיפה. תוספות (ד"ה שטיפה מבחוץ), ותוספות רבינו יהודה (ד"ה שטיפה). ותלמידי רבינו יונה (ד"ה אנו) כתבו, שכבר נהגו העולם לעשות שטיפה והדחה תמיד. אמנם כוס שלא שתו בו בשעת האכילה ומוציאים אותו נקי בשעת הברכה, בודאי שלא צריך שטיפה והדחה.

לח. **כן** כתבו רש"י (ד"ה חי), ותוספות (לעיל נ: ד"ה מודים, בפירוש הראשון). ואי אפשר לפרש כפשוטו שיברכו על יין חי שכן בסוגיא לעיל (נ:) נאמר, שמודים חכמים לרבי אליעזר בכוס של ברכה, שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים. לפיכך צריך לומר שכוונת הברייתא כאן למעט שלא ימזוג את היין במים בחבית, ולאחר מכן ישפוך ממנו לכוס ויברך. ובתוספות רבינו יהודה (ד"ה חי) ביאר, שהטעם לכך משום שזהו כבוד הברכה. פירוש נוסף כתבו רש"י, ותוספות, שכוונת הברייתא 'חי', שיוציא את היין מהחבית במיוחד לשם ברכת המזון. וכעין זה כתב המכתם (ד"ה אנו) בשם יש אומרים, ש'חי' בא למעט אם נשתהה היין הרבה זמן בכלי לאחר שהוצא מן החבית, לפי שטעמו מתקלקל. והרי"ף, והרמב"ם (ברכות פ"ז הט"ו) פירשו, שלפני ברכת המזון אינו נותן בו מים כלל, ומתחיל לברך על יין חי, וכשמגיע לברכת הארץ הוא מוזגו במים. וראה עוד בהערה להלן. ובילקוט ביאורים הובאו פירושים נוספים.

לט. **טור** (או"ח סי' קפג ס"ב).

מ. **שאסור** לברך בגילוי הראש. רא"ש (סי' לה), ורבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב טז ח"ו), והקשה הבית יוסף (שם סעי' ד ד"ה ומ"ש ומגביהו), מה מיוחד בברכת המזון, הלא בכל שאר הברכות גם כן אסור לברך בגילוי הראש. לכן פירש, שעיטוף היינו הסודר שפורסין

במידי דלא ממאים נמי לסלקינהו לצד אחד וליברך תרגמא רב יצחק קסקסאה קמיה דרבי יוסי בר אבין משמיה דרבי יוחנן משום שנאמר א) ימלא פי תהלתך. בעו מיניה מרב חסדא מי שאכל ושתה ולא ברך מהו שיחזור ויברך אמר להו (א) מי שאכל שום וריחו נודף יחזור ויאכל שום אחר כדי שיהא ריחו נודף אמר רבינא הלכך אפילו גמר סעודתו יחזור ויברך דתניא ב) טבל ועלה אומר בעלייתו ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על הטבילה ולא היא התם מעיקרא גברא לא חזי הכא מעיקרא גברא חזי והואיל ואידחי אידחי: תנו רבנן אספרגוס יפה ללב וטוב לעינים וכ"ש לבני מעים והרגיל בו יפה לכל גופו והמשתכר הימנו קשה לכל גופו מדקתני יפה ללב מכלל דבחמרא עסקינן וקתני וכל שכן לבני מעים והתניא ללע"ט יפה לרמ"ת קשה כי תניא ההיא במיושן ג) כדתנן ה) קונם יין שאני טועם שהיין קשה לבני מעים אמרו לו והלא מיושן יפה הוא לבני מעים ושתק [ג] אסור בחדש ומותר במיושן שמע מינה: תנו רבנן ששה דברים נאמרו באספרגוס אין שותין אותו אלא כשהוא חי ומלא מקבלו בימין ושותהו בשמאל ואין משיחין אחריו ואין מפסיקין בו ואין מחזירין אותו אלא למי שנתנו לו ורק אחריו ואין סומכין אותו אלא במינו והתניא אין סומכין אותו אלא בפת לא קשיא הא בדחמרא הא בדשכרא תני חדא ללע"ט יפה לרמ"ת קשה ותניא אידך לרמ"ת יפה ללע"ט קשה לא קשיא הא בדחמרא הא בדשכרא תני חדא רק אחריו לוקה ותניא אידך לא רק אחריו לוקה לא קשיא הא בדחמרא הא בדשכרא א"ר אשי השתא דאמרת לא רק אחריו לוקה מימיו נזרקין אפילו בפני המלך: א"ר ישמעאל בן אלישע שלשה דברים סח לי סוריאל שר הפנים ו) אל תטול חלוקך שחרית מיד השמש ותלבש ז) ואל תטול ידיך ממי שלא נטל ידיו ואל תחזיר כוס אספרגוס אלא למי שנתנו לך מפני שתכספית ואמרי לה אסתלגנית של מלאכי חבלה מצפין לו לאדם ואומרים אימתי יבא אדם לידי אחד מדברים הללו וילכד. אמר ריב"ל שלשה דברים סח לי מלאך המות אל תטול חלוקך שחרית מיד השמש ותלבש ואל תטול ידיך ממי שלא נטל ידיו ח) ואל תעמוד לפני הנשים בשעה שחוזרות מן המת מפני שאני מרקד ובא לפניהן וחרבי בידי ויש לי רשות לחבל ואי פגע מאי תקנתיה לינשוף מדוכתיה ארבע אמות אי איכא נהרא ליעבריה ואי איכא דרכא אחרינא ליזיל בה ואי איכא גודא ליקו אחורא ואי לא ליהדר אפיה ולימא ב) ויאמר ה' אל השטן יגער ה' בך וגו' עד דחלפי מיניה: א"ר זירא א"ר אבהו ואמרי לה במתניתא תנא עשרה ט) דברים נאמרו בכוס של ברכה טעון הדחה ושטיפה חי ומלא עיטור ועיטוף נוטלו בשתי ידיו ונותנו בימין ומגביהו מן הקרקע טפח ונותן עיניו בו ויש אומרים אף משגרו במתנה לאנשי ביתו אמר ר' יוחנן אנו אין לנו אלא ארבעה בלבד י) הדחה שטיפה כ) חי ומלא תנא הדחה מבפנים ושטיפה מבחוץ א"ר יוחנן כל המברך על כוס מלא נותנין לו נחלה בלי מצרים שנאמר ג) ומלא ברכת ה' ים ודרום ירשה ר' יוסי בר חנינא אומר זוכה ונוחל שני עולמים העולם הזה והעולם הבא ל) עיטור רב יהודה מעטרהו בתלמידים רב חסדא מעטר ליה בנטלי [ד] אמר ר' חנן ובחי אמר רב ששת ובברכת הארץ מ) עיטוף רב פפא מעטף ויתיב רב אסי פרים סודרא על רישיה נוטלו בשתי ידיו א"ר חיננא נ) בר פפא מאי קראה ד) שאו ידיכם קדש וברכו את ה' ונותנו לימין א"ר חייא בר אבא אמר ר' יוחנן ראשונים שאלו שמאל מהו שתסייע לימין אמר רב אשי הואיל וראשונים איבעיא להו ולא איפשט להו אנן

רש"י

במידי דלא ממאים נמי. למה לי פולטן, לסלקינהו לצד אחד: יחזור ויאכל שום אחר. כדי שיסריח יותר, כלומר יוסיף על סרחונו [א] ויעשה ברכה לבטלה ז]: מי שאכל ושתה ולא ברך. (א) לפניהם קאי אברכת המוציא וברכת היין: מהו שיחזור וכו'. [ב] לאחר אכילה ושתיה: הלכך. כיון דאם נזכר באמצע יכול לברך, אפי' גמר סעודתו נמי יכול לברך: על הטבילה. אלמא אע"ג דטבל הויא ברכה: התם מעיקרא לא חזי. דרוב טבילות משום קרי הם, ובעלי קריין אסורים בברכות שהם דברי תורה כדאמרינן בפרק מי שמתו (דף כ:), ודחוי מעיקרא לאו דחוי הוא ו) ולכי מתקן הדר מברך, אבל האי מעיקרא איחזי, וכיון דגמר אידחי, והואיל ואידחי אידחי: אספרגוס. כוס שהיו שותים בכל בקר אליבא ריקנא ז) לרפואה: דבחמרא עסקינן. דאמרינן לקמן בשמעתין אספרגוס ללע"ט יפה ואוקמינן בשל יין. וסימן לע"ט לב עין טחול: וכ"ש לבני מעים. קושיא היא, כלו' בדחמרא קתני וכ"ש לבני מעים ח]: והתניא. לקמן לרמ"ת קשה אספרגוס של יין. וסימן רמ"ת ראש מעים תחתוניות: כי תניא ההיא. דקתני וכ"ש לבני מעים: ביין מיושן. של ג' שנים, כדתנן בבבא בתרא (דף נח.) ישן משל אשתקד מיושן של שלש שנים: קונם יין שאני טועם. כהקדש יהא עלי יין שאני טועם: אלא חי. יין חי שאינו מזוג: אין מפסיקין בו. אלא שותהו בבת אחת ט]: ואין סומכין אותו. לאכול אחריו מיד: בדחמרא. סמיכתו בפת: בדשכרא. סמיכתו במינו, אם שכר תאנים סומכו בתאנים ואם של תמרים הוא סומכו בתמרים: לוקה. בחולי: בדחמרא. לא ירוק: בדשכרא. אם לא רק מים הבאים בפיו אחריו לוקה: אפילו בפני המלך. ירוק ואל יסתכן: סוריאל. מלאך חשוב לבא לפני הקב"ה: אל תטול חלוקך שחרית מיד השמש. אלא אתה בעצמך טלהו ממקום שהוא שם ותלבשנו: תכספית. שם חבורת שדים: איסתלגנית. שם חבורת מלאכי חבלה: אימתי יבא אדם לידי אחד מן הדברים הללו וילכד. רבי ישמעאל עלה לרקיע על ידי שם, בברייתא דמעשה מרכבה י]: גודא. כותל: כוס של ברכה. ברכת המזון כ]: הדחה ושטיפה וכו'. כולהו מפרש להו ואזיל: מן הקרקע. אם ע"ג קרקע הסב, ואם על גבי שלחן מגביהו מן השלחן: במתנה. דרך דורון וחשיבות: לאנשי ביתו. לאשתו: חי. שמוזגו במים לאחר שנתנו בכוס חי, אבל לברך עליו חי הא אמרן במתני' ח) אין מברכין. אי נמי חי בלע"ז פריש"ק להביאו מן החבית לשמו ל]: מעטרהו בתלמידים. תלמידיו סובבין אותו כשהוא מברך: בנטלי. מ] כוסות: ובברכת הארץ. כשמגיע לברכת הארץ מוסיף עליה: מעטף. בטליתו: אנן

תוספות

מעיקרא גברא לא חזי. תימה והלא טמא אינו אסור לברך ובקונטרס פירש דבעלי קריין אסורים בדברי תורה וי"ל דמיירי בטבילת גרים נ] ומפני אותה טבילה הצריכו לכל שאר טבילות לברך לאחר טבילה וכן בנט"י שפעמים אדם בא מבית הכסא ואין אדם ס] ראוי לברך עד לאחר הנטילה נהגו העם לברך כל שאר ברכת ידים לאחר נטילה ט):

אין לנו אלא ארבעה דברים. ומיהו לא משמע (כן) דפליג ר' יוחנן אההיא דנותנו לימינו כדאמרי' לקמן א"ר יוחנן ראשונים שאלו מהו שתסייע שמאל לימין משמע שכן היו נוהגים. ומיהו מדהאמוראים היו עושים עיטור ועיטוף משמע שהיו מחמירים על עצמן והיו נזהרים בכולן ולפיכך יש להחמיר בכוס של ברכה:

שטיפה חי ומלא. ירושלמי דסוף פירקין א"ר אחא שלשה דברים נאמרו בכוס של ברכה מלא עיטור ומודח ושלשתן מקרא י) נפתלי שבע רצון ומלא ברכת ה' שבע עיטור רצון מודח ומלא כמשמעו: שטיפה מבחוץ והדחה מבפנים. ופי' ר"י דוקא שאין הכוס יפה שיש בו שיורי כוסות אבל אם הוא יפה בלאו הכי שפיר דמי דלא בעינן אלא שיהא כוס של ברכה יפה: זוכה לשני עולמות. פי' הרב רבי יוסף ממרשיליי"א מדהוה ליה למכתב ים ודרום רש וכתב ירשה הרי יו"ד ה"א יתירה וביו"ד ה"א נבראו שני עולמות כדאמרינן בהתכלת (מנחות ד' כט:) כי ביה ה' צור עולמים (אל תקרי צור אלא צר וכו' ע]): שמאל מהו שתסייע לימין. בכוסות גדולות איירי או בראש חדש טבת שחל להיות בשבת שהוא בחנוכה או בנישואין וצריך להאריך בברכת המזון: אין

עין משפט נר מצוה

פא א מיי' פ"א מהל' ברכות הל' ז סמג עשין כז טוש"ע י"ד סי' רסח סעיף ב:
פב ב מיי' פ"ד שם הל' ג טוש"ע או"ח סי' קמז סעיף ח:
פג ג ש"ע או"ח סי' ד סעיף יא:
פד ד ש"ע י"ד סימן שנט סעיף ג:
פה ה ו מיי' פ"ז שם הל' טו סמג שם טוש"ע או"ח סי' קפג סעי' א ב ג:
פו ז שם סעיף ד:

רב נסים גאון

ללע"ט יפה לרמ"ת רע. סימן הוא. ובהלכות גדולות מפרש ללב לעין לטחול יפה לראש למעים לתחתוניות רע: עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה כו'. בפרקין בגמ' דבני מערבא אמרי אמר ר' אחא ג' דברים נאמרו בכוס של ברכה עטור ומודח ומלא ושלשתן בפסוק אחד (דברים לג) נפתלי שבע רצון ומלא שבע עטור רצון מודח ומלא כמשמעו אמר ר' חייא אם עשיתם כן מה כתוב תמן ים ודרום ירשה אתה זוכה לירש העולם הזה והעה"ב:

הגהות וציונים

א] הרש"ש מגיה כדתניא עיי"ש: ב] וסי' חמש"ה (גליון) כ"ה בטור או"ח סימן קפג, ועיין תיקוני זוהר סוף תיקון מז, ועיין מגיד תעלומה: ג] ברי"ף וברא"ש גורסים גם כאן שנאמר ים ודרום ירשה (וכ"ה בכת"י): ד] [בהרא"ש ליתא לכל זה גם בהרי"ף נדפס בפנים בין שני חצאי עיגולים [כוונתו מאמר ר' חנן וכו'] וכן מוחק ד"ת שם על הגליון ועיקר הגי' שהיה לפני רב אלפס כך איתא חי אמר רב ששת עד ברכת הארץ וכ"כ ר' יונה וכ"כ הב"י סימן קפג ע"ש [וכ"ה במהרש"א] וע"ע תוס' שבת עו ע"ב ד"ה כדי ותוס' עירובין כט ע"ב ותוס' פסחים קח ע"ב ותוס' בבא בתרא צז ע"ב ד"ה עד וכו' מה שפירש ר"ת על מה דאמרינן בברכת הארץ נגד פירש"י דהכא] (גליון): ה] ברי"ף וברא"ש הגירסא אמר ר' חנינא בר פפא (ובעשרה בני רב פפא בסיום מסכת ליתא ר' "חיננא" ועיין לעיל מ ע"א דאיתא ג"כ ר' חיננא בר פפא ועיי"ש בהגו"צ): ו] [עי' רש"א] (גליון) דטעות נפל בפירש"י עיי"ש ובהגהות הגר"א, ועיין יעב"ץ: ז] [דבור זה וד"ה מהו שיחזור כו'. לכאורה צ"ל קודם ד"ה יחזור ויאכל] (גליון): ח] בכת"י בגמ' ליתא תיבת "וקתני" ובזה מובן דברי רש"י (דק"ס): ט] דוקא הכא שותהו בבת אחת משום רפואת האספרגוס אבל בעלמא תניא (מס' ד"א רבה סוף פ"ו הובא בפסחים פו ע"ב) השותה כוסו בבת אחת ה"ז גרגרן (תוס' ריה"ח): י] והיא ברייתא הנקראת בשם פרקי היכלות ועיין מהרש"א חיות: כ] הוא הדין לכוס של קידוש והבדלה (הגהות דברי נחמיה) ועיין רמב"ם הל' שבת פרק כט ה"ז ובמגיד משנה שם: ל] ברש"י שבריף הלשון לשם ברכה וכ"ה בטור או"ח סימן קפג ובב"י שם לשון רש"י: מ] בדפו"ר איתא "בנטלי. כוסות כשמגיע לברכת הארץ מוסיף עליה", בדבור אחד, וכן העתיק הטור באו"ח סימן קפג לשון רש"י והיינו שמוסיף כוסות בברכת הארץ ולפנינו נחלק לשני דבורים ע"פ המהרש"א וקאי אהא שמזגן בברכת הארץ: נ] הנוסח בתוס' ריה"ח הוא, תימה והלא טמא אינו אסור לברך וי"ל דמיירי בטבילת גרים ובקונטרס פירש דבעלי קריין אסורים בדברי תורה ומפני אותה טבילה וכו', וכ"ה ברש"י פסחים ז ע"ב ד"ה דאכתי: ס] בתוס' ר"פ ואינו ראוי לברך: ע] [כל זה ליתא לפנינו שם] (גליון): פ] וכ"ה בכת"י ועיין רש"ש:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) שבת לא., ב) פסחים ז:, ג) נדרים סו. ע"ש, ד) עיין תוס' לקמן עמוד ב ד"ה והלכתא, ה) [עי' לעיל נ: תוס' ד"ה מודים וע"ע תו' סנהדרין ע. ד"ה מין], ו) עיין סוכה לג., ז) עיין שבת קט: חולין נט ריש ע"א וברש"י שם, ח) [לעיל נ.], ט) [וע"ע תוס' פסחים ז: ד"ה על] וחולין קלו: סוד"ה כרבי אלעאי, י) דברים לג כג.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה מי שאכל ושתה ולא ברך אברכה דלפניהם קאי:

הגהות הגר"א

[א] רש"י ד"ה יחזור כו' (ויעשה ברכה לבטלה). תא"מ: [ב] שם ד"ה מהו שיחזור כו' באמצע אכילה ושתיה. כצ"ל (ערש"א): [ג] גמ' ושתק מותר במיושן. כצ"ל פ]: [ד] שם מעטר ליה בנטלי חי אמר רב ששת עד ברכת הארץ. כצ"ל (וכ"כ רבינו בא"ח סי' קפ"ג):

גליון הש"ס

גמ' אל תטול חלוקך. מג"א סי' ד סק"א:

תורה אור השלם

א) יִמָּלֵא פִי תְּהִלָּתֶךָ כָּל הַיּוֹם תִּפְאַרְתֶּךָ: [תהלים עא, ח]

ב) וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל הַשָּׂטָן יִגְעַר יְיָ בְּךָ הַשָּׂטָן וְיִגְעַר יְיָ בְּךָ הַבֹּחֵר בִּירוּשָׁלָיִם הֲלוֹא זֶה אוּד מֻצָּל מֵאֵשׁ: [זכריה ג, ב]

ג) וּלְנַפְתָּלִי אָמַר נַפְתָּלִי שְׂבַע רָצוֹן וּמָלֵא בִּרְכַּת יְיָ יָם וְדָרוֹם יְרָשָׁה: [דברים לג, כג]

ד) שְׂאוּ יְדֵכֶם קֹדֶשׁ וּבָרְכוּ אֶת יְיָ: [תהלים קלד, ב]

לעזי רש"י

פריש"ק. פירוש חדש (תוספות רבינו יהודה), נמזג עכשיו מהכבית (עיין ארחות חיים הלכות ברכת המזון סימן ז):

משנת ראשונים

ולא היא התם מעיקרא גברא לא חזי. י"מ דבכל טבילות קאמר דגברא לא חזי, דקודם שירד למים אינו צריך לברך דילמא משום ביעתותא דמיא מימנע ולא טביל, ואחר שיורד אז הוא ערום ואסור לברך משום דלבו רואה את הערוה. [תוספות, פסחים ז:]

תנו רבנן אספרגוס יפה ללב. אגב דקתני לעיל ד' דברים נאמרו בפת נקט נמי הכא מילי דאספרגוס משום דבעי למימר ששה דברים נאמרו באספרגוס, וגם נמי משום דלעיל קתני יין עד שלא נתן לתוכו מים, ואספרגוס קתני אין שותין אותו אלא כשהוא חי. [תוספות הרא"ש] טעון הדחה ושטיפה. היכא דלא שתו בו בשעת האכילה, ועכשיו בשעת הברכה מוציאין אותו נקי, נראה שבודאי א"צ הדחה ושטיפה. [רבינו יונה, דף לז: מדה"ר] חי. רש"י ז"ל פירש שצריך שישימנו בכלי חי ואחר כך יתן בו מים. ויש שפירשו חי שיהא הכלי שלם, ואמרינן נמי בבבא קמא ששבירתן של כלים זו היא מיתתן. [הריטב"א] אנו אין לנו אלא ארבעה בלבד. וסימניך חמשה, ח' חי, מ' מלא, ש' שטיפה, ה' הדחה, או אם תרצה אמור שמח"ה מפני שכתוב (תהלים קד) ויין ישמח לבב אנוש. [שולחן של ארבע שער א] שנאמר ומלא ברכת ה' ים ודרום ירשה. ר' יוחנן היה מוכיח נחלה בלא מצרים מלשון ים ודרום ירשה, ור' יוסי מודה ליה בכך ומוסיף ממה שכתוב ים ודרום ירשה ולא אמר רש לפי שהעולם הבא נברא ביו"ד והעוה"ז בה"א. [שולחן של ארבע שער א] זוכה ונוחל שני עולמים, העולם הזה והעולם הבא. וא"ת האיך לומד מכאן דזוכה לעולם הבא, ויש לפרש דלא איצטריך למילף אלא שזוכה לעולם הזה מפני ששכר רוב המצות הוא לעולם הבא ויש מהם שאוכל פירותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא, וכיון שמכלם יש שכר לעולם הבא לא צריך קרא להכי אלא שנוטל שכר בעולם הזה וממילא שמעינן לעולם הבא. [תוספות הרא"ש]

ח. וכשמתחיל לברך[מא] **נוֹתְנוֹ בְּיַד יְמִינוֹ**[מב]. ט. **וּמַגְבִּיהוֹ מִן הַקַּרְקַע טֶפַח** אם הוא מיסב על גבי הקרקע, ואם הוא מיסב על השולחן מגביהו מעל השולחן[מג], כדי שיהא נראה לכל המסובין ויסתכלו בו[מד]. **וְנוֹתֵן עֵינָיו בּוֹ** - ומסתכל על הכוס בשעת הברכה. **וְיֵשׁ אוֹמְרִים** הלכה נוספת בכוס של ברכה[מה], **אַף מְשַׁגְּרוֹ בְּמַתָּנָה לְאַנְשֵׁי בֵּיתוֹ** - שולח את הכוס לאשתו[מו] שתשתה ממנו בדרך של מתנה וחשיבות, ובזה יניח ברכה בביתו, שבכוס של ברכה מתברך פרי בטנה[מז].

שיטה נוספת בהלכות כוס של ברכה:

אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, אָנוּ[מח] **אֵין לָנוּ** במנהגינו **אֶלָּא אַרְבָּעָה** מהדברים שנמנו לעיל **בִּלְבַד**, ואלו הן, **הֲדָחָה, שְׁטִיפָה, חַי, וּמָלֵא**[מט].

הברייתא מבארת את דין שטיפה והדחה:

תָּנָא - שנינו בברייתא, מה שלמדנו שיש לעשות לכוס של ברכה **הֲדָחָה**, היינו רחיצת הכוס היטב **מִבִּפְנִים. וְהַשְּׁטִיפָה** היא, רחיצת הכוס **מִבַּחוּץ**[נ].

בשבח המברך על כוס מלא:

אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, כָּל הַמְבָרֵךְ ברכת המזון **עַל כּוֹס מָלֵא, נוֹתְנִין לוֹ** משמים, **נַחֲלָה** גדולה **בְּלִי מְצָרִים** - ללא גבול, **שֶׁנֶּאֱמַר** (דברים לג כג), **'וּמָלֵא בִּרְכַּת ה' יָם וְדָרוֹם יְרָשָׁה'**, כלומר, שהמברך על כוס מלא, ירש נחלה ללא גבול המתפשטת מהים ועד הדרום[נא]. מוסיפה הגמרא, **רַבִּי יוֹסֵי בַּר חֲנִינָא אוֹמֵר**, המברך על כוס מלא אף **זוֹכֶה וְנוֹחֵל** - יורש **שְׁנֵי עוֹלָמִים, הָעוֹלָם הַזֶּה וְהָעוֹלָם הַבָּא**, שנאמר 'ים ודרום ירשה', ויכלה התורה לכתוב 'ים ודרום רֵשׁ'[נב], נמצא שהאותיות יו"ד וה"א מיותרות, ונכתבו כדי לרמוז שיזכה לשני עולמות שנבראו באותיות אלו, כמו שדרשו (מנחות כט:) מהפסוק (ישעיהו כו ד) 'כי ביה ה' צור עולמים', שבאותיות יו"ד וה"א יצר הקב"ה שני עולמות, העולם הזה והעולם הבא[נג].

★

שנינו בברייתא שיש לעשות **עִיטּוּר** לכוס של ברכה.

מביאה הגמרא איך נהגו האמוראים לקיים הלכה זו:

מנהגו של **רַב יְהוּדָה** היה, **שֶׁמְעַטְּרֵהוּ** לכוס של ברכה **בְּתַלְמִידִים**, שהיו תלמידיו מסביבו בשעת הברכה. ומנהגו של **רַב חִסְדָּא** היה, **שֶׁמְעַטֵּר לֵיהּ בְּנַטְלֵי** - היה נותן כוסות של יין[נד] מסביב הכוס של ברכה[נה]. מבארת הגמרא, **אָמַר רַבִּי חָנָן, וּבְחַי** - את הכוסות של העיטור ימלא ביין חי. **אָמַר רַב שֵׁשֶׁת, וּבְבִרְכַּת הָאָרֶץ** - כשיגיע המברך לברכת הארץ [-לברכת 'נודה לך'] ישפכו מעט יין מן הכוסות שמסביבו לתוך הכוס של המברך[נו].

★

שנינו בברייתא שיש לעשות **עִיטּוּף** בשעת הברכה.

מביאה הגמרא כיצד קיימו האמוראים הלכה זו:

רַב פָּפָּא מְעַטֵּף וְיָתִיב - היה מתעטף בטליתו ויושב ומברך. **רַב אַסִּי פָּרִיס סוּדָרָא עַל רֵישֵׁיהּ** - היה חובש בראשו סודר [-מלבוש חשוב שהיו לובשים על ראשם], כדי שיהיה בשעת הברכה באימה, ביראה ובענוה[נז].

★

שנינו בברייתא, שדרך קבלת הכוס היא **שֶׁנּוֹטְלוֹ בִּשְׁתֵּי יָדָיו**.

מביאה הגמרא את המקור לכך:

מבררת הגמרא, **אָמַר רַבִּי חִינְנָא בַּר פָּפָּא, מַאי קְרָאָה** - מהו הפסוק בו נרמז דבר זה שיש ליטול את הכוס של ברכה בשתי ידיו. משיבה הגמרא, שנאמר (תהלים קלד ב), **'שְׂאוּ יְדֵכֶם קֹדֶשׁ וּבָרְכוּ אֶת ה''**, כאן נרמז שיגביה את שתי ידיו ליטול את הכוס כדי לברך את ה'.

★

על כובעיהם כדרך מי שעומד לפני הגדולים. והב"ח (שם סעי' ה) כתב, שאף הרא"ש ורבינו ירוחם דיברו על מי שראשו מכוסה, אלא שכתבו שלא יברך בגילוי הראש מפריסת סודר נוסף שפורסים על הראש לצניעות, לפי שכיסוי זה מכניע את לב האדם ומביאו לידי כוונת הברכה, וליראת שמים.

מא. **טור** (שם). כתב הט"ז (סי' קפג סק"ג), שלפיכך מקבל את הכוס בשתי ידיו כדי להראות את חביבותו שהוא רוצה לקבלו בכל כחו, ואחר כך יחזיקנו רק ביד אחת כדי שלא יהא נראה שקשה עליו אחיזת הכוס.

מב. **ואם** היה המברך איטר יד אוחז הכוס בימינו שהוא שמאל כל אדם. כמו לענין הנחת תפילין. שבולי הלקט (סי' קנו) בשם אחיו רבי בנימין.

מג. **רש"י** (ד"ה מן). וכתב בשבולי הלקט (שם), שכן מבואר בירושלמי (פ"ז ה"ה). ומה שאמרו כאן שיגביה טפח מן הקרקע, לפי שהיו רגילין להסב בארץ על גבי כרים וכסתות.

מד. **טור** (שם סעי' ד), ופירוש הרשב"ץ (ד"ה א"ר זירא).

מה. **אף** לשיטה זו עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה. אלא ש'נוטלו בשתי ידיו' ו'נותנו בימין' נחשב לדבר אחד. אמרי נועם (ד"ה וי"א) [וכן כתבו הב"ח (או"ח שם סעי' א), ומעדני יום טוב (סי' לה אות כ) לגירסת הרי"ף והרא"ש].

מו. **בזמן** חז"ל היו קוראים לאשה 'אנשי ביתיה', והוא לשון חשיבות שהיא עיקר הבית, וכעין לשון הכתוב (תהלים קיג ט) 'עקרת הבית'. תוספות יום טוב (סוטה פ"א מ"א).

מז. **תלמידי** רבינו יונה (ד"ה ומשגרו) על פי הגמרא להלן (ע"ב).

מח. **כוונת** רבי יוחנן, שההלכות שהוזכרו לעיל היו נוהגים בזמן שהיה בית המקדש קיים, אולם אנו בגלותנו איננו נוהגים אלא ארבעה. בן אריה (ד"ה אמר), על פי תיקוני זוהר (סוף תיקון מז, פה.).

מט. **וסימן** לדבר 'חמש"ה' שהוא ראשי תיבות, חי, מלא, שטיפה, הדחה. תיקוני זוהר (שם). וכן כתבו האהל מועד (שער הברכות דרך ח נתיב ח), והרשב"ץ (ד"ה אין).
כתבו התוספות (ד"ה אין), שלא בא רבי יוחנן למעט שאינו צריך לאחוז את הכוס בימין, שהרי להלן אמר רבי יוחנן שהראשונים שאלו מהו שתסייע שמאל לימין, ומשמע שהיו נוהגים כן לאחוז בימין. עוד כתבו, שבגמרא להלן מבואר שהאמוראים הקפידו אף על עיטור ועיטוף, שכן הגמרא מבארת באיזה אופן היו עושים זאת, ומשמע שהם היו מחמירים על עצמם והיו נזהרים בכולן, ולפיכך יש להחמיר בכל הדברים שהוזכרו בכוס של ברכה. והרשב"א (ד"ה אמר) כתב, שכוונת רבי יוחנן לומר שאלו הארבעה דברים מעכבין. אבל הוא מודה שלכתחילה ולמצוה מן המובחר יש לעשות את כולן. אמנם הרמב"ם (ברכות פ"ז הט"ו) לא הזכיר אלא את ארבעת הדברים שאמר רבי יוחנן. וראה עוד בהערה להלן על ספיקו של רבי יוחנן.

נ. **בפשטות** משמע ששטיפה והדחה משמעות אחת להם, אלא שזה מבפנים וזה מבחוץ. אמנם ראה בלקט יושר בהלכות ליל הסדר (עמ' פז) שכתב, שהדחה פירושו נקיון יותר חזק משטיפה, ולפיכך אמרו שצריך להדיח היטב ולשפשף מבפנים, ומבחוץ צריך שטיפה קלה בשיכשוך במים בלבד [וראה מה שכתב גם בהלכות נטילת ידים לסעודה (עמ' לח)]. ובסידור בית יעקב (ר"י עמדין, הוצאת אשכול, ח"ב כסא שן הנהגת הסעודה בית ל"ה עמוד תתקפה) כתב, שגם הדחה וגם שטיפה שניהם צריכים שפשוף אלא שהדחה מבפנים צריך להיות חזק יותר והיא נקראת מריקה.

נא. **ביאר** המהרש"א (ח"א ד"ה כל), שמשמעות הדרשה היא, שהנחלה תהיה עד הים שמשם אין עוד מקום ישוב, וכן עד הדרום שאין בו ישוב מחמת החום הגדול השורר שם, ונמצא שאין גבול לנחלה. וזוכה לכך מדה כנגד מדה, שמכיון שבירך על כוס מלא אף נחלתו תהיה מלאה. וראה בספר המאורות (ד"ה מלא) שכתב, שאין זו דרשה גמורה אלא כעין אסמכתא.

נב. **ראה** ברש"י על התורה (שם ד"ה ירשה) שביאר, שתיבת 'ירשה' הוא מלשון ציווי, כלומר, תירש את ים ודרום. כמו, 'ראה נתן ה' אלהיך לפניך את הארץ עֲלֵה רֵשׁ' (דברים א כא).

נג. **תוספות** (ד"ה זוכה). ותלמידי רבינו יונה (ד"ה זוכה) פירשו בשם רבני צרפת, שאכן בפסוק לא מבואר אלא שזוכה לנחלה בעולם הזה, אלא שמפני שעיקר השכר על המצות הוא לעולם הבא, ורק על חלק מהמצות נאמר שאוכל מפירותיהם גם בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא, ממילא אם מצינו שיש שכר על כוס של ברכה בעולם הזה כל שכן שיש לו גם בעולם הבא. וראה פירושים נוספים בילקוט ביאורים.

נד. **מבואר** בספר המאורות (ד"ה עטור), ובריטב"א (הל' ברכות פ"ח ה"ג), שהכוסות היו מלאים ביין. וכן מתבאר מתוך דברי רבי חנן להלן בסמוך לפי גירסתנו.

נה. **הערוך** (ערך עטר) כתב בשם רב האי גאון, שהיה נותן כוסות ליושב לימין המברך וליושב לשמאלו. והמאירי (ד"ה עטרה) פירש, שכל האנשים שסביב המברך אוחזים כוס בידם. והשיטה מקובצת (ד"ה רב חסדא) כתב, שהיו כוסות נאים מונחים על השולחן סביב.

נו. **ביארנו** את הגמרא על פי הגירסא שלפנינו. וכפי שפירש הב"ח (או"ח סי' קפג ס"ד) בדעת רש"י (ד"ה ובנטלי). וכן פירשו הר"ח (ד"ה עיטור), והערוך (ערך עטר), שמאחד מן הכוסות של העיטור היו נותנים לתוך הכוס של המברך בברכת הארץ. אמנם הרי"ף לא גרס 'אמר רב חנן', אלא, 'חי, אמר רב ששת עד ברכת הארץ'. כלומר, שהגמרא מצטטת את לשון הברייתא שכוס של ברכה צריך להיות חי, ומביאה, שרב ששת פירש שיהיה חי עד ברכת הארץ, ובברכת הארץ ימזגנו. וכן הגיה הגר"א (אות ד). והמהרש"א (ברש"י ד"ה בנטלי) הגיה אף את לשון רש"י, שיתאים לפירוש זה. וכן כתב הרמב"ם (ברכות פ"ז הט"ו), שממלא את הכוס ביין חי, וכיון שהגיע לברכת הארץ נותן לתוכו מעט מים כדי שיהא ערב לשתיה. ורבינו תם (הובא בתוספות ב"ב לז: ד"ה עד, רמב"ן שם ד"ה מודים) פירש, שבתחילת הברכה מוזגו במים אבל לא כדי מזיגה גמורה, ובברכת הארץ יוסיף למזוג את הכוס במים מזיגה כראוי. וטעם המזיגה בברכת הארץ, ביאר הרא"ש (סי' לה), שהוא כדי להראות את שבח ארץ ישראל, שהיין שלה חזק וצריך למוזגו בהרבה מים. וראה טעמים נוספים בילקוט ביאורים.

נז. **מכתם** (ד"ה פריס).

במידי דלא ממאיס נמי לסלקינהו לצד אחד וליברך תרגמא רב יצחק קסקסאה קמיה דרבי יוסי בר אבין משמיה דרבי יוחנן משום שנאמר א) ימלא פי תהלתך. בעו מיניה מרב חסדא מי שאכל ושתה ולא ברך מהו שיחזור ויברך אמר להו א) מי שאכל שום וריחו נודף יחזור ויאכל שום אחר כדי שיהא ריחו נודף אמר רבינא הלכך אפילו גמר סעודתו יחזור ויברך דתניא ב) א טבל ועלה אומר בעלייתו ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על הטבילה ולא היא התם מעיקרא גברא לא חזי הכא ב מעיקרא גברא חזי והואיל ואידחי אידחי: תנו רבנן אספרגוס יפה ללב וטוב לעינים וכ"ש לבני מעים והרגיל בו יפה לכל גופו והמשתכר הימנו קשה לכל גופו מדקתני יפה ללב מכלל דבחמרא עסקינן וקתני וכל שכן לבני מעים והתניא ללע"ט יפה לרמ"ת קשה כי תניא ההיא במיושן ג) כדתנן [א] קונם יין שאני טועם שהיין קשה לבני מעים אמרו לו והלא מיושן יפה הוא לבני מעים ושתק [ג] אסור בחדש ומותר במיושן שמע מינה: תנו רבנן ששה דברים נאמרו באספרגוס אין שותין אותו אלא כשהוא חי ומלא מקבלו בימין ושותהו בשמאל ואין משיחין אחריו ואין מפסיקין בו ואין מחזירין אותו אלא למי שנתנו לו ורק אחריו ואין סומכין אותו אלא במינו והתניא אין סומכין אותו אלא בפת לא קשיא הא בחמרא הא בשכרא תני חדא ללע"ט יפה לרמ"ת קשה ותניא אידך לרמ"ת יפה ללע"ט קשה לא קשיא הא בחמרא הא בשכרא תני חדא רק אחריו לוקה ותניא אידך לא רק אחריו לוקה לא קשיא הא בחמרא הא בשכרא א"ר אשי השתא דאמרת לא רק אחריו לוקה מימיו נזרקין אפילו בפני המלך: א"ר ישמעאל בן אלישע שלשה דברים סח לי סוריאל שר הפנים ה) אל תטול חלוקך שחרית מיד השמש ותלבש ג ואל תטול ידיך ממי שלא נטל ידיו ואל תחזיר כוס אספרגוס אלא למי שנתנו לך מפני שתכספית ואמרי לה אסתלגנית של מלאכי חבלה מצפין לו לאדם ואומרים אימתי יבא אדם לידי אחד מדברים הללו וילכד. אמר ריב"ל שלשה דברים סח לי מלאך המות אל תטול חלוקך שחרית מיד השמש ותלבש ואל תטול ידיך ממי שלא נטל ידיו ד ואל תעמוד לפני הנשים בשעה שחוזרות מן המת מפני שאני מרקד ובא לפניהן וחרבי בידי ויש לי רשות לחבל ואי פגע מאי תקנתיה לינשוף מדוכתיה ארבע אמות אי איכא נהרא ליעבריה ואי איכא דרכא אחרינא ליזיל בה ואי איכא גודא ליקו אחורא ואי לא ליהדר אפיה ולימא ב) ויאמר ה' אל השטן יגער ה' בך וגו' עד דחלפי מיניה: א"ר זירא א"ר אבהו ואמרי לה במתניתא תנא עשרה [ז] דברים נאמרו בכוס של ברכה טעון הדחה ושטיפה חי ומלא עיטור ועיטוף נוטלו בשתי ידיו ונותנו בימין ומגביהו מן הקרקע טפח ונותן עיניו בו ויש אומרים אף משגרו במתנה לאנשי ביתו אמר ר' יוחנן אנו אין לנו אלא ארבעה בלבד [י] ה הדחה שטיפה ו) חי ומלא תנא הדחה מבפנים ושטיפה מבחוץ א"ר יוחנן כל המברך על כוס מלא נותנין לו נחלה בלי מצרים שנאמר ג) ומלא ברכת ה' ים ודרום ירשה ר' יוסי בר חנינא אומר זוכה ונוחל שני עולמים העולם הזה והעולם הבא [ג] עיטור רב יהודה מעטרהו בתלמידים רב חסדא מעטר ליה בנטלי [ד] אמר ר' חנן ובחי ו אמר רב ששת ובברכת הארץ [ד] עיטוף רב פפא מעטף ויתיב רב אסי פרים סודרא על רישיה ז נוטלו בשתי ידיו א"ר חיננא [ס] בר פפא מאי קראה ד) שאו ידיכם קדש וברכו את ה' ונותנו לימין א"ר חייא בר אבא אמר ר' יוחנן ראשונים שאלו שמאל מהו שתסייע לימין אמר רב אשי הואיל וראשונים איבעיא להו ולא איפשט להו

אנן

רש"י

במידי דלא ממאיס נמי. למה לי פולטן, לסלקינהו לצד אחד: יחזור ויאכל שום אחר. כדי שיסריח יותר, כלומר יוסיף על סרחונו [א] ויעשה ברכה לבטלה [י]: [ז] מי שאכל ושתה ולא ברך. (א) לפניהם קאי אברכת המוציא וברכת היין: מהו שיחזור וכו'. [ב] לאחר אכילה ושתיה: הלכך. כיון דאם נזכר באמצע יכול לברך, אפי' גמר סעודתו נמי יכול לברך: על הטבילה. אלמא אע"ג דטבל הויא ברכה: התם מעיקרא לא חזי. דרוב טבילות משום קרי הם, ובעלי קריין אסורים בברכות שהם דברי תורה כדאמרינן בפרק מי שמתו (דף כ:), ודחוי מעיקרא לאו דחוי הוא [י] ולכי מתקן הדר מברך, אבל האי מעיקרא איחזי, וכיון דגמר אידחי, והואיל ואידחי אידחי: אספרגוס. כוס שהיו שותים בכל בקר אליבא ריקנא [י] לרפואה: דבחמרא עסקינן. דאמרינן לקמן בשמעתין אספרגוס ללע"ט יפה ואוקמינן בשל יין. וסימן לע"ט לב עין טחול: וכ"ש לבני מעים. קושיא היא, כלו' בחמרא קתני וכ"ש לבני מעים [ק]: והתניא. לקמן לרמ"ת קשה אספרגוס של יין. וסימן רמ"ת ראש מעים תחתוניות: כי תניא ההיא. דקתני וכ"ש לבני מעים: ביין מיושן. של ג' שנים, כדתנן בבבא בתרא (דף צח.) ישן משל אשתקד מיושן של שלש שנים: קונם יין שאני טועם. כהקדש יהא עלי יין שאני טועם: אלא חי. יין חי שאינו מזוג: אין מפסיקין בו. אלא שותהו בבת אחת [ט]: ואין סומכין אותו. לאכול אחריו מיד: בחמרא. סמיכתו בפת: בדשכרא. סמיכתו במינו, אם שכר תאנים סומכו בתאנים ואם של תמרים הוא סומכו בתמרים: לוקה. בחולי: בחמרא. לא ירוק: בדשכרא. אם לא רק מים הבאים בפיו אחריו לוקה: אפילו בפני המלך. ירוק ואל יסתכן: סוריאל. מלאך חשוב לבא לפני הקב"ה: אל תטול חלוקך שחרית מיד השמש. אלא אתה בעצמך טלהו ממקום שהוא שם ותלבשנו: תכספית. שם חבורת שדים: איסתלגנית. שם חבורת מלאכי חבלה: אימתי יבא אדם לידי אחד מן הדברים הללו וילכד. רבי ישמעאל עלה לרקיע על ידי שם, בברייתא דמעשה מרכבה [י]: גודא. כותל: כוס של ברכה. ברכת המזון [ק]: הדחה ושטיפה וכו'. כולהו מפרש להו ואזיל: מן הקרקע. אם ע"ג קרקע הסב, ואם על גבי שלחן מגביהו מן השלחן: במתנה. דרך דורון וחשיבות: לאנשי ביתו. לאשתו: חי. שמוזגו במים לאחר שנתנו בכוס חי, אבל לברך עליו חי הא אמרן במתני' [ס] אין מברכין. אי נמי חי בלע"ז פריש"ק להביאו מן החבית לשמו [ל]: מעטרהו בתלמידים. תלמידיו סובבין אותו כשהוא מברך: בנטלי. [מ] כוסות: ובברכת הארץ. כשמגיע לברכת הארץ מוסיף עליה: מעטף. בטליתו:

אנן

תוספות

מעיקרא גברא לא חזי. תימה והלא טמא אינו אסור לברך ובקונטרס פירש דבעלי קריין אסורים בדברי תורה וי"ל דמיירי בטבילת גרים [י] ומפני אותה טבילה הצריכו לכל שאר טבילות לברך לאחר טבילה וכן בנט"י שפעמים אדם בא מבית הכסא ואין אדם [ק] ראוי לברך עד לאחר הנטילה נהגו העם לברך כל שאר ברכת ידים לאחר נטילה [ט]:

אין לנו אלא ארבעה דברים. ומיהו לא משמע (כן) דפליג ר' יוחנן אההיא דנותנו לימינו כדאמרי' לקמן א"ר יוחנן ראשונים שאלו מהו שתסייע שמאל לימין משמע שכן היו נוהגים. ומיהו מדהאמוראים היו עושים עיטור ועיטוף משמע שהיו מחמירים על עצמן והיו נזהרים בכולן ולפיכך יש להחמיר בכוס של ברכה:

שטיפה חי ומלא. ירושלמי דסוף פירקין א"ר אחא שלשה דברים נאמרו בכוס של ברכה מלא עיטור ומודח ושלשתן מקרא [י] נפתלי שבע רצון ומלא ברכת ה' שבע עיטור רצון מודח ומלא כמשמעו: שטיפה מבחוץ והדחה מבפנים. ופי' ר"י דוקא שאין הכוס יפה שיש בו שיורי כוסות אבל אם הוא יפה בלאו הכי שפיר דמי דלא בעינן אלא שיהא כוס של ברכה יפה: זוכה לשני עולמות. פי' הרב רבי יוסף ממרשיליי"א מדהוה ליה למכתב ים ודרום רש וכתב ירשה הרי יו"ד ה"א יתירה וביו"ד ה"א נבראו שני עולמות כדאמרינן בהתכלת (מנחות ד' כט:) כי ביה ה' צור עולמים (אל תקרי צור אלא צר וכו' [ע]): שמאל מהו שתסייע לימין. בכוסות גדולות מיירי או בראש חדש טבת שחל להיות בשבת שהוא בחנוכה או בנישואין וצריך להאריך בברכת המזון:

אין

מסורת הש"ס עם הוספות

א) שבת לא:, ב) פסחים ז:, ג) נדרים סו. ע"ש, ד) עיין תוס' לקמן עמוד ב ד"ה והלכתא, ה) [עי' לעיל נ: תוס' ד"ה מודים וע"ע תו' סנהדרין ע. ד"ה מין], ו) עיין סוכה לג:, ז) עיין שבת קט: חולין נט ריש ע"א וברש"י שם, ח) [לעיל נ.], ט) [וע"ע תוס' פסחים ז: ד"ה על] וחולין קלו: סוד"ה כרבי אלעאי, י) דברים לג כג.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה מי שאכל ושתה ולא בירך אברכה דלפניהם קאי:

הגהות הגר"א

[א] רש"י ד"ה יחזור כו' (ויעשה ברכה לבטלה). תא"מ: [ב] שם ד"ה מהו שיחזור כו' באמצע אכילה ושתיה. כצ"ל (ערס"א): [ג] גמ' ושתק מותר במיושן. כצ"ל [ק]: [ד] שם מעטר ליה בנטלי חי אמר רב ששת עד ברכת הארץ. כצ"ל (וכ"כ רבינו בא"ח סי' קפ"ג):

גליון הש"ס

גמ' אל תטול חלוקך. מג"א סי' ד סק"א:

תורה אור השלם

א) יִמָּלֵא פִי תְּהִלָּתֶךָ כָּל הַיּוֹם תִּפְאַרְתֶּךָ: [תהלים עא, ח]

ב) וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל הַשָּׂטָן יִגְעַר יְיָ בְּךָ הַשָּׂטָן וְיִגְעַר יְיָ בְּךָ הַבֹּחֵר בִּירוּשָׁלָיִם הֲלוֹא זֶה אוּד מֻצָּל מֵאֵשׁ: [זכריה ג, ב]

ג) וּלְנַפְתָּלִי אָמַר נַפְתָּלִי שְׂבַע רָצוֹן וּמָלֵא בִּרְכַּת יְיָ יָם וְדָרוֹם יְרָשָׁה: [דברים לג, כג]

ד) שְׂאוּ יְדֵכֶם קֹדֶשׁ וּבָרְכוּ אֶת יְיָ: [תהלים קלד, ב]

לעזי רש"י

פריש"ק. פירוש חדש (תוספות רבינו יהודה), נמוג עכשיו מהחבית (עיין ערכות חיים הלכות ברכת המזון סימן ז):

משנת ראשונים

ולא היא התם מעיקרא גברא לא חזי. י"מ דבכל טבילות קאמר דגברא לא חזי, דקודם שירד למים אינו צריך לברך דילמא משום ביעתותא דמיא מימנע ולא טביל, ואחר שיורד אז הוא ערום ואסור לברך משום דלבו רואה את הערוה. [תוספות, פסחים ז:]

תנו רבנן אספרגוס יפה ללב. אגב דקתני לעיל ד' דברים נאמרו בפת נקט נמי הכא מילי דאספרגוס משום דבעי למימר ששה דברים נאמרו באספרגוס, וגם נמי משום דלעיל קתני יין עד שלא נתן לתוכו מים, ואספרגוס קתני אין שותין אותו אלא כשהוא חי. [תוספות הרא"ש] טעון הדחה ושטיפה. היכא דלא שתו בו בשעת האכילה, ועכשיו בשעת הברכה מוציאין אותו נקי, נראה שבודאי א"צ הדחה ושטיפה. [רבינו יונה, דף לז: מדה"ר] חי. רש"י ז"ל פירש שצריך שישימנו בכלי חי ואחר כך יתן בו מים. ויש שפירשו חי שיהא הכלי שלם, ואמרינן נמי בבבא קמא ששבירתן של כלים זו היא מיתתן. [הריטב"א] אנו אין לנו אלא ארבעה בלבד. וסימניך חמשה, ח' חי, מ' מלא, ש' שטיפה, ה' הדחה, או אם תרצה אמור שמח"ה מפני שכתוב (תהלים קד) ויין ישמח לבב אנוש. [שולחן של ארבע שער א] שנאמר ומלא ברכת ה' ים ודרום ירשה. ר' יוחנן היה מוכיח נחלה בלא מצרים מלשון ים ודרום ירשה, ור' יוסי מודה ליה בכך ומוסיף ממה שכתוב ים ודרום ירשה ולא אמר רש לפי שהעולם הבא נברא ביו"ד והעוה"ז בה"א. [שולחן של ארבע שער א] זוכה ונוחל שני עולמים, העולם הזה והעולם הבא. וא"ת האיך לומד מכאן דזוכה לעולם הבא, ויש לפרש דלא איצטריך למילף אלא שזוכה לעולם הזה מפני ששכר רוב המצות הוא לעולם הבא ויש מהם שאוכל פירותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא, וכיון שמכלם יש שכר לעולם הבא לא צריך קרא להכי אלא שנוטל שכר בעולם הזה וממילא שמעינן לעולם הבא. [תוספות הרא"ש]

עין משפט נר מצוה

פא א מיי' פי"א מהל' ברכות הל' ז סמג עשין כז טוש"ע י"ד סי' רסח סעיף ב:
פב ב מיי' פ"ד שם הל' ג טוש"ע או"ח סי' קסז סעיף ח:
פג ג ש"ע או"ח סי' ד סעיף יא:
פד ד ש"ע י"ד סימן שנט סעיף ב:
פה ה ו מיי' פ"ז שם הל' טו סמג שם טוש"ע או"ח סי' קפג סעי' א ב ג:
פו ז שם סעיף ד:

רב נסים גאון

ללע"ט יפה לרמ"ת רע. סימן הוא. ובהלכות גדולות מפרש ללב לעין לטחול יפה לראש למעים לתחתוניות רע: עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה כו'. בפרקין בגמ' דבני מערבא אמרי אמר ר' אחא ג' דברים נאמרו בכוס של ברכה עטור ומודח ומלא ושלשתן בפסוק אחד (דברים לג) נפתלי שבע רצון ומלא שבע עטור רצון מודח ומלא כמשמעו אמר ר' חייא אם עשיתם כן מה כתוב תמן ים ודרום ירשה אתה זוכה לירש העולם הזה והעוה"ב:

הגהות וציונים

א] הרש"ש מגיה כדתניא עיי"ש: ב] וסי' חמש"ה (גליון) כ"ה בטור או"ח סימן קפג, ועיין תיקוני זוהר סוף תיקון מז, ועיין מגיד תעלומה: ג] ברי"ף ובהרא"ש גורסים גם כאן שנאמר ים ודרום ירשה (וכ"ה בכת"י): ד] [בהרא"ש ליתא לכל זה גם בהרי"ף נדפס בפנים בין שני חצאי עיגולים [כוונתו מאמר ר' חנן וכו'] וכן מוחק ד"ת שם על הגליון ועיקר הגי' שהיה לפני רב אלפס כך איתא חי אמר רב ששת עד ברכת הארץ וכ"כ ר' יונה וכ"כ הב"י סימן קפג ע"ש [וכ"ה במהרש"א] וע"ע תוס' שבת עו ע"ב ד"ה כדי ותוס' עירובין כט ע"ב ותוס' פסחים קח ע"ב ותוס' בבא בתרא צז ע"ב ד"ה עד וכו' מה שפירש ר"ת על מה דאמרינן בברכת הארץ נגד פירש"י דהכא] (גליון): ה] ברי"ף ובהרא"ש הגירסא אמר ר' חיננא בר פפא (ובעשרה בני רב פפא בסיום מסכת ליתא ר' "חיננא" ועיין לעיל מ ע"א דאיתא ג"כ ר' חיננא בר פפא ועיי"ש בהגר"צ): ו] [עי' רש"א] (גליון) דטעות נפל בפירש"י עיי"ש ובהגהות הגר"א, ועיין יעב"ץ: ז] [דבור זה וד"ה מהו שיחזור כו'. לכאורה צ"ל קודם ד"ה יחזור ויאכל] (גליון): ח] בכת"י בגמ' ליתא תיבת "וקתני" ובזה מובן דברי רש"י (דק"ס): ט] דוקא הכא שותהו בבת אחת משום רפואת האספרגוס אבל בעלמא תניא (מס' ד"א רבה סוף פ"ו הובא בפסחים פו ע"ב) השותה כוסו בבת אחת ה"ז גרגרן (תוס' ריה"ח): י] והיא ברייתא הנקראת בשם פרקי היכלות ועיין מהר"ץ חיות: כ] הוא הדין לכוס של קידוש והבדלה (הגהות דברי נחמיה) ועיין רמב"ם הל' שבת פרק כט ה"ז ובמגיד משנה שם: ל] ברש"י שברי"ף הלשון לשם ברכה וכ"ה בטור או"ח סימן קפג ובב"י שם לשון רש"י: מ] בדפו"ר איתא "בנטלי. כוסות כשמגיע לברכת הארץ מוסיף עליה", בדבור אחד, וכן העתיק הטור באו"ח סימן קפג לשון רש"י והיינו שמוסיף כוסות בברכת הארץ ולפנינו נחלק לשני דבורים ע"פ המהרש"א וקאי אהא שמזגן בברכת הארץ: נ] הנוסח בתוס' ריה"ח הוא, תימה והלא טמא אינו אסור לברך וי"ל דמיירי בטבילת גרים ובקונטרס פירש דבעלי קריין אסורים בדברי תורה ומפני אותה טבילה וכו', וכ"ה ברש"י פסחים ז ע"ב ד"ה דאכתי: ס] בתוס' ר"פ ואינו ראוי לברך: ע] [כל זה ליתא לפנינו שם] (גליון): פ] וכ"ה בכת"י ועיין רש"ש:

שנינו בברייתא, **וְנוֹתְנוֹ** [-את הכוס] **לַיָּמִין.** הגמרא דנה בהלכה זו: **אָמַר רַבִּי חִיָּיא בַּר אַבָּא אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן,** החכמים **הָרִאשׁוֹנִים שָׁאֲלוּ,** יד **שְׂמֹאל מַהוּ שֶׁתְּסַיֵּיעַ לְיַד יָמִין** להחזיק את הכוס של ברכה[נח]. ולא פשטו את ההלכה בזה. ולפיכך **אָמַר רַב אַשִׁי, הוֹאִיל וְרִאשׁוֹנִים אִיבַּעְיָא לְהוּ וְלָא אִיפְּשַׁט לְהוּ** - הואיל והראשונים הסתפקו בשאלה זו ולא נפשטה שאלתם,

---

נח. ספק הגמרא הוא בכוסות גדולות מדי שקשה להחזיקם רק בימין, או שהיתה ברכת המזון ארוכה, כגון בראש חדש טבת שחל להיות בשבת, שיש בו שלש הזכרות, של שבת, של ראש חודש, ושל חנוכה. תוספות (ד"ה שמאל).

נחלקו הפוסקים על איזה סיוע הסתפקה הגמרא. הבית יוסף (או"ח סי' קפג סעי' ד ד"ה ומ"ש אין) ביאר בדעת שבולי הלקט (סי' קנו), שהנידון הוא באופן שמחזיק את הכוס גם ביד שמאל, אבל כאשר רק יד ימין נוגעת בכוס, ויד שמאל מסייעת תחתיה מותר. שכן 'מסייע אין בו ממש' (ביצה כב.). והמגן אברהם (שם סק"ז) כתב, שמלשון הטור משמע, שהספק היה, האם מותר לסמוך בשמאלו מתחת יד ימינו אף שאינו נוגע, שאם הוא נוגע בכוס גם ביד שמאל הרי זה נקרא שמחזיקו בשתי ידיו, ובודאי שאסור, שהרי כתוב שמקבלו בשתי ידיו ואחר כך נותנו בימין. והב"ח (שם סעי' ו) כתב, שלפי דעת שבולי הלקט לא באו לדון אלא שלא יחזיק את חצי הכוס בימינו וחצי הכוס בשמאלו, אבל אם מחזיק את הכוס בימינו באמצע גובה הכוס, ונותן את שמאלו מתחת הכוס, הרי מסייע כזה אין בו ממש ומותר.

מסורת הש"ס עם הוספות

א) שבת לא:, ב) פסחים ז:, ג) נדרים סו. ע"ש, ד) עיין תוס' לקמן עמוד ב ד"ה והלכתא, ה) [עי' לעיל נ: תוס' ד"ה מודים וע"ע תו' סנהדרין ע. ד"ה אין], ו) עיין סוכה לג:, ז) עיין שבת קט: חולין נט ריש ע"א וברש"י שם, ח) [לעיל נ.], ט) [וע"ע תוס' פסחים ז: ד"ה על] וחולין קלו: סוד"ה כרבי אלעאי, י) דברים לג כג.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה מי שאכל ושתה ולא ברך אברכה דלפניהם קאי:

הגהות הגר"א

[א] רש"י ד"ה יחזור כו' (ויעשה ברכה לבטלה). תא"מ: [ב] שם ד"ה מהו שיחזור כו' באמצע אכילה ושתיה. כצ"ל (ערש"א): [ג] גמ' ושתק מותר במיושן. כצ"ל פ]: [ד] שם מעטר ליה בנטלי חי אמר רב ששת עד ברכת הארץ. כצ"ל (וכ"כ רבינו בא"ח סי' קפ"ג):

גליון הש"ס

גמ' אל תטול חלוקך. מג"א סי' ד סק"א:

תורה אור השלם

א) יִמָּלֵא פִי תְּהִלָּתֶךָ כָּל הַיּוֹם תִּפְאַרְתֶּךָ: [תהלים עא, ח]

ב) וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל הַשָּׂטָן יִגְעַר יְיָ בְּךָ הַשָּׂטָן וְיִגְעַר יְיָ בְּךָ הַבֹּחֵר בִּירוּשָׁלָיִם הֲלוֹא זֶה אוּד מֻצָּל מֵאֵשׁ: [זכריה ג, ב]

ג) וּלְנַפְתָּלִי אָמַר נַפְתָּלִי שְׂבַע רָצוֹן וּמָלֵא בִּרְכַּת יְיָ יָם וְדָרוֹם יְרָשָׁה: [דברים לג, כג]

ד) שְׂאוּ יְדֵכֶם קֹדֶשׁ וּבָרְכוּ אֶת יְיָ: [תהלים קלד, ב]

לעזי רש"י

פריש"ק. פירוש חדש (תוספות רבינו יהודה), נמזג עכשיו מהחבית (עיין ארחות חיים הלכות ברכת המזון סימן ז):

משנת ראשונים

ולא היא התם מעיקרא גברא לא חזי. י"מ דבכל טבילות קאמר דגברא לא חזי, דקודם שירד למים אינו צריך לברך דילמא משום ביעתותא דמיא מנע ולא טביל, ואחר שיורד אז הוא ערום ואסור לברך משום דלבו רואה את הערוה. [תוספות, פסחים ז:]

תנו רבנן אספרגוס יפה ללב. אגב דקתני לעיל ד' דברים נאמרו באספרגוס [illegible] נמי הכא מילי דאספרגוס משום דבעי למימר ששה דברים נאמרו באספרגוס, וגם נמי משום דלעיל קתני יין עד שלא נתן לתוכו מים, ואספרגוס קתני אין שותין אותו אלא כשהוא חי. [תוספות הרא"ש] טעון הדחה ושטיפה. היכא דלא שתו בו בשעת האכילה, ועכשיו בשעת הברכה מוציאין אותו נקי, נראה שבודאי א"צ הדחה ושטיפה. [רבינו יונה, דף לז: מדה"ר] חי. רש"י ז"ל פירש שצריך [illegible] ואחר כך יתן בו מים. ויש שפירשו חי שיהא הכלי שלם, ואמרינן נמי בבבא קמא ששבירתן של [illegible]. [הריטב"א] אנו אין לנו אלא ארבעה בלבד. וסימניך חמשה, ח' חי, מ' מלא, ש' שטיפה, ה' הדחה, או אם תרצה אמור שמח"ה מפני שכתוב (תהלים קד) ויין ישמח לבב אנוש. [שולחן של ארבע שער א] [illegible] ומלא ברכת ה' ים ודרום ירשה. ר' יוחנן היה מוכיח נחלה בלא מצרים מלשון ים ודרום ירשה, ור' יוסי [illegible] ממה שכתוב ים ודרום ירשה ולא אמר רש לפי שהעולם הבא נברא ביו"ד והעוה"ז בה"א. [שולחן של ארבע שער א] זוכה ונוחל שני עולמים, העולם הזה והעולם הבא. וא"ת האיך לומד מכאן דזוכה לעולם הבא, ויש לפרש דלא איצטריך למילף אלא שזוכה לעולם הזה מפני ששכר רוב המצות הוא לעולם הבא ויש מהם שאוכל פירותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא, וכיון שמכלם יש שכר לעולם הבא לא צריך קרא להכי אלא שנוטל שכר בעולם הזה וממילא שמעינן לעולם הבא. [תוספות הרא"ש]

רש"י

במידי דלא ממאיס נמי. למה לי פולטן, לסלקינהו לצד אחד: יחזור ויאכל שום אחר. כדי שיסריח יותר, כלומר יוסיף על סרחונו [א] ויעשה ברכה לבטלה[י]: [ז] מי שאכל ושתה ולא ברך. (א) לפניהם קאי אברכת המוציא וברכת היין: מהו שיחזור וכו'. [ב] לאחר אכילה ושתיה: הלכך. כיון דאם נזכר באמצע יכול לברך, אפי' גמר סעודתו נמי יכול לברך: על הטבילה. אלמא אע"ג דטבל הויא ברכה: התם מעיקרא לא חזי. דרוב טבילות משום קרי הם, ובעלי קריין אסורים בברכות שהם דברי תורה כדאמרינן בפרק מי שמתו (דף כ:), ודחוי מעיקרא לאו דחוי הוא[י] ולכי מתקן הדר מברך, אבל האי מעיקרא איחזי, וכיון דגמר אידחי, והואיל ואידחי אידחי: אספרגוס. כוס שהיו שותים בכל בקר אליבא ריקנא[ע] לרפואה: דבחמרא עסקינן. דאמרינן לקמן בשמעתין אספרגוס ללע"ט יפה ואוקמינן בשל יין. וסימן לע"ט לב עין טחול: וכ"ש לבני מעים. קושיא היא, כלו' בדחמרא קתני וכ"ש לבני מעים[פ]: והתניא. לקמן לרמ"ת קשה אספרגוס של יין. וסימן רמ"ת ראש מעים תחתוניות: כי תניא ההיא. דקתני וכ"ש לבני מעים: ביין מיושן. של ג' שנים, כדתנן בבבא בתרא (דף צח.) ישן משל אשתקד מיושן של שלש שנים: קונם יין שאני טועם. כהקדש יהא עלי יין שאני טועם: אלא חי. יין חי שאינו מזוג: אין מפסיקין בו. אלא שותהו בבת אחת[ט]: ואין סומכין אותו. לאכול אחריו מיד: בדחמרא. סמיכתו בפת: בדשכרא. סמיכתו במינו, אם שכר תאנים סומכו בתאנים ואם של תמרים הוא סומכו בתמרים: לוקה. בחולי: בדחמרא. לא ירוק: בדשכרא. אם לא רק מים הבאים בפיו אחריו לוקה: אפילו בפני המלך. ירוק ואל יסתכן: סוריאל. מלאך חשוב גבה לפני הקב"ה: אל תטול חלוקך שחרית מיד השמש. אלא אתה בעצמך טלהו ממקום שהוא שם ותלבשנו: תכספית. שם חבורת שדים: איסתלגנית. שם חבורת מלאכי חבלה: אימתי יבא אדם לידי אחד מן הדברים הללו וילכד. רבי ישמעאל עלה לרקיע על ידי שם, בברייתא דמעשה מרכבה[י]: גודא. כותל: כוס של ברכה. ברכת המזון[ק]: הדחה ושטיפה וכו'. כולהו מפרש להו ואזיל: מן הקרקע. אם ע"ג קרקע הסב, ואם על גבי שלחן מגביהו מן השלחן: במתנה. דרך דורון וחשיבות: לאנשי ביתו. לאשתו: חי. שמוזגו במים לאחר שנתנו בכוס חי, אבל לברך עליו חי הא אמרן במתני'[ר] אין מברכין. אי נמי חי בלע"ז פריש"ק להביאו מן החבית לשמו[ל]: מעטרהו בתלמידים. תלמידיו סובבין אותו כשהוא מברך: בנטלי. [מ] כוסות: ובברכת הארץ. כשמגיע לברכת הארץ מוסיף עליה: מעטף. בטליתו: אנן

גמרא

במידי דלא ממאיס נמי לסלקינהו לצד אחד וליברך תרגמא רב יצחק קסקסאה קמיה דרבי יוסי בר אבין משמיה דרבי יוחנן משום שנאמר א) ימלא פי תהלתך. בעו מיניה מרב חסדא מי שאכל ושתה ולא ברך מהו שיחזור ויברך אמר להו א) מי שאכל שום וריחו נודף יחזור ויאכל שום אחר כדי שיהא ריחו נודף אמר רבינא הלכך אפילו גמר סעודתו יחזור ויברך דתניא ב) א טבל ועלה אומר בעלייתו ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על הטבילה ולא היא התם מעיקרא גברא לא חזי הכא ב מעיקרא גברא חזי והואיל ואידחי אידחי: תנו רבנן אספרגוס יפה ללב וטוב לעינים וכ"ש לבני מעים והרגיל בו יפה לכל גופו והמשתכר הימנו קשה לכל גופו מדקתני יפה ללב מכלל דבחמרא עסקינן וקתני וכל שכן לבני מעים והתניא ללע"ט יפה לרמ"ת קשה כי תניא ההיא במיושן ג) כדתנן[ח] קונם יין שאני טועם שהיין קשה לבני מעים אמרו לו והלא מיושן יפה הוא לבני מעים ושתק [ג] אסור בחדש ומותר במיושן שמע מינה: תנו רבנן ששה דברים נאמרו באספרגוס אין שותין אותו אלא כשהוא חי ומלא מקבלו בימין ושותהו בשמאל ואין משיחין אחריו ואין מפסיקין בו ואין מחזירין אותו אלא למי שנתנו לו ורק אחריו ואין סומכין אותו אלא במינו והתניא אין סומכין אותו אלא בפת לא קשיא הא בדחמרא הא בדשכרא תני חדא ללע"ט יפה לרמ"ת קשה ותניא אידך לרמ"ת יפה ללע"ט קשה לא קשיא הא בדחמרא הא בדשכרא תני חדא רק אחריו לוקה ותניא אידך לא רק אחריו לוקה לא קשיא הא בדחמרא הא בדשכרא א"ר אשי השתא דאמרת לא רק אחריו לוקה מימיו נזרקין אפילו בפני המלך: א"ר ישמעאל בן אלישע שלשה דברים סח לי סוריאל שר הפנים ה) אל תטול חלוקך שחרית מיד השמש ותלבש ג ואל תטול ידיך ממי שלא נטל ידיו ואל תחזיר כוס אספרגוס אלא למי שנתנו לך מפני שתכספית ואמרי לה אסתלגנית של מלאכי חבלה מצפין לו לאדם ואומרים אימתי יבא אדם לידי אחד מדברים הללו וילכד. אמר ריב"ל שלשה דברים סח לי מלאך המות אל תטול חלוקך שחרית מיד השמש ותלבש ואל תטול ידיך ממי שלא נטל ידיו ד ואל תעמוד לפני הנשים בשעה שחוזרות מן המת מפני שאני מרקד ובא לפניהן וחרבי בידי ויש לי רשות לחבל ואי פגע מאי תקנתיה לינשוף מדוכתיה ארבע אמות אי איכא נהרא ליעבריה ואי איכא דרכא אחרינא ליזיל בה ואי איכא גודא ליקו אחורא ואי לא ליהדר אפיה ולימא ב) ויאמר ה' אל השטן יגער ה' בך וגו' עד דחלפי מיניה: א"ר זירא א"ר אבהו ואמרי לה במתניתא תנא עשרה[ו] דברים נאמרו בכוס של ברכה טעון הדחה ושטיפה חי ומלא עיטור ועיטוף נוטלו בשתי ידיו ונותנו בימין ומגביהו מן הקרקע טפח ונותן עיניו בו ויש אומרים אף משגרו במתנה לאנשי ביתו אמר ר' יוחנן אנו אין לנו אלא ארבעה בלבד[כ] ה הדחה שטיפה ו) חי ומלא תנא הדחה מבפנים ושטיפה מבחוץ א"ר יוחנן כל המברך על כוס מלא נותנין לו נחלה בלי מצרים שנאמר ג) ומלא ברכת ה' ים ודרום ירשה ר' יוסי בר חנינא אומר זוכה ונוחל שני עולמים העולם הזה והעולם הבא[ג] עיטור רב יהודה מעטרהו בתלמידים רב חסדא מעטר ליה בנטלי [ד] אמר ר' חנן ובחי ז אמר רב ששת ובברכת הארץ[י] עיטוף רב פפא מעטף ויתיב רב אסי פרים סודרא על רישיה ח נוטלו בשתי ידיו א"ר חיננא[ה] בר פפא מאי קראה ד) שאו ידיכם קדש וברכו את ה' ונותנו לימין א"ר חייא בר אבא אמר ר' יוחנן ראשונים שאלו שמאל מהו שתסייע לימין אמר רב אשי הואיל וראשונים איבעיא להו ולא איפשט להו אנן

תוספות

מעיקרא גברא לא חזי. תימה והלא טמא אינו אסור לברך ובקונטרס פירש דבעלי קריין אסורים בדברי תורה וי"ל דמיירי בטבילת גרים[נ] ומפני אותה טבילה הצריכו לכל שאר טבילות לברך לאחר טבילה וכן בנט"י שפעמים אדם בא מבית הכסא ואין אדם[ס] ראוי לברך עד לאחר הנטילה נהגו העם לברך כל שאר ברכת ידים לאחר נטילה[ט]:

אין לנו אלא ארבעה דברים. ומיהו לא משמע (כן) דפליג ר' יוחנן אההיא דנותנו לימינו כדאמרי' לקמן א"ר יוחנן ראשונים שאלו מהו שתסייע שמאל לימין משמע שכן היו נוהגים. ומיהו מדהאמוראים היו עושים עיטור ועיטוף משמע שהיו מחמירים על עצמן והיו נזהרים בכולן ולפיכך יש להחמיר בכוס של ברכה:

שטיפה חי ומלא. ירושלמי דסוף פירקין א"ר אחא שלשה דברים נאמרו בכוס של ברכה מלא עיטור ומודח ושלשתן מקרא[י] נפתלי שבע רצון ומלא ברכת ה' שבע עיטור רצון מודח ומלא כמשמעו:

שטיפה מבחוץ והדחה מבפנים. ופי' ר"י דוקא שאין הכוס יפה שיש בו שיורי כוסות אבל אם הוא יפה בלאו הכי שפיר דמי דלא בעינן אלא שיהא כוס של ברכה יפה:

זוכה לשני עולמות. פי' הרב רבי יוסף ממרשיליי"א מדהוה ליה למכתב ים ודרום רש וכתב ירשה הרי יו"ד ה"א יתירה וביו"ד ה"א נבראו שני עולמות כדאמרינן בהתכלת (מנחות ד' כט:) כי ביה ה' צור עולמים (אל תקרי צור אלא צר וכו'[ע]):

שמאל מהו שתסייע לימין. בכוסות גדולות מיירי או בראש חדש טבת שחל להיות בשבת שהוא בחנוכה או בנישואין וצריך להאריך בברכת המזון:

אין

עין משפט נר מצוה

פא א מיי' פי"א מהל' ברכות הל' ז סמג עשין כז טוש"ע י"ד סי' רסח סעיף ב:
פב ב מיי' פ"ד שם הל' ג טוש"ע או"ח סי' קסז סעיף ח:
פג ג ש"ע או"ח סי' ד סעיף יא:
פד ד ש"ע י"ד סימן שנט סעיף ב:
פה ה ו מיי' פ"ז שם הל' טו סמג שם טוש"ע או"ח סי' קפג סעי' א ב ג:
פו ז שם סעיף ד:

רב נסים גאון

ללע"ט יפה לרמ"ת רע. סימן הוא. ובהלכות גדולות מפרש ללב לעין לטחול יפה לראש למעים לתחתוניות רע: עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה כו'. בפרקין בגמ' דבני מערבא אמרי אמר ר' אחא ג' דברים נאמרו בכוס של ברכה עטור ומודח ומלא ושלשתן בפסוק אחד (דברים לג) נפתלי שבע רצון ומלא שבע עטור רצון מודח ומלא כמשמעו אמר ר' חייא אם עשיתם כן מה כתוב תמן ים ודרום ירשה אתה זוכה לירש העולם הזה והעוה"ב:

הגהות וציונים

א] הרש"ש מגיה כדתניא עיי"ש: ב] וסי' חמש"ה (גליון) כ"ה בטור או"ח סימן קפג, ועיין תיקוני זהר סוף תיקון מז, ועיין מגיד תעלומה: ג] ברי"ף וברא"ש גורסים גם כאן שנאמר ים ודרום ירשה (וכ"ה בכת"י): ד] [בהרא"ש ליתא לכל זה גם בהרי"ף נדפס בפנים בין שני חצאי עיגולים [כוונתו מאמר ר' חנן וכו'] וכן מוחק ד"ת שם על הגליון ועיקר הגי' שהיה לפני רב אלפס כך איתא חי אמר רב ששת עד ברכת הארץ וכ"כ ר' יונה וכ"כ הב"י סימן קפג ע"ש [וכ"ה במהרש"א] ועי' תוס' שבת עו ע"ב ד"ה כדי ותוס' עירובין כט ע"ב ותוס' פסחים קז ע"ב ותוס' בבא בתרא צז ע"ב ד"ה עד וכו' מה שפירש ר"ת על מה דאמרינן בברכת הארץ נגד פירש"י דהכא] (גליון): ה] ברי"ף וברא"ש הגירסא חנינא בר פפא (ובעשרה בר פפא בסיום מסכת ליתא "חיננא" ועיין לעיל מ ע"א דאיתא ג"כ ר' חיננא בר פפא ועיי"ש בהגר"צ): ו] [עי' רש"א] (גליון) דעות נפל בפירש"י עיי"ש ובהגהות הגר"א, ועיין יעב"ץ: ז] [דבור זה וד"ה מהו שיחזור כו'. לכאורה צ"ל קודם ד"ה יחזור ויאכל] (גליון): ח] בכת"י בגמ' ליתא תיבת "וקתני" ובזה מובן דברי רש"י (דק"ס): ט] דוקא הכא שותהו בבת אחת משום רפואת האספרגוס אבל בעלמא תניא (מס' ד"א רבה סוף פ"ט) הובא בפסחים פו ע"ב השותה כוסו בבת אחת ה"ז גרגרן (תוס' ריה"ח): י] והיא ברייתא הנקראת בשם פרקי היכלות ועיין מהר"ץ חיות: כ] הוא הדין לכוס של קידוש והבדלה (הגהות דברי נחמיה) ועיין רמב"ם הל' שבת פרק כט ה"ז ובמגיד משנה שם: ל] ברש"י [illegible] לשם ברכה וכ"ה בטור או"ח סימן קפג ובב"י שם לשון רש"י: מ] בדפו"ר איתא "בנטלי. כוסות [illegible] הארץ מוסיף עליה", בדבור אחד, וכן העתיק הטור באו"ח סימן קפג לשון רש"י והיינו שמוסיף [illegible] ולפנינו נחלק לשני דבורים ע"פ המהרש"א וקאי אהא שמזגן בברכת הארץ: נ] הנוסח בתוס' [illegible] והלא טמא אינו אסור לברך וי"ל דמיירי בטבילת גרים ובקונטרס פירש דבעלי [illegible] בדברי תורה ומפני אותה טבילה וכו', וכ"ה ברש"י פסחים ז ע"ב ד"ה דאכתי: ס] בתוס' [illegible] לברך: ע] [כל זה ליתא לפנינו שם] (גליון): פ] וכ"ה בכת"י ועיין רש"ש:

אנן נעבד לחומרא ומגביהו מן הקרקע טפח א"ר אחא בר' חנינא מאי קראה (א) כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא ונותן עיניו בו כי היכי דלא ניסח דעתיה מיניה ומשגרו לאנשי ביתו במתנה כי היכי דתתברך דביתהו. עולא אקלע לבי רב נחמן כריך ריפתא בריך ברכת מזונא יהב ליה כסא דברכתא לרב נחמן א"ל רב נחמן לישדר מר כסא דברכתא לילתא א"ל הכי א"ר יוחנן אין פרי בטנה של אשה מתברך אלא מפרי בטנו של איש שנאמר (ב) וברך פרי בטנך פרי בטנה לא נאמר אלא פרי בטנך תניא נמי הכי ר' נתן אומר מנין שאין פרי בטנה של אשה מתברך אלא מפרי בטנו של איש שנאמר וברך פרי בטנך פרי בטנה לא נאמר אלא פרי בטנך אדהכי שמעה ילתא קמה בזיהרא ועלתה לבי חמרא ותברא ד' מאה דני דחמרא א"ל רב נחמן נשדר לה מר כסא אחרינא שלח לה כל האי נבגא דברכתא היא שלחה ליה ממהדורי מילי ומסמרטוטי כלמי. א"ר אסי אין מסיחין על כוס של ברכה ואמר רב אסי אין מברכין על כוס של פורענות מאי כוס של פורענות א"ר נחמן בר יצחק כוס שני תנ"ה השותה כפלים לא יברך משום שנאמר (ג) הכון לקראת אלהיך ישראל והאי לא מתקן. א"ר אבהו ואמרי לה במתניתא תנא האוכל ומהלך מברך מעומד וכשהוא אוכל מעומד מברך מיושב וכשהוא מיסב ואוכל יושב ומברך והלכתא בכולהו יושב ומברך:

הדרן עלך שלשה שאכלו

אלו דברים שבין בית שמאי ובין בית הלל בסעודה ב"ש אומרים מברך על היום ואח"כ מברך על היין וב"ה אומרים מברך על היין ואחר כך מברך על היום. ב"ש אומרים נוטלין לידים ואח"כ מוזגין את הכוס וב"ה אומרים מוזגין את הכוס ואח"כ נוטלין לידים. ב"ש אומרים מקנח ידיו במפה ומניחה על השלחן וב"ה אומרים על הכסת. ב"ש אומרים מכבדין את הבית ואח"כ נוטלין לידים וב"ה אומרים נוטלין לידים ואח"כ מכבדין את הבית. ב"ש אומרים נר ומזון בשמים והבדלה וב"ה אומרים נר ובשמים מזון והבדלה ב"ש אומרים שברא מאור האש וב"ה אומרים [ז] בורא מאורי האש. אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של עכו"ם ולא על הנר ולא על הבשמים של מתים ולא על הנר ולא על הבשמים של ע"ז ואין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו. מי שאכל ושכח ולא בירך ב"ש אומרים יחזור למקומו ויברך וב"ה אומרים יברך במקום שנזכר ועד מתי מברך [ח] עד כדי שיתעכל המזון שבמעיו. בא להן יין אחר המזון אם אין שם אלא אותו כוס בית שמאי אומרים מברך על היין ואח"כ מברך על המזון ובית הלל אומרים מברך על המזון ואח"כ מברך על היין. ועונין אמן אחר ישראל המברך ואין עונין אמן אחר כותי המברך עד שישמע כל הברכה כולה: **גמ'** תנו רבנן דברים שבין ב"ש וב"ה בסעודה ב"ש אומרים מברך על היום ואח"כ מברך על היין שהיום גורם ליין שיבא וכבר קדש היום ועדיין יין לא בא וב"ה אומרים מברך על היין ואח"כ מברך על היום שהיין גורם לקדושה שתאמר דבר אחר ברכת היין תדירה וברכת היום אינה תדירה תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם והלכה כדברי ב"ה מאי ד"א וכי תימא התם תרתי והכא חדא ה"נ תרתי נינהו ברכת היין תדירה וברכת היום אינה תדירה תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם והלכה כדברי ב"ה פשיטא דהא נפקא בת קול איבעית אימא קודם בת קול ואיבעית אימא לאחר בת קול

ורבי

רש"י

אנן נעבד לחומרא. שלא תסייע שמאל לימין בשעת ברכה: שמעה ילתא. שלא ישגר לה כוס של ברכה: קמה בזיהרא. עמדה בכעס: כל האי נבגא דברכתא היא. כל יין שבחבית ככוס של ברכה הוא, שתי ממנו: נבגא. כוס. כמו לשתי מר (י) אנבגא: ממהדורי מילי. ממחזרי בעיירות ירבו תמיד דברים: ומסמרטוטי[א] כלמי. וממשחקי בגדים בלויים וממורטים ירבו כנים. כנים (ח) מתרגמי' כלמתא (ט): אין מסיחין. משאחזו עד שיברך: כוס שני. שהוא של זוגות, והעומד (א) על שלחנו ושתי זוגות ניזוק על ידי שדים: כפלים. זוגות: הכון לקראת (ב). בדברים נאים ולא בדברי פורענות: מסב. במטה דרך הסבה: והלכתא בכולהו יושב ומברך[ב]:

הדרן עלך שלשה שאכלו

אלו דברים וכו' בסעודה. שנחלקו בהלכות סעודה: מברך על היום. בקידוש שבתות וימים טובים: ואחר כך מוזגין את הכוס. יין הבא לפני המזון, כדאמרינן בפרק כיצד מברכין (דף מג.) הסבו אע"פ שנטל כו' הביאו להם יין וכו', וקאמרי ב"ש נוטלין לידים ואחר כך שותים את הכוס ואוכלים סעודתם בההיא נטילה, וב"ה אומרים מוזגין את הכוס ושותין אותו ואחר כך נוטלין לידים, וטעמא דתרוייהו מפרש בגמרא: מקנח ידיו במפה. מנטילת מים ראשונים: ומניחה על השולחן. ומקנח בה ידיו תמיד מזוהמת התבשיל: וב"ה אומרים. על הכר או על הכסת יניחנה אחרי כן ושם יקנח בה ידיו תמיד, וטעמא מפרש בגמ' (י): מכבדין את הבית. מקום שאכלו שם אם הסבו על גבי קרקע מכבדים את הקרקע, או אם הסבו על השלחן מכבדין את השלחן משיורי אוכלין שנתפזרו עליו: ואחר כך נוטלין לידים. מים אחרונים: נר ומזון. מי שאין לו אלא כוס אחד במוצאי שבת מניחו עד לאחר המזון, וסודר עליו נר ומזון ובשמים והבדלה כו'[ג]: אין מברכים על הנר ועל הבשמים של עכו"ם ושל מתים. טעמא דכולהו מפרש בגמרא (כ): שיאותו. שיהו נהנים ממנו: עד כדי שיתעכל המזון. מפרש שיעורא בגמ' (ל): מברך על היין. בגמרא (מ) מפרש פלוגתייהו: עונין אמן אחר ישראל המברך. אפילו לא שמע אלא סוף ברכה, אבל לא לאחר כותי שמא ברך להר גרזים (נ): **גמ'** שהיום גורם ליין שיבא. כוס זה לא בא אלא בשביל שבת לקידוש: וכבר קדש היום. משקבלו עליו, או מלאת הכוכבים: ועדיין יין לא בא. לשלחן, וכשם שקודם לכניסה כך קודם לברכה: שהיין גורם לקדושה שתאמר. שאם אין יין לא מקדשין, והמקדש על הפת גם הוא במקום יין וברכת הפת קודמת: תדיר קודם. נפקא לן במסכת זבחים (ס)

תוספות

אין מסיחין על כוס של ברכה. פירש"י שלא יסיח (דעת) המברך משנתנו לו כוס של ברכה וה"ה המסובין שאין רשאין להסיח דבעינן שיתכוין שומע ומשמיע (פ) וגם אין להפסיק השומעים בשיחת חולין כמו שאין המברך רשאי להסיח ואע"פ שאמר התם (פרק בתרא דר"ה ד' לד:) שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום יצא משמע שהשומע סח בינתים ואפילו הכי יצא אך לכתחלה אין לעשות כן ומיהו נראה דהיינו דוקא בשעה שהמברך שותק מעט בין ברכה לברכה אבל בשעה שהוא מברך אם היה מדבר אפילו בדיעבד לא יצא:

והלכתא בכולהו יושב ומברך. לפי שברכת המזון דאורייתא החמירו בה להיות יושב ומברך שהרי עשרה דברים נאמרו בו (ל) מה שאין כן בשאר ברכות והוא נוטריקון ואכלת ושבעת שב עת וברכת לברכת המזון מפי רבי משה אלברט:

הדרן עלך שלשה שאכלו

מהאי קרא דכתיב במוספין (ע) מלבד עולת הבקר אשר לעולת התמיד תעשו את אלה, מלבד משמע לאחר שהקרבתם התמיד תקריבו המוספין, וקא דרשינן אשר לעולת התמיד קרא יתירה למילף דבשביל שהיא תמיד הקדימה הכתוב, ומכאן אתה למד לכל התמידין[ד]:

עין משפט נר מצוה

[א ב מיי' פכ"ט מהל' שבת הל' ז]:

פז א ב ג ד סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קפג סעיף ד:

פח ה מיי' פ"ז מהלכות ברכות הלכה טו טוש"ע שם סעיף ו:

פט ו מיי' פ"ד שם הל' א סמג שם טוש"ע או"ח סי' קפג סעיף ט:

א ז מיי' פכ"ט מהל' שבת הלכה ו ז סמג עשין כט טוש"ע או"ח סי' רעא סעיף י:

[ז מיי' פכ"ט מהלכות שבת הל' כד טוש"ע או"ח סי' רצח סעיף א]:

ב ח מיי' פ"ט מהל' ברכות הל' ז ח ט ופכ"ט מהל' שבת הל' כה סמג עשין כו כט טוש"ע או"ח סי' ריז סעיף ג ה ו וסי' רצו סעיף ג וסי' רצח סעיף יב:

[ח מיי' פ"ב מהלכות ברכות הל' יד ופ"ד הל' א טוש"ע או"ח סי' קפד סעיף ה]:

ג ט [מיי' פ"ז מהלכות ברכות הלכה יד] טוש"ע או"ח סי' קעד סעיף ג:

ד י מיי' פ"א מהלכות ברכות הלכה יג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רטו סעיף ג:

רב נסים גאון

תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. עיקרו במשנת זבחים בפ"י (דף פט) ובמשנת הוריות בפרק אחרון (דף יב) כל התדיר מחבירו הוא קודם את חבירו ואמרינן בגמרא מנא הני מילי אמר אביי דאמר קרא (במדבר כח) מלבד עולת הבקר אשר לעולת התמיד מכדי כתיב עולת הבקר עולת התמיד למה לי מאי קאמר רחמנא האי דתדיר קדים ברישא:

תורה אור השלם

א) כּוֹס יְשׁוּעוֹת אֶשָּׂא וּבְשֵׁם יְיָ אֶקְרָא: [תהלים קטז, יג]

ב) וַאֲהֵבְךָ וּבֵרַכְךָ וְהִרְבֶּךָ וּבֵרַךְ פְּרִי בִטְנְךָ וּפְרִי אַדְמָתֶךָ דְּגָנְךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ שְׁגַר אֲלָפֶיךָ וְעַשְׁתְּרֹת צֹאנֶךָ עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ לָתֶת לָךְ: [דברים ז, יג]

ג) לָכֵן כֹּה אֶעֱשֶׂה לְּךָ יִשְׂרָאֵל עֵקֶב כִּי זֹאת אֶעֱשֶׂה לָּךְ הִכּוֹן לִקְרַאת אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל: [עמוס ד, יב]

הגהות וציונים

א] ומסמרטוטי (דפו"ר, וכ"ה בגמרא בדפו"ר): ב] המהרי"ץ חיות מעיר דמה הוסיף רש"י על הגמ': ג] תיבת "כו'" מיותר ובכמ"ה ליתא או שצ"ל "כולה" (והיינו הבדלה כולה, באה"מ): ד] נ"ל לכל התדירין (מראה אש) וכ"ה בכת"י:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) פסחים קיד. סוכה נו., ב) פסחים קג., ג) עיין תוס' פסחים קא: ד"ה אלא, ד) [לקמן נג.], ה) תוספתא פרק ה [פסחים קיד.] [סוכה נו.], ו) פסחים שם [קיד.] זבחים נא., ז) [קדושין דף ע.], ח) שמות ח יב, ט) עיין נדה כ: ובגליון שם, י) דף נב:, כ) נב: נג., ל) נג:, מ) נב., נ) עיין ע"ז כז., ס) פט ע"א, ע) במדבר כח כג, פ) ר"ה כח:, צ) לעיל עמוד א.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה כוס שני וכו' והעומד מעל: (ב) ד"ה הכון לקראת אלהיך בדברים:

גליון הש"ס

גמ' ומשגרו לאנשי ביתו. עי' תוי"ט ריש סוטה ד"ה רי"א:

ליקוטי רש"י

נבגא. אנבגא. כוס שהוא רביעית [קידושין ע.]. **מברך על היום.** כשמקדש בערבי שבתות קידוש היום תחלה ואחר כך ברכת היין [סוכה נו.]. **בא להן.** כל ימות השנה קאמר. **אחר המזון.** ובתוך המזון לא בא להם וכשגמרו סעודתם בא להם לפני ברכת המזון [לקמן נב.]. **שהיום גורם ליין שיבא.** שאם לא מפני קידוש לא היה נזקק לכוס לפני סעודה [סוכה שם]. קודם סעודה [רשב"ם פסחים קיד.]. **וכבר קדש היום.** כלומר ועוד טעם אחר שקדש היום מאליו משחשיכה ועדיין יין לא בא לפניו [סוכה שם]. טעם אחר נותן לדבריו דמשקיבלו עליו מיליאת הכוכבים קידש היום ועדיין לא בא יין לשלחן וכשם שקודם לכניסה כך קודם לברכה [רשב"ם שם]. **שהיין גורם לקדושה שתאמר.** שאם לא היה לו יין לא היה מקדש בכדי והוא הדין נמי למקדש על הפת מקדים ברכת הפת מהאי טעמא שהפת במקום יין [סוכה שם]. שאם אין לו יין או פת אינו מקדש והמקדש על הפת מקדש על היין וברכת הפת קודם [רשב"ם שם]. **דהא נפקא בת קול.** לקמן בפירקין (עירובין יג:) שיצאה בת קול ואמרה הלכה כבית הלל [עירובין ו:].

אֲנַן נַעֲבֵד לְחוּמְרָא - לפיכך אנו נעשה לחומרא, ולא תסייע יד שמאל ליד ימין[א].

★

שנינו בברייתא, **וּמַגְבִּיהוֹ** [-את הכוס] **מִן הַקַּרְקַע טֶפַח**. מביאה הגמרא מקור לכך:
מבררת הגמרא, **אָמַר רַבִּי אַחָא בְּרַבִּי חֲנִינָא, מַאי קְרָאָה** - מהו הפסוק בו נרמז דבר זה שיש להגביה את הכוס של ברכה. משיבה הגמרא, שנאמר (תהלים קטז יג), '**כּוֹס יְשׁוּעוֹת אֶשָּׂא וּבְשֵׁם ה' אֶקְרָא**', כאן נרמז שבשעה שקורא בשם ה', יש להגביה את הכוס [אשא, הוא מלשון נשיאה והגבהה], ואין הגבהה פחותה מטפח[ב].

★

שנינו בברייתא, **וְנוֹתֵן עֵינָיו בּוֹ** - בכוס של ברכה. מבארת הגמרא את טעם ההלכה:
הטעם שיש להסתכל על הכוס בשעת הברכה הוא, **כִּי הֵיכִי דְּלָא נִיפַּח דַּעְתֵּיהּ מִינֵּיהּ** - כדי שלא יסיח את דעתו מהכוס.

★

שנינו בברייתא, '**וּמְשַׁגְּרוֹ לְאַנְשֵׁי בֵּיתוֹ** [-לאשתו] **בְּמַתָּנָה**'. מבארת הגמרא את הטעם:
לפיכך יש לשלוח את הכוס של ברכה לאשה, **כִּי הֵיכִי דְּתִתְבָּרֵךְ דְּבֵיתְהוּ** - כדי שתתברך אשתו בפרי בטן על ידי שתיית היין מכוס של ברכה.

מביאה הגמרא מעשה בענין שיגור כוס של ברכה לאשה:
עוּלָּא אִקְלַע לְבֵי רַב נַחְמָן - עולא נזדמן לביתו של רב נחמן, **כְּרִיךְ רִיפְתָּא** - אכל עולא לחם, **בָּרִיךְ בִּרְכַּת מְזוֹנָא** - ובירך ברכת המזון, **יְהַב לֵיהּ כָּסָא דְּבִרְכְתָא לְרַב נַחְמָן** - לאחר שבירך, נתן עולא את הכוס של ברכה לרב נחמן שישתה ממנו, **אָמַר לֵיהּ רַב נַחְמָן, לִישַׁדַּר מַר כָּסָא דְּבִרְכְתָא לְיַלְתָּא** - שלח נא את הכוס של ברכה לאשתי 'ילתא'[ג], כפי ששנינו שיש לשגר לאשה את הכוס של ברכה[ד]. **אָמַר לֵיהּ** עולא, אין צורך לשלוח לה את הכוס של ברכה, **דְּהָכִי** - שכך **אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, אֵין פְּרִי בִטְנָהּ שֶׁל אִשָּׁה מִתְבָּרֵךְ אֶלָּא מִפְּרִי בִטְנוֹ שֶׁל אִישׁ** - פרי בטנה של האשה דהיינו הוולדות אינו מתברך אלא מתוך הברכה של בעלה, **שֶׁנֶּאֱמַר** (דברים ז יג), '**וּבֵרַךְ פְּרִי בִטְנְךָ**', ומדייק רבי יוחנן, שפְּרִי בִּטְנָהּ של האשה **לֹא נֶאֱמַר** בברכה, **אֶלָּא פְּרִי בִטְנְךָ**, כלומר, של האיש, הרי שברכת פרי הבטן תלויה באיש ולא באשה. לפיכך אמר עולא, שאין האשה צריכה לשתות מהכוס של ברכה, ודי במה שהבעל שותה ממנו ומתברך בפרי בטן, שזה ישפיע על האשה[ה].

מביאה הגמרא ברייתא כדברי רבי יוחנן:
תַּנְיָא נַמִּי הָכִי - שנינו כן בברייתא כמו שאמר רבי יוחנן, **רַבִּי נָתָן אוֹמֵר, מִנַּיִן שֶׁאֵין פְּרִי בִטְנָהּ שֶׁל אִשָּׁה מִתְבָּרֵךְ אֶלָּא מִפְּרִי בִטְנוֹ שֶׁל אִישׁ, שֶׁנֶּאֱמַר**, '**וּבֵרַךְ פְּרִי בִטְנְךָ**', ומדייק רבי נתן, **פְּרִי בִטְנָהּ לֹא נֶאֱמַר, אֶלָּא פְּרִי בִטְנְךָ**, מכאן שברכת האשה תלויה בברכת הבעל.

מביאה הגמרא את המשך המעשה של עולא ורב נחמן:
אַדְּהָכִי - בינתיים, **שָׁמְעָה יַלְתָּא** את מה שאמר עולא שלא צריך לשלוח לה מהכוס של ברכה, **קָמָה** ילתא **בְּזִיהֲרָא** - בכעס, **וְעָלְתָה לְבֵי חַמְרָא** - ועלתה למקום בו מונח היין, **וְתַבְרָא אַרְבַּע מְאָה דַּנֵּי דְּחַמְרָא** - ושברה שם ארבע מאות חביות של יין[ו]. רצה רב נחמן לפייסה, לפיכך **אָמַר לֵיהּ רַב נַחְמָן** לעולא, **נְשַׁדַּר לָהּ מַר כָּסָא אַחֲרִינָא** שלח נא לילתא כוס אחר של יין. **וְשָׁלַח לָהּ** - שלח רב נחמן לומר לילתא, **כָּל הַאי, נַבְגָּא דְּבִרְכְתָא הִיא** - כל היין שבחבית[ז] נחשב ככוס של ברכה, ויכולה את לשתות ממנו. **שָׁלְחָה לֵיהּ** - שלחה ילתא להשיב לרב נחמן, **מִמְּהַדּוּרֵי מִילֵּי** - מהאנשים שמסתובבים בעיירות מתרבים דברי הבל, **וּמִמְּסַמַּרְטוּטֵי כַּלְמֵי** - ומסמרטוטי בגדים ישנים מתרבים הכינים. כלומר, הדברים שאמרת אין בהם ממש, ודומים הם לדיבורי המחזרים בעיירות, ולכינים שמתרבים בבגדים שחוקים[ח].

★

הלכה נוספת בכוס של ברכה:
אָמַר רַב אַסִּי, אֵין מְסִיחִין - אין מדברים **עַל כּוֹס שֶׁל בְּרָכָה**, כלומר, משאחז המברך את הכוס בידו לא ידבר[ט] עד שיברך.

★

במסכת פסחים (קט:-קי.) מבואר, שלא יאכל אדם או ישתה 'זוגות', כגון שלא ישתה שתי כוסות יין בזה אחר זה[י], ואם שותה זוגות ועומד מעל שולחנו, דמו בראשו, והוא מסתכן על ידי מזיקים ועל ידי כשפים[יא].

א. **ואף** שזה ספק דרבנן [שהרי כל ענין ברכה על הכוס הוא מדרבנן, וכל שכן אחיזתו בימין] וספק דרבנן לקולא, מכל מקום משום הידור מצוה אמר רב אשי שיש להחמיר בזה. עוד יש לומר, שעיקר הענין של הידור מצוה הוא מדאורייתא, שנאמר (שמות טו ב) 'זה אלי ואנוהו', ודרשו (שבת קלג:), התנאה לפניו במצוות, ולפיכך יש להחמיר בספיקו. אנשי שם (הגהות וליונים על הרי"ף אות ג).

ב. **פירוש** הרשב"ץ (ד"ה כוס). והטעם להגבהת הכוס כתב הטור (או"ח סי' קפג ס"ד), כדי שיהיה נראה לכל המסובין ויסתכלו בו.

ג. **כך** שמה של אשת רב נחמן. רש"י (שבת נד: ד"ה ילתא).

ד. **כתב** המגן אברהם (סי' קפג סק"ח), שמשמע שילתא לא אכלה עמהם, ומכאן שאף אם האשה לא אכלה בסעודה יש לשגר לה כוס של ברכה.

ה. **עולא** אינו סובר כדעת היש אומרים בברייתא לעיל (ע"א), שיש לשגר את הכוס של ברכה לאנשי ביתו. ואפשר שהוא סובר כרבי יוחנן שאמר לעיל, אנו אין לנו אלא ארבעה דברים וכו'. מהרש"א (ח"א ד"ה ופרי). אמנם המשנה ברורה (שעה"צ סי' קפג אות יט) הסתפק מה דעתו של עולא בבעל הבית שמברך בעצמו על הכוס, האם הוא מודה שצריך לשגר את הכוס לאשתו, אלא שאמר שאורח המברך די לו שישגר לבעל הבית ובזה תתברך אשתו [ולפי זה אינו חולק על היש אומרים שבברייתא דלעיל]. או שגם באופן שבעל הבית בירך בעצמו סובר עולא שמכיון ששתה מן הכוס נתברכה אשתו ואינו צריך לשגר לה.

ו. **הטעם** ששברה את החביות היה כדי להראות שאיננה כועסת על שלא נתנו לה כוס יין, שסתם יין אינו חשוב בעיניה, ואף ארבע מאות חביות אינן חשובות בעיניה, אלא כועסת היא על שלא שלחו לה כוס של ברכה. מהרש"א (שם). ובעיון יעקב (ד"ה שמעה) כתב, שיתכן לומר שלפיכך שברה ארבע מאות חביות שהם גימטריה של 'רע עין', לפי שהיה עולא עינו רעה בשל אחרים, שלא להניח לרב נחמן לשלוח לאשתו כוס של ברכה. ובספר בניהו (ד"ה תברא) ביאר, שבודאי לא שברה את החביות בכוונה, שאי אפשר לומר על אשת חבר שהיא 'משבר כלים בחמתו', שנאמר עליו שהוא כאילו עובד עבודה זרה (שבת קה:), אלא מכיון שנכנסה לחדר של היין בכעס קרה איזה תקלה כגון שנפל דבר מה על החביות ונשברו. והביא שם גם פירוש נוסף בשם אביו על דרך הסוד.

ז. **רש"י** (ד"ה כל). ובגליוני הש"ס (ד"ה כל) ציין, שהרוקח (סי' שכט) פירש, שהיין שעל השולחן נחשב ככוס של זימון.

ח. **אף** רב נחמן לא אמר לה שהכל נחשב ככוס של ברכה אלא כדי לפייסה קצת, אבל היא לא נתפייסה בכך, ולכן אמרה לו 'ממהדורי מילי' וכו', דהיינו, שאינן אלא דברים בעלמא. מהרש"א (שם). אמנם ברוקח (שם) משמע, שההלכה כדברי רב נחמן שכל היין שעל השולחן, הוא בכלל כוס של ברכה.
והעיון יעקב (שם) ביאר, שמה שאמרה 'ממהדורי מילי' כוונתה לומר שעולא דיבר דברים מיותרים, והפריד בין הדבקים בין איש לאשתו, ויפה היה לו לשתוק. ומה שאמרה 'ומסמרטוטי כלמי' כוונתה לומר שמי שלובש סמרטוטים מחמת קמצנות, גורם לעצמו שהכינים מצערים אותו, כמו כן מי שמקמץ מלשלוח כוס של ברכה לאשה, מביא מריבה בביתו, ואף גורם נזק, כפי שקרה בשבירת החביות.

ט. **בדברים** בטלים שאינן מענין הברכה. שבולי הלקט (סי' קנו), וספר הבתים (שערי ברכות שער ה אות יח).

י. **ולגבי** שאר מספר זוגי כגון ארבעה, ששה וכו', ראה בסוגיא בפסחים (קי.) שדנו בזה.

יא. **אמנם** הראשונים [מכתם (ד"ה אין), מאורות (ד"ה אין), רשב"ץ (ד"ה הכון)] הביאו את המבואר בסוגיא שם (קי:), שרק מי שמקפיד ונזהר מן הזוגות, מקפידים עמו להזיקו, אבל מי שאינו מקפיד אין מקפידים עמו. וכתב המאירי (ד"ה שתה), שהסוגיא שלהלן לא דיברה אלא בימיהם שהיו מקפידין על הזוגות, אבל עכשיו אין אנו צריכין לחוש לכך.

אנן נעבד לחומרא ומגביהו מן הקרקע טפח א"ר אחא בר' חנינא מאי קראה (א) כום ישועות אשא ובשם ה' אקרא ונותן עיניו בו כי היכי דלא ניסח דעתיה מיניה ומשגרו לאנשי ביתו במתנה כי היכי דתתברך דביתהו. עולא אקלע לבי רב נחמן כריך ריפתא בריך ברכת מזונא יהב ליה כסא דברכתא לרב נחמן א"ל רב נחמן לישדר מר כסא דברכתא לילתא א"ל הכי א"ר יוחנן אין פרי בטנה של אשה מתברך אלא מפרי בטנו של איש שנאמר (ב) וברך פרי בטנך פרי בטנה לא נאמר אלא פרי בטנך תניא נמי הכי ר' נתן אומר מנין שאין פרי בטנה של אשה מתברך אלא מפרי בטנו של איש שנאמר וברך פרי בטנך פרי בטנה לא נאמר אלא פרי בטנך אדהכי שמעה ילתא קמה בזיהרא ועלתה לבי חמרא ותברא ד' מאה דני דחמרא א"ל רב נחמן נשדר לה מר כסא אחרינא שלח לה כל האי נבגא דברכתא היא שלחה ליה ממהדורי מילי ומסמרטוטי כלמי. א"ר אסי אין מסיחין על כוס של ברכה ואמר רב אסי אין מברכין על כוס של פורענות מאי כוס של פורענות א"ר נחמן בר יצחק כוס שני תנ"ה השותה כפלים לא יברך משום שנאמר (ג) הכון לקראת אלהיך ישראל והאי לא מתקן. א"ר אבהו ואמרי לה במתניתא תנא האוכל ומהלך מברך מעומד וכשהוא אוכל מעומד מברך מיושב וכשהוא מיסב ואוכל יושב ומברך והלכתא בכולהו יושב ומברך:

הדרן עלך שלשה שאכלו

אלו דברים שבין בית שמאי ובין בית הלל בסעודה ב"ש אומרים מברך על היום ואח"כ מברך על היין וב"ה אומרים מברך על היין ואחר כך מברך על היום. ב"ש אומרים נוטלין לידים ואח"כ מוזגין את הכוס וב"ה אומרים מוזגין את הכוס ואח"כ נוטלין לידים. ב"ש אומרים מקנח ידיו במפה ומניחה על השלחן וב"ה אומרים על הכסת. ב"ש אומרים מכבדין את הבית ואח"כ נוטלין לידים וב"ה אומרים נוטלין לידים ואח"כ מכבדין את הבית. ב"ש אומרים נר ומזון בשמים והבדלה וב"ה אומרים נר ובשמים מזון והבדלה ב"ש אומרים שברא מאור האש וב"ה אומרים [ז] בורא מאורי האש. אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של עכו"ם ולא על הנר ולא על הבשמים של מתים ולא על הנר ולא על הבשמים של ע"ז ואין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו. מי שאכל ושכח ולא בירך ב"ש אומרים יחזור למקומו ויברך וב"ה אומרים יברך במקום שנזכר ועד מתי מברך [ח] עד כדי שיתעכל המזון שבמעיו. בא להן יין אחר המזון אם אין שם אלא אותו כוס בית שמאי אומרים מברך על היין ואח"כ מברך על המזון ובית הלל אומרים מברך על המזון ואח"כ מברך על היין. ועונין אמן אחר ישראל המברך ואין עונין אמן אחר כותי המברך עד שישמע כל הברכה כולה: **גמ'** תנו רבנן דברים שבין ב"ש וב"ה בסעודה ב"ש אומרים מברך על היום ואח"כ מברך על היין שהיום גורם ליין שיבא וכבר קדש היום ועדיין יין לא בא וב"ה אומרים מברך על היין ואח"כ מברך על היום שהיין גורם לקדושה שתאמר דבר אחר ברכת היין תדירה וברכת היום אינה תדירה תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם והלכה כדברי ב"ה מאי ד"א וכי תימא התם תרתי והכא חדא ה"נ תרתי נינהו ברכת היין תדירה וברכת היום אינה תדירה תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם והלכה כדברי ב"ה פשיטא דהא נפקא בת קול איבעית אימא קודם בת קול ואיבעית אימא לאחר בת קול ורבי

רש"י

אנן נעבד לחומרא. שלא תסייע שמאל לימין בשעת ברכה: שמעה ילתא. שלא ישגר לה כוס של ברכה: קמה בזיהרא. עמדה בכעס: כל האי נבגא דברכתא היא. כל יין שבחבית ככוס של ברכה הוא, שתי ממנו: נבגא. כוס. כמו לשתי מר (ו) אנבגא: ממהדורי מילי. ממחזרי בעיירות ירבו תמיד דברים: ומסמרטוטי[א] כלמי. וממשחקי בגדים בלויים וממורטים ירבו כנים. כנים (ס) מתרגמי' כלמתא (ט): אין מסיחין. משאחזו עד שיברך: כוס שני. שהוא של זוגות, והעומד (א) על שלחנו ושתי זוגות ניזוק על ידי שדים: כפלים. זוגות: הכון לקראת (ג). בדברים נאים ולא בדברי פורענות: מסב. במטה דרך הסבה: והלכתא בכולהו יושב ומברך[ב]:

הדרן עלך שלשה שאכלו

אלו דברים וכו' בסעודה. שנחלקו בהלכות סעודה: מברך על היום. בקידוש שבתות וימים טובים: ואחר כך מוזגין את הכוס. יין הבא לפני המזון, כדאמרינן בפרק כילד מברכין (דף מג.) הסבו אע"פ שנטל כו' הביאו להם יין וכו', וקאמרי ב"ש נוטלין לידים ואחר כך שותים את הכוס ואוכלים סעודתם בההיא נטילה, וב"ה אומרים מוזגין את הכוס ושותין אותו ואחר כך נוטלין לידים, וטעמא דתרוייהו מפרש בגמרא: מקנח ידיו במפה. מנטילת מים ראשונים: ומניחה על השולחן. ומקנח בה ידיו תמיד מזוהמת התבשיל: וב"ה אומרים. על הכר או על הכסת יניחנה אחרי כן ושם יקנח בה ידיו תמיד, וטעמא מפרש בגמ' (י): מכבדין את הבית. מקום שאכלו שם אם הסבו על גבי קרקע מכבדים את הקרקע, או אם הסבו על השלחן מכבדין את השלחן משיורי אוכלין שנתפזרו עליו: ואחר כך נוטלין לידים. מים אחרונים: נר ומזון. מי שאין לו אלא כוס אחד במוצאי שבת מניחו עד לאחר המזון, וסודר עליו נר ומזון ובשמים והבדלה כו' (ג): אין מברכים על הנר ועל הבשמים של עכו"ם ושל מתים. טעמא דכולהו מפרש בגמרא (כ): שיאותו. שיהו נהנים ממנו: עד כדי שיתעכל המזון. מפרש שיעורא בגמ' (ל): מברך על היין. בגמרא (מ) מפרש פלוגתייהו: עונין אמן אחר ישראל המברך. אפילו לא שמע אלא סוף ברכה, אבל לא לאחר כותי שמא ברך להר גרזים (נ): **גמ'** שהיום גורם ליין שיבא. כוס זה לא בא אלא בשביל שבת לקידוש: וכבר קדש היום. משקבלו עליו, או מצאת הכוכבים: ועדיין יין לא בא. לשלחן, וכשם שקודם לכניסה כך קודם לברכה: שהיין גורם לקדושה שתאמר. שאם אין יין לא מקדשין, והמקדש על הפת גם הוא במקום יין וברכת הפת קודמת: תדיר קודם. נפקא לן במסכת זבחים (ס) מהאי קרא דכתיב במוספין (ע) מלבד עולת הבקר אשר לעולת התמיד תעשו את אלה, מלבד משמע לאחר שהקרבתם התמיד תקריבו המוספין, וקא דרשינן אשר לעולת התמיד קרא יתירה למילף דבשביל שהיא תמיד הקדימה הכתוב, ומכאן אתה למד לכל התמידין[ד]:

תוספות

אין מסיחין על כוס של ברכה. פירש"י שלא ישיח (דעת) המתברך משנתנו לו כוס של ברכה וה"ה המסובין שאין רשאין להסיח דבעינן שיתכוין שומע ומשמיע (פ) וגם אין להפסיק השומעים בשיחת חולין כמו שאין המברך רשאי להסיח ואע"פ שאמר התם (פרק בתרא דר"ה ד' לד:) שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום יצא משמע שהשומע שם בינתים ואפילו הכי יצא אך לכתחלה אין לעשות כן ומיהו נראה דהיינו דוקא בשעה שהמברך שותק מעט בין ברכה לברכה אבל בשעה שהוא מברך אם היה מדבר אפילו בדיעבד לא יצא:

והלכתא בכולהו יושב ומברך. לפי שברכת המזון דאורייתא החמירו בה להיות יושב ומברך שהרי עשרה דברים נאמרו בו (ל) מה שאין כן בשאר ברכות והוא נוטריקון ואכלת ושבעת שב עת וברכת לברכת המזון מפי רבי משה אלברט:

הדרן עלך שלשה שאכלו

עין משפט נר מצוה

[א ב מיי' פכ"ט מהל' שבת הל' ז]:
פז א ב ג ד סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קפג סעיף ד:
פח ה מיי' פ"ז מהלכות ברכות הלכה טו טוש"ע שם סעיף ו:
פט ו מיי' פ"ד שם הל' א סמג שם טוש"ע או"ח סי' קפג סעיף ט:
א ז מיי' פכ"ט מהל' שבת הלכה ו ז סמג עשין כט טוש"ע או"ח סי' רעא סעיף י:
[ז מיי' פכ"ט מהלכות שבת הל' כד טוש"ע או"ח סי' רלח סעיף א]:
ב ח מיי' פ"ט מהל' ברכות הל' ז ח ט ופכ"ט מהל' שבת הל' כה סמג עשין כז כט [illegible] או"ח סי' ריז סעיף ב ה ו וסי' רלז סעיף ב וסי' רלח סעיף יב:
[ח מיי' פ"ב מהלכות ברכות הל' יד ופ"ד הל' א טוש"ע או"ח סי' קפד ס"ה]:
ג ט [מיי' פ"ז מהלכות ברכות הלכה יד] טוש"ע או"ח סי' קעד סעיף ג:
ד י מיי' פ"א מהלכות ברכות הלכה יג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רטו סעיף ב:

רב נסים גאון

תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. עיקרו במשנת זבחים בפ"י (דף פט) ובמשנת הוריות בפרק אחרון (דף יב) כל התדיר מחבירו הוא קודם את חבירו ואמרינן בגמרא מנא הני מילי אמר אביי דאמר קרא (במדבר כח) מלבד עולת הבוקר אשר לעולת התמיד מכדי כתיב עולת הבוקר עולת התמיד למה לי מאי קאמר רחמנא האי דתדיר קדים ברישא:

תורה אור השלם

א) כּוֹס יְשׁוּעוֹת אֶשָּׂא וּבְשֵׁם יְיָ אֶקְרָא: [תהלים קטז, יג]

ב) וַאֲהֵבְךָ וּבֵרַכְךָ וְהִרְבֶּךָ וּבֵרַךְ פְּרִי בִטְנְךָ וּפְרִי אַדְמָתֶךָ דְּגָנְךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ שְׁגַר אֲלָפֶיךָ וְעַשְׁתְּרֹת צֹאנֶךָ עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ לָתֶת לָךְ: [דברים ז, יג]

ג) לָכֵן כֹּה אֶעֱשֶׂה לְּךָ יִשְׂרָאֵל עֵקֶב כִּי זֹאת אֶעֱשֶׂה לָּךְ הִכּוֹן לִקְרַאת אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל: [עמוס ד, יב]

הגהות וציונים

א] וממרטוטי (דפו"ר, וכ"ה בגמרא בדפו"ר): ב] המהר"ץ חיות מעיר דמה הוסיף רש"י על הגמ': ג] תיבת "כו'" מיותר ובכמ"י ליתא או שצ"ל "כולה" (והיינו הבדלה כולה, באה"מ): ד] נדצ"ל לכל התדירין (מראה אש) וכ"ה בכת"י:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) פסחים קיז. סוכה נו., ב) פסחים קג., ג) עיין תוס' פסחים קא: ד"ה אלא, ד) [לקמן נג.], ה) תוספתא פרק ה [פסחים קיז.] [סוכה נו.], ו) פסחים שם [קיז.] זבחים צא., ז) [קדושין דף ע.], ח) שמות ח יב, ט) עיין נדה כ: ובגליון שם, י) דף נב: כ) נב: נג., ל) נג:, מ) נב., נ) עיין ע"ז כו., ס) פט ע"א, ע) במדבר כח כג, פ) ר"ה כח: ל) לעיל עמוד א.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה כוס שני וכו' והעומד מעל: (ב) ד"ה הכון לקראת אלהיך בדברים:

גליון הש"ס

גמ' ומשגרו לאנשי ביתו. עי' תוי"ט ריש סוטה ד"ה רי"א:

משנת ראשונים

אנן נעבד לחומרא. משנתנו בימינו אין ראוי לו שתהא שמאל מסייע לימין, ואע"פ שלענין עבודה אמרו, קבל בימין וסייע בשמאל עבודתו כשרה, דוקא בדיעבד. [מאירי]

אמר רב אסי אין מסיחין על כוס של ברכה. אם עומדים שם אחרים ויוצאין עמו אע"פ שאין הכוס בידם גם הם אין להם לשוח ולדברי הכל לאחר שהתחיל המברך אין לאחרים לשוח באמצע הברכה אלא צריך שיתכוונו לצאת וישמעו מפי המברך, ואע"ג דאמרי' בתקיעות (ר"ה דף לד:) שמע ט' תקיעות בט' שעות יצא ונמצא שמשיח בין תקיעה לתקיעה זהו בדיעבד, אבל לכתחילה ודאי צריך לשמעם על הסדר ושלא ישיח בינתים. [רבינו יונה, דף לח. מדה"ר]

משום שנאמר הכון לקראת אלהיך ישראל. וכיון שכוס זה הוא כוס שני או רביעי אין זה הכנה בדברים נאים אלא דברי פורעניות. ואע"ג דאמרינן בפסחים כוס של ברכה מצטרף לטובה ולא לרעה, התם הוא שהוא שלישי וקאמר שאע"פ ששותה אחריו אין כוס של ברכה מצטרף לעשותו רביעי אלא לטובה, אבל כאן שהוא בעצמו שני יש ליזהר. [הריטב"א]

האוכל ומהלך. כתב א"א הרא"ש ז"ל הא דאמרינן אכל כשהוא מהלך צריך לישב ולברך. מיירי כשהוא הולך בביתו, אבל מהלך בדרך ואוכל א"צ לישב ולברך לפי שאין דעתו מיושבת עליו אם יאחר דרכו כדאמרינן (ברכות ל.) גבי תפלה. [טור אורח חיים, סימן קפג] **וכשהוא מיסב ואוכל יושב ומברך.** כדי שיוכל לכוין יותר וגם לא יהא מיסב שהוא דרך גאוה אלא ישב באימה. [טור אורח חיים, סימן קפג] **תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם.** וא"ת בברכת המזון נמי כיון שהיא תדירה ליברך בורא פרי הגפן שהיא תדירה ברישא. וזו אינה קושיא דהתם כיון דברכת המזון סילוק הוא אין לומר שיברך תחלה דברכת המזון נראה כסילוק אכילה ושתיה. ועוד דברכת המזון נמי תדירה היא בלא כוס. [הריטב"א] **מאי דבר אחר.** דרך התלמוד לשאול מאי דבר אחר מאי ואומר. אבל גבי בית שמאי דלא אמרי האי לישנא אף על גב דאמרי תרי טעמא לא דייקינן. [הריטב"א]

מבארת הגמרא אופן שיש להיזהר בכוס של ברכה משום 'זוגות':
וְאָמַר רַב אַסִּי, אֵין מְבָרְכִין ברכת המזון **עַל כּוֹס שֶׁל פּוּרְעָנוּת.** מבררת הגמרא, **מַאי כּוֹס שֶׁל פּוּרְעָנוּת,** שאין לברך עליו. משיבה הגמרא, **אָמַר רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק, כּוֹס שֵׁנִי,** כלומר, שאם שתה כוס אחת בתוך הסעודה, לא יברך ברכת המזון על כוס שניה[יב]. משום שיש פורענות למי ששותה זוגות של כוסות, ועומד משולחנו.

מביאה הגמרא ראיה מהברייתא להלכה הנזכרת:
תַּנְיָא נַמִּי הָכִי - שנינו כן בברייתא שאין לברך על כוס שני, שכתוב בברייתא, **הַשּׁוֹתֶה כְּפְלַיִם,** כלומר, שאם כאשר יברך ברכת המזון על הכוס נמצא שהוא שותה שתי כוסות[יג], **לֹא יְבָרֵךְ** על הכוס, אלא יברך ברכת המזון ללא כוס[יד], **מִשּׁוּם שֶׁנֶּאֱמַר** (עמוס ד יב), **'הִכּוֹן לִקְרַאת אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל',** דהיינו שיש להתכונן לברך את השם בדברים נאים ולא בדברי פורענות, **וְהַאי לֹא מְתַקַּן** - והכוס של זוגות אינו דבר נאה לברך עליו[טו].

★

הגמרא עוברת לדון איך יברך ברכת המזון, בעמידה, בישיבה או בהסיבה:
אָמַר רַבִּי אֲבָהוּ, וְאָמְרִי לָהּ בְּמַתְנִיתָא תָּנָא - ויש אומרים שהלכה זו ששמענו בשם רבי אבהו נשנתה בברייתא, **הָאוֹכֵל וּמְהַלֵּךְ** - מי שאוכל פת בעודו מהלך, **מְבָרֵךְ מְעוּמָּד** - כשבא לברך ברכת המזון יעמוד מהילוכו ויברך[טז], אולם אינו צריך לשבת[יז]. **וּכְשֶׁהוּא אוֹכֵל** בעודו **מְעוּמָּד, מְבָרֵךְ מְיוּשָּׁב** - כשבא לברך צריך לשבת, ולא יברך מעומד. **וּכְשֶׁהוּא מֵיסֵב וְאוֹכֵל** - ואם הוא אוכל בהסיבה על גבי המיטה[יח], **יוֹשֵׁב וּמְבָרֵךְ** - יש לו לזקוף את ישיבתו ולברך ביראה, ולא יברך בהסיבה, שהוא דרך שררה וגאוה, אלא ישב באימה[יט].

פסק הלכה בענין ברכה בישיבה:
פוסקת הגמרא את ההלכה, **וְהִלְכְתָא** - וההלכה היא, **בְּכוּלְּהוּ** - בכל אופן שאכל פת, בין מהלך, בין מעומד, ובין מיסב, לעולם בברכת המזון[כ] הוא **יוֹשֵׁב וּמְבָרֵךְ,** ולא יברך כלל מעומד[כא].

הדרן עלך שלשה שאכלו

יב. כן פירש המעדני יום טוב (אות ג) בדעת רש"י (ד"ה כוס). וכן פירשו הרא"ה (ד"ה תניא), מאירי (ד"ה שתה), ושיטה מקובצת (ד"ה תניא). וכן הביאו המכתם (ד"ה אין מברכין), והרשב"ץ (ד"ה כוס) בשם הראב"ד.

יג. דהיינו ששתה כוס אחת בסעודה והכוס של ברכה היא הכוס השניה, והוא הדין אם היא הכוס הרביעית או השישית, וכן בכל מספר זוגי. שיטה מקובצת (ד"ה תניא). וראה עוד בסוגיא בפסחים (קי.), באיזה מספר יש חשש מזיקים, ובאיזה מספר יש רק חשש כשפים.

יד. רשב"ץ (ד"ה כפלים). עוד כתב, שאם הם שלשה שאכלו לא יהיה הוא המזמן, אלא האחרים שאינם שותים כפלים יזמנו ויפטרו אותו [וכעין זה כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה מאי)].

טו. ביארנו את הסוגיא כדעת רש"י והמפרשים שהובאו בהערה לעיל. אמנם רבינו יונה (תלמידי רבינו יונה ד"ה מאי) והרא"ש (סי' לה) פירשו, שאם הכוס של ברכת המזון היא הכוס השניה אין בזה חשש, שהכוס של ברכת המזון אינה מצטרפת עם הכוס ששתה בתוך סעודתו. ומה שאמרו שאין לברך על כוס של פורענות, היינו שאם שתה שתי כוסות בתוך הסעודה, לא יברך ברכת המזון על כוס שלישית. והטעם פירש רבינו יונה, שמכיון ששתה בסעודה זוגות, והמזיקים שולטים בהם ובאה על ידם פורענות לאדם, אין ראוי לברך על הכוס על סעודה כזו. והרא"ש פירש שהטעם הוא, שהואיל והוא מתיירא מנזק הפורענות, אין דעתו מיושבת עליו, ואינו יכול לכוין את לבו בברכה, ואינו מקיים 'הכון לקראת אלהיך ישראל'. והביאו ראיה לפירוש זה, מלשון הברייתא 'השותה כפלים לא יברך', שמשמע שכבר שתה שתי פעמים ועכשיו הוא בא לברך.

טז. כתבו הראשונים [ר"י מלוניל (ד"ה בתלמידים), רא"ש (סי' לו), רשב"ץ (ד"ה אמר רבי אבהו) בשם התוספות], שדין זה לא נאמר אלא במי שמהלך בביתו [כגון שמהלך מפינה לפינה מחמת טרדתו. ר"י מלוניל], אבל המהלך בדרך לא הזקיקו אותו לעמוד אלא יברך בעודו מהלך, כמו הדין של קריאת שמע ותפילה, שמותר לומר כשהוא מהלך, לפי שאם יעמוד מללכת אין דעתו מיושבת עליו שמא יאחר דרכו. אמנם רבינו יונה (תלמידי רבנו יונה ד"ה אוכל) פירש, שהחמירו בברכת המזון יותר מקריאת שמע, משום שהיא מדאורייתא, אבל קריאת שמע אינה מן התורה אלא פסוק ראשון או פרשה ראשונה בלבד, ולפיכך לא החמירו בה כל כך, ומאחר שעמד בפסוק ראשון יכול להמשיך ולקרוא בעודו מהלך.

יז. רשב"ץ (שם).

יח. וגופו מוטה לצד שמאל. על פי רש"י (לעיל יז: ד"ה ואינו).

יט. רשב"ץ (שם).

כ. ורק בברכת המזון החמירו שצריך לשבת, משום שהיא מדאורייתא, ואף נאמרו בה עשרה דברים (לעיל ע"א), מה שאין כן בשאר ברכות. ואף יש רמז לדבר בפסוק של ברכת המזון (דברים ח י), 'ואכלת ושבעת וברכת', תיבת 'ושבעת' היא נוטריקון של 'שב עת', כלומר שיש לשבת בעת ברכת המזון. תוספות (ד"ה והלכתא) בשם רבי משה אלברט.

כא. כדי שיכוין לבו ביותר, שנאמר (עמוס ד יב) 'הכון לקראת אלהיך ישראל'. שיטה מקובצת (ד"ה אסיקנא). וכן בטור, ושולחן ערוך (או"ח סי' קפג ס"ט). ובדיעבד אם בירך כשהוא עומד או מהלך, יצא ידי חובתו. רמב"ם (ברכות פ"ד ה"א), והביאו הרמ"א (שם).

אנן נעבד לחומרא [ב] ומגביהו מן הקרקע טפח א"ר אחא בר' חנינא מאי קראה [א] כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא [ג] ונותן עיניו בו כי היכי דלא ניסח דעתיה מיניה [ד] ומשגרו לאנשי ביתו במתנה כי היכי דתתברך דביתהו. עולא אקלע לבי רב נחמן כריך ריפתא בריך ברכת מזונא יהב ליה כסא דברכתא לרב נחמן א"ל רב נחמן לישדר מר כסא דברכתא לילתא א"ל הכי א"ר יוחנן אין פרי בטנה של אשה מתברך אלא מפרי בטנו של איש שנאמר [ב] וברך פרי בטנך פרי בטנה לא נאמר אלא פרי בטנך תניא נמי הכי ר' נתן אומר מנין שאין פרי בטנה של אשה מתברך אלא מפרי בטנו של איש שנאמר וברך פרי בטנך פרי בטנה לא נאמר אלא פרי בטנך אדהכי שמעה ילתא קמה בזיהרא ועלתה לבי חמרא ותברא ד' מאה דני דחמרא א"ל רב נחמן נשדר לה מר כסא אחרינא שלח לה כל האי נבגא דברכתא היא שלחה ליה ממהדורי מילי ומסמרטוטי כלמי. א"ר אסי [ה] אין מסיחין על כוס של ברכה ואמר רב אסי אין מברכין על כוס של פורענות מאי כוס של פורענות א"ר נחמן בר יצחק כוס שני תנ"ה השותה כפלים לא יברך משום שנאמר [ג] הכון לקראת אלהיך ישראל והאי לא מתקן. א"ר אבהו ואמרי לה במתניתא תנא האוכל ומהלך מברך מעומד וכשהוא אוכל מעומד מברך מיושב וכשהוא מיסב ואוכל יושב ומברך [ו] והלכתא בכולהו יושב ומברך:

הדרן עלך שלשה שאכלו

אלו [א] דברים שבין בית שמאי ובין בית הלל בסעודה ב"ש אומרים מברך על היום ואח"כ מברך על היין וב"ה אומרים [ז] מברך על היין ואחר כך מברך על היום. ב"ש אומרים נוטלין לידים ואח"כ מוזגין את הכוס וב"ה אומרים מוזגין את הכוס ואח"כ נוטלין לידים. ב"ש אומרים מקנח ידיו במפה ומניחה על השלחן וב"ה אומרים על הכסת. ב"ש אומרים מכבדין את הבית ואח"כ נוטלין לידים וב"ה אומרים נוטלין לידים ואח"כ מכבדין את הבית. [ג] ב"ש אומרים נר ומזון בשמים והבדלה וב"ה אומרים נר ובשמים מזון והבדלה ב"ש אומרים שברא מאור האש וב"ה אומרים [ז] בורא מאורי האש. [ח] אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של עכו"ם ולא על הנר ולא על הבשמים של מתים ולא על הנר ולא על הבשמים של ע"ז ואין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו. מי שאכל ושכח ולא בירך ב"ש אומרים יחזור למקומו ויברך [ג] וב"ה אומרים יברך במקום שנזכר ועד מתי מברך [ח] עד כדי שיתעכל המזון שבמעיו. [ד] בא להן יין אחר המזון אם אין שם אלא אותו כוס בית שמאי אומרים מברך על היין ואח"כ מברך על המזון ובית הלל אומרים [ט] מברך על המזון ואח"כ מברך על היין. [י] ועונין אמן אחר ישראל המברך ואין עונין אמן אחר כותי המברך עד שישמע כל הברכה כולה: **גמ'** [ה] תנו רבנן דברים שבין ב"ש וב"ה בסעודה ב"ש אומרים מברך על היום ואח"כ מברך על היין שהיום גורם ליין שיבא וכבר קדש היום ועדיין יין לא בא וב"ה אומרים מברך על היין ואח"כ מברך על היום שהיין גורם לקדושה שתאמר [י] דבר אחר ברכת היין תדירה וברכת היום אינה תדירה תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם והלכה כדברי ב"ה מאי ד"א וכי תימא התם תרתי והכא חדא ה"נ תרתי נינהו ברכת היין תדירה וברכת היום אינה תדירה תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם והלכה כדברי ב"ה פשיטא דהא נפקא בת קול איבעית אימא קודם בת קול ואיבעית אימא לאחר בת קול ורבי

תוספות

אין מסיחין על כוס של ברכה. פירש"י שלא יסיח (דעת) המברך משנתנו לו כוס של ברכה וה"ה המסובין שאין רשאין להסיח דבעינן שיתכוין שומע ומשמיע [פ] וגם אין להפסיק השומעים בשיחת חולין כמו שאין המברך רשאי להסיח ואע"פ שאמר התם (פרק בתרא דר"ה ד' לד:) שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום יצא משמע שהשומע שח בינתים ואפילו הכי יצא אך לכתחלה אין לעשות כן ומיהו נראה דהיינו דוקא בשעה שהמברך שותק מעט בין ברכה לברכה אבל בשעה שהוא מברך אם היה מדבר אפילו בדיעבד לא יצא:

והלכתא בכולהו יושב ומברך. לפי שברכת המזון דאורייתא החמירו בה להיות יושב ומברך שהרי עשרה דברים נאמרו בו [צ] מה שאין כן בשאר ברכות והוא נוטריקון ואכלת ושבעת שב עת וברכת לברכת המזון מפי רבי משה אלברט:

הדרן עלך שלשה שאכלו

מהאי קרא דכתיב במוספין [ע] מלבד עולת הבקר אשר לעולת התמיד תעשו את אלה, מלבד משמע לאחר שהקרבתם התמיד תקריבו המוספין, וקא דרשינן אשר לעולת התמיד קרא יתירה למילף דבשביל שהיא תמיד הקדימה הכתוב, ומכאן אתה למד לכל התמידין [ד]:

רש"י

אנן נעבד לחומרא. שלא תסייע שמאל לימין בשעת ברכה: שמעה ילתא. שלא ישגר לה כוס של ברכה: קמה בזיהרא. עמדה בכעס: כל האי נבגא דברכתא היא. כל יין שבחבית ככוס של ברכה הוא, שתי ממנו: נבגא. כוס. כמו לשתי מר [י] אנבגא: ממהדורי מילי. ממחזרי בעיירות ירבו תמיד דברים: ומסמרטוטי [א] כלמי. וממסחקי בגדים בלויים וממורטים ירבו כנים. כנים [ח] מתרגמי' כלמתא [ט]: אין מסיחין. משאחזו עד שיברך: כוס שני. שהוא של זוגות, והעומד (א) על שלחנו ושתי זוגות ניזוק על ידי שדים: כפלים. זוגות: הכון לקראת (ב). בדברים נאים ולא בדברי פורענות: מסב. במטה דרך הסבה: והלכתא בכולהו יושב ומברך [ב]:

הדרן עלך שלשה שאכלו

אלו דברים וכו' בסעודה. שנחלקו בהלכות סעודה: מברך על היום. בקידוש שבתות וימים טובים: ואחר כך מוזגין את הכוס. יין הבא לפני המזון, כדאמרינן בפרק כיצד מברכין (דף מג.) הסבו אע"פ שנטל כו' הביאו להם יין וכו', וקאמרי ב"ש נוטלין לידים ואחר כך שותים את הכוס ואוכלים סעודתם בההיא נטילה, וב"ה אומרים מוזגין את הכוס ושותין אותו ואחר כך נוטלין לידים, וטעמא דתרוייהו מפרש בגמרא: מקנח ידיו במפה. מנטילת מים ראשונים: ומניחה על השולחן. ומקנח בה ידיו תמיד מזוהמת התבשיל: וב"ה אומרים. על הכר או על הכסת יניחנה אחרי כן ושם יקנח בה ידיו תמיד, וטעמא מפרש בגמ' [י]: מכבדין את הבית. מקום שאכלו שם אם הסבו על גבי קרקע מכבדים את הקרקע, או אם הסבו על השלחן מכבדין את השלחן משיורי אוכלין שנתפזרו עליו: ואחר כך נוטלין לידים. מים אחרונים: נר ומזון. מי שאין לו אלא כוס אחד במוצאי שבת מניחו עד לאחר המזון, וסודר עליו נר ומזון ובשמים והבדלה כו' [ג]: אין מברכים על הנר ועל הבשמים של עכו"ם ושל מתים. טעמא דכולהו מפרש בגמרא [כ]: שיאותו. שיהו נהנים ממנו: עד כדי שיתעכל המזון. מפרש שיעורא בגמ' [ל]: מברך על היין. בגמרא [מ] מפרש פלוגתייהו: עונין אמן אחר ישראל המברך. אפילו לא שמע אלא סוף ברכה, אבל לא לאחר כותי שמא ברך להר גרזים [נ]: **גמ'** שהיום גורם ליין שיבא. כוס זה לא בא אלא בשביל שבת לקידוש: וכבר קדש היום. משקבלו עליו, או מצאת הכוכבים: ועדיין יין לא בא. לשלחן, וכשם שקודם לכניסה כך קודם לברכה: שהיין גורם לקדושה שתאמר. שאם אין יין לא מקדשין, והמקדש על הפת גם הוא במקום יין וברכת הפת קודמת: תדיר קודם. נפקא לן במסכת זבחים [ס]

עין משפט נר מצוה

[א ב מיי' פכ"ט מהל' שבת הל' ז]:

פז א ב ג ד סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קפג סעיף ד:

פח ה מיי' פ"ז מהלכות ברכות הלכה טו טוש"ע שם סעיף ו:

פט ו מיי' פ"ד שם הל' א סמג שם טוש"ע או"ח סי' קפג סעיף ט:

א ז מיי' פכ"ט מהל' שבת הלכה ו ז סמג עשין כט טוש"ע או"ח סי' רעא סעיף י:

[ז מיי' פכ"ט מהלכות שבת הל' כד טוש"ע או"ח סי' רלח סעיף א]:

ב ח מיי' פ"ט מהל' ברכות הל' ז ח ט ופכ"ט מהל' שבת הל' כה סמג עשין כז כט טוש"ע או"ח סי' ריז סעיף ב ה ו וסי' רלז סעיף ב וסי' רלח סעיף יב:

[ח מיי' פ"ב מהלכות ברכות הל' יד ופ"ד הל' א טוש"ע או"ח סי' קפד ס"ה]:

ג ט [מיי' פ"ז מהלכות ברכות הלכה יד] טוש"ע או"ח סי' קעד סעיף ג:

ד י מיי' פ"א מהלכות ברכות הלכה יג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רטו סעיף ב:

רב נסים גאון

תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. עיקרו במשנת זבחים בפ"י (דף פט) ובמשנת הוריות בפרק אחרון (דף יב) כל התדיר מחבירו הוא קודם את חבירו ואמרינן בגמרא מנא הני מילי אמר אביי דאמר קרא (במדבר כח) מלבד עולת הבוקר אשר לעולת התמיד מכדי כתיב עולת הבוקר עולת התמיד למה לי מאי קאמר רחמנא האי דתדיר קדים ברישא:

תורה אור השלם

א) כּוֹס יְשׁוּעוֹת אֶשָּׂא וּבְשֵׁם יְיָ אֶקְרָא: [תהלים קטז, יג]

ב) וַאֲהֵבְךָ וּבֵרַכְךָ וְהִרְבֶּךָ וּבֵרַךְ פְּרִי בִטְנְךָ וּפְרִי אַדְמָתֶךָ דְּגָנְךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ שְׁגַר אֲלָפֶיךָ וְעַשְׁתְּרֹת צֹאנֶךָ עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ לָתֶת לָךְ: [דברים ז, יג]

ג) לָכֵן כֹּה אֶעֱשֶׂה לְּךָ יִשְׂרָאֵל עֵקֶב כִּי זֹאת אֶעֱשֶׂה לָּךְ הִכּוֹן לִקְרַאת אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל: [עמוס ד, יב]

הגהות וציונים

א] וממרטוטי (דפו"ר, וכ"ה בגמרא בדפו"ר): ב] המהר"ץ חיות מעיר דמה הוסיף רש"י על הגמ': ג] תיבת "כו'" מיותר ובכמ"י ליתא או שצ"ל "כולה" (והיינו הבדלה כולה, באה"מ): ד] נדצ"ל לכל התדירין (מראה אש) וכ"ה בכת"י:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) פסחים קיד. סוכה נו., ב) פסחים קג., ג) עיין תוס' פסחים קא: ד"ה אלא, ד) [לקמן נב.], ה) תוספתא פרק ה [פסחים קיד.] [סוכה נו.], ו) פסחים שם [קיד.] זבחים נא., ז) [קדושין דף ע.], ח) שמות ח יב, ט) עיין נדה כ: ובגליון שם, י) דף נב:, כ) נב: נג., ל) נג:, מ) נב., נ) עיין ע"ז כז., ס) פט ע"א, ע) במדבר כח כג, פ) ר"ה כח:, צ) לעיל עמוד א.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה כוס שני וכו' והעומד מעל: (ב) ד"ה הכון לקראת אלהיך בדברים:

גליון הש"ס

גמ' ומשגרו לאנשי ביתו. עי' תוי"ט ריש סוטה ד"ה רי"א:

ליקוטי רש"י

נבגא. אנבגא. כוס שהוא רביעית [קידושין ע.]. מברך על היום. כשמקדש בערבי שבתות קידוש היום תחילה ואחר כך ברכת היין [סוכה נו.]. בא להן. כל ימות השנה קאמר. אחר המזון. ובתוך המזון לא בא להם וכשגמרו סעודתם בא להם לפני ברכת המזון [לקמן נב.]. שהיום גורם ליין שיבא. שאם לא מפני קידוש לא היה נזקק לכוס לפני סעודה [סוכה שם]. קודם סעודה [רשב"ם פסחים קיד.]. וכבר קדש היום. כלומר ועוד טעם אחר שקדש היום מאליו משחשיכה ועדיין יין לא בא לפניו [סוכה שם]. טעם אחר נותן לדבריו דמשקיבלו עליו מיציאת הכוכבים קידש היום ועדיין לא בא יין לשלחן וכשם שקודם לכניסה כך קודם לברכה [רשב"ם שם]. שהיין גורם לקדושה שתאמר. שאם לא היה לו יין לא היה מקדש בכדי והוא הדין נמי למקדש על הפת מקדים ברכת הפת מהאי טעמא שהפת במקום יין [סוכה שם]. שאם אין לו יין או פת אינו מקדש והמקדש על הפת כמקדש על היין וברכת הפת קודם [רשב"ם שם]. דהא נפקא בת קול. לקמן בפירקין (עירובין יג:) שילאה בת קול ואמרה הלכה כבית הלל [עירובין ו:].

פרק שמיני - אלו דברים

לאחר שסיים לבאר בפרק הקודם ענייני ברכת המזון, חוזר התנא לפרש עניינים השייכים לסדר הסעודה, ופירש דברים שקודם הסעודה ושלאחר הסעודה[א]. וכן נשנו בו כמה דיני הבדלה, ברכה אחרונה, ועניית אמן.

משנה

אֵלּוּ דְּבָרִים שֶׁיֵּשׁ בהם מחלוקת **בֵּין בֵּית שַׁמַּאי וּבֵין בֵּית הִלֵּל** בְּהלכות **סְעוּדָה**[ב].

א. בקידוש של ליל שבת או של ליל יום טוב, יש לברך שתי ברכות, ברכת הגפן על היין[ג] וברכה מענין היום, והיא ברכת קידוש היום[ד]. ונחלקו בסדר ברכתן, **בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים, מְבָרֵךְ עַל הַיּוֹם וְאַחַר כָּךְ מְבָרֵךְ עַל הַיַּיִן, וּבֵית הִלֵּל אוֹמְרִים, מְבָרֵךְ עַל הַיַּיִן**[ה] **וְאַחַר כָּךְ מְבָרֵךְ עַל הַיּוֹם**[ו].

ב. הרוצה לשתות יין קודם אכילת פת[ז], **בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים, נוֹטְלִין לַיָּדַיִם**[ח] **וְאַחַר כָּךְ מוֹזְגִין** ושותים **אֶת הַכּוֹס**[ט], **וּבֵית הִלֵּל אוֹמְרִים, מוֹזְגִין** ושותים[י] **אֶת הַכּוֹס וְאַחַר כָּךְ נוֹטְלִין לַיָּדַיִם**[יא].

ג. רגילים היו להשתמש במגבת שניגבו בה ידים ממי הנטילה, כדי לקנח בה ידיו בתוך הסעודה כאשר מתלכלכות מן המאכל, ונחלקו היכן יש להניח את המגבת בשעת הסעודה. **בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים, מְקַנֵּחַ** [-מנגב] **יָדָיו בַּמַּפָּה** [-מגבת] ממי הנטילה שנטל בהם את ידיו לסעודה, **וּמַנִּיחָהּ עַל הַשֻּׁלְחָן** כדי להשתמש בה בעת הסעודה לנקות ידיו מזוהמת המאכל[יב], **וּבֵית הִלֵּל אוֹמְרִים**, בעת הסעודה מניחה **עַל הַכֶּסֶת** [-כסא או כרית[יג]] שיושב או נסמך עליה בשעת הסעודה, ולא על השולחן[יד].

ד. לאחר הסעודה מצוי שנשארים שיירי מאכל במקום האכילה, ויש חשש שירטבו מחמת נטילת מים אחרונים ויתקלקלו[טו], על כן **בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים**, תחילה **מְכַבְּדִין** [-מטאטאין[טז]] **אֶת הַבַּיִת** - את הקרקע שאכלו עליה או את השולחן שאכלו עליו, **וְאַחַר כָּךְ נוֹטְלִין לַיָּדַיִם** מים אחרונים, **וּבֵית הִלֵּל אוֹמְרִים, נוֹטְלִין לַיָּדַיִם** מים אחרונים, **וְאַחַר כָּךְ מְכַבְּדִין אֶת הַבַּיִת**[יז].

ה. מצוה לברך ברכת המזון על כוס של יין[יח]. המשנה עוסקת באדם שצריך לעשות הבדלה ולברך ברכת המזון, ויש לו רק כוס אחד של יין[יט], באיזה סדר יאמר את ברכות ההבדלה[כ] וברכת המזון. **בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים**, תחילה מברך על היין בורא פרי הגפן[כא], אחר כך מברך על **הַנֵּר**, **וּ**לאחר מכן מברך על **הַמָּזוֹן** - ברכת המזון, לאחר מכן מברך על **הַבְּשָׂמִים**, **וּ**לבסוף מברך ברכת **הַבְדָּלָה**, ושותה את הכוס. **וּבֵית הִלֵּל אוֹמְרִים**, מברך על היין, ולאחר מכן **נֵר וּבְשָׂמִים מָזוֹן וְהַבְדָּלָה**. כלומר, לפי שניהם ברכת ההבדלה בסוף כדי לאחר את יציאת השבת[כב], וברכת הנר ראשונה מפני שמיד כאשר מביאים אותו נהנים מאורו[כג]. ונחלקו האם להקדים ברכת המזון לברכת הבשמים מפני שכבר אכל והתחייב בה, או שמא יש להסמיך ברכת הבשמים לברכת הנר לפי ששתיהן מענין השבת, שבשמים באים ליישב נשמתו על צער עזיבת הנפש היתירה[כד].

ו. בנוסח ברכת הנר בהבדלה, **בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים**, מברך 'ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם **שֶׁבָּרָא מְאוֹר הָאֵשׁ**', **וּבֵית הִלֵּל אוֹמְרִים**, יש לומר '**בּוֹרֵא מְאוֹרֵי הָאֵשׁ**'[כה].

המשנה מוסיפה ומבארת על איזה נר ובשמים אין מברכים[כו]:
אֵין מְבָרְכִין לֹא עַל הַנֵּר וְלֹא עַל הַבְּשָׂמִים שֶׁל עַכּוּ"ם [-גוי[כז]]. **וְאֵין** מברכים **לֹא עַל הַנֵּר וְלֹא עַל הַבְּשָׂמִים שֶׁל מֵתִים** - על נר שהודלק לכבוד מת, ועל בשמים שהובאו על מנת להעביר ריחו של

א. **אבל** דינים השייכים לאמצע הסעודה לא הזכיר אף שנחלקו בהם בית שמאי ובית הלל. כגון בירך על הפרפרת אם פטר מעשה קדרה (לעיל מב.), או כגון לגבי אחיזת השמן וה[illegible]ך (לעיל מג:). תוספות הרא"ש (ד"ה אלו). וראה עוד בענין זה במאירי (ד"ה ונלמד), ובמלאכת שלמה (פ"ח מ"א).

ב. **אין** להקשות, וכי לא ראו ולא שמעו בית שמאי ובית הלל איך היו מקדשים ומבדילים אבותיהם ורבותיהם, הרי ברכות זה דבר תמידי ולא שייך לומר שלא ראו איך נהגו אבותיהם ולכן נשכח הדבר, ואיך יש בזה מחלוקת, שיש לומר, שקודם למחלוקת בית שמאי ובית הלל היה כל אחד מברך איך שרצה לפי שסדר ברכות אינו מעכב (לעיל יב.), עד שבאו בית שמאי ובית הלל ונחלקו כיצד יש לנהוג להלכה. כוזרי שני (ויכוח שלישי אותיות לג-לד).

ג. **או** ברכת הפת, באופן שמקדש על הפת. רע"ב (פ"ח מ"א).

ד. **בשבת** ברכת מקדש השבת, וביום טוב ברכת מקדש ישראל והזמנים.

ה. **כלומר**, מברך ברכת הגפן אך אינו שותה את היין עד לאחר ברכת היום.

ו. **סברותיהם** מבוארות להלן בגמרא.

ז. **נוהגים** היו להביא קודם אכילה כוס של יין ופרפראות כדי לעורר תאות האכילה, והוא הנקרא יין שלפני המזון. רש"י (לעיל מג. ד"ה בנך). ופירש רש"י (ד"ה ואחר - הראשון) שמחלוקת בית שמאי ובית הלל במשנתנו עוסקת בענין כוס זה שבא לפני המזון. אך הרי"ף כתב שכוונת המשנה לכוס של קידוש ולגביו נחלקו בית שמאי ובית הלל אם קודם לנטילת הידים. והמאירי (נב. ד"ה אמר) פירש שכוונת המשנה היא בין בחול בכוס שלפני המזון, ובין בשבת בכוס של קידוש.

ח. **מצות** נטילת ידים לסעודה, היינו לערות על ידיו מים מכלי. ונקראת 'נטילה' על שם שצריך להגביה ידיו [כמבואר בסוטה (ד:)], ונטילה היא לשון הגבהה, כמו שנאמר (ישעיה סג ט) 'וינטלם וינשאם'. ויש מפרשים שנקראת נטילה על שם הכלי שבו נוטלים, ובארמית הספל נקרא 'אנטל'. מרדכי (רמז קלג). וראה עוד בתוספות יו"ט (פ"ח מ"ב).

ט. **ואוכל** את הפת על סמך אותה נטילה ואין שתיית הכוס נחשבת הפסק בין נטילת הידים לסעודה. רש"י (ד"ה ואחר - הראשון).

י. **רש"י** (ד"ה ואחר). ובתוספות אנשי שם (על המשניות, פ"ח מ"ב) ביאר מה הכריחו לפרש כן. והביא אפשרות נוספת לפרש, שהכוונה רק לפעולת מזיגת המים ביין לעשותו ראוי לשתיה, אבל שתיית היין אף לפי בית הלל היא רק לאחר הנטילה.

יא. **מחלוקתם** מבוארת לקמן בגמרא (נב ע"א וע"ב).

יב. **רש"י** (ד"ה ומניחה). והמאירי (נב: ד"ה אמר - הראשון) ביאר על פי דברי הרמב"ם (פירוש המשניות פ"ח מ"ג), שלבית שמאי מניחה על השולחן כדי לסדר עליה המאכלים, ולבית הלל מניחה למפה זו על הכסת ומשתמש בה לניגוב ידים מזוהמת התבשיל.

יג. **על** פי רש"י (ד"ה כ"ה, גיטין נו. ד"ה ואיכלו) ורד"ק (יחזקאל יג יח).

יד. **מחלוקת** זו תלויה בחששות שונים בדיני טומאה וטהרה, וכפי שיבואר בגמרא (לקמן נב:).

טו. **רש"י** (נב: ד"ה מפסיד) ועוד ראשונים. וברשב"א (נב: ד"ה מותר) ועוד ראשונים מבואר, שהחשש הוא שלאחר נטילת הידים יתעצל השמש לכבד את הבית, וישארו שם שיירי מאכל ויפסדו.

טז. **רמב"ם** (פירוש המשניות עדיות פ"ג מי"א). וכתב הערוך (ערך כבד - השני), שהתנא נקט לשון 'מכבדין', משום שהלשון מטאטאים נאמרה בישעיה (יד כג) בענין של קללה.

יז. **בגמרא** (לקמן נב:) מבואר שבית הלל סוברים שאסור להשתמש בשמש עם הארץ, וכיון שהשמש בהכרח אינו עם הארץ, הוא יודע שאסור לאבד אוכלים בגודל כזית, ובודאי כבר הסיר אותם מהשולחן קודם הנטילה, ועל שאר הפירורים שהם פחות מכזית אין להקפיד אם יפסדו. ולפי זה נראה שאין כוונת בית הלל לומר שחובה להקדים את הנטילה לכיבוד, אלא כוונתם שאין להקפיד בכך, ורשאים לעשות באיזה סדר שרוצים. אך הנמוקי הגרי"ב (ד"ה בש"א) ביאר, שלפי בית הלל יש לעשות דווקא בסדר הזה, עיין שם טעמו.

יח. **דהיינו** שאוחז בשעת הברכה כוס יין בידו ולאחר הברכה שותה אותה. ונחלקו הראשונים האם יש חובה בכך. ראה בית יוסף (או"ח סי' קפב סעיפים א - ב ד"ה דברכת, ומ"ש ולא).

יט. **בירושלמי** (פ"ח ה"א) מבואר שמשנתנו עוסקת באופן שהתחיל לאכול בשבת ולא בירך ברכת המזון עד שיצאה שבת, שאם לא כן כיצד שייך שיתחייב בברכת המזון ובהבדלה, והרי אסור לאכול במוצאי שבת קודם הבדלה (פסחים קה.). ועיין עוד בענין זה בהערה לקמן (נב.) על דברי הברייתא 'ואם אין לו אלא כוס אחד'.

כ. **שלש** ברכות מברכים בהבדלה, ברכה על האש, לזכר האש שנבראה במוצאי שבת, שחיכך אדם הראשון שתי אבנים זו בזו והוציא אש. ברכה על הבשמים, מפני הנשמה היתירה שהיתה לאדם בשבת, וכשהולכת במוצאי שבת מריח בשמים כדי ליישב נשמתו. וברכת המבדיל בין קודש לחול, שהיא ההבדלה עצמה המוציאה את השבת.

כא. **פני** יהושע (לקמן נב. ד"ה וסברי).

כב. **על** פי הגמרא לקמן (נב.). רע"ב (פ"ח מ"ה), תפארת ישראל (שם יכין אות יב).

כג. **תלמידי** רבינו יונה (ד"ה ב"ש אומרים נר).

כד. **תלמידי** רבינו יונה (ד"ה מתני' ב"ש אומרים נר, וכה"א).

כה. **נראה** מלשון המשנה שנחלקו בשני דברים, האם לומר ברא או בורא, והאם לומר מאור או מאורי, אך עיין בגמרא לקמן (נב:), ובהערות שם.

כו. **ברכת** הנר היא רק בהבדלה, אך ברכה על בשמים אינה דווקא בהבדלה, אלא אף בחול כשנזדמנו לו. ואם בהבדלה בירך על בשמים אלו השנויים במשנה, לא יצא ידי חובה ועליו לחזור ולברך על בשמים אחרים. אורחות חיים בשם הרשב"א (הו"ד בבית יוסף או"ח סי' רצז ס"ב ד"ה כתוב).

כז. **בכל** מקום שהוזכר 'עכו"ם' הכוונה לכל הגויים, ובמשניות הגירסא 'נכרים'. ולקמן (נג:) מבואר, שלגבי נר, כל נר של גוי אסור לברך עליו בהבדלה משום שלא שבת ממלאכה בשבת, ולגבי בשמים, האיסור הוא דווקא אם באו ממסיבתם, ומשום שסתם מסיבת גויים לעבודת כוכבים, ונאסר בהנאה.

אנן נעבד לחומרא ומגביהו מן הקרקע טפח א"ר אחא בר' חנינא מאי קראה [א] כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא ונותן עיניו בו כי היכי דלא ניסח דעתיה מיניה ומשגרו לאנשי ביתו במתנה כי היכי דתתברך דביתהו. עולא אקלע לבי רב נחמן כריך ריפתא בריך ברכת מזונא יהב ליה כסא דברכתא לרב נחמן א"ל רב נחמן לישדר מר כסא דברכתא לילתא א"ל הכי א"ר יוחנן אין פרי בטנה של אשה מתברך אלא מפרי בטנו של איש שנאמר [ב] וברך פרי בטנך פרי בטנה לא נאמר אלא פרי בטנך תניא נמי הכי ר' נתן אומר מנין שאין פרי בטנה של אשה מתברך אלא מפרי בטנו של איש שנאמר וברך פרי בטנך פרי בטנה לא נאמר אלא פרי בטנך אדהכי שמעה ילתא קמה בזיהרא ועלתה לבי חמרא ותברא ד' מאה דני דחמרא א"ל רב נחמן נשדר לה מר כסא אחרינא שלח לה כל האי נבגא דברכתא היא שלחה ליה ממהדורי מילי ומסמרטוטי כלמי. א"ר אסי אין מסיחין על כוס של ברכה ואמר רב אסי אין מברכין על כוס של פורענות מאי כוס של פורענות א"ר נחמן בר יצחק כוס שני תנ"ה השותה כפלים לא יברך משום שנאמר [ג] הכון לקראת אלהיך ישראל והאי לא מתקן. א"ר אבהו ואמרי לה במתניתא תנא האוכל ומהלך מברך מעומד וכשהוא אוכל מעומד מברך מיושב וכשהוא מיסב ואוכל יושב ומברך והלכתא בכולהו יושב ומברך:

הדרן עלך שלשה שאכלו

אלו דברים שבין בית שמאי ובין בית הלל בסעודה ב"ש אומרים מברך על היום ואח"כ מברך על היין וב"ה אומרים מברך על היין ואחר כך מברך על היום. ב"ש אומרים נוטלין לידים ואח"כ מוזגין את הכוס וב"ה אומרים מוזגין את הכוס ואח"כ נוטלין לידים. ב"ש אומרים מקנח ידיו במפה ומניחה על השלחן וב"ה אומרים על הכסת. ב"ש אומרים מכבדין את הבית ואח"כ נוטלין לידים וב"ה אומרים נוטלין לידים ואח"כ מכבדין את הבית. ב"ש אומרים נר ומזון בשמים והבדלה וב"ה אומרים נר ובשמים מזון והבדלה ב"ש אומרים שברא מאור האש וב"ה אומרים [ז] בורא מאורי האש. אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של עכו"ם ולא על הנר ולא על הבשמים של מתים ולא על הנר ולא על הבשמים של ע"ז ואין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו. מי שאכל ושכח ולא בירך ב"ש אומרים יחזור למקומו ויברך וב"ה אומרים יברך במקום שנזכר ועד מתי מברך [ח] עד כדי שיתעכל המזון שבמעיו. בא להן יין אחר המזון אם אין שם אלא אותו כוס בית שמאי אומרים מברך על היין ואח"כ מברך על המזון ובית הלל אומרים מברך על המזון ואח"כ מברך על היין. ועונין אמן אחר ישראל המברך ואין עונין אמן אחר כותי המברך עד שישמע כל הברכה כולה: **גמ'** תנו רבנן דברים שבין ב"ש וב"ה בסעודה ב"ש אומרים מברך על היום ואח"כ מברך על היין שהיום גורם ליין שיבא וכבר קדש היום ועדיין יין לא בא וב"ה אומרים מברך על היין ואח"כ מברך על היום שהיין גורם לקדושה שתאמר דבר אחר ברכת היין תדירה וברכת היום אינה תדירה תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם והלכה כדברי ב"ה מאי ד"א וכי תימא התם תרתי והכא חדא ה"נ תרתי נינהו ברכת היין תדירה וברכת היום אינה תדירה תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם והלכה כדברי ב"ה פשיטא דהא נפקא בת קול איבעית אימא קודם בת קול ואיבעית אימא לאחר בת קול ורבי

אין מסיחין על כוס של ברכה. פירש"י שלא יסיח (דעת) המברך משנתנו לו כוס של ברכה וה"ה המסובין שאין רשאין להסיח דבעינן שיתכוין שומע ומשמיע[פ] וגם אין להפסיק השומעים בשיחת חולין כמו שאין המברך רשאי להסיח ואע"פ שאמר התם (פרק בתרא דר"ה ד' לד:) שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום יצא משמע שהשומע שח בינתים ואפילו הכי יצא אך לכתחלה אין לעשות כן ומיהו נראה דהיינו דוקא בשעה שהמברך שותק מעט בין ברכה לברכה אבל בשעה שהוא מברך אם היה מדבר אפילו בדיעבד לא יצא:

והלכתא בכולהו יושב ומברך. לפי שברכת המזון דאורייתא החמירו בה להיות יושב ומברך שהרי עשרה דברים נאמרו בו[ל] מה שאין כן בשאר ברכות והוא נוטריקון ואכלת ושבעת שב עת וברכת לברכת המזון מפי רבי משה אלברט:

הדרן עלך שלשה שאכלו

אנן נעבד לחומרא. שלא תסייע שמאל לימין בשעת ברכה: שמעה ילתא. שלא ישגר לה כוס של ברכה: קמה בזיהרא. עמדה בכעס: כל האי נבגא דברכתא היא. כל יין שבחבית ככוס של ברכה הוא, שתי ממנו: נבגא. כוס. כמו לשתי מר [י] אנבגא: ממהדורי מילי. ממחזרי בעיירות ירבו תמיד דברים: ומסמרטוטי[א] כלמי. וממשחקי בגדים בלויים וממורטים ירבו כנים. כנים[ח] מתרגמי' כלמתא[ט]: אין מסיחין. משאחזו עד שיברך: כוס שני. שהוא של זוגות, והעומד (א) על שלחנו ושתי זוגות ניזוק על ידי שדים: כפלים. זוגות: הכון לקראת (ב). בדברים נאים ולא בדברי פורענות: מסב. במטה דרך הסבה: והלכתא בכולהו יושב ומברך[ב]:

הדרן עלך שלשה שאכלו

אלו דברים וכו' בסעודה. שנחלקו בהלכות סעודה: מברך על היום. בקידוש שבתות וימים טובים: ואחר כך מוזגין את הכוס. יין הבא לפני המזון, כדאמרינן בפרק כיצד מברכין (דף מג.) הסבו אע"פ שנטל כו' הביאו להם יין וכו', וקאמרי ב"ש נוטלין לידים ואחר כך שותים את הכוס ואוכלים סעודתם בההיא נטילה, וב"ה אומרים מוזגין את הכוס ושותין אותו ואחר כך נוטלין לידים, וטעמא דתרוייהו מפרש בגמרא: מקנח ידיו במפה. מנטילת מים ראשונים: ומניחה על השולחן. ומקנח בה ידיו תמיד מזוהמת התבשיל: וב"ה אומרים. על הכר או על הכסת יניחנה אחרי כן ושם יקנח בה ידיו תמיד, וטעמא מפרש בגמ'[י]: מכבדין את הבית. מקום שאכלו שם אם הסבו על גבי קרקע מכבדים את הקרקע, או אם הסבו על השלחן מכבדין את השלחן משיורי אוכלין שנתפזרו עליו: ואחר כך נוטלין לידים. מים אחרונים: נר ומזון. מי שאין לו אלא כוס אחד במוצאי שבת מניחו עד לאחר המזון, וסודר עליו נר ומזון ובשמים והבדלה כו'[ג]: אין מברכים על הנר ועל הבשמים של עכו"ם ושל מתים. טעמא דכולהו מפרש בגמרא[כ]: שיאותו. שיהו נהנים ממנו: עד כדי שיתעכל המזון. מפרש שיעורא בגמ'[ל]: מברך על היין. בגמרא[מ] מפרש פלוגתייהו: עונין אמן אחר ישראל המברך. אפילו לא שמע אלא סוף ברכה, אבל לא לאחר כותי שמא ברך להר גרזים[נ]: גמ' שהיום גורם ליין שיבא. כוס זה לא בא אלא בשביל שבת לקידוש: וכבר קדש היום. משקבלו עליו, או מצאת הכוכבים: ועדיין יין לא בא. לשלחן, וכשם שקודם לכניסה כך קודם לברכה: שהיין גורם לקדושה שתאמר. שאם אין יין לא מקדשין, והמקדש על הפת גם הוא במקום יין וברכת הפת קודמת: תדיר קודם. נפקא לן במסכת זבחים[ס] מהאי קרא דכתיב במוספין[ע] מלבד עולת הבקר אשר לעולת התמיד תעשו את אלה, מלבד משמע לאחר שהקרבתם התמיד תקריבו המוספין, וקא דרשינן אשר לעולת התמיד קרא יתירה למילף דבשביל שהיא תמיד הקדימה הכתוב, ומכאן אתה למד לכל התמידין[ד]:

ורבי

עין משפט נר מצוה

[א ב מיי' פכ"ט מהל' שבת הל' ז]:

פז א ב ג ד סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קפג סעיף ד:

פח ה מיי' פ"ז מהלכות ברכות הלכה טו טוש"ע שם סעיף ו:

פט ו מיי' פ"ד שם הל' א סמג שם טוש"ע או"ח סי' קפג סעיף ט:

א ז מיי' פכ"ט מהל' שבת הלכה ו ז סמג עשין נט טוש"ע או"ח סי' רעא סעיף י:

[ז מיי' פכ"ט מהלכות שבת הל' כד טוש"ע או"ח סי' רצח סעיף א]:

ב ח מיי' פ"ט מהל' ברכות הל' ז ח ט ופכ"ט מהל' שבת הל' כה סמג עשין כז כט טוש"ע או"ח סי' ריז סעיף ב ה ו וסי' רצז סעיף ב וסי' רצח סעיף יב:

[ח מיי' פ"ב מהלכות ברכות הל' יד ופ"ד הל' א טוש"ע או"ח סי' קפד ס"ה]:

ג ט [מיי' פ"ז מהלכות ברכות הלכה יד] טוש"ע או"ח סי' קעד סעיף ג:

ד י מיי' פ"א מהלכות ברכות הלכה יג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רטו סעיף ב:

רב נסים גאון

תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. עיקרו במשנת זבחים בפ"י (דף פט) ובמשנת הוריות בפרק אחרון (דף יב) כל התדיר מחבירו הוא קודם את חבירו ואמרינן בגמרא מנא הני מילי אמר אביי דאמר קרא (במדבר כח) מלבד עולת הבוקר אשר לעולת התמיד מכדי כתיב עולת הבוקר עולת התמיד למה לי מאי קאמר רחמנא האי דתדיר קדים ברישא:

תורה אור השלם

א) כּוֹס יְשׁוּעוֹת אֶשָּׂא וּבְשֵׁם יְיָ אֶקְרָא: [תהלים קטז, יג]

ב) וַאֲהֵבְךָ וּבֵרַכְךָ וְהִרְבֶּךָ וּבֵרַךְ פְּרִי בִטְנְךָ וּפְרִי אַדְמָתֶךָ דְּגָנְךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ שְׁגַר אֲלָפֶיךָ וְעַשְׁתְּרֹת צֹאנֶךָ עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ לָתֶת לָךְ: [דברים ז, יג]

ג) לָכֵן כֹּה אֶעֱשֶׂה לְּךָ יִשְׂרָאֵל עֵקֶב כִּי זֹאת אֶעֱשֶׂה לָּךְ הִכּוֹן לִקְרַאת אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל: [עמוס ד, יב]

הגהות וציונים

א] ומסמרטוטי (דפו"ר, וכ"ה בגמרא בדפו"ר): **ב]** המהר"ץ חיות מעיר דמה הוסיף רש"י על הגמ': **ג]** תיבת "כו'" מיותר ובכמ"י ליתא או שצ"ל "כולה" (והיינו הבדלה כולה, באה"מ): **ד]** נדצ"ל לכל התדירין (מראה אש) וכ"ה בכת"י:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) פסחים קיד. סוכה נו., ב) פסחים קג., ג) עיין תוס' פסחים קא: ד"ה אלא, ד) [לקמן נב.], ה) תוספתא פרק ה [פסחים קיד.] [סוכה נו.], ו) פסחים שם [קיד.] זבחים צא., ז) [קדושין דף ע.], ח) שמות ח יב, ט) עיין נדה כ: ובגליון שם, י) דף נב:, כ) נב: נג., ל) נג:, מ) נב., נ) עיין ע"ז כז., ס) פט ע"א, ע) במדבר כח כג, פ) ר"ה כח:, צ) לעיל עמוד א.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה כוס שני וכו' והעומד מעל: (ב) ד"ה הכון לקראת אלהיך בדברים:

גליון הש"ס

גמ' ומשגרו לאנשי ביתו. עי' תוי"ט ריש סוטה ד"ה רי"א:

משנת ראשונים

אנן נעבד לחומרא. משנתנו בימינו אין ראוי לו שתהא שמאל מסייע לימין, ואע"פ שלענין עבודה אמרו, קבל בימין וסייע בשמאל עבודתו כשרה, דוקא בדיעבד. [מאירי]

אמר רב אסי אין מסיחין על כוס של ברכה. אם עומדים שם אחרים ויוצאין עמו אע"פ שאין הכוס בידם גם הם אין להם לשוח ולדברי הכל לאחר שהתחיל המברך אין לאחרים לשוח באמצע הברכה אלא צריך שיתכוונו לצאת וישמעו מפי המברך, ואע"ג דאמרי' בתקיעות (ר"ה דף לד:) שמע ט' תקיעות בט' שעות יצא ונמצא שמשיח בין תקיעה לתקיעה זהו בדיעבד, אבל לכתחילה ודאי צריך לשמעם על הסדר ושלא ישיח בינתים. [רבינו יונה, דף לח. מדה"ר]

משום שנאמר הכון לקראת אלהיך ישראל. וכיון שכוס זה הוא כוס שני או רביעי אין זה הכנה בדברים נאים אלא דברי פורעניות. ואע"ג דאמרינן בפסחים כוס של ברכה מצטרף לטובה ולא לרעה, התם הוא שהוא שלישי וקאמר שאע"פ ששותה אחריו אין כוס של ברכה מצטרף לעשותו רביעי אלא לטובה, אבל כאן שהוא בעצמו שני יש ליזהר. [הריטב"א]

האוכל ומהלך. כתב א"א הרא"ש ז"ל הא דאמרינן אבל כשהוא מהלך צריך לישב ולברך. מיירי כשהוא הולך בביתו, אבל מהלך בדרך ואוכל א"צ לישב ולברך לפי שאין דעתו מיושבת עליו אם יאחר דרכו כדאמרינן (ברכות ל.) גבי תפלה. [טור אורח חיים, סימן קפג] **וכשהוא מיסב ואוכל יושב ומברך.** כדי שיוכל לכוון יותר וגם לא יהא מיסב שהוא דרך גאוה אלא ישב באימה. [טור אורח חיים, סימן קפג] **תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם.** וא"ת בברכת המזון נמי כיון שהיא תדירה ליברך בורא פרי הגפן שהיא תדירה ברישא. וזו אינה קושיא דהתם כיון דברכת המזון סילוק הוא אין לומר שיברך תחלה דברכת המזון נראה כסילוק אכילה ושתיה. ועוד דברכת המזון נמי תדירה היא בלא כוס. [הריטב"א] **מאי דבר אחר.** דרך התלמוד לשאול מאי דבר אחר מאי ואומר. אבל גבי בית שמאי דלא אמרי האי לישנא אף על גב דאמרי תרי טעמא לא דייקינן. [הריטב"א]

מת[כח]. וְאין מברכים לֹא עַל הַנֵּר וְלֹא עַל הַבְּשָׂמִים שֶׁל עֲבוֹדָה זָרָה, כלומר, על נר שהודלק לכבודה לנויה או לתשמישה[כט], ובשמים שהוקטרו לשמה[ל], משום שנאסרו בהנאה[לא] ואין מברכים על דבר האסור[לב].

המשנה מביאה דין נוסף בברכת הנר בהבדלה:
וְאֵין מְבָרְכִין עַל הַנֵּר עַד שֶׁיֵּאוֹתוּ לְאוֹרוֹ - עד שיהנו מאורו[לג].

המשנה מביאה מחלוקת שביעית בין בית שמאי לבית הלל:
מִי שֶׁאָכַל[לד], וְשָׁכַח וְלֹא בֵּירַךְ ברכה אחרונה[לה], והלך למקום אחר[לו], בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים, יַחֲזוֹר לִמְקוֹמוֹ - למקום שאכל שם וִיבָרֵךְ[לז], וּבֵית הִלֵּל אוֹמְרִים, אינו צריך לחזור למקום שאכל, אלא יְבָרֵךְ בַּמָּקוֹם שֶׁנִּזְכַּר.

מאחר שעסקה המשנה באדם שלא בירך, מבארת עד אימתי רשאי לברך:
מבררת המשנה, וְעַד מָתַי מְבָרֵךְ ברכה אחרונה. משיבה המשנה, עַד כְּדֵי שֶׁיִּתְעַכֵּל[לח] הַמָּזוֹן שֶׁבְּמֵעָיו. עבר זמן זה ולא בירך הפסיד את הברכה.

המשנה מביאה מחלוקת שמינית בין בית שמאי לבית הלל:
אנשים שהיו סועדים בפת, וּבָא לָהֶן יַיִן אַחַר הַמָּזוֹן - אחר שסיימו את הסעודה, ועדיין לא בירכו ברכת המזון. אִם אֵין שָׁם אֶלָּא אוֹתוֹ כּוֹס יין בלבד, ואם ישתו אותו עתה לא יהיו יכולים לברך ברכת המזון על הכוס, בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים, אם רוצה מְבָרֵךְ עַל הַיַּיִן ושותהו, וְאַחַר כָּךְ מְבָרֵךְ עַל הַמָּזוֹן ברכת המזון, לפי שאין חובה לברך ברכת המזון על הכוס. וּבֵית הִלֵּל אוֹמְרִים, מְבָרֵךְ עַל הַמָּזוֹן ברכת המזון, וְאַחַר כָּךְ מְבָרֵךְ עַל הַיַּיִן, לפי שברכת המזון טעונה כוס[לט].

המשנה מביאה דין בענין עניית אמן:
וְעוֹנִין אָמֵן אַחַר יִשְׂרָאֵל הַמְבָרֵךְ[מ] אפילו אם שמע רק את סיום הברכה[מא], וְאֵין עוֹנִין אָמֵן אַחַר כּוּתִי[מב] הַמְבָרֵךְ, משום שיש חשש שמא בירך לשם הר גריזים[מג], עַד שֶׁיִּשְׁמַע כָּל הַבְּרָכָה כּוּלָּהּ, שאז בודאי בירך לשם שמים[מד] ומותר לענות אמן אחריו.

★

גמרא

הגמרא מביאה ברייתא המבארת את סברותיהם של בית שמאי ובית הלל במחלוקתם במשנה בענין סדר ברכות הקידוש:
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא (תוספתא פ"ה הכ"ה), דְּבָרִים שֶׁיֵּשׁ בהם מחלוקת בֵּין בֵּית שַׁמַּאי ובין בֵּית הִלֵּל בְּהלכות סְעוּדָה. בקידוש של ליל שבת ויום טוב, בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים, מְבָרֵךְ עַל הַיּוֹם וְאַחַר כָּךְ מְבָרֵךְ עַל הַיַּיִן, משום שֶׁהַיּוֹם גּוֹרֵם לַיַּיִן שֶׁיָּבֹא. כלומר, יום השבת וחובת הקידוש בו, גרמו לכך שצריך לברך על היין. וְעוֹד טעם, שֶׁכְּבָר קָדַשׁ הַיּוֹם וַעֲדַיִין יַיִן לֹא בָּא, כלומר, קדושת השבת חלה לפני שבא היין לשולחן[מה], וכיון שקדם היום לכניסה לכן יש להקדימו לברכה. וּבֵית הִלֵּל אוֹמְרִים, מְבָרֵךְ עַל הַיַּיִן וְאַחַר כָּךְ מְבָרֵךְ עַל הַיּוֹם, משום שֶׁהַיַּיִן גּוֹרֵם לַקְּדוּשָּׁה [-לברכת הקידוש שבסעודה] שֶׁתֵּאָמֵר, שהרי אם אין יין לא מקדשים[מו]. דָּבָר אַחֵר - טעם נוסף להקדים ברכת היין, משום שֶׁבִּרְכַּת הַיַּיִן תְּדִירָה - מצויה, שהרי מברכים על הכוס

כח. והטעם בכל זה שאין הנר שאצל המת עשוי לאורה, וכן הבשמים אינם עשויים להריח בהם. ומבואר כל זה בגמרא (נג.), ועיין שם בהערה.

כט. על פי טור (יו"ד סי' קלט).

ל. משנה ברורה (סי' ריז ס"ק יח). ואף העומדים להיות מוקטרים לשמה אסורים. על פי תלמידי רבינו יונה (נג. ד"ה אבל).

לא. שאסור להנות מדברים של עבודה זרה. ואף שמבואר במסכת ביצה (לט.) ששלהבת של עבודת כוכבים מותרת בהנאה, היינו דווקא אם מדליק ממנה נר אחר, אבל היא עצמה שקשורה בגחלת ששימשה לעבודת כוכבים אסורה. וכאן עוסקים בשלהבת של נר שהוא עצמו הודלק לעבודה זרה. רא"ש (בילה פ"ה סי' י), תפארת ישראל (כאן, יכין אות יז).

לב. בגמרא (נג:) מבואר שבהלכה זו התנא מבאר את הטעם לאיסור ברכה על בשמים של גויים שנזכרו לעיל במשנה. כן פירשו הרי"ף, הרא"ש (סי' ג), והרע"ב (פ"ח מ"ו) את דברי הגמרא.

לג. ובגמרא (נג:) מבואר שאין צריך ממש להנות ממנו. ראה שם.

לד. הרשב"א (נג: ד"ה מחלוקת) כתב שדין זה הוא דווקא באכילת פת, הרי"ף (פסחים קא:) והרא"ש (שם פ"י ס"ו) כתבו שדין זה הוא בכל חמשת מיני דגן, והרשב"ם (פסחים קא: ד"ה אבל) כתב שדין זה הוא בכל שבעת המינים. ביאור השיטות ראה בילקוט ביאורים (לקמן נג:).

לה. משנתנו עוסקת דווקא בשכח, כלומר בשוגג, אבל אם לא בירך במזיד דינו מבואר בגמרא (נג:), ועיין שם בהערה.

לו. עיין משנה ברורה (סי' קפד ס"ק א - ב) מה נחשב מקום אחר לענין זה.

לז. אמנם באופן שאינו יכול לחזור למקומו, כגון שהוא אנוס או שאם יחזור למקומו יעבור זמן עיכול ויפסיד את הברכה, יברך במקום שנזכר. על פי מג"א ופמ"ג (סי' קפד ס"ק ב).

לח. 'עיכול' פירושו שנטחן המזון במעיו. רמב"ם (פירוש המשניות פ"ח מ"ז).

לט. ביארנו על פי הגמרא להלן (נג.) וכדברי רש"י (נג: ד"ה נא). וצריך ביאור, כיצד אפשר לומר שבית שמאי סוברים שברכת המזון אינה טעונה כוס, והרי מדברי בית שמאי שאמרו לעיל 'נר ומזון בשמים והבדלה', משמע שברכת המזון טעונה כוס, שהרי אם אין דין לברך ברכת המזון על הכוס, מדוע שלא יעשה הבדלה על הכוס, וברכת המזון בנפרד. וכתב הר"י מלוניל (נג: ד"ה נא), שהתנא ששנה את המחלוקת לעיל הוא תנא אחר, הסובר שאף לפי בית שמאי ברכת המזון טעונה כוס. אך הרשב"א (שם) ביאר, שאין הכרח מדברי בית שמאי לעיל במשנה שברכת המזון טעונה כוס, אלא יתכן שכוונתם שאדם רשאי לסדר הבדלה וברכת המזון ביחד, אבל אינו חייב לעשות כן. ועיין עוד בהערה לקמן (נג.), שהרשב"א מבאר באופן אחר את מחלוקתם כאן.

מ. מדברי הרמב"ם (ברכות פ"א הי"ג) משמע שמפרש בכוונת המשנה שחובה לענות אמן אחר ישראל המברך. אבל הטור (או"ח סי' רטו) כתב שאין חובה לענות אמן, ומפרש שכוונת המשנה לומר שרשאים לענות אף שלא שמעו את כל הברכה, מה שאין כן בכותי.

מא. רש"י (ד"ה עונין). משמע ברש"י שאף אין צריך לשמוע את הזכרת השם. וכתב הביאור הלכה (סי' רטו ד"ה שלא), שודאי אף אם לא שמע כלל את הברכה, עונה אמן אם יודע על איזה ברכה עונה, ומה שנקט רש"י ששמע את סופה, הוא כדי לומר שעל ידי ששמע סופה הוא יודע על איזה ברכה הוא עונה.

בגמרא (לקמן נג:) מבואר שמשנתנו עוסקת באופן ששומע ברכה שאינו זקוק לה, אבל השומע ברכה מחבירו כדי לצאת בה ידי חובה, אם לא שמע כולה לא יצא ידי חובה.

מב. הכותים הם עם שהביא סנחריב מלך אשור מכותה והושיבם בערי שומרון כדי ליישב את הארץ לאחר גלות עשרת השבטים. בתחילה לא יראו את ה', ושלח עליהם אריות והיו הורגים בהם (מלכים ב' יז כה), ומחמת כן התגיירו. והעיד בהם הכתוב (שם יז לג) 'את ה' היו יראים ואת אלהיהם היו עובדים', כלומר, שלא היתה גירותם אמיתית. אבל באורך הימים למדו התורה וקיבלוה וקיימו בדקדוק את כל המצוות, והאמינו בה' ולא עבדו אלהים אחרים. והוחזקו בכך שהם גרים גמורים עד שחקרו ובדקו חכמים אחריהם, ומצאו שהיו עובדים לדמות יונה שהיתה בהר גריזים, ומאז עשאום כגויים לכל דבריהם. רמב"ם (פירוש המשניות פ"ח מ"ח), תוספות יו"ט (שם פ"ז מ"א). וראה עוד בענין הכותים בקדושין (עה:) שנחלקו תנאים אם כותים גרי אריות הם או גרי אמת הם, ובביאור המחלוקת ראה בתוספות (ב"ק לח: ד"ה גרי), וברשב"א (יבמות כד: ד"ה הא גיורת).

לענין שאר גויים נחלקו הראשונים בדין השומע ברכה מהם. ראה רבינו יונה (ד"ה עונין), רא"ש (סי' ה), טור (או"ח סי' רטו).

מג. רש"י (ד"ה עונין). מבואר במסכת חולין (ו.) שדמות יונה היתה להם בראש הר גריזים והיו עובדים לה עבודה. רש"י (ע"ז כו: ד"ה ואלו).

משנתינו עוסקת קודם שגזרו עליהם שיהיו כגויים לכל דבריהם, ומכל מקום לענין ברכה החמירו לחשוש שהכותי מברך להר גריזים כיון שכבר ידעו שיש להם שם דמות יונה ומיעוטם עובדים לה. רד"ל (על המשניות).

מד. הר"י מלוניל (ד"ה מתני' עונין) ביאר שהחשש הוא שמא הזכיר שם עבודה זרה במקום שם השם, וממילא כאשר שומעים ממנו את כל הברכה ושומעים שהזכיר שם השם, אפשר לענות אחריו אמן. ויש מפרשים שהחשש היה שמא שינו ממטבע שתיקנו חכמים, ולכן מועיל ששומעים את כל הברכה. רד"ל שם בדעת הרמב"ם.

מה. שהרי חלה קדושת השבת משקיבל עליו את השבת, או מצאת הכוכבים באופן שלא קיבל עליו לפני כן את השבת. ואף באופן שמקדש מבעוד יום, נחשב הדבר שקדמה קדושת היום ליין, לפי שנאסר במלאכה מיד כאשר אומר את ברכת היום, ואילו את היין אינו שותה עד לאחר הקידוש. רשב"א (ד"ה וכבר). והריטב"א (ד"ה שהיין) כתב שמשעה שנטל את הכוס לידו כדי לקדש, כבר נאסר במלאכה ונמצא שכבר קדש עליו היום קודם הקידוש. עוד כתב הרשב"א (שם) שמסתבר לקבוע את סדר הברכות על פי הרוב, וברוב הפעמים אין אדם מקדש מבעוד יום, אלא ממתין עם הקידוש עד הלילה. אמנם הצל"ח (ד"ה מאי) כתב, שאכן טעם זה לא שייך באופן שמקדש מבעוד יום, ולכן הובא גם הטעם הראשון שהיום גורם ליין שיבוא.

מו. וכן כשמקדש על הפת, הפת במקום יין וברכתה קודמת לקידוש היום. רש"י (ד"ה שהיין). אבל בית שמאי סוברים שמכל מקום מחויב הוא לקדש בתפילה, ואין היין גורם לקדושה שתאמר. ריטב"א (ד"ה שהיין).

בית הלל סוברים שאף שמחויב הוא בקידוש היום מהתורה כמבואר במסכת פסחים (קו.), וזה אף אם אין לו יין, מכל מקום יוצא ידי חובת קידוש זה בתפילה, אבל כאן אנו עוסקים בברכת הקידוש שבסעודה, והיא נאמרת רק באופן שיש לו יין, ונמצא שהיין גורם לקידוש זה שבסעודה שיאמר. צל"ח (ד"ה שהיין).

אנן נעבד לחומרא [ב] ומגביהו מן הקרקע טפח א"ר אחא בר' חנינא מאי קראה [א] כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא [ג] ונותן עיניו בו כי היכי דלא ניסח דעתיה מיניה [ד] ומשגרו לאנשי ביתו במתנה כי היכי דתתברך דביתהו. עולא אקלע לבי רב נחמן כריך ריפתא בריך ברכת מזונא יהב ליה כסא דברכתא לרב נחמן א"ל רב נחמן לישדר מר כסא דברכתא לילתא א"ל הכי א"ר יוחנן אין פרי בטנה של אשה מתברך אלא מפרי בטנו של איש שנאמר [ב] וברך פרי בטנך פרי בטנה לא נאמר אלא פרי בטנך תניא נמי הכי ר' נתן אומר מנין שאין פרי בטנה של אשה מתברך אלא מפרי בטנו של איש שנאמר וברך פרי בטנך פרי בטנה לא נאמר אלא פרי בטנך אדהכי שמעה ילתא קמה בזיהרא ועלתה לבי חמרא ותברא ד' מאה דני דחמרא א"ל רב נחמן נשדר לה מר כסא אחרינא שלח לה כל האי נבגא דברכתא היא שלחה ליה ממהדורי מילי ומסמרטוטי כלמי. א"ר אסי [ה] אין מסיחין על כוס של ברכה ואמר רב אסי אין מברכין על כוס של פורענות מאי כוס של פורענות א"ר נחמן בר יצחק כוס שני תנ"ה השותה כפלים לא יברך משום שנאמר [ג] הכון לקראת אלהיך ישראל והאי לא מתקן. א"ר אבהו ואמרי לה במתניתא תנא האוכל ומהלך מברך מעומד וכשהוא אוכל מעומד מברך מיושב וכשהוא מיסב ואוכל יושב ומברך [ו] והלכתא בכולהו יושב ומברך:

הדרן עלך שלשה שאכלו

אלו [א] דברים שבין בית שמאי ובין בית הלל בסעודה ב"ש אומרים מברך על היום ואח"כ מברך על היין וב"ה אומרים [ז] מברך על היין ואחר כך מברך על היום. ב"ש אומרים נוטלין לידים ואח"כ מוזגין את הכוס וב"ה אומרים מוזגין את הכוס ואח"כ נוטלין לידים. ב"ש אומרים מקנח ידיו במפה ומניחה על השלחן וב"ה אומרים על הכסת. ב"ש אומרים מכבדין את הבית ואח"כ נוטלין לידים וב"ה אומרים נוטלין לידים ואח"כ מכבדין את הבית. [ג] ב"ש אומרים נר ומזון בשמים והבדלה וב"ה אומרים נר ובשמים מזון והבדלה ב"ש אומרים שברא מאור האש וב"ה אומרים [ז] בורא מאורי האש. [ח] אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של עכו"ם ולא על הנר ולא על הבשמים של מתים ולא על הנר ולא על הבשמים של ע"ז ואין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו. מי שאכל ושכח ולא בירך ב"ש אומרים יחזור למקומו ויברך [ג] וב"ה אומרים יברך במקום שנזכר ועד מתי מברך [ח] עד כדי שיתעכל המזון שבמעיו. [ד] בא להן יין אחר המזון אם אין שם אלא אותו כוס בית שמאי אומרים מברך על היין ואח"כ מברך על המזון ובית הלל אומרים [ט] מברך על המזון ואח"כ מברך על היין. [י] ועונין אמן אחר ישראל המברך ואין עונין אמן אחר כותי המברך עד שישמע כל הברכה כולה: **גמ'** [ה] תנו רבנן דברים שבין ב"ש וב"ה בסעודה ב"ש אומרים מברך על היום ואח"כ מברך על היין שהיום גורם ליין שיבא וכבר קדש היום ועדיין יין לא בא וב"ה אומרים מברך על היין ואח"כ מברך על היום שהיין גורם לקדושה שתאמר [י] דבר אחר ברכת היין תדירה וברכת היום אינה תדירה תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם והלכה כדברי ב"ה מאי ד"א וכי תימא התם תרתי והכא חדא ה"נ תרתי נינהו ברכת היין תדירה וברכת היום אינה תדירה תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם והלכה כדברי ב"ה פשיטא דהא נפקא בת קול איבעית אימא קודם בת קול ואיבעית אימא לאחר בת קול

ורבי

רש"י

אנן נעבד לחומרא. שלא תסייע שמאל לימין בשעת ברכה: שמעה ילתא. שלא ישגר לה כוס של ברכה: קמה בזיהרא. עמדה בכעס: כל האי נבגא דברכתא היא. כל יין שבחבית ככוס של ברכה הוא, שתי ממנו: נבגא. כוס. כמו לשתי מר [י] אנבגא: ממהדורי מילי. ממחזרי בעיירות ירבו תמיד דברים: ומסמרטוטי [א] כלמי. וממשמשי בגדים בלויים וממורטים ירבו כנים. כנים [ח] מתרגמי' כלמתא [ט]: אין מסיחין. משאחזו עד שיברך: כוס שני. שהוא של זוגות, והעומד (א) על שלחנו ושתי זוגות ניזוק על ידי שדים: כפלים. זוגות: הכון לקראת (ב). בדברים נאים ולא בדברי פורענות: מסב. במטה דרך הסבה: והלכתא בכולהו יושב ומברך [ב]:

הדרן עלך שלשה שאכלו

אלו דברים וכו' בסעודה. שנחלקו בהלכות סעודה: מברך על היום. בקידוש שבתות וימים טובים: ואחר כך מוזגין את הכוס. יין הבא לפני המזון, כדאמרינן בפרק כיצד מברכין (דף מג.) הסבו אע"פ שנטל כו' הביאו להם יין וכו', וקאמרי ב"ש נוטלין לידים ואחר כך שותים את הכוס ואוכלים סעודתם בההיא נטילה, וב"ה אומרים מוזגין את הכוס ושותין אותו ואחר כך נוטלין לידים, וטעמא דתרוייהו מפרש בגמרא: מקנח ידיו במפה. מנטילת מים ראשונים: ומניחה על השולחן. ומקנח בה ידיו תמיד מזוהמת התבשיל: וב"ה אומרים. על הכר או על הכסת יניחנה אחרי כן ושם יקנח בה ידיו תמיד, וטעמא מפרש בגמ' [י]: מכבדין את הבית. מקום שאכלו שם אם הסבו על גבי קרקע מכבדים את הקרקע, או אם הסבו על השלחן מכבדין את השלחן משיורי אוכלין שנתפזרו עליו: ואחר כך נוטלין לידים. מים אחרונים: נר ומזון. מי שאין לו אלא כוס אחד במוצאי שבת מניחו עד לאחר המזון, וסודר עליו נר ומזון ובשמים והבדלה כו' [ג]: אין מברכים על הנר ועל הבשמים של עכו"ם ושל מתים. טעמא דכולהו מפרש בגמרא [כ]: שיאותו. שיהו נהנים ממנו: עד כדי שיתעכל המזון. מפרש שיעורא בגמ' [ל]: מברך על היין. בגמרא [מ] מפרש פלוגתייהו: עונין אמן אחר ישראל המברך. אפילו לא שמע אלא סוף ברכה, אבל לא לאחר כותי שמא ברך להר גרזים [נ]: **גמ'** שהיום גורם ליין שיבא. כוס זה לא בא אלא בשביל שבת לקידוש: וכבר קדש היום. משקבלו עליו, או מצאת הכוכבים: ועדיין יין לא בא. לשלחן, וכשם שקודם לכניסה כך קודם לברכה: שהיין גורם לקדושה שתאמר. שאם אין יין לא מקדשין, והמקדש על הפת גם הוא במקום יין וברכת הפת קודמת: תדיר קודם. נפקא לן במסכת זבחים [ס] מהאי קרא דכתיב במוספין [ע] מלבד עולת הבקר אשר לעולת התמיד תעשו את אלה, מלבד משמע לאחר שהקרבתם התמיד תקריבו המוספין, וקא דרשינן אשר לעולת התמיד קרא יתירה למילף דבשביל שהיא תמיד הקדימה הכתוב, ומכאן אתה למד לכל התמידין [ד]:

ורבי

תוספות

אין מסיחין על כוס של ברכה. פירש"י שלא יסיח (דעת) המברך משנתנו לו כוס של ברכה וה"ה המסובין שאין רשאין להסיח דבעינן שיתכוין שומע ומשמיע [פ] וגם אין להפסיק השומעים בשיחת חולין כמו שאין המברך רשאי להסיח ואע"פ שאמר התם (פרק בתרא דר"ה ד' לד:) שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום יצא משמע שהשומע שח בינתים ואפילו הכי יצא אך לכתחלה אין לעשות כן ומיהו נראה דהיינו דוקא בשעה שהמברך שותק מעט בין ברכה לברכה אבל בשעה שהוא מברך אם היה מדבר אפילו בדיעבד לא יצא:

והלכתא בכולהו יושב ומברך. לפי שברכת המזון דאורייתא החמירו בה להיות יושב ומברך שהרי עשרה דברים נאמרו בו [ל] מה שאין כן בשאר ברכות והוא נוטריקון ואכלת ושבעת שב עת וברכת לברכת המזון מפי רבי משה אלברט:

הדרן עלך שלשה שאכלו

עין משפט נר מצוה

[א ב מיי' פכ"ט מהל' שבת הל' ז]:
פז א ב ג ד סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קפג סעיף ד:
פח ה מיי' פ"ז מהלכות ברכות הלכה טו טוש"ע שם סעיף ו:
פט ו מיי' פ"ד שם הל' א סמג שם טוש"ע או"ח סי' קפג סעיף ט:
א ז מיי' פכ"ט מהל' שבת הלכה ו ז סמג עשין כט טוש"ע או"ח סי' רעא סעיף י:
[ז מיי' פכ"ט מהלכות שבת הל' כד טוש"ע או"ח סי' רלא סעיף א]:
ב ח מיי' פ"ט מהל' ברכות הל' ז ח ט ופכ"ט מהל' שבת הל' כה סמג עשין כז כט טוש"ע או"ח סי' ריז סעיף ב ה ו וסי' רלז סעיף ב וסי' רלח סעיף יב:
[ח מיי' פ"ב מהלכות ברכות הל' יד ופ"ד הל' א טוש"ע או"ח סי' קפד ס"ה]:
ג ט [מיי' פ"ז מהלכות ברכות הלכה יד] טוש"ע או"ח סי' קעד סעיף ג:
ד י מיי' פ"א מהלכות ברכות הלכה יג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רטו סעיף ב:

רב נסים גאון

תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. עיקרו במשנת זבחים בפ"י (דף פט) ובמשנת הוריות בפרק אחרון (דף יב) כל התדיר מחבירו הוא קודם את חבירו ואמרינן בגמרא מנא הני מילי אמר אביי דאמר קרא (במדבר כח) מלבד עולת הבוקר אשר לעולת התמיד מכדי כתיב עולת הבוקר עולת התמיד למה לי מאי קאמר רחמנא האי דתדיר קדים ברישא:

תורה אור השלם

א) כּוֹס יְשׁוּעוֹת אֶשָּׂא וּבְשֵׁם יְיָ אֶקְרָא: [תהלים קטז, יג]

ב) וַאֲהֵבְךָ וּבֵרַכְךָ וְהִרְבֶּךָ וּבֵרַךְ פְּרִי בִטְנְךָ וּפְרִי אַדְמָתֶךָ דְּגָנְךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ שְׁגַר אֲלָפֶיךָ וְעַשְׁתְּרֹת צֹאנֶךָ עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ לָתֶת לָךְ: [דברים ז, יג]

ג) לָכֵן כֹּה אֶעֱשֶׂה לְּךָ יִשְׂרָאֵל עֵקֶב כִּי זֹאת אֶעֱשֶׂה לָּךְ הִכּוֹן לִקְרַאת אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל: [עמוס ד, יב]

הגהות וציונים

א] וממרטוטי (דפו"ר, וכ"ה בגמרא בדפו"ר): ב] המהר"ץ חיות מעיר דמה הוסיף רש"י על הגמ': ג] תיבת "כו'" מיותר ובכמ"י ליתא או שצ"ל "כולה" (והיינו הבדלה כולה, באה"מ): ד] נדצ"ל לכל התדירין (מראה אש) וכ"ה בכת"י:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) פסחים קיד. סוכה נו., ב) פסחים קג., ג) עיין תוס' פסחים קא: ד"ה אלא, ד) [לקמן נג.], ה) תוספתא פרק ה [פסחים קיד.] [סוכה נו.], ו) פסחים שם [קיד.] זבחים צא., ז) [קדושין דף ע.], ח) שמות ח יב, ט) עיין נדה כ: ובגליון שם, י) דף נב:, כ) נב: נג., ל) נג:, מ) נב., נ) עיין ע"ז כז., ס) פט ע"א, ע) במדבר כח כג, פ) ר"ה כח:, צ) לעיל עמוד א.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה כוס שני וכו' והעומד מעל: (ב) ד"ה הכון לקראת אלהיך נדברים:

גליון הש"ס

גמ' ומשגרו לאנשי ביתו. עי' תוי"ט ריש סוטה ד"ה רי"א:

משנת ראשונים

אנן נעבד לחומרא. משנתנו בימינו אין ראוי לו שתהא שמאל מסייע לימין, ואע"פ שלענין עבודה אמרו, קבל בימין וסייע בשמאל עבודתו כשרה, דוקא בדיעבד. [מאירי]

אמר רב אסי אין מסיחין על כוס של ברכה. אם עומדים שם אחרים ויוצאין עמו אע"פ שאין הכוס בידם גם הם אין להם לשוח ולדברי הכל לאחר שהתחיל המברך אין לאחרים לשוח באמצע הברכה אלא צריך שיתכוונו לצאת וישמעו מפי המברך, ואע"ג דאמרי' בתקיעות (ר"ה דף לד:) שמע ט' תקיעות בט' שעות יצא ונמצא שמשיח בין תקיעה לתקיעה זהו בדיעבד, אבל לכתחילה ודאי צריך לשמעם על הסדר ושלא ישיח בינתים. [רבינו יונה, דף לח. מדה"ר]

משום שנאמר הכון לקראת אלהיך ישראל. וכיון שכוס זה הוא כוס שני או רביעי אין זה הכנה בדברים נאים אלא דברי פורעניות. ואע"ג דאמרינן בפסחים כוס של ברכה מצטרף לטובה ולא לרעה, התם הוא שהוא שלישי וקאמר שאע"פ ששותה אחריו אין כוס של ברכה מצטרף לעשותו רביעי אלא לטובה, אבל כאן שהוא בעצמו שני יש ליזהר. [הריטב"א]

האוכל ומהלך. כתב א"א הרא"ש ז"ל הא דאמרינן אכל כשהוא מהלך צריך לישב ולברך. מיירי כשהוא הולך בביתו, אבל מהלך בדרך ואוכל א"צ לישב ולברך לפי שאין דעתו מיושבת עליו אם יאחר דרכו כדאמרינן (ברכות ל.) גבי תפלה. [טור אורח חיים, סימן קפג] **וכשהוא מיסב ואוכל יושב ומברך.** כדי שיוכל לכוין יותר וגם לא יהא מיסב שהוא דרך גאוה אלא ישב באימה. [טור אורח חיים, סימן קפג] **תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם.** וא"ת בברכת המזון נמי כיון שהיא תדירה ליברך בורא פרי הגפן שהיא תדירה ברישא. וזו אינה קושיא דהתם כיון דברכת המזון סילוק הוא אין לומר שיברך תחלה דברכת המזון נראה כסילוק אכילה ושתיה. ועוד דברכת המזון נמי תדירה היא בלא כוס. [הריטב"א] **מאי דבר אחר.** דרך התלמוד לשאול מאי דבר אחר מאי ואומר. אבל גבי בית שמאי דלא אמרי האי לישנא אף על גב דאמרי תרי טעמא לא דייקינן. [הריטב"א]

אף בכל ברכת המזון[מז], **וּבִרְכַּת הַיּוֹם אֵינָהּ תְּדִירָה** - אינה מצויה כל כך, שנוהגת רק בלילי שבת ויום טוב, והכלל הוא שכאשר עומדות לפניו שתי מצוות, **תָּדִיר וְשֶׁאֵינוֹ תָּדִיר** - אחת מצויה ואחת פחות מצויה, **תָּדִיר קוֹדֵם** - יש לעשות תחילה את המצוה שיותר מצויה[מח].

מוסיפה הברייתא, **וַהֲלָכָה כְּדִבְרֵי בֵּית הִלֵּל**, שמברך על היין ואחר כך מברך על היום.

שואלת הגמרא, **מַאי דָּבָר אַחֵר** - מדוע הוצרכו בית הלל לטעם הנוסף[מט].

משיבה הגמרא, כוונת בית הלל לומר כך, **וְכִי תֵּימָא** - ואם תרצה לומר שיש לנהוג כפי בית שמאי משום **דְּהָתָם תַּרְתֵּי וְהָכָא חֲדָא** - שכשיטתם יש שני טעמים וכפי שיטתנו יש רק טעם אחד, על כך אנו נשיב, **דְּהָכָא נַמִּי תַּרְתֵּי נִינְהוּ** - שאף כשיטתנו יש שני טעמים, והטעם הנוסף הוא, **שֶׁבִּרְכַּת הַיַּיִן תְּדִירָה וּבִרְכַּת הַיּוֹם אֵינָהּ תְּדִירָה** והכלל הוא **שֶׁתָּדִיר וְשֶׁאֵינוֹ תָּדִיר תָּדִיר קוֹדֵם**.

שנינו בברייתא, **וַהֲלָכָה כְּדִבְרֵי בֵּית הִלֵּל**. הגמרא מבארת מדוע הוצרכה הברייתא לפסוק את ההלכה בזה:

שואלת הגמרא, **פְּשִׁיטָא** - פשוט שהלכה כבית הלל, **דְּהָא נַפְקָא** - שהרי יצאה **בַּת קוֹל** מן השמים והכריזה שיש לפסוק הלכה כמו בית הלל[נא].

משיבה הגמרא, **אִיבָּעֵית אֵימָא** - אם תרצה אמור, שהברייתא נשנתה **קוֹדֶם** שיצאה **הַבַּת קוֹל**, ועדיין לא היה ידוע כפי מי צריך לפסוק. תירוץ נוסף, **וְאִיבָּעֵית אֵימָא** - ואם תרצה אמור, שהברייתא נשנתה **לְאַחַר** שיצאה **הַבַּת קוֹל**,

---

מז. **מנחת** בכורים (על התוספתא, פ"ה הכ"ה).

מח. **דין** זה נלמד במסכת זבחים (פט.) מהפסוק האמור לגבי קרבנות מוספים (במדבר כח כג) 'מלבד עולת הבוקר אשר לעולת התמיד תעשו את אלה'. 'מלבד' משמעו שאחר התמיד תעשו את המוספים, וכתוב 'אשר לעולת התמיד', ותיבות אלו מיותרות, ללמדך, שמשום שהקרבן 'תמיד' קודם הוא למוספים, והוא הדין לכל דבר שהוא תמידי ותדיר, שקודם לשאינו תדיר.

צריך ביאור, מה בכך שכוס של ברכה תדירה יותר מקידוש היום, והרי קידוש היום הוא מדין תורה, וברכת הקידוש על היין היא רק מדרבנן לפי ביאור אחד בתוספות (פסחים קו. ד"ה זוכרהו), ויש להקדים את המצוה מהתורה. ותירץ הפני יהושע (ד"ה במשנה) וכן כתב הצל"ח (ד"ה שהיין), שיוצא ידי חובת המצוה מהתורה בקדושה שמזכיר בתפילה, ובברכת קידוש היום שעל היין מקיים רק מצוה מדרבנן. אך המצפה איתן (ד"ה נה"ל) כתב שאין יוצאים ידי חובת קידוש בתפילת שבת, כיון שצריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש היום, כמבואר במסכת פסחים (קיז:), ואין בקדושה שבתפילת שבת הזכרת יציאת מצרים. והשאגת אריה (שו"ת סי' כב) הוכיח מכאן שאין דין להקדים מצוה מהתורה למצוה מדרבנן. וראה שם שביאר את הטעם לכך.

לפי טעם זה, צריך ביאור מדוע בברכת המזון על הכוס, מקדימים את ברכת המזון לברכת הגפן. וביארו התוספות (להלן נב. ד"ה ורבי), שכיון שברכת המזון עניינה לעקור עצמו מן הסעודה, אם יברך ברכת הגפן קודם לכן, יחשב הדבר להיסח הדעת בין ברכת הגפן לשתיית היין. והמכתם (ד"ה תדיר) ביאר, שבאופן זה שהן שתי סוגי ברכות, האחת ברכה על ההנאה שעברה, והשניה ברכה על ההנאה הבאה, יש להקדים ולברך על המזון שאכל, ולאחר מכן לברך על הנאת השתייה שרוצה לשתות. אך הריטב"א (ד"ה תדיר, בתירוץ השני) כתב, שאין זו קושיא, כיון שאף ברכת המזון נחשבת תדירה, שהרי מברכים אותה אף בלא כוס. ועיין עוד בענין זה בילקוט ביאורים.

מט. **צריך** ביאור, מדוע שואלת הגמרא רק על בית הלל ולא על בית שמאי, והלא גם בית שמאי הביאו שני טעמים לדבריהם. וכתב הריטב"א (ד"ה מאי) שרגילות הגמרא לשאול כן כאשר התנא נוקט לשון 'דבר אחר', או לשון 'ואומר', אבל בית שמאי אמרו שני טעמים ולא נקטו לשון דבר אחר. והצל"ח (ד"ה מאי) תירץ באופן אחר, שלפי בית שמאי מובן שצריך את שני הטעמים, משום שהטעם הראשון שהיום גורם ליין שיבוא, מועיל רק למקדש על היין, אבל כשמקדש על הפת, מחויב בה גם בלא ברכת הקידוש שהרי חייב לסעוד בשבת שלש סעודות כמבואר במסכת שבת (קיז:), והטעם השני שקדושת היום חלה לפני חובת הברכה על היין, אינו שייך אם מקדש מבעוד יום, ולכן צריכים את שני הטעמים. אבל לפי בית הלל שואלת הגמרא מדוע צריך שני טעמים ולא מספיק הטעם שהיין גורם לקידוש שיאמר.

נ. **כתבו** התוספות (סנהדרין יא. ד"ה בת), יש אומרים שכאשר שומעים 'בת קול', אין הכוונה ששומעים ממש את הקול היוצא מן השמים, אלא הקול היוצא מן השמים יש לו כמין הד, ואת אותו קול אחר שומעים, ולכן נקרא 'בת'. וראה עוד בזה בתוספות יו"ט (יבמות פט"ז מ"ו).

נא. **כמובא** במסכת ערובין (יג:), אמר רבי אבא בשם שמואל, שלש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים הלכה כמותנו והללו אומרים הלכה כמותנו, יצאה בת קול ואמרה אלו ואלו דברי אלהים חיים הם, והלכה כבית הלל. ועיין שם שממשיכה הגמרא ומבארת, מפני מה זכו בית הלל שתפסק הלכה כמותם.

וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ הִיא - וכשיטת רבי יהושע היא, **דְּאָמַר אֵין מַשְׁגִּיחִין בְּבַת קוֹל**[א] - אין פוסקים הלכה על פי בת קול, כיון שהתורה 'לא בשמים היא' (דברים ל יב), אלא נמסרה לחכמים להכריע בה את ההלכה, ולכן הוצרכה הברייתא לומר שהלכה כאן כבית הלל[ב].

הגמרא מקשה סתירה בשיטת בית שמאי:

וְסָבְרֵי בֵּית שַׁמַּאי דְּבִרְכַּת הַיּוֹם עֲדִיפָא - האמנם סוברים בית שמאי שברכת היום קודמת לברכת היין, **וְהָתַנְיָא** - והלא שנינו בברייתא (תוספתא פ"ה הל"ב) [הגמרא להלן תוכיח שברייתא זו שנויה בדעת בית שמאי], **הַנִּכְנָס לְבֵיתוֹ בְּמוֹצָאֵי שַׁבָּת** ועליו לעשות הבדלה, כך סדר ברכותיה, **מְבָרֵךְ עַל הַיַּיִן** ועדיין אינו שותהו, **וְאחר כך מברך עַל הַמָּאוֹר** - על הנר, **וְאחר כך מברך עַל הַבְּשָׂמִים, וְאַחַר כָּךְ אוֹמֵר** ברכת **הַבְדָּלָה** ושותה את היין. מוסיפה הברייתא, **וְאִם אֵין לוֹ אֶלָּא כּוֹס אֶחָד** של יין, ועומדות לפניו שתי מצוות, גם הבדלה וגם ברכת המזון[ג], כיון שאף ברכת המזון טעונה כוס, **מַנִּיחוֹ לְאַחַר הַמָּזוֹן** - משאיר את הכוס עד לאחר ברכת המזון, **וּמְשַׁלְשְׁלָן כּוּלָּן לְאַחֲרָיו** - סודר את שאר ברכות ההבדלה אחר ברכת המזון, ושותה את הכוס, ועל ידי כך נמצא שבירך ברכת המזון והבדיל על הכוס.

מבואר בברייתא שברכת היין קודמת לברכת הבדלה. וקשה מדוע בברייתא דעת בית שמאי שיש להקדים את ברכת היין לברכת הבדלה, ובמשנתנו הם סוברים שברכת היום בקידוש קודמת לברכת היין, הרי ברכת הבדלה ענינה לברך על יום השבת ביציאתו, וברכת היום שבקידוש ענינה לברך על היום בכניסתו, ודינם צריך להיות שוה.

הגמרא מבררת מנין ידע המקשה שברייתא זו היא דעת בית שמאי:

שואלת הגמרא, **וְהָא** - ברייתא זו, **מִמַּאי דְּבֵית שַׁמַּאי הִיא** - מנין שהיא דעת בית שמאי, ויקשה שיש סתירה בדברי בית שמאי, **דִּלְמָא בֵּית הִלֵּל הִיא** - אולי היא דעת בית הלל, שאמרו במשנתנו שברכת היין קודמת לברכת היום, והוא הדין שקודמת לברכת הבדלה.

משיבה הגמרא, **לָא סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - אל תעלה על דעתך לומר כן, **דְּקָתָנֵי** - שהרי שנינו בברייתא זו, שמברך על **הַמָּאוֹר** [-נר] **וְאַחַר כָּךְ** על **הַבְּשָׂמִים, וּמַאן שָׁמְעַתְּ לֵיהּ דְּאִית לֵיהּ הַאי סְבָרָא** - ומי שמעת שסובר כן שברכת הנר קודמת לברכת בשמים, **בֵּית שַׁמַּאי,** אם כן מוכח שהברייתא שנויה בדעת בית שמאי. מביאה הגמרא היכן מצינו שבית שמאי סוברים שנר קודם לבשמים, **דְּתַנְיָא** בברייתא (תוספתא פ"ה הל"א), **אָמַר רַבִּי יְהוּדָה**[ה], באופן שאדם צריך לברך ברכת המזון ולהבדיל, ויש לו כוס יין אחד, **לֹא נֶחְלְקוּ בֵּית שַׁמַּאי וּבֵית הִלֵּל** **עַל בִּרְכַּת הַמָּזוֹן שֶׁיֵּשׁ** לברכה **בַּתְּחִלָּה** וְכן לא נחלקו **עַל** ברכת **הַהַבְדָּלָה שֶׁהִיא בַּסּוֹף, עַל מָה נֶחְלְקוּ, עַל** ברכת **הַמָּאוֹר וְעַל** ברכת **הַבְּשָׂמִים, שֶׁבֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים,** מברך על **הַמָּאוֹר וְאַחַר כָּךְ** על **הַבְּשָׂמִים, וּבֵית הִלֵּל אוֹמְרִים,** מברך על **הַבְּשָׂמִים וְאַחַר כָּךְ** על **הַמָּאוֹר.** וכיון שאמר רבי יהודה שלפי בית שמאי נר קודם לבשמים בהכרח שהברייתא של 'הנכנס לביתו במוצאי שבת מברך על היין ועל המאור ועל הבשמים' כשיטת בית שמאי היא, שהרי לפי בית הלל יש להקדים בשמים למאור.

ממשיכה הגמרא ושואלת, **וּמִמַּאי** - ומנין **דְּבֵית שַׁמַּאי הִיא וְאַלִּיבָּא** [-ולפי שיטתו] **דְּרַבִּי יְהוּדָה, דִּילְמָא בֵּית הִלֵּל הִיא וְאַלִּיבָּא דְּרַבִּי מֵאִיר.** כלומר, הרי רבי יהודה חולק על משנתנו [שהיא דברי רבי מאיר[ו]], שאילו במשנתנו מבואר שבין לבית שמאי ובין לבית הלל ברכת הנר קודמת לברכת הבשמים, ואם כן נמצא שלפי רבי מאיר מצד מה ששנינו בברייתא שנר קודם לבשמים, אפשר להעמיד את הברייתא של 'הנכנס לביתו במוצאי שבת' וכו' אף כדברי בית הלל, ומעתה אפשר לומר שמה ששנינו בה שיש להקדים ברכת היין לברכת הבדלה הוא בדעת בית הלל, ואין להקשות ממנה סתירה בדברי בית שמאי.

משיבה הגמרא, **לָא סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - אל תעלה על דעתך לומר שהברייתא היא כשיטת בית הלל וכפי שרבי מאיר פירש את שיטתם, **דְּקָתָנֵי הָכָא בְּמַתְנִיתִין** - שהרי שנינו כאן במשנתנו, **בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים נֵר וּמָזוֹן בְּשָׂמִים וְהַבְדָּלָה, וּבֵית הִלֵּל אוֹמְרִים נֵר וּבְשָׂמִים מָזוֹן וְהַבְדָּלָה,** כלומר, שמקדימים את ברכת הנר לברכת המזון, **וְאִילּוּ הָתָם בְּבָרַיְיתָא** - שם בברייתא של 'הנכנס לביתו במוצאי שבת' וכו', **קָתָנֵי** [-שנינו] **'אִם אֵין לוֹ אֶלָּא כּוֹס אֶחָד מַנִּיחוֹ לְאַחַר הַמָּזוֹן וּמְשַׁלְשְׁלָן כּוּלָּן לְאַחֲרָיו',** כלומר, שמקדימים ברכת המזון לכל ברכות ההבדלה, וזה שלא כשיטת בית הלל כפי שפירשם רבי מאיר במשנתנו. אם כן **שְׁמַע מִינָּהּ** - מוכח מכאן **דְּהברייתא כְּבֵית שַׁמַּאי הִיא, וְאַלִּיבָּא דְּרַבִּי יְהוּדָה.** כלומר, מכך ששנתה הברייתא שכשיש לו רק כוס אחד ברכת המזון קודמת לכל ברכות ההבדלה, מוכח שהברייתא כרבי יהודה, ולא כרבי מאיר במשנתנו, ובהכרח שהיא לדעת בית שמאי שהרי שנינו בה שנר קודם לבשמים.

חוזרת הגמרא לקושיא הראשונה:

וּמִכָּל מָקוֹם קַשְׁיָא. כלומר, אחר שהתברר שהברייתא היא כבית שמאי נשארת הקושיא שהקשינו לעיל, מדוע בברייתא שנינו בדעתם שברכת

א. **עיקר** דבריו מבוארים במסכת בבא מציעא (נט:) לגבי המחלוקת שם בין רבי אליעזר וחכמים, שהשיב רבי אליעזר כל תשובות שבעולם ולא קיבלו ממנו, ונעשו עוד כמה מופתים כדי להכריע שהלכה כמותו ולא קיבלו ממנו חכמים, עד שיצאה בת קול ואמרה שהלכה כרבי אליעזר. ועמד רבי יהושע ואמר שאין לקבל דברי הבת קול, משום שהתורה לא בשמים היא, ומבארת הגמרא שם כוונתו, שכיון שניתנה התורה, ונאמר בה 'אחרי רבים להטות' (שמות כג ב), יש לפסוק הלכה כפי רוב החכמים אף שהבת קול מסייעת לדברי היחיד. ועיין עוד בהערה הבאה.

ב. **כלומר,** בכל מקום סובר רבי יהושע שהרוצה לעשות כדברי בית שמאי עושה והרוצה לעשות כדברי בית הלל עושה (ערובין ז. חולין מד.) אף שיצאה בת קול שהלכה כבית הלל, על כן הוצרך התנא לפסוק כאן הלכה כבית הלל, ולומר שבענין זה אין לעשות כבית שמאי. רשב"ם (פסחים קיד. ד"ה ור').

לפי התירוץ הראשון נמצא, שאכן אחר הבת קול אין צריך לומר שהלכה כבית הלל משום שסומכים על הבת קול. וצריך ביאור מדוע באמת סומכים על הבת קול והרי בפשטות נראה שדברי רבי יהושע שאמר אין משגיחים בבת קול התקבלו אצל חכמי התלמוד, שהרי בכמה מקומות כינו חכמים את רבי אליעזר 'שמותי' [כלומר מנודה, שנידוהו מחמת המעשה המובא בהערה הקודמת], הרי שלא קיבלו את דבריו אף שבת קול סייעה לו. ותירצו התוספות (ד"ה ורבי, ערובין ו: ד"ה כאן, ועוד), שדווקא לגבי הבת קול שהיתה אצל רבי אליעזר, הסכימו שאין להשגיח בה, או משום שהיא כנגד רוב החכמים, וכבר אמרה התורה אחרי רבים להטות, או משום ששם אמר רבי אליעזר 'מן השמים יוכיחו' ויצאה הבת קול משום כבודו, אבל היכן שיוצאת מעצמה, כמו במחלוקת בית שמאי ובית הלל, סובר התירוץ הראשון שיש להשגיח בה, כיון שבית הלל הם הרוב. [ומה שהיה צריך אותה, הוא מפני שבית שמאי היו מחודדים יותר, וצריך היה בת קול שתכריע לילך אחר הרוב אף שהמיעוט מחודדים יותר]. אמנם לפי זה צריך ביאור כיצד סבר התירוץ השני שלפי רבי יהושע לעולם לא סומכים על הבת קול, והלא יתכן שרבי יהושע אמר שם כן, רק משום שהבת קול היתה כנגד הרוב. ותירצו התוספות (כאן), שכוונת התירוץ השני הוא, שהתנא של הברייתא הזו סבר כרבי יהושע ויותר ממנו, שרבי יהושע אמר שאין משגיחים בבת קול במקום שסותרת לרוב, ואילו התרצן סובר שאין משגיחים בבת קול אף במקום שהרוב מסייע לה, אם סותרת למחודדים. ותוספות במקומות אחרים כתבו (עירובין שם ב"מ נט: ועוד), שמסתימת דברי רבי יהושע שאמר 'לא בשמים היא' ולא פירט אופן מסויים, הבין התרצן ששיטת רבי יהושע היא שלעולם אין לסמוך על בת קול.

ג. **הקשו** התוספות (ד"ה מניחו) כיצד יתכן שבמוצאי שבת יתחייב בשתיהן, הרי אסור לאכול קודם הבדלה כמבואר במסכת פסחים (קז.) שאמימר לא היה לו יין להבדלה במוצאי שבת ולכן לא אכל עד למחר. ותירץ רבינו ניסים גאון (הו"ד ברא"ש סי' ב, ובתוספות פסחים קב: ד"ה מניחו) שמדובר בברייתא באדם שאכל בשבת ולא בירך עד שיצאה השבת, ולא מדובר באדם שהתחיל באכילה במוצאי שבת. והתוספות (פסחים שם) פירשו שאכן מדובר באדם שהתחיל בסעודה במוצאי שבת, ומכיון שיש לו רק כוס יין אחד התירו לו לאכול קודם הבדלה, כדי שיוכל לברך ברכת המזון על הכוס. ומה שאסור לאכול קודם הבדלה מדובר באופן שאין לו עתה כוס כלל, וכך היה במעשה עם אמימר. והרא"ש (שם) פירש שבמעשה עם אמימר ידע אמימר שיהיה לו יין למחר ולכן לא אכל קודם הבדלה, אבל בברייתא מדובר באופן שיש לו רק כוס אחד ולא ידוע לו שיהיה לו יין למחר, וכדי שלא יבוא לידי כך שיברך ברכת המזון בלא כוס התירו לו לאכול קודם הבדלה. וראה עוד בזה בילקוט ביאורים.

ד. **רש"י** (ד"ה ומשלשלן) פירש, 'לשון שלשלת כלומר סודרן לאחר ברכת המזון'. וכעין זה פירש הרשב"ם (פסחים קב: ד"ה משלשלן), ש'שלשלת' הוא מלשון חיבור, כלומר שמחברן יחד עם ברכת המזון, לאחריה.

ה. **כוונת** רבי יהודה לחלוק על משנתנו הסוברת שבית שמאי ובית הלל מודים שהנר בתחילה, ונחלקו רק אם להקדים מזון או בשמים, וסובר רבי יהודה שלא נחלקו כן, אלא באופן אחר.

ו. **להלן** (ע"ב) אומר רבא שהתנא של משנתנו הוא רבי מאיר.

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [עירובין ז.] ב"מ נט: חולין מד. יבמות יד. פסחים קיד., ב) תוספתא פ"ה פסחים קב: קג:, ג) תוספתא פ"ה [פסחים קג.], ד) [פסחים קה:], ה) [עירובין מ: פסחים קה:], ו) [פסחים שם] ועיי"ש בתוס' ד"ה ש"מ טעמו, ז) [שם], ח) תוספתא פ"ה, ט) [ע' תו' עירובין עג. ד"ה היה וחולין פז: ד"ה כל ובכורות יג: ד"ה ולבנ], י) פרה פ"ח מ"ז טהרות פ"ו, יא) חגיגה כב: בכורות לח. כלים פכ"ה מ"ט נדה ז:, יב) עמוד ב, יג) שבת יד:, יד) כלים פ"ה מ"ג, טו) פ"ה הלכה כו, טז) שבת יג:, יז) עיין תוס' חולין לד. ד"ה מצינו, יח) חולין כד:, יט) ב"ק ב:, כ) [שבת יד:] יבמות יד., כא) כב) פסחים קו. ד"ה קפיד, כג) לעיל לה., כד) פ"ו ה"ה, כה) [סוטה ד:].

ורבי יהושע היא דאמר אין משגיחין בבת קול. וסברי בית שמאי דברכת היום עדיפא והתניא הנכנס לביתו במוצאי שבת מברך על היין ועל המאור ועל הבשמים ואחר כך אומר הבדלה ואם אין לו אלא כוס אחד מניחו לאחר המזון ומשלשלן כולן לאחריו והא ממאי דב"ש היא דלמא ב"ה היא לא ס"ד דקתני מאור ואח"כ בשמים ומאן שמעת ליה דאית ליה האי סברא ב"ש דתניא א"ר יהודה לא נחלקו בית שמאי וב"ה על המזון שבתחלה ועל הבדלה שהיא בסוף על מה נחלקו על המאור ועל הבשמים (א) ב"ש אומרים מאור ואחר כך בשמים וב"ה אומרים בשמים ואחר כך מאור וממאי דבית שמאי היא ואליבא דרבי יהודה דילמא בית הילל היא ואליבא דרבי מאיר לא ס"ד דקתני הכא במתניתין בית שמאי אומרים נר ומזון בשמים והבדלה ובית הלל אומרים נר ובשמים מזון והבדלה והתם בברייתא קתני אם אין לו אלא כוס אחד מניחו לאחר המזון ומשלשלן כולן לאחריו שמע מינה דבית שמאי היא ואליבא דרבי יהודה ומכל מקום קשיא קא סברי בית שמאי שאני עיולי יומא מאפוקי יומא עיולי יומא כמה דמקדמינן ליה עדיף אפוקי יומא כמה דמאחרינן ליה עדיף כי היכי דלא להוי עלן כמשוי. וסברי ב"ש (ב) ברכת המזון טעונה כוס והא תנן בא להם יין לאחר המזון אם אין שם אלא אותו כוס בית שמאי אומרים מברך על היין ואחר כך מברך על המזון מאי לאו דמברך עילויה ושתי ליה לא דמברך עילויה ומנח ליה והאמר מר המברך צריך שיטעום דטעים ליה והאמר מר טעמו פגמו דטעים ליה בידיה והאמר מר כוס של ברכה צריך שיעור והא קא פחית ליה משיעוריה דנפיש ליה טפי משיעוריה והא אם אין שם אלא אותו כוס קתני תרי לא הוי ומחד נפיש והא תני רבי חייא ב"ש אומרים מברך על היין ושותהו ואחר כך מברך ברכת המזון אלא תרי תנאי ואליבא דב"ש: ב"ש אומרים וכו': ת"ר ב"ש אומרים נוטלין לידים ואח"כ מוזגין את הכוס שאם אתה אומר מוזגין את הכוס תחלה גזרה שמא יטמאו משקין שאחורי הכוס מחמת ידיו ויחזרו ויטמאו את הכוס וליטמו ידים לכוס ידים שניות הן ואין שני עושה שלישי בחולין אלא על ידי משקין ובה"א מוזגין את הכוס ואחר כך נוטלין לידים שאם אתה אומר נוטלין לידים תחלה גזרה שמא יטמאו משקין שבידים מחמת הכוס ויחזרו ויטמאו את הידים וניטמי כוס לידים אין כלי מטמא אדם וניטמי למשקין שבתוכו הכא בכלי שנטמאו אחוריו במשקין עסקינן דתוכו טהור וגבו טמא דתנן כלי שנטמאו אחוריו במשקין אחוריו טמאים

רש"י

ור' יהושע היא. בבבא מליעא בתנורו של עכנאי בפ' הזהב (ד' נט:): ומשלשלן. לשון שלשלת, כלומר סודרן לאחר המזון: וממאי דב"ש היא כו'. אלמא לב"ש מאור ואח"כ בשמים, וכן ברייתא נמי מאור ואחר כך בשמים קאמר אלמא ב"ש היא, וקתני יין ברישא מקמי הבדלה: ודילמא ב"ה היא ואליבא דר"מ. דתנן במתניתין ב"ה אומרים נר ובשמים ואמר בגמרא ר"מ היא: לא סלקא דעתך. לאוקמי ברייתא כמתניתין, דמתני' קתני מזון באמלע וברייתא קתני משלשלן כולן לאחריו כר' יהודה דאמר על המזון שבתחלה, ומדקתני לרבי יהודה מאור ואח"כ בשמים בית שמאי היא: ומ"מ קשיא. דברכת היין קדמה להבדלה: קדוש עיולי הוא והבדלה אפוקי היא: ברכה טעונה כוס. ברכת המזון, דקתני מניחו לאחר המזון: והתנן. מתני' בפרקין: בא להן. כל ימות השנה קאמר: אחר המזון. ובתוך המזון לא בא להם, וכשגמרו סעודתם בא להם לפני ברכת המזון: מאי לאו דשתי ליה. וה"ק ב"ש אם רלה מברך על היין ושותהו ואין לריך להניחו לברכת המזון: טעמו פגמו. לברכת המזון ולקדוש ולהבדלה, בפרק ערבי פסחים (ד' קה:): ה"ג אלא תרי תנאי אליבא דב"ש. תנא דמתני' ותנא דר' חייא[א], תנא דרבי חייא אליבא דב"ש אמר אין ברכה טעונה כוס, ותנא דמתניתין דלעיל דרבי יהודה אליבא דב"ש סבר ברכה טעונה כוס: גזרה שמא יטמאו משקין. שנפלו באחורי הכוס מחמת ידים, דתנן (פרה פ"ח מ"ז) כל הפוסל את התרומה מטמא משקים להיות תחלה[ב], ויחזרו ויטמאו את הכוס, וב"ש סברי אסור להשתמש בכוס שאחוריו טמאות כדלקמן: וליטמו ידים לכוס. למה ליה דקאמר משקין שאחורי הכוס, בלא משקין נמי מטמו ידים לכוס: אלא ע"י משקין. שהמשקין נעשין ראשונים מדרבנן. וא"ת כלי אינו מקבל טומאה אלא מאב הטומאה, הני מילי מדאורייתא, וחכמים גזרו שיהו משקים ראשונים מטמאים כלי, גזרה משום משקים זב וזבה[ג] שהן אבות הטומאה כגון רוקו ומימי רגליו[ד]: וב"ה אומרים כו'. בתוספתא[טו] ה"ג לה וב"ה אומרים אחורי הכוס לעולם טמאים, דבר אחר תכף לנט"י סעודה.[ג] למאי דחיישיתו שלא יטמאו הידים את אחורי הכוס לאו חששא היא, שאפילו לכתחלה מותר להשתמש בכלי שאחוריו טמאים ותוכו טהור כגון זה שמטמא[ד] אחוריו מחמת משקין דאמרינן ביה בשמעתין תוכו טהור, הלכך מוזגין ושותין את הכוס תחלה קודם נטילה, שאם אתה אומר נוטלין לידים תחלה[ה] שמא יהו אחורי הכוס טמאין, גזרה שמא לא יהו הידים נגובות יפה ממי הנטילה ויטמאו המשקין שבידים מחמת כוס והן נעשים תחלה ויחזרו ויטמאו את הידים, ונמלא אוכל בידים מסואבות: ונטמי כוס לידים. למה לי משקין בידים, אפי' ידים נגובות נמי יטמא כוס לידים, וכיון דהכי הוא, נהי נמי דבכוס שלפני המזון עביד ב"ה תקנתא דשותהו קודם נטילה, כוסות הבאין בתוך המזון מה תהא עליהן הלא מטמאין את הידים: אין כלי מטמא אדם. כלומר כלי כזה שנטמא בולד הטומאה אינו מטמא את הידים, דקיי"ל כרבנן דפליגי עליה דרבי יהושע במסכת ידים (פ"ג מ"א) בכלים שנטמאו במשקין ואומר[ו] את שנטמא באב הטומאה מטמא את הידים ושנטמא בולד הטומאה אינו מטמא את הידים, שאין שני עושה שני, ואע"פ[טו] שהספר מטמא את הידים[ז] אין למדים הימנו, הלכך כוסות שבתוך המזון שהידים נגובין אין מטמאין את הידים. ואם תאמר פעמים שיש משקה תבשיל טופח על הידים, אין תורת משקין עליו אלא תורת אוכל: כלי שנטמאו אחוריו במשקין. בכלי שטף קאמר, דאילו כלי חרס אין מטמאין מגבן אפילו בטומאה דאורייתא[יח]: שנטמאו אחוריו במשקין. אין לך משקה שאינו ראשון לטומאה, שאף אם נגע בשני עשאוהו חכמים תחלה: אחוריו טמאין. אף על פי שאין אדם וכלים מקבלין טומאה מן התורה אלא מאב הטומאה[יט] גזרו חכמים[כ] שיהו משקין מטמאין כלים, מפני שמצינו משקה שהוא אב הטומאה לטמא אדם וכלים מה"ת כגון זובו של זב ורוקו ומימי רגליו גזרו על כל המשקין טמאין שיטמאו כלים:

תוספות

ורבי יהושע היא דאמר אין משגיחין בבת קול. ואם תאמר א"כ קשה הלכתא אהלכתא דהלכתא דהיא דרבי יהושע דתנור של עכנאי קי"ל כרבי יהושע וקי"ל כב"ה וי"ל דדוקא התם קאמר דאין משגיחין בבת קול דהבת קול היה כנגד הרוב וכבר אמרה תורה אחרי רבים להטות (שמות כג) אבל ב"ה היו רבים אע"פ שמייתי רבי יהושע הכא אע"ג דלא דמי דשאני התם דהבת קול היה כנגד הרוב האי תנא סבר טפי מרבי יהושע דאמר אין משגיחין בבת קול אע"פ שהרוב מסייע לבת קול הואיל וב"ש מחדדי טפי[כא] וא"ת מ"ש דבקדוש והבדלה מברכין קודם על היין ובברכת המזון אין מברכין עד לאחר שלש ברכות[ו] וי"ל דהיכי נעביד אם נברך קודם ברכת המזון א"כ יהא ברכת המזון היסח הדעת דבשלמא בשאר ברכות לא עקר נפשיה משתיה דבקדוש היה רוצה לאכול ובהבדלה היה רוצה לשתות אבל בברכת המזון עקר נפשיה משתיה: מניחו עד לאחר המזון. הכא משמע שמותר לטעום קודם הבדלה. תימה הא אמימר בת טוות (ע"פ דף קז.) פי' לן מעונה לפי שלא היה לו יין להבדיל עליו. וי"ל דשאני אמימר שהיה סבור שיהיה לו כוס למחר או מחמיר על עלמו היה והכא שאני דקסבר ברכת המזון טעונה כוס ולכך מניחו לברכת המזון: טעמו פגמו. פרשב"ם[כב] דוקא לקדוש ולהבדלה לריך שלא יהא פגום אבל לשתות לריך לברך עליו אע"פ שהוא פגום דאסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה[כג] וקדוש והבדלה נמי לא אמרן אלא במקום דאפשר אבל אי אפשר מברך אפי' אפגום ונותן לתוכו מים כדאיתא בירושלמי[כד] רבי יונה טעים אכסא ומתקן ליה פי' לאחר ששתה ממנו הוסיף עליו כל שהוא מים או יין והיה מברך עליו: גזרה שמא יטמאו משקין שבידים. אבל בתוך הסעודה ליכא למיחש שהרי אדם מנגב ידיו יפה קודם אכילה כדאמרי'[כה] האוכל בלא ניגוב ידים וכו' אבל בשתיה אין אדם מדקדק לנגב ידיו כל כך:

תכף

עין משפט נר מצוה

ה א מיי' פכ"ט מהלכות שבת הל' טו טוש"ע או"ח סי' קפב סעיף ג:
ו ב מיי' פי"א מהל' אבות הטומאות הלכה ג:
ז ג מיי' פ"ז שם הל' ה:
ח ד מיי' פ"ח שם הלכה א:
ט ה מיי' פ"ז שם הל' ג ופי"ג מהל' כלים הלכה ד:

רב נסים גאון

ור' יהושע היא דאמר אין משגיחין בבת קול. עיקר שלו הוא שאמר ר' יהושע בפרק הזהב (ב"מ דף נט) במעשה תנורו של עכנאי לא בשמים היא (דברים ל) כבר נתנה לנו על הר סיני וכו' כבר הזכרנוה לשעבר. ואלו האותאבות (ר"ל הקושיות) שנזכרו בכאן המברך צריך שיטעום וטעמו פגמו וכוס של ברכה צריך שיעור כולן ענפים יוצאין מן ההיא ברייתא דאקשו מינה כבר והתניא הנכנס לביתו במוצאי שבתות כו' ואיתא מיפרשא בפ' ערבי פסחים (דף קה) כי כשהזכירו זו הברייתא לשם אמרינן עלה שמע מינה מהא מתניתא ה' שמע מינה המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס וש"מ ברכה טעונה כוס וש"מ כוס של ברכה צריך שיעור וש"מ המברך צריך שיטעום וש"מ טעמו פגמו: וניטמו ידים לכוס ידים שניות הן. עיקרה דטומאת ידים גזירה דרבנן היא וכי גזרו בהו רבנן טומאה לתרומה אבל לחולין לא והיא אחת מי"ח דבר שגזרו בו ביום ואיתא מיפרשא בפ' יציאות השבת (דף יג) מאי נינהו י"ח דבר דתנן ואלו פוסלין את התרומה והספר והידים ואמרינן ידים מ"ט גזרו בהו רבנן טומאה מפני שהידים עסקניות הן וזו המשנה בסוף מס' זבים ומדקתני ואלו פוסלין את התרומה מכלל שהידים שניות הן כי השני הוא שפוסל את התרומה על העיקר שכבר הקדמנוהו בתחלת המסכת כי השני עושה שלישי בתרומה ולא בחולין ואיתא בפ"א דמסכת טהרות (צ"ל דתוספת' טהרות) הידים מטמאות אחד בקודש ופוסלות את התרומה ואין ידים לחולין ובגמ' דאין דורשין דבני מערבא (הלכה ה) גרסי' מתוך שאתה אומר לו ידיו שניות אף הוא בודל מן התרומה ולא מחמת משקה גזרו עליהם ויהיו תחלה ק"ו ומה אם טבול יום שהוא דבר תורה אינו אלא פוסל ידים שהן מדבריהם לא כ"ש ד"א כלום גזרו על הידים לא מפני כדי שיהא בודל מן התרומה מתוך שאתה אומר לו ידיו שניות אף הוא בודל מן התרומה ותנן בפרה פ' י"א (משנה ה) כל הטעון ביאת מים מדברי סופרי' מטמא את הקודש ופוסל את התרומה ומותר בחולין ובמשנת ידים בפ"ג התמיהו ואמרו לו לר"ע היכן מצינו שהידים תחלה ואמרינן תו והיד מטמאת את חברתה דברי ר' יהושע וחכ"א ידים שניות הן ואין שני עושה שני

הגהות הב"ח

(א) גמ' ועל הבשמים שב"ש אומרים: (ב) שם וסברי ב"ש (ברכת המזון) תא"מ וכ"ב ס"א וכן הוא בפירש"י ברכה:

הגהות וציונים

א] עי' במהרש"א מה שהגיה בדברי רש"י אלו (גליון) דמתניתין ותנא דר' חייא אליבא דב"ש אמרו (תיבות "תנא דרבי חייא" נמחק, וכן בכת"י ליתא): ב] עד כאן הוא במשנה ומכאן מבאר רש"י: ג] עד כאן הוא בתוספתא ומכאן הוא באור רש"י: ד] נדצ"ל שנטמאו (באה"מ, מצור דבש): ה] אולי צריך להיות כאן תיבת "גזרה" הכתוב להלן, וכצ"ל גזרה שמא יהו אחורי הכוס טמאין ושמא לא יהו הידים וכו' ובכת"י ליתא לתיבות "שמא יהו אחורי הכוס טמאין גזרה" (וכ"ה ברע"ב עיי"ש): ו] צ"ל ואמרו (באה"מ) וכ"ה בכת"י: ז] לאו דוקא דעם הטוב והמטיב הוויין ד' (רש"ש) ועיין שפתי חכמים:

ליקוטי רש"י

ורבי יהושע היא. בב"מ בפרק הזהב (נט:) גבי תנור שחתכו חוליות עמד ר' יהושע ואמר אין (משתמשין) [משגיחין] בב"ק, והלכך לדידיה הילכך לומר נמי הלכתא כב"ה שבאמר מחלוקת דב"ש וב"ה שלא הוקבע בפירוש הלכה כב"ה ס"ל שהרוצה לעשות כדברי ב"ש עושה וכדברי ב"ה עושה כדתניא באלו טריפות (חולין מד.) ומוקמינן לה אליבא דר' יהושע [רשב"ם פסחים קיד.]. [המשך בסוף המסכת]

ולפי זה הטעם אין הידים מטמאין את הכוס אבל המשקין שאחוריו מטמאין מחמת ידים כדתנן במס' פרה (פ"ח משנה ז) כל הפוסל את התרומה מטמא את המשקין להיות תחלה חוץ מטבול יום ובפרק אור לי"ד (פסחים ד' יז) הן אומרין משקין הבאין מחמת ידים ובפרק יציאות השבת (דף יד) אמרי' האוכלין שנטמאו במשקין משקין דמאי אי נימא במשקין מחמת שרץ דאורייתא היא דכתיב (ויקרא יא) וכל משקה אשר ישתה אלא דנגעו במשקין הבאין מחמת (שרץ) [ידים] וגזרו רבנן על משקין הבאין מחמת ידים משום משקין הבאין מחמת שרץ ובתוספתא טבול יום (פרק א) תניא חומר בידים מטבול יום וכו' ומטמאין את המשקין לעשותן תחלה ולפי שעיקר טומאת ידים מדרבנן היא הוי ספיקה טהור כדתנן במס' טבול יום (פ"ב משנה ב) חומר בטבול יום מבידים שספק טבול יום פוסל את התרומה והידים ספיקן טהור. גזירה שמא יטמאו משקין שבידים מחמת הכוס זה הכוס קאי בטומאת אחוריים כדתנן בפרק חומר בקודש (חגיגה כ) אחוריים ותוך ובית הצביעה לתרומה כלומר שאחוריו נטמאו במשקין ואעפ"כ תוכו טהור וכל שהוא בענין הזה הרי הוא מטמא את המשקים והמשקין עוד מטמאים דברים אחרים כדתנן בטהרות בפרק ח' (משנה ז) משקין שנטמאו באחורי כלי מטמאין אחד ופוסלין אחד ובתוספתא כלים [פ"ג] משקין טהורין הנתונין על הארץ ונגע בהן כוס שאחוריו טמאין או בית צביעתו נטמאו משקין וטומאת אחוריים מדרבנן היא כדתניא בתורת כהנים [בפ' שמיני] רבי אומר תדע שאין טומאת משקין לכלים מן התורה [אלא מד"ס שאין טומאה מן התורה] מטמאה את כלי שטף מאחריו שאין תוכו טמא וכלים שנטמאו במשקין תוכו טהור ואין לך טומאת אחוריים אלא במשקין בלבד ובתרומה אבל בקודש הכל טמא דתנן

היין קודמת לברכת הבדלה, ובמשנתנו אמרו בית שמאי שיש להקדים את ברכת היום שבקידוש לברכת היין.

מתרצת הגמרא, **קָא סָבְרִי** - סוברים **בֵּית שַׁמַּאי, שָׁאנִי עַיּוּלֵי יוֹמָא מֵאַפּוּקֵי יוֹמָא** - יש הבדל בין כניסת השבת לבין יציאתה, **עַיּוּלֵי יוֹמָא** - קידוש, שהוא ברכה בכניסת היום[ז], **כַּמָּה דְּמַקְדְּמִינַן לֵיהּ עָדִיף** - ככל שמקדימים את ברכתו זה עדיף, ולכן אמרו בית שמאי שיש להקדים ברכת היום לברכת הגפן[ח], אך **בְּאַפּוּקֵי יוֹמָא** - בהבדלה, שהיא ברכה ביציאת היום, **כַּמָּה דִּמְאַחֲרִינַן לֵיהּ עָדִיף** - ככל שמאחרים את ברכתה, עדיף, **כִּי הֵיכִי דְּלָא לֶהֱוֵי עֲלָן כְּמַשּׂוֹי** - כדי שלא יהיה נראה כאילו היתה השבת עלינו כמשא כבד שרצוננו להיפטר ממנו, ולכן אף שיש את הטעמים האמורים לעיל (נא:) להקדים ברכת היום לברכת הגפן, מכל מקום מאחרים את ברכת ההבדלה שהיא על יציאת השבת לאחר ברכת הגפן.

★

הגמרא מקשה סתירה בדעת בית שמאי בדין ברכת המזון האם טעונה כוס:

מכך ששנינו בברייתא בדעת בית שמאי 'הנכנס לביתו במוצאי שבת' וכו' שכאשר יש לו רק כוס אחד, וצריך לברך ברכת המזון ולהבדיל, סודר שתיהן על כוס אחד, מוכח שסברו שברכת המזון טעונה כוס. שואלת הגמרא, **וְסָבְרִי** - האמנם סוברים **בֵּית שַׁמַּאי שֶׁבִּרְכַּת הַמָּזוֹן טְעוּנָה כּוֹס, וְהָא תְּנַן** - והרי שנינו במשנתנו (לעיל נא:), אנשים שהיו סועדים בפת, **וּבָא לָהֶם יַיִן לְאַחַר הַמָּזוֹן** - אחר שסיימו את הסעודה ועדיין לא בירכו ברכת המזון, **אִם אֵין שָׁם אֶלָּא אוֹתוֹ כּוֹס** יין בלבד, **בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים מְבָרֵךְ עַל הַיַּיִן וְאַחַר כָּךְ מְבָרֵךְ עַל הַמָּזוֹן.** ולכאורה **מַאי** - מה כוונתם במה שאמרו 'מברך על היין', **לָאו** - האם אין כוונתם **דִּמְבָרֵךְ עִילָּוֵיהּ וְשָׁתֵי לֵיהּ** - שאם רוצה מברך עליו בורא פרי הגפן ושותה אותו, ואין צריך לשמור אותו לברכת המזון. ומכך שלא הצריכו לשמור אותו לצורך ברכת המזון, מוכח שלפי בית שמאי אין ברכת המזון טעונה כוס[ט].

מתרצת הגמרא, **לֹא** - אין כוונתם שמברך ושותה את היין, אלא כוונתם **דִּמְבָרֵךְ עִילָּוֵיהּ וּמַנַּח לֵיהּ** - שמברך עליו ומניח אותו, כלומר שותהו לאחר ברכת המזון, כדי לברך ברכת המזון על הכוס.

מקשה הגמרא, כיצד אפשר לומר שכוונתם שמברך ולא שותה, **וְהָאָמַר מָר** - והלא נאמרה שמועה בשם אחד החכמים (פסחים קה:) **שֶׁהַמְבָרֵךְ** ברכת הנהנין **צָרִיךְ שֶׁיִּטְעוֹם** מאותו דבר שבירך עליו, שאם לא כן תהיה הברכה לבטלה[י]. מתרצת הגמרא, אכן כוונתם **דְּטָעֵים לֵיהּ** - שטועם מעט מהיין מיד לאחר שבירך ברכת הגפן, ואת השאר שותה לאחר ברכת המזון כיון שברכת המזון טעונה כוס[יא].

מקשה הגמרא, כיצד אפשר לומר שברכת המזון טעונה כוס ושטועם מן היין קודם לכן, **וְהָאָמַר מָר** (שם) **שֶׁטְּעָמוֹ פְּגָמוֹ.** דהיינו, שאם אדם טועם מכוס של יין, הוא נפגם מחשיבותו ונפסל לשמש ככוס של ברכה[יב]. מתרצת הגמרא, אין הכוונה שטועם בפיו מן הכוס ממש, אלא **דְּטָעֵים לֵיהּ בִּידֵיהּ** - שופך מן הכוס מעט יין לתוך ידו, וטועם מידו[יג], ובכך אין הכוס נפגמת.

מקשה הגמרא, כיצד יתכן שטועם ממנו, **וְהָאָמַר מָר** (שם) **כּוֹס שֶׁל בְּרָכָה צָרִיךְ שִׁיעוּר** - צריך שיהיה בו יין בשיעור רביעית הלוג[יד], **וְהָא קָא פָּחֵית לֵיהּ מִשִּׁיעוּרֵיהּ** - והרי בכך שטועם הוא מפחית משיעור זה, וכשאין בכוס רביעית אי אפשר לקיים בו ברכת המזון על הכוס. מתרצת הגמרא, **דְּנָפִישׁ לֵיהּ טְפֵי מִשִּׁיעוּרֵיהּ** - מדובר באופן שהיה בו יותר מהשיעור הנצרך, ואף אחר שטעם ממנו עדיין יש בו שיעור רביעית, ועליו מברך ברכת המזון.

מקשה הגמרא, **וְהָא 'אִם אֵין שָׁם אֶלָּא אוֹתוֹ כּוֹס' קָתָנֵי** - והרי במשנתנו שנינו שאין שם אלא כוס אחד, ומשמע שיש לו יין כשיעור כוס אחד של ברכה, דהיינו כשיעור רביעית ולא יותר. מתרצת הגמרא, **תְּרֵי לָא הָוֵי וּמֵחַד נָפִישׁ** - כוונת המשנה ששיעור שני כוסות לא היה בו, אבל יותר מאחד היה בו. כלומר, כאשר התנא אמר שהיה לו רק 'אותו כוס', כוונתו היתה לומר שאין שם שתי רביעיות, אך מדובר שהיה שם יותר מרביעית אחת, ואף לאחר שטועם מהכוס עדיין נותר בו שיעור רביעית לברכת המזון[טו].

נמצא אם כן שאכן סוברים בית שמאי שברכת המזון טעונה כוס, וכדבריהם בברייתא שאם יש לו רק כוס אחד במוצאי שבת מניחו לאחר ברכת המזון, ובמשנתנו שאמרו בא להם יין אחר שסיימו סעודתם, אם רצה מברך עליו, כוונתם שמברך וטועם משום שהמברך צריך שיטעום, אלא שטועם בידיו ולא בפיו כדי שלא יפגמנו לברכת המזון, ומדובר שהיה בו יותר מרביעית ואחר שטעם נשאר בו רביעית לברכת המזון על הכוס.

מקשה הגמרא, **וְהָא תָּנֵי רַבִּי חִיָּיא** - והרי רבי חייא שנה דין זה בלשון זו, **'בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים מְבָרֵךְ עַל הַיַּיִן וְשׁוֹתֵהוּ וְאַחַר כָּךְ מְבָרֵךְ בִּרְכַּת הַמָּזוֹן'.** ומהלשון 'שותהו' מבואר ששותה את כולו, ולא שרק טועם, ואחר כך מברך ברכת המזון.

ז. **ענין** ברכות קידוש והבדלה הוא, לדבר דברים ביום השבת בכניסתו וכן ביציאתו, שיהיה בהם זכר גדולת היום ומעלתו והבדלתו לשבח משאר הימים שלפניו ושלאחריו. חינוך (מצוה לא).

ח. **כלומר**, אין כוונת הגמרא שכיון שיש להקדים לברך על השבת לכן יש להקדים את ברכת היום לברכת הגפן, שהרי טעם זה לא נמנה בין הטעמים האמורים לעיל (נא:) [ומשמע בגמרא שם שאין טעמים נוספים], אלא כוונת הגמרא שכיון שיש להקדים את כל הענין של כניסת היום ולא לאחרו, לכן מחמת הטעמים האמורים לעיל תיקנו בסדר הברכות של כניסת היום להקדים את הברכה על היום, אבל בהוצאת היום יש סיבה לאחר בסדר הברכות את ברכת ההבדלה. וראה מה שכתב בזה רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה עיולי).

ט. **ובית** הלל נחלקו במשנה ואמרו שקודם מברך ברכת המזון ואחר כך מברך על היין ושותהו, משום שסוברים שברכת המזון טעונה כוס. רש"י (לקמן נג: ד"ה נא). אך הרשב"א (ד"ה תרי תנאי) פירש, שאף לפי בית הלל אין ברכת המזון טעונה כוס, וביאור מחלוקתם הוא, שמדובר באופן שלא שתה שום משקים במשך הסעודה, ואמרו בית שמאי שמוטב שיברך וישתה את היין תחילה, משום שסברו כרבי מאיר (לעיל מט:) שדרש את הכתוב 'ואכלת ושבעת וברכת' (דברים ח י), 'ואכלת' זו אכילה, 'ושבעת' זו שתיה, ואז 'וברכת', ובאופן זה מתחייב בברכת המזון מהתורה, ולכן אמרו בית שמאי שישתה את היין, כדי שישבע. ועל כך חלקו בית הלל ואמרו שאינו חייב לעשות כן, אלא רשאי לברך תחילה ברכת המזון ואחר כך לשתות את היין, שהם סוברים כדרשת רבי יהודה (שם) 'ושבעת' זו שביעה, ולדבריו אין חיוב לשתות בשביל חיוב ברכת המזון מהתורה. ולפי פירושו צריך ביאור כיצד מוכיחה הגמרא שבית שמאי סוברים שברכת המזון אינה טעונה כוס, והרי יתכן שאמרו לברך על היין תחילה רק משום שסברו שיש לו לחייב עצמו בברכת המזון מהתורה. וביאר החזון איש (או"ח סי' כח סק"א), שאם היו סוברים בית שמאי ברכת המזון טעונה כוס, לא יתכן שהיו אומרים לדחות הלכה זו של ברכת המזון על הכוס מפני הצורך לחייב עצמו בברכת המזון מהתורה, שכן אדם לא מצווה לחייב עצמו במצוות. ועיין שם מה שהקשה על ביאור זה. ומה שפירש מחמת כן.

י. **אף** שבכל קידוש והבדלה מברכים הגפן ואין שותים את הכוס עד לאחר סיום ברכות הקידוש וההבדלה, מכל מקום היה פשוט לגמרא שברכת המזון היא הפסק בין ברכת הגפן לשתייתו, ולא יתכן שיהיה רשאי לא לטעום ממנו עד אחר ברכת המזון.

יא. **כתבו** הרשב"א הריטב"א ותוספות הרא"ש (ד"ה לא), שאף התרצן שאמר קודם לכן 'דמברך עילויה ומנח ליה', כוונתו היתה שטועם ממנו מעט ומניח השאר לברכת המזון, אלא שהמקשן לא הבין דבריו, וחשב שכוונתו שאינו שותה ממנו כלל, ועל כן הקשה לו שבודאי צריך שיטעום. והוסיף הריטב"א שבהכרח צריך לומר כן, שהרי אם אינו שותה ממנו כלל, לשם מה הוא מברך עליו קודם ברכת המזון.

יב. **כלומר**, נפסל מלהשתמש בו לקידוש ולהבדלה ולברכת המזון וכדומה, שנפסל לכל ברכות שתיקנו לברכם על היין. אבל אם רוצה לשתותו בודאי צריך לברך עליו ברכת הגפן, ואסור לשתותו בלי ברכה. רשב"ם (הו"ד בתוספות ד"ה טעמו).

יג. **בית** יוסף (או"ח סי' קפב ס"ג ד"ה ומ"ש). וכתב שהוא הדין אם שפך לתוך כוס אחר ושתה ממנו, שלא פגם את הכוס הראשונה. ובאבודרהם (סדר מוצאי שבת ד"ה ומברך על האור) כתב שאף אם טועם מתוך הכוס באצבעו לא פגמו.

יד. **רשב"ם** (ב"ב קה: ד"ה וש"מ כוס). לוג הוא שש ביצים, ורביעית הלוג היינו ביצה וחצי.

טו. **צריך** ביאור, לפי זה מדוע בית הלל חלקו על בית שמאי, ואמרו שצריך להניח את כל הכוס עד לאחר ברכת המזון, והרי אף אם יטעם ישאר לו שיעור רביעית יין לברכת המזון. ותירץ הראב"ד (הו"ד ברשב"א ד"ה תרי לא), שבית הלל סוברים שאף באופן שטועם מן היין על ידי ששופך לתוך ידו, נחשב היין לשיורי כוס, ונפגם בכך. והרשב"א (שם) תירץ, שאף שאין היין נפגם, מכל מקום יש דין בכוס של ברכה שיהיה מלא, וכיון ששפך ממנו קודם הברכה כבר איננו מלא.

ורבי יהושע היא דאמר אין משגיחין בבת קול. וסברי בית שמאי דברכת היום עדיפא והתניא הנכנס לביתו במוצאי שבת מברך על היין ועל המאור ועל הבשמים ואחר כך אומר הבדלה ואם אין לו אלא כוס אחד מניחו לאחר המזון ומשלשלן כולן לאחריו והא ממאי דב"ש היא דלמא ב"ה היא לא ס"ד דקתני מאור ואח"כ בשמים ומאן שמעת ליה דאית ליה האי סברא ב"ש דתניא א"ר יהודה לא נחלקו בית שמאי וב"ה על המזון שבתחלה ועל הבדלה שהיא בסוף על מה נחלקו על המאור ועל הבשמים (א) ב"ש אומרים מאור ואחר כך בשמים וב"ה אומרים בשמים ואחר כך מאור וממאי דבית שמאי היא ואליבא דרבי יהודה דילמא בית הילל היא ואליבא דרבי מאיר לא ס"ד דקתני הכא במתניתין בית שמאי אומרים נר ומזון בשמים והבדלה ובית הלל אומרים נר ובשמים מזון והבדלה והתם בברייתא קתני אם אין לו אלא כוס אחד מניחו לאחר המזון ומשלשלן כולן לאחריו שמע מינה דבית שמאי היא ואליבא דרבי יהודה ומכל מקום קשיא קא סברי בית שמאי שאני עיולי יומא מאפוקי יומא עיולי יומא כמה דמקדמינן ליה עדיף אפוקי יומא כמה דמאחרינן ליה עדיף כי היכי דלא להוי עלן כמשוי. וסברי ב"ש (ב) ברכת המזון טעונה כוס והא תנן בא להם יין לאחר המזון אם אין שם אלא אותו כוס בית שמאי אומרים מברך על היין ואחר כך מברך על המזון מאי לאו דמברך עילויה ושתי ליה לא דמברך עילויה ומנח ליה והאמר מר המברך צריך שיטעום דטעים ליה והאמר מר טעמו פגמו דטעים ליה בידיה והאמר מר כוס של ברכה צריך שיעור והא קא פחית ליה משיעוריה דנפיש ליה טפי משיעוריה והא אם אין שם אלא אותו כוס קתני תרי לא הוי ומחד נפיש והא תני רבי חייא ב"ש אומרים מברך על היין ושותהו ואחר כך מברך ברכת המזון אלא תרי תנאי ואליבא דב"ש: ב"ש אומרים וכו': ת"ר ב"ש אומרים נוטלין לידים ואח"כ מוזגין את הכוס שאם אתה אומר מוזגין את הכוס תחלה גזרה שמא יטמאו משקין שאחורי הכוס מחמת ידיו ויחזרו ויטמאו את הכוס וליטמו ידים לכוס ידים שניות הן ואין שני עושה שלישי בחולין אלא על ידי משקין ובה"א מוזגין את הכוס ואחר כך נוטלין לידים שאם אתה אומר נוטלין לידים תחלה גזרה שמא יטמאו משקין שבידים מחמת הכוס ויחזרו ויטמאו את הידים וניטמי כוס לידים אין כלי מטמא אדם וניטמי למשקין שבתוכו הכא בכלי שנטמאו אחוריו במשקין עסקינן דתוכו טהור וגבו טמא דתנן כלי שנטמאו אחוריו במשקין אחוריו טמאים

רש"י

ור' יהושע היא. בבבא מליעא בתנורו של עכנאי בפ' הזהב (ד' נט:): ומשלשלן. לשון שלשלת, כלומר סודרן לאחר המזון: וממאי דב"ש היא כו'. אלמא לב"ש מאור ואח"כ בשמים, וכן ברייתא נמי מאור ואחר כך בשמים קאמר אלמא ב"ש היא, וקתני יין ברישא מקמי הבדלה: ודילמא ב"ה היא ואליבא דר"מ. דתנן במתניתין ב"ה אומרים נר ובשמים ואמר בגמרא ר"מ היא: לא סלקא דעתך. לאוקמי ברייתא כמתניתין, דמתני' קתני מזון באמצע וברייתא קתני משלשלן כולן לאחריו כר' יהודה דאמר על המזון שבתחלה, ומדקתני לרבי יהודה מאור ואח"כ בשמים בית שמאי היא: ומ"מ קשיא. דברכת היין קדמה להבדלה: קדוש עיולי הוא והבדלה אפוקי היא: ברכה טעונה כוס. ברכת המזון, דקתני מניחו לאחר המזון: והתנן. מתני' בפרקין: בא להן. כל ימות השנה קאמר: אחר המזון. ובתוך המזון לא בא להם, וכשגמרו סעודתם בא להם לפני ברכת המזון: מאי לאו דשתי ליה. וה"ק ב"ש אם רצה מברך על היין ושותהו ואין צריך להניחו לברכת המזון: טעמו פגמו. לברכת המזון ולקדוש ולהבדלה, בפרק ערבי פסחים (ד' קה:): ה"ג אלא תרי תנאי אליבא דב"ש. תנא דמתני' ותנא דר' חייא[א], תנא דרבי חייא אליבא דב"ש אמר אין ברכה טעונה כוס, ותנא דמתניתין דלעיל דרבי יהודה אליבא דב"ש סבר ברכה טעונה כוס: גזרה שמא יטמאו משקין. שנפלו באחורי הכוס מחמת ידים, דתנן (פרה פ"ח מ"ז) כל הפוסל את התרומה מטמא משקים להיות תחלה[ב], ויחזרו ויטמאו את הכוס, וב"ש סברי אסור להשתמש בכוס שאחוריו טמאות כדלקמן: וליטמו ידים לכוס. למה ליה דקאמר משקין שאחורי הכוס, בלא משקין נמי מטמו ידים לכוס: אלא ע"י משקין. שהמשקין נעשין ראשונים מדרבנן. וא"ת כלי אינו מקבל טומאה אלא מאב הטומאה, הני מילי מדאורייתא, וחכמים גזרו שיהו משקים ראשונים מטמאים כלי, גזרה משום משקים זב וזבה[יג] שהן אבות הטומאה כגון רוקו ומימי רגליו[יד]: וב"ה אומרים כו'. בתוספתא[טו] ה"ג לה וב"ה אומרים אחורי הכוס לעולם טמאים, דבר אחר תכף לנט"י סעודה.[ג] למאי דחיישיתו שלא יטמאו הידים את אחורי הכוס לאו חששא היא, שאפילו לכתחלה מותר להשתמש בכלי שאחוריו טמאים ותוכו טהור כגון זה שמטמא[ד] אחוריו מחמת משקין דאמרינן ביה בשמעתין תוכו טהור, הלכך מוזגין ושותין את הכוס תחלה קודם נטילה, שאם אתה אומר נוטלין לידים תחלה[ה] שמא יהו אחורי הכוס טמאין, גזרה שמא לא יהו הידים נגובות יפה ממי הנטילה ויטמאו המשקין שבידים מחמת כוס והן נעשים תחלה ויחזרו ויטמאו את הידים, ונמצא אוכל בידים מסואבות: וניטמי כוס לידים. למה לי משקין בידים, אפי' ידים נגובות נמי יטמא כוס לידים, וכיון דהכי הוא, נהי נמי דכוס שלפני המזון עביד ב"ה תקנתא דשותהו קודם נטילה, כוסות הבאין בתוך המזון מה תהא עליהן הלא מטמאין את הידים: אין כלי מטמא אדם. כלומר כלי כזה שנטמא בולד הטומאה אינו מטמא את הידים, דקיי"ל כרבנן דפליגי עליה דרבי יהושע במסכת ידים (פ"ג מ"א) בכלים שנטמאו במשקין ואומר[ו] את שנטמא באב הטומאה מטמא את הידים ושנטמא בולד הטומאה אינו מטמא את הידים, שאין שני עושה שני, ואע"פ[טו] שהספר מטמא את הידים[ז] אין למדים הימנו, הלכך כוסות שבתוך המזון שהידים נגובין אינן מטמאין את הידים. ואם תאמר פעמים שיש משקה תבשיל טופח על הידים, אין תורת משקין עליו אלא תורת אוכל: כלי שנטמאו אחוריו במשקין. בכלי שטף קאמר, דאילו כלי חרס אין מטמאין מגבן אפילו בטומאה דאורייתא[יח]: שנטמאו אחוריו במשקין. אין לך משקה שאינו ראשון לטומאה, שאף אם נגע בשני עשאוהו חכמים תחלה: אחוריו טמאין. אף על פי שאין אדם וכלים מקבלין טומאה מן התורה אלא מאב הטומאה[יט] גזרו חכמים[כ] שיהו משקין מטמאין כלים, מפני שמצינו משקה שהוא אב הטומאה לטמא אדם וכלים מה"ת כגון זובו של זב ורוקו ומימי רגליו גזרו על כל המשקין שיטמאו כלים:

תוספות

ורבי יהושע היא דאמר אין משגיחין בבת קול. ואם תאמר א"כ קשה הלכתא אהלכתא דהיא דרבי יהושע דתנור של עכנאי קי"ל כרבי יהושע וקי"ל כב"ה וי"ל דדוקא התם קאמר דאין משגיחין בבת קול דהבת קול היה כנגד הרוב וכבר אמרה תורה אחרי רבים להטות (שמות כג) אבל ב"ה היו רבים אע"פ שמייתי רבי יהושע הכא אע"ג דלא דמי דשאני התם דהבת קול היה כנגד הרוב האי תנא סבר טפי מרבי יהושע לאמר אין משגיחין בבת קול אע"פ שהרוב מסייע לבת קול הואיל וב"ש מחדדי טפי[כא] וא"ת מ"ש דבקדוש והבדלה מברכין קודם על היין ובברכת המזון אין מברכין עד לאחר שלש ברכות[כ] וי"ל דהיכי נעביד אם נברך קודם ברכת המזון א"כ יהא ברכת המזון היסח הדעת דבשלמא בשאר ברכות לא עקר נפשיה משתיה דבקדוש היה רוצה לאכול ובהבדלה היה רוצה לשתות אבל בברכת המזון עקר נפשיה משתיה: **מניחו** עד לאחר המזון. הכא משמע שמותר לטעום קודם הבדלה. תימה הא אמימר בת טוות (ע"פ דף קז.) פי' לן מעונה לפי שלא היה לו יין להבדיל עליו. וי"ל דשאני אמימר שהיה סבור שיהיה לו כוס למחר או מחמיר על עצמו היה והכא שאני דקסבר ברכת המזון טעונה כוס ולכך מניחו לברכת המזון: **טעמו** פגמו. פרשב"ס[כג] דוקא לקדוש ולהבדלה צריך שלא יהא פגום אבל לשתות צריך לברך עליו אע"פ שהוא פגום דאסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה[כג] וקדוש והבדלה נמי לא אמרן אלא במקום דאפשר אבל אי אפשר מברך אפי' אפגום ונותן לתוכו מים כדאיתא בירושלמי[כד] רבי יונה טעים אכסא ומתקן ליה פי' לאחר ששתה ממנו הוסיף עליו כל שהוא מים או יין והיה מברך עליו: **גזרה** שמא יטמאו משקין שבידים. אבל בתוך הסעודה ליכא למיחש שהרי אדם מנגב ידיו יפה קודם אכילה כדאמרי'[כה] האוכל בלא ניגוב ידים וכו' אבל בשתיה אין אדם מדקדק לנגב ידיו כל כך: תכף

עין משפט נר מצוה

ה א מיי' פכ"ט מהלכות שבת הל' טו טוש"ע או"ח סי' קפב סעיף ג:
ו ב מיי' פי"א מהל' אבות הטומאות הלכה ב:
ז ג מיי' פ"ז שם הל' ה:
ח ד מיי' פ"ח שם הלכה א:
ט ה מיי' פ"ז שם הל' ג ופי"ג מהל' כלים הלכה ד:

רב נסים גאון

ור' יהושע היא דאמר אין משגיחין בבת קול. עיקר שלו הוא שאמר ר' יהושע בפרק הזהב (ב"מ דף נט) במעשה תנורו של עכנאי לא בשמים היא (דברים ל) כבר נתנה לנו על הר סיני וכו' כבר הזכרנוה לשעבר. **ואלו האותאבות** (ר"ל הקושיות) שנזכרו בכאן המברך צריך שיטעום וטעמו פגמו וכוס של ברכה צריך שיעור כולן ענפים יוצאין מן ההיא ברייתא דאקשו מינה כבר והתניא הנכנס לביתו במוצאי שבתות כו' ואיתא מיפרשא בפ' ערבי פסחים (דף קה) כי כשהזכירו זו הברייתא לשם אמרינן עלה שמע מינה מהא מתניתא ה' שמע מינה המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס וש"מ ברכה טעונה כוס וש"מ כוס של ברכה צריך שיעור וש"מ המברך צריך שיטעום וש"מ טעמו פגמו: **וניטמו ידים לכוס ידים שניות הן.** עיקרה דטומאת ידים גזירה דרבנן היא וכי גזרו בהו רבנן טומאה לתרומה אבל לחולין לא והיא אחת מי"ח דבר שגזרו בו ביום ואיתא מיפרשא בפ' יציאות השבת (דף יג) מאי נינהו י"ח דבר דתנן ואלו פוסלין את התרומה והספר והידים ואמרינן ידים מ"ט גזרו בהו רבנן טומאה מפני שהידים עסקניות הן וזו המשנה בסוף מס' זבים ומדקתני ואלו פוסלין את התרומה מכלל שהידים שניות הן כי השני הוא שפוסל את התרומה על העיקר שכבר הקדמנוהו בתחלת המסכת כי השני עושה שלישי בתרומה ולא בחולין ואיתא בפ"א דמסכת טהרות (צ"ל דתוספתא טהרות) הידים מטמאות אחד בקודש ופוסלות את התרומה ואין ידים לחולין ובגמ' דאין דורשין דבני מערבא (הלכה ה) גרסי' מתוך שאתה אומר לו ידיו שניות אף הוא בודל מן התרומה ולא מחמת משקה גזרו עליהם ויהיו תחלה ק"ו ומה אם טבול יום שהוא דבר תורה אינו אלא פוסל ידים שהן מדבריהם לא כ"ש ד"א כלום גזרו על הידים לא מפני כדי שיהא בודל מן התרומה מתוך שאתה אומר לו ידיו שניות אף הוא בודל מן התרומה ותנן בפרה פ' י"א (משנה ה) כל הטעון ביאת מים מדברי סופרי' מטמא את הקודש ופוסל את התרומה ומותר בחולין ובמשנת ידים בפ"ג התמיהו ואמרו לו לר"ע היכן מצינו שהידים תחלה ואמרינן תו והיד מטמאת את חברתה דברי ר' יהושע וחכ"א ידים שניות הן ואין שני עושה שני

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [עירובין ז.] ב"מ נט: חולין מד. יבמות יד. פסחים קיד., ב) תוספתא פ"ה פסחים קב: קה:, ג) תוספתא פ"ה [פסחים קג.], ד) [פסחים קה:], ה) [עירובין מ: פסחים קה:], ו) [פסחים שם] ועיי"ש בתוס' ד"ה ש"מ טעמו, ז) [שם], ח) תוספתא פ"ה, ט) [ע' תו' עירובין לט. ד"ה היה ובחולין פז: ד"ה כל ובכריתו' יג: ד"ה ואלב], י) פרה פ"ח מ"ז טהרות פ"ב מ"ג ו [חולין לג.], יא) חגיגה כב: בכורות לח. כלים פכ"ה מ"ו נדה ז:, יב) עמוד ב, יג) שבת יד:, יד) כלים פ"א מ"ג, טו) פ"ה הלכה כו, טז) שבת יג:, יז) עיין תוס' חולין לד. ד"ה מצינו, יח) חולין כד:, יט) ב"ק ב:, כ) [שבת יד:], כא) יבמות יד., כב) פסחים קו. ד"ה קפיד, כג) לעיל לה., כד) פ"ז ה"ה, כה) [סוטה ד:].

הגהות הב"ח

(א) גמ' ועל הבשמים שב"ש אומרים:
(ב) שם וסברי ב"ש (ברכת המזון) תא"מ ונ"ב ס"א וכן הוא בפירש"י ברכה:

הגהות וציונים

א] עי' במהרש"א מה שהגיה בדברי רש"י אלו (גליון) שצ"ל תנא דמתניתין ותנא דר' חייא אליבא דב"ש אמרו (תיבות "תנא דרבי חייא" נמחק, וכן בכת"י ליתא):
ב] עד כאן הוא במשנה ומכאן מבאר רש"י:
ג] עד כאן הוא בתוספתא ומכאן הוא באור רש"י:
ד] נדצ"ל שנטמאו (באה"מ, מצור דבש):
ה] אולי צריך להיות כאן תיבת "גזרה" הכתוב להלן, וכצ"ל גזרה שמא יהו אחורי הכוס טמאין וכו' ובכת"י ליתא לתיבות "שמא יהו אחורי הכוס טמאין גזרה" (וכ"ה ברע"ב עיי"ש):
ו] צ"ל ואמרי (באה"מ) וכ"ה בכת"י:
ז] לאו דוקא דעם הטוב והמטיב הוויין ד' (רש"ש) ועיין שפתי חכמים:

משנת ראשונים

ורבי יהושע היא דאמר אין משגיחין בבת קול. אפילו שמענו בת קול מן השמים כנגד המצות אין אנו שומעין הבת קול לעקור המצוה, לפי שהמצוה ע"י נבואה באה לנו שהיא למעלה מבת קול, ולכך לא היינו משגיחין בבת קול, ועל זה אמרו בבבא מציעא (נט:) עמד ר' יהושע על רגליו ואמר כתבת עלינו בתורתך אחרי רבים להטות.
[רבינו בחיי, דברים יג ז]

[המשך בסוף המסכת]

ולפי זה הטעם אין הידים מטמאין את הכוס אבל המשקין שאחוריו מטמאין מחמת ידים כדתנן במס' פרה (פ"ח משנה ז) כל הפוסל את התרומה מטמא את המשקין להיות תחלה חוץ מטבול יום ובפרק אור לי"ד (פסחים ד' יז) הן אומרין משקין הבאין מחמת ידים ובפרק יציאות השבת (דף יד) אמרי' האוכלין שנטמאו במשקין משקין דמאי אי נימא במשקין מחמת שרץ דאורייתא היא דכתיב (ויקרא יא) וכל משקה אשר ישתה אלא דנגעו במשקין הבאין מחמת (שרץ) [ידים] וגזרו רבנן על משקין הבאין מחמת ידים משום משקין הבאין מחמת שרץ ובתוספתא טבול יום (פרק א) תניא חומר בידים מטבול יום וכו' ומטמאין את המשקין לעשותן תחלה ולפי שעיקר טומאת ידים מדרבנן היא הוי ספיקה טהור כדתנן במס' טבול יום (פ"ב משנה ב) חומר בטבול יום מבידים שספק טבול יום פוסל את התרומה והידים ספיקן טהור. גזירה שמא יטמאו משקין שבידים מחמת הכוס זה הכוס קאי בטומאת אחוריים כדתנן בפרק חומר בקודש (חגיגה כ) אחוריים ותוך ובית הצביעה לתרומה כלומר שאחוריו נטמאו במשקין ואעפ"כ תוכו טהור וכל שהוא בענין הזה הרי הוא מטמא את המשקים והמשקין עוד מטמאים דברים אחרים כדתנן בטהרות בפרק ח' (משנה ז) משקין שנטמאו באחורי כלי מטמאין אחד ופוסלין אחד ובתוספתא כלים [פ"ג] משקין טהורין הנתונין על הארץ ונגע בהן כוס שאחוריו טמאין או בית צביעתו נטמאו משקין וטומאת אחוריים מדרבנן היא כדתניא בתורת כהנים [בפ' שמיני] רבי אומר תדע שאין טומאת משקין לכלים מן התורה [אלא מד"ס שאין טומאה מן התורה] מטמאה את כלי שטף מאחריו שאין תוכו טמא וכלים שנטמאו במשקין תוכו טהור ואין לך טומאת אחוריים אלא במשקין בלבד ובתרומה אבל בקודש הכל טמא דתנן

מוכח אם כן מדברי רבי חייא שלדעת בית שמאי אין ברכת המזון טעונה כוס, וקשה שבברייתא לעיל 'הנכנס לביתו במוצאי שבת' וכו' מבואר שלדעת בית שמאי ברכת המזון טעונה כוס.

מסיקה הגמרא, **אֶלָּא** רבי חייא והתנא של הברייתא הם **תְּרֵי תַּנָּאֵי וְאַלִּיבָּא דְּבֵית שַׁמַּאי** - שני תנאים החולקים בדעת בית שמאי. רבי חייא סבר שלדעת בית שמאי אין ברכת המזון טעונה כוס[טז], והתנא של הברייתא 'הנכנס לביתו במוצאי שבת וכו' ואם אין לו אלא כוס אחד מניחו לאחר המזון', שהתבאר בגמרא שהיא בשיטת בית שמאי לפי איך שרבי יהודה פירש את מחלוקתם עם בית הלל, הוא סבר שלדעתם ברכת המזון טעונה כוס[יז].

★

שנינו במשנה (לעיל נא:), '**בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים וכו'** נוטלין לידים ואחר כך מוזגין את הכוס, ובית הלל אומרים מוזגין את הכוס ואחר כך נוטלין לידים'. הגמרא מביאה ברייתא שמבוארת בה מחלוקתם. ותחילה דנה הגמרא בדברי בית שמאי[יח]:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא (תוספתא פ"ה הכ"ו), הרוצה לשתות יין קודם אכילת פת, **בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים, נוֹטְלִין לַיָּדַיִם וְאַחַר כָּךְ מוֹזְגִין** ושותים **אֶת הַכּוֹס**, והטעם לכך, לפי **שֶׁאִם אַתָּה אוֹמֵר מוֹזְגִין אֶת הַכּוֹס תְּחִלָּה** ואחר כך נוטלים ידים לסעודה, **גְּזֵרָה** - יש לגזור ולאסור זאת מחשש **שֶׁמָּא יִטַּמְּאוּ** [-יקבלו טומאה], **הַמַּשְׁקִין שֶׁאֲחוֹרֵי הַכּוֹס מֵחֲמַת יָדָיו, וְיַחְזְרוּ וִיטַמְּאוּ אֶת הַכּוֹס.** כלומר, חששו בית שמאי שמא יהיה הכוס רטוב מבחוץ[יט], וכאשר יאחז אותו בידים שאינן נטולות, המשקים שעליו יקבלו טומאה מחמת ידיו[כ], שכן תיקנו חכמים שמשקין הנוגעים בידים שאינן נטולות, דינם כמו ראשון לטומאה[כא], ואותם משקים יטמאו את הכוס ויעשו אותו 'שני לטומאה'[כב]. נמצא, שמחמת שלא נטל ידיו קודם שאחז בכוס, הוא ישתמש במשך כל הסעודה בכוס טמא, וסוברים בית שמאי שאסור להשתמש בסעודה בכלי טמא[כג]. ולכן אמרו בית שמאי שיש ליטול ידים תחילה ואחר כך למזוג ולשתות את הכוס, כדי שהמשקים שבגב הכוס לא יקבלו טומאה וממילא אף הכוס לא תקבל טומאה.

שואלת הגמרא, **וְלִיטַמּוּ יָדַיִם לַכּוֹס.** כלומר, מדוע נקטה הברייתא שהידים יטמאו את המשקים ויחזרו המשקים ויטמאו את הכוס, גם בלא משקים נאמר שהידים עצמן יטמאו את הכוס במגען.

משיבה הגמרא, **יָדַיִם שְׁנִיּוֹת הֵן** - התקנה היתה לעשותן בדרגת 'שני לטומאה', **וְאֵין שֵׁנִי עוֹשֶׂה שְׁלִישִׁי בְּחוּלִּין** - אין שני לטומאה יכול לטמא חולין לעשותם שלישי לטומאה, שאין בחולין שלישי לטומאה, **אֶלָּא** יכול לטמא חולין רק **עַל יְדֵי מַשְׁקִין**, שנגע במשקים והם נגעו בחולין, ומשום שהמשקים חוזרים להיות 'ראשון לטומאה' ומטמאים את החולין לעשותם 'שני לטומאה'[כד]. ולכן אין הכלי שהוא חולין יכול לקבל טומאה מהידים עצמן.

הגמרא חוזרת לדברי הברייתא, ועתה עוסקת הגמרא בדברי בית הלל:

ממשיכה הברייתא, **וּבֵית הִלֵּל אוֹמְרִים**[כה], **מוֹזְגִין** ושותים **אֶת הַכּוֹס וְאַחַר כָּךְ נוֹטְלִין לַיָּדַיִם**, והטעם לכך, לפי **שֶׁאִם אַתָּה אוֹמֵר נוֹטְלִין לַיָּדַיִם תְּחִלָּה** ואחר כך מוזגים את הכוס, **גְּזֵרָה** - יש לגזור ולאסור זאת, מחשש **שֶׁמָּא יִטַּמְּאוּ** [-יקבלו טומאה] **הַמַּשְׁקִין שֶׁבַּיָּדַיִם מֵחֲמַת הַכּוֹס וְיַחְזְרוּ וִיטַמְּאוּ אֶת הַיָּדַיִם.** כלומר, חששו בית הלל שמא לא ינגב ידיו יפה ממי הנטילה, וכן חששו שהכוס יהיה טמא בדרגת שני לטומאה[כו], וכאשר יאחז בכוס, המשקים שעל ידיו יקבלו טומאה מהכוס ויֵעשו ראשון לטומאה מדרבנן [כמבואר לעיל], ויחזרו ויטמאו את ידיו, ונמצא אוכל סעודתו בידים שאינן נטולות. לכן אמרו שיש למזוג ולשתות תחילה, ורק לאחר מכן ליטול את הידים[כז].

מקשה הגמרא, **וְנִיטַמֵּי כּוֹס לַיָּדַיִם.** כלומר, מדוע חששו בית הלל לטומאה רק מחמת המשקים שעל הידים, הרי יש חשש שהכוס עצמו יטמא את הידים אף שהן נגובות, וכיון שכן קשה מה הועילו בית הלל בתקנתם למזוג ולשתות את הכוס ואחר כך ליטול ידים לסעודה, גם בתוך הסעודה כשיבוא לשתות יטמאו ידיו מחמת הכוס, אף שהן נגובות.

משיבה הגמרא, החשש היה שישתמש בכלי שנטמא מחמת משקין ונהיה שני לטומאה[כח], **וְאֵין כְּלִי** כזה **מְטַמֵּא אָדָם**, משום שהכלי הוא שני לטומאה ואין שני לטומאה יכול לטמא את מה שהוא נוגע בו בטומאת שני לטומאה, שהרי בכל נגיעה יורדת הטומאה דרגה[כט], ורק על ידי משקין המקבלים טומאה מהכלי ונהיים ראשון לטומאה מתקנת חכמים [כנזכר לעיל], יכולים הידים לקבל טומאת שני.

שואלת הגמרא, **וְנִיטַמֵּי לַמַּשְׁקִין שֶׁבְּתוֹכוֹ.** כלומר, כיון שלפי בית הלל מותר להשתמש בכוס שהוא שני לטומאה, מה הועילו

טז. **וכן** התנא בסיפא של משנתנו ששנה 'בא להם יין אחר המזון' וכו' בית שמאי אומרים מברך על היין ואחר כך מברך על המזון', סובר כן. רש"י (לקמן נג: ד"ה בא). וכן ביאר המהרש"א (ברש"י ד"ה ה"ג) בדברי רש"י שם.

יז. **ויש** אומרים שאף התנא ששנה במשנתנו 'בית שמאי אומרים נר ומזון בשמים והבדלה' סובר כן. ראה הערה במשנה.

יח. **להבנת** הענין נקדים, שאין הסוגיא עוסקת בדיני טומאה וטהרה מהתורה, שכן מהתורה אין טומאה על חלק מגופו של אדם, אלא הסוגיא עוסקת בדיני טומאה שתיקנו חכמים על ידיו של האדם, כדי לעשות הרחקה שלא תבוא תרומה טהורה לידי הפסד. אף היום שאין מצויה תרומה טהורה כיון שכולם טמאים, נוהגים דינים אלו, כדי שיהיו רגילים בהם כשיבנה בית המקדש.

יט. **מחמת** שהדיחו אותו קודם שתיה, או מחמת טיפות שינתזו מהכוס. מאירי (ד"ה מעתה).

כ. **סתם** ידים תיקנו חכמים שיחשבו כשני לטומאה, עד שיטלם כדין, כמבואר במסכת שבת (יג:). הטעם לכך מבואר בגמרא (שם יד.) משום שהידים עסקניות הן. ביאור הדברים ראה ברש"י (שם ד"ה עסקניות).

כא. **כן** שנינו במסכת פרה (פ"ח מ"ז), שכל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחילה, כלומר להיות ראשון לטומאה. וסתם ידים תיקנו חכמים שיהיו שניות לטומאה [ופוסלות את התרומה, שכן בתרומה שייך שתהיה 'שלישי' לטומאה], ולכן ידים מטמאים משקין בטומאת ראשון.

כב. **אף** שמהתורה כלי מקבל טומאה רק מאב הטומאה, מדרבנן כלי מקבל טומאה אף ממשקים שהם ראשונים לטומאה. וגזרו כן משום שיש משקים שהם אב הטומאה, כגון רוק של הזב וכדומה. רש"י (ד"ה אלא).

כג. **הטעם** לכך מבואר בגמרא להלן (ע"ב).

כד. **הגמרא** נקטה שידים 'שניות הן' משום שכך האמת, אך אף אם היו הידים ראשונות לא היו יכולות לטמא את הכלי, שכן מהתורה כלי מקבל טומאה רק מאב הטומאה וכל מה שתיקנו חכמים שכלי יקבל טומאה מראשון לטומאה, הוא רק כאשר מקבל טומאה ממשקים, כמבואר במסכת פרה (פ"ח מ"ה). רש"ש (ד"ה וליטמו). וראה רע"ב ותוספות יום טוב (פרה שם).

כה. **רש"י** (ד"ה וב"ה) הביא, שבתוספתא (פ"ה הכ"ו) שנינו שענו בית הלל לבית שמאי, 'אחורי הכוס לעולם טמאין', כלומר, מה שחששתם שיטמאו הידים את אחורי הכוס ונמצא שותה בכוס טמא, אין זה חשש, משום שאפילו לכתחילה מותר להשתמש בכלי כגון זה שאחוריו טמאים ותוכו טהור. ולאחר מכן ממשיכים ומסבירים מדוע אמרו שבדווקא יש לשתות קודם נטילה וכדלהלן.

כו. **שכן** לדעתם מותר להשתמש בסעודה בכלי שנטמא מחמת משקין, ואחוריו נהיו טמאים בדרגת שני לטומאה. כמבואר להלן (ע"ב).

כז. **צריך** ביאור, מה הועילו בית הלל בתקנתם, הרי הדרך לשתות אף בתוך הסעודה, ורגילות היא שידיו רטובות מחמת התבשילים, וכאשר יאחוז בכוס בתוך סעודתו, יקבלו ידיו טומאה מהכוס. ותירץ רש"י (ד"ה אין), שבית הלל לא חששו לכך, משום שהמשקים שבתבשילים אינם חשובים משקים אלא נחשבים 'אוכל', ואינם נטמאים מהכוס שהיא שניה לטומאה. והקשה הריטב"א (נג: ד"ה וב"ה), שלפי מה שהשיב רש"י יש להמנע מלאכול מאכל שטיבולו במשקה משום שבזה בודאי נשאר שם משקה על המשקים, וכשאוכלו ירטבו ידיו, וכשיבוא לשתות יקבלו ידיו טומאה מן הכוס. ותירץ, שלא חששו לכך משום שבודאי דרכו של אדם להקפיד לנגב ראשי אצבעותיו בתוך הסעודה, ומנגבם יפה, ורק בנטילת הידים קודם הסעודה שכל ידיו רטובות חששו שמא לא ינגבם יפה. והתוספות (ד"ה גזרה) כתבו, שבתוך הסעודה אין חשש שיהיו ידיו רטובות כיון שיש הלכה לאכול בידים יבשות, כמו שאמרו בסוטה (ד:), כל האוכל פת בלא ניגוב ידים כאילו אוכל אוכל טמא, ורק כאן ששותה כוס לפני המזון, בזה חששו שלא יקפיד לנגב ידיו יפה קודם השתיה.

כח. **שכן** בכלי שהוא ראשון לטומאה בודאי אסור להשתמש בסעודה, שהרי הוא עצמו מטמא את הידים במשך הסעודה, ונמצא שאוכל בידים שאינן נטולות. כמבואר במסכת ידים (פ"ג מ"א) וראה רע"ב שם.

כט. **זו** שיטת חכמים במסכת ידים (פ"ג משניות א-ג) וטעמם. ומביא רש"י (ד"ה אין כלי), שרבי יהושע חולק שם וסובר שאף הכלי לבדו יכול לטמא את הידים, אך אין הלכה כמותו. והקשה שם רבי יהושע על חכמים, הרי מצינו ששני לטומאה עושה שני לטומאה, שהרי כתבי הקודש גזרו חכמים שיהיו שני לטומאה, והדין שכשידים נוגעות בכתבי הקודש יש להן דין שני לטומאה כמבואר במסכת שבת (יד.), וענו לו חכמים,

ורבי יהושע היא דאמר אין משגיחין בבת קול. וסברי בית שמאי דברכת היום עדיפא והתניא הנכנס לביתו במוצאי שבת מברך על היין ועל המאור ועל הבשמים ואחר כך אומר הבדלה ואם אין לו אלא כוס אחד מניחו לאחר המזון ומשלשלן כולן לאחריו והא ממאי דב"ש היא דלמא ב"ה היא לא ס"ד דקתני מאור ואח"כ בשמים ומאן שמעת ליה דאית ליה האי סברא ב"ש דתניא א"ר יהודה לא נחלקו בית שמאי וב"ה על המזון שבתחלה ועל הבדלה שהיא בסוף על מה נחלקו על המאור ועל הבשמים (א) ב"ש אומרים מאור ואחר כך בשמים וב"ה אומרים בשמים ואחר כך מאור וממאי דבית שמאי היא ואליבא דרבי יהודה דילמא בית הילל היא ואליבא דרבי מאיר לא ס"ד דקתני הכא במתניתין בית שמאי אומרים נר ומזון בשמים והבדלה ובית הלל אומרים נר ובשמים מזון והבדלה והתם בברייתא קתני אם אין לו אלא כוס אחד מניחו לאחר המזון ומשלשלן כולן לאחריו שמע מינה דבית שמאי היא ואליבא דרבי יהודה ומכל מקום קשיא קא סברי בית שמאי שאני עיולי יומא מאפוקי יומא עיולי יומא כמה דמקדמינן ליה עדיף אפוקי יומא כמה דמאחרינן ליה עדיף כי היכי דלא להוי עלן כמשוי. וסברי ב"ש (ב) ברכת המזון טעונה כוס והא תנן בא להם יין לאחר המזון אם אין שם אלא אותו כוס בית שמאי אומרים מברך על היין ואחר כך מברך על המזון מאי לאו דמברך עילויה ושתי ליה לא דמברך עילויה ומנח ליה והאמר מר המברך צריך שיטעום דטעים ליה והאמר מר טעמו פגמו דטעים ליה בידיה והאמר מר כוס של ברכה צריך שיעור והא קא פחית ליה משיעוריה דנפיש ליה טפי משיעוריה והא אם אין שם אלא אותו כוס קתני תרי לא הוי ומחד נפיש והא תני רבי חייא ב"ש אומרים מברך על היין ושותהו ואחר כך מברך ברכת המזון אלא תרי תנאי ואליבא דב"ש: ב"ש אומרים וכו': ת"ר ב"ש אומרים נוטלין לידים ואח"כ מוזגין את הכוס שאם אתה אומר מוזגין את הכוס תחלה גזרה שמא יטמאו משקין שאחורי הכוס מחמת ידיו ויחזרו ויטמאו את הכוס וליטמו ידים לכוס ידים שניות הן ואין שני עושה שלישי בחולין אלא על ידי משקין ובה"א מוזגין את הכוס ואחר כך נוטלין לידים שאם אתה אומר נוטלין לידים תחלה גזרה שמא יטמאו משקין שבידים מחמת הכוס ויחזרו ויטמאו את הידים וניטמי כוס לידים אין כלי מטמא אדם וניטמי למשקין שבתוכו הכא בכלי שנטמאו אחוריו במשקין עסקינן דתוכו טהור וגבו טמא דתנן כלי שנטמאו אחוריו במשקין אחוריו טמאים

רש"י

ור' יהושע היא. בבבא מליעא בתנורו של עכנאי בפ' הזהב (ד' נט:): ומשלשלן. לשון שלשלת, כלומר סודרן לאחר המזון: וממאי דב"ש היא כו'. אלמא לב"ש מאור ואח"כ בשמים, וכן ברייתא נמי מאור ואחר כך בשמים קאמר אלמא ב"ש היא, וקתני יין ברישא מקמי הבדלה: ודילמא ב"ה היא ואליבא דר"מ. דתנן במתניתין ב"ה אומרים נר ובשמים ואמר בגמרא ר"מ היא: לא סלקא דעתך. לאוקמי ברייתא כמתניתין, דמתני' קתני מזון באמצע וברייתא קתני משלשלן כולן לאחריו כר' יהודה דאמר על המזון שבתחלה, ומדקתני לרבי יהודה מאור ואח"כ בשמים בית שמאי היא: ומ"מ קשיא. דברכת היין קדמה להבדלה: קדוש עיולי הוא והבדלה אפוקי היא: ברכה טעונה כוס. ברכת המזון, דקתני מניחו לאחר המזון: והתנן. מתני' בפרקין: בא להן. כל ימות השנה קאמר: אחר המזון. ובתוך המזון לא בא להם, וכשגמרו סעודתם בא להם לפני ברכת המזון: מאי לאו דשתי ליה. וה"ק ב"ש אם רצה מברך על היין ושותהו ואין צריך להניחו לברכת המזון: טעמו פגמו. לברכת המזון ולקדוש ולהבדלה, בפרק ערבי פסחים (ד' קה:): ה"ג אלא תרי תנאי אליבא דב"ש. תנא דמתני' ותנא דר' חייא[א], תנא דרבי חייא אליבא דב"ש אמר אין ברכה טעונה כוס, ותנא דמתניתין דלעיל דרבי יהודה אליבא דב"ש סבר ברכה טעונה כוס: גזרה שמא יטמאו משקין. שנפלו באחורי הכוס מחמת ידים, דתנן (פרה פ"ח מ"ז) כל הפוסל את התרומה מטמא משקים להיות תחלה[ב], ויחזרו ויטמאו את הכוס, וב"ש סברי אסור להשתמש בכוס שאחוריו טמאות כדלקמן: וליטמו ידים לכוס. למה ליה דקאמר משקין שאחורי הכוס, בלא משקין נמי מטמו ידים לכוס: אלא ע"י משקין. שהמשקין נעשין ראשונים מדרבנן. וא"ת כלי אינו מקבל טומאה אלא מאב הטומאה, הני מילי מדאורייתא, וחכמים גזרו שיהו משקים ראשונים מטמאים כלי, גזרה משום משקים זב וזבה[ג] שהן אבות הטומאה כגון רוקו ומימי רגליו[ד]: וב"ה אומרים כו'. בתוספתא[טו] ה"ג לה וב"ה אומרים אחורי הכוס לעולם טמאים, דבר אחר תכף לנט"י סעודה.[ג] למאי דחיישיתו שלא יטמאו הידים את אחורי הכוס לאו חששא היא, שאפילו לכתחלה מותר להשתמש בכלי שאחוריו טמאים ותוכו טהור כגון זה שמטמא[ד] אחוריו מחמת משקין דאמרינן ביה בשמעתין תוכו טהור, הלכך מוזגין ושותין את הכוס תחלה קודם נטילה, שאם אתה אומר נוטלין לידים תחלה[ה] שמא יהו אחורי הכוס טמאין, גזרה שמא לא יהו הידים נגובות יפה ממי הנטילה ויטמאו המשקין שבידים מחמת כוס והן נעשים תחלה ויחזרו ויטמאו את הידים, ונמצא אוכל בידים מסואבות: וניטמי כוס לידים. למה לי משקין בידים, אפי' ידים נגובות נמי יטמא כוס לידים, וכיון דהכי הוא, נהי נמי דבכוס שלפני המזון עביד ב"ה תקנתא דשותהו קודם נטילה, כוסות הבאין בתוך המזון מה תהא עליהן הלא מטמאין את הידים: אין כלי מטמא אדם. כלומר כלי כזה שנטמא בולד הטומאה אינו מטמא את הידים, דקיי"ל כרבנן דפליגי עליה דרבי יהושע במסכת ידים (פ"ג מ"א) בכלים שנטמאו במשקין ואומר[ו] את שנטמא באב הטומאה מטמא את הידים ושנטמא בולד הטומאה אינו מטמא את הידים, שאין שני עושה שני, ואע"פ[טו] שהספר מטמא את הידים[ז] אין למדים הימנו, הלכך כוסות שבתוך המזון שהידים נגובין אין מטמאין את הידים. ואם תאמר פעמים שיש משקה תבשיל טופח על הידים, אין תורת משקין עליו אלא תורת אוכל: בכלי שנטמאו אחוריו במשקין. בכלי שטף קאמר, דאילו כלי חרס אין מטמאין מגבן אפילו בטומאה דאורייתא[יח]: שנטמאו אחוריו במשקין. אין לך משקה שאינו ראשון לטומאה, שאף אם נגע בשני עשאוהו חכמים תחלה: אחוריו טמאין. אף על פי שאין אדם וכלים מקבלין טומאה מן התורה אלא מאב הטומאה[יט] גזרו חכמים[כ] שיהו משקין מטמאין כלים, מפני שמצינו משקה שהוא אב הטומאה לטמא אדם וכלים מה"ת כגון זובו של זב ורוקו ומימי רגליו גזרו על כל המשקין טמאין שיטמאו כלים:

תוספות

ורבי יהושע היא דאמר אין משגיחין בבת קול. ואם תאמר א"כ קשה הלכתא אהלכתא דההיא דרבי יהושע דתנור של עכנאי קי"ל כרבי יהושע וקי"ל כב"ה וי"ל דדוקא התם קאמר דאין משגיחין בבת קול דהבת קול היה כנגד הרוב וכבר אמרה תורה אחרי רבים להטות (שמות כג) אבל ב"ה היו רבים אע"פ שמייתי רבי יהושע הכא אע"ג דלא דמי דשאני התם דהבת קול היה כנגד הרוב האי תנא סבר טפי מרבי יהושע דאמר אין משגיחין בבת קול אע"פ שהרוב מסייע לבת קול הואיל וב"ש מחדדי טפי[כא] וא"ת מ"ש דבקדוש והבדלה מברכין קודם על היין ובברכת המזון אין מברכין עד לאחר שלש ברכות[ז] וי"ל דהיכי נעביד אם נברך קודם ברכת המזון א"כ יהא ברכת המזון היסח הדעת דבשלמא בשאר ברכות לא עקר נפשיה משתיה דבקדוש היה רוצה לאכול ובהבדלה היה רוצה לשתות אבל בברכת המזון עקר נפשיה משתיה: **מניחו** עד לאחר המזון. הכא משמע שמותר לטעום קודם הבדלה. תימה הא אמימר בת טוות (ע"פ דף קז.) פי' לן מעונה לפי שלא היה לו יין להבדיל עליו. וי"ל דשאני אמימר שהיה סבור שיהיה לו כוס למחר או מחמיר על עצמו היה והכא שאני דקסבר ברכת המזון טעונה כוס ולכך מניחו לברכת המזון: **טעמו** פגמו. פרשב"ם[כב] דוקא לקדוש ולהבדלה צריך שלא יהא פגום אבל לשתות צריך לברך עליו אע"פ שהוא פגום דאסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה[כג] וקדוש והבדלה נמי לא אמרן אלא במקום דאפשר אבל אי אפשר מברך אפי' אפגום ונותן לתוכו מים כדאיתא בירושלמי[כד] רבי יונה טעים אכסא ומתקן ליה פי' לאחר ששתה ממנו הוסיף עליו כל שהוא מים או יין והיה מברך עליו: **גזרה** שמא יטמאו משקין שבידים. אבל בתוך הסעודה ליכא למיחש שהרי אדם מנגב ידיו יפה קודם אכילה כדאמרי'[כה] האוכל בלא ניגוב ידים וכו' אבל בשתיה אין אדם מדקדק לנגב ידיו כל כך:

תכף

עין משפט נר מצוה

ה א מיי' פכ"ט מהלכות שבת הל' טו טוש"ע או"ח סי' קפב סעיף ג:
ו ב מיי' פ"א מהל' אבות הטומאות הלכה ג:
ז ג מיי' פ"ז שם הל' ה:
ח ד מיי' פ"ח שם הלכה א:
ט ה מיי' פ"ז שם הל' ג ופי"ג מהל' כלים הלכה ד:

רב נסים גאון

ור' יהושע היא דאמר אין משגיחין בבת קול. עיקר שלו הוא שאמר ר' יהושע בפרק הזהב (ב"מ דף נט) במעשה תנורו של עכנאי לא בשמים היא (דברים ל) כבר נתנה לנו על הר סיני וכו' כבר הזכרנוה לשעבר. **ואלו** האותאבות (ר"ל הקושיות) שנזכרו בכאן המברך צריך שיטעום וטעמו פגמו וכוס של ברכה צריך שיעור כולן ענפים יוצאין מן ההיא ברייתא דאקשו מינה כבר והתניא הנכנס לביתו במוצאי שבתות כו' ואיתא מיפרשא בפ' ערבי פסחים (דף קה) כי כשהזכירו זו הברייתא לשם אמרינן עלה שמע מינה מהא מתניתא ה' שמע מינה המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס וש"מ ברכה טעונה כוס וש"מ כוס של ברכה צריך שיעור וש"מ המברך צריך שיטעום וש"מ טעמו פגמו: **וניטמו ידים לכוס ידים שניות הן.** עיקרה דטומאת ידים גזירה דרבנן היא וכי גזרו בהו רבנן טומאה לתרומה אבל לחולין לא והיא אחת מי"ח דבר שגזרו בו ביום ואיתא מיפרשא בפ' יציאות השבת (דף יג) מאי נינהו י"ח דבר דתנן ואלו פוסלין את התרומה והספר והידים ואמרינן ידים מ"ט גזרו בהו רבנן טומאה מפני שהידים עסקניות הן וזו המשנה בסוף מס' זבים ומדקתני ואלו פוסלין את התרומה מכלל שהידים שניות הן כי השני הוא שפוסל את התרומה על העיקר שכבר הקדמנוהו בתחלת המסכת כי השני עושה שלישי בתרומה ולא בחולין ואיתא בפ"א דמסכת טהרות (צ"ל דתוספת' טהרות) הידים מטמאות אחד בקודש ופוסלות את התרומה ואין ידים לחולין ובגמ' דאין דורשין דבני מערבא (הלכה ה) גרסי' מתוך שאתה אומר לו ידיו שניות אף הוא בודל מן התרומה ולא מחמת משקה גזרו עליהם ויהיו תחלה ק"ו ומה אם טבול יום שהוא דבר תורה אינו אלא פוסל ידים שהן מדבריהם לא כ"ש ד"א כלום גזרו על הידים לא מפני כדי שיהא בודל מן התרומה מתוך שאתה אומר לו ידיו שניות אף הוא בודל מן התרומה ותנן בפרה פ' י"א (משנה ה) כל הטעון ביאת מים מדברי סופרי' מטמא את הקודש ופוסל את התרומה ומותר בחולין ובמשנת ידים בפ"ג התמיהו ואמרו לו לר"ע היכן מצינו שהידים תחלה ואמרינן תו והיד מטמאת את חברתה דברי ר' יהושע וחכ"א ידים שניות הן ואין שני עושה שני

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [עירובין ז.] ב"מ נט: חולין מד. יבמות יד. פסחים קיד., ב) תוספתא פ"ה פסחים קב: קה:, ג) תוספתא פ"ה [פסחים קג.], ד) [פסחים קה:], ה) [עירובין מ: פסחים קה:], ו) [פסחים שם] ועיי"ש בתוס' ד"ה ש"מ טעמו, ז) [שם], ח) תוספתא פ"ה, ט) [ע' תו' עירובין לט. ד"ה היה ובחולין פז: ד"ה כל ובכריתו' יג: ד"ה ותלב], י) פרה פ"ח מ"ז טהרות פ"ב מ"ג ו [חולין לג.], יא) חגיגה כב: בכורות לח. כלים פכ"ה מ"ו נדה ז:, יב) עמוד ב, יג) שבת יד:, יד) כלים פ"א מ"ג, טו) פ"ה הלכה כו, טז) שבת יג:, יז) עיין תוס' חולין לד. ד"ה מצינו, יח) חולין כד:, יט) ב"ק ב:, כ) [שבת יד:], כא) יבמות יד., כב) פסחים קו. ד"ה קפיד, כג) לעיל לה., כד) פ"ז ה"ה, כה) [סוטה ד:].

הגהות הב"ח

(א) גמ' ועל הבשמים שב"ש אומרים: (ב) שם וסברי ב"ש (ברכת המזון) תא"מ ונ"ב ס"א וכן הוא בפירש"י ברכה:

הגהות וציונים

א] עי' במהרש"א מה שהגיה בדברי רש"י אלו (גליון) שצ"ל תנא דמתניתין ותנא דר' חייא אליבא דב"ש אמרו (תיבות "תנא דרבי חייא" נמחק, וכן בכת"י ליתא): ב] עד כאן הוא במשנה ומכאן מבאר רש"י: ג] עד כאן הוא בתוספתא ומכאן הוא באור רש"י: ד] נדצ"ל **שנטמאו** (באה"מ, מצור דבש): ה] אולי צריך להיות כאן תיבת "גזרה" הכתוב להלן, וכצ"ל **גזרה שמא יהו אחורי הכוס טמאין ושמא** לא יהו הידים וכו' ובכת"י ליתא לתיבות "שמא יהו אחורי הכוס טמאין גזרה" (וכ"ה ברע"ב עיי"ש): ו] צ"ל **ואמרי** (באה"מ) וכ"ה בכת"י: ז] לאו דוקא דעם הטוב והמטיב הוויין ד' (רש"ש) ועיין שפתי חכמים:

משנת ראשונים

ורבי יהושע היא דאמר אין משגיחין בבת קול. אפילו שמענו בת קול מן השמים כנגד המצות אין אנו שומעין הבת קול לעקור המצוה, לפי שהמצוה ע"י נבואה באה לנו שהיא למעלה מבת קול, ולכך לא היינו משגיחין בבת קול, ועל זה אמרו בבבא מציעא (נט:) עמד ר' יהושע על רגליו ואמר כתבת עלינו בתורתך אחרי רבים להטות.
[רבינו בחיי, דברים יג ז]

[המשך בסוף המסכת]

ולפי זה הטעם אין הידים מטמאין את הכוס אבל המשקין שאחוריו מטמאין מחמת ידים כדתנן במס' פרה (פ"ח משנה ז) כל הפוסל את התרומה מטמא את המשקין להיות תחלה חוץ מטבול יום ובפרק אור לי"ד (פסחים ד' יח) הן אומרין משקין הבאין מחמת ידים ובפרק יציאות השבת (דף יד) אמרי' האוכלין שנטמאו במשקין משקין דמאי אי נימא במשקין מחמת שרץ דאורייתא היא דכתיב (ויקרא יא) וכל משקה אשר ישתה אלא דנגעו במשקין הבאין מחמת (שרץ) [ידים] וגזרו רבנן על משקין הבאין מחמת ידים משום משקין הבאין מחמת שרץ ובתוספתא טבול יום (פרק א) תניא חומר בידים מטבול יום וכו' ומטמאין את המשקין לעשותן תחלה ולפי שעיקר טומאת ידים מדרבנן היא הוי ספיקה טהור כדתנן במס' טבול יום (פ"ב משנה ב) חומר בטבול יום מבידים שספק טבול יום פוסל את התרומה והידים ספיקן טהור. גזירה שמא יטמאו משקין שבידים מחמת הכוס זה הכוס קאי בטומאת אחוריים כדתנן בפרק ב' (חגיגה כ) אחוריים ותוך ובית הצביעה לתרומה כלומר שאחוריו נטמאו במשקין ואעפ"כ תוכו טהור וכל שהוא בענין הזה הרי הוא מטמא את המשקים והמשקין עוד מטמאים דברים אחרים כדתנן בטהרות בפרק ח' (משנה ז) משקין כלי מטמאין אחד ופוסלין אחד ובתוספתא כלים [פ"ג] משקין טהורין הנתונין על הארץ ונגע בהן כוס שאחוריו טמאין או בית צביעתו נטמאו משקין וטומאת אחוריים מדרבנן היא כדתניא בתורת כהנים [בפ' שמיני] רבי אומר תדע שאין טומאת משקין לכלים מן התורה [אלא מד"ס שאין טומאה מן התורה] מטמאה את כלי שטף מאחריו שאין תוכו טמא וכלים שנטמאו במשקין תוכו טהור ואין לך טומאת אחוריים אלא במשקין בלבד ובתרומה אבל בקודש הכל טמא דתנן

בית הלל בתקנתם שלא לטמא את הידים, הלא המשקים שבתוך הכלי יקבלו טומאה מהכלי, וכל מה שישתה בתוך הסעודה יהיה טמא[ל].

משיבה הגמרא, **הָכָא** - כאן, בדברי בית הלל שהתירו להשתמש בכוס טמא, **בִּכְלִי**[לא] **שֶׁנִּטְמְאוּ אֲחוֹרָיו בְּמַשְׁקִין עָסְקִינַן** - שהכלי קיבל טומאה מחמת משקים טמאים ראשונים לטומאה שנגעו בגבו[לב], ובאופן זה הדין הוא **דְּתוֹכוֹ טָהוֹר וְגַבּוֹ טָמֵא** - תוך הכוס טהור ורק גבו טמא, ועל כן המשקים שבתוכו אינם מקבלים טומאה, אבל משקין שבידים שיגעו בדפנות הכוס מבחוץ מקבלים טומאה וחוזרים ומטמאים את הידים. הגמרא מביאה את המקור לדין כלי שנטמאו אחוריו במשקין, **דִּתְנַן** - שכן שנינו במשנה (כלים פכ"ה מ"ו), **כְּלִי שֶׁנִּטְמְאוּ אֲחוֹרָיו בְּמַשְׁקִין** - שנגעו משקים טמאים ראשונים לטומאה בדפנותיו מבחוץ, **אֲחוֹרָיו טְמֵאִים**,

---

שאין לדמות גזירות חכמים זו לזו, ולכן אף שגזרו טומאה על הידים שיהיו שניות לטומאה, וגזרו שכתבי הקודש שהם שני לטומאה מטמאים את הידים לעשותן שניות, אין ללמוד מכך שכל שני לטומאה יטמא את הידים לעשותן שניות.

ל. **שיטה** מקובצת (ד"ה וניטמייה).

לא. **שאינו** כלי חרס. אבל כלי חרס, כיון שאינו מקבל טומאה מגבו מהתורה [כמבואר בחולין (מ: כה.)], לא תיקנו בו חכמים טומאת משקין מגבו. רש"י (ד"ה כלי).

לב. **כלי** מקבל טומאה ממשקין טמאים, משום שהמשקים הם לעולם ראשון לטומאה מתקנת חכמים, וכלי הנוגע בהם הרי הוא שני לטומאה. רש"י (ד"ה שנטמאו).

ורבי יהושע היא דאמר אין משגיחין בבת קול. וסברי בית שמאי דברכת היום עדיפא והתניא הנכנס לביתו במוצאי שבת מברך על היין ועל המאור ועל הבשמים ואחר כך אומר הבדלה ואם אין לו אלא כוס אחד מניחו לאחר המזון ומשלשלן כולן לאחריו והא ממאי דב"ש היא דלמא ב"ה היא לא ס"ד דקתני מאור ואח"כ בשמים ומאן שמעת ליה דאית ליה האי סברא ב"ש דתניא א"ר יהודה לא נחלקו בית שמאי וב"ה על המזון שבתחלה ועל הבדלה שהיא בסוף על מה נחלקו על המאור ועל הבשמים (א) ב"ש אומרים מאור ואחר כך בשמים וב"ה אומרים בשמים ואחר כך מאור וממאי דבית שמאי היא ואליבא דרבי יהודה דילמא בית הילל היא ואליבא דרבי מאיר לא ס"ד דקתני הכא במתניתין בית שמאי אומרים נר ומזון בשמים והבדלה ובית הלל אומרים נר ובשמים מזון והבדלה והתם בברייתא קתני אם אין לו אלא כוס אחד מניחו לאחר המזון ומשלשלן כולן לאחריו שמע מינה דבית שמאי היא ואליבא דרבי יהודה ומכל מקום קשיא קא סברי בית שמאי שאני עיולי יומא מאפוקי יומא עיולי יומא כמה דמקדמינן ליה עדיף אפוקי יומא כמה דמאחרינן ליה עדיף כי היכי דלא להוי עלן כמשוי. וסברי ב"ש (ב) ברכת המזון טעונה כוס והא תנן בא להם יין לאחר המזון אם אין שם אלא אותו כוס בית שמאי אומרים מברך על היין ואחר כך מברך על המזון מאי לאו דמברך עילויה ושתי ליה לא דמברך עילויה ומנח ליה והאמר מר המברך צריך שיטעום דטעים ליה והאמר מר טעמו פגמו דטעים ליה בידיה והאמר מר כוס של ברכה צריך שיעור והא קא פחית ליה משיעוריה דנפיש ליה טפי משיעוריה והא אם אין שם אלא אותו כוס קתני תרי לא הוי ומחד נפיש והא תני רבי חייא ב"ש אומרים מברך על היין ושותהו ואחר כך מברך ברכת המזון אלא תרי תנאי ואליבא דב"ש: ב"ש אומרים וכו': ת"ר ב"ש אומרים נוטלין לידים ואח"כ מוזגין את הכוס שאם אתה אומר מוזגין את הכוס תחלה גזרה שמא יטמאו משקין שאחורי הכוס מחמת ידיו ויחזרו ויטמאו את הכוס וליטמו ידים לכוס ידים שניות הן ואין שני עושה שלישי בחולין אלא על ידי משקין ובה"א מוזגין את הכוס ואחר כך נוטלין לידים שאם אתה אומר נוטלין לידים תחלה גזרה שמא יטמאו משקין שבידים מחמת הכוס ויחזרו ויטמאו את הידים וניטמי כוס לידים אין כלי מטמא אדם וניטמי למשקין שבתוכו הכא בכלי שנטמאו אחוריו במשקין עסקינן דתוכו טהור וגבו טמא דתנן כלי שנטמאו אחוריו במשקין אחוריו טמאים

רש"י

ור' יהושע היא. בבבא מציעא בתנורו של עכנאי בפ' הזהב (ד' נט:): ומשלשלן. לשון שלשלת, כלומר סודרן לאחר המזון: וממאי דב"ש היא כו'. אלמא לב"ש מאור ואח"כ בשמים, וכן ברייתא נמי מאור ואחר כך בשמים קאמר אלמא ב"ש היא, וקתני יין ברישא מקמי הבדלה: ודילמא ב"ה היא ואליבא דר"מ. דתנן במתניתין ב"ה אומרים נר ובשמים ואמר בגמרא ר"מ היא: לא סלקא דעתך. לאוקמי ברייתא כמתניתין, דמתני' קתני מזון באמצע וברייתא קתני משלשלן כולן לאחריו כר' יהודה דאמר על המזון שבתחלה, ומדקתני לרבי יהודה מאור ואח"כ בשמים בית שמאי היא: ומ"מ קשיא. דברכת היין קדמה להבדלה: קדוש עיולי הוא והבדלה אפוקי היא: ברכה טעונה כוס. ברכת המזון, דקתני מניחו לאחר המזון: והתנן. מתני' בפרקין: בא להן. כל ימות השנה קאמר: אחר המזון. ובתוך המזון לא בא להם, וכשגמרו סעודתם בא להם לפני ברכת המזון: מאי לאו דשתי ליה. וה"ק ב"ש אם רצה מברך על היין ושותהו ואין צריך להניחו לברכת המזון: טעמו פגמו. לברכת המזון ולקדוש ולהבדלה, בפרק ערבי פסחים (ד' קה:): ה"ג אלא תרי תנאי אליבא דב"ש. תנא דמתני' ותנא דר' חייא[א], תנא דרבי חייא אליבא דב"ש אמר אין ברכה טעונה כוס, ותנא דמתניתין דלעיל דרבי יהודה אליבא דב"ש סבר ברכה טעונה כוס: גזרה שמא יטמאו משקין. שנפלו באחורי הכוס מחמת ידים, דתנן (פרה פ"ח מ"ז) כל הפוסל את התרומה מטמא משקים להיות תחלה[ב], ויחזרו ויטמאו את הכוס, וב"ש סברי אסור להשתמש בכוס שאחוריו טמאות כדלקמן: וליטמו ידים לכוס. למה ליה דקאמר משקין שאחורי הכוס, בלא משקין נמי מטמו ידים לכוס: אלא ע"י משקין. שהמשקין נעשין ראשונים מדרבנן. וא"ת כלי אינו מקבל טומאה אלא מאב הטומאה, הני מילי מדאורייתא, וחכמים גזרו שיהו משקים ראשונים מטמאים כלי, גזרה משום משקים זב וזבה[יג] שהן אבות הטומאה כגון רוקו ומימי רגליו[ד]: ובה"א אומרים כו'. בתוספתא[טו] ה"ג לה וב"ה אומרים אחורי הכוס לעולם טמאים, דבר אחר תכף לנט"י סעודה.[ג] למאי דחיישינן שלא יטמאו הידים את אחורי הכוס לאו חששא היא, שאפילו לכתחלה מותר להשתמש בכלי שאחוריו טמאים ותוכו טהור כגון זה שמטמא[ד] אחוריו מחמת משקין דאמרינן ביה בשמעתין תוכו טהור, הלכך מוזגין ושותין את הכוס תחלה קודם נטילה, שאם אתה אומר נוטלין לידים תחלה[ה] שמא יהו אחורי הכוס טמאין, גזרה שמא לא יהו הידים נגובות יפה ממי הנטילה ויטמאו המשקין שבידים מחמת כוס והן נעשים תחלה ויחזרו ויטמאו את הידים, ונמצא אוכל בידים מסואבות: וניטמי כוס לידים. למה לי משקין בידים, אפי' ידים נגובות נמי יטמא כוס לידים, וכיון דהכי הוא, נהי נמי דבכוס שלפני המזון עביד ב"ה תקנתא דשותהו קודם נטילה, כוסות הבאין בתוך המזון מה תהא עליהן הלא מטמאין את הידים: אין כלי מטמא אדם. כלומר כלי כזה שנטמא בולד הטומאה אינו מטמא את הידים, דקיי"ל כרבנן דפליגי עליה דרבי יהושע במסכת ידים (פ"ג מ"א) בכלים שנטמאו במשקין ואומר[ו] את שנטמא באב הטומאה מטמא את הידים ושנטמא בולד הטומאה אינו מטמא את הידים, שאין שני עושה שני, ואע"פ[טז] שהספר מטמא את הידים[יז] אין למדים הימנו, הלכך כוסות שבתוך המזון שהידים נגובין אין מטמאין את הידים. ואם תאמר פעמים שיש משקה תבשיל טופח על הידים, אין תורת משקין עליו אלא תורת אוכל: כלי שנטמאו אחוריו במשקין. בכלי שטף קאמר, דאילו כלי חרס אין מטמאין מגבן אפילו בטומאה דאורייתא[יח]: שנטמאו אחוריו במשקין. אין לך משקה שאינו ראשון לטומאה, שאף אם נגע בשני עשאוהו חכמים תחלה: אחוריו טמאין. אף על פי שאין אדם וכלים מקבלין טומאה מן התורה אלא מאב הטומאה[יט] גזרו חכמים[כ] שיהו משקין מטמאין כלים, מפני שמלינו משקה שהוא אב הטומאה לטמא אדם וכלים מה"ת כגון זובו של זב ורוקו ומימי רגליו גזרו על כל המשקין שיטמאו כלים:

תוספות

ורבי יהושע היא דאמר אין משגיחין בבת קול. ואם תאמר א"כ קשה הלכתא אהלכתא דהיא דרבי יהושע דתנור של עכנאי קי"ל כרבי יהושע וקי"ל כב"ה וי"ל דדוקא התם קאמר דאין משגיחין בבת קול דהבת קול היה כנגד הרוב וכבר אמרה תורה אחרי רבים להטות (שמות כג) אבל ב"ה היו רבים אע"פ שמייתי רבי יהושע הכא אע"ג דלא דמי דשאני התם דהבת קול היה כנגד הרוב האי תנא סבר טפי מרבי יהושע דאמר אין משגיחין בבת קול אע"פ שהרוב מסייע לבת קול הואיל וב"ש מחדדי טפי[כא] וא"ת מ"ש דקדוש והבדלה מברכין קודם על היין וברכת המזון אין מברכין עד לאחר שלש ברכות[ז] וי"ל דהיכי נעביד אם נברך קודם ברכת המזון א"כ יהא ברכת המזון היסח הדעת דבשלמא בשאר ברכות לא עקר נפשיה משתיה דבקדוש היה רוצה לאכול ובהבדלה היה רוצה לשתות אבל בברכת המזון עקר נפשיה משתיה: מניחו עד לאחר המזון. הכא משמע שמותר לטעום קודם הבדלה. תימה הא אמימר בת טוות (ע"פ דף קז.) פי' לן מעונה לפי שלא היה לו יין להבדיל עליו. וי"ל דשאני אמימר שהיה סבור שיהיה לו כוס למחר או מחמיר על עצמו היה והכא שאני דקסבר ברכת המזון טעונה כוס ולכך מניחו לברכת המזון: טעמו פגמו. פרשב"ם[כב] דוקא לקדוש ולהבדלה צריך שלא יהא פגום אבל לשתות צריך לברך עליו אע"פ שהוא פגום דאסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה[כג] וקדוש והבדלה נמי לא אמרן אלא במקום דאפשר אבל אי אפשר מברך אפי' אפגום ונותן לתוכו מים כדאיתא בירושלמי[כד] רבי יונה טעים אכסא ומתקן ליה פי' לאחר ששתה ממנו הוסיף עליו כל שהוא מים או יין והיה מברך עליו: גזרה שמא יטמאו משקין שבידים. אבל בתוך הסעודה ליכא למיחש שהרי אדם מנגב ידיו יפה קודם אכילה כדאמרי'[כה] האוכל בלא ניגוב ידים וכו' אבל בשתיה אין אדם מדקדק לנגב ידיו כל כך:

תכף

א) [עירובין ז.] ב"מ נט: חולין מד. יבמות יד. פסחים קיד., ב) תוספתא פ"ה פסחים קג: קה:, ג) תוספתא פ"ה [פסחים קג.], ד) [פסחים קה:], ה) [עירובין מ: פסחים קה:], ו) [פסחים שם] ועיי"ש בתוס' ד"ה ש"מ טעמו, ז) [שם], ח) תוספתא פ"ה, ט) [ע' תו' עירובין לט. ד"ה היה ובחולין פו: ד"ה כל ובכריתו' יג: ד"ה ותלב], י) פרה פ"ח מ"ז טהרות פ"ב מ"ג ו [חולין לג.], יא) חגיגה כב: בכורות לח. כלים פכ"ה מ"ו נדה ז:, יב) עמוד ב, יג) שבת יד:, יד) כלים פ"א מ"ג, טו) פ"ה הלכה כו, טז) שבת יג:, יז) עיין תוס' חולין לד. ד"ה מצינו, יח) חולין כד:, יט) ב"ק ב:, כ) [שבת יד:], כא) יבמות יד., כב) פסחים קו. ד"ה קפיד, כג) לעיל לה., כד) פ"ז ה"ה, כה) [סוטה ד:].

הגהות הב"ח

(א) גמ' ועל הבשמים שב"ש אומרים: (ב) שם וסברי ב"ש (ברכת המזון) תא"מ ונ"ב ס"א וכן הוא בפירש"י ברכה:

הגהות וציונים

א] עי' במהרש"א מה שהגיה בדברי רש"י אלו (גליון) שצ"ל תנא דמתניתין ותנא דר' חייא אליבא דב"ש אמרו (תיבות "תנא דרבי חייא" נמחק, וכן בכת"י ליתא): ב] עד כאן הוא במשנה ומכאן מבאר רש"י: ג] עד כאן הוא בתוספתא ומכאן הוא באור רש"י: ד] נדצ"ל שנטמאו (באה"מ, מצור דבש): ה] אולי צריך להיות כאן תיבת "גזרה" הכתוב להלן, וכצ"ל גזרה שמא יהו אחורי הכוס טמאין ושמא לא יהו הידים וכו' ובכת"י ליתא לתיבות "שמא יהו אחורי הכוס טמאין גזרה" (וכ"ה ברע"ב עיי"ש): ו] צ"ל ואמרי (באה"מ) וכ"ה בכת"י: ז] לאו דוקא דעם הטוב והמטיב הווין ד' (רש"ש) ועיין שפתי חכמים:

משנת ראשונים

ורבי יהושע היא דאמר אין משגיחין בבת קול. אפילו שמענו בת קול מן השמים כנגד המצות אין אנו שומעין הבת קול לעקור המצוה, לפי שהמצוה ע"י נבואה באה לנו שהיא למעלה מבת קול, ולכך לא היינו משגיחין בבת קול, ועל זה אמרו בבבא מציעא (נט:) עמד ר' יהושע על רגליו ואמר כתבת עלינו בתורתך אחרי רבים להטות.
[רבינו בחיי, דברים יג ז]

[המשך בסוף המסכת]

עין משפט נר מצוה

ה א מיי' פכ"ט מהלכות שבת הל' טו טוש"ע או"ח סי' קפב סעיף ג:
ו ב מיי' פי"א מהל' אבות הטומאות הלכה ב:
ז ג מיי' פ"ז שם הל' ה:
ח ד מיי' פ"ח שם הלכה א:
ט ה מיי' פ"ז שם הל' ג ופי"ג מהל' כלים הלכה ד:

רב נסים גאון

ור' יהושע היא דאמר אין משגיחין בבת קול. עיקר שלו הוא שאמר ר' יהושע בפרק הזהב (ב"מ דף נט) במעשה תנורו של עכנאי לא בשמים היא (דברים ל) כבר נתנה לנו על הר סיני וכו' כבר הזכרנוה לשעבר. **ואלו האותאבות** (ר"ל הקושיות) שנזכרו בכאן המברך צריך שיטעום וטעמו פגמו וכוס של ברכה צריך שיעור כולן ענפים יוצאין מן ההיא ברייתא דאקשו מינה כבר והתניא הנכנס לביתו במוצאי שבתות כו' ואיתא מיפרשא בפ' ערבי פסחים (דף קה) כי כשהזכירו זו הברייתא לשם אמרינן עלה שמע מינה מהא מתניתא ה' שמע מינה המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס וש"מ ברכה טעונה כוס וש"מ כוס של ברכה צריך שיעור וש"מ המברך צריך שיטעום וש"מ טעמו פגמו: **וניטמו ידים לכוס ידים שניות הן.** עיקרה דטומאת ידים גזירה דרבנן היא וכי גזרו בהו רבנן טומאה לתרומה אבל לחולין לא והיא אחת מי"ח דבר שגזרו בו ביום ואיתא מיפרשא בפ' יציאות השבת (דף יג) מאי נינהו י"ח דבר דתנן ואלו פוסלין את התרומה והספר והידים ואמרינן ידים מ"ט גזרו בהו רבנן טומאה מפני שהידים עסקניות הן וזו המשנה בסוף מס' זבים ומדקתני ואלו פוסלין את התרומה מכלל שהידים שניות הן כי השני הוא שפוסל את התרומה על העיקר שכבר הקדמנוהו בתחלת המסכת כי השני עושה שלישי בתרומה ולא בחולין ואיתא בפ"א דמסכת טהרות (צ"ל דתוספת' טהרות) הידים מטמאות אחד בקודש ופוסלות את התרומה ואין ידים לחולין ובגמ' דאין דורשין דבני מערבא (הלכה ה) גרסי' מתוך שאתה אומר לו ידיו שניות אף הוא בודל מן התרומה ולא מחמת משקה גזרו עליהם ויהיו תחלה ק"ו ומה אם טבול יום שהוא דבר תורה אינו אלא פוסל ידים שהן מדבריהם לא כ"ש ד"א כלום גזרו על הידים לא מפני כדי שיהא בודל מן התרומה מתוך שאתה אומר לו ידיו שניות אף הוא בודל מן התרומה ותנן בפרה פ' י"א (משנה ה) כל הטעון ביאת מים מדברי סופרי' מטמא את הקודש ופוסל את התרומה ומותר בחולין ובמשנת ידים בפ"ג התמיהו ואמרו לו לר"ע היכן מצינו שהידים תחלה ואמרינן תו והיד מטמאת את חברתה דברי ר' יהושע וחכ"א ידים שניות הן ואין שני עושה שני

ולפי זה הטעם אין הידים מטמאין את הכוס אבל המשקין שאחוריו מטמאין מחמת ידים כדתנן במס' פרה (פ"ח משנה ה) כל הפוסל את התרומה מטמא את המשקין להיות תחלה חוץ מטבול יום ובפרק אור לי"ד (פסחים ד' יז) הן אומרין משקין הבאין מחמת ידים ובפרק יציאות השבת (דף יד) אמרי' האוכלין שנטמאו במשקין משקין במשקין דמאי אי נימא במשקין הבאין מחמת שרץ דאורייתא היא דכתיב (ויקרא יא) וכל משקה אשר ישתה אלא דנגעו במשקין הבאין מחמת (שרץ) [ידים] וגזרו רבנן על משקין הבאין מחמת ידים משום משקין הבאין מחמת שרץ ועושה את המשקין לעשות תחלה ולפי שעיקר טומאת ידים מדרבנן היא הוי ספיקה טהור כדתנן במס' טבול יום (פ"ב משנה ב) טבול יום שהוא מבדיל את המשקין מטבול יום (פרק א) הוא חומר בידים וכוס טהור כדתנן בפרק חומר בקודש (חגיגה כ) אחוריים ותוך ובית הצביעה לתרומה כלומר שאחוריו נטמאו במשקין ואעפ"כ תוכו טהור ולא שלא הוא טמא שהמשקין עוד מטמאים דברים אחרים כדתנן בטהרות בפרק ח' (משנה ז) משקין שנטמאו באחורי כלי מטמאין אחד ופוסלין אחד ובתוספתא כלים (פ"ג) משקין טהורין הנתונין על הארץ ונגע בהן כוס שאחוריו טמאין או בית צביעתו נטמאו במשקין היא כדתניא בתורת כהנים [בפ' שמיני] רבי אומר תדע שאין טומאת משקין לכלים מן התורה [אלא מד"ס שאין טומאה מן התורה] מטמאה את כלי שטף שאחריו שאין תוכו טמא וכלים שנטמאו במשקין תוכו טהור ואין לך טומאת אחוריים אלא במשקין בלבד ובתרומה אבל בקודש הכל טמא דתנן

תוכו ואוגנו ואזנו וידיו טהורין נטמא תוכו נטמא כולו במאי קא מיפלגי ב"ש סברי אסור להשתמש בכלי שנטמאו אחוריו במשקין גזרה משום ניצוצות וליכא למגזר שמא יטמאו המשקין שבידים בכוס וב"ה סברי מותר להשתמש בכלי שנטמאו אחוריו במשקין אמרי ניצוצות לא שכיחי ואיכא למיחש שמא יטמאו משקין שבידים מחמת הכוס (א) ד"א [א]תכף לנט"י סעודה [ב] מאי ד"א ה"ק להו ב"ה לב"ש לדידכו דאמריתו אסור להשתמש בכלי שאחוריו טמאין דגזרינן משום ניצוצות אפ"ה הא עדיפא דתכף לנט"י סעודה: ב"ש אומרים מקנח וכו': ת"ר [ג]בית שמאי אומרים מקנח ידיו במפה ומניחה על השלחן שאם אתה אומר על הכסת גזרה שמא יטמאו משקין שבמפה מחמת הכסת ויחזרו ויטמאו את הידים ונטמייה כסת למפה אין [ד]כלי מטמא כלי ונטמייה כסת לגברא גופיה אין כלי מטמא אדם ובה"א על הכסת שאם אתה אומר על השלחן גזרה שמא יטמאו משקים שבמפה מחמת השלחן ויחזרו ויטמאו את האוכלין וליטמא שלחן לאוכלין שבתוכו הכא בשלחן שני עסקינן ואין [ה]שני עושה שלישי בחולין אלא ע"י משקין במאי קמיפלגי ב"ש סברי אסור להשתמש בשלחן שני גזרה משום אוכלי תרומה וב"ה סברי מותר להשתמש בשלחן שני אוכלי תרומה זריזין הם [א] ד"א אין נט"י לחולין מן התורה מאי ד"א הכי קאמרי להו ב"ה לב"ש וכי תימרו מ"ש גבי אוכלין דחיישינן ומ"ש גבי ידים דלא חיישינן אפילו הכי הא עדיפא דאין נט"י לחולין מן התורה מוטב שיטמאו ידים דלית להו עיקר מדאורייתא ואל יטמאו אוכלים דאית להו עיקר מדאורייתא: בש"א מכבדין וכו': [ו]ת"ר בש"א [ב]מכבדין את הבית ואחר כך נוטלין לידים שאם אתה אומר נוטלין לידים תחלה נמצא אתה מפסיד את האוכלין (א) אבל נט"י לב"ש תחלה לא סבירא להו מ"ט משום פירורין ובה"א אם שמש תלמיד חכם הוא נוטל פירורין שיש בהן כזית ומניח פירורין שאין בהן כזית מסייע ליה לר' יוחנן [ז]דא"ר יוחנן פירורין שאין בהם כזית מותר לאבדן ביד במאי קמיפלגי ב"ה סברי אסור להשתמש בשמש ע"ה וב"ש סברי [ג]מותר להשתמש בשמש ע"ה א"ר יוסי בר חנינא א"ר הונא בבוליה פרקין הלכה כב"ה בר מהא דהלכה כב"ש ור' אושעיא מתני איפכא ובהא נמי הלכה כב"ה: בש"א נר ומזון וכו': [ח]רב הונא בר יהודה איקלע לבי רבא חזייה לרבא דבריך אבשמים ברישא א"ל מכדי ב"ש וב"ה אמאור לא פליגי דתניא [ד] בש"א נר ומזון בשמים והבדלה ובה"א נר ובשמים מזון והבדלה עני רבא בתריה זו דברי ר"מ אבל ר' יהודה אומר לא נחלקו ב"ש וב"ה על המזון שהוא בתחלה ועל הבדלה שהיא בסוף על מה נחלקו על המאור ועל הבשמים שבש"א על המאור ואח"כ בשמים ובה"א בשמים ואח"כ מאור וא"ר יוחנן [ד]נהגו העם כב"ה אליבא דרבי יהודה: בש"א שברא כו': אמר רבא [ג] בברא כ"ע לא פליגי דברא משמע כי פליגי בבורא ב"ש סברי בורא דעתיד למברא וב"ה סברי בורא נמי דברא משמע מתיב רב יוסף [א]יוצר אור ובורא חשך [ב]יוצר הרים ובורא רוח [ג]בורא השמים ונוטיהם אלא א"ר יוסף בברא [ה]ובורא כ"ע לא פליגי דברא משמע כי פליגי במאור ומאורי דב"ש סברי חדא נהורא איכא בנורא [ו]וב"ה סברי טובא נהורי איכא בנורא תנ"ה אמרו להם ב"ה לב"ש הרבה מאורות יש באור: אין מברכין כו': בשלמא נר משום דלא שבת אלא בשמים מ"ט לא אמר רב יהודה אמר רב [ז]הכא במסבת עובדי כוכבים עסקינן מפני שסתם מסבת עובדי כוכבים לע"ז היא הא מדקתני סיפא אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של ע"ז מכלל דרישא לאו בע"ז עסקינן א"ר חנינא מסורא מה טעם קאמר מה טעם אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של עכו"ם מפני שסתם מסבת עובדי כוכבים לע"ז. ת"ר אור ששבת מברכין עליו ושלא שבת אין מברכין עליו (מאי שבת [ד]) ומאי לא שבת אי

רש"י

תוכו ואוגנו ואזנו וידיו טהורין. דכיון דטומאה זו דרבנן היא עבדו בה היכרא דלידעו דמדרבנן היא כי היכי דלא לשרוף עלה תרומה וקדשים, והקילו בה, וכן מפורש (בבכורות דף לח.). אוגנו שפתו הכפולה לצד חוץ הראוי לתשמיש. אזנו כמו אזן החבית שקורין אנש"א בלעז. וידיו כלי שיש לו יד כגון מחבת: גזרה משום ניצוצות. שמא יתזו נילולות מתוכה על אחוריו ויטמאו משקין שמאחוריו מחמת אחורים ויטמאו את הידים, הלכך נוטלים לידים תחלה שלא יטמאו את אחורי הכוס, ולמאי דחיישי ב"ה מחמת אחוריו לאו חששא הוא דהא אסור לאשתמושי ביה: וב"ה סברי מותר להשתמש בו. הלכך לחששא דידן איכא למיחש, אבל לחששא דידכו ליכא למיחש דלא איכפת לן אם יטמאו אחוריו: הא עדיפא. למזוג הכוס תחלה ואח"כ נט"י תכף לסעודה, ולא אתיא חששא דנילולות ומפקעה הלכתא, וזו מהלכות סעודה היא: משקין שבמפה. שמא יהא משקה טופח עליה מחמת נגוב הידים, ויחזרו ויטמאו את הידים כשיקנח בה תמיד בתוך הסעודה: ונטמייה כסת למפה. בלא משקים: אין כלי. שאינו אב הטומאה מטמא כלים ולא אדם, והוא יזהר שלא יגעו ידיו בכסת אם ראשונה היא לטומאה: מחמת שלחן. כדמפרש לקמיה דסברי ב"ה מותר להשתמש בשלחן שני: משום אוכלי תרומה. שהשני פוסל את התרומה: אפילו הכי הא עדיפא. לחוש שמא אירע [ס] מקרה שישתמשו בשלחן שני, ולא יניחנה על גבי השלחן שלא תטמא את האוכלין מחמת משקין שבה, מלחוש שלא תטמא מחמת כסת ותחזור ותטמא את הידים: מפסיד את האוכלין. שמים אחרונים נתזין עליהם ונמאסים: ה"ג בתוספתא בה"א אם שמש ת"ח הוא נוטל פירורין שיש בהן כזית ומניח פירורין שאין בהם כזית: מתני איפכא. מפיך בהך סיפא דב"ש לב"ה ודב"ה לב"ש, וקבע בהא נמי הלכה כב"ה: וא"ר יוחנן. גרסי': דברא משמע. לשעבר, ויפה לאומרו, שעל בריית האור שברא בששת ימי בראשית משבחין אותו, לפי שבמו"ש נברא כדאמרינן בפסחים (פ"ד דף נד.): בורא. דבר שהוא בורא תמיד, והא לא שייכא הכא שהרי כבר נברא: הרבה מאורות. שלהבת אדומה לבנה וירקרקת: משום דלא שבת. ממלאכת עבירה, שהעובד כוכבים עושה מלאכה לאורו, ותניא לקמן אור שלא שבת אין מברכין עליו הואיל ונעבדה בו עבירה: במסבת עובדי כוכבים. לאכילה לסעודה: אי

בתחלה. כיון דגמר סעודתו בההוא מחייב ברישא ואין מעבירין על המצות ואמר רבי יוחנן נהגו כו'. בורא השמים. תחלה כמין פקיע של שתי ואח"כ נטה אותם כדאיתא במסכת חגיגה

תוספות

תכף לנטילת ידים סעודה. והאי דלא חשיב ליה לעיל בפ' כ"מ (דף מב.) בהדי אידך תכיפות משום דשנויה במשנה [ו] לא חש למתנייה: דבר אחר אין נטילת ידים לחולין מן התורה וכו'. יש ספרים שכתוב בהן הכי קאמרי להו ב"ש לבית הלל [ז] אפילו לדידכו דאמריתו אסור להשתמש בשלחן שני משום אוכלי תרומה הא עדיפא דאין נטילת ידים לחולין מן התורה מוטב וכו' ואל יטמא וכו' ול"נ דהא קאמרי ב"ש דאסור להשתמש בשלחן שני ודוחק לומר כמו שפירש רש"י שמא במקרה בעלמא ישתמש אלא נראה כספרים שכתוב בהן מאי דבר אחר הכי קאמרי להו ב"ה לב"ש וכ"ת מ"ש גבי אוכלין דחיישינן ומ"ש גבי ידים דלא חיישינן וכו' והשתא לא הוי האי דבר אחר כי ההיא דלעיל שאינו צריך לטעם ראשון אבל הכא האי ד"א לא בא אלא לפרש טעמא דב"ה קאמר וליישב דבריהם:

פירורין דלית בהו כזית מותר לאבדן ביד. מיהו קשה לעניותא כדאמרינן בפרק כל הבשר (דף קה:): בבוליה פירקין הלכה כב"ה לבר מהא. וא"ת והא בההוא ליחזור למקומו ויברך משמע דהלכה כב"ש לקמן (דף נג:) בשמעתין מדעבדי אמוראי בתרייהו [ס]. וי"ל דלא חשיב לה משום דהתם אפי' ב"ה מודו לב"ש [ט] אלא שלא הטריחוהו [ט] לכך:

נהגו העם כב"ה אליבא דרבי יהודה. תימה דאנן אפילו לכתחלה נוהגין כן ובפרק [י]הדר (דף סב:) אומר נהגו אורויי לא מורינן ואי עביד הכי לא מהדרינן ליה וי"ל דהתם איכא אמוראי דפליגי חד אמר הלכה והוה פירוש הלכה לכתחלה ומורינן הכי א"כ נהגו דקאמר אידך הוי דיעבד אבל הכא יכול להיות [י] דאין כאן אלא נהגו [כ] גרידא:

בברא כ"ע ל"פ. וא"ת הואיל ול"פ בלשון ברא אמאי אמר בורא וי"ל דלשון קרא עדיף:

וכי

י א טוש"ע או"ח סי' קסו:

יא ב ג מיי' פ"ז מהל' ברכות הלכה יא סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קפ סעיף ג:

יב ד מיי' פכ"ט מהל' שבת הלכה כד סמג עשין כט טוש"ע או"ח סי' רצו סעיף א ג:

יג ה ו מיי' וסמג שם טוש"ע או"ח סי' רצח סעיף א:

יד ז מיי' שם הלכה כה ופ"ט מהל' ברכות הל' ט סמג עשין כז כט טוש"ע או"ח סי' ריז סעיף ו וסי' רצז סעיף ג:

רב נסים גאון

אחוריים ותוך ובית הצביעה לתרומה אבל לא לקודש ובפרקא קמא דמס' נדה (דף ז) אמרו דהלכה כר' אליעזר דאמר אחורי כלים שנטמאו במשקין מטמאין את המשקין ואפי' דחולין ואין פוסלין את האוכלין ואפילו דתרומה ולא ילפינן ק"ו מטבול יום כר' יהושע מפני הטעם המפורש לשם כדאמרינן ורבי אליעזר אחורי כלים דרבנן וטבול יום דאורייתא כו' ומאי שנא אחורי כלים דנקט משום דקילי דתנן [כלי] שנטמא במשקין אחוריו טמאין תוכו ואגנו ואזנו וידיו טהורין וזו המשנה בכלים בפכ"ה [משנה ו]. והא דאמרי נמי אין כלי מטמא אדם כי השרץ אם נגע בכלי וטמאו אותו הכלי אינו מטמא אלא אוכלין ומשקין בלבד אבל אדם לא לפי שאב הטומאה מטמא אדם וכלים ותולדה אוכלין ומשקין מטמאין אדם ובגדים אין מטמאין והכי אמרי' בפרק אור לי"ד (פסחים דף כ) שרץ מטמא את הכלי וכלי מטמא את האוכלין ואוכלין מטמאין את המשקין למדנו שלש טומאות בשרץ והתם בפ' חומר בקודש (חגיגה דף כג) כדאמר ר' זירא עשאוה כטמא שרץ ואקשינן עליה אלא מעתה לא תטמא אדם כלומר שהכלי שנטמא בשרץ אינו מטמא אדם בעיקר אשר הקדמנו ובגמ' דכיצד צולין את הפסח (דף עט) איתא אבל נטמאת הסכין בטומאת שרץ דלבשר הוא דמטמא ליה לגברא לא מטמא ליה:

וניטמי כסת לגברא גופיה. בספק מדרס דרבנן בתוספתא חגיגה (פ"ג) שנו ספק

[ההמשך בדף נג.]

הגהות וציונים

א] עיין שבת כ ע"א "כהנים זריזין הן" ובמקומות המצויינים שם במסוה"ש ובגמ' כאן לשון "אוכלי תרומה" י"ל דלכלול זרים שאוכלים חולין על טהרת תרומה דג"כ זריזים הם (שפתי חכמים): ב] [דתנן] (גליון) וכ"ה בכת"י: ג] [אולי צ"ל רבה] (גליון) וכ"ה בכת"י: ד] (עי' ברי"ף ורא"ש נראה דכך נוסחתם **מאי לא שבת שלא שבת ממלאכת עבירה אבל אור של חיה ושל חולה מברכין עליו תניא נמי הכי עששית שהיתה וכו'**) (גליון) נראה דאין נוסחא אחרת ברי"ף ובהרא"ש אלא שהרי"ף השמיט השקלא וטריא ולא העתיק רק המסקנא דרנב"י כדרכו בכל מקום ורש"י גריס לה להדיא (מראה כהן, מנחת יהודה): ה] נדצ"ל שמא יארע (באה"מ): ו] **בברייתא** (גליון) וכ"ה בתוס' הרא"ש ועיין בילקוט מפרשים: ז] צ"ל **ב"ה לב"ש** וכ"ה בדפ"י (גליון) וכן הגיהו הגר"י לנדא ורש"ש: ס] צ"ל **כוותייהו** (הגהות מהר"נ אדלר): ט] **שטוב לעשות כך** (ר"ב אשכנזי): י] נדצ"ל **להורות** (דבש תמר) או שצ"ל להיות **לכתחלה** דאין (הגהות מהר"נ אדלר) וכ"ה בתור"פ: כ] עיין רש"ש שמיישב גירסתינו:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [תוספתא פרק ה], ב) עיין תוס' פסחים קו: ד"ה זימנין, ג) [שם], ד) [פסחים יט:] חגיגה כ., ה) [חולין דף לג.], ו) [תוספתא שם], ז) שבת קמג. [ע"ש בתוס' ובתוס' מנחות נח: דזה מסוגיות הפוכות], ח) פסחים דף קג., ט) [ועתו' סוכה ג. ד"ה דאמר לך], י) [לפנינו שם ליתא רק במס' תענית כו: איתי' כך], כ) [וע"ע תוס' פסחי' קג. ד"ה ואמר ר"ה טו: ד"ה וכי].

הגהות הב"ח

(א) גמ' מפסיד את האוכלין (אבל נ"י וכו' משום פרורין) תא"מ ונ"ב ס"א לא גרסי זה ס:

תורה אור השלם

א) יוֹצֵר אוֹר וּבוֹרֵא חֹשֶׁךְ עֹשֶׂה שָׁלוֹם וּבוֹרֵא רָע אֲנִי יְיָ עֹשֶׂה כָל אֵלֶּה: [ישעיה מה, ז]

ב) כִּי הִנֵּה יוֹצֵר הָרִים וּבֹרֵא רוּחַ וּמַגִּיד לְאָדָם מַה שֵּׂחוֹ עֹשֵׂה שַׁחַר עֵיפָה וְדֹרֵךְ עַל בָּמֳתֵי אָרֶץ יְיָ אֱלֹהֵי צְבָאוֹת שְׁמוֹ: [עמוס ד, יג]

ג) כֹּה אָמַר הָאֵל יְיָ בּוֹרֵא הַשָּׁמַיִם וְנוֹטֵיהֶם רֹקַע הָאָרֶץ וְצֶאֱצָאֶיהָ נֹתֵן נְשָׁמָה לָעָם עָלֶיהָ וְרוּחַ לַהֹלְכִים בָּהּ: [ישעיה מב, ה]

לעזי רש"י

אנש"א. פירוש בית אחיזה (רש"י בכורות דף לח ע"א), בית יד ובית תלייתו (רש"י כת"י פרמא לחולין דף כה ע"א):

ליקוטי רש"י

ואוגנו. שפתו הכפולה לצד חוץ וראוי לתשמיש [חגיגה כב:]. דהיינו בית קיבול התחתון שיושב עליו ל"א אוגנו [היינו] שפתו [בכורות לח.]. ואזנו. כגון אוזן החבית [חגיגה שם]. וזהו מה שעושין בחביות של חרס לבית אחיזה שקורין מנשי"ו [בכורות שם]. וידיו. כלי שיש לו בית יד כגון מחבת [חגיגה שם]. כגון כלי חרס שעושין לו זנב לאחוריו [לאחוז בו] [בכורות שם]. נטמא תוכו. אפילו בטומאה דרבנן כולו טמא [חגיגה שם]. אין כלי מטמא כלי. דאין אוכל ולא כלי שאינו אב הטומאה מטמאין כלים אפילו מדרבנן ולא גזרו חכמים מדבריהם טומאה על הכלים אלא שיטמאו מן המשקין ומשום משקה זב וזבה [פסחים יט:]. דבריך אבשמים ברישא. כמנהג שלנו. א"ל. רב הונא לרבא אחר שגמר הבדלה [רשב"ם שם קג.]. נר ומזון בשמים והבדלה. היכא דאין לו אלא כוס אחד [שם רש"י ורשב"ם]. מי שאין לו אלא כוס אחד במוצאי שבת מניחו עד לאחר המזון וסודר עליו נר ומזון ובשמים והבדלה כו' [לעיל נא:]. זו דברי ר"מ. דהכי הוו תני לפלוגתייהו דב"ש וב"ה דסתם מתני' ר"מ. על המזון שהוא בתחלה. כיון דגמר סעודתו בההוא מחייב ברישא ואין מעבירין על המצות ואמר רבי יוחנן נהגו כו' [רשב"ם פסחים שם]. בורא השמים. תחלה כמין פקיע של שתי ואח"כ נטה אותם כדאיתא במסכת חגיגה [ישעיה מב, ה].

ואילו **תּוֹכוֹ** - דפנות הכלי מבפנים, **וְאוֹגְנוֹ** - שפת הכלי הכפופה כלפי חוץ[א], **וְאָזְנוֹ** - ידית העשויה לאחיזת הכלי[ב], **וְיָדָיו** - ידית ארוכה ישרה כשל מחבת[ג], **טְהוֹרִין**[ד]. ואם **נִטְמָא תּוֹכוֹ** - שנגעו משקים טמאים בדפנותיו מבפנים, **נִטְמָא כּוּלּוֹ**, בין מבפנים ובין מבחוץ.

הגמרא מבארת את שורש מחלוקת בית שמאי ובית הלל:

מבררת הגמרא, **בְּמַאי קָא מִיפַּלְגִי** - במה נחלקו בית שמאי ובית הלל. מבארת הגמרא, **בֵּית שַׁמַּאי סָבְרִי** [-סברו], **אָסוּר** מדרבנן **לְהִשְׁתַּמֵּשׁ** בסעודת פת **בִּכְלִי שֶׁנִּטְמְאוּ אֲחוֹרָיו בְּמַשְׁקִין** - שנגעו בגבו משקים ראשונים לטומאה, ומחמת כן נעשה גבו של הכלי שני לטומאה, והטעם שאסרו להשתמש בכלי זה, **גְּזֵרָה מִשּׁוּם נִיצוֹצוֹת**, כלומר, מחשש שמא באמצע הסעודה ינתזו טיפות משקה מתוך הכוס אל אחורי הכוס ויקבלו טומאה מן הכוס, וכשיאחז בכוס לשתות, יחזרו ויטמאו את ידיו, ונמצא אוכל בידים שאינן נטולות[ה]. **וּ**מאחר שישנו לאיסור זה ממילא **לֵיכָּא לְמִגְזַר** - אין לגזור את הגזירה שגזרו בית הלל שלא יטול ידיו קודם מזיגה ושתיה מחשש **שֶׁמָּא יִטַּמְּאוּ הַמַּשְׁקִין שֶׁבַּיָּדַיִם בַּכּוֹס**, כיון שאין אדם משתמש בסעודה בכוס טמא[ו].

וּבֵית הִלֵּל סָבְרִי [-סברו], **שמוּתָּר לְהִשְׁתַּמֵּשׁ** בסעודה **בִּכְלִי שֶׁנִּטְמְאוּ אֲחוֹרָיו בְּמַשְׁקִין**, משום **דְּאָמְרִי** [-אומרים] בית הלל **שֶׁנִיצוֹצוֹת לֹא שְׁכִיחִי** - לא מצוי שינתזו טיפות מתוך הכוס אל אחוריו, **וּ**מאחר שמותר להשתמש בכלי טמא, אם יטול ידיו קודם שימזוג וישתה את הכוס, **אִיכָּא לְמֵיחַשׁ** - יש לחשוש **שֶׁמָּא יִטַּמְּאוּ מַשְׁקִין שֶׁבַּיָּדַיִם מֵחֲמַת הַכּוֹס** ולכן יש ליטול ידים אחר המזיגה והשתיה[ז].

הגמרא מביאה טעם נוסף שאמרו בית הלל:

עוד שנינו בברייתא (תוספתא פ"ה הכ"ו), אמרו בית הלל לבית שמאי, **דָּבָר אַחֵר** - טעם נוסף לכך שיש למזוג ולשתות את הכוס ואחר כך ליטול את הידים, **תֵּכֶף לִנְטִילַת יָדַיִם סְעוּדָה** - יש לסמוך ולחבר את נטילת הידים לסעודה ולא שיפסיק דבר ביניהן, ושתיית הכוס היא הפסק בין הנטילה לסעודה[ח].

מבררת הגמרא, **מַאי דָּבָר אַחֵר** - מדוע הוצרכו בית הלל לומר טעם נוסף. מבארת הגמרא, **הָכִי קָאָמְרִי לְהוּ** - כך אמרו להם **בֵּית הִלֵּל לְבֵית שַׁמַּאי, לְדִידְכוּ דְּאָמְרִיתוּ** - לדבריכם שאמרתם **שֶׁאָסוּר לְהִשְׁתַּמֵּשׁ בִּכְלִי שֶׁאֲחוֹרָיו טְמֵאִין דְּגָזְרִינַן מִשּׁוּם נִיצוֹצוֹת, אֲפִילּוּ** **הָכִי הָא עֲדִיפָא** - על אף החשש שלכם, עדיף למזוג ולשתות את הכוס קודם הנטילה, משום שיש הלכה בהלכות סעודה **דְּתֵכֶף לִנְטִילַת יָדַיִם סְעוּדָה**, ואין לבטל הלכה מחמת חשש שמא ינתזו ניצוצות שהוא חשש רחוק[ט].

★

שנינו במשנה, **בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים מְקַנֵּחַ וכו'** ידיו במפה ומניחה על השולחן, ובית הלל אומרים על הכסת. הגמרא מביאה ברייתא שמבוארות בה מחלוקתם:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא (תוספתא פ"ה הכ"ח), **בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים**, לאחר שנטל ידיו לסעודה **מְקַנֵּחַ יָדָיו בְּמַפָּה** [-מגבת העשויה לנגב ידיו ממי הנטילה, וכן לקנח בה ידיו במשך הסעודה] **וּ**במשך הסעודה **מַנִּיחָהּ עַל הַשֻּׁלְחָן** ולא על הכסת, לפי **שֶׁאִם אַתָּה אוֹמֵר** שמניחה **עַל הַכֶּסֶת, גְּזֵרָה** - יש לגזור ולאסור זאת מחשש **שֶׁמָּא** יהיה משקה טופח' במפה מחמת ניגוב הידים, ואם יארע שהכסת תהיה ראשונה או שניה לטומאה[י], **יִטַּמְּאוּ מַשְׁקִין שֶׁבַּמַּפָּה מֵחֲמַת הַכֶּסֶת**, שמשקים המקבלים טומאה חוזרים להיות ראשון לטומאה[יב], **וְ**כאשר יקנח בה ידיו בסעודה **יַחְזְרוּ** המשקים שבה **וִיטַמְּאוּ אֶת הַיָּדַיִם**, שיעשום שניות לטומאה[יג], ונמצא אוכל בידים שאינן טהורות.

לכן סוברים בית שמאי שמניח המפה על השלחן. והשלחן בודאי טהור הוא, שכן דעת בית שמאי שאסור להשתמש בשלחן טמא, כמבואר בגמרא להלן.

שואלת הגמרא, **וְנִטַמְּיֵיהּ כֶּסֶת לַמַּפָּה**. כלומר, מדוע אמרו בית שמאי שהחשש הוא שהידים יקבלו טומאה מחמת המשקים שבמפה שנטמאו מחמת הכסת, והלא היו יכולים לומר שהחשש הוא אף בלא משקים שעל המפה, שמא המפה תקבל טומאה מהכסת עצמה כשהכסת ראשונה לטומאה, וכאשר יקנח בה ידיו במשך הסעודה תטמא את הידים[יד]. משיבה הגמרא, **אֵין כְּלִי** שאינו אב הטומאה **מְטַמֵּא כְּלִי**, וכיון שאין חשש שהכסת תהיה אב הטומאה, אלא לכל היותר ראשונה לטומאה, אינה מטמאת את המפה[טו].

מקשה הגמרא, **וְנִטַמְּיֵיהּ כֶּסֶת לְגַבְרָא גּוּפֵיהּ** - שהכסת תטמא את האדם עצמו. כלומר, כיון שהחשש הוא שמא ישתמש בכסת טמאה, גם אם יניח המפה על השלחן ואין חשש שיטמאו ידיו ממשקים שעליה, מכל מקום יטמא האדם עצמו מחמת הכסת. מתרצת הגמרא,

---

ציור א

ציור ב

ציור ג

א. **[ראה** ציור א]. וראויה לתשמיש [כגון אחיזת הכלי]. רש"י (ד"ה תוכו). ועשויה לנוי. תפארת ישראל (כלים שם יכין אות לב).

ב. **[ראה** ציור ב]. רש"י (בכורות לח. ד"ה לאזנו). והוא כעין קשת באחורי הכלי. תפארת ישראל (שם יכין אות לג).

ג. **[ראה** ציור ג].

ד. **הטעם** שאמרו חכמים שרק אחוריו יהיו טמאים ולא תוכו, כדי לעשות היכר בטומאת כלי זה, שיזכרו שהוא טמא רק מדרבנן ולא מהתורה. שאם חכמים היו מטמאים את כולו, יטעו ויסברו שטומאתו מהתורה, ויבואו לשרוף תרומה וקדשים שיגעו בו, ונמצא עוברים על איסור איבוד תרומה וקדשים, שהרי אינם טמאים מהתורה.

ה. **רש"י** (ד"ה גזרה). ותלמידי רבינו יונה (נד: ד"ה אלו) והריטב"א (נב. ד"ה גזירה, ונטמא) פירשו באופן אחר, שהחשש לניצוצות הוא שמא יתערבו טיפות ממשקה שעומד אחורי הכוס עם משקה שבתוך הכוס, ויטמאו את המשקים שבתוכו. ולכן אסרו להשתמש בכוס שנטמאו אחוריו במשקים.

ו. **אלא** קודם יטול ידיו ואחר כך ימזוג וישתה את הכוס, שאם ימזוג ואחר כך יטול ידיו חוששים שמא כשיאחז בכוס יהיו משקים על הכוס, ויקבלו טומאה מידיו שאינן נטולות ויחזרו ויטמאו את הכוס, ואסור להשתמש בכוס זה.

ז. **ואין** לחשוש שמא כשיבוא לשתות יהיו משקים על הכוס ויקבלו טומאה מידיו שאינן נטולות ויחזרו ויטמאו את הכוס, משום שמותר להשתמש בכלי זה שנטמאו אחוריו במשקים.

ח. **ריטב"א** (ד"ה תכף). וראה בענין זה בט"ז (או"ח סי' קסו סק"א).

ט. **רש"י** (ד"ה הא), מנחת בכורים (תוספתא שם).

י. **כלומר**, שהמשקה יהיה בשיעור כזה שאדם הנוגע בו תהיה ידו לחה מחמתו. פירוש רב האי גאון (כלים פ"ח מ"ג), הערוך (ערך טפח - השני). פחות משיעור זה, אין למשקה חשיבות לקבל טומאה.

יא. **רש"י** (ד"ה אין) מפרש שהחשש הוא גם שהכסת תהיה ראשונה לטומאה. אבל המאירי (ד"ה המשנה השלישית) כתב, שהחשש הוא שתהיה טמאה מחמת משקים ראשונים שנגעו בה, שכן מצוי שינתזו עליה משקים מידים שאינן נטולות, ונעשית הכסת שניה לטומאה. דרכם של בני אדם להשתמש בכסת אף אם היא טמאה, כל שאינה אב הטומאה, משום שאין היא משמשת לאוכלים ומשקים העלולים להטמאות מחמתה, וכן אינה מטמאת אדם. ריטב"א (ד"ה שלא).

יב. **גזרו** חכמים שמשקים שנגעו בראשון או שני לטומאה נעשים כראשון לטומאה. ובלשון המשנה (פרה פ"ח מ"ז) 'כל הפוסל את התרומה מטמא את המשקין להיות תחלה'. כלומר, כל טומאה שאם היתה נוגעת בתרומה היתה התרומה נפסלת, וכגון ידים שהן שניות לטומאה או דבר אחר שהוא שני לטומאה, ונגעה טומאה זו במשקים, מטמאתם, ודינם כראשון לטומאה.

יג. **אף** שאין אדם נטמא אלא מאב הטומאה ולא מראשון לטומאה (ב"ק ב:), מכל מקום גזרו חכמים טומאה על הידים שנגעו בראשון לטומאה, ועשאום שניות לטומאה. ידים (פ"ג מ"א).

יד. **ואף** שהמפה שנטמאת היא שניה לטומאה ואין שני לטומאה מטמא את הידים, מכל מקום נחשוש שמא במשך הסעודה יפלו עליה משקים ויבוא לקנח בה את ידיו, או שיקנח בה ידיו משקים שעליהם, ונטמאים המשקים וחוזרים ומטמאים את הידים, ומדוע אמרו בית שמאי שהחשש הוא רק באופן שהיו משקים על המפה קודם הסעודה. ריטב"א (ד"ה ונטמייה - הראשון).

טו. **ראה** הערה להלן על דברי הגמרא 'אין כלי מטמא אדם' מדוע אין חשש שהכסת תהיה אב הטומאה.

עין משפט
נר מצוה

י א טוש"ע או"ח סי' קסו:
יא ב ג מיי' פ"ז מהל' ברכות הלכה יא סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קפ סעיף ג:
יב ד מיי' פכ"ט מהל' שבת הלכה כד סמג עשין כט טוש"ע או"ח סי' רצו סעיף א ג:
יג ה ו מיי' וסמג שם טוש"ע או"ח סי' רצח סעיף א:
יד ז מיי' שם הלכה כה ופ"ט מהל' ברכות הל' ט סמג עשין כז כט טוש"ע או"ח סי' ריז סעיף ו וסי' רצו סעיף ב:

תוכו ואוגנו ואזנו וידיו טהורין נטמא תוכו נטמא כולו במאי קא מיפלגי ב"ש סברי אסור להשתמש בכלי שנטמאו אחוריו במשקין גזרה משום ניצוצות וליכא למגזר שמא יטמאו המשקין שבידים בכוס וב"ה סברי מותר להשתמש בכלי שנטמאו אחוריו במשקין אמרי ניצוצות לא שכיחי ואיכא למיחש שמא יטמאו משקין שבידים מחמת הכוס [א]ד"א [א]תכף לנט"י סעודה[ב] מאי ד"א ה"ק להו ב"ה לב"ש לדידכו דאמריתו אסור להשתמש בכלי שאחוריו טמאין דגזרינן משום ניצוצות אפ"ה הא עדיפא דתכף לנט"י סעודה: ב"ש אומרים מקנח וכו': ת"ר [ג]בית שמאי אומרים מקנח ידיו במפה ומניחה על השלחן שאם אתה אומר על הכסת גזרה שמא יטמאו משקין שבמפה מחמת הכסת ויחזרו ויטמאו את הידים ונטמייה כסת למפה אין [ד]כלי מטמא כלי ונטמייה כסת לגברא גופיה אין כלי מטמא אדם ובה"א על הכסת שאם אתה אומר על השלחן גזרה שמא יטמאו משקים שבמפה מחמת השלחן ויחזרו ויטמאו את האוכלין וליטמא שלחן לאוכלין שבתוכו הכא בשלחן שני עסקינן ואין [ה]שני עושה שלישי בחולין אלא ע"י משקין במאי קמיפלגי ב"ש סברי אסור להשתמש בשלחן שני גזרה משום אוכלי תרומה וב"ה סברי מותר להשתמש בשלחן שני אוכלי תרומה זריזין הם[א] ד"א אין נט"י לחולין מן התורה מאי ד"א הכי קאמרי להו ב"ה לב"ש וכי תימרו מ"ש גבי אוכלין דחיישינן ומ"ש גבי ידים דלא חיישינן אפילו הכי הא עדיפא דאין נט"י לחולין מן התורה מוטב שיטמאו ידים דלית להו עיקר מדאורייתא ואל יטמאו אוכלים דאית להו עיקר מדאורייתא: בש"א מכבדין וכו': [ו]ת"ר בש"א [ב]מכבדין את הבית ואחר כך נוטלין לידים שאם אתה אומר נוטלין לידים תחלה נמצא אתה מפסיד את האוכלין (א) אבל נט"י לב"ש תחלה לא סבירא להו מ"ט משום פירורין ובה"א אם שמש תלמיד חכם הוא נוטל פירורין שיש בהן כזית ומניח פירורין שאין בהן כזית מסייע ליה לר' יוחנן [ז]דא"ר יוחנן פירורין שאין בהם כזית מותר לאבדן ביד במאי קמיפלגי ב"ה סברי אסור להשתמש בשמש ע"ה וב"ש סברי [ג]מותר להשתמש בשמש ע"ה א"ר יוסי בר חנינא א"ר הונא בכוליה פרקין הלכה כב"ה בר מהא דהלכה כב"ש ור' אושעיא מתני איפכא ובהא נמי הלכה כב"ה: בש"א נר ומזון וכו': [ח]רב הונא בר יהודה איקלע לבי רבא חזייה לרבא דבריך אבשמים ברישא א"ל מכדי ב"ש וב"ה אמאור לא פליגי דתניא[ו] בש"א נר ומזון בשמים והבדלה ובה"א נר ובשמים מזון והבדלה עני רבא בתריה זו דברי ר"מ אבל ר' יהודה אומר לא נחלקו ב"ש וב"ה על המזון שהוא בתחלה ועל הבדלה שהיא בסוף על מה נחלקו על המאור ועל הבשמים שבש"א על המאור ואח"כ בשמים ובה"א בשמים ואח"כ מאור וא"ר יוחנן [ד]נהגו העם כב"ה אליבא דרבי יהודה: בש"א שברא כו': אמר רבא[ג] בברא כ"ע לא פליגי דברא משמע כי פליגי בבורא ב"ש סברי בורא דעתיד למברא וב"ה סברי בורא נמי דברא משמע מתיב רב יוסף [א]יוצר אור ובורא חשך [ב]יוצר הרים ובורא רוח [ג]בורא השמים ונוטיהם אלא א"ר יוסף בברא [ה]ובורא כ"ע לא פליגי דברא משמע כי פליגי במאור ומאורי דב"ש סברי חדא נהורא איכא בנורא [ו]וב"ה סברי טובא נהורי איכא בנורא תנ"ה אמרו להם ב"ה לב"ש הרבה מאורות יש באור: אין מברכין כו': בשלמא נר משום דלא שבת אלא בשמים מ"ט לא אמר רב יהודה אמר רב [ז]הכא במסבת עובדי כוכבים עסקינן מפני שסתם מסבת עובדי כוכבים לע"ז היא הא מדקתני סיפא אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של ע"ז מכלל דרישא לאו בע"ז עסקינן א"ר חנינא מסורא מה טעם קאמר מה טעם אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של עכו"ם מפני שסתם מסבת עובדי כוכבים לע"ז. ת"ר אור ששבת מברכין עליו ושלא שבת אין מברכין עליו (מאי שבת[ד]) ומאי לא שבת

אי

רש"י

תוכו ואוגנו ואזנו וידיו טהורין. דכיון דטומאה זו דרבנן היא עבדו בה היכרא דלידעו דמדרבנן היא כי היכי דלא לשרוף עלה תרומה וקדשים, והקילו בה, וכן מפורש (בבכורות דף לח.). אוגנו שפתו הכפולה לצד חוץ הראוי לתשמיש. אזנו כמו אזן הכבית שקורין אנש"א בלעז. וידיו כלי שיש לו יד כגון מחבת: גזרה משום ניצוצות. שמא יתזו ניצוצות מתוכה על אחוריו ויטמאו משקין שמאחוריו מחמת אחורים ויטמאו את הידים, הלכך נוטלים לידים תחלה שלא יטמאו את אחורי הכוס, ולמאי דחיישי ב"ה מחמת אחוריו לאו חששא הוא דהא אסור לאשתמושי ביה: וב"ה סברי מותר להשתמש בו. הלכך לחששא דידן איכא למיחש, אבל לחששא דידכו ליכא למיחש דלא איכפת לן אם יטמאו אחוריו: הא עדיפא. למזוג הכוס תחלה ואח"כ נט"י תכף לסעודה, ולא אתיא חששא דניצוצות ומפקעה הלכתא, וזו מהלכות סעודה היא: משקין שבמפה. שמא יהא משקה טופח עליה מחמת נגוב הידים, ויחזרו ויטמאו את הידים כשיקנח בה תמיד בתוך הסעודה: ונטמייה כסת למפה. בלא משקים: אין כלי. שאינו אב הטומאה מטמא כלים ולא אדם, והוא יזהר שלא יגעו ידיו בכסת אם ראשונה היא לטומאה: מחמת שלחן. כדמפרש לקמיה דסברי ב"ה מותר להשתמש בשלחן שני: משום אוכלי תרומה. שהשני פוסל את התרומה: אפילו הכי הא עדיפא. לחוש שמא אירע[ה] מקרה שישתמשו בשלחן שני, ולא יניחנה על גבי השלחן שלא תטמא את האוכלין מחמת משקין שבה, מלחוש שלא תטמא מחמת כסת ותחזור ותטמא את הידים: מפסיד את האוכלין. שמים אחרונים נתזין עליהם ומאסים: ה"ג בתוספתא בה"א אם שמש ת"ח הוא נוטל פירורין שיש בהן כזית ומניח פירורין שאין בהם כזית: מתני איפכא. מפיך בהך סיפא דב"ש לב"ה ודב"ה לב"ש, וקבע בהא נמי הלכה כב"ה: וא"ר יוחנן. גרסי': דברא משמע. לשעבר, ויפה לאומרו, שעל בריית האור שברא בששת ימי בראשית משבחין אותו, לפי שבמו"ש נברא כדאמרינן בפסחים (פ"ד דף נד.): בורא. דבר שהוא בורא תמיד, והא לא שייכא הכא שהרי כבר נברא: הרבה מאורות. שלהבת אדומה לבנה וירקרקת: משום דלא שבת. ממלאכת עבירה, שהעובד כוכבים עושה מלאכה לאורו, ותניא לקמן אור שלא שבת אין מברכין עליו הואיל ונעבדה בו עבירה: במסבת עובדי כוכבים. לאכילה לסעודה:

אי

תוספות

תכף לנטילת ידים סעודה. והאי דלא חשיב ליה לעיל בפ' כ"מ (דף מב.) בהדי אידך תכיפות משום דשנויה במשנה[ה] לא חש למתנייה: דבר אחר אין נטילת ידים לחולין מן התורה וכו'. יש ספרים שכתוב בהן הכי קאמרי להו ב"ש לבית הלל[ז] אפילו לדידכו דאמריתו אסור להשתמש בשלחן שני משום אוכלי תרומה הא עדיפא דאין נטילת ידים לחולין מן התורה מוטב וכו' ואל יטמא וכו' ול"נ דהא קאמרי ב"ש דאסור להשתמש בשלחן שני ודוחק לומר כמו שפירש רש"י שמא במקרה בעלמא ישתמש אלא נראה כספרים שכתוב בהן מאי דבר אחר הכי קאמרי להו ב"ה לב"ש וכ"ת מ"ש גבי אוכלין דחיישינן ומ"ש גבי ידים דלא חיישינן וכו' והשתא לא הוי האי דבר אחר כי ההיא דלעיל שאינו צריך לטעם ראשון אבל הכא האי ד"א לא בא אלא לפרש טעמא דב"ה קאמר וליישב דבריהם: פירורין דלית בהו כזית מותר לאבדן ביד. מיהו קשה לעניותא כדאמרינן בפרק כל הבשר (דף קה:): בכוליה פירקין הלכה כב"ה לבר מהא. וא"ת והא בההוא דיחזור למקומו ויברך משמע דהלכה כב"ש לקמן (דף נג:) בשמעתין מדעבדי אמוראי בתרייהו[ח]. י"ל דלא חשיב לה משום דהתם אפי' ב"ה מודו לב"ש[ט] אלא שלא הטריחוהו[ט] לכך: נהגו העם כב"ה אליבא דרבי יהודה. תימה דאן אפילו לכתחלה נוהגין כן ובפרק[י] הדר (דף סב:) אומר נהגו אורויי לא מורינן ואי עבד הכי לא מהדרינן ליה וי"ל דהתם איכא אמוראי דפליגי חד אמר הלכה והוה פירוש הלכה לכתחלה ומורין הכי א"כ נהגו דקאמר אידך הוי דיעבד אבל הכא יכול להיות[י] דאין כאן אלא נהגו[כ] גרידא: בברא כ"ע ל"פ. וא"ת הואיל ול"פ בלשון ברא אמאי אמר בורא וי"ל דלשון קרא עדיף:

וכי

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [תוספתא פרק ה], ב) עיין תוס' פסחים קו: ד"ה זימנין, ג) [שם], ד) [פסחים יט:] חגיגה כ., ה) [חולין דף לג.], ו) [תוספתא שם], ז) שבת קמג. [ע"ש בתוס' ובתוס' מנחות נח: דזה מסוגיות הסוכות], ח) פסחים דף קג., ט) [ועתוי' סוכה ג. ד"ה דאמר לך], י) [לפנינו שם ליתא רק במס' תענית כו: איתא כן], כ) [וע"ע תוס' פסחי' קג. ד"ה ואמר ר"ה טו: ד"ה וכי].

הגהות הב"ח

(א) גמ' מפסיד את האוכלין (אבל נ"י וכו' משום פירורין) תא"מ ונ"ב ס"א לא גרסי זה ב:

תורה אור השלם

א) יוֹצֵר אוֹר וּבוֹרֵא חֹשֶׁךְ עֹשֶׂה שָׁלוֹם וּבוֹרֵא רָע אֲנִי יְיָ עֹשֶׂה כָל אֵלֶּה: [ישעיה מה, ז]

ב) כִּי הִנֵּה יוֹצֵר הָרִים וּבֹרֵא רוּחַ וּמַגִּיד לְאָדָם מַה שֵּׂחוֹ עֹשֵׂה שַׁחַר עֵיפָה וְדֹרֵךְ עַל בָּמֳתֵי אָרֶץ יְיָ אֱלֹהֵי צְבָאוֹת שְׁמוֹ: [עמוס ד, יג]

ג) כֹּה אָמַר הָאֵל יְיָ בּוֹרֵא הַשָּׁמַיִם וְנוֹטֵיהֶם רֹקַע הָאָרֶץ וְצֶאֱצָאֶיהָ נֹתֵן נְשָׁמָה לָעָם עָלֶיהָ וְרוּחַ לַהֹלְכִים בָּהּ: [ישעיה מב, ה]

משנת ראשונים

במאי קא מיפלגי. כל היכא דאיכא במאי קמפלגי להודיעך העיקר על מה שנחלקו אותם החכמים כו שאחד מקיימו ואחד מבטלו, ומאוותותיו נחלקו בתולדותיו על שאמר זה אסור וזה מותר זה טהור וזה טמא זה פטור וזה חייב. ולשון במאי קמיפלגי רוצה לומר באיזו סברא פליגי. [הליכות עולם שער שני פרק א]

אפילו הכי הא עדיפא דתכף לנטילת ידים סעודה. אין העולם נזהרין מזה עכשיו שנוטלין ידיהם קודם קידוש. וי"ל שלא אמרו אלא לפי מנהגם שהיה דרכם לשתות קודם אכילה והשתיה דבר חלוק בפני עצמו, ופעמים נמי היו עושים אותה קודם הסעודה. אבל גבי קידוש שהוא במקום סעודה אין בכך כלום. [הריטב"א]

ונטמייה כסת למפה. ולמה לי לטמא משום משקין אפילו בלא משקין יטמא כסת למפה. וא"ת ודאי צריכין לטעמא דמשקין, דאי בלאו משקין אפילו כי מטמא כסת למפה מאי הוי הוא לה מפה שניה ושוב אינה מטמאה ולא פוסלת אלא אוכלי תרומה בלבד והוא שפוסלת. יש לומר דה"ק אחר שתהא המפה טמאה עשויה היא שיפול בה משקין או שיקנח ידיו בה ממשקין אחר כך ותטמא אותן ויטמאו ידים. ולמה לי למימר דוקא כשבאו שם משקין תחלה, דמשמע דכל שלא באו שם משקין לא ... למיחש. [הריטב"א] ונטמייה כסת לגברא גופיה אין כלי מטמא אדם. אם לא שיהא ... ליזהר שלא להשתמש בכלי שהוא טמא מדרס. [תוספות הרא"ש] בית שמאי סברי בורא ... והקשו בירושלמי אם כן נימא ברא פרי העץ וכו'. ומשני יין מתחדש בכל שנה אבל מאורי האש ... אנו מברכין. [הריטב"א] ובית הלל סברי טובא נהורי איכא בנורא. הראב"ד ז"ל פירש ... משתמשין בו אורה וחימום ובישול אוכלים. וזה לפי סברתו שסובר שמברכין על כל אש ובלבד ... [הריטב"א]

רב נסים גאון

אחוריים ותוך ובית הצביעה לתרומה אבל לא לקודש ובפרקא קמא דמס' נדה (דף ז) אמרו דהלכה כר' אליעזר דאמר אחורי כלים שנטמאו במשקין מטמאין את המשקין ואפי' דחולין ואין פוסלין את האוכלין ואפילו דתרומה ולא ילפינן ק"ו מטבול יום כר' יהושע מפני הטעם המפורש לשם כדאמרינן ורבי אליעזר אחורי כלים דרבנן וטבול יום דאורייתא כו' ומאי שנא אחורי כלים דנקט משום דקילי דתנן [כלי] שנטמא במשקין אחוריו טמאין תוכו ואגנו ואזנו וידיו טהורין וזו המשנה בכלים בפכ"ה [משנה ו]. והא דאמרי נמי אין כלי מטמא אדם כי השרץ אם נגע בכלי וטמאו אותו הכלי אינו מטמא אלא אוכלין ומשקין בלבד אבל אדם לא לפי שאב הטומאה מטמא אדם וכלים ותולדה אוכלין ומשקין מטמאין אדם ובגדים אין מטמאין והכי אמרי' בפרק אור לי"ד (פסחים דף כ) שרץ מטמא את הכלי וכלי מטמא את האוכלין ואוכלין מטמאין את המשקין למדנו שלש טומאות בשרץ והתם בפ' חומר בקודש (חגיגה דף כג) כדאמר ר' זירא עשאוה כטמא שרץ ואקשינן עליה אלא מעתה לא תטמא אדם כלומר שהכלי שנטמא בשרץ אינו מטמא אדם בעיקר אשר הקדמנו ובגמ' דכיצד צולין את הפסח (דף עט) איתא אבל נטמאת הסכין בטומאת שרץ דלבשר הוא דמטמא ליה לגברא לא מטמא ליה:

וניטמי כסת לגברא גופיה. בספק מדרס דרבנן בתוספתא חגיגה (פ"ג) שנו ספק [ההמשך בדף נג.]

לעזי רש"י

אנש"א. פירוש בית אחיזה (רש"י בכורות דף לח ע"א), בית יד ובית תלייתו (רש"י כת"י פרמא לחולין דף כה ע"א):

הגהות וציונים

א] עיין שבת כ ע"א "כהנים זריזין הן" ובמקומות המצויינים שם במסוה"ש ובגמ' כאן לשון "אוכלי תרומה" י"ל דלכלול זרים שאוכלים חולין על טהרת תרומה דג"כ זריזים הם (שפתי חכמים): ב] [דתנן] (גליון) וכ"ה בכת"י: ג] [אולי צ"ל רבה] (גליון) וכ"ה בכת"י: ד] (עי' ברי"ף ורא"ש נראה דכך נוסחתם מאי לא שבת שלא שבת ממלאכת עבירה אבל אור של חיה ושל חולה מברכין עליו תניא נמי הכי עששית שהיתה וכו') (גליון) נראה דאין נוסחא אחרת ברי"ף וברא"ש אלא שהרי"ף השמיט השקלא וטריא ולא העתיק רק המסקנא דרנב"י כדרכו בכל מקום ורש"י גריס לה להדיא (מראה כהן, מנחת יהודה): ה] נדצ"ל שמא יארע (באה"מ): ו] בברייתא (גליון) וכ"ה בתוס' הרא"ש ועיין בילקוט מפרשים: ז] צ"ל ב"ה לב"ש וכ"ה בדפ"י (גליון) וכן הגיהו הגר"י לנדא ורש"ש: ח] צ"ל כוותייהו (הגהות מהר"נ אדלר): ט] שטוב לעשות כך (ר"ב אשכנזי): י] נדצ"ל להורות (דבש תמר) או שצ"ל להיות לכתחלה דאין (הגהות מהר"נ אדלר) וכ"ה בתור"פ: כ] עיין רש"ש שמיישב גירסתינו:

אֵין כְּלִי שאינו אב הטומאה מְטַמֵּא אָדָם, וכיון שאין חשש שהכסת תהיה אב הטומאה[טז], אלא לכל היותר ראשונה לטומאה, אינה מטמאת את האדם[יז].

הגמרא חוזרת לדברי הברייתא, ועתה עוסקת הגמרא בדברי בית הלל:

ממשיכה הברייתא, **וּבֵית הִלֵּל אוֹמְרִים**, מניחה למפה **עַל הַכֶּסֶת** ולא על השלחן. לפי **שֶׁאִם אַתָּה אוֹמֵר** שמניחה **עַל הַשֻּׁלְחָן, גְּזֵרָה** - יש לגזור ולאסור זאת מחשש **שֶׁמָּא** יהיה משקה טופח על המפה מחמת ניגוב הידים, ואם יארע שהשלחן יהיה טמא[יח] **יִטַּמְּאוּ מַשְׁקִים שֶׁבַּמַּפָּה מֵחֲמַת הַשֻּׁלְחָן** ויהיו ראשון לטומאה מדרבנן, **וְיַחְזְרוּ וִיטַמְּאוּ אֶת הָאוֹכָלִין**[יט]. לכן סוברים בית הלל שיש להניח את המפה על הכסת[כ].

שואלת הגמרא, **וְלִיטַמֵּא שֻׁלְחָן לָאוֹכָלִין שֶׁבְּתוֹכוֹ**. כלומר, כיון שחוששים שמא ישתמש בשלחן טמא, מדוע חששו בית הלל לטומאת האוכלים רק מחמת המשקים שבמפה, הלא אף בלא המפה יטמא השלחן את האוכלים שעליו.

משיבה הגמרא, **הָכָא בְּשֻׁלְחָן שֵׁנִי עָסְקִינַן** - כאן בסוגיא מדובר בשלחן שיש חשש שהוא שני לטומאה[כא], **וְאֵין שֵׁנִי עוֹשֶׂה שְׁלִישִׁי** **בְּחוּלִּין** - אין שני לטומאה מטמא חולין לעשותם שלישי לטומאה, כיון שאין בחולין שלישי לטומאה[כב], **אֶלָּא** יכול לטמא חולין רק **עַל יְדֵי מַשְׁקִין** שנגעו בו, שהמשקים נעשים ראשון לטומאה, ומטמאים את האוכלים שעל השלחן לעשותם שני לטומאה.

מבררת הגמרא, **בְּמַאי קָמִיפַּלְגֵי** - במה נחלקו בית שמאי ובית הלל. מבארת הגמרא, **בֵּית שַׁמַּאי סָבְרִי** [-סוברים], **אָסוּר לְהִשְׁתַּמֵּשׁ** בסעודה **בְּשֻׁלְחָן** שהוא **שֵׁנִי** לטומאה, **גְּזֵרָה מִשּׁוּם אוֹכְלֵי תְּרוּמָה** - שמא יבואו כהנים טהורים לאכול על שלחן זה תרומה, ואסור מן הדין לאכול תרומה על שלחן שהוא שני לטומאה, כדי שלא תקבל טומאה מהשלחן, שהרי בתרומה יש דרגת 'שלישי לטומאה'. **וּבֵית הִלֵּל סָבְרִי, מוּתָּר לְהִשְׁתַּמֵּשׁ בְּשֻׁלְחָן שֵׁנִי**, ואין לאסור זאת משום אוכלי תרומה, כיון **שאוֹכְלֵי תְּרוּמָה** שהם הכהנים, **זְרִיזִין הֵם**, כלומר, בני תורה וזהירים[כג], ואין חשש שיכשלו באכילת תרומה על שלחן שהוא שני לטומאה.

הגמרא מביאה את המשך דברי בית הלל שבברייתא:

דָּבָר אַחֵר[כד] **אֵין נְטִילַת יָדַיִם לְחוּלִּין מִן הַתּוֹרָה**. מבררת הגמרא, **מַאי דָּבָר אַחֵר** - מה כוונתם באומרם 'דבר אחר' וכו'. מבארת הגמרא, **הָכִי קָאָמְרִי לְהוּ** - כך אמרו להם **בֵּית הִלֵּל לְבֵית שַׁמַּאי, וְכִי תֵּימְרוּ** - ואם תשאלו על דברינו, **מַאי שְׁנָא גַּבֵּי אוֹכָלִין דְּחָיְישִׁינַן וּמַאי שְׁנָא גַּבֵּי יָדַיִם דְּלָא חָיְישִׁינַן** - במה שונה החשש לטומאת אוכלים מהחשש לטומאת ידים, שחששנו לטומאת האוכלים מחמת השלחן, ולכן אמרנו שיניח המפה על הכסת, ולא חששנו לכך שיטמאו המשקים שבמפה מחמת הכסת ויחזרו ויטמאו את הידים[כה], נענה לכם, **אֲפִילּוּ הָכִי** - אף שלדברינו אכן יש חשש שיִטמאו הידים, **הָא עֲדִיפָא** - כך עדיף, שעדיף לחשוש שמא ישתמשו בשלחן שהוא שני לטומאה ויִטמאו המשקים שבמפה ויטמאו את האוכלים, מאשר לחשוש שהמשקים שבמפה יקבלו טומאה מן הכסת ויטמאו את הידים, ויאכל בידים שאינן טהורות, משום **דְּאֵין נְטִילַת יָדַיִם לְחוּלִּין מִן הַתּוֹרָה** - אין מהתורה נטילה לידים בלבד לטהרן לאכילת חולין[כו], ולכן **מוּטָב שֶׁיִּטַּמְּאוּ הַיָּדַיִם דְּלֵית לְהוּ עִיקָּר מִדְּאוֹרַיְיתָא** - שאין מן התורה טומאה על הידים בלבד, ובלבד **שֶׁאַל יִטַּמְּאוּ אוֹכָלִים דְּאִית לְהוּ עִיקָּר מִדְּאוֹרַיְיתָא** - שמצינו בהם טומאה מן התורה, שכן מן התורה ראשון לטומאה מטמא אוכל שהוא חולין לעשותו שני לטומאה[כז].

★

טז. **אף** שמצינו כסת שהיא אב הטומאה מחמת מדרס הזב, כלומר, זב היושב על כלי העשוי לישיבה, כגון כסת, נעשה מושבו אב הטומאה משום מדרס הזב, ואם כן קשה שמא תהיה הכסת טמאה מדרס ותטמא את האדם היושב עליה. יש לומר שרגילים להזהר מלהשתמש בכלי שהוא טמא מדרס, ולכן אין חשש שהכסת תהיה טמאה מדרס. תוספות הרא"ש (ד"ה אין).

יז. **וצריך** ביאור, שאמנם כל גופו אינו מקבל טומאה מהכסת, משום שאין כלי מטמא אדם, אך עדיין יש לחשוש שרק ידיו יקבלו טומאה מהכסת, שהיא ראשונה ותעשה אותן שניות [ומה שביאר רש"י לעיל (ע"א ד"ה אין) שהלכה כרבנן שאין כלי מטמא את הידים, היינו דווקא לגבי כלי שקיבל טומאה ממשקין, אבל כלי שמהתורה הוא ולד הטומאה, מטמא את הידים אף לפי רבנן]. וביאר רש"י (ד"ה אין) שאכן צריך להזהר שלא יגע במשך הסעודה בידיו בכסת, ולא חששו חכמים שלא יצליח להזהר בזה [אמנם לפי המבואר לעיל בשם המאירי, שהחשש הוא שהכסת תהיה טמאה מחמת משקין, מובן שאינה מטמאת אף את הידים, שכן הלכה כרבנן שאין כלי שנטמא מחמת משקין מטמא את הידים].

יח. **וכפי** המבואר בגמרא להלן, שסברו בית הלל שמותר להשתמש בסעודה בשלחן שהוא שני לטומאה.

יט. **שכן** אוכלים מקבלים טומאה מראשון לטומאה, ונעשים שני לטומאה. בבא קמא (ב:).

כ. **להלן** הגמרא מבארת מדוע לא חששו בית הלל לטומאת הידים מחמת משקים שבמפה שנטמאו מהכסת.

כא. **שנטמא** מחמת משקים. יעב"ץ (ד"ה אסור). ולא שייך אופן אחר של שלחן שני, שהרי מהתורה אין כלי מקבל טומאה מראשון לטומאה, ותיקנו חכמים שכלי יקבל טומאה ממשקים שהם ראשונים לטומאה. ראה רש"י לעיל (ע"א ד"ה אלא).

כב. **ורק** בתרומה ובקודש מצינו שנעשים 'שלישי לטומאה'.

כג. **רש"י** (שבת כ. ד"ה אברים).

כד. **בתוספתא** (שם) הדברים מובאים באופן אחר, בתחילה מובאים דברי בית שמאי שאין להניח המפה על הכסת, ועל זה אמרו בית הלל שאין לחשוש לטומאת הידים מחמת המשקים שבמפה שנטמאו מהכסת, משום ש'ספק משקים לידים טהור' [כלומר, טומאת הכסת היא ספק, שהרי שמא הכסת טהורה, ואם כן גם טומאת המשקים שבמפה היא בספק, ולא גזרו חכמים טומאה על הידים מחמת משקים אלו שהם ספק טמאים. מנחת ביכורים (שם)]. ואחרי כן מובאים בתוספתא דברי בית הלל 'דבר אחר, אין נטילה לחולין מן התורה, אלא מקנח ידיו במפה ומניחה על הכסת, שאם אתה אומר על השולחן, שמא יטמאו משקין שבמפה מחמת השלחן ויחזרו ויטמאו את האוכלין'.

כה. **צריך** ביאור, והלא אף אם היו אומרים להניחה על השולחן, לא היתה מועילה תקנתם לגבי החשש לטומאת הידים, שהרי משקים שבמפה יקבלו טומאה מהשלחן ויחזרו ויטמאו את הידים כאשר יקנח בה ידיו בזמן הסעודה. וביאר רא"מ הורוויץ (ד"ה וכ"ת), שהקושיא היא מדוע לא עשו תקנה אחרת שתועיל בין לידים ובין לאוכלים. [וצריך ביאור כיצד יבאר את תשובתם, דאמנם יש להעדיף לעשות תקנה לאוכלים, אך עדיין אין הקושיא מתורצת מדוע לא עשו תקנה אחרת שתועיל לשניהם]. והמאירי (ד"ה המשנה השלישית) הביא את דברי הרמב"ם (פירוש המשניות פ"ח מ"ג) שפירש בדברי בית שמאי שמפה היא יריעה שפורס אותה על השלחן. ופירש המאירי בדבריו שעשויה לסדר עליה את המאכלים, ושלא כרש"י (נא: ד"ה ומניחה) שפירש שמשתמש בה במשך הסעודה לקנח את ידיו. ועל פי דברי הרמב"ם ביאר המאירי שלבית הלל אין חשש לטומאת ידים מחמת משקים שבמפה שנטמאו מהשלחן, משום שאין דרך לקנח ידיו במפה הפרוסה על השלחן.

כו. **שכן** מהתורה יש טומאה רק על כל גופו של אדם. ריטב"א (ד"ה מוטב). מה שנקטה הגמרא 'חולין' זה לא בדווקא, שהרי אף נטילת הידים לתרומה היא מדרבנן, שגזרו רבנן טומאה על הידים לעשותן שניות, ומן התורה לא מצינו טומאה לידים בלבד, אלא משום שהגמרא עסקה בחשש טומאה לחולין, נקטה הגמרא חולין. תוספות יו"ט (פ"ח מ"ג). ביאור נוסף ראה בבן אריה (ד"ה ד"א).

כז. **רע"ב** (פ"ח מ"ג). כלומר, אמנם באופן זה שהשלחן שני, הטומאה שיטמאו בה האוכלים היא מדרבנן, מכל מקום כיון ששייכת באוכלים טומאה מהתורה, סוברים בית הלל שיש להעדיף לעשות תקנה לאוכלים, מאשר לעשות תקנה לטומאת ידים, שלא שייכת בהם טומאה מהתורה.

אף שגם בית הלל עשו תקנה מחשש לטומאת ידים, כמבואר לעיל (ע"א), שמחמת כן אמרו מוזגים את הכוס ואחר כך נוטלים לידים, כאן שהתקנה עבור הידים תדחה את התקנה עבור האוכלים, סברו בית הלל שהתקנה לאוכלים עדיפה. ריטב"א (ד"ה מוטב).

ביארנו את הסוגיא על פי הגירסא שלפנינו. אך התוספות (ד"ה דבר) הביאו גירסא נוספת וכתבו שזו הגירסא שהיתה לפני רש"י, ולפי גירסא זו כך אמרו בית הלל לבית שמאי, אפילו לשיטתכם שאסור להשתמש בשלחן שהוא שני לטומאה גזירה משום אוכלי תרומה, אפילו כך 'הא עדיפא' וכו', עדיף להניח המפה על הכסת אף שאולי יטמאו הידים, מאשר להניחה על השלחן ואולי יטמאו האוכלים. והקשו התוספות שלגירסא זו לא מובן מה שאומרת הגמרא שיש חשש שיטמאו האוכלים, הלא לפי בית שמאי אסור להשתמש בשלחן טמא. וכתבו התוספות שרש"י (ד"ה אפילו) דחק ליישב זאת במה שאמר שהחשש הוא שמא יארע מקרה שישתמשו בשלחן שהוא שני לטומאה. וכתבו עוד התוספות, שלפי הגירסא שלפנינו, מה שאמרו בית הלל 'דבר אחר', אין כוונתם לומר טעם נוסף לחלוק על בית שמאי, אלא זה הסבר לסברת עצמם. אבל לפי הגירסא שהביאו התוספות, כוונת בית הלל באומרם 'דבר אחר', היא לומר טעם נוסף לחלוק על בית שמאי. והרש"ש (בתוספות ד"ה א, נא"ד) נטה לפרש כגירסא שהביאו התוספות, משום שלפי הגירסא שלפנינו, לא מובנת הקושיא 'מאי שנא' וכו', והרי בודאי עדיף להניחה על הכסת שיש מחמתה חשש רק לטומאת הידים, מאשר להניחה על השלחן שיש מחמתו חשש גם לידים וגם לאוכלים.

תוכו ואוגנו ואזנו וידיו טהורין נטמא תוכו נטמא כולו במאי קא מיפלגי ב"ש סברי אסור להשתמש בכלי שנטמאו אחוריו במשקין גזרה משום ניצוצות וליכא למגזר שמא יטמאו המשקין שבידים בכוס וב"ה סברי מותר להשתמש בכלי שנטמאו אחוריו במשקין אמרי ניצוצות לא שכיחי ואיכא למיחש שמא יטמאו משקין שבידים מחמת הכוס ד"א תכף לנט"י סעודה מאי ד"א ה"ק להו ב"ה לב"ש לדידכו דאמריתו אסור להשתמש בכלי שאחוריו טמאין דגזרינן משום ניצוצות אפ"ה הא עדיפא דתכף לנט"י סעודה: ב"ש אומרים מקנח וכו': ת"ר בית שמאי אומרים מקנח ידיו במפה ומניחה על השלחן שאם אתה אומר על הכסת גזרה שמא יטמאו משקין שבמפה מחמת הכסת ויחזרו ויטמאו את הידים ונטמייה כסת למפה אין כלי מטמא כלי ונטמייה כסת לגברא גופיה אין כלי מטמא אדם ובה"א על הכסת שאם אתה אומר על השלחן גזרה שמא יטמאו משקים שבמפה מחמת השלחן ויחזרו ויטמאו את האוכלין וליטמא שלחן לאוכלין שבתוכו הכא בשלחן שני עסקינן ואין שני עושה שלישי בחולין אלא ע"י משקין במאי קמיפלגי ב"ש סברי אסור להשתמש בשלחן שני גזרה משום אוכלי תרומה וב"ה סברי מותר להשתמש בשלחן שני אוכלי תרומה זריזין הם ד"א אין נט"י לחולין מן התורה מאי ד"א הכי קאמרי להו ב"ה לב"ש וכי תימרו מ"ש גבי אוכלין דחיישינן ומ"ש גבי ידים דלא חיישינן אפילו הכי הא עדיפא דאין נט"י לחולין מן התורה מוטב שיטמאו ידים דלית להו עיקר מדאורייתא ואל יטמאו אוכלים דאית להו עיקר מדאורייתא: בש"א מכבדין וכו': ת"ר בש"א מכבדין את הבית ואחר כך נוטלין לידים שאם אתה אומר נוטלין לידים תחלה נמצא אתה מפסיד את האוכלין (א) אבל נט"י לב"ש תחלה לא סבירא להו מ"ט משום פירורין ובה"א אם שמש תלמיד חכם הוא נוטל פירורין שיש בהן כזית ומניח פירורין שאין בהן כזית מסייע ליה לר' יוחנן דא"ר יוחנן פירורין שאין בהם כזית מותר לאבדן ביד במאי קמיפלגי ב"ה סברי אסור להשתמש בשמש ע"ה וב"ש סברי מותר להשתמש בשמש ע"ה א"ר יוסי בר חנינא א"ר הונא בכוליה פרקין הלכה כב"ה בר מהא דהלכה כב"ש ור' אושעיא מתני איפכא ובהא נמי הלכה כב"ה: בש"א נר ומזון וכו': רב הונא בר יהודה איקלע לבי רבא חזייה לרבא דבריך אבשמים ברישא א"ל מכדי ב"ש וב"ה אמאור לא פליגי דתניא בש"א נר ומזון בשמים והבדלה ובה"א נר ובשמים מזון והבדלה עני רבא בתריה זו דברי ר"מ אבל ר' יהודה אומר לא נחלקו ב"ש וב"ה על המזון שהוא בתחלה ועל הבדלה שהיא בסוף על מה נחלקו על המאור ועל הבשמים שבש"א על המאור ואח"כ בשמים ובה"א בשמים ואח"כ מאור וא"ר יוחנן נהגו העם כב"ה אליבא דרבי יהודה: בש"א שברא כו': אמר רבא בברא כ"ע לא פליגי דברא משמע כי פליגי בבורא ב"ש סברי בורא דעתיד למברא וב"ה סברי בורא נמי דברא משמע מתיב רב יוסף יוצר אור ובורא חשך יוצר הרים ובורא רוח בורא השמים ונוטיהם אלא א"ר יוסף בברא ובורא כ"ע לא פליגי דברא משמע כי פליגי במאור ומאורי דב"ש סברי חדא נהורא איכא בנורא וב"ה סברי טובא נהורי איכא בנורא תנ"ה אמרו להם ב"ה לב"ש הרבה מאורות יש באור: אין מברכין כו': בשלמא נר משום דלא שבת אלא בשמים מ"ט לא אמר רב יהודה אמר רב הכא במסבת עובדי כוכבים עסקינן מפני שסתם מסבת עובדי כוכבים לע"ז היא הא מדקתני סיפא אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של ע"ז מכלל דרישא לאו בע"ז עסקינן א"ר חנינא מסורא מה טעם קאמר מה טעם אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של עכו"ם מפני שסתם מסבת עובדי כוכבים לע"ז. ת"ר אור ששבת מברכין עליו ושלא שבת אין מברכין עליו (מאי שבת) ומאי לא שבת

אי

תוכו ואוגנו ואזנו וידיו טהורין. דכיון דטומאה זו דרבנן היא עבדו בה היכרא דלידעו דמדרבנן היא כי היכי דלא לשרוף עלה תרומה וקדשים, והקילו בה, וכן מפורש (בבכורות דף לח.). אוגנו שפתו הכפולה לצד חוץ הראוי לתשמיש. אזנו כמו אזן החבית שקורין אנש"א בלעז. וידיו כלי שיש לו יד כגון מחבת: גזרה משום ניצוצות. שמא יתזו ניצוצות מתוכה על אחוריו ויטמאו משקין שמאחוריו מחמת אחורים ויטמאו את הידים, הלכך נוטלים לידים תחלה שלא יטמאו את אחורי הכוס, ולמאי דחיישי ב"ה מחמת אחוריו לאו חששא הוא דהא אסור לאשתמושי ביה: וב"ה סברי מותר להשתמש בו. הלכך לחששא דידן איכא למיחש, אבל לחששא דידכו ליכא למיחש דלא איכפת לן אם יטמאו אחוריו: הא עדיפא. למזוג הכוס תחלה ואח"כ נט"י תכף לסעודה, ולא אתיא חששא דניצוצות ומפקעה הלכתא, וזו מהלכות סעודה היא: משקין שבמפה. שמא יהא משקה טופח עליה מחמת נגוב הידים, ויחזרו ויטמאו את הידים כשיקנח בה תמיד בתוך הסעודה: ונטמייה כסת למפה. בלא משקים: אין כלי. שאינו אב הטומאה מטמא כלים ולא אדם, והוא יזהר שלא יגעו ידיו בכסת אם ראשונה היא לטומאה: מחמת שלחן. כדמפרש לקמיה דסברי ב"ה מותר להשתמש בשלחן שני: משום אוכלי תרומה. שהשני פוסל את התרומה: אפילו הכי הא עדיפא. לחוש שמא אירע מקרה שישתמשו בשלחן שני, ולא יניחנה על גבי השלחן שלא תטמא את האוכלין מחמת משקין שבה, מלחוש שלא תטמא מחמת כסת ותחזור ותטמא את הידים: מפסיד את האוכלין. שמים אחרונים נתזין עליהם ונמאסים: ה"ג בתוספתא בה"א אם שמש ת"ח הוא נוטל פירורין שיש בהן כזית ומניח פירורין שאין בהם כזית: מתני איפכא. מפיך בהך סיפא דב"ש לב"ה ודב"ה לב"ש, וקבע בהא נמי הלכה כב"ה: וא"ר יוחנן. גרסי': דברא משמע. לשעבר, ויפה לאומרו, שעל בריית האור שברא בששת ימי בראשית משבחין אותו, לפי שבמו"ש נברא כדאמרינן בפסחים (פ"ד דף נד.): בורא. דבר שהוא בורא תמיד, והא לא שייכא הכא שהרי כבר נברא: הרבה מאורות. שלהבת אדומה לבנה וירקרקת: משום דלא שבת. ממלאכת עבירה, שהעובד כוכבים עושה מלאכה לאורו, ותניא לקמן אור שלא שבת אין מברכין עליו הואיל ונעבדה בו עבירה: במסבת עובדי כוכבים. לאכילה לסעודה: אי

תכף לנטילת ידים סעודה. והאי דלא חשיב ליה לעיל בפ' כ"מ (דף מג.) בהדי אידך תכיפות משום דשניה במשנה לא חש למתנייה: דבר אחר אין נטילת ידים לחולין מן התורה וכו'. יש ספרים שכתוב בהן הכי קאמרי להו ב"ש לבית הלל אפילו לדידכו דאמריתו אסור להשתמש בשלחן שני משום אוכלי תרומה הא עדיפא דאין נטילת ידים לחולין מן התורה מוטב וכו' ואל יטמא וכו' ול"נ דהא קאמרי ב"ש דאסור להשתמש בשלחן שני ודוחק לומר כמו שפירש רש"י שמא במקרה בעלמא ישתמש אלא נראה כספרים שכתוב בהן מאי דבר אחר הכי קאמרי להו ב"ה לב"ש וכ"ת מ"ש גבי אוכלין דחיישינן ומ"ש גבי ידים דלא חיישינן וכו' והשתא לא הוי האי דבר אחר כי ההיא דלעיל שאינו צריך לטעם ראשון אבל הכא האי ד"א לא בא אלא לפרש טעמא דב"ה קאמר וליישב דבריהם: פירורין דלית בהו כזית מותר לאבדן ביד. מיהו קשה לעניותא כדאמרינן בפרק כל הבשר (דף קה:): בכוליה פירקין הלכה כב"ה לבר מהא. וא"ת והא בההוא דיחזור למקומו ויברך משמע דהלכה כב"ש לקמן (דף נג:) בשמעתין מדעבדי אמוראי כתרייהו. י"ל דלא חשיב לה משום דהתם אפי' ב"ה מודו לב"ש אלא שלא הטריחוהו לכך: נהגו העם כב"ה אליבא דרבי יהודה. תימה דאנן אפילו לכתחלה נוהגין כן ובפרק הדר (דף סג:) אומר נהגו אורויי לא מורינן ואי עבד הכי לא מהדרינן ליה וי"ל דהתם איכא אמוראי דפליגי חד אמר הלכה והוה פירוש הלכה לכתחלה ומורינן הכי א"כ נהגו דקאמר אידך הוי דיעבד אבל הכא יכול להיות דאין כאן אלא נהגו גרידא: בברא כ"ע ל"פ. וא"ת הואיל ול"פ בלשון ברא אמאי אמר בורא וי"ל דלשון קרא עדיף: וכי

עין משפט נר מצוה

י א טוש"ע או"ח סי' קסו:

יא ב ג מיי' פ"ז מהל' ברכות הלכה יא סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קפ סעיף ג:

יב ד מיי' פכ"ט מהל' שבת הלכה כד סמג עשין כט טוש"ע או"ח סי' רצו סעיף א ג:

יג ה ו מיי' וסמג שם טוש"ע או"ח סי' רצח סעיף א:

יד ז מיי' שם הלכה כה ופ"ט מהל' ברכות הל' ט סמג עשין כז כט טוש"ע או"ח סי' ריז סעיף ו וסי' רצז סעיף ג:

רב נסים גאון

אחוריים ותוך ובית הצביעה לתרומה אבל לא לקודש ובפרקא קמא דמס' נדה (דף ז) אמרו דהלכה כר' אליעזר דאמר אחורי כלים שנטמאו במשקין מטמאין את המשקין ואפי' דחולין ואין פוסלין את האוכלין ואפילו דתרומה ולא ילפינן ק"ו מטבול יום כר' יהושע מפני הטעם המפורש לשם כדאמרינן ורבי אליעזר אחורי כלים דרבנן וטבול יום דאורייתא כו' ומאי שנא אחורי כלים דנקט משום דקילי דתנן [כלי] שנטמא במשקין אחוריו טמאין תוכו ואגנו ואזנו וידיו טהורין וזו המשנה בכלים בפכ"ה [משנה ו]. והא דאמרי' נמי אין כלי מטמא אדם כי השרץ אם נגע בכלי וטמאו אותו הכלי אינו מטמא אלא אוכלין ומשקין בלבד אבל אדם לא לפי שאב הטומאה מטמא אדם וכלים ותולדה אוכלין ומשקין מטמאין אדם ובגדים אין מטמאין והכי אמרי' בפרק אור לי"ד (פסחים דף כ) שרץ מטמא את הכלי וכלי מטמא את האוכלין ואוכלין מטמאין את המשקין למדנו שלש טומאות בשרץ והתם בפ' חומר בקודש (חגיגה דף כג) כדאמר ר' זירא עשאה כשרץ ואקשינן עליה אלא מעתה לא תטמא אדם כלומר שהכלי שנטמא בשרץ אינו מטמא אדם בעיקר אשר הקדמנו ובמס' דכיצד צולין את הפסח (דף עט) איתא אבל נטמאת הסכין טומאת שרץ דלבשר הוא דמטמא ליה לגברא לא מטמא ליה: ונטמי כסת לגברא גופיה. בספק מדרס דרבנן בתוספתא חגיגה (פ"ג) שנו ספק [המשך בדף נג.]

לעזי רש"י

אנש"א. פירוש בית אחיזה (רש"י בכורות דף לח ע"ב), בית יד ובית תליה (רש"י כת"י פרמא לחולין דף כה ע"א):

הגהות וציונים

א] עיין שבת כ ע"א "כהנים זריזין הן" ובמקומות המצויינים שם במסורה ובגמ' כאן לשון "אוכלי תרומה" י"ל דלכלול זרים שאוכלים חולין על טהרת תרומה דג"כ זריזים הם (שפתי חכמים): ב] [דתנן] (גליון) וכ"ה בכת"י: ג] [אולי צ"ל רבה]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [תוספתא פרק ה], ב) עיין תוס' פסחים קו: ד"ה זימנין, ג) [שם], ד) [פסחים יט:] חגיגה כ., ה) [חולין דף לג.], ו) [תוספתא שם], ז) שבת קמג. [ע"ש בתוס' ובתוס' מנחות נח: דזה מסוגיות הפוכות], ח) פסחים דף קג., ט) [ועתו' סוכה ג. ד"ה דאמר לך], י) [לפנינו שם ליתא רק במס' תענית כו: אית' כך], כ) [וע"ע תוס' פסחי' קג. ד"ה ואמר ר"ה טו: ד"ה וכי].

הגהות הב"ח

(א) גמ' מפסיד את האוכלין (אבל נ"י וכו' משום פרורין) תא"מ ונ"ב ס"א לא גרסי זה:

תורה אור השלם

א) יוֹצֵר אוֹר וּבוֹרֵא חֹשֶׁךְ עֹשֶׂה שָׁלוֹם וּבוֹרֵא רָע אֲנִי יְיָ עֹשֶׂה כָל אֵלֶּה: [ישעיה מה, ז]

ב) כִּי הִנֵּה יוֹצֵר הָרִים וּבֹרֵא רוּחַ וּמַגִּיד לְאָדָם מַה שֵּׂחוֹ עֹשֵׂה שַׁחַר עֵיפָה וְדֹרֵךְ עַל בָּמֳתֵי אָרֶץ יְיָ אֱלֹהֵי צְבָאוֹת שְׁמוֹ: [עמוס ד, יג]

ג) כֹּה אָמַר הָאֵל יְיָ בּוֹרֵא הַשָּׁמַיִם וְנוֹטֵיהֶם רֹקַע הָאָרֶץ וְצֶאֱצָאֶיהָ נֹתֵן נְשָׁמָה לָעָם עָלֶיהָ וְרוּחַ לַהֹלְכִים בָּהּ: [ישעיה מב, ה]

משנת ראשונים

במאי קא מיפלגי. כל היכא דאיכא במאי קמפלגי להודיעך העיקר על מה שנחלקו אותם החכמים בו שאחד מקיימו ואחד מבטלו, ומאותותיו נחלקו בתולדותיו עד שאמר זה אסור וזה מותר זה טהור וזה טמא זה פטור וזה חייב. ולשון במאי קמיפלגי רוצה לומר באיזו סברא פליגי. [הליכות עולם שער שני פרק א]

אפילו הכי הא עדיפא דתכף לנטילת ידים סעודה. אין העולם נזהרין מזה עכשיו שנוטלין ידיהם קודם קידוש. וי"ל שלא אמרו אלא לפי מנהגם שהיה דרכם לשתות קודם אכילה והשתיה דבר חלוק בפני עצמו, ופעמים נמי היו עושים אותה קודם הסעודה. אבל גבי קידוש שהוא במקום סעודה אין בכך כלום. [הריטב"א]

ונטמייה כסת למפה. ולמה לי טעמא משום משקין אפילו בלא משקין יטמא כסת למפה. וא"ת ודאי צריכינן לטעמא דמשקין, דאי בלאו משקין אפילו כי מטמא כסת למפה מאי הוי הויא לה מפה שניה ושוב אינה מטמאה ולא פוסלת אלא אוכלי תרומה בלבד הוא שפוסלת. יש לומר דה"ק אחר שתהא המפה טמאה עשויה היא שיפול בה משקין או שיקנח ידיו בה ממשקין אחר כך ותטמא אותן ויטמאו ידים. ולמה לי למימר דוקא כשבאו שם משקין תחלה, דמשמע דכל שלא באו שם משקין תחלה ליכא למיחש. [הריטב"א] ונטמייה כסת לגברא גופיה אין כלי מטמא אדם. אם לא שיהא טמא מדרס, ורגילין ליזהר שלא להשתמש בכלי שהוא טמא מדרס. [תוספות הרא"ש] בית שמאי סברי בורא דעתיד למברא. והקשו בירושלמי אם כן נימא ברא פרי העץ וכו'. ומשני יין מתחדש בכל שנה אבל מאורי האש אנו מברכין. [הריטב"א] ובית הלל סברי טובא נהורי איכא בנורא. הראב"ד ז"ל פירש משתמשין בו אורה וחימום ובישול אוכלים. וזה לפי סברתו שסובר שמברכין על כל אש ובלבד שאינו עשוי לכבוד. [הריטב"א]

ז] (עי' ברי"ף ורא"ש נראה דכך נוסחתם מאי לא שבת שלא שבת ממלאכת עבירה אבל אור של חיה ושל חולה מברכין עליו תניא נמי הכי עששית שהיתה וכו') (גליון) נראה דאין נוסחא אחרת ברי"ף וברא"ש אלא שהרי"ף השמיט השקלא וטריא ולא העתיק רק המסקנא דרנב"י כדרכו בכל מקום ורש"י גריס לה להדיא (מראה כהן, מנחת יהודה): ה] נדצ"ל שמא יארע (באה"מ): ו] בברייתא (גליון) וכ"ה בתוס' הרא"ש ועיין בילקוט מפרשים: ז] צ"ל ב"ה לב"ש וכ"ה בדפ"י (גליון) וכן הגיהו הגר"י לנדא ורש"ש: ח] צ"ל כוותייהו (הגהות מהר"נ אדלר): ט] שטוב לעשות כך (ר"ב אשכנזי): י] נדצ"ל להורות (דבש תמר) או שצ"ל להיות לכתחלה דאין (הגהות מהר"נ אדלר) וכ"ה בתור"פ: כ] עיין רש"ש שמיישב גירסתינו:

שנינו במשנה, **בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים מְכַבְּדִין וכו'** את הבית ואחר כך נוטלין לידים, ובית הלל אומרים נוטלין לידים ואחר כך מכבדין את הבית. מביאה הגמרא ברייתא שמבוארת בה מחלוקתם:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים**, לאחר שסיימו את הסעודה, ורוצים לברך ברכת המזון, **מְכַבְּדִין אֶת הַבַּיִת** - מנקים תחילה את מקום האכילה[כח], **וְאַחַר כָּךְ נוֹטְלִין לַיָּדַיִם** מים אחרונים. והטעם שיש להקדים את כיבוד המקום, משום **שֶׁאִם אַתָּה אוֹמֵר נוֹטְלִין לַיָּדַיִם תְּחִלָּה**, עלולים להנתז מים מהנטילה על שיירי המאכלים שנשארו מהסעודה **וְנִמְצָא שֶׁאַתָּה מַפְסִיד אֶת הָאוֹכָלִין**[כט], שימאסו מאכלים אלו מאכילה[ל]. על כן צריך תחילה לכבד את מקום האכילה, ורק לאחר מכן ליטול מים אחרונים. ממשיכה הגמרא ומבארת בדברי הברייתא, **אֲבָל נְטִילַת יָדַיִם לְבֵית שַׁמַּאי תְּחִלָּה לֹא סְבִירָא לְהוּ** - בית שמאי סוברים שאין ליטול ידים תחילה קודם הכיבוד, **מַאי טַעְמָא** - ומה הטעם לכך, **מִשּׁוּם פֵּירוּרִין** - מחשש שמא ישארו פירורים במקום האכילה וימאסו מאכילה מחמת מים אחרונים שינתזו עליהם. ואף שבברייתא כבר מבוארת סברת בית שמאי, חוזרת הגמרא על סברתם כדי לומר שבדווקא אמרו שיש לכבד את הבית תחילה ואחר כך ליטול את הידים, ואין לעשות להיפך[לא].

וּבֵית הִלֵּל אוֹמְרִים, אין לחשוש לכך שימאסו האוכלים מחמת מים אחרונים שינתזו עליהם, שהרי **אִם**[לב] **הַשַּׁמָּשׁ** - הממונה לשרת את הסועדים, **תַּלְמִיד חָכָם הוּא**, בודאי הוא יודע שאסור לאבד אוכלים, וקודם הנטילה כבר **נוֹטֵל** ומפנה מהמקום שאכלו שם את **הַפֵּירוּרִין שֶׁיֵּשׁ בָּהֶן כַּזַּיִת**, שחשובים הם ואסור לאבדם, **וּמַנִּיחַ** [-משאיר] רק את **הַפֵּירוּרִין שֶׁאֵין בָּהֶן כַּזַּיִת**. וממילא בסוף הסעודה לא מצוי שיהיו שם פירורים שיש בהם כזית, ועתה, אף אם ינתזו מים אחרונים על שיירי המאכל הפחותים מכזית, אין בזה איסור משום איבוד אוכלים כיון שאין בהם חשיבות[לג]. ולכן סוברים בית הלל שנוטלים מים אחרונים תחילה ואחר כך מכבדים את הבית.

מוסיפה הגמרא, ברייתא זו, שמבואר בה שתלמיד חכם מניח פירורים שאין בהם כזית אף שיאבדו, **מְסַיַּיע לֵיהּ** [-מסייעת] **לְרַבִּי יוֹחָנָן, דְּאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, פֵּירוּרִין שֶׁאֵין בָּהֶם כַּזַּיִת מוּתָּר לְאַבְּדָן בַּיָּד**[לד].

מבררת הגמרא, **בְּמַאי קָמִיפַּלְגִי** - במה נחלקו בית שמאי ובית הלל. מבארת הגמרא, **בֵּית הִלֵּל סָבְרִי** [-סוברים], **אָסוּר לְהִשְׁתַּמֵּשׁ בְּשַׁמָּשׁ עַם הָאָרֶץ**, ואם כן כשמשתמש בשמש תלמיד חכם, יודע השמש שאסור להפסיד את האוכלים, ואין לחשוש שיניח פירורים שיש בהם כזית וימאסו ממי הנטילה. **וּבֵית שַׁמַּאי סָבְרִי, מוּתָּר לְהִשְׁתַּמֵּשׁ בְּשַׁמָּשׁ עַם הָאָרֶץ**[לה], ושמש עם הארץ אינו מקפיד לפנות מאכלים שיש בהם כזית, ויש לחשוש שאותם שיירי מאכל יפסדו מחמת מים אחרונים שינתזו עליהם[לו].

אָמַר רַבִּי יוֹסֵי בַּר חֲנִינָא אָמַר רַב הוּנָא, בְּכוּלֵּיהּ פִּרְקִין - בכל המחלוקות המוזכרות בפרק שלנו, **הֲלָכָה כְּבֵית הִלֵּל, בַּר מֵהָא** - חוץ ממחלוקת זו[לז], **דְּבמחלוקת זו הֲלָכָה כְּבֵית שַׁמַּאי** שצריך לכבד את הבית לפני נטילת מים אחרונים[לח].

וְרַבִּי אוֹשַׁעְיָא מַתְנֵי אִיפְּכָא - שנה במשנתנו את המחלוקת הזו באופן הפוך, שבית הלל הם שאמרו שיש לכבד את הבית לפני נטילת מים אחרונים, ובית שמאי אמרו שיש ליטול הידים תחילה, **וּבְהָא נַמִּי** - ואם כן גם במחלוקת זו נפסקה **הֲלָכָה כְּבֵית הִלֵּל**, שנפסק שיש לכבד את הבית לפני נטילת מים אחרונים.

★

שנינו במשנה שנחלקו בית שמאי ובית הלל לגבי סדר ברכות ההבדלה, **בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים נֵר וּמָזוֹן וכו'** בשמים והבדלה, ובית הלל אומרים נר ובשמים מזון והבדלה[לט]. מבואר בדברי המשנה שלפי כולם ברכת הנר קודמת לברכת הבשמים. הגמרא מביאה מעשה שממנו יתבאר שהדבר שנוי במחלוקת:

רַב הוּנָא בַּר יְהוּדָה אִיקְלַע לְבֵי רָבָא - הזדמן לביתו של רבא במוצאי שבת, **חַזְיֵיהּ לְרָבָא דְּבָרִיךְ אַבְּשָׂמִים בְּרֵישָׁא** - ראה שרבא בירך על הבשמים תחילה ואחר כך בירך על הנר. **אָמַר לֵיהּ** - אמר רב הונא בר יהודה לרבא, **מִכְּדִי** [-הרי] **בֵּית שַׁמַּאי וּבֵית הִלֵּל אַמָּאוֹר לֹא פְּלִיגִי** - על ברכת הנר אינם חולקים שהיא ראשונה, **(דתניא) [דִּתְנַן**[מ]**]** - שכן שנינו במשנתנו, **בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים, נֵר וּמָזוֹן בְּשָׂמִים וְהַבְדָּלָה. וּבֵית הִלֵּל אוֹמְרִים, נֵר וּבְשָׂמִים מָזוֹן וְהַבְדָּלָה**. הרי שבין לבית שמאי ובין לבית הלל ברכת הנר היא ראשונה, אם כן מדוע בירכת על הבשמים תחילה.

כח. **כגון** אם אכלו על הקרקע מטאטאים אותה, ואם על השלחן מנקים אותו. רש"י (נא: ד"ה מכבדין).

כט. **אסור** להפסיד או לבזות את האוכלים מפני שנראה כבועט בטובה שהשפיע הקדוש ברוך הוא בעולם. ראה רש"י במסכת תענית (כ: ד"ה אין). ואיסור זה הוא במאכלים בשיעור כזית, כמבואר להלן בגמרא.

ל. **רש"י** (ד"ה מפסיד). והראב"ד (הו"ד בשטמ"ק ד"ה בש"א מכבדין), והרשב"א (ד"ה מותר) בשם גאון פירשו, שהחשש הוא, שלאחר שיטול השמש מים אחרונים יתעצל מללקט את הפירורים הגדולים שיש בהם כזית, ויעברו עליהם ויפסדו.

לא. **אבל** בית הלל שאמרו שנוטלים את הידים תחילה, אין כוונתם שיש לעשות כן בדווקא, אלא שאפשר לעשות כן, ולשיטתם יכולים גם לכבד את הבית תחילה וכדברי בית שמאי. שנות אליהו (פ"ח מ"ד), רש"ש (ד"ה אבל).

אבל הב"ח מחק את דברי הגמרא אלו 'אבל' וכו' משום פירורין', ומשום שדברים אלו מיותרים שכן כבר ביארה כן הברייתא.

לב. **מלשון** זו משמע שאין זה מוכרח שיהיה השמש תלמיד חכם. וצריך ביאור שהרי להלן מבואר שטעמם של בית הלל הוא משום שבהכרח השמש הוא תלמיד חכם, שאסור להשתמש בשמש עם הארץ. וראה במנחת בכורים (תוספתא פ"ה הכ"ט) שכתב, שהגר"א גרס את דברי התוספתא באופן שיהיה משמע שלעולם השמש הוא תלמיד חכם. ולליישב את הגירסא שלפנינו ראה את המובא מהנמוקי הגרי"ב (נא: ד"ה בש"א) להלן בהערה על דברי הגמרא 'מותר להשתמש בשמש עם הארץ'.

לג. **אמנם** אף שאין בהם איסור מן הדין, מכל מקום מבואר במסכת חולין (קה:) שאיבודם מביא לידי עניות. תוספות (ד"ה פירורין).

לפירוש הרשב"א (ד"ה מותר, והו"ד בהערה לעיל על דברי הברייתא 'מפסיד את האוכלין') שהחשש לבית שמאי הוא, שהשמש יתעצל מלפנות את האוכלים, לבית הלל אם השמש תלמיד חכם אין חשש שיתעצל, כיון שיודע שיש איסור לאבד פירורים שיש בהם כזית. רשב"א (שם).

לד. **בשבת** (קמג.) מביאה הגמרא שרבי יוחנן אמר, פירורין שאין בהם כזית אסור לאבדן ביד. וכתבו תוספות במנחות (נז: ד"ה ואיכא) שזו אחת מהסוגיות ההפוכות שבתלמוד. אך תוספות בשבת (שם ד"ה פירורין), כתבו שיש לגרוס אף שם 'מותר לאבדן ביד'.

לה. **פירש** הראב"ד (הו"ד בשטמ"ק ד"ה ובה"א, ובמאירי ד"ה המשנה הרביעית), שאף בית שמאי לא התירו אלא באופן שהטביל וטיהר אותו כדי שישמשנו, שכן הזהירו חכמים להתרחק מחברת עם הארץ, ראה לעיל (מג:), ואמרו שמגעו טמא (חגיגה פ"ב מ"ז).

לו. **בתוספות** (ד"ה בכוליה) מבואר שבית הלל סוברים שבדווקא יש ליטול ידים לפני כיבוד הבית, ואין לעשות כבית שמאי. וכן כתב הנמוקי הגרי"ב (נא: ד"ה בש"א), וביאר טעמו, שבית הלל רצו להורות שאין עושים תקנה עבור העבריינים שמשתמשים בשמש עם הארץ, ולכן אמרו שיש ליטול ידים תחילה, כדי ללמד שהעובר על האיסור להשתמש בשמש עם הארץ אין עושים תקנה עבורו. והוסיף שם, שלפי זה מיושבת הלשון 'אם שמש תלמיד חכם' וכו' שנקטו בית הלל בדבריהם, ולא נקטו 'כיון' ששמש תלמיד חכם הוא, והרי לכאורה ודאי ששמש תלמיד חכם הוא, שאסור להשתמש בשמש עם הארץ. אלא פירוש דבריהם, כיון ש'אם' השמש תלמיד חכם אין שם פירורים בשיעור כזית ואין אנו צריכים לתקנה זו של כיבוד הבית תחילה, לכן סברו בית הלל שיש ליטול ידים קודם כיבוד הבית, כדי להורות שאין לעשות תקנה עבור העבריינים. והשנות אליהו (פ"ח מ"ד), והרש"ש (ד"ה אבל) כתבו, שדברי בית הלל אינם בדווקא, ולשיטתם אפשר גם לכבד את הבית תחילה ואחר כך ליטול את הידים.

לז. **אף** במחלוקת לגבי השוכח לברך האם צריך לחזור למקומו, מבואר לקמן (נג:) שהאמוראים נהגו כבית שמאי, ומכל מקום רב הונא לא מנה מחלוקת זו, משום שאין זה נחשב שהוכרעה שם הלכה כבית שמאי, שהרי אף בית הלל מודים שלכתחילה ראוי לחזור למקומו. תוספות (ד"ה בכוליה). ובתוספות רבינו יהודה (ד"ה בכולי) תירץ באופן נוסף, שאכן האמורא כאן סובר שאף במחלוקת לקמן הלכה כבית הלל, וחולק הוא על האמוראים שם שנהגו כבית שמאי.

לח. **היום** אין אנו נוהגים לעשות כך, והטעם פירש רבינו יצחק הזקן (הו"ד בתלמידי רבינו יונה ד"ה ב"ש אומרים מכבדין), שתקנת בית שמאי היתה לזמנם שהיו נוהגים לפנות את האוכל שעל השלחן קודם ברכת המזון, ונטלו מים אחרונים במקום שאכלו, וממילא היה חשש שהמים ינתזו על הפירורים שנשארו במקום האכילה והשמש לא חש לפנותם. אבל היום אין מפנים השלחן מהמאכלים, ונוטלים את הידים מחוץ לשלחן, וכיון שכך אין חשש שיפסדו הפירורים ממי הנטילה, ולכן אפשר ליטול הידים קודם כיבוד הבית.

לט. **ביאור** מחלוקתם ראה במשנה לעיל (נא:).

מ. **תוקן** על פי הגליון (הגהות וציונים).

תוכו ואוגנו ואזנו וידיו טהורין נטמא תוכו נטמא כולו במאי קא מיפלגי ב"ש סברי אסור להשתמש בכלי שנטמאו אחוריו במשקין גזרה משום ניצוצות וליכא למגזר שמא יטמאו המשקין שבידים בכוס וב"ה סברי מותר להשתמש בכלי שנטמאו אחוריו במשקין אמרי ניצוצות לא שכיחי ואיכא למיחש שמא יטמאו משקין שבידים מחמת הכוס [א] ד"א [א]תכף לנט"י סעודה[ב] מאי ד"א ה"ק להו ב"ה לב"ש לדידכו דאמריתו אסור להשתמש בכלי שאחוריו טמאין דגזרינן משום ניצוצות אפ"ה הא עדיפא דתכף לנט"י סעודה: ב"ש אומרים מקנח וכו': ת"ר [ג] בית שמאי אומרים מקנח ידיו במפה ומניחה על השלחן שאם אתה אומר על הכסת גזרה שמא יטמאו משקין שבמפה מחמת הכסת ויחזרו ויטמאו את הידים ונטמייה כסת למפה אין [ד] כלי מטמא כלי ונטמייה כסת לגברא גופיה אין כלי מטמא אדם ובה"א על הכסת שאם אתה אומר על השלחן גזרה שמא יטמאו משקים שבמפה מחמת השלחן ויחזרו ויטמאו את האוכלין וליטמא שלחן לאוכלין שבתוכו הכא בשלחן שני עסקינן ואין [ה] שני עושה שלישי בחולין אלא ע"י משקין במאי קמיפלגי ב"ש סברי אסור להשתמש בשלחן שני גזרה משום אוכלי תרומה וב"ה סברי מותר להשתמש בשלחן שני אוכלי תרומה זריזין הם[א] ד"א אין נט"י לחולין מן התורה מאי ד"א הכי קאמרי להו ב"ה לב"ש וכי תימרו מ"ש גבי אוכלין דחיישינן ומ"ש גבי ידים דלא חיישינן אפילו הכי הא עדיפא דאין נט"י לחולין מן התורה מוטב שיטמאו ידים דלית להו עיקר מדאורייתא ואל יטמאו אוכלים דאית להו עיקר מדאורייתא: בש"א מכבדין וכו': [ו] ת"ר בש"א [ב]מכבדין את הבית ואחר כך נוטלין לידים שאם אתה אומר נוטלין לידים תחלה נמצא אתה מפסיד את האוכלין (א) אבל נט"י לב"ש תחלה לא סבירא להו מ"ט משום פירורין ובה"א אם שמש תלמיד חכם הוא נוטל פירורין שיש בהן כזית ומניח פירורין שאין בהן כזית מסייע ליה לר' יוחנן [ז] דא"ר יוחנן פירורין שאין בהם כזית מותר לאבדן ביד במאי קמיפלגי ב"ה סברי אסור להשתמש בשמש ע"ה וב"ש סברי [ג]מותר להשתמש בשמש ע"ה א"ר יוסי בר חנינא א"ר הונא בכוליה פרקין הלכה כב"ה בר מהא דהלכה כב"ש ור' אושעיא מתני איפכא ובהא נמי הלכה כב"ה: בש"א נר ומזון וכו': [ח] רב הונא בר יהודה איקלע לבי רבא חזייה לרבא דבריך אבשמים ברישא א"ל מכדי ב"ש וב"ה אמאור לא פליגי דתניא[ג] בש"א נר ומזון בשמים והבדלה ובה"א נר ובשמים מזון והבדלה עני רבא בתריה זו דברי ר"מ אבל ר' יהודה אומר לא נחלקו ב"ש וב"ה על המזון שהוא בתחלה ועל הבדלה שהיא בסוף על מה נחלקו על המאור ועל הבשמים שבש"א על המאור ואח"כ בשמים ובה"א בשמים ואח"כ מאור וא"ר יוחנן [ד] נהגו העם כב"ה אליבא דרבי יהודה: בש"א שברא כו': אמר רבא[ג] בברא כ"ע לא פליגי דברא משמע כי פליגי בבורא ב"ש סברי בורא דעתיד למברא וב"ה סברי בורא נמי דברא משמע מתיב רב יוסף [א] יוצר אור ובורא חשך [ב] יוצר הרים ובורא רוח [ג] בורא השמים ונוטיהם אלא א"ר יוסף בברא [ה] ובורא כ"ע לא פליגי דברא משמע כי פליגי במאור ומאורי דב"ש סברי חדא נהורא איכא בנורא [ו] וב"ה סברי טובא נהורי איכא בנורא תנ"ה אמרו להם ב"ה לב"ש הרבה מאורות יש באור: אין מברכין כו': בשלמא נר משום דלא שבת אלא בשמים מ"ט לא אמר רב יהודה אמר רב [ז] הכא במסבת עובדי כוכבים עסקינן מפני שסתם מסבת עובדי כוכבים לע"ז היא הא מדקתני סיפא אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של ע"ז מכלל דרישא לאו בע"ז עסקינן א"ר חנינא מסורא מה טעם קאמר מה טעם אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של עכו"ם מפני שסתם מסבת עובדי כוכבים לע"ז. ת"ר אור ששבת מברכין עליו ושלא שבת אין מברכין עליו (מאי שבת[ד]) ומאי לא שבת

אי

רש"י

תוכו ואוגנו ואזנו וידיו טהורין. דכיון דטומאה זו דרבנן היא עבדו בה היכרא לידעו דמדרבנן היא כי היכי דלא לשרוף עלה תרומה וקדשים, והקילו בה, וכן מפורש (בכורות דף לח.). אוגנו שפתו הכפולה לצד חוץ הראוי לתשמיש. אזנו כמו אזן החבית שקורין אנש"א בלעז. וידיו כלי שיש לו יד כגון מחבת: גזרה משום ניצוצות. שמא יתזו ניצוצות מתוכה על אחוריו ויטמאו משקין שמאחוריו מחמת אחורים ויטמאו את הידים, הלכך נוטלים לידים תחלה שלא יטמאו את אחורי הכוס, ולמאי דחיישי ב"ה מחמת אחוריו לאו חששא הוא דהא אסור לאשתמושי ביה: וב"ה סברי מותר להשתמש בו. הלכך לחששא דידן איכא למיחש, אבל לחששא דידכו ליכא למיחש דלא איכפת לן אם יטמאו אחוריו: הא עדיפא. למזוג הכוס תחלה ואח"כ נט"י תכף לסעודה, ולא אתיא חששא דניצוצות ומפקעה הלכתא, וזו מהלכות סעודה היא: משקין שבמפה. שמא יהא משקה טופח עליה מחמת נגוב הידים, ויחזרו ויטמאו את הידים כשיקנח בה תמיד בתוך הסעודה: ונטמייה כסת למפה. בלא משקים: אין כלי. שאינו אב הטומאה מטמא כלים ולא אדם, והוא יזהר שלא יגעו ידיו בכסת אם ראשונה היא לטומאה: מחמת שלחן. כדמפרש לקמיה דסברי ב"ה מותר להשתמש בשלחן שני: משום אוכלי תרומה. שהשני פוסל את התרומה: אפילו הכי הא עדיפא. לחוש שמא אירע[ה] מקרה שישתמשו בשלחן שני, ולא יניחנה על גבי השלחן שלא תטמא את האוכלין מחמת משקין שבה, מלחוש שלא תטמא מחמת כסת ותחזור ותטמא את הידים: מפסיד את האוכלין. שמים אחרונים נתזין עליהם וממאסים: ה"ג בתוספתא בה"א אם שמש ת"ח הוא נוטל פירורין שיש בהן כזית ומניח פירורין שאין בהם כזית: מתני איפכא. מפיך בהך סיפא דב"ש לב"ה ודב"ה לב"ש, וקבע בהא נמי הלכה כב"ה: וא"ר יוחנן. גרסי': דברא משמע. לשעבר, ויפה לאומרו, שעל בריית האור שברא בששת ימי בראשית משבחין אותו, לפי שבמו"ש נברא כדאמרינן בפסחים (פ"ד דף נד.): בורא. דבר שהוא בורא תמיד, והא לא שייכא הכא שהרי כבר נברא: הרבה מאורות. שלהבת אדומה לבנה וירקרקת: משום דלא שבת. ממלאכת עבירה, שהעובד כוכבים עושה מלאכה לאורו, ותניא לקמן אור שלא שבת אין מברכין עליו הואיל ונעבדה בו עבירה: במסבת עובדי כוכבים. לאכילה לסעודה:

אי

תוספות

תכף לנטילת ידים סעודה. והאי דלא חשיב ליה לעיל בפ' כ"מ (דף מב.) בהדי איתך תכיפות משום דשניה במשנה[ז] לא חש למתנייה: דבר אחר אין נטילת ידים לחולין מן התורה וכו'. יש ספרים שכתוב בהן הכי קאמרי להו ב"ש לבית הלל[ז] אפילו לדידכו דאמריתו אסור להשתמש בשלחן שני משום אוכלי תרומה הא עדיפא דאין נטילת ידים לחולין מן התורה מוטב וכו' ואל יטמא וכו' ול"נ דהא קאמרי ב"ש דאסור להשתמש בשלחן שני ודוחק לומר כמו שפירש רש"י שמא במקרה בעלמא ישתמש אלא נראה כספרים שכתוב בהן מאי דבר אחר הכי קאמרי להו ב"ה לב"ש וכ"ת מ"ש גבי אוכלין דחיישינן ומ"ש גבי ידים דלא חיישינן וכו' והשתא לא הוי האי דבר אחר כי ההיא דלעיל שאינו צריך לטעם ראשון אבל הכא האי ד"א לא בא אלא לפרש טעמא דב"ה קאמר וליישב דבריהם:

פירורין דלית בהו כזית מותר לאבדן ביד. מיהו קשה לעניותא כדאמרינן בפרק כל הבשר (דף קה:): בכוליה פירקין הלכה כב"ה לבר מהא. וא"ת והא בההוא דיחזור למקומו ויברך משמע דהלכה כב"ש לקמן (דף נג:) בשמעתין מדעבדי אמוראי בתרייהו[ח]. י"ל דלא חשיב לה משום דהתם אפי' ב"ה מודו לב"ש[ט] אלא שלא הטריחוהו [ט] לכך:

נהגו העם כב"ה אליבא דרבי יהודה. תימה דאנן אפילו לכתחלה נוהגין כן ובפרק [י] הדר (דף סג:) אומר נהגו אורויי לא מורינן ואי עבד הכי לא מהדרינן ליה וי"ל דהתם איכא אמוראי דפליגי חד אמר הלכה והוה פירוש הלכה לכתחלה ומורין הכי א"כ נהגו דקאמר אידך הוי דיעבד אבל הכא יכול להיות[י] דאין כאן אלא נהגו [כ] גרידא: בברא כ"ע ל"פ. וא"ת הואיל ול"פ בלשון ברא אמאי אמר בורא וי"ל דלשון קרא עדיף:

וכי

אי

עין משפט נר מצוה

י א טוש"ע או"ח סי' קפו:

יא ב ג מיי' פ"ז מהל' ברכות הלכה יא סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קפ סעיף ג:

יב ד מיי' פכ"ט מהל' שבת הלכה כד סמג עשין כט טוש"ע או"ח סי' רצו סעיף א ג:

יג ה ו מיי' וסמג שם טוש"ע או"ח סי' רצח סעיף א:

יד ז מיי' שם הלכה כה ופ"ט מהל' ברכות הל' ט סמג עשין כז כט טוש"ע או"ח סי' ריח סעיף ו וסי' רצו סעיף ב:

רב נסים גאון

אחוריים ותוך ובית הצביעה לתרומה אבל לא לקודש ובפרקא קמא דמס' נדה (דף ז) אמרו דהלכה כר' אליעזר דאמר אחורי כלים שנטמאו במשקין מטמאין את המשקין ואפי' דחולין ואין פוסלין את האוכלין ואפילו דתרומה ולא ילפינן ק"ו מטבול יום כר' יהושע מפני הטעם המפורש לשם כדאמרינן ורבי אליעזר אחורי כלים דרבנן וטבול יום דאורייתא כו' ומאי שנא אחורי כלים דנקט משום דקילי דתנן [כלי] שנטמא במשקין אחוריו טמאין תוכו ואגנו ואזנו וידיו טהורין וזו המשנה בכלים בפכ"ה [משנה ו]. והא דאמרי' נמי אין כלי מטמא אדם כי השרץ אם נגע בכלי וטמאו אותו הכלי אינו מטמא אלא אוכלין ומשקין בלבד אבל אדם לא לפי שאב הטומאה מטמא אדם וכלים ותולדה אוכלין ומשקין מטמאין אדם ובגדים אין מטמאין והכי אמרי' בפרק אור לי"ד (פסחים דף כ) שרץ מטמא את הכלי וכלי מטמא את האוכלין ואוכלין מטמאין את המשקין למדנו שלש טומאות בשרץ והתם בפ' חומר בקודש (חגיגה דף כג) כדאמר ר' זירא עשאוה כטמא שרץ ואקשינן עליה אלא מעתה לא תטמא אדם כלומר שהכלי שנטמא בשרץ אינו מטמא אדם בעיקר אשר הקדמנו ובגמ' דכיצד צולין את הפסח (דף עט) איתא אבל נטמאת הסכין בטומאת שרץ דלבשר הוא דמטמא ליה לגברא לא מטמא ליה:

וניטמי כסת לגברא גופיה. בספק מדרס דרבנן בתוספתא חגיגה (פ"ג) שנו ספק

[ההמשך בדף נג.]

לעזי רש"י

אנש"א. פירוש בית אחיזה (רש"י בכורות דף לח ע"א), בית יד ובית תלייתו (רש"י כת"י פרמא לחולין דף כה ע"א):

הגהות וציונים

א] עיין שבת כ ע"א "כהנים זריזין הן" ובמקומות המצויינים שם במסוה"ש ובגמ' כאן לשון "אוכלי תרומה" י"ל דלכלול זרים שאוכלים חולין על טהרת תרומה דג"כ זריזים הם (שפתי חכמים): ב] [דתנן] (גליון) וכ"ה בכת"י: ג] [אולי צ"ל רבה] (גליון) וכ"ה בכת"י: ד] (עי' בריו"ף ורא"ש נראה דכך נוסחתם מאי לא שבת שלא שבת ממלאכת עבירה אבל אור של חיה ושל חולה מברכין עליו תניא נמי הכי עששית שהיתה וכו') (גליון) נראה דאין נוסחא אחרת ברי"ף וברא"ש אלא שהרי"ף השמיט השקלא וטריא ולא העתיק רק המסקנא דרנב"י כדרכו בכל מקום ורש"י גריס לה להדיא (מראה כהן, מנחת יהודה): ה] נדצ"ל שמא יארע (באה"מ): ו] בברייתא (גליון) וכ"ה בתוס' הרא"ש ועיין בילקוט מפרשים: ז] צ"ל ב"ה לב"ש וכ"ה בדפ"י (גליון) וכן הגיהו הגר"י לנדא ורש"ש: ח] צ"ל כוותייהו (הגהות מהר"נ אדלר): ט] שטוב לעשות כך (ר"ב אשכנזי): י] נדצ"ל להורות (דבש תמר) או שצ"ל להיות לכתחלה דאין (הגהות מהר"נ אדלר) וכ"ה בתור"פ: כ] עיין רש"ש שמיישב גירסתינו:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [תוספתא פרק ה], ב) עיין תוס' פסחים קו: ד"ה זימנין, ג) [שם], ד) [פסחים יט:] חגיגה כ., ה) [חולין דף לג.], ו) [תוספתא שם], ז) שבת קמג. [ע"ש בתוס' ובתוס' מנחות נח: דזה מסוגיות הפוכות], ח) פסחים דף קג., ט) [ועתוי' סוכה ג. ד"ה דאמר לך], י) [לפנינו שם ליתא רק במס' תענית כו: איתא כן], כ) [וע"ע תוס' פסחי' קג. ד"ה ואמר ר"ה טו: ד"ה וכי].

הגהות הב"ח

(א) גמ' מפסיד את האוכלין (אבל נ"י וכו' משום פירורין) תא"מ ונ"ב ס"א לא גרסי זה [?]:

תורה אור השלם

א) יוֹצֵר אוֹר וּבוֹרֵא חשֶׁךְ עֹשֶׂה שָׁלוֹם וּבוֹרֵא רָע אֲנִי יְיָ עֹשֶׂה כָל אֵלֶּה: [ישעיה מה, ז]

ב) כִּי הִנֵּה יוֹצֵר הָרִים וּבֹרֵא רוּחַ וּמַגִּיד לְאָדָם מַה שֵּׂחוֹ עֹשֵׂה שַׁחַר עֵיפָה וְדֹרֵךְ עַל בָּמֳתֵי אָרֶץ יְיָ אֱלֹהֵי צְבָאוֹת שְׁמוֹ: [עמוס ד, יג]

ג) כֹּה אָמַר הָאֵל יְיָ בּוֹרֵא הַשָּׁמַיִם וְנוֹטֵיהֶם רֹקַע הָאָרֶץ וְצֶאֱצָאֶיהָ נֹתֵן נְשָׁמָה לָעָם עָלֶיהָ וְרוּחַ לַהֹלְכִים בָּהּ: [ישעיה מב, ה]

משנת ראשונים

במאי קא מיפלגי. כל היכא דאיכא במאי קמפלגי להודיעך העיקר על מה שנחלקו אותם החכמים בו שאחד מקיימו ואחד מבטלו, ומאותותיו נחלקו בתולדותיו עד שאמר זה אסור וזה מותר זה טהור וזה טמא זה פטור וזה חייב. ולשון במאי קמיפלגי רוצה לומר באיזו סברא פליגי. **[הליכות עולם שער שני פרק א]**

אפילו הכי הא עדיפא דתכף לנטילת ידים סעודה. אין העולם נזהרין מזה עכשיו שנוטלין ידיהם קודם קידוש. וי"ל שלא אמרו אלא לפי מנהגם שהיה דרכם לשתות קודם אכילה והשתיה דבר חלוק בפני עצמו, ופעמים נמי היו עושים אותה קודם הסעודה. אבל גבי קידוש שהוא במקום סעודה אין בכך כלום. **[הריטב"א]**

ונטמייה כסת למפה. ולמה לי טעמא משום משקין אפילו בלא משקין יטמא כסת למפה. וא"ת ודאי צריכינן לטעמא דמשקין, דאי בלאו משקין אפילו כי מטמא כסת למפה מאי הוי הויא לה מפה שניה ושוב אינה מטמאה ולא פוסלת אלא אוכלי תרומה בלבד הוא שפוסלת. יש לומר דה"ק אחר שתהא המפה טמאה עשויה היא שיפול בה משקין או שיקנח ידיו בה ממשקין אחר כך ותטמא אותן ויטמאו ידים. ולמה לי למימר דוקא כשבאו שם משקין תחלה, דמשמע דכל שלא באו שם משקין תחלה ליכא למיחש. **[הריטב"א]** **ונטמייה כסת לגברא גופיה אין כלי מטמא אדם.** אם לא שיהא טמא מדרס, ורגילין ליזהר שלא להשתמש בכלי שהוא טמא מדרס. **[תוספות הרא"ש]** **בית שמאי סברי בורא דעתיד למברא.** והקשו בירושלמי אם כן נימא ברא פרי העץ וכו'. ומשני יין מתחדש בכל שנה אבל מאורי האש על עיקר ברייתו אנו מברכין. **[הריטב"א]** **ובית הלל סברי טובא נהורי איכא בנורא.** הראב"ד ז"ל פירש דהרבה תשמישין משתמשין בו אורה וחימום ובישול אוכלים. וזה לפי סברתו שסובר שמברכין על כל אש ובלבד שאינו עשוי לכבוד. **[הריטב"א]**

עני רבא בתריה - ענה רבא אחריו, כלומר הסביר לו רבא, שמשנה זו, **דברי רבי מאיר היא**[מא], **אבל** שנינו בתוספתא (פ״ה הל״א) ש**רבי יהודה אומר לא נחלקו בית שמאי ובית הלל על** ברכת **המזון שהוא בתחלה**[מב], וכן לא נחלקו **על** ברכת **ההבדלה שהיא בסוף, על מה נחלקו, על** ברכת **המאור** [-הנר] **ועל** ברכת **הבשמים, שבית שמאי אומרים** מברך **על המאור ואחר כך** מברך על **הבשמים, ובית הלל אומרים** מברך על **הבשמים ואחר כך** מברך על **המאור**[מג]. **ואמר רבי יוחנן, נהגו העם כבית הלל אליבא** [-לפי שיטתו] **דרבי יהודה** שיש לברך על הבשמים ואחר כך על הנר, ולא כפי ששנינו בשמם במשנתנו[מד]. ועל פי דברי רבי יוחנן מובן מדוע יש לברך על הבשמים בתחילה[מה].

★

שנינו במשנה שנחלקו בית שמאי ובית הלל לגבי נוסח ברכת הנר בהבדלה, **בית שמאי אומרים שברא כו'** מאור האש, ובית הלל אומרים בורא מאורי האש. הגמרא מבארת את מחלוקתם:

אמר רבא, בלשון 'ברא' כולי עלמא לא פליגי דברא משמע. כלומר, לפי כולם 'ברא' משמעותו לשון עבר, והוא נוסח נכון, משום שברכת הנר היא ברכה על בריאת האור שנברא במעשה בראשית במוצאי שבת הראשונה[מו], ואם כן נכון לאומרה בלשון עבר. **כי פליגי** - ומחלוקתם היא רק **בלשון 'בורא', דבית שמאי סברי** [-סוברים] שהלשון **'בורא',** משמעותו **דעתיד למברא** [-שעתיד לברוא], כלומר שבורא אותו תמיד, ובברכת ההבדלה לא נכון לומר לשון זו, משום שבהבדלה יש לברך על האור שכבר נברא במעשה בראשית[מז], **ובית הלל סברי** [-סוברים] שהלשון **'בורא' נמי דברא משמע** - גם היא משמעותה לשון עבר, ונכון לאומרה על בריאת מעשה בראשית[מח].

רב יוסף מקשה על דברי רבא, וחולק עליו:

מתיב - מקשה **רב יוסף** על דברי רבא, כיצד אתה אומר שלפי בית שמאי 'בורא' הוא לשון עתיד, והלא נאמר (ישעיה מה ז), **'יוצר אור ובורא חשך'** וכן נאמר (עמוס ד יג) **'יוצר הרים ובורא רוח'** וכן נאמר (ישעיה מב ה) **'בורא השמים ונוטיהם',** ופסוקים אלו עוסקים במעשה בראשית שהיה בעבר, אם כן מוכח מפסוקים אלו שהלשון 'בורא' בודאי לפי כולם משמעותו אף לשון עבר[מט].

אלא אמר רב יוסף, בלשון 'ברא' ובלשון 'בורא' כולי עלמא לא פליגי דברא משמע - אין מחלוקת ששתי הלשונות משמעותן לשון עבר, ונכון לאומרם בברכת הנר[נ], **כי פליגי** - ומחלוקתם היא רק **בלשון 'מאור' ובלשון 'מאורי', דבית שמאי סברי** [-סוברים] **חדא נהורא איכא בנורא** - שלהבת אחת יש בנר[נא], ויש לומר עליו לשון יחיד בורא 'מאור' האש, **ובית הלל סברי, טובא נהורי איכא בנורא** - הרבה אורות יש בנר [כלומר השלהבת בכמה גוונים, אדומה לבנה וירוקה[נב]], ויש לומר עליו לשון רבים בורא 'מאורי' האש[נג].

הגמרא מביאה ברייתא המסייעת לרב יוסף:

תניא נמי הכי - בברייתא גם שנינו כך, שהמחלוקת שלהם היא לגבי לשון 'מאור' ו'מאורי', שכן שנינו בברייתא, **אמרו להם בית הלל לבית שמאי, הרבה מאורות יש באור** - כמה גוונים יש בשלהבת. ומכך שתשובת בית הלל לבית שמאי היתה מענין כמות המאורות שיש בנר, מוכח שבאו לחלוק על הלשון 'מאור' שאין ראוי לאומרה, אלא צריך לומר 'מאורי' כיון שיש כמה מאורות בנר.

★

שנינו במשנה (לעיל נא:), **אין מברכין כו'** לא על הנר ולא על הבשמים של נכרים.

שואלת הגמרא, **בשלמא נר** - בנר של גוי מובן הדין שאין לברך עליו, **משום דלא שבת** - שלא שבת ממלאכת עבירה בשבת, שכן הנכרי השתמש באורו בשבת לצורך מלאכה האסורה בשבת[נד], ולכן נפסל לברכה כמבואר בברייתא להלן בסמוך[נה], **אלא בשמים** - אבל בשמים של נכרים, **מאי טעמא לא** - מה הטעם שאין לברך עליהם.

משיבה הגמרא, **אמר רב יהודה אמר רב, הכא** - כאן במשנתנו **במסבת עובדי כוכבים עסקינן** - מדובר בבשמים הבאים מסעודה שהסבו בה גויים, ולכן אין מברכים עליהם **מפני שסתם מסבת עובדי כוכבים לעבודה זרה היא.** שבדרך כלל מביאים למסיבה את העבודה זרה שלהם[נו], ובשמים אלו הביאו לכבודה למסיבה,

---

מא. **שכן** כלל בידינו שסתם משנה רבי מאיר היא. רשב״ם (פסחים קג. ד״ה זו).

מב. **כיון** שגמר סעודתו והתחייב בברכת המזון, יש לו לברך מיד, משום שאין מעבירין על המצוות. רשב״ם (פסחים קג. ד״ה על).

מג. **מחלוקתם** היא בסברא, בית שמאי סברו שיש להקדים את ברכת הנר משום שנהנים מאורו מיד, ובית הלל סברו שיש להקדים את ברכת הבשמים משום שיש בהם כבוד לשבת, שבאים כדי ליישב את הנפש מהסתלקות הנשמה יתירה שהיתה בשבת. ריטב״א (ד״ה לא נחלקו).

מד. **ואף** שרבי יוחנן אמר 'הלכה כסתם משנה' כמובא בכמה מקומות בש״ס, צריך לומר שרבי יוחנן לא גרס את משנתנו בסתם, אלא לפי גירסתו מוזכר במשנתנו שאלו הם דברי רבי מאיר. או שמא היה לפניו משנה אחרת השנויה בסתם כדברי רבי יהודה, ולכן לא היה מוכרח להכריע כמשנתנו. תוספות הרא״ש (ד״ה וא״ר). ביאור נוסף ראה בצל״ח (ד״ה ואמר).

מה. **ואף** שבעירובין (סב.) מבואר שכאשר נפסקה הלכה בלשון 'נהגו', הכוונה הוא שאין מוחים ביד מי שנוהג כן אך אין מורים כן לכתחילה, היינו משום ששם נחלקו אמוראים באיזה לשון להכריע את ההלכה האם בלשון 'הלכה' או בלשון 'נהגו', ומשמע שהאמורא שנקט לשון 'נהגו' בא למעט שאין לנהוג כן לכתחילה, אבל בסוגייתנו שנקט רבי יוחנן בלשון 'נהגו' ואין מי שחולק עליו, משמעות הדבר הוא שאפשר לנהוג כן אף לכתחילה. תוספות (ד״ה נהגו).

מו. **כמבואר** בפסחים (נד.) שבמוצאי שבת נתן הקב״ה דעה באדם הראשון והביא שני אבנים וטחנם ויצא מהם אור.

מז. **ומה** שבכמה ברכות הנהנים אנו אומרים 'בורא' כגון 'בורא פרי העץ', הוא משום שאנו מודים בזה על בריאת הפירות שבכל שנה ושנה, אבל בברכת הבדלה אנו מודים על עיקר בריאתו. ריטב״א (ד״ה בית שמאי סברי) על פי הירושלמי.

מח. **ואף** שלשון 'ברא' היא טובה לפי כולם, מכל מקום סוברים בית הלל שיש להעדיף לברך בלשון 'בורא' מכיון שמצינו בלשון הפסוק [שיובא להלן בגמרא] שנאמר 'יוצר אור ובורא חושך' ותיבת 'בורא' חוזרת אף על האור. ואף שבמקומות רבים נאמר בתורה 'ברא', מכל מקום לגבי האור נאמר 'בורא'. תוספות (ד״ה נברא) על פי ביאור הרש״ש בדבריהם. ועיין עוד במהרי״ץ חיות (בתוספות שם) שביאר באופן נוסף על פי דברי הרא״ש בפסחים (פ״א ס״י), שכן מצינו בברכות (נא:) שיש לאדם לברך באופן שמתוך ברכותיו יהיה ניכר שהוא תלמיד חכם, ואף כאן מתוך שאומר 'בורא' יהיה ניכר שיודע שאף 'בורא' משמעותו לשון עבר.

מט. **הקשה** האוצר חיים (ד״ה כי) וכי רבא לא ידע פסוקים אלו. ותירץ, שרבא סבר שאין להוכיח מפסוקים לענין נוסח הברכה, משום שהפסוקים נאמרו בלשון הכוללת לשון הווה כדי ללמד שכל רגע ורגע הקב״ה מחדש מעשה בראשית, וכמו שנאמר 'לעושה' אורים גדולים, ואילו בברכה יש לנקוט לשון יותר מבוררת, וכיון שהברכה היא על האור שנברא במעשה בראשית, יש לנקוט בה רק לשון עבר.

נ. **ומה** שנקטו אלו בלשון 'ברא' ואלו בלשון 'בורא' כל אחד נקט כפי הלשון שהיה רגיל בו. תוספות הרא״ש (ד״ה נברא). וראה עוד בהערה להלן במובא בשם השנות אליהו.

נא. **מאירי** (ד״ה במשנה הששית).

נב. **רש״י** (ד״ה הרבה). שראש השלהבת מאיר בלובן ושיפוליו בצבע תכלת [כלומר ירקרק] וגחלתו באודם. מאירי (שם). והראב״ד פירש (הו״ד בריטב״א ד״ה כי), שהרבה תשמישין יש לאור, שמשתמשים בו לאורה ולחימום ולבישול.

נג. **ראה** בשנות אליהו (פ״ח מ״ה) שביאר את מחלוקתם של בית שמאי ובית הלל, שלבית שמאי מברכים על בריאת יסוד האש וביסודה הוא גוון אחד, ועל כן מברכים 'מאור האש' בלשון יחיד, אמנם בית הלל סוברים שמברכים אנו אף על האש שבימינו שאנו מוציאים תמיד, ובאש זו יש כמה גוונים, ועל כן מברכים 'מאורי' בלשון רבים, ומטעם זה מברכים בלשון 'בורא' שכן בלשון זו יש במשמעות אף לשון הווה, ומכיון שאנו מברכים על העבר ועל ההווה יש לברך בלשון זו. ביאור נוסף ראה בבן יהוידע (ד״ה ב״ש).

נד. **רש״י** (ד״ה משום). ואף שאין אנו יודעים שעשה בו מלאכה, אנו תולים שכן היה. משנה ברורה (סי' רצח ס״ק יח) על פי הב״ח. ועיי״ש בשער הציון (ס״ק טז) שהוכיח כן מהגמרא לקמן (נג.).

נה. **ואף** שלגוי מותר להדליק אור בשבת ולעשות לאורו מלאכות, מכל מקום נקרא הנר 'נר שלא שבת', משום שאילו היה ישראל עושה מה שעשה הגוי היה זה מלאכת איסור. רא״ש (שו״ת, כלל כב סי' ה).

נו. **תוספות** הרא״ש (ד״ה סתם).

תוכו ואוגנו ואזנו וידיו טהורין נטמא תוכו נטמא כולו במאי קא מיפלגי ב"ש סברי אסור להשתמש בכלי שנטמאו אחוריו במשקין גזרה משום ניצוצות וליכא למגזר שמא יטמאו המשקין שבידים בכוס וב"ה סברי מותר להשתמש בכלי שנטמאו אחוריו במשקין אמרי ניצוצות לא שכיחי ואיכא למיחש שמא יטמאו משקין שבידים מחמת הכוס [א] ד"א [א]תכף לנט"י סעודה [ג] מאי ד"א ה"ק להו ב"ה לב"ש לדידכו דאמריתו אסור להשתמש בכלי שאחוריו טמאין דגזרינן משום ניצוצות אפ"ה הא עדיפא דתכף לנט"י סעודה: ב"ש אומרים מקנח וכו': ת"ר [ג] בית שמאי אומרים מקנח ידיו במפה ומניחה על השלחן שאם אתה אומר על הכסת גזרה שמא יטמאו משקין שבמפה מחמת הכסת ויחזרו ויטמאו את הידים ונטמייה כסת למפה אין [ד] כלי מטמא כלי ונטמייה כסת לגברא גופיה אין כלי מטמא אדם ובה"א על הכסת שאם אתה אומר על השלחן גזרה שמא יטמאו משקים שבמפה מחמת השלחן ויחזרו ויטמאו את האוכלין וליטמא שלחן לאוכלין שבתוכו הכא בשלחן שני עסקינן ואין [ה] שני עושה שלישי בחולין אלא ע"י משקין במאי קמיפלגי ב"ש סברי אסור להשתמש בשלחן שני גזרה משום אוכלי תרומה וב"ה סברי מותר להשתמש בשלחן שני אוכלי תרומה זריזין הם [א] ד"א אין נט"י לחולין מן התורה מאי ד"א הכי קאמרי להו ב"ה לב"ש וכי תימרו מ"ש גבי אוכלין דחיישינן ומ"ש גבי ידים דלא חיישינן אפילו הכי הא עדיפא דאין נט"י לחולין מן התורה מוטב שיטמאו ידים דלית להו עיקר מדאורייתא ואל יטמאו אוכלים דאית להו עיקר מדאורייתא: בש"א מכבדין וכו': [י] ת"ר בש"א [ב]מכבדין את הבית ואחר כך נוטלין לידים שאם אתה אומר נוטלין לידים תחלה נמצא אתה מפסיד את האוכלין [א] אבל נט"י לב"ש תחלה לא סבירא להו מ"ט משום פירורין ובה"א אם שמש תלמיד חכם הוא נוטל פירורין שיש בהן כזית ומניח פירורין שאין בהן כזית מסייע ליה לר' יוחנן [י] דא"ר יוחנן פירורין שאין בהם כזית מותר לאבדן ביד במאי קמיפלגי ב"ה סברי אסור להשתמש בשמש ע"ה וב"ש סברי [ג]מותר להשתמש בשמש ע"ה א"ר יוסי בר חנינא א"ר הונא בכוליה פרקין הלכה כב"ה בר מהא דהלכה כב"ש ור' אושעיא מתני איפכא ובהא נמי הלכה כב"ה: בש"א נר ומזון וכו': [מ] רב הונא בר יהודה איקלע לבי רבא חזייה לרבא דבריך אבשמים ברישא א"ל מכדי ב"ש וב"ה אמאור לא פליגי דתניא [נ] בש"א נר ומזון בשמים והבדלה ובה"א נר ובשמים מזון והבדלה ענו רבא בתריה זו דברי ר"מ אבל ר' יהודה אומר לא נחלקו ב"ש וב"ה על המזון שהוא בתחלה ועל הבדלה שהיא בסוף על מה נחלקו על המאור ועל הבשמים שבש"א על המאור ואח"כ בשמים ובה"א בשמים ואח"כ מאור וא"ר יוחנן [ד]נהגו העם כב"ה אליבא דרבי יהודה: בש"א שברא כו': אמר רבא [ג] בברא כ"ע לא פליגי דברא משמע כי פליגי בבורא ב"ש סברי בורא דעתיד למברא וב"ה סברי בורא נמי דברא משמע מתיב רב יוסף [א] יוצר אור ובורא חשך [ב] יוצר הרים ובורא רוח [ג] בורא השמים ונוטיהם אלא א"ר יוסף בברא [ה]ובורא כ"ע לא פליגי דברא משמע כי פליגי במאור ומאורי דב"ש סברי חדא נהורא איכא בנורא [ו]וב"ה סברי טובא נהורי איכא בנורא תנ"ה אמרו להם ב"ה לב"ש הרבה מאורות יש באור: בשלמא נר משום דלא שבת אלא בשמים מ"ט לא אמר רב יהודה אמר רב [ז]הכא במסבת עובדי כוכבים עסקינן מפני שסתם מסבת עובדי כוכבים לע"ז היא הא מדקתני סיפא אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של ע"ז מכלל דרישא לאו בע"ז עסקינן א"ר חנינא מסורא מה טעם קאמר מה טעם אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של עכו"ם מפני שסתם מסבת עובדי כוכבים לע"ז. ת"ר אור ששבת מברכין עליו ושלא שבת אין מברכין עליו (מאי שבת [ז]) ומאי לא שבת

אי

תוכו ואוגנו ואזנו וידיו טהורין. דכיון דטומאה זו דרבנן היא עבדו בה היכרא לידעו דמדרבנן היא כי היכי דלא לשרוף עלה תרומה וקדשים, והקילו בה, וכן מפורש (בכורות דף לח.). אוגנו שפתו הכפולה לצד חוץ הראוי לתשמיש. אזנו כמו אזן החבית שקורין אנש"א בלעז. וידיו כלי שיש לו יד כגון מחבת: גזרה משום ניצוצות. שמא יתזו ניצוצות מתוכה על אחוריו ויטמאו משקין שמאחוריו מחמת אחורים ויטמאו את הידים, הלכך נוטלים לידים תחלה שלא יטמאו את אחורי הכוס, ולמאי דחיישי ב"ה מחמת אחוריו לאו חששא הוא דהא אסור לאשתמושי ביה: וב"ה סברי מותר להשתמש בו. הלכך לחששא דידן איכא למיחש, אבל לחששא דידכו ליכא למיחש דלא איכפת לן אם יטמאו אחוריו: הא עדיפא. למזוג הכוס תחלה ואח"כ נט"י תכף לסעודה, ולא אתיא חששא דגילוית ומפקעה הלכתא, וזו מהלכות סעודה היא: משקין שבמפה. שמא יהא משקה טופח עליה מחמת נגוב הידים, ויחזרו ויטמאו את הידים כשיקנח בה תמיד בתוך הסעודה: ונטמייה כסת למפה. בלא משקים: אין כלי. שאינו אב הטומאה מטמא כלים ולא אדם, והוא יזהר שלא יגעו ידיו בכסת אם ראשונה היא לטומאה: מחמת שלחן. כדמפרש לקמיה דסברי ב"ה מותר להשתמש בשלחן שני: משום אוכלי תרומה. שהשני פוסל את התרומה: אפילו הכי הא עדיפא. לחוש שמא אירע [ט] מקרה שישתמשו בשלחן שני, ולא יניחנה על גבי השלחן שלא תטמא את האוכלין מחמת משקין שבה, מלחוש שלא תטמא מחמת כסת ותחזור ותטמא את הידים: מפסיד את האוכלין. שמים אחרונים נתזין עליהם ונמאסים: ה"ג בתוספתא בה"א אם שמש ת"ח הוא נוטל פירורין שיש בהן כזית ומניח פירורין שאין בהם כזית: מתני איפכא. מפיך בהך סיפא דב"ש לב"ה ודב"ה לב"ש, וקבע בהא נמי הלכה כב"ה: וא"ר יוחנן. גרסי': דברא משמע. לשעבר, ויפה לאומרו, שעל בריית האור שברא בששת ימי בראשית משבחין אותו, לפי שנמו"ש נברא כדאמרינן בפסחים (פ"ד דף נד.): בורא. דבר שהוא בורא תמיד, והא לא שייכא הכא שהרי כבר נברא: הרבה מאורות. שלהבת אדומה לבנה וירקרקת: משום דלא שבת. ממלאכת עבירה, שהעובד כוכבים עושה מלאכה לאורו, ותניא לקמן אור שלא שבת אין מברכין עליו הואיל ונעבדה בו עבירה: במסבת עובדי כוכבים. לאכילה לסעודה:

אי

תכף לנטילת ידים סעודה. והאי דלא חשיב ליה לעיל בפ' כ"מ (דף מב.) בהדי אילך תכיפות משום דשניה במשנה [ו] לא חש למתנייה: **דבר** אחר אין נטילת ידים לחולין מן התורה וכו'. יש ספרים שכתוב בהן הכי קאמרי להו ב"ש לבית הלל [ז] אפילו לדידכו דאמריתו אסור להשתמש בשלחן שני משום אוכלי תרומה הא עדיפא דאין נטילת ידים לחולין מן התורה מוטב וכו' ואל יטמא וכו' ול"נ דהא קאמרי ב"ש דאסור להשתמש בשלחן שני ודוחק לומר כמו שפירש רש"י שמא במקרה בעלמא ישתמש אלא נראה כספרים שכתוב בהן מאי דבר אחר הכי קאמרי להו ב"ה לב"ש וכי"ת מ"ש גבי אוכלין דחיישינן ומ"ש גבי ידים דלא חיישינן וכו' והשתא לא הוי האי דבר אחר כי ההיא דלעיל שאינו צריך לטעם ראשון אבל הכא האי ד"א לא בא אלא לפרש טעמא דב"ה קאמר וליישב דבריהם:

פירורין דלית בהו כזית מותר לאבדן ביד. מיהו קשה לעניותא כדאמרינן בפרק כל הבשר (דף קה:): **בכוליה** פירקין הלכה כב"ה לבר מהא. וא"ת והא בההוא דיחזור למקומו ויברך משמע דהלכה כב"ש לקמן (דף נג:) בשמעתין מדעבדי אמוראי בתרייהו [ח]. י"ל דלא חשיב לה משום דהתם אפי' ב"ה מודו לב"ש [ט] אלא שלא הטריחוהו [ט] לכך: **נהגו** העם כב"ה אליבא דרבי יהודה. תימה דאנן אפילו לכתחלה נוהגין כן ובפרק [י] הדר (דף סג:) אומר נהגו אורויי לא מורינן ואי עבד הכי לא מהדרינן ליה וי"ל דהתם איכא אמוראי דפליגי חד אמר הלכה וחד אמר מנהג וחד אמר נהגו. פירוש הלכה לכתחלה ומורינן הכי א"כ נהגו דקאמר אידך הוי דיעבד אבל הכא יכול להיות [י] דאין כאן אלא נהגו [ל] גרידא: **בברא** כ"ע ל"פ. וא"ת הואיל ול"פ בלשון ברא אמאי אמר בורא וי"ל דלשון קרא עדיף:

וכי

י א טוש"ע או"ח סי' קסו:

יא ב ג מיי' פ"ז מהל' ברכות הלכה יא סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קפ סעיף ג:

יב ד מיי' פכ"ט מהל' שבת הלכה כד סמג עשין כט טוש"ע או"ח סי' רצו סעיף א ג:

יג ה ו מיי' וסמג שם טוש"ע או"ח סי' רצח סעיף א:

יד ז מיי' שם הלכה כה ופ"ט מהל' ברכות הל' ט סמג עשין כז כט טוש"ע או"ח סי' רח סעיף ו וסי' רצו סעיף ב:

רב נסים גאון

אחוריים ותוך ובית הצביעה לתרומה אבל לא לקודש ובפרקא קמא דמס' נדה (דף ז) אמרו דהלכה כר' אליעזר דאמר אחורי כלים שנטמאו במשקין מטמאין את המשקין ואפי' דחולין ואין פוסלין את האוכלין ואפילו דתרומה ולא ילפינן ק"ו מטבול יום כר' יהושע מפני הטעם המפורש לשם כדאמרינן ורבי אליעזר אחורי כלים דרבנן וטבול יום דאורייתא כו' ומאי שנא אחורי כלים דנקט משום דקילי דתנן [כלי] שנטמא במשקין אחוריו טמאין תוכו ואגנו ואזנו וידיו טהורין וזו המשנה בכלים בפכ"ה [משנה ו]. והא דאמרי נמי אין כלי מטמא אדם כי השרץ אם נגע בכלי וטמאו אותו הכלי אינו מטמא אלא אוכלין ומשקין בלבד אבל אדם לא לפי שאב הטומאה מטמא אדם וכלים ותולדה אוכלין ומשקין מטמאין אדם ובגדים אין מטמאין והכי אמרי' בפרק אור לי"ד (פסחים דף כ) שרץ מטמא את הכלי וכלי מטמא את האוכלין ואוכלין מטמאין את המשקין למדנו שלש טומאות בשרץ והתם בפ' חומר בקודש (חגיגה דף כג) כדאמר ר' זירא עשאוה כטמא שרץ ואקשינן עליה אלא מעתה לא תטמא אדם כלומר שהכלי שנטמא בשרץ אינו מטמא אדם בעיקר אשר הקדמנו ובגמ' דכיצד צולין את הפסח (דף עט) איתא אבל נטמאת הסכין בטומאת שרץ דלבשר הוא דמטמא ליה לגברא לא מטמא ליה:

וניטמי כסת לגברא גופיה. בספק מדרס דרבנן בתוספתא חגיגה (פ"ג) שנו ספק

[ההמשך בדף נג.]

לעזי רש"י

אנש"א. פירוש בית אחיזה (רש"י בכורות דף לח ע"א), בית יד ובית תלייתו (רש"י כת"י פרמא לחולין דף כה ע"א):

הגהות וציונים

א] עיין שבת כ ע"א "כהנים זריזין הן" ובמקומות המצויינים שם במסוה"ש ובגמ' כאן לשון "אוכלי תרומה" י"ל דלכלול זרים שאוכלים חולין על טהרת תרומה דג"כ זריזים הם (שפתי חכמים): **ב]** [דתנן] (גליון) וכ"ה בכת"י: **ג]** [אולי צ"ל רבה] (גליון) וכ"ה בכת"י: **ד]** (עי' ברי"ף ורא"ש נראה דכך נוסחתם **מאי לא שבת שלא שבת ממלאכת עבירה אבל אור של חיה ושל חולה מברכין עליו תניא נמי הכי עששית שהיתה וכו'**) (גליון) נראה דאין נוסחא אחרת ברי"ף וברא"ש אלא שהרי"ף השמיט השקלא וטריא ולא העתיק רק המסקנא דרנב"י כדרכו בכל מקום ורש"י גריס לה להדיא (מראה כהן, מנחת יהודה): **ה]** נדצ"ל שמא **יארע** (באה"מ): **ו]** **בברייתא** (גליון) וכ"ה בתוס' הרא"ש ועיין בילקוט מפרשים: **ז]** צ"ל **ב"ה לב"ש** וכ"ה בדפ"י (גליון) וכן הגיהו הגר"י לנדא ורש"ש: **ח]** צ"ל **כוותייהו** (הגהות מהר"נ אדלר): **ט]** **שטוב לעשות כך** (ר"ב אשכנזי): **י]** נדצ"ל **להורות** (דבש תמר) או שצ"ל להיות **לכתחלה** דאין (הגהות מהר"נ אדלר) וכ"ה בתור"פ: **כ]** עיין רש"ש שמיישב גירסתינו:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [תוספתא פרק ה], **ב)** עיין תוס' פסחים קו: ד"ה זימנין, **ג)** [שם], **ד)** [פסחים יט:] חגיגה כ., **ה)** [חולין דף לג.], **ו)** [תוספתא שם], **ז)** שבת קמג. [ע"ש בתוס' ובתוס' מנחות נח: דזה מסוגיות הפוכות], **ח)** פסחים דף קג., **ט)** [ועתוי' סוכה ג. ד"ה דאמר לך], **י)** [לפנינו שם ליתא רק במס' תענית כו: אית' כך], **כ)** [וע"ע תוס' פסחי' קג. ד"ה ואמר ר"ה טו: ד"ה וכי].

הגהות הב"ח

(א) גמ' מפסיד את האוכלין (אבל נ"י וכו' משום פרורין) תא"מ ונ"ב ס"א לא גרסי זה [ב]:

תורה אור השלם

א) יֹצֵר אוֹר וּבוֹרֵא חֹשֶׁךְ עֹשֶׂה שָׁלוֹם וּבוֹרֵא רָע אֲנִי יְיָ עֹשֶׂה כָל אֵלֶּה: [ישעיה מה, ז]

ב) כִּי הִנֵּה יוֹצֵר הָרִים וּבֹרֵא רוּחַ וּמַגִּיד לְאָדָם מַה שֵּׂחוֹ עֹשֵׂה שַׁחַר עֵיפָה וְדֹרֵךְ עַל בָּמֳתֵי אָרֶץ יְיָ אֱלֹהֵי צְבָאוֹת שְׁמוֹ: [עמוס ד, יג]

ג) כֹּה אָמַר הָאֵל יְיָ בּוֹרֵא הַשָּׁמַיִם וְנוֹטֵיהֶם רֹקַע הָאָרֶץ וְצֶאֱצָאֶיהָ נֹתֵן נְשָׁמָה לָעָם עָלֶיהָ וְרוּחַ לַהֹלְכִים בָּהּ: [ישעיה מב, ה]

משנת ראשונים

במאי קא מיפלגי. כל היכא דאיכא במאי קמפלגי להודיעך העיקר על מה שנחלקו אותם החכמים בו שאחד מקיימו ואחד מבטלו, ומאותותיו נחלקו בתולדותיו עד שאמר זה אסור וזה מותר זה טהור וזה טמא זה פטור וזה חייב. ולשון במאי קמיפלגי רוצה לומר באיזו סברא פליגי. [הליכות עולם שער שני פרק א]

אפילו הכי הא עדיפא דתכף לנטילת ידים סעודה. אין העולם נזהרין מזה עכשיו שנוטלין ידיהם קודם קידוש. וי"ל שלא אמרו אלא לפי מנהגם שהיה דרכם לשתות קודם אכילה והשתיה דבר חלוק בפני עצמו, ופעמים נמי היו עושים אותה קודם הסעודה. אבל גבי קידוש שהוא במקום סעודה אין בכך כלום. [הריטב"א]

ונטמייה כסת למפה. ולמה לי טעמא משום משקין אפילו בלא משקין יטמא כסת למפה. וא"ת ודאי צריכינן לטעמא דמשקין, דאי בלאו משקין אפילו כי מטמא כסת למפה מאי הוי הויא לה מפה שניה ושוב אינה מטמאה ולא פוסלת אלא אוכלי תרומה בלבד הוא שפוסלת. יש לומר דה"ק אחר שתהא המפה טמאה עשויה היא שיפול בה משקין או שיקנח ידיו בה ממשקין אחר כך ותטמא אותן ויטמאו ידים. ולמה לי למימר דוקא כשבאו שם משקין תחלה, דמשמע דכל שלא באו שם משקין תחלה ליכא למיחש. [הריטב"א] **ונטמייה כסת לגברא גופיה אין כלי מטמא אדם.** אם לא שיהא טמא מדרס, ורגילין ליזהר שלא להשתמש בכלי שהוא טמא מדרס. [תוספות הרא"ש] **בית שמאי סברי בורא דעתיד למברא.** והקשו בירושלמי אם כן נימא ברא פרי העץ וכו'. ומשני יין מתחדש בכל שנה אבל מאורי האש על עיקר ברייתו אנו מברכין. [הריטב"א] **ובית הלל סברי טובא נהורי איכא בנורא.** הראב"ד ז"ל פירש דהרבה תשמישין משתמשין בו אורה וחימום ובישול אוכלים. וזה לפי סברתו שסובר שמברכין על כל אש ובלבד שאינו עשוי לכבוד. [הריטב"א]

ונאסרו בהנאה משום ששימשו לעבודה זרה[נז], ודבר האסור אין מברכים עליו[נח].

מקשה הגמרא, כיצד אפשר לפרש שהאיסור הוא מטעם עבודה זרה, **הָא מִדְּקָתָנֵי סֵיפָא** - והרי מכך ששנינו בהמשך המשנה, **'אֵין מְבָרְכִין לֹא עַל הַנֵּר וְלֹא עַל הַבְּשָׂמִים שֶׁל עֲבוֹדָה זָרָה', מִכְּלָל דְּרֵישָׁא לָאו בַּעֲבוֹדָה זָרָה עָסְקִינַן** - משמע שהאיסור בנר של נכרים אינו מטעם עבודה זרה, שהרי אם ברישא הטעם הוא מפני עבודה זרה מדוע חוזרת המשנה בסיפא על הדין של בשמים של עבודה זרה.

משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי חֲנִינָא מִסּוּרָא, מַה טַּעַם קָאָמַר** - הסיפא באה לפרש את הטעם של הרישא, **מַה טַּעַם אֵין מְבָרְכִין לֹא עַל הַנֵּר וְלֹא עַל הַבְּשָׂמִים שֶׁל עַכּוּ"ם**, כלומר הבאים ממסיבת גויים, **מִפְּנֵי שֶׁסְּתָם מְסִבַּת עוֹבְדֵי כוֹכָבִים לַעֲבוֹדָה זָרָה**, ו'אין מברכים לא על הנר ולא על הבשמים של עבודה זרה'. דהיינו, שבסיפא מבאר התנא מהו הטעם שנר ובשמים הבאים ממסיבתם של גויים אסורים לברך עליהם[נט].

הגמרא דנה בענין האיסור לברך על נר שלא שבת:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **אוּר** [-אש] **שֶׁשָּׁבַת** ממלאכה בשבת **מְבָרְכִין עָלָיו** בהבדלה, **וְשֶׁלֹּא שָׁבַת** ממלאכה בשבת **אֵין מְבָרְכִין עָלָיו.**

מבררת הגמרא, **(מַאי שָׁבַת) וּמַאי לֹא שָׁבַת**, כלומר מהו כוונת החילוק בין אור ששבת לאור שלא שבת.

נז. **שנאמר** (דברים יג יח) 'ולא ידבק בידך מאומה מן החרם'. רמב"ם (פירוש המשניות, פ"ח מ"ו). בפשטות משמע שהוא איסור מהתורה, אך עיין בביאור הלכה (סי' ריז ד"ה ואם רוב) שהסתפק שמא איסור הנאה מן הריח הוא רק מדרבנן.

נח. **משמע** מדברי הגמרא שלא נאסר לברך על הבשמים אלא כשהגיעו ממסיבה של גויים אבל בכל בשמים של גויים רשאי לברך עליהם. וכן כתב הרמב"ם (ברכות פ"ט ה"ט). אך כתב הבית יוסף (או"ח סי' רצז ד"ה ואין) שמדברי הרי"ף משמע שאף כל בשמים של גויים נאסרו לברך עליהם. וכתב [על פי דברי המגיד משנה (שבת פכ"ט הכ"ה)], שהיתה לרי"ף גירסא אחרת בגמרא, שלא גרס 'הכא במאי עסקינן במסיבה של גויים'. וכן כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה אם) שאף בשמים של גויים העומדים למכירה אסורים בהנאה, משום שמן הסתם עומדים להימכר למסיבת עבודה זרה. אמנם ראה בט"ז (סי' רצז סק"ה) שנחלק על הבית יוסף בביאור שיטת הרי"ף.

נט. **משמע** שלמסקנת הגמרא אף הנר של גויים נאסר משום שסתם מסיבתם של עכו"ם לעבודה זרה. אך כתב המגיד משנה (שם) שמדברי הרי"ף והרא"ש משמע שגרסו אחרת בסוגיא, ופירשו שהטעם של סתם מסיבתם לעבודה זרה נאמר רק על הבשמים, אבל בנר נשאר הטעם רק משום שלא שבת. וביאר הב"ח (או"ח סי' רצח ד"ה הלכך), שלדבריהם אכן נר שהגיע ממסיבת עובדי כוכבים מותר בהנאה, משום שאין הדלקתו דווקא לצורך המסיבה שכן אף בלא מסיבה היו צריכים להאיר בבית. וראה בט"ז (שם סק"ה) שנחלק עליו בביאור דעת הרי"ף והרא"ש.

אִי נֵימָא - אם נאמר שהכוונה של**א שָׁבַת מֵחֶמַת מְלָאכָה, וַאֲפִילּוּ מִמְּלָאכָה דְּהֶתֵּירָא**, כלומר שאפילו שנעשתה בו מלאכה בהיתר לצורך פיקוח נפש, כגון נר שהודלק לצורך חולה וכדומה, נחשב 'אור שלא שבת' ואין מברכין עליו, יהיה קשה על כך, **וְהָתַנְיָא** - הרי שנינו בברייתא, **אוּר** שהודלק לצורכם **שֶׁל חַיָּה** [-יולדת] **וְשֶׁל חוֹלֶה**, שיש בהם סכנה ומותר לחלל עבורם את השבת, **מְבָרְכִין עָלָיו** בהבדלה[א]. אם כן לא יתכן לפרש ש'לא שבת' היינו שלא שבת ממלאכה שנעשתה בהיתר[ב].

מבארת הגמרא, אלא **אָמַר רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק, מַאי שָׁבַת** - מהו ששנינו בברייתא 'נר ששבת', היינו **שֶׁשָּׁבַת מֵחֶמַת מְלֶאכֶת עֲבֵירָה**, כלומר, שלא נעשתה בו מלאכה האסורה בשבת.

מביאה הגמרא סיוע לביאור זה:
תַּנְיָא נַמִּי הָכִי - אף בברייתא שנינו כך, **עֲשָׁשִׁית**[ג] **שֶׁ**הודלקה מערב שבת **וְהָיְתָה דּוֹלֶקֶת וְהוֹלֶכֶת כָּל הַיּוֹם כּוּלּוֹ, לְמוֹצָאֵי שַׁבָּת מְבָרְכִין עָלֶיהָ** - מותר לברך עליה בהבדלה[ד]. מבואר בברייתא, שכיון שלא הודלקה בשבת, דהיינו שלא נעשתה בה עבירה, היא נחשבת 'אור ששבת' ומותר לברך עליה[ה].

הגמרא דנה האם ניתן לברך על נר שהודלק לאחר השבת מנר שהיה דולק בשבת:
תָּנוּ רַבָּנַן בברייתא, **נָכְרִי שֶׁהִדְלִיק** נר במוצאי שבת **מִ**נר של **יִשְׂרָאֵל** שדלק בשבת, **וְ**כן **יִשְׂרָאֵל שֶׁהִדְלִיק** נר **מִ**נר של **נָכְרִי** שדלק בשבת, **מְבָרְכִין עָלָיו** בהבדלה. אבל **נָכְרִי** שהדליק נר במוצאי שבת **מִ**נר של **נָכְרִי** שדלק בשבת, **אֵין מְבָרְכִין עָלָיו** בהבדלה.

שואלת הגמרא, **מַאי שְׁנָא נָכְרִי מִנָּכְרִי דְּלָא** - מדוע השתנה דינו של נר שהדליק נכרי מנכרי, שאין לברך עליו, בודאי הוא **מִשּׁוּם דְּ**הנר של הנכרי הראשון **לֹא שָׁבַת** ממלאכת עבירה בשבת, **אִי הָכִי** - אם כך, בנר שהדליק **יִשְׂרָאֵל מִנָּכְרִי נַמִּי** - גם בו צריך להיות הדין שאין לברך עליו, משום שהנר של הנכרי **הָא** [-הרי] **לֹא שָׁבַת**, ומדוע באופן זה שנינו בברייתא שמותר לברך עליו.

מביאה הגמרא אפשרות ליישב:
וְכִי תֵּימָא - ואם תרצה לומר, שהטעם שמותר לברך על נר שהישראל מדליק מהגוי, משום **דְּהָךְ אִיסּוּרָא אֲזַל לֵיהּ** - האור שנולד באיסור והיה אסור לברך עליו הלך לו, כלומר שכל רגע ורגע השלהבת שדולקת הולכת לה, **וְהָא** - ואור זה שעתה לפנינו **אַחֲרִינָא הוּא** - הוא אור אחר, **וּבִידָא דְּיִשְׂרָאֵל קָא מִתְיַלְדָא** - וביד הישראל נולד במוצאי שבת בהיתר, ולכן מותר לברך עליו[ו].

דוחה הגמרא, **אֶלָּא הָא דְּתַנְיָא** - והלא אם תאמר כן יש להקשות על מה ששנינו בברייתא, **הַמּוֹצִיא שַׁלְהֶבֶת** [-רק אש, בלא גחלת ובלא כלי[ז]] מרשות היחיד **לִרְשׁוּת הָרַבִּים** בשבת, **חַיָּיב** על כך משום הוצאה מרשות לרשות[ח]. ולכאורה **אַמַּאי חַיָּיב** - מדוע חייב על הוצאה זו, והרי **מַה שֶּׁעָקַר לֹא הִנִּיחַ וּמַה שֶּׁהִנִּיחַ לֹא עָקַר**. כלומר, כדי להתחייב בהוצאה מרשות לרשות הרי צריך 'עקירה והנחה', דהיינו, עקירת החפץ מרשות שמונח בה, והנחת החפץ ברשות השניה, ואם תרצה לומר שבכל רגע השלהבת מתחדשת וזאת שדלקה הלכה לה, מדוע חייב על הוצאת שלהבת בשבת, והרי השלהבת שעקר הלכה לה, והשלהבת שהניח היא שלהבת אחרת שנולדה לאחר העקירה. ומכיון ששנינו שחייב על הוצאת שלהבת, בהכרח שאין אנו דנים את השלהבת הראשונה כאילו הלכה לה, וחוזרת הקושיא מדוע מותר לברך על נר שהדליק ישראל מנכרי[ט].

הגמרא מבארת באופן אחר מדוע מותר לברך על נר שהישראל מדליק מהגוי:
אֶלָּא לְעוֹלָם דְּאִיסּוּרָא נַמִּי אִיתֵיהּ - באמת יש בשלהבת שהדליק הישראל גם מהשלהבת הראשונה [ולכן מתחייבים על כך לענין הוצאה בשבת], אך יש בה גם שלהבת חדשה, **וְכִי קָא מְבָרֵךְ** - ומה שמברך, **אַתּוֹסֶפְתָּא דְּהֶתֵּירָא קָא מְבָרֵךְ** - על תוספת האור שנולדה ביד הישראל הוא מברך, והחלק הזה הוא אור ששבת ממלאכת עבירה ורשאי לברך עליו.

מקשה הגמרא, **אִי הָכִי נָכְרִי מִנָּכְרִי נַמִּי** - אם כן, אף נכרי המדליק מנכרי יש לנו להתיר לברך על נרו, שהרי יש בנר השני שלהבת שהתחדשה במוצאי שבת.

משיבה הגמרא, **אִין הָכִי נַמִּי** - אכן גם בנר זה מן הדין היה צריך להיות מותר לברך עליו, ולא זו בלבד, אלא אף על הנר הראשון שהודלק בשבת, מכיון שעבר שיהוי זמן כדי שתתחדש בו שלהבת חדשה במוצאי שבת היינו צריכים להתיר לברך עליו, אלא שאסרו לברך עליו **גְּזֵרָה מִשּׁוּם נָכְרִי רִאשׁוֹן וְעַמּוּד רִאשׁוֹן**. כלומר שאם יהיה מותר לברך על נר שהדליק נכרי מנכרי, יש חשש שיבואו לברך אף על הנר שהדליק הנכרי הראשון בשבת, וכן יבואו לברך עליו אף ב'עמוד ראשון'[י], כלומר על האש הראשונה שהודלקה בו לפני שהתווספה בו שלהבת חדשה', ועל כן גזרו אף על הנר של הנכרי השני שלא יברכו עליו[יא].

★

א. **הטעם** שמברכים על נר של חולה, ברא"ש (סו"ת כלל כב סי' ה) משמע, משום שאין זה נחשב שנעשתה בו מלאכת עבודה, כיון ש'מלאכה' היינו דבר שאסור לישראל לעשותו, אבל לצורך חולה שמותר, אין זה נחשב מלאכה. אבל בריטב"א (הלכות ברכות פ"ח הי"ט) משמע, שאף לצורך חולה זה נחשב מלאכה, אלא שלא אסרו לברך על נר זה, כדי שלא יהיה נראה שנעשתה המלאכה באיסור.

ב. **ואין** נראה לחדש מחלוקת בין הברייתות בדין זה.

ג. **כלי** מזכוכית או קלף דק שמניחים את הנר בתוכו כדי שלא יכבה ברוח, ומשמש להאיר. על פי רש"י (לעיל כה: ד"ה בעששית, ובשבת מד. ד"ה עששית). ועיין ביאור הלכה (סי' רלח ד"ה אין) שדן האם מותר לברך מבעד לזכוכית, או שצריך להוציאה מתוך הכלי כדי לראות את האש בעצמה.

ד. **ונתחדש** בברייתא זו שאף שלא נבראה השלהבת הזו היום, ובכך אינה כעין אור הנר שבירך עליו אדם הראשון, מכל מקום אפשר לברך עליה. מאירי (ד"ה עששית).

ה. **הקשה** הריטב"א (ד"ה תניא), מה הוסיפה הגמרא בהביאה ברייתא זו, והלא כבר התבאר בברייתא לעיל שמברכים על נר של חיה וחולה על אף שהדליקו אותו מבעוד יום מכיון שלא נעשתה בו מלאכת עבירה בשבת.

ו. **אמנם** לפי סברא זו היה צריך להיות מותר לברך אפילו על אותו הנר עצמו שנעשתה בו מלאכה בשבת, שכן לאחר ששהה זמן מועט שוב אין זה אותה השלהבת שדלקה בשבת, אך זה היה פשוט לגמרא שבאותו הנר יש לגזור לאוסרו [וכפי שיבואר להלן במסקנת הגמרא], אבל את הנר שהודלק ממנו מבינה הגמרא שיש להתיר. ריטב"א (ד"ה וכי).
הגמרא היתה יכולה מיד להקשות שאם כן יהיה מותר אף נר שהדליק נכרי מנכרי [כמו שהקשתה להלן], אלא שהגמרא העדיפה להקשות על עצם הדין שלא יתכן לומר שהשלהבת שדלקה הלכה לה, וכדלהלן. תוספות (ד"ה וכי).

ז. **כגון** שלקח חתיכת חרס שאין בה שיעור הנצרך כדי להתחייב עליו בהוצאה מרשות לרשות [ראה שבת (פב.) מהו השיעור הנצרך], ומשח אותו בשמן, והדליק אותו, ועל ידי כך נמצא שיש שלהבת בלי כלי ובלי גחלת. רש"י (ד"ה המוציא) על פי דברי אביי בגמרא בביצה (לט.). ועיין שם, שרב ששת נקט אופן פשוט יותר, כגון שהוציא קיסם דולק ולא היה בקיסם עצמו שיעור הוצאה [ועיין שם ברש"י (ד"ה אביי), שביאר בשני אופנים, האם אביי חולק על רב ששת וסובר ששלהבת בקיסם קטן כל כך אין לה חשיבות, או שמא מודה לו, ורק חידש שאף באופן שהשמן משוח על חרס, שאין השלהבת נאחזת כל כך, אף אופן זה נחשב הוצאה].

ח. **אסור** להוציא בשבת דבר מרשות היחיד לרשות הרבים, וכן מרשות הרבים לרשות היחיד. ראה שבת (ב.). ועיין שם בתוספות (ד"ה פשט) מנין למדים איסור זה.

ט. **הגמרא** מבינה שאין חילוק בין השלהבת שבאותה הנר לבין השלהבת שבנר החדש, שאם באותו הנר אנו דנים את השלהבת הראשונה כאילו עודה לפנינו, אף כאשר מדליקים ממנה נר אחר, והיא עוברת לנר השני, יש לדון כאילו אותה שלהבת שהיתה בנר הראשון היא זאת שעברה לנר השני ועדיין היא לפנינו.

י. **כגון** שמברך עליו סמוך לחשכה מיד. רש"י (ד"ה גזירה). ובמאירי (ד"ה גוי) מבואר השיעור בזה, שכל זמן שעדיין לא נעשה ראש הפתילה שחור, נחשב ל'עמוד ראשון'.

יא. **ואין** זה נחשב גזירה לגזירה, אלא הכל גזירה אחת היא, שגזרו חכמים על כל אש של נכרי כאשר היא ביד הנכרי [אבל אש של ישראל שהדליק ממנה נכרי, או אש של נכרי שהדליק ממנה ישראל לא גזרו] משום שראו שלולי זה לא תעמוד הגזירה.

אי נימא לא שבת מחמת מלאכה אפילו ממלאכה דהתירא והתניא [א]אור של חיה ושל חולה מברכין עליו אר"נ בר יצחק מאי שבת [ב]ששבת מחמת מלאכת עבירה[א] תנ"ה עששית שהיתה דולקת והולכת כל היום כולו למ"ש מברכין עליה[ב]: ת"ר [ג]נכרי שהדליק מישראל וישראל שהדליק מנכרי מברכין עליו נכרי מנכרי אין מברכין עליו מ"ש נכרי מנכרי דלא משום דלא שבת א"ה ישראל מנכרי נמי הא לא שבת וכי תימא הך איסורא אזל ליה והא אחרינא הוא ובידא דישראל קא מתילדא אלא הא [ה]דתניא [ד]המוציא שלהבת לר"ה חייב אמאי חייב מה שעקר לא הניח ומה שהניח לא עקר אלא לעולם דאיסורא נמי איתיה וכי קא מברך אתוספתא דהתירא קא מברך אי הכי נכרי מנכרי נמי אין ה"נ גזרה משום נכרי ראשון ועמוד ראשון: ת"ר [ה]היה מהלך חוץ לכרך וראה אור אם רוב נכרים אינו מברך אם רוב ישראל מברך הא גופא קשיא אמרת אם רוב נכרים אינו מברך הא מחצה על מחצה מברך והדר תני אם רוב ישראל מברך הא מחצה על מחצה אינו מברך בדין הוא [ו]דאפי' ° מחצה על מחצה נמי מברך ואיידי (דתני[ג]) רישא רוב נכרים תנא סיפא רוב ישראל: ת"ר היה מהלך חוץ לכרך וראה תינוק ואבוקה בידו בודק אחריו אם ישראל הוא מברך אם נכרי הוא אינו מברך מאי איריא תינוק אפי' גדול נמי אמר רב יהודה אמר רב הכא בסמוך לשקיעת החמה עסקי' גדול מוכחא מילתא דודאי נכרי הוא תינוק אימר ישראל הוא אקרי ונקיט: ת"ר היה מהלך חוץ לכרך וראה אור אם עבה כפי הכבשן מברך עליו ואם לאו אינו מברך עליו תני חדא אור של כבשן מברכין עליו ותניא אידך אין מברכין עליו לא קשיא [ז]הא בתחלה הא לבסוף. תני חדא אור של תנור ושל כירים מברכין עליו ותניא אידך אין מברכין עליו לא קשיא הא בתחלה הא לבסוף. תני חדא אור של בית הכנסת ושל בית המדרש מברכין עליו ותניא אידך אין מברכין עליו ל"ק [ח]הא דאיכא אדם חשוב הא דליכא אדם חשוב ואי בעית אימא הא והא דאיכא [א] אדם חשוב ולא קשיא [ט]הא דאיכא חזנא הא דליכא חזנא ואב"א הא והא דאיכא חזנא ולא קשיא [י]הא דאיכא סהרא והא דליכא סהרא: ת"ר [כ]היו יושבין בבית המדרש והביאו אור לפניהם בש"א כל אחד ואחד מברך לעצמו [כ]ובה"א אחד מברך לכולן[ו] משום שנאמר [א]ברוב עם הדרת מלך בשלמא ב"ה מפרשי טעמא אלא בית שמאי מאי טעמא קסברי מפני בטול בית המדרש [ז]תניא נמי הכי של בית רבן גמליאל [ל]לא היו אומרים מרפא[ד] בבית המדרש מפני בטול בית המדרש: אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של מתים: מ"ט נר לכבוד הוא דעבידא בשמים לעבורי ריחא הוא דעבידי אמר רב יהודה אמר רב [מ]כל שמוציאין לפניו ביום ובלילה אין מברכין עליו וכל שאין מוציאין לפניו אלא בלילה מברכין עליו. אמר רב הונא [נ]בשמים של בית הכסא ושמן העשוי להעביר את הזוהמא אין מברכין עליו למימרא דכל היכא דלאו לריחא עבידא לא מברכין עלויה מיתיבי [ס]הנכנס לחנותו של בשם והריח ריח אפילו ישב שם כל היום כלו אינו מברך אלא פעם אחת נכנס ויצא נכנס ויצא מברך על כל פעם ופעם והא הכא דלאו לריחא הוא דעבידא וקמברך אין לריחא נמי הוא דעבידא כי היכי דנירחו אינשי וניתו ונזבון מיניה. תנו רבנן היה מהלך חוץ לכרך והריח ריח אם רוב עובדי כוכבים אינו מברך אם רוב ישראל מברך רבי יוסי אומר אפי' רוב ישראל נמי אינו מברך מפני שבנות ישראל מקטרות לכשפים אטו כולהו לכשפים מקטרן ה"ל מיעוטא לכשפים ומיעוטא נמי לגמר את הכלים אשתכח רובא דלאו לריחא עביד וכל רובא דלאו לריחא עביד לא מברך. אמר ר' חייא בר אבא אמר רבי יוחנן המהלך בערבי שבתות בטבריא ובמוצאי שבתות בצפורי והריח ריח [ע]אינו מברך מפני שחזקתו אינו עשוי אלא לגמר בו את הכלים. תנו רבנן היה מהלך בשוק של עכו"ם[ה] נתרצה להריח הרי זה חוטא:

ואין

רש"י

אי נימא לא שבת מחמת מלאכה ואפי' היא מלאכה של היתר. כגון של חולה ושל חיה קאמר דאין מברכין: עששית. לנטירנ"א: שהיתה דולקת והולכת. מע"ש ובבית ישראל: למ"ש מברכין. לפי שלא נעבדה בה עבירה, שלא הודלקה בשבת: נכרי שהדליק מישראל. משחשכה מ"ש: הך איסורא אזלא. מתוך שהלהבת דולקת והולכת קמא קמא פרח ליה: המוציא שלהבת לר"ה. בשבת חייב. ומוקמינן לה במסכת ביצה כגון דשייפיה לחרס משחא ותלי בה נורא, דגחלת ליכא אלא שלהבת, ומשום חרס לא מחייב דלית בה שיעורא: מה שעקר לא הניח. והוצאת שבת לא מחייבא עד דאיכא עקירה מרשות זו והנחה ברשות זו: גזירה משום נכרי ראשון ועמוד ראשון. אי שרית בנכרי שהדליק מנכרי משחשכה אתי לברוכי בנכרי שהדליק מבעוד יום, ובאותו אור עצמו שלא נתוסף משחשכה, כגון שמברך עליו סמוך לחשכה מיד: גדול מוכחא מלתא דנכרי הוא. ואין צריך לבדוק אחריו, דאי איתא דישראל הוא לא היה ממהר סמוך לחשכה מיד לאחוז האור בידו: כפי הכבשן. שסורפים בו אבנים לסיד, אם עבה כאור היוצא מפי הכבשן נהורא בריא היא ולהשתמש לאורה היא נעשית: ואם לאו. לאו לאורה נעשית אלא לבשל, ואין מברכין אלא על שנעשה להאיר: בתחלה. בתחלת שרפת אבנים אין האור להאיר: בסוף. לאחר שנשרפו האבנים רוצין מדליקין אור גדול מלמעלה למרק שרפת האבנים, ומשתמשין נמי לאורה: של תנור. בסוף מברכין עליו. לאחר שהוסקה התנור והפת בתוכה מדליקין קסמין דקין בפיו להאיר ולקלוט חומו לתוכו, וכיון דמשתמש לאורו מברכין עליו: אור של בית הכנסת. בדאיכא אדם חשוב לכבודו הדליקוה, ולא שצריך לאור אלא לכבוד בעלמא, ואין מברכין עליו: ליכא אדם חשוב. להאיר להם הדליקוה, ומברכין: הא והא דאיכא אדם חשוב. ואי איכא חזנא שמש שאוכל בבית הכנסת אף לאורה עשויה שיאכל החזן לאורה, ומברכין: הא והא דאיכא חזנא. ואיכא סהרא שהחזן יכול לאכול לאורה אין מברכין על הנר, שלא להאיר הדליקוה אלא לכבוד אדם חשוב: מפני בטול בית המדרש. שבזמן שא' מברך לכולם הם צריכים לשתוק מגרסתם כדי שיתכוונו כולם וישמעו אליו ויענו אמן: מרפא. לאדם המתעטש, ° שרגילים לומר אסותא: נר לכבוד. המת עבידא: בשמים עבידי לעבורי ריחא. דסרחונו של מת עבידי, ולא להריח: כל. מת שהוא חשוב להוציא לפניו נר ביום, אם הוציאו בלילה במוצאי שבת לקבורה אין מברכין על אותו נר, דלכבוד עבידא ולא להאיר: וכל. מת שאינו חשוב להוציא נר לפניו ביום אלא בלילה, מברכין עליו אם הוציאוהו במוצאי שבת לקבורה: מברכין עליו. דלהאיר עבידא: בשמים. שמוליך אדם אסטנים לבית הכסא להעביר ממנו ריח רע של בהכ"ס אין מברכין עליו: ושמן העשוי להעביר את הזוהמא. שמביאים בסוף הסעודה לסוך ידים מזוהמות[ו], והוא מבוסם בבשמים: אין מברכין עליו. בורא עצי בשמים, אלא בורא שמן ערב מברכין אם שמן של אפרסמון הוא[ו]. והא דאמר בכילד מברכין (דף מג.) האי משחא כבישא וטחינא מברכין עליו בע"ב, לא בבא בתוך הסעודה קאמר אלא בבא להריח: לגמור את הכלים. לבשם בעשנו את הבגדים: בטבריא. היו רגילים לגמור ערבי שבתות ובצפורי במו"ש:

לא

תוספות

וכי תימא הך איסורא אזל ליה. ה"מ לאקשויי אי הכי נכרי מנכרי נמי אלא עדיפא מיניה פריך דה"מ לשנויי כדמשני בסמוך: **גזירה** משום נכרי ראשון ונכרי ראשון משום עמוד ראשון וכו'. אלא גזרה היא דגזרו חכמים כל אש נכרי שביד הנכרי דאי לא הא לא קיימא הא אבל נכרי שהדליק מישראל וישראל מנכרי מברכין עליו והכי קיימא לן: **הא** דאיכא אדם חשוב. אם כן משום כבודו של חשוב[ו] ולא לאורה כך פרש"י ור"ח פירש איפכא באדם חשוב לאורה ודליכא אדם חשוב עשוי לכבוד בית הכנסת: **אין** מברכין עליו. פירש"י מיהו מברכין עליו ברוך שברא שמן ערב והא דאמר לעיל בכילד מברכין (ד' מג.) האי משחא כבישא מברכין עליו בורא עצי בשמים היינו בבא להריח ולא איירי בתוך הסעודה: באכילה

עין משפט נר מצוה

טו א ב מיי' פכ"ט מהל' שבת הל' כו טוש"ע או"ח סי' רצח סעיף ה:
טז ג מיי' שם הל' כו טוש"ע א"ח שם סעי' ו:
יז ד (מיי' פי"ח מהל' שבת הלכה ה סמג עשין כט):
יח ה (ו) מיי' פכ"ט מהל' שבת הלכה כו סמג עשין (כו) כט טוש"ע או"ח סי' (ריז סעיף ז וסי') רצח סעיף ז:
[ו טוש"ע שם]:
יט ז מיי' שם סמג עשין (כח) כט טוש"ע או"ח סי' רצח סעיף י:
כ ח ט (י) מיי' שם טוש"ע שם סעיף יא:
[י טוש"ע שם]:
כא כ שם סעיף יד:
כב ל מיי' פ"ד מהל' ת"ת הל' ט טוש"ע יו"ד סי' רמו סעיף יז:
כג מ טור [וש"ע] או"ח סי' רצח [סעיף יב]:
כד נ מיי' פ"ט מהל' ברכות הלכה ז ח סמג עשין כז (וכט) טוש"ע או"ח סי' ריז סעיף ב וסי' רצז סעיף ב:
כה ס מיי' פ"ט מהלכות ברכות הלכה ה סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' ריז סעיף א:
כו ע מיי' שם הל' ח טוש"ע שם סעיף ג:

הגהות וציונים

א] בשו"ת הרא"ש (כלל כב סימן ה) נראה שגורס עבודה במקום "עבירה" וכ"ה בכת"י ובבית נתן: ב] גי' הערוך למ"ש מכבה ומדליקה עי' בערך עששית, וברב אלפס כך אי' תנ"ה עששית שהיתה דולקת והולכת כל היום כולו מביאין ממנה אור להבדלה, ועי' ברא"ש (גליון) מה שהביא גי' הערוך תמוה דשם איירי בנר חנוכה ועיין שבת כג ע"א, ועיין גם במגיד תעלומה שכתב גירסת הערוך וכו' לא ידענא לפרושי כלל, ועיין הגהות בן אריה (בילקו"מ): ג] [דתנא] (גליון): ד] בכת"י אסותא: ה] צ"ל של עבודה זרה, וכ"ה בדפו"ר: ו] יש להוסיף הדליקוהו (באה"מ):

הגהות הגר"א

[א] גמ' הא דליכא אדם חשוב ואב"א הא והא דאיכא. נ"ב גירסת ר"ח דליכא:

גליון הש"ס

גמ' מחצה על מחצה נמי מברך. עי' פר"ח יו"ד סי' קי"ד סק"א: רש"י ד"ה מרפא כו' שרגילים לומר כו'. והוא בפרקי דר"א פרק נ"ב מיום שנבראו שמים וארץ לא היה אדם חולה אלא אם היה בדרך או בשוק היה עוטש ונשמתו יוצאת מנחיריו עד שבא יעקב אבינו ובקש רחמים ואמר רבון כל העולמים אל תקח נפשי ממני עד שאצוה את בני ובנותי ונעתר לו לפיכך חייב אדם לומר בעטישתו חיים שנהפך המות הזה לאור שנאמר[ח] עטישותיו תהל אור:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) ביצה לט. תוספתא דשבת פ"י, ב) [תוספתא פ"ה ע"ש], ג) עיין תוס' לעיל דף מה. ד"ה אם, ד) [תוספתא (ספ"ה) [רפ"ו] דשבת וע"ש היטב ותראה פליאה], ה) תוספתא פרק ה, ו) לקמן סוע"ב, ז) לעיל מג., ח) איוב מא י.

תורה אור השלם

א) בְּרָב עָם הַדְרַת מֶלֶךְ וּבְאֶפֶס לְאֹם מְחִתַּת רָזוֹן: [משלי יד, כח]

לעזי רש"י

לנטירנ"א. פירוש עששית, פנס (רש"י סוכה דף כט ע"א), כלי שנותנין בו הנר (רה"ג כלים פ"ב מ"ד, ערוך ערך פנס ועיין רש"י שבת דף כג ע"א ודף מד ע"א ד"ה עששית):

ליקוטי רש"י

ששבת מחמת מלאכת עבירה. שהיה בשבת שדלק היום ומכל מקום ממלאכת עבירה שבת שדלק בהיתר כגון של חיה ושל חולה [פסחים נד.].

רב נסים גאון

[שייך לדף נב:]

רשות עם הארץ ומדרסו (וחציצו) והיסטו טהורין לחולין וטמאין לתרומה וטומאת מהדרות איתא מיפרשא בחגיגה בפ' אין דורשין (ד' יח) דתנן בגדי עם הארץ מדרס לפרושים בגדי פרושים מדרס לאוכלי תרומה ובתוספתא טהרות (פ"ו) שנו מי שדרסה אשה על בגדיו בגדיו טמאין מדרס ובגמרא דבני מערבא [בחגיגה פ"ב הלכה ז] אמרי ר' יוסא בשם ר' יוחנן במגעות שנו בעא ר' זעירא קמיה ר' יוסא מאיכן נטמא הבגד הזה מדרס אמר ליה תיפתר שהיתה אשתו של עם הארץ יושבת עליו ערומה ובגדי עם הארץ הרי היא אחת משמונה ספיקות שגזרו באושא כדתנן במס' טהרות בפ"ד (משנה ה) על ו' ספיקות שורפין את התרומה כו' ובפ' הדר עם (עם הארץ) [העכו"ם] בחצר יש כהנה רבות ובפ' יציאות השבת (דף טו) אמרי אמר עולא ספיקות באושא גזור רבנן עליהן ומכאן נאמר דספק מדרסות דרבנן ובפ' אין דורשין (דף יט) פרישו דהנהו מעלות דרבנן נינהו ובמסכת בכורות בפ' הלוקח בהמה (דף כג) אית ואיבעית אימא טומאת עם הארץ דרבנן וטומאת משקין דרבנן כו': ונטמא (שולחן) [כסת] למפה אין כלי מטמא כלי הא שמעי' לה נמי כדאמרינן שרץ מטמא את הכלי וכלי מטמא את האוכלין דאלמא כלי אינו מטמא אלא או אוכלין או משקין ואין כלי מטמא כלי ומפרש בפ' אור לי"ד (פסחים דף יח) ולאו ק"ו הוא ומה כלי שמטמא משקה אין מטמא כלי כו' ואמרינן נמי (שם דף יט) האי סכין דנגעה במאי אי נימא דנגעה בבשר והא אין אוכל מטמא כלי אלא דנגעה במחט הא אין [כלי] מטמא כלי ובפ' אין דורשין בעריות (חגיגה דף כ) אמרינן אמאי הסל טהור תטמא מגריפה לסל אין כלי מטמא כלי ואית נמי בשחיטת קדשים (דף צט) בגמרא דטבול יום ובגמ' דבני מערבא גרסי מתניתא בשולחן של שיש או של פרקים שאינן מקבלין טומאה: אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של עכו"ם. הואיל ותנן מעיקרא אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של גוים אמאי איצטריך תו למיתני של עכו"ם אלא מכלל דהאי עכו"ם דישראל היא והכי אמרינן בתלמוד ארץ ישראל של עכו"ם ולא של גוים היא תיפתר בעכו"ם של ישראל:

הגמרא דנה מה הדין כאשר אינו יודע אם האש שרואה הוא של גויים או של יהודים:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **הָיָה מְהַלֵּךְ** במוצאי שבת **חוּץ לַכְּרַךְ** [-מחוץ לעיר], **וְרָאָה אוּר** [-אש], ואינו יודע האם זה אש של יהודי או גוי[יב], **אִם רוֹב** אנשי אותה העיר הם **נָכְרִים, אֵינוֹ מְבָרֵךְ** על אש זו ברכת מאורי האש, **וְאִם רוֹב** אנשי העיר **יִשְׂרָאֵל, מְבָרֵךְ** עליה. משום שאנו תולים שהאש באה מן הרוב.

מקשה הגמרא, **הָא גּוּפָא קַשְׁיָא** - ברייתא זו מצד עצמה קשה היא, מצד אחד **אָמְרַת** '**אִם רוֹב נָכְרִים אֵינוֹ מְבָרֵךְ**', ומכך שנקטה הברייתא 'רוב' יש לדייק, שדווקא ברוב אינו מברך, **הָא** [-אבל] אם היו באותה העיר **מֶחֱצָה עַל מֶחֱצָה** - חצי יהודים וחצי גויים, **מְבָרֵךְ**[יג]. **וַהֲדַר תָּנֵי** - ושוב חוזרה הברייתא ואמרה '**אִם רוֹב יִשְׂרָאֵל מְבָרֵךְ**', ומכך שנקטה הברייתא 'רוב' יש לדייק, שדווקא ברוב מברך, **הָא** [-אבל] אם היו באותה העיר **מֶחֱצָה עַל מֶחֱצָה** - חצי יהודים וחצי גויים, **אֵינוֹ מְבָרֵךְ**. ונמצא שיש סתירה בברייתא מה הדין במחצה יהודים ומחצה גויים.

מתרצת הגמרא, **בְּדִין הוּא** - באמת הדין הוא, **דַּאֲפִילּוּ מֶחֱצָה עַל מֶחֱצָה נַמִּי מְבָרֵךְ**[יד], ומה ששנינו ברישא 'אם רוב נכרים אינו מברך' הוא בדווקא, שרק אם יש רוב נכרים אינו מברך אבל אם יש מחצה נכרים ומחצה יהודים מברך. אמנם מה ששנינו בסיפא 'אם רוב ישראל מברך' אין זה בדווקא, שכן אף במחצה על מחצה מברך, **וְאַיְידֵי (דְּתָנָא) רֵישָׁא** - ואגב ששנה התנא בתחילת הברייתא '**רוֹב נָכְרִים**', **תָּנָא סֵיפָא** - שנה בסיפא '**רוֹב יִשְׂרָאֵל**'[טו].

הגמרא מביאה ברייתא העוסקת באופן נוסף שאין אדם יודע האם האש היא של יהודי או גוי:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **הָיָה מְהַלֵּךְ חוּץ לַכְּרַךְ** [-מחוץ לעיר] **וְרָאָה** בתוך העיר **תִּינוֹק וַאֲבוּקָה בְּיָדוֹ, בּוֹדֵק אַחֲרָיו** - צריך לברר מהו התינוק[טז], **אִם יִשְׂרָאֵל הוּא, מְבָרֵךְ** על הנר שבידו, **וְאִם נָכְרִי הוּא, אֵינוֹ מְבָרֵךְ**[יז].

מבררת הגמרא, **מַאי אִירְיָא תִּינוֹק** - מדוע הזכירה הברייתא דווקא תינוק, והלא **אֲפִילּוּ גָּדוֹל נַמִּי** - גם בגדול צריך להיות הדין כן, שיהיה צריך לברר האם הוא ישראל ויכול לברך או שמא הוא גוי ואין לברך על הנר שבידו.

משיבה הגמרא, **אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב, הָכָא** - כאן בברייתא **בְּסָמוּךְ לִשְׁקִיעַת הַחַמָּה עָסְקִינַן** - מדובר באופן שרואהו אוחז את הנר מיד לאחר ששקעה החמה, ובאופן זה אם הוא **גָּדוֹל, מוֹכְחָא מִילְּתָא** [-הדבר מוכיח] **דְּוַדַּאי נָכְרִי הוּא**, שהרי ישראל מן הסתם לא היה ממהר לאחוז נר סמוך לחשכה[יח], ואינו צריך לטרוח לבדוק שמא ישראל הוא. אבל כאשר האוחז את הנר הוא **תִּינוֹק, אֵימַר** - יתכן לומר **שֶׁיִּשְׂרָאֵל הוּא, וְאִקְּרֵי וְנָקִיט** - במקרה אחז נר מיד לאחר שקיעת החמה. וכיון שכן צריך לברר מהו התינוק, שאם יתברר שהוא ישראל יוכל לקיים את המצוה לברך עליו.

★

הדין הוא שרק אש שהודלקה כדי להאיר מברכים עליה ברכת מאורי האש ולא אם הודלקה לצורך אחר[יט]. הגמרא דנה בכמה אופנים בדין זה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **הָיָה מְהַלֵּךְ חוּץ לַכְּרַךְ** [-חוץ לעיר] **וְרָאָה אוּר** [-אש], **אִם הָאֵשׁ עָבֶה כְּפִי הַכִּבְשָׁן** - כמו האש שבפתח הכבשן[כ], שהיא אש גדולה העושה אור טוב, **מְבָרֵךְ עָלָיו**, שכן בודאי נעשתה אש זו כדי להאיר, **וְאִם לָאו** - אם אין האש גדולה כל כך, **אֵינוֹ מְבָרֵךְ עָלָיו**. שכן מן הסתם לא נעשתה כדי להאיר אלא רק לבישול וכדומה, ואין מברכים אלא על אש שנעשתה כדי להאיר[כא].

הגמרא מבארת מה הדין ברואה את האש של הכבשן עצמו:

אומרת הגמרא, **תָּנֵי חֲדָא** - שנינו בברייתא אחת, **אוּר שֶׁל כִּבְשָׁן מְבָרְכִין עָלָיו** ברכת מאורי האש בהבדלה, **וְתַנְיָא אִידָךְ** - ובברייתא אחרת שנינו, אור של כבשן **אֵין מְבָרְכִין עָלָיו**. מיישבת הגמרא את הסתירה בין הברייתות, **לָא קַשְׁיָא**, כלומר אין כאן סתירה, שכן **הָא בִּתְחִלָּה** - הברייתא שאסרה לברך עסקה בתחילת שריפת האבנים, שאז אין האש נעשית כדי להאיר אלא רק לצורך השריפה, **וְהָא לְבַסּוֹף** - הברייתא שהתירה לברך עסקה לאחר שנשרפו כבר האבנים ברובן [כלומר, רוב כל אבן ואבן], שאז היו עושים אש גדולה מלמעלה כדי לסיים את השריפה, ובאש זו היו משתמשים אף כדי להאיר[כב].

יב. **ביאר** היד דוד (ד"ה היה), שנקטה הברייתא חוץ לכרך, משום שאם היה זה בתוך הכרך מסתמא היה יכול לברר מהיכן האור.

יג. **כתב** הרמב"ן (מלחמות ד"ה אמר), שהרי"ף השמיט דין זה משום שהוא רחוק מהמציאות. ומדבריו משמע, שאין כוונת הגמרא לכל אופן שמסופק כמה גוים וכמה יהודים גרים בעיר, אלא דווקא באופן שיודע בודאות שיש חצי חצי בדיוק, ואופן זה אינו מצוי.

יד. **הטעם** שבמחצה על מחצה יכול לברך, כתב המאירי (ד"ה היה) בשם הראב"ד, משום שיש כאן שני ספיקות להתיר, שמא האש של ישראל, ואף אם היא של גוי שמא שבת ממלאכת עבירה [ונמצא שיש רוב להתיר לברך]. והוסיף, שאין לומר שנאסור לברך משום שיש שני ספיקות לאסור, שמא האש של גוי, ואף אם היא של יהודי שמא הודלקה לכבוד ולא לאורה [וכפי המבואר להלן בגמרא שנר שהודלק לכבוד אין מברכים עליו], משום שאין זה מצוי שידליקו אש לכבוד, וכן משום שהאיסור לברך על נר שלא שבת הוא איסור דרבנן, וספק דרבנן לקולא. ועיין בילקוט ביאורים שדנו האחרונים מדוע לא נאסור לברך משום ספק ברכה לבטלה.

הקשה המגן אברהם (סי' רצח ס"ק יג), שמכיון שבמחצה על מחצה מברך, אם כן אף ברוב נכרים היה לנו לברך, שכן הכלל הוא ש'כל קבוע כמחצה על מחצה', וכיון שהספק הוא על דיירי העיר שהם קבועים במקומם, יש לדונם כחצי גויים וחצי יהודים. ותירץ, שיתכן שהאור שנראה למרחוק נחשב כאילו פירש ממקום הקביעות [והמהרי"ץ חיות (ד"ה אם) הוכיח כן מדברי המרדכי בחולין (רמז תקלג)], ובאופן שהדבר שאנו מסתפקים עליו פירש ממקום הקביעות, אין אנו דנים את הספק כמחצה על מחצה. יישובים נוספים לקושייתו ראה בילקוט ביאורים.

טו. **באמת** הגמרא היתה יכולה ליישב הפוך, שדווקא ברוב ישראל מברך אבל במחצה על מחצה אינו מברך, והסיפא היא בדווקא והרישא נשנתה אגב הסיפא, אך היה מסתבר לתרצן ליישב באופן שמיקל, משום שכל עיקר הדין שאין לברך על נר של גוי, הוא משום גזירה כמבואר לעיל. אמרי נועם (גר"א, ד"ה בדין).

טז. **אף** שלהלן (ע"ב) מבואר בגמרא שאין חובה לחזר אחר האור, מכל מקום כאשר ראה נר צריך לברר האם יכול לברך עליו, שאם לא כן נראה כמעלים עין מן המצוות. שפתי חכמים (ד"ה ראה).

יז. **אין** הולכים כאן אחר הרוב כבברייתא הקודמת, שכן שם מדובר שלא היתה אפשרות לברר אם הוא של ישראל או של גוי, ועל כן הכריעה הברייתא שהולכים אחר הרוב, אך כאן מדובר שיכול לברר, ולכן אין סומכים בזה על הרוב. מחצית השקל (או"ח סי' רצח ס"ז).

יח. **ברש"י** (ד"ה גדול) נראה שהכוונה לאחר שיצאה שבת, אלא שכל כך סמוך ליציאת השבת לא מסתבר שיהודי גדול יאחז נר. אך במאירי (ד"ה היה) כתב שמדובר בבין השמשות, שהוא עדיין ספק שבת, ובודאי יהודי גדול לא אוחז נר בזמן זה, אמנם בקטן יש לנו לברר שמא הוא ישראל ואינו נזהר בבין השמשות [והיינו בסוף בין השמשות בזמן שיתכן שהוא כבר לילה, אמנם אם התינוק הדליקו קודם לכן בזמן האיסור, בוודאי אין לברך עליו. ערוך השולחן (סי' רצח סי"ג)]. והוסיף, שאם אין אפשרות לברר מהו התינוק, אין לברך על הנר שבידו, כיון שמסתבר שהוא גוי, שהרי לא מצוי שתינוק יהודי ידליק נר בבין השמשות.

יט. **אמנם** אם החליט לשנות את תשמישה ולהשתמש לאורה אך לא עשה בה מעשה הדלקה נוסף, מסתפק הביאור הלכה (סי' רצח ד"ה נר ביהכ"נ) האם אפשר לברך עליה, עיי"ש.

כ. '**כבשן**' הוא כינוי לתנור גדול שמשתמשים בו לייצר סיד [על ידי שריפת אבני גיר וטחינתם]. ויש בו שני סוגי אש, בתחילה הבעירו בו אש כדי להתחיל את תהליך השריפה, ולבסוף עשו אש גדולה יותר לסיים את השריפה ובה היו משתמשים גם כדי להאיר. ביאורים נוספים ראה בהערה להלן.

כא. **בביאור** הענין נראה, שזה ברור שאם היה רואה אש של נר היה רשאי לברך שהרי דרך להדליק נר כדי להאיר, אך כאן מדובר שהולך מחוץ לכרך ורואה אש גדולה, וכיון שאין דרך לעשות אש גדולה כדי להאיר אלא רק כדי לבשל וכדומה לכן אין מברכים עליה, אך מכיון שהיא כל כך גדולה עד שניכר שהיא האש שעושים בפי הכבשן, רשאי לברך עליה, משום שידוע שאת האש שבפי הכבשן עושים גם כדי להאיר.

כב. **רש"י** (ד"ה בתחילה, בסוף) [ולפי דבריו נמצא שאש שנעשית גם לשריפה וגם להאיר מברכים עליה שהרי האש שלבסוף, נעשית גם לסיים השריפה וגם להאיר]. אבל תלמידי רבינו יונה פירשו (ד"ה לא קשיא), שהחילוק בין בתחילה לבסוף הוא, שבסוף השריפה אין האש עשויה אלא כדי לראות על ידה האם נגמרה שריפת האבנים [וזה לשיטתם שכתבו (ד"ה כל), שאין מברכים אלא על אש שעשוי להאיר בלבד].

ביאור נוסף כתב הרשב"א (ד"ה תני) בשם רב האי גאון, שההבדל בין בתחילה ולבסוף הוא, שבתחילה עדיין לא נאחז האש ברוב העצים, והאור אינו צלול מפני העשן, ולכן

אי נימא לא שבת מחמת מלאכה אפילו ממלאכה דהתירא והתניא [א] אור של חיה ושל חולה מברכין עליו אר"נ בר יצחק מאי שבת [ב] ששבת מחמת מלאכת עבירה[א] תנ"ה עששית שהיתה דולקת והולכת כל היום כולו למ"ש מברכין עליה[ב]: ת"ר [ג] נכרי שהדליק מישראל וישראל שהדליק מנכרי מברכין עליו נכרי מנכרי אין מברכין עליו מ"ש נכרי מנכרי דלא משום דלא שבת א"ה ישראל מנכרי נמי הא לא שבת וכי תימא הך איסורא אזל ליה והא אחרינא הוא ובידא דישראל קא מתילדא אלא הא [א] דתניא [ד] המוציא שלהבת לר"ה חייב אמאי חייב מה שעקר לא הניח ומה שהניח לא עקר אלא לעולם דאיסורא נמי איתיה וכי קא מברך אתוספתא דהתירא קא מברך אי הכי נכרי מנכרי נמי אין ה"נ גזרה משום נכרי ראשון ועמוד ראשון: ת"ר [ה] היה מהלך חוץ לכרך וראה אור אם רוב נכרים אינו מברך אם רוב ישראל מברך הא גופא קשיא אמרת אם רוב נכרים אינו מברך הא מחצה על מחצה מברך והדר תני אם רוב ישראל מברך הא מחצה על מחצה אינו מברך בדין הוא [ו] דאפי' ° מחצה על מחצה נמי מברך ואיידי (דתנ'[ג]) רישא רוב נכרים תנא סיפא רוב ישראל: ת"ר היה מהלך חוץ לכרך וראה תינוק ואבוקה בידו בודק אחריו אם ישראל הוא מברך אם נכרי הוא אינו מברך מאי איריא תינוק אפי' גדול נמי אמר רב יהודה אמר רב הכא בסמוך לשקיעת החמה עסקי' גדול מוכחא מילתא דודאי נכרי הוא תינוק אימר ישראל הוא אקרי ונקיט: ת"ר היה מהלך חוץ לכרך וראה אור אם עבה כפי הכבשן מברך עליו ואם לאו אינו מברך עליו תני חדא אור של כבשן מברכין עליו ותניא אידך אין מברכין עליו לא קשיא [ז] הא בתחלה הא לבסוף. תני חדא אור של תנור ושל כירים מברכין עליו ותניא אידך אין מברכין עליו לא קשיא הא בתחלה הא לבסוף. תני חדא אור של בית הכנסת ושל בית המדרש מברכין עליו ותניא אידך אין מברכין עליו ל"ק [ח] הא דאיכא אדם חשוב הא דליכא אדם חשוב ואי בעית אימא הא והא דאיכא [א] אדם חשוב ולא קשיא [ט] הא דאיכא חזנא הא דליכא חזנא ואב"א הא והא דאיכא חזנא ולא קשיא [י] הא דאיכא סהרא והא דליכא סהרא: ת"ר [כ] היו יושבין בבית המדרש והביאו אור לפניהם בש"א כל אחד ואחד מברך לעצמו [ל] ובה"א אחד מברך לכולן[ג] משום שנאמר [א] ברוב עם הדרת מלך בשלמא ב"ה מפרשי טעמא אלא בית שמאי מאי טעמא קסברי מפני בטול בית המדרש [ז] תניא נמי הכי של בית רבן גמליאל [ל] לא היו אומרים מרפא[ד] בבית המדרש מפני בטול בית המדרש: אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של מתים: מ"ט נר לכבוד הוא דעבידא בשמים לעבורי ריחא הוא דעבידי אמר רב יהודה אמר רב [מ] כל שמוציאין לפניו ביום ובלילה אין מברכין עליו וכל שאין מוציאין לפניו אלא בלילה מברכין עליו. אמר רב הונא [נ] בשמים של בית הכסא ושמן העשוי להעביר את הזוהמא אין מברכין עליו למימרא דכל היכא דלאו לריחא עבידא לא מברכין עלויה מיתיבי [ה] [ס] הנכנס לחנותו של בשם והריח ריח אפילו ישב שם כל היום כלו אינו מברך אלא פעם אחת נכנס ויצא נכנס ויצא מברך על כל פעם ופעם והא הכא דלאו לריחא הוא דעבידא וקמברך אין לריחא נמי הוא דעבידא כי היכי דנירחו אינשי וניתו ונזבון מיניה. תנו רבנן היה מהלך חוץ לכרך והריח ריח אם רוב עובדי כוכבים אינו מברך אם רוב ישראל מברך רבי יוסי אומר אפי' רוב ישראל נמי אינו מברך מפני שבנות ישראל מקטרות לכשפים אטו כולהו לכשפים מקטרן ה"ל מיעוטא לכשפים ומיעוטא נמי לגמר את הכלים אשתכח רובא דלאו לריחא עביד וכל רובא דלאו לריחא עביד לא מברך. אמר ר' חייא בר אבא אמר רבי יוחנן המהלך בערבי שבתות בטבריא ובמוצאי שבתות בצפורי והריח ריח [ע] אינו מברך מפני שחזקתו אינו עשוי אלא לגמר בו את הכלים. תנו רבנן היה מהלך בשוק של עכו"ם[ו] נתרצה להריח הרי זה חוטא:

ואין

רש"י

אי נימא לא שבת מחמת מלאכה ואפי' היא מלאכה של היתר. כגון של חולה ושל חיה קאמר דאין מברכין: עששית. לנטירנ"א: שהיתה דולקת והולכת. מע"ש ובבית ישראל: למ"ש מברכין. לפי שלא נעבדה בה עבירה, שלא הודלקה בשבת: נכרי שהדליק מישראל. משחשכה מ"ש: הך איסורא אזלא. מתוך ששלהבת דולקת והולכת קמא קמא פרח ליה: המוציא שלהבת לר"ה. בשבת חייב. ומוקמינן לה במסכת ביצה כגון דשייפיה לחרס משחא ואתלי בה נורא, דגחלת ליכא אלא שלהבת, ומשום חרס לא מחייב דלית בה שיעורא: מה שעקר לא הניח. והוצאת שבת לא מחייבא עד דאיכא עקירה מרשות זו והנחה ברשות זו: גזירה משום נכרי ראשון ועמוד ראשון. אי שרית בנכרי שהדליק מנכרי משחשכה אתי לברוכי בנכרי שהדליק מבעוד יום, ובאותו אור עצמו שלא נתוסף משחשכה, כגון שמברך עליו סמוך לחשכה מיד: גדול מוכחא מלתא דנכרי הוא. ואין צריך לבדוק אחריו, דאי איתא דישראל הוא לא היה ממהר סמוך לחשכה מיד לאחוז האור בידו: כפי הכבשן. ששורפים בו אבנים לסיד, אם עבה כאור היוצא מפי הכבשן נהורא בריא היא ולהשתמש לאורה היא נעשית: ואם לאו. לאו לאורה נעשית אלא לבשל, ואין מברכין אלא על שנעשה להאיר: בתחלה. בתחלת שרפת אבנים אין האור להאיר: בסוף. לאחר שנשרפו האבנים רוצן מדליקין אור גדול מלמעלה למרק שרפת האבנים, ומשתמשין נמי לאורה: של תנור. בסוף מברכין עליו. לאחר שהוסק התנור והפת בתוכה מדליקין קסמין דקין בפיו להאיר ולקלוט חומו לתוכו, וכיון דמשתמש לאורו מברכין עליו: אור של בית הכנסת. בדליכא אדם חשוב לכבודו הדליקוה, ולא שצריך לאור אלא לכבוד בעלמא, ואין מברכין עליו: ליכא אדם חשוב. להאיר להם הדליקוה, ומברכין: הא והא דאיכא אדם חשוב. ואי איכא חזנא שמש שאוכל בבית הכנסת אף לאורה עשויה שיאכל החזן לאורה, ומברכין: הא והא דאיכא חזנא. ואיכא סהרא שהחזן יכול לאכול לאורה אין מברכין על הנר, שלא להאיר הדליקוה אלא לכבוד אדם חשוב: מפני בטול בית המדרש. שבזמן שא' מברך לכולם הם צריכים לשתוק מגרסתם כדי שיתכונו כולם [ל]ענו אליו ויענו אמן: מרפא. לאדם המתעטש, ° שרגילים לומר אסותא: נר לכבוד. המת עבידא: בשמים עבידי לעבורי ריחא. דסרחונו של מת עבידי, ולא להריח: כל. מת שהוא חשוב להוציא לפניו נר ביום, אם הוציאו בלילה במוצאי שבת לקבורה אין מברכין על אותו נר, דלכבוד עבידא ולא להאיר: וכל. מת שאינו חשוב להוציא נר לפניו ביום אלא בלילה, מברכין עליו אם הוציאוהו במוצאי שבת לקבורה: מברכין עליו. דלהאיר עבידא: בשמים. שמוליך אדם אסטנים לבית הכסא להעביר ממנו ריח רע של בהכ"ס אין מברכין עליו: ושמן העשוי להעביר את הזוהמא. שמביאים בסוף הסעודה לסוך ידים מזוהמות[ז], והוא מבושם בבשמים: אין מברכין עליו. בורא עצי בשמים, אלא בורא שמן ערב מברכין אם שמן של אפרסמון הוא[ז]. והא דאמר בכילד מברכין (דף מג.) האי משחא כבישא וטחינה מברכין עליו בע"ב, לא בבא בתוך הסעודה קאמר אלא בבא להריח: לגמור את הכלים. לבשם בעשנו את הבגדים: בטבריא. היו רגילים לגמור ערבי שבתות ובצפורי במו"ש:

לא

תוספות

וכי תימא הך איסורא אזל ליה. ה"מ לאקשויי אי הכי נכרי מנכרי נמי אלא עדיפא מיניה פריך דה"מ לשנויי כדמשני בסמוך:

גזירה משום נכרי ראשון ונכרי ראשון משום עמוד ראשון וכו'. אלא גזרה היא דגזרו חכמים כל אש נכרי שביד הנכרי דאי לא הא לא קיימא הא אבל נכרי שהדליק מישראל וישראל מנכרי מברכין עליו והכי קיימא לן:

הא דאיכא אדם חשוב. אם כן משום כבודו של חשוב[ו] ולא לאורה כך פרש"י ור"ח פירש איפכא באדם חשוב לאורה ובדליכא אדם חשוב עשוי לכבוד בית הכנסת:

אין מברכין עליו. פירש"י מיהו מברכין עליו ברוך שברא שמן ערב והא דאמר לעיל בכילד מברכין (ד' מג.) האי משחא כבישא מברכין עליו בורא עצי בשמים היינו בבא להריח ולא מיירי בתוך הסעודה:

באכילה

מסורת הש"ס עם הוספות

א) ביצה לט. תוספתא דשבת פ"י, ב) [תוספתא פ"ה ע"ש], ג) עיין תוס' לעיל דף מה. ד"ה אם, ד) [תוספתא (ספ"ה) [רפ"ח] דשבת וע"ש היטב ותראה פליאה], ה) תוספתא פרק ה, ו) לקמן סוע"ב, ז) לעיל מג., ח) איוב מא י.

תורה אור השלם

א) בְּרָב עָם הַדְרַת מֶלֶךְ וּבְאֶפֶס לְאֹם מְחִתַּת רָזוֹן: [משלי יד, כח]

לעזי רש"י

לנטירנ"א. פירוש עששית, פנס (רש"י סוכה דף כט ע"א), כלי שנותנין בו הנר (רה"ג כלים פ"ב מ"ד, ערוך ערך פנס ועיין רש"י שבת דף כג ע"א ודף מד ע"א ד"ה עששית):

רב נסים גאון

[שייך לדף נב:]

רשות עם הארץ ומדרסו (וחציצו) והיסטו טהורין לחולין וטמאין לתרומה וטומאת מדרסות איתא מיפרשא בחגיגה בפ' אין דורשין (ד' יח) דתנן בגדי עם הארץ מדרס לפרושים בגדי פרושים מדרס לאוכלי תרומה ובתוספתא טהרות (פ"ו) שנו מי שדרסה אשה על בגדיו בגדיו טמאין מדרס ובגמרא דבני מערבא [בחגיגה פ"ב הלכה ז] אמרי ר' יסא בשם ר' יוחנן במגעות שנו בעא ר' זעירא קמיה ר' יסא מאיכן נטמא הבגד הזה מדרס אמר ליה תיפתר שהיתה אשתו של עם הארץ יושבת עליו ערומה ובגדי עם הארץ הרי היא אחת משׁשה ספיקות שגזרו באושא כדתנן במס' טהרות בפ"ד (משנה ה) על ו' ספיקות שורפין את התרומה כו' ובפ' הדר עם (עם הארץ) [העכו"ם] בחצר יש כהנה רבות ובפ' יציאות השבת (דף טו) אמרי אמר עולא ספיקות באושא גזור רבנן עליהן ומכאן נאמר דספק מדרסות דרבנן ובפ' אין דורשין (דף יט) פרישו דהנהו מעלות דרבנן נינהו ובמסכת בכורות בפ' הלוקח בהמה (דף כג) אית ואיבעית אימא טומאת עם הארץ דרבנן וטומאת משקין דרבנן כו': ונטמא (שולחן) [כסת] למפה אין כלי מטמא כלי הא שמעי' לה נמי כדאמרינן שרץ מטמא את הכלי וכלי מטמא את האוכלין דאלמא כלי אינו מטמא אלא או אוכלין או משקין ואין כלי מטמא כלי ומפרש בפ' אור לי"ד (פסחים דף יח) ולאו ק"ו הוא ומה כלי שמטמא משקה אין מטמא כלי כו' ואמרינן נמי (שם דף יט) האי סכין דנגעה במאי אי נימא דנגעה בבשר והא אין אוכל מטמא כלי אלא דנגעה במחט הא אין [כלין] מטמא כלי ובפ' אין דורשין בעריות (חגיגה דף כ) אמרינן אמאי הסל טהור תטמא מגריפה לסל אין כלי מטמא כלי ואית נמי בשחיטת קדשים (דף צט) בגמרא דטבול יום ובגמ' דבני מערבא גרסי מתניתא בשולחן של שיש או של פרקים שאינן מקבלין טומאה: אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של עכו"ם. הואיל ותנן מעיקרא אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של גוים אמאי איצטריך תו למיתני של עכו"ם אלא מכלל דהאי עכו"ם דישראל היא והכי אמרינן בתלמוד ארץ ישראל של עכו"ם ולא של גוים היא תיפתר בעכו"ם של ישראל:

עין משפט נר מצוה

טו א ב מיי' פכ"ט מהל' שבת הל' כז טוש"ע או"ח סי' רצח סעיף ה:
טז ג מיי' שם הל' כו טוש"ע א"ח שם סעי' ו:
יז ד (מיי' פי"ח מהל' שבת הלכה ה סמג עשין כט):
יח ה (ו) מיי' פכ"ט מהל' שבת הלכה כו סמג עשין (כו) כט טוש"ע או"ח סי' (רין סעיף ז וסי') רצח סעיף ז: [ו טוש"ע שם]:
יט ז מיי' שם סמג עשין (כח) כט טוש"ע או"ח סי' רצח סעיף י:
כ ח ט (י) מיי' שם טוש"ע שם סעיף יא: [י טוש"ע שם]:
כא כ שם סעיף יד:
כב ל מיי' פ"ד מהל' ת"ת הל' ט טוש"ע יו"ד סי' רמו סעיף יז:
כג מ טור [וש"ע] או"ח סי' רצח [סעיף יב]:
כד נ מיי' פ"ט מהל' ברכות הלכה ז ח סמג עשין כז (וכט) טוש"ע או"ח סי' ריז סעיף ב וסי' רצז סעיף ב:
כה ס מיי' פ"ט מהלכות ברכות הלכה ה סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' ריז סעיף א:
כו ע מיי' שם הל' ח טוש"ע שם סעיף ג:

הגהות וציונים

א] בשו"ת הרא"ש (כלל כב סימן ה) נראה שגורס עבודה במקום "עבירה" וכ"ה בכת"י ובבית נתן: ב] גי' הערוך למ"ש מכבה ומדליקה עי' בערך עששית, וברב אלפס כך אי' תנ"ה עששית שהיתה דולקת והולכת כל היום כולו מביאין ממנה אור להבדלה, ועי' ברא"ש (גליון) מה שהביא גי' הערוך תמוה דשם איירי בנר חנוכה ועיין שבת כג ע"א, ועיין גם במגיד תעלומה שכתב גירסת הערוך וכו' לא ידענא לפרושי כלל, ועיין הגהות בן אריה (בילקו"מ): ג] [דתנא] (גליון): ד] בכת"י אסותא: ה] צ"ל של עבודה זרה, וכ"ה בדפו"ר: ו] יש להוסיף הדליקוהו (באה"מ):

הגהות הגר"א

[א] גמ' הא דליכא אדם חשוב ואב"א הא והא דאיכא. נ"ב גירסת ר"ח דליכא:

גליון הש"ס

גמ' מחצה על מחצה נמי מברך. עי' פר"ח יו"ד סי' קי"ד סק"א: רש"י ד"ה מרפא כו' שרגילים לומר כו'. והוא בפרקי דר"א פרק נ"ב מיום שנבראו שמים וארץ לא היה אדם חולה אלא אם היה בדרך או בשוק היה עוטש ונשמתו יוצאת מנחיריו עד שבא יעקב אבינו ובקש רחמים ואמר רבון כל העולמים אל תקח נפשי ממני עד שאצוה את בני ובנותי ונעתר לו לפיכך חייב אדם לומר בעטישתו חיים שנהפך המות הזה לאור שנאמר[ח] עטישותיו תהל אור:

משנת ראשונים

עששית שהיתה דולקת והולכת כל היום כולו. ואכלו לאורה אפילו הכי מברכין עליה. וצריך עיון מאי תניא נמי הכי דהא ברייתא היא בהדיא דאור של חיה ושל חולה מברכין עליו. [הריטב"א] גדול מוכחא מילתא דודאי נכרי הוא. ואפילו רוב ישראל בעיר קמ"ל דלא אזלינן הכא בתר רובא. [תוספות הרא"ש] הא בתחלה הא לבסוף. יש שפירשו משום דבתחלה איכא עשן ולא צייל נהורא ובסוף ליכא עשן אלא שלהבת. ויש שפירשו בתחלה מברכין משום דמסתמא ממוצאי שבת היא אבל בסוף ודאי בשבת התחילה ואיירי בסמוך לשקיעה: [הריטב"א] אחד מברך לכולן משום שנאמר ברב עם הדרת מלך. ולא דמי לפת דאמרינן לעיל פ' כיצד מברכין, ישבו כל אחד מברך לעצמו, דשאני התם כיון שצריך הסבה ולא הסבו אינן רוצין לצאת זה בברכת חבירו, אבל הכא הוי כמו יין אליבא דרב דלא בעי הסבה, ואפילו לר' יוחנן דאמר דיין בעי הסבה, ה"מ יין דחשיב ורגילין להיסב עליו אבל בשאר ברכות כמי שהסבו דמי. [תוספות הרא"ש] [המשך בסוף המסכת]

הגמרא מבארת מה הדין ברואה אש של תנור או כיריים:

אומרת הגמרא, **תָּנֵי חֲדָא** - שנינו בברייתא אחת, **אוּר** [-אש] **שֶׁל תַּנּוּר וְשֶׁל כִּירַיִם**[כג] **מְבָרְכִין עָלָיו** ברכת מאורי האש בהבדלה, **וְתַנְיָא אִידָךְ** - ובברייתא אחרת שנינו, אור של תנור וכיריים **אֵין מְבָרְכִין עָלָיו**. מיישבת הגמרא את הסתירה בין הברייתות, **לֹא קַשְׁיָא**, כלומר אין כאן סתירה, שכן **הָא בַּתְּחִלָּה** - הברייתא שאסרה לברך עסקה בתחילת הסקת התנור קודם שהכניסו לתוכו את הפת, שאש זו נעשית רק כדי לחמם את התנור ולאפות ולא כדי להאיר, **וְהָא לְבַסּוֹף** - הברייתא שהתירה לברך עסקה לאחר שהוסק התנור והפת כבר בתוכו, שהיו מדליקים קסמים דקים בפתח התנור, כדי שהבל האש יעצור את חום התנור שלא יצא, ומשתמשים בו אף כדי להאיר, וכיון שנעשתה אף להאיר מברכים עליה[כד].

★

הגמרא מבארת מה הדין ברואה נר של בית הכנסת:

אומרת הגמרא, **תָּנֵי חֲדָא** - שנינו בברייתא אחת, **אוּר** [-נר] **שֶׁל בֵּית הַכְּנֶסֶת וְשֶׁל בֵּית הַמִּדְרָשׁ**[כה], כלומר הרואים אותו במוצאי שבת דלוק בבית הכנסת, **מְבָרְכִין עָלָיו** ברכת מאורי האש, **וְתַנְיָא אִידָךְ** - ובברייתא אחרת שנינו, **אֵין מְבָרְכִין עָלָיו**. מיישבת הגמרא את הסתירה בין הברייתות, **לֹא קַשְׁיָא**, כלומר אין כאן סתירה, שכן **הָא דְּאִיכָּא אָדָם חָשׁוּב** - הברייתא שאסרה לברך עסקה באופן שיש אדם חשוב בבית הכנסת, ובאופן זה מן הסתם הודלק הנר רק לכבודו ולא כדי להאיר, **וְהָא דְּלֵיכָּא אָדָם חָשׁוּב** - והברייתא שהתירה לברך, עסקה באופן שאין אדם חשוב בבית הכנסת, ובאופן זה בודאי הודלק הנר כדי להאיר[כו].

יישוב נוסף לסתירה בין הברייתות, **וְאִי בָּעֵית אֵימָא** - ואם תרצה אמור **הָא וְהָא**, כלומר שתי הברייתות עוסקות באופן **דְּאִיכָּא** [-שיש] **אָדָם חָשׁוּב** בבית הכנסת, **וְלֹא קַשְׁיָא, הָא דְּאִיכָּא חַזָּנָא** - הברייתא שהתירה לברך עסקה באופן שיש שַׁמָּשׁ האוכל בבית הכנסת[כז], והנר עשוי אף עבורו שיאכל לאורו, וכיון שנעשה אף להאיר מברכים עליו, **וְהָא דְּלֵיכָּא חַזָּנָא** - והברייתא האוסרת לברך עסקה באופן שאין שמש, וכיון שנעשה רק לכבוד האדם חשוב ולא כדי להאיר אין מברכים עליו.

יישוב נוסף לסתירה בין הברייתות, **וְאִבָּעֵית אֵימָא** - ואם תרצה אמור **הָא וְהָא**, כלומר שתי הברייתות עוסקות באופן **דְּאִיכָּא חַזָּנָא** - שיש שמש האוכל בבית הכנסת וכן יש שם אדם חשוב, **וְלֹא קַשְׁיָא, הָא דְּאִיכָּא סִהֲרָא** - הברייתא האוסרת לברך עוסקת באופן שיש לבנה המאירה באופן שיכול השמש לאכול לאורה, ואם כן בודאי לא נעשה הנר להאיר עבורו שהרי אינו צריך לו, אלא נעשה רק לכבוד האדם חשוב, **וְהָא דְּלֵיכָּא סִהֲרָא** - והברייתא המתירה לברך עסקה באופן שאין אור הלבנה מאיר לשמש, ובודאי נעשה הנר אף להאיר לשמש ולכן מברכים עליו.

★

הגמרא מביאה מחלוקת מה יעשו הציבור כאשר בא להם הנר באמצע לימודם:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **הָיוּ יוֹשְׁבִין** כמה אנשים **בְּבֵית הַמִּדְרָשׁ** ולומדים תורה, **וְהֵבִיאוּ אוּר לִפְנֵיהֶם** לברך עליו ברכת הנר במוצאי שבת[כח], **בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים, כָּל אֶחָד וְאֶחָד מְבָרֵךְ לְעַצְמוֹ, וּבֵית הִלֵּל אוֹמְרִים, אֶחָד מְבָרֵךְ לְכוּלָּן**, כלומר אחד מברך בקול והשאר מקשיבים ועונים אמן לברכתו ויוצאים בה. והטעם שיש לעשות כך, **מִשּׁוּם שֶׁנֶּאֱמַר** (משלי יד כח) **'בְּרוֹב עָם הַדְרַת מֶלֶךְ'** - בריבוי העם ניכר כבודו והדרו של המלך[כט], וכן במלכות שמים, כאשר רבים מקיימים מצוה ביחד יש בזה יותר כבוד שמים[ל].

הגמרא מבארת את טעמם של בית שמאי:

מבררת הגמרא, **בִּשְׁלָמָא בֵּית הִלֵּל** - דברי בית הלל מובנים במה שאמרו שאחד מברך לכולם, שכן **מְפָרְשֵׁי טַעֲמָא** - פירשו את טעמם בברייתא, שהוא משום 'ברוב עם הדרת מלך', **אֶלָּא בֵּית שַׁמַּאי מַאי טַעֲמָא** - מה הטעם שאמרו שכל אחד ואחד יברך לעצמו.

משיבה הגמרא, בית שמאי **קָסָבְרִי** [-סברו] שעדיף שכל אחד יברך לעצמו **מִפְּנֵי בִּטּוּל בֵּית הַמִּדְרָשׁ**, כלומר כדי למעט בביטול תורה. שאילו אחד מברך לכולם, מלבד שמתבטלים מלימודם בזמן שמיעת הברכה, עוד צריכים הם להתבטל מלימודם בכדי לענות אחריו 'אמן', ועל כן עדיף שכל אחד יברך לעצמו[לא].

הגמרא מביאה ברייתא לסייע לסברא זו:

תַּנְיָא נַמִּי הָכִי - בברייתא גם שנינו כן, **שֶׁל בֵּית רַבָּן גַּמְלִיאֵל** [-בבית מדרשו], **לֹא הָיוּ אוֹמְרִים 'מַרְפֵּא'** [-ברכת 'אסותא' למתעטש[לב]

אין מברכים עליו, אבל לבסוף כאשר האש נאחזת היטב בעצים, האור צלול ואפשר לברך עליו.

והמאירי (ד"ה כאן) הביא ביאור נוסף, שמדובר שראה את הכבשן בסמוך לשקיעה, ולפיכך אם רואה שהכבשן בתחילתו, מן הסתם הודלק במוצאי שבת ומברכים עליו, אבל אם רואה שהכבשן בסופו, אין מברכים עליו מפני שהודלק בשבת, ואין מברכים על אור שלא שבת ממלאכת עבירה.

כג. **התנור** רחב מלמטה וצר מלמעלה, הכירה שוה מלמעלה ומלמטה [הברייתא נקטה כלים אלו, לפי שיש הבדל בהסקתם בין בתחילה ובסוף, וכדלהלן].

כד. **רש"י** (ד"ה של תנור). ותלמידי רבינו יונה (שם) פירשו שבסוף אין האש עשויה אלא לצורך בדיקת התבשיל אם נאפה היטב.

וכל זה הוא לפי הראשונים הסוברים שאש העשויה לבשל אין מברכים עליה. אך הראב"ד (הו"ד בספר ההשלמה ד"ה תני) סובר שאף כל אש שהודלקה לצורך תשמיש אדם כגון לחמם או לבשל מברכים עליה, ורק אם הוא לכבוד אין מברכים עליה. וכתב שלפי דבריו יש לבאר את חילוק הגמרא בתנור בין תחילה וסוף כפי המובא בהערה לעיל בשם רב האי גאון, שבתחילה אין האור צלול מפני העשן ולכן אין מברכים עליו, או כפי המובא בשם המאירי שמדובר סמוך לחשיכה ולפיכך אם הוא בסוף אפייתו הרי זה סימן שהאור לא שבת ואין מברכים עליו.

כה. **בית** הכנסת הוא המקום שרגילים היו להתפלל בו, בית המדרש הוא המקום שהיו רגילים ללמוד בו תורה.

כו. **רש"י** (ד"ה אור, וד"ה ליכא). ותוספות (ד"ה הא) הביאו שר"ח פירש ההיפך, שאם יש אדם חשוב בודאי הדליקו את הנר להאיר לו, וכשאין אדם חשוב הודלק רק לכבוד בית הכנסת ולא להאיר [ולפירושו, בהכרח צריך לגרוס להלן בתירוץ הבא 'הא והא דליכא אדם חשוב', כלומר, כיון שאין אדם חשוב יש לומר שהודלק לכבוד בית הכנסת ולא כדי להאיר, אלא אם כן יש שמש שאז יש לומר שהודלק כדי שיאכל לאורו. רא"ש (סי' ג)].

כז. **כלומר**, לא בבית הכנסת ממש, שהרי אסור לאכול בבית הכנסת, אלא בבית הסמוך לבית הכנסת וחלונות בית הכנסת פתוחים אליו באופן שהנר מאיר אף עבורו. משנה ברורה (סי' רצח סק"ל) על פי המגן אברהם.

כח. **שהיה** מנהגם לברך על הנר בנפרד משאר ברכות ההבדלה. מאירי (ד"ה היו). אך כתב, שאנו נוהגים על פי דברי רבי יהודה בפסחים (נד.) לברכה עם שאר ברכות ההבדלה על הכוס. אך הוסיף, שאדם שאין לו יין, מברכה כשרואה נר אף שאינו מבדיל.

כט. **מצודת** דוד (שם).

ל. **הקשו** הראשונים (רשב"א ד"ה ובה"א, ועוד), מהמבואר לעיל (מב.) לגבי ברכת המוציא על הפת שאם לא הסבו לסעוד ביחד צריך כל אחד לברך לעצמו ואין לצאת ידי חובה בברכת חבירו. ותירצו, שדווקא בפת שדרך לאוכלו בהסיבה, כיון שלא הסבו הוכיחו שאין רצונם לקבוע עצמם לסעוד ביחד ולכן כל אחד מברך לעצמו, אך כאן בברכת הנר אין דרך להסב, ובכך שרוצים שאחד יברך לכולם נחשב הדבר שקבעו עצמם יחד ומצטרפים לברכה. עוד תירצו תלמידי רבינו יונה (ד"ה על אחד), שבברכת הנר הם מצטרפים יחד אף בלא הסיבה, מכיון שכולם נהנים יחד בשעה אחת מאור הנר, אמנם בשתיית יין כל אחד נהנה בשתייתו, ועל כן צריכים להסב בכדי שיוכלו להצטרף יחד. תירוץ נוסף ראה בפני יהושע (כאן ד"ה ת"ר).

לא. **תלמידי** רבינו יונה (ד"ה כל אחד). אך במעדני יום טוב (על הרא"ש סי' ג אות א) כתב, שלולי דבריהם היה מפרש, שאין הכוונה רק לעיכוב שבעניית אמן, אלא הכוונה לעיכוב שיהיה מחמת ההכנה לברכה, שמפסיקים מלימודם עד שישתקו כולם, כדי שכולם ישמעו את המברך ויכוונו לצאת בברכתו. וסיים שכן נראה מדיוק לשון רש"י (ד"ה מפני). ובאשל אברהם (ברש"י שם) פירש, שביטול בית המדרש, היינו שאין זה טוב שכל הבית מדרש יתבטל בשעה אחת, ויהיה רגע בלא לימוד תורה.

אף בית הלל מודים לסברא זו, ורק כאן סברו שאין לחוש לה מפני שיש מעלה לברך ברוב עם. פתח עינים (ד"ה אלא).

לב. **רש"י** (ד"ה מרפא). ענין זה מקורו מבואר בפרקי דרבי אליעזר (פרק נב), מיום שנבראו שמים וארץ לא היה אדם חולה קודם מותו, אלא היה לפתע מתעטש, ונשמתו יוצאת מנחיריו. עד שבא יעקב אבינו ובקש רחמים שלא תילקח נשמתו בעיטוש פתאום, אלא שיהיה קודם לכן חולה כדי שיהיה לו שהות זמן לקרוא לבניו ולצוותם קודם מותו, והסכים הקב"ה [וקבע הנהגה זו עם כל בני האדם]. ולפיכך חייב אדם לומר בעטישתו

א) ביצה לט. תוספתא דשבת פ"י, ב) [תוספתא פ"ה ע"ש], ג) עיין תוס' לעיל דף מה. ד"ה אם, ד) [תוספתא (ספ"ה) [רפ"ו] דשבת וע"ש היטב ותראה פליאה], ה) תוספתא פרק ה, ו) לקמן סוע"ב, ז) לעיל מג., ח) איוב מא י.

תורה אור השלם

א) בְּרָב עָם הַדְרַת מֶלֶךְ וּבְאֶפֶס לְאֹם מְחִתַּת רָזוֹן: [משלי יד, כח]

לעזי רש"י

לנטירנ"א. פירוש עששית, פנס (רש"י סוכה דף כט ע"א), כלי שנותנין בו הנר (רה"ג כלים פ"ב מ"ד, ערוך ערך פנס ועיין רש"י שבת דף כג ע"א ודף מד ע"א ד"ה עששית):

רב נסים גאון

[שייך לדף נב:]

רשות עם הארץ ומדרסו (חציצה) והיסטו טהורין לחולין וטמאין לתרומה וטומאת מדרסות איתא מיפרשא בחגיגה בפ' אין דורשין (ד' יח) דתנן בגדי עם הארץ מדרס לפרושים בגדי פרושים מדרס לאוכלי תרומה ובתוספתא טהרות (פ"ו) שנו מי שדרסה אשה על בגדיו בגדיו טמאין מדרס ובגמרא דבני מערבא [בחגיגה פ"ב הלכה ז] אמרי ר' יוסא בשם ר' יוחנן במגעות שנו בעא ר' זעירא קמיה ר' יוסא מאיכן נטמא הבגד הזה מדרס אמר ליה תיפתר שהיתה אשתו של עם הארץ יושבת עליו ערומה ובגדי עם הארץ הרי היא אחת משלשה ספיקות שגזרו בראשא כדתנן במס' טהרות בפ"ד (משנה ה) [...] 19/06/2018 [...] ספיקות את התרומה כו' ובפ' הדר עם (עם הארץ) [העכו"ם] בחצר יש כהנה תרומה ובפ' יציאות השבת (דף טו) אמר אמר עולא ספיקות בראשא גזור רבנן עליהן ומכאן נאמר דספק מדרסות דרבנן ובפ' אין דורשין (דף יט) פרישו דהנהו מעלות דרבנן ניתנו ובמסכת בכורות בפ' הלוקח בהמה (דף כ) אית ואיבעית אימא טומאת עם הארץ דרבנן וטומאת משקין דרבנן כו' ונטמא (שולחן) [כסת] למפה אין כלי מטמא כלי הא שמעי' לה נמי כדאמרינן שרץ מטמא את הכלי וכלי מטמא את האוכלין דאלמא כלי אינו מטמא אלא או אוכלין או משקין ואין כלי מטמא כלי ומפרש בפ' אור לי"ד (פסחים דף יח) ולאו ק"ו הוא ומה כלי שמטמא משקה אין מטמא כלי כו' ואמרינן נמי (שם דף יט) האי סכין דנגעה במאי אי נימא דנגעה בבשר והא אין אוכל מטמא כלי אלא דנגעה במחט הא אין [כלין] מטמא כלי ובפ' אין דורשין בעריות (חגיגה דף כ) אמרינן אמאי הסל טהור תטמא מגריפה לסל אין כלי מטמא כלי ואית נמי בשחיטת קדשים (דף צט) בגמרא דטבול יום

אי נימא לא שבת מחמת מלאכה ואפי' היא מלאכה של היתר. כגון של חולה ושל חיה קאמר דאין מברכין: עששית. לנטירנ"א: שהיתה דולקת והולכת. מע"ש ובבית ישראל: למ"ש מברכין. לפי שלא נעבדה בה עבירה, שלא הודלקה בשבת: נכרי שהדליק מישראל. משמשכה מ"ש: הך איסורא אזלא. מתוך שלהבת דולקת והולכת קמא קמא פרח ליה: המוציא שלהבת לר"ה. בשבת חייב. ומוקמינן לה במסכת ביצה כגון דשייפיה לחרס משחא ואתלי בה נורא, דגחלת ליכא אלא שלהבת, ומשום חרס לא מחייב דלית בה שיעורא: מה שעקר לא הניח. והוצאת שבת לא מחייבא עד דאיכא עקירה מרשות זו והנחה ברשות זו: גזירה משום נכרי ראשון ועמוד ראשון. אי שרית בנכרי שהדליק מנכרי משחשכה אתי לברוכי בנכרי שהדליק מבעוד יום, ובאותו אור עצמו שלא נתוסף משחשכה, כגון שמברך עליו סמוך לחשכה מיד: גדול מוכחא מלתא דנכרי הוא. ואין צריך לבדוק אחריו, דאי איתא דישראל הוא לא היה ממהר סמוך לחשכה מיד לאחוז האור בידו: כפי הכבשן. שסורפים בו אבנים לסיד, אם עבה כאור היוצא מפי הכבשן נהורא בריא היא ולהשתמש לאורה היא נעשית: ואם לאו. לאו לאורה נעשית אלא לבשל, ואין מברכין אלא על שנעשה להאיר: בתחלה. בתחלת שרפת אבנים אין האור להאיר: בסוף. לאחר שנשרפו האבנים רוצן מדליקין אור גדול מלמעלה למרק שרפת האבנים, ומשתמשין נמי לאורה: של תנור. בסוף מברכין עליו. לאחר שהוסק התנור והפת בתוכה מדליקין קסמין דקין בפיו להאיר ולקלוט חומו לתוכו, וכיון דמשתמש לאורו מברכין עליו: אור של בית הכנסת. בדאיכא אדם חשוב לכבודו הדליקוה, ולא שצריך לאור אלא לכבוד בעלמא, ואין מברכין עליו: ליכא אדם חשוב. להאיר להם הדליקוה, ומברכין: הא והא דאיכא אדם חשוב. ואי איכא חזנא שמש שאוכל בבית הכנסת אף לאורה עשויה שיאכל החזן לאורה, ומברכין: הא והא דאיכא חזנא. ואיכא סהרא שהחזן יכול לאכול לאורה אין מברכין על הנר, שלא להאיר הדליקוה אלא לכבוד אדם חשוב: מפני בטול בית המדרש. שבזמן שא' מברך לכולם הם צריכים לשתוק מגרסתם כדי שיתכונו כולם וישמעו אליו ויענו אמן: מרפא. לאדם המתעטש, שרגילים לומר אסותא: נר לכבוד. המת עבידא: בשמים עבידי לעבורי ריחא. דסרחונו של מת עבידי, ולא להריח: כל. מת שהוא חשוב להוציא לפניו נר ביום, אם הוציאו בלילה במוצאי שבת לקבורה אין מברכין על אותו נר, דלכבוד עבידא ולא להאיר: וכל. מת שאינו חשוב להוציא נר לפניו ביום אלא בלילה, מברכין עליו אם הוציאוהו במוצאי שבת לקבורה: מברכין עליו. להאיר עבידא: בשמים. שמוליך אדם אסטנים לבית הכסא להעביר ממנו ריח רע של בהכ"ס אין מברכין עליו: ושמן העשוי להעביר את הזוהמא. שמביאים בסוף הסעודה לסוך ידים מזוהמות[ו], והוא מבוסם בבשמים: אין מברכין עליו. בורא עצי בשמים, אלא בורא שמן ערב מברכין אם שמן של אפרסמון הוא[ז]. והא דאמר בכילד מברכין (דף מג.) האי משחא כבישא וטחינא מברכין עליו בע"ב, לא בבא בתוך הסעודה קאמר אלא בבא להריח: לגמור את הכלים. לבשם בעשנו את הבגדים: בטבריא. היו רגילים לגמור ערבי שבתות ובצפורי במו"ש: לא

אי נימא לא שבת מחמת מלאכה אפילו ממלאכה דהתירא והתניא [א]אור של חיה ושל חולה מברכין עליו אר"נ בר יצחק מאי שבת [ב]ששבת מחמת מלאכת עבירה[א] תנ"ה עששית שהיתה דולקת והולכת כל היום כולו למ"ש מברכין עליה[ב]: ת"ר [ג]נכרי שהדליק מישראל וישראל שהדליק מנכרי מברכין עליו נכרי מנכרי אין מברכין עליו מ"ש נכרי מנכרי דלא משום דלא שבת א"ה ישראל מנכרי נמי הא לא שבת וכי תימא הך איסורא אזל ליה והא אחרינא הוא ובידא דישראל קא מתילדא אלא הא [ג]דתניא [ד]המוציא שלהבת לר"ה חייב אמאי חייב מה שעקר לא הניח ומה שהניח לא עקר אלא לעולם דאיסורא נמי איתיה וכי קא מברך אתוספתא דהתירא קא מברך אי הכי נכרי מנכרי נמי אין ה"נ גזרה משום נכרי ראשון ועמוד ראשון: ת"ר [ה]היה מהלך חוץ לכרך וראה אור אם רוב נכרים אינו מברך אם רוב ישראל מברך הא גופא קשיא אמרת אם רוב נכרים אינו מברך הא מחצה על מחצה מברך והדר תני אם רוב ישראל מברך הא מחצה על מחצה אינו מברך בדין הוא [ו]דאפי' ° מחצה על מחצה נמי מברך ואיידי (דתנ'[ד]) רישא רוב נכרים תנא סיפא רוב ישראל: ת"ר היה מהלך חוץ לכרך וראה תינוק ואבוקה בידו בודק אחריו אם ישראל הוא מברך אם נכרי הוא אינו מברך מאי איריא תינוק אפי' גדול נמי אמר רב יהודה אמר רב הכא בסמוך לשקיעת החמה עסקי' גדול מוכחא מילתא דודאי נכרי הוא תינוק אימר ישראל הוא אקרי ונקיט: ת"ר היה מהלך חוץ לכרך וראה אור אם עבה כפי הכבשן מברך עליו ואם לאו אינו מברך עליו תני חדא אור של כבשן מברכין עליו ותניא אידך אין מברכין עליו לא קשיא [ז]הא בתחלה הא לבסוף. תני חדא אור של תנור ושל כירים מברכין עליו ותניא אידך אין מברכין עליו לא קשיא הא בתחלה הא לבסוף. תני חדא אור של בית הכנסת ושל בית המדרש מברכין עליו ותניא אידך אין מברכין עליו ל"ק [ח]הא דאיכא אדם חשוב הא דליכא אדם חשוב ואי בעית אימא הא והא דאיכא [א*] אדם חשוב ולא קשיא [ט]הא דאיכא חזנא הא דליכא חזנא ואב"א הא והא דאיכא חזנא ולא קשיא [י]הא דאיכא סהרא והא דליכא סהרא: ת"ר [כ]היו יושבין בבית המדרש והביאו אור לפניהם בש"א כל אחד ואחד מברך לעצמו [ל]ובה"א אחד מברך לכולן[ו] משום שנאמר [א]ברוב עם הדרת מלך בשלמא ב"ה מפרשי טעמא אלא בית שמאי מאי טעמא קסברי מפני בטול בית המדרש [ז]תניא נמי הכי של בית רבן גמליאל [מ]לא היו אומרים מרפא[ח] בבית המדרש מפני בטול בית המדרש: אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של מתים: מ"ט נר לכבוד הוא דעבידא בשמים לעבורי ריחא הוא דעבידי אמר רב יהודה אמר רב [נ]כל שמוציאין לפניו ביום ובלילה אין מברכין עליו וכל שאין מוציאין לפניו אלא בלילה מברכין עליו. אמר רב הונא [ס]בשמים של בית הכסא ושמן העשוי להעביר את הזוהמא אין מברכין עליו למימרא דכל היכא דלאו לריחא עבידא לא מברכין עלויה מיתיבי [ה] [ע]הנכנס לחנותו של בשם והריח ריח אפילו ישב שם כל היום כלו אינו מברך אלא פעם אחת נכנס ויצא נכנס ויצא מברך על כל פעם ופעם והא הכא דלאו לריחא הוא דעבידא וקמברך אין לריחא נמי הוא דעבידא כי היכי דנירחו אינשי וניתו ונזבון מיניה. תנו רבנן היה מהלך חוץ לכרך והריח ריח אם רוב עובדי כוכבים אינו מברך אם רוב ישראל מברך רבי יוסי אומר אפי' רוב ישראל נמי אינו מברך מפני שבנות ישראל מקטרות לכשפים אטו כולהו לכשפים מקטרן ה"ל מיעוטא לכשפים ומיעוטא נמי לגמר את הכלים אשתכח רובא דלאו לריחא עביד וכל רובא דלאו לריחא עביד לא מברך. אמר ר' חייא בר אבא אמר רבי יוחנן המהלך בערבי שבתות בטבריא ובמוצאי שבתות בצפורי והריח ריח [ע]אינו מברך מפני שחזקתו אינו עשוי אלא לגמר בו את הכלים. תנו רבנן היה מהלך בשוק של עכו"ם[ט] נתרצה להריח הרי זה חוטא:

ואין

וכי תימא הך איסורא אזל ליה. ה"מ לאקשויי אי הכי נכרי מנכרי נמי אלא עדיפא מיניה פריך דה"מ לשנויי כדמשני בסמוך: גזירה משום נכרי ראשון ונכרי ראשון משום עמוד ראשון וכו'. תלא גזרה היא דגזרו חכמים כל אש נכרי שביד הנכרי דאי לא הא לא קיימא הא אבל נכרי שהדליק מישראל וישראל מנכרי מברכין עליו והכי קיימא לן:

הא דאיכא אדם חשוב. אם כן משום כבודו של חשוב[ו] ולא לאורה כך פרש"י ור"ח פירש איפכא באדם חשוב לאורה ובדליכא אדם חשוב עשוי לכבוד בית הכנסת:

אין מברכין עליו. פירש"י מיהו מברכין עליו ברוך שברא שמן ערב והא דאמר לעיל בכילד מברכין (ד' מג.) האי משחא כבישא מברכין עליו בורא עצי בשמים היינו בבא להריח ולא מיירי בתוך הסעודה: באכילה

דולקת והולכת כל היום כולו. ואכלו לאורה אפילו הכי מברכין עליה. וצריך עיון מאי תניא נמי הכי דהא ברייתא היא בהדיא דאור של חיה ושל חולה מברכין עליו. [הריטב"א] גדול מוכחא מילתא דודאי נכרי הוא. ואפילו רוב ישראל בעיר קמ"ל דלא אזלינן הכא בתר רובא. [תוספות הרא"ש] הא בתחלה הא לבסוף. יש שפירשו משום דבתחלה איכא עשן ולא צייל נהורא ובסוף ליכא עשן אלא שלהבת. ויש שפירשו בתחלה מברכין משום דמסתמא ממוצאי שבת היא אבל בסוף ודאי בשבת התחילה ואיירי בסמוך לשקיעה: [הריטב"א] אחד מברך לכולן משום שנאמר ברב עם הדרת מלך. ולא דמי לפת דאמרינן לעיל פ' כיצד מברכין, ישבו כל אחד מברך לעצמו, דשאני התם כיון שצריך הסבה ולא הסבו אינן רוצין לצאת זה בברכת חבירו, אבל הכא הוי כמו יין אליבא דרב דלא בעי הסבה, ואפילו לר' יוחנן דאמר דיין בעי הסבה, ה"מ יין דחשיב ורגילין להיסב עליו אבל בשאר ברכות כמי שהסבו דמי. [תוספות הרא"ש] [המשך בסוף המסכת]

עין משפט
נר מצוה

טו א ב מיי' פכ"ט מהל' שבת הל' כז טוש"ע או"ח סי' רצח סעיף ה:
טז ג מיי' שם הל' כו טוש"ע א"ח שם סעי' ו:
יז ד (מיי' פי"ח מהל' שבת הלכה ה סמג עשין כט):
יח ה (ו) מיי' פכ"ט מהל' שבת הלכה כו סמג עשין (כו) כט טוש"ע או"ח סי' (ריז סעיף ז וסי') רצח סעיף ז:
[ו טוש"ע שם]:
יט ז מיי' שם סמג עשין (כח) כט טוש"ע או"ח סי' רצח סעיף י:
כ ח ט (י) מיי' שם טוש"ע שם סעיף יא:
[י טוש"ע שם]:
כא כ שם סעיף יד:
כב ל מיי' פ"ד מהל' ת"ת הל' ט טוש"ע יו"ד סי' רמו סעיף יז:
כג מ טור [וש"ע] או"ח סי' רצח [סעיף יב]:
כד נ מיי' פ"ט מהל' ברכות הלכה ז ח סמג עשין כז (וכט) טוש"ע או"ח סי' ריז סעיף ב וסי' רצז סעיף ב:
כה ס מיי' פ"ט מהלכות ברכות הלכה ה סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' ריז סעיף א:
כו ע מיי' שם הל' ח טוש"ע שם סעיף ג:

הגהות וציונים

א] בשו"ת הרא"ש (כלל כב סימן ה) נראה שגורס עבודה במקום "עבירה" וכ"ה בכת"י ובבית נתן: ב] גי' הערוך למ"ש מכבה ומדליקה עי' בערך עששית, וברב אלפס כך אי' תנ"ה עששית שהיתה דולקת והולכת כל היום כולו מביאין ממנה אור להבדלה, ועי' ברא"ש (גליון) מה שהביא גי' הערוך תמוה דשם איירי בנר חנוכה ועיין שבת כג ע"א, ועיין גם במגיד תעלומה שכתב גירסת הערוך וכו' לא ידענא לפרושי כלל, ועיין הגהות בן אריה (בילקו"מ): ג] [דתנא] (גליון): ד] בכת"י אסותא: ה] צ"ל של עבודה זרה, וכ"ה בדפו"ר: ו] יש להוסיף הדליקוהו (באה"מ):

הגהות הגר"א

[א] גמ' הא דליכא אדם חשוב ואב"א הא והא דאיכא. נ"ב גירסת ר"ח דליכא:

גליון הש"ס

גמ' מחצה על מחצה נמי מברך. עי' פר"ח יו"ד סי' קי"ד סק"א: רש"י ד"ה מרפא כו' שרגילים לומר כו'. והוא בפרקי דר"א פרק נ"ב מיום שנבראו שמים וארץ לא היה אדם חולה אלא אם היה בדרך או בשוק היה עוטש ונשמתו יוצאת מנחיריו עד שבא יעקב אבינו ובקש רחמים ואמר רבון כל העולמים אל תקח נפשי ממני עד שאצוה את בני ובנותי ונעתר לו לפיכך חייב אדם לומר בעטישתו חיים שנהפך המות הזה לאור שנאמר[ח] עטישותיו תהל אור:

משנת ראשונים

עששית שהיתה

בְּבֵית הַמִּדְרָשׁ מִפְּנֵי בִּטּוּל בֵּית הַמִּדְרָשׁ - כדי שלא לבטל מלימודם. הרי שהקפידו על ביטול לימודם אפילו בתיבה אחת[לג].

★

שנינו במשנה (לעיל נא:), **אֵין מְבָרְכִין לֹא עַל הַנֵּר וְלֹא עַל הַבְּשָׂמִים שֶׁל מֵתִים**[לד].

מבררת הגמרא, **מַאי טַעְמָא** - מהו הטעם שאין מברכים עליהם. מבארת הגמרא, אין מברכים על **נֵר** של מת משום **דִּלְכָבוֹד הוּא דַּעֲבִידָא** - לכבודו של המת הוא עשוי ולא כדי להאיר, ואין מברכים אלא על נר שנעשה להאיר. ואין מברכים על **בְּשָׂמִים** של מתים, משום **דִּלְעַבּוּרֵי רֵיחָא הוּא דַּעֲבִידִי** - להעביר את הריח הרע של המת הוא עשוי[לה], ואין מברכים אלא על בשמים הבאים כדי שיהנו מריחם.

הגמרא מביאה סימן כיצד לקבוע האם הנר נעשה לכבוד המת או להאיר:

אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב, כֹּל שֶׁמּוֹצִיאִין לְפָנָיו בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה, כלומר אם המת היה אדם חשוב בשיעור כזה שרגילים בהלויתו להדליק נרות אף אם ההלויה נעשית ביום ואין צריך לאורם, **אֵין מְבָרְכִין** ברכת מאורי האש **עָלָיו** - על הנרות שמביאים לפניו, מפני שמוכח שנרות אלו נעשו רק לכבוד ולא כדי להאיר[לו]. **וְכֹל** מת שאינו חשוב כל כך, **שֶׁאֵין מוֹצִיאִין לְפָנָיו** נרות **אֶלָּא** כאשר הלויתו נעשית **בַּלַּיְלָה**, מוכח שנעשו כדי להאיר, **וּמְבָרְכִין עָלָיו** - על הנרות שמביאים לפניו בלילה[לז].

הגמרא מביאה אופנים נוספים שאין לברך על הבשמים:

אָמַר רַב הוּנָא, בְּשָׂמִים שֶׁל בֵּית הַכִּסֵּא, דהיינו בשמים שאדם לוקח עמו כאשר הולך לבית הכסא כדי לבטל את הריח הרע שיש שם, **וְכֵן שֶׁמֶן** המבושם בבשמים **הֶעָשׂוּי לְהַעֲבִיר אֶת הַזּוּהֲמָא**, שהיו מביאים אותו בסוף הסעודה כדי לסוך בו את הידים לנקותם מליכלוך המאכלים, **אֵין מְבָרְכִין עָלָיו** ברכת הריח. ואף שנהנה מריחם מכל מקום אין עיקר הכוונה בהבאתם להנאת הריח[לח].

התבאר שאין מברכים על בשמים אלא אם כן באו לריח, הגמרא מקשה על כך מברייתא:

לְמֵימְרָא - מהדינים המוזכרים לעיל מבואר שבאו ללמדנו **דְּכָל הֵיכָא דְּלָאו לְרֵיחָא עֲבִידָא** - שבכל אופן שהבושם לא נעשה לריח **לָא מְבָרְכִין עִלָּוֵיהּ** [-עליו]. **מֵיתִיבֵי** - הקשו על כך בני הישיבה, שנינו בברייתא, **הַנִּכְנָס לַחֲנוּתוֹ שֶׁל בַּשָּׂם** [-מוכר בשמים], **וְהֵרִיחַ רֵיחַ** של בשמים, **אֲפִילּוּ יָשַׁב שָׁם כָּל הַיּוֹם כֻּלּוֹ אֵינוֹ מְבָרֵךְ אֶלָּא פַּעַם אַחַת**, משום שכל זמן שלא הפסיק להריח הכל הנאה אחת ולכן נפטר בברכה אחת, אבל אם **נִכְנַס וְיָצָא נִכְנַס וְיָצָא, מְבָרֵךְ עַל כָּל פַּעַם וָפַעַם** שנכנס, משום שכל פעם שנכנס זו הנאה חדשה, ואין הנאה זו נפטרת במה שבירך על ההנאה הקודמת[לט]. מבארת הגמרא את הקושיא, **וְהָא הָכָא** - והרי כאן בחנותו של בשם, **דְּלָאו לְרֵיחָא הוּא דַּעֲבִידָא** - אין הבושם עומד לריח אלא עומד לסחורה, **וּבְכָל זֹאת קָמְבָרֵךְ**. אם כן מוכח שיש לברך אף על בושם שלא נעשה לריח.

מתרצת הגמרא, **אִין** - אכן יש לברך על בשמים אלו, משום **דִּלְרֵיחָא נַמִּי הוּא דַּעֲבִידָא** - גם לריח הם עשויים, שכן כאשר המוכר מעמיד את סחורתו בחנות הוא ממשמש בה להפיץ ריחה[מ], **כִּי הֵיכִי דְּנִירְחוּ אִינְשֵׁי וְנֵיתוּ וְנִזְבּוּן מִינֵּיהּ** - כדי שיריחו אנשים את ריח הבשמים ויבואו לקנותם.

★

הגמרא מביאה ברייתא העוסקת באדם המסופק איזה בשמים מריח:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **הָיָה מְהַלֵּךְ חוּץ לַכְּרַךְ וְהֵרִיחַ רֵיחַ** של בשמים[מא], **אִם רוֹב** אנשי הכרך הם **עוֹבְדֵי כוֹכָבִים, אֵינוֹ מְבָרֵךְ**, משום שאין לברך על בשמים של עבודה זרה[מב], **וְאִם רוֹב** אנשי הכרך הם **יִשְׂרָאֵל, מְבָרֵךְ**[מג]. **רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, אֲפִילּוּ רוֹב** אנשי הכרך הם **יִשְׂרָאֵל, נַמִּי** [-גם] **אֵינוֹ מְבָרֵךְ, מִפְּנֵי שֶׁבְּנוֹת יִשְׂרָאֵל מְקַטְּרוֹת לִכְשָׁפִים** - מעלות עשן של בשמים בבית כדי לפייס את השדים שלא יזיקו לחולה[מד], ועל ריח זה אין מברכים כיון שאינו נעשה להנאת הריח.

שואלת הגמרא על רבי יוסי:

אַטּוּ כּוּלְּהוּ לִכְשָׁפִים מְקַטְּרָן - וכי כולם מקטרים לכשפים, והלא בוודאי רק מיעוט עושות כן[מה].

'חיים', שנהפך המוות הזה לאור. רעק"א (בגליון הש"ס). אמנם עיין באמרי נועם (גר"א, ד"ה שם), שהביא מהתוספתא (שבת פ"ז ה"ה, ראה גירסת הגר"א שם) שחכמים חולקים על רבן גמליאל, וסוברים שאסור לומר 'אסותא' אף מחוץ לבית המדרש, משום דרכי האמורי.

לג. **מעדני** יום טוב (שם).

לד. **דין** זה נאמר לענין ברכת הנר במוצאי שבת [וכגון שהוציאו את המת לקבורה במוצאי שבת, ורואה שם את הנרות שהוציאו על מיטתו. רש"י (ד"ה וכל)]. אך לענין ברכת הבשמים דין זה אמור אף בחול, שאין מברכים ברכת הריח על בשמים של מתים.

לה. **מדברי** הגמרא משמע שלכל המתים יש ריח רע, אמנם במועד קטן (כז:) מבואר שרק למתים מחולי מעיים יש ריח רע ולא לכל שאר המתים, אלא שתיקנו חכמים להביאם לכל המתים, כדי שחולי מעיים החיים לא יתביישו. מצפה איתן (ד"ה לעבורי).

לו. **רש"י** (ד"ה כל). ואמנם אנו עוסקים בברכת הנר שהיא בלילה של מוצאי שבת ובלילה נהנים מאור הנר, צריך לומר שמדובר שיש לבנה המאירה, ואינם צריכים לנרות כדי להאיר, שהרי אם אין לבנה, בודאי הנרות נעשות גם כדי להאיר ומברכים עליהם. ריטב"א (ד"ה כל). אך תלמידי רבינו יונה (ד"ה כל) פירשו, שבכל אופן אין מברכים על נר זה, מכיון שנעשה גם לכבוד, וכדי שיוכלו לברך עליו צריך שיהיה הנר נעשה רק כדי להאיר.

לז. **לגבי** בשמים של מתים לא נתבאר בגמרא איך ניתן לבדוק לאיזה צורך הובא הבשמים, אך במאירי (שם) מובא סימן בזה בשם הירושלמי (פ"ח ה"ו), שכאשר מוליכים אותם סמוך למיטתו הוא מפני כבוד המת וכדי להעביר את הריח, אך אם מוליכים אותם רחוק ממיטתו, אז הם לצורך ריח טוב למלווים החיים.

לח. **מאירי** (ד"ה בשמים). אמנם כשסך בסוף הסעודה בשמן אפרסמון שמברכים עליו ברכת 'בורא שמן ערב' [כמבואר לעיל (מג.)], מברכים עליו אף באופן זה. והיינו שיש חילוק בין ברכת בורא שמן ערב לברכת בורא עצי בשמים, שברכת בורא שמן ערב מברכים אף כאשר השמן לא בא כדי להריח בו [והטעם לחלק ביניהם, כיון שברכת בורא שמן ערב היא ברכה חשובה, או מפני שקבעה נוסח לעצמה. ראש יוסף (ד"ה אין)]. רש"י (ד"ה אין). והמאירי (שם, ולעיל מג: ד"ה שמן) הביא שיש החולקים על רש"י וסוברים שאף הסך בסוף הסעודה בשמן אפרסמון, כיון שאינו בא לריח אין מברכים עליו כלל.

לט. **ריטב"א** (ד"ה נכנס) ומאירי (ד"ה יש למדין).

מ. **מאירי** (ד"ה הנכנס).

מא. **וכיון** שהוא מחוץ לכרך אינו יכול לברר אלו בשמים הם. על פי היד דוד (ד"ה היה).

מב. **צריך** ביאור, מה בכך שרוב העיר נכרים והלא האיסור לברך על בשמים של גוים הוא דווקא על בשמים הבאים ממסיבתן כמבואר בגמרא לעיל (נג:). [ראה שהבאנו שם בשם תלמידי רבינו יונה (ד"ה אם רוב), שסתם בשמים של גויים עומדים להמכר למסיבת עבודה זרה, ולכן אף אם הריח בשמים העומדים להימכר אין לברך עליהם. אמנם כבר נתבאר שם שרוב הראשונים סוברים שאינו אסור אלא בשמים שבאו ממסיבתן]. והמגן אברהם (סי' ריז סק"ז) ביאר, שמכיון שהריח הגיע עד חוץ לכרך, הרי מוכח שהריח בא ממסיבתן, שהרי סתם בשמים אינם מפיצים ריח כל כך למרחוק.

מג. **לא** התבאר בברייתא מה הדין במחצה יהודים ומחצה גויים, ובמאירי (ד"ה מי) הביא מחלוקת ראשונים בזה. יש אומרים שמברכים עליו [כדין האור המבואר בסוגיא לעיל], משום שיש כאן שתי ספיקות, ספק אם הריח של יהודי או גוי, ואף אם הוא של גוי שמא אינו ממסיבתם. ויש אומרים שבבשמים אין לברך במחצה על מחצה, וביאר הצל"ח על פי דברי המגן אברהם שהובאו לעיל, שכיון שהריח יוצא עד מחוץ לכרך בודאי הוא ממסיבה, אם כן נשאר לנו רק ספק אחד האם הוא ממסיבת יהודים או גויים, ואין לנו לברך עליו מספק. ובביאור הלכה (סי' ריז ד"ה ואם רוב) תלה דין זה, בנידון האם איסור הרחה בבשמים של עבודה זרה הוא מהתורה ויש להחמיר מספק ולא להנות ממנו וממילא אין מברכים עליו, או שהוא מדרבנן ומספק מותר להריחו וממילא אפשר לברך עליו. עיי"ש.

מד. **ועיין** שו"ת חיים ביד (לרבי חיים פלאג"י, סי' לד) שהאריך לדון באיזה אופנים מותר לעשות מעשה זה, וכתב שבאופן שלא קוראים לשדים 'אדונים' וכדומה, אלא רק מקטרים להם כדי לפייסם ולהרחיקם שלא יזיקו, אך התפילות והבקשות הם מאת ה', מותר.

מה. **וכיון** שהרוב אינן עושות כן מדוע לתלות שהריח בא מאותן שמקטרות לכשפים ולא משאר ישראל. מצפה איתן (ד"ה אטו). והקשה הסמיכת חכמים (ד"ה אטו), מה הקושיא על רבי יוסי, והלא אף אם אין רובן מקטרות לכשפים אלא רק מיעוט עושות כן, מכל מקום אין לברך כיון שמצטרפות למיעוט עכו"ם. ותירץ, שאכן אין כוונת הגמרא להקשות על הדין שאמר רבי יוסי, אלא רק על לשונו, שנקט בסתמא ש'בנות ישראל מקטרות לכשפים', ומשמע שכולן עושות כן, ועל כך מקשה הגמרא וכי כולן עושות כן. ומשיבה שאין כוונתו שכולן עשו כן, אלא בא לומר שיש מיעוט נוסף של 'קיטור

מסורת הש"ס
עם הוספות

א) ביצה לט. תוספתא דשבת פ"י, ב) [תוספתא פ"ה ע"ש], ג) עיין תוס' לעיל דף מה. ד"ה אם, ד) [תוספתא (ספ"ה) [רפ"ח] דשבת וע"ש היטב ותראה פליאה], ה) תוספתא פרק ה, ו) לקמן סוע"ב, ז) לעיל מג., ח) איוב מא י.

אי נימא לא שבת מחמת מלאכה אפילו ממלאכה דהתירא והתניא [א]אור של חיה ושל חולה מברכין עליו אר"נ בר יצחק מאי שבת [ב]ששבת מחמת מלאכת עבירה[א] תנ"ה עששית שהיתה דולקת והולכת כל היום כולו למ"ש מברכין עליה[ב]: ת"ר [ג]נכרי שהדליק מישראל וישראל שהדליק מנכרי מברכין עליו נכרי מנכרי אין מברכין עליו מ"ש נכרי מנכרי דלא משום דלא שבת א"ה ישראל מנכרי נמי הא לא שבת וכי תימא הך איסורא אזל ליה והא אחרינא הוא ובידא דישראל קא מתילדא אלא הא [ה]דתניא [ד]המוציא שלהבת לר"ה חייב אמאי חייב מה שעקר לא הניח ומה שהניח לא עקר אלא לעולם דאיסורא נמי איתיה וכי קא מברך אתוספתא דהתירא קא מברך אי הכי נכרי מנכרי נמי אין ה"נ גזרה משום נכרי ראשון ועמוד ראשון: ת"ר [ה]היה מהלך חוץ לכרך וראה אור אם רוב נכרים אינו מברך אם רוב ישראל מברך הא גופא קשיא אמרת אם רוב נכרים אינו מברך הא מחצה על מחצה מברך והדר תני אם רוב ישראל מברך הא מחצה על מחצה אינו מברך בדין הוא [ו]דאפי' °מחצה על מחצה נמי מברך ואיידי (דתנ'[ג]) רישא רוב נכרים תנא סיפא רוב ישראל: ת"ר היה מהלך חוץ לכרך וראה תינוק ואבוקה בידו בודק אחריו אם ישראל הוא מברך אם נכרי הוא אינו מברך מאי איריא תינוק אפי' גדול נמי אמר רב יהודה אמר רב הכא בסמוך לשקיעת החמה עסקי' גדול מוכחא מילתא דודאי נכרי הוא תינוק אימר ישראל הוא אקרי ונקיט: ת"ר היה מהלך חוץ לכרך וראה אור אם עבה כפי הכבשן מברך עליו ואם לאו אינו מברך עליו תני חדא אור של כבשן מברכין עליו ותניא אידך אין מברכין עליו לא קשיא [ז]הא בתחלה הא לבסוף. תני חדא אור של תנור ושל כירים מברכין עליו ותניא אידך אין מברכין עליו לא קשיא הא בתחלה הא לבסוף. תני חדא אור של בית הכנסת ושל בית המדרש מברכין עליו ותניא אידך אין מברכין עליו ל"ק [ח]הא דאיכא אדם חשוב הא דליכא אדם חשוב ואי בעית אימא הא והא דאיכא [א] אדם חשוב ולא קשיא [ט]הא דאיכא חזנא הא דליכא חזנא ואב"א הא והא דאיכא חזנא ולא קשיא [י]הא דאיכא סהרא והא דליכא סהרא: ת"ר [ז]היו יושבין בבית המדרש והביאו אור לפניהם בש"א כל אחד ואחד מברך לעצמו [כ]ובה"א אחד מברך לכולן[ג] משום שנאמר [א]ברוב עם הדרת מלך בשלמא ב"ה מפרשי טעמא אלא בית שמאי מאי טעמא קסברי מפני בטול בית המדרש [ז]תניא נמי הכי של בית רבן גמליאל [ל]לא היו אומרים מרפא[ד] בבית המדרש מפני בטול בית המדרש: אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של מתים: מ"ט נר לכבוד הוא דעבידא בשמים לעבורי ריחא הוא דעבידי אמר רב יהודה אמר רב [מ]כל שמוציאין לפניו ביום ובלילה אין מברכין עליו וכל שאין מוציאין לפניו אלא בלילה מברכין עליו. אמר רב הונא [נ]בשמים של בית הכסא ושמן העשוי להעביר את הזוהמא אין מברכין עליו למימרא דכל היכא דלאו לריחא עבידא לא מברכין עלויה מיתיבי [ה] [ס]הנכנס לחנותו של בשם והריח ריח אפילו ישב שם כל היום כלו אינו מברך אלא פעם אחת נכנס ויצא נכנס ויצא מברך על כל פעם ופעם והא הכא דלאו לריחא הוא דעבידא וקמברך אין לריחא נמי הוא דעבידא כי היכי דנירחו אינשי וניתו ונזבון מיניה. תנו רבנן היה מהלך חוץ לכרך והריח ריח אם רוב עובדי כוכבים אינו מברך אם רוב ישראל מברך רבי יוסי אומר אפי' רוב ישראל נמי אינו מברך מפני שבנות ישראל מקטרות לכשפים אטו כולהו לכשפים מקטרן ה"ל מיעוטא לכשפים ומיעוטא נמי לגמר את הכלים אשתכח רובא דלאו לריחא עביד וכל רובא דלאו לריחא עביד לא מברך. אמר ר' חייא בר אבא אמר רבי יוחנן המהלך בערבי שבתות בטבריא ובמוצאי שבתות בצפורי והריח ריח [ע]אינו מברך מפני שחזקתו אינו עשוי אלא לגמר בו את הכלים. תנו רבנן היה מהלך בשוק של עכו"ם[ו] נתרצה להריח הרי זה חוטא:

ואין

רש"י

אי נימא לא שבת מחמת מלאכה ואפי' היא מלאכה של היתר. כגון של חולה ושל חיה קאמר דאין מברכין: עששית. לנטירנ"א: שהיתה דולקת והולכת. מע"ש ובבית ישראל: למ"ש מברכין. לפי שלא נעבדה בה עבירה, שלא הודלקה בשבת: נכרי שהדליק מישראל. משחשכה מ"ש: הך איסורא אזלא. מתוך שהלהבת דולקת והולכת קמא קמא פרח ליה: המוציא שלהבת לר"ה. בשבת חייב. ומוקמינן לה במסכת ביצה כגון דשייפיה לחרס משחא ותלי בה נורא, דגאלא ליכא אלא שלהבת, ומשום חרס לא מחייב דלית בה שיעורא: מה שעקר לא הניח. והוצאת שבת לא מחייבא עד דאיכא עקירה מרשות זו והנחה ברשות זו: גזירה משום נכרי ראשון ועמוד ראשון. אי שרית בנכרי שהדליק מנכרי משחשכה אתי לברוכי בנכרי שהדליק מבעוד יום, ובאותו אור עצמו שלא נתוסף משחשכה, כגון שמברך עליו סמוך לחשכה מיד: גדול מוכחא מלתא דנכרי הוא. ואין צריך לבדוק אחריו, דאי איתא דישראל הוא לא היה ממהר סמוך לחשכה מיד לאחוז האור בידו: כפי הכבשן. שסורפים בו אבנים לסיד, אם עבה כאור היוצא מפי הכבשן נהורא בריא היא ולהשתמש לאורה היא נעשית: ואם לאו. לאו לאורה נעשית אלא לבשל, ואין מברכין אלא על שנעשה להאיר: בתחלה. בתחלת שרפת אבנים אין האור להאיר: בסוף. לאחר שנשרפו האבנים רובן מדליקין אור גדול מלמעלה למרק שרפת האבנים, ומשתמשין נמי לאורה: של תנור. בסוף מברכין עליו. לאחר שהוסק התנור והפת בתוכה מדליקין קסמין דקין בפיו להאיר ולקלוט חומו לתוכו, וכיון דמשתמש לאורו מברכין עליו: אור של בית הכנסת. בדאיכא אדם חשוב לכבודו הדליקוה, ולא שצריך לאור אלא לכבוד בעלמא, ואין מברכין עליו: ליכא אדם חשוב. להאיר להם הדליקוה, ומברכין: הא והא דאיכא אדם חשוב. ואי איכא חזנא שמש שאוכל בבית הכנסת אף לאורה עשויה שיאכל החזן לאורה, ומברכין: הא והא דאיכא חזנא. ואיכא סהרא שהחזן יכול לאכול לאורה אין מברכין על הנר, שלא להאיר הדליקוה אלא לכבוד אדם חשוב: מפני בטול בית המדרש. שבזמן שא' מברך לכולם הם צריכים לשתוק מגרסתם כדי שיתכונו כולם וישמעו אליו ויענו אמן: מרפא. לאדם המתעטש, °שרגילים לומר אסותא: נר לכבוד. המת עבידא: בשמים עבידי לעבורי ריחא. דסרחונו של מת עבידי, ולא להריח: כל. מת שהוא חשוב להוציא לפניו נר ביום, אם הוציאו בלילה במוצאי שבת לקבורה אין מברכין על אותו נר, דלכבוד עבידא ולא להאיר: וכל. מת שאינו חשוב להוציא נר לפניו ביום אלא בלילה, מברכין עליו אם הוציאוהו במוצאי שבת לקבורה: מברכין עליו. דלהאיר עבידא: בשמים. שמוליך אדם אסטנים לבית הכסא להעביר ממנו ריח רע של בהכ"ס אין מברכין עליו: ושמן העשוי להעביר את הזוהמא. שמביאים בסוף הסעודה לסוך ידים מזוהמות[ו], והוא מבושם בבשמים: אין מברכין עליו. בורא עצי בשמים, אלא בורא שמן ערב מברכין אם שמן של אפרסמון הוא[ז]. והא דאמר בכילד מברכין (דף מג.) האי משחא כבישה וטחינה מברכין עליו בע"ב, לא בבא בתוך הסעודה קאמר אלא בבא להריח: לגמר את הכלים. לבשם בעשנו את הבגדים: בטבריא. היו רגילים לגמר ערבי שבתות ובצפורי במו"ש:

לא

תוספות

וכי תימא הך איסורא אזל ליה. ה"מ לאקשויי אי הכי נכרי מנכרי נמי אלא עדיפא מיניה פריך דה"מ לשנויי כדמשני בסמוך: גזירה משום נכרי ראשון ונכרי ראשון משום עמוד ראשון וכו'. תלא גזרה היא דגזרו חכמים כל אש נכרי שביד הנכרי דאי לא הא לא קיימא הא אבל נכרי שהדליק מישראל וישראל מנכרי מברכין עליו והכי קיימא לן: הא דאיכא אדם חשוב. אם כן משום כבודו של חשוב[ז] ולא לאורה כך פרש"י ור"ח פירש איפכא באדם חשוב לאורה ובדליכא אדם חשוב עשוי לכבוד בית הכנסת: אין מברכין עליו. פירש"י מיהו מברכין עליו ברוך שברא שמן ערב והא דאמר לעיל בכילד מברכין (ד' מג.) האי משחא כבישא מברכין עליו בורא עצי בשמים היינו בבא להריח ולא איירי בתוך הסעודה:

בלילה

עין משפט
נר מצוה

טו א ב מיי' פכ"ט מהל' שבת הל' כו טוש"ע או"ח סי' רצח סעיף ה:
טז ג מיי' שם הל' כו טוש"ע א"ח שם סעי' ו:
יז ד (מיי' פי"ח מהל' שבת הלכה ה סמג עשין כט):
יח ה (ו) מיי' פכ"ט מהל' שבת הלכה כו סמג עשין (כו) כט טוש"ע או"ח סי' (ריז סעיף ז וסי') רצח סעיף ז:
[ו טוש"ע שם]:
יט ז מיי' שם סמג עשין (כח) כט טוש"ע או"ח סי' רצח סעיף י:
כ ח ט (י) מיי' שם טוש"ע שם סעיף יא:
[י טוש"ע שם]:
כא כ שם סעיף יד:
כב ל מיי' פ"ד מ[הלכות ע"ז] הל' ט טוש"ע יו"ד סי' רמו סעיף יז:
כג מ טור [וש"ע] או"ח סי' רצח [סעיף יב]:
כד נ מיי' פ"ט מהל' ברכות הלכה ז ח סמג עשין כז (וכט) טוש"ע או"ח סי' ריז סעיף ב וסי' רצז סעיף ב:
כה ס מיי' פ"ט מהלכות ברכות הלכה ה סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' ריז סעיף א:
כו ע מיי' שם הל' ח טוש"ע שם סעיף ג:

הגהות וציונים

א] בשו"ת הרא"ש (כלל כב סימן ה) נראה שגורס עבודה במקום "עבירה" וכ"ה בכת"י ובבית נתן: ב] גי' הערוך למ"ש מכבה ומדליקה עי' בערך עששית, וברב אלפס כך אי' תנ"ה עששית שהיתה דולקת והולכת כל היום כולו מביאין ממנה אור להבדלה, ועי' בראש (גליון) מה שהביא גי' הערוך תמוה דשם איירי בנר חנוכה ועיין שבת כג ע"א, ועיין גם במגיד תעלומה שכתב גירסת הערוך וכו' לא ידענא לפרושי כלל, ועיין הגהות בן אריה (בילקו"מ): ג] [דתנא] (גליון): ד] בכת"י אסותא: ה] צ"ל של עבודה זרה, וכ"ה בדפו"ר: ו] יש להוסיף הדליקוהו (באה"מ):

הגהות הגר"א

[א] גמ' הא דליכא אדם חשוב ואב"א הא והא דאיכא. נ"ב גירסת ר"ח דליכא:

גליון הש"ס

גמ' מחצה על מחצה נמי מברך. עי' פר"ח יו"ד סי' קי"ד סק"א: רש"י ד"ה מרפא כו' שרגילים לומר כו'. והוא בפרקי דר"א פרק נ"ב מיום שנבראו שמים וארץ לא היה אדם חולה אלא אם היה בדרך או בשוק היה עוטש ונשמתו יוצאת מנחיריו עד שבא יעקב אבינו ובקש רחמים ואמר רבון כל העולמים אל תקח נפשי ממני עד שאצוה את בני ובנותי ונעתר לו לפיכך חייב אדם לומר בעטישתו חיים שנהפך המות הזה לאור שנאמר[ח] עטישותיו תהל אור:

תורה אור השלם

א) בְּרָב עָם הַדְרַת מֶלֶךְ וּבְאֶפֶס לְאֹם מְחִתַּת רָזוֹן: [משלי יד, כח]

לעזי רש"י

לנטירנ"א. פירוש עששית, פנס (רש"י סוכה דף כט ע"א), כלי שנותנין בו הנר (רה"ג כלים פ"ב מ"ד, ערוך ערך פנס ועיין רש"י שבת דף כג ע"א ודף מד ע"א ד"ה עששית):

רב נסים גאון

[שייך לדף נב:]

רשות עם הארץ ומדרסו (וחציצו) והיסטו טהורין לחולין וטמאין לתרומה וטומאת מדרסות איתא מיפרשא בחגיגה בפ' אין דורשין (ד' יח) דתנן בגדי עם הארץ מדרס לפרושים בגדי פרושים מדרס לאוכלי תרומה ובתוספתא טהרות (פ"ו) שנו מי שדרסה אשה על בגדיו בגדיו טמאין מדרס ובגמרא דבני מערבא [בחגיגה פ"ב הלכה ז] אמרי ר' יסא בשם ר' יוחנן במגעות שנו בעא ר' זעירא קמיה ר' יסא מאיכן נטמא הבגד הזה מדרס אמר ליה תיפתר שהיתה אשתו של עם הארץ יושבת עליו ערומה ובגדי עם הארץ הרי היא אחת משׁשה ספיקות שגזרו באושא כדתנן במס' טהרות בפ"ד (משנה ה) על ו' ספיקות שורפין את התרומה כו' ובפ' הדר עם (עם הארץ) [העכו"ם] בחצר יש כהנה רבות ובפ' יציאות השבת (דף טו) אמרי אמר עולא ספיקות באושא גזור רבנן עליהן ומכאן נאמר דספק מדרסות דרבנן ובפ' אין דורשין (דף יט) פרישו דהנהו מעלות דרבנן נינהו ובמסכת בכורות בפ' הלוקח בהמה (דף כג) אית ואיבעית אימא טומאת עם הארץ דרבנן וטומאת משקין דרבנן כו': ונטמא (שולחן) [כסת] למפה אין כלי מטמא כלי הא שמעי' לה נמי כדאמרינן שרץ מטמא את הכלי וכלי מטמא את האוכלין דאלמא כלי אינו מטמא אלא או אוכלין או משקין ואין כלי מטמא כלי ומפרש בפ' אור לי"ד (פסחים דף יח) ולאו ק"ו הוא ומה כלי שמטמא משקה אין מטמא כלי כו' ואמרינן נמי (שם דף יט) האי סכין דנגעה במאי אי נימא דנגעה בבשר והא אין אוכל מטמא כלי אלא דנגעה במחט הא אין [כלין] מטמא כלי ובפ' אין דורשין בעריות (חגיגה דף כ) אמרינן אמאי הסל טהור תטמא מגריפה לסל אין כלי מטמא כלי ואית נמי בשחיטת קדשים (דף צט) בגמרא דטבול יום ובגמ' דבני מערבא גרסי מתניתא בשולחן של שיש או של פרקים שאינן מקבלין טומאה: אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של עכו"ם. הואיל ותנן מעיקרא אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של גוים אמאי איצטריך תו למיתני של עכו"ם אלא מכלל דהאי עכו"ם דישראל היא והכי אמרינן בתלמוד ארץ ישראל של עכו"ם ולא של גוים היא תיפתר בעכו"ם של ישראל:

משנת ראשונים

עששית שהיתה דולקת והולכת כל היום כולו. ואכלו לאורה אפילו הכי מברכין עליה. וצריך עיון מאי תניא נמי הכי דהא ברייתא היא בהדיא דאור של חיה ושל חולה מברכין עליו. [הריטב"א] גדול מוכחא מילתא דודאי נכרי הוא. ואפילו רוב ישראל בעיר קמ"ל דלא אזלינן הכא בתר רובא. [תוספות הרא"ש] הא בתחלה הא לבסוף. יש שפירשו משום דבתחלה איכא עשן ולא צייל נהורא ובסוף ליכא עשן אלא שלהבת. ויש שפירשו בתחלה מברכין משום דמסתמא ממוצאי שבת היא אבל בסוף ודאי בשבת התחילה ואיירי בסמוך לשקיעה: [הריטב"א] אחד מברך לכולן משום שנאמר ברב עם הדרת מלך. ולא דמי לפת דאמרינן לעיל פ' כיצד מברכין, ישבו כל אחד מברך לעצמו, דשאני התם כיון שצריך הסבה ולא הסבו אינן רוצין לצאת זה בברכת חבירו, אבל הכא הוי כמו יין אליבא דרב דלא בעי הסבה, ואפילו לר' יוחנן דאמר דיין בעי הסבה, ה"מ יין דחשיב ורגילין להיסב עליו אבל בשאר ברכות כמי שהסבו דמי. [תוספות הרא"ש] [המשך בסוף המסכת]

מתרצת הגמרא, **הֲוָה לֵיהּ מִיעוּטָא לְכַשָּׁפִים** - יש מיעוט הנעשה לכשפים, **וּמִיעוּטָא נַמִּי לְגַמֵּר אֶת הַכֵּלִים** - ובנוסף לכך יש מיעוט הנעשה כדי לתת ריח טוב בבגדים[מו] **אִשְׁתְּכַח** - נמצא, שיש בכרך **רוּבָּא דְּלָאו לְרֵיחָא עֲבִיד** - רוב בשמים שאינו נעשה להנאת הריח אלא לדברים אחרים[מז], **וְכָל רוּבָּא דְּלָאו לְרֵיחָא עֲבִיד** - ומכיון שיש רוב בשמים שאינם נעשים להנאת ריח, **לֹא מְבָרֵךְ** עליו, שכן אנו תולים שהוא מן הרוב בשמים שבעיר שאין מברכים עליו.

אָמַר רַבִּי חִיָּיא בַּר אַבָּא אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, הַמְהַלֵּךְ בְּעַרְבֵי שַׁבָּתוֹת בָּעִיר טְבֶרְיָא וְכן ההולך **בְּמוֹצָאֵי שַׁבָּתוֹת בָּעִיר צִפּוֹרִי, וְהֵרִיחַ רֵיחַ** ואינו יכול לברר לשם מה נעשה הריח[מח], **אֵינוֹ מְבָרֵךְ** עליו ברכת הריח, **מִפְּנֵי שֶׁחֶזְקָתוֹ אֵינוֹ עָשׂוּי אֶלָּא לְגַמֵּר בּוֹ אֶת הַכֵּלִים**. כלומר מן הסתם נעשה כדי לתת ריח טוב בבגדים ולא כדי להנות בריחו, שכן בזמנים אלו היה מנהגם לגמר את הכלים[מט].

★

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **הָיָה מְהַלֵּךְ בְּשׁוּק שֶׁל (עכו"ם) [עֲבוֹדָה זָרָה]**, והריח ריח בשמים של עבודה זרה, **וְנִתְרַצָּה לַהֲרִיחַ**, כלומר הריח בכוונה, **הֲרֵי זֶה חוֹטֵא**. שאף על פי שאין בריח ממש מכל מקום יש בו איסור הנאה[נא].

★

לכשפים', ומיעוט זה מצטרף לאותן ריחות שאין לברך עליהם [ולא הזכירם כיון שהדבר ידוע שהם קיימים בכל מקום, ואין צריך להזכירם].

מו. 'גימור הכלים' נעשה על ידי שהיו מניחים בשמים על גבי אש, ועשן הבשמים היה עולה ונותן ריח טוב בבגדים. על פי רש"י (ד"ה לגמר, ובכתובות ז. ד"ה מוגמר).

מז. והיינו שאם נצרף את שני מיעוטים אלו למיעוט עכו"ם נמצא שיש רוב בשמים שאין לברך עליהם, שכן כל מיעוט נידון כרבע, וכשנצרף את שלושת המיעוטים, מיעוט עכו"ם ומיעוט לכשפים ומיעוט לגמר את הכלים, נמצא שיש רוב ריחות שאין לברך עליהם. אבל אם היה רק שני מיעוטים היה לפנינו מחצה על מחצה, והיה אפשר לברך עליו [כמבואר בסוגיא לעיל לגבי הרואה אור מכרך שיש בו מחצה יהודים ומחצה גויים]. רש"ש (ד"ה ה"ל). [ולפירושו צריך לומר שלשון הגמרא 'רובא דלאו לריחא עבדי' היא לאו בדווקא, שהרי המיעוט עכו"ם שאין מברכים עליו הוא משום שיש בו איסור עבודה זרה ולא משום שהוא 'לאו לריחא', אלא כוונת הגמרא לומר שיש רוב ריח שאין לברך עליו, ונקטה לשון זו משום כשפים ולגמר את הכלים]. אך עיין בהגהות ראמ"ה ובמצפה איתן (ד"ה ה"ל) שכתבו שאין לצרף את המיעוט עכו"ם לשני מיעוטים אלו [ראה שם טעמם] ולדבריהם די בשני מיעוטים אלו כדי שיהיה רוב דלאו לריחא.

מח. מלשון הגמרא 'בטבריה' 'בציפורי' משמע שהיה מהלך בתוך העיר ולא רק מחוצה לה, וכן מבואר מדברי הראשונים שגרסו 'בשוקי טבריה' 'בשוקי ציפורי', ומכל מקום פשוט שמדובר באופן שאינו יודע מהיכן בא הריח, שהרי אם יודע שנעשה לריח בודאי מברך עליו.

מט. **בטבריא** היו רגילים לגמר בערב שבת ובציפורי היו רגילים לגמר במוצאי שבת. והטעם לכך, ביאר תוספות הרא"ש (ד"ה מפני) שבטבריא עשו זאת דווקא בערבי שבתות כדי שממילא יהיה ריח טוב לכבוד השבת, ובציפורי עשו זאת במוצאי שבת כדי להתנחם על ידי הריח הטוב מן הצער שהיה להם באבידת הנפש יתירה. ביאור נוסף ראה ביעב"ץ (ד"ה בע"ש).

נ. תוקן על פי הגהות וציונים. אמנם לפי שיטת תלמידי רבינו יונה (ד"ה אם רוב נכרים), שעל כל בשמים של גויים שעומדים למכירה אין לברך, משום שמן הסתם עומדים להימכר למסיבת עבודה זרה, אפשר לקיים את הגירסא 'עכו"ם', דהיינו שאף המהלך בסתם שוק של גויים אסור לו להריח מן הבשמים העומדים למכירה.

נא. **מאירי** (ד"ה היה). שנאמר (דברים יג יח) 'ולא ידבק בידך מאומה מן החרם'. רמב"ם (פירוש המשניות, פ"ח מ"ו). בפשטות משמע שהוא איסור מהתורה, אך עיין בביאור הלכה (סי' רז ד"ה ואם רוב) שהסתפק שמא איסור הנאה מן הריח הוא רק מדרבנן.

אי נימא לא שבת מחמת מלאכה אפילו ממלאכה דהתירא והתניא [א]אור של חיה ושל חולה מברכין עליו אר"נ בר יצחק מאי שבת [ב]ששבת מחמת מלאכת עבירה[א] תנ"ה עששית שהיתה דולקת והולכת כל היום כולו למ"ש מברכין עליה[ב]: ת"ר [ג]נכרי שהדליק מישראל וישראל שהדליק מנכרי מברכין עליו נכרי מנכרי אין מברכין עליו מ"ש נכרי מנכרי דלא משום דלא שבת א"ה ישראל מנכרי נמי הא לא שבת וכי תימא הך איסורא אזל ליה והא אחרינא הוא ובידא דישראל קא מתילדא אלא הא [ג]דתניא [ד]המוציא שלהבת לר"ה חייב אמאי חייב מה שעקר לא הניח ומה שהניח לא עקר אלא לעולם דאיסורא נמי איתיה וכי קא מברך אתוספתא דהתירא קא מברך אי הכי נכרי מנכרי נמי אין ה"נ גזרה משום נכרי ראשון ועמוד ראשון: ת"ר [ה]היה מהלך חוץ לכרך וראה אור אם רוב נכרים אינו מברך אם רוב ישראל מברך הא גופא קשיא אמרת אם רוב נכרים אינו מברך הא מחצה על מחצה מברך והדר תני אם רוב ישראל מברך הא מחצה על מחצה אינו מברך בדין הוא [ו]דאפי' [ס]מחצה על מחצה נמי מברך ואיידי (דתנ'[ד]) רישא רוב נכרים תנא סיפא רוב ישראל: ת"ר היה מהלך חוץ לכרך וראה תינוק ואבוקה בידו בודק אחריו אם ישראל הוא מברך אם נכרי הוא אינו מברך מאי איריא תינוק אפי' גדול נמי אמר רב יהודה אמר רב הכא בסמוך לשקיעת החמה עסקי' גדול מוכחא מילתא דודאי נכרי הוא תינוק אימר ישראל הוא אקרי ונקיט: ת"ר היה מהלך חוץ לכרך וראה אור אם עבה כפי הכבשן מברך עליו ואם לאו אינו מברך עליו תני חדא אור של כבשן מברכין עליו ותניא אידך אין מברכין עליו לא קשיא [ז]הא בתחלה הא לבסוף. תני חדא אור של תנור ושל כירים מברכין עליו ותניא אידך אין מברכין עליו לא קשיא הא בתחלה הא לבסוף. תני חדא אור של בית הכנסת ושל בית המדרש מברכין עליו ותניא אידך אין מברכין עליו ל"ק [ח]הא דאיכא אדם חשוב הא דליכא אדם חשוב ואי בעית אימא הא והא דאיכא [א]אדם חשוב ולא קשיא [ט]הא דאיכא חזנא הא דליכא חזנא ואב"א הא והא דאיכא חזנא ולא קשיא [י]הא דאיכא סהרא והא דליכא סהרא: ת"ר [ט]היו יושבין בבית המדרש והביאו אור לפניהם בש"א כל אחד ואחד מברך לעצמו [כ]ובה"א אחד מברך לכולן[ג] משום שנאמר [א]ברוב עם הדרת מלך בשלמא ב"ה מפרשי טעמא אלא בית שמאי מאי טעמא קסברי מפני בטול בית המדרש [ז]תניא נמי הכי של בית רבן גמליאל [ל]לא היו אומרים מרפא[ד] בבית המדרש מפני בטול בית המדרש: אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של מתים: מ"ט נר לכבוד הוא דעבידא בשמים לעבורי ריחא הוא דעבידי אמר רב יהודה אמר רב [מ]כל שמוציאין לפניו ביום ובלילה אין מברכין עליו וכל שאין מוציאין לפניו אלא בלילה מברכין עליו. אמר רב הונא [נ]בשמים של בית הכסא ושמן העשוי להעביר את הזוהמא אין מברכין עליו למימרא דכל היכא דלאו לריחא עבידא לא מברכין עלויה מיתיבי [ה][ס]הנכנס לחנותו של בשם והריח ריח אפילו ישב שם כל היום כלו אינו מברך אלא פעם אחת נכנס ויצא נכנס ויצא מברך על כל פעם ופעם והא הכא דלאו לריחא הוא דעבידא וקמברך אין לריחא נמי הוא דעבידא כי היכי דנירחו אינשי וניתו ונזבון מיניה. תנו רבנן היה מהלך חוץ לכרך והריח ריח אם רוב עובדי כוכבים אינו מברך אם רוב ישראל מברך רבי יוסי אומר אפי' רוב ישראל נמי אינו מברך מפני שבנות ישראל מקטרות לכשפים אטו כולהו לכשפים מקטרן ה"ל מיעוטא לכשפים ומיעוטא נמי לגמר את הכלים אשתכח רובא דלאו לריחא עביד וכל רובא דלאו לריחא עביד לא מברך. אמר ר' חייא בר אבא אמר רבי יוחנן המהלך בערבי שבתות בטבריא ובמוצאי שבתות בצפורי והריח ריח [ע]אינו מברך מפני שחזקתו אינו עשוי אלא לגמר בו את הכלים. תנו רבנן היה מהלך בשוק של עכו"ם[ו] נתרצה להריח הרי זה חוטא:

ואין

אי נימא לא שבת מחמת מלאכה ואפי' היא מלאכה של היתר. כגון של חולה ושל חיה קאמר דאין מברכין: **עששית.** לנטירנ"א: **שהיתה דולקת והולכת.** מע"ש ובבית ישראל: **למ"ש מברכין.** לפי שלא נעבדה בה עבירה, שלא הודלקה בשבת: **נכרי שהדליק מישראל.** משתשכה מ"ש: **הך איסורא אזלא.** מתוך שהשלהבת דולקת והולכת קמא קמא פרח ליה: **המוציא שלהבת לר"ה.** בשבת חייב. ומוקמינן לה במסכת ביצה כגון דשייפיה לחרס משחא ואתלי בה נורא, דגחלת ליכא אלא שלהבת, ומשום חרס לא מחייב דלית בה שיעורא: **מה שעקר לא הניח.** והוצאת שבת לא מחייבא עד דאיכא עקירה מרשות זו והנחה ברשות זו: **גזירה משום נכרי ראשון ועמוד ראשון.** אי שרית בנכרי שהדליק מנכרי משחשכה אתי לברוכי בנכרי שהדליק מבעוד יום, ובאותו אור עצמו שלא נתוסף משחשכה, כגון שמברך עליו סמוך לחשכה מיד: **גדול מוכחא מלתא** דנכרי הוא. ואין צריך לבדוק אחריו, דאי איתא דישראל הוא לא היה ממהר סמוך לחשכה מיד לאחוז האור בידו: **כפי הכבשן.** ששורפים בו אבנים לסיד, אם עבה כאור היוצא מפי הכבשן נהורא בריא היא ולהשתמש לאורה היא נעשית: **ואם לאו.** לאו לאורה נעשית אלא לבשל, ואין מברכין אלא על שנעשה להאיר: **בתחלה.** בתחלת שרפת אבנים אין האור להאיר: **בסוף.** לאחר שנשרפו האבנים רוצן מדליקין אור גדול מלמעלה למרק שרפת האבנים, ומשתמשין נמי לאורה: **של תנור. בסוף מברכין עליו.** לאחר שהוסק התנור והפת בתוכה מדליקין קסמין דקין בפיו להאיר ולקלוט חומו לתוכו, וכיון דמשתמש לאורו מברכין עליו: **אור של בית הכנסת.** בדאיכא אדם חשוב לכבודו הדליקוה, ולא שצריך לאור אלא לכבוד בעלמא, ואין מברכין עליו: **ליכא אדם חשוב.** להאיר להם הדליקוה, ומברכין: **הא והא דאיכא אדם חשוב.** ואי איכא חזנא שמש שאוכל בבית הכנסת אף לאורה עשויה שיאכל החזן לאורה, ומברכין: **הא והא דאיכא חזנא.** ואיכא סהרא שהחזן יכול לאכול לאורה אין מברכין על הנר, שלא להאיר הדליקוה אלא לכבוד אדם חשוב: **מפני בטול בית המדרש.** שבזמן שא' מברך לכולם הם צריכים לשתוק מגרסתם כדי שיתכונו כולם וישמעו אליו ויענו אמן: **מרפא.** לאדם המתעטש, [ס]שרגילים לומר אסותא: **נר לכבוד.** המת עבידא: **בשמים עבידי לעבורי ריחא.** דסרחונו של מת עבידי, ולא להריח: **כל.** מת שהוא חשוב להוציא לפניו נר ביום, אם הוציאו בלילה במוצאי שבת לקבורה אין מברכין על אותו נר, דלכבוד עבידא ולא להאיר: **וכל.** מת שאינו חשוב להוציא נר לפניו ביום אלא בלילה, מברכין עליו אם הוציאוהו במוצאי שבת לקבורה: **מברכין עליו.** דלהאיר עבידא: **בשמים.** שמוליך אדם אסטנים לבית הכסא להעביר ממנו ריח רע של בהכ"ס אין מברכין עליו: **ושמן העשוי להעביר את הזוהמא.** שמביאים בסוף הסעודה לסוך ידים מזוהמות[ו], והוא מבוסם בבשמים: **אין מברכין עליו.** בורא עצי בשמים, אלא בורא שמן ערב מברכין אם שמן של אפרסמון הוא[ז]. והא דאמר בכילד מברכין (דף מג.) האי משחא כבישה וטחינה מברכין עליו בע"ב, לא בבא בתוך הסעודה קאמר אלא בבא להריח: **לגמר את הכלים.** לבשם בעשנו את הבגדים: **בטבריא.** היו רגילים לגמר ערבי שבתות ובצפורי במו"ש:

לא

וכי תימא הך איסורא אזל ליה. ה"מ לאקשויי אי הכי נכרי מנכרי נמי אלא עדיפא מיניה פריך דה"מ לשנויי כדמשני בסמוך: **גזירה** משום נכרי ראשון ונכרי ראשון משום עמוד ראשון וכו'. תלא גזרה היא דגזרו חכמים כל אם נכרי שביד הנכרי דאי לא הא לא קיימא הא אבל נכרי שהדליק מישראל וישראל מנכרי מברכין עליו והכי קיימא לן: **הא** דאיכא אדם חשוב. אם כן משום כבודו של חשוב[ז] ולא לאורה כך פרש"י ור"ח פירש איפכא באדם חשוב לאורה ובדליכא אדם חשוב עשוי לכבוד בית הכנסת: **אין** מברכין עליו. פירש"י מיהו מברכין עליו ברוך שברא שמן ערב והא דאמר לעיל בכילד מברכין (ד' מג.) האי משחא כבישא מברכין עליו בורא עצי בשמים היינו בבא להריח ולא איירי בתוך הסעודה: באכילה

עששית שהיתה דולקת והולכת כל היום כולו. ואכלו לאורה אפילו הכי מברכין עליה. וצריך עיון מאי תניא נמי הכי דהא ברייתא היא בהדיא דאור של חיה ושל חולה מברכין עליו. [הריטב"א] **גדול מוכחא מילתא דודאי נכרי הוא.** ואפילו רוב ישראל בעיר קמ"ל דלא אזלינן הכא בתר רובא. [תוספות הרא"ש] **הא בתחלה הא לבסוף.** יש שפירשו משום דבתחלה איכא עשן ולא צייל נהורא ובסוף ליכא עשן אלא שלהבת. ויש שפירשו בתחלה מברכין משום דמסתמא ממוצאי שבת היא אבל בסוף ודאי בשבת התחילה ואיירי בסמוך לשקיעה: [הריטב"א] **אחד מברך לכולן משום שנאמר ברב עם הדרת מלך.** ולא דמי לפת דאמרינן לעיל פ' כיצד מברכין, ישבו כל אחד מברך לעצמו, דשאני התם כיון שצריך הסבה ולא הסבו אינן רוצין לצאת זה בברכת חבירו, אבל הכא הוי כמו יין אליבא דרב דלא בעי הסבה, ואפילו לר' יוחנן דאמר דיין בעי הסבה, ה"מ יין דחשיב ורגילין להיסב עליו אבל בשאר ברכות כמי שהסבו דמי. [תוספות הרא"ש] [המשך בסוף המסכת]

ובגמ' דבני מערבא גרסי מתניתא בשולחן של שיש או של פרקים שאינן מקבלין טומאה: **אין מברכין לא על הנר** ולא על הבשמים של עכו"ם. הואיל ותנן מעיקרא אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של גוים אמאי איצטריך תו למיתני של עכו"ם אלא מכלל דהאי עכו"ם דישראל היא והכי אמרינן בתלמוד ארץ ישראל של עכו"ם ולא של גוים היא תיפתר בעכו"ם של ישראל:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) ביצה לט. תוספתא דשבת פ"י, ב) [תוספתא פ"ה ע"ש], ג) עיין תוס' לעיל דף מה. ד"ה אם, ד) [תוספתא (ספ"ה) [רפ"ח] דשבת וע"ש היטב ותראה פליאה], ה) תוספתא פרק ה, ו) לקמן סוע"ב, ז) לעיל מג., ח) איוב מא י.

תורה אור השלם

א) בְּרָב עָם הַדְרַת מֶלֶךְ וּבְאֶפֶס לְאֹם מְחִתַּת רָזוֹן: [משלי יד, כח]

לעזי רש"י

לנטירנ"א. פירוש עששית, פנס (רש"י סוכה דף כט ע"א), כלי שנותנין בו הנר (רה"ג כלים פ"ב מ"ד, ערוך ערך פנס ועיין רש"י שבת דף כג ע"א ודף מד ע"א ד"ה עששית):

רב נסים גאון

[שייך לדף נב:]

רשות עם הארץ ומדרסו (וחציצו) והיטהר טהורין לחולין וטמאין לתרומה וטומאת מדרסות איתא מיפרשא בחגיגה בפ' אין דורשין (ד' יח) דתנן בגדי עם הארץ מדרס לפרושים בגדי פרושים מדרס לאוכלי תרומה ובתוספתא טהרות (פ"ח) שנו מי שדרסה אשה על בגדיו בגדיו טמאין מדרס ובגמרא דבני מערבא [בחגיגה פ"ב הלכה ז] אמרי ר' יוסא בשם ר' יוחנן במגעות שנו [illegible]

עין משפט נר מצוה

טו א ב מיי' פכ"ט מהל' שבת הל' כו טוש"ע או"ח סי' רצח סעיף ה:
טז ג מיי' שם הל' כו טוש"ע א"ח שם סעי' ו:
יז ד (מיי' פי"ח מהל' שבת הלכה ה סמג עשין כט):
יח ה (ו) מיי' פכ"ט מהל' שבת הלכה כו סמג עשין (כו) כט טוש"ע או"ח סי' (ריז סעיף ז וסי') רצח סעיף ז:
[ו טוש"ע שם]:
יט ז מיי' שם סמג עשין (כח) כט טוש"ע או"ח סי' רצח סעיף י:
כ ח ט (י) מיי' שם טוש"ע שם סעיף יא:
[י טוש"ע שם]:
כא כ שם סעיף יד:
כב ל מיי' פ"ד מהל' ת"ת הל' ט טוש"ע יו"ד סי' רמו סעיף יז:
כג מ טור [וש"ע] או"ח סי' רצח [סעיף יב]:
כד נ מיי' פ"ט מהל' ברכות הלכה ז ח סמג עשין כז (וכט) טוש"ע או"ח סי' ריז סעיף ב וסי' רצז סעיף ב:
כה ס מיי' פ"ט מהלכות ברכות הלכה ה סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' ריז סעיף א:
כו ע מיי' שם הל' ח טוש"ע שם סעיף ג:

הגהות וציונים

א] בשו"ת הרא"ש (כלל כב סימן ה) נראה שגורס עבודה במקום "עבירה" וכ"ה בכת"י ובבית נתן: ב] גי' הערוך למ"ש מכבה ומדליקה עי' בערך עששית, וברב אלפס כך אי' תנ"ה עששית שהיתה דולקת והולכת כל היום כולו מביאין ממנה אור להבדלה, ועי' ברא"ש (גליון) מה שהביא גי' הערוך תמוה דשם איירי בנר חנוכה ועיין שבת כג ע"א, ועיין גם במגיד תעלומה שכתב גירסת הערוך וכו' לא ידענא לפרושי כלל, ועיין הגהות בן אריה (בילקו"מ): ג] [דתנא] (גליון): ד] בכת"י אסותא: ה] צ"ל של עבודה זרה, וכ"ה בדפו"ר: ו] יש להוסיף הדליקוהו (באה"מ):

הגהות הגר"א

[א] גמ' הא דליכא אדם חשוב ואב"א הא והא דאיכא. נ"ב גירסת ר"ח דליכא:

גליון הש"ס

גמ' מחצה על מחצה נמי מברך. עי' פר"ח יו"ד סי' קי"ד סק"א: רש"י ד"ה מרפא כו' שרגילים לומר כו'. והוא בפרקי דר"א פרק נ"ב מיום שנבראו שמים וארץ לא היה אדם חולה אלא אם היה בדרך או בשוק היה עוטש ונשמתו יוצאת מנחיריו עד שבא יעקב אבינו ובקש רחמים ואמר רבון כל העולמים אל תקח נפשי ממני עד שאצוה את בני ובנותי ונעתר לו לפיכך חייב אדם לומר בעטישתו חיים שנהפך המות הזה לאור שנאמר[ח] עטישותיו תהל אור:

משנת ראשונים

עששית שהיתה

ואין מברכין על הנר עד שיאותו: אמר רב יהודה אמר רב לא יאותו יאותו ממש אלא כל שאילו עומד בקרוב ומשתמש לאורה ואפילו ברחוק מקום וכן אמר רב אשי ברחוק מקום שנינו מיתיבי [א] היתה לו נר טמונה בחיקו או בפנס או שראה שלהבת ולא נשתמש לאורה או נשתמש לאורה ולא ראה שלהבת אינו מברך עד שיראה שלהבת וישתמש לאורה בשלמא משתמש לאורה ולא ראה שלהבת משכחת לה דקיימא בקרן זוית אלא ראה שלהבת ולא נשתמש לאורה היכי משכחת לה לאו דמרחקא לא כגון דעמיא ואזלא. ת"ר [ב] גחלים לוחשות מברכין עליהן אוממות אין מברכין עליהן ה"ד לוחשות אמר רב חסדא כל שאילו מכניס לתוכן קיסם ודולקת מאיליה [ג] איבעיא להו אוממות או עוממות ת"ש דאמר רב חסדא בר אבדימי [א] ארזים לא עממוהו בגן אלהים. ורבא אמר יאותו ממש וכמה אמר עולא כדי שיכיר בין איסר לפונדיון חזקיה אמר [ג] כדי שיכיר בין מלוזמא [א] של טבריא למלוזמא של צפורי רב יהודה מברך אדבי אדא דיילא רבא מברך אדבי גוריא בר חמא אביי מברך אדבי בר אבוה. אמר רב יהודה אמר רב [ד] אין מחזרין על האור כדרך שמחזרים על המצות א"ר זירא מריש הוה מהדרנא כיון דשמענא להא דרב יהודה אמר רב אנא נמי לא מהדרנא אלא אי מקלע לי ממילא מבריכנא: [ה] מי שאכל וכו': אמר רב זביד ואיתימא רב דימי בר אבא מחלוקת בשכח [ו] אבל במזיד ד"ה יחזור למקומו ויברך פשיטא ושכח תנן מהו דתימא ה"ה אפילו במזיד והאי דקתני ושכח להודיעך כחן דב"ש קמ"ל תניא אמרו להם ב"ה לב"ש לדבריכם מי שאכל בראש הבירה ושכח וירד ולא ברך יחזור לראש הבירה ויברך אמרו להן ב"ש לב"ה לדבריכם מי ששכח ארנקי בראש הבירה לא יעלה ויטלנה לכבוד עצמו הוא עולה לכבוד שמים לא כל שכן הנהו תרי תלמידי חד עביד בשוגג כב"ש [ג] ואשכח ארנקא דדהבא וחד עביד במזיד כב"ה ואכליה אריא רבה בב"ח הוה קאזל בשיירתא אכל ואשתלי ולא בריך אמר היכי אעביד אי אמינא להו אנשאי לברך אמרי לי בריך (א) כל היכא דמברכת לרחמנא מברכת מוטב דאמינא להו אנשאי יונה דדהבא אמר להו אנטרו לי דאנשאי יונה דדהבא אזיל ובריך ואשכח יונה דדהבא ומאי שנא [ד] יונה דמתילי כנסת ישראל ליונה דכתיב [ב] כנפי יונה נחפה בכסף ואברותיה בירקרק חרוץ מה יונה אינה ניצולת אלא בכנפיה אף ישראל אינן ניצולין אלא במצות: עד אימתי הוא וכו': כמה שיעור עכול [ז] א"ר יוחנן כל זמן שאינו רעב [ב] וריש לקיש אמר כל זמן שיצמא מחמת אכילתו א"ל רב ימר בר שלמיא למר זוטרא ואמרי לה רב ימר בר שיזבי למר זוטרא מי אמר ריש לקיש הכי והאמר רב אמי אמר ריש לקיש כמה שיעור עכול כדי להלך ארבע מילין ל"ק כאן באכילה מרובה כאן באכילה מועטת: בא להם יין וכו': [ג] למימרא דישראל אע"ג דלא שמע כולה ברכה עונה [ח] וכי לא שמע היכי נפיק אמר חייא בר רב [ט] בשלא אכל עמהן וכן אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה בשלא אכל עמהן. [י] א"ל רב לחייא בריה ברי [י] חטוף ובריך וכן אמר רב הונא לרבה בריה חטוף ובריך למימרא דמברך עדיף ממאן דעני אמן והתניא ר' יוסי אומר גדול העונה אמן יותר מן המברך א"ל ר' נהוראי השמים כן הוא תדע שהרי גולייריןº [ד] יורדין ומתגרין [במלחמה] וגבורים יורדין ומנצחין תנאי היא דתניא אחד המברך ואחד העונה אמן במשמע אלא שממהרין למברך יותר מן העונה אמן. בעי מיניה שמואל מרב מהו לענות אמן אחר תינוקות של בית רבן אמר ליה [כ] אחר הכל עונין אמן חוץ מתינוקות של בית רבן הואיל ולהתלמד עשויין וה"מ בדלא עידן מפטרייהו אבל בעידן מפטרייהו עונין. ת"ר שמן מעכב את הברכה דברי רבי זילאי רבי זיואי אומר אינו מעכב רבי אחא אומר שמן טוב מעכב ר' זוהמאי אומר כשם שמזוהם פסול לעבודה כך ידים מזוהמות פסולות לברכה אמר רב נחמן בר יצחק אנא לא זילאי ולא זיואי ולא זוהמאי ידענא אלא מתניתא ידענא דאמר רב יהודה אמר רב ואמרי לה במתניתא תנא [ג] והתקדשתם אלו מים ראשונים והייתם קדושים [ל] אלו מים אחרונים כי קדוש (ג) זה שמן [ד] אני יי' אלהיכם [ה] [א] זו ברכה:

הדרן עלך אלו דברים

לא יאותו ממש. שאפילו לא נהנה ממנו מברכין עליו, ומאי עד שיאותו עד שיהא אורו ראוי ליהנות ממנו לעומדים סמוך לו, ואז מברכים עליו אפי' הרחוקים ממנו ובלבד שיראוהו: בפנס. בעששית: יאותו ממש. עומד בסמוך: וכמה. הוא צריך להיות בסמוך: מלוזמא. משקל: רב יהודה. היה מברך על אור שבבית אדא דיילא, ורחוק מביתו היה, רב יהודה לטעמיה דלא בעי סמוך: רבא מברך אדבי גוריא בר חמא. סמוך לביתו היה, רבא לטעמיה דאמר סמוך בעינן: אין מחזרי' על האור. אם אין לו אור א"צ לחזר אחריו: חד עבד בשוגג כב"ש. אע"פ ששגג ונעקר מן המקום ע"י שכחה החמיר על עצמו כב"ש וחזר למקום שאכל ובירך: חד עבד במזיד. נעקר ממקום שאכל במזיד כדי לברך במקום אחר שהולרך לילך: אנשאי יונה דדהבא. שכחתי יונה של זהב: יונה אינה נצולת אלא בכנפיה. או בורחת, או נלחמת בראשי אגפיה: אכילה מרובה. ד' מילין: בא להם יין אחר המזון. הא פריש לה בגמרא בריש פרקין [י] לב"ש אין ברכת המזון טעונה כוס ולב"ה טעונה כוס: היכי נפיק. קס"ד באחד מן המסובין עסקינן במתני': חטוף ובריך. כשמושיטין כוס של ברכה הוי מחזר שיתנוהו לך ותברך: במשמע. העונה והמברך במשמע קומו ברכו את ה' אלהיכם בס' עזרא (נחמיה ט), ואומר ויברכו שם כבודך והיא עניית אמן שבמקדש, במסכת תענית (פ"ב דף טז: ולקמן דף סג.) מפרש קומו ברכו בתחלת ברכה, ויברכו שם כבודך (נחמיה ט) במקום עניית אמן, שבמקדש אומר בשכמל"ו: שממהרין למברך. ליתן שכר: אחר תינוקות. כשלומדים ברכות מפי רבן: הואיל ולהתלמד עשויין. שאין מתכוונים לברך אלא ללמד [י]: אבל בעידן מפטרייהו. כשאומרים ההפטרה ומברכין בתורה ובנביא עוני' אחריהן אמן: שמן מעכב את הברכה. שמן שהיו רגילין להביא בסוף הסעודה לסוך אחר הסעודה את הידים אחר [י] מים אחרונים להעביר את זוהמתן: מעכב את הברכה. שאסור לזמן עד שיובא, וכן לענין שמעכב ברכות כל דבר הבא בקנות סעודה (ג) שמותר לאכלו בלא ברכה עד שיסכוהו: שמן טוב. שיש בו בשמים מעכב את הברכה למי שרגיל (ד) בו:

הדרן עלך אלו דברים

באכילה מרובה. ד' מילין כך פירש"י ולי [ח] נראה דזה מועט יותר מאכילה מועטת אלא נראה לפרש איפכא אכילה מרובה כל זמן שהוא למא דאין שם קצבה אבל מועט ד' מילין:

והייתם קדושים אלו מים אחרונים. דוקא להם שהיו רגילין ליטול ידיהם אחר הסעודה מפני מלח סדומית אבל אנו שאין מלח סדומית [ז] מלוי בינינו ואין אנו רגילין ליטול אחר הסעודה אין הנטילה מעכבת עלינו לברך ומיהו אנשים מעונגים הרגילין ליטול ידיהן אחר הסעודה ודאי להם מעכבת הנטילה לברך ברכת המזון ולריכים ליטול את ידיהם קודם בהמ"ז [ט]:

הדרן עלך אלו דברים

עין משפט נר מצוה

כז א שו"ע או"ח סימן רלח סעיף טו:
כח ב מיי' פכ"ט מהל' שבת הלכה כו סמג עשין כט טוש"ע או"ח שם סעיף ט:
כט ג מיי' שם הל' כה טוש"ע שם סעיף ד:
ל ד מיי' שם הלכה כו טוש"ע שם סעיף א:
לא ה ו מיי' פ"ד מהל' ברכות הל' א סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קפד סעיף א:
לב ז (מיי' פ"ג מהל' ברכות הלכה יד) [הרמב"ם לא הביא לכל זה ועי' בל"מ טעם רחוק [ט]] סמג שם טוש"ע או"ח שם סעיף ה:
לג ח מיי' פ"א מהל' ברכות הל' יא שו"ע או"ח סי' ריג סעיף ג:
לד ט מיי' שם הל' יג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רטו סעיף ב:
לה י טוש"ע או"ח סי' רח סעיף ד:
לו כ מיי' שם הלכה יג טו סמג שם טוש"ע או"ח סי' רטו סעיף ב ג:
לז ל מיי' פ"ז מהלכות ברכות הל' יא יב סמג שם טוש"ע או"ח סימן קפא סעיף א י:

רב נסים גאון

כדי שיכיר בין מלוזמא של טבריא למלוזמא של ציפורי. הא פירשוה בתלמוד ארץ ישראל כדי שיהא יודע להבחין בין מטבע למטבע ובגמ' דאין עומדין [בירושלמי הלכה ב] אמרו העונין אמן צריכין ליתן עיניהם בנר ועיניהם בכוס:

תורה אור השלם

א) אֲרָזִים לֹא עֲמָמֻהוּ בְּגַן אֱלֹהִים בְּרוֹשִׁים לֹא דָמוּ אֶל סְעַפֹּתָיו וְעַרְמֹנִים לֹא הָיוּ כְּפֹארֹתָיו כָּל עֵץ בְּגַן אֱלֹהִים לֹא דָמָה אֵלָיו בְּיָפְיוֹ: [יחזקאל לא, ח]

ב) אִם תִּשְׁכְּבוּן בֵּין שְׁפַתָּיִם כַּנְפֵי יוֹנָה נֶחְפָּה בַכֶּסֶף וְאֶבְרוֹתֶיהָ בִּירַקְרַק חָרוּץ: [תהלים סח, יד]

ג) כִּי אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם וְהִתְקַדִּשְׁתֶּם וִהְיִיתֶם קְדֹשִׁים כִּי קָדוֹשׁ אָנִי וְלֹא תְטַמְּאוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּכָל הַשֶּׁרֶץ הָרֹמֵשׂ עַל הָאָרֶץ: [ויקרא יא, מד]

ד) וְהִתְקַדִּשְׁתֶּם וִהְיִיתֶם קְדֹשִׁים כִּי אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם: [ויקרא כ, ז ועי' מהרש"א בח"א]

הגהות וציונים

א] [בערוך [ערך מלוזמה] פי' מטבע] (גליון): ב] בכת"י נוסף מאותה אכילה (וכ"ה בראשונים): ג] הגמרא קאי על המשך דברי המשנה ועונין אמן וכו': ד] [בערך גליור כתב הרב המוסף הערוך פי' בלשון יוני משרתים של אנשי המלחמה ע"ש] (גליון): ה] ב' תיבות "ה' אלהיכם" ליתא בסוף פסוק זה רק בתחילת הפסוק, והמהרש"א בח"א כתב שהסיפא "אני ה' אלהיכם" הוא הפסוק דפרשת קדושים ויקרא כ, ז עיי"ש ודלא כהגהת הגר"א ועיין בפמ"ג ריש פתיחה להלכות נטילת ידים ובשפתי חכמים: ו] נדצ"ל ללמוד (באה"מ): ז] עיין רש"י שבת קמ ע"ב ד"ה דלית ליה משחא שכתב שהיה קודם מים אחרונים: ח] ולא (גליון תוס'): ט] צ"ל ועיין בלחם משנה טעם רחוק להשמטה זו (ע"פ אומר השכחה לר"י פיק): י] ר"ל השמן מעכב את הברכה (דהרי לקינוח סעודה מברך אפי' באמצע סעודה כדלעיל מא ע"ב ושם תוד"ה הביאו) ואסור לברך עד שיסכוהו (מנחם משיב נפש) ועי' ב"ח או"ח סי' קפא:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [תוספתא פרק ה], ב) פסחים עה: ע"ש שבת עז: ע"ש, ג) עיין תוס' לעיל נב: ד"ה בכוליה, ד) [שבת מט. קל. וע"ש גיטין מה. סנהד' לה.], ה) נזיר דף סו:, ו) נב., ז) חולין קה:, ח) [וע"ע תוס' חולין קה. ד"ה מים].

הגהות הב"ח

(א) גמ' אמרי לי בריך הכא כל היכא וכו' לאנשאי יונה דדהבא הדר ואזיל ובריך וכו' מאי שנא יונה דנקט דמתלין וכו' אלא במלות ל"א מה יונה זו כנפיה מגינות עליה אף ישראל מצות מגינות עליהן עד אימתי: (ב) שם כי קדוש אני זה שמן הטוב אני ה': (ג) רש"י ד"ה מעכב את הברכה וכו' בקנות סעודה שאסור [י] לאוכלו: (ד) ד"ה שמן וכו' שרגיל. נ"ב עיין בפ' כילד מברכין דף מב ע"א:

הגהות הגר"א

[א] גמ' בסוף הפרק (ה' אלהיכם) תא"מ (ודריש לה מקרא דס"פ שמיני וכ"ה באדרת אליהו שם [ה]):

ליקוטי רש"י

לוחשות. בוערות [פסחים עה:]. אוממות. פחם שאינו בוער [סנהדרין ק: ועיי"ש]. כבויות [פסחים שם]. ארזים לא עממוהו. לא כהו מראו כלומר לא היה בהם אחד נאה ממנו [יחזקאל לא, ח]. לא החשיכו מראיתו להיות הם נאים ממנו [שבת עז:]. לא הכהו את מראיתו לפי שהיה נאה מכל אילנות ועל חירם מלך צור נאמר [פסחים שם]. בגן אלהים. כלומר בכל העולם [יחזקאל שם]. דמתילי כנסת ישראל ליונה. כיונה נמשלה דכתיב יונתי תמתי (שיר השירים ו) [גיטין מה.]. כנפי יונה. כדמפרש לקמיה מפני שהם מלוה והם מגינין לישראל והוא להם ככנפים ליונה שהיא נמשלה ליונה והמלות ככנפים [שבת מט.]. פלומ"א בלע"ז. ואברותיה. כנפיה שעופפת בהן. בירקרק חרוץ. פתר דונש בן לברט החרוץ הוא זהב ולכך נתנו המשורר אצל הכסף וירקרק החרוץ הוא הזהב אשר יוצא מארץ החוילה ומארך כוש זהב טוב מאד מאד לא הוא ירוק ולא הוא אדום ולכך קראו ירקרק כמו (ויקרא יג) לבן אדמדם שאינו לא לבן ולא אדום לכך נכפל ירקרק אדמדם [תהלים סח, יד]. בכנפיה. מן הלנה ומכל עוף ואדם הבא עליה היא נלחמת ומכה בראש גפה מה שאין כן בשאר עופות [שבת שם]. אינה נלחמת במרטומיה אלא בכנפיה [שם קל.]. חטוף ובריך. חטוף כוס של ברכה וברך ברכת זימון שתהא [מקדים] לברך על הכוס ברכת [המזון]. השמים כן הוא. בשבועה על שם וירם ימינו אל השמים וישבע בחי העולם (דניאל יב) כך הוא שהעונה אמן גדול מן המברך. תדע. שהוא כך. שהרי גוליירין. חלשין מתגרין במלחמה תחלה ואחר כך גבורים באין ונולחין אף כאן העונה אמן בא לאחר המברך ומגלה לומר שהעונה אמן משובח מן המברך. תנאי היא. דאיכא למ"ד דעונה אמן משובח מן המברך ואית דאמר שהמברך משובח. אחד המברך ואחד העונה במשמע. דקרא שנאמר (תהלים לד) גדלו לה' אתי ברכה ונרוממה שמו יחדיו אמן [נזיר סו:].

שנינו במשנה (לעיל נא:), **וְאֵין מְבָרְכִין עַל הַנֵּר** ברכת בורא מאורי האש **עַד שֶׁיֵּאוֹתוּ** לאורו [-שיהיו נהנים ממנו[א]]. הגמרא מבארת דין זה: **אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב, לֹא** התכוון התנא באומרו 'יֵאוֹתוּ' שצריך **שֶׁיֵּאוֹתוּ מַמָּשׁ** - שיהנו ממש מאור הנר כדי שיוכלו לברך עליו, **אֶלָּא** כוונת התנא, **כֹּל שֶׁאִילּוּ עוֹמֵד בְּקָרוֹב וּמִשְׁתַּמֵּשׁ לְאוֹרָהּ וַאֲפִילּוּ בְּרִחוּק מָקוֹם.** צריך שיהיה אור בשיעור כזה שאם היה עומד קרוב לנר היה יכול ליהנות מאורו, ואף שעתה עומד בריחוק מקום ואינו יכול ליהנות ממנו, רשאי לברך, ובלבד שיראה את השלהבת. **וְכֵן אָמַר רַב אַשִׁי, בְּרִחוּק מָקוֹם שָׁנִינוּ.** כלומר, דין המשנה נאמר אף עבור הרחוקים מן הנר, שאף הם רשאים לברך אם יש בנר אור בשיעור כזה שהקרובים אליו יכולים ליהנות מאורו.

מֵיתִיבֵי - הקשו בני הישיבה על רב יהודה ורב אשי, שנינו בברייתא, **הָיְתָה לוֹ נֵר טְמוּנָה**[ב] **בְּחֵיקוֹ**[ג] **אוֹ בְּפָנָס** [-עששית של זכוכית[ד]], שהנר והשלהבת מכוסים, **אוֹ שֶׁרָאָה** את **הַשַּׁלְהֶבֶת וְלֹא נִשְׁתַּמֵּשׁ לְאוֹרָהּ, אוֹ נִשְׁתַּמֵּשׁ לְאוֹרָהּ וְלֹא רָאָה שַׁלְהֶבֶת**[ה], **אֵינוֹ מְבָרֵךְ, עַד שֶׁיִּרְאֶה** את **הַשַּׁלְהֶבֶת וְיִשְׁתַּמֵּשׁ לְאוֹרָהּ.** ולפי מה שאמר רב יהודה בשם רב, **בִּשְׁלָמָא** - מובן מה ששנינו '**מִשְׁתַּמֵּשׁ לְאוֹרָהּ וְלֹא רָאָה שַׁלְהֶבֶת**' שכן **מַשְׁכַּחַת לָהּ** - מצאנו אופן שמתקיים דין זה, כגון **דְּקָיְימָא בְּקֶרֶן זָוִית** [ראה ציור], כלומר שהשלהבת נמצאת במבוי אחד, והרואה עומד במבוי אחר היוצא ממבוי זה, שאינו רואה את השלהבת אך אורה מאיר עבורו, ואין לברך עליו כיון שאף לפי רב צריך לראות את השלהבת, **אֶלָּא** מה ששנינו '**רָאָה שַׁלְהֶבֶת וְלֹא נִשְׁתַּמֵּשׁ לְאוֹרָהּ**' **הֵיכִי מַשְׁכַּחַת לָהּ** - באיזה אופן מצאנו דין זה, **לָאו** - האם לא מדובר באופן **דְּמַרְחֲקָא** - שהשלהבת רחוקה ממנו, ונמצא שהוא רואה אותה ואינו יכול ליהנות מאורה מחמת ריחוקה ממנו, אבל הקרובים אליה יכולים ליהנות מאורה. ושנינו שאינו מברך באופן זה, וקשה על דברי רב יהודה ורב אשי שאמרו שרשאי לברך באופן זה.

מתרצת הגמרא, **לֹא** - אין מדובר בברייתא באופן שמחמת המרחק לא נשתמש לאורה, אלא מדובר **כְּגוֹן דְּעָמְיָא וְאָזְלָא** - מחשיכה[ו] והולכת, כלומר השלהבת נכבית והולכת ומחשיך מראיתה, וכיון שכהה אורה אף הקרובים אליה אינם יכולים ליהנות מאורה, ובאופן זה אף לפי רב אין מברכים עליה.

הגמרא מביאה ברייתא שבה מבואר הדין שעל שלהבת עמומה אין מברכים:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **גֶּחָלִים לוֹחֲשׁוֹת** [-בוערות[ז]] **מְבָרְכִין עֲלֵיהֶן**[ח], גחלים **אוֹמְמוֹת** [-שאינן בוערות] **אֵין מְבָרְכִין עֲלֵיהֶן.** מבררת הגמרא, **הֵיכִי דָּמֵי** - איך מדובר בברייתא באומרה '**לוֹחֲשׁוֹת**'. כלומר מהו השיעור שצריך שיבערו הגחלים כדי שיחשבו 'לוחשות' ויהיה אפשר לברך עליהם. משיבה הגמרא, **אָמַר רַב חִסְדָּא, כֹּל שֶׁאִילּוּ מַכְנִיס לְתוֹכָן** - לתוך הגחלים **קֵיסָם** [-חתיכת עץ דקה] **וְדוֹלֶקֶת** בו האש **מֵאֵילֶיהָ**[ט]. באופן זה נחשבות הגחלים כשלהבת ולא רק כגחלת'.

מסתפקת הגמרא באיזו לשון נשנתה הברייתא:

אִיבַּעְיָא לְהוּ - הסתפקו בני הישיבה, האם שנינו בברייתא גחלים '**אוֹמְמוֹת**' **אוֹ** גחלים '**עוֹמְמוֹת**'. כלומר לשון החשכה הוא באל"ף או בעי"ן.

פושטת הגמרא את הספק, **תָּא שְׁמַע** - בא ושמע פשיטות לספק, **דְּאָמַר רַב חִסְדָּא בַּר אַבְדִּימִי**, נאמר (יחזקאל לא ח) '**אֲרָזִים לֹא עֲמָמֻהוּ בְּגַן אֱלֹהִים**' - כל הארזים לא הכהו את מראית הארז המיוחד המוזכר שם, לפי שהיה נאה מכל האילנות[יא]. והרי שלשון החשכה הוא 'עוממות' בעי"ן.

הגמרא חוזרת לביאור דברי המשנה 'יאותו', ומביאה שרבא חולק על רב יהודה בשם רב שאמר שאפשר לברך אף אם רואה את הנר מרחוק:

וְרָבָא אָמַר, 'יאותו' פירושו **יֵאוֹתוּ מַמָּשׁ.** כלומר צריך המברך לעמוד בסמוך לנר באופן שיהיה יכול ליהנות ממש מאורו[יב] ושלא כדברי רב יהודה שאף אם עומד מרחוק די בכך, כיון שאחרים יכולים ליהנות מאורו[יג].

מבררת הגמרא, **וְכַמָּה** סמוך לנר צריך להיות בכדי שיוכל לברך עליו. משיבה הגמרא, **אָמַר עוּלָּא, כְּדֵי שֶׁיַּכִּיר** - שיוכל להבחין על ידי אורו **בֵּין אִיסָּר לְפוּנְדְּיוֹן** [-שני סוגי מטבעות הם[יד]]. **חִזְקִיָּה אָמַר, כְּדֵי שֶׁיַּכִּיר בֵּין מְלוּזְמָא** [-משקל[טו]] **שֶׁל טְבֶרְיָא לִמְלוּזְמָא שֶׁל צִפּוֹרִי**[טז].

הגמרא מביאה כיצד נהגו האמוראים בדין זה:

רַב יְהוּדָה היה **מְבָרֵךְ** ברכת הנר בהבדלה **אַדְּבֵי** - על נר הדלוק

א. רש"י לעיל (נא: ד"ה שיאותו).

ב. **בלשון** התורה 'נר' הוא לשון זכר (משלי כד כ), אך בלשון חכמים מצינו פעמים בלשון זכר ופעמים בלשון נקבה. תוספות (חגיגה כה: ד"ה בגלילא), יעב"ץ (כאן ד"ה היתה).

ג. 'חיק', יש אומרים שהוא בית השחי, ויש אומרים שהוא סמוך לחזה [וטמון בזרועותיו]. אבן עזרא (שמות ד ו). הברייתא נקטה אופן זה כדי לחדש שאף שנהנה מחום הנר, אינו מברך עליו, כיון שאינו רואה את השלהבת. ריטב"א (ד"ה היה).

ד. **רש"י** (ד"ה בפנס) על פי מה שכתב לעיל (כה: ד"ה בעששית) שעששית היא כלי מזכוכית שהנר נראה מתוכו. ונמצא שאף אם רואה את הנר בתוך הזכוכית אין זה נחשב ראייה לענין ברכת הנר. ואף שמצינו לעיל (כה:) לגבי ערוה בעששית שאסור לברך כנגדה משום שנחשב שרואה אותה. מכל מקום לענין ברכת האש תקנו חכמים שצריך לראותה בלי שום הפסק כפי שהיתה נראית במעשה בראשית גלויה בלי הפסק. ביאור הלכה (סי' רצח ד"ה או). אבל הרשב"א (ד"ה היתה) כתב, שודאי ראייה בתוך הזכוכית נחשבת ראייה, כמו שמצאנו לגבי ערוה בעששית, ולכן פירש שמדובר באופן שאי אפשר לראות כלל את השלהבת והנר, רק אור הנר מאיר מתוכה [כגון בפנס של ברזל שיש בו נקבים קטנים. ביאור הלכה (שם)].

ה. **להלן** יבוארו אופנים אלו.

ו. **'עמיא'** הוא תרגום של המילה 'כהה' 'חשך'. על פי רש"י ואבן עזרא (איכה ד א).

ז. **דהיינו** שמקצת שלהבת דבוקה בהם. ראבי"ה (ד"ה וכל), וכעין זה פירש בערוך (ערך לחש א). ונקראות כן, משום שמתנענעות, ונראות כלוחשות זו לזו. רש"י (פסחים כז. ד"ה לוחשות).

ח. **מדובר** שהגחלים הודלקו להאיר, שהרי אם הודלקו רק לבישול אף אם הן לוחשות אין מברכים עליהם כמבואר לעיל (ע"א). ולפי הראב"ד (הו"ד בהערה לעיל ע"א) שמברכים אף על אש שהודלקה לבישול, הגמרא כאן מתפרשת כפשוטה בגחלים שהובערו לבישול. ריטב"א (ד"ה והא).

ט. **כלומר** בלא נפיחה וכדומה. יש גורסים 'ודולק מאליו' בלשון זכר (רי"ף, וריטב"א ד"ה והא), והכוונה לקיסם שנדלק, ולא לאש שהודלקה בו, ושתי הגירסאות עניינם אחד.

י. **ריטב"א** (ד"ה והא).

יא. **וכהמשך** הפסוק שם, 'כל עץ בגן אלהים לא דמה אליו ביפיו'. פסוק זה נאמר בנבואת יחזקאל כמשל על מלך אשור, לומר לפרעה מלך מצרים, אל מי חשבת להידמות בהתגדלך כנגדי [כנגד הקב"ה], הנה אשור שהפלתי כבר, היה כארז בלבנון וכו'. על פי רש"י (בפרק שם).

יב. **כלומר**, אף לפי רבא אין צריך ליהנות ממש, אך צריך להיות קרוב בשיעור שיכול ליהנות. ריטב"א (ד"ה וקי"ל). וכן משמע ברש"י (ד"ה יאותו), שפירש 'יאותו ממש' עומד בסמוך. ועיין במאירי (ד"ה המשנה השמינית) שהביא שיש מפרשים [בעל המאור] שלפי רבא צריך ממש ליהנות מהנר.

יג. **ומה** ששנינו לעיל (ע"א) שהרואה אור מחוץ לכרך מברך עליו, צריך לומר שאורו היה גדול והיה יכול ליהנות ממנו אף בעומדו מחוץ לכרך. רשב"א (ד"ה רב).

יד. **ערך** הפונדיון הוא כמו שני איסרים. קידושין (יב.).

טו. **רש"י** (ד"ה מלוזמא). בפשטות נראה כוונתו לאבן שהיו שוקלים כנגדה [ראה רש"י על התורה (דברים כה יג)]. וברש"י שעל הרי"ף (ד"ה בין מלוזמא) פירש שמלוזמא הוא כלי מדידה. ועיין עוד בהערה הבאה.

טז. **ביארנו** שמלוזמא היינו משקל על פי רש"י (ד"ה מלוזמא). ומדברי רב ניסים גאון

ואין מברכין על הנר עד שיאותו: אמר רב יהודה אמר רב לא יאותו יאותו ממש אלא כל שאילו עומד בקרוב ומשתמש לאורה ואפילו ברחוק מקום וכן אמר רב אשי ברחוק מקום שנינו מיתיבי [א] אהיתה לו נר טמונה בחיקו או בפנס או שראה שלהבת ולא נשתמש לאורה או נשתמש לאורה ולא ראה שלהבת אינו מברך עד שיראה שלהבת וישתמש לאורה בשלמא משתמש לאורה ולא ראה שלהבת משכחת לה דקיימא בקרן זוית אלא ראה שלהבת ולא נשתמש לאורה היכי משכחת לה לאו דמרחקא לא כגון דעמיא ואזלא. ת"ר בגחלים לוחשות מברכין עליהן אוממות אין מברכין עליהן ה"ד לוחשות אמר רב חסדא כל שאילו מכנים לתוכן קיסם ודולקת מאיליה [ג] איבעיא להו אוממות או עוממות ת"ש דאמר רב חסדא בר אבדימי [א] ארזים לא עממוהו בגן אלהים. ורבא אמר יאותו ממש וכמה אמר עולא כדי שיכיר בין איסר לפונדיון חזקיה אמר גכדי שיכיר בין מלוזמא [א] של טבריא למלוזמא של צפורי רב יהודה מברך אדבי אדא דיילא רבא מברך אדבי גוריא בר חמא אביי מברך אדבי בר אבוה. אמר רב יהודה אמר רב דאין מחזרין על האור כדרך שמחזרים על המצות א"ר זירא מריש הוה מהדרנא כיון דשמענא להא דרב יהודה אמר רב אנא נמי לא מהדרנא אלא אי מקלע לי ממילא מבריכנא: המי שאכל וכו': אמר רב זביד ואיתימא רב דימי בר אבא מחלוקת בשכח ואבל במזיד ד"ה יחזור למקומו ויברך פשיטא ושכח תנן מהו דתימא ה"ה אפילו במזיד והאי דקתני ושכח להודיעך כחן דב"ש קמ"ל תניא אמרו להם ב"ה לב"ש לדבריכם מי שאכל בראש הבירה ושכח וירד ולא ברך יחזור לראש הבירה ויברך אמרו להן ב"ש לב"ה לדבריכם מי ששכח ארנקי בראש הבירה לא יעלה ויטלנה לכבוד עצמו הוא עולה לכבוד שמים לא כל שכן הנהו תרי תלמידי חד עביד בשוגג כב"ש [ג] ואשכח ארנקא דדהבא וחד עביד במזיד כב"ה ואכליה אריא רבה בב"ח הוה קאזל בשיירתא אכל ואשתלי ולא בריך אמר היכי אעביד אי אמינא להו אנשאי לברך אמרי לי בריך (א) כל היכא דמברכת לרחמנא מברכת מוטב דאמינא להו אנשאי יונה דדהבא אמר להו אנטרו לי דאנשאי יונה דדהבא אזיל ובריך ואשכח יונה דדהבא ומאי שנא ויונה דמתילי כנסת ישראל ליונה דכתיב [ב] כנפי יונה נחפה בכסף ואברותיה בירקרק חרוץ מה יונה אינה ניצולת אלא בכנפיה אף ישראל אינן ניצולין אלא במצות: עד אימתי הוא וכו': כמה שיעור עכול זא"ר יוחנן כל זמן שאינו רעב [ב] וריש לקיש אמר כל זמן שיצמא מחמת אכילתו א"ל רב יימר בר שלמיא למר זוטרא ואמרי לה רב יימר בר שיזבי למר זוטרא מי אמר ריש לקיש הכי והאמר רב אמי אמר ריש לקיש כמה שיעור עכול כדי להלך ארבע מילין ל"ק כאן באכילה מרובה כאן באכילה מועטת: בא להם יין וכו': [ג] למימרא דישראל אע"ג דלא שמע כולה ברכה עונה חוכי לא שמע היכי נפיק אמר חייא בר רב טבשלא אכל עמהן וכן אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה בשלא אכל עמהן. יא"ל רב לחייא בריה ב[illegible]טוף ובריך וכן אמר רב הונא לרבה בריה חטוף ובריך למימרא דמברך עדיף ממאן דעני אמן והתניא ר' יוסי אומר גדול העונה אמן יותר מן המברך א"ל ר' נהוראי השמים כן הוא תדע שהרי גולייירין [ד] יורדין ומתגרין [במלחמה] וגבורים יורדין ומנצחין תנאי היא דתניא אחד המברך ואחד העונה אמן במשמע אלא שממהרין למברך יותר מן העונה אמן. בעי מיניה שמואל מרב מהו לענות אמן אחר תינוקות של בית רבן אמר ליה כאחר הכל עונין אמן חוץ מתינוקות של בית רבן הואיל ולהתלמד עשויין וה"מ בדלא עידן מפטרייהו אבל בעידן מפטרייהו עונין. ת"ר שמן מעכב את הברכה דברי רבי זילאי רבי זיואי אומר אינו מעכב רבי אחא אומר שמן טוב מעכב ר' זוהמאי אומר כשם שמזוהם פסול לעבודה כך ידים מזוהמות פסולות לברכה אמר רב נחמן בר יצחק אנא לא זילאי ולא זיואי ולא זוהמאי ידענא אלא מתניתא ידענא דאמר רב יהודה אמר רב ואמרי לה במתניתא תנא [ג] והתקדשתם אלו מים ראשונים והייתם קדושים לאלו מים אחרונים כי קדוש (ב) זה שמן [ד] אני יי' אלהיכם [ה] [א] זו ברכה:

הדרן עלך אלו דברים

לא יאותו ממש. שאפילו לא נהנה ממנו מברכין עליו, ומאי עד שיאותו עד שיהא אורו ראוי ליהנות ממנו לעומדים סמוך לו, ואז מברכים עליו אפי' הרחוקים ממנו ובלבד שיראוהו: **בפנס.** בעששית: **יאותו ממש.** עומד בסמוך: **וכמה.** הוא צריך להיות בסמוך: **מלוזמא.** משקל: **רב יהודה.** היה מברך על אור שבבית אדא דיילא, ורחוק מביתו היה, רב יהודה לטעמיה דלא בעי סמוך: **רבא מברך אדבי גוריא בר חמא.** סמוך לביתו היה, רבא לטעמיה דאמר סמוך בעינן: **אין מחזרי' על האור.** אם אין לו אור א"צ לחזור אחריו: **חד עבד בשוגג כב"ש.** אע"פ ששגג ונעקר מן המקום ע"י שכחה החמיר על עצמו כב"ש וחזר למקום שאכל ובירך: **חד עבד במזיד.** נעקר ממקום שאכל במזיד כדי לברך במקום אחר שהולך ליילך: **אנשאי יונה דדהבא.** שכחתי יונה של זהב: **יונה אינה נצולת אלא בכנפיה.** או בורחת, או נלחמת בראשי אגפיה: **אכילה מרובה.** ד' מילין: **בא להם יין אחר המזון.** הא פריש לה בגמרא בריש פרקין[י] לב"ש אין ברכת המזון טעונה כוס ולב"ה טעונה כוס: **היכי נפיק.** קס"ד באחד מן המסובין עסקינן במתני': **חטוף ובריך.** כשמושיטין כוס של ברכה הוי מחזר שיתנוהו לך ותברך: **במשמע.** העונה והמברך במשמע קומו ברכו את ה' אלהיכם בס' עזרא (נחמיה ט), ואומר ויברכו שם כבודך והיא עניית אמן שבמקדש, במסכת תענית (פ"ב דף טז: ולקמן דף סג.) מפרש קומו ברכו בתחלת ברכה, ויברכו שם כבודך (נחמיה ט) במקום עניית אמן, שבמקדש אומר בשכמל"ו: **שממהרין למברך.** ליתן שכר: **אחר תינוקות.** כשלומדים ברכות מפי רבן: **הואיל ולהתלמד עשויין.** שאין מתכוונים לברך אלא ללמד[י]: **אבל בעידן מפטרייהו.** כשאומרים ההפטרה ומברכין בתורה ובנביא עוני' אחריהן אמן: **שמן מעכב את הברכה.** שמן שהיו רגילין להביא בסוף הסעודה לסוך אחר הסעודה את הידים אחר[י] מים אחרונים להעביר את זוהמתן: **מעכב את הברכה.** שאסור לזמן עד שיובא, וכן לענין שמעכב ברכות כל דבר הבא בקנוח סעודה (ג) שמותר לאכלו בלא ברכה עד שיסכוהו: **שמן טוב.** שיש בו בשמים מעכב את הברכה למי שרגיל (ד) בו:

הדרן עלך אלו דברים

באכילה מרובה. ד' מילין כך פירש"י ולי[ס] נראה דזה מועט יותר מאכילה מועטת אלא נראה לפרש איפכא אכילה מרובה כל זמן שהוא למא דאין שם קצבה אבל מועט ד' מילין:

והייתם קדושים אלו מים אחרונים. דוקא להם שהיו רגילין ליטול ידיהם אחר הסעודה מפני מלח סדומית אבל אנו שאין מלח סדומית[י] מצוי בינינו ואין אנו רגילין ליטול אחר הסעודה אין הנטילה מעכבת עלינו לברך ומיהו אנשים מעונגים הרגילין ליטול ידיהן אחר הסעודה ודאי להם מעכבת הנטילה לברך ברכת המזון וצריכים ליטול את ידיהם קודם בהמ"ז[ס]:

הדרן עלך אלו דברים

עין משפט נר מצוה

כז א שו"ע או"ח סימן רלא סעיף טו:
כח ב מיי' פכ"ט מהל' שבת הלכה כו סמג עשין כט טוש"ע או"ח שם סעיף ט:
כט ג מיי' שם הל' כה טוש"ע שם סעיף ד:
ל ד מיי' שם הלכה כו טוש"ע שם סעיף א:
לא ה ו מיי' פ"ד מהל' ברכות הל' א סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קפד סעיף א:
לב ז (מיי' פ"ב מהל' ברכות הלכה יד) [הרמב"ם לא הביא לכל זה ועי' בל"מ טעם רחוק[ט]] סמג שם טוש"ע או"ח שם סעיף ה:
לג ח מיי' פ"א מהל' ברכות הל' יא שו"ע או"ח סי' ריג סעיף ג:
לד ט מיי' שם הל' יג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רטו סעיף ב:
לה י טוש"ע או"ח סי' רא סעיף ד:
לו כ מיי' שם הלכה יג טו סמג שם טוש"ע או"ח סי' רטו סעיף ב ג:
לז ל מיי' פ"ו מהלכות ברכות הל' יא יב סמג שם טוש"ע או"ח סימן קפא סעיף א י:

רב נסים גאון

כדי שיכיר בין מלוזמא של טבריא למלוזמא של ציפורי. הא פירשוה בתלמוד ארץ ישראל כדי שיהא יודע להבחין בין מטבע למטבע ובגמ' דאין עומדין [בירושלמי הלכה ב] אמרו העונין אמן צריכין ליתן עיניהם בנר ועיניהם בכוס:

תורה אור השלם

א) אֲרָזִים לֹא עֲמָמֻהוּ בְּגַן אֱלֹהִים בְּרוֹשִׁים לֹא דָמוּ אֶל סְעַפֹּתָיו וְעַרְמֹנִים לֹא הָיוּ כְּפֹארֹתָיו כָּל עֵץ בְּגַן אֱלֹהִים לֹא דָמָה אֵלָיו בְּיָפְיוֹ: [יחזקאל לא, ח]

ב) אִם תִּשְׁכְּבוּן בֵּין שְׁפַתָּיִם כַּנְפֵי יוֹנָה נֶחְפָּה בַכֶּסֶף וְאֶבְרוֹתֶיהָ בִּירַקְרַק חָרוּץ: [תהלים סח, יד]

ג) כִּי אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם וְהִתְקַדִּשְׁתֶּם וִהְיִיתֶם קְדֹשִׁים כִּי קָדוֹשׁ אָנִי וְלֹא תְטַמְּאוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּכָל הַשֶּׁרֶץ הָרֹמֵשׂ עַל הָאָרֶץ: [ויקרא יא, מד]

ד) וְהִתְקַדִּשְׁתֶּם וִהְיִיתֶם קְדֹשִׁים כִּי אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם: [ויקרא כ, ז ועי' מהרש"א בח"א]

הגהות וציונים

א] [בערוך [ערך מלוזמה] פי' מטבע] (גליון): **ב]** בכת"י נוסף **מאותה אכילה** (וכ"ה בראשונים): **ג]** הגמרא קאי על המשך דברי המשנה **ועונין אמן** וכו': **ד]** [בערך גליור כתב הרב המוסף הערוך פי' בלשון יוני משרתים של אנשי המלחמה ע"ש] (גליון): **ה]** ב' תיבות "ה' אלהיכם" ליתא בסוף פסוק זה רק בתחילת הפסוק, והמהרש"א בח"א כתב שהסיפא "אני ה' אלהיכם" הוא הפסוק דפרשת קדושים ויקרא כ, ז עיי"ש ודלא כהגהת הגר"א ועיין בפמ"ג ריש פתיחה להלכות נטילת ידים ובשפתי חכמים: **ו]** נדצ"ל **ללמוד** (באה"מ): **ז]** עיין רש"י שבת קמ ע"ב ד"ה דלית ליה משחא שכתב שהיה קודם מים אחרונים: **ס]** **ולא** (גליון תוס'): **ע]** צ"ל ועיין בלחם משנה טעם רחוק **להשמטה זו** (ע"פ אומר השכחה לר"י פיק): **י]** ר"ל השמן מעכב את הברכה (דהרי לקינוח סעודה מברך אפי' באמצע סעודה כדלעיל מא ע"ב ושם תוד"ה הביאו) ואסור לברך עד שיסכוהו (מנחם משיב נפש) ועי' ב"ח או"ח סי' קפא:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [תוספתא פרק ה], **ב)** פסחים עה: ע"ש שבת עז: ע"ש, **ג)** עיין תוס' לעיל נב: ד"ה בכוליה, **ד)** [שבת מט. קל. וע"ש גיטין מה. סנהד' לה.], **ה)** נזיר דף סו:, **ו)** נב., **ז)** חולין קה:, **ח)** [וע"ע תוס' חולין קה. ד"ה מים].

הגהות הב"ח

(א) גמ' אמרי לי בריך הכא כל היכא וכו' לאנשאי יונה דדהבא הדר ואזיל ובריך וכו' מאי שנא יונה דנקט דמתלין וכו' אלא במצות ל"א מה יונה זו כנפיה מגינות עליה אף ישראל מצות מגינות עליהן עד אימתי: **(ב)** שם כי קדוש אני זה שמן הטוב אני ה': **(ג)** רש"י ד"ה מעכב את הברכה וכו' בקנוח סעודה שאסור י' לאוכלו: **(ד)** ד"ה שמן וכו' שרגיל. נ"ב עיין בפ' כיצד מברכין דף מב ע"א:

הגהות הגר"א

[א] גמ' בסוף הפרק (ה' אלהיכם) תא"מ (ודריש לה מקרא דס"פ שמיני וכ"ה באדרת אליהו שם ס):

משנת ראשונים

בין מלוזמא של טבריא למלוזמא של צפורי. כמו שאיסר ופונדיון הם מטבעות גם אלו הם מטבעות אלא שאלו היו דומות זו לזו יותר. [רבינו יונה, דף מ. מדה"ר]

דמתילי כנסת ישראל ליונה. כמו שכתוב (שה"ש ב, יד) יונתי בחגוי הסלע, לפי שהם חלושי הכח ונטרפים ואינם טורפים, וכן ישראל. [רד"ק, תהלים סח יד]

כל זמן שאינו רעב. אבל משעה שמתחיל להיות רעב אע"פ שלא נתעכל עדיין לגמרי, כיון שמתחיל להתעכל כמו שנתעכל לגמרי דיינינן ליה ואינו מברך עליו אח"כ. [רבינו יונה, דף מ. מדה"ר]

גדול העונה אמן יותר מן המברך. שהוא מודה לברכות המברך, והמברך אינו מזכיר אלא שם אחד והעונה אמן מזכיר ב' שמות, כי אמן עולה בגמטריא כשם יו"ד ה"י ושם אל"ף דלי"ת. וצריך שיכוון אדם לבו לשמים בשעת עניית אמן שהוא אל מלך נאמן. [ספר חסידים סימן יח]

העונה אמן מודה כי הבורא יתעלה ויתברך היה קודם בריאת העולם, וברצונו מקיימו, וישיבהו לתהו ובהו ולאחדותו אין סוף. ולכן גדול כח העונה אמן מן המברך, כי המברך ממשיך הברכה, והעונה אמן מייחדו, ומודה על חידוש העולם כרצונו והעולם מתקיים במאמרו, וישיבהו לתהו ובהו שליט על הכל ראשון ואחרון, יתעלה שמו לעדי עד ולנצח נצחים אמן. [ריקאנטי, שמות טו כו] ויש מפרשים, כי המברך דומה לשטר שלא נתקיים בבית דין, ויכול אדם להכחישו, ואחר שהוא מאושר ומקוים, עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע, כך אמן הוא קיום חותם הברכה וכן עיקר. [אבודרהם] לפי שאין השטר מתקיים אלא בחותמיו, שאומר אמן אז מודה שהקב"ה היה והוה ויהיה. [פירושי סידור התפילה לרוקח] **אמר ליה רבי נהוראי.** בעירובין בפרק ראשון אמרו שהוא רבי מאיר, ולמה נקרא שמו רבי נהוראי, שהיה מנהיר פני חכמים בהלכה. ונקרא גם רבי מאיר שהיה מאיר פני חכמים בהלכה. ומה שמו, רבי נחמיה שמו. [מגן אבות להרשב"ץ, אבות פ"ד מי"ט] **אחד המברך ואחד העונה אמן במשמע.** כלומר ששניהם מקבלים שכר בשווה, אלא שמן השמים ממהרים למברך תחלה לשלם שכרו, ומכל מקום אחד המברך ואחד העונה אמן חברים עם כל ישראל, נתברך באלהי אמן, אמן סלה. [מאירי, נזיר סו:]

בביתו של **אַדָּא דַּיָּילָא** [-שמש החכמים ו'אדא' שמו[יז]] אף שהיה גר רחוק ממנו. מפני שסבר שאין צריך לעמוד סמוך לנר, וכפי שהביא לעיל בשם רב. **רָבָא** היה **מְבָרֵךְ אַדְּבֵי** - על נר הדלוק בביתו של **גּוֹרְיָא בַּר חָמָא**, שהיה גר בסמוך אליו. לפי שרבא סובר שכדי לברך צריך לעמוד סמוך לנר[יח]. **אַבַּיֵי** היה **מְבָרֵךְ אַדְּבֵי** - על נר הדלוק בביתו של **בַּר אֲבוּהַ**[יט].

★

הגמרא מביאה שאין חובה לחזור אחר נר להבדלה:

אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב, אֵין מְחַזְּרִין עַל הָאוּר כְּדֶרֶךְ שֶׁמְּחַזְּרִים עַל הַמִּצְוֹת. כלומר אדם שאין לו נר להבדלה, אין לו חיוב לטרוח למצוא נר כדי לברך עליו[כ], כפי שצריך לטרוח בשאר מצוות, כגון לולב וכדומה, שיש חובה לטרוח אחריו כדי לקיים את המצוה[כא].

אָמַר רַבִּי זֵירָא, מֵרֵישׁ - בהתחלה, קודם ששמעתי שמועה זו, **הֲוָה מְהַדַּרְנָא** - הייתי מחזר אחר הנר כדי לקיים את המצוה לברך עליו, **כֵּיוָן דִּשְׁמַעְנָא לְהָא** - ומאחר ששמעתי שמועה זו **דְּרַב יְהוּדָה אָמַר רַב** שאין צריך לחזור אחר הנר, **אֲנָא נַמִּי לָא מְהַדַּרְנָא** - גם אני הפסקתי לחזור אחריו, **אֶלָּא** כך אני נוהג, **אִי מִקְלַע לִי מִמֵּילָא** - אם מזדמן לי נר מאליו בלא שאני מחזר אחריו, **מְבָרֵיכְנָא** - אני מברך עליו.

★

שנינו במשנה (לעיל נא:), **מִי שֶׁאָכַל וכו'** ושכח ולא בירך [ברכה אחרונה], בית שמאי אומרים יחזור למקומו ויברך, ובית הלל אומרים יברך במקום שנזכר[כב]. הגמרא מבארת באיזה אופן נחלקו:

אָמַר רַב זְבִיד, וְאִיתֵּימָא - ויש אומרים שאמר זאת **רַב דִּימִי בַּר אַבָּא, מַחֲלוֹקֶת** בית שמאי ובית הלל היא **בְּשָׁכַח** לברך, **אֲבָל** אם הלך ממקום אכילתו **בְּמֵזִיד, דִּבְרֵי הַכֹּל יַחֲזוֹר לִמְקוֹמוֹ וִיבָרֵךְ**[כג].

שואלת הגמרא, **פְּשִׁיטָא** - הרי הדבר פשוט שמחלוקתם היא רק באופן ששכח, שהרי **'וְשָׁכַח' תְּנַן** [-שנינו במשנה], ומפורש בלשון זו שדווקא באופן זה מקילים בית הלל שאינו צריך לחזור למקומו לברך, אבל אם לא בירך במזיד חייב לחזור למקומו ולברך. ואם כן מה בא רב זביד להשמיענו.

מתרצת הגמרא, **מַהוּ דְּתֵימָא** - שמא תאמר שהוּא הַדִּין **אֲפִילוּ בְּמֵזִיד** אין צריך לחזור למקומו לברך, **וְהַאי דְּקָתָנֵי** - ומה ששנינו במשנה 'וְשָׁכַח', הוא כדי **לְהוֹדִיעֲךָ כֹּחָן דְּבֵית שַׁמַּאי** - ללמד כח חומרתם של בית שמאי, שאפילו בשוגג מחייבים לחזור ולברך, **קָא מַשְׁמַע לָן** - על כן הוצרך רב זביד להשמיענו, שהקולא של בית הלל נאמרה דווקא בשכח, אבל במזיד מודים בית הלל שצריך לחזור למקומו.

הגמרא מביאה ברייתא המבארת את מחלוקתם:

תַּנְיָא בברייתא, **אָמְרוּ לָהֶם בֵּית הִלֵּל לְבֵית שַׁמַּאי, לְדִבְרֵיכֶם** שצריך לחזור למקומו לברך, **מִי שֶׁאָכַל בְּרֹאשׁ הַבִּירָה** [-בראש מגדל[כד]] **וְשָׁכַח וְיָרַד וְלֹא בֵּרַךְ**, וכי **יַחֲזוֹר לְרֹאשׁ הַבִּירָה וִיבָרֵךְ.** כלומר, הרי לא מסתבר שעד כדי כך הטריחוהו חכמים, וכיון שבטירחה גדולה לא הטריחוהו לחזור, בודאי לא נתנו חכמים דבריהם לשיעורין, ובכל אופן לא הטריחוהו לחזור למקומו ולברך[כה]. **אָמְרוּ לָהֶן בֵּית שַׁמַּאי לְבֵית הִלֵּל, לְדִבְרֵיכֶם** - וכי לדעתכם **מִי שֶׁשָּׁכַח אַרְנְקִי** - כיס מלא מעות **בְּרֹאשׁ הַבִּירָה לֹא** יטריח עצמו **וְיַעֲלֶה וְיִטְּלֶנָּה**, והלא בודאי יטריח עצמו לצורך הפסד ממונו, ומאחר **שֶׁלִּכְבוֹד עַצְמוֹ הוּא** טורח **וְעוֹלֶה** בחזרה לראש הבירה, לצורך ברכה שהיא **לִכְבוֹד שָׁמַיִם לֹא כָּל שֶׁכֵּן** - האם אין זה קל וחומר שיש לו לטרוח ולחזור לברך במקום שאכל. כלומר, בודאי מסתבר לומר שהטריחוהו חכמים לחזור ולברך במקום שאכל, מפני שיש בזה כבוד שמים[כו].

הגמרא מביאה כמה מעשים ללמדנו שיש להחמיר ולנהוג כבית שמאי:

הָנְהוּ תְּרֵי תַּלְמִידֵי - שני תלמידים היו, שלא בירכו במקום שאכלו, **חַד** - תלמיד אחד **עֲבִיד** [-עשה] **בְּשׁוֹגֵג כְּבֵית שַׁמַּאי**, כלומר, אף על פי שהלך ממקום אכילתו בלא ברכה בשוגג, מכל מקום החמיר על עצמו לנהוג כדברי בית שמאי, וחזר לברך במקום שאכל, ובזכות זה נעשה לו נס **וְאַשְׁכַּח אַרְנְקָא דְּדַהֲבָא** - ומצא ארנק של זהב[כז]. **וְחַד** - ותלמיד אחד **עֲבִיד** [-עשה] **בְּמֵזִיד כְּבֵית הִלֵּל**, כלומר הלך

(על הגליון, ד"ה כדי) משמע שמלוזמא היינו מטבע. וכן הובא בהגהות וציונים בשם הערוך. וכתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה כדי) שמטבעות אלו היו דומות זו לזו יותר מאשר איסר לפונדיון. ולפי זה, חזקיה בא להחמיר יותר מעולא. ובמנורת המאור (פ"ג תפלות שבת ד"ה סדר ההבדלה) כתב שמלוזמא היא המטבע הנקראת 'מעא'. ועוד כתב, שבציפורי היתה מטבע זו חלקה ואילו בטבריא היה בה פיתוחים. ולפי זה ביאר, שלכך נהגו להסתכל בברכת הנר בצפרנים ובכף היד, כדי להראות שיכול להכיר בין הציפורן שהיא כעין המטבע החלקה, ובין ידו שהיא כעין המטבע שיש בה פיתוחים. טעמים נוספים להסתכלות בצפרנים ראה במאירי (ד"ה המשנה השמינית).

יז. רש"י (נדה כד: ד"ה דיילא).

יח. רש"י (ד"ה רבא). וצריך ביאור כיצד מוכח שנהג כשיטתו, והרי אף אם היה סובר שמברכים על נר כשהוא רחוק, היה מברך על הנר של גוריא בר חמא שהיה שכנו. וביאר הפני שלמה (ברש"י שם), שאף באופן שהיה רואה קודם לכן נר רחוק היה ממתין ולא מברך עליו, ובהכרח שנהג כן משום שלשיטתו אין לברך על נר רחוק. אמנם הראב"ד (הו"ד ברשב"א ד"ה רב) ועוד ראשונים, גרסו כאן 'רבה', ופירשו שבכל המעשים המובאים כאן הנר היה רחוק מביתם של האמוראים, וסברו כולם כרב שאפשר לברך אף מרחוק.

יט. לא התבאר ברש"י כיצד סובר אביי והאם אביי גר סמוך לביתו של בר אבוה. ועיין בהערה הקודמת.

כ. אבל אם הזדמן לו נר, חייב לברך עליו. מאירי (ד"ה ברכה).

כא. ביאר הרמב"ן (ד"ה נ"ל) שהטעם לכך, מפני שברכת הנר היא ברכת השבח שמברכין להשי"ת על אור הנר [אמנם בחול אין מברכין עליו מפני שתשמישו תדיר, ורק במוצאי שבת ויום כיפור שנאסר עלינו במשך היום עיקר תשמישו והנאתו ועתה נתחדש לנו הנאתו ניתן לברך עליו], וכשם שאין צריך לחזר אחר ברקים ורעמים וראיית הים הגדול כדי לברך עליהם ברכת השבח, כך אין צריך לחזר אחר הנר. ולטעם זה אין חילוק בין מוצאי שבת למוצאי יום הכיפורים. וכן כתב המאירי (ד"ה ברכה) שמסתימת דברי הגמרא משמע שאף במוצאי יום הכיפורים אין מחזרים אחריו.

אמנם הראב"ד כתב (הו"ד ברשב"א ד"ה אמר ובמאירי שם) שדווקא בהבדלה של מוצאי שבתות אין צריך לחזור אחר הנר, אבל בהבדלה של מוצאי יום כיפור צריך לחזר אחר נר, עיי"ש טעמו, ובצל"ח ביאר דבריו. ומכל מקום כבר כתב המאירי שכבר נהגו כל העם לחזר אחר הנר [מסתימת דבריו נראה שנהגו לחזר בין במוצאי שבת ובין במוצאי יום כיפור]. עוד כתב הרשב"א (שם) בשם הראב"ד, שמכאן נלמד שאף אחר הבשמים אין צריך לחזר. שמאחר שנתבאר שאינו צריך לחזר אחר ברכת הנר על אף שהוא זכר למעשה בראשית [שנברא האור במוצאי שבת], כל שכן שאינו צריך לחזר אחר ברכת בשמים שהם באים להנאת עצמו. אך המאירי (שם) חולק עליו, וסובר שבוודאי צריך לחזר אחר ברכת הבשמים, כיון שהותקן לכבוד שבת, להודיע על הנשמה יתירה שהולכת במוצאי שבת.

כב. וראה בהערה במשנה, שנחלקו הראשונים בזה, שיש אומרים שמחלוקת זו נאמרה דווקא כשאכל פת ויש אומרים שנאמרה אף כשאכל מיני דגן ושבעת המינים. ובילקוט ביאורים כאן הרחיב בביאור מחלוקתם.

כג. כתב הערוך השלחן (או"ח סי' קפד ס"ג) שבודאי מעיקר הדין יוצא אם מברך במקום שנזכר, אלא שבאופן שהזיד ולא בירך במקומו קנסוהו חכמים לטרוח ולחזור למקום שאכל.

אמנם אם עבר ובירך במקום שנזכר נחלקו הפוסקים האם יצא. ראה בילקוט ביאורים שהרחיב בענין.

כד. רש"י (תענית טו. ד"ה בירה).

כה. ראה בשדה יהושע (על הירושלמי פ"ח מ"ז) שתמה מדוע היה פשוט לבית הלל שהאוכל בראש המגדל אינו צריך לחזור והלא יתכן שאף בזה הטריחוהו חכמים לחזור. וביאר על פי הירושלמי (שם), שבית הלל הוכיחו זאת מפועל שעוסק בבניית מגדל ואכל בראש המגדל ומכיון שירד יש סכנה לחזור ולעלות לראשו, ובאופן זה היה פשוט לבית הלל שאין צריך לסכן עצמו ולחזור, ואמרו, שכשם שבאופן שיש סכנה יכול לברך במקום שנזכר, כך גם באופן שאין סכנה יכול לברך במקום שנזכר. ועיין שם שתמה על כך, כיצד למדו בית הלל מאופן שיש בו סכנה לשאר האופנים.

כו. הקשה הבן יהוידע (ד"ה מי), מה הדמיון בין ארנקי לברכה, והלא בארנק אם לא יחזור יפסיד ממונו לגמרי, ואילו בברכה אינו מפסיד הברכה לגמרי, שהרי לא אמרו בית הלל שלא יברך כלל, אלא אמרו שיברך במקום שנזכר. ותירץ, שאף במשל הארנק אין הוא מפסיד את הארנק שיכול הוא להמתין עד שימצא אדם אחר שילך במקומו, ומכל מקום מחמת שבהול על ממונו אינו ממתין אלא רץ בעצמו לקחת את הארנק אף שיש בזה טורח, כך לגבי ברכה בודאי יש לו לחזור לברך במקום שאכל אף שיש בזה טורח.

כז. כתב המהרש"א (ד"ה חד) שהקב"ה נתן שכר לאותו תלמיד דווקא בארנק, כדי לקיים דברי בית שמאי שענו לבית הלל במשל הארנק, על דרך צדיק גוזר והקב"ה מקיים. ועיין בבן יהוידע (ד"ה והא), שביאר מדוע היה ארנק של זהב ולא של כסף.

הקשו הראשונים כיצד משבחת הגמרא את התלמיד שנהג כבית שמאי, והלא לעיל (י: יא.) לגבי מחלוקת בית שמאי ובית הלל האם יש לקרוא קריאת שמע בערב בהטייה,

באכילה מרובה. ד' מילין כך פירש"י ולי[ה] נראה דזה מועט יותר מאכילה מועטת אלא נראה לפרש איפכא אכילה מרובה כל זמן שהוא שבע דאין שם קצבה אבל מועט ד' מילין:

והייתם קדושים אלו מים אחרונים. דוקא להם שהיו רגילין ליטול ידיהם אחר הסעודה מפני מלח סדומית אבל אנו שאין מלח סדומית[ו] מצוי בינינו ואין אנו רגילין ליטול אחר הסעודה אין הנטילה מעכבת עלינו לברך ומיהו אנשים מעונגים הרגילין ליטול ידיהן אחר הסעודה ודאי להם מעכבת הנטילה לברך ברכת המזון וצריכים ליטול את ידיהם קודם בהמ"ז[ח]:

הדרן עלך אלו דברים

ואין מברכין על הנר עד שיאותו: אמר רב יהודה אמר רב לא יאותו יאותו ממש אלא כל שאילו עומד בקרוב ומשתמש לאורה ואפילו ברחוק מקום וכן אמר רב אשי ברחוק מקום שנינו מיתיבי [א] [א]היתה לו נר טמונה בחיקו או בפנס או שראה שלהבת ולא נשתמש לאורה או נשתמש לאורה ולא ראה שלהבת אינו מברך עד שיראה שלהבת וישתמש לאורה בשלמא משתמש לאורה ולא ראה שלהבת משכחת לה דקיימא בקרן זוית אלא ראה שלהבת ולא נשתמש לאורה היכי משכחת לה לאו דמרחקא לא כגון דעמיא ואזלא. ת"ר [ב]גחלים לוחשות מברכין עליהן אוממות אין מברכין עליהן ה"ד לוחשות אמר רב חסדא כל שאילו מכנים לתוכן קיסם ודולקת מאיליה [ג]איבעיא להו אוממות או עוממות ת"ש דאמר רב חסדא בר אבדימי [א]ארזים לא עממוהו בגן אלהים. ורבא אמר יאותו ממש וכמה אמר עולא כדי שיכיר בין איסר לפונדיון חזקיה אמר [ג]כדי שיכיר בין מלוזמא [א] של טבריא למלוזמא של צפורי רב יהודה מברך אדבי אדא דיילא רבא מברך אדבי גוריא בר חמא אביי מברך אדבי בר אבוה. אמר רב יהודה אמר רב [ד]אין מחזרין על האור כדרך שמחזרים על המצות א"ר זירא מריש הוה מהדרנא כיון דשמענא להא דרב יהודה אמר רב אנא נמי לא מהדרנא אלא אי מקלע לי ממילא מבריכנא: [ה]מי שאכל וכו': אמר רב זביד ואיתימא רב דימי בר אבא מחלוקת בשכח [ו]אבל במזיד ד"ה יחזור למקומו ויברך פשיטא ושכח תנן מהו דתימא ה"ה אפילו במזיד והאי דקתני ושכח להודיעך כחן דב"ש קמ"ל תניא אמרו להם ב"ה לב"ש לדבריכם מי שאכל בראש הבירה ושכח וירד ולא ברך יחזור לראש הבירה ויברך אמרו להן ב"ש לב"ה לדבריכם מי ששכח ארנקי בראש הבירה לא יעלה ויטלנה לכבוד עצמו הוא עולה לכבוד שמים לא כל שכן הנהו תרי תלמידי חד עביד בשוגג כב"ש[ז] ואשכח ארנקא דדהבא וחד עביד במזיד כב"ה ואכליה אריא רבה בב"ח הוה קאזיל בשיירתא אכל ואשתלי ולא בריך אמר היכי אעביד אי אמינא להו אנשאי לברך אמרי לי בריך (א) כל היכא דמברכת לרחמנא מברכת מוטב דאמינא להו אנשאי יונה דדהבא אמר להו אנטרו לי דאנשאי יונה דדהבא אזיל ובריך ואשכח יונה דדהבא ומאי שנא [ז]יונה דמתילי כנסת ישראל ליונה דכתיב [ב]כנפי יונה נחפה בכסף ואברותיה בירקרק חרוץ מה יונה אינה ניצולת אלא בכנפיה אף ישראל אינן ניצולין אלא במצות: עד אימתי הוא וכו': כמה שיעור עכול [ז]א"ר יוחנן כל זמן שאינו רעב[ט] וריש לקיש אמר כל זמן שיצמא מחמת אכילתו א"ל רב יימר בר שלמיא למר זוטרא ואמרי לה רב יימר בר שיזבי למר זוטרא מי אמר ריש לקיש הכי והאמר רב אמי אמר ריש לקיש כמה שיעור עכול כדי להלך ארבע מילין ל"ק כאן באכילה מרובה כאן באכילה מועטת: בא להם יין וכו': [ט]למימרא דישראל אע"ג דלא שמע כולה ברכה עונה [ח]וכי לא שמע היכי נפיק אמר חייא בר רב [ט]בשלא אכל עמהן וכן אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה בשלא אכל עמהן. [י]א"ל רב לחייא בריה ברי [י]חטוף ובריך וכן אמר רב הונא לרבה בריה חטוף ובריך למימרא דמברך עדיף ממאן דעני אמן והתניא ר' יוסי אומר גדול העונה אמן יותר מן המברך א"ל ר' נהוראי השמים כן הוא תדע שהרי גולייריו[ד] יורדין ומתגרין [במלחמה] וגבורים יורדין ומנצחין תנאי היא דתניא אחד המברך ואחד העונה אמן במשמע אלא שממהרין למברך יותר מן העונה אמן. בעי מיניה שמואל מרב מהו לענות אמן אחר תינוקות של בית רבן אמר ליה [כ]אחר הכל עונין אמן חוץ מתינוקות של בית רבן הואיל ולהתלמד עשויין וה"מ בדלא עידן מפטרייהו אבל בעידן מפטרייהו עונין. ת"ר שמן מעכב את הברכה דברי רבי זילאי רבי זיואי אומר אינו מעכב רבי אחא אומר שמן טוב מעכב ר' זוהמאי אומר כשם שמזוהם פסול לעבודה כך ידים מזוהמות פסולות לברכה אמר רב נחמן בר יצחק אנא לא זילאי ולא זיואי ולא זוהמאי ידענא אלא מתניתא ידענא דאמר רב יהודה אמר רב ואמרי לה במתניתא תנא [ג]והתקדשתם אלו מים ראשונים והייתם קדושים [ל]אלו מים אחרונים כי קדוש (ג) זה שמן [ד]אני יי' אלהיכם[ה] [א] זו ברכה:

הדרן עלך אלו דברים

לא יאותו ממש. שאפילו לא נהנה ממנו מברכין עליו, ומאי עד שיאותו עד שיהא אורו ראוי ליהנות ממנו לעומדים סמוך לו, ואז מברכים עליו אפי' הרחוקים ממנו ובלבד שיראוהו: בפנס. בעששית: יאותו ממש. עומד בסמוך: וכמה. הוא צריך להיות בסמוך: מלוזמא. משקל: רב יהודה. היה מברך על אור שבבית אדא דיילא, ורחוק מביתו היה, רב יהודה לטעמיה דלא בעי סמוך: רבא מברך אדבי גוריא בר חמא. סמוך לביתו היה, רבא לטעמיה דאמר סמוך בעינן: אין מחזרי' על האור. אם אין לו אור א"צ לחזר אחריו: חד עבד בשוגג כב"ש. אע"פ ששגג ונעקר מן המקום ע"י ששכח החמיר על עצמו כב"ש וחזר למקום שאכל וברך: חד עבד במזיד. נעקר ממקום שאכל במזיד כדי לברך במקום אחר שהולך לילך: אנשאי יונה דדהבא. שכחתי יונה של זהב: יונה אינה נצולת אלא בכנפיה. או בורחת, או נלחמת בראשי אגפיה: אכילה מרובה. ד' מילין: בא להם יין אחר המזון. הא פריש לה בגמרא בריש פרקין[ו] לב"ש אין ברכת המזון טעונה כוס ולב"ה טעונה כוס: היכי נפיק. קס"ד באחד מן המסובין עסקינן במתני': חטוף ובריך. כשמושיטין כוס של ברכה הוי מחזר שיתנהו לך ותברך: במשמע. העונה והמברך במשמע קומו ברכו את ה' אלהיכם בס' עזרא (נחמיה ט), ואומר ויברכו שם כבודך והיא עניית אמן שבמקדש, במסכת תענית (פ"ב דף טז: ולקמן דף סג.) מפרש קומו ברכו בתחלת ברכה, ויברכו שם כבודך (נחמיה ט) במקום עניית אמן, שבמקדש אומר בשכמל"ו: שממהרין למברך. ליתן שכר: אחר תינוקות. כשלומדים ברכות מפי רבן: הואיל ולהתלמד עשויין. שאין מתכוונים לברך אלא ללמד[ז]: אבל בעידן מפטרייהו. כשאומרים ההפטרה ומברכין בתורה ובנביא עוני' אחריהן אמן: שמן מעכב את הברכה. שמן שהיו רגילין להביא בסוף הסעודה לסוך אחר הסעודה את הידים אחר[ז] מים אחרונים להעביר את זוהמתן: מעכב את הברכה. שאסור לזמן עד שיובא, וכן לענין שמעכב ברכות כל דבר הבא בקנוח סעודה (ג) שמותר לאכלו בלא ברכה עד שיסכוהו: שמן טוב. שיש בו בשמים מעכב את הברכה למי שרגיל (ד) בו:

הדרן עלך אלו דברים

עין משפט
נר מצוה

כז א שו"ע או"ח סימן רלא סעיף טו:
כח ב מיי' פכ"ט מהל' שבת הלכה כו סמג עשין כט טוש"ע או"ח שם סעיף ט:
כט ג מיי' שם הל' כה טוש"ע שם סעיף ד:
ל ד מיי' שם הלכה כו טוש"ע שם סעיף א:
לא ה ו מיי' פ"ד מהל' ברכות הל' א סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קפד סעיף א:
לב ז (מיי' פ"ב מהל' ברכות הלכה יד) [הרמב"ם לא הביא לכל זה ועי' בל"מ טעם רחוק[ט]] סמג שם טוש"ע או"ח שם סעיף ה:
לג ח מיי' פ"א מהל' ברכות הל' יא שו"ע או"ח סי' ריג סעיף ג:
לד ט מיי' שם הל' יג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רטו סעיף ב:
לה י טוש"ע או"ח סי' רא סעיף ד:
לו כ מיי' שם הלכה יג טו סמג שם טוש"ע או"ח סי' רטו סעיף ב ג:
לז ל מיי' פ"ו מהלכות ברכות הל' יא יב סמג שם טוש"ע או"ח סימן קפא סעיף א י:

רב נסים גאון

כדי שיכיר בין מלוזמא של טבריא למלוזמא של ציפורי. הא פירשוה בתלמוד ארץ ישראל כדי שיהא יודע להבחין בין מטבע למטבע ובגמ' דאין עומדין [בירושלמי הלכה ב] אמרו העונין אמן צריכין ליתן עיניהם בנר ועיניהם בכוס:

תורה אור השלם

א) אֲרָזִים לֹא עֲמָמֻהוּ בְּגַן אֱלֹהִים בְּרוֹשִׁים לֹא דָמוּ אֶל סְעַפֹּתָיו וְעַרְמֹנִים לֹא הָיוּ כְּפֹארֹתָיו כָּל עֵץ בְּגַן אֱלֹהִים לֹא דָמָה אֵלָיו בְּיָפְיוֹ: [יחזקאל לא, ח]

ב) אִם תִּשְׁכְּבוּן בֵּין שְׁפַתָּיִם כַּנְפֵי יוֹנָה נֶחְפָּה בַכֶּסֶף וְאֶבְרוֹתֶיהָ בִּירַקְרַק חָרוּץ: [תהלים סח, יד]

ג) כִּי אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם וְהִתְקַדִּשְׁתֶּם וִהְיִיתֶם קְדֹשִׁים כִּי קָדוֹשׁ אָנִי וְלֹא תְטַמְּאוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּכָל הַשֶּׁרֶץ הָרֹמֵשׂ עַל הָאָרֶץ: [ויקרא יא, מד]

ד) וְהִתְקַדִּשְׁתֶּם וִהְיִיתֶם קְדֹשִׁים כִּי אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם: [ויקרא כ, ז ועי' מהרש"א בח"א]

הגהות וציונים

א] [בערוך [ערך מלזמה] פי' מטבע] (גליון): ב] בכת"י נוסף מאותה אכילה (וכ"ה בראשונים): ג] הגמרא קאי על המשך דברי המשנה ועונין אמן וכו': ד] [בערך גליור כתב הרב המוסף הערוך פי' בלשון יוני משרתים של אנשי המלחמה ע"ש] (גליון): ה] ב' תיבות "ה' אלהיכם" ליתא בסוף פסוק זה רק בתחילת הפסוק, והמהרש"א בח"א כתב שהסיפא "אני ה' אלהיכם" הוא הפסוק דפרשת קדושים ויקרא כ, ז עיי"ש ודלא כהגהת הגר"א ועיין בפמ"ג ריש פתיחה להלכות נטילת ידים ובשפתי חכמים: ו] נדצ"ל ללמוד (באה"מ): ז] עיין רש"י שבת קמ ע"ב ד"ה דלית ליה משחא שכתב שהיה קודם מים אחרונים: ח] ולא (גליון תוס'): ט] צ"ל ועיין בלחם משנה טעם רחוק להשמטה זו (ע"פ אומר השכחה לר"י פיק): י] ר"ל השמן מעכב את הברכה (דהרי לקינוח סעודה מברך אפי' באמצע סעודה כדלעיל מא ע"ב ושם תוד"ה הביאו) ואסור לברך עד שיסכוהו (מנחם משיב נפש) ועי' ב"ח או"ח סי' קפא:

מסורת הש"ס
עם הוספות

א) [תוספתא פרק ה], ב) פסחים עה: ע"ש שבת עז: ע"ש, ג) עיין תוס' לעיל נב: ד"ה בכוליה, ד) [שבת מט. קל. וע"ש גיטין מה. סנהד' לה.], ה) נזיר דף סו:, ו) נב., ז) חולין קה:, ח) [וע"ע תוס' חולין קה. ד"ה מים].

הגהות הב"ח

(א) גמ' אמרי לי בריך הכא כל היכא וכו' דאנשאי יונה דדהבא הדר ואזיל ובריך וכו' מאי שנא יונה דנקט דמתלין וכו' אלא במצות ל"א מה יונה זו כנפיה מגינות עליה אף ישראל מצות מגינות עליהן עד אימתי: (ב) שם כי קדוש אני זה שמן הטוב אני ה': (ג) רש"י ד"ה מעכב את הברכה וכו' בקנוח סעודה שאסור [ו] לאוכלו: (ד) ד"ה שמן וכו' שרגיל. נ"ב עיין בפ' כיצד מברכין דף מב ע"א:

הגהות הגר"א

[א] גמ' בסוף הפרק (ה' אלהיכם) תא"מ (ודרים לה מקרא דס"פ שמיני וכ"ה באדרת אליהו שם ה):

משנת ראשונים

בין מלוזמא של טבריא למלוזמא של צפורי. כמו שאיסר ופונדיון הם מטבעות גם אלו הם מטבעות אלא שאלו היו דומות זו לזו יותר. [רבינו יונה, דף מ. מדה"ר]

דמתילי כנסת ישראל ליונה. כמו שכתוב (שה"ש ב, יד) יונתי בחגוי הסלע, לפי שהם חלושי הכח ונטרפים ואינם טורפים, וכן ישראל. [רד"ק, תהלים עד יט]

כל זמן שאינו רעב. אבל משעה שמתחיל להיות רעב אע"פ שלא נתעכל עדיין לגמרי, כיון שמתחיל להתעכל כמו שנתעכל לגמרי דיינינן ליה ואינו מברך עליו אח"כ. [רבינו יונה, דף מ. מדה"ר]

גדול העונה אמן יותר מן המברך. שהוא מודה לברכות המברך, והמברך אינו מזכיר אלא שם אחד והעונה אמן מזכיר ב' שמות, כי אמן עולה בגמטריא כשם יו"ד ה"י ושם אל"ף דלי"ת. וצריך שיכוון אדם לבו לשמים בשעת עניית אמן שהוא אל מלך נאמן. [ספר חסידים סימן יח]

העונה אמן מודה כי הבורא יתעלה ויתברך היה קודם בריאת העולם, וברצונו מקיימו, וישיבהו לתהו ובהו ולאחדותו אין סוף. ולכן גדול כח העונה אמן מן המברך, כי המברך ממשיך הברכה, והעונה אמן מייחדו, ומודה על חידוש העולם כרצונו והעולם מתקיים במאמרו, וישיבהו לתהו ובהו שליט על הכל ראשון ואחרון, יתעלה שמו לעדי עד ולנצח נצחים אמן. [ריקאנטי, שמות טו כו] ויש מפרשים, כי המברך דומה לשטר שלא נתקיים בבית דין, ויכול אדם להכחישו, ואחר שהוא מאושר ומקוים, עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע, כך אמן הוא קיום חותם הברכה וכן עיקר. [אבודרהם] לפי שאין השטר מתקיים אלא בחותמיו, שאומר אמן אז מודה שהקב"ה היה והוה ויהיה. [פירושי סידור התפילה לרוקח] **אמר ליה רבי נהוראי.** בעירובין בפרק ראשון אמרו שהוא רבי מאיר, ולמה נקרא שמו רבי נהוראי, שהיה מנהיר פני חכמים בהלכה. ונקרא גם רבי מאיר שהיה מאיר פני חכמים בהלכה. ומה שמו, רבי נחמיה שמו. [מגן אבות להרשב"ץ, אבות פ"ד מי"ט] **אחד המברך ואחד העונה אמן במשמע.** כלומר ששניהם מקבלים שכר בשווה, אלא שמן השמים ממהרים למברך תחלה לשלם שכרו, ומכל מקום אחד המברך ואחד העונה אמן חברים עם כל ישראל, נתברך באלהי אמן, אמן סלה. [מאירי, נזיר סו:]

במזיד ממקום אכילתו בלא ברכה, על מנת לברך במקום אחר[כח], **וַאֲכָלֵיהּ אַרְיָא** - אכל אותו אריה בדרך והרגו[כט].

הגמרא מביאה מעשה נוסף, **רַבָּה בַּר בַּר חַנָּה הֲוָה קָאָזֵל בְּשַׁיַּירְתָּא** - היה הולך בשיירה[ל], וכאשר חנו במקום מסוים, **אֲכַל, וְאִשְׁתְּלֵי וְלָא בָּרֵיךְ** - ושכח ולא בירך, והמשיך עם השיירה בדרכה, ורצה לחזור לברך במקומו אך חשש שהשיירה לא תמתין לו ויסתכן בכך. **אָמַר** לעצמו, **הֵיכִי אֶעֱבִיד** - כיצד אעשה, כלומר מה אומר להם כדי שיסכימו להמתין לי, **אִי אָמֵינָא לְהוּ אִנְשַׁאי לְבָרֵךְ** - אם אומר להם ששכחתי לברך, **אָמְרִי לִי בָּרֵיךְ [הָכָא**[לא]**]** - יאמרו לי תברך כאן, שהרי **כָּל הֵיכָא דִּמְבָרְכַת לְרַחֲמָנָא מְבָרְכַת** - כל מקום שאתה מברך להקב"ה אתה מברך, והקב"ה שומע את הברכה בכל מקום ואינך צריך לחזור עבור כך, ולא יסכימו להמתין לי, אלא **מוּטָב דְּאָמֵינָא לְהוּ אִנְשַׁאי יוֹנָה דְּדַהֲבָא** - טוב יותר שאומר להם ששכחתי יונה של זהב, ולשם כך יסכימו להמתין לי[לב]. ואכן כך עשה רבה בר בר חנה, **אָמַר לְהוּ אִנְטְרוּ לִי** - שימרו לי, כלומר המתינו לי עד שאלך למקום שאכלנו שם ואשוב, משום **דְּאִנְשַׁאי יוֹנָה דְּדַהֲבָא** - שכחתי שם יונה של זהב. **אֲזִיל וּבָרֵיךְ** - הלך לשם ובירך, ובזכות זה נעשה לו נס **וְאַשְׁכַּח יוֹנָה דְּדַהֲבָא** - ומצא שם יונה של זהב.

מבררת הגמרא, **וּמַאי שְׁנָא יוֹנָה** - במה שונה יונה משאר העופות, כלומר, מדוע אמר להם דווקא ששכח יונה. משיבה הגמרא, משום **דִּמְתִילִי** [-שנמשלה] **כְּנֶסֶת יִשְׂרָאֵל לְיוֹנָה, דִּכְתִיב** (תהלים סח יד) **אִם תִּשְׁכְּבוּן בֵּין שְׁפַתָּיִם כַּנְפֵי יוֹנָה נֶחְפָּה בַכֶּסֶף וְאֶבְרוֹתֶיהָ בִּירַקְרַק חָרוּץ**', כלומר שאמר הקב"ה לאומות העולם בזמן שאתם שכבתם בין תחומיכם והתענגתם בתענוגים, עטפתי נוצותיה של יונתי כנסת ישראל בכסף ואת כנפיה בזהב משובח דהיינו בתורה ומצוות[לג]. בפסוק זה המשיל הקב"ה את עם ישראל ליונה ואת המצוות לכנפיה, **מַה יוֹנָה אֵינָהּ נִיצּוֹלֶת** מפני אויביה **אֶלָּא בִּכְנָפֶיהָ**, שבורחת ונלחמת על ידם[לד], **אַף יִשְׂרָאֵל אֵינָן נִיצּוֹלִין** מאויביהם **אֶלָּא בְּמִצְוֹת**[לה].

★

שנינו במשנה (לעיל נא:), **עַד אֵימָתַי הוּא וכו'** מברך, עד כדי שיתעכל [-שיטחן[לו]] המזון שבמעיו. הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים בשיעור זה:

מבררת הגמרא, **כַּמָּה** זמן הוא **שִׁיעוּר עִכּוּל** המוזכר במשנה. משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, כָּל זְמַן שֶׁאֵינוֹ רָעֵב. וְרֵישׁ לָקִישׁ אָמַר, כָּל זְמַן שֶׁיִּצְמָא מֵחֲמַת אֲכִילָתוֹ**[לז].

הגמרא מקשה סתירה בדעת ריש לקיש:

אָמַר לֵיהּ [-אמר לו] **רַב יֵימַר בַּר שְׁלַמְיָא לְמַר זוּטְרָא, וְאָמְרִי לָהּ** - ויש אומרים שאמר זאת **רַב יֵימַר בַּר שֵׁיזְבִי לְמַר זוּטְרָא, מִי אָמַר רֵישׁ לָקִישׁ הָכִי** - וכי ריש לקיש אמר כך, **וְהָאָמַר** [-והרי אמר] **רַב אַמִּי אָמַר רֵישׁ לָקִישׁ, כַּמָּה שִׁיעוּר עִכּוּל, כְּדֵי לְהַלֵּךְ אַרְבַּע מִילִין** - זמן של הילוך ארבע מיל[לח]. הרי שריש לקיש אמר שיעור אחר בזמן העיכול.

מתרצת הגמרא, **לָא קַשְׁיָא** - אין זו קושיא, **כָּאן בַּאֲכִילָה מְרוּבָּה כָּאן בַּאֲכִילָה מוּעֶטֶת**. באכילה מועטת השיעור הוא כל זמן שצמא מחמת אכילתו, ובאכילה מרובה השיעור הוא ארבע מיל[לט].

★

שנינו במשנה (לעיל נא:), **בָּא לָהֶם יַיִן וכו'**[מ].

עוד שנינו במשנתנו, ועונין אמן אחר ישראל המברך, ואין עונין אמן אחר כותי המברך, עד שישמע כל הברכה כולה. הגמרא הבינה שמדובר באופן שהעונה חייב באותה ברכה שהוא שומע, ורוצה לצאת ידי חובה על ידי עניית אמן.

מקשה הגמרא, **לְמֵימְרָא** - האם ניתן לומר **דְּיִשְׂרָאֵל** [-כששומע מישראל] **אַף עַל גַּב דְּלָא שָׁמַע כּוּלָּהּ בְּרָכָה, עוֹנֶה** אמן ויוצא בכך ידי חובת הברכה, **וְכִי לָא שָׁמַע הֵיכִי נָפִיק** - והרי אם לא שמע את כל הברכה כיצד יוצא ידי חובה[מא]. מבארת הגמרא, **אָמַר חִיָּיא בַּר רַב**, מדובר במשנתנו **בְּשֶׁלֹּא אָכַל עִמָּהֶן**, ואין כוונתו לצאת ידי חובה בברכה זו, אלא בסתם אדם השומע ברכה מחבירו, ועונה אחריו אמן[מב]. **וְכֵן אָמַר רַב נַחְמָן אָמַר רַבָּה בַּר אֲבוּהּ**, שמדובר במשנתנו **בְּשֶׁלֹּא אָכַל עִמָּהֶן**.

מבואר שהנוהג כבית שמאי ומטה הרי זה מתחייב בנפשו. ואכן בסדר רב עמרם (הו"ד ברא"ש) פסק מכח מעשה זה, שבמחלוקת זו הלכה כבית שמאי. אמנם הריטב"א (ד"ה חד) כתב, שיש לחלק בין הסוגיות, שלעיל מדובר באופן שניכר מתוך מעשיו שהוא מחמיר על עצמו לנהוג כבית שמאי, כגון שהיה עומד, והיטה עצמו כדי לקרוא בהטייה, ובאופן זה נראה כמערער על דברי בית הלל ולכן אין לנהוג כך, אבל כאן מדובר באופן שלא ניכר מתוך מעשיו שנוהג כבית שמאי, שהרי הרואהו חוזר למקומו אינו יודע לשם מה חוזר, וסובר שמא שכח שם דבר. ותלמידי רבינו יונה (ד"ה גמ') תירצו, שבמחלוקת זו אף בית הלל מודים לבית שמאי שעדיף לחזור למקומו, והחוזר למקומו הרי זה משובח [ומוכח כן, ממה שבמזיד מחייבים אותו לחזור], אלא שלא רצו להטריחו בכך, וממילא הנוהג כבית שמאי בדבר זה אינו נחשב כעובר על דברי בית הלל.

כח. **צריך** ביאור, שהרי הגמרא הסיקה לעיל שאף בית הלל לא אמרו דבריהם במזיד, אם כן כיצד אומרת הגמרא שאותו תלמיד עשה כבית הלל. וכתב העץ יוסף (על העין יעקב, ד"ה ואכליה), שרש"י בא ליישב זאת, בכך שכתב 'שהוצרך לילך', והיינו שבאופן שהוצרך לילך באמצע סעודתו למקום אחר אינו צריך לחזור למקום שאכל, ולא קנסו אותו לחזור למקום שאכל אלא באופן שהיה פושע במה שהלך. ובמנחת שמואל (ד"ה חד) ביאר, שכוונת הגמרא שאותו תלמיד עשה כבית הלל, שעשה כפי שסברה הגמרא בהוה אמינא בשיטתם, שהתירו לברך במקומו אפילו במזיד. וראה עוד בב"ח (סי' קפד) שיישב זה באופן אחר.

כט. **על** פי גירסת הרי"ף 'וקטליה אריה'.

הטעם שנענש דווקא על ידי אריה, כתב בספר אברהם את עיניו (ד"ה וחד) שהוא מידה כנגד מידה, כיון ששולחנו של אדם משול למזבח והברכה לעבודת הכהנים על גביו, ועל המזבח היתה האש של שמים רבוצה כמו אריה [ראה יומא (כא:)], על כן נענש גם הוא על ידי אריה.

ל. **כאשר** הלכו בדרכים שוממות, היתה רגילות לילך אנשים רבים ביחד מפני פחד ליסטים וחיות רעות, והליכה זו נקראת הליכה בשיירה. ומסוכן היה להיפרד מן השיירה.

לא. **נוסף** על פי הב"ח (אות א).

לב. **כתב** הט"ז (או"ח קפ"ד סק"א) שהתיר לעצמו לומר שקר כדי לקיים את ההלכה כצורתה. אך האליה רבה (שם סק"א) כתב שבאמת לא שיקר להם, משום שמצות ברכת המזון היתה חשובה בעיניו יותר מיונה של זהב. ובעיון יעקב (על העין יעקב, ד"ה חד) כתב על פי הגמרא להלן, שמצוות שישראל מקיימים משולים ככנפי יונה, וזה היתה כוונתו ששכח יונה, שמצות ברכת המזון משולה כיונה. וראה בבן יהוידע (ד"ה אנשאי) ביאורים נוספים כיצד 'יונה' רומזת לברכת המזון.

לג. **רש"י** (שם). וראה במפרשים שם ביאורים נוספים.

לד. **רש"י** (ד"ה יונה). ואינה כשאר העופות שנלחמות בחרטום. על פי רש"י (שבת קל. ד"ה מגינות).

כתב הב"ח (אות א) שיש גורסים 'כנפיה מגינות עליה' וכו', וכן הגירסא בשבת (מט.), וברש"י (שם ד"ה כנפיה) מוסיף שמגינות מן הצנה. ועיין בתוספות (שם ד"ה כנפיה) ביאור נוסף בזה.

לה. **כתב** המהרש"א (ח"א, ד"ה דכתיב) שדרשה זו אינה שייכת לכאן, אלא שהגמרא כתבה זה אגב הגמרא בשבת (שם). אמנם הסמיכת חכמים כתב (ד"ה דכתיב), שהגמרא באה לבאר בזה שהטעם שאמר להם ששכח יונה הוא משום שהמצוות מגינות על ישראל ככנפי יונה ואף הוא היה צריך שהמצוה תגין עליו, שכן מן הסתם היה זה שיירה של גויים, ואם היה חוזר בלא כלום היו כועסים עליו שעיכב אותם לחנם ועלולים להורגו, ורצה להזכיר כלפי שמים את הדרשה הזו, שהמצוה ראויה היא שתגן עליו.

לו. **רמב"ם** (פירוש המשניות פ"ח מ"ו).

לז. **האוכל** ואינו שותה מרגיש צמא מחמת האכילה עד שיתעכל המזון במעיו. וכפי הכמות שאכל, יש לשער כמה זמן היה ממשיך להיות צמא אילו לא היה שותה בסעודתו, וזהו שיעור העיכול.

לח. **כל** 'מיל' הוא אלפיים אמה. וזמן הילוך ארבע מיל כתב המשנה ברורה (סי' קפד סק"כ) שהוא שבעים ושתים דקות.

לט. **רש"י** (ד"ה אכילה). ותוספות (ד"ה באכילה) פירשו ההיפך, שבאכילה מרובה השיעור הוא כל זמן שהוא צמא מחמת אכילתו, שאין בזה שיעור קבוע אלא כל אדם נידון לפי הכמות שאכל, ובאכילה מועטת נתנו חכמים שיעור קבוע של ארבע מיל.

האחרונים נחלקו האם רבי יוחנן חלק אף על השיעור של ד' מילין, או שמא חלק רק במקום שריש לקיש אמר שהשיעור הוא כל זמן שצמא מחמת אכילתו. ראה ילקוט ביאורים.

מ. **בא** להם יין אחר המזון, אם אין שם אלא אותו כוס, בית שמאי אומרים מברך על היין ואחר כך מברך על המזון, ובית הלל אומרים מברך על המזון ואחר כך מברך על היין. דין זה התבאר לעיל (נב.) שלפי בית שמאי ברכת המזון אינה טעונה כוס ולכן רשאי לשתות אותה לפני ברכת המזון, ולפי בית הלל ברכת המזון טעונה כוס, ויש לשתותה לאחר ברכת המזון. רש"י (ד"ה בא). מה שקשה על ביאור זה מהרישא של המשנה עיין בהערה במשנה (לעיל נא:).

מא. **מבואר** בגמרא כאן שכדי לצאת ידי חובה חייב לשמוע את כל תיבות הברכה. ועיין בשפת אמת (ד"ה למימרא) שהביא מחלוקת ראשונים בדין זה, והקשה מכאן על הסוברים שאם יודע מה הברכה יוצא בכל אופן.

מב. **ועיין** בהערה במשנה, שנחלקו הראשונים האם יש חובה לענות אמן. והאם צריך לשמוע את שם השם או רק את החתימה.

ואין מברכין על הנר עד שיאותו: אמר רב יהודה אמר רב לא יאותו יאותו ממש אלא כל שאילו עומד בקרוב ומשתמש לאורה ואפילו ברחוק מקום וכן אמר רב אשי ברחוק מקום שנינו מיתיבי [א] היתה לו נר טמונה בחיקו או בפנס או שראה שלהבת ולא נשתמש לאורה או נשתמש לאורה ולא ראה שלהבת אינו מברך עד שיראה שלהבת וישתמש לאורה בשלמא משתמש לאורה ולא ראה שלהבת משכחת לה דקיימא בקרן זוית אלא ראה שלהבת ולא נשתמש לאורה היכי משכחת לה לאו דמרחקא לא כגון דעמיא ואזלא. ת"ר [ב] גחלים לוחשות מברכין עליהן אוממות אין מברכין עליהן ה"ד לוחשות אמר רב חסדא כל שאילו מכנים לתוכן קיסם ודולקת מאיליה [ג] איבעיא להו אוממות או עוממות ת"ש דאמר רב חסדא בר אבדימי [א] ארזים לא עממוהו בגן אלהים. ורבא אמר יאותו ממש וכמה אמר עולא כדי שיכיר בין איסר לפונדיון חזקיה אמר [ג] כדי שיכיר בין מלוזמא [א] של טבריא למלוזמא של צפורי רב יהודה מברך אדבי אדא דיילא רבא מברך אדבי גוריא בר חמא אביי מברך אדבי בר אבוה. אמר רב יהודה אמר רב [ד] אין מחזרין על האור כדרך שמחזרים על המצות א"ר זירא מריש הוה מהדרנא כיון דשמענא להא דרב יהודה אמר רב אנא נמי לא מהדרנא אלא אי מקלע לי ממילא מבריכנא: [ה] מי שאכל וכו': אמר רב זביד ואיתימא רב דימי בר אבא מחלוקת בשכח [ו] אבל במזיד ד"ה יחזור למקומו ויברך פשיטא ושכח תנן מהו דתימא ה"ה אפילו במזיד והאי דקתני ושכח להודיעך כחן דב"ש קמ"ל תניא אמרו להם ב"ה לב"ש לדבריכם מי שאכל בראש הבירה ושכח וירד ולא ברך יחזור לראש הבירה ויברך אמרו להן ב"ש לב"ה לדבריכם מי ששכח ארנקי בראש הבירה לא יעלה ויטלנה לכבוד עצמו הוא עולה לכבוד שמים לא כל שכן הנהו תרי תלמידי חד עביד בשוגג כב"ש [ג] ואשכח ארנקא דדהבא וחד עביד במזיד כב"ה ואכליה אריא רבה בב"ח הוה קאזל בשיירתא אכל ואשתלי ולא בריך אמר היכי אעביד אי אמינא להו אנשאי לברך אמרי לי בריך (א) כל היכא דמברכת לרחמנא מברכת מוטב דאמינא להו אנשאי יונה דדהבא אמר להו אנטרו לי דאנשאי יונה דדהבא אזיל ובריך ואשכח יונה דדהבא ומאי שנא [ד] יונה דמתילי כנסת ישראל ליונה דכתיב [ב] כנפי יונה נחפה בכסף ואברותיה בירקרק חרוץ מה יונה אינה ניצולת אלא בכנפיה אף ישראל אינן ניצולין אלא במצות: עד אימתי הוא וכו': כמה שיעור עכול [ז] א"ר יוחנן כל זמן שאינו רעב [ו] וריש לקיש אמר כל זמן שיצמא מחמת אכילתו א"ל רב יימר בר שלמיא למר זוטרא ואמרי לה רב יימר בר שיזבי למר זוטרא מי אמר ריש לקיש הכי והאמר רב אמי אמר ריש לקיש כמה שיעור עכול כדי להלך ארבע מילין ל"ק כאן באכילה מרובה כאן באכילה מועטת: בא להם יין וכו': [ג] למימרא דישראל אע"ג דלא שמע כולה ברכה עונה [ח] וכי לא שמע היכי נפיק אמר חייא בר רב [ט] בשלא אכל עמהן וכן אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה בשלא אכל עמהן. [ה] א"ל רב לחייא בריה ברי [י] חטוף ובריך וכן אמר רב הונא לרבה בריה חטוף ובריך למימרא דמברך עדיף ממאן דעני אמן והתניא ר' יוסי אומר גדול העונה אמן יותר מן המברך א"ל ר' נהוראי השמים כן הוא תדע שהרי גולייריו [ד] יורדין ומתגרין [במלחמה] וגבורים יורדין ומנצחין תנאי היא דתניא אחד המברך ואחד העונה אמן במשמע אלא שממהרין למברך יותר מן העונה אמן. בעי מיניה שמואל מרב מהו לענות אמן אחר תינוקות של בית רבן אמר ליה [כ] אחר הכל עונין אמן חוץ מתינוקות של בית רבן הואיל ולהתלמד עשויין וה"מ בדלא עידן מפטרייהו אבל בעידן מפטרייהו עונין. ת"ר שמן מעכב את הברכה דברי רבי זילאי רבי זיואי אומר אינו מעכב רבי אחא אומר שמן טוב מעכב ר' זוהמאי אומר כשם שמזוהם פסול לעבודה כך ידים מזוהמות פסולות לברכה אמר רב נחמן בר יצחק אנא לא זילאי ולא זיואי ולא זוהמאי ידענא אלא מתניתא ידענא דאמר רב יהודה אמר רב ואמרי לה במתניתא תנא [ג] והתקדשתם אלו מים ראשונים והייתם קדושים [ל] אלו מים אחרונים כי קדוש (ג) זה שמן [ד] אני ה' אלהיכם [ה] [א] זו ברכה:

הדרן עלך אלו דברים

לא יאותו ממש. שאפילו לא נהנה ממנו מברכין עליו, ואמאי עד שיאותו עד שיהא אורו ראוי ליהנות ממנו לעומדים סמוך לו, ואז מברכים עליו אפי' הרחוקים ממנו ובלבד שיראוהו: בפנס. בעששית: יאותו ממש. עומד בסמוך: וכמה. הוא צריך להיות בסמוך: מלוזמא. משקל: רב יהודה. היה מברך על אור שבבית אדא דיילא, ורחוק מביתו היה, רב יהודה לטעמיה דלא בעי סמוך: רבא מברך אדבי גוריא בר חמא. סמוך לביתו היה, רבא לטעמיה דאמר סמוך בעינן: אין מחזרי' על האור. אם אין לו אור א"צ לחזר אחריו: חד עבד בשוגג כב"ש. אע"פ ששגג ונעקר מן המקום ע"י שכחה החמיר על עצמו כב"ש וחזר למקום שאכל וברך: חד עבד במזיד. נעקר ממקום שאכל במזיד כדי לברך במקום אחר שהוצרך לילך: אנשאי יונה דדהבא. שכחתי יונה של זהב: יונה אינה נצולת אלא בכנפיה. או בורחת, או נלחמת בראשי אגפיה: אכילה מרובה. ד' מילין: בא להם יין אחר המזון. הא פריש לה בגמרא בריש פרקין [י] לב"ש אין ברכת המזון טעונה כוס ולב"ה טעונה כוס: היכי נפיק. קס"ד באחד מן המסובין עסקינן במתני': חטוף ובריך. כשמושיטין כוס של ברכה הוי מחזר שיתנהו לך ותברך: במשמע. העונה והמברך במשמע קומו ברכו את ה' אלהיכם בס' עזרא (נחמיה ט), ואומר ויברכו שם כבודך והיא עניית אמן שבמקדש, במסכת תענית (פ"ב דף טז: ולקמן דף סג.) מפרש קומו ברכו בתחלת ברכה, ויברכו שם כבודך (נחמיה ט) במקום עניית אמן, שבמקדש אומר בשכמל"ו: שממהרין למברך. ליתן שכר: אחר תינוקות. כשלומדים ברכות מפי רבן: הואיל ולהתלמד עשויין. שאין מתכוונים לברך אלא ללמד [י]: אבל בעידן מפטרייהו. כשאומרים ההפטרה ומברכין בתורה ובנביא עוני' אחריהן אמן: שמן מעכב את הברכה. שמן שהיו רגילין להביא בסוף הסעודה לסוך אחר הסעודה את הידים אחר [ו] מים אחרונים להעביר את זוהמתן: מעכב את הברכה. שאסור לזמן עד שיובא, וכן לענין שמעכב ברכות כל דבר הבא בקנוח סעודה (ג) שמותר לאכלו בלא ברכה עד שיסכוהו: שמן טוב. שיש בו בשמים מעכב את הברכה למי שרגיל (ד) בו:

הדרן עלך אלו דברים

באכילה מרובה. ד' מילין כך פירש"י ולי [ס] נראה דזה מועט יותר מאכילה מועטת אלא נראה לפרש איפכא אכילה מרובה כל זמן שהוא צמא דאין שם קצבה אבל מועט ד' מילין: והייתם קדושים אלו מים אחרונים. דוקא להם שהיו רגילין ליטול ידיהם אחר הסעודה מפני מלח סדומית אבל אנו שאין מלח סדומית [י] מצוי בינינו ואין אנו רגילין ליטול אחר הסעודה אין הנטילה מעכבת עלינו לברך ומיהו אנשים מעונגים הרגילין ליטול ידיהן אחר הסעודה ודאי להם מעכבת הנטילה לברך ברכת המזון וצריכים ליטול את ידיהם קודם בהמ"ז [ס]:

הדרן עלך אלו דברים

עין משפט נר מצוה

כז א שו"ע או"ח סימן רלח סעיף טו:
כח ב מיי' פכ"ט מהל' שבת הלכה כו סמג עשין כט טוש"ע או"ח שם סעיף ט:
כט ג מיי' שם הל' כה טוש"ע שם סעיף ד:
ל ד מיי' שם הלכה כו טוש"ע שם סעיף א:
לא ה ו מיי' פ"ד מהל' ברכות הל' א סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קפד סעיף א:
לב ז (מיי' פ"ב מהל' ברכות הלכה יד) [הרמב"ם לא הביא לכל זה ועי' בל"מ טעם רחוק[ט]] סמג שם טוש"ע או"ח שם סעיף ה:
לג ח מיי' פ"א מהל' ברכות הל' יא שו"ע או"ח סי' ריג סעיף ג:
לד ט מיי' שם הל' יג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רטו סעיף ב:
לה י טוש"ע או"ח סי' רא סעיף ד:
לו כ מיי' שם הלכה יג טו סמג שם טוש"ע או"ח סי' רטו סעיף ב ג:
לז ל מיי' פ"ז מהלכות ברכות הל' יא יב סמג שם טוש"ע או"ח סימן קפא סעיף א י:

רב נסים גאון

כדי שיכיר בין מלוזמא של טבריא למלוזמא של ציפורי. הא פירשוה בתלמוד ארץ ישראל כדי שיהא יודע להבחין בין מטבע למטבע ובגמ' דאין עומדין [בירושלמי הלכה ב] אמרו העונין אמן צריכין ליתן עיניהם בנר ועיניהם בכוס:

תורה אור השלם

א) אֲרָזִים לֹא עֲמָמֻהוּ בְּגַן אֱלֹהִים בְּרוֹשִׁים לֹא דָמוּ אֶל סְעַפֹּתָיו וְעַרְמֹנִים לֹא הָיוּ כְּפֹארֹתָיו כָּל עֵץ בְּגַן אֱלֹהִים לֹא דָמָה אֵלָיו בְּיָפְיוֹ: [יחזקאל לא, ח]

ב) אִם תִּשְׁכְּבוּן בֵּין שְׁפַתָּיִם כַּנְפֵי יוֹנָה נֶחְפָּה בַכֶּסֶף וְאֶבְרוֹתֶיהָ בִּירַקְרַק חָרוּץ: [תהלים סח, יד]

ג) כִּי אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם וְהִתְקַדִּשְׁתֶּם וִהְיִיתֶם קְדֹשִׁים כִּי קָדוֹשׁ אָנִי וְלֹא תְטַמְּאוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּכָל הַשֶּׁרֶץ הָרֹמֵשׂ עַל הָאָרֶץ: [ויקרא יא, מד]

ד) וְהִתְקַדִּשְׁתֶּם וִהְיִיתֶם קְדֹשִׁים כִּי אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם: [ויקרא כ, ז ועי' מהרש"א בח"א]

הגהות וציונים

א] [בערוך [ערך מלזמה] פי' מטבע] (גליון): ב] בכת"י נוסף מאותה אכילה (וכ"ה בראשונים): ג] הגמרא קאי על המשך דברי המשנה ועונין אמן וכו': ד] [בערך גליור כתב הרב המוסף הערוך פי' בלשון יוני משרתים של אנשי המלחמה ע"ש] (גליון): ה] ב' תיבות "ה' אלהיכם" ליתא בסוף פסוק זה רק בתחילת הפסוק, והמהרש"א בח"א כתב שהסיפא "אני ה' אלהיכם" הוא הפסוק דפרשת קדושים ויקרא כ, ז עיי"ש ודלא כהגהת הגר"א ועיין בפמ"ג ריש פתיחה להלכות נטילת ידים ובשפתי חכמים: ו] נדצ"ל ללמוד (באה"מ): ז] עיין רש"י שבת קמ ע"ב ד"ה דלית ליה משחא שכתב שהיה קודם מים אחרונים: ח] ולא (גליון תוס'): ט] צ"ל ועיין בלחם משנה טעם רחוק להשמטה זו (ע"פ אומר השכחה לר"י פיק): י] ר"ל השמן מעכב את הברכה (דהרי לקינוח סעודה מברך אפי' באמצע סעודה כדלעיל מא ע"ב ושם תוד"ה הביאו) ואסור לברך עד שיסכוהו (מנחם משיב נפש) ועי' ב"ח או"ח סי' קפא:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [תוספתא פרק ה], ב) פסחים עה: ע"ש שבת עז: ע"ש, ג) עיין תוס' לעיל נב: ד"ה בכוליה, ד) [שבת מט. קל. וע"ש גיטין מה. סנהד' לה.], ה) נזיר דף סו:, ו) נב., ז) חולין קה:, ח) [וע"ע תוס' חולין קה. ד"ה מים].

הגהות הב"ח

(א) גמ' אמרי לי בריך הכא כל היכא וכו' דאנשאי יונה דדהבא הדר ואזיל ובריך וכו' מאי שנא יונה דנקט דמתלין וכו' אלא במצות ל"א מה יונה זו כנפיה מגינות עליה אף ישראל מצות מגינות עליהן עד אימתי: (ב) שם כי קדוש אני זה שמן הטוב אני ה': (ג) רש"י ד"ה מעכב את הברכה וכו' בקנוח סעודה שאסור [י] לאוכלו: (ד) ד"ה שמן וכו' שרגיל. נ"ב עיין בפ' כיצד מברכין דף מב ע"א:

הגהות הגר"א

[א] גמ' בסוף הפרק (ה' אלהיכם) תא"מ (ודרים לה מקרא דס"פ שמיני וכ"ה במדרש אליהו שם [ה]):

משנת ראשונים

בין מלוזמא של טבריא למלוזמא של צפורי. כמו שאיסר ופונדיון הם מטבעות גם אלו הם מטבעות אלא שאלו היו דומות זו לזו יותר. [רבינו יונה, דף מ. מדה"ר]

דמתילי כנסת ישראל ליונה. כמו שכתוב (שה"ש ב, יד) יונתי בחגוי הסלע, לפי שהם חלושי הכח ונטרפים ואינם טורפים, וכן ישראל. [רד"ק, תהלים עד יט]

כל זמן שאינו רעב. אבל משעה שמתחיל להיות רעב אע"פ שלא נתעכל עדיין לגמרי, כיון שמתחיל להתעכל כמו שנתעכל לגמרי דיינינן ליה ואינו מברך עליו אח"כ. [רבינו יונה, דף מ. מדה"ר]

גדול העונה אמן יותר מן המברך. שהוא מודה לברכות המברך, והמברך אינו מזכיר אלא שם אחד והעונה אמן מזכיר ב' שמות, כי אמן עולה בגמטריא כשם יו"ד ה"י ושם אל"ף דלי"ת. וצריך שיכוון אדם לבו לשמים בשעת עניית אמן שהוא אל מלך נאמן. [ספר חסידים סימן יח]

העונה אמן מודה כי הבורא יתעלה ויתברך היה קודם בריאת העולם, וברצונו מקיימו, וישיבהו לתהו ובהו ולאחדותו אין סוף. ולכן גדול כח העונה אמן מן המברך, כי המברך ממשיך הברכה, והעונה אמן מייחדו, ומודה על חידוש העולם כרצונו והעולם מתקיים במאמרו, וישיבהו לתהו ובהו שליט על הכל ראשון ואחרון, יתעלה שמו לעדי עד ולנצח נצחים אמן. [ריקאנטי, שמות טו כו] ויש מפרשים, כי המברך דומה לשטר שלא נתקיים בבית דין, ויכול אדם להכחישו, ואחר שהוא מאושר ומקוים, עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע, כך אמן הוא קיום חותם הברכה וכן עיקר. [אבודרהם] לפי שאין השטר מתקיים אלא בחותמיו, שאומר אמן אז מודה שהקב"ה היה והוה ויהיה. [פירושי סידור התפילה לרוקח] אמר ליה רבי נהוראי. בעירובין בפרק ראשון אמרו שהוא רבי מאיר, ולמה נקרא שמו רבי נהוראי, שהיה מנהיר פני חכמים בהלכה. ונקרא גם רבי מאיר שהיה מאיר פני חכמים בהלכה. ומה שמו, רבי נחמיה שמו. [מגן אבות להרשב"ץ, אבות פ"ד מי"ט] אחד המברך ואחד העונה אמן במשמע. כלומר ששניהם מקבלים שכר בשווה, אלא שמן השמים ממהרים למברך תחלה לשלם שכרו, ומכל מקום אחד המברך ואחד העונה אמן חברים עם כל ישראל, נתברך באלהי אמן, אמן סלה. [מאירי, נזיר סו:]

הגמרא עוסקת עתה בשנים שחייבים בברכה, ואחד מברך ומוציא את חבירו ידי חובה. ודנה מי עדיף, המברך, או השומע שיוצא ידי חובה בברכת חבירו ועונה עליה 'אמן':

אָמַר לֵיהּ **רַב לְחִיָּיא** בְּרֵיהּ [-בנו], בְּרִי [-בני] **חֲטוֹף וּבָרֵיךְ** - כאשר מביאים כוס של ברכה[מג] השתדל שיתנו לך לברך עליו, ואחרים ישמעו ויענו אמן על ברכתך. **וְכֵן אָמַר רַב הוּנָא לְרַבָּה** בְּרֵיהּ [-בנו], **חֲטוֹף וּבָרֵיךְ.** ומכך שאמרו האמוראים לבניהם כך, משמע שהמברך עדיף ממי שעונה אמן על ברכתו.

מקשה הגמרא, **לְמֵימְרָא** - וכי ניתן לומר **דִּמְבָרֵךְ עָדִיף מִמַּאן דְּעָנֵי אָמֵן** - ממי שעונה אמן על ברכתו, **וְהָתַנְיָא** - והרי שנינו בברייתא, **רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, גָּדוֹל הָעוֹנֶה אָמֵן יוֹתֵר מִן הַמְבָרֵךְ. וְאָמַר לֵיהּ רַבִּי נְהוֹרַאי** לרבי יוסי, **הַשָּׁמַיִם** - נשבע אני[מד] שאכן **כֵּן הוּא**, שהעונה אמן עדיף על המברך, **תֵּדַע** - וראיה לכך, ממנהגו של עולם, **שֶׁהֲרֵי** דרך העושים מלחמה, **שגּוּלְיָירִין** [-משרתים של אנשי המלחמה] **יוֹרְדִין וּמִתְגָּרִין [בַּמִּלְחָמָה]**, כלומר בתחילה נלחמים החיילים החלשים, **וְ**לאחר מכן **הַגִּבּוֹרִים יוֹרְדִין** [-מצטרפים למלחמה] **וּמְנַצְּחִין.** הרי שהגומרים את הדבר משובחים הם מאותם שהתחילו. וכן המברך שמתחיל את הברכה, הוא כמו החלש שמתחיל את המלחמה, והעונה אמן שמסיים את הברכה, הוא כמו הגיבור שגומר מעשי הראשונים ומנצח את המלחמה[מה]. נמצאנו למדים שהעונה אמן עדיף מהמברך, וקשה על האמוראים שאמרו לבניהם 'חטוף ובריך'.

מתרצת הגמרא, **תַּנָּאֵי הִיא** - יש בזה מחלוקת תנאים, שכן מצינו תנא שנחלק על הברייתא המובאת לעיל וסובר שגדול המברך יותר מן העונה. **דְּתַנְיָא** - שכן שנינו בברייתא, **אֶחָד הַמְבָרֵךְ וְאֶחָד הָעוֹנֶה אָמֵן בַּמַּשְׁמָע**, כלומר שניהם בכלל הפסוק האמור בנחמיה (ט ה) לענין הברכה[מו], **אֶלָּא שֶׁמְּמַהֲרִין** לתת שכר **לַמְבָרֵךְ יוֹתֵר מִן הָעוֹנֶה אָמֵן.** והרי שתנא זה סבר שהמברך גדול מן העונה אמן. ואף האמוראים שאמרו לבניהם חטוף ובריך, סברו כשיטת התנא הזה.

★

הגמרא מביאה דין בענין עניית אמן אחר ברכת קטן:

בְּעֵי מִינֵּיהּ שְׁמוּאֵל מֵרַב - שאל שמואל את רב, **מַהוּ** [-האם צריך[מז]] **לַעֲנוֹת אָמֵן אַחַר תִּינוֹקוֹת שֶׁל בֵּית רַבָּן** - אחר קטנים בשעה שלמדים מהרב שלהם כיצד לברך. **אָמַר לֵיהּ** רב, **אַחַר הַכֹּל עוֹנִין אָמֵן, חוּץ מֵ**אחר **תִּינוֹקוֹת שֶׁל בֵּית רַבָּן, הוֹאִיל וּלְהִתְלַמֵּד עֲשׂוּיִין** - אומרים את הברכה לשם לימוד ואין להם כוונה כלל לשם השם[מח]. מוסיפה הגמרא, **וְהָנֵי מִילֵּי** - דברים אלו אמורים **בִּדְלָא עִידַּן מִפְטְרַיְיהוּ** - לא בזמן שמברכים את ברכות ההפטרה בבית הכנסת, **אֲבָל בְּעִידַּן מִפְטְרַיְיהוּ** - בזמן שאומרים ההפטרה ומברכים ברכותיה **עוֹנִין** אחריהם אמן[מט].

★

הגמרא עוסקת בענין הנקיות שיש לנקות את הידים קודם ברכת המזון:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **שֶׁמֶן** שהיו רגילים לסוך על ידיהם בסוף הסעודה אחרי מים אחרונים כדי לנקות את הידים מזוהמת המאכל, **מְעַכֵּב אֶת הַבְּרָכָה** - אסור לברך ברכת המזון לפני שסכו אותו[נ], **דִּבְרֵי רַבִּי זִילַּאי. רַבִּי זִיוַּאי אוֹמֵר, אֵינוֹ מְעַכֵּב** את הברכה. **רַבִּי אַחָא אוֹמֵר, שֶׁמֶן טוֹב** - שמן שיש בו בשמים לריח טוב, במקום שרגילים לסוך אותו קודם הברכה, **מְעַכֵּב** את הברכה ואין לברך קודם שיסוכו אותו. **רַבִּי זוּהֲמַאי אוֹמֵר, כְּשֵׁם שֶׁכֹּהֵן מְזוֹהָם** - שנודף ממנו ריח רע **פָּסוּל לַעֲבוֹדָה** בבית המקדש[נא], **כָּךְ יָדַיִם מְזוֹהָמוֹת** מן המאכל[נב] **פְּסוּלוֹת לִבְרָכָה** - לברכת המזון[נג].

אָמַר רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק, אֲנָא לֹא זִילַּאי וְלֹא זִיוַּאי וְלֹא זוּהֲמַאי יָדַעְנָא, כלומר לא שמעתי מרבותי את דברי התנאים הנזכרים בברייתא זו, **אֶלָּא מַתְנִיתָא יָדַעְנָא** - אני יודע ברייתא אחרת שעסקה בענין זה, **דְּאָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב, וְאָמְרִי לָהּ** - ויש אומרים שדרשה זו **בְּמַתְנִיתָא תָּנָא** - בברייתא היא שנויה, נאמר (ויקרא יא מד) 'כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם וְהִתְקַדִּשְׁתֶּם וִהְיִיתֶם קְדֹשִׁים כִּי קָדוֹשׁ אָנִי' וגו'[נד], '**וְהִתְקַדִּשְׁתֶּם' אֵלּוּ מַיִם רִאשׁוֹנִים** - נטילת ידים שלפני הסעודה[נה], '**וִהְיִיתֶם קְדוֹשִׁים' אֵלּוּ מַיִם אַחֲרוֹנִים** שבסוף הסעודה[נו], '**כִּי קָדוֹשׁ**

מג. **המפרש** בנזיר (סו:) כתב שמדובר על ברכת הזימון, ואמר לו כן כדי שיזכה לברך ברכת הזימון על הכוס. ומסתימת רש"י כאן (ד"ה חטוף) נראה שהוא הדין לכל כוס של ברכה, כגון קידוש והבדלה וכיוצא בזה.

מד. 'השמים' הוא לשון שבועה, על שם הפסוק (דניאל יב ז) 'וירם ימינו ושמאלו אל השמים וישבע בחי העולם' וגו'. המפרש במסכת נזיר (סו: ד"ה שמים).

מה. **והיינו** שהמברך אמר רק את הברכה, ואילו העונה אמן נחשב שאמר אף הוא את הברכה משום ששומע כעונה, ובנוסף על כך ענה 'אמן'. תוספות חכמי אנגליה (ד"ה גדול), וראה שם טעם נוסף.

מו. **שכן** נאמר שם 'קומו ברכו את ה' אלהיכם מן העולם עד העולם ויברכו שם כבודך', ודרשו בגמרא (להלן סג.) בביאור הפסוק, שמה שנאמר בתחילת הפסוק 'קומו ברכו', הכוונה למברכים, ומה שמסיים הפסוק 'ויברכו שם כבודך', הכוונה לעונים אחר המברך [שבבית המקדש היו עונים 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד']. רש"י (ד"ה במשמע). והמפרש בנזיר (סו: ד"ה א') פירש שהכוונה ששניהם בכלל הפסוק (תהלים לד ד) 'גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדו', ש'גדלו לה' אתי' היינו המברך, 'ונרוממה שמו יחדיו' היינו עניית אמן. והריטב"א (ד"ה אחד) והמאירי (ד"ה העונה) פירשו, שהכוונה ששניהם בכלל הפסוק 'ואכלת ושבעת וברכת', עיין שם.

מז. **תוספות** הרא"ש (ד"ה מהו).

מח. **תלמידי** רבינו יונה (ד"ה עונים).

מט. **רש"י** (ד"ה אבל). והחידוש בזה הוא, שכיון שתיקנו חכמים שקטן יכול לומר ההפטרה, עונים אמן על ברכתו. שיטה מקובצת (ד"ה והני). והראב"ד (הו"ד בשיטמ"ק שם) פירש, ש'מפטרייהו' היינו כאשר פוטרים עצמם בברכה, כגון שמברכים על אכילתם. והחידוש הוא, שאפילו שאינם חייבים בברכה, אלא מברכים רק משום מצות חינוך, עונים אחריהם אמן. ביאור נוסף כתב הרא"ש (סוף סי' ה), שהכוונה לקדיש שאומרים כאשר נפטרים מלפני רבן לאחר הלימוד. ובביאור פירוש זה ראה במעדני יו"ט (אות ש) ובדברי חמודות (אות מ).

נ. **וכן** נכלל בדין זה שחייב לסוך אותו קודם שמברך על דברים הבאים בסוף הסעודה שלא מחמת הסעודה, מפני כבוד אותה ברכה. רש"י (ד"ה מעכב), על פי גירסת הב"ח ועיין הגהות וציונים. אמנם הפתחי שערים (ד"ה ת"ר) ביאר בכוונת רש"י על פי הגירסא שברש"י לפנינו, שכוונתו לדין המבואר לעיל (מג.), שרשאי לאכול דברים בסוף הסעודה בלא ברכה כל זמן שלא סילק דעתו מן הסעודה, וקודם שסך ידיו בשמן נחשב שעדיין לא הסתלק מן הסעודה.

נא. **כמבואר** בבכורות (פ"ו מי"ב) שמום זה פוסל בקרבן, ונתבאר שם (פ"ז מ"א) שכל מום הפוסל בקרבן פוסל אף בכהן המקריבו. רש"ש (ד"ה כשם).

נב. **יש** אומרים שכל שאכל דבר לח שנדבק בידים נחשב שידיו מזוהמות, ויש אומרים שדווקא כאשר אכל דבר שאינו קרב על המזבח [כגון עופות ודגים], נחשב שידיו מזוהמות. רשב"א (חולין קה. ד"ה ואחרונים).

[ואמנם אין המזוהם שכאן דומה למזוהם המוזכר לגבי כהן הפסול לעבודה, מכל מקום למד רבי זוהמאי מעבודת המקדש, שיש פגם בכבוד שמים לגשת למצוה כאשר יש על האדם שם 'מזוהם'].

נג. **ובתשובות** הגאונים החדשות (אופק, סימן קה) כתבו, שרק כאשר מברך על הכוס יש הקפדה בכך, ודייקו זאת מכך שלא אמר 'אדם מזוהם פסול לברכה' אלא אמר 'ידים מזוהמות', והיינו, מפני שצריך ליטול את הכוס בידו.

נד. **פסוק** זה נאמר לענין מאכלות אסורות וטומאתם, ולפיכך דרשו פסוק זה לענין קדושה וטהרה התלויה בסעודה. מהרש"א (ח"א, ד"ה אני).

נה. **שכן** נטילה זו נתקנה משום קדושה וטהרה, שלא יפסלו הידים תרומה טהורה מאכילה. מהרש"א (ח"א, ד"ה והתקדשתם).

נו. **אף** הם באים כדי להעביר הזוהמה ולהוסיף קדושה לפני הברכה. מהרש"א (ח"א, ד"ה והייתם). והקשה הרא"ש (סי' ו), שהלא מבואר בחולין (קה.), שחובת מים אחרונים הוא מפני הסכנה, שמא נדבק בידיו מלח סדומית המסמא את העינים. ותירץ, דמשום קדושה אמרו שהם מצוה, ומסכנת מלח סדומית הוסיפו לעשותן חובה. ועוד תירץ, שמה שמבואר בסוגיא כאן שהוא משום קדושה, היינו למברך עצמו, לפי שמזכיר את השם, אבל נטילת אחרים היוצאים בברכתו, אינה משום קדושה שהרי אינם מזכירים את השם, אלא צריכים ליטול משום סכנה בלבד, ואכן אם רצו נוטלין אחר הברכה. כתבו תוספות ותוספות הרא"ש (ד"ה והייתם) שדינים אלו לא נהגו אלא דווקא בזמנם שהיתה רגילות ליטול ידים אחר הסעודה מפני מלח סדומית, אבל בזמנינו שאין מלח סדומית מצוי בינינו, ואין אנו רגילין ליטול ידים אחר הסעודה, אין הנטילה מעכבת את הברכה, לא משום מלח סדומית ולא משום קדושה, שמאחר שאין הרגילות ליטול ידים לאחר הסעודה אין הידים נחשבות כידים מזוהמות ואין בכך משום חסרון קדושה [והוסיף בתוספות הרא"ש שאמנם הגמרא כאן דרשה חיובים אלו מן הפסוקים, אך אין זה אלא אסמכתא בעלמא, ועיקר החיוב הוא מחמת שיש לומר ברכה בנקיות כפי רגילות האנשים. אמנם ראה ביד דוד (ד"ה והתקדשתם), שנחלקו בזה הראשונים האם דרשה זו היא אסמכתא או דרשה גמורה. עיי"ש]. ואכן אותם אנשים מעונגים הרגילין אף היום ליטול ידיהן אחר הסעודה, אצלם בוודאי מעכבת הנטילה את הברכה [משום קדושה]. אך המגן אברהם (סי' קפא סק"י) כתב בשם המקובלים שאף בזמן הזה יש

ואין מברכין על הנר עד שיאותו: אמר רב יהודה אמר רב לא יאותו יאותו ממש אלא כל שאילו עומד בקרוב ומשתמש לאורה ואפילו ברחוק מקום וכן אמר רב אשי ברחוק מקום שנינו מיתיבי (א) [א]היתה לו נר טמונה בחיקו או בפנס או שראה שלהבת ולא נשתמש לאורה או נשתמש לאורה ולא ראה שלהבת אינו מברך עד שיראה שלהבת וישתמש לאורה בשלמא משתמש לאורה ולא ראה שלהבת משכחת לה דקיימא בקרן זוית אלא ראה שלהבת ולא נשתמש לאורה היכי משכחת לה לאו דמרחקא לא כגון דעמיא ואזלא. ת"ר [ב]גחלים לוחשות מברכין עליהן אוממות אין מברכין עליהן ה"ד לוחשות אמר רב חסדא כל שאילו מכנים לתוכן קיסם ודולקת מאיליה [ג]איבעיא להו אוממות או עוממות ת"ש דאמר רב חסדא בר אבדימי [א]ארזים לא עממוהו בגן אלהים. ורבא אמר יאותו ממש וכמה אמר עולא כדי שיכיר בין איסר לפונדיון חזקיה אמר [ג]כדי שיכיר בין מלוזמא[א] של טבריא למלוזמא של צפורי רב יהודה מברך אדבי אדא דיילא רבא מברך אדבי גוריא בר חמא אביי מברך אדבי בר אבוה. אמר רב יהודה אמר רב [ד]אין מחזרין על האור כדרך שמחזרים על המצות א"ר זירא מריש הוה מהדרנא כיון דשמענא להא דרב יהודה אמר רב אנא נמי לא מהדרנא אלא אי מקלע לי ממילא מבריכנא: [ה]מי שאכל וכו': אמר רב זביד ואיתימא רב דימי בר אבא מחלוקת בשכח [ו]אבל במזיד ד"ה יחזור למקומו ויברך פשיטא ושכח תנן מהו דתימא ה"ה אפילו במזיד והאי דקתני ושכח להודיעך כחן דב"ש קמ"ל תניא אמרו להם ב"ה לב"ש לדבריכם מי שאכל בראש הבירה ושכח וירד ולא ברך יחזור לראש הבירה ויברך אמרו להן ב"ש לב"ה לדבריכם מי ששכח ארנקי בראש הבירה לא יעלה ויטלנה לכבוד עצמו הוא עולה לכבוד שמים לא כל שכן הנהו תרי תלמידי חד עביד בשוגג כב"ש[ג] ואשכח ארנקא דדהבא וחד עביד במזיד כב"ה ואכליה אריא רבה בב"ח הוה קאזל בשיירתא אכל ואשתלי ולא בריך אמר היכי אעביד אי אמינא להו אנשאי לברך אמרי לי בריך (א) כל היכא דמברכת לרחמנא מברכת מוטב דאמינא להו אנשאי יונה דדהבא אמר להו אנטרו לי דאנשאי יונה דדהבא אזיל ובריך ואשכח יונה דדהבא ומאי שנא [ז]יונה דמתילי כנסת ישראל ליונה דכתיב [ב]כנפי יונה נחפה בכסף ואברותיה בירקרק חרוץ מה יונה אינה ניצולת אלא בכנפיה אף ישראל אינן ניצולין אלא במצות: עד אימתי הוא וכו': כמה שיעור עכול [ז]א"ר יוחנן כל זמן שאינו רעב[י] וריש לקיש אמר כל זמן שיצמא מחמת אכילתו א"ל רב יימר בר שלמיא למר זוטרא ואמרי לה רב יימר בר שיזבי למר זוטרא מי אמר ריש לקיש הכי והאמר רב אמי אמר ריש לקיש כמה שיעור עכול כדי להלך ארבע מילין ל"ק כאן באכילה מרובה כאן באכילה מועטת: בא להם יין וכו': [ג]למימרא דישראל אע"ג דלא שמע כולה ברכה עונה [ח]וכי לא שמע היכי נפיק אמר חייא בר רב [ט]בשלא אכל עמהן וכן אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה בשלא אכל עמהן. [י]א"ל רב לחייא בריה ברי [י]חטוף ובריך וכן אמר רב הונא לרבה בריה חטוף ובריך למימרא דמברך עדיף ממאן דעני אמן והתניא ר' יוסי אומר גדול העונה אמן יותר מן המברך א"ל ר' נהוראי השמים כן הוא תדע שהרי גולייריו[ד] יורדין ומתגרין [במלחמה] וגבורים יורדין ומנצחין תנאי היא דתניא אחד המברך ואחד העונה אמן במשמע אלא שממהרין למברך יותר מן העונה אמן. בעי מיניה שמואל מרב מהו לענות אמן אחר תינוקות של בית רבן אמר ליה [כ]אחר הכל עונין אמן חוץ מתינוקות של בית רבן הואיל ולהתלמד עשויין וה"מ בדלא עידן מפטרייהו אבל בעידן מפטרייהו עונין. ת"ר שמן מעכב את הברכה דברי רבי זילאי רבי זיואי אומר אינו מעכב רבי אחא אומר שמן טוב מעכב ר' זוהמאי אומר כשם שמזוהם פסול לעבודה כך ידים מזוהמות פסולות לברכה אמר רב נחמן בר יצחק אנא לא זילאי ולא זיואי ולא זוהמאי ידענא אלא מתניתא ידענא דאמר רב יהודה אמר רב ואמרי לה במתניתא תנא [ג]והתקדשתם אלו מים ראשונים והייתם קדושים [ל]אלו מים אחרונים כי קדוש (ג) זה שמן [ד]אני ה' אלהיכם[ה] [א] זו ברכה:

הדרן עלך אלו דברים

לא יאותו ממש. שאפילו לא נהנה ממנו מברכין עליו, ומאי עד שיאותו עד שיהא אורו ראוי ליהנות ממנו לעומדים סמוך לו, ואז מברכים עליו אפי' הרחוקים ממנו ובלבד שיראוהו: בפנס. בעששית: יאותו ממש. עומד בסמוך: וכמה. הוא צריך להיות בסמוך: מלוזמא. משקל: רב יהודה. היה מברך על אור שבבית אדא דיילא, ורחוק מביתו היה, רב יהודה לטעמיה דלא בעי סמוך: רבא מברך אדבי גוריא בר חמא. סמוך לביתו היה, רבא לטעמיה דאמר סמוך בעינן: אין מחזרי' על האור. אם אין לו אור א"צ לחזור אחריו: חד עבד בשוגג כב"ש. אע"פ ששגג ונעקר מן המקום ע"י שכחה החמיר על עצמו כב"ש וחזר למקום שאכל וברך: חד עבד במזיד. נעקר ממקום שאכל במזיד כדי לברך במקום אחר שהולך לילך: אנשאי יונה דדהבא. שכחתי יונה של זהב: יונה אינה נצולת אלא בכנפיה. או בורחת, או נלחמת בראשי אגפיה: אכילה מרובה. ד' מילין: בא להם יין אחר המזון. הא פריש לה בגמרא בריש פרקין[י] לב"ש אין ברכת המזון טעונה כוס ולב"ה טעונה כוס: היכי נפיק. קס"ד באחד מן המסובין עסקינן במתני': חטוף ובריך. כשמושיטין כוס של ברכה הוי מחזר שיתנוהו לך ותברך: במשמע. העונה והמברך במשמע קומו ברכו את ה' אלהיכם בס' עזרא (נחמיה ט), ואומר ויברכו שם כבודך והיא עניית אמן שבמקדש, במסכת תענית (פ"ב דף טז: ולקמן דף סג.) מפרש קומו ברכו בתחלת ברכה, ויברכו שם כבודך (נחמיה ט) במקום עניית אמן, שבמקדש אומר בשכמל"ו: שממהרין למברך. ליתן שכר: אחר תינוקות. כשלומדים ברכות מפי רבן: הואיל ולהתלמד עשויין. שאין מתכוונים לברך אלא ללמד[י]: אבל בעידן מפטריהו. כשאומרים ההפטרה ומברכין בתורה ובנביא עוני' אחריהן אמן: שמן מעכב את הברכה. שמן שהיו רגילין להביא בסוף הסעודה לסוך אחר הסעודה את הידים אחר[ו] מים אחרונים להעביר את הזוהמתן: מעכב את הברכה. שאסור לזמן עד שיובא, וכן לענין שמעכב ברכות כל דבר הבא בקנות סעודה (ג) שמותר לאכלו בלא ברכה עד שיסכוהו: שמן טוב. שיש בו בשמים מעכב את הברכה למי שרגיל (ד) בו:

הדרן עלך אלו דברים

באכילה מרובה. ד' מילין כך פירש"י ולי[ס] נראה דזה מועט יותר מאכילה מועטת אלא נראה לפרש איפכא אכילה מרובה כל זמן שהוא למה דאין שם קצבה אבל מועט ד' מילין: והייתם קדושים אלו מים אחרונים. דוקא להם שהיו רגילין ליטול ידיהם אחר הסעודה מפני מלח סדומית אבל אנו שאין מלח סדומית[י] מצוי בינינו ואין אנו רגילין ליטול אחר הסעודה אין הנטילה מעכבת עלינו לברך ומיהו אנשים מעונגים הרגילין ליטול ידיהן אחר הסעודה ודאי להם מעכבת הנטילה לברך ברכת המזון וצריכים ליטול את ידיהם קודם בהמ"ז[ס]:

הדרן עלך אלו דברים

עין משפט נר מצוה

כז א שו"ע או"ח סימן רצח סעיף טו:
כח ב מיי' פכ"ט מהל' שבת הלכה כו סמג עשין כט טוש"ע או"ח שם סעיף ט:
כט ג מיי' שם הל' כה טוש"ע שם סעיף ד:
ל ד מיי' שם הלכה כו טוש"ע שם סעיף א:
לא ה ו מיי' פ"ד מהל' ברכות הל' א סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' קפד סעיף א:
לב ז (מיי' פ"ב מהל' ברכות הלכה יד) [הרמב"ם לא הביא לכל זה ועי' בל"מ טעם רחוק[ס]] סמג שם טוש"ע או"ח שם סעיף ה:
לג ח מיי' פ"א מהל' ברכות הל' יא שו"ע או"ח סי' ריג סעיף ג:
לד ט מיי' שם הל' יג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רטו סעיף ב:
לה י טוש"ע או"ח סי' רא סעיף ד:
לו כ מיי' שם הלכה יג טו סמג שם טוש"ע או"ח סי' רטו סעיף ב ג:
לז ל מיי' פ"ו מהלכות ברכות הל' יא יב סמג שם טוש"ע או"ח סימן קפא סעיף א י:

רב נסים גאון

כדי שיכיר בין מלוזמא של טבריא למלוזמא של ציפורי. הא פירשוה בתלמוד ארץ ישראל כדי שיהא יודע להבחין בין מטבע למטבע ובגמ' דאין עומדין [בירושלמי הלכה ב] אמרו העונין אמן צריכין ליתן עיניהם בנר ועיניהם בכוס:

תורה אור השלם

א) אֲרָזִים לֹא עֲמָמֻהוּ בְּגַן אֱלֹהִים בְּרוֹשִׁים לֹא דָמוּ אֶל סְעַפֹּתָיו וְעַרְמֹנִים לֹא הָיוּ כְּפֹארֹתָיו כָּל עֵץ בְּגַן אֱלֹהִים לֹא דָמָה אֵלָיו בְּיָפְיוֹ: [יחזקאל לא, ח]

ב) אִם תִּשְׁכְּבוּן בֵּין שְׁפַתָּיִם כַּנְפֵי יוֹנָה נֶחְפָּה בַכֶּסֶף וְאֶבְרוֹתֶיהָ בִּירַקְרַק חָרוּץ: [תהלים סח, יד]

ג) כִּי אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם וְהִתְקַדִּשְׁתֶּם וִהְיִיתֶם קְדֹשִׁים כִּי קָדוֹשׁ אָנִי וְלֹא תְטַמְּאוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּכָל הַשֶּׁרֶץ הָרֹמֵשׂ עַל הָאָרֶץ: [ויקרא יא, מד]

ד) וְהִתְקַדִּשְׁתֶּם וִהְיִיתֶם קְדֹשִׁים כִּי אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם: [ויקרא כ, ז ועי' מהרש"א בח"א]

הגהות וציונים

א] [בערוך [ערך מלזמה] פי' מטבע] (גליון): ב] בכת"י נוסף מאותה אכילה (וכ"ה בראשונים): ג] הגמרא קאי על המשך דברי המשנה ועונין אמן וכו': ד] [בערך גליור כתב הרב המוסף הערוך פי' בלשון יוני משרתים של אנשי המלחמה ע"ש] (גליון): ה] ב' תיבות "ה' אלהיכם" ליתא בסוף פסוק זה רק בתחילת הפסוק, והמהרש"א בח"א כתב שהסיפא "אני ה' אלהיכם" הוא הפסוק דפרשת קדושים ויקרא כ, ז עיי"ש ודלא כהגהת הגר"א ועיין בפמ"ג ריש פתיחה להלכות נטילת ידים ובשפתי חכמים: ו] נדצ"ל ללמוד (באה"מ): ז] עיין רש"י שבת קמ ע"ב ד"ה דלית ליה משחא שכתב שהיה קודם מים אחרונים: ח] ולא (גליון תוס'): ט] צ"ל ועיין בלחם משנה טעם רחוק להשמטה זו (ע"פ אומר השכחה לר"י פיק): י] ר"ל השמן מעכב את הברכה (דהרי לקינוח סעודה מברך אפי' באמצע סעודה כדלעיל מא ע"ב ושם תוד"ה הביאו) ואסור לברך עד שיסכוהו (מנחם משיב נפש) ועי' ב"ח או"ח סי' קפא:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [תוספתא פרק ה], ב) פסחים עה: ע"ש שבת עז: ע"ש, ג) עיין תוס' לעיל נב: ד"ה בכוליה, ד) [שבת מט. קל. וע"ש גיטין מה. סנהד' לה.], ה) נזיר דף סו:, ו) נב., ז) חולין קה:, ח) [וע"ע תוס' חולין קה. ד"ה מים].

הגהות הב"ח

(א) גמ' אמרי לי בריך הכא כל היכא וכו' דאנשאי יונה דדהבא הדר ואזיל ובריך וכו' מאי שנא יונה דנקט דמתלין וכו' אלא במצות ל"א מה יונה זו כנפיה מגינות עליה אף ישראל מצות מגינות עליהן עד אימתי: (ב) שם כי קדוש אני זה שמן הטוב אני ה': (ג) רש"י ד"ה מעכב את הברכה וכו' בקנות סעודה שאסור י' לאוכלו: (ד) ד"ה שמן וכו' שרגיל. נ"ב עיין בפ' כיצד מברכין דף מב ע"א:

הגהות הגר"א

[א] גמ' בסוף הפרק (ה' אלהיכם) תא"מ (ודריש לה מקרא דס"פ שמיני וכ"ה באדרת אליהו שם ס):

משנת ראשונים

בין מלוזמא של טבריא למלוזמא של צפורי. כמו שאיסר ופונדיון הם מטבעות גם אלו הם מטבעות אלא שאלו היו דומות זו לזו יותר. [רבינו יונה, דף מ. מדה"ר]

דמתילי כנסת ישראל ליונה. כמו שכתוב (שה"ש ב, יד) יונתי בחגוי הסלע, לפי שהם חלושי הכח ונטרפים ואינם טורפים, וכן ישראל. [רד"ק, תהלים עד יט]

כל זמן שאינו רעב. אבל משעה שמתחיל להיות רעב אע"פ שלא נתעכל עדיין לגמרי, כיון שמתחיל להתעכל כמו שנתעכל לגמרי דיינינן ליה ואינו מברך עליו אח"כ. [רבינו יונה, דף מ. מדה"ר]

גדול העונה אמן יותר מן המברך. שהוא מודה לברכות המברך, והמברך אינו מזכיר אלא שם אחד והעונה אמן מזכיר ב' שמות, כי אמן עולה בגמטריא כשם יו"ד ה"י ושם אל"ף דלי"ת. וצריך שיכוון אדם לבו לשמים בשעת עניית אמן שהוא אל מלך נאמן. [ספר חסידים סימן יח]

העונה אמן מודה כי הבורא יתעלה ויתברך היה קודם בריאת העולם, וברצונו מקיימו, וישיבהו לתהו ובהו ולאחדותו אין סוף. ולכן גדול כח העונה אמן מן המברך, כי המברך ממשיך הברכה, והעונה אמן מייחדו, ומודה על חידוש העולם כרצונו והעולם מתקיים במאמרו, וישיבהו לתהו ובהו שליט על הכל ראשון ואחרון, יתעלה שמו לעדי עד ולנצח נצחים אמן. [ריקאנטי, שמות טו כו] ויש מפרשים, כי המברך דומה לשטר שלא נתקיים בבית דין, ויכול אדם להכחישו, ואחר שהוא מאושר ומקוים, עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע, כך אמן הוא קיום חותם הברכה וכן עיקר. [אבודרהם] לפי שאין השטר מתקיים אלא בחותמיו, שאומר אמן אז מודה שהקב"ה היה והוה ויהיה. [פירושי סידור התפילה לרוקח] אמר ליה רבי נהוראי. בעירובין בפרק ראשון אמרו שהוא רבי מאיר, ולמה נקרא שמו רבי נהוראי, שהיה מנהיר פני חכמים בהלכה. ונקרא גם רבי מאיר שהיה מאיר פני חכמים בהלכה. ומה שמו, רבי נחמיה שמו. [מגן אבות להרשב"ץ, אבות פ"ד מי"ט] אחד המברך ואחד העונה אמן במשמע. כלומר ששניהם מקבלים שכר בשווה, אלא שמן השמים ממהרים למברך תחלה לשלם שכרו, ומכל מקום אחד המברך ואחד העונה אמן חברים עם כל ישראל, נתברך באלהי אמן, אמן סלה. [מאירי, נזיר סו:]

[אֲנִי"] זֶה שֶׁמֶן [הַטּוֹב][נח]. 'אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם'[נט] זוֹ בְּרָכָה - ברכת המזון[ס].

הדרן עלך אלו דברים

ליזהר במים אחרונים. וכן נקט המשנה ברורה (שם ס"ק כג).
ונחלקו הגאונים האם מברכים על נטילה זו ברכת 'על רחיצת ידים'. והראב"ד חילק בין המברך לשאר הסועדים, שהמברך שנוטל משום כבוד הברכה צריך לברך על נטילתו, אך שאר הסועדים שנוטלים רק משום סכנת המלח סדומית, אינם מברכים משום שהיא חובה מצד שמירת גופו ולא מצוה בפני עצמה. ראה שיטה מקובצת (ד"ה כשם, וד"ה וכתב).

נז. נוסף על פי הב"ח (אות ג) וכן להלן.

נח. שמן זה אף הוא בא להעביר הזוהמה, ולהוסיף קדושה וטהרה קודם הברכה. מהרש"א (ח"א, ד"ה כי).

נט. הכוונה למה שנאמר בתחילת הפסוק 'כי אני ה' אלהיכם'. מעדני יו"ט (על הרא"ש סי' ג אות ג). [וראה שם שביאר מדוע תחילה דרשו את סוף הפסוק ולאחר מכן את תחילתו]. ובאדרת אליהו (ויקרא שם) גרס בברייתא, 'כי קדוש' זה שמן, 'אני' זו ברכה, ולפי זה הדרשה הולכת כפי סדר הפסוק. אמנם המהרש"א (ח"א ד"ה אני) פירש שכוונת הברייתא כאן לפסוק אחר שנאמר (ויקרא כ ז) 'והתקדשתם והייתם קדשים כי אני ה' אלהיכם' ואף שפסוק זה נאמר לענין האיסור לילך אחר אוב וידעוני, מכל מקום אף איסור זה הוא משום קדושה וטהרה, ולפיכך ניתן לדרוש ממנו לענין האופן שיש להתקדש קודם הברכה.

ס. רש"י (על הרי"ף, ד"ה זו). אך בתלמידי רבינו יונה פירשו שהכוונה כאן לברכת על נטילת ידים שמברכים על מים ראשונים.
בפסוק זה רמוזה ברכה, משום שכל ברכה שאין בה הזכרת ה' אינה ברכה. מהרש"א (ח"א, ד"ה אני).

פרק תשיעי - הרואה

משנה

המשנה מפרטת מקומות ומאורעות שיש לברך על ראייתם או שמיעתם:

הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל[א], **אומר ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה**[ב]. **והרואה מקום שנעקרה ממנו עכו"ם, אומר ברוך שעקר עכו"ם מארצנו**[ג].

על הזיקין - כוכב שביט[ד], **ועל הזועות** - רעידת האדמה[ה], **ועל הרעמים**[ו], **ועל הרוחות** - סופות[ז] שאינן מצויות[ח], **ועל הברקים, אומר ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם**, שכל אלו נראים או נשמעים למרחוק[ט].

על ההרים ועל הגבעות[י] **ועל הימים ועל הנהרות**[יא] **ועל המדברות, אומר ברוך עושה בראשית**[יב]. **רבי יהודה אומר, הרואה את הים הגדול** - ים האוקיינוס שמקיף את העולם[יג], **אומר ברוך שעשה את הים הגדול**[יד], ודווקא **בזמן שרואהו לפרקים** - לאחר שלשים יום מהראייה האחרונה[טו].

המשנה מפרטת את הברכות שיש לברך על מאורעות המשמחים או מעציבים את לב האדם:

על הגשמים ועל בשורות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב[טז]. **על בשורות**[יז] **רעות אומר ברוך דיין האמת**.

בנה בית חדש, וקנה[יח] [-או שקנה] **כלים חדשים, אומר ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה**.

מברך על הרעה מעין על הטובה - על רעה שתבוא לו ממנה טובה, כגון שהוצף שדהו מים, ונשטפה התבואה שהיתה בו, שאף על פי שהמים גורמים שאדמתו תשביח ויש לו בכך תועלת לשנים הבאות, כיון שכעת יש לו בכך רעה, שנשטפה תבואתו, מברך דיין האמת[יט]. **וכן על הטובה מעין על הרעה** - על טובה שאפשר שתבוא לו ממנה רעה, כגון שמצא מציאה במקום שהמוצא מציאה ואינו מביאה למלכות נענש ולוקחים אותה ממנו. ואף על פי שאם ישמע המלך שמצא מציאה ולא הביאה לו, ילקה וייסר אותו ויקח אותה ממנו[כ], כיון שכעת המציאה טובה לו, מברך הטוב והמטיב[כא].

המשנה מבארת שיש אופנים שבהם התפילה נחשבת לתפילת שוא:

והצועק לשעבר - המתפלל על מה שכבר היה, **הרי זו תפלת שוא**,

א. **כגון** המקומות המנויים להלן בגמרא, מעברות הים והירדן, ונחלי ארנון, ובגמרא להלן יתבארו הניסים שנעשו במקומות אלו.

ב. **בכל** הברכות המבוארות במשנה צריך להזכיר שם ומלכות, שברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה. תוספות (ד"ה הרואה). ודעת הראב"ד (בהשגות על בעל המאור, ד"ה מי יתן) שאינו מזכיר שם ומלכות בברכות אלו, לפי שאינן ברכות קבועות, והרשות בידו שלא יראה את הדבר שמברך עליו כך, ולא יצטרך לברך. וראה עוד בזה בילקוט ביאורים.

ג. **דעת** הרא"ה (ד"ה מקום) שדווקא בארץ ישראל מברך כן, אבל בחוץ לארץ אינו מברך. וכן כתב בשיטה מקובצת לקמן (נז: ד"ה מקום) בשם יש אומרים. אולם הרמב"ם (ברכות פ"י ה"ט) והשיטה מקובצת עצמו (שם) סוברים, שיש לברך אף בחוץ לארץ, אלא שבחוץ לארץ אומר 'ברוך שעקר וכו' מהמקום הזה'. וכן פסק השלחן ערוך (או"ח סי' רכד ס"ב).

ודווקא כשנעקרה עבודה זרה מכל ארץ ישראל, אבל אם נעקרה מאותו מקום בלבד, אומר 'ברוך שעקר עבודת כוכבים מהמקום הזה'. ירושלמי (פ"ט ה"א). וראה בתוספות (ד"ה שעקר). וראה עוד בזה בילקוט ביאורים.

ד. **גמרא** (לקמן נח:). והוא כוכב היורה כחץ ברקיע ממקום למקום, וארוך כשבט שהוא יורה, ונראה כמו שפותח את הרקיע. רש"י (שם ד"ה כוכבא). והרע"ב (מ"ב) כתב פירוש נוסף, שהוא כוכב שנראה שיש לו זנב ארוך [והוא כעין דברי הרמב"ם בפירוש המשניות (שם). וביד החזקה כתב הרמב"ם (ברכות פ"י הי"ד) כשני הפירושים, שרואה אור באויר, שנראה כאילו כוכבים נופלים ורצים ממקום למקום, או שרואה כמו כוכבים שיש להן זנב. וראה עוד בערוך (ערך זק - הראשון) בשם רב האי גאון]. ובברכי יוסף (או"ח סי' רכז אות ב) כתב שיש לברך גם על כוכב היורה כחץ, וגם על כוכב שיש לו זנב של אור, כשני הפירושים, וכתב בשם מהר"ם בן חביב שבכוכב שיש לו זנב יותר ניכרת בו גבורת הבורא יתברך, להיותו דבר נפלא ובלתי מצוי כי אם לעתים רחוקות.

ה. **בגמרא** לקמן (נט.) מבואר שזוועות היינו 'גוהא', וברש"י (שם ד"ה גוהא - הראשון) פירש שגוהא הוא רעידת הארץ. אבל הרמב"ם (פירוש המשניות מ"ב, וכעין זה בהלכות ברכות פ"י הי"ד) פירש שזוועות הוא קול שאון נשמע באויר, כקול ריחים סובבים לאיטם. ובגמרא לקמן יובאו בזה פירושים נוספים.

ו. **בגמרא** לקמן (שם) נחלקו אמוראים, מהי הסיבה שגורמת לרעש הרעמים, ויתבאר במקומו.

ז. **ראה** בגמרא לקמן (שם) שרוחות היינו 'זעפא', וברש"י שם (ד"ה זעפא) ובהגהות וציונים מבואר ש'זעפא' היינו סופה. ובשלחן ערוך (או"ח סי' רכז ס"א) כתב שהם רוחות הנושבות בזעף.

ח. **רמב"ם** בפירוש המשניות (מ"ב).

ט. **רש"י** (ד"ה מלא). והתוספות יום טוב (מ"ב) כתב, שמלשון הרע"ב (שם) משמע שכל אלו נראים ברוב העולם.

י. **כתב** האבודרהם (הלכות ברכת השבח וההודאה) בשם ה"ר שמשון, שדווקא בהרים ובגבעות המשונים שניכרת גבורת הבורא בהן מברך כן. ודבריו הובאו להלכה בשלחן ערוך (או"ח סי' רכח ס"ג).

יא. **דווקא** על אותם ארבעה נהרות הכתובים בפסוק (בראשית ב יא-יד), כגון חדקל ופרת, מברך כן, ולא על כל הנהרות שבעולם. תוספות (ד"ה על). ובאבודרהם (שם) כתב שעל נהרות המשונים כגון פרת וחידקל, מברך ברכה זו. ובמגן אברהם (סי' רכח סק"ג) כתב שכך גם דעת התוספות, וכוונתם שרק על נהרות המשונים [-גדולים] כמו אותם שכתובים בפסוק, מברך כן.

יב. **הגמרא** לקמן (נט.) מקשה, וכי כל אלו המנויים במשנה עד כאן, אינם מעשה בראשית, ומדוע אינו מברך עליהם ברכה זו. והגמרא מתרצת בכמה אופנים, ובמקומו יתבאר.

יג. **כן** פירשו הרא"ש (שו"ת כלל ד סי' ד) והרע"ב והגר"א בשנות אליהו (מ"ב), ועוד.

וכתב הרא"ש (שם), שאף על פי שבלשון הכתוב (במדבר לד ו) 'הים הגדול' הוא הים שנמצא בגבולה המערבי של ארץ ישראל [והוא הנקרא כיום ה'ים התיכון'], ואינו ים אוקיינוס, שהרי ארץ ישראל אינה יושבת על ים אוקיינוס. מכל מקום, כאן הכוונה לים אוקיינוס, שהרי תנא קמא אמר שעל 'הימים' מברך וכו', ולשון 'ימים' משמע סתם ים, ואילו רבי יהודה אמר 'הים הגדול', ומשמע שאינו סתם ים, אלא ים אוקיינוס. אמנם השלחן ערוך (או"ח סי' רכח ס"א) כתב שהים הגדול הוא הים שעוברים בו לארץ ישראל ולמצרים [ונקרא כן מפני חשיבותה של ארץ ישראל. משנה ברורה (שם סק"ב)]. וראה עוד בזה בילקוט ביאורים.

יד. **ולפי** שהים הגדול חשוב וגדול מכולם, קבע לו רבי יהודה ברכה מיוחדת. רש"י (ד"ה לפרקים). וראה עוד בילקוט ביאורים בביאור טעמו של רבי יהודה.

טו. **גמרא** (לקמן נט:).

וכתבו התוספות (ד"ה הרואה), שהוא הדין בכל ברכות הראייה המנויות במשנתנו, שדווקא ברואה משלשים יום לשלשים יום מברך, אבל בפחות מכאן אינו מברך שנית. וראה בזה באריכות בילקוט ביאורים.

טז. **ופירוש** ברכה זו הוא, 'הטוב', שהטיב לי, 'והמטיב', שמטיב גם לאחרים (רע"ב מ"ב). ולכן מברך כן דווקא כשהוא ואחרים שותפים בטובה, כגון שיש לו קרקע בשותפות. גמרא (לקמן נט:). ובגמרא (שם) יתבאר מה אומר מי שאין לו קרקע בשותפות.

יז. **ראה** בהגהות וציונים שהובאה גירסא 'שמועות'. ובאמרי נעם (ד"ה ועל) כתב שגירסא זו עיקר, משום שמצוה לבשר בשורה טובה, אבל בשורה רעה אין מצוה לבשר, וכמו שכתוב (משלי י יח) 'ומוציא דבה הוא כסיל' [ראה בפסחים (ג:)], ולכן שייך לומר 'שמועות רעות', פירוש שנשמע לו ממילא, ולא בישרוהו על כך.

ובהלכות קטנות (ח"א סי' קלט) כתב שהטעם שהמשנה נקטה 'בשורות' ו'שמועות' לשון רבים, הוא כדי להורות שאפילו אם באו לו הרבה שמועות בבת אחת, או בזו אחר זו, מברך ברכה אחת על כולן. ודבריו הובאו להלכה במשנה ברורה (סי' רכב סק"ב).

יח. **המשנה** נקטה לשון 'קנה כלים' ולא 'עשה כלים', כדי להשמיענו שאפילו אם אינם כלים חדשים ממש, אלא הם ישנים, ורק אצלו הם חדשים, יש לו לברך כן. שושנים לדוד (מ"ג).

וראה בילקוט ביאורים שנתבאר שנחלקו הראשונים האם יש לברך בשעת המקח או רק כשיהנה מהם, וכן מהו דינו של מי שקנה דבר שעדיין אינו ראוי לשימוש.

יט. **גמרא** (לקמן ס.).

כ. **רע"ב** (מ"ג). והרמב"ם בפירוש המשניות (שם) כתב, שהמלך יקח ממנו יותר ממה שמצא. וכתב עוד, שמדובר שראהו איש בשעת מציאתו, וביאר התוספות יום טוב (שם), שמהלשון 'הטובה מעין על הרעה' משמע שמדובר שהרעה שיש בדבר היא רעה ברורה, כשם שהטובה שיש בדבר היא טובה ברורה, ולכן דווקא כשראוהו יש חשש שאותו שראהו ילשין עליו למלכות [כן ביאר בתוספות אנשי שם (ד"ה ועל - השני) את כוונת התוספות יום טוב, וראה עוד בחידושי מהרי"ח].

עוד כתב הרמב"ם (שם), שהטעם שמברך לפי המציאות של עכשיו, הוא משום שבמציאות של עכשיו אין ספק, ואילו הדברים העתידים להיות הם מסופקים, שאפשר שיהיו ואפשר שלא יהיו, ולכן יש לו לברך על של עכשיו, ולא לחשוש למה שעתיד לקרות בסוף.

ומדובר במציאה שיש בה תועלת לו ולבני ביתו, ולכן מברך הטוב והמטיב [כמבואר לעיל שרק על טובה שיש גם לאחרים תועלת בה מברך כן]. משנה ברורה (סי' רכב סק"ו).

כא. **גמרא** (שם). והרא"ש (סי' יז) הוסיף, שכעת יש לו בזה טובה, ולבו שמח ובוטח כי שמא לא ישמע בבית השלטון. והוסיף הלבוש (או"ח סי' רכב ס"ד) שיבקש רחמים ממנו יתברך שיצילנו מן הרעה.

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [עי' תוספות לקמן נט. ד"ה על], ב) פסחים נ., ג) [עי' תוס' סוכה מו. ד"ה העושה וכו' מ"ש בשם רב שרירא גאון], ד) לעיל נג. ומת. מגילה כה., ה) יבמות ו:, ו) עיין רש"י חגיגה ד: ד"ה מפנקי ותוס' שם ד"ה כי ועיין תוס' יומא עט רע"א ד"ה הקיטע, ז) [מכות כג:], ח) נח:, נט., ט) ס., י) דף ס:, כ) עיין רש"י יומא טז. ד"ה ומתכוין, ל) יומא נא., מ) סג., נ) וכן לקמן סג. (ועיין גליוני הש"ס להגר"י ענגיל), ס) עיין רש"ש, ע) סג., פ) תהלים לד טו, צ) ריש ה"א, ק) ה"ב (סד ע"ב), ר) סג:, ש) בראשית כ יא. יד.

הגהות הב"ח

(א) גמ' אתו אמוראי טשו להו בנחלי ארנון עבדי להו:

הגהות הגר"א

[א] גמ' אניסא דיחיד איהו. נ"ב ובריה ובר בריה. גירסת הגאונים והרי"ף:

תורה אור השלם

א) וְאָהַבְתָּ אֵת יְיָ אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדֶךָ: [דברים ו, ה]

ב) וְהִנֵּה בֹעַז בָּא מִבֵּית לֶחֶם וַיֹּאמֶר לַקּוֹצְרִים יְיָ עִמָּכֶם וַיֹּאמְרוּ לוֹ יְבָרֶכְךָ יְיָ: [רות ב, ד]

ג) וַיֵּרָא אֵלָיו מַלְאַךְ יְיָ וַיֹּאמֶר אֵלָיו יְיָ עִמְּךָ גִּבּוֹר הֶחָיִל: [שופטים ו, יב]

ד) שְׁמַע לְאָבִיךָ זֶה יְלָדֶךָ וְאַל תָּבוּז כִּי זָקְנָה אִמֶּךָ: [משלי כג, כב]

ה) עֵת לַעֲשׂוֹת לַייָ הֵפֵרוּ תּוֹרָתֶךָ: [תהלים קיט, קכו]

ו) וַיֹּאמֶר יִתְרוֹ בָּרוּךְ יְיָ אֲשֶׁר הִצִּיל אֶתְכֶם מִיַּד מִצְרַיִם וּמִיַּד פַּרְעֹה אֲשֶׁר הִצִּיל אֶת הָעָם מִתַּחַת יַד מִצְרָיִם: [שמות יח, י]

ז) וַיָּבֹאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּתוֹךְ הַיָּם בַּיַּבָּשָׁה וְהַמַּיִם לָהֶם חוֹמָה מִימִינָם וּמִשְּׂמֹאלָם: [שמות יד, כב]

ח) וַיַּעַמְדוּ הַכֹּהֲנִים נֹשְׂאֵי הָאָרוֹן בְּרִית יְיָ בֶּחָרָבָה בְּתוֹךְ הַיַּרְדֵּן הָכֵן וְכָל יִשְׂרָאֵל עֹבְרִים בֶּחָרָבָה עַד אֲשֶׁר תַּמּוּ כָּל הַגּוֹי לַעֲבֹר אֶת הַיַּרְדֵּן: [יהושע ג, יז]

ט) עַל כֵּן יֵאָמַר בְּסֵפֶר מִלְחֲמֹת יְיָ אֶת וָהֵב בְּסוּפָה וְאֶת הַנְּחָלִים אַרְנוֹן: [במדבר כא, יד]

הרואה ^א^ מקום שנעשו בו נסים לישראל אומר ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה מקום שנעקרה ממנו עכו"ם[א] אומר ברוך שעקר עכו"ם מארצנו. על הזיקין ועל הזועות ועל הרעמים[ב] ועל הרוחות ועל הברקים אומר ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם על ^ב^ ההרים ועל הגבעות ועל הימים ועל הנהרות ועל המדברות אומר ברוך עושה[ג] בראשית רבי יהודה אומר ^ג^ הרואה את הים הגדול אומר ברוך שעשה את הים הגדול ^ד^ בזמן שרואהו לפרקים. על הגשמים[ג] ועל בשורות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב ^ה^ על בשורות[ג] רעות אומר ברוך דיין האמת. בנה בית חדש[ג] וקנה כלים חדשים אומר ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה מברך על הרעה מעין על הטובה[ד] ועל הטובה מעין על הרעה. ^ו^ והצועק לשעבר הרי זו תפלת שוא[ה] היתה אשתו מעוברת ואומר יהי רצון שתלד אשתי זכר הרי זו תפלת שוא היה בא בדרך ושמע קול צוחה בעיר ואומר יהי רצון שלא[ו] תהא בתוך ביתי הרי זו תפלת שוא. הנכנס לכרך מתפלל שתים אחת בכניסתו ואחת ביציאתו בן עזאי אומר ^ז^ ארבע שתים בכניסתו ושתים ביציאתו נותן הודאה על שעבר וצועק על העתיד. ^ח^ חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה שנאמר ^א^ ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך וגו' בכל לבבך בשני יצריך ביצר טוב וביצר הרע ^א^ ובכל נפשך אפילו הוא נוטל את נפשך ^א^ ובכל מאדך בכל ממונך ד"א בכל מאדך בכל מדה ומדה שהוא מודד לך הוי מודה לו[ז]. לא יקל אדם את ראשו כנגד שער המזרח שהוא מכוון כנגד בית קדשי הקדשים[ה] ^ח^ ולא יכנס להר הבית במקלו[ו] ובמנעלו ובפונדתו ובאבק שעל רגליו ולא יעשנו קפנדריא ורקיקה מקל וחומר. כל חותמי ברכות שבמקדש היו אומרים[ט] עד העולם משקלקלו הצדוקים[ט] ואמרו אין עולם אלא אחד התקינו שיהו אומרים מן העולם ועד העולם והתקינו שיהא אדם[ו] שואל את שלום חברו בשם שנאמר ^ב^ והנה בעז בא מבית לחם ויאמר לקוצרים ה' עמכם ויאמרו לו יברכך ה' ואומר ^ג^ ה' עמך גבור החיל ואומר ^ד^ אל תבוז כי זקנה אמך ואומר ^ה^ עת לעשות לה' הפרו תורתך רבי נתן אומר הפרו תורתך משום עת לעשות לה':

גמ' מנא הני מילי אמר רבי יוחנן דאמר קרא ^ו^ ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל וגו' אניסא דרבים מברכינן אניסא דיחיד לא מברכינן והא ההוא גברא דהוה קא אזיל בעבר ימינא נפל עליה אריא אתעביד ליה ניסא[ז] ואיתצל מיניה אתא לקמיה דרבא וא"ל כל אימת דמטית[ס] להתם בריך ברוך שעשה לי נס במקום הזה מר בריה דרבינא הוה קאזיל בפקתא דערבות וצחא למיא איתעביד ליה ניסא איברי ליה עינא דמיא ואישתי ותו זמנא חדא הוה קאזיל ברסתקא דמחוזא ונפל עליה גמלא פריצא איתפרקא ליה אשיתא על לגוה כי ^ט^ מטא לערבות בריך ברוך שעשה לי נס בערבות ובגמל כי מטא לרסתקא דמחוזא בריך ברוך שעשה לי נס בגמל ובערבות אמרי ^י^ אניסא דרבים כולי עלמא מיחייבי לברוכי ^כ^ אניסא דיחיד איהו [א] חייב לברוכי. תנו רבנן ^ל^ הרואה מעברות הים ומעברות הירדן מעברות נחלי ארנון אבני אלגביש במורד בית חורון ואבן שבקש לזרוק עוג מלך הבשן על ישראל ואבן שישב עליה משה בשעה שעשה יהושע מלחמה בעמלק ואשתו של לוט וחומת יריחו שנבלעה במקומה על כולן צריך שיתן הודאה ושבח לפני המקום בשלמא מעברות הים דכתיב ^ז^ ויבאו בני ישראל בתוך הים ביבשה מעברות הירדן דכתיב ^ח^ ויעמדו הכהנים נושאי הארון ברית ה' בחרבה בתוך הירדן הכן וכל ישראל עוברים בחרבה עד אשר תמו כל הגוי לעבור את הירדן אלא מעברות נחלי ארנון מנלן דכתיב ^ט^ על כן יאמר בספר מלחמות ה' את והב בסופה וגו' תנא את והב בסופה[ע] שני מצורעים היו דהוו מהלכין בסוף מחנה ישראל כי הוו קא חלפי ישראל אתו אמוראי (א) עבדי

רש"י

הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל. כגון הנך דקתני לקמן מעברות הים והירדן ונחלי ארנון כו': זיקין וזועות ורעמים. מפרש בגמרא[ק]: מלא עולם. לפי שאלו נראין או נשמעין למרחוק: ברוך עושה בראשית. ובגמרא (דף נט.) פריך אטו הנך דלעיל לאו מעשה בראשית נינהו: לפרקים. מפרש בגמרא (שם ע"ב). ולפי שהוא חשוב וגדול מכלן קבע ליה רבי יהודה ברכה לעצמו: מברך על הרעה מעין על הטובה. דיין האמת: ועל הטובה מעין על הרעה. הטוב והמטיב. ובגמרא[ט] מפרש היכי דמי: הנכנס לכרך. המהלך בדרך וצריך לעבור כרך, ושם מצויים מושלים רעים ומחפשים עלילות: אחת בכניסתו. מתפלל שיכנס לשלום: ביציאתו. מתפלל שיצא לשלום: ארבע. כדמפרש נותן הודאה על שעבר וצועק על העתיד, נמצאו ד' כדמפרש בגמרא[ט]: חייב אדם לברך על הרעה כו'. מפרש בגמרא[י]: ד"א בכל מאדך. מדות מדודות[מ] לך, בין מדה טובה בין מדת פורענות: לא יקל ראשו. לא ינהג קלות ראש: כנגד שער מזרחי. חוץ להר הבית אשר בחומה הנמוכה אשר לרגלי[נ] הבית במזרח. לפי שכל השערים מכוונים זה כנגד זה, שער מזרח שער עזרת נשים ושער עזרת ישראל, ופתח האולם והיכל[ס], ובית קדשי הקדשים בימי מקדש ראשון כשהיה אמה טרקסין[ל]: בפונדתו. חגור חלול, ונותנין בו מעות: מק"ו. בגמרא[מ] מפרש ליה: כל חותמי ברכות שבמקדש היו אומרים עד העולם. במסכת תענית (פ"ב דף טז:)[י] אמרינן אין עונין אמן במקדש, המברך אומר בסוף כל ברכה ברוך אתה ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם ברוך[ס] חונן הדעת וכן בכולם, והעונין אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, וילפינן לה מקרא דתפלת עזרא וסיעתו. ואשמעינן הכא דבמקדש ראשון לא היו אומרים אלא ברוך ה' אלהי ישראל עד מן העולם[פ]: משקלקלו הצדוקים. ואמרו אין עולם אלא זה: התקינו. עזרא וסיעתו שיהו אומרים מן העולם ועד העולם לומר ששני עולמות יש, להוציא מלב הצדוקים[ע] הכופרים בתחיית המתים: שיהא אדם שואל לשלום חבירו בשם. בשמו של הקב"ה, ולא אמרינן מזלזל הוא בכבודו של מקום בשביל כבוד הבריות להוציא שם שמים עליו, ולמדו מבעז שאמר ה' עמכם, ומן המלאך שאמר לגדעון ה' עמך גבור החיל: ואומר אל תבוז כי זקנה אמך. למוד מדברי זקני אומתך לעשות מה שראית שעשו הם. ובגמ'[ע] מפרש מאי ואומר: ואומר עת לעשות לה' הפרו תורתך. פעמים שמבטלים דברי תורה כדי לעשות לה', אף זה המתכוין לשאול לשלום חברו זהו רצונו של מקום שנא' בקש שלום ורדפהו[פ] מותר להפר תורה ולעשות דבר הנראה אסור: **גמ'** ה"ג מנלן דמברכינן אניסא[פ], א"ר יוחנן דאמר קרא ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל אתכם וגו': בעבר ימינא. שם מדינה בדרומו של פרת: בפקתא. בקעה: ערבות. שם מקום: וצחא למיא. צמא למים: ברסתקא. בשוק: גמלא פריצא. גמל משוגע שעסקיו רעים: אתפרקא ליה אשיתא. נפלה חומת בית שהיה סמוך לו, ונכנס לתוך הבית מפני הגמל: מעברות הים. מקום שעברו ישראל בים סוף: ומעברות הירדן. בימי יהושע: מעברות נחלי ארנון. לקמן מפרש מאי ניסא: במורד בית חורון. בימי יהושע היה בספר יהושע (י): ואבן שזרק[ל] עוג. לקמן מפרש:

תוספות

הרואה וכו' אומר ברוך שעשה נסים לאבותינו וכו'. פירש רבי' שמעיה דכל הני ברכות צריכות להזכרת שם ומלכות ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם וכן כתב רבינו שמשון מקוצי כי הר"י היה רגיל לברך על הברקים ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שכחו וגבורתו מלא עולם וכן פר"י ומייתי ירושלמי דפירקין[ל] רבי זעירא כו' כל ברכה שאין בה וכו' ונראה לרבינו דדוקא לרואה משלשים יום לשלשים יום דומיא דרואה ים הגדול לפרקים דאמר בירושלמי[ק] [ק] דפרקים היינו שלשים יום:

שעקר עכו"ם מארצנו. בירושלמי[ר] מתני כשנעקרה עכו"ם מכל[ר] ארץ ישראל:

על הנהרות. לאו על כל נהרות איירי אלא ארבע נהרות דכתיבי בקרא[ש] כמו חדקל ופרת:

ליקוטי רש"י

על הזיקין ועל הזועות וכו'. מפרש בברכות בהרואה (נט.) דכולן לקללה. זועות. הארץ מזדעזעת. ועל הרוחות. ועפא אסטרוב"ל [חולין פו.]. על הרעה. לברך על מדת פורענות בלבב שלם [לקמן ס:]. ברוך דיין האמת. על הטובה. ברוך הטוב והמטיב [מגילה כה.]. ובפונדתו. ארנקי שאוזר בו מתניו. קפנדריא. לקצר הילוכו שלא להקיף ויכנס בפתח זה ויצא בשכנגדו ולא לשם עבודה אלא לעשות צרכיו [יבמות ו:]. לקצר דרכו כו' ליכנס בפתח זה ולצאת כנגדו ולשון קפנדריא מפרש בברכות (סג:) אדמקיפנא אדרי איעול בהא עד שאני מקיף סביב השורות הללו אכנס בזה ואקצר דרכי ודרי שורות בתים [סוטה לט.]. מק"ו. מפרש בברכות בפ' הרואה (סב:) מכי אין לבא אל שער המלך בלבוש שק (אסתר ד) שאינו מאוס ק"ו לרוק שהוא מאוס לפני הקב"ה [יבמות שם]. בכל לבבך. בשני יצריך ד"א בכל לבך שלא יהיה לבך חלוק על המקום. ובכל נפשך. אפילו הוא נוטל את נפשך. ובכל מאדך. בכל ממונך יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו לכך נאמר ובכל מאדך. ד"א ובכל מאדך בכל מדה ומדה שמודד לך בין במדה טובה בין במדת פורענות וכן בדוד הוא אומר כוס ישועות אשא וגו' (תהלים קטז, יג) צרה ויגון אמצא וגו' (שם, ג) [דברים ו, ה]. [המשך בסוף המסכת]

עין משפט נר מצוה

א א מיי' פ"י מהלכות ברכות הל' ט סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' ריח סעיף א:

ב ב ג מיי' שם הל' טו סמג שם טוש"ע או"ח סי' רכז סעיף א:

ג ד מיי' שם טוש"ע או"ח סי' ריח סעיף ג וסי' רכח סעיף א:

ד ה מיי' שם הלכה ג סמג שם טוש"ע או"ח סי' רכב סעיף ג:

ה ו ז מיי' שם הלכה כב סמג שם טוש"ע או"ח סי' רל סעיף א:

ו ח מיי' פ"ז מהל' בית הבחירה הלכה ב סמג עשין קסד:

ז ט טוש"ע או"ח סי' ריח סעיף ה:

ח י מיי' פ"י מהלכות ברכות הלכה ט סמג עשין כז טוש"ע שם סעיף ד:

ט כ מיי' שם טוש"ע שם סעיף ד:

י ל שם סעיף א:

הגהות וציונים

א] עבודה זרה (דפו"י, וכן להלן ובתוספות): ב] ס"א מעשה (גליון) וכ"ה בראה"ש ובטור או"ח סימן רכח וכ"ה בגמרא לקמן נט ע"א ובכת"י (ברך"י הגירסא ברוך עושה בראשית): ג] נ"א שמועות (גליון) כ"ה במשנה שבמשניות: ד] במשנה שבמשניות הגירסא מברך על הרעה מעין הטובה ועל הטובה מעין הרעה רש"ש (ועיין שטמ"ק לקמן ס ע"א): ה] במשנה שבמשניות הגירסא כיצד היתה וכ"ה בראה"ש (רש"ש): ו] נ"א יהיו אלו בני ביתי (גליון) כ"ה במשנה שבמשניות: ז] במשנה שבמשניות נוסף הוי מודה לו במאד מאד: מ] מן העולם כ"א במשנה שבמשניות וכן פירש הרע"ב מברטנורה ע"ש (גליון): ס] בכ"י ובג"י ובמשנה שבמשניות הג' המינין (גליון) וכ"ה בדפו"ר בגמ' ובראה"ש ולגי' "הצדוקים" קשה דהא הצדוקים היו לאחרי שהתקינו בימי בועז (שפ"ח) ועיין מהרצ"ח חיות: ע] בכת"י ליתא לתיבות "איתעביד ליה ניסא" ועיין שער הציון סי' ריח ס"ק כו: פ] לאו דוקא אלא משלשים לשלשים יום (שפתי חכמים) ובכת"י ובראה"ש הגי' כי מטית להתם: צ] הני שני מצורעין אחד היה שמו את והשני היה שמו הב (צל"ח) והאות וא"ו שבתיבת והב היא וא"ו החבור: ק] צ"ל המדודות (וכ"ה בכת' ובר"ב): ר] בכת"י נוסף הר הבית: ש] לפי הגירסא שבמשניות "מן העולם" צריך למחוק תיבת "עד", ולפי הגירסא שלפנינו צריך למחוק תיבת "מן" ובכת"י ליתא תיבת "עד": ת] יש להוציא מלב הכופרים (דפו"ר, ותיבת "הצדוקים" ליתא): א] כוונתו שמה"מ קאי רק אברכת הגס (צל"ח): ב] לפנינו בגמ' "ואבן שבקש לזרוק עוג וכו' ועיין במשה "ואבן שזרק עוג" (שפ"ח) ועיין מהרש"א שהעיר דגם בתלמוד דידן מפורש כן בהדיא לקמן נד ע"ב ועיין אליה רבה סי' ריח אות ב, ובקובץ על הרמב"ם הל' ברכות פ"י הט"ו שמיישבים הערת המהרש"א: ג] עיין ביאור הגר"א או"ח סימן רכד סק"ג שט"ס בתוס' "מכל" וצ"ל מארץ ישראל וכ"ה בראה"ש עכ"ל, ובירושלמי דידן הגירסא "מכל" ארץ ישראל (מעיו"ט אות מ) ועיין חשק שלמה (בילקוט מפרשים):

לפי שמה שהיה כבר היה. כגון, אם **הָיְתָה אִשְׁתּוֹ מְעוּבֶּרֶת**[כב], **וְאוֹמֵר יְהִי רָצוֹן שֶׁתֵּלֵד אִשְׁתִּי זָכָר, הֲרֵי זוֹ תְּפִלַּת שָׁוְא**, לפי שבדרך הטבע אי אפשר לעובר שיתהפך מנקבה לזכר[כג]. וכן אם **הָיָה בָּא בַּדֶּרֶךְ, וְשָׁמַע קוֹל צְוָחָה בָּעִיר, וְאוֹמֵר יְהִי רָצוֹן שֶׁלֹּא תְּהֵא** צוחה זו **בְּתוֹךְ בֵּיתִי, הֲרֵי זוֹ תְּפִלַּת שָׁוְא**, לפי שמה שהיה כבר היה[כד].

המשנה מבארת אלו תפילות המהלך בדרך צריך להתפלל:

הַמהלך בדרך, ובדרכו הוא נִכְנָס לַכְּרַךְ, שמצויים בו מושלים רעים המחפשים להעליל עלילות שוא על העוברים בו, **מִתְפַּלֵּל שְׁתַּיִם** - מבקש[כה] שתי בקשות, **אַחַת בִּכְנִיסָתוֹ** לכרך, שיכנס לשלום, **וְאַחַת בִּיצִיאָתוֹ** מהכרך, שיצא לשלום. **בֶּן עַזַּאי אוֹמֵר**, מתפלל **אַרְבַּע** תפילות, **שְׁתַּיִם בִּכְנִיסָתוֹ** לכרך, **וּשְׁתַּיִם בִּיצִיאָתוֹ** מהכרך, שבכל פעם **הוא נוֹתֵן הוֹדָאָה עַל שֶׁעָבַר, וְצוֹעֵק עַל הֶעָתִיד**, ונמצא מתפלל ארבע תפילות[כו].

האופן הרצוי בו יש לברך על מאורעות רעים:

חַיָּיב אָדָם לְבָרֵךְ דיין האמת **עַל הָרָעָה** בשמחה ובלב טוב, **כְּשֵׁם שֶׁמְּבָרֵךְ** בשמחה הטוב והמטיב **עַל הַטּוֹבָה**[כז], **שֶׁנֶּאֱמַר**[כח] (דברים ו ה) **'וְאָהַבְתָּ אֵת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וגו'** וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדֶךָ'. ומה שנאמר **'בְּכָל לְבָבְךָ'** היינו שתאהב את ה' **בִּשְׁנֵי יְצָרֶיךָ**[כט], **בְּיֵצֶר טוֹב וּבְיֵצֶר הָרָע**[ל]. ומה שנאמר **'וּבְכָל נַפְשְׁךָ'** היינו שתאהב את ה' **אֲפִילּוּ** אם **הוּא נוֹטֵל אֶת נַפְשְׁךָ**[לא]. ומה שנאמר **'וּבְכָל מְאֹדֶךָ'** היינו שתאהב את ה' **בְּכָל מָמוֹנְךָ**[לב]. המשנה מבארת את המילים 'בכל מאדך' באופן נוסף, **דָּבָר אַחֵר, 'בְּכָל מְאֹדֶךָ'** פירושו **שֶׁבְּכָל מִדָּה** [-ענין[לג]] **וּמִדָּה שֶׁהוּא מוֹדֵד לְךָ**, בין מדה טובה ובין מדת פורענות, **הֱוֵי מוֹדֶה לוֹ**.

ההנהגה הראויה כנגד שער המזרח של חומת הר הבית, ובהר הבית עצמו:

לֹא יָקֵל אָדָם אֶת רֹאשׁוֹ - לא ינהג קלות ראש[לד] **כְּנֶגֶד שַׁעַר הַמִּזְרָח** של חומת הר הבית, לפי **שֶׁהוּא** [-ששער זה] **מְכוּוָּן כְּנֶגֶד בֵּית קָדְשֵׁי הַקֳּדָשִׁים**[לה]. **וְלֹא יִכָּנֵס לְהַר הַבַּיִת בְּמַקְלוֹ**[לו], **וּבְמִנְעָלוֹ** שברגלו, **וּבְפוּנְדָּתוֹ** [-חגור חלול שנותנים בו מעות[לז]], **וּבְאָבָק שֶׁעַל רַגְלָיו, וְלֹא יַעֲשֶׂנּוּ** להר הבית **קַפַּנְדַּרְיָא** - קיצור דרך[לח]. **וּרְקִיקָה** בהר הבית, יש ללמוד **מִקַּל וָחוֹמֶר** שהיא אסורה[לט].

חתימת הברכות בבית המקדש היתה בנוסח מיוחד, שבחתימת הברכה היה אומר 'ברוך אתה ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם ברוך[מ] חונן הדעת', וכן בשאר הברכות[מא].

המשנה מבארת את הנוסח המיוחד בו היו חותמים את הברכות בבית המקדש, ותקנת עזרא בזה:

כָּל חוֹתְמֵי בְּרָכוֹת שֶׁבַּמִּקְדָּשׁ - שבבית המקדש הראשון, **הָיוּ אוֹמְרִים** ברוך וכו' עד תיבות **'עַד הָעוֹלָם'** בלבד, אבל **מִשֶּׁקִּלְקְלוּ הַצְּדוֹקִים** שהיו כופרים בתחיית המתים ובעולם הבא[מב] **וְאָמְרוּ אֵין**

כב. אחר ארבעים יום לעיבורה, אבל בתוך ארבעים יום מועילה תפילה. גמרא (לקמן ס.). וביאר האליה רבא (סי' רל סק"א) שבתוך ארבעים יום מועילה תפילה, שמא הזריעו האב והאם בבת אחת, אבל אם הזריע הוא תחילה, יולדת נקבה, ולא תועיל תפילתו, ואם היא הזריעה תחילה, יולדת זכר גם בלא תפילתו.

וכתב האליה רבא (שם) בשם ספר סדר ברכות (ה:) שאפילו לאחר ארבעים יום יכול להתפלל שיהא הולד הזה זרע חי וקיים ועוסק בתורה ובמצות ובמעשים טובים.

כג. ואף על פי שעל ידי נס אפשר שיתהפך העובר מנקבה לזכר, נחשבת תפלתו לתפלת שוא. שנות אליהו (מ"ה).

כד. אלא יש לו להתפלל שאם הצעקה בתוך ביתו, שינצלו ממנה. ועוד, שיש לו לבטוח בהשם שאין הצעקה בתוך ביתו. ר"י מלוניל (ד"ה היה) ומאירי (ד"ה הצועק).

כה. כן כתב הרמב"ם בפירוש המשניות (מ"ד), שאין הכוונה לתפילה בכוונה ולצד מזרח, וגם אין הכוונה לברכה, אלא היא בקשה.

כו. בברייתא לקמן (ס.) מבואר נוסח תפילות אלו. וכל כך למה, מפני שצריך שיתן אדם הודאה לבוראו על מה שעבר עליו מן הטוב, ויתפלל על העתיד שתבוא לו טובה. רע"ב (מ"ד).

כז. רע"ב (מ"ה).

כח. בדברי המאירי (ד"ה המשנה השמינית) מבואר שהראיה מפסוק זה היא מהדרשה השניה המובאת להלן בפירוש 'בכל מאדך', שבכל מדה ומדה שהוא מודד לך הוי מודה לו.

כט. הדרשה היא מלשון הכתוב 'לבבך' בשתי ביתי"ן. רא"ה (ד"ה חייב). וראה עוד במלאכת שלמה (מ"ה) שכתב בזה רמז בשם האר"י.

ל. הרמב"ם בפירוש המשניות (מ"ה) פירש שכוונת המשנה באמרה שיש לו לברך בשמחה מפני שיש לאדם לאהוב את השם גם ביצר הרע, היא שיש לאדם להשיב אל לבו אהבת האל ולהאמין בו, ואפילו בשעת העברה והכעס והאף, שכל זה הוא יצר רע. ועוד כתב הרמב"ם (ברכות פ"י ה"ג) שיש לאדם לברך על הרעה בטובת נפש שנאמר 'ואהבת' וגו', ובכלל אהבה זו היתירה שנצטוינו בה שאפילו בעת שיצר לו יודה וישבח בשמחה. וראה עוד בזה בילקוט ביאורים.

לא. והיינו שתאהב את הקב"ה כנפשך, שתתן אותה באהבה. או, ש'בכל נפשך' מורה על הריגה, שיסורים בגופו או חסרון אברים, נקראים 'חצי הנפש', והריגה היינו 'בכל נפשך'. רמב"ן (דברים ו ה).

לב. ויקרא הממון 'מאד', כי יכנה אותו ברבוי וכו', יאמר בכל רבוי ממונך. רמב"ן (שם). וכתבו בביאור דבריו, שאין כוונת המשנה לומר שפירוש התיבה 'מאדך' הוא ממונך, אלא כוונתה לומר שהכתוב כאן כינה את הממון במלת 'מאד' שפירושה ריבוי.

לג. רמב"ם בפירוש המשניות (מ"ה). וכתב, רוצה לומר, בכל ענין שיבואך שבחהו והודהו.

לד. רש"י (ד"ה לא). וכתב הרמב"ם בפירוש המשניות (שם), שקלות ראש עניינו הוא שלא ירבה בשחוק ובדברי שעשועים. ובשיטה מקובצת (לקמן סא: ד"ה לא יקל) כתב שקלות ראש הוא כגון שעומד ערום וכיוצא בזה. ובמאירי (ד"ה המשנה התשיעית) מבוארים עניינים נוספים שיש בהם קלות ראש, כגון לגלח את הראש או את הזקן. ומדברי היראים (סי' תט) מבואר שנקט שקלות ראש היא כמבואר בברייתא (לקמן סא:) שהנפנה ביהודה לא יפנה לצד מזרח ומערב אלא לצד צפון ודרום. אמנם בתועפות ראם (שם אות י) הביא שבהר המוריה (בית הבחירה פ"ז אות טו) כתב שמדברי כל הראשונים מבואר לא כן, והיראים הוא יחיד בזה.

לה. שכל השערים היו מכוונים זה כנגד זה, דהיינו שהשער המזרחי של חומת הר הבית, ושער עזרת נשים, ושער עזרת ישראל, ופתח האולם, ופתח ההיכל, ובית קדשי הקדשים, כולם היו מכוונים זה כנגד זה, והעומד כנגד השער המזרחי של חומת הר הבית, הרי הוא עומד כנגד בית קדשי הקדשים. רש"י (ד"ה כנגד).

לו. בשבות יעקב (שו"ת ח"ג סי' א) כתב שהאיסור להכנס במקלו להר הבית הוא דווקא במקל שהולכים בו עוברי דרכים, שהוא מלוכלך הרבה, אבל במקל שהוא לכבוד זקנים וחשובים, אין בזה בזיון כלל, ומותר.

לז. רש"י (ד"ה בפונדתו). והרמב"ם בפירוש המשניות (מ"ה) פירש שהוא בגד שלובשים על הבשר כדי לקבל הזיעה שלא תטנף את בגדיו, ואין המנהג לצאת בבגד זה לבדו עד שילבש עליו בגד אחר.

לח. נחלקו אמוראים בביאור לשון 'קפנדריא' (לקמן סג.), רבא אמר שקפנדריא 'כשמה', פירוש שהוא מלשון קיצור דרך, ורב חנא בר אדא אמר בשם רב סמא בריה דרב מרי שהוא כמו שאומרים האנשים 'אדמקיפנא אדרי איעול בהא' [בעוד שאני מקיף כל שורות הבתים הללו, אכנס כאן לקצר דרכי. רש"י (שם ד"ה אדמקיפנא)]. ואיסור זה הוא דווקא אם עושה כן שלא לשם עבודה, אלא לעשות צרכיו. רש"י (יבמות ו: ד"ה קפנדריא). וראה עוד לשון הרמב"ם בפירוש המשניות (מ"ה), כי אין ראוי להכנס במקום הנכבד ההוא תחילה אלא לענין מענייני תפילה ועבודה.

לט. בברייתא לקמן (סג:) מבואר שהקל וחומר הוא מאיסור כניסה במנעל, ומה מנעל שאינו דרך בזיון [שהרי נעשה לשמירת הרגלים (רמב"ם בפירוש המשניות מ"ה)], אמרה תורה (שמות ג ה) 'של נעליך מעל רגליך', רקיקה שהיא דרך בזיון לא כל שכן שהיא אסורה. ורבי יוסי ברבי יהודה סובר שהקל וחומר הוא ממקום אחר, שכתוב (אסתר ד ב) 'כי אין לבוא אל שער המלך בלבוש שק', והלא דברים קל וחומר, ומה שק שאינו מאוס, והוא לפני מלך בשר ודם, אין לבא בו אל שער המלך, רקיקה שהיא מאוסה, והיא לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה, לא כל שכן.

ויסוד איסורים אלו של כניסה להר הבית שלא בדרך כבוד, הוא משום מצות מורא מקדש, שנאמר (ויקרא יט ל) 'ומקדשי תיראו', כמבואר ביבמות (ו:).

וכתב התוספות יום טוב (מ"ה) שהטעם שהמשנה הביאה כאן דינים אלו, הוא משום שאחר שנתבאר לעיל עד היכן צריך לאהוב את ה', מוסיפה המשנה לבאר עד היכן צריך לירא מה', ומצות מורא מקדש [שהיא המקור לאיסורים אלו] אינה מהמקדש עצמו, אלא מהקב"ה, וכמו שאמרו ביבמות (ו:) מורא האמורה במקדש לא ממקדש אתה מתיירא אלא ממי שהזהיר על המקדש. וראה עוד בזה בילקוט ביאורים.

מ. ראה בשפת אמת (תענית טז: ד"ה ברוך) שצידד לומר שה'ברוך' השני הוא לאו דווקא, שכיון שכבר פתח ואמר 'ברוך אתה ה' אלהי ישראל' וכו', אינו צריך לחזור ולומר 'ברוך' נוסף. אך כתב שמדברי הרמב"ם (תעניות פ"ד הט"ו) לא משמע כן. ועיין ברש"ש כאן (ברש"י ד"ה כל).

מא. והשומעים לא היו עונים אמן, אלא היו אומרים 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'. ודינים אלו נלמדים במסכת תענית (טז:) מתפילת עזרא וסייעתו [וראה גם בגמרא לקמן (סג.)].

מב. אנטיגנוס איש סוכו וכו' היה אומר, אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס, אלא היו כעבדים המשמשים את הרב שלא על מנת לקבל פרס וכו'. היו לו שני תלמידים וכו' עמדו ודקדקו אחריהן ואמרו, מה ראו רבותינו לומר דבר זה, אפשר שיעשה פועל מלאכה כל היום ולא יטול שכרו ערבית, אלא אילו היו יודעין אבותינו שיש עולם אחר ויש תחיית המתים, לא היו אומרים כך. עמדו ופירשו מן התורה, ונפרצו מהם שתי פרצות, צדוקין וביתוסין, צדוקים על שום צדוק, ביתוסין על שום ביתוס. אבות דרבי נתן (פ"ה מ"א-ב). וראה עוד בפירוש המשניות להרמב"ם (אבות פ"א מ"ג). וראה עוד בילקוט ביאורים.

הרואה ^א^ מקום שנעשו בו נסים לישראל אומר ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה מקום שנעקרה ממנו עבו"ם [א] אומר ברוך שעקר עבו"ם מארצנו. על הזיקין ועל הזועות ועל הרעמים ^ב^ ועל הרוחות ועל הברקים אומר ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם על ^ב^ ההרים ועל הגבעות ועל הימים ועל הנהרות ועל המדברות אומר ברוך עושה ^ג^ בראשית רבי יהודה אומר ^ג^ הרואה את הים הגדול אומר ברוך שעשה את הים הגדול ^ד^ בזמן שרואהו לפרקים. על הגשמים ^ד^ ועל בשורות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב ^ה^ על בשורות ^ו^ רעות אומר ברוך דיין האמת. בנה בית חדש ^ו^ וקנה כלים חדשים אומר ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה מברך על הרעה מעין על הטובה ^ז^ ועל הטובה מעין על הרעה. ^ז^ והצועק לשעבר הרי זו תפלת שוא ^ח^ היתה אשתו מעוברת ואומר יהי רצון שתלד אשתי זכר הרי זו תפלת שוא היה בא בדרך ושמע קול צוחה בעיר ואומר יהי רצון שלא ^ט^ תהא בתוך ביתי הרי זו תפלת שוא. הנכנס לכרך מתפלל שתים אחת בכניסתו ואחת ביציאתו בן עזאי אומר ^י^ ארבע שתים בכניסתו ושתים ביציאתו נותן הודאה על שעבר וצועק על העתיד. ^כ^ חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה שנאמר ^א^ ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך וגו' בכל לבבך בשני יצריך ביצר טוב וביצר הרע ^א^ ובכל נפשך אפילו הוא נוטל את נפשך ^א^ ובכל מאדך בכל ממונך ד"א בכל מאדך בכל מדה ומדה שהוא מודד לך הוי מודה לו. ^ל^ לא יקל אדם את ראשו כנגד שער המזרח שהוא מכוון כנגד בית קדשי הקדשים ^מ^ ולא יכנס להר הבית במקלו ^נ^ ובמנעלו ובפונדתו ובאבק שעל רגליו ולא יעשנו קפנדריא ורקיקה מקל וחומר. כל חותמי ברכות שבמקדש היו אומרים ^ס^ עד העולם משקלקלו הצדוקים ^ע^ ואמרו אין עולם אלא אחד התקינו שיהו אומרים מן העולם ועד העולם והתקינו שיהא אדם ^פ^ שואל את שלום חברו בשם שנאמר ^ב^ והנה בעז בא מבית לחם ויאמר לקוצרים ה' עמכם ויאמרו לו יברכך ה' ואומר ^ג^ ה' עמך גבור החיל ואומר ^ד^ אל תבוז כי זקנה אמך ואומר ^ה^ עת לעשות לה' הפרו תורתך רבי נתן אומר הפרו תורתך משום עת לעשות לה':

גמ' מנא הני מילי אמר רבי יוחנן דאמר קרא ^ו^ ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל וגו' אניסא דרבים מברכינן אניסא דיחיד לא מברכינן והא ההוא גברא דהוה קא אזיל בעבר ימינא נפל עליה אריא אתעביד ליה ניסא [צ] ואיתצל מיניה אתא לקמיה דרבא וא"ל כל אימת דמטית [ק] להתם בריך ברוך שעשה לי נס במקום הזה מר בריה דרבינא הוה קאזיל בפקתא דערבות וצחא למיא איתעביד ליה ניסא איברי ליה עינא דמיא ואישתי ותו זמנא חדא הוה קאזיל ברסתקא דמחוזא ונפל עליה גמלא פריצא איתפרקא ליה אשיתא על לגוה כי ^ב^ מטא לערבות בריך ברוך שעשה לי נס בערבות ובגמל כי מטא לרסתקא דמחוזא בריך ברוך שעשה לי נס בגמל ובערבות אמרי ^ר^ אניסא דרבים כולי עלמא מחייבי לברוכי ^ש^ אניסא דיחיד איהו ^א^ חייב לברוכי. תנו רבנן ^ת^ הרואה מעברות הים ומעברות הירדן מעברות נחלי ארנון אבני אלגביש במורד בית חורון ואבן שבקש לזרוק עוג מלך הבשן על ישראל ואבן שישב עליה משה בשעה שעשה יהושע מלחמה בעמלק ואשתו של לוט וחומת יריחו שנבלעה במקומה על כולן צריך שיתן הודאה ושבח לפני המקום בשלמא מעברות הים דכתיב ^ז^ ויבאו בני ישראל בתוך הים ביבשה מעברות הירדן דכתיב ^ח^ ויעמדו הכהנים נושאי הארון ברית ה' בחרבה בתוך הירדן הכן וכל ישראל עוברים בחרבה עד אשר תמו כל הגוי לעבור את הירדן אלא מעברות נחלי ארנון מנלן דכתיב ^ט^ על כן יאמר בספר מלחמות ה' את והב בסופה וגו' תנא את והב בסופה ^ח^ שני מצורעים היו דהוו מהלכין בסוף מחנה ישראל כי הוו קא חלפי ישראל אתו אמוראי (א) עבדי

רש"י

הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל. כגון הנך דקתני לקמן מעברות הים והירדן ונחלי ארנון כו': זיקין וזועות ורעמים. מפרש בגמרא [ח]: מלא עולם. לפי שאלו נראין או נשמעין למרחוק: ברוך עושה בראשית. ובגמרא (דף נט.) פריך אטו הנך דלעיל לאו מעשה בראשית נינהו: לפרקים. מפרש בגמרא (שם ע"ב). ולפי שהוא חשוב וגדול מכלן קבע ליה רבי יהודה ברכה לעצמו: מברך על הרעה מעין על הטובה. דיין האמת: ועל הטובה מעין על הרעה. ובגמרא [ט] מפרש היכי דמי: הנכנס לכרך. המהלך בדרך וצריך לעבור כרך, ושם מלויים מושלים רעים ומחפשים עלילות: אחת בכניסתו. מתפלל שיכנס לשלום: ביציאתו. מתפלל שיצא לשלום: ארבע. כלמפרש נותן הודאה על שעבר וצועק על העתיד, כדמפרש בגמרא [י]: חייב אדם לברך על הרעה כו'. מפרש בגמרא [כ]: ד"א בכל מאדך. מדות מדודות [ל] לך, בין מדה טובה בין מדת פורענות: לא יקל ראשו. לא ינהג קלות ראש: כנגד שער מזרחי. חוץ להר הבית אשר בחומה הנמוכה אשר לרגלי [מ] הבית במזרח. לפי שכל השערים מכוונים זה כנגד זה, שער מזרח שער עזרת נשים ושער עזרת ישראל, ופתח האולם והיכל [נ], ובית קדשי הקדשים בימי מקדש ראשון כשהיה אמה טרקסין [ס]: בפונדתו. חגור חלול, ונותנין בו מעות: מק"ו. בגמרא [ע] מפרש ליה: כל חותמי ברכות שבמקדש היו אומרים עד העולם. במסכת תענית (פ"ב דף טז:) אמרינן אין עונין אמן במקדש, המברך אומר בסוף כל ברכה ברוך אתה ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם ברוך [פ] חונן הדעת וכן בכולם, והעונין אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, וילפינן לה מקרא דתפלת עזרא וסיעתו. ואשמעינן הכא דבמקדש ראשון לא היו אומרים אלא ברוך ה' אלהי ישראל עד מן העולם [צ]: משקלקלו הצדוקים. ואמרו אין עולם אלא זה: התקינו. עזרא וסיעתו שיהו אומרים מן העולם ועד העולם לומר שני עולמות יש, להוציא מלב הצדוקים [ק] הכופרים בתחיית המתים: שיהא אדם שואל לשלום חבירו בשם. בשמו של הקב"ה, ולא אמרינן מזלזל הוא בכבודו של מקום בשביל כבוד הבריות להוציא שם שמים עליו, ולמדו מבעז שאמר ה' עמכם, ומן המלאך שאמר לגדעון ה' עמך גבור החיל: ואומר אל תבוז כי זקנה אמך. למוד מדברי זקני אומתך לעשות מה שראית שעשו הם. ובגמ' מפרש מאי ואומר: ואומר עת לעשות לה' הפרו תורתך. פעמים שמבטלים דברי תורה כדי לעשות לה', אף זה המתכוין לשאול לשלום חברו זהו רצונו של מקום שנא' בקש שלום ורדפהו [ר] מותר להפר תורה ולעשות דבר הנראה אסור: **גמ'** ה"ג מנלן דמברכינן אניסא [ש], א"ר יוחנן דאמר קרא ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל אתכם וגו': בעבר ימינא. שם מדינה בדרומו של פרת: בפקתא. בקעה: ערבות. שם מקום: וצחא למיא. צמא למים: ברסתקא. בשוק: גמלא פריצא. גמל משוגע שעסקיו רעים: אתפרקא ליה אשיתא. נפלה חומת בית שהיה סמוך לו, ונכנס לתוך הבית מפני הגמל: מעברות הים. מקום שעברו ישראל בים סוף: ומעברות הירדן. בימי יהושע: מעברות נחלי ארנון. לקמן מפרש מאי ניסא: במורד בית חורון. בימי יהושע היה בספר יהושע (י): ואבן שזרק [ת] עוג. לקמן מפרש:

תוספות

הרואה וכו' אומר ברוך שעשה נסים לאבותינו וכו'. פירש רבינו שמעיה דלכל הני ברכות צריכות להזכרת שם ומלכות ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם וכן כתב רבינו שמשון מקוצי כי הר"י היה רגיל לברך על הברקים ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שכחו וגבורתו מלא עולם וכן פר"י ומייתי ירושלמי דפירקין [ז] רבי זעירא כו' כל ברכה שאין בה וכו' ונראה לרבינו דלדוקא לרואה משלשים יום לשלשים יום דומיא לרואה ים הגדול לפרקים דאמר בירושלמי [פ] דלפרקים היינו שלשים יום:

שעקר עבו"ם מארצנו. בירושלמי [ק] מתני כשנעקרה עבו"ם מכל [ר] ארץ ישראל:

על הנהרות. לאו על כל נהרות איירי אלא ארבע נהרות דכתיבי בקרא [ש] כמו חדקל ופרת. אבני

מסורת הש"ס

א) [ער' תוספות לקמן נט. ד"ה על], ב) [פסחים ג.], ג) [ער' תוס' סוכה מו. ד"ה העושה וכו' מ"ש בשם רב שרירא גאון], ד) לעיל נג: ומח: מגילה כה., ה) יבמות ו:, ו) עיין רש"י חגיגה ד: ד"ה מפנקי ותוס' שם ד"ה כי ועיין תוס' יומא עט ע"א ד"ה הקיטע, ז) [תמות כג.], ח) נח: נט., ט) ס., י) דף ס: ד"ה ומתכוין, כ) יומא נא., ל) סב:, מ) וכן לקמן סג. (ועיין גליוני הש"ס להגר"י ענגיל), נ) עיין רש"ש, ס) סג., ע) תהלים לד יד, פ) ה"ב (סד ע"ב), צ) ריש ה"א, ק) סג:, ר) בראשית ב י. יד.

הגהות הב"ח

(א) גמ' אתו אמוראי טשו להו בנחלי ארנון עבדי להו:

הגהות הגר"א

[א] גמ' אניסא דיחיד איהו. נ"ב ובריה ובר בריה. גירסת הגאונים והרי"ף:

תורה אור השלם

א) וְאָהַבְתָּ אֵת יְיָ אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדֶךָ: [דברים ו, ה]

ב) וְהִנֵּה בֹעַז בָּא מִבֵּית לֶחֶם וַיֹּאמֶר לַקּוֹצְרִים יְיָ עִמָּכֶם וַיֹּאמְרוּ לוֹ יְבָרֶכְךָ יְיָ: [רות ב, ד]

ג) וַיֵּרָא אֵלָיו מַלְאַךְ יְיָ וַיֹּאמֶר אֵלָיו יְיָ עִמְּךָ גִּבּוֹר הֶחָיִל: [שופטים ו, יב]

ד) שְׁמַע לְאָבִיךָ זֶה יְלָדֶךָ וְאַל תָּבוּז כִּי זָקְנָה אִמֶּךָ: [משלי כג, כב]

ה) עֵת לַעֲשׂוֹת לַייָ הֵפֵרוּ תּוֹרָתֶךָ: [תהלים קיט, קכו]

ו) וַיֹּאמֶר יִתְרוֹ בָּרוּךְ יְיָ אֲשֶׁר הִצִּיל אֶתְכֶם מִיַּד מִצְרַיִם וּמִיַּד פַּרְעֹה אֲשֶׁר הִצִּיל אֶת הָעָם מִתַּחַת יַד מִצְרָיִם: [שמות יח, י]

ז) וַיָּבֹאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּתוֹךְ הַיָּם בַּיַּבָּשָׁה וְהַמַּיִם לָהֶם חוֹמָה מִימִינָם וּמִשְּׂמֹאלָם: [שמות יד, כב]

ח) וַיַּעַמְדוּ הַכֹּהֲנִים נֹשְׂאֵי הָאָרוֹן בְּרִית יְיָ בֶּחָרָבָה בְּתוֹךְ הַיַּרְדֵּן הָכֵן וְכָל יִשְׂרָאֵל עֹבְרִים בֶּחָרָבָה עַד אֲשֶׁר תַּמּוּ כָּל הַגּוֹי לַעֲבֹר אֶת הַיַּרְדֵּן: [יהושע ג, יז]

ט) עַל כֵּן יֵאָמַר בְּסֵפֶר מִלְחֲמֹת יְיָ אֶת וָהֵב בְּסוּפָה וְאֶת הַנְּחָלִים אַרְנוֹן: [במדבר כא, יד]

משנת ראשונים

הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל, אומר ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה.

עין משפט נר מצוה

א א מיי' פ"י מהלכות ברכות הל' ט סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' ריח סעיף א:

ב ב ג מיי' שם הל' טו סמג שם טוש"ע או"ח סי' רכז סעיף א:

ג ד מיי' שם טוש"ע או"ח סי' ריח ס"ג וסי' רכד סעיף יג:

ד ה מיי' שם הלכה ג סמג שם טוש"ע או"ח סי' רכב סעיף ג:

ה ו ז מיי' שם הלכה כב כה כו סמג שם טוש"ע או"ח סי' רל סעיף א:

ו ח מיי' פ"ז מהל' בית הבחירה הלכה ב סמג עשין קסד:

ז ט טוש"ע או"ח סי' ריח סעיף ד:

ח י מיי' פ"י מהלכות ברכות הלכה ט סמג עשין כז טוש"ע שם סעיף ג:

ט כ מיי' שם טוש"ע שם סעיף ז:

י ל שם סעיף א:

הגהות וציונים

א) עבודה זרה (דפו"י, וכן להלן ובתוספות): ב] ס"א מעשה (גליון) וכ"ה ברא"ש ובטור או"ח סימן רכח וכ"ה בגמרא לקמן נט ע"א ובכת"י (ברי"ף הגירסא ברוך עושה בראשית): ג] נ"א שמועות (גליון) כ"ה במשנה שבמשניות: ד] במשנה שבמשניות הגירסא מברך על הרעה מעין הטובה ועל הטובה מעין הרעה רש"ש (ועיין שטמ"ק לקמן ס ע"א): ה] במשנה שבמשניות הגירסא כיצד היתה וכ"ה ברא"ש (רש"ש): ו] נ"א יהיו אלו בני ביתי (גליון) כ"ה במשנה שבמשניות: ז] במשנה שבמשניות נוסף הוי מודה לו במאד מאד: ח] מן העולם כ"א במשנה שבמשניות וכן פירש הרע"ב מברטנורה ע"ש (גליון): ט] בכ"י ובב"י ובמשנה שבמשניות הגי' המינין (גליון) וכ"ה בדפו"ר בגמ' וברש"י ולגי' "הצדוקים" קשה דהא הצדוקים היו לאחרי שהתקינו בימי בועז (שפ"ח) ועיין מהר"ץ חיות: י] בכת"י ליתא לתיבות "איתעביד ליה ניסא" ועיין שער הציון סי' ריח ס"ק כו: כ] לאו דוקא אלא משלשים לשלשים יום (שפתי חכמים) ובכת"י וברא"ש הגי' כי מטית להתם: ל] הני שני מצורעין אחד היה שמו את והשני היה שמו הב (צל"ח) והאות וא"ו שבתיבת וָהֵב היא וא"ו החבור: מ] צ"ל המדודות (וכ"ה בכת"י וברע"ב): נ] בכת"י נוסף הר הבית: ס] לפי הגירסא שבמשניות "מן העולם" צריך למחוק תיבת "עד", ולפי הגירסא שלפנינו צריך למחוק תיבת "מן" ובכת"י ליתא תיבת "עד": ע] יש להוציא מלב הכופרים (דפו"ר, ותיבת "הצדוקים" ליתא): פ] כוונתו שמה"מ קאי רק אברכת הנס (צל"ח): צ] לפנינו בגמ' ואבן שבקש לזרוק עוג וכו' ועיין ברי"ף שגורס ואבן שזרק עוג במשנה וכ"ה בכת"י: ק] עיין מהרש"א שהעיר דגם בתלמוד דידן מפורש כן בהדיא לקמן נט ע"ב ועיין אליה רבה סי' ריח אות ב, ובקובץ על הרמב"ם הל' ברכות פ"י ה"ט שמיישבים הערת המהרש"א: ר] עיין ביאור הגר"א או"ח סימן רכד ס"ק ה' שט"ס הוא בתוס' "מכל" וצ"ל "מארץ" ישראל וכ"ה ברא"ש עכ"ל, ובירושלמי דידן הגירסא "מכל" ארץ ישראל (מעיו"ט אות מ) ועיין חשק שלמה (בילקוט מפרשים):

נראה דדוקא פעם ראשונה אבל מכאן ואילך רשות ואפילו לאחר שלשים יום. והא דאמר ליה רבא לההוא דנפל עליה אריא בעבר ימינא כי מטית להתם בריך דוקא פעם ראשונה שהזכיר שם קאמר שזו היא פעם ראשונה. ומה שאמר ליה דרבינא דכל דהוה מטי הוה מברך בגמל ובערבות רשות היה. **[הריטב"א]** ואיפשר שכל שרואהו לפרקים דהיינו אחר שלשים יום כדאמר בפרק הרואה את הים הגדול ברכה היא בכל ל' יום. ותפוס לשון ראשון. **[הריטב"א]** הרואה את הים הגדול אומר. לפי שיש ימים קטנים שהם כמו שלוליות שנפרדים מהים הגדול שעל אותו לבד מברך ברכה זו. **[רבינו יונה, דף מב: מדה"ר]** יהי רצון שלא תהא בתוך ביתי הרי זו תפלת שוא. אבל יש לו להתפלל שינצל ממנה או שלא ירא ממנה ויבטח בה' שהבוטח בשם שאינה בכלל הבטחה זו, ברך שלא יירא לבו בטוח בה'. **[מאירי, לקמן ס.]** ובכל מאדך בכל ממונך. יש שגופו חביב עליו יותר ממונו, ויש שממונו חביב עליו יותר, לפיכך הזכירם תורה שניהם בפירוש שלא ליתן פתחון פה ליצר הרע לחלוק. **[נמוקי יוסף, סנהדרין עד.]** מן העולם עד העולם. לנצח נצחים הוא אלהיכם אין עוד. **[אבן עזרא, נחמיה ט ה]** דאמר קרא ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל וגו'. אע"ג דיתרו ישראל לא היה ואמר ברוך, התם משום דבהודאה ליתרו מסתייע לן. תנן, הא ראו הראה אחר רצה ישראל שנעשה להם הנס מדכו אמר ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה, ובשאר נסים דמי, ולפי סברא זו אין מקום גורם, דה"א מן הצל אותו פלוני ממקום הנס הלך ומיד שמתקיים הזמן שהנס נעשה לו וכן אינם מחייבים לברך על נס שנעשה לשאר אנשים במקום ההוא ואינם מברכים שום ברכה, וכאן לומר אף שאינו רואה המקום ששם נעשה הנס. **[אבודרהם]** ברוך שעשה לי נס בגמל ובערבות. המקום שהיה עומד שם היה מזכיר ראשון שעיקר הברכה עליו ואחר כך היה יכול להזכיר נס אחר מפני חבוב הנס. **[הריטב"א]** אניסא דיחיד איהו חייב לברוכי. יש אומרים דוקא בנס גדול היוצא מגדרו של עולם, אבל נס קטן כגון שבאו לו גנבים או גדודי חיה ולסטים אין מברך עליו. ולדעתי כל נס העשוי ליחיד מברך עליו, שכל נס אצל יחיד גדול הוא, אבל כשהוא נס של רבים אין מברכין עליו, אלא א"כ הוא נס גדול, ומ"מ כל שנתקרבו למקרה גדול וניצול הימנו אע"פ שאין בו מופת מברכין עליו. **[מאירי]**

עוֹלָם אֶלָּא אֶחָד [-העולם הזה], **הִתְקִינוּ** עזרא ובית דינו **שֶׁיְּהוּ אוֹמְרִים מִן הָעוֹלָם וְעַד הָעוֹלָם**, כלומר, מן העולם הזה ועד העולם הבא[מג], כדי להורות שיש שני עולמות, העולם הזה והעולם הבא, ולהוציא מלב הצדוקים שכופרים בתחיית המתים ובעולם הבא.

המשנה מביאה תקנה נוספת שתיקנו עזרא ובית דינו:

וְעוד הִתְקִינוּ עזרא ובית דינו[מד], **שֶׁיְּהֵא אָדָם שׁוֹאֵל אֶת שְׁלוֹם חֲבֵרוֹ בַּשֵּׁם** - בשמו של הקדוש ברוך הוא[מה], ואין במה שמוציא שם שמים לכבודו של חבירו משום זלזול בכבודו של מקום, **שֶׁנֶּאֱמַר** (רות ב ד) **'וְהִנֵּה בֹעַז בָּא מִבֵּית לֶחֶם וַיֹּאמֶר לַקּוֹצְרִים ה' עִמָּכֶם, וַיֹּאמְרוּ לוֹ יְבָרֶכְךָ ה''**[מו], הרי שבועז הזכיר שם שמים לכבודם של הקוצרים, **וְאוֹמֵר**[מז] - ועוד מצינו כן בדברי המלאך לגדעון (שופטים ו יב) **'ה' עִמְּךָ גִּבּוֹר הֶחָיִל'**, הרי שהמלאך הזכיר שם שמים לכבודו של גדעון, **וְאוֹמֵר** - ועוד מצינו שאמר הכתוב (משלי כג כב) **'אַל תָּבוּז כִּי זָקְנָה אִמֶּךָ'** - יש לך ללמוד מזקני אומתך, ולעשות כפי שראית שהם עשו[מח] [שהזכירו שם שמים לכבודם של הבריות], **וְאוֹמֵר** - ועוד מצינו שאמר הכתוב (תהלים קיט קכו) **'עֵת לַעֲשׂוֹת לַה' הֵפֵרוּ תּוֹרָתֶךָ'** - שפעמים שמבטלים ומפירים את התורה כדי לעשות רצון ה', ואף השואל את שלום חבירו בשם ה', הרי הוא עושה בכך רצונו של מקום, וכפי שנאמר (שם לד טו) **'בַּקֵּשׁ שָׁלוֹם וְרָדְפֵהוּ'**[מט]. **רַבִּי נָתָן אוֹמֵר**, יש לדרוש את הפסוק מסופו לתחילתו, **'הֵפֵרוּ תּוֹרָתֶךָ'** - שפעמים שמבטלים את דברי התורה, **מִשּׁוּם 'עֵת לַעֲשׂוֹת לַה''**, ואף זה שמתכוין לשאול בשלום חבירו, שזהו רצונו של מקום, מותר לו להפר ולעבור על דברי תורה, ולעשות דבר הנראה אסור[נ].

★

גמרא

במשנה מבואר שהרואה מקום שנעשו בו ניסים לישראל מברך. שואלת הגמרא, **מְנָא הָנֵי מִילֵּי** - מהיכן למדנו דברים אלו שמברכים על נסי[נא]. משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, דְּאָמַר קְרָא** - שנאמר בפסוק (שמות יח י) המתאר את מה שאמר יתרו כאשר שמע את כל הניסים שעשה ה' לבני ישראל ביציאת מצרים, **'וַיֹּאמֶר יִתְרוֹ בָּרוּךְ ה' אֲשֶׁר הִצִּיל** וגו' אֶתְכֶם מִיַּד מִצְרַיִם וּמִיַּד פַּרְעֹה אֲשֶׁר הִצִּיל אֶת הָעָם מִתַּחַת יַד מִצְרָיִם', ויש ללמוד מכאן שמברכים על נסי[נב].

מקשה הגמרא, **אַנִּיסָּא דְּרַבִּים מְבָרְכִינַן** - וכי דווקא על נס שנעשה לרבים כגון הניסים שעליהם בירך יתרו מברכים, **אַנִּיסָּא דְּיָחִיד לָא מְבָרְכִינַן** - ועל נס שנעשה ליחיד אין מברכים, **וְהָא הַהוּא גַּבְרָא** - והרי מעשה באדם אחד **דַּהֲוָה קָא אָזִיל** - שהיה מהלך **בְּ**מקום הנקרא **עֵבֶר יַמִּינָא**[נג], **נְפַל עֲלֵיהּ אַרְיָא** - התנפל עליו אריה ורצה לטורפו, **אִתְעֲבִיד לֵיהּ נִיסָּא וְאִיתְּצַל מִינֵּיהּ** - נעשה לו נס וניצל ממנו. **אֲתָא לְקַמֵּיהּ דְּרָבָא** - בא אותו אדם לפני רבא, **וְאָמַר לֵיהּ** רבא, **כָּל אֵימַת דְּמָטֵית לְהָתָם** - בכל פעם שתזדמן לאותו מקום, **בָּרֵיךְ** [-יש לך לברך] **'בָּרוּךְ שֶׁעָשָׂה לִי נֵס בַּמָּקוֹם הַזֶּה'**. ונס זה הוא נס שנעשה ליחיד, ומוכח שגם על נס שנעשה ליחיד צריך לברך, ולא רק על נס שנעשה לרבים.

מוסיפה הגמרא להקשות, ועוד מעשה **בְּמַר בְּרֵיהּ דְּרַבִינָא** דַּהֲוָה **קָאָזִיל** [-שהיה מהלך] **בְּפַקְתָּא דַּעֲרָבוֹת** - בבקעה של אותו מקום שנקרא ערבות, **וּצְחָא לְמַיָּא** - והיה צמא למים, **אִיתְעֲבִיד לֵיהּ נִיסָּא אִיבְּרֵי לֵיהּ עֵינָא דְּמַיָּא וְאִישְׁתֵּי** - נעשה לו נס ונברא לו מעין של מים ושתה ממנו. **וְתוּ** - ועוד נס נעשה למר בריה דרבינא, **זִמְנָא חֲדָא הֲוָה קָאָזִיל** - פעם אחת היה מהלך **בִּרְסְתְּקָא** [-בשוק] **דִּמְחוֹזָא, וּנְפַל עֲלֵיהּ גַּמְלָא פְּרִיצָא** - והתנפל עליו גמל משוגע שמעשיו רעים, ונעשה לו נס **וְאִיתְפְּרְקָא לֵיהּ אֲשִׁיתָא** - ונפלה חומת הבית שהיה סמוך לו, **עָל לְגַוָּהּ** - ונכנס לתוך הבית כדי להנצל מהגמל. **כִּי מָטָא** - כאשר הזדמן מר בריה דרבינא **לַעֲרָבוֹת, בָּרֵיךְ** [-בירך] **'בָּרוּךְ שֶׁעָשָׂה לִי נֵס בָּעֲרָבוֹת וּבַגָּמָל'**[נד], **כִּי מָטָא** - וכאשר הזדמן מר בריה דרבינא **לִרְסְתְּקָא** [-לשוק] **דִּמְחוֹזָא, בָּרֵיךְ 'בָּרוּךְ שֶׁעָשָׂה לִי נֵס בַּגָּמָל וּבָעֲרָבוֹת'**[נה]. הרי שבירך ברכה זו אף על פי שניסים אלו נעשו ליחיד, ומוכח שגם על נס שנעשה ליחיד צריך לברך, ולא רק על נס שנעשה לרבים.

מתרצת הגמרא, **אָמְרִי** - אמרו בני הישיבה, **אַנִּיסָּא דְּרַבִּים כּוּלֵּי עָלְמָא מִיחַיְּיבֵי לְבָרוּכֵי** - על נס שנעשה לרבים[נו] כולם חייבים לברך, **אַנִּיסָּא דְּיָחִיד אִיהוּ חַיָּיב לְבָרוּכֵי** - אבל על נס שנעשה ליחיד אין כולם חייבים לברך, רק אותו אדם שנעשה לו הנס חייב לברך.

★

הברייתא מפרטת מקומות שהרואה אותם צריך להודות ולשבח על הניסים שנעשו בהם:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **הָרוֹאֶה מַעְבְּרוֹת הַיָּם** - המקום שעברו בו בני ישראל בים סוף בצאתם ממצרים, **וּמַעְבְּרוֹת הַיַּרְדֵּן** - והמקום שעברו בו בני ישראל בירדן בימי יהושע[נז], **וּמַעְבְּרוֹת נַחֲלֵי אַרְנוֹן** - והמקום

מג. **הערוך** (ערך עת).

מד. **ראה** בילקוט ביאורים שנתבאר שיש בזה כמה דעות, מי תיקן תקנה זו.

מה. **רש"י** (ד"ה בשם). והיינו שיכול להזכיר שם ה' כאשר שואל בשלומו. והערוך (ערך עת) והרמב"ם בפירוש המשניות (מ"ה) כתבו שהוצרכו לתקן כן מפני שמלת 'שלום' היא שם משמות הקב"ה. וראה בילקוט ביאורים בביאור כוונתם.

מו. **רות** המואביה הלכה לשדה וליקטה אחר הקוצרים, והגיעה לחלקת השדה שהיתה שייכת לבועז, והנה בועז בא, ובירך את הקוצרים בשם ה' (רות ב ג-ד).

מז. **בגמרא** לקמן (סג.) יבואר מדוע המשנה מביאה את כל הפסוקים האלו, ולא די בפסוק אחד.

מח. **רש"י** (ד"ה ואומר אל). והרמב"ם בפירוש המשניות (מ"ה) פירש, שפסוק זה אינו ראיה שמותר לשאול בשלום חבירו בשם, אלא הוא ראיה שלא יבוז וילעיג לתקנות חכמים, אף על פי שהן ישנות וקדמוניות. וראה בחזון נחום מה שהקשה על דבריו.

מט. **רש"י** (ד"ה ואומר עת).

נ. **רע"ב** (מ"ה). וכתב התוספות יום טוב, שלפירושו דברי רבי נתן הובאו במשנה כדי לפרש את הדרשה שדרש תנא קמא מפסוק זה. וראה במלאכת שלמה (שם) שביאר בשם הג"ר מלכיאל אשכנזי, שאם נדרוש את הפסוק מתחילתו לסופו, אי אפשר להביא ממנו ראיה לדברי תנא קמא, משום שיש לפרש שכוונת הפסוק היא שעת הוא לעשות לה', משום שהפרו תורתך, אבל לא מבואר בפסוק שמותר להפר דברי תורה משום שעת לעשות לה', ורק לפי ביאור רבי נתן שדורשים את הפסוק מסופו לתחילתו, שמותר להפר דברי תורה משום שעת לעשות לה', יש ראיה לדברי תנא קמא, שמכאן שמותר לשאול בשלום חבירו בשם. וראה עוד בזה בילקוט ביאורים.
בגינת ורדים (שו"ת או"ח כלל ג סי' כו) ביאר שאף על פי שרש"י (ד"ה ואומר עת) כתב שמשום עת לעשות לה' מותר לעשות דבר הנראה אסור, אין כוונתו שלעבור על דברי תורה ממש אסור, שהרי בתחילת דבריו (שם) כתב רש"י שפעמים שמבטלים דברי תורה כדי לעשות לה', אלא ודאי שגם לעבור על דברי תורה מותר, ומה שרש"י נקט לשון 'דבר הנראה אסור' הוא משום שבשאילת שלום לחבירו בשם אין איסור מבורר, אלא הוא סברא בעלמא שנראה כמזלזל בכבוד המקום במה שמוציא שם שמים בשביל כבוד הבריות.

נא. **רש"י** (ד"ה ה"ג) כתב שיש לגרוס בקושיית הגמרא 'מנלן דמברכינן אניסא', וראה בביאורי רש"י ובילקוט ביאורים שנתבאר מדוע הגיה כן.

נב. **ואף** על פי שיתרו לא ראה את המקום שנעשו בו הניסים, והמשנה אמרה שהרואה 'מקום' שנעשו בו ניסים מברך, כתבו הראשונים [ראב"ד, הובא במאורות (לקמן ס. ד"ה והראב"ד) ובמאירי (ד"ה כל שמברך), שיטה מקובצת (ד"ה מנא), אבודרהם (הל' ברכות הראיה) בשם ה"ר גרשום ברבי שלמה, כפתור ופרח (פ"ז)] שכיון שראה את בני ישראל שניצלו מחמת הניסים, דינו כאילו ראה את המקום שנעשו בו הניסים. וראה בילקוט ביאורים שהובאו בזה ביאורים נוספים.

נג. **והוא** מדינה בדרומו של נהר פרת. רש"י (ד"ה נעבר).

נד. **את** המקום שהיה נמצא בו היה מזכיר ראשון, משום שעיקר הברכה היא עליו, ואחר כך הזכיר גם את הנס האחר שנעשה לו, מפני חיבוב הנס. שיטה מקובצת (ד"ה ברוך).

נה. **בביאור** הטעם שכשבירך על הנס שנעשה לו בערבות הזכיר את המקום שנעשה בו הנס, ואילו כשבירך על הנס שנעשה בריסתקא דמחוזא הזכיר את הנס עצמו שהיה בגמל ולא את המקום, כתב בתוספות ר"י החסיד (ד"ה שעשה), שהנס שנעשה לו בגמל, לא היה ממש בריסתקא דמחוזא, אלא היה סמוך לאותו מקום, ולכן הזכיר את הגמל ולא ריסתקא דמחוזא. ובאופן נוסף תירץ בשם ה"ר יוסף, שגם כשהזכיר 'ערבות' כוונתו היתה לנס שנעשה לו מחמת שהיה צמא למים, משום שהדבר ידוע שבאותו מקום אין המים מצויים, כמבואר במועד קטן (טו.) ובחולין (קז.). וראה עוד בילקוט ביאורים.

נו. **היינו** שנעשה לכל ישראל או לרובן. תלמידי רבינו יונה (ד"ה אניסא).

נז. **כמו** שנאמר (יהושע ג טו-יז) 'וכבוא נושאי הארון עד הירדן ורגלי הכהנים נשאי הארון נטבלו בקצה המים וגו', ויעמדו המים היורדים מלמעלה קמו נד אחד וגו', ויעמדו הכהנים נושאי הארון ברית ה' בחרבה בתוך הירדן הכן וכל ישראל עוברים בחרבה עד אשר תמו כל הגוי לעבור את הירדן'.

הרואה [א] מקום שנעשו בו נסים לישראל אומר ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה מקום שנעקרה ממנו עכו"ם[א] אומר ברוך שעקר עכו"ם מארצנו. על הזיקין ועל הזועות ועל הרעמים[ב] ועל הרוחות ועל הברקים אומר ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם על [ב] ההרים ועל הגבעות ועל הימים ועל הנהרות ועל המדברות אומר ברוך עושה[ג] בראשית רבי יהודה אומר [ג] הרואה את הים הגדול אומר ברוך שעשה את הים הגדול [ד] בזמן שרואהו לפרקים. על הגשמים[ג] ועל בשורות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב [ה] על בשורות[ג] רעות אומר ברוך דיין האמת. בנה בית חדש[ג] וקנה כלים חדשים אומר ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה מברך על הרעה מעין על הטובה[ד] ועל הטובה מעין על הרעה. [ו] והצועק לשעבר הרי זו תפלת שוא [ה] היתה אשתו מעוברת ואומר יהי רצון שתלד אשתי זכר הרי זו תפלת שוא היה בא בדרך ושמע קול צוחה בעיר ואומר יהי רצון שלא[ו] תהא בתוך ביתי הרי זו תפלת שוא. הנכנס לכרך מתפלל שתים אחת בכניסתו ואחת ביציאתו בן עזאי אומר [ז] ארבע שתים בכניסתו ושתים ביציאתו נותן הודאה על שעבר וצועק על העתיד. [ז] חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה שנאמר [א] ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך וגו' בכל לבבך בשני יצריך ביצר טוב וביצר הרע [א] ובכל נפשך אפילו הוא נוטל את נפשך [א] ובכל מאדך בכל ממונך ד"א בכל מאדך בכל מדה ומדה שהוא מודד לך הוי מודה לו[ז]. לא יקל אדם את ראשו כנגד שער המזרח שהוא מכוון כנגד בית קדשי הקדשים [ח] [ח] ולא יכנס להר הבית במקלו[ו] ובמנעלו ובפונדתו ובאבק שעל רגליו ולא יעשנו קפנדריא ורקיקה מקל וחומר. כל חותמי ברכות שבמקדש היו אומרים [ס] עד העולם משקלקלו הצדוקים[ע] ואמרו אין עולם אלא אחד התקינו שיהו אומרים מן העולם ועד העולם והתקינו שיהא אדם [י] שואל את שלום חברו בשם שנאמר [ב] והנה בעז בא מבית לחם ויאמר לקוצרים ה' עמכם ויאמרו לו יברכך ה' ואומר [ג] ה' עמך גבור החיל ואומר [ד] אל תבוז כי זקנה אמך ואומר [ה] עת לעשות לה' הפרו תורתך רבי נתן אומר הפרו תורתך משום עת לעשות לה':

גמ' מנא הני מילי אמר רבי יוחנן דאמר קרא [ו] ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל וגו' אניסא דרבים מברכינן אניסא דיחיד לא מברכינן והא ההוא גברא דהוה קא אזיל בעבר ימינא נפל עליה אריא אתעביד ליה ניסא[י] ואיתצל מיניה אתא לקמיה דרבא וא"ל כל אימת דמטית[כ] להתם בריך ברוך שעשה לי נס במקום הזה מר בריה דרבינא הוה קאזיל בפקתא דערבות וצחא למיא איתעביד ליה ניסא איברי ליה עינא דמיא ואישתי ותו זמנא חדא הוה קאזיל ברסתקא דמחוזא ונפל עליה גמלא פריצא איתפרקא ליה אשיתא על לגוה כי [ט] מטא לערבות בריך ברוך שעשה לי נס בערבות ובגמל כי מטא לרסתקא דמחוזא בריך ברוך שעשה לי נס בגמל ובערבות אמרי [י] אניסא דרבים כולי עלמא מיחייבי לברוכי [כ] אניסא דיחיד איהו [א] חייב לברוכי.

תנו רבנן [ל] הרואה מעברות הים ומעברות הירדן מעברות נחלי ארנון אבני אלגביש במורד בית חורון ואבן שבקש לזרוק עוג מלך הבשן על ישראל ואבן שישב עליה משה בשעה שעשה יהושע מלחמה בעמלק ואשתו של לוט וחומת יריחו שנבלעה במקומה על כולן צריך שיתן הודאה ושבח לפני המקום בשלמא מעברות הים דכתיב [ז] ויבאו בני ישראל בתוך הים ביבשה מעברות הירדן דכתיב [ח] ויעמדו הכהנים נושאי הארון ברית ה' בחרבה בתוך הירדן הכן וכל ישראל עוברים בחרבה עד אשר תמו כל הגוי לעבור את הירדן אלא מעברות נחלי ארנון מנלן דכתיב [ט] על כן יאמר בספר מלחמות ה' את והב בסופה וגו' תנא את והב בסופה[ל] שני מצורעים היו דהוו מהלכין בסוף מחנה ישראל כי הוו קא חלפי ישראל אתו אמוראי (א) עבדי

רש"י

הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל. כגון הנך דקתני לקמן מעברות הים והירדן ונחלי ארנון כו': זיקין וזועות ורעמים. מפרש בגמרא[ח]: מלא עולם. לפי שאלו נראין או נשמעין למרחוק: ברוך עושה בראשית. ובגמרא (דף נט.) פריך אטו הנך דלעיל לאו מעשה בראשית נינהו: לפרקים. מפרש בגמרא (שם ע"ב). ולפי שהוא חשוב וגדול מכלן קבע ליה רבי יהודה ברכה לעצמו: מברך על הרעה מעין על הטובה. דיין האמת: ועל הטובה מעין על הרעה. הטוב והמטיב. ובגמרא[ט] מפרש היכי דמי: הנכנס לכרך. המהלך בדרך וצריך לעבור כרך, ושם מצויים מושלים רעים ומחפשים עלילות: אחת בכניסתו. מתפלל שיכנס לשלום: ביציאתו. מתפלל שיצא לשלום: ארבע. כדמפרש נותן הודאה על שעבר וצועק על העתיד, נמצאו ד' כדמפרש בגמרא[ט]: חייב אדם לברך על הרעה כו'. מפרש בגמרא[י]: ד"א בכל מאדך. מדות מדודות[מ] לך, בין מדה טובה בין מדת פורענות: לא יקל ראשו. לא ינהג קלות ראש: כנגד שער מזרחי. חוץ להר הבית אשר בחומה הנמוכה אשר לרגלי[נ] הבית במזרח. לפי שכל השערים מכוונים זה כנגד זה, שער מזרח שער עזרת נשים ושער עזרת ישראל, ופתח האולם וההיכל[כ], ובית קדשי הקדשים בימי מקדש ראשון כשהיה אמה טרקסין[ל]: בפונדתו. חגור חלול, ונותנין בו מעות: מק"ו. בגמרא[מ] מפרש ליה: כל חותמי ברכות שבמקדש היו אומרים עד העולם. במסכת תענית (פ"ב דף טז:)[נ] אמרינן אין עונין אמן במקדש, המברך אומר בסוף כל ברכה ברוך אתה ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם ברוך[ס] חונן הדעת וכן בכולם, והעונין אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, וילפינן לה מקרא דתפלת עזרא וסיעתו. ואשמעינן הכא דבמקדש ראשון לא היו אומרים אלא ברוך ה' אלהי ישראל עד מן העולם[ס]: משקלקלו הצדוקים. ואמרו אין עולם אלא זה: התקינו. עזרא וסיעתו שיהו אומרים מן העולם ועד העולם לומר ששני עולמות יש, להוציא מלב הצדוקים[ע] הכופרים בתחיית המתים: שיהא אדם שואל לשלום חבירו בשם. בשמו של הקב"ה, ולא אמרינן מזלזל הוא בכבודו של מקום בשביל כבוד הבריות להוציא שם שמים עליו, ולמדו מבעז שאמר ה' עמכם, ומן המלאך שאמר לגדעון ה' עמך גבור החיל: ואומר אל תבוז כי זקנה אמך. למוד מדברי זקני אומתך לעשות מה שראית שעשו הם. ובגמ'[ע] מפרש מאי ואומר: ואומר עת לעשות לה' הפרו תורתך. פעמים שמבטלים דברי תורה כדי לעשות לה', אף זה המתכוין לשאול לשלום חברו זהו רצונו של מקום שנא' בקש שלום ורדפהו[פ] מותר להפר תורה ולעשות דבר הנראה אסור: גמ' ה"ג מנלן דמברכינן אניסא[פ], א"ר יוחנן דאמר קרא ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל אתכם וגו': בעבר ימינא. שם מדינה בדרומו של פרת: בפקתא. בקעה: ערבות. שם מקום: וצחא למיא. צמא למים: ברסתקא. בשוק: גמלא פריצא. גמל משוגע שעסקיו רעים: אתפרקא ליה אשיתא. נפלה חומת בית שהיה סמוך לו, ונכנס לתוך הבית מפני הגמל: מעברות הים. מקום שעברו ישראל בים סוף: ומעברות הירדן. בימי יהושע: מעברות נחלי ארנון. לקמן מפרש מאי ניסא: במורד בית חורון. בימי יהושע היה בספר יהושע (י): ואבן שזרק[צ] עוג. לקמן מפרש:

תוספות

הרואה וכו' אומר ברוך שעשה נסים לאבותינו וכו'. פירש רבי' שמעיה דכל הני ברכות צריכות להזכרת שם ומלכות ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם וכן כתב רבינו שמשון מקוצי כי הר"י היה רגיל לברך על הברקים ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שכחו וגבורתו מלא עולם וכן פר"י ומייתי ירושלמי דפירקין[ל] רבי זעירא כו' כל ברכה שאין בה וכו' ונראה לרבינו דדוקא לרואה משלשים יום לשלשים יום דומיא דרואה ים הגדול לפרקים דאמר בירושלמי[ק] [ק] דפרקים היינו שלשים יום:

שעקר עכו"ם מארצנו. בירושלמי[ר] מתני כשנעקרה עכו"ס מכל[ש] ארץ ישראל:

על הנהרות. לאו על כל נהרות איירי אלא ארבע נהרות דכתיבי בקרא[ת] כמו חדקל ופרת: אבני

עין משפט נר מצוה

א א מיי' פ"י מהלכות ברכות הל' ט סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' ריח סעיף א:

ב ב ג מיי' שם הל' טו סמג שם טוש"ע או"ח סי' רכח סעיף א:

ג ד מיי' שם טוש"ע או"ח סי' ריח ס"ג וסי' רכד סעיף יג:

ד ה מיי' שם הלכה ג סמג שם טוש"ע או"ח סי' רכב סעיף א ב:

ה ו ז מיי' שם הלכה כב כה כו סמג שם טוש"ע או"ח סי' רל סעיף א:

ו ח מיי' פ"ז מהל' בית הבחירה הלכה ב סמג עשין קסד:

ז ט טוש"ע או"ח סי' ריח סעיף ה:

ח י מיי' פ"י מהלכות ברכות הלכה ט סמג עשין כז טוש"ע שם סעיף ב:

ט כ מיי' שם טוש"ע שם סעיף ד:

י ל שם סעיף א:

הגהות וציונים

א] עבודה זרה (דפו"י, וכן להלן ובתוספות): ב] ס"א מעשה (גליון) וכ"ה ברא"ש ובטור או"ח סימן רכח וכ"ה בגמרא לקמן נט ע"א ובכת"י (ברי"ף הגירסא ברוך עושה בראשית): ג] נ"א שמועות (גליון) כ"ה במשנה שבמשניות: ד] במשנה שבמשניות הגירסא מברך על הרעה מעין הטובה ועל הטובה מעין הרעה רש"ש (ועיין שטמ"ק לקמן ס ע"א): ה] במשנה שבמשניות הגירסא כיצד היתה וכ"ה ברא"ש (רש"ש): ו] נ"א יהיו אלו בני ביתי (גליון) כ"ה במשנה שבמשניות: ז] במשנה שבמשניות נוסף הוי מודה לו במאד מאד: ח] [מן העולם כ"א במשנה שבמשניות וכן פירש הרע"ב מברטנורה ע"ש] (גליון): ט] בכ"י ובנ"י ובמשנה שבמשניות הגי' המינין (גליון) וכ"ה בדפו"ר בגמ' וברש"י ולגי' "הצדוקים" קשה דהא הצדוקים היו לאחרי שהתקינו בימי בועז (שפ"ח) ועיין מהר"ץ חיות: י] בכת"י ליתא לתיבות "איתעביד ליה ניסא" ועיין שער הציון סי' ריח ס"ק כו: כ] לאו דוקא אלא משלשים לשלשים יום (שפתי חכמים) ובכת"י וברא"ש הגי' כי מטית להתם: ל] הני שני מצורעין אחד היה שמו אֶת והשני היה שמו הֵב (צל"ח) והאות וא"ו שבתיבת וָהֵב היא וא"ו החבור: מ] צ"ל המדודות (וכ"ה בכת"י וברע"ב): נ] בכת"י נוסף הר הבית: ס] לפי הגירסא שבמשניות "מן העולם" צריך למחוק תיבת "עד", ולפי הגירסא שלפנינו צריך למחוק תיבת "מן" ובכת"י ליתא תיבת "עד": ע] יש להוציא מלב הכופרים (דפו"ר, ותיבת "הצדוקים" ליתא): פ] כוונתו שמה"מ קאי רק אברכת הנס (צל"ח): צ] לפנינו בגמ' ואבן שבקש לזרוק עוג וכו' ועיין ברי"ף שגורס ואבן שזרק עוג במשה וכ"ה בכת"י: ק] עיין מהרש"א שהעיר דגם בתלמוד דידן מפורש כן בהדיא לקמן נט ע"ב ועיין אליה רבה סי' ריח אות ב, ובקובץ על הרמב"ם הל' ברכות פ"י הט"ו שמיישבים הערת המהרש"א: ר] עיין ביאור הגר"א או"ח סימן רכד סק"ג שט"ס בתוס' "מכל" וצ"ל מארץ ישראל וכ"ה ברא"ש עכ"ל, ובירושלמי דידן הגירסא "מכל" ארץ ישראל (מעיו"ט אות מ) ועיין חשק שלמה (בילקוט מפרשים):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [עי' תוספות לקמן נט. ד"ה על], ב) [פסחים נ.], ג) [עי' תוס' סוכה מו. ד"ה העושה וכו' מ"ש בשם רב שרירא גאון], ד) לעיל נג: ומח:, מגילה כה., ה) יבמות ו:, ו) עיין רש"י חגיגה ד: ד"ה מפנקי ותוס' שם ד"ה כי ועיין תוס' יומא עט רע"א ד"ה הקיטע, ז) [מכות כג:], ח) נח:, ט) ס., י) דף ס:, כ) עיין רש"י יומא טז. ד"ה ומתכוין, ל) יומא נא:, מ) סב:, נ) וכן לקמן סג. (ועיין גליוני הש"ס להגר"י ענגיל), ס) עיין רש"ש, ע) סג., פ) תהלים לד טו, צ) ריש ה"א, ק) ה"ב (סד ע"ב), ר) סג:, ש) בראשית ב יא. יד.

הגהות הב"ח

(א) גמ' אתו אמוראי טשו להו בנחלי ארנון עבדי להו:

הגהות הגר"א

[א] גמ' אניסא דיחיד איהו. נ"ב ובריה ובר בריה. גירסת הגאונים והרי"ף:

תורה אור השלם

א) וְאָהַבְתָּ אֵת יְיָ אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדֶךָ: [דברים ו, ה]

ב) וְהִנֵּה בֹעַז בָּא מִבֵּית לֶחֶם וַיֹּאמֶר לַקּוֹצְרִים יְיָ עִמָּכֶם וַיֹּאמְרוּ לוֹ יְבָרֶכְךָ יְיָ: [רות ב, ד]

ג) וַיֵּרָא אֵלָיו מַלְאַךְ יְיָ וַיֹּאמֶר אֵלָיו יְיָ עִמְּךָ גִּבּוֹר הֶחָיִל: [שופטים ו, יב]

ד) שְׁמַע לְאָבִיךָ זֶה יְלָדֶךָ וְאַל תָּבוּז כִּי זָקְנָה אִמֶּךָ: [משלי כג, כב]

ה) עֵת לַעֲשׂוֹת לַייָ הֵפֵרוּ תּוֹרָתֶךָ: [תהלים קיט, קכו]

ו) וַיֹּאמֶר יִתְרוֹ בָּרוּךְ יְיָ אֲשֶׁר הִצִּיל אֶתְכֶם מִיַּד מִצְרַיִם וּמִיַּד פַּרְעֹה אֲשֶׁר הִצִּיל אֶת הָעָם מִתַּחַת יַד מִצְרָיִם: [שמות יח, י]

ז) וַיָּבֹאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּתוֹךְ הַיָּם בַּיַּבָּשָׁה וְהַמַּיִם לָהֶם חוֹמָה מִימִינָם וּמִשְּׂמֹאלָם: [שמות יד, כב]

ח) וַיַּעַמְדוּ הַכֹּהֲנִים נֹשְׂאֵי הָאָרוֹן בְּרִית יְיָ בֶּחָרָבָה בְּתוֹךְ הַיַּרְדֵּן הָכֵן וְכָל יִשְׂרָאֵל עֹבְרִים בֶּחָרָבָה עַד אֲשֶׁר תַּמּוּ כָּל הַגּוֹי לַעֲבֹר אֶת הַיַּרְדֵּן: [יהושע ג, יז]

ט) עַל כֵּן יֵאָמַר בְּסֵפֶר מִלְחֲמֹת יְיָ אֶת וָהֵב בְּסוּפָה וְאֶת הַנְּחָלִים אַרְנוֹן: [במדבר כא, יד]

משנת ראשונים

הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל, אומר ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה. נראה דדוקא פעם ראשונה אבל מכאן ואילך רשות ואפילו לאחר שלשים יום. והא דאמר ליה רבא לההוא דנפל עליה אריא בעבר ימינא כי מטית להתם בריך דוקא פעם ראשונה שיחזיר שם קאמר שזו היא נקראת ראשונה. ומר בריה דרבינא דכל דהוה מטי הוה מברך בגמל ובערבות רשות הוה. [הריטב"א] ואיפשר שכל שרואהו לפרקים דהיינו אחר שלשים יום כדאמר ברואה את הים חייב לברך בדרך חובה. ותפוס לשון ראשון. [הריטב"א] **הרואה את הים הגדול אומר.** לפי שיש ימים קטנים שהם כמו שלוליות שנפרדים מהים הגדול לפיכך אמר בפירוש על הים הגדול שעל אותו בלבד מברך ברכה זו. [רבינו יונה, דף מב: מדה"ר] **יהי רצון שלא תהא בתוך ביתי הרי זו תפלת שוא.** אבל יש לו להתפלל שינצל ממנה או לבטוח בשם שאינה בביתו שהבוטח בשם אין תוחלת שלו נכזבה כבר אמר והבוטח בה' חסד יסובבנו, וכן אמר משמועה רעה לא יירא נכון לבו בטוח בה'. [מאירי, לקמן ס.] **ובכל מאדך בכל ממונך.** יש שגופו חביב עליו יותר ממונו, ויש שממונו חביב עליו יותר, לפיכך הזכירם תורה שניהם בפירוש שלא ליתן פתחון פה ליצר הרע לחלוק. [נמוקי יוסף, סנהדרין עד.] **מן העולם עד העולם.** לנצח נצחים הוא אלהיכם אין עוד. [אבן עזרא, נחמיה ט ה] **דאמר קרא ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל וגו'.** כתב ה"ר גרשום ברבי שלמה, אע"ג דיתרו לא היה רואה מקום הנס ואנן הרואה תנן, י"ל כיון שהיה רואה ישראל שניצולו מן הים כמי שראה מקום הנס דמי, ולפי סברא זו אין המקום גורם, דה"ה אם רואה אותם רבים שאירע להם הנס חייב לברך ע"כ. [אבודרהם] **ברוך שעשה לי נס בגמל ובערבות.** המקום שהיה עומד שם היה מזכיר ראשון שעיקר הברכה עליו ואחר כך היה יכול להזכיר נס אחר מפני חבוב הנס. [הריטב"א] **אניסא דיחיד איהו חייב לברוכי.** יש אומרים דוקא בנס גדול היוצא מגדרו של עולם, אבל נס קטן כגון שבאו לו גנבים או גדודי חיה ולסטים אין מברך עליו. ולדעתי כל נס העשוי ליחיד מברך עליו, שכל נס אצל יחיד גדול הוא, אבל נס של רבים אין מברכין עליו, אלא כשהוא נס גדול, ומ"מ כל שנתקרבו למקרה גדול ונצול הימנו אע"פ שאין בו מופת מברכין עליו. [מאירי]

שעברו בו בני ישראל בנחלי ארנון[נח], **וְאַבְנֵי אֶלְגָּבִישׁ** שירדו על מלכי האמורי **בְּמוֹרַד** ההר של **בֵּית חוֹרוֹן**[נט], **וְאֶבֶן שֶׁבִּקֵּשׁ לִזְרוֹק עוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן עַל יִשְׂרָאֵל**[ס], **וְאֶבֶן שֶׁיָּשַׁב עָלֶיהָ מֹשֶׁה בְּשָׁעָה שֶׁעָשָׂה יְהוֹשֻׁעַ מִלְחָמָה בַּעֲמָלֵק**[סא], **וְאִשְׁתּוֹ שֶׁל לוֹט** שנעשתה נציב מלח[סב], **וְחוֹמַת יְרִיחוֹ שֶׁנִּבְלְעָה בִּמְקוֹמָהּ**[סג], **עַל כּוּלָּן צָרִיךְ שֶׁיִּתֵּן הוֹדָאָה וָשֶׁבַח לִפְנֵי הַמָּקוֹם.**

שואלת הגמרא, **בִּשְׁלָמָא** - הנס שהיה **בְּמַעְבְּרוֹת הַיָּם**, מובן מהו, **דִּכְתִיב** (שמות יד כב) **'וַיָּבֹאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּתוֹךְ הַיָּם בַּיַּבָּשָׁה'**, שנקרע להם הים ונעשה ליבשה, וכן הנס שהיה **בְּמַעְבְּרוֹת הַיַּרְדֵּן**, מובן מהו, **דִּכְתִיב** (יהושע ג יז) **'וַיַּעַמְדוּ הַכֹּהֲנִים נוֹשְׂאֵי הָאָרוֹן בְּרִית ה' בֶּחָרָבָה בְּתוֹךְ הַיַּרְדֵּן הָכֵן וְכָל יִשְׂרָאֵל עוֹבְרִים בֶּחָרָבָה עַד אֲשֶׁר תַּמּוּ כָּל הַגּוֹי לַעֲבוֹר אֶת הַיַּרְדֵּן'**, שפסקה זרימת הירדן ונעשה לחרבה, **אֶלָּא בְּמַעְבְּרוֹת נַחֲלֵי אַרְנוֹן, מְנָלַן** - מנין לנו שנעשה שם נס.

משיבה הגמרא, **דִּכְתִיב** (במדבר כא יד) **'עַל כֵּן יֵאָמַר בְּסֵפֶר מִלְחֲמוֹת ה' אֶת וָהֵב בְּסוּפָה** וגו' **וְאֶת הַנְּחָלִים אַרְנוֹן'**, שהודו ואמרו שירה על הנס שנעשה להם שם, כמבואר בגמרא להלן.

הגמרא מביאה ברייתא המבארת את ענין הנס שנעשה במעברות נחלי ארנון:

תָּנָא - שנינו בברייתא, נאמר בפסוק (שם) **'אֶת וָהֵב בְּסוּפָה'**, ופירוש הפסוק הוא, **שֶׁשְּׁנֵי מְצוֹרָעִים**[סד] **הָיוּ, דַּהֲווּ** [-שהיו] **מְהַלְּכִין בְּסוֹף מַחֲנֵה יִשְׂרָאֵל** במדבר[סה], **כִּי הֲווּ קָא חָלְפִי יִשְׂרָאֵל** - כאשר בני ישראל עמדו לעבור בנחלי ארנון שהיו בעמק עמוק בין שני הרים גבוהים[סו], והדרך עברה בתוך הנחל שבין ההרים[סז], **אָתוּ אֱמוֹרָאֵי** [-באו האמוריים]

נח. כמו שנאמר (במדבר כא יג-יד) 'משם נסעו ויחנו מעבר ארנון אשר במדבר היצא מגבול האמורי, כי ארנון גבול מואב בין מואב ובין האמורי, על כן יאמר בספר מלחמות ה' את והב בסופה ואת הנחלים ארנון'.

נט. כאשר יהושע ובני ישראל נלחמו עם מלכי האמורי שרצו לכבוש את גבעון, והכו אותם מכה גדולה, כתוב בפסוק (יהושע י יא) 'ויהי בנוסם מפני בני ישראל הם במורד בית חורון, וה' השליך עליהם אבנים גדולות מן השמים עד עזקה, וימותו רבים אשר מתו באבני הברד מאשר הרגו בני ישראל בחרב'.

ס. כמבואר בגמרא לקמן (ע"ב).

סא. כמו שנאמר (שמות יז י-יב) 'ויעש יהושע כאשר אמר לו משה להלחם בעמלק וגו', והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל וכאשר יניח ידו וגבר עמלק, וידי משה כבדים ויקחו אבן וישימו תחתיו וישב עליה, ואהרן וחור תמכו בידיו מזה אחד ומזה אחד, ויהי ידיו אמונה עד בא השמש'.

סב. כמו שנאמר (בראשית יט כו) 'ותבט אשתו מאחריו ותהי נציב מלח'. הגמרא להלן (ע"ב) תבאר, איך שייך להודות ולשבח על כך, והלא פורענות היא.

סג. בימי יהושע, שלאחר שבמשך ששה ימים הקיפו את יריחו פעם אחת בכל יום, וביום השביעי הקיפוה שבע פעמים, והכהנים תקעו בשופרות בכל פעם מהשבע פעמים, כמבואר ביהושע (ו ג-טז), נאמר (שם ו כ) 'וירע העם ויתקעו בשופרות, ויהי כשמוע העם את קול השופר ויריעו העם תרועה גדולה, ותפול החומה תחתיה, ויעל העם העירה איש נגדו וילכדו את העיר'.

סד. לכאורה, כיצד היו מצורעים במדבר, והרי במעמד הר סיני נתרפאו כל החולים והבעלי מומים. תירץ בהגהות היעב"ץ (ד"ה שני), שאותם מצורעים חזרו למומם לאחר מעשה העגל. ובאופן נוסף כתב, שאפשר שאותם מצורעים היו מערב רב, ואותם שהיו מערב רב לא נתרפאו במעמד הר סיני. ויש מי שתירץ, שאפשר שאותם מצורעים שהיו קודם מתן תורה, נתרפאו במעמד הר סיני, אבל לאחר מכן במשך זמן שהותם במדבר היו אנשים שנצטרעו, וכמו שמצינו במרים שנעשית מצורעת, כך היו עוד אנשים שנצטרעו.

סה. מצורע אינו רשאי להכנס למחנה, כמו שנאמר (ויקרא יג מו) 'כל ימי אשר הנגע בו יטמא, טמא הוא, בדד ישב מחוץ למחנה מושבו', ואף למחנה ישראל אינו רשאי להכנס, כמבואר בפסחים (סז.). ולכן אותם מצורעים הלכו בסוף מחנה ישראל. מהרש"א (ח"א ד"ה את).

סו. רש"י (לקמן ע"ב ד"ה עבדי). וההרים היו כל כך סמוכים זה לזה, שאדם יכל לעמוד על הר אחד ולדבר עם חבירו שעומד על ההר הסמוך. רש"י (במדבר כא טו).

סז. רש"י (שם).

הרואה ^(א) מקום שנעשו בו נסים לישראל אומר ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה מקום שנעקרה ממנו עכו"ם [א] אומר ברוך שעקר עכו"ם מארצנו. על הזיקין ועל הזועות ועל הרעמים [א] ועל הרוחות ועל הברקים אומר ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם על ^(ב) ההרים ועל הגבעות ועל הימים ועל הנהרות ועל המדברות אומר ברוך עושה [ב] בראשית רבי יהודה אומר ^(ג) הרואה את הים הגדול אומר ברוך שעשה את הים הגדול ^(ד) בזמן שרואהו לפרקים. על הגשמים [ג] ועל בשורות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב ^(ה) על בשורות [ד] רעות אומר ברוך דיין האמת. בנה בית חדש [ג] וקנה כלים חדשים אומר ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה מברך על הרעה מעין על הטובה [ד] ועל הטובה מעין על הרעה. ^(ו) והצועק לשעבר הרי זו תפלת שוא [ה] היתה אשתו מעוברת ואומר יהי רצון שתלד אשתי זכר הרי זו תפלת שוא היה בא בדרך ושמע קול צווחה בעיר ואומר יהי רצון שלא [ו] תהא בתוך ביתי הרי זו תפלת שוא. הנכנס לכרך מתפלל שתים אחת בכניסתו ואחת ביציאתו בן עזאי אומר ^(ז) ארבע שתים בכניסתו ושתים ביציאתו נותן הודאה על שעבר וצועק על העתיד. ^(ו) חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה שנאמר ^(א) ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך וגו' בכל לבבך בשני יצריך ביצר טוב וביצר הרע ^(א) ובכל נפשך אפילו הוא נוטל את נפשך ^(א) ובכל מאדך בכל ממונך ד"א בכל מאדך בכל מדה ומדה שהוא מודד לך הוי מודה לו [ז]. לא יקל אדם את ראשו כנגד שער המזרח שהוא מכוון כנגד בית קדשי הקדשים [ה] ^(ח) ולא יכנס להר הבית במקלו ^(ו) ובמנעלו ובפונדתו ובאבק שעל רגליו ולא יעשנו קפנדריא ורקיקה מקל וחומר. כל חותמי ברכות שבמקדש היו אומרים [ח] עד העולם משקלקלו הצדוקים [ט] ואמרו אין עולם אלא אחד התקינו שיהו אומרים מן העולם ועד העולם והתקינו שיהא אדם ^(ו) שואל את שלום חברו בשם שנאמר ^(ב) והנה בעז בא מבית לחם ויאמר לקוצרים ה' עמכם ויאמרו לו יברכך ה' ואומר ^(ג) ה' עמך גבור החיל ואומר ^(ד) אל תבוז כי זקנה אמך ואומר ^(ה) עת לעשות לה' הפרו תורתך רבי נתן אומר הפרו תורתך משום עת לעשות לה':

גמ' מנא הני מילי אמר רבי יוחנן דאמר קרא ^(ו) ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל וגו' אניסא דרבים מברכינן אניסא דיחיד לא מברכינן והא ההוא גברא דהוה קא אזיל בעבר ימינא נפל עליה אריא אתעביד ליה ניסא [י] ואיתצל מיניה אתא לקמיה דרבא וא"ל כל אימת דמטית [כ] להתם בריך ברוך שעשה לי נס במקום הזה מר בריה דרבינא הוה קאזיל בפקתא דערבות וצחא למיא איתעביד ליה ניסא איברי ליה עינא דמיא ואישתי ותו זמנא חדא הוה קאזיל ברסתקא דמחוזא ונפל עליה גמלא פריצא איתפרקא ליה אשיתא על לגוה כי ^(ט) מטא לערבות בריך ברוך שעשה לי נס בערבות ובגמל כי מטא לרסתקא דמחוזא בריך ברוך שעשה לי נס בגמל ובערבות אמרי ^(י) אניסא דרבים כולי עלמא מיחייבי לברוכי ^(כ) אניסא דיחיד איהו [א] חייב לברוכי. תנו רבנן ^(ל) הרואה מעברות הים ומעברות הירדן מעברות נחלי ארנון אבני אלגביש במורד בית חורון ואבן שבקש לזרוק עוג מלך הבשן על ישראל ואבן שישב עליה משה בשעה שעשה יהושע מלחמה בעמלק ואשתו של לוט וחומת יריחו שנבלעה במקומה על כולן צריך שיתן הודאה ושבח לפני המקום בשלמא מעברות הים דכתיב ^(ז) ויבאו בני ישראל בתוך הים ביבשה מעברות הירדן דכתיב ^(ח) ויעמדו הכהנים נושאי הארון ברית ה' בחרבה בתוך הירדן הכן וכל ישראל עוברים בחרבה עד אשר תמו כל הגוי לעבור את הירדן אלא מעברות נחלי ארנון מנלן דכתיב ^(ט) על כן יאמר בספר מלחמות ה' את והב בסופה וגו' תנא את והב בסופה [ל] שני מצורעים היו דהוו מהלכין בסוף מחנה ישראל כי הוו קא חלפי ישראל אתו אמוראי (א) עבדי

רש"י

הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל. כגון הנך דקתני לקמן מעברות הים והירדן ונחלי ארנון כו': זיקין וזועות ורעמים. מפרש בגמרא [ח]: מלא עולם. לפי שאלו נראין או נשמעין למרחוק: ברוך עושה בראשית. ובגמרא (דף נט.) פריך אטו הנך דלעיל לאו מעשה בראשית נינהו: לפרקים. מפרש בגמרא (שם ע"ב). ולפי שהוא חשוב וגדול מכלן קבע ליה רבי יהודה ברכה לעצמו: מברך על הרעה מעין על הטובה. דיין האמת: ועל הטובה מעין על הרעה. הטוב והמטיב. ובגמרא [ט] מפרש היכי דמי: הנכנס לכרך. המהלך בדרך וצריך לעבור כרך, ושם מצויים מושלים רעים ומחפשים עלילות: אחת בכניסתו. מתפלל שיכנס לשלום: ביציאתו. מתפלל שיצא לשלום: ארבע. כדמפרש נותן הודאה על שעבר וצועק על העתיד, נמצאו ד' כדמפרש בגמרא [ט]: חייב אדם לברך על הרעה כו'. מפרש בגמרא [י]: ד"א בכל מאדך. מדות מודדות [מ] לך, בין מדה טובה בין מדת פורענות: לא יקל ראשו. לא ינהג קלות ראש: כנגד שער מזרחי. חוץ להר הבית אשר בחומה הנמוכה אשר לרגלי [ק] הבית במזרח. לפי שכל השערים מכוונים זה כנגד זה, שער מזרח שער עזרת נשים ושער עזרת ישראל, ופתח האולם וההיכל [כ], ובית קדשי הקדשים בימי מקדש ראשון כשהיה אמה טרקסין [ל]: בפונדתו. חגור חלול, ונותנין בו מעות: מק"ו. בגמרא [מ] מפרש ליה: כל חותמי ברכות שבמקדש היו אומרים עד העולם. במסכת תענית (פ"ב דף טז:) [נ] אמרינן אין עונין אמן במקדש, המברך אומר בסוף כל ברכה ברוך אתה ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם ברוך [ס] חונן הדעת וכן בכולם, והעונין אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, וילפינן לה מקרא דתפלת עזרא וסיעתו. ואשמעינן הכא דבמקדש ראשון לא היו אומרים אלא ברוך ה' אלהי ישראל עד מן העולם [פ]: משקלקלו הצדוקים. ואמרו אין עולם אלא זה: התקינו. עזרא וסיעתו שיהו אומרים מן העולם ועד העולם לומר ששני עולמות יש, להוציא מלב הצדוקים [ע] הכופרים בתחיית המתים: שיהא אדם שואל לשלום חבירו בשם. בשמו של הקב"ה, ולא אמרינן מזלזל הוא בכבודו של מקום בשביל כבוד הבריות להוציא שם שמים עליו, ולמדו מבעז שאמר ה' עמכם, ומן המלאך שאמר לגדעון ה' עמך גבור החיל: ואומר אל תבוז כי זקנה אמך. למוד מדברי זקני אומתך לעשות מה שראית שעשו הם. ובגמ' [ע] מפרש מאי ואומר: ואומר עת לעשות לה' הפרו תורתך. פעמים שמבטלים דברי תורה כדי לעשות לה', אף זה המתכוין לשאול לשלום חברו זהו רצונו של מקום שנא' בקש שלום ורדפהו [פ] מותר להפר תורה ולעשות דבר הנראה אסור: **גמ'** ה"ג מנלן דמברכינן אניסא [פ], א"ר יוחנן דאמר קרא ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל אתכם וגו': בעבר ימינא. שם מדינה בדרומו של פרת: בפקתא. בקעה: ערבות. שם מקום: וצחא למיא. צמא למים: ברסתקא. בשוק: גמלא פריצא. גמל משוגע שעסקיו רעים: אתפרקא ליה אשיתא. נפלה חומת בית שהיה סמוך לו, ונכנס לתוך הבית מפני הגמל: מעברות הים. מקום שעברו ישראל בים סוף: ומעברות הירדן. בימי יהושע: מעברות נחלי ארנון. לקמן מפרש מאי ניסא: במורד בית חורון. בימי יהושע היה בספר יהושע (י): ואבן שזרק [ל] עוג. לקמן מפרש:

תוספות

הרואה וכו' אומר ברוך שעשה נסים לאבותינו וכו'. פירש רבי' שמעיה דכל הני ברכות צריכות להזכרת שם ומלכות ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם וכן כתב רבינו שמשון מקוצי כי הר"י היה רגיל לברך על הברקים ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שכחו וגבורתו מלא עולם וכן פר"י ומייתי ירושלמי דפירקין [נ] רבי זעירא כו' כל ברכה שאין בה וכו' ונראה לרבינו דדוקא לרואה משלשים יום לשלשים יום דומיא דרואה ים הגדול לפרקים דאמר בירושלמי [ק] [ק] דפרקים היינו שלשים יום:

שעקר עכו"ם מארצנו. בירושלמי [ר] מתני כשנעקרה עכו"ם מכל [ד] ארץ ישראל:

על הנהרות. לאו על כל נהרות איירי אלא ארבע נהרות דכתיבי בקרא [ש] כמו חדקל ופרת:

עין משפט נר מצוה

א א מיי' פ"י מהלכות ברכות הל' ט סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' ריח סעיף א:
ב ב ג מיי' שם הל' טו סמג שם טוש"ע או"ח סי' רכח סעיף א:
ג ד מיי' שם טוש"ע או"ח סי' ריח ס"ג וסי' רכד סעיף יג:
ד ה מיי' שם הלכה ג סמג שם טוש"ע או"ח סי' רכב סעיף א ב:
ה ו ז מיי' שם הלכה כב כה כו סמג שם טוש"ע או"ח סי' רל סעיף א:
ו ח מיי' פ"ז מהל' בית הבחירה הלכה ב סמג עשין קסד:
ז ט טוש"ע או"ח סי' ריח סעיף ה:
ח י מיי' פ"י מהלכות ברכות הלכה ט סמג עשין כז טוש"ע שם סעיף ב:
ט כ מיי' שם טוש"ע שם סעיף ד:
י ל שם סעיף א:

הגהות וציונים

א] עבודה זרה (דפו"י, וכן להלן ובתוספות): ב] ס"א מעשה (גליון) וכ"ה ברא"ש ובטור או"ח סימן רכח וכ"ה בגמרא לקמן נט ע"א ובכת"י (ברי"ף הגירסא ברוך עושה בראשית): ג] נ"א שמועות (גליון) כ"ה במשנה שבמשניות: ד] במשנה שבמשניות הגירסא מברך על הרעה מעין הטובה ועל הטובה מעין הרעה רש"ש (ועיין שטמ"ק לקמן ס ע"א): ה] במשנה שבמשניות הגירסא כיצד היתה וכ"ה ברא"ש (רש"ש): ו] נ"א יהיו אלו בני ביתי (גליון) כ"ה במשנה שבמשניות: ז] במשנה שבמשניות נוסף הוי מודה לו במאד מאד: ח] [מן העולם כ"א במשנה שבמשניות וכן פירש הרע"ב מברטנורה ע"ש] (גליון): ט] בכ"י ובנ"י ובמשנה שבמשניות הגי' המינין (גליון) וכ"ה בדפו"ר בגמ' וברש"י ולגי' "הצדוקים" קשה דהא הצדוקים היו לאחרי שהתקינו בימי בועז (שפ"ח) ועיין מהר"ץ חיות: י] בכת"י ליתא לתיבות "איתעביד ליה ניסא" ועיין שער הציון סי' ריח סי"ק כו: כ] לאו דוקא אלא מכאן ואילך לשלשים יום (שפתי חכמים) ובכת"י וברא"ש הגי' כי מטית להתם: ל] הני שני מצורעין אחד היה שמו את והשני היה שמו הב (צל"ח) והאות וא"ו שבתיבת והב היא וא"ו החבור: מ] צ"ל המדודות (וכ"ה בכת"י וברע"ב): נ] בכת"י נוסף הר הבית: ס] לפי הגירסא שבמשניות "מן העולם" צריך למחוק תיבת "עד", ולפי הגירסא שלפנינו צריך למחוק תיבת "מן" ובכת"י ליתא תיבת "עד": ע] יש להוציא מלב הכופרים (דפו"ר), ותיבת "הצדוקים" ליתא): פ] כוונתו שמה"מ קאי רק אברכת הנס (צל"ח): צ] לפנינו בגמ' ואבן שבקש לזרוק עוג וכו' ועיין ברי"ף שגורס ואבן שזרק עוג במשה וכ"ה בכת"י: ק] עיין מהרש"א שהעיר דגם בתלמוד דידן מפורש כן בהדיא לקמן נט ע"ב ועיין אליה רבה סי' ריח אות ב, ובקובץ על הרמב"ם הל' ברכות פ"י הט"ו שמיישבים הערת המהרש"א: ל] עיין ביאור הגר"א או"ח סימן רכד סק"ג שט"ס בתוס' "מכל" וצ"ל מארץ ישראל וכ"ה ברא"ש עכ"ל, ובירושלמי דידן הגירסא "מכל" ארץ ישראל (מעיו"ט אות מ) ועיין חשק שלמה (בילקוט מפרשים):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [עי' תוספות לקמן נט. ד"ה על], ב) [פסחים נ.], ג) [עי' תוס' סוכה מו. ד"ה העושה וכו' מ"ש בשם רב שרירא גאון], ד) לעיל לג: ומח: מגילה כה., ה) יבמות ו:, ו) עיין רש"י חגיגה ד: ד"ה מפנקי ותוס' שם ד"ה כי ועיין תוס' יומא עט רע"א ד"ה הקיטע, ז) [מכות כג:], ח) נח: נט., ט) ס., י) דף ס:, כ) עיין רש"י יומא טז. ד"ה ומתכוין, ל) יומא נא:, מ) סב:, נ) וכן לקמן סג. (ועיין גליוני הש"ס להגר"י ענגיל), ס) עיין רש"ש, ע) סג., פ) תהלים לד טו, צ) ריש ה"א, ק) ה"ב (סד ע"ב), ר) סג:, ש) בראשית ב יא. יד.

הגהות הב"ח

(א) גמ' אתו אמוראי טשו להו בנחלי ארנון עבדי להו:

הגהות הגר"א

[א] גמ' אניסא דיחיד איהו. נ"ב ובריה ובר בריה. גירסת הגאונים והרי"ף:

תורה אור השלם

א) וְאָהַבְתָּ אֵת יְיָ אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדֶךָ: [דברים ו, ה]

ב) וְהִנֵּה בֹעַז בָּא מִבֵּית לֶחֶם וַיֹּאמֶר לַקּוֹצְרִים יְיָ עִמָּכֶם וַיֹּאמְרוּ לוֹ יְבָרֶכְךָ יְיָ: [רות ב, ד]

ג) וַיֵּרָא אֵלָיו מַלְאַךְ יְיָ וַיֹּאמֶר אֵלָיו יְיָ עִמְּךָ גִּבּוֹר הֶחָיִל: [שופטים ו, יב]

ד) שְׁמַע לְאָבִיךָ זֶה יְלָדֶךָ וְאַל תָּבוּז כִּי זָקְנָה אִמֶּךָ: [משלי כג, כב]

ה) עֵת לַעֲשׂוֹת לַייָ הֵפֵרוּ תּוֹרָתֶךָ: [תהלים קיט, קכו]

ו) וַיֹּאמֶר יִתְרוֹ בָּרוּךְ יְיָ אֲשֶׁר הִצִּיל אֶתְכֶם מִיַּד מִצְרַיִם וּמִיַּד פַּרְעֹה אֲשֶׁר הִצִּיל אֶת הָעָם מִתַּחַת יַד מִצְרָיִם: [שמות יח, י]

ז) וַיָּבֹאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּתוֹךְ הַיָּם בַּיַּבָּשָׁה וְהַמַּיִם לָהֶם חוֹמָה מִימִינָם וּמִשְּׂמֹאלָם: [שמות יד, כב]

ח) וַיַּעַמְדוּ הַכֹּהֲנִים נֹשְׂאֵי הָאָרוֹן בְּרִית יְיָ בֶּחָרָבָה בְּתוֹךְ הַיַּרְדֵּן הָכֵן וְכָל יִשְׂרָאֵל עֹבְרִים בֶּחָרָבָה עַד אֲשֶׁר תַּמּוּ כָּל הַגּוֹי לַעֲבֹר אֶת הַיַּרְדֵּן: [יהושע ג, יז]

ט) עַל כֵּן יֵאָמַר בְּסֵפֶר מִלְחֲמֹת יְיָ אֶת וָהֵב בְּסוּפָה וְאֶת הַנְּחָלִים אַרְנוֹן: [במדבר כא, יד]

משנת ראשונים

הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל, אומר ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה. נראה דדוקא פעם ראשונה אבל מכאן ואילך רשות ואפילו לאחר שלשים יום. והא דאמר ליה רבא לההוא דנפל עליה אריא כל אימת דמטית להתם בריך דוקא פעם ראשונה שיחזיר שם קאמר שזו היא נקראת ראשונה. ומר בריה דרבינא דכל דהוה מטי הוה מברך בגמל ובערבות רשות הוה. [הריטב"א] ואיפשר שכל שרואהו לפרקים דהיינו אחר שלשים יום כדאמר ברואה את הים חייב לברך בדרך חובה. ותפוס לשון ראשון. [הריטב"א] **הרואה את הים הגדול אומר.** לפי שיש ימים קטנים שהם כמו שלוליות שנפרדים מהים הגדול לפיכך אמר בפירוש על הים הגדול שעל אותו בלבד מברך ברכה זו. [רבינו יונה, דף מב: מדה"ר] **יהי רצון שלא תהא בתוך ביתי הרי זו תפלת שוא.** אבל יש לו להתפלל שינצל ממנה או לבטוח בשם שאינה בביתו שהבוטח בשם אין תוחלת שלו נכזבה כבר אמר והבוטח בה' חסד יסובבנו, וכן אמר משמועה רעה לא יירא נכון לבו בטוח בה'. [מאירי, לקמן ס.] **ובכל מאדך בכל מאדך.** יש שגופו חביב עליו יותר ממוננו, ויש שממונו חביב עליו יותר, לפיכך הזכירם תורה שניהם בפירוש שלא ליתן פתחון פה ליצר הרע לחלוק. [נמוקי יוסף, סנהדרין עד.] **מן העולם עד העולם.** לנצח נצחים הוא אלהיכם [עזרא, נחמיה ט ה] **דאמר קרא ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל וגו'.** כתב ה"ר גרשום ברבי שלמה, אע"ג דיתרו לא היה רואה מקום הנס ואנן הרואה תנן, י"ל כיון שהיה רואה ישראל שניצולו מן הים כמי שראה מקום הנס דמי, ולפי סברא זו אין המקום גורם, דה"ה אם רואה אותם רבים שאירע להם הנס חייב לברך ע"כ. [אבודרהם] **ברוך שעשה לי נס בגמל ובערבות.** המקום שהיה עומד שם היה מזכיר ראשון שעיקר הברכה עליו ואחר כך היה מזכיר הנס האחר מפני חבוב הנס. [הריטב"א] **אניסא דיחיד איהו חייב לברוכי.** יש אומרים דוקא בנס גדול היוצא מגדרו של עולם, אבל נס קטן כגון שבאו לו גנבים או גדודי חיה ולסטים אין מברך עליו. ולדעתי כל נס העשוי ליחיד מברך עליו, שכל נס אצל יחיד גדול הוא, אבל נס של רבים אין מברכין עליו, אלא כשהוא נס גדול, ומ"מ כל שנתקרבו למקרה גדול ונצול הימנו אע"פ שאין בו מופת מברכין עליו. [מאירי]

עבדי להון נקירותא וטשו בהון אמרי כי חלפי ישראל הכא נקטלינון ולא הוו ידעי דארון הוה מסגי קמייהו דישראל והוה ממיך להו טורי מקמייהו כיון דאתא ארון אדבקו טורי בהדי הדדי וקטלינון ונחת דמייהו לנחלי ארנון כי אתו את והב חזו דמא דקא נפיק מביני טורי אתו ואמרי להו לישראל ואמרו שירה היינו דכתיב [א] ואשד הנחלים אשר נטה לשבת ער ונשען לגבול מואב. אבני אלגביש מאי אבני אלגביש תנא אבנים שעמדו על גב איש וירדו על גב איש עמדו על גב איש זה משה דכתיב [ב] והאיש משה עניו מאד וכתיב [ג] ויחדלו הקולות והברד ומטר לא נתך ארצה ירדו על גב איש זה יהושע דכתיב [ד] קח לך את יהושע בן נון איש אשר רוח בו וכתיב [ה] ויהי בנוסם מפני בני ישראל הם במורד בית חורון וה' השליך עליהם אבנים גדולות. אבן שבקש עוג מלך הבשן לזרוק על ישראל גמרא גמירי לה אמר מחנה ישראל כמה הוי תלתא פרסי איזיל ואיעקר טורא בר תלתא פרסי ואישדי עלייהו ואיקטלינהו אזל עקר טורא בר תלתא פרסי ואייתי על רישיה ואייתי קודשא בריך הוא עליה קמצי ונקבוה ונחית בצואריה הוה בעי למשלפה משכי שיניה להאי גיסא ולהאי גיסא ולא מצי למשלפה והיינו דכתיב [ו] שני רשעים שברת וכדר' שמעון בן לקיש [א] דא"ר שמעון בן לקיש מאי דכתיב שני רשעים שברת אל תקרי שברת אלא שרבבת [ג] משה כמה הוה עשר אמות שקיל נרגא בר עשר אמין שוור עשר אמין ומחייה בקרסוליה וקטליה. ואבן שישב עליה משה דכתיב [ז] וידי משה כבדים ויקחו אבן וישימו תחתיו וישב עליה. ואשתו של לוט שנאמר [ח] ותבט אשתו מאחריו ותהי נציב מלח וחומת יריחו שנבלעה דכתיב [ט] ותפול החומה תחתיה בשלמא כולהו ניסא אלא אשתו של לוט פורענותא הוא דאמר ברוך דיין האמת והא הודאה ושבח קתני [א] תני על לוט ועל אשתו מברכים שתים על אשתו אומר ברוך דיין האמת ועל לוט אומר ברוך זוכר את הצדיקים[א] א"ר יוחנן אפילו בשעת כעסו של הקב"ה זוכר את הצדיקים שנאמר [י] ויהי בשחת אלהים את ערי הככר ויזכור אלהים את אברהם וישלח את לוט מתוך ההפכה וגו': וחומת יריחו שנבלעה: והא נפלה שנאמר [ט] ויהי כשמוע העם את קול השופר ויריעו העם תרועה גדולה ותפול החומה תחתיה כיון דפותיה ורומה כי הדדי נינהו משום הכי אבלעה בלועי. אמר רב יהודה אמר רב[ב] [ב] ארבעה צריכין להודות יורדי הים הולכי מדברות ומי שהיה חולה ונתרפא ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא יורדי הים מנלן[ג] דכתיב [יא] יורדי הים באניות וגו' [יב] המה ראו מעשי ה' ואומר [יג] ויעמד רוח סערה יעלו שמים ירדו תהומות ואומר [יד] יחוגו וינועו כשכור ואומר [טו] ויצעקו אל ה' בצר להם וממצוקותיהם יוציאם ואומר [טז] יקם סערה לדממה ואומר [יז] וישמחו כי ישתוקו ואומר [יח] יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם הולכי מדברות מנלן[ג] דכתיב [יט] תעו במדבר בישימון דרך עיר מושב לא מצאו [כ] ויצעקו אל ה' [כא] וידריכם בדרך ישרה [כב] יודו לה' חסדו מי שחלה ונתרפא דכתיב [כג] אוילים מדרך פשעם ומעונותיהם יתענו [כד] כל אוכל תתעב נפשם וגו' [כה] ויזעקו אל ה' בצר להם וגו' [כו] ישלח דברו וירפאם וגו' [כז] יודו לה' חסדו מי שהיה חבוש בבית האסורין מנלן[ג] דכתיב [כח] יושבי חשך וצלמות וגו' [כט] כי המרו אמרי אל וגו' ואומר [ל] ויכנע בעמל לבם וגו' ואומר [לא] ויזעקו אל ה' בצר להם וגו' ואומר [לב] יוציאם מחשך וצלמות וגו' ואומר [לג] יודו לה' חסדו. מאי מברך אמר רב יהודה [ג] ברוך גומל חסדים טובים [א] אביי אמר[ד] וצריך לאודויי קמי עשרה דכתיב [לד] וירוממוהו בקהל עם וגו' מר זוטרא אמר ותרין מינייהו רבנן שנאמר [לד] ובמושב זקנים יהללוהו מתקיף לה רב אשי ואימא כולהו רבנן מי כתיב בקהל זקנים בקהל עם כתיב ואימא [ד] בי עשרה שאר עמא ותרי רבנן קשיא רב יהודה חלש ואתפח על לגביה רב חנא בגדתאה ורבנן אמרי ליה בריך רחמנא דיהבך ניהלן ולא יהבך לעפרא אמר להו [ה] פטרתון יתי מלאודויי והא אמר אביי בעי[ה] אודויי באפי עשרה דהוו בי עשרה והא איהו לא קא מודה לא צריך דעני בתרייהו אמן: אמר רב יהודה ° שלשה צריכין שימור ואלו הן חולה חתן וכלה במתניתא תנא חולה חיה חתן וכלה ויש אומרים אף אבל ° ויש אומרים אף תלמידי חכמים בלילה: ואמר רב יהודה שלשה דברים ° [המאריך בהן] מאריכין ימיו ושנותיו של אדם המאריך בתפלתו והמאריך על שלחנו והמאריך בבית הכסא והמאריך בתפלתו מעליותא היא והאמר רבי חייא בר אבא א"ר יוחנן כל

רש"י

עבדי להון נקירותא. מערות, מעברות נחלי ארנון עמק עמוק בין ב' הרים גבוהים והיו ישראל צריכים לעבור בתוך עמק, עשו אמוריים מערות בצדי ההרים ונחבאו שם: וטשו. נחבאו: מסגי. עובר: ממיך טורי. משפיל הרים, ומתפשטין זה לצד זה עד שהעמק שוה: חזו דמא. כשחזרו ההרים למקומן: ואשד. ושפך: אשר נטה לשבת ער. ההר שבעבר העמק נטה ונתפשט לצד חברו ההר אשר לצד עבר מואב. ושם ארץ מואב ער[ו]: שעמדו. באויר: לא נתך ארצה. לא הגיע לארץ אלא עמדו באויר (א): מחנה ישראל כמה הוי תלתא פרסי. עוג חשב כן בלבו. מחנה ישראל תלתא פרסי דכתיב (במדבר לג) ויחנו מבית הישימות עד אבל השטים ואמר רבה בר בר חנה לדידי חזי לי ההוא דוכתא והוה תלתא פרסי אורכא ותלתא פרסי פותיא (עירובין פ"ה דף נה:): קמצי. נמלים: שרבבת. לשון [ג] אשתרבובי אשתרבוב, ירדו וגדלו למטה: משה כמה הוי עשר אמין. שהרי הוא הקים את המשכן (ב) ודרשי' הקים את עצמו לקומת המשכן[ז] וכתיב ביה עשר אמות אורך הקרש (שמות לו)[ד]: שוור. קפץ למעלה: בקרסוליה. קבילי"א בלעז: וידי משה כבדים. ואינו יכול לפושטן כל היום אלא אם כן תומכים בזרועותיו, ויקחו אבן וישימו תחתיו: תחתיה. משמע במקומה, ואי אפשר זו אלא על ידי בליעה: דאמר ברוך דיין האמת. תירוצא הוא: זוכר את הצדיקים. שזכר את אברהם: כיון דפותיה ורומה כי הדדי הוו. ואין נפילה ניכרת בה אם לא נבלעה, משום הכי אבלעה, והוא דרך נפילה לחומה כזו: צריכין להודות. כשיוצאין מן הסכנה: וירוממוהו בקהל עם. בסוף פרשת המזמור (ג): ואתפח. נתרפא: בגדתאה. שם עירו בגדד, היא עיר החשובה שבבבל משחרבה [ה] בבל: שימור. מן המזיקין: חולה. שהורע מזלו לפיכך השטן מתגרה בו, וכן חיה אשה שילדה, וכן אבל: חתן וכלה ותלמידי חכמים. מקנאתו מתגרה בהם: והמאריך על שלחנו. שמתוך כך עניים באין ומתפרנסים: והמאריך בבית הכסא. רפואה היא לו: ומעיין

תוספות

[ס] אבני אלגביש במורד בית חורון. וה"ה מקום שנפל שם מחנה סנחריב דלא גרע חזקיה מאדם המסוים[ס] אלא לא חש לפרש לפי שידוע המקום סביב ירושלים. ושוב היה נראה לרבינו יהודה כיון שאין הנס ידוע ע"פ המקום כי הנך אין מברכין עליו אלא אותם שנעשה להם הנס. וכן כל אדם מברך על ניסו אף על פי שאינו ניכר מתוך המקום:

ארבעה צריכין להודות יורדי הים וכו'. ובתהלים לא חשיב כזה הסדר אלא חשיב הולכי המדבר ראשון דקרא נקט סדר המסוכנין יותר תחלה וגמרא נקט ° המצויין תחלה: ואימא בי עשרה ותרי רבנן. ועבדי לחומרא ואפילו ליכא תרי רבנן[י]. ונהגו העולם לברך אחר שקורא בתורה ודוקא בחולה שנפל למטה אבל חש בראשו או במעיו ואינו מוטל למטה לא. ה"ר יוסף: פטרתון יתי מלאודויי. וא"ת והא אמרינן[י] ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה וי"ל דרב יהודה היה מתלמידי דרב ורב סבר לעיל בפרק כיצד מברכין (דף מ:) דלא בעינן אלא הזכרת השם (או מלכות ורחמנא היינו מלכות[ס]): לך

עין משפט נר מצוה

יא א טוש"ע או"ח סי' ריח סעיף ח:
יב ב מיי' פ"י מהלכות ברכות הל' ח סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' ריט ס"א:
יג ג מיי' שם טוש"ע שם סעיף ב:
יד ד מיי' שם טוש"ע שם סעיף ג:
טו ה שם סעיף ד:

לעזי רש"י

קבילי"א. פירוש קרסול, מקום חיבור השוק והרגל (רש"י מנחות דף לג ע"א ד"ה איסתוירא, ר"ש אהלות פ"א מ"ח), פרק הראשון למעלה מן העקב (רא"ש שם):

תורה אור השלם

א) וְאֶשֶׁד הַנְּחָלִים אֲשֶׁר נָטָה לְשֶׁבֶת עָר וְנִשְׁעַן לִגְבוּל מוֹאָב: [במדבר כא, טו]
ב) וְהָאִישׁ מֹשֶׁה עָנָיו מְאֹד מִכֹּל הָאָדָם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה: [במדבר יב, ג]
ג) וַיֵּצֵא מֹשֶׁה מֵעִם פַּרְעֹה אֶת הָעִיר וַיִּפְרֹשׂ כַּפָּיו אֶל יְיָ וַיַּחְדְּלוּ הַקֹּלוֹת וְהַבָּרָד וּמָטָר לֹא נִתַּךְ אָרְצָה: [שמות ט, לג]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [מגילה טו: סוטה יב:], ב) [בכורות מד.], ג) [סוכה ה. קדושין מט:], ד) בכורות מד. עיי"ש, ה) [וע"ע פירוש רש"י יבמות סז. וכתובות ז: י:], ו) [לעיל מ:], ז) שמות מ יח.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה לא נתך וכו'. באויר הס"ד ואח"כ מ"ה אמר עוג חשב כן בלבו הס"ד ואח"כ מ"ה מחנה וכו' תלתא פרסי מחנ' ישראל: (ב) ד"ה משה וכו'. הקים את המשכן שנאמר[ז] ויקם משה את המשכן ודרשינן הקים: (ג) ד"ה וירוממוהו וכו'. המזמור כתיב הס"ד:

הגהות הגר"א

[א] גמ' חסדים טובים. (רשום קו על מלות הללו). ונ"ב לחייבים טובות שגמלני כל טוב. רי"ף ורא"ש:

גליון הש"ס

גמרא דכתיב וירוממוהו בקהל עם. וקהל מקרי עשרה כמו שפירש"י בכתובות ז ע"ב ד"ה במקהלות: שם אר"י שלשה צריכין שמור. מג"א סי' רל"ט ס"ק ז: שם וי"א אף ת"ח. עי' רבינו יונה

עָבְדִי לְהוֹן נְקִירוּתָא - עשו לעצמם מערות בצידי ההרים שביניהם עברו נחלי ארנון, **וְטָשׁוּ בְּהוֹן** - ונחבאו בהם, **אָמְרִי** - אמרו, **כִּי חָלְפִי יִשְׂרָאֵל הָכָא נִקְטְלִינוּן** - כאשר יעברו כאן בני ישראל נהרוג אותם[א], **וְלָא הֲווּ יָדְעִי** - אלא שהאמוריים לא ידעו **דְּאָרוֹן** העדות **הֲוָה מַסְגֵּי קַמַּיְיהוּ דְּיִשְׂרָאֵל** - היה עובר לפני בני ישראל, **וַהֲוָה מְמִיךְ לְהוּ טוּרֵי מִקַּמַּיְיהוּ** - והיה משפיל את ההרים מפניהם, ועל ידי כך היו מתפשטים זה לצד זה עד שנעשים למישור. ואף כאן, **כֵּיוָן דַּאֲתָא** [-שבא] **אָרוֹן** העדות, השפיל את אותם ההרים שהאמוריים נחבאו בהם, והתפשטו זה לצד זה עד **דְּאִדַּבְּקוּ טוּרֵי בַּהֲדֵי הֲדָדֵי** - שנדבקו ההרים זה לזה, **וְקַטְלִינוּן** - והרגו את האמוריים שנחבאו שם[ב], **וּנְחַת דְּמַיְיהוּ** - ודמם ירד **לְנַחֲלֵי אַרְנוֹן**. **כִּי אֲתוּ** [-כאשר באו] **אֶת וָהֵב**[ג] לאחר שעברו בני ישראל, וחזרו ההרים למקומם, **חֲזוּ דְּמָא דְּקָא נָפִיק מִבֵּינֵי טוּרֵי** - ראו דם יוצא מבין ההרים, והבינו שנעשה להם נס, **אֲתוּ וְאָמְרִי לְהוּ** [-באו ואמרו להם] **לְיִשְׂרָאֵל** שנעשה להם נס זה, **וְאָמְרוּ** ישראל **שִׁירָה** על כך. מסיימת הגמרא, **הַיְינוּ דִּכְתִיב** - זהו שכתוב בפסוק (במדבר כא טו) **'וְאֶשֶׁד** [-ושפך] **הַנְּחָלִים** שנשפך לשם דם האמוריים שנחבאו שם[ד], **אֲשֶׁר נָטָה** - ההר שבעבר האחד של העמק נטה והתפשט לעבר ההר שכנגדו[ה] שהיה **לְשֶׁבֶת עָר** - לצד ארץ מואב ששמה 'ער', **וְנִשְׁעַן** [-ונדבק] **לִגְבוּל מוֹאָב'**.

★

הגמרא מבארת את ענין הנס שנעשה באבני אלגביש:

שנינו בברייתא לעיל (ע"א), **'אַבְנֵי אֶלְגָּבִישׁ'**, מבררת הגמרא, **מַאי** - מהו הנס שנעשה **בְּאַבְנֵי אֶלְגָּבִישׁ**. מביאה הגמרא ברייתא שמבארת נס זה, **תָּנָא** - שנינו בברייתא, לשון 'אבני אלגביש' הוא נוטריקון[ו], שאבנים אלו הן **אֲבָנִים שֶׁעָמְדוּ** - שפסקו מלירד לארץ ונשארו תלויות באויר, **עַל גַּב** - בזכות אדם שנקרא **'אִישׁ'**, **וְיָרְדוּ עַל גַּב** - ולאחר זמן המשיכו וירדו לארץ בזכות אדם שנקרא **'אִישׁ'**[ז]. מבארת הגמרא את דברי הברייתא, 'אבנים שעָמְדוּ באויר **עַל גַּב אִישׁ'**, **'אִישׁ' זֶה מֹשֶׁה**, ומנין שנקרא איש, **דִּכְתִיב** (במדבר יב ג) **'וְהָאִישׁ מֹשֶׁה עָנָיו מְאֹד'**, הרי שקראו הכתוב למשה 'איש', **וּכְתִיב** לאחר שלקו מצרים במכת ברד, ופרעה הבטיח שישלח את בני ישראל (שמות ט לג), **'וַיֵּצֵא מֹשֶׁה מֵעִם פַּרְעֹה אֶת הָעִיר, וַיִּפְרֹשׂ כַּפָּיו אֶל ה' וַיַּחְדְּלוּ הַקֹּלוֹת וְהַבָּרָד וּמָטָר לֹא נִתַּךְ אָרְצָה'** - לא הגיע לארץ, אלא עמד באויר[ט], הרי שאבני הברד עמדו באויר בזכות משה.

הגמרא מוסיפה לבאר את המשך דברי הברייתא 'אבנים שיָּרְדוּ **עַל גַּב אִישׁ'**, **'אִישׁ', זֶה יְהוֹשֻׁעַ**, ומנין שיהושע נקרא איש, **דִּכְתִיב** כאשר משה רבינו נצטוה למנות את יהושע בן נון תחתיו (במדבר כז יח), **'וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה קַח לְךָ אֶת יְהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן אִישׁ אֲשֶׁר רוּחַ בּוֹ וְסָמַכְתָּ אֶת יָדְךָ עָלָיו'**, הרי שקראו הכתוב 'איש', **וּכְתִיב** כאשר יהושע ובני ישראל נלחמו עם מלכי האמורי שרצו לכבוש את גבעון, והכו אותם מכה גדולה (יהושע י יא), **'וַיְהִי בְּנֻסָם מִפְּנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל הֵם בְּמוֹרַד בֵּית חוֹרֹן וַה' הִשְׁלִיךְ עֲלֵיהֶם אֲבָנִים גְּדֹלוֹת מִן הַשָּׁמַיִם עַד עֲזֵקָה וַיָּמֻתוּ רַבִּים אֲשֶׁר מֵתוּ בְּאַבְנֵי הַבָּרָד מֵאֲשֶׁר הָרְגוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בֶּחָרֶב'**, הרי שהאבנים ירדו בזכות יהושע.

★

הגמרא מבארת את ענין הנס שנעשה באבן שבקש עוג לזרוק על ישראל:

שנינו בברייתא לעיל (ע"א), **'אֶבֶן שֶׁבִּקֵּשׁ עוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן לִזְרוֹק עַל יִשְׂרָאֵל'**. אומרת הגמרא, **גְּמָרָא גְּמִירִי לָהּ** - מסורת יש בידם שכך היה המעשה', **אָמַר** עוג בלבו, **מַחֲנֵה יִשְׂרָאֵל כַּמָּה הָוֵי** - מהו גודלו של מחנה ישראל, **תְּלָתָא פַּרְסֵי** - שלש פרסאות אורכו ושלש פרסאות רוחבו[יא], **אֵיזִיל וְאֶיעֱקַר טוּרָא בַּר תְּלָתָא פַּרְסֵי וְאֶישְׁדֵי עֲלַיְיהוּ וְאֶיקְטְלִינְהוּ** - אלך ואעקור הר[יב] בן שלש פרסאות ואזרוק עליהם ואהרגם, **אֲזַל עֲקַר טוּרָא בַּר תְּלָתָא פַּרְסֵי וְאַיְיתֵי עַל רֵישֵׁיהּ** - הלך עוג ועקר הר בן שלש פרסאות ונתנו על ראשו כדי להביאו אל מחנה ישראל ולזורקו עליהם ולהורגם, **וְאַיְיתֵי קוּדְשָׁא בְּרִיךְ הוּא עֲלֵיהּ קַמְצֵי וְנַקְבוּהָ** - והביא הקדוש ברוך הוא על ההר נמלים[יג] שניקבוהו, **וּנְחִית בְּצַוְּארֵיהּ** - ונכנס ראשו של עוג בחור שניקבו הנמלים, וירד ההר על צוארו, **הֲוָה בָּעֵי לְמִשְׁלְפָהּ** - רצה עוג לשלוף את ההר מצוארו, **מָשְׁכִי שִׁינֵּיהּ לְהַאי גִּיסָא וּלְהַאי גִּיסָא** - ונעשה נס ונמשכו שיניו לצד זה ולצד זה, **וְלָא מָצֵי לְמִשְׁלְפָהּ** - ולא יכל לשולפו. **וְהַיְינוּ דִּכְתִיב** - וזהו שכתוב (תהלים ג ח) **'שִׁנֵּי רְשָׁעִים שִׁבַּרְתָּ'**, **וּכְדְרַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ** - וכפי שדרש רבי שמעון בן לקיש פסוק זה, **דְּאָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ, מַאי דִּכְתִיב** - מהי כוונת הפסוק **'שִׁנֵּי רְשָׁעִים שִׁבַּרְתָּ'**, **אַל תִּקְרֵי** [-תקרא] את הפסוק כפי שכתוב בו **'שִׁבַּרְתָּ'**, **אֶלָּא** קרא את הפסוק כאילו כתוב בו 'שני רשעים **שִׁרְבַּבְתָּ'**[יד] - הארכת, שירדו וגדלו למטה[טו].

הגמרא ממשיכה בסיפור הנס. **מֹשֶׁה כַּמָּה הֲוָה** [-היה] גובהו, **עֶשֶׂר אַמּוֹת**[טז], **שְׁקִיל נַרְגָּא בַּר עֶשֶׂר אַמִּין** - לקח גרזן שאורכו עשר אמות,

---

א. **בחיצים** ואבני בליסטראות. רש"י (במדבר כא טו).

ואף על פי שהאמוריים ידעו שכאשר הארון היה עובר לפני מחנה ישראל היו ההרים מתפשטים ונעשים למישור, מאת ה' היה הדבר שטמטם ליבם ולא ראו את הנולד. בן יהוידע (ד"ה עבדי).

ב. **רש"י** (שם) מבאר שכנגד המערות שהתחבאו בהן האמוריים, היו בהר השני כמין קרניים בולטות, וכשהתקרבו ההרים זה לזה, נכנסו אותן קרניים במערות שהיו בהן האמוריים, והרגום.

ג. **המפרשים** נחלקו בפירוש תיבות 'את והב', יש שפירשו [ספר השרשים לרד"ק (שורש והב), מהרש"א (לעיל ע"א ח"א ד"ה אם), מלבי"ם (במדבר כא יד)] ש'והב' היה שם המקום שבו עברו בני ישראל, ולפירוש זה כוונת הגמרא כאן היא שכאשר בני ישראל באו למקום זה, ראו את הדם. ויש שפירשו [צל"ח ואמרי נועם (לעיל ע"א ד"ה תנא)] ש'את' ו'הב' הם שמותם של שני המצורעים שהלכו אחורי מחנה ישראל. וכתב בפירוש עץ יוסף (עין יעקב ד"ה כי), שלדרך זו כוונת הגמרא כאן היא שכאשר באו שני המצורעים ששמם היה 'את' ו'הב' למקום שבני ישראל עברו שם, ראו את הדם.

ד. **רש"י** (שם).

ה. **וזה** לשון רש"י (שם), כיון שבאו ישראל לעבור נזדעזע ההר של ארץ ישראל, כשפחה היוצאת להקביל פני גבירתה, ונתקרב לצד הר של מואב. ובשפתי חכמים (ברש"י כאן, ד"ה עבדי) הקשה, שבגמרא כאן משמע שההרים נתקרבו זה לזה כפי שהיו מתקרבים בכל מקום שהיה הארון עובר שם.

ו. **רש"י** (שם).

ז. **תוספות** השלם (שמות ט לג).

ח. **בעיון** יעקב (ד"ה אבני) ביאר שהברייתא הוצרכה להוסיף שהאבנים ירדו על גב איש, משום שבמה שעמדו על גב איש ולא ירדו על המצרים, היתה טובה למצרים ולא לעם ישראל, ולכן הברייתא מוסיפה שירדו על גב איש, כמבואר בגמרא להלן.

ט. **ופירוש** הפסוק הוא 'ויחדלו הקולות והברד' מלרדת, ואף 'מטר לא נתך ארצה', שאבני הברד לא נמסו וירדו כדרך מטר, אלא נשארו תלויים באויר. עץ יוסף (שמו"ר יב ז).

י. **יש** מהמפרשים שביארו את מעשה עוג המובא בגמרא כאן לפי פשוטו, ויש שביארו שכוונת הגמרא לרמוז בזה לעניינים עמוקים, וראה בזה באריכות בילקוט ביאורים.

יא. **כמבואר** במסכת עירובין (נה:). רש"י (ד"ה מחנה).

יב. **ראה** בילקוט ביאורים שהובאו דברי הרשב"א (ח"א ד"ה הרואה) שעמד על כך שלשון הברייתא הוא 'אבן שבקש לזרוק' וכו', ואילו בגמרא כאן כתוב שביקש לזרוק עליהם הר.

יג. **רש"י** (ד"ה קמצי). אמנם הרש"ש (ברש"י) העיר שבכמה מקומות מצינו ש'קמצי' הם חגבים.

יד. **הגמרא** דורשת כן, מכיון שאם כוונת הכתוב היא לשבירת שיני הרשעים, היה די לומר 'שברת' בבנין קל, וממה שנקט הכתוב 'שִׁבַּרת' בבנין כבד, הרי זה כאילו כתוב שתי ביתי"ן, 'שרבבת'. איי הים (ד"ה וד'). וראה בילקוט ביאורים ביאור נוסף בזה.

טו. **רש"י** (ד"ה שרבבת). ובשפתי חכמים (ברש"י) העיר, שמלשון הגמרא 'משכי שיניה להאי גיסא ולהאי גיסא' משמע ששיניו גדלו לשני צידיהן, ולא למטה. במסכת מגילה (טו:) מבואר ששיניו של עוג נשתרבבו והיו ששים אמות [ובמדרש שכל טוב (בראשית לג ד) אמרו 'מלמד שיצאו שיניו לכאן ולכאן ששים אמה']. ופירש רש"י (שם ד"ה אלו) שהגמרא דורשת כן ממה שכתוב בפסוק 'שני רשעים' ולא כתוב 'ושן רשע', אלא היו"ד היתירה של 'שני' והיו"ד והמ"ם היתרות של 'רשעים', עולות בגימטריא ששים, לומר ששיניו נתארכו והיו ששים אמות.

טז. **שהרי** משה רבינו הקים את המשכן, כמו שכתוב (שמות מ יח) 'ויקם משה את המשכן', ודורשים 'הקים את עצמו לקומת המשכן', והיינו שגובהו של משה רבינו היה כגובה המשכן, וגובה המשכן היה עשר אמות, כמבואר בפסוק (שם כו טז) 'עשר אמות אורך הקרש'. רש"י (ד"ה משה). ובמהרש"א (ח"א ד"ה ואמר) העיר, שדרשה זו שמשה רבינו הקים את עצמו וכו' אינה מבוארת בתלמוד, אלא שבכמה מקומות בתלמוד (שבת לב. נדרים לח. בכורות מד.) מפורש שגובהו של משה רבינו היה עשר אמות, ונלמד ממה שנאמר (שם מ יט) 'ויפרוש את האהל על המשכן'.

עבדי להון נקירותא וטשו בהון אמרי כי חלפי ישראל הכא נקטלינון ולא הוו ידעי דארון הוה מסגי קמייהו דישראל והוה ממיך להו טורי מקמייהו כיון דאתא ארון אדבקו טורי בהדי הדדי וקטלינון ונחת דמייהו לנחלי ארנון כי אתו את והב חזו דמא דקא נפיק מביני טורי אתו ואמרי להו לישראל ואמרו שירה היינו דכתיב [א] ואשד הנחלים אשר נטה לשבת ער ונשען לגבול מואב. אבני אלגביש מאי אבני אלגביש תנא אבנים שעמדו על גב איש וירדו על גב איש עמדו על גב איש זה משה דכתיב [ב] והאיש משה עניו מאד וכתיב [ג] ויחדלו הקולות והברד ומטר לא נתך ארצה ירדו על גב איש זה יהושע דכתיב [ד] קח לך את יהושע בן נון איש אשר רוח בו וכתיב [ה] ויהי בנוסם מפני בני ישראל הם במורד בית חורון וה' השליך עליהם אבנים גדולות. אבן שבקש עוג מלך הבשן לזרוק על ישראל גמרא גמירי לה אמר מחנה ישראל כמה הוי תלתא פרסי איזיל ואיעקר טורא בר תלתא פרסי ואישדי עלייהו ואיקטלינהו אזל עקר טורא בר תלתא פרסי ואייתי על רישיה ואייתי קודשא בריך הוא עליה קמצי ונקבוה ונחית בצואריה הוה בעי למשלפה משכי שיניה להאי גיסא ולהאי גיסא ולא מצי למשלפה והיינו דכתיב [ו] שני רשעים שברת וכדר' שמעון בן לקיש [א] דא"ר שמעון בן לקיש מאי דכתיב שני רשעים שברת אל תקרי שברת אלא שרבבת [ב] משה כמה הוה עשר אמות שקיל נרגא בר עשר אמין שוור עשר אמין ומחייה בקרסוליה וקטליה. ואבן שישב עליה משה דכתיב [ז] וידי משה כבדים ויקחו אבן וישימו תחתיו וישב עליה. ואשתו של לוט שנאמר [ח] ותבט אשתו מאחריו ותהי נציב מלח וחומת יריחו שנבלעה דכתיב [ט] ותפול החומה תחתיה בשלמא כולהו ניסא אלא אשתו של לוט פורענותא הוא דאמר ברוך דיין האמת והא הודאה ושבח קתני [א] תני על לוט ועל אשתו מברכים שתים על אשתו אומר ברוך דיין האמת ועל לוט אומר ברוך זוכר את הצדיקים[א] א"ר יוחנן אפילו בשעת כעסו של הקב"ה זוכר את הצדיקים שנאמר [י] ויהי בשחת אלהים את ערי הככר ויזכור אלהים את אברהם וישלח את לוט מתוך ההפכה וגו': וחומת יריחו שנבלעה: והא נפלה שנאמר [ט] ויהי כשמוע העם את קול השופר ויריעו העם תרועה גדולה ותפול החומה תחתיה כיון דפותיה ורומה כי הדדי נינהו משום הכי אבלעה בלועי. אמר רב יהודה אמר רב[ג] [ב] ארבעה צריכין להודות יורדי הים הולכי מדברות ומי שהיה חולה ונתרפא ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא יורדי הים מנלן[ג] דכתיב [יא] יורדי הים באניות וגו' [יב] המה ראו מעשי ה' ואומר [יג] ויעמד רוח סערה יעלו שמים ירדו תהומות ואומר [יד] יחוגו וינועו כשכור ואומר [טו] ויצעקו אל ה' בצר להם וממצוקותיהם יוציאם ואומר [טז] יקם סערה לדממה ואומר [יז] וישמחו כי ישתוקו ואומר [יח] יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם הולכי מדברות מנלן[ג] דכתיב [יט] תעו במדבר בישימון דרך עיר מושב לא מצאו [כ] ויצעקו אל ה' [כא] וידריכם בדרך ישרה [כב] יודו לה' חסדו מי שחלה ונתרפא דכתיב [כג] אוילים מדרך פשעם ומעונותיהם יתענו [כד] כל אוכל תתעב נפשם וגו' [כה] ויזעקו אל ה' בצר להם וגו' [כו] ישלח דברו וירפאם וגו' [כז] יודו לה' חסדו מי שהיה חבוש בבית האסורין מנלן[ג] דכתיב [כח] יושבי חשך וצלמות וגו' [כט] כי המרו אמרי אל וגו' ואומר [ל] ויכנע בעמל לבם וגו' ואומר [לא] ויזעקו אל ה' בצר להם ואומר [לב] יוציאם מחשך וצלמות וגו' ואומר [לג] יודו לה' חסדו. מאי מברך אמר רב יהודה [ג] ברוך גומל חסדים טובים [א] אביי אמר[ד] וצריך לאודויי קמי עשרה דכתיב [לד] וירוממוהו ° בקהל עם וגו' מר זוטרא אמר ותרין מינייהו רבנן שנאמר [לד] ובמושב זקנים יהללוהו מתקיף לה רב אשי ואימא כולהו רבנן מי כתיב בקהל זקנים בקהל עם כתיב ואימא [ד] בי עשרה שאר עמא ותרי רבנן קשיא רב יהודה חלש ואתפח על לגביה רב חנא בגדתאה ורבנן אמרי ליה בריך רחמנא דיהבך ניהלן ולא יהבך לעפרא אמר להו [ה] פטרתון יתי מלאודויי והא אמר אביי בעי[ה] אודויי באפי עשרה דהוו בי עשרה והא איהו לא קא מודה לא צריך דעני בתרייהו אמן: אמר רב יהודה ° שלשה צריכין שימור ואלו הן חולה חתן וכלה במתניתא תנא חולה חיה חתן וכלה ויש אומרים אף אבל ° ויש אומרים אף תלמידי חכמים בלילה: ואמר רב יהודה שלשה דברים ° [המאריך בהן] מאריכין ימיו ושנותיו של אדם המאריך בתפלתו והמאריך על שלחנו והמאריך בבית הכסא והאמר רבי חייא בר אבא א"ר יוחנן כל

רש"י

עבדי להון נקירותא. מערות, מעברות נחלי ארנון עמק עמוק בין ב' הרים גבוהים והיו ישראל צריכים לעבור באותו עמק, עשו אמוריים מערות בצדי ההרים ונחבאו שם: וטשו. נחבאו: מסגי. עובר: ממיך טורי. משפיל הרים, ומתפשטין זה לצד זה עד שהעמק שוה: חזו דמא. כשחזרו ההרים למקומן: ואשד. ושפך: אשר נטה לשבת ער. ההר שבעבר העמק נטה ונתפשט לצד חברו ההר אשר לצד עבר מואב. ושם ארץ מואב ער[ו]: שעמדו. באויר: לא נתך ארצה. לא הגיע לארץ אלא עמדו באויר (א): מחנה ישראל כמה הוי תלתא פרסי. עוג חשב כן בלבו. מחנה ישראל תלתא פרסי דכתיב (במדבר לג) ויחנו מבית הישימות עד אבל השטים ואמר רבה בר בר חנה לדידי חזי לי ההוא דוכתא והוה תלתא פרסי אורכא ותלתא פרסי פותיא (עירובין פ"ה דף נה:): קמצי. נמלים: שרבבת. לשון [ג] אשתרבובי אשתרבוב, ירדו וגדלו למטה: משה כמה הוי עשר אמין. שהרי הוא הקים את המשכן (ב) ודרשי' הקים את עצמו לקומת המשכן[ו] וכתיב ביה עשר אמות אורך הקרש (שמות לו)[ז]: שוור. קפץ למעלה: בקרסוליה. קביל"א בלעז: וידי משה כבדים. ואינו יכול לפושטן כל היום אלא אם כן תומכים בזרועותיו, ויקחו אבן וישימו תחתיו: תחתיה. משמע במקומה, ואי אפשר זו אלא על ידי בליעה: דאמר ברוך דיין האמת. תירוצא הוא: זוכר את הצדיקים. זוכר את אברהם: כיון דפותיה ורומה כי הדדי הוו. ואין נפילה ניכרת בה אם לא נבלעה, משום הכי אבלעה, והוא דרך נפילה לחומה כזו: צריכין להודות. כשיוצאין מן הסכנה: וירוממוהו בקהל עם. בסוף פרשת המזמור (ג): ואתפח. נתרפא: בגדתאה. שם עירו בגדד, היא עיר החשובה שבבבל משחרבה [ט] בבל: שימור. מן המזיקין: חולה. שהורע מזלו לפיכך השד מתגרה בו, וכן חיה אשה שילדה, וכן אבל: חתן וכלה ותלמידי חכמים. מקנאתו מתגרה בהם: והמאריך על שלחנו. שמתוך כך עניים באין ומתפרנסים: והמאריך בבית הכסא. רפואה היא לו: ומעיין

תוספות

[ק] אבני אלגביש במורד בית חורון. וה"ה מקום שנפל שם מחנה סנחריב דלא גרע חזקיה מאלה המקומות[ק] אלא לא חש לפרש לפי שידוע המקום סביב ירושלים. ושוב היה נראה לרבינו יהודה כיון שאין הנס ידוע ע"פ המקום כי הנך אין מברכין עליו אלא אותם שנעשה להם הנס. וכן כל אדם מברך על ניסו אף על פי שאינו ניכר מתוך המקום:

ארבעה צריכין להודות יורדי הים וכו'. ובתהלים לא חשיב כזה הסדר אלא חשיב הולכי המדבר ראשון דקרא נקט סדר המסוכנין יותר תחלה וגמרא נקט ° המצויין תחלה: ואימא בי עשרה ותרי רבנן. ועבדי לחומרא ואפילו ליכא תרי רבנן[ו]. ונהגו העולם לברך אחר שקורא בתורה ודוקא בחולה שנפל למטה אבל חש בראשו או במעיו ואינו מוטל למטה לא. ה"ר יוסף: פטרתון יתי מלאודויי. וא"ת והא אמרינן[י] ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה וי"ל דרב יהודה היה מתלמידי דרב ורב סבר לעיל בפרק כיצד מברכין (דף מ:) דלא בעינן אלא הזכרת השם (או מלכות ורחמנא היינו מלכות[ק]):

עין משפט נר מצוה

יא א טוש"ע או"ח סי' ריח סעיף ח:
יב ב מיי' פ"י מהלכות ברכות הל' ח סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' ריט ס"א:
יג ג מיי' שם טוש"ע שם סעיף ב:
יד ד מיי' שם טוש"ע שם סעיף ג:
טו ה שם סעיף ד:

לעזי רש"י

קביל"א. פירוש קרסול, מקום חיבור השוק והרגל (רש"י מנחות דף לג ע"א ד"ה איסתוירא, ר"ש אהלות פ"א מ"ח), פרק הראשון למעלה מן העקב (רא"ש שם):

תורה אור השלם

א) ואשד הנחלים אשר נטה לשבת ער ונשען לגבול מואב: [במדבר כא, טו]
ב) והאיש משה עניו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה: [במדבר יב, ג]
ג) ויצא משה מעם פרעה את העיר ויפרש כפיו אל יי ויחדלו הקלות והברד ומטר לא נתך ארצה: [שמות ט, לג]
ד) ויאמר יי אל משה קח לך את יהושע בן נון איש אשר רוח בו וסמכת את ידך עליו: [במדבר כז, יח]
ה) ויהי בנסם מפני ישראל הם במורד בית חורן ויי השליך עליהם אבנים גדלות מן השמים עד עזקה וימתו רבים אשר מתו באבני הברד מאשר הרגו בני ישראל בחרב: [יהושע י, יא]
ו) קומה יי הושיעני אלהי כי הכית את כל איבי לחי שני רשעים שברת: [תהלים ג, ח]
ז) וידי משה כבדים ויקחו אבן וישימו תחתיו וישב עליה ואהרן וחור תמכו בידיו מזה אחד ומזה אחד ויהי ידיו אמונה עד בא השמש: [שמות יז, יב]
ח) ותבט אשתו מאחריו ותהי נציב מלח: [בראשית יט, כו]
ט) וירע העם ויתקעו בשפרות ויהי כשמע העם את קול השופר ויריעו העם תרועה גדולה ותפל החומה תחתיה ויעל העם העירה איש נגדו וילכדו את העיר: [יהושע ו, כ]
י) ויהי בשחת אלהים את ערי הככר ויזכר אלהים את אברהם וישלח את לוט מתוך ההפכה בהפך את הערים אשר ישב בהן לוט: [בראשית יט, כט]
יא) יורדי הים באניות עשי מלאכה במים רבים: [תהלים קז, כג]
יב) המה ראו מעשי יי ונפלאותיו במצולה: [תהלים קז, כד]
יג) ויאמר ויעמד רוח סערה ותרומם גליו: יעלו שמים ירדו תהומות נפשם ברעה תתמוגג: [תהלים קז, כה-כו]
יד) יחוגו וינועו כשכור וכל חכמתם תתבלע: [תהלים קז, כז]
טו) ויצעקו אל יי בצר להם וממצוקתיהם יוציאם: [תהלים קז, כח]
טז) יקם סערה לדממה ויחשו גליהם: [תהלים קז, כט]
יז) וישמחו כי ישתקו וינחם אל מחוז חפצם: [תהלים קז, ל]
יח) יודו ליי חסדו ונפלאותיו לבני אדם: [תהלים קז, לא]
יט) תעו במדבר בישימון דרך עיר מושב לא מצאו: [תהלים קז, ד]
כ) ויצעקו אל יי בצר להם ממצוקותיהם יצילם: [תהלים קז, ו]
כא) וידריכם בדרך ישרה ללכת אל עיר מושב: [תהלים קז, ז]
כב) יודו ליי חסדו ונפלאותיו לבני אדם: [תהלים קז, ח]
כג) אולים מדרך פשעם ומעונתיהם יתענו: [תהלים קז, יז]
כד) כל אכל תתעב נפשם ויגיעו עד שערי מות: [תהלים קז, יח]
כה) ויזעקו אל יי בצר להם ממצקותיהם יושיעם: [תהלים קז, יט]
כו) ישלח דברו וירפאם וימלט משחיתותם: [תהלים קז, כ]
כז) יודו ליי חסדו ונפלאותיו לבני אדם: [תהלים קז, כא]
כח) ישבי חשך וצלמות אסירי עני וברזל: [תהלים קז, י]
כט) כי המרו אמרי אל ועצת עליון נאצו: [תהלים קז, יא]
ל) ויכנע בעמל לבם כשלו ואין עזר: [תהלים קז, יב]
לא) ויזעקו אל יי בצר להם ממצקותיהם יושיעם: [תהלים קז, יג]
לב) יוציאם מחשך וצלמות ומוסרותיהם ינתק: [תהלים קז, יד]
לג) יודו ליי חסדו ונפלאותיו לבני אדם: [תהלים קז, טו]
לד) וירממוהו בקהל עם ובמושב זקנים יהללוהו: [תהלים קז, לב]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [מגילה טז: סוטה יב:], ב) [בכורות מד.], ג) [סוכה ה. קדושין מט:], ד) בכורות מד. עיי"ש, ה) [וע"ע פירוש רש"י יבמות סז. וכתובות ז: י:], ו) [לעיל מ:], ז) שמות מ יח.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה לא נתך וכו'. באויר הס"ד ואח"כ מ"ה אמר עוג חשב כן בלבו הס"ד ואח"כ מ"ה מחנה וכו' תלתא פרסי מחנ' ישראל: (ב) ד"ה משה וכו'. הקים את המשכן שנאמר[ו] ויקם משה את המשכן ודרשינן הקים: (ג) ד"ה וירוממוהו וכו'. המזמור כתיב הס"ד:

הגהות הגר"א

[א] גמ' חסדים טובים. (רשום קו על מלות הללו). ונ"ב לחייבים טובות שגמלני כל טוב. רי"ף ורא"ש:

גליון הש"ס

גמרא דכתיב וירוממוהו בקהל עם. וקהל מקרי עשרה כמו שפירש"י בכתובות ז ע"ב ד"ה במקהלות: שם אר"י שלשה צריכין שמור. מג"א סי' רל"ט ס"ק ז: שם וי"א אף ת"ח. עי' רבינו יונה פ"ק דמסכתין דף ד ע"ב ד"ה שנאמר: שם ג' דברים המאריך בהן מאריכין. עי' לעיל מז ע"א ולע"ק [ערש"א כה"א]: תד"ה ארבעה כו' המצויין תחלה. עי' ריש שבת בתוס' ד"ה יציאות:

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] [בשאלתות פ' וישלח סי' כ"ו איתא דאמר ר"ין] (גליון): ב] [תשובת רב האי גאון על דלא קחשיב הנך ד' דצריכין להודות כסדר הנאמר בפסוק עי' בערוך ערך ארבע ותמצא נחת וכלל דבריו דבקרא סדורין מה ששכיח טפי ובגמרא מסדר לפום הקרובין לסכנה וצ"ע בתוס' ד"ה ארבעה וכו' שכתבו להיפך וע"ע בתוס' דשבת ב. ד"ה יציאות וכן מפרש רב האי בד' צריכין להודות ע"ש היטב] (גליון) ומש"כ לחלק בין סדר הקרא לסדר הגמ' כ"כ הפרישה סי' רי"ט סק"א עיי"ש: ג] בכת"י וברי"ף וברא"ש ליתא "מנלן" (וגי' ישרה היא, דק"ס) ולפנינו בדין "ומי שהיה חולה ונתרפא" ליתא ג"כ "מנלן": ד] בכת"י ובראשונים אמר אביי (וכ"ה נכון, דק"ס): ה] ברי"ף וברא"ש הגירסא וצריך (כמו לעיל) וכ"ה בכת"י ועיין שו"ת חת"ס או"ח סימן נא ד"ה ולכאורה דלשון "צריך" משמע לכתחילה ועיין שו"ת מהר"ם בריסק (ח"א סי' ס) שהקשה דהא הכא איתא "בעי" דמשמע דעיכובא ולהגירסא שגם כאן איאת וצריך א"ש: ו] כמפורש במדבר כא, כח. אכלה ער מואב. דברים ב, יח: ז] כתב המהרש"א בח"א וז"ל זה הדרש אינו מבורר לי בתלמוד, עיי"ש ובכת"י ליתא לתיבות "ודרשי' הקים את עצמו לקומת המשכן": ס] שייך לע"א (גליון): ע] [הנזכר בירושלמי הביאו הרא"ש סי' א] (גליון) הוא בירושלמי ריש ה"א, ועיין מגן אברהם סימן ריח סק"ט שכתב שבכל הפוסקים לא נזכר שיברך על אדם מסויים, וצ"ע מדברי התוס'. ועיין מחה"ש שמבאר דברי התוס' לפי דעת המ"א, ובבה"ל שם ד"ה על נס וכו': י] [הטור בא"ח סי' ריט העתיק דברי תוס' הללו בזה"ל וכיון דלא אפשיטא עבדינן לחומרא ובעינן תרווייהו] (גליון), ודע דלשון התוס' בזה כפי מה שהוא לפנינו הוא מקוצר ביותר ועיין באחרונים שנדחקו בהבנתם, ובתוס' רבינו יהודה [החסיד] הלשון מבורר ביותר וז"ל אימא בי עשרה ותרי רבנן קשיא. וכיון דלא איפשטא לן עבדינן לחומרא. ואי ליכא יברך אפילו ליכא תרי רבנן עכ"ל ומפורש הוא ששני דברים הם (ביאור הלכה סימן ריט ס"ג סוף ד"ה ותרי עיי"ש וידוע שתוס' של ברכות רובו הוא מזה התוספות, בה"ל סי' קצב ד"ה שאומר) וכ"כ לפרש דברי התוס' בשיירי כנה"ג שם הגב"י אות ד' ובקשות מיושב להגרי"פ: כ] [כל זה מוחק המעי"ט] (גליון) פ"ט סי' א אות ה, ועיין מהרש"א, ומלא הרועים, ובריו"ף על ע"י ד"ה רב יהודה חלש וכו' ועיין בגליוני הש"ס בשם שו"ת הרא"ש (כלל ד אות ג) שהגירסא הנכונה בתוס' דצ"ל או שאמרו בריך רחמנא מלכא דעלמא, וכ"כ הרא"ש בפסקיו פ"ט סוף סי' ג:

שְׁוַור עֶשֶׂר אַמִּין - וקפץ למעלה לגובה עשר אמות, **וּמַחְיֵיהּ בְּקַרְסוּלֵיהּ וְקַטְלֵיהּ** - והכה את עוג בקרסולו והרגו[יז].

★

הגמרא מבארת את ענין הנס שנעשה באבן שישב עליה משה:

שנינו בברייתא לעיל (ע"א) **'וְאֶבֶן שֶׁיָּשַׁב עָלֶיהָ מֹשֶׁה'**, מבארת הגמרא, **דִּכְתִיב** במלחמת עמלק עם ישראל ברפידים (שמות יז י-יב), 'וּמֹשֶׁה אַהֲרֹן וְחוּר עָלוּ רֹאשׁ הַגִּבְעָה, וְהָיָה כַּאֲשֶׁר יָרִים מֹשֶׁה יָדוֹ וְגָבַר יִשְׂרָאֵל וְכַאֲשֶׁר יָנִיחַ יָדוֹ וְגָבַר עֲמָלֵק, **וִידֵי מֹשֶׁה כְּבֵדִים**', ואינו יכול לפושטם ולהחזיקם כך כל היום, אלא אם כן יתמכו בזרועותיו, ולכן **'וַיִּקְחוּ אֶבֶן וַיָּשִׂימוּ תַחְתָּיו וַיֵּשֶׁב עָלֶיהָ**, וְאַהֲרֹן וְחוּר תָּמְכוּ בְיָדָיו מִזֶּה אֶחָד וּמִזֶּה אֶחָד, וַיְהִי יָדָיו אֱמוּנָה עַד בֹּא הַשָּׁמֶשׁ'[יח], ועל ידי כך נצחו ישראל במלחמה[יט]. וזהו ששנינו שהרואה את האבן שמשה ישב עליה, מברך על נס זה.

★

הגמרא מבארת את ענין הנס שנעשה באשתו של לוט:

שנינו בברייתא לעיל (ע"א) **'וְאִשְׁתּוֹ שֶׁל לוֹט'**, מבארת הגמרא, **שֶׁבְּמהפכת סדום נֶאֱמַר** (בראשית יט כו) **'וַתַּבֵּט אִשְׁתּוֹ מֵאַחֲרָיו וַתְּהִי נְצִיב מֶלַח'**.

★

הגמרא מבארת את ענין הנס שנעשה בחומת יריחו שנפלה:

שנינו בברייתא לעיל (ע"א) **'וְחוֹמַת יְרִיחוֹ שֶׁנִּבְלְעָה'**, מבארת הגמרא, **דִּכְתִיב** במלחמת יהושע ביריחו[כ] (יהושע ו כ), 'וַיְהִי כִּשְׁמֹעַ הָעָם אֶת קוֹל הַשּׁוֹפָר וַיָּרִיעוּ הָעָם תְּרוּעָה גְדוֹלָה **וַתִּפֹּל הַחוֹמָה תַּחְתֶּיהָ** וַיַּעַל הָעָם הָעִירָה אִישׁ נֶגְדּוֹ וַיִּלְכְּדוּ אֶת הָעִיר', ומהלשון 'תחתיה' משמע שלאחר נפילתה נשארה כולה במקומה, ודבר זה אי אפשר אלא אם כן נבלעה במקומה.

★

הגמרא מבארת מדוע יש להודות בשעת ראיית אשתו של לוט:

מקשה הגמרא, **בִּשְׁלָמָא כּוּלְּהוּ, נִיסָּא** - כל הדברים האמורים בברייתא לעיל (ע"א), מובן שיש להודות ולברך עליהם, הואיל ונעשה בהם נס, **אֶלָּא** הרואה את **אִשְׁתּוֹ שֶׁל לוֹט** מדוע מברך, והרי דבר זה שנהפכה לנציב מלח **פּוּרְעֲנוּתָא הוּא**. מתרצת הגמרא, **דְּאָמַר בָּרוּךְ דַּיַּין הָאֱמֶת** - באמת הרואה את אשתו של לוט אינו מודה על הנס שנעשה לה, אלא מברך דיין האמת. שואלת הגמרא, **וְהָא 'הוֹדָאָה וָשֶׁבַח' קָתָנֵי** - והרי הברייתא אומרת שהרואה כל אלו צריך שיתן הודאה ושבח לפני המקום, וברכת דיין האמת אינה הודאה ושבח. משיבה הגמרא, **תְּנִי** - יש לשנות כך את הברייתא, **שֶׁעַל לוֹט וְעַל אִשְׁתּוֹ, מְבָרְכִים שְׁתַּיִם**, כלומר, בשעת ראיית אשתו של לוט מברך שתים[כא], **עַל אִשְׁתּוֹ** של לוט **אוֹמֵר 'בָּרוּךְ דַּיַּין הָאֱמֶת'** שהרי נעשה לה פורענות, **וְעַל לוֹט אוֹמֵר 'בָּרוּךְ זוֹכֵר אֶת הַצַּדִּיקִים'** - שזכר את אברהם והציל את לוט בזכותו.

★

הגמרא מביאה שמועה בענין זכירת הקב"ה את הצדיקים:

אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, אֲפִילּוּ בִּשְׁעַת כַּעֲסוֹ שֶׁל הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, זוֹכֵר הוא **אֶת הַצַּדִּיקִים, שֶׁבְּמהפכת סדום נֶאֱמַר** (בראשית יט כט) **'וַיְהִי בְּשַׁחֵת אֱלֹהִים אֶת עָרֵי הַכִּכָּר, וַיִּזְכּוֹר אֱלֹהִים אֶת אַבְרָהָם וַיְשַׁלַּח אֶת לוֹט מִתּוֹךְ הַהֲפֵכָה'** וגו', הרי שמחמת זכירת הקב"ה את אברהם, הציל את לוט מתוך ההפיכה.

★

הגמרא מקשה על דברי הברייתא בענין חומת יריחו שנבלעה:

מקשה הגמרא על דברי הברייתא **'וְחוֹמַת יְרִיחוֹ שֶׁנִּבְלְעָה'**, **וְכִי חוֹמַת יְרִיחוֹ נִבְלְעָה** במקומה, **וְהָא נָפְלָה** על צדה ולא נבלעה, כמו **שֶׁנֶּאֱמַר** (יהושע ו כ) **'וַיְהִי כִּשְׁמוֹעַ הָעָם אֶת קוֹל הַשּׁוֹפָר וַיָּרִיעוּ הָעָם תְּרוּעָה גְדוֹלָה וַתִּפּוֹל הַחוֹמָה תַּחְתֶּיהָ'**, ומהלשון 'ותפול' משמע שנפלה על צדה ולא נבלעה. מתרצת הגמרא, **כֵּיוָן דְּפוּתְיָהּ וְרוּמָהּ כִּי הֲדָדֵי נִינְהוּ** - שגובהה ורוחבה של חומת יריחו היו שוים, ואם היתה נופלת ולא נבלעת לא היתה נפילתה ניכרת בה, **מִשּׁוּם הָכִי אִבַּלְעָה בַּלּוּעֵי** - לכן נבלעה במקומה[כב], ובחומה כזו דבר זה נחשב לדרך נפילה, ולכן אמר הכתוב 'ותפול החומה'.

★

הגמרא מבארת שארבעה חייבים להודות לאחר שיצאו מהסכנה שהיו בה:

אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב, אַרְבָּעָה אנשים שהיו בסכנה **צְרִיכִין לְהוֹדוֹת** ולברך לאחר שיצאו מהסכנה שהיו בה, ואלו הם, **יוֹרְדֵי הַיָּם, הוֹלְכֵי מִדְבָּרוֹת, וּמִי שֶׁהָיָה חוֹלֶה וְנִתְרַפֵּא, וּמִי שֶׁהָיָה חָבוּשׁ בְּבֵית הָאֲסוּרִים וְיָצָא** משם[כג].

המקור שיורדי הים צריכים להודות:

שואלת הגמרא, **יוֹרְדֵי הַיָּם מְנָלָן** - מהיכן למדנו שיורדי הים צריכים להודות. משיבה הגמרא, **דִּכְתִיב** (תהלים קז כג-כד) **'יוֹרְדֵי הַיָּם בָּאֳנִיּוֹת** וגו' עֹשֵׂי מְלָאכָה בְּמַיִם רַבִּים הֵמָּה **רָאוּ מַעֲשֵׂי ה'**', **וְעוֹד אוֹמֵר הכתוב** (שם כה-כו), **'וַיַּעֲמֵד רוּחַ סְעָרָה** וַתְּרוֹמֵם גַּלָּיו, **יַעֲלוּ שָׁמַיִם יֵרְדוּ תְהוֹמוֹת**', **וְעוֹד אוֹמֵר** הכתוב (שם כז), **'יָחוֹגּוּ וְיָנוּעוּ כַּשִּׁכּוֹר'**, **וְעוֹד אוֹמֵר** הכתוב (שם כח), **'וַיִּצְעֲקוּ אֶל ה' בַּצַּר לָהֶם וּמִמְּצוּקוֹתֵיהֶם יוֹצִיאֵם'**, **וְעוֹד אוֹמֵר** הכתוב (שם כט), **'יָקֵם סְעָרָה לִדְמָמָה'**, **וְעוֹד אוֹמֵר** הכתוב (שם ל), **'וַיִּשְׂמְחוּ כִּי יִשְׁתּוֹקוּ וַיַּנְחֵם אֶל מְחוֹז חֶפְצָם'**, **וְעוֹד אוֹמֵר** הכתוב (שם לא), **'יוֹדוּ לַה' חַסְדּוֹ וְנִפְלְאוֹתָיו לִבְנֵי אָדָם'**, ומכאן שיורדי הים צריכים להודות.

יז. **באמרי** נועם (ד"ה מחי') ביאר, שעוג לא מת מחמת המכה שקיבל בקרסולו, אלא מחמת המכה נפל, ומפני שהיה גבוה מאד, לכן כשנפל נהרג מיד, כמו מי שנופל ממקום גבוה מאד שמת מיד.

יח. **לכאורה**, מדוע היו צריכים לקחת אבן ולשים תחתיו, והרי יכלו לתמוך בזרועותיו גם בלא אבן. ויש לומר, שכיון שגובהו של משה רבינו היה עשר אמות כמבואר בגמרא לעיל, אם כן אהרן וחור שלא היו גבוהים כל כך לא היו יכולים לתמוך בזרועותיו בעודו עומד, ולכן שמו אבן תחתיו וישב עליה, ועל ידי זה יכלו לתמוך בזרועותיו. טל תורה (ברש"י ד"ה וידי).

יט. **כמו** שכתוב (שם יז יג) 'ויחלוש יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרב'.

כ. **בספר** יהושע (ו יא-כ) מתוארת מלחמת יהושע ביריחו, וכך נאמר שם, 'ויסב ארון ה' את העיר הַקֵּף פעם אחת ויבואו המחנה וילינו במחנה וגו', ושבעה הכהנים נושאים שבעה שופרות היובלים לפני ארון ה' הלכים הלוך ותקעו בשופרות, והחלוץ הולך לפניהם והמאסף הולך אחרי ארון ה' הלוך ותקוע בשופרות, ויסובו את העיר ביום השני פעם אחת וישובו המחנה, כה עשו ששת ימים, ויהי ביום השביעי וישכמו כעלות השחר ויסובו את העיר כמשפט הזה שבע פעמים, רק ביום ההוא סבבו את העיר שבע פעמים וגו', וירע העם ויתקעו בשופרות ויהי כשמע העם את קול השופר ויריעו העם תרועה גדולה ותפול החומה תחתיה ויעל העם העירה איש נגדו וילכדו את העיר'.

כא. **ואף** על פי שראה רק את אשתו של לוט, ולא ראה את קברו של לוט, מברך שתי ברכות. בית יוסף (או"ח סי' ריח ד"ה הרואה אשתו) בדעת הרא"ש (פ"ט סי' ג) והטור (שם). לפי שכאשר רואה את אשתו של לוט, נזכר בלוט בעלה. ט"ז (שם סק"ג). וראה עוד בזה בילקוט ביאורים.

כב. **המקור** שגובהה היה כרוחבה הוא מכאן, שכיון שקרא הכתוב לבליעה נפילה, בהכרח שהטעם הוא משום שגובהה היה כרוחבה ואם היתה נופלת לא היה הדבר מועיל, ולכן נבלעה במקומה. מהרש"א (ח"א ד"ה חומת).

כג. **הסדר** המובא בגמרא, יורדי הים, הולכי מדברות, חולה שנתרפא, וחבוש, אינו כסדר האמור בפסוקים בתהלים שמהם הגמרא לומדת להלן שארבעה אלו צריכין להודות, ששם הסדר הוא הולכי מדברות, חבוש, חולה שנתרפא, ויורדי הים. וכתבו התוספות (ד"ה ארבעה) שסדר הפסוקים בתהלים הוא לפי המסוכנים יותר, והסדר שנקטה הגמרא הוא לפי המצויים יותר. ובספר הערוך (ערך ארבע) כתב בשם רב האי גאון, שסדר הפסוקים הוא לפי המצויים יותר, שהולכי דרכים ומדבריות מצויים ביותר, ואחר כך מי שהיה חבוש, שהוא פחות מצוי מהולכי דרכים, אבל הוא מצוי, שהרי אפילו מי שלא שילם מס חובשים אותו בבית האסורים, ואחר כך חולה שנתרפא, שיש פחות אנשים חולים מאנשים החבושים בבית האסורים, ואחר כך יורדי הים שהם המועטים מכולם. והסדר שהגמרא נקטה הוא לפי המסוכנים יותר, שיורדי הים קרובים ביותר לסכנה, לפי שברגע אחד יכולים למות, ואחר כך הולכי מדבריות, שאף הם קרובים לסכנה אם יטעו בדרכם ולא ימצאו מאכל ומשקה, ואחר כך חולה שנתרפא, ואחר כך חבוש בבית האסורים, שהוא רחוק מהסכנה יותר מכולם. וראה עוד בזה בילקוט ביאורים.

עין משפט
נר מצוה

יא א טוש"ע או"ח סי' ריח סעיף ח:
יב ב מיי' פ"י מהלכות ברכות הל' ח סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' ריט ס"א:
יג ג מיי' שם טוש"ע שם סעיף ב:
יד ד מיי' שם טוש"ע שם סעיף ג:
טו ה שם סעיף ד:

לעזי רש"י

קבילי"א. פירוש קרסול, מקום חיבור השוק והרגל (רש"י מנחות דף לג ע"א ד"ה איסתוירא, ר"ש אהלות פ"א מ"ח), פרק הראשון למעלה מן העקב (רא"ש שם):

תורה אור השלם

א) וְאֶשֶׁד הַנְּחָלִים אֲשֶׁר נָטָה לְשֶׁבֶת עָר וְנִשְׁעַן לִגְבוּל מוֹאָב: [במדבר כא, טו]
ב) וְהָאִישׁ מֹשֶׁה עָנָיו מְאֹד מִכֹּל הָאָדָם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה: [במדבר יב, ג]
ג) וַיֵּצֵא מֹשֶׁה מֵעִם פַּרְעֹה אֶת הָעִיר וַיִּפְרֹשׂ כַּפָּיו אֶל יְיָ וַיַּחְדְּלוּ הַקֹּלוֹת וְהַבָּרָד וּמָטָר לֹא נִתַּךְ אָרְצָה: [שמות ט, לג]
ד) וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל מֹשֶׁה קַח לְךָ אֶת יְהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן אִישׁ אֲשֶׁר רוּחַ בּוֹ וְסָמַכְתָּ אֶת יָדְךָ עָלָיו: [במדבר כז, יח]
ה) וַיְהִי בְּנֻסָם מִפְּנֵי יִשְׂרָאֵל הֵם בְּמוֹרַד בֵּית חוֹרֹן וַייָ הִשְׁלִיךְ עֲלֵיהֶם אֲבָנִים גְּדֹלוֹת מִן הַשָּׁמַיִם עַד עֲזֵקָה וַיָּמֻתוּ רַבִּים אֲשֶׁר מֵתוּ בְּאַבְנֵי הַבָּרָד מֵאֲשֶׁר הָרְגוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בֶּחָרֶב: [יהושע י, יא]
ו) קוּמָה יְיָ הוֹשִׁיעֵנִי אֱלֹהַי כִּי הִכִּיתָ אֶת כָּל אֹיְבַי לֶחִי שִׁנֵּי רְשָׁעִים שִׁבַּרְתָּ: [תהלים ג, ח]
ז) וִידֵי מֹשֶׁה כְּבֵדִים וַיִּקְחוּ אֶבֶן וַיָּשִׂימוּ תַחְתָּיו וַיֵּשֶׁב עָלֶיהָ וְאַהֲרֹן וְחוּר תָּמְכוּ בְיָדָיו מִזֶּה אֶחָד וּמִזֶּה אֶחָד וַיְהִי יָדָיו אֱמוּנָה עַד בֹּא הַשָּׁמֶשׁ: [שמות יז, יב]
ח) וַתַּבֵּט אִשְׁתּוֹ מֵאַחֲרָיו וַתְּהִי נְצִיב מֶלַח: [בראשית יט, כו]
ט) וַיָּרַע הָעָם וַיִּתְקְעוּ בַּשֹּׁפָרוֹת וַיְהִי כִשְׁמֹעַ הָעָם אֶת קוֹל הַשּׁוֹפָר וַיָּרִיעוּ הָעָם תְּרוּעָה גְדוֹלָה וַתִּפֹּל הַחוֹמָה תַּחְתֶּיהָ וַיַּעַל הָעָם הָעִירָה אִישׁ נֶגְדּוֹ וַיִּלְכְּדוּ אֶת הָעִיר: [יהושע ו, כ]
י) וַיְהִי בְּשַׁחֵת אֱלֹהִים אֶת עָרֵי הַכִּכָּר וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת אַבְרָהָם וַיְשַׁלַּח אֶת לוֹט מִתּוֹךְ הַהֲפֵכָה בַּהֲפֹךְ אֶת הֶעָרִים אֲשֶׁר יָשַׁב בָּהֵן לוֹט: [בראשית יט, כט]
יא) יוֹרְדֵי הַיָּם בָּאֳנִיּוֹת עֹשֵׂי מְלָאכָה בְּמַיִם רַבִּים: [תהלים קז, כג]
יב) הֵמָּה רָאוּ מַעֲשֵׂי יְיָ וְנִפְלְאוֹתָיו בִּמְצוּלָה: [תהלים קז, כד]
יג) וַיֹּאמֶר וַיַּעֲמֵד רוּחַ סְעָרָה וַתְּרוֹמֵם גַּלָּיו: יַעֲלוּ שָׁמַיִם יֵרְדוּ תְהוֹמוֹת נַפְשָׁם בְּרָעָה תִתְמוֹגָג: [תהלים קז, כה-כו]
יד) יָחוֹגּוּ וְיָנוּעוּ כַּשִּׁכּוֹר וְכָל חָכְמָתָם תִּתְבַּלָּע: [תהלים קז, כז]
טו) וַיִּצְעֲקוּ אֶל יְיָ בַּצַּר לָהֶם וּמִמְּצוּקֹתֵיהֶם יוֹצִיאֵם: [תהלים קז, כח]
טז) יָקֵם סְעָרָה לִדְמָמָה וַיֶּחֱשׁוּ גַּלֵּיהֶם: [תהלים קז, כט]
יז) וַיִּשְׂמְחוּ כִי יִשְׁתֹּקוּ וַיַּנְחֵם אֶל מְחוֹז חֶפְצָם: [תהלים קז, ל] יח) יוֹדוּ לַייָ חַסְדּוֹ וְנִפְלְאוֹתָיו לִבְנֵי אָדָם: [תהלים קז, לא] יט) תָּעוּ בַמִּדְבָּר בִּישִׁימוֹן דֶּרֶךְ עִיר מוֹשָׁב לֹא מָצָאוּ: [תהלים קז, ד] כ) וַיִּצְעֲקוּ אֶל יְיָ בַּצַּר לָהֶם מִמְּצוּקוֹתֵיהֶם יַצִּילֵם: [תהלים קז, ו] כא) וַיַּדְרִיכֵם בְּדֶרֶךְ יְשָׁרָה לָלֶכֶת אֶל עִיר מוֹשָׁב: [תהלים קז, ז] כב) יוֹדוּ לַייָ חַסְדּוֹ וְנִפְלְאוֹתָיו לִבְנֵי אָדָם: [תהלים קז, ח] כג) אֱוִלִים מִדֶּרֶךְ פִּשְׁעָם וּמֵעֲוֹנֹתֵיהֶם יִתְעַנּוּ: [תהלים קז, יז] כד) כָּל אֹכֶל תְּתַעֵב נַפְשָׁם וַיַּגִּיעוּ עַד שַׁעֲרֵי מָוֶת: [תהלים קז, יח] כה) וַיִּזְעֲקוּ אֶל יְיָ בַּצַּר לָהֶם מִמְּצֻקוֹתֵיהֶם יוֹשִׁיעֵם: [תהלים קז, יט] כו) יִשְׁלַח דְּבָרוֹ וְיִרְפָּאֵם וִימַלֵּט מִשְּׁחִיתוֹתָם: [תהלים קז, כ] כז) יוֹדוּ לַייָ חַסְדּוֹ וְנִפְלְאוֹתָיו לִבְנֵי אָדָם: [תהלים קז, כא] כח) יֹשְׁבֵי חֹשֶׁךְ וְצַלְמָוֶת אֲסִירֵי עֳנִי וּבַרְזֶל: [תהלים קז, י] כט) כִּי הִמְרוּ אִמְרֵי אֵל וַעֲצַת עֶלְיוֹן נָאָצוּ: [תהלים קז, יא] ל) וַיַּכְנַע בֶּעָמָל לִבָּם כָּשְׁלוּ וְאֵין עֹזֵר: [תהלים קז, יב] לא) וַיִּזְעֲקוּ אֶל יְיָ בַּצַּר לָהֶם מִמְּצֻקוֹתֵיהֶם יוֹשִׁיעֵם: [תהלים קז, יג] לב) יוֹצִיאֵם מֵחֹשֶׁךְ וְצַלְמָוֶת וּמוֹסְרוֹתֵיהֶם יְנַתֵּק: [תהלים קז, יד] לג) יוֹדוּ לַייָ חַסְדּוֹ וְנִפְלְאוֹתָיו לִבְנֵי אָדָם: [תהלים קז, טו] לד) וִירוֹמְמוּהוּ בִּקְהַל עָם וּבְמוֹשַׁב זְקֵנִים יְהַלְלוּהוּ: [תהלים קז, לב]

תוספות

[ק] **אבני** אלגביש במורד בית חורון. וה"ה מקום שנפל שם מחנה סנחריב דלא גרע חזקיה מאלה המקוים[ס] אלא לא חש לפרש לפי שידוע המקום סביב ירושלים. ושוב היה נראה לרבינו יהודה כיון שאין הנס ידוע ע"פ המקום כי הנך אין מברכין עליו אלא אותם שנעשה להם הנס. וכן כל אדם מברך על ניסו אף על פי שאינו ניכר מתוך המקום:

ארבעה צריכין להודות יורדי הים וכו'. ובתהלים לא חשיב כזה הסדר אלא חשיב הולכי המדבר ראשון דקרא נקט סדר המסוכנין יותר תחלה וגמרא נקט ° המצויין תחלה: **ואימא** בי עשרה ותרי רבנן. ועבדי לחומרא ואפילו ליכא תרי רבנן[י]. ונהגו העולם לברך אחר שקורא בתורה ודוקא בחולה שנפל למטה אבל חש בראשו או במעיו ואינו מוטל למטה לא. ה"ר יוסף: **פטרתון** יתי מלאודויי. וא"ת והא אמרינן[כ] ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה וי"ל דרב יהודה היה מתלמידי דרב ורב סבר לעיל בפרק כיצד מברכין (דף מ:) דלא בעינן אלא הזכרת השם (או מלכות ורחמנא היינו מלכות[ק]):

רש"י

עבדי להון נקירותא. מערות, מעברות נחלי ארנון עמק עמוק בין ב' הרים גבוהים והיו ישראל צריכים לעבור בתוכו עמק, עשו אמוריים מערות בצדי ההרים ונחבאו שם: וטשו. נחבאו: מסגי. עובר: ממיך טורי. משפיל הרים, ומתפשטין זה לצד זה עד שהעמק שוה: חזו דמא. כשחזרו ההרים למקומן: ואשד. ושפך: אשר נטה לשבת ער. ההר שבעבר העמק נטה ונתפשט לצד חברו ההר אשר לצד עבר מואב. ושם ארץ מואב ער[ו]: שעמדו. באויר: לא נתך ארצה. לא הגיע לארץ אלא עמדו באויר (א): מחנה ישראל כמה הוי תלתא פרסי. עוג חשב כן בלבו. מחנה ישראל תלתא פרסי דכתיב (במדבר לג) ויחנו מבית הישימות עד אבל השטים ואמר רבה בר בר חנה לדידי חזי לי ההוא דוכתא והוה תלתא פרסי אורכא ותלתא פרסי פותיא (עירובין פ"ה דף נה:): קמצי. נמלים: שרבבת. לשון [ג] אשתרבובי אשתרבוב, ירדו וגדלו למטה: משה כמה הוי עשר אמין. שהרי הוא הקים את המשכן (ב) ודרשי' הקים את עצמו לקומת המשכן[ז] וכתיב ביה עשר אמות אורך הקרש (שמות לו)[ד]: שוור. קפץ למעלה: בקרסוליה. קבילי"א בלעז: וידי משה כבדים. ואינו יכול לפושטן כל היום אלא אם כן תומכים זרועותיו, ויקחו אבן וישימו תחתיו: תחתיה. משמע במקומה, ואי אפשר זו אלא על ידי בליעה: דאמר ברוך דיין האמת. תירוצא הוא: זוכר את הצדיקים. שזוכר את אברהם: כיון דפותיה ורומה כי הדדי הוו. ואין נפילה ניכרת בה אם לא נבלעה, משום הכי אבלעה, והוא דרך נפילה לחומה כזו: צריכין להודות. כשיוצאין מן הסכנה: וירוממוהו בקהל עם. בסוף פרשת המזמור (ג): ואתפח. נתרפא: בגדתאה. שם עירו בגדד, היא עיר החשובה שבבבל מטרכה[ה] בבל: שימור. מן המזיקין: חולה. שהורע מזלו לפיכך השטן מתגרה בו, וכן חיה אשה שילדה, וכן אבל: חתן וכלה ותלמידי חכמים. מקנאתו מתגרה בהם: והמאריך על שלחנו. שמתוך כך עניים באין ומתפרנסים: והמאריך בבית הכסא. רפואה היא לו: ומעיין

גמרא

עבדי להון נקירותא וטשו בהון אמרי כי חלפי ישראל הכא נקטלינון ולא הוו ידעי דארון הוה מסגי קמייהו דישראל והוה ממיך להו טורי מקמייהו כיון דאתא ארון אדבקו טורי בהדדי וקטלינון ונחת דמייהו לנחלי ארנון כי אתו את והב חזו דמא דקא נפיק מביני טורי אתו ואמרי להו לישראל ואמרו שירה היינו דכתיב [א] ואשד הנחלים אשר נטה לשבת ער ונשען לגבול מואב. אבני אלגביש מאי אבני אלגביש תנא אבנים שעמדו על גב איש וירדו על גב איש עמדו על גב איש זה משה דכתיב [ב] והאיש משה עניו מאד וכתיב [ג] ויחדלו הקולות והברד ומטר לא נתך ארצה ירדו על גב איש זה יהושע דכתיב [ד] קח לך את יהושע בן נון איש אשר רוח בו וכתיב [ה] ויהי בנוסם מפני בני ישראל הם במורד בית חורון וה' השליך עליהם אבנים גדולות. אבן שבקש עוג מלך הבשן לזרוק על ישראל גמרא גמירי לה אמר מחנה ישראל כמה הוי תלתא פרסי איזיל ואיעקר טורא בר תלתא פרסי ואישדי עלייהו ואיקטלינהו אזל עקר טורא בר תלתא פרסי ואייתי על רישיה ואייתי קודשא בריך הוא עליה קמצי ונקבוה ונחית בצואריה הוה בעי למשלפה משכי שיניה להאי גיסא ולהאי גיסא ולא מצי למשלפה והיינו דכתיב [ו] שני רשעים שברת וכדר' שמעון בן לקיש [א] דא"ר שמעון בן לקיש מאי דכתיב שני רשעים שברת אל תקרי שברת אלא שרבבת [ג] משה כמה הוה עשר אמות שקיל נרגא בר עשר אמין שוור עשר אמין ומחייה בקרסוליה וקטליה. ואבן שישב עליה משה דכתיב [ז] וידי משה כבדים ויקחו אבן וישימו תחתיו וישב עליה. ואשתו של לוט שנאמר [ח] ותבט אשתו מאחריו ותהי נציב מלח וחומת יריחו שנבלעה דכתיב [ט] ותפול החומה תחתיה בשלמא כולהו ניסא אלא אשתו של לוט פורענותא הוא דאמר ברוך דיין האמת והא הודאה ושבח קתני [א] תני על לוט ועל אשתו מברכים שתים על אשתו אומר ברוך דיין האמת ועל לוט אומר ברוך זוכר את הצדיקים[ק] א"ר יוחנן אפילו בשעת כעסו של הקב"ה זוכר את הצדיקים שנאמר [י] ויהי בשחת אלהים את ערי הככר ויזכור אלהים את אברהם וישלח את לוט מתוך ההפכה וגו': וחומת יריחו שנבלעה: והא נפלה שנאמר [ט] ויהי כשמוע העם את קול השופר ויריעו העם תרועה גדולה ותפול החומה תחתיה כיון דפותיה ורומה כי הדדי נינהו משום הכי אבלעה בלועי. אמר רב יהודה אמר רב[ב] [ב] ארבעה צריכין להודות יורדי הים הולכי מדברות ומי שהיה חולה ונתרפא ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא יורדי הים מנלן[ג] דכתיב [יא] יורדי הים באניות וגו' [יב] המה ראו מעשי ה' ואומר [יג] ויעמד רוח סערה יעלו שמים ירדו תהומות ואומר [יד] יחוגו וינועו כשכור ואומר [טו] ויצעקו אל ה' בצר להם וממצוקותיהם יוציאם ואומר [טז] יקם סערה לדממה ואומר [יז] וישמחו כי ישתוקו ואומר [יח] יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. הולכי מדברות מנלן[ג] דכתיב [יט] תעו במדבר בישימון דרך עיר מושב לא מצאו [כ] ויצעקו אל ה' [כא] וידריכם בדרך ישרה [כב] יודו לה' חסדו. מי שחלה ונתרפא דכתיב [כג] אוילים מדרך פשעם ומעונותיהם יתענו [כד] כל אוכל תתעב נפשם וגו' [כה] ויזעקו אל ה' בצר להם וגו' [כו] ישלח דברו וירפאם וגו' [כז] יודו לה' חסדו. מי שהיה חבוש בבית האסורין מנלן[ג] דכתיב [כח] יושבי חשך וצלמות וגו' [כט] כי המרו אמרי אל וגו' ואומר [ל] ויכנע בעמל לבם וגו' ואומר [לא] ויזעקו אל ה' בצר להם ואומר [לב] יוציאם מחשך וצלמות וגו' ואומר [לג] יודו לה' חסדו. מאי מברך אמר רב יהודה [ג] ברוך גומל חסדים טובים [א] אביי אמר[ד] וצריך לאודויי קמי עשרה דכתיב [לד] וירוממוהו ° בקהל עם וגו' מר זוטרא אמר ותרין מינייהו רבנן שנאמר [לד] ובמושב זקנים יהללוהו מתקיף לה רב אשי ואימא כולהו רבנן מי כתיב בקהל זקנים בקהל עם כתיב ואימא [ד] בי עשרה שאר עמא ותרי רבנן קשיא רב יהודה חלש ואתפח על לגביה רב חנא בגדתאה ורבנן אמרי ליה בריך רחמנא דיהבך ניהלן ולא יהבך לעפרא אמר להו [ה] פטרתון יתי מלאודויי והא אמר אביי בעי[ס] אודויי באפי עשרה דהוו בי עשרה והא איהו לא קא מודה לא צריך דעני בתרייהו אמן: אמר רב יהודה ° שלשה צריכין שימור ואלו הן חולה חתן וכלה במתניתא תנא חולה חיה חתן וכלה ויש אומרים אף אבל ° ויש אומרים אף תלמידי חכמים בלילה: ואמר רב יהודה שלשה דברים ° [המאריך בהן] מאריכין ימיו ושנותיו של אדם המאריך בתפלתו והמאריך על שלחנו והמאריך בבית הכסא והמאריך בתפלתו מעליותא היא והאמר רבי חייא בר אבא א"ר יוחנן כל

מסורת הש"ס
עם הוספות

א) [מגילה טו: סוטה יב:], ב) [בכורות מד.], ג) [סוכה ה. קדושין מט:], ד) בכורות מד. עיי"ש, ה) [וע"ע פירוש רש"י יבמות סז. וכתובות ז: י:], ו) [לעיל מ:], ז) שמות מ יח.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה לא נתך וכו'. באויר הס"ד ואח"כ מ"ה אמר עוג חשב כן בלבו הס"ד ואח"כ מ"ה מחנה וכו' תלתא פרסי מחנ' ישראל: (ב) ד"ה משה וכו'. הקים את המשכן שנאמר[ז] ויקם משה את המשכן ודרשינן הקים: (ג) ד"ה וירוממוהו וכו'. המזמור כתיב הס"ד:

הגהות הגר"א

[א] גמ' חסדים טובים. (רשום קו על מלות הללו). ונ"ב לחייבים טובות שגמלני כל טוב. רי"ף ורא"ש:

גליון הש"ס

גמרא דכתיב וירוממוהו בקהל עם. וקהל מקרי עשרה כמו שפירש"י בכתובות ז ע"ב ד"ה במקהלות: שם אר"י שלשה צריכין שמור. מג"א סי' רל"ט ס"ק ז: שם וי"א אף ת"ח. עי' רבינו יונה פ"ק דמסכתין דף ד ע"ב ד"ה שנאמר: שם ג' דברים המאריך בהן מאריכין. עי' לעיל מז ע"א ולע"ק [ערש"א נח"א]: תד"ה ארבעה כו' המצויין תחלה. עי' ריש שבת בתוס' ד"ה יציאות:

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] [בשאלתות פ' וישלח סי' כ"ו איתא דאמר ר"י] (גליון): ב] [תשובת רב האי גאון על דלא קחשיב הנך ד' דצריכין להודות כסדר הנאמר בפסוק עי' בערוך ערך ארבע ותמצא נחת וכלל דבריו דבקרא סדורין מה ששכיח טפי ובגמרא מסדר לפום הקרובין לסכנה וצ"ע בתוס' ד"ה ארבעה וכו' שכתבו להיפך וע"ע בתוס' דשבת ב. ד"ה יציאות וכן מפרש רב האי בד' צריכין להודות ע"ש היטב] (גליון) ומש"כ לחלק בין סדר הקרא לסדר הגמ' כ"כ הפרישה סי' רי"ט סק"א עיי"ש: ג] בכת"י וברי"ף ובר"ש ליתא "מנלן" (וגי' ישרה היא, דק"ס) ולפנינו בדין "ומי שהיה חולה ונתרפא" ליתא ג"כ "מנלן": ד] בכת"י ובראשונים אמר אביי (וכ"ה נכון, דק"ס): ה] ברי"ף ובר"ש הגירסא וצריך (כמו לעיל) וכ"ה בכת"י ועיין שו"ת חת"ס או"ח סימן נא ד"ה ולכאורה דלשון "צריך" משמע לכתחילה ועיין שו"ת מהר"ם בריסק (ח"א סי' ס) שהקשה דהא הכא איתא "בעי" דמשמע דעיכובא ולהגירסא שגם כאן איתא וצריך א"ש: ו] כמפורש במדבר כא, כח. אכלה ער מואב. דברים ב, יח: ז] כתב המהרש"א בח"א וז"ל זה הדרש אינו מבורר לי בתלמוד, עיי"ש ובכת"י ליתא לתיבות "ודרשי' הקים את עצמו לקומת המשכן": ס] שייך לע"א (גליון): ע] [הנזכר בירושלמי הביאו הרא"ש סי' א] (גליון) הוא בירושלמי ריש ה"א, ועיין מגן אברהם סימן ריח סק"ט שכתב שבכל הפוסקים לא נזכר שיברך על אדם מסויים, וצ"ע מדברי התוס'. ועיין מחה"ש שמבאר דברי התוס' לפי דעת המ"א, ובבה"ל שם ד"ה על נס וכו': י] [הטור בא"ח סי' ריט העתיק דברי תוס' הללו בזה"ל וכיון דלא אפשיטא עבדינן לחומרא ובעינן תרווייהו] (גליון), ודע דלשון התוס' בזה כפי מה שהוא לפנינו הוא מקוצר ביותר ועיין באחרונים שנדחקו בהבנתם, ובתוס' רבינו יהודה [החסיד] הלשון מבורר ביותר וז"ל אימא בי עשרה ותרי רבנן קשיא. וכיון דלא איפשטא לן עבדינן לחומרא. ואי ליכא אפילו ליכא תרי רבנן עכ"ל ומפורש הוא ששני דברים הם (ביאור הלכה סימן ריט ס"ג סוף ד"ה ותרי עיי"ש וידוע שתוס' של ברכות רובו הוא מזה התוספות, בה"ל סי' קצב ד"ה שאומר) וכ"כ לפרש דברי התוס' בשירי כנה"ג שם הגב"י אות ד' ובקשות מיושב להגרי"פ: כ] [כל זה מוחק המעי"ט] (גליון) פ"ט סי' א אות ה, ועיין מהרש"א, ומלא הרועים, ובריי"ף על ע"י ד"ה רב יהודה חלש וכו' ועיין בגליוני הש"ס בשם שו"ת הרא"ש (כלל ד אות ג) שהגירסא הנכונה בתוס' דצ"ל או שאמרו בריך רחמנא מלכא דעלמא, וכ"כ הרא"ש בפסקיו פ"ט סוף סי' ג:

המקור שהולכי מדברות צריכים להודות:

שואלת הגמרא, **הוֹלְכֵי מִדְבָּרוֹת מְנָלַן** - מהיכן למדנו שהולכי מדברות צריכים להודות. משיבה הגמרא, **דִּכְתִיב** (שם קז ד, ו-ח) **'תָּעוּ בַמִּדְבָּר בִּישִׁימוֹן דָּרֶךְ עִיר מוֹשָׁב לֹא מָצָאוּ, וַיִּצְעֲקוּ אֶל ה'** מִמְּצוּקוֹתֵיהֶם יַצִּילֵם, וַיַּדְרִיכֵם בְּדֶרֶךְ יְשָׁרָה לָלֶכֶת אֶל עִיר מוֹשָׁב, **יוֹדוּ לַה'** חַסְדּוֹ וְנִפְלְאוֹתָיו לִבְנֵי אָדָם'. ומכאן שהולכי מדברות צריכים להודות.

המקור שחולה שנתרפא צריך להודות:

מבארת הגמרא, שהמקור **שְׁמִי שֶׁחָלָה וְנִתְרַפֵּא** צריך להודות, הוא ממה **דִּכְתִיב** (שם קז יז-כא) **'אֱוִלִים מִדֶּרֶךְ פִּשְׁעָם וּמֵעֲוֹנֹתֵיהֶם יִתְעַנּוּ, כָּל אוֹכֶל תְּתַעֵב נַפְשָׁם** וגו' וַיַּגִּיעוּ עַד שַׁעֲרֵי מָוֶת, וַיִּזְעֲקוּ **אֶל ה' בַּצַּר לָהֶם** וגו' מִמְּצֻקוֹתֵיהֶם יוֹשִׁיעֵם, **יִשְׁלַח דְּבָרוֹ וְיִרְפָּאֵם** וגו' וִימַלֵּט מִשְּׁחִיתוֹתָם, **יוֹדוּ לַה'** חַסְדּוֹ וְנִפְלְאוֹתָיו לִבְנֵי אָדָם'. ומכאן שמי שחלה ונתרפא צריך להודות.

המקור שמי שהיה חבוש בבית האסורים צריך להודות:

שואלת הגמרא, **מִי שֶׁהָיָה חָבוּשׁ בְּבֵית הָאֲסוּרִין מְנָלַן** - מהיכן למדנו שמי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא צריך להודות. משיבה הגמרא, **דִּכְתִיב** (שם י-יא) **'יוֹשְׁבֵי חֹשֶׁךְ וְצַלְמָוֶת** וגו' אֲסִירֵי עֳנִי וּבַרְזֶל **כִּי הִמְרוּ אִמְרֵי אֵל** וגו' וַעֲצַת עֶלְיוֹן נָאָצוּ', **וְעוֹד אוֹמֵר** הכתוב (שם יב) **'וַיַּכְנַע בֶּעָמָל לִבָּם** וגו' כָּשְׁלוּ וְאֵין עֹזֵר', **וְעוֹד אוֹמֵר** הכתוב (שם יג) **וַיִּזְעֲקוּ אֶל ה' בַּצַּר לָהֶם** מִמְּצֻקוֹתֵיהֶם יוֹשִׁיעֵם', **וְעוֹד אוֹמֵר** הכתוב (שם יד) **'יוֹצִיאֵם מֵחֹשֶׁךְ וְצַלְמָוֶת** וגו' וּמוֹסְרוֹתֵיהֶם יְנַתֵּק', **וְעוֹד אוֹמֵר** הכתוב (שם טו) **'יוֹדוּ לַה'** חַסְדּוֹ וְנִפְלְאוֹתָיו לִבְנֵי אָדָם'. ומכאן שמי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא צריך להודות.

★

הגמרא מבארת את נוסח ברכת ההודאה ולפני כמה אנשים צריך לברך:

מבררת הגמרא, **מַאי מְבָרֵךְ** - מהו נוסח הברכה שבה צריך להודות להקדוש ברוך הוא על שיצא מן הסכנה. משיבה הגמרא, **אָמַר רַב יְהוּדָה**, נוסח הברכה הוא **'בָּרוּךְ גּוֹמֵל חֲסָדִים טוֹבִים'.**

הגמרא מבארת את אופן הברכה, **אַבַּיֵי אָמַר** דין נוסף בברכת הגומל, **וְצָרִיךְ לְאוֹדוּיֵי** - לברך ברכת הגומל שהיא ברכת ההודאה, **קַמֵּי עֲשָׂרָה** - לפני עשרה אנשים[כד], והמקור לכך הוא **דִּכְתִיב** בסוף המזמור (שם קז לב), **'וִירוֹמְמוּהוּ בִּקְהַל עָם'** וגו', ו'קהל' הוא כשיש שם עשרה[כה]. **וּמָר זוּטְרָא** הוסיף **וְאָמַר, וּתְרֵין מִינַּיְיהוּ** - צריך ששנים מהשומעים יהיו **רַבָּנָן** [-חכמים], **שֶׁנֶּאֱמַר** (שם) **'וּבְמוֹשַׁב זְקֵנִים יְהַלְלוּהוּ'**, ו'זקנים' הם חכמים, ש'זקן' הוא נוטריקון 'זה קנה חכמה' (קידושין לב:), ומיעוט 'זקנים' שנים[כו].

מקשה הגמרא, **מַתְקִיף לָהּ רַב אַשִׁי** - הקשה רב אשי על מר זוטרא שאמר שצריך שיהיו שם שני חכמים, **וְאֵימָא** - ושמא נדקדק מלשון הכתוב 'ובמושב זקנים יהללוהו' שצריך **שֶׁכּוּלְּהוּ רַבָּנָן** - שכל העשרה שמברך לפניהם יהיו חכמים, ומניין שדי בכך שיש שם שני חכמים. מתרצת הגמרא, **מִי כְּתִיב** - וכי בפסוק שממנו לומדים שצריך לברך לפני עשרה כתוב **'בִּקְהַל זְקֵנִים'**, הרי **'בִּקְהַל עָם' כְּתִיב**, ומלשון זה משמע שדי שיהיו שם עשרה אנשים, ואין צריך שיהיו שם עשרה חכמים.

מוסיף רב אשי ומקשה, **וְאֵימָא** - ושמא נאמר שצריך לברך **בֵּי עֲשָׂרָה שְׁאָר עַמָּא, וּתְרֵי רַבָּנָן** - גם לפני עשרה אנשים משאר העם [שאינם חכמים], וגם לפני שני חכמים[כז]. מסיקה הגמרא, **קַשְׁיָא** - אכן קשה הדבר.

★

הגמרא מביאה מעשה בענין ברכת הגומל:

רַב יְהוּדָה חֲלַשׁ וְאִתְּפַח - חלה ונתרפא, **עָל לְגַבֵּיהּ** - באו אצלו לבקרו **רַב חָנָא בַּגְדָּתָאָה** - שהיה גר בעיר בגדד[כח], **וְרַבָּנָן** [-וחכמים], **אָמְרֵי לֵיהּ** - אמרו רב חנא בגדתאה וחכמים לרב יהודה, **'בְּרִיךְ רַחֲמָנָא דִּיהֲבָךְ נִיהֲלָן וְלָא יְהָבָךְ לְעַפְרָא'** - ברוך הקדוש ברוך הוא שריפא אותך ונתנך לנו, ולא המיתך ונתנך לעפר[כט]. **אָמַר לְהוּ** - אמר להם רב יהודה, **פְּטַרְתּוּן יָתִי מִלְּאוֹדוּיֵי** - במה שאמרתם כן, פטרתם אותי מלהודות להקדוש ברוך הוא בברכת הגומל[ל].

שואלת הגמרא, כיצד רב יהודה נפטר בכך מברכת הגומל, **וְהָא** [-והרי] **אָמַר אַבַּיֵי בָּעֵי אוֹדוּיֵי בְּאַפֵּי עֲשָׂרָה** - צריך לברך ברכת הגומל לפני עשרה, ושם לא היו עשרה. משיבה הגמרא, **דַּהֲווּ בֵּי עֲשָׂרָה** - מדובר שהיו שם עשרה, ולכן נפטר בכך מברכת הגומל.

ממשיכה הגמרא ושואלת, **וְהָא** [-והרי] **אִיהוּ לָא קָא מוֹדֶה** - הוא לא הודה בעצמו, ורק שמע את ברכתם, ואם כן איך נפטר בכך מברכת הגומל. משיבה הגמרא, **לָא צָרִיךְ דַּעֲנִי בַּתְרַיְיהוּ אָמֵן** - לא הוצרך רב יהודה[לא] לברך בעצמו את ברכת הגומל, כיון שענה אחריהם אמן, ונחשב כאילו בירך בעצמו.

★

הגמרא מביאה שמועה נוספת בשם רב יהודה:

אָמַר רַב יְהוּדָה, שְׁלֹשָׁה אנשים **צְרִיכִין שִׁימּוּר** מן המזיקין[לב], **וְאֵלּוּ הֵן, חוֹלֶה**, שלפי שהורע מזלו השד מתגרה בו, **חָתָן, וְכַלָּה**, שהשד מתגרה בהם מחמת קנאתו. **בְּמַתְנִיתָא תָּנָא** - בברייתא שנינו שאלו הם שצריכים שימור, **חוֹלֶה, חַיָּה** [-יולדת], שלפי שהורע מזלה[לג] השד מתגרה בה, **חָתָן וְכַלָּה, וְיֵשׁ אוֹמְרִים, אַף אָבֵל** צריך שימור, שהשד

כד. נחלקו האחרונים האם צריך שיהיו שם עשרה חוץ מהמברך, או שהמברך מצטרף למנין עשרה. דעת ההלכות קטנות (שו"ת, ח"א סי' רעא) שכשם שלענין ברכת חתנים צריך לברך בפני עשרה והחתן מצטרף למנין עשרה, כך לענין ברכת הגומל המברך מצטרף למנין עשרה. וכן כתב במקראי קדש (אבולעפיה, בחידושים למסכת ברכות, ד"ה אר"י) בשם מהר"ב ברזילי. ודעת הראנ"ח בספרו הנותן אמרי שפר (פרשת אמור), שצריך שיהיו שם עשרה חוץ מהמברך, שהמברך אינו מצטרף למנין עשרה. וכתב, שכן משמע מלשון הגמרא 'וצריך לאודויי קמיה עשרה', שצריך שיהיו שם עשרה מלבד המברך. וראה עוד בזה בילקוט ביאורים.

כה. גליון הש"ס (ד"ה דכתיב) על פי רש"י בכתובות (ז: ד"ה במקהלות).

כו. רא"ה (ד"ה מאי).

כז. וכמשמעות הכתוב שצריך שיהיו שם גם 'קהל עם' שהם עשרה אנשים, וגם 'מושב זקנים', שהם שני חכמים.

כח. רש"י (ד"ה בגדתאה). וכן פירש בכתובות (ז: י: ד"ה בגדתאה), וביבמות (סז. ד"ה בגדתאה) בפירושו השני. ובפירושו הראשון כתב רש"י (שם) שרב חנא היה 'בעל אגדה'.

כט. הטעם שאמרו בנוסח זה, ולא הודו על עצם רפואתו, הוא משום שרצו לרמוז בזה, שרפואתו של רב יהודה היתה מאת ה' מן השמים, ואינה מתייחסת אלא לה' לבדו, לפי שטבע האדם להיות נמשך אל האדמה שלוקח משם, וכמו שרב חנא בגדתאה והחכמים היו חפצים שרב יהודה ישאר בחיים ויהיה עמהם, כך טבע העפר היה מושך אותו אליו, והקב"ה ברוב רחמיו וחסדיו לא נתנו לשוב אל העפר, אלא השאירו עמהם, ולכן אמרו 'דיהבך לן', שהשאירך עמנו, 'ולא יהבך לעפרא' כפי שטבע העפר למשוך אותך אליו. ראנ"ח בספרו הנותן אמרי שפר (פרשת אמור). ובשפתי חכמים (ד"ה דיהבך) כתב, שהטעם שהודו על מה שהקב"ה נתנו להם, ולא הודו על עצם הצלתו, הוא משום שאמרו לו, אתה לעצמך, כבר השלמת עצמך והינך צדיק גמור, אלא שהקב"ה הצילך ונתנך לנו, כדי לזכות אותנו.

ל. הקשו התוספות (ד"ה פטרתון), כיצד רב יהודה נפטר בכך מברכת הגומל, הרי רב חנא בגדתאה והחכמים שהיו עמו אמרו רק 'בריך רחמנא דיהבך' וכו', ולא הזכירו מלכות בברכתם, ובגמרא לעיל (מ:) מבואר שכל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה. ותירצו, שרב יהודה היה מתלמידיו של רב, ורב סובר (לעיל שם) שגם ברכה שאין בה מלכות נחשבת לברכה, אם הזכיר בה שם ה'.
והר"י מלוניל (ד"ה צריך) והרא"ש (פ"ט סי' ג) תירצו שבאמת רב חנא בגדתאה והחכמים הזכירו בברכתם מלכות, וכגון שאמרו 'בריך רחמנא מלכא דעלמא' וכו'. ובתשובותיו (כלל ד סי' ג) הוסיף הרא"ש, שהגמרא קיצרה כאן, כמו שקיצרה בברכות הים והקשת וכיוצא בהן, שלא הזכירה בהן שם ומלכות, אף על פי שצריך להזכיר בהן. וראה עוד בזה בילקוט ביאורים.

לא. על פי יבין שמועה (אלגאזי, כלל כב).

לב. שלא יניחום לבדם, או שיקראו קריאת שמע שעל המיטה. עיון יעקב (ד"ה צריכין).

לג. שכיון שהיולדת מסוכנת היא, הורע מזלה. על פי רש"י (שבת לב. ד"ה אגב בזיוני). וביארו, משום שמזלו של האדם הוא המלאך שלו, שמליץ ושומר עליו, ובשעת הסכנה נחלש כח המלאך, כי לאחר שכבר נמצא במצב של סכנה, קשה לשומרו, וצריך לנס כדי להצילו.

עבדי להון נקירותא וטשו בהון אמרי כי חלפי ישראל הכא נקטלינון ולא הוו ידעי דארון הוה מסגי קמייהו דישראל והוה ממיך להו טורי מקמייהו כיון דאתא ארון אדבקו טורי בהדי הדדי וקטלינון ונחת דמייהו לנחלי ארנון כי אתו את והב חזו דמא דקא נפיק מביני טורי אתו ואמרי להו לישראל ואמרו שירה היינו דכתיב א) ואשד הנחלים אשר נטה לשבת ער ונשען לגבול מואב. אבני אלגביש מאי אבני אלגביש תנא אבנים שעמדו על גב איש וירדו על גב איש עמדו על גב איש זה משה דכתיב ב) והאיש משה עניו מאד וכתיב ג) ויחדלו הקולות והברד ומטר לא נתך ארצה ירדו על גב איש זה יהושע דכתיב ד) קח לך את יהושע בן נון איש אשר רוח בו וכתיב ה) ויהי בנוסם מפני בני ישראל הם במורד בית חורון וה' השליך עליהם אבנים גדולות. אבן שבקש עוג מלך הבשן לזרוק על ישראל גמרא גמירי לה אמר מחנה ישראל כמה הוי תלתא פרסי איזיל ואיעקר טורא בר תלתא פרסי ואישדי עלייהו ואיקטלינהו אזל עקר טורא בר תלתא פרסי ואייתי על רישיה ואייתי קודשא בריך הוא עליה קמצי ונקבוה ונחית בצואריה הוה בעי למשלפה משכי שיניה להאי גיסא ולהאי גיסא ולא מצי למשלפה והיינו דכתיב ו) שני רשעים שברת וכדר' שמעון בן לקיש דא"ר שמעון בן לקיש מאי דכתיב שני רשעים שברת אל תקרי שברת אלא שרבבת משה כמה הוה עשר אמות שקיל נרגא בר עשר אמין שוור עשר אמין ומחייה בקרסוליה וקטליה. ואבן שישב עליה משה דכתיב ז) וידי משה כבדים ויקחו אבן וישימו תחתיו וישב עליה. ואשתו של לוט שנאמר ח) ותבט אשתו מאחריו ותהי נציב מלח וחומת יריחו שנבלעה דכתיב ט) ותפול החומה תחתיה בשלמא כולהו ניסא אלא אשתו של לוט פורענותא הוא דאמר ברוך דיין האמת והא הודאה ושבח קתני [א]תני על לוט ועל אשתו מברכים שתים על אשתו אומר ברוך דיין האמת ועל לוט אומר ברוך זוכר את הצדיקים[ט] א"ר יוחנן אפילו בשעת כעסו של הקב"ה זוכר את הצדיקים שנאמר י) ויהי בשחת אלהים את ערי הככר ויזכור אלהים את אברהם וישלח את לוט מתוך ההפכה וגו': וחומת יריחו שנבלעה: והא נפלה שנאמר ט) ויהי כשמוע העם את קול השופר ויריעו העם תרועה גדולה ותפול החומה תחתיה כיון דפותיה ורומה כי הדדי נינהו משום הכי אבלעה בלועי. אמר רב יהודה אמר רב [ב]ארבעה צריכין להודות יורדי הים הולכי מדברות ומי שהיה חולה ונתרפא ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא יורדי הים מנלן[ג] דכתיב יא) יורדי הים באניות וגו' יב) המה ראו מעשי ה' ואומר יג) ויעמד רוח סערה יעלו שמים ירדו תהומות ואומר יד) יחוגו וינועו כשכור ואומר טו) ויצעקו אל ה' בצר להם וממצוקותיהם יוציאם ואומר טז) יקם סערה לדממה ואומר יז) וישמחו כי ישתוקו ואומר יח) יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם הולכי מדברות מנלן דכתיב יט) תעו במדבר בישימון דרך עיר מושב לא מצאו כ) ויצעקו אל ה' כא) וידריכם בדרך ישרה כב) יודו לה' חסדו מי שחלה ונתרפא דכתיב כג) אוילים מדרך פשעם ומעונותיהם יתענו כד) כל אוכל תתעב נפשם וגו' כה) ויזעקו אל ה' בצר להם וגו' כו) ישלח דברו וירפאם וגו' כז) יודו לה' חסדו מי שהיה חבוש בבית האסורין מנלן[ד] דכתיב כח) יושבי חשך וצלמות וגו' כט) כי המרו אמרי אל וגו' ואומר ל) ויכנע בעמל לבם וגו' ואומר לא) ויזעקו אל ה' בצר להם וגו' ואומר לב) יוציאם מחשך וצלמות וגו' ואומר לג) יודו לה' חסדו. מאי מברך אמר רב יהודה [ג]ברוך גומל חסדים טובים [א] אביי אמר[ל] וצריך לאודויי קמי עשרה דכתיב לד) וירוממוהו [ו]בקהל עם וגו' מר זוטרא אמר ותרין מינייהו רבנן שנאמר ובמושב זקנים יהללוהו מתקיף לה רב אשי ואימא כולהו רבנן מי כתיב בקהל זקנים בקהל עם כתיב ואימא [ד]בי עשרה שאר עמא ותרי רבנן קשיא רב יהודה חלש ואתפח על לגביה רב חנא בגדתאה ורבנן אמרי ליה בריך רחמנא דיהבך ניהלן ולא יהבך לעפרא אמר להו [ה]פטרתון יתי מלאודויי והא אמר אביי בעי[ס] אודויי באפי עשרה דהוו בי עשרה והא איהו לא קא מודה לא צריך דעני בתרייהו אמן: אמר רב יהודה ° שלשה צריכין שימור ואלו הן חולה חתן וכלה במתניתא תנא חולה חיה חתן וכלה ויש אומרים אף אבל ° ויש אומרים אף תלמידי חכמים בלילה: ואמר רב יהודה שלשה דברים ° [המאריך בהן] מאריכין ימיו ושנותיו של אדם המאריך בתפלתו והמאריך על שלחנו והמאריך בבית הכסא והמאריך בתפלתו מעליותא היא והאמר רבי חייא בר אבא א"ר יוחנן כל

רש"י

עבדי להון נקירותא. מערות, מעברות נחלי ארנון עמק עמוק בין ב' הרים גבוהים והיו ישראל צריכים לעבור בתוכו עמק, עשו אמוריים מערות בצדי ההרים ונחבאו שם: וטשו. נחבאו: מסגי. עובר: ממיך טורי. משפיל הרים, ומתפשטין זה לצד זה עד שהעמק שוה: חזו דמא. כשחזרו ההרים למקומן: ואשד. ושפך: אשר נטה לשבת ער. ההר שבעבר העמק נטה ונתפשט לצד חברו ההר אשר לצד עבר מואב. ושם ארץ מואב ער[ו]: שעמדו. באויר: לא נתך ארצה. לא הגיע לארץ אלא עמדו באויר (א): מחנה ישראל כמה הוי תלתא פרסי. עוג חשב כן בלבו. מחנה ישראל תלתא פרסי דכתיב (במדבר לג) ויחנו מבית הישימות עד אבל השטים ואמר רבה בר בר חנה לדידי חזי לי ההוא דוכתא והוה תלתא פרסי אורכא ותלתא פרסי פותיא (עירובין פ"ה דף נה:): קמצי. נמלים: שרבבת. לשון [ז]אשתרבובי אשתרבוב, ירדו וגדלו למטה: משה כמה הוי עשר אמין. שהרי הוא הקים את המשכן (ב) ודרשי' הקים את עצמו לקומת המשכן[ז] וכתיב ביה עשר אמות אורך הקרש (שמות לו)[ח]: שוור. קפץ למעלה: בקרסוליה. קבילי"א בלעז: וידי משה כבדים. ואינו יכול לפושטן כל היום אלא אם כן תומכים בזרועותיו, ויקחו אבן וישימו תחתיו: תחתיה. משמע במקומה, ואי אפשר זו אלא על ידי בליעה: דאמר ברוך דיין האמת. תירוצא הוא: זוכר את הצדיקים. שזכר את אברהם: כיון דפותיה ורומה כי הדדי הוו. ואין נפילה ניכרת בה אם לא נבלעה, משום הכי אבלעה, והוא דרך נפילה לחומה כזו: צריכין להודות. כשיוצאין מן הסכנה: וירוממוהו בקהל עם. בסוף פרשת המזמור (ג): ואתפח. נתרפא: בגדתאה. שם עירו בגדד, היא עיר החשובה שבבבל משחרבה [ה]בבל: שימור. מן המזיקין: חולה. שהורע מזלו לפיכך השד מתגרה בו, וכן חיה אשה שילדה, וכן אבל: חתן וכלה ותלמידי חכמים. מקנאתו מתגרה בהם: והמאריך על שלחנו. שמתוך כך עניים באין ומתפרנסים: והמאריך בבית הכסא. רפואה היא לו: ומעיין

תוספות

[ט]אבני אלגביש במורד בית חורון. וה"ה מקום שנפל שם מחנה סנחריב דלא גרע חזקיה מאלה המקומות[ט] אלא לא חש לפרש לפי שידוע המקום סביב ירושלים. ושוב היה נראה לרבינו יהודה כיון שאין הנס ידוע ע"פ המקום כי הנך אין מברכין עליו אלא אותם שנעשה להם הנס. וכן כל אדם מברך על ניסו אף על פי שאינו ניכר מתוך המקום:

ארבעה צריכין להודות יורדי הים וכו'. ובתהלים לא חשיב כזה הסדר אלא חשיב הולכי המדבר ראשון דקרא נקט סדר המסוכנין יותר תחלה וגמרא נקט ° המצויין תחלה:

ואימא בי עשרה ותרי רבנן. ועבדי לחומרא ואפילו ליכא תרי רבנן[י]. ונהגו העולם לברך אחר שקורא בתורה ודוקא בחולה שנפל למטה אבל חש בראשו או במעיו ואינו מוטל למטה לא. ה"ר יוסף:

פטרתון יתי מלאודויי. וא"ת והא אמרינן[י] ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה וי"ל דרב יהודה היה מתלמידי דרב ורב סבר לעיל בפרק כיצד מברכין (דף מ:) דלא בעינן אלא הזכרת השם (או מלכות ורחמנא היינו מלכות[כ]):

לך

עין משפט נר מצוה

יא א טוש"ע או"ח סי' ריח סעיף ח:

יב ב מיי' פ"י מהלכות ברכות הל' ח סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' ריט ס"א:

יג ג מיי' שם טוש"ע שם סעיף ב:

יד ד מיי' שם טוש"ע שם סעיף ג:

טו ה שם סעיף ד:

לעזי רש"י

קבילי"א. פירוש קרסול, מקום חיבור השוק והרגל (רש"י מנחות דף לג ע"א ד"ה איסתוירא, ר"ש אהלות פ"א מ"ח), פרק הראשון למעלה מן העקב (רא"ש שם):

תורה אור השלם

א) ואשד הנחלים אשר נטה לשבת ער ונשען לגבול מואב: [במדבר כא, טו]

ב) והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה: [במדבר יב, ג]

ג) ויצא משה מעם פרעה את העיר ויפרש כפיו אל ה' ויחדלו הקלות והברד ומטר לא נתך ארצה: [שמות ט, לג]

ד) ויאמר ה' אל משה קח לך את יהושע בן נון איש אשר רוח בו וסמכת את ידך עליו: [במדבר כז, יח]

ה) ויהי בנסם מפני ישראל הם במורד בית חורן וה' השליך עליהם אבנים גדלות מן השמים עד עזקה וימתו רבים אשר מתו באבני הברד מאשר הרגו בני ישראל בחרב: [יהושע י, יא]

ו) קומה ה' הושיעני אלהי כי הכית את כל איבי לחי שני רשעים שברת: [תהלים ג, ח]

ז) וידי משה כבדים ויקחו אבן וישימו תחתיו וישב עליה ואהרן וחור תמכו בידיו מזה אחד ומזה אחד ויהי ידיו אמונה עד בא השמש: [שמות יז, יב]

ח) ותבט אשתו מאחריו ותהי נציב מלח: [בראשית יט, כו]

ט) וירע העם ויתקעו בשפרות ויהי כשמע העם את קול השופר ויריעו העם תרועה גדולה ותפל החומה תחתיה ויעל העם העירה איש נגדו וילכדו את העיר: [יהושע ו, כ]

י) ויהי בשחת אלהים את ערי הככר ויזכר אלהים את אברהם וישלח את לוט מתוך ההפכה בהפך את הערים אשר ישב בהן לוט: [בראשית יט, כט]

יא) יורדי הים באניות עשי מלאכה במים רבים: [תהלים קז, כג]

יב) המה ראו מעשי ה' ונפלאותיו במצולה: [תהלים קז, כד]

יג) ויאמר ויעמד רוח סערה ותרומם גליו: יעלו שמים ירדו תהומות נפשם ברעה תתמוגג: [תהלים קז, כה-כו]

יד) יחוגו וינועו כשכור וכל חכמתם תתבלע: [תהלים קז, כז]

טו) ויצעקו אל ה' בצר להם וממצוקתיהם יוציאם: [תהלים קז, כח]

טז) יקם סערה לדממה ויחשו גליהם: [תהלים קז, כט]

יז) וישמחו כי ישתקו וינחם אל מחוז חפצם: [תהלים קז, ל]

יח) יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם: [תהלים קז, לא] יט) תעו במדבר בישימון דרך עיר מושב לא מצאו: [תהלים קז, ד] כ) ויצעקו אל ה' בצר להם ממצוקותיהם יצילם: [תהלים קז, ו] כא) וידריכם בדרך ישרה ללכת אל עיר מושב: [תהלים קז, ז] כב) יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם: [תהלים קז, ח] כג) אולים מדרך פשעם ומעונתיהם יתענו: [תהלים קז, יז] כד) כל אכל תתעב נפשם ויגיעו עד שערי מות: [תהלים קז, יח] כה) ויזעקו אל ה' בצר להם ממצקותיהם יושיעם: [תהלים קז, יט] כו) ישלח דברו וירפאם וימלט משחיתותם: [תהלים קז, כ] כז) יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם: [תהלים קז, כא] כח) ישבי חשך וצלמות אסירי עני וברזל: [תהלים קז, י] כט) כי המרו אמרי אל ועצת עליון נאצו: [תהלים קז, יא] ל) ויכנע בעמל לבם כשלו ואין עזר: [תהלים קז, יב] לא) ויזעקו אל ה' בצר להם ממצקותיהם יושיעם: [תהלים קז, יג] לב) יוציאם מחשך וצלמות ומוסרותיהם ינתק: [תהלים קז, יד] לג) יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם: [תהלים קז, טו] לד) וירוממוהו בקהל עם ובמושב זקנים יהללוהו: [תהלים קז, לב]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [מגילה טו: סוטה יב:], ב) [בכורות מד.], ג) [סוכה ה. קדושין מט:], ד) בכורות מד. עיי"ש, ה) [וע"ע פירוש רש"י יבמות סז. וכתובות ז: י:], ו) [לעיל מ:], ז) שמות מ יח.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה לא נתך וכו'. באויר הס"ד ואח"כ מ"ה אמר עוג חשב כן בלבו הס"ד ואח"כ מ"ה מחנה וכו' תלתא פרסי מחנ' ישראל: (ב) ד"ה משה וכו'. הקים את המשכן שנאמר[ז] ויקם משה את המשכן ודרשינן הקים: (ג) ד"ה וירוממוהו וכו'. המזמור כתיב הס"ד:

הגהות הגר"א

[א] גמ' חסדים טובים. (רשום קו על מלות הללו). ונ"ב לחייבים טובות שגמלני כל טוב. רי"ף ורא"ש:

גליון הש"ס

גמרא דכתיב וירוממוהו בקהל עם. וקהל מקרי עשרה כמו שפירש"י בכתובות ז ע"ב ד"ה במקהלות: שם אר"י שלשה צריכין שמור. מג"א סי' רל"ט ס"ק ז: שם וי"א אף ת"ח. עי' רבינו יונה פ"ק דמסכתין דף ד ע"ב ד"ה שנאמר: שם ג' דברים המאריך בהן מאריכין. עי' לעיל מז ע"א ולע"ק [ערש"א בח"א]: תד"ה ארבעה כו' המצויין תחלה. עי' ריש שבת בתוס' ד"ה יציאות:

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] [בשאלתות פ' וישלח סי' כ"ו איתא דאמר ר"י] (גליון): ב] [תשובת רב האי גאון על דלא קחשיב הנך ד' דצריכין להודות כסדר הנאמר בפסוק עי' בערוך ערך ארבע ותמצא נחת וכלל דבריו דבקרא סדורין מה ששכיח טפי ובגמרא מסדר לפום הקרובין לסכנה וצ"ע בתוס' ד"ה ארבעה וכו' שכתבו להיפך וע"ע בתוס' דשבת ב. ד"ה יציאות וכן מפרש רב האי בד' צריכין להודות ע"ש היטב] (גליון) ומש"כ לחלק בין סדר הקרא לסדר הגמ' כ"כ הפרישה סי' רי"ט סק"א עיי"ש: ג] בכת"י וברי"ף ובראש ליתא "מנלן" (וגי' ישרה דאוצר החכמה) ולפנינו בדין "ומי שהיה חולה ונתרפא" ליתא ג"כ "מנלן": ל] בכת"י ובראשונים אמר אביי (וכ"ה נכון, דק"ס): ס] ברי"ף ובראש הגירסא וצריך (כמו לעיל) וכ"ה בכת"י ועיין שו"ת חת"ס או"ח סימן נא ד"ה ולכאורה דלשון "צריך" משמע לכתחילה ועיין שו"ת מהר"ם בריסק (ח"א סי' ס) שהקשה דהא הכא איתא "בעי" דמשמע דעיכובא ולהגירסא שגם כאן איתא וצריך א"ש: ו] כמפורש במדבר כא, כח. אכלה ער מואב. דברים ב, יח: ז] כתב המהרש"א בח"א וז"ל זה הדרש אינו מבורר לי בתלמוד, עיי"ש ובכת"י ליתא לתיבות "ודרשי' הקים את עצמו לקומת המשכן": ס] שייך לע"א (גליון): ט] [הנזכר בירושלמי הביאו הרא"ש סי' א] (גליון) הוא בירושלמי ריש ה"א, ועיין מגן אברהם סימן ריח סק"ט שכתב שבכל הפוסקים לא נזכר שיברך על אדם מסויים, וצ"ע מדברי התוס'. ועיין מחה"ש שמבאר דברי התוס' לפי דעת המ"א, ובבה"ל שם ד"ה על נס וכו': י] [הטור בא"ח סי' ריט העתיק דברי תוס' הללו בזה"ל וכיון דלא אפשיטא עבדינן לחומרא ובעינן תרווייהו] (גליון), ודע דלשון התוס' בזה כפי מה שהוא לפנינו הוא מקוצר ביותר ועיין באחרונים שנדחקו בהבנתם, ובתוס' רבינו יהודה [החסיד] הלשון מבורר ביותר וז"ל **ואימא בי עשרה ותרי רבנן קשיא. וכיון דלא איפשטא לן עבדינן לחומרא. ואי ליכא יברך אפילו ליכא תרי רבנן** עכ"ל ומפורש הוא ששני דברים הם (ביאור הלכה סימן ריט ס"ג סוף ד"ה ותרי עיי"ש וידוע שתוס' של ברכות רובו הוא מזה התוספות, בה"ל סי' קצב ד"ה שאומר) וכ"כ לפרש דברי התוס' בשיירי כנה"ג שם הגב"י אות ד' ובקשות מיושב להגרי"פ: כ] [כל זה מוחק המעי"ט] (גליון) פ"ט סי' א אות ה, ועיין מהרש"א, ומלא הרועים, וברי"ף על ע"י ד"ה רב יהודה חלש וכו' ועיין בגליוני הש"ס בשם שו"ת הרא"ש (כלל ד אות ג) שהגירסא הנכונה בתוס' דצ"ל **או שאמרו בריך רחמנא מלכא דעלמא**, וכ"כ הרא"ש בפסקיו פ"ט סוף סי' ג:

מתגרה בו לפי שהורע מזלו, **וְיֵשׁ אוֹמְרִים, אַף תַּלְמִידֵי חֲכָמִים בַּלֵּילוֹת**[לד] צריכים שימור, שהשד מתגרה בהם מחמת קנאתו[לה].

★

שמועה נוספת בשם רב יהודה:

וְאָמַר רַב יְהוּדָה, שְׁלֹשָׁה דְּבָרִים הם ש[**הַמַּאֲרִיךְ בָּהֶן**] **מַאֲרִיכִין יָמָיו וּשְׁנוֹתָיו שֶׁל אָדָם**, ואלו הם, **הַמַּאֲרִיךְ בִּתְפִלָּתוֹ, וְהַמַּאֲרִיךְ עַל שֻׁלְחָנוֹ**, שעל ידי זה יכולים ליהנות ממאכליו, **וְהַמַּאֲרִיךְ בְּבֵית הַכִּסֵּא**, שדבר זה הוא רפואה ומועיל לבריאותו.

מקשה הגמרא, **וְהַמַּאֲרִיךְ בִּתְפִלָּתוֹ מַעֲלְיוּתָא הִיא** - וכי האריכות בתפילה נחשבת למעלה, **וְהָאָמַר** [-והרי אמר] **רַבִּי חִיָּיא בַּר אַבָּא אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן,**

לד. מלשון הברייתא משמע שרק תלמיד חכם צריך שמירה בלילה בלבד, ואינו צריך שמירה גם ביום, אבל חולה וחיה וחתן וכלה צריכים שמירה גם ביום. רד"ל (ביאור לפרקי דרבי אליעזר פט"ז אות נח), ושפתי חכמים (ד"ה וי"א).

לה. ואף על פי שאמרו בגמרא לעיל (ה.) שתלמיד חכם אינו צריך לומר קריאת שמע שעל המטה לפי שאינו צריך שמירה, כאן מדובר כשעומד יחידי באישון לילה ואפילה, ולכן הוא צריך שמירה. תלמידי רבינו יונה (לעיל שם ד"ה ואם).

כל המאריך בתפלתו ומעיין בה - שאומר בלבו שבודאי בקשתו תתקבל לפני הקדוש ברוך הוא, לפי שהתפלל באריכות ובכוונה, **סוף** הדבר שבקשתו לא תתקבל, ומתוך כך **בא לידי כאב לב**, לפי שכשאדם מצפה לדבר שיבוא ואינו בא, יש לו מכך כאב לב[א], **שנאמר** (משלי יג יב) **'תוחלת ממשכה מחלה לב'** - תפילה ממושכת, בתקוה שתתקבל, מביאה חולי ללב[ב]. אם כן, ודאי שאין האריכות בתפילה נחשבת למעלה, וקשה, כיצד אמר רב יהודה שהמאריך בתפילתו מאריכים ימיו ושנותיו[ג].

הגמרא מוסיפה להוכיח שעיון תפילה אינו גורם לאריכות ימים:

ואמר רבי יצחק, שלשה דברים מזכירים עונותיו של אדם - גורמים שיפשפשו למעלה במעשיו של האדם, שלפי שנראה שבוטח הוא בזכויותיו, אומרים למעלה נראה מה הם זכויותיו, **ואלו הן, העובר** תחת **קיר נטוי**, שהוא מקום סכנה[ד], שאומרים למעלה וכי ראוי זה שיעשו לו נס[ה], ומתוך כך מפשפשים במעשיו, **ועיון תפלה** - והמאריך ומעיין בתפילתו, שסומך על תפילתו ובטוח שתהיה נשמעת[ו], **ומוסר דין על חבירו לשמים** - והמבקש מהקדוש ברוך הוא שישפוט בדין ודברים שבינו לבין חבירו, ונראה שבוטח הוא בזכויותיו, שחבירו יענש על ידו, ואומרים למעלה וכי ראוי זה שיענש חבירו על ידו[ז].

מתרצת הגמרא, **הא לא קשיא** - קושיא זו אינה קשה, לפי שיש לתרץ, **הא דמעיין בה** - מה שאמרו שהאריכות בתפילה מביאה לידי כאב לב ומזכירה עוונותיו של אדם, הוא כאשר מאריך בתפילתו ומעיין בה, ואומר בלבו שודאי שתתקבל בקשתו לפי שהתפלל בכוונה, **הא דלא מעיין בה** - ומה שאמרו שיש מעלה באריכות בתפילה, הוא כאשר מאריך בתפילתו ואינו מעיין בה. מבארת הגמרא, **והיכי עביד, דמפיש ברחמי** - ומה עושה מי שמאריך בתפילתו ואינו מעיין בה, מרבה בבקשת רחמים, ומתוך כך הוא מאריך בתפילתו[ח].

★

הגמרא חוזרת לבאר את דברי רב יהודה (לעיל נד:) שהמאריך על שלחנו מאריכים ימיו ושנותיו:

אומרת הגמרא, **ו**מה שאמר רב יהודה **שהמאריך על שלחנו** מאריכים ימיו ושנותיו, הטעם לכך הוא **דלמא אתי עניא ויהיב ליה** - שמא בזמן שמאריך על שלחנו יבוא עני ויתן לו ממאכלו[ט]. מביאה הגמרא ראיה לכך, **דכתיב** (יחזקאל מא כב) בצורת בית המקדש השלישי שהראה הקדוש ברוך הוא ליחזקאל, **'המזבח עץ שלוש אמות גבה'**, **וכתיב** בהמשך הפסוק **'וידבר אלי זה השלחן אשר לפני ה''**, וקשה, מדוע הפסוק שינה את לשונו, **שפתח במזבח, וסיים בשלחן**, אלא **רבי יוחנן ורבי אלעזר דאמרי תרוייהו** - אמרו שניהם, הפסוק שינה את לשונו כדי ללמדנו ששלחנו של אדם דומה למזבח, **שכל זמן שהיה בית המקדש קיים, המזבח** היה **מכפר על ישראל**, על ידי הקרבנות שהיו מקריבים בו, **ועכשיו** שאין בית המקדש קיים, **שלחנו של אדם מכפר עליו**, על ידי שמכניס אורחים ואוכלים על שלחנו[י].

★

הגמרא דנה בדברי רב יהודה (לעיל נד:) שהמאריך בבית הכסא מאריכים ימיו ושנותיו:

מקשה הגמרא, **וכי המאריך בבית הכסא מעליותא** [-דבר מעולה] **הוא, והתניא** - והלא שנינו בברייתא, **עשרה דברים מביאין את האדם לידי תחתוניות** - לחולי הטחורים, והם, **האוכל עלי קנים, ועלי גפנים, ולולבי גפנים** [-הנוכלות הגדלים בגפן[יא]], **ומוריגי בהמה** [-כל מקום בבשר הבהמה שאינו חלק[יב]], **ושדרו** [-עצמות עמוד השדרה] **של דג, ודג מליח שאינו מבושל כל צרכו**[יג], **והשותה שמרי יין, והמקנח** עצמו בבית הכסא **בסיד ובחרסית**[יד] [-לבינה כתושה[טו]], **והמקנח** בבית הכסא **בצרור שקנח בו חבירו, ויש אומרים, אף התולה עצמו בבית הכסא יותר מדאי** - שאינו יושב, אלא נשען על ברכיו, ומתוך כך נקביו נפתחים יותר מדאי. ומבואר שאין מעלה באריכות בבית הכסא, וקשה על רב יהודה[טז].

א. רש"י (לעיל נג: ד"ה ומעיין). ואין לומר שאף על פי שהוא בא לידי כאב לב, מכל מקום דבר זה מביאו לאריכות ימים. שהרי עיון תפילה הוא אחד מהדברים שמזכירים עוונותיו של אדם, כמבואר בגמרא להלן, וכיון שהוא מזכיר עוונותיו של האדם, ודאי שאינו מאריך את ימיו. עיון יעקב (ד"ה והאמר).

ב. על פי רש"י (משלי שם).

ג. לכאורה קשה, מה סבר המקשן, הרי מפורש בדברי רבי יוחנן שמי שמאריך בתפלתו 'ומעיין בה' סופו בא לידי כאב לב, הרי שרק מי שמאריך ומעיין בה סופו בא לכאב לב, אבל המאריך ואינו מעיין אינו בא לכאב לב [וכן קשה על ראיית הגמרא להלן מדברי רבי יצחק], וכתירוץ הגמרא להלן. וביד דוד (מהדו"ב, ד"ה ל"ק) תירץ, שהמקשן סבר שדברי רב יהודה שהמאריך בתפילתו הוא מעלה, נאמרו באופן שמעיין בה, שאם לא כן מדוע הוא מאריך. והוסיף, שכן משמע מהמשך דברי הגמרא 'הא דלא מעיין בה, והיכי עביד דמפיש ברחמי', ומשמע שהיה קשה לגמרא על תירוץ זה שמדובר שמאריך ולא מעיין, שאם אינו מעיין מדוע הוא מאריך, ולכן הוסיפה הגמרא שמרבה ברחמים, ומבואר שבקושיא סברה הגמרא שמדובר שמאריך מחמת שמעיין בה, ולכן הוצרכה להוסיף כן בתירוץ. וראה עוד בזה בילקוט ביאורים.

ד. ולאו דווקא קיר נטוי, אלא כל שמכניס עצמו למקום סכנה, מזכירים לו עוונותיו, לפי שנראה שבוטח בזכויותיו. שפתי חכמים (ברש"י ד"ה קיר).

ה. רש"י (ר"ה טז: ד"ה קיר).

ו. רש"י (שם ד"ה ועיון).

ז. רש"י (שם ד"ה מוסר). במסכת בבא קמא (צג.) מבואר שהחומרא שיש במוסר דין על חבירו היא כאשר יש בארץ מי שיכול לדונו. וראה בר"ן בראש השנה (טז: ד"ה ומוסר, בתירוץ השני) שגם אם אין מי שיכול לדונו, יש לו להודיע תחילה לחבירו, לפני שמוסר דינו לשמים. ודבריו הובאו ברמ"א (חו"מ סי' תכב ס"א).

ח. ראה בטור (או"ח סי' צח) שביאר, שלא יחשוב שראוי הוא שיעשה הקב"ה את בקשתו כיון שכיון בתפילתו, שדבר זה מזכיר עוונותיו, אלא יחשוב שיעשה הקב"ה בקשתו בחסדו, ויאמר בליבו, מי אני דל ונבזה בא לבקש מאת מלך מלכי המלכים הקב"ה, אם לא מרוב חסדיו שהוא מתנהג בהם עם בריותיו.

ט. ואף אם לא בא עני, מאריכים לו ימיו ושנותיו, וכלשון הגמרא 'דלמא אתי עניא' וכו', וכמבואר בפסוק (משלי טז לא) 'עטרת תפארת שיבה בדרך צדקה תמצא', והיינו שגם מי שרק הלך 'בדרך צדקה', יזכה לשיבה ולאריכות ימים. שפתי חכמים (ד"ה והמאריך - השני).

י. רש"י (חגיגה כז. ד"ה שולחנו).

הגמרא מוכיחה מכאן שהמאריך על שלחנו מאריכים לו ימיו, שכיון שהשלחן נקרא מזבח, כמבואר בפסוק, לכן כשם שהמזבח נברא כדי להאריך ימיו ושנותיו של אדם, כמבואר במשנה במסכת מדות (פ"ג מ"ד), כך השלחן מאריך ימיו ושנותיו של אדם. שפתי חכמים (ד"ה והמאריך).

יא. על פי דברי רש"י ולעזי רש"י (ד"ה לולבי, ושבת פב. ד"ה לולבי).

יב. כמו החיך והלשון והכרס הפנימי ובית הכוסות. רש"י (ד"ה מוריגי). וראה במהרש"א (ח"א ד"ה ומוריגי) שהקשה, שלא מסתבר שהתורה תספר בשבחו של אברהם אבינו במה שהאכיל לשונות את המלאכים שבאו לאהלו, שהם קשים לתחתוניות [ראה בבבא מציעא (פו:) ששחט שלשה בני בקר כדי להאכילם שלש לשונות בחרדל]. ותירץ על פי דברי רש"י בשבת (פב. ד"ה מוריגי) שקליפת הלשון היא בשר שאינו חלק, ולפי זה יש לומר שדווקא קליפת הלשון אינה חלקה, אבל הלשון עצמה חלקה, ואברהם אבינו נתן למלאכים את הלשון עצמה בלא קליפתה. והרש"ש (ד"ה עשרה) תירץ על פי דברי הגמרא בשבת (שם), שמוריגי בהמה 'בלא מלח' הם המביאים את האדם לידי תחתוניות, ומשמע שאם אוכלם עם מלח אינם מזיקים, ויש לומר שכיון שאברהם אבינו האכיל את המלאכים לשונות בחרדל, אפשר שהחרדל עמד במקום מלח, או שהיה שם גם מלח. וראה עוד בזה בילקוט ביאורים.

וכתב המהרש"א, שהערוך (ערך מרג) פירש באופן אחר מרש"י, שמוריגי בהמה הוא החיך של הבהמה [ואינו כל מקום בבשר הבהמה שאינו חלק].

יג. והוא שאינו נאכל מחמת מליחותו. הגהות יעב"ץ (ד"ה ודג).

יד. רש"י בשבת (פב. ד"ה שקינח) פירש, שמקנח בסיד ובחרסית שקנח בהם חבירו. וכתב המהרש"ל (שם ד"ה והמקנח), שנראה שרש"י גרס 'והמקנח בסיד ובחרסית ובצרור שקינח בו חבירו', ולא גרס 'והמקנח' בצרור וכו', ותיבות 'שקינח בו חבירו' אמורות גם על המקנח בסיד ובחרסית [אבל לפי גירסת הגמרא שלפנינו, סיד וחרסית קשים לתחתוניות גם אם לא קינח בהם חבירו. וכן כתב באמרי נועם (כאן, ד"ה והמקנח)]. וכתב עוד, שנראה שרש"י גרס שמונה דברים מביאים וכו', ששלשה אלו עניינם אחד. וכעין זה מבואר ברש"ש (שם ד"ה שקנח).

טו. מהרש"ל (שבת פב. ד"ה ובחרסית). ולא נתברר כיצד ניתן לקנח בזה. ובדברי רש"י מצינו כמה פירושים לתיבה זו, בשבת (עח: ד"ה חרסית) פירש שהיא לבינה כתושה [אולם ברש"י בסוטה (טז. ד"ה והלכה - הראשון) משמע שחרסית ולבינה כתושה הם שני דברים], ובבבא קמא (סט. ד"ה חרסית) פירש שהיא כתותי רעפים, ובחולין (פח. ד"ה חרסית) פירש שהיא שחיקת חרסים [וראה בתוספות שם (ד"ה חרסית) שהקשו על דבריו]. ובשפת הים (כאן) פירש שהיא חתיכת חרס. וראה גם בתוספות יום טוב (חולין פ"ו מ"ז).

טז. הגמרא להלן מתרצת, שרק התולה עצמו בבית הכסא בא לידי תחתוניות, אבל המאריך בבית הכסא ואינו תולה עצמו אינו בא לידי תחתוניות, ויש להבין מה סבר המקשן, הרי בברייתא כאן מבואר רק שהתולה עצמו בבית הכסא בא לידי כך, ולא מי שמאריך ואינו תולה עצמו. ויש מי שתירץ, שהמקשן סבר שמי שמאריך בבית הכסא, ודאי שתולה עצמו, לפי שאי אפשר לו להאריך אם אינו תולה עצמו, והתרצן תירץ שאפשר לו להאריך גם אם אינו תולה עצמו.

כל המאריך בתפלתו ומעיין בה סוף בא לידי כאב לב שנאמר תוחלת ממושכה מחלה לב וא"ר יצחק שלשה דברים מזכירים עונותיו של אדם ואלו הן קיר נטוי ועיון תפלה ומוסר דין על חבירו לשמים הא לא קשיא הא דמעיין בה הא דלא מעיין בה והיכי עביד דמפיש ברחמי והמאריך על שלחנו דלמא אתי עניא ויהיב ליה דכתיב המזבח עץ שלש אמות גבוה וכתיב וידבר אלי זה השלחן אשר לפני ה' פתח במזבח וסיים בשלחן ר' יוחנן ור' אלעזר דאמרי תרוייהו כל זמן שבהמ"ק קיים מזבח מכפר על ישראל ועכשיו שלחנו של אדם מכפר עליו והמאריך בבית הכסא מעליותא הוא והתניא עשרה דברים מביאין את האדם לידי תחתוניות האוכל עלי קנים ועלי גפנים ולולבי גפנים ומוריגי בהמה ושדרו של דג ודג מליח שאינו מבושל כל צרכו והשותה שמרי יין והמקנח בסיד ובחרסית והמקנח בצרור שקנח בו חבירו וי"א אף התולה עצמו בבית הכסא יותר מדאי לא קשיא הא דמאריך ותלי הא דמאריך ולא תלי כי הא דאמרה ליה ההיא מטרוניתא לר' יהודה בר' אלעאי פניך דומים למגדלי חזירים ולמלוי ברבית אמר לה הימנותא לדידי תרוייהו אסירן אלא עשרים וארבעה בית הכסא איכא מאושפיזאי לבי מדרשא דכי אזילנא בדיקנא נפשאי בכולהו. ואמר רב יהודה שלשה דברים מקצרים ימיו ושנותיו של אדם מי שנותנין לו ס"ת לקרות ואינו קורא כוס של ברכה לברך ואינו מברך והמנהיג עצמו ברבנות ס"ת לקרות ואינו קורא דכתיב כי הוא חייך ואורך ימיך כוס של ברכה לברך ואינו מברך דכתיב ואברכה מברכיך והמנהיג עצמו ברבנות דא"ר חמא בר חנינא מפני מה מת יוסף קודם לאחיו מפני שהנהיג עצמו ברבנות: ואמר רב יהודה אמר רב שלשה צריכים רחמים מלך טוב שנה טובה וחלום טוב מלך טוב דכתיב פלגי מים לב מלך ביד ה' שנה טובה דכתיב תמיד עיני ה' אלהיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה חלום טוב דכתיב ותחלימני (ותחייני): אמר רבי יוחנן שלשה דברים מכריז עליהם הקב"ה בעצמו ואלו הן רעב ושובע ופרנס טוב רעב דכתיב כי קרא ה' לרעב וגו' שובע דכתיב וקראתי אל הדגן והרביתי אותו פרנס טוב דכתיב (ויאמר) ה' אל משה לאמר ראה קראתי בשם בצלאל וגו'. אמר רבי יצחק אין מעמידין פרנס על הצבור אלא אם כן נמלכים בצבור שנא' ראו קרא ה' בשם בצלאל אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה משה הגון עליך בצלאל אמר לו רבונו של עולם אם לפניך הגון לפני לא כל שכן אמר לו אף על פי כן לך אמור להם הלך ואמר להם לישראל הגון עליכם בצלאל אמרו לו אם לפני הקדוש ברוך הוא ולפניך הוא הגון לפנינו לא כל שכן. א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן בצלאל על שם חכמתו נקרא בשעה שאמר לו הקדוש ברוך הוא למשה לך אמור לו לבצלאל עשה לי משכן ארון וכלים הלך משה והפך ואמר לו עשה ארון וכלים ומשכן אמר לו משה רבינו מנהגו של עולם אדם בונה בית ואחר כך מכניס לתוכו כלים ואתה אומר עשה לי ארון וכלים ומשכן כלים שאני עושה להיכן אכניסם שמא כך אמר לך הקב"ה עשה משכן ארון וכלים אמר לו שמא בצל אל היית וידעת. אמר רב יהודה אמר רב יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ כתיב הכא וימלא אותו רוח אלהים בחכמה ובתבונה ובדעת וכתיב התם ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה וכתיב בדעתו תהומות נבקעו. אמר רבי יוחנן אין הקדוש ברוך הוא נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה שנא' יהב חכמתא לחכימין ומנדעא לידעי בינה שמע רב תחליפא בר מערבא ואמרה קמיה דרבי אבהו אמר ליה אתון מהתם מתניתו לה אנן מהכא מתנינן לה דכתיב ובלב כל חכם לב נתתי חכמה: אמר רב חסדא כל חלום ולא טוות ואמר רב חסדא חלמא דלא מפשר כאגרתא דלא מקריא ואמר רב חסדא לא חלמא טבא מקיים כוליה ולא חלמא בישא מקיים כוליה ואמר רב חסדא חלמא בישא עדיף מחלמא טבא וא"ר חסדא חלמא בישא עציבותיה מסתייה חלמא טבא חדויה מסתייה אמר רב יוסף חלמא טבא אפילו לדידי בדיחותיה מפכחא ליה ואמר רב חסדא חלמא בישא קשה מנגדא שנאמר והאלהים עשה שייראו מלפניו ואמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן זה חלום רע. הנביא אשר אתו חלום יספר חלום ואשר דברי אתו ידבר דברי אמת מה לתבן את הבר נאם ה' וכי מה ענין בר ותבן אצל חלום אלא אמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יוחי כשם שאי אפשר לבר בלא תבן כך אי אפשר לחלום בלא דברים בטלים אמר ר' ברכיה חלום אף על פי שמקצתו מתקיים כולו אינו מתקיים מנא לן מיוסף דכתיב והנה השמש והירח וגו'

והיא

רש"י

מעיין בה. אומר בלבו שתיעשה בקשתו לפי שהתפלל בכונה: כאב לב. שאין בקשתו נעשית: תוחלת. לשון תפלה, כמו ויחל משה (שמות לב): מזכירין עונותיו. שעל ידיהן מפשפשים למעלה במעשיו לומר בוטח זה בזכיותיו נראה מה הם: קיר נטוי. מקום סכנה: מוסר דין. בוטח הוא בזכיותיו שחברו יהיה נענש על ידו: ה"ג הא דמעיין (א) הא דלא מעיין: לולבי גפנים. וידלי"ש בלע"ז: מוריגי בהמה. כל בשר שבבהמה שאינו חלק אלא דומה למורג חרוץ שאינו חלק, כמו החיך והלשון והכרס הפנימי ובית הכוסות: התולה. שאינו יושב אלא על ברכיו, שמתוך כך נקביו נפתחין יותר מדאי: הכי גרסינן הא דמאריך ותלי הא דמאריך ולא תלי: למגדלי חזירים ומלוי ברבית. שכן מרובה בלא טורח ושמחים בחלקם, לכך פניהם צהובים: הימנותא. לשון שבועה, כלומר באמונה שתיהן אסורות לי: ואברכה מברכיך. והמברך ברכת המזון מברך לבעל הבית: יוסף מת קודם לאחיו. דכתיב וימת יוסף וכל אחיו (שמות א): צריכים רחמים. צריכים לבקש רחמים שיבאו, לפי שהם בידו של הקב"ה ואין להם רשות לבא אלא ברשותו: ראה קראתי בשם. ראה משמע (ב) הישם בלבך תן עיניך בדבר: לך אמור לו לבצלאל עשה משכן ארון וכלים. שכן הם סדורים בפרשת כי תשא ראה קראתי בשם וגו' את אהל מועד ואת הארון לעדות וכל הפרשה, ומשה אמר לו עשה ארון וכלים כגון שלחן ומנורה ואחר כך משכן, דס"ל לר' יונתן שכסדר שהם סדורים בויקחו לי תרומה אמר לו: אותיות שנבראו בהן שמים וארץ. על ידי צירופן, ובספר יצירה תני להו: כל חלום ולא טוות. כל חלומות יראה אדם ולא יראה אחד מאותן שהוא שרוי בתענית שאינו טוב. טוות לשון תענית, כמו ובת טוות האמור בדריוש (דניאל ו): דלא מפשר. שלא פתרוהו: כאגרתא דלא מקריא. לא טוב ולא רע הוא, שכל החלומות הולכין אחר הפתרון: עדיף מחלמא טבא. שמביא את האדם לידי תשובה: עציבותיה מסתייה. דיו (ג) עצבונו, מה שאדם מתעצב עליו מבטל את החלום: אפילו לדידי. שאני מאור עינים: בדיחותיה מפכחא ליה. (ד) מבטליה: מנגדא. ממלקות, קשה לגוף האדם יותר ממלקות לפי שדואג ממנו: זה חלום רע. מיראתו ישוב ויכנע:

והיא

תוספות

לך אמור לבצלאל עשה משכן ארון וכלים. ואם תאמר היכא אשכחן שצוה הקדוש ברוך הוא לעשות משכן תחלה הרי בפרשת תרומה כתיב ארון תחלה. ויש לומר דבפרשת כי תשא כתיב את אהל מועד ואת הארון לעדות:

שבע

מסורת הש"ס עם הוספות

א) לעיל לב:, ב) [ר"ה טז:], ג) חגיגה כז. מנחו' צז. עי"ש, ד) [שבת פא. ע"ש], ה) נדרים מט: ע"ש, ו) סוטה יג: ע"ש, ז) נדרים ח., ח) ישעיה מא טו, ט) לעיל מו. (ועיין במשנ"ב ובשער הציון סימן רא ס"ק יד), י) פסחים קטז:, כ) שמות לא ז.

עין משפט נר מצוה

יז א טוש"ע או"ח סימן לא סעיף ה:
יח ב טוש"ע או"ח סי' רא סעיף ג:

תורה אור השלם

א) תּוֹחֶלֶת מְמֻשָּׁכָה מַחֲלָה לֵב וְעֵץ חַיִּים תַּאֲוָה בָאָה: [משלי יג, יב]
ב) הַמִּזְבֵּחַ עֵץ שָׁלוֹשׁ אַמּוֹת גָּבֹהַּ וְאָרְכּוֹ שְׁתַּיִם אַמּוֹת וּמִקְצֹעוֹתָיו לוֹ וְאָרְכּוֹ וְקִירֹתָיו עֵץ וַיְדַבֵּר אֵלַי זֶה הַשֻּׁלְחָן אֲשֶׁר לִפְנֵי יְיָ: [יחזקאל מא, כב]
ג) לְאַהֲבָה אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹעַ בְּקֹלוֹ וּלְדָבְקָה בוֹ כִּי הוּא חַיֶּיךָ וְאֹרֶךְ יָמֶיךָ לָשֶׁבֶת עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְיָ לַאֲבֹתֶיךָ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב לָתֵת לָהֶם: [דברים ל, כ]
ד) וַאֲבָרְכָה מְבָרְכֶיךָ וּמְקַלֶּלְךָ אָאֹר וְנִבְרְכוּ בְךָ כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה: [בראשית יב, ג]
ה) פַּלְגֵי מַיִם לֶב מֶלֶךְ בְּיַד יְיָ עַל כָּל אֲשֶׁר יַחְפֹּץ יַטֶּנּוּ: [משלי כא, א]
ו) אֶרֶץ אֲשֶׁר יְיָ אֱלֹהֶיךָ דֹּרֵשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בָּהּ מֵרֵשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה: [דברים יא, יב]
ז) אֲדֹנָי עֲלֵיהֶם יִחְיוּ וּלְכָל בָּהֶן חַיֵּי רוּחִי וְתַחֲלִימֵנִי וְהַחֲיֵנִי: [ישעיה לח, טז]
ח) וֶאֱלִישָׁע דִּבֶּר אֶל הָאִשָּׁה אֲשֶׁר הֶחֱיָה אֶת בְּנָהּ לֵאמֹר קוּמִי וּלְכִי אַתְּ וּבֵיתֵךְ וְגוּרִי בַּאֲשֶׁר תָּגוּרִי כִּי קָרָא יְיָ לָרָעָב וְגַם בָּא אֶל הָאָרֶץ שֶׁבַע שָׁנִים: [מלכים ב ח, א]
ט) וְהוֹשַׁעְתִּי אֶתְכֶם מִכֹּל טֻמְאוֹתֵיכֶם וְקָרָאתִי אֶל הַדָּגָן וְהִרְבֵּיתִי אֹתוֹ וְלֹא אֶתֵּן עֲלֵיכֶם רָעָב: [יחזקאל לו, כט]
י) וַיְדַבֵּר יְיָ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: רְאֵה קָרָאתִי בְשֵׁם בְּצַלְאֵל בֶּן אוּרִי בֶן חוּר לְמַטֵּה יְהוּדָה: [שמות לא, א-ב]
כ) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל רְאוּ קָרָא יְיָ בְּשֵׁם בְּצַלְאֵל בֶּן אוּרִי בֶן חוּר לְמַטֵּה יְהוּדָה: [שמות לה, ל]
ל) וַיְמַלֵּא אֹתוֹ רוּחַ אֱלֹהִים בְּחָכְמָה בִּתְבוּנָה וּבְדַעַת וּבְכָל מְלָאכָה: [שמות לה, לא]
מ) יְיָ בְּחָכְמָה יָסַד אָרֶץ כּוֹנֵן שָׁמַיִם בִּתְבוּנָה: [משלי ג, יט]
נ) בְּדַעְתּוֹ תְּהוֹמוֹת נִבְקָעוּ וּשְׁחָקִים יִרְעֲפוּ טָל: [משלי ג, כ]
ס) וְהוּא מְהַשְׁנֵא עִדָּנַיָּא וְזִמְנַיָּא מְהַעְדֵּה מַלְכִין וּמְהָקֵים מַלְכִין יָהֵב חָכְמְתָא לְחַכִּימִין וּמַנְדְּעָא לְיָדְעֵי בִינָה: [דניאל ב, כא]
ע) וַאֲנִי הִנֵּה נָתַתִּי אִתּוֹ אֵת אָהֳלִיאָב בֶּן אֲחִיסָמָךְ לְמַטֵּה דָן וּבְלֵב כָּל חֲכַם לֵב נָתַתִּי חָכְמָה וְעָשׂוּ אֵת כָּל אֲשֶׁר צִוִּיתִךָ: [שמות לא, ו]
פ) יָדַעְתִּי כִּי כָּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאֱלֹהִים הוּא יִהְיֶה לְעוֹלָם עָלָיו אֵין לְהוֹסִיף וּמִמֶּנּוּ אֵין לִגְרֹעַ וְהָאֱלֹהִים עָשָׂה שֶׁיִּרְאוּ מִלְּפָנָיו: [קהלת ג, יד]
צ) הַנָּבִיא אֲשֶׁר אִתּוֹ חֲלוֹם יְסַפֵּר חֲלוֹם וַאֲשֶׁר דְּבָרִי אִתּוֹ יְדַבֵּר דְּבָרִי אֱמֶת מַה לַתֶּבֶן אֶת הַבָּר נְאֻם יְיָ: [ירמיה כג, כח]
ק) וַיַּחֲלֹם עוֹד חֲלוֹם אַחֵר וַיְסַפֵּר אֹתוֹ לְאֶחָיו וַיֹּאמֶר הִנֵּה חָלַמְתִּי חֲלוֹם עוֹד וְהִנֵּה הַשֶּׁמֶשׁ וְהַיָּרֵחַ וְאַחַד עָשָׂר כּוֹכָבִים מִשְׁתַּחֲוִים לִי: [בראשית לז, ט]

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה ה"ג הא דמעיין בה הא דלא מעיין בה הס"ד: (ב) ד"ה ראה וכו'. ראה משמע (הישם בלבך) תא"מ ונ"ב ס"א הכן את לבבך: (ג) ד"ה עציבותיה מסתייה (דיו) תז"מ ונ"ב ס"א די לו: (ד) ד"ה בדיחותיה וכו'. ליה טיבותיה מבטלתו. נ"ב ס"א דלא מתקיים עליו כלל:

הגהות וציונים

א] מרשית חסר א' כתיב (גליון): ב] והחייני (גליון): ג] וידבר (גליון): ד] בדפוסי שונצינו ווינציא הגירסא שנאמר ראה קראתי בשם בצלאל ונראה שרש"י היה לו גירסא זו (ועיין שפתי חכמים, מנחם משיב נפש, גנזי יוסף שפרשו דרש"י קאי אלעיל) וכ"ה בב"י או"ח סימן קסז בשם שבלי הלקט ובזה תבין דברי מהרש"א בח"א שלפניו הי' גמרא דפוס וינציא, וכתב הדק"ס המעולה שבגרסאות הוא בבית נתן שנאמר ראה קראתי בשם בצלאל וכו' לא כל שכן שנאמר ויאמר משה אל בני ישראל ראו קרא ה' בשם בצלאל (ועיין עץ יוסף): ה] [בפ' ויקהל פסוק ל"א כתיב בתבונה בלא וי"ו אכן דע בפ' כי תשא ל"א פסוק ג' כתיב ואמלא אותו רוח אלהים בחכמה ובתבונה ובדעת ובכן יתכן להיות כתוב הכא ואמלא אותו וגו' והוא קרא מוקדם] (גליון): ו] [פי' כל חלום יש בו שום ממשות אבל מה שהוא רואה כשהוא צם אין בו ממשו' ערוך בערך טוות] (גליון): ז] ולקמן (נט ע"א) מייתי ליה נמי לגבי רעמים, דהכל בכלל שעשה כדי שייראו מלפניו וכדאמרינן (שבת לא ע"ב) לא ברא הקב"ה את עולמו אלא כדי שייראו מלפניו שנא' והאלהים עשה שיראו וגו' (מהרש"א ח"א): ח] תיבת "אלא" ליתא בע"י ובכת"י ובילקוט שמעוני ירמיה כג וכן נכון (מראה אש): ט] צ"ל דאמר (הגר"א באמרי נעם) ומביא ראיה לרשב"י ממה שנאמר גבי יוסף: י] כ"ה ברש"י שבע"י הכן את לבבך ותן עיניך בדברי:

לעזי רש"י

וידלי"ש. פירוש לולבי גפנים (רש"י שבת דף פא ע"א ועיין רש"י ב"ק דף נט ע"א ד"ה בזמן ומכ"ש ערלה פ"א מ"ז), קנוקנות (רש"י חולין דף לב ע"א).

ליקוטי רש"י

ומעיין בה. מצפה שתעשה בקשתו על ידי הארכתו סוף שאינה נעשית ונמצאת תוחלת ממושכה חנם והיא כאב לב כשאדם מצפה ואין תאותו באה [וע"ע לקמן ד"ה ועיון תפלה]. תוחלת. לשון חלוי ותקוה [לעיל לב:]. מחלה לב. מביאה חולי ללב ואין מחלה זה שם דבר כמו (שמות כג) והסירותי מחלה מקרבך אלא כמו (ויקרא י) מעלה גרה [משלי יג, יב]. קיר נטוי. ועובר תחתיו מזכיר עונותיו שאומר כלום ראוי זה ליעשות לו נס ומתוך כך הוא נבדק. ועיון תפלה. יש מפרשין שלאחר שהתפלל דן בלבו שישלם לו הקב"ה שכרו ויעשה הקב"ה לרכיו וישמע תפלתו לפי שהתפלל בכוונה [רשב"ם ב"ב קסד:]. סומך על תפלתו [ובטוח] שתהא נשמעת ומתאמץ לכוין לבו. מוסר דין. כמו ישפוט ה' ביני וביניך (בראשית טז) אומרים כלום ראוי הוא שיענש חבירו על ידו [ר"ה טז:]. המזבח עץ. ת"י לקבל מדבחא פתורא ר"ל השלחן קורא מזבח שמכפר בזמן הזה כמזבח כך שמעתי [יחזקאל מא, כב]. שלחנו של אדם מכפר עליו. בהכנסת אורחין [חגיגה כז.]. לנותן פרוסה (לאורחים) [לעני] [מנחות צז.]. תחתוניות. פיג"ש. לולבי גפנים. אותן פיצולין הגדלין בגפן וקורין וודלי"ש. ומוריגי בהמה. כל בשר שיש בבהמה העשוי כמורג שהוא פגום וחרוקה כמורג חרוץ חדש כלומר כל מקום שאין הבשר חלק כגון קליפת הלשון וכגון החיך שיש בו כמין קולין וכפגימות וכבית הכוסות. שקנח בו חבירו. אסיד וחרסית נמי קאי [שבת פא.]. למגדלי חזירים ולמלוי בריבית. שמתוך שמרויחין הרבה פניהם צהובין [רש"י נדרים מט:]. שהן מרויחין ביותר ופניהן צהובין ויפין. תרווייהו. לגדל חזירין ולהלוות בריבית אסירי [illegible] פני צהובין [רש"י שם]. תמיד עיני ה' אלהיך בה. לראות מה היא צריכה ולחדש בה גזירות לטובה ופעמים לרעה וכו' כדאיתא בר"ה (יז:). מראשית שנה. מר"ה נדון מה יהא בסופה [דברים יא, יב]. [illegible] לעשות מלאכתי את בצלאל [שמות לא, ב]. בחכמה. מה שאדם שומע דברים מאחרים ולמד. [illegible] מתוך דברים שלמד. ובדעת. רוח הקדש [שם, ג]. ה' בחכמה כו'. ע"פ התורה והיא [illegible] הדעת [משלי ג, יט]. יספר חלום. יספרנו לשון הבאי כשאר חלומות ולא יחזקו בדברי נבואה [illegible] מה ענין שקר אצל אמת. את הבר. עם הבר [ירמיה כג, כח].

מתרצת הגמרא, **לָא קַשְׁיָא, הָא דְּמַאֲרִיךְ וְתָלֵי** - דברי הברייתא שדבר זה מביא לתחתוניות, נאמרו במי שמאריך בבית הכסא ואינו יושב שם אלא נשען על ברכיו, **וְהָא דְּמַאֲרִיךְ וְלָא תָּלֵי** - ודברי רב יהודה שדבר זה מביא לאריכות ימים, נאמרו במי שמאריך בבית הכסא ויושב שם, ואינו נשען על ברכיו.

הגמרא מביאה ראיה שדבר זה מועיל לבריאות ומביא לאריכות ימים, **כִּי הָא** - כמעשה זה **דְּאָמְרָה לֵיהּ הַהִיא מַטְרוֹנִיתָא** [-שרה נכרית[יז]] **לְרַבִּי יְהוּדָה בְּרַבִּי אִלְעַאי, פָּנֶיךָ דּוֹמִים לִפְנֵיהֶם שֶׁל מְגַדְּלֵי חֲזִירִים וְלִפְנֵיהֶם שֶׁל מַלְוֵי בְּרִבִּית**, שפניהם צהובים, לפי שמלאכות אלו שכרן מרובה ואין בהן טירחה, והם שמחים בחלקם, ואף אתה שפניך צהובים, בודאי הינך מגדל חזירים או מלוה בריבית. **אָמַר לָהּ** רבי יהודה ברבי אלעאי למטרוניתא, **הֵימָנוּתָא** - באמונה, והוא לשון שבועה, **לְדִידִי תַּרְוַיְיהוּ אֲסִירָן** - שתי מלאכות אלו אסורות עלי[יח], **אֶלָּא** הטעם שפני צהובים הוא מפני **שֶׁעֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה בֵּית הַכִּסֵּא אִיכָּא מֵאוּשְׁפִּיזַאי לְבֵי מִדְרְשָׁא** - יש בדרכי ממקום לינתי לבית המדרש, **דְּכִי אָזִילְנָא בָּדִיקְנָא נַפְשַׁאי בְּכוּלְּהוּ**[יט] - וכאשר אני הולך לבית המדרש, אני בודק את עצמי שאיני צריך לנקבי, בכל אחד מהם.

★

שמועה נוספת בשם רב יהודה:

וְאָמַר רַב יְהוּדָה, שְׁלֹשָׁה דְּבָרִים מְקַצְּרִים יָמָיו וּשְׁנוֹתָיו שֶׁל אָדָם, מִי שֶׁנּוֹתְנִין לוֹ סֵפֶר תּוֹרָה לִקְרוֹת בּוֹ וְאֵינוֹ קוֹרֵא, כלומר שקוראים אותו לעלות לקריאת התורה, ואינו עולה, ומי שנותנים לו **כּוֹס שֶׁל בְּרָכָה לְבָרֵךְ** עליו ברכת המזון **וְאֵינוֹ מְבָרֵךְ, וְהַמַּנְהִיג עַצְמוֹ בְּרַבָּנוּת** ושררה[כ].

הגמרא מבארת מנין ששלשה דברים אלו מקצרים ימיו ושנותיו של אדם:

אומרת הגמרא, המקור שמי שנותנים לו **סֵפֶר תּוֹרָה לִקְרוֹת וְאֵינוֹ קוֹרֵא** מקצרים ימיו, הוא **מִדִּכְתִיב** (דברים ל כ) בתלמוד תורה, **'כִּי הוּא חַיֶּיךָ וְאֹרֶךְ יָמֶיךָ'**[כא].

והמקור שמי שנותנים לו **כּוֹס שֶׁל בְּרָכָה לְבָרֵךְ וְאֵינוֹ מְבָרֵךְ** מקצרים ימיו, הוא **מִדִּכְתִיב** (בראשית יב ג) שהקדוש ברוך הוא אמר לאברהם **'וַאֲבָרְכָה מְבָרְכֶיךָ'**, הרי שהקדוש ברוך הוא מברך את מי שמברך את אברהם או את זרעו, וכיון שאורח שמברך ברכת המזון על הכוס צריך לברך את בעל הבית[כב], אם אינו רוצה לברך ברכת המזון על הכוס, אינו מתברך[כג].

וְהַמָּקוֹר שֶׁהַמַּנְהִיג עַצְמוֹ בְּרַבָּנוּת מקצרים ימיו, הוא ממה **דְּאָמַר רַבִּי חָמָא בַּר חֲנִינָא, מִפְּנֵי מָה מֵת יוֹסֵף קוֹדֶם לְאֶחָיו**[כד]**, מִפְּנֵי שֶׁהִנְהִיג עַצְמוֹ בְּרַבָּנוּת**[כה], ומכאן שמי שמנהיג עצמו ברבנות מקצרים ימיו.

★

שמועה נוספת בשם רב יהודה:

וְאָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב, שְׁלֹשָׁה צְרִיכִים לבקש עליהם **רַחֲמִים** כדי שיבואו[כו], **מֶלֶךְ טוֹב, שָׁנָה טוֹבָה, וַחֲלוֹם טוֹב**, לפי שכל אלו הם ביד הקדוש ברוך הוא, ואין להם רשות לבא אלא ברשותו[כז].

הגמרא מבארת מנין שצריך לבקש רחמים על שלשה אלו:

אומרת הגמרא, **מֶלֶךְ טוֹב, דִּכְתִיב** (משלי כא א) **'פַּלְגֵי מַיִם לֶב מֶלֶךְ בְּיַד ה', עַל כָּל אֲשֶׁר יַחְפֹּץ יַטֶּנּוּ'**, הרי שלב מלך נמשל לפלגי מים,

---

יז. **רש"י** (ב"מ פד. ד"ה מטרוניתא).

יח. **האיסור** להלוות בריבית מבואר בתורה (שמות כב כד) 'אם כסף תלוה את עמי את העני עמך, לא תהיה לו כנשה, לא תשימון עליו נשך', וכן (ויקרא כה לה-לז) 'וכי ימוך אחיך וגו', אל תקח מאתו נשך ותרבית, ויראת מאלהיך וחי אחיך עמך, את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך'. והאיסור לגדל חזירים מבואר במסכת בבא קמא (פב:), ובשלחן ערוך (חו"מ סי' תט ס"ב).

יט. **המעשה** ברבי יהודה ברבי אלעאי אינו מובא כראיה לתירוץ הגמרא לעיל שהמעלה שיש באריכות בבית הכסא היא כשאינו תולה עצמו, שהרי דבר זה אינו מבואר בדבריו. אלא הגמרא מביאה מעשה זה כדי להוכיח את עיקר הנידון שיש מעלה באריכות בבית הכסא, שכשם שעל ידי שהיה בודק עצמו כמה פעמים, האירו פניו, כך מי שמאריך בבית הכסא, בא לבריאות הגוף. שפתי חכמים (ד"ה כי) וברכת אברהם (כאן, ד"ה הא).

כ. **על** פי דברי המאירי שהובא להלן, ועוד. ובביאורי אגדות להגר"א (ד"ה ואמר - הראשון) פירש, שמנהיג עצמו ברבנות, היינו שאינו רוצה לעשות מלאכה.

דווקא כשמנהיג עצמו ברבנות גם בצינעא, מקצרים ימיו ושנותיו, אבל מותר להנהיג עצמו ברבנות בפרהסיא, כגון נשיא שנוהג ברבים מנהגי נשיאות. ריא"ז (הו"ד בשלטי הגבורים אות ה, ובפסקי ריא"ז פ"ט ה"א אות ז), והביא שכן כתב רבינו חננאל. והמהרש"א (ח"א ד"ה והמנהיג) כתב, שאם קיבלוהו בני הקהל עליהם לרב, ודאי מותר לנהוג עצמו ברבנות, ודווקא מי שמנהיג עצמו בשררה ורבנות בעל כרחם של בני הקהל ושלא לרצונם, וכמשמעות הלשון 'המנהיג', עליו אמרו שמקצרים ימיו, וכמו שאמרו (פסחים פז: יומא פו:) שהרבנות והשררה מקברות את בעליהן. וראה עוד בזה בילקוט ביאורים.

מדברי המאירי (ד"ה מי) נראה, שהטעם שבכל אלו מקצרים ימיו הוא מחמת שנוהג בדרך גאוה, והיינו שמי שנותנים לו ספר תורה ואינו רוצה לקרוא, הוא מתוך גאוה שבו, וכן במי שנותנים לו כוס של ברכה, וכן במי שמנהיג את עצמו ברבנות. וסיים המאירי שלפיכך ראוי לו לאדם להשפיל את עצמו כנגד הקב"ה וכנגד עמו של הקב"ה. וראה עוד בזה בילקוט ביאורים.

כא. **וכיון** שפסוק זה נאמר על התורה, לכן מי שנותנים לו ספר תורה לקרות בו, נחשב כאילו נותנים לו חיים, ואם אינו רוצה לקרות בו, הרי הוא מראה בעצמו שאינו רוצה באריכות ימים, ולכן מקצרים לו מהשנים שנקצבו לו. מהרש"א (ח"א ד"ה שלשה - השני). וראה עוד בהערה להלן.

כב. **כמבואר** בגמרא לעיל (מו.), שהאורח צריך לברך את בעל הבית בנוסח המבואר שם.

המגן אברהם (סי' רא סק"ה) כתב, שדווקא לאורח שמברך ברכת המזון על הכוס יש חיוב לברך את בעל הבית. וכתב בשער הציון (שם ס"ק טו) שאפשר שהמגן אברהם דייק כן מלשון הגמרא 'מי שנותנים לו כוס' וכו', שמשמע שדווקא באופן זה מוטל עליו לברך את בעל הבית, ואם לא יברך על הכוס, לא יברך את בעל הבית, ולכן מקצרים ימיו. וכתב עוד (שם ס"ק יד), שלפי זה בזמנינו שכל אחד מברך את בעל הבית, אפשר שלא שייך כלל ענין זה, משום שגם אם לא יברך על הכוס, יברך ברכת המזון, ויברך בה את בעל הבית. וראה עוד בזה בילקוט ביאורים.

כג. **ספר** המכתם (ד"ה כוס).

בזהב שיבה (ד"ה אמר רב יהודה) הקשה, מה הראיה מפסוק זה שמי שאינו מברך לאברהם ולזרעו מתקצרים ימיו, הרי אפשר שרק מי שנאמר עליו בהמשך הפסוק שם (בראשית יב ג) 'ומקללך', עליו נאמר שם 'אאור', אבל מי שרק אינו מברך, ואינו בכלל 'מברכיך', אולי אינו בברכה ואינו בקללה. ובקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה דכתיב) תירץ, שבהכרח שכוונת הפסוק היא גם על מי שאינו בכלל 'מברכיך' שהוא בקללה, שאם לא כן, מדוע הפסוק פתח בברכה וסיים בקללה, והלא עדיף לסיים בברכה, כמו שאמר יצחק (שם כז כט) 'ארריך ארור ומברכיך ברוך', אלא בהכרח שהפסוק נכתב בסדר זה כדי לומר שאם אינו מברך, נחשב כמקלל, וגם עליו נאמר 'ומקללך אאור'. וראה בילקוט ביאורים שהובאו בזה תירוצים נוספים.

בטעם הדבר שמי שאינו רוצה לברך מקצרים ימיו, כתב המהרש"א (ח"א ד"ה שלשה - השני), שבכך שאינו רוצה לברך, הרי הוא מראה בעצמו שאינו חפץ שהקב"ה יברכו כשם שמברך את מי שמברך את אברהם או את זרעו, ולכן מקצרים לו מהשנים שנקצבו לו [וראה עוד בדברי המאירי שהובאו בהערה לעיל].

כד. **כמבואר** בפסוק (שמות א ו) 'וימת יוסף וכל אחיו', הרי שמת קודם לאחיו. רש"י (ד"ה יוסף).

שאלת הגמרא היא שכיון שרוב האנשים מתים מחמת עין הרע, כמבואר במסכת בבא מציעא (קז:), אם כן יוסף שלא שלטה בו עין הרע [ראה לקמן (ע"ב) ולעיל (כ.)], היה צריך לחיות יותר מאחיו, ומדוע מת לפניהם. פתח עינים (ב"מ שם ד"ה אמר). ובשפתי חכמים (ד"ה מפני) ביאר ששאלת הגמרא היא מפני מה מת יוסף שהיה הצעיר שבאחיו [חוץ מבנימין שהיה הצעיר שבכולם], קודם לאחיו.

כה. **בהערה** לעיל הובאו דברי המהרש"א (ח"א ד"ה והמנהיג), שדווקא מי שמנהיג עצמו בשררה ורבנות בעל כרחם של האנשים ושלא לרצונם, וכמשמעות הלשון 'המנהיג', עליו אמרו שמקצרים ימיו. וכתב המהרש"א (שם), שודאי שאין כוונת הגמרא כאן שיוסף הצדיק הנהיג עצמו בשררה ורבנות שלא לרצון העם, אלא דרשת הגמרא היא מייתור הכתוב שאמר שיוסף מת קודם אחיו, ולכאורה מה בא הכתוב לומר בזה, אלא בהכרח שבא ללמדנו שמי שנוהג עצמו ברבנות בעל כרחם של האנשים, מתקצרים ימיו.

כו. **רש"י** (ד"ה צריכים).

כז. **אף** שהכל בידו יתברך, ועל הכל צריך לבקש רחמים מלפניו, מכל מקום על שלשה אלו יש לבקש בקשת רחמים מיוחדת בתחילת השנה, לפי שבתחילת השנה נקבע כיצד יהיה עניינם במשך כל השנה. שנה טובה, נקבע עניינה בראש השנה, ולכן יש לבקש עליה רחמים. מלך טוב, נקבע עניינו בראש השנה, מפני שראש השנה הוא יום מיוחד להמלכת הקב"ה שהוא מלך מלכי המלכים, וכיון שסדרי הנהגת המלכות בעולם הזה הם כעין סדרי הנהגת המלכות של הקב"ה בעולם העליון, לכן ביום זה נקבעים גם ענייני המלכים בעולם הזה, ויש לבקש רחמים ביום זה שיעמיד לנו הקב"ה מלך טוב. וחלום טוב צריך רחמים, מפני שהחלום שהאדם חולם בראש השנה, הוא החלום היותר אמיתי. מהרש"א (ח"א ד"ה שלשה - השלישי).

אולם בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה שלשה) ביאר, ששלשה דברים אלו לא נגמר דינם בראש השנה כשאר ענייני העולם, אלא כל השנה הם ברשותו של הקב"ה, ובמשך כל השנה הוא מהפך עניינם לטובה או לרעה, ולכן צריך לבקש רחמים עליהם במשך כל השנה [וראה להלן שלפי דרכו ביאר את המשך דברי הגמרא]. וכעין זה ביאר הצל"ח (ד"ה שלשה), ששלשה דברים אלו צריכים תמיד רחמים, וגם לאחר שכבר זכינו להשיגם,

כל המאריך בתפלתו ומעיין בה סוף בא לידי כאב לב שנאמר תוחלת ממושכה מחלה לב וא"ר יצחק שלשה דברים מזכירים עונותיו של אדם ואלו הן קיר נטוי ועיון תפלה ומוסר דין על חבירו לשמים הא לא קשיא הא דמעיין בה הא דלא מעיין בה והיכי עביד דמפיש ברחמי. והמאריך על שלחנו דלמא אתי עניא ויהיב ליה דכתיב המזבח עץ שלש אמות גבוה וכתיב וידבר אלי זה השלחן אשר לפני ה' פתח במזבח וסיים בשלחן ר' יוחנן ור' אלעזר דאמרי תרוייהו כל זמן שבהמ"ק קיים מזבח מכפר על ישראל ועכשיו שלחנו של אדם מכפר עליו. והמאריך בבית הכסא מעליותא הוא והתניא עשרה דברים מביאין את האדם לידי תחתוניות האוכל עלי קנים ועלי גפנים ולולבי גפנים ומוריגי בהמה ושדרו של דג ודג מליח שאינו מבושל כל צרכו והשותה שמרי יין והמקנח בסיד ובחרסית והמקנח בצרור שקנח בו חבירו וי"א אף התולה עצמו בבית הכסא יותר מדאי. לא קשיא הא דמאריך ותלי הא דמאריך ולא תלי. כי הא דאמרה ליה ההיא מטרוניתא לר' יהודה בר' אלעאי פניך דומים למגדלי חזירים ולמלוי ברבית אמר לה הימנותא לדידי תרוייהו אסירן אלא עשרים וארבעה בית הכסא איכא מאושפיזאי לבי מדרשא דכי אזילנא בדיקנא נפשאי בכולהו. ואמר רב יהודה שלשה דברים מקצרים ימיו ושנותיו של אדם מי שנותנין לו ס"ת לקרות ואינו קורא כוס של ברכה לברך ואינו מברך והמנהיג עצמו ברבנות ס"ת לקרות ואינו קורא דכתיב כי הוא חייך ואורך ימיך כוס של ברכה לברך ואינו מברך דכתיב ואברכה מברכיך והמנהיג עצמו ברבנות דא"ר חמא בר חנינא מפני מה מת יוסף קודם לאחיו מפני שהנהיג עצמו ברבנות: ואמר רב יהודה אמר רב שלשה צריכים רחמים מלך טוב שנה טובה וחלום טוב מלך טוב דכתיב פלגי מים לב מלך ביד ה' שנה טובה דכתיב תמיד עיני ה' אלהיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה חלום טוב דכתיב ותחלימני (ותחייני): אמר רבי יוחנן שלשה דברים מכריז עליהם הקב"ה בעצמו ואלו הן רעב ושובע ופרנס טוב רעב דכתיב כי קרא ה' לרעב וגו' שובע דכתיב וקראתי אל הדגן והרביתי אותו פרנס טוב דכתיב (ויאמר) ה' אל משה לאמר ראה קראתי בשם בצלאל וגו'. אמר רבי יצחק אין מעמידין פרנס על הצבור אלא אם כן נמלכים בצבור שנא' ראו קרא ה' בשם בצלאל אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה משה הגון עליך בצלאל אמר לו רבונו של עולם אם לפניך הגון לפני לא כל שכן אמר לו אף על פי כן לך אמור להם הלך ואמר להם לישראל הגון עליכם בצלאל אמרו לו אם לפני הקדוש ברוך הוא ולפניך הוא הגון לפנינו לא כל שכן. א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן בצלאל על שם חכמתו נקרא בשעה שאמר לו הקדוש ברוך הוא למשה לך אמור לו לבצלאל עשה לי משכן ארון וכלים הלך משה והפך ואמר לו עשה ארון וכלים ומשכן אמר לו משה רבינו מנהגו של עולם אדם בונה בית ואחר כך מכניס לתוכו כלים ואתה אומר עשה לי ארון וכלים ומשכן כלים שאני עושה להיכן אכניסם שמא כך אמר לך הקב"ה עשה משכן ארון וכלים אמר לו שמא בצל אל היית וידעת. אמר רב יהודה אמר רב יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ כתיב הכא וימלא אותו רוח אלהים בחכמה ובתבונה ובדעת וכתיב התם ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה וכתיב בדעתו תהומות נבקעו. אמר רבי יוחנן אין הקדוש ברוך הוא נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה שנא' יהב חכמתא לחכימין ומנדעא לידעי בינה שמע רב תחליפא בר מערבא ואמרה קמיה דרבי אבהו אמר ליה אתון מהתם מתניתו לה אנן מהכא מתנינן לה דכתיב ובלב כל חכם לב נתתי חכמה: אמר רב חסדא כל חלום ולא טוות ואמר רב חסדא חלמא דלא מפשר כאגרתא דלא מקריא ואמר רב חסדא לא חלמא טבא מקיים כוליה ולא חלמא בישא מקיים כוליה ואמר רב חסדא חלמא בישא עדיף מחלמא טבא וא"ר חסדא חלמא בישא עציבותיה מסתייה חלמא טבא חדויה מסתייה אמר רב יוסף חלמא טבא אפילו לדידי בדיחותיה מפכחא ליה ואמר רב חסדא חלמא בישא קשה מנגדא שנאמר והאלהים עשה שייראו מלפניו ואמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן זה חלום רע. הנביא אשר אתו חלום יספר חלום ואשר דברי אתו ידבר דברי אמת מה לתבן את הבר נאם ה' וכי מה ענין בר ותבן אצל חלום אלא אמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יוחי כשם שאי אפשר לבר בלא תבן כך אי אפשר לחלום בלא דברים בטלים אמר ר' ברכיה חלום אף על פי שמקצתו מתקיים כולו אינו מתקיים מנא לן מיוסף דכתיב והנה השמש והירח וגו'

וההיא

רש"י

מעיין בה. אומר בלבו שתיעשה בקשתו לפי שהתפלל בכונה: כאב לב. שאין בקשתו נעשית: תוחלת. לשון תפלה, כמו ויחל משה (שמות לג): מזכירין עונותיו. שעל ידיהן מפשפשים למעלה במעשיו לומר בוטח זה בזכיותיו נראה מה הם: קיר נטוי. מקום סכנה: מוסר דין. בוטח הוא בזכיותיו שחברו יהיה נענש על ידו: ה"ג הא דמעיין (א) הא דלא מעיין: לולבי גפנים. וידלי"ש בלע"ז: מוריגי בהמה. כל בשר שבבהמה שאינו חלק אלא דומה למורג חרוץ שאינו חלק, כמו החיך והלשון והכרס הפנימי ובית הכוסות: התולה. שאינו יושב אלא על ברכיו, שמתוך כך נקביו נפתחין יותר מדאי: הכי גרסינן הא דמאריך ותלי הא דמאריך ולא תלי: למגדלי חזירים ומלוי ברבית. שכן מרובה בלא טורח ושמחים בחלקם, לכך פניהם צהובים: הימנותא. לשון שבועה, כלומר באמונה שתיהן אסורות לי: ואברכה מברכיך. והמברך ברכת המזון מברך לבעל הבית: יוסף מת קודם לאחיו. דכתיב וימת יוסף וכל אחיו (שמות א): צריכים רחמים. צריכים לבקש רחמים שיבאו, לפי שהם בידו של הקב"ה ואין להם רשות לבא אלא ברשותו: ראה קראתי בשם. ראה משמע (ב) היש בלבך תן עיניך בדבר: לך אמור לו לבצלאל עשה משכן ארון וכלים. שכן הם סדורים בפרשת כי תשא ראה קראתי בשם וגו' את אהל מועד ואת הארון לעדות וכל הפרשה, ומשה אמר לו עשה ארון וכלים כגון שלחן ומנורה ואחר כך משכן, דס"ל לר' יונתן שכסדר שהם סדורים בויקחו לי תרומה אמר לו: אותיות שנבראו בהן שמים וארץ. על ידי צירופן, ובספר יצירה תני להו: כל חלום ולא טוות. כל חלומות יראה אדם ולא יראה אחד מאותן שהוא שרוי בתענית שאינו טוב. טוות לשון תענית, כמו ובת טוות האמור בדריוש (דניאל ו): דלא מפשר. שלא פתרוהו: כאגרתא דלא מקריא. לא טוב ולא רע הוא, שכל החלומות הולכין אחר הפתרון: עדיף מחלמא טבא. שמביא את האדם לידי תשובה: עציבותיה מסתייה. דיו (ג) עלבונו, מה שאדם מתעצב עליו מבטל את החלום: אפילו לדידי. שאני מאור עינים: בדיחותיה מפכחא ליה. (ד) מבטליה: מנגדא. ממלקות, קשה לגוף האדם יותר ממלקות לפי שדואג ממנו: זה חלום רע. מיראתו ישוב ויכנע:

וההיא

תוספות

לך אמור לבצלאל עשה משכן ארון וכלים. ואם תאמר היכא אשכחן שצוה הקדוש ברוך הוא לעשות משכן תחלה הרי בפרשת תרומה כתיב ארון תחלה. ויש לומר דבפרשת כי תשא כתיב את אהל מועד ואת הארון לעדות:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) לעיל לב:, ב) [ר"ה טז:], ג) חגיגה כז. מנחו' לז. עי"ש, ד) [שבת פא. ע"ש], ה) נדרים מט: ע"ש, ו) סוטה יג: ע"ש, ז) נדרים ח., ח) ישעיה מא טו, ט) לעיל מו. (ועיין במשנ"ב ובשער הציון סימן רא ס"ק יד), י) פסחים קטז:, כ) שמות לא ז.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה ה"ג הא דמעיין בה הא דלא מעיין בה הס"ד: (ב) ד"ה ראה וכו'. ראה משמע (היש בלבך) תא"מ ונ"ב ס"א הכן את לבבך י': (ג) ד"ה עציבותיה מסתייה (דיו) תו"מ ונ"ב ס"א די לו: (ד) ד"ה בדיחותיה וכו'. ליה טיבותיה מבטלתו. נ"ב ס"א דלא מתקיים עליו כלל:

לעזי רש"י

וידלי"ש. פירוש לולבי גפנים (רש"י שבת דף פא ע"א ועיין רש"י ב"ק דף נט ע"א ד"ה בזמן ורמב"ם ערלה פ"א מ"ז), קנוקנות (רש"י חולין דף נב ע"א):

תורה אור השלם

א) תּוֹחֶלֶת מְמֻשָּׁכָה מַחֲלָה לֵב וְעֵץ חַיִּים תַּאֲוָה בָאָה: [משלי יג, יב]

ב) הַמִּזְבֵּחַ עֵץ שָׁלוֹשׁ אַמּוֹת גָּבֹהַּ וְאָרְכּוֹ שְׁתַּיִם אַמּוֹת וּמִקְצֹעוֹתָיו לוֹ וְאָרְכּוֹ וְקִירֹתָיו עֵץ וַיְדַבֵּר אֵלַי זֶה הַשֻּׁלְחָן אֲשֶׁר לִפְנֵי יְיָ: [יחזקאל מא, כב]

ג) לְאַהֲבָה אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹעַ בְּקֹלוֹ וּלְדָבְקָה בוֹ כִּי הוּא חַיֶּיךָ וְאֹרֶךְ יָמֶיךָ לָשֶׁבֶת עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְיָ לַאֲבֹתֶיךָ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב לָתֵת לָהֶם: [דברים ל, כ]

ד) וַאֲבָרְכָה מְבָרְכֶיךָ וּמְקַלֶּלְךָ אָאֹר וְנִבְרְכוּ בְךָ כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה: [בראשית יב, ג]

ה) פַּלְגֵי מַיִם לֶב מֶלֶךְ בְּיַד יְיָ עַל כָּל אֲשֶׁר יַחְפֹּץ יַטֶּנּוּ: [משלי כא, א]

ו) אֶרֶץ אֲשֶׁר יְיָ אֱלֹהֶיךָ דֹּרֵשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בָּהּ מֵרֵשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה: [דברים יא, יב]

ז) אֲדֹנָי עֲלֵיהֶם יִחְיוּ וּלְכָל בָּהֶן חַיֵּי רוּחִי וְתַחֲלִימֵנִי וְהַחֲיֵנִי: [ישעיה לח, טז]

ח) וֶאֱלִישָׁע דִּבֶּר אֶל הָאִשָּׁה אֲשֶׁר הֶחֱיָה אֶת בְּנָהּ לֵאמֹר קוּמִי וּלְכִי אַתְּ וּבֵיתֵךְ וְגוּרִי בַּאֲשֶׁר תָּגוּרִי כִּי קָרָא יְיָ לָרָעָב וְגַם בָּא אֶל הָאָרֶץ שֶׁבַע שָׁנִים: [מלכים ב ח, א]

ט) וְהוֹשַׁעְתִּי אֶתְכֶם מִכֹּל טֻמְאוֹתֵיכֶם וְקָרָאתִי אֶל הַדָּגָן וְהִרְבֵּיתִי אֹתוֹ וְלֹא אֶתֵּן עֲלֵיכֶם רָעָב: [יחזקאל לו, כט]

י) וַיְדַבֵּר יְיָ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: רְאֵה קָרָאתִי בְשֵׁם בְּצַלְאֵל בֶּן אוּרִי בֶן חוּר לְמַטֵּה יְהוּדָה: [שמות לא, א-ב]

כ) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל רְאוּ קָרָא יְיָ בְשֵׁם בְּצַלְאֵל בֶּן אוּרִי בֶן חוּר לְמַטֵּה יְהוּדָה: [שמות לה, ל]

ל) וַיְמַלֵּא אֹתוֹ רוּחַ אֱלֹהִים בְּחָכְמָה בִּתְבוּנָה וּבְדַעַת וּבְכָל מְלָאכָה: [שמות לה, לא]

מ) יְיָ בְּחָכְמָה יָסַד אָרֶץ כּוֹנֵן שָׁמַיִם בִּתְבוּנָה: [משלי ג, יט]

נ) בְּדַעְתּוֹ תְּהוֹמוֹת נִבְקָעוּ וּשְׁחָקִים יִרְעֲפוּ טָל: [משלי ג, כ]

ס) וְהוּא מְהַשְׁנֵא עִדָּנַיָּא וְזִמְנַיָּא מְהַעְדֵּה מַלְכִין וּמְהָקֵים מַלְכִין יָהֵב חָכְמְתָא לְחַכִּימִין וּמַנְדְּעָא לְיָדְעֵי בִינָה: [דניאל ב, כא]

ע) וַאֲנִי הִנֵּה נָתַתִּי אִתּוֹ אֵת אָהֳלִיאָב בֶּן אֲחִיסָמָךְ לְמַטֵּה דָן וּבְלֵב כָּל חֲכַם לֵב נָתַתִּי חָכְמָה וְעָשׂוּ אֵת כָּל אֲשֶׁר צִוִּיתִךָ: [שמות לא, ו]

פ) יָדַעְתִּי כִּי כָּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאֱלֹהִים הוּא יִהְיֶה לְעוֹלָם עָלָיו אֵין לְהוֹסִיף וּמִמֶּנּוּ אֵין לִגְרֹעַ וְהָאֱלֹהִים עָשָׂה שֶׁיִּרְאוּ מִלְּפָנָיו: [קהלת ג, יד]

צ) הַנָּבִיא אֲשֶׁר אִתּוֹ חֲלוֹם יְסַפֵּר חֲלוֹם וַאֲשֶׁר דְּבָרִי אִתּוֹ יְדַבֵּר דְּבָרִי אֱמֶת מַה לַתֶּבֶן אֶת הַבָּר נְאֻם יְיָ: [ירמיה כג, כח]

ק) וַיַּחֲלֹם עוֹד חֲלוֹם אַחֵר וַיְסַפֵּר אֹתוֹ לְאֶחָיו וַיֹּאמֶר הִנֵּה חָלַמְתִּי חֲלוֹם עוֹד וְהִנֵּה הַשֶּׁמֶשׁ וְהַיָּרֵחַ וְאַחַד עָשָׂר כּוֹכָבִים מִשְׁתַּחֲוִים לִי: [בראשית לז, ט]

עין משפט נר מצוה

יז א טוש"ע או"ח סימן לח סעיף ה:
יח ב טוש"ע או"ח סי' רל סעיף ג:

הגהות וציונים

א] מרשית חסר א' כתיב (גליון): ב] והחייני (גליון): ג] וידבר (גליון): ד] בדפוסי שונצינו ווינציא הגירסא שנאמר ראה קראתי בשם בצלאל ונראה שרש"י היה לו גירסא זו (ועיין שפתי חכמים, מנחם משיב נפש, גנזי יוסף שפרשו דרש"י קאי אלעיל) וכ"ה בב"י או"ח סימן קסז בשם שבלי הלקט ובזה תבין דברי מהרש"א בח"א שלפניו הי' גמרא דפוס וינציא, וכתב הדק"ס המעולה שבגרסאות הוא בכית נתן שנאמר ראה קראתי בשם בצלאל וכו' לא כל שכן שנאמר ויאמר משה אל בני ישראל ראו קרא ה' בשם בצלאל (ועיין עץ יוסף): ה] [בפ' ויקהל פסוק ל"א כתיב בתבונה בלא וי"ו אכן דע בפ' כי תשא ל"א פסוק ג' כתיב ואמלא אותו רוח אלהים בחכמה ובתבונה ובדעת ובכן יתכן להיות כתוב הכא ואמלא אותו וגו' והוא קרא מוקדם] (גליון): ו] [פי' כל חלום יש בו שום ממשות אבל מה שהוא רואה כשהוא צם אין בו ממשו' ערוך בערך טוות] (גליון): ז] ולקמן (נט ע"א) מייתי ליה נמי לגבי רעמים, דהכל בכלל שעשה כדי שייראו מלפניו וכדאמרינן (שבת לא ע"ב) לא ברא הקב"ה את עולמו אלא כדי שייראו מלפניו שנא' והאלהים עשה שיראו וגו' (מהרש"א ח"א): ח] תיבת "אלא" ליתא בע"י ובכת"י ובילקוט שמעוני ירמיה כג וכן נכון (מראה אש): ט] צ"ל דאמר (הגר"א באמרי נעם) ומביא ראיה לרשב"י ממה שנאמר גבי יוסף: י] כ"ה ברש"י שבע"י הכן את לבבך ותן עיניך בדברי:

משנת ראשונים

ומוסר דין על חבירו לשמים. אוקימנא בהחובל (ב"ק צג.) דאיכא דיינא באתריה, אבל ליכא דיינא, פי' דליכא כלל, א"נ דהא לא ציית דינא או דבי דינא מענין הדין שלא כראוי דכמאן דליכא דיינא דמי, לא מיענש דמאי אית ליה למיעבד, והא דמייתינן משרה לאברהם התם נמי הא הוה תמן בית דין של שם, וזה שנענש תחלה לפי שאין לעוונו תקנה ויש לחבירו תקנה שמרצהו בממון או בדברים. [הריטב"א, ראש השנה טז:]

הא דמעיין בה. היינו שתופס בלבו שהוא ראוי ליענות באותה תפלה, ועיון דהכא הוא שמכוין בתפלתו. [הריטב"א, שבת קכז:]

הא דלא מעיין בה והיכי עביד דמפיש ברחמי. ומכוין בתפלתו לאומרה בכונת הלב אבל אינו מצפה שתתקיים וזהו שאמרו שאוכל פירותיו בעולם הזה, והשי"ת משלם לו שאלת צרכיו ששואל באמצעיות, והקרן קיימת לו לעולם הבא על מה ששבח בראשונות והודה באחרונות, ויש אחר והוא שאינו מכוין ומעיין בתפלתו שמהרהר בדברי העולם, ונקרא עיון תפלה ליפוי השם כדרך שקורין למי שאינו רואה סגי נהור, וזהו שאמרו בבבא בתרא שאין אדם נצול ממנו בכל יום שאי אפשר לאדם שלא יהרהר בדברים בטלים בעת תפלה, כמו שאמרו בירושלמי (ברכות פ"ב ה"ד). [הריטב"א, ראש השנה טז:] דלמא אתי עניא ויהיב ליה. יאריך על שולחנו אולי יבא לו עני ויתן לו חלק ממה שיש לפניו על שולחנו. ויזכה בו כאלו בית המקדש קיים והוא מקריב דמים ומדליק נרות, כי נר ה' נשמת אדם. [תורת המנחה לשמיני עצרת, דרשה פה] [המשך בסוף המסכת]

שכשם שהם ביד האדם להטותם למקום שירצה, כך לב מלך הוא ביד הקדוש ברוך הוא להטותו אל כל אשר יחפוץ[כח], ולכן צריך לבקש על כך רחמים.

שָׁנָה טוֹבָה, דִּכְתִיב (דברים יא יב) על ארץ ישראל, 'אֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ דֹּרֵשׁ אֹתָהּ, **תָּמִיד עֵינֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בָּהּ מֵרֵאשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה**'[כט], ומכאן שיש לבקש רחמים, שתהיה שנה טובה.

חֲלוֹם טוֹב, דִּכְתִיב (ישעיה לח טז), כאשר חזקיהו נרפא מחוליו, התפלל להקדוש ברוך הוא ואמר, '**וְתַחֲלִימֵנִי (ותחייני) [וְהַחֲיֵנִי**'][ל], ותיבת 'ותחלימני' מתפרשת מלשון חלום[לא], והיינו שהקדוש ברוך הוא יביא עליו חלום טוב, ומכאן שחלום הוא דבר המסור ביד הקדוש ברוך הוא, ויש לבקש עליו רחמים.

★

שמועה נוספת:

אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, שְׁלֹשָׁה דְּבָרִים מַכְרִיז עֲלֵיהֶם הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא בְּעַצְמוֹ שיבואו, **וְאֵלּוּ הֵן, רָעָב, וְשׂוֹבַע, וּפַרְנָס** [-ממונה על הציבור] **טוֹב**[לב].

הגמרא מבארת מנין שהקדוש ברוך הוא מכריז על שלשה דברים אלו בעצמו:

רָעָב, דִּכְתִיב (מלכים ב' ח א) 'וֶאֱלִישָׁע דִּבֶּר אֶל הָאִשָּׁה אֲשֶׁר הֶחֱיָה אֶת בְּנָהּ[לג] לֵאמֹר, קוּמִי וּלְכִי אַתְּ וּבֵיתֵךְ וְגוּרִי בַּאֲשֶׁר תָּגוּרִי, **כִּי קָרָא ה' לָרָעָב וגו'** וְגַם בָּא אֶל הָאָרֶץ שֶׁבַע שָׁנִים', הרי שהקדוש ברוך הוא מכריז בעצמו על הרעב[לד].

שׂוֹבַע, דִּכְתִיב (יחזקאל לו כט) בנבואת יחזקאל על העתיד לבא, '**וְקָרָאתִי אֶל הַדָּגָן וְהִרְבֵּיתִי אֹתוֹ** וְלֹא אֶתֵּן עֲלֵיכֶם רָעָב', הרי שהקדוש ברוך הוא מכריז בעצמו על השובע.

פַּרְנָס טוֹב, דִּכְתִיב (שמות לא א-ג) בציווי הקדוש ברוך הוא שבצלאל יהיה ממונה על מלאכת המשכן[לה], **(ויאמר) ['וַיְדַבֵּר**[לו]'] **ה' אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר, רְאֵה**[לז] **קָרָאתִי בְשֵׁם בְּצַלְאֵל' וגו'**, ומלשון הפסוק 'קראתי' מבואר שהקדוש ברוך הוא הכריז עליו בעצמו[לח].

★

שמועה נוספת בענין מינוי פרנס על הציבור:

אָמַר רַבִּי יִצְחָק, אֵין מַעֲמִידִין פַּרְנָס עַל הַצִּבּוּר אֶלָּא אִם כֵּן נִמְלָכִים תחילה **בַּצִּבּוּר**[לט], האם הוא הגון [-רצוי ומקובל] לפניהם, **שֶׁנֶּאֱמַר** (שם לה ל) 'וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, **רְאוּ קָרָא ה' בְּשֵׁם בְּצַלְאֵל**', וכוונת הפסוק היא, **שֶׁאָמַר לוֹ הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לְמֹשֶׁה, מֹשֶׁה, האם הָגוּן עָלֶיךָ בְּצַלְאֵל** שיתמנה למלאכת המשכן, **אָמַר לוֹ** משה לקדוש ברוך הוא, **רִבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם, אִם לְפָנֶיךָ** הוא **הָגוּן, לְפָנַי לֹא כָּל שֶׁכֵּן** שהוא הגון. **אָמַר לוֹ** הקדוש ברוך הוא למשה, **אַף עַל פִּי כֵן לֵךְ אֱמוֹר לָהֶם** לבני ישראל, ושאל אותם האם בצלאל הגון גם עליהם. **הָלַךְ** משה **וְאָמַר לָהֶם לְיִשְׂרָאֵל**, האם **הָגוּן עֲלֵיכֶם בְּצַלְאֵל, אָמְרוּ לוֹ** בני ישראל למשה, **אִם לִפְנֵי הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא וּלְפָנֶיךָ הוּא הָגוּן, לְפָנֵינוּ לֹא כָּל שֶׁכֵּן** שהוא הגון.

★

שמועה נוספת אודות בצלאל:

אָמַר רַבִּי שְׁמוּאֵל בַּר נַחְמָנִי אָמַר רַבִּי יוֹנָתָן, בְּצַלְאֵל עַל שֵׁם חָכְמָתוֹ נִקְרָא[מ] בשם זה, **שֶׁבְּשָׁעָה שֶׁאָמַר לוֹ הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לְמֹשֶׁה, לֵךְ אֱמוֹר לוֹ לִבְצַלְאֵל עֲשֵׂה לִי מִשְׁכָּן אָרוֹן וְכֵלִים**[מא], כגון שלחן ומנורה, **הָלַךְ מֹשֶׁה וְהָפַךְ** את הסדר, **וְאָמַר לוֹ** לבצלאל **עֲשֵׂה אָרוֹן וְכֵלִים וּמִשְׁכָּן**[מב]. **אָמַר לוֹ** בצלאל, **מֹשֶׁה רַבֵּינוּ, מִנְהָגוֹ שֶׁל עוֹלָם אָדָם בּוֹנֶה בַּיִת** תחילה, **וְאַחַר כָּךְ מַכְנִיס לְתוֹכוֹ כֵּלִים**, וְאילו **אַתָּה אוֹמֵר עֲשֵׂה לִי אָרוֹן וְכֵלִים** תחילה, וְאחר כך **מִשְׁכָּן**, אם כך

עדיין צריך רחמים כדי שימשיכו ויתקיימו. והיינו שגם לאחר שנתמנה מלך טוב, צריך רחמים, כיון שפלגי מים וגו' ביד ה', וכן שנה טובה, אף שכבר נכתבה בראש השנה לטובה, צריך רחמים שתשאר הטובה בשלימותה, כי לפעמים משתנה לרעה [כמו שמבואר בראש השנה (יז:)], וכן חלום טוב, אף שכבר חלם חלום טוב צריך רחמים שיתקיים ולא יהא 'בדיחותא מפקחא ליה' כדלהלן, וכן צריך רחמים שיתקיים החלום מיד. וכעין זה ביאר בבן יהוידע (ד"ה שלשה).

ובתוספות הרא"ש (ד"ה שלשה) כתב שעל שלשה אלו יש להרבות בבקשת רחמים תמיד, ובכל עת, וכעין זה פירש גם בתוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה שלשה). ונראה מדבריהם שבקשת הרחמים אינה דווקא בתחילת השנה [כביאור המהרש"א].

כח. מצודת דוד (משלי שם).

כט. פירוש הפסוק הוא, ש'תמיד עיני ה' אלהיך בה', לראות מה היא צריכה, ולחדש לה גזירות, עיתים לטובה, ועיתים לרעה. 'מראשית השנה' וגו', מראש השנה היא נידונת, מה יהיה בסופה. רש"י (דברים שם).

מדברי הגמרא נראה שמכאן ראיה שבכל מקום צריך לבקש רחמים שתהיה שנה טובה, ולא נתברר מה הראיה מפסוק זה שמדבר בארץ ישראל, לכל מקום.

ל. ופירוש הפסוק הוא, שחזקיהו התחנן לפני הקב"ה שבשנים אלו שהוסיף לו, יחלימהו ויחייהו. רד"ק (ישעיה שם).

לא. מהרש"א (ח"א ד"ה שלשה - השלישי).

לב. הקב"ה מכריז בעצמו דווקא על שלשה אלו, לפי שלפעמים ההנהגה בהם תמוהה בעיני האנשים, מדוע לזה יש שובע, ולזה יש רעב. וכן פרנס טוב, לפעמים אין האנשים מבינים מדוע זה עולה לגדולה יותר מזה, ולכן הקב"ה מכריז עליהם בעצמו, כדי להודיע שממנו יצאו, והוא יודע את הטעם להנהגה בהם. של"ה (תורה שבכתב סוף פרשת כי תשא דף נא:). והמהרש"א (ח"א ד"ה שלשה - הרביעי) ביאר את ענין ההכרזה בשלשה אלו, שהקב"ה מכריז עליהם בעצמו שיהיו קיימים בלי שינוי.

בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה אמר רב חסדא) ביאר את הטעם שהגמרא מביאה כאן שמועה זו, על פי דבריו [שהובאו לעיל] שהשלשה שאמרו שצריך לבקש עליהם רחמים, הוא משום שאינם כשאר עניינים שנגמר דינם בראש השנה, אלא כל השנה הם ברשותו של הקב"ה, והוא מהפך עניינם לטובה או לרעה. וכיון שכן אין עניינים אלו יכולים להמסר להנהגת אחד משרי מעלה, שהרי לא נגמר ענינם, אלא ביד הקב"ה בעצמו כל ענינם. וענין הרעב והשובע, הם בכלל שנה טובה האמורה לעיל, שהנהגתה משתנה גם בתוך השנה, ולכן אינה נמסרת ביד אחד משרי מעלה, אלא ההנהגה בה נשארת ביד הקב"ה בעצמו. וכן פרנס טוב, ההנהגה בו היא ביד הקב"ה בעצמו, ועל כך אמרו כאן שעל שלשה אלו הקב"ה מכריז בעצמו, לפי שההנהגה בהם היא בידו בלבד, כאמור.

לג. מעשה האשה שאלישע החיה את בנה, מובא בספר מלכים (ב' ד כ-לז).

לד. ראיית הגמרא מפסוקים אלו היא, שבשלשתם נאמר לשון קריאה, ואי אפשר לפרשו כפשוטו, משום שלשון זה אינו נופל בדבר שאין בו שמיעה, כמו רעב ושובע, וכן לשון זה אינו שייך אצל בצלאל, שהרי לא מצינו בו שהיה נביא והיה הקב"ה מדבר עמו, ולכן פירשוהו מלשון הכרזה, בדומה למה שנאמר (ישעיה מ ו) 'קול אומר קרא', וכן (שם מ ג) 'קול קורא במדבר', שאף שם הוא לשון הכרזה. מהרש"א (ח"א ד"ה שלשה - הרביעי).

לה. הקב"ה ציוה את משה שימנה את בצלאל על מלאכת המשכן, כמו שנאמר (שם לא ב-ו) 'ראה קראתי בשם בצלאל בן אורי בן חור למטה יהודה, ואמלא אתו רוח אלהים בחכמה ובתבונה ובדעת ובכל מלאכה, לחשוב מחשבות לעשות בזהב ובכסף ובנחושת, ובחרושת אבן למלאת ובחרושת עץ לעשות בכל מלאכה, ואני הנה נתתי אתו את אהליאב בן אחיסמך למטה דן, ובלב כל חכם לב נתתי חכמה, ועשו את כל אשר צויתיך'.

לו. גליון (הובא בהגהות וציונים).

לז. פירוש, הכן את לבבך ותן עיניך בדבר. רש"י (ד"ה ראה, ועי' הגהות וציונים).

לח. ראה ביאור הראיה בהערה לעיל.

לט. לכאורה, מה החידוש בזה שצריך להמלך בציבור, והרי מי יעמיד את הפרנס אם לא הציבור. ואפשר, שבית דין היו מעמידים את הפרנס, ולכן אומרת הגמרא שאין לבית דין להעמיד פרנס על הציבור אלא לאחר שימלכו בציבור. יד דוד (מהדו"ב, ד"ה אין).

בביאור הטעם שצריך להמלך בציבור, כתב המהרש"א (ח"א ד"ה אין), שכיון שאמרו בסנהדרין (ח.) שמהפסוק (דברים א יח) 'ואצוה אתכם בעת ההיא' וגו', לומדים אזהרה לציבור שתהיה אימת הדיין עליהם, לכן אמרו כאן שאין מעמידים פרנס על הציבור אלא אם כן נמלכים בהם, והיינו שיש להמלך בציבור אם יוכלו לקבלו ותהיה אימתו עליהם [ובילקוט ביאורים הובא המשך דבריו, בביאור דברי הגמרא להלן]. ובמעון הברכות (ד"ה אין) ביאר, שאם הציבור מסכימים לבחירתו, ולמינויו לשופט עליהם, דבריו מקובלים והם מצייתים לפסקי דינו.

מ. הגמרא מביאה מאמר זה כאן, כדי שלא נאמר שבצלאל נקרא כן כיון שמינויו היה ב'צל אל', כלומר על ידי הקב"ה בעצמו, בלא שנמלך עם הציבור, ולא כשאר מינויים שאינם נעשים אלא לאחר שנמלכו עם הציבור. שזה לא יתכן, כיון שנתבאר בגמרא לעיל שגם מינויו של בצלאל היה לאחר שנמלכו עם הציבור, ולכן הוצרכה הגמרא לפרש שנקרא כן על שם חכמתו. עיון יעקב (ד"ה אמר).

מא. בפרשת כי תשא (שמות לא ו-ז) נאמר 'ועשו את כל אשר צויתיך, את אהל מועד ואת הארון לעדת ואת הכפורת אשר עליו ואת כל כלי האהל', הרי שהקב"ה ציוה לעשות תחילה את אהל מועד, ורק אחר כך את הארון והכלים. רש"י ותוספות (ד"ה לך).

מב. כך הסדר בפסוקים שבפרשת תרומה, שתחילה נאמר (שם כה י) 'ועשו ארון עצי שטים', ואחר כך נאמר (שם כה כג) 'ועשית שלחן עצי שטים', ואחר כך נאמר (שם כו א) 'ואת המשכן תעשה' וגו'. וסובר רבי יונתן שמשה רבינו אמר לבצלאל בסדר זה. רש"י (ד"ה לך). והקשו המפרשים היכן מצינו שמשה אמר לבצלאל שיעשה ארון וכלים תחילה, ועוד, שבפרשת ויקהל (שמות לה י-טז) צוה משה לעשות תחילה את המשכן ואחר כך את הכלים. עוד הקשו המפרשים, מדוע משה שינה ממה שאמר לו הקב"ה. וביאר

[א] כל המאריך בתפלתו ומעיין בה סוף בא לידי כאב לב שנאמר [א] תוחלת ממושכה מחלה לב [ג] וא"ר יצחק שלשה דברים מזכירים עונותיו של אדם ואלו הן קיר נטוי ועיון תפלה ומוסר דין על חבירו לשמים הא לא קשיא [א] הא דמעיין בה הא דלא מעיין בה והיכי עביד דמפיש ברחמי והמאריך על שלחנו דלמא אתי עניא ויהיב ליה דכתיב [ב] המזבח עץ שלש אמות גבוה וכתיב [ב] וידבר אלי זה השלחן אשר לפני ה' [ג] פתח במזבח וסיים בשלחן ר' יוחנן ור' אלעזר דאמרי תרוייהו כל זמן שבהמ"ק קיים מזבח מכפר על ישראל ועכשיו שלחנו של אדם מכפר עליו והמאריך בבית הכסא מעליותא הוא [ד] והתניא עשרה דברים מביאין את האדם לידי תחתוניות האוכל עלי קנים ועלי גפנים ולולבי גפנים ומוריגי בהמה ושדרו של דג ודג מליח שאינו מבושל כל צרכו והשותה שמרי יין והמקנח בסיד ובחרסית והמקנח בצרור שקנח בו חבירו וי"א אף התולה עצמו בבית הכסא יותר מדאי לא קשיא הא דמאריך ותלי הא דמאריך ולא תלי כי הא דאמרה ליה ההיא מטרוניתא לר' יהודה בר' אלעאי [ה] פניך דומים למגדלי חזירים ולמלוי ברבית אמר לה הימנותא לדידי תרוייהו אסירן אלא עשרים וארבעה בית הכסא איכא מאושפיזאי לבי מדרשא דכי אזילנא בדיקנא נפשאי בכולהו. ואמר רב יהודה שלשה דברים מקצרים ימיו ושנותיו של אדם מי שנותנין לו ס"ת לקרות ואינו קורא [ב] כוס של ברכה לברך ואינו מברך והמנהיג עצמו ברבנות ס"ת לקרות ואינו קורא דכתיב [ג] כי הוא חייך ואורך ימיך כוס של ברכה לברך ואינו מברך דכתיב [ד] ואברכה מברכיך והמנהיג עצמו ברבנות [ו] דא"ר חמא בר חנינא מפני מה מת יוסף קודם לאחיו מפני שהנהיג עצמו ברבנות: ואמר רב יהודה אמר רב שלשה צריכים רחמים מלך טוב שנה טובה וחלום טוב מלך טוב דכתיב [ה] פלגי מים לב מלך ביד ה' שנה טובה דכתיב [ו] תמיד עיני ה' אלהיך בה מראשית[א] השנה ועד אחרית שנה חלום טוב דכתיב [ז] ותחלימני (ותחייני[ב]): אמר רבי יוחנן שלשה דברים מכריז עליהם הקב"ה בעצמו ואלו הן רעב ושובע ופרנס טוב רעב דכתיב [ח] כי קרא ה' לרעב וגו' שובע דכתיב [ט] וקראתי אל הדגן והרביתי אותו פרנס טוב דכתיב [י] (ויאמר[ג]) ה' אל משה לאמר ראה קראתי בשם בצלאל וגו'. אמר רבי יצחק אין מעמידין פרנס על הצבור אלא אם כן נמלכים בצבור שנא' [כ] ראו קרא ה' בשם בצלאל[ד] אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה משה הגון עליך בצלאל אמר לו רבונו של עולם אם לפניך הגון לפני לא כל שכן אמר לו אף על פי כן לך אמור להם הלך ואמר להם לישראל הגון עליכם בצלאל אמרו לו אם לפני הקדוש ברוך הוא ולפניך הוא הגון לפנינו לא כל שכן. א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן בצלאל על שם חכמתו נקרא בשעה שאמר לו הקדוש ברוך הוא למשה לך אמור לו לבצלאל עשה לי משכן ארון וכלים הלך משה והפך ואמר לו עשה ארון וכלים ומשכן אמר לו משה רבינו מנהגו של עולם אדם בונה בית ואחר כך מכניס לתוכו כלים ואתה אומר עשה לי ארון וכלים ומשכן כלים שאני עושה להיכן אכניסם שמא כך אמר לך הקב"ה עשה משכן ארון וכלים אמר לו שמא בצל אל היית וידעת. אמר רב יהודה אמר רב יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ כתיב הכא [ל] וימלא אותו רוח אלהים בחכמה ובתבונה[ה] ובדעת וכתיב התם [מ] ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה וכתיב [נ] בדעתו תהומות נבקעו. אמר רבי יוחנן אין הקדוש ברוך הוא נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה שנא' [ס] יהב חכמתא לחכימין ומנדעא לידעי בינה שמע רב תחליפא בר מערבא ואמרה קמיה דרבי אבהו אמר ליה אתון מהתם מתניתו לה אנן מהכא מתנינן לה דכתיב [ע] ובלב כל חכם לב נתתי חכמה: אמר רב חסדא כל חלום ולא טוות[ו] ואמר רב חסדא חלמא דלא מפשר כאגרתא דלא מקריא ואמר רב חסדא לא חלמא טבא מקיים כוליה ולא חלמא בישא מקיים כוליה ואמר רב חסדא חלמא בישא עדיף מחלמא טבא וא"ר חסדא חלמא בישא עציבותיה מסתייה חלמא טבא חדויה מסתייה אמר רב יוסף חלמא טבא אפילו לדידי בדיחותיה מפכחא ליה ואמר רב חסדא חלמא בישא קשה מנגדא שנאמר [פ] והאלהים עשה שייראו מלפניו[ז] ואמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן זה חלום רע. [צ] הנביא אשר אתו חלום יספר חלום ואשר דברי אתו ידבר דברי אמת מה לתבן את הבר נאם ה' וכי מה ענין בר ותבן אצל חלום אלא[ח] אמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יוחי [י] כשם שאי אפשר לבר בלא תבן כך אי אפשר לחלום בלא דברים בטלים אמר[ט] ר' ברכיה חלום אף על פי שמקצתו מתקיים כולו אינו מתקיים מנא לן מיוסף דכתיב [ק] והנה השמש והירח וגו'

והדיא

רש"י

מעיין בה. אומר בלבו שתעשה בקשתו לפי שהתפלל בכונה: כאב לב. שאין בקשתו נעשית: תוחלת. לשון תפלה, כמו ויחל משה (שמות לג): מזכירין עונותיו. שעל ידיהן מפשפשים למעלה במעשיו לומר בוטח זה בזכיותיו נראה מה הם: קיר נטוי. מקום סכנה: מוסר דין. בוטח הוא בזכיותיו שחברו יהיה נענש על ידו: ה"ג הא דמעיין (א) הא דלא מעיין: לולבי גפנים. וידל"ש בלע"ז: מוריגי בהמה. כל בשר שבבהמה שאינו חלק אלא דומה למורג חרוץ[ט] שאינו חלק, כמו החיך והלשון והכרס הפנימי ובית הכוסות: התולה. שאינו יושב אלא על ברכיו, שמתוך כך נקביו נפתחין יותר מדאי: הכי גרסינן הא דמאריך ותלי הא דמאריך ולא תלי: למגדלי חזירים ומלוי ברבית. שכרן מרובה בלא טורח ושמחים בחלקם, לכך פניהם צהובים: הימנותא. לשון שבועה, כלומר באמונה שתיהן אסורות לי: ואברכה מברכיך. והמברך ברכת המזון מברך לבעל הבית[ט]: יוסף מת קודם לאחיו. דכתיב וימת יוסף וכל אחיו (שמות א): צריכים רחמים. צריכים לבקש רחמים שיבאו, לפי שהם בידו של הקב"ה ואין להם רשות לבא אלא ברשותו: ראה קראתי בשם. ראה משמע (ב) הים בלבך תן עיניך בדבר: לך אמור לו לבצלאל עשה משכן ארון וכלים. שכן הם סדורים בפרשת כי תשא ראה קראתי בשם וגו' את אהל מועד ואת הארון לעדות וכל הפרשה, ומשה אמר לו עשה ארון וכלים כגון שלחן ומנורה ואחר כך משכן, דס"ל לר' יונתן שכסדר שהם סדורים בויקחו לי תרומה אמר לו: אותיות שנבראו בהן שמים וארץ. על ידי צירופן, ובספר יצירה תני להו: כל חלום ולא טוות. כל חלומות יראה אדם ולא יראה אחד מאותן שהוא שרוי בתענית שאינו טוב. טוות לשון תענית, כמו ובת טוות האמור בדריוש (דניאל ו): דלא מפשר. שלא פתרוהו: כאגרתא דלא מקריא. לא טוב ולא רע הוא, שכל החלומות הולכין אחר הפתרון: עדיף מחלמא טבא. שמביא את האדם לידי תשובה: עציבותיה מסתייה. דיו (ג) עצבונו, מה שאדם מתעצב עליו מבטל את החלום: אפילו לדידי. שאני סגי נהור[י]: בדיחותיה מפכחא ליה. (ד) מבטליה: מנגדא. ממלקות, קשה לגוף האדם יותר ממלקות לפי שדואג ממנו: זה חלום רע. מיראתו ישוב ויכנע:

והדיא

תוספות

לך אמור לבצלאל עשה משכן ארון וכלים. ואם תאמר היכא אשכחן שאמר הקדוש ברוך הוא לעשות משכן תחלה הרי בפרשת תרומה כתיב ארון תחלה. ויש לומר דבפרשת כי תשא[ס] כתיב את אהל מועד ואת הארון לעדות:

סבע

עין משפט נר מצוה

יז א טוש"ע או"ח סימן לח סעיף ה:
יח ב טוש"ע או"ח סי' רא סעיף ג:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) לעיל לב:, ב) [ר"ה טז:], ג) חגיגה כז. מנחות צז. עי"ש, ד) [שבת פא. ע"ש], ה) נדרים מט: ע"ש, ו) סוטה יג: ע"ש, ז) נדרים ח., ח) ישעיה מא טו, ט) לעיל מו. (ועיין במשנ"ב ובשער הציון סימן רא ס"ק יד), י) פסחים קטז:, כ) שמות לא ז.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה ה"ג הא דמעיין בה הא דלא מעיין בה הס"ד: (ב) ד"ה ראה וכו'. ראה משמע (הים בלבך) תא"מ ונ"ב ס"א הכן את לבבך י]: (ג) ד"ה עציבותיה מסתייה (דיו) תז"מ ונ"ב ס"א די לו: (ד) ד"ה בדיחותיה וכו'. ליה טיבותיה מבטלתו. נ"ב ס"א דלא מתקיים עליו כלל:

לעזי רש"י

וידל"ש. פירוש לולבי גפנים (רש"י שבת דף פא ע"א ועיין רש"י ב"ק דף נט ע"א ד"ה בזמן ורמב"ם ערלה פ"א מ"ז), קנוקנות (רש"י חולין דף נב ע"א):

תורה אור השלם

א) תּוֹחֶלֶת מְמֻשָּׁכָה מַחֲלָה לֵב וְעֵץ חַיִּים תַּאֲוָה בָאָה: [משלי יג, יב]

ב) הַמִּזְבֵּחַ עֵץ שָׁלוֹשׁ אַמּוֹת גָּבֹהַּ וְאָרְכּוֹ שְׁתַּיִם אַמּוֹת וּמִקְצֹעוֹתָיו לוֹ וְאָרְכּוֹ וְקִירֹתָיו עֵץ וַיְדַבֵּר אֵלַי זֶה הַשֻּׁלְחָן אֲשֶׁר לִפְנֵי יְיָ: [יחזקאל מא, כב]

ג) לְאַהֲבָה אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹעַ בְּקֹלוֹ וּלְדָבְקָה בוֹ כִּי הוּא חַיֶּיךָ וְאֹרֶךְ יָמֶיךָ לָשֶׁבֶת עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְיָ לַאֲבֹתֶיךָ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב לָתֵת לָהֶם: [דברים ל, כ]

ד) וַאֲבָרְכָה מְבָרְכֶיךָ וּמְקַלֶּלְךָ אָאֹר וְנִבְרְכוּ בְךָ כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה: [בראשית יב, ג]

ה) פַּלְגֵי מַיִם לֶב מֶלֶךְ בְּיַד יְיָ עַל כָּל אֲשֶׁר יַחְפֹּץ יַטֶּנּוּ: [משלי כא, א]

ו) אֶרֶץ אֲשֶׁר יְיָ אֱלֹהֶיךָ דֹּרֵשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בָּהּ מֵרֵשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה: [דברים יא, יב]

ז) אֲדֹנָי עֲלֵיהֶם יִחְיוּ וּלְכָל בָּהֶן חַיֵּי רוּחִי וְתַחֲלִימֵנִי וְהַחֲיֵנִי: [ישעיה לח, טז]

ח) וֶאֱלִישָׁע דִּבֶּר אֶל הָאִשָּׁה אֲשֶׁר הֶחֱיָה אֶת בְּנָהּ לֵאמֹר קוּמִי וּלְכִי אַתְּ וּבֵיתֵךְ וְגוּרִי בַּאֲשֶׁר תָּגוּרִי כִּי קָרָא יְיָ לָרָעָב וְגַם בָּא אֶל הָאָרֶץ שֶׁבַע שָׁנִים: [מלכים ב ח, א]

ט) וְהוֹשַׁעְתִּי אֶתְכֶם מִכֹּל טֻמְאוֹתֵיכֶם וְקָרָאתִי אֶל הַדָּגָן וְהִרְבֵּיתִי אֹתוֹ וְלֹא אֶתֵּן עֲלֵיכֶם רָעָב: [יחזקאל לו, כט] י) וַיְדַבֵּר יְיָ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: רְאֵה קָרָאתִי בְשֵׁם בְּצַלְאֵל בֶּן אוּרִי בֶן חוּר לְמַטֵּה יְהוּדָה: [שמות לא, א-ב] כ) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל רְאוּ קָרָא יְיָ בְּשֵׁם בְּצַלְאֵל בֶּן אוּרִי בֶן חוּר לְמַטֵּה יְהוּדָה: [שמות לה, ל] ל) וַיְמַלֵּא אֹתוֹ רוּחַ אֱלֹהִים בְּחָכְמָה בִּתְבוּנָה וּבְדַעַת וּבְכָל מְלָאכָה: [שמות לה, לא] מ) יְיָ בְּחָכְמָה יָסַד אָרֶץ כּוֹנֵן שָׁמַיִם בִּתְבוּנָה: [משלי ג, יט] נ) בְּדַעְתּוֹ תְּהוֹמוֹת נִבְקָעוּ וּשְׁחָקִים יִרְעֲפוּ טָל: [משלי ג, כ] ס) וְהוּא מְהַשְׁנֵא עִדָּנַיָּא וְזִמְנַיָּא מְהַעְדֵּה מַלְכִין וּמְהָקֵים מַלְכִין יָהֵב חָכְמְתָא לְחַכִּימִין וּמַנְדְּעָא לְיָדְעֵי בִינָה: [דניאל ב, כא] ע) וַאֲנִי הִנֵּה נָתַתִּי אִתּוֹ אֵת אָהֳלִיאָב בֶּן אֲחִיסָמָךְ לְמַטֵּה דָן וּבְלֵב כָּל חֲכַם לֵב נָתַתִּי חָכְמָה וְעָשׂוּ אֵת כָּל אֲשֶׁר צִוִּיתִךָ: [שמות לא, ו] פ) יָדַעְתִּי כִּי כָּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאֱלֹהִים הוּא יִהְיֶה לְעוֹלָם עָלָיו אֵין לְהוֹסִיף וּמִמֶּנּוּ אֵין לִגְרֹעַ וְהָאֱלֹהִים עָשָׂה שֶׁיִּרְאוּ מִלְּפָנָיו: [קהלת ג, יד] צ) הַנָּבִיא אֲשֶׁר אִתּוֹ חֲלוֹם יְסַפֵּר חֲלוֹם וַאֲשֶׁר דְּבָרִי אִתּוֹ יְדַבֵּר דְּבָרִי אֱמֶת מַה לַתֶּבֶן אֶת הַבָּר נְאֻם יְיָ: [ירמיה כג, כח] ק) וַיַּחֲלֹם עוֹד חֲלוֹם אַחֵר וַיְסַפֵּר אֹתוֹ לְאֶחָיו וַיֹּאמֶר הִנֵּה חָלַמְתִּי חֲלוֹם עוֹד וְהִנֵּה הַשֶּׁמֶשׁ וְהַיָּרֵחַ וְאַחַד עָשָׂר כּוֹכָבִים מִשְׁתַּחֲוִים לִי: [בראשית לז, ט]

הגהות וציונים

א] מרשית חסר א' כתיב (גליון): ב] והחייני (גליון): ג] וידבר (גליון): ד] בדפוסי שונצינו ווינציא הגירסא שנאמר ראה קראתי בשם בצלאל ונראה שרש"י היה לו גירסא זו (ועיין שפתי חכמים, מנחם משיב נפש, גנזי יוסף שפרשו דרש"י קאי אלעיל) וכ"ה בב"י או"ח סימן קסז בשם שבלי הלקט ובזה תבין דברי מהרש"א בח"א שלפניו הי' גמרא דפוס וינציא, וכתב הדק"ס המעולה שבגרסאות הוא בבית נתן שנאמר ראה קראתי בשם בצלאל וכו' לא כל שכן שנאמר ויאמר משה אל בני ישראל ראו קרא ה' בשם בצלאל (ועיין עץ יוסף): ה] [בפ' ויקהל פסוק ל"א כתיב בתבונה בלא וי"ו אכן דע בפ' כי תשא ל"א פסוק ג' כתיב ואמלא אותו רוח אלהים בחכמה ובתבונה ובדעת ובכן יתכן להיות כתוב הכא ואמלא אותו וגו' והוא קרא מוקדם] (גליון): ו] [פי' כל חלום יש בו שום ממשות אבל מה שהוא רואה כשהוא צם אין בו ממש' ערוך בערך טוות] (גליון): ז] ולקמן (נט ע"א) מייתי ליה נמי לגבי רעמים, דהכל בכלל שעשה כדי שייראו מלפניו וכדאמרינן (שבת לא ע"ב) לא ברא הקב"ה את עולמו אלא כדי שייראו מלפניו שנא' והאלהים עשה שיראו וגו' (מהרש"א ח"א): ח] תיבת "אלא" ליתא בע"י ובכת"י ובילקוט שמעוני ירמיה כג וכן נכון (מראה אש): ט] צ"ל דאמר (הגר"א באמרי נעם) ומביא ראיה לרשב"י ממה שנאמר גבי יוסף: י] כ"ה ברש"י שבע"י הכן את לבבך ותן עיניך בדברי:

משנת ראשונים

ומוסר דין על חבירו לשמים. אוקימנא בהחובל (ב"ק צג.) דאיכא דיינא באתריה, אבל ליכא דיינא, פי' דליכא כלל, א"נ דהא לא ציית דינא או דבי דינא מענין הדין שלא כראוי דכמאן דליכא דיינא דמי, לא מיענש דמאי אית ליה למיעבד, והא דמייתינן משרה לאברהם התם נמי הא הוה תמן בית דין של שם, וזה שנענש תחלה לפי שאין לעוונו תקנה ויש לחבירו תקנה שמרצהו בממון או בדברים. [הריטב"א, ראש השנה טז:]

הא דמעיין בה. היינו] שתופס בלבו שהוא ראוי ליענות באותה תפלה, ועיון דהכא הוא שמכוין בתפלתו. [הריטב"א, שבת קכז:]

הא דלא מעיין בה והיכי עביד דמפיש ברחמי. ומכוין בתפלתו לאומרה בכונת הלב אבל אינו מצפה שתתקיים באמצעיות, והקרן קיימת לו לעולם הבא על מה ששבח בראשונות והודה באחרונות, ויש אחר והוא שאינו מכוין ומעיין בתפלתו שמהרהר בדברי העולם, ונקרא עיון תפלה ליפוי השם כדרך שקורין למי שאינו רואה סגי נהור, וזהו שאמרו בבבא בתרא שאין אדם נצול ממנו בכל יום שאי אפשר לאדם שלא יהרהר בדברים בטלים בעת תפלה, כמו שאמרו בירושלמי (ברכות פ"ב ה"ד). [הריטב"א, ראש השנה טז:] דלמא אתי עניא ויהיב ליה. יאריך על שולחנו אולי בהארכו יבא עני ויתן לו חלק ממה שיש לפניו על שולחנו. ויזכה בו כאלו בית המקדש קיים והוא מקריב דמים ומדליק נרות, כי נר ה' נשמת אדם. [תורת המנחה לשמיני עצרת, דרשה פה] [המשך בסוף המסכת]

וזהו שאמרו שאוכל פירותיו בעולם הזה, והשי"ת משלם לו שאלת צרכיו ששואל

אעשה, כֵּלִים שֶׁאֲנִי עוֹשֶׂה לְהֵיכָן אַכְנִיסֵם, שֶׁמָּא כָּךְ אָמַר לְךָ הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, עֲשֵׂה מִשְׁכָּן תחילה, ואחר כך אָרוֹן וְכֵלִים[מג]. אָמַר לוֹ משה, אכן כך אמר לי, שֶׁמָּא בְּצֵל אֵל הָיִיתָ וְיָדַעְתָּ שכך אמר לי הקדוש ברוך הוא. ולכן נקרא 'בצלאל', שחכמתו היא כאילו היה בצל אל.

★

שמועה נוספת אודות בצלאל:
אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב, יוֹדֵעַ הָיָה בְּצַלְאֵל לְצָרֵף אוֹתִיּוֹת שֶׁנִּבְרְאוּ בָּהֶן שָׁמַיִם וָאָרֶץ על ידי צירופם[מד], שעל בצלאל כְּתִיב הָכָא (שם לה לא) 'וַיְמַלֵּא אֹתוֹ רוּחַ אֱלֹהִים בְּחָכְמָה (ו)בִתְבוּנָה וּבְדַעַת וּבְכָל מְלָאכָה', וְעל בריאת שמים וארץ כְּתִיב הָתָם (משלי ג יט), 'ה' בְּחָכְמָה יָסַד אָרֶץ כּוֹנֵן שָׁמַיִם בִּתְבוּנָה', וּכְתִיב (שם ג כ) עוד על בריאת העולם, 'בְּדַעְתּוֹ תְּהוֹמוֹת נִבְקָעוּ'[מה], הרי שבריאת שמים וארץ היתה בחכמה בתבונה ובדעת, ואלו הן המעלות שהקדוש ברוך הוא נתן לבצלאל, ומכך יש ללמוד שידע בצלאל לצרף את האותיות שנבראו בהן שמים וארץ.

★

שמועה בענין נתינת חכמה מאת הקדוש ברוך הוא:
אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, אֵין הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא נוֹתֵן חָכְמָה אֶלָּא לְמִי שֶׁיֵּשׁ בּוֹ כבר חָכְמָה[מו], שֶׁנֶּאֱמַר (דניאל ב כא) 'יָהֵב חָכְמְתָא לְחַכִּימִין, וּמַנְדְּעָא לְיָדְעֵי בִינָה'[מז] - הקדוש ברוך הוא נותן חכמה לאותם שהם כבר חכמים, ודעה לאותם שיש להם כבר בינה.

שָׁמַע רַב תַּחֲלִיפָא בַּר מַעֲרָבָא [-בן ארץ ישראל] שמועה זו, וַאֲמָרָהּ קַמֵּיהּ [-לפני] דְּרַבִּי אֲבָהוּ. אָמַר לֵיהּ רבי אבהו, אַתּוּן מֵהָתָם מַתְנִיתוּ לָהּ - אתם [-בני ארץ ישראל], לומדים ענין זה מהפסוק 'יהב חכמתא לחכימין' וכאמור, אבל אֲנַן מֵהָכָא מַתְנִינַן לָהּ - אנו [-בני בבל], לומדים ענין זה מִדִּכְתִיב (שמות לא ו) במלאכת המשכן, 'וּבְלֵב כָּל חֲכַם לֵב נָתַתִּי חָכְמָה', הרי שהקדוש ברוך הוא נתן חכמה רק למי שהיה חכם קודם לכן[מח].

לעיל נתבאר שחלום טוב הוא אחד מהדברים שצריך לבקש עליהם רחמים, ומתוך כך[מט] הגמרא עוסקת בהרחבה בענייני חלומות[נ]:
אָמַר רַב חִסְדָּא, כָּל חֲלוֹם יראה האדם, וּבלבד שֶׁלֹּא יראה חלום שהוא צריך לשבת עליו בְּטַוָּות [-בתענית], שאינו חלום טוב[נא].

★

הגמרא מביאה כמה שמועות בשם רב חסדא בענין חלומות:
וְאָמַר רַב חִסְדָּא, חֶלְמָא דְּלָא מְפַשַּׁר - חלום שלא פתרוהו, הרי הוא כְּאִגַּרְתָּא דְּלָא מִקַּרְיָא - כאגרת שלא קראו את הכתוב בה, והיינו לא טוב ולא רע, לפי שכל החלומות הולכים אחר הפתרון[נב], וחלום שלא פתרוהו, אינו כלום[נג].

רש"י על הפסוק (שמות לח כב) 'ובצלאל וגו' עשה את כל אשר צוה ה' את משה', מכך שלא נאמר אשר צוה משה, אלא כל אשר צוה ה' את משה, מוכח שמשה צוה לבצלאל לעשות תחילה כלים ואחר כך משכן, ובצלאל כיון בדעתו למה שנאמר למשה בסיני. ובתירוץ קושיות אלו ראה עוד בלבוש האורה (על רש"י שם) בפני יהושע (ד"ה אמר בצל"ח (ד"ה בצלאל) ובמפרשי העין יעקב.

מג. לכאורה קשה, מה הועיל שעשה את המשכן תחילה, הרי אף על פי שעשיית המשכן היתה קודם עשיית הכלים, הקמתו לא היתה אלא לאחר גמר עשיית הכלים, ואם כן עדיין אי אפשר להכניס את הכלים למשכן, והטענה 'כלים שאני עושה להיכן אכניסם' עדיין קיימת. ויש לומר, שאם היה עושה את הכלים קודם עשיית המשכן, היתה הכנסתם מתעכבת הרבה עד לאחר עשיית המשכן, והקמתו, אבל עכשיו שעשה את המשכן תחילה, והקים אותו מיד לאחר גמר מלאכת הכלים, אין הכנסתם מתעכבת כל כך. מלא הרועים (ד"ה כלים). וראה בילקוט ביאורים שהובאו תירוצים נוספים בזה.

מד. ובספר יצירה מבוארים צירופים אלו. רש"י (ד"ה אותיות).

מה. כוונת הפסוק היא שבדעתו של הקב"ה נבקעו התהומות שמתחת לארץ, שבהם נמצאים המעיינות הנובעים מים. על פי מצודת דוד (משלי שם).

מו. גם החכמה הראשונה שיש לאדם היא מהקב"ה, וכשהיא ניתנה לו לא היתה בו שום חכמה, אלא כוונת הגמרא היא שאין הקב"ה נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה ופיקחות לענין דרך ארץ ומוסר, ודבר זה אינו מהקב"ה אלא הוא ביד האדם עצמו, שהרי הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים (לעיל לג:), וכשיש לאדם חכמה זו, אז הקב"ה נותן לו את חכמת התורה. יפה תואר (הובא בעין יוסף ד"ה אלא). ובנפש החיים (שער ד פ"ה בהגהה, וכן בספרו רוח חיים אבות פ"ד מ"א) ביאר, שכוונת הגמרא 'למי שיש בו חכמה' היא ליראת שמים, שגם יראת שמים נקראת חכמה, כמו שנאמר (איוב כח כח) 'הן יראת ה' היא חכמה'. ונקראת חכמה, משום שהיא כעין אוצר שמכניסים לתוכו תבואה, שהיראה היא האוצר שבו החכמה משתמרת ומתקיימת [ראה שבת (לא:)]. וזהו שאמרו שאין הקב"ה נותן ומשפיע לאדם את החכמה העליונה של התורה, פירוש, שתתקיים אצלו ויהיה תלמודו משתמר בידו, אלא למי שיש בו יראת שמים, שהיא האוצר שבו משתמרת החכמה. ויראת שמים, תלויה באדם עצמו וכאמור, ולכן אם יש לו יראת שמים, הקב"ה נותן לו חכמה. וראה בילקוט ביאורים שהובאו בזה ביאורים נוספים.

מז. ראיית הגמרא היא, שלכאורה היה די לכתוב 'יהב חכמתא ומנדעא', ומלשון הכתוב 'לחכימין', ו'לידעי בינה', משמע שקודם שנתן להם את החכמה, כבר היו חכמים ויודעי בינה, ומכאן שאין הקב"ה נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה. מהרש"א (ח"א ד"ה אין הקב"ה).

מח. כוונת רבי אבהו היא שעדיף ללמוד מפסוק זה שכתוב בתורה, מאשר ללמוד מהפסוק 'יהב חכמתא' וגו', שהוא מדברי נביאים. מגיד תעלומה (ד"ה אנן).
ורבי יוחנן לא למד מפסוק זה, אף על פי שהוא פסוק בתורה, משום שבפסוק זה כתוב (שמות לא ו) 'נתתי חכמה', בלשון עבר, ויש מקום לפרש שכוונת הפסוק היא שבלב האיש שעכשיו הוא 'חכם לב', נתתי קודם לכן חכמה, עד שנהיה בגדר 'חכם לב'. אבל מלשון הפסוק בדניאל (ב כא) 'יהב חכמתא לחכימין' משמע, שהקב"ה נותן חכמה למי שהיה חכם קודם לכן. עיון יעקב (ד"ה אנן) ואיי הים (ד"ה א"ר יוחנן). ובבן יהוידע (ד"ה אתון) ביאר, שרבי יוחנן לא למד מפסוק זה, משום שפסוק זה עוסק בחכמה שניתנה לצורך מלאכת המשכן, ויש לומר שדווקא חכמה של מלאכה אינה ניתנת אלא לחכמים, אבל חכמת התורה ניתנת גם לאותם שלא היו חכמים קודם. ועיין שם שביאר באופן נוסף, והובא בילקוט ביאורים.

מט. בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה אמר רב חסדא) הוסיף ביאור בזה על פי דבריו [שהובאו לעיל] שחלום טוב הוא אחד מהדברים שההנהגה בהם לא נמסרת ביד אחד משרי מעלה, אלא היא ביד הקב"ה בעצמו, וכיון שהוזכר ענין זה, הגמרא מבארת את כל ענייני החלומות שאינם כפי החלום בעצמו, אלא הם ביד הקב"ה, שיזמן לו פותר שיפתור אותם כפי הענין שיחפוץ הקב"ה שיבוא עליו [כמבואר לקמן (ע"ב), שכל החלומות הולכים אחר הפתרון שפתרו אותם].

נ. כהקדמה כללית לענין החלומות, נביא בזה חלק מדברי הרמח"ל בספרו דרך ה' (ח"ג פ"א). כאשר האדם ישן, כוחות גופו ונפשו שרויים במנוחה, ורק הדמיון פועל, והוא מדמה ומצייר עניינים שונים. חלקם מכח מה שדימה בשעה שהיה ער, וחלקם מחמת סיבות טבעיות כגון מאכלים שאכל, וזהו ענין החלומות אשר לרוב בני האדם. וחקק הקב"ה, שחלקים מסויימים מהנפש העליונה שיש לאדם, מתנתקים בשעת השינה מן הגוף, ויש להם עסק עם כוחות עליונים, כגון עם שרי מעלה או עם מלאכי חבלה או שדים. ומה שמשיג ומתגלה לו מהם, פעמים שמתגלה לחלקים יותר נמוכים מהנפש, עד שגורם לדמיון שידמה ויצייר ציורים לפי אותם עניינים שהשיג. ופעמים שאותם ציורים אמתיים, ופעמים שהם כוזבים, הכל לפי מה שהשיגה נפשו מהכוחות העליונים. אם הכח העליון ההוא ממשרתי הקודש, יהיה הדבר אמת, ואם אינו ממשרתי הקודש, יהיה הדבר כוזב. ופעמים שמתערבים באותם ציורים גם דמיונות שבאים מכח סיבות טבעיות, כאמור. נמצא, שכלל ענין החלומות, הוא ציורים שהדמיון מצייר לאדם, פעמים מצד עצמו, ופעמים מכח מה שנתגלה לנפשו בשעת השינה על ידי אחד מהכוחות העליונים. וראה עוד בדברי המהרש"א המובאים לקמן (ע"ב) על נוסח הטבת חלום.

נא. רש"י (ד"ה כל), על פי ספר המעריך (ערך טות) ועיון יעקב (ד"ה אמר) ושפתי חכמים (ברש"י ד"ה א"ר חסדא). ובתענית (יב:) נתבאר על אלו חלומות צריך להתענות. ובעיון יעקב (שם) הוסיף, שכוונת רב חסדא היא על פי דברי הגמרא לקמן (ע"ב) שכל הלן שבעה ימים בלא חלום נקרא רע [ראה לקמן (שם) בביאור הענין], ולכן אמר שכל חלום יראה האדם, חוץ מחלום רע שצריך להתענות עליו.
אמנם יש מהאחרונים שביארו את דברי רש"י באופנים אחרים, ראה בבית דוד (לרבי יוסף דוד משאלוניקי, או"ח הל' שבת סי' קיח דף ל:) שכתב בדעת ספר שמע שלמה (בסוף הספר, דף לח.) שכוונת רש"י היא שלא יחלום שהוא שרוי בתענית, כגון על יום הכיפורים או על אחד מארבעה הצומות, וכן כתב בככבא דשביט (ד"ה כל). והוסיף, שלפי זה ביאור לשון רש"י 'מאותן שהוא שרוי' וכו', הוא שדווקא אם רואה אחד מהימים שחייב להתענות בהם, שדבר זה מראה שצריך כפרה, שהרי עיקר התענית באה כדי שיתן האדם אל ליבו לשוב מעבירות שבידו.
והבית דוד עצמו פירש שכוונת רש"י שלא יראה חלום רע, כאותם חלומות רעים שהוא רואה ביום שהוא שרוי בו בתענית [בדומה לפירוש הערוך המובא להלן], וכן כתב ביד דוד (מהדו"ב, ברש"י ד"ה כל).
והערוך (ערך טות) פירש, שכל חלום יש בו איזו ממשות, חוץ מחלום שהאדם חולם בזמן שהוא שרוי בתענית, שאין בו שום ממשות. וכן ביארו בתוספות רבי יהודה החסיד ובתוספות הרא"ש (ד"ה כל), והוסיפו, שכיון שישב בתענית והצטער, ראה חלום רע, כמבואר במסכת שבת (ל: וברש"י ד"ה לחלום) לענין חלום טוב, שאם בא לישן מתוך שמחה מראים לו חלום טוב, והיינו שאין אדם יכול לראות חלום טוב אלא מתוך שמחה, וכך הוא גם לגבי חלום רע. ובשער הציון (סי' רכ סק"א) כתב שיש ללמוד מכאן, שאם היה לאדם צער גדול, ואחר כך ראה חלום רע, שאין לו לדאוג על כך.

נב. רש"י (ד"ה כאגרתא). וכן מבואר לקמן (ע"ב) שכל החלומות הולכים אחר הפה. שפתי חכמים (ברש"י שם).

נג. הרא"ש (פ"ט סי' ה) הביא שמועה זו, וכתב במעדני יום טוב (אות כ) שהרא"ש הביא

כל המאריך בתפלתו ומעיין בה סוף בא לידי כאב לב שנאמר תוחלת ממושכה מחלה לב וא"ר יצחק שלשה דברים מזכירים עונותיו של אדם ואלו הן קיר נטוי ועיון תפלה ומוסר דין על חבירו לשמים הא לא קשיא הא דמעיין בה הא דלא מעיין בה והיכי עביד דמפיש ברחמי והמאריך על שלחנו דלמא אתי עניא ויהיב ליה דכתיב המזבח עץ שלש אמות גבוה וכתיב וידבר אלי זה השלחן אשר לפני ה' פתח במזבח וסיים בשלחן ר' יוחנן ור' אלעזר דאמרי תרוייהו כל זמן שבהמ"ק קיים מזבח מכפר על ישראל ועכשיו שלחנו של אדם מכפר עליו והמאריך בבית הכסא מעליותא הוא והתניא עשרה דברים מביאין את האדם לידי תחתוניות האוכל עלי קנים ועלי גפנים ולולבי גפנים ומוריגי בהמה ושדרו של דג ודג מליח שאינו מבושל כל צרכו והשותה שמרי יין והמקנח בסיד ובחרסית והמקנח בצרור שקנח בו חבירו וי"א אף התולה עצמו בבית הכסא יותר מדאי לא קשיא הא דמאריך ותלי הא דמאריך ולא תלי כי הא דאמרה ליה ההיא מטרוניתא לר' יהודה בר' אלעאי פניך דומים למגדלי חזירים ולמלוי ברבית אמר לה הימנותא לדידי תרוייהו אסירן אלא עשרים וארבעה בית הכסא איכא מאושפיזאי לבי מדרשא דכי אזילנא בדיקנא נפשאי בכולהו. ואמר רב יהודה שלשה דברים מקצרים ימיו ושנותיו של אדם מי שנותנין לו ס"ת לקרות ואינו קורא כוס של ברכה לברך ואינו מברך והמנהיג עצמו ברבנות ס"ת לקרות ואינו קורא דכתיב כי הוא חייך ואורך ימיך כוס של ברכה לברך ואינו מברך דכתיב ואברכה מברכיך והמנהיג עצמו ברבנות דא"ר חמא בר חנינא מפני מה מת יוסף קודם לאחיו מפני שהנהיג עצמו ברבנות: ואמר רב יהודה אמר רב שלשה צריכים רחמים מלך טוב שנה טובה וחלום טוב מלך טוב דכתיב פלגי מים לב מלך ביד ה' שנה טובה דכתיב תמיד עיני ה' אלהיך בה מראשית[א] השנה ועד אחרית שנה חלום טוב דכתיב ותחלימני (ותחייני[ב]): אמר רבי יוחנן שלשה דברים מכריז עליהם הקב"ה בעצמו ואלו הן רעב ושובע ופרנס טוב רעב דכתיב כי קרא ה' לרעב וגו' שובע דכתיב וקראתי אל הדגן והרביתי אותו פרנס טוב דכתיב (ויאמר[ג]) ה' אל משה לאמר ראה קראתי בשם בצלאל וגו'. אמר רבי יצחק אין מעמידין פרנס על הצבור אלא אם כן נמלכים בצבור שנא' ראו קרא ה' בשם בצלאל[ד] אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה משה הגון עליך בצלאל אמר לו רבונו של עולם אם לפניך הגון לפני לא כל שכן אמר לו אף על פי כן לך אמור להם הלך ואמר להם לישראל הגון עליכם בצלאל אמרו לו אם לפני הקדוש ברוך הוא ולפניך הוא הגון לפנינו לא כל שכן. א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן בצלאל על שם חכמתו נקרא בשעה שאמר לו הקדוש ברוך הוא למשה לך אמור לו לבצלאל עשה לי משכן ארון וכלים הלך משה והפך ואמר לו עשה ארון וכלים ומשכן אמר לו משה רבינו מנהגו של עולם אדם בונה בית ואחר כך מכנים לתוכו כלים ואתה אומר עשה לי ארון וכלים ומשכן כלים שאני עושה להיכן אכניסם שמא כך אמר לך הקב"ה עשה משכן ארון וכלים אמר לו שמא בצל אל היית וידעת. אמר רב יהודה אמר רב יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ כתיב הכא וימלא אותו רוח אלהים בחכמה ובתבונה[ה] ובדעת וכתיב התם ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה וכתיב בדעתו תהומות נבקעו. אמר רבי יוחנן אין הקדוש ברוך הוא נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה שנא' יהב חכמתא לחכימין ומנדעא לידעי בינה שמע רב תחליפא בר מערבא ואמרה קמיה דרבי אבהו אמר ליה אתון מהתם מתניתו לה אנן מהכא מתנינן לה דכתיב ובלב כל חכם לב נתתי חכמה: אמר רב חסדא כל חלום ולא טוות[ו] ואמר רב חסדא חלמא דלא מפשר כאגרתא דלא מקריא ואמר רב חסדא לא חלמא טבא מקיים כוליה ולא חלמא בישא מקיים כוליה ואמר רב חסדא חלמא בישא עדיף מחלמא טבא וא"ר חסדא חלמא בישא עציבותיה מסתייה חלמא טבא חדויה מסתייה אמר רב יוסף חלמא טבא אפילו לדידי בדיחותיה מפכחא ליה ואמר רב חסדא חלמא בישא קשה מנגדא שנאמר והאלהים עשה שייראו מלפניו[ז] ואמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן זה חלום רע. הנביא אשר אתו חלום יספר חלום ואשר דברי אתו ידבר דברי אמת מה לתבן את הבר נאם ה' וכי מה ענין בר ותבן אצל חלום אלא[ח] אמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יוחי כשם שאי אפשר לבר בלא תבן כך אי אפשר לחלום בלא דברים בטלים אמר[ט] ר' ברכיה חלום אף על פי שמקצתו מתקיים כולו אינו מתקיים מנא לן מיוסף דכתיב והנה השמש והירח וגו'

והדיא

תוספות

לך אמור לבצלאל עשה משכן ארון וכלים. ואם תאמר היכא אשכחן שצוה הקדוש ברוך הוא לעשות משכן תחלה הרי בפרשת תרומה כתיב ארון תחלה. ויש לומר דבפרשת כי תשא כתיב את אהל מועד ואת הארון לעדות:

סבע

רש"י

מעיין בה. אומר בלבו שתיעשה בקשתו לפי שהתפלל בכונה: כאב לב. שאין בקשתו נעשית: תוחלת. לשון תפלה, כמו ויחל משה (שמות לב): מזכירין עונותיו. שעל ידיהן מפשפשים למעלה במעשיו לומר בוטח זה בזכיותיו נראה מה הם: קיר נטוי. מקום סכנה: מוסר דין. בוטח הוא בזכיותיו שחברו יהיה נענש על ידו: ה"ג הא דמעיין (א) הא דלא מעיין: לולבי גפנים. וידלי"ש בלע"ז: מוריגי בהמה. כל בשר שבבהמה שאינו חלק אלא דומה למורג חרוץ שאינו חלק, כמו החיך והלשון והכרס הפנימי ובית הכוסות: התולה. שאינו יושב אלא על ברכיו, שמתוך כך נקביו נפתחין יותר מדאי: הכי גרסינן הא דמאריך ותלי הא דמאריך ולא תלי: למגדלי חזירים ומלוי ברבית. שכן מרובה בלא טורח ושמחים בחלקם, לכך פניהם נהוגים: הימנותא. לשון שבועה, כלומר באמונה שתיהן אסורות לי: ואברכה מברכיך. והמברך ברכת המזון מברך לבעל הבית: יוסף מת קודם לאחיו. דכתיב וימת יוסף וכל אחיו (שמות א): צריכים רחמים. צריכים לבקש רחמים שיבאו, לפי שהם בידו של הקב"ה ואין להם רשות לבא אלא ברשותו: ראה קראתי בשם. ראה משמע (ב) היא בלבך תן עיניך בדבר: לך אמור לו לבצלאל עשה משכן ארון וכלים. שכן הם סדורים בפרשת כי תשא ראה קראתי בשם וגו' את אהל מועד ואת הארון לעדות וכל הפרשה, ומשה אמר לו עשה ארון וכלים כגון שלחן ומנורה ואחר כך משכן, דס"ל לר' יונתן שכסדר שהם סדורים בויקחו לי תרומה אמר לו: אותיות שנבראו בהן שמים וארץ. על ידי צירופן, ובספר יצירה תני להו: כל חלום ולא טוות. כל חלומות יראה אדם ולא יראה אחד מאותן שהוא שרוי בתענית שאינו טוב. טוות לשון תענית, כמו ובת טוות האמור בדריוש (דניאל ו): דלא מפשר. שלא פתרוהו: כאגרתא דלא מקריא. לא טוב ולא רע הוא, שכל החלומות הולכין אחר הפתרון: עדיף מחלמא טבא. שמביא את האדם לידי תשובה: עציבותיה מסתייה. דיו (ג) עצבונו, מה שאדם מתעצב עליו מבטל את החלום: אפילו לדידי. שאני מאור עינים: בדיחותיה מפכחא ליה. (ד) מבטליה: מנגדא. ממלקות, קשה לגוף האדם יותר ממלקות לפי שדואג ממנו: זה חלום רע. מיראתו ישוב ויכנע:

והדיא

מסורת הש"ס עם הוספות

א) לעיל לב:, ב) [ר"ה טז:], ג) חגיגה כז. מנחו' צז. עי"ש, ד) [שבת פב. ע"ש], ה) נדרים מט: ע"ש, ו) סוטה יג: ע"ש, ז) נדרים ח., ח) ישעיה מא טו, ט) לעיל מו. (ועיין במשנ"ב ובשער הציון סימן רא ס"ק יד), י) פסחים קטז:, כ) שמות לא ז.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה ה"ג הא דמעיין בה הא דלא מעיין בה הס"ד: (ב) ד"ה ראה וכו'. ראה משמע (היא בלבך) תא"מ ונ"ב ס"א הכן את לבבך י': (ג) ד"ה עציבותיה מסתייה (דיו) תז"מ ונ"ב ס"א די לו: (ד) ד"ה בדיחותיה וכו'. ליה טיבותיה מבטלתו. נ"ב ס"א דלא מתקיים עליו כלל:

לעזי רש"י

וידלי"ש. פירוש לולבי גפנים (רש"י שבת דף פא ע"א ועיין רש"י ב"ק דף נט ע"א ד"ה בזמן ורמב"ם ערלה פ"א מ"ז), קנוקנות (רש"י חולין דף נב ע"א):

תורה אור השלם

א) תוחלת ממשכה מחלה לב ועץ חיים תאוה באה: [משלי יג, יב]

ב) המזבח עץ שלוש אמות גבה וארכו שתים אמות ומקצעותיו לו וארכו וקירתיו עץ וידבר אלי זה השלחן אשר לפני ה': [יחזקאל מא, כב]

ג) לאהבה את ה' אלהיך לשמע בקלו ולדבקה בו כי הוא חייך וארך ימיך לשבת על האדמה אשר נשבע ה' לאבתיך לאברהם ליצחק וליעקב לתת להם: [דברים ל, כ]

ד) ואברכה מברכיך ומקללך אאר ונברכו בך כל משפחת האדמה: [בראשית יב, ג]

ה) פלגי מים לב מלך ביד ה' על כל אשר יחפץ יטנו: [משלי כא, א]

ו) ארץ אשר ה' אלהיך דרש אתה תמיד עיני ה' אלהיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה: [דברים יא, יב]

ז) אדני עליהם יחיו ולכל בהן חיי רוחי ותחלימני והחיני: [ישעיה לח, טז]

ח) ואלישע דבר אל האשה אשר החיה את בנה לאמר קומי ולכי את וביתך וגורי באשר תגורי כי קרא ה' לרעב וגם בא אל הארץ שבע שנים: [מלכים ב ח, א]

ט) והושעתי אתכם מכל טמאותיכם וקראתי אל הדגן והרביתי אתו ולא אתן עליכם רעב: [יחזקאל לו, כט]

י) וידבר ה' אל משה לאמר: ראה קראתי בשם בצלאל בן אורי בן חור למטה יהודה: [שמות לא, א-ב]

כ) ויאמר משה אל בני ישראל ראו קרא ה' בשם בצלאל בן אורי בן חור למטה יהודה: [שמות לה, ל]

ל) וימלא אתו רוח אלהים בחכמה בתבונה ובדעת ובכל מלאכה: [שמות לה, לא]

מ) ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה: [משלי ג, יט]

נ) בדעתו תהומות נבקעו ושחקים ירעפו טל: [משלי ג, כ]

ס) והוא מהשנא עדניא וזמניא מהעדה מלכין ומהקים מלכין יהב חכמתא לחכימין ומנדעא לידעי בינה: [דניאל ב, כא]

ע) ואני הנה נתתי אתו את אהליאב בן אחיסמך למטה דן ובלב כל חכם לב נתתי חכמה ועשו את כל אשר צויתך: [שמות לא, ו]

פ) ידעתי כי כל אשר יעשה האלהים הוא יהיה לעולם עליו אין להוסיף וממנו אין לגרע והאלהים עשה שיראו מלפניו: [קהלת ג, יד]

צ) הנביא אשר אתו חלום יספר חלום ואשר דברי אתו ידבר דברי אמת מה לתבן את הבר נאם ה': [ירמיה כג, כח]

ק) ויחלם עוד חלום אחר ויספר אתו לאחיו ויאמר הנה חלמתי חלום עוד והנה השמש והירח ואחד עשר כוכבים משתחוים לי: [בראשית לז, ט]

עין משפט נר מצוה

יז א טוש"ע או"ח סימן נח סעיף ה:

יח ב טוש"ע או"ח סי' רא סעיף ג:

הגהות וציונים

א] מרשית חסר א' כתיב (גליון): ב] והחייני (גליון): ג] וידבר (גליון): ד] בדפוסי שונצינו ווינציא הגירסא שנאמר ראה קראתי בשם בצלאל ונראה שרש"י היה לו גירסא זו (ועיין שפתי חכמים, מנחם משיב נפש, גנזי יוסף שפרשו דרש"י קאי אלעיל) וכ"ה בב"י או"ח סימן קסז בשם שבלי הלקט ובזה תבין דברי מהרש"א בח"א שלפניו הי' גמרא דפוס וינציא, וכתב הדק"ס המעולה שבגרסאות הוא בבית נתן שנאמר ראה קראתי בשם בצלאל וכו' לא כל שכן שנאמר ויאמר משה אל בני ישראל ראו קרא ה' בשם בצלאל (ועיין עץ יוסף): ה] [בפ' ויקהל פסוק ל"א כתיב בתבונה בלא וי"ו אכן דע בפ' כי תשא ל"א פסוק ג' כתיב ואמלא אותו רוח אלהים בחכמה ובתבונה ובדעת ובכן יתכן להיות כתוב הכא ואמלא אותו וגו' והוא קרא מוקדם] (גליון): ו] [פי' כל חלום יש בו שום ממשות אבל מה שהוא רואה כשהוא צם אין בו ממש' ערוך בערך טוות] (גליון): ז] ולקמן (נט ע"א) מייתי ליה נמי לגבי רעמים, דהכל בכלל שעשה כדי שייראו מלפניו וכדאמרינן (שבת לא ע"ב) לא ברא הקב"ה את עולמו אלא כדי שייראו מלפניו שנא' והאלהים עשה שיראו וגו' (מהרש"א ח"א): ח] תיבת "אלא" ליתא בע"י ובכת"י ובילקוט שמעוני ירמיה כג וכן נכון (מראה אש): ט] צ"ל דאמר (הגר"א באמרי נעם) ומביא ראיה לרשב"י ממה שנאמר גבי יוסף: י] כ"ה ברש"י שבע"י הכן את לבבך ותן עיניך בדברי:

משנת ראשונים

ומוסר דין על חבירו לשמים. אוקימנא בהחובל (ב"ק צג.) דאיכא דיינא באתריה, אבל ליכא דיינא, פי' דליכא כלל, א"נ דהא לא ציית דינא או דבי דינא מענין הדין שלא כראוי דכמאן דליכא דיינא דמי, לא מיענש דמאי אית ליה למיעבד, והא דמייתינן משרה לאברהם התם נמי הא הוה תמן בית דין של שם, וזה שנענש תחלה לפי שאין לעוונו תקנה ויש לחבירו תקנה שמרצהו בממון או בדברים.

[הריטב"א, ראש השנה טז:]

הא דמעיין בה. היינו שתופס בלבו שהוא ראוי ליענות באותה תפלה, ועיון דהכא הוא שמכוין בתפלתו.

[הריטב"א, שבת קכז:]

הא דלא מעיין בה והיכי עביד דמפיש ברחמי. ומכוין בתפלתו לאומרה בכונת הלב אבל אינו מצפה שתתקיים וזהו שאמרו שאוכל פירותיו בעולם הזה, והשי"ת משלם לו שאלת צרכיו ששואל באמצעיות, והקרן קיימת לו לעולם הבא על מה ששבח בראשונות והודה באחרונות, ויש אחר והוא שאינו מכוין ומעיין בתפלתו שמהדר בדברי העולם, ונקרא עיון תפלה ליפוי השם כדרך שקורין למי שאינו רואה סגי נהור, וזהו שאמרו בבבא בתרא שאין אדם נצול ממנו בכל יום שאי אפשר לאדם שלא יהרהר בדברים בטלים בעת תפלה, כמו שאמרו בירושלמי (ברכות פ"ב ה"ד). [הריטב"א, ראש השנה טז:] דלמא אתי עניא ויהיב ליה. יאריך על שולחנו אולי בהארכו יבא עני ויתן לו חלק ממה שיש לפניו על שולחנו. ויזכה בו כאלו בית המקדש קיים והוא מקריב דמים ומדליק נרות, כי נר ה' נשמת אדם. [תורת המנחה לשמיני עצרת, דרשה פה] [המשך בסוף המסכת]

וְאָמַר רַב חִסְדָּא, לֹא חֶלְמָא טָבָא מְקַיַּים כּוּלֵּיהּ - לא חלום טוב מתקיים כולו, **וְלֹא חֶלְמָא בִּישָׁא מְקַיַּים כּוּלֵּיהּ** - ולא חלום רע מתקיים כולו[נד], לפי שאין חלום בלא דברים בטלים[נה].

וְאָמַר רַב חִסְדָּא, חֶלְמָא בִּישָׁא - חלום רע, **עָדִיף מֵחֶלְמָא טָבָא** - מחלום טוב, לפי שהוא מביא את האדם לידי תשובה.

וְאָמַר רַב חִסְדָּא, חֶלְמָא בִּישָׁא עֲצִיבוּתֵיהּ מִסָּתְיֵיהּ - חלום רע, די לו שיתבטל בכך שהאדם מתעצב מחמתו, לפי שנחשב בזה כאילו כבר התקיים הענין הרע שראה בחלומו[נו]. **וְחֶלְמָא טָבָא חֶדְוֵיהּ מִסָּתְיֵיהּ** - וחלום טוב, די לו שיתקיים בכך שהאדם שמח מחמתו, לפי שנחשב בזה כאילו כבר התקיים הענין הטוב שראה בחלומו[נז].

אָמַר רַב יוֹסֵף, חֶלְמָא טָבָא אֲפִילּוּ לְדִידִי - אפילו לי, שסומא אני[נח], **בְּדִיחוּתֵיהּ מְפַכְּחָא לֵיהּ** - בדיחות הדעת שיש לי מהחלום, מבטלתו, שלא יתקיים כלל.

וְאָמַר רַב חִסְדָּא, חֶלְמָא בִּישָׁא קָשֶׁה מִנַּגְדָּא - חלום רע קשה לגוף האדם יותר ממלקות, לפי שדואג ממנו[נט]. ודבר זה נלמד ממה **שֶׁנֶּאֱמַר** (קהלת ג יד) **'וְהָאֱלֹהִים עָשָׂה שֶׁיִּרְאוּ מִלְּפָנָיו', וְאָמַר רַבָּה בַּר בַּר חָנָה אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, זֶה חֲלוֹם רָע** שהקדוש ברוך הוא מביא על האדם, כדי שיירא ממנו, וישוב בתשובה ויכנע לפני הקדוש ברוך הוא.

★

שמועה נוספת בענין חלומות:

נאמר על נבואת אמת ונבואת שקר (ירמיה כג כח), **'הַנָּבִיא אֲשֶׁר אִתּוֹ חֲלוֹם יְסַפֵּר חֲלוֹם, וַאֲשֶׁר דְּבָרִי אִתּוֹ יְדַבֵּר דְּבָרִי אֱמֶת, מַה לַתֶּבֶן אֶת הַבָּר נְאֻם ה'**', וכוונת הפסוק היא[ס], שנביא שקר אשר נבואותיו הם כדמיון החלום, יספר נבואותיו כדרך סיפור חלום, ולא יחשבו כנבואה. ונביא אמת שהקדוש ברוך הוא דיבר איתו בחלום, יספר נבואותיו כדרך סיפור נבואת אמת. ואין להשוות ביניהם, כמו שאין להשוות בין בר [-תבואה] לתבן [-קש]. ולכאורה קשה, **וְכִי מָה עִנְיַן בָּר וָתֶבֶן אֵצֶל חֲלוֹם**, ומדוע הפסוק השוה אותם לחלום[סא], **אֶלָּא אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן מִשּׁוּם רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן יוֹחַי**, כוונת הפסוק היא, **שֶׁכְּשֵׁם שֶׁאִי אֶפְשָׁר לַבָּר בְּלֹא תֶּבֶן** - שאי אפשר שלא יהיה קש מעורב בתבואה, **כָּךְ אִי אֶפְשָׁר לַחֲלוֹם בְּלֹא** שיהיו בו גם **דְּבָרִים בְּטֵלִים**[סב], שאין בהם ממש.

★

מוסיפה הגמרא, **אָמַר רַבִּי בֶּרֶכְיָה, חֲלוֹם, אַף עַל פִּי שֶׁמִּקְצָתוֹ מִתְקַיֵּים**, ונראה מכך שהוא חלום אמיתי[סג], מכל מקום **כּוּלּוֹ אֵינוֹ מִתְקַיֵּים**[סד]. מבארת הגמרא, **מְנָא לָן** - מהיכן למדנו דבר זה, **מִיּוֹסֵף, דִּכְתִיב** בחלום שחלם (בראשית לז ט), **'וְהִנֵּה הַשֶּׁמֶשׁ וְהַיָּרֵחַ וגו' וְאַחַד עָשָׂר כּוֹכָבִים מִשְׁתַּחֲוִים לִי'**, והשמש היא רמז ליעקב, והירח הוא רמז לרחל[סה], ואחד עשר הכוכבים הם רמז לאחד עשר אחי יוסף, שכולם ישתחוו לו,

---

שמועה זו, כדי להשיאנו עצה טובה, שלא יחזור האדם אחר פותרי חלומות שיפתרו לו חלומו, משום שחלום שלא נפתר הרי הוא כאגרת שלא קראוה, ואין לו שום משמעות, ואדרבה אם יפתרו את החלום לרעה, נפשו תהיה עגומה עליו. והוסיף, שמכל מקום צריך לעשות הטבת חלום כמבואר בגמרא לקמן (ע"ב), משום שיש לחשוש שמא ברבות הימים יפתרו את החלום, כמו אגרת שלא נקראה, שיש לחשוש שברבות הימים יקראוה.

נד. **הגמרא** לומדת כן מהלימוד המובא בגמרא להלן מיוסף, שאין החלום מתקיים כולו. מהרש"א (ח"א ד"ה לא).

נה. **כמבואר** בגמרא להלן. שפתי חכמים (ד"ה לא).

נו. **רש"י** (ד"ה עציבותיה). והקשה המהרש"א (ח"א ד"ה עציבותיה), שאם כן היה לגמרא לומר 'עציבותיה מפכחא ליה', בדומה ללשון הגמרא להלן 'בדיחותיה מפכחא ליה', שפירושו שבטל החלום, כמו שכתב רש"י (ד"ה בדיחותא). ולכן פירש באופן אחר, שחלום רע עציבותיה מסתייה, היינו שהצער שיש לאדם מחמתו, זהו פתרונו וקיומו של החלום שראה, שהענין הרע שראה בחלום, הוא עצם הצער שבא לו מחמתו. וכן חלום טוב חדויה מסתייה, היינו שהשמחה שיש לאדם מחמתו, זהו פתרונו וקיומו של החלום, שהענין הטוב שראה בחלום, הוא עצם השמחה שבאה לו מחמתו. ובביאורי אגדות להגר"א (ד"ה ואמר רב חסדא) כתב שגם רש"י כיון לכך, וביאר הר"ר אברהם בן הגר"א (שם), שכוונת רש"י היא, שאין לחלום פתרון אחר כי אם עצבות זו, ולא תבוא עליו רעה נוספת. וכעין זה כתב הט"ז (או"ח סי' תקפח סק"ז), שהדאגה שדואג ומתעצב מחמת החלום, מצילה אותו מרעה שהיתה ראויה לבוא עליו.

בעיון יעקב (ד"ה חלמא) כתב, שדווקא חלומות שאינם צריכים לפתרון, אלא הם עצמם טובים או רעים, בהם אמרו שהעצבות או השמחה שיש מחמתם מבטלתם. אבל חלומות שצריכים פתרון, לא די בעצבות או בשמחה. ובברכת אברהם (כאן, ד"ה חלמא) כתב עוד, שאין כוונת הגמרא שלעולם העצבות או השמחה יבטלו את החלום, שהרי אנו רואים שלפעמים הוא מתקיים, אלא שלפעמים יקרה כן, שיבטלו את החלום.

נז. **מהרש"א** (שם), על פי דברי רש"י (שם).

נח. **רש"י** (ד"ה אפילו). והיינו שאף על פי שהיה סומא [כמבואר בפסחים (קיא:), ועוד], וסומא חשוב כמת (נדרים סד:), ושמחתו מועטת, מכל מקום גם שמחה מועטת כזו מבטלת את החלום. יד דוד (מהדו"ב, ד"ה אמר).

ובשנות חיים (חזן, פרשת מקץ דף מו. ברש"י כאן) הקשה על פירוש רש"י, מה בין סומא לאדם אחר לענין שמחת החלום. וכתב, שלולי דברי רש"י היה מפרש, שרב חסדא שאמר לעיל 'חלמא טבא חדויה מסתייה', בא לתת עצה לאדם שלא ישמח בחלום טוב, כדי שלא יתבטל החלום, ורב יוסף חולק עליו, שאפילו אני, שיודע דבר זה ששמחה מבטלת את החלום, ואיני שמח, בכל זאת בדיחות הדעת שיש לי מחמתו מבטלתו, לפי שאי אפשר למי שחלם חלום טוב שלא ישמח כלל.

ובמעון הברכות (ד"ה ואר"ח) ביאר, שכוונת רב יוסף היא, שאף על פי שצדיק כמוהו לא היה רגיל בחדוה ושחוק בעולם הזה, מכל מקום קצת בדיחות הדעת יש לו מהחלום, ודי בזה כדי לבטל את החלום.

נט. **אף** שלעיל אמר רב חסדא שחלמא בישא עדיף מחלמא טבא, מכל מקום כאן אמר שהוא קשה יותר ממלקות, לפי שלענין תועלת הנפש, חלום רע עדיף מחלום טוב, שמביאו לידי תשובה, אבל כאן דיבר לענין הגוף, כמבואר ברש"י (ד"ה מנגדא), ועל כך אמר שחלום רע קשה לו ממלקות. שפתי חכמים (ד"ה א"ר).

ובמלא הרועים (ד"ה ואר"ח) ביאר, שהדאגה מביאה את האדם לתשובה יותר ממלקות, בדומה למבואר בגמרא לעיל (ז.) שטובה מרדות אחת בלבו של אדם יותר מכמה מלקיות.

ס. **על** פי רש"י ומצודות (ירמיה שם).

סא. **בפשטות** כוונת הכתוב היא, שמי שמתנבא דברי אמת, דומה לבר, ומי שחולם חלום, דומה לתבן, אלא שאם כן, היה לכתוב לומר 'מה לתבן אצל הבר', ולשון הכתוב 'מה לתבן את הבר' הוא כאילו כתוב מה לתבן 'עם' הבר, ששניהם נאמרו על נושא אחד, ומכאן דורשת הגמרא ששניהם נאמרו על החלום המוזכר בתחילת הפסוק, שבכל חלום יש גם תבן וגם בר, והיינו שגם חלום אמיתי שדומה לבר, אי אפשר לו שיהיה בלא תבן, דהיינו דברים בטלים. מהרש"א (ח"א ד"ה וכי). וראה עוד בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה כשם) וברש"ש (ד"ה וכי).

סב. **בדרך** ה' (ח"ג סוף פ"א) ביאר שהדברים בטלים שבחלום הם תערובות של ציורים נפסדים שדמיון האדם מדמה. וכן ביארו בשיבת ציון (שו"ת סי' נג) ובחתם סופר (שו"ת ח"ב יו"ד סי' רכג).

סג. **שפתי** חכמים (ד"ה חלום).

סד. **בדברי** רבי ברכיה יש תוספת על דברי רבי שמעון בן יוחי שאמר לעיל שאי אפשר לחלום בלא דברים בטלים, משום שבדברי רבי שמעון בן יוחי מבואר רק שלאחר זמן יתברר שחלק מהחלום הוא דברים בטלים, ורבי ברכיה הוסיף, שמיד בשעת החלום, ניכר שלא יתקיים כולו, וכמו שמצינו ביוסף שכבר בשעת החלום היה ניכר שלא יתקיים כולו, שהרי רחל אמו כבר מתה בשעת החלום ולא היתה יכולה להשתחוות לו, כמבואר בגמרא להלן. מירא דכייא (ד"ה אלא).

אמנם בהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה א"ר) ביאר להיפך, שמה שביאר רבי שמעון בן יוחאי שחלום יש בו דברים בטלים היינו שבשעת החלום כבר ניכר שחלק ממנו הוא דברים בטלים ואינו יכול להתקיים, ורבי ברכיה הוסיף שגם חלום שבשעת החלום לא היה ניכר שחלק ממנו הוא דברים בטלים, כגון חלומו של יוסף, אינו מתקיים כולו. וביאר, שרבי ברכיה סובר כרבי לוי רבו, שאמר במדרש (ב"ר פד יא) שהירח שיוסף ראה בחלום הוא רמז לבלהה שפחת רחל שגידלתו כאמו [וכן כתב רש"י בפירוש החומש (בראשית לז י)], ובלהה היתה חיה בשעת החלום, ולא היו אלו דברים בטלים, אלא שמכל מקום חלק זה של החלום לא התקיים, לפי שבלהה מתה קודם ירידתם למצרים כמבואר ברמב"ן (בראשית לז י), ולא יכלה להשתחוות ליוסף. וכעין זה ביאר בסמיכת חכמים (ד"ה אמר ר' ברכיה). אמנם המהרש"א (ח"א ד"ה מנלן) נקט שהגמרא כאן אינה סוברת כמדרש, והירח הוא רמז לרחל ולא לבלהה, עיין שם.

ובעיקר קושיית המירא דכייא, יש לציין לדברי הגר"א בביאורי אגדות (הו"ד בהגהות וליונים) שגרס 'דאמר' רבי ברכיה, ולגירסתו רבי ברכיה לא בא לחלוק או להוסיף על דברי רבי שמעון בן יוחי, אלא להביא ראיה לדבריו.

סה. **זוהר** חדש (רות מ.).

[א] כל המאריך בתפלתו ומעיין בה סוף בא לידי כאב לב שנאמר [א] תוחלת ממושכה מחלה לב [ג] וא"ר יצחק שלשה דברים מזכירים עונותיו של אדם ואלו הן קיר נטוי ועיון תפלה ומוסר דין על חבירו לשמים הא לא קשיא [א] הא דמעיין בה הא דלא מעיין בה והיכי עביד דמפיש ברחמי והמאריך על שלחנו דלמא אתי עניא ויהיב ליה דכתיב [ב] המזבח עץ שלש אמות גבוה וכתיב [ב] וידבר אלי זה השלחן אשר לפני ה' [ג] פתח במזבח וסיים בשלחן ר' יוחנן ור' אלעזר דאמרי תרוייהו כל זמן שבהמ"ק קיים מזבח מכפר על ישראל ועכשיו שלחנו של אדם מכפר עליו והמאריך בבית הכסא מעליותא הוא [ד] והתניא עשרה דברים מביאין את האדם לידי תחתוניות האוכל עלי קנים ועלי גפנים ולולבי גפנים ומוריגי בהמה ושדרו של דג ודג מליח שאינו מבושל כל צרכו והשותה שמרי יין והמקנח בסיד ובחרסית והמקנח בצרור שקנח בו חבירו וי"א אף התולה עצמו בבית הכסא יותר מדאי לא קשיא הא דמאריך ותלי הא דמאריך ולא תלי כי הא דאמרה ליה ההיא מטרוניתא לר' יהודה בר' אלעאי [ה] פניך דומים למגדלי חזירים ולמלוי ברבית אמר לה הימנותא לדידי תרוייהו אסירן אלא עשרים וארבעה בית הכסא איכא מאושפיזאי לבי מדרשא דכי אזילנא בדיקנא נפשאי בכולהו. ואמר רב יהודה שלשה דברים מקצרים ימיו ושנותיו של אדם מי שנותנין לו ס"ת לקרות ואינו קורא [ב] כוס של ברכה לברך ואינו מברך והמנהיג עצמו ברבנות ס"ת לקרות ואינו קורא דכתיב [ג] כי הוא חייך ואורך ימיך כוס של ברכה לברך ואינו מברך דכתיב [ד] ואברכה מברכיך והמנהיג עצמו ברבנות [ו] דא"ר חמא בר חנינא מפני מה מת יוסף קודם לאחיו מפני שהנהיג עצמו ברבנות: ואמר רב יהודה אמר רב שלשה צריכים רחמים מלך טוב שנה טובה וחלום טוב מלך טוב דכתיב [ה] פלגי מים לב מלך ביד ה' שנה טובה דכתיב [ו] תמיד עיני ה' אלהיך בה מראשית[א] השנה ועד אחרית שנה חלום טוב דכתיב [ז] ותחלימני (ותחייני[ב]): אמר רבי יוחנן שלשה דברים מכריז עליהם הקב"ה בעצמו ואלו הן רעב ושובע ופרנס טוב רעב דכתיב [ח] כי קרא ה' לרעב וגו' שובע דכתיב [ט] וקראתי אל הדגן והרביתי אותו פרנס טוב דכתיב [י] (ויאמר[ג]) ה' אל משה לאמר ראה קראתי בשם בצלאל וגו'. אמר רבי יצחק אין מעמידין פרנס על הצבור אלא אם כן נמלכים בצבור שנא' [כ] ראו קרא ה' בשם בצלאל[ד] אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה משה הגון עליך בצלאל אמר לו רבונו של עולם אם לפניך הגון לפני לא כל שכן אמר לו אף על פי כן לך אמור להם הלך ואמר להם לישראל הגון עליכם בצלאל אמרו לו אם לפני הקדוש ברוך הוא ולפניך הוא הגון לפנינו לא כל שכן. א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן בצלאל על שם חכמתו נקרא בשעה שאמר לו הקדוש ברוך הוא למשה לך אמור לו לבצלאל עשה לי משכן ארון וכלים הלך משה והפך ואמר לו עשה ארון וכלים ומשכן אמר לו משה רבינו מנהגו של עולם אדם בונה בית ואחר כך מכניס לתוכו כלים ואתה אומר עשה לי ארון וכלים ומשכן כלים שאני עושה להיכן אכניסם שמא כך אמר לך הקב"ה עשה משכן ארון וכלים אמר לו שמא בצל אל היית וידעת. אמר רב יהודה אמר רב יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ כתיב הכא [ל] וימלא אותו רוח אלהים בחכמה ובתבונה[ה] ובדעת וכתיב התם [מ] ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה וכתיב [נ] בדעתו תהומות נבקעו. אמר רבי יוחנן אין הקדוש ברוך הוא נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה שנא' [ס] יהב חכמתא לחכימין ומנדעא לידעי בינה שמע רב תחליפא בר מערבא ואמרה קמיה דרבי אבהו אמר ליה אתון מהתם מתניתו לה אנן מהכא מתנינן לה דכתיב [ע] ובלב כל חכם לב נתתי חכמה: אמר רב חסדא כל חלום ולא טוות[ו] ואמר רב חסדא חלמא דלא מפשר כאגרתא דלא מקריא ואמר רב חסדא לא חלמא טבא מקיים כוליה ולא חלמא בישא מקיים כוליה ואמר רב חסדא חלמא בישא עדיף מחלמא טבא וא"ר חסדא חלמא בישא עציבותיה מסתייה חלמא טבא חדויה מסתייה אמר רב יוסף חלמא טבא אפילו לדידי בדיחותיה מפכחא ליה ואמר רב חסדא חלמא בישא קשה מנגדא שנאמר [פ] והאלהים עשה שייראו מלפניו[ז] ואמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן זה חלום רע. [צ] הנביא אשר אתו חלום יספר חלום ואשר דברי אתו ידבר דברי אמת מה לתבן את הבר נאם ה' וכי מה ענין בר ותבן אצל חלום אלא[ח] אמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יוחי [ז] כשם שאי אפשר לבר בלא תבן כך אי אפשר לחלום בלא דברים בטלים אמר[ט] ר' ברכיה חלום אף על פי שמקצתו מתקיים כולו אינו מתקיים מנא לן מיוסף דכתיב [ק] והנה השמש והירח וגו'

והדיא

לך אמור לבצלאל עשה משכן ארון וכלים. ואם תאמר היכא אשכחן שאמר הקדוש ברוך הוא לעשות משכן תחלה הרי בפרשת תרומה כתיב ארון תחלה. ויש לומר דבפרשת כי תשא[י] כתיב את אהל מועד ואת הארון לעדות:

מעיין בה. אומר בלבו שתיעשה בקשתו לפי שהתפלל בכונה: כאב לב. שאין בקשתו נעשית: תוחלת. לשון תפלה, כמו ויחל משה (שמות לב): מזכירין עונותיו. שעל ידיהן מפשפשים למעלה במעשיו לומר בוטח זה בזכויותיו נראה מה הם: קיר נטוי. מקום סכנה: מוסר דין. בוטח הוא בזכויותיו שחברו יהיה נענש על ידו: ה"ג הא דמעיין (א) הא דלא מעיין: לולבי גפנים. וידלי"ש בלע"ז: מוריגי בהמה. כל בשר שבבהמה שאינו חלק אלא דומה למורג חרוץ[ט] שאינו חלק, כמו החיך והלשון והכרס הפנימי ובית הכוסות: התולה. שאינו יושב אלא על ברכיו, שמתוך כך נקביו נפתחין יותר מדאי: הכי גרסינן הא דמאריך ותלי הא דמאריך ולא תלי: למגדלי חזירים ומלוי ברבית. שכרן מרובה בלא טורח ושמחים בחלקם, לכך פניהם צהובים: הימנותא. לשון שבועה, כלומר באמונה שתיהן אסורות לי: ואברכה מברכיך. והמברך ברכת המזון מברך לבעל הבית[ט]: יוסף מת קודם לאחיו. דכתיב וימת יוסף וכל אחיו (שמות א): צריכים רחמים. צריכים לבקש רחמים שיבאו, לפי שהם בידו של הקב"ה ואין להם רשות לבא אלא ברשותו: ראה קראתי בשם. ראה משמע (ב) שים בלבך תן עיניך בדבר: לך אמור לו לבצלאל עשה משכן ארון וכלים. שכן הם סדורים בפרשת כי תשא ראה קראתי בשם וגו' את אהל מועד ואת הארון לעדות וכל הפרשה, ומשה אמר לו עשה ארון וכלים כגון שלחן ומנורה ואחר כך משכן, דס"ל לר' יונתן שכסדר שהם סדורים בויקחו לי תרומה אמר לו: אותיות שנבראו בהן שמים וארץ. על ידי צירופן, ובספר יצירה תני להו: כל חלום ולא טוות. כל חלומות יראה אדם ולא יראה אחד מאותן שהוא שרוי בתענית שאינו טוב. טוות לשון תענית, כמו ובת טוות האמור בדריוש (דניאל ו): דלא מפשר. שלא פתרוהו: כאגרתא דלא מקריא. לא טוב ולא רע הוא, שכל החלומות הולכין אחר הפתרון: עדיף מחלמא טבא. שמביא את האדם לידי תשובה: עציבותיה מסתייה. דיו (ג) עצבונו, מה שאדם מתעצב עליו מבטל את החלום: אפילו לדידי. שאני מאור עינים[י]: בדיחותיה מפכחא ליה. (ד) מבטליה: מנגדא. ממלקות, קשה לגוף האדם יותר ממלקות לפי שדואג ממנו: זה חלום רע. מיראתו ישוב ויכנע:

והדיא

עין משפט נר מצוה

יז א טוש"ע או"ח סימן לא סעיף ה:
יח ב טוש"ע או"ח סי' רא סעיף ג:

הגהות וציונים

א] מרשית חסר א' כתיב (גליון): ב] והחייני (גליון): ג] וידבר (גליון): ד] בדפוסי שונצינו ווינציא הגירסא שנאמר ראה קראתי בשם בצלאל ונראה שרש"י היה לו גירסא זו (ועיין שפתי חכמים, מנחם משיב נפש, גנזי יוסף שפרשו דרש"י קאי אלעיל) וכ"ה בב"י או"ח סימן קסז בשם שבלי הלקט ובזה תבין דברי מהרש"א בח"א שלפניו הי' גמרא דפוס וינציא, וכתב הדק"ס המעולה שבגרסאות הוא בבית נתן שנאמר ראה קראתי בשם בצלאל וכו' לא כל שכן שנאמר ויאמר משה אל בני ישראל ראו קרא ה' בשם בצלאל (ועיין עץ יוסף): ה] [בפ' ויקהל פסוק ל"א כתיב בתבונה בלא וי"ו אכן דע בפ' כי תשא ל"א פסוק ג' כתיב ואמלא אותו רוח אלהים בחכמה ובתבונה ובדעת ובכן יתכן להיות כתוב הכא ואמלא אותו וגו' והוא קרא מוקדם] (גליון): ו] [פי' כל חלום יש בו שום ממשות אבל מה שהוא רואה כשהוא צם אין בו ממשו' ערוך בערך טוות] (גליון): ז] ולקמן (נט ע"א) מייתי ליה נמי לגבי רעמים, דהכל בכלל שעשה כדי שייראו מלפניו וכדאמרינן (שבת לא ע"ב) לא ברא הקב"ה את עולמו אלא כדי שייראו מלפניו שנא' והאלהים עשה שיראו וגו' (מהרש"א ח"א): ח] תיבת "אלא" ליתא בע"י ובכת"י ובילקוט שמעוני ירמיה כג וכן נכון (מראה אש): ט] צ"ל דאמר (הגר"א באמרי נעם) ומביא ראיה לרשב"י ממה שנאמר גבי יוסף: י] כ"ה ברש"י שבע"י הכן את לבבך ותן עיניך בדברי:

משנת ראשונים

ומוסר דין על חבירו לשמים. אוקימנא בהחובל (ב"ק צג.) דאיכא דיינא באתריה, אבל ליכא דיינא, פי' דליכא כלל, א"נ דהא לא ציית דינא או דבי דינא מענין הדין שלא כראוי דכמאן דליכא דיינא דמי, לא מיענש דמאי אית ליה למיעבד, והא דמייתינן משרה לאברהם התם נמי הא הוה תמן בית דין של שם, וזה שנענש תחלה לפי שאין לעוונו תקנה ויש לחבירו תקנה שמרצהו בממון או בדברים.
[הריטב"א, ראש השנה טז:]

הא דמעיין בה. היינו שתופס בלבו שהוא ראוי ליענות באותה תפלה, ועיון דהכא הוא שמכוין בתפלתו.
[הריטב"א, שבת קכז:]

הא דלא מעיין בה והיכי עביד דמפיש ברחמי. ומכוין בתפלתו לאומרה בכונת הלב אבל אינו מצפה שתתקיים וזהו שאמרו שאוכל פירותיו בעולם הזה, והשי"ת משלם לו שאלת צרכיו ששואל באמצעיות, והקרן קיימת לו לעולם הבא על מה ששבח בראשונות והודה באחרונות, ויש אחר והוא שאינו מכוין ומעיין בתפלתו שמהרהר בדברי העולם, ונקרא עיון תפלה ליפוי השם כדרך שקורין למי שאינו רואה סגי נהור, וזהו שאמרו בבבא בתרא שאין אדם נצול ממנו בכל יום שאי אפשר לאדם שלא יהרהר בדברים בטלים בעת תפלה, כמו שאמרו בירושלמי (ברכות פ"ב ה"ד). **[הריטב"א, ראש השנה טז:]** **דלמא אתי עניא ויהיב ליה.** יאריך על שולחנו אולי בהארכו יבא עני ויתן לו חלק ממה שיש לפניו על שולחנו. ויזכה בו כאלו בית המקדש קיים והוא מקריב דמים ומדליק נרות, כי נר ה' נשמת אדם. **[תורת המנחה לשמיני עצרת, דרשה פה]** [המשך בסוף המסכת]

מסורת הש"ם עם הוספות

א) לעיל לב:, ב) [ר"ה טז:], ג) חגיגה כז. מנחו' לז. עי"ש, ד) [שבת פב. ע"ש], ה) נדרים מט: ע"ש, ו) סוטה יג: ע"ש, ז) נדרים ח., ח) ישעיה מא טו, ט) לעיל מו. (ועיין במשנ"ב ובשער הציון סימן רא ס"ק יד), י) פסחים קטז:, כ) שמות לא ז.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה ה"ג הא דמעיין בה הא דלא מעיין בה הס"ד: (ב) ד"ה ראה וכו'. ראה משמע (שים בלבך) תא"מ ונ"ב ס"א הכן את לבבך י): (ג) ד"ה עציבותיה מסתייה (דיו) תז"מ ונ"ב ס"א די לו: (ד) ד"ה בדיחותיה וכו'. ליה טיבותיה מבטלתו. נ"ב ס"א דלא מתקיים עליו כלל:

לעזי רש"י

וידלי"ש. פירוש לולבי גפנים (רש"י שבת דף פא ע"א ועיין רש"י ב"ק דף נט ע"א ד"ה בזמן ורמב"ם ערלה פ"א מ"ז), קנוקנות (רש"י חולין דף נב ע"א):

תורה אור השלם

א) תּוֹחֶלֶת מְמֻשָּׁכָה מַחֲלָה לֵב וְעֵץ חַיִּים תַּאֲוָה בָאָה: [משלי יג, יב]

ב) הַמִּזְבֵּחַ עֵץ שָׁלוֹשׁ אַמּוֹת גָּבֹהַּ וְאָרְכּוֹ שְׁתַּיִם אַמּוֹת וּמִקְצֹעוֹתָיו לוֹ וְאָרְכּוֹ וְקִירֹתָיו עֵץ וַיְדַבֵּר אֵלַי זֶה הַשֻּׁלְחָן אֲשֶׁר לִפְנֵי יְיָ: [יחזקאל מא, כב]

ג) לְאַהֲבָה אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹעַ בְּקֹלוֹ וּלְדָבְקָה בוֹ כִּי הוּא חַיֶּיךָ וְאֹרֶךְ יָמֶיךָ לָשֶׁבֶת עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְיָ לַאֲבֹתֶיךָ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב לָתֵת לָהֶם: [דברים ל, כ]

ד) וַאֲבָרְכָה מְבָרְכֶיךָ וּמְקַלֶּלְךָ אָאֹר וְנִבְרְכוּ בְךָ כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה: [בראשית יב, ג]

ה) פַּלְגֵי מַיִם לֶב מֶלֶךְ בְּיַד יְיָ עַל כָּל אֲשֶׁר יַחְפֹּץ יַטֶּנּוּ: [משלי כא, א]

ו) אֶרֶץ אֲשֶׁר יְיָ אֱלֹהֶיךָ דֹּרֵשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בָּהּ מֵרֵשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה: [דברים יא, יב]

ז) אֲדֹנָי עֲלֵיהֶם יִחְיוּ וּלְכָל בָּהֶן חַיֵּי רוּחִי וְתַחֲלִימֵנִי וְהַחֲיֵנִי: [ישעיה לח, טז]

ח) וֶאֱלִישָׁע דִּבֶּר אֶל הָאִשָּׁה אֲשֶׁר הֶחֱיָה אֶת בְּנָהּ לֵאמֹר קוּמִי וּלְכִי אַתְּ וּבֵיתֵךְ וְגוּרִי בַּאֲשֶׁר תָּגוּרִי כִּי קָרָא יְיָ לָרָעָב וְגַם בָּא אֶל הָאָרֶץ שֶׁבַע שָׁנִים: [מלכים ב ח, א]

ט) וְהוֹשַׁעְתִּי אֶתְכֶם מִכֹּל טֻמְאוֹתֵיכֶם וְקָרָאתִי אֶל הַדָּגָן וְהִרְבֵּיתִי אֹתוֹ וְלֹא אֶתֵּן עֲלֵיכֶם רָעָב: [יחזקאל לו, כט] י) וַיְדַבֵּר יְיָ אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: רְאֵה קָרָאתִי בְשֵׁם בְּצַלְאֵל בֶּן אוּרִי בֶן חוּר לְמַטֵּה יְהוּדָה: [שמות לא, א-ב] כ) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל רְאוּ קָרָא יְיָ בְּשֵׁם בְּצַלְאֵל בֶּן אוּרִי בֶן חוּר לְמַטֵּה יְהוּדָה: [שמות לה, ל] ל) וַיְמַלֵּא אֹתוֹ רוּחַ אֱלֹהִים בְּחָכְמָה בִּתְבוּנָה וּבְדַעַת וּבְכָל מְלָאכָה: [שמות לה, לא] מ) יְיָ בְּחָכְמָה יָסַד אָרֶץ כּוֹנֵן שָׁמַיִם בִּתְבוּנָה: [משלי ג, יט] נ) בְּדַעְתּוֹ תְּהוֹמוֹת נִבְקָעוּ וּשְׁחָקִים יִרְעֲפוּ טָל: [משלי ג, כ] ס) וְהוּא מְהַשְׁנֵא עִדָּנַיָּא וְזִמְנַיָּא מְהַעְדֵּה מַלְכִין וּמְהָקֵים מַלְכִין יָהֵב חָכְמְתָא לְחַכִּימִין וּמַנְדְּעָא לְיָדְעֵי בִינָה: [דניאל ב, כא] ע) וַאֲנִי הִנֵּה נָתַתִּי אִתּוֹ אֵת אָהֳלִיאָב בֶּן אֲחִיסָמָךְ לְמַטֵּה דָן וּבְלֵב כָּל חֲכַם לֵב נָתַתִּי חָכְמָה וְעָשׂוּ אֵת כָּל אֲשֶׁר צִוִּיתִךָ: [שמות לא, ו] פ) יָדַעְתִּי כִּי כָּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאֱלֹהִים הוּא יִהְיֶה לְעוֹלָם עָלָיו אֵין לְהוֹסִיף וּמִמֶּנּוּ אֵין לִגְרֹעַ וְהָאֱלֹהִים עָשָׂה שֶׁיִּרְאוּ מִלְּפָנָיו: [קהלת ג, יד] צ) הַנָּבִיא אֲשֶׁר אִתּוֹ חֲלוֹם יְסַפֵּר חֲלוֹם וַאֲשֶׁר דְּבָרִי אִתּוֹ יְדַבֵּר דְּבָרִי אֱמֶת מַה לַתֶּבֶן אֶת הַבָּר נְאֻם יְיָ: [ירמיה כג, כח] ק) וַיַּחֲלֹם עוֹד חֲלוֹם אַחֵר וַיְסַפֵּר אֹתוֹ לְאֶחָיו וַיֹּאמֶר הִנֵּה חָלַמְתִּי חֲלוֹם עוֹד וְהִנֵּה הַשֶּׁמֶשׁ וְהַיָּרֵחַ וְאַחַד עָשָׂר כּוֹכָבִים מִשְׁתַּחֲוִים לִי: [בראשית לז, ט]

עין משפט נר מצוה

יט א טוש"ע או"ח סי' רכ סעיף א:
כ ב טוש"ע או"ח סימן קל:

רב נסים גאון

אמימר ומר זוטרא ורב אשי הוו יתבי בהדי הדדי אמרי כל חד וחד מינן נימא מילתא דלא שמיע ליה לחבריה פתח חד מינייהו ואמר האי מאן דחזאי חלמא ולא ידע מאי חזאי ניקו קמי כהני בעידנא דפרסין כהני ידייהו. מפרש טעמא דמילתא במדרש ילמדנו רבינו בפרשת נשא הנה מטתו שלשלמה

הגהות הב"ח

(א) גמ' חלום רע איני והכתיב לא: (ב) רש"י ד"ה האי מאן דחליש. מי שחלה יומא קמא לא לגלי לא יגלה יום ראשון שמא יתרע מזליה הס"ד:

הגהות הגר"א

[א] גמ' דעני לבורא אמן ואי כו'. נ"ב וכ"ה בטוש"ע אבל גירסת רי"ף ורא"ש וכי מהדרי כהני אפייהו לימא הכי כו':

ליקוטי רש"י

[נדפס בדף נו.]

הגהות וציונים

א] [עי' פירש"י דהכא וגירסתו וכן הגירסא בע"י לאדם טוב מראין לו חלום רע ולאדם רע מראין לו חלום טוב תניא נמי הכי וכו'] (גליון): ב] בכת"י לא קשיא (ובאמת תיבת "אלא" אינו מדוקדק וכן ליתא בע"י, דק"ס): ג] בדפוס שונצינו ובע"י ליתא תיבת "ליה" (וכ"ה נכון דק"ס) וכ"ה ברש"י: ד] בכת"י הגי' בתי' הגמ' אלא שבע הני מילי דלא חזא כלל אבל חזא ולא ידע מאי חזא לית לן בה: ה] בע"י הגירסא אמר רב חנן בר אמי וגי' שלפנינו נראה ט"ס כי לא נמצא זכרו בש"ס (סדר הדורות ח"ב אות ח): ו] בכת"י נוסף דרחמי ליה (וכ"ה גירסת הרא"ש וטור או"ח סי' רכ ובע"י, ועי' מעיו"ט אות ד ודרישה סי' רכ אות א שכתבו בדעת הרא"ש והטור דאף דאינו בגמ' מ"מ סברא הוא): ז] בע"י הגירסא בר פלוניתא ובדפוס וינציא איתא פלוני בר פלו': ח] בכת"י הגירסא אמר לשמעיה טרוקו גלי למחר א"ל לשמעיה וכו' וכ"ה בע"י ובילקוט שמעוני משלי כד, (ועיין ט"ז או"ח סי' ריט סק"ה ובהגהות הגר"י פיק שם, ותבין, הגר"י בכורך): ט] שם אמורא הוא עיין סדר הדורות ח"ב אות ע ד"ה ר' עקיבא אמורא: י] בדפו"ר וי"א ובכת"י ויש אומרים וכ"ה לשון הש"ס:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) סנהדרין קג. ע"ש היטב, ב) לעיל יד. ע"ש, ג) עיין תוס' סוטה מ. ד"ה כל, ד) לעיל כ. ב"מ פד. ב"ב קיח: סוטה לו:, ה) [נדרים מ.], ו) [עי' תו' שבת קכח. ד"ה ונתן], ז) [לקמן נו.], ח) [לקמן נז: וקל"ע], ט) [ב"מ לח:].

תורה אור השלם

א) אֵלֶּה תֹּלְדוֹת יַעֲקֹב יוֹסֵף בֶּן שְׁבַע עֶשְׂרֵה שָׁנָה הָיָה רֹעֶה אֶת אֶחָיו בַּצֹּאן וְהוּא נַעַר אֶת בְּנֵי בִלְהָה וְאֶת בְּנֵי זִלְפָּה נְשֵׁי אָבִיו וַיָּבֵא יוֹסֵף אֶת דִּבָּתָם רָעָה אֶל אֲבִיהֶם: [בראשית לז, ב]

ב) וְיוֹסֵף בֶּן שְׁלֹשִׁים שָׁנָה בְּעָמְדוֹ לִפְנֵי פַּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרָיִם וַיֵּצֵא יוֹסֵף מִלִּפְנֵי פַרְעֹה וַיַּעֲבֹר בְּכָל אֶרֶץ מִצְרָיִם: [בראשית מא, מו]

ג) לֹא תְאֻנֶּה אֵלֶיךָ רָעָה וְנֶגַע לֹא יִקְרַב בְּאָהֳלֶךָ: [תהלים צא, י]

ד) יִרְאַת יְיָ לְחַיִּים וְשָׂבֵעַ יָלִין בַּל יִפָּקֶד רָע: [משלי יט, כג]

ה) הָפַכְתָּ מִסְפְּדִי לְמָחוֹל לִי פִּתַּחְתָּ שַׂקִּי וַתְּאַזְּרֵנִי שִׂמְחָה: [תהלים ל, יב]

ו) אָז תִּשְׂמַח בְּתוּלָה בְּמָחוֹל וּבַחֻרִים וּזְקֵנִים יַחְדָּו וְהָפַכְתִּי אֶבְלָם לְשָׂשׂוֹן וְנִחַמְתִּים וְשִׂמַּחְתִּים מִיגוֹנָם: [ירמיה לא, יב]

ז) וְלֹא אָבָה יְיָ אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹעַ אֶל בִּלְעָם וַיַּהֲפֹךְ יְיָ אֱלֹהֶיךָ לְּךָ אֶת הַקְּלָלָה לִבְרָכָה כִּי אֲהֵבְךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ: [דברים כג, ו]

ח) פָּדָה בְשָׁלוֹם נַפְשִׁי מִקְּרָב לִי כִּי בְרַבִּים הָיוּ עִמָּדִי: [תהלים נה, יט]

ט) וּפְדוּיֵי יְיָ יְשֻׁבוּן וּבָאוּ צִיּוֹן בְּרִנָּה וְשִׂמְחַת עוֹלָם עַל רֹאשָׁם שָׂשׂוֹן וְשִׂמְחָה יַשִּׂיגוּ וְנָסוּ יָגוֹן וַאֲנָחָה: [ישעיה לה, י]

י) וַיֹּאמֶר הָעָם אֶל שָׁאוּל הֲיוֹנָתָן יָמוּת אֲשֶׁר עָשָׂה הַיְשׁוּעָה הַגְּדוֹלָה הַזֹּאת בְּיִשְׂרָאֵל חָלִילָה חַי יְיָ אִם יִפֹּל מִשַּׂעֲרַת רֹאשׁוֹ אַרְצָה כִּי עִם אֱלֹהִים עָשָׂה הַיּוֹם הַזֶּה וַיִּפְדּוּ הָעָם אֶת יוֹנָתָן וְלֹא מֵת: [שמואל א יד, מה]

יא) בּוֹרֵא נִיב שְׂפָתָיִם שָׁלוֹם שָׁלוֹם לָרָחוֹק וְלַקָּרוֹב אָמַר יְיָ וּרְפָאתִיו: [ישעיה נז, יט]

יב) וְרוּחַ לָבְשָׁה אֶת עֲמָשַׂי רֹאשׁ הַשָּׁלִישִׁים לְךָ דָוִיד וְעִמְּךָ בֶן יִשַׁי שָׁלוֹם שָׁלוֹם לְךָ וְשָׁלוֹם לְעֹזְרֶךָ כִּי עֲזָרְךָ אֱלֹהֶיךָ וַיְקַבְּלֵם דָּוִיד וַיִּתְּנֵם בְּרָאשֵׁי הַגְּדוּד: [דברי הימים א יב, יח]

יג) וַאֲמַרְתֶּם כֹּה לֶחָי וְאַתָּה שָׁלוֹם וּבֵיתְךָ שָׁלוֹם וְכֹל אֲשֶׁר לְךָ שָׁלוֹם: [שמואל א כה, ו]

והדיא שעתא. דחלס אמיה לא הות: יצפה. שיתקיים: מיושף. שלא נתקיימו השתחוות הללו עד עשרים ושתים שנה כשירד יעקב למצרים, שככר היה הרעב שתי שנים דכתיב כי זה שנתים הרעב (בראשית מה): לאדם טוב מראין לו חלום רע. כדי שידאג ולא יחטא, ושיכפר לו עלבונו: לאדם רע מראין לו חלום טוב. כדי לשמחו שיאכל עולמו: ודוד לא ראה חלום טוב והא כתיב וכו' לא גרסינן הכי. אלא גרסינן והא כתיב לא תאונה אליך רעה וגו'. קשיא לרב הונא דאמר לאדם טוב מראין לו חלום רע: ומשני איהו לא חזי, אחריני חזו ליה. חלום רע: וכי לא חזי איהו מעליותא הוא. כיון דלא חזי חלום רע כדקאמר שלא יבהילוהו, וחלום טוב לא כל שכן דלא חזי דהא קתני כל ימיו של דוד לא ראה חלום טוב, אם כן לא חזי חלום כלל: אלא שבע. ז' לילות ילין ולא יפקד בשום חלום הרי הוא רע, ושונאים אותו ואין מראין לו כלום: ומשני דחזי ולא ידע מאי חזי. אדם טוב מראין לו חלום טוב, ועד שלא יקיץ משתכח ממנו כדי שלא ישמח: זקפא. גודל: עלי עין עולי עין. שליטין על העין, ולא העין עולה בהן: אטרפא דנחיריה דשמאליה. דופן השמאלי של חוטמו: האי מאן דחליש. מי שחלה (ב): דסני לי לחדי לי. ומתוך כך ישוב חרון אף מעלי: הרהורי לבו. מה שהוא מהרהר ביום: רעיונך. מחשבותיך. וכן כל לשון רעיון שבמקרא אינו לשון רצון אלא לשון מחשבה, וזה יוכיח ורעיוניה יבהלוניה (דניאל ד), וכי רצונו של אדם מבהלו, אלא מחשבותיו מבהלין אותו: דקלא דדהבא. דבר שלא הורגל לראות ולא הרהר בו מעולם: קופא דמחטא. נקב המחט:

קיסר

שבע זימנין לגזרו עלך. כך הוא הלחש שבע זימנין לגזרו עלך ויש מפרש דשבע זימנין צריך לומר חלמא טבא חזאי וכן לעניות אחריו אבל ר"י לא היה רגיל לאומרו אלא שלש פעמים:

פותרי חלומות. פירש ר"י דמזל שעת הלידה גרים ואין הדבר תלוי בחכמה הרואה

וההיא שעתא אמיה לא הות. א"ר לוי לעולם יצפה אדם לחלום טוב עד כ"ב שנה מנלן מיוסף דכתיב [א] אלה תולדות יעקב יוסף בן שבע עשרה שנה וגו' וכתיב [ב] ויוסף בן שלשים שנה בעמדו לפני פרעה וגו' מן שבסרי עד תלתין כמה הוי תלת סרי ושב דשבעא ותרתי דכפנא הא כ"ב. אמר רב הונא לאדם טוב אין מראין לו חלום טוב ולאדם רע אין מראין לו חלום רע[א] תניא נמי הכי כל שנותיו של דוד לא ראה חלום טוב וכל שנותיו של אחיתופל לא ראה חלום רע (א) והכתיב [ג] לא תאונה אליך רעה [ה] ואמר רב חסדא אמר רב ירמיה בר אבא שלא יבהילוך לא חלומות רעים ולא הרהורים רעים ונגע לא יקרב באהלך שלא תמצא אשתך ספק נדה בשעה שאתה בא מן הדרך אלא[ב] איהו לא חזי ליה[ג] אחריני חזו ליה וכי לא חזא איהו מעליותא הוא והאמר ר' זעירא [ו] כל הלן שבעה ימים בלא חלום נקרא רע שנאמר [ד] ושבע ילין בל יפקד רע אל תקרי שבע אלא שבע אלא הכי קאמר דחזא ולא ידע מאי חזא[ד]. אמר רב הונא[ה] בר אמי אמר ר' פדת א"ר יוחנן הרואה חלום ונפשו עגומה ילך ויפתרנו בפני שלשה יפתרנו והאמר רב חסדא חלמא דלא מפשר כאגרתא דלא מקריא אלא אימא [ז] יטיבנו בפני שלשה ליתי תלתא[ו] ולימא להו חלמא טבא חזאי ולימרו ליה הנך טבא הוא וטבא ליהוי רחמנא לשוייה לטב שבע זימנין לגזרו עלך מן שמיא דלהוי טבא ויהוי טבא ולימרו ג' הפוכות וג' פדויות ושלש שלומות שלש הפוכות [ה] הפכת מספדי למחול לי פתחת שקי ותאזרני שמחה [ו] אז תשמח בתולה במחול ובחורים וזקנים יחדיו והפכתי אבלם לששון וגו' [ז] ולא אבה ה' אלהיך לשמוע אל בלעם ויהפוך וגו' שלש פדויות דכתיב [ח] פדה בשלום נפשי מקרב לי וגו' [ט] ופדויי ה' ישובון וגו' [י] ויאמר העם אל שאול היונתן ימות אשר עשה הישועה וגו' שלש שלומות דכתיב [יא] בורא ניב שפתים שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר ה' ורפאתיו [יב] ורוח לבשה את עמשי וגו' [יג] ואמרתם כה לחי ואתה שלום וביתך שלום וגו'. אמימר ומר זוטרא ורב אשי הוו יתבי בהדי הדדי אמרי כל חד וחד מינן לימא מלתא דלא שמיע ליה לחבריה פתח חד מינייהו ואמר [ב] האי מאן דחזא חלמא ולא ידע מאי חזא ליקום קמי כהני בעידנא דפרסי ידייהו[ג] ולימא הכי רבש"ע אני שלך וחלומותי שלך חלום חלמתי ואיני יודע מה הוא בין שחלמתי אני לעצמי ובין שחלמו לי חבירי ובין שחלמתי על אחרים אם טובים הם חזקם ואמצם כחלומותיו של יוסף ואם צריכים רפואה רפאם כמי מרה על ידי משה רבינו וכמרים מצרעתה וכחזקיהו מחליו וכמי יריחו על ידי אלישע וכשם שהפכת קללת בלעם הרשע לברכה כן הפוך כל חלומותי עלי לטובה ומסיים בהדי כהני דעני צבורא אמן ואי [א] לא לימא הכי אדיר במרום שוכן בגבורה אתה שלום ושמך שלום יהי רצון מלפניך שתשים עלינו שלום פתח אידך ואמר האי מאן דעייל למתא ודחיל מעינא בישא לנקוט זקפא דידא דימיניה בידא דשמאליה וזקפא דידא דשמאליה בידא דימיניה ולימא הכי אנא פלוני בר פלוני[ז] [ד] מזרעא דיוסף קאתינא דלא שלטא ביה עינא בישא שנאמר [יד] בן פורת יוסף בן פורת עלי עין וגו' אל תקרי עלי עין אלא עולי עין ר' יוסי בר' חנינא אמר מהכא [טו] וידגו לרוב בקרב הארץ מה דגים שבים מים מכסים עליהם ואין עין רעה שולטת בהם אף זרעו של יוסף אין עין רעה שולטת בהם ואי דחיל מעינא בישא דיליה ליחזי אטרפא דנחיריה דשמאליה פתח אידך ואמר האי מאן דחליש יומא קמא לא לגלי כי היכי דלא לתרע מזליה מכאן ואילך לגלי [ה] כי הא דרבא כי הוה חליש יומא קמא[ח] לא מגלי מכאן ואילך א"ל לשמעיה פוק אכריז רבא חלש מאן דרחים לי לבעי עלי רחמי ומאן דסני לי לחדי לי וכתיב [טז] בנפול אויבך אל תשמח ובכשלו אל יגל לבך פן יראה ה' ורע בעיניו והשיב מעליו אפו. שמואל כי הוה חזי חלמא בישא אמר [יז] וחלומות השוא ידברו כי הוה חזי חלמא טבא אמר וכי החלומות השוא ידברו והכתיב [יח] בחלום אדבר בו רבא רמי כתיב בחלום אדבר בו וכתיב וחלומות השוא ידברו לא קשיא כאן ע"י מלאך כאן ע"י שד. א"ר ביזנא בר זבדא א"ר עקיבא[ט] א"ר פנדא א"ר נחום א"ר בירים משום זקן אחד ומנו ר' בנאה עשרים וארבעה פותרי חלומות היו בירושלים פעם אחת חלמתי חלום והלכתי אצל כולם ומה שפתר לי זה לא פתר לי זה וכולם נתקיימו בי לקיים מה שנאמר [ו] כל החלומות הולכים אחר הפה אטו כל החלומות הולכים אחר הפה קרא הוא אין וכדרבי אלעזר דא"ר אלעזר מנין [ז] שכל החלומות הולכין אחר הפה שנאמר [יט] ויהי כאשר פתר לנו כן היה אמר רבא והוא דמפשר ליה מעין חלמיה שנאמר [כ] איש כחלומו פתר [כא] וירא שר האופים מנא ידע א"ר אלעזר מלמד שכל אחד ואחד הראוהו חלומו ופתרון חלומו של חבירו. [ח] א"ר יוחנן השכים ונפל לו פסוק לתוך פיו הרי זו נבואה קטנה ואמר ר' יוחנן ג' חלומות מתקיימין חלום של שחרית וחלום שחלם לו חבירו וחלום שנפתר בתוך חלום ויש אומר[י] אף חלום שנשנה שנאמר [כב] ועל השנות החלום וגו'. אמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן אין מראין לו לאדם אלא מהרהורי לבו שנאמר [כג] אנת מלכא רעיונך על משכבך סליקו ואיבעית אימא מהכא [כד] ורעיוני לבבך תנדע אמר רבא תדע דלא מחוו ליה לאינש לא דקלא דדהבא ולא [ט] פילא דעייל בקופא דמחטא:

אמר

יד) בֵּן פֹּרָת יוֹסֵף בֵּן פֹּרָת עֲלֵי עָיִן בָּנוֹת צָעֲדָה עֲלֵי שׁוּר: [בראשית מט, כב] טו) הַמַּלְאָךְ הַגֹּאֵל אֹתִי מִכָּל רָע יְבָרֵךְ אֶת הַנְּעָרִים וְיִקָּרֵא בָהֶם שְׁמִי וְשֵׁם אֲבֹתַי אַבְרָהָם וְיִצְחָק וְיִדְגּוּ לָרֹב בְּקֶרֶב הָאָרֶץ: [בראשית מח, טז]
טז) בִּנְפֹל אוֹיִבְךָ אַל תִּשְׂמָח וּבִכָּשְׁלוֹ אַל יָגֵל לִבֶּךָ: פֶּן יִרְאֶה יְיָ וְרַע בְּעֵינָיו וְהֵשִׁיב מֵעָלָיו אַפּוֹ: [משלי כד, יז-יח] יז) כִּי הַתְּרָפִים דִּבְּרוּ אָוֶן וְהַקּוֹסְמִים חָזוּ שֶׁקֶר וַחֲלֹמוֹת הַשָּׁוְא יְדַבֵּרוּ הֶבֶל יְנַחֵמוּן עַל כֵּן נָסְעוּ כְמוֹ צֹאן יַעֲנוּ כִּי אֵין רֹעֶה: [זכריה י, ב] יח) וַיֹּאמֶר שִׁמְעוּ נָא דְבָרָי אִם יִהְיֶה נְבִיאֲכֶם יְיָ בַּמַּרְאָה אֵלָיו אֶתְוַדָּע בַּחֲלוֹם אֲדַבֶּר בּוֹ: [במדבר יב, ו] יט) וַיְהִי כַּאֲשֶׁר פָּתַר לָנוּ כֵּן הָיָה אֹתִי הֵשִׁיב עַל כַּנִּי וְאֹתוֹ תָלָה: [בראשית מא, יג]
כ) וְשָׁם אִתָּנוּ נַעַר עִבְרִי עֶבֶד לְשַׂר הַטַּבָּחִים וַנְּסַפֶּר לוֹ וַיִּפְתָּר לָנוּ אֶת חֲלֹמֹתֵינוּ אִישׁ כַּחֲלֹמוֹ פָּתָר: [בראשית מא, יב] כא) וַיַּרְא שַׂר הָאֹפִים כִּי טוֹב פָּתָר וַיֹּאמֶר אֶל יוֹסֵף אַף אֲנִי בַּחֲלוֹמִי וְהִנֵּה שְׁלֹשָׁה סַלֵּי חֹרִי עַל רֹאשִׁי: [בראשית מ, טז] כב) וְעַל הִשָּׁנוֹת הַחֲלוֹם אֶל פַּרְעֹה פַּעֲמָיִם כִּי נָכוֹן הַדָּבָר מֵעִם הָאֱלֹהִים וּמְמַהֵר הָאֱלֹהִים לַעֲשֹׂתוֹ: [בראשית מא, לב] כג) אַנְתְּ מַלְכָּא רַעְיוֹנָךְ עַל מִשְׁכְּבָךְ סְלִקוּ מָה דִּי לֶהֱוֵא אַחֲרֵי דְנָה וְגָלֵא רָזַיָּא הוֹדְעָךְ מָה דִי לֶהֱוֵא: [דניאל ב, כט] כד) וַאֲנָה לָא בְחָכְמָה דִּי אִיתַי בִּי מִן כָּל חַיַּיָּא רָזָא דְנָה גֱּלִי לִי לָהֵן עַל דִּבְרַת דִּי פִשְׁרָא לְמַלְכָּא יְהוֹדְעוּן וְרַעְיוֹנֵי לִבְבָךְ תִּנְדַּע: [דניאל ב, ל]

וְהַהִיא שַׁעְתָּא - והלא באותה שעה שיוסף חלם חלום זה, **אִמֵּיהּ לָא הֲוַת** - רחל אמו כבר לא היתה בחיים, ואינה יכולה עוד להשתחוות לו, ומכאן שאף על פי שמקצת החלום התקיים, כולו לא התקיים.

★

עד מתי יש להמתין שיתקיים החלום:
אָמַר רַבִּי לֵוִי, לְעוֹלָם יְצַפֶּה אָדָם לַחֲלוֹם טוֹב שיתקיים, וכמה ימתין, **עַד עֶשְׂרִים וּשְׁתַּיִם שָׁנָה**[א], שעד זמן זה אפשר שיתקיים[ב]. מבארת הגמרא, **מְנָלָן** - מהיכן למדנו דבר זה, **מֵחלומותיו של יוֹסֵף** שנתקיימו רק לאחר עשרים ושתים שנה, כמו שמבואר **מִדִּכְתִיב** (בראשית לז ב) **'אֵלֶּה תֹּלְדוֹת יַעֲקֹב, יוֹסֵף בֶּן שְׁבַע עֶשְׂרֵה שָׁנָה'** וגו', ובהמשך הפסוקים (שם לז ה-ט) כתובים החלומות שחלם יוסף בעודו בן שבע עשרה שנה[ג], וְכאשר נעשה משנה לפרעה מלך מצרים **כְּתִיב** (שם מא מו) **'וְיוֹסֵף בֶּן שְׁלֹשִׁים שָׁנָה בְּעָמְדוֹ לִפְנֵי פַּרְעֹה'** וגו', **וּמִן שִׁבְסְרֵי עַד תְּלָתִין** - ומהזמן שהיה בן שבע עשרה, כשחלם את החלומות, עד הזמן שהיה בן שלשים שנעשה משנה לפרעה, **כַּמָּה הָוֵי** - כמה שנים עברו, **תְּלָת סְרֵי** - שלש עשרה, וּכשנוסיף להם **שַׁב דְּשִׂבְעָא** - שבע שנות השבע, **וְתַרְתֵּי דְּכַפְנָא** - ושתי שנות הרעב שהיו עד שבאו יעקב ובניו למצרים והשתחוו לו[ד], **הָא עֶשְׂרִין וְתַרְתֵּי** - הרי עשרים ושתים שנה מהזמן שיוסף חלם את החלומות עד הזמן שהתקיימו[ה].

★

הגמרא מבארת למי מראים חלום טוב, ולמי מראים חלום רע:
אָמַר רַב הוּנָא, לְאָדָם טוֹב, אֵין מַרְאִין לוֹ חֲלוֹם טוֹב, אלא מראים לו חלום רע[ו], כדי שידאג, ומתוך כך לא יחטא, וכדי שעצבונו יכפר לו על עוונותיו[ז]. וְכן, **לְאָדָם רָע אֵין מַרְאִין לוֹ חֲלוֹם רָע**, אלא חלום טוב, כדי לשמחו, ושמחה זו תחשב לו כשכר על המצוות שעשה[ח].

הגמרא מביאה ראיה לדברי רב הונא:
תַּנְיָא נַמִּי הָכִי - שנינו בברייתא כמו שאמר רב הונא, **כָּל שְׁנוֹתָיו שֶׁל דָּוִד לֹא רָאָה חֲלוֹם טוֹב**, ומכאן שלאדם טוב אין מראים חלום טוב[ט], **וְכָל שְׁנוֹתָיו שֶׁל אֲחִיתוֹפֶל**[י] **לֹא רָאָה חֲלוֹם רָע**, ומכאן שלאדם רע אין מראים חלום רע[יא].

הגמרא מקשה על דברי רב הונא שלאדם טוב אין מראים חלום טוב, ומשמע שחלום רע כן מראים לו[יב]:
וְהָכְתִיב - והרי כתוב (תהלים צא י) על מי שחוסה תחת כנפי השכינה[יג], **'לֹא תְאֻנֶּה אֵלֶיךָ רָעָה'** - לא תזדמן[יד] אליך רעה, **וְאָמַר רַב חִסְדָּא אָמַר רַב יִרְמְיָה בַּר אַבָּא**, כוונת הפסוק היא **שֶׁלֹּא יַבְהִילוּךָ לֹא חֲלוֹמוֹת רָעִים, וְלֹא הִרְהוּרִים רָעִים**, ומה שנאמר בהמשך הפסוק (שם) **'וְנֶגַע לֹא יִקְרַב בְּאָהֳלֶךָ'**, דהיינו אשתך[טו], היינו **שֶׁלֹּא תִּמְצָא אִשְׁתְּךָ** כשהיא **סְפֵק נִדָּה בְּשָׁעָה שֶׁאַתָּה בָּא מִן הַדֶּרֶךְ**[טז], הרי שלאדם טוב אין מראים חלום רע.

א. **הטעם** שצריך להמתין עד עשרים ושתים שנה, הוא משום שאף על פי שהנהגת העולם היא כפי סדר מערכת הכוכבים והמזלות, מכל מקום גם מערכת זו תלויה במערכת נוספת, שהנהגת הכוכבים והמזלות היא על פי ההשפעה שנשפעת מכח עשרים ושתים אותיות הא"ב שבתורה, ובכל שנה ושנה יש השפעה מיוחדת על פי אות אחת מאותיות הא"ב, ושאר האותיות טפלים אליה, וחוזר חלילה, בכל עשרים ושתים שנה. והחלום יוצא מהכח אל הפועל, באותה שנה שבה ההנהגה היא כפי ההנהגה שהיתה בשנה שחלם בה את החלום, ולכן לאחר עשרים ושתים שנה שחוזרת ההנהגה כפי אותה אות מאותיות הא"ב שהיתה בשנה שחלם בה את החלום, אז זמן החלום לצאת מהכח אל הפועל, וזהו שאמרו שיש לאדם להמתין עד עשרים ושתים שנה. נזר הקדש (ב"ר פד יא).

ב. **אפשר** שיש לו לאדם לצפות לחלום שיתקיים כל ימיו, ומה שנקט רבי לוי עד עשרים ושתים שנה, הוא משום שעל יותר מכך אין ראיה מיוסף. נחלת יעקב (סולניק, בראשית לז יא). ובשפתי חכמים (כאן, ד"ה יצפה) כתב, שיש שהחלום מתקיים גם לאחר שיעברו עשרים ושתים שנה, כמו שמצינו שהחלום שפרעה חלם אודות שבע הפרות היפות ושבע הפרות הרעות, ושבע השבלים הבריאות ושבע השבלים הדקות (בראשית מא ב-ז), התקיים בימי יחזקאל, כמבואר ברש"י (יחזקאל כט יא), אלא כוונת הגמרא שעד עשרים ושתים שנה יש להמתין שיתקיים, ולא יותר, שהרי יעקב אבינו המתין עשרים ושתים שנה שחלומו של יוסף יתקיים [כמו שנאמר (בראשית לז יא) 'ואביו שמר את הדבר', שהיה ממתין ומצפה מתי יתקיים החלום (רש"י שם)], ולא מצינו מי שהמתין לחלום שיתקיים יותר מזמן זה.

ג. **החלום** הראשון שחלם יוסף הוא כמו שאמר לאחיו (שם לז ז) 'והנה אנחנו מאלמים אלומים בתוך השדה, והנה קמה אלומתי וגם נצבה, והנה תסובינה אלומותיכם ותשתחוין לאלומתי', והחלום השני הוא כמו שאמר (שם לז ט) 'והנה השמש והירח ואחד עשר כוכבים משתחוים לי'. ובשני החלומות התגלה ליוסף שאחד עשר אחיו עתידים להשתחוות לו, והשמש שראה בחלום השני היא רמז לכך שגם יעקב עתיד להשתחוות לו.

ד. **לאחר** שנעשה יוסף משנה לפרעה, באו שבע שנות השבע, ולאחר שכלו שנות השבע, באו שנות הרעב (שם מא נג-נד), ולאחר שחזק הרעב בכל הארץ (שם מא נז), באו אחי יוסף למצרים לקנות משם אוכל (שם מב ג), וכאשר באו לפני יוסף השתחוו לו אפים ארצה (שם מב ו), ובזה נתקיים החלום שחלם יוסף שאחיו ישתחוו לו. והחלום שחלם שאביו ישתחוה לו התקיים לאחר שהשביע יעקב את יוסף שלא יקברנו במצרים אלא עם אבותיו, כמו שנאמר (שם מז לא) 'ויאמר השבעה לי וישבע לו וישתחו ישראל על ראש המטה' [כן מבואר במדרש לקח טוב (בראשית מז לא) ובמושב זקנים (שם לז ז) ובחזקוני (שם מז לא). ויש לעיין, שאם כן קיום החלום לא היה לאחר עשרים ושתים שנה, אלא רק לאחר שבע עשרה שנה נוספות שבהן היה יעקב במצרים. וראה עוד בהעמק דבר (שם מג יא)].

ה. **לכאורה** קשה, שמלשון הגמרא 'לעולם יצפה', משמע שיש לו לאדם להמתין ולצפות עד עשרים ושתים שנה, ומנין נלמד דבר זה, הרי מפסוקים אלו מוכח רק שהחלום יכול להתקיים עד עשרים ושתים שנה, אבל עדיין אין ראיה שיוסף המתין שחלומותיו יתקיימו. אכן במדרש (ב"ר צא ד) מובא שיוסף גזר שכל מי שיכנס למצרים לקנות תבואה יכתוב שמו ושם אביו, ומינה שומרים שיקיימו גזירה זו, ועשה כן כדי לדעת מתי באו אחיו למצרים לקנות תבואה, ומוכח שיוסף המתין מתי יבואו לקנות תבואה, ומתוך כך יתגלגל הדבר שיתקיימו חלומותיו [ואין לומר שציפה שיבואו מחמת הרעב ולא מחמת החלום, משום שלאחי יוסף היה הרבה לחם, ולא היו צריכין באותה שעה לתבואה, כמבואר בפסוק 'למה תתראו' (בראשית מב א וברש"י שם), ומנין ידע יוסף שיעקב ישלח את בניו שיסתכנו בדרכים, אלא בהכרח שיוסף ציפה שיבואו לקנות תבואה מחמת הרעב כדי שיתקיימו בכך חלומותיו]. קדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה לעולם). ובעץ יוסף (ד"ה מיוסף) כתב שבאמת אין ראיה מיוסף שיש להמתין עד עשרים ושתים שנה, שהרי אפשר שיוסף לא המתין שיתקיימו החלומות, ודבר זה בא לו בהיסח הדעת, אלא כוונת הגמרא היא שכיון שמצינו שחלומו של יוסף התקיים אחרי עשרים ושתים שנה, לכן אין לו לאדם שחלם חלום טוב להתייאש אם לא התקיים מיד, אלא יש לו להמתין עשרים ושתים שנה שיתקיים, לפי שעד אז שייך שיתקיים, כמו שמצינו ביוסף.

ו. **ברכת** אברהם (כאן, ד"ה לאדם), לפי שעיקר הטעם שאין מראים לו חלום טוב הוא כדי שידאג, ואם כן כל שכן שמראים לו חלום רע כדי שידאג. וראה בהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה אמר). ובהגהות וציונים הובא שבעין יעקב הגירסא היא 'לאדם טוב מראין לו חלום רע, ולאדם רע מראין לו חלום טוב', ולפי גירסא זו מפורש בדברי הגמרא שמראים לו חלום רע. ובהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה לאדם) ובברכת ראש (ד"ה אר"ה) כתבו שכך גרס רש"י, כמבואר מדבריו (ד"ה לאדם טוב, ד"ה לאדם רע).

ז. **ואין** להקשות מחלומו של יוסף הצדיק, שהיה חלום טוב, וכן מהמבואר בגמרא להלן ששמואל היה רואה חלום טוב, אף על פי שהיה צדיק. כי יש לומר, שחלום טוב שהוא כעין נבואה, שהוא מתקיים, ומראים אותו לאדם על ידי מלאך [כמבואר בגמרא להלן], ודאי שמראים גם לאדם טוב, אבל יש חלום טוב שבא על ידי שד ואינו מתקיים [ראה בגמרא להלן], וחלום כזה אין מראים לאדם טוב. מהרש"א (ח"א ד"ה ולאדם), וכעין זה בזהב שיבה (בהוספות, אות עח). וראה עוד בצל"ח (ד"ה לאדם) ובככבא דשביט (ד"ה לאדם).

ח. **על** פי רש"י (ד"ה לאדם רע).

ט. **יש** להבין, לפי גירסת רש"י בדברי רב הונא שלאדם טוב מראים חלום רע, מה הראיה מהברייתא, הרי אפשר שדוד לא ראה חלום טוב, אבל גם חלום רע לא ראה. ויש לומר, שבאמת מהברייתא מוכח רק שאין מראים לו חלום טוב, אלא שכיון שהטעם שאין מראים לו חלום טוב הוא כדי שידאג, אם כן מסתבר שאף מראים לו חלום רע כדי שידאג. ברכת אברהם (כאן, ד"ה לאדם).

י. **אחיתופל** הצטרף לאבשלום במרדו בדוד אביו (שמואל ב' פרקים טו-יז). והוא אחד מאותם שאמרו עליהם (סנהדרין צ.) שאין להם חלק לעולם הבא. ואמרו עליו (חגיגה טו:) שטינא היתה בלבו [ופירש רש"י (שם ד"ה טינא), שרשע היה מימיו].

יא. **בהגהות** רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה לאדם) כתב, שצריך לומר שדברי הברייתא נאמרו דווקא על דוד, שהיה מופלג ביותר בצדקותו, ולכן לא ראה בכל שנותיו חלום טוב. וכן אחיתופל, לפי שהיה מופלג ביותר ברשעותו, לא ראה בכל שנותיו חלום רע, אבל ודאי שיש צדיקים שראו חלומות טובים ורעים, כמבואר בכל הסוגיא לקמן.

יב. **ולגירסת** רש"י שהובאה לעיל, מפורש בדברי רב הונא שלאדם טוב מראים חלום רע.

יג. **כמו** שנאמר (תהלים שם) 'יושב בסתר עליון' וגו'.

יד. **רד"ק** ומצודת ציון (תהלים שם).

טו. **וכמו** שאמרו (מו"ק ז:) 'אין אהלו אלא אשתו'. רש"י (סנהדרין קג. ד"ה שלא).

טז. **כאשר** האדם בא מן הדרך ומוצא את אשתו ספק נדה, יש בכך קושי גדול יותר מאשר אם ימצאנה ודאי נדה, לפי שבספק הוא מצטער ויצרו תוקפו, משום שחושב בלבו שטהורה היא, ובחינם הוא נמנע. רש"י (סנהדרין שם). וכעין זה כתב ביד רמ"ה (סנהדרין שם ד"ה ואמר רב חסדא), שבספק נדה יצר הרע מתגרה באדם יותר, לפי שהיא רק ספק אסורה, ואין איסור זה חמור בעיניו. ובתוספות רבינו פרץ (ב"מ קז. ד"ה שלא) כתב שבספק נדה, כיון שבא לו בימים שהיתה רגילה להיות טהורה בהם, דעתו עליה,

והדיא שעתא. דלסא אמיה לא הות: יצפה. סיתקיים: מיוסף. שלא נתקיימו השתחוואות הללו עד עשרים ושתים שנה כשירד יעקב למצרים, שכבר היה הרעב שתי שנים דכתיב כי זה שנתים הרעב (בראשית מה): לאדם טוב מראין לו חלום רע. כדי שידאג ולא יחטא, ושיכפר לו עלבונו: לאדם רע מראין לו חלום טוב. כדי לשמחו שיאכל עולמו: ודוד לא ראה חלום טוב והא כתיב וכו' לא גרסינן הכי. אלא גרסינן והא כתיב לא תאונה אליך רעה וגו'. קשיא לרב הונא דאמר לאדם טוב מראין לו חלום רע: ומשני איהו לא חזי, אחריני חזו ליה. חלום רע: וכי לא חזי איהו מעליותא הוא. כיון דלא חזי חלום רע כדקאמר שלא יבהילוהו, וחלום טוב לא כל שכן דלא חזי דהא קתני כל ימיו של דוד לא ראה חלום טוב, אם כן לא חזי חלום כלל: אלא שבע. ז' לילות ילין ולא יפקד בשום חלום הרי הוא רע, ושואלים אותו ואין מראין לו כלום: ומשני דחזי ולא ידע מאי חזי. אדם טוב מראין לו חלום טוב, ועד שלא יקיץ משתכח ממנו כדי שלא ישמח: זקפא. גודל: עלי עין עולי עין. שליטין על העין, ולא העין עולה בהן: אטרפא דנחיריה דשמאליה. דופן השמאלי של חוטמו: האי מאן דחליש. מי שחלה (ב): דסני לי לחדי לי. ומתוך כך ישוב חרון אף מעלי: הרהורי לבו. מה שהוא מהרהר ביום: רעיונך. מחשבותיך. וכן כל לשון רעיון שבמקרא אינו לשון רצון אלא לשון מחשבה, וזה יוכיח ורעיוני יבהלוניה (דניאל ז), וכי רצונו של אדם מבהלו, אלא מחשבותיו מבהלין אותו: דקלא דדהבא. דבר שלא הורגל לראות ולא הרהר בו מעולם: קופא דמחטא. נקב המחט: קיסר

והדיא שעתא אמיה לא הות. א"ר לוי לעולם יצפה אדם לחלום טוב עד כ"ב שנה מנלן מיוסף דכתיב א) אלה תולדות יעקב יוסף בן שבע עשרה שנה וגו' וכתיב ב) ויוסף בן שלשים שנה בעמדו לפני פרעה וגו' מן שבסרי עד תלתין כמה הוי תלת סרי ושב דשבעא ותרתי דכפנא הא כ"ב. אמר רב הונא לאדם טוב אין מראין לו חלום טוב ולאדם רע אין מראין לו חלום רע א] תניא נמי הכי כל שנותיו של דוד לא ראה חלום טוב וכל שנותיו של אחיתופל לא ראה חלום רע (א) והכתיב ג) לא תאונה אליך רעה ב) ואמר רב חסדא אמר רב ירמיה בר אבא שלא יבהילוך לא חלומות רעים ולא הרהורים רעים ונגע לא יקרב באהלך שלא תמצא אשתך ספק נדה בשעה שאתה בא מן הדרך אלא ב] איהו לא חזי ליה ג] אחריני חזו ליה וכי לא חזא איהו מעליותא הוא והאמר ר' זעירא ג) כל הלן שבעה ימים בלא חלום נקרא רע שנאמר ד) ושבע ילין בל יפקד רע אל תקרי שבע אלא שבע אלא הכי קאמר דחזא ולא ידע מאי חזא ד]. אמר רב הונא ה] בר אמי אמר ר' פדת א"ר יוחנן הרואה חלום ונפשו עגומה ילך ויפתרנו בפני שלשה יפתרנו והאמר רב חסדא חלמא דלא מפשר כאגרתא דלא מקריא אלא אימא ד) יטיבנו בפני שלשה ליתי תלתא ולימא להו חלמא טבא חזאי ולימרו ליה הנך טבא הוא וטבא ליהוי רחמנא לשוייה לטב שבע זימנין לגזרו עלך מן שמיא דלהוי טבא ויהוי טבא ולימרו ג' הפוכות וג' פדויות ושלש שלומות הפוכות ה) הפכת מספדי למחול לי פתחת שקי ותאזרני שמחה ו) אז תשמח בתולה במחול ובחורים וזקנים יחדיו והפכתי אבלם לששון וגו' ז) ולא אבה ה' אלהיך לשמוע אל בלעם ויהפוך וגו' שלש פדויות דכתיב ח) פדה בשלום נפשי מקרב לי וגו' ט) ופדויי ה' ישובון וגו' י) ויאמר העם אל שאול היונתן ימות אשר עשה הישועה וגו' שלש שלומות דכתיב יא) בורא ניב שפתים שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר ה' ורפאתיו יב) ורוח לבשה את עמשי וגו' יג) ואמרתם כה לחי ואתה שלום וביתך שלום וגו'. אמימר ומר זוטרא ורב אשי הוו יתבי בהדי הדדי אמרי כל חד וחד מינן לימא מלתא דלא שמיע ליה לחבריה פתח חד מינייהו ואמר ה) האי מאן דחזא חלמא ולא ידע מאי חזא ליקום קמי כהני בעידנא דפרסי ידייהו ו) ולימא הכי רבש"ע אני שלך וחלומותי שלך חלום חלמתי ואיני יודע מה הוא בין שחלמתי אני לעצמי ובין שחלמו לי חבירי ובין שחלמתי על אחרים אם טובים הם חזקם ואמצם כחלומותיו של יוסף ואם צריכים רפואה רפאם כמי מרה על ידי משה רבינו וכמרים מצרעתה וכחזקיהו מחליו וכמי יריחו על ידי אלישע וכשם שהפכת קללת בלעם הרשע לברכה כן הפוך כל חלומותי עלי לטובה ומסיים בהדי כהני דעני צבורא אמן ואי [א] לא לימא הכי אדיר במרום שוכן בגבורה אתה שלום ושמך שלום יהי רצון מלפניך שתשים עלינו שלום. פתח אידך ואמר האי מאן דעייל למתא ודחיל מעינא בישא לנקוט זקפא דידא דימיניה בידא דשמאליה וזקפא דידא דשמאליה בידא דימיניה ולימא הכי אנא פלוני בר פלוני ז] ז) מזרעא דיוסף קאתינא דלא שלטא ביה עינא בישא שנאמר יד) בן פורת יוסף בן פורת עלי עין וגו' אל תקרי עלי עין אלא עולי עין ר' יוסי בר' חנינא אמר מהכא טו) וידגו לרוב בקרב הארץ מה דגים שבים מים מכסים עליהם ואין עין רעה שולטת בהם אף זרעו של יוסף אין עין רעה שולטת בהם ואי דחיל מעינא בישא דיליה ליחזי אטרפא דנחיריה דשמאליה. פתח אידך ואמר האי מאן דחליש יומא קמא לא לגלי כי היכי דלא לתרע מזליה מכאן ואילך לגלי ח) כי הא דרבא כי הוה חליש יומא קמא ח] לא מגלי מכאן ואילך א"ל לשמעיה פוק אכריז רבא חלש מאן דרחים לי לבעי עלי רחמי ומאן דסני לי לחדי לי וכתיב טז) בנפול אויבך אל תשמח ובכשלו אל יגל לבך פן יראה ה' ורע בעיניו והשיב מעליו אפו. שמואל כי הוה חזי חלמא בישא אמר יז) וחלומות השוא ידברו כי הוה חזי חלמא טבא אמר וכי החלומות השוא ידברו והכתיב יח) בחלום אדבר בו רבא רמי כתיב בחלום אדבר בו וכתיב וחלומות השוא ידברו לא קשיא כאן ע"י מלאך כאן ע"י שד. א"ר ביזנא בר זבדא א"ר עקיבא ט] א"ר פנדא א"ר נחום א"ר בירים משום זקן אחד ומנו ר' בנאה עשרים וארבעה פותרי חלומות היו בירושלים פעם אחת חלמתי חלום והלכתי אצל כולם ומה שפתר לי זה לא פתר לי זה וכולם נתקיימו בי לקיים מה שנאמר ט) כל החלומות הולכים אחר הפה אטו כל החלומות הולכים אחר הפה קרא הוא אין וכדרבי אלעזר דא"ר אלעזר מנין שכל החלומות הולכין אחר הפה שנאמר יט) ויהי כאשר פתר לנו כן היה אמר רבא והוא דמפשר ליה מעין חלמיה שנאמר כ) איש כחלומו פתר כא) וירא שר האופים מנא ידע א"ר אלעזר מלמד שכל אחד ואחד הראוהו חלומו ופתרון חלומו של חבירו. ט) א"ר יוחנן השכים ונפל לו פסוק לתוך פיו הרי זו נבואה קטנה ואמר ר' יוחנן ג' חלומות מתקיימין חלום של שחרית וחלום שחלם לו חבירו וחלום שנפתר בתוך חלום ויש אומר י] אף חלום שנשנה שנאמר כב) ועל השנות החלום וגו'. אמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן אין מראין לו לאדם אלא מהרהורי לבו שנאמר כג) אנת מלכא רעיונך על משכבך סליקו ואיבעית אימא מהכא כד) ורעיוני לבבך תנדע אמר רבא תדע דלא מחוו ליה לאינש לא דקלא דדהבא ולא ט) פילא דעייל בקופא דמחטא: אמר

שבע זימנין לגזרו עלך. כך הוא הלחש שבע זימנין לגזרו עלך ויש מפרש דשבע זימנין לריך לומר חלמא טבא חזאי וכן לענות אחריו אבל ר"י לא היה רגיל לאומרו אלא שלש פעמים: פותרי חלומות. פירש ר"י דמזל שעת הלידה גורם ואין הדבר תלוי בחכמה הרואה:

עין משפט נר מצוה

יט א טוש"ע או"ח סי' רכ סעיף א:
כ ב טוש"ע או"ח סימן קל:

רב נסים גאון

אמימר ומר זוטרא ורב אשי הוו יתבי בהדי הדדי אמרי כל חד וחד מינן נימא מילתא דלא שמיע ליה לחבריה פתח חד מינייהו ואמר האי מאן דחזאי חלמא ולא ידע מאי חזאי ניקום קמי כהני בעידנא דפרסי כהני ידייהו. מפרש טעמא דמילתא במדרש ילמדנו רבינו בפרשת נשא הנה מטתו שלשלמה

הגהות הב"ח

(א) גמ' חלום רע איני והכתיב לא: (ב) רש"י ד"ה האי מאן דחליש. מי שחלה יומא קמא לא לגלי לא יגלה יום ראשון שמא יתרע מזליה הס"ד:

הגהות הגר"א

[א] גמ' דעני צבורא אמן ואי כו'. נ"ב וכ"ה בטוש"ע אבל גירסת רי"ף ורא"ש וכי מהדרי כהני אפייהו לימא הכי כו':

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] [עי' פירש"י דהכא וגירסתו וכן הגירסא בע"י לאדם טוב מראין לו חלום רע ולאדם רע מראין לו חלום טוב תניא נמי הכי וכו'] (גליון): ב] בכת"י לא קשיא (ובאמת תיבת "אלא" אינו מדוקדק וכן ליתא בע"י, דק"ס): ג] בדפוס שונצינו ובע"י ליתא תיבת "ליה" (וכ"ה נכון דק"ס) וכ"ה ברש"י: ד] בכת"י הגי' בתי' הגמ' אלא שבע הני מילי דלא חזא כלל אבל חזא ולא ידע מאי חזא לית לן בה: ה] בע"י הגירסא אמר רב הנן בר אמי וגי' שלפנינו נראה ט"ס כי לא נמצא זכרו בש"ס (סדר הדורות ח"ב אות ח): ו] בכת"י נוסף דרחמי ליה (וכ"ה גירסת הרא"ש וטור או"ח סי' רכ ובע"י, ועי' מעיו"ט אות ד ודרישה סי' רכ אות א שכתבו בדעת הרא"ש והטור דאף דאינו בגמ' מ"מ סברא הוא): ז] בע"י הגירסא בר פלוניתא ובדפוס וינציא איתא פלוני בר פלו': ח] בכת"י הגירסא אמר לשמעיה טרוקו גלי למחר א"ל לשמעיה וכו' וכ"ה בע"י ובילקוט שמעוני משלי כד, (ועיין ט"ז או"ח סי' ריט סק"ה ובהגהות הגרי"פ שם, ותבין, הגרי"י בכרך): ט] שם אמורא הוא עיין סדר הדורות ח"ב אות ע ד"ה ר' עקיבא אמורא: י] בדפו"י ויא ובכת"י ויש אומרים וכ"ה לשון הש"ס:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) סנהדרין קג. ע"ש היטב, ב) לעיל יד. ע"ש, ג) עיין תוס' סוטה מ. ד"ה כל, ד) לעיל כ. ב"מ פד. ב"ב קיח: סוטה לו:, ה) [נדרים מ.], ו) [עי' תו' שבת קכח. ד"ה ונתן], ז) [לקמן נו.], ח) [לקמן נז: וקל"ע], ט) [ב"מ לח:].

תורה אור השלם

א) אלה תלדות יעקב יוסף בן שבע עשרה שנה היה רעה את אחיו בצאן והוא נער את בני בלהה ואת בני זלפה נשי אביו ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם: [בראשית לז, ב]

ב) ויוסף בן שלשים שנה בעמדו לפני פרעה מלך מצרים ויצא יוסף מלפני פרעה ויעבר בכל ארץ מצרים: [בראשית מא, מו]

ג) לא תאנה אליך רעה ונגע לא יקרב באהלך: [תהלים צא, י]

ד) יראת יי לחיים ושבע ילין בל יפקד רע: [משלי יט, כג]

ה) הפכת מספדי למחול לי פתחת שקי ותאזרני שמחה: [תהלים ל, יב]

ו) אז תשמח בתולה במחול ובחרים וזקנים יחדו והפכתי אבלם לששון ונחמתים ושמחתים מיגונם: [ירמיה לא, יב]

ז) ולא אבה יי אלהיך לשמע אל בלעם ויהפך יי אלהיך לך את הקללה לברכה כי אהבך יי אלהיך: [דברים כג, ו]

ח) פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי: [תהלים נה, יט]

ט) ופדויי יי ישבון ובאו ציון ברנה ושמחת עולם על ראשם ששון ושמחה ישיגון ונסו יגון ואנחה: [ישעיה לה, י]

י) ויאמר העם אל שאול היונתן ימות אשר עשה הישועה הגדולה הזאת בישראל חלילה חי יי אם יפל משערת ראשו ארצה כי עם אלהים עשה היום הזה ויפדו העם את יונתן ולא מת: [שמואל א יד, מה]

יא) בורא ניב שפתים שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר יי ורפאתיו: [ישעיה נז, יט]

יב) ורוח לבשה את עמשי ראש השלישים לך דויד ועמך בן ישי שלום שלום לך ושלום לעזרך כי עזרך אלהיך ויקבלם דויד ויתנם בראשי הגדוד: [דברי הימים א יב, יט]

יג) ואמרתם כה לחי ואתה שלום וביתך שלום וכל אשר לך שלום: [שמואל א כה, ו]

יד) בן פרת יוסף בן פרת עלי עין בנות צעדה עלי שור: [בראשית מט, כב] טו) המלאך הגאל אתי מכל רע יברך את הנערים ויקרא בהם שמי ושם אבתי אברהם ויצחק וידגו לרב בקרב הארץ: [בראשית מח, טז] טז) בנפל אויבך אל תשמח ובכשלו אל יגל לבך: פן יראה יי ורע בעיניו והשיב מעליו אפו: [משלי כד, יז-יח] יז) כי התרפים דברו און והקוסמים חזו שקר וחלמות השוא ידברו הבל ינחמון על כן נסעו כמו צאן יענו כי אין רעה: [זכריה י, ב] יח) ויאמר שמעו נא דברי אם יהיה נביאכם יי במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו: [במדבר יב, ו] יט) ויהי כאשר פתר לנו כן היה אתי השיב על כני ואתו תלה: [בראשית מא, יג] כ) ושם אתנו נער עברי עבד לשר הטבחים ונספר לו ויפתר לנו את חלמתינו איש כחלמו פתר: [בראשית מא, יב] כא) וירא שר האפים כי טוב פתר ויאמר אל יוסף אף אני בחלומי והנה שלשה סלי חרי על ראשי: [בראשית מ, טז] כב) ועל השנות החלום אל פרעה פעמים כי נכון הדבר מעם האלהים וממהר האלהים לעשתו: [בראשית מא, לב] כג) אנת מלכא רעיונך על משכבך סלקו מה די להוא אחרי דנה וגלא רזיא הודעך מה די להוא: [דניאל ב, כט] כד) ואנה לא בחכמה די איתי בי מן כל חייא רזא דנה גלי לי להן על דברת די פשרא למלכא יהודעון ורעיוני לבבך תנדע: [דניאל ב, ל]

הגמרא חוזרת בה ממה שסברה שמדברי רב הונא שלאדם טוב אין מראים חלום טוב יש לדקדק שמראים לו עצמו חלום רע:

אֶלָּא, כוונת רב הונא שלאדם טוב אין מראים חלום טוב אינה שחלום רע מראים לו עצמו, אלא כוונתו, שחלום טוב, אין מראים לו, וגם לא לאחרים עליו, מה שאין כן חלום רע, **אִיהוּ לָא חָזֵי לֵיהּ** - הוא עצמו אכן אינו רואה, וכמו שנלמד מהפסוק 'לא תאונה' וגו', אבל **אַחֲרִינֵי חָזוּ לֵיהּ** - אחרים רואים עליו חלום רע, ומספרים לו, ומתוך כך הוא דואג ועצב[יז] [אבל אינו נבהל].

נמצא עתה, שאדם טוב אינו רואה חלומות כלל, לא חלום טוב כדברי רב הונא, ולא חלום רע כמבואר בפסוק 'לא תאונה'[יח].

מקשה הגמרא, **וְכִי לָא חָזָא אִיהוּ מַעַלְיוּתָא הוּא** - וכי מעלה יש בכך שאינו רואה חלומות כלל, **וְהָאָמַר** [-והלא אמר] **רַבִּי זְעִירָא, כָּל הַלָּן שִׁבְעָה יָמִים בְּלֹא** שיראה **חֲלוֹם, נִקְרָא רָע, שֶׁנֶּאֱמַר** (משלי יט כג) **'וְשָׂבֵעַ יָלִין בַּל יִפָּקֶד רָע'**[יט], **אַל תִּקְרֵי** [-תקרא] את הפסוק כפי שכתוב בו **'שָׂבֵעַ'**[כ], **אֶלָּא** קרא את הפסוק כאילו כתוב בו **'שֶׁבַע'**, שאם ילון אדם שבעה ימים, ולא יפקד מן השמים בשום חלום, הרי זה סימן שהוא רע, ושונאים אותו, ולכן אין מראים לו דבר. ואם כן כיצד אפשר לומר שלאדם טוב אין מראים חלומות כלל, הרי מי שאינו רואה חלומות כלל נקרא רע.

מתרצת הגמרא, **אֶלָּא הָכִי קָאָמַר** - זו כוונת רב הונא, **דְּחָזָא וְלָא יָדַע מַאי חָזָא** - לאדם טוב מראים חלום טוב בשנתו, כדי שלא ילון בלא חלום, אבל הוא נשכח ממנו קודם שיקיץ משנתו, כדי שלא ישמח בכך[כא].

★

הגמרא מבארת שיש להיטיב חלום שנפשו עגומה עליו מחמתו:

אָמַר רַב הוּנָא בַּר אַמִּי אָמַר רַבִּי פְּדָת אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, הָרוֹאֶה חֲלוֹם, וְנַפְשׁוֹ עֲגוּמָה עליו מחמתו[כב], **יֵלֵךְ וְיִפְתְּרֶנּוּ**[כג] **בִּפְנֵי שְׁלֹשָׁה** אנשים. שואלת הגמרא, **יִפְתְּרֶנּוּ** - וכי יש לו ללכת ולפתור את חלומו בפני שלשה, אף שאפשר שיפתרוהו לרעה, **וְהָאָמַר** [-והלא אמר] **רַב חִסְדָּא, חֶלְמָא דְּלָא מְפַשַּׁר** - חלום שאינו פתור, הרי הוא **כְּאִגַּרְתָּא דְּלָא מִקַּרְיָא** - כאגרת שלא נקראה, שאינו לא טוב ולא רע, ואם כן עדיף שלא יפתרוהו, וישאר חלום שאינו לא טוב ולא רע[כד]. משיבה הגמרא, **אֶלָּא אֵימָא** - אמור בדברי רבי יוחנן, **יְטִיבֶנּוּ** לחלום **בִּפְנֵי שְׁלֹשָׁה** אנשים[כה] שאוהבים אותו[כו].

הגמרא מבארת כיצד יש להיטיב חלום:

אומרת הגמרא, **לַיְתֵי תְּלָתָא וְלֵימָא לְהוּ** - יביא שלשה אנשים, ויאמר להם כך, **חֶלְמָא טָבָא חֲזַאי** - חלום טוב ראיתי, **וְלֵימְרוּ לֵיהּ הָנָךְ** - ואותם שלשה אנשים יאמרו לו, **טָבָא הוּא, וְטָבָא לֶיהֱוֵי** - טוב הוא החלום שראית, וקיומו לטוב יהיה[כז], **רַחֲמָנָא לְשַׁוְּיֵיהּ לְטַב** - הקדוש ברוך הוא יעשהו לטוב, **שְׁבַע זִימְנִין לִגְזְרוּ עֲלָךְ מִן שְׁמַיָּא דְּלֶהֱוֵי טָבָא** - שבע פעמים יגזרו עליך מן השמים שיהיה חלום טוב[כח], **וְיֶהֱוֵי טָבָא** - ואכן יהיה חלום טוב.

הגמרא ממשיכה לבאר את סדר הטבת החלום, **וְלֵימְרוּ** - ויוסיפו ויאמרו, **שָׁלֹשׁ הֲפוּכוֹת** - שלשה פסוקים שמוזכר בהם לשון הפיכה מרעה לטובה, **וְשָׁלֹשׁ פְּדוּיוֹת** - ושלשה פסוקים שמוזכר בהם פדיון, **וְשָׁלֹשׁ שְׁלוֹמוֹת** - ושלשה פסוקים שמוזכר בהם שלום[כט].

מבארת הגמרא, ואלו הן **שָׁלֹשׁ הַהֲפוּכוֹת** שעליהם לומר, הפסוק הראשון שמוזכר בו לשון הפיכה הוא **'הָפַכְתָּ מִסְפְּדִי לְמָחוֹל לִי, פִּתַּחְתָּ שַׂקִּי וַתְּאַזְּרֵנִי שִׂמְחָה'**[ל] (תהלים ל יב), והפסוק השני שמוזכר בו

ונעשית לו רעה גדולה, אבל כשהיא ודאי נדה, אין דעתו עליה, ומבוייש ממנה. ובדברי רש"י אלו מבואר שקשה על האדם כאשר אשתו ספק נדה יותר מאשר אם היא ודאי נדה, אמנם ראה במסכת בבא מציעא (קז.) שפירוש הפסוק (דברים כח ו) 'ברוך אתה בבואך' הוא שלא תמצא את אשתך ספק נדה בשעת ביאתך מן הדרך, וכתב רש"י שם (ד"ה ספק) שכל שכן שלא תמצאנה ודאי נדה, ומשמע שיותר קשה לאדם אם ימצא את אשתו ודאי נדה, וראה במהרש"א (שם ח"א ד"ה ברוך) שהעיר בזה. ובמהרש"ל (שם ד"ה שלא) כתב שלולי דברי רש"י (שם) יש לפרש שהברכה היא דווקא שלא ימצאנה ספק נדה, משום שכאשר האדם בא מן הדרך יצרו תקיף, ובספק יש מקום לחשוש שימצא היתר ויקל שלא כדין, וכן כתב בהגהות היעב"ץ (ברש"י שם). ובתוספות הרא"ש (ב"מ שם ד"ה שלא) כתב שבספק נדה יש שני חסרונות, גם שמצטער יותר, וגם שאינו נזהר כל כך.

והמהרש"א (סנהדרין קג. ח"א ד"ה ונגע - השני) ביאר שהחסרון בזה אינו משום חשש מכשול איסור, אלא שכשם שטומאת נגעי בתים מורה על חטא שדבק בדרים בבית, כמבואר בערכין (טז.), כך טומאת הנדה בבוא האדם מן הדרך, מורה על חטא שדבק באיש, אלא שזה דווקא בספק נדה, שטומאתה באה בדרך מקרה שלא בזמן וסתה, אבל בודאי נדה, שראתה בזמן וסתה, אין הדבר מורה על חטא שדבק באיש. וכעין זה כתב בחידושי אגדות למהר"ל (ב"מ שם ד"ה ברוך).

יז. **לפי** שחלום שחלם עליו חבירו הוא אחד מהחלומות שמתקיימים, כמבואר בגמרא להלן בסוף העמוד.

יח. **ורש"י** (ד"ה וכי) פירש את קושיית הגמרא לפי גירסתו [ראה לעיל], שכיון שאדם טוב אינו רואה חלום רע, כל שכן שגם חלום טוב אינו רואה, שהרי אפילו דוד לא ראה חלום טוב, כמבואר בברייתא לעיל, אם כן נמצא שאינו רואה חלום כלל, וכי מעלה יש בכך, וכו', כדברי הגמרא להלן.

יט. **לשון** הפסוק הוא 'יראת ה' לחיים, ושבע ילין בל יפקד רע', ועל פי פשוטו פירוש 'ושבע ילין' וגו' הוא שהירא את השם ישן 'שבע', שלא יפחד משום רעה. רש"י (משלי שם).

כ. **משום** שאם נקרא כן את הפסוק, יהיה פירושו 'ושבע ילין, בל יפקד רע', שאם לן בעודו שבע, לא יפקד בדברים רעים, והרי אדרבה, ריבוי האכילה מביא את האדם לידי קרי, ונקרא בזה רע. אדרת אליהו (לעיל יד. ד"ה אל תקרי שבע) וריא"ף (על עין יעקב, לעיל שם ד"ה אל). ובהכרח שיש לקרוא את הפסוק 'ושבע ילין בל יפקד, רע', שאם לן שבעה ימים ולא נפקד, הרי הוא רע, וכדברי הגמרא להלן.

כא. **רש"י** (ד"ה ומשני דחזי). ומה שמשמע מדברי רב הונא [ולגירסת רש"י, מפורש כן בדברי רב הונא], שחלום רע כן מראים לו, היינו שאחרים רואים עליו, וכדברי הגמרא לעיל, אבל הוא עצמו אינו חולם חלום רע, כדי שלא יבהל. הגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה לאדם) ושפת אמת (ד"ה אלא) [ולסיכום: אדם טוב חולם חלום טוב כדי שלא ילון ללא חלום, אך כשמתעורר שוכחו כדי שלא ישמח. וחלום רע אינו חולם כלל כמו שנלמד מהפסוק 'לא תאונה' וגו', אבל אחרים חולמים עליו חלום רע כדי שידאג ויעצב]. אלא שהוסיף השפת אמת, שלפי זה כוונת הברייתא לעיל שכל שנותיו של דוד לא ראה חלום טוב, היינו שבמשך כל שנותיו בהקיצו משנתו שכח את החלומות הטובים שחלם. והעיר, שדוחק לומר כן, שכל שנותיו של דוד שכח את החלומות הטובים שחלם. ועוד העיר, שמלשונו של רב הונא ש'לאדם טוב מראין לו חלום רע' [לגירסת רש"י], משמע שמראים לו עצמו, ולא על ידי אחרים שחולמים עליו. ולכן ביאר את הסוגיא באופן אחר, עיין שם.

כב. **ואפילו** אם אינו חלום שיש לו משמעות רעה. פרי מגדים (א"א או"ח סי' רכ סק"א) והובא במשנה ברורה (שם סק"א).

כג. **לביאור** ענין פתרון חלומות, ראה בהערה להלן, על דברי הגמרא כל החלומות הולכים אחר הפה.

כד. **עיין** יוסף (ד"ה יפתרנו).

הגמרא היתה יכולה להקשות גם קושיא אחרת, אם רבי יוחנן אמר שיפתור את החלום, מדוע צריך שיהא הדבר בפני שלשה. ולתירוץ הגמרא שרבי יוחנן אמר שיטיב את החלום, מובן מדוע צריך שיעשה כן בפני שלשה. שפתי חכמים (ד"ה יפתרנו).

כה. **ולתירוץ** זה אין להקשות מדברי רב חסדא שחלמא דלא מפשר כאיגרתא דלא מקריא, משום שמכל מקום יש לו לאדם לדאוג מהחלום [אף על פי שלא נפתר], וצריך להיטיבו. תוספות ר"י החסיד ותוספות הרא"ש (ד"ה יטיבנו). וראה עוד בזה ביד דוד (מהדו"ב, ד"ה יפתרנו), ודבריו הובאו בילקוט ביאורים.

כו. **רא"ש** (פ"ט סי' ה), והובא בשלחן ערוך (או"ח סי' רכ ס"א).

כז. **מהרש"א** (ח"א ד"ה לימא).

כח. **תוספות** (ד"ה שבע). ונוסח זה בא להורות שיתמיד הדבר שיגזרו עליו שיהיה חלום טוב. המאירי (ד"ה וכן).

וכתבו התוספות (שם) שיש שפירש שכוונת הגמרא 'שבע זימנין' היא שצריך לומר שבע פעמים 'חלמא טבא' וכו', וכן צריכים לענות לו שבע פעמים. אלא שהביאו, שר"י היה נוהג לאומרו שלש פעמים בלבד. וביאר הב"ח (או"ח סי' רכ) שר"י סבר כפירוש הראשון שכתבו התוספות, ש'שבע זימנין' הוא חלק מנוסח הלחש [-ההטבה], ולכן די שאומרים כן שלש פעמים. ובאמרי נועם (בתוס' שם) העיר, שלפי הגירסא בגמרא שלפנינו, שלאחר תיבות 'שבע זימנין' כתוב 'לגזרו עלך מן שמיא דלהוי טבא', ודאי שהוא חלק מלשון הלחש. ובטור (או"ח שם) כתב שנוהגים לומר גם נוסח זה שבע פעמים.

כט. **ראה** במהרש"א (ח"א ד"ה לימא) שביאר את נוסח הטבת החלום המבואר כאן, ודבריו הובאו בילקוט ביאורים.

ל. **פירוש** הפסוק הוא, שדוד המלך מודה ואומר להקב"ה, הפכת את מספדי וצערי, למחול וריקוד, ואת השק ששמתי על מתני לאבל ולצער, התרת אותו מעלי, ותאזרני [-מלשון אזור] בשמחה תחת השק. על פי המצודות (תהלים שם). כי דוד היה מתאבל על נפשו שמא תאבד בעוונותיו, וכאשר אמר לו נתן הנביא 'גם ה' העביר חטאתך לא תמות' (שמואל ב' יב יג), הנה הפך הקב"ה בזה את צערו למחול, ואת השק שקשר כדי להתענות על חטאיו, התיר. רד"ק (תהלים שם).

וההיא שעתא אמיה לא הות. א"ר לוי לעולם יצפה אדם לחלום טוב עד כ"ב שנה מנלן מיוסף דכתיב א) אלה תולדות יעקב יוסף בן שבע עשרה שנה וגו' וכתיב ב) ויוסף בן שלשים שנה בעמדו לפני פרעה וגו' מן שבסרי עד תלתין כמה הוי תלת סרי ושב דשבעא ותרתי דכפנא הא כ"ב. אמר רב הונא לאדם טוב אין מראין לו חלום טוב ולאדם רע אין מראין לו חלום רע[א] תניא נמי הכי כל שנותיו של דוד לא ראה חלום טוב וכל שנותיו של אחיתופל לא ראה חלום רע (א) והכתיב ג) לא תאונה אליך רעה[ב] ואמר רב חסדא אמר רב ירמיה בר אבא שלא יבהילוך לא חלומות רעים ולא הרהורים רעים ונגע לא יקרב באהלך שלא תמצא אשתך ספק נדה בשעה שאתה בא מן הדרך אלא[ג] איהו לא חזי ליה[ג] אחריני חזו ליה וכי לא חזא איהו מעליותא הוא והאמר ר' זעירא[ג] כל הלן שבעה ימים בלא חלום נקרא רע שנאמר ד) ושבע ילין בל יפקד רע אל תקרי שבע אלא שבע אלא הכי קאמר דחזא ולא ידע מאי חזא[ד]. אמר רב הונא[ה] בר אמי אמר ר' פדת א"ר יוחנן הרואה חלום ונפשו עגומה ילך ויפתרנו בפני שלשה יפתרנו והאמר רב חסדא חלמא דלא מפשר כאגרתא דלא מקריא אלא אימא א) יטיבנו בפני שלשה ליתי תלתא[ו] ולימא להו חלמא טבא חזאי ולימרו ליה הנך טבא הוא וטבא ליהוי רחמנא לשוייה לטב שבע זימנין לגזרו עלך מן שמיא דלהוי טבא ויהוי טבא ולימרו ג' הפוכות וג' פדויות ושלש שלומות שלש הפוכות ה) הפכת מספדי למחול לי פתחת שקי ותאזרני שמחה ו) אז תשמח בתולה במחול ובחורים וזקנים יחדיו והפכתי אבלם לששון וגו' ז) ולא אבה ה' אלהיך לשמוע אל בלעם ויהפוך וגו' שלש פדויות דכתיב ח) פדה בשלום נפשי מקרב לי וגו' ט) ופדויי ה' ישובון וגו' י) ויאמר העם אל שאול היונתן ימות אשר עשה הישועה וגו' שלש שלומות דכתיב יא) בורא ניב שפתים שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר ה' ורפאתיו יב) ורוח לבשה את עמשי וגו' יג) ואמרתם כה לחי ואתה שלום וביתך שלום וגו'. אמימר ומר זוטרא ורב אשי הוו יתבי בהדי הדדי אמרי כל חד וחד מינן לימא מלתא דלא שמיע ליה לחבריה פתח חד מינייהו ואמר ב) האי מאן דחזא חלמא ולא ידע מאי חזא ליקום קמי כהני בעידנא דפרסי ידייהו[ג] ולימא הכי רבש"ע אני שלך וחלומותי שלך חלום חלמתי ואיני יודע מה הוא בין שחלמתי אני לעצמי ובין שחלמו לי חבירי ובין שחלמתי על אחרים אם טובים הם חזקם ואמצם כחלומותיו של יוסף ואם צריכים רפואה רפאם כמי מרה על ידי משה רבינו וכמרים מצרעתה וכחזקיהו מחליו וכמי יריחו על ידי אלישע וכשם שהפכת קללת בלעם הרשע לברכה כן הפוך כל חלומותי עלי לטובה ומסיים בהדי כהני דעני צבורא אמן ואי [א] לא לימא הכי אדיר במרום שוכן בגבורה אתה שלום ושמך שלום יהי רצון מלפניך שתשים עלינו שלום פתח אידך ואמר האי מאן דעייל למתא ודחיל מעינא בישא לנקוט זקפא דידא דימיניה בידא דשמאליה וזקפא דידא דשמאליה בידא דימיניה ולימא הכי אנא פלוני בר פלוני[ז] ד) מזרעא דיוסף קאתינא דלא שלטא ביה עינא בישא שנאמר יד) בן פורת יוסף בן פורת עלי עין וגו' אל תקרי עלי עין אלא עולי עין ר' יוסי בר' חנינא אמר מהכא טו) וידגו לרוב בקרב הארץ מה דגים שבים מים מכסים עליהם ואין עין רעה שולטת בהם אף זרעו של יוסף אין עין רעה שולטת בהם ואי דחיל מעינא בישא דיליה ליחזי אטרפא דנחיריה דשמאליה פתח אידך ואמר האי מאן דחליש יומא קמא לא לגלי כי היכי דלא לתרע מזליה מכאן ואילך לגלי ה) כי הא דרבא כי הוה חליש יומא קמא[ח] לא מגלי מכאן ואילך א"ל לשמעיה פוק אכריז רבא חלש מאן דרחים לי לבעי עלי רחמי ומאן דסני לי לחדי לי וכתיב טז) בנפול אויבך אל תשמח ובכשלו אל יגל לבך פן יראה ה' ורע בעיניו והשיב מעליו אפו. שמואל כי הוה חזי חלמא בישא אמר יז) וחלומות השוא ידברו כי הוה חזי חלמא טבא אמר וכי החלומות השוא ידברו והכתיב יח) בחלום אדבר בו רבא רמי כתיב בחלום אדבר בו וכתיב וחלומות השוא ידברו לא קשיא כאן ע"י מלאך כאן ע"י שד. א"ר ביזנא בר זבדא א"ר עקיבא[ט] א"ר פנדא א"ר נחום א"ר בירים משום זקן אחד ומנו ר' בנאה עשרים וארבעה פותרי חלומות היו בירושלים פעם אחת חלמתי חלום והלכתי אצל כולם ומה שפתר לי זה לא פתר לי זה וכולם נתקיימו בי לקיים מה שנאמר ו) כל החלומות הולכים אחר הפה אטו כל החלומות הולכים אחר הפה קרא הוא אין וכדרבי אלעזר דא"ר אלעזר מנין ז) שכל החלומות הולכין אחר הפה שנאמר יט) ויהי כאשר פתר לנו כן היה אמר רבא והוא דמפשר ליה מעין חלמיה שנאמר כ) איש כחלומו פתר כא) וירא שר האופים מנא ידע א"ר אלעזר מלמד שכל אחד ואחד הראוהו חלומו ופתרון חלומו של חבירו. ח) א"ר יוחנן השכים ונפל לו פסוק לתוך פיו הרי זו נבואה קטנה ואמר ר' יוחנן ג' חלומות מתקיימין חלום של שחרית וחלום שחלם לו חבירו וחלום שנפתר בתוך חלום ויש אומרי[י] אף חלום שנשנה שנאמר כב) ועל השנות החלום וגו'. אמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן אין מראין לו לאדם אלא מהרהורי לבו שנאמר כג) אנת מלכא רעיונך על משכבך סליקו ואיבעית אימא מהכא כד) ורעיוני לבבך תנדע אמר רבא תדע דלא מחוו ליה לאינש לא דקלא דדהבא ולא ט) פילא דעייל בקופא דמחטא:

אמר

רש"י

וההיא שעתא. דחלם אמיה לא הות: יצפה. שיתקיים: מיוסף. שלא נתקיימו השתחוואות הללו עד עשרים ושתים שנה כשירד יעקב למצרים, שכבר היה הרעב שתי שנים דכתיב כי זה שנתים הרעב (בראשית מה): לאדם טוב מראין לו חלום רע. כדי שידאג ולא יחטא, ושיכפר לו עונו: לאדם רע מראין לו חלום טוב. כדי לשמחו שיאכל עולמו: ודוד לא ראה חלום טוב והא כתיב וכו' לא גרסינן הכי. אלא גרסינן והא כתיב לא תאונה אליך רעה וגו'. קשיא לרב הונא דאמר לאדם טוב מראין לו חלום רע: ומשני איהו לא חזי, אחריני חזו ליה. חלום רע: וכי לא חזי איהו מעליותא הוא. כיון דלא חזי חלום רע כדקאמר שלא יבהילוהו, וחלום טוב לא כל שכן דלא חזי דהא קתני כל ימיו של דוד לא ראה חלום טוב, אם כן לא חזי חלום כלל: אלא שבע. ז' לילות ילין ולא יפקד בשום חלום הרי הוא רע, ושונאים אותו ואין מראין לו כלום: ומשני דחזי ולא ידע מאי חזי. אדם טוב מראין לו חלום טוב, ועד שלא יקיץ משתכח ממנו כדי שלא ישמח: זקפא. גודל: עלי עין עולי עין. שליטין על העין, ולא העין עולה בהן: אטרפא דנחיריה דשמאליה. דופן השמאלי של חוטמו: האי מאן דחליש. מי שחלה (ב): דסני לי לחדי לי. ומתוך כך ישוב חרון אף מעלי: הרהורי לבו. מה שהוא מהרהר ביום: רעיונך. מחשבותיך. וכן כל לשון רעיון שבמקרא אינו לשון רצון אלא לשון מחשבה, וזה יוכיח ורעיוניה יבהלוניה (דניאל ד), וכי רצונו של אדם מבהלו, אלא מחשבותיו מבהלין אותו: דקלא דדהבא. דבר שלא הורגל לראות ולא הרהר בו מעולם: קופא דמחטא. נקב המחט:

קיסר

תוספות

שבע זימנין לגזרו עלך. כך הוא הלחש שבע זימנין לגזרו עלך ויש מפרש לשבע זימנין צריך לומר חלמא טבא חזאי וכן לענות אחריו אבל ר"י לא היה רגיל לאומרו אלא שלש פעמים:

פותרי חלומות. פירש ר"י דמזל שעת הלידה גרים ואין הדבר תלוי בחכמה:

הרואה

עין משפט נר מצוה

יט א טוש"ע או"ח סי' רכ סעיף א:
כ ב טוש"ע או"ח סימן קל:

רב נסים גאון

אמימר ומר זוטרא ורב אשי הוו יתבי בהדי הדדי אמרי כל חד וחד מינן נימא מילתא דלא שמיע ליה לחברי' פתח חד מינייהו ואמר האי מאן דחזאי חלמא ולא ידע מאי חזאי ניקו קמי כהני בעידנא דפרסין כהני ידייהו. מפרש טעמא דמילתא במדרש ילמדנו רבינו בפרשת נשא הנה מטתו שלשלמה

הגהות הב"ח

(א) גמ' חלום רע איני והכתיב לא: (ב) רש"י ד"ה האי מאן דחליש. מי שחלה יומא קמא לא לגלי לא יגלה יום ראשון שמא יתרע מזליה הס"ד:

הגהות הגר"א

[א] גמ' דעני צבורא אמן ואי כו'. נ"ב וכ"ה בטוש"ע אבל גירסת רי"ף ורא"ש וכי מהדרי כהני אפייהו לימא הכי כו':

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] [עי' פירש"י דהכא וגירסתו וכן הגירסא בע"י לאדם טוב מראין לו חלום רע ולאדם רע מראין לו חלום טוב תניא נמי הכי וכו'] (גליון): ב] בכת"י לא קשיא (ובאמת תיבת "אלא" אינו מדוקדק וכן ליתא בע"י, דק"ס): ג] בדפוס שונצינו ובע"י ליתא תיבת "ליה" (וכ"ה נכון דק"ס) וכ"ה ברש"י: ד] בכת"י הגי' בתי' הגמ' אלא שבע הני מילי דלא חזא כלל אבל חזא ולא ידע מאי חזא לית לן בה: ה] בע"י הגירסא אמר רב חנן בר אמי וגי' שלפנינו נראה ט"ס כי לא נמצא זכרו בש"ס (סדר הדורות ח"ב אות ח): ו] בכת"י נוסף דרחמי ליה (וכ"ה גירסת הרא"ש וטור או"ח סי' רכ ובע"י, ועי' מעיו"ט אות ד ודרישה סי' רכ אות א שכתבו בדעת הרא"ש והטור דאף דאינו בגמ' מ"מ סברא הוא): ז] בע"י הגירסא בר פלוניתא ובדפוס וינציא איתא פלוני בר פלו': ח] בכת"י הגירסא אמר לשמעיה טרוקו גלי למחר א"ל לשמעיה וכו' וכ"ה בע"י ובילקוט שמעוני משלי כד, (ועיין ט"ז או"ח סי' ריט סק"ה ובהגהות הגר"י פיק שם, ותבין, הגר"י בכרך): ט] שם אמורא הוא עיין סדר הדורות ח"ב אות ע ד"ה ר' עקיבא אמורא: י] בדפו"ר וי"א ובכת"י ויש אומרים וכ"ה לשון הש"ס:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) סנהדרין קג. ע"ש היטב, ב) לעיל יד. ע"ש, ג) עיין תוס' סוטה מ. ד"ה כל, ד) לעיל כ. ב"מ פד. ב"ב קיח: סוטה לו:, ה) [נדרים מ.], ו) [עי' תו' שבת קכח. ד"ה ונתן], ז) [לקמן נו.], ח) [לקמן נז: וקל"ע], ט) [ב"מ לח:].

תורה אור השלם

א) אֵלֶּה תֹּלְדוֹת יַעֲקֹב יוֹסֵף בֶּן שְׁבַע עֶשְׂרֵה שָׁנָה הָיָה רֹעֶה אֶת אֶחָיו בַּצֹּאן וְהוּא נַעַר אֶת בְּנֵי בִלְהָה וְאֶת בְּנֵי זִלְפָּה נְשֵׁי אָבִיו וַיָּבֵא יוֹסֵף אֶת דִּבָּתָם רָעָה אֶל אֲבִיהֶם: [בראשית לז, ב]

ב) וְיוֹסֵף בֶּן שְׁלֹשִׁים שָׁנָה בְּעָמְדוֹ לִפְנֵי פַּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרָיִם וַיֵּצֵא יוֹסֵף מִלִּפְנֵי פַרְעֹה וַיַּעֲבֹר בְּכָל אֶרֶץ מִצְרָיִם: [בראשית מא, מו]

ג) לֹא תְאֻנֶּה אֵלֶיךָ רָעָה וְנֶגַע לֹא יִקְרַב בְּאָהֳלֶךָ: [תהלים צא, י]

ד) יִרְאַת יְיָ לְחַיִּים וְשָׂבֵעַ יָלִין בַּל יִפָּקֶד רָע: [משלי יט, כג]

ה) הָפַכְתָּ מִסְפְּדִי לְמָחוֹל לִי פִּתַּחְתָּ שַׂקִּי וַתְּאַזְּרֵנִי שִׂמְחָה: [תהלים ל, יב]

ו) אָז תִּשְׂמַח בְּתוּלָה בְּמָחוֹל וּבַחֻרִים וּזְקֵנִים יַחְדָּו וְהָפַכְתִּי אֶבְלָם לְשָׂשׂוֹן וְנִחַמְתִּים וְשִׂמַּחְתִּים מִיגוֹנָם: [ירמיה לא, יב]

ז) וְלֹא אָבָה יְיָ אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹעַ אֶל בִּלְעָם וַיַּהֲפֹךְ יְיָ אֱלֹהֶיךָ לְּךָ אֶת הַקְּלָלָה לִבְרָכָה כִּי אֲהֵבְךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ: [דברים כג, ו]

ח) פָּדָה בְשָׁלוֹם נַפְשִׁי מִקֲּרָב לִי כִּי בְרַבִּים הָיוּ עִמָּדִי: [תהלים נה, יט]

ט) וּפְדוּיֵי יְיָ יְשֻׁבוּן וּבָאוּ צִיּוֹן בְּרִנָּה וְשִׂמְחַת עוֹלָם עַל רֹאשָׁם שָׂשׂוֹן וְשִׂמְחָה יַשִּׂיגוּ וְנָסוּ יָגוֹן וַאֲנָחָה: [ישעיה לה, י]

י) וַיֹּאמֶר הָעָם אֶל שָׁאוּל הֲיוֹנָתָן יָמוּת אֲשֶׁר עָשָׂה הַיְשׁוּעָה הַגְּדוֹלָה הַזֹּאת בְּיִשְׂרָאֵל חָלִילָה חַי יְיָ אִם יִפֹּל מִשַּׂעֲרַת רֹאשׁוֹ אַרְצָה כִּי עִם אֱלֹהִים עָשָׂה הַיּוֹם הַזֶּה וַיִּפְדּוּ הָעָם אֶת יוֹנָתָן וְלֹא מֵת: [שמואל א יד, מה]

יא) בּוֹרֵא נִיב שְׂפָתָיִם שָׁלוֹם שָׁלוֹם לָרָחוֹק וְלַקָּרוֹב אָמַר יְיָ וּרְפָאתִיו: [ישעיה נז, יט]

יב) וְרוּחַ לָבְשָׁה אֶת עֲמָשַׂי רֹאשׁ הַשָּׁלִישִׁים לְךָ דָוִיד וְעִמְּךָ בֶן יִשַׁי שָׁלוֹם שָׁלוֹם לְךָ וְשָׁלוֹם לְעֹזְרֶךָ כִּי עֲזָרְךָ אֱלֹהֶיךָ וַיְקַבְּלֵם דָּוִיד וַיִּתְּנֵם בְּרָאשֵׁי הַגְּדוּד: [דברי הימים א יב, יח]

יג) וַאֲמַרְתֶּם כֹּה לֶחָי וְאַתָּה שָׁלוֹם וּבֵיתְךָ שָׁלוֹם וְכֹל אֲשֶׁר לְךָ שָׁלוֹם: [שמואל א כה, ו]

יד) בֵּן פֹּרָת יוֹסֵף בֵּן פֹּרָת עֲלֵי עָיִן בָּנוֹת צָעֲדָה עֲלֵי שׁוּר: [בראשית מט, כב] טו) הַמַּלְאָךְ הַגֹּאֵל אֹתִי מִכָּל רָע יְבָרֵךְ אֶת הַנְּעָרִים וְיִקָּרֵא בָהֶם שְׁמִי וְשֵׁם אֲבֹתַי אַבְרָהָם וְיִצְחָק וְיִדְגּוּ לָרֹב בְּקֶרֶב הָאָרֶץ: [בראשית מח, טז]

טז) בִּנְפֹל אוֹיִבְךָ אַל תִּשְׂמָח וּבִכָּשְׁלוֹ אַל יָגֵל לִבֶּךָ: פֶּן יִרְאֶה יְיָ וְרַע בְּעֵינָיו וְהֵשִׁיב מֵעָלָיו אַפּוֹ: [משלי כד, יז-יח] יז) כִּי הַתְּרָפִים דִּבְּרוּ אָוֶן וְהַקּוֹסְמִים חָזוּ שֶׁקֶר וַחֲלֹמוֹת הַשָּׁוְא יְדַבֵּרוּ הֶבֶל יְנַחֵמוּן עַל כֵּן נָסְעוּ כְמוֹ צֹאן יַעֲנוּ כִּי אֵין רֹעֶה: [זכריה י, ב] יח) וַיֹּאמֶר שִׁמְעוּ נָא דְבָרָי אִם יִהְיֶה נְבִיאֲכֶם יְיָ בַּמַּרְאָה אֵלָיו אֶתְוַדָּע בַּחֲלוֹם אֲדַבֶּר בּוֹ: [במדבר יב, ו] יט) וַיְהִי כַּאֲשֶׁר פָּתַר לָנוּ כֵּן הָיָה אֹתִי הֵשִׁיב עַל כַּנִּי וְאֹתוֹ תָלָה: [בראשית מא, יג]

כ) וְשָׁם אִתָּנוּ נַעַר עִבְרִי עֶבֶד לְשַׂר הַטַּבָּחִים וַנְּסַפֶּר לוֹ וַיִּפְתָּר לָנוּ אֶת חֲלֹמֹתֵינוּ אִישׁ כַּחֲלֹמוֹ פָּתָר: [בראשית מא, יב] כא) וַיַּרְא שַׂר הָאֹפִים כִּי טוֹב פָּתָר וַיֹּאמֶר אֶל יוֹסֵף אַף אֲנִי בַּחֲלוֹמִי וְהִנֵּה שְׁלֹשָׁה סַלֵּי חֹרִי עַל רֹאשִׁי: [בראשית מ, טז] כב) וְעַל הִשָּׁנוֹת הַחֲלוֹם אֶל פַּרְעֹה פַּעֲמָיִם כִּי נָכוֹן הַדָּבָר מֵעִם הָאֱלֹהִים וּמְמַהֵר הָאֱלֹהִים לַעֲשֹׂתוֹ: [בראשית מא, לב] כג) אַנְתְּ מַלְכָּא רַעְיוֹנָךְ עַל מִשְׁכְּבָךְ סְלִקוּ מָה דִּי לֶהֱוֵא אַחֲרֵי דְנָה וְגָלֵא רָזַיָּא הוֹדְעָךְ מָה דִי לֶהֱוֵא: [דניאל ב, כט] כד) וַאֲנָה לָא בְחָכְמָה דִּי אִיתַי בִּי מִן כָּל חַיַּיָּא רָזָא דְנָה גֱּלִי לִי לָהֵן עַל דִּבְרַת דִּי פִשְׁרָא לְמַלְכָּא יְהוֹדְעוּן וְרַעְיוֹנֵי לִבְבָךְ תִּנְדַּע: [דניאל ב, ל]

לשון הפיכה, הוא **'אז תשמח בתולה במחול, ובחרים וזקנים יחדו, והפכתי אבלם לששון וגו'** ונחמתים, ושמחתים מיגונם'[לא] (ירמיה לא יב). והפסוק השלישי שמוזכר בו לשון הפיכה הוא **'ולא אבה ה' אלהיך לשמע אל בלעם, ויהפך וגו'** ה' אלהיך לך את הקללה לברכה, כי אהבך ה' אלהיך'[לב] (דברים כג ו).

מוסיפה הגמרא ומבארת, ואלו הן **שלש הפדויות** שעליהם לומר, הפסוק הראשון שמוזכר בו לשון פדיון הוא, **דכתיב** (תהלים נה יט) **'פדה בשלום נפשי מקרב לי וגו'** כי ברבים היו עמדי'[לג]. הפסוק השני שמוזכר בו לשון פדיון הוא **'ופדויי ה' ישבון וגו'** ובאו ציון ברנה, ושמחת עולם על ראשם, ששון ושמחה ישיגו ונסו יגון ואנחה'[לד] (ישעיה לה י). והפסוק השלישי שמוזכר בו לשון פדיון הוא **'ויאמר העם אל שאול היונתן ימות, אשר עשה הישועה וגו'** הגדולה הזאת בישראל, חלילה חי ה' אם יפל משערת ראשו ארצה, כי עם אלהים עשה היום הזה, ויפדו העם את יונתן ולא מת'[לה] (שמואל א' יד מה).

מוסיפה הגמרא ומבארת, ואלו הן **שלש השלומות** שעליהם לומר, הפסוק הראשון שמוזכר בו לשון שלום הוא מה **דכתיב** (ישעיה נז יט) **'בורא ניב שפתים, שלום שלום, לרחוק ולקרוב, אמר ה' ורפאתיו'**[לו]. הפסוק השני שמוזכר בו לשון שלום הוא **'ורוח לבשה את עמשי וגו'** ראש השלישים, לך דויד, ועמך בן ישי, שלום שלום לך ושלום לעזרך, כי עזרך אלהיך, ויקבלם דויד ויתנם בראשי הגדוד'[לז] (דברי הימים א' יב יט). והפסוק השלישי שמוזכר בו לשון שלום הוא **'ואמרתם כה לחי, ואתה שלום, וביתך שלום וגו'**, וכל אשר לך שלום'[לח] (שמואל א' כה ו).

★

הגמרא מביאה מעשה, בו עסקו אמוראים בענייני חלומות ועוד עניינים:

אמימר ומר זוטרא ורב אשי, הוו יתבי בהדי הדדי - היו יושבים יחדיו, **אמרי, כל חד וחד מינן** - כל אחד מאיתנו **לימא מלתא דלא שמיע ליה לחבריה** - יאמר דבר שחבירו עדיין לא שמע אותו[לט].

פתח חד מינייהו - פתח אחד מהם **ואמר, האי מאן דחזא חלמא** - מי שראה חלום, **ולא ידע מאי חזא** - ואינו יודע האם מה שראה בחלום הוא טוב או רע[מ], **ליקום קמי כהני** - יעמוד לפני הכהנים **בעידנא דפרסי ידייהו** - בשעה שפורסים את ידיהם ומברכים ברכת כהנים[מא], **ולימא הכי** - ויאמר כך[מב], **רבונו של עולם, אני שלך, וחלומותי שלך, חלום חלמתי ואיני יודע מה הוא**, ומבקש אני, **שבין** החלומות **שחלמתי אני לעצמי** [-על עצמי], **ובין** החלומות **שחלמו לי** [-עלי] **חבירי, ובין** החלומות **שחלמתי על אחרים, אם טובים הם** החלומות, **חזקם ואמצם** שיתקיימו **כחלומותיו של יוסף** שהיו טובים ונתקיימו, **ואם הם צריכים רפואה, רפאם כמי מרה** שנתרפאו **על ידי משה רבינו**[מג], **וכמרים** שנתרפאה **מצרעתה**[מד], **וכחזקיהו** שנתרפא **מחליו**[מה], **וכמי יריחו** שנתרפאו **על ידי**

לא. **פירוש** הפסוק הוא, שירמיה מתנבא על העתיד לבוא, ואומר שלעתיד לבוא כל בתולה ובתולה תצא בריקוד של שמחה, ולרוב השמחה, הזקנים ימשכו אחרי הבחורים וישמחו כמותם במחול, ואת האבל שהיה להם עד אותו זמן, אהפוך לששון, ויתנחמו בכך על האבל שהיה להם, והשמחה שתהיה להם תהיה גדולה יותר בערכה מהיגון שהיה להם עד אותו זמן. על פי רד"ק ומצודות (ירמיה שם).

לב. **פירוש** הפסוק הוא, שהקב"ה לא רצה לשמוע אל רצון בלעם לקלל את ישראל, ולכן הפך בפיו את הקללה שרצה לומר, לברכה, וזה מחמת אהבת השם לעם ישראל. על פי תרגום אונקלוס (דברים שם).

לג. **פירוש** הפסוק הוא, שדוד המלך מודה להקב"ה על כך שפדה את נפשו מהמלחמה הבאה עליו, ועתה הוא בשלום, ועשה לו כן בשביל הרבים שהתפללו עליו והיו בעזרתו. על פי רש"י (תהלים שם).

לד. **פירוש** הפסוק הוא, שהנביא מתנבא שבני ישראל שיפדה ה' מהבבליים, ישובו לארצם, ויבואו לציון ברינה, ועל ראשם תהיה השמחה עד עולם, וישמחו כל כך, כאילו השמחה והששון רודפים אחריהם ומשיגים אותם, ויסורו מהם יגון ואנחה. על פי מצודת דוד (ישעיה שם).

לה. **פירוש** הפסוק הוא, שלאחר שיונתן עבר על השבועה שהשביע שאול את העם שלא יאכלו לחם עד הערב (שמואל א' יד כד), ואכל מיערת הדבש (שם יד כז), אמרו העם אל שאול, וכי מן הראוי שימות יונתן, שבאה על ידו התשועה הגדולה הזאת בישראל, שנצחו את הפלישתים במלחמה, ונשבעו העם בה' שלא יארע לו דבר, ואפילו שערה אחת משערות ראשו לא תיפול ארצה, כי ביום זה עשה יונתן טובה עם האלוקים, כאשר סיכן את נפשו והושיע את עמו, ואם כן ודאי שיונתן לא עבר על השבועה שהשביע שאול את העם בשאט נפש, אלא שוגג היה, ולא ידע מהשבועה, ויפדו העם את יונתן בדברים אלו מהמיתה, ולא המיתו שאול. על פי מצודת דוד (שמואל שם).

לו. **פירוש** הפסוק הוא, שהקב"ה אומר, על החוטא ששב בתשובה, שיחדש לו ניב [-דיבור] שפתים, והיינו שהדיבור שמעתה הכל ידברו עימו, לא יהיה דברי קינטור כפי שהכל קינטרוהו עד עתה, אלא מעתה הכל יאמרו לו שלום שלום, ובין הרחוק ממנו, ובין הקרוב אליו, כולם ידברו אליו דברי שלום, וכל זה כלול במה שאמר ה' 'ורפאתיו', שירפאנו מהעדר השלום. על פי מצודת דוד (ישעיה שם).

לז. **פירוש**, שלאחר שאמר דוד לראשי הצבא שבאו אליו, 'אם לשלום באתם אלי לעזרני, יהיה לי עליכם לבב ליחד, ואם לרמותני לצרי בלא חמס בכפי, ירא אלהי אבותינו ויוכח' (דברי הימים א' יב יח), כתוב 'ורוח לבשה את עמשי', והיינו שבא בלבו רצון לדבר בשם כולם, ואמר לו, 'לך דוד', להנאתך ולטובתך באנו, וחפצים אנו להיות 'עמך, בן ישי', שהרי אנו רואים ש'שלום שלום לך', ולעוזרים לך, ולא השיגתם יד שאול, וזה משום שעזרך אלוקיך, ואם כן ודאי שלא נבוא אליך ברמאות, ודוד האמין לדבריו, וקיבלם ונתנם שיהיו גם הם מראשי הגדוד. על פי מצודת דוד (דברי הימים שם).

לח. **פירוש** הפסוק הוא, שדוד שלח עשרה נערים לנבל הכרמלי שגזז את צאנו, שישאלוהו בשמו לשלום, ויאמרו לו, 'כה לחי', פירוש, שכך תהיה גוזז את צאנך גם לשנה הבאה, ולך ולביתך ולכל אשר לך יהיה שלום לאורך ימים. על פי רש"י (שמואל שם).

לט. **לכאורה**, כיצד ידע כל אחד שחבירו לא שמע את הדבר שיאמר. ויש לומר, שכוונתם היתה שאם יתברר שהדבר כבר ידוע, יוסיף ויאמר דבר אחר, וכן הלאה, עד שיאמר דבר שחבירו לא שמע. שפתי חכמים (ד"ה אמרי), וראה עוד בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה אמימר).

מ. **כן** ביאר בעץ יוסף (ד"ה מאן) על פי האליה רבא (או"ח סי' קל סק"ג), ש'לא ידע' היינו שזוכר מה שראה בחלום, אלא שאינו יודע האם הוא חלום טוב או חלום רע. וכן משמע מלשון הרי"ף שכתב 'ולא ידע מה הוא, אי טבא, אי בישא'. וכן כתבו הרא"ש (פ"ט סי' ה) והמאירי (ד"ה ואם).
והמהרש"א (ח"א ד"ה מאן) ביאר, ש'לא ידע' וכו' היינו ששכח מה ראה בחלום. והוסיף, שדווקא אם שכח מה ראה יעשה כמבואר להלן, אבל אם זוכר מה ראה, יטיבנו בפני שלשה, כמבואר לעיל. וראה עוד בחפץ ה' (ד"ה דחזא) ובשפתי חכמים (ד"ה הכי).

מא. **כיצד** היא נשיאת כפים בגבולין [ולא במקדש], בעת שיגיע שליח ציבור לעבודה, כשיאמר 'רצה' כל הכהנים העומדים בבית הכנסת נעקרין ממקומן והולכין ועולין לדוכן ועומדים שם, פניהם להיכל ואחוריהם כלפי העם, ואצבעותיהם כפופות לתוך כפיהם, עד שישלים שליח ציבור ההודאה, ומחזירין פניהם כלפי העם, ופושטין אצבעותיהן, ומגביהין ידיהם כנגד כתפיהם, ומתחילין 'יברכך' וכו'. רמב"ם (תפילה ונשיאת כפים פי"ד ה"ג).
בטעם הדבר שחלום רע מתבטל ומתהפך לטובה על ידי אמירת בקשה זו בשעת ברכת כהנים, כתב בתורת חיים (צ"ק נה. ד"ה הרואה הספד), שכיון שברכת כהנים היא כעין נבואה, שהכהן שעולה לדוכן לברך את ישראל הרי הוא כמתנבא ומשמיע מה שציוהו הקב"ה לומר לישראל ברכות אלו, וכשם שבשעה שהנביא מתנבא, השכינה שרויה עליו, כך השכינה שרויה על הכהן בשעה שמברך את ישראל, והואיל וחלום הוא אחד משישים בנבואה (לקמן נז:), וכל דבר רע בטל בששים, לכן הרואה חלום רע, שהוא כעין נבואה קטנה לרעה, יכול לבטלו בששים בברכת כהנים שהיא נבואה גמורה לטובה.

מב. **בבית** יוסף (או"ח סי' קל) הביא שהפוסקים נחלקו מתי יש לומר תפילה זו, ומדוע אמירתה אינה נחשבת לעיסוק בדבר שאינו ראוי בשעת ברכת כהנים. וראה בילקוט ביאורים שהובאו השיטות בזה.

מג. **לאחר** שעברו בני ישראל את ים סוף, נאמר (שמות טו כב-כה) 'וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים, ויבואו מרתה, ולא יכלו לשתות מים ממרה כי מרים הם, על כן קרא שמה מרה, וילינו העם על משה לאמר מה נשתה, ויצעק אל ה', ויורהו ה' עץ וישלך אל המים וימתקו המים'.
הטעם שמבקש שהחלומות יתרפאו, ולא שיתבטלו לגמרי, הוא משום שכל החלומות הולכים אחר הפה, כמבואר בגמרא להלן, ואם יפתרו את החלום לטובה, יבוא עליו דבר טוב שלא היה בא לולא החלום, וזהו שמבקש שיתרפאו כמי מרה על ידי משה רבינו, שלא ביקש שהמים יסתלקו, לפי שאז לא היה להם מים כמקודם, אלא ביקש שיתרפאו ויתמתקו ועל ידי זה יתחדש להם דבר שלא היה קודם. פרישה (או"ח סי' קל אות ג).

מד. **לאחר** שדיברה מרים במשה על אודות האשה הכושית אשר לקח, נאמר (במדבר יב י) 'והענן סר מעל האהל והנה מרים מצרעת כשלג', ונאמר (שם יב יג) 'ויצעק משה אל ה' לאמר אל נא רפא נא לה', אמר הקב"ה (שם יב יד) 'תסגר שבעת ימים מחוץ למחנה ואחר תאסף', ונאמר (שם יב טו) 'ותסגר מרים מחוץ למחנה שבעת ימים, והעם לא נסע עד האסף מרים'.

מה. **כך** מסופר על חזקיהו (מלכים ב' כ א-ו), 'בימים ההם חלה חזקיהו למות, ויבא אליו ישעיהו בן אמוץ הנביא, ויאמר אליו כה אמר ה' צו לביתך כי מת אתה ולא תחיה, ויסב את פניו אל הקיר ויתפלל אל ה' לאמר וגו', ויבך חזקיהו בכי גדול, ויהי ישעיהו לא יצא חצר התיכונה ודבר ה' היה אליו לאמר, שוב ואמרת אל חזקיהו נגיד עמי כה אמר ה' אלהי דוד אביך שמעתי את תפלתך ראיתי את דמעתך הנני רופא לך ביום

עין משפט נר מצוה

יט א טוש"ע או"ח סי' רכ סעיף א:
כ ב טוש"ע או"ח סימן קל:

רב נסים גאון

אמימר ומר זוטרא ורב אשי הוו יתבי בהדי הדדי אמרי כל חד וחד מינן נימא מילתא דלא שמיע ליה לחברי' פתח חד מינייהו ואמר האי מאן דחזאי חלמא ולא ידע מאי חזאי ניקו קמי כהני בעידנא דפרסין כהני ידייהו. מפרש טעמא דמילתא במדרש ילמדנו רבינו בפרשת נשא הנה מטתו שלשלמה

הגהות הב"ח

(א) גמ' חלום רע איני והכתיב לא: (ב) רש"י ד"ה האי מאן דחליש. מי שחלה יומא קמא לא לגלי לא יגלה יום ראשון שמא יתרע מזליה הס"ד:

הגהות הגר"א

[א] גמ' דעני לבורא אמן ואי כו'. נ"ב וכ"ה בטוש"ע אבל גירסת רי"ף ורא"ש וכי מהדרי כהני אפייהו לימא הכי כו':

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] [עי' פירש"י דהכא וגירסתו וכן הגירסא בע"י לאדם טוב מראין לו חלום רע ולאדם רע מראין לו חלום טוב תניא נמי הכי וכו'] (גליון): ב] בכת"י לא קשיא (ובאמת תיבת "אלא" אינו מדוקדק וכן ליתא בע"י, דק"ס): ג] בדפוס שונצינו ובע"י ליתא תיבת "ליה" (וכ"ה נכון דק"ס) וכ"ה ברש"י: ד] בכת"י הגי' בתי' הגמ' אלא שבע הני מילי דלא חזא כלל אבל חזא ולא ידע מאי חזא לית לן בה: ה] בע"י הגירסא אמר רב חנן בר אמי וגי' שלפנינו נראה ט"ס כי לא נמצא זכרו בש"ס (סדר הדורות ח"ב אות ח): ו] בכת"י נוסף דרחמי ליה (וכ"ה גירסת הרא"ש וטור או"ח סי' רכ ובע"י, ועי' מעיו"ט אות ד ודרישה סי' רכ אות א שכתבו בדעת הרא"ש והטור דאף דאינו בגמ' מ"מ סברא הוא): ז] בע"י הגירסא בר פלוניתא ובדפוס וינציא איתא פלוני בר פלו': ח] בכת"י הגירסא אמר לשמעיה טרוקו גלי למחר א"ל לשמעיה וכו' וכ"ה בע"י ובילקוט שמעוני משלי כד, (ועיין ט"ז או"ח סי' ריט סק"ה ובהגהות הגר"י פיק שם, ותבין, הגר"י בכרך): ט] שם אמורא הוא עיין סדר הדורות ח"ב אות ע ד"ה ר' עקיבא אמורא: י] בדפו"ר וי"א ובכת"י ויש אומרים וכ"ה לשון הש"ס:

רש"י

והדיא שעתא. דחלם אמיה לא הות: יצפה. שיתקיים: מיוסף. שלא נתקיימו השתחוואות הללו עד עשרים ושתים שנה כשירד יעקב למצרים, שככר היה הרעב שתי שנים דכתיב כי זה שנתים הרעב (בראשית מה): לאדם טוב מראין לו חלום רע. כדי שידאג ולא יחטא, ושיכפר לו עצבונו: לאדם רע מראין לו חלום טוב. כדי לשמחו שיאכל עולמו: ודוד לא ראה חלום טוב והא לא כתיב וכו' לא גרסינן הכי. אלא גרסינן והא כתיב לא תאונה אליך רעה וגו'. קשיא לרב הונא דאמר לאדם טוב מראין לו חלום רע: ומשני איהו לא חזי, אחריני חזו ליה. חלום רע: וכי לא חזי איהו מעליותא הוא. כיון דלא חזי חלום רע כדקאמר שלא יבהילוהו, וחלום טוב לא כל שכן דלא חזי דהא קתני כל ימיו של דוד לא ראה חלום טוב, אם כן לא חזי חלום כלל: אלא שבע. ז' לילות ילין ולא יפקד בשום חלום הרי הוא רע, ושונאים אותו ואין מראין לו כלום: ומשני דחזי ולא ידע מאי חזי. אדם טוב מראין לו חלום טוב, ועד שלא יקיץ משתכח ממנו כדי שלא ישמח: זקפא. גודל: עלי עין עולי עין. שליטין על העין, ולא העין עולה בהן: אטרפא דנחיריה דשמאליה. דופן השמאלי של חוטמו: האי מאן דחליש. מי שחלה (ב): דסני לי לחדי לי. ומתוך כך ישוב חרון אף מעלי: הרהורי לבו. מה שהוא מהרהר ביום: רעיונך. מחשבותיך. וכן כל לשון רעיון שבמקרא אינו לשון רצון אלא לשון מחשבה, וזה יוכיח ורעיוניה יבהלוניה (דניאל ז), וכי רצונו של אדם מבהלו, אלא מחשבותיו מבהלין אותו: דקלא דדהבא. דבר שלא הורגל לראות ולא הרהר בו מעולם: קופא דמחטא. נקב המחט:

תוספות

שבע זימנין לגזרו עלך. כך הוא הלשון שבע זימנין לגזרו עלך ויש מפרש דשבע זימנין צריך לומר חלמא טבא חזאי וכן לעניות אחריו אבל ר"י לא היה רגיל לאומרו אלא שלש פעמים:

פותרי חלומות. פירש ר"י דמזל שעת הלידה גורם ואין הדבר תלוי בחכמה הרואה

גמרא

והדיא שעתא אמיה לא הות. א"ר לוי לעולם יצפה אדם לחלום טוב עד כ"ב שנה מנלן מיוסף דכתיב [א] אלה תולדות יעקב יוסף בן שבע עשרה שנה וגו' וכתיב [ב] ויוסף בן שלשים שנה בעמדו לפני פרעה וגו' מן שבסרי עד תלתין כמה הוי תלת סרי ושב דשבעא ותרתי דכפנא הא כ"ב. אמר רב הונא לאדם טוב אין מראין לו חלום טוב ולאדם רע אין מראין לו חלום רע[א] תניא נמי הכי כל שנותיו של דוד לא ראה חלום טוב וכל שנותיו של אחיתופל לא ראה חלום רע (א) והכתיב [ג] לא תאונה אליך רעה [א] ואמר רב חסדא אמר רב ירמיה בר אבא שלא יבהילוך לא חלומות רעים ולא הרהורים רעים ונגע לא יקרב באהלך שלא תמצא אשתך ספק נדה בשעה שאתה בא מן הדרך אלא[ב] איהו לא חזי ליה[ג] אחריני חזו ליה וכי לא חזא איהו מעליותא הוא והאמר ר' זעירא [ב] כל הלן שבעה ימים בלא חלום נקרא רע שנאמר [ד] ושבע ילין בל יפקד רע אל תקרי שבע אלא שבע אלא הכי קאמר דחזא ולא ידע מאי חזא[ד]. אמר רב הונא[ה] בר אמי אמר ר' פדת א"ר יוחנן הרואה חלום ונפשו עגומה ילך ויפתרנו בפני שלשה והאמר רב חסדא חלמא דלא מפשר כאגרתא דלא מקריא אלא אימא [א] יטיבנו בפני שלשה ליתי תלתא[ו] ולימא להו חלמא טבא חזאי ולימרו ליה הנך טבא הוא וטבא ליהוי רחמנא לשוייה לטב שבע זימנין לגזרו עלך מן שמיא דלהוי טבא ויהוי טבא ולימרו ג' הפוכות וג' פדויות ושלש שלומות שלש הפוכות [ה] הפכת מספדי למחול לי פתחת שקי ותאזרני שמחה [ו] אז תשמח בתולה במחול ובחורים וזקנים יחדיו והפכתי אבלם לששון וגו' [ז] ולא אבה ה' אלהיך לשמוע אל בלעם ויהפוך וגו' שלש פדויות דכתיב [ח] פדה בשלום נפשי מקרב לי וגו' [ט] ופדויי ה' ישובון וגו' [י] ויאמר העם אל שאול היונתן ימות אשר עשה הישועה וגו' שלש שלומות דכתיב [יא] בורא ניב שפתים שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר ה' ורפאתיו [יב] ורוח לבשה את עמשי וגו' [יג] ואמרתם כה לחי ואתה שלום וביתך שלום וגו'. אמימר ומר זוטרא ורב אשי הוו יתבי בהדי הדדי אמרי כל חד וחד מינן לימא מלתא דלא שמיע ליה לחבריה פתח חד מינייהו ואמר [ג] האי מאן דחזא חלמא ולא ידע מאי חזא ליקום קמי כהני בעידנא דפרסי ידייהו[ו] ולימא הכי רבש"ע אני שלך וחלומותי שלך חלום חלמתי ואיני יודע מה הוא בין שחלמתי אני לעצמי ובין שחלמו לי חבירי ובין שחלמתי על אחרים אם טובים הם חזקם ואמצם כחלומותיו של יוסף ואם צריכים רפואה רפאם כמי מרה על ידי משה רבינו וכמרים מצרעתה וכחזקיהו מחליו וכמי יריחו על ידי אלישע וכשם שהפכת קללת בלעם הרשע לברכה כן הפוך כל חלומותי עלי לטובה ומסיים בהדי כהני דעני צבורא אמן ואי [א] לא לימא הכי אדיר במרום שוכן בגבורה אתה שלום ושמך שלום יהי רצון מלפניך שתשים עלינו שלום פתח אידך ואמר האי מאן דעייל למתא ודחיל מעינא בישא לנקוט זקפא דידא דימיניה בידא דשמאליה וזקפא דידא דשמאליה בידא דימיניה ולימא הכי אנא פלוני בר פלוני[ז] מזרעא דיוסף קאתינא דלא שלטא ביה עינא בישא שנאמר [יד] בן פורת יוסף בן פורת עלי עין וגו' אל תקרי עלי עין אלא עולי עין ר' יוסי בר' חנינא אמר מהכא [טו] וידגו לרוב בקרב הארץ מה דגים שבים מים מכסים עליהם ואין עין רעה שולטת בהם אף זרעו של יוסף אין עין רעה שולטת בהם ואי דחיל מעינא בישא דיליה ליחזי אטרפא דנחיריה דשמאליה פתח אידך ואמר האי מאן דחליש יומא קמא לא לגלי כי היכי דלא לתרע מזליה מכאן ואילך לגלי [ד] כי הא דרבא כי הוה חליש יומא קמא[ח] לא מגלי מכאן ואילך א"ל לשמעיה פוק אכריז רבא חלש מאן דרחים לי לבעי עלי רחמי ומאן דסני לי לחדי לי וכתיב [טז] בנפול אויבך אל תשמח ובכשלו אל יגל לבך פן יראה ה' ורע בעיניו והשיב מעליו אפו. שמואל כי הוה חזי חלמא בישא אמר [יז] וחלומות השוא ידברו כי הוה חזי חלמא טבא אמר וכי החלומות השוא ידברו והכתיב [יח] בחלום אדבר בו רבא רמי כתיב בחלום אדבר בו וכתיב וחלומות השוא ידברו לא קשיא כאן ע"י מלאך כאן ע"י שד. א"ר ביזנא בר זבדא א"ר עקיבא[ט] א"ר פנדא א"ר נחום א"ר בירים משום זקן אחד ומנו ר' בנאה עשרים וארבעה פותרי חלומות היו בירושלים פעם אחת חלמתי חלום והלכתי אצל כולם ומה שפתר לי זה לא פתר לי זה וכולם נתקיימו בי לקיים מה שנאמר [ה] כל החלומות הולכים אחר הפה אטו כל החלומות הולכים אחר הפה קרא הוא אין וכדרבי אלעזר דא"ר אלעזר מנין [ו] שכל החלומות הולכין אחר הפה שנאמר [יט] ויהי כאשר פתר לנו כן היה אמר רבא והוא דמפשר ליה מעין חלמיה שנאמר [כ] איש כחלומו פתר [כא] וירא שר האופים מנא ידע א"ר אלעזר מלמד שכל אחד ואחד הראוהו חלומו ופתרון חלומו של חבירו. [ז] א"ר יוחנן השכים ונפל לו פסוק לתוך פיו הרי זו נבואה קטנה ואמר ר' יוחנן ג' חלומות מתקיימין חלום של שחרית וחלום שחלם לו חבירו וחלום שנפתר בתוך חלום ויש אומר[י] אף חלום שנשנה שנאמר [כב] ועל השנות החלום וגו'. אמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן אין מראין לו לאדם אלא מהרהורי לבו שנאמר [כג] אנת מלכא רעיונך על משכבך סליקו ואיבעית אימא מהכא [כד] ורעיוני לבבך תנדע אמר רבא תדע דלא מחוו ליה לאינש לא דקלא דדהבא ולא [ט] פילא דעייל בקופא דמחטא:

אמר

מסורת הש"ס עם הוספות

א) סנהדרין קג. ע"ש היטב, ב) לעיל יד. ע"ש, ג) עיין תוס' סוטה מ. ד"ה כל, ד) לעיל כ. ב"מ פד. ב"ב קיח: סוטה לו:, ה) [נדרים מ.], ו) [עי' תו' שבת קכח. ד"ה ונתן], ז) [לקמן נו.], ח) [לקמן נז: וקל"ע], ט) [ב"מ לח:].

תורה אור השלם

א) אֵלֶּה תֹּלְדוֹת יַעֲקֹב יוֹסֵף בֶּן שְׁבַע עֶשְׂרֵה שָׁנָה הָיָה רֹעֶה אֶת אֶחָיו בַּצֹּאן וְהוּא נַעַר אֶת בְּנֵי בִלְהָה וְאֶת בְּנֵי זִלְפָּה נְשֵׁי אָבִיו וַיָּבֵא יוֹסֵף אֶת דִּבָּתָם רָעָה אֶל אֲבִיהֶם: [בראשית לז, ב]

ב) וְיוֹסֵף בֶּן שְׁלשִׁים שָׁנָה בְּעָמְדוֹ לִפְנֵי פַּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרָיִם וַיֵּצֵא יוֹסֵף מִלִּפְנֵי פַרְעֹה וַיַּעֲבֹר בְּכָל אֶרֶץ מִצְרָיִם: [בראשית מא, מו]

ג) לֹא תְאֻנֶּה אֵלֶיךָ רָעָה וְנֶגַע לֹא יִקְרַב בְּאָהֳלֶךָ: [תהלים צא, י]

ד) יִרְאַת יְיָ לְחַיִּים וְשָׂבֵעַ יָלִין בַּל יִפָּקֶד רָע: [משלי יט, כג]

ה) הָפַכְתָּ מִסְפְּדִי לְמָחוֹל לִי פִּתַּחְתָּ שַׂקִּי וַתְּאַזְּרֵנִי שִׂמְחָה: [תהלים ל, יב]

ו) אָז תִּשְׂמַח בְּתוּלָה בְּמָחוֹל וּבַחֻרִים וּזְקֵנִים יַחְדָּו וְהָפַכְתִּי אֶבְלָם לְשָׂשׂוֹן וְנִחַמְתִּים וְשִׂמַּחְתִּים מִיגוֹנָם: [ירמיה לא, יב]

ז) וְלֹא אָבָה יְיָ אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹעַ אֶל בִּלְעָם וַיַּהֲפֹךְ יְיָ אֱלֹהֶיךָ לְּךָ אֶת הַקְּלָלָה לִבְרָכָה כִּי אֲהֵבְךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ: [דברים כג, ו]

ח) פָּדָה בְשָׁלוֹם נַפְשִׁי מִקְּרָב לִי כִּי בְרַבִּים הָיוּ עִמָּדִי: [תהלים נה, יט]

ט) וּפְדוּיֵי יְיָ יְשֻׁבוּן וּבָאוּ צִיּוֹן בְּרִנָּה וְשִׂמְחַת עוֹלָם עַל רֹאשָׁם שָׂשׂוֹן וְשִׂמְחָה יַשִּׂיגוּ וְנָסוּ יָגוֹן וַאֲנָחָה: [ישעיה לה, י]

י) וַיֹּאמֶר הָעָם אֶל שָׁאוּל הֲיוֹנָתָן יָמוּת אֲשֶׁר עָשָׂה הַיְשׁוּעָה הַגְּדוֹלָה הַזֹּאת בְּיִשְׂרָאֵל חָלִילָה חַי יְיָ אִם יִפֹּל מִשַּׂעֲרַת רֹאשׁוֹ אַרְצָה כִּי עִם אֱלֹהִים עָשָׂה הַיּוֹם הַזֶּה וַיִּפְדּוּ הָעָם אֶת יוֹנָתָן וְלֹא מֵת: [שמואל א יד, מה]

יא) בּוֹרֵא נִיב שְׂפָתָיִם שָׁלוֹם שָׁלוֹם לָרָחוֹק וְלַקָּרוֹב אָמַר יְיָ וּרְפָאתִיו: [ישעיה נז, יט]

יב) וְרוּחַ לָבְשָׁה אֶת עֲמָשַׂי רֹאשׁ הַשָּׁלִישִׁים לְךָ דָוִיד וְעִמְּךָ בֶן יִשַׁי שָׁלוֹם שָׁלוֹם לְךָ וְשָׁלוֹם לְעֹזְרֶךָ כִּי עֲזָרְךָ אֱלֹהֶיךָ וַיְקַבְּלֵם דָּוִיד וַיִּתְּנֵם בְּרָאשֵׁי הַגְּדוּד: [דברי הימים א יב, יח]

יג) וַאֲמַרְתֶּם כֹּה לֶחָי וְאַתָּה שָׁלוֹם וּבֵיתְךָ שָׁלוֹם וְכֹל אֲשֶׁר לְךָ שָׁלוֹם: [שמואל א כה, ו]

יד) בֵּן פֹּרָת יוֹסֵף בֵּן פֹּרָת עֲלֵי עָיִן בָּנוֹת צָעֲדָה עֲלֵי שׁוּר: [בראשית מט, כב] טו) הַמַּלְאָךְ הַגֹּאֵל אֹתִי מִכָּל רָע יְבָרֵךְ אֶת הַנְּעָרִים וְיִקָּרֵא בָהֶם שְׁמִי וְשֵׁם אֲבֹתַי אַבְרָהָם וְיִצְחָק וְיִדְגּוּ לָרֹב בְּקֶרֶב הָאָרֶץ: [בראשית מח, טז]
טז) בִּנְפֹל אוֹיִבְךָ אַל תִּשְׂמָח וּבִכָּשְׁלוֹ אַל יָגֵל לִבֶּךָ: פֶּן יִרְאֶה יְיָ וְרַע בְּעֵינָיו וְהֵשִׁיב מֵעָלָיו אַפּוֹ: [משלי כד, יז-יח] יז) כִּי הַתְּרָפִים דִּבְּרוּ אָוֶן וְהַקּוֹסְמִים חָזוּ שֶׁקֶר וַחֲלֹמוֹת הַשָּׁוְא יְדַבֵּרוּ הֶבֶל יְנַחֵמוּן עַל כֵּן נָסְעוּ כְמוֹ צֹאן יַעֲנוּ כִּי אֵין רֹעֶה: [זכריה י, ב] יח) וַיֹּאמֶר שִׁמְעוּ נָא דְבָרָי אִם יִהְיֶה נְבִיאֲכֶם יְיָ בַּמַּרְאָה אֵלָיו אֶתְוַדָּע בַּחֲלוֹם אֲדַבֶּר בּוֹ: [במדבר יב, ו] יט) וַיְהִי כַּאֲשֶׁר פָּתַר לָנוּ כֵּן הָיָה אֹתִי הֵשִׁיב עַל כַּנִּי וְאֹתוֹ תָלָה: [בראשית מא, יג]
כ) וְשָׁם אִתָּנוּ נַעַר עִבְרִי עֶבֶד לְשַׂר הַטַּבָּחִים וַנְּסַפֶּר לוֹ וַיִּפְתָּר לָנוּ אֶת חֲלֹמֹתֵינוּ אִישׁ כַּחֲלֹמוֹ פָּתָר: [בראשית מא, יב] כא) וַיַּרְא שַׂר הָאֹפִים כִּי טוֹב פָּתָר וַיֹּאמֶר אֶל יוֹסֵף אַף אֲנִי בַּחֲלוֹמִי וְהִנֵּה שְׁלֹשָׁה סַלֵּי חֹרִי עַל רֹאשִׁי: [בראשית מ, טז] כב) וְעַל הִשָּׁנוֹת הַחֲלוֹם אֶל פַּרְעֹה פַּעֲמָיִם כִּי נָכוֹן הַדָּבָר מֵעִם הָאֱלֹהִים וּמְמַהֵר הָאֱלֹהִים לַעֲשֹׂתוֹ: [בראשית מא, לב] כג) אַנְתְּ מַלְכָּא רַעְיוֹנָךְ עַל מִשְׁכְּבָךְ סְלִקוּ מָה דִּי לֶהֱוֵא אַחֲרֵי דְנָה וְגָלֵא רָזַיָּא הוֹדְעָךְ מָה דִי לֶהֱוֵא: [דניאל ב, כט] כד) וַאֲנָה לָא בְחָכְמָה דִּי אִיתַי בִּי מִן כָּל חַיַּיָּא רָזָא דְנָה גֱּלִי לִי לָהֵן עַל דִּבְרַת דִּי פִשְׁרָא לְמַלְכָּא יְהוֹדְעוּן וְרַעְיוֹנֵי לִבְבָךְ תִּנְדַּע: [דניאל ב, ל]

אֱלִישָׁע[מו], וּכְשֵׁם שֶׁהָפַכְתָּ אֶת קִלְלַת בִּלְעָם הָרָשָׁע לִבְרָכָה[מז], כֵּן הֲפוֹךְ אֶת כָּל חֲלוֹמוֹתַי עָלַי לְטוֹבָה[מח]. **וּמְסַיֵּים בַּהֲדֵי כַּהֲנֵי** - ויראה לסיים לומר בקשה זו יחד עם הכהנים, כלומר, כאשר הכהנים מסיימים לברך את העם בברכת כהנים[מט], כדי **דְּעָנֵי צִבּוּרָא** - שיענה הציבור **אָמֵן** גם אחר בקשתו[נ].

מוסיפה הגמרא, **וְאִי לָא** - ואם לא סיים לומר בקשה זו יחד עם הכהנים, אלא סיים לאומרה קודם שסיימו הכהנים את ברכתם[נא], **לֵימָא הָכִי** - בזמן שנותר, יוסיף ויאמר כך, **אַדִּיר בַּמָּרוֹם, שׁוֹכֵן בִּגְבוּרָה, אַתָּה שָׁלוֹם וְשִׁמְךָ שָׁלוֹם, יְהִי רָצוֹן מִלְּפָנֶיךָ שֶׁתָּשִׂים עָלֵינוּ שָׁלוֹם**, ויראה לסיים יחד עם הכהנים, כדי שהציבור יענה אמן גם על בקשתו[נב].

הגמרא ממשיכה להביא מדברי האמוראים שישבו יחדיו:
פָּתַח אִידָךְ - פתח אמורא אחר [-השני] **וְאָמַר, הַאי מַאן דְּעָיֵיל לְמָתָא** - מי שנכנס לעיר, **וְדָחִיל מֵעֵינָא בִּישָׁא** - ומפחד מעינם הרעה של אנשי העיר, **לִנְקוֹט זַקְפָּא דִּידָא דִּימִינֵיהּ** - יקח את האגודל של ידו הימנית, ויאחזנו **בִּידָא דִּשְׂמָאלֵיהּ** - בידו השמאלית, **וְזַקְפָּא דִּידָא דִּשְׂמָאלֵיהּ** - ואת האגודל של ידו השמאלית יקח ויאחזנו **בִּידָא דִּימִינֵיהּ** - בידו הימנית, **וְלֵימָא הָכִי** - ויאמר כך, **אֲנָא פְּלוֹנִי בַּר פְּלוֹנִי, מִזַּרְעָא דְּיוֹסֵף קָאָתֵינָא** - מזרעו של יוסף אני בא[נג], **דְּלָא שָׁלְטָא בֵּיהּ עֵינָא בִּישָׁא** - שאין עין הרע שולטת בו, כמו **שֶׁנֶּאֱמַר** (בראשית מט כב) על יוסף, **'בֵּן פֹּרָת יוֹסֵף, בֵּן פֹּרָת עֲלֵי עָיִן וגו'', בָּנוֹת צָעֲדָה עֲלֵי שׁוּר'** - בן שחינו נטוי על העין הרואה אותו[נד], **אַל תִּקְרֵי** [-תקרא] את הפסוק כפי שכתוב בו **'עֲלֵי עָיִן', אֶלָּא** קרא את הפסוק כאילו כתוב בו **'עוֹלֵי עָיִן'**, כלומר שהם שליטים על העין ומסולקים ממנה, שאין העין שולטת בהם[נה].

רַבִּי יוֹסֵי בְּרַבִּי חֲנִינָא אָמַר, מֵהָכָא - מכאן יש ללמוד שאין עין הרע שולטת בזרעו של יוסף, שיעקב בברכתו למנשה ואפרים בני יוסף אמר (שם מח טז), **'הַמַּלְאָךְ הַגֹּאֵל אֹתִי מִכָּל רָע יְבָרֵךְ אֶת הַנְּעָרִים, וְיִקָּרֵא בָהֶם שְׁמִי וְשֵׁם אֲבֹתַי אַבְרָהָם וְיִצְחָק, וְיִדְגּוּ לָרֹב בְּקֶרֶב הָאָרֶץ'**, ומכך שנקט לשון 'וידגו' וגו', מבואר שזרעו של יוסף נמשלו לדגים[נו], **וּמָה דָּגִים שֶׁבַּיָּם, הַמַּיִם** שֶׁל הַיָּם **מְכַסִּים עֲלֵיהֶם, וּלְכָךְ אֵין עַיִן רָעָה שׁוֹלֶטֶת בָּהֶם**[נז], **אַף זַרְעוֹ שֶׁל יוֹסֵף אֵין עַיִן רָעָה שׁוֹלֶטֶת בָּהֶם**.

הגמרא ממשיכה לבאר את תקנתו של הנכנס לעיר, **וְאִי דָּחִיל מֵעֵינָא בִּישָׁא דִּילֵיהּ** - ואם חושש הוא מעין הרע של עצמו, שיזיק בה אחרים, **לֶיחֱזֵי אַטַּרְפָּא דְּנַחִירֵיהּ דִּשְׂמָאלֵיהּ** - יביט על הדופן השמאלי של חוטמו.

הגמרא ממשיכה להביא מדברי האמוראים שישבו יחדיו:
פָּתַח אִידָךְ - פתח אמורא אחר [-השלישי] **וְאָמַר, הַאי מַאן דַּחֲלִישׁ** - מי שחלה, **יוֹמָא קַמָּא לָא לְגַלֵּי** - ביום הראשון לחוליו לא יגלה לאחרים שחלה, **כִּי הֵיכִי דְּלָא לִתְרַע מַזָּלֵיהּ** - כדי שלא יורע מזלו[נח], אבל **מִכָּאן וְאֵילָךְ לְגַלֵּי** - אם חוליו ממשיך, יגלה שחלה, **כִּי הָא דְּרָבָא** - כמו שמצינו ברבא, **דִּכִי הֲוָה חָלִישׁ** - כאשר היה חולה, **יוֹמָא קַמָּא לָא מְגַלֵּי** - ביום הראשון לחוליו לא גילה שחלה, אבל אם חוליו המשיך **מִכָּאן וְאֵילָךְ, אָמַר לֵיהּ לְשַׁמָּעֵיהּ** - היה אומר למשמשו, **פּוּק אַכְרִיז, רָבָא חֲלַשׁ** - צא והכרז שרבא חלה, ויתפרסם הדבר שחליתי, **וּמַאן דְּרָחֵים לִי, לִבְעֵי עֲלַי רַחֲמֵי** - ומי שאוהב אותי, יתפלל ויבקש עלי רחמים, **וּמַאן דְּסָנֵי לִי, לֶחֱדֵי לִי** - ומי ששונא אותי, ישמח על כך שחליתי, ועל ידי זה ישוב חרון האף מעלי, **וְדָבָר** זה נלמד **מִדִּכְתִיב** (משלי כד יז-יח) **'בִּנְפֹל אוֹיִבְךָ אַל תִּשְׂמָח, וּבִכָּשְׁלוֹ אַל יָגֵל לִבֶּךָ, פֶּן יִרְאֶה ה' וְרַע בְּעֵינָיו, וְהֵשִׁיב מֵעָלָיו אַפּוֹ'**[נט], הרי שהשמחה בתקלת אויבו, גורמת להסרת חרון האף מאויבו.

★

הגמרא מבארת את מנהגו של שמואל כאשר היה רואה חלום טוב או רע, ומתוך כך מבוארת מתי החלומות שוא ידברו:
שְׁמוּאֵל כִּי הֲוָה חָזֵי חֶלְמָא בִּישָׁא - כאשר שמואל ראה חלום רע,

---

השלישי תעלה בית ה', והוספתי על ימיך חמש עשרה שנה, ומכף מלך אשור אצילך ואת העיר הזאת, וגנותי על העיר הזאת למעני ולמען דוד עבדי'.

מו. לאחר שאליהו עלה בסערה השמימה, ואלישע היה יושב ביריחו, נאמר (מלכים ב' ב יט-כב) 'ויאמרו אנשי העיר אל אלישע, הנה נא מושב העיר טוב כאשר אדני ראה, והמים רעים והארץ משכלת, ויאמר קחו לי צלוחית חדשה ושימו שם מלח, ויקחו אליו, ויצא אל מוצא המים וישלך שם מלח, ויאמר כה אמר ה' רפאתי למים האלה, לא יהיה משם עוד מות ומשכלת, וירפו המים עד היום הזה, כדבר אלישע אשר דבר'.

מז. כמו שנאמר (דברים כג ו) 'ולא אבה ה' אלהיך לשמע אל בלעם ויהפך ה' אלהיך לך את הקללה לברכה כי אהבך ה' אלהיך'.

מח. המהרש"א (ח"א ד"ה מאן) ביאר, שהנוסח האמור כאן, מיוסד על ההקדמה שחלום טוב אפשר שיתהפך לרעה, אם יפתרוהו לרעה, וכן להיפך, גם חלום רע אפשר שיתהפך לטוב על ידי שיפתרוהו לטוב. וזהו שאומר 'אם טובים הם חזקם ואמצם' וכו', שאם החלומות שחלמתי הם חלומות טובים, חזקם ואמצם שיתקיימו לטובה, 'כחלומותיו של יוסף', שלא התהפכו לרעה כפי מחשבת אחיו שרצו לפותרם לרעה, אלא נתקיימו לטובה לאחר עשרים ושתים שנים. ומה שאומר 'ואם צריכים רפואה רפאם' היינו שאם החלומות שחלמתי הם חלומות רעים שצריכים רפואה, היינו פתרון לטובה, רפאם. ומה שמבקש שהפתרון יהיה ככל המנויים להלן, הוא שכל אלו נתהפכו לטובה, מי מרה נתהפכו למתוקים, מרים נתרפאה מצרעתה ונעשית נערה (סוטה יב.), חזקיהו נתרפא מחוליו שנגזר עליו שימות בו, ונתהפכה רפואתו לטובה, שהוסיפו לו ט"ו שנים על חייו כמפורש בכתוב (מלכים ב' כ ו), וכן מי יריחו נהפכו למתוקים על ידי אלישע (ילקוט שמעוני מלכים ב' רמז רכו). ומה שמסיים 'כשם שהפכת וכו' כן הפוך כל חלומותי עלי לטובה', היינו שיהיה פתרונם לטובה.

מט. בברכת כהנים יש שלשה פסוקים, ויאמר נוסח זה שלש פעמים, ובכל פעם יסיים יחד עם הכהנים בסוף כל פסוק שמסיימים. מהרש"א (שם). והוסיף, שהטעם שיאמר כן שלש פעמים, הוא כנגד שלשה סוגי החלומות [כפי שנתבאר בהערה לעיל], שהפסוק הראשון שבברכת כהנים שמסיים בתיבת 'וישמרך' (במדבר ו כד), הוא כנגד חלום שבא על ידי שד, שהקב"ה ישמרהו ממנו, והפסוק השני שבברכת כהנים (שם ו כה) 'יאר ה' פניו אליך ויחנך', הוא כנגד חלום שבא על ידי מערכת השמים, והפסוק השלישי שבברכת כהנים (שם ו כו) 'וישם לך שלום', היינו שישים לך שלום מחלום שבא על ידי מלאכי מעלה.

נ. אף על פי שהציבור לא שמעו את בקשתו, מכל מקום יודעים הם שיש ביניהם מי שמתפלל תפילה זו, ולכן מועילה עונייתם כאילו שמעו בקשתו. שפתי חכמים (ד"ה ומסיים).

נא. ט"ז (או"ח סי' קל סק"ב) ומגן אברהם (שם סק"ג) ואמרי נועם (ד"ה ואי).
ובמעדני יום טוב (על הרא"ש פ"ט סי' ה אות י) כתב ש'ואם לא', היינו שאם כבר סיימו הכהנים את ברכתם והחזירו את פניהם, יאמר את הנוסח המבואר להלן. וכתב הט"ז (שם), שנהגו לומר 'אדיר במרום' וכו' בכל חזרת הש"ץ, לאחר שהכהנים מסיימים את ברכתם, וכתב שכן משמע מלשון הרי"ף [שכתב 'וכי מהדרי כהנים אפייהו לימא השוכן בגבורות שלום' וכו'. וכן כתב הרא"ש (שם)].

נב. משנה ברורה (שם סק"ו), על פי הט"ז והמגן אברהם הנ"ל.

נג. גם במי שאינו מזרעו של יוסף הדברים אמורים, ומה שאומר 'מזרעא דיוסף קאתינא', הוא משום שכך הוא נוסח הלחש. ובאופן נוסף יש לבאר, שכל ישראל נקראים על שם יוסף, כמו שנאמר (תהלים פ ב) 'נוהג כצאן יוסף' [ופירש רש"י (תהלים שם) שכל ישראל נקראים על שם יוסף לפי שהוא פירנסם וכלכלם בימי הרעב]. מהרש"א (ח"א ד"ה אנא).

נד. רש"י (בראשית שם). ואת המשך הפסוק 'בנות צעדה עלי שור' ביאר, שבנות מצרים היו צועדות על החומה להסתכל ביופיו של יוסף.

נה. על פי רש"י (ד"ה עלי, ולעיל כ. ד"ה עולי). ובמקום אחר (ב"מ פד. ד"ה עולי) כתב רש"י, עולי עין, עולין למעלה מן העין, והיא מלמטה, שהיא אינה יכולה לשלוט בהן. ובספר הערוך (ערך על ה) הביא שרבינו חננאל גרס 'עלי עין', כלומר, שאומרים לעין, בואי ועלי למקום אחר ואל תזיקי.

נו. ביפה תואר (ב"ר צז ה) ביאר, שהגמרא דורשת כן ממה שהשוה אותם יעקב לדגים שבים, שאם רצה לומר לשון ריבוי, היה לו לומר שירבו כחול, או כעפר הארץ.

נז. מדברי הגמרא נראה, שהטעם שאין עין הרע שולטת בדגים שבים הוא משום שהמים מכסים אותם ואינם נראים, וקשה, שפעמים רבות הדגים נראים כשהם שטים בתוך המים. ועוד, שאם כן אין זה דומה לזרעו של יוסף, שהם נראים ואף על פי כן אין עין הרע שולטת בהם. ויש לומר, שכיון שעין הרע הוא ניצוץ ושפע שיוצא מהעין ומגיע אל הדבר הנראה, ונדבק בו, לכן אם יש הפסק בין עין הרע לדבר שנראה אליה, אין עין הרע מזיקה לו. ולפיכך אף על פי שדגים שבים נראים גם כשהם בתוך המים, אינם ניזוקים בעין הרע, לפי שהמים מפסיקים בינם לבין העין, ואין השפע המזיק יכול להגיע אליהם ולהדבק בהם. תורת חיים (ב"מ פד. ד"ה מה).

נח. שכיון שהורע מזלו, הפורענות מזומנת לבוא עליו, ולכן יש לחשוש, שאם יתפרסם הדבר שחלה, אפשר שבקשה קטנה של שונאו תועיל להכביד חוליו. פירוש הרא"ש (נדרים מ. ד"ה דלא).
והמהרש"א (ח"א ד"ה יומא) ביאר, שביום הראשון לא יגלה שחלה, שכיון שאמרו (לעיל יט. ולקמן ס.) של יפתח אדם פיו לשטן, לכן ביום הראשון שעדיין לא התחזק בו החולי, לא יגלה הדבר, כדי שלא יפתח בכך פיו לשטן ויחזיק בו החולי מחמת דיבורו.

נט. פירוש הפסוק הוא, שהזהיר שלא ישמח האדם בנפול אויבו ולא יגיל בהכשלו, פן יראה הקב"ה שאתה שמח בתקלתו ואינך מרחם עליו, וחרון האף שהיה עליו, יסור ממנו ויעבור אליך. על פי אבן עזרא ומצודת דוד (משלי שם).

והיא שעתא אמיה לא הות. א"ר לוי לעולם יצפה אדם לחלום טוב עד כ"ב שנה מנלן מיוסף דכתיב [א] אלה תולדות יעקב יוסף בן שבע עשרה שנה וגו' וכתיב [ב] ויוסף בן שלשים שנה בעמדו לפני פרעה וגו' מן שבסרי עד תלתין כמה הוי תלת סרי ושב דשבעא ותרתי דכפנא הא כ"ב. אמר רב הונא לאדם טוב אין מראין לו חלום טוב ולאדם רע אין מראין לו חלום רע[א] תניא נמי הכי כל שנותיו של דוד לא ראה חלום טוב וכל שנותיו של אחיתופל לא ראה חלום רע (א) והכתיב [ג] לא תאונה אליך רעה [ב] ואמר רב חסדא אמר רב ירמיה בר אבא שלא יבהילוך לא חלומות רעים ולא הרהורים רעים ונגע לא יקרב באהלך שלא תמצא אשתך ספק נדה בשעה שאתה בא מן הדרך אלא[ב] איהו לא חזי ליה[ג] אחריני חזו ליה וכי לא חזא איהו מעליותא הוא והאמר ר' זעירא [ג] כל הלן שבעה ימים בלא חלום נקרא רע שנאמר [ד] ושבע ילין בל יפקד רע אל תקרי שבע אלא שבע אלא הכי קאמר דחזא ולא ידע מאי חזא[ד]. אמר רב הונא[ה] בר אמי אמר ר' פדת א"ר יוחנן הרואה חלום ונפשו עגומה ילך ויפתרנו בפני שלשה יפתרנו והאמר רב חסדא חלמא דלא מפשר כאגרתא דלא מקריא אלא אימא [א] יטיבנו בפני שלשה ליתי תלתא[ו] ולימא להו חלמא טבא חזאי ולימרו ליה הנך טבא הוא וטבא ליהוי רחמנא לשוייה לטב שבע זמנין לגזרו עלך מן שמיא דלהוי טבא ויהוי טבא ולימרו ג' הפוכות וג' פדויות ושלש שלומות שלש הפוכות [ה] הפכת מספדי למחול לי פתחת שקי ותאזרני שמחה [ו] אז תשמח בתולה במחול ובחורים וזקנים יחדיו והפכתי אבלם לששון וגו' [ז] ולא אבה ה' אלהיך לשמוע אל בלעם ויהפוך וגו' שלש פדויות דכתיב [ח] פדה בשלום נפשי מקרב לי וגו' [ט] ופדויי ה' ישובון וגו' [י] ויאמר העם אל שאול היונתן ימות אשר עשה הישועה וגו' שלש שלומות דכתיב [יא] בורא ניב שפתים שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר ה' ורפאתיו [יב] ורוח לבשה את עמשי וגו' [יג] ואמרתם כה לחי ואתה שלום וביתך שלום וגו'. אמימר ומר זוטרא ורב אשי הוו יתבי בהדי הדדי אמרי כל חד וחד מינן לימא מלתא דלא שמיע ליה לחבריה פתח חד מינייהו ואמר [ב] האי מאן דחזא חלמא ולא ידע מאי חזא ליקום קמי כהני בעידנא דפרסי ידייהו[ג] ולימא הכי רבש"ע אני שלך וחלומותי שלך חלום חלמתי ואיני יודע מה הוא בין שחלמתי אני לעצמי ובין שחלמו לי חבירי ובין שחלמתי על אחרים אם טובים הם חזקם ואמצם כחלומותיו של יוסף ואם צריכים רפואה רפאם כמי מרה על ידי משה רבינו וכמרים מצרעתה וכחזקיהו מחליו וכמי יריחו על ידי אלישע וכשם שהפכת קללת בלעם הרשע לברכה כן הפוך כל חלומותי עלי לטובה ומסיים בהדי כהני דעני צבורא אמן ואי [א] לא לימא הכי אדיר במרום שוכן בגבורה אתה שלום ושמך שלום יהי רצון מלפניך שתשים עלינו שלום פתח אידך ואמר האי מאן דעייל למתא ודחיל מעינא בישא לנקוט זקפא דידא דימיניה בידא דשמאליה וזקפא דידא דשמאליה בידא דימיניה ולימא הכי אנא פלוני בר פלוני[ז] מזרעא דיוסף קאתינא דלא שלטא ביה עינא בישא שנאמר [יד] בן פורת יוסף בן פורת עלי עין וגו' אל תקרי עלי עין אלא עולי עין ר' יוסי בר' חנינא אמר מהכא [טו] וידגו לרוב בקרב הארץ מה דגים שבים מים מכסים עליהם ואין עין רעה שולטת בהם אף זרעו של יוסף אין עין רעה שו[illegible]ם ואי דחיל מעינא בישא דיליה ליחזי אטרפא דנחיריה דשמאליה פתח אידך ואמר האי מאן דחליש יומא קמא לא לגלי כי היכי דלא לתרע מזליה מכאן ואילך לגלי [ב] כי הא דרבא כי הוה חליש יומא קמא[ח] לא מגלי מכאן ואילך א"ל לשמעיה פוק אכריז רבא חלש מאן דרחים לי לבעי עלי רחמי ומאן דסני לי לחדי לי וכתיב [טז] בנפול אויבך אל תשמח ובכשלו אל יגל לבך פן יראה ה' ורע בעיניו והשיב מעליו אפו. שמואל כי הוה חזי חלמא בישא אמר [יז] וחלומות השוא ידברו כי הוה חזי חלמא טבא אמר וכי החלומות השוא ידברו והכתיב [יח] בחלום אדבר בו רבא רמי כתיב בחלום אדבר בו וכתיב וחלומות השוא ידברו לא קשיא כאן ע"י מלאך כאן ע"י שד. א"ר ביזנא בר זבדא א"ר עקיבא[ט] א"ר פנדא א"ר נחום א"ר בירים משום זקן אחד ומנו ר' בנאה עשרים וארבעה פותרי חלומות היו בירושלים פעם אחת חלמתי חלום והלכתי אצל כולם ומה שפתר לי זה לא פתר לי זה וכולם נתקיימו בי לקיים מה שנאמר [ה] כל החלומות הולכים אחר הפה אטו כל החלומות הולכים אחר הפה קרא הוא אין וכדרבי אלעזר דא"ר אלעזר מנין [ו] שכל החלומות הולכין אחר הפה שנאמר [יט] ויהי כאשר פתר לנו כן היה אמר רבא והוא דמפשר ליה מעין חלמיה שנאמר [כ] איש כחלומו פתר [כא] וירא שר האופים מנא ידע א"ר אלעזר מלמד שכל אחד ואחד הראוהו חלומו ופתרון חלומו של חבירו. [ז] א"ר יוחנן השכים ונפל לו פסוק לתוך פיו הרי זו נבואה קטנה ואמר ר' יוחנן ג' חלומות מתקיימין חלום של שחרית וחלום שחלם לו חבירו וחלום שנפתר בתוך חלום ויש אומר[י] אף חלום שנשנה שנאמר [כב] ועל השנות החלום וגו'. אמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן אין מראין לו לאדם אלא מהרהורי לבו שנאמר [כג] אנת מלכא רעיונך על משכבך סליקו ואיבעית אימא מהכא [כד] ורעיוני לבבך תנדע אמר רבא תדע דלא מחוו ליה לאינש לא דקלא דדהבא ולא [ט] פילא דעייל בקופא דמחטא:

אמר

רש"י

והיא שעתא. דחלם אמיה לא הות: יצפה. שיתקיים: מיוסף. שלא נתקיימו השתחואות הללו עד עשרים ושתים שנה כשירד יעקב למצרים, שכבר היה הרעב שתי שנים דכתיב כי זה שנתים הרעב (בראשית מה): לאדם טוב מראין לו חלום רע. כדי שידאג ולא יחטא, ושיכפר לו עונו: לאדם רע מראין לו חלום טוב. כדי לשמחו שיאכל עולמו: ודוד לא ראה חלום טוב והא כתיב וכו' לא גרסינן הכי. אלא גרסינן והא כתיב לא תאונה אליך רעה וגו'. קשיא לרב הונא דאמר לאדם טוב מראין לו חלום רע: ומשני איהו לא חזי, אחריני חזו ליה. חלום רע: וכי לא חזי איהו מעליותא הוא. כיון דלא חזי חלום רע כדקאמר שלא יבהילוהו, וחלום טוב לא כל שכן דלא חזי דהא קתני כל ימיו של דוד לא ראה חלום טוב, אם כן לא חזי חלום כלל: אלא שבע. ז' לילות ילין ולא יפקד בשום חלום הרי הוא רע, ושונאים אותו ואין מראין לו כלום: ומשני דחזי ולא ידע מאי חזי. אדם טוב מראין לו חלום טוב, ועד שלא יקיץ משתכח ממנו כדי שלא ישמח: זקפא. גודל: עלי עין עולי עין. שליטין על העין, ולא העין עולה בהן: אטרפא דנחיריה דשמאליה. דופן השמאלי של חוטמו: האי מאן דחליש. מי שחלה (ב): דסני לי לחדי לי. ומתוך כך ישוב חרון אף מעלי: הרהורי לבו. מה שהוא מהרהר ביום: רעיונך. מחשבותיך. וכן כל לשון רעיון שבמקרא אינו לשון רצון אלא לשון מחשבה, וזה יוכיח ורעיוניה יבהלוניה (דניאל ד), וכי רצונו של אדם מבהלו, אלא מחשבותיו מבהלין אותו: דקלא דדהבא. דבר שלא הורגל לראות ולא הרהר בו מעולם: קופא דמחטא. נקב המחט:

קיסר

תוספות

שבע זימנין לגזרו עלך. כך הוא הלחש שבע זימנין לגזרו עלך ויש מפרש דשבע זימנין צריך לומר חלמא טבא חזאי וכן לענות אחריו אבל ר"י לא היה רגיל לאומרו אלא שלש פעמים:

פותרי חלומות. פירש ר"י דמזל שעת הלידה גרים ואין הדבר תלוי בחכמה:

הרואה

עין משפט נר מצוה

יט א טוש"ע או"ח סי' רכ סעיף א:
כ ב טוש"ע או"ח סימן קל:

רב נסים גאון

אמימר ומר זוטרא ורב אשי הוו יתבי בהדי הדדי אמרי כל חד וחד מינן נימא מילתא דלא שמיע ליה לחברי' פתח חד מינייהו ואמר האי מאן דחזאי חלמא ולא ידע מאי חזאי ניקו קמי כהני בעידנא דפרסין כהני ידייהו. מפרש טעמא דמילתא במדרש ילמדנו רבינו בפרשת נשא הנה מטתו שלשלמה

הגהות הב"ח

(א) גמ' חלום רע איני והכתיב לא: (ב) רש"י ד"ה האי מאן דחליש. מי שחלה יומא קמא לא לגלי לא יגלה יום ראשון שמא יתרע מזליה הס"ד:

הגהות הגר"א

[א] גמ' דעני צבורא אמן ואי כו'. נ"ב וכ"ה בטוש"ע אבל גירסת רי"ף ורא"ש וכי מהדרי כהני אפייהו לימא הכי כו':

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] [עי' פירש"י דהכא וגירסתו וכן הגירסא בע"י לאדם טוב מראין לו חלום רע ולאדם רע מראין לו חלום טוב תניא נמי הכי וכו'] (גליון): ב] בכת"י לא קשיא (ובאמת תיבת "אלא" אינו מדוקדק וכן ליתא בע"י, דק"ס): ג] בדפוס שונצינו ובע"י ליתא תיבת "ליה" (וכ"ה נכון דק"ס) וכ"ה ברש"י: ד] בכת"י הגי' בתי' הגמ' אלא שבע הני מילי דלא חזא כלל אבל חזא ולא ידע מאי חזא לית לן בה: ה] בע"י הגירסא אמר רב חנן בר אמי וגי' שלפנינו נראה ט"ס כי לא נמצא זכרו בש"ס (סדר הדורות ח"ב אות ח): ו] בכת"י נוסף דרחמי ליה (וכ"ה גירסת הרא"ש וטור או"ח סי' רכ ובע"י, ועי' מעיו"ט אות ד ודרישה סי' רכ אות א שכתבו בדעת הרא"ש והטור דאף דאינו בגמ' מ"מ סברא הוא): ז] בע"י הגירסא בר פלוניתא ובדפוס וינציא איתא פלוני בר פלו': ח] בכת"י הגירסא אמר לשמעיה טרוקו גלי למחר א"ל לשמעיה וכו' וכ"ה בע"י ובילקוט שמעוני משלי כד, (ועיין ט"ז או"ח סי' ריט סק"ה ובהגהות הגר"י פיק שם, ותבין, הגר"י בכרך): ט] שם אמורא הוא עיין סדר הדורות ח"ב אות ע ד"ה ר' עקיבא אמורא: י] בדפו"ר וי"א ובכת"י ויש אומרים וכ"ה לשון הש"ס:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) סנהדרין קג. ע"ש היטב, ב) לעיל יד. ע"ש, ג) עיין תוס' סוטה מ. ד"ה כל, ד) לעיל כ: ב"מ פד. ב"ב קיח: סוטה לו:, ה) [נדרים מ.], ו) [עי' תו' שבת קכח. ד"ה ונתן], ז) [לקמן נו.], ח) [לקמן נז: וקל"ע], ט) [ב"מ לח:].

תורה אור השלם

א) אֵלֶּה תֹּלְדוֹת יַעֲקֹב יוֹסֵף בֶּן שְׁבַע עֶשְׂרֵה שָׁנָה הָיָה רֹעֶה אֶת אֶחָיו בַּצֹּאן וְהוּא נַעַר אֶת בְּנֵי בִלְהָה וְאֶת בְּנֵי זִלְפָּה נְשֵׁי אָבִיו וַיָּבֵא יוֹסֵף אֶת דִּבָּתָם רָעָה אֶל אֲבִיהֶם: [בראשית לז, ב]

ב) וְיוֹסֵף בֶּן שְׁלֹשִׁים שָׁנָה בְּעָמְדוֹ לִפְנֵי פַּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרָיִם וַיֵּצֵא יוֹסֵף מִלִּפְנֵי פַרְעֹה וַיַּעֲבֹר בְּכָל אֶרֶץ מִצְרָיִם: [בראשית מא, מו]

ג) לֹא תְאֻנֶּה אֵלֶיךָ רָעָה וְנֶגַע לֹא יִקְרַב בְּאָהֳלֶךָ: [תהלים צא, י]

ד) יִרְאַת יְיָ לְחַיִּים וְשָׂבֵעַ יָלִין בַּל יִפָּקֶד רָע: [משלי יט, כג]

ה) הָפַכְתָּ מִסְפְּדִי לְמָחוֹל לִי פִּתַּחְתָּ שַׂקִּי וַתְּאַזְּרֵנִי שִׂמְחָה: [תהלים ל, יב]

ו) אָז תִּשְׂמַח בְּתוּלָה בְּמָחוֹל וּבַחֻרִים וּזְקֵנִים יַחְדָּו וְהָפַכְתִּי אֶבְלָם לְשָׂשׂוֹן וְנִחַמְתִּים וְשִׂמַּחְתִּים מִיגוֹנָם: [ירמיה לא, יב]

ז) וְלֹא אָבָה יְיָ אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹעַ אֶל בִּלְעָם וַיַּהֲפֹךְ יְיָ אֱלֹהֶיךָ לְּךָ אֶת הַקְּלָלָה לִבְרָכָה כִּי אֲהֵבְךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ: [דברים כג, ו]

ח) פָּדָה בְשָׁלוֹם נַפְשִׁי מִקְּרָב לִי כִּי בְרַבִּים הָיוּ עִמָּדִי: [תהלים נה, יט]

ט) וּפְדוּיֵי יְיָ יְשֻׁבוּן וּבָאוּ צִיּוֹן בְּרִנָּה וְשִׂמְחַת עוֹלָם עַל רֹאשָׁם שָׂשׂוֹן וְשִׂמְחָה יַשִּׂיגוּ וְנָסוּ יָגוֹן וַאֲנָחָה: [ישעיה לה, י]

י) וַיֹּאמֶר הָעָם אֶל שָׁאוּל הֲיוֹנָתָן יָמוּת אֲשֶׁר עָשָׂה הַיְשׁוּעָה הַגְּדוֹלָה הַזֹּאת בְּיִשְׂרָאֵל חָלִילָה חַי יְיָ אִם יִפֹּל מִשַּׂעֲרַת רֹאשׁוֹ אַרְצָה כִּי עִם אֱלֹהִים עָשָׂה הַיּוֹם הַזֶּה וַיִּפְדּוּ הָעָם אֶת יוֹנָתָן וְלֹא מֵת: [שמואל א יד, מה]

יא) בּוֹרֵא נִיב שְׂפָתָיִם שָׁלוֹם שָׁלוֹם לָרָחוֹק וְלַקָּרוֹב אָמַר יְיָ וּרְפָאתִיו: [ישעיה נז, יט]

יב) וְרוּחַ לָבְשָׁה אֶת עֲמָשַׂי רֹאשׁ הַשָּׁלִישִׁים לְךָ דָוִיד וְעִמְּךָ בֶן יִשַׁי שָׁלוֹם שָׁלוֹם לְךָ וְשָׁלוֹם לְעֹזְרֶךָ כִּי עֲזָרְךָ אֱלֹהֶיךָ וַיְקַבְּלֵם דָּוִיד וַיִּתְּנֵם בְּרָאשֵׁי הַגְּדוּד: [דברי הימים א יב, יח]

יג) וַאֲמַרְתֶּם כֹּה לֶחָי וְאַתָּה שָׁלוֹם וּבֵיתְךָ שָׁלוֹם וְכֹל אֲשֶׁר לְךָ שָׁלוֹם: [שמואל א כה, ו]

יד) בֵּן פֹּרָת יוֹסֵף בֵּן פֹּרָת עֲלֵי עָיִן בָּנוֹת צָעֲדָה עֲלֵי שׁוּר: [בראשית מט, כב] טו) הַמַּלְאָךְ הַגֹּאֵל אֹתִי מִכָּל רָע יְבָרֵךְ אֶת הַנְּעָרִים וְיִקָּרֵא בָהֶם שְׁמִי וְשֵׁם אֲבֹתַי אַבְרָהָם וְיִצְחָק וְיִדְגּוּ לָרֹב בְּקֶרֶב הָאָרֶץ: [בראשית מח, טז]

טז) בִּנְפֹל אוֹיִבְךָ אַל תִּשְׂמָח וּבִכָּשְׁלוֹ אַל יָגֵל לִבֶּךָ: פֶּן יִרְאֶה יְיָ וְרַע בְּעֵינָיו וְהֵשִׁיב מֵעָלָיו אַפּוֹ: [משלי כד, יז-יח] יז) כִּי הַתְּרָפִים דִּבְּרוּ אָוֶן וְהַקּוֹסְמִים חָזוּ שֶׁקֶר וַחֲלֹמוֹת הַשָּׁוְא יְדַבֵּרוּ הֶבֶל יְנַחֵמוּן עַל כֵּן נָסְעוּ כְמוֹ צֹאן יַעֲנוּ כִּי אֵין רֹעֶה: [זכריה י, ב]

יח) וַיֹּאמֶר שִׁמְעוּ נָא דְבָרָי אִם יִהְיֶה נְבִיאֲכֶם יְיָ בַּמַּרְאָה אֵלָיו אֶתְוַדָּע בַּחֲלוֹם אֲדַבֶּר בּוֹ: [במדבר יב, ו] יט) וַיְהִי כַּאֲשֶׁר פָּתַר לָנוּ כֵּן הָיָה אֹתִי הֵשִׁיב עַל כַּנִּי וְאֹתוֹ תָלָה: [בראשית מא, יג]

כ) וְשָׁם אִתָּנוּ נַעַר עִבְרִי עֶבֶד לְשַׂר הַטַּבָּחִים וַנְּסַפֶּר לוֹ וַיִּפְתָּר לָנוּ אֶת חֲלֹמֹתֵינוּ אִישׁ כַּחֲלֹמוֹ פָּתָר: [בראשית מא, יב] כא) וַיַּרְא שַׂר הָאֹפִים כִּי טוֹב פָּתָר וַיֹּאמֶר אֶל יוֹסֵף אַף אֲנִי בַּחֲלוֹמִי וְהִנֵּה שְׁלֹשָׁה סַלֵּי חֹרִי עַל רֹאשִׁי: [בראשית מ, טז]

כב) וְעַל הִשָּׁנוֹת הַחֲלוֹם אֶל פַּרְעֹה פַּעֲמָיִם כִּי נָכוֹן הַדָּבָר מֵעִם הָאֱלֹהִים וּמְמַהֵר הָאֱלֹהִים לַעֲשֹׂתוֹ: [בראשית מא, לב] כג) אַנְתְּ מַלְכָּא רַעְיוֹנָךְ עַל מִשְׁכְּבָךְ סְלִקוּ מָה דִּי לֶהֱוֵא אַחֲרֵי דְנָה וְגָלֵא רָזַיָּא הוֹדְעָךְ מָה דִי לֶהֱוֵא: [דניאל ב, כט] כד) וַאֲנָה לָא בְחָכְמָה דִּי אִיתַי בִּי מִן כָּל חַיַּיָּא רָזָא דְנָה גֱּלִי לִי לָהֵן עַל דִּבְרַת דִּי פִשְׁרָא לְמַלְכָּא יְהוֹדְעוּן וְרַעְיוֹנֵי לִבְבָךְ תִּנְדַּע: [דניאל ב, ל]

שרצה שלא יתקיים, **אָמַר** את הפסוק (זכריה י ב) '**וַחֲלֹמוֹת הַשָּׁוְא יְדַבֵּרוּ**', וכוונתו היתה שהחלומות שקר ידברו[ס], ולא יתקיימו דבריהם. **וְכִי הֲוָה חָזֵי חֶלְמָא טָבָא** - וכאשר ראה חלום טוב, שרצה שיתקיים, **אָמַר וְכִי 'חֲלֹמוֹת הַשָּׁוְא יְדַבֵּרוּ'**[סא], בלשון תמיהה, וכי החלומות שקר ידברו, ודאי שאינו כן, אלא אמת ידברו, ויתקיימו דבריהם.

מקשה הגמרא, מדוע אמר שמואל שדברי החלומות הם דברי שוא, **וְהָכְתִיב** (במדבר יב ו), '**וַיֹּאמֶר שִׁמְעוּ נָא דְבָרָי, אִם יִהְיֶה נְבִיאֲכֶם ה', בַּמַּרְאָה אֵלָיו אֶתְוַדָּע בַּחֲלוֹם אֲדַבֶּר בּוֹ**'[סב], הרי שהקדוש ברוך הוא מדבר בחלום עם נביאיו, ודברי החלום הם דברי אמת.

הגמרא מביאה שרבא הקשה כן על הפסוקים עצמם, **רָבָא רָמֵי** [-הקשה], **כְּתִיב 'בַּחֲלוֹם אֲדַבֶּר בּוֹ'**, הרי שהקדוש ברוך הוא מדבר בחלום עם נביאיו, ודברי החלום הם דברי אמת, **וּמאידך כְּתִיב 'וַחֲלֹמוֹת הַשָּׁוְא יְדַבֵּרוּ'**, ומבואר שדברי החלומות הם דברי שוא.

מתרצת הגמרא, **לֹא קַשְׁיָא, כָּאן עַל יְדֵי מַלְאָךְ** - בפסוק 'בחלום אדבר בו', מדובר שהחלום נאמר לאדם על ידי מלאך, ומלאך אינו משקר, ובאופן זה דברי החלום הם דברי אמת, **וְכָאן עַל יְדֵי שֵׁד** - ובפסוק 'וחלומות השוא ידברו' מדובר שהחלום נאמר לאדם על ידי שד, והשדים אינם מדברים אמת, ובאופן זה דברי החלום הם דברי שוא, ומיושבת הסתירה בין הפסוקים[סג]. ועל אופן זה אמר שמואל 'וחלומות השוא ידברו', כאשר ראה חלום רע.

★

שמועה נוספת, בה מתבאר שהאופן שבו החלום יתקיים תלוי בפתרון שיפתרוהו:

אָמַר רַבִּי בִּיזְנָא בַּר זַבְדָּא אָמַר רַבִּי עֲקִיבָא אָמַר רַבִּי פַּנְדָּא אָמַר רַבִּי נַחוּם אָמַר רַבִּי בִּירִים מִשּׁוּם זָקֵן אֶחָד, וּמַנּוּ [-ומיהו זקן זה] **רַבִּי בְּנָאָה, עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה פּוֹתְרֵי חֲלוֹמוֹת הָיוּ בִּירוּשָׁלַיִם**[סד], **פַּעַם אַחַת חָלַמְתִּי חֲלוֹם, וְהָלַכְתִּי אֵצֶל כּוּלָּם** - אצל כל פותרי החלומות שהיו בירושלים, שיפתרוהו לי, **וּמַה** [-והפתרון] **שֶׁפָּתַר לִי** פותר חלומות **זֶה, לֹא** היה כפתרון **שֶׁפָּתַר לִי** פותר חלומות **זֶה, וְכוּלָּם** - וכל הפתרונות שפתרו לי, **נִתְקַיְּימוּ בִּי, לְקַיֵּים מַה שֶׁנֶּאֱמַר 'כָּל הַחֲלוֹמוֹת הוֹלְכִים אַחַר הַפֶּה'** - קיום החלומות הוא כפי שנפתרו בפיו של הפותר[סה].

שואלת הגמרא, **אַטּוּ** [-וכי] **'כָּל הַחֲלוֹמוֹת הוֹלְכִים אַחַר הַפֶּה' קְרָא** [-פסוק] **הוּא**, ומדוע אמר רבי בנאה שכך 'נאמר'.

משיבה הגמרא, **אִין** - אכן, דבר זה שכל החלומות הולכים אחר הפה נלמד מפסוק, **וּכְדִבְרֵי רַבִּי אֶלְעָזָר, דְּאָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, מִנַּיִן שֶׁכָּל הַחֲלוֹמוֹת הוֹלְכִין אַחַר הַפֶּה, שֶׁנֶּאֱמַר** (בראשית מא יג) בדברי שר המשקים לפרעה אודות הפתרון שיוסף פתר את חלומו ואת חלום שר האופים, '**וַיְהִי כַּאֲשֶׁר פָּתַר לָנוּ כֵּן הָיָה**', כלומר, שהפתרון שיוסף פתר את החלומות, הביא לכך שיתקיימו כאשר פתר.

אָמַר רָבָא, וְהוּא - מתי אמרו שהחלומות הולכים אחר הפה, דווקא אם **מְפַשֵּׁר לֵיהּ מֵעֵין חֶלְמֵיהּ** - שהפתרון הוא כפי החלום וקרוב לעניינו, כמו **שֶׁנֶּאֱמַר** (שם מא יב) '**אִישׁ כַּחֲלֹמוֹ פָּתָר**', כלומר, שהפתרון היה כפי החלום וקרוב לעניינו[סו].

הגמרא מבארת פסוק נוסף שנאמר באותו ענין:

כתוב בפסוק (שם מ טז) '**וַיַּרְא שַׂר הָאֹפִים** כִּי טוֹב פָּתָר', ופירוש הפסוק הוא ששר האופים ראה שהפתרון שפתר יוסף את חלומו של שר המשקים הוא פתרון נכון[סז]. שואלת הגמרא, **מְנָא יָדַע** - מנין ידע שר האופים שהפתרון שיוסף פתר הוא פתרון נכון. משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, מְלַמֵּד שֶׁכָּל אֶחָד וְאֶחָד** מהם **הֶרְאוּהוּ** את **חֲלוֹמוֹ וְאֶת פִּתְרוֹן חֲלוֹמוֹ שֶׁל חֲבֵירוֹ**[סח], ולכן כיון ששר האופים ראה שהפתרון שפתר יוסף את חלומו של שר המשקים, היה כפתרון שראה בחלומו, ידע שטוב פתר.

★

מלבד החלומות, ישנו אופן נוסף בו מגלים לאדם דברים:

אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, הִשְׁכִּים - עמד ממיטתו[סט], **וְנָפַל לוֹ פָּסוּק לְתוֹךְ פִּיו**[ע], **הֲרֵי זוֹ נְבוּאָה קְטַנָּה**, כלומר, לפחות מקצת ממנו יתקיים[עא].

★

שלשה חלומות הם, שודאי מתקיימים:

וְאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, יֵשׁ שְׁלֹשָׁה חֲלוֹמוֹת שֶׁמִּתְקַיְּימִין, ואלו הם, **חֲלוֹם שֶׁל שַׁחֲרִית** - חלום שאדם חולם במשמרה האחרונה של הלילה, סמוך

ס. **שפתי** חכמים (ד"ה אמר). ובאופן נוסף פירש, ש'שוא' היינו חינם, שלחינם יהיו דבריהם, ולא יתקיימו.

סא. **מלבד** המשמעות שיש לפסוק זה בניחותא, שהחלומות שוא ידברו, יש לו גם משמעות נוספת, בלשון תמיהה, וכי החלומות השוא ידברו [-אלא ודאי שדבריהם אמת], משום שהאות ה"א של תיבת 'השוא' היא מיותרת, שהיה די לכתוב 'וחלומות שוא ידברו', ולכן הפסוק מתפרש בשתי משמעויות, שיש חלומות שהם שוא, ויש חלומות שהם אמת, כמבואר להלן. מהרש"א (ח"א ד"ה וכי).

סב. **לאחר** שאהרן ומרים דברו במשה על אודות האשה הכושית אשר לקח, אמר להם הקב"ה, שאין נבואת משה כנבואת שאר הנביאים, שנבואתם היא רק בחלום ובאספקלריא שאינה מאירה. על פי רש"י (במדבר שם).

סג. **התשב"ץ** (שו"ת ח"ב סי' קכח) ביאר אימתי החלום בא על ידי מלאך, ואימתי הוא בא על ידי שד, וכתב, שכאשר הכח המדמה, שבאמצעותו באים החלומות, בריא בעניינו, ואין דבר מפריע לו כגון מזונות רעים וכדומה, באופן זה הכח השכלי מצטרף אליו, וכח שכלי עליון, שהוא המלאך האמור כאן, מגלה לו את דבר החלום, ודברי החלום הם דברי אמת. וכאשר הכח המדמה אינו בריא, בין אם משורש יצירתו אינו בריא, ובין אם הוא מחמת מזונות רעים שמטרידים אותו, באופן זה הוא מורכב מחושים שאין להם מציאות כלל, ובזה אמרו שהוא בא על ידי שד, ו'שד' האמור כאן הוא בלשון מושאל, והכוונה לרוח רעה המזקת ושודדת את האדם, ובאופן זה דברי החלום הם דברי שוא.

וכעין זה, וביתר ביאור, כתב בערוך השלחן (או"ח סי' רכ ס"א) בביאור הענין. שאיש טהור, שמחשבותיו עסוקות בתורה וביראה, וישן שלא במילוי הכרס, חלום של איש כזה יש בו ממש, שמראים לו מהשמים על ידי המלאכים השומרים את האדם השלם, כמו שנאמר (תהלים צא יא) 'כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך'. אבל באנשים פשוטים, ששקועים בהבלי העולם הזה, שהם 'שדים' גמורים, לפי ששודדים את הצלחת האדם האמיתית, בהם החלומות באים על ידי הנבראים הקרויים 'שדים', שעניינם הוא להזיק ולשדוד את ההצלחה האמיתית, ולכן שוא ידברו ואין בהם ממש. והוסיף, שכל שכן מי שאכל הרבה קודם שנתו, שאֵדי המאכל עולים בקרבו ומבלבלים את כח המדמה, ואין בחלומותיו ממש כלל, וכן אם חלם ממה שחשב ביום, ודאי שזה מחמת שכח המדמה הראה לו מעין מחשבותיו, ואין בזה ממש.

סד. **כתבו** התוספות (ד"ה פותרי) בשם ר"י, שדבר זה שהחלום יתקיים כפי הפתרון, אינו תלוי בחכמת הפותר, שאילו היה הדבר כן, היו הרבה חכמים שהיו יכולים לפתור חלומות, אלא דבר זה תלוי בשעה ובמזל שנולד בו הפותר, ועשרים וארבעה פותרי חלומות אלו, נולדו בשעה ובמזל שמסוגל לכך שפתרונותיהם יתקיימו [על פי תוספות ר"י החסיד ותוספות הרא"ש (ד"ה עשרים). וראה במהרש"א (בתוס' שם) ובגנזי יוסף (אפשטיין, בתוס' שם)]. ובאמרי נועם (בתוס' שם) הובא שהגר"א חלק על התוספות, ואמר שאדרבה, הדבר תלוי בחכמה ולא במזל.

סה. **בביאור** ענין זה כתב המהרש"א (ח"א ד"ה שכל), שיש כח בפה האדם להוליך את דבר החלום כפי פתרונו, אם הפתרון הוא מעין החלום [ובדומה לכך מצינו שיש כח בנפש האדם לפעול בעינו לטוב, כמו שנאמר (משלי כב ט) 'טוב עין הוא יבורך', וכן להיפך בעין הרע, וכן בדיבור קל יכול לפעול טוב או רע, כמו שאמרו (לעיל ז.) 'אל תהא ברכת הדיוט קלה בעיניך', וכן אמרו (מגילה טו. כח. ב"ק צג.) 'אל תהא קללת הדיוט קלה בעיניך']. וראה גם באיי הים (אות קכג), ועוד. וראה עוד לקמן (נו.) במעשה עם בר הדיא, ובמה שהובא שם.

סו. **רש"י** (בראשית שם).

סז. **ואין** לומר שפירוש הפסוק הוא כפשוטו, ששר האופים ראה שיוסף פתר את חלומו של שר המשקים לטובה, שפרעה יושיבו על כנו, משום שאם כן מדוע ראה שר האופים משום כך לבקש מיוסף שיפתור גם את חלומו, הרי אין פתרון כל החלומות שוה, ואפשר שפתרון חלום זה יהיה לטובה, ופתרון חלום זה יהיה לרעה. מהרש"א (ח"א ד"ה הראוהו).

סח. **לכאורה**, מפסוק זה מוכח רק ששר האופים ראה בחלומו גם את פתרון חלומו של שר המשקים, ומנין לגמרא שגם שר המשקים ראה את פתרון חלומו של שר האופים. ויש לומר, שהגמרא לומדת כן מהפסוק (בראשית מ ה) 'ויחלמו חלום שניהם', שמשמע שכל אחד חלם חלום שניהם, והיינו שחלם את חלומו ואת פתרון חלומו של חבירו, וכמו שכתב רש"י בחומש (שם). מהרש"א (ח"א ד"ה הראוהו).

סט. **רש"י** (לקמן נז: ד"ה השכים).

ע. **מסתבר** שמדובר שהוציא את הפסוק בפיו, ולא שרק עלה במחשבתו. שפתי חכמים (ד"ה ונפל).

עא. **שפתי** חכמים (ד"ה הרי).

והדיא שעתא. דחלש אמיה לא הות: יצפה. שיתקיים: מיוסף. שלא נתקיימו השתחואות הללו עד עשרים ושתים שנה כשירד יעקב למצרים, שכבר היה הרעב שתי שנים דכתיב כי זה שנתים הרעב (בראשית מה): לאדם טוב מראין לו חלום רע. כדי שידאג ולא יחטא, ושיכפר לו עלבונו: לאדם רע מראין לו חלום טוב. כדי לשמחו שיאכל עולמו: ודוד לא ראה חלום טוב והא כתיב וכו' לא גרסינן הכי. אלא גרסינן והא כתיב לא תאונה אליך רעה וגו'. קשיא לרב הונא דאמר לאדם טוב מראין לו חלום רע: ומשני איהו לא חזי, אחריני חזו ליה. חלום רע: וכי לא חזי איהו מעליותא הוא. כיון דלא חזי חלום רע כדקאמר שלא יבהילוהו, וחלום טוב לא כל שכן דלא חזי דהא קתני כל ימיו של דוד לא ראה חלום טוב, אם כן לא חזי חלום כלל: אלא שבע. ז' לילות ילין ולא יפקד בשום חלום הרי הוא רע, ושונאים אותו ואין מראין לו כלום: ומשני דחזי ולא ידע מאי חזי. אדם טוב מראין לו חלום טוב, ועד שלא יקיץ משתכח ממנו כדי שלא ישמח: זקפא. גודל: עלי עין עולי עין. שליטין על העין, ולא העין עולה בהן: אטרפא דנחיריה דשמאליה. דופן השמאלי של חוטמו: האי מאן דחליש. מי שחלה (ב): דסני לי לחדי לי. ומתוך כך ישוב חרון אף מעלי: הרהורי לבו. מה שהוא מהרהר ביום: רעיונך. מחשבותיך. וכן כל לשון רעיון שבמקרא אינו לשון רצון אלא לשון מחשבה, וזה יוכיח ורעיוני יבהלוניה (דניאל ד), וכי רצונו של אדם מבהלו, אלא מחשבותיו מבהלין אותו: דקלא דדהבא. דבר שלא הורגל לראות ולא הרהר בו מעולם: קופא דמחטא. נקב המחט:

קיסר

שבע זימנין לגזרו עלך. כך הוא הלחש שבע זימנין לגזרו עלך ויש מפרש דשבע זימנין צריך לומר חלמא טבא חזאי וכן לענות אחריו אבל ר"י לא היה רגיל לאומרו אלא שלש פעמים:

פותרי חלומות. פירש ר"י דמזל שעת הלידה גרים ואין הדבר תלוי בחכמה הרואה:

והההיא שעתא אמיה לא הות. א"ר לוי לעולם יצפה אדם לחלום טוב עד כ"ב שנה מנלן מיוסף דכתיב (א) אלה תולדות יעקב יוסף בן שבע עשרה שנה וגו' וכתיב (ב) ויוסף בן שלשים שנה בעמדו לפני פרעה וגו' מן שבסרי עד תלתין כמה הוי תלת סרי ושב דשבעא ותרתי דכפנא הא כ"ב. אמר רב הונא לאדם טוב אין מראין לו חלום טוב ולאדם רע אין מראין לו חלום רע [א] תניא נמי הכי כל שנותיו של דוד לא ראה חלום טוב וכל שנותיו של אחיתופל לא ראה חלום רע (א) והכתיב (ג) לא תאונה אליך רעה [ב] ואמר רב חסדא אמר רב ירמיה בר אבא שלא יבהילוך לא חלומות רעים ולא הרהורים רעים ונגע לא יקרב באהלך שלא תמצא אשתך ספק נדה בשעה שאתה בא מן הדרך אלא איהו לא חזי ליה אחריני חזו ליה [ג] וכי לא חזא איהו מעליותא הוא והאמר ר' זעירא כל הלן שבעה ימים בלא חלום נקרא רע שנאמר (ד) ושבע ילין בל יפקד רע אל תקרי שבע אלא שבע אלא הכי קאמר דחזא ולא ידע מאי חזא [ד]. אמר רב הונא [ה] בר אמי אמר ר' פדת א"ר יוחנן הרואה חלום ונפשו עגומה ילך ויפתרנו בפני שלשה יפתרנו והאמר רב חסדא חלמא דלא מפשר כאגרתא דלא מקריא אלא אימא יטיבנו בפני שלשה ליתי תלתא [ו] ולימא להו חלמא טבא חזאי ולימרו ליה הנך טבא הוא וטבא ליהוי רחמנא לשוייה לטב שבע זימנין לגזרו עלך מן שמיא דלהוי טבא ויהוי טבא ולימרו ג' הפוכות וג' פדויות ושלש שלומות שלש הפוכות (ה) הפכת מספדי למחול לי פתחת שקי ותאזרני שמחה (ו) אז תשמח בתולה במחול ובחורים וזקנים יחדיו והפכתי אבלם לששון וגו' (ז) ולא אבה ה' אלהיך לשמוע אל בלעם ויהפוך וגו' שלש פדויות דכתיב (ח) פדה בשלום נפשי מקרב לי וגו' (ט) ופדויי ה' ישובון וגו' (י) ויאמר העם אל שאול היונתן ימות אשר עשה הישועה וגו' שלש שלומות דכתיב (יא) בורא ניב שפתים שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר ה' ורפאתיו (יב) ורוח לבשה את עמשי וגו' (יג) ואמרתם כה לחי ואתה שלום וביתך שלום וגו'. אמימר ומר זוטרא ורב אשי הוו יתבי בהדי הדדי אמרי כל חד וחד מינן לימא מלתא דלא שמיע ליה לחבריה פתח חד מינייהו ואמר האי מאן דחזא חלמא ולא ידע מאי חזא ליקום קמי כהני בעידנא דפרסי ידייהו ולימא הכי רבש"ע אני שלך וחלומותי שלך חלום חלמתי ואיני יודע מה הוא בין שחלמתי אני לעצמי ובין שחלמו לי חבירי ובין שחלמתי על אחרים אם טובים הם חזקם ואמצם כחלומותיו של יוסף ואם צריכים רפואה רפאם כמי מרה על ידי משה רבינו וכמרים מצרעתה וכחזקיהו מחליו וכמי יריחו על ידי אלישע וכשם שהפכת קללת בלעם הרשע לברכה כן הפוך כל חלומותי עלי לטובה ומסיים בהדי כהני דעני צבורא אמן ואי [א] לא לימא הכי אדיר במרום שוכן בגבורה אתה שלום ושמך שלום יהי רצון מלפניך שתשים עלינו שלום פתח אידך ואמר האי מאן דעייל למתא ודחיל מעינא בישא לנקוט זקפא דידא דימיניה בידא דשמאליה וזקפא דידא דשמאליה בידא דימיניה ולימא הכי אנא פלוני בר פלוני [ז] מזרעא דיוסף קאתינא דלא שלטא ביה עינא בישא שנאמר (יד) בן פורת יוסף בן פורת עלי עין וגו' אל תקרי עלי עין אלא עולי עין ר' יוסי בר' חנינא אמר מהכא (טו) וידגו לרוב בקרב הארץ מה דגים שבים מים מכסים עליהם ואין עין רעה שולטת בהם אף זרעו של יוסף אין עין רעה שולטת בהם ואי דחיל מעינא בישא דיליה ליחזי אטרפא דנחיריה דשמאליה פתח אידך ואמר האי מאן דחליש יומא קמא לא לגלי כי היכי דלא לתרע מזליה מכאן ואילך לגלי כי הא דרבא כי הוה חליש יומא קמא [ח] לא מגלי מכאן ואילך א"ל לשמעיה פוק אכריז רבא חלש מאן דרחים לי לבעי עלי רחמי ומאן דסני לי לחדי לי וכתיב (טז) בנפול אויבך אל תשמח ובכשלו אל יגל לבך פן יראה ה' ורע בעיניו והשיב מעליו אפו. שמואל כי הוה חזי חלמא בישא אמר (יז) וחלומות השוא ידברו כי הוה חזי חלמא טבא אמר וכי החלומות השוא ידברו והכתיב (יח) בחלום אדבר בו רבא רמי כתיב בחלום אדבר בו וכתיב וחלומות השוא ידברו לא קשיא כאן ע"י מלאך כאן ע"י שד. א"ר ביזנא בר זבדא א"ר עקיבא [ט] א"ר פנדא א"ר נחום א"ר בירים משום זקן אחד ומנו ר' בנאה עשרים וארבעה פותרי חלומות היו בירושלים פעם אחת חלמתי חלום והלכתי אצל כולם ומה שפתר לי זה לא פתר לי זה וכולם נתקיימו בי לקיים מה שנאמר כל החלומות הולכים אחר הפה אטו כל החלומות הולכים אחר הפה קרא הוא אין וכדרבי אלעזר דא"ר אלעזר מנין שכל החלומות הולכין אחר הפה שנאמר (יט) ויהי כאשר פתר לנו כן היה אמר רבא והוא דמפשר ליה מעין חלמיה שנאמר (כ) איש כחלומו פתר (כא) וירא שר האופים מנא ידע א"ר אלעזר מלמד שכל אחד ואחד הראוהו חלומו ופתרון חלומו של חבירו. א"ר יוחנן השכים ונפל לו פסוק לתוך פיו הרי זו נבואה קטנה ואמר ר' יוחנן ג' חלומות מתקיימין חלום של שחרית וחלום שחלם לו חבירו וחלום שנפתר בתוך חלום ויש אומר [י] אף חלום שנשנה שנאמר (כב) ועל השנות החלום וגו'. אמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן אין מראין לו לאדם אלא מהרהורי לבו שנאמר (כג) אנת מלכא רעיונך על משכבך סליקו ואיבעית אימא מהכא (כד) ורעיוני לבבך תנדע אמר רבא תדע דלא מחוו ליה לאינש לא דקלא דדהבא ולא פילא דעייל בקופא דמחטא:

אמר

עין משפט נר מצוה

יט א טוש"ע או"ח סי' רכ סעיף א:
כ ב טוש"ע או"ח סימן קל:

רב נסים גאון

אמימר ומר זוטרא ורב אשי הוו יתבי בהדי הדדי אמרי כל חד וחד מינן נימא מילתא דלא שמיע ליה לחברי' פתח חד מינייהו ואמר האי מאן דחזאי חלמא ולא ידע מאי חזאי ניקו קמי כהני בעידנא דפרסין כהני ידייהו. מפרש טעמא דמילתא במדרש ילמדנו רבינו בפרשת נשא הנה מטתו שלשלמה

הגהות הב"ח

(א) גמ' חלום רע איני והכתיב לא: (ב) רש"י ד"ה האי מאן דחליש. מי שחלה יומא קמא לא לגלי לא יגלה יום ראשון שמא יתרע מזליה הס"ד:

הגהות הגר"א

[א] גמ' דעני צבורא אמן ואי כו'. נ"ב וכ"ה בטוש"ע אבל גירסת רי"ף ורא"ש ובי מהדרי כהני אפייהו לימא הכי כו':

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] [עי' פירש"י דהכא וגירסתו וכן הגירסא בע"י לאדם טוב מראין לו חלום רע ולאדם רע מראין לו חלום טוב תניא נמי הכי וכו'] (גליון): ב] בכת"י לא קשיא (ובאמת תיבת "אלא" אינו מדוקדק וכן ליתא בע"י, דק"ס): ג] בדפוס שונצינו ובע"י ליתא תיבת "ליה" (וכ"ה נכון דק"ס) וכ"ה ברש"י: ד] בכת"י הגי' בתי' הגמ' אלא שבע הני מילי דלא חזא כלל אבל חזא ולא ידע מאי חזא לית לן בה: ה] בע"י הגירסא אמר רב חנן בר אמי וגי' שלפנינו נראה ט"ס כי לא נמצא זכרו בש"ס (סדר הדורות ח"ב אות ח): ו] בכת"י נוסף דרחמי ליה (וכ"ה גירסת הרא"ש וטור או"ח סי' רכ ובע"י, ועי' מעיו"ט אות ד ודרישה סי' רכ אות א שכתבו בדעת הרא"ש והטור דאף דאינו בגמ' מ"מ סברא הוא): ז] בע"י הגירסא בר פלוניתא ובדפוס וינציא איתא פלוני בר פלו': ח] בכת"י הגירסא אמר לשמעיה טרוקו גלי למחר א"ל לשמעיה וכו' וכ"ה בע"י ובילקוט שמעוני משלי כד, (ועיין ט"ז או"ח סי' ריט סק"ה ובהגהות הגר"י פיק שם, ותבין, הגר"י בכרך): ט] שם אמורא הוא עיין סדר הדורות ח"ב אות ע ד"ה ר' עקיבא אמורא: י] בדפו"ר וי"א ובכת"י ויש אומרים וכ"ה לשון הש"ס:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) סנהדרין קג. ע"ש היטב, ב) לעיל יד. ע"ש, ג) עיין תוס' סוטה מ. ד"ה כל, ד) לעיל כ. ב"מ פד. ב"ב קיח: סוטה לו:, ה) [נדרים מ.], ו) [עי' תו' שבת קכט. ד"ה ונתן], ז) [לקמן נו.], ח) [לקמן נז: וקל"ע], ט) [ב"מ לח:].

תורה אור השלם

א) אלה תלדות יעקב יוסף בן שבע עשרה שנה היה רעה את אחיו בצאן והוא נער את בני בלהה ואת בני זלפה נשי אביו ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם: [בראשית לז, ב]

ב) ויוסף בן שלשים שנה בעמדו לפני פרעה מלך מצרים ויצא יוסף מלפני פרעה ויעבר בכל ארץ מצרים: [בראשית מא, מו]

ג) לא תאנה אליך רעה ונגע לא יקרב באהלך: [תהלים צא, י]

ד) יראת יי לחיים ושבע ילין בל יפקד רע: [משלי יט, כג]

ה) הפכת מספדי למחול לי פתחת שקי ותאזרני שמחה: [תהלים ל, יב]

ו) אז תשמח בתולה במחול ובחרים וזקנים יחדו והפכתי אבלם לששון ונחמתים ושמחתים מיגונם: [ירמיה לא, יב]

ז) ולא אבה יי אלהיך לשמע אל בלעם ויהפך יי אלהיך לך את הקללה לברכה כי אהבך יי אלהיך: [דברים כג, ו]

ח) פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי: [תהלים נה, יט]

ט) ופדויי יי ישבון ובאו ציון ברנה ושמחת עולם על ראשם ששון ושמחה ישיגו ונסו יגון ואנחה: [ישעיה לה, י]

י) ויאמר העם אל שאול היונתן ימות אשר עשה הישועה הגדולה הזאת בישראל חלילה חי יי אם יפל משערת ראשו ארצה כי עם אלהים עשה היום הזה ויפדו העם את יונתן ולא מת: [שמואל א יד, מה]

יא) בורא ניב שפתים שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר יי ורפאתיו: [ישעיה נז, יט]

יב) ורוח לבשה את עמשי ראש השלישים לך דויד ועמך בן ישי שלום שלום לך ושלום לעזרך כי עזרך אלהיך ויקבלם דויד ויתנם בראשי הגדוד: [דברי הימים א יב, יח]

יג) ואמרתם כה לחי ואתה שלום וביתך שלום וכל אשר לך שלום: [שמואל א כה, ו]

יד) בן פרת יוסף בן פרת עלי עין בנות צעדה עלי שור: [בראשית מט, כב] טו) המלאך הגאל אתי מכל רע יברך את הנערים ויקרא בהם שמי ושם אבתי אברהם ויצחק וידגו לרב בקרב הארץ: [בראשית מח, טז] טז) בנפל אויבך אל תשמח ובכשלו אל יגל לבך: פן יראה יי ורע בעיניו והשיב מעליו אפו: [משלי כד, יז-יח] יז) כי התרפים דברו און והקוסמים חזו שקר וחלמות השוא ידברו הבל ינחמון על כן נסעו כמו צאן יענו כי אין רעה: [זכריה י, ב] יח) ויאמר שמעו נא דברי אם יהיה נביאכם יי במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו: [במדבר יב, ו] יט) ויהי כאשר פתר לנו כן היה אתי השיב על כני ואתו תלה: [בראשית מא, יג] כ) ושם אתנו נער עברי עבד לשר הטבחים ונספר לו ויפתר לנו את חלמתינו איש כחלמו פתר: [בראשית מא, יב] כא) וירא שר האפים כי טוב פתר ויאמר אל יוסף אף אני בחלומי והנה שלשה סלי חרי על ראשי: [בראשית מ, טז] כב) ועל השנות החלום אל פרעה פעמים כי נכון הדבר מעם האלהים וממהר האלהים לעשתו: [בראשית מא, לב] כג) אנת מלכא רעיונך על משכבך סלקו מה די להוא אחרי דנה וגלא רזיא הודעך מה די להוא: [דניאל ב, כט] כד) ואנה לא בחכמה די איתי בי מן כל חייא רזא דנה גלי לי להן על דברת די פשרא למלכא יהודעון ורעיוני לבבך תנדע: [דניאל ב, ל]

לעלות השחר[עב], **וַחֲלוֹם שֶׁחָלַם לוֹ** [-עליו] **חֲבֵירוֹ, וַחֲלוֹם שֶׁנִּפְתַּר בְּתוֹךְ חֲלוֹם** - שהראו לו גם את פתרונו בחלום[עג]. **וְיֵשׁ מִי שֶׁאוֹמֵר, שֶׁאַף חֲלוֹם שֶׁנִּשְׁנָה** שתי פעמים, ודאי שמתקיים, **שֶׁנֶּאֱמַר** (בראשית מא לב) בפתרון שפתר יוסף לפרעה את חלומו, **'וְעַל הִשָּׁנוֹת הַחֲלוֹם וגו' אֶל פַּרְעֹה פַּעֲמָיִם, כִּי נָכוֹן הַדָּבָר מֵעִם הָאֱלֹהִים, וּמְמַהֵר הָאֱלֹהִים לַעֲשֹׂתוֹ'**.

★

ההרהורים שהאדם מהרהר ביום, מראים לו מהם בחלום:

אָמַר רַבִּי שְׁמוּאֵל בַּר נַחְמָנִי אָמַר רַבִּי יוֹנָתָן, אֵין מַרְאִין לוֹ לָאָדָם בחלומו, **אֶלָּא מֵהִרְהוּרֵי לִבּוֹ** - ממה שהרהר ביום, **שֶׁנֶּאֱמַר** (דניאל ב כט) בדברי דניאל לנבוכדנצר אודות החלום שחלם, **'אַנְתְּ מַלְכָּא רַעְיוֹנָךְ עַל מִשְׁכְּבָךְ סְלִיקוּ'** - אתה המלך, ההרהורים שהרהרת ביום, עלו על משכבך, ובאו לך בחלום. הרי שהחלומות שמראים לאדם, הם ממה שהרהר ביום. מקור נוסף, **וְאִיבָּעֵית אֵימָא מֵהָכָא** - ואם תרצה תאמר שיש ללמוד ענין זה מכאן[עד], שנאמר (שם ב ל) בהמשך דברי דניאל לנבוכדנצר, **'וְרַעְיוֹנֵי לִבְבָךְ תִּנְדַּע'** - ההרהורים שהינך מהרהר בהם ביום, הודיעוך אותם בחלום.

מביאה הגמרא ראיה לדברי רבי יונתן, **אָמַר רָבָא, תֵּדַע** שכן הוא, שאין מראים לאדם אלא מהרהורי לבו, **דְּלָא מַחְווּ לֵיהּ לְאִינִשׁ** - שהרי אין מראים לאדם בחלומו, **לֹא דִּקְלָא דְּדַהֲבָא** - דקל שעשוי זהב, **וְלֹא פִּילָא דְּעָיֵיל** - פיל שהוא חיה גדולה שנכנס **בְּקוֹפָא דְּמַחֲטָא** - בנקב המחט, ובהכרח שלפי שלא הורגל לראות דברים אלו, ולא הרהר בהם מעולם, אין מראים לו אותם בחלומו.

עב. **מהרש"א** (ס"א ד"ה אימא).

עג. **ביאר** המהרש"א (ס"א ד"ה חלוס), ששלשה חלומות אלו הם אמיתיים, ומתקיימים ללא ספק, ואפילו בלא פתרון כלל. והחלום הראשון הוא חלום של שחרית, והיינו, שהחלומות שאדם חולם בתחילת הלילה, באים מחמת ההרהורים שהרהר בלבו ביום, וכן מחמת עשן [-אֵדִין] המאכלים שאכל ביום, שמטרידו ומערבב שכלו בדברים בטלים, והם החלומות שבאים על ידי שד, שאמרו עליהם לעיל 'שוא ידברו'. אבל חלום שאדם חולם סמוך לעלות השחר, שכבר נח ליבו מההרהורים שהרהר בתחילת היום, הוא חלום אמיתי, שבא על ידי מלאך. והחלום השני הוא חלום שחלם עליו חבירו, והיינו, שחלום כזה בדרך כלל אינו בא מחמת ההרהורים שהרהר ביום, לפי שאדם מהרהר על ענייני עצמו ולא על ענייני חבירו, ואם כן מסתבר שהוא חלום אמיתי. והחלום השלישי הוא חלום שנפתר בתוך חלום, והיינו שמסתבר שפתרונו יהיה כפתרון שראה בחלום, ולא כשאר חלומות שפתרונם הולך אחר הפה. והסובר שאף חלום שנשנה ודאי שיתקיים, טעמו משום שכיון שהוחזק שתי פעמים, אינו במקרה, אלא הוא חלום אמיתי.

עד. **את** הפסוק הקודם 'רעיונך על משכבך סליקו', אפשר לפרש שדווקא אם הרהר על מיטתו, וכלשון הכתוב 'על משכבך', ואין ראיה שמראים בחלום ממה שהרהר ביום, ולכן הגמרא דורשת מפסוק זה. למנצח לדוד (ד"ה ואנע"א). ועוד, שאת הפסוק הקודם אפשר לפרש על החלום עצמו, ולכן הגמרא דורשת מפסוק זה. הגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה ואיב"א).

אגב שנתבאר (לעיל נה:) שאין מראים לאדם בחלומו אלא מהרהורי לבו, מביאה הגמרא מעשה בענין זה:

אָמַר לֵיהּ קֵיסָר - מלך רומי, **לְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בְּרַבִּי (חנינא) [חֲנַנְיָא]**[א], **אָמְרִיתוּ דַּחֲכִמִיתוּ טוּבָא** - אומרים אתם על החכמים שבעם ישראל, שהינם חכמים ביותר[ב], אם כן, כיון שחכם אתה, **אֵימָא לִי מַאי חָזֵינָא בְּחֶלְמַאי** - אמור לי מה אראה בחלומי בלילה הקרוב[ג].

אָמַר לֵיהּ רבי יהושע ברבי חנניא לקיסר, **חָזֵית דִּמְשַׁחֲרֵי לָךְ פָּרְסָאֵי** - בחלומך תראה, שהפרסיים, שהינך שרוי במריבה עמהם, יעבידו אותך בעבודות הצריכות למלכם, **וְגָרְבִי בָּךְ** - וישדדו אותך[ד], **וְרָעֲיֵי בָּךְ שִׁקְצֵי בְּחוּטְרָא דְּדַהֲבָא** - ויתנו לך לרעות שקצים במקל של זהב[ה]. אומרת הגמרא, שאכן כך היה, הקיסר **הִרְהֵר כּוּלֵּיהּ יוֹמָא** - הרהר כל אותו היום בדברי רבי יהושע ברבי חנניא, **וּלְאוּרְתָּא חֲזָא** - ולערב ראה כן בחלומו. וכדברי הגמרא לעיל, שאין מראים לו לאדם בחלומו אלא מהרהורי לבו.

מעשה נוסף בענין זה:

אָמַר לֵיהּ שְׁבוּר מַלְכָּא - מלך פרס, **לִשְׁמוּאֵל, אָמְרִיתוּ דַּחֲכִמִיתוּ טוּבָא** - אומרים אתם על החכמים שבעם ישראל, שהינם חכמים ביותר[ו], אם כן, כיון שחכם אתה, **אֵימָא לִי מַאי חָזֵינָא בְּחֶלְמַאי** - אמור לי מה אראה בחלומי בלילה הקרוב.

אָמַר לֵיהּ שמואל לשבור מלכא, **חָזֵית דְּאָתוּ רוּמָאֵי וְשָׁבוּ לָךְ** - בחלומך תראה, שהרומאים יבואו ויקחו אותך בשבי, **וְטָחֲנֵי בָּךְ קַשְׁיָיתָא בְּרֵחַיָּיא דְּדַהֲבָא** - ויכפוך לעבוד בטחינת גרעיני תמרים בריחיים של זהב[ז]. אומרת הגמרא, שאכן כך היה, שבור מלכא **הִרְהֵר כּוּלֵּיהּ יוֹמָא** - הרהר כל אותו היום בדברי שמואל, **וּלְאוּרְתָּא חֲזָא** - ולערב ראה כן בחלומו. ואף במעשה זה מבואר כדברי הגמרא לעיל, שאין מראים לו לאדם בחלומו אלא מהרהורי לבו.

★

הגמרא מביאה מעשה אודות ענין זה שכל החלומות הולכים אחר הפה:

אדם ששמו **בַּר הֶדְיָא, מְפַשַּׁר חֶלְמֵי הֲוָה** - פותר חלומות היה. ודרכו היתה **דְּמַאן דְּיָהֵיב לֵיהּ אַגְרָא** - מי שהיה נותן לו שכר עבור פתרון החלום, **מְפַשַּׁר לֵיהּ לְמַעַלְיוּתָא** - היה פותר לו את חלומו לטובה, **וּמַאן דְּלָא יָהֵיב לֵיהּ אַגְרָא** - ומי שלא היה נותן לו שכר עבור פתרון החלום, **מְפַשַּׁר לֵיהּ לִגְרִיעוּתָא** - היה פותר לו את חלומו לרעה.

הגמרא מספרת שאביי ורבא חלמו חלומות רבים[ח], והלכו לבר הדיא שיפתרם:

אַבַּיֵי וְרָבָא חֲזוּ חֶלְמָא - אביי ורבא ראו את אותם חלומות, והלכו שניהם לבר הדיא כדי שיפתור להם אותם. אלא **שֶׁאַבַּיֵי יְהִיב לֵיהּ זוּזָא** - אביי נתן לו מטבע של זוז בשכר פתרון החלומות, **וְרָבָא לָא יְהִיב לֵיהּ** - ואילו רבא לא נתן לו דבר. ולכן בר הדיא נהג כדרכו, שאף על פי שאביי ורבא חלמו את אותם חלומות, מכל מקום לאביי שנתן לו שכר, פתר את חלומותיו לטובה, ולרבא שלא נתן לו שכר, פתר את חלומותיו לרעה.

החלום הראשון שחלמו, ופתרונו:

אביי ורבא חלמו חלום, ובאו לפני בר הדיא **וְאָמְרֵי לֵיהּ, אַקְרִינַן בְּחֶלְמִין** - קראו לנו בחלומנו את הפסוק (דברים כח לא) **'שׁוֹרְךָ טָבוּחַ לְעֵינֶיךָ וגו' וְלֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ'**, ומהו פתרון חלום זה. **לְרָבָא אָמַר לֵיהּ** בר הדיא, פתרון החלום הוא, **דְּפָסִיד עִסְקָךְ** - הינך עתיד להפסיד סחורתך, לפי שתתקלקל, **וְלָא אַהֲנֵי לָךְ לְמֵיכַל מֵעוּצְבָא דְּלִבָּךְ** - ומרוב צערך ועצבון ליבך, לא יערב לך שום מאכל[ט]. **וּלְאַבַּיֵי אָמַר לֵיהּ** בר הדיא, פתרון החלום הוא, **דְּמַרְוַוח עִסְקָךְ** - הינך עתיד להרויח בסחורתך, **וְלָא אַהֲנֵי לָךְ לְמֵיכַל מֵחֶדְוָא דְּלִבָּךְ** - ומרוב שמחתך, תהיה שבע, ולא תתאוה לאכול[י].

חלום נוסף שחלמו, ופתרונו:

אביי ורבא חלמו חלום נוסף, ובאו לפני בר הדיא **וְאָמְרֵי לֵיהּ, אַקְרִינַן** - קראו לנו בחלומנו את הפסוק (שם כח מא) **'בָּנִים וּבָנוֹת תּוֹלִיד וגו' וְלֹא יִהְיוּ לָךְ כִּי יֵלְכוּ בַּשֶּׁבִי'**, ומהו פתרון חלום זה. **לְרָבָא אָמַר לֵיהּ** בר הדיא, פתרון החלום הוא, **כְּבִישׁוּתֵיהּ** - כרעתו, כלומר שהפסוק שקראו לו בחלומו יתקיים בו כפשוטו[יא], שבניו ובנותיו ילכו בשבי. **וּלְאַבַּיֵי אָמַר לֵיהּ** בר הדיא, פתרון החלום הוא, **דִּבְנָךְ וּבְנָתָךְ נְפִישֵׁי** - בניך ובנותיך יהיו מרובים, **וּמִינַּסְבָן בְּנָתָךְ לְעָלְמָא**[יב], **וּמִדַּמְיָין בְּאַפָּךְ כִּדְקָא אָזְלָן בִּשְׁבְיָה** - ובנותיך ינשאו ויצאו מביתך, ויהיה הדבר נדמה לפניך כאילו הלכו בשבי, וכדברי הפסוק שקראו לך בחלומך שבנותיך ילכו בשבי.

א. **הגהות** וציונים.

ב. **וחכם** עדיף מנביא (ב"ב יב.), וזהו לשון 'טובא', שעדיף מנביא. קדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה אמר).

ובשפתי חכמים (ד"ה אמריתו) ביאר שכוונת הקיסר היתה לפסוק (דברים ד ו) 'רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה' שנאמר על כל עם ישראל, שהינו עם חכם ביותר. ולדבריו ביאור דברי הקיסר 'אמריתו דחכמיתו טובא' הוא, שאמר להם, אומרים אתם על עצמכם שאתם חכמים ביותר.

ג. **בסמוך** יבואר שרבי יהושע ברבי חנניא השיב לקיסר דברים שיהרהר בהם כל היום, ועל ידי כך חלם עליהם בלילה. וצריך לכך חכמה יתירה, להכיר היטב את טבע האדם, ולהבין מאיזה דבר יתפעל, ויהרהר בו כל היום, ויחלום עליו בלילה. וזהו שאמר לו הקיסר 'דחכמיתו טובא', לפי שצריך לכך חכמה גדולה. אמרי נועם (ד"ה אמריתו). ולפי זה כוונת הקיסר היתה שיאמר לו דבר שיגרום לו להרהר בו, ומתוך כך יבוא לחלום עליו. וראה עוד בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה אמר).

ד. **הגהות** מהר"ב רנשבורג (ד"ה א"ל). ובאופן נוסף פירש, שהוא מלשון משיכה, והיינו שימשכו ויקחו ממך את ממונך [וראה ברש"י במסכת שבת (קמח. ד"ה גרביה) שפירש 'גרביה', קח בגדו עד שיבא].

ה. **בבן** יהוידע (ד"ה דמשחרי) פירש ש'שקצי' היינו חזירים, וביאר, שדרך המלכים במלחמתם היא, שלאחר שמלך זה ניצח מלך אחר, אינו מבטל מלכותו לגמרי, אלא מניחו למלוך על עמו כפי שהיה קודם לכן, ורק מטיל עליו מס קצוב, וזהו שפתר לו ש'משחרי לך פרסאי', והיינו שיכבשו אותך ותשאר תחת ידם, 'ורעיי בך שקצי' הם הרומאים שנקראים חזירים, 'בחוטרא דדהבא', היינו שתהיה ממונה לגבות עבור מלכות פרס מאת הרומאים מס בסך קצוב של זהובים.

ו. **ראה** בהערה לעיל.

ז. **בבן** יהוידע (שם) ביאר שכוונת שמואל היא שהרומאים יטילו על שבור מלך פרס עבודה קשה מאד, וזהו שאמר 'וטחני בך קשייתא', ומה שאמר 'ברחייא דדהבא', היינו שבכלל השיעבוד הוא שיצטרך לתת להם מס גדול של זהובים.

ח. **בגמרא** להלן מבוארים בארוכה החלומות שחלמו אביי ורבא, וכיצד בר הדיא פתרם, לאביי לטובה, ולרבא לרעה. והקשו הראשונים, כיון ששניהם חלמו את אותו חלום, ובאו יחדיו לשאול מהו פתרון החלום, כיצד בר הדיא פתר להם פתרון שונה, לזה לטובה ולזה לרעה. ותירצו בתוספות ר"י החסיד ובתוספות הרא"ש (ד"ה אביי), שבר הדיא היה נותן להם טעם מדוע לזה פותר כך ולזה פותר כך. ובשיטה מקובצת (ד"ה אביי) תירץ, שכל אחד מהם שמע רק את הפתרון שפתר לו, ולא את הפתרון שפתר לחבירו [ומה שאמרו בגמרא להלן 'לסוף אזל רבא לחודיה', פירושו שמתחילה הלכו שניהם, ובסוף הלך לבדו, אבל גם כאשר הלכו שניהם, לא שמעו את הפתרון יחד]. ובאופן נוסף תירץ, ששמעו את הפתרון יחד, אלא שכיון שהם לא ידעו כלום בחכמה זו של פתרון חלומות, חשבו שהדבר תלוי בטבע האדם ומזגו ומזלו, ולכן אין הפתרון שוה לשניהם.

ט. **בשפתי** חכמים (ברש"י ד"ה ולא) ציין שכן מצינו בתהלים (מב ד), שנאמר שם 'היתה לי דמעתי לחם יומם ולילה', ופירש רש"י (שם), שמכאן שהצרה משׂבעת את האדם ואינו מבקש לאכול.

הטעם שקראו לו פסוק זה, הוא לפי ש'שור' רומז על עסקים שאדם עושה כדי להרויח, ובר הדיא פתר לו שהכוונה במה שקראו לו פסוק זה היא ששורך יהיה טבוח, שתפסיד בעסקיך, ולא תאכל מחמת עצב וצער. מהרש"א (ד"ה פסיד).

י. **בר** הדיא פתר לאביי שהכוונה במה שקראו לו פסוק זה של 'שורך טבוח לעיניך ולא תאכל ממנו' היא ששורך יהיה מוכן לאכילה, מתוך שתרויח בעסקיך, ולא תאכל ממנו מחמת שמחה. מהרש"א (שם).

יא. **את** החלום המוזכר לעיל שרבא ראה בו את הפסוק 'שורך טבוח לעיניך ולא תאכל ממנו', לא רצה בר הדיא לפתור כפשטות הפסוק, לפי שדבר זה שאין האדם יכול לאכול משורו הטבוח לעיניו, יתכן רק כאשר בא אויב לביתו, וכיון שבר הדיא היה גם הוא באותה עיר, לא רצה שיבוא לשם אויב. מהרש"א (ד"ה א"ל). ובצל"ח (ד"ה אקרינן) כתב שלרבא לא היה שור, ולכן לא יכל לפתור חלום זה כפשוטו. ועיין בדבריהם שביארו מדוע את הפסוקים שמובאים לקמן, לא פתר כפשוטם.

יב. **הטעם** שהזכיר שגם בניו יהיו מרובים, אף שרק הבנות ינשאו לאחרים ויצאו מביתו, הוא לפי שמנהגם היה שהבנים הנשואים דרים בבית אביהם, והבנות אינן דרות

מסורת הש"ס עם הוספות

א) לריב"ח היה לו דברים עם קיסר רומי ראה שבת קיט. חגיגה ה: חולין נט: בכורות ח: ובמדרש רבה רות ג ב, ב) נדרים כג. קדושין מה:, ג) [שבת סו:], ד) [עי' היטב בעו"ג כח. בפרש"י ותו' שם ד"ה ככי], ה) [לעיל נה:], ו) מכות יא., ז) סנהדרין לז:, ח) סימן ו, ט) שמות יג יג, י) שה"ש ה ב, כ) פסחים דף קיח., ל) פסחים קיז., מ) עיין יבמות לד ע"ב ב"ב יב ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמ' וקרית פסוקא לפכוחי: (ב) שם ותפשי ליה לרבא דחיל כולי עלמא ואמרי רבא איתפיס אנן לא כל שכן אמרי ליה: (ג) שם גהיט מתפילך עיין רבא ואשכח וא"ו דפטר חמור גהיט בתפילה לסוף אזל: (ד) רש"י ד"ה שבור מלכא מלך פרס:

תורה אור השלם

א) שׁוֹרְךָ טָבוּחַ לְעֵינֶיךָ וְלֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ חֲמֹרְךָ גָּזוּל מִלְּפָנֶיךָ וְלֹא יָשׁוּב לָךְ צֹאנְךָ נְתֻנוֹת לְאֹיְבֶיךָ וְאֵין לְךָ מוֹשִׁיעַ: [דברים כח, לא]

ב) בָּנִים וּבָנוֹת תּוֹלִיד וְלֹא יִהְיוּ לָךְ כִּי יֵלְכוּ בַּשֶּׁבִי: [דברים כח, מא]

ג) בָּנֶיךָ וּבְנֹתֶיךָ נְתֻנִים לְעַם אַחֵר וְעֵינֶיךָ רֹאוֹת וְכָלוֹת אֲלֵיהֶם כָּל הַיּוֹם וְאֵין לְאֵל יָדֶךָ: [דברים כח, לב]

ד) לֵךְ אֱכֹל בְּשִׂמְחָה לַחְמֶךָ וּשְׁתֵה בְלֶב טוֹב יֵינֶךָ כִּי כְבָר רָצָה הָאֱלֹהִים אֶת מַעֲשֶׂיךָ: [קהלת ט, ז]

ה) זֶרַע רַב תּוֹצִיא הַשָּׂדֶה וּמְעַט תֶּאֱסֹף כִּי יַחְסְלֶנּוּ הָאַרְבֶּה: [דברים כח, לח]

ו) זֵיתִים יִהְיוּ לְךָ בְּכָל גְּבוּלֶךָ וְשֶׁמֶן לֹא תָסוּךְ כִּי יִשַּׁל זֵיתֶךָ: [דברים כח, מ]

ז) וְרָאוּ כָּל עַמֵּי הָאָרֶץ כִּי שֵׁם יְיָ נִקְרָא עָלֶיךָ וְיָרְאוּ מִמֶּךָּ: [דברים כח, י]

הגהות וציונים

א] חנניא (גליון): ב] יבמות סג ע"ב [ושם איתא רב חנן בר רבא אמר רב] (גליון): ג] [יסוד לחומת ביתו כך פירש"י ב"ק נ ע"א ד"ה לאושין וכו' ע"ש ובערוך [ערך אשיתא] פי' כותל] (גליון): ד] [גי' הערוך [ערך אודדא] אודדא פי' נוצא] (גליון): ה] בכת"י בר מבניי ובנתיי וברתיה דרב חסדא, וודאי שהיא הגי' האמיתית (דק"ס): ו] [גי' הערוך [ערך טרזיא] טרזיא פי' שומר המעילים] (גליון): ז] ד"ה שבור צ"ל לפני ד"ה ושבו לך (דק"ס): ח] צ"ל כסני, וכ"ה בדפו"ר: ט] נראה שיש למחוק תיבת "ניסן" (וכן בכת"י ליתא) וכוונתו שע"י נסים נקרא ההלל. (וכ"כ בסוף שו"ת הג"ר נחום טרייבטיש בעמ"ח ספר קובץ על הרמב"ם):

אמר ליה קיסר לר' יהושע בר' (חנינא[א]) [א] אמריתו דחכמיתו טובא אימא לי מאי חזינא בחלמאי אמר ליה חזית דמשחרי לך פרסאי וגרבי בך ורעיי בך שקצי בחוטרא דדהבא הרהר כוליה יומא ולאורתא חזא אמר ליה שבור מלכא לשמואל אמריתו דחכמיתו טובא אימא לי מאי חזינא בחלמאי אמר ליה חזית דאתו רומאי ושבו לך וטחני בך קשייתא ברחייא דדהבא הרהר כוליה יומא ולאורתא חזא. בר הדיא מפשר חלמי הוה מאן דיהיב ליה אגרא מפשר ליה למעליותא ומאן דלא יהיב ליה אגרא מפשר ליה לגריעותא אביי ורבא חזו חלמא אביי יהיב ליה זוזא ורבא לא יהיב ליה אמרי ליה אקרינן בחלמין [א] שורך טבוח לעיניך וגו' לרבא אמר ליה פסיד עסקך ולא אהני לך למיכל מעוצבא דלבך לאביי א"ל מרווח עסקך ולא אהני לך למיכל מחדוא דלבך. אמרי ליה אקרינן [ב] בנים ובנות תוליד וגו' לרבא אמר ליה כבישותיה לאביי א"ל בנך ובנתך נפישי ומינסבן בנתך לעלמא ומדמיין באפך כדקא אזלן בשביה. אקריין [ג] בניך ובנותיך נתונים לעם אחר לאביי א"ל בנך ובנתך נפישין [ב] את אמרת לקריבך והיא אמרה לקריבה ואכפה לך ויהבת להון לקריבה דהוי כעם אחר לרבא א"ל דביתהו שכיבא ואתו בניה ובנתיה לידי איתתא אחריתי דאמר רבא אמר ר' ירמיה בר אבא אמר רב[ב] מאי דכתיב בניך ובנותיך נתונים לעם אחר זו אשת האב. אקרינן בחלמין [ד] לך אכול בשמחה לחמך לאביי אמר ליה מרווח עסקך ואכלת ושתית וקרית פסוקא מחדוא דלבך לרבא אמר ליה פסיד עסקך טבחת ולא אכלת ושתית וקרית (א) לפכוחי פחדך. אקרינן [ה] זרע רב תוציא השדה לאביי א"ל מרישיה לרבא א"ל מסיפיה אקרינן [ו] זיתים יהיו לך בכל גבולך וגו' לאביי א"ל מרישיה לרבא א"ל מסיפיה. אקרינן [ז] וראו כל עמי הארץ וגו' לאביי א"ל נפק לך שמא דריש מתיבתא הוית אימתך נפלת בעלמא לרבא אמר ליה בדיינא דמלכא אתבר ומתפסת בגנבי ודייני כולי עלמא קל וחומר מינך למחר אתבר בדיינא דמלכא ואתו (ב) ותפשי ליה לרבא אמרי ליה חזן חסא על פום דני לאביי א"ל עיף עסקך כחסא לרבא א"ל מריר עסקך כי חסא. אמרי ליה חזן בשרא על פום דני לאביי אמר ליה בסים חמרך ואתו כולי עלמא למזבן בשרא וחמרא מינך לרבא אמר ליה תקיף חמרך ואתו כולי עלמא למזבן בשרא למיכל ביה. אמרי ליה חזן חביתא דתלי בדיקלא לאביי אמר ליה מדלי עסקך כדיקלא לרבא אמר ליה חלי עסקך כתמרי. אמרי ליה חזן רומנא דקדחי אפום דני לאביי אמר ליה עשיק עסקך כרומנא לרבא אמר ליה קאוי עסקך כרומנא. אמרי ליה חזן חביתא דנפל לבירא לאביי א"ל מתבעי עסקך [ג] כדאמר נפל פתא בבירא ולא אשתכח לרבא א"ל פסיד עסקך ושדי' ליה לבירא. אמרי ליה חזינן בר חמרא דקאי אאיסדן ונוער לאביי אמר ליה מלכא הוית וקאי אמורא עלך לרבא א"ל פטר חמור (ג) גהיט מתפילך א"ל לדידי חזי לי ואיתיה אמר ליה וא"ו דפטר חמור ודאי גהיט מתפילך. לסוף אזל רבא לחודיה לגביה אמר ליה חזאי דשא ברייתא דנפל אמר ליה [ה] אשתך שכבא אמר ליה חזאי [ז] ככי ושני דנתור א"ל בנך ובנתך שכבן אמר ליה חזאי תרתי יוני דפרחן א"ל תרי נשי מגרשת אמר ליה חזאי תרי גרגלידי דלפתא אמר ליה תרין קולפי בלעת אזל רבא ההוא יומא ויתיב בי מדרשא כוליה יומא אשכח הנהו תרי סגי נהורי דהוו קמנצו בהדי הדדי אזל רבא לפרוקינהו ומחוהו לרבא תרי דלו למחוייה אחריתי אמר מסתיי תרין חזאי. לסוף אתא רבא ויהיב ליה אגרא א"ל חזאי אשיתא[ג] דנפל א"ל נכסים בלא מצרים קנית א"ל חזאי אפדנא דאביי דנפל וכסיין אבקיה א"ל אביי שכיב ומתיבתיה אתיא לגבך א"ל חזאי אפדנא דידי דנפיל ואתו כולי עלמא שקיל לבינתא לבינתא א"ל שמעתתך מבדרן בעלמא א"ל חזאי דאבקע רישי ונתר מוקרי א"ל אודרא[ד] מבי סדיא נפיק א"ל אקריון הללא מצראה בחלמא א"ל ניסא מתרחשי לך. הוה קא אזיל בהדיה בארבא אמר בהדי גברא דמתרחיש ליה ניסא למה לי בהדי דקא סליק נפל סיפרא מיניה אשכחיה רבא וחזא דהוה כתיב ביה [ח] כל החלומות הולכין אחר הפה אמר רשע בדידך קיימא וצערתן כולי האי כולהו מחילנא לך בר מברתיה[ה] דרב חסדא יהא רעוא דלמסר ההוא גברא לידי דמלכותא דלא מרחמו עליה אמר מאי אעביד גמירי [י] דקללת חכם אפילו בחנם היא באה וכ"ש רבא דבדינא קא לייט אמר איקום ואגלי [י] דאמר מר גלות מכפרת עון קם גלי לבי רומאי אזל יתיב אפתחא דריש טורזינא[ו] דמלכא ריש טורזינא חזא חלמא א"ל חזאי חלמא דעייל מחטא באצבעתי א"ל הב לי זוזא ולא יהב ליה לא א"ל ולא מידי א"ל חזאי דנפל תכלא בתרתין אצבעתי א"ל הב לי זוזא ולא יהב ליה ולא א"ל א"ל חזאי דנפל תכלא בכולה ידא א"ל נפל תכלא בכולהו שיראי שמעי בי מלכא ואתיוה לריש טורזינא קא קטלי ליה א"ל אנא אמאי אייתו להאי דהוה ידע ולא אמר אמרי ליה לבר הדיא אמטו זוזא דידך חרבו שיראי

רש"י

קיסר. מלך רומי, והיה לו תגר עם פרסיים: מאי חזינא. מה אראה בלילה בחלום: משחרי לך פרסאי. עושים בך עבודת המלך. כמו לא תמרא דחד מנהון שחרית (תרגום במדבר טז). ולשון חכמים (ספרי פ' דברים[כ]) הדבק לשחור וישתחוו לך: ושבו לך. ישללוך בשבי: וטחנו בך קשייתא. יכופו אותך לטחון גרעיני תמרים: [ז] שבור (ד). מלך פרס: פסיד עסקך. תתקלקל פרקמטיא שלך: ולא אהני לך למיכל. מתוך צערך לא יטעם לך שום מאכל: מרווח עסקך. ומתוך שמחתך לא תתאוה לאכול, שתהיה שבע בשמחתך: והיא. אשתך: לפכוחי פחדך. להפיג דאגתך: מרישיה. זרע רב תוציא השדה: בדיינא דמלכא. אומר שתכשיטי המלך שם ישבר על ידי גנבים, ויעלילו עליך לומר שאתה גנבתם: קל וחומר מינך. אם רבא נחשד כל שכן שיחשדונו, וזהו ויראו ממך: חסא. חזרת: עיף עסקך. כפול בריוח, כחזרת שהיא רחבה וכפולה: מריר עסקך. שנאוי לכל ומר יהיה הסחורה שלך: חביתא. הם היו משתכרים ביין: חלי עסקך. מתוק. כלומר שתתן סחורתך בזול: דקדחי. גדלה: עשיק עסקך. ביוקר תמכרנו, כמו עשיק לגבך (ב"מ ד' נג.): לרבא א"ל קאוי עסקך. לשון קהוי, הכל ישנאוהו: מתבעי עסקך. יתבקש עסקך ויחזרו אחריו לקנות: דקאי אאיסדן. מראשותיו. כדמתרגמינן מראשותיו אסדוהי (בראשית כח): מלכא הוית. ראש ישיבה הדורש לרבות, והמתורגמן עומד עליו באמורה להשמיע בקול רם לרבים, כקול חמור הנוער: וי"ו דפטר חמור גהיט מתפילך. בפרשת והיה כי יביאך וכל פטר חמור תפדה בשה[ט] והוא חסר וי"ו, ובתפילין של רבא כתבו הכותב מלא ואח"כ מחקו, והיינו גהיט מחוק: דשא ברייתא. דלת חיצון שבבית: אתתך מתה. השומרת את הבית: ככי. שיניים הפנימיות שקורין משילאר"י: תרתי נשי מגרשת. שאשתו של אדם קרויה יונה דכתיב[י] יונתי תמתי: תרין קולפי בלעת. מכת מקל על בראשו כראשי לפתות: בלא מצרים. נחלה בלא מצרים, כלומר קרקעות רחבים ורבים: וכסיין אבקיה. כסוי[ח] עפר הפורח ממפולת החומה: ונתר מוקרי. נשר מוחו: אודרא מבי סדיא. המוכין יוצאין מן הכר שבמראשותיו: הללא מצראה. הלל שאנו קורין בפסח, לפי שיש הלל אחר הקרוי הלל הגדול[כ] קורין לזה הלל המצרי: ניסי מתרחשי לך. שע"י נסים נקרא ניסן[ט], שעל כל צרה הבאה לישראל אומרים אותו על גאולתן[ל]: הוה קא אזיל. בר הדיא בהדיה דרבא: בארבא. בספינה: אמר בהדי גברא דמתרחיש ליה ניסא למה לי. שמא כאן יארע לו הנס שתטבע הספינה והוא ינצל: בדידך קיימא. בך הוא תלוי הפתרון אם לטובה אם לרעה, והפכת לי לרעה: אשתו של רבא. בת רב חסדא היתה[מ]: טורזינא דמלכא. שומר אוצר המלך: נפל תכלא. תולע: שיראי

רב נסים גאון

ששים גבורים אלו ס' אותיות שבברכת כהנים כולם אחוזי חרב שכל אחד ואחד שמו של הקב"ה נזכר בו יברכך ה' יאר ה' ישא ה' איש חרבו על ירכו מה ראתה ירך נזכרת כן אפילו רואה אדם בחלומו החרב שלופה ונתונה בצוארו וקוטע את ירכו משכים לבוקר והולך לבית הכנסת מפחד שראה בלילות בחלומו ורואה את הכהנים נושאין את כפיהם והחלום הרע מתבטל ממנו לכך נאמר מפחד בלילות:

גליון הש"ס

גמ' א"ל אשתך שכבא. עי' לקמן דף ס"ב ע"א תוס' ד"ה רבא:

לעזי רש"י

משילאר"י. פירוש שיניים פנימיות (רש"י בכורות דף לה ע"א), שיניים מתאימות (רש"י בכורות דף לט ע"א), שיניים טוחנות:

ליקוטי רש"י

[שייך לדף נה:]

לא תאונה אליך רעה. לא תקרה וכן והאלהי' אנה לידו (שמות כא) [תהלים צא, י]. שלא תמצא אשתך ספק נדה. והיינו באהלך כדאמרי' אין אהלו אלא אשה ובשעה שאדם בא מן הדרך קשה לו כשימצא את אשתו ספק נדה יותר מנדה ודאית שעל הספק הוא מיצר ויצרו תקפו ואומר טהורה היא ועל אנס אני מונע [סנהדרין קג.]. וכ"ש ודאי [ב"מ קז.]. אל תקרי שבע אלא שבע. ילין בל יפקד מן השמים בחלום הרי הוא רע לכך אין משגיחין לפקדו [לעיל יד.]. בן פורת יוסף. דרשוהו לענין שלא ישלוט בזרעו עין הרע ואף כשברך מנשה ואפרים ברכם כדגים שאין עין הרע שולטת בהם [בראשית מט, כב]. עולי עין. מסולקין מן העין שאינה שולטת בהן [לעיל כ.]. עולין על העין ואין העין עולה עליהם [סוטה לו:]. עולין למעלה מן העין והיא מלמטה שהיא אינה יכולה לשלוט בהן [ב"מ פד.]. הן עולין על העין ושולטין עליו ואין העין עולה עליהן [רשב"ם ב"ב קיח:]. וידגו לרוב. כדגים הללו שפרים ורבים ואין עין הרע שולטת בהם [בראשית מח, טז]. כן ברכן יעקב למנשה ואפרים [סוטה שם]. לא מגלי. דלא ליתרע מזליה דדלמא מתגלגלא לאתר. אי נמי דלא לישתעי מילי עילויה. מכאן ואילך. חזי דלא מתרפא אמר להו פוקו ואכריזו [נדרים מ.]. איש כחלומו. לפי החלום וקרוב לענינו [בראשית מא, יב]. השכים. העומד ממטתו ונפל לו פסוק בפיו [לקמן נז:]. א"ר אלעזר מלמד כו'. כ"א חלם חלום שניהם שחלם את חלומו ופתרון חלום חבירו וזהו שנאמר וירא שר האופים כי טוב פתר [בראשית מ, ה]. רעיונך. הרהורך. על משכבך סליקו. מה שהיית מהרהר ביום מה יהיה אחריך על משכבך עלו [דניאל ב, כט]. ורעיוני לבבך. והרהורי לבבך שאתה מהרהר תמיד לדעת מי יקום אחריך. תנדע. תדע [דניאל שם, ל]. פילא דמעייל בקופא דמחטא. פיל שהוא חיה גדולה בנקב מחט [ב"מ לח:]. [ע"כ שייך לדף נה:] את אמרת לקריבך וכו'. לתת בתו קטנה לקרובו ואשתו אמרה שיתננה לקרובה. ואכפה. הכריחתו והודה לה לתת לקרובה [קידושין מה:]. ככי. מקום מושב השיניים זינגיב"ש [ע"ז כח. תוס' בשם רש"י]. אשיתא. יסוד לחומת ביתו כו' וחבירו בספר עזרא (ד) ואשיא יחיטו ובגמרא נפל אשיתא [ב"ק ג.]. טורזינא. [עי' ב"ב ח. וערובין פ.].

חלום נוסף שחלמו, ופתרונו:

אביי ורבא חלמו חלום נוסף, ובאו לפני בר הדיא וסיפרו לו את החלום שחלמו. **אַקְרְיָין** - קראו לנו בחלומנו את הפסוק (דברים כח לב) **'בָּנֶיךָ וּבְנוֹתֶיךָ נְתוּנִים לְעַם אַחֵר'**, ומהו פתרון חלום זה. **לְאַבַּיֵי אָמַר לֵיהּ** בר הדיא[יג], פתרון החלום הוא, **דִּבְנָךְ וּבְנָתָךְ נְפִישִׁין** - בניך ובנותיך יהיו מרובים, **אַתְּ אָמְרַת לְקְרִיבָךְ** - אתה תאמר שינשאו לקרוביך, **וְהִיא אָמְרָה לִקְרִיבָהּ** - ואילו אשתך תאמר שינשאו לקרוביה, **וְאַכְפָּה לָךְ וְיָהֲבַת לְהוֹן לִקְרִיבָהּ** - ואשתך תכפה אותך לעשות כדבריה, ותשיאם לקרובי אשתך, **דְּהָוֵי כְּעַם אַחֵר** - שקרובי אשתך הם כעם אחר בעיניך, וכדברי הפסוק שקראו לך בחלומך שבנותיך יהיו נתונות לעם אחר. **וּלְרָבָא אָמַר לֵיהּ** בר הדיא, פתרון החלום הוא, **דִּדְבֵיתְהוּ שְׁכִיבָא** - אשתך תמות, **וְאָתוּ בְּנֵיהּ וּבְנָתֵיהּ לִידֵי אִיתְּתָא אַחֲרִיתִי** - ובניך ובנותיך יבואו לידיה של אשה אחרת שתשא תחת אשתך והיא תגדל אותם, ודבר זה נחשב כאילו יבואו לעם אחר[יד], וכדברי הפסוק שקראו לך בחלומך שיהיו נתונים לעם אחר. וראיה לדבר שדבר זה נחשב כאילו באו לעם אחר, **דְּאָמַר רָבָא אָמַר רַב יִרְמְיָה בַּר אַבָּא אָמַר רַב, מַאי** [-מהו] **דִּכְתִיב** בפסוק (שם) **'בָּנֶיךָ וּבְנוֹתֶיךָ נְתוּנִים לְעַם אַחֵר', זוֹ אֵשֶׁת הָאָב** - שכוונת הכתוב היא שבניך ובנותיך יהיו נתונים ביד אשת האב, והיינו שיגדלו אצל אשת האב, שאינה אמם[טו].

חלום נוסף שחלמו, ופתרונו:

אביי ורבא חלמו חלום נוסף, ובאו לפני בר הדיא וסיפרו לו את החלום שחלמו. **אַקְרִינַן בְּחֶלְמִין** - קראו לנו בחלומנו את הפסוק (קהלת ט ז) **'לֵךְ אֱכוֹל בְּשִׂמְחָה לַחְמֶךָ'**, ומהו פתרון חלום זה. **לְאַבַּיֵי אָמַר לֵיהּ** בר הדיא, פתרון החלום הוא, **דְּמַרְוַוח עִסְקָךְ** - הינך עתיד להרויח בסחורתך, **וְאָכְלַת וְשָׁתֵית** בשמחה, **וְקָרֵית פְּסוּקָא מֵחֶדְוָא דְּלִבָּךְ** - ותקרא פסוק זה מתוך שמחת הלב. **וּלְרָבָא אָמַר לֵיהּ** בר הדיא, פתרון החלום הוא, **דְּפָסֵיד עִסְקָךְ** - הינך עתיד להפסיד סחורתך, **טָבְחַת וְלָא אָכְלַת וְשָׁתֵית** - ואף שתשחט בהמה כדי לאוכלה, מרוב צערך לא תאכל ותשתה, **וְקָרֵית לְפַכּוּחֵי פַּחְדָּךְ** - ותקרא פסוק זה כדי להפיג את דאגתך[טז].

חלום נוסף שחלמו, ופתרונו:

אביי ורבא חלמו חלום נוסף, ובאו לפני בר הדיא וסיפרו לו את החלום שחלמו. **אַקְרִינַן** - קראו לנו בחלומנו את הפסוק (דברים כח לח) **'זֶרַע רַב תּוֹצִיא הַשָּׂדֶה וּמְעַט תֶּאֱסֹף כִּי יַחְסְלֶנּוּ הָאַרְבֶּה'**, ומהו פתרון חלום זה. **לְאַבַּיֵי אָמַר לֵיהּ** בר הדיא, **מֵרֵישֵׁיהּ** - פתרון החלום הוא, שדברי תחילת הפסוק 'זרע רב תוציא השדה', יתקיימו בך. **וּלְרָבָא אָמַר לֵיהּ** בר הדיא, **מִסֵּיפֵיהּ** - פתרון החלום הוא, שדברי סוף הפסוק 'ומעט תאסף כי יחסלנו הארבה', יתקיימו בך[יז].

חלום נוסף שחלמו, ופתרונו:

אביי ורבא חלמו חלום נוסף, ובאו לפני בר הדיא וסיפרו לו את החלום שחלמו. **אַקְרִינַן** - קראו לנו בחלומנו את הפסוק (שם כח מ) **'זֵיתִים יִהְיוּ לְךָ בְּכָל גְּבוּלֶךָ וגו' וְשֶׁמֶן לֹא תָסוּךְ כִּי יִשַּׁל זֵיתֶךָ'**, ומהו פתרון חלום זה. **לְאַבַּיֵי אָמַר לֵיהּ** בר הדיא, **מֵרֵישֵׁיהּ** - פתרון החלום הוא, שדברי תחילת הפסוק 'זיתים יהיו לך בכל גבולך', יתקיימו בך. **וּלְרָבָא אָמַר לֵיהּ** בר הדיא, **מִסֵּיפֵיהּ** - פתרון החלום הוא, שדברי סוף הפסוק 'ושמן לא תסוך כי ישל זיתך', יתקיימו בך.

חלום נוסף שחלמו, ופתרונו:

אביי ורבא חלמו חלום נוסף, ובאו לפני בר הדיא וסיפרו לו את החלום שחלמו. **אַקְרִינַן** - קראו לנו בחלומנו את הפסוק (שם כח י) **'וְרָאוּ כָּל עַמֵּי הָאָרֶץ וגו'** כִּי שֵׁם ה' נִקְרָא עָלֶיךָ וְיָרְאוּ מִמֶּךָּ', ומהו פתרון חלום זה. **לְאַבַּיֵי אָמַר לֵיהּ** בר הדיא, פתרון החלום הוא, **דְּנָפַק לָךְ שְׁמָא** - יצא לך שם טוב, **דְּרֵישׁ מְתִיבְתָּא הָוֵית** - על ידי שתהיה ראש ישיבה, **וְאֵימְתָךְ נָפְלַת בְּעָלְמָא** - ויפול פחדך ומוראך על הבריות, כדברי הפסוק שכל עמי הארץ יראו ששם ה' נקרא עליך ויראו ממך. **וּלְרָבָא אָמַר לֵיהּ** בר הדיא, פתרון החלום הוא, **דְּבַדְּיָינָא דְּמַלְכָּא אִתְּבַר** - האוצר שתכשיטי המלך שמורים בו, ישבר, ויגנבו התכשיטים שבו, **וּמִתַּפְסַת בְּגַנָּבֵי** - ויתפסו אותך ויעלילו עליך שאתה גנבתם, **וְדָיְינִי כּוּלֵּי עָלְמָא קַל וָחוֹמֶר מִינָּךְ** - וכולם ידונו ממך קל וחומר, ויאמרו, אם רבא נחשד כגנב, קל וחומר שבנו יחשדו, ויתקיים בזה הפסוק שראית בחלום 'ויראו ממך'. ואכן כך היה, **שֶׁלְּמָחָר אִתְּבַר בַּדְּיָינָא דְּמַלְכָּא** - למחר נשבר האוצר שבו תכשיטי המלך, ונגנבו התכשיטים שבו, **וְאָתוּ** - ובאו אנשי המלך **וְתָפְשֵׂי לֵיהּ לְרָבָא** - ותפסו את רבא והעלילו עליו שהוא גנב את תכשיטי המלך[יח].

חלום נוסף שחלמו, ופתרונו:

אביי ורבא חלמו חלום נוסף, ובאו לפני בר הדיא, **וְאָמְרֵי לֵיהּ, חֲזַן חַסָּא עַל פּוּם דָּנֵי** - ראינו בחלומנו חזרת שנמצאת על פי החביות, ומהו פתרון חלום זה. **לְאַבַּיֵי אָמַר לֵיהּ** בר הדיא, **עִיף עִסְקָךְ כְּחַסָּא** - החבית היא רמז לסחורתך[יט], שהיא היין שנמצא בחבית, ופתרון החלום הוא, שהרווחים שיהיו לך מסחורתך, יוכפלו, כחזרת זו שעליה רחבים וכפולים[כ]. **וּלְרָבָא אָמַר לֵיהּ** בר הדיא, **דְּמָרִיר עִסְקָךְ כִּי חַסָּא** - החבית שראית היא רמז לסחורתך, שהיא היין שנמצא בחבית, והיינו שהסחורה שתמכור, תהיה מרה ושנואה על הקונים, כחזרת זו שהיא מרה.

בבית אביהם [בשפתי חכמים (ד"ה לאביי) ציין שכן מבואר במועד קטן (ט:) 'תעייל ולא תיפוק, תיפוק ולא תעייל', עיין שם], והיו שהכניסו גם את בנותיהם הנשואות לביתם, ולכן אמר שכיון שבניך יהיו מרובים, לא תוכל להכניס את בנותיך לביתך, אלא ינשאו ויצאו מביתך. מהרש"א (ד"ה בנך).

יג. **בשני** החלומות הראשונים שהוזכרו לעיל, בר הדיא פתר את חלומותיו של רבא תחילה, ומכאן ואילך פתר את חלומותיו של אביי תחילה, ויש להבין מדוע שינה הסדר. ועוד, מדוע באמת הקדים לעיל את רבא לאביי, הרי בכל מקום אביי מוזכר לפני רבא. ויש לומר, שמתחילה סבר בר הדיא שרבא שגג בכך שלא נתן לו זוזי, או שסמך על מה שאביי שילם לו, כיון שנכנסו לפניו יחד, ולכן הקדים את רבא לאביי, ופתר לו את חלומותיו לרעה, כדי שירגיש ויבין שהדבר תלוי בו, ומחמת שלא נתן לו זוזי, חלומותיו נפתרים לרעה, ולא יאבד עצמו לדעת. אבל לאחר שפתר לו שני חלומות לרעה, וראה שהדבר לא הועיל ורבא לא שילם לו, הבין שבכוונה הוא נוהג כן, ולכן חזר לפתור את החלומות כפי הסדר שבכל מקום, שאביי קודם לרבא. קדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה בר הדיא). וראה עוד בבן יהוידע (ד"ה לאביי).

יד. **לפי** שאשת האב מושלת על בניו מאשתו הראשונה, ודומה הדבר כאילו יד אויב מושלת בהם. מהרש"א (יבמות סג: ח"א ד"ה בניך).

טו. **ואין** לומר שפירוש 'עם אחר' הוא כפשוטו, שינתנו בידי אומות העולם, משום שבפסוק הקודם כתוב 'צאנך נתונות לאויבך', וכאן שינה הכתוב ואמר 'לעם אחר', ומשמע שלא מדובר באומות העולם, אלא 'לעם אחר', והיינו ביד אם אחרת. מהרש"א (שם).

טז. **המהרש"א** (ד"ה לך) הקשה, שהפתרון שבר הדיא פתר להם, אינו יוצא מתוך משמעות הכתוב, שהרי בפסוק אין רמז לכך שירויח או יפסיד בעסקו. ולכן ביאר את דברי הגמרא באופן אחר, שכוונת בר הדיא היתה לומר להם, שאת עיקר החלום שכחתם, ולאביי אמר, שעיקר החלום שראה הוא שהרויח בעסקיו, וכיון שהרויח, קרא פסוק זה בחלומו מתוך שמחתו. ולרבא אמר, שעיקר החלום שראה הוא שהפסיד בעסקיו, ולכן קרא פסוק זה בחלומו כדי להפיג פחדו וצערו. והוסיף עוד, שראשי התיבות של המילים 'לך אכול בשמחה לחמך', הן 'לאב"ל', שכן הדרך לקרוא לפני האבל דברי תנחומים ושמחה, כדי לנחמו.

יז. **פירוש**, שפתר לו את החלום גם לפי סוף הפסוק, ולא רק לפי תחילתו, והיינו שאף על פי שיזרע הרבה, יאסוף מעט כי יאכלנו הארבה. אבל אין לומר שפתר לו רק לפי סוף הפסוק, שהרי אין זו קללה כל כך, שהרי אפשר שהטעם שיאסוף מעט הוא משום שיזרע מעט. שפתי חכמים (ד"ה ולרבא א"ל מסיפיה).

יח. **לכאורה**, מדוע רבא חזר ושאל את בר הדיא על פתרון חלומותיו, גם לאחר שראה כמה פעמים שפותר לו לרעה. ובפרט כעת, שראה שהפתרון מתקיים, מדוע הוסיף וחזר לשאול אותו. ויש לומר, שהפתרונות לא נתקיימו מיד, ורק לאחר ששאל אותו על פתרון כל החלומות, נתקיימו הפתרונות, ולכן רבא חזר ושאל את בר הדיא, לפי שעדיין לא ראה שהפתרון שפתר לו לרעה מתקיים, והיה סבור שהפתרון אינו עתיד להתקיים. ואין להקשות, אם כן שסבר שהפתרון לא יתקיים, מדוע חזר ושאל אותו, משום שיש לומר שרבא עשה כן כדי שהצער שיש לו בפתרון שפותר לו לרעה, יכפר לו על עוונותיו, כמו שאמרו לעיל (נה.) שהצער שחלום רע גורם לאדם, מכפר לו על עוונותיו. קדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה יש להקשות).

יט. **ראה** להלן שאביי ורבא עסקו במסחר היין לפרנסתם.

כ. **בחק** יעקב (או"ח סי' תעג ס"ק יח) למד מדברי רש"י, שחזרת, שהיא אחת מן הירקות שאדם יוצא בהם ידי חובת מרור בפסח (פסחים לט.), הוא המין הנקרא בלשוננו כיום חסה, שעליו רחבים וכפולים. וראה שם שהביא דעות נוספות בזה, וראה גם במחצית השקל (שם סק"ט).

הרואה פרק תשיעי ברכות נו.

אמר ליה קיסר לר' יהושע בר' (חנינא[א]) [א] אמריתו דחכמיתו טובא אימא לי מאי חזינא בחלמאי אמר ליה חזית דמשחרי לך פרסאי וגרבי בך ורעיי בך שקצי בחוטרא דדהבא הרהר כוליה יומא ולאורתא חזא אמר ליה שבור מלכא לשמואל אמריתו דחכמיתו טובא אימא לי מאי חזינא בחלמאי אמר ליה חזית דאתו רומאי ושבו לך וטחני בך קשייתא ברחייא דדהבא הרהר כוליה יומא ולאורתא חזא. בר הדיא מפשר חלמי הוה מאן דיהיב ליה אגרא מפשר ליה למעליותא ומאן דלא יהיב ליה אגרא מפשר ליה לגריעותא אביי ורבא חזו חלמא אביי יהיב ליה זוזא ורבא לא יהיב ליה אמרי ליה אקרינן בחלמין [א] שורך טבוח לעיניך וגו' לרבא אמר ליה פסיד עסקך ולא אהני לך למיכל מעוצבא דלבך לאביי א"ל מרווח עסקך ולא אהני לך למיכל מחדוא דלבך. אמרי ליה אקרינן [ב] בנים ובנות תוליד וגו' לרבא אמר ליה כבישותיה לאביי א"ל בנך ובנתך נפישי ומינסבן בנתך לעלמא ומדמיין באפך כדקא אזלן בשביה. אקריין [ג] בניך ובנותיך נתונים לעם אחר לאביי א"ל בנך ובנתך נפישין [ג] את אמרת לקריבך והיא אמרה לקריבה ואכפה לך ויהבת להון לקריבה דהוי כעם אחר לרבא א"ל דביתהו שכיבא ואתו בניה ובנתיה לידי איתתא אחריתי דאמר רבא אמר ר' ירמיה בר אבא אמר רב[ב] מאי דכתיב בניך ובנותיך נתונים לעם אחר זו אשת האב. אקרינן בחלמין [ד] לך אכול בשמחה לחמך לאביי אמר ליה מרווח עסקך ואכלת ושתית וקרית פסוקא מחדוא דלבך לרבא אמר ליה פסיד עסקך טבחת ולא אכלת ושתית וקרית (א) לפכוחי פחדך. אקרינן [ה] זרע רב תוציא השדה לאביי א"ל מרישיה לרבא א"ל מסיפיה אקרינן [ו] זיתים יהיו לך בכל גבולך וגו' לאביי א"ל מרישיה לרבא א"ל מסיפיה. אקרינן [ז] וראו כל עמי הארץ וגו' לאביי א"ל נפק לך שמא דריש מתיבתא הוית אימתך נפלת בעלמא לרבא אמר ליה בדיינא דמלכא אתבר ומתפסת בגנבי ודייני כולי עלמא קל וחומר מינך למחר אתבר בדיינא דמלכא ואתו (ב) ותפשי ליה לרבא אמרי ליה חזן חסא על פום דני לאביי א"ל עיף עסקך כחסא לרבא א"ל מריר עסקך כי חסא. אמרי ליה חזן בשרא על פום דני לאביי אמר ליה בסים חמרך ואתו כולי עלמא למזבן בשרא וחמרא מינך לרבא אמר ליה תקיף חמרך ואתו כולי עלמא למזבן בשרא למיכל ביה. אמרי ליה חזן חביתא דתלי בדיקלא לאביי אמר ליה מדלי עסקך כדיקלא לרבא אמר ליה חלי עסקך כתמרי. אמרי ליה חזן רומנא דקדחי אפום דני לאביי אמר ליה עשיק עסקך כרומנא לרבא אמר ליה קאוי עסקך כרומנא. אמרי ליה חזן חביתא דנפל לבירא לאביי א"ל מתבעי עסקך [ג] כדאמר נפל פתא בבירא ולא אשתכח לרבא א"ל פסיד עסקך ושדי' ליה לבירא. אמרי ליה חזינן בר חמרא דקאי אאיסדן ונוער לאביי אמר ליה מלכא הוית וקאי אמורא עלך לרבא א"ל פטר חמור (ג) גהיט מתפילך א"ל לדידי חזי לי ואיתיה אמר ליה וא"ו דפטר חמור ודאי גהיט מתפילך. לסוף אזל רבא לחודיה לגביה אמר ליה חזאי דשא ברייתא דנפל אמר ליה [ט] אשתך שכבא אמר ליה חזאי [ד] ככי ושני דנתור א"ל בנך ובנתך שכבן אמר ליה חזאי תרתי יוני דפרחן א"ל תרי נשי מגרשת אמר ליה חזאי תרי גרגלידי דלפתא אמר ליה תרין קולפי בלעת אזל רבא ההוא יומא ויתיב בי מדרשא כוליה יומא אשכח הנהו תרי סגי נהורי דהוו קמנצו בהדי הדדי אזל רבא לפרוקינהו ומחוהו לרבא תרי דלו למחויה אחריתי אמר מסתיי תרין חזאי. לסוף אתא רבא ויהיב ליה אגרא א"ל חזאי אשיתא[ג] דנפל א"ל נכסים בלא מצרים קנית א"ל חזאי אפדנא דאביי דנפל וכסיין אבקיה א"ל אביי שכיב ומתיבתיה אתיא לגבך א"ל חזאי אפדנא דידי דנפיל ואתו כולי עלמא שקיל לבינתא לבינתא א"ל שמעתתך מבדרן בעלמא א"ל חזאי דאבקע רישי ונתר מוקרי א"ל אודרא[ד] מבי סדיא נפיק א"ל אקריון הללא מצראה בחלמא א"ל ניסא מתרחשי לך. הוה קא אזיל בהדיה בארבא אמר בהדי גברא דמתרחיש ליה ניסא למה לי בהדי דקא סליק נפל סיפרא מיניה אשכחיה רבא וחזא דהוה כתיב ביה [ט] כל החלומות הולכין אחר הפה אמר רשע בדידך קיימא וצערתן כולי האי כולהו מחילנא לך בר מברתיה[ה] דרב חסדא יהא רעוא דלמסר ההוא גברא לידי דמלכותא דלא מרחמו עליה אמר מאי אעביד גמירי [י] דקללת חכם אפילו בחנם היא באה וכ"ש רבא דבדינא קא לייט אמר איקום ואגלי [י] דאמר מר גלות מכפרת עון קם גלי לבי רומאי אזל יתיב אפתחא דריש טורזינא[ו] דמלכא ריש טורזינא חזא חלמא א"ל חזאי חלמא דעייל מחטא באצבעתי א"ל הב לי זוזא ולא יהב ליה לא א"ל ולא מידי א"ל חזאי דנפל תכלא בתרתין אצבעתי א"ל הב לי זוזא ולא יהב ליה ולא א"ל א"ל חזאי דנפל תכלא בכולה ידא א"ל נפל תכלא בכולהו שיראי שמעי בי מלכא ואתיוה לריש טורזינא קא קטלי ליה א"ל אנא אמאי אייתו להאי דהוה ידע ולא אמר אמרי ליה לבר הדיא אמטו זוזא דידך חרבו שיראי

רש"י

קיסר. מלך רומי, והיה לו תגר עם פרסיים: מאי חזינא. מאי אראה בלילה בחלום: משחרי לך פרסאי. עושים בך עבודת המלך. כמו לא חמרא דחד מנהון שחרית (תרגום במדבר טז). ולשון חכמים (ספרי פ' דברים[ח]) הדבק לשחור וישתחוו לך: ושבו לך. ישללוך בשבי: וטחנו בך קשייתא. יכופו אותך לטחון גרעיני תמרים: [ז] שבור (ד). מלך פרס: פסיד עסקך. תתקלקל פרקמטיא שלך: ולא אהני לך למיכל. מתוך צערך לא יטעם לך שום מאכל: מרווח עסקך. ומתוך שמחתך לא תתאוה לאכול, שתהיה שבע בשמחתך: והיא. אשתך: לפכוחי פחדך. להפיג דאגתך: מרישיה. זרע רב תוציא השדה: בדיינא דמלכא. אומר שתכשיטי המלך שם ישבר על ידי גנבים, ויעלילו עליך לומר שאתה גנבתם: קל וחומר מינך. אם רבא נחשד כל שכן שיחשדוני, וזהו ויראו ממך: חסא. חזרת: עיף עסקך. כפול בריות, כחזרת שהיא רחבה וכפולה: מריר עסקך. שנאוי לכל ומר יהיה הסחורה שלך: חביתא. הם היו משתכרים ביין: חלי עסקך. מתוק. כלומר שתתן סחורתך בזול: דקדחי. גדלה: עשיק עסקך. ביוקר תמכרנו, כמו עשיק לגבך (ב"מ ד' נג.): לרבא א"ל קאוי עסקך. לשון קהוי, הכל ישנאוהו: מתבעי עסקך. יתבקש עסקך ויחזרו אחריו לקנות: דקאי אאיסדן. מראשותיו. כדמתרגמינן מראשותיו אסדוהי (בראשית כח): מלכא הוית. ראש ישיבה הדורש ברשות, והמתורגמן עומד עליו באמורא להשמיע בקול רם לרבים, כקול חמור הנוער: וי"ו דפטר חמור גהיט מתפילך. בפרשת והיה כי יביאך וכל פטר חמר תפדה בשה[ט] והוא חסר וי"ו, ובתפילין של רבא כתבו הכותב מלא ואח"כ מחקו, והיינו גהיט מחוק: דשא ברייתא. דלת חיצון שבבית: אתתך מתה. השומרת את הבית: ככי. שינים הפנימיות שקורין משילאר"י: תרתי נשי מגרשת. שאשתו של אדם קרויה יונה דכתיב[י] יונתי תמתי: תרין קולפי בלעת. מכת מקל עד בראשו כראשי לפתות: בלא מצרים. נחלה בלא מצרים, כלומר קרקעות רחבים ורבים: וכסיין אבקיה. כסוי[ס] עפר הפורח ממפולת החומה: ונתר מוקרי. נשר מוחו: אודרא מבי סדיא. המוכין יוצאין מן הכר שבמראשותיו: הללא מצראה. הלל שאנו קורין בפסח, לפי שיש הלל אחר הקרוי הלל הגדול[כ] קורין לזה הלל המצרי: ניסי מתרחשי לך. שע"י נסים נקרא ניסן[ע], שעל כל צרה הבאה לישראל אומרים אותו על גאולתן[ל]: הוה קא אזיל. בר הדיא בהדיה דרבא: בארבא. בספינה: אמר בהדי גברא דמתרחיש ליה ניסא למה לי. שמא כאן יארע לו הנס שתטבע הספינה והוא ינצל: בדידך קיימא. בך הוא תלוי הפתרון אם לטובה אם לרעה, והפכת לי לרעה: אשתו של רבא. בת רב חסדא היתה[מ]: טורזינא דמלכא. שומר אוצר המלך: נפל תכלא. תולע: שיראי

מסורת הש"ס עם הוספות

א) לריב"ח היה לו דברים עם קיסר רומי ראה שבת קיט. חגיגה ה: חולין נט: בכורות ח: ובמדרש רבה רות ג ב, ב) נדרים כג. קדושין מה:, ג) [שבת סו:], ד) [עי' היטב בעו"ג כח. בפרש"י ותו' שם ד"ה ככי], ה) [לעיל נה:], ו) מכות יא., ז) סנהדרין לז:, ח) סימן ו, ט) שמות יג יג, י) שה"ש ה ב, כ) פסחים דף קיח., ל) פסחים קיז., מ) עיין יבמות לד ע"ב ב"ב יב ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמ' וקרית פסוקא לפכוחי: (ב) שם ותפשי ליה לרבא דחיל כולי עלמא ואמרי רבא איתפיס אנן לא כל שכן אמרי ליה: (ג) שם גהיט מתפילך עיין רבא ואשכח וא"ו דפטר חמור גהיט בתפילה לסוף אזל: (ד) רש"י ד"ה שבור מלכא מלך פרס:

תורה אור השלם

א) שׁוֹרְךָ טָבוּחַ לְעֵינֶיךָ וְלֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ חֲמֹרְךָ גָּזוּל מִלְּפָנֶיךָ וְלֹא יָשׁוּב לָךְ צֹאנְךָ נְתֻנוֹת לְאֹיְבֶיךָ וְאֵין לְךָ מוֹשִׁיעַ: [דברים כח, לא]

ב) בָּנִים וּבָנוֹת תּוֹלִיד וְלֹא יִהְיוּ לָךְ כִּי יֵלְכוּ בַּשֶּׁבִי: [דברים כח, מא]

ג) בָּנֶיךָ וּבְנֹתֶיךָ נְתֻנִים לְעַם אַחֵר וְעֵינֶיךָ רֹאוֹת וְכָלוֹת אֲלֵיהֶם כָּל הַיּוֹם וְאֵין לְאֵל יָדֶךָ: [דברים כח, לב]

ד) לֵךְ אֱכֹל בְּשִׂמְחָה לַחְמֶךָ וּשְׁתֵה בְלֶב טוֹב יֵינֶךָ כִּי כְבָר רָצָה הָאֱלֹהִים אֶת מַעֲשֶׂיךָ: [קהלת ט, ז]

ה) זֶרַע רַב תּוֹצִיא הַשָּׂדֶה וּמְעַט תֶּאֱסֹף כִּי יַחְסְלֶנּוּ הָאַרְבֶּה: [דברים כח, לח]

ו) זֵיתִים יִהְיוּ לְךָ בְּכָל גְּבוּלֶךָ וְשֶׁמֶן לֹא תָסוּךְ כִּי יִשַּׁל זֵיתֶךָ: [דברים כח, מ]

ז) וְרָאוּ כָּל עַמֵּי הָאָרֶץ כִּי שֵׁם יְיָ נִקְרָא עָלֶיךָ וְיָרְאוּ מִמֶּךָּ: [דברים כח, י]

הגהות וציונים

א] חנניא (גליון): ב] יבמות סג ע"ב [ושם איתא רב חנן בר רבא אמר רב] (גליון): ג] [יסוד לחומת ביתו כך פירש"י ב"ק נ ע"א ד"ה לאושין וכו' ע"ש ובערוך [ערך אשיתא] פי' כותל] (גליון): ד] [גי' הערוך [ערך אודרא] אודרא פי' נוצא] (גליון): ה] בכת"י בר מבנייי ובנתיי וברתיה דרב חסדא, וודאי שהיא הגי' האמיתית (דק"ס): ו] [גי' הערוך [ערך טרזיא] טרזיא פי' שומר המעילים] (גליון): ז] ד"ה שבור צ"ל לפני ד"ה ושבו לך (דק"ס): ח] צ"ל כסני, וכ"ה בדפו"ר: ט] נראה שיש למחוק תיבת "ניסן" (וכן בכת"י ליתא) וכוונתו שע"י נסים נקרא ההלל. (וכ"כ בסוף שו"ת הג"ר נחום טרייבטיש בעמ"ח ספר קובץ על הרמב"ם):

רב נסים גאון

ששים גבורים אלו ס' אותיות שבברכת כהנים כולם אחוזי חרב שכל אחד ואחד שמו של הקב"ה נזכר בו יברכך ה' יאר ה' ישא ה' איש חרבו על ירכו מה ראתה ירך נזכרת כן אפילו רואה אדם בחלומו החרב שלופה ונתונה בצוארו וקוטע את ירכו משכים לבוקר והולך לבית הכנסת מפחד שראה בלילות בחלומו ורואה את הכהנים נושאין את כפיהם והחלום הרע מתבטל ממנו לכך נאמר מפחד בלילות:

גליון הש"ס

גמ' א"ל אשתך שכבא. עי' לקמן דף ס"ב ע"א תוס' ד"ה רבא:

לעזי רש"י

משילאר"י. פירוש שיניים פנימיות (רש"י בכורות דף לה ע"א), שיניים מתאימות (רש"י בכורות דף לט ע"א), שיניים טוחנות:

משנת ראשונים

הרהר כוליה יומא ולאורתא חזא. וכל זה מורה שהחלומות אינם משפע עליון כי אם מהרכבות הדמיון עצמו כפי הליחות והמחשבות עד שמפני זה אמר שלמה כי בא החלום ברוב ענין וקול כסיל ברוב דברי' ששם החלום שם נרדף לכסיל. [אברבנאל, בראשית מא ב]

אביי ורבא חזו חלמא. תימה הוא שהרי שניהם היו חולמים פסוק אחד היאך היה פותר לאביי לטובה ולרבא לרעה זה בפני זה. ואיפשר שלא היו שומעין זה פתרונו של זה. ואע"ג דאמר בסמוך לסוף אזל רבא לחודיה לאו למימרא דמעיקרא היו שומעין כאחד. עוד איפשר שהיו חושבים דהדבר תלוי לפי טבע האדם ומזגו והנולד [במזל כזה] והם שלא היו יודעים בחכמה הזאת כלום היו חושבים זה, עד דאשכחיה ספר שנפל מאתו דהוי כתיב וכו'. [הריטב"א]

פטר חמור גהיט מתפילך. כלומר נמחק שהסופר כתבו מלא ואינו אלא חסר ומחק הוא"ו ומלתא בעלמא הוא דקאמר ליה. ולא גרסינן חסר דמן הדין חסר הוא. [הריטב"א]

גמירי דקללת חכם אפילו בחנם היא באה. לפי שדוד קלל כל מי שלא יאמר לו מיד כדי שלא ישטוף התהום את העולם ואחיתופל לא היה יודע עד שדרש ק"ו, ואפ"ה כיון שלא אמר לו מיד ונצטער דוד בנתיים אתקיים ביה, וקללת עלי על תנאי היה ונתקיים, ומשום הכי אמר הכא על תנאי והכא על חנם. [הרמב"ן, מכות יא.]

ויש לפרש דעל חנם הוי טפי מעל תנאי ושל אחיתופל על תנאי היה ועל חנם שלא היה יודע כשהשביעו ואעפ"כ נתקיים בו, ואע"פ שהיה על תנאי, אבל של עלי על תנאי היה ולא על חנם שהרי היה יודע בשעה שהשביעו, ואעפ"כ נתקיים בו שהיה צריך להתיר לו קללתו לאחר שהגיד לו. [הרמב"ן, מכות יא.] גלות מכפרת עון. מפני שגורמת לו להכנע ולהיות עניו ושפל רוח. [ספר חסידים סימן כ]

חלום נוסף שחלמו, ופתרונו:

אביי ורבא חלמו חלום נוסף, ובאו לפני בר הדיא, **וְאָמְרִי** לֵיהּ, **חֲזָן בִּשְׂרָא עַל פּוּם דָּנֵי** - ראינו בחלומנו בשר שנמצא על פי חביות, ומהו פתרון חלום זה. **לְאַבַּיֵי אָמַר** לֵיהּ בר הדיא, פתרון החלום הוא, **דְּבָסִים חַמְרָךְ** - יינך יהיה מבושם וטוב[כא], **וְאָתוּ כּוּלֵּי עָלְמָא לְמִזְבַּן בִּשְׂרָא וְחַמְרָא מִינָּךְ** - ויבואו כולם לקנות ממך בשר ויין. **וּלְרָבָא אָמַר** לֵיהּ בר הדיא, פתרון החלום הוא, **דְּתָקִיף חַמְרָךְ** - יינך יחמיץ, **וְאָתוּ כּוּלֵּי עָלְמָא לְמִזְבַּן בִּשְׂרָא לְמֵיכַל בֵּיהּ** - ויבואו כולם ויקנו בשר כדי לאוכלו יחד עם היין החמוץ שיקנו ממך.

חלום נוסף שחלמו, ופתרונו:

אביי ורבא חלמו חלום נוסף, ובאו לפני בר הדיא, **וְאָמְרִי** לֵיהּ, **חֲזָן חֲבִיתָא דְּתָלֵי בְּדִיקְלָא** - ראינו בחלומנו חבית של יין שתלויה על עץ דקל, ומהו פתרון חלום זה. גם בחלום זה, בר הדיא פתר את ענין החבית שראו, שהיא רמז ליין שאביי ורבא סחרו בו לפרנסתם. **לְאַבַּיֵי אָמַר** לֵיהּ בר הדיא, פתרון החלום הוא, **דְּמִדְלֵי עִסְקָךְ כְּדִיקְלָא** - סחורתך [כלומר היין שהינך מוכר], תמכר במחיר גבוה, כדקל זה שהוא גבוה. **וּלְרָבָא אָמַר** לֵיהּ בר הדיא, פתרון החלום הוא, **דְּחָלֵי עִסְקָךְ כְּתַמְרֵי** - סחורתך [כלומר היין שהינך מוכר], תהיה מתוקה על הקונים כתמרים הגדלים בדקל, שהם מתוקים, והיינו שיחפצו לקנותה מחמת שתמכרנה בזול, ותפסיד.

חלום נוסף שחלמו, ופתרונו:

אביי ורבא חלמו חלום נוסף, ובאו לפני בר הדיא **וְאָמְרִי** לֵיהּ, **חֲזָן רוּמָּנָא דְּקָדְחֵי אַפּוּם דָּנֵי** - ראינו בחלומנו רימונים שגדלים בפי החביות, ומהו פתרון חלום זה. גם בחלום זה, בר הדיא פתר את ענין החבית שראו, שהיא רומזת למסחר היין שאביי ורבא עסקו בו לפרנסתם. **לְאַבַּיֵי אָמַר** לֵיהּ בר הדיא, פתרון החלום הוא, **דְּעָשִׁיק עִסְקָךְ כְּרוּמָּנָא** - תמכור את סחורתך [-היין] ביוקר, כרימון זה שנמכר ביוקר, ותרויח בכך. **וּלְרָבָא אָמַר** לֵיהּ בר הדיא, פתרון החלום הוא, **דְּקָאוֵי עִסְקָךְ כְּרוּמָּנָא** - סחורתך [-היין] תהיה שנואה על הקונים, כרימון זה שטעמו קהוי [-חלש[כב]], ותמכרנה בזול, ותפסיד.

חלום נוסף שחלמו, ופתרונו:

אביי ורבא חלמו חלום נוסף, ובאו לפני בר הדיא **וְאָמְרִי** לֵיהּ, **חֲזָן חֲבִיתָא דְּנָפַל לְבִירָא** - ראינו בחלומנו חבית שנפלה לבור, ומהו פתרון חלום זה. גם בחלום זה, בר הדיא פתר את ענין החבית שראו, שהיא רומזת למסחר היין שאביי ורבא עסקו בו לפרנסתם. **לְאַבַּיֵי אָמַר** לֵיהּ בר הדיא, פתרון החלום הוא, **דְּמִתְבָּעֵי עִסְקָךְ** - סחורתך [-היין] תהיה מבוקשת, ויחזרו אחריה לקנותה, כחבית זו שנפלה לבור שמחזרים אחריה למוצאה, **וּכְדְאָמַר** העולם, **נָפַל פִּתָּא בְּבִירָא וְלָא אִשְׁתְּכַח** - נפלה הפת בבור וחזרו אחריה ולא נמצאה[כג]. **וּלְרָבָא אָמַר** לֵיהּ בר הדיא, פתרון החלום הוא, **דְּפָסִיד עִסְקָךְ וְשָׁדֵית לֵיהּ לְבִירָא** - סחורתך [-היין] תפסד, ותשליכנה לבור.

חלום נוסף שחלמו, ופתרונו:

אביי ורבא חלמו חלום נוסף, ובאו לפני בר הדיא **וְאָמְרִי** לֵיהּ, **חֲזֵינַן בַּר חֲמָרָא דְּקָאֵי אַאִיסָדָן** - ראינו בחלומנו חמור שעומד למראשותינו וְנוֹעֵר, ומהו פתרון חלום זה. **לְאַבַּיֵי אָמַר** לֵיהּ בר הדיא, פתרון החלום הוא, **דְּמַלְכָּא הָוֵית** - תהיה ראש ישיבה שדורש דרשות, **וְקָאֵי אֲמוֹרָא עֲלָךְ** - והמתורגמן יעמוד לפניך וישמיע את דבריך לרבים בקול רם, כחמור זה שנוער בקול. **וּלְרָבָא אָמַר** לֵיהּ בר הדיא, פתרון החלום הוא, שהמילים **'פֶּטֶר חֲמוֹר' גָּהִיט מִתְּפִילָּךְ** - נמחקו מהתפילין שלך[כד]. **אָמַר** לֵיהּ רבא לבר הדיא, **לְדִידִי חֲזִי לִי וְאִיתֵיהּ** - הרי אני ראיתי את הפרשיות שבתפילין שלי, והמילים 'פטר חמור' כתובות בהן. **אָמַר** לֵיהּ בר הדיא לרבא, **וָא"ו דְ'פֶטֶר חֲמוֹר' וַדַּאי גָּהִיט מִתְּפִילָּךְ** - האות וא"ו שבתיבת 'חמור' בודאי היא מחוקה. כלומר, המילה 'חמר' שבפסוק (שמות יג יג) 'וְכָל פֶּטֶר חֲמֹר תִּפְדֶּה בְשֶׂה' שכתוב בתפילין צריכה להיות כתובה בכתיב חסר, ללא האות וא"ו, ובתפילין של רבא טעה הסופר וכתב 'חמור', בכתיב מלא, ואחר כך מחק את האות וא"ו[כה].

רבא סבר שאם יבא אליו לבדו, יפתור לו את חלומותיו לטובה: **לַסּוֹף, אֲזַל רָבָא לְחוּדֵיהּ לְגַבֵּיהּ** - לבסוף, לאחר שפתר את החלומות הראשונים לרעה, הלך רבא לבדו לבר הדיא, כדי לשאול על פתרון חלומות נוספים שחלם.

החלום שחלם רבא, ופתרונו:

אָמַר לֵיהּ רבא לבר הדיא, **חֲזַאי דָּשָׁא בָּרַיְיתָא דְּנָפַל** - ראיתי בחלומי, שהדלת החיצונה של הבית נפלה, ומהו פתרון חלום זה. **אָמַר** לֵיהּ בר הדיא לרבא, פתרון החלום הוא, **שֶׁאִשְׁתְּךָ שָׁכְבָא** - אשתך, שהיא שומרת את הבית כדלת השומרת את הבית, תמות[כו].

חלום נוסף שחלם רבא, ופתרונו:

אָמַר לֵיהּ רבא לבר הדיא, **חֲזַאי כַּכֵּי וְשִׁנֵּי דְּנָתוּר** - ראיתי בחלומי ששיני הפנימיות[כז] והחיצוניות נשרו, ומהו פתרון חלום זה. **אָמַר** לֵיהּ בר הדיא לרבא, פתרון החלום הוא, **דִּבְנָךְ וּבְנָתָךְ שָׁכְבָן** - בניך ובנותיך ימותו[כח].

חלום נוסף שחלם רבא, ופתרונו:

אָמַר לֵיהּ רבא לבר הדיא, **חֲזַאי תַּרְתֵּי יוֹנֵי דְּפָרְחָן** - ראיתי בחלומי שתי יונים פורחות, ומהו פתרון חלום זה. **אָמַר** לֵיהּ בר הדיא לרבא, פתרון החלום הוא, **דִּתְרֵי נְשֵׁי מְגָרְשַׁת** - שתי היונים שראית פורחות, הן רמז לשתי נשים שהינך עתיד לגרש, לפי שאשתו של אדם קרויה יונה, כמו שנאמר (שיר השירים ה ב) 'יוֹנָתִי תַמָּתִי'.

חלום נוסף שחלם רבא, ופתרונו:

אָמַר לֵיהּ רבא לבר הדיא, **חֲזַאי תְּרֵי גַּרְגְּלִידֵי דְּלִפְתָּא** - ראיתי בחלומי שני ראשי לפתות[כט], ומהו פתרון חלום זה. **אָמַר** לֵיהּ בר הדיא לרבא, פתרון החלום הוא, **דִּתְרֵין קוּלְפֵי בָּלְעַת** - הינך עתיד לקבל שתי מכות, ממקל שראשו עבה כראשי לפתות[ל].

כא. **רש"י** (ב"מ ס. ד"ה נסיס).

כב. **על פי** מצודת ציון (ירמיה לא כח, יחזקאל יח ב).

כג. **בשבת** (סו:) הגירסא היא 'נפל פותא בבירא', ופירש רש"י (שם ד"ה נפל) נפל רפואת הפואה בבור [עיין שם בסוגיא]. ולכאורה אין כוונת הגמרא כאן לדברי הגמרא בשבת, אלא 'פיתא' פירושו פת, והלשון 'כדאמר' מתפרש על מאמר העולם. ובגליוני הש"ס (שבת שם ד"ה נפל) כתב שהגמרא שם נקטה את מאמר העולם לענין פת, כמליצה לענין הנידון בסוגיא שם לגבי פואה.

כד. **פרשת** 'והיה כי יביאך' (שמות יג יא-טז) היא אחת מארבע הפרשיות שבתפילין, ובפרשה זו (שם יג יג) נאמר 'וכל פטר חמור תפדה בשה' וגו'.

כה. **פירוש**, קודם שכתב את האות רי"ש של 'חמר', מחק את האות וא"ו, וכתב את האות רי"ש על מקום המחק. אבל אם היה כותב את האות רי"ש קודם מחיקת הוא"ו, שוב גם אם היה מוחק את האות וא"ו היו התפילין פסולות, לפי שהיתה התיבה נראית כשתי תיבות. בית יוסף (או"ח סי' לב ד"ה וכתב הר"י - השני) בשם הר"י אסכנדרני.

הערוך (ערך גהט) גרס 'גחיט', ופירושו שהוא"ו חסר. ובמלא הרועים (ד"ה א"ל) הקשה, שהרי בכל התפילין כתוב 'חמר' חסר וא"ו, וכמבואר בטור (או"ח סי' לו). וכתב, שצריך לומר שדעת הערוך היא שצריך לכתוב 'חמור' בכתיב מלא, ובתפילין של רבא טעה הסופר וכתב 'חמר' בכתיב חסר. וראה עוד במנחת שי (שמות יג יג).

פתרון חלום זה שונה משאר הפתרונות שפתר בר הדיא, שבשאר הפתרונות דבר החלום עתיד להתקיים כפי הפתרון שיפתור אותו, שכל החלומות הולכים אחר הפה [ראה בגמרא להלן], ובר הדיא פתרם לרבא לרעה, אבל פתרון חלום זה היה פתרון אמיתי, שכך באמת היה, שמחק הסופר את הוא"ו של 'חמור', וכאן לא שייך לומר שהלך אחר הפה. מהרש"א (ד"ה א"ל וי"ו).

כו. **רבא** חלם שני חלומות אודות מיתת אשתו, משום שהיו לו שתי נשים, ואחת מהן מתה מיד לאחר החלום הראשון, ואילו אשתו השניה שהיתה בתו של רב חסדא, מתה רק לאחר מיתת אביי. הגהות היעב"ץ (ד"ה א"ל).

כז. **רש"י** (ד"ה ככי), והיינו השיניים האחוריות. וראה במלא הרועים (גרס"י שם) שהעיר שבמקומות אחרים בש"ס, רש"י פירש 'ככי' בענין אחר.

כח. **בשלמה** משנתו (ד"ה ככי) ביאר שהשיניים הפנימיות הן רמז לבנות, שכל כבודה בת מלך פנימה (תהלים מה יד), והשיניים החיצוניות הן רמז לבנים. ובעין השמש (על המהרי"ל, דף לד:) ביאר להיפך, שהשיניים הפנימיות שראה בחלום הן רמז לבנים, שעליהם הבית עומד, והשיניים החיצוניות הן רמז לבנות.

כט. **רש"י** (לעיל לט. ד"ה גרגלידי).

ל. **רש"י** (ד"ה תרין). וראה ברש"י בבכורות (מג: ד"ה לגדגלידא), שהלפת ראשה רחב והולכת וכלה למטה. והערוך (ערך קלף - האחרון) פירש ש'קולפי' היינו שבט שמכים בו בני אדם, וראשו עבה.

קיסר. מלך רומי, והיה לו תגר עם פרסיים: מאי חזינא. מה אראה בלילה בחלום: משחרי לך פרסאי. עושים בך עבודת המלך. כמו לא חמרא דחד מנהון שחרית (תרגום במדבר טז). ולשון חכמים (ספרי פ' דברים[ק]) הדבק לשחור וישתחוו לך: ושבו לך. ישללוך בשבי: וטחנו בך קשייתא. יכופו אותך לטחון גרעיני תמרים: [ז] שבור (ד). מלך פרס: פסיד עסקך. תתקלקל פרקמטיא שלך: ולא אהני לך למיכל. מתוך צערך לא יטעם לך שום מאכל: מרווח עסקך. ומתוך שמחתך לא תתאוה לאכול, שתהיה שבע בשמחתך: והיא. אשתך: לפכוחי פחדך. להפיג דאגתך: מרישיה. זרע רב תוציא השדה: בדיינא דמלכא. אומר שתכשיטי המלך שם יגנבו על ידי גנבים, ויעלילו עליך לומר שאתה גנבתם: קל וחומר מינך. אם רבא נחשד כל שכן שיחשדוני, וזהו ויראו ממך: חסא. חזרת: עיף עסקך. כפול בריוח, כחזרת שהיא רחבה וכפולה: מריר עסקך. שנאוי לכל ומר יהיה הסחורה שלך: חביתא. הם היו משתכרים ביין: חלי עסקך. מתוק. כלומר שתתן סחורתך בזול: דקדחי. גדלה: עשיק עסקך. ביוקר תמכרנו, כמו עשיק לגבן (ב"מ ד' נב.): לרבא א"ל קאוי עסקך. לשון קהוי, הכל ישנאוהו: מתבעי עסקך. עסקך. יתבקש עסקך ויחזרו אחריו לקנות: דקאי איסדן. מראשותיו. כדמתרגמינן מראשותיו אסדוהי (בראשית כח): מלכא הוית. ראש ישיבה הדורש לרשות, והמתורגמן

עומד עליו באמורא להשמיע בקול רם לרבים, כקול חמור הנוער: וי"ו דפטר חמור גהיט מתפילך. בפרשת והיה כי יביאך וכל פטר חמור תפדה בשה[ט] והוא חסר וי"ו, ובתפילין של רבא כתבו הכותב מלא ואח"כ מחקו, והיינו גהיט מחוק: דשא ברייתא. דלת חילון שבבית: אתתך מתה. השומרת את הבית: ככי. שיניס הפנימיות שקורין משילא"ר: תרתי נשי מגרשת. שאשתו של אדם קרויה יונה דכתיב[י] יונתי תמתי: תרין קולפי בלעת. מכת מקל עד בראשו כראשי לפתות: בלא מצרים. נחלה בלא מצרים, כלומר קרקעות רחבים ורבים: וכסיין אבקיה. כסוי[ק] עפר הפורח ממפולת החומה: ונתר מוקרי. נשר מוחו: אודרא מבי סדיא. המוכין יוצאין מן הכר שבמראשותיו: הללא מצראה. הלל שאנו קורין בפסח, לפי שיש הלל אחר הקרוי הלל הגדול[ל] קורין לזה הלל המצרי: ניסי מתרחשי לך. שע"י נסים נקרא ניסן[מ], שעל כל צרה הבאה לישראל אומרים אותו על גאולתן[נ]: הוה קא אזיל. בר הדיא בהדיה דרבא: בארבא. בספינה: אמר בהדי גברא דמתרחיש ליה ניסא למה לי. שמא כאן יארע לו הנס שתטבע הספינה והוא ינצל: בדידך קיימא. בך הוא תלוי הפתרון אם לטובה אם לרעה, והפכת לי לרעה: אשתו של רבא. בת רב חסדא היתה[ס]: טורזינא דמלכא. שומר אוצר המלך: נפל תכלא. תולע. שיראי

אמר ליה קיסר לר' יהושע בר' (חנינא[א]) [א] אמריתו דחכמיתו טובא אימא לי מאי חזינא בחלמאי אמר ליה חזית דמשחרי לך פרסאי וגרבי בך ורעיי בך שקצי בחוטרא דדהבא הרהר כוליה יומא ולאורתא חזא אמר ליה שבור מלכא לשמואל אמריתו דחכמיתו טובא אימא לי מאי חזינא בחלמאי אמר ליה חזית דאתו רומאי ושבו לך וטחני בך קשייתא ברחייא דדהבא הרהר כוליה יומא ולאורתא חזא. בר הדיא מפשר חלמי הוה מאן דיהיב ליה אגרא מפשר ליה למעליותא ומאן דלא יהיב ליה אגרא מפשר ליה לגריעותא אביי ורבא חזו חלמא אביי יהיב ליה זוזא ורבא לא יהיב ליה אמרי ליה אקרינן בחלמין [א] שורך טבוח לעיניך וגו' לרבא אמר ליה פסיד עסקך ולא אהני לך למיכל מעוצבא דלבך לאביי א"ל מרווח עסקך ולא אהני לך למיכל מחדוא דלבך. אמרי ליה אקרינן [ב] בנים ובנות תוליד וגו' לרבא אמר ליה כבישותיה לאביי א"ל בנך ובנתך נפישי ומינסבן בנתך לעלמא ומדמיין באפך כדקא אזלן בשביה. אקריין [ג] בניך ובנותיך נתונים לעם אחר לאביי א"ל בנך ובנתך נפישין [ו] את אמרת לקריבך והיא אמרה לקריבה ואכפה לך ויהבת להון לקריבה דהוי כעם אחר לרבא א"ל דביתהו שכיבא ואתו בניה ובנתיה לידי איתתא אחריתי דאמר רבא אמר ר' ירמיה בר אבא אמר רב[ב] מאי דכתיב בניך ובנותיך נתונים לעם אחר זו אשת האב. אקרינן בחלמין [ד] לך אכול בשמחה לחמך לאביי אמר ליה מרווח עסקך ואכלת ושתית וקרית פסוקא מחדוא דלבך לרבא אמר ליה פסיד עסקך טבחת ולא אכלת ושתית וקרית (א) לפכוחי פחדך. אקרינן [ה] זרע רב תוציא השדה לאביי א"ל מרישיה לרבא א"ל מסיפיה אקרינן [ו] זיתים יהיו לך בכל גבולך וגו' לאביי א"ל מרישיה לרבא א"ל מסיפיה. אקרינן [ז] וראו כל עמי הארץ וגו' לאביי א"ל נפק לך שמא דריש מתיבתא הוית אימתך נפלת בעלמא לרבא אמר ליה בדיינא דמלכא אתבר ומתפסת בגנבי ודייני כולי עלמא קל וחומר מינך למחר אתבר בדיינא דמלכא ואתו (ב) ותפשי ליה לרבא אמרי ליה חזן חסא על פום דני לאביי א"ל עיף עסקך כחסא לרבא א"ל מריר עסקך כי חסא. אמרי ליה חזן בשרא על פום דני לאביי אמר ליה בסים חמרך ואתו כולי עלמא למזבן בשרא וחמרא מינך לרבא אמר ליה תקיף חמרך ואתו כולי עלמא למזבן בשרא למיכל ביה. אמרי ליה חזן חביתא דתלי בדיקלא לאביי אמר ליה מדלי עסקך כדיקלא לרבא אמר ליה חלי עסקך כתמרי. אמרי ליה חזן רומנא דקדחי אפום דני לאביי אמר ליה עשיק עסקך כרומנא לרבא אמר ליה קאוי עסקך כרומנא. אמרי ליה חזן חביתא דנפל לבירא לאביי א"ל מתבעי עסקך [ט] כדאמר נפל פתא בבירא ולא אשתכח לרבא א"ל פסיד עסקך ושדי' ליה לבירא. אמרי ליה חזינן בר חמרא דקאי איסדן ונוער לאביי אמר ליה מלכא הוית וקאי אמורא עלך לרבא א"ל פטר חמור (ג) גהיט מתפילך א"ל לדידי חזי לי ואיתיה אמר ליה וא"ו דפטר חמור ודאי גהיט מתפילך. לסוף אזל רבא לחודיה לגביה אמר ליה חזאי דשא ברייתא דנפל אמר ליה [ס] אשתך שכבא אמר ליה חזאי [ז] ככי ושני דנתור א"ל בנך ובנתך שכבן אמר ליה חזאי תרתי יוני דפרחן א"ל תרי נשי מגרשת אמר ליה חזאי תרי גרגלידי דלפתא אמר ליה תרין קולפי בלעת אזל רבא ההוא יומא ויתיב בי מדרשא כוליה יומא אשכח הנהו תרי סגי נהורי דהוו קמנצו בהדי הדדי אזל רבא לפרוקינהו ומחוהו לרבא תרי דלו למחוייה אחריתי אמר מסתיי תרין חזאי. לסוף אתא רבא ויהיב ליה אגרא א"ל חזאי אשיתא[ג] דנפל א"ל נכסים בלא מצרים קנית א"ל חזאי אפדנא דאביי דנפל וכסיין אבקיה א"ל אביי שכיב ומתיבתיה אתיא לגבך א"ל חזאי אפדנא דידי דנפיל ואתו כולי עלמא שקיל לבינתא לבינתא א"ל שמעתתך מבדרן בעלמא א"ל חזאי דאבקע רישי ונתר מוקרי א"ל אודרא[ד] מבי סדיא נפיק א"ל אקריון הללא מצראה בחלמא א"ל ניסא מתרחשי לך. הוה קא אזיל בהדיה בארבא אמר בהדי גברא דמתרחיש ליה ניסא למה לי בהדי דקא סליק נפל סיפרא מיניה אשכחיה רבא וחזא דהוה כתיב ביה [ס] כל החלומות הולכין אחר הפה אמר רשע בדידך קיימא וצערתן כולי האי כולהו מחילנא לך בר מברתיה[ה] דרב חסדא יהא רעוא דלמסר ההוא גברא לידי דמלכותא דלא מרחמו עליה אמר מאי אעביד גמירי [י] דקללת חכם אפילו בחנם היא באה וכ"ש רבא דבדינא קא לייט אמר איקום ואגלי [י] דאמר מר גלות מכפרת עון קם גלי לבי רומאי אזל יתיב אפתחא דריש טורזינא[ו] דמלכא ריש טורזינא חזא חלמא א"ל חזאי חלמא דעייל מחטא באצבעתי א"ל הב לי זוזא ולא יהב ליה לא א"ל ולא מידי א"ל חזאי דנפל תכלא בתרתין אצבעתי א"ל הב לי זוזא ולא יהב ליה ולא א"ל א"ל חזאי דנפל תכלא בכולה ידא א"ל נפל תכלא בכולהו שיראי שמעי בי מלכא ואתיוה לריש טורזינא קא קטלי ליה א"ל אנא אמאי אייתו להאי דהוה ידע ולא אמר אמרי ליה לבר הדיא אמטו זוזא דידך חרבו שיראי

מסורת הש"ס
עם הוספות

א) לריב"ח היה לו דברים עם קיסר רומי ראה שבת קיט. חגיגה ה: חולין נט: בכורות ח: ובמדרש רבה רות ג ב, ב) נדרים כג. קדושין מה:, ג) [שבת סו:], ד) [עי' היטב בעו"ג כח. בפרש"י ותו' שם ד"ה ככין], ה) [לעיל נה:], ו) מכות יא., ז) סנהדרין לז:, ח) סימן ו, ט) [...]ת יג יג, י) שה"ש ה ב, כ) פסחים דף קיח., ל) פסחים קיז., מ) עיין יבמות לד ע"ב ב"ב יב ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמ' וקרית פסוקא לפכוחי: (ב) שם ותפסי ליה לרבא דחיל כולי עלמא ואמרי רבא איתפיס אנן לא כל שכן אמרי ליה: (ג) שם גהיט מתפילך עיין רבא ואשכח וא"ו דפטר חמור גהיט בתפילה לסוף אזל: (ד) רש"י ד"ה שבור מלכא מלך פרס:

תורה אור השלם

א) שׁוֹרְךָ טָבוּחַ לְעֵינֶיךָ וְלֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ חֲמֹרְךָ גָּזוּל מִלְּפָנֶיךָ וְלֹא יָשׁוּב לָךְ צֹאנְךָ נְתֻנוֹת לְאֹיְבֶיךָ וְאֵין לְךָ מוֹשִׁיעַ: [דברים כח, לא]

ב) בָּנִים וּבָנוֹת תּוֹלִיד וְלֹא יִהְיוּ לָךְ כִּי יֵלְכוּ בַּשֶּׁבִי: [דברים כח, מא]

ג) בָּנֶיךָ וּבְנֹתֶיךָ נְתֻנִים לְעַם אַחֵר וְעֵינֶיךָ רֹאוֹת וְכָלוֹת אֲלֵיהֶם כָּל הַיּוֹם וְאֵין לְאֵל יָדֶךָ: [דברים כח, לב]

ד) לֵךְ אֱכֹל בְּשִׂמְחָה לַחְמֶךָ וּשְׁתֵה בְלֶב טוֹב יֵינֶךָ כִּי כְבָר רָצָה הָאֱלֹהִים אֶת מַעֲשֶׂיךָ: [קהלת ט, ז]

ה) זֶרַע רַב תּוֹצִיא הַשָּׂדֶה וּמְעַט תֶּאֱסֹף כִּי יַחְסְלֶנּוּ הָאַרְבֶּה: [דברים כח, לח]

ו) זֵיתִים יִהְיוּ לְךָ בְּכָל גְּבוּלֶךָ וְשֶׁמֶן לֹא תָסוּךְ כִּי יִשַּׁל זֵיתֶךָ: [דברים כח, מ]

ז) וְרָאוּ כָּל עַמֵּי הָאָרֶץ כִּי שֵׁם יְיָ נִקְרָא עָלֶיךָ וְיָרְאוּ מִמֶּךָּ: [דברים כח, י]

הגהות וציונים

א] חנניא (גליון): ב] יבמות סג ע"ב [ושם איתא רב חנן בר רבא אמר רב] (גליון): ג] [יסוד לחומת ביתו כך פירש"י ב"ק נ ע"א ד"ה לאושין וכו' ע"ש ובערוך [ערך אשיתא] פי' כותל] (גליון): ד] [גי' הערוך [ערך אודדא] אודדא פי' נוצא] (גליון): ה] בכת"י בר מבניי ובנתיי וברתיה דרב חסדא, וודאי שהיא הגי' האמיתית (דק"ס): ו] [גי' הערוך [ערך טרזיא] טרזיא פי' שומר המעילים] (גליון): ז] ד"ה שבור צ"ל לפני ד"ה ושבו לך (דק"ס): ס] צ"ל כסני, וכ"ה בדפו"ר: מ] נראה שיש למחוק תיבת "ניסן" (וכן בכת"י ליתא) וכוונתו שע"י נסים נקרא ההלל. (וכ"כ בסוף שו"ת הג"ר נחום טרייבטיש בעמ"ח ספר קובץ על הרמב"ם):

רב נסים גאון

ששים גבורים אלו ס' אותיות שבברכת כהנים כולם אחוזי חרב שכל אחד ואחד שמו של הקב"ה נזכר בו יברכך ה' יאר ה' ישא ה' איש חרבו על ירכו מה ראתה ירך נזכרת כן אפילו רואה אדם בחלומו החרב שלופה ונתונה בצוארו וקוטע את ירכו משכים לבוקר והולך לבית הכנסת מפחד שראה בלילות בחלומו ורואה את הכהנים נושאין את כפיהם והחלום הרע מתבטל ממנו לכך נאמר מפחד בלילות:

גליון הש"ס

גמ' א"ל אשתך שכבא. עי' לקמן דף ס"ג ע"א תוס' ד"ה רבא:

לעזי רש"י

משילאר"י. פירוש שיניים פנימיות (רש"י בכורות דף לה ע"א), שיניים מתאימות (רש"י בכורות דף לט ע"א), שיניים טוחנות:

משנת ראשונים

הרהר כוליה יומא ולאורתא חזא. וכל זה מורה שהחלומות אינם משפע עליון כי אם מהרכבות הדמיון עצמו כפי הליחות והמחשבות עד שמפני זה אמר שלמה כי בא החלום ברוב ענין וקול כסיל ברוב דברי' ששם החלום שם נרדף לכסיל. **[אברבנאל, בראשית מא ב]**

אביי ורבא חזו חלמא. תימה הוא שהרי שניהם היו חולמים פסוק אחד היאך היה פותר לאביי לטובה ולרבא לרעה זה בפני זה. ואיפשר שלא היו שומעין זה פתרונו של זה. ואע"ג דאמר בסמוך לסוף אזל רבא לחודיה לאו למימרא דמעיקרא היו שומעין כאחד. עוד איפשר שהיו חושבים דהדבר תלוי לפי טבע האדם ומזגו והנולד [במזל כזה] והם שלא היו יודעים בחכמה הזאת כלום היו חושבים זה, עד דאשכחיה ספר שנפל מאתו דהוי כתיב וכו'. **[הריטב"א]**

פטר חמור גהיט מתפילך. כלומר נמחק שהסופר כתבו מלא ואינו אלא חסר ומחק הוא"ו ומלתא בעלמא הוא דקאמר ליה. ולא גרסינן חסר דמן הדין חסר הוא. **[הריטב"א]**

גמירי דקללת חכם אפילו בחנם היא באה. לפי שדוד קלל כל מי שלא יאמר לו מיד כדי שלא ישטוף התהום את העולם ואחיתופל לא היה יודע עד שדרש ק"ו, ואפ"ה כיון שלא אמר לו מיד ונצטער דוד בנתיים אתקיים ביה, וקללת עלי על תנאי היה ונתקיים, ומשום הכי אמר הכא על תנאי והכא על חנם. **[הרמב"ן, מכות יא.]**

ויש לפרש דעל חנם הוי טפי מעל תנאי ושל אחיתופל על תנאי היה ועל חנם שלא היה יודע כשהשביעו ואעפ"כ נתקיים בו, ואע"פ שהיה על תנאי, אבל של עלי על תנאי היה ולא על חנם שהרי היה יודע בשעה שהשביעו, ואעפ"כ נתקיים בו שהיה צריך להתיר לו קללתו לאחר שהגיד לו. **[הרמב"ן, מכות יא.]** **גלות מכפרת עון.** מפני שגורמת לו להכנע ולהיות עניו ושפל רוח. **[ספר חסידים סימן כ]**

הגמרא מספרת שאכן כך אירע:

אֲזַל רָבָא הַהוּא יוֹמָא - הלך רבא באותו היום, **וִיתִיב בֵּי מִדְרְשָׁא כּוּלֵּיהּ יוֹמָא** - וישב בבית המדרש כל היום[לא]. **אַשְׁכַּח הָנְהוּ תְּרֵי סַגִּי נְהוֹרֵי** - מצא שם שני עיורים, **דַּהֲווּ קָמִנְצוּ בַּהֲדֵי הֲדָדֵי** - שהיו רבים האחד עם השני. **אֲזַל רָבָא לְפָרוּקִינְהוּ** - הלך רבא כדי להפריד ביניהם, **וּמָחוּהוּ לְרָבָא תְּרֵי** - והכו את רבא שתי מכות במקל, על שרצה להפריד ביניהם. **דְּלוּ לְמַחוּיֵיהּ אַחֲרִיתִי** - לאחר שהיכוהו שתי מכות במקל, הרימו את המקל כדי להכותו מכה נוספת. **אָמַר** להם רבא, **מִסְתַּיי, תְּרֵין חֲזַאי** - די לי בשתי המכות שכבר הכיתם אותי, שהרי בחלומי ראיתי רק שני ראשי לפתות, ופתרון החלום הוא, שיכו אותי שתי מכות, ולא יותר.

הגמרא מביאה שרבא נהג בדרך אחרת כדי לגרום שבר הדיא יפתור לו חלומות נוספים לטובה:

לַסּוֹף, אֲתָא רָבָא וִיהַב לֵיהּ אַגְרָא - לבסוף, לאחר שגם כשבא רבא לבדו, פתר לו בר הדיא את חלומותיו לרעה, בא רבא ונתן לו שכר, כדי שיפתור לו חלומות נוספים לטובה.

חלום נוסף שחלם רבא, ופתרונו:

אָמַר לֵיהּ רבא לבר הדיא, **חֲזַאי אֲשִׁיתָא דְּנָפַל** - ראיתי בחלומי את חומת ביתי שנפלה[לב], ומהו פתרון חלום זה. **אָמַר לֵיהּ** בר הדיא לרבא, פתרון החלום הוא, **שֶׁנְּכָסִים בְּלֹא מְצָרִים קָנֵית** - החומה שראית שנפלה עניינה שהינך עתיד לקנות נחלה ללא גבולות, כלומר קרקעות רבות ורחבות כל כך, כאילו אין להן מדה.

חלום נוסף שחלם רבא, ופתרונו:

אָמַר לֵיהּ רבא לבר הדיא, **חֲזַאי אַפַּדְנָא דְּאַבַּיֵי דְּנָפַל וְכַסְיָין אַבְקֵיהּ** - ראיתי בחלומי את ארמונו[לג] של אביי נופל, והאבק שנוצר כתוצאה מנפילתו, כיסה אותי, ומהו פתרון חלום זה. **אָמַר לֵיהּ** בר הדיא לרבא, פתרון החלום הוא, **שֶׁאַבַּיֵי שָׁכִיב וּמְתִיבְתֵּיהּ אַתְיָא לְגַבָּךְ** - אביי ימות, ובני ישיבתו יבואו אליך, ללמוד ממך[לד].

חלום נוסף שחלם רבא, ופתרונו:

אָמַר לֵיהּ רבא לבר הדיא, **חֲזַאי אַפַּדְנָא דִּידִי דְּנָפִיל** - ראיתי בחלומי את ארמוני שנפל, **וְאָתוּ כּוּלֵּי עָלְמָא שָׁקִיל לְבֵינְתָא לְבֵינְתָא** - ובאו כולם ולקחו ממנו לבנים, ומהו פתרון חלום זה. **אָמַר לֵיהּ** בר הדיא לרבא, פתרון החלום הוא **דִּשְׁמַעְתָּתָךְ מִבַּדְרָן בְּעָלְמָא** - השמועות שיאמרו בשמך, יתפזרו ויתפרסמו בעולם.

חלום נוסף שחלם רבא, ופתרונו:

אָמַר לֵיהּ רבא לבר הדיא, **חֲזַאי דְּאִבְּקַע רֵישִׁי וְנָתַר מוֹקְרִי** - ראיתי בחלום שראשי נבקע ומוחי נושר, כלומר יוצא ממנו, ומהו פתרון חלום זה. **אָמַר לֵיהּ** בר הדיא לרבא, פתרון החלום הוא **דְּאוּדְרָא מִבֵּי סַדְיָא נָפִיק** - המוכין שבכר שתחת מראשותיך, יצאו ממנו[לה].

חלום נוסף שחלם רבא, ופתרונו:

אָמַר לֵיהּ רבא לבר הדיא, **אַקְרִיוּן הַלֵּלָא מִצְרָאָה בְּחֶלְמָא** - ראיתי בחלומי שקוראים לפני 'הלל המצרי' [הוא ההלל שקוראים בפסח על ניסי יציאת מצרים[לו]], ומהו פתרון חלום זה. **אָמַר לֵיהּ** בר הדיא לרבא, פתרון החלום הוא, **דְּנִיסָּא מִתְרַחֲשִׁי לָךְ** - ההלל שקראו לפניך הוא רמז לכך שעתידים להתרחש לך ניסים, לפי שהלל זה נאמר על ניסים שנעשים לישראל[לז].

הגמרא מספרת כיצד נתגלה לרבא שבר הדיא ברשעותו פתר לו את חלומותיו לרעה:

הֲוָה קָא אָזִיל בַּהֲדֵיהּ בְּאַרְבָּא - בר הדיא היה הולך יחד עם רבא בספינה, **אָמַר** בר הדיא, **בַּהֲדֵי גַּבְרָא דְּמִתְרְחִישׁ לֵיהּ נִיסָּא לָמָּה לִי** - למה לי ללכת יחד עם אדם שעתידים להתרחש לו ניסים, שמא כאן יארע לו הנס, שהספינה תטבע והוא ינצל, ואילו אני אטבע. כיון שכך, עלה ויצא בר הדיא מן הספינה ליבשה. **בַּהֲדֵי דְּקָא סָלִיק נְפַל סִיפְרָא מִינֵּיהּ** - בשעה שעלה בר הדיא מן הספינה ליבשה, נפל ספרו ממנו, **אַשְׁכְּחֵיהּ רָבָא, וַחֲזָא דַּהֲוָה כְּתִיב בֵּיהּ** - מצא רבא את ספרו, וראה שכתוב בו **'כָּל הַחֲלוֹמוֹת הוֹלְכִין אַחַר הַפֶּה'**[לח], והיינו שקיום החלומות הוא כפי שנפתרו בפיו של הפותר אותם. מתוך כך הבין רבא, שבר הדיא ברשעותו פתר לו את חלומותיו לרעה, כיון שכך, **אָמַר** רבא לבר הדיא, **רָשָׁע, בְּדִידָךְ קָיְימָא** - בך היה פתרון החלומות תלוי, אם יהיה לטובה או לרעה, ואתה פתרת אותם לרעה, **וְצַעַרְתָּן כּוּלֵּי הַאי** - וציערתני כל כך. הוסיף רבא ואמר לו, **כּוּלְּהוּ מָחֵילְנָא לָךְ** - על כל הפתרונות שפתרת לי לרעה, ונתקיימו, אני מוחל לך, **בַּר מִבְּרַתֵּיהּ דְּרַב חִסְדָּא** - חוץ מהפתרון שפתרת לי שתמות אשתי שהיא בתו של רב חסדא[לט]. הוסיף רבא וקילל את בר הדיא, **יְהֵא רַעֲוָא דְּלִמְּסַר הַהוּא גַּבְרָא** - יהי רצון שימסר אותו האיש [-בר הדיא] **לִידֵי דְּמַלְכוּתָא דְּלָא מְרַחֲמוּ עֲלֵיהּ** - ביד מלכות שלא תרחם עליו[מ].

בר הדיא חשש מקללת רבא:

אָמַר בר הדיא, לאחר ששמע שרבא קללו, **מַאי אֶעֱבִיד** - מה אעשה,

לא. **רבא** חשש שיתקיים החלום, ולכן לא רצה לצאת לחוץ, שמא יכוהו אנשים שאינם מכירים אותו, והלך לבית המדרש, שסבר ששם לא יכוהו. ולבסוף, התקיים החלום בעל כרחו, כמבואר בגמרא להלן שהכוהו הסומים [שלא יכלו לראותו ולהכירו], וכשאמר להם שלא יכוהו מכה שלישית, הכירו בקולו שהוא רבא, ופסקו מלהכותו. ונמצא, שרבא עצמו גרם שהחלום יתקיים כצורתו, שאם לא היה אומר להם שלא יכוהו יותר, לא היו מכירים אותו, והיו מוסיפים להכותו מכה שלישית, ולא היה מתקיים החלום שיכוהו רק שתי מכות. בן יהוידע (ד"ה אזל).

לב. **על** פי דברי רש"י (לעיל כח. ד"ה לאשיתא, ולעיל נד. ד"ה אתפרקא, וב"ק נ. ד"ה לאושין).

לג. **ראה** ברש"י (שבת עז: ד"ה אפדנא) שאפדנא הוא טרקלין של מלכים. ובמצודת ציון (דניאל יא מה) כתב, שראה את אהלי אביי שהיו יפים ומשובחים כארמונות. ובשפתי חכמים (ד"ה אפדנא) פירש על פי הערוך (ערך אפדנא), שהוא חומת החצר.

לד. **בגמרא** לעיל מובאים שני חלומות שבר הדיא אמר לרבא שפתרונם הוא שאשתו תמות, ומשמע שמתה בסמוך לאותם חלומות, קודם החלום המובא כאן שפתרונו היה שאביי ימות ורבא יהיה ראש ישיבה, ואם כן מבואר שאשתו של רבא מתה קודם מיתת אביי וקודם שנעשה רבא ראש ישיבה. והקשו התוספות (לקמן סב. ד"ה רבא), שבגמרא (לקמן שם, כתובות סה.) מבואר שבת רב חסדא היתה בחיים בזמן שרבא היה ראש ישיבה. ותירצו, שאף על פי שרבא חלם את החלום אודות מיתת אשתו קודם שחלם אודות מיתת אביי, מכל מקום אשתו של רבא מתה רק לאחר שמת אביי ונעשה רבא ראש ישיבה.

לה. **ראה** בבן יהוידע (ד"ה אודרא) שביאר ענין פתרון זה, ודבריו הובאו בילקוט ביאורים.

לו. **ונקרא** 'הלל המצרי', כדי להבדיל בין ההלל הנוסף שיש, הוא ההלל הגדול. רש"י (ד"ה הללא). במסכת פסחים (קיח.) נתבאר שנחלקו אמוראים, אלו פרקים הם בכלל ההלל הגדול.

לז. **כמבואר** במסכת פסחים (קיז.), שנביאים שביניהן תיקנו להן לישראל שיהיו אומרים הלל זה על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבוא עליהן [וראה שם דעות נוספות בזה].

לח. **בדברי** הראשונים נתבארו שתי דרכים בביאור ענין זה. הרשב"א (שו"ת ח"א סי' תמ) נקט שדבר זה הוא ענין סגולי, ונעלם, שטעמו לא נתגלה לנו. ובספר המאורות (ד"ה כר) הביא בשם יש אומרים, שמצינו בכמה מקומות שיש כח סגולי בדיבור, כמו שמצינו שיש כח סגולי בעין, כדוגמת עין הרע. וראה עוד במה שהובא בזה לעיל (נה:) בשם המהרש"א. אבל בעל המאורות (שם) עצמו כתב, שדברי ספרו של בר הדיא שכל החלומות הולכים אחר הפה, אינם נכונים, לפי שאין ראוי להאמין שהקדוש ברוך הוא ישנה את הגזירה שגזר על האדם, לפי הפתרון שיפתרו את החלום [ויש לעיין, שהרי הגמרא לעיל (נה:) דורשת מפסוק שכל החלומות הולכים אחר הפה].
בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה חזיא) הקשה, וכי רבא לא ידע עד עכשיו ענין זה שכל החלומות הולכים אחר הפה, הרי בגמרא לעיל (נה:) מובא שרבי אלעזר למד דבר זה מפסוק, ורבא עצמו אמר לעיל (שם) שדווקא כאשר פתר לו מעין חלומו הדברים אמורים. ותירץ, שרבא סבר שמה שאמרו שכל החלומות הולכים אחר הפה, היינו שלאדם אחד יכול הפותר לפתור כרצונו, לטובה או לרעה, אבל כאשר שני בני אדם חלמו את אותו חלום, וכבר פתרו לאחד לטובה, שוב אינו יכול לפותרו לשני לרעה, ולכן הלך אל בר הדיא תמיד יחד עם אביי, כדי שהפתרון שפותר לאביי לטובה יועיל גם לחלום שהוא חלם. וכן מה שאמרו שאחר כך הלך לבדו, טעמו בזה היה לפי שסבר שאם בר הדיא יפתור לו את חלומו לרעה, שוב לא יוכל לפתור לאביי את אותו חלום לטובה, ולכן יפתור גם לו עצמו לטובה, כדי שלא יזיק הדבר לפתרון שעתיד לפתור לאביי. וכשראה שכל זה לא הועיל, נתן לו שכר. ועיין שם שהאריך בזה. וראה עוד בבן יהוידע (ד"ה נלידך).

לט. **לכאורה**, כיצד מחל רבא על מיתת בניו ובנותיו, ועוד, כיצד יכול למחול על חמור כזה, שהוא כעין שפיכות דמים. ויש לומר, שבכלל מה שאמר שאינו מוחל על מיתת אשתו, כלול גם שאינו מוחל על מיתת בניו ובנותיו. שפתי חכמים (ד"ה כולהו). ובמגיד תעלומה (ד"ה בר) כתב, שעל הצער שהיה לו במיתת בניו ובנותיו, יכל רבא למחול, אבל על הצער שהיה לרב חסדא במיתת אשתו של רבא שהיתה בתו, לא יכל רבא למחול.

מ. **כתב** החזון איש (סנהדרין סי' כ אות י), שהטעם שהותר לרבא לקלל את בר הדיא, הוא שכשם שהיה מותר לו לנדותו על שציערו, כך מותר לו לקללו. ולמד מכאן,

אמר ליה קיסר לר' יהושע בר' (חנינא[א]) (א) אמריתו דחכמיתו טובא אימא לי מאי חזינא בחלמאי אמר ליה חזית דמשחרי לך פרסאי וגרבי בך ורעיי בך שקצי בחוטרא דדהבא הרהר כוליה יומא ולאורתא חזא אמר ליה שבור מלכא לשמואל אמריתו דחכמיתו טובא אימא לי מאי חזינא בחלמאי אמר ליה חזית דאתו רומאי ושבו לך וטחני בך קשייתא ברחייא דדהבא הרהר כוליה יומא ולאורתא חזא. בר הדיא מפשר חלמי הוה מאן דיהיב ליה אגרא מפשר ליה למעליותא ומאן דלא יהיב ליה אגרא מפשר ליה לגריעותא אביי ורבא חזו חלמא אביי יהיב ליה זוזא ורבא לא יהיב ליה אמרי ליה אקרינן בחלמין א) שורך טבוח לעיניך וגו' לרבא אמר ליה פסיד עסקך ולא אהני לך למיכל מעוצבא דלבך לאביי א"ל מרווח עסקך ולא אהני לך למיכל מחדוא דלבך. אמרי ליה אקרינן ב) בנים ובנות תוליד וגו' לרבא אמר ליה כבישותיה לאביי א"ל בנך ובנתך נפישי ומינסבן בנתך לעלמא ומדמיין באפך כדקא אזלן בשביה. אקריין ג) בניך ובנותיך נתונים לעם אחר לאביי א"ל בנך ובנתך נפישין את אמרת לקריבך והיא אמרה לקריבה ואכפה לך ויהבת להון לקריבה דהוי כעם אחר לרבא א"ל דביתהו שכיבא ואתו בניה ובנתיה לידי איתתא אחריתי דאמר רבא אמר ר' ירמיה בר אבא אמר רב[ב] מאי דכתיב בניך ובנותיך נתונים לעם אחר זו אשת האב. אקרינן בחלמין ד) לך אכול בשמחה לחמך לאביי אמר ליה מרווח עסקך ואכלת ושתית וקרית פסוקא מחדוא דלבך לרבא אמר ליה פסיד עסקך טבחת ולא אכלת ושתית וקרית (א) לפכוחי פחדך. אקרינן ה) זרע רב תוציא השדה לאביי א"ל מרישיה לרבא א"ל מסיפיה אקרינן ו) זיתים יהיו לך בכל גבולך וגו' לאביי א"ל מרישיה לרבא א"ל מסיפיה. אקרינן ז) וראו כל עמי הארץ וגו' לאביי א"ל נפק לך שמא דריש מתיבתא הוית אימתך נפלת בעלמא לרבא אמר ליה בדיינא דמלכא אתבר ומתפסת בגנבי ודייני כולי עלמא קל וחומר מינך למחר אתבר בדיינא דמלכא ואתו (ב) ותפשי ליה לרבא אמרי ליה חזן חסא על פום דני לאביי א"ל עיף עסקך כחסא לרבא א"ל מריר עסקך כי חסא. אמרי ליה חזן בשרא על פום דני לאביי אמר ליה בסים חמרך ואתו כולי עלמא למזבן בשרא וחמרא מינך לרבא אמר ליה תקיף חמרך ואתו כולי עלמא למזבן בשרא למיכל ביה. אמרי ליה חזן חביתא דתלי בדיקלא לאביי אמר ליה מדלי עסקך כדיקלא לרבא אמר ליה חלי עסקך כתמרי. אמרי ליה חזן רומנא דקדחי אפום דני לאביי אמר ליה עשיק עסקך כרומנא לרבא אמר ליה קאוי עסקך כרומנא. אמרי ליה חזן חביתא דנפל לבירא לאביי א"ל מתבעי עסקך ז) כדאמר נפל פתא בבירא ולא אשתכח לרבא א"ל פסיד עסקך ושדי ליה לבירא. אמרי ליה חזינן בר חמרא דקאי איסדן ונוער לאביי אמר ליה מלכא הוית וקאי אמורא עלך לרבא א"ל פטר חמור (ג) גהיט מתפילך א"ל לדידי חזי לי ואיתיה אמר ליה וא"ו דפטר חמור ודאי גהיט מתפילך. לסוף אזל רבא לחודיה לגביה אמר ליה חזאי דשא ברייתא דנפל אמר ליה ח) אשתך שכבא אמר ליה חזאי ט) ככי ושני דנתור א"ל בנך ובנתך שכבן אמר ליה חזאי תרתי יוני דפרחן א"ל תרי נשי מגרשת אמר ליה חזאי תרי גרגלידי דלפתא אמר ליה תרין קולפי בלעת אזל רבא ההוא יומא ויתיב בי מדרשא כוליה יומא אשכח הנהו תרי סגי נהורי דהוו קמנצו בהדי הדדי אזל רבא לפרוקינהו ומחוהו לרבא תרי דלו למחוייה אחריתי אמר מסתיי תרין חזאי. לסוף אתא רבא ויהיב ליה אגרא א"ל חזאי אשיתא[ג] דנפל א"ל נכסים בלא מצרים קנית א"ל חזאי אפדנא דאביי דנפל וכסיין אבקיה א"ל אביי שכיב ומתיבתיה אתיא לגבך א"ל חזאי אפדנא דידי דנפיל ואתו כולי עלמא שקיל לבינתא לבינתא א"ל שמעתתך מבדרן בעלמא א"ל חזאי דאבקע רישי ונתר מוקרי א"ל אודרא[ד] מבי סדיא נפיק א"ל אקריון הללא מצראה בחלמא א"ל ניסא מתרחשי לך. הוה קא אזיל בהדיה בארבא אמר בהדי גברא דמתרחיש ליה ניסא למה לי בהדי דקא סליק נפל סיפרא מיניה אשכחיה רבא וחזא דהוה כתיב ביה ט) כל החלומות הולכין אחר הפה אמר רשע בדידך קיימא וצערתן כולי האי כולהו מחילנא לך בר מברתיה[ה] דרב חסדא יהא רעוא דלמסר ההוא גברא לידי דמלכותא דלא מרחמו עליה אמר מאי אעביד גמירי י) דקללת חכם אפילו בחנם היא באה וכ"ש רבא דבדינא קא לייט אמר איקום ואגלי י) דאמר מר גלות מכפרת עון קם גלי לבי רומאי אזל יתיב אפתחא דריש טורזינא[ו] דמלכא ריש טורזינא חזא חלמא א"ל חזאי חלמא דעייל מחטא באצבעתי א"ל הב לי זוזא ולא יהב ליה לא א"ל ולא מידי א"ל חזאי דנפל תכלא בתרתין אצבעתי א"ל הב לי זוזא ולא יהב ליה ולא א"ל א"ל חזאי דנפל תכלא בכולה ידא א"ל נפל תכלא בכולהו שיראי שמעי בי מלכא ואתיוה לריש טורזינא קא קטלי ליה א"ל אנא אמאי אייתו להאי דהוה ידע ולא אמר אייתוהו לבר הדיא אמרי ליה אמטו זוזא דידך חרבו שיראי

רש"י

קיסר. מלך רומי, והיה לו תגר עם פרסיים: מאי חזינא. מה אראה בלילה בחלום: משחרי לך פרסאי. עושים בך עבודת המלך. כמו לא תמרא לחד מנהון שחרית (תרגום במדבר טז). ולשון חכמים (ספרי פ' דברים[ק]) הדבק לשחור וישתחוו לך: ושבו לך. ישלוך בשבי: וטחנו בך קשייתא. יכופו אותך לטחון גרעיני תמרים: [ז] שבור (ד). מלך פרס: פסיד עסקך. תתקלקל פרקמטיא שלך: ולא אהני לך למיכל. מתוך לערך לא יטעם לך שום מאכל: מרווח עסקך. ומתוך שמחתך לא תתאוה לאכול, שתהיה שבע בשמחתך: והיא. אשתך: לפכוחי פחדך. להפיג דאגתך: מרישיה. זרע רב תוציא השדה: בדיינא דמלכא. אומר שתכשיטי המלך שם ישבר על ידי גנבים, ויעלילו עליך לומר שאתה גנבתם: קל וחומר מינך. אם רבא נחשד כל שכן שיחשדונו, וזהו ויראו ממך: חסא. חזרת: עיף עסקך. כפול בריוח, כחזרת שהיא רחבה וכפולה: מריר עסקך. שנאוי לכל ומר יהיה הסחורה שלך: חביתא. הם היו משתכרים ביין: חלי עסקך. מתוק. כלומר שתתן סחורתך בזול: דקדחי. גדלה: עשיק עסקך. ביוקר תמכרנו, כמו עשיק לגבך (ב"מ ד' נג.): לרבא א"ל קאוי עסקך. לשון קהוי, הכל ישנאוהו: מתבעי עסקך. יתבקש עסקך ויחזרו אחריו לקנות: דקאי איסדן. מראשותיו. כדמתרגמינן מראשותיו אסדוהי (בראשית כח): מלכא הוית. ראש ישיבה הדורש ברבים, והמתורגמן עומד עליו באמורא להשמיע בקול רם לרבים, כקול חמור הנוער: ו"ו דפטר חמור גהיט מתפילך. בפרשת והיה כי יביאך וכל פטר חמר תפדה בשה[ט] והוא חסר וי"ו, ובתפילין של רבא כתבו הכותב מלא ואח"כ מחקו, והיינו גהיט מחוק: דשא ברייתא. דלת חיצון שבבית: אתתך מתה. השומרת את הבית: ככי. שינים הפנימיות שקורין משילאר"י: תרתי נשי מגרשת. שאשתו של אדם קרויה יונה דכתיב[י] יונתי תמתי: תרין קולפי בלעת. מכת מקל עד בראשו כראשי לפתות: בלא מצרים. נחלה בלא מצרים, כלומר קרקעות רחבים ורבים: וכסיין אבקיה. כסוי[ק] עפר הפורח ממפולת החומה: ונתר מוקרי. נשר מוחו: אודרא מבי סדיא. המוכין יוצאין מן הכר שבמראשותיו: הללא מצראה. הלל שאנו קורין בפסח, לפי שיש הלל אחר הקרוי הלל הגדול[כ] קורין לזה הלל המצרי: ניסי מתרחשי לך. שע"י נסים נקרא ניסן[מ], שעל כל צרה הבאה לישראל אומרים אותו על גאולתן[ל]: הוה קא אזיל. בר הדיא בהדיה דרבא: בארבא. בספינה: אמר בהדי גברא דמתרחיש ליה ניסא למה לי. שמא כאן יארע לו הנס שתטבע הספינה והוא ינצל: בדידך קיימא. בך הוא תלוי הפתרון אם לטובה אם לרעה, והפכת לי לרעה: אשתו של רבא. בת רב חסדא היתה[מ]: טורזינא דמלכא. שומר אוצר המלך: נפל תכלא. תולע שיראי

מסורת הש"ס עם הוספות

א) לריב"ח היה לו דברים עם קיסר רומי ראה שבת קיט. חגיגה ה: חולין נט: בכורות ח: ובמדרש רבה רות ג ב, ב) נדרים כג. קדושין מה:, ג) [שבת סו:], ד) [עי' היטב בעו"ג כח. בפרש"י ותו' שם ד"ה ככין], ה) [לעיל נה:], ו) מכות יא., ז) סנהדרין לז:, ח) סימן ו, ט) שמות יג יג, י) שה"ש ה ב, כ) פסחים דף קיח., ל) פסחים קיז., מ) עיין יבמות לד ע"ב ב"ב יב ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמ' וקרית פסוקא לפכוחי: (ב) שם ותפסי ליה לרבא דחיל כולי עלמא ואמרי רבא איתפיס אנן לא כל שכן אמרי ליה: (ג) שם גהיט מתפילך עיין רבא ואשכח וא"ו דפטר חמור גהיט בתפילה לסוף אזל: (ד) רש"י ד"ה שבור מלכא מלך פרס:

תורה אור השלם

א) שֹׁורְךָ טָבוּחַ לְעֵינֶיךָ וְלֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ חֲמֹרְךָ גָּזוּל מִלְּפָנֶיךָ וְלֹא יָשׁוּב לָךְ צֹאנְךָ נְתֻנוֹת לְאֹיְבֶיךָ וְאֵין לְךָ מוֹשִׁיעַ: [דברים כח, לא]

ב) בָּנִים וּבָנוֹת תּוֹלִיד וְלֹא יִהְיוּ לָךְ כִּי יֵלְכוּ בַּשֶּׁבִי: [דברים כח, מא]

ג) בָּנֶיךָ וּבְנֹתֶיךָ נְתֻנִים לְעַם אַחֵר וְעֵינֶיךָ רֹאוֹת וְכָלוֹת אֲלֵיהֶם כָּל הַיּוֹם וְאֵין לְאֵל יָדֶךָ: [דברים כח, לב]

ד) לֵךְ אֱכֹל בְּשִׂמְחָה לַחְמֶךָ וּשְׁתֵה בְלֶב טוֹב יֵינֶךָ כִּי כְבָר רָצָה הָאֱלֹהִים אֶת מַעֲשֶׂיךָ: [קהלת ט, ז]

ה) זֶרַע רַב תּוֹצִיא הַשָּׂדֶה וּמְעַט תֶּאֱסֹף כִּי יַחְסְלֶנּוּ הָאַרְבֶּה: [דברים כח, לח]

ו) זֵיתִים יִהְיוּ לְךָ בְּכָל גְּבוּלֶךָ וְשֶׁמֶן לֹא תָסוּךְ כִּי יִשַּׁל זֵיתֶךָ: [דברים כח, מ]

ז) וְרָאוּ כָּל עַמֵּי הָאָרֶץ כִּי שֵׁם יְיָ נִקְרָא עָלֶיךָ וְיָרְאוּ מִמֶּךָּ: [דברים כח, י]

הגהות וציונים

א] חנניא (גליון): ב] יבמות סג ע"ב [ושם איתא רב חנן בר רבא אמר רב] (גליון): ג] [יסוד לחומת ביתו כך פירש"י ב"ק נ ע"א ד"ה לאושין וכו' ע"ש ובערוך [ערך אשיתא] פי' כותל] (גליון): ד] [גי' הערוך [ערך אודרא] אודרא פי' נוצא] (גליון): ה] בכת"י בר מבניי ובנתיי וברתיה דרב חסדא, וודאי שהיא הגי' האמיתית (דק"ס): ו] [גי' הערוך [ערך טרזיא] טרזיא פי' שומר המעילים] (גליון): ז] ד"ה שבור צ"ל לפני ד"ה ושבו לך (דק"ס): ס] צ"ל כסוי, וכ"ה בדפו"ר: ט] נראה שיש למחוק תיבת "ניסן" (וכן בכת"י ליתא) וכוונתו שע"י נסים נקרא ההלל. (וכ"כ בסוף שו"ת הג"ר נחום טרייבטיש בעמ"ח ספר קובץ על הרמב"ם):

רב נסים גאון

ששים גבורים אלו ס' אותיות שבברכת כהנים כולם אחוזי חרב שכל אחד ואחד שמו של הקב"ה נזכר בו יברכך ה' יאר ה' ישא ה' איש חרבו על ירכו מה ראתה ירך נזכרת כן אפילו רואה אדם בחלומו החרב שלופה ונתונה בצוארו וקוטע את ירכו משכים לבוקר והולך לבית הכנסת מפחד שראה בלילות בחלומו ורואה את הכהנים נושאין את כפיהם והחלום הרע מתבטל ממנו לכך נאמר מפחד בלילות:

גליון הש"ס

גמ' א"ל אשתך שכבא. עי' לקמן דף ס"ב ע"א תוס' ד"ה רבא:

לעזי רש"י

משילאר"י. פירוש שיניים פנימיות (רש"י בכורות דף לה ע"א), שיניים מתלימות (רש"י בכורות דף לט ע"א), שיניים טוחנות:

משנת ראשונים

הרהר כוליה יומא ולאורתא חזא. וכל זה מורה שהחלומות אינם משפע עליון כי אם מהרכבות הדמיון עצמו כפי הליחות והמחשבות עד שמפני זה אמר שלמה כי בא החלום ברוב ענין וקול כסיל ברוב דברי' ששם החלום שם נרדף לכסיל. [אברבנאל, בראשית מא ב]

אביי ורבא חזו חלמא. תימה הוא שהרי שניהם היו חולמים פסוק אחד היאך היה פותר לאביי לטובה ולרבא לרעה זה בפני זה. ואיפשר שלא היו שומעין זה פתרונו של זה. ואע"ג דאמר בסמוך לסוף אזל רבא לחודיה לאו למימרא דמעיקרא היו שומעין כאחד. עוד איפשר שהיו חושבים דהדבר תלוי לפי טבע האדם ומזגו והנולד [במזל כזה] והם שלא היו יודעים בחכמה הזאת כלום היו חושבים זה, עד דאשכחיה ספר שנפל מאתו דהוי כתיב וכו'. [הריטב"א]

פטר חמור גהיט מתפילך. כלומר נמחק שהסופר כתבו מלא ואינו אלא חסר ומחק הוא"ו ומלתא בעלמא הוא דקאמר ליה. ולא גרסינן חסר דמן הדין חסר הוא. [הריטב"א]

גמירי דקללת חכם אפילו בחנם היא באה. לפי שדוד קלל כל מי שלא יאמר לו מיד כדי שלא ישטוף התהום את העולם ואחיתופל לא היה יודע עד שדרש ק"ו, ואפ"ה כיון שלא אמר לו מיד ונצטער דוד בנתיים אתקיים ביה, וקללת עלי על תנאי היה ונתקיים, ומשום הכי אמר הכא על תנאי והכא על חנם. [הרמב"ן, מכות יא.]

ויש לפרש דעל חנם הוי טפי מעל תנאי ושל אחיתופל על תנאי היה ועל חנם שלא היה יודע כשהשביעו ואעפ"כ נתקיים בו, ואע"פ שהיה על תנאי, אבל של עלי על תנאי היה ולא על חנם שהרי היה יודע בשעה שהשביעו, ואעפ"כ נתקיים בו שהיה צריך להתיר לו קללתו לאחר שהגיד לו. [הרמב"ן, מכות יא.] גלות מכפרת עון. מפני שגורמת לו להכנע ולהיות עניו ושפל רוח. [ספר חסידים סימן כ]

הרי **גְּמִירִי** [-קיבלתי מרבותי] **דְּקִלְלַת חָכָם אֲפִילּוּ** אם קלל **בְּחִנָּם, הִיא בָּאָה** על האדם[מא], **וְכָל שֶׁכֵּן** שיש לי לחשוש מקללתו של **רָבָא, דִּבְדִינָא קָא לָיֵיט** - שבדין קלל אותי, לפי שגרמתי לו רעות רבות.

ולכן **אָמַר** בר הדיא, **אֵיקוּם וְאֶגְלֵי** - אקום ואצא לגלות, כדי לכפר בכך על מעשי, וגלות מכפרת, **דְּאָמַר מַר** - שנאמרה שמועה בשם אחד החכמים, **גָּלוּת** שאדם גולה, **מְכַפֶּרֶת** על **עָוֹן** שעשה[מב]. ואכן כך עשה, **קָם, גַּלִּי לְבֵי רוֹמָאֵי** - וגלה אצל הרומאים.

הגמרא מספרת על סופו של בר הדיא:

אֲזַל יְתִיב אַפִּתְחָא דְּרֵישׁ טוּרְזִינָא דְּמַלְכָּא - הלך בר הדיא, וישב על פתחו של שומר אוצר המלך[מג]. **רֵישׁ טוּרְזִינָא חֲזָא חֶלְמָא** - ואותו שומר אוצר המלך ראה חלום, **אָמַר לֵיהּ** ריש טורזינא לבר הדיא, **חֲזַאי חֶלְמָא דְּעָיֵיל מַחֲטָא בְּאֶצְבְּעָתִי** - ראיתי בחלומי, שנכנסה מחט באצבעי, ומהו פתרון חלום זה. **אָמַר לֵיהּ** בר הדיא לריש טורזינא, **הַב לִי** [-תן לי] **זוּזָא** בשכרי[מד], **וְלָא יְהַב לֵיהּ** - ולא רצה לתת לו. ולכן **לָא אָמַר לֵיהּ** בר הדיא **וְלָא מִידִי** [-דבר], אודות פתרון חלומו[מה].

הוסיף ריש טורזינא וביקש מבר הדיא שיפתור לו חלום נוסף:

אָמַר לֵיהּ ריש טורזינא לבר הדיא, **חֲזַאי דְּנָפַל תִּכְלָא בְּתַרְתֵּין אֶצְבְּעָתִי** - ראיתי בחלומי, שנפלה תולעת בשתי אצבעותי [כלומר, אכלה מהן], ומהו פתרון חלום זה. **אָמַר לֵיהּ** בר הדיא לריש טורזינא, **הַב לִי זוּזָא** בשכרי, **וְלָא יְהַב לֵיהּ** - ושוב לא רצה לתת לו. **וְלָכֵן לָא אָמַר לֵיהּ** בר הדיא מהו הפתרון.

הוסיף ריש טורזינא וביקש מבר הדיא שיפתור לו חלום נוסף:

אָמַר לֵיהּ ריש טורזינא לבר הדיא, **חֲזַאי דְּנָפַל תִּכְלָא בְּכוּלָּהּ יְדָא** - ראיתי בחלומי, שנפלה תולעת בכל היד, ומהו פתרון חלום זה. **אָמַר לֵיהּ** בר הדיא, פתרון החלום הוא, **שֶׁנָּפַל תִּכְלָא בְּכוּלְּהוּ שִׁירָאֵי** - נפלה תולעת בכל מעילי המלך[מו], ואכן כך היה, שנפלו תולעים והזיקו לכל מעילי המלך. כעת נתברר, שזהו פתרון כל החלומות שחלם ריש טורזינא[מז], שמתחילה חלם שנכנסה מחט באצבעו, והוא רמז לכך שהתחילה התולעת להכנס ולאכול את מעילי המלך, ואחר כך חלם שנפלה תולעת בשתי אצבעותיו, והוא רמז לכך שהתולעת כבר אכלה חלק ממעילי המלך, והואיל ובר הדיא לא רצה לגלות שזהו פתרון החלומות, לא נעשה דבר כדי למנוע מהתולעת להמשיך ולהזיק, עד שלבסוף הזיקה לכל מעילי המלך.

שָׁמְעִי בֵּי מַלְכָּא - שמעו בבית המלך שאכלו תולעים את מעילי המלך, וחשבו שריש טורזינא פשע בשמירתו עליהם, **וְאַתְיוּהַּ לְרֵישׁ טוּרְזִינָא קָא קָטְלִי לֵיהּ** - ולכן הביאו את ריש טורזינא ורצו להורגו על שפשע ולא שמר על מעילי המלך. **אָמַר לְהוּ** ריש טורזינא, **אֲנָא אַמַּאי** - מדוע אתם רוצים להרגני, הרי אני לא ידעתי שמעילי המלך התליעו[מח], **אַיְיתוּ לְהַאי דַּהֲוָה יָדַע וְלָא אָמַר** - יש לכם להביא ולדון את אותו אדם, כלומר את בר הדיא, שידע שהתליעו, ורק מחמת שלא קיבל זוז בשכרו, לא גילה שזהו פתרון החלומות, ולא הודיעני שיש למנוע מהתולעים להמשיך ולהזיק. ואכן כך עשו אנשי המלך, **אַיְיתוּהוּ** [-הביאוהו] **לְבַר הֶדְיָא, וְאָמְרִי לֵיהּ, אַמְּטוּ זוּזָא דִּידָךְ** - מחמת מעותיך, כלומר מחמת המעות שרצית לקבל בשכרך וכיון שלא קיבלתם לא אמרת את פתרון החלומות, **חָרְבוּ** [-ניזוקו]

שמותר היה לו לקללו בשם ה', שהרי אמר 'יהא רעוא', והיינו יהי לרצון מן השמים. וכתב עוד, שבכל המקומות שמצינו שאמוראים קללו, היה הדבר חובה עליהם לעשות כן, כדי שיהיה כבוד התורה קבוע בלבבות, ולא יתרגלו לזלזל בכבוד החכמים. ומכל מקום, קללה זו אינה מזיקה, אלא אם לא שב ונכנע, אבל אם ישוב ויכנע, לא תזיק לו הקללה, כמבואר להלן שבר הדיא רצה לצאת לגלות כדי שיתכפר לו עוונו, ומבואר שאם החטא מתכפר, פוקעת הקללה. וראה עוד בקהלות יעקב (נ"ק סי' מה אות ד).

מא. **בבאר** שבע (סנהדרין ל: ד"ה קללת) כתב, שאינו יודע מהו טעם הדבר שקללת חכם אפילו בחינם היא באה, שהרי בודאי אין הקדוש ברוך הוא מעניש בלא דין. והוסיף, שאין לתרץ שזה המקולל היה ראוי לקללה זו מחמת עבירה אחרת, משום שגם אם נאמר כן, עדיין קשה, שהלא אין מגלגלים חובה על ידי זכאי [-החכם]. והניח בצ"ע. וראה גם בנתיבות עולם למהר"ל (נתיב התורה פי"ג), שביאר מדוע מועילה קללת חכם יותר משל שאר בני אדם, ודבריו הובאו בילקוט ביאורים.

מב. **בדברי** הרמב"ם (תשובה פ"ב ה"ד) מבואר שגלות מכפרת עון, מפני שגורמת לו להכנע ולהיות עניו ושפל רוח.

מג. **רש"י** (ד"ה טורזינא). ובמקומות אחרים (עירובין פ. ד"ה טורזינא, בבא בתרא ח. ד"ה לטרזינא) פירש רש"י, שהוא הממונה על כלי זיין העשויים לשמירת העיר ולהלחם בצרים עליה. ובמלא הרועים (ברש"י כאן) כתב, שכך משמע מהלשון 'טורזינא', שהיא תיבה המורכבת משתי תיבות, 'טור' - שומר, 'זינא' - כלי הזיין. אלא שהעיר, שבגמרא להלן משמע שהיה שומר על בגדי המלך, ולא על כלי הזיין. ולכן כתב שיש לפרש ש'זינא' הוא מינים, והיינו שהיה שומר על מינים רבים של חפצי המלך.

והערוך (ערך טרזיא) גרס 'טרזיא', ופירש שהוא שומר המעילים [ובמוסף הערוך ביאר, שהוא מין מלבוש של פרסיים].

מד. **בר** הדיא ביקש שכר רק מריש טורזינא, ולא מרבא, משום שרבא היה גדול הדור, ובר הדיא התבייש לבקש ממנו שכר. או משום שכיון שבא לעיר חדשה, שלא הכירו את מנהגו, הוצרך לתבוע ולבקש יהוידע (ד"ה א"ל).

מה. **אף** שדרכו של בר הדיא היתה שלמי שלא נתן לו שכר, היה פותר את חלומותיו לרעה, מכל מקום כאן שתק ולא פתר כלום, משום שדווקא חלום שמורה על העתיד לבוא, היה פותר לרעה, משום שאם לא יפתור כלום, לא יארע דבר, שהרי חלום שלא נפתר הרי הוא כאגרת שלא נקראה (לעיל נה.), מה שאין כן כאן, שחלם על דבר שכבר היה, לא ראה בר הדיא צורך לפתור לו חלומו. קדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה ריש), ועיין שם שתירץ באופן נוסף. ובשפתי חכמים (ד"ה ולא) תירץ, שהטעם ששתק כאן ולא פתר כלום, הוא משום שנתיירא מהמלך.

מו. **רש"י** (לקמן ע"ב ד"ה שיראי).

מז. **לכאורה**, כיצד התקיימו שני החלומות הראשונים של טורזינא דמלכא ונפלה תולעת במעילי המלך, הרי בגמרא לעיל (נה.) מבואר שחלום שלא פתרוהו הרי הוא כאגרת שלא נקראה, ואינו כלום, ואם כן כיון שבר הדיא לא פתרם, כיצד התקיימו. ויש לומר, שזה דווקא בחלום שבא להודיע על העתיד, אבל כאן החלום בא להודיע את אשר כבר נעשה, כדי שישמור על מעילי המלך שלא תמשיך התולעת לאוכלם, ולכן כל זמן שלא נפתר החלום, המשיכה התולעת לאכול את מעילי המלך. שלמה משנתו (ד"ה נפל).

מח. **לכאורה** יש להבין, כיצד רצה ריש טורזינא להפטר מעונש בטענה זו, הרי מלבד בר הדיא שפשע בכך שלא גילה את פתרון החלומות, גם הוא עצמו פשע בדבר, שלא שמר היטב על מעילי המלך, ולא ניער אותם מחשש שמא נפלו בהם תולעים. ויש לומר, שריש טורזינא היה מקפיד לנער את המעילים מפעם לפעם כפי הצורך, אלא שדבר זה שתולעת שנפלה בלילה אחד, ולאחר שני לילות [כמספר הלילות שחלם בהם את החלומות] כילתה הכל, אינו דבר המצוי, ולכן אמר להם ריש טורזינא שיענישו את בר הדיא שהוא זה שידע על תכונתה המיוחדת של תולעת זו, אבל אותו עצמו אין להעניש כלל, לפי שכאמור הוא ניער את המעילים כפי הצריך להם. בן יהוידע (ד"ה אנא).

אמר ליה קיסר לר' יהושע בר' (חנינא[א]) [א] אמריתו דחכמיתו טובא אימא לי מאי חזינא בחלמאי אמר ליה חזית דמשחרי לך פרסאי וגרבי בך ורעיי בך שקצי בחוטרא דדהבא הרהר כוליה יומא ולאורתא חזא אמר ליה שבור מלכא לשמואל אמריתו דחכמיתו טובא אימא לי מאי חזינא בחלמאי אמר ליה חזית דאתו רומאי ושבו לך וטחני בך קשייתא ברחייא דדהבא הרהר כוליה יומא ולאורתא חזא. בר הדיא מפשר חלמי הוה מאן דיהיב ליה אגרא מפשר ליה למעליותא ומאן דלא יהיב ליה אגרא מפשר ליה לגריעותא אביי ורבא חזו חלמא אביי יהיב ליה זוזא ורבא לא יהיב ליה אמרי ליה אקרינן בחלמין [א] שורך טבוח לעיניך וגו' לרבא אמר ליה פסיד עסקך ולא אהני לך למיכל מעוצבא דלבך לאביי א"ל מרווח עסקך ולא אהני לך למיכל מחדוא דלבך. אמרי ליה אקרינן [ב] בנים ובנות תוליד וגו' לרבא אמר ליה כבישותיה לאביי א"ל בנך ובנתך נפישי ומינסבן בנתך לעלמא ומדמיין באפך כדקא אזלן בשביה. אקריין [ג] בניך ובנותיך נתונים לעם אחר לאביי א"ל בנך ובנתך נפישין [ב] את אמרת לקריבך והיא אמרה לקריבה ואכפה לך ויהבת להון לקריבה דהוי כעם אחר לרבא א"ל דביתהו שכיבא ואתו בניה ובנתיה לידי איתתא אחריתי דאמר רבא אמר ר' ירמיה בר אבא אמר רב[ב] מאי דכתיב בניך ובנותיך נתונים לעם אחר זו אשת האב. אקרינן בחלמין [ד] לך אכול בשמחה לחמך לאביי אמר ליה מרווח עסקך ואכלת ושתית וקרית פסוקא מחדוא דלבך לרבא אמר ליה פסיד עסקך טבחת ולא אכלת ושתית וקרית (א) לפכוחי פחדך. אקרינן [ה] זרע רב תוציא השדה לאביי א"ל מרישיה לרבא א"ל מסיפיה. אקרינן [ו] זיתים יהיו לך בכל גבולך וגו' לאביי א"ל מרישיה לרבא א"ל מסיפיה. אקרינן [ז] וראו כל עמי הארץ וגו' לאביי א"ל נפק לך שמא דריש מתיבתא הוית אימתך נפלת בעלמא לרבא אמר ליה בדיינא דמלכא אתבר ומתפסת בגנבי ודייני כולי עלמא קל וחומר מינך למחר אתבר בדיינא דמלכא ואתו (ב) ותפשי ליה לרבא אמרי ליה חזן חסא על פום דני לאביי א"ל עיף עסקך כחסא לרבא א"ל מריר עסקך כי חסא. אמרי ליה חזן בשרא על פום דני לאביי אמר ליה בסים חמרך ואתו כולי עלמא למזבן בשרא וחמרא מינך לרבא אמר ליה תקיף חמרך ואתו כולי עלמא למזבן בשרא למיכל ביה. אמרי ליה חזן חביתא דתלי בדיקלא לאביי אמר ליה מדלי עסקך כדיקלא לרבא אמר ליה חלי עסקך כתמרי. אמרי ליה חזן רומנא דקדחי אפום דני לאביי אמר ליה עשיק עסקך כרומנא לרבא אמר ליה קאוי עסקך כרומנא. אמרי ליה חזן חביתא דנפל לבירא לאביי א"ל מתבעי עסקך [ג] כדאמר נפל פתא בבירא ולא אשתכח לרבא א"ל פסיד עסקך ושדי' ליה לבירא. אמרי ליה חזינן בר חמרא דקאי אאיסדן ונוער לאביי אמר ליה מלכא הוית וקאי אמורא עלך לרבא א"ל פטר חמור (ג) גהיט מתפילך א"ל לדידי חזי לי ואיתיה אמר ליה וא"ו דפטר חמור ודאי גהיט מתפילך. לסוף אזל רבא לחודיה לגביה אמר ליה חזאי דשא ברייתא דנפל אמר ליה [ט] אשתך שכבא אמר ליה חזאי [ז] ככי ושני דנתור א"ל בנך ובנתך שכבן אמר ליה חזאי תרתי יוני דפרחן א"ל תרי נשי מגרשת אמר ליה חזאי תרי גרגלידי דלפתא אמר ליה תרין קולפי בלעת אזל רבא ההוא יומא ויתיב בי מדרשא כוליה יומא אשכח הנהו תרי סגי נהורי דהוו קמנצו בהדי הדדי אזל רבא לפרוקינהו ומחוהו לרבא תרי דלו למחוייה אחריתי אמר מסתיי תרין חזאי. לסוף אתא רבא ויהיב ליה אגרא א"ל חזאי אשיתא[ג] דנפל א"ל נכסים בלא מצרים קנית א"ל חזאי אפדנא דאביי דנפל וכסיין אבקיה א"ל אביי שכיב ומתיבתיה אתיא לגבך א"ל חזאי אפדנא דידי דנפיל ואתו כולי עלמא שקיל לבינתא לבינתא א"ל שמעתתך מבדרן בעלמא א"ל חזאי דאבקע רישי ונתר מוקרי א"ל אודרא[ד] מבי סדיא נפיק א"ל אקריון הללא מצראה בחלמא א"ל ניסא מתרחשי לך. הוה קא אזיל בהדיה בארבא אמר בהדי גברא דמתרחיש ליה ניסא למה לי בהדי דקא סליק נפל סיפרא מיניה אשכחיה רבא וחזא דהוה כתיב ביה [ט] כל החלומות הולכין אחר הפה אמר רשע בדידך קימא וצערתן כולי האי כולהו מחילנא לך בר מברתיה[ה] דרב חסדא יהא רעוא דלמסר ההוא גברא לידי דמלכותא דלא מרחמו עליה אמר מאי אעביד גמירי [י] דקללת חכם אפילו בחנם היא באה וכ"ש רבא דבדינא קא לייט אמר איקום ואגלי [י] דאמר מר גלות מכפרת עון קם גלי לבי רומאי אזל יתיב אפתחא דריש טורזינא[ו] דמלכא ריש טורזינא חזא חלמא א"ל חזאי חלמא דעייל מחטא באצבעתי א"ל הב לי זוזא ולא יהב ליה לא א"ל ולא מידי א"ל חזאי דנפל תכלא בתרתין אצבעתי א"ל הב לי זוזא ולא יהב ליה ולא א"ל א"ל חזאי דנפל תכלא בכולה ידא א"ל נפל תכלא בכולהו שיראי שמעי בי מלכא ואתיוה לריש טורזינא קא קטלי ליה א"ל אנא אמאי אייתו להאי דהוה ידע ולא אמר אייתוהו לבר הדיא אמרי ליה אמטו זוזא דידך חרבו שיראי

רש"י

קיסר. מלך רומי, והיה לו תגר עם פרסיים: מאי חזינא. מה אראה בלילה בחלום: משחרי לך פרסאי. עושים בך עבודת המלך. כמו לא חמרא דחד מנהון שחרית (תרגום במדבר טז). ולשון חכמים (ספרי פ' דברים[ח]) הדבק לשחור וישתחוו לך: ושבו לך. ישללוך בשבי: וטחנו בך קשייתא. יכופו אותך לטחון גרעיני תמרים: [ז] שבור (ד). מלך פרס: פסיד עסקך. תתקלקל פרקמטיא שלך: ולא אהני לך למיכל. מתוך לערך לא יטעם לך שום מאכל: מרווח עסקך. ומתוך שמחתך לא תתאוה לאכול, שתהיה שבע בשמחתך: והיא. אשתך: לפכוחי פחדך. להפיג דאגתך: מרישיה. זרע רב תוציא השדה: בדיינא דמלכא. אוצר שתכשיטי המלך שם ישבר על ידי גנבים, ויעלילו עליך לומר שאתה גנבתם: קל וחומר מינך. אם רבא נחשד כל שכן שיחשדונו, וזהו ויראו ממך: חסא. חזרת: עיף עסקך. כפול בריוח, כחזרת שהיא רחבה וכפולה: מריר עסקך. שנאוי לכל ומר יהיה הסחורה שלך: חביתא. הם היו משתכרים ביין: חלי עסקך. מתוק. כלומר שתתן סחורתך בזול: דקדחי. גדלה: עשיק עסקך. ביוקר תמכרנו, כמו עשיק לגבך (ב"מ ד' נג.): לרבא א"ל קאוי עסקך. לשון קהוי, הכל ישנאוהו: מתבעי עסקך. יתבקש עסקך ויחזרו אחריו לקנות: דקאי אאיסדן. מראשותיו. כדמתרגמינן מראשותיו אסדוהי (בראשית כח): מלכא הוית. ראש ישיבה הדורש לרשות, והמתורגמן עומד עליו באמורא להשמיע בקול רם לרבים, ככול חמור הנוער: וי"ו דפטר חמור גהיט מתפילך. בפרשת והיה כי יביאך וכל פטר חמור תפדה בשה[ט] והוא חסר וי"ו, ובתפילין של רבא כתבו הכותב מלא ואח"כ מחקו, והיינו גהיט מחוק: דשא ברייתא. דלת חיצון שבבית: אתתך מתה. השומרת את הבית: ככי. שינים הפנימיות שקורין מש"ילא"ר"י: תרתי נשי מגרשת. שאשתו של אדם קרויה יונה דכתיב[י] יונתי תמתי: תרין קולפי בלעת. מכת מקל עב בראשו כראשי לפתות: בלא מצרים. נחלה בלא מצרים, כלומר קרקעות רחבים ורבים: וכסיין אבקיה. כסוי[מ] עפר הפורח ממפולת החומה: ונתר מוקרי. נשר מוחו: אודרא מבי סדיא. המוכין יוצאין מן הכר שבמראשותיו: הללא מצראה. הלל שאנו קורין בפסח, לפי שיש הלל אחר הקרוי הלל הגדול[כ] קורין לזה הלל המצרי: ניסי מתרחשי לך. שע"י נסים נקרא ניסן[ע], שעל כל צרה הבאה לישראל אומרים אותו על גאולתן[ל]: הוה קא אזיל. בר הדיא בהדיה דרבא: בארבא. בספינה: אמר בהדי גברא דמתרחיש ליה ניסא למה לי. שמא כאן יארע לו הנס שתטבע הספינה והוא ינצל: בדידך קיימא. בך הוא תלוי הפתרון אם לטובה אם לרעה, והפכת לי לרעה: אשתו של רבא. בת רב חסדא היתה[מ]: טורזינא דמלכא. שומר אוצר המלך: נפל תכלא. תולע: שיראי

על תנאי היה ולא על חנם שהרי היה יודע בשעה שהשביעו, ואעפ"כ נתקיים בו שהיה צריך להתיר לו קללתו לאחר שהגיד לו. [הרמב"ן, מכות יא.] גלות מכפרת עון. מפני שגורמת לו להכנע ולהיות עניו ושפל רוח. [ספר חסידים סימן כ]

(וכן בכת"י ליתא) וכוונתו שע"י נסים נקרא ההלל. (וכ"כ בסוף שו"ת הג"ר נחום טרייבטיש בעמ"ח ספר קובץ על הרמב"ם):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) לריב"ח היה לו דברים עם קיסר רומי ראה שבת קיט. חגיגה ה: חולין נט: בכורות ח: ובמדרש רבה רות ג ב, ב) נדרים כג. קדושין מה:, ג) [שבת סו:], ד) [עי' היטב בעו"ג כח. בפרש"י ותו' שם ד"ה ככי], ה) [לעיל נה:], ו) מכות יא., ז) סנהדרין לז:, ח) סימן ו, ט) שמות יג יג, י) שה"ש ה ב, כ) פסחים דף קיח., ל) פסחים קיז., מ) עיין יבמות לד ע"ב ב"ב יב ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמ' וקרית פסוקא לפכוחי: (ב) שם ותפשי ליה לרבא דחיל כולי עלמא ואמרי רבא איתפיס אנן לא כל שכן אמרי ליה: (ג) שם גהיט מתפילך עיין רבא ואשכח וא"ו דפטר חמור גהיט בתפילה לסוף אזל: (ד) רש"י ד"ה שבור מלכא מלך פרס:

תורה אור השלם

א) שׁוֹרְךָ טָבוּחַ לְעֵינֶיךָ וְלֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ חֲמֹרְךָ גָּזוּל מִלְּפָנֶיךָ וְלֹא יָשׁוּב לָךְ צֹאנְךָ נְתֻנוֹת לְאֹיְבֶיךָ וְאֵין לְךָ מוֹשִׁיעַ: [דברים כח, לא]

ב) בָּנִים וּבָנוֹת תּוֹלִיד וְלֹא יִהְיוּ לָךְ כִּי יֵלְכוּ בַּשֶּׁבִי: [דברים כח, מא]

ג) בָּנֶיךָ וּבְנֹתֶיךָ נְתֻנִים לְעַם אַחֵר וְעֵינֶיךָ רֹאוֹת וְכָלוֹת אֲלֵיהֶם כָּל הַיּוֹם וְאֵין לְאֵל יָדֶךָ: [דברים כח, לב]

ד) לֵךְ אֱכֹל בְּשִׂמְחָה לַחְמֶךָ וּשְׁתֵה בְלֶב טוֹב יֵינֶךָ כִּי כְבָר רָצָה הָאֱלֹהִים אֶת מַעֲשֶׂיךָ: [קהלת ט, ז]

ה) זֶרַע רַב תּוֹצִיא הַשָּׂדֶה וּמְעַט תֶּאֱסֹף כִּי יַחְסְלֶנּוּ הָאַרְבֶּה: [דברים כח, לח]

ו) זֵיתִים יִהְיוּ לְךָ בְּכָל גְּבוּלֶךָ וְשֶׁמֶן לֹא תָסוּךְ כִּי יִשַּׁל זֵיתֶךָ: [דברים כח, מ]

ז) וְרָאוּ כָּל עַמֵּי הָאָרֶץ כִּי שֵׁם יְיָ נִקְרָא עָלֶיךָ וְיָרְאוּ מִמֶּךָּ: [דברים כח, י]

הגהות וציונים

א] חנניא (גליון): ב] יבמות סג ע"ב [ושם איתא רב חנן בר רבא אמר רב] (גליון): ג] [יסוד לחומת ביתו כך פירש"י ב"ק נ ע"א ד"ה לאושין וכו' ע"ש ובערוך [ערך אשיתא] פי' כותל] (גליון): ד] [גי' הערוך [ערך אודרא] אודדא פי' נוצא] (גליון): ה] בכת"י בר מבניי ובנתיי וברתיה דרב חסדא, וודאי שהיא הגי' האמיתית (דק"ס): ו] [גי' הערוך [ערך טרזיא] טרזיא פי' שומר המעילים] (גליון): ז] ד"ה שבור צ"ל לפני ד"ה ושבו לך (דק"ס): ח] צ"ל כסוי, וכ"ה בדפו"ר: ט] נראה שיש למחוק תיבת "ניסן"

רב נסים גאון

ששים גבורים אלו ס' אותיות שבברכת כהנים כולם אחוזי חרב שכל אחד ואחד שמו של הקב"ה נזכר בו יברכך ה' יאר ה' ישא ה' איש חרבו על ירכו מה ראתה ירך נזכרת כן אפילו רואה אדם בחלומו החרב שלופה ונתונה בצוארו וקוטע את ירכו משכים לבוקר והולך לבית הכנסת מפחד שראה בלילות בחלומו ורואה את הכהנים נושאין את כפיהם והחלום הרע מתבטל ממנו לכך נאמר מפחד בלילות:

גליון הש"ס

גמ' א"ל אשתך שכבא. עי' לקמן דף ס"ב ע"א תוס' ד"ה רבא:

לעזי רש"י

מש"ילא"ר"י. פירוש שיניים פנימיות (רש"י בכורות דף לה ע"א), שיניים מתלעות (רש"י בכורות דף לט ע"א), שיניים טוחנות:

משנת ראשונים

הרהר כוליה יומא ולאורתא חזא. וכל זה מורה שהחלומות אינם משפע עליון כי אם מהרכבות הדמיון עצמו כפי הליחות והמחשבות עד שמפני זה אמר שלמה כי בא החלום ברוב ענין וקול כסיל ברוב דברי' ששם החלום שם נרדף לכסיל. [אברבנאל, בראשית מא ב]

אביי ורבא חזו חלמא. תימה הוא שהרי שניהם היו חולמים פסוק אחד היאך היה פותר לאביי לטובה ולרבא לרעה זה בפני זה. ואיפשר שלא היו שומעין זה פתרונו של זה. ואע"ג דאמר בסמוך לסוף אזל רבא לחודיה לאו למימרא דמעיקרא היו שומעין כאחד. עוד איפשר שהיו חושבים דהדבר תלוי לפי טבע האדם ומזגו והנולד [במזל כזה] והם שלא היו יודעים בחכמה הזאת כלום היו חושבים זה, עד דאשכחיה ספר שנפל מאתו דהוי כתיב וכו'. [הריטב"א]

פטר חמור גהיט מתפילך. כלומר נמחק שהסופר כתבו מלא ואינו אלא חסר ומחק הוא"ו ומלתא בעלמא הוא דקאמר ליה. ולא גרסינן חסר דמן הדין חסר הוא. [הריטב"א]

גמירי דקללת חכם אפילו בחנם היא באה. לפי שדוד קלל כל מי שלא יאמר לו מיד כדי שלא ישטוף התהום את העולם ואחיתופל לא היה יודע עד שדרש ק"ו, ואפ"ה כיון שלא אמר לו מיד ונעצטר דוד בנתיים אתקיים ביה, וקללת עלי על תנאי היה ונתקיים, ומשום הכי אמר הכא על תנאי והכא על חנם. [הרמב"ן, מכות יא.]

ויש לפרש דעל חנם הוי טפי מעל תנאי ושל אחיתופל על תנאי היה ועל חנם שלא היה יודע כשהשביעו ואעפ"כ נתקיים בו, ואע"פ שהיה על תנאי, אבל של עלי

שיראי דמלכא. מעילים של מלך: דאצטליק. נחלק לב'. ודוגמתו בהעור והרוטב (דף קכד.) דלצקי מללך: יעצו עליך רעה. והם הלחיים פה שיען עליך רעה: חרון אף. ניכר בחוטם שמתחמם ומוליא הבל על כן הוא קרוי חרון אף: לא תצטרך למעשה ידיך. שתתעשר: באדרותא מיתת. בכבוד ובהדר תמות: אמו בעל. דומיא דשמן שהוא בתוך הזית השקה את אמו: קטיף לי כוכבא. עקרתי כוכב בחלום: [ח] גנבת. שנמשלו לכוכבים[ז]: נערה המאורסה. היו רגילין לעשות לה חופה של הדס בכניסתה לחופה וקורין לה הינומא, כדאמרינן בכתובות (דף טו:) שילאתה בהינומא ורלשה פרוע: טונא דאסא. טולא דאסא (ב): שכבי משלחת. מתים הפשטת: אם כן. דלית לך התם נכסי, ולאבוך לא שכיב התם: קפא. דאמרי לך היא כשורא, שבלשון פרס ויון קורין לכשורא קפא: דיקא. הוא עשרה, שבלשון יוני קורין לעשרה דיקא. והכי אמרי לך יש לך ממון בקורה עשירית: דריש עשרה. קורה שבראש עשרה: שלש שלומות הם. שלש חלומות המבשרים שלום: ופרשו כאשר בסיר. אלמא פורענותא היא: ובכל קנינך. לשון מרובה הוא, אף קנים הרבה קנה של בינה הוא: קרא קורא קירא קניא. קרא דלעת, כדאמרינן לקמן הרואה דלועין בחלום ירא שמים הוא, לשון דלו עיני למרום (ישעיה לח): קורא. לך הגדל בענפי הדקל בכל שנה ושנה כדרך שאר אילנות, ולשנה שניה הוא מתקשה ונעשה עץ: קירא. שעוה: קניא. קנה: האוכל מבשרו. בחלום: בין ברדוף. כשהוא רץ: גם עלה. קרוב לנוטריקון של גמל: פלא נעשה לו. כמו שנעשה לפינחס כדאמרינן בסנהדרין (דף פב:):

שיראי דמלכא כפיתו תרין ארזי בחבלא אסור חד ברעיה לחד ארזא וחד ברעיה לחד ארזא ושרו לחבלא עד דאצטליק (א) רישיה [א] אזל כל חד וחד וקם אדוכתיה ואצטליק[א] ונפל בתרין. שאל בן דמא בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל ראיתי שני לחיי שנשרו אמר שני גדודי[ב] רומי יעצו עליך רעה ומתו. אמר ליה בר קפרא לרבי ראיתי חוטמי שנשר אמר ליה חרון אף נסתלק ממך אמר ליה ראיתי שני ידי שנחתכו אמר ליה לא תצטרך למעשה ידיך אמר ליה ראיתי ב' רגלי שנקטעו אמר ליה על סוס אתה רוכב חזאי דאמרי לי באדר מיתת וניסן לא חזית אמר ליה באדרותא מיתת ולא אתית לידי נסיון. אמר ליה ההוא צדוקי לר' ישמעאל ראיתי שאני משקה שמן לזיתים אמר ליה בא על אמו אמר ליה חזאי דקטיף לי כוכבא אמר ליה בר ישראל גנבת אמר ליה חזאי דבלעתי לכוכבא אמר ליה בר ישראל זבנתיה ואכלת לדמיה אמר ליה חזאי עיני דנשקן אהדדי אמר ליה בא על אחותו אמר ליה חזאי דנשקי סיהרא אמר ליה בא על אשת ישראל אמר ליה חזאי דדריכנא בטונא דאסא אמר ליה בא על נערה המאורסה אמר ליה חזאי טונא מעילאי והוא מתתאי אמר ליה משכבך הפוך אמר ליה חזאי עורבי דהדרי לפורייה אמר ליה אשתך זנתה מאנשים הרבה אמר ליה חזאי יוני דהדרי לפורייה אמר ליה נשים הרבה טמאת אמר ליה חזאי דנקיט תרי יוני ופרחן אמר ליה תרתי נשי נסבת ופטרתינון בלא גט אמר ליה חזאי דקליפנא ביעי אמר ליה שכבי קא משלחת אמר ליה כולהו איתנהו בי בר מהא דליתיה אדהכי והכי אתיא האי איתתא ואמרה ליה האי גלימא דמכסא דגברא פלוני הוא דמית ואשלחתיה אמר ליה חזאי דאמרי לי שבק לך אבוך נכסי בקפודקיא אמר ליה אית לך נכסי בקפודקיא אמר ליה לאו אזל אבוך לקפודקיא אמר ליה לאו אם כן קפא כשורא דיקא עשרה זיל חזי קפא דריש עשרה שהיא מלאה זוזי אזל אשכח שהיא מלאה זוזי. אמר רבי חנינא הרואה באר בחלום רואה שלום שנאמר [א] ויחפרו עבדי יצחק בנחל וימצאו שם באר מים חיים[ג] ר' נתן אומר מצא תורה שנאמר [ב] כי מוצאי מצא חיים וכתיב הכא באר מים חיים רבא אמר חיים ממש. אמר רבי חנן שלש שלומות הן נהר צפור וקדרה נהר דכתיב [ג] הנני נוטה אליה כנהר שלום צפור דכתיב [ד] כצפרים עפות כן יגן ה' צבאות וגו' קדרה דכתיב [ה] ה' תשפות שלום לנו אמר ר' חנינא ובקדרה שאין בה בשר שנינו[ד] [ו] ופרשו כאשר בסיר וכבשר בתוך קלחת. אמר ר' יהושע בן לוי הרואה נהר בחלום ישכים ויאמר [ג] הנני נוטה אליה כנהר שלום קודם שיקדמנו פסוק אחר [ז] כי יבא כנהר צר הרואה צפור בחלום ישכים ויאמר [ד] כצפרים עפות כן יגן וגו' קודם שיקדמנו פסוק אחר [ח] כצפור נודדת מן קנה וגו' הרואה קדרה בחלום ישכים ויאמר [ה] ה' תשפות שלום לנו קודם שיקדמנו פסוק אחר [ט] שפות הסיר שפות הרואה ענבים בחלום ישכים ויאמר [י] כענבים במדבר קודם שיקדמנו פסוק אחר [יא] ענבימו ענבי רוש הרואה הר בחלום ישכים ויאמר [יב] מה נאוו על ההרים רגלי מבשר קודם שיקדמנו פסוק אחר [יג] על ההרים אשא בכי ונהי הרואה שופר בחלום ישכים ויאמר [יד] והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול קודם שיקדמנו פסוק אחר [טו] תקעו שופר בגבעה הרואה כלב בחלום ישכים ויאמר [טז] ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו קודם שיקדמנו פסוק אחר [יז] והכלבים עזי נפש הרואה ארי בחלום ישכים ויאמר [יח] אריה שאג מי לא יירא קודם שיקדמנו פסוק אחר [יט] עלה אריה מסבכו הרואה תגלחת בחלום ישכים ויאמר [כ] ויגלח ויחלף שמלותיו קודם שיקדמנו פסוק אחר [כא] (כי) אם גלחתי וסר ממני כחי הרואה באר בחלום ישכים ויאמר [א] באר מים חיים קודם שיקדמנו פסוק אחר [כב] כהקיר ביר מימיה הרואה קנה בחלום ישכים ויאמר [כג] קנה רצוץ לא ישבר קודם שיקדמנו פסוק אחר [כד] הנה בטחת לך[ה] על משענת הקנה הרצוץ. תנו רבנן הרואה קנה בחלום יצפה לחכמה שנאמר [כה] קנה חכמה קנים יצפה לבינה שנאמר [כה] ובכל קנינך קנה בינה אמר רבי זירא קרא קורא קירא קניא כולהו מעלו לחלמא תניא אין מראין דלועין אלא למי שהוא ירא שמים בכל כחו הרואה שור בחלום ישכים ויאמר [כו] בכור שורו הדר לו קודם שיקדמנו פסוק אחר [כז] כי יגח שור את איש תנו רבנן חמשה דברים[ו] נאמרו בשור האוכל מבשרו מתעשר נגחו הויין ליה בנים שמנגחים בתורה נשכו יסורין באים עליו בעטו דרך רחוקה נזדמנה לו רכבו עולה לגדולה והתניא רכבו מת לא קשיא הא דרכיב הוא לתורא הא דרכיב תורא לדידיה. הרואה חמור בחלום יצפה לישועה שנאמר [כח] הנה מלכך יבא לך צדיק ונושע הוא עני ורוכב על חמור הרואה חתול בחלום באתרא דקרו ליה שונרא נעשית לו שירה נאה שינרא נעשה לו שינוי רע[ז] הרואה ענבים בחלום לבנות בין בזמנן בין שלא בזמנן יפות שחורות בזמנן יפות שלא בזמנן רעות הרואה סוס [ג] לבן בחלום בין בנחת בין ברדוף יפה לו אדום בנחת יפה ברדוף קשה הרואה ישמעאל בחלום תפלתו נשמעת ודוקא ישמעאל בן אברהם אבל טייעא בעלמא לא הרואה גמל בחלום מיתה נקנסה לו מן השמים והצילוהו ממנה אמר רבי חמא ברבי חנינא מאי קראה [כט] ואנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה רב נחמן בר יצחק אמר מהכא [ל] גם ה' העביר חטאתך לא תמות הרואה פינחס בחלום פלא נעשה לו [ג] הרואה פיל בחלום פלאות נעשו לו פילים פלאי פלאות נעשו לו והתניא כל מיני חיות יפין לחלום חוץ מן הפיל ומן הקוף לא קשיא הא

תורה אור השלם

א) ויחפרו עבדי יצחק בנחל וימצאו שם באר מים חיים: [בראשית כו, יט]

ב) כי מצאי מצא חיים ויפק רצון מיי: [משלי ח, לה]

ג) כי כה אמר יי הנני נטה אליה כנהר שלום וכנחל שוטף כבוד גוים וינקתם על צד תנשאו ועל ברכים תשעשעו: [ישעיה סו, יב]

ד) כצפרים עפות כן יגן יי צבאות על ירושלים גנון והציל פסח והמליט: [ישעיה לא, ה]

ה) יי תשפת שלום לנו כי גם כל מעשינו פעלת לנו: [ישעיה כו, יב]

ו) ואשר אכלו שאר עמי ועורם מעליהם הפשיטו ואת עצמתיהם פצחו ופרשו כאשר בסיר וכבשר בתוך קלחת: [מיכה ג, ג]

ז) וייראו ממערב את שם יי וממזרח שמש את כבודו כי יבוא כנהר צר רוח יי נססה בו: [ישעיה נט, יט]

ח) כצפור נודדת מן קנה כן איש נודד ממקומו: [משלי כז, ח]

ט) ומשל אל בית המרי משל ואמרת אליהם כה אמר אדני אלהים שפת הסיר שפת וגם יצק בו מים: [יחזקאל כד, ג]

י) כענבים במדבר מצאתי ישראל כבכורה בתאנה בראשיתה ראיתי אבותיכם המה באו בעל פעור וינזרו לבשת ויהיו שקוצים כאהבם: [הושע ט, י]

יא) כי מגפן סדם גפנם ומשדמות עמרה ענבמו ענבי רוש אשכלת מררת למו: [דברים לב, לב]

יב) מה נאוו על ההרים רגלי מבשר משמיע שלום מבשר טוב משמיע ישועה אמר לציון מלך אלהיך: [ישעיה נב, ז]

יג) על ההרים אשא בכי ונהי ועל נאות מדבר קינה כי נצתו מבלי איש עבר ולא שמעו קול מקנה מעוף השמים ועד בהמה נדדו הלכו: [ירמיה ט, ט]

יד) והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול ובאו האבדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים והשתחוו ליי בהר הקדש בירושלים: [ישעיה כז, יג]

טו) תקעו שופר בגבעה חצצרה ברמה הריעו בית און אחריך בנימין: [הושע ה, ח]

טז) ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשנו למאיש ועד בהמה למען תדעון אשר יפלה יי בין מצרים ובין ישראל: [שמות יא, ז]

יז) והכלבים עזי נפש לא ידעו שבעה והמה רעים לא ידעו הבין כלם לדרכם פנו איש לבצעו מקצהו: [ישעיה נו, יא]

יח) אריה שאג מי לא יירא אדני אלהים דבר מי לא ינבא: [עמוס ג, ח] יט) עלה אריה מסבכו ומשחית גוים נסע יצא ממקמו לשום ארצך לשמה עריך תצינה מאין יושב: [ירמיה ד, ז] כ) וישלח פרעה ויקרא את יוסף ויריצהו מן הבור ויגלח ויחלף שמלתיו ויבא אל פרעה: [בראשית מא, יד] כא) ויגד לה את כל לבו ויאמר לה מורה לא עלה על ראשי כי נזיר אלהים אני מבטן אמי אם גלחתי וסר ממני כחי וחליתי והייתי ככל האדם: [שופטים טז, יז] כב) כהקיר ביר מימיה כן הקרה רעתה חמס ושד ישמע בה על פני תמיד חלי ומכה: [ירמיה ו, ז] כג) קנה רצוץ לא ישבור ופשתה כהה לא יכבנה לאמת יוציא משפט: [ישעיה מב, ג] כד) עתה הנה בטחת לך על משענת הקנה הרצוץ הזה על מצרים אשר יסמך איש עליו ובא בכפו ונקבה כן פרעה מלך מצרים לכל הבטחים עליו: [ישעיה לו, ו] הנה בטחת על משענת הקנה הרצוץ הזה על מצרים אשר יסמך איש עליו ובא בכפו ונקבה כן פרעה מלך מצרים לכל הבטחים עליו: [מלכים ב יח, כא] כה) ראשית חכמה קנה חכמה ובכל קנינך קנה בינה: [משלי ד, ז] כו) בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו בהם עמים ינגח יחדו אפסי ארץ והם רבבות אפרים והם אלפי מנשה: [דברים לג, יז] כז) וכי יגח שור את איש או את אשה ומת סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו ובעל השור נקי: [שמות כא, כח] כח) גילי מאד בת ציון הריעי בת ירושלים הנה מלכך יבוא לך צדיק ונושע הוא עני ורכב על חמור ועל עיר בן אתנות: [זכריה ט, ט] כט) אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה ויוסף ישית ידו על עיניך: [בראשית מו, ד] ל) ויאמר דוד אל נתן חטאתי ליי ויאמר נתן אל דוד גם יי העביר חטאתך לא תמות: [שמואל ב יב, יג]

מסורת הש"ס
עם הוספות

א) [עי' בעין יעקב], ב) [ע' סנהדרין לג.], ג) [לקמן נז:], ד) מגילה טז ע"א.

רב נסים גאון

דתני רב יוסף אין מראין דלועין אלא ליראי שמים. כבר שאלני עליה תלמיד מבני ספרד היש לה טעם ואני לא קבלתי בה כלום וגם לא נשאלתי עליה קודם לכן מעולם ונמתי לו כי זאת קבלה היא ביד החכמי' ולא נודע לי שהזכירו בה טעם אבל נראין הדברים בעיני שאפשר שיהו דומים יראי שמים לדלועין שכשם שהדלועין אין בכל פירות הארץ גדולים מהם ואעפ"כ אינן מתנשאין על הארץ אלא כל זמן שהן גדלין ופרין הן מוסיפין נמיכות בארץ כך הן יראי שמים אין כל הבריות שמעלתו גבוהה ממעלתם ולא עדיף מהם כדדרשינן בהאי פסוקא

הגהות הב"ח

(א) גמ' עד דאיצטליק אמר רבא לא מחילנא ליה עד דאיצטליק רישיה אזל וכו' ואצטליק רישיה ונפל בתרין: (ב) רש"י ד"ה טונא וכו' דאסא הס"ד ואח"כ מ"ה משכבו הפך באותה נערה היא מלמעלה והוא מלמטה הס"ד ואח"כ מ"ה שכבי קא משלחת:

ליקוטי רש"י

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] נדצ"ל ושרו לחבלא אזל כל חד וחד וקם אדוכתיה עד דאצטליק רישיה ונפל בתרין (ותיבת "ואצטליק" מיותר, דק"ס): ב] צ"ל שני גדודי רומי (וכ"ה בכת"י ובבית נתן ובדפוסי שונצינו ווינציא (רפ) קראקא וטעות הדפוס "גדודיי", דק"ס): ג] עיין דק"ס בשם הכת"י דהגמרא מביאה את פסוק כב שהוא בענין שלום ויעתק משם ויחפר באר אחרת ולא רבו עליה ויקרא שמה רחבות ויאמר כי עתה הרחיב יי לנו ופרינו בארץ ועיין מהרש"א שמבאר גירסא שלנו, ועיין ברכת ראש: ד] [שנאמר כצ"ל וכ"א בילקוט ישעיה סוף רמז רצו] (גליון): ה] בד"י חסר מלת לך והוא קרא בישעיה ל"ו (גליון): ו] לכאורה לפי מה שמסיק להלן לא קשיא הא דרכיב הוא לתורא הא דרכיב תורא לדידיה צ"ל ששה דברים נאמרו בשור (רש"ש, שפתי חכמים) ואולי הך דאידך ברייתא בכל בעלי חיים (הגהות הגרא"מ הורוויץ): ז] בערוך ערך שנר משמע דגריס איפכא והוא יותר נכון (רש"ש): ח] בדפו"ר נוסף ישראל גנבת:

שִׁירָאֵי דְּמַלְכָּא - מעילי המלך.

עונשו של בר הדיא היה, שאנשי המלך **כְּפִיתוּ תְּרֵין אַרְזֵי בְּחַבְלָא** - כפתו שני ראשי עצי ארז נטועים זה לזה, וקשרום בחבל, **אֲסוּר חַד כַּרְעֵיהּ לְחַד אַרְזָא** - קשרו את רגלו האחת של בר הדיא לעץ הארז האחד, **וְחַד כַּרְעֵיהּ לְחַד אַרְזָא** - ואת רגלו השניה קשרו לעץ הארז השני, **וּשְׁרוּ לְחַבְלָא עַד דְּאִצְטְלִיק רֵישֵׁיהּ** - והתירו את החבל, עד שנחלק ראשו של בר הדיא לשנים, שכיון שהתירו את החבל, **אֲזַל כָּל חַד וְחַד וְקָם אַדּוּכְתֵּיהּ** - הלך כל אחד מהעצים וחזר למקומו, ומשך איתו את רגלו של בר הדיא שהיתה קשורה בו, ועל ידי זה נמשך גופו לכאן ולכאן עד שנחלק לשנים, וְעל ידי כך אף ראשו של בר הדיא **אִצְטְלִיק וְנָפַל בִּתְרֵין** - נחלק ונפל בשני חלקים[א].

★

חלומות שונים שנשאלו עליהם החכמים ופתרונם:

שָׁאַל בֶּן דָּמָא שהיה **בֶּן אֲחוֹתוֹ שֶׁל רַבִּי יִשְׁמָעֵאל, אֶת רַבִּי יִשְׁמָעֵאל, רָאִיתִי** בחלומי את **שְׁנֵי לְחָיַי**[ב] **שֶׁנָּשְׁרוּ**, ומהו פתרון חלום זה. **אָמַר** לו רבי ישמעאל, זה פתרונו, שתי הלחיים שראית הן רמז **שֶׁשְּׁנֵי גְּדוּדֵי**[ג] **רוֹמִי יָעֲצוּ עָלֶיךָ רָעָה**, כי הלחיים הן רמז לפה שיעץ עליך רעה[ד], **ו**נשירת הלחיים היא רמז לכך שאותם שני גדודים **מֵתוּ**.

אָמַר לֵיהּ בַּר קַפָּרָא לְרַבִּי, רָאִיתִי בחלומי את **חוֹטְמִי שֶׁנָּשַׁר**, ומהו פתרון חלום זה. **אָמַר לֵיהּ**, זה פתרונו, החוטם שראית הוא רמז **לַחֲרוֹן אַף** [-כעס[ה]] שהיה עליך בשמים, ונשירת החוטם היא רמז לכך שאותו חרון אף **נִסְתַּלֵּק מִמְּךָ**.

אָמַר לֵיהּ בר קפרא לרבי, **רָאִיתִי** בחלומי את **שְׁנֵי יָדַי שֶׁנֶּחְתְּכוּ**, ומהו פתרון חלום זה. **אָמַר לֵיהּ** רבי, זה פתרונו, שתי ידיך שראית הן רמז למעשי ידיך, כלומר למלאכה שהינך עוסק בה לפרנסתך, ומה שראית שנחתכו הוא רמז לכך **שֶׁלֹּא תִּצְטָרֵךְ לְהִתְפַּרְנֵס מִמַּעֲשֵׂה יָדֶיךָ**, לפי שתתעשר.

אָמַר לֵיהּ בר קפרא לרבי, **רָאִיתִי** בחלומי את **שְׁתֵּי רַגְלַי שֶׁנִּקְטְעוּ**, ומהו פתרון חלום זה. **אָמַר לֵיהּ** רבי, זה פתרונו, שתי רגליך שנקטעו שראית הן רמז לכך שלא תצטרך ללכת ברגליך, לפי **שֶׁעַל סוּס אַתָּה** עתיד להיות **רוֹכֵב**[ו].

הוסיף בר קפרא ושאל את רבי, **חֲזַאי** [-ראיתי בחלומי] **דְּאָמְרֵי לִי בַּאֲדָר מִיתַת וְנִיסָן לֹא חָזֵית** - באדר תמות ואת ניסן לא תראה, ומהו פתרון חלום זה. **אָמַר לֵיהּ** רבי, זה פתרונו, מה שאמרו לך בחלום שבאדר תמות, הכוונה בזה ל'אדרותא' שהוא לשון הדר[ז], כלומר **דְּבַאֲדְרוּתָא מִיתַת** - הנך עתיד למות בכבוד ובהדר, **וּמָה שֶׁאָמְרוּ לָךְ** שלא תגיע לניסן, הכוונה בזה ל'נסיון', כלומר **דְּלֹא אָתֵית** [-תבוא] **לִידֵי נִסָּיוֹן**[ח].

★

חלומות שונים שנשאל עליהם רבי ישמעאל ופתרונם:

אָמַר לֵיהּ הַהוּא צְדוּקִי לְרַבִּי יִשְׁמָעֵאל[ט], **רָאִיתִי** בחלומי **שֶׁאֲנִי מַשְׁקֶה שֶׁמֶן לְזֵיתִים**, ומהו פתרון חלום זה. **אָמַר לֵיהּ** רבי ישמעאל, זה פתרונו, השקאת הזיתים בשמן שהיה בתוכם ויצא מהם, היא רמז לכך שאותו צדוקי **בָּא עַל אִמּוֹ** שהוא עצמו יצא ממנה, והשקה אותה.

אָמַר לֵיהּ אותו צדוקי לרבי ישמעאל, **חֲזַאי דְּקָטִיף לִי כּוֹכְבָא** - ראיתי בחלומי שעקרתי כוכב, ומהו פתרון חלום זה. **אָמַר לֵיהּ** רבי ישמעאל, זה פתרונו, הכוכב שראית הוא רמז לאחד מבני ישראל שנמשלו לכוכבים[י], ועקירת הכוכב היא רמז לכך **דְּבַר** [-אחד מבני] **יִשְׂרָאֵל גְּנַבְתְּ**.

אֲמַר לֵיהּ הצדוקי לרבי ישמעאל, **חֲזַאי דְּבָלַעְתִּי לְכוֹכְבָא** - ראיתי בחלומי שבלעתי כוכב, ומהו פתרון חלום זה. **אָמַר לֵיהּ** רבי ישמעאל, זה פתרונו, הכוכב שראית הוא רמז לאחד מבני ישראל שנמשלו לכוכבים [כמבואר לעיל], ובליעת הכוכב היא רמז לכך **דְּבַר יִשְׂרָאֵל זַבִּנְתֵּיהּ וַאֲכַלְתְּ לִדְמֵיהּ** - שמכרת אחד מבני ישראל וכילית את המעות שקיבלת עבורו.

אָמַר לֵיהּ הצדוקי לרבי ישמעאל, **חֲזַאי עֵינַי דְּנָשְׁקָן אַהֲדָדֵי** - ראיתי בחלומי ששתי עיני נושקות זו לזו, ומהו פתרון חלום זה. **אָמַר לֵיהּ** רבי ישמעאל, זה פתרונו, שתי העינים שהן מגוף אחד, הן רמז לאח ואחות שבאו ממקום אחד[יא], כלומר לאותו צדוקי ולאחותו, ונשיקת העינים זו לזו היא רמז לכך שאותו צדוקי **בָּא עַל אֲחוֹתוֹ**.

אָמַר לֵיהּ הצדוקי לרבי ישמעאל, **חֲזַאי דְּנַשְׁקִי סִיהֲרָא** - ראיתי בחלומי שנישקתי ירח, ומהו פתרון חלום זה. **אָמַר לֵיהּ** רבי ישמעאל, זה פתרונו, הירח שראית הוא רמז לאשה נשואה מבנות ישראל[יב], ונשיקתו היא רמז לכך שאותו צדוקי **בָּא עַל אֵשֶׁת יִשְׂרָאֵל**.

אָמַר לֵיהּ הצדוקי לרבי ישמעאל, **חֲזַאי דְּדָרִיכְנָא בְּטוּנָא דְּאַסָּא** - ראיתי בחלומי שאני דורך בתוך צל של הדסים, ומהו פתרון חלום זה. **אָמַר לֵיהּ** רבי ישמעאל, זה פתרונו, צל ההדסים שראית הוא רמז לנערה המאורסה, שבכניסתה לחופה היו רגילים לעשות לה חופה מהדסים[יג], והדריכה בו היא רמז לכך שאותו צדוקי **בָּא עַל נַעֲרָה הַמְאוֹרָסָה**[יד].

אָמַר לֵיהּ הצדוקי לרבי ישמעאל, **חֲזַאי טוּנָא מֵעִילָּאֵי וְהוּא מִתַּתַּאי** - באותו חלום שראיתי בו שאני דורך בצל של הדסים, צל ההדסים היה למעלה, ואני הייתי למטה, ואם כדבריך שפתרון חלום זה הוא שבאתי על נערה המאורסה, וההדסים הם רמז על הנערה

א. **יש** לעיין, שבגמרא לעיל כבר הובא 'דאיצטליק רישיה' של בר הדיא, ומדוע הגמרא חוזרת על זה כאן. וראה מה שכתבו בזה בשפתי חכמים (ד"ה ושרו) ובברכת אברהם (כאן, ד"ה עד), וראה עוד בילקוט ביאורים.

ב. **כלומר** הלחי [-הלסת] העליון והלחי התחתון. שפתי חכמים (ברש"י ד"ה יעצו).

ג. **ראה** בהגהות וציונים שצריך לומר 'גדולי'.

ד. **ואף** על פי שאמרו (לקמן סא.) שהכליות יועצות, מכל מקום הפה גומר ומוציא את העצה בדיבורו. שפתי חכמים (ברש"י ד"ה יעצו).

ה. 'חרון אף' הוא כעס הניכר בחוטם, על ידי שמתחמם ומוציא הבל. רש"י (ד"ה חרון).

ו. **בימים** הקדמונים הותרה רכיבה על סוס רק לשרים הגדולים, ולשאר העם הותרה רק רכיבה על חמור, ולכן דבר זה הוא רמז שעתיד לעלות ולהיות כאחד השרים החשובים. ברכת יעקב (מסגת יעקב, ד"ה א"ל).

ז. **ראה** גם רש"י בסנהדרין (סג: ד"ה דאדר).

ח. **בשלמה** משנתו (ד"ה ולא) ביאר שכוונת הגמרא היא שלא יבוא לידי נסיון קודם מיתתו, שבאותה שעה מתגבר ביותר כח היצר הרע, שמסיתו לכפור בהקב"ה [ולכן תקנו הקדמונים שהגוסס יאמר נוסח מסירת מודעא, שגם אם יבא השטן ברגע האחרון של חייו ויסיתנו לכפור באחד מעיקרי האמונה, יהיו דבריו בטלים ומבוטלים. ראה בענין זה בשבט מוסר (פרק כז) ועוד].

ט. **חלומות** הצדוקי המבוארים לקמן באו כדי לפרסם ברבים את העבירות שצדוקי זה עבר בסתר, ולכן נאמרו לו בדרך חידה, כדי שיבקש פותרים שיפתרו לו את חידתו, ועל ידי זה יתפרסם קלונו ברבים. שלמה משנתו (ד"ה א"ל ההוא).

י. **כמו** שנאמר (בראשית טו ה) 'ויוצא אותו החוצה ויאמר הבט נא השמימה וספור הכוכבים אם תוכל לספור אותם, ויאמר לו כה יהיה זרעך', וכן נאמר (דברים א י) 'ה' אלהיכם הרבה אתכם והנכם היום ככוכבי השמים לרוב'.

יא. **פני** משה (ירושלמי מע"ש פ"ד ה"ו ד"ה לאחתיה).

יב. **כמו** שמצינו בחלומו של יוסף שאשת ישראל נמשלה לירח, שאמר (בראשית לז ט) 'הנה חלמתי חלום עוד והנה השמש והירח' וגו', הרי שרחל אשת יעקב נמשלה לירח. שפתי חכמים (ד"ה חזאי דנשקי). ובמנחת יהודה (אפשטיין, ד"ה חזאי) כתב, שהירח מרמז לאשת ישראל דווקא [ולא לאשת נכרי], לפי שעם ישראל מונים את ימות השנה לפי הירח.

יג. **וחופה** זו נקראת הינומא. רש"י (ד"ה נערה).

יד. **נצטוו** ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחילה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה. ובאחד משלשה דברים האשה נקנית, בכסף או בשטר או בביאה, ואשה שנקנית באחד משלשה דברים אלו היא הנקראת מקודשת או מאורסת. וכיון שנקנית האשה ונעשית מקודשת אף על פי שלא נבעלה ולא נכנסה לבית בעלה הרי היא אשת איש והבא עליה חוץ מבעלה חייב מיתת בית דין, ואם ירצה לגרשה צריכה גט. רמב"ם (אישות פ"א ה"א-ג). וכניסתה לחופה נקראת נישואין (ראה רמב"ם שם פ"י ה"א). הבא על נערה המאורסה, שניהם חייבים סקילה, ואם היתה בוגרת, או שנשאת, שניהם חייבים חנק. רמב"ם (איסורי ביאה פ"ג ה"ד).

שיראי דמלכא. מעילים של מלך: דאצטליק. נחלק לב'. ודוגמתו בהעור והרוטב (דף קכד.) דלנקי מלנק: יעצו עליך רעה. והם הלחיים פה שיעץ עליך רעה: חרון אף. ניכר בחוטם שמתחמם ומוציא הבל על כן הוא קרוי חרון אף: לא תצטרך למעשה ידיך. שתתעשר: באדרותא מיתת. בכבוד ובהדר תמות: אמו בעל. דומיא דשמן שהוא בתוך הזית השקה את אמו: קטיף לי כוכבא. עקרתי כוכב בחלום: [ח] גנבת. שנמשלו לכוכבים[ד]: נערה המאורסה. היו רגילין לעשות לה חופה של הדס בכניסתה לחופה וקורין לה הינומא, כדאמרינן בכתובות (דף טו:) שיצאתה בהינומא וראשה פרוע: טונא דאסא. טולא דאסא (ב): שכבי משלחת. מתים הפשטת: אם כן. דלית לך התם נכסי, ואבוך לא שכיב התם: קפא. דאמרי לך היא כשורא, שבלשון פרס ויון קורין לכשורא קפא: דיקא. הוא עשרה, שבלשון יוני קורין לעשרה דיקא. והכי אמרי לך יש לך ממון בקורה עשירית: דריש עשרה. קורה שבראש עשרה: שלש שלומות הם. שלש חלומות המבשרים שלום: ופרשו כאשר בסיר. אלמא פורענותא היא: ובכל קנינך. לשון מרובה הוא, אף קנים הרבה קנה של בינה הוא: קרא קורא קירא קניא. קרא דלעת, כדאמרינן לקמן הרואה דלועין בחלום ירא שמים הוא, לשון דלו עיני למרום (ישעיה לח): קורא. לב הגדל בענפי הדקל בכל שנה כדרך שאר אילנות, ולשנה שניה הוא מתקשה ונעשה עץ: קירא. שעוה: קניא. קנה: האוכל מבשרו. בחלום: בין ברדוף. כשהוא רץ: גם עלה. קרוב לנוטריקון של גמל: פלא נעשה לו. כמו שנעשה לפינחס כדאמרינן בסנהדרין (דף פב:):

שיראי דמלכא כפיתו תרין ארזי בחבלא אסור חד ברעיה לחד ארזא וחד ברעיה לחד ארזא ושרו לחבלא עד דאצטליק (א) רישיה [א] אזל כל חד וחד וקם אדוכתיה ואצטליק[ב] ונפל בתרין. שאל בן דמא בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל ראיתי שני לחיי שנשרו אמר שני גדודי[ב] רומי יעצו עליך רעה ומתו. אמר ליה בר קפרא לרבי ראיתי חוטמי שנשר אמר ליה חרון אף נסתלק ממך אמר ליה ראיתי שני ידי שנחתכו אמר ליה לא תצטרך למעשה ידיך אמר ליה ראיתי ב' רגלי שנקטעו אמר ליה על סוס אתה רוכב חזאי דאמרי לי באדר מיתת וניסן לא חזית אמר ליה באדרותא מיתת ולא אתית לידי נסיון. אמר ליה ההוא צדוקי לר' ישמעאל ראיתי שאני משקה שמן לזיתים אמר ליה בא על אמו אמר ליה חזאי דקטיף לי כוכבא אמר ליה בר ישראל גנבת אמר ליה חזאי דבלעתי לכוכבא אמר ליה בר ישראל זבנתיה ואכלת לדמיה אמר ליה חזאי עיני דנשקן אהדדי אמר ליה בא על אחותו אמר ליה חזאי דנשקי סיהרא אמר ליה בא על אשת ישראל אמר ליה חזאי דדריכנא בטונא דאסא אמר ליה בא על נערה המאורסה אמר ליה חזאי טונא מעילאי והוא מתתאי אמר ליה[ב] משכבך הפוך אמר ליה חזאי עורבי דהדרי לפורייה אמר ליה אשתך זנתה מאנשים הרבה אמר ליה חזאי יוני דהדרי לפורייה אמר ליה נשים הרבה טמאת אמר ליה חזאי דנקיט תרי יוני ופרחן אמר ליה תרתי נשי נסבת ופטרתינון בלא גט אמר ליה חזאי דקליפנא ביעי אמר ליה שכבי קא משלחת אמר ליה כולהו איתנהו בי בר מהא דליתיה אדהכי והכי אתיא האי איתתא ואמרה ליה האי גלימא דמכסא דגברא פלוני הוא דמית ואשלחתיה אמר ליה חזאי דאמרי לי שבק לך אבוך נכסי בקפודקיא אמר ליה אית לך נכסי בקפודקיא אמר ליה לאו אזל אבוך לקפודקיא אמר ליה לאו אם כן קפא כשורא דיקא עשרה זיל חזי קפא דריש עשרה שהיא מלאה זוזי אזל אשכח שהיא מלאה זוזי. אמר רבי חנינא הרואה באר בחלום רואה שלום שנאמר [א] ויחפרו עבדי יצחק בנחל וימצאו שם באר מים חיים[ג] ר' נתן אומר מצא תורה שנאמר [ב] כי מוצאי מצא חיים וכתיב הכא באר מים חיים רבא אמר חיים ממש. אמר רבי חנן שלש שלומות הן נהר צפור וקדרה נהר דכתיב [ג] הנני נוטה אליה כנהר שלום צפור דכתיב [ד] כצפרים עפות כן יגן ה' צבאות וגו' קדרה דכתיב [ה] ה' תשפות שלום לנו אמר ר' חנינא ובקדרה שאין בה בשר שנינו[ד] [ו] ופרשו כאשר בסיר וכבשר בתוך קלחת. אמר ר' יהושע בן לוי הרואה נהר בחלום ישכים ויאמר [ג] הנני נוטה אליה כנהר שלום קודם שיקדמנו פסוק אחר [ז] כי יבא כנהר צר הרואה צפור בחלום ישכים ויאמר [ד] כצפרים עפות כן יגן וגו' קודם שיקדמנו פסוק אחר [ח] כצפור נודדת מן קנה וגו' הרואה קדרה בחלום ישכים ויאמר [ה] ה' תשפות שלום לנו קודם שיקדמנו פסוק אחר [ט] שפות הסיר שפות הרואה ענבים בחלום ישכים ויאמר [י] כענבים במדבר קודם שיקדמנו פסוק אחר [יא] ענבימו ענבי רוש הרואה הר בחלום ישכים ויאמר [יב] מה נאוו על ההרים רגלי מבשר קודם שיקדמנו פסוק אחר [יג] על ההרים אשא בכי ונהי הרואה שופר בחלום ישכים ויאמר [יד] והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול קודם שיקדמנו פסוק אחר [טו] תקעו שופר בגבעה הרואה כלב בחלום ישכים ויאמר [טז] ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו קודם שיקדמנו פסוק אחר [יז] והכלבים עזי נפש הרואה ארי בחלום ישכים ויאמר [יח] אריה שאג מי לא יירא קודם שיקדמנו פסוק אחר [יט] עלה אריה מסבכו הרואה תגלחת בחלום ישכים ויאמר [כ] ויגלח ויחלף שמלותיו קודם שיקדמנו פסוק אחר [כא] (כי) אם גלחתי וסר ממני כחי הרואה באר בחלום ישכים ויאמר [א] באר מים חיים קודם שיקדמנו פסוק אחר [כב] כהקיר ביר מימיה הרואה קנה בחלום ישכים ויאמר [כג] קנה רצוץ לא ישבר קודם שיקדמנו פסוק אחר [כד] הנה בטחת לך[ה] על משענת הקנה הרצוץ. תנו רבנן הרואה קנה בחלום יצפה לחכמה שנאמר [כה] קנה חכמה קנים יצפה לבינה שנאמר [כה] ובכל קנינך קנה בינה אמר רבי זירא קרא קורא קירא קניא כולהו מעלו לחלמא תניא אין מראין דלועין אלא למי שהוא ירא שמים בכל כחו הרואה שור בחלום ישכים ויאמר [כו] בכור שורו הדר לו קודם שיקדמנו פסוק אחר [כז] כי יגח שור את איש תנו רבנן חמשה דברים[ו] נאמרו בשור האוכל מבשרו מתעשר נגחו הויין ליה בנים שמנגחים בתורה נשכו יסורין באים עליו בעטו דרך רחוקה נזדמנה לו רכבו עולה לגדולה והתניא רכבו מת לא קשיא הא דרכיב הוא לתורא הא דרכיב תורא לדידיה. הרואה חמור בחלום יצפה לישועה שנאמר [כח] הנה מלכך יבא לך צדיק ונושע הוא עני ורוכב על חמור הרואה חתול בחלום באתרא דקרו ליה שונרא נעשית לו שירה נאה שינרא נעשה לו שינוי רע[ז] הרואה ענבים בחלום לבנות בין בזמנן בין שלא בזמנן יפות שחורות בזמנן יפות שלא בזמנן רעות הרואה סוס [ז] לבן בחלום בין בנחת בין ברדוף יפה לו אדום בנחת יפה ברדוף קשה הרואה ישמעאל בחלום תפלתו נשמעת ודוקא ישמעאל בן אברהם אבל טייעא בעלמא לא הרואה גמל בחלום מיתה נקנסה לו מן השמים והצילוהו ממנה אמר רבי חמא ברבי חנינא מאי קראה [כט] ואנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה רב נחמן בר יצחק אמר מהכא [ל] גם ה' העביר חטאתך לא תמות הרואה פינחס בחלום פלא נעשה לו [ו] הרואה פיל בחלום פלאות נעשו לו פילים פלאי פלאות נעשו לו והתניא כל מיני חיות יפין לחלום חוץ מן הפיל ומן הקוף לא קשיא הא

תורה אור השלם

א) וַיַּחְפְּרוּ עַבְדֵי יִצְחָק בַּנָּחַל וַיִּמְצְאוּ שָׁם בְּאֵר מַיִם חַיִּים: [בראשית כו, יט]
ב) כִּי מֹצְאִי מָצָא חַיִּים וַיָּפֶק רָצוֹן מֵיְיָ: [משלי ח, לה]
ג) כִּי כֹה אָמַר יְיָ הִנְנִי נֹטֶה אֵלֶיהָ כְּנָהָר שָׁלוֹם וּכְנַחַל שׁוֹטֵף כְּבוֹד גּוֹיִם וִינַקְתֶּם עַל צַד תִּנָּשֵׂאוּ וְעַל בִּרְכַּיִם תְּשָׁעֳשָׁעוּ: [ישעיה סו, יב]
ד) כְּצִפֳּרִים עָפוֹת כֵּן יָגֵן יְיָ צְבָאוֹת עַל יְרוּשָׁלָיִם גָּנוֹן וְהִצִּיל פָּסֹחַ וְהִמְלִיט: [ישעיה לא, ה]
ה) יְיָ תִּשְׁפֹּת שָׁלוֹם לָנוּ כִּי גַּם כָּל מַעֲשֵׂינוּ פָּעַלְתָּ לָּנוּ: [ישעיה כו, יב]
ו) וַאֲשֶׁר אָכְלוּ שְׁאֵר עַמִּי וְעוֹרָם מֵעֲלֵיהֶם הִפְשִׁיטוּ וְאֶת עַצְמֹתֵיהֶם פִּצֵּחוּ וּפָרְשׂוּ כַּאֲשֶׁר בַּסִּיר וּכְבָשָׂר בְּתוֹךְ קַלָּחַת: [מיכה ג, ג]
ז) וְיִירְאוּ מִמַּעֲרָב אֶת שֵׁם יְיָ וּמִמִּזְרַח שֶׁמֶשׁ אֶת כְּבוֹדוֹ כִּי יָבוֹא כַנָּהָר צָר רוּחַ יְיָ נֹסְסָה בוֹ: [ישעיה נט, יט]
ח) כְּצִפּוֹר נוֹדֶדֶת מִן קִנָּהּ כֵּן אִישׁ נוֹדֵד מִמְּקוֹמוֹ: [משלי כז, ח]
ט) וּמְשֹׁל אֶל בֵּית הַמֶּרִי מָשָׁל וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם כֹּה אָמַר אֲדֹנָי אֱלֹהִים שְׁפֹת הַסִּיר שְׁפֹת וְגַם יְצֹק בּוֹ מָיִם: [יחזקאל כד, ג]
י) כַּעֲנָבִים בַּמִּדְבָּר מָצָאתִי יִשְׂרָאֵל כְּבִכּוּרָה בִתְאֵנָה בְּרֵאשִׁיתָהּ רָאִיתִי אֲבוֹתֵיכֶם הֵמָּה בָּאוּ בַעַל פְּעוֹר וַיִּנָּזְרוּ לַבֹּשֶׁת וַיִּהְיוּ שִׁקּוּצִים כְּאָהֳבָם: [הושע ט, י]
יא) כִּי מִגֶּפֶן סְדֹם גַּפְנָם וּמִשַּׁדְמֹת עֲמֹרָה עֲנָבֵמוֹ עִנְּבֵי רוֹשׁ אַשְׁכְּלֹת מְרֹרֹת לָמוֹ: [דברים לב, לב]
יב) מַה נָּאווּ עַל הֶהָרִים רַגְלֵי מְבַשֵּׂר מַשְׁמִיעַ שָׁלוֹם מְבַשֵּׂר טוֹב מַשְׁמִיעַ יְשׁוּעָה אֹמֵר לְצִיּוֹן מָלַךְ אֱלֹהָיִךְ: [ישעיה נב, ז]
יג) עַל הֶהָרִים אֶשָּׂא בְכִי וָנֶהִי וְעַל נְאוֹת מִדְבָּר קִינָה כִּי נִצְּתוּ מִבְּלִי אִישׁ עֹבֵר וְלֹא שָׁמְעוּ קוֹל מִקְנֶה מֵעוֹף הַשָּׁמַיִם וְעַד בְּהֵמָה נָדְדוּ הָלָכוּ: [ירמיה ט, ט]
יד) וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא יִתָּקַע בְּשׁוֹפָר גָּדוֹל וּבָאוּ הָאֹבְדִים בְּאֶרֶץ אַשּׁוּר וְהַנִּדָּחִים בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם וְהִשְׁתַּחֲווּ לַייָ בְּהַר הַקֹּדֶשׁ בִּירוּשָׁלָיִם: [ישעיה כז, יג]
טו) תִּקְעוּ שׁוֹפָר בַּגִּבְעָה חֲצֹצְרָה בָּרָמָה הָרִיעוּ בֵּית אָוֶן אַחֲרֶיךָ בִּנְיָמִין: [הושע ה, ח]
טז) וּלְכֹל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא יֶחֱרַץ כֶּלֶב לְשֹׁנוֹ לְמֵאִישׁ וְעַד בְּהֵמָה לְמַעַן תֵּדְעוּן אֲשֶׁר יַפְלֶה יְיָ בֵּין מִצְרַיִם וּבֵין יִשְׂרָאֵל: [שמות יא, ז]
יז) וְהַכְּלָבִים עַזֵּי נֶפֶשׁ לֹא יָדְעוּ שָׂבְעָה וְהֵמָּה רֹעִים לֹא יָדְעוּ הָבִין כֻּלָּם לְדַרְכָּם פָּנוּ אִישׁ לְבִצְעוֹ מִקָּצֵהוּ: [ישעיה נו, יא]
יח) אַרְיֵה שָׁאָג מִי לֹא יִירָא אֲדֹנָי אֱלֹהִים דִּבֶּר מִי לֹא יִנָּבֵא: [עמוס ג, ח] יט) עָלָה אַרְיֵה מִסֻּבְּכוֹ וּמַשְׁחִית גּוֹיִם נָסַע יָצָא מִמְּקֹמוֹ לָשׂוּם אַרְצֵךְ לְשַׁמָּה עָרַיִךְ תִּצֶּינָה מֵאֵין יוֹשֵׁב: [ירמיה ד, ז] כ) וַיִּשְׁלַח פַּרְעֹה וַיִּקְרָא אֶת יוֹסֵף וַיְרִיצֻהוּ מִן הַבּוֹר וַיְגַלַּח וַיְחַלֵּף שִׂמְלֹתָיו וַיָּבֹא אֶל פַּרְעֹה: [בראשית מא, יד] כא) וַיַּגֶּד לָהּ אֶת כָּל לִבּוֹ וַיֹּאמֶר לָהּ מוֹרָה לֹא עָלָה עַל רֹאשִׁי כִּי נְזִיר אֱלֹהִים אֲנִי מִבֶּטֶן אִמִּי אִם גֻּלַּחְתִּי וְסָר מִמֶּנִּי כֹחִי וְחָלִיתִי וְהָיִיתִי כְּכָל הָאָדָם: [שופטים טז, יז] כב) כְּהָקִיר בַּיִר מֵימֶיהָ כֵּן הֵקֵרָה רָעָתָהּ חָמָס וָשֹׁד יִשָּׁמַע בָּהּ עַל פָּנַי תָּמִיד חֳלִי וּמַכָּה: [ירמיה ו, ז] כג) קָנֶה רָצוּץ לֹא יִשְׁבּוֹר וּפִשְׁתָּה כֵהָה לֹא יְכַבֶּנָּה לֶאֱמֶת יוֹצִיא מִשְׁפָּט: [ישעיה מב, ג] כד) עַתָּה הִנֵּה בָטַחְתָּ לְּךָ עַל מִשְׁעֶנֶת הַקָּנֶה הָרָצוּץ הַזֶּה עַל מִצְרַיִם אֲשֶׁר יִסָּמֵךְ אִישׁ עָלָיו וּבָא בְכַפּוֹ וּנְקָבָהּ כֵּן פַּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרַיִם לְכָל הַבֹּטְחִים עָלָיו: [מלכים ב יח, כא] הִנֵּה בָטַחְתָּ עַל מִשְׁעֶנֶת הַקָּנֶה הָרָצוּץ הַזֶּה עַל מִצְרַיִם אֲשֶׁר יִסָּמֵךְ אִישׁ עָלָיו וּבָא בְכַפּוֹ וּנְקָבָהּ כֵּן פַּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרַיִם לְכָל הַבֹּטְחִים עָלָיו: [ישעיה לו, ו] כה) רֵאשִׁית חָכְמָה קְנֵה חָכְמָה וּבְכָל קִנְיָנְךָ קְנֵה בִינָה: [משלי ד, ז] כו) בְּכוֹר שׁוֹרוֹ הָדָר לוֹ וְקַרְנֵי רְאֵם קַרְנָיו בָּהֶם עַמִּים יְנַגַּח יַחְדָּו אַפְסֵי אָרֶץ וְהֵם רִבְבוֹת אֶפְרַיִם וְהֵם אַלְפֵי מְנַשֶּׁה: [דברים לג, יז] כז) וְכִי יִגַּח שׁוֹר אֶת אִישׁ אוֹ אֶת אִשָּׁה וָמֵת סָקוֹל יִסָּקֵל הַשּׁוֹר וְלֹא יֵאָכֵל אֶת בְּשָׂרוֹ וּבַעַל הַשּׁוֹר נָקִי: [שמות כא, כח] כח) גִּילִי מְאֹד בַּת צִיּוֹן הָרִיעִי בַּת יְרוּשָׁלַיִם הִנֵּה מַלְכֵּךְ יָבוֹא לָךְ צַדִּיק וְנוֹשָׁע הוּא עָנִי וְרֹכֵב עַל חֲמוֹר וְעַל עַיִר בֶּן אֲתֹנוֹת: [זכריה ט, ט] כט) אָנֹכִי אֵרֵד עִמְּךָ מִצְרַיְמָה וְאָנֹכִי אַעַלְךָ גַם עָלֹה וְיוֹסֵף יָשִׁית יָדוֹ עַל עֵינֶיךָ: [בראשית מו, ד] ל) וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל נָתָן חָטָאתִי לַייָ וַיֹּאמֶר נָתָן אֶל דָּוִד גַּם יְיָ הֶעֱבִיר חַטָּאתְךָ לֹא תָמוּת: [שמואל ב יב, יג]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ע' בעין יעקב], ב) [ע' סנהדרין לג.], ג) [לקמן נז:], ד) מגילה טז ע"א.

רב נסים גאון

דתני רב יוסף אין מראין דלועין אלא ליראי שמים. כבר שאלני עליה תלמיד מבני ספרד היש לה טעם ואני לא קבלתי בה כלום וגם לא נשאלתי עליה קודם לכן מעולם ונמתי לו כי זאת קבלה היא ביד החכמי' ולא נודע לי שהזכירו בה טעם אבל נראין הדברים בעיני שאפשר שיהו דומים יראי שמים לדלועין שכשם שהדלועין אין בכל פירות הארץ גדולים מהם ואעפ"כ אינן מתנשאין על הארץ אלא כל זמן שהן גדלין ופרין הן מוסיפין נמיכות בארץ כך הן יראי שמים אין כל הבריות שמעלתו גבוהה ממעלתם ולא עדיף מהם כדדרשינן בהאי פסוקא

הגהות הב"ח

(א) גמ' עד דאיצטליק אמר רבא לא מחילנא ליה עד דאיצטליק רישיה אזל וכו' ואצטליק רישיה ונפל בתרין: (ב) רש"י ד"ה טונא וכו' דאסא הס"ד ואח"כ מ"ה משכבך הפך באותה נערה היא מלמעלה והוא מלמטה הס"ד ואח"כ מ"ה שכבי קא משלחת:

הגהות וציונים

א] נדצ"ל ושרו לחבלא אזל כל חד וחד וקם אדוכתיה עד דאצטליק רישיה ונפל בתרין (ותיבת "ואצטליק" מיותר, דק"ס): ב] צ"ל שני גדודי רומי (וכ"ה בכת"י ובבית נתן ובדפוסי שונצינו ווינציא (רפ) קראקא וטעות הדפוס "גדודי", דק"ס): ג] עיין דק"ס בשם הכת"י דהגמרא מביאה את פסוק כב שהוא בענין שלום וַיַּעְתֵּק מִשָּׁם וַיַּחְפֹּר בְּאֵר אַחֶרֶת וְלֹא רָבוּ עָלֶיהָ וַיִּקְרָא שְׁמָהּ רְחֹבוֹת וַיֹּאמֶר כִּי עַתָּה הִרְחִיב יְיָ לָנוּ וּפָרִינוּ בָאָרֶץ ועיין מהרש"א שמבאר גירסא שלנו, ועיין ברכת ראש: ד] [שנאמר כצ"ל וכ"א בילקוט ישעיה סוף רמז רצו] (גליון): ה] בד"י חסר מלת לך והוא קרא בישעיה ל"ו (גליון): ו] לכאורה לפי מה שמסיק להלן לא קשיא הא דרכיב הוא לתורא הא דרכיב תורא לדידיה צ"ל ששה דברים נאמרו בשור (רש"ש, שפתי חכמים) ואולי הך דאידך ברייתא בכל בעלי חיים (הגהות הגרא"מ הורוויץ): ז] בערוך ערך שנר משמע דגריס איפכא והוא יותר נכון (רש"ש): ח] בדפו"ר נוסף ישראל גנבת:

המאורסה, היה צריך להיות להיפך, שצל ההדסים למטה ואני למעלה, כדרך כל הבא על אשה. אָמַר לֵיהּ רבי ישמעאל, הטעם שהראו לך בחלומך כן הוא משום שמִשְׁכָּבְךָ היה הָפוּךְ, כלומר שכשבאת על אותה נערה המאורסה[טו] היתה היא למעלה ואתה היית למטה.

אָמַר לֵיהּ הצדוקי לרבי ישמעאל, חֲזַאי עוֹרְבֵי דְּהָדְרִי לְפוּרְיֵיהּ - ראיתי בחלומי עורבים שסובבו את מטתי, ומהו פתרון חלום זה. אָמַר לֵיהּ רבי ישמעאל, זה פתרונו, העורבים שראית הם רמז לאנשים רעים, וביאתם למיטתך הם רמז לכך שאִשְׁתְּךָ זָנְתָה מֵאֲנָשִׁים הַרְבֵּה[טז].

אָמַר לֵיהּ הצדוקי לרבי ישמעאל, חֲזַאי יוֹנֵי דְּהָדְרִי לְפוּרְיֵיהּ - ראיתי בחלומי יונים שסובבו את מטתי, ומהו פתרון חלום זה. אָמַר לֵיהּ רבי ישמעאל, זה פתרונו, היונים הן רמז לנשים של אחרים[יז], וביאתן למיטתך הן רמז לכך שנָשִׁים הַרְבֵּה טִמֵּאתָ, כלומר שבאת עליהן.

אָמַר לֵיהּ הצדוקי לרבי ישמעאל, חֲזַאי דְּנָקִיט תְּרֵי יוֹנֵי וּפָרְחָן - ראיתי בחלומי שאני אוחז שתי יונים והן עפות ממני, ומהו פתרון חלום זה. אָמַר לֵיהּ רבי ישמעאל, זה פתרונו, היונים שראית הן רמז לנשים וכאמור, ואחיזתן היא רמז לכך דתַּרְתֵּי נְשֵׁי נְסַבְתְּ - ששתי נשים נשאת, ופריחתן היא רמז לכך דפַּטַּרְתִּינוּן [-גרשת אותן] בְּלֹא גֵּט[יח].

אָמַר לֵיהּ הצדוקי לרבי ישמעאל, חֲזַאי דְּקָלֵיפְנָא בֵּיעֵי - ראיתי בחלומי שאני מקלף ביצים, ומהו פתרון חלום זה. אָמַר לֵיהּ רבי ישמעאל, זה פתרונו, קילוף הביצים מקליפתן שראית הוא רמז לכך דשִׁכְבֵי קָא מְשַׁלְּחַת - הפשטת מתים ממלבושיהם[יט].

אָמַר לֵיהּ הצדוקי לרבי ישמעאל, כּוּלְּהוּ אִיתַנְהוּ בִּי - כל אותם מעשים רעים שאמרת שהחלומות הם רמז להם, ישנם בי, כלומר אמת הדבר שעשיתי מעשים אלו, בַּר מֵהָא דְּלֵיתֵיהּ - חוץ מדבר זה שאינו בי, כלומר שלא הפשטתי מתים[כ].

אַדְּהָכִי וְהָכִי - בין כך ובין כך, אַתְיָא הַאי אִיתְּתָא - באה אותה אשה, וְאָמְרָה לֵיהּ לצדוקי, הַאי גְּלִימָא דְּמִכַּסָּא - טלית זו שהנך מכוסה בה, דְּגַבְרָא פְּלוֹנִי הוּא דְּמִית וְאַשְׁלַחְתֵּיהּ - של אדם פלוני היא, שמת, והפשטת אותו ממנה. ונתגלה הדבר, שגם פתרון זה אודות הפשטת מתים ממלבושיהם, אמת הוא.

אָמַר לֵיהּ הצדוקי לרבי ישמעאל, חֲזַאי דְּאָמְרִי לִי שְׁבַק לָךְ אֲבוּךְ נִכְסֵי - ראיתי בחלומי, שאמרו לי שאבי הניח לי במותו נכסים שנמצאים בְּקַפּוֹדְקִיָּא, ומהו פתרון חלום זה. אָמַר לֵיהּ רבי ישמעאל, אִית לָךְ נִכְסֵי - האם יש לך נכסים בְּקַפּוֹדְקִיָּא, שיש לפתור את החלום אודותם. אָמַר לֵיהּ הצדוקי, לָאו. חזר רבי ישמעאל ושאלו, אֲזַל אֲבוּךְ - האם אביך הלך לְקַפּוֹדְקִיָּא. אָמַר לֵיהּ הצדוקי, לָאו. אמר לו רבי ישמעאל, אִם כֵּן, שאין לך שם נכסים, ואף אביך לא הלך לשם, יש לפתור את החלום כך, שתיבת 'קפודקיא' שאמרו לך בחלום כוללת שתי תיבות, האחת 'קַפָּא', שפירושה כְּשׁוּרָא [-קורה[כא]], והשניה 'דִּיקָא', שפירושה עֲשָׂרָה[כב], ומה שאמרו לך בחלום שהניח לך אביך נכסים בקפודקיא, הוא רמז לכך שיש לך ממון בקורה העשירית. זִיל חֲזֵי קַפָּא דְּרֵישׁ עֲשָׂרָה - לך וראה את הקורה שנמצאת בראש עשר קורות, כלומר, הקורה העשירית מן הקרקע, שֶׁהִיא מְלֵאָה בזוזֵי. ואכן כך היה, אֲזַל אַשְׁכַּח - הלך הצדוקי ובדק בקורה העשירית, ומצא שֶׁהִיא מְלֵאָה בזוזֵי.

★

הרמז ברואה באר בחלומו:

אָמַר רַבִּי חֲנִינָא, הָרוֹאֶה בְּאֵר שיש בה מים חיים [-נובעים] בַּחֲלוֹם, רמזו לו בכך שעתיד הוא להיות רוֹאֶה שָׁלוֹם, שכן מצינו באר אצל שלום, כמו שֶׁנֶּאֱמַר (בראשית כו יט) 'וַיַּחְפְּרוּ עַבְדֵי יִצְחָק בַּנָּחַל וַיִּמְצְאוּ שָׁם בְּאֵר מַיִם חַיִּים', ולא נתקיימה הבאר ביד יצחק עד שעשה אבימלך שלום עמו, ולא רבו עליה עוד, ולכן הבאר היא סימן לשלום[כג]. רַבִּי נָתָן אוֹמֵר, ראיית הבאר שיש בה מים חיים היא רמז לכך שמָּצָא [-זכה] תּוֹרָה שנמשלה למים חיים, שֶׁנֶּאֱמַר (משלי ח לה) על התורה 'כִּי מֹצְאִי מָצָא חַיִּים'[כד], וּכְתִיב הָכָא - כאן, אודות הבאר שחפרו עבדי יצחק, 'בְּאֵר מַיִם חַיִּים', ולכן ראיית הבאר שיש בה מים חיים, היא רמז לתורה שנמשלה למים חיים. רָבָא אָמַר, ראיית הבאר שיש בה מים חיים, היא רמז לחַיִּים מַמָּשׁ, לפי שטבע העולם הוא שהחיים תלויים במים, שהם מקור החיים[כה].

★

שלשה חלומות המבשרים על שלום:

אָמַר רַבִּי חָנָן, שָׁלֹשׁ שְׁלוֹמוֹת הֵן - שלשה חלומות מבשרים על שלום, ואלו הם, הרואה בחלומו נָהָר, הרואה בחלומו צִפּוֹר, וְהרואה בחלומו קְדֵרָה[כו]. מבאר רבי חנן מנין ששלשה דברים אלו הם רמז לשלום, נָהָר הוא רמז לשלום, דִּכְתִיב (ישעיה סו יב) 'כִּי כֹה אָמַר ה' הִנְנִי נֹטֶה אֵלֶיהָ כְּנָהָר שָׁלוֹם'[כז]. וצִפּוֹר היא רמז לשלום, דִּכְתִיב (שם לא ה) 'כְּצִפֳּרִים עָפוֹת כֵּן יָגֵן ה' צְבָאוֹת וגו' עַל יְרוּשָׁלָיִם גָּנוֹן וְהִצִּיל פָּסֹחַ וְהִמְלִיט'[כח], הרי שהציפור היא רמז להגנה ושלום. וקְדֵרָה היא רמז לשלום, דִּכְתִיב (שם כו יב) 'ה' תִּשְׁפֹּת שָׁלוֹם לָנוּ'[כט], הרי שנאמר לשון 'שפיתה' על שלום, ואף קדירה זו ששופתים אותה על גבי האש, היא רמז לשלום[ל].

טו. ראה בהגהות הב"ח (אות ג) שגרס כן בדברי רש"י.

טז. העורב הוא עוף טמא ושטוף בזמה, וכמבואר בסנהדרין (קח:) שהעורב שימש בתיבת נח. קומץ המנחה (אות כד).

יז. שאשתו של אדם קרויה יונה, כמו שנאמר (שיר השירים ה ב) 'יונתי תמתי'. שפתי חכמים (ד"ה חזאי יוני) על פי רש"י (לעיל ע"א ד"ה תרתי).

יח. כיון שהצדוקי ראה בחלומו שהוא מחזיק בשתי היונים כדי שלא יפרחו, משמע שאותם נשים [שנמשלו ליונים] עדיין קשורות בו, ופרחו מעצמן בלא גט. הגהות יעב"ץ (ד"ה חזאי) והגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה ופטרתינן).

יט. הביצים שראה בחלום הן רמז למתים, שכמו שהביצה עגולה ואין לה פה, כך המת אין לו פה, שאינו יכול לדבר. אמרי נועם (ד"ה דקליפנא).

כ. לבסוף התגלה שגם דבר זה היה בו, כמבואר להלן. והטעם שבכל הדברים הודה חוץ מדבר זה, הוא משום שבשאר הדברים לא חשש שיתפרסמו, משום שהכל יודעים שהוא רשע. אבל על דבר זה כפר, שבודאי ענוש יענש עליו על ידי הממשלה, וגם תהיה לו חרפה גדולה אם יתפרסם. פרחי כהונה (ד"ה כלהו), וראה שם ביאורים נוספים.

כא. שכן בלשון פרסית ויונית קוראים לקורה 'קפא'. רש"י (ד"ה קפא).

כב. שכן בלשון יונית קוראים לעשרה 'דיקא'. רש"י (ד"ה דיקא).

כג. מהרש"א (ד"ה הרואה באר).

כד. הגמרא מביאה פסוק זה, ולא את הפסוק (ישעיה נה א) 'הוי כל צמא לכו למים', משום שמפסוק זה לא היינו לומדים שהבאר רומזת דווקא לתורה, שהרי מצינו דברים נוספים שנמשלו למים [כמו שנאמר (שיר השירים ח ז) 'מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה', וכן (תהלים קכד ה) 'המים הזידונים'], ואם כן אפשר שהבאר רומזת להם. ולכן הגמרא מביאה את הפסוק 'כי מצאי מצא חיים', שבו מבואר שהתורה נקראת 'מים חיים', ולכן הבאר שהיא באר מים חיים, רומזת לתורה דווקא. מהרש"א (ד"ה הרואה באר).

כה. וכמו שאמרו (תענית ג:) 'אי אפשר לעולם בלא מים'. מהרש"א (שם).

כו. בהגהות מלא הרועים (ד"ה אר"ח) הקשה, מדוע רבי חנן לא מנה כאן גם חיטה, שאף היא רמז לשלום, כמבואר בגמרא לקמן (נז.), שלמדו מפסוק שהרואה חטים בחלום ראה שלום.

כז. הקב"ה אומר שלעתיד לבוא יטה [-יפנה] אל ירושלים שלום הרבה, כמי נהר שהם רבים. מצודת דוד (ישעיה שם).

כח. כוונת הפסוק היא, שכמו הציפורים הממהרות לעוף, כן ימהר ה' להגן על ירושלים. 'גנון והציל', כלומר שיגן עליהם ויצילם, 'פסוח והמליט', כלומר, בבוא המלאך להכות במחנה אשור, ידלג מעל ירושלים ויהיו הם נמלטים מן המכה. מצודת דוד (ישעיה שם).

כט. שפיתה היא מלשון הכנה ועריכה, או מלשון שימה, ואנו מבקשים שהקב"ה יכין [או ישים] לנו שלום. רש"י (ישעיה שם).

ל. שפתי חכמים (ד"ה תשפות). ובאופן נוסף פירש, שכיון ש'תשפות' היינו 'תכין', והקדירה מסייעת להכנת המאכל, ונעשה בכך רצון הבעלים, ורצון היינו שלום, לכן ראיית הקדירה היא רמז לשלום.
הקדירה היא רמז לשלום, לפי שעושה שלום בין האש שתחתיה למים שבתוכה, שבטבעם מתנגדים זה לזה, ועל ידה מתאחדים שניהם למטרה אחת, והמים מתחממים על ידי האש. קול אליהו (אות קפח), וחתם סופר (ד"ה אמר) בשם מהר"ם בנעט.
ובערוך לנר (יבמות קכב: ד"ה וכזה) הוסיף בזה דברים, ששלשה שלומות אלו, הם כנגד שלש תועליות שיש בשלום. האחת, שלכל אדם ישנם הרבה צרכים שאינו יכול להשיגם

שיראי דמלכא. מעילים של מלך: דאצטליק. נחלק לב'. ודוגמתו בהעור והרוטב (דף קכד.) דלנקי מלנק: יעצו עליך רעה. והם הלחיים פה שיעץ עליך רעה: חרון אף. ניכר בחוטם שמתחמם ומוציא הבל על כן הוא קרוי חרון אף: לא תצטרך למעשה ידיך. שתתעשר: באדרותא מיתת. בכבוד והדר תמות: אמו בעל. דומיא דשמן שהוא בתוך הזית השקה את אמו: קטיף לי כוכבא. עקרתי כוכב בחלום: [מ] גנבת. שנמשלו לכוכבים[ז]: נערה המאורסה. היו רגילין לעשות לה חופה של הדס בכניסתה לחופה וקורין לה הינומא, כדאמרינן בכתובות (דף טו:) שיצאתה בהינומא וראשה פרוע: טונא דאסא. טולא דאסא (ב): שכבי משלחת. מתים הפשטת: אם כן. דלית לך התם נכסי, ואבוך לא שכיב התם: קפא. דאמרי לך היא כשורא, שבלשון פרס ויון קורין לכשורא קפא: דיקא. הוא עשרה, שבלשון יוני קורין לעשרה דיקא. והכי אמרי לך יש לך ממון בקורה עשירית: דריש עשרה. קורה שבראש עשרה: שלש שלומות הם. שלש תלומות המבשרים שלום: ופרשו כאשר בסיר. אלמא פורענותא היא: ובכל קנינך. לשון מרובה הוא, אף קנים הרבה קנה של בינה הוא: קרא קורא קירא קניא. קרא דלעת, כדאמרינן לקמן הרואה דלועין בחלום ירא שמים הוא, לשון דלו עיני למרום (ישעיה לח): קורא. לך הגדל בענפי הדקל בכל שנה כדרך שאר אילנות, ולשנה שניה הוא מתקשה ונעשה עץ: קירא. שעוה: קניא. קנה: האוכל מבשרו. בחלום: בין ברדוף. כשהוא רץ: גם עלה. קרוב לנוטריקון של גמל: פלא נעשה לו. כמו שנעשה לפינחס כדאמרינן בסנהדרין (דף פב:):

שיראי דמלכא כפיתו תרין ארזי בחבלא אסור חד ברעיה לחד ארזא וחד ברעיה לחד ארזא ושרו לחבלא עד דאצטליק (א) רישיה [א] אזל כל חד וחד וקם אדוכתיה ואצטליק[א] ונפל בתרין. שאל בן דמא בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל ראיתי שני לחיי שנשרו אמר שני גדודי[ב] רומי יעצו עליך רעה ומתו. אמר ליה בר קפרא לרבי ראיתי חוטמי שנשר אמר ליה חרון אף נסתלק ממך אמר ליה ראיתי שני ידי שנחתכו אמר ליה לא תצטרך למעשה ידיך אמר ליה ראיתי ב' רגלי שנקטעו אמר ליה על סוס אתה רוכב חזאי דאמרי לי באדר מיתת וניסן לא חזית אמר ליה באדרותא מיתת ולא אתית לידי נסיון. אמר ליה ההוא צדוקי לר' ישמעאל ראיתי שאני משקה שמן לזיתים אמר ליה בא על אמו אמר ליה חזאי דקטיף לי כוכבא אמר ליה בר ישראל גנבת אמר ליה חזאי דבלעתי לכוכבא אמר ליה בר ישראל זבנתיה ואכלת לדמיה אמר ליה חזאי עיני דנשקן אהדדי אמר ליה בא על אחותו אמר ליה חזאי דנשקי סיהרא אמר ליה בא על אשת ישראל אמר ליה חזאי דדריכנא בטונא דאסא אמר ליה בא על נערה המאורסה אמר ליה חזאי טונא מעילאי והוא מתתאי אמר ליה משכבך הפוך אמר ליה חזאי עורבי דהדרי לפורייה אמר ליה אשתך זנתה מאנשים הרבה אמר ליה חזאי יוני דהדרי לפורייה אמר ליה נשים הרבה טמאת אמר ליה חזאי דנקיט תרי יוני ופרחן אמר ליה תרתי נשי נסבת ופטרתינון בלא גט אמר ליה חזאי דקליפנא ביעי אמר ליה שכבי קא משלחת אמר ליה כולהו איתנהו בי בר מהא דליתיה אדהכי והכי אתיא האי איתתא ואמרה ליה האי גלימא דמכסא דגברא פלוני הוא דמית ואשלחתיה אמר ליה חזאי דאמרי לי שבק לך אבוך נכסי בקפודקיא אמר ליה אית לך נכסי בקפודקיא אמר ליה לאו אזל אבוך לקפודקיא אמר ליה לאו אם כן קפא כשורא דיקא עשרה זיל חזי קפא דריש עשרה שהיא מלאה זוזי אזל אשכח שהיא מלאה זוזי. אמר רבי חנינא הרואה באר בחלום רואה שלום שנאמר [א] ויחפרו עבדי יצחק בנחל וימצאו שם באר מים חיים[ג] ר' נתן אומר מצא תורה שנאמר [ב] כי מוצאי מצא חיים וכתיב הכא באר מים חיים רבא אמר חיים ממש. אמר רבי חנן שלש שלומות הן נהר צפור וקדרה נהר דכתיב [ג] הנני נוטה אליה כנהר שלום צפור דכתיב [ד] כצפרים עפות כן יגן ה' צבאות וגו' קדרה דכתיב [ה] ה' תשפות שלום לנו אמר ר' חנינא ובקדרה שאין בה בשר שנינו[ד] [ו] ופרשו כאשר בסיר וכבשר בתוך קלחת. אמר ר' יהושע בן לוי הרואה נהר בחלום ישכים ויאמר [ג] הנני נוטה אליה כנהר שלום קודם שיקדמנו פסוק אחר [ז] כי יבא כנהר צר הרואה צפור בחלום ישכים ויאמר [ד] כצפרים עפות כן יגן וגו' קודם שיקדמנו פסוק אחר [ח] כצפור נודדת מן קנה וגו' הרואה קדרה בחלום ישכים ויאמר [ה] ה' תשפות שלום לנו קודם שיקדמנו פסוק אחר [ט] שפות הסיר שפות הרואה ענבים בחלום ישכים ויאמר [י] כענבים במדבר קודם שיקדמנו פסוק אחר [יא] ענבימו ענבי רוש הרואה הר בחלום ישכים ויאמר [יב] מה נאוו על ההרים רגלי מבשר קודם שיקדמנו פסוק אחר [יג] על ההרים אשא בכי ונהי הרואה שופר בחלום ישכים ויאמר [יד] והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול קודם שיקדמנו פסוק אחר [טו] תקעו שופר בגבעה הרואה כלב בחלום ישכים ויאמר [טז] ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו קודם שיקדמנו פסוק אחר [יז] והכלבים עזי נפש הרואה ארי בחלום ישכים ויאמר [יח] אריה שאג מי לא יירא קודם שיקדמנו פסוק אחר [יט] עלה אריה מסבכו הרואה תגלחת בחלום ישכים ויאמר [כ] ויגלח ויחלף שמלותיו קודם שיקדמנו פסוק אחר [כא] (כי) אם גלחתי וסר ממני כחי הרואה באר בחלום ישכים ויאמר [א] באר מים חיים קודם שיקדמנו פסוק אחר [כב] כהקיר ביר מימיה הרואה קנה בחלום ישכים ויאמר [כג] קנה רצוץ לא ישבר קודם שיקדמנו פסוק אחר [כד] הנה בטחת לך[ה] על משענת הקנה הרצוץ. תנו רבנן הרואה קנה בחלום יצפה לחכמה שנאמר [כה] קנה חכמה קנים יצפה לבינה שנאמר [כה] ובכל קנינך קנה בינה אמר רבי זירא קרא קורא קירא קניא כולהו מעלו לחלמא תניא אין מראין דלועין אלא למי שהוא ירא שמים בכל כחו הרואה שור בחלום ישכים ויאמר [כו] בכור שורו הדר לו קודם שיקדמנו פסוק אחר [כז] כי יגח שור את איש תנו רבנן חמשה דברים[ו] נאמרו בשור האוכל מבשרו מתעשר נגחו הויין ליה בנים שמנגחים בתורה נשכו יסורין באים עליו בעטו דרך רחוקה נזדמנה לו רכבו עולה לגדולה והתניא רכבו מת לא קשיא הא דרכיב הוא לתורא הא דרכיב תורא לדידיה. הרואה חמור בחלום יצפה לישועה שנאמר [כח] הנה מלכך יבא לך צדיק ונושע הוא עני ורוכב על חמור הרואה חתול בחלום באתרא דקרו ליה שונרא נעשית לו שירה נאה שינרא נעשה לו שינוי רע[ז] הרואה ענבים בחלום לבנות בין בזמנן בין שלא בזמנן יפות שחורות בזמנן יפות שלא בזמנן רעות הרואה סוס [ג] לבן בחלום בין בנחת בין ברדוף יפה לו אדום בנחת יפה ברדוף קשה הרואה ישמעאל בחלום תפלתו נשמעת ודוקא ישמעאל בן אברהם אבל טייעא בעלמא לא הרואה גמל בחלום מיתה נקנסה לו מן השמים והצילוהו ממנה אמר רבי חמא ברבי חנינא מאי קראה [כט] ואנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה רב נחמן בר יצחק אמר מהכא [ל] גם ה' העביר חטאתך לא תמות הרואה פינחס בחלום פלא נעשה לו [ג] הרואה פיל בחלום פלאות נעשו לו פילים פלאי פלאות נעשו לו והתניא כל מיני חיות יפין לחלום חוץ מן הפיל ומן הקוף לא קשיא הא

תורה אור השלם

א) ויחפרו עבדי יצחק בנחל וימצאו שם באר מים חיים: [בראשית כו, יט]

ב) כי מצאי מצא חיים ויפק רצון מיי: [משלי ח, לה]

ג) כי כה אמר יי הנני נטה אליה כנהר שלום וכנחל שוטף כבוד גוים וינקתם על צד תנשאו ועל ברכים תשעשעו: [ישעיה סו, יב]

ד) כצפרים עפות כן יגן יי צבאות על ירושלים גנון והציל פסח והמליט: [ישעיה לא, ה]

ה) יי תשפת שלום לנו כי גם כל מעשינו פעלת לנו: [ישעיה כו, יב]

ו) ואשר אכלו שאר עמי ועורם מעליהם הפשיטו ואת עצמתיהם פצחו ופרשו כאשר בסיר וכבשר בתוך קלחת: [מיכה ג, ג]

ז) וייראו ממערב את שם יי וממזרח שמש את כבודו כי יבוא כנהר צר רוח יי נססה בו: [ישעיה נט, יט]

ח) כצפור נודדת מן קנה כן איש נודד ממקומו: [משלי כז, ח]

ט) ומשל אל בית המרי משל ואמרת אליהם כה אמר אדני אלהים שפת הסיר שפת וגם יצק בו מים: [יחזקאל כד, ג]

י) כענבים במדבר מצאתי ישראל כבכורה בתאנה בראשיתה ראיתי אבותיכם המה באו בעל פעור וינזרו לבשת ויהיו שקוצים כאהבם: [הושע ט, י]

יא) כי מגפן סדם גפנם ומשדמות עמרה ענבמו ענבי רוש אשכלת מררת למו: [דברים לב, לב]

יב) מה נאוו על ההרים רגלי מבשר משמיע שלום מבשר טוב משמיע ישועה אמר לציון מלך אלהיך: [ישעיה נב, ז]

יג) על ההרים אשא בכי ונהי ועל נאות מדבר קינה כי נצתו מבלי איש עבר ולא שמעו קול מקנה מעוף השמים ועד בהמה נדדו הלכו: [ירמיה ט, ט]

יד) והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול ובאו האבדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים והשתחוו ליי בהר הקדש בירושלים: [ישעיה כז, יג]

טו) תקעו שופר בגבעה חצצרה ברמה הריעו בית און אחריך בנימין: [הושע ה, ח]

טז) ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשנו למאיש ועד בהמה למען תדעון אשר יפלה יי בין מצרים ובין ישראל: [שמות יא, ז]

יז) והכלבים עזי נפש לא ידעו שבעה והמה רעים לא ידעו הבין כלם לדרכם פנו איש לבצעו מקצהו: [ישעיה נו, יא]

יח) אריה שאג מי לא ירא אדני אלהים דבר מי לא ינבא: [עמוס ג, ח] יט) עלה אריה מסבכו ומשחית גוים נסע יצא ממקמו לשום ארצך לשמה עריך תצינה מאין יושב: [ירמיה ד, ז] כ) וישלח פרעה ויקרא את יוסף ויריצהו מן הבור ויגלח ויחלף שמלתיו ויבא אל פרעה: [בראשית מא, יד] כא) ויגד לה את כל לבו ויאמר לה מורה לא עלה על ראשי כי נזיר אלהים אני מבטן אמי אם גלחתי וסר ממני כחי וחליתי והייתי ככל האדם: [שופטים טז, יז] כב) כהקיר ביר מימיה כן הקרה רעתה חמס ושד ישמע בה על פני תמיד חלי ומכה: [ירמיה ו, ז] כג) קנה רצוץ לא ישבור ופשתה כהה לא יכבנה לאמת יוציא משפט: [ישעיה מב, ג] כד) עתה הנה בטחת לך על משענת הקנה הרצוץ הזה על מצרים אשר יסמך איש עליו ובא בכפו ונקבה כן פרעה מלך מצרים לכל הבטחים עליו: [מלכים ב יח, כא] הנה בטחת על משענת הקנה הרצוץ הזה על מצרים אשר יסמך איש עליו ובא בכפו ונקבה כן פרעה מלך מצרים לכל הבטחים עליו: [ישעיה לו, ו] כה) ראשית חכמה קנה חכמה ובכל קנינך קנה בינה: [משלי ד, ז] כו) בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו בהם עמים ינגח יחדו אפסי ארץ והם רבבות אפרים והם אלפי מנשה: [דברים לג, יז] כז) וכי יגח שור את איש או את אשה ומת סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו ובעל השור נקי: [שמות כא, כח] כח) גילי מאד בת ציון הריעי בת ירושלים הנה מלכך יבוא לך צדיק ונושע הוא עני ורכב על חמור ועל עיר בן אתנות: [זכריה ט, ט] כט) אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה ויוסף ישית ידו על עיניך: [בראשית מו, ד] ל) ויאמר דוד אל נתן חטאתי ליי ויאמר נתן אל דוד גם יי העביר חטאתך לא תמות: [שמואל ב יב, יג]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ע' בעין יעקב], ב) [ע' סנהדרין לג.], ג) [לקמן נז:], ד) מגילה טז ע"א.

רב נסים גאון

דתני רב יוסף אין מראין דלועין אלא ליראי שמים. כבר שאלני עליה תלמיד מבני ספרד היש לה טעם ואני לא קבלתי בה כלום וגם לא נשאלתי עליה קודם לכן מעולם ונמתי לו כי זאת קבלה היא ביד החכמי' ולא נודע לי שהזכירו בה טעם אבל נראין הדברים בעיני שאפשר שיהו דומים יראי שמים לדלועין שכשם שהדלועין אין בכל פירות הארץ גדולים מהם ואעפ"כ אינן מתנשאין על הארץ אלא כל זמן שהן גדלין ופרין הן מוסיפין נמיכות בארץ כך הן יראי שמים אין כל הבריות שמעלתו גבוהה ממעלתם ולא עדיף מהם כדדרשינן בהאי פסוקא

הגהות הב"ח

(א) גמ' עד דאיצטליק אמר רבא לא מחילנא ליה עד דאיצטליק רישיה אזל וכו' ואצטליק רישיה ונפל בתרין: (ב) רש"י ד"ה טונא וכו' דאסא הס"ד ואח"כ מ"ה משכבכו הפך באותה נערה היא מלמעלה והוא מלמטה הס"ד ואח"כ מ"ה שכבי קא משלחת:

הגהות וציונים

א] נדצ"ל ושרו לחבלא אזל כל חד וחד וקם אדוכתיה עד דאצטליק רישיה ונפל בתרין (ותיבת "ואצטליק" מיותר, דק"ס): ב] צ"ל שני גדודי רומי (וכ"ה בכת"י ובבית נתן ובדפוסי שונצינו ווינציא (רפ) קראקא וטעות הדפוס "גדודי", דק"ס): ג] עיין דק"ס בשם הכת"י דהגמרא מביאה את פסוק כב שהוא בענין שלום ויעתק משם ויחפר באר אחרת ולא רבו עליה ויקרא שמה רחבות ויאמר כי עתה הרחיב יי לנו ופרינו בארץ ועיין מהרש"א שמבאר גירסא שלנו, ועיין ברכת ראש: ד] [שנאמר כצ"ל וכ"א בילקוט ישעיה סוף רמז רצו] (גליון): ה] בד"י חסר מלת לך והוא קרא בישעיה ל"ו (גליון): ו] לכאורה לפי מה שמסיק להלן לא קשיא הא דרכיב הוא לתורא הא דרכיב תורא לדידיה צ"ל ששה דברים נאמרו בשור (רש"ש, שפתי חכמים) ואולי הך דאידך ברייתא בכל בעלי חיים (הגהות הגרא"מ הורוויץ): ז] בערוך ערך שנר משמע דגריס איפכא והוא יותר נכון (רש"ש): ח] בדפו"ר נוסף ישראל גנבת:

הגמרא מבארת איזו קדירה היא רמז לשלום:

אָמַר רַבִּי חֲנִינָא, וּבִקְדֵרָה שֶׁאֵין בָּהּ בָּשָׂר שָׁנִינוּ שהיא רמז לשלום, אבל קדירה שיש בה בשר אינה רמז לשלום, אלא היא רמז לפורענות, כמו שמצינו **[שֶׁנֶּאֱמַר**[לא]**]** (מיכה ג ג) **'וּפָרְשׂוּ כַּאֲשֶׁר בַּסִּיר וּכְבָשָׂר בְּתוֹךְ קַלָּחַת'** [-מין קדירה], כלומר, הרשעים מרעים לצדיקים, והם משברים אותם לפרוסות, כאשר פורסים את הבשר כדי לתתו בסיר ובקלחת לבשלו[לב]. הרי שקדירה שיש בה בשר היא רמז לפורענות.

★

גם מי שראה חלומות טובים, יש לו להשכים ולומר פסוק שמוזכר בו הדבר שראה בחלום בענין טוב[לג]:

אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, הָרוֹאֶה נָהָר בַּחֲלוֹם, יַשְׁכִּים וְיֹאמַר את הפסוק שמוזכר בו נהר בענין שלום (ישעיה סו יב), **'הִנְנִי נֹטֶה אֵלֶיהָ כְּנָהָר שָׁלוֹם'**[לד], **קוֹדֶם שֶׁיַּקְדְּמֶנּוּ** ויפול לו[לה] **פָּסוּק אַחֵר** שמוזכר בו נהר בענין רע, והוא **'כִּי יָבוֹא כַנָּהָר צָר'** (שם נט יט)[לו].

הָרוֹאֶה צִפּוֹר בַּחֲלוֹם, יַשְׁכִּים וְיֹאמַר את הפסוק שמוזכרות בו צפורים בענין טוב (ישעיה לא ה), **'כְּצִפֳּרִים עָפוֹת כֵּן יָגֵן וגו'** ה' צְבָאוֹת עַל יְרוּשָׁלָיִם גָּנוֹן וְהִצִּיל פָּסֹחַ וְהִמְלִיט'[לז], **קוֹדֶם שֶׁיַּקְדְּמֶנּוּ** ויפול לו **תיבה אַחֵר** שמוזכרת בו צפור בענין רע, והוא (משלי כז ח) **'כְּצִפּוֹר נוֹדֶדֶת מִן קִנָּהּ** וגו' כֵּן אִישׁ נוֹדֵד מִמְּקוֹמוֹ'[לח].

הָרוֹאֶה קְדֵרָה בַּחֲלוֹם, יַשְׁכִּים וְיֹאמַר את הפסוק שמוזכרת בו קדירה בענין שלום (ישעיה כו יב), **'ה' תִּשְׁפֹּת שָׁלוֹם לָנוּ'**[לט], ו'תשפות' הוא מלשון שימה[מ]. ונתינת הקדירה על האש נקראת 'שפיתה', ולכן ראייתה בחלום היא רמז לשלום שאף בו מצינו לשון שפיתה. **קוֹדֶם שֶׁיַּקְדְּמֶנּוּ** ויפול לו **פָּסוּק אַחֵר** שמוזכר בו קדירה בענין רע, והוא **'שְׁפֹת הַסִּיר שְׁפֹת'** (יחזקאל כד ג)[מא].

הָרוֹאֶה עֲנָבִים בַּחֲלוֹם, יַשְׁכִּים וְיֹאמַר את הפסוק שמוזכרים בו ענבים בענין טוב (הושע ט י), **'כַּעֲנָבִים בַּמִּדְבָּר מָצָאתִי יִשְׂרָאֵל'**[מב], **קוֹדֶם שֶׁיַּקְדְּמֶנּוּ** ויפול לו **פָּסוּק אַחֵר** שמוזכרים בו ענבים בענין רע, והוא **'עֲנָבֵמוֹ עִנְּבֵי רוֹשׁ** אַשְׁכְּלֹת מְרֹרֹת לָמוֹ' (דברים לב לב)[מג].

הָרוֹאֶה הַר בַּחֲלוֹם, יַשְׁכִּים וְיֹאמַר את הפסוק שמוזכרים בו הרים בענין שלום (ישעיה נב ז), **'מַה נָּאווּ עַל הֶהָרִים רַגְלֵי מְבַשֵּׂר**, מַשְׁמִיעַ שָׁלוֹם, מְבַשֵּׂר טוֹב, מַשְׁמִיעַ יְשׁוּעָה, אֹמֵר לְצִיּוֹן מָלַךְ אֱלֹהָיִךְ'[מד], **קוֹדֶם שֶׁיַּקְדְּמֶנּוּ** ויפול לו **פָּסוּק אַחֵר** שמוזכרים בו הרים בענין רע, והוא **'עַל הֶהָרִים אֶשָּׂא בְכִי וָנֶהִי'** (ירמיה ט ט)[מה].

הָרוֹאֶה שׁוֹפָר בַּחֲלוֹם, יַשְׁכִּים וְיֹאמַר את הפסוק שמוזכר בו שופר בענין טוב (ישעיה כז יג), **'וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא יִתָּקַע בְּשׁוֹפָר גָּדוֹל**, וּבָאוּ הָאֹבְדִים בְּאֶרֶץ אַשּׁוּר וְהַנִּדָּחִים בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם, וְהִשְׁתַּחֲווּ לַה' בְּהַר הַקֹּדֶשׁ בִּירוּשָׁלָיִם'[מו], **קוֹדֶם שֶׁיַּקְדְּמֶנּוּ** ויפול לו **פָּסוּק אַחֵר** שמוזכר בו שופר בענין רע, והוא **'תִּקְעוּ שׁוֹפָר בַּגִּבְעָה'** (הושע ה ח)[מז].

הָרוֹאֶה כֶּלֶב בַּחֲלוֹם, יַשְׁכִּים וְיֹאמַר את הפסוק שמוזכר בו כלב בענין טוב (שמות יא ז), **'וּלְכֹל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא יֶחֱרַץ כֶּלֶב לְשֹׁנוֹ'**[מח], **קוֹדֶם שֶׁיַּקְדְּמֶנּוּ** ויפול לו **פָּסוּק אַחֵר** שמוזכר בו כלב בענין רע, והוא **'וְהַכְּלָבִים עַזֵּי נֶפֶשׁ** לֹא יָדְעוּ שָׂבְעָה וְהֵמָּה רֹעִים לֹא יָדְעוּ הָבִין' (ישעיה נו יא)[מט].

הָרוֹאֶה אֲרִי בַּחֲלוֹם, יַשְׁכִּים וְיֹאמַר את הפסוק שמוזכר בו אריה בענין טוב (עמוס ג ח), **'אַרְיֵה שָׁאָג מִי לֹא יִירָא'**[נ], **קוֹדֶם שֶׁיַּקְדְּמֶנּוּ** ויפול לו **פָּסוּק אַחֵר** שמוזכר בו אריה בענין רע, והוא **'עָלָה אַרְיֵה מִסֻּבְּכוֹ** וּמַשְׁחִית גּוֹיִם נָסַע יָצָא מִמְּקֹמוֹ, לָשׂוּם אַרְצֵךְ לְשַׁמָּה עָרַיִךְ תִּצֶּינָה מֵאֵין יוֹשֵׁב' (ירמיה ד ז)[נא].

בעצמו, ולקבצם ולהביאם אליו, ורק כשיש שלום בין אדם לחבירו, ואיש את רעהו יעזורו, ימצא כל אחד די מחסורו. ועל זה מורה הנהר, שהנהר נוצר על ידי הרבה נחלים קטנים שזורמים אליו, והנחלים הקטנים מחמת קוטנם אינם יכולים להביא תועלת לבני האדם, ורק כאשר הם מתאחדים לנהר אחד גדול, מביאים תועלת. והשניה, שכשאין שלום כל הטוב שיש לאדם אינו נחשב לכלום, כמו שאמרו חז"ל (תו"כ בחוקותי פ"א, הובא ברש"י ויקרא כו ו) אם אין שלום אין כלום, לפי שאיש את רעהו חיים בלעו, אבל כשיש שלום, כל אחד ישכון בטח בדד תחת גפנו ותחת תאנתו וישבע מכל הטוב שיש לו. ועל זה מורה הצפור, שהצפרים עפות ומרחפות מעל קינם, כדי להגן על אפרוחיהם שלא יארע להם נזק מעופות הדורסים, כן השלום מגין על בני אדם. והשלישית, שחיי האדם מלאים ניגודים ופירודים בין איש לרעהו, וכל אחד מבקש לעצמו עניינים שונים, ומזה צומחים שנאה ופירוד בלבבות, אבל כשיש שלום, מתאחדים הלבבות, ולכולם בקשה [-מטרה] אחת, ויהיו כאיש אחד. ועל זה מורה הקדירה, לפי שאין בטבע דברים שהם מתנגדים זה לזה כמו אש ומים, והם מתאחדים על ידי הקדירה, שממשיכה את חום האש אשר בה, ונחשב שבמים החמים יש התאחדות בין האש והמים, וכך על ידי השלום כל הניגודים והפירודים מתאחדים.

לא. הגהות וציונים.

לב. על פי רש"י (מיכה שם).

לג. אף על פי שהחלומות המנויים להלן הינם חלומות שפתרונם טוב [כמבואר לעיל לגבי באר ועוד], מכל מקום אפשר שיתהפכו לרעה אם ישכים ויפול לו פסוק העוסק במה שראה בחלום, בענין רע, שדבר זה הוא מעין פתרון על חלומו, וכדברי הגמרא לעיל (נה:) 'השכים ונפל לו פסוק לתוך פיו הרי זו נבואה קטנה'. ולכן יש לו לאדם להקדים ולומר פסוק העוסק במה שראה בחלום, בענין טוב, ויראה בכך שפתרונו האמיתי של החלום הוא לטובה. מהרש"א (ד"ה הרואה נהר).

לד. לביאור כוונת הפסוק ראה בהערה לעיל.

לה. מלשון קודם 'שיקדמנו' משמע שהיינו שיקדמנו במחשבתו. מגיד תעלומה (ד"ה הרואה). והוסיף, שמכאן יש ללמוד שאף מה שאמרו לעיל (נה:) שכל החלומות הולכים אחר הפה, היינו שהולכים אפילו אחר המחשבה [ולכן יש לו להקדים ולומר פסוק העוסק בענין טוב]. אמנם מדברי המהרש"א שהובאו לעיל (שם) נראה, ש'אחר הפה' היינו אחר הדיבור דווקא.

לו. כוונת הכתוב היא שגוג ומגוג שהוא הצר, יבוא לארץ ישראל במרוצה כנהר. מצודת דוד (ישעיה שם).

לז. לביאור כוונת הפסוק ראה בהערה לעיל.

לח. כוונת הפסוק היא שכשם שקשה לציפור הנדידה מהקן שלה, כך קשה לאיש הנדידה ממקומו. מצודת דוד (משלי שם).

לט. לביאור כוונת הפסוק ראה בהערה לעיל.

מ. רש"י (ישעיה שם).

מא. בפסוק נאמר 'שפות הסיר שפות וגם יצוק בו מים', והשפיתה היא העמדת סיר על כירה, והוא משל למצור על ירושלים, שכשם שהשפיתה ויציקת המים הן הכנה לבישול, כך המצור הוא הכנה לכיבוש. מצודת דוד (יחזקאל שם).

יש להבין מדוע הגמרא לא הביאה את הפסוק שהביאה לעיל אודות קדירה של פורענות, 'וכבשר בתוך קלחת'. ואין לומר, שבפסוק זה מדובר בקדירה שיש בה בשר, ואילו בגמרא כאן מדובר שראה קדירה שאין בה בשר, כמבואר מהפסוק שהגמרא מביאה על קדירה של טובה, 'ה' תשפות שלום לנו', שמדבר בקדירה שאין בה בשר [כמבואר בגמרא לעיל], ולכן הגמרא מביאה את הפסוק 'שפות הסיר שפות'. שהרי בפסוק זה מדובר גם בקדירה שיש בה בשר, כמבואר בפסוקים שאחריו. ויש לומר, שבגמרא כאן מדובר שראה בחלומו קדירה, ואינו יודע האם היה בה בשר או לא, ובאמת הגמרא היתה יכולה להביא את הפסוק המובא לעיל 'וכבשר בתוך קלחת'. מהרש"א (ד"ה הרואה קדרה). וראה עוד בזה בשלמה משנתו (ד"ה הרואה).

מב. הקב"ה אומר, שכשם שהמוצא ענבים במדבר, שהוא מקום שממה, הם חביבים עליו ביותר, כך היו ישראל חביבים עלי בעת שמצאתים לי לעם. רש"י ומצודת דוד (הושע שם).

מג. בפסוק נאמר 'כי מגפן סדום גפנם ומשדמות עמורה ענבמו ענבי רוש אשכלות מרורות למו', וכוונת הפסוק היא, שהקב"ה אומר שיביא פורענות על ישראל לפי שמעשיהם כמעשה סדום ועמורה, והענבים שלהם [כלומר מעשיהם] הם ענבי רוש, שהם מרים כעשב מר, ועל כן אשכלות מרורות למו, שיצא מהם משקה מר, כלומר שלפי מעשיהם הרעים תבוא עליהם פורענות רעה. על פי רש"י (דברים שם).

מד. כוונת הפסוק היא, שמה מאד נאים רגלי המבשר העולה על ההרים להשמיע הקול למרחוק שבו הוא מבשר שלום וטוב וישועה, ויאמר לציון 'מלך אלהיך', היינו שהראה מלכותו וממשלתו לכל העולם. מצודת דוד (ישעיה שם).

מה. הנביא מתנבא על החורבן, ואומר שעל חורבן ההרים ישא בכי ונהי [-יללה]. רש"י ומצודות (ירמיה שם).

מו. השופר שנאמר כאן הוא בדרך משל, שכולם יתקבצו ויבואו כאילו תקעו בשופר גדול כדי להשמיע הקול בכל העולם להתקבץ ולבוא, ויבואו כולם להר המוריה העומד בירושלים, כלומר למקום המקדש. מצודת דוד (ישעיה שם) [אמנם בפרקי דרבי אליעזר (פ"ל) מבואר שהוא שופר ממש, והוא הקרן הימנית של אילו של יצחק].

מז. הנביא מתנבא על הפורענות העתידה לבוא, ואומר להם שיתקעו בשופר כדי להזהירם שישמרו מחרב הגייסות שיבואו עליהם. רש"י (הושע שם).

מח. משה רבינו מתנבא על מכת בכורות העתידה לבא על המצרים, ואומר שבכורי מצרים ימותו, אבל לבכורי ישראל אפילו קול נביחה של כלב לא יזיק להם. רשב"ם (שמות שם).

מט. הנביא מוכיח את ישראל, שכמו שהכלבים עזי נפש, שרוצים למלאות כריסם, ולא ידעו שבעה, כך הרועים, כלומר מנהיגי עם ישראל, לא ידעו להבין מה יהיה באחרית הימים. רש"י (ישעיה שם).

נ. בפסוק נאמר 'אריה שאג מי לא יירא, ה' אלהים דיבר מי לא ינבא', וכוונת הפסוק היא שכשם שכאשר האריה שואג, כולם יראים, כך כאשר הקב"ה דיבר אל הנביאים שיתנבאו, מי לא ינבא. רש"י (עמוס שם).

נא. הנביא מתנבא על הפורענות העתידה לבא, ואומר שהאריה [נבוכדנצר שנמשל

שיראי דמלכא כפיתו תרין ארזי בחבלא אסור חד ברעיה לחד ארזא וחד ברעיה לחד ארזא ושרו לחבלא עד דאצטליק (א) רישיה [א] אזל כל חד וחד וקם אדוכתיה ואצטליק[ב] ונפל בתרין. שאל בן דמא בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל ראיתי שני לחיי שנשרו אמר שני גדודי[ב] רומי יעצו עליך רעה ומתו. אמר ליה בר קפרא לרבי ראיתי חוטמי שנשר אמר ליה חרון אף נסתלק ממך אמר ליה ראיתי שני ידי שנחתכו אמר ליה לא תצטרך למעשה ידיך אמר ליה ראיתי ב' רגלי שנקטעו אמר ליה על סוס אתה רוכב חזאי דאמרי לי באדר מיתת וניסן לא חזית אמר ליה באדרותא מיתת ולא אתית לידי נסיון. אמר ליה ההוא צדוקי לר' ישמעאל ראיתי שאני משקה שמן לזיתים אמר ליה בא על אמו אמר ליה חזאי דקטיף לי כוכבא אמר ליה בר ישראל גנבת אמר ליה חזאי דבלעתי לכוכבא אמר ליה בר ישראל זבנתיה ואכלת לדמיה אמר ליה חזאי עיני דנשקן אהדדי אמר ליה בא על אחותו אמר ליה חזאי דנשקי סיהרא אמר ליה בא על אשת ישראל אמר ליה חזאי דדריכנא בטונא דאסא אמר ליה בא על נערה המאורסה אמר ליה חזאי טונא מעילאי והוא מתתאי אמר ליה משכבך הפוך אמר ליה חזאי עורבי דהדרי לפורייה אמר ליה אשתך זנתה מאנשים הרבה אמר ליה חזאי יוני דהדרי לפורייה אמר ליה נשים הרבה טמאת אמר ליה חזאי דנקיט תרי יוני ופרחן אמר ליה תרתי נשי נסבת ופטרתינון בלא גט אמר ליה חזאי דקליפנא ביעי אמר ליה שכבי קא משלחת אמר ליה כולהו איתנהו בי בר מהא דליתיה אדהכי והכי אתיא האי איתתא ואמרה ליה האי גלימא דמכסא דגברא פלוני הוא דמית ואשלחתיה אמר ליה חזאי דאמרי לי שבק לך אבוך נכסי בקפודקיא אמר ליה אית לך נכסי בקפודקיא אמר ליה לאו אזל אבוך לקפודקיא אמר ליה לאו אם כן קפא כשורא דיקא עשרה זיל חזי קפא דריש עשרה שהיא מלאה זוזי אזל אשכח שהיא מלאה זוזי. אמר רבי חנינא הרואה באר בחלום רואה שלום שנאמר [א] ויחפרו עבדי יצחק בנחל וימצאו שם באר מים חיים[ג] ר' נתן אומר מצא תורה שנאמר [ב] כי מוצאי מצא חיים וכתיב הכא באר מים חיים רבא אמר חיים ממש. אמר רבי חנן שלש שלומות הן נהר צפור וקדרה נהר דכתיב [ג] הנני נוטה אליה כנהר שלום צפור דכתיב [ד] כצפרים עפות כן יגן ה' צבאות וגו' קדרה דכתיב [ה] ה' תשפות שלום לנו אמר ר' חנינא ובקדרה שאין בה בשר שנינו[ד] [ו] ופרשו כאשר בסיר וכבשר בתוך קלחת. אמר ר' יהושע בן לוי הרואה נהר בחלום ישכים ויאמר [ג] הנני נוטה אליה כנהר שלום קודם שיקדמנו פסוק אחר [ז] כי יבא כנהר צר הרואה צפור בחלום ישכים ויאמר [ד] כצפרים עפות כן יגן וגו' קודם שיקדמנו פסוק אחר [ח] כצפור נודדת מן קנה וגו' הרואה קדרה בחלום ישכים ויאמר [ה] ה' תשפות שלום לנו קודם שיקדמנו פסוק אחר [ט] שפות הסיר שפות הרואה ענבים בחלום ישכים ויאמר [י] כענבים במדבר קודם שיקדמנו פסוק אחר [יא] ענבימו ענבי רוש הרואה הר בחלום ישכים ויאמר [יב] מה נאוו על ההרים רגלי מבשר קודם שיקדמנו פסוק אחר [יג] על ההרים אשא בכי ונהי הרואה שופר בחלום ישכים ויאמר [יד] והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול קודם שיקדמנו פסוק אחר [טו] תקעו שופר בגבעה הרואה כלב בחלום ישכים ויאמר [טז] ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו קודם שיקדמנו פסוק אחר [יז] והכלבים עזי נפש הרואה ארי בחלום ישכים ויאמר [יח] אריה שאג מי לא יירא קודם שיקדמנו פסוק אחר [יט] עלה אריה מסבכו הרואה תגלחת בחלום ישכים ויאמר [כ] ויגלח ויחלף שמלותיו קודם שיקדמנו פסוק אחר [כא] (כי) אם גלחתי וסר ממני כחי הרואה באר בחלום ישכים ויאמר [א] באר מים חיים קודם שיקדמנו פסוק אחר [כב] כהקיר ביר מימיה הרואה קנה בחלום ישכים ויאמר [כג] קנה רצוץ לא ישבר קודם שיקדמנו פסוק אחר [כד] הנה בטחת לך[ה] על משענת הקנה הרצוץ. תנו רבנן הרואה קנה בחלום יצפה לחכמה שנאמר [כה] קנה חכמה קנים יצפה לבינה שנאמר [כה] ובכל קנינך קנה בינה אמר רבי זירא קרא קורא קירא קניא כולהו מעלו לחלמא תניא אין מראין דלועין אלא למי שהוא ירא שמים בכל כחו הרואה שור בחלום ישכים ויאמר [כו] בכור שורו הדר לו קודם שיקדמנו פסוק אחר [כז] כי יגח שור את איש תנו רבנן חמשה דברים[ו] נאמרו בשור האוכל מבשרו מתעשר נגחו הויין ליה בנים שמנגחים בתורה נשכו יסורין באים עליו בעטו דרך רחוקה נזדמנה לו רכבו עולה לגדולה והתניא רכבו מת לא קשיא הא דרכיב הוא לתורא הא דרכיב תורא לדידיה. הרואה חמור בחלום יצפה לישועה שנאמר [כח] הנה מלכך יבא לך צדיק ונושע הוא עני ורוכב על חמור הרואה חתול בחלום באתרא דקרו ליה שונרא נעשית לו שירה נאה שינרא נעשה לו שינוי רע[ז] הרואה ענבים בחלום לבנות בין בזמנן בין שלא בזמנן יפות שחורות בזמנן יפות שלא בזמנן רעות הרואה סוס [ג] לבן בחלום בין בנחת בין ברדוף יפה לו אדום בנחת יפה ברדוף קשה הרואה ישמעאל בחלום תפלתו נשמעת ודוקא ישמעאל בן אברהם אבל טייעא בעלמא לא הרואה גמל בחלום מיתה נקנסה לו מן השמים והצילוהו ממנה אמר רבי חמא ברבי חנינא מאי קראה [כט] ואנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה רב נחמן בר יצחק אמר מהכא [ל] גם ה' העביר חטאתך לא תמות הרואה פינחס בחלום פלא נעשה לו [ג] הרואה פיל בחלום פלאות נעשו לו פילים פלאי פלאות נעשו לו והתניא כל מיני חיות יפין לחלום חוץ מן הפיל ומן הקוף לא קשיא הא

רש"י

שיראי דמלכא. מעילים של מלך: דאצטליק. נחלק לב'. ודוגמתו בהעור והרוטב (דף קכד.) דלקי מלקי: יעצו עליך רעה. והם הלחיים פה שיעץ עליך רעה: חרון אף. ניכר בחוטם שמתחמם ומוציא הבל על כן הוא קרוי חרון אף: לא תצטרך למעשה ידיך. שתתעשר: באדרותא מיתת. בכבוד והדר תמות: אמו בעל. דומיא דשמן שהוא בתוך הזית השקה את אמו: קטיף לי כוכבא. עקרתי כוכב בחלום: [ח] גנבת. שנמשלו לכוכבים[ד]: נערה המאורסה. היו רגילין לעשות לה חופה של הדס בכניסתה לחופה וקורין לה הינומא, כדאמרינן בכתובות (דף טו:) שיצאתה בהינומא וראשה פרוע: טונא דאסא. טולא דאסא (ב): שכבי משלחת. מתים הפשטת: אם כן. דלית לך התם נכסי, ואבוך לא שכיב התם: קפא. דאמרי לך היא כשורא, שבלשון פרס ויון קורין לכשורא קפא: דיקא. הוא עשרה, שבלשון יוני קורין לעשרה דיקא. והכי אמרי לך יש לך ממון בקורה עשירית: דריש עשרה. קורה שבראש עשרה: שלש שלומות הם. שלש חלומות המבשרים שלום: ופרשו כאשר בסיר. אלמא פורענותא היא: ובכל קנינך. לשון מרובה הוא, אף קנים הרבה קנה של בינה הוא: קרא קורא קירא קניא. קרא דלעת, כדאמרינן לקמן הרואה דלועין בחלום ירא שמים הוא, לשון דלו עיני למרום (ישעיה לח): קורא. לך הגדל בענפי הדקל בכל שנה כדרך שאר אילנות, ולשנה שניה הוא מתקשה ונעשה עץ: קירא. שעוה: קניא. קנה: האוכל מבשרו. בחלום: בין ברדוף. כשהוא רץ: גם עלה. קרוב לנוטריקון של גמל: פלא נעשה לו. כמו שנעשה לפינחס כדאמרינן בסנהדרין (דף פב:):

תורה אור השלם

א) ויחפרו עבדי יצחק בנחל וימצאו שם באר מים חיים: [בראשית כו, יט]

ב) כי מצאי מצא חיים ויפק רצון מיי: [משלי ח, לה]

ג) כי כה אמר יי הנני נטה אליה כנהר שלום וכנחל שוטף כבוד גוים וינקתם על צד תנשאו ועל ברכים תשעשעו: [ישעיה סו, יב]

ד) כצפרים עפות כן יגן יי צבאות על ירושלים גנון והציל פסח והמליט: [ישעיה לא, ה]

ה) יי תשפת שלום לנו כי גם כל מעשינו פעלת לנו: [ישעיה כו, יב]

ו) ואשר אכלו שאר עמי ועורם מעליהם הפשיטו ואת עצמתיהם פצחו ופרשו כאשר בסיר וכבשר בתוך קלחת: [מיכה ג, ג]

ז) וייראו ממערב את שם יי וממזרח שמש את כבודו כי יבוא כנהר צר רוח יי נססה בו: [ישעיה נט, יט]

ח) כצפור נודדת מן קנה כן איש נודד ממקומו: [משלי כז, ח]

ט) ומשל אל בית המרי משל ואמרת אליהם כה אמר אדני אלהים שפת הסיר שפת וגם יצק בו מים: [יחזקאל כד, ג]

י) כענבים במדבר מצאתי ישראל כבכורה בתאנה בראשיתה ראיתי אבותיכם המה באו בעל פעור וינזרו לבשת ויהיו שקוצים כאהבם: [הושע ט, י]

יא) כי מגפן סדם גפנם ומשדמות עמרה ענבמו ענבי רוש אשכלת מררת למו: [דברים לב, לב]

יב) מה נאוו על ההרים רגלי מבשר משמיע שלום מבשר טוב משמיע ישועה אמר לציון מלך אלהיך: [ישעיה נב, ז]

יג) על ההרים אשא בכי ונהי ועל נאות מדבר קינה כי נצתו מבלי איש עבר ולא שמעו קול מקנה מעוף השמים ועד בהמה נדדו הלכו: [ירמיה ט, ט]

יד) והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול ובאו האבדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים והשתחוו ליי בהר הקדש בירושלים: [ישעיה כז, יג]

טו) תקעו שופר בגבעה חצצרה ברמה הריעו בית און אחריך בנימין: [הושע ה, ח]

טז) ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשנו למאיש ועד בהמה למען תדעון אשר יפלה יי בין מצרים ובין ישראל: [שמות יא, ז]

יז) והכלבים עזי נפש לא ידעו שבעה והמה רעים לא ידעו הבין כלם לדרכם פנו איש לבצעו מקצהו: [ישעיה נו, יא]

יח) אריה שאג מי לא יירא אדני אלהים דבר מי לא ינבא: [עמוס ג, ח]

יט) עלה אריה מסבכו ומשחית גוים נסע יצא ממקמו לשום ארצך לשמה עריך תצינה מאין יושב: [ירמיה ד, ז]

כ) וישלח פרעה ויקרא את יוסף ויריצהו מן הבור ויגלח ויחלף שמלתיו ויבא אל פרעה: [בראשית מא, יד]

כא) ויגד לה את כל לבו ויאמר לה מורה לא עלה על ראשי כי נזיר אלהים אני מבטן אמי אם גלחתי וסר ממני כחי וחליתי והייתי ככל האדם: [שופטים טז, יז]

כב) כהקיר ביר מימיה כן הקרה רעתה חמס ושד ישמע בה על פני תמיד חלי ומכה: [ירמיה ו, ז]

כג) קנה רצוץ לא ישבור ופשתה כהה לא יכבנה לאמת יוציא משפט: [ישעיה מב, ג]

כד) עתה הנה בטחת לך על משענת הקנה הרצוץ הזה על מצרים אשר יסמך איש עליו ובא בכפו ונקבה כן פרעה מלך מצרים לכל הבטחים עליו: [מלכים ב יח, כא] הנה בטחת על משענת הקנה הרצוץ הזה על מצרים אשר יסמך איש עליו ובא בכפו ונקבה כן פרעה מלך מצרים לכל הבטחים עליו: [ישעיה לו, ו]

כה) ראשית חכמה קנה חכמה ובכל קנינך קנה בינה: [משלי ד, ז]

כו) בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו בהם עמים ינגח יחדו אפסי ארץ והם רבבות אפרים והם אלפי מנשה: [דברים לג, יז]

כז) וכי יגח שור את איש או את אשה ומת סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו ובעל השור נקי: [שמות כא, כח]

כח) גילי מאד בת ציון הריעי בת ירושלים הנה מלכך יבוא לך צדיק ונושע הוא עני ורכב על חמור ועל עיר בן אתנות: [זכריה ט, ט]

כט) אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה ויוסף ישית ידו על עיניך: [בראשית מו, ד]

ל) ויאמר דוד אל נתן חטאתי ליי ויאמר נתן אל דוד גם יי העביר חטאתך לא תמות: [שמואל ב יב, יג]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [עי' בעין יעקב], ב) [ע' סנהדרין לג.], ג) [לקמן נז:], ד) מגילה טז ע"א.

רב נסים גאון

דתני רב יוסף אין מראין דלועין אלא ליראי שמים. כבר שאלני עליה תלמיד מבני ספרד היש לה טעם ואני לא קבלתי בה כלום וגם לא נשאלתי עליה קודם לכן מעולם ונמתי לו כי זאת קבלה היא ביד החכמי' ולא נודע לי שהזכירו בה טעם אבל נראין הדברים בעיני שאפשר שיהו דומים יראי שמים לדלועין שכשם שהדלועין אין בכל פירות הארץ גדולים מהם ואעפ"כ אינן מתנשאין על הארץ אלא כל זמן שהן גדלין ופרין הן מוסיפין נמיכות בארץ כך הן יראי שמים אין כל הבריות שמעלתו גבוהה ממעלתם ולא עדיף מהם כדדרשינן בהאי פסוקא

הגהות הב"ח

(א) גמ' עד דאיצטליק אמר רבא לא מחילנא ליה עד דאיצטליק רישיה אזל וכו' ואצטליק רישיה ונפל בתרין: (ב) רש"י ד"ה טונא וכו' דאסא הס"ד ואח"כ מ"ה משכבו הפך באותה נערה היא מלמעלה והוא מלמטה הס"ד ואח"כ מ"ה שכבי קא משלחת:

הגהות וציונים

א] נדצ"ל ושרו לחבלא אזל כל חד וחד וקם אדוכתיה עד דאצטליק רישיה ונפל בתרין (ותיבת "ואצטליק" מיותר, דק"ס): ב] צ"ל שני גדודי רומי (וכ"ה בכת"י ובבית נתן ובדפוסי שונצינו ווינציא (רפ) קראקא וטעות הדפוס "גדודי", דק"ס): ג] עיין דק"ס בשם הכת"י דהגמרא מביאה את פסוק כב שהוא בענין שלום ויעתק משם ויחפר באר אחרת ולא רבו עליה ויקרא שמה רחבות ויאמר כי עתה הרחיב יי לנו ופרינו בארץ ועיין מהרש"א שמבאר גירסא שלנו, ועיין ברכת ראש: ד] [שנאמר כצ"ל וכ"א בילקוט ישעיה סוף רמז רצו] (גליון): ה] בד"י חסר מלת לך והוא קרא בישעיה ל"ו (גליון): ו] לכאורה לפי מה שמסיק להלן לא קשיא הא דרכיב הוא לתורא הא דרכיב תורא לדידיה צ"ל ששה דברים נאמרו בשור (רש"ש, שפתי חכמים) ואולי הך דאידך ברייתא בכל בעלי חיים (הגהות הגרא"מ הורוויץ): ז] בערוך ערך שנר משמע דגריס איפכא והוא יותר נכון (רש"ש): ח] בדפו"ר נוסף ישראל גנבת:

הָרוֹאֶה תִּגְלַחַת בַּחֲלוֹם, יַשְׁכִּים וְיֹאמַר את הפסוק שמוזכרת בו תגלחת בענין טוב (בראשית מא יד), **'וַיְגַלַּח וַיְחַלֵּף שִׂמְלֹתָיו'**[נג], **קוֹדֶם שֶׁיַּקְדְּמֶנּוּ** ויפול לו **פָּסוּק אַחֵר** שמוזכרת בו תגלחת בענין רע, והוא **(כִּי) 'אִם גֻּלַּחְתִּי וְסָר מִמֶּנִּי כֹחִי'** (שופטים טז יז)[נד].

הָרוֹאֶה בְּאֵר בַּחֲלוֹם, יַשְׁכִּים וְיֹאמַר את הפסוק שמוזכרת בו באר בענין טוב (שיר השירים ד טו)[נד], **'בְּאֵר מַיִם חַיִּים', קוֹדֶם שֶׁיַּקְדְּמֶנּוּ** ויפול לו **פָּסוּק אַחֵר** שמוזכרת בו באר בענין רע, והוא **'כְּהָקִיר בַּיִר מֵימֶיהָ כֵּן הֵקֵרָה רָעָתָהּ'** (ירמיה ו ז)[נה].

הָרוֹאֶה קָנֶה בַּחֲלוֹם, יַשְׁכִּים וְיֹאמַר את הפסוק שמוזכר בו קנה בענין טוב (ישעיה מב ג), **'קָנֶה רָצוּץ לֹא יִשְׁבּוֹר'**[נו], **קוֹדֶם שֶׁיַּקְדְּמֶנּוּ** ויפול לו **פָּסוּק אַחֵר** שמוזכר בו קנה בענין רע, והוא **'הִנֵּה בָטַחְתָּ לְּךָ עַל מִשְׁעֶנֶת הַקָּנֶה הָרָצוּץ'** (מלכים ב' יח כא)[נז].

★

הרואה קנה או קנים בחלומו, מה באו לרמוז לו בכך:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **הָרוֹאֶה קָנֶה בַּחֲלוֹם, יְצַפֶּה לִזְכוּת לְחָכְמָה, שֶׁנֶּאֱמַר** (משלי ד ז) **'קְנֵה חָכְמָה'**, וכיון שנאמר 'קנה' בענין חכמה, לכן ראייתו בחלום היא סימן שיזכה לחכמה[נח]. והרואה **קָנִים** רבים בחלום, **יְצַפֶּה לִזְכוּת בְּבִינָה, שֶׁנֶּאֱמַר** (שם) **'וּבְכָל קִנְיָנְךָ קְנֵה בִינָה'**[נט], וכיון שנאמר 'קנינך' בלשון ריבוי על הבינה, לכן ראיית קנים רבים בחלום היא סימן שיזכה לבינה[ס].

★

עוד בענין חלומות:

אָמַר רַבִּי זֵירָא, קָרָא - דלעת, או **קוֹרָא** - ענף דקל רך[סא], או **קִירָא** - שעוה, או **קַנְיָא** - קנה, **כּוּלְּהוּ מַעֲלוּ לְחֶלְמָא** - כולם מועילים לחלום, כלומר, ראייתם בחלום היא סימן טוב.

תַּנְיָא בברייתא, **אֵין מַרְאִין דְּלוּעִין** בחלום, **אֶלָּא לְמִי שֶׁהוּא יְרֵא שָׁמַיִם בְּכָל כֹּחוֹ**[סב], לפי שהדלועים הם רמז לירא שמים, שדולה, כלומר נושא, את עיניו לשמים[סג].

★

הגמרא חוזרת לענין הקודם, ומבארת איזה פסוק יאמר הרואה שור בחלומו:

הָרוֹאֶה שׁוֹר בַּחֲלוֹם, יַשְׁכִּים וְיֹאמַר את הפסוק שמוזכר בו שור בענין טוב (דברים לג יז), **'בְּכוֹר שׁוֹרוֹ הָדָר לוֹ'**[סד], **קוֹדֶם שֶׁיַּקְדְּמֶנּוּ** ויפול לו **פָּסוּק אַחֵר** שמוזכר בו שור בענין רע, והוא **'וְכִי יִגַּח שׁוֹר אֶת אִישׁ** אוֹ **אֶת אִשָּׁה וָמֵת'** (שמות כא כח).

★

עוד בענין הרואה שור בחלומו:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **חֲמִשָּׁה דְּבָרִים נֶאֶמְרוּ בְּמִי** שרואה **שׁוֹר** בחלום, **הָאוֹכֵל מִבְּשָׂרוֹ** של השור בחלום, הרי זה סימן **שֶׁמִּתְעַשֵּׁר**[סה]. ואם **נְגָחוֹ** השור בחלום, הרי זה סימן **דְּהָוְיָין לֵיהּ** [-יהיו לו] **בָּנִים שֶׁמְּנַגְּחִים** [-שמפלפלים[סו]] **בַּתּוֹרָה**. ואם **נְשָׁכוֹ** השור בחלום, הרי זה סימן **שֶׁיִּסּוּרִין בָּאִים עָלָיו**. ואם **בְּעָטוֹ** השור בחלום, הרי זה סימן **שֶׁדֶּרֶךְ רְחוֹקָה נִזְדַּמְּנָה לוֹ** - שעתיד הוא ללכת בדרך רחוקה[סז]. ואם **רְכָבוֹ** לשור בחלום, הרי זה סימן שהוא **עוֹלֶה לִגְדוּלָּה**.

מקשה הגמרא, **וְהָתַנְיָא** - והלא שנינו בברייתא, שאם **רְכָבוֹ** לשור בחלום הרי זה סימן שהוא **מֵת**. מתרצת הגמרא, **לֹא קַשְׁיָא, הָא** -

---

לאריה], יעלה מסובכו, כלומר מסבך האילנות שדרכו לשבת בהם במארב, ומשחית הגוים [נבוכדנצר שהשחית כל הגוים] יצא ממקומו, כדי לתת את ארץ ישראל שממה ואת עריה מבלי יושב. מצודת דוד (ירמיה שם).

בחזון טוב (עמ' כ) ביאר את ענין הרמז בראיית אריה, שבגמרא לעיל (לג.) מבואר שאין ארי נוהם אלא מתוך קופה של בשר, והיינו שרק לאחר שטרפו בידו הוא נוהם, כמו שכתוב (עמוס ג ד) 'הישאג אריה ביער וטרף אין לו, היתן כפיר קולו ממענתו בלתי אם לכד' [כשאריה אוחז טרף דרכו לשאוג, ואינו שואג אלא אם לכד. רש"י (שם)]. ולכן כשישכים ויאמר פסוק זה כפתרון חלומו, יהיה זה לסימן טוב, לפי שאין האריה שואג אלא מתוך קופה של בשר, ואף פתרון החלום יהיה לטובה, שיהיה לו בשר לאכול, והוא סימן לעשירות. ויש לו לומר כן קודם שיקדמנו הפסוק 'עלה אריה מסבכו', שמורה על ישיבת האריה במארב, כאמור, ודבר זה מורה שהוא רעב ולכן יושב במארב כדי לטרוף שיהיה לו אוכל, ולכן ראייתו בחלום היא סימן רע, שהוא רמז לעניות, שאין לו מה לאכול.

נב. **הפסוק** מדבר על יוסף, שכשפרעה קרא לו לפתור את חלומו, התגלח והחליף שמלותיו, מפני כבוד המלכות.

נג. **שמשון** הגיבור גילה לדלילה אשתו במה כוחו גדול, וכך נאמר בפסוק (שם), 'ויגד לה את כל לבו, ויאמר לה מורה לא עלה על ראשי, כי נזיר אלהים אני מבטן אמי, אם גלחתי וסר ממני כחי, וחליתי והייתי ככל האדם'.

נד. **בתורה** אור ציין לפסוק זה, אכן בתורה תמימה (בראשית כו הערה ט, שיר השירים ד הערה קסב) כתב שנראה שכוונת הגמרא היא לפסוק (בראשית כו יט) 'וימצאו שם באר מים חיים', שהרי פסוק זה נאמר בתורה, ולא בכתובים, וגם, פסוק זה כבר הובא בגמרא לעיל.

נה. **הנביא** מתנבא שתבוא פורענות על ירושלים, מפני ש'כהקיר ביר', כלומר כבאר שמימיו נובעים והולכים, כך רעתה של ירושלים 'הקרה' [-נובעת] ואינה פוסקת. מצודות (ירמיה שם).

נו. **הנביא** מתנבא על מלך המשיח, ואומר ש'קנה רצוץ', כלומר קנה מרוסס, שהוא קרוב להשבר, 'לא ישבור', והיינו שלא יטה דין תשושי הכח, ולא יעשה כאותם שמחניפים לגדולים, ומטים את דין החלשים לרעה. על פי מצודת דוד (ישעיה שם).

נז. **מלך** אשור שלח את צבאו להלחם בחזקיהו המלך, וחזקיהו שלח אליהם שליחים, ושרי צבא מלך אשור אמרו להם שיאמרו לחזקיהו, 'מה הבטחון הזה אשר בטחת וגו' עתה הנה בטחת לך על משענת הקנה הרצוץ הזה על מצרים'. (שם יח יט-כא).

נח. **יש** להבין, הרי בפסוק המדבר על החכמה נאמר 'קְנֵה חכמה', והוא מלשון קנין, ומדוע הקנה שראה בחלום רומז לכך. ועוד, שבגמרא לעיל מובא שהרואה קנה בחלום ישכים ויאמר את הפסוק 'קנה רצוץ לא ישבר', ומשמע שהסימן הטוב שיש בראיית הקנה הוא שלא ישבר, ומדוע הגמרא כאן אומרת שהסימן הטוב הוא שיצפה לחכמה. ויש לומר, שכוונת הברייתא כאן 'הרואה קנה' היא שראה בחלומו תיבת קנה כתובה, ואפשר לקרותה בניקוד 'קְנֵה', ולכן יש בכך רמז לחכמה שנאמר בה 'קְנֵה חכמה'. מהרש"א (ד"ה יצפה). וראה עוד בזה בזהב שיבה (ד"ה הרואה) ובקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה יצפה).

בדברי המהרש"א מבואר שנקט ש'קנה' האמור בגמרא הוא שראה תיבת קנה בכתב, אולם באמרי נועם (ד"ה הרואה קנה) נקט שכוונת הגמרא שראה קנה ממש, ו'קנה' האמור כאן הוא קנה הנשימה שבגוף האדם [וגם לפי ביאור זה לא קשה קושיית המהרש"א מהגמרא לעיל, משום ששם מדובר על ראיית הצמח הנקרא קנה, ואילו כאן מדובר על ראיית הקנה שבגוף האדם]. וביאר, שהרואה קנה בחלום יצפה לחכמה, משום שהקנה מחובר לריאה, שאין בה מאכל, ורק הדיבור יוצא משם, ולכן הוא רומז לחכמה [שתלויה בדיבור, ורחוקה מהנאות גשמיות כהנאת המאכל].

נט. **בפסוק** נאמר 'ראשית חכמה קנה חכמה', והיינו שתחילת חכמתך למוד מאחרים, ותקנה לך שמועות בתורה מפי הרב, ואחר כך 'ובכל קנינך קנה בינה', והיינו שתתבונן בעצמך בחכמה שקנית [והיא 'קנינך'], ותשכיל ותבין בטעמיה דבר מתוך דבר. רש"י (משלי שם).

ס. **באמרי** נועם (ד"ה קנים) ביאר, שראיית קנים היא רמז למי שזוכה שגם הושט שלו דומה לקנה [וכאילו יש לו שני קנים], דהיינו שאכילתו לשם שמים ולקיום גופו, כמו שנשימתו היא לקיום גופו, ולכן יצפה לבינה, שמעלתה גדולה מחכמה.

סא. **בכל** שנה גדלים בדקל ענפים חדשים, ובתחילת גידולם הם רכים [כדרך שאר ענפי אילנות], ולשנה הבאה הם מתקשים ונעשים עץ. רש"י (ד"ה קורא). והרמב"ם בפירוש המשניות (עוקצין פ"ג מ"ז) כתב שקורא הוא ראש הדקל והוא עץ לבן שכורתים אותו מעלי הדקל בדמות גבינה יבשה. וכעין זה כתב ביד החזקה (ברכות פ"ח ה"ו).

סב. **'בכל** כחו' היינו בכל כוונתו, שכל כוונתו אינה אלא ליראת השם ושמירת תורתו ומצוותיו. מנחת יהודה (אפשטיין, ד"ה למי).

סג. **ובלשון** הפסוק (ישעיה לח יד) 'דלו עיני למרום', שפירושו הורמו עיני לשמים שיעזור לי הקב"ה. רש"י (ד"ה קרא). וכן כתב רב ניסים גאון (ד"ה דתני), והוסיף, שזו היא מידת יראי שמים, שתולים עיניהם למרום, ובוטחים בהקב"ה ומצפים אליו ומחכים לטובו. ובפירושו הראשון כתב רב ניסים גאון (שם), שהדמיון בין הדלועים ליראי שמים הוא, שכשם שהדלועים הם הפירות הגדולים שבכל פירות הארץ, ואף על פי כן אינם מתנשאים על הארץ, אלא כל זמן שהם גדלים נעשים כבדים ונעשים נמוכים יותר מחמת כובדם, כך יראי שמים, אף על פי שאין בכל הבריות מי שמעלתו גבוהה ממעלתם, בכל זאת, ככל שהקב"ה מוסיף להם גדולה וכבוד הם מוסיפים ענוה ונמיכות.

במשמר הלויים (ד"ה תניא) כתב שהמקור לכך שדווקא לירא שמים 'בכל כחו' מראים דלועין, הוא משום שהמילה 'דלועין', רומזת לשתי מילים, 'דל', ו'לעין', והמילה 'לעין' הוא מלשון עמל, כמו ש'לעי' באורייתא פירושו עמל בתורה.

סד. **משה** רבינו ברך את בני ישראל לפני מותו, ולבני יוסף אמר 'בכור שורו', ו'בכור' הוא מלשון גדולה ומלכות, והיינו שהמלך שיצא ממנו [הוא יהושע בן נון], יהיה 'שורו', שכוחו יהיה קשה כשור, שיוכל לכבוש כמה מלכים, ו'הדר לו', כלומר שהדר יהיה נתון לו. רש"י (דברים שם).

סה. **רמז** לדבר, שנאמר (דברים יב כ) 'כי ירחיב ה' אלוהיך את גבולך ואמרת אוכלה בשר' וגו', ומבואר בחולין (פד.) שלמדה תורה דרך ארץ שלא יאכל בשר אלא בהזמנה זאת. ו'בשר' היינו דווקא מבהמה ולא מעוף. שפתי חכמים (ד"ה האוכל).

סו. **על** פי הגר"א (משלי יד ד).

סז. **כאשר** השור בועט, הוא פושט את רגלו למרחק, ולכן דבר זה הוא סימן שעתיד ללכת בדרך רחוקה. זאת מנוחתי (ד"ה ת"ר).

שיראי דמלכא כפיתו תרין ארזי בחבלא אסור חד ברעיה לחד ארזא וחד כרעיה לחד ארזא ושרו לחבלא עד דאצטליק (א) רישיה [א] אזל כל חד וחד וקם אדוכתיה ואצטליק[א] ונפל בתרין. שאל בן דמא בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל ראיתי שני לחיי שנשרו אמר שני גדודי[ב] רומי יעצו עליך רעה ומתו. אמר ליה בר קפרא לרבי ראיתי חוטמי שנשר אמר ליה חרון אף נסתלק ממך אמר ליה ראיתי שני ידי שנחתכו אמר ליה לא תצטרך למעשה ידיך אמר ליה ראיתי ב' רגלי שנקטעו אמר ליה על סוס אתה רוכב חזאי דאמרי לי באדר מיתת וניסן לא חזית אמר ליה באדרותא מיתת ולא אתית לידי נסיון. אמר ליה ההוא צדוקי לר' ישמעאל ראיתי שאני משקה שמן לזיתים אמר ליה בא על אמו אמר ליה חזאי דקטיף לי כוכבא אמר ליה בר ישראל גנבת אמר ליה חזאי דבלעתי לכוכבא אמר ליה בר ישראל זבנתיה ואכלת לדמיה אמר ליה חזאי עיני דנשקן אהדדי אמר ליה בא על אחותו אמר ליה חזאי דנשקי סיהרא אמר ליה בא על אשת ישראל אמר ליה חזאי דדריכנא בטונא דאסא אמר ליה בא על נערה המאורסה אמר ליה חזאי טונא מעילאי והוא מתתאי אמר ליה משכבך הפוך אמר ליה חזאי עורבי דהדרי לפורייה אמר ליה אשתך זנתה מאנשים הרבה אמר ליה חזאי יוני דהדרי לפורייה אמר ליה נשים הרבה טמאת אמר ליה חזאי דנקיט תרי יוני ופרחן אמר ליה תרתי נשי נסבת ופטרתינון בלא גט אמר ליה חזאי דקליפנא ביעי אמר ליה שכבי קא משלחת אמר ליה כולהו איתנהו בי בר מהא דליתיה אדהכי והכי אתיא האי איתתא ואמרה ליה האי גלימא דמכסא דגברא פלוני הוא דמית ואשלחתיה אמר ליה חזאי דאמרי לי שבק לך אבוך נכסי בקפודקיא אמר ליה אית לך נכסי בקפודקיא אמר ליה לאו אזל אבוך לקפודקיא אמר ליה לאו אם כן קפא כשורא דיקא עשרה זיל חזי קפא דריש עשרה שהיא מלאה זוזי אזל אשכח שהיא מלאה זוזי. אמר רבי חנינא הרואה באר בחלום רואה שלום שנאמר [א] ויחפרו עבדי יצחק בנחל וימצאו שם באר מים חיים[ג] ר' נתן אומר מצא תורה שנאמר [ב] כי מוצאי מצא חיים וכתיב הכא באר מים חיים רבא אמר חיים ממש. אמר רבי חנן שלש שלומות הן נהר צפור וקדרה נהר דכתיב [ג] הנני נוטה אליה כנהר שלום צפור דכתיב [ד] כצפרים עפות כן יגן ה' צבאות וגו' קדרה דכתיב [ה] ה' תשפות שלום לנו אמר ר' חנינא ובקדרה שאין בה בשר שנינו[ד] [ו] ופרשו כאשר בסיר וכבשר בתוך קלחת. אמר ר' יהושע בן לוי הרואה נהר בחלום ישכים ויאמר [ג] הנני נוטה אליה כנהר שלום קודם שיקדמנו פסוק אחר [ז] כי יבא כנהר צר הרואה צפור בחלום ישכים ויאמר [ד] כצפרים עפות כן יגן וגו' קודם שיקדמנו פסוק אחר [ח] כצפור נודדת מן קנה וגו' הרואה קדרה בחלום ישכים ויאמר [ה] ה' תשפות שלום לנו קודם שיקדמנו פסוק אחר [ט] שפות הסיר שפות הרואה ענבים בחלום ישכים ויאמר [י] כענבים במדבר קודם שיקדמנו פסוק אחר [יא] ענבימו ענבי רוש הרואה הר בחלום ישכים ויאמר [יב] מה נאוו על ההרים רגלי מבשר קודם שיקדמנו פסוק אחר [יג] על ההרים אשא בכי ונהי הרואה שופר בחלום ישכים ויאמר [יד] והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול קודם שיקדמנו פסוק אחר [טו] תקעו שופר בגבעה הרואה כלב בחלום ישכים ויאמר [טז] ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו קודם שיקדמנו פסוק אחר [יז] והכלבים עזי נפש הרואה ארי בחלום ישכים ויאמר [יח] אריה שאג מי לא יירא קודם שיקדמנו פסוק אחר [יט] עלה אריה מסבכו הרואה תגלחת בחלום ישכים ויאמר [כ] ויגלח ויחלף שמלותיו קודם שיקדמנו פסוק אחר [כא] (כי) אם גלחתי וסר ממני כחי הרואה באר בחלום ישכים ויאמר [א] באר מים חיים קודם שיקדמנו פסוק אחר [כב] כהקיר ביר מימיה הרואה קנה בחלום ישכים ויאמר [כג] קנה רצוץ לא ישבר קודם שיקדמנו פסוק אחר [כד] הנה בטחת לך[ה] על משענת הקנה הרצוץ. תנו רבנן הרואה קנה בחלום יצפה לחכמה שנאמר [כה] קנה חכמה קנים יצפה לבינה שנאמר [כה] ובכל קנינך קנה בינה אמר רבי זירא קרא קורא קירא קניא כולהו מעלו לחלמא תניא אין מראין דלועין אלא למי שהוא ירא שמים בכל כחו הרואה שור בחלום ישכים ויאמר [כו] בכור שורו הדר לו קודם שיקדמנו פסוק אחר [כז] כי יגח שור את איש תנו רבנן חמשה דברים[ו] נאמרו בשור האוכל מבשרו מתעשר נגחו הויין ליה בנים שמנגחים בתורה נשכו יסורין באים עליו בעטו דרך רחוקה נזדמנה לו רכבו עולה לגדולה והתניא רכבו מת לא קשיא הא דרכיב הוא לתורא הא דרכיב תורא לדידיה. הרואה חמור בחלום יצפה לישועה שנאמר [כח] הנה מלכך יבא לך צדיק ונושע הוא עני ורוכב על חמור הרואה חתול בחלום באתרא דקרו ליה שונרא נעשית לו שירה נאה שינרא נעשה לו שינוי רע[ז] הרואה ענבים בחלום לבנות בין בזמנן בין שלא בזמנן יפות שחורות בזמנן יפות שלא בזמנן רעות הרואה סוס [ג] לבן בחלום בין בנחת בין ברדוף יפה לו אדום בנחת יפה ברדוף קשה הרואה ישמעאל בחלום תפלתו נשמעת ודוקא ישמעאל בן אברהם אבל טייעא בעלמא לא הרואה גמל בחלום מיתה נקנסה לו מן השמים והצילוהו ממנה אמר רבי חמא ברבי חנינא מאי קראה [כט] ואנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה רב נחמן בר יצחק אמר מהכא [ל] גם ה' העביר חטאתך לא תמות הרואה פינחס בחלום פלא נעשה לו [ג] הרואה פיל בחלום פלאות נעשו לו פילים פלאי פלאות נעשו לו והתניא כל מיני חיות יפין לחלום חוץ מן הפיל ומן הקוף לא קשיא הא

שיראי דמלכא. מעילים של מלך: דאצטליק. נחלק לב'. ודוגמתו בהעור והרוטב (דף קכד.) דלנקי מלנק: יעצו עליך רעה. והם הלחיים פה שיעץ עליך רעה: חרון אף. ניכר בחוטם שמתחמם ומוליא הבל על כן הוא קרוי חרון אף: לא תצטרך למעשה ידיך. שתתעשר: באדרותא מיתת. בכבוד והדר תמות: אמו בעל. דומיא דשמן שהוא בתוך הזית השקה את אמו: קטיף לי כוכבא. עקרתי כוכב בחלום: [ח] גנבת. שנמשלו לכוכבים[ז]: נערה המאורסה. היו רגילין לעשות לה חופה של הדס בכניסתה לחופה וקורין לה הינומא, כדאמרינן בכתובות (דף טו:) שילאתה בהינומא וראשה פרוע: טונא דאסא. טולא דאסא (ב): שכבי משלחת. מתים הפשטת: אם כן. דלית לך התם נכסי, ואבוך לא שכיב התם: קפא. דאמרי לך היא כשורא, שבלשון פרס ויון קורין לכשורא קפא: דיקא. הוא עשרה, שבלשון יוני קורין לעשרה דיקא. והכי אמרי לך יש לך ממון בקורה עשירית: דריש עשרה. קורה שבראש עשרה: שלש שלומות הם. שלש תלומות המבשרים שלום: ופרשו כאשר בסיר. אלמא פורענותא היא: ובכל קנינך. לשון מרובה הוא, אף קניס הרבה קנה של בינה הוא: קרא קורא קירא קניא. קרא דלעת, כדאמרינן לקמן הרואה דלועין בחלום ירא שמים הוא, לשון דלו עיני למרום (ישעיה לח): קורא. לך הגדל בענפי הדקל בכל שנה כדרך שאר אילנות, ולשנה שניה הוא מתקשה ונעשה עץ: קירא. שעוה: קניא. קנה: האוכל מבשרו. בחלום: בין ברדוף. כשהוא רץ: גם עלה. קרוב לנוטריקון של גמל: פלא נעשה לו. כמו שנעשה לפינחס כדאמרינן בסנהדרין (דף פב:):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ע' בעין יעקב], ב) [ע' סנהדרין לג.], ג) [לקמן נז:], ד) מגילה טז ע"א.

רב נסים גאון

דתני רב יוסף אין מראין דלועין אלא ליראי שמים. כבר שאלני עליה תלמיד מבני ספרד היש לה טעם ואני לא קבלתי בה כלום וגם לא נשאלתי עליה קודם לכן מעולם ונמתי לו כי זאת קבלה היא ביד החכמי' ולא נודע לי שהזכירו בה טעם אבל נראין הדברים בעיני שאפשר שיהו דומים יראי שמים לדלועין שכשם שהדלועין אין בכל פירות הארץ גדולים מהם ואעפ"כ אינן מתנשאין על הארץ אלא כל זמן שהן גדלין ופרין הן מוסיפין נמיכות בארץ כך הן יראי שמים אין כל הבריות שמעלתו גבוהה ממעלתם ולא עדיף מהם כדדרשינן בהאי פסוקא

הגהות הב"ח

(א) גמ' עד דאיצטליק אמר רבא לא מחילנא ליה עד דאיצטליק רישיה אזל וכו' ואצטליק רישיה ונפל בתרין: (ב) רש"י ד"ה טונא וכו' דאסא הס"ד ואח"כ מ"ה משכבו הפך באותה נערה היא מלמעלה והוא מלמטה הס"ד ואח"כ מ"ה שכבי קא משלחת:

הגהות וציונים

א] נדצ"ל ושרו לחבלא אזל כל חד וחד וקם אדוכתיה עד דאצטליק רישיה ונפל בתרין (ותיבת "ואצטליק" מיותר, דק"ס): ב] צ"ל שני גדודי רומי (וכ"ה בכת"י ובבית נתן ובדפוסי שונצינו ווינציא (רפ) קראקא וטעות הדפוס "גדודי", דק"ס): ג] עיין דק"ס בשם הכת"י דהגמרא מביאה את פסוק כב שהוא בענין שלום ויעתק משם ויחפר באר אחרת ולא רבו עליה ויקרא שמה רחבות ויאמר כי עתה הרחיב יי לנו ופרינו בארץ ועיין מהרש"א שמבאר גירסא שלנו, ועיין ברכת ראש: ד] [שנאמר כצ"ל וכ"א בילקוט ישעיה סוף רמז רצו] (גליון): ה] בד"י חסר מלת לך והוא קרא בישעיה ל"ו (גליון): ו] לכאורה לפי מה שמסיק להלן לא קשיא הא דרכיב הוא לתורא הא דרכיב תורא לדידיה צ"ל ששה דברים נאמרו בשור (רש"ש, שפתי חכמים) ואולי הך דאידך בריתא בכל בעלי חיים (הגהות הגרא"מ הורוויץ): ז] בערוך ערך שנר משמע דגריס איפכא והוא יותר נכון (רש"ש): ח] בדפו"ר נוסף ישראל גנבת:

תורה אור השלם

א) ויחפרו עבדי יצחק בנחל וימצאו שם באר מים חיים: [בראשית כו, יט]

ב) כי מצאי מצא חיים ויפק רצון מיי: [משלי ח, לה]

ג) כי כה אמר יי הנני נטה אליה כנהר שלום וכנחל שוטף כבוד גוים וינקתם על צד תנשאו ועל ברכים תשעשעו: [ישעיה סו, יב]

ד) כצפרים עפות כן יגן יי צבאות על ירושלים גנון והציל פסח והמליט: [ישעיה לא, ה]

ה) יי תשפת שלום לנו כי גם כל מעשינו פעלת לנו: [ישעיה כו, יב]

ו) ואשר אכלו שאר עמי ועורם מעליהם הפשיטו ואת עצמתיהם פצחו ופרשו כאשר בסיר וכבשר בתוך קלחת: [מיכה ג, ג]

ז) וייראו ממערב את שם יי וממזרח שמש את כבודו כי יבוא כנהר צר רוח יי נססה בו: [ישעיה נט, יט]

ח) כצפור נודדת מן קנה כן איש נודד ממקומו: [משלי כז, ח]

ט) ומשל אל בית המרי משל ואמרת אליהם כה אמר אדני אלהים שפת הסיר שפת וגם יצק בו מים: [יחזקאל כד, ג]

י) כענבים במדבר מצאתי ישראל כבכורה בתאנה בראשיתה ראיתי אבותיכם המה באו בעל פעור וינזרו לבשת ויהיו שקוצים כאהבם: [הושע ט, י]

יא) כי מגפן סדם גפנם ומשדמות עמרה ענבמו ענבי רוש אשכלת מררת למו: [דברים לב, לב]

יב) מה נאוו על ההרים רגלי מבשר משמיע שלום מבשר טוב משמיע ישועה אמר לציון מלך אלהיך: [ישעיה נב, ז]

יג) על ההרים אשא בכי ונהי ועל נאות מדבר קינה כי נצתו מבלי איש עבר ולא שמעו קול מקנה מעוף השמים ועד בהמה נדדו הלכו: [ירמיה ט, ט]

יד) והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול ובאו האבדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים והשתחוו ליי בהר הקדש בירושלים: [ישעיה כז, יג]

טו) תקעו שופר בגבעה חצצרה ברמה הריעו בית און אחריך בנימין: [הושע ה, ח]

טז) ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשנו למאיש ועד בהמה למען תדעון אשר יפלה יי בין מצרים ובין ישראל: [שמות יא, ז]

יז) והכלבים עזי נפש לא ידעו שבעה והמה רעים לא ידעו הבין כלם לדרכם פנו איש לבצעו מקצהו: [ישעיה נו, יא]

יח) אריה שאג מי לא ירא אדני אלהים דבר מי לא ינבא: [עמוס ג, ח] יט) עלה אריה מסבכו ומשחית גוים נסע יצא ממקומו לשום ארצך לשמה עריך תצינה מאין יושב: [ירמיה ד, ז] כ) וישלח פרעה ויקרא את יוסף ויריצהו מן הבור ויגלח ויחלף שמלתיו ויבא אל פרעה: [בראשית מא, יד] כא) ויגד לה את כל לבו ויאמר לה מורה לא עלה על ראשי כי נזיר אלהים אני מבטן אמי אם גלחתי וסר ממני כחי וחליתי והייתי ככל האדם: [שופטים טז, יז] כב) כהקיר ביר מימיה כן הקרה רעתה חמס ושד ישמע בה על פני תמיד חלי ומכה: [ירמיה ו, ז] כג) קנה רצוץ לא ישבור ופשתה כהה לא יכבנה לאמת יוציא משפט: [ישעיה מב, ג] כד) עתה הנה בטחת לך על משענת הקנה הרצוץ הזה על מצרים אשר יסמך איש עליו ובא בכפו ונקבה כן פרעה מלך מצרים לכל הבטחים עליו: [מלכים ב יח, כא] הנה בטחת על משענת הקנה הרצוץ הזה על מצרים אשר יסמך איש עליו ובא בכפו ונקבה כן פרעה מלך מצרים לכל הבטחים עליו: [ישעיה לו, ו] כה) ראשית חכמה קנה חכמה ובכל קנינך קנה בינה: [משלי ד, ז] כו) בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו בהם עמים ינגח יחדו אפסי ארץ והם רבבות אפרים והם אלפי מנשה: [דברים לג, יז] כז) וכי יגח שור את איש או את אשה ומת סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו ובעל השור נקי: [שמות כא, כח] כח) גילי מאד בת ציון הריעי בת ירושלים הנה מלכך יבוא לך צדיק ונושע הוא עני ורכב על חמור ועל עיר בן אתנות: [זכריה ט, ט] כט) אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה ויוסף ישית ידו על עיניך: [בראשית מו, ד] ל) ויאמר דוד אל נתן חטאתי ליי ויאמר נתן אל דוד גם יי העביר חטאתך לא תמות: [שמואל ב יב, יג]

כאן, בברייתא הראשונה, מדובר **בִּדְרָכִיב הוּא לְתוֹרָא** - שראה בחלומו שהוא רוכב על השור, שדבר זה הוא סימן שעולה לגדולה, **וְהָא** - וכאן, בברייתא השניה, מדובר **בִּדְרָכִיב תּוֹרָא לְדִידֵיהּ** - שראה בחלומו שהשור רוכב עליו, שדבר זה הוא סימן שעתיד הוא למות[סח].

★

הגמרא מפרטת חלומות שונים, למה הם רומזים:

הָרוֹאֶה חֲמוֹר בַּחֲלוֹם, יְצַפֶּה לִישׁוּעָה שתבוא, **שֶׁנֶּאֱמַר** (זכריה ט ט) אודות מלך המשיח, **'הִנֵּה מַלְכֵּךְ יָבוֹא לָךְ, צַדִּיק וְנוֹשָׁע הוּא, עָנִי וְרֹכֵב עַל חֲמוֹר'**[סט], וכיון שהוזכר חמור בענין ישועה, ראייתו בחלום היא סימן לישועה.

הָרוֹאֶה חָתוּל בַּחֲלוֹם, אם הוא נמצא **בְּאַתְרָא דְּקָרוּ לֵיהּ** - במקום שקוראים לחתול **'שׁוּנְרָא'**, הרי זה סימן **שַׁנַּעֲשֵׂית לוֹ שִׁירָה נָאָה** - לפי שתיבות 'שירה נאה' דומות לתיבת 'שונרא', והיינו שנגזר עליו דבר טוב, שעתיד לומר עליו שירה נאה להקדוש ברוך הוא[ע]. ואם הוא נמצא במקום שקוראים לחתול **'שִׁינְרָא'**, הרי זה סימן **שַׁנַּעֲשָׂה לוֹ שִׁינּוּי רָע** ממצבו, לפי שתיבות 'שינוי רע' דומות לתיבת 'שינרא'[עא].

הָרוֹאֶה עֲנָבִים בַּחֲלוֹם, אם ענבים **לְבָנוֹת** ראה, **בֵּין** אם ראה אותן **בִּזְמַנָּן** [-בזמן שדרך הענבים להיות בשלים בו], **וּבֵין** אם ראה אותן **שֶׁלֹּא בִּזְמַנָּן**, **הֵן יָפוֹת** לחלום, כלומר סימן יפה הן. ואם ענבים **שְׁחוֹרוֹת** ראה, אם ראה אותן **בִּזְמַנָּן, הֵן יָפוֹת** לחלום, ואם ראה אותן **שֶׁלֹּא בִּזְמַנָּן, הֵן רָעוֹת** לחלום, כלומר סימן רע הן.

הָרוֹאֶה סוּס לָבָן בַּחֲלוֹם, בֵּין אם **בְּנַחַת** היה הסוס שרוי, **וּבֵין** אם הסוס היה **בִּרְדוּף** - בעודו רץ, הרי זה סימן **יָפֶה לוֹ**. ואם סוס **אָדוֹם** ראה בחלום, אם **בְּנַחַת** היה הסוס שרוי, סימן **יָפֶה** לו, ואם הסוס היה **בִּרְדוּף** - בעודו רץ, סימן **קָשֶׁה** לו[עב].

הָרוֹאֶה את **יִשְׁמָעֵאל בַּחֲלוֹם**[עג], הרי זה סימן לכך **שֶׁתְּפִלָּתוֹ נִשְׁמַעַת** [-מתקבלת], לפי שהמילה 'ישמעאל' מורה על קבלת התפילה, כמו שנאמר (בראשית יז כ) **'וּלְיִשְׁמָעֵאל שְׁמַעְתִּיךָ'**[עד]. **וְדַוְקָא** אם ראה בחלומו את **יִשְׁמָעֵאל בֶּן אַבְרָהָם, אֲבָל** אם ראה **טַיְיעָא בְּעָלְמָא** - סתם ישמעאלי, **לֹא** - אין זה סימן שתפילתו נשמעת.

הָרוֹאֶה גָּמָל בַּחֲלוֹם, הרי זה סימן לכך **שֶׁמִּיתָה נִקְנְסָה לוֹ** [-נפסקה עליו בתורת קנס ועונש] **מִן הַשָּׁמַיִם, וְהִצִּילוּהוּ מִמֶּנָּה**. מביאה הגמרא ראיה לכך, **אָמַר רַבִּי חָמָא בְּרַבִּי חֲנִינָא, מַאי קְרָאָה** - מהו הפסוק בו נרמז דבר זה, שנאמר (בראשית מו ד) **'וְאָנֹכִי אֵרֵד עִמְּךָ מִצְרַיְמָה, וְאָנֹכִי אַעַלְךָ גַּם עָלֹה'**[עה], והנוטריקון [-ראשי התיבות] של המילים 'גם עלה' הוא המילה 'גמל'[עו], ומכאן שגמל הוא רמז להצלה ממיתה[עז]. **רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק אָמַר, מֵהָכָא** - מכאן יש ללמוד שגמל הוא רמז להצלה מעונש מיתה, שנאמר (שמואל ב' יב יג) **'גַּם ה' הֶעֱבִיר חַטָּאתְךָ, לֹא תָמוּת'**[עח], והמילה 'גם' שנאמרה בפסוק זה, דומה למילה 'גמל'[עט], וכיון שבהמשך הפסוק נאמר 'לא תמות', הרי ש'גמל' הוא רמז להצלה ממיתה.

הָרוֹאֶה פִּינְחָס בַּחֲלוֹם, הרי זה סימן לכך שדבר **פֶּלֶא נַעֲשָׂה לוֹ**, כמו שנעשו לפינחס ניסים רבים בשעה שהרג את זמרי בן סלוא ואת כזבי בת צור[פ].

סח. **השור** עומד לחרישה, וכאשר אדם קבור באדמה, והשור חורש את האדמה שמעליו, הרי זה כאילו השור רוכב עליו, ולכן דבר זה הוא סימן שעתיד למות ולהקבר באדמה. שלמה משנתו (ד"ה דרכיב). ובספר לבית יעקב (דרוש י) ביאר שכיון שהשור הוא בעל כח גדול, וכאשר הוא רוכב על אדם, מכביד עליו ביותר, ואינו מרחם עליו, ולכן דבר זה הוא סימן שעתיד למות.

בהגהות הרש"ש (ד"ה והתניא) ובמרומי שדה (ד"ה רכבו) הקשו, שלפי תירוץ הגמרא מצינו רמז נוסף בראיית שור בחלום, שאם ראה שהשור רוכב עליו, הרי זה סימן שעתיד למות, ואם כן מדוע הברייתא אומרת שחמשה דברים נאמרו בשור, והלא ששה דברים נאמרו בו. ובהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה ל"ק) כתב, שאפשר שמה שאמרו בברייתא השניה שאם רכבו הוא סימן שעתיד למות, אינו דווקא בשור, אלא בכל בעלי חיים, ולכן לא נמנה סימן זה עם שאר הסימנים.

סט. **הנביא** מתנבא על ביאת מלך המשיח, ואומר 'גילי מאד בת ציון, הריעי בת ירושלים, הנה מלכך יבוא לך, צדיק ונושע הוא, עני ורכב על חמור, ועל עַיִר בן אתונות', ופירוש הפסוק הוא, גילי והריעי תרועה של שמחה, שהנה מלך המשיח עתיד לבוא אליך, והוא צדיק במעשיו, ובמלחמותיו יהיה נושע, והוא עני [כלומר, עניו (רש"י שם)], וירכב על חמור או על עיר בן של אחת האתונות, והוא דרך ענוה. על פי מצודת דוד (זכריה שם).

ע. **זאת** מנוחתי (ד"ה הרואה).

עא. **כתב** הרש"ש (ד"ה באתרא), שמדברי הערוך (ערך שנר) נראה שגרס בגמרא להיפך מהגירסא שלפנינו, שבמקום שקוראים לחתול 'שינרא', הוא סימן שנעשית לו שירה נאה, ובמקום שקוראים לחתול 'שונרא', הוא סימן שנעשה לו שינוי רע. וכתב הרש"ש שגירסא זו נכונה יותר מהגירסא שלפנינו [לפי שתיבת 'שינרא' דומה יותר למילים 'שירה נאה', ואילו תיבת 'שונרא' דומה יותר למילים 'שינוי רע']. וכתב עוד, שאולי יש לגרוס בדברי הגמרא שבמקום שקוראים לחתול 'שורנא', הוא סימן שנעשית לו שירה נאה. וראה עוד בהגהות רבי שאול קצנלבוגן (ד"ה הרואה).

עב. **הסוס** מורה על מלחמה, כמו שנאמר (משלי כא לא) 'סוס מוכן ליום מלחמה', וכן הוא מורה על גאוה והתנשאות. וסוס אדום הוא סימן רע, לפי שצבע האדום מורה על שפיכות דמים, וכן מה שהוא רדוף הרי זה סימן רע, לפי שמורה שרודף לשפוך דם. אבל סוס לבן מורה על התנשאות ולא על שפיכות דמים, ולכן הוא סימן טוב. מלבי"ם (זכריה א ח).

עג. **בין** אם ראה את ישמעאל [בן אברהם] עצמו, ובין אם ראה תיבת ישמעאל בכתב. הגהות היעב"ץ (ד"ה הרואה) [ובחזון טוב (עמ' מח) הוסיף, שלפי דבריו צריך לומר שכוונת הגמרא להלן שדווקא אם ראה את ישמעאל בן אברהם, היא שדווקא אם ראה בכתב תיבות 'ישמעאל בן אברהם', אבל אם ראה תיבת ישמעאל סתם, אפשר שאין הכוונה דווקא לישמעאל בן אברהם, אלא לאומה הישמעאלית, או לישמעאלי סתם]. ובברכת ראש (לקמן נז. ד"ה והנ"מ) כתב שמדובר שראה דמות אדם ונדמה לו שהוא ישמעאל, ולא שראה את תיבת ישמעאל בכתב.

עד. **על** פי הילקוט (לך לך רמז פב).

בפסוק זה נאמר 'ולישמעאל שמעתיך, הנה ברכתי אתו והפריתי אותו והרביתי אותו במאד מאד, שנים עשר נשיאים יוליד ונתתיו לגוי גדול', וכוונת הפסוק היא, שהקב"ה אמר לאברהם שקיבל תפילתו על ישמעאל, ויברך אותו וכו', כמבואר בפסוק.

עה. **לאחר** שיוסף נתגלה אל האחים, הלך יעקב עמהם אל יוסף למצרים, ובדרכו נגלה אליו הקב"ה במראות הלילה, ואמר לו 'אל תירא מרדה מצרימה כי לגוי גדול אשימך שם, אנכי ארד עמך מצרימה, ואנכי אעלך גם עלה, ויוסף ישית ידו על עיניך' (שם מו ג-ד).

עו. **והיינו** שהאות עי"ן שבפסוק 'גם עלה' נבלעת כאשר היא נקראת לאחר האות מ"ם שבתיבת 'גם', ונחשב הדבר כאילו האותיות גימ"ל מ"ם למ"ד שבתיבת גמל כתובות ברצף. מהרש"א (ד"ה הרואה גמל).

עז. **מפסוק** זה מוכח רק שראיית הגמל היא רמז להצלה, אבל אין מכך ראיה שהיא רמז להצלה מעונש מיתה [ובפרט שמקרא זה אמור על יעקב אבינו שמת במצרים, והבטחת הקב"ה היתה רק שיזכה להקבר בארץ ישראל], אלא כיון שתיבת 'גמל' היא רמז לדבר גדול [ראה במשנה בכלאים (פ"ג מ"ב) 'אפונים הגמלנים', ופירש הרע"ב, גסים וגדולים, שבלשון ארמי קורין לדבר גדול גמלונא], לכן ראיית הגמל היא רמז להצלה ממיתה שהיא דבר גדול. גליוני הש"ס (ד"ה הרואה), ועיין שם שהאריך. וראה עוד בשלמה משנתו (ד"ה גם).

עח. **לאחר** שנתן הנביא הוכיח את דוד על מעשה בת שבע, בישר לו שתשובתו התקבלה, ולא ימות. על פי הרד"ק (שמואל שם).

עט. **יש** לפרש שכוונת הגמרא היא שכיון ש'גם' הוא גימ"ל בלשון יונית, ולכן תיבת 'גם' הכתובה בפסוק רומזת לגמל. מהרש"א (שם). ובאמרי נועם (ד"ה הרואה גמל) ביאר שגמל הוא נוטריקון 'גם לא', ותיבת 'גם' מרמזת לפסוק 'גם ה' העביר' וגו', ותיבת 'לא' מרמזת להמשך הפסוק 'לא תמות'.

פ. **לאחר** שזמרי בן סלוא שהיה נשיא בית אב לשמעוני, בא על כזבי בת צור המדינית, נאמר (במדבר כה ז-ח) 'וירא פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן ויקם מתוך העדה ויקח רומח בידו, ויבא אחר איש ישראל אל הקובה וידקר את שניהם את איש ישראל ואת האשה אל קבתה'. וששה נסים נעשו לו לפינחס באותה שעה, אחד, שהיה לו לזמרי לפרוש מהאשה, כדי שלא תהיה לפינחס רשות להרגו, ולא פירש. ועוד, שהיה לו לזמרי לזעוק לאנשי שבטו שיצילוהו, ולא זעק. ועוד, שכיון בזכרותו של איש ובנקבותה של אשה, וראו אותם דבוקים זה בזה, וידעו שניתנה רשות לקנאי לפגוע בו, ולא יאמרו ששנאה היתה בלבו של פינחס על זמרי. ועוד, שלא נשמטו מן הרומח. ועוד, שבא מלאך והגביה את המשקוף של האוהל ולא הוצרך להשפיל את הרומח וישמטו ולא יהיו דבוקים. ועוד, שבא מלאך והשחית בעם ונטרדו בני שבטו של זמרי ולא הרגו את פינחס. סנהדרין (פב:) ורש"י (שם).

יש להבין, וכי רק לפינחס נעשה נס, ומדוע דווקא מי שרואה פינחס אמרו שפלא נעשה לו. ויש לומר, שתיבת 'פינחס' תחילתה באות פ"א, והאות פ"א רומזת לתיבת 'פלא', ולכן אמרו שפלא נעשה לו. פרחי כהונה (ד"ה הרואה). ועיין שם שהובא בזה פירוש נוסף [ובפשוטו יש לומר, שפינחס נתייחד בכך שנעשו לו ששה ניסים, כאמור, ולכן דווקא ברואה פינחס אמרו שפלא נעשה לו].

שיראי דמלכא כפיתו תרין ארזי בחבלא אסור חד ברעיה לחד ארזא וחד כרעיה לחד ארזא ושרו לחבלא עד דאצטליק (א) רישיה [א] אזל כל חד וחד וקם אדוכתיה ואצטליק[א] ונפל בתרין. שאל בן דמא בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל ראיתי שני לחיי שנשרו אמר שני גדודי[ב] רומי יעצו עליך רעה ומתו. אמר ליה בר קפרא לרבי ראיתי חוטמי שנשר אמר ליה חרון אף נסתלק ממך אמר ליה ראיתי שני ידי שנחתכו אמר ליה לא תצטרך למעשה ידיך אמר ליה ראיתי ב' רגלי שנקטעו אמר ליה על סוס אתה רוכב חזאי דאמרי לי באדר מיתת וניסן לא חזית אמר ליה באדרותא מיתת ולא אתית לידי נסיון. אמר ליה ההוא צדוקי לר' ישמעאל ראיתי שאני משקה שמן לזיתים אמר ליה בא על אמו אמר ליה חזאי דקטיף לי כוכבא אמר ליה בר ישראל גנבת אמר ליה חזאי דבלעתי לכוכבא אמר ליה בר ישראל זבנתיה ואכלת לדמיה אמר ליה חזאי עיני דנשקן אהדדי אמר ליה בא על אחותו אמר ליה חזאי דנשקי סיהרא אמר ליה בא על אשת ישראל אמר ליה חזאי דדריכנא בטונא דאסא אמר ליה בא על נערה המאורסה אמר ליה חזאי טונא מעילאי והוא מתתאי אמר ליה משכבך הפוך אמר ליה חזאי עורבי דהדרי לפורייה אמר ליה אשתך זנתה מאנשים הרבה אמר ליה חזאי יוני דהדרי לפורייה אמר ליה נשים הרבה טמאת אמר ליה חזאי דנקיט תרי יוני ופרחן אמר ליה תרתי נשי נסבת ופטרתינון בלא גט אמר ליה חזאי דקליפנא ביעי אמר ליה שכבי קא משלחת אמר ליה כולהו איתנהו בי בר מהא דליתיה אדהכי והכי אתיא האי איתתא ואמרה ליה האי גלימא דמכסא דגברא פלוני הוא דמית ואשלחתיה אמר ליה חזאי דאמרי לי שבק לך אבוך נכסי בקפודקיא אמר ליה אית לך נכסי בקפודקיא אמר ליה לאו אזל אבוך לקפודקיא אמר ליה לאו אם כן קפא כשורא דיקא עשרה זיל חזי קפא דריש עשרה שהיא מלאה זוזי אזל אשכח שהיא מלאה זוזי. אמר רבי חנינא הרואה באר בחלום רואה שלום שנאמר [א] ויחפרו עבדי יצחק בנחל וימצאו שם באר מים חיים[ג] ר' נתן אומר מצא תורה שנאמר [ב] כי מוצאי מצא חיים וכתיב הכא באר מים חיים רבא אמר חיים ממש. אמר רבי חנן שלש שלומות הן נהר צפור וקדרה נהר דכתיב [ג] הנני נוטה אליה כנהר שלום צפור דכתיב [ד] כצפרים עפות כן יגן ה' צבאות וגו' קדרה דכתיב [ה] ה' תשפות שלום לנו אמר ר' חנינא ובקדרה שאין בה בשר שנינו[ד] [ו] ופרשו כאשר בסיר וכבשר בתוך קלחת. אמר ר' יהושע בן לוי הרואה נהר בחלום ישכים ויאמר [ג] הנני נוטה אליה כנהר שלום קודם שיקדמנו פסוק אחר [ז] כי יבא כנהר צר הרואה צפור בחלום ישכים ויאמר [ד] כצפרים עפות כן יגן וגו' קודם שיקדמנו פסוק אחר [ח] כצפור נודדת מן קנה וגו' הרואה קדרה בחלום ישכים ויאמר [ה] ה' תשפות שלום לנו קודם שיקדמנו פסוק אחר [ט] שפות הסיר שפות הרואה ענבים בחלום ישכים ויאמר [י] כענבים במדבר קודם שיקדמנו פסוק אחר [יא] ענבימו ענבי רוש הרואה הר בחלום ישכים ויאמר [יב] מה נאוו על ההרים רגלי מבשר קודם שיקדמנו פסוק אחר [יג] על ההרים אשא בכי ונהי הרואה שופר בחלום ישכים ויאמר [יד] והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול קודם שיקדמנו פסוק אחר [טו] תקעו שופר בגבעה הרואה כלב בחלום ישכים ויאמר [טז] ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו קודם שיקדמנו פסוק אחר [יז] והכלבים עזי נפש הרואה ארי בחלום ישכים ויאמר [יח] אריה שאג מי לא יירא קודם שיקדמנו פסוק אחר [יט] עלה אריה מסבכו הרואה תגלחת בחלום ישכים ויאמר [כ] ויגלח ויחלף שמלותיו קודם שיקדמנו פסוק אחר [כא] (כי) אם גלחתי וסר ממני כחי הרואה באר בחלום ישכים ויאמר [א] באר מים חיים קודם שיקדמנו פסוק אחר [כב] כהקיר ביר מימיה הרואה קנה בחלום ישכים ויאמר [כג] קנה רצוץ לא ישבר קודם שיקדמנו פסוק אחר [כד] הנה בטחת לך[ה] על משענת הקנה הרצוץ. תנו רבנן הרואה קנה בחלום יצפה לחכמה שנאמר [כה] קנה חכמה קנים יצפה לבינה שנאמר [כה] ובכל קנינך קנה בינה אמר רבי זירא קרא קורא קירא קניא כולהו מעלו לחלמא תניא אין מראין דלועין אלא למי שהוא ירא שמים בכל כחו הרואה שור בחלום ישכים ויאמר [כו] בכור שורו הדר לו קודם שיקדמנו פסוק אחר [כז] כי יגח שור את איש תנו רבנן חמשה דברים[ו] נאמרו בשור האוכל מבשרו מתעשר נגחו הויין ליה בנים שמנגחים בתורה נשכו יסורין באים עליו בעטו דרך רחוקה נזדמנה לו רכבו עולה לגדולה והתניא רכבו מת לא קשיא הא דרכיב הוא לתורא הא דרכיב תורא לדידיה. הרואה חמור בחלום יצפה לישועה שנאמר [כח] הנה מלכך יבא לך צדיק ונושע הוא עני ורוכב על חמור הרואה חתול בחלום באתרא דקרו ליה שונרא נעשית לו שירה נאה שינרא נעשה לו שינוי רע[ז] הרואה ענבים בחלום לבנות בין בזמנן בין שלא בזמנן יפות שחורות בזמנן יפות שלא בזמנן רעות הרואה סוס [ג] לבן בחלום בין בנחת בין ברדוף יפה לו אדום בנחת יפה ברדוף קשה הרואה ישמעאל בחלום תפלתו נשמעת ודוקא ישמעאל בן אברהם אבל טייעא בעלמא לא הרואה גמל בחלום מיתה נקנסה לו מן השמים והצילוהו ממנה אמר רבי חמא ברבי חנינא מאי קראה [כט] ואנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה רב נחמן בר יצחק אמר מהכא [ל] גם ה' העביר חטאתך לא תמות הרואה פינחס בחלום פלא נעשה לו [ג] הרואה פיל בחלום פלאות נעשו לו פילים פלאי פלאות נעשו לו והתניא כל מיני חיות יפין לחלום חוץ מן הפיל ומן הקוף לא קשיא הא

שיראי דמלכא. מעילים של מלך: דאצטליק. נחלק לב'. ודוגמתו בהעור והרוטב (דף קכד.) דלנקי מלנק: יעצו עליך רעה. והם הלחיים פה שיעץ עליך רעה: חרון אף. ניכר בחוטם שמתחמם ומוציא הבל על כן הוא קרוי חרון אף: לא תצטרך למעשה ידיך. שתתעשר: באדרותא מיתת. בכבוד ובהדר תמות: אמו בעל. דומיא דשמן שהוא בתוך הזית השקה את אמו: קטיף לי כוכבא. עקרתי כוכב בחלום: [ק] גנבת. שנמשלו לכוכבים[ז]: נערה המאורסה. היו רגילין לעשות לה חופה של הדס בכניסתה לחופה וקורין לה הינומא, כדאמרינן בכתובות (דף טו:) שיצאתה בהינומא וראשה פרוע: טונא דאסא. טולא דאסא (ג): שכבי משלחת. מתים הפשטת: אם כן. דלית לך התם נכסי, ואבוך לא שכיב התם: קפא. דאמרי לך היא כשורא, שבלשון פרס ויון קורין לכשורא קפא: דיקא. הוא עשרה, שבלשון יוני קורין לעשרה דיקא. והכי אמרי לך יש לך ממון בקורה עשירית: דריש עשרה. קורה שבראש עשרה: שלש שלומות הם. שלש חלומות המבשרים שלום: ופרשו כאשר בסיר. אלמא פורענותא היא: ובכל קנינך. לשון מרובה הוא, אף קנים הרבה קנה של בינה הוא: קרא קורא קירא קניא. קרא דלעת, כדאמרינן לקמן הרואה דלועין בחלום ירא שמים הוא, לשון דלו עיני למרום (ישעיה לח): קורא. לב הגדל בענפי הדקל בכל שנה כדרך שאר אילנות, ולשנה שניה הוא מתקשה ונעשה עץ: קירא. שעוה: קניא. קנה: האוכל מבשרו. בחלום: בין ברדוף. כשהוא רץ: גם עלה. קרוב לנוטריקון של גמל: פלא נעשה לו. כמו שנעשה לפינחס כדאמרינן בסנהדרין (דף פב:):

תורה אור השלם

א) וַיַּחְפְּרוּ עַבְדֵי יִצְחָק בַּנָּחַל וַיִּמְצְאוּ שָׁם בְּאֵר מַיִם חַיִּים: [בראשית כו, יט]
ב) כִּי מֹצְאִי מָצָא חַיִּים וַיָּפֶק רָצוֹן מֵיְיָ: [משלי ח, לה]
ג) כִּי כֹה אָמַר יְיָ הִנְנִי נֹטֶה אֵלֶיהָ כְּנָהָר שָׁלוֹם וּכְנַחַל שׁוֹטֵף כְּבוֹד גּוֹיִם וִינַקְתֶּם עַל צַד תִּנָּשֵׂאוּ וְעַל בִּרְכַּיִם תְּשָׁעֳשָׁעוּ: [ישעיה סו, יב]
ד) כְּצִפֳּרִים עָפוֹת כֵּן יָגֵן יְיָ צְבָאוֹת עַל יְרוּשָׁלָיִם גָּנוֹן וְהִצִּיל פָּסֹחַ וְהִמְלִיט: [ישעיה לא, ה]
ה) יְיָ תִּשְׁפֹּת שָׁלוֹם לָנוּ כִּי גַּם כָּל מַעֲשֵׂינוּ פָּעַלְתָּ לָּנוּ: [ישעיה כו, יב]
ו) וַאֲשֶׁר אָכְלוּ שְׁאֵר עַמִּי וְעוֹרָם מֵעֲלֵיהֶם הִפְשִׁיטוּ וְאֶת עַצְמֹתֵיהֶם פִּצֵּחוּ וּפָרְשׂוּ כַּאֲשֶׁר בַּסִּיר וּכְבָשָׂר בְּתוֹךְ קַלָּחַת: [מיכה ג, ג]
ז) וְיִירְאוּ מִמַּעֲרָב אֶת שֵׁם יְיָ וּמִמִּזְרַח שֶׁמֶשׁ אֶת כְּבוֹדוֹ כִּי יָבוֹא כַנָּהָר צָר רוּחַ יְיָ נֹסְסָה בוֹ: [ישעיה נט, יט]
ח) כְּצִפּוֹר נוֹדֶדֶת מִן קִנָּהּ כֵּן אִישׁ נוֹדֵד מִמְּקוֹמוֹ: [משלי כז, ח]
ט) וּמְשֹׁל אֶל בֵּית הַמֶּרִי מָשָׁל וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם כֹּה אָמַר אֲדֹנָי אֱלֹהִים שְׁפֹת הַסִּיר שְׁפֹת וְגַם יְצֹק בּוֹ מָיִם: [יחזקאל כד, ג]
י) כַּעֲנָבִים בַּמִּדְבָּר מָצָאתִי יִשְׂרָאֵל כְּבִכּוּרָה בִתְאֵנָה בְּרֵאשִׁיתָהּ רָאִיתִי אֲבוֹתֵיכֶם הֵמָּה בָּאוּ בַעַל פְּעוֹר וַיִּנָּזְרוּ לַבֹּשֶׁת וַיִּהְיוּ שִׁקּוּצִים כְּאָהֳבָם: [הושע ט, י]
יא) כִּי מִגֶּפֶן סְדֹם גַּפְנָם וּמִשַּׁדְמֹת עֲמֹרָה עֲנָבֵמוֹ עִנְּבֵי רוֹשׁ אַשְׁכְּלֹת מְרֹרֹת לָמוֹ: [דברים לב, לב]
יב) מַה נָּאווּ עַל הֶהָרִים רַגְלֵי מְבַשֵּׂר מַשְׁמִיעַ שָׁלוֹם מְבַשֵּׂר טוֹב מַשְׁמִיעַ יְשׁוּעָה אֹמֵר לְצִיּוֹן מָלַךְ אֱלֹהָיִךְ: [ישעיה נב, ז]
יג) עַל הֶהָרִים אֶשָּׂא בְכִי וָנֶהִי וְעַל נְאוֹת מִדְבָּר קִינָה כִּי נִצְּתוּ מִבְּלִי אִישׁ עֹבֵר וְלֹא שָׁמְעוּ קוֹל מִקְנֶה מֵעוֹף הַשָּׁמַיִם וְעַד בְּהֵמָה נָדְדוּ הָלָכוּ: [ירמיה ט, ט]
יד) וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא יִתָּקַע בְּשׁוֹפָר גָּדוֹל וּבָאוּ הָאֹבְדִים בְּאֶרֶץ אַשּׁוּר וְהַנִּדָּחִים בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם וְהִשְׁתַּחֲווּ לַיְיָ בְּהַר הַקֹּדֶשׁ בִּירוּשָׁלָיִם: [ישעיה כז, יג]
טו) תִּקְעוּ שׁוֹפָר בַּגִּבְעָה חֲצֹצְרָה בָּרָמָה הָרִיעוּ בֵּית אָוֶן אַחֲרֶיךָ בִּנְיָמִין: [הושע ה, ח]
טז) וּלְכֹל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא יֶחֱרַץ כֶּלֶב לְשֹׁנוֹ לְמֵאִישׁ וְעַד בְּהֵמָה לְמַעַן תֵּדְעוּן אֲשֶׁר יַפְלֶה יְיָ בֵּין מִצְרַיִם וּבֵין יִשְׂרָאֵל: [שמות יא, ז]
יז) וְהַכְּלָבִים עַזֵּי נֶפֶשׁ לֹא יָדְעוּ שָׂבְעָה וְהֵמָּה רֹעִים לֹא יָדְעוּ הָבִין כֻּלָּם לְדַרְכָּם פָּנוּ אִישׁ לְבִצְעוֹ מִקָּצֵהוּ: [ישעיה נו, יא]
יח) אַרְיֵה שָׁאָג מִי לֹא יִירָא אֲדֹנָי אֱלֹהִים דִּבֶּר מִי לֹא יִנָּבֵא: [עמוס ג, ח]
יט) עָלָה אַרְיֵה מִסֻּבְּכוֹ וּמַשְׁחִית גּוֹיִם נָסַע יָצָא מִמְּקֹמוֹ לָשׂוּם אַרְצֵךְ לְשַׁמָּה עָרַיִךְ תִּצֶּינָה מֵאֵין יוֹשֵׁב: [ירמיה ד, ז]
כ) וַיִּשְׁלַח פַּרְעֹה וַיִּקְרָא אֶת יוֹסֵף וַיְרִיצֻהוּ מִן הַבּוֹר וַיְגַלַּח וַיְחַלֵּף שִׂמְלֹתָיו וַיָּבֹא אֶל פַּרְעֹה: [בראשית מא, יד]
כא) וַיַּגֶּד לָהּ אֶת כָּל לִבּוֹ וַיֹּאמֶר לָהּ מוֹרָה לֹא עָלָה עַל רֹאשִׁי כִּי נְזִיר אֱלֹהִים אֲנִי מִבֶּטֶן אִמִּי אִם גֻּלַּחְתִּי וְסָר מִמֶּנִּי כֹחִי וְחָלִיתִי וְהָיִיתִי כְּכָל הָאָדָם: [שופטים טז, יז]
כב) כְּהָקִיר בַּיִר מֵימֶיהָ כֵּן הֵקֵרָה רָעָתָהּ חָמָס וָשֹׁד יִשָּׁמַע בָּהּ עַל פָּנַי תָּמִיד חֳלִי וּמַכָּה: [ירמיה ו, ז]
כג) קָנֶה רָצוּץ לֹא יִשְׁבּוֹר וּפִשְׁתָּה כֵהָה לֹא יְכַבֶּנָּה לֶאֱמֶת יוֹצִיא מִשְׁפָּט: [ישעיה מב, ג]
כד) עַתָּה הִנֵּה בָטַחְתָּ לְּךָ עַל מִשְׁעֶנֶת הַקָּנֶה הָרָצוּץ הַזֶּה עַל מִצְרַיִם אֲשֶׁר יִסָּמֵךְ אִישׁ עָלָיו וּבָא בְכַפּוֹ וּנְקָבָהּ כֵּן פַּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרַיִם לְכָל הַבֹּטְחִים עָלָיו: [מלכים ב יח, כא] הִנֵּה בָטַחְתָּ עַל מִשְׁעֶנֶת הַקָּנֶה הָרָצוּץ הַזֶּה עַל מִצְרַיִם אֲשֶׁר יִסָּמֵךְ אִישׁ עָלָיו וּבָא בְכַפּוֹ וּנְקָבָהּ כֵּן פַּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרַיִם לְכָל הַבֹּטְחִים עָלָיו: [ישעיה לו, ו]
כה) רֵאשִׁית חָכְמָה קְנֵה חָכְמָה וּבְכָל קִנְיָנְךָ קְנֵה בִינָה: [משלי ד, ז]
כו) בְּכוֹר שׁוֹרוֹ הָדָר לוֹ וְקַרְנֵי רְאֵם קַרְנָיו בָּהֶם עַמִּים יְנַגַּח יַחְדָּו אַפְסֵי אָרֶץ וְהֵם רִבְבוֹת אֶפְרַיִם וְהֵם אַלְפֵי מְנַשֶּׁה: [דברים לג, יז]
כז) וְכִי יִגַּח שׁוֹר אֶת אִישׁ אוֹ אֶת אִשָּׁה וָמֵת סָקוֹל יִסָּקֵל הַשּׁוֹר וְלֹא יֵאָכֵל אֶת בְּשָׂרוֹ וּבַעַל הַשּׁוֹר נָקִי: [שמות כא, כח]
כח) גִּילִי מְאֹד בַּת צִיּוֹן הָרִיעִי בַּת יְרוּשָׁלִַם הִנֵּה מַלְכֵּךְ יָבוֹא לָךְ צַדִּיק וְנוֹשָׁע הוּא עָנִי וְרֹכֵב עַל חֲמוֹר וְעַל עַיִר בֶּן אֲתֹנוֹת: [זכריה ט, ט]
כט) אָנֹכִי אֵרֵד עִמְּךָ מִצְרַיְמָה וְאָנֹכִי אַעַלְךָ גַם עָלֹה וְיוֹסֵף יָשִׁית יָדוֹ עַל עֵינֶיךָ: [בראשית מו, ד]
ל) וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל נָתָן חָטָאתִי לַיְיָ וַיֹּאמֶר נָתָן אֶל דָּוִד גַּם יְיָ הֶעֱבִיר חַטָּאתְךָ לֹא תָמוּת: [שמואל ב יב, יג]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [עי' בעין יעקב], ב) [ע' סנהדרין לג.], ג) [לקמן נז:], ד) מגילה טז ע"א.

רב נסים גאון

דתני רב יוסף אין מראין דלועין אלא ליראי שמים. כבר שאלני עליה תלמיד מבני ספרד היש לה טעם ואני לא קבלתי בה כלום וגם לא נשאלתי עליה קודם לכן מעולם ונמתי לו כי זאת קבלה היא ביד החכמי' ולא נודע לי שהזכירו בה טעם אבל נראין הדברים בעיני שאפשר שיהו דומים יראי שמים לדלועין שכשם שהדלועין אין בכל פירות הארץ גדולים מהם ואעפ"כ אינן מתנשאין על הארץ אלא כל זמן שהן גדלין ופרין הן מוסיפין נמיכות בארץ כך הן יראי שמים אין כל הבריות שמעלתו גבוהה ממעלתם ולא עדיף מהם כדדרשינן בהאי פסוקא

הגהות הב"ח

(א) גמ' עד דאיצטליק אמר רבא לא מחילנא ליה עד דאיצטליק רישיה אזל וכו' ואצטליק רישיה ונפל בתרין: (ב) רש"י ד"ה טונא וכו' דאסא הס"ד ואח"כ מ"ה משכבו הפך באותה נערה היא מלמעלה והוא מלמטה הס"ד ואח"כ מ"ה שכבי קא משלחת:

הגהות וציונים

א] נדצ"ל ושרו לחבלא אזל כל חד וחד וקם אדוכתיה עד דאצטליק רישיה ונפל בתרין (ותיבת "ואצטליק" מיותר, דק"ס): ב] צ"ל שני גדודי רומי (וכ"ה בכת"י ובבית נתן ובדפוסי שונצינו ווינציא (רפ) קראקא וטעות הדפוס "גדודי", דק"ס): ג] עיין דק"ס בשם הכת"י דהגמרא מביאה את פסוק כב שהוא בענין שלום וַיַּעְתֵּק מִשָּׁם וַיַּחְפֹּר בְּאֵר אַחֶרֶת וְלֹא רָבוּ עָלֶיהָ וַיִּקְרָא שְׁמָהּ רְחֹבוֹת וַיֹּאמֶר כִּי עַתָּה הִרְחִיב יְיָ לָנוּ וּפָרִינוּ בָאָרֶץ ועיין מהרש"א שמבאר גירסא שלנו, ועיין ברכת ראש: ד] [שנאמר כצ"ל וכ"א בילקוט ישעיה סוף רמז רצו] (גליון): ה] בד"י חסר מלת לך והוא קרא בישעיה ל"ו (גליון): ו] לכאורה לפי מה שמסיק להלן לא קשיא הא דרכיב הוא לתורא הא דרכיב תורא לדידיה צ"ל ששה דברים נאמרו בשור (רש"ש, שפתי חכמים) ואולי הך דאידך ברייתא בכל בעלי חיים (הגהות הגרא"מ הורוויץ): ז] בערוך ערך שנר משמע דגריס איפכא והוא יותר נכון (רש"ש): ח] בדפו"ר נוסף ישראל גנבת:

הָרוֹאֶה פִּיל בַּחֲלוֹם, הרי זה סימן לכך **שִׁפְלָאוֹת** רבות[פא] **נַעֲשׂוּ לוֹ**, לפי שהמילה 'פיל' דומה למילה 'פלאות'. והרואה הרבה **פִּילִים** בחלום, הרי זה סימן לכך **שִׁפְלְאֵי פְלָאוֹת** [-פלאות רבות וגדולות[פב]] **נַעֲשׂוּ לוֹ**.

מקשה הגמרא, וכי ראיית פיל היא סימן טוב, **וְהָתַנְיָא** - והלא שנינו בברייתא, **כָּל מִינֵי חַיּוֹת יָפִין לַחֲלוֹם** - ראייתם בחלום היא סימן טוב[פג], **חוּץ מִן הַפִּיל וּמִן הַקּוֹף**, שראייתם בחלום אינה סימן טוב[פד], אלא סימן רע[פה]. מתרצת הגמרא, **לֹא קַשְׁיָא**,

---

פא. **שפתי** חכמים (ד"ה פילים).

פב. **שפתי** חכמים (שם).

פג. **לפי** שאין על החיות עול בשר ודם, ואינן צריכות לדאוג לפרנסתן, אלא היא מזומנת להם בנקל (ראה קידושין פב:), ולכן ראייתם בחלום היא סימן טוב. שלמה משנתו (ד"ה כל מיני חיות).

לכאורה, הרי אמרו לעיל שהרואה אריה בחלום ישכים ויאמר את הפסוק שמוזכר בו אריה בענין טוב, קודם שיקדמנו פסוק שמוזכר בו אריה בענין רע. וכן אמרו על הרואה כלב, ולכאורה הרי האריה הוא מלך החיות, ואף כלב מין חיה הוא (ראה כלאים פ"ח מ"ו), ואילו כאן אומרת הגמרא שכל מיני חיות יפים לחלום. ויש לומר, שכוונת הגמרא כאן היא שיש מיני חיות שתמיד הם יפים לחלום, ויש מיני חיות שצריך להשכים ולומר פסוק בענין טוב כדי ליפותם, חוץ מפיל וקוף שלעולם אינם יפים לחלום. שפתי חכמים (ד"ה והתניא).

וראה עוד בשפתי חכמים (שם) שהסתפק האם דווקא חיות הן סימן טוב לחלום, או שגם בהמות בכלל זה.

פד. **פיל** וקוף הם משונים במראיהם [הפיל מחמת גודלו, והקוף לפי שדומה לאדם], ולכן ראייתם בחלום אינה סימן טוב. רש"י (לקמן נז: ד"ה חוץ מן).

ובשלמה משנתו (ד"ה חוץ) ביאר, שכיון שחלק מאנשי דור הפלגה נהפכו לקופים, כמבואר בסנהדרין (קט.), לכן ראיית קוף בחלום היא סימן רע, לפי שרומזים לו שהוא רשע כאנשי דור הפלגה שנהפכו לקופים.

פה. נהר שלום (או"ח סי' רפח סק"ג). וכתב להוכיח שכוונת הגמרא אינה רק שראייתם אינה סימן טוב, אלא ראייתם היא סימן רע, שבגמרא לקמן (נז:) מובאת מימרא זו שפיל וקוף אינם יפים לחלום, ובסמוך להם מובאים דברים נוספים שראייתם אינה יפה לחלום [כגון מה שאמרו שם שכל מיני מתכות יפים לחלום חוץ ממר פסל וקרדום, ועוד], ואותם דברים הם סימן רע [כמבואר ברש"י (שם ד"ה דמזנהו, ד"ה תכלת, ד"ה קפופא)], ויש ללמוד מכך שגם ראיית פיל וקוף בחלום היא סימן רע.

וכתב עוד, שראיית פיל וקוף בחלום היא סימן רע, שכיון שמשונים הם מראים לו בזה שנעשה לו שינוי רע [כדרך שאמרו לעיל על הרואה שינרא בחלום].

הָא - זו שאמרו שהרואה פיל בחלום פלאות נעשו לו, היינו **בִּדְמְסָרֵג** - שיש לפיל אוכף על גביו[א], **הָא** - וזו שאמרו בברייתא שפיל אינו סימן יפה לחלום, היינו **בִּדְלָא מְסָרֵג** - שאין לפיל אוכף על גביו.

★

חלומות שראה בהם מילים שונות, ופתרונם:
הָרוֹאֶה את המילה[ב] **'הוּנָא' בַּחֲלוֹם**, הרי זה סימן **שֶׁנֵּס נַעֲשָׂה לוֹ**, לפי שהאות נו"ן שבמילה 'הונא' היא כנגד האות נו"ן שבמילה 'נס'. והרואה בחלום את המילה **'חֲנִינָא'**, או את המילה **'חֲנַנְיָא'**, או את המילה **'יוֹחָנָן'**, הרי זה סימן **שֶׁנִּסֵּי נִסִּים** [-ניסים רבים] **נַעֲשׂוּ לוֹ**, לפי שבמילים אלו האות נו"ן נמצאת פעמיים, ולכן הן סימן לניסים רבים[ג].

הָרוֹאֶה את המילה **'הֶסְפֵּד' בַּחֲלוֹם**, הרי זה סימן **שֶׁמִּן הַשָּׁמַיִם חָסוּ** [-ריחמו] **עָלָיו, וּפְדָאוּהוּ** ממיתה, שהאותיות 'הספד' רומזות לשתי מילים, 'חס', ו'פד'[ד], שהן ראשי המילים 'חסו' ו'פדאוהו'.

מבארת הגמרא, **וְהָנֵי מִילֵּי** - דברים אלו [שהרואה 'הונא' או 'חנינא' או 'חנניא' או 'יוחנן' או 'הספד', הרי זה רמז לדברים שנתבארו], אינם אלא כשראה מילים אלו **בִּכְתָבָא** [-בכתב], ולא כשראה אדם שזהו שמו[ה].

★

חלומות אודות עניינים הקשורים לתפילה, ופתרונם:
הָעוֹנֶה בחלומו **'יְהֵא שְׁמֵיהּ רַבָּא מְבָרַךְ** לעלם ולעלמי עלמיא'[ו], הרי זה סימן **שֶׁמּוּבְטָח לוֹ שֶׁהוּא בֶּן הָעוֹלָם הַבָּא**, לפי שהזכיר בו 'לעלם ולעלמי עלמיא', שהוא רמז על העולם הזה ועל העולם הבא[ז].

הַקּוֹרֵא קְרִיאַת שְׁמַע בחלומו, הרי זה סימן **שֶׁרָאוּי** הוא **שֶׁתִּשְׁרֶה עָלָיו שְׁכִינָה, אֶלָּא שֶׁאֵין דּוֹרוֹ זַכַּאי לְכָךְ**[ח].

הַמַּנִּיחַ תְּפִילִּין בַּחֲלוֹם, יְצַפֶּה לכך שיעלה **לִגְדוּלָּה, שֶׁנֶּאֱמַר** (דברים כח י) לעם ישראל, **'וְרָאוּ כָּל עַמֵּי הָאָרֶץ כִּי שֵׁם ה' נִקְרָא עָלֶיךָ** וגו' **וְיָרְאוּ מִמֶּךָּ', וְתַנְיָא** בברייתא, **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר הַגָּדוֹל אוֹמֵר, אֵלּוּ תְּפִילִּין שֶׁבָּרֹאשׁ**, כלומר, כאשר הגוים יראו את התפילין שבראשם של ישראל, יתיראו מהם[ט]. ולכן המניח תפילין בחלום יצפה לעלות לגדולה, שמתוך כך יתיראו ממנו.

הַמִּתְפַּלֵּל בַּחֲלוֹם, הרי זה **סִימָן יָפֶה לוֹ**. מוסיפה הגמרא, **וְהָנֵי מִילֵּי** - ודבר זה אינו אלא **בִּדְלָא סַיֵּים** תפילתו בחלום, אלא נעור משנתו קודם שסיים תפילתו. שכיון שנעור מתוך חלום זה, שהתפלל בו והיה קרוב להקדוש ברוך הוא, לכן סימן הוא לו, שקרוב להקדוש ברוך הוא[י].

★

חלומות אודות ביאה על עריות, ופתרונם:
הַבָּא עַל אִמּוֹ בַּחֲלוֹם[יא], **יְצַפֶּה לִזְכּוֹת בְּבִינָה, שֶׁנֶּאֱמַר** (משלי ב ג) **'כִּי אִם לַבִּינָה תִקְרָא'**, ויש לפרש פסוק זה כאילו תיבת 'אם' מנוקדת בציר"י ולא בחירי"ק, וכוונת הפסוק לומר, שהבינה תהא כמו אמך שמניקה אותך. ומכאן ש'אֵם' היא סימן לבינה, ולכן הבא עליה בחלומו יצפה לזכות בבינה[יב].

הַבָּא עַל נַעֲרָה הַמְאוֹרָסָה לאיש בחלום, **יְצַפֶּה לִזְכּוֹת בְּתוֹרָה**, שנמשלה לנערה המאורסה, **שֶׁנֶּאֱמַר** (דברים לג ד) **'תּוֹרָה צִוָּה לָנוּ מֹשֶׁה מוֹרָשָׁה קְהִלַּת יַעֲקֹב', אַל תִּקְרֵי** [-תקרא] את הפסוק כפי שכתוב בו **'מוֹרָשָׁה'**, כלומר מלשון ירושה, שהרי התורה אינה עוברת בירושה[יג], **אֶלָּא** קרא את הפסוק כאילו כתוב בו **'מְאוֹרָשָׂה'**, כלומר מלשון אירוסין, שהתורה היא כמאורסת לעם ישראל. ומכאן שהבא על נערה המאורסה בחלום, יצפה לתורה.

הַבָּא עַל אֲחוֹתוֹ בַּחֲלוֹם, יְצַפֶּה לִזְכּוֹת בְּחָכְמָה, שנמשלה לאחות, **שֶׁנֶּאֱמַר** (משלי ז ד) **'אֱמֹר לַחָכְמָה אֲחֹתִי אָתְּ'**[יד], ומכאן שאחות היא סימן לחכמה.

הַבָּא עַל אֵשֶׁת אִישׁ בַּחֲלוֹם, מוּבְטָח לוֹ שֶׁהוּא בֶּן הָעוֹלָם הַבָּא, ועתיד ליטול חלקו וחלק חבירו בגן עדן, כשם שבא בחלומו על אשת חבירו, ונטלה ממנו. מוסיפה הגמרא, **וְהָנֵי מִילֵּי** - ודברים

א. **רש"י** (ד"ה דמסרג). ולקמן (ע"ב) כתב רש"י (ד"ה דמסרג) שיש אומרים שהיינו שהפיל נתון באפסר [והוא חבל שקושרים בפי הבהמות. רמב"ם בפירוש המשניות ורע"ב (שבת פ"ה מ"א)]. ובליקוטי חבר בן חיים (ברש"י כאן) ביאר שהטעם שאם יש לו אוכף על גביו הוא סימן יפה, משום שדבר זה מורה שאינו מהפילים שגדלים פרא, אלא הוא דר עם בני אדם ביישוב.

ב. **ראה** בגמרא להלן, שמדובר שראה מילים אלו בכתב.

ג. **הטעם** שהגמרא לא נקטה שמות נוספים שיש בהם שני נוני"ם, הוא משום ששמות אלו, חנינא חנניא ויוחנן, הם עצמם מורים על ענין חנינה וטובה, ושני הנוני"ם שבהם מראים רק שדבר זה יבוא על ידי נס. אכן לגבי השם 'הונא', שהרמז שבו הוא רק משום שיש בו נו"ן, צריך ביאור מדוע הגמרא נקטה רק את השם הונא, ולא את השמות אהרן ונח שיש בהם נו"ן והם כתובים בתורה. מהרש"א (ד"ה הרואה הונא). ויש לומר שגם השם הונא הוא מלשון חנינה, כי האותיות ה"א וחי"ת מתחלפות, כמו שמבואר להלן לגבי הרואה 'הספד' שנרמז בזה 'חס פד', מה שאין כן בשמות אהרן ונח שאין בהם רמז לענין זה. קדושה וברכה (סמיכת חכמים ברש"י ד"ה נס), וברכת אברהם (כאן, ברש"י שם). וראה עוד בזה בילקוט ביאורים.

ד. **מהרש"ל** (ב"ק נה. חידושים ד"ה ופדאוהו). שהאות ה"א היא במקום האות חי"ת, כי אין חלום ללא דברים בטלים. מהרש"א (ב"ק שם ד"ה הספד). ובתורת חיים (ב"ק שם ד"ה הרואה הספד) כתב, שמכך שלא הראו לו הספד ממש [אלא הראו לו את המילה 'הספד'], על כרחך שלא לרעה הראוהו כך אלא לטובה. והטעם שלא הראו לו את האותיות 'חספד', הוא משום שהאותיות של המילה 'הספד' הן גם האותיות של המילה 'הפסד' [בשינוי הסדר], ורמזו לו בכך שנגזר עליו הספד ממש, כלומר שימות ויספידוהו, ונתהפכה הגזירה לטובה מחמת איזו זכות, ונהפך ההפסד להספד [כלומר ל'חספד'].

ה. **שבאופן** זה לא ראה את האות נו"ן, ואין כאן רמז לדברים שנתבארו. מגיד תעלומה (ברש"י ד"ה והני).

ו. **ביאור** בקשה זו הוא, שמתפללים שיהיה שמו הגדול של הקב"ה מבורך לעולם ולעולמי עולמים. וראה בתוספות לעיל (ג. ד"ה ועונין) שהביאו ביאור נוסף בזה.

ז. **קדושה** וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה העונה). וראה עוד במגיד תעלומה ובשפתי חכמים (ד"ה העונה).

ח. **שכיון** שקיבל על עצמו עול מלכות שמים, לכן ראוי שתשרה עליו שכינה. על פי קדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה הקורא).

ט. **והטעם** שאמר הכתוב 'כי שם ה' נקרא עליך' על תפילין של ראש דווקא, הוא לפי שיש בהם רוב שם 'שדי', שכן בתפילין עצמם חקוקה האות שי"ן, והקשר שברצועות נעשה בצורת האות דל"ת. רש"י (מנחות לה: ד"ה שם). והתוספות (שם ד"ה אלו, ולעיל ו. ד"ה אלו) פירשו שפסוק זה נאמר על תפילין של ראש דווקא, לפי שבפסוק נאמר 'וראו' וגו', וזה שייך בתפילין של ראש שהם בגובהו של ראש, ונראים, אבל תפילין של יד הם מכוסים, ואינם נראים, כמו שדרשו (מנחות לז:) את הפסוק (שמות יג ט) 'והיה לך לאות על ידך', שצריך שיהיו התפילין של יד 'לך לאות ולא לאחרים לאות'.

י. **רש"י** (ד"ה דלא). ובשפתי חכמים (ד"ה התפלל) ביאר, שהטעם שראה דבר זה בחלומו הוא משום שבעוד שהיה נעור, התפלל בכוונה ובהרהור תפילה [שהרי אין מראים לו לאדם בחלומו אלא מהרהורי לבו (לעיל נה:)], ולכן חלום זה סימן יפה לו. כל שלא עקר רגליו בסיום תפילתו, נחשב שעדיין לא נסתלק מלפני הקב"ה, כמו שאמרו ביומא (נג:) שבשעה שפוסע שלש פסיעות לאחריו בסיום תפילתו, דומה לתלמיד הנפטר מרבו, וכל שלא עקר רגליו, עדיין הוא עומד לפני הקב"ה. אבני נזר (שו"ת, או"ח סי' תמו אות ה). וראה עוד בעין ישראל (ד"ה המתפלל).

יא. **ראה** ברב פעלים (שו"ת, ח"ב יו"ד סי' לג) שביאר שאין כוונת הגמרא שנכשל וראה קרי ממש [וכן בחלומות האמורים להלן, שחלם שבא על נערה המאורסה ועוד], שבאופן זה ודאי אינו סימן טוב, ודבריו הובאו בילקוט ביאורים. וראה עוד בחיים ביד (פלאג"י, שו"ת יו"ד סי' נב).

יב. **מהרש"א** (ד"ה שנאמר כי). וכתב עוד, שאף על פי שבפסוק כתוב 'אִם' בחירי"ק, מכל מקום כיון שהמילה 'כי' לכאורה מיותרת, שהרי פשטות כוונת הפסוק הוא, שאם תקרא לבינה וכו' אז תבין יראת ה' (שם ב ה), ולזה די היה לכתוב 'אם לבינה תקרא', לכן הרי זה כאילו כתוב 'אֵם' בציר"י. ולפי זה פסוק זה הוא המשך לפסוקים שלפניו, שנאמר בהם (שם ב א-ב) 'בני אם תקח אמרי ומצותי תצפן אתך, להקשיב לחכמה אזנך תטה לבך לתבונה', ועל זה אומר הפסוק כאן 'כי אם לבינה תקרא', והיינו שאם תעשה ככל האמור, אזי החכמה תהיה כאמך שמניקה אותך [כמו שנאמר על החכמה (שם ה יט) 'דדיה יְרַוֻּךָ בכל עת'], ותזכה להבין דבר מתוך דבר.

יג. **התורה** אינה עוברת לאדם בירושה, אלא היא ניתנת לו במתנה, כמו שנאמר (שמות לא יח) 'ויתן אל משה וגו' שני לוחות העדות', וכן (במדבר כא יט) 'וממתנה נחליאל'. מהרש"א (ד"ה אל).

יד. **כוונת** הפסוק היא שיש לאדם להיות רגיל [-קרוב] לחכמה, כפי שהוא רגיל באחותו. מצודת דוד (שם).

מסורת הש"ם עם הוספות

א) ב"ק דף נה. ע"ש, ב) [סנהדרין דף יא.], ג) לעיל ו. מנחות לה: [מגילה טז: סוטה יז. חולין פט.], ד) [פסחים מט:], ה) [סנהדרין נט.], ו) עיין ב"מ פה ע"א, ז) [עירובין יט. חגיגה כז. מגילה ו. סנהדרין לז.], ח) [יומא פח.], ט) [ועי' בפירש"י בעמוד ב' ד"ה דמסרג], י) חגיגה טו., כ) שה"ש רבה ריש פ"ח, ל) סוכה לב:, מ) עיין שבת יא. ומו"ק ד ע"ב, נ) עיין ב"ב ז., ס) עיין מנחות פב:, ע) עיין כתובות קיא., פ) יומא עה ע"א.

ליקוטי רש"י

[נדפס בסוף המסכת]

תורה אור השלם

א) וְרָאוּ כָּל עַמֵּי הָאָרֶץ כִּי שֵׁם יְיָ נִקְרָא עָלֶיךָ וְיָרְאוּ מִמֶּךָּ: [דברים כח, י]

ב) כִּי אִם לַבִּינָה תִקְרָא לַתְּבוּנָה תִּתֵּן קוֹלֶךָ: [משלי ב, ג]

ג) תּוֹרָה צִוָּה לָנוּ מֹשֶׁה מוֹרָשָׁה קְהִלַּת יַעֲקֹב: [דברים לג, ד]

ד) אֱמֹר לַחָכְמָה אֲחֹתִי אָתְּ וּמֹדָע לַבִּינָה תִקְרָא: [משלי ז, ד]

ה) הַשָּׂם גְּבוּלֵךְ שָׁלוֹם חֵלֶב חִטִּים יַשְׂבִּיעֵךְ: [תהלים קמז, יד]

ו) וַיַּגַּע עַל פִּי וַיֹּאמֶר הִנֵּה נָגַע זֶה עַל שְׂפָתֶיךָ וְסָר עֲוֹנֶךָ וְחַטָּאתְךָ תְּכֻפָּר: [ישעיה ו, ז]

ז) אֶשְׁתְּךָ כְּגֶפֶן פֹּרִיָּה בְּיַרְכְּתֵי בֵיתֶךָ בָּנֶיךָ כִּשְׁתִלֵי זֵיתִים סָבִיב לְשֻׁלְחָנֶךָ: [תהלים קכח, ג]

ח) אֹסְרִי לַגֶּפֶן עִירֹה וְלַשֹּׂרֵקָה בְּנִי אֲתֹנוֹ כִּבֵּס בַּיַּיִן לְבֻשׁוֹ וּבְדַם עֲנָבִים סוּתֹה: [בראשית מט, יא]

ט) נֹצֵר תְּאֵנָה יֹאכַל פִּרְיָהּ וְשֹׁמֵר אֲדֹנָיו יְכֻבָּד: [משלי כז, יח]

י) אֶנְהָגֲךָ אֲבִיאֲךָ אֶל בֵּית אִמִּי תְּלַמְּדֵנִי אַשְׁקְךָ מִיַּיִן הָרֶקַח מֵעֲסִיס רִמֹּנִי: [שיר השירים ח, ב]

כ) כְּחוּט הַשָּׁנִי שִׂפְתֹתַיִךְ וּמִדְבָּרֵיךְ נָאוֶה כְּפֶלַח הָרִמּוֹן רַקָּתֵךְ מִבַּעַד לְצַמָּתֵךְ: [שיר השירים ד, ג]

ל) זַיִת רַעֲנָן יְפֵה פְרִי תֹאַר קָרָא יְיָ שְׁמֵךְ לְקוֹל הֲמוּלָּה גְדֹלָה הִצִּית אֵשׁ עָלֶיהָ וְרָעוּ דָּלִיּוֹתָיו: [ירמיה יא, טז]

מ) וְאַתָּה תְּצַוֶּה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ אֵלֶיךָ שֶׁמֶן זַיִת זָךְ כָּתִית לַמָּאוֹר לְהַעֲלֹת נֵר תָּמִיד: [שמות כז, כ]

נ) תַּם עֲוֹנֵךְ בַּת צִיּוֹן לֹא יוֹסִיף לְהַגְלוֹתֵךְ פָּקַד עֲוֹנֵךְ בַּת אֱדוֹם גִּלָּה עַל חַטֹּאתָיִךְ: [איכה ד, כב]

ס) וְדֵי חֲלֵב עִזִּים לְלַחְמְךָ לְלֶחֶם בֵּיתֶךָ וְחַיִּים לְנַעֲרוֹתֶיךָ: [משלי כז, כז]

ע) וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים: [ויקרא כג, מ]

פ) חָכְמוֹת בַּחוּץ תָּרֹנָּה בָּרְחֹבוֹת תִּתֵּן קוֹלָהּ: [משלי א, כ]

צ) וַיִּשְׂמְחוּ כִי יִשְׁתֹּקוּ וַיַּנְחֵם אֶל מְחוֹז חֶפְצָם: [תהלים קז, ל]

ק) מִהַר צֹעֶה לְהִפָּתֵחַ וְלֹא יָמוּת לַשַּׁחַת וְלֹא יֶחְסַר לַחְמוֹ: [ישעיה נא, יד]

ר) וְיַיִן יְשַׂמַּח לְבַב אֱנוֹשׁ לְהַצְהִיל פָּנִים מִשָּׁמֶן וְלֶחֶם לְבַב אֱנוֹשׁ יִסְעָד: [תהלים קד, טו]

ש) תְּנוּ שֵׁכָר לְאוֹבֵד וְיַיִן לְמָרֵי נָפֶשׁ: [משלי לא, ו]

ת) לְכוּ לַחֲמוּ בְלַחֲמִי וּשְׁתוּ בְּיַיִן מָסָכְתִּי: [משלי ט, ה]

הא דמסרג הא דלא מסרג הרואה הונא בחלום נס נעשה לו חנינא חנניא יוחנן נסי נסים נעשו לו הרואה הספד בחלום מן השמים חסו עליו ופדאוהו והני מילי בכתבא העונה יהא שמיה רבא מברך מובטח לו שהוא בן העולם הבא הקורא ק"ש ראוי שתשרה עליו שכינה אלא שאין דורו זכאי לכך המניח תפילין בחלום יצפה לגדולה שנאמר וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך וגו' ותניא רבי אליעזר הגדול אומר אלו תפילין שבראש המתפלל בחלום סימן יפה לו וה"מ דלא סיים. הבא על אמו בחלום יצפה לבינה שנאמר כי אם לבינה תקרא הבא על נערה מאורסה יצפה לתורה שנאמר תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב אל תקרי מורשה אלא מאורסה הבא על אחותו בחלום יצפה לחכמה שנאמר אמור לחכמה אחותי את הבא על אשת איש בחלום מובטח לו שהוא בן העולם הבא והני מילי דלא ידע לה ולא הרהר בה מאורתא. א"ר חייא בר אבא הרואה חטים בחלום ראה שלום שנאמר השם גבולך שלום חלב חטים ישביעך הרואה שעורים בחלום סרו עונותיו שנאמר וסר עונך וחטאתך תכופר אמר רבי זירא אנא לא סלקי מבבל לא"י עד דחזאי שערי בחלמא הרואה גפן טעונה בחלום אין אשתו מפלת נפלים שנאמר אשתך כגפן פוריה שורקה יצפה למשיח שנאמר אוסרי לגפן עירה ולשורקה בני אתונו הרואה תאנה בחלום תורתו משתמרת בקרבו שנאמר נוצר תאנה יאכל פריה הרואה רמונים בחלום זוטרי פרי עסקיה כרמונא רברבי רבי עסקיה כרמונא פלגי אם ת"ח הוא יצפה לתורה שנאמר אשקך מיין הרקח מעסיס רמני ואם ע"ה הוא יצפה למצות שנאמר כפלח הרמון רקתך מאי רקתך אפילו ריקנין שבך מלאים מצות כרמון הרואה זיתים בחלום זוטרי פרי ורבי וקאי עסקיה כזיתים וה"מ פרי אבל אילני הויין ליה בנים מרובין שנאמר בניך כשתילי זיתים וגו' איכא דאמרי הרואה זית בחלום שם טוב יוצא לו שנאמר זית רענן יפה פרי תואר קרא ה' שמך הרואה שמן זית בחלום יצפה למאור תורה שנאמר ויקחו אליך שמן זית זך הרואה תמרים בחלום תמו עונותיו שנאמר תם עונך בת ציון. אמר רב יוסף הרואה עז בחלום שנה מתברכת לו עזים שנים מתברכות לו שנאמר ודי חלב עזים ללחמך הרואה הדס בחלום נכסיו מצליחין לו ואם אין לו נכסים ירושה נופלת לו ממקום אחר אמר עולא ואמרי לה במתניתא תנא והוא דחזא בכנייהו הרואה אתרוג בחלום הדור הוא לפני קונו שנאמר פרי עץ הדר כפות תמרים הרואה לולב בחלום אין לו אלא לב אחד לאביו שבשמים הרואה אווז בחלום יצפה לחכמה שנאמר חכמות בחוץ תרונה והבא עליה הוי ראש ישיבה אמר רב אשי אני ראיתיה ובאתי עליה וסלקית לגדולה הרואה תרנגול בחלום יצפה לבן זכר תרנגולים יצפה לבנים זכרים תרנגולת יצפה לתרביצה נאה וגילה הרואה ביצים בחלום תלויה בקשתו נשתברו נעשית בקשתו וכן אגוזים וכן קשואים וכן כל כלי זכוכית וכן כל הנשברים כאלו. הנכנס לכרך נעשו לו חפציו שנאמר וינחם אל מחוז חפצם המגלח ראשו בחלום סימן יפה לו ראשו וזקנו לו ולכל משפחתו היושב בעריבה קטנה שם טוב יוצא לו בעריבה גדולה לו ולכל משפחתו וה"מ דמדליה דלויי הנפנה בחלום סימן יפה לו שנאמר מהר צועה להפתח וה"מ דלא קנח העולה לגג בחלום עולה לגדולה ירד יורד מגדולתו אביי ורבא דאמרי תרוייהו כיון שעלה עלה הקורע בגדיו בחלום קורעים לו גזר דינו העומד ערום בחלום בבבל עומד בלא חטא בארץ ישראל ערום בלא מצות הנתפש לסרדיוט שמירה נעשית לו נתנוהו בקולר הוסיפו לו שמירה על שמירתו וה"מ בקולר אבל חבלא בעלמא לא הנכנס לאגם בחלום נעשה ראש ישיבה ליער נעשה ראש לבני כלה רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע חזו חלמא רב פפא דעייל לאגמא נעשה ראש ישיבה רב הונא בריה דרב יהושע דעייל ליער נעשה ראש לבני כלה איכא דאמרי תרוייהו לאגמא עיילי אלא רב פפא דתלי טבלא נעשה ראש ישיבה רב הונא בריה דרב יהושע דלא תלי טבלא נעשה ראש לבני כלה אמר רב אשי אנא עיילית לאגמא ותלאי טבלא ונבחי בה נבוחי. תני תנא קמיה דר"נ בר יצחק המקיז דם בחלום עונותיו מחולין לו והתניא עונותיו סדורין לו מאי סדורין סדורין למימחל. תני תנא קמיה דרב ששת הרואה נחש בחלום פרנסתו מזומנת לו נשכו נכפלה לו הרגו אבדה פרנסתו אמר ליה רב ששת כל שכן שנכפלה פרנסתו ולא היא רב ששת הוא דחזא חויא בחלמיה וקטליה. תני תנא קמיה דרבי יוחנן כל מיני משקין יפין לחלום חוץ מן היין יש שותהו וטוב לו ויש שותהו ורע לו יש שותהו וטוב לו שנאמר ויין ישמח לבב אנוש ויש שותהו ורע לו שנאמר תנו שכר לאובד ויין למרי נפש אמר ליה רבי יוחנן לתנא תני תלמיד חכם לעולם טוב לו שנאמר לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי.

אמר

דמסרג. שיש לו אוכף על גביו יפה: נס נעשה לו. נו"ן כנגד נו"ן, וכגון שראה השם כתוב: חנינא. נוני"ן הרבה נסים רבים: והני מילי בכתבא. אכולהו קאי, שראה הונא או חנינא או תיבה זו של הספד כתובה, דמשמע חסו עליו ופדאוהו: דלא סיים. שנעור משנתו קודם שנסתלק סימן הוא שסמוך אצל הקב"ה: מובטח לו שהוא בן העולם הבא. ונוטל חלקו וחלק חברו בגן עדן, דדמי לאשת איש: פלגי. רמונים שנחלקו: יצפה לתורה שנאמר אשקך מיין הרקח. היינו תורה: מעסיס רמוני. הנמלך מן הרמונים: נכסיו מצליחין. כהדס זה שעליו משולשים זה על זה כמין קליעה: בכנייהו. על כנם במקומם, במחובר: הוי ראש ישיבה. שמכריז ומלוה לרבים: אני ראיתיה וכו'. ועל כן נעשיתי ראש ישיבה במתא מחסיא: תרביצא. גינה, א"נ בהמ"ד. תרבילא נאה וגילה נוטריקון של תרנגול: תלויה בקשתו. בספק, כביצים הללו שהאוכל סתום בם: נשתברו. נתגלה האוכל: וינחם אל מחוז. היינו כרך: חפצם. סימן הוא להיות חפציו נעשים: המגלח. סימן גדולה ותפארת היא לו, כמו ויגלח ויחלף וגו' (בראשית מא): בעריבה. בספינה: דמדלי. שהולכת בגובה של ים: הנפנה. סימן הוא שסרחונו וגנותו נפרש ויוצא מעליו: והוא דלא קנח. שלא המאיס ידיו: בבבל עומד בלא חטא. לפי שחו"ל אין לה זכיות אלא עון יש בישיבתה, וזה עומד ערום בלא אותם עונות: בא"י. שהרבה מצות תלויות בה, וזה העומד ערום סימן שהוא ערום ממצותיה: הנתפש לסרדיוט. שומרין אותו שלא יברח, אלמא סימן שמירה הוא ששומרים אותו מידי היזק: אגם. שיש בו קנים גדולים וקטנים וסמוכים זה לזה, סימן לראש ישיבה, שהגדולים והקטנים מתקבצים יחד קבוץ גדול ובאים לשמוע דרשה מפיו: יער. אילנות גדולים ואינן סמוכים זה לזה, אף זה סימן לראש לתלמידי הרב והוא ראש לבני כלה, שמפרש לתלמידים שמועתם אחר שעמד הרב והם מחזרין על שמועתם, ויש תלמידים שלא יבינו בדברי הרב ככל הצורך וזה מבינה להם: תלי טבלא. נראה לו שהיה זוג וענבל תלוי בצוארו ומשמיע קול, והוא סימן לראש ישיבה שמשמיע קול לרבים: ונבחי בה נבוחי. קשקשתי בה בקול: עונותיו מחולין לו. לפי שהעונות קרויין אדומים, שנאמר אם יאדימו כתולע (ישעיה א) ואומר נכתם עונך (ירמיה ב), וסימן הוא שפורשין ממנו: פרנסתו מזומנת. כנחש שעפר לחמו ומצוי לו בכל מקום: הרגו. לנחש: כל שכן שנכפלה לו. שהרי נתגבר עליו: ולא היא. אלא רב ששת דורש להנאתו לפתור חלומו לטובה: יש שותהו כו'. לפיכך אין לעמוד על פתרונו:

השכים

רב נסים גאון

(איוב כח) הן יראת ה' היא חכמה וסור מרע בינה שכן בלשון יוני קורין לאחת הינא לפי שמפורש בפ' ב"מ (שבת דף לא) ואעפ"כ כל זמן שמוסיף להן הקב"ה גדולה וכבוד ונשיאות הן מוסיפין ענוה ונמיכו' בענין שמפורש במדרש ילמדנו רבינו שהתורה א) סולמה ענוה דכתיב (משלי כב) עקב ענוה יראת ה' ובתרה יראה דכתיב (תהלים קיא) ראשית חכמה יראת ה' ובפרק יציאות השבת בגמ' דבני מערבא (הלכה ג) אמר ר' יצחק בן אלעזר כל שעשת חכמה עטרה לראשה עשת ענוה עקב לסולייסה דכתיב ראשית חכמה יראת ה' וכתיב עקב ענוה יראת ה' ובגמ' דידן בסוף פירקא דכיסוי הדם (חולין דף פט) אמר הקב"ה לישראל חושק אני בכם שאפי' בשעה שאני משפיע לכם גדולה אתם ממעיטין עצמכם לפני נתתי גדולה לאברהם אמר (בראשית יח) ואנכי עפר ואפר נתתי גדולה למשה ואהרן אמרו (שמות טז) ונחנו מה נתתי גדולה לדוד אמר (תהלים כב) ואנכי תולעת ולא איש ולפיכך אפשר שתהא כוונתן של חכמים בדימוי יראי שמים לדלועים בשביל הדבר הזה ועוד נשמענה מגופה של מלה דלועין דלו עיני למרום וזו היא מדת יראי שמים כמו שאמר חזקיה (ישעיה לח) דלו עיני למרום כלומר שהן בוטחין בו ומצפין אליו ומחכים לטובו והיה ישר בעיני השואל זה הפירוש גם בעיני כל התלמידים שהיו לשם ולפיכך כתבתיו בזה המקום: **הרואה את הנחש בחלומו פרנסה מזדמנת לו.** זה הדבר בנוי על העיקר שהזכירוהו בפ' יוה"כ (דף עה) תניא ר' יוסי אומר בוא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם כו' קלל את הנחש עלה לגג מזונותיו עמו ירד למטה מזונותיו עמו ולפי שפרנסתו מצויה לו בכל מקום לפיכך הרואהו בחלומו פרנסה מזדמנת לו:

חשק שלמה על רב נסים גאון

א) סוליתה כ"ה לפנינו בתנחומא בראשית.

הגהות וציונים

א] צ"ל הבא על נערה המאורסה בחלום (מהר"נ אדלר) וכ"ה בכת"י: ב] בכת"י זוטרי פרה ורבה עסקיה כזיתים רברבי קאי עסקיה כזיתים והנ"מ וכו' (והיא הגי' האמיתית כדאמר זוטרי וכו', דק"ס, ועיין ברכת ראש): ג] המהר"ץ חיות רוצה להגיה שהפסוק "כפות תמרים" המובא בגמ' לעיל שייך לכאן וכדדרשינן (סוכה מה ע"ב) מה תמר זה אין לו אלא לב אחד כך ישראל אין להם אלא לב אחד לאביהם שבשמים, וכ"כ בתורה תמימה (פ' אמור כג, מ אות קכז): ד] יש להוסיף שראה תיבת הונא (באה"מ): ה] יש להוסיף מתפלתו סימן (באה"מ):

אלו אינם אלא **בִּדְלָא יָדַע לָהּ** - שאינו מכיר אותה[טו], **וְלָא הִרְהֵר בָּהּ מֵאוּרְתָּא** - מהערב, כלומר שלא הרהר בה מבעוד יום[טז].

★

חלומות אודות שבעת המינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל[יז], ופתרונם:

אָמַר רַבִּי חִיָּיא בַּר אַבָּא, הָרוֹאֶה חִטִּים בַּחֲלוֹם, רָאָה בזה **שֶׁשָּׁלוֹם** עתיד לבוא, **שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים קמז יג, יד) **'שַׁבְּחִי יְרוּשָׁלַםִ אֶת ה', הַלְלִי אֱלֹהַיִךְ צִיּוֹן** וגו', **הַשָּׂם גְּבוּלֵךְ שָׁלוֹם, חֵלֶב חִטִּים יַשְׂבִּיעֵךְ'**, וכוונת הפסוק היא, שהטעם לכך שהקדוש ברוך הוא 'שם גבולך שלום', הוא מפני ש'חלב חטים ישביעך', שכאשר יש שובע בעולם, יש שלום בעולם, שאין עינו של אדם צרה במה שיש לחבירו[יח]. ומכאן שהחטים [שמביאות לשובע] גורמות לשלום, ולכן ראייתן בחלום היא סימן לשלום.

הָרוֹאֶה שְׂעוֹרִים בַּחֲלוֹם, הרי זה סימן **שֶׁסָּרוּ** ממנו **עֲוֹנוֹתָיו, שֶׁנֶּאֱמַר** (ישעיה ו ז) **'וְסָר עֲוֹנֶךָ וְחַטָּאתְךָ תְּכֻפָּר'**[יט]. וראשי התיבות של 'סר עונך' הם כעין המילה 'שעורה', ולכן חלום זה הוא רמז לכך שסרו עונותיו[כ].

אָמַר רַבִּי זֵירָא, אֲנָא לָא סַלְקִי - אני לא עליתי **מִבָּבֶל לְאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל, עַד דַּחֲזַאי שְׂעָרֵי בְּחֶלְמָא** - שראיתי שעורים בחלומי, ורמזו לי בכך שסרו עונותי, ואז עליתי לארץ ישראל בלא עונות[כא].

הָרוֹאֶה גֶּפֶן טְעוּנָה [-מלאה ענבים] **בַּחֲלוֹם,** הרי זה סימן **שֶׁאֵין אִשְׁתּוֹ מַפֶּלֶת נְפָלִים, שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים קכח ג) **'אֶשְׁתְּךָ כְּגֶפֶן פֹּרִיָּה בְּיַרְכְּתֵי בֵיתֶךָ'**, ופסוק זה נאמר על ירא ה' ההולך בדרכיו, שאחד מהדברים שזוכה להם הוא שאשתו תהיה כגפן המגדלת פירות שעומדת בירכתי [-בצדי] הבית, כדי שיהיה נקל להשגיח עליה ולזבלה ולהשקותה בעת הצורך, שעל ידי כך הפירות שגדלים בה מרובים וטובים, ואף אשתו תלד לו בנים מרובים וטובים[כב]. הרי שהאשה נמשלה לגפן והבנים נמשלו לפירות הגפן, ומכאן שראיית גפן טעונה בחלום היא רמז לכך שלא תפיל אשתו.

הרואה **שׂוֹרֵקָה** [-זמורת גפן ארוכה[כג]] בחלום, **יְצַפֶּה לְמָשִׁיחַ** שיבוא[כד], **שֶׁנֶּאֱמַר** (בראשית מט יא) בברכת יעקב ליהודה, **'אֹסְרִי לַגֶּפֶן עִירֹה וְלַשֹּׂרֵקָה בְּנִי אֲתֹנוֹ'**, ופסוק זה נאמר על מלך המשיח[כה], ומכאן שראיית שורקה בחלום היא רמז למשיח.

הָרוֹאֶה תְּאֵנָה בַּחֲלוֹם, הרי זה סימן **שֶׁתּוֹרָתוֹ** תהיה **מִשְׁתַּמֶּרֶת בְּקִרְבּוֹ**[כו], **שֶׁנֶּאֱמַר** (משלי כז יח) **'נֹצֵר תְּאֵנָה יֹאכַל פִּרְיָהּ'**[כז], ו'נוצר' היינו שומר, וכיון שנכתב בפסוק ענין שמירה אצל תאנה, לכן ראיית תאנה בחלום היא רמז לשמירה, שתורתו משתמרת בקרבו.

הָרוֹאֶה רִמּוֹנִים בַּחֲלוֹם, אם ראה רימונים **זוּטְרֵי** [-קטנים], הרי זה סימן **דְּפָרֵי עִסְקֵיהּ כְּרִמּוֹנָא** - עסקו יפרה ויעשה פירות כרימון[כח]. ואם ראה רימונים **רַבְרְבֵי** [-גדולים], הרי זה סימן **דְּרָבֵי עִסְקֵיהּ כְּרִמּוֹנָא** - עסקו יגדל ויעשה פירות רבים כרימון[כט]. ואם ראה **פַּלְגֵי** [-חצאי רימונים], **אִם תַּלְמִיד חָכָם הוּא, יְצַפֶּה לְזכות בַּתּוֹרָה** שנמשלה למשקה שיש ברימונים[ל], **שֶׁנֶּאֱמַר** (שיר השירים ח ב) בדברי עם ישראל להקדוש ברוך הוא שנאמרו בלשון משל, כאשה האומרת לאהובה, **'אַשְׁקְךָ מִיַּיִן הָרֶקַח מֵעֲסִיס רִמֹּנִי'**, ו'יין הרקח' [-יין שמעורבים בו בשמים[לא]] ו'עסיס רמוני' [-יין מתוק הנמצץ מן הרמונים[לב]], הם משל לתורה[לג], שיהיה להקדוש ברוך הוא נחת מלימוד

טו. **על** פי רש"י (תענית ה: ד"ה בדידעה).

טז. **בחינוך** בית יהודה (שו"ת סי' ג, הובא בשו"ת שבות יעקב ח"ב סי' לד) כתב שהטעם שאם הרהר בה מבעוד יום אין חלום זה סימן טוב, הוא משום שכיון שחטא בהרהור, אינו בן עולם הבא. ובגליוני הש"ס (ד"ה הכא) הקשה על דבריו, שמלשון הגמרא משמע שדווקא שלא הרהר בה 'מאורתא', אבל אפשר שפעם אחרת הרהר בה, ואם כן הרי אינו בן עולם הבא, ובהכרח מדובר שעשה תשובה על חטא זה, ואם כן גם כשהרהר בה מאורתא אם עשה תשובה אין חטא זה מעכבו מלזכות לעולם הבא. ולכן ביאר באופן אחר, שאם הרהר בה מאורתא אין החלום סימן שהוא בן עולם הבא, לפי שאפשר שהטעם שראה חלום זה הוא מחמת ההרהור. וכן כתב בלשם זבח (ד"ה וה"מ). גם בחלומות האמורים לעיל, שראה שבא על אמו או על אחותו, מדובר שלא הרהר בהן, אלא שמן הסתם אין אדם מהרהר בקרובותיו, כמו שמבואר בגמרא (סנהדרין סד.), ולכן הגמרא כתבה דבר זה רק כאן. אמרי נועם (ד"ה והוא). וכעין זה כתבו בלשם זבח (ד"ה וה"מ) ובמגיד תעלומה (ד"ה הכא על אמו). אמנם בשפתי חכמים (ד"ה וה"מ) כתב, שדברי הגמרא כאן מוסבים גם על החלומות האמורים לעיל.

יז. **כמו** שנאמר (דברים ח ז-ח) 'כי ה' אלהיך מביאך אל ארץ טובה וגו', ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש'.

יח. **שפתי** חכמים (ד"ה הרואה חטים). וציין לדברי רש"י (בראשית מא ג), שבימי שובע הבריות נראות יפות זו לזו, שאין עין בריה צרה בחברתה.

יט. **לאחר** שאמר ישעיה (ישעיה ו ה) 'ובתוך עם טמא שפתים אנכי יושב', וחטא בזה שדיבר כך על עם ישראל, אמר (שם ו ו-ז) 'ויעף אלי אחד מן השרפים ובידו רצפה, במלקחים לקח מעל המזבח, ויגע על פי ויאמר, הנה נגע זה על שפתיך וסר עונך וחטאתך תכפר', שכיון שנתיסר בכך שנגעה הרצפה [-הגחלת] בפיו, נתכפר עונו.

כ. **מהרש"א** (ד"ה הרואה שעורים).

כא. **במסכת** כתובות (קיא.) אמרו, 'כל הדר בארץ ישראל שרוי בלא עון', ומבואר שלגודל קדושת ארץ ישראל, אינה סובלת שיהיה עון באדם, ולכן קודם שעלה רבי זירא לארץ ישראל, טיהר וקידש עצמו מאד כדי שימחלו לו על עונותיו, ויוכל לעלות לארץ ישראל נקי מחטאים, וישב בה בקדושה. מהרש"א (ד"ה הרואה שעורים), וברכת אברהם (כאן, ד"ה אנא) בביאור דבריו.

לכאורה, כיון שיש מצוה בישיבת ארץ ישראל, מדוע רבי זירא לא עלה לארץ ישראל קודם שנתגלה לו בחלום שסרו עונותיו. ויש לומר, שעיקר מצות ישיבת ארץ ישראל אינה נוהגת בזמן הגלות, שכתוב בה (דברים כט כז) 'וישלכם אל ארץ אחרת' [וראה מה שכתבו בזה התוספות במסכת כתובות (קי: ד"ה הוא)], ולכן רבי זירא לא היה חייב לעלות לארץ, ומשום כך לא עלה קודם שנתגלה לו שסרו עונותיו. אבני נזר (שו"ת יו"ד סי' תנד אות כג), ועיין שם שתירץ באופן נוסף. ויש להעיר, שהרבה ראשונים (רמב"ן בהוספות לספר המצות להרמב"ם, עשה ד, של"ה שער האותיות אות ק' קדושת המקום, בדעת הרי"ף והרא"ש, ועוד) סוברים שמצות ישיבת ארץ ישראל נוהגת גם בזמן הגלות, ולדעתם עדיין קשה מדוע רבי זירא לא עלה קודם החלום. וראה עוד בענין זה בספר ויואל משה (מאמר ישוב ארץ ישראל סי' לח).

כב. **על** פי מצודות (שם).

כג. **רש"י** (בראשית מט יא).

כד. **יש** לעיין, שהרי כל אחד מישראל חייב לצפות למשיח, כמבואר בדברי הרמב"ם (מלכים פי"א ה"א). וראה בזה בילקוט ביאורים.

כה. **פסוק** זה מדבר על מלך המשיח כמו שמבואר בתרגום אונקלוס (שם) שתירגם 'יסחר ישראל לקרתיה, עמא יבנון היכליה' [-יקיף ישראל את עירו של הקב"ה, ועמו יבנה את היכלו], וביאר רש"י (שם) את הפסוק לפי שיטת האונקלוס, ש'גפן' הם ישראל, ו'עירה' זו ירושלים, ו'שורקה' אלו ישראל, ו'בני אתונו' הוא רמז שיבנו את היכלו של הקב"ה, ו'אתונו' הוא מלשון 'שער האיתון' (יחזקאל מ טו).

ורש"י (שם) ביאר את הפסוק באופן אחר, שיעקב אבינו נתנבא על ארץ יהודה שתהא מושכת יין כמעין, ויינה יהיה מרובה כל כך, עד שיין שיצא מגפן אחת, יהיה צורך להטעינו על עיר [-חמור] אחד, ויין שיצא משורקה [-זמורה ארוכה] אחת, יהיה צורך להטעינו על בן אתון אחד.

במלא הרועים (ד"ה שורקה) הקשה, שאם כן גם הרואה גפן יצפה למשיח, שהרי בפסוק זה מוזכר גם גפן. וראה בזה בברך משה (ד"ה שורקה).

כו. **בגמרא** להלן אמרו שהרואה חצאי רמונים בחלום, אם תלמיד חכם הוא יצפה לתורה, ואם עם הארץ הוא יצפה למצוות, ואילו כאן אמרו רק שחלום זה הוא רמז לכך שתורתו משתמרת בקרבו, ולא אמרו שאם עם הארץ הוא, החלום הוא רמז למצוות. ובטעם הדבר כתב בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה הרואה תאינה), שתאנים הן רמז לתורה דווקא, ואם אינו תלמיד חכם, התאנים הן רמז שיהיו לו בנים או חתנים בעלי תורה, ולכן הגמרא נקטה לשון 'תורתו משתמרת', שאין הכוונה שלא ישכח את תלמודו, אלא שכלל ענין התורה יהיה משומר בביתו, ואם יתקיים בו, מה טוב, ואם לא, יהיה משומר לבניו או לחתניו.

כז. **כוונת** הפסוק היא ששומר התאנה, מלבד השכר שיקבל עבור שמירתו, יאכל גם מפירותיה. מצודת דוד (שם).

כח. **ברכת** אברהם (כאן, ד"ה הרואה רמונים), על פי דברי רש"י (בראשית א כב) שפירש ש'פרו' הוא לשון פרי, כלומר עשו פירות. ולפי זה ביאר שרימונים קטנים הם רמז לעשיית פרי, ואף על פי שדבר זה אינו תלוי ברימון דווקא, שהרי כל הפירות עושים פירות, מכל מקום הואיל והרימון מלא גרעינים, וכל גרעין עושה פרי, לכן הרימון נתייחד בכך שהוא רמז לעשיית פרי.

כט. **ברכת** אברהם (שם), על פי דברי רש"י (שם) שפירש ש'פרו' משמע שאחד מוליד אחד ולא יותר, ו'רבו' בא להוסיף שאחד מוליד הרבה. וביאר שרימונים גדולים מורים על ריבוי, ולכן הם רמז שיעשה הרבה פירות.

ל. **חצאי** הרימונים שראה בחלומו הם רמז למשקה שיש ברימונים, משום שעל ידי חיתוך הרימון, נסחט המשקה שבו ויוצא ממנו. ועוד, שרק לאחר חיתוך הרימון אפשר למצוץ ממנו את המשקה שבו. ברכת אברהם (ברס"י ד"ה מעסיס).

לא. **מצודות** (שם).

לב. **על** פי רש"י (ד"ה מעסיס, ושיר השירים שם).

לג. **כמו** שאמרו במדרש (שיהש"ר רבה פ"ח א ב), 'אשקך מיין הרקח', אלו משניות גדולות, כגון משנתו של רבי חייא רבה, ומשנתו של רבי הושעיא ושל בר קפרא, ומשנת רבי

הא דמסרג הא דלא מסרג. הרואה הונא בחלום נס נעשה לו חנינא חנניא יוחנן נסי נסים נעשו לו [א] הרואה הספד בחלום מן השמים חסו עליו ופדאוהו והני מילי בכתבא העונה יהא שמיה רבא מברך מובטח לו שהוא בן העולם הבא הקורא ק"ש [ב] ראוי שתשרה עליו שכינה אלא שאין דורו זכאי לכך המניח תפילין בחלום יצפה לגדולה שנאמר [א] וראו כל עמי הארץ כי שם י"י נקרא עליך וגו' [ג] ותניא רבי אליעזר הגדול אומר אלו תפילין שבראש המתפלל בחלום סימן יפה לו וה"מ דלא סיים. הבא על אמו בחלום יצפה לבינה שנאמר [ב] כי אם לבינה תקרא הבא על נערה מאורסה[א] יצפה לתורה שנאמר [ג] תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב [ד] אל תקרי מורשה אלא [ה] מאורשה הבא על אחותו בחלום יצפה לחכמה שנאמר [ד] אמור לחכמה אחותי את הבא על אשת איש בחלום מובטח לו שהוא בן העולם הבא וה"מ דלא ידע לה ולא הרהר בה מאורתא. א"ר חייא בר אבא הרואה חטים בחלום ראה שלום שנאמר [ה] השם גבולך שלום חלב חטים ישביעך הרואה שעורים בחלום סרו עונותיו שנאמר [ו] וסר עונך וחטאתך תכופר אמר רבי זירא אנא לא סלקי מבבל לא"י [ו] עד דחזאי שערי בחלמא הרואה גפן טעונה בחלום אין אשתו מפלת נפלים שנאמר [ז] אשתך כגפן פוריה שורקה יצפה למשיח שנאמר [ח] אוסרי לגפן עירה ולשורקה בני אתונו הרואה תאנה בחלום תורתו משתמרת בקרבו שנאמר [ט] נוצר תאנה יאכל פריה הרואה רמונים בחלום זוטרי פרי עסקיה כרמונא רברבי רבי עסקיה כרמונא פלגי אם ת"ח הוא יצפה לתורה שנאמר [י] אשקך מיין הרקח מעסיס רמני ואם ע"ה הוא יצפה למצות שנאמר [כ] כפלח הרמון רקתך מאי רקתך [ז] אפילו ריקנין שבך מלאים מצות כרמון הרואה זיתים בחלום זוטרי פרי ורבי[ב] וקאי עסקיה כזיתים וה"מ פרי אבל אילני הויין ליה בנים מרובין שנאמר [ז] בניך כשתילי זיתים וגו' איכא דאמרי הרואה זית בחלום שם טוב יוצא לו שנאמר [ל] זית רענן יפה פרי תואר קרא י"י שמך הרואה שמן זית בחלום יצפה למאור תורה שנאמר [מ] ויקחו אליך שמן זית זך הרואה תמרים בחלום תמו עונותיו שנאמר [נ] תם עונך בת ציון. אמר רב יוסף הרואה עז בחלום שנה מתברכת לו עזים שנים מתברכות לו שנאמר [ס] ודי חלב עזים ללחמך הרואה הדס בחלום נכסיו מצליחין לו ואם אין לו נכסים ירושה נופלת לו ממקום אחר אמר עולא ואמרי לה במתניתא תנא והוא דחזא בכנייהו הרואה אתרוג בחלום הדור הוא לפני קונו שנאמר [ע] פרי עץ הדר כפות תמרים הרואה לולב בחלום אין לו אלא לב אחד לאביו שבשמים[ג] הרואה אווז בחלום יצפה לחכמה שנאמר [פ] חכמות בחוץ תרונה והבא עליה הוי ראש ישיבה אמר רב אשי אני ראיתיה ובאתי עליה וסלקית לגדולה הרואה תרנגול בחלום יצפה לבן זכר תרנגולים יצפה לבנים זכרים תרנגולת יצפה לתרביצה נאה וגילה הרואה ביצים בחלום תלויה בקשתו נשתברו נעשית בקשתו וכן אגוזים וכן קשואים וכן כל כלי זכוכית וכן כל הנשברים כאלו. הנכנס לכרך נעשו לו חפציו שנאמר [צ] וינחם אל מחוז חפצם המגלח ראשו בחלום סימן יפה לו ראשו וזקנו לו ולכל משפחתו היושב בעריבה קטנה שם טוב יוצא לו בעריבה גדולה לו ולכל משפחתו וה"מ דמדליה דלויי הנפנה בחלום סימן יפה לו שנאמר [ק] מהר צועה להפתח וה"מ דלא קנח העולה לגג בחלום עולה לגדולה ירד יורד מגדולתו אביי ורבא דאמרי תרווייהו כיון שעלה עלה הקורע בגדיו בחלום קורעים לו גזר דינו העומד ערום בחלום בבבל עומד בלא חטא בארץ ישראל ערום בלא מצות הנתפש לסרדיוט שמירה נעשית לו נתנוהו בקולר הוסיפו לו שמירה על שמירתו וה"מ בקולר אבל חבלא בעלמא לא הנכנס בחלום לאגם נעשה ראש ישיבה ליער נעשה ראש לבני כלה רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע חזו חלמא רב פפא דעייל לאגמא נעשה ראש ישיבה רב הונא בריה דרב יהושע דעייל ליער נעשה ראש לבני כלה איכא דאמרי תרווייהו לאגמא עיילי אלא רב פפא דתלי טבלא נעשה ראש ישיבה רב הונא בריה דרב יהושע דלא תלי טבלא נעשה ראש לבני כלה אמר רב אשי אנא עיילית לאגמא ותלאי טבלא ונבחי בה נבוחי. תני תנא קמיה דר"נ בר יצחק המקיז דם בחלום עונותיו מחולין לו והתניא עונותיו סדורין לו [ח] מאי סדורין סדורין לימחל. תני תנא קמיה דרב ששת הרואה נחש בחלום פרנסתו מזומנת לו נשכו נכפלה לו הרגו אבדה פרנסתו אמר ליה רב ששת כל שכן שנכפלה פרנסתו ולא היא רב ששת הוא דחזא חויא בחלמיה וקטליה. תני תנא קמיה דרבי יוחנן כל מיני משקין יפין לחלום חוץ מן היין יש שותהו וטוב לו ויש שותהו ורע לו יש שותהו וטוב לו שנאמר [ר] ויין ישמח לבב אנוש ויש שותהו ורע לו שנאמר [ש] תנו שכר לאובד ויין למרי נפש אמר ליה רבי יוחנן לתנא תני תלמיד חכם לעולם טוב לו שנאמר [ת] לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי.

אמר

רש"י

דמסרג. שיש לו אוכף על גביו [ט] יפה: נס נעשה לו. נו"ן כנגד נו"ן, וכגון שראה הפסוק כתוב: חנינא. נוי"ן הרבה נסים רבים: והני מילי בכתבא. אכולהו קאי, שראה[ד] הונא או חנינא או תיבה זו של הספד כתובה, דמשמע חסו עליו ופדאוהו: דלא סיים. שנעור משנתו קודם שנסתלק[ה] סימן הוא שסמוך אצל הקב"ה: מובטח לו שהוא בן העולם הבא. ונוטל חלקו וחלק חברו בגן עדן[ו], דדמי לאשת איש: פלגי. רמונים שנחלקו: יצפה לתורה שנאמר אשקך מיין הרקח. היינו תורה[ס]: מעסים רמוני. הנמלך מן הרמונים: נכסיו מצליחין. כהדס זה שעליו משולשים זה על זה כמין קליעה[ע]: בכנייהו. על כנם במקומם, במחובר: הוי ראש ישיבה. שמכריז ומלוה לרבים: אני ראיתיה וכו'. ועל כן נעשיתי ראש ישיבה במתא מחסיא[מ]: תרביצא. גינה[נ], א"נ בהמ"ד[ס]. תרביצא נאה וגילה נוטריקון של תרנגול: תלויה בקשתו. בספק, כבילים הללו שהאוכל סתום בם: נשתברו. נתגלה האוכל: וינחם אל מחוז. היינו כרך: חפצם. סימן הוא להיות חפציו נעשים: המגלח. סימן גדולה ותפארת היא לו, כמו ויגלח ויחלף וגו' (בראשית מא): בעריבה. בספינה: דמדלי. שהולכת בגובה של ים: הנפנה. סימן הוא שסרחונו וגנותו נפרש ויוצא מעליו: והוא דלא קנח. שלא המאיס ידיו: בבבל עומד בלא חטא. לפי שחו"ל אין לה זכיות אלא עון יש בישיבתה[ט], וזה עומד ערום בלא אותם עונות: בא"י. שהרבה מצות תלויות בה, וזה העומד ערום סימן שהוא ערום ממצותיה: הנתפש לסרדיוט. שומרין אותו שלא יברח, אלמא סימן שמירה הוא ששומרים אותו מידי היזק: אגם. שיש בו קנים גדולים וקטנים וסמוכים זה לזה, סימן לראש ישיבה, שהגדולים והקטנים מתקבלים יחד קבוץ גדול ובאים לשמוע דרשה מפיו: יער. אילנות גדולים ואינן סמוכים זה לזה, אף זה סימן לראש לתלמידי הרב והוא ראש לבני כלה, שמפרש לתלמידים שמועתם אחר שעמד הרב והם מחזרין על שמועתם, ויש תלמידים שלא יבינו בדברי הרב ככל הצורך וזה מבינה להם: תלי טבלא. נראה לו שהיה זוג ועינבל תלוי בצוארו ומשמיע קול, והוא סימן לראש ישיבה שמשמיע קול לרבים: ונבחי בה נבוחי. קשקשתי בה בקול: עונותיו מחולין לו. לפי שהעונות קרויין אדומים, שנאמר אם יאדימו כתולע (ישעיה א) ואומר נכתם עונך (ירמיה ב), וסימן הוא שפורשין ממנו: פרנסתו מזומנת. כנחש שעפר לחמו ומצוי לו בכל מקום[פ]: הרגו. לנחש: כל שכן שנכפלה לו. שהרי נתגבר עליו: ולא היא. אלא רב ששת דורש להנאתו לפתור חלומו לטובה: יש שותהו כו'. לפיכך אין לעמוד על פתרונו:

הסכים

רב נסים גאון

(איוב כח) הן יראת ה' היא חכמה וסור מרע בינה שכן בלשון יוני קורין לאחת הינא לפי שמפורש בפ' ב"מ (שבת דף לא) ואעפ"כ כל זמן שמוסיף להן הקב"ה גדולה וכבוד ונשיאות הן מוסיפין ענוה ונמיכו' בענין שמפורש במדרש ילמדנו רבינו שהתורה [א] סולמה ענוה דכתיב (משלי כב) עקב ענוה יראת ה' ובתרה יראה דכתיב (תהלים קיא) ראשית חכמה יראת ה' ובפרק יציאות השבת בגמ' דבני מערבא (הלכה ג) אמר ר' יצחק בן אלעזר כל שעשת חכמה עטרה לראשה עשת ענוה עקב לסולייסה דכתיב ראשית חכמה יראת ה' וכתיב עקב ענוה יראת ה' ובגמ' דידן בסוף פירקא דכיסוי הדם (חולין דף פט) אמר הקב"ה לישראל חושק אני בכם שאפי' בשעה שאני משפיע לכם גדולה אתם ממעיטין עצמכם לפני נתתי גדולה לאברהם אמר (בראשית יח) ואנכי עפר ואפר נתתי גדולה למשה ואהרן אמרו (שמות טז) ונחנו מה נתתי גדולה לדוד אמר (תהלים כב) ואנכי תולעת ולא איש ולפיכך אפשר שתהא כוונתן של חכמים בדימוי יראי שמים לדלועים בשביל הדבר הזה ועוד נשמענה מגופה של מלה דלועין דלו עיני למרום וזו היא מדת יראי שמים כמו שאמר חזקיה (ישעיה לח) דלו עיני למרום כלומר שהן בוטחין בו ומצפין אליו ומחכים לטובו והיה ישר בעיני השואל זה הפירוש גם בעיני כל התלמידים שהיו לשם ולפיכך כתבתיו בזה המקום: **הרואה את הנחש בחלומו פרנסה מזדמנת לו.** זה הדבר בנוי על העיקר שהזכירוהו בפ' יוה"כ (דף עה) תניא ר' יוסי אומר בוא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם כו' קלל את הנחש עלה לגג מזונותיו עמו ירד למטה מזונותיו עמו ולפי שפרנסתו מצויה לו בכל מקום לפיכך הרואהו בחלומו פרנסה מזדמנת לו:

חשק שלמה על רב נסים גאון

[א] סולמה כ"ה לפנינו בתנחומא בראשית.

הגהות וציונים

[א] צ"ל הבא על נערה **המאורסה בחלום** (מהר"נ אדלר) וכ"ה בכת"י: [ב] בכת"י זוטרי **פרה ורבה עסקיה כזיתים רברבי קאי עסקיה כזיתים** והנ"מ וכו' (והיא הגי' האמיתית כדאמר זוטרי וכו', דק"ס, ועיין ברכת ראש): [ג] המהר"ץ חיות רוצה להגיה שהפסוק "כפות תמרים" המובא בגמ' לעיל שייך לכאן וכדדרשינן (סוכה מה ע"ב) מה תמר זה אין לו אלא לב אחד כך ישראל אין להם אלא לב אחד לאביהם שבשמים, וכ"כ בתורה תמימה (פ' אמור כג, מ אות קכז): [ד] יש להוסיף שראה **תיבת** הונא (באה"מ): [ה] יש להוסיף **מתפללתו** סימן (באה"מ):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) ב"ק דף נה. ע"ש, ב) [סנהדרין דף יא.], ג) לעיל ו. מנחות לה: [מגילה טז: סוטה יז. חולין פט.], ד) [פסחים מט:], ה) [סנהדרין נט.], ו) עיין ב"מ פה ע"א, ז) [עירובין יט. חגיגה כז. מגילה ו. סנהדרין לז.], ח) [יומא פח.], ט) [ועי' בפירש"י בעמוד ב' ד"ה דמסרג], י) חגיגה טו., כ) שה"ש רבה ריש פ"ח, ל) סוכה לב:, מ) עיין שבת יא. ומו"ק ד ע"ב, נ) עיין ב"ב ז., ס) עיין מנחות פב:, ע) עיין כתובות קיא., פ) יומא עה ע"א.

תורה אור השלם

א) וְרָאוּ כָּל עַמֵּי הָאָרֶץ כִּי שֵׁם יְיָ נִקְרָא עָלֶיךָ וְיָרְאוּ מִמֶּךָּ: [דברים כח, י]

ב) כִּי אִם לַבִּינָה תִקְרָא לַתְּבוּנָה תִּתֵּן קוֹלֶךָ: [משלי ב, ג]

ג) תּוֹרָה צִוָּה לָנוּ מֹשֶׁה מוֹרָשָׁה קְהִלַּת יַעֲקֹב: [דברים לג, ד]

ד) אֱמֹר לַחָכְמָה אֲחֹתִי אָתְּ וּמֹדָע לַבִּינָה תִקְרָא: [משלי ז, ד]

ה) הַשָּׂם גְּבוּלֵךְ שָׁלוֹם חֵלֶב חִטִּים יַשְׂבִּיעֵךְ: [תהלים קמז, יד]

ו) וַיַּגַּע עַל פִּי וַיֹּאמֶר הִנֵּה נָגַע זֶה עַל שְׂפָתֶיךָ וְסָר עֲוֹנֶךָ וְחַטָּאתְךָ תְּכֻפָּר: [ישעיה ו, ז]

ז) אֶשְׁתְּךָ כְּגֶפֶן פֹּרִיָּה בְּיַרְכְּתֵי בֵיתֶךָ בָּנֶיךָ כִּשְׁתִלֵי זֵיתִים סָבִיב לְשֻׁלְחָנֶךָ: [תהלים קכח, ג]

ח) אֹסְרִי לַגֶּפֶן עִירֹה וְלַשֹּׂרֵקָה בְּנִי אֲתֹנוֹ כִּבֵּס בַּיַּיִן לְבֻשׁוֹ וּבְדַם עֲנָבִים סוּתֹה: [בראשית מט, יא]

ט) נֹצֵר תְּאֵנָה יֹאכַל פִּרְיָהּ וְשֹׁמֵר אֲדֹנָיו יְכֻבָּד: [משלי כז, יח]

י) אֶנְהָגְךָ אֲבִיאֲךָ אֶל בֵּית אִמִּי תְּלַמְּדֵנִי אַשְׁקְךָ מִיַּיִן הָרֶקַח מֵעֲסִיס רִמֹּנִי: [שיר השירים ח, ב]

כ) כְּחוּט הַשָּׁנִי שִׂפְתֹתַיִךְ וּמִדְבָּרֵיךְ נָאוֶה כְּפֶלַח הָרִמּוֹן רַקָּתֵךְ מִבַּעַד לְצַמָּתֵךְ: [שיר השירים ד, ג]

ל) זַיִת רַעֲנָן יְפֵה פְרִי תֹאַר קָרָא יְיָ שְׁמֵךְ לְקוֹל הֲמוּלָּה גְדֹלָה הִצִּית אֵשׁ עָלֶיהָ וְרָעוּ דָּלִיּוֹתָיו: [ירמיה יא, טז]

מ) וְאַתָּה תְּצַוֶּה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ אֵלֶיךָ שֶׁמֶן זַיִת זָךְ כָּתִית לַמָּאוֹר לְהַעֲלֹת נֵר תָּמִיד: [שמות כז, כ]

נ) תַּם עֲוֹנֵךְ בַּת צִיּוֹן לֹא יוֹסִיף לְהַגְלוֹתֵךְ פָּקַד עֲוֹנֵךְ בַּת אֱדוֹם גִּלָּה עַל חַטֹּאתָיִךְ: [איכה ד, כב]

ס) וְדֵי חֲלֵב עִזִּים לְלַחְמְךָ לְלֶחֶם בֵּיתֶךָ וְחַיִּים לְנַעֲרוֹתֶיךָ: [משלי כז, כז]

ע) וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים: [ויקרא כג, מ]

פ) חָכְמוֹת בַּחוּץ תָּרֹנָּה בָּרְחֹבוֹת תִּתֵּן קוֹלָהּ: [משלי א, כ] צ) וַיִּשְׂמְחוּ כִי יִשְׁתֹּקוּ וַיַּנְחֵם אֶל מְחוֹז חֶפְצָם: [תהלים קז, ל] ק) מִהַר צֹעֶה לְהִפָּתֵחַ וְלֹא יָמוּת לַשַּׁחַת וְלֹא יֶחְסַר לַחְמוֹ: [ישעיה נא, יד] ר) וְיַיִן יְשַׂמַּח לְבַב אֱנוֹשׁ לְהַצְהִיל פָּנִים מִשָּׁמֶן וְלֶחֶם לְבַב אֱנוֹשׁ יִסְעָד: [תהלים קד, טו] ש) תְּנוּ שֵׁכָר לְאוֹבֵד וְיַיִן לְמָרֵי נָפֶשׁ: [משלי לא, ו] ת) לְכוּ לַחֲמוּ בְלַחְמִי וּשְׁתוּ בְּיַיִן מָסָכְתִּי: [משלי ט, ה]

משנת ראשונים

וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך וגו'. אין הקב"ה מבטיח לישראל שיבואו האומות בארצם לראות תפילין שעל ראשם אלא שישמעו. וראו כל עמי הארץ הוא ושמעו, כמו כל העם רואים את הקולות. [שו"ת תשב"ץ חלק א סי' ל] **ותניא ר"א הגדול אומר אלו תפילין שבראש.** משמע לכאורה כי טוב לכסות התפילין של יד כשהן בזרוע כיון שהכתוב הקפיד להניחן במקום לך לאות אבל תפילין של ראש טוב הוא להיות גלויין ונראין דכתיב וראו כל עמי הארץ וכו', משמע שצריכין ראיית העולם. **[ספר התרומה הלכות תפילין סי' ריב]** ויש לך להתעורר בכאן, כי נרשם בכאן אות שי"ן שהיא הלכה למשה מסיני, והוא כאלו אמר וראו כל עמי הארץ כי שי"ן עליך ויראו ממך. ועוד חלוף השם הגדול בא"ת ב"ש עולה במספר שי"ן, והוא שי"ן רבתי של שיר השירים. ועוד כי ש' ימים של הנחת תפילין הם בשנה, יצאו שבתות וימים טובים שהן ס"ה ימים. [רבינו בחיי, דברים כח י] [המשך בסוף המסכת]

התורה של עם ישראל[לד]. **וְאִם עַם הָאָרֶץ הוּא, יְצַפֶּה לִזְכוּת בְּמִצְוֹת,** שהרי מצינו שהרימון הוא רמז למצוות, כמו **שֶׁנֶּאֱמַר** (שם ד ג) על עם ישראל, **'כְּפֶלַח הָרִמּוֹן רַקָּתֵךְ'**. מבארת הגמרא את כוונת הפסוק, **מַאי** - מהו שנאמר **'רַקָּתֵךְ'**, לומר **שֶׁאֲפִילּוּ רֵיקָנִין שֶׁבָּךְ מְלֵאִים מִצְוֹת, כְּרִמּוֹן** זה שמלא בגרעינים[לה].

הָרוֹאֶה זֵיתִים בַּחֲלוֹם, אם ראה זיתים **זוּטְרֵי** [-קטנים], הרי זה סימן **דְּפָרֵי וְרָבֵי וְקָאֵי עִסְקֵיהּ** - עסקו יפרה וירבה ויתקיים **כְּזֵיתִים**[לו]. מוסיפה הגמרא, **וְהָנֵי מִילֵּי** - ודבר זה אינו אלא אם ראה בחלומו **פֵּרֵי** - את פירות הזית, **אֲבָל** אם ראה בחלומו **אִילָנֵי** - את אילנות הזית, הרי חלום זה סימן לכך **דְּהָוְיָין לֵיהּ** [-שיהיו לו] **בָּנִים מְרוּבִּין, שֶׁנֶּאֱמַר 'בָּנֶיךָ כִּשְׁתִלֵי זֵיתִים וגו' סָבִיב לְשֻׁלְחָנֶךָ'**, ופסוק זה נאמר על ירא ה' ההולך בדרכיו, שאחד מהדברים שזוכה להם הוא שבניו יהיו כשתילי זיתים ויהיו סביב לשלחנו[לז]. הרי שהבנים נמשלו לשתילי זיתים, ולכן אילנות הזית שראה בחלום הם סימן לבנים מרובים[לח].

אִיכָּא דְּאָמְרִי - יש שאמרו שמועה זו בלשון אחרת, **הָרוֹאֶה זַיִת בַּחֲלוֹם,** הרי זה סימן **שֶׁשֵּׁם טוֹב יוֹצֵא לוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר** (ירמיה יא טז) **'זַיִת רַעֲנָן יְפֵה פְרִי תֹאַר קָרָא ה' שְׁמֵךְ'**, וכוונת הפסוק היא, שהקדוש ברוך הוא כינה את בית המקדש בשם 'זית רענן' [-רטוב ולח], שהוא אילן מפואר, שפירותיו יפים ומהודרים[לט]. ומכאן ששבח הוא לקרוא בשם 'זית', ולכן הזית שראה בחלום הוא סימן לשם טוב.

הָרוֹאֶה שֶׁמֶן זַיִת בַּחֲלוֹם, יְצַפֶּה לִמְאוֹר תּוֹרָה[מ], **שֶׁנֶּאֱמַר** (שמות כז כ) בענין ציווי לקיחת השמן למנורה שבמשכן, **'וְיִקְחוּ אֵלֶיךָ שֶׁמֶן זַיִת זָךְ כָּתִית לַמָּאוֹר'**[מא].

הָרוֹאֶה תְּמָרִים בַּחֲלוֹם, הרי זה סימן **שֶׁתַּמּוּ עֲוֹנוֹתָיו**[מב], **שֶׁנֶּאֱמַר** (איכה ד כב) **'תַּם עֲוֹנֵךְ בַּת צִיּוֹן'**[מג].

★

חלום אודות עז, ופתרונו:

אָמַר רַב יוֹסֵף, הָרוֹאֶה עֵז בַּחֲלוֹם, הרי זה סימן שתהא **הַשָּׁנָה מִתְבָּרֶכֶת לוֹ**[מד]. והרואה כמה **עִזִּים** בחלום, הרי זה סימן שכמה **שָׁנִים** יהיו **מִתְבָּרְכוֹת לוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר** (משלי כז כז) **'וְדֵי חֲלֵב עִזִּים לְלַחְמְךָ'**, שהכתוב מזרז לעשיר, אל תניח ידך מלגדל צאן, כי פעמים שחלב העזים ישמש למאכל, לך ולאנשי ביתך[מה]. וכיון שחלב העזים יכול לשמש כמזון, לכן ראיית העז בחלום היא רמז לכך שהשנה מתברכת לו ויהיה מזונו מצוי.

★

חלומות אודות מינים הניטלים בחג הסוכות[מו], ופתרונם:

הָרוֹאֶה הֲדַס בַּחֲלוֹם, הרי זה סימן **שֶׁנְּכָסָיו** יהיו **מַצְלִיחִין לוֹ,** כהדס זה שעליו משולשים[מז]. **וְאִם אֵין לוֹ נְכָסִים,** הרי זה סימן **שֶׁיְּרוּשָּׁה נוֹפֶלֶת לוֹ מִמָּקוֹם אַחֵר,** ויהיו לו נכסים. מוסיפה הגמרא, **אָמַר עוּלָּא, וְאָמְרִי לָהּ בְּמַתְנִיתָא תָּנָא** - ויש אומרים, ששנינו זאת בברייתא, **וְהוּא דַּחֲזָא בְּכַנַּיְיהוּ** - ולא אמרו כן, אלא כשראה את ההדסים במקומם, כשהם מחוברים לקרקע.

הָרוֹאֶה אֶתְרוֹג בַּחֲלוֹם, הרי זה סימן **שֶׁהָדוּר** [-חשוב[מח]] **הוּא לִפְנֵי קוֹנוֹ** [-הקדוש ברוך הוא], **שֶׁנֶּאֱמַר** (ויקרא כג מ) אודות האתרוג הניטל בחג הסוכות **'פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים'**[מט], הרי שאתרוג נקרא 'הדר', ולכן ראייתו בחלום היא סימן לכך שהדור הוא לפני קונו.

הָרוֹאֶה לוּלָב בַּחֲלוֹם, הרי זה סימן **שֶׁאֵין לוֹ אֶלָּא לֵב אֶחָד** [-רצון אחד[נ]] **לַעֲשׂוֹת** רצון **אָבִיו שֶׁבַּשָּׁמַיִם**[נא].

★

חלומות אודות בעלי חיים שונים, ופתרונם:

הָרוֹאֶה אַוָּז בַּחֲלוֹם, יְצַפֶּה לִזְכוּת בְּחָכְמָה, שֶׁנֶּאֱמַר (משלי א כ)

עקיבא. 'מעסיס רמוני', אלו ההגדות שטעמן כרימון. דבר אחר, 'אשקך מיין הרקח', זה התלמוד שמפוטם במשניות כרקח, 'מעסיס רמוני', אלו בגדי כהונה גדולה, שנאמר בהם (שמות כח לד) 'פעמון זהב ורמון'.

לד. **על** פי המלבי"ם (שיר השירים שם).

לה. **לכאורה** אם הם מלאים מצוות כרמון, הרי אינם 'ריקנין'. ויש לומר, שכוונת הגמרא היא שכיון שעשו תשובה על עונותיהם, נהפכו העונות לזכויות, כמו שנאמר (ישעיה מ ב) 'כי נרצה עונה', ונמצא שאותם מעשי עונות שקודם התשובה היו מעשים ריקים, לאחר התשובה הם נעשים מלאים, כיון שנהפכו למצוות. כלי יקר (שמות ל לד). ובתורה אור (לבעל התניא, סוף פרשת תרומה) כתב, ש'ריקנין' אינם פושעים ומורדים, אלא הם ריקים מתורה, אבל הם מלאים מצוות ודרך ארץ. וראה בילקוט ביאורים שהובאו בזה ביאורים נוספים.

לו. **יש** להעיר, שמלשון הגמרא 'זוטרי פרי ורבי' וכו' משמע שלאחר מכן יבואר פתרון החלום ברברבי, בדומה לדברי הגמרא לעיל אודות רימונים, ולפנינו לא מוזכר דבר אודות זיתים רברבי. פרחי כהונה (ד"ה זוטרי). והוסיף, שאכן בבית נתן (כאן) הגירסא היא 'זוטרי וכו', רברבי קאי עסקיה כזיתים'. וראה עוד בברכת ראש (ד"ה הרואה).

לז. **והיינו** שכשם ששתילי זיתים אין בהם הרכבה, כך לא יהיה פסול בבניו. ועוד יזכה שיהיו סביב לשולחנו, ולא יהיו מסובים על שלחן אחרים. על פי רש"י ומצודת דוד (שם).

לח. **ראה** בעין ישראל (ד"ה אבל) שהעיר היכן יש בפסוק זה רמז שבניו יהיו מרובים, ודבריו הובאו בילקוט ביאורים.

לט. **על** פי המצודות (שם).

מ. **'מאור** תורה' היינו כח זכרון חזק, שלא ישכח תלמודו. והטעם ששמן זית הוא רמז לענין זה, יבואר על פי דברי הגמרא בהוריות (יג:) שהרגיל בשמן זית הוא אחד מהדברים המשיבים את הלימוד, ועוד אמרו שם שכשם שהזית משכח לימוד של שבעים שנה כך שמן זית משיב לימוד של שבעים שנה [פירוש, מחזיר את הלימוד שנשתכח ממנו כבר שבעים שנה (רש"י שם ד"ה משיב)]. וכיון ששמן זית מועיל לזכרון, לכן ראיית שמן זית בחלום היא סימן לכך שיזכור תלמודו, ויאיר במאור תורה. תורה תמימה (במדבר ו כה הערה קמו).

מא. **בפסוק** זה לא מבואר אלא שבמנורה היו מדליקים בשמן זית, ומכל מקום יש בכך רמז שיצפה לתורה, כיון שהמנורה שבמשכן [ובבית המקדש] היא רמז לתורה [כמו שאמרו בבבא בתרא (כה:) הרוצה שיחכים ידרים, וסימנך, מנורה בדרום], ולכן שמן זית שבו היו מדליקים במנורה, הוא רמז לתורה. מי השלח (ד"ה יצפה).

מב. **ואותיות** המילה 'תמרים' הן נוטריקון [-ראשי תיבות] של המילים 'תמו מורים', ו'מורים' הוא מלשון מרי [כלשון הפסוק (במדבר כ י) 'שמעו נא המורים'], והיינו שהמרו בעונותיהם את פי הקב"ה. מהרש"א (ד"ה תמרים). ובאופן נוסף יש לפרש, ש'תמרים' הוא כמו 'תמו מרים', והיינו שהעונות שהם מרים, תמו ונסתלקו. ברכת אברהם (כאן, ד"ה הרואה תמרים).

מג. **לשון** הפסוק הוא 'תם עונך בת ציון, לא יוסיף להגלותך', והיינו שכיון שלקית על כל חטאיך, תם עונך, ולכן לא יוסיף עוד להגלותך [לאחר גלות אדום]. רש"י (שם). בפסוק זה לא מוזכרים תמרים, וצריך לומר שכוונת הגמרא היא שבפסוק זה מצינו לשון 'תם' [שהוא כעין תיבת 'תמר'] לגבי עונות, ומכאן שראיית תמר היא רמז לכך שתמו עוונותיו.

מד. **הרווחים** שיש מהעז, הם החלב והצמר, והינם באים בלי עמל, ולכן ראיית העז בחלום היא רמז לכך שהשנה מתברכת לו מעצמה, בלי שיצטרך לעמול על כך. לשמוע בלמודים (ד"ה הרואה עז).

מה. **מצודת** דוד (שם).

מו. **כמו** שנאמר (ויקרא כג מ) 'ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפות תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל, ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים'. 'פרי עץ הדר' הוא אתרוג, 'כפות תמרים' הוא לולב, 'ענף עץ עבות' הם הדסים, ו'ערבי נחל' הן ערבות.

מז. **והם** שוכבים זה על זה, ועשויים כמין קליעה. רש"י (ד"ה נכסיו). ו'משולשים' היינו ששלושת עליו יוצאים בסמוך זה לזה בעיגול אחד, ואין האחד נמוך מחבירו. ראה במסכת סוכה (לב:) ובר"ן (שם). הגמרא בבבא מציעא (קז.) דורשת את הפסוק (דברים כח ג) 'וברוך אתה בשדה', שיהיו נכסיך משולשין, שליש בתבואה, שליש בזיתים, ושליש בגפנים. ולכן הדס זה שעליו משולשים, הוא רמז לכך שנכסיו יתברכו ויהיו משולשים, בתבואה בזיתים ובגפנים. ביאורי אגדות להגר"א (ד"ה הרואה הדס, הובא גם בהגהות רי"א סגר). ובמגיד תעלומה ובברכת אברהם (כאן, ברש"י) ביארו את כוונת רש"י, שדבר זה שעליו משולשים הוא סימן לקיום ולהצלחה, כמו שכתוב (קהלת ד יב) 'והחוט המשולש לא במהרה ינתק' [אכן עדיין יש לעיין, מה ענין הדס לנכסים. ברכת אברהם (שם)].

מח. **תורה** תמימה (ויקרא כג מ הערה קכז).

מט. **לכאורה,** המשך הפסוק 'כפות תמרים' אינו קשור לדברי הגמרא כאן. וראה בזה בהערה להלן בשם המהר"ץ חיות, ובילקוט ביאורים.

נ. **על** פי דברי הרמב"ן (בראשית כז מא).

נא. **האותיות** של המילה 'לולב' הן אותן אותיות של המילים 'לו לב', ולכן לולב הוא רמז לכך שאין לו אלא לב אחד לאביו שבשמים. חתם סופר (ד"ה הרואה) ושפתי חכמים (ד"ה לולב).

וענין לב אחד לאביו שבשמים, יבואר על פי דברי המדרש (ב"ר פמ"ח יא) על הפסוק (בראשית יח ה) 'וסעדו לבכם', שדרשו, וסעדו לבבכם אין כתיב כאן, אלא וסעדו לבכם, מגיד שאין יצר הרע שולט במלאכים. ואף אדם זה שרמזו לו שהוא כלולב שאין לו אלא לב אחד, הוא דומה למלאכים, שאין יצר הרע שולט בו. שפתי חכמים (שם).

והמהר"ץ חיות (ד"ה הרואה, הובא בהגו"ל אות ג) כתב, שהמילים 'כפות תמרים' המובאות בגמרא לעיל על הרואה אתרוג בחלום, אינן שייכות לגמרא שם, אלא לדברי הגמרא כאן אודות הרואה לולב, וכוונת הגמרא היא שלולב הוא כפות תמרים, שעליהם אמרו (סוכה מה:) 'מה תמר זה אין לו אלא לב אחד, אף ישראל אין להם אלא לב אחד לאביהם שבשמים', ולכן ראיית הלולב בחלום היא סימן לכך שאין לו אלא לב אחד לאביו שבשמים.

הא דמסרג הא דלא מסרג הרואה הונא בחלום נס נעשה לו חנינא חנניא יוחנן נסי נסים נעשו לו [א] הרואה הספד בחלום מן השמים חסו עליו ופדאוהו והני מילי בכתבא העונה יהא שמיה רבא מברך מובטח לו שהוא בן העולם הבא הקורא ק"ש [ט] ראוי שתשרה עליו שכינה אלא שאין דורו זכאי לכך המניח תפילין בחלום יצפה לגדולה שנאמר (א) וראו כל עמי הארץ כי שם י"י נקרא עליך וגו' [י] ותניא רבי אליעזר הגדול אומר אלו תפילין שבראש המתפלל בחלום סימן יפה לו וה"מ דלא סיים. הבא על אמו בחלום יצפה לבינה שנאמר (ב) כי אם לבינה תקרא הבא על נערה מאורסה[א] יצפה לתורה שנאמר (ג) תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב [כ] אל תקרי מורשה אלא [ל] מאורשה הבא על אחותו בחלום יצפה לחכמה שנאמר (ד) אמור לחכמה אחותי את הבא על אשת איש בחלום מובטח לו שהוא בן העולם הבא וה"מ דלא ידע לה ולא הרהר בה מאורתא. א"ר חייא בר אבא הרואה חטים בחלום ראה שלום שנאמר (ה) השם גבולך שלום חלב חטים ישביעך הרואה שעורים בחלום סרו עונותיו שנאמר (ו) וסר עונך וחטאתך תכופר אמר רבי זירא אנא לא סלקי מבבל לא"י [מ] עד דחזאי שערי בחלמא הרואה גפן טעונה בחלום אין אשתו מפלת נפלים שנאמר (ז) אשתך כגפן פוריה שורקה יצפה למשיח שנאמר (ח) אוסרי לגפן עירה ולשורקה בני אתונו הרואה תאנה בחלום תורתו משתמרת בקרבו שנאמר (ט) נוצר תאנה יאכל פריה הרואה רמונים בחלום זוטרי פרי עסקיה כרמונא רברבי רבי עסקיה כרמונא פלגי אם ת"ח הוא יצפה לתורה שנאמר (י) אשקך מיין הרקח מעסיס רמני ואם ע"ה הוא יצפה למצות שנאמר (כ) כפלח הרמון רקתך מאי רקתך אפילו ריקנין שבך מלאים מצות כרמון הרואה זיתים בחלום זוטרי פרי ורבי[ב] וקאי עסקיה כזיתים והנ"מ פרי אבל אילני הויין ליה בנים מרובין שנאמר (ז) בניך כשתילי זיתים וגו' איכא דאמרי הרואה זית בחלום שם טוב יוצא לו שנאמר (ל) זית רענן יפה פרי תואר קרא י"י שמך הרואה שמן זית בחלום יצפה למאור תורה שנאמר (מ) ויקחו אליך שמן זית זך הרואה תמרים בחלום תמו עונותיו שנאמר (נ) תם עונך בת ציון. אמר רב יוסף הרואה עז בחלום שנה מתברכת לו עזים שנים מתברכות לו שנאמר (ס) ודי חלב עזים ללחמך הרואה הדס בחלום נכסיו מצליחין לו ואם אין לו נכסים ירושה נופלת לו ממקום אחר אמר עולא ואמרי לה במתניתא תנא והוא דחזא בכנייהו הרואה אתרוג בחלום הדור הוא לפני קונו שנאמר (ע) פרי עץ הדר כפות תמרים הרואה לולב בחלום אין לו אלא לב אחד לאביו שבשמים[ג] הרואה אווז בחלום יצפה לחכמה שנאמר (פ) חכמות בחוץ תרונה והבא עליה הוי ראש ישיבה אמר רב אשי אני ראיתיה ובאתי עליה וסלקית לגדולה הרואה תרנגול בחלום יצפה לבן זכר תרנגולים יצפה לבנים זכרים תרנגולת יצפה לתרביצה נאה וגילה הרואה ביצים בחלום תלויה בקשתו נשתברו נעשית בקשתו וכן אגוזים וכן קשואים וכן כל כלי זכוכית וכן כל הנשברים כאלו. הנכנס לכרך נעשו לו חפציו שנאמר (צ) וינחם אל מחוז חפצם המגלח ראשו בחלום סימן יפה לו ראשו וזקנו לו ולכל משפחתו היושב בעריבה קטנה שם טוב יוצא לו בעריבה גדולה לו ולכל משפחתו וה"מ דמדליה דלויי הנפנה בחלום סימן יפה לו שנאמר (ק) מהר צועה להפתח וה"מ דלא קנח העולה לגג בחלום עולה לגדולה ירד יורד מגדולתו אביי ורבא דאמרי תרוייהו כיון שעלה עלה הקורע בגדיו בחלום קורעים לו גזר דינו העומד ערום בחלום בבבל עומד בלא חטא בארץ ישראל ערום בלא מצות הנתפש לסרדיוט שמירה נעשית לו נתנוהו בקולר הוסיפו לו שמירה על שמירתו וה"מ בקולר אבל חבלא בעלמא לא הנכנס לאגם בחלום נעשה ראש ישיבה ליער נעשה ראש לבני כלה רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע חזו חלמא רב פפא דעייל לאגמא נעשה ראש ישיבה רב הונא בריה דרב יהושע דעייל ליער נעשה ראש לבני כלה איכא דאמרי תרוויהו לאגמא עיילי אלא רב פפא דתלי טבלא נעשה ראש ישיבה רב הונא בריה דרב יהושע דלא תלי טבלא נעשה ראש לבני כלה אמר רב אשי אנא עיילית לאגמא ותלאי טבלא ונבחי בה נבוחי. תני תנא קמיה דר"נ בר יצחק המקיז דם בחלום עונותיו מחולין לו והתניא עונותיו סדורין לו [פ] מאי סדורין סדורין לימחל. תני תנא קמיה דרב ששת הרואה נחש בחלום פרנסתו מזומנת לו נשכו נכפלה לו הרגו אבדה פרנסתו אמר ליה רב ששת כל שכן שנכפלה פרנסתו ולא היא רב ששת הוא דחזא חויא בחלמיה וקטליה. תני תנא קמיה דרבי יוחנן כל מיני משקין יפין לחלום חוץ מן היין יש שותהו וטוב לו ויש שותהו ורע לו יש שותהו וטוב לו שנאמר (ר) ויין ישמח לבב אנוש ויש שותהו ורע לו שנאמר (ש) תנו שכר לאובד ויין למרי נפש אמר ליה רבי יוחנן לתנא תני תלמיד חכם לעולם טוב לו שנאמר (ת) לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי.

אמר

רש"י

דמסרג. שיש לו אוכף על גביו[ט] יפה: נס נעשה לו. נו"ן כנגד נו"ן, וכגון שראה השם כתוב: חנינא. נוי"ן הרבה נסים רבים: והני מילי בכתבא. אכולהו קאי, שראה[ד] הונא או חנינא או תיבה זו של הספד כתובה, דמשמע חסו עליו ופדאוהו: דלא סיים. שנעור משנתו קודם שנסתלק[ה] סימן הוא שסמוך אצל הקב"ה: מובטח לו שהוא בן העולם הבא. ונוטל חלקו וחלק חברו בגן עדן[ו], דדמי לאשת איש: פלגי. רמונים שנחלקו: יצפה לתורה שנאמר אשקך מיין הרקח. היינו תורה[ז]: מעסיס רמוני. הנמלך מן הרמונים: נכסיו מצליחין. כהדס זה שעליו משולשים זה על זה כמין קליעה[ח]: בכנייהו. על כנס במקומס, במחובר: הוי ראש ישיבה. שמכריז ומלוה לרבים: אני ראיתיה וכו'. ועל כן נעשיתי ראש ישיבה במתא מחסיא[מ]: תרביצא. גינה[י], א"נ בהמ"ד[פ]. תרבילא נאה וגילה נוטריקון של תרנגול: תלויה בקשתו. בספק, כביצים הללו שהאוכל סתום בם: נשתברו. נתגלה האוכל: וינחם אל מחוז. היינו כרך: חפצם. סימן הוא להיות חפציו נעשים: המגלח. סימן גדולה ותפארת היא לו, כמו ויגלח ויחלף וגו' (בראשית מא): בעריבה. בספינה: דמדלי. שהולכת בגובה של ים: הנפנה. סימן הוא שסרחונו וגנותו נפרש ויוצא מעליו: והוא דלא קנח. שלא המאיס ידיו: בבבל עומד בלא חטא. לפי שחו"ל אין לה זכיות אלא עון יש בישיבתה[ע], וזה עומד ערום בלא אותם עונות: בא"י. שהרבה מצות תלויות בה, וזה העומד ערום סימן שהוא ערום ממצותיה: הנתפש לסרדיוט. שומרין אותו שלא יברח, אלמא סימן שמירה הוא ששומרים אותו מידי היזק: אגם. שיש בו קנים גדולים וקטנים וסמוכים זה לזה, סימן לראש ישיבה, שהגדולים והקטנים מתקבלים יחד קבוץ גדול ובאים לשמוע דרשה מפיו: יער. אילנות גדולים ואינן סמוכים זה לזה, אף זה סימן לראש לתלמידי הרב והוא ראש לבני כלה, שמפרש לתלמידים שמועתם אחר שעמד הרב והם מחזרין על שמועתם, ויש תלמידים שלא יבינו בדברי הרב ככל הצורך וזה מבינה להם: תלי טבלא. נראה לו שהיה זוג וענבל תלוי בצוארו ומשמיע קול, והוא סימן לראש ישיבה שמשמיע קול לרבים: ונבחי בה נבוחי. קשקשתי בה בקול: עונותיו מחולין לו. לפי שהעונות קרויין אדומים, שנאמר אם יאדימו כתולע (ישעיה א) ואומר נכתם עונך (ירמיה ב), וסימן הוא שפורשין ממנו: פרנסתו מזומנת. כנחש שעפר לחמו ומצוי לו בכל מקום[פ]: הרגו. לנחש: כל שכן שנכפלה לו. שהרי נתגבר עליו: ולא היא. אלא רב ששת דורש להנאתו לפתור חלומו לטובה: יש שותהו כו'. לפיכך אין לעמוד על פתרונו:

השכים

מסורת הש"ס עם הוספות

א) ב"ק דף נה. ע"ש, ב) [סנהדרין דף יח.], ג) לעיל ו. מנחות לה: [מגילה טז: סוטה יז. חולין פט.], ד) [פסחים מט:], ה) [סנהדרין נט.], ו) עיין ב"מ פה ע"א, ז) [עירובין יט. חגיגה כז. מגילה ו. סנהדרין לז.], ח) [יומא פח.], ט) [ועי' בפירש"י בעמוד ב' ד"ה דמסרג], י) חגיגה טו., כ) שה"ש רבה ריש פ"ח, ל) סוכה לב:, מ) עיין שבת יא. ומו"ק ד ע"ב, נ) עיין ב"ב ז., ס) עיין מנחות פב:, ע) עיין כתובות קיא., פ) יומא עה ע"א.

תורה אור השלם

א) וְרָאוּ כָּל עַמֵּי הָאָרֶץ כִּי שֵׁם יְיָ נִקְרָא עָלֶיךָ וְיָרְאוּ מִמֶּךָּ: [דברים כח, י]

ב) כִּי אִם לַבִּינָה תִקְרָא לַתְּבוּנָה תִּתֵּן קוֹלֶךָ: [משלי ב, ג]

ג) תּוֹרָה צִוָּה לָנוּ מֹשֶׁה מוֹרָשָׁה קְהִלַּת יַעֲקֹב: [דברים לג, ד]

ד) אֱמֹר לַחָכְמָה אֲחֹתִי אָתְּ וּמֹדָע לַבִּינָה תִקְרָא: [משלי ז, ד]

ה) הַשָּׂם גְּבוּלֵךְ שָׁלוֹם חֵלֶב חִטִּים יַשְׂבִּיעֵךְ: [תהלים קמז, יד]

ו) וַיַּגַּע עַל פִּי וַיֹּאמֶר הִנֵּה נָגַע זֶה עַל שְׂפָתֶיךָ וְסָר עֲוֺנֶךָ וְחַטָּאתְךָ תְּכֻפָּר: [ישעיה ו, ז]

ז) אֶשְׁתְּךָ כְּגֶפֶן פֹּרִיָּה בְּיַרְכְּתֵי בֵיתֶךָ בָּנֶיךָ כִּשְׁתִלֵי זֵיתִים סָבִיב לְשֻׁלְחָנֶךָ: [תהלים קכח, ג]

ח) אֹסְרִי לַגֶּפֶן עִירֹה וְלַשֹּׂרֵקָה בְּנִי אֲתֹנוֹ כִּבֵּס בַּיַּיִן לְבֻשׁוֹ וּבְדַם עֲנָבִים סוּתֹה: [בראשית מט, יא]

ט) נֹצֵר תְּאֵנָה יֹאכַל פִּרְיָהּ וְשֹׁמֵר אֲדֹנָיו יְכֻבָּד: [משלי כז, יח]

י) אֶנְהָגְךָ אֲבִיאֲךָ אֶל בֵּית אִמִּי תְּלַמְּדֵנִי אַשְׁקְךָ מִיַּיִן הָרֶקַח מֵעֲסִיס רִמֹּנִי: [שיר השירים ח, ב]

כ) כְּחוּט הַשָּׁנִי שִׂפְתֹתַיִךְ וּמִדְבָּרֵךְ נָאוֶה כְּפֶלַח הָרִמּוֹן רַקָּתֵךְ מִבַּעַד לְצַמָּתֵךְ: [שיר השירים ד, ג]

ל) זַיִת רַעֲנָן יְפֵה פְרִי תֹאַר קָרָא יְיָ שְׁמֵךְ לְקוֹל הֲמוּלָּה גְדֹלָה הִצִּית אֵשׁ עָלֶיהָ וְרָעוּ דָּלִיּוֹתָיו: [ירמיה יא, טז]

מ) וְאַתָּה תְּצַוֶּה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ אֵלֶיךָ שֶׁמֶן זַיִת זָךְ כָּתִית לַמָּאוֹר לְהַעֲלֹת נֵר תָּמִיד: [שמות כז, כ]

נ) תַּם עֲוֺנֵךְ בַּת צִיּוֹן לֹא יוֹסִיף לְהַגְלוֹתֵךְ פָּקַד עֲוֺנֵךְ בַּת אֱדוֹם גִּלָּה עַל חַטֹּאתָיִךְ: [איכה ד, כב]

ס) וְדֵי חֲלֵב עִזִּים לְלַחְמְךָ לְלֶחֶם בֵּיתֶךָ וְחַיִּים לְנַעֲרוֹתֶיךָ: [משלי כז, כז]

ע) וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים: [ויקרא כג, מ]

פ) חָכְמוֹת בַּחוּץ תָּרֹנָּה בָּרְחֹבוֹת תִּתֵּן קוֹלָהּ: [משלי א, כ] צ) וַיִּשְׂמְחוּ כִי יִשְׁתֹּקוּ וַיַּנְחֵם אֶל מְחוֹז חֶפְצָם: [תהלים קז, ל] ק) מִהַר צֹעֶה לְהִפָּתֵחַ וְלֹא יָמוּת לַשַּׁחַת וְלֹא יֶחְסַר לַחְמוֹ: [ישעיה נא, יד] ר) וְיַיִן יְשַׂמַּח לְבַב אֱנוֹשׁ לְהַצְהִיל פָּנִים מִשָּׁמֶן וְלֶחֶם לְבַב אֱנוֹשׁ יִסְעָד: [תהלים קד, טו] ש) תְּנוּ שֵׁכָר לְאוֹבֵד וְיַיִן לְמָרֵי נָפֶשׁ: [משלי לא, ו] ת) לְכוּ לַחֲמוּ בְלַחֲמִי וּשְׁתוּ בְּיַיִן מָסָכְתִּי: [משלי ט, ה]

רב נסים גאון

(איוב כח) הן יראת ה' היא חכמה וסור מרע בינה שכן בלשון יוני קורין לאחת הינא לפי שמפורש בפ' ב"מ (שבת דף לא) ואעפ"כ כל זמן שמוסיף להן הקב"ה גדולה וכבוד ונשיאות הן מוסיפין ענוה ונמיכו' בענין שמפורש במדרש ילמדנו רבינו שהתורה א) סולמה ענוה דכתיב (משלי כב) עקב ענוה יראת ה' ובתרה יראה דכתיב (תהלים קיא) ראשית חכמה יראת ה' ובפרק יציאות השבת בגמ' דבני מערבא (הלכה ג) אמר ר' יצחק בן אלעזר כל שעשת חכמה עטרה לראשה עשת ענוה עקב לסולייסה דכתיב ראשית חכמה יראת ה' וכתיב עקב ענוה יראת ה' ובגמ' דידן בסוף פירקא דכיסוי הדם (חולין דף פט) אמר הקב"ה לישראל חושק אני בכם שאפי' בשעה שאני משפיע לכם גדולה אתם ממעיטין עצמכם לפני נתתי גדולה לאברהם אמר (בראשית יח) ואנכי עפר ואפר נתתי גדולה למשה ואהרן אמרו (שמות טז) ונחנו מה נתתי גדולה לדוד אמר (תהלים כב) ואנכי תולעת ולא איש ולפיכך אפשר שתהא כוונתן של חכמים בדימוי יראי שמים לדלועים בשביל הדבר הזה ועוד נשמענה מגופה של מלה דלועין דלו עיני למרום וזו היא מדת יראי שמים כמו שאמר חזקיה (ישעיה לח) דלו עיני למרום כלומר שהן בוטחין בו ומצפין אליו ומחכים לטובו והיה ישר בעיני השואל זה הפירוש גם בעיני כל התלמידים שהיו לשם ולפיכך כתבתיו בזה המקום: **הרואה את הנחש בחלומו פרנסה מזומנת לו.** זה הדבר בנוי על העיקר שהזכירוהו בפ' יוה"כ (דף עה) תניא ר' יוסי אומר בוא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם כו' קלל את הנחש עלה לגג מזונותיו עמו ירד למטה מזונותיו עמו ולפי שפרנסתו מצויה לו בכל מקום לפיכך הרואהו בחלומו פרנסה מזומנת לו:

חשק שלמה על רב נסים גאון

א) סולמה כ"ה לפנינו בתנחומא בראשית.

הגהות וציונים

א] צ"ל הבא על נערה **המאורסה בחלום** (מהר"ג אדלר) וכ"ה בכת"י: ב] בכת"י זוטרי **פרה ורבה עסקיה כזיתים רברבי קאי עסקיה כזיתים** והנ"מ וכו' (והיא הגי' האמיתית כדאמר זוטרי וכו', דק"ס, ועיין ברכת ראש): ג] המהר"ץ חיות רוצה להגיה שהפסוק "כפות תמרים" המובא בגמ' לעיל שייך לכאן וכדדרשינן (סוכה מה ע"ב) מה תמר זה אין לו אלא לב אחד כך ישראל אין להם אלא לב אחד לאביהם שבשמים, וכ"כ בתורה תמימה (פ' אמור כג, מ אות קכז): ד] יש להוסיף שראה **תיבת** הונא (באה"מ): ה] יש להוסיף **מתפלתו** סימן (באה"מ):

משנת ראשונים

וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך וגו'. אין הקב"ה מבטיח לישראל שיבואו האומות בארצם לראות תפילין שעל ראשם אלא שישמעו. וראו כל עמי הארץ הוא ושמעו, כמו כל העם רואים את הקולות. **[שו"ת תשב"ץ חלק א סי' לו]** **ותניא ר"א הגדול אומר אלו תפילין שבראש.** משמע לכאורה כי טוב לכסות התפילין של יד כשהן בזרוע כיון שהכתוב הקפיד להניחן במקום לך לאות אבל תפילין של ראש טוב הוא להיות גלויין ונראין דכתיב וראו כל עמי הארץ וכו', משמע שצריכין ראיית העולם. **[ספר התרומה הלכות תפילין סי' ריב]** ויש לך להתעורר בכאן, כי נרשם בכאן אות שי"ן שהיא הלכה למשה מסיני, והוא כאלו אמר וראו כל עמי הארץ כי שי"ן עליך ויראו ממך. ועוד חלוף השם הגדול בא"ת ב"ש עולה במספר שי"ן, והוא שי"ן רבתי של שיר השירים. ועוד כי ש' ימים של הנחת תפילין הם בשנה, יצאו שבתות וימים טובים שהן ס"ה ימים. **[רבינו בחיי, דברים כח י]** **[המשך בסוף המסכת]**

'חָכְמוֹת בַּחוּץ תָּרֹנָּה', ו'תרונה' הוא ענין הכרזה והשמעת קול[נב], שהחכמה מכריזה ומשמיעה קולה. והאווז הוא הקולני שבעופות הטהורים[נג], ולכן ראייתו בחלום היא רמז לכך שיזכה לחכמה שמכריזה ומשמיעה קולה. מוסיפה הגמרא, **וְהַבָּא עָלֶיהָ** [-על האווזה] בחלומו, הרי זה סימן דהָוֵי [-שיהיה] **רֹאשׁ יְשִׁיבָה**, שמכריז ומלמד את הרבים, ומשמיע קולו לרבים כאווז[נד]. מביאה הגמרא מעשה בענין זה, **אָמַר רַב אַשִׁי, אֲנִי רְאִיתִיהָ** לאווזה בחלומי, **וּבָאתִי עָלֶיהָ**, **וּלבסוף סַלְּקִית** [-עליתי] **לִגְדוּלָּה**, ונעשיתי ראש ישיבה.

הָרוֹאֶה תַּרְנְגוֹל בַּחֲלוֹם, יְצַפֶּה לְבֵן זָכָר[נה]. והרואה **תַּרְנְגוֹלִים** רבים בחלום, **יְצַפֶּה לְבָנִים זְכָרִים** רבים. והרואה **תַּרְנְגוֹלֶת** [-נקבה] בחלום, **יְצַפֶּה לְתַרְבִּיצָה** [-לגינה[נו]] **נָאָה**, וְכן יצפה **לְגִילָה** [-לשמחה]. והתרנגולת היא רמז לדברים אלו, לפי שאותיות המילה 'תרנגולת' הן נוטריקון [-ראשי תיבות] של המילים 'תרביצה נאה' ו'גילה'[נז].

הָרוֹאֶה בֵּיצִים בַּחֲלוֹם, הרי זה סימן **שֶׁתְּלוּיָה** [-ספק אם תתקבל] **בַּקָּשָׁתוֹ** מהקדוש ברוך הוא. שכשם שהאוכל שבביצים סתום ומכוסה בקליפה, כך ראייתן בחלום היא סימן לכך שספק אם תתקבל בקשתו, שאף דבר זה מכוסה וסתום. ואם ראה בחלום ביצים **שֶׁנִּשְׁתַּבְּרוּ** ונתגלה האוכל שבהן, הרי זה סימן **שֶׁנַּעֲשֵׂית בַּקָּשָׁתוֹ**. מוסיפה הגמרא, **וְכֵן אֱגוֹזִים, וְכֵן קִשּׁוּאִים, וְכֵן כָּל כְּלֵי זְכוּכִית, וְכֵן כָּל** דברים **הַנִּשְׁבָּרִים**, הרי הם **כָּאֵלּוּ** - שאף ראייתם בחלום היא סימן לכך שתלויה בקשתו[נח].

★

חלומות נוספים, ופתרונם:

הַנִּכְנָס לַכְּרַךְ בחלום, הרי זה סימן **שֶׁנַּעֲשׂוּ לוֹ חֲפָצָיו** [-רצונותיו], **שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים קז ל) על יורדי הים, **'וַיַּנְחֵם אֶל מְחוֹז חֶפְצָם'**, וכוונת הפסוק שהביאם אל 'מחוז חפצם', כלומר לכרך שחפצו להגיע אליו, וכיון שהפסוק נקט לשון זה על כרך, לכן הנכנס לכרך בחלום סימן הוא לכך שחפציו נעשים.

הַמְגַלֵּחַ רֹאשׁוֹ בַּחֲלוֹם, הרי זה **סִימָן יָפֶה לוֹ**, לפי שהגילוח הוא סימן גדולה ותפארת[נט]. ואם ראה בחלומו שגילח את **רֹאשׁוֹ** וְגם את **זְקָנוֹ**, הרי זה סימן יפה לוֹ, **וְאַף לְכָל מִשְׁפַּחְתּוֹ**.

הַיּוֹשֵׁב בחלומו **בַּעֲרֵיבָה** [-בספינה] **קְטַנָּה**, הרי זה סימן שיהיה **שֵׁם טוֹב יוֹצֵא לוֹ**, שהספינה רומזת לדבר ההולך למרחקים, ולכן היא סימן לשם טוב שיוצא למרחקים[ס]. ואם ראה בחלומו שישב **בַּעֲרֵיבָה** [-בספינה] **גְּדוֹלָה**, הרי זה סימן שיהיה שם טוב יוצא לוֹ, **וְאַף לְכָל מִשְׁפַּחְתּוֹ**. מוסיפה הגמרא, **וְהָנֵי מִילֵּי** - ודברים אלו אינם אלא אם ראה שיושב בספינה **דְּמִדַּלְיָה דַּלּוּיֵי** - שהולכת בגובהו של ים[סא], ונראית למרחוק, ולכן היא רמז שיצא לו שם טוב למרחקים.

הַנִּפְנֶה בַּחֲלוֹם, הרי זה **סִימָן יָפֶה לוֹ**, לפי שדבר זה הוא רמז לכך שסרחונו וגנותו פורשים ויוצאים ממנו. **שֶׁנֶּאֱמַר** (ישעיה נא יד) **'מִהַר צֹעֶה לְהִפָּתֵחַ וְלֹא יָמוּת לַשַּׁחַת'** וגו', שכיון שנפתחו נקביו והתפנה במהירות[סב] לא ימות. הרי שהנפנה לנקביו ניצול ממיתה, ולכן הנפנה בחלומו הוא סימן טוב. מוסיפה הגמרא, **וְהָנֵי מִילֵּי** - ודברים אלו אינם אלא **בִּדְלֹא קִנַּח** עצמו לאחר שנפנה, ולא נתלכלכו ידיו ונמאסו, אבל אם קנח ונמאסו ידיו, אין חלום זה סימן יפה.

הָעוֹלֶה לַגַּג בַּחֲלוֹם, הרי זה סימן שיהיה **עוֹלֶה לִגְדוּלָּה**. ואם ראה בחלום שלאחר שעלה לגג **יָרַד** ממנו, הרי זה סימן שיהיה **יוֹרֵד מִגְּדוּלָּתוֹ**. הגמרא מביאה דעה נוספת בזה, **אַבַּיֵי וְרָבָא דְּאָמְרֵי תַּרְוַיְיהוּ** - שאמרו שניהם בזה, **כֵּיוָן שֶׁעָלָה** לגג, **עָלָה**, ואף על פי שראה שירד מהגג, אין בכך סימן שירד מגדולתו.

הַקּוֹרֵעַ בְּגָדָיו בַּחֲלוֹם, הרי זה סימן שיהיו **קוֹרְעִים לוֹ** את **גְּזַר דִּינוֹ**, שנגזר עליו לרעה.

הָעוֹמֵד עָרוֹם בַּחֲלוֹם, אם ראה עצמו עומד כך **בְּבָבֶל**[סג], הרי זה סימן **שֶׁעוֹמֵד בְּלֹא חֵטְא**, לפי שאין מצוות שתלויות בישיבה בחוץ לארץ, והיושב בה אינו מקיים מצוות מיוחדות, ואדרבה, הוא חוטא בכך שאינו עולה לארץ ישראל כדי לקיים את המצוות שתלויות דווקא בארץ ישראל[סד]. וזה שראה עצמו עומד ערום בבבל, רמזו לו בכך שהוא ערום מאותם חטאים, והיינו שאין בו את אותם חטאים שיש בישיבה בחוץ לארץ[סה]. ואם ראה עצמו עומד ערום **בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל**, הרי זה סימן שהוא **עָרוֹם בְּלֹא מִצְוֹת**, לפי שיש הרבה מצוות שתלויות בארץ ישראל[סו], וזה שראה עצמו עומד ערום בארץ ישראל, רמזו לו בכך שהוא ערום מאותן מצוות, והיינו שאין בו את אותן מצוות התלויות בארץ ישראל[סז].

הָרוֹאֶה בחלומו **שֶׁנִּתְפַּשׂ לְסַרְדְּיוֹט** - שתפסו השר הממונה לעשות דין בעבריינים[סח], ושמר עליו שלא יברח אלא יענש, הרי זה סימן **שֶׁשְּׁמִירָה** מהיזק **נַעֲשֵׂית לוֹ**, כשם שראה בחלומו שהסרדיוט שומר עליו. ואם ראה בחלומו שאף **נְתָנוּהוּ בְּקוֹלָר** - בשלשלת של ברזל[סט], הרי זה סימן **שֶׁהוֹסִיפוּ לוֹ שְׁמִירָה עַל שְׁמִירָתוֹ**, כשם שראה בחלומו

נב. **מצודת** ציון (שם).

נג. **מהרש"א** (ח"א סוטה מח. ד"ה ביטל). ובמקום אחר (ב"ב עג: ד"ה הוה קאזלינן במדברא) כתב המהרש"א, שמדברי הגמרא יש ללמוד שיש בקולו של האווז ובצפצופו דברי חכמה, ולכן ראייתו בחלום היא רמז לחכמה.

נד. **רש"י** (ד"ה הוי). ויש לעיין, שלפי זה האווז עצמו הוא סימן שיהיה ראש ישיבה, ומדוע דווקא אם ראה שבא עליה הוא סימן שיהיה ראש ישיבה. מלא הרועים (ברש"י). ובברכת אברהם (כאן, ד"ה שנא' חכמות) ביאר, שאם ראה שבא עליה הוא סימן שהוא גדול ומושל בחכמתו וראש לחכמים, כבעל האשה שמושל באשתו והוא ראש עליה.

נה. **במסכת** נדה (לא:) אמרו 'הרוצה לעשות כל בניו זכרים יבעול וישנה', וכיון שהתרנגול תשמישו תדיר [כמו שאמרו (לעיל כב.) 'שלא יהו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים'], לכן ראיית התרנגול בחלום היא סימן לכך שיזכה להפקד בבן זכר. שלמה משנתו (ד"ה הרואה תרנגול).

נו. **רש"י** (ד"ה תרביצא). ובאופן נוסף פירש, ש'תרביצא' הוא בית המדרש.

נז. **גם** אותיות המילה 'תרנגול' הן ראשי תיבות של מילים אלו, והטעם שדווקא תרנגולת היא רמז לדברים אלו, הוא משום ש'תרביצה' ו'גילה' הן בלשון נקבה, ולכן דווקא תרנגולת היא רמז לדבר זה. ברכת אברהם (כאן, ד"ה יצפה). וראה עוד בזה בילקוט ביאורים.

נח. **לכאורה**, כיון שהטעם שראיית ביצים היא סימן לכך שתלויה בקשתו, הוא משום שהאוכל שבביצים סתום ומכוסה בקליפה, כמבואר בדברי רש"י (ד"ה תלויה), אם כן דבר זה לא שייך בראיית כלי זכוכית, שהרי כלי זכוכית הם שקופים, והאוכל שבהם נראה. ואפשר שכיון שהם קרובים להשבר, ולעולם הם עומדים בספק אם יתקיימו או ישברו, לכן ראייתם בחלום היא סימן לכך שספק אם תתקיים בקשתו. רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה וכן).

אמנם המהרש"א (ד"ה הרואה ביצים) ביאר שאין כוונת הגמרא לומר שהרואה את כל אלו תלויה בקשתו, כשם שהרואה ביצים תלויה בקשתו, אלא כוונת הגמרא היא שהרואה כל אלו שנשתברו, הרי זה סימן שנתבטלה הוראת החלום, כשם שהרואה ביצים שנשתברו הרי זה סימן שנתבטלה הוראת החלום, שהרי ראיית הביצים היא סימן שתלויה בקשתו, ואם ראה שנשתברו הרי זה סימן שנעשית בקשתו, ונתבטלה הוראת החלום של ראיית הביצים [ולפי דבריו מיושבת קושיית רבי אלעזר משה הורוויץ הנ"ל, שבאמת כוונת הגמרא כאן היא לענין אחר, וכפי שנתבאר].

נט. **כמו** שמצינו אצל יוסף, שכאשר קראוהו לעמוד לפני פרעה לאחר שהיה בבית האסורים, גילח עצמו מפני כבוד המלכות (בראשית מא יד, ורש"י שם). רש"י (ד"ה ויגלח).

ס. **עין** ישראל (ד"ה היושב). וציין שכן מצינו בפסוק (משלי לא יד) 'היתה כאניות סוחר ממרחק תביא לחמה', הרי שהאניות הן משל לדבר ההולך למרחקים.

סא. **כלומר**, שנמצאת באופק הים, שנראה כגבוה יותר.

סב. **'צעיה'** היא הרקת כלי מתוכנו, ולכן הנפנה ומרוקן את מעיו נקרא 'צועה'. רש"י (לקמן ע"ב ד"ה מהר).

סג. **פירוש**, שראה בחלומו שעמד כך בבבל [או בשאר ארצות], אף אם הוא עצמו נמצא בארץ ישראל. וכן להלן, כוונת הגמרא היא שראה בחלומו שעמד כך בארץ ישראל, אף אם הוא עצמו נמצא בחוץ לארץ. שפתי חכמים (ד"ה בבבל).

סד. **ראה** בהערה להלן.

סה. **רש"י** (ד"ה בבבל), על פי ברכת אברהם (כאן, ברש"י). ובברכת אברהם (שם) ציין עוד לדברי הגמרא בכתובות (קיא.) כל הדר בארץ ישראל שרוי בלא עון, ולפי זה ביאר, שהיושב בחוץ לארץ אינו זוכה לכפרת העונות שהיושב בארץ ישראל זוכה לה.

סו. **כגון** תרומות ומעשרות, חלה, לקט שכחה ופאה, שביעית (רש"י קידושין לז. ד"ה חובת קרקע), ועוד.

סז. **וכיון** שהדר בארץ ישראל שרוי בלא עון [ראה בהערה לעיל], לא שייך לומר שהחלום הוא סימן לכך שעומד ערום מעונות. פאת השלחן (הל' ארץ ישראל פ"א, בבית ישראל סק"א).

סח. **על** פי דברי הערוך (ערך סרדיוט).

סט. **שנותנים** אותה בצואר האסירים שנפסק דינם להריגה. על פי רש"י גיטין (ז. ד"ה קולר) ורע"ב (כלים פי"ב מ"א).

הא דמסרג הא דלא מסרג הרואה הונא בחלום נס נעשה לו חנינא חנניא יוחנן נסי נסים נעשו לו [א] הרואה הספד בחלום מן השמים חסו עליו ופדאוהו והני מילי בכתבא העונה יהא שמיה רבא מברך מובטח לו שהוא בן העולם הבא הקורא ק"ש [ב] ראוי שתשרה עליו שכינה אלא שאין דורו זכאי לכך המניח תפילין בחלום יצפה לגדולה שנאמר [א] וראו כל עמי הארץ כי שם י"י נקרא עליך וגו' [ג] ותניא רבי אליעזר הגדול אומר אלו תפילין שבראש המתפלל בחלום סימן יפה לו וה"מ דלא סיים. הבא על אמו בחלום יצפה לבינה שנאמר [ב] כי אם לבינה תקרא הבא על נערה מאורסה [א] יצפה לתורה שנאמר [ג] תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב [ד] אל תקרי מורשה אלא [ה] מאורשה הבא על אחותו בחלום יצפה לחכמה שנאמר [ד] אמור לחכמה אחותי את הבא על אשת איש בחלום מובטח לו שהוא בן העולם הבא וה"מ דלא ידע לה ולא הרהר בה מאורתא. א"ר חייא בר אבא הרואה חטים בחלום ראה שלום שנאמר [ה] השם גבולך שלום חלב חטים ישביעך הרואה שעורים בחלום סרו עונותיו שנאמר [ו] וסר עונך וחטאתך תכופר אמר רבי זירא אנא לא סלקי מבבל לא"י [ו] עד דחזאי שערי בחלמא הרואה גפן טעונה בחלום אין אשתו מפלת נפלים שנאמר [ז] אשתך כגפן פוריה שורקה יצפה למשיח שנאמר [ח] אוסרי לגפן עירה ולשורקה בני אתונו הרואה תאנה בחלום תורתו משתמרת בקרבו שנאמר [ט] נוצר תאנה יאכל פריה הרואה רמונים בחלום זוטרי פרי עסקיה כרמונא רברבי רבי עסקיה כרמונא פלגי אם ת"ח הוא יצפה לתורה שנאמר [י] אשקך מיין הרקח מעסיס רמני ואם ע"ה הוא יצפה למצות שנאמר [כ] כפלח הרמון רקתך מאי רקתך [ז] אפילו ריקנין שבך מלאים מצות כרמון הרואה זיתים בחלום זוטרי פרי ורבי [ב] וקאי עסקיה כזיתים וה"מ פרי אבל אילני הויין ליה בנים מרובין שנאמר [ז] בניך כשתילי זיתים וגו' איכא דאמרי הרואה זית בחלום שם טוב יוצא לו שנאמר [ל] זית רענן יפה פרי תואר קרא י"י שמך הרואה שמן זית בחלום יצפה למאור תורה שנאמר [מ] ויקחו אליך שמן זית זך הרואה תמרים בחלום תמו עונותיו שנאמר [נ] תם עונך בת ציון. אמר רב יוסף הרואה עז בחלום שנה מתברכת לו עזים שנים מתברכות לו שנאמר [ס] ודי חלב עזים ללחמך הרואה הדס בחלום נכסיו מצליחין לו ואם אין לו נכסים ירושה נופלת לו ממקום אחר אמר עולא ואמרי לה במתניתא תנא והוא דחזא בכנייהו הרואה אתרוג בחלום הדור הוא לפני קונו שנאמר [ע] פרי עץ הדר כפות תמרים הרואה לולב בחלום אין לו אלא לב אחד לאביו שבשמים [ג] הרואה אווז בחלום יצפה לחכמה שנאמר [פ] חכמות בחוץ תרונה והבא עליה הוי ראש ישיבה אמר רב אשי אני ראיתיה ובאתי עליה וסלקית לגדולה הרואה תרנגול בחלום יצפה לבן זכר תרנגולים יצפה לבנים זכרים תרנגולת יצפה לתרביצה נאה וגילה הרואה ביצים בחלום תלויה בקשתו נשתברו נעשית בקשתו וכן אגוזים וכן קשואים וכן כל כלי זכוכית וכן כל הנשברים כאלו. הנכנס לכרך נעשו לו חפציו שנאמר [צ] וינחם אל מחוז חפצם המגלח ראשו בחלום סימן יפה לו ראשו וזקנו לו ולכל משפחתו היושב בעריבה קטנה שם טוב יוצא לו בעריבה גדולה לו ולכל משפחתו וה"מ דמדליה דלויי הנפנה בחלום סימן יפה לו שנאמר [ק] מהר צועה להפתח וה"מ דלא קנח העולה לגג בחלום עולה לגדולה ירד יורד מגדולתו אביי ורבא דאמרי תרווייהו כיון שעלה עלה הקורע בגדיו בחלום קורעים לו גזר דינו העומד ערום בחלום בבבל עומד בלא חטא בארץ ישראל ערום בלא מצות הנתפש לסרדיוט שמירה נעשית לו נתנוהו בקולר הוסיפו לו שמירה על שמירתו וה"מ בקולר אבל חבלא בעלמא לא הנכנס לאגם בחלום נעשה ראש ישיבה ליער נעשה ראש לבני כלה רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע חזו חלמא רב פפא דעייל לאגמא נעשה ראש ישיבה רב הונא בריה דרב יהושע דעייל ליער נעשה ראש לבני כלה איכא דאמרי תרווייהו לאגמא עיילי אלא רב פפא דתלי טבלא נעשה ראש ישיבה רב הונא בריה דרב יהושע דלא תלי טבלא נעשה ראש לבני כלה אמר רב אשי אנא עיילית לאגמא ותלאי טבלא ונבחי בה נבוחי. תני תנא קמיה דר"נ בר יצחק המקיז דם בחלום עונותיו מחולין לו והתניא עונותיו סדורין לו [ר] מאי סדורין סדורין לימחל. תני תנא קמיה דרב ששת הרואה נחש בחלום פרנסתו מזומנת לו נשכו נכפלה לו הרגו אבדה פרנסתו אמר ליה רב ששת כל שכן שנכפלה פרנסתו ולא היא רב ששת הוא דחזא חויא בחלמיה וקטליה. תני תנא קמיה דרבי יוחנן כל מיני משקין יפין לחלום חוץ מן היין יש שותהו וטוב לו ויש שותהו ורע לו יש שותהו וטוב לו שנאמר [ר] ויין ישמח לבב אנוש ויש שותהו ורע לו שנאמר [ש] תנו שכר לאובד ויין למרי נפש אמר ליה רבי יוחנן לתנא תני תלמיד חכם לעולם טוב לו שנאמר [ת] לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי.

אמר

רש"י

דמסרג. שיש לו חוכף על גביו [ט] יפה: נס נעשה לו. נו"ן כנגד נו"ן, וכגון שראה השם כתוב: חנינא. נוני"ן הרבה נסים רבים: והני מילי בכתבא. אכולהו קאי, שראה [ד] הונא או חנינא או תיבה זו של הספד כתובה, דמשמע חסו עליו ופדאוהו: דלא סיים. שנעור משנתו קודם שנסתלק [ה] סימן הוא שסמוך אצל הקב"ה: מובטח לו שהוא בן העולם הבא. ונוטל חלקו וחלק חברו בגן עדן [י], דדמי לאשת איש: פלגי. רמונים שנחלקו: יצפה לתורה שנאמר אשקך מיין הרקח. היינו תורה [כ]: מעסים רמוני. הנמלך מן הרמונים: נכסיו מצליחין. כהדס זה שעליו משולשים זה על זה כמין קליעה [ל]: בבניידהו. על כנס במקומם, במחובר: הוי ראש ישיבה. שמכריז ומלוה לרבים: אני ראיתיה וכו'. ועל כן נעשיתי ראש ישיבה במתא מחסיא [מ]: תרביצא. גינה [נ], א"נ בהמ"ד [ס]. תרבצא נאה וגילה נוטריקון של תרנגול: תלויה בקשתו. בספק, כביצים הללו שהאוכל סתום בם: נשתברו. נתגלה האוכל: וינחם אל מחוז. היינו כרך: חפצם. סימן הוא להיות חפציו נעשים: המגלח. סימן גדולה ותפארת היא לו, כמו ויגלח ויחלף וגו' (בראשית מא): בעריבה. בספינה: דמדלי. שהולכת בגובה של ים: הנפנה. סימן הוא שסרחונו וגנותו נפרש ויוצא מעליו: והוא דלא קנח. שלא המאיס ידיו: בבבל עומד בלא חטא. לפי שחו"ל אין לה זכיות אלא עון יש בישיבתה [ע], וזה עומד ערום בלא אותם עונות: בא"י. שהרבה מצות תלויות בה, וזה העומד ערום סימן שהוא ערום ממצותיה: הנתפש לסרדיוט. שומרין אותו שלא יברח, אלמא סימן שמירה הוא ששומרים אותו מידי היזק: אגם. שיש בו קנים גדולים וקטנים וסמוכים זה לזה, סימן לראש ישיבה, שהגדולים והקטנים מתקבצים יחד קבוץ גדול ובאים לשמוע דרשה מפיו: יער. אילנות גדולים ואינן סמוכים זה לזה, אף זה סימן לראש לתלמידי הרב והוא ראש לבני כלה, שמפרש לתלמידים שמועתם אחר שעמד הרב והם מחזרין על שמועתם, ויש תלמידים שלא יבינו בדברי הרב ככל הצורך וזה מבינה להם: תלי טבלא. נראה לו שהיה זוג וענבל תלוי בצוארו ומשמיע קול, והוא סימן לראש ישיבה שמשמיע קול לרבים: ונבחי בה נבוחי. קשקשתי בה בקול: עונותיו מחולין לו. לפי שהעונות קרויין אדומים, שנאמר אם יאדימו כתולע (ישעיה א) ואומר נכתם עונך (ירמיה ב), וסימן הוא שפורשין ממנו: פרנסתו מזומנת. כנחש שעפר לחמו ומצוי לו בכל מקום [פ]: הרגו. לנחש: כל שכן שנכפלה לו. שהרי נתגבר עליו: ולא היא. אלא רב ששת דורש להנאתו לפתור חלומו לטובה: יש שותהו כו'. לפיכך אין לעמוד על פתרונו:

הסכים

מסורת הש"ס עם הוספות

א) ב"ק דף נה. ע"ש, ב) [סנהדרין דף יא.], ג) לעיל ו. מנחות לה: [מגילה טז: סוטה יז. חולין פט.], ד) [פסחים מט:], ה) [סנהדרין נט.], ו) עיין ב"מ פה ע"א, ז) [עירובין יט. חגיגה כז. מגילה ו. סנהדרין לז.], ח) [יומא פח.], ט) [ועי' בפירש"י בעמוד ב' ד"ה דמסרג], י) חגיגה טו., כ) שה"ש רבה ריש פ"ח, ל) סוכה לב:, מ) עיין שבת יא. ומו"ק ד ע"ב, נ) עיין ב"ב ז., ס) עיין מנחות פב:, ע) עיין כתובות קיא., פ) יומא עה ע"א.

תורה אור השלם

א) וְרָאוּ כָּל עַמֵּי הָאָרֶץ כִּי שֵׁם יְיָ נִקְרָא עָלֶיךָ וְיָרְאוּ מִמֶּךָּ: [דברים כח, י]

ב) כִּי אִם לַבִּינָה תִקְרָא לַתְּבוּנָה תִּתֵּן קוֹלֶךָ: [משלי ב, ג]

ג) תּוֹרָה צִוָּה לָנוּ מֹשֶׁה מוֹרָשָׁה קְהִלַּת יַעֲקֹב: [דברים לג, ד]

ד) אֱמֹר לַחָכְמָה אֲחֹתִי אָתְּ וּמֹדָע לַבִּינָה תִקְרָא: [משלי ז, ד]

ה) הַשָּׂם גְּבוּלֵךְ שָׁלוֹם חֵלֶב חִטִּים יַשְׂבִּיעֵךְ: [תהלים קמז, יד]

ו) וַיַּגַּע עַל פִּי וַיֹּאמֶר הִנֵּה נָגַע זֶה עַל שְׂפָתֶיךָ וְסָר עֲוֹנֶךָ וְחַטָּאתְךָ תְּכֻפָּר: [ישעיה ו, ז]

ז) אֶשְׁתְּךָ כְּגֶפֶן פֹּרִיָּה בְּיַרְכְּתֵי בֵיתֶךָ בָּנֶיךָ כִּשְׁתִלֵי זֵיתִים סָבִיב לְשֻׁלְחָנֶךָ: [תהלים קכח, ג]

ח) אֹסְרִי לַגֶּפֶן עִירֹה וְלַשֹּׂרֵקָה בְּנִי אֲתֹנוֹ כִּבֵּס בַּיַּיִן לְבֻשׁוֹ וּבְדַם עֲנָבִים סוּתֹה: [בראשית מט, יא]

ט) נֹצֵר תְּאֵנָה יֹאכַל פִּרְיָהּ וְשֹׁמֵר אֲדֹנָיו יְכֻבָּד: [משלי כז, יח]

י) אֶנְהָגְךָ אֲבִיאֲךָ אֶל בֵּית אִמִּי תְּלַמְּדֵנִי אַשְׁקְךָ מִיַּיִן הָרֶקַח מֵעֲסִיס רִמֹּנִי: [שיר השירים ח, ב]

כ) כְּחוּט הַשָּׁנִי שִׂפְתֹתַיִךְ וּמִדְבָּרֵיךְ נָאוֶה כְּפֶלַח הָרִמּוֹן רַקָּתֵךְ מִבַּעַד לְצַמָּתֵךְ: [שיר השירים ד, ג]

ל) זַיִת רַעֲנָן יְפֵה פְרִי תֹאַר קָרָא יְיָ שְׁמֵךְ לְקוֹל הֲמוּלָּה גְדֹלָה הִצִּית אֵשׁ עָלֶיהָ וְרָעוּ דָּלִיּוֹתָיו: [ירמיה יא, טז]

מ) וְאַתָּה תְּצַוֶּה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ אֵלֶיךָ שֶׁמֶן זַיִת זָךְ כָּתִית לַמָּאוֹר לְהַעֲלֹת נֵר תָּמִיד: [שמות כז, כ]

נ) תַּם עֲוֹנֵךְ בַּת צִיּוֹן לֹא יוֹסִיף לְהַגְלוֹתֵךְ פָּקַד עֲוֹנֵךְ בַּת אֱדוֹם גִּלָּה עַל חַטֹּאתָיִךְ: [איכה ד, כב]

ס) וְדֵי חֲלֵב עִזִּים לְלַחְמְךָ לְלֶחֶם בֵּיתֶךָ וְחַיִּים לְנַעֲרוֹתֶיךָ: [משלי כז, כז]

ע) וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים: [ויקרא כג, מ]

פ) חָכְמוֹת בַּחוּץ תָּרֹנָּה בָּרְחֹבוֹת תִּתֵּן קוֹלָהּ: [משלי א, כ]

צ) וַיִּשְׂמְחוּ כִי יִשְׁתֹּקוּ וַיַּנְחֵם אֶל מְחוֹז חֶפְצָם: [תהלים קז, ל] ק) מִהַר צֹעֶה לְהִפָּתֵחַ וְלֹא יָמוּת לַשַּׁחַת וְלֹא יֶחְסַר לַחְמוֹ: [ישעיה נא, יד] ר) וְיַיִן יְשַׂמַּח לְבַב אֱנוֹשׁ לְהַצְהִיל פָּנִים מִשָּׁמֶן וְלֶחֶם לְבַב אֱנוֹשׁ יִסְעָד: [תהלים קד, טו] ש) תְּנוּ שֵׁכָר לְאוֹבֵד וְיַיִן לְמָרֵי נָפֶשׁ: [משלי לא, ו] ת) לְכוּ לַחֲמוּ בְלַחֲמִי וּשְׁתוּ בְּיַיִן מָסָכְתִּי: [משלי ט, ה]

רב נסים גאון

(איוב כח) הן יראת ה' היא חכמה וסור מרע בינה שכן בלשון יוני קורין לאחת הינא לפי שמפורש בפ' ב"מ (שבת דף לא) ואעפ"כ כל זמן שמוסיף להן הקב"ה גדולה וכבוד ונשיאות הן מוסיפין ענוה ונמיכו' בענין שמפורש במדרש ילמדנו רבינו שהתורה א) סולמה ענוה דכתיב (משלי כב) עקב ענוה יראת ה' ובתרה יראה דכתיב (תהלים קיא) ראשית חכמה יראת ה' ובפרק יציאות השבת בגמ' דבני מערבא (הלכה ג) אמר ר' יצחק בן אלעזר כל שעשת חכמה עטרה לראשה עשת ענוה עקב לסולייסה דכתיב ראשית חכמה יראת ה' וכתיב עקב ענוה יראת ה' ובגמ' דידן בסוף פירקא דכיסוי הדם (חולין דף פט) אמר הקב"ה לישראל חושק אני בכם שאפי' בשעה שאני משפיע לכם גדולה אתם ממעיטין עצמכם לפני נתתי גדולה לאברהם אמר (בראשית יח) ואנכי עפר ואפר נתתי גדולה למשה ואהרן אמרו (שמות טז) ונחנו מה נתתי גדולה לדוד אמר (תהלים כב) ואנכי תולעת ולא איש ולפיכך אפשר שתהא כוונתן של חכמים בדימוי יראי שמים לדלועים בשביל הדבר הזה ועוד נשמענה מגופה של מלה דלועין דלו עיני למרום וזו היא מדת יראי שמים כמו שאמר חזקיה (ישעיה לח) דלו עיני למרום כלומר שהן בוטחין בו ומצפין אליו ומחכים לטובו והיה ישר בעיני השואל זה הפירוש גם בעיני כל התלמידים שהיו לשם ולפיכך כתבתיו בזה המקום: **הרואה את הנחש בחלומו פרנסה מזדמנת לו.** זה הדבר בנוי על העיקר שהזכירוהו בפ' יוה"כ (דף עה) תניא ר' יוסי אומר בוא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם כו' קלל את הנחש עלה לגג מזונותיו עמו ירד למטה מזונותיו עמו ולפי שפרנסתו מצויה לו בכל מקום לפיכך הרואהו בחלומו פרנסה מזדמנת לו:

חשק שלמה על רב נסים גאון

א) סולמה כ"ה לפנינו בתנחומא בראשית.

הגהות וציונים

א] צ"ל הבא על נערה המאורסה בחלום (מהר"נ אדלר) וכ"ה בכת"י: ב] בכת"י זוטרי פרה ורבה עסקיה כזיתים רברבי קאי עסקיה כזיתים והנ"מ וכו' (והיא הגי' האמיתית כדאמר זוטרי וכו', דק"ס, ועיין ברכת ראש): ג] המהר"ץ חיות רוצה להגיה שהפסוק "כפות תמרים" המובא בגמ' לעיל שייך לכאן וכדדרשינן (סוכה מה ע"ב) מה תמר זה אין לו אלא לב אחד כך ישראל אין להם אלא לב אחד לאביהם שבשמים, וכ"כ בתורה תמימה (פ' אמור כג, מ אות קכז): ד] יש להוסיף שראה תיבת הונא (באה"מ): ה] יש להוסיף מתפלתו סימן (באה"מ):

משנת ראשונים

וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך וגו'. אין הקב"ה מבטיח לישראל שיבואו האומות בארצם לראות תפילין שעל ראשם אלא שישמעו. וראו כל עמי הארץ הוא ושמעו, כמו כל העם רואים את הקולות. [שו"ת תשב"ץ חלק א סי' ל] **ותניא ר"א הגדול אומר אלו תפילין שבראש.** משמע לכאורה שהוא טוב לכסות התפילין של יד כי כשהן בזרוע כיון שהכתוב המקום להניחן במקום לך לאות ולא לאחרים, אבל תפילין של ראש טוב הוא להיות גלוין ונראין דכתיב וראו כל עמי הארץ וכו', משמע שצריכין ראיית העולם. [ספר התרומה הלכות תפילין סי' ריב] ויש לך להתעורר בכאן, כי נרשם בכאן אות שי"ן שהיא הלכה למשה מסיני, והוא כאלו אמר וראו כל עמי הארץ כי שי"ן עליך ויראו ממך. ועוד חלוף השם הגדול אל"ף בית עולה בא"ת ב"ש עולה במספר שי"ן, והוא שי"ן רבתי של שיר השירים. ועוד כי שי"ן ימים של הנחת תפילין הם בשנה, יצא שבתות וימים טובים שהן ס"ה ימים. [רבינו בחיי, דברים כח י] [המשך בסוף המסכת]

שמלבד שמירת הסרדיוט נתנוהו בקולר והוסיפו לו בכך שמירה על שמירה. מוסיפה הגמרא, **וְהָנֵי מִילֵּי** - ודברים אלו אינם אלא אם ראה בחלומו שנתנוהו **בְּקוֹלָר**, שהוא שמירה יתירה, **אֲבָל** אם ראה שנתנוהו **בְּחַבְלָא בְּעָלְמָא** - בחבל בלבד, שאינו שמירה יתירה[ע], **לֹא** - אין חלום זה סימן לכך שהוסיפו לו שמירה על שמירתו.

הַנִּכְנָס לַאֲגַם בַּחֲלוֹם, הרי זה סימן שיהיה **נַעֲשֶׂה רֹאשׁ יְשִׁיבָה**, לפי שבאגם גדלים קנים גדולים וקטנים, והם סמוכים זה לזה, ולכן הרואה בחלום שנכנס לאגם, סימן הוא שיעשה ראש ישיבה, שגדולים וקטנים מתקבצים יחד ובאים לשמוע דרשה מפיו[עא]. והרואה בחלומו שנכנס **לְיַעַר**, הרי זה סימן שיהיה **נַעֲשֶׂה רֹאשׁ לִבְנֵי כַּלָּה** - ראש לתלמידי הרב, כי מנהגם היה, שלאחר סיום שיעורו של הרב, היו התלמידים [הנקראים 'בני כלה'] חוזרים על דבריו, והגדול שבהם [הנקרא 'ראש לבני כלה'] היה מבאר את דברי הרב לתלמידים שלא הבינום ככל הצורך. ולפי שביער יש אילנות גדולים בלבד, ואינם סמוכים זה לזה, לכן הרואה בחלום שנכנס ליער, סימן הוא שיהיה ראש לבני כלה בלבד שהם התלמידים הדומים לאילנות גדולים[עב], ולא לקטנים ועמי הארץ שאף הם באים לשמוע את דרשת הרב[עג].

הגמרא מביאה שאכן כך אירע לאמוראים שראו בחלומם שנכנסו לאגם וליער. **רַב פָּפָּא וְרַב הוּנָא בְּרֵיהּ דְּרַב יְהוֹשֻׁעַ חֲזוֹ חֶלְמָא** - ראו חלום, **רַב פָּפָּא** שראה בחלומו **דְּעַיֵּיל לְאַגְמָא** - שנכנס לאגם, **נַעֲשָׂה רֹאשׁ יְשִׁיבָה**, ורב **הוּנָא בְּרֵיהּ דְּרַב יְהוֹשֻׁעַ** שראה בחלומו **דְּעַיֵּיל** [-שנכנס] **לְיַעַר, נַעֲשָׂה רֹאשׁ לִבְנֵי כַּלָּה.**

אִיכָּא דְּאָמְרִי - יש שאמרו מעשה זה בלשון אחרת, **תַּרְוַויְיהוּ לְאַגְמָא עַיִּילוּ** - שניהם, גם רב פפא וגם רב הונא בריה דרב יהושע, ראו בחלומם שנכנסו לאגם, **אֶלָּא** שחלומותיהם היו שונים זה מזה בדבר אחר, **שֶׁרַב פָּפָּא** ראה בחלומו **דְּתָלֵי טַבְלָא** - שתלוי בצווארו פעמון שמשמיע קול, והוא סימן שעתיד להיות ראש ישיבה המשמיע קולו לרבים, ולכן כך היה, **שֶׁנַּעֲשָׂה רֹאשׁ יְשִׁיבָה. וְרַב הוּנָא בְּרֵיהּ דְּרַב יְהוֹשֻׁעַ דְּלָא תָּלֵי טַבְלָא** - שלא ראה בחלומו שתלוי בצווארו פעמון, **נַעֲשָׂה רֹאשׁ לִבְנֵי כַּלָּה** בלבד.

הגמרא מביאה שמועה נוספת בענין זה. **אָמַר רַב אַשִׁי, אֲנָא עַיֵּילִית לְאַגְמָא** - ראיתי בחלומי שנכנסתי לאגם, **וּתְלַאי טַבְלָא** - ותליתי פעמון בצווארי, **וְנָבְחִי בָּהּ נָבוּחֵי** - וקשקשתי בו והשמעתי קול[עד], ועליתי לגדולה[עה].

תָּנֵי תַּנָּא קַמֵּיהּ [-שנה אחד החכמים לפני] **דְּרַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק, הַמַּקִּיז דָּם בַּחֲלוֹם**, הרי זה סימן **שֶׁעֲוֹנוֹתָיו מְחוּלִּין לוֹ**, לפי שהדם הוא רמז לעונות שקרויים 'אדומים'[עו], וחלום זה שהקיז דם והדם יצא ופרש ממנו, סימן הוא שעונותיו פורשים ממנו, כלומר שנמחלים לו. מקשה הגמרא, **וְהָתַנְיָא** - והלא שנינו בברייתא שהמקיז דם בחלום הוא סימן **שֶׁעֲוֹנוֹתָיו סְדוּרִין לוֹ**, ו'סדורין' היינו שהם עומדים לחובתו, ויענש עליהם. מתרצת הגמרא, **מַאי** 'עונותיו **סְדוּרִין**' ששנינו בברייתא, היינו שהם **סְדוּרִין לִימָּחֵל**[עז].

תָּנֵי תַּנָּא קַמֵּיהּ [-שנה אחד החכמים לפני] **דְּרַב שֵׁשֶׁת, הָרוֹאֶה נָחָשׁ בַּחֲלוֹם**, הרי זה סימן **שֶׁפַּרְנָסָתוֹ מְזוּמֶּנֶת לוֹ** כנחש שמאכלו עפר, ומצוי לו בכל מקום[עח]. ואם ראה בחלום **שֶׁנְּשָׁכוֹ** נחש, הרי זה סימן **שֶׁנִּכְפְּלָה לוֹ** פרנסתו[עט]. ואם ראה בחלום **שֶׁהֲרָגוֹ** לנחש, הרי זה סימן **שֶׁאָבְדָה פַּרְנָסָתוֹ.**

רב ששת דחה את דברי החכם, **אָמַר לֵיהּ רַב שֵׁשֶׁת**, אדרבה, אם הרג את הנחש בחלום, **כׇּל שֶׁכֵּן** שסימן הוא לכך **שֶׁנִּכְפְּלָה פַּרְנָסָתוֹ**, שהרי התגבר על הנחש ונצחו.

דוחה הגמרא, **וְלָא הִיא** - אין דבר זה נכון, ולעולם אם הרגו לנחש בחלום, סימן הוא שאבדה פרנסתו, אלא **שֶׁרַב שֵׁשֶׁת הוּא דַּחֲזָא חִוְיָא בְּחֶלְמֵיהּ וְקַטְלֵיהּ** - רב ששת עצמו ראה נחש בחלומו והרגו, ולכן פתר חלום זה כך, כדי לפתור את חלומו לטובה.

תָּנֵי תַּנָּא קַמֵּיהּ [-שנה אחד החכמים לפני] **דְּרַבִּי יוֹחָנָן, כׇּל מִינֵי מַשְׁקִין יָפִין לַחֲלוֹם**, כלומר, ראייתם בחלום היא סימן טוב[פ], **חוּץ מִן הַיַּיִן, שֶׁיֵּשׁ שׁוֹתֵהוּ** בחלומו **וְ**סימן **טוֹב** הוא לו, **וְיֵשׁ שׁוֹתֵהוּ** בחלומו **וְ**סימן **רַע** הוא **לוֹ**. ולכן אם ראה יין בחלומו, אי אפשר לדעת מהו פתרון החלום.

מבארת הגמרא מנין לומדים דבר זה. **יֵשׁ שׁוֹתֵהוּ** בחלומו **וְ**הוא סימן **טוֹב לוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים קד טו) **'וְיַיִן יְשַׂמַּח לְבַב אֱנוֹשׁ'**, ומכאן שהיין מביא לשמחה, ולכן יש ששתייתו בחלום היא סימן טוב. **וְיֵשׁ שׁוֹתֵהוּ** בחלומו **וְ**הוא סימן **רַע לוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר** (משלי לא ו) **'תְּנוּ שֵׁכָר לְאוֹבֵד וְיַיִן לְמָרֵי נָפֶשׁ'**[פא], ומכאן שראוי לתת את היין למרי נפש, ולכן יש ששתייתו בחלום היא סימן רע.

מוסיפה הגמרא, **אָמַר לֵיהּ רַבִּי יוֹחָנָן לְתַנָּא** - לאותו חכם ששנה כן לפניו, **תְּנִי** - הוסף על הברייתא ושנה, **וְתַלְמִיד חָכָם** שראה יין בחלומו, **לְעוֹלָם** הוא סימן **טוֹב לוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר** (משלי ט ה) אודות התורה, **'לְכוּ לַחֲמוּ בְלַחְמִי וּשְׁתוּ בְּיַיִן מָסָכְתִּי'**[פב]. הרי שמצינו שהתורה נמשלה ליין, ומכאן שתלמיד חכם שראה יין בחלומו, הוא סימן טוב לו, שרמוז לו בכך שיזכה בתורה שנמשלה ליין.

ע. **הניתן** בקולר, מפתח הקולר נמצא בידי שומר בית האסורים, ואין אחר יכול לפותחו, אבל מי שקשרוהו בחבל בלבד, אף על פי שהוא אינו יכול להתירו, מכל מקום אחר יכול להתירו, ואין דבר זה נחשב לשמירה. שלמה משנתו (ד"ה אבל).

עא. **התלמידים** הם כנגד הקנים הגדולים שבאגם, ועמי הארץ וקטנים הם כנגד הקנים הקטנים שבאגם. על פי דברי המלא הרועים (ברש"י ד"ה יער).

עב. **ואף** התלמידים שאינם מבינים מעצמם את דברי הרב, הינם גדולים וחשובים, ודומים לאילנות גדולים. מלא הרועים (שם).

עג. **רש"י** (ד"ה יער), על פי מלא הרועים (שם). וראה מה שביאר בברכת אברהם (כאן, ברש"י).

עד. **ולפי** שקשקש בפעמון, ועמל בגופו להשמיע בו קול, ולא סמך על כך שישמיע קול מעצמו, זכה רב אשי להיות ממסדרי הש"ס. עין ישראל (ד"ה ליער).

עה. **בגמרא** לעיל מובא שרב אשי אמר שהטעם שעלה לגדולה הוא משום שראה בחלומו שבא על אווזה, ואילו כאן אמר שהוא משום שנכנס לאגם ותלה פעמון בצווארו וקשקש בו. ואפשר, ששני הדברים גרמו לו שיעלה לגדולה, גם מה שנכנס לאגם וקשקש בפעמון, וגם מה שבא על אווזה. מלא הרועים (ד"ה א"ר אשי).

עו. **כמו** שנאמר (ישעיה א יח) 'אם יהיו חטאיכם וגו', אם יאדימו כתולע' וגו' [תולע הוא צבע אדום, ונקרא כן לפי שעשוי מגרעינים שיש תולעים בכל אחד מהם. רש"י (שם)]. ועוד נאמר (ירמיה ב כב) 'נכתם עונך' [כלומר, שהעונות היו ככתם דם, שהוא אדום. בארות המים (ברש"י ד"ה עונותיו)]. רש"י (ד"ה עונותיו).

עז. **שכך** היא דרך מחילת העונות, שהקב"ה מעביר ראשון ראשון, כמבואר בראש השנה (יז.), וזהו 'סדורין' להעבירם ראשון ראשון, כדי 'לימחל'. שפתי חכמים (ד"ה סדורין). וראה עוד בזה בצל"ח (ד"ה עונותיו).

עח. **רש"י** (ד"ה פרנסתו). ובפירוש רב ניסים גאון (ד"ה הרואה) ציין לדברי הגמרא ביומא (עה.), שאמרו שם, בוא וראה, שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם, מדת בשר ודם מקניט את חבירו, יורד עמו לחייו [בכל דבר שיכול להקניטו ולהפסידו הוא יורד לחייו (רש"י שם ד"ה יורד)], אבל הקב"ה אינו כן, קלל את הנחש, עולה [הנחש] לגג מזונותיו עמו, יורד למטה מזונותיו עמו.

עט. **לפי** שהארס שנתהווה מהעפר שהוא לחמו, נכנס בקרבו. שלמה משנתו (ד"ה נשכו).

פ. **המשקים** מרוים את האדם הצמא, וראייתם בחלום היא רמז שימלאו משאלות לבו לטובה, ולכן הם יפים לחלום. חזון טוב (עמ' קנא).

פא. **כוונת** הפסוק היא, שראוי לתת שכר למי שהוא אבוד מחמת רוב עונותיו, וכן למי שנפשו מרה לו מחמת רוב העמל והיגיעה שעליו. מצודת דוד (שם).

מלשון הפסוק 'תנו שכר לאובד' נראה, ששכר הוא בכלל יין, ואף הוא סימן רע. שפתי חכמים (ד"ה חוץ).

לכאורה, כיון שפעמים שראיית יין בחלום היא סימן טוב, ופעמים היא סימן רע, אם כן מדוע הגמרא לעיל (נו:) אינה אומרת שהרואה יין בחלום ישכים ויאמר את הפסוק 'ויין ישמח לבב אנוש', קודם שיקדמנו פסוק אחר 'תנו שכר לאובד' וגו', כשם שאמרה כן על דברים נוספים שראייתם בחלום יכולה להתפרש בשני אופנים. ויש לומר, שהגמרא לעיל נקטה רק דברים שהם שוים בכל, מה שאין כן יין, שתלמיד חכם שראה יין בחלום, לעולם סימן טוב הוא לו, כמבואר בגמרא להלן. פרחי כהונה (ד"ה יש). וראה עוד בשלמה משנתו (ד"ה יש).

פב. **פירוש**, אם אין לכם לחם ויין משל עצמכם, בואו ואכלו מלחמי, ושתו מהיין שמזגתי. והוא משל, כאילו התורה מכרזת ואומרת, כל הרוצה ללמוד יבוא וילמד, ואם אינו משיג החכמה, אני אלמדנו. על פי רש"י ומצודת דוד (שם).

הא דמסרג הא דלא מסרג. הרואה הונא בחלום נס נעשה לו חנינא חנניא יוחנן נסי נסים נעשו לו א) הרואה הספד בחלום מן השמים חסו עליו ופדאוהו והני מילי בכתבא העונה יהא שמיה רבא מברך מובטח לו שהוא בן העולם הבא הקורא ק"ש ב) ראוי שתשרה עליו שכינה אלא שאין דורו זכאי לכך המניח תפילין בחלום יצפה לגדולה שנאמר א) וראו כל עמי הארץ כי שם י"י נקרא עליך וגו' ג) ותניא רבי אליעזר הגדול אומר אלו תפילין שבראש המתפלל בחלום סימן יפה לו וה"מ דלא סיים. הבא על אמו בחלום יצפה לבינה שנאמר ב) כי אם לבינה תקרא הבא על נערה מאורסה א] יצפה לתורה שנאמר ג) תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב ד) אל תקרי מורשה אלא ה) מאורשה הבא על אחותו בחלום יצפה לחכמה שנאמר ד) אמור לחכמה אחותי את הבא על אשת איש בחלום מובטח לו שהוא בן העולם הבא וה"מ דלא ידע לה ולא הרהר בה מאורתא. א"ר חייא בר אבא הרואה חטים בחלום ראה שלום שנאמר ה) השם גבולך שלום חלב חטים ישביעך הרואה שעורים בחלום סרו עונותיו שנאמר ו) וסר עונך וחטאתך תכופר אמר רבי זירא אנא לא סלקי מבבל לא"י ו) עד דחזאי שערי בחלמא הרואה גפן טעונה בחלום אין אשתו מפלת נפלים שנאמר ז) אשתך כגפן פוריה שורקה יצפה למשיח שנאמר ח) אוסרי לגפן עירה ולשורקה בני אתונו הרואה תאנה בחלום תורתו משתמרת בקרבו שנאמר ט) נוצר תאנה יאכל פריה הרואה רמונים בחלום זוטרי פרי עסקיה כרמונא רברבי רבי עסקיה כרמונא פלגי אם ת"ח הוא יצפה לתורה שנאמר י) אשקך מיין הרקח מעסיס רמני ואם ע"ה הוא יצפה למצות שנאמר כ) כפלח הרמון רקתך מאי רקתך ז) אפילו ריקנין שבך מלאים מצות כרמון הרואה זיתים בחלום זוטרי פרי ורבי ב] וקאי עסקיה כזיתים וה"מ פרי אבל אילני הויין ליה בנים מרובין שנאמר ז) בניך כשתילי זיתים וגו' איכא דאמרי הרואה זית בחלום שם טוב יוצא לו שנאמר ל) זית רענן יפה פרי תואר קרא י"י שמך הרואה שמן זית בחלום יצפה למאור תורה שנאמר מ) ויקחו אליך שמן זית זך הרואה תמרים בחלום תמו עונותיו שנאמר נ) תם עונך בת ציון. אמר רב יוסף הרואה עז בחלום שנה מתברכת לו עזים שנים מתברכות לו שנאמר ס) ודי חלב עזים ללחמך הרואה הדס בחלום נכסיו מצליחין לו ואם אין לו נכסים ירושה נופלת לו ממקום אחר אמר עולא ואמרי לה במתניתא תנא והוא דחזא בכנייהו הרואה אתרוג בחלום הדור הוא לפני קונו שנאמר ע) פרי עץ הדר כפות תמרים הרואה לולב בחלום אין לו אלא לב אחד לאביו שבשמים ג] הרואה אווז בחלום יצפה לחכמה שנאמר פ) חכמות בחוץ תרונה והבא עליה הוי ראש ישיבה אמר רב אשי אני ראיתיד] ובאתי עליה וסלקית לגדולה הרואה תרנגול בחלום יצפה לבן זכר תרנגולים יצפה לבנים זכרים תרנגולת יצפה לתרביצה נאה וגילה הרואה ביצים בחלום תלויה בקשתו נשתברו נעשית בקשתו וכן אגוזים וכן קשואים וכן כל כלי זכוכית וכן כל הנשברים כאלו. הנכנס לכרך נעשו לו חפציו שנאמר צ) וינחם אל מחוז חפצם המגלח ראשו בחלום סימן יפה לו ראשו וזקנו לו ולכל משפחתו היושב בעריבה קטנה שם טוב יוצא לו בעריבה גדולה לו ולכל משפחתו וה"מ דמדליה דלויי הנפנה בחלום סימן יפה לו שנאמר ק) מהר צועה להפתח וה"מ דלא קנח העולה לגג בחלום עולה לגדולה ירד יורד מגדולתו אביי ורבא דאמרי תרווייהו כיון שעלה עלה הקורע בגדיו בחלום קורעים לו גזר דינו העומד ערום בחלום בבבל עומד בלא חטא בארץ ישראל ערום בלא מצות הנתפש לסרדיוט שמירה נעשית לו נתנוהו בקולר הוסיפו לו שמירה על שמירתו וה"מ בקולר אבל חבלא בעלמא לא הנכנס לאגם בחלום נעשה ראש ישיבה ליער נעשה ראש לבני כלה רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע חזו חלמא רב פפא דעייל לאגמא נעשה ראש ישיבה רב הונא בריה דרב יהושע דעייל ליער נעשה ראש לבני כלה איכא דאמרי תרווייהו לאגמא עיילי אלא רב פפא דתלי טבלא נעשה ראש ישיבה רב הונא בריה דרב יהושע דלא תלי טבלא נעשה ראש לבני כלה אמר רב אשי אנא עיילית לאגמא ותלאי טבלא ונבחי בה נבוחי. תני תנא קמיה דר"נ בר יצחק המקיז דם בחלום עונותיו מחולין לו והתניא עונותיו סדורין לו ח) מאי סדורין סדורין לימחל. תני תנא קמיה דרב ששת הרואה נחש בחלום פרנסתו מזומנת לו נשכו נכפלה לו הרגו אבדה פרנסתו אמר ליה רב ששת כל שכן שנכפלה פרנסתו ולא היא רב ששת הוא דחזא חויא בחלמיה וקטליה. תני תנא קמיה דרבי יוחנן כל מיני משקין יפין לחלום חוץ מן היין יש שותהו וטוב לו ויש שותהו ורע לו יש שותהו וטוב לו שנאמר ר) ויין ישמח לבב אנוש ויש שותהו ורע לו שנאמר ש) תנו שכר לאובד ויין למרי נפש אמר ליה רבי יוחנן לתנא תני תלמיד חכם לעולם טוב לו שנאמר ת) לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי. אמר

רש"י

דמסרג. שיש לו אוקף על גביו ט) יפה: נס נעשה לו. נו"ן כנגד נו"ן, וכגון שראה השם כתוב: חנינא. נוני"ן הרבה נסים רבים: והני מילי בכתבא. אכולהו קאי, שראה ד] הונא או חנינא או תיבה זו של הספד כתובה, דמשמע חסו עליו ופדאוהו: דלא סיים. שנעור משנתו קודם שנסתלק ה] סימן הוא שסמוך אצל הקב"ה: מובטח לו שהוא בן העולם הבא. ונוטל חלקו וחלק חברו בגן עדן ו), דדמי לאשת איש: פלגי. רמונים שנחלקו: יצפה לתורה שנאמר אשקך מיין הרקח. היינו תורה ז): מעסיס רמוני. הנמלך מן הרמונים: נכסיו מצליחין. כהדס זה שעליו משולשים זה על זה כמין קליעה ח): בכנייהו. על כנם במקומם, במחובר: הוי ראש ישיבה. שמכריז ומלוה לרבים: אני ראיתיה וכו'. ועל כן נעשיתי ראש ישיבה במתא מחסיא ט): תרביצא. גינה י), א"נ בהמ"ד כ). תרבינא נאה וגילה נוטריקון של תרנגול: תלויה בקשתו. בספק, כביצים הללו שהאוכל סתום בם: נשתברו. נתגלה האוכל: וינחם אל מחוז. היינו כרך: חפצם. סימן הוא להיות חפציו נעשים: המגלח. סימן גדולה ותפארת היא לו, כמו ויגלח ויחלף וגו' (בראשית מא): בעריבה. בספינה: דמדלי. שהולכת בגובה של ים: הנפנה. סימן הוא שפרשונו וגנותו נפרש ויוצא מעליו: והוא דלא קנח. שלא המאיס ידיו: בבבל עומד בלא חטא. לפי שחו"ל אין לה זכיות אלא עון יש בישיבתה ע), וזה עומד ערום בלא אותם עונות: בא"י. שהרבה מצות תלויות בה, וזה העומד ערום סימן שהוא ערום ממצותיה: הנתפש לסרדיוט. שומרין אותו שלא יברח, אלמא סימן שמירה הוא ששומרים אותו מידי היזק: אגם. שיש בו קנים גדולים וקטנים וסמוכים זה לזה, סימן לראש ישיבה, שהגדולים והקטנים מתקבלים יחד קבוץ גדול ובאים לשמוע דרשה מפיו: יער. אילנות גדולים ואינן סמוכים זה לזה, אף זה סימן לראש לתלמידי הרב והוא ראש לבני כלה, שמפרש לתלמידים שמועתם אחר שעמד הרב והם מחזרין על שמועתם, ויש תלמידים שלא יבינו בדברי הרב ככל הצורך וזה מבינה להם: תלי טבלא. נראה לו שהיה זוג וענבל תלוי בצוארו ומשמיע קול, והוא סימן לראש ישיבה שמשמיע קול לרבים: ונבחי בה נבוחי. קשקשתי בה בקול: עונותיו מחולין לו. לפי שהעונות קרויין אדומים, שנאמר אם יאדימו כתולע (ישעיה א) ואומר נכתם עונך (ירמיה ב), וסימן הוא שפורשין ממנו: פרנסתו מזומנת. כנחש שעפר לחמו ומצוי לו בכל מקום פ): הרגו. לנחש: כל שכן שנכפלה לו. שהרי נתגבר עליו: ולא היא. אלא רב ששת דורש להנאתו לפתור חלומו לטובה: יש שותהו כו'. לפיכך אין לעמוד על פתרונו: השכים

מסורת הש"ס עם הוספות

א) ב"ק דף נה. ע"ש, ב) [סנהדרין דף יא.], ג) לעיל ו. מנחות לה: [מגילה טז: סוטה יז. חולין פט.], ד) [פסחים מט:], ה) [סנהדרין נט.], ו) עיין ב"מ פה ע"א, ז) [עירובין יט. חגיגה כז. מגילה ו. סנהדרין לז.], ח) [יומא פח.], ט) [ועי' בפירש"י בעמוד ב' ד"ה דמסרג], י) חגיגה טו., כ) שה"ש רבה ריש פ"ח, ל) סוכה לב:, מ) עיין שבת יא. ומו"ק ד ע"ב, נ) עיין ב"ב ז., ס) עיין מנחות פב:, ע) עיין כתובות קיא., פ) יומא עה ע"א.

תורה אור השלם

א) וְרָאוּ כָּל עַמֵּי הָאָרֶץ כִּי שֵׁם יְיָ נִקְרָא עָלֶיךָ וְיָרְאוּ מִמֶּךָּ: [דברים כח, י]

ב) כִּי אִם לַבִּינָה תִקְרָא לַתְּבוּנָה תִּתֵּן קוֹלֶךָ: [משלי ב, ג]

ג) תּוֹרָה צִוָּה לָנוּ מֹשֶׁה מוֹרָשָׁה קְהִלַּת יַעֲקֹב: [דברים לג, ד]

ד) אֱמֹר לַחָכְמָה אֲחֹתִי אָתְּ וּמֹדָע לַבִּינָה תִקְרָא: [משלי ז, ד]

ה) הַשָּׂם גְּבוּלֵךְ שָׁלוֹם חֵלֶב חִטִּים יַשְׂבִּיעֵךְ: [תהלים קמז, יד]

ו) וַיַּגַּע עַל פִּי וַיֹּאמֶר הִנֵּה נָגַע זֶה עַל שְׂפָתֶיךָ וְסָר עֲוֹנֶךָ וְחַטָּאתְךָ תְּכֻפָּר: [ישעיה ו, ז]

ז) אֶשְׁתְּךָ כְּגֶפֶן פֹּרִיָּה בְּיַרְכְּתֵי בֵיתֶךָ בָּנֶיךָ כִּשְׁתִלֵי זֵיתִים סָבִיב לְשֻׁלְחָנֶךָ: [תהלים קכח, ג]

ח) אֹסְרִי לַגֶּפֶן עִירֹה וְלַשֹּׂרֵקָה בְּנִי אֲתֹנוֹ כִּבֵּס בַּיַּיִן לְבֻשׁוֹ וּבְדַם עֲנָבִים סוּתֹה: [בראשית מט, יא]

ט) נֹצֵר תְּאֵנָה יֹאכַל פִּרְיָהּ וְשֹׁמֵר אֲדֹנָיו יְכֻבָּד: [משלי כז, יח]

י) אֶנְהָגְךָ אֲבִיאֲךָ אֶל בֵּית אִמִּי תְּלַמְּדֵנִי אַשְׁקְךָ מִיַּיִן הָרֶקַח מֵעֲסִיס רִמֹּנִי: [שיר השירים ח, ב]

כ) כְּחוּט הַשָּׁנִי שִׂפְתֹתַיִךְ וּמִדְבָּרֵךְ נָאוֶה כְּפֶלַח הָרִמּוֹן רַקָּתֵךְ מִבַּעַד לְצַמָּתֵךְ: [שיר השירים ד, ג]

ל) זַיִת רַעֲנָן יְפֵה פְרִי תֹאַר קָרָא יְיָ שְׁמֵךְ לְקוֹל הֲמוּלָּה גְדֹלָה הִצִּית אֵשׁ עָלֶיהָ וְרָעוּ דָּלִיּוֹתָיו: [ירמיה יא, טז]

מ) וְאַתָּה תְּצַוֶּה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ אֵלֶיךָ שֶׁמֶן זַיִת זָךְ כָּתִית לַמָּאוֹר לְהַעֲלֹת נֵר תָּמִיד: [שמות כז, כ]

נ) תַּם עֲוֹנֵךְ בַּת צִיּוֹן לֹא יוֹסִיף לְהַגְלוֹתֵךְ פָּקַד עֲוֹנֵךְ בַּת אֱדוֹם גִּלָּה עַל חַטֹּאתָיִךְ: [איכה ד, כב]

ס) וְדֵי חֲלֵב עִזִּים לְלַחְמְךָ לְלֶחֶם בֵּיתֶךָ וְחַיִּים לְנַעֲרוֹתֶיךָ: [משלי כז, כז]

ע) וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים: [ויקרא כג, מ]

פ) חָכְמוֹת בַּחוּץ תָּרֹנָּה בָּרְחֹבוֹת תִּתֵּן קוֹלָהּ: [משלי א, כ] צ) וַיִּשְׂמְחוּ כִי יִשְׁתֹּקוּ וַיַּנְחֵם אֶל מְחוֹז חֶפְצָם: [תהלים קז, ל] ק) מִהַר צֹעֶה לְהִפָּתֵחַ וְלֹא יָמוּת לַשַּׁחַת וְלֹא יֶחְסַר לַחְמוֹ: [ישעיה נא, יד] ר) וְיַיִן יְשַׂמַּח לְבַב אֱנוֹשׁ לְהַצְהִיל פָּנִים מִשָּׁמֶן וְלֶחֶם לְבַב אֱנוֹשׁ יִסְעָד: [תהלים קד, טו] ש) תְּנוּ שֵׁכָר לְאוֹבֵד וְיַיִן לְמָרֵי נָפֶשׁ: [משלי לא, ו] ת) לְכוּ לַחֲמוּ בְלַחְמִי וּשְׁתוּ בְּיַיִן מָסָכְתִּי: [משלי ט, ה]

רב נסים גאון

(איוב כח) הן יראת ה' היא חכמה וסור מרע בינה שכן בלשון יוני קורין לאחת הינא לפי שמפורש בפ' ב"מ (שבת דף לא) ואעפ"כ כל זמן שמוסיף להן הקב"ה גדולה וכבוד ונשיאות הן מוסיפין ענוה ונמיכו' בענין שמפורש במדרש ילמדנו רבינו שהתורה א) סולמה ענוה דכתיב (משלי כב) עקב ענוה יראת ה' ובתרה יראה דכתיב (תהלים קיא) ראשית חכמה יראת ה' ובפרק יציאות השבת בגמ' דבני מערבא (הלכה ג) אמר ר' יצחק בן אלעזר כל שעשת חכמה עטרה לראשה עשת ענוה עקב לסולייסה דכתיב ראשית חכמה יראת ה' וכתיב עקב ענוה יראת ה' ובגמ' דידן בסוף פירקא דכיסוי הדם (חולין דף פט) אמר הקב"ה לישראל חושק אני בכם שאפי' בשעה שאני משפיע לכם גדולה אתם ממעיטין עצמכם לפני נתתי גדולה לאברהם אמר (בראשית יח) ואנכי עפר ואפר נתתי גדולה למשה ואהרן אמרו (שמות טז) ונחנו מה נתתי גדולה לדוד אמר (תהלים כב) ואנכי תולעת ולא איש ולפיכך אפשר שתהא כוונתן של חכמים בדימוי יראי שמים לדלועים בשביל הדבר הזה ועוד נשמענה מגופה של מלה דלועין דלו עיני למרום וזו היא מדת יראי שמים כמו שאמר חזקיה (ישעיה לח) דלו עיני למרום כלומר שהן בוטחין בו ומצפין אליו ומחכים לטובו והיה ישר בעיני השואל זה הפירוש גם בעיני כל התלמידים שהיו לשם ולפיכך כתבתיו בזה המקום: **הרואה את הנחש בחלומו פרנסה מזדמנת לו.** זה הדבר בנוי על העיקר שהזכירוהו בפ' יוה"כ (דף עה) תניא ר' יוסי אומר בוא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם כו' קלל את הנחש עלה לגג מזונותיו עמו ירד למטה מזונותיו עמו ולפי שפרנסתו מצויה לו בכל מקום לפיכך הרואהו בחלומו פרנסה מזדמנת לו:

חשק שלמה על רב נסים גאון

א) סולמה כ"ה לפנינו בתנחומא בראשית.

הגהות וציונים

א] צ"ל הבא על נערה **המאורסה בחלום** (מהר"נ אדלר) וכ"ה בכת"י: ב] בכת"י זוטרי **פרה ורבה עסקיה כזיתים רברבי קאי עסקיה כזיתים** והנ"מ וכו' (והיא הגי' האמיתית כדאמר זוטרי וכו', דק"ס, ועיין ברכת ראש): ג] המהר"ץ חיות רוצה להגיה שהפסוק "כפות תמרים" המובא בגמ' לעיל שייך לכאן וכדדרשינן (סוכה מה ע"ב) מה תמר זה אין לו אלא לב אחד כך ישראל אין להם אלא לב אחד לאביהם שבשמים, וכ"כ בתורה תמימה (פ' אמור כג, מ אות קכז): ד] יש להוסיף שראה **תיבת** הונא (באה"מ): ה] יש להוסיף **מתפלתו** סימן (באה"מ):

משנת ראשונים

וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך וגו'. אין הקב"ה מבטיח לישראל שיבואו האומות בארצם לראות תפילין שעל ראשם אלא שישמעו. וראו כל עמי הארץ הוא ושמעו, כמו כל העם רואים את הקולות. **[שו"ת תשב"ץ חלק א סי' ל]** **ותניא ר"א הגדול אומר אלו תפילין שבראש.** משמע לכאורה כי טוב לכסות התפילין של יד כשהן בזרוע כיון שהכתוב הקפיד להניחן במקום לך לאות אבל תפילין של ראש טוב הוא להיות גלויין ונראין דכתיב וראו כל עמי הארץ וכו', משמע שצריכין ראיית העולם. **[ספר התרומה הלכות תפילין סי' ריב]** ויש לך להתעורר בכאן, כי נרשם בכאן אות שי"ן שהיא הלכה למשה מסיני, והוא כאלו אמר וראו כל עמי הארץ כי שי"ן עליך ויראו ממך. ועוד חלוף השם הגדול בא"ת ב"ש עולה במספר שי"ן, והוא שי"ן רבתי של שיר השירים. ועוד כי ש' ימים של הנחת תפילין הם בשנה, יצאו שבתות וימים טובים שהן ס"ה ימים. **[רבינו בחיי, דברים כח י]** **[המשך בסוף המסכת]**

אמר רבי יוחנן השכים ונפל פסוק לתוך פיו הרי זה נבואה קטנה. תנו רבנן שלשה מלכים הם הרואה דוד בחלום יצפה לחסידות שלמה יצפה לחכמה אחאב ידאג מן הפורענות ג' נביאים הם הרואה ספר מלכים יצפה לגדולה יחזקאל יצפה לחכמה ישעיה [א] יצפה לנחמה ירמיה ידאג מן הפורענות שלשה כתובים גדולים הם הרואה ספר תהלים יצפה לחסידות משלי יצפה לחכמה איוב ידאג מן הפורענות שלשה כתובים קטנים הם הרואה שיר השירים בחלום יצפה לחסידות קהלת יצפה לחכמה קינות ידאג מן הפורענות הרואה מגלת אסתר נס נעשה לו שלשה חכמים הם הרואה רבי בחלום יצפה לחכמה ראב"ע יצפה לעשירות רבי ישמעאל בן אלישע ידאג מן הפורענות שלשה תלמידי חכמים הם הרואה בן עזאי בחלום יצפה לחסידות בן זומא יצפה לחכמה אחר ידאג מן הפורענות. כל מיני חיות יפות לחלום חוץ מן הפיל והקוף והקפוד והאמר מר הרואה פיל בחלום פלא נעשה לו לא קשיא הא דמסרג הא דלא מסרג כל מיני מתכת יפין לחלום חוץ ממר פסל וקרדום והני מילי דחזנהו בקתייהו כל מיני פירות יפין לחלום חוץ מפגי תמרה כל מיני ירקות יפין לחלום חוץ מראשי לפתות והאמר רב לא איעתרי עד דחזאי ראשי לפתות כי חזא בכנייהו חזא כל מיני צבעונין יפין לחלום חוץ מן התכלת כל מיני עופות יפין לחלום חוץ מן קריא וקפופא וקורפראי: [הגו"ף הגו"ף מעי"ן משיבי"ן ומרחיבי"ן סימן]: ג' נכנסין לגוף ואין הגוף נהנה מהן גודגדניות וכפניות ופגי תמרה שלשה אין נכנסין לגוף והגוף נהנה מהן אלו הן רחיצה וסיכה ותשמיש שלשה מעין העולם הבא אלו הן שבת שמש ותשמיש תשמיש דמאי אילימא תשמיש המטה הא מכחש כחא אלא תשמיש נקבים שלשה משיבין דעתו של אדם אלו הן קול ומראה וריח שלשה מרחיבין דעתו של אדם אלו הן דירה נאה ואשה נאה וכלים נאים: [חמש"ה ושש"ה ועשר"ה סימן]: חמשה אחד מששים אלו הן אש דבש ושבת ושינה וחלום אש אחד מששים לגיהנם דבש אחד מששים למן שבת אחד מששים לעולם הבא שינה אחד מששים למיתה חלום אחד מששים לנבואה. ששה דברים סימן יפה לחולה אלו הן עטוש זיעה שלשול קרי ושינה וחלום עטוש דכתיב עטישותיו תהל אור זיעה דכתיב בזעת אפיך תאכל לחם שלשול דכתיב מהר צועה להפתח ולא ימות לשחת קרי דכתיב יראה זרע יאריך ימים שינה דכתיב ישנתי אז ינוח לי חלום דכתיב ותחלימני והחייני. ששה דברים מרפאין את החולה מחליו ורפואתו רפואה אלו הן כרוב ותרדין וסיסין יבשין וקיבה והרת ויותרת הכבד וי"א אף דגים קטנים ולא עוד אלא שדגים קטנים מפרין ומברין כל גופו של אדם. עשרה דברים מחזירין את החולה לחליו וחליו קשה אלו הן האוכל בשר שור בשר שמן בשר צלי בשר צפרים וביצה צלויה ותגלחת ושחלים והחלב והגבינה והמרחץ וי"א אף אגוזים וי"א אף קשואים תנא דבי ר' ישמעאל למה נקרא שמן קשואים מפני שהן קשים לגוף כחרבות איני והכתיב ויאמר ה' לה שני גוים בבטנך אל תקרי גוים אלא גיים וא"ר יהודה אמר רב אלו אנטונינוס ורבי שלא פסק משלחנם לא צנון ולא חזרת ולא קשואין לא בימות החמה ולא בימות הגשמים לא קשיא הא ברברבי הא בזוטרי. ת"ר מת בבית שלום בבית אכל ושתה בבית סימן יפה לבית נטל כלים מן הבית סימן רע לבית תרגמא רב פפא במסאנא וסנדלא כל דשקיל שכבא מעלי בר ממסאנא וסנדלא כל דיהיב שכבא מעלי בר מעפרא וחרדלא: מקום שנעקרה ממנו עבודת גלולים: תנו רבנן הרואה מרקולים אומר ברוך שנתן ארך אפים לעוברי רצונו מקום שנעקרה ממנו עבודת כוכבים אומר ברוך שעקר עכו"ם מארצנו וכשם שנעקרה ממקום זה כן תעקר מכל מקומות ישראל והשב לב עובדיהם לעבדך ובח"ל אין צריך לומר והשב לב עובדיהם לעבדך מפני שרובה עובדי כוכבים רשב"א אומר אף בחוץ לארץ צריך לומר כן מפני שעתידים להתגייר שנאמר אז אהפוך אל עמים שפה ברורה. דרש רב המנונא הרואה בבל הרשעה צריך לברך חמש ברכות ראה בבל אומר ברוך שהחריב בבל הרשעה ראה ביתו של נבוכדנצר אומר ברוך שהחריב ביתו של נבוכדנצר הרשע ראה גוב של אריות או כבשן האש אומר ברוך שעשה נסים [ב] לאבותינו במקום הזה ראה מרקולים אומר ברוך שנתן ארך אפים לעוברי רצונו ראה מקום שנוטלין ממנו עפר אומר ברוך אומר ועושה גוזר ומקיים רבא כי הוה חזי חמרי דשקלי עפרא טריף להו ידא על גבייהו ואמר רהוטו צדיקי למעבד רעותא דמרייכו מר בריה דרבינא כי הוה מטי לבבל הוה שקיל עפרא בסודריה ושדי לברא לקיים מה שנא' וטאטאתיה במטאטא השמד אמר רב אשי אנא הא דרב המנונא לא שמיע לי אלא מדעתאי בריכתינהו לכולהו

אמר

רש"י

השכים. העומד ממטתו ונפל לו פסוק בפיו: שיר השירים. כולו יראת שמים וחבת המקום בלב כל ישראל: רבי ישמעאל בן אלישע. מהרוגי מלכות היה והפשיטו עור קרקפתו בחייו: חוץ מן הפיל והקוף והקפוד. שמשונין במראיהן. קפוד חיה שדומה לקוף ויש לה זנב ארוך, ושמה מרטינ"א: דמסרג. אוכף על גביו, וי"א נתון באפסר: חוץ ממר. פסו"ר בלע"ז: פסל. דולי"ר: דחזנהו בקתייהו. שראוין למלאכתן לחבל ולהשחית: פגי תמרה. שלא בשלו כל צרכן: בכנייהו. במחובר, אבל בתלוש סימן הוא למכות כדפשר ליה בר הדיא לרבא קולפי בלעת: תכלת. ירוק הוא, ומי שפניו ירוקים חולה הוא: קריא. יבנ"ץ: קפופא. נואיט"א בלע"ז, ויש לה לסתות כלחיי אדם לפיכך הן מגונים: קורפראי. טלפ"א: גודגדניות. ציירתי"ש: כפניות. מין תמרים רעים: שמש. חמה זורחת: קול. של מיני זמר, או קול ערב של אשה: עטוש. אשטרנוד"ר: מהר צועה. מי שצריך להריק מעיו. הרקת כלי נקראת צעיה, שנאמר (ירמיה מח) ושלחתי לו צועים וצעוהו וכליו יריקו, במוצא כתיב: ותחלימני והחייני. בחזקי' כתיב: תרדין. בלי"ץ: מי סיסין. בשול פוליאו"ל: והרת. וידלייר"א שהשליל בתוכה: יותרת הכבד. אייבר"ש של בהמה: ומברין. לשון בריאות: ותגלחת. אם מגלח: זוטרי. יפין: מסאנא וסנדלא. סימן יוצאי חוץ הוא שמוליא אחרים מן הבית: עפרא. סימן הוא שרמז להם קבורה: לב עובדיהם. על פושעי ישראל מתפלל: כבשן של אש. חפירה שהוסק בה כבשנם של חנניה מישאל ועזריה: מקום שנוטלין ממנו עפר. מקום יש בבבל שאין בהמה יוצאה משם אם אין נותנים עליה עפר מעפר המקום, והוא סימן השמד ומקללותיה של בבל היא, ויסוד מהר"ר יצחק ראיתי שנוטלים משם עפר לטיט לבניני המקום, וסוף סוף אותו מקום אין בו ישוב ולא זרע ולא נטיעה: גוזר ומקיים. שגזר להשמידה וקיים: נתקללה

תוספות

הרואה מרקולים. בתוספתא תנן במקום מרקולים להכא עבודת כוכבים וא"כ לאו דוקא מרקולים אלא לפי שבמקומו של תנא היו עובדים לה ועתה אין אנו רגילים לברך לפי שאנו רואים אותה בכל יום וכל הנך הרואים אמרו לעיל דהוי משלשים יום לשלשים יום: הרואה מרקולים. פירש ר"י לא ידענא אמאי נקט מרקולים יותר משאר עבודת כוכבים ונראה לי דא"צ לברך רק במקום שבונים עכו"ם או שהועמדה שם מחדש ולכך נקט מרקולים שרוגמין בה אבנים בכל יום והוי כמגדל עכו"ם אבל לא על עכו"ם קבועה שם מקודם ובירושלמי יש נעקרה עכו"ם ממקום אחד ונתנה למקום אחר במקום שנתנה אומר ברוך שנתן ארך אפים לעוברי רצונו ובמקום שנעקרה אומר ברוך שעקר עכו"ם מן המקום הזה:

עין משפט נר מצוה

כ א מיי' פ"י מהלכות ברכות הלכה ט סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רכד סעיף א:
כא ב ג מיי' שם טוש"ע שם סעיף ב:
כב ד שם סעיף ג:
כג ה מיי' שם טוש"ע שם ובסי' ריח סעיף ו:
כד ו טוש"ע סימן רכד סעיף ד:

לעזי רש"י

[נדפס בדף נט.]

ליקוטי רש"י

[נדפס בסוף המסכת]

רב נסים גאון

הרואה ר' עקיבא בחלומו יצפה לחסידות. אית בפרק כל ישראל יש להן חלק (דף קי) שנא' אספו לי חסידי אלו ר' עקיבא וחבריו שמסרו נפשם לזביחה על דברי תורה ואמרי' (שם) אמר רבה בר בר חנה שבקה ר' עקיבא לחסידותיה: הרואה ר' אלעזר בן עזריה יצפה לחכמה. לפי שנתמנה בישיבה והוא בן י"ח שנה והיה הוא כבר חכם מאד כמו שאתה מוצא (חגיגה דף ג) אמר ר' יהושע עליו אין דור יתום שר' אלעזר בן עזריה שרוי בתוכו ואמרו בשבחו (גיטין דף סז) ר' אלעזר בן עזריה קופה של בשמים כלומר שהיה מאסף החכמות ומסדר אותם ושנינו (סוטה דף מט) משמת ראב"ע בטלה עטרת החכמים ואע"פ שר"ע הגיע למעלה יתירה וגדולה בחכמה שאפי' משה רבינו כשהראהו הקב"ה דורות העתידין כשראה את ר' עקיבא אמר לפני הקב"ה רבש"ע יש לך אדם כזה ואתה נותן תורה ע"י כמפורש בפ' הקומץ את המנחה (מנחות ד' כט) מיהו לא התחיל ללמוד ולגרוס עד שהיה בן מ' שנה כמו שאמרו (בשלהי ספרי) ר' עקיבא למד תורה בן מ' שנה ושימש את החכמים מ' שנה ופרנס את ישראל מ' שנה ואפשר שחסידותו היתה יתירה על חכמתו ולפיכך הוא משובח בחסידות: ר' ישמעאל בן אלישע ידאג מן הפורענות. מפני שבימיו היו ישראל עומדין בצרות וגזירות ומלחמות בסוף זמן בית שני וכבר נשבה בנערותו ופדאהו ר' יהושע בן חנניה כמפורש בפ' הניזקין (גיטין דף נח) מעשה בר' יהושע בן חנניה שהלך לכרך גדול של רומי אמרו לו תינוק אחד יש בבית הסוהר כו' אמרו לא זז משם עד שפדאו בממון הרבה לא היו ימים מועטים עד שהורה הוראה בישראל ומנו ר' ישמעאל בן אלישע ואיתא בסוף גמ' דהוריות דבני מערבא ושימש בכהונה גדולה כדאמרי' בפ' מאימתי קורין (דף ז) תניא אמר ר' ישמעאל בן אלישע פעם אחת נכנסתי לבית קה"ק להקטיר קטורת לפני לפנים וקודם חרבן הבית נהרג עם רבן שמעון בן גמליאל דתניא במכילתא דר' ישמעאל כשנהרג ר' שמעון ור' ישמעאל אמר להן ר' עקיבא לתלמידיו התקינו עצמיכם לפורענות שאילו טובה עתידה לבא בדורנו בתחלה לא היו מקבלין אותה אלא רבן שמעון ור' ישמעאל ועכשיו גלוי לפני מי שאמר והיה העולם שפורענות גדולה עתידה לבוא בדורנו ונסתלקו אלו מבינותינו שנא' (ישעיה נז) הצדיק אבד וגו' ובפ' עגלה ערופה דמס' סוטה (דף מח) ובפ' דיני ממונות דתחלת סנהדרי' (דף יא) אמרי' ת"ר משמתו

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [לעיל נה: וקל"ע] עיין צל"ח ומגיד תעלומה, ב) [אדר"נ פ"מ וע"ש], ג) [לעיל נו:], ד) לעיל מד: ע"ג כט., ה) [לעיל מ.], ו) [ע"ג יא. וכט.], ז) [עי' תו' ע"ג יא. ד"ה לנון], ח) [תוספתא פרק ו], ט) עיין גם ברש"י שה"ש א א, י) עיין חולין קכג., כ) [לעיל נו.], ל) עיין יומא פד., מ) נדה כג., נ) פ"ו ה"ד, ס) עיין תוס' לעיל נד. ד"ה הרואה, ע) עיין ע"ז נא. וברש"י שם ד"ה כמגדל, פ) ה"א (סג ע"ב).

הגהות הגר"א

[א] גמ' (ישעי' יצפה לנחמה). תא"מ:
[ב] שם שעשה נסים לאבותינו. נ"ל לצדיקים:

גליון הש"ס

גמ' כל מיני עופות. עי' נדה דף כ"ג ע"א בתו' ד"ה קריא שהי' להם גירסא אחרת כאן:

תורה אור השלם

א) עֲטִישֹׁתָיו תָּהֶל אוֹר וְעֵינָיו כְּעַפְעַפֵּי שָׁחַר: [איוב מא, י]
ב) בְּזֵעַת אַפֶּיךָ תֹּאכַל לֶחֶם עַד שׁוּבְךָ אֶל הָאֲדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לֻקָּחְתָּ כִּי עָפָר אַתָּה וְאֶל עָפָר תָּשׁוּב: [בראשית ג, יט]
ג) מִהַר צֹעֶה לְהִפָּתֵחַ וְלֹא יָמוּת לַשַּׁחַת וְלֹא יֶחְסַר לַחְמוֹ: [ישעיה נא, יד]
ד) וַיְיָ חָפֵץ דַּכְּאוֹ הֶחֱלִי אִם תָּשִׂים אָשָׁם נַפְשׁוֹ יִרְאֶה זֶרַע יַאֲרִיךְ יָמִים וְחֵפֶץ יְיָ בְּיָדוֹ יִצְלָח: [ישעיה נג, י]
ה) כִּי עַתָּה שָׁכַבְתִּי וְאֶשְׁקוֹט יָשַׁנְתִּי אָז יָנוּחַ לִי: [איוב ג, יג]
ו) אֲדֹנָי עֲלֵיהֶם יִחְיוּ וּלְכָל בָּהֶן חַיֵּי רוּחִי וְתַחֲלִימֵנִי וְהַחֲיֵנִי: [ישעיה לח, טז]
ז) וַיֹּאמֶר יְיָ לָהּ שְׁנֵי גוֹיִם בְּבִטְנֵךְ וּשְׁנֵי לְאֻמִּים מִמֵּעַיִךְ יִפָּרֵדוּ וּלְאֹם מִלְאֹם יֶאֱמָץ וְרַב יַעֲבֹד צָעִיר: [בראשית כה, כג]
ח) כִּי אָז אֶהְפֹּךְ אֶל עַמִּים שָׂפָה בְרוּרָה לִקְרֹא כֻלָּם בְּשֵׁם יְיָ לְעָבְדוֹ שְׁכֶם אֶחָד: [צפניה ג, ט]
ט) וְשַׂמְתִּיהָ לְמוֹרַשׁ קִפֹּד וְאַגְמֵי מָיִם וְטֵאטֵאתִיהָ בְּמַטְאֲטֵא הַשְׁמֵד נְאֻם יְיָ צְבָאוֹת: [ישעיה יד, כג]

הגהות וציונים

א] פתח בשלשה ומנה ארבעה, מלכים יחזקאל ישעיה ירמיה, לכן מוחק הגר"א "ישעיה יצפה לנחמה" ובאדר"נ ליתא "יחזקאל יצפה לחכמה" (עי' הערה הבאה) ובכת"י ליתא "ספר מלכים יצפה לגדולה" ובדק"ס כתב שהיא הגירסא האמיתית כי פתח בג' "גברי נביאים" ולא "בספר", ועיין צל"ח: ב] [באדר"נ פ"מ ליתא ובזה אתי שפיר שלשה נביאים] (גליון): ג] [גי' הערוך קדיא כוס וינשוף תרגום קדיא וקפופא] (גליון): ד] רש"י גורס מי סיסין (וכ"ה לעיל מד ע"ב ובע"ז כט ע"א): ה] בדפו"י נוסף ומרבין ומברין (וכ"ה לעיל מ ע"ב ונשמט כאן בטעות, דק"ס): ו] בע"ז כט ע"א הגירסא וכבד (מלא הרועים) וכ"ה בפרק ד"א בראשית חכמה שער ג: ז] [בכל הספרים ותקונים כתיב גיים והקרי גוים ומצוה להסביר] (גליון), בכת"י ובילקוט שמעוני תולדות הגירסא אלא גאים ונראה דכצ"ל כאן בגמ', תורה תמימה תולדות כה, כג, והדרשה הוא מהכתיב "גיים", ולפי זה מיושב הערת הגליון: ח] והעוקר עצמו מברוך אקב"ו לעקור ע"א מארצנו (מהרש"א ח"א ד"ה הרואה, הביאו רעק"א בהגהותיו על שו"ע סימן רכד ס"ד): ט] בר"ף וברא"ש ובטור ושו"ע (סי' רכד ס"ד) הנוסח בברכה זו, ברוך אומר ועושה ברוך גוזר ומקיים, ועיין לבוש (שם) ומעדני יו"ט (אות צ) ואליה רבה (שם סק"ד): י] נדצ"ל ויש להן (באה"מ) דקאי גם על קריא כדאיתא בנדה כג ע"א: כ] עי' מהרש"א ובהערות שם: ל] טעות הדפוס שרשם כאן שני דבורים והכל דבור אחד (צל"ח עיי"ש):

שמועה נוספת בשם רבי יוחנן:

אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, הִשְׁכִּים - עמד ממיטתו[א], **וְנָפַל פָּסוּק לְתוֹךְ פִּיו, הֲרֵי** דבר **זֶה נְבוּאָה קְטַנָּה**, כלומר, לפחות מקצת ממנו יתקיים[ב].

★

ראיית מלכים שונים בחלום, למה היא רומזת:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **שְׁלֹשָׁה מְלָכִים הֵם** לענין חלומות[ג]. **הָרוֹאֶה** את **דָּוִד** המלך **בַּחֲלוֹם, יְצַפֶּה לַחֲסִידוּת**, לפי שדוד המלך היה חסיד גדול[ד], וראייתו בחלום היא סימן שעתיד לזכות במעלת החסידות[ה]. הרואה את **שְׁלֹמֹה** המלך בחלום, **יְצַפֶּה לְחָכְמָה**, לפי ששלמה המלך היה חכם מכל אדם[ו], וראייתו בחלום היא סימן שעתיד לזכות בחכמה. והרואה את המלך **אַחְאָב**[ז], **יִדְאַג מִן הַפּוּרְעָנוּת**, לפי שלאחאב נעשתה פורענות[ח], וראייתו בחלום היא סימן לפורענות.

ראיית נביאים שונים בחלום, למה היא רומזת:

שְׁלֹשָׁה ספרי **נְבִיאִים הֵם** לענין חלומות[ט]. **הָרוֹאֶה סֵפֶר מְלָכִים** בחלום, **יְצַפֶּה לִגְדוּלָּה**, לפי שבספר מלכים כתובים ענייני המלכים שמלכו על עם ישראל וגדולתם, ולכן ראייתו בחלום היא סימן שיצפה לגדולה. הרואה ספר **יְחֶזְקֵאל** בחלום, **יְצַפֶּה לְחָכְמָה**[י]. הרואה ספר **יְשַׁעְיָה** בחלום, **יְצַפֶּה לְנֶחָמָה**[יא]. והרואה ספר **יִרְמְיָה** בחלום, **יִדְאַג מִן הַפּוּרְעָנוּת**[יב].

ראיית כתובים שונים בחלום, למה היא רומזת:

שְׁלֹשָׁה ספרי **כְּתוּבִים גְּדוֹלִים** [-ארוכים] **הֵם** לענין חלומות. **הָרוֹאֶה סֵפֶר תְּהִלִּים** בחלום, **יְצַפֶּה לַחֲסִידוּת**[יג]. הרואה ספר **מִשְׁלֵי** בחלום, **יְצַפֶּה לְחָכְמָה**. והרואה ספר **אִיּוֹב** בחלום, **יִדְאַג מִן הַפּוּרְעָנוּת**.

שְׁלֹשָׁה ספרי **כְּתוּבִים קְטַנִּים** [-קצרים] **הֵם** לענין חלומות. **הָרוֹאֶה** ספר **שִׁיר הַשִּׁירִים בַּחֲלוֹם, יְצַפֶּה לַחֲסִידוּת**, לפי ששיר השירים כולו מלא בדברי יראת שמים וחיבת כל עם ישראל להקדוש ברוך הוא[יד]. הרואה ספר **קֹהֶלֶת** בחלום, **יְצַפֶּה לְחָכְמָה**. והרואה ספר **קִינוֹת** [-איכה] בחלום, **יִדְאַג מִן הַפּוּרְעָנוּת**.

הָרוֹאֶה מְגִלַּת אֶסְתֵּר בחלום[טו], הרי זה סימן **שֶׁנֵּס נַעֲשָׂה לוֹ**.

ראיית חכמים שונים בחלום, למה היא רומזת:

שְׁלֹשָׁה חֲכָמִים הֵם לענין חלומות. **הָרוֹאֶה** את **רַבִּי בַּחֲלוֹם, יְצַפֶּה לְחָכְמָה**, לפי שרבי היה חכם גדול[טז]. הרואה את **רַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה**

א. **רש"י** (ד"ה השכים). וראה בהגהות רש"ש טויבש (ברש"י) שביאר שרש"י כתב דבר זה כדי להשמיענו שדווקא אם עמד ממיטתו ונפל לו פסוק בפיו הוא נבואה קטנה, אבל אם בעודו שוכב נפל לו פסוק לפיו אין זה נבואה קטנה. וביאר, שכשנעור ועודו על מיטתו, ועדיין לא נטל ידיו, שורה עליו רוח טומאה, ואינו זוכה לנבואה, אבל לאחר שעמד כבר נטל ידיו, ושייך בו נבואה קטנה [וראה בביאורי רש"י ביאורים נוספים בזה].

ב. **שפתי חכמים** (לעיל נה: ד"ה הרי).

שמועה זו הובאה כבר בגמרא לעיל (נה:), ובביאור הטעם שהגמרא חזרה והביאה אותה כאן, כתב בצל"ח (ד"ה אמר), שאגב שהגמרא הביאה לעיל בסמוך (סוף ע"א) שמועה אחרת בשם רבי יוחנן, הביאה גם שמועה זו בשמו. ובמגיד תעלומה (ד"ה אמר) ובשלמה משנתו (ד"ה א"ר יוחנן) כתבו, שהגמרא הביאה כאן שמועה זו כהמשך לדברי הגמרא לעיל (סוף ע"א), שפעמים שראיית יין בחלום היא סימן טוב, כמו שנאמר 'ויין ישמח לבב אנוש', ופעמים שהיא סימן רע, כמו שנאמר 'תנו שכר לאובד ויין למרי נפש'. ועל זה אמר רבי יוחנן כאן, שאם ראה יין בחלומו ואחר כך השכים ונפל פסוק לתוך פיו, אם הוא הפסוק 'ויין ישמח' וגו', רמזו לו בכך שהיין שראה הוא סימן טוב, ואם הוא הפסוק 'תנו שכר' וגו', רמזו לו בכך שהיין שראה הוא סימן רע.

ג. **יש** להסתפק, האם כוונת הגמרא היא שראה את שמות המלכים בכתב, או שכוונת הגמרא היא שראה את המלכים עצמם. מגיד תעלומה (ד"ה הנך). ובשפתי חכמים (ד"ה הרואה דוד) נקט שמדובר שראה את שמות המלכים בכתב.

ד. **כמו** שאמר דוד על עצמו (תהלים פו ב) 'שמרה נפשי כי חסיד אני'. הגר"א (משלי א א) ומגיד תעלומה (ד"ה הרואה).

ה. **כלל** ענין החסידות הוא הרחבת קיום כל המצוות, יותר ממה שנצטוה בפירוש, בכל הצדדים והתנאים שאפשר. מסילת ישרים (פרק יח), עיין שם בהרחבה.

ו. **כמו** שנאמר (מלכים א' ה ט-יא) 'ויתן אלהים חכמה לשלמה ותבונה הרבה מאד ורוחב לב כחול אשר על שפת הים, ותרב חכמת שלמה מחכמת כל בני קדם ומכל חכמת מצרים, ויחכם מכל האדם' וגו'. גליון לביאור הגר"א (משלי א א, מהד' פיליפ הע' 7).

ז. **אחאב** בן עמרי היה ממלכי ישראל, וחטא ביותר, עד שנאמר עליו (מלכים א' טז ל) 'ויעש אחאב בן עמרי הרע בעיני ה' מכל אשר לפניו', ועוד נאמר עליו (שם טז לג) 'ויוסף אחאב לעשות להכעיס את ה' אלהי ישראל מכל מלכי ישראל אשר היו לפניו'. ובגמרא (סנהדרין קב:) אמרו, אין לך כל תלם ותלם בארץ ישראל שלא העמיד עליו אחאב עבודה זרה, והשתחוה לה. והוא אחד מאותם שאין להם חלק לעולם הבא (שם צ.). לאחר ששלחה איזבל אשת אחאב שליחים שיגרמו להריגת נבות היזרעאלי (מלכים א' כא ח-יג), נתנבא אליהו הנביא (שם כא יט) על אחאב, ואמר 'כה אמר ה', במקום אשר לקקו הכלבים את דם נבות, ילוקו הכלבים את דמך', ואכן כך היה, שאחאב נהרג במלחמה עם ארם (שם כב לה), 'וילוקו הכלבים את דמו' (שם כב לח).

ח. **לאחאב** נעשו שתי פורעניות, אחת בעולם הזה, שנהרג במלחמה ולא מת כדרכו על מיטתו, והשניה בעולם הבא, שאין לו חלק לעולם הבא, כמבואר במשנה בסנהדרין (צ.), וזה שראה בחלומו את אחאב, שנעשו לו שתי פורעניות, אף הוא יש לו לדאוג משתי פורעניות, גם מפורענות בעולם הזה, וגם מפורענות בעולם הבא. ובזה מבואר מדוע הגמרא לא אמרה שהרואה את שאול המלך ידאג מן הפורענות, שהרי אף הוא נהרג ולא מת על מיטתו, משום שלשאול יש חלק לעולם הבא [כמבואר בגמרא לעיל (יב:) ששמואל אמר שיהיה עמו במחיצתו בעולם הבא]. וכן מבואר בזה מדוע הגמרא לא אמרה שהרואה את ירבעם ידאג מן הפורענות, שהרי אף לירבעם אין חלק לעולם הבא כמבואר בסנהדרין (שם), משום שירבעם מת בכבוד בעולם הזה. ודווקא אחאב שנעשו לו שתי פורעניות, בעולם הזה ובעולם הבא, ראייתו בחלום היא סימן לפורענות. צל"ח (ד"ה שלשה מלכים).

ט. **בצל"ח** (ד"ה ג' נביאים) הקשה, שהגמרא להלן מונה ארבעה נביאים [מלכים, יחזקאל, ישעיה, ירמיה], ומדוע נקטה כאן את המנין 'שלשה'. ועוד, שלכאורה ספר מלכים אינו בכלל נביאים. וכתב, שנראה שיש כאן טעות סופר, והמילים 'ספר מלכים יצפה לגדולה' מקומן קודם המילים 'שלשה נביאים הם', והוא המשך לדברי הברייתא לעיל 'שלשה מלכים הם', שלאחר שמנתה הברייתא מלכים פרטיים, הוסיפה ואמרה שהרואה את ספר מלכים בחלום יצפה לגדולה [ואף על פי שבספר זה מוזכרים כמה מלכים שאירעה להם פורענות בסופם, מכל מקום יש ללכת אחר רוב הספר].

וראה בהגהות הגר"א (אות א) שמחק את המילים 'ישעיה יצפה לנחמה', ולדבריו נמצא שמוזכרים כאן רק שלשה נביאים. וראה גם באבות דרבי נתן (פרק מ מי"ג) שהובא ענין זה של שלשה נביאים, ושם מנו את ספר מלכים, ישעיה וירמיה, ולא את יחזקאל.

י. **יחזקאל** הנביא ראה את מעשה המרכבה (ראה יחזקאל פרק א), ובמשנה בחגיגה (יא:) מבואר שאין דורשים במעשה המרכבה, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו, ויחזקאל שראה את מעשה המרכבה, ודאי שזכה לחכמה, ולכן ראייתו בחלום היא סימן לחכמה. צל"ח (ד"ה יחזקאל).

יא. **לפי** שכתוב בו (ישעיה מ א) 'נחמו נחמו עמי', ועוד כתוב בו (שם נא יב) 'אנכי אנכי הוא מנחמכם'. מגיד תעלומה (ד"ה ישעיה). ובדקדוקי סופרים (אות ג) ביאר, שרוב נבואות ישעיה הם בענין נחמת ישראל, וכמו שאמרו בבבא בתרא (יד:) על ספר ישעיה, 'ישעיה כוליה נחמתא' [והיינו שתחילתו וסופו עוסקים בנחמה (יד רמ"ה ב"ב שם אות קפח), או, שרובו שהוא ככולו, עוסק בנחמה (מהרש"א שם ח"א ד"ה ירמיה)], ועוד אמרו (ילקוט שמעוני ישעיה רמז תמ) מה נשתנה ישעיהו מכל הנביאים שנתנבא כל הטובות והנחמות בישראל וכו'.

יב. **לפי** שספר ירמיה עוסק בענייני החורבן, וכמו שאמרו בבבא בתרא (שם) על ספר ירמיה, 'ירמיה כוליה חורבנא' [והיינו שתחילתו וסופו עוסקים בחורבן (יד רמ"ה שם), או, שרובו שהוא ככולו, עוסק בחורבן (מהרש"א שם)].

יג. **בברייתא** לעיל מבואר שהרואה את דוד המלך בחלום, יצפה לחסידות, וכיון שאמרו בירושלמי (שקלים פ"ב ה"ה) שהאומר שמועה בשם אומרה, יראה כאילו בעל השמועה עומד לנגדו, לכן הרואה ספר תהלים בחלום, נחשב כאילו ראה את דוד המלך שחיבר את ספר תהלים, ומטעם זה אמרו כאן שיצפה לחסידות. ואף הרואה ספר משלי יצפה לחכמה מטעם זה, לפי שנחשב כאילו ראה את שלמה המלך שהרואה אותו בחלום יצפה לחכמה כמבואר בברייתא לעיל. ואף הרואה ספר איוב ידאג מן הפורענות מטעם זה, לפי שנחשב כאילו ראה את איוב עצמו, שנעשו לו פורעניות. שפתי חכמים (ד"ה ספר).

יד. **רש"י** (ד"ה שיר). וראה גם ברמב"ם (תשובה פ"י ה"ג) שכתב, וכיצד היא האהבה הראויה, הוא שיאהב את ה' אהבה גדולה יתירה עזה מאד, עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה' ונמצא שוגה בה תמיד, כאילו חולה חולי האהבה שאין דעתו פנויה מאהבת אותה אשה והוא שוגה בה תמיד בין בשבתו בין בקומו בין בשעה שהוא אוכל ושותה, יתר מזה תהיה אהבת ה' בלב אוהביו שוגים בה תמיד, כמו שצונו (דברים ו ה) 'בכל לבבך ובכל נפשך', והוא ששלמה אמר בדרך משל (שיר השירים ב ה) 'כי חולת אהבה אני', וכל שיר השירים משל הוא לענין זה.

טו. **חלום** זה אינו בכלל השלשה כתובים שנמנו לעיל, אלא נמנה כחלום בפני עצמו, ולכן הגמרא חוזרת ואומרת 'הרואה' וכו'. והטעם שלא כללה מגילת אסתר יחד עם השלשה כתובים קטנים המנויים לעיל, הוא משום שהסוגיא כאן מסדרת יחד דברים שמניינם שלשה, ולכן אף כאן נקטה מנין שלשה, ואת מגילת אסתר מנתה בפני עצמה. צל"ח (ד"ה והרואה). ובהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה ג' כתובים) כתב שאפשר שהגמרא כאן סוברת שמגילת אסתר לא ניתנה להכתב אלא מדרבנן [ראה במגילה (ז.) ובתוספות (שם ד"ה נאמרה)], ולכן לא מנתה את מגילת אסתר יחד עם השלשה כתובים קטנים. ובשפתי חכמים (ד"ה ג' כתובים) כתב שאפשר שכיון שגם שיר השירים וגם קהלת שניהם נכתבו על ידי שלמה המלך, הם נחשבים לאחד, וה'שלשה כתובים' כוללים אף את מגילת אסתר. ועיין שם שתירץ באופן נוסף.

טז. **מלבד** שהיה רבי חכם גדול, היה גם עשיר גדול, כמבואר בגמרא להלן שלא פסק משולחנם של אנטונינוס ורבי לא צנון ולא חזרת ולא קשואין, לא בימות החמה ולא בימות הגשמים. והטעם שהגמרא לא אומרת שהרואה את רבי יצפה לעשירות, כפי שאומרת להלן על הרואה את רבי אלעזר בן עזריה, הוא משום שרבי העיד על עצמו

עין משפט נר מצוה

כ א מיי' פ"י מהלכות ברכות הלכה ט סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רכד סעיף א:
כא ב ג מיי' שם טוש"ע שם סעיף ב:
כב ד שם סעיף ג:
כג ה מיי' שם טוש"ע שם ובסי' ריח סעיף ז:
כד ו טוש"ע סימן רכד סעיף ד:

לעזי רש"י

[נדפס בדף נט.]

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

רב נסים גאון

הרואה ר' עקיבא בחלומו יצפה לחסידות. אית בפרק כל ישראל יש להן חלק (דף קי) שנא' אספו לי חסידי אלו ר' עקיבא וחבריו שמסרו נפשם לזביחה על דברי תורה ואמרי' (שם) אמר רבה בר בר חנה שבקה ר' עקיבא לחסידותיה: **הרואה ר' אלעזר בן עזריה יצפה לחכמה.** לפי שנתמנה בישיבה והוא בן י"ח שנה והיה הוא כבר חכם מאד כמו שאתה מוצא (חגיגה דף ג) אמר ר' יהושע עליו אין דור יתום שר' אלעזר בן עזריה שרוי בתוכו ואמרו בשבחו (גיטין דף סז) ר' אלעזר בן עזריה קופה של בשמים כלומר שהיה מאסף החכמות ומסדר אותם ושנינו (סוטה דף מט) משמת ראב"ע בטלה עטרת החכמים ואע"פ שר"ע הגיע למעלה יתירה וגדולה בחכמה שאפי' משה רבינו כשהראהו הקב"ה דורות העתידין כשראה את ר' עקיבא אמר לפני הקב"ה רבש"ע יש לך אדם כזה ואתה נותן תורה ע"י כמפורש בפ' הקומץ את המנחה (מנחות ד' כט) מיהו לא התחיל ללמוד ולגרוס עד שהיה בן מ' שנה כמו שאמרו (בשלהי ספרי) ר' עקיבא למד תורה בן מ' שנה ושימש את החכמים מ' שנה ופרנס את ישראל מ' שנה ואפשר שחסידותו היתה יתירה על חכמתו ולפיכך הוא משובח בחסידות: **ר' ישמעאל בן אלישע ידאג מן הפורענות.** מפני שבימיו היו ישראל עומדין בצרות וגזירות ומלחמות בסוף זמן בית שני וכבר נשבה בנערותו ופדאהו ר' יהושע בן חנניה כמפורש בפ' הניזקין (גיטין דף נח) מעשה בר' יהושע בן חנניה שהלך לכרך גדול של רומי אמרו לו תינוק אחד יש בבית הסוהר כו' אמרו לא זז משם עד שפדאו בממון הרבה לא היו ימים מועטים עד שהורה הוראה בישראל ומנו ר' ישמעאל בן אלישע ואיתא בסוף גמ' דהוריות דבני מערבא ושימש בכהונה גדולה כדאמרי' בפ' מאימתי קורין (דף ז) תניא אמר ר' ישמעאל בן אלישע פעם אחת נכנסתי לבית קה"ק להקטיר קטורת לפני לפנים וקודם חרבן הבית נהרג עם רבן שמעון בן גמליאל דתניא במכילתא דר' ישמעאל כשנהרג ר' שמעון ור' ישמעאל אמר להן ר' עקיבא לתלמידיו התקינו עצמכם לפורענות שאילו טובה עתידה לבא בדורנו בתחלה לא היו מקבלין אותה אלא רבן שמעון ור' ישמעאל ועכשיו גלוי לפני מי שאמר והיה העולם שפורענות גדולה עתידה לבוא בדורנו ונסתלקו אלו מבינותינו שנא' (ישעיה נז) הצדיק אבד וגו' ובפ' עגלה ערופה דמס' סוטה (דף מח) ובפ' דיני ממונות דתחלת סנהדרי' (דף יא) אמרי' ת"ר משמתו

תוספות

הרואה מרקולים. בתוספתא[י] תנן במקום מרקולים דהכא עבודת כוכבים וא"כ לאו דוקא מרקולים אלא לפי שבמקומו של תנא[ק] היו עובדים לה ועתה אין אנו רגילים לברך לפי שאנו רואים אותה בכל יום וכל הנך הרואים אמרו לעיל[ס] דהוי משלשים יום לשלשים יום: [ל]**הרואה** מרקולים. פירש ר"י לא ידענא אמאי נקט מרקולים יותר משאר עבודת כוכבים ונראה כי דמ"כ לברך רק במקום שבונים עכו"ם או שהועמדה שם מחדש ולכך נקט מרקולים שרוגמין בה אבנים בכל יום והוי כמגדל עכו"ם[ע] אבל לא על עכו"ם קבועה שם מקודם ובירושלמי[פ] יש נעקרה עכו"ם ממקום אחד וניתנה למקום אחר במקום שניתנה אומר ברוך שנתן ארך אפים לעוברי רצונו ובמקום שנעקרה אומר ברוך שעקר עכו"ם מן המקום הזה:

גמרא

[א]אמר רבי יוחנן השכים ונפל פסוק לתוך פיו הרי זה נבואה קטנה. תנו רבנן [ב]שלשה מלכים הם הרואה דוד בחלום יצפה לחסידות שלמה יצפה לחכמה אחאב ידאג מן הפורענות ג' נביאים הם[א] הרואה ספר מלכים יצפה לגדולה יחזקאל יצפה לחכמה[ב] ישעיה [א] יצפה לנחמה ירמיה ידאג מן הפורענות שלשה כתובים גדולים הם הרואה ספר תהלים יצפה לחסידות משלי יצפה לחכמה איוב ידאג מן הפורענות שלשה כתובים קטנים הם הרואה שיר השירים בחלום יצפה לחסידות קהלת יצפה לחכמה קינות ידאג מן הפורענות הרואה מגלת אסתר נס נעשה לו שלשה חכמים הם הרואה רבי בחלום יצפה לחכמה ראב"ע יצפה לעשירות רבי ישמעאל בן אלישע ידאג מן הפורענות שלשה תלמידי חכמים הם הרואה בן עזאי בחלום יצפה לחסידות בן זומא יצפה לחכמה אחר ידאג מן הפורענות. כל מיני חיות יפות לחלום חוץ מן הפיל והקוף והקפוד והאמר מר הרואה [ג]פיל בחלום פלא נעשה לו לא קשיא הא דמסרג הא דלא מסרג כל מיני מתכת יפין לחלום חוץ ממר פסל וקרדום והני מילי דחזנהו בקתייהו כל מיני פירות יפין לחלום חוץ מפגי תמרה כל מיני ירקות יפין לחלום חוץ מראשי לפתות והאמר רב לא איעתרי עד דחזאי ראשי לפתות כי חזא בכנייהו חזא כל מיני צבעונין יפין לחלום חוץ מן התכלת [ד]כל מיני עופות יפין לחלום חוץ מן קריא[ג] וקפופא וקורפראי: [הגו"ף הגו"ף מע"ן משיבי"ן ומרחיבי"ן סימן]: ג' נכנסין לגוף ואין הגוף נהנה מהן גודגדניות וכפניות ופגי תמרה שלשה אין נכנסין לגוף והגוף נהנה מהן אלו הן רחיצה וסיכה ותשמיש שלשה מעין העולם הבא אלו הן שבת שמש ותשמיש תשמיש דמאי אילימא תשמיש המטה הא מכחש כחיש אלא תשמיש נקבים שלשה משיבין דעתו של אדם אלו הן קול ומראה וריח שלשה מרחיבין דעתו של אדם אלו הן דירה נאה ואשה נאה וכלים נאים: [חמש"ה וששה"ה ועשר"ה סימן]: חמשה אחד משישים אלו הן אש דבש ושבת ושינה וחלום אש אחד משישים לגיהנם דבש אחד משישים למן שבת אחד משישים לעולם הבא שינה אחד משישים למיתה חלום אחד משישים לנבואה. ששה דברים סימן יפה לחולה אלו הן עטוש זיעה שלשול קרי ושינה וחלום עטוש דכתיב [א]עטישותיו תהל אור זיעה דכתיב [ב]בזעת אפיך תאכל לחם שלשול דכתיב [ג]מהר צועה להפתח ולא ימות לשחת קרי דכתיב [ד]יראה זרע יאריך ימים שינה דכתיב [ה]ישנתי אז ינוח לי חלום דכתיב [ו]ותחלימני והחייני. [ד]ששה דברים מרפאין את החולה מחליו ורפואתו רפואה אלו הן כרוב ותרדין וסיסין[ד] יבשין וקיבה והרת ויותרת הכבד וי"א אף דגים קטנים ולא [ה]עוד אלא שדגים קטנים מפרין[ה] ומברין כל גופו של אדם. עשרה דברים מחזירין את החולה לחליו וחליו קשה אלו הן האוכל בשר שור בשר שמן בשר צלי בשר צפרים וביצה צלויה ותגלחת ושחלים והחלב[ו] והגבינה והמרחץ וי"א אף אגוזים וי"א אף קשואים תנא דבי ר' ישמעאל [ו]למה נקרא שמן קשואים מפני שהן קשים לגוף כחרבות איני והכתיב [ז]ויאמר ה' לה שני גוים בבטנך אל תקרי גוים אלא גיים[ז] וא"ר יהודה אמר רב אלו אנטונינוס [ז]ורבי שלא פסק משלחנם לא צנון ולא חזרת ולא קשואין לא בימות החמה ולא בימות הגשמים לא קשיא הא ברברבי הא בזוטרי. ת"ר מת בבית שלום בבית אכל ושתה בבית סימן יפה לבית נטל כלים מן הבית סימן רע לבית תרגמא רב פפא במסאנא וסנדלא כל דשקיל שכבא מעלי בר ממסאנא וסנדלא כל דיהיב שכבא מעלי בר מעפרא וחרדלא: מקום שנעקרה ממנו עבודת גלולים: תנו רבנן [ח]הרואה מרקולים אומר ברוך שנתן ארך אפים לעוברי רצונו [ב]מקום[ח] שנעקרה ממנו עבודת כוכבים אומר ברוך שעקר עכו"ם מארצנו וכשם שנעקרה ממקום זה כן תעקר מכל מקומות ישראל והשב לב עובדיהם לעבדך ובח"ל אין צריך לומר והשב לב עובדיהם לעבדך מפני שרובה עובדי כוכבים [ג]רשב"א אומר אף בחוץ לארץ צריך לומר כן מפני שעתידים להתגייר שנאמר [ח]אז אהפוך אל עמים שפה ברורה. דרש רב המנונא [ד]הרואה בבל הרשעה צריך לברך חמש ברכות ראה בבל אומר ברוך שהחריב בבל הרשעה ראה ביתו של נבוכדנצר אומר ברוך שהחריב ביתו של נבוכדנצר הרשע [ה]ראה גוב של אריות או כבשן האש אומר ברוך שעשה נסים [ב]לאבותינו במקום הזה ראה מרקולים אומר ברוך שנתן ארך אפים לעוברי רצונו [ו]ראה מקום שנוטלין ממנו עפר אומר ברוך אומר ועושה[ט] גוזר ומקיים רבא כי הוה חזי חמרי דשקלי עפרא טריף להו ידא על גבייהו ואמר רהוטו צדיקי למעבד רעותא דמרייכו מר בריה דרבינא כי הוה מטי לבבל הוה שקיל עפרא בסודריה ושדי לברא לקיים מה שנא' [ט]וטאטאתיה במטאטא השמד אמר רב אשי אנא הא דרב המנונא לא שמיע לי אלא מדעתאי בריכתינהו לכולהו

אמר

רש"י

השכים. העומד ממטתו ונפל לו פסוק בפיו: שיר השירים. כולו יראת שמים[ט] וחבת המקום בלב כל ישראל: רבי ישמעאל בן אלישע. מהרוגי מלכות היה והפשיטו עור קרקפתו בחייו[י]: חוץ מן הפיל והקוף והקפוד. שמשונין במראיהן. קפוד חיה שדומה לקוף ויש לה זנב ארוך, ושמה מרטינ"א: דמסרג. אוכף על גביו, וי"א נתון באפסר: חוץ ממר. פשו"ר בלע"ז: פסל. דולי"ר: דחזנהו בקתייהו. שראויין למלאכתן לחבל ולהשחית: פגי תמרה. שלא בשלו כל צרכן: בכנייהו. במחובר, אבל בתלוש סימן הוא למכות כדפשר ליה[כ] בר הדיא לרבא קולפי בלעת: תכלת. ירוק הוא, ומי שפניו ירוקים חולה הוא[ל]: קריא. יבנ"ך: קפופא. נואיט"א בלע"ז, ויש לה[י] לסתות כלחיי אדם[מ] לפיכך הן מגונים: קורפראי. טלפ"א: גודגדניות. צירתי"ש: כפניות. מין תמרים רעים: שמש. חמה זורחת: קול. של מיני זמר, או קול ערב של אשה: עטוש. אשטרנוד"ר: מהר צועה. מי שצריך להריק מעיו. הרקת כלי נקראת צעיה, שנאמר (ירמיה מח) ושלחתי לו צועים וצעוהו וכליו יריקו, במואב כתיב: ותחלימני והחייני. בחזקי' כתיב: תרדין. בלי"ט: מי סיסין. בשול פוליאו"ל: והרת. וידלייר"א שהשליל בתוכה: יותרת הכבד. אייבר"ש של בהמה: ומברין. לשון בריאות: ותגלחת. אם מגלח: זוטרי. יפין: מסאנא וסנדלא. סימן יוצאי חוץ הוא שמוליכו אחרים מן הבית: עפרא. סימן הוא שרמז להם קבורה: לב עובדיהם. על פושעי ישראל מתפלל: כבשן של אש. אפירה שהוסק בה כבשנם של חנניה מישאל ועזריה: מקום שנוטלין ממנו עפר. מקום יש בבבל שאין בהמה יוצאה משם אם אין נותנים עליה עפר מעפר המקום, והוא סימן השמד ומקללותיה של בבל היא, וביסוד מהר"ר יצחק ראיתי שנוטלים משם עפר לטיט לבנייני המקום, וסוף סוף אותו מקום אין בו ישוב ולא זרע ולא נטיעה: גוזר ומקיים. שגזר להשמידה וקיים:

נתקללה

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [לעיל נה: וקל"ע עיין צל"ח ומגיד תעלומה, ב) [אדר"נ פ"מ וע"ש], ג) [לעיל נו:], ד) לעיל מד: ע"ג כט., ה) [לעיל מ.], ו) [ע"ג יא. וכט.], ז) [עי' תו' ע"ג יא. ד"ה לנון], ח) [תוספתא פרק ו], ט) עיין גם ברש"י שה"ש א א, י) עיין חולין קכג., כ) [לעיל נו.], ל) עיין יומא פד., מ) נדה כג., נ) פ"ו ה"ד, ס) עיין תוס' לעיל נד. ד"ה הרואה, ע) עיין ע"ז נא. וברש"י שם ד"ה כמגדל, פ) ה"א (סג ע"ב).

הגהות הגר"א

[א] גמ' (ישעי' יצפה לנחמה). תא"מ: [ב] שם שעשה נסים לאבותינו. נ"ל לצדיקים:

גליון הש"ס

גמ' כל מיני עופות. עי' נדה דף כ"ג ע"א בתו' ד"ה קריא שהי' להם גירסא אחרת כאן:

תורה אור השלם

א) עֲטִישֹׁתָיו תָּהֶל אוֹר וְעֵינָיו כְּעַפְעַפֵּי שָׁחַר: [איוב מא, י]

ב) בְּזֵעַת אַפֶּיךָ תֹּאכַל לֶחֶם עַד שׁוּבְךָ אֶל הָאֲדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לֻקָּחְתָּ כִּי עָפָר אַתָּה וְאֶל עָפָר תָּשׁוּב: [בראשית ג, יט]

ג) מִהַר צֹעֶה לְהִפָּתֵחַ וְלֹא יָמוּת לַשַּׁחַת וְלֹא יֶחְסַר לַחְמוֹ: [ישעיה נא, יד]

ד) וַיְיָ חָפֵץ דַּכְּאוֹ הֶחֱלִי אִם תָּשִׂים אָשָׁם נַפְשׁוֹ יִרְאֶה זֶרַע יַאֲרִיךְ יָמִים וְחֵפֶץ יְיָ בְּיָדוֹ יִצְלָח: [ישעיה נג, י]

ה) כִּי עַתָּה שָׁכַבְתִּי וְאֶשְׁקוֹט יָשַׁנְתִּי אָז יָנוּחַ לִי: [איוב ג, יג]

ו) אֲדֹנָי עֲלֵיהֶם יִחְיוּ וּלְכָל בָּהֶן חַיֵּי רוּחִי וְתַחֲלִימֵנִי וְהַחֲיֵנִי: [ישעיה לח, טז]

ז) וַיֹּאמֶר יְיָ לָהּ שְׁנֵי גוֹיִם בְּבִטְנֵךְ וּשְׁנֵי לְאֻמִּים מִמֵּעַיִךְ יִפָּרֵדוּ וּלְאֹם מִלְאֹם יֶאֱמָץ וְרַב יַעֲבֹד צָעִיר: [בראשית כה, כג]

ח) כִּי אָז אֶהְפֹּךְ אֶל עַמִּים שָׂפָה בְרוּרָה לִקְרֹא כֻלָּם בְּשֵׁם יְיָ לְעָבְדוֹ שְׁכֶם אֶחָד: [צפניה ג, ט]

ט) וְשַׂמְתִּיהָ לְמוֹרַשׁ קִפֹּד וְאַגְמֵי מָיִם וְטֵאטֵאתִיהָ בְּמַטְאֲטֵא הַשְׁמֵד נְאֻם יְיָ צְבָאוֹת: [ישעיה יד, כג]

הגהות וציונים

א] פתח בשלשה ומנה ארבעה, מלכים יחזקאל ישעיה ירמיה, לכן מוחק הגר"א "ישעיה יצפה לנחמה" ובאדר"נ ליתא "יחזקאל יצפה לחכמה" (עי' הערה הבאה) ובכת"י ליתא "ספר מלכים יצפה לגדולה" ובדק"ס כתב שהיא הגירסא האמיתית כי פתח בג' "גברי נביאים" ולא "בספר", ועיין צל"ח: ב] [באדר"נ פ"מ ליתא ובזה אתי שפיר שלשה נביאים] (גליון): ג] [גי' הערוך קדיא כוס וינשוף תרגום קדיא וקפופא] (גליון): ד] רש"י גורס מי סיסין (וכ"ה לעיל מד ע"ב ובע"ז כט ע"א): ה] בדפו"י נוסף ומרבין ומברין (וכ"ה לעיל מ ע"ב ונשמט כאן בטעות, דק"ס): ו] בע"ז כט ע"א הגירסא וכבד (מלא הרועים) וכ"ה בפרק ד"א בראשית חכמה שער ג: ז] [בכל הספרים ותקונים כתיב גיים והקרי גוים ומצוה להסביר] (גליון), בכת"י ובילקוט שמעוני תולדות הגירסא אלא גאים ונראה דכצ"ל כאן בגמ', תורה תמימה תולדות כה, כג, והדרשא הוא מהכתיב "גיים", ולפי זה מיושב הערת הגליון: ח] והעוקר עצמו מברך אקב"ו לעקור ע"א מארצנו (מהרש"א ח"א ד"ה הרואה, הביאו רעק"א בהגהותיו על שו"ע סימן רכד סעיף ב): ט] ברי"ף וברא"ש ובטור ושו"ע (סי' רכד ס"ד) הנוסח בברכה זו, ברוך אומר ועושה ברוך גוזר ומקיים, ועיין לבוש (שם) ומעדני יו"ט (אות צ) ואליה רבה (שם סק"ד): י] נדצ"ל ויש להן (באה"מ) דקאי גם על קריא כדאיתא בנדה כג ע"א: כ] עי' מהרש"א ובהערות שם: ל] טעות הדפוס שרשם כאן שני דבורים והכל דבור אחד (צל"ח עיי"ש):

בחלום, **יְצַפֶּה לַעֲשִׁירוּת**, לפי שרבי אלעזר בן עזריה היה עשיר גדול[יז]. והרואה את **רַבִּי יִשְׁמָעֵאל בֶּן אֱלִישָׁע** בחלום, **יִדְאַג מִן הַפּוּרְעָנוּת**, לפי שרבי ישמעאל בן אלישע הוא אחד מעשרה הרוגי מלכות[יח], ומיתתו היתה בדרך פורענות, שהפשיטו עור קרקפתו ממנו בחייו[יט].

ראיית תלמידי חכמים שונים בחלום, למה היא רומזת:
שְׁלֹשָׁה תַּלְמִידֵי חֲכָמִים[כ] **הֵם** לענין חלומות. **הָרוֹאֶה** את **בֶּן עַזַּאי בַּחֲלוֹם, יְצַפֶּה לַחֲסִידוּת**, שבן עזאי היה חסיד[כא], ולכן ראייתו בחלום היא סימן לחסידות. הרואה את **בֶּן זוֹמָא** בחלום, **יְצַפֶּה לְחָכְמָה**, שבן זומא היה חכם[כב], ולכן ראייתו בחלום היא סימן לחכמה. והרואה את **אַחֵר** [-אלישע בן אבויה[כג]] בחלום, **יִדְאַג מִן הַפּוּרְעָנוּת**.

★

ראיית חיות שונות בחלום, האם היא יפה לחלום:
כָּל מִינֵי חַיּוֹת יָפוֹת לַחֲלוֹם, כלומר, ראייתן בחלום היא סימן טוב[כד], **חוּץ מִן הַפִּיל וְהַקּוֹף וְהַקִּפּוֹד**[כה], שמראיהם משונה[כו], ואין ראייתם סימן טוב, אלא סימן רע[כז]. מקשה הגמרא, **וְהָאָמַר מָר** - והלא נאמרה שמועה (לעיל נו:) בשם אחד החכמים, **שֶׁהָרוֹאֶה פִּיל בַּחֲלוֹם** הרי זה סימן שדבר **פֶּלֶא נַעֲשָׂה לוֹ**, לפי שהמילה 'פיל' דומה למילה 'פלא', ולכן ראיית הפיל היא סימן טוב. מתרצת הגמרא, **לָא קַשְׁיָא, הָא דִּמְסָרַג** - בשמועה זו שאמרו שראיית פיל בחלום היא סימן שפלא נעשה לו, מדובר שיש אוכף על גביו[כח], **וְהָא דְּלָא מְסָרַג** - ובמה שאמרו שפיל אינו סימן יפה לחלום, מדובר שאין אוכף על גביו.

ראיית מתכות שונות בחלום, האם היא יפה לחלום:
כָּל מִינֵי מַתֶּכֶת יָפִין לַחֲלוֹם[כט], **חוּץ מִמַּר** [-מעדר[ל]], **פֶּסֶל** [-כלי שמחליק בו נסרים[לא]], **וְקוֹרְדוֹם** [-גרזן], שאף על פי שעשויים ממתכת, אינם יפים לחלום. מוסיפה הגמרא, **וְהָנֵי מִילֵּי** - ודברים אלו שמר פסל וקרדום אינם יפים לחלום, אינם אלא **בִּדַחֲזִנְהוּ בְּקַתַּיְיהוּ** - שראה אותם בעודם בקת [-בית יד] שלהם, שבאופן זה הם ראויים למלאכתם, שהיא לחבל ולהשחית.

ראיית פירות וירקות שונים בחלום, האם היא יפה לחלום:
כָּל מִינֵי פֵּירוֹת יָפִין לַחֲלוֹם[לב], **חוּץ מִפַּגֵּי תְּמָרָה** [-תמרים שלא הבשילו כל צרכם] שאינם יפים לחלום[לג].

כָּל מִינֵי יְרָקוֹת יָפִין לַחֲלוֹם[לד], **חוּץ מֵרָאשֵׁי לְפָתוֹת** שאינם יפים לחלום לפי שהם סימן למכות[לה]. מקשה הגמרא, **וְהָאָמַר** [-והלא אמר] **רַב, לָא אִיַּעְתְּרִי עַד דַּחֲזַאי** - לא התעשרתי, עד שראיתי בחלומי **רָאשֵׁי לְפָתוֹת**, הרי שראשי לפתות יפים לחלום. מתרצת הגמרא, **כִּי חֲזָא בְּכַנַּיְיהוּ חֲזָא** - כשראה רב ראשי לפתות בחלומו, ראה אותם מחוברים לקרקע, ולכן הם סימן יפה לחלום, אבל ראשי לפתות תלושים אינם יפים לחלום.

ראיית צבעים שונים בחלום, האם היא יפה לחלום:
כָּל מִינֵי צִבְעוֹנִין [-צבעים], **יָפִין לַחֲלוֹם, חוּץ מִן צבע הַתְּכֵלֶת** [-ירוק] שאינו יפה לחלום, לפי שהחולה פניו ירוקים, ולכן צבע התכלת אינו סימן טוב[לו].

שלא נהנה מהעולם הזה אפילו באצבע קטנה (כתובות קד.), והוא עינוי גדול, כשעיניו רואות את כל המעדנים על שלחנו וכל המסובים נהנים מהם, והוא מושך את ידיו ואינו נהנה, ואין לך עני גדול מזה. שלמה משנתו ואוצר חיים (ד"ה הרואה רבי).

יז. **כמבואר** בגמרא בשבת (נד:).

יח. **ראה** בענין עשרה הרוגי מלכות במסכת שמחות (פ"ט מ"ט-יב), ועוד.

יט. **רש"י** (ד"ה רבי). ובמקום אחר (ע"ז יא: ד"ה קרקיפלו) הוסיף רש"י, שרבי ישמעאל בן אלישע היה כהן גדול, ומחמת יופיו הפשיטה בת הקיסר את עור פניו וחנטה אותו באפרסמון, כדי שיהיה קיים ולא ישתנה.

בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ברש"י ד"ה רבי) הקשה, מדוע הגמרא נקטה דווקא את רבי ישמעאל בן אלישע ולא את שאר הרוגי מלכות. וכתב שאין לתרץ שלרבי ישמעאל בן אלישע היה צער יותר מכולם, לפי שהפשיטו את עור פניו בחייו, שהרי לרבי עקיבא היה צער גדול יותר, שסרקו את בשרו במסרקות של ברזל כמבואר בגמרא לקמן (סא:). ותירץ, שלרבי ישמעאל בן אלישע היו פורעניות מנעוריו, כמבואר בגיטין (נח.) שבקטנותו נשבה והיה בבית האסורים של רומי, וכיון שגם בילדותו באו עליו פורעניות, וגם היה מעשרה הרוגי מלכות, לכן הגמרא נקטה דווקא אותו [וכן משמע מדברי רב ניסים גאון (ד"ה ר' ישמעאל) שכתב שהרואה את רבי ישמעאל בן אלישע ידאג מן הפורענות מפני שבימיו היו ישראל עומדים בצרות וגזירות ומלחמות, וכן נשבה בנערותו, וכן שהיה מעשרה הרוגי מלכות].

כ. **לעיל** לגבי הרואה את רבי, רבי אלעזר בן עזריה ורבי ישמעאל בן אלישע, הגמרא נקטה לשון 'חכמים', וכאן נקטה לשון 'תלמידי חכמים', משום שהחכמים המנויים לעיל נסמכו, והם מכונים בתואר 'רבי', אבל המנויים כאן לא נסמכו, ואינם מכונים בתואר 'רבי', ולכן הם נקראים 'תלמידי חכמים' ולא 'חכמים'. מהרש"א (ח"א ד"ה שלשה ת"ח).

ובחזון טוב (עמ' קסט) ציין בזה לדברי הגמרא בקידושין (מט:) שהמקדש אשה 'על מנת שאני תלמיד, אין אומרים כשמעון בן עזאי וכשמעון בן זומא' וכו'. ופירש רש"י (ד"ה בן עזאי) שתלמידים היו ובחורים, ולא באו לכלל סמיכה, ולא היו בימיהם כמותם בתורה, וכמו ששנינו בסוטה (מט.) משמת בן עזאי בטלו השקדנים.

כא. **כמו** שמצינו במסכת חגיגה (יד:) שקראו על בן עזאי את הפסוק (תהלים קטז טו) 'יקר בעיני ה' המותה לחסידיו', הרי שהיה חסיד. מצפה איתן (ד"ה יצפה לחסידות) ורש"ש (ד"ה הרואה).

ובבנין יהושע (על אבות דרבי נתן פ"מ מי"ב) ביאר, שהרי בן עזאי לא נשא אשה, לפי שנפשו חשקה בתורה, כמבואר ביבמות (סג:), ואף על פי כן היה ניצול מן החטא, ואין לך חסיד גדול מזה.

כב. **כמו** שמצינו במסכת חגיגה (שם) שקראו על בן זומא את הפסוק (משלי כה טז) 'דבש מצאת אכול דיך', ודבש הוא כינוי לחכמה, כמו שדרשו (שם יג.) את הפסוק (שיר השירים ד יא) 'דבש וחלב תחת לשונך' על התורה. רש"ש (ד"ה ב"ז).

כג. **אלישע** בן אבויה היה גדול בחכמה, אלא שכיון שנכנס לפרדס וקיצץ בנטיעות כמבואר במסכת חגיגה (יד: וע"ש ברש"י טו. ד"ה אחר), חזר לאחוריו, ולכן נקרא 'אחר'. ולפיכך הרואהו בחלומו ידאג מן הפורענות. רב ניסים גאון (ד"ה שלשה, נדפס לקמן נח.). והמהרש"א (חגיגה יד: ד"ה ונספר) כתב בשם ספר ישן, שהטעם שאלישע בן אבויה נקרא 'אחר', הוא משום שטעה וחשב ששתי רשויות הן ח"ו, וזה בכלל עובד אלהים אחרים. וראה עוד בזה בילקוט ביאורים.

כד. **לפי** שאין על החיות עול בשר ודם, ואינן צריכות לדאוג לפרנסתן, אלא היא מזומנת להן בנקל (ראה קידושין פב:), ולכן ראייתן בחלום היא סימן טוב. שלמה משנתו (ד"ה כל מיני חיות).

כה. **קיפוד** היא חיה שדומה לקוף, ויש לה זנב ארוך [-נמיה]. רש"י (ד"ה חוץ מן), ולעזי רש"י.

התוספות (חולין סג. ד"ה באות, בכורות ח. ד"ה הקוף, נדה כג. ד"ה קריא) גרסו 'קיפוף', וכתבו שהוא מין חיה. וכן כתב בתוספות רבינו יהודה חסיד (ד"ה חוץ) בדעת רש"י [וכתב שהוא חיה שפניה דומים לחתול, ומענין קוף היא, וזנבה ארוך], וראה עוד בזה ברש"ש (ד"ה כל מיני חיות).

כו. **רש"י** (ד"ה חוץ מן). וכוונתו, שהפיל משונה במראהו מחמת גודלו, והקוף משונה לפי שדומה לאדם.

ובנהר שלום (או"ח סי' רפח סק"ג) ביאר, שראיית פיל וקוף בחלום היא סימן רע, שכיון שמראיהם משונה, הם רמז לכך שנעשה לו שינוי רע [כדרך שאמרו לעיל (נו:) על הרואה חתול בחלום].

ובשלמה משנתו (לעיל נו: ד"ה חוץ) ביאר, שכיון שחלק מאנשי דור הפלגה נהפכו לקופים, כמבואר בסנהדרין (קט.), לכן ראיית קוף בחלום היא סימן רע, לפי שרומזים לו שהוא רשע כאנשי דור הפלגה שנהפכו לקופים.

כז. **כן** כתב בנהר שלום (או"ח סי' רפח סק"ג), שכוונת הגמרא אינה רק שראייתם אינה סימן טוב, אלא ראייתם היא סימן רע, והוכיח כן, שהרי בגמרא להלן מובאים דברים נוספים שראייתם אינה יפה לחלום [כגון מה שאמרו שם שכל מיני מתכות יפים לחלום חוץ ממר פסל וקרדום, ועוד], ואותם דברים הם סימן רע, ומכאן שאף ראיית פיל וקוף בחלום היא סימן רע.

כח. **רש"י** (ד"ה דמסרג). ובאופן נוסף פירש, ש'מסרג' היינו שהוא נתון באפסר [והוא חבל שקושרים בפי הבהמות. רמב"ם ורע"ב (שבת פ"ה מ"א)]. ובליקוטי חבר בן חיים (ברש"י לעיל ע"א ד"ה דמסרג) ביאר שהטעם שאם יש לו אוכף על גביו הוא סימן יפה, משום שדבר זה מורה שאינו מהפילים שגדלים פרא, אלא הוא דר עם בני אדם ביישוב.

כט. **לפי** שטבע המתכת הוא שגם אם נשברה, אפשר להחזירה לכמות שהיתה, והוא סימן לחולם, שגם אם יפול, יקום ויחדש כנשר נעוריו. שלמה משנתו (ד"ה כל מיני מתכות).

ל. **רש"י** (ד"ה חוץ ממר), ולעזי רש"י.

לא. **רש"י** (ד"ה פסל), ושפתי חכמים (ברש"י), ולעזי רש"י.

לב. **דרכם** היתה לאכול פירות לאחר הסעודה [כמבואר ברש"י (לעיל מא: ד"ה דברים הרגילין)], ולכן ראייתם בחלום היא סימן שלעולם יהיה אוכל ושבע. שלמה משנתו (ד"ה כל מיני פירות).

לג. **פגי** תמרה אינם יפים לחלום, משום שהרואה תמרים בחלום הוא סימן שתמו עונותיו, כמבואר בגמרא לעיל (ע"א), ופגי תמרה, שהם תמרים שלא בשלו כל צרכם, מורים שעדיין לא תמו עונותיו. שלמה משנתו (ד"ה פגי). ולפי האמור, דווקא פגי תמרה אינם סימן יפה, ולא שאר מיני פירות. וראה בשפתי חכמים (ד"ה חוץ) שהסתפק בזה.

לד. **במסכת** פסחים (קיד.) אמרו, 'דאכיל קקולי [-ירקות], אקיקלי דמתא שכיב', והיינו שהאוכל ירקות שמצויים לקנותם בזול, יכול לישב על אשפות העיר, שהוא מקום גלוי, כי אינו צריך ללוות למזונותיו, ואין לו נושים שיצטרך להסתתר מהם. ולכן ירקות יפים לחלום, לפי שהם סימן שלא יצטרך ללוות למזונותיו. שלמה משנתו (ד"ה כל מיני ירקות).

לה. **כמו** שבר הדיא פתר לרבא (לעיל נו.) את החלום שראה בו שני ראשי לפתות, שהוא רמז לכך שילקוהו שתי מכות, ממקל שראשו עבה כראשי לפתות. הרי שראשי לפתות הם סימן למכות. על פי רש"י (ד"ה בכנייהו).

לו. **והיעב"ץ** (ד"ה חוץ) ביאר, ש'תכלת' הוא לשון תכלית וקץ, ולכן אינו יפה לחלום.

עין משפט
נר מצוה

כ א מיי' פ"י מהלכות ברכות הלכה ט סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רכד סעיף א:
כא ב ג מיי' שם טוש"ע שם סעיף ב:
כב ד שם סעיף ג:
כג ה מיי' שם טוש"ע שם ובסי' ריח סעיף ז:
כד ו טוש"ע סימן רכד סעיף ד:

לעזי רש"י
[נדפס בדף נט.]

משנת ראשונים
[נדפס בסוף המסכת]

רב נסים גאון

הרואה ר' עקיבא בחלומו יצפה לחסידות. אית בפרק כל ישראל יש להן חלק (דף קי) שנא' ספו לי חסידי אלו ר' עקיבא וחבריו שמסרו נפשם לזביחה על דברי תורה ואמרי' (שם) אמר רבה בר בר חנה שבקה ר' עקיבא לחסידותיה: **הרואה ר' אלעזר בן עזריה יצפה לחכמה.** לפי שנתמנה בישיבה והוא בן י"ח שנה והיה הוא כבר חכם מאד כמו שאתה מוצא (חגיגה דף ג) אמר ר' יהושע עליו אין דור יתום שר' אלעזר בן עזריה שרוי בתוכו ואמרו בשבחו (גיטין דף סז) ר' אלעזר בן עזריה קופה של בשמים כלומר שהיה מאסף החכמות ומסדר אותם ושנינו (סוטה דף מט) משמת ראב"ע בטלה עטרת החכמים ואע"פ שר"ע הגיע למעלה יתירה וגדולה בחכמה שאפי' משה רבינו כשהראהו הקב"ה דורות העתידין כשראה את ר' עקיבא אמר לפני הקב"ה רבש"ע יש לך אדם כזה ואתה נותן תורה ע"י כמפורש בפ' הקומץ את המנחה (מנחות ד' כט) מיהו לא התחיל ללמוד ולגרוס עד שהיה בן מ' שנה כמו שאמרו (בשלהי ספרי) ר' עקיבא למד תורה בן מ' שנה ושימש את החכמים מ' שנה ופרנס את ישראל מ' שנה ואפשר שחסידותו היתה יתירה על חכמתו ולפיכך הוא משובח בחסידות: **ר' ישמעאל בן אלישע ידאג מן הפורענות.** מפני שבימיו היו ישראל עומדין בצרות וגזירות ומלחמות בסוף זמן בית שני וכבר נשבה בנערותו ופדאהו ר' יהושע בן חנניה כמפורש בפ' הניזקין (גיטין דף נח) מעשה בר' יהושע בן חנניה שהלך לכרך גדול של רומי אמרו לו תינוק אחד יש בבית הסוהר כו' אמרו לא זז משם עד שפדאו בממון הרבה לא היו ימים מועטים עד שהורה הוראה בישראל ומנו ר' ישמעאל בן אלישע ואיתא בסוף גמ' דהוריות דבני מערבא ושימש בכהונה גדולה כדאמרי' בפ' מאימתי קורין (דף ז) תניא אמר ר' ישמעאל בן אלישע פעם אחת נכנסתי לבית קה"ק להקטיר קטורת לפני לפנים וקודם חרבן הבית נהרג עם רבן שמעון בן גמליאל דתניא במכילתא דר' ישמעאל כשנהרג ר' שמעון ור' ישמעאל אמר להן ר' עקיבא לתלמידיו התקינו עצמיכם לפורענות שאילו טובה עתידה לבא בדורנו בתחלה לא היו מקבלין אותה אלא רבן שמעון ור' ישמעאל ועכשיו גלוי לפני מי שאמר והיה העולם שפורענות גדולה עתידה לבוא בדורנו ונסתלקו אלו מבינותינו שנא' (ישעיה נז) הצדיק אבד וגו' ובפ' עגלה ערופה דמס' סוטה (דף מח) ובפ' דיני ממונות דתחלת סנהדרי' (דף יא) אמרי' ת"ר משמתו

תוספות

הרואה מרקולים. בתוספתא[י] תנן במקום מרקולים דהכא עבודת כוכבים וא"כ לאו דוקא מרקולים אלא לפי שבמקומו של תנא[ק] היו עובדים לה ועתה אין אנו רגילים לברך לפי שאנו רואים אותה בכל יום וכל הנך הרואים אמרו לעיל[ק] דהוי משלשים יום לשלשים יום:

[ל] **הרואה** מרקולים. פירש ר"י לא ידענא אמאי נקט מרקולים יותר משאר עבודת כוכבים ונראה לי דא"צ לברך רק במקום שבונים עכו"ם או שהועמדה שם מחדש ולכך נקט מרקולים שרוגמין בה אבנים בכל יום והוי כמגדל עכו"ם[ע] אבל לא על עכו"ם קבועה שם מקודם ובירושלמי[פ] יש נעקרה עכו"ם ממקום אחד ונתנה למקום אחר במקום שנתנה אומר ברוך שנתן ארך אפים לעוברי רצונו ובמקום שנעקרה אומר ברוך שעקר עכו"ם מן המקום הזה:

רש"י

השכים. העומד ממטתו ונפל לו פסוק בפיו: שיר השירים. כולו יראת שמים[ט] וחבת המקום בלב כל ישראל: רבי ישמעאל בן אלישע. מהרוגי מלכות היה והפשיטו עור קרקפתו בחייו[י]: חוץ מן הפיל והקוף והקפוד. שמשונין במראיהן. קפוד חיה שדומה לקוף ויש לה זנב ארוך, ושמה מרטינ"א: דמסרג. אוכף על גביו, וי"א נתון באפסר: חוץ ממר. פסו"ר בלע"ז: פסל. דולי"ר: דחזנהו בקתיידהו. שראויין למלאכתן לאבל ולהשחית: פגי תמרה. שלא בשלו כל צרכן: בבנייהו. במחובר, אבל בתלוש סימן הוא למכות כדפשר ליה[כ] בר הדיא לרבא קולפי בלעת: תכלת. ירוק הוא, ומי שפניו ירוקים חולה הוא[ל]: קריא. יבנ"ך: קפופא. לואיט"א בלע"ז, ויש לה[י] לסתות כלחיי אדם[מ] לפיכך הן מגונים: קורפראי. טלפ"א: גודגדניות. לירתי"ש: כפניות. מין תמרים רעים: שמש. חמה זורחת: קול. של מיני זמר, או קול ערב של אשה: עטוש. אשטרנוד"ר: מהר צועה. מי שצריך להריק מעיו. הרקת כלי נקראת צעיה, שנאמר (ירמיה מח) ושלחתי לו צועים וצעוהו וכליו יריקו, במואב כתיב: ותחלימני והחייני. בחזקי' כתיב: תרדין. בלי"ך: מי סיסין. בשול פוליאו"ל: והרת. וידלייר"א שהשליל בתוכה: יותרת הכבד. אייבר"ש של בהמה: ומברין. לשון בריאות: ותגלחת. אם מגלח: זוטרי. יפין: מסאנא וסנדלא. סימן יוצאי חוץ הוא שמוציא אחרים מן הבית: עפרא. סימן הוא שרמז להם קבורה: לב עובדיהם. על פושעי ישראל מתפלל: כבשן של אש. אפירה שהוסק בה כבשנם של חנניה מישאל ועזריה: מקום שנוטלין ממנו עפר. מקום יש בבבל שאין בהמה יוצאה משם אם אין נותנים עליה עפר מעפר המקום, והוא סימן השמד ומקללותיה של בבל היא, ויסוד מהר"ר יצחק ראיתי שנוטלים משם עפר לטיט לבנייני המקום, וסוף סוף אותו מקום אין בו ישוב ולא זרע ולא נטיעה: גוזר ומקיים. שגזר להשמידה וקיים: נתקללה

גמרא

[א] אמר רבי יוחנן השכים ונפל פסוק לתוך פיו הרי זה נבואה קטנה. תנו רבנן [ב] שלשה מלכים הם הרואה דוד בחלום יצפה לחסידות שלמה יצפה לחכמה אחאב ידאג מן הפורענות ג' נביאים הם[א] הרואה ספר מלכים יצפה לגדולה יחזקאל יצפה לחכמה[ב] ישעיה [א] יצפה לנחמה ירמיה ידאג מן הפורענות שלשה כתובים גדולים הם הרואה ספר תהלים יצפה לחסידות משלי יצפה לחכמה איוב ידאג מן הפורענות שלשה כתובים קטנים הם הרואה שיר השירים בחלום יצפה לחסידות קהלת יצפה לחכמה קינות ידאג מן הפורענות הרואה מגלת אסתר נס נעשה לו שלשה חכמים הם הרואה רבי בחלום יצפה לחכמה ראב"ע יצפה לעשירות רבי ישמעאל בן אלישע ידאג מן הפורענות שלשה תלמידי חכמים הם הרואה בן עזאי בחלום יצפה לחסידות בן זומא יצפה לחכמה אחר ידאג מן הפורענות. כל מיני חיות יפות לחלום חוץ מן הפיל והקוף והקפוד והאמר מר הרואה [ג] פיל בחלום פלא נעשה לו לא קשיא הא דמסרג הא דלא מסרג כל מיני מתכת יפין לחלום חוץ ממר פסל וקרדום והני מילי דחזנהו בקתייהו כל מיני פירות יפין לחלום חוץ מפגי תמרה כל מיני ירקות יפין לחלום חוץ מראשי לפתות והאמר רב לא איעתרי עד דחזאי ראשי לפתות כי חזא בכנייהו חזא כל מיני צבעונין יפין לחלום חוץ מן התכלת [ס] כל מיני עופות יפין לחלום חוץ מן קריא[ג] וקפופא וקורפראי: [הגו"ף הגו"ף מעי"ן משיבי"ן ומרחיבי"ן סימן]: ג' נכנסין לגוף ואין הגוף נהנה מהן גודגדניות וכפניות ופגי תמרה שלשה אין נכנסין לגוף והגוף נהנה מהן אלו הן רחיצה וסיכה ותשמיש שלשה מעין העולם הבא אלו הן שבת שמש ותשמיש תשמיש דמאי אילימא תשמיש המטה הא מכחש כחיש אלא תשמיש נקבים שלשה משיבין דעתו של אדם אלו הן קול ומראה וריח שלשה מרחיבין דעתו של אדם אלו הן דירה נאה ואשה נאה וכלים נאים: [חמש"ה וशש"ה ועשר"ה סימן]: חמשה אחד משישים אלו הן אש דבש ושבת ושינה וחלום אש אחד משישים לגיהנם דבש אחד משישים למן שבת אחד משישים לעולם הבא שינה אחד משישים למיתה חלום אחד משישים לנבואה. ששה דברים סימן יפה לחולה אלו הן עטוש זיעה שלשול קרי ושינה וחלום עטוש דכתיב [א] עטישותיו תהל אור זיעה דכתיב [ב] בזעת אפיך תאכל לחם שלשול דכתיב [ג] מהר צועה להפתח ולא ימות לשחת קרי דכתיב [ד] יראה זרע יאריך ימים שינה דכתיב [ה] ישנתי אז ינוח לי חלום דכתיב [ו] ותחלימני והחייני. [ד] ששה דברים מרפאין את החולה מחליו ורפואתו רפואה אלו הן כרוב ותרדין וסיסין[ד] יבשין וקיבה והרת ויותרת הכבד וי"א אף דגים קטנים ולא [ה] עוד אלא שדגים קטנים מפרין[ה] ומברין כל גופו של אדם. עשרה דברים מחזירין את החולה לחליו וחליו קשה אלו הן האוכל בשר שור בשר שמן בשר צלי בשר צפרים וביצה צלויה ותגלחת ושחלים והחלב[ו] והגבינה והמרחץ וי"א אף אגוזים וי"א אף קשואים תנא דבי ר' ישמעאל [י] למה נקרא שמן קשואים מפני שהן קשים לגוף כחרבות איני והכתיב [ז] ויאמר ה' לה שני גוים בבטנך אל תקרי גוים אלא גיים[ז] וא"ר יהודה אמר רב אלו אנטונינוס [י] ורבי שלא פסק משלחנם לא צנון ולא חזרת ולא קשואין לא בימות החמה ולא בימות הגשמים לא קשיא הא ברברבי הא בזוטרי. ת"ר מת בבית שלום בבית אכל ושתה בבית סימן יפה לבית נטל כלים מן הבית סימן רע לבית תרגמא רב פפא במסאנא וסנדלא כל דשקיל שכבא מעלי בר ממסאנא וסנדלא כל דיהיב שכבא מעלי בר מעפרא וחרדלא: מקום שנעקרה ממנו עבודת גלולים: תנו רבנן [מ] [א] הרואה מרקולים אומר ברוך שנתן ארך אפים לעוברי רצונו [ב] מקום[ח] שנעקרה ממנו עבודת כוכבים אומר ברוך שעקר עכו"ם מארצנו וכשם שנעקרה ממקום זה כן תעקר מכל מקומות ישראל והשב לב עובדיהם לעבדך ובח"ל אין צריך לומר והשב לב עובדיהם לעבדך מפני שרובה עובדי כוכבים [ג] רשב"א אומר אף בחוץ לארץ צריך לומר כן מפני שעתידים להתגייר שנאמר [ח] אז אהפוך אל עמים שפה ברורה. דרש רב המנונא [ד] הרואה בבל הרשעה צריך לברך חמש ברכות ראה בבל אומר ברוך שהחריב בבל הרשעה ראה ביתו של נבוכדנצר אומר ברוך שהחריב ביתו של נבוכדנצר הרשע [ה] ראה גוב של אריות או כבשן האש אומר ברוך שעשה נסים [ב] לאבותינו במקום הזה ראה מרקולים אומר ברוך שנתן ארך אפים לעוברי רצונו [ו] ראה מקום שנוטלין ממנו עפר אומר ברוך אומר ועושה[ט] גוזר ומקיים רבא כי הוה חזי חמרי דשקלי עפרא טריף להו ידא על גבייהו ואמר רהוטו צדיקי למעבד רעותא דמרייכו מר בריה דרבינא כי הוה מטי לבבל הוה שקיל עפרא בסודריה ושדי לברא לקיים מה שנא' [ט] וטאטאתיה במטאטא השמד אמר רב אשי אנא הא דרב המנונא לא שמיע לי אלא מדעתאי בריכתינהו לכולהו

אמר

מסורת הש"ס
עם הוספות

א) [לעיל נה: וקנ"ע] עיין צל"ח ומגיד תעלומה, ב) [אדר"נ פ"מ וע"ש], ג) [לעיל נו:], ד) לעיל מד: ע"ג כט., ה) [לעיל מ.], ו) [ע"ג יא. וכט.], ז) [עי' תוס' ע"ג יא. ד"ה לנון], ח) [תוספתא פרק ו], ט) עיין גם ברש"י שה"ש א א, י) עיין חולין קכג., כ) [לעיל נו.], ל) עיין יומא פד., מ) נדה כג., נ) פ"ו ה"ד, ס) עיין תוס' לעיל נד. ד"ה הרואה, ע) עיין ע"ז נא. וברש"י שם ד"ה כמגדל, פ) ה"א (סג ע"ב).

הגהות הגר"א

[א] גמ' (ישעי' יצפה לנחמה). תא"מ:
[ב] שם שעשה נסים לאבותינו. נ"ל לצדיקים:

גליון הש"ס

גמ' כל מיני עופות. עי' נדה דף כ"ג ע"א בתו' ד"ה קריא שהי' להם גירסא אחרת כאן:

תורה אור השלם

א) עֲטִישֹׁתָיו תָּהֶל אוֹר וְעֵינָיו כְּעַפְעַפֵּי שָׁחַר: [איוב מא, י]
ב) בְּזֵעַת אַפֶּיךָ תֹּאכַל לֶחֶם עַד שׁוּבְךָ אֶל הָאֲדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לֻקָּחְתָּ כִּי עָפָר אַתָּה וְאֶל עָפָר תָּשׁוּב: [בראשית ג, יט]
ג) מִהַר צֹעֶה לְהִפָּתֵחַ וְלֹא יָמוּת לַשַּׁחַת וְלֹא יֶחְסַר לַחְמוֹ: [ישעיה נא, יד]
ד) וַייָ חָפֵץ דַּכְּאוֹ הֶחֱלִי אִם תָּשִׂים אָשָׁם נַפְשׁוֹ יִרְאֶה זֶרַע יַאֲרִיךְ יָמִים וְחֵפֶץ יְיָ בְּיָדוֹ יִצְלָח: [ישעיה נג, י]
ה) כִּי עַתָּה שָׁכַבְתִּי וְאֶשְׁקוֹט יָשַׁנְתִּי אָז יָנוּחַ לִי: [איוב ג, יג]
ו) אֲדֹנָי עֲלֵיהֶם יִחְיוּ וּלְכָל בָּהֶן חַיֵּי רוּחִי וְתַחֲלִימֵנִי וְהַחֲיֵנִי: [ישעיה לח, טז]
ז) וַיֹּאמֶר יְיָ לָהּ שְׁנֵי גוֹיִם בְּבִטְנֵךְ וּשְׁנֵי לְאֻמִּים מִמֵּעַיִךְ יִפָּרֵדוּ וּלְאֹם מִלְאֹם יֶאֱמָץ וְרַב יַעֲבֹד צָעִיר: [בראשית כה, כג]
ח) כִּי אָז אֶהְפֹּךְ אֶל עַמִּים שָׂפָה בְרוּרָה לִקְרֹא כֻלָּם בְּשֵׁם יְיָ לְעָבְדוֹ שְׁכֶם אֶחָד: [צפניה ג, ט]
ט) וְשַׂמְתִּיהָ לְמוֹרַשׁ קִפֹּד וְאַגְמֵי מָיִם וְטֵאטֵאתִיהָ בְּמַטְאֲטֵא הַשְׁמֵד נְאֻם יְיָ צְבָאוֹת: [ישעיה יד, כג]

הגהות וציונים

א] פתח בשלשה ומנה ארבעה, מלכים יחזקאל ישעיה ירמיה, לכן מוחק הגר"א "ישעיה יצפה לנחמה" ובאדר"נ ליתא "יחזקאל יצפה לחכמה" (עי' הערה הבאה) ובכת"י ליתא "ספר מלכים יצפה לגדולה" ובדק"ס כתב שהיא הגירסא האמיתית כי פתח בג' "גברי נביאים" ולא "בספר", ועיין צל"ח: ב] [באדר"נ פ"מ ליתא ובזה אתי שפיר שלשה נביאים] (גליון): ג] [גי' הערוך קדיא כוס וינשוף תרגום קדיא וקופפא] (גליון): ד] רש"י גורס מי סיסין (וכ"ה לעיל מד ע"ב ובע"ז כט ע"א): ה] בדפו"י נוסף ומרבין ומברין (וכ"ה לעיל מ ע"ב ... דק"ס): ו] בע"ז כט ע"א הגירסא וכבד (מלא הרועים) וכ"ה בפרק ד"א בראשית חכמה שער ג: ז] בכל המקומות כתיב גיים והקרי גוים ומצוה להסביר] (גליון), בכת"י ובילקוט שמעוני תולדות הגירסא אלא גאים ונראה דכצ"ל כאן בגמ', תורה תמימה תולדות כה, כג, והדרשה הוא מהכתיב "גיים", ולפי זה מיושב הערת הגליון: ח] והעוקר עצמו מברך אקב"ו לעקור ע"א מארצנו (מהרש"א ח"א ד"ה הרואה, הביאו רעק"א בהגהותיו על שו"ע סי' רכד ס"ד) הנוסח בברכה זו, ברוך אומר ועושה ברוך גוזר ומקיים, ועיין לבוש (שם) ומעדני יו"ט (אות צ) ואליה רבה (שם סק"ד): ט] בריי"ף ובראש ובטור ושו"ע (סי' רכד סעיף ב): י] נדצ"ל ויש להן (באה"מ) דקאי גם על קריא כדאיתא בנדה כג ע"א: כ] עי' מהרש"א ובהערות שם: ל] טעות הדפוס שרשם כאן שני דבורים והכל דבור אחד (צל"ח עיי"ש):

ראיית עופות שונים בחלום, האם היא יפה לחלום:
כָּל מִינֵי עוֹפוֹת יָפִין לַחֲלוֹם[לז], **חוּץ מִן קַרְיָא** [-העוף הנקרא כוס], **וְקִפּוֹפָא** [-העוף הנקרא ינשוף[לח]] **וְקוּרְפָּרַאי** [-העוף הנקרא תנשמת], שאינם יפים לחלום.

★

כיון שהגמרא הזכירה לעיל מנין שלשה לענין חלומות, מביאה הגמרא מניינים נוספים הנוגעים לדברים אחרים[לט]:
[הגמרא מביאה כמה שמועות אודות מניינים שונים, ותיבות **הַגּוּ"ף, הַגּוּ"ף, מֵעֵי"ן, מְשִׁיבִי"ן, וּמַרְחִיבִי"ן, הן סִימָן** לשמועות אלו].

שְׁלֹשָׁה דברים **נִכְנָסִין לַגּוּף, וְאֵין הַגּוּף נֶהֱנֶה מֵהֶן**[מ]. ואלו הם, **גּוּדְגְּדָנִיּוֹת** [-דובדבנים], **וְכַפְנִיּוֹת** [-מין תמרים רעים, שלעולם אינן מבשילות כל צרכן[מא]], **וּפַגֵּי תְּמָרָה** [-תמרים שעדיין לא הבשילו כל צרכן].

שְׁלֹשָׁה דברים **אֵין נִכְנָסִין לַגּוּף, וְהַגּוּף נֶהֱנֶה מֵהֶן**[מב]. **וְאֵלּוּ הֵן, רְחִיצָה, וְסִיכָה**[מג], **וְתַשְׁמִישׁ** המטה[מד].

שְׁלֹשָׁה דברים הם **מֵעֵין הָעוֹלָם הַבָּא**, לפי שהנאתם מרובה[מה]. **וְאֵלּוּ הֵן, שַׁבָּת**, שטעם התבשיל משובח בה ביותר[מו], **שֶׁמֶשׁ** זורחת, **וְתַשְׁמִישׁ**. מבררת הגמרא, **תַּשְׁמִישׁ דְּמַאי** - באיזה תשמיש מדובר, **אִילֵימָא** - אם נאמר שמדובר **בְּתַשְׁמִישׁ הַמִּטָּה, הָא מְכַחֵשׁ כָּחִישׁ** - הרי תשמיש המטה מכחיש כוחו של אדם, ואינו מעין עולם הבא[מז]. מבארת הגמרא, **אֶלָּא** מדובר **בְּתַשְׁמִישׁ נְקָבִים**, כלומר שנפנה לנקביו.

שְׁלֹשָׁה דברים **מְשִׁיבִין דַּעְתּוֹ שֶׁל אָדָם** - אם הוא שרוי בדאגה וביגון, הם מסירים הדאגה ממנו ומשיבים דעתו[מח], **וְאֵלּוּ הֵן, קוֹל** [-מיני זמר, או קול ערב של אשה[מט]], **וּמַרְאֶה** נעים, **וְרֵיחַ** ערב.

שְׁלֹשָׁה דברים **מַרְחִיבִין דַּעְתּוֹ שֶׁל אָדָם** - שאף שכבר יש לו נחת רוח, מרחיבים דעתו יותר[נ], **וְאֵלּוּ הֵן, דִּירָה נָאָה, וְאִשָּׁה נָאָה, וְכֵלִים נָאִים**[נא].

[הגמרא מביאה כמה שמועות אודות מניינים שונים, ותיבות **חֲמִשָּׁ"ה, וְשִׁשָּׁ"ה**[נב], **וַעֲשָׂרָ"ה, הן סִימָן** לשמועות אלו].

חֲמִשָּׁה דברים יש בהם חלק **אֶחָד מִשִּׁשִּׁים** מדבר אחר[נג], **וְאֵלּוּ הֵן, אֵשׁ, דְּבַשׁ, וְשַׁבָּת, וְשֵׁינָה, וַחֲלוֹם**. מבארת הגמרא, **אֵשׁ**, היא **אֶחָד מִשִּׁשִּׁים לַגֵּיהִנֹּם. דְּבַשׁ**, טעמו הוא **אֶחָד מִשִּׁשִּׁים לַמָּן** שאכלו בני ישראל במדבר[נד]. **שַׁבָּת**, היא **אֶחָד מִשִּׁשִּׁים לָעוֹלָם הַבָּא**[נה].

לז. **לפי** שהם סימן שיעלה מעלה מעלה כעוף הפורח. שלמה משנתו (ד"ה כל מיני עופות). ובחזון טוב (עמ' קפ) ביאר שהעופות יפים לחלום, מאותו טעם שאמרו לעיל שחיות יפות לחלום, שפרנסתם מזומנת להם שלא בצער.

לח. **קריא** וקפופא אינם יפים לחלום הואיל ויש להם לסתות [-לחיים] כלחיי אדם [כמבואר בנדה (כג.)], ולפיכך הם מגונים. רש"י (ד"ה קפופא), על פי הגהת בארות המים.

לט. **מהר"ץ** חיות (ד"ה ת"ר).

מ. **הגמרא** מביאה ענין זה, כדי להשמיענו שמי שרוצה לאכול כדי להשביע רעבונו בלבד, ואינו רוצה ליהנות ממאכלו ולהרבות בכך את תאוותו, יאכל ממינים אלו. מגיד תעלומה (ד"ה שלשה נכנסין).

מא. **רש"י** (ד"ה כפניות, ועירובין כח. ד"ה כפניות).

מב. **הגמרא** מביאה ענין זה, כדי להשמיענו שיש לו לאדם למעט בדברים אלו ככל יכלתו, כדי שלא ימשך אחר תאוותו. מגיד תעלומה (ד"ה שלשה אין).

מג. **רחיצה** וסיכה אינן נכנסות לגוף, ואף על פי שאמרו (שבת פו.) שסיכה ורחיצה כשתיה, מכל מקום אינן כשתיה ממש. שפתי חכמים (ד"ה ג' אין).

מד. **ומה** שלא מנו כאן ריח, הוא משום שריח כן נכנס לגוף, כמבואר בדברי המגן אברהם (או"ח סי' רטז סק"ה), שאפילו מי שאין לו חוש הריח יכול לברך על הבשמים, אם יש להם ריח חזק ביותר, כיון שראשו וגופו מתחזקים על ידי כך. שפתי חכמים (שם).

מה. **מהרש"א** (ח"א ד"ה שלשה מעין).

מו. **על** פי דברי המהרש"א (שם). וציין לדברי הגמרא בשבת (קיט.) 'תבלין אחד יש לנו, ושבת שמו'. וכתב, שאין לומר שכוונת הגמרא ששבת היא מעין עולם הבא מפני ששבת היא יום מנוחה, משום ששאר הדברים המנויים כאן, והם שמש ותשמיש, הם מעין עולם הבא מחמת ההנאה שיש בהם, ומסתבר שגם שבת היא מעין עולם הבא מחמת ההנאה שיש בה.
ובשלמה משנתו (ד"ה שבת) ביאר ששבת היא מעין עולם הבא לפי שיש בה לאדם הרחבת הנפש, והיא הנקראת בלשון חכמי האמת [ראה גם ביצה (טז.)] 'נשמה יתירה'.

מז. **אף** על פי שתשמיש המטה הוא דבר שנפשו של אדם מחמדתו, מכל מקום הגמרא סוברת שכיון שהוא מכחיש כוחו של אדם אינו מעין עולם הבא שאין בו שום צער כלל, וכמו שאמרו (לעיל יז.) שבעולם הבא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה בלא שום צער כלל. חתם סופר (מהד' מכון חתם סופר, ד"ה שלשה).

מח. **מהרש"א** (ח"א ד"ה שלשה משיבין) ואמרי נועם (ד"ה ג' משיבין).

מט. **רש"י** (ד"ה קול). וכוונתו לקול ערב של אשתו, כי קול של אשה סתם הוא ערוה (לעיל כד.). ברוך מרדכי (לעיל שם, בהשמטה שבסוף פ"ג). ואין לומר שקול ערב שאמרו כאן אינו קול זמר, ורק קול זמר של אשה נאסר [ראה בזה בשלחן ערוך (או"ח סי' עה ס"ג)], שהרי הגמרא לעיל (שם) למדה שקול באשה ערוה, מהפסוק (שיר השירים ב יד) 'קולך ערב ומראך נאוה'. עין ישראל (ד"ה שלשה משיבין). ובגנזי יוסף (שווארץ, שו"ת סי' מח) תירץ על פי דברי המהרש"א הנ"ל שמדובר במי ששרוי בדאגה וביגון, ועושה כן כדי להפיג צערו, וכיון שאינו שומע את קול האשה משום תאוה, אלא משום רפואה, אין בזה משום קול באשה ערוה. ועיין שם שתירץ באופנים נוספים, ודבריו הובאו בילקוט ביאורים.

נ. **אמרי** נועם (שם). והמהרש"א (ח"א ד"ה שלשה משיבין) פירש שכוונת הגמרא היא לגנאי, שמרחיבים דעתו היינו שגורמים שתהיה דעתו ונפשו רחבה ויחזור אחר תענוגי העולם, כמו שאמרו (אבות פ"ה מי"ט) על בלעם שהיתה נפשו רחבה.

נא. **הטעם** שנקטה הגמרא סדר זה, ולא הסמיכה 'כלים נאים' ל'דירה נאה', אף שהם דומים זה לזה, שבשניהם אין רוח חיים, ושניהם מהדומם או מהצומח, הוא משום שיש לאדם דירה אחת, ואשה אחת, ותחילה קונה דירה, ואחר כך לוקח אשה, והרחבת הדעת שיש לו מהם היא באותה שעה שקונה את הדירה ולוקח את האשה, מה שאין כן בכלים, אין ללקיחתם זמן קבוע, אלא כל ימיו הוא קונה וחוזר וקונה כלים, ובכל פעם שקונה מתרחבת דעתו מחדש. בן יהוידע (ד"ה דירה).
יש מהאחרונים [דרשות מהר"י מינץ (דרוש ג, הובא בענף יוסף ד"ה שלשה), ואמרי נועם (ד"ה דירה)] שפירשו את דברי הגמרא כאן בדרך רמז, ש'דירה נאה' הוא רמז לגוף שהוא דירה לנשמה, שצריך שיהיה נאה, כלומר במזג ממוצע ושהאברים יהיו ביחס נכון ביניהם, ו'אשה נאה' הוא רמז לנשמה, שצריך שתהיה נפשו צלולה וזכה ובעלת סברא ישרה, ושיהיה נאה במעשיו, ו'כלים נאים' הוא רמז לחושים, שהם כלים ומשרתים לגוף ולנשמה, שצריך שיהיו יפים ונאים ושלמים על מתכונתם כפי הראוי. וכל אלו מרחיבים דעתו של אדם, ומקילים עליו להשיג מעלות המידות ומעלות השכליות.

נב. **תיבת** 'ששה' היא רמז לשני מניינים המובאים להלן, 'ששה דברים סימן יפה לחולה', וכן 'ששה דברים מרפאין את החולה'.

נג. **המהרש"א** (ח"א ד"ה ה' אחד) כתב, שיש לפרש שהגמרא נקטה לשון זה שלא בדקדוק, ואינו אחד מששים בדיוק. ובאופן נוסף כתב, שכוונת הגמרא היא שכשם שמצינו לענין דיני ביטול בששים בתערובות, שאם אין ששים היתר כנגד האיסור, אין האיסור בטל אלא נחשב שיש בתערובת קצת ממשות מן האיסור, כך באלו המנויים כאן, יש בכל אחד מהם קצת ממשות מהדבר הדומה לו. ובבן יהוידע (ד"ה אחד) כתב אף הוא כביאור השני של המהרש"א, והוסיף, שכח אש של גיהנם הוא עצום ורב, וגדול מכח אש המצוי אצלנו יותר ממאה אלפי פעמים, ובהכרח שהגמרא נקטה אחד מששים רק משום שזהו השיעור לענין ביטול.

נד. **ראה** שמות (טז יג-לה).
האחרונים הקשו, שבגמרא כאן מבואר שטעמו של הדבש הוא רק אחד מששים מטעם המן, ואילו בפסוק (שם טז לא) נאמר על המן 'וטעמו כצפיחית בדבש', הרי שטעמו היה כטעם הדבש ממש. וראה בזה בילקוט ביאורים.

נה. **כלומר**, מנוחת ועונג שבת הן אחד מששים ממנוחת ועונג עולם הבא. סידור בית יעקב (להיעב"ץ, בזמירות ליל שבת, על הפיוט 'מה ידידות'). וראה להלן שבשלמה משנתו ביאר בזה באופן אחר.
בברכת ה' (ד"ה חמשה) הקשה, מדוע הגמרא לא נקטה גם שמש ותשמיש [כשם שנקטה שבת], שגם עליהם אמרו לעיל שהם מעין העולם הבא. ותירץ, שכיון ששמש ותשמיש ושבת דומים לעולם הבא, די במה שנקטה הגמרא שבת, שהיא אחד מהם [ושאר הדברים המנויים בגמרא כאן הם דומים לדברים אחרים, ולא לעולם הבא].
ובברכת אברהם (כאן, ד"ה חמשה) תירץ, שהשיעור שבו הדברים המנויים כאן דומים לדבר אחר, הוא אחד מששים, או קרוב לזה, אבל השיעור שבו שמש ותשמיש דומים לעולם הבא אינו אחד מששים, אלא פחות או יותר בהרבה משיעור זה, ולכן אינם מנויים כאן. ובאופן נוסף תירץ, על פי דברי המהרש"א שהובאו לעיל, שבדברים המנויים כאן, נחשב שיש בכל אחד מהם קצת ממשות מהדבר הדומה לו, ויש לומר ששמש ותשמיש אינם בכלל זה, ואין בהם קצת ממשות מעולם הבא.
אמנם בשלמה משנתו (ד"ה שבת אחד) כתב שאין כוונת הגמרא כאן שתענוג שבת הוא אחד מששים מתענוג עולם הבא, אלא כוונת הגמרא היא שאפילו אם קיים את כל המצוות שבתורה, ורק חילל שבת בפרהסיא, חילול שבת זה נחשב ביחס לכל המצוות שקיים, כאיסור שנתערב בהיתר בשיעור אחד מששים, שאוסר את כל התערובת, ואף זה שחילל שבת, אף על פי שקיים את כל שאר המצוות, נחשב כאילו כפר בכל התורה, ודינו כגוי לכל דבריו.

[א]אמר רבי יוחנן השכים ונפל פסוק לתוך פיו הרי זה נבואה קטנה. תנו רבנן [ב]שלשה מלכים הם הרואה דוד בחלום יצפה לחסידות שלמה יצפה לחכמה אחאב ידאג מן הפורענות ג' נביאים הם[א] הרואה ספר מלכים יצפה לגדולה יחזקאל יצפה לחכמה[ב] ישעיה [א]יצפה לנחמה ירמיה ידאג מן הפורענות שלשה כתובים גדולים הם הרואה ספר תהלים יצפה לחסידות משלי יצפה לחכמה איוב ידאג מן הפורענות שלשה כתובים קטנים הם הרואה שיר השירים בחלום יצפה לחסידות קהלת יצפה לחכמה קינות ידאג מן הפורענות הרואה מגלת אסתר נס נעשה לו שלשה חכמים הם הרואה רבי בחלום יצפה לחכמה ראב"ע יצפה לעשירות רבי ישמעאל בן אלישע ידאג מן הפורענות שלשה תלמידי חכמים הם הרואה בן עזאי בחלום יצפה לחסידות בן זומא יצפה לחכמה אחר ידאג מן הפורענות. כל מיני חיות יפות לחלום חוץ מן הפיל והקוף והקפוד והאמר מר הרואה [ג]פיל בחלום פלא נעשה לו לא קשיא הא דמסרג הא דלא מסרג כל מיני מתכת יפין לחלום חוץ ממר פסל וקרדום והני מילי דחזנהו בקתייהו כל מיני פירות יפין לחלום חוץ מפגי תמרה כל מיני ירקות יפין לחלום חוץ מראשי לפתות והאמר רב לא איעתרי עד דחזאי ראשי לפתות כי חזא בכנייהו חזא כל מיני צבעונין יפין לחלום חוץ מן התכלת [ה]כל מיני עופות יפין לחלום חוץ מן קריא[ג] וקפופא וקורפראי: [הגו"ף הגו"ף מע"ן משיבי"ן ומרחיבי"ן סימן]: ג' נכנסין לגוף ואין הגוף נהנה מהן גודגדניות וכפניות ופגי תמרה שלשה אין נכנסין לגוף והגוף נהנה מהן אלו הן רחיצה וסיכה ותשמיש שלשה מעין העולם הבא אלו הן שבת שמש ותשמיש תשמיש דמאי אילימא תשמיש המטה הא מכחש כחיש אלא תשמיש נקבים שלשה משיבין דעתו של אדם אלו הן קול ומראה וריח שלשה מרחיבין דעתו של אדם אלו הן דירה נאה ואשה נאה וכלים נאים: [חמש"ה ושש"ה ועשר"ה סימן]: חמשה אחד משישים אלו הן אש דבש ושבת ושינה וחלום אש אחד משישים לגיהנם דבש אחד משישים למן שבת אחד משישים לעולם הבא שינה אחד משישים למיתה חלום אחד משישים לנבואה. ששה דברים סימן יפה לחולה אלו הן עטוש זיעה שלשול קרי ושינה וחלום עטוש דכתיב [א]עטישותיו תהל אור זיעה דכתיב [ב]בזעת אפיך תאכל לחם שלשול דכתיב [ג]מהר צועה להפתח ולא ימות לשחת קרי דכתיב [ד]יראה זרע יאריך ימים שינה דכתיב [ה]ישנתי אז ינוח לי חלום דכתיב [ו]ותחלימני והחייני. [ו]ששה דברים מרפאין את החולה מחליו ורפואתו רפואה אלו הן כרוב ותרדין וסיסין[ד] יבשין וקיבה והרת ויותרת הכבד וי"א אף דגים קטנים ולא [ז]עוד אלא שדגים קטנים מפרין[ה] ומברין כל גופו של אדם. עשרה דברים מחזירין את החולה לחליו וחליו קשה אלו הן האוכל בשר שור בשר שמן בשר צלי בשר צפרים וביצה צלויה ותגלחת ושחלים והחלב[ו] והגבינה והמרחץ וי"א אף אגוזים וי"א אף קשואים תנא דבי ר' ישמעאל [ח]למה נקרא שמן קשואים מפני שהן קשים לגוף כחרבות איני והכתיב [ז]ויאמר ה' לה שני גוים בבטנך אל תקרי גוים אלא גיים[ז] וא"ר יהודה אמר רב אלו אנטונינוס [ט]ורבי שלא פסק משלחנם לא צנון ולא חזרת ולא קשואין לא בימות החמה ולא בימות הגשמים לא קשיא הא ברברבי הא בזוטרי. ת"ר מת בבית שלום בבית אכל ושתה בבית סימן יפה לבית נטל כלים מן הבית סימן רע לבית תרגמא רב פפא במסאנא וסנדלא כל דשקיל שכבא מעלי בר ממסאנא וסנדלא כל דיהיב שכבא מעלי בר מעפרא וחרדלא: מקום שנעקרה ממנו עבודת גלולים: תנו רבנן [י]הרואה מרקולים אומר ברוך שנתן ארך אפים לעוברי רצונו [כ]מקום[ח] שנעקרה ממנו עבודת כוכבים אומר ברוך שעקר עכו"ם מארצנו וכשם שנעקרה ממקום זה כן תעקר מכל מקומות ישראל והשב לב עובדיהם לעבדך ובח"ל אין צריך לומר והשב לב עובדיהם לעבדך מפני שרובה עובדי כוכבים [ג]רשב"א אומר אף בחוץ לארץ צריך לומר כן מפני שעתידים להתגייר שנאמר [ח]אז אהפוך אל עמים שפה ברורה. דרש רב המנונא [ד]הרואה בבל הרשעה צריך לברך חמש ברכות ראה בבל אומר ברוך שהחריב בבל הרשעה ראה ביתו של נבוכדנצר אומר ברוך שהחריב ביתו של נבוכדנצר הרשע [ה]ראה גוב של אריות או כבשן האש אומר ברוך שעשה נסים [ב]לאבותינו במקום הזה ראה מרקולים אומר ברוך שנתן ארך אפים לעוברי רצונו [ו]ראה מקום שנוטלין ממנו עפר אומר ברוך אומר ועושה[ט] גוזר ומקיים רבא כי הוה חזי חמרי דשקלי עפרא טריף להו ידא על גבייהו ואמר רהוטו צדיקי למעבד רעותא דמריכו מר בריה דרבינא כי הוה מטי לבבל הוה שקיל עפרא בסודריה ושדי לברא לקיים מה שנא' [ט]וטאטאתיה במטאטא השמד אמר רב אשי אנא הא דרב המנונא לא שמיע לי אלא מדעתאי בריכתינהו לכולהו

אמר

השכים. העומד ממטתו ונפל לו פסוק בפיו: שיר השירים. כולו יראת שמים[ט] וחבת המקום בלב כל ישראל: רבי ישמעאל בן אלישע. מהרוגי מלכות היה והפשיטו עור קרקפתו בחייו[י]: חוץ מן הפיל והקוף והקפוד. שמשונין במראיהן. קפוד חיה שדומה לקוף ויש לה זנב ארוך, ושמה מרטינ"א: דמסרג. אוכף על גביו, וי"א נתון באפסר: חוץ ממר. פשו"ר בלע"ז: פסל. דולי"ר: דחזנהו בקתיהו. שראויין למלאכתן לחבל ולהשחית: פגי תמרה. שלא בשלו כל צרכן: בכנייהו. במחובר, אבל בתלוש סימן הוא למכות כדפשר ליה [כ]בר הדיא לרבא קולפי בלעת: תכלת. ירוק הוא, ומי שפניו ירוקים חולה הוא[ל]: קריא. ינכ"ן: קפופא. צואיט"א בלע"ז, ויש לה[י] לשתות כלחיי אדם[מ] לפיכך הן מגונים: קורפראי. טלפ"א: גודגדניות. צירתי"ש: כפניות. מין תמרים רעים: שמש. חמה זורחת: קול. של מיני זמר, או קול ערב של אשה: עטוש. אשטרנוד"ר: מהר צועה. מי שצריך להריק מעיו. הרקת כלי נקראת צעיה, שנאמר (ירמיה מח) ושלחתי לו צועים וצעוהו וכליו יריקו, במואב כתיב: ותחלימני והחייני. בחזקי' כתיב: תרדין. בלי"ד: מי סיסין. בשול פוליא"ל: והרת. וידלייר"א שהשליל בתוכה: יותרת הכבד. אייבר"ש של בהמה: ומברין. לשון בריאות: ותגלחת. אם מגלח: זוטרי. יפין: מסאנא וסנדלא. סימן יוצאי חוץ הוא שמוליא אחרים מן הבית: עפרא. סימן הוא שרמז להם קבורה: לב עובדיהם. על פושעי ישראל מתפלל: כבשן של אש. חפירה שהוסק בה כבשנם של חנניה מישאל ועזריה: מקום שנוטלין ממנו עפר. מקום יש בבבל שאין בהמה יוצאה משם אם אין נותנים עליה עפר מעפר המקום, והוא סימן השמד ומקללותיה של בבל היא, ויסוד מהר"ר יצחק ראיתי שנוטלים משם עפר לטיט לבנייני המקום, וסוף סוף אותו מקום אין בו ישוב ולא זרע ולא נטיעה: גוזר ומקיים. שגזר להשמידה וקיים: נתקללה

הרואה מרקולים. בתוספתא[י] תנן במקום מרקולים דהכא עבודת כוכבים וא"כ לאו דוקא מרקולים אלא לפי שבמקומו של תנא[ק] היו עובדים לה ועתה אין אנו רגילים לברך לפי שאנו רואים אותה בכל יום וכל הנך הרואים אמרו לעיל[ס] דהוי משלשים יום לשלשים יום: [נ]**הרואה** מרקולים. פירש ר"י לא ידענא אמאי נקט מרקולים יותר משאר עבודת כוכבים ונראה לי דה"ל לברך רק במקום שבונים עכו"ם או שהועמדה שם מחדש ולכך נקט מרקולים שרוגמין בה אבנים בכל יום והוי כמגדל עכו"ם[ע] אבל לא על עכו"ם קבועה שם מקודם ובירושלמי[פ] יש נעקרה עכו"ם ממקום אחד וניתנה למקום אחר במקום שנתנה אומר ברוך שנתן ארך אפים לעוברי רצונו ובמקום שנעקרה אומר ברוך שעקר עכו"ם מן המקום הזה:

עין משפט נר מצוה

כ א מיי' פ"י מהלכות ברכות הלכה ט סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רכד סעיף א:
כא ב ג מיי' שם טוש"ע שם סעיף ב:
כב ד שם סעיף ג:
כג ה מיי' שם טוש"ע שם ובסי' ריח סעיף ז:
כד ו טוש"ע סימן רכד סעיף ד:

לעזי רש"י

[נדפס בדף נט.]

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

רב נסים גאון

הרואה ר' עקיבא בחלומו יצפה לחסידות. אית בפרק כל ישראל יש להן חלק (דף קי) שנא' אספו לי חסידי אלו ר' עקיבא וחבריו שמסרו נפשם לזביחה על דברי תורה ואמרי' (שם) אמר רבה בר בר חנה שבקה ר' עקיבא לחסידותיה: **הרואה ר' אלעזר בן עזריה יצפה לחכמה.** לפי שנתמנה בישיבה והוא בן י"ח שנה והיה הוא כבר חכם מאד כמו שאתה מוצא (חגיגה דף ג) אמר ר' יהושע עליו אין דור יתום שר' אלעזר בן עזריה שרוי בתוכו ואמרו בשבחו (גיטין דף סז) ר' אלעזר בן עזריה קופה של בשמים כלומר שהיה מאסף החכמות ומסדר אותם ושנינו (סוטה דף מט) משמת ראב"ע בטלה עטרת החכמים ואע"פ שר"ע הגיע למעלה יתירה וגדולה בחכמה שאפי' משה רבינו כשהראהו הקב"ה דורות העתידין כשראה את ר' עקיבא אמר לפני הקב"ה רבש"ע יש לך אדם כזה ואתה נותן תורה ע"י כמפורש בפ' הקומץ את המנחה (מנחות ד' כט) מיהו לא התחיל ללמוד ולגרוס עד שהיה בן מ' שנה כמו שאמרו (בשלהי ספרי) ר' עקיבא למד תורה בן מ' שנה ושימש את החכמים מ' שנה ופרנס את ישראל מ' שנה ואפשר שחסידותו היתה יתירה על חכמתו ולפיכך הוא משובח בחסידות: **ר' ישמעאל בן אלישע ידאג מן הפורענות.** מפני שבימיו היו ישראל עומדין בצרות וגזירות ומלחמות בסוף זמן בית שני וכבר נשבה בנערותו ופדאהו ר' יהושע בן חנניה כמפורש בפ' הניזקין (גיטין דף נח) מעשה בר' יהושע בן חנניה שהלך לכרך גדול של רומי אמרו לו תינוק אחד יש בבית הסוהר כו' אמרו לא זז משם עד שפדאו בממון הרבה לא היו ימים מועטים עד שהורה הוראה בישראל ומנו ר' ישמעאל בן אלישע ואיתא בסוף גמ' דהוריות דבני מערבא ושימש בכהונה גדולה כדאמרי' בפ' מאימתי קורין (דף ז) תניא אמר ר' ישמעאל בן אלישע פעם אחת נכנסתי לבית קה"ק להקטיר קטורת לפני לפנים וקודם חרבן הבית נהרג עם רבן שמעון בן גמליאל דתניא במכילתא דר' ישמעאל כשנהרג ר' שמעון ור' ישמעאל אמר להן ר' עקיבא לתלמידיו התקינו עצמיכם לפורענות שאילו טובה עתידה לבא בדורנו בתחלה לא היו מקבלין אותה אלא רבן שמעון ור' ישמעאל ועכשיו גלוי לפני מי שאמר והיה העולם שפורענות גדולה עתידה לבוא בדורנו ונסתלקו אלו מבינותינו שנא' (ישעיה נז) הצדיק אבד וגו' ובפ' עגלה ערופה דמס' סוטה (דף מח) ובפ' דיני ממונות דתחלת סנהדרי' (דף יא) אמרי' ת"ר משמתו

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [לעיל נה: וקל"ע עיין צל"ח ומגיד תעלומה, ב) [אדר"נ פ"מ וע"ש], ג) [לעיל נו:], ד) לעיל מד: ע"ג כט., ה) [לעיל מ.], ו) [ע"ג יא. וכט.], ז) [עי' תו' ע"ג יא. ד"ה לנון], ח) [תוספתא פרק ו], ט) עיין גם ברש"י שה"ש א א, י) עיין חולין קכג., כ) [לעיל נו.], ל) עיין יומא פד., מ) נדה כג., נ) פ"ו ה"ד, ס) עיין תוס' לעיל נד. ד"ה הרואה, ע) עיין ע"ז נא. וברש"י שם ד"ה כמגדל, פ) ה"א (סג ע"ב).

הגהות הגר"א

[א] גמ' (ישעי' יצפה לנחמה). תא"מ: [ב] שם שעשה נסים לאבותינו. נ"ל לצדיקים:

גליון הש"ס

גמ' כל מיני עופות. עי' נדה דף כ"ג ע"א בתו' ד"ה קריא שהי' להם גירסא אחרת כאן:

תורה אור השלם

א) עֲטִישֹׁתָיו תָּהֶל אוֹר וְעֵינָיו כְּעַפְעַפֵּי שָׁחַר: [איוב מא, י]

ב) בְּזֵעַת אַפֶּיךָ תֹּאכַל לֶחֶם עַד שׁוּבְךָ אֶל הָאֲדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לֻקָּחְתָּ כִּי עָפָר אַתָּה וְאֶל עָפָר תָּשׁוּב: [בראשית ג, יט]

ג) מִהַר צֹעֶה לְהִפָּתֵחַ וְלֹא יָמוּת לַשַּׁחַת וְלֹא יֶחְסַר לַחְמוֹ: [ישעיה נא, יד]

ד) וַיְיָ חָפֵץ דַּכְּאוֹ הֶחֱלִי אִם תָּשִׂים אָשָׁם נַפְשׁוֹ יִרְאֶה זֶרַע יַאֲרִיךְ יָמִים וְחֵפֶץ יְיָ בְּיָדוֹ יִצְלָח: [ישעיה נג, י]

ה) כִּי עַתָּה שָׁכַבְתִּי וְאֶשְׁקוֹט יָשַׁנְתִּי אָז יָנוּחַ לִי: [איוב ג, יג]

ו) אֲדֹנָי עֲלֵיהֶם יִחְיוּ וּלְכָל בָּהֶן חַיֵּי רוּחִי וְתַחֲלִימֵנִי וְהַחֲיֵנִי: [ישעיה לח, טז]

ז) וַיֹּאמֶר יְיָ לָהּ שְׁנֵי גוֹיִם בְּבִטְנֵךְ וּשְׁנֵי לְאֻמִּים מִמֵּעַיִךְ יִפָּרֵדוּ וּלְאֹם מִלְאֹם יֶאֱמָץ וְרַב יַעֲבֹד צָעִיר: [בראשית כה, כג]

ח) כִּי אָז אֶהְפֹּךְ אֶל עַמִּים שָׂפָה בְרוּרָה לִקְרֹא כֻלָּם בְּשֵׁם יְיָ לְעָבְדוֹ שְׁכֶם אֶחָד: [צפניה ג, ט]

ט) וְשַׂמְתִּיהָ לְמוֹרַשׁ קִפֹּד וְאַגְמֵי מָיִם וְטֵאטֵאתִיהָ בְּמַטְאֲטֵא הַשְׁמֵד נְאֻם יְיָ צְבָאוֹת: [ישעיה יד, כג]

הגהות וציונים

א] פתח בשלשה ומנה ארבעה, מלכים יחזקאל ישעיה ירמיה, לכן מוחק הגר"א "ישעיה יצפה לנחמה" ובאדר"נ ליתא "יחזקאל יצפה לחכמה" (עי' הערה הבאה) ובכת"י ליתא "ספר מלכים יצפה לגדולה" ובדק"ס כתב שהיא הגירסא האמיתית כי פתח בג' "גברי נביאים" ולא "בספר", ועיין צל"ח: ב] [באדר"נ פ"מ ליתא ובזה אתי שפיר שלשה נביאים] (גליון): ג] [גי' הערוך קדיא כוס וינשוף תרגום קדיא וקפופא] (גליון): ד] רש"י גורס מי סיסין (וכ"ה לעיל מד ע"ב ובע"ז כט ע"א): ה] בדפו"י נוסף ומרבין ומברין (וכ"ה לעיל מ ע"ב ונשמט כאן בטעות, דק"ס): ו] בע"ז כט ע"א הגירסא וכבד (מלא הרועים) וכ"ה בפרק ד"א בראשית חכמה שער ג: ז] [בכל הספרים ותקונים כתיב גיים והקרי גוים ומצוה להסביר] (גליון), בכת"י ובילקוט שמעוני תולדות הגירסא אלא גאים ונראה דכצ"ל כאן בגמ', תורה תמימה תולדות כה, כג, והדרשא הוא מהכתיב "גיים", ולפי זה מיושב הערת הגליון: ח] והעוקר עצמו מברך אקב"ו לעקור ע"א מארצנו (מהרש"א ח"א ד"ה הרואה, הביאו רעק"א בהגהותיו על שו"ע סימן רכד סעיף ב): ט] בר"ף וברא"ש ובטור ושו"ע (סי' רכד ס"ד) הנוסח בברכה זו, ברוך אומר ועושה ברוך גוזר ומקיים, ועיין לבוש (שם) ומעדני יו"ט (אות צ) ואליה רבה (שם סק"ד): י] נדצ"ל ויש להן (באה"מ) דקאי גם על קריא כדאיתא בנדה כג ע"א: כ] עי' מהרש"א ובהערות שם: ל] טעות הדפוס שרשם כאן שני דבורים והכל דבור אחד (צל"ח עיי"ש):

שינה, היא אחד משישים למיתה[נו]. חלום, הוא אחד משישים לנבואה[נז].

ששה דברים הם סימן יפה לחולה. ואלו הן, עטוש, זיעה, שלשול[נח], קרי, ושינה וחלום. מבארת הגמרא שיש לדברים אלו רמז בפסוקים, עטוש הוא סימן יפה לחולה, דכתיב (איוב מא י) אודות הלויתן, 'עטישתיו תהל אור', והיינו שבכל עיטוש שמתעטש, זורח אור. הרי שעיטוש הוא דבר טוב, ומכאן רמז שעיטוש יפה לחולה. זיעה היא סימן יפה לחולה, דכתיב (בראשית ג יט) בקללת אדם הראשון לאחר שחטא ואכל מעץ הדעת, 'בזעת אפיך תאכל לחם', הרי שזיעה מביאה לאכילת לחם, ולכן היא סימן יפה לחולה[נט]. שלשול הוא סימן יפה לחולה, דכתיב (ישעיה נא יד) 'מהר צעה להפתח ולא ימות לשחת'[ס]. קרי הוא סימן יפה לחולה, דכתיב (ישעיה נג י) 'יראה זרע יאריך ימים', ומכאן רמז שראיית זרע [-קרי] היא סימן טוב, שמביאה לאריכות ימים[סא]. שינה היא סימן יפה לחולה, דכתיב (איוב ג יג) 'ישנתי אז ינוח לי'[סב]. חלום הוא סימן יפה לחולה, דכתיב (ישעיה לח טז), כאשר חזקיהו נרפא מחוליו, התפלל להקדוש ברוך הוא ואמר, 'ותחלימני והחייני', וביקש בזה שבשנים אלו שהוסיף לו הקדוש ברוך הוא, יחלימהו ויחייהו, ומכאן רמז שחלום הוא סימן יפה לחולה[סג].

ששה דברים מרפאין את החולה מחליו, ורפואתו רפואה[סד]. ואלו הן, כרוב, ותרדין, וסיסין [-מין נענע] יבשין, וקיבה, והרת [-רחם של בהמה[סה]], ויותרת הכבד [-סרעפת] של בהמה. ויש אומרים, אף דגים קטנים מרפאים את החולה ורפואתם רפואה, ולא עוד, אלא שדגים קטנים מפרין [-מועילים לפריה ורביה[סו]] ומברין [-מבריאים] את כל גופו של אדם.

עשרה דברים מחזירין את החולה לחליו, ולא די שהם מחזירים אותו לחליו, אלא שחליו נעשה קשה יותר ממה שהיה מתחילה[סז]. ואלו הן, האוכל בשר שור, בשר שמן, בשר צלי, בשר צפרים, וביצה צלויה, ותגלחת [-אם החולה מתגלח], ושחלים[סח], והחלב, והגבינה, והרחיצה בבית המרחץ. ויש אומרים, אף אגוזים, ויש אומרים, אף קשואים.

★

כיון שהובאה דעת היש אומרים שקשואים קשים לחולה, מוסיפה הגמרא לבאר את טבע הקשואים:

תנא דבי רבי ישמעאל - שנו בבית מדרשו של רבי ישמעאל ברייתא זו, למה נקרא שמן של ירקות אלו בשם קשואים, מפני שהן קשים לגוף כחרבות. מקשה הגמרא, איני - האם כך הוא, שקשואים קשים לגוף, והכתיב [-והרי כתוב] (בראשית כה כג) על רבקה אמנו שכאשר היה צער עיבורה גדול, הלכה לבית מדרשו של שם לשאול מה יהיה בסופה[סט], 'ויאמר ה' לה שני גוים בבטנך', אלו יעקב ועשו, שעתידים לצאת מהם שתי אומות, ישראל ואדום. דורשת הגמרא, אל תקרי [-תקרא] את הפסוק כפי שכתוב בו 'גוים', שפירושו עמים, אלא קרא את הפסוק כאילו כתוב בו 'גיים'[ע], שפירושו גדולים וחשובים, ואמר רב יהודה אמר רב, אותם 'גיים' אלו אנטונינוס שהיה מצאצאי עשו[עא], ורבי שהיה מצאצאי יעקב, שלא פסק משלחנם לא צנון ולא חזרת ולא קשואין, לא בימות החמה ולא בימות הגשמים, ודבר זה הוא גדולה וחשיבות[עב]. מעתה, אם הקשואים קשים לגוף, כיצד נשתבחו רבי ואנטונינוס בכך שלא פסקו קשואים משלחנם.

נו. כל אדם נמצא בשנתו בדרגה שהיא אחד משישים מהדרגה שתהיה לו במותו, לטוב ולרע. הצדיק, כשם שבמותו הוא דבק בשכינה, כך בשנתו עולה נשמתו לישיבה של מעלה, אלא שההשגה שמשיג בשנתו היא רק אחד משישים ממה שיזכה לאחר מותו, שלא תהיה נשמתו דבקה בגוף הגשמי. והרשע, כשם שבמותו תלך נשמתו לכף הקלע, כך בעת שנתו היא טסה בעולם ונדחית ממקום למקום, וענין זה הוא אחד משישים ממה שמקבל בעת מותו. רוח חיים (פ"ו מ"ו ד"ה במעוט שינה).

נז. הנבואה היא כדמיון החלום, שנפשו השכלית יוצאת ממנו, ועולה למעלה ממדרגה למדרגה, ושם צופה ומביטה. ואחר כך חוזרת ויורדת ומשפיעה זה האור עד נפש החיה אשר בה כח המדמה, ושם מתגשמים יותר אותם הדברים. וענין החלום הוא בעוד הנפש בגופו, וענין הנבואה הוא לאחר צאת חלק מהנפש מגופו. שערי קדושה (ח"ג שער ה). וראה עוד בזה בהרחבה בילקוט ביאורים.

נח. בפסחים (מב:) מבואר שזיתום המצרי גורם לשלשול, ולחולה ולאשה מעוברת הוא מסוכן. וקשה, שבגמרא כאן מבואר ששלשול יפה לחולה. ויש לומר, שבגמרא כאן מדובר בשלשול הבא מאליו, ודווקא הוא יפה לחולה, לפי שהוא סימן שעתיד להבריא, אבל שלשול הבא על ידי סם ותרופה [כגון זיתום המצרי], מזיק לחולה. הגהות היעב"ץ (פסחים שם ד"ה ודפי).

נט. אין כוונת הגמרא שמכאן יש ללמוד שזיעה היא סימן יפה לחולה, שהרי בפסוק זה נתקלל אדם הראשון שיאכל לחמו בטורח, אלא כוונת הגמרא היא לסימן בלבד, שכיון שבפסוק מבואר שזיעה גורמת לאכילת לחם, יש לרמז בזה שזיעה היא סימן יפה לחולה. מהרש"א (ח"א ד"ה ששה).

וראה בתורה תמימה (בראשית ג יט הערה כח) שכתב, שכוונת הגמרא היא שיש לפרש את הפסוק כך, שכיון שיזיע, יאכל לחם, ושוב לא ימות, ולכן דבר זה הוא סימן יפה לחולה שלא ימות.

ס. 'צעיה' היא הרקת כלי מתוכנו, ולכן הנפנה ומרוקן את מעיו נקרא 'צועה' [רש"י (ד"ה מהר)]. וכיון שנפתחו נקביו והתפנה במהירות, לא ימות.

ולפי ביאור זה, דרשת הגמרא מפסוק זה היא שכיון שהרקת המעים מועילה שלא ימות, לכן שלשול הוא סימן יפה לחולה שלא ימות. אבל המהרש"א (ח"א ד"ה ששה) כתב שאין כוונת הגמרא שמפסוק זה יש ללמוד ששלשול סימן יפה לחולה, שהרי בפסוק זה לא כתוב 'צואה' באל"ף, אלא 'צועה' בעי"ן, אלא כוונת הגמרא היא לסימן בלבד, ששלשול הוא סימן יפה לחולה, ולכן אין לחוש לכך שנאמר 'צועה' בעי"ן.

סא. בפסוק נאמר 'וה' חפץ דכאו החלי אם תשים אשם נפשו יראה זרע יאריך ימים'. ופסוק זה נאמר אודות הצרות הבאות על עם ישראל, שהקב"ה חפץ לדכאם, והוא הביא עליהם את החולי, כדי לנסותם, ולהיטיב להם, שאם ישימו אשם נפשם, כלומר שיאמרו שבדין באו הצרות עליהם לפי שחטאו ואשמים הם, ולא יהרהרו אחר גזירת הקב"ה, אז גמולו של כל אחד יהיה שכל ימי חייו יראה זרעו בעיניו, ויאריך ימים. על פי מצודת דוד (שם).

וגם כאן יש לבאר שאין כוונת הגמרא שמפסוק זה יש ללמוד שקרי סימן יפה לחולה, שהרי כוונת הפסוק היא כאמור לענין שיראה זרעו בחייו, אלא כוונת הגמרא היא לסימן בלבד, שראיית זרע מביאה לאריכות ימים, והיא סימן טוב לחולה.

סב. איוב התאונן על כך שלא מת בשעת לידתו, ואמר 'למה לא מרחם אמות מבטן יצאתי ואגוע' (איוב ג יא), והוסיף שאילו כך היה, שהיה מת בשעת לידתו, 'כי עתה שכבתי ואשקוט ישנתי אז ינוח לי' (שם ג יג), והיינו שאם כך היה, הייתי עתה שוכב בקבר בהשקט, וישן שם במנוחה.

ואף כאן יש לבאר שאין כוונת הגמרא שמפסוק זה יש ללמוד ששינה סימן יפה לחולה, שהרי איוב התאונן על כך שלא מת וישן בקברו במנוחה, ואין זה דבר טוב, אלא כוונת הגמרא היא לסימן בלבד, ששינה מביאה למנוחה והיא סימן טוב לחולה.

סג. גם כאן אין כוונת הגמרא שמפסוק זה יש ללמוד שחלום סימן יפה לחולה, שהרי לשון 'ותחלימני' שנאמר בפסוק הוא מלשון בריאות ולא מלשון חלום, אלא כוונת הגמרא היא לסימן בלבד, שחלום הוא סימן יפה לחולה. מהרש"א (שם).

בחתם סופר (מהד' מכון חתם סופר, ד"ה ששה) כתב, שכיון שחלום הוא אחד משישים לנבואה כמו שמבואר בגמרא לעיל, לכן הוא סימן יפה לחולה, שהואיל וזכה לאחד משישים בנבואה, סימן שעתיד להבריא מחוליו.

סד. גם לאחר שהחולה מתרפא מחוליו, עדיין הוא קרוב לחולי, וצריך לשמור עצמו שלא ישוב לחוליו, ומלבד שדברים אלו מרפאים את החולה, גם 'רפואתו רפואה', כלומר שהם מועילים שלא ישוב עוד לחוליו. אם יעקב (ד"ה ששה). ועוד יש לפרש, שרפואתם רפואה גמורה, ואינה רק הקלת החולי מעל החולה. ברכת אברהם (כאן, ד"ה ורפואתו).

סה. רש"י (ע"ז כט. ד"ה והרת).

סו. לפי שמרבים זרע. מתנות כהונה (שמו"ר א יב), וקצה המטה (מטה אפרים, סי' תרמ סק"א).

סז. אם יעקב (ד"ה עשרה).

סח. במוסף הערוך (ערך שחליים - הראשון) כתב שהוא מין ירק חם ויבש, וטעמו חד, ומועיל לפתוח האיברים האטומים.

סט. רש"י (בראשית כה כב).

ע. יש לעיין, הרי הכתיב של הפסוק הוא 'שני גיים', והקרי הוא 'שני גוים', ואם כן מדוע הגמרא אומרת שאין לקרוא את הפסוק כפי שכתוב בו 'גוים' אלא יש לקוראו כאילו כתוב בו 'גיים', הרי אדרבה, הכתיב של הפסוק הוא 'גיים' והקרי הוא 'גוים', כמבואר בכתוב. תורת חיים (ע"ז יא. ד"ה אל) וגליון (הובא בהגהות וציונים). ובמגיד תעלומה (ד"ה אל) כתב שיש להגיה בדברי הגמרא כאן 'אל תקרי גוים אלא גאים', והיינו שאל תקרא את הפסוק 'גוים' [כפי הקרי], אלא קרא אותו 'גאים'. וגירסא זו הובאה במקורות נוספים, ראה בהגהות וציונים ובדקדוקי סופרים (אות נ). ובעץ יוסף (על עין יעקב, ע"ז שם ד"ה שני) תירץ, שודאי שהקרי הוא 'גוים', אלא שכיון שבכל מקום כתוב 'גוים' בוא"ו, וכאן כתוב בלא וא"ו, יש לומר שהיו"ד הראשונה באה במקום אל"ף, והקרי הוא 'גאים'.

עא. רש"י (ע"ז שם ד"ה אנטונינוס).

עב. החידוש בכך שמינים אלו לא פסקו מעל שלחנם, הוא משום שמינים אלו מועילים לעיכול המאכלים [צנון מחתך המאכל, חזרת מהפכת את המאכל, וקישואים מרחיבים את המעיים], כמבואר במסכת עבודה זרה (יא.), וכוונת הגמרא שלפי שהיו להם מאכלים ומעדנים מרובים, והיו צריכים למינים אלו כדי לעכלם, לכן לא פסקו מעל שלחנם. תוספות (ע"ז שם ד"ה שלא), ותוספות רבינו יהודה חסיד (ד"ה לא). ובאופן נוסף יש לפרש,

עין משפט נר מצוה

כ א מיי' פ"י מהלכות ברכות הלכה ט סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רכד סעיף א:
כא ב ג מיי' שם טוש"ע שם סעיף ב:
כב ד שם סעיף ג:
כג ה מיי' שם טוש"ע שם ובסי' ריח סעיף ז:
כד ו טוש"ע סימן רכד סעיף ד:

לעזי רש"י
[נדפס בדף נט.]

משנת ראשונים
[נדפס בסוף המסכת]

הרואה מרקולים. בתוספתא[ו] תנן במקום מרקולים דהכא עבודת כוכבים וא"כ לאו דוקא מרקולים אלא לפי שבמקומו של תנא[ק] היו עובדים לה ועתה אין אנו רגילים לברך לפי שאנו רואים אותה בכל יום וכל הנך הרואים אמרו לעיל[ס] דהוי משלשים יום לשלשים יום: [ל] **הרואה** מרקולים. פירש ר"י לא ידענא אמאי נקט מרקולים יותר משאר עבודת כוכבים ונראה לי דה"ל לברך רק במקום שבונים עכו"ם או שהועמדה שם מחדש ולכך נקט מרקולים שרוגמין בה אבנים בכל יום והוי כמגדל עכו"ם[ע] אבל לא על עכו"ס קבועה שם מקודם וירושלמי[פ] יש נעקרה עכו"ס ממקום אחד ונתנה למקום אחר במקום שנתנה אומר ברוך שנתן ארך אפים לעוברי רצונו ובמקום שנעקרה אומר ברוך שעקר עכו"ס מן המקום הזה:

[א]אמר רבי יוחן השכים ונפל פסוק לתוך פיו הרי זה נבואה קטנה. תנו רבנן [ב]שלשה מלכים הם הרואה דוד בחלום יצפה לחסידות שלמה יצפה לחכמה אחאב ידאג מן הפורענות ג' נביאים הם[א] הרואה ספר מלכים יצפה לגדולה יחזקאל יצפה לחכמה[ב] ישעיה [א] יצפה לנחמה ירמיה ידאג מן הפורענות שלשה כתובים גדולים הם הרואה ספר תהלים יצפה לחסידות משלי יצפה לחכמה איוב ידאג מן הפורענות שלשה כתובים קטנים הם הרואה שיר השירים בחלום יצפה לחסידות קהלת יצפה לחכמה קינות ידאג מן הפורענות הרואה מגלת אסתר נס נעשה לו שלשה חכמים הם הרואה רבי בחלום יצפה לחכמה ראב"ע יצפה לעשירות רבי ישמעאל בן אלישע ידאג מן הפורענות שלשה תלמידי חכמים הם הרואה בן עזאי בחלום יצפה לחסידות בן זומא יצפה לחכמה אחר ידאג מן הפורענות. כל מיני חיות יפות לחלום חוץ מן הפיל והקוף והקפוד והאמר מר הרואה [ג]פיל בחלום פלא נעשה לו לא קשיא הא דמסרג הא דלא מסרג כל מיני מתכת יפין לחלום חוץ ממר פסל וקרדום והני מילי דחזנהו בקתייהו כל מיני פירות יפין לחלום חוץ מפגי תמרה כל מיני ירקות יפין לחלום חוץ מראשי לפתות והאמר רב לא איעתרי עד דחזאי ראשי לפתות כי חזא בכנייהו חזא כל מיני צבעונין יפין לחלום חוץ מן התכלת [ה]כל מיני עופות יפין לחלום חוץ מן קריא[ג] וקפופא וקורפראי: [הגו"ף הגו"ף מעי"ן משיבי"ן ומרחיבי"ן סימן]: ג' נכנסין לגוף ואין הגוף נהנה מהן גודגדניות וכפניות ופגי תמרה שלשה אין נכנסין לגוף והגוף נהנה מהן אלו הן רחיצה וסיכה ותשמיש שלשה מעין העולם הבא אלו הן שבת שמש ותשמיש תשמיש דמאי אילימא תשמיש המטה הא מכחש כחיש אלא תשמיש נקבים שלשה משיבין דעתו של אדם אלו הן קול ומראה וריח שלשה מרחיבין דעתו של אדם אלו הן דירה נאה ואשה נאה וכלים נאים: [חמש"ה ושש"ה ועשר"ה סימן]: חמשה אחד משישים אלו הן אש דבש ושבת ושינה וחלום אש אחד משישים לגיהנם דבש אחד משישים למן שבת אחד משישים לעולם הבא שינה אחד משישים למיתה חלום אחד משישים לנבואה. ששה דברים סימן יפה לחולה אלו הן עטוש זיעה שלשול קרי ושינה וחלום עטוש דכתיב [א]עטישותיו תהל אור זיעה דכתיב [ב]בזעת אפיך תאכל לחם שלשול דכתיב [ג]מהר צועה להפתח ולא ימות לשחת קרי דכתיב [ד]יראה זרע יאריך ימים שינה דכתיב [ה]ישנתי אז ינוח לי חלום דכתיב [ו]ותחלימני והחייני. [ז]ששה דברים מרפאין את החולה מחליו ורפואתו רפואה אלו הן כרוב ותרדין וסיסין[ד] יבשין וקיבה והרת ויותרת הכבד וי"א אף דגים קטנים ולא [ט]עוד אלא שדגים קטנים מפרין[ה] ומברין כל גופו של אדם. עשרה דברים מחזירין את החולה לחליו וחליו קשה אלו הן האוכל בשר שור בשר שמן בשר צלי בשר צפרים וביצה צלויה ותגלחת ושחלים והחלב[ו] והגבינה והמרחץ וי"א אף אגוזים וי"א אף קשואים תנא דבי ר' ישמעאל [י]למה נקרא שמן קשואים מפני שהן קשים לגוף כחרבות איני והכתיב [ז]ויאמר ה' לה שני גוים בבטנך אל תקרי גוים אלא גיים[ז] וא"ר יהודה אמר רב אלו אנטונינוס [י]ורבי שלא פסק משלחנם לא צנון ולא חזרת ולא קשואין לא בימות החמה ולא בימות הגשמים לא קשיא הא ברברבי הא בזוטרי. ת"ר מת בבית שלום בבית אכל ושתה בבית סימן יפה לבית נטל כלים מן הבית סימן רע לבית תרגמא רב פפא במסאנא וסנדלא כל דשקיל שכבא מעלי בר ממסאנא וסנדלא כל דיהיב שכבא מעלי בר מעפרא וחרדלא: מקום שנעקרה ממנו עבודת גלולים: תנו רבנן [מ][א]הרואה מרקולים אומר ברוך שנתן ארך אפים לעוברי רצונו [ב]מקום[ט] שנעקרה ממנו עבודת כוכבים אומר ברוך שעקר עכו"ם מארצנו וכשם שנעקרה ממקום זה כן תעקר מכל מקומות ישראל והשב לב עובדיהם לעבדך ובח"ל אין צריך לומר והשב לב עובדיהם לעבדך מפני שרובה עובדי כוכבים [ג]רשב"א אומר אף בחוץ לארץ צריך לומר כן מפני שעתידים להתגייר שנאמר [ח]אז אהפוך אל עמים שפה ברורה. דרש רב המנונא [ד]הרואה בבל הרשעה צריך לברך חמש ברכות ראה בבל אומר ברוך שהחריב בבל הרשעה ראה ביתו של נבוכדנצר אומר ברוך שהחריב ביתו של נבוכדנצר הרשע [ה]ראה גוב של אריות או כבשן האש אומר ברוך שעשה נסים [ב] לאבותינו במקום הזה ראה מרקולים אומר ברוך שנתן ארך אפים לעוברי רצונו [ו]ראה מקום שנוטלין ממנו עפר אומר ברוך אומר ועושה[ט] גוזר ומקיים רבא כי הוה חזי חמרי דשקלי עפרא טריף להו ידא על גבייהו ואמר רהוטו צדיקי למעבד רעותא דמרייכו מר בריה דרבינא כי הוה מטי לבבל הוה שקיל עפרא בסודריה ושדי לברא לקיים מה שנא' [ט]וטאטאתיה במטאטא השמד אמר רב אשי אנא הא דרב המנונא לא שמיע לי אלא מדעתאי בריכתינהו לכולהו

אמר

השכים. העומד ממטתו ונפל לו פסוק בפיו: **שיר השירים.** כולו יראת שמים[ע] ותבת המקום בלב כל ישראל: **רבי ישמעאל בן אלישע.** מהרוגי מלכות היה והפשיטו עור קרקפתו בחייו[י]: **חוץ מן הפיל** והקוף והקפוד. שמשונין במראיהן. קפוד חיה שדומה לקוף ויש לה זנב ארוך, ושמה מרטינ"א: **דמסרג.** אוכף על גביו, וי"א נתון באפסר: **חוץ ממר.** פשו"ר בלע"ז: **פסל.** דולייד"ר: **דחזנהו בקתייהו.** שראוין למלאכתן לחבל ולהשחית: **פגי תמרה.** שלא בשלו כל צרכן: **בכנייהו.** במחובר, אבל בתלוש סימן הוא למכות כדפשר ליה[כ] בר הדיא לרבא קולפי בלעת: **תכלת.** ירוק הוא, ומי שפניו ירוקים חולה הוא[ל]: **קריא.** יענ"ך: **קפופא.** נוטיט"א בלע"ז, ויש לה[ז] לסתות כלחיי אדם[מ] לפיכך הן מגונים: **קורפראי.** טלפ"א: **גודגדניות.** צירתי"ש: **כפניות.** מין תמרים רעים: **שמש.** חמה זורחת: **קול.** של מיני זמר, או קול ערב של אשה: **עטוש.** אשטרנוד"ר: **מהר צועה.** מי שצריך להריק מעיו. הרקת כלי נקראת צעיה, שנאמר (ירמיה מח) ושלחתי לו צועים וצעוהו וכליו יריקו, במוצא כתיב: **ותחלימני והחייני.** בחזקי' כתיב: **תרדין.** בלי"ד: **מי סיסין.** בשול פוליאו"ל: **והרת.** וידלייר"א שהשליל בתוכה: **יותרת הכבד.** אייבר"ש של בהמה: **ומברין.** לשון בריאות: **ותגלחת.** אס מגלח: **זוטרי.** **יפין: מסאנא** וסנדלא. סימן יוצאי חוץ הוא שמוליא אחרים מן הבית: **עפרא.** סימן הוא שרמז להם קבורה: **לב עובדיהם.** על פושעי ישראל מתפלל: **כבשן של אש.** חפירה שהוסק בה כבשנם של חנניה מישאל ועזריה: **מקום שנוטלין ממנו עפר.** מקום יש בבבל שאין בהמה יוצאה משם אם אין נותנים עליה עפר מעפר המקום, והוא סימן השמד ומקללותיה של בבל היא, ויסוד מהר"ר יצחק ראיתי שנוטלים משם עפר לטיט לבניני המקום, וסוף סוף אותו מקום אין בו ישוב ולא זרע ולא נטיעה: **גוזר ומקיים.** שגזר להשמידה וקיים:

נתקללה

רב נסים גאון

הרואה ר' עקיבא בחלומו יצפה לחסידות. אית בפרק כל ישראל יש להן חלק (דף קי) שנא' אספו לי חסידי אלו ר' עקיבא וחבריו שמסרו נפשם לזביחה על דברי תורה ואמרי' (שם) אמר רבה בר בר חנה שבקה ר' עקיבא לחסידותיה: **הרואה ר' אלעזר בן עזריה יצפה לחכמה.** לפי שנתמנה בישיבה והוא בן י"ח שנה והיה הוא כבר חכם מאד כמו שאתה מוצא (חגיגה דף ג) אמר ר' יהושע עליו אין דור יתום שר' אלעזר בן עזריה שרוי בתוכו ואמרו בשבחו (גיטין דף סז) ר' אלעזר בן עזריה קופה של בשמים כלומר שהיה מאסף החכמות ומסדר אותם ושנינו (סוטה דף מט) משמת ראב"ע בטלה עטרת החכמים ואע"פ שר"ע הגיע למעלה יתירה וגדולה בחכמה שאפי' משה רבינו כשהראהו הקב"ה דורות העתידין כשראה את ר' עקיבא אמר לפני הקב"ה רבש"ע יש לך אדם כזה ואתה נותן תורה ע"י כמפורש בפ' הקומץ את המנחה (מנחות ד' כט) מיהו לא התחיל ללמוד ולגרוס עד שהיה בן מ' שנה כמו שאמרו (בשלהי ספרי) ר' למד תורה בן מ' שנה ושימש את החכמים מ' שנה ופרנס את ישראל מ' שנה ואפשר שחסידותו היתה יתירה על חכמתו ולפיכך הוא משובח בחסידות: **ר' ישמעאל בן אלישע ידאג מן הפורענות.** מפני שבימיו היו ישראל עומדין בצרות וגזירות ומלחמות בסוף זמן בית שני וכבר נשבה בנערותו ופדאהו ר' יהושע בן חנניה כמפורש בפ' הניזקין (גיטין דף נח) מעשה בר' יהושע בן חנניה שהלך לכרך גדול של רומי אמרו לו תינוק אחד יש בבית הסוהר כו' אמרו לא זז משם עד שפדאו בממון הרבה לא היו ימים מועטים עד שהורה הוראה בישראל ומנו ר' ישמעאל בן אלישע ואיתא בסוף גמ' דהוריות דבני מערבא ושימש בכהונה גדולה כדאמרי' בפ' מאימתי קורין (דף ז) תניא אמר ר' ישמעאל בן אלישע פעם אחת נכנסתי לבית קה"ק להקטיר קטורת לפני לפנים וקודם חרבן הבית נהרג עם רבן שמעון בן גמליאל דתניא במכילתא דר' ישמעאל כשנהרג ר' שמעון ור' ישמעאל אמר להן ר' עקיבא לתלמידיו התקינו עצמיכם לפורענות שאילו טובה עתידה לבא בדורנו בתחלה לא היו מקבלין אותה אלא רבן שמעון ור' ישמעאל ועכשיו גלוי לפני מי שאמר והיה העולם שפורענות גדולה עתידה לבוא בדורנו ונסתלקו אלו מבינותינו שנא' (ישעיה נז) הצדיק אבד וגו' ובפ' עגלה ערופה דמס' סוטה (דף מח) ובפ' דיני ממונות דתחלת סנהדרי' (דף יא) אמרי' ת"ר משמתו

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [לעיל נה: וקל"ע] עיין צל"ח ומגיד תעלומה, ב) [אדר"נ פ"מ וע"ש], ג) [לעיל נו:], ד) לעיל מד: ע"ג כט., ה) [לעיל מ.], ו) [ע"ג יא. וכט.], ז) [עי' תו' ע"ג יא. ד"ה לנון], ח) [תוספתא פרק ו], ט) עיין גם ברש"י שה"ש א א, י) עיין חולין קכג., כ) [לעיל נו.], ל) עיין יומא פד., מ) נדה כג., נ) פ"ו ה"ד, ס) עיין תוס' לעיל נד. ד"ה הרואה, ע) עיין ע"ז נא. וברש"י שם ד"ה כמגדל, פ) ה"א (סג ע"ב).

הגהות הגר"א

[א] גמ' (ישעי' יצפה לנחמה). תא"מ: [ב] שם שעשה נסים לאבותינו. נ"ל לצדיקים:

גליון הש"ס

גמ' כל מיני עופות. עי' נדה דף כ"ג ע"א בתו' ד"ה קריא שהי' להם גירסא אחרת כאן:

תורה אור השלם

א) עֲטִישֹׁתָיו תָּהֶל אוֹר וְעֵינָיו כְּעַפְעַפֵּי שָׁחַר: [איוב מא, י]
ב) בְּזֵעַת אַפֶּיךָ תֹּאכַל לֶחֶם עַד שׁוּבְךָ אֶל הָאֲדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לֻקָּחְתָּ כִּי עָפָר אַתָּה וְאֶל עָפָר תָּשׁוּב: [בראשית ג, יט]
ג) מִהַר צֹעֶה לְהִפָּתֵחַ וְלֹא יָמוּת לַשַּׁחַת וְלֹא יֶחְסַר לַחְמוֹ: [ישעיה נא, יד]
ד) וַיְיָ חָפֵץ דַּכְּאוֹ הֶחֱלִי אִם תָּשִׂים אָשָׁם נַפְשׁוֹ יִרְאֶה זֶרַע יַאֲרִיךְ יָמִים וְחֵפֶץ יְיָ בְּיָדוֹ יִצְלָח: [ישעיה נג, י]
ה) כִּי עַתָּה שָׁכַבְתִּי וְאֶשְׁקוֹט יָשַׁנְתִּי אָז יָנוּחַ לִי: [איוב ג, יג]
ו) אֲדֹנָי עֲלֵיהֶם יִחְיוּ וּלְכָל בָּהֶן חַיֵּי רוּחִי וְתַחֲלִימֵנִי וְהַחֲיֵנִי: [ישעיה לח, טז]
ז) וַיֹּאמֶר יְיָ לָהּ שְׁנֵי גוֹיִם בְּבִטְנֵךְ וּשְׁנֵי לְאֻמִּים מִמֵּעַיִךְ יִפָּרֵדוּ וּלְאֹם מִלְאֹם יֶאֱמָץ וְרַב יַעֲבֹד צָעִיר: [בראשית כה, כג]
ח) כִּי אָז אֶהְפֹּךְ אֶל עַמִּים שָׂפָה בְרוּרָה לִקְרֹא כֻלָּם בְּשֵׁם יְיָ לְעָבְדוֹ שְׁכֶם אֶחָד: [צפניה ג, ט]
ט) וְשַׂמְתִּיהָ לְמוֹרַשׁ קִפֹּד וְאַגְמֵי מָיִם וְטֵאטֵאתִיהָ בְּמַטְאֲטֵא הַשְׁמֵד נְאֻם יְיָ צְבָאוֹת: [ישעיה יד, כג]

הגהות וציונים

א] פתח בשלשה ומנה ארבעה, מלכים יחזקאל ישעיה ירמיה, לכן מוחק הגר"א "ישעיה יצפה לנחמה" ובאדר"נ ליתא "יחזקאל יצפה לחכמה" (עי' הערה הבאה) ובכת"י ליתא "ספר מלכים יצפה לגדולה" ובדק"ס כתב שהיא הגירסא האמיתית כי פתח בג' "גברי נביאים" ולא "בספר", ועיין צל"ח: ב] [באדר"נ פ"מ ליתא ובזה אתי שפיר שלשה נביאים] (גליון): ג] [גי' הערוך **קדיא** כוס וינשוף תרגום קדיא וקפופא] (גליון): ד] רש"י גורס **מי סיסין** (וכ"ה לעיל מד ע"ב ובע"ז כט ע"א): ה] בדפו"י נוסף **ומרבין** ומברין (וכ"ה לעיל מ ע"ב ונשמט כאן בטעות, דק"ס): ו] בע"ז כט ע"א הגירסא **וכבד** (מלא הרועים) וכ"ה בפרק ד"א בראשית חכמה שער ג: ז] [בכל הספרים ותקונים כתיב **גיים** והקרי **גוים** ומצוה להסביר] (גליון), בכת"י ובילקוט שמעוני תולדות הגירסא אלא **גאים** ונראה דכצ"ל כאן בגמ', תורה תמימה תולדות כה, כג, והדרשא הוא מהכתיב "גיים", ולפי זה מיושב הערת הגליון: ח] והעוקר עצמו מברך אקב"ו לעקור ע"א מארצנו (מהרש"א ח"א ד"ה הרואה, הביאו רעק"א בהגהותיו על שו"ע סימן רכד סעיף ב): ט] ברי"ף וברא"ש ובטור ושו"ע (סי' רכד ס"ד) הנוסח בברכה זו, ברוך אומר ועושה **ברוך** גוזר ומקיים, ועיין לבוש (שם) ומעדני יו"ט (אות צ) ואליה רבה (שם סק"ד): י] נדצ"ל ויש **להן** (באה"מ) דקאי גם על קריא כדאיתא בנדה כג ע"א: כ] עי' מהרש"א ובהערות שם: ל] טעות הדפוס שרשם כאן שני דבורים והכל דבור אחד (צל"ח עיי"ש):

מתרצת הגמרא, **לָא קַשְׁיָא, הָא בְּרַבְרְבֵי** - דברי תנא דבי רבי ישמעאל שקשואים קשים לגוף, נאמרו בקשואים גדולים, **וְהָא בְּזוּטְרֵי** - ודברי רב שנשתבחו רבי ואנטונינוס בכך שלא פסקו קשואים משלחנם, נאמרו בקשואים קטנים.

★

הגמרא חוזרת לענייני חלומות[עג]:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, הרואה בחלומו **מֵת בַּבַּיִת**, הרי זה סימן **שֶׁשָּׁלוֹם בַּבַּיִת**[עד]. ואם המת שראה בחלומו **אָכַל וְשָׁתָה בַּבַּיִת**, הרי זה **סִימָן יָפֶה לַבַּיִת**[עה]. ואם המת שראה בחלומו **נָטַל כֵּלִים מִן הַבַּיִת**, הרי זה **סִימָן רָע לַבַּיִת. תַּרְגְּמָא** [-העמיד וביאר] **רַב פָּפָּא** את דברי הברייתא שנטל כלים מן הבית הוא סימן רע לבית, **בְּמְסָאנָא וְסַנְדְּלָא** [-במנעל וסנדל], שהיוצאים מחוץ לבית נועלים אותם על רגליהם, ולכן אם ראה בחלום שהמת נטלם, הוא סימן שהמת מוציא עמו אנשים אחרים מחוץ לבית[עו], אבל אם ראה בחלום שהמת נטל כלים אחרים מהבית אינו סימן רע. מוסיפה הגמרא, **כֹּל דְּשָׁקִיל שְׁכְבָא מְעַלֵּי** - כל דבר שהמת נטלו בחלום, הוא סימן טוב, **בַּר מִמְּסָאנָא וְסַנְדְּלָא** - חוץ ממנעל וסנדל, שאם נטלם המת בחלום הוא סימן רע, כמבואר בברייתא. **וְכֹל דְּיָהִיב שְׁכְבָא מְעַלֵּי** - וכל דבר שהמת נתנו בחלום, הוא סימן טוב, **בַּר מֵעַפְרָא** - חוץ מעפר, שאם נתנו המת בחלום הוא סימן רע, לפי שרמז להם בכך שיקברו בעפר, **וְחַרְדְּלָא** - וחוץ מחרדל, שאם נתנו המת בחלום הוא סימן רע, לפי שהוא דק ודומה לעפר[עז], ואף הוא רמז לקבורה.

★

שנינו במשנה (לעיל נד.), הרואה **מָקוֹם שֶׁנֶּעֶקְרָה מִמֶּנּוּ עֲבוֹדַת גִּלּוּלִים** אומר, ברוך שעקר עבודה זרה מארצנו.

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **הָרוֹאֶה** עבודה זרה הנקראת **מַרְקוּלִיס**[עח], **אוֹמֵר, בָּרוּךְ שֶׁנָּתַן אֶרֶךְ אַפַּיִם לְעוֹבְרֵי רְצוֹנוֹ**, שאף שהם עובדים עבודת כוכבים, אינו נפרע מהם מיד[עט]. והרואה **מָקוֹם שֶׁנֶּעֶקְרָה**[פ] **מִמֶּנּוּ עֲבוֹדַת כּוֹכָבִים, אוֹמֵר, בָּרוּךְ שֶׁעָקַר עַכּוּ"ם מֵאַרְצֵנוּ**, ומוסיף ואומר, **וּכְשֵׁם שֶׁנֶּעֶקְרָה מִמָּקוֹם זֶה, כֵּן תֵּעָקֵר מִכָּל מְקוֹמוֹת יִשְׂרָאֵל**[פא], **וְהָשֵׁב לֵב עוֹבְדֵיהֶם לְעָבְדְךָ**, שמתפלל על פושעי ישראל שישובו בתשובה. **וּ**כשהוא רואה מקום שנעקרה ממנו עבודת כוכבים **בְּחוּץ לָאָרֶץ, אֵין צָרִיךְ לוֹמַר 'וְהָשֵׁב לֵב עוֹבְדֵיהֶם לְעָבְדְךָ'**[פב], **מִפְּנֵי שֶׁרוּבָּהּ עוֹבְדֵי כוֹכָבִים**[פג]. **רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן אֶלְעָזָר אוֹמֵר, אַף בְּחוּץ לָאָרֶץ צָרִיךְ לוֹמַר כֵּן** - והשב לב עובדיהם לעבדך, כשם שאומר בארץ ישראל, **מִפְּנֵי שֶׁעֲתִידִים** כל העובדי כוכבים **לְהִתְגַּיֵּיר**[פד], **שֶׁנֶּאֱמַר** (צפניה ג ט), **'אָז אֶהְפֹּךְ אֶל עַמִּים שָׂפָה בְרוּרָה, לִקְרֹא כֻלָּם בְּשֵׁם ה', לְעָבְדוֹ שְׁכֶם אֶחָד'**, כלומר, שאחר מלחמת גוג ומגוג[פה], אהפוך את לשון כל העמים ללשון הקודש, ועל ידי כך יקראו כולם בשם ה' ויעבדוהו יחדיו[פו], וכיון שעתידים הם להתגייר, אפשר להתפלל שישיבם ה' לעבודתו[פז].

★

אגב שהביאה הגמרא, שהרואה מרקוליס מברך, מביאה הגמרא את דברי רב המנונא שכלל ברכה זו עם ברכות אחרות:

אומרת הגמרא, **דָּרַשׁ רַב הַמְנוּנָא, הָרוֹאֶה** את חורבות **בָּבֶל**

שהחידוש בכך שמינים אלו לא פסקו מעל שלחנם, הוא שאף על פי שאין דרכם של מינים אלו לצמוח בגינות מחמת הקור, והיו מגדלים אותם במערות ובשאר מקומות שאין הקור חזק בהם כל כך [כפי שדרך המלכים והשרים לעשות], מכל מקום על שלחנם של רבי ואנטונינוס היו מינים אלו מצויים גם בימות הגשמים. מהרש"א (ע"ז שם ח"א ד"ה צנון).

המהרש"א (שם) הוסיף, שודאי שגם למלכים שהיו לפני יעקב ועשו לא חסרו משלחנם מינים אלו, אבל רבי ואנטונינוס נתייחדו בכך שהיו בזמן אחד ובמקום אחד, כמשמעות הכתוב 'שני גוים בבטנך', שכשם שיעקב ועשו היו בזמן אחד ובמקום אחד, בבטנה של רבקה, כך יצאו ממך רבי ואנטונינוס שיהיו בזמן אחד ובמקום אחד.

רבי עצמו לא נהנה מן העולם הזה, כמבואר במסכת כתובות (קד.), שבשעת פטירתו של רבי, זקף עשר אצבעותיו כלפי מעלה ואמר, ריבונו של עולם, גלוי וידוע לפניך שיגעתי בעשר אצבעותי בתורה, ולא נהניתי אפילו באצבע קטנה, יהי רצון מלפניך שיהא שלום במנוחתי. ומה שאמרו כאן שלא פסקו משלחנו צנון וחזרת, הוא משום שהאוכלים על שלחנו היו מרובים, ועבורם הכינו מאכלים רבים. תוספות (ע"ז שם ד"ה צנון). ובשל"ה (עשרה מאמרות מאמר שמיני, בהגהה) כתב על פי דברי הטור (או"ח סי' רלא), שרבי אכל מעדנים אלו, אבל לא היתה כוונתו בזה לצורך הנאת הגוף, אלא על דרך רפואה, לחזק את גופו שיהא חזק לעבודת הבורא.

עג. **מהר"ץ** חיות (ד"ה ת"ר).

עד. **כל** זמן שאדם חי, אין לו שלום, ורק לאחר שמת הוא שרוי בשלום, ולכן ראיית המת בחלום היא סימן לשלום. על פי גליוני הש"ס (לעיל יט. ד"ה כל המספר אחר).

עה. **יש** מי שביאר בזה, שסימן הוא שכשם שהמת נהנה מן הבית, כך אחרים יהנו מן הבית.

עו. **רש"י** (ד"ה מסאנא). ובפתרון חלומות (ח"ב שער ד פ"ד) ביאר שהוא סימן שבעלי הבית ילכו עמו ברגליהם למיתה, או שהוא סימן שתכלה רגלם מן השוק.

עז. **פתרון** חלומות (שם).

עח. **שם** העבודה זרה, היא קילוס, מלשון שבח, וחכמים כינו אותה קוליס, לשון לעג וקלס, וקראו אותה מרקוליס, ש'מר' הוא לשון חילוף, כלומר, שנהפך שמה להיות לקלס. תוספות (סנהדרין סד. ד"ה מרקוליס). וביאר המהר"ם (שם), שמה שהוסיפו לה 'מר', הוא להורות שיש מצוה לשנות את שם העבודה זרה משם שבח לשם גנאי. ועבודת המרקוליס היתה, שהיו משליכים עליה אבנים, כמבואר בסנהדרין (סד.). והיתה עשויה בצורה של שתי אבנים זו בצד זו ואבן על גביהם (ב"מ כה:).

וכתבו התוספות (ד"ה הרואה - הראשון), שעל כל עבודה זרה מברכים ברכה זו, ולפי שבמקומו של התנא היו עובדים למרקוליס, נקט מרקוליס. והביאו (ד"ה הרואה - השני) שר"י פירש, שהטעם שהזכיר התנא מרקוליס, הוא שברכה זו אין מברכים רק במקום שנבנית עבודת כוכבים, או שהועמדה שם עבודת כוכבים מחדש, ורק מרקוליס, כיון שמשליכים עליה אבנים בכל יום, והאבנים שזורקים לה נעשים אף הם עבודה זרה [כמבואר ברש"י במסכת עבודה זרה (נא. ד"ה כמגדל)], מברכים עליה ברכה זו בכל יום, שהשלכת האבנים היא כהעמדת עבודה זרה חדשה. אמנם הרא"ה (ד"ה מקום) כתב, שברכה זו מברכים רק על מרקוליס, שכיון שהיא עבודה זרה מכוערת ומחודשת לזרוק אבנים לאבנים ולקבלם באלוה, לכן הוא שבח גדול לה' שאינו נפרע מעובדיה מיד. ותלמידי רבינו יונה (ד"ה הרואה את) כתבו, שרק על מרקוליס תיקנו ברכה זו, משום שהיא עבודה זרה שמתחדשת בכל יום, שהם עובדים אף לאבנים שזורקים לה [והחילוק בין פירוש ר"י לפירוש רבינו יונה הוא, שלדעת ר"י על כל עבודה זרה חדשה מברך, והתנא נקט מרקוליס, משום שהיא מתחדשת בכל יום, וניתן לברך עליה על יום. אבל לפירוש רבינו יונה, אין מברכים רק על מרקוליס, כי רק עליה תיקנו ברכה].

עט. **כתב** בפירוש התפילות לר"י בר יקר, שיש לשבח את ה' במדתו שהוא ארך אפים אף לרשעים, אלא שתיקנו שיברכו ברכה זו על ידי מעשה, כלומר, כשיראה עבודה זרה יברך כן. וכתב עוד, שאריכות אפיו ניכרת בעבודה זרה בארץ ישראל, שהרי הוא צוה לעקור את כל העבודה זרה מהארץ, ועבודה זרה זו קיימת.

הבית יוסף (או"ח סי' רכד) כתב, שברכה זו מברך אף הרואה בית של עבודת כוכבים. והט"ז (שם סק"ב) כתב בשם המהרש"ל, שברכה זו מברכים רק כשהוא רואה את העבודה זרה עצמה, אבל אם רואה רק את בית העבודה זרה אינו אומר ברכה זו [אלא אומר 'בית גאים יסח ה'', כמו שמבואר בגמרא להלן (נח:), ועיין שם מה שכתבנו בזה].

פ. **כתב** בהלכות קטנות (שו"ת ח"א סי' רט), שלשון נעקרה משמעותו, שנעקר בחוזק, כגון על ידי מלחמה, ורק באופן זה שהוא בזיון וחרפה לעבודה זרה, מברכים.

פא. **התוספות** לעיל (נד. ד"ה שעקר), הביאו את דברי הירושלמי (פ"ט ה"א), שרק כשנעקרה עבודת כוכבים מכל ארץ ישראל, מברך שעקר עכו"ם מארצנו, אבל אם לא נעקרה רק ממקום זה, מברך שעקר עכו"ם מהמקום הזה. וכתב המאירי (ד"ה אמר), שמהגמרא כאן מוכח שסברה שלא כהירושלמי, שהרי אמרה, שמברך שעקר עכו"ם מארצנו, ואומר 'כן תעקר מכל מקומות ישראל', הרי שאף שעדיין לא נעקרה מכל ארץ ישראל, מברך שעקר עכו"ם מארצנו. ומבואר שפירש, ש'מקומות ישראל' היינו כל ארץ ישראל. אמנם המלא הרועים (ד"ה וכשם) כתב, שיש לפרש את דברי הגמרא אף כשיטת הירושלמי שברכה זו היא רק כשנעקרה עבודה זרה מכל ארץ ישראל, ומה שאומר 'כן תעקר מכל מקומות ישראל', היינו בכל מקומות מושבות בני ישראל בחוץ לארץ. אמנם מה שממשיך לומר 'והשב לב עובדיהם לעבדך', אינו אלא על עובדי עבודה זרה שבארץ ישראל, שהרי לדעת תנא קמא אין אומרים כן רק על ארץ ישראל.

פב. **אמרו** בירושלמי (פ"ט ה"א), שבחוץ לארץ מברך שעקר עכו"ם מהמקום הזה. וכתב השיטה מקובצת (ד"ה מקום), שכן משמע בגמרא, שרק 'והשב לב עובדיהם לעבדך' אין אומרים בחוץ לארץ, אבל את עיקר הברכה אומרים. והביא שיש אומרים [וכן כתב הרא"ה (ד"ה מקום)], שלתנא קמא אין מברכים כלל בחוץ לארץ.

פג. **כתב** בשדה יהושע על הירושלמי (שם), שאף שגם הגוים מוזהרים שלא לעבוד עבודת כוכבים (כמבואר בסנהדרין נו.), מכל מקום אין מתפללים עליהם שישובו בתשובה, כיון שאין מתפללים על עובדי כוכבים [וכמו שמשמע מהירושלמי שם]. ומה שרבי שמעון בן אלעזר סובר שמתפללים עליהם, הוא מפני שעתידים להתגייר, וכל שעומד להתגייר הרי הוא כמו שהתגייר כבר, נמצא שאינו תפילה על עובדי כוכבים. וראה בילקוט ביאורים עוד תירוצים בזה.

פד. **בעבודה** זרה (כד.) מבואר, שאין הפסוק מתפרש שיתגיירו, אלא לדעת חכמים, אבל לרבי אליעזר, לא יתגיירו אלא רק יחזרו בהם מעבודת כוכבים, אבל עדיין יחזיקו בשאר עבירות.

פה. **רד"ק** (צפניה ג ט).

פו. **מצודת** דוד (שם).

פז. **ביאר** האהבת איתן על העין יעקב (ד"ה ר"ש), שמה שאמרו שעתידים כל העובדי

אמר רבי יוחנן השכים ונפל פסוק לתוך פיו הרי זה נבואה קטנה. תנו רבנן שלשה מלכים הם הרואה דוד בחלום יצפה לחסידות שלמה יצפה לחכמה אחאב ידאג מן הפורענות ג' נביאים הם הרואה ספר מלכים יצפה לגדולה יחזקאל יצפה לחכמה ישעיה [א] יצפה לנחמה ירמיה ידאג מן הפורענות שלשה כתובים גדולים הם הרואה ספר תהלים יצפה לחסידות משלי יצפה לחכמה איוב ידאג מן הפורענות שלשה כתובים קטנים הם הרואה שיר השירים בחלום יצפה לחסידות קהלת יצפה לחכמה קינות ידאג מן הפורענות הרואה מגלת אסתר נס נעשה לו שלשה חכמים הם הרואה רבי בחלום יצפה לחכמה ראב"ע יצפה לעשירות רבי ישמעאל בן אלישע ידאג מן הפורענות שלשה תלמידי חכמים הם הרואה בן עזאי בחלום יצפה לחסידות בן זומא יצפה לחכמה אחר ידאג מן הפורענות. כל מיני חיות יפות לחלום חוץ מן הפיל והקוף והקפוד והאמר מר הרואה פיל בחלום פלא נעשה לו לא קשיא הא דמסרג הא דלא מסרג כל מיני מתכת יפין לחלום חוץ ממר פסל וקרדום והני מילי דחזנהו בקתייהו כל מיני פירות יפין לחלום חוץ מפגי תמרה כל מיני ירקות יפין לחלום חוץ מראשי לפתות והאמר רב לא איעתרי עד דחזאי ראשי לפתות כי חזא בכנייהו חזא כל מיני צבעונין יפין לחלום חוץ מן התכלת כל מיני עופות יפין לחלום חוץ מן קריא וקפופא וקורפראי: [הגו"ף הגו"ף מע"ין משיבי"ן ומרחיבי"ן סימן]: ג' נכנסין לגוף ואין הגוף נהנה מהן גודגדניות וכפניות ופגי תמרה שלשה אין נכנסין לגוף והגוף נהנה מהן אלו הן רחיצה וסיכה ותשמיש שלשה מעין העולם הבא אלו הן שבת שמש ותשמיש תשמיש דמאי אילימא תשמיש המטה הא מכחש כחיש אלא תשמיש נקבים שלשה משיבין דעתו של אדם אלו הן קול ומראה וריח שלשה מרחיבין דעתו של אדם אלו הן דירה נאה ואשה נאה וכלים נאים: [חמש"ה ושש"ה ועשר"ה סימן]: חמשה אחד משישים אלו הן אש דבש ושבת ושינה וחלום אש אחד משישים לגיהנם דבש אחד משישים למן שבת אחד משישים לעולם הבא שינה אחד משישים למיתה חלום אחד משישים לנבואה. ששה דברים סימן יפה לחולה אלו הן עטוש זיעה שלשול קרי ושינה וחלום עטוש דכתיב עטישותיו תהל אור זיעה דכתיב בזעת אפיך תאכל לחם שלשול דכתיב מהר צועה להפתח ולא ימות לשחת קרי דכתיב יראה זרע יאריך ימים שינה דכתיב ישנתי אז ינוח לי חלום דכתיב ותחלימני והחייני. ששה דברים מרפאין את החולה מחליו ורפואתו רפואה אלו הן כרוב ותרדין וסיסין יבשין וקיבה והרת ויותרת הכבד וי"א אף דגים קטנים ולא עוד אלא שדגים קטנים מפרין ומברין כל גופו של אדם. עשרה דברים מחזירין את החולה לחליו וחליו קשה אלו הן האוכל בשר שור בשר שמן בשר צלי בשר צפרים וביצה צלויה ותגלחת ושחלים והחלב והגבינה והמרחץ וי"א אף אגוזים וי"א אף קשואים תנא דבי ר' ישמעאל למה נקרא שמן קשואים מפני שהן קשים לגוף כחרבות איני והכתיב ויאמר ה' לה שני גוים בבטנך אל תקרי גוים אלא גיים וא"ר יהודה אמר רב אלו אנטונינוס ורבי שלא פסק משלחנם לא צנון ולא חזרת ולא קשואין לא בימות החמה ולא בימות הגשמים לא קשיא הא ברברבי הא בזוטרי. ת"ר מת בבית שלום בבית אכל ושתה בבית סימן יפה לבית נטל כלים מן הבית סימן רע לבית תרגמא רב פפא במסאנא וסנדלא כל דשקיל שכבא מעלי בר ממסאנא וסנדלא כל דיהיב שכבא מעלי בר מעפרא וחרדלא: מקום שנעקרה ממנו עבודת גלולים: תנו רבנן הרואה מרקולים אומר ברוך שנתן ארך אפים לעוברי רצונו מקום שנעקרה ממנו עבודת כוכבים אומר ברוך שעקר עכו"ם מארצנו וכשם שנעקרה ממקום זה כן תעקר מכל מקומות ישראל והשב לב עובדיהם לעבדך ובח"ל אין צריך לומר והשב לב עובדיהם לעבדך מפני שרובה עובדי כוכבים רשב"א אומר אף בחוץ לארץ צריך לומר כן מפני שעתידים להתגייר שנאמר אז אהפוך אל עמים שפה ברורה. דרש רב המנונא הרואה בבל הרשעה צריך לברך חמש ברכות ראה בבל אומר ברוך שהחריב בבל הרשעה ראה ביתו של נבוכדנצר אומר ברוך שהחריב ביתו של נבוכדנצר הרשע ראה גוב של אריות או כבשן האש אומר ברוך שעשה נסים [ב] לאבותינו במקום הזה ראה מרקולים אומר ברוך שנתן ארך אפים לעוברי רצונו ראה מקום שנוטלין ממנו עפר אומר ברוך אומר ועושה גוזר ומקיים רבא כי הוה חזי חמרי דשקלי עפרא טריף להו ידא על גבייהו ואמר רהוטו צדיקי למעבד רעותא דמרייכו מר בריה דרבינא כי הוה מטי לבבל הוה שקיל עפרא בסודריה ושדי לברא לקיים מה שנא' וטאטאתיה במטאטא השמד אמר רב אשי אנא הא דרב המנונא לא שמיע לי אלא מדעתאי בריכתינהו לכולהו

אמר

רש"י

השכים. העומד ממטתו ונפל לו פסוק בפיו: שיר השירים. כולו יראת שמים וחבת המקום בלב כל ישראל: רבי ישמעאל בן אלישע. מהרוגי מלכות היה והפשיטו עור קרקפתו בחייו: חוץ מן הפיל והקוף והקפוד. שמשונין במראיהן. קפוד חיה שדומה לקוף ויש לה זנב ארוך, ושמה מרטינ"א: דמסרג. אוכף על גביו, וי"א נתון באפסר: חוץ ממר. פסו"ר בלע"ז: פסל. דולוי"ר: דחזנהו בקתייהו. שראויין למלאכתן לחבל ולהשחית: פגי תמרה. שלא בשלו כל צרכן: בכנייהו. במחובר, אבל בתלוש סימן הוא למכות כדפשר ליה בר הדיא לרבא קולפי בלעת: תכלת. ירוק הוא, ומי שפניו ירוקים חולה הוא: קריא. יבנ"ן: קפופא. נואיט"א בלע"ז, ויש לה לסתות כלחיי אדם לפיכך הן מגונים: קורפראי. טלפ"א: גודגדניות. צירזי"ש: כפניות. מין תמרים רעים: שמש. חמה זורחת: קול. של מיני זמר, או קול ערב של אשה: עטוש. אשטרנוד"ר: מהר צועה. מי שצריך להריק מעיו. הרקת כלי נקראת צעיה, שנאמר (ירמיה מח) ושלחתי לו צועים וצעוהו וכליו יריקו, במואב כתיב: ותחלימני והחייני. בחזקי' כתיב: תרדין. בלי"ד: מי סיסין. בשול פוליאו"ל: והרת. וידלייר"א שהשליל בתוכה: יותרת הכבד. אייבר"ש של בהמה: ומברין. לשון בריאות: ותגלחת. אם מגלח: זוטרי. יפין: מסאנא וסנדלא. סימן יוצאי חוץ הוא שמוציא אחרים מן הבית: עפרא. סימן הוא שרמז להם קבורה: לב עובדיהם. על פושעי ישראל מתפלל: כבשן של אש. אפירה שהוסק בה כבשנם של חנניה מישאל ועזריה: מקום שנוטלין ממנו עפר. מקום יש בבבל שאין בהמה יוצאה משם אם אין נותנים עליה עפר מעפר המקום, והוא סימן השמד ומקללותיה של בבל היא, וביסוד מהר"ר יצחק ראיתי שנוטלים משם עפר לטיט לבניני המקום, וסוף סוף אותו מקום אין בו ישוב ולא זרע ולא נטיעה: גוזר ומקיים. שגזר להשמידה וקיים:

נתקללה

תוספות

הרואה מרקולים. בתוספתא תנן במקום מרקולים דהכא עבודת כוכבים וא"כ לאו דוקא מרקולים אלא לפי שבמקומו של תנא היו עובדים לה ועתה אין אנו רגילים לברך לפי שאנו רואים אותה בכל יום וכל הנך הרואים אמרו לעיל דהוי משלשים יום לשלשים יום: הרואה מרקולים. פירש ר"י לא ידענא אמאי נקט מרקולים יותר משאר עבודת כוכבים ונראה לי דה"ל לברך רק במקום שבונים עכו"ם או שהועמדה שם מחדש ולכך נקט מרקולים שרוגמין בה אבנים בכל יום והוי כמגדל עכו"ם אבל לא על עכו"ם קבועה שם מקודם ובירושלמי יש נעקרה עכו"ם ממקום אחד ונתנה למקום אחר במקום שנתנה אומר ברוך שנתן ארך אפים לעוברי רצונו ובמקום שנעקרה אומר ברוך שעקר עכו"ם מן המקום הזה:

עין משפט נר מצוה

כ א מיי' פ"י מהלכות ברכות הלכה ט סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רכד סעיף א:
כא ב ג מיי' שם טוש"ע שם סעיף ב:
כב ד שם סעיף ג:
כג ה מיי' שם טוש"ע שם ובסי' ריח סעיף ז:
כד ו טוש"ע סימן רכד סעיף ד:

לעזי רש"י

[נדפס בדף נט.]

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

רב נסים גאון

הרואה ר' עקיבא בחלומו יצפה לחסידות. אית בפרק כל ישראל יש להן חלק (דף קי) שנא' אספו לי חסידי אלו ר' עקיבא וחבריו שמסרו נפשם לזביחה על דברי תורה ואמרי' (שם) אמר רבה בר בר חנה שבקה ר' עקיבא לחסידותיה: הרואה ר' אלעזר בן עזריה יצפה לחכמה. לפי שנתמנה בישיבה והוא בן י"ח שנה והיה הוא כבר חכם מאד כמו שאתה מוצא (חגיגה דף ג) אמר ר' יהושע עליו אין דור יתום שר' אלעזר בן עזריה שרוי בתוכו ואמרו בשבחו (גיטין דף סז) ר' אלעזר בן עזריה קופה של בשמים כלומר שהיה מאסף החכמות ומסדר אותם ושנינו (סוטה דף מט) משמת ראב"ע בטלה עטרת החכמים ואע"פ שר"ע הגיע למעלה יתירה וגדולה בחכמה שאפי' משה רבינו כשהראהו הקב"ה דורות העתידין כשראה את ר' עקיבא אמר לפני הקב"ה רבש"ע יש לך אדם כזה ואתה נותן תורה ע"י כמפורש בפ' הקומץ את המנחה (מנחות ד' כט) מיהו לא התחיל ללמוד ולגרוס עד שהיה בן מ' שנה כמו שאמרו (בשלהי ספרי) ר' עקיבא למד תורה בן מ' שנה ושימש את החכמים מ' שנה ופרנס את ישראל מ' שנה ואפשר שחסידותו היתה יתירה על חכמתו ולפיכך הוא משובח בחסידות: ר' ישמעאל בן אלישע ידאג מן הפורענות. מפני שבימיו היו ישראל עומדין בצרות וגזירות ומלחמות בסוף זמן בית שני וכבר נשבה בנערותו ופדאהו ר' יהושע בן חנניה כמפורש בפ' הניזקין (גיטין דף נח) מעשה בר' יהושע בן חנניה שהלך לכרך גדול של רומי אמרו לו תינוק אחד יש בבית הסוהר כו' אמרו לא זז משם עד שפדאו בממון הרבה לא היו ימים מועטים עד שהורה הוראה בישראל ומנו ר' ישמעאל בן אלישע ואיתא בסוף גמ' דהוריות דבני מערבא ושימש בכהונה גדולה כדאמרי' בפ' מאימתי קורין (דף ז) תניא אמר ר' ישמעאל בן אלישע פעם אחת נכנסתי לבית קה"ק להקטיר קטורת לפני לפנים וקודם חרבן הבית נהרג עם רבן שמעון בן גמליאל דתניא במכילתא דר' ישמעאל כשנהרג ר' שמעון ור' ישמעאל אמר להן ר' עקיבא לתלמידיו התקינו עצמיכם לפורענות שאילו טובה עתידה לבא בדורנו בתחלה לא היו מקבלין אותה אלא רבן שמעון ור' ישמעאל ועכשיו גלוי לפני מי שאמר והיה העולם שפורענות גדולה עתידה לבוא בדורנו ונסתלקו אלו מבינותינו שנא' (ישעיה נז) הצדיק אבד וגו' ובפ' עגלה ערופה דמס' סוטה (דף מח) ובפ' דיני ממונות דתחלת סנהדרי' (דף יא) אמרי' ת"ר משמתו

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [לעיל נה: וקל"ע] עיין צל"ח ומגיד תעלומה, ב) [אדר"נ פ"מ וע"ש], ג) [לעיל נו:], ד) לעיל מד: ע"ג כט., ה) [לעיל מ.], ו) [ע"ג יא. וכט.], ז) [עי' תו' ע"ג יא. ד"ה לגנון], ח) [תוספתא פרק ו], ט) עיין גם ברש"י שה"ש א א, י) עיין חולין קכג., כ) [לעיל נו.], ל) עיין יומא פד., מ) נדה כג., נ) פ"ו ה"ד, ס) עיין תוס' לעיל נד. ד"ה הרואה, ע) עיין ע"ז נא. וברש"י שם ד"ה כמגדל, פ) ה"א (סג ע"ב).

הגהות הגר"א

[א] גמ' (ישעי' יצפה לנחמה). תא"מ: [ב] שם שעשה נסים לאבותינו. נ"ל לצדיקים:

גליון הש"ס

גמ' כל מיני עופות. עי' נדה דף כ"ג ע"א בתו' ד"ה קריא שהי' להם גירסא אחרת כאן:

תורה אור השלם

א) עֲטִישֹׁתָיו תָּהֶל אוֹר וְעֵינָיו כְּעַפְעַפֵּי שָׁחַר: [איוב מא, י]

ב) בְּזֵעַת אַפֶּיךָ תֹּאכַל לֶחֶם עַד שׁוּבְךָ אֶל הָאֲדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לֻקָּחְתָּ כִּי עָפָר אַתָּה וְאֶל עָפָר תָּשׁוּב: [בראשית ג, יט]

ג) מִהַר צֹעֶה לְהִפָּתֵחַ וְלֹא יָמוּת לַשַּׁחַת וְלֹא יֶחְסַר לַחְמוֹ: [ישעיה נא, יד]

ד) וַייָ חָפֵץ דַּכְּאוֹ הֶחֱלִי אִם תָּשִׂים אָשָׁם נַפְשׁוֹ יִרְאֶה זֶרַע יַאֲרִיךְ יָמִים וְחֵפֶץ יְיָ בְּיָדוֹ יִצְלָח: [ישעיה נג, י]

ה) כִּי עַתָּה שָׁכַבְתִּי וְאֶשְׁקוֹט יָשַׁנְתִּי אָז יָנוּחַ לִי: [איוב ג, יג]

ו) אֲדֹנָי עֲלֵיהֶם יִחְיוּ וּלְכָל בָּהֶן חַיֵּי רוּחִי וְתַחֲלִימֵנִי וְהַחֲיֵנִי: [ישעיה לח, טז]

ז) וַיֹּאמֶר יְיָ לָהּ שְׁנֵי גוֹיִם בְּבִטְנֵךְ וּשְׁנֵי לְאֻמִּים מִמֵּעַיִךְ יִפָּרֵדוּ וּלְאֹם מִלְאֹם יֶאֱמָץ וְרַב יַעֲבֹד צָעִיר: [בראשית כה, כג]

ח) כִּי אָז אֶהְפֹּךְ אֶל עַמִּים שָׂפָה בְרוּרָה לִקְרֹא כֻלָּם בְּשֵׁם יְיָ לְעָבְדוֹ שְׁכֶם אֶחָד: [צפניה ג, ט]

ט) וְשַׂמְתִּיהָ לְמוֹרַשׁ קִפֹּד וְאַגְמֵי מָיִם וְטֵאטֵאתִיהָ בְּמַטְאֲטֵא הַשְׁמֵד נְאֻם יְיָ צְבָאוֹת: [ישעיה יד, כג]

הגהות וציונים

א] פתח בשלשה ומנה ארבעה, מלכים יחזקאל ישעיה ירמיה, לכן מוחק הגר"א "ישעיה יצפה לנחמה" ובאדר"נ ליתא "יחזקאל יצפה לחכמה" (עי' הערה הבאה) ובכת"י ליתא "ספר מלכים יצפה לגדולה" ובדק"ס כתב שהיא הגירסא האמיתית כי פתח בג' "גברי נביאים" ולא "בספר", ועיין צל"ח: ב] [באדר"נ פ"מ ליתא ובזה אתי שפיר שלשה נביאים] (גליון): ג] [גי' הערוך קדיא כוס וינשוף תרגום קדיא וקפופא] (גליון): ד] רש"י גורס מי סיסין (וכ"ה לעיל מד ע"ב ובע"ז כט ע"א): ה] בדפו"י נוסף ומרבין ומברין (וכ"ה לעיל מ ע"ב ונשמט כאן בטעות, דק"ס): ו] בע"ז כט ע"א הגירסא וכבד (מלא הרועים) וכ"ה בפרק ד"א בראשית חכמה שער ג: ז] [בכל הספרים ותקונים כתיב גיים והקרי גוים ומצוה להסביר] (גליון), בכת"י ובילקוט שמעוני תולדות כה, כג, והדרשה הוא מהכתיב "גיים", ולפי זה מיושב הערת הגליון: ח] והעוקר עצמו מברך אקב"ו לעקור ע"א מארצנו (מהרש"א ח"א ד"ה הרואה, הביאו רעק"א בהגהותיו על שו"ע סימן רכד סעיף ב): ט] בר"יף ובראש ובטור ושו"ע (סי' רכד ס"ד) הנוסח בברכה זו, ברוך אומר ועושה ברוך גוזר ומקיים, ועיין לבוש (שם) ומעדני יו"ט (אות צ) ואליה רבה (שם סק"ד): י] נדצ"ל ויש להן (באה"מ) דקאי גם על קריא כדאיתא בנדה כג ע"א: כ] עי' מהרש"א ובהערות שם: ל] טעות הדפוס שרשם כאן שני דבורים והכל דבור אחד (צל"ח עיי"ש):

הָרְשָׁעָה[פח], **צָרִיךְ לְבָרֵךְ חָמֵשׁ בְּרָכוֹת**[פט], כיצד, **רָאָה** את גופה של עיר[צ] **בָּבֶל, אוֹמֵר בָּרוּךְ שֶׁהֶחֱרִיב בָּבֶל הָרְשָׁעָה, רָאָה** את **בֵּיתוֹ שֶׁל נְבוּכַדְנֶצַּר, אוֹמֵר בָּרוּךְ שֶׁהֶחֱרִיב בֵּיתוֹ שֶׁל נְבוּכַדְנֶצַּר הָרָשָׁע, רָאָה גּוֹב שֶׁל אֲרָיוֹת** שהושלך דניאל לתוכו[צא], **אוֹ** ראה את המקום שהסיקו שם את **כִּבְשַׁן הָאֵשׁ** שהשליכו את חנניא מישאל ועזריה לתוכו[צב], **אוֹמֵר בָּרוּךְ שֶׁעָשָׂה נִסִּים לַאֲבוֹתֵינוּ**[צג] **בַּמָּקוֹם הַזֶּה**[צד]. **רָאָה מַרְקוּלִיס, אוֹמֵר בָּרוּךְ שֶׁנָּתַן אֶרֶךְ אַפַּיִם לְעוֹבְרֵי רְצוֹנוֹ**[צה]. **רָאָה מְקוֹם שֶׁנּוֹטְלִין מִמֶּנּוּ עָפָר** - מקום בבבל, שאין בהמה יוצאת משם[צו], אלא אם נותנים עליה מעפר אותו מקום[צז], והוא סימן לכליה שנגזרה על בבל, ומקללותיה[צח], **אוֹמֵר בָּרוּךְ אוֹמֵר וְעוֹשֶׂה גּוֹזֵר וּמְקַיֵּים**[צט], שמברך על שגזר להשמיד את בבל, וקיים גזירתו.

מספרת הגמרא, **רָבָא, כִּי הֲוָה חָזֵי חֲמָרֵי דְּשָׁקְלֵי עַפְרָא** - כשהיה רואה חמורים שהיו נושאים את העפר מאותו מקום, **טָרִיף לְהוּ יְדָא עַל גַּבַּיְיהוּ** - היה מקיש בידו על גבם, **וְאָמַר, רְהוּטוּ צַדִּיקֵי לְמֶעְבַּד רְעוּתָא דְּמָרַיְיכוּ** - רוצו צדיקים לעשות רצון קונכם.

עוד מספרת הגמרא, **מַר בְּרֵיהּ** [-בנו] **דְּרַבִינָא, כִּי הֲוָה מָטֵי** - כשהיה מגיע **לְבָבֶל, הֲוָה שָׁקִיל עַפְרָא בְּסוּדָרֵיהּ וְשָׁדֵי לְבָרָא** - היה נוטל מעפרה בסודרו, ומשליכו מחוץ לבבל, כדי **לְקַיֵּים** את **מַה שֶּׁנֶּאֱמַר** (ישעיה יד כג) **'וְשַׂמְתִּיהָ לְמוֹרַשׁ קִפֹּד וְאַגְמֵי מָיִם, וְטֵאטֵאתִיהָ בְּמַטְאֲטֵא הַשְׁמֵד'**, כלומר שאטטא אותה, במכבד של השמדה[ק]. **אָמַר רַב אַשִׁי, אֲנָא הָא דְּרַב הַמְנוּנָא לֹא שְׁמִיעַ לִי** - אני לא שמעתי את דברי רב המנונא, שאמר שמברך בבבל חמש ברכות, **אֶלָּא, מִדַּעְתַּאי בָּרֵיכְתִּינְהוּ לְכוּלְּהוּ** - מדעת עצמי ברכתי את כל חמשת הברכות[קא].

כוכבים להתגייר, אין הכוונה שיקבלו אותם לגרים, שהרי אמרו (יבמות כד:), שבימות המשיח אין מקבלים גרים, אלא שעתידים כל הגוים לבוא להתגייר, ולא יקבלו אותם, ויעשו את עצמם כגרים, וכמו שאמרו בעבודה זרה (כד.), שלעתיד לבא אומות העולם יהיו גרים גרורים, וביאר רש"י (שם ד"ה גרורים), שיתגיירו מעצמם, אבל אנחנו לא נקבל אותם. ובמרומי שדה (ע"ז כד. ד"ה אמר) ביאר, שימות המשיח הם לפני לעתיד לבא, ובימות המשיח עדיין לא יהיה שפה ברורה, ולא יבינו העכו"ם מעצמם לעבוד את ה', ולא יבואו להתגייר אלא מתוך פחד או מפני שלוות ישראל וגדולתם, ולכן אין מקבלים אותם, אבל לעתיד לבא אחרי ימות המשיח ואחרי מלחמת גוג ומגוג יהיה שפה ברורה, וכל העובדי כוכבים יבינו מעצמם לעבוד את ה', ואז מן הדין ניתן לקבלם. וראה עוד תירוצים בזה בילקוט ביאורים.

פח. **ביאר** המהרש"א (ד"ה ראה, ודבריו הובאו במלואם במהרש"א שנדפס בעין יעקב), שנקראה 'הרשעה', משום שהחריבה את ארצנו. והוסיף, שמשום כך תיקנו ברכה לרואה את חורבנה, שרואה שנתקיימו נבואות הנביאים שתחרב.

פט. **כתב** השער הציון (או"ח סי' רכד סק"ג), שכל הברכות הללו, מברך אותם בשם ומלכות. שמשמע שכל הברכות הללו דין אחד להם, ואחת מברכות אלו, הוא ברכת הרואה מרקוליס, שמברך אותה בשם ומלכות, כשאר הברכות המפורשות במשנה, כמבואר בתוספות לעיל (נד. ד"ה הרואה), ואם כן גם כל שאר הברכות הללו מברכים אותם בשם ומלכות [וכן מפורש ברמב"ם (ברכות פ"י ה"ט) שעל ראיית גוב האריות וכבשן האש, ועל ראיית מקום שעובדים בו עבודה זרה, מברך בשם ומלכות].

צ. **רא"ה** (ד"ה מקום). וכתב הכף החיים (סי' רכד אות י), שבבל הרשעה שמברכים עליה נמצאת על הדרך שבין העיר בגדד בעירק שעל נהר חידקל, לעיר חלה שעל נהר פרת, כשעתיים לפני העיר חלה, ובמקום זה יש מדבר שממה ויש בו חורבות, וקוראים אותו בבל הישנה.

צא. **שהשליך** אותו דריוש לגוב האריות, אחר שראה שהוא מתפלל לה', ונעשה לו נס ולא הזיקו אותו האריות, כמפורש בדניאל (ו יב-כג).

צב. **שהשליכום** נבוכדנצר לכבשן האש, על שלא השתחוו לצלם, ונעשה להם נס ולא שלטה בהם האש, כמפורש בדניאל (ג יג-כח). ומבואר ברש"י (ד"ה כבשן), וברמב"ם (ברכות פ"י ה"ט), שאין מברכים רק על ראיית מקום הכבשן שבו הושלכו חנניא מישאל ועזריה. וכתב הב"ח (או"ח סי' ריח ס"ג), שאף שלגבי גוב של אריות סתם הרמב"ם ולא פירש שהוא דווקא כשרואה את גוב האריות שהושלך דניאל לתוכו, מכל מקום, מאחר שלגבי כבשן האש פירש שאין מברכים על כל כבשן האש, אלא רק על המקום שבו היה הכבשן שהושלכו לתוכו חנניא מישאל ועזריה, ודאי אף בגוב של אריות יפרש שמברכים רק על גוב האריות שהושלך דניאל לתוכו, שאין סברא לחלק ביניהם. וכן כתב בפירוש האבודרהם (הלכות ברכות שער ח). אמנם הפרישה (או"ח סי' ריח) הביא בשם המהרש"ל, שרק בכבשן האש סבר הרמב"ם שאינו מברך על כל כבשן, אבל בגוב האריות, סבר הרמב"ם, שמברך על כל גוב של אריות. והסברא לחלק ביניהם היא, שגוב של אריות, אינו דבר מצוי, ולכן בכל גוב של אריות מתעורר הלב על הנס שנעשה לדניאל, אבל כבשן האש, שהוא דבר מצוי, רק במקום שהושלכו חנניא מישאל ועזריה לכבשן האש מתעורר הלב על הנס. ומדברי הרא"ש (סי' ז) שכתב סתם, שהרואה גוב של אריות וכבשן האש מברך, דייקו הב"ח והפרישה, שבכל גוב של אריות ובכל כבשן האש מברך.

צג. **הרי"ף**, הרמב"ם (ברכות פ"י ה"ט), הרא"ש (סי' ז) והטור (או"ח סי' רכד) כתבו, שמברך שעשה ניסים לצדיקים. וכן כתב בהגהות הגר"א, שיש להגיה בגמרא. וכתב הרש"ש (ד"ה ראה), שגירסא זו היא נכונה יותר, שהרי אמרו (לעיל טז:) שלא נקראו אבות, רק אברהם יצחק ויעקב. אמנם כתב, שיש לומר שמה שאמרו שלא נקראו אבות אלא שלשה, הינו רק כשהכוונה היא לאב המוליד, ולא כשהכוונה ללשון חשיבות, שכן מצינו שאמרו אב בלשון מושאל על מושלים [כמו שמצינו אצל יוסף (בראשית מה ח) 'וישמני לאב לפרעה', וכמבואר ברד"ק (שמואל א' יב טו)], ועל נביאים (מלכים ב' ב יב), ועל צדיקים וחכמים (סנהדרין סח.). ודניאל היה מושל נביא [כמבואר במגילה (טו.)] חכם וצדיק [וכן חנניא מישאל ועזריה היו מושלים וצדיקים], ושייך לומר עליהם לשון אב.

צד. **מבואר** בירושלמי (הובא ברא"ש סי' א, ובאבודרהם הלכות ברכות שער ח), שאף שמבואר לעיל (נד.), שעל נס שנעשה ליחיד, רק אותו היחיד מברך, מכל מקום הניסים של דניאל וחנניא מישאל ועזריה, כיון שהיה בהם קידוש ה', אף שהיו ניסים של יחידים, מברכים כל ישראל עליהם.

צה. **ברכה** זו, אינה דווקא בבבל, אלא בכל מקום, כמבואר בגמרא לעיל. וכתב התוספות הרא"ש (ד"ה ראה), שלפי שעבודה זרה זו היתה בבבל, הזכיר רב המנונא ברכה זו, עם שאר הברכות שמברך בבבל. אמנם המאירי כתב, שכשרואה את מקום המרקוליס שהיתה בבבל, מברך ברוך שהאריך אפיו לעוברי רצונו. ומבואר בדבריו, שהיא ברכה מיוחדת לרואה את המקום שבו היתה מרקוליס בבבל, שמברך בלשון עבר, שהאריך אפו וכו', עד שנפרע ממנה.

צו. **כלומר**, שאינה יכולה לזוז משם. טור (או"ח סי' רכד).

צז. **רש"י** (ד"ה מקום). והביא פירוש נוסף בשם מהר"ר יצחק, שנוטלים משם עפר לטיט לבניני המקום, משום שאינו מקום ישוב, שאין יושבים בו ואין נוטעים וזורעים בו.

צח. **רש"י** (שם). וכתבו המאירי (ד"ה הרואה) והאבודרהם (הלכות ברכות שער ח), שקללה זו היא ממה שנאמר (ישעיה יד כג), 'וטאטאתיה במטאטא השמד' [שהובא בסמוך], שכיון שנותנים על הבהמות מעפרה, היא מתרוקנת מעפרה. ולפירוש רבי יצחק, שנוטלים משם עפר לטיט, כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה ראה), שטאטאתיה פירושו, שאעשה ממנה טיט.

צט. **הרי"ף** הרא"ש (סי' ז) והטור (או"ח סי' רכד) כתבו, שמברך 'ברוך אומר ועושה, ברוך גוזר ומקיים'. וכתב הלבוש (או"ח סי' רכד ס"ד), שאף לגירסא זו, אינו מברך אלא ברכה אחת, כמו לגירסא שלנו, ומה שכתוב 'ברוך' 'ברוך' אין הכוונה שמברך שתי ברכות, אלא הכוונה שאומר שתי לשונות אלו. ובאופן אחר פירש, שלגירסא זו, יכול לברך איזו ברכה שירצה, או אומר ועושה, או גוזר ומקיים.

ק. **מצודת** דוד (ישעיה שם). וביאר הרד"ק (שם), שכשם שבכיבוד הבית, נשאר קרקע הבית נקי, כן תהיה בבל נקייה מאנשים ומרכוש. אמנם מר בריה דרבינא עשה כפי המשמעות הפשוטה של הפסוק.

קא. **כתב** בספר חדשים גם ישנים (ד"ה מדעתאי), שצריך לומר שרב אשי בירך אותם מדעתו בלא שם ומלכות, שהרי אם לא ידע שכך תיקנו אנשי כנסת הגדולה איך בירך מעצמו בשם ומלכות.

אגב שדברה הגמרא מחורבנה של בבל, מביאה הגמרא דרשה בענין זה:

אָמַר רַבִּי יִרְמְיָה בֶּן אֶלְעָזָר, כשנִתְקַלְּלָה בָּבֶל, נִתְקַלְּלוּ - הזיקה קללתה גם **לִשְׁכֵנֶיהָ**, משום אוי לרשע ואוי לשכינו[א], אבל **כשנִתְקַלְּלָה שׁוֹמְרוֹן**[ב], **נִתְבָּרְכוּ** - באה מקללתה ברכה **לִשְׁכֵנֶיהָ**. ודבר זה אנו לומדים מן הפסוקים, **כשנִתְקַלְּלָה בָּבֶל נִתְקַלְּלוּ שְׁכֵנֶיהָ** אנו למדים **מִדִּכְתִיב** (ישעיה יד כג) **'וְשַׂמְתִּיהָ לְמוֹרַשׁ קִפֹּד וְאַגְמֵי מָיִם'**, שתחרב בבל, ותהיה ירושה לשרץ הנקרא קיפוד[ג], ויהיו שם אגמי מים, כדרך המקומות החרבים[ד], וכיון שתהיה חרבה, יבואו שם עופות וחיות רעות, ויזיקו לשכניה. **וכשנִתְקַלְּלָה שׁוֹמְרוֹן נִתְבָּרְכוּ שְׁכֵנֶיהָ**, אנו למדים **מִדִּכְתִיב** (מיכה א ו) **'וְשַׂמְתִּי שׁוֹמְרוֹן לְעִי הַשָּׂדֶה לְמַטְּעֵי כָרֶם'** וגו', כלומר, שהנביא מתנבא שתחרב שומרון, ותתמלא בגלי אבנים, ולא יהיה בה יישוב, רק יטעו בה כרמים[ה], ויהנו ממנה שכניה[ו], ומעלה היא לשומרון, שנזכרת בפי שכניה לטובה[ז].

★

הגמרא מביאה ברכה נוספת שאמר רב המנונא שמברכים על ראיה:

וְאָמַר רַב הַמְנוּנָא, הָרוֹאֶה אוּכְלוּסֵי [-המון עם] **יִשְׂרָאֵל**, שיש בהם ששים ריבוא[ח], **אוֹמֵר בָּרוּךְ חֲכַם הָרָזִים**, כלומר שיודע מה שבלב כל אלו[ט], והרואה **אוּכְלוּסֵי** [-המון עם] **עוֹבְדֵי כוֹכָבִים, אוֹמֵר** את הפסוק (ירמיה נ יב) **'בּוֹשָׁה אִמְּכֶם וגו'** מְאֹד, חָפְרָה יוֹלַדְתְּכֶם, הִנֵּה אַחֲרִית גּוֹיִם מִדְבָּר צִיָּה וַעֲרָבָה', כלומר שכניסתכם [-אסיפתכם] תהיה בושה לכם, שאף שתחילתכם היתה בגדולה, בסוף ארצכם תהיה כמדבר שממה[י].

הגמרא מביאה ברייתא כדברי רב המנונא:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **הָרוֹאֶה אוּכְלוּסֵי יִשְׂרָאֵל, אוֹמֵר בָּרוּךְ חֲכַם הָרָזִים**, שנותן שבח למקום, שאף **שֶׁאֵין דַּעְתָּם** של בני אדם **דּוֹמָה זֶה לָזֶה, וְאֵין פַּרְצוּפֵיהֶן דּוֹמִים זֶה לָזֶה**[יא], יודע הוא מה שבלב כל אחד[יב]. מספרת הגמרא, **בֶּן זוֹמָא רָאָה אוּכְלוּסָא** - קהל גדול של ישראל, כשהיה עומד **עַל גַּב מַעֲלָה** [-מדרגה] **בְּהַר הַבַּיִת**[יג], **וְאָמַר בָּרוּךְ חֲכַם הָרָזִים**. ומכיון שהיה תלמיד חכם, ולא היה עוסק במלאכה, הוסיף עוד ברכה[יד] ואמר, **בָּרוּךְ שֶׁבָּרָא כָּל אֵלּוּ לְשַׁמְּשֵׁנִי**, שהם חורשים וזורעים, ואני מוצא הכל מוכן לאכילה[טו]. ומבארת הגמרא מדוע אמר בן זומא שכולם נבראו לשמשו, שהוּא [-בן זומא] **הָיָה אוֹמֵר, כַּמָּה יְגִיעוֹת יָגַע אָדָם הָרִאשׁוֹן עַד שֶׁמָּצָא פַּת לֶאֱכוֹל, חָרַשׁ וְזָרַע וְקָצַר וְעִמֵּר** - אסף את העומרים, **וְדָשׁ** את השבלים, **וְזָרָה** אותם ברוח להפריד את המוץ מהגרעינים, **וּבֵרַר** להוציא את הפסולת, **וְטָחַן** את הגרעינים, **וְהִרְקִיד** - ניפה את הקמח, **וְלָשׁ** את העיסה **וְאָפָה** אותה, **וְרק אַחַר כָּךְ אָכַל**, וְאילו **אֲנִי מַשְׁכִּים וּמוֹצֵא** את **כָּל אֵלּוּ** [-המלאכות הללו] **מְתוּקָּנִין** [-עשויות כבר] **לְפָנַי. וְכַמָּה יְגִיעוֹת יָגַע אָדָם הָרִאשׁוֹן עַד שֶׁמָּצָא בֶּגֶד לִלְבּוֹשׁ, גָּזַז וְלִבֵּן** [-ניקה] **וְנִפֵּץ** את הצמר, **וְטָוָה** אותו לחוטים, **וְאָרַג** את החוטים לאריג, **וְרק אַחַר כָּךְ מָצָא בֶּגֶד לִלְבּוֹשׁ, וַאֲנִי מַשְׁכִּים וּמוֹצֵא** את **כָּל אֵלּוּ** [-המלאכות הללו] **מְתוּקָּנִים** [-עשויות כבר] **לְפָנַי**, וכל זה הוא על ידי ריבוי האנשים שעוסקים במלאכה[טז]. ואף שאר דברים שאינם מצויים במדינתי איני חסר[יז], שעשיר אני, **וְכָל הָאוּמּוֹת שׁוֹקְדוֹת וּבָאוֹת לְפֶתַח בֵּיתִי** לעשות עמי סחורה[יח], **וַאֲנִי מַשְׁכִּים וּמוֹצֵא כָּל אֵלּוּ** [-כל הדברים מזומנים **לְפָנַי**[יט].

הגמרא מביאה דבר נוסף שאמר בן זומא:

הוּא [-בן זומא] **הָיָה אוֹמֵר, אוֹרֵחַ טוֹב מַהוּ אוֹמֵר, כַּמָּה טְרָחוֹת** רבות **טָרַח בַּעַל הַבַּיִת בִּשְׁבִילִי, כַּמָּה בָּשָׂר הֵבִיא לְפָנַי** לאכול, **כַּמָּה יַיִן הֵבִיא לְפָנַי** לשתות, **כַּמָּה גְּלוּסְקָאוֹת** - ככרות לחם, **הֵבִיא לְפָנַי, וְכָל מַה שֶּׁטָּרַח לֹא טָרַח אֶלָּא בִּשְׁבִילִי**[כ]. **אֲבָל אוֹרֵחַ רָע מַהוּ אוֹמֵר, מַה טּוֹרַח** - וכי איזו טירחה **טָרַח בַּעַל הַבַּיִת זֶה** עבורי, **פַּת אַחַת אָכַלְתִּי, חֲתִיכָה אַחַת** של בשר **אָכַלְתִּי, כּוֹס אֶחָד** של יין **שָׁתִיתִי, כָּל הַטּוֹרַח שֶׁטָּרַח בַּעַל הַבַּיִת זֶה, לֹא טָרַח אֶלָּא בִּשְׁבִיל אִשְׁתּוֹ וּבָנָיו.**

עַל אוֹרֵחַ טוֹב מַהוּ אוֹמֵר - מה נאמר בפסוק (איוב לו כד), **'זְכֹר כִּי תַשְׂגִּיא פָעֳלוֹ אֲשֶׁר שֹׁרְרוּ אֲנָשִׁים'**, כלומר שיזכור האורח, ויגדיל את פעלו של בעל הבית, ויאמר שעליו הביטו אנשי ביתו, שטרחו

א. **רש"י** (ד"ה נתקללה). כלומר, כשהרשע לוקה, אף שכניו לוקים עמו. וביאר בענף יוסף (ד"ה נתקללה), שהחילוק בין בבל לשומרון בזה הוא, שהרעה שבאה על בבל, היא רעה בעצם, ולכך שייך בה 'אוי לרשע ואוי לשכינו', אבל הרעה הבאה על ישראל, אינה רעה בעצם, שטובה היא להם שבאה כדי למרק את חטאיהם, וכיון שנתמרקו נקראים חסידים, ולכן לא באה ממנה רעה לשכניהם.

ב. **שומרון** היתה עיר המלוכה של מלכות עשרת השבטים, וכיון שהיא היתה הסיבה לפשיעת עשרת השבטים, לכן נגזר עליה שתחרב. מצודת דוד (מיכה א ו).

ג. **רש"י** (שם) כתב, שהוא הנקרא הריצו"ן, ובחולין (קכב. ד"ה האנקה) כתב, שהריצו"ן הוא האנקה האמורה בתורה שהיא שרץ. אולם המצודת ציון (ישעיה שם) כתב, שקיפוד זה, הוא עוף מדברי [ומכל מקום אין זה קיפוד האמור לעיל (נז:), ששם פירש רש"י (ד"ה קוף) שהוא קוף עם זנב].

ד. **מצודת** דוד (שם).

ה. **מצודת** דוד (מיכה שם). וביאר, ששומרון עמדה בהר, שהוא מקום הראוי לנטיעת כרמים. והקשו התוספות בעירובין (יח: ד"ה נתברכו), שהרי אמרו בתורת כהנים (בחוקותי פ"ו), שאין ארץ ישראל טוענת פירות בשעה שאין ישראל שרויים בה, ואיך אמרו כאן שתהיה מקום טוב לנטעי כרמים. ותירצו, שכיון שבני יהודה היו שכניה הרי זה כאילו ישראל שרויים בה. עוד תירצו, שארץ ישראל מוציאה פירות אף בזמן שאין ישראל עליה, וכוונת התורת כהנים היא, שכשאין ישראל שרויים בארץ, אין הארץ מוציאה פירות כמו שהוציאה כשהיו ישראל שרויים בה.

ו. **ואף** שקללה זו אינה קללה על הארץ, כמו בבבל שנתקללה האדמה עצמה, מכל מקום אמר רבי ירמיה בן אלעזר 'נתקללה שומרון', משום שנתקללו ישראל היושבים בה. עוד יש לומר, שדבר זה נחשב קללה אף לאדמת שומרון, כי יישוב ארץ ישראל בבנין עדיף משדות וכרמים, וכיון שלא יהיה בה רק כרמים ולא יישוב, הרי זה קללה לה. מהרש"א (ד"ה נתברכו).

ז. **רש"י** (עירובין יט. ד"ה למטעי).

ח. **כמבואר** בברייתא בגמרא להלן. ששים ריבוא היינו שש מאות אלף.

ט. **ורזים** הוא מלשון סוד, שיודע את הסודות והצפונות שבלב כל אלו. ובסמוך יבואר מה הטעם שתיקנו ברכה זו.

י. **רש"י** ורד"ק (שם).

יא. **בפירוש** התפילות לר"י בר יקר מבואר, שמה שאמרה הגמרא שפרצופיהם שונים, אינו טעם לברכה, אלא דרך אגב אמרה הגמרא שדעתם שונה, כשם שפרצופיהם שונים. אמנם במהרש"א (ד"ה ואין) מבואר, שאף מה שפרצופיהן שונים הוא טעם לברכה, שמה שדעתם שונה, ניכר במה שפרצופיהם שונים.

יב. **ביאר** הרא"ה (ד"ה אמר), שהטעם שאין מברכים ברכה זו רק על ששים ריבוא מישראל הוא, שהדעות נחלקים לששים ריבוא, וכן הפרצופים [שכשם שהם מחולקים בדעות, שהיא הצורה הפנימית, כך הם מחולקים גם בצורה החיצונית. מהרש"א (ד"ה ואין)], וכיון שאין דעתם ופרצופיהם דומים זה לזה, כשהוא רואה ששים ריבוא, הרי הוא רואה את מספר הדעות והפרצופים הגדול ביותר שיתכן, וכיון שהוא רואה את כל הדעות, מברך ברוך חכם הרזים.

יג. **שהר** הבית היה על מדרון ההר, ומשום כך היה חלקו העליון גבוה יותר מחלקו התחתון, ובמקום שהוא גבוה, היו בו מעלות. רש"י (שבת קטו. ד"ה גב). וכיון שעמד במקום גבוה, יכל לראות עם רב.

יד. **מהרש"א** (ד"ה בן).

טו. **שעל** ידי ריבוי הדעות נוצרו כל הדברים המתוקנים שבעולם, ולכן כשראה הרבה דעות בירך ברכה זו. מהרש"א (שם).

טז. **מהרש"א** (שם).

יז. **מהרש"א** (שם).

יח. **היפה** עינים הביא, שבירושלמי (פ"ט ה"א) הגירסא היא, 'כל בעלי אומניות משכימים ומעריבים, ואני מוצא כל אלו', שאין אני צריך לטרוח לעשות המלאכה בעצמי, אלא כל בעלי אומניות עושים את המלאכה עבורי, ולפי זה אין צריך לומר שהיה עשיר, כפי שכתב רש"י (ד"ה כל).

יט. **כתב** הרמב"ם (הקדמה לפירוש המשניות), שתכלית כל הבריאה היא בשביל 'האדם המלומד הפרוש נדיר ופלאי, לא ימצא אלא יחיד באחד הדורות'. ושאר כל בני אדם, לא נבראו אלא לצורך אדם זה, או כדי לשמשו, שהרי אם יצטרך לטרוח להכין לו את צרכו, לא יהיה לו פנאי ללימודו, ושיעבד הבורא את כל הטבע כולו, לעמוד לצורך אדם זה, או שנבראו כדי להיות לו לחברה. וביאר השל"ה (פרשת ראה יא), שלא דיבר בן זומא בגאוה חס ושלום, אלא בא לומר שלא יהרהר האדם שמאחר שתכלית הבריאה היא בשביל אותו אדם העוסק בתורה בלי הפסק, אם כן למה נבראו שאר האנשים, על כך אמר שכולם נבראו כדי לשמש אדם זה.

כ. **ביאר** המאירי (ד"ה אורח), שיש לו לשבח את מארחו אף יותר ממה שטרח עבורו. ומכל מקום, לא ישבחנו אלא בצנעה, כי המשבח את מארחו בפרהסיא, אמרו עליו בערכין (טז.), שקללה תחשב לו, ששומעים בני אדם, והולכים ומתארחים אצלו עד שמחסרים את ממונו. וכן כתב השיטה מקובצת (ד"ה אורח). והתוספות (ב"מ כג: ד"ה באושפיזא) כתבו, שבערכין מדובר כשאומר כן לבני אדם שאינם מהוגנים, וכאן מדובר כשאומר כן לאנשים מהוגנים.

אמר רבי ירמיה בן אלעזר נתקללה בבל נתקללו שכניה נתקללה שומרון נתברכו שכניה נתקללה בבל נתקללו שכניה דכתיב א) ושמתיה למורש קפוד ואגמי מים נתקללה שומרון נתברכו שכניה דכתיב ב) ושמתי שומרון לעי השדה למטעי כרם וגו'. ואמר רב המנונא א הרואה אוכלוסי ישראל אומר ברוך חכם הרזים אוכלוסי עובדי כוכבים אומר ג) בושה אמכם וגו' ת"ר ג) הרואה אוכלוסי ישראל אומר ברוך חכם הרזים שאין דעתם דומה זה לזה ואין פרצופיהן דומים זה לזה בן זומא ראה אוכלוסא על גב מעלה בהר הבית אמר ברוך חכם הרזים וברוך שברא כל אלו לשמשני הוא היה אומר כמה יגיעות יגע אדם הראשון עד שמצא פת לאכול חרש וזרע וקצר ועמר ודש וזרה וברר וטחן והרקיד ולש ואפה ואח"כ אכל ואני משכים ומוצא כל אלו מתוקנין לפני וכמה יגיעות יגע אדם הראשון עד שמצא בגד ללבוש גזז ולבן ונפץ וטוה וארג[א] ואחר כך מצא בגד ללבוש ואני משכים ומוצא כל אלו מתוקנים לפני כל אומות[ב] שוקדות ובאות לפתח ביתי ואני משכים ומוצא כל אלו לפני. הוא היה אומר אורח טוב ג) מהו אומר כמה טרחות טרח בעל הבית בשבילי כמה בשר הביא לפני כמה יין הביא לפני כמה גלוסקאות הביא לפני וכל מה שטרח לא טרח אלא בשבילי אבל אורח רע מהו אומר מה טורח טרח בעל הבית זה פת אחת אכלתי חתיכה אחת אכלתי כוס אחד שתיתי כל טורח שטרח בעל הבית זה לא טרח אלא בשביל אשתו ובניו על אורח טוב מהו אומר ד) זכור כי תשגיא פעלו אשר שוררו אנשים על אורח רע כתיב ה) לכן יראוהו אנשים וגו'. ו) והאיש בימי שאול זקן בא באנשים אמר ד) רבא ואיתימא רב זביד ואיתימא רב אושעיא זה ישי אבי דוד שיצא באוכלוסא ונכנס באוכלוסא ודרש באוכלוסא אמר עולא נקיטינן אין אוכלוסא בבבל תנא אין אוכלוסא פחותה משִׁשים רבוא. ת"ר ב הרואה חכמי ישראל אומר ברוך שחלק[ג] מחכמתו ליראיו ג חכמי עובדי כוכבים אומר ברוך שנתן מחכמתו [א] לבריותיו ד הרואה מלכי ישראל אומר ברוך שחלק[ג] מכבודו ליראיו מלכי עובדי כוכבים אומר ברוך שנתן מכבודו [ב] לבריותיו א"ר יוחנן ה) ה לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אלא אפי' לקראת מלכי עובדי כוכבים שאם יזכה יבחין בין מלכי ישראל למלכי עובדי כוכבים. רב ששת סגי נהור הוה הוו קאזלי כולי עלמא לקבולי אפי מלכא וקם אזל בהדייהו רב ששת אשכחיה ההוא צדוקי אמר ליה חצבי לנהרא כגני לייא אמר ליה תא חזי דידענא טפי מינך חלף גונדא קמייתא כי קא אוושא אמר ליה ההוא צדוקי אתא מלכא אמר ליה רב ששת לא קאתי חלף גונדא תניינא כי קא אוושא אמר ליה ההוא צדוקי השתא קא אתי מלכא אמר ליה רב ששת לא קא אתי מלכא חליף תליתאי כי קא שתקא אמר ליה רב ששת ודאי השתא אתי מלכא אמר ליה ההוא צדוקי מנא לך הא אמר ליה דמלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא דכתיב ז) צא ועמדת בהר לפני ה' והנה ה' עובר ורוח גדולה וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים לפני ה' לא ברוח ה' ואחר הרוח רעש לא ברעש ה' ואחר הרעש אש לא באש ה' ואחר האש קול דממה דקה כי אתא מלכא פתח רב ששת וקא מברך ליה[ד] אמר ליה ההוא צדוקי למאן דלא חזית ליה קא מברכת ומאי הוי עליה דההוא צדוקי איכא דאמרי חברוהי כחלינהו לעיניה ואיכא דאמרי רב ששת[ה] ו) נתן עיניו בו ונעשה גל של עצמות. ר' שילא ו) נגדיה לההוא גברא דבעל מצרית[ו] אזל אכל ביה קורצי בי מלכא אמר איכא חד גברא ביהודאי דקא דיין דינא בלא הרמנא דמלכא שדר עליה פריסתקא כי אתא אמרי ליה מה טעמא נגדתיה להאי אמר להו דבא על חמרתא אמרי ליה אית לך סהדי אמר להו אין אתא אליהו אדמי ליה כאיניש ואסהיד אמרי ליה אי הכי בר קטלא הוא אמר להו אנן מיומא דגלינן מארעין לית לן רשותא למקטל אתון מאי דבעיתון עבידו ביה עד דמעייני ביה בדינא פתח ר' שילא ואמר ח) לך ה' הגדולה והגבורה וגו' אמרי ליה מאי קאמרת אמר להו הכי קאמינא בריך רחמנא דיהיב מלכותא בארעא כעין מלכותא דרקיעא ויהב לכו שולטנא ורחמי דינא אמרו חביבא עליה יקרא דמלכותא כולי האי יהבי ליה קולפא אמרו ליה דון דינא כי הוה נפיק אמר ליה ההוא גברא עביד רחמנא ניסא לשקרי הכי אמר ליה רשע לאו חמרי איקרו דכתיב ט) אשר בשר חמורים בשרם חזייה דקאזיל למימרא להו דקרינהו חמרי אמר האי רודף הוא ח) והתורה אמרה אם בא להרגך השכם להרגו מחייה בקולפא וקטליה אמר הואיל ואתעביד לי ניסא בהאי קרא דרשינא ליה לך ה' הגדולה זו מעשה בראשית וכן הוא אומר י) עושה גדולות עד אין חקר והגבורה זו יציאת מצרים שנאמר כ) וירא ישראל את היד הגדולה וגו' והתפארת זו חמה ולבנה שעמדו לו ליהושע שנאמר ל) וידום השמש וירח עמד וגו' והנצח זו מפלתה של רומי וכן הוא אומר מ) ויז נצחם על בגדי וגו' וההוד זו מלחמת נחלי ארנון שנאמר נ) על כן יאמר בספר מלחמות ה' את והב בסופה וגו' כי כל בשמים ובארץ זו מלחמת סיסרא שנאמר ס) מן שמים נלחמו הכוכבים ממסלותם וגו' לך ה' הממלכה זו מלחמת עמלק וכן הוא אומר ע) כי יד על כס יה והמתנשא זו מלחמת גוג ומגוג וכן הוא אומר פ) הנני אליך גוג נשיא ראש משך ותובל לכל לראש אמר רב חנן בר רבא אמר ר' יוחנן[ז] אפילו ריש גרגיתא מן שמיא מנו ליה במתניתא תנא משמיה דרבי עקיבא לך ה' הגדולה זו קריעת ים סוף והגבורה זו מכת בכורות והתפארת זו מתן תורה והנצח זו ירושלים וההוד זו בית המקדש:

תנו

רש"י

נתקללה בבל נתקללו שכניה. כלומר אוי לרשע אוי לשכנו[ט]: קאת וקפוד[י]. חיות ועופות רעים ומזיקין את השכנים, אבל עי השדה ומטעי כרם שנתקללו בה ערי ישראל הנאה היא לשכנים: אוכלוסי. חיל גדול של ששים רבוא: חכם הרזים. היודע מה שבלב כל אלו: לשמשני. שהם חורשים וזורעים ואני מוצא מוכן: כל אומות[מ] שוקדות ובאות לפתחי. עשיר היה והכל באין אצלו לסחורה: שאם יזכה. לעולם הבא ויראה בכבוד מלך המשיח: יבחין. כמה יתר כבוד נוטלי שכר מצות יותר ממה שהיה כבוד[ז] האומות בעוה"ז: חצבי לנהרא. הכדין השלמים הולכים לנהר לשאוב מים: כגני לייא. השבורים להיכן כלומר למה הולכים, ואף אתה שאתה סומא ולא תראהו להיכן תלך: גונדא. כת: ורחמי דינא. אוהבים משפט: כ) כחלינהו לעיניה. נקרו לעיניו[ל]: קולפא. מקל לרדות: התורה אמרה אם בא להרגך השכם להרגו. מ) אם במחתרת וגו' (שמות כב), לפי שבא על עסקי נפשות שיודע הוא שאם ימלא ותמלאנו חותר לא תעמיד עצמך מלהציל ממונך, והוא בא לדעת כן שיקום עליך ויהרגך, אמרה תורה השכם אתה והרגהו[נ]: הממלכה זו מלחמת עמלק. דכתיב בה כסא מלכות כי יד על כס יה (שמות יז), כלומר על ידי מלחמה לה' בעמלק יתעלה כסאו[ס]: המתנשא. מדכתיב לשון נשיאות משמע על נשיא ראש משך ותובל: לכל לראש. לכל הקם להיות לראש הוא מתנשא, כלומר שהוא גוזר ומעמידו: ריש גרגיתא. בור, הממונה על החופרין חפירות למלאותן מים כדי להשקות בהן שדותיהן:

ברוך

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עירובין דף יט., ב) [תוספתא פרק ו], ג) [עי' תו' ב"מ כג: ד"ה באושפיזא], ד) [יבמות דף עו: ע"ש], ה) [לעיל ט: יט:], ו) שבת לד. [ב"ב עה. סנהדרין ק.], ז) תענית כד:, ח) [לקמן סב: סנהדרין עב.], ט) נגעים פי"ב מ"ו סוכה נו:, י) סנהדרין עב., כ) עיין תנחומא ס"פ תצא.

הגהות הגר"א

[א] גמרא לבריותיו. נ"ב לב"ו ק: [ב] שם לבריותיו. נ"ב לב"ו ק:

תורה אור השלם

א) וְשַׂמְתִּיהָ לְמוֹרַשׁ קִפֹּד וְאַגְמֵי מָיִם וְטֵאטֵאתִיהָ בְּמַטְאֲטֵא הַשְׁמֵד נְאֻם יְיָ צְבָאוֹת: [ישעיה יד, כג]

ב) וְשַׂמְתִּי שֹׁמְרוֹן לְעִי הַשָּׂדֶה לְמַטָּעֵי כָרֶם וְהִגַּרְתִּי לַגַּי אֲבָנֶיהָ וִיסֹדֶיהָ אֲגַלֶּה: [מיכה א, ו]

ג) בּוֹשָׁה אִמְּכֶם מְאֹד חָפְרָה יוֹלַדְתְּכֶם הִנֵּה אַחֲרִית גּוֹיִם מִדְבָּר צִיָּה וַעֲרָבָה: [ירמיה נ, יב]

ד) זְכֹר כִּי תַשְׂגִּיא פָעֳלוֹ אֲשֶׁר שֹׁרְרוּ אֲנָשִׁים: [איוב לו, כד]

ה) לָכֵן יְרֵאוּהוּ אֲנָשִׁים לֹא יִרְאֶה כָּל חַכְמֵי לֵב: [איוב לז, כד]

ו) וְדָוִד בֶּן אִישׁ אֶפְרָתִי הַזֶּה מִבֵּית לֶחֶם יְהוּדָה וּשְׁמוֹ יִשַׁי וְלוֹ שְׁמֹנָה בָנִים וְהָאִישׁ בִּימֵי שָׁאוּל זָקֵן בָּא בַאֲנָשִׁים: [שמואל א יז, יב]

ז) וַיֹּאמֶר צֵא וְעָמַדְתָּ בָהָר לִפְנֵי יְיָ וְהִנֵּה יְיָ עֹבֵר וְרוּחַ גְּדוֹלָה וְחָזָק מְפָרֵק הָרִים וּמְשַׁבֵּר סְלָעִים לִפְנֵי יְיָ לֹא בָרוּחַ יְיָ וְאַחַר הָרוּחַ רַעַשׁ לֹא בָרַעַשׁ יְיָ: וְאַחַר הָרַעַשׁ אֵשׁ לֹא בָאֵשׁ יְיָ וְאַחַר הָאֵשׁ קוֹל דְּמָמָה דַקָּה: [מלכים א יט, יא-יב]

ח) לְךָ יְיָ הַגְּדֻלָּה וְהַגְּבוּרָה וְהַתִּפְאֶרֶת וְהַנֵּצַח וְהַהוֹד כִּי כֹל בַּשָּׁמַיִם וּבָאָרֶץ לְךָ יְיָ הַמַּמְלָכָה וְהַמִּתְנַשֵּׂא לְכֹל לְרֹאשׁ: [דברי הימים א כט, יא]

ט) וַתַּעְגְּבָה עַל פִּלַגְשֵׁיהֶם אֲשֶׁר בְּשַׂר חֲמוֹרִים בְּשָׂרָם וְזִרְמַת סוּסִים זִרְמָתָם: [יחזקאל כג, כ]

י) עֹשֶׂה גְדֹלוֹת עַד אֵין חֵקֶר וְנִפְלָאוֹת עַד אֵין מִסְפָּר: [איוב ט, י]

כ) וַיַּרְא יִשְׂרָאֵל אֶת הַיָּד הַגְּדֹלָה אֲשֶׁר עָשָׂה יְיָ בְּמִצְרַיִם וַיִּירְאוּ הָעָם אֶת יְיָ וַיַּאֲמִינוּ בַּייָ וּבְמֹשֶׁה עַבְדּוֹ: [שמות יד, לא]

ל) וַיִּדֹּם הַשֶּׁמֶשׁ וְיָרֵחַ עָמָד עַד יִקֹּם גּוֹי אֹיְבָיו הֲלֹא הִיא כְתוּבָה עַל סֵפֶר הַיָּשָׁר וַיַּעֲמֹד הַשֶּׁמֶשׁ בַּחֲצִי הַשָּׁמַיִם וְלֹא אָץ לָבוֹא כְּיוֹם תָּמִים: [יהושע י, יג]

מ) פּוּרָה דָּרַכְתִּי לְבַדִּי וּמֵעַמִּים אֵין אִישׁ אִתִּי וְאֶדְרְכֵם בְּאַפִּי וְאֶרְמְסֵם בַּחֲמָתִי וְיֵז נִצְחָם עַל בְּגָדַי וְכָל מַלְבּוּשַׁי אֶגְאָלְתִּי: [ישעיה סג, ג]

נ) עַל כֵּן יֵאָמַר בְּסֵפֶר מִלְחֲמֹת יְיָ אֶת וָהֵב בְּסוּפָה וְאֶת הַנְּחָלִים אַרְנוֹן: [במדבר כא, יד]

ס) מִן שָׁמַיִם נִלְחָמוּ הַכּוֹכָבִים מִמְּסִלּוֹתָם נִלְחֲמוּ עִם סִיסְרָא: [שופטים ה, כ]

ע) וַיֹּאמֶר כִּי יָד עַל כֵּס יָהּ מִלְחָמָה לַייָ בַּעֲמָלֵק מִדֹּר דֹּר: [שמות יז, טז]

פ) וְאַתָּה בֶן אָדָם הִנָּבֵא עַל גּוֹג וְאָמַרְתָּ כֹּה אָמַר אֲדֹנָי אֱלֹהִים הִנְנִי אֵלֶיךָ גּוֹג נְשִׂיא רֹאשׁ מֶשֶׁךְ וְתֻבָל: [יחזקאל לט, א]

עין משפט נר מצוה

כה א מיי' פ"י מהלכות ברכות הל' יא סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רכד סעיף ה:

כו ב מיי' שם טוש"ע שם סעיף ו:

כז ג מיי' שם טוש"ע שם סעיף ז:

כח ד מיי' שם טוש"ע שם סעיף ח:

כט ה שם סעיף ט:

ל ו מיי' פי"ב מהלכות איסורי ביאה הלכה ב סמג לאוין קיב טוש"ע אה"ע סי' טו סעיף א:

ליקוטי רש"י

[נדפס בסוף המסכת]

רב נסים גאון

נביאים האחרונים חגי זכריה ומלאכי נסתלקה רוה"ק מישראל אף הוא אומר בשעת מיתתו שמעון וישמעאל לחרבא ושאר עמא לביזא ועקן סגיאן עתידין למיתי על עמא עיקרה דהא בריי' בתוס' סוטה ובפ' העור והרוטב במסכת שחיטת חולין (דף קכג) אמרו אל תתמה שהרי קרקפלו של ר' (יהושע) [ישמעאל] מונח בראשי מלכים: א) שלשה תלמידין הן בן עזאי ובן זומא ואחר. הני בן עזאי ובן זומא הן חשובין יושבין בראש התלמידין כדתנן במס' קדושין בפ' האיש מקדש (דף מט) על מנת שאני תלמיד אין אומרים כשמעון בן עזאי ושמעון בן זומא ובפירקא קמא דמס' הוריות (דף ב) אמרי' או תלמיד וראוי להוראה אלא (מי שחסידותו) [אולי צ"ל שבן עזאי היה חסידותו] יתירה על חכמתו והאי אחר הוא אלישע בן אבויה וגם הוא היה גדול בחכמה ומזורז ובקי בתלמידים מיהו כיון שאירע לו אותו המאורע המפור' בחגיגה בפ' אין דורשין בעריות (דף יד) וקצץ בנטיעות נקרא אלישע אחר מפני שחזר לאחוריו ובפרק האשה נקנית (קדושין ד' לט) ובפרק שילוח הקן (חולין דף קמב) אמרי אלמלא לא דרשיה אחר להאי קרא כרבי יעקב בר ברתיה לא חטא ואחר מאי חזא איכא דאמרי כי האי גוונא חזא ואיכא דאמרי לישניה דגברא רבה חזא דהוה [גריר] ליה דבר אחר אמר פה שהפיק מרגליות ילחך עפר נפק חטא ולפיכך מי שרואהו בחלומו ידאג מן הפורענו': א) גדגדניו'. ב) (הזכיכוס) בפרק בכל מערבין (עירובין ד' כח) (ואינון) [משמע דאינון] הינדקוקי ובטיית אלא הנדקוקה כי השמועה שנאמרה משמו של רב מערבין בגודגדניות כדאקשינן עליה מבריי' מסקינן בה איבעי תימא כי קאמר רב בהינדקוקי ובפרקין בגמרא דבני מערבא גרסי בר שילת בשם רב פעפועין וגודגדניות וחלוגלוגות מערבי בהון בעון קומוי אילין אינון אמר לון קקולי והנדקוקי ופרפחיני: א) הרוא' את המרקולי'. היא ע"ז וכבר מפורש כי בתחלה מציבין ג' אבנים ב' מהן סדורין על גבי קרקע אחת בצד חברתה והשלישית על גביהן כדתניא (ע"ז דף נ) אלו הן אבני מרקוליס אחת מיכן ואחת מיכן ואחת על גביהן ואמר רבא כי תניא ההיא בעיקר מרקוליס כל שהוא מוצב בזה המעשה נקרא מרקוליס והיו

חשק שלמה על רב נסים גאון

א) [שייך לעמוד הקודם]. ב) [אולי צ"ל הזכורות]:

הגהות וציונים

א] בכת"י ובע"י ובירושלמי ובדפוס שונצינו נוסף וארג ותפר (ונשמטה כאן בטעות, דק"ס): ב] [צ"ל אומניות] (גליון) המהרש"א בח"א מפרש הגמ' לפי גרסתינו עיי"ש: ג] הרמב"ם (הל' ברכות פ"י הי"א) כתב שנתן (ועיין פרישה או"ח סימן רכד סק"ד), ותירוצים רבים נאמרו למה תקנו בחכמי ומלכי ישראל "שחלק", ובחכמי ומלכי אוהו"ע "שנתן", עיין ב"י, ב"ח (ס"ד) לבוש, ט"ז (סק"א) ובפמ"ג משב"ז שם, ועיין מהרש"א בח"א ד"ה ברוך: ד] בע"י הגירסא וקאמר ברוך (ועיין מגן אברהם סימן רכד סק"ו ובאליה רבה סק"ו ובשערי תשובה סק"ה שם): ה] [גי' הערוך מלתא אמר רב ששת ונפקי בוטיטא דנורא וכבינהו לעיניה ערוך ערך בטט א'] (גליון) ובכת"י איתא אמר מילתא ואתו בוטטי דנורא וכייביה לעיניה ואיכא דאמרי הב ביה עינא ועשאו גל של עצמות: ו] בדפו"י דבעל גויה: ז] [ב"ב צא ע"ב ושם איתא א"ר חנן ב"ר אמר רב וכו' והתם מייתי ליה בהדי שאר מימרות שאמר בשם רב ע"ש] (גליון): ח] זה כתוב בישעיה לד, יא על אדום, וברש"י שבע"י ליתא ב' תיבות אלו, והוא דבור אחד עם דבור הקודם והגירסא שם ואוי לשכנו שאין בה אלא חיות רעות ועופות רעים וכו', ועיין רש"ש: ט] צ"ל כל אומניות (חכמת מנוח) וכ"ה בכת"י: י] יש להוסיף מלכי האומות (באה"מ): כ] [שייך לעיל קודם ד"ה ורחמי דינא] (גליון): ל] בכל התלמוד משמע דכחול לעין לשון יפוי ורפואה לעין הוא ואפשר דלישנא מעליא נקט (מהרש"א ח"א): מ] יש להוסיף דכתיב (באה"מ): נ] זו היא גי' הרי"ף הרמב"ם רא"ש טור ושו"ע או"ח סימן רכד:

והכינו כל כך[כא]. **וְעַל אוֹרֵחַ רָע כְּתִיב** (שם לז כד), **'לָכֵן יְרֵאוּהוּ אֲנָשִׁים וגו' לֹא יִרְאֶה כָּל חַכְמֵי לֵב'**[כב], שכיון שהוא אורח רע שאינו מכיר בטובת מארחו, יראים ממנו בני אדם, ואדם זה לא יהיו לו בנים חכמים[כג].

אגב שדברה הגמרא מענין אוכלסא, מביאה הגמרא דבר נוסף בענין זה:

נאמר (שמואל א' יז יב) **'וְדָוִד בֶּן אִישׁ אֶפְרָתִי וגו' וּשְׁמוֹ יִשַׁי וגו' וְהָאִישׁ בִּימֵי שָׁאוּל זָקֵן בָּא בַאֲנָשִׁים', אָמַר רָבָא, וְאִיתֵּימָא** - ויש אומרים שאמר זאת **רַב זְבִיד, וְאִיתֵּימָא** - ויש אומרים שאמר זאת **רַב אוֹשַׁעְיָא,** ש'האיש' **זֶה יִשַׁי אֲבִי דָוִד,** שֶׁאדם חשוב היה, **וַיָּצָא** למלחמה **בְּאוּכְלוֹסָא** - כשהוא שר על ששים ריבוא אנשים[כד], **וְנִכְנַס** מהמלחמה **בְּאוּכְלוֹסָא, וְדָרַשׁ** בתורה **בְּאוּכְלוֹסָא** - לפני ששים ריבוא אנשים[כה].

אָמַר עוּלָּא, נְקִיטִינַן - מקובל בידינו **שֶׁאֵין אוּכְלוֹסָא** - עם גדול שיש לברך עליו חכם הרזים, **בְּבָבֶל**[כו]. אומרת הגמרא, **תָּנָא** - שנינו בברייתא, **אֵין אוּכְלוֹסָא** - עם גדול שמברכים עליו ברוך חכם הרזים, **פְּחוּתָה מִשִּׁשִּׁים רִבּוֹא**[כז].

★

הגמרא מביאה ברכות נוספות שמברכים על ראיה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **הָרוֹאֶה** אחד[כח] **מֵחַכְמֵי יִשְׂרָאֵל**[כט], **אוֹמֵר בָּרוּךְ שֶׁחָלַק מֵחָכְמָתוֹ לִירֵאָיו**[ל]. והרואה אחד **מֵחַכְמֵי עוֹבְדֵי כוֹכָבִים**[לא], **אוֹמֵר בָּרוּךְ שֶׁנָּתַן מֵחָכְמָתוֹ לִבְרִיּוֹתָיו**[לג]. **הָרוֹאֶה** אחד **מִמַּלְכֵי יִשְׂרָאֵל, אוֹמֵר בָּרוּךְ שֶׁחָלַק מִכְּבוֹדוֹ לִירֵאָיו**[לד], והרואה אחד **מִמַּלְכֵי עוֹבְדֵי כוֹכָבִים, אוֹמֵר בָּרוּךְ שֶׁנָּתַן מִכְּבוֹדוֹ לִבְרִיּוֹתָיו**[לה].

אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, לְעוֹלָם יִשְׁתַּדֵּל אָדָם לָרוּץ לִקְרַאת מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל, כדי לראותם, **וְלֹא לִקְרַאת מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל בִּלְבַד** יש לרוץ, **אֶלָּא אֲפִילּוּ לִקְרַאת מַלְכֵי עוֹבְדֵי כוֹכָבִים** יש לרוץ לראותם, כדי **שֶׁאִם יִזְכֶּה** לעולם הבא, ויראה את כבודו של מלך המשיח, **יַבְחִין** מה **בֵּין מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל לְמַלְכֵי עוֹבְדֵי כוֹכָבִים,** ויראה כמה כבוד נוטלי שכר המצוות, מרובה יותר מכבוד מלכי אומות העולם[לו].

מספרת הגמרא, **רַב שֵׁשֶׁת סַגִּי נְהוֹר הֲוָה** - עיור היה[לז], **הֲווּ קָאָזְלִי כּוּלֵּי עָלְמָא לְקַבּוּלֵי אַפֵּי מַלְכָּא** - היו הולכים כל האנשים להקביל את פני המלך, **וְקָם אֲזַל בַּהֲדַיְיהוּ רַב שֵׁשֶׁת** - ועמד רב ששת והלך עמהם, **אַשְׁכְּחֵיהּ הַהוּא צְדוֹקִי** - מצאו צדוקי אחד, **אֲמַר לֵיהּ** הצדוקי לרב ששת בדרך משל, **חַצְבֵי לְנַהֲרָא** - הכדים השלמים הולכים לנהר לשאוב מים, **כַּגְּנֵי לְהֵיכָא** - הכדים השבורים למה הם הולכים, כלומר, שאתה שעיור אתה, ולא תראה את המלך, מה לך לילך לקראתו. **אֲמַר לֵיהּ** רב ששת, **תָּא חֲזִי דְּיָדַעְנָא טְפֵי מִינָּךְ** - בא ותראה שאני יודע טוב יותר ממך מתי בא המלך[לח]. **חֲלַף גּוּנְדָּא קַמַּיְיתָא כִּי קָא אָוְושָׁא** - עברה כת ראשונה ממלוי המלך תוך כדי השמעת רעש המולה, וסבר הצדוקי שהמלך בא, **אֲמַר לֵיהּ הַהוּא צְדוֹקִי** לרב ששת, **אֲתָא מַלְכָּא** - עכשיו בא המלך, **אֲמַר לֵיהּ רַב שֵׁשֶׁת, לֹא קָאָתֵי** - לא בא המלך עכשיו, **חֲלַף גּוּנְדָּא תִּנְיָינָא כִּי קָא אָוְושָׁא** - עברה כת שניה ממלוי המלך, ואף היא עברה תוך כדי השמעת רעש המולה, **אֲמַר לֵיהּ הַהוּא צְדוֹקִי** לרב ששת, **הַשְׁתָּא קָא אָתֵי מַלְכָּא** - עכשיו בא המלך, **אֲמַר לֵיהּ רַב שֵׁשֶׁת, לֹא קָא אָתֵי מַלְכָּא** - לא בא המלך עכשיו, **חֲלִיף תְּלִיתָאי כִּי קָא שָׁתְקָא** - עברה כת שלישית ממלוי המלך בלא השמעת רעש, **אֲמַר לֵיהּ רַב שֵׁשֶׁת** לצדוקי, **וַדַּאי הַשְׁתָּא אָתֵי מַלְכָּא** - עכשיו בא המלך. **אֲמַר לֵיהּ הַהוּא צְדוֹקִי** לרב ששת, **מְנָא לָךְ הָא** - מנין אתה יודע שעכשיו בא המלך, **אֲמַר לֵיהּ, דְּמַלְכוּתָא דְּאַרְעָא כְּעֵין מַלְכוּתָא דִּרְקִיעָא** - סדרי המלכות של המלכים בארץ, הם כסדר מלכות שמים, וכשבא ה' לא נשמע רעש, **דִּכְתִיב** באליהו הנביא כשנראה אליו כבוד ה' (מלכים א' יט יא-יב), **'צֵא וְעָמַדְתָּ בָהָר לִפְנֵי ה', וְהִנֵּה ה' עֹבֵר, וְרוּחַ גְּדוֹלָה וְחָזָק מְפָרֵק הָרִים וּמְשַׁבֵּר סְלָעִים לִפְנֵי ה', לֹא בָרוּחַ ה', וְאַחַר הָרוּחַ רַעַשׁ, לֹא בָרַעַשׁ ה', וְאַחַר הָרַעַשׁ אֵשׁ, לֹא בָאֵשׁ ה', וְאַחַר הָאֵשׁ קוֹל דְּמָמָה דַקָּה',** ורק כשהיה דממה בא ה'[לט].

כא. **מהרש"א** (שם). ופשטות כוונת הפסוק היא, שתתן דעתך לזכור את מעשה הבורא, שאחר שתתן דעתך על מעשיו אתה עצמך תגדיל את מעשיו רק מחמת הדברים ששררו אנשים, כלומר שבני אדם רואים, מלבד כל הדברים הנסתרים (כמבואר במצודת דוד שם). ו'תשגיא' הוא מלשון תגדיל, ו'שררו' הוא מלשון ראיה, כמו שנאמר (במדבר כד יז) 'אשורנו ולא קרוב'. ובאופן אחר כתב המהרש"א, שיש לפרש את הפסוק כאן אף כפשוטו, שהוא מדבר על ה', שיש לאדם להגדיל את חסדי הבורא, על שהוא מזמין לו מארח שיטרח עבורו.

כב. **פשטות** כוונת הפסוק אינה מדברת באורח, אלא באיוב, שאמר לו אליהוא, שכיון שהיית מטיל יראה יתירה על בני דורך, לכן לא זכית שיתקיים בך בן חכם, כמבואר ברש"י (איוב לז כד).

כג. **כתב** המהרש"א (שם), שדברי בן זומא אלו, הם המשך למה שאמר קודם, שאין אני צריך לטרוח כלום לצרכי. ואמר, שאף כשאדם הולך בדרך, מזמין לו ה' מארח שטורח עבורו, ועל זה אמר, שאורח טוב מכיר שהכל טורח בעל הבית בשבילו. ובחפץ ה' (ד"ה הוא) כתב, שביאר בזה בן זומא, מדוע אמר שברא הכל לשמשני, ואמר, שאינו אומר כן משום שהוא מחשיב את עצמו, אלא לכל אחד יש לומר כן, שכמו שיש לאורח להגדיל את חסד מארחו, ולומר שכל מה שטרח טרח עבורי, כך יש לגדל את חסד ה' לומר שברא את כל העולם לשמשני.

כד. **רש"י** (יבמות עו: ד"ה באוכלוסא).

כה. **ביאר** המהרש"א (ד"ה והאיש), שפסוק זה כולו מיותר, ודרשו, שמה שנאמר 'והאיש', הוא על שם שהיה איש מלחמה בנערותו, ו'זקן', הוא על שם שקנה חכמה בזקנותו, ועל שני דברים אלו נאמר שהיה בא באנשים, וכיון שלא פירש הפסוק כמה אנשים, מסתמא היו כמו שהיו בדור המדבר. ולפי פשוטו פירש רש"י (שמואל א' יז יב), שבא באנשים, היינו שהיה נמנה בכנסיות חשובות.

כו. **הרמב"ם** (ברכות פ"י הי"א) כתב, שרק בארץ ישראל מברכים ברכה זו של 'חכם הרזים'. וכתב הכסף משנה (שם), שהרמב"ם סבר, שמה שאמר עולא שאין אוכלוסא בבל, היינו שאין מברכים ברכת חכם הרזים בבבל, אף אם יראה שם ששים ריבוא, כיון שאין מברכים ברכה זו בחוץ לארץ.

כז. **היינו** ששים רבבות, כלומר שש מאות אלף.

כח. **כן** מבואר לכאורה בגמרא להלן (ע"ב), שאף על חכם אחד מברכים, וכן מבואר בכל הפוסקים. אמנם העולת תמיד (סי' רכד סק"ה) כתב, שרק על הרבה חכמים מברכים.

כט. **מבואר** ברש"י (ע"ב ד"ה מחכמתו), שאין מברכים ברכה זו רק על חכם גדול.

ל. **בחכמי** ומלכי ישראל הוא אומר 'שחלק', ובחכמי ומלכי עובדי כוכבים מברך 'שנתן'. וביאר הבית יוסף (או"ח סי' רכד ד"ה הרואה), שנפשות ישראל חצובות מתחת כסא הכבוד, והרי הם חלק מה', ואפשר לומר עליהם שחלק, אבל אומות העולם רחוקים הם מה', ומה שנתן להם הוא כמי שנותן מנכסיו, ולכן מברכים עליהם שנתן. והב"ח (שם) ביאר, שהחכמה והכבוד של ישראל הם חלק מה', שהחכמה שלהם היא חכמת התורה, והכבוד שלהם הוא מכבוד השכינה, וניתן לומר עליהם שחלק, אבל עובדי כוכבים אין חכמתם וכבודם חלק ממנו, ולכן אומרים עליהם שנתן.

לא. **אומר** 'ליראיו' ולא 'לחכמיו', משום שאמרו (אבות פ"ג מ"ט), כל שיראתו קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת, ואם כן מה שחכמים הם, אין זה אלא משום יראתם. מהרש"א (שם).

לב. **המגן** אברהם (סי' רכד סק"ה) דייק ממה שכתב השלחן ערוך (שם ס"ז), חכמי אומות העולם 'שחכמים בחכמות העולם', שאין מברכים רק אם הם חכמים בחכמות שבעולם, אבל אם אינם חכמים רק בדתיהם, אין מברך עליהם.

לג. **ברי"ף** וברמב"ם (ברכות פ"י הי"א) ובהגהות הגר"א, הגירסא היא 'לבשר ודם'. וכן בסמוך לגבי מלכי עובדי כוכבים.

לד. **ואף** שרוב מלכי ישראל רשעים היו, יכול לומר 'ליראיו', כיון שמה שנתנה להם המלוכה, הוא מחמת אבותיהם שהיו צדיקים, ואם כן הכבוד נחלק ליראיו. רש"ש (ד"ה מלכי).

לה. **שיש** לנו לשבח את ה' על שהוא ממנה מלכים, מאחר שמצינו שאף הפסוק שבחו על כך, כמו שדרשה הגמרא (להלן בסמוך), שמה שנאמר (דברי הימים א' כט יא) 'והמתנשא לכל לראש', שאפילו הממונה על חופרי בורות המים להשקות את השדות, אינו מתמנה אלא מהשמים.

לו. **ורק** מפני טעם זה יש לו לרוץ לראותם, אבל כדי לברך את הברכה, אינו צריך לרוץ, שאם אינו רואם, אינו צריך להשתדל לראותם כדי להתחייב לברך. מהרש"א (ד"ה שאם).

לז. **סגי** נהור, פירושו הוא שראייתו גדולה, והוא כינוי לעיור בלשון נקיה.

לח. **ביאר** המהרש"א (ד"ה חזי), שאף שודאי גם הצדוקי ידע מתי בא המלך, שהרי היה רואה, מכל מקום אמר לו רב ששת, שאני אדע יותר ממך, כיון שאתה יודע בחוש הראיה, ואני יודע בחוש השמיעה, שהוא יותר שכלי מחוש הראיה.

לט. **ואף** הרוח והרעש והאש שראה אליהו, היו מחנות של מלאכים, וכמו שהיה אצל המלך שבאו שלש כתות לפניו. והרוח, היא מחנה של מלאכי רוח, והרעש, הוא מחנה של מלאכי זיעה, והאש, הוא מחנה של מלאכי אש. מהרש"א (ד"ה כעין).

א) אמר רבי ירמיה בן אלעזר נתקללה בבל נתקללו שכניה נתקללה שומרון נתברכו שכניה נתקללה בבל נתקללו שכניה דכתיב א) ושמתיה למורש קפוד ואגמי מים נתקללה שומרון נתברכו שכניה דכתיב ב) ושמתי שומרון לעי השדה למטעי כרם וגו'. ואמר רב המנונא א הרואה אוכלוסי ישראל אומר ברוך חכם הרזים אוכלוסי עובדי כוכבים אומר ג) בושה אמכם וגו' ת"ר ב) הרואה אוכלוסי ישראל אומר ברוך חכם הרזים שאין דעתם דומה זה לזה ואין פרצופיהן דומים זה לזה בן זומא ראה אוכלוסא על גב מעלה בהר הבית אמר ברוך חכם הרזים וברוך שברא כל אלו לשמשני הוא היה אומר כמה יגיעות יגע אדם הראשון עד שמצא פת לאכול חרש וזרע וקצר ועמר ודש וזרה וברר וטחן והרקיד ולש ואפה ואח"כ אכל ואני משכים ומוצא כל אלו מתוקנין לפני וכמה יגיעות יגע אדם הראשון עד שמצא בגד ללבוש גזז ולבן ונפץ וטוה וארג[א] ואחר כך מצא בגד ללבוש ואני משכים ומוצא כל אלו מתוקנים לפני כל אומות[ב] שוקדות ובאות לפתח ביתי ואני משכים ומוצא כל אלו לפני. הוא היה אומר אורח טוב ג) מהו אומר כמה טרחות טרח בעל הבית בשבילי כמה בשר הביא לפני כמה יין הביא לפני כמה גלוסקאות הביא לפני וכל מה שטרח לא טרח אלא בשבילי אבל אורח רע מהו אומר מה טורח טרח בעל הבית זה פת אחת אכלתי חתיכה אחת אכלתי כוס אחד שתיתי כל טורח שטרח בעל הבית זה לא טרח אלא בשביל אשתו ובניו על אורח טוב מהו אומר ד) זכור כי תשגיא פעלו אשר שוררו אנשים על אורח רע כתיב ה) לכן יראוהו אנשים וגו'. ו) והאיש בימי שאול זקן בא באנשים אמר ד) רבא ואיתימא רב זביד ואיתימא רב אושעיא זה ישי אבי דוד שיצא באוכלוסא ונכנס באוכלוסא ודרש באוכלוסא אמר עולא נקיטינן אין אוכלוסא בבבל תנא אין אוכלוסא פחותה מששים רבוא. ת"ר ג הרואה חכמי ישראל אומר ברוך שחלק[ג] מחכמתו ליראיו ג חכמי עובדי כוכבים אומר ברוך שנתן מחכמתו [א] לבריותיו ד הרואה מלכי ישראל אומר ברוך שחלק[ג] מכבודו ליראיו מלכי עובדי כוכבים אומר ברוך שנתן מכבודו [ב] לבריותיו א"ר יוחנן ה) ה לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אלא אפי' לקראת מלכי עובדי כוכבים שאם יזכה יבחין בין מלכי ישראל למלכי עובדי כוכבים. רב ששת סגי נהור הוה הוו קאזלי כולי עלמא לקבולי אפי מלכא וקם אזל בהדייהו רב ששת אשכחיה ההוא צדוקי אמר ליה חצבי לנהרא כגני לייא אמר ליה תא חזי דידענא טפי מינך חלף גונדא קמייתא כי קא אוושא אמר ליה ההוא צדוקי אתא מלכא אמר ליה רב ששת לא קאתי חלף גונדא תניינא כי קא אוושא אמר ליה ההוא צדוקי השתא קא אתי מלכא אמר ליה רב ששת לא קא אתי מלכא חליף תליתאי כי קא שתקא אמר ליה רב ששת ודאי השתא אתי מלכא אמר ליה ההוא צדוקי מנא לך הא אמר ליה דמלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא דכתיב ז) צא ועמדת בהר לפני ה' והנה ה' עובר ורוח גדולה וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים לפני ה' לא ברוח ה' ואחר הרוח רעש לא ברעש ה' ואחר הרעש אש לא באש ה' ואחר האש קול דממה דקה כי אתא מלכא פתח רב ששת וקא מברך ליה[ד] אמר ליה ההוא צדוקי למאן דלא חזית ליה קא מברכת ומאי הוי עליה דההוא צדוקי איכא דאמרי חברוהי כחלינהו לעיניה ואיכא דאמרי רב ששת[ה] ו) נתן עיניו בו ונעשה גל של עצמות. ר' שילא ו) נגדיה להההוא גברא דבעל מצרית[ו] אזל אכל ביה קורצי בי מלכא אמר איכא חד גברא ביהודאי דקא דיין דינא בלא הרמנא דמלכא שדר עליה פריסתקא כי אתא אמרי ליה מה טעמא נגדתיה להאי אמר להו דבא על חמרתא אמרי ליה אית לך סהדי אמר להו אין אתא אליהו אדמי ליה כאיניש ואסהיד אמרי ליה אי הכי בר קטלא הוא אמר להו אנן מיומא דגלינן מארעין לית לן רשותא למקטל אתון מאי דבעיתון עבידו ביה עד דמעייני ביה בדינא פתח ר' שילא ואמר ח) לך ה' הגדולה והגבורה וגו' אמרי ליה מאי קאמרת אמר להו הכי קאמינא בריך רחמנא דיהיב מלכותא בארעא כעין מלכותא דרקיעא ויהב לכו שולטנא ורחמי דינא אמרו חביבא עליה יקרא דמלכותא כולי האי יהבי ליה קולפא אמרו ליה דון דינא כי הוה נפיק אמר ליה ההוא גברא עביד רחמנא ניסא לשקרי הכי אמר ליה רשע לאו חמרי איקרו דכתיב ט) אשר בשר חמורים בשרם חזייה דקאזיל למימרא להו דקרינהו חמרי אמר האי רודף הוא ט) והתורה אמרה אם בא להרגך השכם להרגו מחייה בקולפא וקטליה אמר הואיל ואתעביד לי ניסא בהאי קרא דרשינא ליה לך ה' הגדולה זו מעשה בראשית וכן הוא אומר י) עושה גדולות עד אין חקר והגבורה זו יציאת מצרים שנאמר כ) וירא ישראל את היד הגדולה וגו' והתפארת זו חמה ולבנה שעמדו לו ליהושע שנאמר ל) וידום השמש וירח עמד וגו' והנצח זו מפלתה של רומי וכן הוא אומר מ) ויז נצחם על בגדי וגו' וההוד זו מלחמת נחלי ארנון שנאמר נ) על כן יאמר בספר מלחמות ה' את והב בסופה וגו' כי כל בשמים ובארץ זו מלחמת סיסרא שנאמר ס) מן שמים נלחמו הכוכבים ממסלותם וגו' לך ה' הממלכה זו מלחמת עמלק וכן הוא אומר ע) כי יד על כס יה והמתנשא זו מלחמת גוג ומגוג וכן הוא אומר פ) הנני אליך גוג נשיא ראש משך ותובל לכל לראש אמר רב חנן בר רבא אמר ר' יוחנן[ז] אפילו ריש גרגיתא מן שמיא מנו ליה במתניתא תנא משמיה דרבי עקיבא לך ה' הגדולה זו קריעת ים סוף והגבורה זו מכת בכורות והתפארת זו מתן תורה והנצח זו ירושלים וההוד זו בית המקדש:

תנו

נתקללה בבל נתקללו שכניה. כלומר אוי לרשע אוי לשכנו[ט]: קאת וקפוד[מ]. חיות ועופות רעים ומזיקין את השכנים, אבל עי השדה ומטעי כרם שנתקללו בה ערי ישראל הנאה היא לשכנים: אוכלוסי. חיל גדול של ששים רבוא: חכם הרזים. היודע מה שבלב כל אלו: לשמשני. שהם חורשים וזורעים ואני מוצא מוכן: כל אומות[ע] שוקדות ובאות לפתחי. עשיר היה והכל באין אצלו לסחורה: שאם יזכה. לעולם הבא ויראה בכבוד מלך המשיח: יבחין. כמה יתר כבוד נוטלי שכר מצות יותר ממה שהיה כבוד[י] האומות בעוה"ז: חצבי לנהרא. הכדין השלמים הולכים לנהר לשאוב מים: כגני לייא. השבורים להיכן כלומר למה הולכים, ואף אתה שאתה סומא ולא תראהו להיכן תלך: גונדא. כת: ורחמי דינא. אוהבים משפט: ק) כחלינהו לעיניה. נקרו לעיניו[ל]: קולפא. מקל לרדות: התורה אמרה אם בא להרגך השכם להרגו. מ) אם במחתרת וגו' (שמות כב), לפי שבא על עסקי נפשות שיודע הוא שאם ימצא ותמצאנו חותר לא תעמיד עצמך מלהציל ממונך, והוא בא לדעת כן שיקום עליך ויהרגך, אמרה תורה השכם אתה והרגהו[י]: הממלכה זו מלחמת עמלק. דכתיב בה כסא מלכות כי יד על כס יה (שמות יז), כלומר על ידי מלחמה לי"י בעמלק יתעלה כסאו[ס]: המתנשא. מדכתיב לשון נשיאות משמע על נשיא ראש משך ותובל: לכל לראש. לכל הקם להיות לראש הוא מתנשא, כלומר שהוא גוזר ומעמידו: ריש גרגיתא. בור, הממונה על החופרין חפירות למלאותן מים כדי להשקות בהן שדותיהן:

ברוך

כה א מיי' פ"י מהלכות ברכות הל' יא סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רכד סעיף ה:
כו ב מיי' שם טוש"ע שם סעיף ו:
כז ג מיי' שם טוש"ע שם סעיף ז:
כח ד מיי' שם טוש"ע שם סעיף ח:
כט ה שם סעיף ט:
ל ו מיי' פכ"ב מהלכות איסורי ביאה הלכה ב סמג לאוין קיב טוש"ע אה"ע סי' טז סעיף א:

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

רב נסים גאון

נביאים האחרונים חגי זכריה ומלאכי נסתלקה רוה"ק מישראל אף הוא אומר בשעת מיתתו שמעון וישמעאל לחרבא ושאר עמא לביזא ועקן סגיאן עתידין למיתי על עמא עיקרה דהא בריי' בתוס' סוטה ובפ' העור והרוטב במסכת שחיטת חולין (דף קכג) אמרו אל תתמה שהרי קרקפלו של ר' (יהושע) [ישמעאל] מונח בראשי מלכים: א) **שלשה תלמידין הן בן עזאי ובן זומא ואחר.** הני בן עזאי ובן זומא הן חשובין יושבין בראש התלמידין כדתנן במס' קדושין בפ' האיש מקדש (דף מט) על מנת שאני תלמיד אין אומרים כשמעון בן עזאי ושמעון בן זומא ובפירקא קמא דמס' הוריות (דף ב) אמרי' או תלמיד וראוי להוראה אלא (מי שחסידותו) [אולי צ"ל שבן עזאי היה חסידותו] יתירה על חכמתו והאי אחר הוא אלישע בן אבויה וגם הוא היה גדול בחכמה ומזורז ובקי בתלמידים מיהו כיון שאירע לו אותו המאורע המפור' בחגיגה בפ' אין דורשין בעריות (דף יד) וקצץ בנטיעות נקרא אלישע אחר מפני שחזר לאחוריו ובפרק האשה נקנית (קדושין ד' לט) ובפרק שילוח הקן (חולין דף קמב) אמרי אלמלא לא דרשיה אחר להאי קרא כרבי יעקב בר ברתיה לא חטא ואחר מאי חזא איכא דאמרי כי האי גוונא חזא ואיכא דאמרי לישניה דגברא רבה חזא דהוה [גריר] ליה דבר אחר אמר פה שהפיק מרגליות ילחך עפר נפק חטא ולפיכך מי שרואהו בחלומו ידאג מן הפורענו': א) **גדגדניו'.** ב) (הזכיכוס) בפרק בכל מערבין (עירובין ד' כח) (ואינון) [משמע דאינון] הינדקוקי ובטיית אלא הנדקוקה כי השמועה שנאמרה משמו של רב מערבין בגודגדניות כדאקשינן עליה מבריי' מסקינן בה איבעי תימא כי קאמר רב בהינדקוקי ובפרקין בגמרא דבני מערבא גרסי בר שילת בשם רב פעפועין וגודגדניות וחלוגלוגות מערבי בהון בעון קומוי אילין אינון אמר לון קקולי והנדקוקי ופרפחיני: א) **הרוא' את המרקולי'.** היא ע"ז וכבר מפורש כי בתחלה מציבין ג' אבנים ב' מהן סדורין על גבי קרקע אחת בצד חברתה והשלישית על גביהן כדתניא (ע"ז דף נ) אלו הן אבני מרקוליס אחת מיכן ואחת מיכן ואחת על גביהן ואמר רבא כי תניא ההיא בעיקר מרקוליס כל שהוא מוצב בזה המעשה נקרא מרקוליס והיו

חשק שלמה
על רב נסים גאון

א) [שייך לעמוד הקודם]. ב) [אולי צ"ל הזכורות]:

מסורת הש"ס
עם הוספות

א) עירובין דף יט., ב) [תוספתא פרק ו], ג) [עי' תו' ב"מ כג: ד"ה באושפיזא], ד) [יבמות דף עו: ע"ש], ה) [לעיל ט: יט:], ו) שבת לד. [ב"ב עה. סנהדרין ק.], ז) תענית כד:, ח) [לקמן סב: סנהדרין עב.], ט) נגעים פי"ב מ"ו סוכה נו:, י) סנהדרין עב., כ) עיין תנחומא ס"פ תצא.

הגהות הגר"א

[א] גמרא לבריותיו. נ"ב לב"ו[ז]: [ב] שם לבריותיו. נ"ב לב"ו[ז]:

תורה אור השלם

א) וְשַׂמְתִּיהָ לְמוֹרַשׁ קִפֹּד וְאַגְמֵי מָיִם וְטֵאטֵאתִיהָ בְּמַטְאֲטֵא הַשְׁמֵד נְאֻם יְיָ צְבָאוֹת: [ישעיה יד, כג]

ב) וְשַׂמְתִּי שֹׁמְרוֹן לְעִי הַשָּׂדֶה לְמַטָּעֵי כָרֶם וְהִגַּרְתִּי לַגַּי אֲבָנֶיהָ וִיסֹדֶיהָ אֲגַלֶּה: [מיכה א, ו]

ג) בּוֹשָׁה אִמְּכֶם מְאֹד חָפְרָה יוֹלַדְתְּכֶם הִנֵּה אַחֲרִית גּוֹיִם מִדְבָּר צִיָּה וַעֲרָבָה: [ירמיה נ, יב]

ד) זְכֹר כִּי תַשְׂגִּיא פָעֳלוֹ אֲשֶׁר שֹׁרְרוּ אֲנָשִׁים: [איוב לו, כד]

ה) לָכֵן יְרֵאוּהוּ אֲנָשִׁים לֹא יִרְאֶה כָּל חַכְמֵי לֵב: [איוב לז, כד]

ו) וְדָוִד בֶּן אִישׁ אֶפְרָתִי הַזֶּה מִבֵּית לֶחֶם יְהוּדָה וּשְׁמוֹ יִשַׁי וְלוֹ שְׁמֹנָה בָנִים וְהָאִישׁ בִּימֵי שָׁאוּל זָקֵן בָּא בַאֲנָשִׁים: [שמואל א יז, יב]

ז) וַיֹּאמֶר צֵא וְעָמַדְתָּ בָהָר לִפְנֵי יְיָ וְהִנֵּה יְיָ עֹבֵר וְרוּחַ גְּדוֹלָה וְחָזָק מְפָרֵק הָרִים וּמְשַׁבֵּר סְלָעִים לִפְנֵי יְיָ לֹא בָרוּחַ יְיָ וְאַחַר הָרוּחַ רַעַשׁ לֹא בָרַעַשׁ יְיָ: וְאַחַר הָרַעַשׁ אֵשׁ לֹא בָאֵשׁ יְיָ וְאַחַר הָאֵשׁ קוֹל דְּמָמָה דַקָּה: [מלכים א יט, יא-יב]

ח) לְךָ יְיָ הַגְּדֻלָּה וְהַגְּבוּרָה וְהַתִּפְאֶרֶת וְהַנֵּצַח וְהַהוֹד כִּי כֹל בַּשָּׁמַיִם וּבָאָרֶץ לְךָ יְיָ הַמַּמְלָכָה וְהַמִּתְנַשֵּׂא לְכֹל לְרֹאשׁ: [דברי הימים א כט, יא]

ט) וַתַּעְגְּבָה עַל פִּלַגְשֵׁיהֶם אֲשֶׁר בְּשַׂר חֲמוֹרִים בְּשָׂרָם וְזִרְמַת סוּסִים זִרְמָתָם: [יחזקאל כג, כ]

י) עֹשֶׂה גְדֹלוֹת עַד אֵין חֵקֶר וְנִפְלָאוֹת עַד אֵין מִסְפָּר: [איוב ט, י]

כ) וַיַּרְא יִשְׂרָאֵל אֶת הַיָּד הַגְּדֹלָה אֲשֶׁר עָשָׂה יְיָ בְּמִצְרַיִם וַיִּירְאוּ הָעָם אֶת יְיָ וַיַּאֲמִינוּ בַּייָ וּבְמֹשֶׁה עַבְדּוֹ: [שמות יד, לא]

ל) וַיִּדֹּם הַשֶּׁמֶשׁ וְיָרֵחַ עָמָד עַד יִקֹּם גּוֹי אֹיְבָיו הֲלֹא הִיא כְתוּבָה עַל סֵפֶר הַיָּשָׁר וַיַּעֲמֹד הַשֶּׁמֶשׁ בַּחֲצִי הַשָּׁמַיִם וְלֹא אָץ לָבוֹא כְּיוֹם תָּמִים: [יהושע י, יג]

מ) פּוּרָה דָּרַכְתִּי לְבַדִּי וּמֵעַמִּים אֵין אִישׁ אִתִּי וְאֶדְרְכֵם בְּאַפִּי וְאֶרְמְסֵם בַּחֲמָתִי וְיֵז נִצְחָם עַל בְּגָדַי וְכָל מַלְבּוּשַׁי אֶגְאָלְתִּי: [ישעיה סג, ג]

נ) עַל כֵּן יֵאָמַר בְּסֵפֶר מִלְחֲמֹת יְיָ אֶת וָהֵב בְּסוּפָה וְאֶת הַנְּחָלִים אַרְנוֹן: [במדבר כא, יד]

ס) מִן שָׁמַיִם נִלְחָמוּ הַכּוֹכָבִים מִמְּסִלּוֹתָם נִלְחֲמוּ עִם סִיסְרָא: [שופטים ה, כ]

ע) וַיֹּאמֶר כִּי יָד עַל כֵּס יָהּ מִלְחָמָה לַייָ בַּעֲמָלֵק מִדֹּר דֹּר: [שמות יז, טז]

פ) וְאַתָּה בֶן אָדָם הִנָּבֵא עַל גּוֹג וְאָמַרְתָּ כֹּה אָמַר אֲדֹנָי אֱלֹהִים הִנְנִי אֵלֶיךָ גּוֹג נְשִׂיא רֹאשׁ מֶשֶׁךְ וְתֻבָל: [יחזקאל לט, א]

הגהות וציונים

א] בכת"י ובע"י ובירושלמי ובדפוס שונצינו נוסף וארג **ותפר** (ונשמטה כאן בטעות, דק"ס): ב] [צ"ל **אומניות**] (גליון) המהרש"א בח"א מפרש הגמ' לפי גרסתינו עיי"ש: ג] הרמב"ם (הל' ברכות פ"י הי"א) כתב **שנתן** (ועיין פרישה או"ח סימן רכד סק"ד), ותירוצים רבים נאמרו למה תקנו בחכמי ומלכי ישראל "שחלק", ובחכמי ומלכי אוהו"ע "שנתן", עיין ב"י, ב"ח (ס"ד) לבוש, ט"ז (סק"א) ובפמ"ג משב"ז שם, ועיין מהרש"א בח"א ד"ה ברוך: ד] בע"י הגירסא **וקאמר ברוך** (ועיין מגן אברהם סימן רכד סק"ו ובאליה רבה סק"ו ובשערי תשובה סק"ה שם): ה] [גי' הערוך **מלתא אמר רב ששת ונפקי בוטיטא דנורא וכבינהו לעיניה** ערוך ערך בטט א'] (גליון) ובכת"י איתא **אמר מילתא ואתו בוטטי דנורא וכייביה לעיניה** ואיכא דאמרי **הב ביה עינא ועשאו** גל של עצמות: ו] בדפו"י דבעל גויה: ז] [ב"ב צא ע"ב ושם איתא **א"ר חנן ב"ר אמר רב** וכו' והתם מייתי ליה בהדי שאר מימרות שאמר בשם רב ע"ש] (גליון): ח] זה כתוב בישעיה לד, יא על אדום, וברש"י שבע"י ליתא ב' תיבות אלו, והוא דבור אחד עם דבור הקודם והגירסא שם **ואוי לשכנו שאין בה אלא חיות רעות ועופות רעים** וכו', ועיין רש"ש: ט] צ"ל כל **אומניות** (חכמת מנוח) וכ"ה בכת"י: י] יש להוסיף **מלכי** האומות (באה"מ): כ] [שייך לעיל קודם ד"ה ורחמי דינא] (גליון): ל] בכל התלמוד משמע דכחול לענין לשון יפוי ורפואה לענין הוא ואפשר דלישנא מעליא נקט (מהרש"א ח"א): מ] יש להוסיף **דכתיב** (באה"מ): נ] זו היא גי' הרי"ף הרמב"ם רא"ש טור ושו"ע או"ח סימן רכד:

כִּי אֲתָא מַלְכָּא - כשבא המלך, **פָּתַח רַב שֵׁשֶׁת וְקָא מְבָרֵךְ לֵיהּ** - ובירך ברוך שנתן מכבודו לבריותיו[מ]. **אָמַר לֵיהּ הַהוּא צְדוּקִי, לְמַאן דְּלָא חָזֵית לֵיהּ קָא מְבָרְכַת** - וכי אתה מברך על מי שאינך רואה.

שואלת הגמרא, **וּמַאי הֲוֵי עֲלֵיהּ דְּהַהוּא צְדוּקִי** - ומה אירע לאותו צדוקי. אומרת הגמרא, **אִיכָּא דְּאָמְרֵי** - יש אומרים, **חַבְרוֹהִי כַּחֲלִינְהוּ לְעֵינֵיהּ** - חבריו של הצדוקי[מא] ניקרו את עיניו[מב], **וְאִיכָּא דְּאָמְרֵי** - ויש אומרים, שרַב **שֵׁשֶׁת נָתַן עֵינָיו בּוֹ**[מג], **וְנַעֲשָׂה גַּל שֶׁל עֲצָמוֹת** - שמת, והיה נראה כאילו מת לפני זמן רב, וכבר נרקב בשרו ונפל[מד].

★

הגמרא מביאה מעשה נוסף שמוזכר בו שמלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא:

מספרת הגמרא, **רַבִּי שֵׁילָא נַגְדֵּיהּ לְהַהוּא גַּבְרָא דְּבָעַל מִצְרִית** - הלקה אדם שבעל מצרית[מה], **אֲזַל אָכַל בֵּיהּ קוּרְצֵי בֵּי מַלְכָּא** - הלך אותו איש והלשין[מו] על רבי שילא בבית המלך, **אָמַר** לאנשי המלך, **אִיכָּא חַד גַּבְרָא בִּיהוּדָאֵי** - יש אדם אחד אצל היהודים, **דְּקָא דָּיֵין דִּינָא בְּלָא הַרְמָנָא דְּמַלְכָּא** - שדן דינים בלי רשות מהמלך. **שַׁדַּר עֲלֵיהּ פְּרִיסְתְּקָא** - שלח המלך שליח[מז], שיאמר לרבי שילא לבוא למשפט. **כִּי אֲתָא** - כשבא רבי שילא למשפט, **אָמְרֵי לֵיהּ** - אמרו לו השופטים, **מַה טַּעֲמָא נַגַּדְתֵּיהּ לְהַאי** - מדוע הלקית אדם זה. **אָמַר לְהוּ** - ענה להם רבי שילא, משום **דְּבָא עַל חֲמָרְתָּא** - שבעל אתון. **אָמְרֵי לֵיהּ** - אמרו לו השופטים, **אִית לָךְ סָהֲדֵי** - האם יש לך עדים על כך[מח]. **אָמַר לְהוּ** - ענה להם רבי שילא, **אִין** - כן. **אֲתָא אֵלִיָּהוּ אִדַּמֵּי לֵיהּ כְּאִינִישׁ וְאַסְהִיד** - בא אליהו הנביא ונדמה לשופטים כאדם, והעיד שאדם זה בעל אתון. **אָמְרֵי לֵיהּ** - אמרו השופטים לרבי שילא, **אִי הָכִי** - אם כן, שבעל אדם זה אתון, **בַּר קְטָלָא הוּא** - בן מות הוא, ומדוע לא הרגתו[מט]. **אָמַר לְהוּ** - ענה להם רבי שילא, **אֲנַן** - אנו היהודים, **מִיּוֹמָא דִּגְלִינַן מֵאַרְעִין** - מיום שגלינו מארצנו[נ], **לֵית לָן רְשׁוּתָא לְמִקְטַל** - אין לנו רשות להרוג[נא], **אַתּוּן** - אתם, **מַאי דְּבָעֵיתוּן עֲבִידוּ בֵּיהּ** - עשו בו כפי רצונכם[נב].

עַד דִּמְעַיְּינֵי בֵּיהּ בְּדִינָא - בעוד שעיינו השופטים בדין זה, **פָּתַח רַבִּי שֵׁילָא** ונתן הודאה לה' **וְאָמַר** את הפסוק (דברי הימים א' כט יא) **'לְךָ ה' הַגְּדֻלָּה וְהַגְּבוּרָה וגו'** וְהַתִּפְאֶרֶת וְהַנֵּצַח וְהַהוֹד כִּי כֹל בַּשָּׁמַיִם וּבָאָרֶץ לְךָ ה' הַמַּמְלָכָה וְהַמִּתְנַשֵּׂא לְכֹל לְרֹאשׁ'[נג]. **אָמְרֵי לֵיהּ** - שאלו אותו השופטים, **מַאי קָאָמְרַתְּ** - מה אמרת, **אָמַר לְהוּ** - השיב להם רבי שילא, **הָכִי קָאָמֵינָא** - כך אמרתי, **בְּרִיךְ רַחֲמָנָא דִּיהִיב מַלְכוּתָא בְּאַרְעָא כְּעֵין מַלְכוּתָא דִּרְקִיעָא** - ברוך ה' שנתן מלכות בארץ כעין המלכות שבשמים, **וִיהַב לְכוּ שׁוּלְטָנָא וְרַחֲמֵי דִּינָא** - ונתן לכם שלטון, ושופטים שאוהבים משפט. **אָמְרוּ** השופטים, **חֲבִיבָא עֲלֵיהּ יְקָרָא דְּמַלְכוּתָא כּוּלֵּי הַאי** - כל כך חביב עליו כבוד השלטון, אם כן ראוי הוא לקבל רשות לדון, **יָהֲבִי לֵיהּ קוּלְפָּא** - נתנו לו מקל לרדות את מי שהוא רוצה להעניש, **וְאָמְרוּ לֵיהּ דּוּן דִּינָא** - יש לך רשות לדון דינים[נד].

כִּי הֲוָה נָפִיק - כשיצא רבי שילא מהמשפט, **אָמַר לֵיהּ הַהוּא גַּבְרָא** - אמר לו אותו אדם שרבי שילא הלקה אותו, **עָבֵיד רַחֲמָנָא נִיסָּא לְשַׁקָּרֵי הָכִי** - וכי עושה ה' ניסים לשקרנים[נה], שאתה שיקרת כשאמרת שבעלתי אתון, שהלא בעלתי גויה ולא אתון, ונעשה לך נס שבא אליהו להצילך. **אָמַר לֵיהּ** רבי שילא, **רָשָׁע, לָאו חֲמָרֵי אִיקְרוּ** - וכי לא נקראו הגויים חמורים, **דִּכְתִיב** - שנאמר על הגוים (יחזקאל כג כ) **'אֲשֶׁר בְּשַׂר חֲמוֹרִים בְּשָׂרָם'**. **חַזְיֵיהּ** - ראה רבי שילא לאותו אדם, **דְּקָאָזֵיל לְמֵימְרָא לְהוּ דְּקָרֵינְהוּ חֲמָרֵי** - שהולך הוא לומר לשופטים שכינה אותם חמורים. **אָמַר** רבי שילא, **הַאי** [-אדם זה] **רוֹדֵף הוּא** אחרי להרגני, **וְהַתּוֹרָה אָמְרָה, אִם בָּא** אדם **לַהֲרָגְךָ, הַשְׁכֵּם** - תקדים אתה **לְהָרְגוֹ**[נו], **מַחְיֵיהּ בְּקוּלְפָּא וְקַטְלֵיהּ** - הכהו במקל שנתנו לו השופטים[נז], והרגו.

מ. **כתב** המגן אברהם (סי' רכד סק"ו), שמוכח בגמרא, שאף סומא יכול לברך על מלך. וכתב הפרי מגדים, שאף שכל ברכות הראיה אין סומא מברך, ברכת המלך יכול לברך, כיון שכבודו ניכר אף לסומא, שאימתו מוטלת על הכל, וכולם שותקים כשהוא עובר. אמנם האליה רבה (שם סק"ז) כתב, שלשון הגמרא 'קא מברך ליה' מורה, שבירך את המלך, דהיינו שבירכו בשאילת שלום, ולא שבירך שנתן מכבודו, על ראייתו. והקשה עליו הפרי מגדים, שעל ברכת שלום למלך לא היה תמה הצדוקי מדוע בירכו אף שאינו רואהו. והיעב"ץ (ד"ה פתח) כתב, שודאי בירך שנתן מחכמתו, שעל זה תמה הצדוקי מדוע בירך, ומה שאמרה הגמרא, 'קא מברך ליה', הוא כמו שבירך עליו, כלומר שבירך לה' אודות המלך. והוסיף, ששמא גם בירכו ואמר יחי המלך וכדומה.

מא. **ביאר** הבן יהוידע (ד"ה איכא), שהטעם שדווקא חבריו נקרו את עיניו, ולא נסמתה עינו על ידי חולי, הוא כדי שלא יתלה מה שאירע לו במקרה או בדבר טבעי, שכיון שנעשה לו כן על ידי חבריו, ודאי הוא דבר שהוא נגד הטבע, ויכירו הכל שנעשה לו כן בהשגחה מן השמים.

מב. **רש"י** (ד"ה כחלינהו). וביאר המהרש"א (ד"ה כחלינהו), שאף שבכל הש"ס כחול הוא דבר שמועיל לעין לרפואה, כאן אמרו כחלינהו בלשון נקיה, והכוונה היא שניקרו את עיניו.

מג. **אף** שהיה עיור, נעשה לו נס ונתפקח, כדי שיתן עיניו בו לעונשו בכך. או, שאין הכוונה שהסתכל עליו, אלא נתן בו עיניו היינו, שקיללו שיעשה גל של עצמות. מהרש"א (ד"ה נתן).

מד. **רש"י** (שבת לד. ד"ה גל). ובסנהדרין (ק. ד"ה גל) פירש, שהוא לשון מושאל, ובא לומר שמת, שכל מת נעשה בסוף גל של עצמות.

מה. **כתב** המהרש"א (ד"ה א"ל אי), שמלקות אלו הלקה אותו כדי להוכיחו.

מו. **כתב** רש"י (ויקרא יט טז), שהטעם שמלשינות נקראת אכילת קורצא, הוא משום שהיה מנהגם שהמלשין אוכל בבית המקבל את דבריו איזה דבר מה, ואכילה זו היא חזוק לדבריו, שדבריו מקויימים ויעמידם על האמת. ואכילה זו, היא נקראת אכילת קורצין, והוא מלשון קורץ בעיניו, שכן דרך הולכי רכיל לקרוץ בעיניהם ולרמוז דברי רכילותן, שלא יבינו שאר השומעים.

מז. **רש"י** (גיטין נו: ד"ה פריסתקא). אולם הערוך (ערך פרסתק) מפרש שפריסתקא הוא 'כתב', והיינו ששלחו לו אגרת מלכות שעליו לבוא למשפט.

מח. **כתב** המהרש"א (ד"ה א"ל אית), שאף ששאלו אותו אם יש לו עדים, לא היו צריכים שיעידו שני עדים, כיון שעובדי כוכבים דנים על פי עד אחד (כמבואר בב"ק קיג:), וכפי שהיה באמת שרק אליהו העיד. ובאופן אחר כתב, ששאלו אותו אם יש לו עדים, כיון שאף שהם מוציאים ממון על פי עד אחד, מכל מקום אינם הורגים אלא על פי שנים. ומה שבסוף הרגו אותו, לא היה זה רק משום עדותו של אליהו, אלא בצירוף עדותו של רבי שילא.

מט. **ביאר** המהרש"א (ד"ה א"ל אי), שאף שקראו אותו למשפט משום שדן בלא רשות המלך, מכל מקום שאלו אותו, שכמו שהלקית אותו בלא רשות המלך, כך היה לך להרגו בלא רשות המלך. ובאופן אחר פירש, שאמרו לו שהיה לך ליטול רשות מהמלך ולהרגו. והשיב להם, שמיום שגלינו מארצנו אין לנו רשות להרוג, אפילו בנטילת רשות מהמלך.

נ. **אף** שכבר קודם שגלינו מארצנו לא דנו דיני נפשות ארבעים שנה (כמבואר בשבת טו.), שארבעים שנה קודם חורבן הבית גלתה סנהדרין מלשכת הגזית, ואין דנים דיני נפשות אלא בזמן שהסנהדרין יושבת בלשכת הגזית (סנהדרין נב: ורש"י שם ד"ה וטעה), מכל מקום מבואר בתוספות (כתובות ל. ד"ה מיום), שבאותם ארבעים שנה, לפעמים היתה הסנהדרין חוזרת ללשכת הגזית, אבל משנחרב הבית, לא דנו יותר דיני נפשות כלל.

נא. **כתב** המהרש"א (שם), שבדבריו יש גם תשובה על מה ששאלו אותו השופטים מדוע הלקה אותו בלא רשות מהמלך, שכיון שדינו בהריגה, אלא שאין לנו רשות להרגו, אם כן מה שהלקיתי אותו לא היה זה משום דין, אלא תוכחה בלבד, וכיון שאין זה דין, לא צריך לזה רשות מהמלך.

נב. **בדקדוקי** סופרים כתב שיש גרסאות שלא כתוב בהם 'אתון מאי דבעיתון עבידו ביה'. ותמה על הגירסא שלנו, איך יתכן שאמר להם רבי שילא כך, והפקיר את דמו של אותו אדם, שהרי אותו אדם היה פטור ממיתה, שהבא על גויה אינו חייב מיתה.

נג. **כתב** היעב"ץ (על פרק שירה), שאמר רבי שילא פסוק זה דווקא, משום שנעשה לו נס במה שאמר שבעל המלשין חמורה, ומבואר בפרק שירה, שפסוק זה אומר החמור.

נד. **כתב** הבן יהוידע (ד"ה תיב), שנראה, שלא מינוהו לדיין קבוע, אלא שמסרו את דינו של אותו אדם בידו, וכיון שמסרו לו את דינו של אותו אדם, מינוהו לשופט לאותו היום.

נה. **תיבת** 'הכי' לכאורה אין לה הבנה. וראה בדקדוקי סופרים ובדפוסים ישנים שיש שאינם גורסים תיבה זו. ואולי הכוונה 'הכי' שנעשה נס באופן כזה שהנס עצמו בשקר, שאליהו העיד שקר. אחרונים.

נו. **שנאמר** (שמות כב א) 'אם במחתרת ימצא הגנב והוכה ומת אין לו דמים', שהמוצא גנב במחתרת, והרגו, פטור, שהרי הוא כמי שאין לו דם. ואמרו (סנהדרין עב.), שהטעם שההורג את הבא במחתרת פטור, הוא משום שיודע הגנב שאם ימצאנו בעל הבית לא יתן לו ליטול את ממונו, ובדעתו להרוג את בעל הבית, וכיון שדעתו להרגו, אמרה התורה שיכול בעל הבית להקדים ולהרגו. רש"י (ד"ה התורה). וכתב הריב"ש (שו"ת סי' תעג), שצריך לומר שהתרה בו רבי שילא ולא קיבל, או שלא היה לו פנאי להתרותו. ותמה עליו המשנה למלך (חובל ומזיק פ"ח ה"י), שלא היה לרבי שילא להתרותו, שהרי הנרדף עצמו אינו צריך להתרות ברודף, ורק אחר הבא להציל את הנרדף צריך להתרות ברודף.

נז. **היינו** שהרגו מכח מה שמסרו השופטים את דינו בידו. בן יהוידע (שם).

נתקללה בבל נתקללו שכניה. כלומר אוי לרשע אוי לשכנו ט): קאת וקפוד ח). חיות ועופות רעים ומזיקין את השכנים, אבל עי השדה ומטעי כרם שנתקללו בה ערי ישראל הנאה היא לשכנים: אוכלוסי. חיל גדול של ששים רבוא: חכם הרזים. היודע מה שבלב כל אלו: לשמשני. שהם חורשים וזורעים ואני מוצא מוכן: כל אומות ט) שוקדות ובאות לפתחי. עשיר היה והכל באין אצלו לסחורה: שאם יזכה. לעולם הבא ויראה בכבוד מלך המשיח: יבחין. כמה יתר כבוד נוטלי שכר מצות יותר ממה שהיה כבוד י) האומות בעוה"ז: חצבי לנהרא. הכדין השלמים הולכים לנהר לשאוב מים: כגני לייא. השבורים להיכן כלומר למה הולכים, ואף אתה שאתה סומא ולא תראהו להיכן תלך: גונדא. כת: ורחמי דינא. אוהבים משפט: ק) כחלינהו לעיניה. נקרו לעיניו ל): קולפא. מקל לרדות: התורה אמרה אם בא להרגך השכם להרגו. מ) אם במחתרת וגו' (שמות כב), לפי שבא על עסקי נפשות שיודע הוא שאם ימצא ותמצאהו סותר לא תעמיד עצמך מלהציל ממונך, והוא בא לדעת כן שיקום עליך ויהרגך, אמרה תורה השכם אתה והרגהו נ): הממלכה זו מלחמת עמלק. דכתיב בה כסא מלכות כי יד על כס יה (שמות יז), כלומר על ידי מלחמה לה' בעמלק יתעלה כסאו ס): המתנשא. מדכתיב לשון נשיאות משמע על נשיא ראש משך ותובל: לכל לראש. לכל הקם להיות לראש הוא מתנשא, כלומר שהוא גוזר ומעמידו: ריש גרגיתא. בור, הממונה על החופרין חפירות למלאותן מים כדי להשקות בהן שדותיהן:

א) אמר רבי ירמיה בן אלעזר נתקללה בבל נתקללו שכניה נתקללה שומרון נתברכו שכניה נתקללה בבל נתקללו שכניה דכתיב א) ושמתיה למורש קפוד ואגמי מים נתקללה שומרון נתברכו שכניה דכתיב ב) ושמתי שומרון לעי השדה למטעי כרם וגו'. ואמר רב המנונא א הרואה אוכלוסי ישראל אומר ברוך חכם הרזים אוכלוסי עובדי כוכבים אומר ג) בושה אמכם וגו' ת"ר ב) הרואה אוכלוסי ישראל אומר ברוך חכם הרזים שאין דעתם דומה זה לזה ואין פרצופיהן דומים זה לזה בן זומא ראה אוכלוסא על גב מעלה בהר הבית אמר ברוך חכם הרזים וברוך שברא כל אלו לשמשני הוא היה אומר כמה יגיעות יגע אדם הראשון עד שמצא פת לאכול חרש וזרע וקצר ועמר ודש וזרה וברר וטחן והרקיד ולש ואפה ואח"כ אכל ואני משכים ומוצא כל אלו מתוקנין לפני וכמה יגיעות יגע אדם הראשון עד שמצא בגד ללבוש גזז ולבן ונפץ וטוה וארג ה) ואחר כך מצא בגד ללבוש ואני משכים ומוצא כל אלו מתוקנים לפני כל אומות ט) שוקדות ובאות לפתח ביתי ואני משכים ומוצא כל אלו לפני. הוא היה אומר אורח טוב ג) מהו אומר כמה טרחות טרח בעל הבית בשבילי כמה בשר הביא לפני כמה יין הביא לפני כמה גלוסקאות הביא לפני וכל מה שטרח לא טרח אלא בשבילי אבל אורח רע מהו אומר מה טורח טרח בעל הבית זה פת אחת אכלתי חתיכה אחת אכלתי כוס אחד שתיתי כל טורח שטרח בעל הבית זה לא טרח אלא בשביל אשתו ובניו על אורח טוב מהו אומר ד) זכור כי תשגיא פעלו אשר שוררו אנשים על אורח רע כתיב ה) לכן יראוהו אנשים וגו'. ו) והאיש בימי שאול זקן בא באנשים אמר ז) רבא ואיתימא רב זביד ואיתימא רב אושעיא זה ישי אבי דוד שיצא באוכלוסא ונכנס באוכלוסא ודרש באוכלוסא אמר עולא נקיטינן אין אוכלוסא בבבל תנא אין אוכלוסא פחותה משישים רבוא. ת"ר ג הרואה חכמי ישראל אומר ברוך שחלק י) מחכמתו ליראיו ג חכמי עובדי כוכבים אומר ברוך שנתן מחכמתו [א] לבריותיו ד הרואה מלכי ישראל אומר ברוך שחלק י) מכבודו ליראיו מלכי עובדי כוכבים אומר ברוך שנתן מכבודו [ב] לבריותיו א"ר יוחנן ה) ה לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אלא אפי' לקראת מלכי עובדי כוכבים שאם יזכה יבחין בין מלכי ישראל למלכי עובדי כוכבים. רב ששת סגי נהור הוה הוו קאזלי כולי עלמא לקבולי אפי מלכא וקם אזל בהדייהו רב ששת אשכחיה ההוא צדוקי אמר ליה חצבי לנהרא כגני לייא אמר ליה תא חזי דידענא טפי מינך חלף גונדא קמייתא כי קא אוושא אמר ליה ההוא צדוקי אתא מלכא אמר ליה רב ששת לא קאתי חלף גונדא תניינא כי קא אוושא אמר ליה ההוא צדוקי השתא קא אתי מלכא אמר ליה רב ששת לא קא אתי מלכא חליף תליתאי כי קא שתקא אמר ליה רב ששת ודאי השתא אתי מלכא אמר ליה ההוא צדוקי מנא לך הא אמר ליה דמלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא דכתיב ז) צא ועמדת בהר לפני ה' והנה ה' עובר ורוח גדולה וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים לפני ה' לא ברוח ה' ואחר הרוח רעש לא ברעש ה' ואחר הרעש אש לא באש ה' ואחר האש קול דממה דקה כי אתא מלכא פתח רב ששת וקא מברך ליה ל) אמר ליה ההוא צדוקי למאן דלא חזית ליה קא מברכת ומאי הוי עליה דההוא צדוקי איכא דאמרי חברוהי כחלינהו לעיניה ואיכא דאמרי רב ששת ס) ו) נתן עיניו בו ונעשה גל של עצמות. ר' שילא ו) נגדיה להההוא גברא דבעל מצרית ע) אזל אכל ביה קורצי בי מלכא אמר איכא חד גברא ביהודאי דקא דיין דינא בלא הרמנא דמלכא שדר עליה פריסתקא כי אתא אמרי ליה מה טעמא נגדתיה להאי אמר להו דבא על חמרתא אמרי ליה אית לך סהדי אמר להו אין אתא אליהו אדמי ליה כאיניש ואסהיד אמרי ליה אי הכי בר קטלא הוא אמר להו אנן מיומא דגלינן מארעין לית לן רשותא למקטל אתון מאי דבעיתון עבידו ביה עד דמעייני ביה בדינא פתח ר' שילא ואמר ח) לך ה' הגדולה והגבורה וגו' אמרי ליה מאי קאמרת אמר להו הכי קאמינא בריך רחמנא דיהיב מלכותא בארעא כעין מלכותא דרקיעא ויהב לכו שולטנא ורחמי דינא אמרו חביבא עליה יקרא דמלכותא כולי האי יהבי ליה קולפא אמרו ליה דון דינא כי הוה נפיק אמר ליה ההוא גברא עביד רחמנא ניסא לשקרי הכי אמר ליה רשע לאו חמרי איקרו דכתיב ט) אשר בשר חמורים בשרם חזייה דקאזיל למימרא להו דקרינהו חמרי אמר האי רודף הוא פ) והתורה אמרה אם בא להרגך השכם להרגו מחייה בקולפא וקטליה אמר הואיל ואתעביד לי ניסא בהאי קרא דרשינא ליה לך ה' הגדולה זו מעשה בראשית וכן הוא אומר י) עושה גדולות עד אין חקר והגבורה זו יציאת מצרים שנאמר כ) וירא ישראל את היד הגדולה וגו' והתפארת זו חמה ולבנה שעמדו לו ליהושע שנאמר ל) וידום השמש וירח עמד וגו' והנצח זו מפלתה של רומי וכן הוא אומר מ) ויז נצחם על בגדי וגו' וההוד זו מלחמת נחלי ארנון שנאמר נ) על כן יאמר בספר מלחמות ה' את והב בסופה וגו' כי כל בשמים ובארץ זו מלחמת סיסרא שנאמר ס) מן שמים נלחמו הכוכבים ממסלותם וגו' לך ה' הממלכה זו מלחמת עמלק וכן הוא אומר ע) כי יד על כס יה והמתנשא זו מלחמת גוג ומגוג וכן הוא אומר פ) הנני אליך גוג נשיא ראש משך ותובל לכל לראש אמר רב חנן בר רבא אמר ר' יוחנן ו) אפילו ריש גרגיתא מן שמיא מנו ליה במתניתא תנא משמיה דרבי עקיבא לך ה' הגדולה זו קריעת ים סוף והגבורה זו מכת בכורות והתפארת זו מתן תורה והנצח זו ירושלים וההוד זו בית המקדש:

תנו

תורה אור השלם

א) וְשַׂמְתִּיהָ לְמוֹרַשׁ קִפֹּד וְאַגְמֵי מָיִם וְטֵאטֵאתִיהָ בְּמַטְאֲטֵא הַשְׁמֵד נְאֻם יְיָ צְבָאוֹת: [ישעיה יד, כג]

ב) וְשַׂמְתִּי שֹׁמְרוֹן לְעִי הַשָּׂדֶה לְמַטָּעֵי כָרֶם וְהִגַּרְתִּי לַגַּי אֲבָנֶיהָ וִיסֹדֶיהָ אֲגַלֶּה: [מיכה א, ו]

ג) בּוֹשָׁה אִמְּכֶם מְאֹד חָפְרָה יוֹלַדְתְּכֶם הִנֵּה אַחֲרִית גּוֹיִם מִדְבָּר צִיָּה וַעֲרָבָה: [ירמיה נ, יב]

ד) זְכֹר כִּי תַשְׂגִּיא פָעֳלוֹ אֲשֶׁר שֹׁרְרוּ אֲנָשִׁים: [איוב לו, כד]

ה) לָכֵן יְרֵאוּהוּ אֲנָשִׁים לֹא יִרְאֶה כָּל חַכְמֵי לֵב: [איוב לז, כד]

ו) וְדָוִד בֶּן אִישׁ אֶפְרָתִי הַזֶּה מִבֵּית לֶחֶם יְהוּדָה וּשְׁמוֹ יִשַׁי וְלוֹ שְׁמֹנָה בָנִים וְהָאִישׁ בִּימֵי שָׁאוּל זָקֵן בָּא בַאֲנָשִׁים: [שמואל א יז, יב]

ז) וַיֹּאמֶר צֵא וְעָמַדְתָּ בָהָר לִפְנֵי יְיָ וְהִנֵּה יְיָ עֹבֵר וְרוּחַ גְּדוֹלָה וְחָזָק מְפָרֵק הָרִים וּמְשַׁבֵּר סְלָעִים לִפְנֵי יְיָ לֹא בָרוּחַ יְיָ וְאַחַר הָרוּחַ רַעַשׁ לֹא בָרַעַשׁ יְיָ וְאַחַר הָרַעַשׁ אֵשׁ לֹא בָאֵשׁ יְיָ וְאַחַר הָאֵשׁ קוֹל דְּמָמָה דַקָּה: [מלכים א יט, יא-יב]

ח) לְךָ יְיָ הַגְּדֻלָּה וְהַגְּבוּרָה וְהַתִּפְאֶרֶת וְהַנֵּצַח וְהַהוֹד כִּי כֹל בַּשָּׁמַיִם וּבָאָרֶץ לְךָ יְיָ הַמַּמְלָכָה וְהַמִּתְנַשֵּׂא לְכֹל לְרֹאשׁ: [דברי הימים א כט, יא]

ט) וַתַּעְגְּבָה עַל פִּלַגְשֵׁיהֶם אֲשֶׁר בְּשַׂר חֲמוֹרִים בְּשָׂרָם וְזִרְמַת סוּסִים זִרְמָתָם: [יחזקאל כג, כ]

י) עֹשֶׂה גְדֹלוֹת עַד אֵין חֵקֶר וְנִפְלָאוֹת עַד אֵין מִסְפָּר: [איוב ט, י]

כ) וַיַּרְא יִשְׂרָאֵל אֶת הַיָּד הַגְּדֹלָה אֲשֶׁר עָשָׂה יְיָ בְּמִצְרַיִם וַיִּירְאוּ הָעָם אֶת יְיָ וַיַּאֲמִינוּ בַּייָ וּבְמֹשֶׁה עַבְדּוֹ: [שמות יד, לא]

ל) וַיִּדֹּם הַשֶּׁמֶשׁ וְיָרֵחַ עָמָד עַד יִקֹּם גּוֹי אֹיְבָיו הֲלֹא הִיא כְתוּבָה עַל סֵפֶר הַיָּשָׁר וַיַּעֲמֹד הַשֶּׁמֶשׁ בַּחֲצִי הַשָּׁמַיִם וְלֹא אָץ לָבוֹא כְּיוֹם תָּמִים: [יהושע י, יג]

מ) פּוּרָה דָּרַכְתִּי לְבַדִּי וּמֵעַמִּים אֵין אִישׁ אִתִּי וְאֶדְרְכֵם בְּאַפִּי וְאֶרְמְסֵם בַּחֲמָתִי וְיֵז נִצְחָם עַל בְּגָדַי וְכָל מַלְבּוּשַׁי אֶגְאָלְתִּי: [ישעיה סג, ג]

נ) עַל כֵּן יֵאָמַר בְּסֵפֶר מִלְחֲמֹת יְיָ אֶת וָהֵב בְּסוּפָה וְאֶת הַנְּחָלִים אַרְנוֹן: [במדבר כא, יד]

ס) מִן שָׁמַיִם נִלְחָמוּ הַכּוֹכָבִים מִמְּסִלּוֹתָם נִלְחֲמוּ עִם סִיסְרָא: [שופטים ה, כ]

ע) וַיֹּאמֶר כִּי יָד עַל כֵּס יָהּ מִלְחָמָה לַייָ בַּעֲמָלֵק מִדֹּר דֹּר: [שמות יז, טז]

פ) וְאַתָּה בֶן אָדָם הִנָּבֵא עַל גּוֹג וְאָמַרְתָּ כֹּה אָמַר אֲדֹנָי אֱלֹהִים הִנְנִי אֵלֶיךָ גּוֹג נְשִׂיא רֹאשׁ מֶשֶׁךְ וְתֻבָל: [יחזקאל לט, א]

הגהות הגר"א

[א] גמרא לבריותיו. נ"ב לב"ו ט): [ב] שם לבריותיו. נ"ב לב"ו ט):

משנת ראשונים [נדפס בסוף המסכת]

רב נסים גאון

חשק שלמה על רב נסים גאון

א) [שייך לעמוד הקודם]. ב) [אולי צ"ל הזכורים]:

הגהות וציונים

א] בכת"י ובע"י ובירושלמי ובדפוס שונצינו נוסף וארג ותפר (ונשמטה כאן בטעות, דק"ס): ב] [צ"ל אומניות] (גליון) המהרש"א בח"א מפרש הגמ' לפי גרסתינו עיי"ש: ג] הרמב"ם (הל' ברכות פ"י הי"א) כתב שנתן (ועיין פרישה או"ח סימן רכד סק"ד), ותירוצים רבים נאמרו למה תקנו בחכמי ומלכי ישראל "שחלק", ובחכמי ומלכי אוה"ע "שנתן", עיין ב"י, ב"ח (ס"ד) לבוש, ט"ז (סק"א) ובפמ"ג משב"ז שם, ועיין מהרש"א בח"א ד"ה ברוך: ד] בע"י הגירסא וקאמר ברוך (ועיין מגן אברהם סימן רכד סק"ו ובאליה רבה סק"ו ובשערי תשובה סק"ה שם): ה] [ג' הערוך מלתא אמר רב ששת ונפקי בוטיטא דנורא וכבינהו לעיניה ערוך ערך בטט א'] (גליון) ובכת"י איתא אמר מילתא ואתו בוטטי דנורא וכייביה לעיניה ואיכא דאמרי הב ביה עינא ועשאו גל של עצמות: ו] בדפו"י דבעל גויה: ז] [ב"ב צא ע"ב ושם איתא א"ר חנן ב"ר אמר רב וכו' והתם מייתי ליה בהדי שאר מימרות שאמר בשם רב ע"ש] (גליון): ח] זה כתוב בישעיה לד, יא על אדום, וברש"י שבע"י ליתא ב' תיבות אלו, והוא דבור אחד עם דבור הקודם והגירסא שם ואוי לשכנו שאין בה אלא חיות רעות ועופות רעים וכו', ועיין רש"ש: ט] צ"ל כל אומניות (חכמת מנוח) וכ"ה בכת"י: י] יש להוסיף מלכי האומות (באה"מ): כ] [שייך לעיל קודם ד"ה ורחמי דינא] (גליון): ל] בכל התלמוד משמע דכחול לעין יפוי ורפואה לעין הוא ואפשר דלישנא מעליא נקט (מהרש"א ח"א): מ] יש להוסיף דכתיב (באה"מ): נ] זו היא ג' הרי"ף הרמב"ם רא"ש טור ושו"ע או"ח סימן רכד:

אָמַר רבי שילא, **הוֹאִיל וְאִתְעֲבִיד לִי נִיסָּא בְּהַאי קְרָא** - ונעשה לי נס במה שאמרתי פסוק זה של 'לְךָ ה' הַגְּדוּלָּה' וגו'[נח], **דָּרְשִׁינָא לֵיהּ** - אפרש אותו בדרך דרש. ודרש, 'לְךָ ה' הַגְּדוּלָּה', **זוֹ** היא גדולתו של ה' **בְּמַעֲשֵׂה בְרֵאשִׁית** - בבריאת העולם, **וְכֵן הוּא אוֹמֵר** - וכן מפורש בפסוק שבריאת העולם היא גדולה, שנאמר (איוב ט י), '**עֹשֶׂה גְדֹלוֹת עַד אֵין חֵקֶר**' - גדולות שאי אפשר לחקור אחריהם להבינם. 'וְהַגְּבוּרָה', **זוֹ יְצִיאַת מִצְרַיִם**, שהיתה בה גבורה, **שֶׁנֶּאֱמַר** (שמות יד לא) '**וַיַּרְא יִשְׂרָאֵל אֶת** הַיָּד הַגְּדֹלָה וגו' אֲשֶׁר עָשָׂה ה' בְּמִצְרַיִם'[נט]. 'וְהַתִּפְאֶרֶת', **זוֹ חַמָּה וּלְבָנָה שֶׁעָמְדוּ לוֹ**[ס] **לִיהוֹשֻׁעַ** כשנלחם עם האמורי, **שֶׁנֶּאֱמַר** (יהושע י יג) '**וַיִּדֹּם הַשֶּׁמֶשׁ וְיָרֵחַ עָמָד**' וגו'[סא]. 'וְהַנֵּצַח', **זוֹ מַפַּלְתָּהּ שֶׁל רוֹמִי** שתהיה לעתיד לבוא, **וְכֵן הוּא אוֹמֵר** - וכמו שנאמר במפלתם (ישעיה סג ג) '**וְיֵז נִצְחָם עַל בְּגָדַי**' וגו', ש'נצחם' הוא לשון נצח[סב]. 'וְהַהוֹד', **זוֹ מִלְחֶמֶת נַחֲלֵי אַרְנוֹן**[סג], **שֶׁנֶּאֱמַר** (במדבר כא יד) '**עַל כֵּן יֵאָמַר בְּסֵפֶר מִלְחֲמֹת ה' אֶת וָהֵב בְּסוּפָה** וגו' **וְאֶת הַנְּחָלִים אַרְנוֹן**'[סד]. '**כִּי כֹל בַּשָּׁמַיִם וּבָאָרֶץ**', **זוֹ מִלְחֶמֶת סִיסְרָא**[סה], שמפורש בה שהיתה מהשמים, **שֶׁנֶּאֱמַר** (שופטים ה כ) '**מִן שָׁמַיִם נִלְחָמוּ, הַכּוֹכָבִים מִמְּסִלּוֹתָם**' וגו'. '**לְךָ ה' הַמַּמְלָכָה**', **זוֹ מִלְחֶמֶת עֲמָלֵק**[סו], שנאמר בה כסא מלכות[סז], **וְכֵן הוּא אוֹמֵר** (שמות יז טז), '**כִּי יָד עַל כֵּס יָהּ** מִלְחָמָה לַה' בַּעֲמָלֵק מִדֹּר דֹּר', כלומר, שעל ידי מלחמת ה' בעמלק יתעלה כסא מלכותו[סח], '**וְהַמִּתְנַשֵּׂא' זוֹ מִלְחֶמֶת גּוֹג וּמָגוֹג**, שתהיה לעתיד לבוא, **וְכֵן הוּא אוֹמֵר** (יחזקאל לט א), '**הִנְנִי אֵלֶיךָ גּוֹג נְשִׂיא רֹאשׁ מֶשֶׁךְ וְתֻבָל**'[סט], שיש לדרוש את הפסוק שנאמר המתנשא בלשון נשיאות, שהוא מדבר כלפי מי שנאמר בו לשון 'נשיא' והיינו גוג, שהקב"ה יתנשא עליו לעתיד לבא ויגלה שאין הנשיאות אלא לו לבדו[ע].

הגמרא מביאה דרשות נוספות בפסוק זה:

אומרת הגמרא, מה שנאמר בפסוק '**וְהַמִּתְנַשֵּׂא לְכֹל לְרֹאשׁ**', **אָמַר רַב חָנָן בַּר רָבָא שֶׁאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן**, שפירושו הוא שה' מנשא לכל הקם להיות לראש, כלומר שהוא הגוזר ומעמידו לראש, **וַאֲפִילּוּ רֵישׁ גַּרְגִּיתָא** - הממונה על החופרים חפירות בורות למלאותם מים להשקות השדות[עא], **מִן שְׁמַיָּא מָנוּ לֵיהּ** - מהשמים ממנים אותו. אומרת הגמרא, **בְּמַתְנִיתָא תָּנָא מִשְּׁמֵיהּ דְּרַבִּי עֲקִיבָא** - שנינו בברייתא משמו של רבי עקיבא, שדרש את הפסוק באופן אחר, '**לְךָ ה' הַגְּדוּלָּה' זוֹ קְרִיעַת יַם סוּף**[עב], '**וְהַגְּבוּרָה' זוֹ מַכַּת בְּכוֹרוֹת**[עג], '**וְהַתִּפְאֶרֶת' זוֹ מַתַּן תּוֹרָה**[עד], '**וְהַנֵּצַח' זוֹ יְרוּשָׁלַיִם**[עה], '**וְהַהוֹד' זוֹ בֵּית הַמִּקְדָּשׁ**[עו].

★

נח. **לא** אמר כן על הנס הראשון שבא אליהו להעיד, שהרי נס זה היה קודם שאמר פסוק זה, אלא אמר שאם לא הייתי אומר פסוק זה לא היו מוסרים את דינו בידי, ולא הייתי יכול להרגו, ורק על ידי שאמרתי פסוק זה, מסרו את דינו בידי, ויכולתי להרגו, וניצלתי. חפץ ה' (ד"ה אמר).

נט. **ו**'יד הגדולה' היינו גבורה, כמו שתרגם אונקלוס 'גבורת ידא רבתא'. וצריך לומר, שכל מקום שנאמר גדולה ויד יחד, פירושו הוא גבורה. צל"ח (ד"ה לך ה').

ס. **היינו** שלא נגמר היום, שלא שקעה השמש, ולא בא הירח, עד שגמרו להכות את האמורי.

סא. **וכיון** שהנס הזה נראה בכל העולם כולו וראו כל עמי הארץ ויראו מישראל, ואמרו (לעיל ו.), שמה שנאמר (דברים כח י), 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך', אלו תפילין שבראש שגלויים לכל, ותפילין נקראו 'פאר' (לעיל טז:), לכן דרש ש'והתפארת' הוא הנס שנעשה ליהושע. צל"ח (ד"ה והתפארת).

סב. **ולפי** פשוטו, נצחם הוא דמם, שהדם הוא תוקפו ונצחונו של האדם. רש"י (ישעיה סג ג).

סג. **כמבואר** לעיל (נד ע"א וע"ב), שנחלי ארנון נמצאים בעמק בין הרים, וכשהיו ישראל צריכים לעבור בנחלי ארנון בדרכם לארץ ישראל, עשו האמורים מערות בהרים ונחבאו בהם, כדי להרוג את ישראל כשיעברו שם, ונעשה נס לישראל ונתחברו ההרים זה לזה, ונהרגו כל האמורים שנחבאו שם.

סד. **בפסוק** זה הוזכר מלחמת נחלי ארנון, אך לא מבואר מפסוק זה, מדוע יש לדרוש 'וההוד' דווקא על נס זה. וביאר באמרי נועם (ד"ה וההוד), שהוד הוא לשון הודאה, ויש לדרשו על נס נחלי ארנון, שאחר נס זה אמרו ישראל שירה, כמו שנאמר (במדבר כא יז) 'אז ישיר ישראל עלי באר ענו לה' וגו''.

סה. **סיסרא** היה שר צבא של יבין מלך כנען, ונלחמו בו ברק בן אבינועם ודבורה ונצחו אותו.

סו. **שבא** להילחם בישראל כשהיו במדבר, וניצח אותו יהושע. וכיון שהזדווג לישראל קודם לכל האומות חפץ הקב"ה למחותו, וכמבואר בהערה להלן [יש גורסים ברש"י 'זו מלחמת יהושע בעמלק'].

סז. **רש"י** (ד"ה הממלכה). שהלשון 'כסא' מורה על המלכות. מהרש"א (ד"ה זו).

סח. **ראה** בשפתי חכמים שציין לרש"י על התורה, 'הורמה ידו של הקב"ה לישבע בכסאו להיות לו מלחמה עולמית בעמלק, ונאמר 'כס' ולא כסא, ואף השם נחלק לחציו, שנשבע הקב"ה שאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחה שמו של עמלק כולו'.

סט. **משך** ותבל שתי אומות הם [ראה יומא (י.)], ומבניו של יפת הם, כמו שנאמר (בראשית י ב) 'בני יפת, גומר ומגוג ויון ותובל ומשך ותירס'.

ע. **ראה** במהרש"א (ד"ה זו) שביאר, שפסוק זה כולו הוא כנגד שבע ספירות, ורבי שילא דרש על כל ספירה וספירה את הנס שבא מכוח אותה ספירה.

עא. **גרגיתא** פירושו בור, וריש גרגיתא, היינו הממונה על חופרי הבורות.

עב. **המהרש"א** (ד"ה לך) פירש, משום שגדולה היא מדת חסד, ובמדת חסד נצלו ישראל בים סוף. והצל"ח (ד"ה במתניתא) פירש, משום שבקריעת ים סוף נאמר (שמות יד לא) 'וירא ישראל את היד הגדולה'.

עג. **המהרש"א** (שם), פירש, משום שגבורה היא מדת הדין, ומכת בכורות היתה במדת הדין. והצל"ח (שם) פירש, משום שנאמר במכת בכורות (שמות יב כט) 'וה' הכה כל בכור', ופירש שם רש"י, שכל מקום שנאמר וה', היינו הוא ובית דינו, שזו היא מדת הגבורה, עיין שם שביאר זאת.

עד. **המהרש"א** (שם) פירש, משום שהתורה היא תפארת לישראל. והצל"ח (שם) פירש, משום שנאמר במתן תורה (דברים כו יט) 'ולתתך עליון וגו' לתהלה ולשם ולתפארת'.

עה. **המהרש"א** (שם) פירש, משום שירושלים היא נצחונם של ישראל, כלומר, שהיא הדבר המחזיקם (ראה הערה לעיל לגבי 'ויז נצחם'). והצל"ח (שם) פירש, מפני שעכשיו שם ירושלים חסר, שכותבים אותה בלי האות י', ורק לאחר שיוכרת זרעו של עמלק תהיה ירושלים שלימה, וכשלא הרג שאול את אגג, אמר לו שמואל (שמואל א' טו כט) 'וגם נצח ישראל לא ישקר', ורצה לומר שאף שאתה לא הכרת את זרע עמלק, עוד יקום בישראל מי שיכריתו, הרי שבהכרתת עמלק נאמר נצח, וכיון שירושלים תלויה בהכרתת עמלק, דרש את מה שנאמר 'והנצח' על ירושלים.

עו. **המהרש"א** (שם) פירש, משום שבית המקדש היה הדרן והודן של ישראל. והצל"ח (שם) פירש, שבחורבן בית המקדש נאמר (איכה ה יז) 'על זה היה דוה לבנו', וכשיבנה בית המקדש, יהפך הדוה להוד [שהוד הוא דוה בהיפוך אותיות]. ובאמרי נועם (שם) פירש, שדרש את ו'ההוד' על בית המקדש, מפני שהוד הוא לשון הודיה, ובבית המקדש אומרים שירות ותשבחות.

[א] אמר רבי ירמיה בן אלעזר נתקללה בבל נתקללו שכניה נתקללה שומרון נתברכו שכניה נתקללה בבל נתקללו שכניה דכתיב [א] ושמתיה למורש קפוד ואגמי מים נתקללה שומרון נתברכו שכניה דכתיב [ב] ושמתי שומרון לעי השדה למטעי כרם וגו'. ואמר רב המנונא [א] הרואה אוכלוסי ישראל אומר ברוך חכם הרזים אוכלוסי עובדי כוכבים אומר [ג] בושה אמכם וגו' ת"ר [ג] הרואה אוכלוסי ישראל אומר ברוך חכם הרזים שאין דעתם דומה זה לזה ואין פרצופיהן דומים זה לזה בן זומא ראה אוכלוסא על גב מעלה בהר הבית אמר ברוך חכם הרזים וברוך שברא כל אלו לשמשני הוא היה אומר כמה יגיעות יגע אדם הראשון עד שמצא פת לאכול חרש וזרע וקצר ועמר ודש וזרה וברר וטחן והרקיד ולש ואפה ואח"כ אכל ואני משכים ומוצא כל אלו מתוקנין לפני וכמה יגיעות יגע אדם הראשון עד שמצא בגד ללבוש גזז ולבן ונפץ וטוה וארג[א] ואחר כך מצא בגד ללבוש ואני משכים ומוצא כל אלו מתוקנים לפני כל אומות[ב] שוקדות ובאות לפתח ביתי ואני משכים ומוצא כל אלו לפני. הוא היה אומר אורח טוב [ג] מהו אומר כמה טרחות טרח בעל הבית בשבילי כמה בשר הביא לפני כמה יין הביא לפני כמה גלוסקאות הביא לפני וכל מה שטרח לא טרח אלא בשבילי אבל אורח רע מהו אומר מה טורח טרח בעל הבית זה פת אחת אכלתי חתיכה אחת אכלתי כוס אחד שתיתי כל טורח שטרח בעל הבית זה לא טרח אלא בשביל אשתו ובניו על אורח טוב מהו אומר [ד] זכור כי תשגיא פעלו אשר שוררו אנשים על אורח רע כתיב [ה] לכן יראוהו אנשים וגו'. [ו] והאיש בימי שאול זקן בא באנשים אמר [ד] רבא ואיתימא רב זביד ואיתימא רב אושעיא זה ישי אבי דוד שיצא באוכלוסא ונכנס באוכלוסא ודרש באוכלוסא אמר עולא נקיטינן אין אוכלוסא בבבל תנא אין אוכלוסא פחותה משששים רבוא. ת"ר [ב] הרואה חכמי ישראל אומר ברוך שחלק[ג] מחכמתו ליראיו [ג] חכמי עובדי כוכבים אומר ברוך שנתן מחכמתו [א] לבריותיו [ד] הרואה מלכי ישראל אומר ברוך שחלק[ג] מכבודו ליראיו מלכי עובדי כוכבים אומר ברוך שנתן מכבודו [ב] לבריותיו א"ר יוחנן [ה] [ה] לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אלא אפי' לקראת מלכי עובדי כוכבים שאם יזכה יבחין בין מלכי ישראל למלכי עובדי כוכבים. רב ששת סגי נהור הוה הוו קאזלי כולי עלמא לקבולי אפי מלכא וקם אזל בהדייהו רב ששת אשכחיה ההוא צדוקי אמר ליה חצבי לנהרא כגני לייא אמר ליה תא חזי דידענא טפי מינך חלף גונדא קמייתא כי קא אוושא אמר ליה ההוא צדוקי אתא מלכא אמר ליה רב ששת לא קאתי חלף גונדא תניינא כי קא אוושא אמר ליה ההוא צדוקי השתא קא אתי מלכא אמר ליה רב ששת לא קא אתי מלכא חליף תליתאי כי קא שתקא אמר ליה רב ששת ודאי השתא אתי מלכא אמר ליה ההוא צדוקי מנא לך הא אמר ליה דמלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא דכתיב [ז] צא ועמדת בהר לפני ה' והנה ה' עובר ורוח גדולה וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים לפני ה' לא ברוח ה' ואחר הרוח רעש לא ברעש ה' ואחר הרעש אש לא באש ה' ואחר האש קול דממה דקה כי אתא מלכא פתח רב ששת וקא מברך ליה[ז] אמר ליה ההוא צדוקי למאן דלא חזית ליה קא מברכת ומאי הוי עליה דההוא צדוקי איכא דאמרי חברוהי כחלינהו לעיניה ואיכא דאמרי רב ששת[ח] [ו] נתן עיניו בו ונעשה גל של עצמות. ר' שילא [ו] נגדיה להההוא גברא דבעל מצרית[ז] אזל אכל ביה קורצי בי מלכא אמר איכא חד גברא ביהודאי דקא דיין דינא בלא הרמנא דמלכא שדר עליה פריסתקא כי אתא אמרי ליה מה טעמא נגדתיה להאי אמר להו דבא על חמרתא אמרי ליה אית לך סהדי אמר להו אין אתא אליהו אדמי ליה כאיניש ואסהיד אמרי ליה אי הכי בר קטלא הוא אמר להו אנן מיומא דגלינן מארעין לית לן רשותא למקטל אתון מאי דבעיתון עבידו ביה עד דמעייני ביה בדינא פתח ר' שילא ואמר [ח] לך ה' הגדולה והגבורה וגו' אמרי ליה מאי קאמרת אמר להו הכי קאמינא בריך רחמנא דיהיב מלכותא בארעא כעין מלכותא דרקיעא ויהב לכו שולטנא ורחמי דינא אמרו חביבא עליה יקרא דמלכותא כולי האי יהבי ליה קולפא אמרו ליה דון דינא כי הוה נפיק אמר ליה ההוא גברא עביד רחמנא ניסא לשקרי הכי אמר ליה רשע לאו חמרי איקרו דכתיב [ט] אשר בשר חמורים בשרם חזייה דקאזיל למימרא להו דקרינהו חמרי אמר האי רודף הוא [ט] והתורה אמרה אם בא להרגך השכם להרגו מחייה בקולפא וקטליה אמר הואיל ואתעביד לי ניסא בהאי קרא דרשינא ליה לך ה' הגדולה זו מעשה בראשית וכן הוא אומר [י] עושה גדולות עד אין חקר והגבורה זו יציאת מצרים שנאמר [כ] וירא ישראל את היד הגדולה וגו' והתפארת זו חמה ולבנה שעמדו לו ליהושע שנאמר [ל] וידום השמש וירח עמד וגו' והנצח זו מפלתה של רומי וכן הוא אומר [מ] ויז נצחם על בגדי וגו' וההוד זו מלחמת נחלי ארנון שנאמר [נ] על כן יאמר בספר מלחמות ה' את והב בסופה וגו' כי כל בשמים ובארץ זו מלחמת סיסרא שנאמר [ס] מן שמים נלחמו הכוכבים ממסלותם וגו' לך ה' הממלכה זו מלחמת עמלק וכן הוא אומר [ע] כי יד על כס יה והמתנשא זו מלחמת גוג ומגוג וכן הוא אומר [פ] הנני אליך גוג נשיא ראש משך ותובל לכל לראש אמר רב חנן בר רבא אמר ר' יוחנן[נ] אפילו ריש גרגיתא מן שמיא מנו ליה במתניתא תנא משמיה דרבי עקיבא לך ה' הגדולה זו קריעת ים סוף והגבורה זו מכת בכורות והתפארת זו מתן תורה והנצח זו ירושלים וההוד זו בית המקדש:

תנו

רש"י

נתקללה בבל נתקללו שכניה. כלומר אוי לרשע אוי לשכנו: קאת וקפוד[ח]. חיות ועופות רעים ומזיקין את השכנים, אבל עי השדה ומטעי כרם שנתקללו בה ערי ישראל הנאה היא לשכנים: אוכלוסי. חיל גדול של ששים רבוא: חכם הרזים. היודע מה שבלב כל אלו: לשמשני. שהם חורשים וזורעים ואני מוצא מוכן: כל אומות[ט] שוקדות ובאות לפתחי. עשיר היה והכל באין אצלו לסחורה: שאם יזכה. לעולם הבא ויראה בכבוד מלך המשיח: יבחין. כמה יתר כבוד נוטלי שכר מצות יותר ממה שהיה כבוד[י] האומות בעוה"ז: חצבי לנהרא. הכדין השלמים הולכים לנהר לשאוב מים: כגני לייא. השבורים להיכן כלומר למה הולכים, ואף אתה שאתה סומא ולא תראהו להיכן תלך: גונדא. כת: ורחמי דינא. אוהבים משפט: [כ] כחלינהו לעיניה. נקרו לעיניו[ל]: קולפא. מקל לרדות: התורה אמרה אם בא להרגך השכם להרגו. [מ] אם במחתרת וגו' (שמות כב), לפי שבא על עסקי נפשות שיודע הוא שאם ימצא ותמצאהו חותר לא תעמיד עצמך מלהציל ממונך, והוא בא לדעת כן שיקום עליך ויהרגך, אמרה תורה השכם אתה והרגהו[נ]: הממלכה זו מלחמת עמלק. דכתיב בה כסא מלכות כי יד על כס יה (שמות יז), כלומר על ידי מלחמה לי"י בעמלק יתעלה כסאו[ס]: המתנשא. מדכתיב לשון נשיאות משמע על נשיא ראש משך ותובל: לכל לראש. לכל הקם להיות לראש הוא מתנשא, כלומר שהוא גוזר ומעמידו: ריש גרגיתא. בור, הממונה על החופרין חפירות למלאותן מים כדי להשקות בהן שדותיהן:

ברוך

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עירובין דף יח:, ב) [תוספתא פרק ו], ג) [עי' תו' ב"מ כג: ד"ה באושפיזא], ד) [יבמות דף עו: ע"ש], ה) [לעיל ט: יט:], ו) שבת לד. [ב"ב עה. סנהדרין ק.], ז) תענית כד:, ח) [לקמן סב: סנהדרין עב.], ט) נגעים פי"ב מ"ו סוכה נג:, י) סנהדרין עב., כ) עיין תנחומא ס"פ תצא.

הגהות הגר"א

[א] גמרא לבריותיו. נ"ב לב"ו ק: [ב] שם לבריותיו. נ"ב לב"ו ק:

תורה אור השלם

א) וְשַׂמְתִּיהָ לְמוֹרַשׁ קִפֹּד וְאַגְמֵי מָיִם וְטֵאטֵאתִיהָ בְּמַטְאֲטֵא הַשְׁמֵד נְאֻם יְיָ צְבָאוֹת: [ישעיה יד, כג]

ב) וְשַׂמְתִּי שֹׁמְרוֹן לְעִי הַשָּׂדֶה לְמַטָּעֵי כָרֶם וְהִגַּרְתִּי לַגַּי אֲבָנֶיהָ וִיסֹדֶיהָ אֲגַלֶּה: [מיכה א, ו]

ג) בּוֹשָׁה אִמְּכֶם מְאֹד חָפְרָה יוֹלַדְתְּכֶם הִנֵּה אַחֲרִית גּוֹיִם מִדְבָּר צִיָּה וַעֲרָבָה: [ירמיה נ, יב]

ד) זְכֹר כִּי תַשְׂגִּיא פָעֳלוֹ אֲשֶׁר שֹׁרְרוּ אֲנָשִׁים: [איוב לו, כד]

ה) לָכֵן יְרֵאוּהוּ אֲנָשִׁים לֹא יִרְאֶה כָּל חַכְמֵי לֵב: [איוב לז, כד]

ו) וְדָוִד בֶּן אִישׁ אֶפְרָתִי הַזֶּה מִבֵּית לֶחֶם יְהוּדָה וּשְׁמוֹ יִשַׁי וְלוֹ שְׁמֹנָה בָנִים וְהָאִישׁ בִּימֵי שָׁאוּל זָקֵן בָּא בַאֲנָשִׁים: [שמואל א יז, יב]

ז) וַיֹּאמֶר צֵא וְעָמַדְתָּ בָהָר לִפְנֵי יְיָ וְהִנֵּה יְיָ עֹבֵר וְרוּחַ גְּדוֹלָה וְחָזָק מְפָרֵק הָרִים וּמְשַׁבֵּר סְלָעִים לִפְנֵי יְיָ לֹא בָרוּחַ יְיָ וְאַחַר הָרוּחַ רַעַשׁ לֹא בָרַעַשׁ יְיָ: וְאַחַר הָרַעַשׁ אֵשׁ לֹא בָאֵשׁ יְיָ וְאַחַר הָאֵשׁ קוֹל דְּמָמָה דַקָּה: [מלכים א יט, יא-יב]

ח) לְךָ יְיָ הַגְּדֻלָּה וְהַגְּבוּרָה וְהַתִּפְאֶרֶת וְהַנֵּצַח וְהַהוֹד כִּי כֹל בַּשָּׁמַיִם וּבָאָרֶץ לְךָ יְיָ הַמַּמְלָכָה וְהַמִּתְנַשֵּׂא לְכֹל לְרֹאשׁ: [דברי הימים א כט, יא]

ט) וַתַּעְגְּבָה עַל פִּלַגְשֵׁיהֶם אֲשֶׁר בְּשַׂר חֲמוֹרִים בְּשָׂרָם וְזִרְמַת סוּסִים זִרְמָתָם: [יחזקאל כג, כ]

י) עֹשֶׂה גְדֹלוֹת עַד אֵין חֵקֶר וְנִפְלָאוֹת עַד אֵין מִסְפָּר: [איוב ט, י]

כ) וַיַּרְא יִשְׂרָאֵל אֶת הַיָּד הַגְּדֹלָה אֲשֶׁר עָשָׂה יְיָ בְּמִצְרַיִם וַיִּירְאוּ הָעָם אֶת יְיָ וַיַּאֲמִינוּ בַּיְיָ וּבְמֹשֶׁה עַבְדּוֹ: [שמות יד, לא]

ל) וַיִּדֹּם הַשֶּׁמֶשׁ וְיָרֵחַ עָמָד עַד יִקֹּם גּוֹי אֹיְבָיו הֲלֹא הִיא כְתוּבָה עַל סֵפֶר הַיָּשָׁר וַיַּעֲמֹד הַשֶּׁמֶשׁ בַּחֲצִי הַשָּׁמַיִם וְלֹא אָץ לָבוֹא כְּיוֹם תָּמִים: [יהושע י, יג]

מ) פּוּרָה דָּרַכְתִּי לְבַדִּי וּמֵעַמִּים אֵין אִישׁ אִתִּי וְאֶדְרְכֵם בְּאַפִּי וְאֶרְמְסֵם בַּחֲמָתִי וְיֵז נִצְחָם עַל בְּגָדַי וְכָל מַלְבּוּשַׁי אֶגְאָלְתִּי: [ישעיה סג, ג]

נ) עַל כֵּן יֵאָמַר בְּסֵפֶר מִלְחֲמֹת יְיָ אֶת וָהֵב בְּסוּפָה וְאֶת הַנְּחָלִים אַרְנוֹן: [במדבר כא, יד]

ס) מִן שָׁמַיִם נִלְחָמוּ הַכּוֹכָבִים מִמְּסִלּוֹתָם נִלְחֲמוּ עִם סִיסְרָא: [שופטים ה, כ]

ע) וַיֹּאמֶר כִּי יָד עַל כֵּס יָהּ מִלְחָמָה לַייָ בַּעֲמָלֵק מִדֹּר דֹּר: [שמות יז, טז]

פ) וְאַתָּה בֶן אָדָם הִנָּבֵא עַל גּוֹג וְאָמַרְתָּ כֹּה אָמַר אֲדֹנָי אֱלֹהִים הִנְנִי אֵלֶיךָ גּוֹג נְשִׂיא רֹאשׁ מֶשֶׁךְ וְתֻבָל: [יחזקאל לט, א]

עין משפט נר מצוה

כה א מיי' פ"י מהלכות ברכות הל' יא סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רכד סעיף ה:
כו ב מיי' שם טוש"ע שם סעיף ו:
כז ג מיי' שם טוש"ע שם סעיף ז:
כח ד מיי' שם טוש"ע שם סעיף ח:
כט ה שם סעיף ט:
ל ו מיי' פי"ב מהלכות איסורי ביאה הלכה ב סמג לאוין קיב טוש"ע אה"ע סי' טז סעיף א:

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

רב נסים גאון

נביאים האחרונים חגי זכריה ומלאכי נסתלקה רוה"ק מישראל אף הוא אומר בשעת מיתתו שמעון וישמעאל לחרבא ושאר עמא לביזא ועקן סגיאן עתידין למיתי על עמא עיקרה דהא ברייתא בתוס' סוטה ובפ' העור והרוטב במסכת שחיטת חולין (דף קכג) אמרו אל תתמה שהרי קרקפלו של ר' (יהושע) [ישמעאל] מונח בראשי מלכים: א) שלשה תלמידין הן בן עזאי ובן זומא ואחר. הני בן עזאי ובן זומא הן חשובין יושבין בראש התלמידין כדתנן במס' קדושין בפ' האיש מקדש (דף מט) על מנת שאני תלמיד אין אומרים כשמעון בן עזאי ושמעון בן זומא ובפירקא קמא דמס' הוריות (דף ב) אמרי' או תלמיד וראוי להוראה אלא (מי שחסידותו) [אולי צ"ל שבן עזאי היה חסידותו] יתירה על חכמתו והאי אחר הוא אלישע בן אבויה וגם הוא היה גדול בחכמה ומזורז ובקי בתלמידים מיהו כיון שאירע לו אותו המאורע המפור' בחגיגה בפ' אין דורשין בעריות (דף יד) וקצץ בנטיעות נקרא אלישע אחר מפני שחזר לאחוריו ובפרק האשה נקנית (קדושין ד' לט) ובפרק שילוח הקן (חולין דף קמב) אמרי אלמלא לא דרשיה אחר להאי קרא כרבי יעקב בר ברתיה לא חטא ואחר מאי חזא איכא דאמרי כי האי גוונא חזא ואיכא דאמרי לישניה דגברא רבה חזא דהוה [גריר] ליה דבר אחר אמר פה שהפיק מרגליות ילחך עפר נפק חטא ולפיכך מי שרואהו בחלומו ידאג מן הפורענו': א) גדגדניו'. ב) (הזכיכוס) בפרק בכל מערבין (עירובין ד' כח) (ואינון) [משמע דאינון] הינדקוקי ובטיית אלא הנדקוקה כי השמועה שנאמרה משמו של רב מערבין בגודגדניות כדאקשינן עליה מברייי' מסקינן בה איבעי' תימא כי קאמר רב בהינדקוקי ובפרקין בגמרא דבני מערבא גרסי בר שילת בשם רב פעפועין וגודגדניות וחלוגלוגות מערבי בהון בעון קומוי אילין אינון אמר לון קקולי והנדקוקי ופרפחיני: א) הרוא' את המרקולי'. היא ע"ז וכבר מפורש כי בתחלה מציבין ג' אבנים ב' מהן סדורין על גבי קרקע אחת בצד חברתה והשלישית על גביהן כדתניא (ע"ז דף נ) אלו הן אבני מרקולים אחת מיכן ואחת מיכן ואחת על גביהן ואמר רבא כי תניא ההיא בעיקר מרקולים כל שהוא מוצב בזה המעשה נקרא מרקולים והיו

חשק שלמה על רב נסים גאון

א) [שייך לעמוד הקודם]. ב) [אולי צ"ל הזכורות]:

הגהות וציונים

א] בכת"י ובע"י ובירושלמי ובדפוס שונצינו נוסף וארג ותפר (ונשמטה כאן בטעות, דק"ס): ב] [צ"ל אומניות] (גליון) המהרש"א בח"א מפרש הגמ' לפי גרסתינו עיי"ש: ג] הרמב"ם (הל' ברכות פ"י הי"א) כתב שנתן (ועיין פרישה או"ח סימן רכד סק"ד), ותירוצים רבים נאמרו למה תקנו בחכמי ומלכי ישראל "שחלק", ובחכמי ומלכי אוהו"ע "שנתן", עיין ב"י, ב"ח (ס"ד) לבוש, ט"ז (סק"א) ובפמ"ג משב"ז שם, ועיין מהרש"א בח"א ד"ה ברוך: ד] בע"י הגירסא וקאמר ברוך (ועיין מגן אברהם סימן רכד סק"ו ובאליה רבה סק"ו ובשערי תשובה סק"ה שם): ה] [גי' הערוך מלתא אמר רב ששת ונפקי בוטיטא דנורא וכבינהו לעיניה ערוך ערך בטט א'] (גליון) ובכת"י איתא אמר מילתא ואתו בוטטי דנורא וכייביה לעיניה ואיכא דאמרי הב ביה עינא ועשאו גל של עצמות: ו] בדפו"י דבעל גויה: ז] [ב"ב צא ע"ב ושם איתא א"ר חנן ב"ר אמר רב וכו' והתם מייתי ליה בהדי שאר מימרות שאמר בשם רב ע"ש] (גליון): ח] זה כתוב בישעיה לד, יא על אדום, וברש"י שבע"י ליתא ב' תיבות אלו, והוא דבור אחד עם דבור הקודם והגירסא שם ואוי לשכנו שאין בה אלא חיות רעות ועופות רעים וכו', ועיין רש"ש: ט] צ"ל כל אומניות (חכמת מנות) וכ"ה בכת"י: י] יש להוסיף מלכי האומות (באה"מ): כ] [שייך לעיל קודם ד"ה ורחמי דינא] (גליון): ל] בכל התלמוד משמע דכחול לעין לשון יפוי ורפואה לעין הוא ואפשר דלישנא מעליא נקט (מהרש"א ח"א): מ] יש להוסיף דכתיב (באה"מ): נ] זו היא גי' הרי"ף הרמב"ם רא"ש טור ושו"ע או"ח סימן רכד:

ת"ר [א]הרואה בתי ישראל[א] בישובן אומר ברוך מציב גבול אלמנה בחורבנן אומר ברוך דיין האמת [ב]בתי עובדי כוכבים בישובן אומר (א) בית גאים יסח ה' בחורבנן אומר (ב) אל נקמות ה' אל נקמות הופיע. עולא ורב חסדא הוו קא אזלי באורחא כי מטו אפתחא דבי רב חנא בר חנילאי נגד רב חסדא ואתנח אמר ליה עולא אמאי קא מתנחת [א]והאמר רב אנחה שוברת חצי גופו של אדם שנאמר (ג) ואתה בן אדם האנח בשברון מתנים וגו' ור' יוחנן אמר אף כל גופו של אדם שנאמר (ד) והיה כי יאמרו אליך על מה אתה נאנח ואמרת אל שמועה [כי באה] ונמס כל לב וגו' א"ל היכי לא אתנח ביתא דהוו בה שיתין אפייתא ביממא ושיתין אפייתא בליליא ואפיין לכל מאן דצריך ולא שקל ידא מן כיסא דסבר דילמא אתי עני בר טובים ואדמטו ליה לכיסא קא מכסיף ותו הוו פתיחין ליה ארבע בבי לארבע רוחתא דעלמא וכל דהוה עייל כפין נפיק כי שבע והוו שדו ליה חטי ושערי בשני בצורת אבראי דכל מאן דכסיפא מילתא למשקל בימּמא אתי ושקיל בליליא השתא נפל בתלא ולא אתנח אמר ליה הכי אמר ר' יוחנן מיום שחרב בית המקדש נגזרה גזירה על בתיהן של צדיקים שיחרבו שנאמר (ה) באזני ה' צבאות אם לא בתים רבים לשמה יהיו גדולים וטובים מאין יושב ואמר ר' יוחנן עתיד הקדוש ברוך הוא להחזירן לישובן שנאמר (ו) שיר המעלות לדוד הבוטחים בה' כהר ציון מה הר ציון עתיד הקדוש ברוך הוא להחזירו לישובו אף בתיהן של צדיקים עתיד הקב"ה להחזירן לישובן חזייה דלא מיישב דעתיה א"ל דיו לעבד שיהא כרבו. ת"ר [ג]הרואה קברי ישראל אומר ברוך אשר יצר אתכם בדין וזן אתכם בדין וכלכל אתכם בדין ואסף אתכם בדין ועתיד להקימכם בדין מר בריה דרבינא מסיים בה משמיה דרב נחמן ויודע מספר כולכם[ב] והוא עתיד להחיותכם ולקיים אתכם ברוך מחיה המתים קברי עובדי כוכבים אומר (ז) בושה אמכם וגו'. אמר ריב"ל [ד]הרואה את חבירו לאחר שלשים יום אומר ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה לאחר י"ב חדש אומר ברוך מחיה המתים אמר רב [ב]אין המת משתכח מן הלב אלא לאחר שנים עשר חדש שנאמר (ח) נשכחתי כמת מלב הייתי ככלי אובד. רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע הוו קאזלי באורחא פגעו ביה ברב חנינא בריה דרב איקא אמרו ליה בהדי דחזינך בריכינן עלך תרתי ברוך אשר חלק מחכמתו ליראיו ושהחיינו אמר להו אנא נמי כיון דחזיתינכו חשבתינכו עלואי כשיתין רבוון בית ישראל וברכינא עלייכו תלתא הנך תרתי וברוך חכם הרזים אמרו ליה חכימת כולי האי [ג]יהבי ביה עינייהו ושכיב. אמר ריב"ל הרואה את הבהקנים אומר ברוך משנה הבריות מיתיבי [ה]ראה [ו]את הכושי ואת הגיחור ואת הלווקן ואת הקפח ואת הננס ואת הדרניקום[ג] אומר ברוך משנה את הבריות [ו]את הקטע ואת הסומא ואת פתויי הראש[ד] ואת החגר ואת המוכה שחין ואת הבהקנים אומר ברוך דיין אמת ל"ק הא ממעי אמו הא בתר דאיתיליד דיקא נמי דקתני דומיא דקטע שמע מינה ת"ר [ז]הרואה פיל קוף וקפוף אומר ברוך משנה את הבריות [ח]ראה [ט]בריות טובות ואילנות טובות אומר ברוך שככה לו בעולמו: על הזיקין: [ט]מאי זיקין אמר שמואל כוכבא דשביט[ה] ואמר שמואל נהירין לי שבילי דשמיא כשבילי דנהרדעא לבר מכוכבא דשביט דלא ידענא מאי ניהו וגמירי דלא עבר כסלא ואי עבר כסלא חרב עלמא והא קא חזינן דעבר זיויה הוא דעבר ומתחזי כדעבר איהו רב הונא ברי' דרב יהושע אמר וילון הוא דמקרע דמגלגל[ו] ומחזי נהורא דרקיעא רב אשי אמר כוכבא הוא דעקר מהאי גיסא דכסלא וחזי ליה חבריה מהך גיסא ומיבעית ומחזי כמאן דעבר שמואל רמי כתיב (ט) עושה עש כסיל וכימה וכתיב (י) עושה כימה וכסיל הא כיצד אלמלא חמה של כסיל לא נתקיים עולם מפני צינה של כימה ואלמלא צינה של כימה לא נתקיים עולם מפני חמה של כסיל וגמירי אי לאו עוקצא דעקרבא דמנח בנהר דינור[י] כל מאן דהוה טריקא ליה עקרבא לא הוה חיי והיינו דקאמר ליה רחמנא לאיוב (כ) התקשר מעדנות כימה או מושכות כסיל תפתח מאי כימה אמר שמואל כמאה ככבי אמרי לה דמכנפי ואמרי לה דמבדרן מאי עש אמר רב יהודה יותא מאי יותא אמרי לה זנב טלה ואמרי לה רישא דעגלא ומסתברא כמאן דאמר זנב טלה דכתיב (ל) ועיש על בניה תנחם אלמא חסרה ומתחזיא כטרפא

רש"י

ברוך מציב גבול אלמנה. כגון בישוב בית שני[י]: אמאי. קא מתנחת: נפל ליה בתלא. שנפל לו ונעשה תל: דיו לעבד שיהא כרבו. שהרי בית המקדש חרב שהוא ביתו של הקב"ה: ככלי אובד. וסתם כלי לאחר י"ב חדש משתכח מן הלב, דיאוש בעלים לאחר י"ב חדש[ח]. בפרק אלו מציאות (ד' כח.) מי שמצא כלי או שום מציאה חייב להכריז שלש רגלים, ואם נמצא אחר הסוכות צריך להמתין ולהכריז בפסח ובעצרת ובחג דהיינו י"ב חדש ושוב אין צריך להכריז: אשר חלק ושהחיינו. דלאחר שלשים יום הוה: מחכמתו ליראיו. כרב חנינא דחכים טפי: בהקנים. לינטיילי"ש, כעדשים: כושי. שחור הרבה: [ט]גיחור. אדום הרבה, רו"ש בלעז: לווקן. לבן יותר מדאי: קפח. בטן גדול, מתוך עוביו נראית קומתו מקופחת. לשון אחר קפח ארוך הרבה ופרצופו שמוט ודולט דמכוער הוי[ז]: הדרניקוס. רודא"ש. לשון אחר פיו עקום: פתויי ראש. שסערו כנמטא, כל שערו דבוק זה בזה, פלטדי"ר בלעז: אומר ברוך משנה את הבריות. דממעי אמן הוו: קטע. שנקטעו ידיו. הכא הוא דקטע משמע דידים הוא משום דקתני תרתי קטע וחגר, אבל היכא דקתני קטע לחוד משמע דרגלים, כדתנן (שבת פ"ו ד' סה:) הקטע יוצא בקב שלו: היכא דאיתרע ליה בתר דאתיליד. לאחר שנולד נולדו בו אומר ברוך דיין האמת: דומיא דקטע. וקטע בתר דאיתיליד הוא: קפוף. עוף שקורין וולטו"ר, ויש לו לסתות ולחיים כאדם[י]: כוכבא דשביט. כוכב היורד[ח] כחץ ברקיע ממקום למקום וארוך כשבט שהוא יורה, ונראה כמו שפותח רקיע: וגמירי דלא עבר כסלא. שאינו מעביר מזל כסיל כשהוא שביט: כסלא. כסיל: רב הונא אמר. מאי זיקין, וילון הוא דמקרע ומתחזי רקיע דרך הקריעה כרומה: כתיב עושה עש כסיל וכימה. דקדמיה ליה כסיל לכימה: הא כיצד. מלמד ששניהן שוין: שאלמלא חמה של כסיל וכו'. כסיל שולט בימות החמה להכי אקדמיה קרא. כימה שולט בימות הגשמים ולהכי אקדמיה קרא. עקרב היינו כימה, וממזל טלה הוא: נהר דינור. מתמת כחו של עקרב: עוקצא דעקרבא. זנב העקרב: מעדנות כימה. קשרים של כימה: כמאה כבבי. יש בין הכוכבים של כימה שהן כמאה של כימה: אמרי לה דמכנפי. אותן שהן כמה של כימה, ואמרי לה דמבדרן: יותא אמרי לה. דקיימא בזנב טלה, ואמרי לה דקיימא בריש עגלא: רישא דעגלא. ראשו של עגל והיינו מזל שור, והוא נמשך אחר מזל טלה, ראש השור סמוך לזנב טלה, שכן הסדר טלה שור תאומים: ומסתברא כמאן דאמר זנב. היינו כוכבים העשויין כזנב, מדכתיב ועיש על בניה תנחם: אלמא חסרה. והאי זנב מחזי כטרפא דטריף: כטרפא

תוספות

הרואה חבירו אחר שלשים יום אומר שהחיינו. אומר ר"י דוקא חבירו החביב עליו אבל בענין אחר לא: וילון הוא דמקרע ומחזי נהורא ברקיע. לפי הענין משמע דבא רב הונא לתרץ דלא עבר כסלא ולא קאי אמתניתין לפרושי מאי זיקין דהא רב אשי דבתריה קאי אשנויא דלא עבר כסלא ולא כפירוש רש"י: על

עין משפט נר מצוה

לא א מיי' פ"י מהל' ברכות הל' יוד סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רכד סעיף י:
לב ב מיי' שם הל' יט טוש"ע שם סעי' יא:
לג ג מיי' שם הל' יוד יט טוש"ע שם סעיף יב:
לד ד מיי' פ"י מהל' ברכות הל' ב סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רכה סעיף א:
לה ה מיי' שם הל' יב טוש"ע שם סעיף ח:
לו ו מיי' שם טוש"ע שם סעיף ט:
לז ז מיי' שם טוש"ע שם סעיף ח:
לח ח מיי' שם הל' יג טוש"ע שם סעיף י:
לט ט מיי' שם הל' יד וסמג שם טוש"ע או"ח סי' רכז סעיף א:

רב נסים גאון

עובדין אותו והיה עבודתו שמשליך אבן כלפי אותן האבנים המוצבין (כדתניא) [כדתנן] בסנהדרין בפ' ד' מיתות (דף ס) הזורק אבן למרקוליס זו היא עבודתו כלומר ישראל שעשה כן בשוגג חייב חטאת במזיד בלא התראה ענוש כרת ואם התרו בו נסקל ואמרי' בגמ' (שם דף סד) ואע"ג דקא מיכוין למירגמה ובמס' ע"ז בפ' ר' ישמעאל (דף נ) איתא להא ברייתא שהזכרנוה ובב"מ בפ' אלו מציאות שלו (דף כה) כאבני בית קוליס חייב להכריז ואלו הן אבני בית קוליס אחת מיכן ואחת מיכן ואחת באמצע: **התורה אמרה הבא להורגך השכם להורגו.** היינו דאמר רחמנא (שמות כב) אם במחתרת ימצא הגנב והכה וגו' והתם בסנהדרין בפרק בן סורר ומורה (דף עב) תנינן הבא במחתרת נידון משום סופו ואמרינן בגמ' אמר רבא מ"ט דמחתרת חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו והאי מימר אמר אי אזילנא וקאי לאפאי מריה דבייתא ולא שביק לי קטילנא ליה ואמרה תורה בא להרגך השכם להרגו: **הרואה את הכושי ואת הגיחור ואת הלווקן וכו'.** שנינו במס' בכורות בפ' מומין אלו (דף מה) הכושי והגיחור והלווקן והכיפח והננס כו' פסולין באדם כשרין בבהמה ופרישנא בגמ' כושי אוכמא גיחור סומקא לווקן חיורא כיפח גיבח [שם הגי' גבוה] וכדאמר רב פפא אריכא שמוטא סניא ננס ידוע הוא בלשון חכמים שהוא הקצור בקומה:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [כתובות דף סב.], ב) [מ"ק דף ח: ע"ש], ג) [ב"ב דף יד.], ד) [תוספתא פרק ו], ה) [עו"ג דף כ. ע"ש], ו) נזכר בדניאל ז י, ז) עיין ב"י או"ח סימן רכד, ח) ב"מ כד:, ט) [עי' רש"י לעיל לא: ד"ה גיחור'], י) נדה כג ע"א.

ליקוטי רש"י

בית גאים יסח ה'. ונספחם. לשון עקירה וכן בית גאים יסח ה' [דברים כח, סג]. **הופיע.** הראה וגלה לנו את נקמתך [תהלים צד, א]. **מתנים.** באמצע הגוף [כתובות סב.]. **באזני ה' צבאות.** אמר הנביא שתי אזני שמעו כשנגזר עליהם גזירה מאת ה' ובשבועה אם לא על דבר זה בתים רבים לשמה יהיו ובתים גדולי' וטובים יהיו מאין יושב [ישעיה ה, ט]. **ככלי אובד.** ההולך לאבד כל לשון אבידה אין הלשון נופל על בעל אבידה לומר הוא אבד אותה אלא האבידה אובדת ממנו כד"א אשר תאבד ממנו (דברים כב) האובדת לא בקשתם (יחזקאל לד) [תהלים לא, יג]. **גיחור.** שהוא לבן יותר מדאי [לעיל לא: ועי"ש במסורת הש"ס ובהמתרגם]. **כסיל וכימה.** מזלות הם [איוב ט, ט]. **התקשר מעדנות כימה.** קישור כימה שלא תצא כל קורותיו ויחריב את העולם בצינה. **או מושכות כסיל תפתח.** להוציא חמה להפיג צינתה של כימה [איוב לח, לא].

תורה אור השלם

א) בֵּית גֵּאִים יִסַּח יְיָ וְיַצֵּב גְּבוּל אַלְמָנָה: [משלי טו, כה]
ב) אֵל נְקָמוֹת יְיָ אֵל נְקָמוֹת הוֹפִיעַ: [תהלים צד, א]
ג) וְאַתָּה בֶן אָדָם הֵאָנַח בְּשִׁבְרוֹן מָתְנַיִם וּבִמְרִירוּת תֵּאָנַח לְעֵינֵיהֶם: [יחזקאל כא, יא]
ד) וְהָיָה כִּי יֹאמְרוּ אֵלֶיךָ עַל מָה אַתָּה נֶאֱנָח וְאָמַרְתָּ אֶל שְׁמוּעָה כִי בָאָה וְנָמֵס כָּל לֵב וְרָפוּ כָל יָדַיִם וְכִהֲתָה כָל רוּחַ וְכָל בִּרְכַּיִם תֵּלַכְנָה מַּיִם הִנֵּה בָאָה וְנִהְיָתָה נְאֻם אֲדֹנָי אֱלֹהִים: [יחזקאל כא, יב]
ה) בְּאָזְנָי יְיָ צְבָאוֹת אִם לֹא בָּתִּים רַבִּים לְשַׁמָּה יִהְיוּ גְּדֹלִים וְטוֹבִים מֵאֵין יוֹשֵׁב: [ישעיה ה, ט]
ו) שִׁיר הַמַּעֲלוֹת הַבֹּטְחִים בַּייָ כְּהַר צִיּוֹן לֹא יִמּוֹט לְעוֹלָם יֵשֵׁב: [תהלים קכה, א]
ז) בּוֹשָׁה אִמְּכֶם מְאֹד חָפְרָה יוֹלַדְתְּכֶם הִנֵּה אַחֲרִית גּוֹיִם מִדְבָּר צִיָּה וַעֲרָבָה: [ירמיה נ, יב]
ח) נִשְׁכַּחְתִּי כְּמֵת מִלֵּב הָיִיתִי כִּכְלִי אֹבֵד: [תהלים לא, יג]
ט) עֹשֶׂה עָשׁ כְּסִיל וְכִימָה וְחַדְרֵי תֵמָן: [איוב ט, ט]
י) עֹשֵׂה כִימָה וּכְסִיל וְהֹפֵךְ לַבֹּקֶר צַלְמָוֶת וְיוֹם לַיְלָה הֶחְשִׁיךְ הַקּוֹרֵא לְמֵי הַיָּם וַיִּשְׁפְּכֵם עַל פְּנֵי הָאָרֶץ יְיָ שְׁמוֹ: [עמוס ה, ח]
כ) הַתְקַשֵּׁר מַעֲדַנּוֹת כִּימָה אוֹ מֹשְׁכוֹת כְּסִיל תְּפַתֵּחַ: [איוב לח, לא]
ל) הֲתֹצִיא מַזָּרוֹת בְּעִתּוֹ וְעַיִשׁ עַל בָּנֶיהָ תַנְחֵם: [איוב לח, לב]

הגהות וציונים

א] הרי"ף גורס **בתי כנסיות של ישראל** ועי' בית יוסף סי' רכד ד"ה והא דרואה בתי ישראל שדן לפי זה מה כוונת הגמ' בתי עובדי כוכבים בישובן (ועיין בצל"ח): ב] ברי"ף הגירסא **ועתיד להחיותכם בדין ויודע מספר כלכם** הקדים התחיה לידיעת המספר עיין צל"ח בזה ועיין בנוסח ברכה זו ברא"ש, ברמב"ם (ברכות פ"י ה"י) בטור ובב"י סוף סימן רכד: ג] [גי' הערוך [ערך ברדניקוס] **ברדניקום** פי' גאון שהוא איש שקומתו ארוכה יותר משאר בני אדם] (גליון): ד] [פי' מי שאין ראשו סגלגל [עיין שבת לא ע"א] אלא רחבה, ערוך ערך פתי] (גליון) ולפי פירוש הערוך ע"כ דגרים כגירסת הרי"ף והרא"ש דפתויי הראש כתוב בבבא הראשונה דאל"ה לא סלקא סוגיית הגמרא במאי דקאמר "דיקא נמי" וכו' דהא פתויי הראש ממעי אמו הוא ומרש"י שציין קודם ד"ה פתויי הראש ואח"כ ד"ה אומר ברוך משנה את הבריות מבואר ג"כ דגריס לה בבבא ראשונה (הגרא"מ הורוויץ עיי"ש) אולם לדינא מודים הרי"ף והרא"ש בזה דאי נעשה לו זה אחר הלידה אומר דיין האמת, אלא דהיה להם גירסא אחרת (שעה"צ סי' רכה ס"ק כה): ה] [עי' ערוך [ערך זק] מה שפי' בשם רב האי גאון] (גליון): ו] [מלת "דמגלגל" ליתא ברש"י ולא בתוס' וכן בע"י ליתא אכן בערוך ערך ויל גרס וילון הוא דמתגלגל ומתחזי נהורא דרקיע] (גליון): ז] [ועי' בכורות מה ע"ב קפח וכו' והיינו להדיא כלשון אחר וצ"ע על הפי' הראשון וכן תמה המ"א בסי' רכה והניח בצ"ע אכן לגי' הערוך [ערך קפח] בבכורות כיפח בכ"ף [וכ"ה ברב נסים גאון כאן] ניחא] (גליון): ח] צ"ל היורה, וכ"ה בדפו"ר:

הגמרא מביאה ברכות נוספות שמברכים על ראייה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **הָרוֹאֶה בָּתֵּי** מנהיגי ועשירי[א] **יִשְׂרָאֵל**, אם רואה אותם **בְּיִשּׁוּבָן** - כשהם יושבים בתוקף ובגבורה, כמו שהיה בזמן בית שני[ב], **אוֹמֵר בָּרוּךְ מַצִּיב גְּבוּל אַלְמָנָה**[ג], שבחורבן בית ראשון נמשלו ישראל לאלמנה, שנאמר (איכה א א) 'היתה כאלמנה', וגאולת ישראל בבית שני, היא כהצבת גבול אלמנה[ד]. ואם רואה אותם **בְּחוּרְבָּנָן, אוֹמֵר בָּרוּךְ דַּיַּין הָאֱמֶת.**

הרואה **בָּתֵּי עוֹבְדֵי כּוֹכָבִים**[ה], אם רואה אותם **בְּיִשּׁוּבָן, אוֹמֵר** עליהם את הפסוק (משלי טו כה) **'בֵּית גֵּאִים יִסַּח ה''** - בתי עובדי כוכבים המתגאים יעקור ה'. ואם רואה אותם **בְּחוּרְבָּנָן, אוֹמֵר** את הפסוק (תהלים צד א) **'אֵל נְקָמוֹת ה' אֵל נְקָמוֹת הוֹפִיעַ'**, שהראה וגילה ה' את נקמתו[ו].

אגב הדין של הרואה בתי ישראל בחורבנן, מביאה הגמרא מעשה בעולא ורב חסדא שראו את ביתו החרב של רב חנא בר חנילאי:

מספרת הגמרא, **עוּלָּא וְרַב חִסְדָּא הֲווּ קָא אָזְלֵי בְּאוֹרְחָא** - היו הולכים בדרך, **כִּי מְטוּ אַפִּתְחָא דְּבֵי** - כשהגיעו לפתח ביתו החרב של **רַב חָנָא בַּר חֲנִילַאי**[ז], **נְגַד** - נחלש[ח] **רַב חִסְדָּא וְאִתְנַח** - ונאנח.

אֲמַר לֵיהּ עוּלָּא - שאל עולא את רב חסדא, **אַמַּאי קָא מִתְנַחַת** - מדוע אתה נאנח, **וְהָאָמַר** - והרי אמר **רַב, שֶׁאֲנָחָה** מזיקה, שהיא **שׁוֹבֶרֶת חֲצִי גּוּפוֹ שֶׁל אָדָם, שֶׁנֶּאֱמַר** (יחזקאל כא יא) **'וְאַתָּה בֶן אָדָם הֵאָנַח בְּשִׁבְרוֹן מָתְנַיִם** וגו' ובְמְרִירוּת תֵּאָנַח לְעֵינֵיהֶם'[ט], והמתנים הם באמצע הגוף[י]. **וְרַבִּי יוֹחָנָן אָמַר** שאנחה שוברת **אַף** את **כָּל גּוּפוֹ שֶׁל אָדָם, שֶׁנֶּאֱמַר** (שם כא יב), **'וְהָיָה כִּי יֹאמְרוּ אֵלֶיךָ עַל מָה אַתָּה נֶאֱנָח, וְאָמַרְתָּ אֶל שְׁמוּעָה [כִּי בָאָה], וְנָמֵס כָּל לֵב** וגו' **וְרָפוּ כָל יָדַיִם וְכִהֲתָה**[יא] **כָּל רוּחַ וְכָל בִּרְכַּיִם תֵּלַכְנָה מַּיִם'**[יב].

אֲמַר לֵיהּ - השיב רב חסדא לעולא, **הֵיכִי לֹא אֶתְנַח** - איך לא האנח, כשאני רואה **בֵּיתָא** - בית זה של רב חנא בר חנילאי **דַּהֲווּ בָּהּ שִׁיתִּין אָפְיָיתָא בִּימָמָא** - שהיו בו ששים אופות ביום, **וְשִׁיתִּין אָפְיָיתָא בְּלֵילְיָא** - וששים אופות בלילה, **וְאָפְיָין לְכָל מַאן דִּצְרִיךְ** - ואופות לכל מי שצריך[יג], **וְלֹא שְׁקַל יְדָא מִן כִּיסָא** - ולא היה מסיר רב חנא בר חנילאי את ידו מכיס של מעות, **דִּסְבַר, דִּילְמָא אָתֵי** - שמא יבוא ליטול צדקה **עָנִי בַּר טוֹבִים**, כלומר, שהוא ממשפחה עשירה שירדה מנכסיה, שמתבייש ליטול צדקה יותר מסתם עני, **וְאַדְּמָטוּ לֵיהּ לְכִיסָא קָא מִכְסִיף** - ועד שיביאו את כיס המעות, יתבייש העני.

וְתוּ - ועוד דבר היה בבית זה, **דַּהֲווּ פְּתִיחִין לֵיהּ אַרְבַּע בָּבֵי** - היו לו ארבעה פתחים, **לְאַרְבַּע רוּחֲתָא דְעָלְמָא** - לארבע צידי העולם, כדי שלא יטרחו העניים למצוא את פתח הבית, **וְכָל דַּהֲוָה עָיֵיל כָּפִין נָפִיק כִּי שָׂבֵעַ** - וכל שהיה נכנס לבית כשהוא רעב, היה יוצא כשהוא שבע, **וַהֲווּ שָׁדוּ לֵיהּ חִטֵּי וּשְׂעָרֵי בִּשְׁנֵי בַּצּוֹרֶת אַבָּרַאי** - ובשנות בצורת, שאז אף בני אדם שאינם עניים אין להם לאכול, אך בושים ליטול צדקה, היו משליכים מחוץ לבית זה חטים ושעורים, **דְּכָל מַאן דִּכְסִיפָא מִילְּתָא לְמִשְׁקַל בִּימָמָא** - שכל מי שבושה היא עבורו לבוא וליטול ביום, **אָתֵי וְשָׁקִיל בְּלֵילְיָא** - בא ונוטל בלילה, **הַשְׁתָּא נָפַל בְּתִלָּא** - עכשיו בית זה נפל ונעשה תל[יד], **וְלֹא אֶתְנַח** - וכי לא האנח על כך.

אֲמַר לֵיהּ עולא לרב חסדא, **הָכִי** - כך **אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, מִיּוֹם שֶׁחָרַב בֵּית הַמִּקְדָּשׁ, נִגְזְרָה גְּזֵירָה עַל בָּתֵּיהֶן שֶׁל צַדִּיקִים שֶׁיֶּחֱרְבוּ**[טו], **שֶׁנֶּאֱמַר** (ישעיה ה ט) בנבואת ישעיה על הפורענות העתידה לבוא בשל רשעת הרשעים, **'בְּאָזְנָי** שמעתי, שגזר **ה' צְבָאוֹת**[טז], **אִם לֹא**[יז] **בָּתִּים רַבִּים לְשַׁמָּה יִהְיוּ**, ובתים **גְּדֹלִים וְטוֹבִים** יהיו **מֵאֵין יוֹשֵׁב'**, ו'גדולים וטובים', היינו שבתים של גדולים וטובים, כלומר, של צדיקים[יח], יחרבו. **וְאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, שֶׁעָתִיד הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לְהַחֲזִירָן לְיִשּׁוּבָן, שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים קכה א) **'שִׁיר הַמַּעֲלוֹת לְדָוִד הַבּוֹטְחִים בַּה' כְּהַר צִיּוֹן** לֹא יִמּוֹט לְעוֹלָם יֵשֵׁב', ויש לדרוש ממה שדימה הפסוק את בתי הצדיקים הבוטחים בה', להר ציון[יט], כך, **מַה** - כמו **שֶׁהַר צִיּוֹן עָתִיד הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לְהַחֲזִירוֹ לְיִשּׁוּבוֹ**, כמו

א. **מהרש"ל** (על הטור או"ח סי' רכד, והו"ד בב"ח שם).

ב. **רש"י** (ד"ה ברוך) כתב, כגון בבנין בית שני, וביאר הבית יוסף (או"ח סי' רכד ד"ה והא דרואה) את דבריו בשני אופנים, או שכוונתו היא, ש'בתי ישראל' היינו בית המקדש, ורק על ראיית בית המקדש מברכים ברכה זו. או שכוונתו היא, ש'בתי ישראל' היינו כפשוטו, בתים של בני ישראל, והרואה את בתיהם כשהם יושבים בחוזק ובתוקף, כמו שהיה בזמן בית שני, מברך עליהם. והמהרש"ל (על הטור או"ח סי' רכד, הו"ד בב"ח שם) כתב שאין לפרש כפירוש הראשון שאין מברכים כן אלא על בית המקדש, אלא הפירוש הוא כפירוש השני, שכל שהם מיושבים כמו שהיה בזמן בית שני, מברכים עליהם. וגם לפי פירוש זה, כתב הבית יוסף (שם) שאין מברכים ברכה זו בזמן הזה [וכתב המהרש"א (ד"ה ברוך) שעל בתי עובדי כוכבים, אפשר לומר 'בית גאים יסח ה'' גם בזמן הזה], אך המגן אברהם (שם סק"ח) הביא בשם המהרש"ל, שאף בזמן הזה מברכים. וכתב בשער הציון (שם אות יא), שמסתבר שמי שסובר שמברכים גם בזמן הזה, סובר שמברכים גם בחוץ לארץ.

והרי"ף פירש, ש'בתי ישראל' היינו בתי כנסיות. וכתב האליה רבה (שם סק"ז), שלדעת הרי"ף, מברכים כן אף בזמן הזה ואף בחוץ לארץ.

ג. **על** שם הפסוק (משלי טו כה) 'בית גאים יסח ה' ויצב גבול אלמנה'. אבודרהם (ברכת הראייה).

ד. **מהרש"א** (ד"ה ברוך). וכתב הבית יוסף (או"ח סי' רכד ד"ה והא דרואה), שברכה זו לא היו מברכים בזמן בית ראשון, כיון שעדיין לא גלו, ואין בנינם הצבת גבול אלמנה, ורק אחר שגלו בחורבן בית ראשון, וחזרו ונגאלו בזמן בית שני, בירכו ברכה זו.

ה. **כתבו** הבית יוסף והמהרש"ל (על הטור או"ח סי' רכד, הו"ד בב"ח שם), שלפירוש רש"י, שבתי ישראל היינו סתם בתים, אף בתי עובדי כוכבים הם סתם בתים. אבל לדעת הרי"ף, שבתי ישראל היינו בתי כנסיות, אף בתי עובדי כוכבים הם בתי עבודה זרה שלהם. והקשה הבית יוסף, שעל ראיית עבודת כוכבים הלא מבואר לעיל (נז:) שמברך ברוך שנתן ארך אפים. ומשום כך ביאר, שבתי עובדי כוכבים לדעת הרי"ף, היינו בתים שהם מתכנסים שם לדון בערכאות או להתייעץ. והמהרש"ל כתב, שעל בתי עבודת כוכבים אומר רק את הפסוק המבואר כאן בגמרא, ומה שאמרו לעיל שמברך ברוך שנתן ארך אפים, אין זה אלא כשהוא רואה את העבודה זרה עצמה, ולא רק את בית העבודה זרה.

ו. **רש"י** (תהלים שם).

ז. **שהיה** עשיר גדול ובעל צדקה גדול, כמבואר בהמשך הגמרא.

ח. **ראה** במלבי"ם במדבר (כ כט) שביאר, שלשון אינגד מורה על סילוק הכח.

ט. **שאמר** לו ה' שיאנח לעיניהם, כדי שישאלו אותו על מה הוא נאנח, ויאמר להם, שנאנח מפני השמועה של חורבן בית המקדש שעתידה לבוא בקרוב.

י. **רש"י** (כתובות סב. ד"ה מתנים).

יא. **כלומר** שתקצר כל רוח. רד"ק (שם).

יב. **כלומר**, שכל ברכים תלכנה כמו מים, שינועו ויזועו מרוב בהלה. רד"ק (שם). ובכתובות (סב.) ביארה הגמרא, שרב סבר שאין ללמוד מפסוק זה, כיון שהאנחה בפסוק זה היתה מחמת השמועה על חורבן בית המקדש, שהיא אנחה גדולה יותר, אבל כל אנחה אינה שוברת רק חצי גופו של אדם. ורבי יוחנן סבר שאין ללמוד מהפסוק של 'האנח בשברון מתנים', מפני שבאמת אנחה שוברת את כל הגוף, ומה שהוזכרו המתנים שם, הוא משום שתחילת השבר הוא במתנים. ועיין שם בתוספות (ד"ה שאני).

יג. **והיו** אופות ביום לעניים שאינם בושים לבוא וליטול ביום, ובלילה לעניים שבושים לבוא ליטול ביום, והיו באים ליטול בלילה. אמרי נועם (ד"ה שיתין). וכתב הבן יהוידע (ד"ה ואפיין), שנראה ממה שאמר שהיו אופות לכל הצריך, ולא אמר שהיה נותן פת לכל הצריך, שהיה רב חנא בר חנילאי, עושה חסד אף עם בני אדם בינונים שאינם נוטלים צדקה, כי יש להם יכולת לקנות קמח, אך אין להם תנור בביתם, או אף אם יש להם תנור, אך אין להם יכולת להסיקו כדי לאפות את פתם, והיו מביאים את עיסתם לבית רב חנא בר חנילאי, ואופים את עיסתם בתנורים שהיו מוסקים שם.

יד. **ביאר** הבן יהוידע (ד"ה השתא), שלכך אמר לו רב חסדא 'השתא', כדי להדגיש שאין זה חורבן רחוק כחורבן בית המקדש. שמצד הטבע אדם נאנח על חורבן קרוב ולא על חורבן רחוק, כמו שמבואר בכתובות (סב.) [וראה בהערה להלן מהמהרש"א, שעולא אמר לו, שאף חורבן זה הוא חורבן ישן שאין להתאבל עליו כל כך].

טו. **ביאר** הבן יהוידע (ד"ה השתא), שאמר לו עולא, שכמו שחורבן בית המקדש היה כדי לכפר על ישראל, ששפך את חמתו על עצים ואבנים, כדי להציל את ישראל מכליה, כך לאחר שנחרב בית המקדש, מחריב ה' את בתי הצדיקים, כדי לשכך את מדת הדין בזה, ולהציל את הדור מכליה.

טז. **על** פי דברי רש"י (ישעיה ה ט) ש'באזני ה' צבאות' הוא מאמר הנביא, שאמר ששתי אזני שמעו שנגזרה גזירה זו. והרד"ק (שם) פירש, שכל זה הוא מאמר ה', שאמר, שמה שאתם מדברים ביניכם ומסכימים לגזול העניים, עלה באזני, כי אני אדון צבאות מעלה וצבאות מטה, ובידי להשפיל ולהרים, ואני אומר בתים רבים וגו'.

יז. **הוא** לשון שבועה. רש"י (ישעיה שם).

יח. **שהרי** בתים גדולים וטובים, כבר נכללו במה שאמר הפסוק 'בתים רבים'. מהרש"א (ד"ה על).

יט. **שאין** לפרש את הפסוק כפשוטו, שבני ישראל בוטחים בה' כמו שהם בוטחים בהר ציון, משום שאין לתלות את העיקר בטפל, שהביטחון בה' הוא העיקר. אלא ודאי, יש לדרוש את הפסוק על בתי הבוטחים בה' שיהיו כהר ציון. מהרש"א (ד"ה הבוטחים).

ברוך מציב גבול אלמנה. כגון בישוב בית שני: אמאי. קא מתנחת: נפל ליה בתלא. שנפל לו ונעשה תל: דיו לעבד שיהא כרבו. שהרי בית המקדש חרב שהוא ביתו של הקב"ה: ככלי אובד. וסתם כלי לאחר י"ב חדש משתכח מן הלב, דיאוש בעלים לאחר י"ב חדש. בפרק אלו מציאות (ד' כח.) מי שמצא כלי או שום מציאה חייב להכריז שלש רגלים, ואם נמצא אחר הסוכות צריך להמתין ולהכריז בפסח ובעצרת ובחג דהיינו י"ב חדש ושוב אין צריך להכריז: אשר חלק ושהחיינו. דלאחר שלשים יום הוה: מחכמתו ליראיו. כרב חנינא דחכים טפי:

הרואה חבירו אחר שלשים יום אומר שהחיינו. אומר ר"י דוקא חבירו החביב עליו אבל בענין אחר לא: **וילון** הוא דמקרע ומחזי נהורא ברקיע. לפי הענין משמע דהא רב הונא לתרץ דלא עבר כסלא ולא קאי אמתניתין לפרושי מאי זיקין דהא רב אשי דבתריה קאי אשנויא דלא עבר כסלא ולא כפירוש רש"י:

ת"ר הרואה בתי ישראל בישובן אומר ברוך מציב גבול אלמנה בחורבנן אומר ברוך דיין האמת בתי עובדי כוכבים בישובן אומר בית גאים יסח ה' בחורבנן אומר אל נקמות ה' אל נקמות הופיע. עולא ורב חסדא הוו קא אזלי באורחא כי מטו אפתחא דבי רב חנא בר חנילאי נגד רב חסדא ואתנח אמר ליה עולא אמאי קא מתנחת והאמר רב אנחה שוברת חצי גופו של אדם שנאמר ואתה בן אדם האנח בשברון מתנים וגו' ור' יוחנן אמר אף כל גופו של אדם שנאמר והיה כי יאמרו אליך על מה אתה נאנח ואמרת אל שמועה [כי באה] ונמס כל לב וגו' א"ל היכי לא אתנח ביתא דהוו בה שיתין אפייתא בימָמא ושיתין אפייתא בליליא ואפיין לכל מאן דצריך ולא שקל ידא מן כיסא דסבר דילמא אתי עני בר טובים ואדמטו ליה לכיסא קא מכסיף ותו הוו פתיחין ליה ארבע בבי לארבע רוחתא דעלמא וכל דהוה עייל כפין נפיק כי שבע והוו שדו ליה חטי ושערי בשני בצורת אבראי דכל מאן דכסיפא מילתא למשקל בימָמא אתי ושקיל בליליא השתא נפל בתלא ולא אתנח אמר ליה הכי אמר ר' יוחנן מיום שחרב בית המקדש נגזרה גזירה על בתיהן של צדיקים שיחרבו שנאמר באזני ה' צבאות אם לא בתים רבים לשמה יהיו גדולים וטובים מאין יושב ואמר ר' יוחנן עתיד הקדוש ברוך הוא להחזירן לישובן שנאמר שיר המעלות לדוד הבוטחים בה' כהר ציון מה הר ציון עתיד הקדוש ברוך הוא להחזירו לישובו אף בתיהן של צדיקים עתיד הקב"ה להחזירן לישובן חזייה דלא מיישב דעתיה א"ל דיו לעבד שיהא כרבו. ת"ר הרואה קברי ישראל אומר ברוך אשר יצר אתכם בדין וזן אתכם בדין וכלכל אתכם בדין ואסף אתכם בדין ועתיד להקימכם בדין מר בריה דרבינא מסיים בה משמיה דרב נחמן ויודע מספר כולכם והוא עתיד להחיותכם ולקיים אתכם ברוך מחיה המתים קברי עובדי כוכבים אומר בושה אמכם וגו'. אמר ריב"ל הרואה את חבירו לאחר שלשים יום אומר ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה לאחר י"ב חדש אומר ברוך מחיה המתים אמר רב אין המת משתכח מן הלב אלא לאחר שנים עשר חדש שנאמר נשכחתי כמת מלב הייתי ככלי אובד. רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע הוו קאזלי באורחא פגעו ביה ברב חנינא בריה דרב איקא אמרו ליה בהדי דחזינך בריכינן עלך תרתי ברוך אשר חלק מחכמתו ליראיו ושהחיינו אמר להו אנא נמי כיון דחזיתינכו חשבתינכו עלואי כשיתין רבוון בית ישראל וברכינא עלייכו תלתא הנך תרתי וברוך חכם הרזים אמרו ליה חכימת כולי האי יהבי ביה עינייהו ושכיב. אמר ריב"ל הרואה את הבהקנים אומר ברוך משנה הבריות מיתיבי ראה את הכושי ואת הגיחור ואת הלווקן ואת הקפח ואת הננס ואת הדרניקוס אומר ברוך משנה את הבריות את הקטע ואת הסומא ואת פתויי הראש ואת החגר ואת המוכה שחין ואת הבהקנים אומר ברוך דיין אמת ל"ק הא ממעי אמו הא בתר דאיתיליד דיקא נמי דקתני דומיא דקטע שמע מינה ת"ר הרואה פיל קוף וקפוף אומר ברוך משנה את הבריות ראה בריות טובות ואילנות טובות אומר ברוך שככה לו בעולמו: על הזיקין: מאי זיקין אמר שמואל כוכבא דשביט ואמר שמואל נהירין לי שבילי דשמיא כשבילי דנהרדעא לבר מכוכבא דשביט דלא ידענא מאי ניהו וגמירי דלא עבר כסלא ואי עבר כסלא חרב עלמא והא קא חזינן דעבר זיויה הוא דעבר ומתחזי כדעבר איהו רב הונא ברי' דרב יהושע אמר וילון הוא דמקרע דמגלגל ומחזי נהורא דרקיעא רב אשי אמר כוכבא הוא דעקר מהאי גיסא דכסלא וחזי ליה חבריה מהך גיסא ומיבעית ומחזי כמאן דעבר שמואל רמי כתיב עושה עש כסיל וכימה וכתיב עושה כימה וכסיל הא כיצד אלמלא חמה של כסיל לא נתקיים עולם מפני צינה של כימה ואלמלא צינה של כימה לא נתקיים עולם מפני חמה של כסיל וגמירי אי לאו עוקצא דעקרבא דמנח בנהר דינור כל מאן דהוה טריקא ליה עקרבא לא הוה חיי והיינו דקאמר ליה רחמנא לאיוב התקשר מעדנות כימה או מושכות כסיל תפתח מאי כימה אמר שמואל כמאה כבבי אמרי לה דמכנפי ואמרי לה דמבדרן מאי עש אמר רב יהודה יותא מאי יותא אמרי לה זנב טלה ואמרי לה רישא דעגלא ומסתברא כמאן דאמר זנב טלה דכתיב ועיש על בניה תנחם אלמא חסרה ומתחזיא כטרפא

בהקנים. לינטיילו"ש, כעדשים: כושי. שחור הרבה: גיחור. אדום הרבה, רו"ס בלעז: לווקן. לבן יותר מדאי: קפח. בטן גדול, מתוך עוביו נראית קומתו מקופחת. לשון אחר קפח ארוך הרבה ופרצופו שמוט ודולט דמכוער הוי: הדרניקוס. רודא"ש. לשון אחר פיו עקום: פתויי ראש. ששערו כנמטא, כל שערו דבוק זה בזה, פלטדי"ר בלעז: אומר ברוך משנה את הבריות. דממעי אמן הוו: קטע. שנקטעו ידיו. הכא הוא דקטע משמע דידים הוא משום דקתני תרתי קטע וחגר, אבל היכא דקתני קטע לחוד משמע דרגלים, כדתנן (שבת פ"ו ד' סה:) הקטע יוצא בקב שלו: היכא דאיתרע ליה בתר דאתיליד. לאחר שנולד נולדו בו אומר ברוך דיין האמת: דומיא דקטע. וקטע בתר דאיתיליד הוא: קפוף. עוף שקורין וולטי"ר, ויש לו לסתות ולחיים כאדם: כוכבא דשביט. כוכב היורד כמין ברקיע ממקום למקום וארוך כשבט שהוא יורה, ונראה כמו שפותח רקיע: וגמירי דלא עבר כסלא. שאינו מעביר מזל כסיל כשהוא שביט: כסלא. כסיל: רב הונא אמר. מאי זיקין, וילון הוא דמקרע ומתחזי רקיע דרך הקריעה כרומח: כתיב עושה עש כסיל וכימה. דקדמיה ליה כסיל לכימה: הא כיצד. מלמד שניהן שוין: שאלמלא חמה של כסיל וכו'. כסיל שולט בימות החמה להכי אקדמיה קרא. כימה שולט בימות הגשמים ולהכי אקדמיה קרא. עקרב היינו כימה, וממזל טלה הוא: נהר דינור. מתשת כחו של עקרב: עוקצא דעקרבא. זנב העקרב: מעדנות כימה. קשרים של כימה: כמאה כבבי. יש בין הכוכבים של כימה שהן כחה של כימה: אמרי לה דמכנפי. אותן שהן כחה של כימה, ואמרי לה דמבדרן: יותא אמרי לה. דקיימא בזנב טלה, ואמרי לה דקיימא בריש עגלא: רישא דעגלא. ראשו של עגל והיינו מזל שור, והוא נמשך אחר מזל טלה, ראש השור סמוך לזנב טלה, שכן הסדר טלה שור תאומים: ומסתברא כמאן דאמר זנב. היינו כוכבים העשוין כזנב, מדכתיב ועיש על בניה תנחם: אלמא חסרה. והאי זנב מחזי כטרפא דטריף: כטרפא

תורה אור השלם

א) בֵּית גֵּאִים יִסַּח יְיָ וְיַצֵּב גְּבוּל אַלְמָנָה: [משלי טו, כה]

ב) אֵל נְקָמוֹת יְיָ אֵל נְקָמוֹת הוֹפִיעַ: [תהלים צד, א]

ג) וְאַתָּה בֶן אָדָם הֵאָנַח בְּשִׁבְרוֹן מָתְנַיִם וּבִמְרִירוּת תֵּאָנַח לְעֵינֵיהֶם: [יחזקאל כא, יא]

ד) וְהָיָה כִּי יֹאמְרוּ אֵלֶיךָ עַל מָה אַתָּה נֶאֱנָח וְאָמַרְתָּ אֶל שְׁמוּעָה כִי בָאָה וְנָמֵס כָּל לֵב וְרָפוּ כָל יָדַיִם וְכִהֲתָה כָל רוּחַ וְכָל בִּרְכַּיִם תֵּלַכְנָה מַּיִם הִנֵּה בָאָה וְנִהְיָתָה נְאֻם אֲדֹנָי אֱלֹהִים: [יחזקאל כא, יב]

ה) בְּאָזְנָי יְיָ צְבָאוֹת אִם לֹא בָּתִּים רַבִּים לְשַׁמָּה יִהְיוּ גְּדֹלִים וְטוֹבִים מֵאֵין יוֹשֵׁב: [ישעיה ה, ט]

ו) שִׁיר הַמַּעֲלוֹת הַבֹּטְחִים בַּייָ כְּהַר צִיּוֹן לֹא יִמּוֹט לְעוֹלָם יֵשֵׁב: [תהלים קכה, א]

ז) בּוֹשָׁה אִמְּכֶם מְאֹד חָפְרָה יוֹלַדְתְּכֶם הִנֵּה אַחֲרִית גּוֹיִם מִדְבָּר צִיָּה וַעֲרָבָה: [ירמיה נ, יב]

ח) נִשְׁכַּחְתִּי כְּמֵת מִלֵּב הָיִיתִי כִּכְלִי אֹבֵד: [תהלים לא, יג]

ט) עֹשֶׂה עָשׁ כְּסִיל וְכִימָה וְחַדְרֵי תֵמָן: [איוב ט, ט]

י) עֹשֵׂה כִימָה וּכְסִיל וְהֹפֵךְ לַבֹּקֶר צַלְמָוֶת וְיוֹם לַיְלָה הֶחְשִׁיךְ הַקּוֹרֵא לְמֵי הַיָּם וַיִּשְׁפְּכֵם עַל פְּנֵי הָאָרֶץ יְיָ שְׁמוֹ: [עמוס ה, ח]

כ) הַתְקַשֵּׁר מַעֲדַנּוֹת כִּימָה אוֹ מֹשְׁכוֹת כְּסִיל תְּפַתֵּחַ: [איוב לח, לא]

ל) הֲתֹצִיא מַזָּרוֹת בְּעִתּוֹ וְעַיִשׁ עַל בָּנֶיהָ תַנְחֵם: [איוב לח, לב]

שנתנבאו הנביאים[כ], **אַף בָּתֵּיהֶן שֶׁל צַדִּיקִים עָתִיד הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לְהַחֲזִירָן לְיִשּׁוּבָן**, וכיון שעתידים לחזור, אין לך להאנח על שנחרב[כא].

חַזְיֵיהּ - ראה עולא ברב חסדא, **דְּלָא מְיַישַּׁב דַּעְתֵּיהּ** - שלא נתיישבה דעתו בכך[כב], **וְאָמַר לֵיהּ** לרב חסדא, **דַּיּוֹ לָעֶבֶד שֶׁיְּהֵא כְּרַבּוֹ** - כאדונו, ואף בית המקדש, שהוא ביתו של הקדוש ברוך הוא חרב, ואין לך להצטער על חורבן ביתו של רב חנא בר חנילאי עבד ה' יותר ממה שאתה מצטער על חורבן בית המקדש[כג].

★

הגמרא מביאה עוד ברכות שמברכים על ראייה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **הָרוֹאֶה קִבְרֵי**[כד] **יִשְׂרָאֵל, אוֹמֵר, בָּרוּךְ אֲשֶׁר יָצַר אֶתְכֶם בַּדִּין**[כה], **וְזָן אֶתְכֶם בַּדִּין**[כו], **וְכִלְכֵּל אֶתְכֶם** [-וסיפק לכם את צרכיכם] **בַּדִּין**[כז], **וְאָסַף** [-אסיפת הנשמה, מיתה] **אֶתְכֶם בַּדִּין**[כח], **וְעָתִיד לַהֲקִימְכֶם בַּדִּין** לעולם הבא בתחיית המתים[כט]. **מַר בְּרֵיהּ דְּרַבִינָא מְסַיֵּים בָּהּ מִשְּׁמֵיהּ דְּרַב נַחְמָן** - אמר בשם רב נחמן, שיש להוסיף ולסיים בברכה כך, **וְיוֹדֵעַ מִסְפַּר כּוּלְּכֶם**[ל], **וְהוּא עָתִיד לְהַחֲיוֹתְכֶם וּלְקַיֵּים**[לא] **אֶתְכֶם**[לב], **בָּרוּךְ מְחַיֵּה הַמֵּתִים**[לג].

המשך דברי הברייתא:

והרואה **קִבְרֵי עוֹבְדֵי כּוֹכָבִים, אוֹמֵר** את הפסוק (ירמיה נ יב) **'בּוֹשָׁה אִמְּכֶם וגו'** מְאֹד חָפְרָה יוֹלַדְתְּכֶם, הִנֵּה אַחֲרִית גּוֹיִם מִדְבָּר צִיָּה וַעֲרָבָה'[לד].

★

הגמרא מביאה עוד ברכה שמברכים על ראייה:

אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, הָרוֹאֶה אֶת חֲבֵירוֹ החביב עליו[לה] והוא שמח ונהנה בראייתו[לו], **לְאַחַר שְׁלֹשִׁים יוֹם** שלא ראהו, **אוֹמֵר בָּרוּךְ שֶׁהֶחֱיָינוּ וְקִיְּמָנוּ וְהִגִּיעָנוּ לַזְּמַן הַזֶּה**. ואם רואהו **לְאַחַר שְׁנֵים עָשָׂר חֹדֶשׁ** שלא ראהו, **אוֹמֵר בָּרוּךְ מְחַיֵּה הַמֵּתִים**[לז].

אָמַר רַב, אֵין הַמֵּת מִשְׁתַּכֵּחַ מִן הַלֵּב, אֶלָּא לְאַחַר שְׁנֵים עָשָׂר חֹדֶשׁ, שֶׁנֶּאֱמַר (תהלים לא יג) **'נִשְׁכַּחְתִּי כְּמֵת מִלֵּב הָיִיתִי כִּכְלִי אֹבֵד'**, שהמת הרי הוא כאבידה, וכשם שמאבידה מתייאשים לאחר שנים עשר חודש[לח], כן המת משתכח לאחר שנים עשר חודש[לט].

אגב הדין שמברך שהחיינו על ראיית חבירו, מספרת הגמרא על אמוראים שבירכו כן:

מספרת הגמרא, **רַב פָּפָּא וְרַב הוּנָא בְּרֵיהּ דְּרַב יְהוֹשֻׁעַ הֲווּ קָאָזְלֵי בְּאוֹרְחָא** - היו מהלכים בדרך, **פָּגְעוּ בֵּיהּ** - ופגשו בו **בְּרַב חֲנִינָא בְּרֵיהּ דְּרַב אִיקָא, אָמְרוּ לֵיהּ, בַּהֲדֵי דַּחֲזִינָךְ** - מיד כשראינוך **בָּרֵיכִינַן עֲלָךְ תַּרְתֵּי** - ברכנו עליך שתי ברכות, **בָּרוּךְ אֲשֶׁר חָלַק מֵחָכְמָתוֹ לִירֵאָיו**, על ראיית חכם[מ] מחכמי ישראל[מא], **וּ**ברכת **שֶׁהֶחֱיָינוּ**, על ראיית חבר, כיון שלא ראינוך שלושים יום[מב]. **אָמַר לְהוּ** - אמר להם רב חנינא בריה דרב איקא, **אֲנָא נַמִּי** - אף אני, **כֵּיוָן דַּחֲזָתִינְכוּ** - שראיתי אתכם, **חֲשַׁבְתִּינְכוּ עֲלָוַאי כְּשִׁיתִּין רִבְוָון בֵּית יִשְׂרָאֵל** - החשבתי אתכם כששים ריבוא מישראל, **וּבָרְכִינָא עֲלַיְיכוּ תְּלָתָא** - וברכתי עליכם שלש ברכות, **הָנָךְ תַּרְתֵּי** - אותם שתי ברכות שאתם ברכתם עלי [שחלק מחכמתו ושהחיינו], **וּ**ברכתי גם **בָּרוּךְ חֲכַם הָרָזִים**[מג], כמו שמברך הרואה ששים ריבוא מישראל[מד].

כ. **ישעיה** (ד ה), ועוד.

כא. **מהרש"א** (ד"ה א"ל).

כב. **כיון** שסוף סוף עתה הם חריבים. מהרש"א (שם).

כג. **שהרי** אף חורבן ביתו של רב חנא בר חנלאי, אבילות ישנה היא. מהרש"א (שם).

כד. **כתב** הבאר היטב (או"ח סי' רכד סק"ח) בשם הלכות קטנות (שו"ת ח"א סי' ריב), שהרואה רק קבר אחד, אין אומר ברכה זו, שלא נתקנה אלא בלשון רבים.

כה. **שדן** את אבותיכם וגזר עליהם כמה בנים יוולדו להם, ואתם נוצרתם מחמת אותו דין. פירוש התפילות לר"י בר יקר (ברכות הראיה). וראה במהרש"א (ד"ה ברוך) שביאר, שהכוונה על תחילת יצירת האדם שהיתה במדת הדין בשיתוף מדת הרחמים, כמו שנאמר (בראשית ב ז) 'וייצר ה' אלהים את האדם' וגו'.

כו. **גירסת** הרמב"ם (ברכות פ"י ה"י) היא, ודן אתכם בדין. והרי"ף גרס את שני הלשונות, גם זן אתכם בדין, וגם דן אתכם בדין.

כז. **אף** שהקב"ה זן ומכלכל את העולם בחסד ולא בדין, כמו שנאמר (תהלים קלו כה) 'נתן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו', מכל מקום הרווחת המזונות היא בדין, ועל כך אמרו (ביצה טז.) כל מזונותיו של אדם קצובים לו מראש השנה. מהרש"א (ח"א ד"ה ברוך). והטעם שאומרים בכל אלו שהם בדין, אף שיש בהם גם רחמים [שהרי היצירה היתה בשיתוף מדת הדין עם מדת הרחמים וכנ"ל, ובמזון ובכלכלה יש חלק של חסד וכנ"ל], הוא משום שאומרים 'ואסף אתכם בדין', ומיתה היא כולה דין בלא חסד. מהרש"א (שם).

כח. **שכל** מיתה היא בדין. ואף שאמרו (שבת נה:) שיש מיתה בלא חטא, מכל מקום, דין היא, שה' יודע כל דרכי איש, וכל דרכיו משפט. תלמידי רבינו יונה (ד"ה והמית).

כט. **פירוש** התפילות לר"י בר יקר (ברכות הראיה). וביאר שאין קמים בתחיית המתים אלא בדין, שדן את המתים, ואם לא היו מינים ואפיקורסים, קמים לתחיה. ואם היו מינים ואפיקורסים אינם קמים לתחיה, שאין להם חלק לעולם הבא.

ל. **ביאר** בחדש האביב (ד"ה ויודע), שבני אדם אינם יכולים לידע את מספר המתים, שהרי יש נשמה שיש לה כמה גופים מכמה גלגולים, ורק ה' יודע מספר כולם.

לא. **היינו**, שלאחר שיחיו שוב לא ימותו, ולכך לא נכלל במה שכבר אמר 'והוא עתיד להחיותכם'. צל"ח (ד"ה מר).

לב. **בברייתא** כבר מבואר שאומר 'ועתיד להקימכם בדין', ואם כן לצורך מה הוסיף רב נחמן שיאמר 'והוא עתיד וכו' ולקיים אתכם'. ואמנם ברי"ף מבואר, שאינו אומר רק 'והוא עתיד להחיותכם'. אבל בהלכות גדולות (הלכות ברכות פ"ט) ובאשכול (הלכות ברכת הודאה) כתבו שאומר שני פעמים והוא עתיד להקימכם, אלא שבשניה אומר והוא עתיד להקימכם לחיי העולם הבא.

הצל"ח (ד"ה מר) דקדק, שבגמרא שלנו הגירסא היא שאומר תחילה 'ויודע מספר כולכם', ואחר כך 'והוא עתיד להחיותכם', ואילו ברי"ף הגירסא היא, שתחילה אומר 'עתיד להחיותכם', ואחר כך 'ויודע מספר כולכם'. וראה בדבריו שם שפירש את החילוק בין שתי הנוסחאות.

לג. **כתב** באמרי נועם (ד"ה ברוך), שכך היא הנוסח, ולא כמנהג העולם שמוסיפים ואומרים אתה גבור לעולם ה' וכו', כיון שלא הוזכר כלל בגמרא.

לד. **פסוק** זה נאמר על בבל, שאמכם ויולדתכם בבל, תתבייש מהבנים שילדה, כיון שסופם שלא יהיה בהם שום טובה, ויהיו כמדבר שומם. מצודת דוד (שם).

לה. **תוספות** (ד"ה הרואה).

לו. **רא"ש** (סי' ט).

לז. **וכתב** הב"ח (או"ח סי' רכה), שמשמע שכשהוא מברך ברוך מחיה המתים, אינו מברך שהחיינו. וראה בהערה להלן מדוע מברכים ברכה זו רק לאחר י"ב חודש.

לח. **כמבואר** בבבא מציעא (כח.), שהמוצא מציאה צריך להכריז עליה בשלש רגלים, ואם מצא מציאה מיד לאחר סוכות, צריך להכריז בפסח בשבועות ובסוכות. ואחר כך אינו צריך להכריז, שכיון שעברו שנים עשר חודש, מתייאשים הבעלים מהאבידה. רש"י (ד"ה ככלי).

לט. **כתבו** תלמידי רבינו יונה (ד"ה לאחר), שדברי רב הם הטעם מדוע מברכים מחיה המתים כשרואה את חבירו לאחר י"ב חודש, שכיון שלא ראהו י"ב חודש, נשכח חבירו מהלב כמו שהמת משתכח מהלב לאחר שנים עשר חודש. והמהרש"א (ד"ה לאחר) פירש, שהטעם שתיקנו לברך ברכה זו לאחר שנים עשר חודש הוא, משום שודאי עברו ראש השנה ויום הכיפורים מאז שראהו, וכיון שהאדם נידון בראש השנה וביום הכיפורים אם למות אם לחיים, לכן כשרואהו מברך ברוך מחיה המתים, שניצל מדין מיתה בראש השנה ויום הכיפורים. וביאר, שעל זה הביאה הגמרא את דברי רב, שביאר בדברי דוד המלך נשכחתי כמת מלב, שאף שאני חי, כיון שעברה שנה, הרי אני נחשב כמת, שיש לברך עליו ברוך מחיה המתים. ומדמה אותו לכלי אובד, שכשם שכלי לאחר שנה אף שהוא אבוד לגמרי שאין צריך להכריז עליו, מכל מקום אם בעל האבידה מצא את אבידתו לאחר שנה, הרי הוא מחזירה לעצמו, כך אדם כיון שעברה שנה הרי כאבוד ומת, ואם מצאו לאחר שנה, הרי הוא כמו שהוא מחזירו עכשיו, ולכן מברך עליו ברוך מחיה המתים.

מ. **מבואר** שמברכים ברכה זו אף על חכם אחד, וראה לעיל (ע"א), שהעולת תמיד כתב, שאין מברכים ברכה זו רק על ראיית כמה חכמים. וראה בשו"ת פעולת צדיק (ח"ג סי' רמו), שתמה על דבריו מדברי הגמרא כאן.

מא. **כמבואר** לעיל (ע"א). וכתב רש"י (ד"ה מחכמתו), שבירכו כן, משום שרב חנינא בריה דרב איקא, היה חכם גדול. ומשמע מדבריו, שאין מברכים ברכה זו, רק על חכם גדול.

מב. **לכך** הקדימו ובירכו 'אשר חלק' אף שברכת שהחיינו תדירה יותר ויש להקדימה, משום שכבוד התורה עדיף מתדיר. ברכת ראש (ד"ה ברכינן).

מג. **הרמב"ם** (ברכות פ"י הי"א) כתב, שאין מברכים ברכת חכם הרזים בחוץ לארץ. וכתב הכסף משנה (שם), שהרמב"ם פירש כן בדברי עולא (לעיל ע"א) שאמר אין אוכלוסא בבבל. ואף שמהגמרא כאן מוכח, שרב חנינא בריה דרב איקא סבר שמברכים ברכה זו אף בחוץ לארץ, שהרי הוא בירך ברכה זו בבבל. צריך לומר שהוא חולק על דברי עולא, והרמב"ם פסק כעולא.

מד. **ביארו** הרמב"ן (מלחמת ה' להלן נט: ד"ה ומה) והרא"ה (לעיל ע"א ד"ה אמר), שכשם שמברכים על ששים ריבוא מישראל, משום שבששים ריבוא נכללים כל הדעות כולם, כך ראוי לברך ברכה זו על חכם גדול, שכלולים בו כל כל החכמות וכל הדעות. ואין מברכים כן, אלא אם כן המברך גם כן חכם גדול, ומכיר על פי צורת הפרצוף, שיש בחכם זה את חכמות כולם.

ברוך מציב גבול אלמנה. כגון בישוב בית שני: אמאי. קא מתנחת: נפל ליה בתלא. שנפל לו ונעשה תל: דיו לעבד שיהא כרבו. שהרי בית המקדש חרב שהוא ביתו של הקב"ה: ככלי אובד. וסתם כלי לאחר י"ב חדש משתכח מן הלב, דיאוש בעלים לאחר י"ב חדש[ח]. בפרק אלו מציאות (ד' כח.) מי שמצא כלי או שום מציאה חייב להכריז שלש רגלים, ואם נמצא אחר הסוכות צריך להמתין ולהכריז בפסח ובעצרת ובחג דהיינו י"ב חדש ושוב אין צריך להכריז: אשר חלק ושהחיינו. דלאחר שלשים יום הוה: מחכמתו ליראיו. כרב חנינא דחכים טפי: בהקנים. לינטיליו"ש, כעדשים: כושי. שחור הרבה: [ט] גיחור. אדום הרבה, רו"ש בלעז: לווקן. לבן יותר מדאי: קפח. בטן גדול, מתוך עוביו נראית קומתו מקופחת. לשון אחר קפח ארוך הרבה ופרצופו שמוט ובולט דמכוער הוי[ו]: הדרניקום. רודא"ש. לשון אחר פיו עקום: פתויי ראש. שסערו כנמטא, כל שערו דבוק זה בזה, פלטדי"ר בלעז: אומר ברוך משנה את הבריות. דממעי אמן הוו: קטע. שנקטעו ידיו. הכא הוא דקטע משמע דידים הוא משום דקתני תרתי קטע וחגר, אבל היכא דקתני קטע לחוד משמע דרגלים, כדתנן (שבת פ"ו ד' סה:) הקטע יוצא בקב שלו: היכא דאיתרע ליה בתר דאתיליד. לאחר שנולד נולדו בו אומר ברוך דיין האמת: דומיא דקטע. וקטע בתר דאיתיליד הוא: קפוף. עוף שקורין וולטו"ר, ויש לו לסתות ולחיים כאדם[י]: כוכבא דשביט. כוכב היורד[ק] כמין ברקיע ממקום למקום וארוך כשבט שהוא יורה, ונראה כמו שפותח רקיע: וגמירי דלא עבר כסלא. שאינו מעביר מזל כסיל כשהוא שביט: כסלא. כסיל: רב הונא אמר. מאי זיקין, וילון הוא דמקרע ומתחזי רקיע דרך הקריעה כרומח: כתיב עושה עש כסיל וכימה. דקדמיה ליה כסיל לכימה: הא כיצד. מלמד שניהן שוין: שאלמלא חמה של כסיל וכו'. כסיל שולט בימות החמה להכי אקדמיה קרא. כימה שולט בימות הגשמים ולהכי אקדמיה קרא. עקרב היינו כימה, וממזל טלה הוא: נהר דינור. מתמת כחו של עקרב: עוקצא דעקרבא. זנב העקרב: מעדנות כימה. קשרים של כימה: כמאה ככבי. יש בין הכוכבים של כימה שהן כחה של כימה: אמרי לה דמכנפי. אותן שהן כחה של כימה, ואמרי לה דמבדרן: יותא אמרי לה. דקיימא בזנב טלה, ואמרי לה דקיימא בריש עגלא: רישא דעגלא. ראשו של עגל והיינו מזל שור, והוא נמשך אחר מזל טלה, ראש השור סמוך לזנב טלה, שכן הסדר טלה שור תאומים: ומסתברא כמאן דאמר זנב. היינו כוכבים העשוין כזנב, מדכתיב ועיש על בניה תנחם: אלמא חסרה. והאי זנב מחזי כטרפא דטריף: כטרפא

הרואה חבירו אחר שלשים יום אומר שהחיינו. אומר ר"י דוקא חבירו החביב עליו אבל בענין אחר לא: **וילון** הוא דמקרע ומחזי נהורא ברקיע. לפי הענין משמע דלא בא רב הונא לתרץ דלא עבר כסלא ולא קאי אמתניתין לפרושי מאי זיקין דהא רב אשי דבתריה קאי אשנויא דלא עבר כסלא ולא כפירוש רש"י: על

ת"ר [א]הרואה בתי ישראל[א] בישובן אומר ברוך מציב גבול אלמנה בחורבנן אומר ברוך דיין האמת [ב]בתי עובדי כוכבים בישובן אומר [א]בית גאים יסח ה' בחורבנן אומר [ב]אל נקמות ה' אל נקמות הופיע. עולא ורב חסדא הוו קא אזלי באורחא כי מטו אפתחא דבי רב חנא בר חנילאי נגד רב חסדא ואתנח אמר ליה עולא אמאי קא מתנחת [א]והאמר רב אנחה שוברת חצי גופו של אדם שנאמר [ג]ואתה בן אדם האנח בשברון מתנים וגו' ור' יוחנן אמר אף כל גופו של אדם שנאמר [ד]והיה כי יאמרו אליך על מה אתה נאנח ואמרת אל שמועה [כי באה] ונמס כל לב וגו' א"ל היכי לא אתנח ביתא דהוו בה שיתין אפייתא ביממא ושיתין אפייתא בליליא ואפיין לכל מאן דצריך ולא שקל ידא מן כיסא דסבר דילמא אתי עני בר טובים ואדמטו ליה לכיסא קא מכסיף ותו הוו פתיחין ליה ארבע בבי לארבע רוחתא דעלמא וכל דהוה עייל כפין נפיק כי שבע והוו שדו ליה חטי ושערי בשני בצורת אבראי דכל מאן דכסיפא מילתא למשקל בימא אתי ושקיל בליליא השתא נפל בתלא ולא אתנח אמר ליה הכי אמר ר' יוחנן מיום שחרב בית המקדש נגזרה גזירה על בתיהן של צדיקים שיחרבו שנאמר [ה]באזני ה' צבאות אם לא בתים רבים לשמה יהיו גדולים וטובים מאין יושב ואמר ר' יוחנן עתיד הקדוש ברוך הוא להחזירן לישובן שנאמר [ו]שיר המעלות לדוד הבוטחים בה' כהר ציון מה הר ציון עתיד הקדוש ברוך הוא להחזירו לישובו אף בתיהן של צדיקים עתיד הקב"ה להחזירן לישובן חזייה דלא מיישב דעתיה א"ל דיו לעבד שיהא כרבו. ת"ר [ג]הרואה קברי ישראל אומר ברוך אשר יצר אתכם בדין וזן אתכם בדין וכלכל אתכם בדין ואסף אתכם בדין ועתיד להקימכם בדין מר בריה דרבינא מסיים בה משמיה דרב נחמן ויודע מספר כולכם[ב] והוא עתיד להחיותכם ולקיים אתכם ברוך מחיה המתים קברי עובדי כוכבים אומר [ז]בושה אמכם וגו'. אמר ריב"ל [ד]הרואה את חבירו לאחר שלשים יום אומר ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה לאחר י"ב חדש אומר ברוך מחיה המתים אמר רב [ס]אין המת משתכח מן הלב אלא לאחר שנים עשר חדש שנאמר [ח]נשכחתי כמת מלב הייתי ככלי אובד. רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע הוו קאזלי באורחא פגעו ביה ברב חנינא בריה דרב איקא אמרו ליה בהדי דחזינך בריכינן עלך תרתי ברוך אשר חלק מחכמתו ליראיו ושהחיינו אמר להו אנא נמי כיון דחזיתינכו חשבתינכו עלואי כשיתין רבוון בית ישראל וברכינא עלייכו תלתא הנך תרתי וברוך חכם הרזים אמרו ליה חכימת כולי האי [ג]יהבי ביה עינייהו ושכיב. אמר ריב"ל הרואה את הבהקנים אומר ברוך משנה הבריות מיתיבי [ה]ראה [ז]את הכושי ואת הגיחור ואת הלווקן ואת הקפח ואת הננס ואת הדרניקום[ג] אומר ברוך משנה את הבריות [ו]את הקטע ואת הסומא ואת פתויי הראש[ד] ואת החגר ואת המוכה שחין ואת הבהקנים אומר ברוך דיין אמת ל"ק הא ממעי אמו הא בתר דאיתיליד דיקא נמי דקתני דומיא דקטע שמע מינה ת"ר [ז]הרואה פיל קוף וקפוף אומר ברוך משנה את הבריות [ח]ראה [ט]בריות טובות ואילנות טובות אומר ברוך שככה לו בעולמו: על הזיקין: [ט]מאי זיקין אמר שמואל כוכבא דשביט[ה] ואמר שמואל נהירין לי שבילי דשמיא כשבילי דנהרדעא לבר מכוכבא דשביט דלא ידענא מאי ניהו וגמירי דלא עבר כסלא ואי עבר כסלא חרב עלמא והא קא חזינן דעבר זיויה הוא דעבר ומתחזי כדעבר איהו רב הונא ברי' דרב יהושע אמר וילון הוא דמקרע דמגלגל[ו] ומחזי נהורא דרקיעא רב אשי אמר כוכבא הוא דעקר מהאי גיסא דכסלא וחזי ליה חבריה מהך גיסא ומיבעית ומחזי כמאן דעבר שמואל רמי כתיב [ט]עושה עש כסיל וכימה וכתיב [י]עושה כימה וכסיל הא כיצד אלמלא חמה של כסיל לא נתקיים עולם מפני צינה של כימה ואלמלא צינה של כימה לא נתקיים עולם מפני חמה של כסיל וגמירי אי לאו עוקצא דעקרבא דמנח בנהר דינור[י] כל מאן דהוה טריקא ליה עקרבא לא הוה חיי והיינו דקאמר ליה רחמנא לאיוב [כ]התקשר מעדנות כימה או מושכות כסיל תפתח מאי כימה אמר שמואל כמאה ככבי אמרי לה דמכנפי ואמרי לה דמבדרן מאי עש אמר רב יהודה יותא מאי יותא אמרי לה זנב טלה ואמרי לה רישא דעגלא ומסתברא כמאן דאמר זנב טלה דכתיב [ל]ועיש על בניה תנחם אלמא חסרה ומתחזיא כטרפא

עין משפט נר מצוה

לא א מיי' פ"י מהל' ברכות הל' יוד סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רכד סעיף י:

לב ב מיי' שם הל' יט טוש"ע שם סעי' יא:

לג ג מיי' שם הל' יוד יט טוש"ע שם סעיף יב:

לד ד מיי' פ"י מהל' ברכות הל' ב סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רכה סעיף א:

לה ה מיי' שם הל' יב טוש"ע שם סעיף ח:

לו ו מיי' שם טוש"ע שם סעיף ט:

לז ז מיי' שם טוש"ע שם סעיף ח:

לח ח מיי' שם הל' יג טוש"ע שם סעיף י:

לט ט מיי' שם הל' יד וסמג שם טוש"ע או"ח סי' רכז סעיף א:

רב נסים גאון

עובדין אותו והיה עבודתו שמשליך אבן כלפי אותן האבנים המוצבין (כדתניא) [כדתנן] בסנהדרין בפ' ד' מיתות (דף ס) הזורק אבן למרקוליס זו היא עבודתו כלומר ישראל שעשה כן בשוגג חייב חטאת במזיד בלא התראה ענוש כרת ואם התרו בו נסקל ואמרי' בגמ' (שם דף סד) ואע"ג דקא מיכוין למירגמה ובמס' ע"ז בפ' ר' ישמעאל (דף נ) איתא להא ברייתא שהזכרנוה ובב"מ בפ' אלו מציאות שלו (דף כה) כאבני בית קוליס חייב להכריז ואלו הן אבני בית קוליס אחת מיכן ואחת מיכן ואחת באמצע: **התורה אמרה הבא להורגך השכם להורגו.** היינו דאמר רחמנא (שמות כב) אם במחתרת ימצא הגנב והכה וגו' והתם בסנהדרין בפרק בן סורר ומורה (דף עב) תנינן הבא במחתרת נידון משום סופו ואמרינן בגמ' אמר רבא מ"ט דמחתרת חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו והאי מימר אמר אי אזילנא וקאי לאפאי מריה דביתא ולא שביק לי קטילנא ליה ואמרה תורה בא להרגך השכם להרגו: **הרואה את הכושי ואת הגיחור ואת הלווקן וכו'.** שנינו במס' בכורות בפ' מומין אלו (דף מה) הכושי והגיחור והלווקן והכיפח והננס כו' פסולין באדם כשרין בבהמה ופרישנא בגמ' כושי אוכמא גיחור סומקא לווקן חיורא כיפח גיבח [שם הגי' גבוה] וכדאמר רב פפא אריכא שמוטא סניא ננס ידוע הוא בלשון חכמים שהוא הקצור בקומה:

הגהות וציונים

א] הרי"ף גורס **בתי כנסיות של ישראל** ועי' בית יוסף סי' רכד ד"ה והא דרואה בתי ישראל שדן לפי זה מה כוונת הגמ' בתי עובדי כוכבים בישובן (ועיין בצל"ח): ב] ברי"ף הגירסא **ועתיד להחיותכם בדין ויודע מספר כלכם** הקדים התחיה לידיעת המספר עיין צל"ח בזה ועיין בנוסח ברכה זו ברא"ש, ברמב"ם (ברכות פ"י ה"י) בטור ובב"י סוף סימן רכד: ג] [גי' הערוך [ערך ברדניקוס] **ברדניקוס** פי' גאון שהוא איש שקומתו ארוכה יותר משאר בני אדם] (גליון): ד] [פי' מי שאין ראשו סגלגל [עיין שבת לא ע"א] אלא רחבה, ערוך ערך פתי] (גליון) ולפי פירוש הערוך ע"כ דגריס כגירסת הרי"ף והרא"ש דפתויי הראש כתוב בבבא הראשונה דאל"ה לא סלקא סוגיית הגמרא במאי דקאמר "דיקא נמי" וכו' דהא פתויי הראש ממעי אמו הוא ומרש"י שציין קודם ד"ה פתויי הראש ואח"כ ד"ה אומר ברוך משנה את הבריות מבואר ג"כ דגריס לה בבבא ראשונה (הגרא"מ הורוויץ עיי"ש) אולם לדינא מודים הרי"ף והרא"ש בזה דאי נעשה לו זה אחר הלידה אומר דיין האמת, אלא דהיה להם גירסא אחרת (שעה"צ סי' רכה ס"ק כה): ה] [עי' ערוך [ערך זק] מה שפי' בשם רב האי גאון] (גליון): ו] [מלת "דמגלגל" ליתא ברש"י ולא בתוס' וכן בע"י ליתא אכן בערוך ערך ויל גרס וילון הוא דמתגלגל ומתחזי נהורא דרקיע] (גליון): ז] [ועי' בכורות מה ע"ב קפח וכו' והיינו להדיא כלשון אחר וצ"ע על הפי' הראשון וכן תמה המ"א בסי' רכה והניח בצ"ע אכן לגי' הערוך [ערך קפח] בבכורות כיפח בכ"ף [וכ"ה ברב נסים גאון כאן] ניחא] (גליון): ח] צ"ל **היורה**, וכ"ה בדפו"ר:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [כתובות דף סב.], ב) [מ"ק דף ח: ע"ש], ג) [ב"ב דף יד.], ד) [תוספתא פרק ו], ה) [עו"ג דף כ. ע"ש], ו) נזכר בדניאל ז י, ז) עיין ב"י או"ח סימן רכד, ח) ב"מ כד:, ט) [עי' רש"י לעיל לא: ד"ה גיחור], י) נדה כג ע"א.

תורה אור השלם

א) בֵּית גֵּאִים יִסַּח יְיָ וְיַצֵּב גְּבוּל אַלְמָנָה: [משלי טו, כה]

ב) אֵל נְקָמוֹת יְיָ אֵל נְקָמוֹת הוֹפִיעַ: [תהלים צד, א]

ג) וְאַתָּה בֶן אָדָם הֵאָנַח בְּשִׁבְרוֹן מָתְנַיִם וּבִמְרִירוּת תֵּאָנַח לְעֵינֵיהֶם: [יחזקאל כא, יא]

ד) וְהָיָה כִּי יֹאמְרוּ אֵלֶיךָ עַל מָה אַתָּה נֶאֱנָח וְאָמַרְתָּ אֶל שְׁמוּעָה כִי בָאָה וְנָמֵס כָּל לֵב וְרָפוּ כָל יָדַיִם וְכִהֲתָה כָל רוּחַ וְכָל בִּרְכַּיִם תֵּלַכְנָה מַּיִם הִנֵּה בָאָה וְנִהְיָתָה נְאֻם אֲדֹנָי אֱלֹהִים: [יחזקאל כא, יב]

ה) בְּאָזְנָי יְיָ צְבָאוֹת אִם לֹא בָּתִּים רַבִּים לְשַׁמָּה יִהְיוּ גְּדֹלִים וְטוֹבִים מֵאֵין יוֹשֵׁב: [ישעיה ה, ט]

ו) שִׁיר הַמַּעֲלוֹת הַבֹּטְחִים בַּייָ כְּהַר צִיּוֹן לֹא יִמּוֹט לְעוֹלָם יֵשֵׁב: [תהלים קכה, א]

ז) בּוֹשָׁה אִמְּכֶם מְאֹד חָפְרָה יוֹלַדְתְּכֶם הִנֵּה אַחֲרִית גּוֹיִם מִדְבָּר צִיָּה וַעֲרָבָה: [ירמיה נ, יב]

ח) נִשְׁכַּחְתִּי כְּמֵת מִלֵּב הָיִיתִי כִּכְלִי אֹבֵד: [תהלים לא, יג]

ט) עֹשֶׂה עָשׁ כְּסִיל וְכִימָה וְחַדְרֵי תֵמָן: [איוב ט, ט]

י) עֹשֵׂה כִימָה וּכְסִיל וְהֹפֵךְ לַבֹּקֶר צַלְמָוֶת וְיוֹם לַיְלָה הֶחְשִׁיךְ הַקּוֹרֵא לְמֵי הַיָּם וַיִּשְׁפְּכֵם עַל פְּנֵי הָאָרֶץ יְיָ שְׁמוֹ: [עמוס ה, ח]

כ) הַתְקַשֵּׁר מַעֲדַנּוֹת כִּימָה אוֹ מֹשְׁכוֹת כְּסִיל תְּפַתֵּחַ: [איוב לח, לא]

ל) הֲתֹצִיא מַזָּרוֹת בְּעִתּוֹ וְעַיִשׁ עַל בָּנֶיהָ תַנְחֵם: [איוב לח, לב]

משנת ראשונים

בחורבנן אומר אל נקמות ה' אל נקמות הופיע. נקמת הרשעים טובה גדולה היא, כמו שילום שכר טוב לצדיקים ולפיכך נתן בין שני שמות. **[הריטב"א, לעיל לג.]**

ברוך אשר יצר אתכם בדין. כלומר במעי אמכם שנ' (תה' קלט טו) אשר עושיתי בסתר רוקמתי בתחתיות ארץ, מדקאמר עושיתי ולא אמר נעשיתי בסתר יראה כי דן עליו תחלה שיהיה נוצר. והיינו דתנן (אבות ב כב) ועל כרחך אתה נוצר. **[אבודרהם]**

וכלכל אתכם בדין. כלומר בחייכם דן אתכם על צרכיכם אם יהיו בקושי או בריוח. **[אבודרהם]** **ויודע מספר כולכם.** על דרך (איוב לד כא) כי עיניו על דרכי איש וכל צעדיו יספור שאפי' לאחר מיתה אין נסתר מנגד עיניו. **[אבודרהם]**

אָמְרוּ לֵיהּ רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע לרב חנינא בריה דרב איקא, **חַכִּימַת כּוּלֵּי הַאי** - האם חכם אתה כל כך, שאתה מכיר בנו בחכמת הפנים[מה], **יָהֲבֵי בֵּיהּ עֵינַיְיהוּ** - נתנו בו רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע את עינם, ושלטה בו עין הרע, **וּשְׁכִיב** - ונפטר רב חנינא בריה דרב איקא[מו].

★

הגמרא מביאה עוד ברכות שמברכים על ראייה:

אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, הָרוֹאֶה אֶת הַבַּהֲקָנִים - אנשים שעורם מלא בנקודות הנראות כעדשים[מז], **אוֹמֵר בָּרוּךְ מְשַׁנֶּה הַבְּרִיּוֹת** - שברא בריות שהם שונות משאר הבריות.

מֵיתִיבֵי - הקשו בני הישיבה על דברי רבי יהושע בן לוי, שנינו בברייתא, **רָאָה אֶת הַכּוּשִׁי** - אדם שהוא שחור מאד[מח], **וְאֶת הַגִּיחוֹר** - אדם שהוא אדום מאד, **וְאֶת הַלַּוְוקָן** - אדם שהוא לבן יותר מדאי, **וְאֶת הַקִּפֵּחַ** - אדם שבטנו גדולה, שמתוך כך נראית קומתו חסירה[מט], **וְאֶת הַנַּנָּס** - אדם נמוך מאד, **וְאֶת הַדַּרְנִיקוֹס** - אדם שעורו מכוסה יבלות[נ], **אוֹמֵר בָּרוּךְ מְשַׁנֶּה אֶת הַבְּרִיּוֹת**, שכל אלו הם שינוי שנעשה בהם ממעי אמם[נא]. אבל הרואה **אֶת הַקִּטֵּעַ** - אדם שנקטעו ידיו[נב], **וְאֶת הַסּוּמָא** - עיור בשתי עיניו[נג], **וְאֶת פְּתוּיֵי הָרֹאשׁ** - אדם ששערו דבוק יחד כלבד[נד], **וְאֶת הַחִגֵּר** - אדם שנקטעו רגליו, **וְאֶת הַמּוּכֶּה שְׁחִין, וְאֶת הַבַּהֲקָנִים** - אנשים שעורם מלא בנקודות הנראות כעדשים, **אוֹמֵר בָּרוּךְ דַּיַּין אֱמֶת**[נה], כי בא להם זה על ידי עונש[נו]. הרי שעל בהקנים מברך דיין האמת, ולא משנה הבריות.

מתרצת הגמרא, **לָא קַשְׁיָא, הָא** - מה שאמר רבי יהושע בן לוי, שהרואה בהקנים מברך משנה הבריות, הוא רק אם ראה מי שהוא כך **מִמְּעֵי אִמּוֹ. וְהָא** - ומה שאמרו בברייתא שמברך דיין האמת, הוא רק אם ראה מי **דְּבָתַר דְּאִיתְיְלִיד** - שאחר שנולד נעשה כך. ומביאה הגמרא ראיה לתירוץ זה ואומרת, **דַּיְקָא נַמִּי** - יש לך לדייק כן מדברי הברייתא עצמה, **דְּקָתָנֵי דּוּמְיָא דְּקִטֵּעַ** - שהברייתא מנתה את הבהקנים יחד עם הקטע, שהוא אדם שנקטעו ידיו, שנעשה בו השינוי לאחר שנולד[נז]. אומרת הגמרא, **שְׁמַע מִינָּהּ** - אכן יש להוכיח כן מדברי הברייתא.

★

הגמרא מביאה עוד ברכות שמברכים על הראייה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **הָרוֹאֶה פִּיל, קוֹף, וְעוּף** הנקרא **קִפּוֹף**, שיש לו לסתות ולחיים כשל אדם[נח], על כל אחד מהם, **אוֹמֵר בָּרוּךְ מְשַׁנֶּה אֶת הַבְּרִיּוֹת**[נט]. ואם **רָאָה בְּרִיּוֹת טוֹבוֹת** - בני אדם[ס] נאים ביותר[סא], **וְאִילָנוֹת טוֹבוֹת** שיש בהם הנאה להרואה אותם[סב], **אוֹמֵר בָּרוּךְ שֶׁכָּכָה לּוֹ** [-שכל אלו הם שלו[סג]] **בְּעוֹלָמוֹ**[סד].

★

שנינו במשנה (נד.), **עַל הַזִּיקִין** וכו' אומר ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם.

שואלת הגמרא, **מַאי** - מהו זיקין האמור במשנה. **אָמַר שְׁמוּאֵל, כּוֹכְבָא דְּשָׁבִיט** - כוכב העובר ברקיע ממקום למקום במרוצה, ומתוך כך הוא נראה ארוך כשבט [-כמקל][סה], ונראה כמו שהוא פותח את הרקיע[סו].

הגמרא מביאה דבר נוסף שאמר שמואל אודות כוכב זה:

וְאָמַר שְׁמוּאֵל, נְהִירִין לִי שְׁבִילֵי דִּשְׁמַיָּא - ברורים לי מהלכי הכוכבים בשמים, **כִּשְׁבִילֵי דִּנְהַרְדְּעָא** - כפי שברורים לי דרכי העיר נהרדעא [שהיא היתה מקום מגוריו], **לְבַר** - חוץ **מִכּוֹכְבָא דְּשָׁבִיט** -

---

מה. **רמב"ן** (מלחמות ה' להלן נט: ד"ה ומה) וראב"ה (לעיל ע"א ד"ה אמר).

מו. **לדברי** הרמב"ן והראב"ה [הובא בהערה לעיל], מה שנתנו בו את עינם, הוא משום שחלשה דעתם על שהיה בקי בחכמה של הכרת הפרצוף. ובהלכות קטנות (שו"ת ח"א סי' רי) כתב, שהענישוהו, משום שהם לא היו יודעים הלכה זו שמברכים על חכם גדול חכם הרזים, והוא הורה הלכה בפני גדול הדור. וכתבו הרמב"ן והראב"ה (שם), שהטעם שלא הביא הרי"ף הלכה זו, שמברכים חכם הרזים על חכם מופלג, הוא משום שהוזק רב חנינא בריה דרב איקא מחמת ברכה זו, לכן אין מברכים יותר ברכה זו על חכם יחיד. והשיטה מקובצת (ד"ה הרואה) כתב, שהרי"ף לא כתב הלכה זו, מפני שאין חכם מופלג כל כך מצוי בזמן הזה. אבל הטור (או"ח סי' רכד) הביא שמברך ברכה זו על חכם מופלג.

מז. **כתב** המשנה ברורה (סי' רכה ס"ק כד), שבין נקודה לנקודה, יש להם לובן צח, שהוא מבהיק [כלומר שהוא נוצץ], ועל שם זה הם נקראים בהקנים.

מח. **כתב** ההלכות קטנות (שו"ת ח"א סי' רמ), שדין זה אינו אלא בכושי שאביו ואמו לבנים, אבל כושי שנולד לאב ואם כושים, מנהגו של עולם הוא, ואין כאן שינוי.

מט. **רש"י** (ד"ה קפח). וקפח הוא לשון חסרון, וכיון שקומתו נראית חסירה, נקרא קפח. ובאופן אחר פירש, שהוא אדם גבוה, ואין רוחב גופו מתאים לגובהו, ואינו יכול לשאת את גובהו, ומשום כך הוא נכפף, ופרצופו שמוט ובולט. וכפירוש השני מבואר בגמרא בבכורות (מה:). והקשה המגן אברהם (סי' רכה ס"ק טו), איך פירש רש"י כאן פירוש נוסף נגד דברי הגמרא בבכורות. אמנם הערוך (ערך כפח) גרס בגמרא בבכורות שם כפח, ולפי זה אינו קפח האמור כאן.

נ. **רש"י** (ד"ה הדרניקוס, על פי אוצר לעזי רש"י). ובאופן אחר פירש, שהוא אדם שפיו עקום.

נא. **רש"י** (ד"ה אומר). וכתב רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה מיתבי), שפירוש זה אינו אלא לפי המסקנא, שחילקה הגמרא בין שינוי שהוא ממעי אמו, לשינוי שנעשה אחר שנולד, אבל המקשן שלא סבר חילוק זה, סבר שעל שינוי שיש בו צער לאדם, מברכים דיין האמת, ושינוי שאין בו צער מברך משנה הבריות. ותירצה הגמרא, שאין זה תלוי אם יש בו צער או לא, אלא אם נעשה קודם שנולד או אחר שנולד.

נב. **בכל** מקום שנאמר קטע, הכוונה היא לאדם שנקטעו רגליו, אך כאן, כיון שנאמר גם חגר, שהוא אדם שנקטעו רגליו, ודאי שקטע פירושו מי שנקטעו ידיו. רש"י (ד"ה קטע).

נג. **משנה** ברורה (סי' רכה ס"ק כג). ומכל מקום לענין ברכת דיין האמת, אם נעשה בנו או קרובו שמצטער עליו סומא אפילו באחת מעיניו, מסתבר שיוכל לברך דיין האמת. שער הציון (שם אות כו).

נד. **מסדר** דברי רש"י נראה שגרס פתויי ראש תחילה, יחד עם אלו שמברכים עליהם משנה הבריות [שד"ה פתויי, הוא קודם לד"ה אומר]. וכתב רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה ואת), שלדברי רש"י צריך לומר, שאף שיתכן שיארע דבר זה אף לאחר שנולד, מכל מקום אם לא נעשה כן ממעי אמו, אין מברכים עליו כלל, כיון שאין צער בכך כדי שיברכו עליו דיין האמת, אלא שאם מלידתו הוא כן, מברכים עליו משנה הבריות כיון שהוא משונה.

נה. **כתב** הראב"ד (הובא בשיטה מקובצת ד"ה הרואה, בטור או"ח סי' רכה), שמברך כן רק על מי שהוא מצטער כשרואהו, ומצדיק את הדין. עוד כתב, שאין מברכים ברכה זו אלא בפעם הראשונה שרואהו. והטור (שם) כתב, שאם לא ראוהו שלשים יום מברך שוב.

נו. **משנה** ברורה (סי' רכה ס"ק כו).

נז. **שלשון** קטע מורה, שהיתה לו יד ונקטעה, שמי שנולד מחוסר יד, אינו נקרא קטע.

נח. **רש"י** (ד"ה קפוף). וראה בתרגום אונקלוס (ויקרא יא יז) שתרגם 'ינשוף' 'קפופא', וברש"י (שם) שכתב, שינשוף יש לו לסתות כאדם.

נט. **כתב** המאירי (ד"ה הרואה פיל), שהטעם שמברך על שלשה אלו, הוא משום שהם דומים לאדם בקצת דברים [וקפוף, פירש רש"י (ד"ה קפוף) שדומה לבני אדם, בזה שיש לו לחיים ולסתות. ופיל וקוף, ראה במאירי בעירובין (לא: ד"ה אמר) שהביא בשם הירושלמי שאדם יכול ללמדם שבעים לשון]. ובחדש האביב (ד"ה הרואה) כתב לבאר באופן אחר, שנראה, שקבלה היתה בידם, שאנשי דור ההפלגה נשתנו ונעשו בריות אלו, ומשום כך מברכים עליהם משנה הבריות [כמבואר בסנהדרין (קט.) שאנשי דור הפלגה נעשו קופים, ובספר הישר (פרשת נח) מובא מדרש, שדור ההפלגה נהפכו לקופים ופילים].

ס. **בין** זכרים בין נקבות. משנה ברורה (סי' רכה ס"ק לב).

סא. **רמב"ם** (ברכות פ"י הי"ג). וכתב בשער הציון (סי' רכה אות לג), שמטעם זה כתב החיי אדם, שעכשיו לא נהגו לברך ברכה זו, כי מי יכול להכריע מהו נאה ביותר. וכתב הראב"ד (הובא בשיטה מקובצת ד"ה הרואה), שהוא דווקא כשלא ראה מעולם אנשים נאים יותר מהם.

ומבואר בגמרא (ע"ז כ.), שאף על גוי נאה, מברכים ברכה זו [ומכל מקום אסור להסתכל בו ביותר ולהתבונן בדמותו. וגם אסור לומר 'כמה נאה כותי זה', משום שנאמר (דברים ז ב) 'לא תחנם'. משנה ברורה (סי' רכה ס"ק לג) על פי דברי הגמרא בעבודה זרה (שם)]. ובירושלמי (הובא בתוספות שם ד"ה הרואה) אמרו, שאף על גמל נאה וחמור נאה מברך ברכה זו.

סב. **ראב"ד** (הובא בשיטה מקובצת ד"ה הרואה). וכתב, שאין מברכים ברכה זו, אלא בפעם הראשונה שרואה את הבריות או את האילנות הללו [וראה בהערה לעיל, שלגבי ברכת דיין האמת, הטור חולק על הראב"ד, וסובר שמברכים כל שלושים יום, אך כתב הב"ח (או"ח סי' רכה), שנראה מדברי הטור, שבבריות טובות לא נחלק על הראב"ד]. וכתב המאירי (ד"ה הרואה אילנות), שנראה שאין מברכים ברכה זו אלא במקום שאין האילנות או הבריות הטובות מצויות.

סג. **ראה** בפירוש התפילות לר"י בר יקר (ברכות הראיה) שכתב, שמברכים 'שככה לו', משום שנאמר (משלי טז ד) 'כל פועל ה' למענהו', ופירש רש"י שם, שהכל עשה ה' כדי שיקלסו אותו. ובאופן אחר פירש, שהכל עשה ה' כדי להעיד עליו, שפעלו מעיד על גבורתו.

סד. **ואין** זה הדין האמור לעיל (מג:), שהיוצא בימי ניסן ורואה אילנות מלבלבין וכו'. ששם מדובר גם באילנות שאינן נאות וטובות, ומברך עליהם רק בימי ניסן שאז הם מלבלבים, אבל כאן מדובר באילנות שהוא נהנה בראייתם, ומברך עליהם כמו שמברך על אדם נאה שהוא נהנה לראותו. אמרי נועם (ד"ה ראה).

סה. **ומשום** כך הוא נקרא שביט, שהוא נראה כשבט [-כמקל].

סו. **רש"י** (ד"ה כוכבא). והרמב"ם (ברכות פ"י הי"ד) כתב, שהוא אור הנראה באויר, שנראה כאילו כוכבים נופלים ורצים ממקום למקום. או שהוא אור הנראה ככוכבים שיש להם

ת"ר [א]הרואה בתי ישראל[א] בישובן אומר ברוך מציב גבול אלמנה בחורבנן אומר ברוך דיין האמת [ב]בתי עובדי כוכבים בישובן אומר [א]בית גאים יסח ה' בחורבנן אומר [ב]אל נקמות ה' אל נקמות הופיע. עולא ורב חסדא הוו קא אזלי באורחא כי מטו אפתחא דבי רב חנא בר חנילאי נגד רב חסדא ואתנח אמר ליה עולא אמאי קא מתנחת [א]והאמר רב אנחה שוברת חצי גופו של אדם שנאמר [ג]ואתה בן אדם האנח בשברון מתנים וגו' ור' יוחנן אמר אף כל גופו של אדם שנאמר [ד]והיה כי יאמרו אליך על מה אתה נאנח ואמרת אל שמועה [כי באה] ונמס כל לב וגו' א"ל היכי לא אתנח ביתא דהוו בה שיתין אפייתא ביממא ושיתין אפייתא בליליא ואפיין לכל מאן דצריך ולא שקל ידא מן כיסא דסבר דילמא אתי עני בר טובים ואדמטו ליה לכיסא קא מכסיף ותו הוו פתיחין ליה ארבע בבי לארבע רוחתא דעלמא וכל דהוה עייל כפין נפיק כי שבע והוו שדו ליה חטי ושערי בשני בצורת אבראי דכל מאן דכסיפא מילתא למשקל ביממא אתי ושקיל בליליא השתא נפל בתלא ולא אתנח אמר ליה הכי אמר ר' יוחנן מיום שחרב בית המקדש נגזרה גזירה על בתיהן של צדיקים שיחרבו שנאמר [ה]באזני ה' צבאות אם לא בתים רבים לשמה יהיו גדולים וטובים מאין יושב ואמר ר' יוחנן עתיד הקדוש ברוך הוא להחזירן לישובן שנאמר [ו]שיר המעלות לדוד הבוטחים בי"י כהר ציון מה הר ציון עתיד הקדוש ברוך הוא להחזירו לישובו אף בתיהן של צדיקים עתיד הקב"ה להחזירן לישובן חזייה דלא מיישב דעתיה א"ל דיו לעבד שיהא כרבו. ת"ר [ג]הרואה קברי ישראל אומר ברוך אשר יצר אתכם בדין וזן אתכם בדין וכלכל אתכם בדין ואסף אתכם בדין ועתיד להקימכם בדין מר בריה דרבינא מסיים בה משמיה דרב נחמן ויודע מספר כולכם[ב] והוא עתיד להחיותכם ולקיים אתכם ברוך מחיה המתים קברי עובדי כוכבים אומר [ז]בושה אמכם וגו'. אמר ריב"ל [ד]הרואה את חבירו לאחר שלשים יום אומר ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה לאחר י"ב חדש אומר ברוך מחיה המתים אמר רב [ו]אין המת משתכח מן הלב אלא לאחר שנים עשר חדש שנאמר [ח]נשכחתי כמת מלב הייתי ככלי אובד. רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע הוו קאזלי באורחא פגעו ביה ברב חנינא בריה דרב איקא אמרו ליה בהדי דחזינך בריכינן עלך תרתי ברוך אשר חלק מחכמתו ליראיו ושהחיינו אמר להו אנא נמי כיון דחזותינכו חשבתינכו עלואי כשיתין רבוון בית ישראל וברכינא עלייכו תלתא הנך תרתי וברוך חכם הרזים אמרו ליה חכימת כולי האי [ג]יהבי ביה עינייהו ושכיב. אמר ריב"ל הרואה את הבהקנים אומר ברוך משנה הבריות מיתיבי [ה]ראה [ד]את הכושי ואת הגיחור ואת הלווקן ואת הקפח ואת הננס ואת הדרניקוס[ג] אומר ברוך משנה את הבריות [ו]את הקטע ואת הסומא ואת פתויי הראש[ד] ואת החגר ואת המוכה שחין ואת הבהקנים אומר ברוך דיין אמת ל"ק הא ממעי אמו הא בתר דאיתיליד דיקא נמי דקתני דומיא דקטע שמע מינה ת"ר [ז]הרואה פיל קוף וקפוף אומר ברוך משנה את הבריות [ח]ראה [ה]בריות טובות ואילנות טובות אומר ברוך שככה לו בעולמו: על הזיקין: [ט]מאי זיקין אמר שמואל כוכבא דשביט[ו] ואמר שמואל נהירין לי שבילי דשמיא כשבילי דנהרדעא לבר מכוכבא דשביט דלא ידענא מאי ניהו וגמירי דלא עבר כסלא ואי עבר כסלא חרב עלמא והא קא חזינן דעבר זויה הוא דעבר ומתחזי כדעבר איהו רב הונא בר' דרב יהושע אמר וילון הוא דמקרע דמגלגל[ז] ומחזי נהורא דרקיעא רב אשי אמר כוכבא הוא דעקר מהאי גיסא דכסלא וחזי ליה חבריה מהך גיסא ומיבעית ומחזי כמאן דעבר שמואל רמי כתיב [ט]עושה עש כסיל וכימה וכתיב [י]עושה כימה וכסיל הא כיצד אלמלא חמה של כסיל לא נתקיים עולם מפני צינה של כימה ואלמלא צינה של כימה לא נתקיים עולם מפני חמה של כסיל וגמירי אי לאו עוקצא דעקרבא דמנח בנהר דינור[י] כל מאן דהוה טריקא ליה עקרבא לא הוה חיי והיינו דקאמר ליה רחמנא לאיוב [כ]התקשר מעדנות כימה או מושכות כסיל תפתח מאי כימה אמר שמואל כמאה כבבי אמרי לה דמכנפי ואמרי לה דמבדרן מאי עש אמר רב יהודה יותא מאי יותא אמרי לה זנב טלה ואמרי לה רישא דעגלא ומסתברא כמאן דאמר זנב טלה דכתיב [ל]ועיש על בניה תנחם אלמא חסרה ומתחזיא כטרפא

הרואה חבירו אחר שלשים יום אומר שהחיינו. אומר ר"י דוקא חבירו החביב עליו אבל בענין אחר לא: **וילון** הוא דמקרע ומחזי נהורא ברקיע. לפי הענין משמע דלא רב הונא לאתרן דלא עבר כסלא ולא קאי אמתניתין לפרושי מאי זיקין דהא רב אשי דבתריה קאי אשנויא דלא עבר כסלא ולא כפירוש רש"י: על

ברוך מציב גבול אלמנה. כגון בישוב בית שני[ו]: אמאי. קא מתנחת: נפל ליה בתלא. שנפל לו ונעשה תל: דיו לעבד שיהא כרבו. שהרי בית המקדש חרב שהוא ביתו של הקב"ה: ככלי אובד. וסתם כלי לאחר י"ב חדש משתכח מן הלב, דיאוש בעלים לאחר י"ב חדש[ח]. בפרק אלו מציאות (ד' כח.) מי שמצא כלי או שום מציאה חייב להכריז שלש רגלים, ואם נמצא אחר הסוכות צריך להמתין ולהכריז בפסח ובעצרת ובחג דהיינו י"ב חדש ושוב אין צריך להכריז: אשר חלק ושהחיינו. דלאחר שלשים יום הוה: מחכמתו ליראיו. כרב חנינא דחכים טפי: בהקנים. לינטיליו"ש, כעדשים: כושי. שחור הרבה: [ט]גיחור. אדום הרבה, רו"ש בלעז: לווקן. לבן יותר מדאי: קפח. בטן גדול, מתוך עוביו נראית קומתו מקופחת. לשון אחר קפח ארוך הרבה ופרצופו שמוט ובולט דמכוער הוי[ז]: הדרניקום. רודא"ש. לשון אחר פיו עקום: פתויי ראש. ששערו כנמטא, כל שערו דבוק זה בזה, פלטדי"ר בלעז: אומר ברוך משנה את הבריות. דממעי אמן הוו: קטע. שנקטעו ידיו. הכא הוא דקטע משמע דידים הוא משום דקתני תרתי קטע וחגר, אבל היכא דקתני קטע לחוד משמע דרגלים, כדתנן (שבת פ"ו ד' סה:) הקטע יוצא בקב שלו: היכא דאיתרע ליה בתר דאתיליד. לאחר שנולד נולדו בו אומר ברוך דיין האמת: דומיא דקטע. וקטע בתר דאיתיליד הוא: קפוף. עוף שקורין וולטו"ר, ויש לו לסתות ולחיים כאדם[י]: כוכבא דשביט. כוכב היורד[ם] כמן ברקיע ממקום למקום וארוך כשבט שהוא יורה, ונראה כמו שפותח רקיע: וגמירי דלא עבר כסלא. שאינו מעביר מזל כסיל כשהוא שביט: כסלא. כסיל: רב הונא אמר. מאי זיקין, וילון הוא דמקרע ומתחזי רקיע דרך הקריעה כרומח: כתיב עושה עש כסיל וכימה. דקדמיה ליה כסיל לכימה: הא כיצד. מלמד ששניהן שוין: שאלמלא חמה של כסיל וכו'. כסיל שולט בימות החמה להכי אקדמיה קרא. כימה שולט בימות הגשמים ולהכי אקדמיה קרא. עקרב היינו כימה, וממזל טלה הוא: נהר דינור. מתשת כחו של עקרב: עוקצא דעקרבא. זנב העקרב: מעדנות כימה. קשרים של כימה: כמאה כבבי. יש בין הכוכבים של כימה שהן כחה של כימה: אמרי לה דמכנפי. אותן שהן כחה של כימה, ואמרי לה דמבדרן: יותא אמרי לה. דקיימא בזנב טלה, ואמרי לה דקיימא בריש עגלא: רישא דעגלא. ראשו של עגל והיינו מזל שור, והוא נמשך אחר מזל טלה, ראש השור סמוך לזנב טלה, שכן הסדר טלה שור תאומים: ומסתברא כמאן דאמר זנב. היינו כוכבים העשוין כזנב, מדכתיב ועיש על בניה תנחם: אלמא חסרה. והאי זנב מחזי כטרפא דטריף: כטרפא

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [כתובות דף סב.], ב) [מ"ק דף ח: ע"ש], ג) [ב"ב דף יד.], ד) [תוספתא פרק ו], ה) [עו"ג דף כ. ע"ש], ו) נזכר בדניאל ז י, ז) עיין ב"י או"ח סימן רכד, ח) ב"מ כד:, ט) [עי' רש"י לעיל לא: ד"ה גיחו'], י) נדה כג ע"א.

תורה אור השלם

א) בֵּית גֵּאִים יִסַּח יְיָ וְיַצֵּב גְּבוּל אַלְמָנָה: [משלי טו, כה]

ב) אֵל נְקָמוֹת יְיָ אֵל נְקָמוֹת הוֹפִיעַ: [תהלים צד, א]

ג) וְאַתָּה בֶן אָדָם הֵאָנַח בְּשִׁבְרוֹן מָתְנַיִם וּבִמְרִירוּת תֵּאָנַח לְעֵינֵיהֶם: [יחזקאל כא, יא]

ד) וְהָיָה כִּי יֹאמְרוּ אֵלֶיךָ עַל מָה אַתָּה נֶאֱנָח וְאָמַרְתָּ אֶל שְׁמוּעָה כִי בָאָה וְנָמֵס כָּל לֵב וְרָפוּ כָל יָדַיִם וְכִהֲתָה כָל רוּחַ וְכָל בִּרְכַּיִם תֵּלַכְנָה מַּיִם הִנֵּה בָאָה וְנִהְיָתָה נְאֻם אֲדֹנָי אֱלֹהִים: [יחזקאל כא, יב]

ה) בְּאָזְנָי יְיָ צְבָאוֹת אִם לֹא בָּתִּים רַבִּים לְשַׁמָּה יִהְיוּ גְּדֹלִים וְטוֹבִים מֵאֵין יוֹשֵׁב: [ישעיה ה, ט]

ו) שִׁיר הַמַּעֲלוֹת הַבֹּטְחִים בַּייָ כְּהַר צִיּוֹן לֹא יִמּוֹט לְעוֹלָם יֵשֵׁב: [תהלים קכה, א]

ז) בּוֹשָׁה אִמְּכֶם מְאֹד חָפְרָה יוֹלַדְתְּכֶם הִנֵּה אַחֲרִית גּוֹיִם מִדְבָּר צִיָּה וַעֲרָבָה: [ירמיה נ, יב]

ח) נִשְׁכַּחְתִּי כְּמֵת מִלֵּב הָיִיתִי כִּכְלִי אֹבֵד: [תהלים לא, יג]

ט) עֹשֶׂה עָשׁ כְּסִיל וְכִימָה וְחַדְרֵי תֵמָן: [איוב ט, ט]

י) עֹשֵׂה כִימָה וּכְסִיל וְהֹפֵךְ לַבֹּקֶר צַלְמָוֶת וְיוֹם לַיְלָה הֶחְשִׁיךְ הַקּוֹרֵא לְמֵי הַיָּם וַיִּשְׁפְּכֵם עַל פְּנֵי הָאָרֶץ יְיָ שְׁמוֹ: [עמוס ה, ח]

כ) הַתְקַשֵּׁר מַעֲדַנּוֹת כִּימָה אוֹ מֹשְׁכוֹת כְּסִיל תְּפַתֵּחַ: [איוב לח, לא]

ל) הֲתֹצִיא מַזָּרוֹת בְּעִתּוֹ וְעַיִשׁ עַל בָּנֶיהָ תַנְחֵם: [איוב לח, לב]

משנת ראשונים

בחורבנן אומר אל נקמות ה' אל נקמות הופיע. נקמת הרשעים טובה גדולה היא, כמו שילום שכר טוב לצדיקים ולפיכך נתן בין שני שמות. **[הריטב"א, לעיל לג.]**

ברוך אשר יצר אתכם בדין. כלומר במעי אמכם שנ' (תה' קלט טו) אשר עושיתי בסתר רוקמתי בתחתיות ארץ, מדקאמר עושיתי ולא אמר נעשיתי בסתר יראה כי דן עליו תחלה שיהיה נוצר. והיינו דתנן (אבות ב כב) ועל כרחך אתה נוצר. **[אבודרהם]**

וכלכל אתכם בדין. כלומר בחייכם דן אתכם על צרכיכם אם יהיו בקושי או בריוח. **[אבודרהם]** **ויודע מספר כולכם.** על דרך (איוב לד כא) כי עיניו על דרכי איש וכל צעדיו יספור שאפי' לאחר מיתה אין נסתר מנגד עיניו. **[אבודרהם]**

עין משפט נר מצוה

לא א מיי' פ"י מהל' ברכות הל' יוד סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רכד סעיף י:
לב ב מיי' שם הל' יט טוש"ע שם סעי' יא:
לג ג מיי' שם הל' יוד יט טוש"ע שם סעיף יב:
לד ד מיי' פ"י מהל' ברכות הל' ב סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רכה סעיף א:
לה ה מיי' שם הל' יב טוש"ע שם סעיף ח:
לו ו מיי' שם טוש"ע שם סעיף ט:
לז ז מיי' שם טוש"ע שם סעיף ח:
לח ח מיי' שם הל' יג טוש"ע שם סעיף י:
לט ט מיי' שם הל' יד וסמג שם טוש"ע או"ח סי' רכז סעיף א:

רב נסים גאון

עובדין אותו והיה עבודתו שמשליך אבן כלפי אותן האבנים המוצבין (כדתניא) [כדתנן] בסנהדרין בפ' ד' מיתות (דף ס) הזורק אבן למרקוליס זו היא עבודתו כלומר ישראל שעשה כן בשוגג חייב חטאת במזיד בלא התראה ענוש כרת ואם התרו בו נסקל ואמרי' בגמ' (שם דף סד) ואע"ג דקא מיכוין למירגמה ובמס' ע"ז בפ' ר' ישמעאל (דף נ) איתא להא ברייתא שהזכרנוה ובב"מ בפ' אלו מציאות שלו (דף כה) כאבני בית קוליס חייב להכריז ואלו הן אבני בית קוליס אחת מיכן ואחת מיכן ואחת באמצע: **התורה אמרה הבא להורגך השכם להורגו.** היינו דאמר רחמנא (שמות כב) אם במחתרת ימצא הגנב והכה וגו' והתם בסנהדרין בפרק בן סורר ומורה (דף עב) תנינן הבא במחתרת נידון משום סופו ואמרינן בגמ' אמר רבא מ"ט דמחתרת חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו והאי מימר אמר אי אזילנא וקאי לאפאי מריה דביתא ולא שביק לי קטילנא ליה ואמרה תורה בא להרגך השכם להרגו: **הרואה את הכושי ואת הגיחור ואת הלווקן וכו'.** שנינו במס' בכורות בפ' מומין אלו (דף מה) הכושי והגיחור והלווקן והכיפח והננס כו' פסולין באדם כשרין בבהמה ופרישנא בגמ' כושי אוכמא גיחור סומקא לווקן חיורא כיפח גיבח [שם הגי' גבוה] וכדאמר רב פפא אריכא שמוטא סניא ננס ידוע הוא בלשון חכמים שהוא הקצור בקומה:

הגהות וציונים

א] הרי"ף גורס **בתי כנסיות של ישראל** ועי' בית יוסף סי' רכד ד"ה והא דרואה בתי ישראל שדן לפי זה מה כוונת הגמ' בתי עובדי כוכבים בישובן (ועיין בצל"ח): **ב]** ברי"ף הגירסא **ועתיד להחיותכם בדין ויודע מספר כלכם** הקדים התחיה לידיעת המספר עיין צל"ח בזה ועיין בנוסח ברכה זו ברא"ש, ברמב"ם (ברכות פ"י ה"י) בטור ובב"י סוף סימן רכד: **ג]** [גי' הערוך [ערך ברדניקוס] **ברדניקוס** פי' גאון שהוא איש שקומתו ארוכה יותר משאר בני אדם] (גליון): **ד]** [פי' מי שאין ראשו סגלגל [עיין שבת לא ע"א] אלא רחבה, ערוך ערך פתין] (גליון) ולפי פירוש הערוך ע"כ דגריס כגירסת הרי"ף והרא"ש דפתויי הראש כתוב בבבא הראשונה דאל"ה לא סלקא סוגיית הגמרא במאי דקאמר "דיקא נמי" וכו' דהא פתויי הראש ממעי אמו הוא ומרש"י שציין קודם ד"ה פתויי הראש ואח"כ ד"ה אומר ברוך משנה את הבריות מבואר ג"כ דגריס לה בבבא ראשונה (הגרא"מ הורוויץ עיי"ש) אולם לדינא מודים הרי"ף והרא"ש בזה דאי נעשה לו זה אחר הלידה אומר דיין האמת, אלא דהיה להם גירסא אחרת (שעה"צ סי' רכה ס"ק כה): **ה]** [עי' ערוך [ערך זק] מה שפי' בשם רב האי גאון] (גליון): **ו]** [מלת "דמגלגל" ליתא ברש"י ולא בתוס' וכן בע"י ליתא אכן בערוך ערך ויל גרס וילון הוא דמתגלגל ומתחזי נהורא דרקיע] (גליון): **ז]** [ועי' בכורות מה ע"ב קפח וכו' והיינו להדיא כלשון אחר וצ"ע על הפי' הראשון וכן תמה המ"א בסי' רכה והניח בצ"ע אכן לגי' הערוך [ערך קפח] בבכורות כיפח בכ"ף [וכ"ה ברב נסים גאון כאן] ניחא] (גליון): **ח]** צ"ל היורה, וכ"ה בדפו"ר:

מכוכב השביט, **דְּלָא יָדַעְנָא מַאי נִיהוּ** - שאיני יודע מהו הילוכו[סו], **וּגְמִירִי** - אבל זה מקובל בידי, **דְּלָא עָבַר כְּסִלָּא** - שכשהוא נראה בצורת מקל, אינו עובר את מזל כסיל[סז][סח], **וְאִי עָבַר כְּסִלָּא** - ואם יעבור את מזל כסיל, **חָרַב עָלְמָא** - יחרב העולם[סט].

שואלת הגמרא, **וְהָא קָא חָזֵינַן דְּעָבַר** - והרי ראינו שעבר את מזל כסיל, ולא נחרב העולם. משיבה הגמרא, הוא עצמו לא עבר, אלא **זִיוֵיהּ הוּא דְּעָבַר** - אורו עבר את מזל כסיל, **וּמִתְחֲזֵי כִּדְעָבַר אִיהוּ** - והיה נראה כאילו הוא עבר.

הגמרא מביאה ביאור נוסף מה הם זיקין[ע]:

רַב הוּנָא בְּרֵיהּ דְּרַב יְהוֹשֻׁעַ אָמַר, זיקין הוא האור המתגלה כשוִילוֹן **הוּא דְּמִקְרַע (דְּמִגַּלְגַּל[עא])** - כשנקרע הרקיע התחתון הנקרא וילון, **וּמִחְזֵי נְהוֹרָא דִּרְקִיעָא** - ודרך הקרע נראה אור בצורת רומח ברקיע שמעליו, שבו קבועים השמש הירח והכוכבים[עב].

הגמרא חוזרת ליישב את השאלה על דברי שמואל:

רַב אַשִׁי אָמַר, בטעות נראה לנו שכוכב שביט עובר את מזל כסיל, ואינו כן, אלא **כּוֹכְבָא הוּא דְּעָקַר מֵהַאי גִּיסָא דִּכְסִלָּא** - נעקר כוכב מצד אחד של כסיל, **וְחָזֵי לֵיהּ חַבְרֵיהּ מֵהַךְ גִּיסָא** - ורואה אותו כוכב אחר מצדו השני של כסיל, **וּמִבְּעִית** - ונבהל הכוכב השני, והנהגתו משתנה מעט[עג], **וּמִתְחֲזֵי כְּמַאן דְּעָבַר** - ועל ידי כך נראה כמו שעבר הכוכב הראשון את כסיל.

הגמרא מביאה דבר נוסף שאמר שמואל אודות מזל כסיל:

אומרת הגמרא, **שְׁמוּאֵל רָמֵי** - הקשה סתירה משני פסוקים, בפסוק אחד **כְּתִיב** (איוב ט ט), **'עֹשֶׂה עָשׁ[עד] כְּסִיל וְכִימָה'**, שהקדים הכתוב את כסיל לפני כימה[עה], ומשמע שהשפעת כסיל גדולה יותר, ובפסוק אחר **כְּתִיב** (עמוס ה ח), **'עֹשֵׂה כִימָה וּכְסִיל'**, ובמקרא זה הקדים הכתוב את כימה לפני כסיל, ומשמע שהשפעת כימה גדולה יותר, **הָא כֵּיצַד** - כיצד נפרש דבר זה, אלא ודאי שכח שניהם שוה, וכסיל הוקדם בפסוק אחד, משום שהוא שולט בימות החמה, וכימה הוקדמה בפסוק אחר, משום שהיא שולטת בימות הגשמים, **וְאִלְמָלֵא חַמָּהּ שֶׁל כְּסִיל** - כח החום המגיע לעולם בימות החמה מכסיל השולט אז, **לֹא נִתְקַיֵּים הָעוֹלָם מִפְּנֵי צִינָּה שֶׁל כִּימָה** - מכח הצינה המגיע לעולם בימות החורף מכימה השולטת אז, **וְאִלְמָלֵא צִינָּה שֶׁל כִּימָה, לֹא נִתְקַיֵּים הָעוֹלָם מִפְּנֵי חַמָּה שֶׁל כְּסִיל**.

מוסיפה הגמרא ואומרת, **וּגְמִירִי** - ומקובל בידינו, שכח הצינה של כימה הוא גדול כל כך, עד **דְּאִי לָאו עוּקְצָא דְעַקְרַבָּא דְּמַנַּח בִּנְהַר דִּינוּר** - שאם לא היה זנב העקרב, שהוא צורת מזל כימה[עו], מונח בנהר דינור, שכולו אש[עז], ובכך הוא מתיש את כח העקרב, **כָּל מַאן דַּהֲוָה טְרִיקָא לֵיהּ עַקְרַבָּא** - כל מי שהיה עקרב נושכו, **לֹא הֲוָה חָיֵי** - לא היה חי מחמת הצינה[עח].

וְהַיְינוּ דְּקָאָמַר לֵיהּ רַחֲמָנָא - וזה מה שאמר ה' **לְאִיּוֹב** (איוב לח לא) אחר שהתאונן על דרכי ה', **'הַתְקַשֵּׁר מַעֲדַנּוֹת כִּימָה אוֹ מֹשְׁכוֹת כְּסִיל תְּפַתֵּחַ'** - וכי תוכל לקשור את קשרי מזל כימה, כדי שלא יצא צינתו ויחריב את העולם, או לפתוח את קשרי רצועות מזל כסיל, כדי שיצא חומו ויפיג את הצינה הבאה מכימה[עט].

הגמרא מפרשת מהו לשון 'כימה':

שואלת הגמרא, **מַאי** - מהו הלשון **כִּימָה**[פ], **אָמַר שְׁמוּאֵל**, שהוא מלשון 'כמאה'[פא], שמנין הכוכבים של כימה הם **כְּמֵאָה כּוֹכְבֵי**, **אָמְרִי לָהּ** - יש אומרים **דִּמְכַנְּפֵי** - שכוכבים אלו מכונסים יחד, **וְאָמְרִי לָהּ** - ויש אומרים **דִּמְבַדְּרָן** - שכוכבים אלו מפוזרים.

הגמרא חוזרת למקרא שהביאה 'עושה עש כסיל וכימה' ומבררת מהו 'עש':

שואלת הגמרא, **מַאי** - מהו המזל **עַשׁ, אָמַר רַב יְהוּדָה**, הוא הנקרא **יוּתָא**. שואלת הגמרא, **מַאי יוּתָא** - היכן נמצא מזל זה. אומרת הגמרא, **אָמְרִי לָהּ** - יש אומרים, שהוא נמצא **בִּזְנַב** מזל **טָלֶה, וְאָמְרִי לָהּ** - ויש אומרים, שהוא נמצא **בְּרֵישָׁא דְּעֶגְלָא** - בראש צורת העגל, ועגל הוא מזל שור[פב].

אומרת הגמרא, **וּמִסְתַּבְּרָא כְּמַאן דְּאָמַר** - ומסתבר שהוא כפי מי שאמר שהוא נמצא **בִּזְנַב טָלֶה, דִּכְתִיב** (איוב לח לב) **'וְעַיִשׁ עַל בָּנֶיהָ תַנְחֵם'**, שהוכיח ה' את איוב ואמר לו, התוכל להנהיג את מזל עיש [עש, יותא], יחד עם הכוכבים השייכים לו שאבדו לו, **אַלְמָא חָסְרָה** - ומוכח שמזל עיש יש לו כוכבים ששייכים לו, והם חסרים ממנו, שאינם קבועים בו[פג], **וּמִתְחַזְיָא** - וזנב הטלה נראה

זנב. ומבואר בדבריו, שבאמת אין הוא כוכב, אלא הוא אור הנראה ככוכבים. וההון עשיר (פ"ט מ"ג) הביא, שבזוהר חדש (פרשת בראשית ד"ה יהי אור) מבואר, שהוא כוכב, ולא רק נראה ככוכב.

סז. כן מתפרשת הגמרא לדברי רש"י [ראה הערה לעיל] שהוא כוכב. ולדברי הרמב"ם שהוא אור הנראה ככוכבים, ביאר התוספות יום טוב (פ"ט מ"ג), שאמר שמואל, שאינו יודע את סיבת התהוותו והפסדו.

סח. ראה ברמב"ם (יסודי התורה פ"ג ה"ו) שביאר, שהגלגל התשיעי מהגלגלים המקיפים את העולם, חילקוהו החכמים הקדומים לשנים עשר חלקים, וכל חלק נקרא על שם צורה הנראית מהכוכבים הקבועים בו, והם הנקראים מזלות. ומה שאמרו שכוכבא דשביט אינו עובר את מזל כסיל, היינו שאינו חולף במרוצו על פני גלגל זה בחלק הנקרא כסיל. וכסיל הוא מזל השולט בימות החמה, כמבואר להלן. ואינו מזל שלם, אלא הוא חלק מאחד מי"ב מזלות, כמו שמבואר להלן בגמרא לגבי כימה. וכתב האבן עזרא (עמוס ה ח), שהוא קבוצת כוכבים, שלב מזל עקרב הוא מהם.

סט. ביאר באמרי נועם (ד"ה ואי), שכל כוכב אם יבוא בחיבור עם כוכב אחר, יהיה בזה שינוי בעולם, אלא שיש חילוק בין שאר הכוכבים לכוכב שביט, שכל הכוכבים, רק אם יבואו שבעה כוכבים ממקום אחד ויתחברו עם כוכב אחר, יחרב העולם, אבל כוכב השביט, אף אם הוא לבדו יתחבר עם מזל כסיל, יחרב העולם.

ע. כן מבואר ברש"י (ד"ה רב הונא). והתוספות (ד"ה וילון) כתבו, שרב הונא בא ליישב את מה שהקשתה הגמרא על דברי שמואל, שאמר שכוכב השביט אינו עובר את מזל כסיל, שקשה שהרי אנו רואים שהוא עובר. ותירץ רב הונא, שמה שאנו רואים שעובר את מזל כסיל, אין זה הכוכב, אלא הוא האור שנראה מהרקיע, אחר שנעשה קרע בוילון [והוכיחו כדבריהם, שהרי רב אשי, שהביאה הגמרא אחר דברי רב הונא, בא ליישב קושיא זו, ולא לפרש מה הם זיקין].

עא. על פי הגליון.

עב. מהרש"א (ד"ה וילון) על פי דברי הגמרא בחגיגה (יב:), שישנם שבעה רקיעים, הנמוך ביותר נקרא וילון, ואינו משמש לכלום, והרקיע שעליו נקרא רקיע, ובו קבועים השמש והירח והכוכבים. והמאירי (ד"ה אמר) כתב, שלא נקרע וילון, אלא שנראה אור גדול, ונראה כמו שנקרע וילון, ודבר זה נעשה מהתלהבות האויר.

עג. אמרי נועם (ד"ה כוכבא). וביאר שהכוכבים מנהיגים את העולם בהשגחת ה', ולכן כשרואה כוכב אחד את חבירו נעקר ממקומו, נדמה לו שבא הכוכב הנעקר לגבור עליו ולשלוט בעולם, ולכן הוא נבהל, ומשתנה מעט הנהגתו.

עד. להלן תבאר הגמרא מהו עש.

עה. כימה היא ממזל טלה, כמבואר להלן.

עו. רש"י (ד"ה עוקצא). ופירש, שהוא חלק ממזל טלה, שהרי מבואר להלן, שכימה הוא במזל טלה. ותמה עליו המהרש"א (ד"ה אי), שבהרבה מקומות מבואר שעקרב הוא מזל בפני עצמו, ששייך לחודש חשון, ואינו חלק ממזל אחר. וכתב שלולי דברי רש"י היה מפרש, שאין הגמרא מדברת כאן ממזל כימה, אלא אגב שדיברה הגמרא ממזל כימה, שכוחו הוא צינה, אמרה דבר נוסף במזל עקרב, שאף הוא כוחו בצינה, כמו שאמרו בעבודה זרה (כח:), שמי שנשכו עקרב, סכנה היא ליתן עליו מים קרים, ואמרו שנהר דינור שהוא אש, מתיש את כח העקרב. וכתב החוות יאיר (שו"ת סי' ריט), שאין דרך לפרש דברי רש"י, אם לא שנאמר, שעקרב זה אין הכוונה למזל עקרב, שודאי הוא מזל שלם בפני עצמו ואינו חלק ממזל אחר, רק צורה אחרת היא, שאף היא בצורת עקרב. אך כתב, שתמה הוא מנין לו לרש"י דבר זה.

עז. נהר דינור הוא נהר של אש [דינור מורכב משתי תיבות 'די נור', כלומר נהר שהוא של אש], שיוצא מלפני ה', כמפורש בדניאל (ז י).

עח. אמרי נועם (ד"ה דמנח).

עט. רש"י (איוב שם).

פ. מהרש"א (ד"ה מאי). וביאר שלא שאלה הגמרא מהו לשון כסיל, כיון שידעה שהוא לשון מזל, כמו שנאמר (ישעיה יג י) 'כוכבי השמים וכסיליהם', אבל לשון כימה ועש לא ידעה הגמרא מה הם.

פא. שתיבת כימה מתחלקת לשתי תיבות 'כי מה', שיש בו כמו מאה כוכבים, ולשון 'מה' נדרש למאה, כמבואר במנחות (מג:), שיש לדרוש את מה שנאמר (דברים י יב) 'מה ה' אלהיך', למאה ברכות. מהרש"א (ד"ה מאי).

פב. כל מזל ומזל נקרא על שם הצורה הנראית מן הכוכבים שתחתיו, כמבואר ברמב"ם (יסודי התורה פ"ג ה"ו). ומזל טלה הוא בצורת טלה, ומזל שור הוא בצורת עגל [גם עגל נקרא שור, כמו שמבואר בבבא קמא (סה:)]. וביאר רש"י (ד"ה רישא), שמזל שור הוא אחר מזל טלה, ונמצא שזנב הטלה וראש השור, סמוכים זה לזה.

פג. שבכל המזלות, כל הכוכבים שלהם קבועים יחד, וממה שנאמר לאיוב שבעיש יש הנהגה לכוכבים השייכים לה חוץ מההנהגה שלה, מוכח שישנם כוכבים השייכים לעיש, ואינם קבועים בה.

כְּטִרְפָּא דְּטָרִיף - כדבר חסר שהיכו אותו בקורנס [-פטיש], ועל ידי כך נתפשט ונסתם המקום החסר[א], וכיון שעיש היא מזל שחסרים בו כוכבים, ודאי שהוא זנב הטלה.

הגמרא מבארת את המשמעות שמזל עיש נמצא בזנב הטלה ונראה כרודף אחר ראש מזל טלה:

אומרת הגמרא, **וְהַאי דְּאָזְלָא בַּתְרָהּ** - ומה שהולכת עיש אחר מזל כימה, שהוא חלק ממזל טלה[ב], ונראית כרודפת אחריו, הוא משום **דְּאָמְרָה לָהּ** [-עיש לכימה] **הַב לִי בָּנַי** - החזיר לי את הכוכבים שלי שקבועים בך. שהכוכבים החסרים בעיש, קבועים בכימה מזמן המבול, **שֶׁבְּשָׁעָה שֶׁהַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא בִּקֵּשׁ לְהָבִיא מַבּוּל לָעוֹלָם, נָטַל שְׁנֵי כּוֹכָבִים מִכִּימָה**, ובכך נוצרו שני נקבים, שעל ידם[ג] **הֵבִיא מַבּוּל לָעוֹלָם, וּכְשֶׁבִּקֵּשׁ לְסָתְמָהּ** - וכשרצה הקדוש ברוך הוא למלאות את הנקבים שנוצרו כדי להפסיק את המבול, **נָטַל שְׁנֵי כּוֹכָבִים מֵעַיִשׁ וּסְתָמָהּ**[ד].

שואלת הגמרא, **וְלֶיהְדַר לָהּ** - מדוע לא החזיר ה' לכימה את שני הכוכבים שנטל ממנה, ולמה הוצרך ליטול כוכבים מעיש כדי למלאותה. משיבה הגמרא, **אֵין הַבּוֹר מִתְמַלֵּא מֵחוּלְיָתוֹ** - החופר בור, אם יחזור ויתן את העפר שהוציא מהבור לתוכו, לא יתמלא הבור בכך[ה], ואף כאן, לא היה די בכוכבים של כימה כדי לחזור ולסתום את הנקבים שנוצרו. **אִי נַמִּי** - באופן אחר יש לומר, **אֵין קַטֵּיגוֹר נַעֲשֶׂה סַנֵּיגוֹר** - אין המלמד חובה חוזר ומלמד זכות, ואותם הכוכבים שעל ידם בא המבול בכלל 'קטיגור' הם, ואי אפשר שיעשו 'סניגור', כלומר שיפסק המבול על ידם.

שואלת הגמרא, **וְלִיבְרֵי לָהּ תְּרֵי כּוֹכְבֵי אַחֲרִינֵי** - מדוע לא ברא ה' לכימה שני כוכבים חדשים, כדי למלאות את נקביה, ולמה נטל כוכבים מעיש. משיבה הגמרא, משום שנאמר (קהלת א ט) **'אֵין כָּל חָדָשׁ תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ'**, כלומר, שלא נעשתה שום בריה חדשה אחר שנברא העולם.

אָמַר רַב נַחְמָן, לעתיד לבוא **עָתִיד הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לְהַחֲזִירָן לָהּ** - להחזיר לעיש את הכוכבים שניטלו ממנה[ו], **שֶׁנֶּאֱמַר** (איוב לח לב) **'וְעַיִשׁ עַל בָּנֶיהָ תַנְחֵם'**, כלומר שעתידה עיש להתנהל יחד עם כל הכוכבים שלה[ז].

★

שנינו במשנה (לעיל נד.), **וְעַל הַזְּוָעוֹת** וכו' אומר ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם.

מבררת הגמרא, **מַאי** - מה הם **הַזְּוָעוֹת** שנשנו במשנה. משיבה הגמרא, **אָמַר רַב קְטִינָא, גּוֹהָא** - רעידת הארץ[ח].

מספרת הגמרא, **רַב קְטִינָא הֲוָה קָאָזִיל בְּאוֹרְחָא** - היה מהלך בדרך, **כִּי מְטָא אַפִּתְחָא דְּבֵי אוֹבָא טַמְיָא** - כשהגיע ליד פתח הבית של בעל אוב העושה כישוף בעצמות מת[ט], **גְּנַח גּוֹהָא** - נזדעזעה הארץ מאד מאד[י], **אָמַר** רב קטינא, **מִי יָדַע אוֹבָא טַמְיָא** - האם יודע המכשף בעל האוב, **הַאי גּוֹהָא מַהוּ** - איך באה רעידת הארץ הזאת. שמע המכשף את דבריו, **וּרְמָא לֵיהּ קָלָא** - והרים את קולו וקרא, **קְטִינָא קְטִינָא**[יא], **אַמַּאי לָא יָדַעְנָא** - מדוע סבור אתה שאיני יודע כיצד באה רעידת הארץ, **שֶׁבְּשָׁעָה שֶׁהַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא זוֹכֵר אֶת בָּנָיו שֶׁשְּׁרוּיִים בְּצַעַר בֵּין אוּמּוֹת הָעוֹלָם**[יב], **מוֹרִיד שְׁתֵּי דְמָעוֹת לַיָּם הַגָּדוֹל, וְקוֹלוֹ** [-קול הדמעות[יג]] **נִשְׁמָע מִסּוֹף הָעוֹלָם וְעַד סוֹפוֹ, וְהַיְינוּ גּוֹהָא** - [illegible]מת קול זה מזדעזעת הארץ[יד].

אָמַר רַב קְטִינָא, אוֹבָא טַמְיָא - המכשף בעל האוב, **כַּדִּיב הוּא** - שקרן הוא, **וּמִילֵּיהּ כַּדִּיבִין** - ואף הדברים שהוא אומר עכשיו שקרים הם[טו], **דְּאִי הָכִי** - שאם רעידת הארץ באה כמו שאמר, **גּוֹהָא גּוֹהָא מִיבָּעֵי לֵיהּ** - שני פעמים היה לארץ להזדעזע, מחמת שתי הדמעות.

אומרת הגמרא, **וְלָא הִיא** - מה שאמר רב קטינא שדברי המכשף שקר הם, אין זה נכון, שבאמת **גּוֹהָא גּוֹהָא עָבִיד** - הארץ מזדעזעת שני פעמים, **וְהַאי דְּלָא אוֹדֵי לֵיהּ** - ומה שלא הודה רב קטינא לדברי המכשף, הוא **כִּי הֵיכִי דְּלָא לִיטְעֵי כּוּלֵּי עָלְמָא אַבַּתְרֵיהּ** - שלא יטעו כל האנשים לילך אחריו.

א. **רש"י** (ד"ה כטרפא). וטרפא דטריף, הוא מלשון הכאה, כלומר, דבר שהוא מוכה בהכאות. ובאופן אחר פירש, שהוא מלשון דיבוק, שזנב הטלה נראה כדבר שהיה חסר, ונתחברו חלקיו יחד כדבר המתחבר יחד, ואינו עיקר הדבר.
וכתב באמרי נועם (לעיל ע"ב ד"ה ומסתברא), שדבר זה שזנב הטלה נראה כטרפא דטריף, היה ידוע להם.

ב. **רש"י** (ד"ה והאי, לעיל נח: ד"ה עקרב). אולם המהרש"א (לעיל נח: ד"ה אי) כתב, שמגירסאות הגמרא בראש השנה (יא:) נראה, שכימה אינה ממזל טלה, אלא היא ממזל עקרב. וביאר (שם ד"ה ומסתברא), שבאה הגמרא להביא סימן נוסף, שעיש היא זנב טלה ולא ראש שור, ומה שאמרה 'והאי דאזלה בתרה', פירושו הוא, שמה שמזל עיש הולך אחר מזל טלה, הוא מפני שהוא פונה למזל טלה ואומר לו שידאג שיחזירו לו את הכוכבים החסרים הנמצאים אצל כימה שהיא ממזל עקרב, וזה סימן שעיש היא זנב טלה, שלכן יש טעם במה שהוא פונה למזל טלה, שהוא ראש מזלו ואומר לו שידאג שיחזירו לו את הכוכבים החסרים בו, אבל אם אינה ממזל טלה אלא ממזל שור אין טעם במה שהיא פונה למזל טלה שיחזיר לו את הכוכבים החסרים בה.

ג. **רש"י** (ר"ה יא: ד"ה ואזדו). וכתב המהרש"א (ד"ה והביא), שזה מה שנאמר במבול (בראשית ז יא) 'וארובות השמים נפתחו' בלשון רבים, שארובות אלו הם שני הנקבים שנוצרו כשניטלו שני כוכבים אלו. וכתב בעל הטורים (שם), ש'וארובות השמים', עולה בגימטריא 'שלקח שני כוכבים מכימה'. ובאמרי נועם (ד"ה נטל שני) פירש, שכימה היא כח הצינה, וכסיל הוא כח החום [כמבואר לעיל (נח:)], וכיון שרצה ה' לדונם במים רותחים, נטל שני כוכבים מכימה, ועל ידי כך תש כח הצינה של כימה ונתגבר כח החום של כסיל, והביא עליהם מבול של רותחים.

ד. **כתב** באמרי נועם (ד"ה נטל ב'), שעיש היא ממוצע, שאינה לא חם ולא קר, ולכן כהיום העולם אינו ממוצע, אלא פעמים שהוא חם ופעמים שהוא קר. אך לעתיד לבוא כשיחזיר ה' את הכוכבים לעיש, יחזור העולם להיות ממוצע.

ה. **רש"י** (לעיל ג: ד"ה אין).

ו. **כי** רק בעולם הזה נאמר שאין כל חדש תחת השמש, אך לעתיד לבוא נבראים אף בריאות חדשות, שנאמר (ישעיה סו כב) 'השמים החדשים והארץ החדשה', ויברא ה' לכימה כוכבים חדשים, ויחזרו כוכבי עיש למקומם. מהרש"א (ד"ה עתיד). אמנם בבניהו (ד"ה עתיד) פירש, שהקדוש ברוך הוא עתיד להחזיר לכימה את אותם הכוכבים שנטל ממנה, וכוכבי עיש ישובו למקומם. ומה שאמרו שאין הבור מתמלא מחוליתו, אין זה אלא בזמן הזה, אבל לעתיד לבוא שיהיה תיקון בארץ, תשרה הברכה אף במעשה שמים, וימלאו הכוכבים שניטלו מכימה, את כל החסר. ואף הטעם השני שאמרה הגמרא, שאין קטיגור נעשה סניגור, אינו אלא בזמן הזה, אבל לעתיד לבוא שאפילו השטן ימליץ טוב על עם ישראל, יוכלו גם כוכבי כימה לחזור למקומם הראשון, ולהשפיע טוב על הארץ.

ז. **פשטות** הפסוק היא, שאמר ה' לאיוב אחר שהתאונן על הנהגת ה', שאינו יכול לידע את דרכי הנהגת ה', שכלום יכול אתה להנהיג את עיש וכוכביה. ומפסוק זה דרשה הגמרא (לעיל נח:) שיש כוכבים של עיש שאינם קבועים בה. אמנם רב נחמן סבר, שיש לדרוש מהפסוק שלעתיד לבוא תחזור עיש להתנהל עם בניה יחד.

ח. **רש"י** (ד"ה גוהא). וביאר (ד"ה גנח) שגוהא הוא לשון זעזוע, כלומר שהארץ מזדעזעת. ומבואר במאירי (ד"ה ועל, בפירוש השני), שמברך כן על הרעש הנוצר כשהארץ רועדת. והרמב"ם (פירוש המשניות מ"ב, וכעין זה בהלכות ברכות פ"י הי"ד) פירש, שזועות הוא קול שאון נשמע באויר, כקול ריחים הסובבים באיטיות [ואינו רעידת אדמה]. והמאירי (שם, בפירוש הראשון) פירש, שהוא האור הפתאומי היוצא מן הענן. ותלמידי רבינו יונה (לעיל נד. ד"ה ועל) פירשו, שזועות הם רוחות חזקות הנושבות בשעת הגשמים [ורוחות שאמרו במשנה, הם רוחות הנושבות שלא בשעת הגשמים].

ט. **רש"י** (ד"ה אובא). וביאר ש'טמיא' פירושו עצמות, ואינו מלשון טמא. ומבואר בסנהדרין (סה.), שעל ידי הכישוף הוא מעלה את המת ומושיבו בשחיו תחת זרועותיו, ומדבר המת משם.

י. **רש"י** (ד"ה גנח). וביאר שגנח גוהא, הוא דבר אחד, שהזדעזעות הארץ, נקראת גנח גוהא.

יא. **ביאר** הבן יהוידע (ד"ה א"ל), שכפל את שמו פעמיים, משום שרצה להקניטו, והוא כמו שאמר לו, אתה ששמך קטינא, שמך נאה לך, כי באמת קטן אתה.

יב. **ביאר** הערוך (ערך גהא), שבשעה שרואה הקדוש ברוך הוא, שאומות העולם מצערים את ישראל ביותר, עולה על לבו להביא מבול, אך זוכר את בריתו שלא להביא עוד מבול על הארץ, ומוריד כמין שתי דמעות, וחס ושלום אינו מוריד דמעות ממש, אלא מוריד מעין טיפות שנראים כדמעות, ומתנחם שלא לאבד את עולמו. והגאונים (תשובות הגאונים ליק לח), פירשו, שכל דבר הנשפך קרוי דמעות.

יג. **הערוך** (ערך גהא).

יד. **פירשנו** על פי דברי רש"י (ד"ה סופק), שמחמת הקול מזדעזעת הארץ. ולפירוש הרמב"ם [ראה הערה לעיל], שגוהא הוא קול הנשמע בארץ, הקול הנשמע כשיורדים שתי הדמעות לים, הוא עצמו הגוהא.

טו. **הערוך** (ערך גהא) ביאר את כוונת דברי רב קטינא, שכשם שבעל האוב משקר תמיד בזה שהוא מחשיב את עצמו לאלוה, וזה אינו, כך גם הדברים שהוא אומר עכשיו שקרים הם.

כטרפא דטריף והאי דאזלא בתרה דאמרה לה הב לי בני שבשעה שהקב"ה בקש להביא מבול לעולם נטל שני כוכבים מכימה והביא מבול לעולם[א] וכשבקש לסתמה נטל שני כוכבים מעיש וסתמה וליהדר לה [ג] אין הבור מתמלא מחוליתו אי נמי [ג] אין קטיגור נעשה סניגור וליברי לה תרי ככבי אחריני [א] אין כל חדש תחת השמש א"ר נחמן עתיד הקב"ה להחזירן לה שנאמר [ב] ועיש על בניה תנחם: ועל הזועות: [א]מאי זועות א"ר קטינא גוהא רב קטינא הוה קאזיל באורחא כי מטא אפתחא דבי אובא טמיא גנח גוהא אמר מי ידע אובא טמיא האי גוהא מהו רמא ליה קלא קטינא קטינא אמאי לא ידענא בשעה שהקב"ה זוכר את בניו ששרויים בצער בין אומות העולם מוריד שתי דמעות לים הגדול וקולו נשמע מסוף העולם ועד סופו והיינו גוהא א"ר קטינא אובא טמיא כדיב הוא ומיליה כדיבין אי הכי גוהא גוהא מיבעי ליה ולא היא גוהא גוהא עביד והאי דלא אודי ליה כי היכי דלא ליטעי כולי עלמא אבתריה ורב קטינא דידיה אמר סופק כפיו שנאמר [ג] וגם אני אכה כפי אל כפי והניחותי חמתי רבי נתן אומר אנחה מתאנח שנאמר [ד] והניחותי חמתי בם והנחמתי ורבנן אמרי בועט ברקיע שנאמר [ה] הידד כדורכים יענה אל כל יושבי הארץ רב אחא בר יעקב אמר דוחק את רגליו תחת כסא הכבוד שנאמר [ו] כה אמר ה' השמים כסאי והארץ הדום רגלי: ועל הרעמים: [ב]מאי רעמים אמר שמואל ענני בגלגלא שנאמר [ז] קול רעמך בגלגל האירו ברקים תבל רגזה ותרעש הארץ ורבנן אמרי ענני דשפכי מיא להדדי שנאמר [ח] לקול תתו המון מים בשמים רב אחא בר יעקב אמר ברקא תקיפא דבריק בעננא ומתבר גזיזי דברזא[א] רב אשי אמר ענני חלחולי מחלחלי[ב] ואתי זיקא ומנשב אפומייהו ודמי כזיקא על פום דני ומסתברא כרב אחא בר יעקב דבריק ברקא ומנהמי ענני ואתי מטרא: ועל הרוחות: [ג]מאי רוחות אמר אביי זעפא ואמר אביי גמירי דזעפא בליליא לא הוי והא קא חזינן דהוי ההוא דאתחולי בימָמא ואמר אביי גמירי דזעפא תרתי שעי לא קאי לקיים מה שנאמר [ט] לא תקום פעמים צרה והא קא חזינן דקאי דמפסיק ביני ביני: ועל הברקים אומר ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם: [ד]מאי ברקים אמר רבא ברקא ואמר רבא ברקא יחידאה וברקא חיורא וברקא ירוקתא ועֲנני דסלקן בקרן מערבית ואתיין מקרן דרומית ותרתי ענני דסלקן חדא לאפי חברתה כולהו קשיין למאי נפקא מינה למבעי רחמי והני מילי בליליא אבל בצפרא לית בהו משְשא [ז] אמר רבי שמואל בר יצחק הני ענני דצפרא לית בהו משְשא דכתיב [י] וחסדכם כענן בקר וגו' א"ל רב פפא לאביי הא אמרי אינשי כד מפתח בבי מיטרא בר חמרא מוך שקיך וגני לא קשיא הא דקטר בעיבא הא דקטר בענני. אמר ר' אלכסנדרי אמר ר' יהושע בן לוי לא נבראו רעמים אלא לפשוט עקמומית שבלב שנאמר [כ] והאלהים עשה שייראו מלפניו. וא"ר אלכסנדרי אמר ריב"ל הרואה את הקשת בענן צריך שיפול על פניו שנאמר [ל] כמראה הקשת אשר יהיה בענן וגו' ואראה ואפול על פני [מ] לייטי עלה במערבא משום דמחזי כמאן דסגיד לקשתא אבל ברוכי ודאי מברך מאי מברך ברוך זוכר הברית במתניתא תנא ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא אומר נאמן בבריתו וקיים במאמרו [י] א"ר פפא הלכך נימרינהו לתרוייהו [ה]ברוך זוכר הברית ונאמן[ג] בבריתו וקיים במאמרו: על ההרים ועל הגבעות: אטו כל הני דאמרן עד השתא לאו מעשה בראשית נינהו והכתיב [מ] ברקים למטר עשה[ד] אמר אביי כרוך ותני רבא אמר [ו]התם מברך תרתי ברוך שכחו מלא עולם ועושה מעשה בראשית הכא עושה מעשה בראשית איכא שכחו מלא עולם ליכא. אריב"ל הרואה רקיע בטהרתה אומר ברוך עושה[ה] בראשית אימתי אמר אביי כי אתא מטרא כולי ליליא ובצפרא אתא אסתנא ומגליא להו לשמיא ופליגי דרפרם בר פפא א"ר חסדא דאמר רפרם בר פפא א"ר חסדא מיום שחרב בהמ"ק לא נראית רקיע בטהרתה שנאמר [נ] אלביש שמים קדרות ושק אשים כסותם:

ת"ר

רש"י

כטרפא דטריף. דבר שהוא חסר וסתמוהו מגופו שעשאוהו כנוס, ומתחזי כמכה בקורנס. טרפא דטריף מוכה בהכאות, כמו בילה [ו] טרופה. ל"א דמתחזיא כדטרפא מטרף נדבק יחד ועשאו סניפין כמין חיבור: והאי דאזלא. עיש אחר כימה: דאמרה לה הב לי בני. שני כוכבים שלי: וליהדר. לכימה אותן כוכבים עצמן שנטל הימנה: גוהא. בלשונם קורין רעידת הארץ גוהא: אובא טמיא. בעל אוב של עצמות שעושה כשוף בעצמות המת. טמיא עצמות, ודומה לו במסכת כלים[ז] בית מלא טמיא ופי' רב האי מלא טמיא בית שהוא מלא עצמות, והביא ראיה על זה מברא[ש]ית רבה[ח] דקתני אדריינוס שחיק טמיא דהיינו שחיק עצמות, ואין לפרש אוב טמא שאין זה הלשון: גנח גוהא. ותגעש ותרעש[ט], כלומר נזדעזעת הארץ מאד מאד. גנח גוהא חדא מילתא היא, וכן הלשון: גוהא גוהא מיבעי ליה. שני פעמים היה לו להזדעזע כנגד שתי דמעות: סופק כפיו. ומאותו קול מזדעזעת הארץ, שמצינו שכפיו סופק שנאמר גם אני אכה כפי אל כפי (יחזקאל כא): אנחה מתאנח. ומאותה אנחה מרעיד הקרקע, ומצינו שמתאנח שנאמר והניחותי חמתי בם (יחזקאל ה), כביכול כאדם שיש לו חימה ומתאנח ומתנחם דעתו ועושה לו נחת רוח: והנחמתי. אנחם על הרעה שעשיתי להן: הידד כדורכים יענה. שדורך ובועט ברקיע: והארץ הדום רגלי. כגון[ז] שדחה תחת כסא הכבוד ומגיע בעוטו עד לארץ שהיא הדום רגליו: ענני בגלגלא. עננים מתחופפין ומתחככין ונשמע הקול. לשון אחר העננים פוגעין בגלגל ומתגלגלות עם הגלגל בעל כרחם, ואותו הקול היינו רעמים: ברקא. ברקים של אש: ומתבר גזיזי דברזא. ואותו הקול היינו רעמים. גזיזי גלצ"ש, חתיכות של ברד: חלחולי מחלחלי. ענני, ומנשב זיקא עלייהו, והיינו רעמים: מנהמי ענני. הומות העננים: זעפא. סופטורבי"ל[ס]: ברקא. אישלוזיר"א, לשון מבריק נהר[ע]: ברקא יחידאה. שלא הבריק אלא פעם אחד: וברקא חיורא וברקא ירוקתא כולהו קשיין. שאינם של ברכה: דסלקן חדא לאפי חברתה. ששני עננים פוגעים זה את זה: ענן בקר. לא קבוע: כד מפתח בבי מטרא, בר חמרא מוך שקיך וגני. אם כשתפתח דלתיך בבקר ירד לך מטר, לך אני אומר חמר ההולך ממקום למקום להביא תבואה מוך שקיך וגני כפול שקך תחתיך ותישן עליו, ולא תלך אנה ואנה להביא תבואה, לפי שיהיו החטים בזול בשביל הגשם: ה"ג הא דקטר בעיבא. נתקשרו השמים בעב עבה אז טוב, כי ירד גשם רב: הא דקטיר בעננא. ענן קלוש, הוא ענן בקר שאין בו ממש: צריך שיפול על פניו. לפי שהוא מראה כבוד ה': כרוך ותני. בכולהו ברוך עושה בראשית וברוך שכחו מלא עולם כרוך ותני לכולהו בחדא בבא, ועל כולם שתי ברכות הללו: על ההרים לא מצי לברוכי מלא עולם שאינן במקום אחד[י] אלא כל אחד ואחד במקומו: אומר ברוך עושה בראשית. שכך היתה ברייתו, ואחר כך כסוהו עננים: אסתנא. רוח צפונית: בתקופתה

תוספות

[ק] על הרוחות אומר שכחו וגבורתו מלא עולם. ירושלמי[ר] מתני' כשבאים בזעם אבל כשבאין בנחת אומר ברוך עושה[ש] בראשית: הלכך נימרינהו לתרוייהו. אומר ר"י דאין חותמין בברוך בברכה זו והיכי מברך ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם נאמן בבריתו וקיים בשבועתו וזוכר הברית:

רבא אמר התם מברך שכחו וגבורתו מלא עולם ועושה מעשה בראשית. פי' אומר או האי או האי איזה שירצה וכן פירש רב אלפס:

[ת]הלכך נימרינהו לתרוייהו רוב ההודאות ואל ההודאות. לפיכך תקנו בישתבח אחר סיום הברכה ברוך אתה ה' אל מלך גדול בתשבחות אל ההודאות:

הטוב

א) ראש השנה דף יא:, ב) לעיל ג: סנהדרין טז., ג) [חגיגה יג: ר"ה כו. קדושין ה.], ד) תענית ו: ע"ש, ה) [קדושין לג: וש"נ], ו) [לקמן עמוד ב ס:] תענית ז. מגילה כא: לעיל יא: לפי גירסת הרי"ף והרא"ש שם אמר "רב פפא" (דר"פ דרכו לומר כן), ז) [שבת פ:], ח) ריש פ' עח, ט) תהלים יח ח, י) ה"ב סד ע"ב.

לעזי רש"י

[שייך לדף נז:]

מרטינ"א. פירוש נמייה (עיין רש"י חולין דף נב ע"ב ועיין תוספות רבינו יהודה). פשו"ר. פירוש מעדר, כלי שמגרדים בו את העפר (עיין רש"י ישעיה ז, כה). דוליי"ר. כלי שמחליק בו את הנסרים (עיין רש"י ב"ק דף קיט ע"א ד"ה מעצד ורש"י ישעיה מד, יג וערוך ערך חרל א'). יבנ"ץ. פירוש כוס (תרגום ויקרא יא, יז ודברים יד, טז ועיין רש"י נדה דף כג ע"א). צואט"א. פירוש ינשוף (תרגום ויקרא יא, יז; דברים יד, טז ועיין רש"י נדה דף כג ע"א). טלפ"א. פירוש תנשמת (רש"י ויקרא יא, יח ול), אשת (רש"י תהלים נח, ט ועיין פירוש למסכת משקין לרבינו שלמה בן היתום דף ו ע"ב). צירתי"ש. פירוש גודגדניות, קירס"ן (עיין רמ"א שו"ע או"ח סימן רכ"ה סע"ד). אשטרנוד"ר. פירוש להתעטש (ועיין ערוך ערך עטש). בליי"ץ. פירוש תרדין (רש"י סנהדרין דף סד ע"א). פוליאו"ל. פרוש סיסן, יועזר (רש"י לרי"ף שבת דף מ ע"ב), סיאה (רש"י נדה דף נא ע"א, מעשרת פ"ג מ"ט). אייבר"ש. פירוש היותרת על הכבד, דופן המסך (רש"י ויקרא ג, ד), טרפש הכבד (רמב"ם שחיטה פ"ו ה"י), הבשר המחלק והחוצץ בין ריאה לכבד (יראים השלם סימן מ"ז דף ע"א).

[ע"כ שייך לדף נז:]

גלצייר"ש. פירוש חתיכות של ברד, כעין גרעינים המתהוים בחלל האויר מהמים הנקפאים ונופלים ארצה: סופטורביי"ל. פירוש סופה (רש"י תהלים פג, טז, משלי א, כז), רוח סערה (רש"י משלי י, כה). אישלוזיר"א. פירוש ברקים (רש"י תהלים קלה, ז ועיין ערוך ערך ברק ב'):

ליקוטי רש"י

נטל שני כוכבים מכימה. וכימה הוא זנב טלה והמבול ביום ירד ודרך נקב שתי כוכבים שנטלו מכימה שהוא מזל שיש בו כוכבים הרבה [ר"ה יא:]. קטיגור. שונא. סניגור. אוהב מליץ יושר [חגיגה יג:]. אין הבור מתמלא מחוליתו. העוקר חוליא מבור כרוי וחוזר ומשליכו לתוכו אין מתמלא בכך [לעיל ג:]. עוקר חוליא מבור עמוק וחוזר והשליכה לתוכו אינו מתמלא בכך כלומר אין סיפק בידינו לפרנס עניים שבתוכנו [סנהדרין טז. ועי' בתוס' שם]. ועיש על בניה תנחם. כוכב גדול שבכימה והרבה כוכבים קבועים בו ונטל שני כוכבים ממנה לפתוח ארובות המבול ונקבעו במזל טלה ועתיד הקב"ה להחזירם לה. תנחומא [איוב לח, לב]. גוהא. הארץ מזדעזעת [חולין פו.]. [המשך בסוף המסכת]

עין משפט נר מצוה

מ א ב ג ד מיי' פ"י מהלכות ברכות הל' יד סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רכז סעיף א:

מא ה מיי' שם הלכה טז סמג שם טוש"ע או"ח סי' רכט סעיף א:

מב ו מיי' שם הלכה יד טו וסמג שם טוש"ע או"ח סימן רכז סעיף א:

הגהות וציונים

א] צ"ל דברדא (יעב"ץ): ב] פי' חלולין קצת (גליון): ג] [צ"ל נאמן בלא וא"ו הגר"א באו"ח סי' רכט ס"ק א] (גליון): ד] בתורה אור ציין תהלים קלה, ז, אולם התם ליכא רמיזא ממעשה בראשית, אבל הוא כתוב בירמיה י, יג לְקוֹל תִּתּוֹ הֲמוֹן מַיִם בַּשָּׁמַיִם וַיַּעֲלֶה נְשִׂאִים מִקְצֵה הָאָרֶץ בְּרָקִים לַמָּטָר עָשָׂה וַיּוֹצֵא רוּחַ מֵאֹצְרֹתָיו וכתיב לעיל מיניה (פסוק יב) עֹשֵׂה אֶרֶץ בְּכֹחוֹ מֵכִין תֵּבֵל בְּחָכְמָתוֹ וּבִתְבוּנָתוֹ נָטָה שָׁמָיִם (יעב"ץ): ה] עושה מעשה (גליון): ו] ליתא שם אלא באהלות פי"ז מ"ג ושם פירש רב האי גאון שהוא "עצמות" עיי"ש בפירושו (עיין רש"ש): ז] צ"ל כיון (מהר"נ אדלר) ובכת"י ליתא תיבת "כגון". ובדפו"ר איתא כגון שדחק: ח] במגדים חדשים מביא רש"י כת"י שכתוב סופה טורביי"ל וכצ"ל כי פירוש המלה בלע"ז הוא טורבייל. ופירושו בלשוה"ק הוא סופה ובדפוסים שלפנינו נתערבבו שתי המלות יחד: ט] נדצ"ל גהורא (באה"מ, ועיין צל"ח), ובדפו"ר לשון מבריק צהר: י] נדצ"ל שאינן בכל מקום (דבש תמר) ולשון הברטנורה שאינן נראים ברוב העולם ובכת"י ורש"י שברי"ף ליתא תיבות "במקום אחד" ועיין פרישה או"ח סימן רכח אות ב: כ] [שייך לעיל במשנה נד] (גליון): ל] המג"א (סי' רכז סק"א) העתיק ברוך עושה מעשה בראשית, וכ"ה בתוס' הרא"ש וסיים המג"א וצ"ל דמ"מ הוא רוח גדול רק מה שאינו נושב בזעף שלא נשמע בכל העולם, והמור וקציעה כתב ולי נראה שהוא כמשמעו בנושבין בנחת ממש ומיירי בדלא נשבו זמן רב שהיה האויר שוקט בלי תנועה ולא נרגש שום רוח בימים רבים: מ] שייך מע"ל (גליון):

תורה אור השלם

א) מַה שֶּׁהָיָה הוּא שֶׁיִּהְיֶה וּמַה שֶּׁנַּעֲשָׂה הוּא שֶׁיֵּעָשֶׂה וְאֵין כָּל חָדָשׁ תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ: [קהלת א, ט]

ב) הֲתֹצִיא מַזָּרוֹת בְּעִתּוֹ וְעַיִשׁ עַל בָּנֶיהָ תַנְחֵם: [איוב לח, לב]

ג) וְגַם אֲנִי אַכֶּה כַפִּי אֶל כַּפִּי וַהֲנִחֹתִי חֲמָתִי אֲנִי יְיָ דִּבַּרְתִּי: [יחזקאל כא, כב]

ד) וְכָלָה אַפִּי וַהֲנִחוֹתִי חֲמָתִי בָּם וְהִנֶּחָמְתִּי וְיָדְעוּ כִּי אֲנִי יְיָ דִּבַּרְתִּי בְּקִנְאָתִי בְּכַלּוֹתִי חֲמָתִי בָּם: [יחזקאל ה, יג] ה) וְאַתָּה תִּנָּבֵא אֲלֵיהֶם אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם יְיָ מִמָּרוֹם יִשְׁאָג וּמִמְּעוֹן קָדְשׁוֹ יִתֵּן קוֹלוֹ שָׁאֹג יִשְׁאַג עַל נָוֵהוּ הֵידָד כְּדֹרְכִים יַעֲנֶה אֶל כָּל יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ: [ירמיה כה, ל] ו) כֹּה אָמַר יְיָ הַשָּׁמַיִם כִּסְאִי וְהָאָרֶץ הֲדֹם רַגְלָי אֵי זֶה בַיִת אֲשֶׁר תִּבְנוּ לִי וְאֵי זֶה מָקוֹם מְנוּחָתִי: [ישעיה סו, א] ז) קוֹל רַעַמְךָ בַּגַּלְגַּל הֵאִירוּ בְרָקִים תֵּבֵל רָגְזָה וַתִּרְעַשׁ הָאָרֶץ: [תהלים עז, יט] ח) לְקוֹל תִּתּוֹ הֲמוֹן מַיִם בַּשָּׁמַיִם וַיַּעֲלֶה נְשִׂאִים מִקְצֵה הָאָרֶץ בְּרָקִים לַמָּטָר עָשָׂה וַיֹּצֵא רוּחַ מֵאֹצְרֹתָיו: [ירמיה י, יג] ט) מַה תְּחַשְּׁבוּן אֶל יְיָ כָּלָה הוּא עֹשֶׂה לֹא תָקוּם פַּעֲמַיִם צָרָה: [נחום א, ט] י) מָה אֶעֱשֶׂה לְּךָ אֶפְרַיִם מָה אֶעֱשֶׂה לְּךָ יְהוּדָה וְחַסְדְּכֶם כַּעֲנַן בֹּקֶר וְכַטַּל מַשְׁכִּים הֹלֵךְ: [הושע ו, ד] כ) יָדַעְתִּי כִּי כָּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאֱלֹהִים הוּא יִהְיֶה לְעוֹלָם עָלָיו אֵין לְהוֹסִיף וּמִמֶּנּוּ אֵין לִגְרֹעַ וְהָאֱלֹהִים עָשָׂה שֶׁיִּרְאוּ מִלְּפָנָיו: [קהלת ג, יד] ל) כְּמַרְאֵה הַקֶּשֶׁת אֲשֶׁר יִהְיֶה בֶעָנָן בְּיוֹם הַגֶּשֶׁם כֵּן מַרְאֵה הַנֹּגַהּ סָבִיב הוּא מַרְאֵה דְּמוּת כְּבוֹד יְיָ וָאֶרְאֶה וָאֶפֹּל עַל פָּנַי וָאֶשְׁמַע קוֹל מְדַבֵּר: [יחזקאל א, כח] מ) מַעֲלֶה נְשִׂאִים מִקְצֵה הָאָרֶץ בְּרָקִים לַמָּטָר עָשָׂה מוֹצֵא רוּחַ מֵאוֹצְרוֹתָיו: [תהלים קלה, ז] לְקוֹל תִּתּוֹ הֲמוֹן מַיִם בַּשָּׁמַיִם וַיַּעֲלֶה נְשִׂאִים מִקְצֵה הָאָרֶץ בְּרָקִים לַמָּטָר עָשָׂה וַיֹּצֵא רוּחַ מֵאֹצְרֹתָיו: [ירמיה י, יג] נ) אַלְבִּישׁ שָׁמַיִם קַדְרוּת וְשַׂק אָשִׂים כְּסוּתָם: [ישעיה נ, ג]

הגמרא מביאה הסברים נוספים ממה באה רעידת הארץ:

וְרַב קְטִינָא דִּידֵיהּ [-בעצמו] **אָמַר**[טז] לבאר ממה באה רעידת הארץ, שבשעה שהקדוש ברוך הוא מצטער, הוא **סוֹפֵק כַּפָּיו** [-מחבר את כפות ידיו זו לזו], ומהקול היוצא מזדעזעת הארץ[יז], ומצינו שסופק ה' את כפיו, **שֶׁנֶּאֱמַר** (יחזקאל כא כב) **'וְגַם אֲנִי אַכֶּה כַּפִּי אֶל כַּפִּי וַהֲנִחֹתִי חֲמָתִי'**[יח].

רַבִּי נָתָן אוֹמֵר, בשעה שהקדוש ברוך הוא מצטער, **אֲנָחָה הוּא מִתְאַנֵּחַ**, ואנחה זו מרעידה את הארץ[יט], ומצינו שהוא נאנח, **שֶׁנֶּאֱמַר** (שם ה יג) **'וַהֲנִחוֹתִי חֲמָתִי בָּם וְהִנֶּחָמְתִּי'**, שאמר ה', שלאחר שאחריב את ירושלים, תעבור חמתי ואתחרט על הרעה שעשיתי להם, ואדם שכועס, כשהוא נאנח הוא שב מכעסו, וכביכול אף אצל ה' כששב מכעסו, סימן הוא שנאנח קודם.

וְרַבָּנָן אָמְרִי - ואמוראים אחרים אומרים, בשעה שהקדוש ברוך הוא מצטער, הוא **בּוֹעֵט בָּרָקִיעַ**, ובעיטה זו מרעידה את הארץ[כ], ומצינו שהוא בועט ברקיע, **שֶׁנֶּאֱמַר** (ירמיה כה ל) **'הֵידָד כְּדֹרְכִים יַעֲנֶה אֶל כָּל יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ'**, שלאחר חורבן הבית, יתאבל ה' על ביתו, וידרוך ויבעט ברקיע, ויצעק אל יושבי הארץ כמו שדורכי ענבים צועקים לזרז זה את זה[כא].

רַב אַחָא בַּר יַעֲקֹב אָמַר, בשעה שהקדוש ברוך הוא מצטער, הוא **דּוֹחֵק אֶת רַגְלָיו תַּחַת כִּסֵּא הַכָּבוֹד**, ודחיקה זו מרעידה את הארץ[כב], ומצינו שדחיקת רגליו תחת כסא הכבוד, מגעת לארץ, **שֶׁנֶּאֱמַר** (ישעיה סו א) **'כֹּה אָמַר ה' הַשָּׁמַיִם כִּסְאִי וְהָאָרֶץ הֲדֹם[כג] רַגְלָי'**, הרי שדוחק הקדוש ברוך הוא את רגליו תחת כסא הכבוד, ומגעת דחיקתו עד לארץ[כד].

★

שנינו במשנה (לעיל נד.), **וְעַל הָרְעָמִים** וכו' אומר ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם[כה].

מבררת הגמרא, **מַאי רְעָמִים** - מה הם הרעמים ששנו במשנה שמברכים עליהם[כו]. משיבה הגמרא, **אָמַר שְׁמוּאֵל, עֲנָנֵי בְּגַלְגְּלָא** - קול הנשמע כשעננים מתחככים זה בזה[כז], **שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים עז יט) **'קוֹל רַעַמְךָ בַּגַּלְגַּל הֵאִירוּ בְרָקִים תֵּבֵל רָגְזָה וַתִּרְעַשׁ הָאָרֶץ'**, הרי שקול הרעמים נוצר בגלגל.

וְרַבָּנָן אָמְרִי - ואמוראים אחרים אמרו, שקול הרעמים נוצר מ**עֲנָנֵי דְּשָׁפְכִי מַיָּא לַהֲדָדֵי** - עננים השופכים מים זה לזה, **שֶׁנֶּאֱמַר** (ירמיה י יג) **'לְקוֹל תִּתּוֹ הֲמוֹן מַיִם בַּשָּׁמַיִם'**, כלומר, שקול המים הניתנים בשמים, מפרסם את חכמת ה' והשגחתו[כח], הרי שנתינת המים בשמים יוצרת קול.

רַב אַחָא בַּר יַעֲקֹב אָמַר, שקול הרעם נוצר מ**בַּרְקָא תַּקִּיפָא דְּבָרִיק בַּעֲנָנָא** - ברק חזק של אש שמבזיק בעננים, **וּמְתַבַּר גְּזִיזֵי (דברזא) [דְּבַרְדָּא**[כט]**]** - ומשבר חתיכות של ברד, והקול של הברד הנשבר הוא הרעם.

רַב אַשִׁי אָמַר, קול הרעמים נוצר מכך **דַּעֲנָנֵי חַלְחוּלֵי מְחַלְחְלִי** - שהעננים חלולים קצת[ל], **וְאָתֵי זִיקָא וּמְנַשֵּׁב אַפּוּמַיְיהוּ** - ובאה רוח ונושבת על פיהם, ואז נשמע קול רעם, **וְדָמֵי כְּזִיקָא עַל פּוּם דָּנֵי** - והרי זה דומה לרוח הנושבת על פי חביות, שהיא משמעת קול.

אומרת הגמרא, **וּמִסְתַּבְּרָא** - ומסתבר לומר **כְּרַב אַחָא בַּר יַעֲקֹב**, שקול הרעם הוא מברק המשבר חתיכות של ברד, שהרי אנו רואים, **דְּבָרִיק בַּרְקָא** - שתחילה מבריק הברק, **וּמְנַהֲמִי עֲנָנֵי** - ואחר כך הומים העננים, כלומר שנשמע קול הרעם, **וְאָתֵי מִטְרָא** - ואחר כך בא מטר[לא].

★

שנינו במשנה (לעיל נד.), **וְעַל הָרוּחוֹת** וכו' אומר ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם.

מבררת הגמרא, **מַאי רוּחוֹת** - על איזה רוחות שנינו במשנה שמברכים עליהם. משיבה הגמרא, **אָמַר אַבַּיֵי, זַעֲפָא** - רוח הבאה בסופה[לב].

וְאָמַר אַבַּיֵי, גְּמִירִי - מקובל בידינו, **דְּזַעֲפָא בְּלֵילְיָא לָא הָוֵי** - שרוח הבאה בסופה, אינה באה בלילה[לג]. שואלת הגמרא, **וְהָא קָא חָזֵינַן דְּהָוֵי** - והרי אנו רואים סופה שבאה בלילה. משיבה הגמרא, **הַהוּא דְּאַתְחוּלֵי בִּימָמָא** - מה שאנו רואים שבאה בלילה, הוא כשהתחילה כבר ביום.

וְאָמַר אַבַּיֵי, גְּמִירִי - מקובל בידינו, **דְּזַעֲפָא תַּרְתֵּי שָׁעֵי לָא קָאֵי** - שאין סופה נמשכת שתי שעות, **לְקַיֵּים** בזה את **מַה שֶּׁנֶּאֱמַר** (נחום א ט) **'לֹא תָקוּם פַּעֲמַיִם צָרָה'**[לד]. שואלת הגמרא, **וְהָא קָא חָזֵינַן**

טז. **תמה** המהרש"א (ד"ה ורב), שהרי אמרה הגמרא שלא ביטל רב קטינא את דברי המכשף, אלא כדי שלא יטעו בני אדם אחריו, אבל באמת סבר אף הוא כדברי המכשף, ואם כן איך מביאה הגמרא שרב קטינא פירש באופן אחר. וכתב הפרחי כהונה (ד"ה ורב), שלא חלק רב קטינא על מה שאמר המכשף, אלא שאמר שיכולה רעידת הארץ לבוא באופן נוסף.

יז. **רש"י** (ד"ה סופק). ולפירוש הרמב"ם [הובא בהערה לעיל], שגוהא הוא קול הנשמע בארץ, קול זה הוא הקול היוצא מספיקת הכפים.

יח. **שכמו** שאני אומר לך [-ליחזקאל] לספוק כף על כף, גם אני כמוך מקונן עליהם ומכה כף על כף, אך חמתי בוערת בי, ואני נפרע מהם, כדי להניח את חמתי. רש"י (יחזקאל כא כב).

יט. **רש"י** (ד"ה אנחה). ולפירוש הרמב"ם [הובא בהערה לעיל], קול זה הוא קול האנחה.

כ. **כן** הוא לרש"י (ד"ה גוהא), אבל לפירוש הרמב"ם [הובא בהערה לעיל], קול זה הוא הקול היוצא מהבעיטה ברקיע.

כא. **רש"י** (ירמיה כה ל). וביאר ש'הידד' הוא לשון שצועקים עושי מלאכה כבידה כדי לזרז זה את זה להתחזק, ודורכי גתות רגילין בה. והמצודת ציון (שם) כתב, ש'הידד' היא מילה מיוחדת לקריאת דורכי הענבים.

כב. **כן** הוא לרש"י (ד"ה גוהא), אבל לפירוש הרמב"ם [הובא בהערה לעיל], קול זה הוא הקול היוצא מדחיקת הרגלים.

כג. 'הדום' הוא כסא קטן, העשוי להניח עליו את הרגלים כשיושבים על כסא.

כד. **כתב** הערוך (ערך גהא), שאין הכוונה בכל אלו כפשוטו, שהקדוש ברוך הוא בעצמו סופק את כפיו, או שהוא נאנח ובועט ודוחק את רגליו, אלא הפירוש הוא, שהוא אומר למלאך לספוק את כפיו, או להאנח או לבעוט ברקיע או לדחוק את רגליו. והגאונים (תשובות הגאונים ליק לח) פירשו, שמה שאמרו שסופק את כפיו, היינו שבורא כמין שתי כפיים ברקיע, וסופקם זו בזו. וכן מה שאמרו שבועט ברקיע, היינו שהוא בורא כעין רגל ברקיע, ונשמע קולה בארץ. וכן מה שאמרו שהוא נאנח, היינו שבורא קול הנשמע כאנחה. וכן מה שאמרו שדוחק את רגליו תחת כסא הכבוד, היינו שהשכינה שרויה בשמים, ואין הארץ מכילה ממנה אלא מעט, כשרפרף שלא הוכן אלא לרגלים, והמלאכים שהם קרובים לארץ, שהם דומים לשכינה כרגלים מן הגוף, נדחקים זה בזה, ויוצא מהם קול.

כה. **כתב** התוספות הרא"ש (ד"ה על) שבירושלמי מבואר, שרעמים ורוחות וברקים, אינם דומים לשאר דברים המבוארים בפרק זה, שמברך עליהם רק אם לא ראם שלושים יום, אלא לרבי ירמיה ורבי זירא מברך פעם אחת בכל יום. ולרבי יוסי, אם נתפזרו העבים, וחזרו ונתקשרו, מברך עוד פעם, ואם לא נתפזרו לא מברך עוד פעם. ומבואר בשיטה מקובצת (ד"ה על) בשם הרא"ש, שהטעם בזה הוא משום שהרעם והברק והרוח שבירך עליהם אתמול אינם אותם של היום, ואינם דומים לשאר דברים שלא נתחדשו אלא הוא רואה את אותו דבר שכבר בירך עליו.

כו. **פירש** המהרש"א (ח"א ד"ה אמר), שודאי ידעה הגמרא, שרעמים הוא לשון רעש, אלא שאלת הגמרא היא, מה הוא ענינו שצריך לברך עליו.

כז. **רש"י** (ד"ה ענני). ובאופן אחר פירש, שקול זה נהיה כשהעננים פוגעים בגלגל הרקיע, ומתגלגלים עם הגלגל בעל כרחם, והקול היוצא מכך הם הרעמים.

כח. **מלבי"ם** (ירמיה י יג).

כט. **על** פי היעב"ץ. וכן הוא לעיל (יח:).

ל. **על** פי דברי הגליון. הגהות וציונים.

לא. **ביאר** המהרש"א (ח"א ד"ה דבריק), שכיון שאנו רואים שבא המטר אחר ברק ורעם, יש לנו לומר, שהברק גורם לשבירת הברד, והרעם הוא הקול היוצא מכך, והמטר שבא מיד אחר כך, הוא הברד שנשבר ונמס. וביאר באמרי נועם (ד"ה ומסתברא), שהטעם שאין הברקים והרעמים באים יחד, הוא משום שכח הראייה גדול יותר ומהיר יותר מחוש השמיעה, ולכן אנו רואים את הברקים קודם שאנו שומעים את הרעמים. ומשום כך אף יש פעמים שאין שומעים כלל רעם אחר הברק, שמפני ריחוקו ונמיכות קולו אינו מגיע לאוזן השומעת.

לב. **ולשון** 'זעפא' רצה לומר, רוחות הבאים בזעף וכעס. מהרש"א (ח"א ד"ה זעפא).

לג. **והוא** חסד ה', שלא בא סופה בלילה שהוא זמן שינה, ואי אפשר להישמר מלהינזק. מהרש"א (שם).

לד. **ראה** בהערה להלן כיצד לומדים כן מהפסוק.

כטרפא דטריף והאי דאזלא בתרה דאמרה לה הב לי בני שבשעה שהקב"ה בקש להביא מבול לעולם נטל שני כוכבים מכימה והביא מבול לעולם[א] וכשבקש לסתמה נטל שני כוכבים מעיש וסתמה ולהדר לה [ג] אין הבור מתמלא מחוליתו אי נמי [ג] אין קטיגור נעשה סניגור וליברי לה תרי ככבי אחריני [א] אין כל חדש תחת השמש א"ר נחמן עתיד הקב"ה להחזירן לה שנאמר [ב] ועיש על בניה תנחם: ועל הזועות: [א] מאי זועות א"ר קטינא גוהא רב קטינא הוה קאזיל באורחא כי מטא אפתחא דבי אובא טמיא גנח גוהא אמר מי ידע אובא טמיא האי גוהא מהו רמא ליה קלא קטינא קטינא אמאי לא ידענא בשעה שהקב"ה זוכר את בניו ששרויים בצער בין אומות העולם מוריד שתי דמעות לים הגדול וקולו נשמע מסוף העולם ועד סופו והיינו גוהא א"ר קטינא אובא טמיא כדיב הוא ומיליה כדיבין אי הכי גוהא גוהא מיבעי ליה ולא היא גוהא גוהא עביד והאי דלא אודי ליה כי היכי דלא ליטעי כולי עלמא אבתריה ורב קטינא דידיה אמר סופק כפיו שנאמר [ג] וגם אני אכה כפי אל כפי והניחותי חמתי רבי נתן אומר אנחה מתאנח שנאמר [ד] והניחותי חמתי בם והנחמתי ורבנן אמרי בועט ברקיע שנאמר [ה] הידד כדורכים יענה אל כל יושבי הארץ רב אחא בר יעקב אמר דוחק את רגליו תחת כסא הכבוד שנאמר [ו] כה אמר ה' השמים כסאי והארץ הדום רגלי: ועל הרעמים: [ב] מאי רעמים אמר שמואל ענני בגלגלא שנאמר [ז] קול רעמך בגלגל האירו ברקים תבל רגזה ותרעש הארץ ורבנן אמרי ענני דשפכי מיא להדדי שנאמר [ח] לקול תתו המון מים בשמים רב אחא בר יעקב אמר ברקא תקיפא דבריק בעננא ומתבר גזיזי דברזא[א] רב אשי אמר ענני חלחולי מחלחלי[ב] ואתי זיקא ומנשב אפומיהו ודמי כזיקא על פום דני ומסתברא כרב אחא בר יעקב דבריק ברקא ומנהמי ענני ואתי מטרא: ועל הרוחות: [ג] מאי רוחות אמר אביי זעפא ואמר אביי גמירי דזעפא בליליא לא הוי והא קא חזינן דהוי ההוא דאתחולי בימא ואמר אביי גמירי דזעפא תרתי שעי לא קאי לקיים מה שנאמר [ט] לא תקום פעמים צרה והא קא חזינן דקאי דמפסיק ביני ביני: ועל הברקים אומר ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם: [ד] מאי ברקים אמר רבא ברקא ואמר רבא ברקא יחידאה וברקא חיורא וברקא ירוקתא ועננו דסלקן בקרן מערבית ואתיין מקרן דרומית ותרתי ענני דסלקן חדא לאפי חברתה כולהו קשיין למאי נפקא מינה למבעי רחמי והני מילי בליליא אבל בצפרא לית בהו מששא [ד] אמר רבי שמואל בר יצחק הני ענני דצפרא לית בהו מששא דכתיב [י] וחסדכם כענן בקר וגו' א"ל רב פפא לאביי הא אמרי אינשי כד מפתח בבי מיטרא בר חמרא מוך שקיך וגני לא קשיא הא דקטר בעיבא הא דקטר בענני. אמר ר' אלכסנדרי אמר ר' יהושע בן לוי לא נבראו רעמים אלא לפשוט עקמומית שבלב שנאמר [כ] והאלהים עשה שייראו מלפניו. וא"ר אלכסנדרי אמר ריב"ל הרואה את הקשת בענן צריך שיפול על פניו שנאמר [ל] כמראה הקשת אשר יהיה בענן וגו' ואראה ואפול על פני [מ] לייטי עלה במערבא משום דמחזי כמאן דסגיד לקשתא אבל ברוכי ודאי מברך מאי מברך ברוך זוכר הברית במתניתא תנא ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא אומר נאמן בבריתו וקיים במאמרו [י] א"ר פפא הלכך נימרינהו לתרוייהו [ה] ברוך זוכר הברית ונאמן[ג] בבריתו וקיים במאמרו: על ההרים ועל הגבעות: אטו כל הני דאמרן עד השתא לאו מעשה בראשית נינהו והכתיב [מ] ברקים למטר עשה[ד] אמר אביי כרוך ותני רבא אמר [ו] התם מברך תרתי ברוך שכחו מלא עולם ועושה מעשה בראשית הכא עושה מעשה בראשית איכא שכחו מלא עולם ליכא. אריב"ל הרואה רקיע בטהרתה אומר ברוך עושה[ה] בראשית אימתי אמר אביי כי אתא מטרא כולי ליליא ובצפרא אתא אסתנא ומגליא להו לשמיא ופליגי דרפרם בר פפא א"ר חסדא דאמר רפרם בר פפא א"ר חסדא מיום שחרב בהמ"ק לא נראית רקיע בטהרתה שנאמר [נ] אלביש שמים קדרות ושק אשים כסותם:

ת"ר

רש"י

כטרפא דטריף. דבר שהוא חסר וסתמוהו מגופו שעשאוהו כנוס, ומתחזי כמכה בקורנס. טרפא דטריף מוכה בהכאות, כמו בילה [ז] טרופה. ל"א דמתחזיא כדטרפא מטרף נדבק יחד ועשאו סניפין כמין חיבור: והאי דאזלא. עיש אחר כימה: דאמרה לה הב לי בני. שני כוכבים שלי: ולהדר. לכימה אותן כוכבים עצמן שנטל הימנה: גוהא. בלשונם קורין רעידת הארץ גוהא: אובא טמיא. בעל אוב של עצמות שעושה כשוף בעצמות המת. טמיא עצמות, ודומה לו במסכת כלים[ז] בית מלא טמיא ופי' רב האי מלא טמיא בית שהוא מלא עצמות, והביא ראיה על זה מבראשית רבה[ח] דקתני אדריום שחיק טמיא דהיינו שחיק עצמות, ואין לפרש אוב טמא שאין זה הלשון: גנח גוהא. ונגעש ותרעש[ט], כלומר נזדעזעה הארץ מאד מאד. גנח גוהא חדא מילתא היא, וכן הלשון: גוהא גוהא מיבעי ליה. שני פעמים היה לו להזדעזע כנגד שתי דמעות: סופק כפיו. ומאותו קול מזדעזעת הארץ, שמצינו שכפיו סופק שנאמר גם אני אכה כפי אל כפי (יחזקאל כא): אנחה מתאנח. ומאותה אנחה מרעיד הקרקע, ומצינו שמתאנח שנאמר והניחותי חמתי בם (יחזקאל ה), כביכול כאדם שיש לו חימה ומתאנח ומתנחם דעתו ועושה לו נחת רוח: והנחמתי. אנחם על הרעה שעשיתי להן: הידד כדורכים יענה. שדורך ובועט ברקיע: והארץ הדום רגלי. כגון[י] שדחה תחת כסא הכבוד ומגיע בעוטו עד לארץ שהיא הדום רגליו: ענני בגלגלא. עננים מתחופפין ומתחככין ונשמע הקול. לשון אחר העננים פוגעין בגלגל ומתגלגלות עם הגלגל בעל כרחם, ואותו הקול היינו רעמים: ברקא. ברקים של אש: ומתבר גזיזי דברזא. ואותו הקול היינו רעמים. גזיזי גלצי"ש, חתיכות של ברד: חלחולי מחלחלי. ענני, ומנשב זיקא עלייהו, והיינו רעמים: מנהמי ענני. הומות העננים: זעפא. סופטורבי"ל[מ]: ברקא. אישלוזיר"א, לשון מבריק נהר[ס]: ברקא יחידאה. שלא הבריק אלא פעם אחד: וברקא חיורא וברקא ירוקתא כולהו קשיין. שאינם של ברכה: דסלקן חדא לאפי חברתה. ששני עננים פוגעים זה את זה: ענן בקר. לא קבוע: כד מפתח בבי מטרא, בר חמרא מוך שקיך וגני. אם כשתפתח דלתיך בבקר ירד לך מטר, לך אני אומר חמר ההולך ממקום למקום להביא תבואה מוך שקיך וגני כפול שקך תחתיך ותישן עליו, ולא תלך אנה ואנה להביא תבואה, לפי שיהיו החטים בזול בשביל הגשם: ה"ג הא דקטר בעיבא. נתקשרו השמים בעב עבה אז טוב, כי ירד גשם רב: הא דקטיר בעננא. ענן קלוש, הוא ענן בקר שאין בו ממש: צריך שיפול על פניו. לפי שהוא מראה כבוד ה': כרוך ותני. בכולהו ברוך עושה בראשית וברוך שכחו מלא עולם כרוך ותני לכולהו בחדא בבא, ועל כולם שתי ברכות הללו: על ההרים לא מצי לברוכי מלא עולם שאינן במקום אחד[י] אלא כל אחד ואחד במקומו: אומר ברוך עושה בראשית. שכך היתה ברייתו, ואחר כך כסוהו עננים: אסתנא. רוח צפונית:

תוספות

[ק] **על** הרוחות אומר שכחו וגבורתו מלא עולם. ירושלמי[י] מתני' כשבאים בזעם אבל כשבאין בנחת אומר ברוך עושה[ל] בראשית:

הלכך נימרינהו לתרוייהו. אומר ר"י דאין חותמין בברוך בברכה זו והיכי מברך ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם נאמן בבריתו וקיים בשבועתו וזוכר הברית:

רבא אמר התם מברך שכחו וגבורתו מלא עולם ועושה מעשה בראשית. פי' אומר או הא' או הא' איזה שירצה וכן פירש רב אלפס:

[מ] **הלכך** נימרינהו לתרוייהו רוב ההודאות ואל ההודאות. לפיכך תקנו בישתבח אחר סיום הברכה ברוך אתה ה' אל מלך גדול בתשבחות אל ההודאות:

הטוב

עין משפט נר מצוה

מ א ב ג ד מיי' פ"י מהלכות ברכות הל' יד סמג עשין כו טוש"ע או"ח סי' רכז סעיף א:

מא ה מיי' שם הלכה טו סמג שם טוש"ע או"ח סי' רכט סעיף א:

מב ו מיי' שם הלכה יד טו וסמג שם טוש"ע או"ח סימן רכז סעיף א:

הגהות וציונים

א] צ"ל דברדא (יעב"ץ): ב] פי' חלולין קצת (גליון): ג] [צ"ל נאמן בלא וא"ו הגר"א באו"ח סי' רכט ס"ק א] (גליון): ד] בתורה אור ציין תהלים קלה, ז, אולם התם ליכא רמיזא ממעשה בראשית, אבל הוא כתוב בירמיה י, יג לְקוֹל תִּתּוֹ הֲמוֹן מַיִם בַּשָּׁמַיִם וַיַּעֲלֶה נְשִׂאִים מִקְצֵה הָאָרֶץ בְּרָקִים לַמָּטָר עָשָׂה וַיּוֹצֵא רוּחַ מֵאֹצְרֹתָיו וכתיב לעיל מיניה (פסוק יב) עֹשֵׂה אֶרֶץ בְּכֹחוֹ מֵכִין תֵּבֵל בְּחָכְמָתוֹ וּבִתְבוּנָתוֹ נָטָה שָׁמָיִם (יעב"ץ): ה] עושה מעשה (גליון): ו] ליתא שם אלא באהלות פי"ז מ"ג ושם פירש רב האי גאון שהוא "עצמות" עיי"ש בפירושו (עיין רש"ש): ז] צ"ל כיון (מהר"ן אדלר) ובכת"י ליתא תיבת "כגון". ובדפו"ר איתא כגון שדחק: ח] במגדים חדשים מביא רש"י כת"י שכתוב סופה טורביי"ל וכצ"ל כי פירוש המלה בלע"ז הוא טורבייל. ופירושו בלשוה"ק הוא סופה ובדפוסים שלפנינו נתערבבו שתי המלות יחד: ט] נדצ"ל נהורא (באה"מ, ועיין צל"ח), ובדפו"ר לשון מבריק צהר: י] נדצ"ל שאינן בכל מקום (דבש תמר) ולשון הברטנורה שאינן נראים ברוב העולם ובכת"י ורש"י שברי"ף ליתא תיבות "במקום אחד" ועיין פרישה או"ח סימן רכח אות ב: כ] [שייך לעיל במשנה נד] (גליון): ל] המג"א (סי' רכז סק"א) העתיק ברוך עושה מעשה בראשית, וכ"ה בתוס' הרא"ש וסיים המג"א וצ"ל דמ"מ הוא רוח גדול רק מה שאינו נושב בזעף שלא נשמע בכל העולם, והמור וקציעה כתב ולי נראה שהוא כמשמעו בנושבין בנחת ממש ומיירי בדלא נשבו זמן רב שהיה האויר שוקט בלי תנועה ולא נרגש שום רוח בימים רבים: מ] שייך מע"ל (גליון):

תורה אור השלם

א) מַה שֶּׁהָיָה הוּא שֶׁיִּהְיֶה וּמַה שֶּׁנַּעֲשָׂה הוּא שֶׁיֵּעָשֶׂה וְאֵין כָּל חָדָשׁ תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ: [קהלת א, ט]

ב) הֲתֹצִיא מַזָּרוֹת בְּעִתּוֹ וְעַיִשׁ עַל בָּנֶיהָ תַנְחֵם: [איוב לח, לב]

ג) וְגַם אֲנִי אַכֶּה כַפִּי אֶל כַּפִּי וַהֲנִחֹתִי חֲמָתִי אֲנִי יְיָ דִּבַּרְתִּי: [יחזקאל כא, כב]

ד) וְכָלָה אַפִּי וַהֲנִחוֹתִי חֲמָתִי בָּם וְהִנֶּחָמְתִּי וְיָדְעוּ כִּי אֲנִי יְיָ דִּבַּרְתִּי בְּקִנְאָתִי בְּכַלּוֹתִי חֲמָתִי בָּם: [יחזקאל ה, יג]

ה) וְאַתָּה תִּנָּבֵא אֲלֵיהֶם אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם יְיָ מִמָּרוֹם יִשְׁאָג וּמִמְּעוֹן קָדְשׁוֹ יִתֵּן קוֹלוֹ שָׁאֹג יִשְׁאַג עַל נָוֵהוּ הֵידָד כְּדֹרְכִים יַעֲנֶה אֶל כָּל יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ: [ירמיה כה, ל]

ו) כֹּה אָמַר יְיָ הַשָּׁמַיִם כִּסְאִי וְהָאָרֶץ הֲדֹם רַגְלָי אֵי זֶה בַיִת אֲשֶׁר תִּבְנוּ לִי וְאֵי זֶה מָקוֹם מְנוּחָתִי: [ישעיה סו, א]

ז) קוֹל רַעַמְךָ בַּגַּלְגַּל הֵאִירוּ בְרָקִים תֵּבֵל רָגְזָה וַתִּרְעַשׁ הָאָרֶץ: [תהלים עז, יט]

ח) לְקוֹל תִּתּוֹ הֲמוֹן מַיִם בַּשָּׁמַיִם וַיַּעֲלֶה נְשִׂאִים מִקְצֵה הָאָרֶץ בְּרָקִים לַמָּטָר עָשָׂה וַיּוֹצֵא רוּחַ מֵאֹצְרֹתָיו: [ירמיה י, יג]

ט) מַה תְּחַשְּׁבוּן אֶל יְיָ כָּלָה הוּא עֹשֶׂה לֹא תָקוּם פַּעֲמַיִם צָרָה: [נחום א, ט]

י) מָה אֶעֱשֶׂה לְּךָ אֶפְרַיִם מָה אֶעֱשֶׂה לְּךָ יְהוּדָה וְחַסְדְּכֶם כַּעֲנַן בֹּקֶר וְכַטַּל מַשְׁכִּים הֹלֵךְ: [הושע ו, ד]

כ) יָדַעְתִּי כִּי כָּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאֱלֹהִים הוּא יִהְיֶה לְעוֹלָם עָלָיו אֵין לְהוֹסִיף וּמִמֶּנּוּ אֵין לִגְרֹעַ וְהָאֱלֹהִים עָשָׂה שֶׁיִּרְאוּ מִלְּפָנָיו: [קהלת ג, יד]

ל) כְּמַרְאֵה הַקֶּשֶׁת אֲשֶׁר יִהְיֶה בֶעָנָן בְּיוֹם הַגֶּשֶׁם כֵּן מַרְאֵה הַנֹּגַהּ סָבִיב הוּא מַרְאֵה דְּמוּת כְּבוֹד יְיָ וָאֶרְאֶה וָאֶפֹּל עַל פָּנַי וָאֶשְׁמַע קוֹל מְדַבֵּר: [יחזקאל א, כח]

מ) לְקוֹל תִּתּוֹ הֲמוֹן מַיִם בַּשָּׁמַיִם וַיַּעֲלֶה נְשִׂאִים מִקְצֵה הָאָרֶץ בְּרָקִים לַמָּטָר עָשָׂה וַיּוֹצֵא רוּחַ מֵאֹצְרֹתָיו: [ירמיה י, יג] מַעֲלֶה נְשִׂאִים מִקְצֵה הָאָרֶץ בְּרָקִים לַמָּטָר עָשָׂה מוֹצֵא רוּחַ מֵאוֹצְרוֹתָיו: [תהלים קלה, ז]

נ) אַלְבִּישׁ שָׁמַיִם קַדְרוּת וְשַׂק אָשִׂים כְּסוּתָם: [ישעיה נ, ג]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) ראש השנה דף יא:, ב) לעיל ג: סנהדרין טז., ג) [חגיגה יג: ר"ה כו. קדושין ה.], ד) תענית ו: ע"ש, ה) [קדושין לג: וש"נ], ו) [לקמן עמוד ב ס:] תענית ז. מגילה כא: לעיל יא: לפי גירסת הרי"ף והרא"ש שם אמר "רב פפא" (דר"פ דרכו לומר כן), ז) [שבת פ:], ח) ריש פ' עח, ט) תהלים יח ח, י) ה"ב סד ע"ב.

לעזי רש"י

[שייך לדף נז:]

מרטינ"א. פירוש נמייה (עיין רש"י חולין דף נב ע"ב ועיין תוספות רבינו יהודה). פשו"ר. פירוש מעדר, כלי שמגרדים בו את העפר (עיין רש"י ישעיה ז, כה). דוליי"ר. כלי שמחליק בו את הנסרים (עיין רש"י ב"ק דף קיט ע"א ד"ה מעלד ורש"י ישעיה מד, יג וערוך ערך פסל א'). יבנ"ץ. פירוש כוס (תרגום ויקרא יא, יז ודברים יד, טז ועיין רש"י נדה דף כג ע"א). צואיט"א. פירוש ינשוף (תרגום ויקרא יא, יז; דברים יד, טז ועיין רש"י נדה דף כג ע"א). טלפ"א. פירוש תנשמת (רש"י ויקרא יא, יח ול), אשת (רש"י תהלים נח, ט ועיין פירוש למסכת משקין לרבינו שלמה בן היתום דף ו ע"ב). צירתי"ש. פירוש גודגדניות, קירס"ן (עיין רמ"א שו"ע או"ח סימן רכ"ה סע"ד). אשטרנוד"ר. פירוש להתעטש (ועיין ערוך ערך עטש). בליי"ץ. פירוש תרדין (רש"י סנהדרין דף סד ע"א). פוליאו"ל. פרוש סיסין, יועזר (רש"י לרי"ף שבת דף מ ע"ב), סיאה (רש"י נדה דף נא ע"א, מעשרות פ"ג מ"ט). אייבר"ש. פירוש היותרת על הכבד, דופן המסך (רש"י ויקרא ג, ד), טרפש הכבד (רמב"ם שחיטה פ"ו ה"י), הבשר המחלק והחוצץ בין ריאה לכבד (ירא"ים השלם סימן מ"ז דף ע"א).

[ע"כ שייך לדף נז:]

גלצייי"ש. פירוש חתיכות של ברד, כעין גרעינים המתהוים בחלל האויר מהמים הנקפאים ונופלים ארצה: סופטורביי"ל. פירוש סופה (רש"י תהלים פג, טז, משלי א, כז), רוח סערה (רש"י משלי י, כה). אישלוזיר"א. פירוש ברקים (רש"י תהלים קלה, ז ועיין ערוך ערך ברק ב'):

משנת ראשונים

אין הבור מתמלא מחוליתו. פרש"י אם עקר חוליא דבור כרויה וחוזר ומשליכה לתוכה אין הבור מתמלא ממנה. וקשה לר"ת דלפי זה אין המשל דומה לענין שאילו נוטלין ממון מהעניים וחוזרין ונותנין להם אז הי' דומה למשל, ופר"ת מחוליתו ממקורו אין הבור מתמלא ממקום נביעתו. והא דאמרינן בפ' הרואה (נט.) שנטל הקב"ה שני כוכבים וכו' ופריך ונמליה מדידיה ומשני אין הבור מתמלא מחוליתו, לפרש"י אתיא שפיר, דאילו החזיר לו אותן כוכבים עצמן לא היה מתמלא. [תוספות הרא"ש, לעיל ג:] ולפר"ת צ"ל שאותן ב' כוכבים שנטל העבירם המקום ולא היו בעולם, והא דפריך ונמליה מדידיה כלומר כמכה בקורנס ומצדד להרחיב שאר הכוכבים שסביב הנקב למלאותן, ומשני אין הבור מתמלא מחוליתו אא"כ יביאו לו ממקום אחר. [תוספות הרא"ש, לעיל ג:] [המשך בסוף המסכת]

דְּקָאֵי - והרי אנו רואים סופה שנמשכת שתי שעות. משיבה הגמרא, סופה שאנו רואים שנמשכת שתי שעות, היא באופן **דְּמַפְסִיק בֵּינֵי בֵּינֵי** - שהיתה הפסקה בין שתי השעות[לה].

★

שנינו במשנה (לעיל נד.), **וְעַל הַבְּרָקִים אוֹמֵר בָּרוּךְ שֶׁכֹּחוֹ וּגְבוּרָתוֹ מָלֵא עוֹלָם.**

שואלת הגמרא, **מַאי בְּרָקִים** - מה הם הברקים שנשנו במשנה שמברכים עליהם. משיבה הגמרא, **אָמַר רָבָא, בַּרְקָא** - ברק[לו].

וְאָמַר רָבָא, בַּרְקָא יְחִידָאָה - כשלא הבריק אלא פעם אחת, **וּבַרְקָא חִיוָּרָא** - ברק של אש לבנה, **וּבַרְקָא יְרוֹקְתָא** - וברק של ירוקה, **וַעֲנָנֵי דְּסָלְקָן בְּקֶרֶן מַעֲרָבִית וְאָתְיָין מִקֶּרֶן דְּרוֹמִית** - ועננים העולים בצד מערב ובאים מצד דרום[לז], **וְתַרְתֵּי עֲנָנֵי דְּסָלְקָן חֲדָא לְאַפֵּי חֲבֶרְתָּהּ** - ושני עננים שעולים אחד אל עבר חבירו ופוגעים זה בזה, **כּוּלְּהוּ קַשְׁיָין** - כולם קשים הם, שאינם של ברכה.

שואלת הגמרא, **לְמַאי נַפְקָא מִינָּהּ** - לאיזה ענין חשוב הוא דבר זה שעל כן אמרו רבא. משיבה הגמרא, **לְמִבְעֵי רַחֲמֵי** - שכשיבוא אחד מאלו, יש לבקש רחמים שלא יזיקו. אומרת הגמרא, **וְהָנֵי מִילֵּי** - ודברים אלו אינם אלא אם בא אחד מאלו הדברים **בְּלֵילְיָא, אֲבָל** אם באו **בְּצַפְרָא** - בבוקר, **לֵית בְּהוּ מַשָּׁשָׁא** - אין בהם ממשות.

הגמרא מביאה שמועה בענין ענני בוקר:

אָמַר רַבִּי שְׁמוּאֵל בַּר יִצְחָק, הָנֵי עֲנָנֵי דְּצַפְרָא - אותם עננים הנראים בבוקר, **לֵית בְּהוּ מַשָּׁשָׁא** - אין בהם ממשות, שמתפזרים מהר, **דִּכְתִיב** (הושע ו ד) **'וְחַסְדְּכֶם כַּעֲנַן בֹּקֶר'** וגו', כלומר שכל טובתכם וצדקתכם אינה כלום[לח], והרי היא כענן בוקר שאינו כלום.

מקשה הגמרא, **אָמַר לֵיהּ רַב פָּפָּא לְאַבָּיֵי, הָא אָמְרֵי אִינָשֵׁי** - והרי רגילים בני אדם לומר, **כַּד מִפְתַּח בָּבֵי מִיטְרָא** - אם כשפותחים את הדלת בבוקר יורד מטר, **בַּר חַמָּרָא** - בן אדם שהוא חמר ההולך ממקום למקום למכור תבואה, **מוֹךְ שַׂקָּיךְ וּגְנֵי** - כפול את שקך תחתיך ותישן עליו, ואל תלך אנה ואנה למכור תבואה, כיון שלא תמצא למכור את החטים אלא בזול מחמת ריבוי הגשם שבודאי יבוא במשך כל היום. הרי שיש ממש בענני בוקר. מתרצת הגמרא, **לָא קַשְׁיָא, הָא דְּקָטַר בְּעֵיבָא** - מה שרגילים בני אדם לומר שגשם הבא בבוקר מורה שיבוא גשם כל היום, אין זה אלא כשנקשרו השמים בענן עב, שהוא מורה שיבוא גשם רב, **וְהָא דְּקָטַר בַּעֲנָנֵי** - ומה שאמר רבי שמואל בר יצחק, שענן בוקר אין בו ממשות, הוא כשנתקשרו השמים בענן קלוש[לט].

★

אָמַר רַבִּי אֲלֶכְּסַנְדְּרִי אָמַר [-בשם] **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, לֹא נִבְרְאוּ רְעָמִים, אֶלָּא** כדי **לִפְשׁוֹט עַקְמוּמִית שֶׁבַּלֵּב** - לישר את המחשבות העקומות שבלב, כלומר, שבא כדי להחריד את לבבות המינים שישובו בתשובה[מ], שכן מצינו בפסוק, שעושה ה' שייראו בני האדם מלפניו, **שֶׁנֶּאֱמַר** (קהלת ג יד) **'וְהָאֱלֹהִים עָשָׂה שֶׁיִּרְאוּ מִלְּפָנָיו'.**

הגמרא מביאה דבר נוסף שאמר רבי אלכסנדרי בשם רבי יהושע בן לוי:

וְאָמַר רַבִּי אֲלֶכְּסַנְדְּרִי אָמַר [-בשם] **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, הָרוֹאֶה אֶת הַקֶּשֶׁת בֶּעָנָן, צָרִיךְ שֶׁיִּפּוֹל עַל פָּנָיו,** משום שהקשת היא כמראה כבוד ה', **שֶׁנֶּאֱמַר** (יחזקאל א כח) **'כְּמַרְאֵה הַקֶּשֶׁת אֲשֶׁר יִהְיֶה בֶעָנָן** וגו' בְּיוֹם הַגֶּשֶׁם, כֵּן מַרְאֵה הַנֹּגַהּ סָבִיב הוּא מַרְאֵה דְּמוּת כְּבוֹד ה', **וָאֶרְאֶה וָאֶפֹּל עַל פָּנַי** וָאֶשְׁמַע קוֹל מְדַבֵּר'.

אומרת הגמרא, **לְיָיטִי עֲלָהּ בְּמַעַרְבָא** - בני ארץ ישראל קיללו את העושים כדברי רבי יהושע בן לוי, **מִשּׁוּם** דהנופל על פניו כשהוא רואה קשת, **מִחְזֵי כְּמַאן דְּסָגִיד לְקַשְׁתָּא** - נראה כמי שמשתחוה לקשת[מא]. ואף שבני ארץ ישראל הקפידו על הרואה קשת ונופל על פניו, **אֲבָל בָּרוּכֵי** - לברך על ראיית קשת, **וַדַּאי מְבָרֵךְ**[מב].

מבררת הגמרא, **מַאי מְבָרֵךְ** - מה היא נוסח הברכה שמברך על ראיית קשת. משיבה הגמרא, מברך **בָּרוּךְ זוֹכֵר הַבְּרִית,** שזוכר הוא את הברית שנשבע לנח אחר המבול, שלא יחריב את העולם[מג]. **בְּמַתְנִיתָא תָּנָא** - בברייתא שנינו, **רַבִּי יִשְׁמָעֵאל בְּנוֹ שֶׁל רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן בְּרוֹקָא אוֹמֵר,** הרואה קשת מברך כך, **נֶאֱמָן בִּבְרִיתוֹ וְקַיָּים בְּמַאֲמָרוֹ**, שנאמן הוא שלא לעבור על בריתו, ומקיים את מה שאמר שלא להחריב את העולם אף שרבו הרשעים[מד]. **אָמַר רַב פָּפָּא, הִלְכָּךְ** - מאחר שנאמרו שתי נוסחאות בברכה זו, **נֵימְרִינְהוּ לְתַרְוַיְיהוּ** - יש לנו לומר את שתי הנוסחאות, ולברך **בָּרוּךְ זוֹכֵר הַבְּרִית וְנֶאֱמָן בִּבְרִיתוֹ וְקַיָּים בְּמַאֲמָרוֹ**[מה].

★

שנינו במשנה (לעיל נד.), **עַל הֶהָרִים וְעַל הַגְּבָעוֹת** ועל הימים ועל הנהרות ועל המדברות אומר ברוך עושה מעשה בראשית.

שואלת הגמרא, **אַטּוּ כָּל הָנֵי דַּאֲמָרָן עַד הַשְׁתָּא** - וכי כל הדברים שנשנו במשנה עד עתה [זיקין, זועות, רעמים, רוחות וברקים]

לה. פירש המהרש"א (ח"א ד"ה זעפא), שכל שעה ושעה נקראת פעם, כיון שלכל שעה יש מזל בפני עצמו. וכתב, שאין לפרש את הפסוק כפשוטו, שלא תקום צרה שתי פעמים, שאם כן קשה איך אומרת הגמרא, שכשיש הפסק בין השעות, נמשכת הסופה שתי שעות, והרי כשיש הפסק ודאי נחשבות שתי השעות לשתי פעמים, ואיך באה צרה שתי פעמים. אלא ודאי פירוש הפסוק הוא, שכשלא תקום הצרה בשתי פעמים, אלא שתי הפעמים יהיו בקימה אחת, ללא הפסק ביניהם, אז היא צרה. אבל אם תקום פעמים, כלומר שהשתי שעות יהיו בשתי קימות, שיהיה הפסק ביניהם, אז אין זו צרה.

לו. ביאר המהרש"א (ח"א ד"ה אמר), שודאי ידעה הגמרא מה הם ברקים, שהרי פעמים הרבה נאמר ברק במקראות (שמואל ב' כב טו, ועוד), אלא שאלת הגמרא היא, האם גם על ברק יחידי מברכים, או שמא רק על ברקים רבים מברכים, כלשון המשנה 'ברקים' [על שאר דברים השנויים במשנה בלשון רבים, כגון רעמים רוחות וכיוצא בהם, לא הסתפקה הגמרא האם לא יברך עליהם כשבאו יחידי, כי התנא נקטם בלשון רבים, משום שאין דרכם לבוא ביחידי. מה שאין כן ברק שדרכו לבוא יחידי, סברה הגמרא, שמא נקט התנא בו לשון רבים, משום שאין לברך על ברק יחידי]. והשיב רבא, שאפילו על ברק יחידי מברכים.

לז. היינו שאחר שעלו בקצה הרקיע בצד מערב, הלכו העננים בצד דרום.

לח. רש"י (הושע ו ד).

לט. ברש"י בתענית (ו: ד"ה דקטיר - הראשון והשני) נראה, שענן עבה נקרא 'עב', וענן שהוא קלוש יותר נקרא 'ענן'.

מ. מהרש"א (ח"א ד"ה לפשט). וביאר, שהרעם הוא דבר שמחריד בני אדם מאד, ואין ידועה שום תועלת שבאה ממנו לעולם, ואם כן ודאי לא נברא אלא כדי להחריד את לבבות המינים.

מא. כתב המהרש"א (ח"א ד"ה ברוכי), שכיון שדמות הקשת היא כמראה כבוד ה', לכן המשתחוה כשהוא רואה קשת, נראה כמי שחושב שהקשת היא השכינה עצמה.

מב. מבאר המהרש"א (שם), שרצו לומר, שאף שהנופל על פניו נראה כחושב שהקשת היא השכינה עצמה, אבל המברך אינו נראה כחושב שהקשת היא השכינה עצמה. ומשום כך שאלה הגמרא בסמוך, מאי מברך, כלומר מה יברך שלא יהיה נראה כחושב שהקשת היא השכינה עצמה, ואמרה שמברך זוכר הברית, שהוא כאומר, שאין זו השכינה אלא הקשת באה מחמת שה' זוכר את הברית.

מג. כמפורש בתורה (בראשית ט טו). לשון הפסוק הוא (שם ט יד) 'ונראתה הקשת בענן, וזכרתי את בריתי', ומשמע שראיית הקשת מזכרת את הברית. וכתב בפירוש התפילות לר"י בר יקר (ברכות הודאה), שודאי אין ה' צריך דבר שיזכיר לו את הברית, אלא שמראה הוא לעולם בקשת, שרבו הרשעים והיה ראוי להחריב את העולם, ורק מחמת שנשבע שלא יחריב את העולם אינו מחריבו.

מד. פירוש התפילות לר"י בר יקר (ברכות הודאה). וביאר שברית זו נקראת מאמרו, כמו שנאמר בפסוק (בראשית ט יב) 'ויאמר אלקים זאת אות הברית אשר אני נותן' וגו'. ומוסיפים לומר 'וקיים במאמרו', לומר, שאף אם לא היה נשבע, אלא רק היה אומר שלא יחריב את הארץ, לא היה עובר על דיבורו ומחריב. והמהרש"א (ח"א ד"ה ברוכי) פירש, ש'קיים במאמרו' פירושו הוא, שהקשת קיימת במאמרו כבר משׁשת ימי בראשית. שכיון שהוא אומר נאמן בבריתו, משמע שנבראה הקשת רק אחר המבול, והרי אין כל חדש תחת השמש, לכן הוא חוזר ואומר וקיים במאמרו, שכבר היתה הקשת קיימת משׁשת ימי בראשית.

מה. בתוספות (ד"ה הלכך - הראשון) מבואר שלא גרסו בדברי רב פפא כיצד יש לברך, אלא שרב פפא אמר רק שיש להזכיר את שתי הנוסחאות. וכתבו, שיש לברך 'נאמן בבריתו וקיים בשבועתו וזוכר הברית'. וכתב בברכת אברהם (נסמן שם), שסדר זה הוא

כטרפא דטריף והאי דאזלא בתרה דאמרה לה הב לי בני שבשעה שהקב"ה בקש להביא מבול לעולם נטל שני כוכבים מכימה והביא מבול לעולם וכשבקש לסתמה נטל שני כוכבים מעיש וסתמה וליהדר לה אין הבור מתמלא מחוליתו אי נמי אין קטיגור נעשה סניגור וליברי לה תרי כבבי אחריני אין כל חדש תחת השמש א"ר נחמן עתיד הקב"ה להחזירן לה שנאמר ועיש על בניה תנחם:

ועל הזועות: מאי זועות א"ר קטינא גוהא רב קטינא הוה קאזיל באורחא כי מטא אפתחא דבי אובא טמיא גנח גוהא אמר מי ידע אובא טמיא האי גוהא מהו רמא ליה קלא קטינא קטינא אמאי לא ידענא בשעה שהקב"ה זוכר את בניו ששרויים בצער בין אומות העולם מוריד שתי דמעות לים הגדול וקולו נשמע מסוף העולם ועד סופו והיינו גוהא א"ר קטינא אובא טמיא כדיב הוא ומיליה כדיבין אי הכי גוהא גוהא מיבעי ליה ולא היא גוהא גוהא עביד והאי דלא אודי ליה כי היכי דלא ליטעי כולי עלמא אבתריה ורב קטינא דידיה אמר סופק כפיו שנאמר וגם אני אכה כפי אל כפי והניחותי חמתי רבי נתן אומר אנחה מתאנח שנאמר והניחותי חמתי בם והנחמתי ורבנן אמרי בועט ברקיע שנאמר הידד כדורכים יענה אל כל יושבי הארץ רב אחא בר יעקב אמר דוחק את רגליו תחת כסא הכבוד שנאמר כה אמר ה' השמים כסאי והארץ הדום רגלי:

ועל הרעמים: מאי רעמים אמר שמואל ענני בגלגלא שנאמר קול רעמך בגלגל האירו ברקים תבל רגזה ותרעש הארץ ורבנן אמרי ענני דשפכי מיא להדדי שנאמר לקול תתו המון מים בשמים רב אחא בר יעקב אמר ברקא תקיפא דבריק בעננא ומתבר גזיזי דברזא רב אשי אמר ענני חלחולי מחלחלי ואתי זיקא ומנשב אפומייהו ודמי כזיקא על פום דני ומסתברא כרב אחא בר יעקב דבריק ברקא ומנהמי ענני ואתי מטרא: ועל הרוחות: מאי רוחות אמר אביי זעפא ואמר אביי גמירי דזעפא בליליא לא הוי והא קא חזינן דהוי ההוא דאתחולי בימאמא ואמר אביי גמירי דזעפא תרתי שעי לא קאי לקיים מה שנאמר לא תקום פעמים צרה והא קא חזינן דקאי דמפסיק ביני ביני: ועל הברקים אומר ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם: מאי ברקים אמר רבא ברקא ואמר רבא ברקא יחידאה וברקא חיורא וברקא ירוקתא ועננים דסלקן בקרן מערבית ואתיין מקרן דרומית ותרתי ענני דסלקן חדא לאפי חברתה כולהו קשיין למאי נפקא מינה למבעי רחמי והני מילי בליליא אבל בצפרא לית בהו מששא אמר רבי שמואל בר יצחק הני ענני דצפרא לית בהו מששא דכתיב וחסדכם כענן בקר וגו' א"ל רב פפא לאביי הא אמרי אינשי כד מפתח בבי מיטרא בר חמרא מוך שקך וגני לא קשיא הא דקטר בעיבא הא דקטר בעננא. אמר ר' אלכסנדרי אמר ר' יהושע בן לוי לא נבראו רעמים אלא לפשוט עקמומית שבלב שנאמר והאלהים עשה שיראו מלפניו. וא"ר אלכסנדרי אמר ריב"ל הרואה את הקשת בענן צריך שיפול על פניו שנאמר כמראה הקשת אשר יהיה בענן וגו' ואראה ואפול על פני לייטי עלה במערבא משום דמחזי כמאן דסגיד לקשתא אבל ברוכי ודאי מברך מאי מברך ברוך זוכר הברית במתניתא תנא ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא אומר נאמן בבריתו וקיים במאמרו א"ר פפא הלכך נימרינהו לתרוייהו ברוך זוכר הברית ונאמן בבריתו וקיים במאמרו:

על ההרים ועל הגבעות: אטו כל הני דאמרן עד השתא לאו מעשה בראשית נינהו והכתיב ברקים למטר עשה אמר אביי כרוך ותני רבא אמר התם מברך תרתי ברוך שכחו מלא עולם ועושה מעשה בראשית הכא עושה מעשה בראשית איכא שכחו מלא עולם ליכא. אריב"ל הרואה רקיע בטהרתה אומר ברוך עושה בראשית אימתי אמר אביי כי אתא מטרא כולי ליליא ובצפרא אתא אסתנא ומגליא להו לשמיא ופליגי דרפרם בר פפא א"ר חסדא דאמר רפרם בר פפא א"ר חסדא מיום שחרב בהמ"ק לא נראית רקיע בטהרתה שנאמר אלביש שמים קדרות ושק אשים כסותם:

ת"ר

רש"י

כטרפא דטריף. דבר שהוא חסר וסתמוהו מגופו שעשאוהו כנוס, ומתחזי כמכה בקורנס. טרפא דטריף מוכה בהכאות, כמו בילה טרופה. ל"א דמתחזיא כדטרפא מטרף נדבק יחד ועשאו סניפין כמין חיבור: והאי דאזלא. עיש אחר כימה: דאמרה לה הב לי בני. שני כוכבים שלי: וליהדר. לכימה אותן כוכבים עצמן שנטל הימנה: גוהא. בלשונם קורין רעידת הארץ גוהא: אובא טמיא. בעל אוב של עצמות שעושה כשוף בעצמות המת. טמיא עצמות, ודומה לו במסכת כלים בית מלא טמיא ופי' רב האי מלא טמיא בית שהוא מלא עצמות, והביא ראיה על זה מברשית רבה דקתני אדריינוס שחיק טמיא דהיינו שחיק עצמות, ואין לפרש אוב טמא שאין זה הלשון: גנח גוהא. ותגעש ותרעש, כלומר נזדעזעה הארץ מאד מאד. גנח גוהא חדא מילתא היא, וכן הלשון: גוהא גוהא מיבעי ליה. שני פעמים היה לו להזדעזע כנגד שתי דמעות: סופק כפיו. ומאותו קול מזדעזעת הארץ, שמצינו שכפיו סופק שנאמר גם אני אכה כפי אל כפי (יחזקאל כא): אנחה מתאנח. ומאותה אנחה מרעיד הקרקע, ומצינו שמתאנח שנאמר והניחותי חמתי בם (יחזקאל ה), כביכול כאדם שיש לו חימה ומתאנח ומתנחם דעתו ועושה לו נחת רוח: והנחמתי. אנחם על הרעה שעשיתי להן: הידד כדורכים יענה. שדורך ובועט ברקיע: והארץ הדום רגלי. כגון שדחה תחת כסא הכבוד ומגיע בעוטו עד לארץ שהיא הדום רגליו: ענני בגלגלא. עננים מתחופפין ומתחככין ונשמע הקול. לשון אחר העננים פוגעין בגלגל ומתגלגלות עם הגלגל בעל כרחם, ואותו הקול היינו רעמים: ברקא. ברקים של אש: ומתבר גזיזי דברזא. ואותו הקול היינו רעמים. גזיזי גלציי"ש, חתיכות של ברד: חלחולי מחלחלי. ענני, ומנשב זיקא עלייהו, והיינו רעמים: מנהמי ענני. הומות העננים: זעפא. סופטורביי"ל: ברקא. אישלוזיר"א, לשון מבריק נהר: ברקא יחידאה. שלא הבריק אלא פעם אחד: וברקא חיורא וברקא ירוקתא כולהו קשיין. שאינם של ברכה: דסלקן חדא לאפי חברתה. ששני עננים פוגעים זה את זה: ענן בקר. לא קבוע: כד מפתח בבי מטרא, בר חמרא מוך שקך וגני. אם כשתפתח דלתיך בבקר ירד לך מטר, לך אני אומר חמר ההולך ממקום למקום להביא תבואה מוך שקך וגני כפול שקך תחתיך ותישן עליו, ולא תלך אנה ואנה להביא תבואה, לפי שיהיו החטים בזול בשביל הגשם: ה"ג הא דקטר בעיבא. נתקשרו השמים בעב עבה אז טוב, כי ירד גשם רב: הא דקטיר בעננא. ענן קלוש, הוא ענן בקר שאין בו ממש: צריך שיפול על פניו. לפי שהוא מראה כבוד ה': כרוך ותני. בכולהו ברוך עושה בראשית וברוך שכחו מלא עולם כרוך ותני לכולהו בחדא בבא, ועל כולם שתי ברכות הללו: על ההרים לא מצי לברוכי מלא עולם שאינן במקום אחד אלא כל אחד ואחד במקומו: אומר ברוך עושה בראשית. שכך היתה בריתו, ואחר כך כסוהו עננים: אסתנא. רוח צפונית:

תוספות

על הרוחות אומר שכחו וגבורתו מלא עולם. ירושלמי מתני' כשבאים בזעם אבל כשבאין בנחת אומר ברוך עושה בראשית:

הלכך נימרינהו לתרווייהו. אומר ר"י דאין חותמין בברוך בברכה זו והיכי מברך ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם נאמן בבריתו וקיים בשבועתו וזוכר הברית:

רבא אמר התם מברך שכחו וגבורתו מלא עולם ועושה מעשה בראשית. פי' אומר או האי או האי איזה שירצה וכן פירש רב אלפס:

הלכך נימרינהו לתרווייהו רוב ההודאות ואל ההודאות. לפיכך תקנו בישתבח אחר סיום הברכה ברוך אתה ה' אל מלך גדול בתשבחות אל ההודאות:

הטוב

עין משפט נר מצוה

מסורת הש"ס עם הוספות

הגהות וציונים

לעזי רש"י

תורה אור השלם

א) מַה שֶּׁהָיָה הוּא שֶׁיִּהְיֶה וּמַה שֶּׁנַּעֲשָׂה הוּא שֶׁיֵּעָשֶׂה וְאֵין כָּל חָדָשׁ תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ: [קהלת א, ט]

ה) וְאַתָּה תִּנָּבֵא אֲלֵיהֶם אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם יְיָ מִמָּרוֹם יִשְׁאָג וּמִמְּעוֹן קָדְשׁוֹ יִתֵּן קוֹלוֹ שָׁאֹג יִשְׁאַג עַל נָוֵהוּ הֵידָד כְּדֹרְכִים יַעֲנֶה אֶל כָּל יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ: [ירמיה כה, ל]

ו) כֹּה אָמַר יְיָ הַשָּׁמַיִם כִּסְאִי וְהָאָרֶץ הֲדֹם רַגְלָי אֵי זֶה בַיִת אֲשֶׁר תִּבְנוּ לִי וְאֵי זֶה מָקוֹם מְנוּחָתִי:

ז) קוֹל רַעַמְךָ בַּגַּלְגַּל הֵאִירוּ בְרָקִים תֵּבֵל רָגְזָה וַתִּרְעַשׁ הָאָרֶץ: [תהלים עז, יט]

ח) לְקוֹל תִּתּוֹ הֲמוֹן מַיִם בַּשָּׁמַיִם וַיַּעֲלֶה נְשִׂאִים מִקְצֵה הָאָרֶץ בְּרָקִים לַמָּטָר עָשָׂה וַיּוֹצֵא רוּחַ מֵאֹצְרֹתָיו: [ירמיה י, יג]

משנת ראשונים

תוספות הרא"ש

פ' הרואה (נט.) שנטל הקב"ה שני כוכבים וכו' ופריך ונמליה מדידיה ומשני אין הבור מתמלא מחוליתו ... [תוספות הרא"ש, לעיל ג:] [המשך בסוף המסכת]

שמברכים עליהם שכחו וגבורתו מלא עולם, **לָאו מַעֲשֵׂה בְרֵאשִׁית נִינְהוּ** - אינם דברים שנעשו במעשה בראשית, ומשום כך אין לברך עליהם עושה מעשה בראשית, **וְהָכְתִיב** - והרי נאמר (ירמיה י יג[מו]) **'בְּרָקִים לַמָּטָר עָשָׂה'**. משיבה הגמרא, **אָמַר אַבַּיֵי, כְּרוֹךְ וּתְנִי** - אין לך להפסיק בין שני חלקי המשנה, אלא יש לשנות או כולם יחד[מז], ועל כולם מברך אחת משתי ברכות, או שכחו וגבורתו מלא עולם, או עושה מעשה בראשית[מח].

רָבָא אָמַר, הָתָם - על כל השנויים במשנה עד כאן [זיקין, זועות, רעמים, רוחות וברקים], **מְבָרֵךְ תַּרְתֵּי** - אחת משתי ברכות[מט] שהם **בָּרוּךְ שֶׁכֹּחוֹ** וגבורתו **מָלֵא עוֹלָם, וְעוֹשֵׂה מַעֲשֵׂה בְרֵאשִׁית**, אבל **הָכָא** - כאן, בהרים וגבעות וכו', **עוֹשֵׂה מַעֲשֵׂה בְרֵאשִׁית אִיכָּא** - ניתן לברך עליהם, אבל **שֶׁכֹּחוֹ מָלֵא עוֹלָם לֵיכָּא** - אי אפשר לברך עליהם, שאינם נמצאים בכל מקום, אלא כל אחד ואחד במקומו[נ].

★

הגמרא מביאה דבר נוסף שמברכים עליו עושה מעשה בראשית: **אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, הָרוֹאֶה רָקִיעַ בְּטָהֳרָתָהּ** - בצלילותה, כלומר שאין ענן מסתירה, **אוֹמֵר בָּרוּךְ עוֹשֵׂה [מַעֲשֵׂה[נא]] בְרֵאשִׁית**, שכך נברא הרקיע, ורק אחר כך כיסוהו העבים[נב].

מבררת הגמרא, **אֵימָתַי** מברכים ברכה זו[נג], **אָמַר אַבַּיֵי**, מברך כן, **כִּי אָתָא מִטְרָא כּוּלֵּי לֵילְיָא** - כשירד מטר כל הלילה, **וּבְצַפְרָא אָתָא אִסְתְּנָא** - ובבוקר באה רוח צפונית ופיזרה את העננים **וּמְגַלְּיָא לְהוּ לִשְׁמַיָּא** - וגילתה את השמים[נד].

אומרת הגמרא, **וּפְלִיגִי** - רבי יהושע בן לוי ואביי חולקים על מה **דְּאמר רַפְרָם בַּר פָּפָּא אָמַר** [-בשם] **רַב חִסְדָּא, דְּאָמַר רַפְרָם בַּר פָּפָּא אָמַר** [-בשם] **רַב חִסְדָּא, מִיּוֹם שֶׁחָרַב בֵּית הַמִּקְדָּשׁ, לֹא נִרְאֵית רָקִיעַ בְּטָהֳרָתָהּ** - בצלילותה[נה], **שֶׁנֶּאֱמַר** (ישעיה נ ג) **'אַלְבִּישׁ שָׁמַיִם קַדְרוּת, וְשַׂק אָשִׂים כְּסוּתָם'**, כלומר שיהיו השמים מכוסים ולא יראו בטהרתם, ורבי יהושע בן לוי ואביי שאמרו שכיום ניתן לברך על ראיית השמים בטהרתה ודאי חולקים על דברי רב חסדא[נו].

משום שיש לעשות עיקר ולהקדים את מה ששנינו בברייתא [נאמן בבריתו וקיים במאמרו], וטפל את מה ששנינו בסתם דברי הגמרא [זוכר הברית].

מו. **בתורה** אור ציין לתהלים (קלה ז), אך כתב היעב"ץ (ד"ה והכתיב), שמהפסוק שם לא מוכח שנעשו הברקים בששת ימי בראשית. וכתב שכוונת הגמרא היא לפסוק שנאמר בירמיה (י יג), שבפסוק שלפניו נאמר 'עשה ארץ בכחו מכין תבל בחכמתו ובתבונתו נטה שמים', שהוא מדבר בבריאת העולם, וכיון שנאמר אחר כך שעשה ברקים, מוכח שנעשו הברקים בששת ימי בראשית.

מז. **רש"י** (ד"ה כרוך). והשיטה מקובצת (ד"ה אמר) פירש, שאין לצרף את שני חלקי המשנה יחד, אלא בכל חלק אמרה המשנה ברכה אחת, והוא הדין שמברכים כן אף על השנויים בחלק השני.

מח. **ביארנו** על פי דברי הראשונים בדברי רבא, וראה בהערה בסמוך.

מט. **כן** פירשו הרי"ף, והתוספות (ד"ה רבא), הרא"ה והריטב"א (ד"ה אמר). אבל הרשב"א (ד"ה רבא) כתב, שמלשון הגמרא היה משמע שמברך את שתי הברכות יחד.

נ. **שההר** הזה או הגבעה הזו או הים או הנהר שהוא רואה עכשיו, אינו ממלא את העולם. אבל ברקים נראים למרחוק ורעמים נשמעים למרחוק, כמבואר ברש"י לעיל (נד. ד"ה מלא).

נא. **על** פי הגליון.

נב. **כתב** הראב"ד (הובא בשיטה מקובצת ד"ה הרואה), שאינו מברך אלא אם לא ראה את השמים בטהרתם שלושים יום.

נג. **ביאר** המהרש"א (ח"א ד"ה מי), ששאלת הגמרא היא, שלפעמים עומד הרקיע בטהרתו כמה ימים וכמה שבועות, וכי בכל פעם שרואהו כך יברך.

נד. **כלומר**, שביאר אביי, שאינו מברך אלא כשנתחדשה טהרת הרקיע, שקודם לכן לא היה בטהרתו, שירד מטר בלילה. והוסיף עוד, שאינו מברך אלא בבוקר שאז נראה טהרת הרקיע יותר משאר היום. ודבר זה נעשה על ידי רוח צפונית, שהיא מנשבת מחצות הלילה עד הבוקר, כמבואר לעיל (ג:). מהרש"א (ח"א ד"ה מי).
ונראה מדברי אביי, שאם נראים השמים בטהרתם אחר שלא נראו בטהרתם רק לילה אחת, מברכים עושה מעשה בראשית. והשיטה מקובצת (ד"ה הרואה) הביא בשם הירושלמי, שאין מברכים אלא אם לא נראו השמים בטהרתם שלשה ימים.

נה. **ביאר** המהרש"א (ח"א ד"ה לא), שמיום שנחרב בית המקדש, אין השמים נראים בלא ענן, כמו שנאמר (איכה ג מד) 'סכותה בענן לך מעבור תפילה'. וכתב בשו"ת בית אפרים (או"ח סי' ז), שנראה שרקיע בטהרתה האמור בדברי רב חסדא, אין זה רקיע בטהרתה שאמר אביי, שמה שאמר אביי שנראה הרקיע בלא ענן אחר כמה ימים שהיה מטר, זה יכול להיות אף כהיום אחר שחרב בית המקדש, אבל רב חסדא סובר שרקיע בטהרתה, הוא דבר אחר שנראים השמים צלולים מאוד, שדבר זה אינו נראה לאחר שחרב בית המקדש.

נו. **ולא** ניתן לומר שאמרו הלכה זו משום שבימות המשיח יחזור ויהיה הרקיע בטהרתו, משום שאין אומרים הלכות שאינם אלא לימות המשיח. רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה ופליגי).

מסורת הש"ס עם הוספות

א) ראש השנה דף יא:, ב) לעיל ג: סנהדרין עז., ג) [חגיגה יג: ר"ה כו. קדושין ה.], ד) תענית ו: ע"ש, ה) [קדושין לג: וש"נ], ו) [לקמן עמוד ב ש:] תענית ז. מגילה כא: לעיל יא: לפי גירסת הרי"ף והרא"ש שמאמר "רב פפא" (דר"פ דרכו לומר כן), ז) [שבת פ:], ח) ריש פ' עח, ט) תהלים יח ח, י) ה"ב סד ע"ב.

לעזי רש"י

[שייך לדף נז:]

מרטינ"א. פירוש נמייה (עיין רש"י חולין דף נב ע"ב ועיין תוספות רבינו יהודה). פשו"ר. פירוש מעדר, כלי שמגרדים בו את העפר (עיין רש"י ישעיה ז, כה). דוליי"ר. כלי שמחליק בו את הנסרים (עיין רש"י ב"ק דף קיט ע"א ד"ה מעצד ורש"י ישעיה מד, יג וערוך ערך פסל א'). יבנ"ץ. פירוש כוס (תרגום ויקרא יא, יז ודברים יד, טז ועיין רש"י נדה דף כג ע"א). צואיט"א. פירוש ינשוף (תרגום ויקרא יא, יז; דברים יד, טז ועיין רש"י נדה דף כג ע"א). טלפ"א. פירוש תנשמת (רש"י ויקרא יא, יח ול), אשת (רש"י תהלים נח, ט ועיין פירוש למסכת משקין לרבינו שלמה בן היתום דף ו ע"ב). צירתי"ש. פירוש גודגדניות, קירש"ן (עיין רמ"א שו"ע או"ח סימן רכ"ה סע"ד). אשטרנוד"ר. פירוש להתעטש (ועיין ערוך ערך עטש). בלי"ץ. פירוש תרדין (רש"י סנהדרין דף סד ע"א). פוליאו"ל. פרוש סיסין, יועזר (רש"י לרי"ף שבת דף מ ע"ב), סילה (רש"י נדה דף נא ע"א, מעשרת פ"ג מ"ט). איבר"ש. פירוש היותרת על הכבד, דופן המסך (רש"י ויקרא ג, ד), טרפש הכבד (רמב"ם שחיטה פ"ו ה"י), הבשר המחלק והחוצץ בין ריאה לכבד (יראים השלם סימן מ"ז דף ע"א).

[ע"כ שייך לדף נז:]

גלציי"ש. פירוש חתיכות של ברד, כעין גרעינים המתהוים בחלל האויר מהמים הנקפאים ונופלים ארצה: סופטורביי"ל. פירוש סופה (רש"י תהלים פג, טז, משלי א, כז), רוח סערה (רש"י משלי י, כה). אישלוזיר"א. פירוש ברקים (רש"י תהלים קלה, ז ועיין ערוך ערך ברק ב'):

משנת ראשונים

אין הבור מתמלא מחוליתו. פרש"י אם עקר חוליא דבור כרויה וחוזר ומשליכה לתוכה אין הבור מתמלא ממנה. וקשה לר"ת דלפי זה אין המשל דומה לענין שאילו נוטלין ממון מהעניים וחוזרין ונותנין להם אז הי' דומה למשל, ופר"ת מחוליתו ממקורו אין הבור מתמלא ממקום נביעתו. והא דאמרינן בפ' הרואה (נט.) שנטל הקב"ה שני כוכבים וכו' ופריך ונמליה מדידיה ומשני אין הבור מתמלא מחוליתו, לפרש"י אתיא שפיר, דאילו החזיר לו אותן כוכבים עצמן לא היה מתמלא. **[תוספות הרא"ש, לעיל ג:]** ולפר"ת צ"ל שאותן ב' כוכבים שנטל העבירם המקום ולא היו בעולם, והא דפריך ונמליה מדידיה כלומר כמכה בקורנס ומצדד להרחיב שאר הכוכבים שסביב הנקב למלאותן, ומשני אין הבור מתמלא מחוליתו אא"כ יביאו לו ממקום אחר. **[תוספות הרא"ש, לעיל ג:]** **[המשך בסוף המסכת]**

רש"י

כטרפא דטריף. דבר שהוא חסר וסתמוהו מגופו שעשאוהו כנוס, ומתחזי כמכה בקורנס. טרפא דטריף מוכה בהכאות, כמו בילה ז) טרופה. ל"א דמתחזיא כדטרפא מטרף נדבק יחד ועשאו סניפין כמין חיבור: **והאי דאזלא.** עיש אחר כימה: **דאמרה לה הב לי בני.** שני כוכבים שלי: **וליהדר.** לכימה אותן כוכבים עצמן שנטל הימנה: **גוהא.** בלשונם קורין רעידת הארץ גוהא: **אובא טמיא.** בעל אוב של עצמות שעושה כשוף בעצמות המת. טמיא עצמות, ודומה לו במסכת כלים ו) בית מלא טמיא ופי' רב האי מלא טמיא בית שהוא מלא עצמות, והביא ראיה על זה מבראשית רבה ח) דקתני אדריינוס שחיק טמיא דהיינו שחיק עצמות, ואין לפרש אוב טמא שאין זה הלשון: **גנח גוהא.** ותגעש ותרעש ט), כלומר נזדעזעת הארץ מאד מאד. גנח גוהא חדא מילתא היא, וכן הלשון: **גוהא גוהא מיבעי ליה.** שני פעמים היה לו להזדעזע כנגד שתי דמעות: **סופק כפיו.** ומאותו קול מזדעזעת הארץ, שמצינו שכפיו סופק שנאמר גם אני אכה כפי אל כפי (יחזקאל כא): **אנחה מתאנח.** ומאותה אנחה מרעיד הקרקע, ומצינו שמתאנח שנאמר והניחותי חמתי בם (יחזקאל ה), כביכול כאדם שיש לו חימה ומתאנח ומתנחם דעתו ועושה לו נחת רוח: **והנחמתי.** אנחם על הרעה שעשיתי להן: **הידד כדורכים יענה.** שדורך ובועט ברקיע: **והארץ הדום רגלי.** כגון י) שדחה תחת כסא הכבוד ומגיע בעוטו עד לארץ שהיא הדום רגליו: **ענני בגלגלא.** עננים מתחופפין ומתחככין ונשמע הקול. לשון אחר העננים פוגעין בגלגל ומתגלגלות עם הגלגל בעל כרחם, ואותו הקול היינו רעמים: **ברקא.** ברקים של אש: **ומתבר גזיזי דברזא.** ואותו הקול היינו רעמים. גזיזי גלצייי"ש, חתיכות של ברד: **חלחולי מחלחלי.** ענני, ומנשב זיקא עלייהו, והיינו רעמים: **מנהמי ענני.** הומות העננים: **זעפא.** סופטורביי"ל כ): **ברקא.** אישלוזיר"א, לשון מבריק נהר ל): **ברקא יחידאה.** שלא הבריק אלא פעם אחד: **וברקא חיורא וברקא ירוקתא כולהו קשיין.** שאינם של ברכה: **דסלקן חדא לאפי חברתה.** שתי עננים פוגעים זה את זה: **ענן בקר.** לא קבוע: **כד מפתח בבי מטרא, בר חמרא מוך שקיך וגני.** אם כשתפתח דלתיך בבקר ירד לך מטר, לך אני אומר חמר ההולך ממקום למקום להביא תבואה מוך שקיך וגני כפול שקך תחתיך ותישן עליו, ולא תלך אנה ואנה להביא תבואה, לפי שיהיו החטים בזול בשביל הגשם: **ה"ג הא דקטר בעיבא.** נתקשרו השמים בעב עבה אז טוב, כי ירד גשם רב: **הא דקטיר בעננא.** ענן קלוש, הוא ענן בקר שאין בו ממש: **צריך שיפול על פניו.** לפי שהוא מראה כבוד ה': **ברוך ותני.** בכולהו ברוך עושה בראשית וברוך שכחו מלא עולם כרוך ותני לכולהו בחדא בבא, ועל כולם שתי ברכות הללו: **על ההרים** לא מצי לברוכי מלא עולם שאינן במקום אחד מ) אלא כל אחד ואחד במקומו: **אומר ברוך עושה בראשית.** שכך היתה בריאתו, ואחר כך כסוהו עננים: **אסתנא.** רוח צפונית:

תוספות

על הרוחות אומר שכחו וגבורתו מלא עולם. ירושלמי נ) מתני' כשבאים בזעם אבל כשבאין בנחת אומר ברוך עושה ס) בראשית: **הלכך** נימרינהו לתרוייהו. אומר ר"י דאין חותמין בברוך בברכה זו והיכי מברך ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם נאמן בבריתו וקיים בשבועתו וזוכר הברית:

רבא אמר התם מברך שכחו וגבורתו מלא עולם ועושה מעשה בראשית. פי' אומר או האי או האי איזה שירצה וכן פירש רב אלפס: ע) **הלכך** נימרינהו לתרוייהו רוב ההודאות ואל ההודאות. לפיכך תקנו בישתבח אחר סיום הברכה ברוך אתה ה' אל מלך גדול בתשבחות אל ההודאות:

הטוב

גמרא

כטרפא דטריף והאי דאזלא בתרה דאמרה לה הב לי בני שבשעה שהקב"ה בקש להביא מבול לעולם נטל שני כוכבים מכימה והביא מבול לעולם א) וכשבקש לסתמה נטל שני כוכבים מעיש וסתמה וליהדר לה ב) אין הבור מתמלא מחוליתו אי נמי ג) אין קטיגור נעשה סניגור וליברי לה תרי ככבי אחריני א) אין כל חדש תחת השמש א"ר נחמן עתיד הקב"ה להחזירן לה שנאמר ב) ועיש על בניה תנחם: ועל הזועות: א) מאי זועות א"ר קטינא גוהא רב קטינא הוה קאזיל באורחא כי מטא אפתחא דבי אובא טמיא גנח גוהא אמר מי ידע אובא טמיא האי גוהא מהו רמא ליה קלא קטינא קטינא אמאי לא ידענא בשעה שהקב"ה זוכר את בניו ששרויים בצער בין אומות העולם מוריד שתי דמעות לים הגדול וקולו נשמע מסוף העולם ועד סופו והיינו גוהא א"ר קטינא אובא טמיא כדיב הוא ומיליה כדיבין אי הכי גוהא גוהא מיבעי ליה ולא היא גוהא גוהא עביד והאי דלא אודי ליה כי היכי דלא ליטעי כולי עלמא אבתריה ורב קטינא דידיה אמר סופק כפיו שנאמר ג) וגם אני אכה כפי אל כפי והניחותי חמתי רבי נתן אומר אנחה מתאנח שנאמר ד) והניחותי חמתי בם והנחמתי ורבנן אמרי בועט ברקיע שנאמר ה) הידד כדורכים יענה אל כל יושבי הארץ רב אחא בר יעקב אמר דוחק את רגליו תחת כסא הכבוד שנאמר ו) כה אמר ה' השמים כסאי והארץ הדום רגלי: ועל הרעמים: ב) מאי רעמים אמר שמואל ענני בגלגלא שנאמר ז) קול רעמך בגלגל האירו ברקים תבל רגזה ותרעש הארץ ורבנן אמרי ענני דשפכי מיא להדדי שנאמר ח) לקול תתו המון מים בשמים רב אחא בר יעקב אמר ברקא תקיפא דבריק בעננא ומתבר גזיזי דברזא א) רב אשי אמר ענני חלחולי מחלחלי ב) ואתי זיקא ומנשב אפומייהו ודמי כזיקא על פום דני ומסתברא כרב אחא בר יעקב דבריק ברקא ומנהמי ענני ואתי מטרא: ועל הרוחות: ג) מאי רוחות אמר אביי זעפא ואמר אביי גמירי דזעפא בליליא לא הוי והא קא חזינן דהוי ההוא דאתחולי בימאמא ואמר אביי גמירי דזעפא תרתי שעי לא קאי לקיים מה שנאמר ט) לא תקום פעמים צרה והא קא חזינן דקאי דמפסיק ביני ביני: ועל הברקים אומר ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם: ד) מאי ברקים אמר רבא ברקא ואמר רבא ברקא יחידאה וברקא חיורא וברקא ירוקתא וענני דסלקן בקרן מערבית ואתיין מקרן דרומית ותרתי ענני דסלקן חדא לאפי חברתה כולהו קשיין למאי נפקא מינה למבעי רחמי והני מילי בליליא אבל בצפרא לית בהו משמא ד) אמר רבי שמואל בר יצחק הני ענני דצפרא לית בהו משמא דכתיב י) וחסדכם כענן בקר וגו' א"ל רב פפא לאביי הא אמרי אינשי כד מפתח בבי מיטרא בר חמרא מוך שקיך וגני לא קשיא הא דקטר בעיבא הא דקטר בענני. אמר ר' אלכסנדרי אמר ר' יהושע בן לוי לא נבראו רעמים אלא לפשוט עקמומית שבלב שנאמר כ) והאלהים עשה שייראו מלפניו. וא"ר אלכסנדרי אמר ריב"ל הרואה את הקשת בענן צריך שיפול על פניו שנאמר ל) כמראה הקשת אשר יהיה בענן וגו' ואראה ואפול על פני ה) לייטי עלה במערבא משום דמחזי כמאן דסגיד לקשתא אבל ברוכי ודאי מברך מאי מברך ברוך זוכר הברית במתניתא תנא ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא אומר נאמן בבריתו וקיים במאמרו ו) א"ר פפא הלכך נימרינהו לתרוייהו ה) ברוך זוכר הברית ונאמן ג) בבריתו וקיים במאמרו: על ההרים ועל הגבעות: אטו כל הני דאמרן עד השתא לאו מעשה בראשית נינהו והכתיב מ) ברקים למטר עשה ד) אמר אביי כרוך ותני רבא אמר ו) התם מברך תרתי ברוך שכחו מלא עולם ועושה מעשה בראשית הכא עושה מעשה בראשית איכא שכחו מלא עולם ליכא. אריב"ל הרואה רקיע בטהרתה אומר ברוך עושה ה) בראשית אימתי אמר אביי כי אתא מטרא כולי ליליא ובצפרא אתא אסתנא ומגליא להו לשמיא ופליגי דרפרם בר פפא א"ר חסדא דאמר רפרם בר פפא א"ר חסדא מיום שחרב בהמ"ק לא נראית רקיע בטהרתה שנאמר נ) אלביש שמים קדרות ושק אשים כסותם:

ת"ר

עין משפט נר מצוה

מ א ב ג ד מיי' פ"י מהלכות ברכות הל' יד סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רכז סעיף א:
מא ה מיי' שם הלכה טו סמג שם טוש"ע או"ח סי' רכט סעיף א:
מב ו מיי' שם הלכה יד טו וסמג שם טוש"ע או"ח סימן רכז סעיף א:

הגהות וציונים

א] צ"ל דברדא (יעב"ץ): ב] פי' חלולין קצת (גליון): ג] [צ"ל נאמן בלא וא"ו הגר"א באו"ח סי' רכט ס"ק א] (גליון): ד] בתורה אור ציין תהלים קלה, ז, אולם התם ליכא רמיזא ממעשה בראשית, אבל הוא כתוב בירמיה י, יג לקול תתו המון מים בשמים ויעלה נשאים מקצה הארץ ברקים למטר עשה ויוצא רוח מאצרתיו וכתיב לעיל מיניה (פסוק יב) עשה ארץ בכחו מכין תבל בחכמתו ובתבונתו נטה שמים (יעב"ץ): ה] עושה מעשה (גליון): ו] ליתא שם אלא באהלות פי"ז מ"ג ושם פירש רב האי גאון שהוא "עצמות" עיי"ש בפירושו (עיין רש"ש): ז] צ"ל כיון (מהר"ן אדלר) ובכת"י ליתא תיבת "כגון". ובדפו"ר איתא כגון שדחק: ח] במגדים חדשים מביא רש"י כת"י שכתוב סופה טורבי"ל וכצ"ל כי פירוש המלה בלע"ז הוא טורביי"ל. ופירושו בלשוה"ק הוא סופה ובדפוסים שלפנינו נתערבבו שתי המלות יחד: ט] נדצ"ל נהורא (באה"מ, ועיין צל"ח), ובדפו"ר לשון מבריק צהר: י] נדצ"ל שאינן בכל מקום (דבש תמר) ולשון הברטנורה שאינן נראים ברוב העולם ובכת"י ורש"י שברי"ף ליתא תיבות "במקום אחד" ועיין פרישה או"ח סימן רכח אות ב: כ] [שייך לעיל במשנה נד] (גליון): ל] המג"א (סי' רכז סק"א) העתיק ברוך עושה מעשה בראשית, וכ"ה בתוס' הרא"ש וסיים המג"א וצ"ל דמ"מ הוא רוח גדול רק מה שאינו נושב בזעף שלא נשמע בכל העולם, והמור וקציעה כתב ולי נראה שהוא כמשמעו בנושבין בנחת ממש ומיירי בדלא נשבו זמן רב שהיה האויר שוקט בלי תנועה ולא נרגש שום רוח בימים רבים: מ] שייך מע"ל (גליון):

תורה אור השלם

א) מה שהיה הוא שיהיה ומה שנעשה הוא שיעשה ואין כל חדש תחת השמש: [קהלת א, ט]

ב) התציא מזרות בעתו ועיש על בניה תנחם: [איוב לח, לב]

ג) וגם אני אכה כפי אל כפי והנחתי חמתי אני יי דברתי: [יחזקאל כא, כב]

ד) וכלה אפי והנחותי חמתי בם והנחמתי וידעו כי אני יי דברתי בקנאתי בכלותי חמתי בם: [יחזקאל ה, יג] ה) ואתה תנבא אליהם את כל הדברים האלה ואמרת אליהם יי ממרום ישאג וממעון קדשו יתן קולו שאג ישאג על נוהו הידד כדרכים יענה אל כל ישבי הארץ: [ירמיה כה, ל] ו) כה אמר יי השמים כסאי והארץ הדם רגלי אי זה בית אשר תבנו לי ואי זה מקום מנוחתי: [ישעיה סו, א] ז) קול רעמך בגלגל האירו ברקים תבל רגזה ותרעש הארץ: [תהלים עז, יט] ח) לקול תתו המון מים בשמים ויעלה נשאים מקצה הארץ ברקים למטר עשה ויוצא רוח מאצרתיו: [ירמיה י, יג] ט) מה תחשבון אל יי כלה הוא עשה לא תקום פעמים צרה: [נחום א, ט] י) מה אעשה לך אפרים מה אעשה לך יהודה וחסדכם כענן בקר וכטל משכים הלך: [הושע ו, ד] כ) ידעתי כי כל אשר יעשה האלהים הוא יהיה לעולם עליו אין להוסיף וממנו אין לגרע והאלהים עשה שיראו מלפניו: [קהלת ג, יד] ל) כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם כן מראה הנגה סביב הוא מראה דמות כבוד יי ואראה ואפל על פני ואשמע קול מדבר: [יחזקאל א, כח] מ) מעלה נשאים מקצה הארץ ברקים למטר עשה מוצא רוח מאוצרותיו: [תהלים קלה, ז] לקול תתו המון מים בשמים ויעלה נשאים מקצה הארץ ברקים למטר עשה ויוצא רוח מאצרתיו: [ירמיה י, יג] נ) אלביש שמים קדרות ושק אשים כסותם: [ישעיה נ, ג]

תנו רבנן [א]הרואה חמה בתקופתה לבנה [א] בגבורתה וכוכבים במסילותם ומזלות כסדרן אומר ברוך עושה בראשית ° ואימת הוי אמר אביי כל כ"ח שנין והדר מחזור ונפלה תקופת ניסן בשבתא באורתא דתלת נגהי ארבע: ר' יהודה אומר הרואה הים וכו': לפרקים עד כמה אמר רמי בר אבא א"ר יצחק [ב]עד שלשים יום[ח] ואמר רמי בר אבא א"ר יצחק הרואה פרת אגשרא דבבל אומר ברוך עושה בראשית [ג]והאידנא דשניוה פרסאי מבי שבור ולעיל רב יוסף אמר מאיהי דקירא ולעיל ואמר רמי בר אבא הרואה דגלת אגשרא דשביסתנא אומר ברוך עושה בראשית מאי [א]חדקל א"ר אשי שמימיו חדין וקלין מאי [א]פרת שמימיו פרין ורבין ואמר רבא האי דחריפי בני מחוזא משום דשתו מיא דדגלת האי דגיחורי משום דמשמשי בימָמא והאי דנײדי עינייהו משום דדיירו בבית אפל: על הגשמים כו': ועל הגשמים הטוב והמטיב מברך [ז]והא"ר אבהו ואמרי לה במתניתא תנא [ד]מאימתי מברכין על הגשמים משיצא חתן לקראת כלה מאי מברכין אמר רב יהודה [ה]מודים אנחנו לך על כל טפה וטפה שהורדת לנו ורבי יוחנן מסיים בה הכי אילו פינו מלא שירה כים וכו' אין אנו מספיקין להודות לך ה' אלהינו עד תשתחוה [ב] בא"י רוב ההודאות רוב ההודאות ולא כל ההודאות אמר רבא אימא האל ההודאות א"ר פפא הלכך [ו]נימרינהו לתרוייהו רוב ההודאות והאל ההודאות ואלא קשיא ל"ק הא דשמע משמע הא דחזא מחזי דשמע משמע היינו בשורות טובות ותנן על בשורות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב אלא אידי ואידי דחזי מחזי ולא קשיא הא דאתא פורתא הא דאתא טובא ואב"א הא והא דאתא טובא ולא קשיא [ז]הא דאית ליה ארעא הא דלית ליה ארעא אית ליה ארעא הטוב והמטיב מברך והא (תנן[ע]) בנה בית חדש וקנה כלים חדשים אומר ברוך שהחיינו והגיענו לזמן הזה [ג] שלו ושל אחרים אומר הטוב והמטיב לא קשיא [ח]הא דאית ליה שותפות הא דלית ליה שותפות והתניא [ט]קצרו של דבר על שלו הוא אומר ברוך שהחיינו וקיימנו על שלו ועל של חבירו אומר ברוך הטוב והמטיב וכל היכא דלית לאחרינא בהדיה לא מברך הטוב והמטיב והתניא אמרו ליה [י]ילדה אשתו זכר אומר ברוך הטוב והמטיב התם נמי דאיכא אשתו בהדיה דניחא לה בזכר ת"ש [כ]מת אביו והוא יורשו בתחלה אומר ברוך דיין האמת ולבסוף הוא אומר ברוך הטוב והמטיב התם נמי דאיכא אחי דקא ירתי בהדיה ת"ש [ל]שינוי יין א"צ לברך [ל]שינוי מקום צריך לברך וא"ר יוסף בר אבא א"ר יוחנן [מ]אע"פ שאמרו שינוי יין א"צ לברך אבל אומר ברוך הטוב והמטיב התם נמי [נ]דאיכא בני חבורה דשתו בהדיה: [ס]בנה בית חדש וקנה כלים חדשים[ו] וכו': א"ר הונא לא שנו אלא שאין לו כיוצא בהן אבל יש לו כיוצא בהן א"צ לברך ור' יוחנן אמר [ע] אפילו יש לו כיוצא בהן צריך לברך

רש"י

בתקופתה. מקום שהיא חוזרת שם לתחלת היקפה, היא שעת תליית המאורות, ומאז התחילה להקיף ולשמש: אימת הוי. אחמה בתקופתה קאי: כל כ"ח שנים. של תקופת ניסן שבסוף[ג] כ"ח, כשחוזר מחזור גדול של חמה להיות תקופה נופלת בשעת תליית המאורות בשבתאי היא שעה תחלת ליל ד': באורתא דתלת נגהי ד'. שהעריב שמשו של ג' בשבת ויתחיל ליל ד': נגהי. ליל, כדאמר בפסחים בשמעתא קמייתא (דף ג.) דאיכא דוכתא דקרו ללילא נגהי: [ד] שבתאי. שם[ה] שעה ראשונה של ליל ד' שבאותה שעה נתלו מאורות, ושבע שעות[ו] הן וחוזרות חלילה של"ס חנכ"ל, תמצא בהקף סדרן של עולם סימני שעות תחלת הלילות כנכ"ש חל"ס. מוצאי שבת כוכב. תחלת ליל ב' לבנה. תחלת ליל ג' נוגה. תחלת ליל רביעי שבתאי. תחלת ליל ה' חמה. תחלת ליל ששי לבנה. תחלת ליל שבת מאדים. וסדר תחלת הימים כעלות השחר חל"ס כנכ"ש, ותקופה מושכת מחברתה ז' שעות ומחצה[ז] כלומר מתאחרת אחר היום והשעה שנפלה בה חברתה ז' שעות ומחצה, הרי שלשים שעות לארבע תקופות הרי יום ורביע לשנה, לד' שנים חמשה ימים, למדת שאין תקופה נופלת בתחלת הלילה אלא לסוף ד' שנים שהוא מחזור קטן, וז' מחזורים קטנים למחזור גדול, וסימניך דב"ז הגא"ו, הרי שאינה באה לתחלת ליל ד' אלא מכ"ח שנים לכ"ח שנים, בראש כל מחזור קטן באה לתחלת הלילה, ובראש מחזור הגדול באה לתקופה הראשונה שהוא תחלת ליל ד': אגשרא דבבל אומר ברוך עושה בראשית. קים להו שלא נשתנה פרת מהלוכו ע"י אדם משם ולמעלה, אבל משם ולמטה הסיבוהו בני אדם דרך אחרת: והאידנא דשניוה פרסאי. מלמעלה לגשר, אין מברך עליו עושה בראשית[ח] אלא מאיהי דקירא ולעיל. איהי דקירי שם מחוז שהוא על הפרת: חדין. חריפין מיא, וקלין לשקול במאזנים, וטובים לשתות שאין מכבידין את הגוף: ה"ג והאי דגיחורי משום דמשמשי בימָמא. לפיכך בניהן אדומין כאדמומית היום, רו"ש בלעז: דנײדי עינייהו. עיניהם נדים ונעים: משיצא חתן לקראת כלה. שהמים קבוצין על הארץ וכשהטפה נופלת עליהן טפה תחתונה בולטת לקראתה: שמע משמע. שבשרוהו לאמר[ע] ירדו גשמים בלילה אומר הטוב והמטיב: אתא פורתא. מודים אנחנו לך: אתא טובא. הטוב והמטיב: אית ליה ארעא. הטוב והמטיב, שהטיב לו: בנה בית חדש [ד]. שכולו שלו אומר שהחיינו: שלו ושל אחרים. הטוב והמטיב: ה"ג (והתנן[ע]) בנה בית חדש וכו', לא קשיא הא דאית ליה שותפות הא דלית ליה שותפות. ול"ג אלא הא והא דלית ליה ארעא. וה"פ תירוצא דשנינן קאי בדוכתיה מודים אנחנו לך בדלית ליה ארעא הטוב והמטיב בדאית ליה, ודקא קשיא לך בנה בית חדש אומר שהחיינו לא קשיא, ההוא דבנה בית חדש שאין לו שותפות בה ועליה מברך שהחיינו, אבל גשמים בדאית ליה ארעא טובה שיש לו שותפות בה היא, שהרי כל מי שיש לו קרקע שותף עמו בטובה זו: והתניא. בניחותא: קצרו של דבר. [ה] כלומר כללו של דבר: ולבסוף הוא אומר הטוב והמטיב. על בשורות הירושה שנשארה לו ירושה מאביו, שכן בשרוהו מת אביו ויורשו כלומר הניח נכסים: שינוי יין. שתה יין בסעודה והביאו לו יין אחר טוב מן הראשון אין צריך לברך בורא פרי הגפן: שינוי מקום. יצא מכאן והלך לבית אחר והביאו לו יין: ר"י אמר אפילו יש לו כיוצא בהן. מירושה, הואיל ולענין קניה חדש היא אצלו צריך לברך: דקנה

תוספות

הטוב והמטיב. אבל אשינוי לחם ואשינוי בשר אין מברכין הטוב והמטיב דדווקא איין דאית ביה תרתי דסעיד ומשמח[י] מברכין הטוב והמטיב אבל בשר ולחם לא ופרשב"ם בערבי פסחים (דף קא.[י] ושם) דדוקא כשהאחרון משובח מברכים הטוב והמטיב אבל בכיוצא בו לא[ל] אך בירושלמי דכילד מברכין[מ] א"ר אבא בר רב הונא צריך לברך על יין חדש וישן שינוי יין א"צ לברך שינוי מקום צריך לברך היסח הדעת כשינוי מקום משמע דוקא כשהאחרון ישן דעדיף טפי ור"ת פי' דאפי' אין האחרון חשיב רק שלא ישתנה לגריעותא יותר מדאי (א) ומסיים בה[ע] רבי על כל חבית וחבית שהיה פותח היה מברך הטוב והמטיב ומשמע דלא קפיד אם האחרון משובח אם לאו אע"ג דישן איזכר בסוף מ"מ נימא דרבי פליג עליה ולפרשב"ם יעמידנה להך דרבי במסופק אם האחרון טוב ומספק היה מברך על כל אחד שמא משובח הוא אך ר"ת מפרש דעובדא דרבי בא לחלק[פ] כדפי' וי"מ[י] דההוא לחדש וישן איירי בברכת בורא פרי הגפן דומיא דשינוי מקום דבתר הכי אבל לא מצינו כן בגמרא שלנו[ס]:

התם דאיכא בני חבורה דשתו בהדיה. וה"ה אם אשתו ובניו עמו אבל יחיד לא ואפילו שהחיינו אין מברך יחיד על שינוי יין דלא אשכחן יחיד שמברך שהחיינו רק אחדתא וכן כל פרי חדש כשאכלו מברך שהחיינו כדאמרינן בסוף בכל מערבין (עירובין מ:): ורבי יוחנן אמר אפי' קנה כיוצא בהם. והלכתא כר' יוחנן אליבא דליסנא בתרא אפילו קנה והדר קנה שהיו לו כלים חדשים כיוצא באלו צריך לברך דקי"ל כרבי יוחנן לגבי דרב[ל] מכ"ש דלגבי רב[ל] הלכתא כוותיה[מ] ואומר ר"י דוקא בבגדים חשובים דומיא דבית חדש נקט כלים חדשים אבל שאינם חשובין כ"כ כמו מנעלים ואנפליאות[מ] וחלוק וכיוצא בהן אין צריך לברך בירושלמי[י] א"ר חייא בר אבא לא סוף דברים חדשים אלא אפי' שחקים כאילו חדשים הן[נ] ר' יעקב בשם רבי חייא בר אבא אמר קנה אומר שהחיינו ניתן לו אומר הטוב והמטיב לבש בגדים אומר מלביש ערומים ול"ע בגמרא שלנו דלא אשכחן הטוב והמטיב אלא בדאיכא אחרינא בהדיה:

אשר

עין משפט נר מצוה

מג א מיי' פ"י מהלכות ברכות הל' יח סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רכט סעיף ב:
מד ב מיי' שם הל' טו סמג שם טוש"ע או"ח סי' ריח סעיף ג וסי' רכד סעיף יג:
מה ג טוש"ע או"ח סי' רכח סעיף ב:
מו ד מיי' שם הלכה ו סמג שם טוש"ע או"ח סי' רכא סעיף א:
מז ה ו ז ח מיי' שם הלכה ה טוש"ע שם סעיף ב:
מח ט מיי' שם הל' ז סמג שם טוש"ע או"ח סי' רכב סעיף א:
מט י טוש"ע או"ח סי' רכג סעיף א:
נ כ מיי' וסמג שם טוש"ע שם סעיף ב:
נא ל מיי' פ"ד מהלכות ברכות הל' ג סמג שם טוש"ע או"ח סימן קעה סעיף א:
נב מ מיי' שם הלכה ט סמג שם טוש"ע או"ח סי' קעה סעיף א ב:
נג נ מיי' שם טוש"ע שם סעיף ד:
נד ס מיי' פ"י מהלכות ברכות הל' א סמג שם טוש"ע או"ח סי' רכג סעיף ג:
[ע מיי' שם]:

הגהות הגר"א

[א] גמ' לבנה בגבורתה וכוכבים במסילותם ומזלות כסדרן. נ"ב גי' הרי"ף ורא"ש [לבנה] בטהרתה [כוכבים] במשמרותם [מזלות] בעתם: [ב] שם עד תשתחוה. נ"ב וירוממו את שמך מלכנו. גירסת רי"ף ורא"ש: [ג] שם (שלו ושל אחרים אומר הטוב והמטיב) תא"מ: [ד] רש"י ד"ה בנה בית חדש עד ד"ה ה"ג. נמחק: [ה] שם ד"ה קצרו של דבר. כלומר כללו של דבר שכולו שלו אומר שהחיינו שלו ושל אחרים הטוב והמטיב. כצ"ל:

גליון הש"ס

גמ' ואימת הוי אמר אביי. בערוך ערך חמה לא היה לו הגירסא ואימת הוי אמר אביי. וע"ש דכתב ב' פירושים על חמה בתקופת':

רב נסים גאון

על הגשמי' ועל בשורו' טובות הוא אומר ברוך הטוב והמטיב. גרסי' בגמ' דבני מערבא מה ראו לסמוך בשורות טובות לירידת גשמים ר' ברכיה בשם ר' לוי על שם מים קרים על נפש עיפה ושמועה טובה וגו' ועיקרה בבראשית דר' אושעיא והכין אמר התם מה שמועה ב' הטוב והמטיב:

תורה אור השלם

א) וְשֵׁם הַנָּהָר הַשְּׁלִישִׁי חִדֶּקֶל הוּא הַהֹלֵךְ קִדְמַת אַשּׁוּר וְהַנָּהָר הָרְבִיעִי הוּא פְרָת: [בראשית ב, יד]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [בכורות דף נה:], ב) תענית דף ו: ע"ש, ג) פסחים דף קא., ד) עיין תוס' סוכה מו. סוד"ה העושה (הב') ובמנחות מב: ד"ה ואילו ובגי' מהרש"א שם, ה) עירובין נו., ו) לעיל לה:, ז) ד"ה אחד שינוי, ח) בסופו, ט) בירושלמי שם, י) עיין בית יוסף או"ח סוף סימן קעה ד"ה כתב הרא"ש, כ) [ועי' היטב תוס' פסחים קא. ד"ה שינוי יין], ל) ביצה ד., מ) עיין תוס' לעיל לט ע"ב סוף ד"ה מברך (מראה כהן), נ) ריש ה"ג.

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה הטוב וכו' יותר מדאי דהכי מסיים בה ר':

ליקוטי רש"י

פרין ורבין. שמימיו פרין ורבין ומברין את האדם [בראשית ב, יד]. שגדל (ורבה) [מאליו] בלא שום מטר [בכורות נה:]. מחוזא. עירו של רבא [פסחים ה:]. חתן לקראת כלה. שירדו כל כך שכשהטפה נופלת יוצאה אחרת ובולטת כנגדה מפי מורי. ל"א שהשווקין מקלחין מים שוק מקלח וזה מקלח כנגדו. רוב ההודאות. כלומר רוב ההודאות אתה קורא להקדוש ברוך הוא ולא כל ההודאות והכי משמע ברוך אתה ברוב ההודאות ולא בכל אלא כך חותם ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אל ההודאות דמשמע כל ההודאות [תענית ו:]. נימרינהו לתרוויהו. ברוך אתה ברוב ההודאות האל של כל ההודאות משמע ומתחלה היה משמע רוב ממש ולא מרובות וכמו כן בישתבח אל מלך גדול בתשבחות אל ההודאות, מפי רבי [שם ז.]. שינוי יין. שהביאו לו יין מחבית אחרת ויש לו טעם משונה או גרוע או משובח אין צריך לברך שנית על היין [רשב"ם פסחים קא.]. שינוי מקום. לכל דבר הנאכל אם אכל ממנו במקום זה וחוזר ואוכל במקום אחר [רשב"ם שם:]. צריך לברך. מאחר שעקרו ממקומן דה"ל היסח הדעת [רשב"ם שם ק:]. אבל אומר ברוך הטוב והמטיב. אם משובח מן הראשון כדאמרי' בהרואה (ברכות נט:) אמר רב יוסף אמר רבי יוחנן אע"פ שאמרו שינוי יין אין צריך לברך אבל אומר הטוב והמטיב ושינוי יין היינו מחבית אחרת כדאמרינן בברכות ירושלמי בפרק כילד על כל חבית וחבית שהיה פותח היה מברך עליה ומה היה מברך ואמר רבי יצחק בשם רבי אומר ברוך הטוב והמטיב [רשב"ם שם קא.].

לעזי רש"י

רו"ש. פירוש גימור, אדום הרבה (רש"י ברכות דף נח ע"ב ד"ה גימור), אדמוני (רשב"ם בראשית כה, כה), אדמדם (רש"י ויקרא יג מט):

הגהות וציונים

א] עיין תוס' לעיל נד ע"א ד"ה הרואה וכו' שהביאו זה מירושלמי (ועיי"ש במהרש"א): ב] [תניא] (גליון), לפי הג' הגר"א שמחק הסיפא וכן מחקו הצל"ח עיי"ש גורסים כאן והא תנן כי קושיית הגמ' מהרישא בנה וכו' דמברך שהחיינו ולא הטוב והמטיב, והיא המשנה לעיל נד ע"א, וכן מביא הב"י (באו"ח סימן רכא ד"ה ואם יש לו) והתנן וכו' אומר שהחיינו לא קשיא וכו' וכ"ה בכת"י: ג] שבתחלת (גליון), והרש"ש כתב שמה שנדפס על הגליון "שבתחלת" הוא שבוש: ד] שייך לעיל קודם ד"ה באורתא: ה] יש להוסיף שם כוכב שעה וכו' (באה"מ) ור"ל כוכב המשמש בשעה ראשונה של ליל ד' שבתאי שמו וכן כולם: ו] נדצ"ל ושבע מזלות (הגהות מהר"נ אדלר): ז] מפירוש רש"י נראה שהיה גירסתו דשניוה פרסאי מאיהי דקירא והשאר ליתא וכ"ה גירסת הערוך ערך דקר (דק"ס): ח] צ"ל למחר (הגר"י לנדא): ט] [והתניא] (גליון): י] [וכן משמע כצ"ל] (גליון) כ"ה בתוס' פסחים קא ע"א ד"ה שינוי יין ובר"א"ש איתא וקצת משמע כן בירושלמי (דבש תמר): כ] צ"ל לחלוק (מהרש"א): ל] [רב הונא] (גליון): מ] ואנפילאות (כ"ה בב"י או"ח סי' רכג): נ] בהגהות הגר"א אפילו שחקים חדשים הן לו:

הגמרא מביאה עוד דברים שמברכים על ראייתם עושה מעשה בראשית:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **הָרוֹאֶה חַמָּה בִּתְקוּפָתָהּ** - במקום שבו התחילה להקיף את העולם, שהוא מקום תלייתה ברקיע בששת ימי בראשית[א], או הרואה **לְבָנָה בִּגְבוּרָתָהּ** - במקום תלייתה ברקיע בששת ימי בראשית[ב], **וְכוֹכָבִים** - וחמשת כוכבי לכת[ג], כשהם עומדים **בִּמְסִילוֹתָם** - במקום שבו היו בתחילת הבריאה[ד], **וּמַזָּלוֹת כְּסִדְרָן** - כסדר שהיו בתחילת בריאתם[ה], **אוֹמֵר בָּרוּךְ עוֹשֵׂה בְרֵאשִׁית**[ו].

שואלת הגמרא, **וְאֵימַת הָוֵי** - ומתי הוא הזמן שעומדת החמה במקום שבו נתלתה ברקיע בששת ימי בראשית. משיבה הגמרא, **אָמַר אַבַּיֵי**, זמן זה בא **בְּכָל עֶשְׂרִין וְתַמְנֵי שְׁנִין** - עשרים ושמונה שנים, כשמסיימת החמה את סדר הילוכה[ז], **וְהָדַר** - ושוב מתחיל **מַחְזוֹר** של הילוך החמה[ח], **וְנָפְלָה תְּקוּפַת נִיסָן בְּשַׁבְּתַאי בְּאוֹרְתָא דִּתְלָת נַגְהֵי אַרְבַּע** - ותחילת תקופת ניסן נופלת בתחילת הלילה שאחר יום שלישי בשבוע, שהוא ליל[ט] יום רביעי, שהשעה הראשונה של ליל רביעי נקראת שבתאי[י]. והרואה את החמה ביום רביעי בבוקר, מברך[יא].

★

שנינו במשנה (לעיל נד.), **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר הָרוֹאֶה אֶת הַיָּם וכו'** הגדול אומר ברוך שעשה את הים הגדול, בזמן שרואהו לפרקים.

מבררת הגמרא, **לִפְרָקִים, עַד כַּמָּה**, כלומר כמה זמן צריך לעבור מראייה לראייה, כדי שיחשב שרואה אותו לפרקים ויש לו לברך. משיבה הגמרא, **אָמַר רָמִי בַּר אַבָּא אָמַר** [-בשם] **רַבִּי יִצְחָק, עַד שְׁלֹשִׁים יוֹם**, כלומר שאם לא ראה את הים הגדול שלשים יום, ולאחר מכן רואהו, מברך.

הגמרא מביאה שמועה נוספת בענין ברכת הראייה שאמר רמי בר אבא בשם רבי יצחק:

וְאָמַר רָמִי בַּר אַבָּא אָמַר [-בשם] **רַבִּי יִצְחָק, הָרוֹאֶה** את נהר **פְּרָת אַגִּשְׁרָא דְּבָבֶל** - בחלקו העובר מהגשר הנקרא 'גשרא דבבל' ולצד מעלה, **אוֹמֵר בָּרוּךְ עוֹשֵׂה** מעשה **בְרֵאשִׁית**, כדין הרואה נהרות שמבואר במשנתנו (שם), שמברך עושה מעשה בראשית. כי היה מקובל בידם, שחלק הנהר שמן הגשר ולמעלה, לא השתנה הילוכו מבריאת העולם. אבל אם רואה את חלקו מן הגשר ולצד מטה, אינו מברך, כיון ששם שינו בני אדם את מקום הילוכו, ואין בראייתו ראיית מעשה בראשית. אומרת הגמרא, **וְהָאִידָּנָא דְּשַׁנְיוּהָ פָּרְסָאֵי** - וכהיום ששינו הפרסים את הילוך נהר פרת גם בחלקו שמן הגשר ולצד מעלה, אין מברך אלא הרואה את חלקו העובר **מִבֵּי שְׁבוֹר** - מהמקום שנקרא 'בי שבור' שנמצא אצל נהר פרת, **וּלְעֵיל** - ומשם ולצד מעלה[יב]. **וְרַב יוֹסֵף אָמַר**, שאינו מברך אלא אם רואה את חלק הנהר העובר **מֵאִיהִי דְקִירָא**[יג] **וּלְעֵיל** - מהמקום הנקרא 'איהי דקירא' ולצד מעלה.

שמועה נוספת אודות ברכת הראייה על הנהרות:

וְאָמַר רָמִי בַּר אַבָּא, הָרוֹאֶה את נהר **דִּגְלַת** [-חדקל] **אַגִּשְׁרָא דְּשַׁבִּיסְתְּנָא** - בחלקו העובר מהגשר הנקרא 'גשרא דשביסתנא' ולצד מעלה, **אוֹמֵר בָּרוּךְ עוֹשֵׂה** מעשה **בְרֵאשִׁית**, כדין הרואה נהרות, כי משם ולמעלה לא נשתנה מקום הילוכו מעולם.

★

אגב שדברה הגמרא על נהרות פרת וחדקל [-דגלת], מבארת את שמותם:

שואלת הגמרא, **מַאי** - מהו הלשון **חִדֶּקֶל**. משיבה הגמרא, **אָמַר רַב אַשִׁי, שֶׁמֵּימָיו חַדִּין** - חריפים, כלומר שטעמם משובח, **וְקַלִּין** הם[יד] וטובים לשתיה שאינם מכבידים על הגוף[טו].

א. **ובסמוך** תבאר הגמרא מתי הוא זמן זה.

ב. **רמב"ם** (ברכות פ"י הי"ח). וכתב שהוא כשתעמוד הלבנה בתחילת חודש בתחילת מזל טלה, ולא תהיה נוטה לא לצפון ולא לדרום. וביאר רבינו מנוח (שם), שטלה הוא המזל הראשון, ושם היתה הלבנה בתחילת היצירה. וכתב הצפנת פענח (שם), שלא נתנה הגמרא חשבון מתי הוא הזמן שמברכים על הלבנה כמו שנתנה בחמה, משום שאין זמן קבוע ללבנה מתי תגיע בתחילת חודש לתחילת מזל טלה, כמבואר בראש השנה (כה.). ובאמרי נועם (ד"ה יש) פירש, שהוא כשנראית הלבנה בשלימותה, ונראית כן רק באמצע החודש, וצריך חכמה גדולה לידע מתי הוא הזמן שהיא נראית כולה בשלימות.

ג. **שהם** שבתאי צדק מאדים נוגה וכוכב.

ד. **רמב"ם** (ברכות פ"י הי"ח). וכתב שהוא כשיעמדו בתחילת מזל טלה, ולא ינטו לא לצפון ולא לדרום.

ה. **רמב"ם** (שם). וכתב שהוא כשמזל טלה עולה מקצה המזרח. ורבינו יהונתן (ד"ה ומזלות) ביאר שנודע לחכמי הכוכבים זמני המזלות אימתי הן חוזרים למקום שהיו בבריאת העולם. וכתב הבית אפרים (שו"ת או"ח סי' ז), שנהגו לברך דווקא ברכת החמה, מפני שהכל יכולים לראותה ביום תקופתה, אך רוב האנשים אינם בקיאים בחכמת התכונה ואינם יודעים מתי הלבנה בגבורתה והכוכבים והמזלות במצב כפי שהיו בעת בריאתם, ולכן לא נוהגים לברך על אלו.

ו. **כך** מתפרשת הברייתא לדברי אביי שמביאה הגמרא בסמוך. והערוך (ערך חמה) הביא פירוש נוסף בשם הירושלמי, שמה שאמרה הברייתא שאם רואה את החמה בתקופתה, ואת הירח ואת הכוכבים והמזלות, היינו בימות הגשמים לאחר שהיו שלשה ימים שלא נראו בהם המאורות מחמת עננים, מברך עליהם עושה מעשה בראשית. וכתב רבינו מנוח (שם), שהטעם שמברך לאחר שלא נראו המאורות שלשה ימים, הוא משום שכך היה בבריאת העולם, שהמאורות נתלו רק ביום הרביעי, והיו שלשה ימים ללא מאורות. וכתב רבי עקיבא איגר (גליון הש"ס), שהערוך לא גרס מה שאמר אביי. וראה בחתם סופר (שו"ת או"ח סי' נו), שדברי אביי אינם אלא לדעת שמואל (עירובין נו.) בחישוב התקופה, ואילו אנו סוברים כרב אדא [כמו שכתב הרמב"ם (קידוש החודש פ"י ה"ו), וראה בהערה להלן], ולכן יש לפרש בדברי הברייתא כמו שכתב הערוך.

ז. **שנת** החמה מתחלקת לארבע תקופות, תקופת ניסן, תקופת תמוז, תקופת תשרי, תקופת טבת [ראה באבודרהם (שער התקופות) שביאר, שתקופה היא מלשון הקפה, כלומר חזרה וסיבוב, שבכל התקופות הללו, השמש מקיפה ומשלימה את סיבובה. וביאר שזמני היום והלילה משתנים מתקופה לתקופה, שבתקופות תשרי וניסן זמני היום והלילה שוים, ובתקופת תמוז היום ארוך יותר מהלילה, ובתקופת טבת היום קצר יותר מהלילה]. ומשך כל תקופה הוא תשעים ואחד יום ושבע שעות ומחצה. ותשעים ואחד יום, הם שלש עשרה שבועות שלמים, ונמצא שכל תקופה מתחילה באותו יום מימות השבוע שהתחילה התקופה הקודמת, אלא שהיא מתחילה שבע שעות ומחצה אחר השעה שהתחילה התקופה הקודמת [ואם התחילה התקופה הקודמת בסוף היום, התקופה שלאחריה תתחיל ביום שאחרי כן לפי אותו חשבון], ותקופת ניסן נופלת בתחילת הלילה, אחת לארבע שנים, שההפרשים של השבע שעות ומחצה שבין תקופה לתקופה, אינם מגיעים לימים שלמים רק לאחר ארבע שנים. שבכל שנה יש הפרש בין התקופות של שלושים שעות, שיש ארבע תקופות בשנה, וכל תקופה מסתיימת שבע שעות ומחצה אחר השעה שנגמרה העונה הקודמת, ונמצא שהעונה הרביעית מסתיימת שלושים שעות אחר השעה שבה התחילה התקופה הראשונה. ובארבע שנים, עולה המנין למאה ועשרים שעות, שהם חמשה ימים שלמים, וזהו הנקרא מחזור קטן. ונמצא שכל מחזור קטן מתחיל חמשה ימים אחר היום בשבוע שבו התחיל המחזור הקודם, ולאחר שבעה מחזורים, נופלת תקופת ניסן בתחילת ליל יום רביעי, שהוא הזמן שבו נתלו החמה ושאר המאורות בבריאת העולם, שהם נתלו בתחילת ליל רביעי ואז התחילה החמה להלך סביב העולה, ואז התחילה תקופת ניסן, והוא הנקרא מחזור גדול. וחשבון זה אינו אלא לדברי שמואל (עירובין נו.), אך ראה ברמב"ם (קידוש החודש פ"י ה"ג), שיש עוד דעה בזה, והיא דעת רב אדא, שסובר שיש הפרש אחר בין תקופה לתקופה, ולדבריו מחזור הילוך החמה הוא של תשע עשרה שנה, שבכל תשע עשרה שנה משתוים שנות החמה עם שנות הלבנה, ועומדים החמה והלבנה בראש מזל טלה. וראה בהערה לעיל.

ח. **פירש** רבינו מנוח (ברכות פ"י הי"ח), שהוא נקרא מחזור, משום שלעולם הוא חוזר שוב ושוב על סדר זה.

ט. **תיבת** 'נגהי' משמעותו לילה, כמו שאמרו בפסחים (ג.). רש"י (ד"ה נגהי).

י. **ישנם** שבעה כוכבי לכת, והם שבתאי צדק מאדים חמה נגה כוכב ולבנה. וכל כוכב משמש שעה אחת כסדר הזה, ותחלת סדר זה היה ביום רביעי שבו נתלו המאורות. ולעולם כוכב משמש בתחילת מוצאי שבת, צדק בתחילת ליל שני, נגה בתחילת ליל שלישי, שבתאי בתחילת ליל רביעי, חמה בתחילת ליל חמישי, לבנה בתחילת ליל שישי, ומאדים בתחילת ליל שבת. ובזמן עלות השחר לעולם ביום ראשון משמשת החמה, ביום שני לבנה, ביום שלישי מאדים, ביום רביעי כוכב, ביום חמישי צדק, ביום שישי נגה, ובשבת שבתאי. והשעות נקראות על שם הכוכב המשמש בהם, ולכן השעה הראשונה של ליל רביעי נקראת שבתאי.

יא. **רמב"ם** (ברכות פ"י הי"ח).

יב. **בדקדוקי** סופרים דקדק מדברי רש"י (ד"ה והאידנא), שלא גרס את דברי הגמרא 'מבי שבור ולעיל, רב יוסף אמר', אלא גרס 'והאידנא דשניוה פרסאי, מאיהי דקירא ולעיל'. וכן הוא בערוך (ערך דקר). הגהות וציונים.

יג. **הוא** שם מחוז [-חבל ארץ] שעומד אצל נהר פרת. רש"י (ד"ה והאידנא).

יד. **היינו** כפשוטו שמשקלם נמוך יותר כששוקלים אותם במאזנים. רש"י (ד"ה חדין).

טו. **רש"י** (ד"ה חדין). וכתב המהרש"א (ד"ה שמימיו) פירוש נוסף, שקלין הוא מלשון קול, כלומר שהוא משמיע קול במרוצתו.

עין משפט נר מצוה

מג א מיי' פ"י מהלכות ברכות הל' יח סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רכט סעיף ב:
מד ב מיי' שם הל' טו סמג שם טוש"ע או"ח סי' ריח סעיף ג וסי' רכל סעיף יג:
מה ג שו"ע או"ח סי' רכח סעיף ב:
מו ד מיי' שם הלכה ו סמג שם טוש"ע או"ח סי' רכא סעיף א:
מז ה ו ז ח מיי' שם הלכה ה טוש"ע שם סעיף ב:
מח ט מיי' שם הל' ז סמג שם טוש"ע או"ח סי' רכב סעיף א:
מט י טוש"ע או"ח סי' רכג סעיף א:
נ כ מיי' וסמג שם טוש"ע שם סעיף ב:
נא ל מיי' פ"ד מהלכות ברכות הל' ג סמג שם טוש"ע או"ח סימן קעה סעיף א:
נב מ מיי' שם הלכה ט סמג שם טוש"ע או"ח סי' קעה סעיף א ב:
נג נ מיי' שם טוש"ע שם סעיף ד:
נד ס מיי' פ"י מהלכות ברכות הל' א סמג שם טוש"ע או"ח סי' רכג סעיף ג:
[ע מיי' שם]:

הגהות הגר"א

[א] גמ' לבנה בגבורתה וכוכבים במסילותם ומזלות כסדרן. נ"ב גי' הרי"ף ורא"ש [לבנה] בטהרתה [כוכבים] במשמרותם [מזלות] בעתם: [ב] שם עד תשתחוה. נ"ב וירוממו את שמך מלכנו. גירסת רי"ף ורא"ש: [ג] שם (שלו ושל אחרים אומר הטוב והמטיב) תא"מ: [ד] רש"י ד"ה בנה בית חדש עד ד"ה ה"ג. נמחק: [ה] שם ד"ה קצרו של דבר. כלומר כללו של דבר שכולו שלו אומר שהחיינו שלו ושל אחרים הטוב והמטיב. כצ"ל:

גליון הש"ס

גמ' ואימת הוי אמר אביי. בערוך ערך חמה לא היה לו הגירסא ואימת הוי אמר אביי. וע"ש דכתב ב' פירושים על חמה בתקופת':

רב נסים גאון

על הגשמי' ועל בשורו' טובות הוא אומר ברוך הטוב והמטיב. גרסי' בגמ' דבני מערבא מה ראו לסמוך בשורות טובות לירידת גשמים ר' ברכיה בשם ר' לוי על שם מים קרים על נפש עיפה ושמועה טובה וגו' ועיקרה בבראשית דר' אושעיא והכין אמר התם מה שמועה ב' הטוב והמטיב:

תורה אור השלם

א) וְשֵׁם הַנָּהָר הַשְּׁלִישִׁי חִדֶּקֶל הוּא הַהֹלֵךְ קִדְמַת אַשּׁוּר וְהַנָּהָר הָרְבִיעִי הוּא פְרָת: [בראשית ב, יד]

גמרא

תנו רבנן [א]הרואה חמה בתקופתה לבנה [א] בגבורתה וכוכבים במסילותם ומזלות כסדרן אומר ברוך עושה בראשית [ב]ואימת הוי אמר אביי כל כ"ח שנין והדר מחזור ונפלה תקופת ניסן בשבתאי באורתא דתלת נגהי ארבע: ר' יהודה אומר הרואה הים וכו': לפרקים עד כמה אמר רמי בר אבא א"ר יצחק [ב]עד שלשים יום[ה] ואמר רמי בר אבא א"ר יצחק הרואה פרת אגשרא דבבל אומר ברוך עושה בראשית [ג]והאידנא דשניוה פרסאי מבי שבור ולעיל רב יוסף אמר מאיהי דקירא ולעיל ואמר רמי בר אבא הרואה דגלת אגשרא דשביסתנא אומר ברוך עושה בראשית מאי [א]חדקל א"ר אשי שמימיו חדין וקלין מאי [ה]פרת שמימיו פרין ורבין ואמר רבא האי דחריפי בני מחוזא משום דשתו מיא דדגלת האי דגיחורי משום דמשמשי בימָמא והאי דנייד עינייהו משום דדיירו בבית אפל: על הגשמים כו': ועל הגשמים הטוב והמטיב מברך [ג]והא"ר אבהו ואמרי לה במתניתא תנא [ד]מאימתי מברכין על הגשמים משיצא חתן לקראת כלה מאי מברכין אמר רב יהודה [ה]מודים אנחנו לך על כל טפה וטפה שהורדת לנו ורבי יוחנן מסיים בה הכי אילו פינו מלא שירה כים וכו' אין אנו מספיקין להודות לך ה' אלהינו עד תשתחוה [ב] בא"י רוב ההודאות רוב ההודאות ולא כל ההודאות אמר רבא אימא האל ההודאות א"ר פפא הלכך [ו]נימרינהו לתרוייהו רוב ההודאות והאל ההודאות ואלא קשיא ל"ק הא דשמע משמע הא דחזא מחזי דשמע משמע היינו בשורות טובות ותנן על בשורות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב אלא אידי ואידי דחזי מחזי ולא קשיא הא דאתא פורתא הא דאתא טובא ואב"א הא והא דאתא טובא ולא קשיא [ז]הא דאית ליה ארעא הא דלית ליה ארעא אית ליה ארעא הטוב והמטיב מברך והא (תנן[ט]) בנה בית חדש וקנה כלים חדשים אומר ברוך שהחיינו והגיענו לזמן הזה [ג] שלו ושל אחרים אומר הטוב והמטיב לא קשיא [ח]הא דאית ליה שותפות הא דלית ליה שותפות והתניא [ט]קצרו של דבר על שלו הוא אומר ברוך שהחיינו וקיימנו על שלו ועל של חבירו אומר ברוך הטוב והמטיב וכל היכא דלית לאחרינא בהדיה לא מברך הטוב והמטיב והתניא אמרו ליה [י]ילדה אשתו זכר אומר ברוך הטוב והמטיב התם נמי דאיכא אשתו בהדיה דניחא לה בזוכר ת"ש [כ]מת אביו והוא יורשו בתחלה אומר ברוך דיין האמת ולבסוף הוא אומר ברוך הטוב והמטיב התם נמי דאיכא אחי דקא ירתי בהדיה ת"ש [ל]שינוי יין א"צ לברך [ל]שינוי מקום צריך לברך וא"ר יוסף בר אבא א"ר יוחנן [מ]אע"פ שאמרו שינוי יין א"צ לברך אבל אומר ברוך הטוב והמטיב התם נמי [נ]דאיכא בני חבורה דשתו בהדיה: [ס]בנה בית חדש וקנה כלים חדשים[ז] וכו': א"ר הונא לא שנו אלא שאין לו כיוצא בהן אבל יש לו כיוצא בהן א"צ לברך ור' יוחנן אמר [ע] אפילו יש לו כיוצא בהן צריך לברך

רש"י

בתקופתה. מקום שהיא חוזרת שם לתחלת היקפה, היא שעת תליית המאורות, ומאז התחילה להקיף ולשמש: אימת הוי. אחמה בתקופתה קאי: כל כ"ח שנים. של תקופת ניסן שבסוף[ג] כ"ח, כשחוזר מחזור גדול של חמה להיות תקופה נופלת בשעת תליית המאורות בשבתאי היא שעה תחלת ליל ד': באורתא דתלת נגהי ד'. שהעריב שמשו של ג' בשבת ויתחיל ליל ד': נגהי. ליל, כדאמר בפסחים בשמעתא קמייתא (דף ג.) דאיכא דוכתא דקרו לליליא נגהי: [ד] שבתאי. שם[ה] שעה ראשונה של ליל ד' שבאותה שעה נתלו מאורות, ושבע שעות[ו] הן וחוזרות חלילה של"ס חנכ"ל, תמצא בהקף סדרן של עולם סימני שעות תחלת הלילות כצנ"ם חל"ש. מואדי שבת כוכב. תחלת ליל ב' צדק. תחלת ליל ג' נוגה. תחלת ליל רביעי שבתאי. תחלת ליל ה' חמה. תחלת ליל ששי לבנה. תחלת ליל שבת מאדים. וסדר תחלת הימים כעלות השחר חל"ש כצנ"ם, ותקופה מושכת מחברתה ז' שעות ומחצה[ט] כלומר מתאחרת אחר היום והשעה שנפלה בה חברתה ז' שעות ומחצה, הרי שלשים שעות לארבע תקופות הרי יום ורביע לשנה, לד' שנים חמשה ימים, למדת שאין תקופה נופלת בתחלת הלילה אלא לסוף ד' שנים שהוא מחזור קטן, וז' מחזורים קטנים למחזור גדול, וסימניך לד"ז הגא"ו, הרי שאינה באה לתחלת ליל ד' אלא מכ"ח שנים לכ"ח שנים, בראש כל מחזור קטן באה לתחלת הלילה, ובראש מחזור הגדול באה לתקופה הראשונה שהוא תחלת ליל ד': אגשרא דבבל אומר ברוך עושה בראשית. קים להו שלא נשתנה פרת מהלוכו ע"י אדם משם ולמעלה, אבל משם ולמטה הסיבוהו בני אדם דרך אחרת: והאידנא דשניוה פרסאי. מלמעלה לגשר, אין מברך עליו עושה בראשית[ז] אלא מאיהי דקירא ולעיל. איהי דקירי שם מחוז שהוא על הפרת: חדין. חריפין מיא, וקלין לשקול במאזנים, וטובים לשתות שאין מכבידין את הגוף: ה"ג והאי דגיחורי משום דמשמשי ביממא. לפיכך בניהן אדומין כאדמומית היום, רו"ש בלעז: דניידי עינייהו. עיניהם נדים ונעים: משיצא חתן לקראת כלה. שהמים קבולין על הארץ וכשהטפה נופלת עליהן טפה תחתונה בולטת לקראתה: שמע משמע. שבשרוהו לאמר[ס] ירדו גשמים בלילה אומר הטוב והמטיב: אתא פורתא. מודים אנחנו לך: אתא טובא. הטוב והמטיב: אית ליה ארעא. הטוב והמטיב, שהטיב לו: בנה בית חדש[ד]. שכולו שלו אומר שהחיינו: שלו ושל אחרים. הטוב והמטיב: ה"ג (והתנן[ט]) בנה בית חדש וכו', לא קשיא הא דאית ליה שותפות הא דלית ליה שותפות. ול"ג אלא הא והא דאית ליה ארעא. וה"פ תירוצא דשנינן קאי בדוכתיה מודים אנחנו לך בדלית ליה ארעא הטוב והמטיב בדאית ליה, ודקא קשיא לך בנה בית חדש אומר שהחיינו לא קשיא, ההוא דבנה בית חדש שאין לו שותפות בה ועליה מברך שהחיינו, אבל גשמים בדאית ליה ארעא טובה שיש לו שותפות בה היא, שהרי כל מי שיש לו קרקע שותף עמו בטובה זו: והתניא. בניחותא: קצרו של דבר. [ה] כלומר כללו של דבר: ולבסוף הוא אומר הטוב והמטיב. על בשורות הירושה שנשארה לו ירושה מאביו, שכן בשרוהו מת אביו ויורשו כלומר הניח נכסים: שינוי יין. שתה יין בסעודה והביאו לו יין אחר טוב מן הראשון אין צריך לברך בורא פרי הגפן: שינוי מקום. יצא מכאן והלך לבית אחר והביאו לו יין: ר"י אמר אפילו יש לו כיוצא בהן. מירושה, הואיל ולענין קניה חדש היא אלנו צריך לברך: דקנה

תוספות

הטוב והמטיב. אבל אשינוי לחם ואשינוי בשר אין מברכין הטוב והמטיב דדווקא איין דאית ביה תרתי דסעיד ומשמח[י] מברכין הטוב והמטיב אבל בשר ולחם לא ופרשב"ם בערבי פסחים (דף קא.[י] ושם) דדוקא כשהאחרון משובח מברכים הטוב והמטיב אבל בכיוצא בו לא[י] אך בירושלמי דכילד מברכין[ח] א"ר אבא בר רב הונא צריך לברך על יין חדש ויש שינוי יין א"צ לברך שינוי מקום צריך לברך היסח הדעת כשינוי מקום משמע דוקא כשהאחרון ישן דעדיף טפי ור"ת פי' דאפי' אין האחרון חשיב רק שלא ישתנה לגריעותא יותר מדאי (א) ומסיים בה[ט] רבי על כל חבית וחבית שהיה פותח היה מברך הטוב והמטיב ומשמע דלא קפיד אם האחרון משובח אם לאו אע"ג דישן אידכר בסוף מ"מ נימא דרבי פליג עליה ולפרשב"ם יעמידנה להך דרבי במסופק אם האחרון טוב ומספק היה מברך על כל אחד שמא משובח הוא אך ר"ת מפרש דעובדא דרבי בא לחלק[כ] כדפי' וי"מ[י] דההוא לחדש וישן מיירי בברכת בורא פרי הגפן דומיא דשינוי מקום דבתר הכי אבל לא מצינו כן בגמרא שלנו[כ]:

התם דאיכא בני חבורה דשתו בהדיה. וה"ה אם אשתו ובניו עמו אבל יחיד לא ואפילו שהחיינו אין מברך יחיד על שינוי יין דלא אשכחן יחיד שמברך שהחיינו רק אחדתא וכן כל פרי חדש כשאכלו מברך שהחיינו כדאמרינן בסוף בכל מערבין (עירובין מ:): ורבי יוחנן אמר אפי' קנה כיוצא בהם. והלכתא כר' יוחנן איבא דלישנא בתרא אפילו קנה והדר קנה שהיו לו כלים חדשים כיוצא באלו צריך לברך דקי"ל כרבי יוחנן לגבי דרב[ל] מכ"ש דלגבי רב[ל] הלכתא כוותיה[מ] ואומר ר"י דוקא בבגדים חשובים דומיא דבית חדש נקט כלים חדשים אבל שאינם חשובין כ"כ כמו מנעלים ואנפליאות[מ] וחלוק וכיוצא בהן אין צריך לברך בירושלמי[י] א"ר חייא בר אבא לא סוף דברים חדשים אלא אפי' שחקים כאילו חדשים הן[י] ר' יעקב בשם רבי חייא בר אבא אמר קנה אומר שהחיינו ניתן לו אומר הטוב והמטיב לבש בגדים אומר מלביש ערומים ול"ע בגמרא שלנו דלא אשכחן הטוב והמטיב אלא בדאיכא אחרינא בהדיה:
אסר

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [בכורות דף נה:], ב) תענית דף ו: ע"ש, ג) פסחים דף קא:, ד) עיין תוס' סוכה מו. סוד"ה העושה (הב) ובמנחות מב: ד"ה ואילו ובגי' מהרש"א שם, ה) עירובין נו., ו) לעיל לה:, ז) ד"ה אחד שינוי, ח) בסופר, ט) בירושלמי שם, י) עיין בית יוסף או"ח סוף סימן קעה ד"ה כתב הרא"ש, כ) [וע' היטב תוס' פסחים קא. ד"ה שינוי יין], ל) ביצה ד., מ) עיין תוס' לעיל לט ע"ב סוף ד"ה מברך (מראה כהן), נ) ריש ה"ג.

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה הטוב וכו' יותר מדאי דהכי מסיים בה ר':

לעזי רש"י

רו"ש. פירוש גימור, אדום הרבה (רש"י ברכות דף נח ע"ב ד"ה גימור), אדמוני (רשב"ם בראשית כה, כה), אדמדם (רש"י ויקרא יג מט).

משנת ראשונים

וכוכבים במסילותם ומזלות כסדרן. וזה לשון הרמב"ם ז"ל כשחוזרו הלבנה בתחלת מזל טלה בתחלת החדש ולא תהיה נוטה לא לצפון ולא לדרום, וכן כשיחזרו כל כוכב מהן הנשארים בתחלת מזל טלה, ולא יהא נוטה לא לצפון ולא לדרום, וכן בכל עת שיראה מזל טלה עולה מקצות המזרח, על כל אחד מאלו מברך עושה מעשה בראשית. [טור אורח חיים סימן רכט]

מאימתי מברכין על הגשמים משיצא חתן לקראת כלה. אע"פ שלמעלה מזה אמר מטרא בעלה דארעא והקרקע הוא הנמשל לאשה המטר לבעל, זהו בדמיון הכללי בין המטר והארץ להוליד הצמחים, שלכך נקראת רביעה, אבל בגוף המטר עצמו בתחלת בואו קודם שיוליד עינים, יש שם בטיפות הגשם דמיון החתן והכלה על הדרך שהזכרנו, ושני ענינים הם. [הריטב"א, תענית ו:]

אילו פינו מלא שירה כים. משמע שהים מלא, והכתיב כל הנחלים הולכים אל הים והים איננו מלא. נראה הכי פירושו, הים מלא הוא מימיו של עצמו ומכיפה מבריך, שהרי כל כך יוצא לחוץ בכל יום על פני השדה מרחק פרסה ויותר, ולאחר שעה חוזר מעט מעט כמו שכתוב באיוב וגו'. [פירושי סידור התפילה לרוקח]

ולשוננו רנה כהמון גליו כו'. ולשוננו רינה כהמון גליו שהלשון הומה ומדברת, גם גלי הים רוגשים בהנשאם ומכים זה על זה. [פירושי סידור התפילה לרוקח]

[המשך בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] עיין תוס' לעיל נד ע"א ד"ה הרואה וכו' שהביאו זה מירושלמי (ועיי"ש במהרש"א): ב] [תניא] (גליון), לפי הג' הגר"א שמחק הסיפא וכן מחקו הצל"ח עיי"ש גורסים כאן והא תנן כי קושית הגמ' מהרישא בנה וכו' דמברך שהחיינו ולא הטוב והמטיב, והיא המשנה לעיל נד ע"א, וכן מביא הב"י (באו"ח סימן רכא ד"ה ואם יש לו) והתנן וכו' אומר שהחיינו לא קשיא וכו' וכ"ה בכת"י: ג] שבתחלת (גליון), והרש"ש כתב שמה שנדפס על הגליון "שבתחלת" הוא שבוש: ד] שייך לעיל קודם ד"ה באורתא: ה] יש להוסיף שם כוכב שעה וכו' (באה"מ) ור"ל כוכב המשמש בשעה ראשונה של ליל ד' שבתאי שמו וכן כולם: ו] נדצ"ל ושבע מזלות (הגהות מהר"נ אדלר): ז] מפירוש רש"י נראה שהיה גירסתו דשניוה פרסאי מאיהי דקירא והשאר ליתא וכ"ה גירסת הערוך ערך דקר (דק"ס): ח] צ"ל למחר (הגר"י לנדא): ט] (והתניא) (גליון): י] וכן משמע כצ"ל (גליון) כ"ה בתוס' פסחים קא ע"א ד"ה שינוי יין וברא"ש איתא וקצת משמע כן בירושלמי (דבש תמר): כ] צ"ל לחלוק (מהרש"א): ל] [רב הונא] (גליון): מ] ואנפילאות (כ"ה בב"י או"ח סי' רכג): נ] בהגהות הגר"א אפילו שחקים חדשים הן לו:

שואלת הגמרא, **מַאי** - מהו הלשון **פְּרָת**. משיבה הגמרא, **שֶׁמֵּימָיו פָּרִין וְרָבִין**, כלומר שמימיו מתרבים מעצמם, ואינם צריכים מטר[טז].

וְאָמַר רָבָא, הַאי דְּחַרִיפֵי בְּנֵי מְחוֹזָא - הטעם שבני מחוזא [שהיא עירו של רבא] חריפים הם, הוא **מִשּׁוּם דְּשָׁתוּ מַיָּא דְּדִגְלַת** - ששותים את מי החדקל. **וְהַאי דְּגִיחוֹרֵי** - והטעם שאדומים הם, הוא **מִשּׁוּם דְּמְשַׁמְּשִׁי בִּימָמָא** - שמשמשים מיטתם ביום[יז], ולכן הבנים הנולדים להם אדומים כאדמומית היום. **וְהַאי דְּנָיְידֵי עֵינַיְיהוּ** - והטעם שעיניהם נדות ונעות, הוא **מִשּׁוּם דְּדָיְירוּ בְּבַיִת אָפֵל** - שדרים בבתים אפלים שאין בהם חלונות.

★

שנינו במשנה (לעיל נד.), **עַל הַגְּשָׁמִים כו'** אומר ברוך הטוב והמטיב.

מקשה הגמרא, **וְכִי עַל הַגְּשָׁמִים הַטּוֹב וְהַמֵּטִיב** הוא **מְבָרֵךְ, וְהָאָמַר** [-והרי אמר] **רַבִּי אֲבָהוּ** (תענית ו:), **וְאָמְרִי לָהּ בְּמַתְנִיתָא תָּנָא** - ויש אומרים שדבר זה שנינו בברייתא, **מֵאֵימָתַי מְבָרְכִין עַל הַגְּשָׁמִים, מִשֶּׁיֵּצֵא חָתָן לִקְרַאת כַּלָּה** - משעה שיתרבו ויתקבצו גשמים על הארץ, עד שכשנופלת עליהם טיפה, יוצאת ובולטת טיפה מהארץ כנגדה, ונראה כחתן היוצא לקראת כלה[יח]. ובירר שם הגמרא **מַאי מְבָרְכִין** - מה היא הברכה שאמר רבי אבהו [או הברייתא] שמברכים על הגשמים, **וְאָמַר רַב יְהוּדָה**, שאומרים, **מוֹדִים אֲנַחְנוּ לָךְ עַל כָּל טִפָּה וְטִפָּה**[יט] **שֶׁהוֹרַדְתָּ לָנוּ. וְרַבִּי יוֹחָנָן מְסַיֵּים בָּהּ הָכִי** - רבי יוחנן אמר שיש להוסיף בסיום הברכה כך, **אִילּוּ פִּינוּ מָלֵא שִׁירָה כַּיָּם וכו'**[כ] **אֵין אָנוּ מַסְפִּיקִין לְהוֹדוֹת לְךָ ה' אֱלֹהֵינוּ**, וממשיך **עַד** וכל קומה לפניך **תִשְׁתַּחֲוֶה**, וחותם **בָּרוּךְ אַתָּה ה' רוֹב הַהוֹדָאוֹת**. הרי שאינו מברך ברכת הטוב והמטיב.

קודם שמתרצת הגמרא את הקושיא, מבררת היא את דברי רבי יוחנן:

שואלת הגמרא, וכי לשון הגון הוא לומר 'רוב ההודאות', שמשמע שמברכים אותו רק **בְּרוֹב הַהוֹדָאוֹת וְלֹא בְּכָל הַהוֹדָאוֹת**. משיבה הגמרא, **אָמַר רָבָא, אֵימָא** - כך יש לך לומר בדברי רבי יוחנן, שחותם ברוך אתה ה' **הָאֵל הַהוֹדָאוֹת**, שמשמע שהוא האל של כל ההודאות[כא]. **אָמַר רַב פָּפָּא, הִלְכָּךְ** - הואיל ונאמרו שני אופנים כיצד לחתום ברכה זו, **נֵימְרִינְהוּ לְתַרְוַיְיהוּ** - יש לחתום בשניהם, ולומר כך, ברוך אתה ה' **רוֹב הַהוֹדָאוֹת וְהָאֵל הַהוֹדָאוֹת**, שאז המשמעות של 'רוב ההודאות' היא, שברוך הוא בהודאות מרובות, ו'האל ההודאות' פירושו האל של כל ההודאות[כב].

חוזרת הגמרא לקושיא מדברי המשנה:

אומרת הגמרא, **וְאֶלָּא קַשְׁיָא**, שבמשנה שנינו שעל הגשמים מברך הטוב והמטיב, ואילו רב יהודה ורבי יוחנן אמרו שאומר מודים אנחנו לך וכו'. מתרצת הגמרא, **לֹא קַשְׁיָא, הָא** - מה ששנינו במשנה שמברך הטוב והמטיב, הוא **בִּדְשָׁמַע מִשְּׁמָע** - שבשרוהו למחר שירדו גשמים בלילה שעבר, אבל הוא לא ראה את ירידת הגשמים[כג], **וְהָא** - ומה שאמרו רב יהודה ורבי יוחנן שאומר מודים אנחנו לך, הוא **בְּדַחֲזָא מִחְזֵי** - כשהוא בעצמו ראה שיורדים גשמים[כד].

מקשה הגמרא, איך ניתן לומר שהמשנה מדברת **בִּדְשָׁמַע מִשְּׁמָע** שירדו גשמים, שאם כן, אף ירידת גשמים השנויה במשנתנו, **הַיְינוּ בְּשׂוֹרוֹת טוֹבוֹת, וּתְנַן** - וכבר שנינו במשנתנו בפירוש, **שֶׁעַל בְּשׂוֹרוֹת טוֹבוֹת אוֹמֵר בָּרוּךְ הַטּוֹב וְהַמֵּטִיב**, ולמה הוצרכה המשנה לפרט ולומר שגם על בשורת הגשמים מברך הטוב והמטיב[כה]. מתרצת הגמרא, **אֶלָּא, אִידִי וְאִידִי** - בין דברי המשנה ובין דברי רב יהודה ורבי יוחנן נאמרו **בִּדְחָזֵי מִחְזֵי** - כשרואה בעצמו את ירידת הגשמים, **וְלֹא קַשְׁיָא, הָא** - מה שאמרו רב יהודה ורבי יוחנן שאומר מודים אנחנו לך, הוא **בְּדַאֲתָא פּוּרְתָּא** - כשירדו גשמים מועטים[כו], **וְהָא** -

---

טז. **על** פי דברי רש"י בבכורות (נה: ד"ה פרין). שהוא מתרבה ממקור נביעתו, כמבואר בגמרא שם. ורבינו גרשום (שם ד"ה מימיו) פירש, שמימיו מתגברים ביותר.

יז. **ואף** שאמרו (נדה יז.) שישראל קדושים הם, ואינם משמשים מיטתם ביום, הרי אמר רבא שם, שבבית אפל מותר, ובני מחוזא היו דרים בבתים אפלים, כמבואר בגמרא בסמוך. שפתי חכמים (ד"ה משום).

יח. **רש"י** (ד"ה משילא). ובתענית (ו: ד"ה חתן) כתב פירוש נוסף, שירדו גשמים כל כך, עד שהשווקים מקלחים מים, זה בצד זה, וזה בצד שכנגדו.

יט. **כתב** השפתי חכמים (ד"ה מודים) לבאר לשון זה על פי דברי הגמרא בבבא בתרא (טז.) שכל טיפה וטיפה בורא לה ה' דפוס [-כלומר מקום שתלך בו] בפני עצמו, שאם שתי טיפות יוצאות מדפוס אחד, הם מטשטשות את הארץ ואינה מוציאה פירות, וגם על כך אנו מודים לה' על כל טיפה טיפה שבורא לה דפוס בפני עצמו, ואין שתי טיפות יוצאות מדפוס אחד.

כ. **שממשיך** ואומר 'ולשוננו רנה כהמון גליו, ושפתותינו שבח כמרחבי רקיע, ועינינו מאירות כשמש וכירח, וידינו פרושות כנשרי שמים, ורגלינו קלות כאילות', כמו שנמצא בתפילת 'נשמת'. וכתב הבית יוסף (או"ח סי' רכא ד"ה ומה הוא) בשם רבינו מנוח (ברכות פ"י ה"ה), שכיון שמחמת הרעב בני אדם יוצאים ללסטם ולשפוך דם נקי, וכן בסיבת הרעב חלאים באים לעולם, לכך תיקנו לומר 'מחרב הצלתנו ומדבר מלטתנו ומחלאים רבים דיליתנו'.

כא. **תמה** המהרש"א (ד"ה רוב), מאחר שקושיית הגמרא היא שרוב ההודאות משמע רק רוב ולא כל ההודאות, אם כן מדוע שינה רבא בדברי רבי יוחנן לומר 'אל ההודאות', ולא שינה לומר 'כל ההודאות'. וביאר, שודאי במה שהוא אומר בתחילת הברכה מודים אנחנו לך על כל טיפה טיפה, כלול בזה הודאה על כל ההודאות, שהרי אפילו על כל טיפה וטיפה הוא מודה, אלא שמזה היה משמע שאין לברך רק כשקיבל טובה מרובה עד שיש לו לברך ולהודות בכל ההודאות, אבל כשאין צריך לברך בכל ההודאות אין צריך לברך כלל, ומשם כך אמר רבי יוחנן שאין לחתום 'כל ההודאות', אלא יש לחתום 'רוב ההודאות', לומר שאף על רוב ההודאות יש לברך. אלא שכדי שלא יהא נראה כחוזר בו ממה שאמר בתחילת הברכה, ואין הוא מברך על כל ההודאות אלא רק על רוב ההודאות, על כך אמר רבא שיאמר 'האל ההודאות' [ולא 'כל ההודאות'], שיש במשמעותו גם הודאה על רוב טובה ולא רק כשצריך לברך על הכל, וגם אינו נראה כחוזר בו ממה שאמר בתחילה שהוא מודה על כל ההודאות.

כב. **רש"י** (תענית ז. ד"ה למימרינהו). כלומר, שרק אם אומר 'רוב ההודאות' בלבד, דבריו מתפרשים ברוב ההודאות, אבל כשמוסיף ואומר 'אל ההודאות', דבריו מתפרשים בהודאות מרובות. וביאר באמרי נועם (ד"ה אמר), כי כשהוא אומר אל ההודאות שהוא לשון גבורה, מוכרחים לומר שמה שאומר 'רוב ההודאות' הוא מלשון ריבוי. אך הרבינו יונה (ד"ה גרוך) והתוספות הרא"ש (ד"ה הילכך) פירשו, ש'האל ההודאות' משמעותו הוא שההודאות שלו, וניתן לפרש זאת אף אם רק מקצת ההודאות הם שלו, ומשום כך אמר רב פפא שאין לומר רק 'האל ההודאות', אלא צריך לומר גם 'רוב ההודאות', שאז רוב ההודאות מורה על רוב ההודאות, והאל ההודאות מורה על המיעוט שלא נכלל ברוב ההודאות. וראה במהרש"א (ד"ה רוב) שפירש באופן אחר.

מדברי הרשב"א (ד"ה אמר) ועוד ראשונים נראה, שלא גרסו בדברי רב פפא 'רוב ההודאות והאל ההודאות', אלא 'הלכך נימרינהו לתרוייהו'. והביא הרשב"א שיש מי שפירש [וכן כתבו הבעל המאור (ד"ה אמר רב) והמאירי (ד"ה מה)], שדברי רב פפא אמורים על דברי רב יהודה ורבי יוחנן [ולא על דברי רבא], ובא לומר שיש לומר גם מודים אנחנו לך כמו שאמר רב יהודה, וגם ואילו פינו מלא שירה וכו' כמו שאמר רבי יוחנן. ודחה הרשב"א את דבריו, שהרי אף רבי יוחנן מודה לרב יהודה שיש לומר מודים אנחנו לך, אלא שהוסיף לומר גם ואילו פינו מלא שירה, ואילו דברי רב פפא מורים שדיבר בדבר שנחלקו בו, ואין האחד מודה למה שאמר חבירו.

כג. **שאז** אינו יכול לומר מודים, שאמירת מודים נתקנה על ראיית הטובה, והרי היא כשאר ברכות הראייה, אבל הטוב והמטיב יכול הוא לברך, שהיא נתקנה על הטובה הבאה לו, ואין צריך שיראה את ההטבה.

כד. **כתב** השפתי חכמים (ד"ה הא), שנראה שעכשיו סברה הגמרא, שאמירת מודים חשובה יותר מברכת הטוב והמטיב, ולכן כשהוא רואה את הגשמים יש לו לומר מודים ולא הטוב ומטיב. ורק כשהוא שומע, שאז אינו יכול לומר מודים, אומר הטוב והמטיב. וכתב שודאי בהמשך הסוגיא חזרה הגמרא מזה, וסברה שברכת הטוב והמטיב חשובה יותר, וכל שיכול לברך הטוב והמטיב אינו אומר מודים. והוסיף שאולי זה הטעם שאמרה הגמרא בסמוך 'אלא אידי ואידי בדחזי מחזי', דהיינו שחזרה בה הגמרא ממה שסברה שאמירת מודים חשובה יותר מברכת הטוב והמטיב.

כה. **ואף** שגם ראיית ירידת גשמים היא בכלל בשורות טובות, מכל מקום אם היתה המשנה מדברת בראיית ירידת גשמים, לא היה קשה מדוע פירטה את דין ירידת הגשמים בפני עצמו, משום שבאה להשמיענו שאף שביד הרואה לברך הן ברכת הטוב והמטיב והן מודים, יברך הטוב ומטיב ואל יאמר מודים. אבל אם המשנה מדברת בשמע, פשוט שיברך הטוב והמטיב, שהרי לא גרע משאר בשורות טובות. וגם פשוט שלא יאמר מודים, כי לא נתקן אלא על הראייה ולא על השמיעה. רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה דשמע).

כו. **לתירוץ** זה נמצא שהשיעור שאמר רבי אבהו [או הברייתא], שיצא חתן לקראת כלה, נחשב לשיעור מועט, והטוב והמטיב אינו מברך אלא בשיעור גדול יותר. וכתב המרומי שדה (ד"ה הא), שהוא בכדי רביעה [כמו שמשמע מדברי השלחן ערוך (או"ח סי' רכא ס"א)]. אבל לשאר התירוצים שבגמרא, השיעור שאמר רבי אבהו הוא שיעור של גשמים מרובים, כמו שכתב השיטה מקובצת (ד"ה הכי).

תנו רבנן הרואה חמה בתקופתה לבנה בגבורתה וכוכבים במסילותם ומזלות כסדרן אומר ברוך עושה בראשית ואימת הוי אמר אביי כל כ"ח שנין והדר מחזור ונפלה תקופת ניסן בשבתאי באורתא דתלת נגהי ארבע: ר' יהודה אומר הרואה הים וכו': לפרקים עד כמה אמר רמי בר אבא א"ר יצחק עד שלשים יום ואמר רמי בר אבא א"ר יצחק הרואה פרת אגשרא דבבל אומר ברוך עושה בראשית והאידנא דשניוה פרסאי מבי שבור ולעיל רב יוסף אמר מאיהי דקירא ולעיל ואמר רמי בר אבא הרואה דגלת אגשרא דשביסתנא אומר ברוך עושה בראשית מאי חדקל א"ר אשי שמימיו חדין וקלין מאי פרת שמימיו פרין ורבין ואמר רבא האי דחריפי בני מחוזא משום דשתו מיא דדגלת האי דגיחורי משום דמשמשי בימממא והאי דנײדי עינייהו משום דדיירו בבית אפל: על הגשמים כו': ועל הגשמים הטוב והמטיב מברך והא"ר אבהו ואמרי לה במתניתא תנא מאימתי מברכין על הגשמים משיצא חתן לקראת כלה מאי מברכין אמר רב יהודה מודים אנחנו לך על כל טפה וטפה שהורדת לנו ורבי יוחנן מסיים בה הכי אילו פינו מלא שירה כים וכו' אין אנו מספיקין להודות לך ה' אלהינו עד תשתחוה בא"י רוב ההודאות רוב ההודאות ולא כל ההודאות אמר רבא אימא האל ההודאות א"ר פפא הלכך נימרינהו לתרוייהו רוב ההודאות והאל ההודאות ואלא קשיא ל"ק הא דשמע משמע הא דחזא מחזי דשמע משמע היינו בשורות טובות ותנן על בשורות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב אלא אידי ואידי דחזי מחזי ולא קשיא הא דאתא פורתא הא דאתא טובא ואב"א הא והא דאתא טובא ולא קשיא הא דאית ליה ארעא הא דלית ליה ארעא ודאית ליה ארעא הטוב והמטיב מברך והא (תנן) בנה בית חדש וקנה כלים חדשים אומר ברוך שהחיינו והגיענו לזמן הזה שלו ושל אחרים אומר הטוב והמטיב לא קשיא הא דאית ליה שותפות הא דלית ליה שותפות והתניא קצרו של דבר על שלו הוא אומר ברוך שהחיינו וקיימנו על שלו ועל של חבירו אומר ברוך הטוב והמטיב וכל היכא דלית לאחרינא בהדיה לא מברך הטוב והמטיב והתניא אמרו ליה ילדה אשתו זכר אומר ברוך הטוב והמטיב התם נמי דאיכא אשתו בהדיה דניחא לה בזכר ת"ש מת אביו והוא יורשו בתחלה אומר ברוך דיין האמת ולבסוף הוא אומר ברוך הטוב והמטיב התם נמי דאיכא אחי דקא ירתי בהדיה ת"ש שינוי יין א"צ לברך שינוי מקום צריך לברך וא"ר יוסף בר אבא א"ר יוחנן אע"פ שאמרו שינוי יין א"צ לברך אבל אומר ברוך הטוב והמטיב התם נמי דאיכא בני חבורה דשתו בהדיה: בנה בית חדש וקנה כלים חדשים וכו': א"ר הונא לא שנו אלא שאין לו כיוצא בהן אבל יש לו כיוצא בהן א"צ לברך ור' יוחנן אמר אפילו יש לו כיוצא בהן צריך לברך

תוספות

הטוב והמטיב. אבל אשינוי לחם ואשינוי בשר אין מברכין הטוב והמטיב דלדוקא איין דאית ביה תרתי דסעיד ומשמח מברכין הטוב והמטיב אבל בשר ולחם לא ופרשב"ם בערבי פסחים (דף קא.) וכו' דלדוקא כשהאחרון משובח מברכים הטוב והמטיב אבל בכיוצא בו לא אך בירושלמי דכילד מברכין א"ר אבא בר רב הונא צריך לברך על יין חדש וישן שינוי יין א"צ לברך שינוי מקום צריך לברך היסח הדעת כשינוי מקום משמע דוקא כשהאחרון ישן דעדיף טפי ור"ת פי' דלפי' אין האחרון חשוב רק שלא ישתנה לגריעותא יותר מדאי ומסיים בה רבי על כל חבית וחבית שהיה פותח היה מברך הטוב והמטיב ומשמע דלא קפיד אם האחרון משובח אם לאו ואע"ג דישן אידכר בסוף מ"מ נימא דרבי פליג עליה ולפרשב"ם יעמידנה להך דרבי במסופק אם האחרון טוב ומספק היה מברך על כל אחד שמא משובח הוא אך ר"ח מפרש דעובדא דרבי בא לחלק כלפי' ו"מ דהסוה לחדש וישן מיירי בברכת בורא פרי הגפן דומיא דשינוי מקום דבתר הכי אבל לא מליגו כן בגמרא שלנו:

התם דאיכא בני חבורה דשתו בהדיה. וה"ה אם אשתו ובניו עמו אבל יחיד לא ואפילו שהחיינו אין מברך יחיד על שינוי יין דלא אשכחן יחיד שמברך שהחיינו רק אחדשה וכן על כל פרי חדש כשאכלו מברך שהחיינו כדאמרינן בסוף בכל מערבין (עירובין מ:): **ורבי יוחנן אמר אפי' קנה כיוצא בהם.** והלכתא כר' יוחנן אליבא דלישנא בתרא אפילו קנה והדר קנה שהיו לו כלים חדשים כיוצא באלו צריך לברך דקי"ל כרבי יוחנן לגבי דרב מכ"ש לגבי דרב הונא הלכתא כוותיה ואומר ר"י דוקא בבגדים חשובים דומיא דבית חדש נקט כלים חדשים אבל שאינם חשובין כ"כ כמו מנעלים ואנפליאות וחלוק וכיוצא בהן אין צריך לברך בירושלמי א"ר חייא בר אבא לא סוף דברים חדשים אלא אפי' שחקים כאלו חדשים הן ר' יעקב בשם רבי חייא בר אבא אמר קנה אומר שהחיינו ניתן לו אומר הטוב והמטיב לבש בגדים אומר מלביש ערומים וכו' בגמרא שלנו דלא אשכחן הטוב והמטיב אלא בדאיכא אחרינא בהדיה:

רש"י

בתקופתה. מקום שהיא חוזרת שם לתחלת היקפה, היא שעת תליית המאורות, ומאז התחילה להקיף ולשמש: **אימת הוי.** אחמה בתקופתה קאי: **כל כ"ח שנים.** של תקופת ניסן שבסוף כ"ח, כשחוזר מחזור גדול של חמה להיות תקופה נופלת בשעת תליית המאורות בשבתאי היא שעה תחלת ליל ד': **באורתא דתלת נגהי ד'.** שהעריב שמשו של ג' בשבת ותחיל ליל ד': **נגהי.** ליל, כדאמר בפסחים (דף ב.) דאיכא דוכתא דקרו ללילה נגהי: **בשבתאי.** שם שעה ראשונה של ליל ד' שבאותה שעה נתלו מאורות, ושבע שעות הן וחוזרות חלילה של"ס חנכ"ל, תמצא בהקיף סדרן של עולם סימני שעות תחלת הלילות כלנ"ש חל"ס. מוצאי שבת כוכב. תחלת ליל ג' לבנה. תחלת ליל ג' נוגה. תחלת ליל רביעי שבתאי. תחלת ליל ה' חמה. תחלת ליל ששי לבנה. תחלת ליל שבת מאדים. וסדר תחלת הימים כעלות השחר חל"ס כלנ"ש, ותקופה מוספת מחברתה ז' שעות ומחצה כלומר מתאחרת אחר היום והשעה שנפלה בה חברתה ז' שעות ומחצה, הרי שלשים שעות לארבע תקופות הרי יום ורביע לשנה, לד' שנים חמשה ימים, למדת שאין תקופה נופלת בתחלת הלילה אלא לסוף ד' שנים שהוא מחזור קטן, וז' מחזורים קטנים למחזור גדול, וסימניך דב"ה הגא"ו, הרי שאינה באה לתחלת ליל ד' אלא מכ"ח שנים לכ"ח שנים, בראש כל מחזור קטן באה לתחלת הלילה, ובראש מחזור הגדול באה לתקופה הראשונה שהיה תחלת ליל ד': **אגשרא דבבל.** שלא נשתנה פרת מהלוכו ע"י אדם משם ולמעלה, אבל משם ולמטה הסיבוהו בני אדם לדרך אחרת: **והאידנא דשניוה פרסאי.** מלמעלה לגשר, אין מברך עליו עושה בראשית אלא מאיהי דקירא ולעיל. איהי דקירא שם מחוז שהוא על הפרת: **חדין.** חריפין מיא, וקלין לשקול במאזנים, וטובים לשתות שאין מכבידין את הגוף: **ה"ג והאי דגיחורי משום דמשמשי בימממא.** לפיכך בניהן אדומין כאדמומית היום, רו"ש בלעז: **דנײדי עינייהו.** עיניהם נדים ונעים: **משיצא חתן לקראת כלה.** שהמים קובלין על הארץ וכשהטפה נופלת עליהן טפה התחתונה בולטת לקראתה: **שמע משמע.** שבשרוהו לאמר ירדו גשמים בלילה אומר הטוב והמטיב: **אתא פורתא.** מודים אנחנו לך: **אתא טובא.** הטוב והמטיב: **אית ליה ארעא.** הטוב והמטיב, שהטיב לו: **בנה בית חדש וכו'**, לא קשיא הא דאית ליה שותפות הא דלית ליה שותפות. ול"ג אלא הא והא דאית ליה ארעא. וה"פ מידי דאית ליה שותפות בהדיה אומר הטוב והמטיב, ודקא מודים אנחנו לך דלית ליה ארעא,

קשיא לך בנה בית חדש אומר שהחיינו לא קשיא, הסוה דבנה בית חדש שאין לו שותפות בה ועליה מברך שהחיינו, אבל גשמים דלאית ליה ארעא טובה שיש לו שותפות בה היא, שהרי כל מי שיש לו קרקע שותף עמו בטובה זו: **והתניא.** בניחותא: **קצרו של דבר.** כלומר כללו של דבר: **ולבסוף הוא אומר הטוב והמטיב.** על בשורות הירושה שנשארה לו ירושה מאביו, שכן בשרוהו מת אביו ויורשו כלומר הניח נכסים: **שינוי יין.** שתה יין בסעודה והביאו לו יין אחר טוב מן הראשון אין צריך לברך בורא פרי הגפן: **שינוי מקום.** יצא מכאן והלך לבית אחר והביאו לו יין: **ר"י אמר אפילו יש לו כיוצא בהן.** מירושה, הואיל ולענין קניה חדש היא אלו צריך לברך: דקנה

עין משפט נר מצוה

מג א מיי' פ"י מהלכות ברכות הל' יח סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רכט סעיף ב:
מד ב מיי' שם הל' טו סמג שם טוש"ע או"ח סי' ריח סעיף ג וסי' רכד סעיף יג:
מה ג טוש"ע או"ח סי' רכח סעיף ב:
מו ד מיי' שם הלכה ו סמג שם טוש"ע או"ח סי' רכא סעיף א:
מז ה ו ז ח מיי' שם הלכה ה טוש"ע שם סעיף ב:
מח ט מיי' שם הל' ג סמג שם טוש"ע או"ח סי' רכג סעיף א:
מט י טוש"ע או"ח סי' רכג סעיף ה:
נ כ מיי' וסמג שם טוש"ע שם סעיף ג:
נא ל מיי' פ"ד מהלכות ברכות הל' ג סמג שם טוש"ע או"ח סימן קעה סעיף א:
נב מ מיי' שם הלכה ט סמג שם טוש"ע או"ח סי' קעה סעיף ב:
נג נ מיי' שם טוש"ע שם סעיף ד:
נד ס מיי' פ"י מהלכות ברכות הל' א סמג שם טוש"ע או"ח סי' רכג סעיף ג:
[ע מיי' שם]:

הגהות הגר"א

[א] גמ' לבנה בגבורתה וכוכבים במסילותם ומזלות כסדרן. נ"ב גי' הרי"ף ורא"ש [לבנה] בטהרתה [כוכבים] במשמרותם [מזלות] בעתם: [ב] שם עד תשתחוה. נ"ב וירוממו את שמך מלכנו. גירסת הרי"ף ורא"ש: [ג] שם (שלו ושל אחרים אומר הטוב והמטיב) תא"מ: [ד] רש"י ד"ה בנה בית חדש עד ד"ה ה"ג. נמחק: [ה] שם ד"ה קצרו של דבר. כלומר כללו של דבר שבולל שלו אומר שהחיינו שלו ושל אחרים הטוב והמטיב. כצ"ל:

גליון הש"ס

גמ' ואימת הוי אמר אביי. בערוך ערך תמה לא היה לו הגירסא ואימת הוי אמר אביי. וע"ש דכתב ב' פירושים על חמה בתקופתה:

רב נסים גאון

על הגשמים' ועל בשורות' טובות הוא אומר ברוך הטוב והמטיב. גרסי' בגמ' דבני מערבא מה ראו לסמוך בשורות טובות לירידת גשמים ר' ברכיה בשם ר' לוי על שם מים קרים על נפש עיפה ושמועה טובה וגו' ועיקרה בבראשית דר' אושעיא והכין אמר התם מה שמועה ב' הטוב והמטיב:

תורה אור השלם

א) וְשֵׁם הַנָּהָר הַשְּׁלִישִׁי חִדֶּקֶל הוּא הַהֹלֵךְ קִדְמַת אַשּׁוּר וְהַנָּהָר הָרְבִיעִי הוּא פְרָת: [בראשית ב, יד]

הגהות וציונים

א] עיין תוס' לעיל נד ע"א ד"ה הרואה וכו' שהביאו זה מירושלמי (ועיי"ש במהרש"א): ב] [תניא] (גליון), לפי הג' הגר"א שמחק הסיפא וכן מחקו הצל"ח עיי"ש גורסים כאן והא תנן כי קושית הגמ' מהרישא בנה וכו' דמברך שהחיינו ולא הטוב והמטיב, והיא המשנה לעיל נד ע"א, וכן מביא הב"י (באו"ח סימן רכב ד"ה ואם יש לו) בשם התוס' שהיא זו מתניתין, והרש"ש כתב שמה שנדפס על הגליון "שבתחלה" הוא אם שבוש: ג] שייך לעיל קודם ד"ה באורתא: ד] נדצ"ל ושבע מזלות (הגהות מהר"ב אדלר): ה] צ"ל שבתאי: ...

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [בכורות דף נה:], ב) תענית דף ו: ע"ש, ג) פסחים דף קא., ד) עיין תוס' סוכה מו. סוד"ה העושה (הב) ובמנחות מב: ד"ה ואילו ובגי' מהרש"א שם, ה) עירובין נו., ו) לעיל נד., ז) ד"ה אחד שינוי, ח) בסופו, ט) בירושלמי שם, י) עיין בית יוסף או"ח סוף סימן קעה ד"ה כתב הרא"ש, כ) [וע' היטב תוס' פסחים קא. ד"ה שינוי יין], ל) ביצה ד., מ) עיין תוס' לעיל לט ע"ב סוף ד"ה מברך (מראה כהן), נ) ריש ה"ג.

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה הטוב וכו' יותר מדאי דהכי מסיים בה ר':

לעזי רש"י

רו"ש. פירוש גיחור, אדום הרבה (רש"י ברכות דף נח ע"ב ד"ה גיחור), אדמוני (רשב"ם בראשית כה, כה), אדמדם (רש"י ויקרא יג מט):

משנת ראשונים

וכוכבים במסילותם ומזלות כסדרן. וזה לשון הרמב"ם ז"ל כשתחזור הלבנה בתחלת מזל טלה בתחלת החדש ולא תהיה נוטה לא לצפון ולא לדרום, וכן כשיחזור כל כוכב מהן הנשארים לתחלת מזל טלה, ולא יהא נוטה לא לצפון ולא לדרום, וכן בכל עת שיראה מזל טלה עולה מקצות המזרח, על כל אחד מאלו מברך עושה מעשה בראשית.
[טור אורח חיים סימן רכט]

מאימתי מברכין על הגשמים משיצא חתן לקראת כלה. אע"פ שלמעלה מזה אמר מטרא בעלה דארעא והקרקע הוא הנמשל לאשה המטר לבעל, זהו בדמיון הכללי בין המטר והארץ להוליד הצמחים, שלכך נקראת רביעה, אבל בגוף המטר עצמו קודם שיוליד בנים, יש שם בטיפות הגשם דמיון החתן והכלה על הדרך שהזכרנו, ושני עניינים הם.
[הריטב"א, תענית ו:]

אילו פינו מלא שירה כים. משמע שהים מלא, והכתיב כל הנחלים הולכים אל הים והים איננו מלא. נראה הכי פירושו, הים מלא הוא ממימיו של עצמו ומכיפה מבריך, שהרי כל כך יוצא לחוץ בכל יום על פני השדה מרחק פרסה ויותר, ולאחר שעה חוזר מעט מעט כמו שכתוב באיוב וגו'.
[פירושי סידור התפילה לרוקח]

ולשוננו רנה כהמון גליו כו'. ולשוננו רינה כהמון גליו שהלשון הומה ומדברת, גם גלי הים רוגשים בהנשאם ומכים זה על זה.
[פירושי סידור התפילה לרוקח]

[המשך בסוף המסכת]

ומה ששנינו במשנה שמברך הטוב והמטיב, הוא ב**דְאָתָא טוּבָא** - כשירדו גשמים מרובים[כז].

וְאִבָּעֵית אֵימָא - ואם תרצה תוכל ליישב זאת כך, **הָא וְהָא** - בין דברי המשנה ובין דברי רב יהודה ורבי יוחנן נאמרו כשראה בעצמו את ירידת הגשמים, ומדובר **דְאָתָא טוּבָא** - כשירדו גשמים מרובים[כח], **וְלָא קַשְׁיָא, הָא** - מה ששנינו במשנה שמברך הטוב והמטיב, הוא ב**דְאִית לֵיהּ אַרְעָא** - כשיש לו קרקע, שמברך על כך שהטיב לו, **וְהָא** - ומה שאמרו רב יהודה ורבי יוחנן שאומר מודים אנחנו לך, הוא ב**דְלֵית לֵיהּ אַרְעָא** - כשאין לו קרקע[כט].

מקשה הגמרא, **אִית לֵיהּ אַרְעָא** - וכי אם יש לו קרקע ברכת **הַטּוֹב וְהַמֵּטִיב** הוא **מְבָרֵךְ, וְהָא** (תנן) **[תַּנְיָא[ל]]** - והרי שנינו בברייתא, **בָּנָה בַּיִת חָדָשׁ וְקָנָה כֵּלִים[לא] חֲדָשִׁים[לב] אוֹמֵר בָּרוּךְ שֶׁהֶחֱיָינוּ** וקיימנו **וְהִגִּיעָנוּ לִזְמַן הַזֶּה**[לג], ואם הבית או הכלים הם **שֶׁלּוֹ וְשֶׁל אֲחֵרִים** בשותפות, **אוֹמֵר הַטּוֹב וְהַמֵּטִיב**[לד], ואם כן ביש לו קרקע, יש לו לברך שהחיינו, כשם שבבניית בית שהוא רק שלו מברך שהחיינו ולא הטוב והמטיב[לה]. מתרצת הגמרא, **לָא קַשְׁיָא, הָא** - מה שהוא מברך הטוב והמטיב על ירידת גשמים כשיש לו קרקע, הוא משום **דְאִית לֵיהּ שׁוּתָּפוּת** - שיש עוד אנשים ששותפים עמו בטובה זו, שהרי היא טובה לכל מי שיש לו קרקע. **וְהָא** - ומה שבנה בית חדש מברך שהחיינו, הוא משום **דְלֵית לֵיהּ שׁוּתָּפוּת** - שאין עוד אנשים ששותפים עמו בטובה זו[לו]. ומביאה הגמרא ראיה לתירוץ זה, **וְהַתַנְיָא** - וכן שנינו בברייתא, **קִצּוּרוֹ** [-כללו] **שֶׁל דָּבָר, עַל שֶׁלּוֹ** - על טובה שאינה טובה אלא לו, **הוּא אוֹמֵר בָּרוּךְ שֶׁהֶחֱיָינוּ וְקִיְּמָנוּ, עַל שֶׁלּוֹ וְעַל שֶׁל חֲבֵירוֹ** - ועל טובה שהיא טובה לו ולחבירו, הוא **אוֹמֵר בָּרוּךְ הַטּוֹב וְהַמֵּטִיב**[לז].

מקשה הגמרא, **וְכָל הֵיכָא דְלֵית לַאֲחֲרִינָא בַּהֲדֵיהּ** - וכי כל מקום שאין אחרים שותפים עמו בטובה, **לָא** [-אינו] **מְבָרֵךְ הַטּוֹב וְהַמֵּטִיב, וְהַתַנְיָא** - והרי שנינו בברייתא, **אָמְרוּ לֵיהּ שֶׁיָּלְדָה אִשְׁתּוֹ בֵּן זָכָר, אוֹמֵר בָּרוּךְ הַטּוֹב וְהַמֵּטִיב**, אף שלידת בן זכר היא טובה רק לו[לח]. מתרצת הגמרא, **הָתָם נַמִּי** - אף שם בלידת בן זכר אין הטובה רק לו, **דְאִיכָּא אִשְׁתּוֹ בַּהֲדֵיהּ** - שכן אף אשתו שותפה עמו בטובה זו[לט], **דְנִיחָא לָהּ בְּזָכָר** - שאף היא מרוצה בלידת בן זכר[מ].

כז. **אף** שלתירוץ זה נמצא שדברי המשנה ודברי האמוראים לא נאמרו אלא ברואה, מכל מקום גם אם שמע על ירידת גשמים ולא ראה בעצמו, מברך הטוב והמטיב. רשב"א (ד"ה אלא). אמנם לא נתבאר בדבריו אם ברכת הטוב ומטיב על שמיעת ירידת גשמים דומה היא לברכת הטוב והמטיב על ראיית ירידת גשמים, שאינה אלא על ירידת גשמים מרובים. או שמא שמיעה עדיפה מראייה, ומברך גם על ראיית גשמים מועטים. וראה להלן בהערה בשם השיטה מקובצת שדן כעין זה לגבי תירוץ הגמרא להלן.

כח. **כתב** רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה דשמע), שלא אמרה הגמרא 'הא והא דאתא טובא', אלא לומר שאף כשבאו גשמים מרובים, אם אין לו קרקע אינו מברך הטוב והמטיב אלא אומר מודים, אבל אם יש לו קרקע, אף אם לא באו גשמים מרובים, יש לו לברך הטוב והמטיב, שכיון שתירצה הגמרא שהוא מברך על הטובה שבאה לו בשדהו, אין זה שונה מכל הטובות שבעולם שצריך לברך עליהם.

כט. **שלא** באה טובה מיוחדת לו מחמת הגשמים, ולכן אינו מברך הטוב והמטיב, אלא אומר מודים אנחנו לך על הטובה הכללית שבאה לעולם, וכמבואר לעיל מרבינו מנוח, שבירידת הגשמים נמנע רעב שהוא גורם לרציחות ולחלאים.

השיטה מקובצת (ד"ה הכי) הסתפק מה הדין לתירוץ זה במי ששמע שירדו גשמים ואין לו שדה, האם מברך הטוב והמטיב, שהרי הגמרא סברה שבשורת גשמים נכללת בבשורות טובות ששנינו במשנה שמברכים עליהם הטוב והמטיב, ומזה היא לא חזרה, ואם כן גם אם אין לו שדה יש לו לברך הטוב והמטיב, כיון שיש בכך הטבה ותועלת לכולם. או שמא מי שאין לו שדה לעולם אינו מברך הטוב והמטיב, כיון שברכה זו היא על הטובה שבאה לו מהשדה. וכתב שכן נראה מדברי הרי"ף והרמב"ם (ברכות פ"י ה"ה), שלא חילקו כלל בין ראייה לשמיעה. והעולת תמיד והנחלת צבי (סי' רכא סק"ב) נקטו כצד הראשון בשיטה מקובצת, שאף מי שאין לו שדה כשהוא שומע שירדו גשמים מברך הטוב והמטיב. ותמה המאמר מרדכי (שם סק"ו), שודאי אין השומע יכול לברך מה שאין הרואה יכול לברך, וכיון שהרואה אומר מודים, ואינו יכול לברך הטוב והמטיב [שאין לומר שאמירת מודים חשובה יותר, שאם כן אף מי שיש לו שדה היה אומר מודים], ודאי אף כשהוא שומע שירדו גשמים, אינו אומר הטוב והמטיב.

ל. **על** פי הגליון. הגהות וציונים. וכן מבואר ברש"י (ד"ה שלו), שגרס בגמרא 'שלו ושל אחרים אומר הטוב והמטיב', אבל בהגהות הגר"א (אות ג) מחק תיבות אלו, ולדבריו קושיית הגמרא היא מהמשנה לעיל (נד.) שאמרה, בנה בית חדש וקנה כלים חדשים אומר ברוך שהחיינו. וראה עוד בהערה להלן.

לא. **כתבו** התוספות (ד"ה ורבי) והרא"ש (סי' טז) בשם ר"י, שדווקא על בגדים חשובים מברך שהחיינו, וכמו שמברך על בית חדש שהוא חשוב, אבל על כלים שאינם חשובים, כמו מנעלים ואנפלאות [-מנעלים קטנים שחופים את רוב הרגל. הגהת רמ"א (או"ח סי' רכג ס"ו)] וחלוק, אין מברך שהחיינו. והרא"ש (שם) עצמו כתב, שתלוי מי הוא הקונה, שאם הוא עני ושמח אף בכלים אלו, צריך לברך שהחיינו. וכתב המשנה ברורה (סי' רכג ס"ק יג) שכלים אלו הם בין מלבושים ובין כלי תשמיש ושתיה ואכילה, כל שהם דברים שלב האדם שמח בהם.

לב. **התוספות** (ד"ה ורבי) והרשב"א (ד"ה בנה) הביאו דברי הירושלמי, שאין הכוונה שרק אם קנה כלים חדשים מברך שהחיינו, אלא אף אם קנה כלים ישנים מברך, כיון שחדשים הם אצלו. וכן כתב המאירי (ד"ה המשנה החמישית) לגבי בית, שאף אם קנה בית ישן, כיון שחדש הוא אצלו, מברך שהחיינו. והביא הרשב"א בשם הראב"ד, שהגמרא נקטה 'כלים חדשים', כדי למעט שאם היו כלים אלו שלו, ומכרם, ועתה הוא חוזר וקונה אותם, שאינו מברך שהחיינו.

לג. **כתב** הרשב"א (ד"ה בנה), שברכה זו מברך בשעה שקונה או בונה, אף אם עדיין לא השתמש בהם, משום שאין הברכה אלא על שמחת הלב שהוא שמח בקנייתן או בבניינן. וכן פסק השלחן ערוך (או"ח סי' רכג ס"ד). והרא"ה והשיטה מקובצת (ד"ה בנה) הביאו, שיש אומרים שאין מברכים שהחיינו עד שישתמש בדבר, שידור בבית וילבש את הבגדים.

לד. **ובסמוך** תבאר הגמרא, שכשיש אחרים ששותפים עמו בטובה, מברך הטוב והמטיב, שמשמעות הברכה היא, הטוב לו, והמטיב לאחרים.

לה. **תמוה**, שהרי אף בלא תירוץ זה יש להקשות סתירה במשנה עצמה, שאם לא ידעה הגמרא את החילוק בין טובה שבאה רק לו, לבין טובה שיש לו שותפים בה, מדוע לגבי בית חדש וכלים חדשים אמרה המשנה שמברך שהחיינו, ולגבי גשמים אמרה שמברך הטוב והמטיב [ואם הקושיא היא מהברייתא, קשה יותר, שהרי בברייתא מפורש החילוק בין הטבה שהיא לו לעצמו שמברך רק שהחיינו, להטבה שהיא לו ולאחרים שמברך הטוב והמטיב. ואם כן הישוב מבואר, ומה הקשתה הגמרא]. וביאר רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה אית), שודאי ידעה הגמרא שכל טובה שהיא משותפת לו ולאחרים מברך הטוב והמטיב, וטובה שאינה טובה אלא לו מברך שהחיינו, ומשום כך לא הקשתה הגמרא סתירה במשנה עצמה, אלא קושיית הגמרא היא, שכיון שתירצנו שמה שהוא מברך על הגשמים אין זה על הטובה הבאה לעולם בירידת הגשמים, אלא על הטובה שבאה לו מהגשם שירד בשדהו, ואשר משום כך אם אין לו קרקע אינו מברך, אם כן קשה שטובה זו אינה טובה אלא לו, שאין אחר נהנה מהגשם שירד בשדהו, וטובת הגשמים בכך שהיא יורדת אף בשדות אחרים, הרי היא כמו שהוא וחבירו בנו שניהם בתים, שודאי אינו מברך הטוב והמטיב. ותירצה הגמרא, שמכל מקום כיון שבירידת גשמים זו גם אחרים נהנים, יש לו לברך הטוב והמטיב [ואינו דומה לשנים שכל אחד מהם בנה בית שאין מברכים הטוב והמטיב, משום שכאן אותה הטבה של ירידת גשמים הטיבה לו ולאחרים]. וראה בצל"ח (ד"ה ולא) שפירש באופן אחר.

לו. **רש"י** (ד"ה ה"ג). אבל הרי"ף והרמב"ם (ברכות פ"י ה"ה) פירשו שתירצה הגמרא, שאין מברך הטוב והמטיב על ירידת גשמים, אלא כשיש לו שדה בשותפות עם אחרים, שאז יש שותף בטובה שניתנה לו. אבל אם השדה היא רק שלו, מברך שהחיינו, כי בטובה שניתנה לו בירידת המטר בשדהו, אין שותף. ודחה הרשב"א (ד"ה והא) את דבריהם, שכיון שהוא מברך על הטובה שבאה לו, והטובה הרי באה לו ולכל העולם, יש לו לברך הטוב והמטיב.

לז. **ביאר** רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה אית) [על פי מה שביאר בקושיית ותירוץ הגמרא (ראה הערה לעיל)], שראיית הגמרא היא, ממה שאמרה הברייתא ש'על שלו' הוא אומר שהחיינו, דהיינו שכשהטובה היא רק שלו, הוא אומר שהחיינו, אבל טובה שבאה אף לאחרים, אף שהטובה שבאה לכל אחד מחולקת היא, מברך הטוב והמטיב, שדבר זה אינו מבואר בברייתא שהביאה הגמרא לעיל, שאמרה שאם הבית והכלים שקנה הם גם של אחרים מברך הטוב והמטיב.

לח. **כתב** השלמה משנתו (ד"ה והתניא) שסברה הגמרא, שכיון שאשתו אינה מצווה על פריה ורביה, וכן אינה מצווה למול את בנה וללמדו תורה (כמבואר בקידושין כט.), לא אכפת לה אם יהיה זה בן או בת, ואין לה טובה בלידת בן. ותירצה הגמרא, שמכל מקום אף לאשתו יש טובה בלידת בן, כיון שימי טומאת לידה של זכר הם פחותים משל נקבה [ראה ויקרא (יב ב, ה)], וכן משום שבנה ישמשה בזקנותה, אבל בת אחר שנישאת אימת בעלה עליה.

לט. **כתב** הרשב"א (שו"ת ח"ד סי' עו), שרק הנאת אשתו נחשבת הנאה כדי שיברך הטוב והמטיב, אבל הנאת שאר בני ביתו בלידת הזכר, וכן הנאת כל העולם, אינה מועלת שיברך הטוב והמטיב, כיון שלא על כל דבר שיש בו הנאה לאחרים מברכים הטוב והמטיב, אלא רק על דבר שבאה תועלת ממנו גם לאחרים מברכים הטוב והמטיב, כמו גשמים וירושה, שיש בהם תועלת, ואפילו בריבוי יין יש תועלת לאחרים, וכן בלידת זכר יש תועלת לאביו ואמו, כיון שהוא משרת אותם, ועוד שאדם מתאוה להעמיד לו יורשים, אבל דברים שאין בהם תועלת לאחרים, אין הנאתם מועלת לברך הטוב והמטיב. וראה מה שכתב בזה הביאור הלכה (סי' רכג ד"ה ילדה).

כתב הרא"ש (סי' טו) שדין זה הוא אף אם אשתו אינה נמצאת עמו. וכתב הב"ח (או"ח סי' רכג) שלמד כן ממה שאמרה הברייתא 'אמרו ליה', שמשמע שאינו נמצא במקום הלידה, אלא שאמרו לו שילדה אשתו במקום אחר. ומכל מקום כתב הבית יוסף (שם) בדעת הטור (שם), שאף אם לא אמרו לו, אלא הוא רואה בעצמו שילדה אשתו זכר, מברך הטוב והמטיב.

מ. **כתב** הרשב"א (שו"ת ח"א סי' רמה), שאף אם יש להם כבר כמה בנים מברך הטוב

תנו רבנן [א]הרואה חמה בתקופתה לבנה [א] בגבורתה וכוכבים במסילותם ומזלות כסדרן אומר ברוך עושה בראשית ° ואימת הוי אמר אביי כל כ"ח שנין והדר מחזור ונפלה תקופת ניסן בשבתאי באורתא דתלת נגהי ארבע: ר' יהודה אומר הרואה הים וכו': לפרקים עד כמה אמר רמי בר אבא א"ר יצחק [ב]עד שלשים יום[ח] ואמר רמי בר אבא א"ר יצחק הרואה פרת אגשרא דבבל אומר ברוך עושה בראשית [ג]והאידנא דשניוה פרסאי מבי שבור ולעיל רב יוסף אמר מאיהי דקירא ולעיל ואמר רמי בר אבא הרואה דגלת אגשרא דשביסתנא אומר ברוך עושה בראשית מאי [א]חדקל א"ר אשי שמימיו חדין וקלין מאי [א]פרת שמימיו פרין ורבין ואמר רבא האי דחריפי בני מחוזא משום דשתו מיא דדגלת האי דגיחורי משום דמשמשי בימַמא והאי דניידי עינייהו משום דדיירו בבית אפל: על הגשמים כו': ועל הגשמים הטוב והמטיב מברך [ג]והא"ר אבהו ואמרי לה במתניתא תנא [ד]מאימתי מברכין על הגשמים משיצא חתן לקראת כלה מאי מברכין אמר רב יהודה [ה]מודים אנחנו לך על כל טפה וטפה שהורדת לנו ורבי יוחנן מסיים בה הכי אילו פינו מלא שירה כים וכו' אין אנו מספיקין להודות לך ה' אלהינו עד תשתחוה [ב] בא"י רוב ההודאות רוב ההודאות ולא כל ההודאות אמר רבא אימא האל ההודאות א"ר פפא הלכך [ו]נימרינהו לתרוייהו רוב ההודאות והאל ההודאות ואלא קשיא ל"ק הא דשמע משמע הא דחזא מחזי דשמע משמע היינו בשורות טובות ותנן על בשורות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב אלא אידי ואידי דחזי מחזי ולא קשיא הא דאתא פורתא הא דאתא טובא ואב"א הא והא דאתא טובא ולא קשיא [ז]הא דאית ליה ארעא הא דלית ליה ארעא אית ליה ארעא הטוב והמטיב מברך והא (תנן[ב]) בנה בית חדש וקנה כלים חדשים אומר ברוך שהחיינו והגיענו לזמן הזה [ג] שלו ושל אחרים אומר הטוב והמטיב לא קשיא [ח]הא דאית ליה שותפות הא דלית ליה שותפות והתניא [ט]קצרו של דבר על שלו הוא אומר ברוך שהחיינו וקיימנו על שלו ועל של חבירו אומר ברוך הטוב והמטיב וכל היכא דלית לאחרינא בהדיה לא מברך הטוב והמטיב והתניא אמרו ליה [י]ילדה אשתו זכר אומר ברוך הטוב והמטיב התם נמי דאיכא אשתו בהדיה דניחא לה בזוכר ת"ש [כ]מת אביו והוא יורשו בתחלה אומר ברוך דיין האמת ולבסוף הוא אומר ברוך הטוב והמטיב התם נמי דאיכא אחי דקא ירתי בהדיה ת"ש [ג]שינוי יין א"צ לברך [ל]שינוי מקום צריך לברך וא"ר יוסף בר אבא א"ר יוחנן [מ]אע"פ שאמרו שינוי יין א"צ לברך אבל אומר ברוך הטוב והמטיב התם נמי [נ]דאיכא בני חבורה דשתו בהדיה: [ס]בנה בית חדש וקנה כלים חדשים[ל] וכו': א"ר הונא לא שנו אלא שאין לו כיוצא בהן אבל יש לו כיוצא בהן א"צ לברך ור' יוחנן אמר [ע] אפילו יש לו כיוצא בהן צריך לברך

רש"י

בתקופתה. מקום שהיא חוזרת שם לתחלת היקפה, היא שעת תליית המאורות, ומאז התחילה להקיף ולשמש: אימת הוי. אחמה בתקופתה קאי: כל כ"ח שנים. של תקופת ניסן שבסוף[ג] כ"ח, כשחוזר מחזור גדול של חמה להיות תקופה נופלת בשעת תליית המאורות בשבתאי היא שעה תחלת ליל ד': באורתא דתלת נגהי ד'. שהעריב שמשו של ג' בשבת ויתחיל ליל ד': נגהי. ליל, כדאמר בפסחים בשמעתא קמייתא (דף ג.) דאיכא דוכתא דקרו לליליא נגהי: [ד] שבתאי. שם[ה] שעה ראשונה של ליל ד' שבאותה שעה נתלו מאורות, ושבע שעות[ו] הן וחוזרות חלילה של"ס חנכ"ל, תמלא בהקף סדרן של עולם סימני שעות תחלת הלילות כלנ"ש חל"ס. מולאי שבת כוכב. תחלת ליל ב' לדק. תחלת ליל ג' נוגה. תחלת ליל רביעי שבתאי. תחלת ליל ה' חמה. תחלת ליל ששי לבנה. תחלת ליל שבת מאדים. וסדר תחלת הימים כעלות השחר חל"ס כלנ"ש, ותקופה מושכת מחברתה ז' שעות ומחצה[ז] כלומר מתאחרת אחר היום והשעה שנפלה בה חברתה ז' שעות ומחצה, הרי שלשים שעות לארבע תקופות הרי יום ורביע לשנה, לד' שנים חמשה ימים, למדת שאין תקופה נופלת בתחלת הלילה אלא לסוף ד' שנים שהוא מחזור קטן, וז' מחזורים קטנים למחזור גדול, וסימניך דב"ז הגא"ו, הרי שאינה באה לתחלת ליל ד' אלא מכ"ח שנים לכ"ח שנים, בראש כל מחזור קטן באה לתחלת הלילה, ובראש מחזור הגדול באה לתקופה הראשונה שהוא תחלת ליל ד': אגשרא דבבל אומר ברוך עושה בראשית. קים להו שלא נשתנה פרת מהלוכו ע"י אדם משם ולמעלה, אבל משם ולמטה הסיבוהו בני אדם דרך אחרת: והאידנא דשניוה פרסאי. מלמעלה לגשר, אין מברך עליו עושה בראשית[י] אלא מאיהי דקירא ולעיל. איהי דקירי שם מחוז שהוא על הפרת: חדין. חריפין מיא, וקלין לשקול במאזנים, וטובים לשתות שאין מכבידין את הגוף: ה"ג והאי דגיחורי משום דמשמשי בימַמא. לפיכך בניהן אדומין כאדמומית היום, רו"ש בלעז: דניידי עינייהו. עיניהם נדים ונעים: משיצא חתן לקראת כלה. שהמים קובלין על הארץ וכשהטפה נופלת עליהן טפה תחתונה בולטת לקראתה: שמע משמע. שבשרוהו לאמר[ח] ירדו גשמים בלילה אומר הטוב והמטיב: אתא פורתא. מודים אנחנו לך: אתא טובא. הטוב והמטיב: אית ליה ארעא. הטוב והמטיב, שהטיב לו: בנה בית חדש [ד]. שכולו שלו אומר שהחיינו: שלו ושל אחרים. הטוב והמטיב: ה"ג (והתנן[ט]) בנה בית חדש וכו', לא קשיא הא דאית ליה שותפות הא דלית ליה שותפות. ול"ג אלא הא והא דלית ליה ארעא. וה"פ תירוצא דשנינן קאי בדוכתיה מודים אנחנו לך בדלית ליה ארעא הטוב והמטיב בדאית ליה, ודקא קשיא לך בנה בית חדש אומר שהחיינו לא קשיא, ההוא דבנה בית חדש שאין לו שותפות בה ועליה מברך שהחיינו, אבל גשמים דאית ליה ארעא טובה שיש לו שותפות בה היא, שהרי כל מי שיש לו קרקע שותף עמו בטובה זו: והתניא. בניחותא: קצרו של דבר. [ה] כלומר כללו של דבר: ולבסוף הוא אומר הטוב והמטיב. על בשורות הירושה שנשארה לו ירושה מאביו, שכן בשרוהו מת אביו וירשו כלומר הניח נכסים: שינוי יין. שתה יין בסעודה והביאו לו יין אחר טוב מן הראשון אין צריך לברך בורא פרי הגפן: שינוי מקום. יצא מכאן והלך לבית אחר והביאו לו יין: ר"י אמר אפילו יש לו כיוצא בהן. מירושה, הואיל ולענין קניה חדש היא אצלו צריך לברך: דקנה

תוספות

הטוב והמטיב. אבל אשינוי לחם ואשינוי בשר אין מברכין הטוב והמטיב דדווקא איין דאית ביה תרתי דסעיד ומשמח[י] מברכין הטוב והמטיב אבל בשר ולחם לא ופרשב"ם בערבי פסחים (דף קא.[י] ושם) דדוקא כשהאחרון משובח מברכים הטוב והמטיב אבל כשיוצא בו לא[י] אך בירושלמי דכילד מברכין[כ] א"ר אבא בר רב הונא צריך לברך על יין חדש וישן שינוי יין א"צ לברך שינוי מקום צריך לברך היסח הדעת כשינוי מקום משמע דוקא כשהאחרון ישן דעדיף טפי ור"ת פי' דאפי' אין האחרון חשיב רק שלא ישתנה לגריעותא יותר מדאי (א) ומסיים בה[ט] רבי על כל חבית וחבית שהיה פותח היה מברך הטוב והמטיב ומשמע דלא קפיד אם האחרון משובח אם לאו אע"ג דישן אידכר בסוף מ"מ נימא דרבי פליג עליה ולפרשב"ם יעמידנה להך דרבי במסופק אם האחרון טוב ומספק היה מברך על כל אחד שמא משובח הוא אך ר"ת מפרש דעובדא דרבי בא לחלק[כ] כלפי' וי"מ[י] דהוא לחדש וישן מיירי בברכת בורא פרי הגפן דומיא לשינוי מקום דבתר הכי אבל לא מצינו כן בגמרא שלנו[י]:

התם דאיכא בני חבורה דשתו בהדיה. וה"ה אם אשתו ובניו עמו אבל יחיד לא ואפילו שהחיינו אין מברך יחיד על שינוי יין דלא אשכחן יחיד שמברך שהחיינו רק אחדתא וכן כל פרי חדש כשאכלו מברך שהחיינו כדאמרינן בסוף בכל מערבין (עירובין מ:): **ורבי** יוחנן אמר אפי' קנה כיוצא בהם. והלכתא כר' יוחנן דאיבא לישנא בתרא אפילו קנה והדר קנה שהיו לו כלים חדשים כיוצא באלו צריך לברך דקי"ל כרבי יוחנן לגבי דרב[ל] מכ"ש דלגבי רב[נ] הלכתא כוותיה[מ] ואומר ר"י דוקא בבגדים חשובים דומיא דבית חדש נקט כלים חדשים אבל שאינם חשובין כ"כ כמו מנעלים ואנפליאות[מ] וחלוק וכיוצא בהן אין צריך לברך בירושלמי[נ] א"ר חייא בר אבא לא סוף דברים חדשים אלא אפי' שחקים כאלו חדשים הן[נ] ר' יעקב בשם רבי חייא בר אבא אמר קנה אומר שהחיינו ניתן לו אומר הטוב והמטיב לבש בגדים אומר מלביש ערומים ול"ע בגמרא שלנו דלא אשכחן הטוב והמטיב אלא בדאיכא אחרינא בהדיה:

אסר

עין משפט נר מצוה

מג א מיי' פ"י מהלכות ברכות הל' יח סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רכט סעיף ב:

מד ב מיי' שם הל' טו סמג שם טוש"ע או"ח סי' ריח סעיף ג וסי' רכד סעיף יג:

מה ג טוש"ע או"ח סי' רכח סעיף ב:

מו ד מיי' שם הלכה ו סמג שם טוש"ע או"ח סי' רכא סעיף א:

מז ה ו ז ח מיי' שם הלכה ה טוש"ע שם סעיף ב:

מח ט מיי' שם הל' ז סמג שם טוש"ע או"ח סי' רכב סעיף א:

מט י טוש"ע או"ח סי' רכג סעיף א:

נ כ מיי' וסמג שם טוש"ע שם סעיף ב:

נא ל מיי' פ"ד מהלכות ברכות הל' ג סמג שם טוש"ע או"ח סימן קעה סעיף א:

נב מ מיי' שם הלכה ט סמג שם טוש"ע או"ח סי' קעה סעיף א ב:

נג נ מיי' שם טוש"ע שם סעיף ד:

נד ס מיי' פ"י מהלכות ברכות הל' א סמג שם טוש"ע או"ח סי' רכג סעיף ג:

[ע מיי' שם]:

הגהות הגר"א

[א] גמ' לבנה בגבורתה וכוכבים במסילותם ומזלות כסדרן. נ"ב גי' הרי"ף ורא"ש [לבנה] בטהרתה [כוכבים] במשמרותם [מזלות] בעתם: [ב] שם עד תשתחוה. נ"ב וירוממו את שמך מלכנו. גירסת רי"ף ורא"ש: [ג] שם (שלו ושל אחרים אומר הטוב והמטיב) תא"מ: [ד] רש"י ד"ה בנה בית חדש עד ד"ה ה"ג. נמחק: [ה] שם ד"ה קצרו של דבר. כלומר כללו של דבר שכולו שלו אומר שהחיינו שלו ושל אחרים הטוב והמטיב. כצ"ל:

גליון הש"ס

גמ' ואימת הוי אמר אביי. בערוך ערך חמה לא היה לו הגירסא ואימת הוי אמר אביי. וע"ש דכתב ב' פירושים על חמה בתקופת':

רב נסים גאון

על הגשמי' ועל בשורו' טובות הוא אומר ברוך הטוב והמטיב. גרסי' בגמ' דבני מערבא מה ראו לסמוך בשורות טובות לירידת גשמים ר' ברכיה בשם ר' לוי על שם מים קרים על נפש עיפה ושמועה טובה וגו' ועיקרה בבראשית דר' אושעיא והכין אמר התם מה שמועה ב' הטוב והמטיב:

תורה אור השלם

א) וְשֵׁם הַנָּהָר הַשְּׁלִישִׁי חִדֶּקֶל הוּא הַהֹלֵךְ קִדְמַת אַשּׁוּר וְהַנָּהָר הָרְבִיעִי הוּא פְרָת: [בראשית ב, יד]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [בכורות דף נה:], ב) תענית דף ו: ע"ש, ג) פסחים דף קא:, ד) עיין תוס' סוכה מו. סוד"ה העושה (הב') ובמנחות מב: ד"ה ואילו ובגי' מהרש"א שם, ה) עירובין נו., ו) לעיל לה:, ז) ד"ה אחד שינוי, ח) בסופו, ט) בירושלמי שם, י) עיין בית יוסף או"ח סוף סימן קעה ד"ה כתב הרא"ש, כ) [ועי' היטב תוס' פסחים קא. ד"ה שינוי יין], ל) ביצה ד., מ) עיין תוס' לעיל לט ע"ב סוף ד"ה מברך (מראה כהן), נ) ריש ה"ג.

הגהות הב"ח

(א) תוס' ד"ה הטוב וכו' יותר מדאי דהכי מסיים בה ר':

לעזי רש"י

רו"ש. פירוש גיחור, אדום הרבה (רש"י ברכות דף נח ע"ב ד"ה גיחור), אדמוני (רשב"ם בראשית כה, כה), אדמדם (רש"י ויקרא יג מט):

משנת ראשונים

וכוכבים במסילותם ומזלות כסדרן. וזה לשון הרמב"ם ז"ל כשתחזור הלבנה בתחלת מזל טלה בתחלת החדש ולא תהיה נוטה לא לצפון ולא לדרום, וכן כשיחזרו כל כוכב מהן הנשארים לתחלת מזל טלה, ולא יהא נוטה לא לצפון ולא לדרום, וכן בכל עת שיראה מזל טלה עולה מקצות המזרח, על כל אחד מאלו מברך עושה מעשה בראשית. [טור אורח חיים סימן רכט]

מאימתי מברכין על הגשמים משיצא חתן לקראת כלה. אע"פ שלמעלה מזה אמר מטרא בעלה דארעא והקרקע הוא הנמשל לאשה והמטר לבעל, זהו בדמיון הכללי בין המטר והארץ להוליד הצמחים, שלכך נקראת רביעה, אבל בגוף המטר עצמו בתחלת בואו קודם שיוליד בנים, יש שם בטיפות הגשם דמיון החתן והכלה על הדרך שהזכרנו, ושני ענינים הם. [הריטב"א, תענית ו:]

אילו פינו מלא שירה כים. משמע שהים מלא, והכתיב כל הנחלים הולכים אל הים והים איננו מלא. נראה הכי פירושו, הים מלא הוא מימיו של עצמו ומכיפיה מבריך, שהרי כל כד יוצא לחוץ בכל יום על פני השדה מרחק פרסה ויותר, ולאחר שעה חוזר מעט מעט כמו שכתוב באיוב וגו'. [פירושי סידור התפילה לרוקח]

ולשוננו רנה כהמון גליו כו'. ולשונינו רינה כהמון גליו שהלשון הומה ומדברת, גם גלי הים רוגשים בהנשאם ומכים זה על זה. [פירושי סידור התפילה לרוקח]

[המשך בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] עיין תוס' לעיל נד ע"א ד"ה הרואה וכו' שהביאו זה מירושלמי (ועיי"ש במהרש"א): ב] [תניא] (גליון), לפי הג' הגר"א שמחק הסיפא וכן מחקו הצל"ח עיי"ש גורסים כאן והא תנן כי קושית הגמ' מהרישא בנה וכו' דמברך שהחיינו ולא הטוב והמטיב, והיא המשנה לעיל נד ע"א, וכן מביא הב"י (באו"ח סימן רכא ד"ה ואם יש לו) והתנן וכו' אומר שהחיינו לא קשיא וכו' וכ"ה בכת"י: ג] שבתחלת (גליון), והרש"ש כתב שמה שנדפס על הגליון "שבתחלת" הוא שבוש: ד] שייך לעיל קודם ד"ה באורתא: ה] יש להוסיף שם כוכב שעה וכו' (באה"מ) ור"ל כוכב המשמש בשעה ראשונה של ליל ד' שבתאי שמו וכן כולם: ו] נדצ"ל ושבע מזלות (הגהות מהר"נ אדלר): ז] מפירוש רש"י נראה שהיה גירסתו דשניוה פרסאי מאיהי דקירא והשאר ליתא וכ"ה גירסת הערוך ערך דקר (דק"ס): ח] צ"ל למחר (הגר"י לנדא): ט] [והתניא] (גליון): י] [וכן משמע כצ"ל] (גליון) כ"ה בתוס' פסחים קא ע"א ד"ה שינוי יין ובהרא"ש איתא וקצת משמע כן בירושלמי (דבש תמר): כ] צ"ל לחלוק (מהרש"א): ל] [רב הונא] (גליון): מ] ואנפילאות (כ"ה בב"י או"ח סי' רכג): נ] בהגהות הגר"א אפילו שחקים חדשים הן לו:

הגמרא מנסה להביא ראיות שאין צריך שיהיו לו שותפים בטובה כדי לברך הטוב והמטיב:

אומרת הגמרא, **תָּא שְׁמַע** - בא ושמע ראיה לדבר מברייתא, **מֵת אָבִיו וְהוּא יוֹרְשׁוֹ** - בשרוהו שמת אביו והניח נכסים והוא יורשם[מא], **בַּתְּחִלָּה אוֹמֵר בָּרוּךְ דַּיַּן הָאֱמֶת**[מב], **וּלְבַסּוֹף** - ואחר שבירך דיין האמת, **הוּא אוֹמֵר בָּרוּךְ הַטּוֹב וְהַמֵּטִיב**, על בשורת הירושה[מג], הרי שאף שירושת אביו היא טובה רק לו, מברך הטוב והמטיב. דוחה הגמרא, **הָתָם נַמִּי** - אף שם בירושת אביו, אין זו טובה רק לו, כיון **דְּאִיכָּא אַחֵי דְּקָא יָרְתִי בַּהֲדֵיהּ** - שיש לו אחים שיורשים יחד עמו[מד].

אומרת הגמרא, **תָּא שְׁמַע**, שנינו בברייתא, **שִׁינּוּי יַיִן** - מי שבירך על היין ברכת בורא פרי הגפן, והביאו לו יין שיש לו טעם אחר, בין אם הוא גרוע יותר ובין אם הוא משובח יותר[מה], **אֵין צָרִיךְ לְבָרֵךְ** עוד פעם על היין ברכת בורא פרי הגפן, אבל **שִׁינּוּי מָקוֹם** - אם בירך בבית אחד, והלך משם לבית אחר[מו], **צָרִיךְ** לחזור **וּלְבָרֵךְ**[מז]. **וְאָמַר רַבִּי יוֹסֵף בַּר אַבָּא אָמַר** [-בשם] **רַבִּי יוֹחָנָן, אַף עַל פִּי שֶׁאָמְרוּ** שעל **שִׁינּוּי יַיִן אֵין צָרִיךְ** לחזור **וּלְבָרֵךְ** ברכת הנהנין, **אֲבָל** אם הביאו לו[מח] יין משובח יותר מהיין הראשון[מט], **אוֹמֵר בָּרוּךְ הַטּוֹב וְהַמֵּטִיב**[נ], הרי שגם על טובה שאינה רק לו, מברך הטוב והמטיב. דוחה הגמרא, **הָתָם נַמִּי** - אף שם בשינוי יין, אין זו טובה רק לו, כיון **דְּאִיכָּא בְּנֵי חֲבוּרָה דְּשָׁתוּ בַּהֲדֵיהּ** - שיש עוד בני חבורה ששותים יחד עמו[נא].

★

שנינו במשנה (לעיל נד.), **בָּנָה בַּיִת חָדָשׁ וְקָנָה כֵּלִים חֲדָשִׁים וכו'** אומר ברוך שהחיינו[נב].

הגמרא דנה אם צריך לברך גם כשיש לו כבר כלים כאלו:

אָמַר רַב הוּנָא, לֹא שָׁנוּ - לא נשנה דין זה שהקונה כלים חדשים מברך שהחיינו, **אֶלָּא כְּשֶׁאֵין לוֹ** כלים **כַּיּוֹצֵא בָּהֶן** [-כמו הכלים שהוא קונה עכשיו], **אֲבָל** אם **יֵשׁ לוֹ** כלים **כַּיּוֹצֵא בָּהֶן, אֵין צָרִיךְ לְבָרֵךְ**, כיון שאין הנאתו מרובה בקנייתם. **וְרַבִּי יוֹחָנָן אָמַר, אֲפִילוּ** אם **יֵשׁ לוֹ** כלים **כַּיּוֹצֵא בָּהֶן** שנפלו לו בירושה[נג], אם הוא לא קנה מעולם כלים כאלה, **צָרִיךְ לְבָרֵךְ**, כיון שנתחדש אצלו דבר בכלים אלו, שרק אותם קנה.

והמטיב. וכתב המשנה ברורה (סי' רכג סק"ג), שמסתימת הפוסקים נראה, שאף אם יש לו כמה בנים, והוא תאב שיולד לו בת כדי לקיים מצות פריה ורביה, ונולדה לו בת, שאינו מברך הטוב והמטיב. וכתב (שער הציון אות ג), שאולי הטעם הוא, משום שאשתו אינה מצווה בפריה ורביה, ולעולם נוח לה בזכרים, ולכן אין זה טובה אלא לו. ומכל מקום כתב (ביאור הלכה ד"ה זכר), שיש לעיין במי שיש לו כמה בנים ואין לו בת, ותאב שתוליד לו בת, ונולד לו זכר, האם יברך הטוב והמטיב, מאחר שלא נוח לו בזכר.

מא. רש"י (ד"ה ולבסוף).

מב. מדברי הגמרא נראה, שצריך לברך ברכה זו מיד כששמע שמת אביו, אמנם כתבו הברכי יוסף (יו"ד סי' שמ אות א) וספר מסגרת השולחן (יו"ד סי' שמ ס"א), שנהגו להסמיך את ברכת דיין האמת לקריעה שקורעים על המת.

מג. ומברך דיין האמת קודם, אף שבכל מקום החביב קודם, משום שלא באה לו הירושה אלא על ידי המיתה, ולכן מברך קודם דיין האמת על המיתה. רבי אלעזר משה הורוויץ (ברש"י ד"ה ולבסוף, על פי דברי רש"י שם).

מד. ואם אין אחים שיורשים עמו, מברך שהחיינו. רי"ף ורא"ש (סי' טו). ואף שהוא אבל, וזה יום מיתת אביו, מברך 'שהחיינו'. ומכח זה כתב בביאור הגר"א (או"ח סי' תקנא סי"ז), שמה שכתב השלחן ערוך (שם) שטוב ליזהר שלא לברך ברכת שהחיינו בימי בין המצרים [-בין י"ז תמוז לט' באב] הוא חומרא יתירה. ועיין שם במגן אברהם (ס"ק מב). וכתבו הרשב"א (ד"ה והא) והרא"ש (שם) והשיטה מקובצת (ד"ה הכי), שאף אם הניח האב כמה שדות וכל אח יורש שדה אחרת, שאינם שותפים באותה השדה, גם כן מברכים הטוב והמטיב, כיון שהטובה היא אותה טובה שבאה לכולם יחד [וכתבו הראשונים, שהלכה זו אינה מתאימה עם דעת הרי"ף (ראה הערה לעיל) שכתב שאינו מברך הטוב והמטיב על ירידת הגשמים, אלא אם כן אחרים שותפים עמו בשדהו. שלדעתו הדין נותן, שאם ירשו שדות נפרדות שלא יברכו הטוב והמטיב, כיון שאין זה שותפות באותה שדה].

מה. רשב"ם (פסחים קא. ד"ה אחד). וראה ברש"י (ד"ה שינוי יין) שכתב, שהביאו לו יין טוב יותר מהראשון, ואין כוונת רש"י, שביין שאינו חשוב צריך לחזור ולברך, אלא אמר כן לגבי ברכת הטוב והמטיב, שסבר שאינו מברך אלא אם כן היין השני משובח יותר. וראה בהערה להלן.

מו. בפסחים (קא:) אמר רב חסדא בשם רב הונא, שלא אמרו שצריך לחזור ולברך אלא כשיצא לבית אחר, אבל אם הוא באותו בית, ועבר ממקום למקום, אין צריך לברך. ופירש רש"י (שם ד"ה ממקום), שבאותו בית, אף אם שינה מקומו ויצא מהבית לעליה, אינו צריך לחזור ולברך [וכן משמע ברש"י כאן (ד"ה שינוי)]. אבל התוספות (שם ד"ה אבל), והרמב"ם (ברכות פ"ד ה"ה), והרא"ש (פסחים פ"י סי' ה) והטור (או"ח סי' קעח) פירשו, שגם אם שינה את מקומו מחדר לחדר צריך לחזור ולברך, ורק באותו חדר, אם עבר לזווית אחרת אין צריך לחזור ולברך.

עוד אמר שם רב חסדא, שדין זה אינו אלא בדברים שאינם טעונים ברכה במקומם [כלומר, שאין מברכים עליהם ברכה חשובה בפני עצמם. רש"י (שם ד"ה בדברים)], אבל דברים שטעונים ברכה במקומם [שהם כל מיני פת ושבעת המינים (רש"י שם)], אין צריך לחזור ולברך עליהם, כיון שהוא חוזר לאכול על דעת סעודה הראשונה. ורב ששת אמר שאף על דברים שטעונים ברכה במקומם חוזר ומברך. וברייתא זו שהביאה הגמרא כאן, היא רק כשיטת רב ששת, שלדעת רב חסדא, אינו צריך לחזור ולברך על יין גם בשינוי מקום [וראה בגמרא שם, שהביאה הגמרא ברייתא שסוברת כרב חסדא].

מז. שהמשנה את מקומו, מסיח את דעתו מהשתיה, וצריך לחזור ולברך כדין היסח הדעת. רשב"ם (פסחים ק: ד"ה ידי יין). ואף אם חזר אחר כך לאותו מקום שהיה שם תחילה, צריך לחזור ולברך. ר"ן (פסחים קא: ד"ה אבל).

מח. כך הוא לשון רש"י (ד"ה שינוי יין), וכתב הב"ח (או"ח סי' קעה) שנראה מדבריו, שאם מתחילה היו שניהם לפניו, יש לו לברך תחילה בורא פרי הגפן על היין המשובח יותר, ואינו מברך הטוב והמטיב על היין השני [וכן כתב המרדכי (סי' רטז) בשם הראבי"ה]. והטור (שם) כתב, שאף אם היו לו מתחילה שני מיני יינות, מברך על השני הטוב והמטיב. וכתב הבית יוסף (שם) שהטור חולק על המרדכי הנ"ל. אמנם הדרכי משה (שם אות א) כתב, שיש לומר שאף הטור לא אמר שמברך הטוב והמטיב על השני, אלא כשלא היו שני היינות יחד לפניו מתחילה, אבל אם היו שניהם לפניו, אף הטור מודה שמברך קודם על המשובח יותר, וממילא אינו מברך הטוב והמטיב על השני שהוא גרוע ממנו. והב"ח (שם) כתב, שמה שכתב הטור שמברך על השני הטוב והמטיב, הוא באופן שעבר ובירך הגפן על היין הגרוע, שאז אף שהיה היין המשובח לפניו בשעת ברכת הגפן, מברך עליו הטוב והמטיב, אבל ודאי שלכתחילה צריך לברך ברכת הגפן על היין המשובח יותר. וראה בדברי חמודות (אות מז) שכתב בדעת רש"י, שכל שהיו שני היינות לפניו מתחילה, והיה בדעתו לשתות משניהם, שאינו מברך הטוב והמטיב, ורק אם לא היה היין המשובח יותר לפניו, או שלא היה בדעתו לשתות ממנו, מברך עליו הטוב והמטיב.

מט. כן הביאו התוספות (ד"ה הטוב) בשם הרשב"ם בפסחים (קא. ד"ה אחד). וכן מבואר בפשטות ברש"י (ד"ה שינוי יין) שכתב ששינוי יין הוא שהיין השני טוב יותר מהראשון [וראה בברכת אברהם (בתוספות ד"ה הטוב) שכתב שהתוספות לא הביאו כן מרש"י, משום שיש לדחות ולומר, שרש"י אמר כן לענין ברכת בורא פרי הגפן, שגם אם היין השני משובח יותר, אין צריך לברך עליו שוב ברכת הגפן, אבל לענין ברכת הטוב והמטיב יש לומר שסובר רש"י, שאף אם אינו משובח יותר מברך הטוב והמטיב. אמנם הביא שהרא"ש (סי' טו) והרשב"א (ד"ה שינוי) הביאו בשם רש"י שאין מברכים הטוב והמטיב רק אם השני משובח יותר, וביאר שהם דייקו כן מרש"י, משום שלענין בורא פרי הגפן, אין סברא לחלק בין יין גרוע יותר ליין טוב יותר, ובודאי שכוונת רש"י היא, שאין מברכים הטוב והמטיב אלא אם כן היין השני טוב יותר]. ור"ת (בתוספות ד"ה הטוב) כתב, שאף אם אין היין השני משובח יותר, כל שאינו גרוע יותר מדי מהיין הראשון, מברך הטוב והמטיב. וביאר הרשב"א (ד"ה שינוי), שאינו מברך על מה שהיין משובח, אלא על ריבוי היין.

נ. כתבו התוספות (ד"ה הטוב), שאין מברכים הטוב והמטיב רק על שינוי יין, כיון שיש בו שתי מעלות, שהוא גם מזין וגם משמח, אבל על שינוי לחם ושינוי בשר, אינו מברך הטוב והמטיב [שלחם הוא רק מזין ואינו משמח, ובשר אף שהוא משמח אך אינו מזין, ואילו יין הוא משמח ומזין כמבואר לעיל (לה:) שיין שונה משאר המאכלים שהוא 'סעיד' (ראה ברש"י שם ד"ה והכתיב)]. והרא"ש (סי' טו) כתב, שאין מברכים רק על שינוי יין, כיון שלא מצאנו שירה אלא על היין [כמבואר לעיל (לה.)], וכמו כן הטוב והמטיב שהיא ברכת הודאה והיא דומה לשירה, אין מברכים אלא על יין. ועוד טעם כתב, משום שברכת הטוב והמטיב תיקנו כשניתנו הרוגי ביתר לקבורה [כמבואר לעיל (מח:)], ולכן תיקנו דווקא על יין שהוא אדום כדם. אמנם הראב"ד (הובא בשיטה מקובצת ד"ה וכתב) כתב, שאף אם הביאו לפניו פת יפה מהראשונה, וכן אם הביאו אחר היין משקים אחרים, מברך הטוב והמטיב.

נא. ואף אם אשתו ובניו שותים עמו, מברך הטוב והמטיב. אבל אם הוא שותה לבדו, אפילו שהחיינו אינו מברך, כי אין ברכת שהחיינו אלא על התחדשות. תוספות (ד"ה התם). אבל הר"ן (פסחים קא. ד"ה אבל מברך) כתב, שאם הוא שותה לבדו מברך שהחיינו. והביא המרדכי (רמז רטז) שהרי"ף פסק, שדווקא חבורה שהיין הוא של כולם מברכים הטוב והמטיב, אבל אורח אינו מברך הטוב והמטיב, שכיון שהיין אינו שלו, אין לו הטבה ממנו. וכתב המגן אברהם (סי' קעה סק"ד), שהרי"ף הלך בזה לשיטתו, שסבר שאף בגשמים אינו מברך הטוב והמטיב אלא אם כן יש לו שותף בשדהו [ראה הערה לעיל], משום שלדעתו אין לברך על הטובה הבאה לו, אלא אם כן יש לו שותף בטובה זו, ולכן אף הבעל הבית לא יברך, כיון שאין לו שותף בטובה, ורק אם אשתו ובניו שותים עמו, שכיון שהוא חייב במזונותיהם, הרי זה כמו שיש להם חלק ביין. אבל לראשונים החולקים על הרי"ף שם, אף כאן אין צריך שיהיה לכולם חלק ביין.

כתב הרא"ש (סי' טו), שיש שרצו לומר, שכיון שאין מברכים ברכת הטוב והמטיב על שינוי יין ביחיד, לכן בחבורה, אין כל אחד מברך לעצמו אלא אחד מברך לכולם, שאם יברך כל אחד לעצמו נמצא שהוא יחיד. ודחה את דבריהם, שודאי כיון שהטובה היא טובה שבאה לרבים, יכול כל אחד לברך בעצמו, וכמו השומע שילדה אשתו זכר, מברך הטוב והמטיב אף שאין אשתו עמו.

נב. ראה בהערות לעיל כמה פרטי דינים בזה.

נג. רש"י (ד"ה רבי יוחנן).

ומדייקת הגמרא מדבריהם, **מִכְּלָל** - משמע מכך, **דְּכִי** [-שאם] **קָנָה** כלים כאלה, **וְחָזַר** עכשיו **וְקָנָה**[א], **לְדִבְרֵי הַכֹּל אֵין צָרִיךְ לְבָרֵךְ**, שהרי אף רבי יוחנן לא אמר שצריך לברך אלא משום שלא קנה את הכלים, אלא נפלו לו בירושה[ב], אבל אם קנה את הכלים אינו מברך.

הגמרא מביאה לשון אחרת במחלוקת רב הונא ורבי יוחנן:

אומרת הגמרא, **וְאִיכָּא דְּאָמְרִי** - ויש שאמרו שמועה זו בלשון אחרת, **אָמַר רַב הוּנָא, לֹא שָׁנוּ** - לא נשנה דין זה שהקונה כלים חדשים מברך שהחיינו, **אֶלָּא כְּשֶׁלֹּא קָנָה** כלים כאלה **וְחָזַר** עכשיו **וְקָנָה**, **אֲבָל קָנָה וְחָזַר וְקָנָה, אֵין צָרִיךְ לְבָרֵךְ. וְרַבִּי יוֹחָנָן אָמַר, אֲפִילּוּ** אם **קָנָה** כלים כאלה, **וְחָזַר** עכשיו **וְקָנָה צָרִיךְ לְבָרֵךְ**[ג]. ומדייקת הגמרא מדבריהם, **מִכְּלָל** - משמע מכך, **דְּכִי** [-שאם] **יֵשׁ לוֹ** כבר כלים כאלה שנפלו לו בירושה, **וְקָנָה** עכשיו עוד כלים **לְדִבְרֵי הַכֹּל צָרִיךְ לְבָרֵךְ**, שהרי אף רב הונא לא אמר שאינו מברך, אלא כשקנה כבר כלים כאלה ואין אצלו שום חידוש בקניה זו, אבל אם לא קנה קודם, אלא נפלו לו בירושה, מודה רב הונא שמברך[ד].

הגמרא מקשה על הלשון השני:

מֵיתִיבֵי - הקשו בני הישיבה, שנינו בברייתא, **בָּנָה בַּיִת חָדָשׁ וְאֵין לוֹ** בית אחר **כַּיּוֹצֵא בּוֹ**, או **שֶׁקָּנָה כֵּלִים חֲדָשִׁים וְאֵין לוֹ** כלים אחרים **כַּיּוֹצֵא בָּהֶם, צָרִיךְ לְבָרֵךְ** שהחיינו, אבל אם **יֵשׁ לוֹ** כבר בית או כלים **כַּיּוֹצֵא בָּהֶם, אֵין צָרִיךְ לְבָרֵךְ, דִּבְרֵי רַבִּי מֵאִיר. רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, בֵּין כָּךְ וּבֵין כָּךְ** - בין אם אין לו כיוצא בהם ובין אם יש לו, כיון שאת הראשונים לא קנה, **צָרִיךְ לְבָרֵךְ**. ומבארת הגמרא את הקושיא ואומרת, **בִּשְׁלָמָא לְלִישָּׁנָא קַמָּא** - הברייתא מובנת אם נפרש את מחלוקת רב הונא ורבי יוחנן כמו הלשון הראשון שנחלקו במי שנפלו לו כלים כאלו בירושה, משום שיש לומר **שֶׁרַב הוּנָא** סבר **כְּרַבִּי מֵאִיר**, שאם יש לו כבר כלים כאלה אינו מברך, **וְרַבִּי יוֹחָנָן** סבר **כְּרַבִּי יְהוּדָה**, שגם אם יש לו כלים כאלה מברך, **אֶלָּא לְלִישָּׁנָא בַּתְרָא** - אבל אם נפרש את מחלוקתם כמו הלשון השני, שנחלקו רק במי שקנה כבר כלים כאלו, קשה, **שֶׁבִּשְׁלָמָא רַב הוּנָא** שאמר שאינו מברך, אפשר לומר שהוא סובר **כְּרַבִּי יְהוּדָה**, שאם יש לו כלים כאלה שנפלו לו בירושה, מברך, ואם הוא עצמו קנה כבר כלים כאלה, אינו מברך, **אֶלָּא רַבִּי יוֹחָנָן דְּאָמַר** שאף אם הוא בעצמו קנה כלים כאלה מברך, **כְּמַאן** - כשיטת מי אמר את דבריו, שדבריו אינם **לֹא כְּרַבִּי מֵאִיר וְלֹא כְּרַבִּי יְהוּדָה**, שאף רבי יהודה לא אמר שמברך אלא אם באו לו כלים כאלה בירושה, אבל אם הוא בעצמו קנה כלים כאלה מודה רבי יהודה שאינו מברך.

מתרצת הגמרא, **אָמַר לָךְ רַבִּי יוֹחָנָן** - יש לרבי יוחנן לתרץ ולומר, שהוא סובר כרבי יהודה, ואף שרבי יהודה לא אמר אלא שאם נפלו לו כלים כאלה בירושה מברך, **הוּא הַדִּין דִּלְרַבִּי יְהוּדָה** אם **קָנָה** כבר כלים כאלה, **וְחָזַר** עכשיו **וְקָנָה, נַמִּי** - גם כן **צָרִיךְ לְבָרֵךְ, וְהָא דְּקָא מִיפַּלְגֵי** - והטעם שנחלקו רבי יהודה ורבי מאיר **בְּמִי שֶׁיֵּשׁ לוֹ** כלים שנפלו לו בירושה **וְקָנָה** עכשיו כלים כאלה, ולא נחלקו במי שהוא עצמו קנה כבר כלים כאלה, הוא **לְהוֹדִיעֲךָ כֹּחוֹ** [-את חידושו] **דְּרַבִּי מֵאִיר, דַּאֲפִילּוּ** מי **שֶׁקָּנָה** כלים **וְיֵשׁ לוֹ** כבר כלים כאלה שנפלו לו בירושה, **אֵין צָרִיךְ לְבָרֵךְ, וְכָל שֶׁכֵּן** שלדעת רבי מאיר אם הוא בעצמו **קָנָה** כבר כלים כאלה, **וְחָזַר** עכשיו **וְקָנָה, דְּאֵין צָרִיךְ לְבָרֵךְ**[ה].

שואלת הגמרא, **וְלִיפְלְגוּ** - ויחלקו רבי מאיר ורבי יהודה **בְּמִי שֶׁקָּנָה וְחָזַר וְקָנָה**, ובזה יאמר רבי מאיר **דְּאֵין צָרִיךְ לְבָרֵךְ**[ו], כדי **לְהוֹדִיעֲךָ כֹּחוֹ** [-את חידושו] **דְּרַבִּי יְהוּדָה**, שאף מי שקנה כבר כלים כאלה צריך לברך. משיבה הגמרא, **כֹּחַ דְּהֶתֵּירָא עָדִיף לֵיהּ** - עדיף לתנא להשמיענו את דעת רבי מאיר, משום שהוא מיקל יותר[ז], ואינו מצריך לברך אפילו ביש לו כלים כאלו על ידי ירושה ולא על ידי קניה.

★

שנינו במשנה, **מְבָרֵךְ עַל הָרָעָה כּוּ'** מעין על הטובה.

הגמרא מבארת את דברי המשנה שיש לברך 'דיין האמת' גם על רעה שיש בה טובה:

מבררת הגמרא, **הֵיכִי דָּמֵי** - במה מדובר, איזו רעה יש בה טובה ואף על פי כן מברך עליה 'דיין האמת'. משיבה הגמרא, **כְּגוֹן דְּשָׁקַל בִּדְקָא בְּאַרְעֵיהּ** - שנכנס שטף מים בשדהו ושטף את הזרעים[ח], **שֶׁאַף עַל גַּב דְּטָבָא הִיא לְדִידֵיהּ** - שיש לו טובה בכך, **דְּמַסְּקָא אַרְעָא שִׁירְטוֹן** - שמעלה הקרקע רפש וטיט, **וְשָׁבְחָא** - ומזדבלת ונעשית משובחת לשנים הבאות[ט], **הַשְׁתָּא מִיהָא רָעָה הִיא** - מכל מקום עתה רעה היא לו, מפני שהפסיד את תבואתה של שנה זו, לפיכך מברך עליה 'דיין האמת'.

★

שנינו במשנה, **וְעַל הַטּוֹבָה כּוּ'** מעין על הרעה.

הגמרא מבארת את דברי המשנה שיש לברך 'הטוב והמטיב' גם על טובה שיש בה רעה:

מבררת הגמרא, **הֵיכִי דָּמֵי** - במה מדובר, איזו טובה יש בה רעה ואף על פי כן מברך עליה 'הטוב והמטיב'. משיבה הגמרא, **כְּגוֹן דְּאַשְׁכַּח** [-שמצא] **מְצִיאָה, שֶׁאַף עַל גַּב דְּאפשר שרָעָה הִיא לְדִידֵיהּ** [-לו], **דְּאִי שָׁמַע בָּהּ מַלְכָּא שָׁקִיל לָהּ מִינֵּיהּ** - שאם ישמע זאת המלך

א. **ועדיין** הכלים הראשונים נמצאים תחת ידו, אבל אם הכלים הראשונים אינם נמצאים תחת ידו, הרי הוא כמי שלא קנה מעולם כלים כאלה. רשב"א (ד"ה ליסנא).

ב. **שכן** מוכח ממה שאמר שאף אם 'יש לו' מברך, ולא אמר שאף אם קנה כבר מברך, לומר, שלא קנה מעולם כלים כאלה, אלא באו לו בירושה.

ג. **ואף** שהכלים הראשונים עודם בידו, מברך, כיון שבכל עת שהוא מוסיף לקנות מתחדשת לו הנאה ושמחת הלב. רשב"א (שם).

ד. **כתבו** התוספות (נט: ד"ה ורבי) והרי"ף והרא"ש (סי' טו), שהלכה כרבי יוחנן לפי האיכא דאמרי, שאף אם קנה וחזר וקנה מברך שהחיינו. אבל הרמב"ם (ברכות פ"י ה"א) פסק כרבי יוחנן לפי הלשון הראשון, כמו שדקדק הכסף משנה שם מדבריו, שרק בנפלו לו בירושה כשהוא קונה מברך שהחיינו, אבל אם קנה וחזר וקנה, אינו מברך שהחיינו [וראה את טעמו בהערה להלן].

ה. **שאם** היו נחלקים במי שקנה וחזר וקנה, היינו יכולים לטעות ולומר שמי שנפלו לו כלים בירושה, מודה רבי מאיר שכשהוא קונה מברך שהחיינו.

ו. **תיבות** 'דאין צריך לברך', אינם בדפוס ראשון.

ז. **ביאר** רש"י בביצה (ב: ד"ה דהתירא), שעדיף לתנא להשמיענו את דברי המיקל, משום שהוא סומך על שמועתו ואינו ירא להתיר, אבל דעת האוסרים אינה ראיה, שהכל יכולים להחמיר ואפילו בדבר המותר. ותמהו האליה רבה (סי' כב סק"א) האמרי נועם (ד"ה כח) והצל"ח (ד"ה והנה), שטעם זה אינו שייך כאן, שבברכות אי אפשר להחמיר מספק, שהרי אם יברך ברכה שאינו צריך לברך, עובר באיסור של 'לא תשא את שם ה' אלוהיך לשוא' (שמות כ ו, דברים ה י), ואם כן כאן הוא להיפך, שהיה לתנא להשמיענו את דעת רבי יהודה אף שהוא מחמיר, משום שלא היה מחמיר אם לא היה ברור לו דבר זה, אבל רבי מאיר, מה שהוא מיקל שלא לברך, יתכן שאמר כן משום שהיה מסופק בדבר, והחמיר שלא לברך כדי שלא יכנס בספק איסור של 'לא תשא' [וראה בכסף משנה (ברכות פ"י ה"א) שכתב, שהרמב"ם פסק כלשון הראשון, משום שתירוץ הגמרא ללשון השני דחוק הוא, שלא שייך כל כך לומר שמי שאומר שלא לברך, הוא כח דהתירא]. וכתב בחדש האביב (ד"ה כחא), שנראה שאין זה אלא לשון מושאל, וכוונת הגמרא היא, שעדיף לתנא להשמיענו את דעת רבי מאיר שהיא מחודשת יותר, שמסתבר לומר כדברי רבי יהודה, שכל שהוא שמח בקניית הכלים יש לו לברך, אף אם כבר קנה כלים כאלה, ורבי מאיר חידש לומר שאף אם נפלו לו כלים כאלו בירושה אינו מברך. והחתם סופר (שו"ת ח"א סי' נה) כתב, שברכת שהחיינו מברכים משום שאסור ליהנות בלא ברכה, והיה ראוי שכל אדם שקונה דבר שיש לו הנאה בו יברך עליו, אלא שיש דברים שאמרו שאין לברך עליהם, משום שהנהנה בהם בטלה דעתו אצל כל אדם. וזה אינו אלא בדבר שהוא ברור שאין לברך עליו, אבל דבר שהוא ספק אם מברכים עליו, אי אפשר לומר שבטלה דעתו אצל כל אדם, ולכן כל אדם שנהנה מזה, יש לו לברך. ואם כן לא היה אומר רבי מאיר שלא יברך, אלא אם כן היה ברור לו שאין לברך על כך, אבל רבי יהודה שאמר שיש לו לברך, יתכן שהוא משום שיש לו ספק בדבר, וכל שיש בו ספק צריך לברך. והצל"ח (שם) כתב, שאף בדברים שאין חייב לברך עליהם שהחיינו, יש רשות לברך עליהם שהחיינו, ואם כן ודאי מה שאמר רבי מאיר שלא יברך, הוא משום שהיה ברור לו שאין צריך לברך, אבל מה שאמר רבי יהודה שצריך לברך יתכן שאמר כן משום שהיה מסופק בדבר.

ח. **או** שקלקל את החרישה. פסקי רי"ד (ד"ה היכי).

ט. **רש"י** (ד"ה דמסקא) ורע"ב (פ"ט מ"ג). ובפירוש רס"ג (ד"ה מסקא) כתב שעל ידי שטף המים ידבק העפר במים ויהיו הזרעים [של השנים הבאות] טובים ומרובים.

מכלל דכי קנה וחזר וקנה דברי הכל אין צריך לברך וא"ד אמר רב הונא לא שנו אלא שלא קנה וחזר וקנה אבל קנה וחזר וקנה אין צריך לברך ור' יוחנן אמר [א]אפילו קנה וחזר וקנה צריך לברך מכלל דכי יש לו וקנה דברי הכל צריך לברך מיתיבי בנה בית חדש ואין לו כיוצא בו קנה כלים חדשים ואין לו כיוצא בהם צריך לברך יש לו כיוצא בהם אין צריך לברך דברי ר"מ ר' יהודה אומר בין כך ובין כך צריך לברך בשלמא ללישנא קמא רב הונא כר"מ ורבי יוחנן כרבי יהודה אלא ללישנא בתרא בשלמא רב הונא כרבי יהודה אלא רבי יוחנן דאמר כמאן לא כר"מ ולא כרבי יהודה אמר לך רבי יוחנן הוא הדין דלרבי יהודה קנה וחזר וקנה נמי צריך לברך והא דקא מיפלגי ביש לו וקנה להודיעך כחו דר"מ דאפי' קנה ויש לו אין צריך לברך וכל שכן קנה וחזר וקנה דאין צריך לברך וליפלגו בקנה וחזר וקנה דאין צריך לברך[א] להודיעך כחו דר' יהודה [א] [ג] ° כח דהתירא עדיף ליה:

[ב]מברך על הרעה כו': היכי דמי כגון דשקל בדקא בארעיה אף על גב דטבא היא לדידיה דמסקא ארעא שירטון ושבחא השתא מיהא רעה היא: [ג]ועל הטובה כו': היכי דמי כגון דאשכח מציאה אף על גב דרעה היא לדידיה דאי שמע בה מלכא שקיל לה מיניה השתא מיהא טובה היא: [ד]היתה אשתו מעוברת ואמר יהי רצון שתלד כו' הרי זו תפלת שוא: ולא מהני רחמי מתיב רב יוסף [א] ואחר ילדה בת ותקרא את שמה דינה מאי ואחר אמר רב לאחר שדנה לאה דין בעצמה ואמרה י"ב שבטים עתידין לצאת מיעקב ששה יצאו ממני וארבעה מן השפחות הרי עשרה אם זה זכר לא תהא אחותי רחל כאחת השפחות מיד נהפכה לבת שנא' ותקרא את שמה דינה [ג]אין מזכירין מעשה נסים ואיבעית אימא מעשה דלאה בתוך ארבעים יום הוה כדתניא שלשה ימים הראשונים יבקש אדם רחמים שלא יסריח משלשה [ד]ועד ארבעים יבקש רחמים שיהא זכר מארבעים יום ועד שלשה חדשים יבקש רחמים שלא יהא סנדל משלשה חדשים ועד ששה יבקש רחמים שלא יהא נפל מששה ועד תשעה יבקש רחמים שיצא בשלום ומי מהני רחמי והא"ר יצחק בריה דרב אמי [ה]איש מזריע תחלה יולדת נקבה אשה מזרעת תחלה יולדת זכר שנאמר [ב]אשה כי תזריע וילדה זכר הכא במאי עסקינן כגון שהזריעו שניהם בבת אחת: היה בא בדרך: ת"ר מעשה בהלל הזקן שהיה בא בדרך ושמע קול צוחה בעיר אמר מובטח אני שאין זה בתוך ביתי ועליו הכתוב אומר [ג]משמועה רעה לא יירא נכון לבו בטוח בה' אמר רבא ° כל היכי דדרשת להאי קרא [ו]מרישיה לסיפיה מדריש מסיפיה לרישיה מדריש מרישיה לסיפיה מדריש משמועה רעה לא יירא מה טעם נכון לבו בטוח בה' מסיפיה לרישיה מדריש נכון לבו בטוח בה' משמועה רעה לא יירא ההוא תלמידא דהוה קא אזיל בתריה דרבי ישמעאל ברבי יוסי בשוקא דציון חזייה דקא מפחיד אמר ליה חטאה את דכתיב [ד]פחדו בציון חטאים אמר ליה [ז]והכתיב [ה]אשרי אדם מפחד תמיד אמר ליה ההוא בדברי תורה כתיב יהודה בר נתן הוה שקיל ואזיל בתריה דרב המנונא אתנח אמר ליה יסורים בעי ההוא גברא לאתויי אנפשיה דכתיב [ו]כי פחד פחדתי ויאתיני ואשר יגורתי יבא לי והא כתיב אשרי אדם מפחד תמיד ההוא בדברי תורה כתיב: הנכנס לכרך: תנו רבנן [ה]בכניסתו מהו אומר יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתכניסני לכרך זה לשלום נכנס אומר מודה אני לפניך ה' אלהי שהכנסתני לכרך זה לשלום בקש לצאת אומר יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שתוציאני מכרך זה לשלום יצא אומר מודה אני לפניך ה' אלהי שהוצאתני מכרך זה לשלום וכשם שהוצאתני לשלום כך תוליכני לשלום ותסמכני לשלום ותצעידני לשלום ותצילני מכף כל אויב ואורב בדרך אמר רב מתנא ל"ש אלא בכרך שאין דנין והורגין בו אבל בכרך שדנין והורגין בו לית לן בה[ב] א"ד אמר רב מתנא אפילו בכרך שדנין והורגין בו זימנין דלא מתרמי ליה אינש דיליף ליה זכותא. ת"ר [ו]הנכנס לבית המרחץ אומר יהי רצון מלפניך יי' אלהי שתצילני מזה ומכיוצא בו ואל יארע בי דבר קלקלה ועון ואם יארע בי דבר קלקלה ועון תהא מיתתי כפרה לכל עונותי אמר אביי לא לימא אינש הכי דלא לפתח פומיה לשטן [ח]דאמר ר"ל וכן תנא משמיה דר' יוסי לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן אמר רב יוסף מאי קראה דכתיב [ז]כמעט כסדום היינו לעמורה דמינו מאי אהדר להו נביא [ח]שמעו דבר יי' קציני סדום וגו' כי נפיק מאי אומר א"ר אחא מודה אני לפניך יי' אלהי שהצלתני מן האור [ט]ר' אבהו על לבי בני אפחית בי בני מתותיה אתרחיש ליה ניסא קם על עמודא שזיב מאה וחד גברי בחד אבריה אמר היינו דר' אחא דאמר רב אחא[ג] [א] [ז]הנכנס להקיז דם אומר יהי רצון מלפניך יי' אלהי שיהא עסק זה לי לרפואה ותרפאני [ב] כי אל רופא נאמן אתה ורפואתך אמת לפי שאין דרכן של בני אדם לרפאות אלא שנהגו[ד] אמר אביי לא לימא אינש הכי [י]דתני דבי רבי ישמעאל [ט]ורפא ירפא [ח]מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות כי קאי[ה] מאי אומר אמר רב אחא ברוך רופא חנם [ג].
הנכנס

דקנה וחזר וקנה דברי הכל אין צריך לברך. דהא רבי יוחנן לא אמר לריך לברך אלא משום דלענין קנייה חדש הוא: ואיכא דאמרי כו' מכלל דכי יש לו וקנה דברי הכל צריך לברך. דהא רב הונא לא אמר אין לריך לברך אלא דקנה וחזר וקנה דליכא חדוש כלל, אבל יש לו וקנה דאיכא חדוש מודה הוא דלריך: בין כך ובין כך. בין שיש לו בין שאין לו, הואיל ולא קנה הראשונים ועכשיו קנה לריך לברך: לא כר' מאיר ולא כרבי יהודה. דאפילו רבי יהודה לא פליג אלא ביש לו וקנה, אבל בקנה וחזר וקנה לא: דמסקא ארעא שרטון. לימ"ך מחמת המים, והוה ליה לזבל: השתא מיהא רעה היא. שמחבלת תבואה של שנה זו, ומברך ברוך דיין האמת: ועל הטוב שהיא מעין הרעה. יברך הטוב והמטיב: מאי היא. כגון דאשכח מליאה: שלא יסריח. הזרע אלא יקלוט ויהיה ולד, ולאחר שלשה ימים אם לא קלט כבר הסריח[י] ואין תפלה מועלת: שלא יהא סנדל. ° שלא תתעבר אשתו ולד אחר ויהיה פוחת לורתו של ראשון, ודומה לדג של ים ששמו סנדל. הכי אמרינן במס' נדה (דף כה:) סנדל דומה לסנדל של ים, ומתחלתו ולד היה אלא שנרלף, משל לאדם שסטר את חבירו והחזיר לורתו לאחוריו: ומי מהני. תפלה לזכר אפילו בתוך ארבעים יום, והלא הדבר תלוי בהזרעה תחלה: הכי גרסינן משכחת לה דמהניא כגון שהזריעו שניהם בבת אחת: כל היכי דדרשת ליה להאי קרא. מדריש לחדא משמעות: מסיפיה לרישיה מדריש. מי שנכון לבו בטוח ביי' משמועה רעה לא יירא: בדברי תורה כתיב. אשרי אדם מפחד תמיד שמא תשתכח ממנו, שמתוך כך הוא מחזיר לשנותם תמיד: תנו רבנן. בן עזאי אמרה לאמר[ל] שתים בכניסתו ושתים ביליאתו: לית לן בה. יזהר בעצמו שלא יפשע, או אם פשע כבר אל יכנס במקום סכנה: בי בני. בית המרחץ: מתותיה. אפירה שהמים נופלים לתוכה, ובני אדם רוחלים על גבי תקרה של גגה: בחד אבריה. בזרועו החזיק אחד או שנים, וזה בזה החזיקו עד מאה ואחד: היינו דרבי אחא. דבעי אודויי שהולאתני לשלום: שאין דרכן של בני אדם וכו'. כלומר לא היה להם לעסוק ברפואות אלא לבקש רחמים:
התכבדו

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [עירובין עב: בילה ב: קדושין ם: גיטין מא: עד: חולין נח. נדה נט:], ב) [פי' על זה כתב רש"י בילה ב: ד"ה התירא ועי' בכ"מ פ"י מה"ב ה"א], ג) [יבמות קכא: חולין מג.], ד) [ועי' תוס' סנהדרין כב. ד"ה ארבעים], ה) נדה כה: כח. לא. ע"ם, ו) [לקמן סג. סנהדרין ע.], ז) גיטין נה:, ח) לעיל יט. כתובות ח:, ט) כתובות סב. בלשון אחר קצת (רש"ש), י) ב"ק פה ע"א, כ) עיין שבת פו., ל) לעיל נד ע"א.

הגהות הגר"א

[א] גמ' (דא"ר אחא). תא"מ: [ב] שם (ותרפאני כי א"ר נ"א ורפואתך אמת לפי). תא"מ ונ"ב כי רופא נאמן אתה: [ג] שם חנם. נ"ב וכ"ה ברא"ש אבל גירסת בה"ג והרמב"ם חולים:

גליון הש"ס

גמ' כח דהתירא כו'. עי' רש"ל פסחים ק"ב ע"א ד"ה להודיעך כחו ועי' א"ר סי' כב ו]: שם כל היכי דדרשת להאי קרא. כעין זה לקמן סג ע"א: רש"י ד"ה שלא יהא סנדל. שלא תתעבר. עי' נדה דף כה ע"ב תוס' ד"ה קמ"ל:

תורה אור השלם

א) וְאַחַר יָלְדָה בַּת וַתִּקְרָא אֶת שְׁמָהּ דִּינָה: [בראשית ל, כא]

ב) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִשָּׁה כִּי תַזְרִיעַ וְיָלְדָה זָכָר וְטָמְאָה שִׁבְעַת יָמִים כִּימֵי נִדַּת דְּוֹתָהּ תִּטְמָא: [ויקרא יב, ב]

ג) מִשְּׁמוּעָה רָעָה לֹא יִירָא נָכוֹן לִבּוֹ בָּטֻחַ בַּיְיָ: [תהלים קיב, ז]

ד) פָּחֲדוּ בְצִיּוֹן חַטָּאִים אָחֲזָה רְעָדָה חֲנֵפִים מִי יָגוּר לָנוּ אֵשׁ אוֹכֵלָה מִי יָגוּר לָנוּ מוֹקְדֵי עוֹלָם: [ישעיה לג, יד]

ה) אַשְׁרֵי אָדָם מְפַחֵד תָּמִיד וּמַקְשֶׁה לִבּוֹ יִפּוֹל בְּרָעָה: [משלי כח, יד]

ו) כִּי פַחַד פָּחַדְתִּי וַיֶּאֱתָיֵנִי וַאֲשֶׁר יָגֹרְתִּי יָבֹא לִי: [איוב ג, כה]

ז) לוּלֵי יְיָ צְבָאוֹת הוֹתִיר לָנוּ שָׂרִיד כִּמְעָט כִּסְדֹם הָיִינוּ לַעֲמֹרָה דָּמִינוּ: [ישעיה א, ט]

ח) שִׁמְעוּ דְבַר יְיָ קְצִינֵי סְדֹם הַאֲזִינוּ תּוֹרַת אֱלֹהֵינוּ עַם עֲמֹרָה: [ישעיה א, י]

ט) אִם יָקוּם וְהִתְהַלֵּךְ בַּחוּץ עַל מִשְׁעַנְתּוֹ וְנִקָּה הַמַּכֶּה רַק שִׁבְתּוֹ יִתֵּן וְרַפֹּא יְרַפֵּא: [שמות כא, יט]

עין משפט נר מצוה

נה א (מיי' פ"י מהל' ברכות הל' א סמג עשין כז) טוש"ע או"ח סימן רכג סעיף ג:

נו ב ג מיי' שם הלכה ד (סמג שם) טוש"ע או"ח סי' רכב סעיף ד:

נז ד ה מיי' שם הלכה [כב] כה סמג שם טוש"ע או"ח סימן רל סעיף א:

נח ו מיי' שם הלכה כ טוש"ע שם סעיף ג:

נט ז מיי' שם הל' כא טוש"ע שם סעיף ד:

ס ח טוש"ע י"ד סימן שלו סעיף א:

ליקוטי רש"י

כח דהתירא עדיף. טוב לו להשמיענו כח דברי המתיר שהוא סומך על שמועתו ואינו ירא להתיר אבל כח האוסרין אינה ראיה שהכל יכולין להחמיר ואפילו בדבר המותר [ביצה ב:]. דמסקא ארעא שירטון. לימו"ן בלע"ז שמעלה טיט [ערובין צט:]. שירטון וזבל ונתייפתה בכך [רשב"ם ב"ב קכד.]. אין מזכירין מעשה נסים. להביא ראייה מהן [חולין מג.]. סנדל. ולד שאין לו לורת פנים וקיימא לן במסכת נדה (כה:) אין סנדל שאין עמו ולד משל לאדם שסטר את חבירו והחזיר לורתו לאחוריו דכשהיא מעוברת ומתעברת וחוזרת דוחק האחד את חבירו ופוחת לורתו [יבמות יב:]. כשמתעברת תאומים פעמים שאחד דוחק את חבירו ופוחת את לורתו כדאמרינן (נדה כה:) במכילתין אין סנדל שאין עמו ולד [נדה מה.]. שאם תתעבר עובר שני פוחת השני את לורת הראשון ודומה לסנדל שהוא דג שבים [כתובות לט. וע"ש בב"ח]. נכון לבו. נאמן לבו ליולרו [תהלים קיב, ז]. כל היכי דדרשת להאי קרא. אם באת לדרשו למקרא זה יש לך לדרשו יפה בין בכתיבתו בין בהפוך [לקמן סג.]. מדריש. נדרש משמעותיה יפה [סנהדרין ע.]. כי פחד פחדתי. כל ימי עמדתי בפחד על זה. ואשר יגורתי יבא לי. הן עתה הועתד ונגזר סיבא לי [איוב ג, כד]. כמעט כסדום היינו. כולנו כלים [ישעיה א, ט]. קציני סדום. שרים שמעשיהם כסדום [שם א, י]. שניתנה רשות לרופא לרפאות. ולא אמרינן רחמנא מחי ואיהו מסי [ב"ק פה.].

לעזי רש"י

לימ"ץ. פירוש שרטון, חול ורפש וטיט (רש"י שבת דף נו ע"ב ד"ה נען):

הגהות וציונים

א] נראה דתיבות "דאין צריך לברך" הכניסו המדפיסים בטעות (דבש תמר) וכן ליתא בכת"י: ב] בכת"י אינו צריך לברך (במקום "לית לן בה"): ג] בכת"י לא גרסינן "דאמר רב אחא" אלא תנו רבנן הנכנס וכן מחקו הגר"א והגר"י לנדא: ד] בכת"י נוסף שנהגו לעשותם (ועיין מגיד תעלומה בביאור דברי הגמ'): ה] בכת"י ובבה"ג וברי"ף כי נפיק (ועיין בהגהות דברי נחמיה): ו] עיין צל"ח ובשו"ת חתם סופר או"ח סימן נה ד"ה והנה הב"ח:

יקחנה ממנו', **הַשְׁתָּא מִיהָא טוֹבָה הִיא** - מכל מקום עתה טובה היא לו, לפיכך מברך עליה 'הטוב והמטיב'[יא].

★

שנינו במשנה, **הָיְתָה אִשְׁתּוֹ מְעוּבֶּרֶת, וְאָמַר, יְהִי רָצוֹן שֶׁתֵּלֵד** כו' אשתי זכר, **הֲרֵי זוֹ תְּפִלַּת שָׁוְא.**

הגמרא דנה בדברי המשנה שתפילה על עובר שיהיה זכר אינה מועילה:

מקשה הגמרא, **וְלָא מְהַנֵּי רַחֲמֵי** - וכי אין תפילה מועילה על כך, **מֵתִיב** [-הקשה] **רַב יוֹסֵף**, נאמר אצל לאה אחר שילדה את זבולון (בראשית ל כא) **'וְאַחַר יָלְדָה בַּת וַתִּקְרָא אֶת שְׁמָהּ דִּינָה'**, ויש לברר, **מַאי** [-מהו שנאמר] **'וְאַחַר** ילדה בת', הלא די היה לומר 'ותלד בת'[יב], **וְאָמַר רַב**, כוונת הכתוב היא **לְאַחַר שֶׁדָּנָה לֵאָה דִּין בְּעַצְמָהּ** כאשר נתעברה בזכר, **וְאָמְרָה**, הרי **שְׁנֵים עָשָׂר שְׁבָטִים עֲתִידִין לָצֵאת מִיַּעֲקֹב**[יג], ומתוכם **שִׁשָּׁה** שבטים כבר **יָצְאוּ מִמֶּנִּי**, שהם ראובן שמעון לוי יהודה יששכר וזבולון, **וְאַרְבָּעָה** שבטים יצאו **מִן שְׁתֵּי הַשְּׁפָחוֹת**, שנים מכל אחת, דן ונפתלי מבלהה וגד ואשר מזלפה, **הֲרֵי** שנולדו כבר **עֲשָׂרָה** שבטים, ועוד שנים עתידים להיוולד, **וְאִם** עובר **זֶה** שבמעי הוא **זָכָר**, הרי **לֹא תְּהֵא אֲחוֹתִי רָחֵל** אפילו **כְּאַחַת הַשְּׁפָחוֹת**, כי נמצא שעתיד לצאת ממנה שבט אחד בלבד, לפיכך התפללה שיתהפך עוברה לנקבה[יד], **וּמִיָּד נֶהֶפְכָה** דינה **לְבַת**[טו], **שֶׁנֶּאֱמַר** באותו פסוק **'וַתִּקְרָא אֶת שְׁמָהּ דִּינָה'**, על שם הדין שדנה לאה בעצמה[טז]. הרי שמועילה תפילה על עובר שיהיה זכר או נקבה.

מתרצת הגמרא, **אֵין מַזְכִּירִין מַעֲשֵׂה נִסִּים** להביא ממנו ראיה[יז], שהמעשה אצל לאה נס היה, שעל פי דרך הטבע אין העובר מתהפך מנקבה לזכר, ועל כן בדרך כלל אין התפילה מועילה על כך, והיא תפילת שוא.

תירוץ נוסף:

וְאִיבָּעֵית אֵימָא - ואם תרצה תוכל ליישב זאת כך, שאותו **מַעֲשֶׂה דְּלֵאָה** שהועילה תפילתה, **בְּתוֹךְ אַרְבָּעִים יוֹם** לתחילת עיבורה **הֲוָה** [-היה], שאז אכן מועילה תפילה על דבר זה, **כִּדְתַנְיָא** בברייתא בענין התפילות שצריך אדם להתפלל על עיבורה של אשתו, שבמשך **שְׁלֹשָׁה יָמִים הָרִאשׁוֹנִים** שלאחר התשמיש **יְבַקֵּשׁ אָדָם רַחֲמִים שֶׁלֹּא יַסְרִיחַ** ויתקלקל הזרע שבמעי האשה, אלא יקלט **וְיֵעָשֶׂה** עובר[יח]. **וּמִשְּׁלֹשָׁה** ימים **וְעַד אַרְבָּעִים** יום **יְבַקֵּשׁ רַחֲמִים שֶׁיְּהֵא** העובר **זָכָר**, כי עד ארבעים יום לא נעשית צורת הולד זכר או נקבה[יט]. **וּמֵאַרְבָּעִים יוֹם וְעַד שְׁלֹשָׁה חֳדָשִׁים יְבַקֵּשׁ רַחֲמִים שֶׁלֹּא** תתעבר אשתו עובר נוסף אשר ידחוק את הראשון[כ] **וִיהֵא** הראשון **סַנְדָּל** [-צורה מעוכה ללא פנים כדג ששמו 'סנדל'[כא]]. **וּמִשְּׁלֹשָׁה חֳדָשִׁים וְעַד** סוף **שִׁשָּׁה** חדשים **יְבַקֵּשׁ רַחֲמִים שֶׁלֹּא יְהֵא נֵפֶל**[כב]. **וּמִשִּׁשָּׁה** חדשים **וְעַד תִּשְׁעָה** חדשים **יְבַקֵּשׁ רַחֲמִים שֶׁיֵּצֵא** ממעי אמו **בְּשָׁלוֹם.** הרי שעד ארבעים יום אפשר להתפלל שיהיה זכר, ויתכן שתפילת לאה היתה בתוך זמן זה, ומה שאמרה משנתנו שהתפילה על כך היא תפילת שוא, כוונתה לתפילה שלאחר ארבעים יום.

הגמרא דנה בדברי הברייתא שעד ארבעים יום מועילה תפילה על העובר שיהיה זכר:

מקשה הגמרא, **וּמִי מְהַנֵּי רַחֲמֵי** - וכי מועילה תפילה לדבר זה כלל, **וְהָאָמַר** [-והרי אמר] **רַבִּי יִצְחָק בְּרֵיהּ** [-בנו] **דְּרַב אַמִּי**, אם בשעת תשמיש **הָאִישׁ מַזְרִיעַ תְּחִלָּה**, כלומר שהגיע זרע האיש אל הרחם לפני שהספיק זרע האשה [היינו דמה[כג]] להתאסף שם לצורך יצירת הולד[כד], תהיה האשה **יוֹלֶדֶת נְקֵבָה**, אבל אם **הָאִשָּׁה מַזְרַעַת תְּחִלָּה** קודם שהגיע לרחמה זרע האיש, תהיה **יוֹלֶדֶת זָכָר, שֶׁנֶּאֱמַר** לגבי יולדת (ויקרא יב ב) **'אִשָּׁה כִּי תַזְרִיעַ וְיָלְדָה זָכָר'**, ותיבת 'תזריע', שהיא מיותרת[כה], באה ללמד שלידת זכר תלויה בהזרעת האשה תחילה. הרי שכבר מתחילת העיבור נקבע אם יהיה העובר זכר או נקבה[כו].

י. **לכאורה** אין די בכך לומר שיש רעה בדבר, אלא רק יש חשש שתסתלק הטובה. אולם בדקדוקי סופרים (אות ג) הביא שיש כתבי יד שנוסף בהם בגמרא כאן 'ומצער ליה'. וכעין זה פירש הרמב"ם (פירוש המשניות, פ"ט מ"ג), שיתכן שתהיה רעתו גדולה מטובתו, שאם ראהו איש בשעת מציאתו וילשין עליו לשופט, יענהו השופט ויטול ממנו יותר ממה שמצא. ותלמידי רבינו יונה (ד"ה מתני' קנה) ועוד ראשונים כתבו, שיש לחשוש שמא יקחו ממנו לא רק את המציאה, אלא גם את כל ממונו.

יא. **שאמנם** אם ישמע הדבר בבית המלך תבוא לו רעה, וכאמור, אולם כיון שליבו שמח ובוטח שלא יהא כן, הרי הוא מברך 'הטוב והמטיב'. רא"ש (סי' יז). טעם אחר כתב הרמב"ם (שם), שאת הברכות יש לברך על פי הידוע עתה, בלא לבדוק אחר העתידות שאפשר שיהיו ואפשר שלא יהיו. אולם גם בדעתו כתב בחידושי מהרי"ח (פ"ט מ"ג) [בביאור דברי התוספות יו"ט (שם)], שאם יש מקום לחשוש לרעה, כגון שראהו המלך עצמו בשעה שמצא את המציאה, לא יברך על הטובה.

נוסח הברכה 'הטוב והמטיב', הוא דווקא כשיש לו בני בית שאף הם נהנים עמו. אבל אם הוא נהנה לבדו, מברך 'שהחיינו'. משנה ברורה (סי' רכג סק"ו) על פי הגמרא לעיל (נט:).

יב. **כפי** שנאמר בלידת שאר שבטים 'ותלד בן'.

יג. **כתב** המהרש"א (ח"א ד"ה י"ב), שאמנם לאה לא היתה נביאה, שהרי הגמרא במגילה (יד.) אינה מונה אותה בכלל שבע הנביאות שעמדו לישראל, אך אמרה זאת כמתנבא ואינו יודע מה הוא מתנבא. אבל המהר"ץ חיות (מגילה שם ד"ה ושבע) כתב שמחלוקת בדבר, שבמדרש (ב"ר סז ט) נאמר שכל האמהות היו נביאות, והגמרא כאן סוברת כאותה דעה. ואכן כך גם מבואר בתנחומא (ויצא ח), שדברי לאה נאמרו בנבואה.

יד. **כמבואר** בתרגום יונתן (בראשית ל כא) ובתנחומא (ויצא ח), שהתפללה לאה על כך.

טו. **בפשטות** למדו חז"ל כל זאת משינוי לשון הפסוק 'ואחר', וכאמור. ובדעת זקנים (בראשית שם) כתב שלמדו זאת ממה שלא נאמר בדינה 'ותהר ותלד' כפי שנאמר בשאר בני לאה, אלא נאמר בה לשון לידה בלבד, ומשמע שרק בעת לידתה היתה בת אך לא בעת הריונה, שאז היתה עדיין זכר.

טז. **כן** משמעות הגמרא שדנה דין וכו', וכן כתב רש"י (בראשית ל כא).

כתב המהרש"א (ח"א ד"ה לאחר) שלפיכך אין הכתוב מבאר מדוע נקרא שמה 'דינה', אף שבשאר הבנים ביאר מה טעם נקראו כפי שנקראו, כיון שלשון הכתוב 'ואחר ילדה בת', הרומז על הדין שדנה בעצמה, היא גם הטעם מדוע נקראה כן, שהוא על שם הדין.

יז. **רש"י** (חולין מג. ד"ה אין מזכירין). ובחפץ ה' (ר"ח בן עטר, ד"ה היתה) פירש 'אין מזכירין מעשה ניסים', שאין מזכירים בתפילה דבר שצריך להפוך בשבילו סדרי עולם, ומותר להתפלל על כך רק למי שהוא מהצדיקים יסודי עולם.

יח. **ודווקא** בתוך שלשה ימים ראשונים ולא לאחר מכן, כי אם לא נקלט עד אז כבר הסריח ואינו יכול להקלט עוד, ואין מועילה תפילה על כך. רש"י (ד"ה שלא יסריח).

יט. **למנצח** לדוד (ד"ה ואבע"א). אמנם הקשה כיצד מבארת הגמרא על פי ברייתא זו את המימרא של רב במעשה לאה, הרי לשונו של רב היא 'מיד נהפכה לבת', ומשמע שכבר היתה זכר ונהפכה.

כ. **רש"י** (ד"ה שלא יהא). ודבריו הם לשיטתו ביבמות (יב: ד"ה סנדל) שאשה מעוברת יכולה לשוב ולהתעבר בעיבור שני, אלא שאז הולד אינו ולד של קיימא. אולם התוספות שם (ד"ה שמא תעשה) חלקו על דבריו, ולדעתם אין אפשרות לאשה מעוברת להתעבר פעם נוספת בעת עיבורה, והחשש שמא תעשה עוברה סנדל הוא שאם היא מעוברת תאומים, שמא תכנס שכבת זרע ביניהם ותדחקם עד שתעשה את האחד סנדל. פירוש שלישי כתב ביפה עינים (ד"ה שלשה), שהחשש לסנדל הוא שעד שלשה חדשים אפשר שתתחלק הטיפה לשני עוברים וידחוק האחד את חבירו. [וראה שם שהקשה על פירוש רש"י, שאם החשש הוא שתתעבר פעם נוספת, אם כן אף לאחר שלשה חדשים יש לחוש לכך, וכפי שמוכח ביבמות (מב.)].

כא. **רש"י** (שם). אבל במאירי (כתובות לט. ד"ה מעוברת) כתב, ש'סנדל' הוא החסר צורת איברים לגמרי.

כב. **אבל** לאחר ששה חדשים אפשר שתלד ולא יהיה נפל. רשב"ץ (ד"ה היתה). ואפילו נכנס יום אחד בחודש השביעי [כמבואר בגמרא לעיל (לח:) שיש יולדות במשך החודש השביעי]. הגהות היעב"ץ (ד"ה מג' חדשים).

כג. **על** פי הרמב"ן (ויקרא יב ב) שאין לאשה זרע כפי שיש לאיש, וכוונת הגמרא ב'מזרעת' לדם הרחם, המתאסף בשעת גמר ביאה ונאחז בזרע האיש, ומשניהם נוצר הולד כפי שאמרו בנדה (לא.) ומובא בהערה הבאה.

כד. **כאמור** בגמרא בהמשך שאף האשה מזרעת, ומבואר בנדה (לא.) שזרע שניהם נצרך לולד, וכך אמרו שם, אביו מזריע הלובן שממנו עצמות וגידים וכו' ואמו מזרעת אודם שממנו עור ובשר וכו'.

כה. **שהרי** מספיק שיאמר הכתוב 'אשה כי תלד זכר'. אור החיים (ויקרא שם).

כו. **יש** להקשות, שהלא בתחילה הוכיח המקשן מהמעשה של לאה שמועילה תפילה על העובר שיהיה זכר, וכיצד עתה הוא מקשה מדברי רבי יצחק בריה דרב אמי להיפך, שאי אפשר שתועיל תפילה על כך. ותירץ בהגהות רא"מ הורוויץ (ד"ה ומי) [על פי הצל"ח (ד"ה ולא)], שאף שהמקשן ידע מלכתחילה מימרא זו של רבי יצחק בריה דרב אמי, שהעובר נעשה זכר או נקבה מיד בתחילת העיבור, מכל מקום סבר שאפשר להתפלל שישתנה לפי שניתן להתפלל על נס כפי שהתפללה לאה. אמנם אחר שתירצה הגמרא שאף אי אפשר להתפלל על כך אולם עד ארבעים יום עדיין לא נקבע אם יהיה זכר או נקבה, חזר והקשה שבדברי רבי יצחק בריה דרב אמי מבואר שכבר מתחילת העיבור נקבע כן. וראה כעין זה גם ביד דוד (ד"ה ומי).

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [עירובין עב: ביצה ב: קדושין ס: גיטין מא: עד: חולין נח. נדה נט:], ב) [פי' על זה כתב רש"י ביצה ג: ד"ה התירא ועי' בכ"מ פ"י מה"ב ה"א], ג) [יבמות קכא: חולין מג.], ד) [ועי' תוס' סנהדרין כב. ד"ה ארבעים], ה) נדה כה: כח. לא. ע"ש, ו) [לקמן סג. סנהדרין ע.], ז) גיטין נה:, ח) לעיל יט. כתובות ח:, ט) כתובות סב. בלשון אחר קצת (רש"ש), י) ב"ק פה ע"א, כ) עיין שבת פו., ל) לעיל [illegible]"א.

הגהות הגר"א

[א] גמ' (דא"ר אחא). תא"מ: [ב] שם (ותרפאני כי א"ר נ"א ורפואתך אמת לפי). תא"מ ונ"ב כי רופא חנם אתה: [ג] שם חנם. נ"ב וכ"ה ברא"ש אבל גירסת בה"ג והרמב"ם חולים:

גליון הש"ס

גמ' כח דהתירא כו'. עי' רש"ל פסחים ק"ב ע"א ד"ה להודיעך כחו ועי' א"ר סי' כב ו]: שם כל היכי דדרשת להאי קרא. כעין זה לקמן סג ע"א: רש"י ד"ה שלא יהא סנדל. שלא תתעבר. עי' נדה דף כה ע"ב תוס' ד"ה קמ"ל:

תורה אור השלם

א) וְאַחַר יָלְדָה בַּת וַתִּקְרָא אֶת שְׁמָהּ דִּינָה: [בראשית ל, כא]

ב) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִשָּׁה כִּי תַזְרִיעַ וְיָלְדָה זָכָר וְטָמְאָה שִׁבְעַת יָמִים כִּימֵי נִדַּת דְּוֹתָהּ תִּטְמָא: [ויקרא יב, ב]

ג) מִשְּׁמוּעָה רָעָה לֹא יִירָא נָכוֹן לִבּוֹ בָּטֻחַ בַּיְיָ: [תהלים קיב, ז]

ד) פָּחֲדוּ בְצִיּוֹן חַטָּאִים אָחֲזָה רְעָדָה חֲנֵפִים מִי יָגוּר לָנוּ אֵשׁ אוֹכֵלָה מִי יָגוּר לָנוּ מוֹקְדֵי עוֹלָם: [ישעיה לג, יד]

ה) אַשְׁרֵי אָדָם מְפַחֵד תָּמִיד וּמַקְשֶׁה לִבּוֹ יִפּוֹל בְּרָעָה: [משלי כח, יד]

ו) כִּי פַחַד פָּחַדְתִּי וַיֶּאֱתָיֵנִי וַאֲשֶׁר יָגֹרְתִּי יָבֹא לִי: [איוב ג, כה]

ז) לוּלֵי יְיָ צְבָאוֹת הוֹתִיר לָנוּ שָׂרִיד כִּמְעָט כִּסְדֹם הָיִינוּ לַעֲמֹרָה דָּמִינוּ: [ישעיה א, ט]

ח) שִׁמְעוּ דְבַר יְיָ קְצִינֵי סְדֹם הַאֲזִינוּ תּוֹרַת אֱלֹהֵינוּ עַם עֲמֹרָה: [ישעיה א, י]

ט) אִם יָקוּם וְהִתְהַלֵּךְ בַּחוּץ עַל מִשְׁעַנְתּוֹ וְנִקָּה הַמַּכֶּה רַק שִׁבְתּוֹ יִתֵּן וְרַפֹּא יְרַפֵּא: [שמות כא, יט]

רש"י

דקנה וחזר וקנה דברי הכל אין צריך לברך. דהא רבי יוחנן לא אמר צריך לברך אלא משום דלענין קנייה חדש הוא: ואיכא דאמרי כו' מכלל דכי יש לו וקנה דברי הכל צריך לברך. דהא רב הונא לא אמר אין צריך לברך אלא דקנה וחזר וקנה דליכא חדוש כלל, אבל יש לו וקנה דאיכא חדוש מודה הוא דצריך: בין כך ובין כך. בין שיש לו בין שאין לו, הואיל ולא קנה הראשונים ועכשיו קנה צריך לברך: לא כר' מאיר ולא כרבי יהודה. דאפילו רבי יהודה לא פליג אלא ביש לו וקנה, אבל בקנה וחזר וקנה לא: דמסקא ארעא שרטון. לימ"ץ מחמת המים, והוה ליה גזל: השתא מידא רעה היא. שמקבלת תבואה של שנה זו, ומברך ברוך דיין האמת: ועל הטוב שהיא מעין הרעה. יברך הטוב והמטיב: מאי היא. כגון דאשכח מציאה: שלא יסריח. הזרע אלא יקלוט ויהיה ולד, ולאחר שלשה ימים אם לא קלט כבר הסריח[כ] ואין תפלה מועלת: שלא יהא סנדל. ° שלא תתעבר אשתו ולד אחר ויהיה פוחת צורתו של ראשון, ודומה לדג של ים ששמו סנדל. הכי אמרינן במס' נדה (דף כה:) סנדל דומה לסנדל של ים, ומתחלתו ולד היה אלא שנרצף, משל לאדם שסטר את חבירו והחזיר צורתו לאחוריו: ומי מהני. תפלה לזכר אפילו בתוך ארבעים יום, והלא הדבר תלוי בהזרעה תחלה: הכי גרסינן משכחת לה למהניא כגון שהזריעו שניהם בבת אחת: כל היכי דדרשת ליה להאי קרא. מדרים לחלא משמעות: מסיפיה לרישיה מדריש. מי שנכון לבו בטוח בה' משמועה רעה לא יירא: בדברי תורה כתיב. אשרי אדם מפחד תמיד שמא תשתכח ממנו, שמתוך כך הוא מחזיר לשנותם תמיד: תנו רבנן. בן עזאי אמרה דאמר[ל] שתים בכניסתו ושתים ביציאתו: לית לן בה. יזהר בעצמו שלא יפשע, או אם פשע כבר אל יכנס במקום סכנה: בי בני. בית המרחץ: מתותיה. חפירה שהמים נופלים לתוכה, ובני אדם רוחצים על גבי תקרה שעל גבה: בחד אבריה. בזרועו החזיק אחד או שנים, וזה בזה החזיקו עד מאה ואחד: היינו דרבי אחא. דבעי אודויי שהוצאתני לשלום: שאין דרכן של בני אדם וכו'. כלומר לא היה להם לעסוק ברפואות אלא לבקש רחמים: התכבדו

גמרא

מכלל דכי קנה וחזר וקנה דברי הכל אין צריך לברך וא"ד אמר רב הונא לא שנו אלא שלא קנה וחזר וקנה אבל קנה וחזר וקנה אין צריך לברך ור' יוחנן אמר [א]אפילו קנה וחזר וקנה צריך לברך מכלל דכי יש לו וקנה דברי הכל צריך לברך מיתיבי בנה בית חדש ואין לו כיוצא בו קנה כלים חדשים ואין לו כיוצא בהם צריך לברך יש לו כיוצא בהם אין צריך לברך דברי ר"מ ר' יהודה אומר בין כך ובין כך צריך לברך בשלמא ללישנא קמא רב הונא כר"מ ורבי יוחנן כרבי יהודה אלא ללישנא בתרא בשלמא רב הונא כרבי יהודה אלא רבי יוחנן דאמר כמאן לא כר"מ ולא כרבי יהודה אמר לך רבי יוחנן הוא הדין דלרבי יהודה קנה וחזר וקנה נמי צריך לברך והא דקא מיפלגי ביש לו וקנה להודיעך כחו דר"מ דאפי' קנה ויש לו אין צריך לברך וכל שכן קנה וחזר וקנה דאין צריך לברך וליפלגו בקנה וחזר וקנה דאין צריך לברך[א] להודיעך כחו דר' יהודה [א][ג] ° כח דהתירא עדיף ליה:

[ב]מברך על הרעה כו': היכי דמי כגון דשקל בדקא בארעיה אף על גב דטבא היא לדידיה דמסקא ארעא שירטון ושבחא השתא מיהא רעה היא: [ג]ועל הטובה כו': היכי דמי כגון דאשכח מציאה אף על גב דרעה היא לדידיה דאי שמע בה מלכא שקיל לה מיניה השתא מיהא טובה היא: [ד]היתה אשתו מעוברת ואמר יהי רצון שתלד כו' הרי זו תפלת שוא: ולא מהני רחמי מתיב רב יוסף [א]ואחר ילדה בת ותקרא את שמה דינה מאי ואחר אמר רב לאחר שדנה לאה דין בעצמה ואמרה י"ב שבטים עתידין לצאת מיעקב ששה יצאו ממני וארבעה מן השפחות הרי עשרה אם זה זכר לא תהא אחותי רחל כאחת השפחות מיד נהפכה לבת שנא' ותקרא את שמה דינה [ג]אין מזכירין מעשה נסים ואיבעית אימא מעשה דלאה בתוך ארבעים יום הוה כדתניא שלשה ימים הראשונים יבקש אדם רחמים שלא יסריח משלשה [ד]ועד ארבעים יבקש רחמים שיהא זכר מארבעים יום ועד שלשה חדשים יבקש רחמים שלא יהא סנדל משלשה חדשים ועד ששה יבקש רחמים שלא יהא נפל מששה ועד תשעה יבקש רחמים שיצא בשלום ומי מהני רחמי והא"ר יצחק בריה דרב אמי [ה]איש מזריע תחלה יולדת נקבה אשה מזרעת תחלה יולדת זכר שנאמר [ב]אשה כי תזריע וילדה זכר הכא במאי עסקינן כגון שהזריעו שניהם בבת אחת: היה בא בדרך: ת"ר מעשה בהלל הזקן שהיה בא בדרך ושמע קול צוחה בעיר אמר מובטח אני שאין זה בתוך ביתי ועליו הכתוב אומר [ג]משמועה רעה לא יירא נכון לבו בטוח בה' אמר רבא ° כל היכי דדרשת להאי קרא [ו]מרישיה לסיפיה מדריש מסיפיה לרישיה מדריש מרישיה לסיפיה מדריש משמועה רעה לא יירא מה טעם נכון לבו בטוח בה' מסיפיה לרישיה מדריש נכון לבו בטוח בה' משמועה רעה לא יירא ההוא תלמידא דהוה קא אזיל בתריה דרבי ישמעאל ברבי יוסי בשוקא דציון חזייה דקא מפחיד אמר ליה חטאה את דכתיב [ד]פחדו בציון חטאים אמר ליה והכתיב [ה]אשרי אדם מפחד תמיד אמר ליה ההוא בדברי תורה כתיב יהודה בר נתן הוה שקיל ואזיל בתריה דרב המנונא אתנח אמר ליה יסורים בעי ההוא גברא לאתויי אנפשיה דכתיב [ו]כי פחד פחדתי ויאתיני ואשר יגורתי יבא לי והא כתיב אשרי אדם מפחד תמיד ההוא בדברי תורה כתיב: הנכנס לכרך: תנו רבנן [ה]בכניסתו מהו אומר יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתכניסני לכרך זה לשלום נכנס אומר מודה אני לפניך ה' אלהי שהכנסתני לכרך זה לשלום בקש לצאת אומר יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שתוציאני מכרך זה לשלום יצא אומר מודה אני לפניך ה' אלהי שהוצאתני מכרך זה לשלום וכשם שהוצאתני לשלום כך תוליכני לשלום ותסמכני לשלום ותצעידני לשלום ותצילני מכף כל אויב ואורב בדרך אמר רב מתנא ל"ש אלא בכרך שאין דנין והורגין בו אבל בכרך שדנין והורגין בו לית לן בה[ב] א"ד אמר רב מתנא אפילו בכרך שדנין והורגין בו זימנין דלא מתרמי ליה אינש דיליף ליה זכותא. ת"ר [ו]הנכנס לבית המרחץ אומר יהי רצון מלפניך יי' אלהי שתצילני מזה וכיוצא בו ואל יארע בי דבר קלקלה ועון ואם יארע בי דבר קלקלה ועון תהא מיתתי כפרה לכל עונותי אמר אביי לא לימא אינש הכי דלא לפתח פומיה לשטן [ז]דאמר ר"ל וכן תנא משמיה דר' יוסי לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן אמר רב יוסף מאי קראה דכתיב [ז]כמעט כסדום היינו לעמורה דמינו מאי אהדר להו נביא [ח]שמעו דבר יי' קציני סדום וגו' כי נפיק מאי אומר א"ר אחא מודה אני לפניך יי' אלהי שהצלתני מן האור [ט]ר' אבהו על לבי בני אפחית בי בני מתותיה אתרחיש ליה ניסא קם על עמודא שזיב מאה וחד גברי בחד אבריה אמר היינו דר' אחא דאמר רב אחא[ג] [א] [י]הנכנס להקיז דם אומר יהי רצון מלפניך יי' אלהי שיהא עסק זה לי לרפואה ותרפאני [ב] כי אל רופא נאמן אתה ורפואתך אמת לפי שאין דרכן של בני אדם לרפאות אלא שנהגו[ד] אמר אביי לא לימא אינש הכי [י]דתני דבי רבי ישמעאל [ט]ורפא ירפא [ח]מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות כי קאי[ה] מאי אומר אמר רב אחא ברוך רופא חנם [ג].

הנכנס

עין משפט נר מצוה

נה א (מיי' פ"י מהל' ברכות הל' א סמג עשין כז) טוש"ע או"ח סימן רכג סעיף ג:

נו ב ג מיי' שם הלכה ד (סמג שם) טוש"ע או"ח סי' רכב סעיף ד:

נז ד ה מיי' שם הלכה [כג] כה סמג שם טוש"ע או"ח סימן רל סעיף א:

נח ו מיי' שם הלכה כ טוש"ע שם סעיף ג:

נט ז מיי' שם הל' כא טוש"ע שם סעיף ד:

ס ח טוש"ע י"ד סימן שלו סעיף א:

לעזי רש"י

לימ"ץ. פירוש שרטון, חול ורפש וטיט (רש"י שבת דף נו ע"ב ד"ה נעץ):

הגהות וציונים

א] נראה דתיבות "דאין צריך לברך" הכניסו המדפיסים בטעות (דבש תמר) וכן ליתא בכת"י: ב] בכת"י אינו צריך לברך (במקום "לית לן בה"): ג] בכת"י לא גרסינן "דאמר רב אחא" אלא תנו רבנן הנכנס וכן מחקו הגר"א והגר"י לנדא: ד] בכת"י נוסף שנהגו לעשותם (ועיין מגיד תעלומה בביאור דברי הגמ'): ה] בכת"י ובבה"ג ובר"ף כי נפיק (ועיין בהגהות דברי נחמיה): ו] עיין צל"ח ובשו"ת חתם סופר או"ח סימן נה ד"ה והנה הב"ח:

משנת ראשונים

אשה מזרעת תחלה יולדת זכר. לפי שכשהאשה מזרעת תחלה זרע הזכר שהוא אחרון בא ומתגבר עליו ולפיכך יולדת זכר דעילאה גבר, איש מזריע תחלה טפת הנקבה באה באחרונה ומתגברת עליו ולפיכך יולדת נקבה. והענין כי הטפה הראשונה אשר תהיה מהזכר או מהנקבה הוא כמו השדה שזורעין בו, והטפה האחרונה כדמיון הזרע שזורעין בשדה, ולפי שכשהאשה מזרעת תחלה הרי הטפה ההיא כשדה וטפת הזכר שבאחרונה הוא הזרע, ולפיכך תלד זכר כמותו, וזהו לשון תזריע, ואם הזכר יזריע תחלה הרי הטפה ההיא כשדה וטיפת הנקבה שבאחרונה הוא הזרע ותלד נקבה כמותו. **[רבינו בחיי ויקרא יב]**

שנאמר אשה כי תזריע וילדה זכר. כשזרע האשה בא תחלה הוא מתפזר ע"י התשמיש שעדיין לא נגמר ומתבטל אבל זרע האיש הבא בגמר ביאה עומד ונקלט ממנו הולד נוצר. איש מזריע תחלה יולדת נקבה מהאי טעמא איפכא, כי באמת מזרע הזכר נולד זכר ומזרע הנקבה נולדת הנקבה. **[חזקוני, בראשית מו]**

מרישיה לסיפיה מדריש מסיפיה לרישיה מדריש. נראה כפי' הראב"ד מרישיה לסיפיה מידריש מה טעם משמועה רעה לא יירא משום דלבו נכון ובטוח בשם והיא הבטחה לצדיק שאינו צריך לירא מדבר רע, מסיפיה לרישיה מידריש אין כאן הבטחה לצדיק אלא כך אמר שלמה אדם שהוא נכון ובטוח בשם אינו ירא משמועה רעה כהלל שבטח בחסידותו. **[תוספות הרא"ש]** **לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן.** משום מלאך העומד לימינו שנוטל הדבר מפיו של פותר וחוטף אותו ואומר אמן כן יהיה, ואם הוא דסאני ליה פותח פיו לרעה ההוא שעומד לשמאלו חוטף הדבר ואומר אמן, ועל סיבה נעשה מה שנעשה הן לטוב הן לרעה. **[שו"ת מן השמים סימן כב]** **לפי שאין דרכן של בני אדם לרפאות אלא שנהגו.** הדורש השם בנביא לא ידרוש ברופאים. ומה חלק לרופאים בבית עושי רצון השם, אחר שהבטיח וברך את לחמך ואת מימיך והסירותי מחלה מקרבך, והרופאים אין מעשיהם רק על המאכל והמשקה להזהיר ממנו ולצוות עליו. והוא מאמרם (ברכות ס.) שאין דרכם של בני אדם ברפואות אלא שנהגו, אילו לא היה דרכם ברפואות יחלה האדם כפי אשר יהיה עליו עונש חטאו ויתרפא ברצון ה', אבל הם נהגו ברפואות והשם הניחם למקרי הטבעים. **[רמב"ן, ויקרא כו יא]** לא אמרו שנתנה רשות לחולה להתרפאות, אלא כיון שחלה החולה ובא להתרפאות כי נהג ברפואות והוא לא היה מעדת השם שחלקם בחיים, אין לרופא לאסור עצמו מרפואתו, לא מפני חשש שמא ימות בידו, אחרי שהוא בקי במלאכה ההיא, ולא בעבור שיאמר כי השם לבדו הוא רופא כל בשר. **[רמב"ן, ויקרא כו יא]** **מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות.** הקשה ה"ר יעקב מאורליינ"ש, פשיטא למה לא ירפאו הרופאים הא כתיב והשבותו לו ודרשינן זו היא השבת גופו וכתיב לא תעמוד על דם רעך, ותירץ שניתן רשות לרפאת בשכר דסד"א שחייב לעשות בחנם. **[תוספות הרא"ש]** ולי נראה דחולאים הבאים מחמת אדם דין הוא שירפאם, אבל חלאים הבאים מעצמן אי לאו קרא הוה אמינא שאין לרפאותם שנראה כמבטל גזרת המלך. **[תוספות הרא"ש]**

מתרצת הגמרא, **הָכָא בְּמַאי עָסְקִינַן** - כאן בברייתא במה המדובר, **כְּגוֹן שֶׁהִזְרִיעוּ שְׁנֵיהֶם בְּבַת אַחַת**[כז], ובאופן כזה אין נקבע אם יהיה העובר זכר או נקבה עד ארבעים יום, ועד אז מועילה תפילה על כך[כח].

★

שנינו במשנה, **הָיָה בָּא בַּדֶּרֶךְ** ושמע קול צוחה בעיר ואומר יהי רצון שלא תהא בתוך ביתי, הרי זו תפילת שוא.

הגמרא מביאה ברייתא בענין שומע קול צוחה בעירו:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **מַעֲשֶׂה בְּהִלֵּל הַזָּקֵן שֶׁהָיָה בָּא בַּדֶּרֶךְ** לביתו, **וְשָׁמַע קוֹל צְוָחָה בָּעִיר** מחמת איזה דבר רע שאירע בה. **אָמַר**, מוּבְטָח **אֲנִי שֶׁאֵין** המאורע הזה **בְּתוֹךְ בֵּיתִי. וְעָלָיו** - על הלל וצדיקים כמותו[כט] **הַכָּתוּב אוֹמֵר** (תהלים קיב ז) **'מִשְּׁמוּעָה רָעָה לֹא יִירָא, נָכוֹן לִבּוֹ בָּטוּחַ בַּה''**.

הגמרא מבארת את הפסוק:

אָמַר רָבָא, כָּל הֵיכִי דִּדְרְשַׁת לְהַאי קְרָא - בכל אופן שתדרוש את הפסוק הזה, **מֵרֵישֵׁיהּ לְסֵיפֵיהּ מִדְּרִישׁ** - הרי הוא נדרש מראשו לסופו [כסדר כתיבתו], וכן **מִסֵּיפֵיהּ לְרֵישֵׁיהּ מִדְּרִישׁ** - הרי הוא נדרש מסופו לראשו. ומבאר רבא, **מֵרֵישֵׁיהּ לְסֵיפֵיהּ מִדְּרִישׁ** - מראשו לסופו הוא נדרש כך, **מִשְּׁמוּעָה רָעָה לֹא יִירָא** לחשוש שמא היא נוגעת אליו, **וּמַה טַּעַם** אינו ירא ממנה, מפני **שֶׁנָּכוֹן** [-נאמן] **לִבּוֹ** לה'[ל], והוא **בָּטוּחַ בַּה'** שישמרנו[לא]. **וּמִסֵּיפֵיהּ לְרֵישֵׁיהּ מִדְּרִישׁ** - מסופו לראשו הוא נדרש כך, אם **נָכוֹן** [-נאמן] **לִבּוֹ** לה' והוא **בָּטוּחַ בַּה'** שישמרנו, **מִשְּׁמוּעָה רָעָה לֹא יִירָא**[לב].

הגמרא מביאה מעשה, ממנו מתבאר איזו דאגה רצויה ואיזו דאגה אינה רצויה:

הַהוּא תַּלְמִידָא דַּהֲוָה קָא אָזִיל בָּתְרֵיהּ דְּרַבִּי יִשְׁמָעֵאל בְּרַבִּי יוֹסֵי - מעשה בתלמיד אחד שהיה מהלך אחרי רבי ישמעאל ברבי יוסי, **בְּשׁוּקָא דְּצִיּוֹן** [-בשוק של ציון], **חַזְיֵיהּ דְּקָא מְפַחֵיד** - ראהו רבי ישמעאל שהוא מפחד מבלי סיבה[לג]. **אָמַר לֵיהּ** רבי ישמעאל, **חַטָּאָה אַתְּ** - בעל חטאים אתה, **דִּכְתִיב** בנבואת ישעיה על דור החורבן (ישעיה לג יד) **'פָּחֲדוּ בְצִיּוֹן חַטָּאִים'**, שיפול פחד על החוטאים שבציון, וכן אתה מפחד כמותם בהיותך בציון. **אָמַר לֵיהּ** אותו תלמיד, **וְהָכְתִיב** [-והרי כתוב] (משלי כח יד) **'אַשְׁרֵי אָדָם מְפַחֵד תָּמִיד'**, משמע שטוב לאדם להיות מפחד ודואג בענייני העולם. **אָמַר לֵיהּ** רבי ישמעאל, **הַהוּא בְּדִבְרֵי תוֹרָה כְּתִיב** - אותו פסוק על דברי תורה נאמר, שצריך האדם להיות מפחד ודואג תמיד שמא ישכחם[לד], ומפני פחדו יחזור וישננם תמיד, אבל בשאר דברים אין לו לפחד.

מעשה נוסף באותו ענין:

יְהוּדָה בַּר נָתָן, הֲוָה שָׁקִיל וְאָזִיל בָּתְרֵיהּ דְּרַב הַמְנוּנָא - היה פוסע והולך אחרי רב המנונא, **אִתְנַח** - נאנח יהודה בר נתן, מתוך דאגתו על איזה דבר. **אָמַר לֵיהּ** רב המנונא, **יִסּוּרִים בָּעֵי הַהוּא גַּבְרָא לְאַתּוּיֵי אַנַּפְשֵׁיהּ** - וכי אותו אדם [יהודה בר נתן] מבקש להביא יסורים על עצמו, **דִּכְתִיב** (איוב ג כה) **'כִּי פַחַד פָּחַדְתִּי וַיֶּאֱתָיֵנִי וַאֲשֶׁר יָגֹרְתִּי יָבֹא לִי'**, ופירוש הפסוק הוא שהפחד אשר פחדתי בעת שלוותי פן יבואו אלי רעות, הנה בא אלי, כי אכן אירעו לי אותן רעות[לה], הרי שעצם הפחד מפני הרעות, הוא הגורם להן לבוא[לו], ועל כן בפחדך הינך מביא עליך את הרעות מהן אתה מפחד. אמר לו יהודה בר נתן[לז], **וְהָא כְּתִיב** [-והרי כתוב] (משלי שם) **'אַשְׁרֵי אָדָם מְפַחֵד תָּמִיד'**. השיב לו רב המנונא[לח], **הַהוּא בְּדִבְרֵי תוֹרָה כְּתִיב** - הפסוק ההוא נאמר על דברי תורה, וכאמור, אבל לא בשאר דברים.

★

שנינו במשנה, **הַנִּכְנָס לִכְרַךְ** מתפלל שתים וכו', בן עזאי אומר ארבע, שתים בכניסתו ושתים ביציאתו, נותן הודאה על שעבר וצועק על העתיד.

הגמרא מביאה ברייתא המבארת מה הן ארבע התפילות שהזכיר בן עזאי:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **בִּכְנִיסָתוֹ** - כשהוא רוצה להיכנס לכרך, **מַהוּ אוֹמֵר, יְהִי רָצוֹן מִלְּפָנֶיךָ ה' אֱלֹהַי שֶׁתַּכְנִיסֵנִי לִכְרַךְ זֶה לְשָׁלוֹם. נִכְנַס** לכרך, **אוֹמֵר** אחר כניסתו, **מוֹדֶה אֲנִי לְפָנֶיךָ ה' אֱלֹהַי שֶׁהִכְנַסְתַּנִי לִכְרַךְ זֶה לְשָׁלוֹם**[לט]. **בִּקֵּשׁ לָצֵאת** מן הכרך, **אוֹמֵר, יְהִי רָצוֹן מִלְּפָנֶיךָ ה' אֱלֹהַי וֵאלֹהֵי אֲבוֹתַי שֶׁתּוֹצִיאֵנִי מִכְּרַךְ זֶה לְשָׁלוֹם. יָצָא** מן הכרך, **אוֹמֵר** אחר יציאתו, **מוֹדֶה אֲנִי לְפָנֶיךָ ה' אֱלֹהַי שֶׁהוֹצֵאתַנִי מִכְּרַךְ זֶה לְשָׁלוֹם, וּכְשֵׁם שֶׁהוֹצֵאתַנִי לְשָׁלוֹם כָּךְ תּוֹלִיכֵנִי לְשָׁלוֹם וְתִסְמְכֵנִי** [-ותעזרני] **לְשָׁלוֹם וְתַצְעִידֵנִי לְשָׁלוֹם, וְתַצִּילֵנִי מִכַּף כָּל אוֹיֵב וְאוֹרֵב בַּדֶּרֶךְ**[מ].

כז. **מדברי** הגמרא משמע שאין לאדם להתפלל שיהיה העובר זכר אלא כאשר הוא יודע שהזריעו שניהם שאז ברור שעדיין לא נקבע מה יהיה העובר, ומה שאמרה המשנה שתפילה על העובר שיהיה זכר היא תפילת שוא, הוא משום שברוב הפעמים אין האיש והאשה מזריעים יחדיו. ראה כעין זה בספר והיה ברכה (פ"ט מ"ג). אולם רש"י (ד"ה ה"ג) גרס 'משכחת לה דמהניא כגון שהזריעו' וכו' [במקום 'הכא במאי עסקינן כגון שהזריעו']. לגירסא זו, אין מדובר בברייתא דווקא כאשר הוא יודע שהזריעו שניהם בבת אחת, אלא אפילו אם אינו יודע כן, גם אז יכול הוא להתפלל, שמא אכן אירע כך. ראה כן ביד דוד (ד"ה ומי).

כח. **וכתב** הר"ן (סנהדרין כב. ד"ה מ' יום), שמה שאמר רב (סנהדרין שם) 'ארבעים יום קודם יצירת הולד בת קול יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני', הוא דווקא באופן שהזריע האיש תחילה, או האשה, שאז ידוע אם יהיה העובר בן או בת. אבל כשהזריעו שניהם בבת אחת אין בת קול מכרזת כלום, כיון שעד ארבעים יום טרם נקבע מה יהיה, האם זכר או נקבה.

כט. **פתח** עינים (ד"ה אמר).

ל. **רש"י** (תהלים שם).

לא. **הקשה** ביד דוד (ד"ה הא), הלא מצינו צדיקים שהגיעו אליהם מאורעות שאינם טובים. ופירש שאין כוונת הגמרא שלא יגיעו רעות לצדיק כלל, אלא שאין לצדיק לפחד מפני הרעות בטרם יגיעוהו.

לב. **כלומר**, בין אם נדרוש את הפסוק כך ובין אם נדרוש את הפסוק כך, משמעותו היא אחת. כן כתב רש"י (ד"ה כל). וכתב המהרש"א (ח"א ד"ה כל) שמה שמדגישה הגמרא שניתן לדרוש את הפסוק בין באופן זה ובין באופן זה, הרי זה משום שעל ידי כך נחשב הדבר כאילו כפל הפסוק את הענין בכדי להדגישו.

לדעת ראשונים אחרים, הדרשות מראש הפסוק לסופו ומסוף הפסוק לראשו, הן שתי דרשות שונות. כן נקטו הרשב"א ותוספות הרא"ש (ד"ה הא), שכן משמע מלשון הגמרא, ושכן גם משמע להלן (סג.) [שאף שם נאמר כעין האמור כאן והכוונה לשתי דרשות]. וביאר הרשב"א בשם הראב"ד, שלפי הדרשה הראשונה פסוק זה בא להבטחה, שכל מי שנכון לבו ובטוח בה' לא יאונה לו כל רע, ולפי הדרשה השניה אין כאן אלא סיפור דברים שמי שנכון לבו ובוטח בה' בשלימות, דרכו לבטוח על חסידותו שתגן עליו ולא יארע לו כל רע [כפי שמצינו בהלל שבטח בחסידותו].

לג. **תוספות** (גיטין נה: ד"ה אשרי).

לד. **רש"י** (ד"ה בדברי). וכן [אם הוא מורה הוראה] עליו לפחד שמא יכשל בהוראה. מאירי (ד"ה הצועק).

לה. **מצודת** דוד (איוב שם).

לו. **וסוברת** הגמרא שפחדו של איוב היה בחינם [והוא שגרם לו שיבואו עליו אותן רעות]. מהרש"א (ח"א ד"ה א"ל).

לז. **בדקדוקי** סופרים (אות ז) הביא גירסת כתבי יד 'אמר ליה והכתיב אשרי אדם מפחד תמיד אמר ליה ההוא' וכו'.

לח. **ראה** בהערה הקודמת.

לט. **וזהו** מה שאמר בן עזאי 'נותן הודאה על שעבר וצועק על העתיד', שהתפילה הראשונה היא צעקה על העתיד, והשניה הודאה על שעבר. רא"ה (ד"ה בן עזאי).

מ. **בשו"ע** (או"ח סי' רל ס"א) כתב שנוסח זה הוא נוסח תפילת הדרך המובא בגמרא לעיל (כט:).

במשנה לא נאמר אלא שיש ליוצא מן הכרך להודות על כך שיצא בשלום, ולפיכך אין מובן מדוע כוללת הברייתא בהודאה זו גם צעקה על העתיד. אמנם מדברי המשנה ברורה (שם ס"ק ג) משמע, שהמשנה עוסקת במי שכבר אמר תפילת הדרך בתחילת הליכתו באותו יום, ועל כן עתה, בעוברו דרך כרך זה, אין עליו אלא לבקש בכניסתו שלא ינזק וכן להודות ביציאתו על שלא ניזוק. לעומת זאת הברייתא עוסקת במי שלן בלילה בכרך ויוצא בבוקר והולך לדרכו, ועל כן מוטל עליו, מלבד להודות על יציאתו, גם לומר תפילת הדרך, ובאופן זה הוא עושה משתי התפילות תפילה אחת, ומשום הצורך להודות תיכף ליציאתו הוא אומרה מיד אחר שיצא. [ומה שאין כן כאשר הוא אומר את תפילת הדרך לבדה, כגון כשהוא יוצא לדרך מביתו, שאינו אומרה אלא אחרי שהחזיק בדרך, כמבואר לעיל (ל.)].

לדעת הב"ח (שם ד"ה המתפלל) התפילה המובאת בברייתא אינה תפילת הדרך, אלא אלו שתי תפילות שונות. תפילת הדרך נאמרת בתחילת היציאה לדרך באותו יום, ויש בה חתימה 'ברוך אתה ה' שומע תפילה', ואילו התפילה עליה מדובר בגמרא כאן, נאמרת כאשר המהלך בדרך עבר דרך כרך ויצא ממנו [וכן על כל כרך וכרך שיעבור בו באותו היום יאמר את התפילות הנזכרות כאן בכניסתו וביציאתו], ואין בה חתימה. והוסיף הב"ח שכך מבואר גם ברש"י (לעיל נד. ד"ה הנכנס).

דקנה וחזר וקנה דברי הכל אין צריך לברך. דהא רבי יוחנן לא אמר צריך לברך אלא משום דלענין קנייה חדש הוא: ואיכא דאמרי כו' מכלל דכי יש לו וקנה דברי הכל צריך לברך. דהא רב הונא לא אמר אין צריך לברך אלא דקנה וחזר וקנה דליכא חדוש כלל, אבל יש לו וקנה דאיכא חדוש מודה הוא דצריך: בין כך ובין כך. בין שיש לו בין שאין לו, הואיל ולא קנה הראשונים ועכשיו קנה צריך לברך: לא כר' מאיר ולא כרבי יהודה. דאפילו רבי יהודה לא פליג אלא ביש לו וקנה, אבל בקנה וחזר וקנה לא: דמסקא ארעא שרטון. לימ"ץ מחמת המים, והוה ליה נזק: השתא מיהא רעה היא. שמקלקלת תבואה של שנה זו, ומברך ברוך דיין האמת: ועל הטוב שהיא מעין הרעה. יברך הטוב והמטיב: מאי היא. כגון דאשכח מציאה: שלא יפריח. הזרע אלא יקלוט ויהיה ולד, ולאחר שלשה ימים אם לא קלט כבר הסריח[ל] ואין תפלה מועלת: שלא יהא סנדל.° שלא תתעבר אשתו ולד אחר ויהיה פוחת צורתו של ראשון, ודומה לדג של ים ששמו סנדל. הכי אמרינן במס' נדה (דף כה:) סנדל דומה לסנדל של ים, ומתחלתו ולד היה אלא שנרצף, משל לאדם שסטר את חבירו והחזיר צורתו לאחוריו: ומי מהני. תפלה לזכר אפילו בתוך ארבעים יום, והלא הדבר תלוי בהזרעה תחלה: הכי גרסינן משכחת לה דמהניא כגון שהזריעו שניהם בבת אחת: כל היכי דדרשת ליה להאי קרא. מדרים לחדא משמעות: מסיפיה לרישיה מדריש. מי שנכון לבו בטוח בה' משמועה רעה לא יירא: בדברי תורה כתיב. אשרי אדם מפחד תמיד שמא תשתכח ממנו, שמתוך כך הוא מחזיר לשונתם תמיד: תנו רבנן. בן עזאי אמרה לאמר[ל] שתים בכניסתו ושתים ביציאתו: לית לן בה. יזהר בעצמו שלא יפשע, או אם פשע כבר אל יכנס במקום סכנה: בי בני. בית המרחץ: מתותיה. חפירה שהמים נופלים לתוכה, ובני אדם רוחצים על גבי תקרה שעל גבה: בחד אבריה. בזרועו החזיק אחד או שנים, וזה בזה החזיקו עד מאה ואחד: היינו דרבי אחא. דבעי אודויי שהוצאתני לשלום: שאין דרכן של בני אדם וכו'. כלומר לא היה להם לעסוק ברפואות אלא לבקש רחמים:

התכבדו

מכלל דכי קנה וחזר וקנה דברי הכל אין צריך לברך וא"ד אמר רב הונא לא שנו אלא שלא קנה וחזר וקנה אבל קנה וחזר וקנה אין צריך לברך ור' יוחנן אמר [א]אפילו קנה וחזר וקנה צריך לברך מכלל דכי יש לו וקנה דברי הכל צריך לברך מיתיבי בנה בית חדש ואין לו כיוצא בו קנה כלים חדשים ואין לו כיוצא בהם צריך לברך יש לו כיוצא בהם אין צריך לברך דברי ר"מ ר' יהודה אומר בין כך ובין כך צריך לברך בשלמא ללישנא קמא רב הונא כר"מ ורבי יוחנן כרבי יהודה אלא ללישנא בתרא בשלמא רב הונא כרבי יהודה אלא רבי יוחנן דאמר כמאן לא כר"מ ולא כרבי יהודה אמר לך רבי יוחנן הוא הדין דלרבי יהודה קנה וחזר וקנה נמי צריך לברך והא דקא מיפלגי ביש לו וקנה להודיעך כחו דר"מ דאפי' קנה ויש לו אין צריך לברך וכל שכן קנה וחזר וקנה דאין צריך לברך וליפלגו בקנה וחזר וקנה דאין צריך לברך[א] להודיעך כחו דר' יהודה [א] [ב] ° כח דהתירא עדיף ליה: [ב]מברך על הרעה כו': היכי דמי כגון דשקל בדקא בארעיה אף על גב דטבא היא לדידיה דמסקא ארעא שירטון ושבחא השתא מיהא רעה היא: [ג]ועל הטובה כו': היכי דמי כגון דאשכח מציאה אף על גב דרעה היא לדידיה דאי שמע בה מלכא שקיל לה מיניה השתא מיהא טובה היא: [ד]היתה אשתו מעוברת ואמר יהי רצון שתלד כו' הרי זו תפלת שוא: ולא מהני רחמי מתיב רב יוסף [א]ואחר ילדה בת ותקרא את שמה דינה מאי ואחר אמר רב לאחר שדנה לאה דין בעצמה ואמרה י"ב שבטים עתידין לצאת מיעקב ששה יצאו ממני וארבעה מן השפחות הרי עשרה אם זה זכר לא תהא אחותי רחל כאחת השפחות מיד נהפכה לבת שנא' ותקרא את שמה דינה [ג]אין מזכירין מעשה נסים ואיבעית אימא מעשה דלאה בתוך ארבעים יום הוה כדתניא שלשה ימים הראשונים יבקש אדם רחמים שלא יסריח משלשה [ד]ועד ארבעים יבקש רחמים שיהא זכר מארבעים יום ועד שלשה חדשים יבקש רחמים שלא יהא סנדל משלשה חדשים ועד ששה יבקש רחמים שלא יהא נפל מששה ועד תשעה יבקש רחמים שיצא בשלום ומי מהני רחמי והא"ר יצחק בריה דרב אמי [ה]איש מזריע תחלה יולדת נקבה אשה מזרעת תחלה יולדת זכר שנאמר [ב]אשה כי תזריע וילדה זכר הכא במאי עסקינן כגון שהזריעו שניהם בבת אחת: היה בא בדרך: ת"ר מעשה בהלל הזקן שהיה בא בדרך ושמע קול צוחה בעיר אמר מובטח אני שאין זה בתוך ביתי ועליו הכתוב אומר [ג]משמועה רעה לא יירא נכון לבו בטוח בה' אמר רבא ° כל היכי דדרשת להאי קרא [ו]מרישיה לסיפיה מדריש מסיפיה לרישיה מדריש מרישיה לסיפיה מדריש משמועה רעה לא יירא מה טעם נכון לבו בטוח בה' מסיפיה לרישיה מדריש נכון לבו בטוח בה' משמועה רעה לא יירא ההוא תלמידא דהוה קא אזיל בתריה דרבי ישמעאל ברבי יוסי בשוקא דציון חזייה דקא מפחיד אמר ליה חטאה את דכתיב [ד]פחדו בציון חטאים אמר ליה [ו]והכתיב [ה]אשרי אדם מפחד תמיד אמר ליה ההוא בדברי תורה כתיב יהודה בר נתן הוה שקיל ואזיל בתריה דרב המנונא אתנח אמר ליה יסורים בעי ההוא גברא לאתויי אנפשיה דכתיב [ו]כי פחד פחדתי ויאתיני ואשר יגורתי יבא לי והא כתיב אשרי אדם מפחד תמיד ההוא בדברי תורה כתיב: הנכנס לכרך: תנו רבנן [ה]בכניסתו מהו אומר יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתכניסני לכרך זה לשלום נכנס אומר מודה אני לפניך ה' אלהי שהכנסתני לכרך זה לשלום בקש לצאת אומר יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שתוציאני מכרך זה לשלום יצא אומר מודה אני לפניך ה' אלהי שהוצאתני מכרך זה לשלום וכשם שהוצאתני לשלום כך תוליכני לשלום ותסמכני לשלום ותצעידני לשלום ותצילני מכף כל אויב ואורב בדרך אמר רב מתנא ל"ש אלא בכרך שאין דנין והורגין בו אבל בכרך שדנין והורגין בו לית לן בה[ב] א"ד אמר רב מתנא אפילו בכרך שדנין והורגין בו זימנין דלא מתרמי ליה אינש דיליף ליה זכותא. ת"ר [ו]הנכנס לבית המרחץ אומר יהי רצון מלפניך יי' אלהי שתצילני מזה ומכיוצא בו ואל יארע בי דבר קלקלה ועון ואם יארע בי דבר קלקלה ועון תהא מיתתי כפרה לכל עונותי אמר אביי לא לימא אינש הכי דלא לפתח פומיה לשטן [ט]דאמר ר"ל וכן תנא משמיה דר' יוסי לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן אמר רב יוסף מאי קראה דכתיב [ז]כמעט כסדום היינו לעמורה דמינו מאי אהדר להו נביא [ח]שמעו דבר יי' קציני סדום וגו' כי נפיק מאי אומר א"ר אחא מודה אני לפניך יי' אלהי שהצלתני מן האור [ט]ר' אבהו על לבי בני אפחית בי בני מתותיה אתרחיש ליה ניסא קם על עמודא שזיב מאה וחד גברי בחד אבריה אמר היינו דר' אחא דאמר רב אחא[ג] [א] [ז]הנכנס להקיז דם אומר יהי רצון מלפניך יי' אלהי שיהא עסק זה לי לרפואה ותרפאני [ב] כי אל רופא נאמן אתה ורפואתך אמת לפי שאין דרכן של בני אדם לרפאות אלא שנהגו[ד] אמר אביי לא לימא אינש הכי [י]דתני דבי רבי ישמעאל [ט]ורפא ירפא [ח]מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות כי קאי[ה] מאי אומר אמר רב אחא ברוך רופא חנם [ג].

הנכנס

מה טעם משמועה רעה לא יירא משום דלבו נכון ובטוח בשם והיא הבטחה לצדיק שאינו צריך לירא מדבר רע, מסיפיה לרישיה מידריש אין כאן הבטחה לצדיק אלא כך אמר שלמה אדם שהוא נכון ובטוח בשם אינו ירא משמועה רעה כהלל שבטח בחסידותו. **[תוספות הרא"ש]** **לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן.** משום מלאך העומד לימינו שנוטל הדבר מפיו של פותר וחוטף אותו ואומר אמן כן יהיה, ואם הוא דסאני ליה פותח פיו לרעה ההוא שעומד לשמאלו חוטף הדבר ואומר אמן, ועל סיבה נעשה מה שנעשה הן לטוב הן לרעה. **[שו"ת מן השמים סימן כב]** **לפי שאין דרכן של בני אדם לרפאות אלא שנהגו.** הדורש השם בנביא לא ידרוש ברופאים. ומה חלק לרופאים בבית עושי רצון השם, אחר שהבטיח וברך את לחמך ואת מימיך והסירותי מחלה מקרבך, והרופאים אין מעשיהם רק על המאכל והמשקה להזהיר ממנו ולצוות עליו. והוא מאמרם (ברכות ס.) שאין דרכם של בני אדם ברפואות אלא שנהגו, אילו לא היה דרכם ברפואות יחלה האדם כפי אשר יהיה עליו עונש חטאו ויתרפא ברצון ה', אבל הם נהגו ברפואות והשם הניחם למקרי הטבעים. **[רמב"ן, ויקרא כו יא]** לא אמרו שנתנה רשות לחולה להתרפאות, אלא כיון שחלה החולה ובא להתרפאות כי נהג ברפואות והוא לא היה מעדת השם שחלקם בחיים, אין לרופא לאסור עצמו מרפואתו, לא מפני חשש שמא ימות בידו, אחרי שהוא בקי במלאכה ההיא, ולא בעבור שיאמר כי השם לבדו הוא רופא כל בשר. **[רמב"ן, ויקרא כו יא]** **מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות.** הקשה ה"ר יעקב מאורליינ"ש, פשיטא למה לא ירפאו הרופאים הא כתיב והשבותו לו ודרשינן זו היא השבת גופו וכתיב לא תעמוד על דם רעך, ותירץ שניתן רשות לרפאת בשכר דסד"א שחייב לעשות בחנם. **[תוספות הרא"ש]** ולי נראה דחולאים הבאים מחמת אדם דין הוא שירפאם, אבל חלאים הבאים מעצמן אי לאו קרא הוה אמינא שאין לרפאותם שנראה כמבטל גזרת המלך. **[תוספות הרא"ש]**

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ערובין עב: בילה ג: קדושין ס: גיטין מא: עד: חולין נח. נדה נט:], ב) [פי' על זה כתב רש"י בילה ג: ד"ה התירא ועי' בכ"מ פ"י מה"ב ה"א], ג) [יבמות קכא: חולין מג.], ד) [ועי' תוס' סנהדרין כב. ד"ה ארבעים], ה) נדה כה: כח. לא. ע"ש, ו) [לקמן סג. סנהדרין ע.], ז) גיטין נה:, ח) לעיל יט. כתובות ח:, ט) כתובות סב. בלשון אחר קצת (רש"ש), י) ב"ק פה ע"א, כ) עיין שבת פו., ל) לעיל נד ע"א.

הגהות הגר"א

[א] גמ' (דא"ר אחא). תא"מ: [ב] שם (ותרפאני כי א"ר נ"א ורפואתך אמת לפי). תא"מ ונ"ב כי רופא חנם אתה: [ג] שם חנם. נ"ב וכ"ה ברא"ש אבל גירסת בה"ג והרמב"ם חולים:

גליון הש"ס

גמ' כח דהתירא כו'. עי' רש"ל פסחים ק"ב ע"א ד"ה להודיעך כחו ועי' א"ר סי' כב ו]: שם כל היכי דדרשת להאי קרא. כעין זה לקמן סג ע"א: רש"י ד"ה שלא יהא סנדל. שלא תתעבר. עי' נדה דף כה ע"ב תוס' ד"ה קמ"ל:

תורה אור השלם

א) וְאַחַר יָלְדָה בַּת וַתִּקְרָא אֶת שְׁמָהּ דִּינָה: [בראשית ל, כא]

ב) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִשָּׁה כִּי תַזְרִיעַ וְיָלְדָה זָכָר וְטָמְאָה שִׁבְעַת יָמִים כִּימֵי נִדַּת דְּוֹתָהּ תִּטְמָא: [ויקרא יב, ב]

ג) מִשְּׁמוּעָה רָעָה לֹא יִירָא נָכוֹן לִבּוֹ בָּטֻחַ בַּיְיָ: [תהלים קיב, ז]

ד) פָּחֲדוּ בְצִיּוֹן חַטָּאִים אָחֲזָה רְעָדָה חֲנֵפִים מִי יָגוּר לָנוּ אֵשׁ אוֹכֵלָה מִי יָגוּר לָנוּ מוֹקְדֵי עוֹלָם: [ישעיה לג, יד]

ה) אַשְׁרֵי אָדָם מְפַחֵד תָּמִיד וּמַקְשֶׁה לִבּוֹ יִפּוֹל בְּרָעָה: [משלי כח, יד]

ו) כִּי פַחַד פָּחַדְתִּי וַיֶּאֱתָיֵנִי וַאֲשֶׁר יָגֹרְתִּי יָבֹא לִי: [איוב ג, כה]

ז) לוּלֵי יְיָ צְבָאוֹת הוֹתִיר לָנוּ שָׂרִיד כִּמְעָט כִּסְדֹם הָיִינוּ לַעֲמֹרָה דָּמִינוּ: [ישעיה א, ט]

ח) שִׁמְעוּ דְבַר יְיָ קְצִינֵי סְדֹם הַאֲזִינוּ תּוֹרַת אֱלֹהֵינוּ עַם עֲמֹרָה: [ישעיה א, י]

ט) אִם יָקוּם וְהִתְהַלֵּךְ בַּחוּץ עַל מִשְׁעַנְתּוֹ וְנִקָּה הַמַּכֶּה רַק שִׁבְתּוֹ יִתֵּן וְרַפֹּא יְרַפֵּא: [שמות כא, יט]

עין משפט נר מצוה

נה א (מיי' פ"י מהל' ברכות הל' א סמג עשין כז) טוש"ע או"ח סימן רכג סעיף ג:

נו ב ג מיי' שם הלכה ד (סמג שם) טוש"ע או"ח סי' רכב סעיף ד:

נז ד ה מיי' שם הלכה [כב] כה סמג שם טוש"ע או"ח סימן רל סעיף א:

נח ו מיי' שם הלכה כ טוש"ע שם סעיף ג:

נט ז מיי' שם הל' כא טוש"ע שם סעיף ד:

ס ח טוש"ע י"ד סימן שלו סעיף א:

לעזי רש"י

לימ"ץ. פירוש שרטון, חול ורפש וטיט (רש"י שבת דף נו ע"ב ד"ה נעץ):

הגהות וציונים

א] נראה דתיבות "דאין צריך לברך" הכניסו המדפיסים בטעות (דבש תמר) וכן ליתא בכת"י: ב] בכת"י **אינו צריך לברך** (במקום "לית לן בה"): ג] בכת"י לא גרסינן "דאמר רב אחא" אלא **תנו רבנן** הנכנס וכן מחקו הגר"א והגר"י לנדא: ד] בכת"י נוסף שנהגו **לעשותם** (ועיין מגיד תעלומה בביאור דברי הגמ'): ה] בכת"י ובבה"ג ובר"ף **כי נפיק** (ועיין בהגהות דברי נחמיה): ו] עיין צל"ח ובשו"ת חתם סופר או"ח סימן נה ד"ה והנה הב"ח:

משנת ראשונים

אשה מזרעת תחלה יולדת זכר. לפי שכשהאשה מזרעת תחלה זרע הזכר שהוא אחרון בא ומתגבר עליו ולפיכך יולדת זכר דעילאה גבר, איש מזריע תחלה טפת הנקבה באה באחרונה ומתגברת עליו ולפיכך יולדת נקבה. והענין כי הטפה הראשונה אשר תהיה מהזכר או מהנקבה הוא כמו השדה שזורעין בו, והטפה האחרונה כדמיון הזרע שזורעין בשדה, ולפי שכשהאשה מזרעת תחלה הרי הטפה ההיא כשדה וטפת הזכר שבאחרונה הוא הזרע, ולפיכך תלד זכר כמותו, וזהו לשון תזריע, ואם הזכר יזריע תחלה הרי הטפה ההיא כשדה וטיפת הנקבה שבאחרונה הוא הזרע ותלד נקבה כמותו. **[רבינו בחיי ויקרא יב]**

שנאמר אשה כי תזריע וילדה זכר. כשזורע האשה בא תחלה הוא מתפזר ע"י התשמיש שעדיין לא נגמר ומתבטל אבל זרע האיש הבא בגמר ביאה עומד ונקלט ממנו הולד נוצר. איש מזריע תחלה יולדת נקבה מהאי טעמא איפכא, כי באמת מזרע הזכר נולד זכר ומזרע הנקבה נולדת הנקבה. **[חזקוני, בראשית מו]**

מרישיה לסיפיה מדריש מסיפיה לרישיה מדריש. נראה כפי' הראב"ד מרישיה לסיפיה מידריש

הגמרא מבארת באילו כרכים יש להתפלל תפילות אלו:
אָמַר רַב מַתְנָא, לֹא שָׁנוּ דין זה שיש להתפלל בכניסתו לכרך וביציאתו, **אֶלָּא בִּכְרַךְ שֶׁאֵין דָּנִין וְהוֹרְגִין בּוֹ** - שאין בו בית דין שדנים תחילה ואחר כך הורגים, אלא דרך אנשי המקום להעניש בלי משפט[מא], לפיכך על הנכנס לשם להתפלל שלא ינזק, וכן על היוצא משם להודות שיצא משם בשלום. **אֲבָל בִּכְרַךְ שֶׁדָּנִין** תחילה **וְ**אחר כך **הוֹרְגִין בּוֹ, לֵית לָן בָּהּ** - אין לנו להצריכו לא תפילה בכניסתו ולא הודאה ביציאתו, כי יכול הוא להיזהר שלא יפשע ולא יענישוהו[מב].

אִיכָּא דְּאָמְרִי - יש שאמרו שמועה זו בלשון אחרת, **אָמַר רַב מַתְנָא, אֲפִילּוּ בִּכְרַךְ שֶׁדָּנִין וְהוֹרְגִין בּוֹ** עליו להתפלל תפילות אלו, שאם יארע שיחשדוהו שם באיזה דבר, **זִימְנִין דְּלָא מִתְרְמֵי לֵיהּ אִינִישׁ דְּיָלִיף לֵיהּ זְכוּתָא** - לפעמים לא יזדמן לו אדם שילמד עליו זכות, ונמצא שאף שם הוא עלול לבוא לידי סכנה.

★

הגמרא מביאה ברייתא ובה תפילה לנכנס לבית המרחץ [שאף הוא נחשב למקום סכנה[מג]]:
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **הַנִּכְנָס לְבֵית הַמֶּרְחָץ אוֹמֵר, יְהִי רָצוֹן מִלְּפָנֶיךָ יי' אֱלֹהַי שֶׁתַּצִּילֵנִי מִזֶּה וּמִכַּיּוֹצֵא בּוֹ**[מד]**, וְאַל יֶאֱרַע בִּי דְּבַר קַלְקָלָה וְעָוֹן**[מה]**, וְאִם יֶאֱרַע בִּי דְּבַר קַלְקָלָה וְעָוֹן תְּהֵא מִיתָתִי כַּפָּרָה לְכָל עֲוֹנוֹתַי.**

הגמרא מביאה דעה החולקת על נוסח תפילה זה:
אָמַר אַבַּיֵי, לָא לֵימָא אִינִישׁ הָכִי - אל יאמר אדם בנוסח זה 'ואם יארע בי דבר קלקלה' וכו'[מו], **דְּלָא לִפְתַּח פּוּמֵיהּ לַשָּׂטָן** - שלא לפתוח פיו למידת הדין שתקטרג עליו[מז], **דְּאָמַר רֵישׁ לָקִישׁ, וְכֵן תָּנָא מִשְּׁמֵיהּ** [-וכן שנינו בברייתא משמו] **דְּרַבִּי יוֹסֵי, לְעוֹלָם אַל יִפְתַּח אָדָם פִּיו לַשָּׂטָן.**

הגמרא מביאה מקור לכך שאין לפתוח פה לשטן:
אָמַר רַב יוֹסֵף, מַאי קְרָאָה - מאיזה פסוק נלמד שאסור לפתוח פיו לשטן, **דִּכְתִיב** שאמרו אנשי ירושלים על עצמם בחורבן העיר (ישעיה א ט) **'לוּלֵי ה' צְבָאוֹת הוֹתִיר לָנוּ שָׂרִיד כִּמְעָט כִּסְדֹם הָיִינוּ לַעֲמֹרָה דָּמִינוּ'**, כלומר, לולי שריחם עלינו הקב"ה הייינו נשמדים כולנו כסדום ועמורה. וכיון שדימו עצמם בחינם לסדום ולעמורה, **מַאי אַהֲדַר לְהוּ** - מה השיב להם **הַנָּבִיא** בדבר ה' (שם א י) **'שִׁמְעוּ דְבַר יי' קְצִינֵי סְדֹם** וגו' **הַאֲזִינוּ תּוֹרַת אֱלֹהֵינוּ עַם עֲמֹרָה'**, שאתם דומים במעשיכם הרעים לקציני [-שרי[מח]] סדום ולאנשי עמורה. הרי שבדיבורם עוררו את מידת הדין ללמד עליהם חובה ולדמותם לסדום ולעמורה.

תפילה ליוצא מבית המרחץ:
אומרת הגמרא, **כִּי נָפֵיק** - כאשר הוא יוצא מבית המרחץ, **מַאי הוּא אוֹמֵר, אָמַר רַב אַחָא, מוֹדֶה אֲנִי לְפָנֶיךָ יי' אֱלֹהַי שֶׁהִצַּלְתַּנִי מִן הָאוּר** [-מן האש].

מעשה בענין הסכנה שבבית המרחץ:
רַבִּי אֲבָהוּ עָל לְבֵי בָנֵי - נכנס לבית המרחץ, **אִפְּחִית בֵּי בָנֵי מִתּוּתֵיהּ** - התמוטטה ריצפת בית המרחץ מתחתיו [שהיתה הריצפה עשויה על גבי עמודים והיה חלל מתחתיה]. **אִתְרְחִישׁ לֵיהּ נִיסָּא** - נעשה לו נס, **וְקָם עַל עַמּוּדָא** - נעמד רבי אבהו על אחד העמודים שנשארו, **שְׁזֵיב מְאָה וְחַד גַּבְרֵי בְּחַד אֶבְרֵיהּ** - והציל מאה ואחד אנשים בזרוע אחת שלו[מט], על ידי שהחזיק באחד או שנים מהם, והם החזיקו באחרים, ואחרים באחרים, וכך ניצלו כולם מליפול אל החלל שתחת הריצפה[נ]. **אָמַר** רבי אבהו, **הַיְינוּ דְּרַב אַחָא (דְּאָמַר רַב אַחָא**[נא]**)** - זהו מה שאמר רב אחא שביציאתו מבית המרחץ עליו להודות על יציאתו בשלום[נב].

★

הגמרא מביאה ברייתא[נג] ובה תפילה למקיז דם [שאף הוא ענין שיש בו סכנה]:
הַנִּכְנָס לְהַקִּיז דָּם[נד] **אוֹמֵר, יְהִי רָצוֹן מִלְּפָנֶיךָ יי' אֱלֹהַי שֶׁיְּהֵא עֵסֶק זֶה לִי לִרְפוּאָה, וְתִרְפָּאֵנִי, כִּי אֵל רוֹפֵא נֶאֱמָן אָתָּה וּרְפוּאָתְךָ אֱמֶת**[נה]**, לְפִי שֶׁאֵין דַּרְכָּן שֶׁל בְּנֵי אָדָם לְרַפְּאוֹת אֶלָּא שֶׁנָּהֲגוּ.** כלומר, לא היו צריכים בני האדם לעסוק ברפואות אלא רק להתפלל לה' שירפאם, אמנם רבים נהגו לעסוק ברפואות, ולפיכך נגזר עליהם להיות מסורים ביד הטבע, ומעתה צריכים הם לרפואות אלו. וכן אני עוסק בדבר זה כדרך העולם, ומבקש ממך שיהא עסק זה לי לרפואה[נו].

הגמרא מביאה דעה החולקת על נוסח תפילה זה:
אָמַר אַבַּיֵי, לָא לֵימָא אִינִישׁ הָכִי - אל יאמר אדם בנוסח זה 'לפי שאין דרכן של בני אדם' וכו', **דְּתָנֵי דְּבֵי** [-ששנינו בברייתא מבית

מא. **ריטב"א** (ד"ה נכנס). ולפיכך אמרה המשנה 'הנכנס לכרך', מפני שבכרך מצויים ממונים רעים המחפשים עלילות, אבל הנכנס לעיר שהיא קטנה מכרך, אינו צריך להתפלל בכניסתו ולא להודות ביציאתו, מאחר שאין מצויים בה ממונים כאלו. משנה ברורה (שם סק"ג).

מב. **ואין** לומר שיתפלל זאת באופן שכבר פשע, שאם פשע אין לו להכנס לשם כלל, כי אסור להיכנס למקום סכנה. על פי רש"י (ד"ה לית).
מה שאמרה הגמרא 'לית לן בה', היינו שאין עליו חיוב להתפלל כן בכניסתו וביציאתו, אבל הרשות בידו להתפלל על כל מקום שנכנס אליו. מאירי (ד"ה נכנס).

מג. **מהטעם** המבואר להלן בסמוך, שאפשר להינזק בו מחום האש או מחום המים.

מד. **ברא"ש** (סי' כ) גרס 'וכיוצא בו לעתיד לבוא', וכן הוא נוסח התוספתא (פ"ו הכ"ג), וביאר האבודרהם (ברכת הראייה, ד"ה הנכנס לבית) שהכוונה לאש של גיהנם. וכתב בפרישה (או"ח סי' רל סק"ו) שכך פירושו גם לפי פשוטו, שהלא נאמר (מלאכי ג יט) 'הנה היום בא בוער כתנור'. והוסיף, שאמנם יש לפרש עוד, שהתפילה היא להנצל מאש המרחץ כאשר יבוא לשם לעתיד.

מה. **הטעם** שהוא מבקש גם על העון, מפני שהנמצא במרחץ הוא ערום מן המצוות, כמו שאמרו במנחות (מג:), וכיון שהוא מקום סכנה צריך להתפלל שלא יזכירו לו את עוונותיו בעת ההיא. מהרש"א (ח"א ד"ה ואל).

מו. **מהרש"א** (שם).

מז. **בטעם** הדבר שפתחון פה לשטן עלול להזיק, כתב המהרש"א (כתובות ח: ח"א ד"ה לעולם), שהדיבור מעורר את השטן לקטרג ולומר, אדם זה מודה שראוי לו להיענש בכך. וראה רשב"א (שו"ת ח"א סי' תח) שכתב שענין זה שלא יפתח פיו לשטן הוא מן הדברים הנעלמים שלא נתבררה לנו סיבתם.

מח. **רש"י** (ישעיה שם).

מט. **בכתב** יד שהובא בדקדוקי סופרים (אות ק) גרס 'מאה וחד גברא בחד אבריה ומאה וחד גברא בחד אבריה', כלומר שבכל אחת מזרועותיו הציל מאה ואחד אנשים.

נ. **מלשון** רש"י (ד"ה מתותיה) נראה שתחת למרחץ נמצא בור עמוק אליו נשפכים מי הרחצה, ואם היו נופלים האנשים לבור זה היו ניזוקים מן המים שבו. [ומה שאמר רבי אבהו בסמוך 'היינו דרב אחא' שאמר שצריך להודות על שניצל מן האש, ראה במאירי (ד"ה מי) שביאר שהגמרא עוסקת בחמי טבריה וכדומה, בהם ניתן להינזק מחום המים. וראה ביאור נוסף בשיטת רש"י, בהערה לביאורי רש"י (ד"ה מתותיה)]. ובשבת (מ.) כתב רש"י (ד"ה רוחץ בו) בשם רבו לוי"ה, שהיו מסיקים את האש תחת המרחץ בכדי לחממו. לפי זה, כוונת הגמרא היא שהאש נמצאת תחת הריצפה, [או אולי כוונתו שם שהתנור עומד מבחוץ וחומו נכנס בין העמודים שתחת הריצפה], והנופל תחתיה יהיה נכווה מחום האש. וכן ביארו האחרונים.

נא. **תיבות** אלו אינן בדפוס ראשון (הגהות וציונים), וכן בהגהות הגר"א (אות א) כתב שיש למחקן.

נב. **כתב** הדברי חמודות (אות סב) שלא ראה מימיו, גם אצל המדקדקים במצוות, שיזהרו לומר את תפילת בית המרחץ. מכאן למד, שדווקא בית המרחץ הנזכר בגמרא היה נחשב למקום סכנה, מפני שהיו תחת ריצפתו אש ומים רותחים כמוכח מדברי הגמרא כאן, והאש היתה עלולה לקלקל את הריצפה שמעליה ולהפילה, ומה שאין כן המרחצאות שלנו שאין בהם לא אש ולא מים רותחים תחת ריצפתם, וגם אין בהם חשש מפולת, שאין צריך לומר בהם תפילות אלו. ומעין דברים אלו כתב גם הב"ח (או"ח סי' רל ד"ה הנכנס), שעתה אין צריך לחשוש להיזק המים החמים, כי עומדים הם בגלוי באמבטיה ובנקל אפשר להיזהר מהיזקם. אמנם המשנה ברורה (שעה"צ סי' רל סק"ז) כתב, שבזמנינו שמצויים כמה מיני היזק על ידי החמין, צריך עיון מדוע אין אומרים תפילה זו.

נג. **בדקדוקי** סופרים (אות ר) הביא מכתב יד גירסא אחרת, 'ת"ר הנכנס להקיז' וכו', וכן היא גירסת פסקי הרי"ד (ד"ה הנכנס להקיז).

נד. **לאו** דווקא הנכנס להקיז דם, אלא גם קודם כל דבר שאדם עושה לרפואה, עליו להקדים לו תפילה זו. מגן אברהם (סי' רל סק"ו) [וכן בכל דבר שאדם עושה, צריך לבקש מה' שיהיה מעשהו לתועלת. משנה ברורה (שעה"צ שם סק"ח)].

נה. **שאודות** רפואות שאר הרופאים יתכן שיתברר לאחר זמן שהיו אלו רפואות מזיקות, ומה שאין כן רפואת ה' היא רפואה אמיתית, ולא יהיה בה שום היזק. בן יהוידע (ד"ה כי).

נו. **על** פי הרמב"ן (ויקרא כו יא).

מכלל דכי קנה וחזר וקנה דברי הכל אין צריך לברך וא"ד אמר רב הונא לא שנו אלא שלא קנה וחזר וקנה אבל קנה וחזר וקנה אין צריך לברך ור' יוחנן אמר [א]אפילו קנה וחזר וקנה צריך לברך מכלל דכי יש לו וקנה דברי הכל צריך לברך מיתיבי בנה בית חדש ואין לו כיוצא בו קנה כלים חדשים ואין לו כיוצא בהם צריך לברך יש לו כיוצא בהם אין צריך לברך דברי ר"מ ר' יהודה אומר בין כך ובין כך צריך לברך בשלמא ללישנא קמא רב הונא כר"מ ורבי יוחנן כרבי יהודה אלא ללישנא בתרא בשלמא רב הונא כרבי יהודה אלא רבי יוחנן דאמר כמאן לא כר"מ ולא כרבי יהודה אמר לך רבי יוחנן הוא הדין דלרבי יהודה קנה וחזר וקנה נמי צריך לברך והא דקא מיפלגי ביש לו וקנה להודיעך כחו דר"מ דאפי' קנה ויש לו אין צריך לברך וכל שכן קנה וחזר וקנה דאין צריך לברך וליפלגו בקנה וחזר וקנה דאין צריך לברך[א] להודיעך כחו דר' יהודה [א] [ג] ° כח דהתירא עדיף ליה:

[ב]מברך על הרעה כו': היכי דמי כגון דשקל בדקא בארעיה אף על גב דטבא היא לדידיה דמסקא ארעא שירטון ושבחא השתא מיהא רעה היא: [ג]ועל הטובה כו': היכי דמי כגון דאשכח מציאה אף על גב דרעה היא לדידיה דאי שמע בה מלכא שקיל לה מיניה השתא מיהא טובה היא: [ד]היתה אשתו מעוברת ואמר יהי רצון שתלד כו' הרי זו תפלת שוא: ולא מהני רחמי מתיב רב יוסף [א]ואחר ילדה בת ותקרא את שמה דינה מאי ואחר אמר רב לאחר שדנה לאה דין בעצמה ואמרה י"ב שבטים עתידין לצאת מיעקב ששה יצאו ממני וארבעה מן השפחות הרי עשרה אם זה זכר לא תהא אחותי רחל כאחת השפחות מיד נהפכה לבת שנא' ותקרא את שמה דינה [ג]אין מזכירין מעשה נסים ואיבעית אימא מעשה דלאה בתוך ארבעים יום הוה כדתניא שלשה ימים הראשונים יבקש אדם רחמים שלא יסריח משלשה [ד]ועד ארבעים יבקש רחמים שיהא זכר מארבעים יום ועד שלשה חדשים יבקש רחמים שלא יהא סנדל משלשה חדשים ועד ששה יבקש רחמים שלא יהא נפל מששה ועד תשעה יבקש רחמים שיצא בשלום ומי מהני רחמי והא"ר יצחק בריה דרב אמי [ה]איש מזריע תחלה יולדת נקבה אשה מזרעת תחלה יולדת זכר שנאמר [ב]אשה כי תזריע וילדה זכר הכא במאי עסקינן כגון שהזריעו שניהם בבת אחת: היה בא בדרך: ת"ר מעשה בהלל הזקן שהיה בא בדרך ושמע קול צוחה בעיר אמר מובטח אני שאין זה בתוך ביתי ועליו הכתוב אומר [ג]משמועה רעה לא יירא נכון לבו בטוח בה' אמר רבא ° כל היכי דדרשת להאי קרא [ו]מרישיה לסיפיה מדריש מסיפיה לרישיה מדריש מרישיה לסיפיה מדריש משמועה רעה לא יירא מה טעם נכון לבו בטוח בה' מסיפיה לרישיה מדריש נכון לבו בטוח בה' משמועה רעה לא יירא ההוא תלמידא דהוה קא אזיל בתריה דרבי ישמעאל ברבי יוסי בשוקא דציון חזייה דקא מפחיד אמר ליה חטאה את דכתיב [ד]פחדו בציון חטאים אמר ליה [ז]והכתיב [ה]אשרי אדם מפחד תמיד אמר ליה ההוא בדברי תורה כתיב יהודה בר נתן הוה שקיל ואזיל בתריה דרב המנונא אתנח אמר ליה יסורים בעי ההוא גברא לאתויי אנפשיה דכתיב [ו]כי פחד פחדתי ויאתיני ואשר יגורתי יבא לי והא כתיב אשרי אדם מפחד תמיד ההוא בדברי תורה כתיב: הנכנס לכרך: תנו רבנן [ה]בכניסתו מהו אומר יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתכניסני לכרך זה לשלום נכנס אומר מודה אני לפניך ה' אלהי שהכנסתני לכרך זה לשלום בקש לצאת אומר יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שתוציאני מכרך זה לשלום יצא אומר מודה אני לפניך ה' אלהי שהוצאתני מכרך זה לשלום וכשם שהוצאתני לשלום כך תוליכני לשלום ותסמכני לשלום ותצעידני לשלום ותצילני מכף כל אויב ואורב בדרך אמר רב מתנא ל"ש אלא בכרך שאין דנין והורגין בו אבל בכרך שדנין והורגין בו לית לן בה[ב] א"ד אמר רב מתנא אפילו בכרך שדנין והורגין בו זימנין דלא מתרמי ליה אינש דיליף ליה זכותא. ת"ר [י]הנכנס לבית המרחץ אומר יהי רצון מלפניך יי' אלהי שתצילני מזה ומכיוצא בו ואל יארע בי דבר קלקלה ועון ואם יארע בי דבר קלקלה ועון תהא מיתתי כפרה לכל עונותי אמר אביי לא לימא אינש הכי דלא לפתח פומיה לשטן [ח]דאמר ר"ל וכן תנא משמיה דר' יוסי לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן אמר רב יוסף מאי קראה דכתיב [ז]כמעט כסדום היינו לעמורה דמינו מאי אהדר להו נביא [ח]שמעו דבר יי' קציני סדום וגו' כי נפיק מאי אומר א"ר אחא מודה אני לפניך יי' אלהי שהצלתני מן האור [ט]ר' אבהו על לבי בני אפחית בי בני מתותיה אתרחיש ליה ניסא קם על עמודא שזיב מאה וחד גברי בחד אבריה אמר היינו דר' אחא דאמר רב אחא[ג] [א] [י]הנכנס להקיז דם אומר יהי רצון מלפניך יי' אלהי שיהא עסק זה לי לרפואה ותרפאני [ב] כי אל רופא נאמן אתה ורפואתך אמת לפי שאין דרכן של בני אדם לרפאות אלא שנהגו[ד] אמר אביי לא לימא אינש הכי [י]דתני דבי רבי ישמעאל [ט]ורפא ירפא [כ]מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות כי קאי[ה] מאי אומר אמר רב אחא ברוך רופא חנם [ג].

הנכנס

רש"י

דקנה וחזר וקנה דברי הכל אין צריך לברך. דהא רבי יוחנן לא אמר צריך לברך אלא משום דלענין קנייה חדש הוא: ואיכא דאמרי כו' מכלל דכי יש לו וקנה דברי הכל צריך לברך. דהא רב הונא לא אמר אין צריך לברך אלא דקנה וחזר וקנה דליכא חדוש כלל, אבל יש לו וקנה דאיכא חדוש מודה הוא דצריך: בין כך ובין כך. בין שיש לו בין שאין לו, הואיל ולא קנה הראשונים ועכשיו קנה צריך לברך: לא כר' מאיר ולא כרבי יהודה. דאפילו רבי יהודה לא פליג אלא ביש לו וקנה, אבל בקנה וחזר וקנה לא: דמסקא ארעא שרטון. לימ"ן מחמת המים, והוה ליה זבל: השתא מיהא רעה היא. שמחבלת תבואה של שנה זו, ומברך ברוך דיין האמת: ועל הטוב שהיא מעין הרעה. יברך הטוב והמטיב: מאי היא. כגון דאשכח מציאה: שלא יסריח. הזרע אלא יקלוט ויהיה ולד, ולאחר שלשה ימים אם לא קלט כבר הסריח[כ] ואין תפלה מועלת: שלא יהא סנדל. ° שלא תתעבר אשתו ולד אחר ויהיה פוחת צורתו של ראשון, ודומה לדג של ים ששמו סנדל. הכי אמרינן במס' נדה (דף כה:) סנדל דומה לסנדל של ים, ומתחלתו ולד היה אלא שנרצף, משל לאדם שסטר את חבירו והחזיר צוארו לאחוריו: ומי מהני. תפלה לזכר אפילו בתוך ארבעים יום, והלא הדבר תלוי בהזרעה תחלה: הכי גרסינן משכחת לה דמהניא כגון שהזריעו שניהם בבת אחת: כל היכי דדרשת ליה להאי קרא. מדריש לחדא משמעות: מסיפיה לרישיה מדריש. מי שנכון לבו בטוח בי"י משמועה רעה לא יירא: בדברי תורה כתיב. אשרי אדם מפחד תמיד שמא תשתכח ממנו, שמתוך כך הוא מחזיר לשונתם תמיד: תנו רבנן. בן עזאי אמרה דאמר[ל] שתים בכניסתו ושתים ביציאתו: לית לן בה. יזהר בעצמו שלא יפשע, או אם פשע כבר אל יכנס במקום סכנה: בי בני. בית המרחץ: מתותיה. אפירה שהמים נופלים לתוכה, ובני אדם רוחצים על גבי תקרה שעל גבה: בחד אבריה. בזרועו החזיק אחד או שנים, וזה בזה החזיקו עד מאה ואחד: היינו דרבי אחא. דבעי אודויי שהוצאתני לשלום: שאין דרכן של בני אדם וכו'. כלומר לא היה להם לעסוק ברפואות אלא לבקש רחמים:

התכבדו

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [עירובין עב: בילה ג: קדושין ס: גיטין מא: עד: חולין נח. נדה נט:], ב) [פי' על זה כתב רש"י בילה ג: ד"ה התירא ועי' בכ"מ פ"י מה"ב ה"א], ג) [יבמות קכא: חולין מג.], ד) [ועי' תוס' סנהדרין כב. ד"ה ארבעים], ה) נדה כה: כח. לא. ע"ש, ו) [לקמן סג. סנהדרין ע.], ז) גיטין נה:, ח) לעיל יט. כתובות ח:, ט) כתובות סב. בלשון אחר קצת (רש"ש), י) ב"ק פה ע"א, כ) עיין שבת פו., ל) לעיל נד ע"א.

הגהות הגר"א

[א] גמ' (דא"ר אחא). תא"מ: [ב] שם (ותרפאני כי א"ר נ"א ורפואתך אמת לפי). תא"מ ונ"ב כי רופא חנם אתה: [ג] שם חנם. נ"ב וכ"ה ברא"ש אבל גירסת בה"ג והרמב"ם חולים:

גליון הש"ס

גמ' כח דהתירא כו'. עי' רש"ל פסחים ק"ב ע"א ד"ה להודיעך כחו ועי' א"ר סי' כב ו]: שם כל היכי דדרשת להאי קרא. כעין זה לקמן סג ע"א: רש"י ד"ה שלא יהא סנדל. שלא תתעבר. עי' נדה דף כה ע"ב תוס' ד"ה קמ"ל:

תורה אור השלם

א) וְאַחַר יָלְדָה בַּת וַתִּקְרָא אֶת שְׁמָהּ דִּינָה: [בראשית ל, כא]

ב) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִשָּׁה כִּי תַזְרִיעַ וְיָלְדָה זָכָר וְטָמְאָה שִׁבְעַת יָמִים כִּימֵי נִדַּת דְּוֹתָהּ תִּטְמָא: [ויקרא יב, ב]

ג) מִשְּׁמוּעָה רָעָה לֹא יִירָא נָכוֹן לִבּוֹ בָּטֻחַ בַּייָ: [תהלים קיב, ז]

ד) פָּחֲדוּ בְצִיּוֹן חַטָּאִים אָחֲזָה רְעָדָה חֲנֵפִים מִי יָגוּר לָנוּ אֵשׁ אוֹכֵלָה מִי יָגוּר לָנוּ מוֹקְדֵי עוֹלָם: [ישעיה לג, יד]

ה) אַשְׁרֵי אָדָם מְפַחֵד תָּמִיד וּמַקְשֶׁה לִבּוֹ יִפּוֹל בְּרָעָה: [משלי כח, יד]

ו) כִּי פַחַד פָּחַדְתִּי וַיֶּאֱתָיֵנִי וַאֲשֶׁר יָגֹרְתִּי יָבֹא לִי: [איוב ג, כה]

ז) לוּלֵי יְיָ צְבָאוֹת הוֹתִיר לָנוּ שָׂרִיד כִּמְעָט כִּסְדֹם הָיִינוּ לַעֲמֹרָה דָּמִינוּ: [ישעיה א, ט]

ח) שִׁמְעוּ דְבַר יְיָ קְצִינֵי סְדֹם הַאֲזִינוּ תּוֹרַת אֱלֹהֵינוּ עַם עֲמֹרָה: [ישעיה א, י]

ט) אִם יָקוּם וְהִתְהַלֵּךְ בַּחוּץ עַל מִשְׁעַנְתּוֹ וְנִקָּה הַמַּכֶּה רַק שִׁבְתּוֹ יִתֵּן וְרַפֹּא יְרַפֵּא: [שמות כא, יט]

עין משפט נר מצוה

נה א (מיי' פ"י מהל' ברכות הל' א סמג עשין כז) טוש"ע או"ח סימן רכג סעיף ג:

נו ב ג מיי' שם הלכה ד (סמג שם) טוש"ע או"ח סי' רכב סעיף ד:

נז ד ה מיי' שם הלכה [כב] כה סמג שם טוש"ע או"ח סימן רל סעיף א:

נח ו מיי' שם הלכה כ טוש"ע שם סעיף ג:

נט ז מיי' שם הל' כא טוש"ע שם סעיף ד:

ס ח טוש"ע י"ד סימן שלו סעיף א:

לעזי רש"י

לימ"ץ. פירוש שרטון, חול ורפש וטיט (רש"י שבת דף נו ע"ב ד"ה נען):

הגהות וציונים

א] נראה דתיבות "דאין צריך לברך" הכניסו המדפיסים בטעות (דבש תמר) וכן ליתא בכת"י: ב] בכת"י אינו צריך לברך (במקום "לית לן בה"): ג] בכת"י לא גרסינן "דאמר רב אחא" אלא תנו רבנן הנכנס וכן מחקו הגר"א והגר"י לנדא: ד] בכת"י נוסף שנהגו לעשותם (ועיין מגיד תעלומה בביאור דברי הגמ'): ה] בכת"י ובבה"ג ובר"ף כי נפיק (ועיין בהגהות דברי נחמיה): ו] עיין צל"ח ובשו"ת חתם סופר או"ח סימן נה ד"ה והנה הב"ח:

משנת ראשונים

אשה מזרעת תחלה יולדת זכר. לפי שכשהאשה מזרעת תחלה זרע הזכר שהוא אחרון בא ומתגבר עליו ולפיכך יולדת זכר דעילאה גבר, איש מזריע תחלה טפת הנקבה באה באחרונה ומתגברת עליו ולפיכך יולדת נקבה. והענין כי הטפה הראשונה אשר תהיה מהזכר או מהנקבה הוא כמו השדה שזורעין בו, והטפה האחרונה כדמיון הזרע שזורעין בשדה, ולפי שכשהאשה מזרעת תחלה הרי הטפה ההיא כשדה וטפת הזכר שבאחרונה הוא הזרע, ולפיכך תלד זכר כמותו, וזהו לשון תזריע, ואם הזכר יזריע תחלה הרי הטפה ההיא כשדה וטיפת הנקבה שבאחרונה הוא הזרע ותלד נקבה כמותו. **[רבינו בחיי ויקרא יב]**

שנאמר אשה כי תזריע וילדה זכר. כשזורע האשה בא תחלה הוא מתפזר ע"י התשמיש שעדיין לא נגמר ומתבטל אבל זרע האיש הבא בגמר ביאה עומד ונקלט ממנו הולד נוצר. איש מזריע תחלה יולדת נקבה מהאי טעמא איפכא, כי באמת מזרע הזכר נולד זכר ומזרע הנקבה נולדת הנקבה. **[חזקוני, בראשית מו]**

מרישיה לסיפיה מדריש מסיפיה לרישיה מדריש. נראה כפי' הראב"ד מרישיה לסיפיה מידריש מה טעם משמועה רעה לא יירא משום דלבו נכון ובטוח בשם והיא הבטחה לצדיק שאינו צריך לירא מדבר רע, מסיפיה לרישיה מידריש אין כאן הבטחה לצדיק אלא כך אמר שלמה אדם שהוא נכון ובטוח בשם אינו ירא משמועה רעה כהלל שבטח בחסידותו. **[תוספות הרא"ש]** **לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן.** משום מלאך העומד לימינו שנוטל הדבר מפיו של פותר וחוטף אותו ואומר אמן כן יהיה, ואם הוא דסאני ליה פותח פיו לרעה ההוא שעומד לשמאלו חוטף הדבר ואומר אמן, ועל סיבה נעשה מה שנעשה הן לטוב הן לרעה. **[שו"ת מן השמים סימן כב]** **לפי שאין דרכן של בני אדם לרפאות אלא שנהגו.** הדורש השם בנביא לא ידרוש ברופאים. ומה חלק לרופאים בבית עושי רצון השם, אחר שהבטיח וברך את לחמך ואת מימיך והסירותי מחלה מקרבך, והרופאים אין מעשיהם רק על המאכל והמשקה להזהיר ממנו ולצוות עליו. והוא מאמרם (ברכות ס.) שאין דרכם של בני אדם ברפואות אלא שנהגו, אילו לא היה דרכם ברפואות יחלה האדם כפי אשר יהיה עליו עונש חטאו ויתרפא ברצון ה', אבל הם נהגו ברפואות והשם הניחם למקרי הטבעים. **[רמב"ן, ויקרא כו יא]** לא אמרו שנתנה רשות לחולה להתרפאות, אלא כיון שחלה החולה ובא להתרפאות כי נהג ברפואות והוא לא היה מעדת השם שחלקם בחיים, אין לרופא לאסור עצמו מרפואתו, לא מפני חשש שמא ימות בידו, אחרי שהוא בקי במלאכה ההיא, ולא בעבור שיאמר כי השם לבדו הוא רופא כל בשר. **[רמב"ן, ויקרא כו יא]** **מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות.** הקשה ה"ר יעקב מאורליינ"ש, פשיטא למה לא ירפאו הרופאים הא כתיב והשבותו לו ודרשינן זו היא השבת גופו וכתיב לא תעמוד על דם רעך, ותירץ שניתן רשות לרפאת בשכר דסד"א שחייב לעשות בחנם. **[תוספות הרא"ש]** ולי נראה דחולאים הבאים מחמת אדם דין הוא שירפאם, אבל חלאים הבאים מעצמן אי לאו קרא הוה אמינא שאין לרפאותם שנראה כמבטל גזרת המלך. **[תוספות הרא"ש]**

מדרשו של] **רַבִּי יִשְׁמָעֵאל**, נאמר על החובל בחבירו (שמות כא יט) **'וְרַפֹּא יְרַפֵּא'**, שעליו לשלם לחבירו את דמי רפואתו, **מִכָּאן** - ממה שכפלה התורה ואמרה 'ורפא ירפא', יש ללמוד **שֶׁנִּיתְּנָה רְשׁוּת לָרוֹפֵא לְרַפְּאוֹת**[נז] גם מכה שאינה בידי אדם אלא בידי שמים, ואין אומרים שמעשיו סותרים את גזירת ה'[נח].

תפילה לאחר הקזת דם:

כִּי קָאֵי מַאי אוֹמֵר - כאשר הוא קם ממקומו לאחר ההקזה מה הוא אומר, **אָמַר רַב אַחָא, בָּרוּךְ רוֹפֵא חִנָּם**[נט].

★

נז. אמנם לא יתלה כל בטחונו ברופאים, שהרי מצינו במלך אסא (דה"ב ט"ז יב) שנענש על כך. פסקי ריא"ז (אות יג).

נח. תוספות (ב"ק פה. ד"ה שניתנה). לביאור נוסף ראה מהרש"א (ח"א ד"ה ורפא).

נט. לעומת רופאים בשר ודם שהם מרפאים בשכר. אבודרהם (ברכת הראייה, ד"ה הנכנס לבית).
הגירסא שלפנינו 'רופא חנם' מובאת גם ברי"ף ועוד. אבל הרמב"ם (ברכות פ"י הכ"א) והנמוקי יוסף (ד"ה הנכנס לכרך) והטור (או"ח סי' רל) גרסו 'רופא חולים', והרא"ה והמאירי (ד"ה הנכנס להקיז) גרסו 'רופא חיים'.

מכלל דכי קנה וחזר וקנה דברי הכל אין צריך לברך וא"ד אמר רב הונא לא שנו אלא שלא קנה וחזר וקנה אבל קנה וחזר וקנה אין צריך לברך ור' יוחנן אמר [א]אפילו קנה וחזר וקנה צריך לברך מכלל דכי יש לו וקנה דברי הכל צריך לברך מיתיבי בנה בית חדש ואין לו כיוצא בו קנה כלים חדשים ואין לו כיוצא בהם צריך לברך יש לו כיוצא בהם אין צריך לברך דברי ר"מ ר' יהודה אומר בין כך ובין כך צריך לברך בשלמא ללישנא קמא רב הונא כר"מ ורבי יוחנן כרבי יהודה אלא ללישנא בתרא בשלמא רב הונא כרבי יהודה אלא רבי יוחנן דאמר כמאן לא כר"מ ולא כרבי יהודה אמר לך רבי יוחנן הוא הדין דלרבי יהודה קנה וחזר וקנה נמי צריך לברך והא דקא מיפלגי ביש לו וקנה להודיעך כחו דר"מ דאפי' קנה ויש לו אין צריך לברך וכל שכן קנה וחזר וקנה דאין צריך לברך וליפלגו בקנה וחזר וקנה דאין צריך לברך[ב] להודיעך כחו דר' יהודה [א] [ב] ° כח דהתירא עדיף ליה:

[ב]מברך על הרעה כו': היכי דמי כגון דשקל בדקא בארעיה אף על גב דטבא היא לדידיה דמסקא ארעא שירטון ושבחא השתא מיהא רעה היא: [ג]ועל הטובה כו': היכי דמי כגון דאשכח מציאה אף על גב דרעה היא לדידיה דאי שמע בה מלכא שקיל לה מיניה השתא מיהא טובה היא: [ד]היתה אשתו מעוברת ואמר יהי רצון שתלד כו' הרי זו תפלת שוא: ולא מהני רחמי מתיב רב יוסף [א]ואחר ילדה בת ותקרא את שמה דינה מאי ואחר אמר רב לאחר שדנה לאה דין בעצמה ואמרה י"ב שבטים עתידין לצאת מיעקב ששה יצאו ממני וארבעה מן השפחות הרי עשרה אם זה זכר לא תהא אחותי רחל כאחת השפחות מיד נהפכה לבת שנא' ותקרא את שמה דינה [ג]אין מזכירין מעשה נסים ואיבעית אימא מעשה דלאה בתוך ארבעים יום הוה כדתניא שלשה ימים הראשונים יבקש אדם רחמים שלא יסריח משלשה [ד]ועד ארבעים יבקש רחמים שיהא זכר מארבעים יום ועד שלשה חדשים יבקש רחמים שלא יהא סנדל משלשה חדשים ועד ששה יבקש רחמים שלא יהא נפל מששה ועד תשעה יבקש רחמים שיצא בשלום ומי מהני רחמי והא"ר יצחק בריה דרב אמי [ה]איש מזריע תחלה יולדת נקבה אשה מזרעת תחלה יולדת זכר שנאמר [ב]אשה כי תזריע וילדה זכר הכא במאי עסקינן כגון שהזריעו שניהם בבת אחת: היה בא בדרך: ת"ר מעשה בהלל הזקן שהיה בא בדרך ושמע קול צוחה בעיר אמר מובטח אני שאין זה בתוך ביתי ועליו הכתוב אומר [ג]משמועה רעה לא יירא נכון לבו בטוח בה' אמר רבא ° כל היכי דדרשת להאי קרא [ו]מרישיה לסיפיה מדריש מסיפיה לרישיה מדריש מרישיה לסיפיה מדריש משמועה רעה לא יירא מה טעם נכון לבו בטוח בה' מסיפיה לרישיה מדריש נכון לבו בטוח בה' משמועה רעה לא יירא ההוא תלמידא דהוה קא אזיל בתריה דרבי ישמעאל ברבי יוסי בשוקא דציון חזייה דקא מפחיד אמר ליה חטאה את דכתיב [ד]פחדו בציון חטאים אמר ליה [ז]והכתיב [ה]אשרי אדם מפחד תמיד אמר ליה ההוא בדברי תורה כתיב יהודה בר נתן הוה שקיל ואזיל בתריה דרב המנונא אתנח אמר ליה יסורים בעי ההוא גברא לאתויי אנפשיה דכתיב [ו]כי פחד פחדתי ויאתיני ואשר יגורתי יבא לי והא כתיב אשרי אדם מפחד תמיד ההוא בדברי תורה כתיב: הנכנס לכרך: תנו רבנן [ה]בכניסתו מהו אומר יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתכניסני לכרך זה לשלום נכנס אומר מודה אני לפניך ה' אלהי שהכנסתני לכרך זה לשלום בקש לצאת אומר יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שתוציאני מכרך זה לשלום יצא אומר מודה אני לפניך ה' אלהי שהוצאתני מכרך זה לשלום וכשם שהוצאתני לשלום כך תוליכני לשלום ותסמכני לשלום ותצעידני לשלום ותצילני מכף כל אויב ואורב בדרך אמר רב מתנא ל"ש אלא בכרך שאין דנין והורגין בו אבל בכרך שדנין והורגין בו לית לן בה[ב] א"ד אמר רב מתנא אפילו בכרך שדנין והורגין בו זימנין דלא מתרמי ליה אינש דיליף ליה זכותא. ת"ר [ו]הנכנס לבית המרחץ אומר יהי רצון מלפניך יי' אלהי שתצילני מזה וכיוצא בו ואל יארע בי דבר קלקלה ועון ואם יארע בי דבר קלקלה ועון תהא מיתתי כפרה לכל עונותי אמר אביי לא לימא אינש הכי דלא לפתח פומיה לשטן [ט]דאמר ר"ל וכן תנא משמיה דר' יוסי לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן אמר רב יוסף מאי קראה דכתיב [ז]כמעט כסדום היינו לעמורה דמינו מאי אהדר להו נביא [ח]שמעו דבר יי' קציני סדום וגו' כי נפיק מאי אומר א"ר אחא מודה אני לפניך יי' אלהי שהצלתני מן האור [ט]ר' אבהו על לבי בני אפחית בי בני מתותיה אתרחיש ליה ניסא קם על עמודא שזיב מאה וחד גברי בחד אבריה אמר היינו דר' אחא דאמר רב אחא[ג] [א] [ז]הנכנס להקיז דם אומר יהי רצון מלפניך יי' אלהי שיהא עסק זה לי לרפואה ותרפאני [ב] כי אל רופא נאמן אתה ורפואתך אמת לפי שאין דרכן של בני אדם לרפאות אלא שנהגו[ד] אמר אביי לא לימא אינש הכי [י]דתני דבי רבי ישמעאל [ט]ורפא ירפא [ח]מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות כי קאי[ה] מאי אומר אמר רב אחא ברוך רופא חנם [ג]. הנכנס

דקנה וחזר וקנה דברי הכל אין צריך לברך. דהא רבי יוחנן לא אמר צריך לברך אלא משום דלענין קנייה חדש הוא: ואיכא דאמרי כו' מכלל דכי יש לו וקנה דברי הכל צריך לברך. דהא רב הונא לא אמר אין צריך לברך אלא דקנה וחזר וקנה דליכא חדוש כלל, אבל יש לו וקנה דאיכא חדוש מודה הוא דצריך: בין כך ובין כך. בין שיש לו בין שאין לו, הואיל ולא קנה הראשונים ועכשיו קנה צריך לברך: לא כר' מאיר ולא כרבי יהודה. דאפילו רבי יהודה לא פליג אלא ביש לו וקנה, אבל בקנה וחזר וקנה לא: דמסקא ארעא שרטון. לימ"ץ מחמת המים, והוה ליה נזק: השתא מיהא רעה היא. שמקלקלת תבואה של שנה זו, ומברך ברוך דיין האמת: ועל הטוב שהוא מעין הרעה. יברך הטוב והמטיב: מאי היא. כגון דאשכח מציאה: שלא יסריח. הזרע אלא יקלוט ויהיה ולד, ולאחר שלשה ימים אם לא קלט כבר הסריח[ב] ואין תפלה מועלת: שלא יהא סנדל. ° שלא תתעבר אשתו ולד אחר ויהיה פוחת צורתו של ראשון, ודומה לדג של ים ששמו סנדל. הכי אמרינן במס' נדה (דף כה:) סנדל דומה לסנדל של ים, ומתחלתו ולד היה אלא שנרצף, משל לאדם שסטר את חבירו והחזיר צורתו לאחוריו: ומי מהני. תפלה לזכר אפילו בתוך ארבעים יום, והלא הדבר תלוי בהזרעה תחלה: הכי גרסינן משכחת לה דמהניא כגון שהזריעו שניהם בבת אחת: כל היכי דדרשת ליה להאי קרא. מדריש לחדא משמעות: מסיפיה לרישיה מדריש. מי שנכון לבו בטוח בה' משמועה רעה לא יירא: בדברי תורה כתיב. אשרי אדם מפחד תמיד שמא תשתכח ממנו, שמתוך כך הוא מחזיר לשנותם תמיד: תנו רבנן. בן עזאי אומרה דאמר[ל] שתים בכניסתו ושתים ביציאתו: לית לן בה. יזהר בעצמו שלא יפשע, או אם פשע כבר אל יכנס במקום סכנה: בי בני. בית המרחץ: מתותיה. חפירה שהמים נופלים לתוכה, ובני אדם רוחצים על גבי תקרה שעל גבה: בחד אבריה. בזרועו החזיק אחד או שנים, וזה בזה החזיקו עד מאה ואחד: היינו דרבי אחא. דבעי אודויי שהוצאתני לשלום: שאין דרכן של בני אדם וכו'. כלומר לא היה להם לעסוק ברפואות אלא לבקש רחמים:

התכבדו

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [עירובין עב: בילה ג: קדושין ס: גיטין מח: עד: חולין נח. נדה נט:], ב) [פי' על זה כתב רש"י בילה ג: ד"ה התירא ועי' בכ"מ פ"י מה"ב ה"א], ג) [יבמות קכא: חולין מג.], ד) [ועי' תוס' סנהדרין כב. ד"ה ארבעים], ה) נדה כה: כח. לא. ע"ש, ו) [לקמן סג. סנהדרין ע.], ז) גיטין נה:, ח) לעיל יט. כתובות ח:, ט) כתובות סב. בלשון אחר קצת (רש"ש), י) ב"ק פה ע"א, כ) עיין שבת פו., ל) לעיל נד ע"א.

הגהות הגר"א

[א] גמ' (דא"ר אחא). תא"מ: [ב] שם (ותרפאני כי א"ר נ"א ורפואתך אמת לפי). תא"מ ונ"ב כי רופא חנם אתה: [ג] שם חנם. נ"ב וכ"ה ברא"ש אבל גירסת בה"ג והרמב"ם חולים:

גליון הש"ס

גמ' כח דהתירא כו'. עי' רש"ל פסחים ק"ב ע"א ד"ה להודיעך כחו ועי' א"ר סי' כב ו]: שם כל היכי דדרשת להאי קרא. כעין זה לקמן סג ע"א: רש"י ד"ה שלא יהא סנדל. שלא תתעבר. עי' נדה דף כה ע"ב תוס' ד"ה קמ"ל:

תורה אור השלם

א) וְאַחַר יָלְדָה בַּת וַתִּקְרָא אֶת שְׁמָהּ דִּינָה: [בראשית ל, כא]

ב) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִשָּׁה כִּי תַזְרִיעַ וְיָלְדָה זָכָר וְטָמְאָה שִׁבְעַת יָמִים כִּימֵי נִדַּת דְּוֹתָהּ תִּטְמָא: [ויקרא יב, ב]

ג) מִשְּׁמוּעָה רָעָה לֹא יִירָא נָכוֹן לִבּוֹ בָּטֻחַ בַּיְיָ: [תהלים קיב, ז]

ד) פָּחֲדוּ בְצִיּוֹן חַטָּאִים אָחֲזָה רְעָדָה חֲנֵפִים מִי יָגוּר לָנוּ אֵשׁ אוֹכֵלָה מִי יָגוּר לָנוּ מוֹקְדֵי עוֹלָם: [ישעיה לג, יד]

ה) אַשְׁרֵי אָדָם מְפַחֵד תָּמִיד וּמַקְשֶׁה לִבּוֹ יִפּוֹל בְּרָעָה: [משלי כח, יד]

ו) כִּי פַחַד פָּחַדְתִּי וַיֶּאֱתָיֵנִי וַאֲשֶׁר יָגֹרְתִּי יָבֹא לִי: [איוב ג, כה]

ז) לוּלֵי יְיָ צְבָאוֹת הוֹתִיר לָנוּ שָׂרִיד כִּמְעָט כִּסְדֹם הָיִינוּ לַעֲמֹרָה דָּמִינוּ: [ישעיה א, ט]

ח) שִׁמְעוּ דְבַר יְיָ קְצִינֵי סְדֹם הַאֲזִינוּ תּוֹרַת אֱלֹהֵינוּ עַם עֲמֹרָה: [ישעיה א, י]

ט) אִם יָקוּם וְהִתְהַלֵּךְ בַּחוּץ עַל מִשְׁעַנְתּוֹ וְנִקָּה הַמַּכֶּה רַק שִׁבְתּוֹ יִתֵּן וְרַפֹּא יְרַפֵּא: [שמות כא, יט]

עין משפט נר מצוה

נה א (מיי' פ"י מהל' ברכות הל' א סמג עשין כז) טוש"ע או"ח סימן רכג סעיף ג:
נו ב ג מיי' שם הלכה ד (סמג שם) טוש"ע או"ח סי' רכב סעיף ד:
נז ד ה מיי' שם הלכה [כב] כה סמג שם טוש"ע או"ח סימן רל סעיף א:
נח ו מיי' שם הלכה כ טוש"ע שם סעיף ג:
נט ז מיי' שם הל' כא טוש"ע שם סעיף ד:
ס ח טוש"ע י"ד סימן שלו סעיף א:

לעזי רש"י

לימ"ץ. פירוש שרטון, חול ורפש וטיט (רש"י שבת דף נו ע"ב ד"ה נעץ):

הגהות וציונים

א] נראה דתיבות "דאין צריך לברך" הכניסו המדפיסים בטעות (דבש תמר) וכן ליתא בכת"י: ב] בכת"י אינו צריך לברך (במקום "לית לן בה"): ג] בכת"י לא גרסינן "דאמר רב אחא" אלא תנו רבנן הנכנס וכן מחקו הגר"א והגר"י לנדא: ד] בכת"י נוסף שנהגו לעשותם (ועיין מגיד תעלומה בביאור דברי הגמ'): ה] בכת"י ובבה"ג ובר"יף כי נפיק (ועיין בהגהות דברי נחמיה): ו] עיין צל"ח ובשו"ת חתם סופר או"ח סימן נה ד"ה והנה הב"ח:

משנת ראשונים

אשה מזרעת תחלה יולדת זכר. לפי שכשהאשה מזרעת תחלה זרע הזכר שהוא אחרון בא ומתגבר עליו ולפיכך יולדת זכר דעילאה גבר, איש מזריע תחלה טפת הנקבה באה באחרונה ומתגברת עליו ולפיכך יולדת נקבה. והענין כי הטפה הראשונה אשר תהיה מהזכר או מהנקבה הוא כמו השדה שזורעין בו, והטפה האחרונה כדמיון הזרע שזורעין בשדה, ולפי שכשהאשה מזרעת תחלה הרי הטפה ההיא כשדה וטפת הזכר שבאחרונה הוא הזרע, ולפיכך תלד זכר כמותו, וזהו לשון תזריע, ואם הזכר יזריע תחלה הרי הטפה ההיא כשדה וטיפת הנקבה שבאחרונה הוא הזרע ותלד נקבה כמותו. **[רבינו בחיי ויקרא יב]**

שנאמר אשה כי תזריע וילדה זכר. כשזורע האשה בא תחלה הוא מתפזר ע"י התשמיש שעדיין לא נגמר ומתבטל אבל זרע האיש הבא בגמר ביאה עומד ונקלט ממנו הולד נוצר. איש מזריע תחלה יולדת נקבה מהאי טעמא איפכא, כי באמת מזרע הזכר נולד זכר ומזרע הנקבה נולדת הנקבה. **[חזקוני, בראשית מו]**

מרישיה לסיפיה מדריש מסיפיה לרישיה מדריש. נראה כפי' הראב"ד מרישיה לסיפיה מידריש מה טעם משמועה רעה לא יירא משום דלבו נכון ובטוח בשם והיא הבטחה לצדיק שאינו צריך לירא מדבר רע, מסיפיה לרישיה מידריש אין כאן הבטחה לצדיק אלא כך אמר שלמה אדם שהוא נכון ובטוח בשם אינו ירא משמועה רעה כהלל שבטח בחסידותו. **[תוספות הרא"ש]** **לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן.** משום מלאך העומד לימינו שנוטל הדבר מפיו של פותר וחוטף אותו ואומר אמן כן יהיה, ואם הוא דסאני ליה פותח פיו לרעה ההוא שעומד לשמאלו חוטף הדבר ואומר אמן, ועל סיבה נעשה מה שנעשה הן לטוב הן לרעה. **[שו"ת מן השמים סימן כב]** **לפי שאין דרכן של בני אדם לרפאות אלא שנהגו.** הדורש השם בנביא לא ידרוש ברופאים. ומה חלק לרופאים בבית עושי רצון השם, אחר שהבטיח וברך את לחמך ואת מימיך והסירותי מחלה מקרבך, והרופאים אין מעשיהם רק על המאכל והמשקה להזהיר ממנו ולצוות עליו. והוא מאמרם (ברכות ס.) שאין דרכם של בני אדם ברפואות אלא שנהגו, אילו לא היה דרכם ברפואות יחלה האדם כפי אשר יהיה עליו עונש חטאו ויתרפא ברצון ה', אבל הם נהגו ברפואות והשם הניחם למקרי הטבעים. **[רמב"ן, ויקרא כו יא]** לא אמרו שנתנה רשות לחולה להתרפאות, אלא כיון שחלה החולה ובא להתרפאות כי נהג ברפואות והוא לא היה מעדת השם שחלקם בחיים, אין לרופא לאסור עצמו מרפואתו, לא מפני חשש שמא ימות בידו, אחרי שהוא בקי במלאכה ההיא, ולא בעבור שיאמר כי השם לבדו הוא רופא כל בשר. **[רמב"ן, ויקרא כו יא]** **מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות.** הקשה ה"ר יעקב מאורליינ"ש, פשיטא למה לא ירפאו הרופאים הא כתיב והשבותו לו ודרשינן זו היא השבת גופו וכתיב לא תעמוד על דם רעך, ותירץ שניתן רשות לרפאת בשכר דסד"א שחייב לעשות בחנם. **[תוספות הרא"ש]** ולי נראה דחולאים הבאים מחמת אדם דין הוא שירפאם, אבל חלאים הבאים מעצמן אי לאו קרא הוה אמינא שאין לרפואתם שנראה כמבטל גזרת המלך. **[תוספות הרא"ש]**

עין משפט נר מצוה

סא א ב מיי' פ"ז מהל' תפלה הלכה ה סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' ו סעיף א:
סב ג ד מיי' שם וסמג שם טוש"ע או"ח סי' ו סעיף א:
סג ה מיי' שם הלכה ו סמג שם טוש"ע או"ח סי' רלט סעיף א:
סד ו ז מיי' שם הל' ג ד ו סמג שם טוש"ע או"ח סי' מו סעיף א:
סה ח מיי' פ"ז מהל' תפלה הל' ח סמג שם טוש"ע או"ח סי' ח סעיף ה:
סו ט מיי' פ"ד מהלכות תפילין הל' ד סמג עשין כב טוש"ע או"ח סי' כה סעיף ה:
סז י מיי' שם טוש"ע שם סעיף ט [ובסעיף ה בהגה]:
סח כ מיי' פ"ז מהל' תפלה הלכה ד סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' ד סעיף א וסי' קנח סעיף א:
סט ל מיי' פ"י מהל' ברכות הל' ג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רכב סעיף ג:
ע מ טוש"ע או"ח סימן רל סעיף ה:

הגהות הגר"א

[א] גמ' לעמוד לפניך. נ"ב אפי' שעה א': [ב] שם ותן חלקי כו'. נ"ב זו היא תוספת של ר"ע גאון ז"ל:

הגהות וציונים

א] עי' ביאורי אגדות להגר"א ברכות פ"ט סעיף מד ובפי' שם דל"ג "עזרוני עזרוני". (ועי' דק"ס אות ב): ב] גירסת הרי"ף והרא"ש חלולים חלולים, ועי' ב"י וד"מ) (גליון): ג] ועיין תוס' לעיל ב ע"א ד"ה מאימתי, ובב"י או"ח סימן רלט בשם שרבינו חננאל המובא ברא"ש (סימן כ"ג) גורס בגמ', אומר שמע ישראל ... אם שמוע: ד] הרא"ש ל"ג "ומאיר לאישון בת עין" (הגר"א באמרי נועם): ה] ברי"ף וברא"ש ליתא "ברי' ... (רש"י) ... אתה בראתה אתה יצרתה אתה נפחתה בי: ו] ברי"ף וברא"ש כי מנח ידיה על עיניה: ז] באלהים אהלל דבר בה' אהלל דבר כך איתא בקרא וכן ברב אלפס העתיק כן (גליון) ... ח] עיין אסיפת זקנים ... ט] ... י] ...

א) [פירושו מתגלה ברש"י לעיל מז. ד"ה אילו], ב) [לעיל נט. וש"נ], ג) [עי' ברא"ש פירושו], ד) [עמ"ש על הגליון בזבחים סב:], ה) [מנחות לו. מג:], ו) [תענית כא.], ז) עיין תוד"ה מפליא מב"ר, ח) ליתא שם לפנינו אלא בב"ר פ"ח סימן ו וקרוב לזה, ט) פ"א סימן ג, י) מנחות לח ע"א.

תורה אור השלם

א) לְדָוִד מִזְמוֹר חֶסֶד וּמִשְׁפָּט אָשִׁירָה לְךָ יְיָ אֲזַמֵּרָה: [תהלים קא, א]
ב) בֵּאלֹהִים אֲהַלֵּל דָּבָר בַּייָ אֲהַלֵּל דָּבָר: [תהלים נו, יא]
ג) כּוֹס יְשׁוּעוֹת אֶשָּׂא וּבְשֵׁם יְיָ אֶקְרָא: [תהלים קטז, יג]
ד) אֲפָפוּנִי חֶבְלֵי מָוֶת וּמְצָרֵי שְׁאוֹל מְצָאוּנִי צָרָה וְיָגוֹן אֶמְצָא: וּבְשֵׁם יְיָ אֶקְרָא אָנָּה יְיָ מַלְּטָה נַפְשִׁי: [תהלים קטז, ג-ד]
ה) וַיֹּאמֶר עָרֹם יָצָאתִי מִבֶּטֶן אִמִּי וְעָרֹם אָשׁוּב שָׁמָּה יְיָ נָתַן וַייָ לָקָח יְהִי שֵׁם יְיָ מְבֹרָךְ: [איוב א, כא]

ליקוטי רש"י

התכבדו כו'. שני מלאכי השרת [ש]מלוין לו לאדם אחד מימינו ואחד משמאלו ודכתי' (תהלים צא) כי מלאכיו יצוה לך [תענית יא.]. אבא. שמואל היה קורא לרב אבא לכבודו [לעיל מז.]. תברי כמו תבר בכך (בראשית מא) אלא מלאכה [שבת נא.]. רב הכי הוה קרי ליה שמואל דרב הוה עדיף מיניה לפי שמעתי אלא שהיה דברים אלא תברי [חולין מה:]. מפוש דקשיש מיניה קרי ליה אלא כמו לשון נשואי ולבי [יבמות נו:] ... לשכוי. זה תרנגול לשון חכמים ... כי מנה. כשנוטל את מנעליו ... אדרעיה. זרוע ... להניח תפילין. דבכל יד מתחיל להניח. מצות תפילין. דעכשיו גומר את המצוה. חסד ומשפט אשירה לך ה' אזמרה. כשאתה עושה עמי חסד אקלסך ברוך ...

אשר יצר את האדם בחכמה. בתנחומא ויברא אלהים את האדם א"ר בון בחכמה שהתקין מזונותיו ואח"כ בראו והיינו דאמרינן בסנהדרין בס"פ אחד דיני ממונות (דף לח.) לכך נברא בערב שבת כדי שיכנס לסעודה מיד וע"כ יסדו אשר יצר את האדם בחכמה:

מפליא לעשות. משום דאמרינן בב"ר כי גדול אתה ועושה נפלאות אתה אלהים לבדך אדם עושה נאד אפילו יש בו נקב אחד מלא מחט סדקית הרוח יוצא ואינו יכול לשמור בו יין והקב"ה ברא נקבים נקבים באדם ושומר הרוח שאינו יוצא ממנו: **כי** שמע קול תרנגולא אומר ברוך שנתן לשכוי בינה להבחין. והוא הדין אפילו כי לא שמע דאין ברכה זו אלא להנאה על הנאת האורה שתרנגול מבחין והוא נהנה מן האורה: **כי** פריס סודרא על רישיה. וה"ה לכל כובע ולכל כסוי ודוקא כשנהנה אבל אם אינו נהנה כגון שהוא שוכב על מטתו לא יברך לא זו ולא מלביש ערומים ולא ברכות כיוצא בהן כיון שלא נהנה כדמשמע בפרק שלישי דמגילה (דף כד:) גבי מי שלא ראה מאורות מימיו דכולי עלמא בעי שיהנה מן האורה: **אשר** קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין. כיון דתחלת הנחתו מרושע יש לברך להניח אבל בשל ראש מברך על מצות ולא להניח שכבר התחיל והניח אחד מהם ובפ' הקומץ (מנחות לו. ושם) אמר לא סח מברך אחת סח מברך שתים פ"ה דעל שני התפילין קאמר דמברך ברכה אחת על שתיהן בלא סח בינתים ודוקא לומר דלא הוזכרו שתי ברכות להניח ועל מצות אלא כשסח ועבר עבירה. לכן פר"ת דעל של ראש שהיא גמר מצוה ועיקר דיש בה ד' בתים וש"ן מברך על מצות אבל סח חוזר ומברך שתים על של ראש וכן בשימושא רבא דגאונים ולפר"ת גבי סח מברך שתים אם יניח של ראש לבד דאין מעכבין זה את זה נמי מברך שתים על של ראש לבדו ומה שלא הזכיר הגמ' על של ראש לבדד מברך שתים לפי שאין רגילות כלל להניח זה בלא זה דתפילין כי בר חנו שכיחי (כ"מ ד' כט:) וכן פי' רבינו תם בתשובותיו וכן רבינו אלחנן בסדר תקון תפלה שלו כתב כן:

התכבדו וכו'. אל המלאכים המלוים אותו הוא אומר, שנאמר כי מלאכיו יצוה לך (תהלים צא): שאם יפתח אחד מהם. מן החללים כגון הלב או הכרס או המעיים: או אם יסתם אחד מהם. מן הנקבים הפתוחים כגון הפה או החוטם או פי הטבעת. יפתח קאי אחללים, יסתם קאי אנקבים: קצירי. חולים: רופא כל בשר. כנגד הילאה שהיא רפואת כל הגוף: ומפליא לעשות. כנגד שהגוף חלול כמו נאד, והנאד הזה אם יש בו נקב אין הרוח עומד בתוכו, והקב"ה ברא את האדם בחכמה וברא בו נקבים נקבים הרבה ואעפ"כ הרוח בתוכו כל ימי חייו, וזו היא פליאה וחכמה: ותהא מטתי שלמה. שלא יהא פסול ורשע בזרעי: לשכוי. תרנגול, דאיכא דוכתא דקרו לתרנגול שכוי כדאמרינן בר"ה (דף כו.): הכי גרסי' אילימא כשם שמברך על הטובה הטוב והמטיב כך מברך על הרעה הטוב והמטיב, והתנן על בשורות טובות הטוב והמטיב ועל שמועות רעות אומר ברוך דיין האמת: לקבולינהו בשמחה. לברך על מדת פורענות בלבב שלם: אלהים. לשון דיין, כמו עד האלהים יבא דבר שניהם (שמות כב): ובת בדברא. ולן בשדה: הוה בהדיה תרנגולא. להקיצו משנתו:

הנכנס לבית הכסא אומר התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון תנו כבוד לאלהי ישראל הרפו ממני עד שאכנס ואעשה רצוני ואבא אליכם אמר אביי לא לימא אינש הכי דלמא שבקי ליה ואזלי אלא לימא שמרוני שמרוני עזרוני עזרוני סמכוני סמכוני המתינו לי המתינו לי עד שאכנס ואצא שכן דרכן של בני אדם כי נפיק אומר ברוך אשר יצר את האדם בחכמה וברא בו נקבים נקבים חללים חללים גלוי וידוע לפני כסא כבודך שאם יפתח אחד מהם או אם יסתם אחד מהם אי אפשר לעמוד לפניך מאי חתים אמר רב רופא חולים אמר שמואל קא שוינהו אבא לכולי עלמא קצירי אלא רופא כל בשר רב ששת אמר מפליא לעשות א"ר פפא הלכך נמרינהו לתרוייהו רופא כל בשר ומפליא לעשות. הנכנס לישן על מטתו אומר משמע ישראל עד והיה אם שמוע ואומר ברוך המפיל חבלי שינה על עיני ותנומה על עפעפי ומאיר לאישון בת עין יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתשכיבני לשלום ותן חלקי בתורתך ותרגילני לידי מצוה ואל תרגילני לידי עבירה ואל תביאני לידי חטא ולא לידי עון ולא לידי נסיון ולא לידי בזיון וישלוט בי יצר טוב ואל ישלוט בי יצר הרע ותצילני מפגע רע ומחלאים רעים ואל יבהלוני חלומות רעים והרהורים רעים ותהא מטתי שלמה לפניך והאר עיני פן אישן המות ברוך אתה ה' המאיר לעולם כולו בכבודו. כי מתער אומר אלהי נשמה שנתת בי טהורה אתה יצרתה בי אתה נפחתה בי ואתה משמרה בקרבי ואתה עתיד ליטלה ממני ולהחזירה בי לעתיד לבא כל זמן שהנשמה בקרבי מודה אני לפניך ה' אלהי ואלהי אבותי רבון כל העולמים אדון כל הנשמות ברוך אתה ה' המחזיר נשמות לפגרים מתים. כי שמע קול תרנגולא לימא ברוך אשר נתן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה כי פתח עיניה לימא ברוך פוקח עורים כי תריץ ויתיב לימא ברוך מתיר אסורים כי לביש לימא ברוך מלביש ערומים כי זקיף לימא ברוך זוקף כפופים כי נחית לארעא לימא ברוך רוקע הארץ על המים כי מסגי לימא ברוך המכין מצעדי גבר כי סיים מסאניה לימא ברוך שעשה לי כל צרכי כי אסר המייניה לימא ברוך אוזר ישראל בגבורה כי פריס סודרא על רישיה לימא ברוך עוטר ישראל בתפארה כי מעטף בציצית לימא ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להתעטף בציצית כי מנח תפילין אדרעיה לימא ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין ארישיה לימא ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות תפילין כי משי ידיה לימא ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת ידים כי משי אפיה לימא ברוך המעביר חבלי שינה מעיני ותנומה מעפעפי ויהי רצון מלפניך ה' אלהי שתרגילני בתורתך ודבקני במצותיך ואל תביאני לא לידי חטא ולא לידי עון ולא לידי נסיון ולא לידי בזיון וכוף את יצרי להשתעבד לך ורחקני מאדם רע ומחבר רע ודבקני ביצר טוב ובחבר טוב בעולמך ותנני היום ובכל יום לחן ולחסד ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואי ותגמלני חסדים טובים ברוך אתה ה' גומל חסדים טובים לעמו ישראל: חייב אדם לברך כו': מאי חייב לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה אילימא כשם שמברך על הטובה הטוב והמטיב כך מברך על הרעה הטוב והמטיב והתנן על בשורות טובות אומר הטוב והמטיב על בשורות רעות אומר ברוך דיין האמת אמר רבא לא נצרכה אלא לקבולינהו בשמחה אמר ר' אחא משום ר' לוי מאי קרא חסד ומשפט אשירה לך ה' אזמרה אם חסד אשירה ואם משפט אשירה רבי שמואל בר נחמני אמר מהכא בה' אהלל דבר באלהים אהלל דבר בה' אהלל דבר זו מדה טובה באלהים אהלל דבר זו מדת פורענות רבי תנחום אמר מהכא כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא צרה ויגון אמצא ובשם ה' אקרא ורבנן אמרי מהכא ה' נתן וה' לקח יהי שם ה' מבורך. אמר רב הונא אמר רב משום רבי מאיר וכן תנא משמיה דר' עקיבא לעולם יהא אדם רגיל לומר כל דעביד רחמנא לטב עביד כי הא דרבי עקיבא דהוה קאזיל באורחא מטא להההיא מתא בעא אושפיזא לא יהבי ליה אמר כל דעביד רחמנא לטב אזל ובת בדברא והוה בהדיה תרנגולא וחמרא ושרגא אתא זיקא כבייה לשרגא אתא שונרא אכליה לתרנגולא אתא אריה אכליה לחמרא אמר כל דעביד רחמנא לטב ביה בליליא אתא גייסא שבייה למתא אמר להו לאו אמרי לכו כל מה שעושה הקדוש ברוך הוא הכל

הטוב והמטיב וכשאתה עושה בי משפט אני אשיר ברוך דיין האמת בין כך ובין כך לך ה' אזמרה [תהלים קא, א]. באלהים אהלל דבר בה' אהלל דבר. על מדת הדין ועל מדת הרחמים אהלל [שם נו, יא].

נאמר בתהלים (צא יא) 'כִּי מַלְאָכָיו יְצַוֶּה לָּךְ לִשְׁמָרְךָ בְּכָל דְּרָכֶיךָ', מכאן ששני מלאכים מלוים את האדם בכל עת לשומרו[א]. הגמרא מביאה ברייתא[ב] בענין זה:

הַנִּכְנָס לְבֵית הַכִּסֵּא אוֹמֵר למלאכים המתלוים אליו, **הִתְכַּבְּדוּ מְכוּבָּדִים** - שימרו על כבודכם, שאין זה לכבודכם להכנס עמי למקום בזוי[ג], כיון שאתם **קְדוֹשִׁים מְשָׁרְתֵי עֶלְיוֹן, תְּנוּ כָּבוֹד לֵאלֹהֵי יִשְׂרָאֵל** שבראני, **הַרְפּוּ מִמֶּנִּי** [-עיזבוני] **עַד שֶׁאֶכָּנֵס וְאֶעֱשֶׂה רְצוֹנִי וְאָבֹא אֲלֵיכֶם.**

אָמַר אַבַּיֵי, לֹא לֵימָא אִינִישׁ הָכִי - אל יאמר אדם כמו שמסיימת הברייתא 'הרפו ממני' וכו'[ד], **דִּלְמָא שָׁבְקֵי לֵיהּ וְאָזְלֵי** - שמא יעזבוהו וילכו ממנו לעולם. **אֶלָּא לֵימָא** [-יאמר], **שַׁמְּרוּנִי שַׁמְּרוּנִי, עִזְרוּנִי עִזְרוּנִי, סַמְּכוּנִי סַמְּכוּנִי**[ה], **הַמְתִּינוּ לִי הַמְתִּינוּ לִי עַד שֶׁאֶכָּנֵס וְאֵצֵא, שֶׁכֵּן דַּרְכָּן שֶׁל בְּנֵי אָדָם**[ו].

כִּי נָפִיק - כשיוצא מבית הכסא לאחר שעשה צרכיו **אוֹמֵר, בָּרוּךְ אֲשֶׁר יָצַר אֶת הָאָדָם בְּחָכְמָה**[ז], **וּבָרָא בוֹ נְקָבִים נְקָבִים**[ח] **חֲלָלִים חֲלָלִים**[ט]. **גָּלוּי וְיָדוּעַ לִפְנֵי כִּסֵּא כְבוֹדֶךָ**[י], **שֶׁאִם יִפָּתֵחַ אֶחָד מֵהֶם** [-מן החללים], **אוֹ אִם יִסָּתֵם אֶחָד מֵהֶם** [-מן הנקבים], **אִי אֶפְשָׁר לַעֲמוֹד לְפָנֶיךָ**[יא].

מבררת הגמרא, **מַאי חָתִים** - מה הוא אומר בחתימת ברכה זו. משיבה הגמרא, **אָמַר רַב**, ברוך אתה ה' **רוֹפֵא חוֹלִים.**

הגמרא תמהה על דברי רב:

אָמַר שְׁמוּאֵל, קָא שַׁוְינְהוּ אַבָּא לְכוּלֵּי עָלְמָא קְצִירֵי - וכי מחשיב אבא [-כך קורא שמואל לרב[יב]] את כל בני העולם חולים[יג], באומרו שצריך לחתום 'רופא חולים'. **אֶלָּא** יחתום, ברוך אתה ה' **רוֹפֵא כָל בָּשָׂר**[יד].

וְרַב שֵׁשֶׁת אָמַר שצריך לחתום בברכה זו, ברוך **מַפְלִיא לַעֲשׂוֹת**, היינו שעשיית האדם היא בחכמה נפלאה. **אָמַר רַב פַּפָּא, הִלְכָּךְ** - כיון שנחלקו בזה, **נֵימְרִינְהוּ לְתַרְוַיְיהוּ** - נאמר את שתי החתימות יחדיו, ברוך אתה ה' **רוֹפֵא כָל בָּשָׂר וּמַפְלִיא לַעֲשׂוֹת.**

★

סדר שתיקנו חכמים לאומרו כשהולך לישון:

הַנִּכְנָס לִישַׁן עַל מִטָּתוֹ[טו] **אוֹמֵר** מִ'**שְׁמַע יִשְׂרָאֵל' עַד 'וְהָיָה אִם שָׁמוֹעַ'**[טז], **וְאוֹמֵר** גם כן, **בָּרוּךְ הַמַּפִּיל חֶבְלֵי שֵׁינָה עַל עֵינַי**[יז] **וּתְנוּמָה עַל עַפְעַפַּי, וּמֵאִיר לְאִישׁוֹן בַּת עָיִן**[יח]. **יְהִי רָצוֹן מִלְּפָנֶיךָ ה' אֱלֹהַי שֶׁתַּשְׁכִּיבֵנִי לְשָׁלוֹם, וְתֵן חֶלְקִי בְּתוֹרָתֶךָ, וְתַרְגִּילֵנִי לִידֵי מִצְוָה**[יט], **וְאַל תַּרְגִּילֵנִי לִידֵי עֲבֵירָה, וְאַל תְּבִיאֵנִי לִידֵי חֵטְא וְלֹא לִידֵי עָוֹן וְלֹא לִידֵי נִסָּיוֹן**[כ] **וְלֹא לִידֵי בִזָּיוֹן, וְיִשְׁלוֹט בִּי יֵצֶר טוֹב וְאַל יִשְׁלוֹט בִּי יֵצֶר הָרָע, וְתַצִּילֵנִי מִפֶּגַע** [-ממקרה] **רָע וּמֵחֳלָאִים רָעִים, וְאַל יְבַהֲלוּנִי חֲלוֹמוֹת רָעִים וְהִרְהוּרִים רָעִים**[כא], **וּתְהֵא**

א. **אם** אדם טוב הוא, שומרים אותו שלא ינזק, ואם לאו, שומרים את מעשיו להעיד עליהם בבית דין של מעלה. אבודרהם (ברכות השחר, ד"ה כתב ה"ר יעקב).

ב. **במסכת** כלה רבתי (פ"ט ה"ג) משמע, שהבקשה המובאת בגמרא כאן היא ברייתא.

ג. **מהרש"א** (ח"א ד"ה התכבדו).

ד. **בדקדוקי** סופרים (אות א) הביא שיש גורסים בגמרא 'לא לימא הרפו ממני דלמא' וכו'.

ה. **אין** זו תפילה אל המלאכים [שנחלקו הראשונים אם מותר לפנות אליהם בתפילה], אלא כוונתו, אתם נצטוויתם לשמרני ולעזרני, ומה שאני נכנס למקום הטינופת אינו בפשיעה אלא כך דרכם של בני אדם, לפיכך המתינו עד שאצא ותוכלו להמשיך בשמירתכם כמו שנצטוויתם. ולכן אומר 'משרתי עליון', ששמירתכם היא בציווי הקב"ה. מלחמת מצוה (לבעל המאורות, סוף ח"ד).

ו. **האבודרהם** (שם) כתב בשם חדושי רב"ש, שאין לומר בקשה זו אלא מי שהוא ירא שמים וחסיד והשכינה שורה עליו, אבל אדם אחר לא יאמרה כיון שנראה כיוהרא. וכתב הבית יוסף (או"ח סי' ג), שמטעם זה נתבטל מלאומרה כלל בדורות הללו. אמנם כתב בליקוטי מהרי"ח (סדר הנהגת היהכ"ס), שמצינו בכמה מקומות בגמרא ששני מלאכים מלוים כל אדם ואפילו רשע, ומעידים עליו בשעת הדין, ולכן ביאר את כוונת הבית יוסף, שאין אנו מחזיקים עצמנו לבעלי מעשים טובים שנפנה למלאכים ונאמר 'שמרוני' וכו' בזמן שהם עצמם ראיה ועדות למעשינו הלא טובים.

ז. **רש"י** (ד"ה ומפליא) [על פי דברי הבית יוסף (שם סי' ו ד"ה ועל) והב"ח (שם)] ביאר את הלשון 'בחכמה', שיצר הקב"ה את גוף האדם חלול כמו נאד נפוח, והרי הנאד שיש בו נקב יוצא ממנו האויר דרך הנקב ואינו יכול להחזיקו, ואילו האדם יש בו נקבים הרבה ואף על פי כן רוחו עומדת בגופו כל ימי חייו, הרי שיש חכמה ביצירתו. והוסיף רש"י, שמטעם זה גם חותמים ברכה זו 'ומפליא לעשות' כמבואר בגמרא להלן בסמוך, כדי שתהיה החתימה מעין הפתיחה, כי מה שהרוח עומדת בגופו הוא דבר פליאה וחכמה. והתוספות (ד"ה מפליא) גם הם פירשו כך את חתימת הברכה 'ומפליא לעשות', אבל את הלשון 'בחכמה' פירשו התוספות (ד"ה אשר יצר) שהחכמה היא בזה שהתקין הקב"ה תחילה את מזונותיו של האדם ואחר כך יצר אותו כדי שיבוא אל המוכן. ולפי פירושם כתב הב"ח (שם), שהטעם שאומר זאת בברכת אשר יצר מפני שקיום האדם על ידי המזון הוא באמצעות נקבים וחללים שיש בו לצורך העיכול ודחיית הפסולת. וראה פירושים נוספים ברמ"א (או"ח סי' ו ס"א) ומהרש"א (ח"א ד"ה אשר), ועיין עוד בילקוט ביאורים.

ח. **כגון** הפה והחוטם ופי הטבעת. רש"י (ד"ה או).

כפילות הלשון 'נקבים נקבים', מפני שכל אחד מהם עומד למלאכה אחרת, וכן כפילות הלשון 'חללים חללים'. עוד אפשר לומר, שהכפילות אין לה טעם, אלא כך היא דרך הלשון. ר"י בר יקר (פירוש התפילות). והבית יוסף (שם) כתב, שכפל הלשון מורה על ריבוי הנקבים והחללים בגוף האדם.

ט. **כגון** הלב והכרס ובני המעיים. רש"י (ד"ה שאם). ומשמע מרש"י (שם, וד"ה או) שנקבים הם הפתוחים לאויר העולם, וחללים הם שאינם פתוחים לאויר העולם. אבל האבודרהם (שם) כתב, שנקבים הם הצרים, וחללים הם הרחבים.

הרי"ף גרס 'חלולים חלולים'. וראה תנחומא (שמיני ח), שהטעם לאמירת 'חלולים חלולים' הוא מפני שתיבות אלו בגימטריא רמ"ח כמנין אברי האדם, וגימטריא זו מכוונת רק אם הנוסח הוא 'חלולים' בוא"ו. וכן כתב הטור (או"ח סי' ו), שאין לומר 'חללים' אלא 'חלולים'. וטעמו מבואר בבית יוסף (שם), שלא שייך לשון בריאה על חלל אלא על האבר שסביבו, מה שאין כן לשון 'חלולים' פירושו אבר שהוא חלול [אך ראה ב"ח (שם) שדחה את דבריו]. ובדרכי משה (שם אות א) כתב שלא לומר 'חללים', מפני שהוא גם לשון הריגה או פסולי כהונה, מה שאין כן 'חלולים' הוא לשון דבר חלול בלבד. והאבודרהם (שם) גרס 'חלים חלים', ראה ביאורו שם.

י. **הגר"א** (אמרי נועם ד"ה לפני) פירש, שהוא להוציא מדעת האומרים שלא יתכן שהקב"ה ישגיח על העולם השפל, לכן אנו אומרים שאפילו לפני כסא הכבוד ששם המלאכים הגבוהים עומדים מרחוק כמה רבי רבבות פרסאות, מכל מקום אפילו משם הוא משגיח גם על דברים שפלים ביותר. ביאור נוסף מדוע תיקנו לומר 'לפני כסא כבודך', ראה בילקוט ביאורים.

יא. **ברי"ף** נוסף 'אפילו שעה אחת', וכן הגיה הגר"א (אות א) בגמרא כאן. וראה בבית יוסף (שם) פירוש תיבות אלו, וצדדי הספק האם לאומרן או לא.

בספר המכתם (ד"ה רופא) כתב, שהיציאה לנקביו היא ענין הכרחי לאדם שאי אפשר לחיות בלתו, ורפואתו ובריאותו תלויים בה, לפיכך תיקנו ברכה זו במטבע ארוך ופותחת וחותמת בברוך.

יב. **ברש"י** (לעיל מז. ד"ה אילו, חולין מה: ד"ה אבא) משמע שלא היה שמו של רב 'אבא', אלא כינהו שמואל כן בדרך כבוד מפני שהיה רב גדול ממנו. אבל הרשב"ם (ב"ב נב. ד"ה אבא) כתב בשם הערוך, שכך היה שמו של רב, ומפני כבודו היה נקרא בבבל 'רב' סתם, כמו שבארץ ישראל קראו לרבי יהודה הנשיא 'רבי' סתם. וראה תוספות רבינו יהודה (ד"ה שוינהו) שהביא ראיות לפירוש הרשב"ם.

יג. **'קצירי'** בלשון הגמרא פירושו 'חולים'. רש"י (ד"ה קצירי). ונקראים כך מפני שנפשם קצרה מחמת חוליים. ר"ן (נדרים מט: ד"ה קצירי).

יד. **שהיציאה** היא רפואת כל הגוף. רש"י (ד"ה רופא). שאם לא תצא הפסולת, תתעפש בבטן וימות. אבודרהם (שם).

טו. **ראה** ילקוט ביאורים האם הכוונה דווקא בלילה, או אף ביום.

טז. **התוספות** (לעיל ב. ד"ה מאימתי) כתבו, שרגילים העולם לומר רק פרשה ראשונה. וכן כתב הרמב"ם (תפילה פ"ז ה"ב) שכשיכנס אדם למיטתו לישן בלילה קורא פרשה ראשונה מקריאת שמע. ולפי זה נראה שלשון הגמרא 'עד והיה אם שמוע' פירושה ולא עד בכלל [ומה שאמרה הגמרא 'משמע ישראל עד והיה אם שמוע', אף שיש כמה פרשיות ביניהן, כוונתה שיאמר גם 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' כדרך שאומר בקריאת שמע של שחרית וערבית, שאם היתה הגמרא אומרת רק 'ואומר שמע', היינו טועים שצריך לומר פרשה זו ככתיבתה בתורה, בלי 'ברוך שם' וכו'. צל"ח (ד"ה אומר)]. אבל הטור (או"ח סי' רלט) כתב בשם הר"ח, שצריך לומר גם פרשת והיה אם שמוע, וכתב בחידושי הגהות על הטור (שם) שסבר הר"ח שלשון הגמרא 'עד והיה אם שמוע', היינו עד ועד בכלל. אולם בבית יוסף (שם) כתב, שכנראה היתה גירסת הר"ח בגמרא כאן 'הנכנס לישן וכו' אומר שמע והיה אם שמוע'.

קריאת שמע על מיטתו צריך לומר אף שכבר אמרה בבית הכנסת, כמבואר בגמרא לעיל (ד:), וראה דברי אביי (שם ה.) לענין תלמיד חכם.

יז. **'חבלי** שינה' פירושו, חלקים מחלקי השינה. ויש אומרים שפירושו יסורים, כמו 'חבלי לידה', שמי שנשאר ער זמן רב אוחזים אותו חבלי וצירי שינה. אבודרהם (סדר קריאת שמע לפני המטה, ד"ה הנכנס).

יח. **כשאדם** חפץ מאוד לישון, מחשיכות עיניו, וכשישן הרבה ומקיץ, עיניו מאירות. אבודרהם (שם).

יט. **הצל"ח** (ד"ה שתשכיבני) ביאר את שייכות הבקשות על תורה ומצוות לשינה, שיש חיוב על האדם לעסוק בתורה ובמצוות תמיד, ובשעת השינה הוא בטל מתורה ומצוות אלא שהשינה הכרחית לו מצד טבעו, לפיכך כדי שלא יחשב לו כאילו פורק עול תורה ומצוות מרצונו כשהולך לישון, צריך שיתפלל על כך באותה שעה.

כ. **שמא** לא אוכל לעמוד בו. על פי האבודרהם (ברכות השחר, ד"ה יהי - הראשון).

כא. **שלא** אבוא לידי הרהור עבירה ואפילו בחלום. ר"י בר יקר (פירוש התפילות).

[א]הנכנס לבית הכסא אומר התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון תנו כבוד לאלהי ישראל הרפו ממני עד שאכנס ואעשה רצוני ואבא אליכם אמר אביי לא לימא איניש הכי דלמא שבקי ליה ואזלי אלא לימא [ב]שמרוני שמרוני עזרוני עזרוני[א] סמכוני סמכוני המתינו לי עד שאכנס ואצא שכן דרכן של בני אדם [ג]כי נפיק אומר ברוך אשר יצר את האדם בחכמה וברא בו נקבים נקבים חללים חללים[ב] גלוי וידוע לפני כסא כבודך שאם יפתח אחד מהם או אם יסתם אחד מהם אי אפשר לעמוד לפניך [א] מאי חתים אמר רב רופא חולים אמר שמואל קא שוינהו [א] אבא לכולי עלמא קצירי אלא רופא כל בשר רב ששת אמר מפליא לעשות [ז] א"ר פפא הלכך [ד]נמרינהו לתרוייהו רופא כל בשר ומפליא לעשות. [ה]הנכנס לישן על מטתו אומר משמע ישראל עד והיה אם שמוע[ג] ואומר ברוך המפיל חבלי שינה על עיני ותנומה על עפעפי ומאיר לאישון בת עין[ד] יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתשכיבני לשלום ותן חלקי [ב] בתורתך ותרגילני לידי מצוה ואל תרגילני לידי עבירה ואל תביאני לידי חטא ולא לידי עון ולא לידי נסיון ולא לידי בזיון וישלוט בי יצר טוב ואל ישלוט בי יצר הרע ותצילני מפגע רע ומחלאים רעים ואל יבהלוני חלומות רעים והרהורים רעים ותהא מטתי שלמה לפניך והאר עיני פן אישן המות ברוך אתה ה' המאיר לעולם כולו בכבודו. [ו]כי מתער אומר אלהי נשמה שנתת בי טהורה אתה יצרתה בי[ה] אתה נפחתה בי ואתה משמרה בקרבי ואתה עתיד ליטלה ממני ולהחזירה בי לעתיד לבא כל זמן שהנשמה בקרבי מודה אני לפניך ה' אלהי ואלהי אבותי רבון כל העולמים אדון כל הנשמות ברוך אתה ה' המחזיר נשמות לפגרים מתים [ז]כי שמע קול תרנגולא לימא ברוך אשר [ג] נתן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה כי פתח עיניה[ו] לימא ברוך פוקח עורים כי [ד] תריץ ויתיב לימא ברוך מתיר אסורים כי לביש לימא ברוך מלביש ערומים כי זקיף לימא ברוך זוקף כפופים כי נחית לארעא לימא ברוך רוקע הארץ על המים כי מסגי לימא ברוך המכין מצעדי גבר כי סיים מסאניה לימא ברוך שעשה לי כל צרכי כי אסר המייניה לימא ברוך אוזר ישראל בגבורה כי פריס סודרא על רישיה לימא ברוך עוטר ישראל בתפארה [ח]כי מעטף בציצית לימא ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להתעטף בציצית [ט]כי מנח [ו] תפילין אדרעיה לימא ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין [י]ארישיה לימא ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות תפילין [כ]כי משי ידיה לימא ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת ידים כי משי אפיה לימא ברוך המעביר חבלי שינה מעיני ותנומה מעפעפי ויהי רצון מלפניך ה' אלהי שתרגילני בתורתך ודבקני במצותיך ואל תביאני לא לידי חטא ולא לידי עון ולא לידי נסיון ולא לידי בזיון וכוף את יצרי להשתעבד לך ורחקני מאדם רע ומחבר רע ודבקני ביצר טוב ובחבר טוב בעולמך ותנני היום ובכל יום לחן ולחסד ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואי ותגמלני חסדים טובים ברוך אתה ה' גומל חסדים טובים לעמו ישראל: חייב אדם לברך כו': מאי חייב לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה אילימא כשם שמברך על הטובה הטוב והמטיב כך מברך על הרעה הטוב והמטיב והתנן על בשורות טובות אומר הטוב והמטיב על בשורות רעות אומר ברוך דיין האמת אמר רבא לא נצרכה [ל]אלא לקבולינהו בשמחה אמר ר' אחא משום ר' לוי מאי קרא [א]חסד ומשפט אשירה לך ה' אזמרה אם חסד אשירה ואם משפט אשירה רבי שמואל בר נחמני אמר מהכא [ב]בה' אהלל דבר באלהים אהלל דבר[ז] בה' אהלל דבר זו מדה טובה באלהים אהלל דבר זו מדת פורענות רבי תנחום אמר מהכא [ג]כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא [ד]צרה ויגון אמצא ובשם ה' אקרא ורבנן אמרי מהכא [ה]ה' נתן וה' לקח יהי שם ה' מבורך. אמר רב הונא אמר רב משום רבי מאיר וכן תנא משמיה דר' עקיבא [מ]לעולם יהא אדם רגיל לומר כל דעביד רחמנא לטב עביד כי הא דרבי עקיבא דהוה קאזיל באורחא מטא להההיא מתא בעא אושפיזא לא יהבי ליה אמר כל דעביד רחמנא [י]לטב אזל ובת בדברא והוה בהדיה תרנגולא וחמרא ושרגא אתא זיקא כבייה לשרגא אתא שונרא אכליה לתרנגולא אתא אריה אכליה לחמרא אמר כל דעביד רחמנא לטב ביה בליליא אתא גייסא שבייה למתא אמר להו לאו אמרי לכו כל מה שעושה הקדוש ברוך הוא[ס] הכל

רש"י

התכבדו וכו'. אל המלאכים המלוים אותו הוא אומר, שנאמר כי מלאכיו יצוה לך (תהלים צא): שאם יפתח אחד מהם. מן החללים כגון הלב או הכרס או המעים: או אם יסתם אחד מהם. מן הנקבים הפתוחים כגון הפה או החוטם או פי הטבעת. יפתח קאי אחללים, יסתם קאי אנקבים: קצירי. חולים: רופא כל בשר. כנגד היציאה שהיא רפואת כל הגוף: ומפליא לעשות. כנגד שהגוף מלא כמו נאד, והנאד הזה אם יש בו נקב אין הרוח עומד בתוכו, והקב"ה ברא את האדם בחכמה וברא בו נקבים נקבים הרבה ואעפ"כ הרוח בתוכו כל ימי חייו, וזו היא פליאה וחכמה[י]: ותהא מטתי שלמה. שלא יהא פסול ורשע בזרעי: לשכוי. תרנגול, דאיכא דוכתא דקרו לתרנגול שכוי כדאמרינן בר"ה (דף כו.): הכי גרסי' אילימא כשם שמברך על הטובה הטוב והמטיב כך מברך על הרעה הטוב והמטיב, והתנן על בשורות טובות[ט] הטוב והמטיב ועל שמועות רעות אומר ברוך דיין האמת: לקבולינהו בשמחה. לברך על מדת פורענות בלבב שלם: אלהים. לשון דיין, כמו עד האלהים יבא דבר שניהם (שמות כב): ובת בדברא. ולן בשדה: הוה בהדיה תרנגולא. להקיצו משנתו:
הכל

תוספות

אשר יצר את האדם בחכמה. בתנחומא[ח] ויברא אלהים את האדם א"ר בון בחכמה שהתקין מזונותיו ואח"כ בראו והיינו דאמרינן בסנהדרין בס"פ אחד דיני ממונות (דף לח.) לכך נברא בערב שבת כדי שיכנס לסעודה מיד וע"כ יסדו אשר יצר את האדם בחכמה: מפליא לעשות. משום דאמרינן בב"ר[ט] כי גדול אתה ועושה נפלאות אתה אלהים לבדך אדם עושה נאד אפילו יש בו נקב אחד מלא מחט סדקית הרוח יוצא ואינו יכול לשמור בו יין[י] והקב"ה ברא נקבים נקבים באדם ושומר הרוח שאינו יוצא ממנו: כי שמע קול תרנגולא אומר ברוך שנתן לשכוי בינה להבחין. והוא הדין אפילו כי לא שמע דאין ברכה זו אלא להבחנה על הנאת האורה שתרנגול מבחין והוא נהנה מן האורה: כי פריס סודרא על רישיה. וה"ה לכל כובע ולכל כסוי ודוקא כשנהנה אבל אם אינו נהנה כגון שהוא שוכב על מטתו[ק] לא יברך לא זו ולא מלביש ערומים ולא ברכות כיוצא בהן כיון שלא נהנה כדמשמע בפרק שלישי דמגילה (דף כד:) גבי מי שלא ראה מאורות מימיו דכולי עלמא בעי שיהנה מן האורה: אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין. כיון דתחלת הנחתו בזרועו יש לברך להניח אבל בשל ראש מברך על מצות ולא להניח שכבר התחיל והניח אחד מהם ובפ' הקומץ (מנחות לו. ושם) אמר לא סח מברך אחת סח מברך שתים פ"ה דעל שתי התפילין קאמר דמברך ברכה אחת על שתיהן בלא סח בינתים ודוחק לומר דלא הוצרכו שתי ברכות להניח ועל מצות אלא כשסח ועבר עבירה. לכן פר"ת דעל של ראש שהיא גמר מצוה ועיקר דיש בה ד' בתים וסי"ן מברך על מצות אבל סח חוזר ומברך שתים על של ראש וכן[ל] בשימושא רבא דגאונים ולפר"ת גבי סח מברך שתים אם יניח של ראש לבד דאין מעכבין זה את זה[י] מברך שתים על של ראש בלבד ומה שלא הזכיר הגמ' על של ראש בלבד מברך שתים לפי שאין רגילות כלל להניח זה בלא זה דתפילין בי בר חבו שכיחי (ב"מ ד' כט:) וכן פי' רבינו תם בתשובותיו וכן רבינו אלחנן בסדר תקון תפלה שלו כתב כן:
וכל

עין משפט נר מצוה

סא א ב מיי' פ"ז מהל' תפלה הלכה ה סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' ג סעיף א:
סב ג ד מיי' וסמג שם טוש"ע או"ח סי' ו סעיף א:
סג ה מיי' שם הלכה א סמג שם טוש"ע או"ח סי' רלט סעיף א:
סד ו ז מיי' שם הל' ג ד ו סמג שם טוש"ע או"ח סי' מו סעיף א:
סה ח מיי' פ"ג מהל' ציצית הל' ח סמג שם טוש"ע או"ח סי' ח סעיף ה:
סו ט מיי' פ"ד מהלכות תפילין הל' ד סמג עשין כב טוש"ע או"ח סי' כה סעיף ה:
סז י מיי' שם טוש"ע שם סעיף ט [ובסעיף ה בהגה]:
סח כ מיי' פ"ז מהל' תפלה הלכה ד סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' ד סעיף א וסי' מו סעיף א:
סט ל מיי' פ"י מהל' ברכות הל' ג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רכב סעיף ג:
ע מ טוש"ע או"ח סימן רל סעיף ה:

הגהות הגר"א

[א] גמ' לעמוד לפניך. נ"ב אפי' שעה א' [מ]: [ב] שם ותן חלקי כו'. נ"ב זו היא תוספת של ר"ע גאון[י]:

הגהות וציונים

א] עי' ביאורי אגדות להגר"א ברכות פ"ט סעיף מד ובפי' שם דל"ג "עזרוני עזרוני". (ועי' דק"ס אות ב): ב] [גירסת הרי"ף ורא"ש חלולים חלולים, ועי' ב"י וד"מ] (גליון): ג] ועיין תוס' לעיל ב ע"א ד"ה מאימתי, ובב"י או"ח סימן רלט כתב שרבינו חננאל המובא ברא"ש (סימן כ"ג) גורס בגמ', אומר שמע והיה אם שמוע: ד] הרא"ש ל"ג "ומאיר לאישון בת עין" זהו נוסח אשכנז (הגר"א באמרי נועם): ה] ברי"ף ובר"אש ליתא "בי" וכן נכון, צל"ח עיי"ש, וכך היא גירסתם אתה בראתה אתה יצרתה אתה נפחתה בי: ו] ברי"ף וברא"ש כי מנח ידיה על עיניה: ז] [באלהים אהלל דבר בה' אהלל דבר כך איתא בקרא וכן ברב אלפס העתיק על נכון] (גליון) ועיין רש"ש: ח] עיין אסיפת זקנים (ד"ה לעולם) שמבאר למה כאן אמר ר"ע בלשון הקודש, ולעיל אמר בלשון ארמית, אולם בכת"י הגי' גם כאן בלשון ארמית: ט] בכת"י נוסף אומר הטוב והמטיב: י] תיבת "יין" ליתא שם (רש"ש): כ] יש להוסיף בבגדיו לא יברך (הגהות מהר"נ אדלר): ל] יש להוסיף וכן הוא בשימושא רבא (באה"מ): מ] היא גירסת הרי"ף ורוב הראשונים: נ] היינו עד תיבות ומחלאים רעים, וכן הוא בטור (או"ח סימן רלט) שרב עמרם גאון הוסיפו:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [פירושו תמלא ברש"י לעיל מז. ד"ה אילו], ב) [לעיל נט. וש"נ], ג) [עי' ברא"ש פירושו], ד) [עמ"ש על הגליון זבחים סב:], ה) [מנחו' לו. מב:], ו) [תענית כח.], ז) עיין תוד"ה מפליא מב"ר, ח) ליתא שם לפנינו אלא בב"ר פ"ח סימן ו וקרוב לזה, ט) פ"א סימן ג, י) מנחות לח ע"א.

תורה אור השלם

א) לְדָוִד מִזְמוֹר חֶסֶד וּמִשְׁפָּט אָשִׁירָה לְךָ יְיָ אֲזַמֵּרָה: [תהלים קא, א]
ב) בֵּאלֹהִים אֲהַלֵּל דָּבָר בַּייָ אֲהַלֵּל דָּבָר: [תהלים נו, יא]
ג) כּוֹס יְשׁוּעוֹת אֶשָּׂא וּבְשֵׁם יְיָ אֶקְרָא: [תהלים קטז, יג]
ד) אֲפָפוּנִי חֶבְלֵי מָוֶת וּמְצָרֵי שְׁאוֹל מְצָאוּנִי צָרָה וְיָגוֹן אֶמְצָא: וּבְשֵׁם יְיָ אֶקְרָא אָנָּה יְיָ מַלְּטָה נַפְשִׁי: [תהלים קטז, ג-ד]
ה) וַיֹּאמֶר עָרֹם יָצָאתִי מִבֶּטֶן אִמִּי וְעָרֹם אָשׁוּב שָׁמָּה יְיָ נָתַן וַייָ לָקָח יְהִי שֵׁם יְיָ מְבֹרָךְ: [איוב א, כא]

משנת ראשונים

אמר שמואל קא שוינהו אבא לכולי עלמא קצירי. פ"ה [ששמואל] היה קורא לרב אבא דרך כבוד, ובערוך פי' כך שמו אבא ובני בבל קראוהו רב לכבוד, כמו שבני ארץ ישראל [היו קורין] לרבינו הקדוש [רבי]. [תוספות הרא"ש]

ואומר ברוך המפיל. אנו מברכין על השינה מפני שהיא מצרכי בני אדם כדאמרי' בב"ר (פ"ט ו) אמר רבי שמעון בן אלעזר והנה טוב מאד זו שינה. וכי יש שינה טובה מאד לא כן תנינ' יין ושינה לרשעים הנאה להם והנאה לעולם אלא מתוך שאדם ישן קימעא עומד ויגע בתורה. [אבודרהם]

חבלי שינה על עיני. על שם (תה' טז ו) חבלים נפלו לי בנעימים וגו' וכתיב בתריה אברך את י"י אשר יעצני אף לילות יסרוני כליותי. ופי' חבלי שינה חלקים מחלקי השינה. וי"מ חבל שנה כמו (הושע יג ג) חבלי יולדה שכשאדם עומד זמן רב ואינו ישן חבלי שינה וצירים אוחזין אותו. והיינו דאמרי' בנדרי' (טו.) הנשבע שלא יישן שלשה ימים מכין אותו ויישן לאלתר. [אבודרהם]

ומאיר לאישון בת עין. על שם (דברים לב י) יצרנהו כאישון עינו, ורצה לומר שכשהאדם חפץ מאד לישן מחשיך אישון בת עינו. וכשיישן הרבה ומקיץ מאיר אישון בת עינו. [אבודרהם]

ויהי רצון מלפניך ה' אלהי שתרגילני בתורתך. כולה ברכה אחת היא ופותחת בברוך וחותמת בברוך ויש בה מעין פתיחה סמוך לחתימה במה שאומר ותגמלנו חסדים טובים, כדאיתא במדרש בהאי קרא חדשים לבקרים רבה אמונתך, שהקב"ה גומל חסדים טובים לאדם לפי שבערב אדם עיף ויגע ממלאכת היום והולך לישן ומפקיד נשמתו ביד הקב"ה, ובבוקר מעביר שינה מעיניו ומחזיר לו נשמתו ומחדש כחו בכל בקר ובקר, ולכך יש לומר ויהי רצון. [תוספות הרא"ש]

אמר רבא לא נצרכה אלא לקבולינהו בשמחה. כמו שמברך על הטובה בשמחה ובטוב לבב כך יש לו לברך על הרעה בשמחה ולקבל מוסר הבורא בסבר פנים יפות, ויחשוב כי הכל כפרת עונותיו. [רבינו יונה, דף מד: מדה"ר]

מְטָּתִי שְׁלֵמָה לְפָנֶיךָ [-שלא יהיה אף אחד מצאצאי פסול או רשע[כב]], וְהָאֵר עֵינַי פֶּן אִישַׁן הַמָּוֶת[כג]. בָּרוּךְ[כד] אַתָּה ה' הַמֵּאִיר לָעוֹלָם כּוּלּוֹ בִּכְבוֹדוֹ[כה].

★

ברכות שתיקנו חכמים לאומרן בבוקר, לפי סדר העולם והתנהגות בני האדם כשהם נעורים משנתם[כו]:

כִּי מִתְּעַר - כשמתעורר משנתו אוֹמֵר[כז], אֱלֹהַי[כח], נְשָׁמָה שֶׁנָּתַתָּ בִּי טְהוֹרָה [-ללא חטא[כט]], אַתָּה יְצַרְתָּהּ בִּי[ל] אַתָּה נְפַחְתָּהּ בִּי וְאַתָּה מְשַׁמְּרָהּ בְּקִרְבִּי, וְאַתָּה עָתִיד לִיטְּלָהּ מִמֶּנִּי [-בשעת המיתה] וּלְהַחֲזִירָהּ בִּי לֶעָתִיד לָבֹא. כָּל זְמַן שֶׁהַנְּשָׁמָה בְּקִרְבִּי מוֹדֶה אֲנִי לְפָנֶיךָ ה' אֱלֹהַי וֵאלֹהֵי אֲבוֹתַי רִבּוֹן כָּל הָעוֹלָמִים אֲדוֹן כָּל הַנְּשָׁמוֹת. בָּרוּךְ אַתָּה ה' הַמַּחֲזִיר נְשָׁמוֹת לִפְגָרִים מֵתִים[לא].

כִּי שָׁמַע קוֹל תַּרְנְגוֹלָא - כששומע בתחילת היום את קול התרנגול קורא, לֵימָא - יאמר, בָּרוּךְ אֲשֶׁר נָתַן לַשֶּׂכְוִי [-לתרנגול[לב]] בִינָה, לְהַבְחִין בֵּין יוֹם וּבֵין לָיְלָה[לג].

כִּי פָּתַח עֵינֵיהּ - כשפותח את עיניו, לֵימָא - יאמר, בָּרוּךְ פּוֹקֵחַ עִוְרִים[לד].

כִּי תָּרִיץ וְיָתִיב - כשמתחזק[לה] ויושב על מיטתו, לֵימָא - יאמר, בָּרוּךְ מַתִּיר אֲסוּרִים[לו].

כִּי לָבִישׁ - כשלובש את החלוק, לֵימָא, בָּרוּךְ מַלְבִּישׁ עֲרוּמִּים.

כִּי זָקִיף - כשזוקף עצמו[לז], לֵימָא, בָּרוּךְ זוֹקֵף כְּפוּפִים.

כִּי נָחִית לְאַרְעָא - כשיורד ממיטתו לארץ, לֵימָא, בָּרוּךְ רוֹקַע הָאָרֶץ עַל הַמָּיִם[לח].

כִּי מְסַגֵּי - כשמתחיל לפסוע, לֵימָא, בָּרוּךְ הַמֵּכִין מִצְעֲדֵי גָבֶר[לט].

כִּי סָיֵים מְסָאנֵיהּ - כשנועל נעליו, לֵימָא, בָּרוּךְ שֶׁעָשָׂה לִי כָּל צְרָכַי[מ].

כִּי אָסַר הֶמְיָינֵיהּ - כשקושר חגורתו[מא] על מתניו, לֵימָא, בָּרוּךְ אוֹזֵר יִשְׂרָאֵל בִּגְבוּרָה[מב].

כִּי פָּרִים סוּדְרָא עַל רֵישֵׁיהּ - כשפורס את הסודר על ראשו[מג], לֵימָא, בָּרוּךְ עוֹטֵר יִשְׂרָאֵל בְּתִפְאָרָה[מד].

כב. **רש"י** (ד"ה ותהא). וביאר רבינו מנוח (תפילה פ"ז ה"ג), שמבקש בזה שתתעבר אשתו ותלד בנים הגונים. וכן ביאר ר"י מעמדין (בסידורו), ועוד כתב ביאור נוסף, שלא יכשל במקרה לילה.

כג. **כלשון** הפסוק (תהלים יג ד) 'האירה עיני פן אישן המות', וביאר רש"י (שם) שהמיתה נקראת שינה, כמו שנאמר (ירמיה נא לט) 'וישנו שנת עולם' [כלומר, שמרני שלא תהיה שינה זו שנת מות אלא שינה רגילה שמתעוררים אחריה].

כד. **בחלק** מכתבי היד לשון החתימה 'ברוך מאיר העולם'. וכן גרס הרא"ה (ד"ה הנכנס ליסן).

נוסח הברכה בגמרא לפנינו, בהוספת שם ומלכות בתחילתו, יש בו שמונים וארבע תיבות. ומעין זה הוא נוסח עדות המזרח. אבל בנוסח אשכנז כתב הר"י מעמדין (בסידורו) שיש בברכה זו חמשים וארבע תיבות בלבד, כמנין 'מטה', וכתב שבגמרא הובאה הברכה באריכות לשון ושינויים בדברים שאינם מענין הברכה, ונראה שהוא תוספת של המעתיק.

כה. **כלומר**, נותן אורה בעולם להעמיד בני האדם ממיטותיהם שילכו לעסקיהם. ר"י בר יקר (פירוש התפילות).

בספר המכתם (ד"ה רופא) כתב, שתיקנו גם ברכה זו במטבע ארוך מפני שענין השינה הוא חוק קבוע לגוף מצד טבעו, ומנוח ומרגוע מיגיעו, ומועיל לעיכול מזונו.

כו. **טור** (או"ח סי' מו). ותיקנו ברכה על כל דבר מהנהגת העולם שהאדם נהנה ממנו, לפי שאסור ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה. משנה ברורה (שם ס"א).

כז. **להלן** בסמוך מביאה הגמרא ברכה על נטילת ידיו שחרית, והיא מן הברכות האחרונות בסדר ברכות השחר שמביאה הגמרא כאן, משמע שמברך כל ברכות אלו קודם שנטל ידיו, וזה מפני שלא תיקנו נטילת ידים אלא לקריאת שמע ולתפילה. אבל היום נהגו לברך את כולן על הסדר לאחר שנטל ידיו, מפני שאנו מחמירים שלא לברך בידים שאינן נקיות. רא"ש (סי' כג) על פי ביאור המעדני יום טוב (אות ו). וכן כתב בספר המכתם (ד"ה ולפי) בשם הגאונים.

כח. **הרא"ה** (ד"ה וכי) והמאירי (ד"ה וכשמתעורר) כתבו, שברכה זו אינה פותחת בברוך מפני שנחשבת סמוכה לברכת המפיל, ואין השינה שביניהן נחשבת הפסק [מפני שאינה מעשה. אבודרהם (ברכות השחר, ד"ה אלוקי) בשם הראב"ד]. אבל בתוספות (לעיל יד. ד"ה ימים, מו. ד"ה כל) ביארו הטעם שאינה פותחת בברוך, כיון שהיא הודאה בעלמא. ובספר המאורות (לרמב"ם המעילי, ד"ה הנכנס) כתב, שיש מבארים הטעם שאינה פותחת בברוך מפני שהיא סמוכה לאשר יצר, כיון שכל אדם כשיעור משנתו אינו ראוי לברך שום ברכה עד שיבדוק עצמו אם צריך לנקביו [ולשיטתו נמצא שהברכות מובאות בגמרא שלא כסדר אמירתן].

כט. **סידור** הר"ש מגרמייזא.

ל. **הצל"ח** (ד"ה אתה) כתב שאין לגרוס כאן 'בי', אלא רק בהמשך על 'אתה נפחתה'. שהרי מבואר בגמרא (ע"ז ה.) שהנשמה נוצרת למעלה ויורדת לגוף האדם. ועוד, שאם היא נוצרה בגופו, מדוע אומר אחר כך 'אתה נפחתה בי', מה היה צריך להפיחה בו אם כבר היא בו.

לא. **האבודרהם** (שם) ביאר את הלשון 'לפגרים מתים', שהשינה דומה למות, כמו שאמרו (לעיל נז:) שהשינה אחד מששים במיתה.

לב. **רש"י** (ד"ה לשכוי). והביא ראיה מהגמרא בראש השנה (כו.) שיש מקום שקוראים לתרנגול 'שכוי'. ביאור נוסף ראה בהערה בסמוך.

לג. **רש"י** בראש השנה (שם ד"ה שכוי) ביאר, שנקרא התרנגול 'שכוי' על שם הראייה [שהוא סוֹכֶה ומבחין בהתחלף הלילה ליום]. וכתב האבודרהם (שם ד"ה כששומע), שאנו מברכים על בינת התרנגול מפני שהוא צורך לבני האדם שעומדים ממיטתם לקולו, ואין בעולם מי שיכול כמוהו להבחין בין יום ללילה. והרא"ש (סי' כג) כתב, שמזכיר את התרנגול מפני שבאמצעותו יודע מתי מתחיל היום אף כששוכב בבית אפל ואינו יכול לראות בעצמו. אבל הטור (או"ח סי' מו) כתב, שבלשון הברכה 'לשכוי' הכוונה ללב האדם, שהלב נקרא 'שכוי' [על שם שהוא סוֹכֶה וצופה ומחשב את הנולדות. רש"י (איוב לח לו)], ועל ידי בינת הלב האדם מבחין בין יום ללילה, וטעם שתיקנו לומר ברכה זו בשמיעת קול התרנגול, מפני שגם הוא נקרא 'שכוי' וגם בו מצינו שמבחין בין יום ללילה [אמנם הברכה אינה על בינת התרנגול אלא על בינת לב האדם. וכן נראית כוונת תלמידי רבינו יונה (ד"ה כי שמע)].

התוספות (ד"ה כי שמע) כתבו, שמברך ברכה זו אף אם לא שמע קול תרנגול, לפי שהברכה היא על הנאת האורה, שהתרנגול מבחין באורה שהאדם נהנה ממנה.

לד. **אף** שהישן אינו עיור, ועיניו סתומות בלבד, מכל מקום שייך בו לשון פקיחה, כמו שמצינו באדם וחוה (בראשית ג ה) 'ונפקחו עיניכם' אף על פי שלא היו עיורים אלא סתומים מן הדעת. אבודרהם (שם).

לה. **רש"י** (על הרי"ף, ד"ה וכי תריץ). וראה בית יוסף (או"ח סי' מו ד"ה ולאיתי), ש'תריץ ויתיב' היינו שיושב על המיטה ומותח עצמותיו.

לו. **לפי** שהיה כל הלילה כמו אסור בתוך ביתו. סידור הר"ש מגרמייזא. והאבודרהם (שם) ביאר, שבזמן השינה איבריו כמו כפותים.

לז. **הט"ז** (שם ס"ק ו) ביאר בדעת הרוקח (סי' שכ) שהקדים 'זוקף כפופים' ל'מתיר אסורים', שהברכה 'זוקף כפופים' נאמרת על זקיפת ראשו בלבד, קודם שמניע שאר אברי הגוף. אמנם אין זה כשיטת הגמרא לפנינו, שקודם אמרה 'כי תריץ ויתיב', ואחריו 'כי לביש', ואחריהם 'כי זקיף'.

לח. **שאף** על פי שהמים גבוהים מן הארץ, הקוה אותם הקב"ה אל מקום אחד כדי שתתגלה היבשה ואפשר יהיה לחיות עליה. אבודרהם (שם).

ברי"ף סדר הברכות הוא באופן אחר, ותחילה כשיורד לארץ מברך 'רוקע הארץ על המים', וכשנעמד מברך 'זוקף כפופים' [כדרך הקם ממיטתו, שתחילה יושב על המיטה ומניח רגליו על הארץ, ואחר כך נעמד]. וראה דקדוקי סופרים (אות נ) שיש לכל אחד מן הראשונים סדר אחר בגמרא.

לט. **שהאדם** אינו יודע מה יהיו צעדיו באותו יום, אלא לפי מה שיכין לו הקב"ה. סידור ר"ש מגרמייזא.

מ. **האבודרהם** (שם) ביאר, שכשנועל מנעליו יכול לצאת מביתו וללכת לעשות כל מה שצריך, מה שאין כן כשהוא יחף. אבל הר"י מליסא (סידור דרך החיים) ביאר בשם מוהרש"ל, שיש בעולם ארבע דרגות זה למעלה מזה, דומם צומח חי ומְדַבֵּר, הצומח מושל בדומם וניזון ממנו, והחי מושל בצומח ועל ידי זה הוא מושל גם בדומם, והמדבר מושל בחי ועל ידי זה מושל בכולם, וכשלוקח עור הבהמה לעשות ממנו מנעלים, מראה ביותר שהוא המושל בכולם וכולם תחת רגליו ממש לעשות בהם כל צרכיו, לפיכך מברך על המנעלים 'שעשה לי כל צרכי'.

מא. **רמב"ם** (תפילה פ"ז ה"ז). אבל האבודרהם (שם) הביא בשם הראב"ד, שכוונת הגמרא כשלובש מכנסיו.

מב. **טעם** ברכה זו, מפני שהוא צריך לחגורתו להפסיק בין לבו לערוה שיוכל לומר דברים שבקדושה. חידושי הרא"ה (ד"ה כי אסר) [ובכל הברכות שבירך עד עתה, מפסיק בין לבו לערוה על ידי שמדביק טליתו על לבו, שהרי אסור לברך כשלבו רואה את הערוה. הגהות מלא הרועים (ד"ה כי תריץ)]. וכתב הט"ז (או"ח סי' מו ס"ק ב) שהזכיר בברכה זו 'ישראל', מפני שהם נצטוו על כך ולא הגוים. אבל האבודרהם (שם) כתב, שאומר 'בגבורה' משום שגבורת הגיבור תלויה בחגורתו, כי בה הוא תולה את כלי נשקו. והר"י מעמדין (בסידורו) ביאר את טעם הברכה, שהחגורה שומרת על האיברים הפנימיים שלא ינזקו בסבת חוזק התנועה, ועל ידה יכול לרוץ ולהתנועע בכח וגבורה, כמו שנאמר באליהו (מלכים א' יח מו) 'וישנס מתניו וירץ לפני אחאב'.

מג. **לאו** דווקא סודר, אלא גם על כל כיסוי ראש נתקנה ברכה זו. תוספות (ד"ה כי פריס).

מד. **טעם** ברכה זו, לפי שאסור להלך בגילוי הראש, והזכיר בה 'ישראל' מפני שהם נצטוו על כך. בית יוסף (או"ח סי' מו ד"ה וכי) [וכן נראית כוונת האבודרהם (שם)].

אשר יצר את האדם בחכמה. בתנחומא[ט] ויברא אלהים את האדם א"ר בון בחכמה שהתקין מזונותיו ואח"כ בראו והיינו דאמרינן בסנהדרין בס"פ אחד דיני ממונות (דף לח.) לכך נברא בערב שבת כדי שיכנס לסעודה מיד וע"כ יסדו אשר יצר את האדם בחכמה: מפליא לעשות. משום דאמרינן בב"ר[ט] כי גדול אתה ועושה נפלאות אתה אלהים לבדך אדם עושה נאד אפילו יש בו נקב אחד מלא מחט סדקית הרוח יוצא ואינו יכול לשמור בו יין[י] והקב"ה ברא נקבים נקבים באדם ושומר הרוח שאינו יוצא ממנו: כי שמע קול תרנגולא אומר ברוך שנתן לשכוי בינה להבחין. והוא הדין אפילו כי לא שמע דאין ברכה זו אלא להנאה על הנאת האורה שתרנגול מבחין והוא נהנה מן האורה: כי פריס סודרא על רישיה. וה"ה לכל כובע ולכל כסוי ודוקא כשנהנה אבל אם אינו נהנה כגון שהוא שוכב על מטתו[כ] לא יברך לא זו ולא מלביש ערומים ולא ברכות כיוצא בהן כיון שלא נהנה כדמשמע בפרק שלישי דמגילה (דף כד:) גבי מי שלא ראה מאורות מימיו דכולי עלמא בעי שיהנה מן האורה: אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין. כיון דתחלת הנחתו בזרועו יש לברך להניח אבל בשל ראש מברך על מצות ולא להניח שכבר התחיל והניח אחד מהם ובפ' הקומץ (מנחות לו. ושם) אמר לא שח מברך אחת שח מברך שתים פ"ה דעל שתי התפילין קאמר דמברך ברכה אחת על שתיהן בלא שח בינתים ודוחק לומר דלא הוצרכו שתי ברכות דלהניח ועל מצות אלא כששח ועבר עבירה. לכן פר"ת דעל של ראש שהיא גמר מצוה ועיקר דיש בה ד' בתים וש"ין מברך על מצות אבל שח חוזר ומברך שתים על של ראש וכן[ל] בשימושא רבא דגאונים ולפר"ת גבי שח מברך שתים אם יניח של ראש לבד דאין מעכבין זה את זה[י] מברך שתים על של ראש בלבד ומה שלא הזכיר הגמ' על של ראש בלבד מברך שתים לפי שאין רגילות כלל להניח זה בלא זה דתפילין בי בר חבו שכיחי (ב"מ ד' כט:) וכן פי' רבינו תם בתשובותיו וכן רבינו אלחנן בסדר תקון תפלה שלו כתב כן: וכל

התכבדו וכו'. אל המלאכים המלוים אותו הוא אומר, שנאמר כי מלאכיו יצוה לך (תהלים צא): שאם יפתח אחד מהם. מן החללים כגון הלב או הכרס או המעים: או אם יסתם אחד מהם. מן הנקבים הפתוחים כגון הפה או החוטם או פי הטבעת. יפתח קאי אחללים, יסתם קאי אנקבים: קצירי. חולים: רופא כל בשר. כנגד היציאה שהיא רפואת כל הגוף: ומפליא לעשות. כנגד שהגוף חלול כמו נאד, והנאד הזה אם יש בו נקב אין הרוח עומד בתוכו, והקב"ה ברא את האדם בחכמה וברא בו נקבים נקבים הרבה ואעפ"כ הרוח בתוכו כל ימי חייו, וזו היא פליאה וחכמה[י]: ותהא מטתי שלמה. שלא יהא פסול ורשע בזרעי: לשכוי. תרנגול, דאיכא דוכתא דקרו לתרנגול שכוי כדאמרינן בר"ה (דף כו.): הכי גרסי' אילימא כשם שמברך על הטובה הטוב והמטיב כך מברך על הרעה הטוב והמטיב, והתנן על בשורות טובות[ט] הטוב והמטיב ועל שמועות רעות אומר ברוך דיין האמת: לקבולינהו בשמחה. לברך על מדת פורענות בלבב שלם: אלהים. לשון דיין, כמו עד האלהים יבא דבר שניהם (שמות כב): ובת בדברא. ולן בשדה: הוה בהדיה תרנגולא. להקיצו משנתו: הכל

[א]הנכנס לבית הכסא אומר התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון תנו כבוד לאלהי ישראל הרפו ממני עד שאכנס ואעשה רצוני ואבא אליכם אמר אביי לא לימא איניש הכי דלמא שבקי ליה ואזלי אלא לימא [ב]שמרוני שמרוני עזרוני עזרוני[א] סמכוני סמכוני המתינו לי עד שאכנס ואצא שכן דרכן של בני אדם [ג]כי נפיק אומר ברוך אשר יצר את האדם בחכמה וברא בו נקבים נקבים חללים חללים[ב] גלוי וידוע לפני כסא כבודך שאם יפתח אחד מהם או אם יסתם אחד מהם אי אפשר לעמוד לפניך [א] מאי חתים אמר רב רופא חולים אמר שמואל קא שוינהו[א] אבא לכולי עלמא קצירי אלא רופא כל בשר רב ששת אמר מפליא לעשות [ג]א"ר פפא הלכך [ד]נמרינהו לתרוייהו רופא כל בשר ומפליא לעשות. [ה]הנכנס לישן על מטתו אומר משמע ישראל עד והיה אם שמוע[ג] ואומר ברוך המפיל חבלי שינה על עיני ותנומה על עפעפי ומאיר לאישון בת עין[ד] יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתשכיבני לשלום ותן חלקי [ב] בתורתך ותרגילני לידי מצוה ואל תרגילני לידי עבירה ואל תביאני לידי חטא ולא לידי עון ולא לידי נסיון ולא לידי בזיון וישלוט בי יצר טוב ואל ישלוט בי יצר הרע ותצילני מפגע רע ומחלאים רעים ואל יבהלוני חלומות רעים והרהורים רעים ותהא מטתי שלמה לפניך והאר עיני פן אישן המות ברוך אתה ה' המאיר לעולם כולו בכבודו. [ו]כי מתער אומר אלהי נשמה שנתת בי טהורה אתה יצרתה בי[ה] אתה נפחתה בי ואתה משמרה בקרבי ואתה עתיד ליטלה ממני ולהחזירה בי לעתיד לבא כל זמן שהנשמה בקרבי מודה אני לפניך ה' אלהי ואלהי אבותי רבון כל העולמים אדון כל הנשמות ברוך אתה ה' המחזיר נשמות לפגרים מתים [ז]כי שמע קול תרנגולא לימא ברוך אשר [ג]נתן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה כי פתח עיניה[ו] לימא ברוך פוקח עורים כי [ז]תריץ ויתיב לימא ברוך מתיר אסורים כי לביש לימא ברוך מלביש ערומים כי זקיף לימא ברוך זוקף כפופים כי נחית לארעא לימא ברוך רוקע הארץ על המים כי מסגי לימא ברוך המכין מצעדי גבר כי סיים מסאניה לימא ברוך שעשה לי כל צרכי כי אסר המייניה לימא ברוך אוזר ישראל בגבורה כי פריס סודרא על רישיה לימא ברוך עוטר ישראל בתפארה [ח]כי מעטף בציצית לימא ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להתעטף בציצית [ט]כי מנח [ט]תפילין אדרעיה לימא ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין [י]ארישיה לימא ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות תפילין [כ]כי משי ידיה לימא ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת ידים כי משי אפיה לימא ברוך המעביר חבלי שינה מעיני ותנומה מעפעפי ויהי רצון מלפניך ה' אלהי שתרגילני בתורתך ודבקני במצותיך ואל תביאני לא לידי חטא ולא לידי עון ולא לידי נסיון ולא לידי בזיון וכוף את יצרי להשתעבד לך ורחקני מאדם רע ומחבר רע ודבקני ביצר טוב ובחבר טוב בעולמך ותנני היום ובכל יום לחן ולחסד ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואי ותגמלני חסדים טובים ברוך אתה ה' גומל חסדים טובים לעמו ישראל: חייב אדם לברך כו': מאי חייב לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה אילימא כשם שמברך על הטובה הטוב והמטיב כך מברך על הרעה הטוב והמטיב והתנן על בשורות טובות אומר הטוב והמטיב על בשורות רעות אומר ברוך דיין האמת אמר רבא לא נצרכה [ל]אלא לקבולינהו בשמחה אמר ר' אחא משום ר' לוי מאי קרא [א]חסד ומשפט אשירה לך ה' אזמרה אם חסד אשירה ואם משפט אשירה רבי שמואל בר נחמני אמר מהכא [ב]בה' אהלל דבר באלהים אהלל דבר[ז] בה' אהלל דבר זו מדה טובה באלהים אהלל דבר זו מדת פורענות רבי תנחום אמר מהכא [ג]כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא [ד]צרה ויגון אמצא ובשם ה' אקרא ורבנן אמרי מהכא [ה]ה' נתן וה' לקח יהי שם ה' מבורך. אמר רב הונא אמר רב משום רבי מאיר וכן תנא משמיה דר' עקיבא [מ]לעולם יהא אדם רגיל לומר כל דעביד רחמנא לטב עביד כי הא דרבי עקיבא דהוה קאזיל באורחא מטא להההיא מתא בעא אושפיזא לא יהבי ליה אמר כל דעביד רחמנא [נ]לטב אזל ובת בדברא והוה בהדיה תרנגולא וחמרא ושרגא אתא זיקא כבייה לשרגא אתא שונרא אכליה לתרנגולא אתא אריה אכליה לחמרא אמר כל דעביד רחמנא לטב ביה בליליא אתא גייסא שבייה למתא אמר להו לאו אמרי לכו כל מה שעושה הקדוש ברוך הוא[ס] הכל

עין משפט נר מצוה

סא א ב מיי' פ"ז מהל' תפלה הלכה ה סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' ג סעיף א:
סב ג ד מיי' וסמג שם טוש"ע או"ח סי' ו סעיף א:
סג ה מיי' שם הלכה א ב סמג שם טוש"ע או"ח סי' רלט סעיף א:
סד ו ז מיי' שם הל' ג ד ו סמג שם טוש"ע או"ח סי' מו סעיף א:
סה ח מיי' פ"ג מהל' ציצית הל' ח סמג שם טוש"ע או"ח סי' ח סעיף ה:
סו ט מיי' פ"ד מהלכות תפילין הל' ד סמג עשין כב טוש"ע או"ח סי' כה סעיף ה:
סז י מיי' שם טוש"ע שם סעיף ט [ובסעיף ה בהגה]:
סח כ מיי' פ"ז מהל' תפלה הלכה ד סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' ד סעיף א וסי' מו סעיף א:
סט ל מיי' פ"י מהל' ברכות הל' ג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רכב סעיף ג:
ע מ טוש"ע או"ח סימן רל סעיף ה:

הגהות הגר"א

[א] גמ' לעמוד לפניך. נ"ב אפי' שעה א' מ]:
[ב] שם ותן חלקי כו'. נ"ב זו היא תוספת של ר"ע גאון[ל]:

הגהות וציונים

א] עי' ביאורי אגדות להגר"א ברכות פ"ט סעיף מד ובפי' שם דל"ג "עזרוני עזרוני". (ועי' דק"ס אות ב): ב] [גירסת הרי"ף ורא"ש חלולים חלולים, ועי' ב"י וד"מ] (גליון): ג] ועיין תוס' לעיל ב ע"א ד"ה מאימתי, ובב"י או"ח סימן רלט כתב שרבינו חננאל המובא ברא"ש (סימן כ"ג) גורס בגמ', אומר שמע והיה אם שמוע: ד] הרא"ש ל"ג "ומאיר לאישון בת עין" זהו נוסח אשכנז (הגר"א באמרי נועם): ה] בר"ף וברא"ש ליתא "בי" וכן נכון, צל"ח עיי"ש, וכך היא גירסתם אתה בראתה אתה יצרתה אתה נפחתה בי: ו] בר"ף וברא"ש כי מנח ידיה על עיניה: ז] [באלהים אהלל דבר בה' אהלל דבר כך איתא בקרא וכן ברב אלפס העתיק על נכון] (גליון) ועיין רש"ש: ח] עיין אסיפת זקנים (ד"ה לעולם) שמבאר למה כאן אמר ר"ע בלשון הקודש, ולעיל אמר בלשון ארמית, אולם בכת"י הגי' גם כאן בלשון ארמית: ט] בכת"י נוסף אומר הטוב והמטיב: י] תיבת "יין" ליתא שם (רש"ש): כ] יש להוסיף בבגדיו לא יברך (הגהות מהר"נ אדלר): ל] יש להוסיף וכן הוא בשימושא רבא (באה"מ): מ] היא גירסת הרי"ף ורוב הראשונים: נ] היינו עד תיבות ומחלאים רעים, וכן הוא בטור (או"ח סימן רלט) שרב עמרם גאון הוסיפו:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [פירושו תמצא ברש"י לעיל מז. ד"ה אילו], ב) [לעיל נט. וש"נ], ג) [עי' ברא"ש פירושו], ד) [עמ"ש על הגליון בזבחים סכ:], ה) [מנחו' לו. מג:], ו) [תענית כח.], ז) עיין תוד"ה מפליא מב"ר, ח) ליתא שם לפנינו אלא בב"ר פ"ח סימן ו וקרוב לזה, ט) פ"א סימן ג, י) מנחות לח ע"א.

תורה אור השלם

א) לְדָוִד מִזְמוֹר חֶסֶד וּמִשְׁפָּט אָשִׁירָה לְךָ יְיָ אֲזַמֵּרָה: [תהלים קא, א]

ב) בֵּאלֹהִים אֲהַלֵּל דָּבָר בַּייָ אֲהַלֵּל דָּבָר: [תהלים נו, יא]

ג) כּוֹס יְשׁוּעוֹת אֶשָּׂא וּבְשֵׁם יְיָ אֶקְרָא: [תהלים קטז, יג]

ד) אֲפָפוּנִי חֶבְלֵי מָוֶת וּמְצָרֵי שְׁאוֹל מְצָאוּנִי צָרָה וְיָגוֹן אֶמְצָא: וּבְשֵׁם יְיָ אֶקְרָא אָנָּה יְיָ מַלְּטָה נַפְשִׁי: [תהלים קטז, ג-ד]

ה) וַיֹּאמֶר עָרֹם יָצָאתִי מִבֶּטֶן אִמִּי וְעָרֹם אָשׁוּב שָׁמָּה יְיָ נָתַן וַייָ לָקָח יְהִי שֵׁם יְיָ מְבֹרָךְ: [איוב א, כא]

משנת ראשונים

אמר שמואל קא שוינהו אבא לכולי עלמא קצירי. פ"ה [ששמואל] היה קורא לרב אבא דרך כבוד, ובערוך פי' כך שמו אבא ובני בבל קראוהו רב לכבוד, כמו שבני ארץ ישראל [היו קורין] לרבינו הקדוש [רבי]. [תוספות הרא"ש]

ואומר ברוך המפיל. אנו מברכין על השינה מפני שהיא מצרכי בני אדם כדאמרי' בב"ר (פ"ט ו) אמר רבי שמעון בן אלעזר והנה טוב מאד זו שינה. וכי יש שינה טובה מאד לא כן תניג' יין ושינה לרשעים הנאה להם והנאה לעולם אלא מתוך שאדם ישן קימעא עומד ויגע בתורה. [אבודרהם]

חבלי שינה על עיני. על שם (תה' טז ו) חבלים נפלו לי בנעימים וגו' וכתיב בתריה אברך את י"י אשר יעצני אף לילות יסרוני כליותי. ופי' חבלי שינה חלקים מחלקי השינה. וי"מ חבל שנה כמו (הושע יג ג) חבלי יולדה שכשאדם עומד זמן רב ואינו ישן חבלי שינה וצירים אוחזין אותו. והיינו דאמרי' בנדרי' (טו.) הנשבע שלא יישן שלשה ימים מכין אותו ויישן לאלתר. [אבודרהם]

ומאיר לאישון בת עין. על שם (דברים לב י) יצרנהו כאישון עינו, ורצה לומר שכשהאדם חפץ מאד לישן מחשיך אישון בת עינו. וכשיישן הרבה ומקיץ מאיר אישון בת עינו. [אבודרהם]

ויהי רצון מלפניך ה' אלהי שתרגילני בתורתך. כולה ברכה אחת היא ופותחת בברוך וחותמת בברוך ויש בה מעין פתיחה סמוך לחתימה במה שאומר ותגמלנו חסדים טובים, כדאיתא במדרש בהאי קרא חדשים לבקרים רבה אמונתך, שהקב"ה גומל חסדים טובים לאדם לפי שבערב אדם עיף ויגע ממלאכת היום והולך לישן ומפקיד נשמתו ביד הקב"ה, ובבוקר מעביר שינה מעיניו ומחזיר לו נשמתו ומחדש כחו בכל בקר ובקר, ולכך יש לומר ויהי רצון. [תוספות הרא"ש] אמר רבא לא נצרכה אלא לקבולינהו בשמחה. כמו שמברך על הטובה בשמחה ובטוב לבב כך יש לו לברך על הרעה בשמחה ולקבל מוסר הבורא בסבר פנים יפות, ויחשוב כי הכל כפרת עונותיו. [רבינו יונה, דף מד: מדה"ר]

כִּי מְעַטֵּף בְּצִיצִית - כשמתעטף בטליתו המצוייצת, **לֵימָא, בָּרוּךְ אֲשֶׁר קִדְּשָׁנוּ בְּמִצְוֹתָיו וְצִוָּנוּ לְהִתְעַטֵּף בְּצִיצִית**[מה].

כִּי מַנַּח [-כשמניח] **תְּפִלִּין, אַדְּרָעֵיהּ** - על תפילין שקושר על זרועו, **לֵימָא, בָּרוּךְ אֲשֶׁר קִדְּשָׁנוּ בְּמִצְוֹתָיו וְצִוָּנוּ לְהָנִיחַ תְּפִלִּין, וְאַרֵישֵׁיהּ** - על תפילין שקושר על ראשו, **לֵימָא, בָּרוּךְ אֲשֶׁר קִדְּשָׁנוּ בְּמִצְוֹתָיו וְצִוָּנוּ עַל מִצְוַת תְּפִלִּין**[מו].

כִּי מָשֵׁי יְדֵיהּ - כשנוטל ידיו, **לֵימָא, בָּרוּךְ אֲשֶׁר קִדְּשָׁנוּ בְּמִצְוֹתָיו וְצִוָּנוּ עַל נְטִילַת**[מז] **יָדָיִם.**

כִּי מָשֵׁי אַפֵּיהּ - כשרוחץ פניו על מנת שתעבור ממנו השינה לגמרי[מח], **לֵימָא, בָּרוּךְ הַמַּעֲבִיר חֶבְלֵי שֵׁינָה מֵעֵינַי וּתְנוּמָה מֵעַפְעַפַּי, וִיהִי רָצוֹן מִלְּפָנֶיךָ ה' אֱלֹהַי שֶׁתַּרְגִּילֵנִי בְּתוֹרָתֶךָ וְדַבְּקֵנִי בְּמִצְוֹתֶיךָ**[מט]**, וְאַל תְּבִיאֵנִי לֹא לִידֵי חֵטְא וְלֹא לִידֵי עָוֹן וְלֹא לִידֵי נִסָּיוֹן**[נ] **וְלֹא לִידֵי בִזָּיוֹן, וְכוֹף אֶת יִצְרִי לְהִשְׁתַּעְבֶּד לָךְ, וְרַחֲקֵנִי מֵאָדָם רָע וּמֵחָבֵר רָע, וְדַבְּקֵנִי בְּיֵצֶר טוֹב וּבְחָבֵר טוֹב בְּעוֹלָמֶךָ, וּתְנֵנִי הַיּוֹם וּבְכָל יוֹם לְחֵן וּלְחֶסֶד וּלְרַחֲמִים בְּעֵינֶיךָ וּבְעֵינֵי כָּל רוֹאַי, וְתִגְמְלֵנִי חֲסָדִים טוֹבִים**[נא]**. בָּרוּךְ אַתָּה ה' גּוֹמֵל חֲסָדִים טוֹבִים לְעַמּוֹ יִשְׂרָאֵל**[נב].

★

שנינו במשנה, **חַיָּיב אָדָם לְבָרֵךְ כו'** על הרעה כשם שמברך על הטובה.

מבררת הגמרא, **מַאי** - מהי כוונת המשנה **שֶׁחַיָּיב לְבָרֵךְ עַל הָרָעָה כְּשֵׁם שֶׁמְּבָרֵךְ עַל הַטּוֹבָה. אִילֵימָא** - אם נאמר שכוונתה, **כְּשֵׁם שֶׁמְּבָרֵךְ עַל הַטּוֹבָה 'בָּרוּךְ הַטּוֹב וְהַמֵּטִיב', כָּךְ מְבָרֵךְ עַל הָרָעָה 'בָּרוּךְ הַטּוֹב וְהַמֵּטִיב', וְהָתְנַן** - והרי שנינו במשנתנו, **'עַל בְּשׂוֹרוֹת טוֹבוֹת אוֹמֵר הַטּוֹב וְהַמֵּטִיב, עַל בְּשׂוֹרוֹת רָעוֹת אוֹמֵר בָּרוּךְ דַּיַּין הָאֱמֶת'**, ואם כן אי אפשר לומר כך. מבארת הגמרא, **אָמַר רָבָא, לֹא נִצְרְכָה** המשנה להשמיענו בזה **אֶלָּא** שחייב האדם **לְקַבּוֹלִינְהוּ בְּשִׂמְחָה** - לקבל בלבב שלם את הפורענות הבאה עליו ולברך עליה 'ברוך דיין האמת' באותה שמחה שהיה מברך על הטובה 'ברוך הטוב והמטיב'[נג].

הגמרא מביאה כמה דעות, מהיכן לומדים דבר זה:

אָמַר רַבִּי אַחָא מִשּׁוּם [-משמו של] **רַבִּי לֵוִי, מַאי קְרָא** - מהו הפסוק בו נרמז דבר זה[נד], שנאמר (תהלים קא א) **'חֶסֶד וּמִשְׁפָּט אָשִׁירָה, לְךָ ה' אֲזַמֵּרָה'**. ופירוש הפסוק, אמר דוד לקב"ה, בין **אִם** אתה עושה עמי **חֶסֶד** - טובה, **אָשִׁירָה** ואזמרה לך, ובין **אִם** אתה עושה עמי **מִשְׁפָּט** - דין ופורענות, גם כן **אָשִׁירָה** ואזמרה לך.

רַבִּי שְׁמוּאֵל בַּר נַחְמָנִי אָמַר, מֵהָכָא - דבר זה נלמד מכאן, שנאמר (שם נו יא) **'בַּה' אֲהַלֵּל דָּבָר**[נה]**, בֵּאלֹהִים אֲהַלֵּל דָּבָר'**. ופירוש הפסוק, **'בַּה' אֲהַלֵּל דָּבָר' זוֹ מִדָּה טוֹבָה** שצריך האדם להלל עליה, ו**'בֵּאלֹהִים אֲהַלֵּל דָּבָר' זוֹ מִדַּת פּוּרְעָנוּת**[נו] שצריך האדם להלל גם עליה.

רַבִּי תַּנְחוּם אָמַר, מֵהָכָא - דבר זה נלמד מכאן, שנאמר (שם קטז יג) **'כּוֹס יְשׁוּעוֹת אֶשָּׂא, וּבְשֵׁם ה' אֶקְרָא'**, ונאמר כמו כן (שם קטז ג-ד) **'צָרָה וְיָגוֹן אֶמְצָא, וּבְשֵׁם ה' אֶקְרָא'**[נז]. כלומר, בין אם אמצא ישועה ובין אם אמצא צרה, אקרא לה' באותה מדה.

וְרַבָּנָן אָמְרִי - וחכמים אמרו, **מֵהָכָא** - דבר זה נלמד מכאן, שנאמר (איוב א כא) **'ה' נָתַן, וַה' לָקָח, יְהִי שֵׁם ה' מְבוֹרָךְ'**[נח].

עוד בענין קבלת הפורענות בשמחה:

אָמַר רַב הוּנָא אָמַר רַב מִשּׁוּם רַבִּי מֵאִיר, וְכֵן תָּנָא מִשְּׁמֵיהּ דְּרַבִּי עֲקִיבָא - וכן שנינו בברייתא משמו של רבי עקיבא, **לְעוֹלָם יְהֵא אָדָם רָגִיל לוֹמַר, כָּל דְּעָבִיד רַחֲמָנָא לְטַב עָבִיד** - כל מה שעושה הקב"ה, לטובה הוא עושה[נט]. **כִּי הָא דְּרַבִּי עֲקִיבָא דַּהֲוָה קָאָזִיל בְּאוֹרְחָא** - כגון אותו מעשה ברבי עקיבא שהיה מהלך בדרך, **מְטָא לְהַהִיא מָתָא** - הגיע לעיר אחת, **בְּעָא אוּשְׁפִּיזָא, לֹא יָהֲבִי לֵיהּ** - ביקש אכסניה ללון בה, ולא נתנו לו. **אָמַר, כָּל דְּעָבִיד רַחֲמָנָא לְטַב** - כל מה שעושה הקב"ה הוא לטובה, ואף דבר זה שלא נתנו לי אכסניה ודאי הוא לטובתי. **אֲזַל וּבָת בְּדַבְרָא** - הלך רבי עקיבא ולן בשדה מחוץ לעיר, **וַהֲוָה בַּהֲדֵיהּ תַּרְנְגוֹלָא וַחֲמָרָא וּשְׁרָגָא** - והיה עמו תרנגול להקיצו משנתו, חמור לרכב עליו, ונר להאיר לו בלילה. **אֲתָא זִיקָא כַּבְיֵיהּ לִשְׁרָגָא** - בא הרוח וכיבה את הנר, **אֲתָא שׁוּנְרָא אַכְלֵיהּ לְתַרְנְגוֹלָא** - בא חתול ואכל את התרנגול, **אֲתָא אַרְיֵה אַכְלֵיהּ לַחֲמָרָא** - ובא אריה ואכל את החמור. **אָמַר** רבי עקיבא, **כָּל**

הלשון 'בתפארה', הוא מכיון שכיסוי הראש קרוי פאר, כמו (שמות לט כח) 'פארי המגבעות'. ר"י מעמדין (בסידורו).

מה. **בדקדוקי** סופרים (אות פ) הביא, שיש כתבי יד שלא נזכרו בהם ברכות הציצית והתפילין בגמרא כאן, וכן נראה מלשון הבה"ג והרי"ף ועוד, שכך היתה גירסתם. וכתב שכן מסתבר, שהרי הגמרא מדברת על סדר הנהגת בני האדם הנעורים משנתם בעמוד השחר, ובעת ההיא עדיין לא הגיע זמן הנחת התפילין אלא רק כשיתגבר האור ויוכל להכיר את חבירו בריחוק ארבע אמות [כמבואר בגמרא לעיל (ט:)].

מו. **על** תפילה של יד מברך 'להניח', מפני שהנחת התפילין מתחילה ממנה, ועל תפילה של ראש מברך 'על מצות', מפני שהנחתה גומרת את מעשה המצוה של הנחת התפילין. רש"י (מנחות לו. ד"ה להניח, ד"ה על מצות). וראה בילקוט ביאורים מחלוקת הראשונים בענין שתי ברכות אלו, האם צריך תמיד לברך את שתיהן וכיצד.

מז. **רב** האי גאון פירש את הלשון 'נטילת ידים', על שם שצריך להגביה את ידיו למעלה אחר רחיצתם, כי נטילה פירושו הגבהה, כמו (ישעיה סג ט) 'וינטלם וינשאם'. והטעם שתיקנו לשון נטילה ולא לשון נשיאה, להורות שצריך הכלי להחזיק רביעית הלוג מים, כי הכלי המחזיק רביעית נקרא בלשון חז"ל 'אנטל' [ראה בבא בתרא (נח:)]. ספר הפרדס (סי' סו) [ומשמע מלשונו שאין סתירה בין הפירושים. אבל באבודרהם (שם ד"ה והטעם) הובאו כשני פירושים שונים, האם נקראת נטילה על שם הגבהת הידים או על שם הכלי].

מח. **אבודרהם** (שם ד"ה כששומע).

מט. **אף** שעשיית הטוב והרע מסורה בידי האדם, מכל מקום אפשר שיסייעוהו משמים לעשות טוב ולהתרחק מן הרע, לפיכך צריך לבקש על זה. אבודרהם (שם ד"ה יהי - הראשון).

נ. **שמא** לא אוכל לעמוד בו. אבודרהם (שם).

נא. **הכוונה** על זה שהאדם מפקיד את נשמתו כשהוא עייף ויגע ביד הקב"ה, ומחזירה לו בבוקר כשהיא רגועה. אבודרהם (שם).

נב. **הרי"ף** הוסיף על סדר ברכות השחר, שלשה ברכות שנזכרו במנחות (מג:), 'שלא עשני גוי', 'שלא עשני עבד' ו'שלא עשני אשה'. וכתב הטור (או"ח סי' מו) שבסידורי אשכנז ישנה ברכה נוספת, 'הנותן ליעף כח', ונתקנה על שהאדם מפקיד נשמתו ביד הקב"ה לעת ערב כשהיא עייפה ומקבלה חזרה בבוקר כשהיא שקטה ושלֵוה. והאגור (הל' ברכות אות פז) כתב, שראה בסידורים שונים הרבה ברכות שלא הובאו בגמרא ובפוסקים, ואין לאומרן. חוץ מברכת 'הנותן ליעף כח', שאמנם יש מערערים גם עליה, אלא שמנהג צרפת ואשכנז לאומרה. וראה בסידור ר"י מעמדין, שברכה זו נתקנה על ידי הגאונים.

נג. **כי** אין אדם בארץ אשר יעשה רק טוב ולא יחטא, ובידוע שעל כל חטא נפרעים מידו בעולם הזה או בעולם הבא, לפיכך צריך לשמוח שמנקים לו חטאיו על ידי היסורים בעולם הזה, שהרי אמרו (אבות פ"ד מי"ז) 'יפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה'. חידושי הרא"ה (ד"ה חייב).

נד. **היד** דוד (ד"ה מאי קרא) הקשה, מדוע שואלת הגמרא מה המקור לכך, הרי מפורש במשנתנו שדבר זה נלמד מהפסוק (דברים ו ה) 'ואהבת וכו' בכל מאודך', בכל מדה ומדה שהוא מודד לך הוי מודה לו. ותירץ, שעיקר פירוש הפסוק אינו דרשה זו, אלא הדרשה שהביאה המשנה לפני כן, על החיוב לאהוב את ה' בכל נפשו וממונו. לפיכך מחפשת הגמרא מקור מפורש יותר, מהיכן למדנו שצריך לקבל את כל המאורעות בשמחה.

נה. **לפנינו** בתהלים, התיבות 'בה' אהלל דבר' הן בחציו השני של הפסוק, ולא בחציו הראשון כמו בגמרא כאן. אמנם ראה דקדוקי סופרים (אות א - השני), שיש כתבי יד שגירסתם כסדר הפסוק שלפנינו.

נו. **'אלהים'** רומז על מדת הדין, שכן מצינו שהדיין נקרא אף הוא בשם זה 'עד האלהים יבוא דבר שניהם' (שמות כב ח). רש"י. ומעין זה כתב בחידושי הרא"ה (שם), 'אלהים' מדת הדין, 'ה'' מדת הרחמים.

נז. **הגמרא** הביאה תחילה את הפסוק 'כוס ישועות אשא' וגו', אף שהפסוק 'צרה ויגון אמצא' כתוב לפניו, כיון שאין להתחיל בענין של פורענות. עץ יוסף (על עין יעקב, ד"ה כום).

נח. **בפסוק** זה מוזכר שם ה', שהוא מדת רחמים, גם על הנתינה וגם על הלקיחה, ויש כאן חידוש נוסף על מה שאמרה הגמרא תחילה, שלפעמים אף מה שנראה לאדם פורענות אינו אלא מדת הרחמים, כמבואר במעשה ברבי עקיבא שמביאה הגמרא בסמוך. מהרש"א (ח"א ד"ה כום).

נט. **כי** גם כשיארע לאדם דבר שנראה לכאורה שהוא רע לו, הרבה פעמים תכליתו לסבב לו טובה, כמו במעשה שהיה ברבי עקיבא המובא בגמרא בסמוך. מנורת המאור (נר ג כלל ג ח"ג פ"ד).

הנכנס לבית הכסא אומר התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון תנו כבוד לאלהי ישראל הרפו ממני עד שאכנס ואעשה רצוני ואבא אליכם אמר אביי לא לימא אינש הכי דלמא שבקי ליה ואזלי אלא לימא שמרוני שמרוני עזרוני עזרוני סמכוני סמכוני המתינו לי עד שאכנס ואצא שכן דרכן של בני אדם כי נפיק אומר ברוך אשר יצר את האדם בחכמה וברא בו נקבים נקבים חללים חללים גלוי וידוע לפני כסא כבודך שאם יפתח אחד מהם או אם יסתם אחד מהם אי אפשר לעמוד לפניך [א] מאי חתים אמר רב רופא חולים אמר שמואל קא שוינהו אבא לכולי עלמא קצירי אלא רופא כל בשר רב ששת אמר מפליא לעשות א"ר פפא הלכך נמרינהו לתרוייהו רופא כל בשר ומפליא לעשות. הנכנס לישן על מטתו אומר משמע ישראל עד והיה אם שמוע ואומר ברוך המפיל חבלי שינה על עיני ותנומה על עפעפי ומאיר לאישון בת עין יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתשכיבני לשלום ותן חלקי [ב] בתורתך ותרגילני לידי מצוה ואל תרגילני לידי עבירה ואל תביאני לידי חטא ולא לידי עון ולא לידי נסיון ולא לידי בזיון וישלוט בי יצר טוב ואל ישלוט בי יצר הרע ותצילני מפגע רע ומחלאים רעים ואל יבהלוני חלומות רעים והרהורים רעים ותהא מטתי שלמה לפניך והאר עיני פן אישן המות ברוך אתה ה' המאיר לעולם כולו בכבודו. כי מתער אומר אלהי נשמה שנתת בי טהורה אתה יצרתה בי אתה נפחתה בי ואתה משמרה בקרבי ואתה עתיד ליטלה ממני ולהחזירה בי לעתיד לבא כל זמן שהנשמה בקרבי מודה אני לפניך ה' אלהי ואלהי אבותי רבון כל העולמים אדון כל הנשמות ברוך אתה ה' המחזיר נשמות לפגרים מתים כי שמע קול תרנגולא לימא ברוך אשר נתן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה כי פתח עיניה לימא ברוך פוקח עורים כי תריץ ויתיב לימא ברוך מתיר אסורים כי לביש לימא ברוך מלביש ערומים כי זקיף לימא ברוך זוקף כפופים כי נחית לארעא לימא ברוך רוקע הארץ על המים כי מסגי לימא ברוך המכין מצעדי גבר כי סיים מסאניה לימא ברוך שעשה לי כל צרכי כי אסר המייניה לימא ברוך אוזר ישראל בגבורה כי פרים סודרא על רישיה לימא ברוך עוטר ישראל בתפארה כי מעטף בציצית לימא ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להתעטף בציצית כי מנח תפילין אדרעיה לימא ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין ארישיה לימא ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות תפילין כי משי ידיה לימא ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת ידים כי משי אפיה לימא ברוך המעביר חבלי שינה מעיני ותנומה מעפעפי ויהי רצון מלפניך ה' אלהי שתרגילני בתורתך ודבקני במצותיך ואל תביאני לא לידי חטא ולא לידי עון ולא לידי נסיון ולא לידי בזיון וכוף את יצרי להשתעבד לך ורחקני מאדם רע ומחבר רע ודבקני ביצר טוב ובחבר טוב בעולמך ותנני היום ובכל יום לחן ולחסד ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואי ותגמלני חסדים טובים ברוך אתה ה' גומל חסדים טובים לעמו ישראל: חייב אדם לברך כו': מאי חייב לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה אילימא כשם שמברך על הטובה הטוב והמטיב כך מברך על הרעה הטוב והמטיב והתנן על בשורות טובות אומר הטוב והמטיב על בשורות רעות אומר ברוך דיין האמת אמר רבא לא נצרכה אלא לקבולינהו בשמחה אמר ר' אחא משום ר' לוי מאי קרא חסד ומשפט אשירה לך ה' אזמרה אם חסד אשירה ואם משפט אשירה רבי שמואל בר נחמני אמר מהכא בה' אהלל דבר באלהים אהלל דבר בה' אהלל דבר זו מדה טובה באלהים אהלל דבר זו מדת פורענות רבי תנחום אמר מהכא כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא צרה ויגון אמצא ובשם ה' אקרא ורבנן אמרי מהכא ה' נתן וה' לקח יהי שם ה' מבורך. אמר רב הונא אמר רב משום רבי מאיר וכן תנא משמיה דר' עקיבא לעולם יהא אדם רגיל לומר כל דעביד רחמנא לטב עביד כי הא דרבי עקיבא דהוה קאזיל באורחא מטא להההיא מתא בעא אושפיזא לא יהבי ליה אמר כל דעביד רחמנא לטב אזל ובת בדברא והוה בהדיה תרנגולא וחמרא ושרגא אתא זיקא כבייה לשרגא אתא שונרא אכליה לתרנגולא אתא אריה אכליה לחמרא אמר כל דעביד רחמנא לטב ביה בליליא אתא גייסא שבייה למתא אמר להו לאו אמרי לכו כל מה שעושה הקדוש ברוך הוא הכל

רש"י

התכבדו וכו'. אל המלאכים המלוים אותו הוא אומר, שנאמר כי מלאכיו יצוה לך (תהלים צא): שאם יפתח אחד מהם. מן החללים כגון הלב או הכרס או המעים: או אם יסתם אחד מהם. מן הנקבים הפתוחים כגון הפה או החוטם או פי הטבעת. יפתח קאי אחללים, יסתם קאי אנקבים: קצירי. חולים: רופא כל בשר. כנגד היציאה שהיא רפואת כל הגוף: ומפליא לעשות. כנגד שהגוף חלול כמו נאד, והנאד הזה אם יש בו נקב אין הרוח עומד בתוכו, והקב"ה ברא את האדם בחכמה וברא בו נקבים נקבים הרבה ואעפ"כ הרוח בתוכו כל ימי חייו, וזו היא פליאה וחכמה: ותהא מטתי שלמה. שלא יהא פסול ורשע בזרעי: לשכוי. תרנגול, דאיכא דוכתא דקרו לתרנגול שכוי כדאמרינן בר"ה (דף כו.): הכי גרסי' אילימא כשם שמברך על הטובה הטוב והמטיב כך מברך על הרעה הטוב והמטיב, והתנן על בשורות טובות הטוב והמטיב ועל שמועות רעות אומר ברוך דיין האמת: לקבולינהו בשמחה. לברך על מדת פורענות בלבב שלם: אלהים. לשון דיין, כמו עד האלהים יבא דבר שניהם (שמות כב): ובת בדברא. ולן בשדה: הוה בהדיה תרנגולא. להקיצו משנתו:

תוספות

אשר יצר את האדם בחכמה. בתנחומא ויברא אלהים את האדם א"ר בון בחכמה שהתקין מזונותיו ואח"כ בראו והיינו דאמרינן בסנהדרין בס"פ אחד דיני ממונות (דף לח.) לכך נברא בערב שבת כדי שיכנס לסעודה מיד וע"כ יסדו אשר יצר את האדם בחכמה:

מפליא לעשות. משום דאמרינן בב"ר כי גדול אתה ועושה נפלאות אתה אלהים לבדך אדם עושה נאד אפילו יש בו נקב אחד מלא מחט סדקית הרוח יוצא ואינו יכול לשמור בו יין והקב"ה ברא נקבים נקבים באדם ושומר הרוח שאינו יוצא ממנו: כי שמע קול תרנגולא אומר ברוך שנתן לשכוי בינה להבחין. והוא הדין אפילו כי לא שמע דאין ברכה זו אלא להבחנה על הנאת האורה שתרנגול מבחין והוא נהנה מן האורה: כי פרים סודרא על רישיה. וה"ה לכל כובע ולכל כסוי ודוקא כשנהנה אבל אם אינו נהנה כגון שהוא שוכב על מטתו לא יברך לא זו ולא מלביש ערומים ולא ברכות כיוצא בהן כיון שלא נהנה כדמשמע בפרק שלישי דמגילה (דף כד:) גבי מי שלא ראה מאורות מימיו דכולי עלמא בעי שיהנה מן האורה: אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין. כיון דתחלת הנחתו בזרועו יש לברך להניח אבל בשל ראש מברך על מצות ולא להניח שכבר התחיל והניח אחד מהם ובפ' הקומץ (מנחות לו. ושם) אמר לא סח מברך אחת סח מברך שתים פ"ה דעל שתי התפילין קאמר דמברך ברכה אחת על שתיהן בלא סח בינתים ודוחק לומר דלא הוצרכו שתי ברכות דלהניח ועל מצות אלא כשסח ועבר עבירה. לכן פר"ת דעל של ראש שהיא גמר מצוה ועיקר דיש בה ד' בתים וש"ן מברך על מצות אבל סח חוזר ומברך שתים על של ראש וכן בשימושא רבא דגאונים ולפר"ת גבי סח מברך שתים אם יניח של ראש לבד דאין מעכבין זה את זה מברך שתים על של ראש בלבד ומה שלא הזכיר הגמ' על של ראש בלבד מברך שתים לפי שאין רגילות כלל להניח זה בלא זה דתפילין בי כר חבו שכיחי (ב"מ ד' כט:) וכן פי' רבינו תם בתשובותיו וכן רבינו אלחנן בסדר תקון תפלה שלו כתב כן:

עין משפט נר מצוה

סא א ב מיי' פ"ז מהל' תפלה הלכה ה סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' ג סעיף א:
סב ג ד מיי' וסמג שם טוש"ע או"ח סי' ו סעיף א:
סג ה מיי' שם הלכה א ב סמג שם טוש"ע או"ח סי' רלט סעיף א:
סד ו ז מיי' שם הל' ג ד ו סמג שם טוש"ע או"ח סי' מו סעיף א:
סה ח מיי' פ"ג מהל' ציצית הל' ח סמג שם טוש"ע או"ח סי' ח סעיף ה:
סו ט מיי' פ"ד מהלכות תפילין הל' ד סמג עשין כב טוש"ע או"ח סי' כה סעיף ה:
סז י מיי' שם טוש"ע שם סעיף ט [ובסעיף ה בהגה]:
סח כ מיי' פ"ז מהל' תפלה הלכה ד סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' ד סעיף א וסי' מו סעיף א:
סט ל מיי' פ"י מהל' ברכות הל' ג סמג עשין כז טוש"ע או"ח סי' רכב סעיף ג:
ע מ טוש"ע או"ח סימן רל סעיף ה:

הגהות הגר"א

[א] גמ' לעמוד לפניך. נ"ב אפי' שעה א' מ]:
[ב] שם ותן חלקי כו'. נ"ב זו היא תוספת של ר"ע גאון נ]:

הגהות וציונים

א] עי' ביאורי אגדות להגר"א ברכות פ"ט סעיף מד ובפי' שם דל"ג "עזרוני עזרוני". (ועי' דק"ס אות ב): ב] [גירסת הרי"ף ורא"ש חלולים חלולים, ועי' ב"י וד"מ] (גליון): ג] ועיין תוס' לעיל ב ע"א ד"ה מאימתי, ובב"י או"ח סימן רלט כתב שרבינו חננאל המובא ברא"ש (סימן כ"ג) גורס בגמ', אומר שמע והיה אם שמוע: ד] הרא"ש ל"ג "ומאיר לאישון בת עין" זהו נוסח אשכנז (הגר"א באמרי נועם): ה] ברי"ף ובר"אש ליתא "בי" וכן נכון, צל"ח עיי"ש, וכך היא גירסתם אתה בראתה אתה יצרתה אתה נפחתה בי: ו] ברי"ף וברא"ש כי מנח ידיה על עיניה: ז] [באלהים אהלל דבר בה' אהלל דבר כך איתא בקרא וכן ברב אלפס העתיק על נכון] (גליון) ועיין רש"ש: ח] עיין אסיפת זקנים (ד"ה לעולם) שמבאר למה כאן אמר ר"ע בלשון הקודש, ולעיל אמר בלשון ארמית, אולם בכת"י הגי' גם כאן בלשון ארמית: ט] בכת"י נוסף אומר הטוב והמטיב: י] תיבת "יין" ליתא שם (רש"ש): כ] יש להוסיף בבגדיו לא יברך (הגהות מהר"נ אדלר): ל] יש להוסיף וכן הוא בשימושא רבא (באה"מ): מ] היא גירסת הרי"ף ורוב הראשונים: נ] היינו עד תיבות ומחלאים רעים, וכן הוא בטור (או"ח סימן רלט) שרב עמרם גאון הוסיפו:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [פירושו תמצא ברש"י לעיל מז. ד"ה אילו], ב) [לעיל נט. וש"נ], ג) [עי' ברא"ש פירושו], ד) [עמ"ש על הגליון בזבחים סב:], ה) [מנחו' לו. מג:], ו) [תענית כא.], ז) עיין תוד"ה מפליא מב"ר, ח) ליתא שם לפנינו אלא בב"ר פ"ח סימן ו וקרוב לזה, ט) פ"א סימן ג, י) מנחות לח ע"א.

תורה אור השלם

א) לְדָוִד מִזְמוֹר חֶסֶד וּמִשְׁפָּט אָשִׁירָה לְךָ יְיָ אֲזַמֵּרָה: [תהלים קא, א]

ב) בֵּאלֹהִים אֲהַלֵּל דָּבָר בַּייָ אֲהַלֵּל דָּבָר: [תהלים נו, יא]

ג) כּוֹס יְשׁוּעוֹת אֶשָּׂא וּבְשֵׁם יְיָ אֶקְרָא: [תהלים קטז, יג]

ד) אֲפָפוּנִי חֶבְלֵי מָוֶת וּמְצָרֵי שְׁאוֹל מְצָאוּנִי צָרָה וְיָגוֹן אֶמְצָא: וּבְשֵׁם יְיָ אֶקְרָא אָנָּה יְיָ מַלְּטָה נַפְשִׁי: [תהלים קטז, ג-ד]

ה) וַיֹּאמֶר עָרֹם יָצָאתִי מִבֶּטֶן אִמִּי וְעָרֹם אָשׁוּב שָׁמָה יְיָ נָתַן וַייָ לָקָח יְהִי שֵׁם יְיָ מְבֹרָךְ: [איוב א, כא]

משנת ראשונים

אמר שמואל קא שוינהו אבא לכולי עלמא קצירי. פ"ה [ששמואל] היה קורא לרב אבא דרך כבוד, ובערוך פי' כך שמו אבא ובני בבל קראוהו רב לכבוד, כמו שבני ארץ ישראל [היו קורין] לרבינו הקדוש [רבי]. **[תוספות הרא"ש]**

ואומר ברוך המפיל. אנו מברכין על השינה מפני שהיא מצרכי בני אדם כדאמרי' בב"ר (פ"ט ו) אמר רבי שמעון בן אלעזר והנה טוב מאד זו שינה. וכי יש שינה טובה מאד לא כן תנינ' יין ושינה לרשעים הנאה להם והנאה לעולם אלא מתוך שאדם ישן קימעא עומד ויגע בתורה. **[אבודרהם]**

חבלי שינה על עיני. על שם (תה' טז ו) חבלים נפלו לי בנעימים וגו' וכתיב בתריה אברך את י"י אשר יעצני אף לילות יסרוני כליותי. ופי' חבלי שינה חלקים מחלקי השינה. וי"מ חבל שנה כמו (הושע יג ג) חבלי יולדה שכשאדם עומד זמן רב ואינו ישן חבלי שינה וצירים אוחזין אותו. והיינו דאמרי' בנדרי' (טו.) הנשבע שלא יישן שלשה ימים מכין אותו ויישן לאלתר. **[אבודרהם]**

ומאיר לאישון בת עין. על שם (דברים לב י) יצרנהו כאישון עינו, ורצה לומר שכשהאדם חפץ מאד לישן מחשיך אישון בת עינו. וכשיישן הרבה ומקיץ מאיר אישון בת עינו. **[אבודרהם]**

ויהי רצון מלפניך ה' אלהי שתרגילני בתורתך. כולה ברכה אחת היא ופותחת בברוך וחותמת בברוך ויש בה מעין פתיחה סמוך לחתימה במה שאומר ותגמלנו חסדים טובים, כדאיתא במדרש בהאי קרא חדשים לבקרים רבה אמונתך, שהקב"ה גומל חסדים טובים לאדם לפי שבערב אדם עיף ויגע ממלאכת היום והולך לישן ומפקיד נשמתו ביד הקב"ה, ובבוקר מעביר שינה מעיניו ומחזיר לו נשמתו ומחדש כחו בכל בקר ובקר, ולכך יש לומר ויהי רצון. **[תוספות הרא"ש]**

אמר רבא לא נצרכה אלא לקבולינהו בשמחה. כמו שמברך על הטובה בשמחה ובטוב לבב כך יש לו לברך על הרעה בשמחה ולקבל מוסר הבורא בסבר פנים יפות, ויחשוב כי הכל כפרת עונותיו. **[רבינו יונה, דף מד: מדה"ר]**

דְּעָבִיד רַחֲמָנָא לְטַב - כל מה שעושה הקב"ה הוא לטובה, ואף דברים אלו ודאי הם לטובתי. **בֵּיהּ בְּלֵילְיָא אֲתָא גְּיָיסָא** - בלילה ההוא בא גדוד של גוים, **שַׁבְיֵיהּ לְמָתָא** - ולקח בשבי את אנשי העיר, ורבי עקיבא ניצל מידם כיון שהיה מחוץ לעיר. **אָמַר לְהוּ** - אמר רבי עקיבא לתלמידיו, **לָאו אַמְרִי לְכוּ** - וכי לא אמרתי לכם, **כָּל מַה שֶּׁעוֹשֶׂה הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא**

הַכֹּל לְטוֹבָה, וכן כאן, הרי אם היה הנר דולק, או התרנגול קורא, או החמור נוער, היו הגוים מבחינים בי ושובים גם אותי, אם כן מה שניטלו ממני שלושתם היה לטובתי.

מביאה הגמרא מימרא נוספת בענין התנהגות בעת צרה:
וְאָמַר רַב הוּנָא אָמַר רַב מִשּׁוּם רַבִּי מֵאִיר, לְעוֹלָם יִהְיוּ דְּבָרָיו שֶׁל אָדָם מוּעָטִין לִפְנֵי הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא - שאם באה עליו צרה לא ידבר קשות כלפי מעלה[א] אלא רק יבקש רחמים[ב], **שֶׁנֶּאֱמַר** (קהלת ה א) **'אַל תְּבַהֵל עַל פִּיךָ, וְלִבְּךָ אַל יְמַהֵר לְהוֹצִיא דָבָר לִפְנֵי הָאֱלֹהִים, כִּי הָאֱלֹהִים בַּשָּׁמַיִם וְאַתָּה עַל הָאָרֶץ**[ג]**, עַל כֵּן יִהְיוּ דְבָרֶיךָ מְעַטִּים'**.

★

שנינו במשנה, שהפסוק (דברים ו ה) 'ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך' בא ללמד שחייב אדם לעבוד את ה' בין ביצר הטוב ובין ביצר הרע. הגמרא מביאה דרשה נוספת בענין שני היצרים שיש לאדם:
דָּרַשׁ רַב נַחְמָן בַּר רַב חִסְדָּא, מַאי דִּכְתִיב - מהו שכתוב (בראשית ב ז) **'וַיִּיצֶר ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם' בִּשְׁנֵי יוּדִי"ן** [-'וייצר'], הרי זה כאילו כתוב פעמיים 'ויצר'[ד]. אלא שרמז בזה הכתוב **שֶׁשְּׁנֵי יְצָרִים בָּרָא הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא** באדם, **אֶחָד יֵצֶר טוֹב, וְאֶחָד יֵצֶר רָע**.

מַתְקִיף לָהּ - הקשה **רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק** על דברי רב נחמן בר רב חסדא, **אֶלָּא מֵעַתָּה, הַבְּהֵמָה דְּלָא כְּתִיב בָּהּ** - שלא כתוב ביצירתה לשון 'וַיִּיצֶר', **לֵית לָהּ יִצְרָא** - וכי אין לה יצר הרע[ה], **וְהָא קָא חָזֵינַן דְּמַזְּקָא, וְנָשְׁכָא וּבָעֲטָא** - והרי אנו רואים שהיא מזיקה[ו] ונושכת ובועטת, ומוכח שיש לה יצר הרע. **אֶלָּא** יש לדרוש פסוק זה באופנים אחרים, כגון **כִּדְרַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן פָּזִי, דְּאָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן פָּזִי**, נאמר 'וייצר' בשני יודי"ן, והרי זה כאילו כתוב פעמיים 'ויצר', כדי שנדרוש, **אוֹי לִי מִיּוֹצְרִי**[ז], שיענישני אם אלך אחר עצת יצרי הרע, **וְאוֹי לִי מִיִּצְרִי**, שיטרידני בהרהורי עבירה[ח] כל זמן שלא אלך אחר עצתו. **אִי נַמִּי** - וכמו כן אפשר לדורשו **כִּדְרַבִּי יִרְמְיָה בֶּן אֶלְעָזָר, דְּאָמַר רַבִּי יִרְמְיָה בֶּן אֶלְעָזָר**, נאמר בבריאת האדם 'וייצר' בשני יודי"ן, משמע שהיו בו שתי צורות שונות[ט], ללמדך, **דּוּ פַּרְצוּפִין** - שני פנים' **בָּרָא הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא בְּאָדָם הָרִאשׁוֹן** - שלא היה גופו עשוי פנים ואחור כבני אדם, אלא פנים ופנים, מצדו האחד זכר ומצדו השני נקבה[י], **שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים קלט ה) **'אָחוֹר וָקֶדֶם צַרְתָּנִי'** - מלפני ומאחורי צרת לי צורת פנים[יא]. ואחר כך חתכו הקב"ה לשתי בריות נפרדות, זכר ונקבה.

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים בענין זה:
נאמר בבריאת חוה (בראשית ב כא-כב) **'וַיַּפֵּל ה' אֱלֹהִים תַּרְדֵּמָה עַל הָאָדָם וַיִּישָׁן, וַיִּקַּח אַחַת מִצַּלְעֹתָיו וַיִּסְגֹּר בָּשָׂר תַּחְתֶּנָּה, וַיִּבֶן ה' אֱלֹהִים אֶת הַצֵּלָע אֲשֶׁר לָקַח מִן הָאָדָם לְאִשָּׁה וַיְבִאֶהָ אֶל הָאָדָם'**. **רַב וּשְׁמוּאֵל** נחלקו מהי הצלע הנזכרת בפסוק זה[יב], **חַד** - אחד מהם **אָמַר** שכוונת הכתוב **לְפַרְצוּף** נוסף, שהיה לאדם מתחילת ברייתו ואחר כך הפרידם הקב"ה [כפי שנתבאר], **וְחַד** - ואחד מהם **אָמַר** שכוונת הכתוב **לְזָנָב** שהיה לו לאדם מתחילת ברייתו[יג] והקב"ה נטלו מאדם ויצר ממנו את חוה.

שואלת הגמרא, **בִּשְׁלָמָא לְמַאן דְּאָמַר פַּרְצוּף** - לשיטת מי שאמר שכוונת הכתוב בתיבה 'הצלע' היא לפרצוף נוסף שהיה לאדם, הדבר מובן, **דְּהַיְינוּ דִּכְתִיב** - זהו מה שכתוב (תהלים שם) **'אָחוֹר וָקֶדֶם צַרְתָּנִי'** - מלפני ומאחורי צרת לי צורת פנים. **אֶלָּא לְמַאן דְּאָמַר** - אבל לשיטת מי שאמר שכוונת הכתוב **לְזָנָב, מַאי 'אָחוֹר וָקֶדֶם צַרְתָּנִי'**. משיבה הגמרא, לשיטתו יש לבאר פסוק זה **כִּדְרַבִּי אַמִּי, דְּאָמַר רַבִּי אַמִּי**, מהו 'אחור וקדם', **אָחוֹר** [-אחרון] **לְמַעֲשֵׂה בְרֵאשִׁית, וָקֶדֶם** [-וראשון] **לְפוּרְעָנוּת**[יד].

הגמרא מבררת מה היא כוונתו של רבי אמי:
בִּשְׁלָמָא 'אָחוֹר לְמַעֲשֵׂה בְרֵאשִׁית' מובן מהו, שהכוונה **דְּלָא אִבְּרֵי עַד מַעֲלֵי שַׁבְּתָא** - שלא נברא האדם עד ערב שבת, והיה אחרון לכל מעשה בראשית. **אֶלָּא** - אבל מה שאמר רבי אמי **'וָקֶדֶם לְפוּרְעָנוּת'**, יש לברר **פּוּרְעָנוּת דְּמַאי** - על איזו פורענות כוונתו. **אִילֵימָא** - אם נאמר שכוונתו **לְפוּרְעָנוּת דְּנָחָשׁ** - שבאה לו על שהחטיא אותו הנחש בגן עדן, וכוונת רבי אמי שנענש האדם תחילה, הרי אי אפשר לומר כך, **וְהָתַנְיָא** בברייתא, **רַבִּי אוֹמֵר, בִּגְדוּלָּה** - בדבר של חשיבות[טו]

א. **ריבב"ן** (ד"ה דבריו), וכן פירש רש"י (קהלת ה א) על הפסוק 'אל תבהל' וגו' המובא בגמרא. וכן משמע בתנחומא (ויקרא ז). אמנם האבן עזרא (קהלת שם) פירש על הפסוק 'אל תבהל' וגו', שתהיה תפילתו קצרה ובכוונה, ולא ארוכה ובלי כוונה, שכן מצינו בכהן גדול כשהיה מתפלל על ישראל בקודש הקדשים ביום הכפורים, שלא היה מאריך בתפילתו יותר מדי כדי שלא יסתכן. וראה דבריו שם בענין הפיוטים שבתפילות. ומעין זה כתב בדברי חמודות (סי' כג אות לא) בביאור הגמרא כאן, שלא ירבה בתחנונים, כי טוב מעט בכוונה מהרבות בלי כוונה. והצל"ח (ד"ה לעולם) כתב, שלא ירבה בשבח להקב"ה, כמבואר בגמרא לעיל (לג:) במעשה דרבי חנינא. ביאורים נוספים ראה בילקוט ביאורים.

ב. **מהרש"א** (ח"א ד"ה לעולם).

ג. **כלומר**, ראוי לך לירא ממנו, שהרי אפילו כשהחלש עומד מלמעלה והגיבור מלמטה, אימת החלש על הגיבור, כל שכן כשהגיבור עומד מלמעלה והחלש מלמטה. רש"י (קהלת שם). אבל המהרש"א (שם) פירש, שהעומד למעלה רואה טוב יותר, וכוונת הכתוב שהקב"ה רואה טוב ממך ואפשר שעושה לך דבר זה לטובתך, לפיכך אל תהרהר אחר מעשיו גם כשנראה לך שהוא לרעתך.

ד. **שכן** דרך הגמרא בכל מקום לדרוש את האות הנוספת, כאילו נכפלה כל אותה תיבה. מזרחי (בראשית ב ז).

ה. **בפסוק** (בראשית ב יט) נאמר 'ויצר ה' וגו' כל חית השדה' וגו', וראה מזרחי (שם ב ז) שנכלל בזה גם יצירת הבהמה, וקושיית הגמרא היא מדוע לא נאמר גם שם 'וייצר' בשני יודי"ן. וביארו הרש"ש (ד"ה אלא) והענף יוסף (על עין יעקב, ד"ה אלא), שהרי אנו רואים שיש לבהמה שני יצרים, יצר טוב להטות שכמה לסבול עול האדם לעבודה ולשאר דברים, ויצר רע להזיק כמבואר בגמרא. וכן משמע מגירסת אחד מכתבי היד של הגמרא [הובא בדקדוקי סופרים (אותיות ח-ט)] 'גבי בהמה דכתיב (בראשית ב יט) ויצר, הכי נמי דלא שליט בה יצר הרע, והא קחזינא' וכו'. אמנם המהרש"א (ח"א ד"ה אלא) כתב, שקושיית הגמרא היא מדוע לא נאמר בבהמה 'ויצר' כלל, והרי יצר הרע יש בה [אף שאין לה יצר הטוב]. וכנראה שלדעתו אין הבהמה בכלל 'חית השדה' שבפסוק הנזכר לעיל.

ו. **רש"י** (ד"ה והא) [אך ראה בהערה לביאורי רש"י].
בחפץ ה' (לאור החיים, ד"ה אלא) הקשה, מדוע באמת עשה הקב"ה יצר הרע גם לבהמה, הרי באדם הטעם הוא כדי שיתגבר על יצרו ויבוא על שכרו, ואילו הבהמה אין לה שכר ועונש. ותירץ, שכוונת הגמרא לרתיחת גופה, שנצרכת לה כדי לפרות ולרבות, אלא שאותה רתיחה גורמת לה גם שתזיק.

ז. **'ויצר'** נדרש גם כ'ויוצר'. מזרחי (שם ב ז). והמהרש"א (ח"א ד"ה אוי) כתב, ששתי היודי"ן הכתובות אחר אות וא"ו נחשבות כאילו כתוב פעמיים 'וי', ואותיות צד"י ורי"ש רמז לצדיק ורשע, כדי שנדרוש נוטריקון 'וי צדיק וי רשע'.

ח. **מן** החטא עצמו אפשר לאדם להיזהר, אבל הרהורי עבירה אין אדם ניצול מהם [כמבואר בבבא בתרא (קסד:)]. אמרי נועם (להגר"א, ברש"י ד"ה אוי).

ט. **רש"י** (עירובין יח. ד"ה ה"ג).

י. **רש"י** (שם ד"ה אחור). אבל הערוך (ערך פרצוף) כתב, שפרצוף פירושו גוף. והקשה עליו התשבי (ערך פרצף), הרי בלשון יון פרצוף פירושו פנים וכן הוא רגיל בלשוננו. אך ראה בהגהות רגלי מבשר (שם), שהביא ראיה מלשון המשנה ביבמות (קכ.) 'פרצוף פנים', שפרצוף פירושו צורה סתם, ולכן נצרכה המשנה לפרש שכוונתה לפרצוף של פנים דווקא.

יא. **על פי רש"י** (ד"ה מאי, ד"ה ולמ"ד). ראה רבינו בחיי (בראשית ב יח) שביאר ענין זה בהרחבה.

יב. **רש"י** (שם ד"ה אחור). שאם תאמר שכוונת הכתוב לצורת פנים ואחור כשאר אנשים, אינו מובן מה בא לחדש בזה, הרי אנו רואים בעצמנו שלכל הבריות יש צורת פנים ואחור. על פי בן יהוידע (ד"ה אלא).

יג. **בין** לרב ובין לשמואל, 'צלע' פירושו כאן 'צד', כלשון הכתוב (שמות כו כ) 'ולצלע המשכן'. רש"י (עירובין יח. ד"ה הצלע).

יד. **הערוך** (ערך זנב - השלישי) כתב, שאין הכוונה לזנב ממש, אלא לאיזה דבר מיותר שהיה באדם, שכן קוראים זנב לכל דבר העודף על חבירו באופן משונה מהרגיל. וכעין זה ביאר הרשב"א (פירושי האגדות, מגילה יב: ד"ה במתניתא), ש'זנב' הוא כינוי לדבר שאין בו חשיבות, וכן כאן היה אבר נוסף לאדם שלא היתה בו חשיבות. וביאר בעץ יוסף (על עין יעקב, ד"ה וחד), שלדעת הרשב"א ה'זנב' הנזכר כאן הוא צלע נוספת שהיתה מובלעת בין צלעותיו של אדם [אך אין פירושו מתאים לדעת רש"י המובאת בהערה לעיל שבין לרב ובין לשמואל מדובר על דבר שהוא צדו של האדם. כי לכאורה צלע הנתונה בתוך בין שתי צלעות אינה נקראת 'צד']. אולם המהרש"א (ח"א מגילה יב: ד"ה שפרקה) כתב, שהיה כזנב הבהמה.

טו. **'צרתני'** מתפרש בשני אופנים, גם מלשון יצירה, ועל זה אמר שיצירתו היתה המאוחרת מכל היצירות, וגם מלשון צרה, ועל זה אמר שצרתו היתה קודמת. והטעם שדרש כך רבי אמי, כי אם תאמר שכוונת הכתוב 'עשית לי צורת פנים ואחור' [-כשאר אנשים], היה הכתוב צריך לומר 'קדם ואחור צרתני'. מהרש"א (ח"א ד"ה אחור - הראשון).

טז. **רש"י** (על הרי"ף, תענית טו: ד"ה בגדולה).

הכל לטובה: ואמר רב הונא אמר רב משום ר' מאיר לעולם יהיו דבריו של אדם מועטין לפני הקב"ה שנאמר (א) אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלהים כי האלהים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים: דרש רב נחמן בר רב חסדא מאי דכתיב (ב) וייצר ה' אלהים את האדם בשני יודי"ן שני יצרים ברא הקב"ה אחד יצר טוב ואחד יצר רע מתקיף לה רב נחמן בר יצחק אלא מעתה בהמה דלא כתיב בה וייצר לית לה יצרא והא קא חזינן דמזקא ונשכא ובעטא אלא כדר"ש בן פזי דאמר ר' שמעון בן פזי אוי לי מיוצרי ואוי לי מיצרי[א] אי נמי כדר' ירמיה בן אלעזר דאמר ר' ירמיה בן אלעזר דו פרצופין ברא הקב"ה באדם הראשון שנאמר (ג) אחור וקדם צרתני: (ד) ויבן ה' אלהים את הצלע רב ושמואל חד אמר פרצוף[ב] וחד אמר זנב בשלמא למאן דאמר פרצוף היינו דכתיב אחור וקדם צרתני אלא למאן דאמר זנב מאי אחור וקדם צרתני כדרבי אמי דאמר ר' אמי אחור למעשה בראשית וקדם לפורענות בשלמא אחור למעשה בראשית דלא אברי עד מעלי שבתא אלא וקדם לפורענות פורענות דמאי אילימא[ג] פורענות דנחש והתניא רבי אומר בגדולה מתחילין מן הגדול ובקללה מתחילין מן הקטן בגדולה מתחילין מן הגדול דכתיב (ה) וידבר משה אל אהרן ואל אלעזר ואל איתמר בניו הנותרים קחו וגו'[ד] בקללה מתחילין מן הקטן בתחלה נתקלל נחש ולבסוף נתקללה חוה ולבסוף נתקלל אדם אלא פורענות דמבול דכתיב (ו) וימח את כל היקום אשר על פני האדמה מאדם ועד בהמה ברישא אדם והדר בהמה בשלמא למאן דאמר פרצוף היינו דכתיב וייצר בשני יודי"ן אלא למאן דאמר זנב מאי וייצר כדר"ש בן פזי דאמר ר' שמעון בן פזי אוי לי מיוצרי אוי לי מיצרי[ה] בשלמא למאן דאמר פרצוף היינו דכתיב (ז) זכר ונקבה בראם אלא למאן דאמר זנב מאי זכר ונקבה בראם כדר' אבהו דרבי אבהו[ו] רמי כתיב זכר ונקבה בראם וכתיב (ח) כי בצלם אלהים עשה את האדם הא כיצד בתחלה עלה במחשבה לבראת ב' ולבסוף לא נברא אלא אחד בשלמא למאן דאמר פרצוף היינו דכתיב (ט) ויסגור בשר תחתנה אלא למאן דאמר זנב מאי ויסגור בשר תחתנה א"ר ירמיה ואיתימא רב זביד ואיתימא רב נחמן בר יצחק לא נצרכה אלא למקום חתך בשלמא למ"ד זנב היינו דכתיב ויבן אלא למ"ד פרצוף מאי ויבן לכדר"ש בן מנסיא דדרש ר"ש בן מנסיא מאי דכתיב ויבן ה' את הצלע מלמד שקלעה הקב"ה לחוה והביאה לאדם הראשון שכן בכרכי הים קורין לקליעתא בנייתא דבר אחר ויבן אמר רב חסדא ואמרי לה במתניתא תנא מלמד שבנאה הקב"ה לחוה כבנין אוצר מה אוצר זה קצר מלמעלה ורחב מלמטה כדי לקבל את הפירות אף אשה קצרה מלמעלה ורחבה מלמטה כדי לקבל את הולד (ד) ויביאה אל האדם א"ר ירמיה בן אלעזר מלמד שנעשה הקב"ה שושבין לאדם הראשון מכאן למדה תורה דרך ארץ שיחזור גדול עם קטן בשושבינות ואל ירע לו. ולמאן דאמר פרצוף הי מינייהו סגי ברישא אמר רב נחמן בר יצחק מסתברא דגברא סגי ברישא דתניא לא יהלך אדם אחורי אשה בדרך ואפי' אשתו נזדמנה לו על הגשר יסלקנה לצדדין וכל העובר אחורי אשה בנהר אין לו חלק לעולם הבא. תנו רבנן המרצה מעות לאשה מידו לידה[ז] כדי להסתכל בה אפילו יש בידו תורה ומעשים טובים כמשה רבינו לא ינקה מדינה של גיהנם שנאמר (י) יד ליד לא ינקה רע לא ינקה מדינה של גיהנם. א"ר נחמן מנוח עם הארץ היה דכתיב (כ) וילך מנוח אחרי אשתו מתקיף לה רב נחמן בר יצחק אלא מעתה גבי אלקנה דכתיב וילך אלקנה אחרי אשתו וגבי אלישע דכתיב (ל) ויקם וילך אחריה הכי נמי אחריה ממש אלא אחרי דבריה ואחרי עצתה הכא נמי אחרי דבריה ואחרי עצתה א"ר אשי ולמאי דקאמר רב נחמן מנוח עם הארץ היה אפי' בי רב נמי לא קרא שנאמר (מ) ותקם רבקה ונערותיה ותרכבנה על הגמלים ותלכנה אחרי האיש ולא לפני האיש. א"ר יוחנן אחורי ארי ולא אחורי אשה אחורי אשה ולא אחורי עכו"ם אחורי עכו"ם ולא אחורי בהכ"נ בשעה שהצבור מתפללין ולא אמרן אלא דלא דרי מידי ואי דרי מידי לית לן בה ולא אמרן אלא דליכא פתחא אחרינא ואי איכא פתחא אחרינא לית לן בה ולא אמרן אלא דלא רכיב חמרא אבל רכיב חמרא לית לן בה ולא אמרן אלא דלא מנח תפילין אבל מנח תפילין לית לן בה: אמר רב יצר הרע דומה לזבוב ויושב בין שני מפתחי הלב שנא' (נ) זבובי מות יבאיש יביע שמן רוקח ושמואל אמר כמין חטה הוא דומה שנאמר (ס) לפתח חטאת רובץ. ת"ר שתי כליות יש בו באדם אחת יועצתו לטובה ואחת יועצתו לרעה ומסתברא דטובה לימינו ורעה לשמאלו דכתיב (ע) לב חכם לימינו ולב כסיל לשמאלו: תנו רבנן כליות יועצות לב מבין לשון מחתך פה גומר ושט מכנים ומוציא[ח] כל מיני מאכל קנה מוציא קול

ריאה

רש"י

הכל לטובה. אילו היה נר דלוק היה הגיים רואה אותי, ואילו היה החמור נוער או התרנגול קורא היה הגיים בא ושובה אותי: והא קחזינן דמזקא. שמזקת[ט]: אוי לי מיוצרי. אם אלך אחר יצרי. ואם לא אלך אחריו אוי לי מיצרי המיגעני בהרהורים: דו פרצופין. שני פרצופין בראו תחלה אחד מלפניו ואחד מאחריו, וחלקו לשנים ועשה מן האחד חוה: אחור וקדם צרתני. לשון צורה, דהיינו שני פרצופין: זכר ונקבה בראם. משמע מתחלת ברייתם תרי הוו: היינו דכתיב ויבן. שהיה צריך בנין: מאי ויבן. והלא כבר נבנה: כדי לקבל את הפירות. שאם יהיה קצר מלמטה ורחב מלמעלה תהא התבואה דוחפת את הכתלים מלמעלה לכאן ולכאן, שהמשא מכביד עליהם: שושבין. משתדל בחופתו ובזיווגו: ולמ"ד פרצוף. ומתחלתו היה מצד אחד זכר ונקבה מצד אחר: הי מינייהו סגי ברישא. איזהו פרצוף היה מהלך לפנים: אפי' היא אשתו. גנאי הדבר: נזדמנה לו על הגשר. אשת איש והיא לפניו: יסלקנה לצדדין. עד שיעבור לפניה: אחורי אשה בנהר. אחורי אשת איש מגבהת[י] בגדיה מפני המים וזה מסתכל בה: יד ליד לא ינקה רע. אפילו כמשה רבינו שקבל תורה מימינו של הקב"ה[ט] לא ינקה רע, וקרא באשה משתעי: עם הארץ. לא שמש תלמידי חכמים, שלא למד משנה זו ששנינו לא יהלך אדם אחורי אשה ואפילו היא אשתו: ולמאי דקאמר רב נחמן. שהלך אחריה ממש, אם כן אפילו בי רב עם תינוקות של בית רבן נמי לא קרא: בשעה שהצבור מתפללים. דכיון שאינו נכנס נראה כפורק עול ומבזה בית הכנסת: ואי דרי מידי. אין כאן גנאי, דמוכחא מילתא דהאי דלא נכנס מפני המשוי: ואי איכא פתחא אחרינא. אין כאן בזוי, דמאן דחזי סבר בפתחא אחרינא ליעול: יביע. לשון אבעבועות. כל משקה מסריח מעלה רתיחה ואבעבועות: חטאת. לשון חטה דריש ליה: כליות יועצות. את הלב עשה כן: והלב מבין. מה יש לו לעשות, אם ישמע לעצת הכליות אם לאו. ומנין שהכליות יועצות שנאמר (תהלים טז) אברך את ה' אשר יעצני אף לילות יסרוני כליותי. ומנין שהלב מבין שנאמר (ישעיה ו) ולבבו יבין: לשון מחתך. הדבור להוציא מפיו: והפה. הם השפתים גומר[כ] ומוציאו:

שואבת

תוספות

וכל העובר אחורי אשה בנהר אין לו חלק לעוה"ב. פי' אם רגיל בכך לפי שיבא לידי ניאוף וסופו יורד לגיהנם: אלא מעתה גבי אלקנה דכתיב וילך אלקנה אחרי אשתו וגו'. שבוש הוא שאין פסוק זה בכל המקרא ול"ג ליה[ל]:

ר"ע

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [עירובין יח.], ב) [שם ע"ש כמה שינוים], ג) [תענית טו: ע"ש], ד) שבת לה. עירובין יח. נדה מה: ע"ש, ה) מס' כלה פ"א עירובין יח:, ו) [עי' תוס' עירובין יח: ד"ה יד], ז) לעיל ח:, ח) [חולין יא. שבת לג:], ט) לקמן סב ע"א.

עין משפט נר מצוה

עא א מיי' פכ"א מהל' איסורי ביאה הל' כב סמג לאוין קכו טוש"ע א"ה סי' כא סעיף א:
עב ב מיי' פ"ו מהלכות תפלה הל' א סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' צ סעיף ח:

תורה אור השלם

א) אַל תְּבַהֵל עַל פִּיךָ וְלִבְּךָ אַל יְמַהֵר לְהוֹצִיא דָבָר לִפְנֵי הָאֱלֹהִים כִּי הָאֱלֹהִים בַּשָּׁמַיִם וְאַתָּה עַל הָאָרֶץ עַל כֵּן יִהְיוּ דְבָרֶיךָ מְעַטִּים: [קהלת ה, א]
ב) וַיִּיצֶר יְיָ אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עָפָר מִן הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה: [בראשית ב, ז]
ג) אָחוֹר וָקֶדֶם צַרְתָּנִי וַתָּשֶׁת עָלַי כַּפֶּכָה: [תהלים קלט, ה]
ד) וַיִּבֶן יְיָ אֱלֹהִים אֶת הַצֵּלָע אֲשֶׁר לָקַח מִן הָאָדָם לְאִשָּׁה וַיְבִאֶהָ אֶל הָאָדָם: [בראשית ב, כב]
ה) וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל אַהֲרֹן וְאֶל אֶלְעָזָר וְאֶל אִיתָמָר בָּנָיו הַנּוֹתָרִים קְחוּ אֶת הַמִּנְחָה הַנּוֹתֶרֶת מֵאִשֵּׁי יְיָ וְאִכְלוּהָ מַצּוֹת אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ כִּי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא: [ויקרא י, יב]
ו) וַיִּמַח אֶת כָּל הַיְקוּם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה מֵאָדָם עַד בְּהֵמָה עַד רֶמֶשׂ וְעַד עוֹף הַשָּׁמַיִם וַיִּמָּחוּ מִן הָאָרֶץ וַיִּשָּׁאֶר אַךְ נֹחַ וַאֲשֶׁר אִתּוֹ בַּתֵּבָה: [בראשית ז, כג]
ז) זָכָר וּנְקֵבָה בְּרָאָם וַיְבָרֶךְ אֹתָם וַיִּקְרָא אֶת שְׁמָם אָדָם בְּיוֹם הִבָּרְאָם: [בראשית ה, ב]
ח) שֹׁפֵךְ דַּם הָאָדָם בָּאָדָם דָּמוֹ יִשָּׁפֵךְ כִּי בְּצֶלֶם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם: [בראשית ט, ו]
ט) וַיַּפֵּל יְיָ אֱלֹהִים תַּרְדֵּמָה עַל הָאָדָם וַיִּישָׁן וַיִּקַּח אַחַת מִצַּלְעֹתָיו וַיִּסְגֹּר בָּשָׂר תַּחְתֶּנָּה: [בראשית ב, כא]
י) יָד לְיָד לֹא יִנָּקֶה רָּע וְזֶרַע צַדִּיקִים נִמְלָט: [משלי יא, כא]
כ) וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ מָנוֹחַ אַחֲרֵי אִשְׁתּוֹ וַיָּבֹא אֶל הָאִישׁ וַיֹּאמֶר לוֹ הַאַתָּה הָאִישׁ אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ אֶל הָאִשָּׁה וַיֹּאמֶר אָנִי: [שופטים יג, יא]
ל) וַתֹּאמֶר אֵם הַנַּעַר חַי יְיָ וְחֵי נַפְשְׁךָ אִם אֶעֶזְבֶךָּ וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ אַחֲרֶיהָ: [מלכים ב ד, ל]
מ) וַתָּקָם רִבְקָה וְנַעֲרֹתֶיהָ וַתִּרְכַּבְנָה עַל הַגְּמַלִּים וַתֵּלַכְנָה אַחֲרֵי הָאִישׁ וַיִּקַּח הָעֶבֶד אֶת רִבְקָה וַיֵּלַךְ: [בראשית כד, סא]
נ) זְבוּבֵי מָוֶת יַבְאִישׁ יַבִּיעַ שֶׁמֶן רוֹקֵחַ יָקָר מֵחָכְמָה מִכָּבוֹד סִכְלוּת מְעָט: [קהלת י, א]
ס) הֲלוֹא אִם תֵּיטִיב שְׂאֵת וְאִם לֹא תֵיטִיב לַפֶּתַח חַטָּאת רֹבֵץ וְאֵלֶיךָ תְּשׁוּקָתוֹ וְאַתָּה תִּמְשָׁל בּוֹ: [בראשית ד, ז]
ע) לֵב חָכָם לִימִינוֹ וְלֵב כְּסִיל לִשְׂמֹאלוֹ: [קהלת י, ב]

הגהות וציונים

א] בכת"י אוי לי מיצרי אוי לי מיוצרי (וסדר ישר הוא וכמו שאמרו לעיל יז ע"א רצונינו לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה וכ"ה בע"י ובילקוט שמעוני ובעירובין יח ע"א): ב] [פי' הערוך [ערך פרצוף] גוף] (גליון): ג] [מכאן עד ולבסוף נתקלל אדם ליתא בעירובין יח ע"א וע"ש הנוסחא שבגמרא] (גליון): ד] [בתענית איתא פסוק אחר] (גליון): ה] [כתובות ח ע"א ע"ש וצ"ע עירובין יח ע"א ע"ש וצ"ע] (גליון) כי בכתובות ח ע"א הובא הפסוק ויברא אלהים את האדם בצלמו (בראשית א, כז) ובעירובין הובא המשך הפסוק הנ"ל בצלם אלהים ברא אותו, וכאן מביאה הגמ' פסוק אחר (ובכתובות מובא בשם רב יהודה): ו] או מידה לידו (כ"ה בגמ' עירובין ובכת"י ובראשונים): ז] צ"ל עבודה זרה (דפו"ר): ח] בכת"י ליתא "ומוציא" (וגירסא ישרה היא, דק"ס) וכן ליתא בע"י ועיין ערוך (ערך ושט) שהביא לשון הגמ' כאן "ושט מכניס כל מיני מאכל" וליתא תיבת "ומוציא": ט] בכת"י שמזיקין אותן. [ונראה דר"ל שאם מזיקין אותן הם נוקמים ונושכין ובועטין]: י] נדצ"ל המגבהת (באה"מ) ובכת"י לונדון נוסף והיא מגבהת: כ] בכת"י גומרין וברש"י שבע"י גומר הדבור ומוציאו: ל] עי' במהרש"ל הגירסא שהביא בשם ילקוט פ' שופטים [עמ"ש בס"ד על הגליון בעירובין יח ע"ב] (גליון):

ליקוטי רש"י

להוציא דבר לפני האלהים. לדבר קשה כלפי מעלה. כי האלהים בשמים ואתה על הארץ. ואפילו חלש מלמעלה וגבור מלמטה אימת חלש על הגבור וכל שכן גבור למעלה וחלש למטה [קהלת ה, א]. אוי לי מיוצרי. אם אעשה רצון יצרי. ואוי לי מיצרי. שמצערני אם אעשה רצון יוצרי. אחור וקדם צרתני. מלפנים ומאחור צרת לי צורת פנים. הצלע. בין לרב בין לשמואל לשון צדדין כמו ולצלע המשכן (שמות כו). פרצוף. חילקו לשנים שהיה זכר מכאן ונקבה מכאן [עירובין יח.]. שמתחילת ברייתו נברא שני פרצופין זכר מלפניו ונקבה מאחור [כתובות ח.]. זנב. היה לו לאדם הראשון ונטלו ממנו וברא את חוה. מאי אחור וקדם צרתני. דמשמע ב' צורות [עירובין שם]. בגדולה. מצוה בעלמא שלא לפורענות [תענית טו:]. מאדם ועד בהמה. אדם הוזכר בפורענות תחילה. היינו דכתיב וייצר בשני יודי"ן. דמשמע ב' צורות. זכר ונקבה בראם. משמע מתחילת בריאתו היה זכר ונקבה זכר מצד זה ונקבה מצד זה. עשה את האדם. משמע חד. ויבן. משמע שהיתה מחוסרת בנין. שקלעה. קליעת שער [עירובין שם]. אוצר קצר מלמעלה ורחב מלמטה. שאם היה רחב מלמעלה כשהוא ממלאו מכביד משאוי הפירות על הכתלים ומטה אותם. ורחבה מלמטה. חלל בית הרחם שלה. שושבין. שנשתדל בחיתונו לשמחו ולהתעסק בצרכי סעודת חופה. סגי. מהלך. ואפי' אשתו. שהוא גנאי לו. נזדמנה לו על הגשר. והיא מהלכת לפניו. יסלקנה לצדדין. ויעבור לפניה. בנהר. דמגליא למנה ומסתכל בבשרה ובאשת איש קאמר. והמרצה. מונה. יד ליד. המרצה מיד ליד אפילו הוא כמו משה שקבל תורה מיד הקדוש ברוך הוא לידו. עם הארץ היה. דלא גמר דרך ארץ דמתני' דקתני לעיל לא יהלך אדם אפילו אחרי אשתו. אלקנה. נביא היה כדתניא בסדר עולם ויבא איש האלהים אל עלי זה אלקנה י' נביאים נקראו איש האלהים והוא אחד מהם וליכא למימר עם הארץ היה. [המשך בע"ב]

מַתְחִילִין מִן הַגָּדוֹל שבחבורה, **וּבַקְּלָלָה** - ובדבר של פורענות **מַתְחִילִין מִן הַקָּטָן** שבחבורה. המקור **שֶׁבִּגְדוּלָּה מַתְחִילִין מִן הַגָּדוֹל, דִּכְתִיב** לגבי ציווי אכילת המנחה בחנוכת המשכן (ויקרא י יב) **'וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל אַהֲרֹן וְאֶל אֶלְעָזָר וְאֶל אִיתָמָר בָּנָיו הַנּוֹתָרִים, קְחוּ אֶת הַמִּנְחָה וגו'** וְאִכְלוּהָ מַצּוֹת אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ' וגו', הרי שציוה תחילה לאהרן ואחר כך לבניו[יז]. והמקור **שֶׁבִּקְלָלָה מַתְחִילִין מִן הַקָּטָן**, שהרי על חטאם בגן עדן, **בַּתְּחִלָּה נִתְקַלֵּל הַנָּחָשׁ**, שנאמר (בראשית ג יד) **'אָרוּר אַתָּה מִכָּל הַבְּהֵמָה'** וגו', **וּלְבַסּוֹף** [-ואחר כך] **נִתְקַלְּלָה חַוָּה**, שנאמר (שם ג טז) **'אֶל הָאִשָּׁה אָמַר הַרְבָּה אַרְבֶּה עִצְּבוֹנֵךְ'** וגו', **וּלְבַסּוֹף נִתְקַלֵּל אָדָם**, שנאמר (שם ג יז) **'וּלְאָדָם אָמַר וגו' אֲרוּרָה הָאֲדָמָה בַּעֲבוּרֶךָ'** וגו'[יח], הרי שהאדם לא נענש תחילה. **אֶלָּא** על כרחך כוונת רבי אמי **לְפוּרְעָנוּת דְּמַבּוּל, דִּכְתִיב** בו (שם ז כג) **'וַיִּמַח אֶת כָּל הַיְקוּם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה מֵאָדָם וְעַד בְּהֵמָה'** וגו', **בְּרֵישָׁא אָדָם וַהֲדַר בְּהֵמָה** - תחילה הזכיר את האדם כיון שהתחילה הפורענות ממנו[יט], ואחר כך הזכיר את הבהמה.

הגמרא מקשה על הסובר שנוצרה חוה מזנב שהיה לאדם:

בִּשְׁלָמָא לְמַאן דְּאָמַר שהצלע שהזכיר הכתוב בבריאת חוה היא **פַּרְצוּף** נוסף שהיה לאדם, **הַיְינוּ דִּכְתִיב** בבריאתו (שם ב ז) **'וַיִּיצֶר'** **בִּשְׁנֵי יוּדִי"ן**, שהיו בו שתי צורות שונות [כפי שנתבאר]. **אֶלָּא לְמַאן דְּאָמַר** שהצלע היא **זָנָב** שהיה לאדם מתחילת ברייתו, **מַאי 'וַיִּיצֶר'** - מדוע נכתב בשני יודי"ן. מתרצת הגמרא, לשיטתו יש לבאר פסוק זה **כִּדְרַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן פָּזִי, דְּאָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן פָּזִי**, מהו שכתוב 'וייצר' בשני יודי"ן, **אוֹי לִי מִיּוֹצְרִי וְאוֹי לִי מִיִּצְרִי.**

מקשה הגמרא, **בִּשְׁלָמָא לְמַאן דְּאָמַר** שהצלע היא **פַּרְצוּף, הַיְינוּ דִּכְתִיב** (שם ה ב) **'זָכָר וּנְקֵבָה בְּרָאָם'** וגו', שבתחילת בריאת האדם היה כבר זכר ונקבה [כפי שנתבאר]. **אֶלָּא לְמַאן דְּאָמַר** שהצלע היא **זָנָב, מַאי 'זָכָר וּנְקֵבָה בְּרָאָם'**, הרי בתחילת יצירתו היה זכר בלבד. מתרצת הגמרא, לשיטתו יש לבאר פסוק זה **כִּדְרַבִּי אֲבָהוּ, דְּרַבִּי אֲבָהוּ רָמֵי** - הקשה, שיש סתירה לכאורה בין הפסוקים, **כְּתִיב 'זָכָר וּנְקֵבָה בְּרָאָם'**, משמע שמתחילה נבראו שנים, זכר ונקבה, **וּכְתִיב** (שם ט ו) **'כִּי בְּצֶלֶם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם'**, ומשמע שמתחילה נברא אחד בלבד. **הָא כֵּיצַד** יתקיימו שני הכתובים יחד. אלא **שֶׁבַּתְּחִלָּה עָלָה בְּמַחֲשָׁבָה לִבְרֹאת שְׁנַיִם**[כ], ועל זה נאמר 'זכר ונקבה בראם', **וּלְבַסּוֹף לֹא נִבְרָא אֶלָּא אֶחָד.**

מקשה הגמרא, **בִּשְׁלָמָא לְמַאן דְּאָמַר** שהצלע היא **פַּרְצוּף, הַיְינוּ דִּכְתִיב** ביצירת חוה (שם ב כא) **'וַיִּקַּח אַחַת מִצַּלְעֹתָיו וַיִּסְגֹּר בָּשָׂר תַּחְתֶּנָּה'**, שאחר שנטל את הפרצוף השני [של אדם] נשאר במקומו גומא והיה צריך למלאה בבשר כדי שלא יראה את הגומא שניטלה ממנה אשתו, ותתבזה עליו[כא]. **אֶלָּא לְמַאן דְּאָמַר** שהצלע היא **זָנָב, מַאי 'וַיִּסְגֹּר בָּשָׂר תַּחְתֶּנָּה'**, הרי לאחר נטילת הזנב לא היה האדם חסר כלום. מתרצת הגמרא, **אָמַר רַבִּי יִרְמְיָה, וְאִיתֵּימָא** - ויש אומרים שאמר זאת **רַב זְבִיד, וְאִיתֵּימָא** - ויש אומרים שאמר זאת **רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק, לֹא נִצְרְכָה אֶלָּא לִמְקוֹם חֲתָךְ** - לסגור את הבשר שנשאר פתוח במקום החתך.

מקשה הגמרא, **בִּשְׁלָמָא לְמַאן דְּאָמַר** שהצלע היא **זָנָב, הַיְינוּ דִּכְתִיב** ביצירת חוה (שם ב כב) **'וַיִּבֶן ה' אֱלֹהִים אֶת הַצֵּלָע אֲשֶׁר לָקַח מִן הָאָדָם לְאִשָּׁה'**, שאחר נטילת הזנב מאדם בנה ממנו הקב"ה את חוה. **אֶלָּא לְמַאן דְּאָמַר** שהצלע היא **פַּרְצוּף, מַאי 'וַיִּבֶן'**, הרי היתה כבר בנויה כולה, והקב"ה רק חתכה והפרידה מאדם. מתרצת הגמרא, לשיטתו נצרך פסוק זה **לְכִדְרַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן מְנַסְיָא, דְּדָרַשׁ רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן מְנַסְיָא, מַאי דִּכְתִיב** (שם) **'וַיִּבֶן ה'** וגו' **אֶת הַצֵּלָע'**, מדוע נאמר בה לשון בנין, **מְלַמֵּד שֶׁקְּלָעָהּ הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לְחַוָּה** - עשה לה קליעת שער[כב] לייפותה **וֶהֱבִיאָהּ** כך **לְאָדָם הָרִאשׁוֹן**. והראיה שלשון 'ויבן' מתפרשת על קליעת שער, **שֶׁכֵּן בִּכְרַכֵּי הַיָּם קוֹרִין לִקְלִיעֲתָא** [-לקליעת שער], **'בְּנָיְיתָא'**.

דרשה אחרת מאותו פסוק:

דָּבָר אַחֵר, מהו שכתוב ביצירת חוה **'וַיִּבֶן ה' אֱלֹהִים אֶת הַצֵּלָע אֲשֶׁר לָקַח מִן הָאָדָם לְאִשָּׁה'**, בלשון בנין, **אָמַר רַב חִסְדָּא, וְאָמְרִי לָהּ בְּמַתְנִיתָא תָּנָא** - ויש אומרים שכך שנינו כבר בברייתא, **מְלַמֵּד שֶׁבְּנָאָהּ הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לְחַוָּה כְּצוּרַת בִּנְיַן אוֹצָר** של תבואה, **מָה אוֹצָר זֶה** בונים אותו **קָצָר** [-צר] **מִלְמַעְלָה וְרָחָב מִלְמַטָּה כְּדֵי** שיוכל **לְקַבֵּל אֶת הַפֵּירוֹת** לכל גובהו, כי אם יהיה להיפך, צר מלמטה ורחב מלמעלה, יכבידו הפירות על כתליו מכאן ומכאן ויטו את הכתלים, **אַף הָאִשָּׁה קְצָרָה מִלְמַעְלָה וּרְחָבָה מִלְּמַטָּה**[כג] **כְּדֵי** שתוכל **לְקַבֵּל אֶת הַוָּלָד.**

הגמרא דורשת גם את סופו של הפסוק:

נאמר בפסוק (שם) לאחר שנטל הקב"ה את הצלע מן האדם וברא ממנה את חוה **'וַיְבִאֶהָ אֶל הָאָדָם'. אָמַר רַבִּי יִרְמְיָה בֶּן אֶלְעָזָר**, מהו 'ויביאה', **מְלַמֵּד שֶׁנַּעֲשָׂה הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא שׁוֹשְׁבִין לְאָדָם הָרִאשׁוֹן** - מתעסק בצרכי חתונתו וסעודת חופתו לשמחו[כד], **מִכָּאן לִמְּדָה תּוֹרָה דֶּרֶךְ אֶרֶץ, שֶׁיַּחֲזוֹר גָּדוֹל עִם קָטָן בְּשׁוֹשְׁבִינוּת** - שישתדל אדם להיות שושבין למי שקטן ממנו בחשיבותו, **וְאַל יֵרַע לוֹ** - ולא יהיה הדבר רע בעיניו.

מבררת הגמרא, **וּלְמַאן דְּאָמַר** שהצלע היא **פַּרְצוּף**, ונברא גוף אחד שהיה זכר מכאן ונקבה מכאן, **הֵי מִינַּיְיהוּ סַגֵּי בְּרֵישָׁא** - מי מהם היה מהלך בראש. כלומר, האם היה הזכר מהלך לפניו ונמצא שהנקבה פוסעת תמיד מאחוריו, או שמא להיפך[כה]. **אָמַר רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק, מִסְתַּבְּרָא דְּגַבְרָא סַגֵּי בְּרֵישָׁא** - מסתבר שהאיש היה מהלך בראש, שכן היא דרך ארץ, **דְּתַנְיָא** בברייתא, **לֹא יְהַלֵּךְ אָדָם אֲחוֹרֵי אִשָּׁה בַּדֶּרֶךְ**[כו] שמא יבוא לידי הרהור על ידי הילוכה

יז. **ממה** שהקדים הכתוב את אהרן לאלעזר, ואת אלעזר לאיתמר, אין אמנם ראיה שצריך להקדים את הגדול בחשיבותו, שהרי גם במקומות נוספים מצינו שהזכיר הכתוב לפי סדר תולדותם. אלא מתוך שנאמר כאן 'בניו הנותרים', הרי לא היה צריך להזכיר את שמם של אלעזר ואיתמר כלל, ועל כרחך ייתור הלשון בא ללמדנו שבגדולה מתחילים מן הגדול [היינו שבכל אופן היה צריך להקדים את אהרן מפני חשיבותו, אף אם היו שוים בגילם]. מהרש"א (ח"א ד"ה בגדולה).

יח. **הגמרא** נזקקת להביא ראיה מן הברייתא, ולא מסדר הפסוקים עצמם [שנזכר בהם הנחש לפני חוה, וחוה לפני אדם], כי אם היתה מביאה ראיה מסדר הפסוקים אפשר היה לדחות שאין מוקדם ומאוחר בתורה. מהרש"א (ח"א ד"ה אילימא). ביאורים נוספים ראה בצל"ח (ד"ה אילימא), ריא"ף (על עין יעקב, ד"ה והתניא) ועיון יעקב (שם ד"ה אילימא).

יט. **אף** שאי אפשר לכתוב שתי תיבות כאחד ['אדם' ו'בהמה'], והכתוב מוכרח להקדים אחת מהן, מכל מקום דרשו כן כיון שכבר נאמר 'וימח את כל היקום' ולא היה צריך להזכיר אדם ובהמה כלל, אם לא שבא להשמיענו במי התחילה הפורענות. מהרש"א (ח"א ד"ה מאדם).

ומה שהקדים את פורענותו של האדם, אף שבקללה מתחילים מן הקטן כמבואר לעיל, מפני שהבהמות מצד עצמן לא חטאו, אלא בני האדם לימדו אותן להשחית דרכם, וכיון שלא נבראו אלא בשביל האדם לא היה יכול להתחיל הפורענות מהן. מהרש"א (ח"א ד"ה אחור - הראשון) ואמרי נועם (ד"ה אלא - הראשון).

כ. **הרשב"א** (שו"ת ח"א סי' ס) ביאר, שאין כוונת הגמרא שהקב"ה חזר בו ממחשבתו הראשונה חלילה, אלא הכוונה שבריאת האדם היה אפשר לה שתהיה כבריאת שאר בעלי חיים, שנבראו זכר ונקבה בנפרד, ושינה הקב"ה ובראה מן הצלע כדי שתהיה כאחד מאיברי האיש ועל ידי זה תחפוץ בתועלתו והוא יחפוץ בתועלתה. אולם המהרש"א (כתובות ח. ח"א ד"ה וענין בתחלה) ביאר, שמלכתחילה היה ראוי לברוא את האדם זכר ונקבה נפרדים, כשאר הנבראים. אולם טבע האדם להתקוטט, ולא יוכל העולם להתקיים באופן כזה. לפיכך כדי לתת שלום ושם י"ה ביניהם, ברא הקב"ה את האדם אחד כדוגמתו שהוא יחיד בעולמו, אולי באופן כזה יהיה שלום ביניהם כאילו הם גוף אחד. ביאורים נוספים ראה ברשב"א (שם) ובילקוט ביאורים.

כא. **גור אריה** (בראשית ב כא). וראה עוד ביאור נוסף בבן יהוידע (ד"ה לא נצרכה).

כב. **רש"י** (עירובין יח. ד"ה שקלעה) [כמשמעות הגמרא בשבת (לה.)].

הטעם שקלע הקב"ה את שערה ולא קלעה היא לעצמה, מפני שלעצמה אי אפשר שתהיה הקליעה כראוי, כמבואר בשבת (לה.). מהרש"א (נדה מה: ח"א ד"ה דכתיב).

כג. **שחלל** בית הרחם רחב. רש"י (עירובין יח: ד"ה רחבה).

כד. **רש"י** (ד"ה שושבין, עירובין שם ד"ה שושבינות).

כה. **אף** שנאמר (בראשית ג טז) 'והוא ימשל בך', שהאיש הוא המושל באשה והיא נמשכת אחריו, לא נאמר זה אלא לאחר החטא, אבל קודם לכן היו שניהם שוים במעלה. עיון יעקב (על עין יעקב, ד"ה הי) [וראה דבריו שם בענין ביאורו של המהרש"א בזה].

כו. **ראה** בילקוט ביאורים האם כוונת הגמרא דווקא בדרך, או גם בחצר ובבית, וכן האם הוא דווקא בתוך ארבעת אמותיה, או גם במרחק גדול יותר.

הכל לטובה: ואמר רב הונא אמר רב משום ר' מאיר לעולם יהיו דבריו של אדם מועטין לפני הקב"ה שנאמר (א) אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלהים כי האלהים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים: דרש רב נחמן בר רב חסדא מאי דכתיב (ב) וייצר ה' אלהים את האדם בשני יודי"ן שני יצרים ברא הקב"ה אחד יצר טוב ואחד יצר רע מתקיף לה רב נחמן בר יצחק אלא מעתה בהמה דלא כתיב בה וייצר לית לה יצרא והא קא חזינן דמזקא ונשכא ובעטא אלא כדר"ש בן פזי דאמר [א] ר' שמעון בן פזי אוי לי מיוצרי ואוי לי מיצרי[א] אי נמי כדר' ירמיה בן אלעזר דאמר ר' ירמיה בן אלעזר דו פרצופין ברא הקב"ה באדם הראשון שנאמר (ג) אחור וקדם צרתני: (ד) ויבן ה' אלהים את הצלע [ג] רב ושמואל חד אמר פרצוף[ב] וחד אמר זנב בשלמא למאן דאמר פרצוף היינו דכתיב אחור וקדם צרתני אלא למאן דאמר זנב מאי אחור וקדם צרתני כדרבי אמי דאמר ר' אמי אחור למעשה בראשית וקדם לפורענות בשלמא אחור למעשה בראשית דלא אברי עד מעלי שבתא אלא וקדם לפורענות פורענות דמאי אילימא[ג] פורענות דנחש והתניא [ד] רבי אומר בגדולה מתחילין מן הגדול ובקללה מתחילין מן הקטן בגדולה מתחילין מן הגדול דכתיב (ה) וידבר משה אל אהרן ואל אלעזר ואל איתמר בניו הנותרים קחו וגו'[ד] בקללה מתחילין מן הקטן בתחלה נתקלל נחש ולבסוף נתקללה חוה ולבסוף נתקלל אדם אלא פורענות דמבול דכתיב (ו) וימח את כל היקום אשר על פני האדמה מאדם ועד בהמה ברישא אדם והדר בהמה בשלמא למאן דאמר פרצוף היינו דכתיב וייצר בשני יודי"ן אלא למאן דאמר זנב מאי וייצר כדר"ש בן פזי דאמר ר' שמעון בן פזי אוי לי מיוצרי אוי לי מיצרי[א] בשלמא למאן דאמר פרצוף היינו דכתיב (ז) זכר ונקבה בראם אלא למאן דאמר זנב מאי זכר ונקבה בראם כדר' אבהו דרבי אבהו[ה] רמי כתיב זכר ונקבה בראם וכתיב (ח) כי בצלם אלהים עשה את האדם הא כיצד בתחלה עלה במחשבה לבראת ב' ולבסוף לא נברא אלא אחד בשלמא למאן דאמר פרצוף היינו דכתיב (ט) ויסגור בשר תחתנה אלא למאן דאמר זנב מאי ויסגור בשר תחתנה א"ר ירמיה ואיתימא רב זביד ואיתימא רב נחמן בר יצחק לא נצרכה אלא למקום חתך בשלמא למ"ד זנב היינו דכתיב ויבן אלא למ"ד פרצוף מאי ויבן לכדר"ש בן מנסיא [ה] דדרש ר"ש בן מנסיא מאי דכתיב ויבן ה' את הצלע מלמד שקלעה הקב"ה לחוה והביאה לאדם הראשון שכן בכרכי הים קורין לקליעתא בנייתא דבר אחר ויבן אמר רב חסדא ואמרי לה במתניתא תנא מלמד שבנאה הקב"ה לחוה כבנין אוצר מה אוצר זה קצר מלמעלה ורחב מלמטה כדי לקבל את הפירות אף אשה קצרה מלמעלה ורחבה מלמטה כדי לקבל את הולד (ד) ויביאה אל האדם א"ר ירמיה בן אלעזר מלמד שנעשה הקב"ה שושבין לאדם הראשון מכאן למדה תורה דרך ארץ שיחזור גדול עם קטן בשושבינות ואל ירע לו. ולמאן דאמר פרצוף הי מינייהו סגי ברישא אמר רב נחמן בר יצחק מסתברא דגברא סגי ברישא דתניא [א] לא יהלך אדם אחורי אשה בדרך ואפי' אשתו נזדמנה לו על הגשר יסלקנה לצדדין וכל העובר אחורי אשה בנהר אין לו חלק לעולם הבא. [ו] תנו רבנן המרצה מעות לאשה מידו לידה[ו] כדי להסתכל בה אפילו יש בידו תורה ומעשים טובים כמשה רבינו לא ינקה מדינה של גיהנם שנאמר (י) יד ליד לא ינקה רע לא ינקה מדינה של גיהנם. א"ר נחמן מנוח עם הארץ היה דכתיב (כ) וילך מנוח אחרי אשתו מתקיף לה רב נחמן בר יצחק אלא מעתה גבי אלקנה דכתיב וילך אלקנה אחרי אשתו וגבי אלישע דכתיב (ל) ויקם וילך אחריה הכי נמי אחריה ממש אלא אחרי דבריה ואחרי עצתה הכא נמי אחרי דבריה ואחרי עצתה א"ר אשי ולמאי דקאמר רב נחמן מנוח עם הארץ היה אפי' בי רב נמי לא קרא שנאמר (מ) ותקם רבקה ונערותיה ותרכבנה על הגמלים ותלכנה אחרי האיש ולא לפני האיש. א"ר יוחנן אחורי ארי ולא אחורי אשה ולא אחורי עכו"ם[ז] אחורי עכו"ם[י] [ב] ולא אחורי בהכ"נ בשעה שהצבור מתפללין ולא אמרן אלא דלא דרי מידי ואי דרי מידי לית לן בה ולא אמרן אלא דליכא פתחא אחרינא ואי איכא פתחא אחרינא לית לן בה ולא אמרן אלא דלא רכיב חמרא אבל רכיב חמרא לית לן בה ולא אמרן אלא דלא מנח תפילין אבל מנח תפילין לית לן בה: אמר רב יצר הרע דומה לזבוב ויושב בין שני מפתחי הלב שנא' (נ) זבובי מות יבאיש יביע שמן רוקח ושמואל אמר כמין חטה הוא דומה שנאמר (ס) לפתח חטאת רובץ. ת"ר שתי כליות יש בו באדם אחת יועצתו לטובה ואחת יועצתו לרעה ומסתברא דטובה לימינו ורעה לשמאלו דכתיב (ע) לב חכם לימינו ולב כסיל לשמאלו: תנו רבנן [ט] כליות יועצות לב מבין לשון מחתך פה גומר[כ] ושט מכנים ומוציא[ח] כל מיני מאכל קנה מוציא קול

ריאה

רש"י

הכל לטובה. אילו היה נר דלוק היה הגייס רואה אותי, ואילו היה החמור נוער או התרנגול קורא היה הגייס בא ושובה אותי: והא קחזינן דמזקא. שמזקת[ט]: אוי לי מיוצרי. אם אלך אחר יצרי. ואם לא אלך אחריו אוי לי מיצרי המיגעני בהרהורים: דו פרצופין. שני פרצופין בראו תחלה אחד מלפניו ואחד מאחריו, וחלקו לשנים ועשה מן האחד חוה: אחור וקדם צרתני. לשון צורה, דהיינו שני פרצופין: זכר ונקבה בראם. משמע מתחלת בריית תרי הוו: היינו דכתיב ויבן. שהיה צריך בנין: מאי ויבן. והלא כבר נבנה: כדי לקבל את הפירות. שאם יהיה קצר מלמטה ורחב מלמעלה תהא התבואה דוחפת את הכתלים מלמעלה לכאן ולכאן, שהמשא מכביד עליהם: שושבין. מטפל בחופתו ובזיווגו: ולמ"ד פרצוף. ומתחלתו היה צלע אחד זכר ונקבה צלע אחר: הי מינייהו סגי ברישא. איזהו פרצוף היה מהלך לפנים: אפי' היא אשתו. גנאי הדבר: נזדמנה לו על הגשר. אשת איש והיא לפניו: יסלקנה לצדדין. עד שיעבור לפניה: אחורי אשה בנהר. אחורי אשת איש מגבהת[י] בגדיה מפני המים וזה מסתכל בה: יד ליד לא ינקה רע. אפילו כמשה רבינו שקבל תורה מימינו של הקב"ה[ט] לא ינקה רע, וקרא באשה משתעי: עם הארץ. לא שמש תלמידי חכמים, שלא למד משנה זו ששנינו לא יהלך אדם אחורי אשה ואפילו היא אשתו: ולמאי דקאמר רב נחמן. שהלך אחריה ממש, אם כן אפילו בי רב עם תינוקות של בית רבן נמי לא קרא: בשעה שהצבור מתפללים. דכיון שאינו נכנס נראה כפורק עול ומבזה בית הכנסת: ואי דרי מידי. אין כאן גנאי, דמוכחא מילתא דהאי דלא נכנס מפני המשוי: ואי איכא פתחא אחרינא. אין כאן בזוי, דמאן דחזי סבר בפתחא אחרינא ליעול: יביע. לשון אבעבועות. כל משקה מסריח מעלה רתיחה ואבעבועות: חטאת. לשון חטה דריש ליה: כליות יועצות. את הלב עשה כן: והלב מבין. מה יש לו לעשות, אם ישמע לעצת הכליות אם לאו. ומנין שהכליות יועצות שנאמר (תהלים טז) אברך את ה' אשר יעצני אף לילות יסרוני כליותי. ומנין שהלב מבין שנאמר (ישעיה ו) ולבבו יבין: לשון מחתך. הדבור להוציא מפיו: והפה. הם השפתים גומר[כ] ומוציאו:

שואבת

תוספות

וכל העובר אחורי אשה בנהר אין לו חלק לעוה"ב. פי' אם רגיל בכך לפי שבא לידי נאוף וסופו יורד לגיהנם: אלא מעתה גבי אלקנה דכתיב וילך אלקנה אחרי אשתו וגו'. שבוש הוא שאין פסוק זה בכל המקרא ול"ג ליה[ל]:

ר"ע

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [עירובין יח.], ב) [עם ע"ש כמה שינוים], ג) [תענית טו: ע"ש], ד) שבת לה. עירובין יח. נדה מה: ע"ש, ה) מס' כלה פ"א עירובין יח:, ו) [עי' תוס' עירובין יח: ד"ה יד], ז) לעיל ח:, ח) [חולין יא. שבת לג:], ט) לקמן סב ע"א.

תורה אור השלם

א) אַל תְּבַהֵל עַל פִּיךָ וְלִבְּךָ אַל יְמַהֵר לְהוֹצִיא דָבָר לִפְנֵי הָאֱלֹהִים כִּי הָאֱלֹהִים בַּשָּׁמַיִם וְאַתָּה עַל הָאָרֶץ עַל כֵּן יִהְיוּ דְבָרֶיךָ מְעַטִּים: [קהלת ה, א]

ב) וַיִּיצֶר יְיָ אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עָפָר מִן הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה: [בראשית ב, ז]

ג) אָחוֹר וָקֶדֶם צַרְתָּנִי וַתָּשֶׁת עָלַי כַּפֶּכָה: [תהלים קלט, ה]

ד) וַיִּבֶן יְיָ אֱלֹהִים אֶת הַצֵּלָע אֲשֶׁר לָקַח מִן הָאָדָם לְאִשָּׁה וַיְבִאֶהָ אֶל הָאָדָם: [בראשית ב, כב]

ה) וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל אַהֲרֹן וְאֶל אֶלְעָזָר וְאֶל אִיתָמָר בָּנָיו הַנּוֹתָרִים קְחוּ אֶת הַמִּנְחָה הַנּוֹתֶרֶת מֵאִשֵּׁי יְיָ וְאִכְלוּהָ מַצּוֹת אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ כִּי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא: [ויקרא י, יב]

ו) וַיִּמַח אֶת כָּל הַיְקוּם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה מֵאָדָם עַד בְּהֵמָה עַד רֶמֶשׂ וְעַד עוֹף הַשָּׁמַיִם וַיִּמָּחוּ מִן הָאָרֶץ וַיִּשָּׁאֶר אַךְ נֹחַ וַאֲשֶׁר אִתּוֹ בַּתֵּבָה: [בראשית ז, כג]

ז) זָכָר וּנְקֵבָה בְּרָאָם וַיְבָרֶךְ אֹתָם וַיִּקְרָא אֶת שְׁמָם אָדָם בְּיוֹם הִבָּרְאָם: [בראשית ה, ב]

ח) שֹׁפֵךְ דַּם הָאָדָם בָּאָדָם דָּמוֹ יִשָּׁפֵךְ כִּי בְּצֶלֶם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם: [בראשית ט, ו]

ט) וַיַּפֵּל יְיָ אֱלֹהִים תַּרְדֵּמָה עַל הָאָדָם וַיִּישָׁן וַיִּקַּח אַחַת מִצַּלְעֹתָיו וַיִּסְגֹּר בָּשָׂר תַּחְתֶּנָּה: [בראשית ב, כא]

י) יָד לְיָד לֹא יִנָּקֶה רָּע וְזֶרַע צַדִּיקִים נִמְלָט: [משלי יא, כא]

כ) וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ מָנוֹחַ אַחֲרֵי אִשְׁתּוֹ וַיָּבֹא אֶל הָאִישׁ וַיֹּאמֶר לוֹ הַאַתָּה הָאִישׁ אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ אֶל הָאִשָּׁה וַיֹּאמֶר אָנִי: [שופטים יג, יא]

ל) וַתֹּאמֶר אֵם הַנַּעַר חַי יְיָ וְחֵי נַפְשְׁךָ אִם אֶעֶזְבֶךָּ וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ אַחֲרֶיהָ: [מלכים ב ד, ל]

מ) וַתָּקָם רִבְקָה וְנַעֲרֹתֶיהָ וַתִּרְכַּבְנָה עַל הַגְּמַלִּים וַתֵּלַכְנָה אַחֲרֵי הָאִישׁ וַיִּקַּח הָעֶבֶד אֶת רִבְקָה וַיֵּלַךְ: [בראשית כד, סא]

נ) זְבוּבֵי מָוֶת יַבְאִישׁ יַבִּיעַ שֶׁמֶן רוֹקֵחַ יָקָר מֵחָכְמָה מִכָּבוֹד סִכְלוּת מְעָט: [קהלת י, א]

ס) הֲלוֹא אִם תֵּיטִיב שְׂאֵת וְאִם לֹא תֵיטִיב לַפֶּתַח חַטָּאת רֹבֵץ וְאֵלֶיךָ תְּשׁוּקָתוֹ וְאַתָּה תִּמְשָׁל בּוֹ: [בראשית ד, ז]

ע) לֵב חָכָם לִימִינוֹ וְלֵב כְּסִיל לִשְׂמֹאלוֹ: [קהלת י, ב]

עין משפט נר מצוה

עא א מיי' פכ"א מהל' אסורי ביאה הל' כב סמג לאוין קכו טוש"ע א"ה סי' כא סעיף א:

עב ב מיי' פ"ו מהלכות תפלה הל' א סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' צ סעיף ח:

הגהות וציונים

א] בכת"י אוי לי מיצרי אוי לי מיוצרי (וסדר ישר הוא וכמו שאמרו לעיל יז ע"א רצונינו לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה וכ"ה בע"י ובילקוט שמעוני ובעירובין יח ע"א): ב] [פי' הערוך [ערך פרצוף] גוף] (גליון): ג] [מכאן עד ולבסוף נתקלל אדם ליתא בעירובין יח ע"א וע"ש הנוסחא שבגמרא] (גליון): ד] [בתענית איתא פסוק אחר] (גליון): ה] [כתובות ח ע"א ע"ש וצ"ע עירובין יח ע"א ע"ש וצ"ע] (גליון) כי בכתובות ח ע"א הובא הפסוק ויברא אלהים את האדם בצלמו (בראשית א, כז) ובעירובין הובא המשך הפסוק הנ"ל בצלם אלהים ברא אותו, וכאן מביאה הגמ' פסוק אחר (ובכתובות מובא בשם רב יהודה): ו] או מידה לידו (כ"ה בגמ' עירובין ובכת"י ובראשונים): ז] צ"ל עבודה זרה (דפו"ר): ח] בכת"י ליתא "ומוציא" (וגירסא ישרה היא, דק"ס) וכן ליתא בע"י ועיין ערוך (ערך ושט) שהביא לשון הגמ' כאן "ושט מכניס כל מיני מאכל" וליתא תיבת "ומוציא": ט] בכת"י שמזיקין אותן. [ונראה דר"ל שאם מזיקין אותן הם נוקמים ונושכין ובועטין]: י] נדצ"ל המגבהת (באה"מ) ובכת"י לונדון נוסף והיא מגבהת: כ] בכת"י גומרין וברש"י שבע"י גומר הדבור ומוציאו: ל] עי' במהרש"ל הגירסא שהביא בשם ילקוט פ' שופטים [עמ"ש בס"ד על הגליון בעירובין יח ע"ב] (גליון):

משנת ראשונים

הכל לטובה. כי יש כמה רעות אשר סופן טובות, וכן דרשו רבותינו על מקרא זה (ישעיה יב א) אודך ה' כי אנפת בי ישוב אפך ותנחמני, משל לשני בני אדם שהלכו לעבור בספינה, האחד ישב קוץ ברגלו עד שלא היה יכול לילך בספינה, וחבירו נכנס בספינה לעבור, התחיל זה לקלל את יומו. לימים שמע שנטבעה הספינה ומתו האנשים אשר בה, אז התחיל זה לשבח לבורא יתברך, כי ראה שהיתה זאת כדי להחיותו, לכן ישמח האדם ביסורים ובשאר נזקים שיהיו לו, כי אינו יודע מה טובה עתידה להיות לו מהם. וכן עשה נחום איש גמזו (תענית כא.). [אורחות צדיקים שער השמחה]

וחד אמר זנב. ואין הנקבה נחשבת בבריאה שאינה אלא כדבר הטפל אל העיקר ולקוח ממנו ולצורך תשמישו. והוא שקראוה רז"ל זנב כענין לראש ולא לזנב עם היותה זנב באמת ונבנית ממנו. [שו"ת הרשב"א חלק א סי' ס] בתחלה עלה במחשבה לבראת שנים. כענין יצירת שאר בעלי חיים שנברא הזכר בפני עצמו והנקבה בפני עצמה. [שו"ת הרשב"א חלק א סימן ס] ולבסוף לא נברא אלא אחד. לומר שתהא האשה לקוחה מגופו ומצלעותיו להיותה כאחד מאבריו ולהשתוקק בתועלת בעלה והבעל משתוקק בתועלתה. והוא שהכתוב אומר עצם מעצמי ובשר מבשרי וגומר על כן יעזב איש את אביו ואת אמו וגו'. רוצה בו על כן נבראת עצם מעצמיו להיות הדבקות בהם אמת. וחזק יותר מדבקות הבן לאב ולאם שהוא מגופם. כי זה יותר דבר שנלקח חלק ממש מאבריו. [שו"ת הרשב"א חלק א סימן ס] שיחזור גדול עם קטן בשושבינות ואל ירע לו. לעולם יתנהג אדם במדת ענוה, ויטה שכמו לסבול עול בני אדם עליו ויהיה נשמע לקטנים לכל מיני כבוד כלגדולים. [מאירי, ערובין יח:] ולא אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין. מפני שנראה ככופר ופורק עול, והרי זה מפורסם במינות יותר מהולך אחורי ע"ז, שאין בה אלא חשש שמא ימשך אחריה. [מאירי, ערובין יח:] שנראה שהולך לדרכו ואינו רוצה ליכנס. [תוס' הרא"ש, ערובין יח:]

ותנועותיה[כז], וַאֲפִילּוּ אם היא **אִשְׁתּוֹ** מכל מקום הרי זה מגונה[כח]. ואם **נִזְדַּמְּנָה לוֹ** אשת איש מהלכת לפניו **עַל הַגֶּשֶׁר, יְסַלְּקֶנָּה לִצְדָדִין** - ילך מן הצד[כט] עד שיעבור לפניה[ל]. ומי שאינו נזהר בזה, אף שעבירה בידו מכל מקום יש לו חלק לעולם הבא, וְאולם **כָּל הָעוֹבֵר אֲחוֹרֵי אִשָּׁה** נשואה[לא] כשהיא עוברת **בַּנָּהָר** בתוך המים, **אֵין לוֹ חֵלֶק לָעוֹלָם הַבָּא**, כיון שמגביהה את בגדיה כדי שלא ירטבו מן המים והוא מסתכל בבשרה[לב]. הרי מבואר בברייתא זו, שאפילו אם היא אשתו אין לו ללכת אחריה, לפיכך יש לומר שגם בתחילת יצירת האדם שהיו שני פרצופין, הזכר היה מהלך מלפנים.

ברייתא נוספת בענין איסור הסתכלות באשת איש:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **הַמַּרְצֶה** [-המונה[לג]] **מָעוֹת לְאִשָּׁה מִיָּדוֹ לְיָדָהּ**[לד], אם עושה כן מתוך מחשבה רעה **כְּדֵי לְהִסְתַּכֵּל בָּהּ, אֲפִילּוּ יֵשׁ בְּיָדוֹ תּוֹרָה וּמַעֲשִׂים טוֹבִים כְּמֹשֶׁה רַבֵּינוּ לֹא יִנָּקֶה מִדִּינָהּ שֶׁל גֵּיהִנֹּם, שֶׁנֶּאֱמַר** לגבי מי שאינו נזהר להתרחק מאשה זרה[לה] (משלי יא כא) **'יָד לְיָד** [-אפילו אם הוא כמשה רבינו שקיבל תורה מידו של הקב"ה לידו] **לֹא יִנָּקֶה רָע'**, כלומר, **לֹא יִנָּקֶה מִדִּינָהּ שֶׁל גֵּיהִנֹּם**[לו].

עוד בענין הילוך אחר אשה:

אָמַר רַב נַחְמָן בַּר יַעֲקֹב[לז], **מָנוֹחַ** אביו של שמשון הגבור, **עַם הָאָרֶץ הָיָה**, והמקור לכך, **דִּכְתִיב** כשבאה אשתו לומר לו שיבוא עמה אל המלאך העומד בשדה (שופטים יג יא) **'וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ מָנוֹחַ אַחֲרֵי אִשְׁתּוֹ'** וגו', ומוכח שלא למד אצל החכמים ולא ידע הלכה זו שאין לאדם להלך אחרי אשה בדרך ואפילו היא אשתו.

מַתְקִיף לָהּ - הקשה **רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק** על דברי רב נחמן בר יעקב, **אֶלָּא מֵעַתָּה** לפי דבריך, **גַּבֵּי אֶלְקָנָה** אביו של שמואל הנביא **דִּכְתִיב 'וַיֵּלֶךְ אֶלְקָנָה אַחֲרֵי אִשְׁתּוֹ'**[לח], **וְכֵן גַּבֵּי אֱלִישָׁע** הנביא **דִּכְתִיב** כשבאה האשה השונמית לבשר לו על מות בנה (מלכים ב' ד ל) **'וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ אַחֲרֶיהָ', הָכִי נַמִּי** - וכי גם כאן הכוונה **אַחֲרֶיהָ מַמָּשׁ**, הרי ודאי אין לפרש כך, שהרי אלקנה ואלישע היו נביאים[לט]. **אֶלָּא** ודאי הכוונה שם שהלכו **אַחֲרֵי דְּבָרֶיהָ וְאַחֲרֵי עֲצָתָהּ**[מ], אם כן **הָכָא נַמִּי** - גם כאן לגבי מנוח, יש לפרש שהלך **אַחֲרֵי דְּבָרֶיהָ וְאַחֲרֵי עֲצָתָהּ**[מא], ואין מכאן הוכחה שמנוח עם הארץ היה.

מוסיפה הגמרא, **אָמַר רַב אַשִׁי, וּלְמַאי דְּקָאָמַר** [-ולפי מה שאמר] **רַב נַחְמָן שֶׁמָּנוֹחַ עַם הָאָרֶץ הָיָה** והלך אחרי אשתו ממש, אם כן **אֲפִילּוּ בֵּי רַב נַמִּי לֹא קָרָא** - לא למד ולא ידע אפילו את פשוטו של מקרא שלומדים התינוקות בבית רבן[מב], **שֶׁנֶּאֱמַר** בהליכת רבקה עם אליעזר כשבא לקחתה אל יצחק (בראשית כד סא) **'וַתָּקָם רִבְקָה וְנַעֲרֹתֶיהָ וַתִּרְכַּבְנָה עַל הַגְּמַלִּים וַתֵּלַכְנָה אַחֲרֵי הָאִישׁ'**, התיבות 'ותלכנה אחרי האיש' מיותרות[מג], ובאו ללמד שהלכו דווקא אחרי האיש [-אליעזר] **וְלֹא לִפְנֵי הָאִישׁ**, מכאן שאסור לאיש ללכת אחרי אשה בדרך[מד].

כז. רדב"ז (שו"ת סי' תשע).

באבות דרבי נתן (פ"ב מ"ב) נאמר, 'לא ילך אדם אחר האשה בשוק ואפילו עם אשתו ואין צריך לומר עם אשה אחרת מפני טענת הבריות'. ולכאורה משמע משם שאינו מצד הרהור. אמנם הגר"א (הגהות אות ט) הגיה שם 'לא ילך אדם עם אשה בשוק' וכו', ואם כן מדובר שם בענין אחר מאשר בגמרא כאן, ששם מדובר שהולך לצידה והחשש הוא שמא יחשדוהו ממנה [ואף באשתו יחשבו שהיא זרה ויחשדוהו], מה שאין כן כאן שהולך מאחוריה אין החשש מפני הרואים, אלא משום הרהור.

כח. רש"י (ד"ה אפילו). וביאר המהרש"א (ח"א ד"ה ואפילו), שגנאי הוא כשהקטן הולך בראש והגדול אחריו, לפי שאינו דרך ארץ. וראה שם ביאור נוסף. והרדב"ז (שם) כתב, שאף כאן הוא מצד הרהור.

כט. כלומר, ירחיק עצמו ממנה בעוברו על פניה. רדב"ז (שם). והוסיף, שאם אי אפשר לו לעבור מן הצד, צריך לאנוס עצמו ולהמתין עד שתתרחק מכנגד עיניו באופן שלא יבחין יותר בהילוכה ותנועותיה, ואם יש לו אפשרות לילך בדרך אחרת, צריך לילך בדרך אחרת. אמנם אם הוא ממהר לדבר מצוה ואם יתעכב יעבור זמנה, יתקע עיניו בקרקע וילך ולא יגביהן מן הקרקע.

בתפארת הגרי"ז (ד"ה נזדמנה) ביאר את לשון התנא 'יסלקנה לצדדין' [ולא 'יסתלק לצדדין'], שגם אם על ידי שיהיה עובר את הגשר לצידה תהיה האשה מוכרחת להסתלק מאמצע הגשר לצדדים שהוא מקום סכנה, עם כל זה מחויב הוא למהר בהילוכו ולילך מצידה ולא מאחריה, מפני גודל סכנתו מהרהור עבירה.

ל. באור החמה (עירובין יח: ד"ה נזדמנה) כתב, שהגמרא באה ללמד שאם נזדמן למקום שיש שם שני דרכים לא מועיל מה שמסלקה לצדדים אלא צריך לילך לדרך השני בדווקא, ורק בגשר אשר אין דרך לנטות בזה מסלקה לצדדים. ביאורים נוספים ראה בילקוט ביאורים.

לא. רש"י (ד"ה אחורי). אמנם היעב"ץ (ברש"י שם) כתב שנראה שהוא הדין בפנויה, כיון שמגרה יצר הרע בעצמו ומסלק הבושה מעל פניו.

לב. רש"י (שם). וכתבו התוספות (ד"ה וכל), שדווקא אם רגיל בכך אין לו חלק לעולם הבא, לפי שיבוא לידי ניאוף וסופו יורש גיהנם. וביד דוד (ד"ה וכל) הקשה, הרי אמרו (ב"מ נט.) שהבא על אשת איש מיתתו בחנק ויש לו חלק לעולם הבא. ותירץ, שכיון שמרגיל עצמו בכך סופו שיכשל בניאוף עמה וגם עם נשים אחרות, ועל ידי זה יפסיד כל חלקו לעולם הבא. ובשיטת רש"י ביאר היד דוד, שראייה אסורה חמורה יותר מן העבירה עצמה, כמבואר ביומא (עד:).

לג. רש"י (עירובין יח: ד"ה המרצה). כלומר נותנן לידה אחת אחת כדי להתעכב ולראותה, ולא נותנן כולן בבת אחת. בניהו (ד"ה המרצה).

לד. וכן מידה לידו, ראה הגהות וציונים.

לה. על פי רש"י (ד"ה יד).

לו. הגיהנם נקרא 'רע', שכן אמרו בנדרים (כב.) אין רעה אלא גיהנם, שנאמר (משלי טז ד) 'וגם רשע ליום רעה'. עץ יוסף (על עין יעקב, ד"ה שנאמר).

הברייתא נקטה לשון 'המרצה מעות לאשה מידו לידה', מפני לשון הכתוב 'יד ליד', אמנם הוא הדין בכל דבר שמביאו לידי הסתכלות בה. שדה יצחק (ברש"י ד"ה יד). וראה אור החיים (ויקרא יט ב) שעל דברים אלו הזהירה התורה (שם) 'קדושים תהיו'.

לז. כן מבואר בתוספות (גיטין לא: ד"ה אלא) ותוספות רבינו יהודה (ד"ה מתקיף) שהכוונה לרב נחמן בר יעקב [להלן בסמוך מקשה רב נחמן בר יצחק על דברי רב נחמן כאן, ומוכח שהכוונה לרב נחמן בר יעקב].

לח. התוספות (ד"ה אלא) כתבו שאין לגרוס קושיא זו לגבי אלקנה, כיון שלא נמצא פסוק זה בכל המקרא. וראה בתשובות הגאונים (ברכות מח. תשובה קיח) שנשאל רב האי גאון על כמה פסוקים שהובאו בגמרא בנוסח שונה מנוסח המקרא שלפנינו, והשיב שיש מקומות שהוא טעות סופר או שהענין כולו הוכנס לגמרא על ידי תלמידים טועים, וכן יש מקומות שהגמרא מביאה את הפסוק שלא כלשונו ממש אלא לפי עניינו. ועל זו הדרך תירץ המהרש"ל (בתוס' שם), שיתכן שכוונת הגמרא כאן לנאמר בפילגש בגבעה (שופטים יט ג) 'ויקם אישה וילך אחריה', וסוברת הגמרא שמדובר בפסוק ההוא באלקנה [ראה ביאורו שם], והביאה את הפסוק בשינוי כדרכה במקומות נוספים [אך כתב שתירוץ זה הוא רק לדעת הרד"ק שמעשה פילגש בגבעה היה בזמן אלקנה, אך לשאר המפרשים היה המעשה קודם לכן, וראה שם תירוץ נוסף]. ויש שהביאו את לשון השואל בתשובת רב האי הנזכרת לעיל, בנוסח אחר מכתב יד, ומשמע משם שגרס בגמרא כאן 'ויקם אלקנה וילך אחריה', וגירסא זו עולה יפה לתירוצו של המהרש"ל. אבל בילקוט שמעוני (שופטים שם) מובאת הראיה לגבי אלקנה מפסוק אחר (שמואל א' ב יא) 'וילך אלקנה הרמתה על ביתו', וביאר המהרש"א (בתוס' שם) לשיטה זו, שמפני שינוי הלשון שלא כתוב 'אל ביתו' אלא 'על ביתו', הבין המקשן ש'על' היינו בסמוך, ו'ביתו' היינו אשתו, כלומר שהלך אלקנה סמוך לה ואחריה. ומעין זה כתב ביד מלאכי (כללי האות סי' רפג).

לט. לגבי אלישע ידוע שהיה נביא [ראה מלכים (ב' פ"ב ואילך)], אבל לגבי אלקנה לא מצינו פסוק מפורש שהיה נביא, אמנם רש"י בעירובין (יח: ד"ה אלקנה) כתב בשם סדר עולם רבה (פ"כ) שהאיש הנזכר בפסוק (שמואל א' ב כז) 'ויבוא איש האלהים אל עלי' וגו', הוא אלקנה.

מ. היינו שאלישע לא רצה בתחילה לבוא אל בית השונמית אלא שלח לשם את תלמידו גיחזי לשים את מקלו על הילד המת להחיותו, ולבסוף שמע לדבריה ולעצתה והלך בעצמו אל ביתה, כמבואר באותה פרשה [ולגבי אלקנה, ראה בהערה לעיל שלא ברור לאיזה פסוק מתכוונת הגמרא].

מא. שקראה לו אשתו לבוא אל השדה לפגוש את המלאך, ושמע לה מנוח והלך לראותו, כמבואר שם.

מב. מרש"י (ד"ה ולמאי) משמע שלא קרא כלל, וכן ביאר בדקדוקי סופרים (עירובין שם אות ל) שלא למד מנוח אפילו אצל מלמד תינוקות. אבל המכתב מאליהו (ח"ד עמ' נח) כתב, שאין הכוונה שלא ידע את פשט הפסוק, אלא הכוונה שלא הסיק ממנו הנהגה פשוטה זו שאין ראוי ללכת אחר אשתו.

מג. בן יהוידע (ד"ה אפילו).

מד. ואף שלגבי מנוח מדובר באשתו, ולגבי אליעזר מדובר בנשים זרות, מכל מקום פנויות היו ודינן כאשתו, והיה צריך מנוח ללמוד משם שאין ללכת אף אחרי אשתו. גאון יעקב (עירובין יח: ד"ה א"ר). וכתב בעץ יוסף (על עין יעקב, ד"ה ולמאי), שבהליכתה עם אליעזר היתה רבקה מקודשת כבר ליצחק [כדעת החזקוני (בראשית כד י, שם כד נג) והספורנו (שם כד סא)], אך נערותיה ודאי היו פנויות, שכן סתם נערה במקרא היינו פנויה, ומפורש בפסוק שגם הן הלכו דווקא אחרי אליעזר ולא לפניו. ובמלא הרועים (ד"ה אפילו) כתב, שאף רבקה היתה פנויה בעת ההיא [ראה ראייתו שם]. לביאור נוסף ראה ריא"ף (על עין יעקב, ד"ה וילך).

בגמרא משמע לכאורה שדברי רב נחמן בר יעקב נדחו מפני קושיית רב נחמן בר יצחק, ואם כן קשה, מדוע מוסיף רב אשי לבאר על פי שיטתו. וביאר בשדה יצחק (ד"ה אמר רב אשי), שרב אשי בא להוסיף קושיא על דברי רב נחמן בר יעקב, שאם פירוש הפסוק כדבריו שהלך מנוח אחר אשתו ממש, נמצא שלא ידע מנוח אפילו פשוטו של מקרא, וזה דבר רחוק מן השכל, על כרחך כוונת הכתוב כדברי רב נחמן בר יצחק שהלך מנוח אחר דבריה ועצתה.

הכל לטובה: ואמר רב הונא אמר רב משום ר' מאיר לעולם יהיו דבריו של אדם מועטין לפני הקב"ה שנאמר [א] אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלהים כי האלהים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים: דרש רב נחמן בר רב חסדא מאי דכתיב [ב] וייצר ה' אלהים את האדם בשני יודי"ן שני יצרים ברא הקב"ה אחד יצר טוב ואחד יצר רע מתקיף לה רב נחמן בר יצחק אלא מעתה בהמה דלא כתיב בה וייצר לית לה יצרא והא קא חזינן דמזקא ונשכא ובעטא אלא כדר"ש בן פזי דאמר [א] ר' שמעון בן פזי אוי לי מיוצרי ואוי לי מיצרי [א] אי נמי כדר' ירמיה בן אלעזר דאמר ר' ירמיה בן אלעזר דו פרצופין ברא הקב"ה באדם הראשון שנאמר [ג] אחור וקדם צרתני: [ד] ויבן ה' אלהים את הצלע [ב] רב ושמואל חד אמר פרצוף [ב] וחד אמר זנב בשלמא למאן דאמר פרצוף היינו דכתיב אחור וקדם צרתני אלא למאן דאמר זנב מאי אחור וקדם צרתני כדרבי אמי דאמר ר' אמי אחור למעשה בראשית וקדם לפורענות בשלמא אחור למעשה בראשית דלא אברי עד מעלי שבתא אלא וקדם לפורענות פורענות דמאי אילימא [ג] פורענות דנחש והתניא [ג] רבי אומר בגדולה מתחילין מן הגדול ובקללה מתחילין מן הקטן בגדולה מתחילין מן הגדול דכתיב [ה] וידבר משה אל אהרן ואל אלעזר ואל איתמר בניו הנותרים קחו וגו' [ד] בקללה מתחילין מן הקטן בתחלה נתקלל נחש ולבסוף נתקללה חוה ולבסוף נתקלל אדם אלא פורענות דמבול דכתיב [ו] וימח את כל היקום אשר על פני האדמה מאדם ועד בהמה ברישא אדם והדר בהמה בשלמא למאן דאמר פרצוף היינו דכתיב וייצר בשני יודי"ן אלא למאן דאמר זנב מאי וייצר כדר"ש בן פזי דאמר ר' שמעון בן פזי אוי לי מיוצרי אוי לי מיצרי [ה] בשלמא למאן דאמר פרצוף היינו דכתיב [ז] זכר ונקבה בראם אלא למאן דאמר זנב מאי זכר ונקבה בראם כדר' אבהו דרבי אבהו [ו] רמי כתיב זכר ונקבה בראם וכתיב [ח] כי בצלם אלהים עשה את האדם הא כיצד בתחלה עלה במחשבה לבראת ב' ולבסוף לא נברא אלא אחד בשלמא למאן דאמר פרצוף היינו דכתיב [ט] ויסגור בשר תחתנה אלא למאן דאמר זנב מאי ויסגור בשר תחתנה א"ר ירמיה ואיתימא רב זביד ואיתימא רב נחמן בר יצחק לא נצרכה אלא למקום חתך בשלמא למ"ד זנב היינו דכתיב ויבן אלא למ"ד פרצוף מאי ויבן לכדר"ש בן מנסיא [ז] דדרש ר"ש בן מנסיא מאי דכתיב ויבן ה' את הצלע מלמד שקלעה הקב"ה לחוה והביאה לאדם הראשון שכן בכרכי הים קורין לקליעתא בנייתא דבר אחר ויבן אמר רב חסדא ואמרי לה במתניתא תנא מלמד שבנאה הקב"ה לחוה כבנין אוצר מה אוצר זה קצר מלמעלה ורחב מלמטה כדי לקבל את הפירות אף אשה קצרה מלמעלה ורחבה מלמטה כדי לקבל את הולד [ד] ויביאה אל האדם א"ר ירמיה בן אלעזר מלמד שנעשה הקב"ה שושבין לאדם הראשון מכאן למדה תורה דרך ארץ שיחזור גדול עם קטן בשושבינות ואל ירע לו. ולמאן דאמר פרצוף הי מינייהו סגי ברישא אמר רב נחמן בר יצחק מסתברא דגברא סגי ברישא דתניא [א] לא יהלך אדם אחורי אשה בדרך ואפי' אשתו נזדמנה לו על הגשר יסלקנה לצדדין וכל העובר אחורי אשה בנהר אין לו חלק לעולם הבא. [ה] תנו רבנן המרצה מעות לאשה מידו לידה [ו] כדי להסתכל בה אפילו יש בידו תורה ומעשים טובים כמשה רבינו לא ינקה מדינה של גיהנם שנאמר [י] יד ליד לא ינקה רע לא ינקה מדינה של גיהנם. א"ר נחמן מנוח עם הארץ היה דכתיב [כ] וילך מנוח אחרי אשתו מתקיף לה רב נחמן בר יצחק אלא מעתה גבי אלקנה דכתיב וילך אלקנה אחרי אשתו וגבי אלישע דכתיב [ל] ויקם וילך אחריה הכי נמי אחריה ממש אלא אחרי דבריה ואחרי עצתה הכא נמי אחרי דבריה ואחרי עצתה א"ר אשי ולמאי דקאמר רב נחמן מנוח עם הארץ היה אפי' בי רב נמי לא קרא שנאמר [מ] ותקם רבקה ונערותיה ותרכבנה על הגמלים ותלכנה אחרי האיש ולא לפני האיש. א"ר יוחנן אחורי ארי ולא אחורי אשה ולא אחורי עכו"ם [י] אחורי עכו"ם [ז] ולא אחורי בהכ"נ בשעה שהצבור מתפללין ולא אמרן אלא דלא דרי מידי ואי דרי מידי לית לן בה ולא אמרן אלא דליכא פתחא אחרינא ואי איכא פתחא אחרינא לית לן בה ולא אמרן אלא דלא רכיב חמרא אבל רכיב חמרא לית לן בה ולא אמרן אלא דלא מנח תפילין אבל מנח תפילין לית לן בה: אמר רב יצר הרע דומה לזבוב ויושב בין שני מפתחי הלב שנא' [נ] זבובי מות יבאיש יביע שמן רוקח ושמואל אמר כמין חטה הוא דומה שנאמר [ס] לפתח חטאת רובץ. ת"ר שתי כליות יש בו באדם אחת יועצתו לטובה ואחת יועצתו לרעה ומסתברא דטובה לימינו ורעה לשמאלו דכתיב [ע] לב חכם לימינו ולב כסיל לשמאלו: תנו רבנן [פ] כליות יועצות לב מבין לשון מחתך פה גומר ושט מכניס ומוציא [ח] כל מיני מאכל קנה מוציא קול

ריאה

רש"י

הכל לטובה. אילו היה נר לדלוק היה הגייס רואה אותי, ואילו היה החמור נוער או התרנגול קורא היה הגייס בא ושובה אותי: והא קחזינן דמזקא. שמזקת [ט]: אוי לי מיוצרי. אם אלך אחר יצרי. ואם לא אלך אחריו אוי לי מיצרי המיגעני בהרהורים: דו פרצופין. שני פרצופין בראו תחלה אחד מלפניו ואחד מאחריו, ונלחו לשנים ועשה מן האחד חוה: אחור וקדם צרתני. לשון צורה, דהיינו שני פרצופין: זכר ונקבה בראם. משמע מתחלת ברייתם תרי הוו: היינו דכתיב ויבן. שהיה צריך בנין: מאי ויבן. והלא כבר נבנה: כדי לקבל את הפירות. שאם יהיה קצר מלמטה ורחב מלמעלה תהא התבואה דוחפת את הכתלים מלמעלה לכאן ולכאן, שהמשא מכביד עליהם: שושבין. מסתכל בחופתו ובזיווגו: ולמ"ד פרצוף. ומתחלתו היה מצד אחד זכר ונקבה מצד אחר: הי מינייהו סגי ברישא. איזהו פרצוף היה מהלך לפנים: אפי' היא אשתו. גנאי הדבר: נזדמנה לו על הגשר. אשת איש והיא לפניו: יסלקנה לצדדין. עד שיעבור לפניה: אחורי אשה בנהר. אחורי אשת איש מגבהת [י] בגדיה מפני המים וזה מסתכל בה: יד ליד לא ינקה רע. אפילו כמשה רבינו שקבל תורה מימינו של הקב"ה [ט] לא ינקה רע, וקרא באשה משתעי: עם הארץ. לא שמש תלמידי חכמים, שלא למד משנה זו ששנינו לא יהלך אדם אחורי אשה ואפילו היא אשתו: ולמאי דקאמר רב נחמן. שהלך אחריה ממש, אם כן אפילו בי רב עם תינוקות של בית רבן נמי לא קרא: בשעה שהצבור מתפללים. דכיון שאינו נכנס נראה כפורק עול ומבזה בית הכנסת: ואי דרי מידי. אין כאן גנאי, דמוכחא מילתא דהאי דלא נכנס מפני המשוי: ואי איכא פתחא אחרינא. אין כאן בזוי, דמאן דחזי סבר בפתחא אחרינא ליעול: יביע. לשון אבעבועות. כל משקה מסריח מעלה רתיחה ואבעבועות: חטאת. לשון חטה דריש ליה: כליות יועצות. את הלב עשה כן: והלב מבין. מה יש לו לעשות, אם ישמע לעצת הכליות אם לאו. ומנין שהכליות יועצות שנאמר (תהלים טז) אברך את ה' אשר יעצני אף לילות יסרוני כליותי. ומנין שהלב מבין שנאמר (ישעיה ו) ולבבו יבין: לשון מחתך. הדבור להוציא מפיו: והפה. הם השפתים גומר [כ] ומוציאו:

שואבת

תוספות

וכל העובר אחורי אשה בנהר אין לו חלק לעוה"ב. פי' אם רגיל בכך לפי שיבא לידי ניאוף וסופו יורד לגיהנם: אלא מעתה גבי אלקנה דכתיב וילך אלקנה אחרי אשתו וגו'. שבוש הוא שאין פסוק זה בכל המקרא ול"ג ליה [ל]:

ר"ע

עין משפט נר מצוה

עא א מיי' פכ"א מהל' אסורי ביאה הל' כב סמג לאוין קכו טוש"ע אה"ע סי' כא סעיף א:

עב ב מיי' פ"ו מהלכות תפלה הל' א סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' צ סעיף ח:

הגהות וציונים

א] בכת"י אוי לי מיצרי אוי לי מיוצרי (וסדר ישר הוא וכמו שאמרו לעיל יז ע"א רצונינו לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה וכ"ה בע"י ובילקוט שמעוני ובעירובין יח ע"א): ב] [פי' הערוך [ערך פרצוף] גוף (גליון): ג] [מכאן עד ולבסוף נתקלל אדם ליתא בעירובין יח ע"א וע"ש הנוסחא שבגמרא (גליון): ד] [בתענית איתא פסוק אחר] (גליון): ה] [כתובות ח ע"א ע"ש וצ"ע עירובין יח ע"א ע"ש וצ"ע] (גליון) כי בכתובות ח ע"א הובא הפסוק ויברא אלהים את האדם בצלמו (בראשית א, כז) ובעירובין הובא המשך הפסוק הנ"ל בצלם אלהים ברא אותו, וכאן מביאה הגמ' פסוק אחר (ובכתובות מובא בשם רב יהודה): ו] או מידה לידו (כ"ה בגמ' עירובין ובכת"י ובראשונים): ז] צ"ל עבודה זרה (דפו"ר): ח] בכת"י ליתא "ומוציא" (וגירסא ישרה היא, דק"ס) וכן ליתא בע"י ועיין ערוך (ערך ושט) שהביא לשון הגמ' כאן "ושט מכניס כל מיני מאכל" וליתא תיבת "ומוציא": ט] בכת"י שמזיקין אותן. [ונראה דר"ל שאם מזיקין אותן הם נוקמים ונושכין ובועטין]: י] נדצ"ל המגבהת (באה"מ) ובכת"י לונדון נוסף והיא מגבהת: כ] בכת"י גומרין וברש"י שבע"י גומר הדבור ומוציאו: ל] עי' במהרש"ל הגירסא שהביא בשם ילקוט פ' שופטים [עמ"ש בס"ד על הגליון בעירובין יח ע"ב] (גליון):

משנת ראשונים

הכל לטובה. כי יש כמה רעות אשר סופן טובות, וכן דרשו רבותינו על מקרא זה (ישעיה יב א) אודך ה' כי אנפת בי ישוב אפך ותנחמני, משל לשני בני אדם שהלכו לעבור בספינה, האחד ישב קוץ ברגלו עד שלא היה יכול לילך בספינה, וחבירו נכנס בספינה לעבור, התחיל זה לקלל את יומו. לימים שמע שנטבעה הספינה ומתו האנשים אשר בה, אז התחיל זה לשבח לבורא יתברך, כי ראה שהיתה זאת כדי להחיותו, לכן ישמח האדם ביסורים ובשאר נזקים שיהיו לו, כי אינו יודע מה טובה עתידה להיות לו מהם. וכן עשה נחום איש גמזו (תענית כא.). [אורחות צדיקים שער השמחה]

וחד אמר זנב. ואין הנקבה נחשבת בבריאה שאינה אלא כדבר הטפל אל העיקר ולקוח ממנו ולצורך תשמישו. והוא שקראוה רז"ל זנב כענין לראש ולא לזנב עם היותה זנב באמת ונבנית ממנו. [שו"ת הרשב"א חלק א סי' ס] בתחלה עלה במחשבה לבראת שנים. כענין יצירת שאר בעלי חיים שנברא הזכר בפני עצמו והנקבה בפני עצמה. [שו"ת הרשב"א חלק א סימן ס] ולבסוף לא נברא אלא אחד. לומר שתהא האשה לקוחה מגופו ומצלעותיו להיותה כאחד מאבריו ולהשתוקק בתועלת בעלה והבעל משתוקק בתועלתה. והוא שהכתוב אומר עצם מעצמי ובשר מבשרי וגומר על כן יעזב איש את אביו ואת אמו וגו'. רוצה בו על כן נבראת עצם מעצמיו להיות הדבקות בהם אמת. וחזק יותר מדבקות הבן לאב ולאם שהוא מגופם. כי זה יותר דבר שנלקח חלק ממש מאבריו. [שו"ת הרשב"א חלק א סימן ס] שיחזור גדול עם קטן בשושבינות ואל ירע לו. לעולם יתנהג אדם במדת ענוה, ויטה שכמו לסבול עול בני אדם עליו ויהיה נשמע לקטנים לכל מיני כבוד כלגדולים. [מאירי, ערובין יח:] ולא אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין. מפני שנראה ככופר ופורק עול, והרי זה מפורסם במינות יותר מהולך אחורי ע"ז, שאין בה אלא חשש שמא ימשך אחריה. [מאירי, ערובין יח:] שנראה שהולך לדרכו ואינו רוצה ליכנס. [תוס' הרא"ש, ערובין יח:]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [עירובין יח.], ב) [שם ע"ש כמה שינוים], ג) [תענית טו: ע"ש], ד) שבת לה. עירובין יח. נדה מה: ע"ש, ה) מס' [כלה פ"א], עירובין יח:, ו) [עי' תוס' עירובין יח: ד"ה יד], ז) לעיל ח:, ח) [חולין יא. שבת לג:], ט) לקמן סב ע"א.

תורה אור השלם

א) אַל תְּבַהֵל עַל פִּיךָ וְלִבְּךָ אַל יְמַהֵר לְהוֹצִיא דָבָר לִפְנֵי הָאֱלֹהִים כִּי הָאֱלֹהִים בַּשָּׁמַיִם וְאַתָּה עַל הָאָרֶץ עַל כֵּן יִהְיוּ דְבָרֶיךָ מְעַטִּים: [קהלת ה, א]

ב) וַיִּיצֶר יְיָ אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עָפָר מִן הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה: [בראשית ב, ז]

ג) אָחוֹר וָקֶדֶם צַרְתָּנִי וַתָּשֶׁת עָלַי כַּפֶּכָה: [תהלים קלט, ה]

ד) וַיִּבֶן יְיָ אֱלֹהִים אֶת הַצֵּלָע אֲשֶׁר לָקַח מִן הָאָדָם לְאִשָּׁה וַיְבִאֶהָ אֶל הָאָדָם: [בראשית ב, כב]

ה) וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל אַהֲרֹן וְאֶל אֶלְעָזָר וְאֶל אִיתָמָר בָּנָיו הַנּוֹתָרִים קְחוּ אֶת הַמִּנְחָה הַנּוֹתֶרֶת מֵאִשֵּׁי יְיָ וְאִכְלוּהָ מַצּוֹת אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ כִּי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא: [ויקרא י, יב]

ו) וַיִּמַח אֶת כָּל הַיְקוּם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה מֵאָדָם עַד בְּהֵמָה עַד רֶמֶשׂ וְעַד עוֹף הַשָּׁמַיִם וַיִּמָּחוּ מִן הָאָרֶץ וַיִּשָּׁאֶר אַךְ נֹחַ וַאֲשֶׁר אִתּוֹ בַּתֵּבָה: [בראשית ז, כג]

ז) זָכָר וּנְקֵבָה בְּרָאָם וַיְבָרֶךְ אֹתָם וַיִּקְרָא אֶת שְׁמָם אָדָם בְּיוֹם הִבָּרְאָם: [בראשית ה, ב]

ח) שֹׁפֵךְ דַּם הָאָדָם בָּאָדָם דָּמוֹ יִשָּׁפֵךְ כִּי בְּצֶלֶם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם: [בראשית ט, ו]

ט) וַיַּפֵּל יְיָ אֱלֹהִים תַּרְדֵּמָה עַל הָאָדָם וַיִּישָׁן וַיִּקַּח אַחַת מִצַּלְעֹתָיו וַיִּסְגֹּר בָּשָׂר תַּחְתֶּנָּה: [בראשית ב, כא]

י) יָד לְיָד לֹא יִנָּקֶה רָּע וְזֶרַע צַדִּיקִים נִמְלָט: [משלי יא, כא]

כ) וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ מָנוֹחַ אַחֲרֵי אִשְׁתּוֹ וַיָּבֹא אֶל הָאִישׁ וַיֹּאמֶר לוֹ הַאַתָּה הָאִישׁ אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ אֶל הָאִשָּׁה וַיֹּאמֶר אָנִי: [שופטים יג, יא]

ל) וַתֹּאמֶר אֵם הַנַּעַר חַי יְיָ וְחֵי נַפְשְׁךָ אִם אֶעֶזְבֶךָּ וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ אַחֲרֶיהָ: [מלכים ב ד, ל]

מ) וַתָּקָם רִבְקָה וְנַעֲרֹתֶיהָ וַתִּרְכַּבְנָה עַל הַגְּמַלִּים וַתֵּלַכְנָה אַחֲרֵי הָאִישׁ וַיִּקַּח הָעֶבֶד אֶת רִבְקָה וַיֵּלַךְ: [בראשית כד, סא]

נ) זְבוּבֵי מָוֶת יַבְאִישׁ יַבִּיעַ שֶׁמֶן רוֹקֵחַ יָקָר מֵחָכְמָה מִכָּבוֹד סִכְלוּת מְעָט: [קהלת י, א]

ס) הֲלוֹא אִם תֵּיטִיב שְׂאֵת וְאִם לֹא תֵיטִיב לַפֶּתַח חַטָּאת רֹבֵץ וְאֵלֶיךָ תְּשׁוּקָתוֹ וְאַתָּה תִּמְשָׁל בּוֹ: [בראשית ד, ז]

ע) לֵב חָכָם לִימִינוֹ וְלֵב כְּסִיל לִשְׂמֹאלוֹ: [קהלת י, ב]

הגמרא מביאה דינים נוספים בענין הילוך:

אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, מוטב לעבור **אֲחוֹרֵי אֲרִי**, אף שיש בזה ספק סכנה שמא יפגע בו הארי, **וְלֹא** לעבור **אֲחוֹרֵי אִשָּׁה**[מה]. ומוטב לעבור **אֲחוֹרֵי אִשָּׁה**, אף שיש בזה חשש הרהור, **וְלֹא** לעבור **אֲחוֹרֵי** מקום של **עֲבוֹדַת כּוֹכָבִים וּמַזָּלוֹת**, שמא ימשך אחריה[מו]. ומוטב לעבור **אֲחוֹרֵי עֲבוֹדַת כּוֹכָבִים וּמַזָּלוֹת** שהוא חשש בלבד שמא ימשך, **וְלֹא** לעבור **אֲחוֹרֵי בֵּית הַכְּנֶסֶת בְּשָׁעָה שֶׁהַצִּבּוּר מִתְפַּלְּלִין**, כיון שהרואה אותו עובר שם ואינו נכנס להתפלל עם הציבור סובר שהוא פורק עול המצוות ומבזה את בית הכנסת[מז]. **וְ**אולם **לֹא אֲמָרָן** - לא אמרנו שיש בזה איסור **אֶלָּא** באופן **דְּלָא דָּרֵי מִידִי** - שאינו נושא שום משוי, **וְאִי דָּרֵי מִידִי לֵית לָן בָּהּ** - אבל אם נושא משוי הרי אין בזה גנאי לבית הכנסת, כי מוכח שמה שאינו נכנס הוא מפני המשוי. **וְכֵן לֹא אֲמָרָן** שיש בזה איסור **אֶלָּא** באופן **דְּלֵיכָּא פִּתְחָא אַחֲרִינָא** - שאין פתח נוסף לבית הכנסת[מח], **וְאִי אִיכָּא פִּתְחָא אַחֲרִינָא לֵית לָן בָּהּ** - אבל אם יש פתח נוסף הרי אין בזה בזיון לבית הכנסת, כי הרואה דן אותו לזכות שעתיד הוא להכנס בפתח השני[מט]. **וְכֵן לֹא אֲמָרָן** שיש בזה איסור **אֶלָּא דְּלָא רָכִיב חֲמָרָא** - שאינו רוכב על חמור אלא מהלך ברגליו, **אֲבָל רָכִיב חֲמָרָא לֵית לָן בָּהּ**, כי הרואה דן אותו לזכות שאינו נכנס מפני שטרוד לשמור את חמורו[נ]. **וְכֵן לֹא אֲמָרָן** שיש בזה איסור **אֶלָּא** באופן **דְּלָא מַנַּח** [-שלא מונחות עליו] **תְּפִילִּין, אֲבָל** אם הוא **מַנַּח תְּפִילִּין לֵית לָן בָּהּ**, שהרי התפילין מוכיחות עליו שהוא רודף מצוות ואינו ממבטלי התפילה[נא].

★

הגמרא מביאה דרשות נוספות בענין יצר הרע שבאדם:

אָמַר רַב, יֵצֶר הָרָע דּוֹמֶה לִזְבוּב[נב] **וְיוֹשֵׁב בֵּין שְׁנֵי מִפְתְּחֵי הַלֵּב**[נג], **שֶׁנֶּאֱמַר** (קהלת י א) **'זְבוּבֵי מָוֶת יַבְאִישׁ יַבִּיעַ שֶׁמֶן רוֹקֵחַ'**, ופירושו, יצר הרע יקלקל ויבאיש את השם הטוב שיש לאדם[נד]. **וּשְׁמוּאֵל אָמַר**, יצר הרע **כְּמִין** גרגר של **חִטָּה הוּא דּוֹמֶה**[נה], **שֶׁנֶּאֱמַר** (בראשית ד ז) **'לַפֶּתַח חַטָּאת רֹבֵץ'**, ופירושו, שעל פתח הלב רובץ היצר שהוא כמין חטה[נו].

תָּנוּ רַבָּנָן שְׁתֵּי כְלָיוֹת יֵשׁ בּוֹ בָּאָדָם, אַחַת מהן **יוֹעַצְתּוֹ לְטוֹבָה** - יועצתו לנטות אל הדרך הטובה, **וְאַחַת יוֹעַצְתּוֹ לְרָעָה. וּמִסְתַּבְּרָא דְּטוֹבָה לִימִינוֹ** - ומסתבר שהכוליא היועצת לו לנטות אל הדרך הטובה נמצאת לצד ימין של גופו, **וְ**הכוליא **הָרָעָה** נמצאת **לִשְׂמֹאלוֹ, דִּכְתִיב** (קהלת י ב) **'לֵב חָכָם לִימִינוֹ וְלֵב כְּסִיל לִשְׂמֹאלוֹ'**, ופירושו, שיש ללב שני יועצים, זה שמימין מייעץ לו חכמה וזה שמשמאל מייעץ לו כסילות, ואלו שתי כליותיו[נז].

★

הגמרא מביאה ברייתא בענין תועלת הכליות ושאר איברים שבגוף:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **הַכְּלָיוֹת יוֹעֲצוֹת** את הלב[נח] לעשות טובה או רעה [כפי שנתבאר], **וְ**ה**לֵּב מֵבִין**[נט] את עצתן ומחליט מה יש לו לעשות אם לשמוע לעצתן או לא, **וְ**ה**לָּשׁוֹן מְחַתֵּךְ** את הדיבור להוציאו מפיו, **וְ**ה**פֶּה** [-השפתיים] **גּוֹמֵר** להוציא את הדיבור לחוץ. **הַוֶּשֶׁט מַכְנִיס וּמוֹצִיא**[ס] **כָּל מִינֵי מַאֲכָל. הַקָּנֶה מוֹצִיא** את הקול מן הגרון.

מה. **שאם** ימיתנו הארי, אינו מפסיד אלא את העולם הזה, מה שאין כן האשה אם יכשל בה יפסיד את העולם הבא. ריבב"ן (ד"ה אחרי ארי).

מו. **רש"י** (עירובין יח: ד"ה ולא - השני). כיון שאחרי אשה אף אם יעלה בדעתו לקלקל עמה, שמא לא תשמע לו, מה שאין כן בעבודה זרה, שאם ימשך אחריה מי מעכב בידו. ריבב"ן (ד"ה אחרי אשה).

מז. **והוא** גרוע יותר מההולך אחר עבודה זרה, ששם אינו אלא חשש שמא ימשך, וכאן הוא נראה ככופר ופורק עול. מאירי (עירובין יח: ד"ה לעולם יהא).

מח. **שפתוח** ברוח אחרת. רמב"ם (תפילה פ"ו ה"א).

מט. **וכן** מותר כשיש בית כנסת נוסף בעיר, כי הרואה שאינו נכנס בזה סובר שהולך אל השני, כמבואר בגמרא לעיל (ח:).

נ. **בית** יוסף (או"ח סי' צ ד"ה ואפילו לעבור).

נא. **רמב"ם** (שם). ובחידושי הרא"ה (לעיל ח: ד"ה אמר אביי) כתב, שהרואה דן אותו לזכות שהוא טרוד באיזה ענין ואינו יכול להתפלל כעת.

נב. **בכלי** יקר (בראשית ד ז) ביאר את דמיון היצר לזבוב, שהזבוב יש לו פה חלש ואינו יכול לעשות נקב בבשר כשהוא שלם, אך במקום שהוא מוצא בו פתח הוא יושב שם ויש כח בפיו להרחיבו, כך היצר אינו יכול להסית את האדם השלם, אך כשהוא פרוץ מעט במעשיו יש בכוחו להחטיאו יותר, כמו שאמרו חכמים (שבת קד.) 'בא ליטמא פותחין לו'. וביד דוד (ד"ה יצר) כתב, שדימה אותו לזבוב כי אף על פי שמפריחו כמה פעמים הוא חוזר.

נג. **'מפתחי** הלב' הם שני הנקבים שיש ללב מעליו. הרוקח (פירוש התפילה, בברכת הגומל חסדים טובים). וכתב בנפש החיים (שער ג - השני, פ"ד בהגהה), שמשכן היצר הטוב הוא בחלל הימני של הלב, ויצר הרע בחלל השמאלי, והיצר הטוב שומר ומכיר את מקומו לימין תמיד, שאינו מייעץ לאדם לעולם רק לטוב אמיתי בלבד, אבל היצר הרע אינו שומר את מקומו המיוחד לו בחלל השמאלי להסית לעון וחטא נגלה, אלא הוא מדלג ממקומו לפעמים גם לחלל הימין, ונדמה לאדם כיצר טוב לעשות דבר הנראה לאדם כהנהגה טובה, ובאמת טמון בה ענין רע ומר. וכן ביאר הפרי צדיק (פר' זכור אות ח). והמכתב מאליהו (ח"א עמ' רלו) ביאר, שהיצר יושב על פתחי הלב למנוע מן הקדושה להכנס.

נד. **רש"י** (קהלת י א). וביאר, שכאשר הזבובים נחלשים בימי החורף והם קרובים למות [-'זבובי מות'], עלולים הם ליפול אף לתוך השמן המבושם [-'שמן רוקח'] ולהבאיש אותו, עד שהשמן יעלה רתיחה, דהיינו אבעבועות [-'יביע'], כדרך כל משקה כשהוא מסריח. השמן המבושם הוא משל לשם הטוב של האדם, שהוא טוב לבעליו יותר משמן זה שיתבשם בו [שנאמר (שם ז א) 'טוב שם משמן טוב'], וכוונת הכתוב שהיצר הרע מקלקל ומבאיש אותו.

נה. **כלומר** שהוא דבר קטן וחלש כגרגר של חטה, ואף על פי כן עלול לקלקל דבר חשוב שהוא לב האדם, ומה שדימה אותו דווקא לחטה, אולי מפני שסבר כרבי יהודה (לעיל מ.) שהאילן שאכל ממנו אדם הראשון חטה היה, ועל ידה בא יצר הרע לאדם. מהרש"א (ח"א ד"ה יצה"ר). לביאורים נוספים בדעת רב ושמואל ראה מהר"ל (נתיבות עולם נתיב כח היצר פ"ב) ובן יהוידע (ד"ה יצה"ר).

נו. **לשון** 'חטאת' נדרש כ'חטה'. רש"י (ד"ה חטאת). והטעם שדורשים כן, כיון שמצינו תיבה זו בתורה בלי האות אל"ף, שנאמר (במדבר טו כד) 'ושעיר עזים אחד לחטת'. רמב"ן (האמונה והבטחון פ"ט). שמואל אינו חולק על רב לגבי מקום היצר, שהוא על מפתחי הלב, שהרי כך משמע גם מלשון הכתוב 'לפתח חטאת' וגו'. שפתי חכמים (ד"ה ושמואל).

נז. **מהרש"א** (ח"א ד"ה ב' כליות).

נח. **שנאמר** (תהלים טז ז) 'אברך את ה' אשר יעצני אף לילות יסרוני כליותי', מכאן שהכליות יועצות. רש"י (ד"ה והלב).

נט. **שנאמר** (ישעיה ו י) 'ולבבו יבין', מכאן שהלב מבין. רש"י (שם).

ס. **ראה** הגהות וציונים שיש שלא גרסו תיבה זו.

הכל לטובה: ואמר רב הונא אמר רב משום ר' מאיר לעולם יהיו דבריו של אדם מועטין לפני הקב"ה שנאמר א) אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלהים כי האלהים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים: דרש רב נחמן בר רב חסדא דכתיב ב) וייצר ה' אלהים את האדם בשני יודי"ן שני יצרים ברא הקב"ה אחד יצר טוב ואחד יצר רע מתקיף לה רב נחמן בר יצחק אלא מעתה בהמה דלא כתיב בה וייצר לית לה יצרא והא קא חזינן דמזקא ונשכא ובעטא אלא כדר"ש בן פזי דאמר [א] ר' שמעון בן פזי אוי לי מיוצרי ואוי לי מיצרי [א] אי נמי כדר' ירמיה בן אלעזר דאמר ר' ירמיה בן אלעזר דו פרצופין ברא הקב"ה באדם הראשון שנאמר ג) אחור וקדם צרתני: ד) ויבן ה' אלהים את הצלע [ב] רב ושמואל חד אמר פרצוף [ב] וחד אמר זנב בשלמא למאן דאמר פרצוף היינו דכתיב אחור וקדם צרתני אלא למאן דאמר זנב מאי אחור וקדם צרתני כדרבי אמי דאמר ר' אמי אחור למעשה בראשית וקדם לפורענות בשלמא אחור למעשה בראשית דלא אברי עד מעלי שבתא אלא וקדם לפורענות פורענות דמאי אילימא [ג] פורענות דנחש והתניא [ג] רבי אומר בגדולה מתחילין מן הגדול ובקללה מתחילין מן הקטן בגדולה מתחילין מן הגדול דכתיב ה) וידבר משה אל אהרן ואל אלעזר ואל איתמר בניו הנותרים קחו וגו' [ד] בקללה מתחילין מן הקטן בתחלה נתקלל נחש ולבסוף נתקללה חוה ולבסוף נתקלל אדם אלא פורענות דמבול דכתיב ו) וימח את כל היקום אשר על פני האדמה מאדם ועד בהמה ברישא אדם והדר בהמה בשלמא למאן דאמר פרצוף היינו דכתיב וייצר בשני יודי"ן אלא למאן דאמר זנב מאי וייצר כדר"ש בן פזי דאמר ר' שמעון בן פזי אוי לי מיוצרי אוי לי מיצרי [ה] בשלמא למאן דאמר פרצוף היינו דכתיב ז) זכר ונקבה בראם אלא למאן דאמר זנב מאי זכר ונקבה בראם כדר' אבהו דרבי אבהו [ה] רמי כתיב זכר ונקבה בראם וכתיב ח) כי בצלם אלהים עשה את האדם הא כיצד בתחלה עלה במחשבה לבראת ב' ולבסוף לא נברא אלא אחד בשלמא למאן דאמר פרצוף היינו דכתיב ט) ויסגור בשר תחתנה אלא למאן דאמר זנב מאי ויסגור בשר תחתנה א"ר ירמיה ואיתימא רב זביד ואיתימא רב נחמן בר יצחק לא נצרכה אלא למקום חתך בשלמא למ"ד זנב היינו דכתיב ויבן אלא למ"ד פרצוף מאי ויבן לכדר"ש בן מנסיא [ו] דדרש ר"ש בן מנסיא מאי דכתיב ויבן ה' את הצלע מלמד שקלעה הקב"ה לחוה והביאה לאדם הראשון שכן בכרכי הים קורין לקליעתא בנייתא דבר אחר ויבן אמר רב חסדא ואמרי לה במתניתא תנא מלמד שבנאה הקב"ה לחוה כבנין אוצר מה אוצר זה קצר מלמעלה ורחב מלמטה כדי לקבל את הפירות אף אשה קצרה מלמעלה ורחבה מלמטה כדי לקבל את הולד [ד] ויביאה אל האדם א"ר ירמיה בן אלעזר מלמד שנעשה הקב"ה שושבין לאדם הראשון מכאן למדה תורה דרך ארץ שיחזור גדול עם קטן בשושבינות ואל ירע לו. ולמאן דאמר פרצוף הי מינייהו סגי ברישא אמר רב נחמן בר יצחק מסתברא דגברא סגי ברישא דתניא [א] לא יהלך אדם אחורי אשה בדרך ואפי' אשתו נזדמנה לו על הגשר יסלקנה לצדדין וכל העובר אחורי אשה בנהר אין לו חלק לעולם הבא. [ה] תנו רבנן המרצה מעות לאשה מידו לידה [ו] כדי להסתכל בה אפילו יש בידו תורה ומעשים טובים כמשה רבינו לא ינקה מדינה של גיהנם שנאמר י) יד ליד לא ינקה רע לא ינקה מדינה של גיהנם. א"ר נחמן מנוח עם הארץ היה דכתיב כ) וילך מנוח אחרי אשתו מתקיף לה רב נחמן בר יצחק אלא מעתה גבי אלקנה דכתיב וילך אלקנה אחרי אשתו וגבי אלישע דכתיב ל) ויקם וילך אחריה הכי נמי אחריה ממש אלא אחרי דבריה ואחרי עצתה הכא נמי אחרי דבריה ואחרי עצתה א"ר אשי ולמאי דקאמר רב נחמן מנוח עם הארץ היה אפי' בי רב נמי לא קרא שנאמר מ) ותקם רבקה ונערותיה ותרכבנה על הגמלים ותלכנה אחרי האיש ולא לפני האיש. א"ר יוחנן אחורי ארי ולא אחורי אשה ולא אחורי עכו"ם [ז] אחורי עכו"ם [ז] ולא אחורי בהכ"נ בשעה שהצבור מתפללין ולא אמרן אלא דלא דרי מידי ואי דרי מידי לית לן בה ולא אמרן אלא דליכא פתחא אחרינא ואי איכא פתחא אחרינא לית לן בה ולא אמרן אלא דלא רכיב חמרא אבל רכיב חמרא לית לן בה ולא אמרן אלא דלא מנח תפילין אבל מנח תפילין לית לן בה: אמר רב יצר הרע דומה לזבוב ויושב בין שני מפתחי הלב שנא' נ) זבובי מות יבאיש יביע שמן רוקח ושמואל אמר כמין חטה הוא דומה שנאמר ס) לפתח חטאת רובץ. ת"ר שתי כליות יש בו באדם אחת יועצתו לטובה ואחת יועצתו לרעה ומסתברא דטובה לימינו ורעה לשמאלו דכתיב ע) לב חכם לימינו ולב כסיל לשמאלו: תנו רבנן [ח] כליות יועצות לב מבין לשון מחתך פה גומר ושט מכנים ומוציא [ח] כל מיני מאכל קנה מוציא קול

ריאה

רש"י

הכל לטובה. אילו היה נר דלוק היה הגייס רואה אותי, ואילו היה החמור נוער או התרנגול קורא היה הגייס בא ושובה אותי: והא קחזינן דמזקא. שמזקת [ט]: אוי לי מיוצרי. אם אלך אחר יצרי. ואם לא אלך אחריו אוי לי מיצרי המיגעני בהרהורים: דו פרצופין. שני פרצופין בראו תחלה אחד מלפניו ואחד מאחריו, ונלאו לשנים ועשה מן האחד חוה: אחור וקדם צרתני. לשון צורה, דהיינו שני פרצופין: זכר ונקבה בראם. משמע מתחלת ברייתם תרי הוו: היינו דכתיב ויבן. שהיה צריך בנין: מאי ויבן. והלא כבר נבנה: כדי לקבל את הפירות. שאם יהיה קצר מלמטה ורחב מלמעלה תהא התבואה דוחפת את הכתלים מלמעלה לכאן ולכאן, שהמשא מכביד עליהם: שושבין. משתדל בחופתו ובזיווגו: ולמ"ד פרצוף. ומתחלתו היה מצד אחד זכר ונקבה מצד אחר: הי מינייהו סגי ברישא. איזהו פרצוף היה מהלך לפנים: אפי' היא אשתו. גנאי הדבר: נזדמנה לו על הגשר. אשת איש והיא לפניו: יסלקנה לצדדין. עד שיעבור לפניה: אחורי אשה בנהר. אחורי אשת איש מגבהת [י] בגדיה מפני המים וזה מסתכל בה: יד ליד לא ינקה רע. אפילו כמשה רבינו שקבל תורה מימינו של הקב"ה [ט] לא ינקה רע, וקרא באשה משתעי: עם הארץ. לא שמש תלמידי חכמים, שלא למד משנה זו ששנינו לא יהלך אדם אחורי אשה ואפילו היא אשתו: ולמאי דקאמר רב נחמן. שהלך אחריה ממש, אם כן אפילו בי רב עם תינוקות של בית רבן נמי לא קרא: בשעה שהצבור מתפללים. דכיון שאינו נכנס נראה כפורק עול ומבזה בית הכנסת: ואי דרי מידי. אין כאן גנאי, דמוכחא מילתא דהאי דלא נכנס מפני המשוי: ואי איכא פתחא אחרינא. אין כאן בזוי, דמאן דחזי סבר בפתחא אחרינא ליעול: יביע. לשון אבעבועות. כל משקה מסריח מעלה רתיחה ואבעבועות: חטאת. לשון חטה דריש ליה: כליות יועצות. את הלב עשה כן: והלב מבין. מה יש לו לעשות, אם ישמע לעצת הכליות אם לאו. ומנין שהכליות יועצות שנאמר (תהלים טז) אברך את ה' אשר יעצני אף לילות יסרוני כליותי. ומנין שהלב מבין שנאמר (ישעיה ו) ולבבו יבין: לשון מחתך. הדבור להוציא מפיו: והפה. הם השפתים גומר [י] ומוציאו:

שואבת

תוספות

וכל העובר אחורי אשה בנהר אין לו חלק לעוה"ב. פי' אם רגיל בכך לפי שיבא לידי נאוף וסופו יורד לגיהנם: אלא מעתה גבי אלקנה דכתיב וילך אלקנה אחרי אשתו וגו'. שבוש הוא שאין פסוק זה בכל המקרא ול"ג ליה [י]:

ר"ע

עין משפט נר מצוה

עא א מיי' פכ"א מהל' אסורי ביאה הל' כב סמג לאוין קכו טוש"ע א"ה סי' כא סעיף א:

עב ב מיי' פ"ז מהלכות תפלה הל' א סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' צ סעיף ח:

הגהות וציונים

א] בכת"י אוי לי מיצרי אוי לי מיוצרי (וסדר ישר הוא וכמו שאמרו לעיל יז ע"א רצונינו לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה וכ"ה בע"י ובילקוט שמעוני ובעירובין יח ע"א): ב] [פי' הערוך [ערך פרצוף] גוף] (גליון): ג] [מכאן עד ולבסוף נתקלל אדם ליתא בעירובין יח ע"א וע"ש הנוסחא שבגמרא] (גליון): ד] [בתענית איתא פסוק אחר] (גליון): ה] [כתובות ח ע"א ע"ש וצ"ע עירובין יח ע"א ע"ש וצ"ע] (גליון) כי בכתובות ח ע"א הובא הפסוק ויברא אלהים את האדם בצלמו (בראשית א, כז) ובעירובין הובא המשך הפסוק הנ"ל בצלם אלהים ברא אותו, וכאן מביאה הגמ' פסוק אחר (ובכתובות מובא בשם רב יהודה): ו] או מידה לידו (כ"ה בגמ' עירובין ובכת"י ובראשונים): ז] צ"ל עבודה זרה (דפו"ר): ח] בכת"י ליתא "ומוציא" (וגירסא ישרה היא, דק"ס) וכן ליתא בע"י ועיין ערוך (ערך ושט) שהביא לשון הגמ' כאן "ושט מכניס כל מיני מאכל" וליתא תיבת "ומוציא": ט] בכת"י שמזיקין אותן. [ונראה דר"ל שאם מזיקין אותן הם נוקמים ונושכין ובועטין]: י] נדצ"ל המגבהת (באה"מ) ובכת"י לונדון נוסף והיא מגבהת: כ] בכת"י גומרין וברש"י שבע"י גומר הדבור ומוציאו: ל] עי' במהרש"ל הגירסא שהביא בשם ילקוט פ' שופטים [עמ"ש בס"ד על הגליון בעירובין יח ע"ב] (גליון):

משנת ראשונים

הכל לטובה. כי יש כמה רעות אשר סופן טובות, וכן דרשו רבותינו על מקרא זה (ישעיה יב א) אודך ה' כי אנפת בי ישוב אפך ותנחמני, משל לשני בני אדם שהלכו לעבור בספינה, האחד ישב קוץ ברגלו עד שלא היה יכול לילך בספינה, וחבירו נכנס בספינה לעבור, התחיל זה לקלל את יומו. לימים שמע שנטבעה הספינה ומתו האנשים אשר בה, אז התחיל זה לשבח לבורא יתברך, כי ראה שהיתה זאת כדי להחיותו, לכן ישמח האדם ביסורים ובשאר נזקים שיהיו לו, כי אינו יודע מה טובה עתידה להיות לו מהם. וכן עשה נחום איש גמזו (תענית כא.). [אורחות צדיקים שער השמחה]

וחד אמר זנב. ואין הנקבה נחשבת בבריאה שאינה אלא כדבר הטפל אל העיקר ולקוח ממנו ולצורך תשמישו. והוא שקראוה רז"ל זנב כענין לראש ולא לזנב עם היותה זנב באמת ונבנית ממנו. [שו"ת הרשב"א חלק א סי' ס] בתחלה עלה במחשבה לבראת שנים. כענין יצירת שאר בעלי חיים שנברא הזכר בפני עצמו והנקבה בפני עצמה. [שו"ת הרשב"א חלק א סימן ס] ולבסוף לא נברא אלא אחד. לומר שתהא האשה לקוחה מגופו ומצלעותיו להיותה כאחד מאבריו ולהשתוקק בתועלת בעלה והבעל משתוקק בתועלתה. והוא שהכתוב אומר עצם מעצמי ובשר מבשרי וגומר על כן יעזב איש את אביו ואת אמו וגו'. רוצה בו על כן נבראת עצם מעצמיו להיות הדבקות בהם אמת. וחזק יותר מדבקות הבן לאב ולאם שהוא מגופם. כי זה יותר דבר שנלקח חלק ממש מאבריו. [שו"ת הרשב"א חלק א סימן ס] שיחזור גדול עם קטן בשושבינות ואל ירע לו. לעולם יתנהג אדם במדת ענוה, ויטה שכמו לסבול עול בני אדם עליו ויהיה נשמע לקטנים לכל מיני כבוד כלגדולים. [מאירי, ערובין יח:] ולא אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין. מפני שנראה ככופר ופורק עול, והרי זה מפורסם במינות יותר מהולך אחורי ע"ז, שאין בה אלא חשש שמא ימשך אחריה. [מאירי, ערובין יח:] שנראה שהולך לדרכו ואינו רוצה ליכנס. [תוס' הרא"ש, ערובין יח:]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [עירובין יח.], ב) [שם ע"ש כמה שינויים], ג) [תענית טו: ע"ש], ד) שבת לה. עירובין יח. נדה מה: ע"ש, ה) מס' כלה פ"א עירובין יח:, ו) [עי' תוס' עירובין יח: ד"ה יד], ז) לעיל ח:, ח) [חולין יא. שבת לג:], ט) לקמן סב ע"א.

תורה אור השלם

א) אַל תְּבַהֵל עַל פִּיךָ וְלִבְּךָ אַל יְמַהֵר לְהוֹצִיא דָבָר לִפְנֵי הָאֱלֹהִים כִּי הָאֱלֹהִים בַּשָּׁמַיִם וְאַתָּה עַל הָאָרֶץ עַל כֵּן יִהְיוּ דְבָרֶיךָ מְעַטִּים: [קהלת ה, א]

ב) וַיִּיצֶר יְיָ אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עָפָר מִן הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה: [בראשית ב, ז]

ג) אָחוֹר וָקֶדֶם צַרְתָּנִי וַתָּשֶׁת עָלַי כַּפֶּכָה: [תהלים קלט, ה]

ד) וַיִּבֶן יְיָ אֱלֹהִים אֶת הַצֵּלָע אֲשֶׁר לָקַח מִן הָאָדָם לְאִשָּׁה וַיְבִאֶהָ אֶל הָאָדָם: [בראשית ב, כב]

ה) וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל אַהֲרֹן וְאֶל אֶלְעָזָר וְאֶל אִיתָמָר בָּנָיו הַנּוֹתָרִים קְחוּ אֶת הַמִּנְחָה הַנּוֹתֶרֶת מֵאִשֵּׁי יְיָ וְאִכְלוּהָ מַצּוֹת אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ כִּי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא: [ויקרא י, יב]

ו) וַיִּמַח אֶת כָּל הַיְקוּם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה מֵאָדָם עַד בְּהֵמָה עַד רֶמֶשׂ וְעַד עוֹף הַשָּׁמַיִם וַיִּמָּחוּ מִן הָאָרֶץ וַיִּשָּׁאֶר אַךְ נֹחַ וַאֲשֶׁר אִתּוֹ בַּתֵּבָה: [בראשית ז, כג]

ז) זָכָר וּנְקֵבָה בְּרָאָם וַיְבָרֶךְ אֹתָם וַיִּקְרָא אֶת שְׁמָם אָדָם בְּיוֹם הִבָּרְאָם: [בראשית ה, ב]

ח) שֹׁפֵךְ דַּם הָאָדָם בָּאָדָם דָּמוֹ יִשָּׁפֵךְ כִּי בְּצֶלֶם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם: [בראשית ט, ו]

ט) וַיַּפֵּל יְיָ אֱלֹהִים תַּרְדֵּמָה עַל הָאָדָם וַיִּישָׁן וַיִּקַּח אַחַת מִצַּלְעֹתָיו וַיִּסְגֹּר בָּשָׂר תַּחְתֶּנָּה: [בראשית ב, כא]

י) יָד לְיָד לֹא יִנָּקֶה רָּע וְזֶרַע צַדִּיקִים נִמְלָט: [משלי יא, כא]

כ) וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ מָנוֹחַ אַחֲרֵי אִשְׁתּוֹ וַיָּבֹא אֶל הָאִישׁ וַיֹּאמֶר לוֹ הַאַתָּה הָאִישׁ אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ אֶל הָאִשָּׁה וַיֹּאמֶר אָנִי: [שופטים יג, יא]

ל) וַתֹּאמֶר אֵם הַנַּעַר חַי יְיָ וְחֵי נַפְשְׁךָ אִם אֶעֶזְבֶךָּ וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ אַחֲרֶיהָ: [מלכים ב ד, ל]

מ) וַתָּקָם רִבְקָה וְנַעֲרֹתֶיהָ וַתִּרְכַּבְנָה עַל הַגְּמַלִּים וַתֵּלַכְנָה אַחֲרֵי הָאִישׁ וַיִּקַּח הָעֶבֶד אֶת רִבְקָה וַיֵּלַךְ: [בראשית כד, סא]

נ) זְבוּבֵי מָוֶת יַבְאִישׁ יַבִּיעַ שֶׁמֶן רוֹקֵחַ יָקָר מֵחָכְמָה מִכָּבוֹד סִכְלוּת מְעָט: [קהלת י, א]

ס) הֲלוֹא אִם תֵּיטִיב שְׂאֵת וְאִם לֹא תֵיטִיב לַפֶּתַח חַטָּאת רֹבֵץ וְאֵלֶיךָ תְּשׁוּקָתוֹ וְאַתָּה תִּמְשָׁל בּוֹ: [בראשית ד, ז]

ע) לֵב חָכָם לִימִינוֹ וְלֵב כְּסִיל לִשְׂמֹאלוֹ: [קהלת י, ב]

ריאה שואבת כל מיני משקין כבד כועס מרה זורקת בו טפה ומניחתו טחול שוחק קרקבן טוחן קיבה ישנה אף נעור נעור הישן ישן הנעור נמוק והולך לו תנא אם שניהם ישנים או שניהם נעורים מיד מת. תניא רבי יוסי הגלילי אומר צדיקים יצר טוב שופטן שנאמר (א) ולבי חלל בקרבי רשעים יצר רע שופטן שנאמר (ב) נאם פשע לרשע בקרב לבי אין פחד אלהים לנגד עיניו בינונים זה וזה שופטן שנאמר (ג) יעמוד לימין אביון להושיע משופטי נפשו אמר רבא[א] כגון אנו בינונים אמר ליה אביי לא שביק מר חיי לכל בריה ואמר רבא לא איברי עלמא אלא לרשיעי גמורי או לצדיקי גמורי[ב] אמר רבא לידע אינש בנפשיה אם צדיק גמור הוא אם לאו[ג] אמר רב לא איברי עלמא אלא לאחאב בן עמרי ולר' חנינא בן דוסא לאחאב בן עמרי העולם הזה ולרבי חנינא בן דוסא העולם הבא: (ד) ואהבת את י"י אלהיך: [א]תניא ר' אליעזר אומר אם נאמר בכל נפשך למה נאמר בכל מאדך ואם נאמר בכל מאדך למה נאמר בכל נפשך אלא אם יש לך אדם שגופו חביב עליו ממממונו לכך נאמר בכל נפשך ואם יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו לכך נאמר בכל מאדך רבי עקיבא אומר בכל נפשך א אפילו נוטל את נפשך[ד]. תנו רבנן פעם אחת גזרה מלכות הרשעה שלא יעסקו ישראל בתורה בא פפוס בן יהודה ומצאו לרבי עקיבא שהיה מקהיל קהלות ברבים ועוסק בתורה אמר ליה עקיבא אי אתה מתירא מפני מלכות אמר לו אמשול לך משל למה הדבר דומה לשועל שהיה מהלך על גב הנהר וראה דגים שהיו מתקבצים ממקום למקום אמר להם מפני מה אתם בורחים אמרו לו מפני רשתות שמביאין עלינו בני אדם אמר להם רצונכם שתעלו ליבשה ונדור אני ואתם כשם שדרו אבותי עם אבותיכם אמרו לו אתה הוא שאומרים עליך פקח שבחיות לא פקח אתה אלא טפש אתה ומה במקום חיותנו אנו מתיראין במקום מיתתנו על אחת כמה וכמה אף אנחנו עכשיו שאנו יושבים ועוסקים בתורה שכתוב בה (ה) כי הוא חייך ואורך ימיך כך אם אנו הולכים ומבטלים ממנה עאכ"ו אמרו לא היו ימים מועטים עד שתפסוהו לר"ע וחבשוהו בבית האסורים ותפסו לפפוס בן יהודה וחבשוהו אצלו אמר לו פפוס מי הביאך לכאן אמר ליה אשריך רבי עקיבא שנתפסת על דברי תורה אוי לו לפפוס שנתפס על דברים בטלים בשעה שהוציאו[ב] את ר' עקיבא להריגה זמן ק"ש היה והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל והיה מקבל עליו עול מלכות שמים אמרו לו תלמידיו רבינו עד כאן[ו] אמר להם כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה בכל נפשך אפילו נוטל את נשמתך אמרתי מתי יבא לידי ואקיימנו ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו היה מאריך באחד עד שיצתה נשמתו באחד יצתה ב"ק ואמרה אשריך ר"ע שיצאה נשמתך באחד[ה] אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה זו (ז) תורה וזו שכרה (ו) ממתים ידך י"י ממתים וגו' אמר להם חלקם בחיים יצתה בת קול ואמרה אשריך ר"ע [ח] שאתה מזומן לחיי העוה"ב: ב לא יקל אדם את ראשו כנגד שער המזרח שהוא מכוון כנגד בית קדשי הקדשים וכו': אמר רב יהודה אמר רב לא אמרו אלא מן הצופים ולפנים וברואה איתמר נמי א"ר אבא בריה דרבי חייא בר אבא הכי אמר רבי יוחנן לא אמרו ג אלא מן הצופים ולפנים וברואה ובשאין גדר ובזמן שהשכינה שורה. ת"ר הנפנה ביהודה לא יפנה מזרח ומערב אלא צפון ודרום ובגליל לא יפנה אלא מזרח ומערב ורבי יוסי מתיר שהיה ר' יוסי אומר לא אסרו אלא ברואה ובמקום שאין שם גדר ובזמן שהשכינה שורה וחכמים אוסרים חכמים היינו ת"ק איכא בינייהו צדדין. תניא אידך הנפנה ביהודה לא יפנה מזרח ומערב אלא צפון ודרום ובגליל צפון ודרום אסור מזרח ומערב מותר ורבי יוסי מתיר שהיה רבי יוסי אומר לא אסרו אלא ברואה רבי יהודה אומר בזמן שבית המקדש קיים אסור בזמן שאין בית המקדש קיים מותר רבי עקיבא אוסר בכל מקום רבי עקיבא היינו ת"ק איכא בינייהו חוץ לארץ רבה הוו שדיין ליה לבני מזרח ומערב אזל אביי שדנהו צפון ודרום על רבה תרצנהו אמר מאן האי דקמצער לי ד אנא כר' עקיבא סבירא לי דאמר בכל מקום אסור:

תניא

רש"י

שואבת כל מיני משקין. אע"פ שהן נכנסין בכרס דרך הושט, הריאה מוצלתן ושואבתן מבעד לדופני הכרס: זורקת בו טפה. מרה ומניחתו מן הכעס: שוחק. שחוק: קרקבן. בעוף, הוא המסס בבהמה: טוחן. המאכל: אף. החוטם: נעור. מקיצו משנתו: נעור הישן וישן הנעור. שנתחלפה ובאה השינה מן האף והקיבה נעורת[ו]: נמוק והולך לו. (י) מתמוגג והולך לו ונמשך למיתה. לשון אחר[ז] נעור הישן הקיבה, ונמצאו קיבה ואף נעורים, שאינו ישן כלל. או ישן הנעור ונמצאו שניהם ישנים, ואינו נעור כי אם בקושי: ולבי חלל בקרבי. יצר הרע הרי הוא כמת בקרבי, שיש בידי לכופו: נאם פשע לרשע וגו'. אמר דוד בקרב לבי יש ואומר אני שהפשע נאם לרשע, כלומר שהיצר הרע אומר לרשע אל יהא פחד אלהים לנגד עיניך, אלמא יצר הרע שופטו עד שמרחיקו שאינו מתפחד מיוצרו: כי יעמוד. הקב"ה: לימין אביון להושיע משופטי נפשו. ש"מ יש לך אדם שיש לנפשו שני שופטים: לא שבק מר חיי לכל בריה. אם אתה מן הבינונים אין לך צדיק גמור בעולם: לרשיעי גמורי. העולם הזה, שאין להם בעולם הבא כלום וצריכין ליטול שכרן כאן, כגון אחאב שהיה עשיר מאד דקאמר ליה בן הדד כספך וזהבך לי הוא (מלכים א כ): לצדיקי גמורי. העוה"ב, שאין להם בעוה"ז כלום, כגון רבי חנינא בן דוסא שדי לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת ((ז) תענית כד:): לכך נאמר בכל מאדך. מן החביב עליך: והיה מקבל עליו עול מלכות שמים. קורא קריאת שמע: ממתים ידך י"י ממתים. מידך היה לו למות ולא מידי בשר ודם: מן הצופים. מקום שיכולין לראות משם הר הבית, ומשם והלאה אין יכולין לראותו: וברואה. שיכול לראות משם, פרט אם מקום נמוך הוא: ובשאין גדר. מפסיק בינו להר הבית: ובזמן שהשכינה שורה. שבית המקדש קיים: הנפנה ביהודה לא יפנה מזרח ומערב. אחוריו למזרח ופניו למערב, ולא אחוריו למערב ופניו למזרח, מפני שירושלים בארץ יהודה היא בצפונה של ארץ יהודה בגבול שבין יהודה לבנימין[ח], ויש מארץ יהודה הימנה [למזרח] עד סוף ארץ ישראל והימנה למערב עד סוף ארץ ישראל, שארץ יהודה על פני כל אורך ארץ ישראל היא מן המזרח למערב כרצועה ארוכה וקצרה, ואם יפנה מזרח ומערב יהיה פרועו נגד ירושלים או פרועו שלפניו או פרועו שלאחריו, אבל צפון ודרום יפנה ובלבד שלא יפנה כנגד ירושלים ממש בדרומה של ארץ יהודה: ובגליל. שהיא בצפונה של א"י לא יחזיר פניו לצפון ודרום אלא מזרח ומערב: ה"ג וחכמים אוסרין. ולא גרסינן בכל מקום: חכמים היינו ת"ק. דאמר לא יפנה, ולא מפליג בין רואה ללא רואה בין בזמן הבית בין בזמן הזה: איכא בינייהו צדדים. דיהודה וגליל שאינן כנגד ירושלים ממש, לתנא קמא לדדין נמי אסירי דהא הנפנה ביהודה קאמר כל יהודה משמע, ורבנן בתראי סברי כנגד ירושלים ממש אסור אבל לצדדין מותר, דהא אדר' יוסי קיימי דאמר לא אסרו אלא ברואה אבל ברחוק לא ואפילו כנגד ירושלים ממש, ואתו רבנן למימר וחכמים אוסרים אפילו שלא ברואה ואפילו בזמן הזה ומיהו נגד ירושלים[ח] לא: בדר' עקיבא גרסינן בכל מקום. הלכך בחוצה לארץ נמי קאמר: הוו שדיין ליה לבני. לבנים שישב עליהן לפנות היו מתוקנות וזקופות על צדיהן ראשון א' למזרח והשני למערב, לבנה אחת לצפון ולבנה אחת לדרום, והוא יושב על האחת ונפנה בינתים, נמצא הוא נפנה צפון ודרום, ולא היה רוצה לפנות בבבל מזרח ומערב, לפי שבבל במזרחה[ט] של ארץ ישראל עומדת, שלא יהא פרועו לא מלפניו ולא מלאחריו נגד ארץ ישראל: אזל אביי שדנהו צפון ודרום. לראות אם יקפיד רבו על כך, אי סבירא ליה כר"ע דאמר בחו"ל נמי קפדינן עלה דמילתא:

אחר

רבי עקיבא אוסר בכל מקום. מזרח אחוריו ופניו למערב ומסקינן אפילו בחוץ לארץ ומפרש בירושלמי[ט] ובלבד שאין שם כותל:

רבא

עין משפט נר מצוה

עג א מיי' פ"ה מהל' יסודי התורה הל' ז סמג עשין ג:

עד ב מיי' פ"ז מהלכות בית הבחירה הל' ה:

עה ג שם הלכה ח:

עו ד מיי' שם הלכה ט טוש"ע או"ח סימן ג סעיף ה:

תורה אור השלם

א) כִּי עָנִי וְאֶבְיוֹן אָנֹכִי וְלִבִּי חָלַל בְּקִרְבִּי: [תהלים קט, כב]

ב) נְאֻם פֶּשַׁע לָרָשָׁע בְּקֶרֶב לִבִּי אֵין פַּחַד אֱלֹהִים לְנֶגֶד עֵינָיו: [תהלים לו, ב]

ג) כִּי יַעֲמֹד לִימִין אֶבְיוֹן לְהוֹשִׁיעַ מִשֹּׁפְטֵי נַפְשׁוֹ: [תהלים קט, לא]

ד) וְאָהַבְתָּ אֵת יְיָ אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדֶךָ: [דברים ו, ה]

ה) לְאַהֲבָה אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹעַ בְּקֹלוֹ וּלְדָבְקָה בוֹ כִּי הוּא חַיֶּיךָ וְאֹרֶךְ יָמֶיךָ לָשֶׁבֶת עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְיָ לַאֲבֹתֶיךָ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב לָתֵת לָהֶם: [דברים ל, כ]

ו) מִמְתִים יָדְךָ יְיָ מִמְתִים מֵחֶלֶד חֶלְקָם בַּחַיִּים וּצְפוּנְךָ תְּמַלֵּא בִטְנָם יִשְׂבְּעוּ בָנִים וְהִנִּיחוּ יִתְרָם לְעוֹלְלֵיהֶם: [תהלים יז, יד]

הגהות וציונים

א] [בע"י ובילקוט אית' רבה והוא נכון לפמ"ש תוס' ערכין ה ע"א ד"ה והא שלא אמר אביי מר לרבא חבירו] (גליון) ובגירסא זו יובן מ"ש בשבת (קנב ע"ב) א"ל רבה לר"נ של בינונים מאי עיי"ש, שרבה מרוב ענוה החזיק עצמו לבינוני (מנחת יהודה): ב] בע"י ובילקוט שמעוני (תהלים רמז תשכה) איתא המאמר לא איברי וכו' אחר המאמר לידע אינש וכו', והוא נאות יותר (יפה עינים עיי"ש) וכ"ה בכת"י: ג] בע"י הגירסא יודע איניש בנפשיה אי צדיק הוא או רשע הוא (וכ"ה בכת"י) ועיין בפירוש רש"י שבע"י: ד] [בילקוט רמז תתל"ד איתא ר' עקיבא אומר אם נאמר בכל נפשך ק"ו בכל מאדך אלא בכל מדה ומדה שהוא מודד לך בין במדת הטוב בין במדת הפורענות] (גליון): ה] בקינות לת"ב כתוב ובת קול אמרה אשריך ר"ע גופך טהור בכל מיני טהרה: ו] ברש"י שבע"י איתא נעורה: ז] לשון אחר וכו' ליתא בכת"י והשפתי חכמים כתב שהלשון אחר ברש"י היינו מה שאמרו בגמרא תנא אם שניהם ישנים וכו': ח] כאן הס"ד, ומה"ד בדר' עקיבא ותיבת "לא" נמחק (מהרש"א) בכת"י הגירסא ומיהו נגד ירושלים אין שלא כנגד ירושלים לא (ובדפוס נשמט "אין וכו' ירושלים" בטעות הדומות): ט] בב"ב כה ע"ב איתא שבבל בצפונה של א"י (צל"ח עיי"ש):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) פסחים כה. סנהדרין עד. יומא פב., ב) עיין תוס' סוטה לא. ד"ה גדול שהביאו מעשה דר"ע מהירושלמי (סוטה פ"ה ה"ה), ג) עיין בפירוש רש"י שבע"י, ד) [מנחות כט:], ה) [עי' תוס' כתובות קג: ד"ה מזומן וכו'], ו) לשון המשנה סוטה כב:, ז) [לעיל יז:], ח) עיין יומא דף יב., ט) סוף מכילתין (סז ע"ב).

ליקוטי רש"י

[שייך לעמוד א]

ולמאי דקאמר רב נחמן. דהאי אחרי אחרי ממש קאמר. בי רב. מקרא [שקורין] תינוקות של בית רבן. ולא אחורי אשה. אשת איש. ולא אחורי עכו"ם. שמא ימשך אחריה וכתיב הרחק מעליה דרכך ואמרינן (ע"ז יז.) זו האפיקורסות. ולא אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין. שנראה ככופר שעומד מאחריה ואינו נכנס [שם:]. שנראה כמבריח עצמו מפתח בית הכנסת שבמזרח [לעיל ח:]. זבובי מות. כגון בימי החורף שאין זבובין כח והם קרובים למות גם אם בא לתוך שמן רוקח ומתערב בבשמים הוא מבאישו והוא מעלה קצף שקורין אשקומ"א בלע"ז ונראה בו כמין אבעבועות וזהו משמעו של יביע הרי דבר קל שהפסיד דבר חשוב. ומדרש אגדה מושלים יצה"ר לזבובי מות [קהלת י, א]. [ע"כ שייך לע"א]

נאם פשע לרשע בקרב לבי אין פחד אלהים לנגד עיניו. הרי זה מקרא מסורס יש בקרב לבי שהפשע הוא יצר הרע אומר לרשע שלא יהא פחד אלהים לנגד עיניו ובקרב לבי כאדם שאומר מדומה אני [תהלים לו, ב]. ואהבת את ה' אלהיך. משמע שלא תמירנו בעבודת כוכבים [סנהדרין עד.]. למה נאמר בכל מאדך. יאמר החביב משניהן ודיו ומפרש לפי שפעמים שזה חביב ופעמים שזה חביב לכך הוצרכו שניהן לומר אהוב את בוראך יותר מן החביב עליך [פסחים כה.]. יאמר החביב שבהן וכ"ש שאינו חביב [יומא פב.]. לכך נאמר וכו'. כלומר תהא אהבתו חביבה לך יותר מכל החביב לך [סנהדרין שם]. רבי חנינא בן דוסא. תנא הוא [תענית כד:]. ממתים ידך. מן המתים בידך על מטת' אני בוחר להיות [תהלים יז, ד].

הָרֵיאָה שׁוֹאֶבֶת לתוכה, מבעד לדופני הכרס, כָּל מִינֵי מַשְׁקִין שנכנסו לכרס דרך הושט[א]. הַכָּבֵד כּוֹעֵס, והַמָּרָה זוֹרֶקֶת בּוֹ טִפָּה של מרה וּמַנִּיחָתוֹ - ומשקיטה אותו מן הכעס. הַטְּחוֹל שׂוֹחֵק[ב]. הַקֻּרְקְבָן טוֹחֵן את כל מיני המאכל[ג]. הַקֵּיבָה יְשֵׁנָה - מביאה שינה על האדם. אַף נֵעוֹר - החוטם מקיץ את האדם משנתו. נֵעוֹר הַיָּשֵׁן וְיָשֵׁן הַנֵּעוֹר - אם התחלפו בתפקידיהם, שהקיבה מקיצה את האדם משנתו והאף מביא עליו שינה, נִמּוֹק וְהוֹלֵךְ לוֹ - האדם הולך ונחלש עד שימות.

תָּנָא - שנינו בברייתא, אִם האף בלבד נשתנה מדרכו ונמצא שֶׁשְּׁנֵיהֶם יְשֵׁנִים - האף והקיבה מביאים עליו שינה ואינו נעור כי אם בקושי, אוֹ הקיבה בלבד שינתה מדרכה להביא שינה ונמצא שֶׁשְּׁנֵיהֶם נְעוֹרִים ואינו ישן כלל, מִיָּד הוּא מֵת.

★

עוד בענין שני היצרים שבאדם:

תַּנְיָא בברייתא, רַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי אוֹמֵר, צַדִּיקִים, הַיֵּצֶר הַטּוֹב שׁוֹפְטָן - מושל בהם ומנהיג אותם[ד], שֶׁנֶּאֱמַר בדוד המלך שהיה צדיק (תהלים קט כב) 'וְלִבִּי חָלַל בְּקִרְבִּי', ונדרש 'חלל' מלשון מת[ה], כלומר, יצר הרע שבלבי נחשב כמת, מפני שאני מתגבר עליו ואינו יכול להסיתני. והָרְשָׁעִים, הַיֵּצֶר הָרַע שׁוֹפְטָן - מושל בהם ומנהיג אותם[ו], שֶׁנֶּאֱמַר על ידי דוד (שם לו ב) 'נְאֻם פֶּשַׁע לָרָשָׁע, בְּקֶרֶב לִבִּי, אֵין פַּחַד אֱלֹהִים לְנֶגֶד עֵינָיו', כלומר, חושב אני בקרב לבי ואומר, שהפשע [-יצר הרע] נואם ואומר לרשע שיחדל מלפחד מפני הקב"ה, הרי שהיצר הרע מנהיג את הרשע להרחיקו עד שיסור ממנו לגמרי הפחד מיוצרו. והַבֵּינוֹנִים - אלו שאינם צדיקים גמורים, זֶה וָזֶה שׁוֹפְטָן - לפעמים היצר הטוב מנהיגם ולפעמים היצר הרע, שֶׁנֶּאֱמַר (שם קט לא) 'כִּי יַעֲמֹד לִימִין אֶבְיוֹן לְהוֹשִׁיעַ מִשֹּׁפְטֵי נַפְשׁוֹ', ומשמע מלשון רבים שבתיבת 'שופטי', שיש לאדם זה שני שופטים לנפשו, היצר הטוב והיצר הרע, והקב"ה עומד לימינו להושיעו[ז].

אָמַר (רבא) [רַבָּה[ח]], כְּגוֹן אָנוּ נחשבים לבֵינוֹנִים[ט]. אֲמַר לֵיהּ אַבַּיֵי תלמידו, אם כן, לָא שָׁבֵיק מָר חַיֵּי לְכָל בְּרִיָּה - הרב לא משאיר לכל הבריות זכות לחיות. כי אם אפילו רבה אינו נחשב צדיק גמור, נמצא שאין צדיק גמור בעולם[י], ואיך יוכל העולם להתקיים[יא].

מימרות נוספות בענין צדיקים ורשעים:

וְאָמַר רָבָא, לֹא אִיבְּרֵי עָלְמָא אֶלָּא לִרְשִׁיעֵי גְּמוּרֵי אוֹ לְצַדִּיקֵי גְּמוּרֵי - לא נבראו טובות ותענוגי העולם הזה והעולם הבא[יב] אלא לצורכם של רשעים גמורים או צדיקים גמורים. כי הנאות העולם הזה מיועדות לרשעים, שאין להם חלק בעולם הבא, ואת השכר על מעשים טובים שעשו צריכים ליטול בעולם הזה בלבד[יג], והנאות העולם הבא מיועדות לצדיקים, שאין ברצונם ליהנות מהעולם הזה כלום[יד], ונוטלים שכר מצוותיהם בעולם הבא בלבד[טו].

ועוד אָמַר רָבָא, לֵידַע אִינִישׁ בְּנַפְשֵׁיהּ - צריך האדם לבחון עצמו ולדעת אִם צַדִּיק גָּמוּר הוּא, אִם לָאו - או שאינו צדיק גמור[טז].

אָמַר רַב, לֹא אִיבְּרֵי עָלְמָא - לא נבראו טובות ותענוגי העולם הזה והעולם הבא אֶלָּא לְצוֹרֶךְ אַחְאָב בֶּן עָמְרִי וּלְרַבִּי חֲנִינָא בֶּן דּוֹסָא. שכן לְאַחְאָב בֶּן עָמְרִי שהיה רשע גמור[יז], ברא הקב"ה את טובות הָעוֹלָם הַזֶּה[יח] לשלם לו שכר על מעשים טובים שעשה[יט],

---

א. **רש"י** (ד"ה שואבת). ומהם נעשית הליחה שבתוך הריאה. רש"י (חולין מו: ד"ה לית).

ב. **לדעת** רש"י (ד"ה שוחק) הכוונה לצחוק, וכן ביאר הגר"א (ספר יצירה פ"ה מ"י). אבל הראבי"ה (סי' קס) כתב, שאינו מלשון צחוק, אלא מלשון שחיקת סממנים [ויש לקרוא בגמרא 'שוחק', בשי"ן ימנית]. וכתב הבאר שבע (שו"ת סי' סו, בנדמ"ח סי' סט) שכן משמע במדרש, שכל מה שברא הקב"ה בעולם ברא כנגדו באדם, ברא בעולם ריחים של גרוסות וכנגדו באדם טחול שוחק [במדרשים שלפנינו לא מצינו לשון כזו, ואדרבה מצינו שיטה אחרת בזה באבות דרבי נתן (פל"א), ראה בהערה בסמוך].

ג. **מלשון** רש"י שלפנינו (ד"ה קרקבן, ד"ה טוחן) נראה שכוונת הגמרא לקרקבן שבעוף דווקא, וכתב רש"י שהוא במקום המסס שיש לבהמה, שטוחן את המאכל. אולם ראה באבות דרבי נתן (שם) שיצר הקב"ה באדם כל מה שברא בעולמו, וכנגד הריחים שיש בעולם יצר את הקרקבן באדם, ועל פי זה ביאר בבנין יהושע (אדר"נ שם) את הגמרא כאן, שמדובר בקרקבן שיש באדם. וראה בהערה לביאורי רש"י, שיש גורסים כמו כן ברש"י כאן. וכתב באוצר ה' (על ספר יצירה, פ"ה מ"ג), שקבלה בידו שכנגד הקרקבן שבעוף יש באדם את המעי הנקרא ב"ט. ובחדושי המלבי"ם (ד"ה ריאה) כתב, שהוא האיצטומכא שלמעלה.

ד. **עיון** יעקב (על עין יעקב, ד"ה יצר) על פי לשון רש"י שבעין יעקב (ד"ה לבי). וכן פירש במעלות התורה (לר"א אחי הגר"א, עמ' יט), ששופטן היינו מנהיגם, וכן הובא באמרי נועם (ד"ה תניא) בשם הגר"א. אבל המאירי (ד"ה צדיקים) פירש, שהם נשמעים ליצר הטוב ועל פי זה נגמר משפטם לזכות [וכן מה שנאמר בהמשך הברייתא 'רשעים יצר רע שופטן', היינו שנשמעים לו ועל כן נגמר משפטם לחובה]. והמהרש"א (ח"א ד"ה שנאמר) כתב, שכוונת הברייתא שופטם ממש, היינו שעת הצדיק חוטא, היצר הטוב שבלבו שופטו לחייבו בדין [וכן מה שנאמר בהמשך הברייתא 'רשעים יצר רע שופטן', היינו מחייבם בדין]. וראה שם כיצד פירש לשיטתו את הפסוקים שמביאה הברייתא בענין זה. אמנם הקשה הריא"ף בעין יעקב (ד"ה צדיקים), שהלשון 'שופטן' מובנת רק לגבי יצר הרע, לפי שנאמר עליו (ב"ב טז.) שהוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המות, שעולה ומשטין ויורד ומסית, אבל מדוע נאמר גם ביצר הטוב 'שופטן'. ותירץ, שכיון שהצדיק המית ליצר הרע עד שנעשה היצר הרע חלל בקרבו, שוב אין לו קיום לקטרג לצדיק, ואם יהיה איזה קטרוג על הצדיק הוא מצד יצר הטוב על איזה דבר של מצוה ומעשה טוב שנתעצל ולא עשהו, ואז יצר הטוב שופטו לומר כיון שאני הייתי בעזרך למה התעצלת מלעשות אותה טובה.

ה. **כמו** 'כי ימצא חלל' (דברים כא א). רש"י (על עין יעקב, ד"ה לבי).

ו. **ראה** בהערה לעיל על לשון הגמרא 'יצר טוב שופטן'. במעלות התורה (שם) כתב, שרצונם תמיד להרשיע אך יכולים להתגבר על יצרם. אך בפרי עץ (לרמ"מ מוויטבסק, פ' נצבים) ביאר את כוונת הברייתא, שהמשליט על עצמו את היצר הרע נעשה מוכרח לעשות רצונו כל זמן שלא ישוב.

ז. **אף** שהבינונים זה וזה שופטן, מכל מקום יצר הרע מתגבר עליהם, וצריכים את עזרת הקב"ה להינצל ממנו. חידושי המלבי"ם (ד"ה תניא ר' יוסי) [כמבואר בסוכה (נב:) שיצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ומבקש להמיתו, ואלמלא הקב"ה שעוזר לו אינו יכול לו].

ח. **עפ"י** הגהות וציונים.

ט. **במשך** חכמה (דברים ל כ) ביאר את דברי רבה, על פי הנאמר בראש השנה (יח.) שהיה רבה מבית עלי שהם מתים בצעירותם, ובזכות תורתו חי עד ארבעים שנה. וכוונת רבה שאינו צריך להגביר יצר טוב על יצר הרע, כי אצלו גם כח החומר שהוא היצר הרע מסכים שיהיה עוסק בתורה כדי שלא ימות, על כן אינו נחשב לצדיק אלא לבינוני.

י. **רש"י** (ד"ה לא). וברש"י על עין יעקב (ד"ה לא) כתב פירוש נוסף, שאם רבה שייך לבינונים, נמצא שכל העולם רשעים.

לגבי רבה אין ספק שהיה צדיק גמור, שהרי מצינו בבבא מציעא (פו.) שאפילו מלאך המות לא היה יכול לשלוט בו מתוך שלא פסק פיו מתלמודו. ליקוטי אמרים תניא (פ"א).

יא. **שפתי** חכמים (ברש"י ד"ה לא). והוא כמבואר בחולין (נג.) שהעולם מתקיים בזכות הצדיקים.

יב. **מהרש"א** (ח"א ד"ה לא).

יג. **כגון** אחאב מלך ישראל שהיה רשע גמור [כמבואר להלן בסמוך, ראה בהערה שם], ומצינו שהיה עשיר ביותר, שכן אמר לו בן הדד מלך ארם כשבא להילחם בו 'כספך וזהבך לי הוא' (מלכים א' כ ג), הרי שהיה לו כסף וזהב לרוב. רש"י (ד"ה לרשיעי).

יד. **כגון** רבי חנינא בן דוסא שהיה צדיק גמור [כמבואר להלן בסמוך, וראה לעיל (יז:) שכל העולם ניזון בזכותו], ומצינו (שם) שלא נהנה כלום מן העולם הזה והיה מאכלו קב חרובים מערב שבת לערב שבת. רש"י (ד"ה לצדיקי).

טו. **ומה** שמצינו צדיקים שזכו לשני עולמות, כגון האבות, לא היה זה בזכות מעשיהם, שהרי אין העולם הזה שכר על המצוות כלל, אלא היה זה חסד חינם מאת הקב"ה. יעב"ץ (ד"ה ולר"ח).

טז. **בילקוט** שמעוני (תהלים רמז תשכה) מובאת תמיהת אביי על רבה 'לא שביק מר חיי לכל בריה', ומיד אחריה מובאים דברי רבה 'ידע איניש בנפשיה' וכו' [הילקוט שמעוני גרס בשלשת המימרות שכאן 'רבה', וכן הוא בחלק מכתבי היד], בלי שתפסיק ביניהם המימרא 'לא איברי עלמא' וכו'. ובדקדוקי סופרים (אות ר - הראשונה) הביא גירסא כזו בגמרא כאן. וכתב המהרש"א (ח"א ד"ה ואמר) שלפי גירסא זו המימרא 'לידע איניש בנפשיה' היא תשובתו על תמיהת אביי, כלומר, יודע אני על עצמי שאינני מן הצדיקים אלא מן הבינונים. והיה אומר כן מתוך ענוה לפי שלא רצה להחזיק עצמו לצדיק. אבל באמרי נועם (ד"ה אמר רבה) ביאר את לשון רבה 'לידע איניש בנפשיה', שאם באה מחשבה לאדם צריך לחוש אולי היא עצת היצר הרע, ואף שנראה בעיניו שהוא צדיק גמור שיצר טוב שופטו, אפשר שאינו כן אלא בינוני הוא, שהרי אם רבה היה מחשיב עצמו לבינוני, כל שכן אנו.

יז. **כמבואר** בסנהדרין (צ.) שהוא אחד משלשה מלכים שאין להם חלק לעולם הבא, ירבעם אחאב ומנשה, ומה שהזכיר כאן את אחאב בלבד, אולי משום ששני המלכים האחרים לא היו להם תענוגות העולם הזה כאחאב. קדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה לא איברי).

יח. **באמרי** נועם (ד"ה אמר רב) ביאר, שהיה אחאב מלך בכל העולם [ראה מגילה (יא.)]. ובעיון יעקב (על עין יעקב, ד"ה אלא) הביא מילקוט שמעוני (מלכים רמז רז) שלא היה עשיר כמוהו, ונאמר שם (רמז רלג) שהיו לו מאה וארבעים בנים וכל אחד מהם היה לו פלטין לחורף ופלטין לקיץ.

יט. **ראה** מועד קטן (כח:) שנמצא בו דבר טוב, שכאשר נפצע פצעי מות במלחמה נגד ארם, התחזק לעמוד במרכבתו כבריא ושלם, כדי שלא יכירו ישראל במכתו ויברחו ויפלו ביד אויביהם, כמבואר במלכים (א' כב לה).

עין משפט נר מצוה

עג א מיי' פ"ה מהל' יסודי התורה הל' ז סמג עשין ג:
עד ב מיי' פ"ז מהלכות בית הבחירה הל' ה:
עה ג שם הלכה ח:
עו ד מיי' שם הלכה ט טוש"ע או"ח סימן ג סעיף ה:

תורה אור השלם

א) כִּי עָנִי וְאֶבְיוֹן אָנֹכִי וְלִבִּי חָלַל בְּקִרְבִּי: [תהלים קט, כב]

ב) נְאֻם פֶּשַׁע לָרָשָׁע בְּקֶרֶב לִבִּי אֵין פַּחַד אֱלֹהִים לְנֶגֶד עֵינָיו: [תהלים לו, ב]

ג) כִּי יַעֲמֹד לִימִין אֶבְיוֹן לְהוֹשִׁיעַ מִשֹּׁפְטֵי נַפְשׁוֹ: [תהלים קט, לא]

ד) וְאָהַבְתָּ אֵת יְיָ אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדֶךָ: [דברים ו, ה]

ה) לְאַהֲבָה אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹעַ בְּקֹלוֹ וּלְדָבְקָה בוֹ כִּי הוּא חַיֶּיךָ וְאֹרֶךְ יָמֶיךָ לָשֶׁבֶת עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְיָ לַאֲבֹתֶיךָ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב לָתֵת לָהֶם: [דברים ל, כ]

ו) מִמְתִים יָדְךָ יְיָ מִמְתִים מֵחֶלֶד חֶלְקָם בַּחַיִּים וּצְפוּנְךָ תְּמַלֵּא בִטְנָם יִשְׂבְּעוּ בָנִים וְהִנִּיחוּ יִתְרָם לְעוֹלְלֵיהֶם: [תהלים יז, יד]

גמרא

ריאה שואבת כל מיני משקין כבד כועס מרה זורקת בו טפה ומניחתו טחול שוחק קרקבן טוחן קיבה ישנה אף נעור נעור הישן ישן הנעור נמוק והולך לו תנא אם שניהם ישנים או שניהם נעורים מיד מת. תניא רבי יוסי הגלילי אומר צדיקים יצר טוב שופטן שנאמר [א] ולבי חלל בקרבי רשעים יצר רע שופטן שנאמר [ב] נאם פשע לרשע בקרב לבי אין פחד אלהים לנגד עיניו בינונים זה וזה שופטן שנאמר [ג] יעמוד לימין אביון להושיע משופטי נפשו אמר רבא[א] כגון אנו בינונים אמר ליה אביי לא שביק מר חיי לכל בריה ואמר רבא לא איברי עלמא אלא לרשיעי גמורי או לצדיקי גמורי[ב] אמר רבא לידע אינש בנפשיה אם צדיק גמור הוא אם לאו[ג] אמר רב לא איברי עלמא אלא לאחאב בן עמרי ולר' חנינא בן דוסא לאחאב בן עמרי העולם הזה ולרבי חנינא בן דוסא העולם הבא: [ד] ואהבת את ה' אלהיך: [ד] תניא ר' אליעזר אומר אם נאמר בכל נפשך למה נאמר בכל מאדך ואם נאמר בכל מאדך למה נאמר בכל נפשך אלא אם יש לך אדם שגופו חביב עליו ממממונו לכך נאמר בכל נפשך ואם יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו לכך נאמר בכל מאדך רבי עקיבא אומר בכל נפשך אפילו נוטל את נפשך[ד]. תנו רבנן פעם אחת גזרה מלכות הרשעה שלא יעסקו ישראל בתורה בא פפוס בן יהודה ומצאו לרבי עקיבא שהיה מקהיל קהלות ברבים ועוסק בתורה אמר ליה עקיבא אי אתה מתירא מפני מלכות אמר לו אמשול לך משל למה הדבר דומה לשועל שהיה מהלך על גב הנהר וראה דגים שהיו מתקבצים ממקום למקום אמר להם מפני מה אתם בורחים אמרו לו מפני רשתות שמביאין עלינו בני אדם אמר להם רצונכם שתעלו ליבשה ונדור אני ואתם כשם שדרו אבותי עם אבותיכם אמרו לו אתה הוא שאומרים עליך פקח שבחיות לא פקח אתה אלא טפש אתה ומה במקום חיותנו אנו מתיראין במקום מיתתנו על אחת כמה וכמה אף אנחנו עכשיו שאנו יושבים ועוסקים בתורה שכתוב בה [ה] כי הוא חייך ואורך ימיך כך אם אנו הולכים ומבטלים ממנה עאכ"ו אמרו לא היו ימים מועטים עד שתפסוהו לר"ע וחבשוהו בבית האסורים ותפסו לפפוס בן יהודה וחבשוהו אצלו אמר לו פפוס מי הביאך לכאן אמר ליה אשריך רבי עקיבא שנתפסת על דברי תורה אוי לו לפפוס שנתפס על דברים בטלים בשעה שהוציאו[ב] את ר' עקיבא להריגה זמן ק"ש היה והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל והיה מקבל עליו עול מלכות שמים אמרו לו תלמידיו רבינו עד כאן[ג] אמר להם כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה בכל נפשך אפילו נוטל את נשמתך אמרתי מתי יבא לידי ואקיימנו ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו היה מאריך באחד עד שיצתה נשמתו באחד יצתה ב"ק ואמרה אשריך ר"ע שיצאה נשמתך באחד[ה] אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה זו [ז] תורה וזו שכרה [ו] ממתים ידך ה' ממתים וגו' אמר להם חלקם בחיים יצתה בת קול ואמרה אשריך ר"ע [ח] שאתה מזומן לחיי העוה"ב: [ג] לא יקל אדם את ראשו כנגד שער המזרח שהוא מכוון כנגד בית קדשי הקדשים וכו': אמר רב יהודה אמר רב לא אמרו אלא מן הצופים ולפנים וברואה איתמר נמי א"ר אבא בריה דרבי חייא בר אבא הכי אמר רבי יוחנן לא אמרו [ג] אלא מן הצופים ולפנים וברואה ובשאין גדר ובזמן שהשכינה שורה. ת"ר הנפנה ביהודה לא יפנה מזרח ומערב אלא צפון ודרום ובגליל לא יפנה אלא מזרח ומערב ורבי יוסי מתיר שהיה ר' יוסי אומר לא אסרו אלא ברואה ובמקום שאין שם גדר ובזמן שהשכינה שורה וחכמים אוסרים חכמים היינו ת"ק איכא בינייהו צדדין. תניא אידך הנפנה ביהודה לא יפנה מזרח ומערב אלא צפון ודרום ובגליל צפון ודרום אסור מזרח ומערב מותר ורבי יוסי מתיר שהיה רבי יוסי אומר לא אסרו אלא ברואה רבי יהודה אומר בזמן שבית המקדש קיים אסור בזמן שאין בית המקדש קיים מותר רבי עקיבא אוסר בכל מקום רבי עקיבא היינו ת"ק איכא בינייהו חוץ לארץ רבה הוו שדיין ליה לבני מזרח ומערב אזל אביי שדנהו צפון ודרום על רבה תרצנהו אמר מאן האי דקמצער לי [ד] אנא כר' עקיבא סבירא לי דאמר בכל מקום אסור:

תנא

רש"י

שואבת כל מיני משקין. אע"פ שהן נכנסין בכרס דרך הושט, הריאה מוללתן ושואבתן מבעד לדופני הכרס: זורקת בו טפה. מרה ומניחתו מן הכעס: שוחק. שחוק: קרקבן. בעוף, הוא המסס בבהמה: טוחן. המאכל: אף. החוטם: נעור. מקיצו משנתו: נעור הישן וישן הנעור. שנתחלפה ובאה השינה מן האף והקיבה נעורת[ו]: נמוק והולך לו. [י] מתנונה והולך לו ונמשך למיתה. לשון אחר[ז] נעור הישן הקיבה, ונמצאו קיבה ואף נעורים, שאינו ישן כלל. או ישן הנעור ונמצאו שניהם ישנים, ואינו נעור כי אם בקושי: ולבי חלל בקרבי. יצר הרע הרי הוא כמת בקרבי, שיש בידי לכופו: נאם פשע לרשע וגו'. אמר דוד בקרב לבי יש ואומר אני שהפשע נאם לרשע, כלומר שהיצר הרע אומר לרשע אל יהא פחד אלהים לנגד עיניך, אלמא יצר הרע שופטו עד שמרחיקו שאינו מתפחד מיוצרו: כי יעמוד. הקב"ה: לימין אביון להושיע משופטי נפשו. ש"מ יש לך אדם שיש לנפשו שני שופטים: לא שבק מר חיי לכל בריה. אם אתה מן הבינונים אין לך צדיק גמור בעולם: לרשיעי גמורי. העולם הזה, שאין להם בעולם הבא כלום וצריכין ליטול שכרן כאן, כגון אחאב שהיה עשיר מאד דקאמר ליה בן הדד כספך וזהבך לי הוא (מלכים א כ): לצדיקי גמורי. העוה"ב, שאין להם בעוה"ז כלום, כגון רבי חנינא בן דוסא שדי לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת ([ז] תענית כד:): לכך נאמר בכל מאדך. מן החביב עליך: והיה מקבל עליו עול מלכות שמים. קורא קריאת שמע: ממתים ידך ה' ממתים. מידך היה לו למות ולא מידי בשר ודם: מן הצופים. מקום שיכולין לראות משם הר הבית, ומשם והלאה אין יכולין לראותו: וברואה. שיכול לראות משם, פרט אם מקום נמוך הוא: ובשאין גדר. מפסיק בינו להר הבית: ובזמן שהשכינה שורה. שבית המקדש קיים: הנפנה ביהודה לא יפנה מזרח ומערב. אחוריו למזרח ופניו למערב, ולא אחוריו למערב ופניו למזרח, מפני שירושלים בארץ יהודה היא בצפונה של ארץ יהודה בגבול שבין יהודה לבנימין[ח], ויש מארץ יהודה הימנה [למזרח] עד סוף ארץ ישראל והימנה למערב עד סוף ארץ ישראל, שארץ יהודה על פני כל אורך ארץ ישראל היא מן המזרח למערב כרצועה ארוכה וקצרה, ואם יפנה מזרח ומערב יהיה פרועו נגד ירושלים או פרועו שלפניו או פרועו שלאחריו, אבל צפון ודרום יפנה ובלבד שלא יפנה כנגד ירושלים ממש בדרומה של ארץ יהודה: ובגליל. שהיא בצפונה של א"י לא יחזיר פניו צפון ודרום אלא מזרח ומערב: ה"ג וחכמים אוסרין. ולא גרסינן בכל מקום: חכמים היינו ת"ק. דאמר לא יפנה, ולא מפליג בין רואה ללא רואה בין בזמן הבית בין בזמן הזה: איכא בינייהו צדדים. ליהודה וגליל שאינן כנגד ירושלים ממש, לתנא קמא לדדין נמי אסירי דהא הנפנה ביהודה קאמר כל יהודה משמע, ורבנן בתראי סברי כנגד ירושלים ממש אסור אבל לצדדין מותר, דהא אדר' יוסי קיימי דאמר לא אסרו אלא ברואה אבל ברחוק לא ואפילו כנגד ירושלים ממש, ואתו רבנן למימר וחכמים אוסרים אפילו שלא ברואה ואפילו בזמן הזה ומיהו נגד ירושלים[ח] לא: בדר' עקיבא גרסינן בכל מקום. הלכך בחוצה לארץ נמי קאמר: הוו שדיין ליה לבני. לבנים שישב עליהן לפנות היו מתוקנות וזקופות על צדיהן ראשן א' למזרח והשני למערב, לבנה אחת לצפון ולבנה אחת לדרום, והוא יושב על האחת ונפנה בינתים, נמצא הוא נפנה לצפון ודרום, ולא היה רוצה לפנות בבבל מזרח ומערב, לפי שבבל במזרחה[ט] של ארץ ישראל עומדת, שלא יהא פרועו לא מלפניו ולא מלאחריו נגד ארץ ישראל: אזל אביי שדנהו צפון ודרום. לראות אם יקפיד רבו על כך, אי סבירא ליה כר"ע דאמר בחו"ל נמי קפדינן עלה דמילתא:

רבי עקיבא אוסר בכל מקום. מזרח אחוריו ופניו למערב ומסקינן אפילו בחוץ לארץ ומפרש בירושלמי[ט] ובלבד שאין שם כותל:

אחר / רבא

מסורת הש"ס עם הוספות

א) פסחים כה. סנהדרין עד. יומא פב., ב) עיין תוס' סוטה לא. ד"ה גדול שהביאו מעשה דר"ע מהירושלמי (סוטה פ"ה ה"ה), ג) עיין בפירוש רש"י שבע"י, ד) [מנחות כט:], ה) [עי' תוס' כתובות קג: ד"ה מזומן וכו'], ו) לשון המשנה סוטה כב:, ז) [לעיל יז:], ח) עיין יומא דף יב., ט) סוף מכילתין (סז ע"ב).

משנת ראשונים

והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל. כך עלה במחשבה לפני, שאין מיתתו של ר' עקיבא ביסורין הללו ראויה לו לנקות ממנו מיעוט מעשים רעים לפי שהיה צדיק גמור כל ימיו, אלא שהענין נעלם וכך עלה במחשבת בעל המחשבות יתברך חפצו ורצונו. **[תורת האדם שער הגמול]**

והיה מקבל עליו עול מלכות שמים. משמע דבכל נפשך מיירי אפי' היו מייסרין את האדם ביסורין קשין, דומיא דר' עקיבא שהיו מסרקין בשרו במסרקי ברזל. **[תוספות, כתובות לג:]**

ובזמן שהשכינה שורה. בהכ"נ מקדש מעט הוא וצריך לנהוג בו כבוד לפני הקב"ה כי בעונותינו אין לנו לא כהן ולא נביא ולא כהן גדול שיכפר בעדינו אלא שמו של הקב"ה יתעלה ויתרומם, והואיל וכן הוא צריך לנהוג כבוד, ואפילו בביתו מקום המיוחד לו לפעמים להתפלל כגון מעמדות וכיוצא באלו. **[רבינו יונה, דף מה. מדה"ר]**

חכמים היינו תנא קמא. פירוש דודאי ליכא למימר דאתו למימר לאסור אף שאר רוחות דאם כן לא יפנו כלל אלא לא אמרינן אלא מזרח ומערב ביהודה או צפון ודרום בגליל. **[הריטב"א]**

איכא בינייהו צדדין. למזרח ומערב ושבארץ ישראל צפון ודרום שאינו כנגד ירושלים לגמרי דמכל מקום כל אותו רוח אסור אליבא דתנא קמא ולרבנן בתראי אינו אסור אלא מה שכנגד ירושלים ממש, ולאו לטפויי אתו אתנא קמא אלא לאיפלוגי אר' יוסי אתו ולטפויי עליה. כן נראה מפרש"י ז"ל כל זה. **[הריטב"א]**

הגהות וציונים

א] [בע"י ובילקוט איתא רבה והוא נכון לפמ"ש תוס' ערכין ה ע"א ד"ה והא שלא אמר אביי מר לרבא חבירו] (גליון) ובגירסא זו יובן מ"ש בשבת (קנב ע"ב) א"ל רבה לר"נ של בינונים מאי עיי"ש, שרבה מרוב ענוה החזיק עצמו לבינוני (מנחת יהודה): ב] בע"י ובילקוט שמעוני (תהלים רמז תשכה) איתא המאמר לא איברי וכו' אחר המאמר לידע אינש וכו', והוא נאות יותר (יפה עינים עיי"ש) וכ"ה בכת"י: ג] בע"י הגירסא **יודע איניש בנפשיה אי צדיק הוא או רשע הוא** (וכ"ה בכת"י) ועיין בפירוש רש"י שבע"י: ד] [בילקוט רמז תתל"ד איתא ר' **עקיבא אומר אם נאמר בכל נפשך** ק"ו **בכל מאדך אלא בכל מדה ומדה שהוא מודד לך בין במדת הטוב בין במדת הפורענות**] (גליון): ה] בקינות לת"ב כתוב ובת קול אמרה אשריך ר"ע **גופך טהור בכל מיני טהרה**: ו] ברש"י שבע"י איתא **נעורה**: ז] לשון אחר וכו' ליתא בכת"י והשפתי חכמים כתב שהלשון אחר ברש"י היינו מה שאמרו בגמרא תנא אם שניהם ישנים וכו': ח] כאן הס"ד, ומה"ד בדר' עקיבא ותיבת "לא" נמחק (מהרש"א) בכת"י הגירסא ומיהו נגד ירושלים אין שלא כנגד ירושלים לא (ובדפוס נשמט "אין וכו' ירושלים" בטעות הדומות): ט] בב"ב כה ע"ב איתא שבבל בצפונה של א"י (צל"ח עיי"ש):

וּלְרַבִּי חֲנִינָא בֶּן דּוֹסָא שהיה צדיק גמור, ברא הקב"ה את טובות **הָעוֹלָם הַבָּא** לשלם לו בו את כל שכר מצוותיו[כ].

★

שנינו במשנה, נאמר (דברים ו ה) '**וְאָהַבְתָּ אֵת** יְ"יָ **אֱלֹהֶיךָ** בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדֶךָ', והמשנה לומדת מכאן שחייב למסור נפשו וכל ממונו על אהבת ה'.

הגמרא מביאה ברייתא בענין פירושו של פסוק זה:

תַּנְיָא בברייתא, **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, אִם נֶאֱמַר** (שם) '**בְּכָל נַפְשְׁךָ**' **לָמָּה נֶאֱמַר** גם '**בְּכָל מְאֹדֶךָ**', **וְאִם נֶאֱמַר** '**בְּכָל מְאֹדֶךָ**' **לָמָּה נֶאֱמַר** גם '**בְּכָל נַפְשְׁךָ**', הרי מן הראוי שתכתוב התורה את הדבר החביב ביותר מבין שניהם, הנפש או הממון, ונלמד בקל וחומר, שאם את החביב עליו ביותר צריך האדם למסור על אהבת ה', כל שכן שצריך למסור גם דבר שהוא פחות חביב עליו[כא]. **אֶלָּא** לפיכך הזכיר את שניהם, לומר לך, **אִם יֵשׁ לְךָ אָדָם שֶׁגּוּפוֹ חָבִיב עָלָיו** יותר **מִמָּמוֹנוֹ, לְכָךְ נֶאֱמַר** '**בְּכָל נַפְשְׁךָ**', שצריך למסור על כך אפילו את נפשו, **וְאִם יֵשׁ לְךָ אָדָם שֶׁמָּמוֹנוֹ חָבִיב עָלָיו** יותר **מִגּוּפוֹ**[כב], **לְכָךְ נֶאֱמַר** '**בְּכָל מְאֹדֶךָ**', שצריך למסור על כך אפילו את כל ממונו. **וְרַבִּי עֲקִיבָא אוֹמֵר**, כוונת הכתוב '**בְּכָל נַפְשְׁךָ**', שצריך לאהוב את ה' **אֲפִילּוּ נוֹטֵל אֶת נַפְשְׁךָ**[כג].

ומביאה הגמרא ברייתא, ממנה נלמד שצריך לעבוד את ה' אף מתוך יסורים קשים:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **פַּעַם אַחַת גָּזְרָה מַלְכוּת** רומי[כד] **הָרְשָׁעָה שֶׁלֹּא יַעַסְקוּ יִשְׂרָאֵל בַּתּוֹרָה.** באותו זמן **בָּא** החכם **פַּפּוּס בֶּן יְהוּדָה**[כה], **וּמְצָאוֹ לְרַבִּי עֲקִיבָא** [-ומצא את רבי עקיבא] **שֶׁהָיָה מַקְהִיל קְהִלּוֹת בָּרַבִּים** [-בפרהסיא] **וְעוֹסֵק בַּתּוֹרָה**[כו]. **אָמַר לֵיהּ** - אמר לו פפוס בן יהודה, **עֲקִיבָא, אִי אַתָּה מִתְיָרֵא מִפְּנֵי הַמַּלְכוּת** שיענישוך[כז]. השיב **וְאָמַר לוֹ** רבי עקיבא, **אֶמְשׁוֹל לְךָ מָשָׁל**[כח], **לְמָה הַדָּבָר** הזה **דּוֹמֶה, לְשׁוּעָל שֶׁהָיָה מְהַלֵּךְ עַל גַּב** [-על שפת] **הַנָּהָר, וְרָאָה דָּגִים שֶׁהָיוּ מִתְקַבְּצִים** ובורחים **מִמָּקוֹם לְמָקוֹם, אָמַר לָהֶם, מִפְּנֵי מָה אַתֶּם בּוֹרְחִים. אָמְרוּ לוֹ, מִפְּנֵי הָרְשָׁתוֹת שֶׁמְּבִיאִין עָלֵינוּ בְּנֵי אָדָם**, שלא יתפסונו ויהרגונו. **אָמַר לָהֶם** השועל, האם **רְצוֹנְכֶם שֶׁתַּעֲלוּ לַיַּבָּשָׁה וְנָדוּר אֲנִי וְאַתֶּם** יחדיו[כט] **כְּשֵׁם שֶׁדָּרוּ אֲבוֹתַי עִם אֲבוֹתֵיכֶם**[ל], וכך תינצלו מן הרשתות. וכוונתו היתה שיעלו ליבשה ויטרפם. **אָמְרוּ לוֹ**, וכי **אַתָּה הוּא שֶׁאוֹמְרִים עָלֶיךָ** שאתה **הַפִּקֵּחַ שֶׁבַּחַיּוֹת**, הרי **לֹא פִּקֵּחַ אַתָּה אֶלָּא טִפֵּשׁ אַתָּה. וּמָה** כעת, כשאנו **בִּמְקוֹם חִיּוּתֵנוּ** - בתוך המים שהם חיינו, בכל זאת **אָנוּ מִתְיָרְאִין** שמא לא נצליח לברוח ולהינצל, אם נהיה **בַּיַּבָּשָׁה** שהיא **מְקוֹם מִיתָתֵנוּ, עַל אַחַת כַּמָּה וְכַמָּה** שלא נצליח להינצל[לא]. והנמשל על ישראל, **שֶׁאַף אֲנַחְנוּ** צריכים לדון קל וחומר מעין זה, **וּמָה עַכְשָׁיו**, בעת **שֶׁאָנוּ יוֹשְׁבִים וְעוֹסְקִים בַּתּוֹרָה שֶׁכָּתוּב בָּהּ** (שם ל כ) '**לְאַהֲבָה אֶת ה'** וגו' **כִּי הוּא חַיֶּיךָ וְאֹרֶךְ יָמֶיךָ**' - שהתורה מביאה אורך ימים לאדם, בכל זאת **כָּךְ** אנו מתייראים שלא נצליח להינצל מיד שונאינו, **אִם אָנוּ הוֹלְכִים וּמְבַטְּלִים מִמֶּנָּה** [-מן התורה], **עַל אַחַת כַּמָּה וְכַמָּה** שלא נצליח להינצל מידם[לב].

ממשיכה הברייתא, **אָמְרוּ** חכמים, **לֹא הָיוּ** [-לא עברו] **יָמִים מוּעָטִים** מאז אותו ויכוח בין רבי עקיבא לפפוס, **עַד שֶׁתְּפָסוּהוּ** הרומאים **לְרַבִּי עֲקִיבָא** מפני שעבר על גזירתם, **וַחֲבָשׁוּהוּ** - ואסרו אותו **בְּבֵית הָאֲסוּרִים, וְתָפְסוּ** גם **לְפַפּוּס בֶּן יְהוּדָה** מאיזו סיבה אחרת **וַחֲבָשׁוּהוּ אֶצְלוֹ** - ואסרוהו באותו בית האסורים שהיה רבי עקיבא אסור שם. **אָמַר לוֹ** רבי עקיבא, **פַּפּוּס, מִי הֱבִיאֲךָ לְכָאן** - מה עשית שבגלל זה נתפסת[לג]. **אָמַר לֵיהּ** פפוס, **אַשְׁרֶיךָ רַבִּי עֲקִיבָא שֶׁנִּתְפַּסְתָּ** בגלל שמסרת נפשך **עַל דִּבְרֵי תוֹרָה, וְאוֹי לוֹ לְפַפּוּס שֶׁנִּתְפַּס עַל דְּבָרִים בְּטֵלִים**[לד].

כ. **לפי** שמהעולם הזה לא נהנה כלום, כמבואר בהערה לעיל בסמוך.

כא. **רש"י** (יומא פב. ד"ה למה). לביאור נוסף ראה מלאכת שלמה (פ"ט מ"ה).

כב. **כלומר** שטוב בעיניו להטריח גופו ולבזות את כבודו, מאשר להפסיד את ממונו. חובות הלבבות (שער י פ"ב). וכן כתב באמרי נועם (ד"ה תניא), שאין לפרש את כוונת הברייתא שטוב בעיניו למות ממש על מנת להציל את ממונו, כי מה יועיל לו הממון לאחר מותו.

כג. **הרמב"ם** (יסודי התורה פ"ה ה"ז) והרמב"ן (שמות כ ו) פירשו פסוק זה, שצריך למסור נפשו ולא לעבוד עבודה זרה. וכן דייק המהרש"א (ח"א ד"ה יש) מלשון רש"י (סנהדרין עד. ד"ה ולהכא), שעיקר הפסוק הוא על איסור עבודה זרה. וכתב, שרבי עקיבא בא לפרש את דברי רבי אליעזר, שכשאמר רבי אליעזר 'אם יש לך אדם וכו' לכך נאמר בכל נפשך' אין כוונתו רק לטרחת גופו, אלא אף שימסור נפשו להריגה. וראה במרחשת (ח"א סי' מג אות יג) שהחידוש בברייתא הוא שצריך למסור כל ממונו להינצל מעבודה זרה אף בשב ואל תעשה, כגון כדי לבער עבודה זרה שנמצאת כבר בביתו, מה שאין כן בשאר לא תעשה שבתורה שמחויב למסור כל ממונו רק שלא לעבור בקום ועשה ולא על שב ואל תעשה. וראה שם ביאור נוסף.

אבל הכנסת ישראל (ד"ה תניא) כתב, שהדרשות של רבי אליעזר ורבי עקיבא הן שני עניינים שונים, וכוונת רבי עקיבא שאפילו כשהגיע עד שערי מות וקרובה נפשו לצאת עדיין חייב בכל המצוות עד אחר צאת נפשו, וכמבואר במעשה שהיה ברבי עקיבא עצמו, המובא להלן בסמוך, שכשהרגוהו הגיע זמן קריאת שמע והיה מקיים מצוה זו מתוך יסורין עד כלות נפשו ממש. וכן כתב בהגהות רא"מ הורוויץ (ד"ה תניא), שלדעת רבי אליעזר כוונת הפסוק לענין עבודה זרה, שיהרג ואל יעבור, כפי שמוכח ממה שמביאה הגמרא ברייתא זו בכמה מקומות (פסחים כה. יומא פב.) לגבי איסור עבודה זרה, ורבי עקיבא חולק עליו וסובר שכוונת הפסוק לענין שלא יסיח דעתו מחמת הצער מלקבל עול מלכות שמים ומלהודות לקב"ה. וראה ביאורו שם לגבי דעת התנא במשנתנו.

כד. **על** פי רש"י (שבת טו. ד"ה המלכות).

כה. **בסדר** הדורות (תנאים ואמוראים, ערך פפוס בן יהודה) כתב בשם היוחסין שהיה פפוס בן יהודה חכם גדול בברייתא [ראה בספר דף על הדף, ויכוח הגר"י פלקסר עם הגרי"נ שטרן האם היה פפוס תלמיד חכם, וראיותיהם שם. וראה עוד בהערה להלן בסמוך לגבי מיתתו של פפוס]. וראה מש"כ התוספות (שבת קד: ד"ה בן), שהוא פפוס בן יהודה הנזכר בגמרא שם שהיה בעלה של מרים מגדלא שער נשיא אמו של בן סטדא [מי הוא בן סטדא, ראה הגהות וציונים שם].

כו. **ברמב"ם** (יסודי התורה פ"ה ה"ג-ד) משמע שרבי עקיבא היה מחויב למסור נפשו על כך, כיון שהיתה אז שעת השמד ובה חייבים למסור נפש אפילו על מצוה קלה [כמבואר בסנהדרין (עד.)]. וכן כתב המהרש"א (ח"א ד"ה יש). ועוד כתב פירוש אחר, שלא היה רבי עקיבא מחויב בזה מעיקר הדין אבל החמיר על עצמו למסור נפשו, לפי שמותר לאדם להחמיר ולמסור נפשו אפילו על מצוה קלה ואפילו בצנעה ושלא בשעת השמד, כמבואר בתוספות (ע"ז כז: ד"ה יכול). וכן פירש הגר"א (יו"ד סי' קנז ס"ק ג).

כז. **בברכת** שמואל (ח"ד במכתב בתחילת הספר עמ' ד) כתב, שעיקר טענתו של פפוס היתה, מדוע רבי עקיבא מלמד בפרהסיא, הרי אפשר לו ללמד במסתרים.

כח. **בילקוט** שמעוני (ואתחנן רמז תתלז) הגירסא, 'אמר לו אתה פפוס בן יהודה שאומרים עליך שחכם אתה, אי אתה חכם אלא טפש, אמשול לך משל' וכו'. ומעין זה גרס בעין יעקב, וכן הביא בדקדוקי סופרים (אות א) גירסא מכתב יד בגמרא כאן.

כט. **בתנחומא** (כי תבא סי' ג) מובא שאמר להם השועל, בואו אצלי ואטמין אתכם בנקיקי הסלעים ולא תתיראו מבני האדם.

ל. **באמרי** נועם (ד"ה כשם) ביאר שכך אמר להם השועל, הרי בבריאת העולם קודם שנראתה היבשה דרו אבותי עם אבותיכם במים, וכן כעת נדור יחד ביבשה. ושיקר להם, שהרי באותה שעה לא נבראו עדיין החיות והדגים. והנמשל לגבי ישראל הוא, שאומות העולם טוענים להם הרי לפני קבלת התורה היינו עם אחד ולמה נפרדתם מאיתנו עכשיו. אבל זה שקר, כי לפני קבלת התורה לא היינו מכונים בשם ישראל, ומשקראנו הקב"ה בשם ישראל דהיינו אחר מתן תורה באמת לא היינו לעם אחד.

לא. **המהרש"א** (ח"א ד"ה מלה"ד) ביאר, שרבי עקיבא המשיל את הגוים בשועל, שהוא חיה טמאה, לפי שהם כחיות טמאות, ואת ישראל המשיל לדגים מפני שנאמר בישראל (בראשית מח טז) 'וידגו לרוב בקרב הארץ'. ומה שאמר שמתקבצים ממקום למקום, היינו להקהיל קהילות ברבים, והרשתות שבורחים מפניהן הן הגזירות והשמדות שמביאים עלינו. ועל כן קרא למביאי הרשתות 'בני אדם', לרמז שהם בני אדום. והגוים משדלים את ישראל לעזוב את התורה שנמשלה למים, שנאמר (ישעיה נה א) 'הוי כל צמא לכו למים', ואומרים לישראל בואו נדור יחד ונהיה לעם אחד בלי תורה, כמו שדרו אבותינו ואבותיכם בסוף ימי בית ראשון, שנאמר בהם (ירמיה ט יב) 'על עזבם את תורתי'.

לב. **ולא** אני מסתכן בעצמי, אלא אתה הוא שמסתכן בעצמך. כד הקמח (לרבינו בחיי, אהבה ד"ה ודע).

בעיון יעקב (על עין יעקב, ד"ה מעשה) ביאר, שבאותה שעה גזרה המלכות גזירות הרבה, וגזרו גם על לימוד התורה כי ידעו שאם יעסקו ישראל בתורה יהיו ניצלים בזכותה מכל הגזירות. ולפיכך המשיל זאת רבי עקיבא כדגים שרוצה השועל להוציאם מן המים לכלותם, שכן נמשלו ישראל לדגים כמבואר בעבודה זרה (ג:) על הפסוק (חבקוק א יד) 'ותעשה אדם כדגי הים'.

לג. **כך** נראית כוונתו על פי תשובת פפוס לדבריו. ובדקדוקי סופרים (אות ה) הביא גירסא מכתב יד 'על מה הביאוך לכאן'.

לד. **במדרש** (ב"ר סד י) נאמר, שבימי רבי יהושע בן חנניה היו שני עשירים גדולים, פפוס ולולינוס, שהיו מספקים לעולי גולה כסף וזהב וכל צרכם. וראה תענית (יח:) שנהרגו פפוס ולולינוס על קידוש ה', וכתב במתנות כהונה (ב"ר שם) שהם אותם פפוס ולולינוס שבמדרש. ובספרא (בחוקותי פ"ב) דרשו על הפסוק (ויקרא כו יט) 'ושברתי את גאון עזכם', אלו הגאים [-עשירים] שהם גאונם של ישראל, כגון פפוס בן יהודה ולוליינוס וכו', וכתב הר"ש משאנ"ץ (שם), שהם אותם הנזכרים בתענית. וכתב רש"י

ריאה שואבת כל מיני משקין כבד כועס מרה זורקת בו טפה ומניחתו טחול שוחק קרקבן טוחן קיבה ישנה אף נעור נעור הישן ישן הנעור נמוק והולך לו תנא אם שניהם ישנים או שניהם נעורים מיד מת. תניא רבי יוסי הגלילי אומר צדיקים יצר טוב שופטן שנאמר [א] ולבי חלל בקרבי רשעים יצר רע שופטן שנאמר [ב] נאם פשע לרשע בקרב לבי אין פחד אלהים לנגד עיניו בינונים זה וזה שופטן שנאמר [ג] יעמוד לימין אביון להושיע משופטי נפשו אמר רבא[א] כגון אנו בינונים אמר ליה אביי לא שביק מר חיי לכל בריה ואמר רבא לא איברי עלמא אלא לרשיעי גמורי או לצדיקי גמורי[ב] אמר רבא לידע איניש בנפשיה אם צדיק גמור הוא אם לאו[ג] אמר רב לא איברי עלמא אלא לאחאב בן עמרי ולר' חנינא בן דוסא לאחאב בן עמרי העולם הזה ולרבי חנינא בן דוסא העולם הבא: [ד] ואהבת את ה' אלהיך: [א]תניא ר' אליעזר אומר אם נאמר בכל נפשך למה נאמר בכל מאדך ואם נאמר בכל מאדך למה נאמר בכל נפשך אלא אם יש לך אדם שגופו חביב עליו מממונו לכך נאמר בכל נפשך ואם יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו לכך נאמר בכל מאדך רבי עקיבא אומר בכל נפשך [א]אפילו נוטל את נפשך[ד]. תנו רבנן פעם אחת גזרה מלכות הרשעה שלא יעסקו ישראל בתורה בא פפוס בן יהודה ומצאו לרבי עקיבא שהיה מקהיל קהלות ברבים ועוסק בתורה אמר ליה עקיבא אי אתה מתירא מפני מלכות אמר לו אמשול לך משל למה הדבר דומה לשועל שהיה מהלך על גב הנהר וראה דגים שהיו מתקבצים ממקום למקום אמר להם מפני מה אתם בורחים אמרו לו מפני רשתות שמביאין עלינו בני אדם אמר להם רצונכם שתעלו ליבשה ונדור אני ואתם כשם שדרו אבותי עם אבותיכם אמרו לו אתה הוא שאומרים עליך פקח שבחיות לא פקח אתה אלא טפש אתה ומה במקום חיותנו אנו מתיראין במקום מיתתנו על אחת כמה וכמה אף אנחנו עכשיו שאנו יושבים ועוסקים בתורה שכתוב בה [ה] כי הוא חייך ואורך ימיך כך אם אנו הולכים ומבטלים ממנה עאכ"ו אמרו לא היו ימים מועטים עד שתפסוהו לר"ע וחבשוהו בבית האסורים ותפסו לפפוס בן יהודה וחבשוהו אצלו אמר לו פפוס מי הביאך לכאן אמר ליה אשריך רבי עקיבא שנתפסת על דברי תורה אוי לו לפפוס שנתפס על דברים בטלים בשעה שהוציאו[ב] את ר' עקיבא להריגה זמן ק"ש היה והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל והיה מקבל עליו עול מלכות שמים אמרו לו תלמידיו רבינו עד כאן[ג] אמר להם כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה בכל נפשך אפילו נוטל את נשמתך אמרתי מתי יבא לידי ואקיימנו ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו היה מאריך באחד עד שיצתה נשמתו באחד יצתה ב"ק ואמרה אשריך ר"ע שיצאה נשמתך באחד[ה] אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה זו [ז]תורה וזו שכרה [ו] ממתים ידך ה' ממתים וגו' אמר להם חלקם בחיים יצתה בת קול ואמרה אשריך ר"ע [ה]שאתה מזומן לחיי העוה"ב: [ב]לא יקל אדם את ראשו כנגד שער המזרח שהוא מכוון כנגד בית קדשי הקדשים וכו': אמר רב יהודה אמר רב לא אמרו אלא מן הצופים ולפנים וברואה איתמר נמי א"ר אבא בריה דרבי חייא בר אבא הכי אמר רבי יוחנן לא אמרו [ג]אלא מן הצופים ולפנים וברואה ובשאין גדר ובזמן שהשכינה שורה. ת"ר הנפנה ביהודה לא יפנה מזרח ומערב אלא צפון ודרום ובגליל לא יפנה אלא מזרח ומערב ורבי יוסי מתיר שהיה ר' יוסי אומר לא אסרו אלא ברואה ובמקום שאין שם גדר ובזמן שהשכינה שורה וחכמים אוסרים חכמים היינו ת"ק איכא בינייהו צדדין. תניא אידך הנפנה ביהודה לא יפנה מזרח ומערב אלא צפון ודרום ובגליל צפון ודרום אסור מזרח ומערב מותר ורבי יוסי מתיר שהיה רבי יוסי אומר לא אסרו אלא ברואה רבי יהודה אומר בזמן שבית המקדש קיים אסור בזמן שאין בית המקדש קיים מותר רבי עקיבא אוסר בכל מקום רבי עקיבא היינו ת"ק איכא בינייהו חוץ לארץ רבה הוו שדיין ליה לבני מזרח ומערב אזל אביי שדנהו צפון ודרום על רבה תרצנהו אמר מאן האי דקמצער לי [ד]אנא כר' עקיבא סבירא לי דאמר בכל מקום אסור:

תניא

רש"י

שואבת כל מיני משקין. אע"פ שהן נכנסין בכרס דרך הוושט, הריאה מוללתן ושואבתן מבעד לדופני הכרס: זורקת בו טפה. מרה ומניחתו מן הכעס: שוחק. שחוק: קרקבן. בעוף, הוא המסס בבהמה: טוחן. המאכל: אף. החוטם: נעור. מקיצו משנתו: נעור הישן וישן הנעור. שנתחלפה ובאה השינה מן האף והקיצה נעורת[ו]: נמוק והולך לו. [ו] מתנונה והולך לו ונמשך למיתה. לשון אחר[ז] נעור הישן הקיבה, ונמצאו קיבה ואף נעורים, שאינו ישן כלל. או ישן הנעור ונמצאו שניהם ישנים, ואינו נעור כי אם בקושי: ולבי חלל בקרבי. יצר הרע הרי הוא כמת בקרבי, שיש בידי לכופו: נאם פשע לרשע וגו'. אמר דוד בקרב לבי יש ואומר אני שהפשע נאם לרשע, כלומר שיצר הרע אומר לרשע אל יהא פחד אלהים לנגד עיניך, אלמא יצר הרע שופטו עד שמרחיקו שאינו מתפחד מיוצרו: כי יעמוד. הקב"ה: לימין אביון להושיע משופטי נפשו. ש"מ יש לך אדם שיש לנפשו שני שופטים: לא שבק מר חיי לכל בריה. אם אתה מן הבינונים אין לך צדיק גמור בעולם: לרשיעי גמורי. העולם הזה, שאין להם בעולם הבא כלום וצריכין ליטול שכרן כאן, כגון אחאב שהיה עשיר מאד דקאמר ליה בן הדד כספך וזהבך לי הוא (מלכים א כ): לצדיקי גמורי. העוה"ב, שאין להם בעוה"ז כלום, כגון רבי חנינא בן דוסא שדי לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת ([ז] תענית כד:): לכך נאמר בכל מאדך. מן החביב עליך: והיה מקבל עליו עול מלכות שמים. קורא קריאת שמע: ממתים ידך ה' ממתים. מידך היה לו למות ולא מידי בשר ודם: מן הצופים. מקום שיכולין לראות משם הר הבית, ומשם והלאה אין יכולין לראותו: וברואה. שיכול לראות משם, פרט אם מקום נמוך הוא: ובשאין גדר. מפסיק בינו להר הבית: ובזמן שהשכינה שורה. שבית המקדש קיים: הנפנה ביהודה לא יפנה מזרח ומערב. אחוריו למזרח ופניו למערב, ולא אחוריו למערב ופניו למזרח, מפני שירושלים בארץ יהודה היא בצפונה של ארץ יהודה בגבול שבין יהודה לבנימין[ח], ויש מארץ יהודה הימנה [למזרח] עד סוף ארץ ישראל והימנה למערב עד סוף ארץ ישראל, שארץ יהודה על פני כל אורך ארץ ישראל היא מן המזרח למערב כרצועה ארוכה וקצרה, ואם יפנה מזרח ומערב יהיה פרועו לצד ירושלים או פרועו שלפניו או פרועו שלאחריו, אבל צפון ודרום יפנה ובלבד שלא יפנה כנגד ירושלים ממש בדרומה של ארץ יהודה: ובגליל. שהיא בצפונה של א"י לא יחזיר פניו לצפון ודרום אלא מזרח ומערב: ה"ג וחכמים אוסרין. ולא גרסינן בכל מקום: חכמים היינו ת"ק. דאמר לא יפנה, ולא מפליג בין רואה ללא רואה בין בזמן הבית בין בזמן הזה: איכא בינייהו צדדים. ליהודה וגליל שאינן כנגד ירושלים ממש, לתנא קמא לצדדין נמי אסירי דהא הנפנה ביהודה קאמר כל יהודה משמע, ורבנן בתראי סברי כנגד ירושלים ממש אסור אבל לצדדין מותר, דהא אדר' יוסי קיימי דאמר לא אסרו אלא ברואה אבל ברחוק לא ואפילו כנגד ירושלים ממש, ואתו רבנן למימר וחכמים אוסרים אפילו שלא ברואה ואפילו בזמן הזה ומיהו נגד ירושלים[ח] לא: בדר' עקיבא גרסינן בכל מקום. הלכך בחוצה לארץ נמי קאמר: הוו שדיין ליה לבני. לבנים שישב עליהן לפנות היו מתוקנות וזקופות על צדיהן ראשן א' למזרח והשני למערב, לבנה אחת לצפון ולבנה אחת לדרום, והוא יושב על האחת ונפנה בינתים, נמצא הוא נפנה לצפון ודרום, ולא היה רוצה לפנות בבבל מזרח ומערב, לפי שבבל במזרחה[ט] של ארץ ישראל עומדת, שלא יהא פרועו לא מלפניו ולא מלאחריו לצד ארץ ישראל: אזל אביי שדנהו צפון ודרום. לראות אם יקפיד רבו על כך, אי סבירא ליה כר"ע דאמר בחו"ל נמי קפדינן עלה דמילתא:

אחר

רבי עקיבא אוסר בכל מקום. מזרח אחוריו ופניו למערב ומסקינן אפילו בחוץ לארץ ומפרש בירושלמי[ט] ובלבד שאין שם כותל:

רבא

עין משפט נר מצוה

עג א מיי' פ"ה מהל' יסודי התורה הל' ז סמג עשין ג:

עד ב מיי' פ"ז מהלכות בית הבחירה הל' ה:

עה ג שם הלכה ח:

עו ד מיי' שם הלכה ט טוש"ע או"ח סימן ג סעיף ה:

תורה אור השלם

א) כִּי עָנִי וְאֶבְיוֹן אָנֹכִי וְלִבִּי חָלַל בְּקִרְבִּי: [תהלים קט, כב]

ב) נְאֻם פֶּשַׁע לָרָשָׁע בְּקֶרֶב לִבִּי אֵין פַּחַד אֱלֹהִים לְנֶגֶד עֵינָיו: [תהלים לו, ב]

ג) כִּי יַעֲמֹד לִימִין אֶבְיוֹן לְהוֹשִׁיעַ מִשֹּׁפְטֵי נַפְשׁוֹ: [תהלים קט, לא]

ד) וְאָהַבְתָּ אֵת יְיָ אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדֶךָ: [דברים ו, ה]

ה) לְאַהֲבָה אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹעַ בְּקֹלוֹ וּלְדָבְקָה בוֹ כִּי הוּא חַיֶּיךָ וְאֹרֶךְ יָמֶיךָ לָשֶׁבֶת עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְיָ לַאֲבֹתֶיךָ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב לָתֵת לָהֶם: [דברים ל, כ]

ו) מִמְתִים יָדְךָ יְיָ מִמְתִים מֵחֶלֶד חֶלְקָם בַּחַיִּים וּצְפוּנְךָ תְּמַלֵּא בִטְנָם יִשְׂבְּעוּ בָנִים וְהִנִּיחוּ יִתְרָם לְעוֹלְלֵיהֶם: [תהלים יז, יד]

הגהות וציונים

א] [בע"י ובילקוט אית' רבה והוא נכון לפמ"ש תוס' ערכין ה ע"א ד"ה והא שלא אמר אביי מר לרבא חבירו] (גליון) ובגירסא זו יובן מ"ש בשבת (קנב ע"ב) א"ל רבה לר"נ של בינונים מאי עיי"ש, שרבה מרוב ענוה החזיק עצמו לבינוני (מנחת יהודה): ב] בע"י ובילקוט שמעוני (תהלים רמז תשכה) איתא המאמר לא איברי וכו' אחר המאמר לידע איניש וכו', והוא נאות יותר (יפה עינים עיי"ש) וכ"ה בכת"י: ג] בע"י הגירסא יודע איניש בנפשיה אי צדיק הוא או רשע הוא (וכ"ה בכת"י) ועיין בפירוש רש"י שבע"י: ד] [בילקוט רמז תתל"ד איתא ר' עקיבא אומר אם נאמר בכל נפשך ק"ו בכל מאדך אלא בכל מדה ומדה שהוא מודד לך בין במדת הטוב בין במדת הפורענות] (גליון): ה] בקינות לת"ב כתוב ובת קול אמרה אשריך ר"ע גופך טהור בכל מיני טהרה: ו] ברש"י שבע"י איתא נעורה: ז] לשון אחר וכו' ליתא בכת"י והשפתי חכמים כתב שהלשון אחר ברש"י היינו מה שאמרו בגמרא תנא אם שניהם ישנים וכו': ח] כאן הס"ד, ומה"ד בדר' עקיבא ותיבת "לא" נמחק (מהרש"א) בכת"י הגירסא ומיהו נגד ירושלים אין שלא כנגד ירושלים לא (ובדפוס נשמט "אין וכו' ירושלים" בטעות הדומות): ט] בב"ב כה ע"ב איתא שבבל בצפונה של א"י (צל"ח עיי"ש):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) פסחים כה. סנהדרין עד. יומא פב., ב) עיין תוס' סוטה לא. ד"ה גדול שהביאו מעשה דר"ע מהירושלמי (סוטה פ"ה ה"ה), ג) עיין בפירוש רש"י שבע"י, ד) [מנחות כט:], ה) [עי' תוס' כתובות קג: ד"ה מזומן וכו'], ו) לשון המשנה סוטה כב., ז) [לעיל יז:], ח) עיין יומא דף יב., ט) סוף מכילתין (סז ע"ב).

משנת ראשונים

והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל. כך עלה במחשבה לפני, שאין מיתתו של ר' עקיבא ביסורין הללו ראויה לו לנקות ממנו מיעוט מעשים רעים לפי שהיה צדיק גמור כל ימיו, אלא שהענין נעלם וכך עלה במחשבת בעל המחשבות יתברך חפצו ורצונו. [תורת האדם שער הגמול]

והיה מקבל עליו עול מלכות שמים. משמע דבכל נפשך מיירי אפי' היו מייסרין את האדם ביסורין קשין, דומיא דר' עקיבא שהיו מסרקין בשרו במסרקי ברזל. [תוספות, כתובות לג:]

ובזמן שהשכינה שורה. בהכ"נ מקדש מעט הוא וצריך לנהוג בו כבוד לפני הקב"ה כי בעונותינו אין לנו לא כהן ולא נביא ולא כהן גדול שיכפר בעדינו אלא שמו של הקב"ה יתעלה ויתרומם, והואיל וכן הוא צריך לנהוג כבוד, ואפילו בביתו מקום המיוחד לו לפעמים להתפלל כגון מעמדות וכיוצא באלו. [רבינו יונה, דף מה. מדה"ר]

חכמים היינו תנא קמא. פירוש דודאי ליכא למימר דאתו למימר לאסור אף שאר רוחות דאם כן לא יפנו כלל אלא לא אמרינן אלא מזרח ומערב ביהודה או צפון ודרום בגליל. [הריטב"א]

איכא בינייהו צדדין. למזרח ומערב ושבארץ ישראל צפון ודרום שאינו כנגד ירושלים לגמרי דמכל מקום כל אותו רוח אסור אליבא דתנא קמא ולרבנן בתראי אינו אסור אלא מה שכנגד ירושלים ממש, ולאו לטפויי אתו אתנא קמא אלא לאיפלוגי אר' יוסי אתו ולטפויי עליה. כן נראה מפרש"י ז"ל כל זה. [הריטב"א]

ממשיכה הברייתא, **בְּשָׁעָה שֶׁהוֹצִיאוּ אֶת רַבִּי עֲקִיבָא לַהֲרִיגָה, זְמַן קְרִיאַת שְׁמַע הָיָה, וְהָיוּ סוֹרְקִים אֶת בְּשָׂרוֹ בְּמַסְרְקוֹת שֶׁל בַּרְזֶל**[לה] להמיתו מתוך יסורים, **וְהָיָה** רבי עקיבא **מְקַבֵּל עָלָיו עוֹל מַלְכוּת שָׁמַיִם** - קורא קריאת שמע. **אָמְרוּ לוֹ תַּלְמִידָיו, רַבֵּינוּ,** וכי **עַד כָּאן** צריך אדם למסור נפשו עבור קיום מצוה[לו]. **אָמַר לָהֶם** רבי עקיבא, **כָּל יָמַי הָיִיתִי מִצְטַעֵר עַל פָּסוּק זֶה** (שם ו ה) **'וְאָהַבְתָּ אֵת ה'** וגו' **וּבְכָל נַפְשְׁךָ'**, ממנו נלמד שצריך לאהוב את ה' **אֲפִילּוּ** בשעה שהוא **נוֹטֵל אֶת נִשְׁמָתְךָ. אָמַרְתִּי** בלבי, **מָתַי יָבֹא לְיָדִי** מעשה של מצוה שיהיה מתוך מסירות נפש **וַאֲקַיְּימֶנּוּ. וְעַכְשָׁיו שֶׁבָּא לְיָדִי** מעשה כזה האם **לֹא אֲקַיְּימֶנּוּ**[לז]. **הָיָה** רבי עקיבא **מַאֲרִיךְ בְּתֵיבַת 'אֶחָד'** שבפסוק הראשון של קריאת שמע, **עַד שֶׁיָּצְתָה נִשְׁמָתוֹ בְּ**אומרו **'אֶחָד'**[לח]. **יָצְתָה בַּת קוֹל וְאָמְרָה, אַשְׁרֶיךָ רַבִּי עֲקִיבָא, שֶׁיָּצְאָה נִשְׁמָתְךָ בְּ'אֶחָד'.** ובראותם את מיתתו, **אָמְרוּ מַלְאֲכֵי הַשָּׁרֵת לִפְנֵי הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא** בתמיה, **וְכִי זוֹ תּוֹרָה וְזוֹ שְׂכָרָהּ,** הלא אמר דוד (תהלים יז יד) **'מִמְתִים יָדְךָ ה' מִמְתִים** וגו' **מֵחֶלֶד'** - בוחר אני להיות מאלה שמיתתם מגיעה להם מיד ה' בשכבם על מיטתם[לט]. ואף רבי עקיבא היה ראוי לו שתבוא מיתתו מידך, ולא מידי בשר ודם[מ]. **אָמַר לָהֶם** הקדוש ברוך הוא, על רבי עקיבא ושאר הרוגי מלכות נאמר בסוף אותו פסוק (שם) **'חֶלְקָם בַּחַיִּים'** - חלקם בחיי העולם הבא[מא]. **יָצְתָה בַּת קוֹל וְאָמְרָה, אַשְׁרֶיךָ רַבִּי עֲקִיבָא, שֶׁאַתָּה מְזוּמָּן לְחַיֵּי הָעוֹלָם הַבָּא**[מב].

★

שנינו במשנה, **לֹא יָקֵל אָדָם אֶת רֹאשׁוֹ כְּנֶגֶד שַׁעַר הַמִּזְרָח, שֶׁהוּא מְכוּוָּן כְּנֶגֶד בֵּית קָדְשֵׁי הַקֳּדָשִׁים וכו'.**

הגמרא מבררת עד איזה מרחק מירושלים יש איסור בדבר:

אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב, לֹא אָמְרוּ שאסור לאדם להקל ראשו כנגד שער המזרח **אֶלָּא** למי שנמצא **מִן הַצּוֹפִים וְלִפְנִים** - מן המקום שכשצופה משם יכול לראות את הר הבית[מג], ובכל מקום לפנים מזה שהוא קרוב יותר להר הבית. **וְדוֹוקָא בְּרוֹאֶה** משם את הר הבית, אבל אם אינו יכול לראותו משם, כגון שנמצא רחוק יותר מן הצופים, או אפילו במקום קרוב אם הוא מקום נמוך ואי אפשר לראותו משם, מותר.

הגמרא מביאה מימרא נוספת כדברי רב:

אִיתְּמַר נַמִּי - וכן נאמר בבית המדרש, **אָמַר רַבִּי אַבָּא בְּרֵיהּ דְּרַבִּי חִיָּיא בַּר אַבָּא, הָכִי** [-כך] **אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, לֹא אָמְרוּ** שאסור להקל ראשו כנגד שער המזרח **אֶלָּא** למי שנמצא **מִן הַצּוֹפִים וְלִפְנִים, וּבְרוֹאֶה** משם את הר הבית, **וְדוֹוקָא בְּשֶׁאֵין גָּדֵר** מפסיקה בינו לבין הר הבית, אבל אם מפסיקה ביניהם גדר מותר אף שאינו נמוך מהר הבית. **וְכֵן** דווקא **בִּזְמַן שֶׁהַשְּׁכִינָה שׁוֹרָה** - כשבית המקדש קיים[מד], אבל בזמן הזה מותר.

הגמרא מביאה מחלוקת תנאים בענין זה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **הַנִּפְנֶה** [-היוצא לצרכיו] **בְּאֶרֶץ יְהוּדָה, לֹא יִפָּנֶה בֵּין מִזְרָח וּמַעֲרָב** - באופן שפניו מכוונים למזרח ואחוריו למערב, או להיפך. כיון שהנפנה צריך לגלות מקצת גופו מלפניו ומאחריו[מה], ומפני שירושלים עומדת באמצע ארץ יהודה, וארץ יהודה ממשיכה ממנה והלאה לצד מזרח וכן לצד מערב[מו], אם הוא נפנה כשפירועו מכוון בין מזרח ומערב נמצא פירועו שלפניו או שלאחריו כנגד ירושלים[מז],

---

(תענית שם ד"ה בלודקיא, ב"ב י: ד"ה הרוגי לוד), שיש אומרים שנהרגו מפני שנמצאה בת המלך הרוגה וחשד המלך את ישראל בדבר וגזר כליה על ישראל ח"ו, ובאו הם וכיזבו ואמרו אנו הרגנוה כדי שיהרגם המלך ויניח לשאר ישראל [בירושלמי (סנהדרין פ"ג ה"ה) מבואר שנהרגו מפני שסרבו לשתות מים בכלי זכוכית צבועה שנתן להם המלך, שהיה מצויר בה עבודה זרה, כמבואר בפני משה (שם ד"ה הלא). אך ראה שירי קרבן (שם ד"ה כגון) שיישב את הדברים לשיטת רש"י].

באמרי נועם (להגר"א, ד"ה אוי) כתב, שפפוס הנזכר בסוגייתנו הוא פפוס הנזכר בספרא, ונתפס להריגה מפני ששתק ולא דחה את דברי רבי עקיבא, ולכן אמר שנהרג מפני דברים בטלים ולא בגלל מעשה כלשהו. ולכאורה דעת האמרי נועם שלא כדעת רש"י בתענית, שנהרג פפוס מפני הריגת בת המלך. ואולי סבר שפפוס הנזכר בספרא אינו פפוס הנזכר בתענית, שלא כדעת הר"ש משאנ"ץ.

לה. במדרש משלי (פ"ט) נאמר שהיו המסרקות תולשים חתיכות מבשרו והיו שוקלים אותן במקולא [-איטליז].

לו. על פי רש"י בעין יעקב (ד"ה עד) שפירש מהו 'עד כאן', כלומר עדיין אין אתה מניח כוונתך. ובפירוש הרא"ש על התורה (דברים כו טז) כתב, ששאלו התלמידים את רבי עקיבא הרי למדתנו רבינו שמצטער פטור מקריאת שמע.

לז. המהרש"א (ח"א ד"ה יש) ביאר [לפי פירושו השני המובא בהערה לעיל, שרבי עקיבא החמיר על עצמו למסור נפשו אף שלא היה מחויב בזה מעיקר הדין] שתלמידיו של רבי עקיבא שאלוהו, וכי חייב אדם למסור נפשו אפילו על שאר המצוות, ולא רק על שלשת העבירות החמורות, עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים. והשיב להם רבי עקיבא, כל ימי היה רצוני להחמיר על עצמי בזה. והצל"ח (ד"ה אמרו) ביאר, שהיסורים שהיו מייסרים את רבי עקיבא בלי ספק היו יותר חמורים ממיתה [כמבואר בכתובות (לג:) ובתוספות שם (ד"ה אילמלי)], וכשהגיע זמן קריאת שמע התפלל רבי עקיבא וביקש רחמים שתצא נשמתו בשעת קריאתה, והיתה כוונתו כדי לקיים מצות 'בכל נפשך' כפשט הכתוב, ואף שעל ידי שיוסיף לחיות ויתרבו היסורים יתרבה גם שכרו בעולם הבא, שהרי לפום צערא אגרא, מכל מקום היה נוח לו לקיים המצוה כמפורש בתורה, יותר מריבוי השכר. ותלמידיו כאשר שמעו שהוא מתפלל על קירוב מיתתו היו סבורים שהוא מפני שקשה עליו מאוד כאב היסורים, ולכן שאלו אותו 'עד כאן', כלומר וכי רק יסורי מיתה צריך אדם לקבל על עצמו על קידוש השם, והלא גם כל יסורים שבעולם חייב לסבול על קידוש השם, ולמה מתפלל אתה על קירוב מיתתך. ועל זה השיב להם שאני רוצה לקיים המצוה כמו שיצא מפי הקב"ה יותר מריבוי השכר של היסורים, והקב"ה עשה רצונו ויצאה נשמתו ב'אחד', אף שהיה אפשר על פי הטבע שיחיה עוד ולקבל יסורים יותר וממילא גם השכר היה מתרבה [ובזה ביאר שבאמת כל הויכוח לא היה בשעת קריאת שמע אלא לפני זה, שהרי אסור להפסיק באמצע קריאת פסוק ראשון, ועיין עוד לקמן בזה]. וראה שם עוד מה שביאר על פי זה המשך דברי הגמרא. ביאורים נוספים בשאלת התלמידים ותשובת רבי עקיבא, ראה בילקוט ביאורים.

לח. לפי גירסת הגמרא שלפנינו, נראה שהתחיל רבי עקיבא לקרוא קריאת שמע, ותוך כדי כך שאלוהו תלמידיו, ולאחר שהשיב להם יצאה נשמתו ב'אחד'. ואינו מובן, שהרי אסור להפסיק בפסוק ראשון של קריאת שמע, כמבואר בשו"ע (או"ח סי' סו ס"א). אמנם בעין יעקב הגירסא 'והיה מתכוין לקבל עליו עול מלכות שמים באהבה', ומעין זה הביא בדקדוקי סופרים (אות ח) גירסת כתב יד 'והיה מכוין דעתו שיקבל עול מלכות שמים באהבה', ומשמע שלא התחיל עדיין את קריאתה. וכן מבואר בכוזרי (מאמר ג אות סה), שבשעה שבאו להרוג את רבי עקיבא שאל את תלמידיו האם הגיע זמן קריאת שמע, ואמרו לו תלמידיו רבינו עד כאן, השיב להם כל ימי הייתי מצטער וכו', ואחר כך קראה ויצאה נשמתו ב'אחד' [ועיין מה שהבאנו לעיל בענין זה מהצל"ח].

אולם בבן יהוידע (ד"ה א"ל) ביאר לפי הגירסא שלפנינו, שכידוע שהיה רבי עקיבא אסור במשך ימים רבים עד שנהרג ביום הכפורים, וכוונת הברייתא שבכל יום היו סורקים בשרו במסרקות של ברזל והיה מקבל עליו עול מלכות שמים בפסוק שמע ישראל, כי בכל יום סבר שהיום ימות מרוב הצער, ובאותם הימים דיברו עמו תלמידיו, אבל ביום הכפורים כשנהרג לא היו תלמידיו אצלו, כמבואר בילקוט שמעוני (משלי רמז תתקמד), מפני שהוא יום תפילה.

לט. רש"י (תהלים יז יד). וביאר, שמה שנאמר 'ממתים מחלד' היינו מתים בזקנתם, אחר שהעלו חלודה.

מ. רש"י (ד"ה ממתים). וברש"י על עין יעקב (ד"ה ממתים) כתב פירוש נוסף, ש'ממתים' הוא כמו 'מומתים', ואמרו המלאכים להקב"ה, אלו שעוסקים בתורה שניתנה מימינך מומתים עכשיו.

מא. רד"ק (תהלים יז יד). לביאור נוסף ראה מהרש"א (ח"א ד"ה א"ל).

מב. במסורת הש"ס ציין למה שאמרו התוספות בכתובות (קג: ד"ה מזומן) שהלשון 'מזומן לחיי העולם הבא' היינו בלא דין ובלא יסורין.

מג. כלומר, שכשמתרחק משם והלאה אינו יכול יותר לראות את הר הבית. רש"י (ד"ה מן). ומשמע מרש"י ש'הצופים' אינו מקום מסוים, אלא שכל מקום שיכול להיות צופה ורואה את הר הבית, אסור. גליון הש"ס (לעיל מט: בתוס' ד"ה אם). וכן כתבו התוספות (שם) ותלמידי רבינו יונה (ד"ה לא אמרו).

אבל בשיטה מקובצת (ד"ה לא אמרו) משמע, ש'הצופים' הוא מקום מסוים ששמו כך [כמבואר ברש"י (פסחים מט. ד"ה אם עבר) שהיה כפר שנקרא 'צופים', וקראוהו בשם זה מפני שיכול לראות את בית המקדש משם], וכתב שאם נמצא רחוק יותר ממנו מותר אף אם יוכל לראות משם את ירושלים על ידי שיעמוד על הר גבוה ותלול.

מד. רש"י (ד"ה וזמן) ועוד ראשונים. ומשמע מדבריהם שהאיסור הוא בין בזמן בית המקדש הראשון ובין בזמן בית המקדש השני. אך הרש"ש (ברש"י שם) הביא דברי הגמרא ביומא (כא:) שלא שרתה שכינה בבית המקדש השני, ועל פי זה כתב, שרבי אבא בריה דרבי חייא התכוין שהאיסור הוא רק בבית המקדש הראשון, לפי ששרתה בו שכינה. ואין להקשות על דברי רבי אבא כיצד יתכן ששנה התנא דין שאינו נוהג בזמן הזה, שהרי כתב התוספות יו"ט (פרה פ"ג מ"ג ד"ה וזורקו) שמצינו במשניות דינים שנהגו רק לפני שהוקם בית המקדש. לביאור שיטת רש"י בזה, ראה בהערה לביאורי רש"י (שם).

מה. כמבואר בגמרא לעיל (כג:) שהנפנה צריך לגלות לאחריו טפח ולפניו טפחיים.

מו. ארץ יהודה עשויה כרצועה ארוכה וצרה הנמשכת מן הגבול המערבי ועד הגבול המזרחי של ארץ ישראל, וירושלים יושבת על הגבול הצפוני של ארץ יהודה, המפריד בינה לבין ארץ בנימין [ראה איור]. רש"י (ד"ה הנפנה).

מז. ביארנו על פי רש"י (ד"ה הנפנה). אולם המהרש"א (ברש"י שם) הקשה, הרי לא בכל מקום בארץ יהודה כשעומד בין מזרח ומערב הוא כנגד ירושלים ממש, אלא רק המקומות הנמצאים בקו ישר ממזרח לירושלים או ממערבה, אבל מקום שאינו נמצא בקו ישר מירושלים [כגון בקרן מזרחית דרומית או מערבית דרומית של ארץ יהודה]

ריאה שואבת כל מיני משקין כבד כועס מרה זורקת בו טפה ומניחתו טחול שוחק קרקבן טוחן קיבה ישנה אף נעור נעור הישן ישן הנעור נמוק והולך לו תנא אם שניהם ישנים או שניהם נעורים מיד מת. תניא רבי יוסי הגלילי אומר צדיקים יצר טוב שופטן שנאמר [א] ולבי חלל בקרבי רשעים יצר רע שופטן שנאמר [ב] נאם פשע לרשע בקרב לבי אין פחד אלהים לנגד עיניו בינונים זה וזה שופטן שנאמר [ג] יעמוד לימין אביון להושיע משופטי נפשו אמר רבא[א] כגון אנו בינונים אמר ליה אביי לא שביק מר חיי לכל בריה ואמר רבא לא איברי עלמא אלא לרשיעי גמורי או לצדיקי גמורי[ב] אמר רבא לידע איניש בנפשיה אם צדיק גמור הוא אם לאו[ג] אמר רב לא איברי עלמא אלא לאחאב בן עמרי ולר' חנינא בן דוסא לאחאב בן עמרי העולם הזה ולרבי חנינא בן דוסא העולם הבא: [ד] ואהבת את ה' אלהיך: [א] תניא ר' אליעזר אומר אם נאמר בכל נפשך למה נאמר בכל מאדך ואם נאמר בכל מאדך למה נאמר בכל נפשך אלא אם יש לך אדם שגופו חביב עליו מממונו לכך נאמר בכל נפשך ואם יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו לכך נאמר בכל מאדך רבי עקיבא אומר בכל נפשך אפילו נוטל את נפשך[ד]. תנו רבנן פעם אחת גזרה מלכות הרשעה שלא יעסקו ישראל בתורה בא פפוס בן יהודה ומצאו לרבי עקיבא שהיה מקהיל קהלות ברבים ועוסק בתורה אמר ליה עקיבא אי אתה מתירא מפני מלכות אמר לו אמשול לך משל למה הדבר דומה לשועל שהיה מהלך על גב הנהר וראה דגים שהיו מתקבצים ממקום למקום אמר להם מפני מה אתם בורחים אמרו לו מפני רשתות שמביאין עלינו בני אדם אמר להם רצונכם שתעלו ליבשה ונדור אני ואתם כשם שדרו אבותי עם אבותיכם אמרו לו אתה הוא שאומרים עליך פקח שבחיות לא פקח אתה אלא טפש אתה ומה במקום חיותנו אנו מתיראין במקום מיתתנו על אחת כמה וכמה אף אנחנו עכשיו שאנו יושבים ועוסקים בתורה שכתוב בה [ה] כי הוא חייך ואורך ימיך כך אם אנו הולכים ומבטלים ממנה עאכ"ו אמרו לא היו ימים מועטים עד שתפסוהו לר"ע וחבשוהו בבית האסורים ותפסו לפפוס בן יהודה וחבשוהו אצלו אמר לו פפוס מי הביאך לכאן אמר ליה אשריך רבי עקיבא שנתפסת על דברי תורה אוי לו לפפוס שנתפס על דברים בטלים בשעה שהוציאו[ה] את ר' עקיבא להריגה זמן ק"ש היה והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל והיה מקבל עליו עול מלכות שמים אמרו לו תלמידיו רבינו עד כאן[ג] אמר להם כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה בכל נפשך אפילו נוטל את נשמתך אמרתי מתי יבא לידי ואקיימנו ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו היה מאריך באחד עד שיצתה נשמתו באחד יצתה ב"ק ואמרה אשריך ר"ע שיצאה נשמתך באחד[ה] אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה זו [ז] תורה וזו שכרה [ו] ממתים ידך ה' ממתים וגו' אמר להם חלקם בחיים יצתה בת קול ואמרה אשריך ר"ע [ה] שאתה מזומן לחיי העוה"ב: [ב] לא יקל אדם את ראשו כנגד שער המזרח שהוא מכוון כנגד בית קדשי הקדשים וכו': אמר רב יהודה אמר רב לא אמרו אלא מן הצופים ולפנים וברואה איתמר נמי א"ר אבא בריה דרבי חייא בר אבא הכי אמר רבי יוחנן לא אמרו [ג] אלא מן הצופים ולפנים וברואה ובשאין גדר ובזמן שהשכינה שורה. ת"ר הנפנה ביהודה לא יפנה מזרח ומערב אלא צפון ודרום ובגליל לא יפנה אלא מזרח ומערב ורבי יוסי מתיר שהיה ר' יוסי אומר לא אסרו אלא ברואה ובמקום שאין שם גדר ובזמן שהשכינה שורה וחכמים אוסרים חכמים היינו ת"ק איכא בינייהו צדדין. תניא אידך הנפנה ביהודה לא יפנה מזרח ומערב אלא צפון ודרום ובגליל צפון ודרום אסור מזרח ומערב מותר ורבי יוסי מתיר שהיה רבי יוסי אומר לא אסרו אלא ברואה רבי יהודה אומר בזמן שבית המקדש קיים אסור בזמן שאין בית המקדש קיים מותר רבי עקיבא אוסר בכל מקום רבי עקיבא היינו ת"ק איכא בינייהו חוץ לארץ רבה הוו שדיין ליה לבני מזרח ומערב אזל אביי שדנהו צפון ודרום על רבה תרצנהו אמר מאן האי דקמצער לי [ד] אנא כר' עקיבא סבירא לי דאמר בכל מקום אסור:

תניא

שואבת כל מיני משקין. אע"פ שהן נכנסין בכרס דרך הוושט, הריאה מוללתן ושואבתן מבעד לדופני הכרס: זורקת בו טפה. מרה ומניחתו מן הכעס: שוחק. שחוק: קרקבן. בעוף, הוא המסס בבהמה: טוחן. המאכל: אף. החוטם: נעור. מקיצו משנתו: נעור הישן וישן הנעור. שנתחלפה ובאה השינה מן האף והקיבה נעורת[ו]: נמוק והולך לו. [ו] מתנונה והולך לו ונמשך למיתה. לשון אחר[ז] נעור הישן הקיבה, ונמצאו קיבה ואף נעורים, שאינו ישן כלל. או ישן הנעור ונמצאו שניהם ישנים, ואינו נעור כי אם בקושי: ולבי חלל בקרבי. יצר הרע הרי הוא כמת בקרבי, שיש בידי לכופו: נאם פשע לרשע וגו'. אמר דוד בקרב לבי יש ואומר אני שהפשע נאם לרשע, כלומר שהיצר הרע אומר לרשע אל יהא פחד אלהים לנגד עיניך, אלמא יצר הרע שופטו עד שמרחיקו שאינו מתפחד מיוצרו: כי יעמוד. הקב"ה: לימין אביון להושיע משופטי נפשו. ש"מ יש לך אדם שיש לנפשו שני שופטים: לא שבק מר חיי לכל בריה. אם אתה מן הבינונים אין לך צדיק גמור בעולם: לרשיעי גמורי. העולם הזה, שאין להם בעולם הבא כלום וצריכין ליטול שכרן כאן, כגון אחאב שהיה עשיר מאד דקאמר ליה בן הדד כספך וזהבך לי הוא (מלכים א כ): לצדיקי גמורי. העוה"ב, שאין להם בעוה"ז כלום, כגון רבי חנינא בן דוסא שדי לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת ([ז] תענית כד:): לכך נאמר בכל מאדך. מן החביב עליך: והיה מקבל עליו עול מלכות שמים. קורא קריאת שמע: ממתים ידך ה' ממתים. מידך היה לו למות ולא מידי בשר ודם: מן הצופים. מקום שיכולין לראות משם הר הבית, ומשם והלאה אין יכולין לראותו: וברואה. שיכול לראות משם, פרט אם מקום נמוך הוא: ובשאין גדר. מפסיק בינו להר הבית: ובזמן שהשכינה שורה. שבית המקדש קיים: הנפנה ביהודה לא יפנה מזרח ומערב. אחוריו למזרח ופניו למערב, ולא אחוריו למערב ופניו למזרח, מפני שירושלים בארץ יהודה היא בצפונה של ארץ יהודה בגבול שבין יהודה לבנימין[ח], ויש מארץ יהודה הימנה [למזרח] עד סוף ארץ ישראל והימנה למערב עד סוף ארץ ישראל, שארץ יהודה על פני כל אורך ארץ ישראל היא מן המזרח למערב כרצועה ארוכה וקצרה, ואם יפנה מזרח ומערב יהיה פרועו נגד ירושלים או פרועו שלפניו או פרועו שלאחריו, אבל צפון ודרום יפנה ובלבד שלא יפנה כנגד ירושלים ממש בדרומה של ארץ יהודה: ובגליל. שהיא בצפונה של א"י לא יחזיר פניו לצפון ודרום אלא מזרח ומערב: ה"ג וחכמים אוסרין. ולא גרסינן בכל מקום: חכמים היינו ת"ק. דאמר לא יפנה, ולא מפליג בין רואה ללא רואה בין בזמן הבית בין בזמן הזה: איכא בינייהו צדדים. ליהודה וגליל שאינן כנגד ירושלים ממש, לתנא קמא לדדין נמי אסירי דהא הנפנה ביהודה קאמר כל יהודה משמע, ורבנן בתראי סברי כנגד ירושלים ממש אסור אבל לצדדין מותר, דהא אדר' יוסי קיימי דאמר לא אסרו אלא ברואה אבל ברחוק לא ואפילו כנגד ירושלים ממש, ואתו רבנן למימר וחכמים אוסרים אפילו שלא ברואה ואפילו בזמן הזה ומיהו נגד ירושלים[ט] לא: בדר' עקיבא גרסינן בכל מקום. הלכך בחוצה לארץ נמי קאמר: הוו שדיין ליה לבני. לבנים שישב עליהן לפנות היו מתוקנות וזקופות על צדיהן ראשן א' למזרח והשני למערב, לבנה אחת לצפון ולבנה אחת לדרום, והוא יושב על האחת ונפנה בינתים, נמצא הוא נפנה לצפון ולדרום, ולא היה רוצה לפנות בבבל מזרח ומערב, לפי שבבל במזרחה[ט] של ארץ ישראל עומדת, שלא יהא פרועו לא מלפניו ולא מלאחריו לצד ארץ ישראל: אזל אביי שדנהו צפון ודרום. לראות אם יקפיד רבו על כך, אי סבירא ליה כר"ע דאמר בחו"ל נמי קפדינן עלה דמילתא:

אחר

עין משפט נר מצוה

עג א מיי' פ"ה מהל' יסודי התורה הל' ז סמג עשין ג:

עד ב מיי' פ"ז מהלכות בית הבחירה הל' ה:

עה ג שם הלכה ח:

עו ד מיי' שם הלכה ט טוש"ע או"ח סימן ג סעיף ה:

תורה אור השלם

א) כִּי עָנִי וְאֶבְיוֹן אָנֹכִי וְלִבִּי חָלַל בְּקִרְבִּי: [תהלים קט, כב]

ב) נְאֻם פֶּשַׁע לָרָשָׁע בְּקֶרֶב לִבִּי אֵין פַּחַד אֱלֹהִים לְנֶגֶד עֵינָיו: [תהלים לו, ב]

ג) כִּי יַעֲמֹד לִימִין אֶבְיוֹן לְהוֹשִׁיעַ מִשֹּׁפְטֵי נַפְשׁוֹ: [תהלים קט, לא]

ד) וְאָהַבְתָּ אֵת יְיָ אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדֶךָ: [דברים ו, ה]

ה) לְאַהֲבָה אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹעַ בְּקֹלוֹ וּלְדָבְקָה בוֹ כִּי הוּא חַיֶּיךָ וְאֹרֶךְ יָמֶיךָ לָשֶׁבֶת עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְיָ לַאֲבֹתֶיךָ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב לָתֵת לָהֶם: [דברים ל, כ]

ו) מִמְתִים יָדְךָ יְיָ מִמְתִים מֵחֶלֶד חֶלְקָם בַּחַיִּים וּצְפוּנְךָ תְּמַלֵּא בִטְנָם יִשְׂבְּעוּ בָנִים וְהִנִּיחוּ יִתְרָם לְעוֹלְלֵיהֶם: [תהלים יז, יד]

הגהות וציונים

א] [בע"י ובילקוט אית' רבה והוא נכון לפמ"ש תוס' ערכין ה ע"א ד"ה והא שלא אמר אביי מר לרבא חבירו] (גליון) ובגירסא זו יובן מ"ש בשבת (קנב ע"ב) א"ל רבה לר"נ של בינונים מאי עיי"ש, שרבה מרוב ענוה החזיק עצמו לבינוני (מנחת יהודה): ב] בע"י ובילקוט שמעוני (תהלים רמז תשכה) איתא המאמר לא איברי וכו' אחר המאמר לידע איניש וכו', והוא נאות יותר (יפה עינים עיי"ש) וכ"ה בכת"י: ג] בע"י הגירסא יודע איניש בנפשיה אי צדיק הוא או רשע הוא (וכ"ה בכת"י) ועיין בפירוש רש"י שבע"י: ד] [בילקוט רמז תתל"ד איתא ר' עקיבא אומר אם נאמר בכל נפשך ק"ו בכל מאדך אלא בכל מדה ומדה שהוא מודד לך בין במדת הטוב בין במדת הפורענות] (גליון): ה] בקינות לת"ב כתוב ובת קול אמרה אשריך ר"ע גופך טהור בכל מיני טהרה: ו] ברש"י שבע"י איתא נעורה: ז] לשון אחר וכו' ליתא בכת"י והשפתי חכמים כתב שהלשון אחר ברש"י היינו מה שאמרו בגמרא תנא אם שניהם ישנים וכו': ח] כאן הס"ד, ומה"ד בדר' עקיבא ותיבת "לא" נמחק (מהרש"א) בכת"י הגירסא ומיהו נגד ירושלים אין שלא כנגד ירושלים לא (ובדפוס נשמט "אין וכו' ירושלים" בטעות הדומות): ט] בב"ב כה ע"ב איתא שבבל בצפונה של א"י (צל"ח עיי"ש):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) פסחים כה. סנהדרין עד. יומא פב., ב) עיין תוס' סוטה לא. ד"ה גדול שהביאו מעשה דר"ע מהירושלמי (סוטה פ"ה ה"ה), ג) עיין בפירוש רש"י שבע"י, ד) [מנחות כט:], ה) [עי' תוס' כתובות קג: ד"ה מזומן וכו'], ו) לשון המשנה סוטה כב:, ז) [לעיל יז:], ח) עיין יומא דף יב., ט) סוף מכילתין (סז ע"ב).

משנת ראשונים

והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל. כך עלה במחשבה לפני, שאין מיתתו של ר' עקיבא ביסורין הללו ראויה לו לנקות ממנו מיעוט מעשים רעים לפי שהיה צדיק גמור כל ימיו, אלא שהענין נעלם וכך עלה במחשבת בעל המחשבות יתברך חפצו ורצונו. [תורת האדם שער הגמול]

והיה מקבל עליו עול מלכות שמים. משמע דבכל נפשך מיירי אפי' היו מייסרין את האדם ביסורין קשין, דומיא דר' עקיבא שהיו מסרקין בשרו במסרקי ברזל. [תוספות, כתובות לג:]

ובזמן שהשכינה שורה. בהכ"נ מקדש מעט הוא וצריך לנהוג בו כבוד לפני הקב"ה כי בעונותינו אין לנו לא כהן ולא נביא ולא כהן גדול שיכפר בעדינו אלא שמו של הקב"ה יתעלה ויתרומם, והואיל וכן הוא צריך לנהוג כבוד, ואפילו בביתו מקום המיוחד לו לפעמים להתפלל כגון מעמדות וכיוצא באלו. [רבינו יונה, דף מה. מדה"ר]

חכמים היינו תנא קמא. פירוש דודאי ליכא למימר דאתו למימר לאסור אף שאר רוחות דאם כן לא יפנו כלל אלא לא אמרינן אלא מזרח ומערב ביהודה או צפון ודרום בגליל. [הריטב"א]

איכא בינייהו צדדין. למזרח ומערב ושבארץ ישראל צפון ודרום שאינו כנגד ירושלים לגמרי דמכל מקום כל אותו רוח אסור אליבא דתנא קמא ולרבנן בתראי אינו אסור אלא מה שכנגד ירושלים ממש, ולאו לטפויי אתו אתנא קמא אלא לאיפלוגי אר' יוסי אתו ולטפויי עליה. כן נראה מפרש"י ז"ל כל זה. [הריטב"א]

וסובר התנא שאסור לעשות כן אף במקום שאינו רואה משם את הר הבית[מח]. **אֶלָּא** יפנה ביהודה כשפירועו מכוון בין **צָפוֹן וְדָרוֹם**[מט], שאז אינו כנגד ירושלים. וְהנפנה **בַּגָּלִיל, לֹא יִפָּנֶה אֶלָּא** דווקא כשפירועו מכוון בין **מִזְרָח וּמַעֲרָב**, מפני שארץ יהודה נמצאת מדרום לגליל, ואם יפנה כשפירועו מכוון בין צפון ודרום נמצא פירועו כנגד ירושלים. **וְרַבִּי יוֹסֵי** חולק על תנא קמא **וּמַתִּיר** ליפנות בין ביהודה ובין בגליל לכל צד שירצה, כיון **שֶׁהָיָה רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, לֹא אָסְרוּ אֶלָּא בְּמקום שרוֹאֶה** משם את הר הבית, וְדווקא **בְּמָקוֹם שֶׁאֵין שָׁם גָּדֵר** מפסיקה ביניהם, וְדווקא **בִּזְמַן שֶׁהַשְּׁכִינָה שׁוֹרָה** - כשבית המקדש קיים. **וַחֲכָמִים** חולקים עליו **וְאוֹסְרִים** ליפנות כנגד ירושלים, בין במקום שרואה משם את הר הבית ובין במקום שאינו רואהו, בין בזמן שבית המקדש קיים ובין בזמן הזה.

מקשה הגמרא על הברייתא, הרי **חֲכָמִים** שאסרו בסיפא, **הַיְינוּ** כדעת **תַּנָּא קַמָּא**, שהרי גם הוא לא חילק בין רואה משם את הר הבית לבין שאינו רואהו, ובין זמן הבית לזמן הזה, ומדוע נשנו בברייתא כשתי דעות שונות. מתרצת הגמרא, **אִיכָּא בֵּינַיְיהוּ צְדָדִין** - יש הבדל בין תנא קמא לחכמים לגבי מקומות ביהודה שאינם ממזרח או ממערב לירושלים ממש, אלא הם מן הצד, כלומר משוכים ממנה באלכסון לצד דרום, וכן לגבי מקומות בגליל שאינם מצפון לירושלים ממש אלא משוכים ממנה באלכסון לצד מזרח או מערב [ראה איור]. שמלשון תנא קמא 'הנפנה ביהודה' משמע שאסר ליפנות בכל ארץ יהודה באופן כזה שפירועו מכוון בין

מזרח ומערב, וכן כשאמר 'ובגליל' משמע שאסר ליפנות בכל הגליל כשפירועו מכוון בין צפון ודרום, ואילו חכמים לא אסרו אלא כנגד ירושלים ממש, ולא מן הצדדים[נ].

הגמרא מביאה ברייתא נוספת ובה מובאת מחלוקת התנאים בלשון אחרת:

תַּנְיָא אִידָךְ - שנינו בברייתא אחרת, **הַנִּפְנֶה בִּיהוּדָה, לֹא יִפָּנֶה** כשפירועו בין **מִזְרָח וּמַעֲרָב, אֶלָּא** רק כשפירועו בין **צָפוֹן וְדָרוֹם. וּבַגָּלִיל**, בין **צָפוֹן וְדָרוֹם אָסוּר** ליפנות, אבל בין **מִזְרָח וּמַעֲרָב, מוּתָּר. וְרַבִּי יוֹסֵי מַתִּיר** ליפנות בין ביהודה ובין בגליל לכל צד שירצה, כיון **שֶׁהָיָה רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, לֹא אָסְרוּ אֶלָּא בְּמקום שרוֹאֶה** משם את הר הבית. **רַבִּי יְהוּדָה** חולק עליהם **וְאוֹמֵר, בִּזְמַן שֶׁבֵּית הַמִּקְדָּשׁ קַיָּים, אָסוּר** ליפנות בכל ארץ יהודה והגליל כנגד ירושלים, אבל **בִּזְמַן שֶׁאֵין בֵּית הַמִּקְדָּשׁ קַיָּים, מוּתָּר**[נא]. **וְרַבִּי עֲקִיבָא אוֹסֵר** ליפנות כשאחוריו למזרח ופניו למערב[נב] **בְּכָל מָקוֹם.**

מקשה הגמרא על הברייתא, הרי **רַבִּי עֲקִיבָא** שאסר בין מזרח ומערב אף במקום רחוק מירושלים, **הַיְינוּ** כדעת **תַּנָּא קַמָּא**, שהרי גם תנא קמא אסר סתם ולא חילק בין מקום שרוֹאֶה משם את הר הבית לבין מקום שאינו רואהו, ומדוע נשנו בברייתא כשתי דעות שונות. מתרצת הגמרא, **אִיכָּא בֵּינַיְיהוּ** - יש הבדל בין תנא קמא לרבי עקיבא לגבי **חוּץ לָאָרֶץ**. שתנא קמא אסר ביהודה ובגליל בלבד, ואילו רבי עקיבא שאמר 'בכל מקום' כוונתו שגם בחוץ לארץ אסור ליפנות כשפירועו מכוון כנגד ירושלים[נג].

הגמרא מביאה מעשה, ממנו נלמדת הלכה לענין האיסור ליפנות כנגד ירושלים. בית הכסא שבזמנם, היו בו שתי לבנים עומדות זקופות על צידיהן ומקבילות זו לזו, והבא ליפנות יושב על אחת מהן לרוחבה ונפנה ברווח שבינתיים[נד]. ומביאה הגמרא מעשה בבית כסא כזה שהיה לרבה:

רַבָּה, הֲווּ שַׁדְיָין לֵיהּ לִבְנֵי מִזְרָח וּמַעֲרָב - הלבנים של בית הכסא שהיה יושב עליהן היו מונחות כשראשן האחד למזרח וראשן השני למערב, לבנה אחת בצפון ולבנה אחת בדרום, וכשיושב עליהן היו פניו לצפון או לדרום. **אֲזַל** [-הלך] **אַבַּיֵי**, לקח את הלבנים ממקומן

מדוע יהיה אסור ליפנות בין מזרח ומערב. לפיכך ביאר באופן אחר, על פי דברי הבית יוסף המובא בהערה להלן בסמוך, שיש איסור ליפנות בכל מקום בין מזרח ומערב מפני שהשכינה במערב. לביאור נוסף ראה מעדני יום טוב (על הרא"ש, סי' כח אות ג). אמנם הדרישה (או"ח סי' ג סק"א) ביאר, שכיון שירושלים נמצאת בארץ יהודה, החשיבו חכמים כאילו קדושת ירושלים וכבוד השכינה בכל שטח ארץ יהודה, וכל ארץ יהודה היא כירושלים, וכיון שהשכינה בין מזרח ומערב בירושלים, אסור ליפנות בין מזרח ומערב בכל ארץ יהודה. ואף בין צפון ודרום היה ראוי לאסור ביהודה על פני השדה, ולא יהיו רשאים ליפנות אלא בבית הכסא שיש לו מחיצות. אך מפני הולכי דרכים שלא ימצאו מקום ליפנות, לא גזרו בין דרום וצפון בכל ארץ יהודה [אלא רק מדרום לירושלים ממש, כמבואר בסמוך].

מח. **בשיטה** מקובצת (ד"ה לא אמרו) כתב, שדין זה הוא דווקא בנפנה, שהוא דבר בזוי ביותר, אבל להקל ראשו כגון לעמוד ערום מודה התנא שבברייתא לתנא שבמשנתנו שהאיסור הוא דווקא כנגד שער המזרח [כלומר דווקא כשרואה את הר הבית, כמבואר בגמרא לעיל בסמוך. והרמב"ם (פירוש המשניות פ"ט מ"ח) ביאר באופן שונה במקצת מהי קלות ראש שהזכיר התנא, והיינו שלא ירבה בשחוק ובדברי שעשועים]. אבל ביראים (סי' תט) משמע שלשון משנתנו 'לא יקל אדם את ראשו' היינו ליפנות, ומשנתנו כדעת רבי יוסי להלן בסמוך.

מט. **ובלבד** שלא יעשה כן כשהוא במקום שירושלים מכוונת כנגדו ממש בצפון, שהרי אז אדרבא כשפירועו מכוון בין צפון ודרום נמצא שהוא כנגד ירושלים ממש [ראה איור]. רש"י (ד"ה הנפנה).

נ. **שהרי** רבי יוסי אמר שהאיסור הוא דווקא ברואה וכשאין גדר מפסיקה ובזמן שבית המקדש קיים, ומשמע מדבריו שבמקום שאינו רואה מותר אפילו הוא כנגד ירושלים ממש, ועל זה באו חכמים לחלוק ואמרו שאם הוא כנגד ירושלים ממש אסור אף בריחוק מקום ובזמן הזה, אמנם מן הצדדים לא אסרו חכמים. רש"י (ד"ה איכא).

נא. **בצרור** החיים (ד"ה ורבי יוסי) ביאר, שלדעת רבי יוסי אף בזמן שבית המקדש קיים האיסור הוא דווקא ברואה, ואילו לדעת רבי יהודה בזמן שבית המקדש קיים אסור אפילו בשאינו רואה, שאם לא כך הרי אין מחלוקת בין רבי יהודה לרבי יוסי. אבל הרש"ש (ברש"י ד"ה ובזמן) ביאר את המחלוקת, שלדעת רבי יוסי שאמר 'ובזמן שהשכינה שורה', האיסור הוא דווקא בבית ראשון, ואילו לדעת רבי יהודה שאמר 'בזמן שבית המקדש קיים', האיסור הוא גם בבית שני.

ביאור זה של הרש"ש, הוא על פי דבריו שהובאו בהערה לעיל, שהלשון 'בזמן שהשכינה שורה' משמעותה בבית ראשון דווקא. אולם שיטת רש"י ש'בזמן שהשכינה שורה' היינו 'בזמן שבית המקדש קיים', ונמצא שלפי הברייתא הראשונה סבר רבי יוסי שהאיסור הוא רק בזמן הבית, ולפי הברייתא השניה סבר שהאיסור הוא גם בזמן הזה. אכן בדקדוקי סופרים (אות ש - השניה) הביא גירסא מכתב יד, לפיה לא הוזכר רבי יוסי כלל בברייתא השניה, אלא מיד אחרי דעת תנא קמא כתוב שם 'ורבי יהודה מתיר, שהיה רבי יהודה אומר לא אסרו אלא מן הצופים ולפנים וברואה ובמקום שאין שם גדר ובזמן שבית המקדש קיים, ורבי עקיבא' וכו'. לפי גירסא זו, דעת רבי יהודה שוה לדעת רבי יוסי בברייתא הראשונה, וכתב הדקדוקי סופרים שכן נראה לגרוס, כי לפי הספרים שלפנינו לא מובן מדוע הגמרא אינה מקשה שיש סתירה בין הברייתות בדעת רבי יוסי.

נב. **תוספות** (ד"ה רבי).

נג. **שיטה** מקובצת (ד"ה איכא - השני), וכן נראה ביאור שיטת רבי עקיבא לפי רש"י (ד"ה הוו, ד"ה אזל) [ראה חדושי הגהות על הטור (או"ח סי' ג) בשם מהרל"ח], שהאיסור הוא דווקא כנגד ירושלים, אבל במקום שאינו כנגד ירושלים אין איסור ליפנות בין מזרח ומערב. אבל הבית יוסף (או"ח סי' ג ד"ה וכשיושב) למד מלשון הטור (שם) שרבי עקיבא אוסר בכל מקום ליפנות בין מזרח ומערב, אפילו שלא כנגד ירושלים. וביאר טעמו, משום שהשכינה במערב. וכתב הצל"ח (ד"ה ונראה) לשיטה זו, שמה שאמרו שהשכינה במערב, הוא דרך כלל, אמנם אין שם גילוי שכינה ביחוד, אבל המקדש הוקבע למשכן השכינה ביחוד, לפיכך חייבים לנהוג בו כבוד יותר מן הכבוד שיש להיזהר כנגד מערב העולם, אלא שלגבי מערב העולם אין מועיל מחיצות, כיון שכל צד המערב מקודש, ואילו לגבי המקדש שהוא במקום מיוחד מועיל מחיצות, על כן במקום שיש מחיצות שאין בזה גנאי לבית המקדש צריך ליתן כבוד לצד המערב, אבל במקום שאין מחיצות, צריך ליתן כבוד לצד בית המקדש יותר מלצד מערב העולם, ולכן הנפנה בגליל במקום מגולה צריך ליפנות בין מזרח ומערב דווקא [וראה דרכי משה (שם ס"ק ג) שדחה את פירושו של הבית יוסף בדעת הטור]. האיסור לפי רבי עקיבא הוא דווקא כשאין כותל מפסיק ביניהם. תוספות ורשב"א (ד"ה רבי) בשם הירושלמי (פ"ט ה"ה). כלומר שנפנה על פני השדה. רשב"א (שם). וכתב הפרי מגדים (או"ח סי' ג משב"ז סוף ס"ק ג-ד) שאין שיעור לגובה הכותל, אלא כל שאין פירועו מגולה על ידו מותר.

נד. **על** פי רש"י (ד"ה הוו) ורשב"ץ (ד"ה הוה). לביאורים אחרים באופן העמדת הלבנים בבית הכסא וכיצד מתפרשים על פי זה דברי הגמרא בסמוך, ראה חידושי הרא"ה (ד"ה ר' יהודה) ופסקי הרי"ד (ד"ה ת"ר).

ריאה שואבת כל מיני משקין כבד כועס מרה זורקת בו טפה ומניחתו טחול שוחק קרקבן טוחן קיבה ישנה אף נעור נעור הישן ישן הנעור נמוק והולך לו תנא אם שניהם ישנים או שניהם נעורים מיד מת. תניא רבי יוסי הגלילי אומר צדיקים יצר טוב שופטן שנאמר [א] ולבי חלל בקרבי רשעים יצר רע שופטן שנאמר [ב] נאם פשע לרשע בקרב לבי אין פחד אלהים לנגד עיניו בינונים זה וזה שופטן שנאמר [ג] יעמוד לימין אביון להושיע משופטי נפשו אמר רבא[א] כגון אנו בינונים אמר ליה אביי לא שביק מר חיי לכל בריה ואמר רבא לא איברי עלמא אלא לרשיעי גמורי או לצדיקי גמורי[ב] אמר רבא לידע איניש בנפשיה אם צדיק גמור הוא אם לאו[ג] אמר רב לא איברי עלמא אלא לאחאב בן עמרי ולר' חנינא בן דוסא לאחאב בן עמרי העולם הזה ולרבי חנינא בן דוסא העולם הבא: [ד] ואהבת את ה' אלהיך: [ד] תניא ר' אליעזר אומר אם נאמר בכל נפשך למה נאמר בכל מאדך ואם נאמר בכל מאדך למה נאמר בכל נפשך אלא אם יש לך אדם שגופו חביב עליו מממונו לכך נאמר בכל נפשך ואם יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו לכך נאמר בכל מאדך רבי עקיבא אומר בכל נפשך [א] אפילו נוטל את נפשך[ה]. תנו רבנן פעם אחת גזרה מלכות הרשעה שלא יעסקו ישראל בתורה בא פפוס בן יהודה ומצאו לרבי עקיבא שהיה מקהיל קהלות ברבים ועוסק בתורה אמר ליה עקיבא אי אתה מתירא מפני מלכות אמר לו אמשול לך משל למה הדבר דומה לשועל שהיה מהלך על גב הנהר וראה דגים שהיו מתקבצים ממקום למקום אמר להם מפני מה אתם בורחים אמרו לו מפני רשתות שמביאין עלינו בני אדם אמר להם רצונכם שתעלו ליבשה ונדור אני ואתם כשם שדרו אבותי עם אבותיכם אמרו לו אתה הוא שאומרים עליך פקח שבחיות לא פקח אתה אלא טפש אתה ומה במקום חיותנו אנו מתיראין במקום מיתתנו על אחת כמה וכמה אף אנחנו עכשיו שאנו יושבים ועוסקים בתורה שכתוב בה [ה] כי הוא חייך ואורך ימיך כך אם אנו הולכים ומבטלים ממנה עאכ"ו אמרו לא היו ימים מועטים עד שתפסוהו לר"ע וחבשוהו בבית האסורים ותפסו לפפוס בן יהודה וחבשוהו אצלו אמר לו פפוס מי הביאך לכאן אמר ליה אשריך רבי עקיבא שנתפסת על דברי תורה אוי לו לפפוס שנתפס על דברים בטלים בשעה שהוציאו[ו] את ר' עקיבא להריגה זמן ק"ש היה והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל והיה מקבל עליו עול מלכות שמים אמרו לו תלמידיו רבינו עד כאן[ז] אמר להם כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה בכל נפשך אפילו נוטל את נשמתך אמרתי מתי יבא לידי ואקיימנו ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו היה מאריך באחד עד שיצתה נשמתו באחד יצתה ב"ק ואמרה אשריך ר"ע שיצאה נשמתך באחד[ח] אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה זו [ז] תורה וזו שכרה [ו] ממתים ידך ה' ממתים וגו' אמר להם חלקם בחיים יצתה בת קול ואמרה אשריך ר"ע [ט] שאתה מזומן לחיי העוה"ב: [ב] לא יקל אדם את ראשו כנגד שער המזרח שהוא מכוון כנגד בית קדשי הקדשים וכו': אמר רב יהודה אמר רב לא אמרו אלא מן הצופים ולפנים וברואה איתמר נמי א"ר אבא בריה דרבי חייא בר אבא הכי אמר רבי יוחנן לא אמרו [ג] אלא מן הצופים ולפנים וברואה ובשאין גדר ובזמן שהשכינה שורה. ת"ר הנפנה ביהודה לא יפנה מזרח ומערב אלא צפון ודרום ובגליל לא יפנה אלא מזרח ומערב ורבי יוסי מתיר שהיה ר' יוסי אומר לא אסרו אלא ברואה ובמקום שאין שם גדר ובזמן שהשכינה שורה וחכמים אוסרים חכמים היינו ת"ק איכא בינייהו צדדין. תניא אידך הנפנה ביהודה לא יפנה מזרח ומערב אלא צפון ודרום ובגליל צפון ודרום אסור מזרח ומערב מותר ורבי יוסי מתיר שהיה רבי יוסי אומר לא אסרו אלא ברואה רבי יהודה אומר בזמן שבית המקדש קיים אסור בזמן שאין בית המקדש קיים מותר רבי עקיבא אוסר בכל מקום רבי עקיבא היינו ת"ק איכא בינייהו חוץ לארץ רבה הוו שדיין ליה לבני מזרח ומערב אזל אביי שדנהו צפון ודרום על רבה תרצנהו אמר מאן האי דקמצער לי [ד] אנא כר' עקיבא סבירא לי דאמר בכל מקום אסור:

תניא

רש"י

שואבת כל מיני משקין. אע"פ שהן נכנסין בכרס דרך הוסט, הריאה מוללתן ושואבתן מבעד לדופני הכרס: זורקת בו טפה. מרה ומניחתו מן הכעס: שוחק. שחוק: קרקבן. בעוף, הוא המסס בבהמה: טוחן. המאכל: אף. החוטם: נעור. מקיצו משנתו: נעור הישן וישן הנעור. שנתחלפה ובאה השינה מן האף והקיבה נעורת[ו]: נמוק והולך לו. [ו] מתנונה והולך לו ונמשך למיתה. לשון אחר[ז] נעור הישן הקיבה, ונמצאו קיבה ואף נעורים, שאינו ישן כלל. או ישן הנעור ונמצאו שניהם ישנים, ואינו נעור כי אם בקושי: ולבי חלל בקרבי. יצר הרע הרי הוא כמת בקרבי, שיש בידי לכופו: נאם פשע לרשע וגו'. אמר דוד בקרב לבי יש ואומר אני שהפשע נאם לרשע, כלומר שהיצר הרע אומר לרשע אל יהא פחד אלהים לנגד עיניך, אלמא יצר הרע שופטו עד שמרחיקו שאינו מתפחד מיוצרו: כי יעמוד. הקב"ה: לימין אביון להושיע משופטי נפשו. ש"מ יש לך אדם שיש לנפשו שני שופטים: לא שבק מר חיי לכל בריה. אם אתה מן הבינונים אין לך צדיק גמור בעולם: לרשיעי גמורי. העולם הזה, שאין להם בעולם הבא כלום וצריכין ליטול שכרן כאן, כגון אחאב שהיה עשיר מאד דקאמר ליה בן הדד כספך וזהבך לי הוא (מלכים א כ): לצדיקי גמורי. העוה"ב, שאין להם בעוה"ז כלום, כגון רבי חנינא בן דוסא שדי לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת ([ז] תענית כד:): לכך נאמר בכל מאדך. מן החביב עליך: והיה מקבל עליו עול מלכות שמים. קורא קריאת שמע: ממתים ידך ה' ממתים. מידך היה לו למות ולא מידי בשר ודם: מן הצופים. מקום שיכולין לראות משם הר הבית, ומשם והלאה אין יכולין לראותו: וברואה. שיכול לראות משם, פרט אם מקום נמוך הוא: ובשאין גדר. מפסיק בינו להר הבית: ובזמן שהשכינה שורה. שבית המקדש קיים: הנפנה ביהודה לא יפנה מזרח ומערב. אחוריו למזרח ופניו למערב, ולא אחוריו למערב ופניו למזרח, מפני שירושלים בארץ יהודה היא בצפונה של ארץ יהודה בגבול שבין יהודה לבנימין[ח], ויש מארץ יהודה הימנה [למזרח] עד סוף ארץ ישראל והימנה למערב עד סוף ארץ ישראל, שארץ יהודה על פני כל אורך ארץ ישראל היא מן המזרח למערב כרצועה ארוכה וקצרה, ואם יפנה מזרח ומערב יהיה פרועו לצד ירושלים או פרועו שלפניו או פרועו שלאחריו, אבל צפון ודרום יפנה ובלבד שלא יפנה כנגד ירושלים ממש בדרומה של ארץ יהודה: ובגליל. שהיא בצפונה של א"י לא יחזיר פניו לצפון ודרום אלא מזרח ומערב: ה"ג וחכמים אוסרין. ולא גרסינן בכל מקום: חכמים היינו ת"ק. דאמר לא יפנה, ולא מפליג בין רואה ללא רואה בין בזמן הבית בין הזה: איכא בינייהו צדדים. דיהודה וגליל שאינן כנגד ירושלים ממש, לתנא קמא לדדין נמי אסירי דהא הנפנה ביהודה קאמר כל יהודה משמע, ורבנן בתראי סברי כנגד ירושלים ממש אסור אבל לצדדין מותר, דהא אדר' יוסי קיימי דאמר לא אסרו אלא ברואה אבל ברחוק לא ואפילו כנגד ירושלים ממש, ואתו רבנן למימר וחכמים אוסרים אפילו שלא ברואה ואפילו בזמן הזה ומיהו נגד ירושלים[ט] לא: כדר' עקיבא גרסינן בכל מקום. הלכך בחוצה לארץ נמי קאמר: הוו שדיין ליה לבני. לבנים שישב עליהן לפנות היו מתוקנות וזקופות על לדיהן ראשון א' למזרח והשני למערב, לבנה אחת לצפון ולבנה אחת לדרום, והוא יושב על האחת ונפנה בינתים, נמצא הוא נפנה לצפון ודרום, ולא היה רוצה לפנות בבבל מזרח ומערב, לפי שבבל במזרחה[י] של ארץ ישראל עומדת, שלא יהא פרועו לא מלפניו ולא מלאחריו לצד ארץ ישראל: אזל אביי שדנהו צפון ודרום. לראות אם יקפיד רבו על כך, אי סבירא ליה כר"ע דאמר בחו"ל נמי קפדינן עלה דמילתא:

אחר

רבי עקיבא אוסר בכל מקום. מזרח אחוריו ופניו למערב ומסקינן אפילו בחוץ לארץ ומפרש בירושלמי[ט] ובלבד שאין שם כותל:

רבא

עין משפט נר מצוה

עג א מיי' פ"ה מהל' יסודי התורה הל' ז סמג עשין ג:

עד ב מיי' פ"ז מהלכות בית הבחירה הל' ה:

עה ג שם הלכה ח:

עו ד מיי' שם הלכה ט טוש"ע או"ח סימן ג סעיף ה:

תורה אור השלם

א) כִּי עָנִי וְאֶבְיוֹן אָנֹכִי וְלִבִּי חָלַל בְּקִרְבִּי: [תהלים קט, כב]

ב) נְאֻם פֶּשַׁע לָרָשָׁע בְּקֶרֶב לִבִּי אֵין פַּחַד אֱלֹהִים לְנֶגֶד עֵינָיו: [תהלים לו, ב]

ג) כִּי יַעֲמֹד לִימִין אֶבְיוֹן לְהוֹשִׁיעַ מִשֹּׁפְטֵי נַפְשׁוֹ: [תהלים קט, לא]

ד) וְאָהַבְתָּ אֵת יְיָ אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדֶךָ: [דברים ו, ה]

ה) לְאַהֲבָה אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹעַ בְּקֹלוֹ וּלְדָבְקָה בוֹ כִּי הוּא חַיֶּיךָ וְאֹרֶךְ יָמֶיךָ לָשֶׁבֶת עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְיָ לַאֲבֹתֶיךָ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב לָתֵת לָהֶם: [דברים ל, כ]

ו) מִמְתִים יָדְךָ יְיָ מִמְתִים מֵחֶלֶד חֶלְקָם בַּחַיִּים וּצְפוּנְךָ תְּמַלֵּא בִטְנָם יִשְׂבְּעוּ בָנִים וְהִנִּיחוּ יִתְרָם לְעוֹלְלֵיהֶם: [תהלים יז, יד]

הגהות וציונים

א] [בע"י ובילקוט אית' רבה והוא נכון לפמ"ש תוס' ערכין ה ע"א ד"ה והא שלא אמר אביי מר לרבא חבירו] (גליון) ובגירסא זו יובן מ"ש בשבת (קנב ע"ב) א"ל רבה לר"נ של בינונים מאי עיי"ש, שרבה מרוב ענוה החזיק עצמו לבינוני (מנחת יהודה): ב] בע"י ובילקוט שמעוני (תהלים רמז תשכה) איתא המאמר לא איברי וכו' אחר המאמר לידע איניש וכו', והוא נאות יותר (יפה עינים עיי"ש) וכ"ה בכת"י: ג] בע"י הגירסא יודע איניש בנפשיה אי צדיק הוא או רשע הוא (וכ"ה בכת"י) ועיין בפירוש רש"י שבע"י: ד] [בילקוט רמז תתל"ד איתא ר' עקיבא אומר אם נאמר בכל נפשך ק"ו בכל מאדך אלא בכל מדה ומדה שהוא מודד לך בין במדת הטוב בין במדת הפורענות] (גליון): ה] בקינות לת"ב כתוב ובת קול אמרה אשריך ר"ע גופך טהור בכל מיני טהרה: ו] ברש"י שבע"י איתא נעורה: ז] לשון אחר וכו' ליתא בכת"י והשפתי חכמים כתב שהלשון אחר ברש"י היינו מה שאמרו בגמרא תנא אם שניהם ישנים וכו': ח] כאן הס"ד, ומה"ד בדר' עקיבא ותיבת "לא" נמחק (מהרש"א) בכת"י הגירסא ומיהו נגד ירושלים אין שלא כנגד ירושלים לא (ובדפוס נשמט "אין וכו' ירושלים" בטעות הדומות): ט] בב"ב כה ע"ב איתא שבבל בצפונה של א"י (צל"ח עיי"ש):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) פסחים כה. סנהדרין עד. יומא פב., ב) עיין תוס' סוטה לא. ד"ה גדול שהביאו מעשה דר"ע מהירושלמי (סוטה פ"ה ה"ה), ג) עיין בפירוש רש"י שבע"י, ד) [מנחות כט:], ה) [עי' תוס' כתובות קג: ד"ה מזומן וכו'], ו) לשון המשנה סוטה כב:, ז) [לעיל יז:], ח) עיין יומא דף יב., ט) סוף מכילתין (סז ע"ב).

משנת ראשונים

והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל. כך עלה במחשבה לפני, שאין מיתתו של ר' עקיבא ביסורין הללו ראויה לו לנקות ממנו מיעוט מעשים רעים לפי שהיה צדיק גמור כל ימיו, אלא שהענין נעלם וכך עלה במחשבת בעל המחשבות יתברך חפצו ורצונו.
[תורת האדם שער הגמול]

והיה מקבל עליו עול מלכות שמים. משמע דבכל נפשך מיירי אפי' היו מייסרין את האדם ביסורין קשין, דומיא דר' עקיבא שהיו מסרקין בשרו במסרקי ברזל.
[תוספות, כתובות לג:]

ובזמן שהשכינה שורה. בהכ"נ מקדש מעט הוא וצריך לנהוג בו כבוד לפני הקב"ה כי בעונותינו אין לנו לא כהן ולא נביא ולא כהן גדול שיכפר בעדינו אלא שמו של הקב"ה יתעלה ויתרומם, והואיל וכן הוא צריך לנהוג כבוד, ואפילו בביתו מקום המיוחד לו לפעמים להתפלל כגון מעמדות וכיוצא באלו.
[רבינו יונה, דף מה. מדה"ר]

חכמים היינו תנא קמא. פירוש דודאי ליכא למימר דאתו למימר לאסור אף שאר רוחות דאם כן לא יפנו כלל אלא לא אמרינן אלא מזרח ומערב ביהודה או צפון ודרום בגליל.
[הריטב"א]

איכא בינייהו צדדין. למזרח ומערב ושבארץ ישראל צפון ודרום שאינו כנגד ירושלים לגמרי דמכל מקום כל אותו רוח אסור אליבא דתנא קמא ולרבנן בתראי אינו אסור אלא מה שכנגד ירושלים ממש, ולאו לטפויי אתו אתנא קמא אלא לאיפלוגי אר' יוסי אתו ולטפויי עליה. כן נראה מפרש"י ז"ל כל זה. [הריטב"א]

וּשְׁדָנְהוּ צָפוֹן וְדָרוֹם - הניחן כשראשן האחד לצפון וראשן השני לדרום, באופן שהיושב עליהן יהיו פניו למזרח או למערב. ועשה זאת אביי כיון שבבל נמצאת ממזרח לארץ ישראל, ורצה לראות אם יקפיד רבה להחזירן למקומן הראשון ויהיה מוכח שסובר כרבי עקיבא שגם בחוץ לארץ אסור ליפנות כנגד ירושלים, או שמא לא יקפיד להחזירן ויהיה מוכח שסובר הוא כחכמים שמותר לעשות כן בחוץ לארץ[נה]. כאשר **עָל** [-נכנס] **רַבָּה** לבית הכסא, **תָּרְצִנְהוּ** - יישר ותיקן את הלבנים בחזרה על מקומן הראשון, **וְאָמַר** רבה, **מַאן הַאי דְּקָמְצַעֵר לִי** - מיהו זה שמצערני, בהטריחו אותי להחזיר את הלבנים למקומן הראוי. **אֲנָא כְּרַבִּי עֲקִיבָא סְבִירָא לִי** - הרי אני סובר כרבי עקיבא, **דְּאָמַר, בְּכָל מָקוֹם אָסוּר** ליפנות כנגד ירושלים, אפילו בחוץ לארץ.

★

נה. רש"י (ד"ה פזו). אבל היראים (סי' תנו) גרס במעשה זה 'רבא' [רבה היה רבו של אביי, ורבא היה חבירו], וכתב שאביי שינה את מקום הלבנים כיון שחלק עליו וסבר שהלכה כחכמים ומותר ליפנות בחוץ לארץ לכל רוח שירצה.

הגמרא מביאה ברייתא בענין זה:

תַּנְיָא בברייתא, **אָמַר רַבִּי עֲקִיבָא, פַּעַם אַחַת נִכְנַסְתִּי אַחַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ לְבֵית הַכִּסֵּא** בארץ יהודה, **וְלָמַדְתִּי מִמֶּנּוּ שְׁלֹשָׁה דְּבָרִים** כשהסתכלתי כיצד הוא נפנה. **לָמַדְתִּי שֶׁאֵין נִפְנִין** בארץ יהודה אפילו בזמן הזה באופן שפירועו מכוון בין **מִזְרָח וּמַעֲרָב אֶלָּא** כשפירועו מכוון בין **צָפוֹן וְדָרוֹם**[א], **וְלָמַדְתִּי שֶׁאֵין נִפְרָעִין** - אין מגלים את הגוף בעודו **מְעוּמָּד**[ב] **אֶלָּא** כשהוא כבר **מְיוּשָּׁב**[ג], כדי שלא יראה בשרו שלא לצורך[ד], **וְלָמַדְתִּי שֶׁאֵין מְקַנְּחִין** אחר שעשה צרכיו **בְּיַד יָמִין אֶלָּא בְּיַד שְׂמֹאל**[ה]. **אָמַר לֵיהּ בֶּן עַזַּאי** לרבי עקיבא, וכי **עַד כָּאן** [-כל כך] **הֵעַזְתָּ פָּנֶיךָ בְּרַבְּךָ** שהסתכלת בכל אלו. **אָמַר לֵיהּ** רבי עקיבא, הלכות בית הכסא **תּוֹרָה הִיא, וְלִלְמוֹד אֲנִי צָרִיךְ**.

ברייתא נוספת באותו ענין:

תַּנְיָא בברייתא, **בֶּן עַזַּאי אוֹמֵר, פַּעַם אַחַת נִכְנַסְתִּי אַחַר רַבִּי עֲקִיבָא לְבֵית הַכִּסֵּא, וְלָמַדְתִּי מִמֶּנּוּ שְׁלֹשָׁה דְּבָרִים. לָמַדְתִּי שֶׁאֵין נִפְנִין בֵּין מִזְרָח וּמַעֲרָב אֶלָּא בֵּין צָפוֹן וְדָרוֹם, וְלָמַדְתִּי שֶׁאֵין נִפְרָעִין מְעוּמָּד אֶלָּא מְיוּשָּׁב, וְלָמַדְתִּי שֶׁאֵין מְקַנְּחִין בְּיָמִין אֶלָּא בִּשְׂמֹאל. אָמַר לוֹ רַבִּי יְהוּדָה** לבן עזאי, **עַד כָּאן הֵעַזְתָּ פָּנֶיךָ בְּרַבְּךָ. אָמַר לוֹ** בן עזאי, הלכות בית הכסא **תּוֹרָה הִיא, וְלִלְמוֹד אֲנִי צָרִיךְ**[ו].

הגמרא מביאה מעשה בתלמיד נוסף שנכנס אחר רבו למקום של צניעות כדי ללמוד ממעשיו:

רַב כַּהֲנָא עָל גְּנָא תּוּתֵיהּ פּוּרְיֵיהּ דְּרַב - רב כהנא נכנס ושכב תחת מיטתו של רב, להסתתר שם. **שַׁמְעֵיהּ דְּשָׂח וְשָׂחַק וְעָשָׂה צְרָכָיו** - שמע שדיבר רב שיחה בטלה עם אשתו וצחק עמה כדי לרצותה לתשמיש[ז], ושימש מיטתו. **אָמַר לֵיהּ** - אמר רב כהנא לרב, **דָּמֵי פּוּמֵיהּ דְּאַבָּא כִּדְלָא שָׁרֵיף תַּבְשִׁילָא** - פיו של אבא[ח] דומה כאדם רעב שלא גמע תבשיל מעולם. כלומר, נוהג אתה קלות ראש כזו לתאותך עד שאתה נראה כאילו מעולם לא שימשת מיטתך. **אָמַר לֵיהּ** רב לרב כהנא, **כַּהֲנָא, הָכָא אַתְּ** [-וכי הנך כאן]. **פּוּק** - צא החוצה, **דְּלָאו אוֹרַח אַרְעָא** - כיון שאין זו דרך ארץ להיות כאן בשעה כזו. **אָמַר לוֹ** רב כהנא, הלכות תשמיש **תּוֹרָה הִיא, וְלִלְמוֹד אֲנִי צָרִיךְ**[ט].

★

הגמרא חוזרת לדון בדברי הברייתות שאין לקנח בימין אלא בשמאל:

מבררת הגמרא, **מִפְּנֵי מָה אֵין מְקַנְּחִין בְּיָמִין אֶלָּא בִּשְׂמֹאל**.

הגמרא מביאה ארבע דעות[י] בטעם הדבר:

אָמַר רָבָא, הטעם שאין מקנחים בימין, **מִפְּנֵי שֶׁהַתּוֹרָה נִיתְּנָה בְּיָמִין** של הקב"ה, **שֶׁנֶּאֱמַר** (דברים לג ב) **'מִימִינוֹ אֵשׁ דָּת לָמוֹ'**, היינו שהתורה [הנקראת 'אש דת'[יא]] ניתנה לנו מימינו של הקב"ה. הרי שיד ימין חשובה יותר, לפיכך אין לעשות בה דבר מגונה.

רַבָּה בַּר בַּר חָנָה אָמַר, הטעם שאין מקנחים בימין, **מִפְּנֵי שֶׁהִיא קְרוֹבָה לַפֶּה** - רגילים להושיטה אל הפה[יב], לפיכך צריך שתהיה נקיה ביותר[יג].

וְרַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ אָמַר, הטעם שאין מקנחים בימין, **מִפְּנֵי שֶׁקּוֹשֵׁר בָּהּ אֶת הַתְּפִילִּין** על ידו השניה, לפיכך אין ראוי לבזותה[יד].

א. **בירושלמי** (ברכות פ"ט ה"ה) מבואר שבמקום שיש מחיצות יכול ליפנות לכל רוח שירצה, ולפי זה צריך לומר שלבית הכסא המדובר כאן לא היו מחיצות, ומה שאמר רבי עקיבא 'נכנסתי' אחר רבי יהושע, היינו שנכנס לאותה קרן זוית של השדה שהלך רבי יהושע ליפנות שם. שיטה מקובצת (לעיל סא: ד"ה והלכתא). וצריך לומר שהיה שם מקום ליפנות בין מזרח ומערב יותר בנקל מאשר בין צפון ודרום, שאם לא כן, הרי אין כאן הוכחה שיש ליפנות בין צפון ודרום דווקא. מהרש"א (ח"א ד"ה ולמדתי). הצל"ח (ד"ה וכפל) כתב, שמה שאמר רבי עקיבא 'אלא צפון ודרום', בא לרמז שבשום מדינה אין נפנים אלא בין צפון ודרום, כמשמעות לשון הרמב"ם (בית הבחירה פ"ז ה"ט) [וכדברי הבית יוסף המובאים בהערה לעיל (סא:) על לשון הגמרא 'איכא בינייהו חוץ לארץ']. אבל בספר בניהו (השלם, ד"ה שאין נפנין) כתב, שלשון רבי עקיבא 'אלא צפון ודרום' באה למעט שאף באלכסון אסור, אלא דווקא צפון ודרום ממש, ורבי עקיבא למד זאת ממה שהיו שם כסאות עומדים באלכסון קרובים יותר לפתח, ורבי יהושע עבר על פניהם והלך ליפנות בכסא שהיה עומד צפון ודרום ממש. לביאורים נוספים ראה ילקוט ביאורים.

ב. **בדקדוקי** סופרים (אות א - הראשון) הביא גירסא מכתב יד 'שאין נפנין מעומד'. וכן מבואר בראבי"ה (סי' קמז), בפסקי הרי"ד (ד"ה תניא) ובקצור פסקי הרא"ש (סי' כח) [אך ראה אבות הראש (על אדר"נ, פ"מ ד"ה ולא), שבלשון קיצור פסקי הרא"ש נפלה טעות, ובמקום 'לא יפנה עד שישב' צריך לומר 'לא יפרע עד שישב'].

ג. **מה** שהוסיף רבי עקיבא 'אלא מיושב', היינו שלא היה רבי יהושע נפרע אף כשהרכין גופו לשבת, אלא דווקא כשכבר ישב. צל"ח (ד"ה וכפל) ובניהו (השלם, ד"ה ומ"ש שאין נפרעין).

ד. **רבינו** גרשום (תמיד כז: ד"ה תיב) [וכן הביא בדקדוקי סופרים (אות ה - הראשון) גירסת כתב יד בגמרא להלן 'ואין נפרעין מעומד אלא מיושב משום צניעותא'].

ה. **יותר** נקל לאדם לפרוע עצמו כשהוא מעומד, וכן לקנח ביד ימין שרוב תשמישו בה, וכיון שלא עשה כך רבי יהושע אלא פרע עצמו מיושב וקינח בשמאל, מוכח שיש להקפיד על דברים אלו. מהרש"א (ח"א ד"ה ולמדתי).

הרשב"ץ (ד"ה ת"ר) כתב, שהאיסור לקנח בימין הוא דווקא כשמקנח בידו ממש, אבל אם מקנח בצרור יתכן שמותר גם בימינו. וכן כתב בשו"ע הרב (מהדו"ת, או"ח סי' ג ס"ט). אבל בספר בניהו (השלם, ד"ה ומ"ש שאין מקנחין) כתב, שמה שהוסיף רבי עקיבא 'אלא בשמאל', בא למעט שאף על ידי דבר אחר אסור לקנח בימינו, ולמד זאת רבי עקיבא ממה שרבי יהושע קינח בדבר אחר שאחז בשמאלו [אולם בספרו בן יהוידע (ד"ה שאין) ביאר באופן אחר מדוע הוסיף רבי עקיבא 'אלא בשמאל', שגם כשיש לו מכה בשמאלו וכרוכה עליה רטיה יכריח עצמו לקנח בשמאלו דווקא]. והצל"ח (ד"ה וכפל) כתב, שכוונת רבי עקיבא שגם איטר צריך לקנח בשמאל כל אדם. אך ראה ילקוט ביאורים שיש חולקים בזה, וסוברים שאיטר צריך לקנח בשמאלו שהיא ימין כל אדם.

ו. **האור** זרוע (טהרת ק"ש ותפלה סי' קלו) כתב, שתחילה היה המעשה ברבי יהושע ורבי עקיבא, ואחר כך המעשה ברבי עקיבא ובן עזאי. שהרי כשנכנס בן עזאי אחריו כבר ידע רבי עקיבא הלכות אלו. אמנם לא סיפר זאת רבי עקיבא לבן עזאי אלא לאחר שנכנס אחריו בן עזאי. ומה שתמה עליו בן עזאי כיצד העיז פניו ברבו, אף שהוא עצמו העיז פניו ברבי עקיבא באותו דבר, הרי זה מפני שבן עזאי היה תלמיד חבר לרבי עקיבא ומותר לו לנהוג כך [אמנם רבי יהודה תמה עליו, שגם תלמיד חבר אין לו להעיז פניו באופן זה. תקנת עזרא (ד"ה א"ר) בשם הגר"א, ובאר אברהם (ד"ה ועוד)]. והראיה שהיה תלמיד חבר, שהרי אמר לו בן עזאי 'עד כאן העזת', ולא אמר לו בלשון של כבוד 'עד כאן העיז רבי'. מה שאין כן רבי עקיבא, שלא היה תלמיד חבר לרבי יהושע אלא תלמיד בלבד. ובבן יהוידע (ד"ה שאין) כתב, שבן עזאי שאל זאת את רבי עקיבא, אף שהוא עצמו גם כן העיז, כדי לדעת מה ישיב לו.

אבל באמרי נועם (ד"ה תניא) כתב, שהמעשה בבן עזאי היה לאחר ששמע הלכות אלו מרבי עקיבא, ומה שנכנס אחר רבי עקיבא היה כדי לראות אם הלכות אלו נאמרו אף למעשה. ובליקוטי חבר בן חיים (ד"ה ארע"ק) כתב גם כן שהמעשה בבן עזאי היה לאחר ששמע ההלכות מרבי עקיבא, אך ביאר שהמעשה ברבי יהושע היה ביהודה, כמו שכתב רש"י (ד"ה אחר), ואילו המעשה בבן עזאי היה בחוץ לארץ, ונכנס אחר רבי עקיבא כדי לראות אם גם בחוץ לארץ צריך להקפיד שלא ליפנות בין מזרח ומערב. וכשסיפר זאת בן עזאי לרבי יהודה, סיפר לו גם שראה כי רבי עקיבא לא גילה גופו עד שישב ולא קינח בימין, אף ששתי הלכות אלו לא נתחדשו לבן עזאי בפעם ההיא אלא שמען קודם לכן מפי רבי עקיבא. לביאורים נוספים ראה ילקוט ביאורים.

ז. **רש"י** (ד"ה דשח) [על פי המבואר בחגיגה (ה:) שהיה רב צריך לרצותה, אבל בלא זה אסור לדבר בעת התשמיש. וכן כתב בהגהות מיימוניות (דעות פ"ה אות ג)]. לביאור נוסף ראה ילקוט ביאורים.

ח. **רש"י** ביבמות (נז: ד"ה ומודה) כתב, שרב כהנא קרא לרב 'אבא' מפני שהיה רב זקן ממנו. והוא תואר כבוד, כמו נשיא ורבי. אבל התוספות (שם ד"ה אמר) כתבו, שכך היה שמו של רב, ורב כהנא היה תלמיד חבר של רב ומותר לו לקוראו בשמו. לביאור נוסף ראה ילקוט ביאורים.

ט. **רב** כהנא ידע שהוא ליל עונה או ליל טבילה, ונכנס לדעת כיצד נוהג רבו בזה. דקדוקי סופרים (אות ג - הראשון).

המהרש"א (ח"א ד"ה העזת) תמה, מדוע הוצרכו רבי עקיבא ובן עזאי ורב כהנא להיכנס אחר רבותיהם למקום של צניעות, הרי יכלו תחת זה לשאול את פי רבותיהם על אותן הלכות. ותירץ, שמלכתחילה לא היו מעלים בדעתם שיש הלכה בדברים הללו, ומה שנכנסו אחר רבותיהם הוא כדי לראות שמא יש דבר מה שצריך להקפיד בו. וראה מלבי"ם (ד"ה רב) שביאר באופן אחר את מעשה רב כהנא, שלא נכנס רב כהנא לחדרו של רב כלל, אלא שרב היה גר בעליה, והיה תחתיה חדר עם מיטות זו למעלה מזו, ורב כהנא עלה על המיטה העליונה שתחת התקרה ושמע כל זאת דרך התקרה. ומה שאמר רב כהנא 'דמי פומיה דאבא' וכו', לא לרב אמר זאת אלא לחבירו ששכב במיטה תחתיו, אמנם רב שמע את קולו ואמר לו שאין דרך ארץ בכך, וענהו רב כהנא תורה היא וללמוד אני צריך.

י. **ראה** בילקוט ביאורים, מה ההבדל בין הביאורים השונים להלכה.

יא. **ונקראת** כך משום שהיתה כתובה לפני הקב"ה באש שחורה על גבי אש לבנה, או משום שהיא ניתנה מתוך האש. רש"י (דברים לג ב).

יב. **רש"י** (ד"ה שקרובה). וביאר בספר בניהו (השלם, ד"ה מפני שהיא), שאוכל בה וגם מקנח בה את פיו ומסיר הבשר שבין השיניים וכדומה.

יג. **על** פי מהרש"א (ח"א ד"ה מפני שאוכל).

יד. **אף** שמניח את התפילין על יד שמאל עצמה, לא נאסר לקנח בשמאלו אלא בימינו דווקא, לפי שהעיקר הוא מעשה קשירתן, שהוא ביד ימין, ואין ראוי לעשות באותה

ְ[א] תניא אמר רבי עקיבא פעם אחת נכנסתי אחר ר' יהושע לבית הכסא ולמדתי ממנו ג' דברים למדתי שאין נפנין מזרח ומערב אלא צפון ודרום [א]ולמדתי שאין נפרעין מעומד אלא מיושב [ב]ולמדתי שאין מקנחין בימין אלא בשמאל אמר ליה בן עזאי עד כאן העזת פניך ברבך א"ל [ג]תורה היא וללמוד אני צריך תניא בן עזאי אומר פעם אחת נכנסתי אחר רבי עקיבא לבית הכסא ולמדתי ממנו ג' דברים למדתי שאין נפנין מזרח ומערב אלא צפון ודרום ולמדתי שאין נפרעין מעומד אלא מיושב ולמדתי שאין מקנחין בימין אלא בשמאל אמר לו ר' יהודה עד כאן העזת פניך ברבך אמר לו תורה היא וללמוד אני צריך רב כהנא על גנא תותיה פורייה דרב שמעיה דשח ושחק ועשה צרכיו אמר ליה [ג]דמי פומיה דאבא[א] כדלא שריף תבשילא א"ל כהנא הכא את פוק דלאו אורח ארעא אמר לו תורה היא וללמוד אני צריך. [ד]מפני מה אין מקנחין בימין אלא בשמאל אמר רבא מפני שהתורה ניתנה בימין שנאמר [א]מימינו אש דת למו רבה בר בר חנה אמר מפני שהיא קרובה לפה ור' שמעון בן לקיש אמר מפני שקושר בה תפילין רב נחמן בר יצחק אמר מפני שמראה בה טעמי תורה[ב] כתנאי רבי אליעזר אומר מפני שאוכל בה ר' יהושע אומר מפני שכותב בה ר' עקיבא אומר מפני שמראה בה טעמי תורה. א"ר תנחום בר חנילאי כל הצנוע בבית הכסא נצול משלשה דברים מן הנחשים ומן העקרבים ומן המזיקין ויש אומרים אף חלומותיו מיושבים עליו ההוא בית הכסא דהוה בטבריא כי הוו עיילי ביה בי תרי אפי' ביממא מתזקי רבי אמי ורבי אסי הוו עיילי ביה חד וחד לחודיה ולא מתזקי אמרי להו רבנן לא מסתפיתו אמרי להו אנן קבלה גמירינן קבלה דבית הכסא צניעותא ושתיקותא קבלה דיסורי שתיקותא ומבעי רחמי אביי מרביא ליה [אמיה] אמרא למיעל בהדיה לבית הכסא ולרביא ליה גדיא שעיר בשעיר מיחלף רבא מקמי דהוי רישא מקרקשא ליה בת רב חסדא אמגוזא בלקנא בתר דמלך עבדא ליה כוותא ומנחא ליה ידא ארישיה. אמר עולא [ג]אחורי הגדר נפנה מיד ובבקעה כל זמן שמתעטש ואין חברו שומע איסי בר נתן מתני הכי [ג] אחורי הגדר כל זמן שמתעטש ואין חברו שומע [ד]ובבקעה כל זמן שאין חברו רואהו מיתיבי [ה] [ה]יוצאין מפתח בית הבד ונפנין לאחורי הגדר והן טהורין בטהרות הקלו ת"ש [ו] [ו]כמה ירחקו ויהיו טהורין כדי שיהא רואהו שאני אוכלי טהרות דאקילו בהו רבנן רב אשי אמר [ז]מאי כל זמן שאין חברו רואה דקאמר איסי בר נתן כל זמן שאין חברו רואה את פרועו אבל לדידיה חזי ליה. ההוא ספדנא דנחית קמיה דרב נחמן אמר האי צנוע באורחותיו הוה א"ל רב נחמן את עיילת בהדיה לבית הכסא וידעת אי צנוע אי לא דתניא אין קורין צנוע אלא למי שצנוע בבית הכסא ורב נחמן מאי נפקא ליה מיניה משום דתניא [ח]כשם שנפרעין מן המתים כך נפרעין מן הספדנין[ג] ומן העונין אחריהן. [ט]תנו רבנן איזהו צנוע זה הנפנה בלילה במקום שנפנה ביום איני [ח]והאמר רב יהודה אמר רב [ט]לעולם ינהיג אדם את עצמו שחרית וערבית כדי שלא יהא צריך להתרחק ותו רבא[ד] ביממא הוה אזיל עד מיל ובליליא א"ל לשמעיה פנו לי דוכתא ברחובה דמתא וכן אמר ליה רבי זירא לשמעיה חזי מאן דאיכא אחורי בית חבריא דבעינא למפני לא תימא במקום אלא אימא [י]כדרך שנפנה ביום רב אשי אמר אפילו תימא במקום לא נצרכה אלא לקרן זוית. גופא אמר רב יהודה אמר רב לעולם ינהיג אדם את עצמו שחרית וערבית כדי שלא יהא צריך להתרחק תניא נמי הכי בן עזאי אומר השכם וצא הערב וצא כדי שלא תתרחק משמש ושב ואל תשב ותמשמש שכל היושב וממשמש אפי' עושין כשפים באספמיא באין עליו ואי אנשי ויתיב ואח"כ משמש מאי תקנתיה כי קאי לימא הכי לא לי לא לי לא תחים ולא תחתים לא הני ולא מהני לא חרשי דחרשא ולא חרשי דחרשתא

רש"י

אחר רבי יהושע וכו'. וביהודה הוה: עד כאן. כלומר כל זה העזת פניך בפני רבך שנסתכלת בכל אלו: דשח ושחק. עם אשתו שיחה בטלה של ריצוי תשמיש: ועשה צרכיו. ושימש מטתו: כדלא שריף תבשילא. כאדם רעב, כמו שלא שמשת מטתך מעולם שאתה נוהג קלות ראש זה לתאותך: שריף. הומי"ר בלע"ז: שקרובה לפה. רגילין להושיטה לפה: שקושר בה תפילין. בזרוע שמאלו: טעמי תורה. נגינות טעמי מקרא של תורה נביאים וכתובים, בין בניקוד שבספר בין בהגבהת קול ובצלצול נעימות הנגינה של פשטא ודרגא ושופר מהפך מוליך ידו לפי טעם הנגינה, [ט] ראיתי בקוראים הבאים מארץ ישראל: מן הנחשים ומן העקרבים ומן המזיקין. למתוך צניעותו מתנהג בנחת ובשתיקה ואין הנחשים מרגישים להתקנאות בו, ואף המזיקין חסין עליו: חלומותיו מיושבין עליו. שאין המזיקין מבהילין אותו: קבלה. מסורת ומנהג שקבלנו מרבותינו בבית הכסא: קבלה דיסורי שתיקותא. שלא יבעט ביסורין הבאים עליו: מרביה ליה אימרא. מגדלת לו שה ומלמדתו שהולך עמו תמיד: שעיר. שד של בית הכסא דומה לשעיר, ועליהם נאמר (ישעיה יג) ושעירים ירקדו שם[ט]: אמגוזא בלקנא. נותנת אגוז בספל של נחשת ומקרקשת בו מבית, והוא נפנה כנגדה מבחוץ: בתר דמלך. ונעשה ראש ישיבה צריך שימור טפי מפני המזיקים, [י]שמתקנאים השדים בתלמידי חכמים יותר משאר בני אדם: כוותא. חלון כנגד מקום שהוא נפנה שם אחורי הבית: אחורי הגדר נפנה מיד. ואין צריך להתרחק כלום: ובבקעה. צריך להתרחק כדי שלא ישמע חברו עטושים של מטה, אבל אין צריך להתרחק עד כדי שלא יראנו: רב אשי אמר וכו'. לא גרסינן עד לקמן דמוקי לדאיסי בר נתן בהכי: יוצאין מפתח בית הבד. משמרי טהרות של שמן בית הבד, אם הוצרכו לפנות יוצאים מפתח בית הבד ונפנין לאחורי הגדר שלפני הפתח, ואין חוששין שמא בתוך כך יכנס עם הארץ ויגע, אלמא נפנין לאחורי הגדר מיד: בטהרות הקלו. בשביל שמירת טהרות הקלו בבית הכסא: כמה ירחקו. שומרי טהרות: כדי שיהא רואהו. וכיון דאינו יכול להתרחק יותר על כרחך אם הוצרך לפנות יפנה, תיובתא דאיסי דבעי שלא יראנו: דאקילו בהו רבנן. בשביל שמירתן הקלו בבית הכסא: אבל לדידיה חזי ליה. אבל הוא עצמו את חברו יכול לראות ולא ירחיק: במקום שנפנה ביום. מתרחק מבני אדם בלילה כביום: ינהיג אדם עצמו. לפנות: שחרית. קודם היום: וערבית. משחשכה: כדי שלא יהא צריך להתרחק. אלמא אין מתרחקין בלילה: פנו לי דוכתא. מבני אדם: כדרך שנפנה ביום. לענין פרוע טפח וטפחיים כדאמרינן בפרקי קמאי (פ"ג ד' כג:), ומיושב כדאמרינן לעיל: לקרן זוית. אם יש קרן זוית סמוך צריך להסתלק שם בלילה כביום, ולא יפנה בגלוי: משמש. בצרור או בקיסם לפתוח נקבים כדאמרינן במסכת שבת (ד' פב.). לשון אחר משמש המושב שלא יהא מלוכלך. ולשון ראשון הגון, דא"כ למה לי משום כשפים, תיפוק לי כיון שישב כבר מלוכלכים בגדיו ומה יועיל משמושו: לא לי לא לי. לא תוכלו לי: לא תחים ולא תחתים. הם שמות הכשפים העשויים ע"י תחתוניות: לא הני ולא מהני. לא כולן ולא מקצתן: לא חרשי דחרשא ולא חרשי דחרשתא. לא מכשפות מכשף זכר ולא מכשפות מכשפה נקבה. לשון אחר לא הני ולא מהני לא יצלח ולא יועיל עוד מכשפות:

תוספות

רבא מקמי דהוה רישא כו' בתר דמלך עבדה ליה כוותא ומנחא ליה ידא כו'. תימה דע"כ לא מלך רבא עד אחר פטירתו של אביי כדמשמע לעיל [כ]בעובדא דבר הדיא וכן בכתובות דקאמר חומה דביתהו דאביי אתיא לקמיה דרבא בסוף פרק אע"פ (ד' סה.) וזהו תימה דלעיל (ד' נו.) משמע דראה בחלום פטירתה קודם[ו] פטירתו דאביי וי"ל מכל מקום לא נפטרה עד אחר אביי:

סליקו תוספות דמסכת ברכות

מסורת הש"ס עם הוספות

א) מס' ד"א פרק ז, ב) [מגילה דף כח.], ג) חגיגה דף ה:, ד) [אדר"נ פ"מ ובד"א פ"ז], ה) טהרות פ"י מ"ב, ו) שם, ז) [ע"ז מז:], ח) הוריות יג:, ט) עיין ויקרא רבה פרשה כ"ב ר' פנחס וכו', י) [לעיל נד:], כ) [נו.].

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמַר יְיָ מִסִּינַי בָּא וְזָרַח מִשֵּׂעִיר לָמוֹ הוֹפִיעַ מֵהַר פָּארָן וְאָתָה מֵרִבְבֹת קֹדֶשׁ מִימִינוֹ אֵשׁ דָּת לָמוֹ: [דברים לג, ב]

הגהות וציונים

א] רב כהנא קרא לרב "אבא" משום כבודו (עיין רש"י לעיל מז ע"א ד"ה אילו מייתי, שבת נג ע"א ד"ה אבא יבמות נז ע"ב ד"ה ומודה לי אבא): ב] בכת"י ובבית נתן יש כאן הוספה **אתמר רב אמר מפני שאוכל בה ושמואל אמר מפני שכותב בה** כתנאי (ונראה שגירסא אמיתית היא ונחסר בדפוס בט"ס, דלגירסתינו אינו מובן מאי דאמר "כתנאי" דהני תנאי בר מר"ע טעמי אחריני אמרי וה"ל להגמ' לומר תניא ר' אליעזר אומר, דק"ס): ג] [פי' כשם שנפרעין מן המת אם הוא חוטא כך נפרעין מן הספדנין שאומרים עליו שהוא צדיק. ערוך] [ערך ספד]: (גליון): ד] יש גורסים **רב** (עיין הגהות בן אריה): ה] בכת"י נוסף **כך** ראיתי: ו] יש להוסיף קודם **שראה** פטירתו (דבש תמר):

עין משפט נר מצוה

עז א מיי' פ"ה מהלכות דעות הלכה ו טוש"ע או"ח סי' ג סעיף ב:
עח ב מיי' שם טוש"ע שם סעיף י:
ג ד טוש"ע שם סעיף ח:
עט [ג ד מיי' שם]:
פ ה ו מיי' פי"ג מהל' טומאת משכב ומושב הלכה ג:
פא ז מיי' פ"ה מהלכות דעות הל' ו טוש"ע או"ח סי' ג סעיף ח:
פב ח טוש"ע י"ד סימן שדמ סעיף א [ברא"ש פ"ג דמ"ק סי' קין]:
פג ט מיי' פ"ה מהלכות דעות הל' ו טוש"ע או"ח סי' ב סעי' ו בהגה:
פד י מיי' שם טוש"ע או"ח סי' ג סעיף יב:

ליקוטי רש"י

כדלא שריף תבשילא. שרעב לאכול כלומר מתאוה לתשמיש [חגיגה ה:]. **במקום שנפנה ביום.** שצריך צניעות [ע"ז מז:]. **כדי שלא יהא צריך להתרחק.** דהיוצא לפנות ביום צריך שיתרחק מן הדרך כדי שלא יהו אחרים רואים אותו [הוריות יג:]. **לא תימא במקום.** שיהא צריך להתרחק בלילה כביום. **כדרך שנפנה ביום.** שיהא נפרע מיושב וכשיעור שנתנו חכמים טפח וטפחיים [ע"ז שם].

רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק אָמַר, הטעם שאין מקנחים בימין, **מִפְּנֵי שֶׁמַּרְאֶה בָּהּ טַעֲמֵי תוֹרָה** - מפני שנהגו כשעולה אדם לקרוא בתורה או להפטיר בנביא, שעומד חבירו אצלו לסייעו ומוליך ידו הימנית באויר לפי צורת הגבהת הקול ומנגינת טעמי המקרא[טו], לפיכך אין לעשות ביד זו דבר מגונה.

ומביאה הגמרא שגם התנאים נחלקו בענין זה:

כְּתַנָּאֵי - דבר זה שנוי במחלוקת התנאים[טז] בברייתא. **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר**, הטעם שאין מקנחים בימין, **מִפְּנֵי שֶׁאוֹכֵל בָּהּ**, לפיכך ראויה היא להיות נקיה ביותר, כדי שלא תמאס את המאכל[יז]. **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ אוֹמֵר, מִפְּנֵי שֶׁכּוֹתֵב בָּהּ** ספרי תורה תפילין ומזוזות[יח]. **רַבִּי עֲקִיבָא אוֹמֵר, מִפְּנֵי שֶׁמַּרְאֶה בָּהּ טַעֲמֵי תוֹרָה.**

★

עוד בענין צניעות בבית הכסא:

אָמַר רַבִּי תַּנְחוּם בַּר חֲנִילַאי, כָּל הַצָּנוּעַ בְּבֵית הַכִּסֵּא, נִצּוֹל מִשְּׁלֹשָׁה דְּבָרִים, והם, **מִן הַנְּחָשִׁים וּמִן הָעַקְרַבִּים וּמִן הַמַּזִּיקִין** [-השדים]. שכל אלו דרכם להיות בבית הכסא ולהזיק לכל הנכנס לשם, אבל כשהוא צנוע בבית הכסא הרי כל תנועותיו בנחת ובשתיקה, ואין הנחשים והעקרבים שמים ליבם אליו, וגם השדים חסים עליו מפני מעלת הצניעות שהם רואים בו[יט]. **וְיֵשׁ אוֹמְרִים** שהמתנהג בצניעות בבית הכסא, **אַף חֲלוֹמוֹתָיו מְיוּשָּׁבִים עָלָיו**, לפי שאין המזיקים מבהילים אותו בשנתו[כ].

הגמרא מביאה מעשה בענין זה:

הַהוּא בֵּית הַכִּסֵּא דַּהֲוָה בִּטְבֶרְיָא - מעשה בבית כסא אחד שהיה בעיר טבריה, **כִּי הֲווּ עָיְילִי בֵּיהּ בֵּי תְּרֵי אֲפִילּוּ בִּימָמָא מִתַּזְּקִי** - שכאשר היו נכנסים אליו אפילו שני אנשים יחדיו, ואפילו בשעות היום, היו ניזוקים[כא]. אולם **רַבִּי אַמִּי וְרַבִּי אַסִּי הֲווּ עָיְילִי בֵּיהּ חַד וְחַד לְחוּדֵיהּ** - היו נכנסים אליו כל אחד מהם לחוד[כב], **וְלָא מִתַּזְּקִי** - ואף על פי כן לא היו ניזוקים. **אָמְרִי לְהוּ רַבָּנָן** - שאלו אותם החכמים, **לָא מִסְתְּפֵיתוּ** - וכי אינכם יראים שמא תינזקו. **אָמְרִי לְהוּ** - השיבו להם רבי אמי ורבי אסי, **אֲנַן קַבָּלָה גְּמִירִינַן** - לנו יש מסורת שקיבלנו מרבותינו כיצד לנהוג בבית הכסא, ואנו סומכים עליה שלא נינזק[כג]. **קַבָּלָה דְּבֵית הַכִּסֵּא, צְנִיעוּתָא וּשְׁתִיקוּתָא** - המסורת שקיבלנו בענין הנהגת בית הכסא, להיות צנוע ולשתוק שם[כד], ולכן אנו נכנסים לבית הכסא כל אחד לבדו משום צניעות, שלא יהיה האחד רואה את פירועו של חבירו, וכדי שלא נבוא לשוחח זה עם זה[כה]. וכן **קַבָּלָה דְּיִסּוּרֵי** - מסורת מרבותינו כיצד לנהוג כשבאים על האדם יסורים, **שְׁתִיקוּתָא וּמִבְעֵי רַחֲמֵי** - שלא לבעט ביסורים הבאים עליו אלא לקבלם בשתיקה, ולבקש רחמים מהקב"ה שיסירם מעליו[כו].

במעשה זה מבואר שבדרך כלל אין השדים מזיקים בבית הכסא אלא למי שנכנס לשם לבדו. הגמרא מביאה שני מעשים, מהם נלמדות כמה עצות לדבר זה. המעשה האחד:

אַבַּיֵי, מְרַבְּיָא לֵיהּ [אִמֵּיהּ] אִמְּרָא לְמֵיעַל בַּהֲדֵיהּ לְבֵית הַכִּסֵּא - אמו של אביי[כז] היתה מגדלת בשבילו שה ומלמדת אותו שילך עמו תמיד, כדי שיכנס איתו לבית הכסא ולא יכנס לשם לבדו.

שואלת הגמרא, **וְלִרַבְּיָא לֵיהּ גַּדְיָא** - ותגדל לו אמו גדי עזים לצורך זה, מדוע גידלה לו שה[כח]. משיבה הגמרא, **שָׂעִיר בְּשָׂעִיר מִיחַלַּף** [-מתחלף]. כלומר, השד של בית הכסא צורתו כשעיר עזים[כט], ושמא יתחלף השד באותו שעיר וילך עם אביי לבית הכסא, ויסבור אביי שהוא השעיר שנתנה לו אמו[ל].

המעשה השני:

רָבָא, מִקַּמֵּי דַּהֲוֵי רֵישָׁא - לפני שנעשה ראש ישיבה, כשהיה יוצא ליפנות בבית הכסא שהיה לו מאחורי כותלי ביתו, **מְקַרְקְשָׁא לֵיהּ בַּת רַב חִסְדָּא אַמְגוּזָא בְּלָקְנָא** - היתה בת רב חסדא אשתו של רבא נותנת אגוז בתוך ספל של נחושת ומקשקשת בו, לפי שהשמעת הקול מבריחה את הנחשים ואת המזיקים[לא], ורבא היה נפנה כנגדה מעבר לכותל מבחוץ. אבל **בָּתַר דְּמָלַךְ** - לאחר שנעשה רבא ראש ישיבה, והיה צריך שמירה יתירה מפני המזיקים כיון שהם מתקנאים בתלמידי חכמים יותר מבשאר בני אדם[לב], **עַבְדָא לֵיהּ כַּוְּתָא וּמַנְּחָא לֵיהּ יְדָא אַרֵישֵׁיהּ** - עשתה לו חלון כנגד המקום שנפנה בו מאחורי הבית,

---

היד מעשה של בזיון לקנח בה. מהרש"א (ח"א ד"ה מפני שקושר). ובספר בניהו (השלם, ד"ה ומ"ט שקושר) וכן בלבושי שרד (על הט"ז או"ח סי' ג סק"ט) בשם מהר"ל חגלס ביארו, שהתפילין מונחות בשמאלו על הזרוע ולא על כף היד, מה שאין כן הקשירה בימינו נעשית ע"י כף היד. וכתב המגן אברהם (שם ס"ק ח) בשם השל"ה (מס' חולין בסופו ד"ה שיקנח), שמכל מקום לא יקנח באצבע האמצעית של יד שמאל כיון שכורך עליה את רצועת התפילין.

טו. **כגון** בטעמים 'פשטא' 'דרגא' ו'שופר מהפך', מוליך ידו באותה צורה שהם כתובים בספר. רש"י (ד"ה טעמי) [ראה בהערה לביאורי רש"י שם]. והוסיף רש"י שראה כן בקוראים הבאים מארץ ישראל.

טז. **בדקדוקי** סופרים (אות ח - הראשונה) הביא, שבספר בית נתן גרס בגמרא כאן 'אתמר רב אמר מפני שאוכל בה ושמואל אמר מפני שכותב בה', ועל זה בא המשך הגמרא 'כתנאי' וכו', ומעין זה הגירסא בחלק מכתבי היד. וכתב על גירסא זו שנראה שהיא אמיתית, ובדפוסים שלפנינו נחסר בטעות סופר. והראיה, שהרי לגירסת הדפוסים אינו מובן מדוע אומרת הגמרא 'כתנאי', הלא דעות האמוראים שהביאה הגמרא אינן מתאימות לדעות התנאים שבברייתא, מלבד דברי רבי עקיבא שהטעם הוא מפני שמראה בה טעמי תורה. והגמרא היתה צריכה להביא את הברייתא בלשון 'תניא', ולא בלשון 'כתנאי'. אמנם ראה בשפתי חכמים (ד"ה כתנאי) שהשוה בין כל שיטות התנאים בברייתא לבין שיטות האמוראים השונים בסוגייתנו.

יז. **מהרש"א** (ח"א ד"ה מפני שאוכל). וראה שם טעם נוסף.

יח. **שפתי** חכמים (ד"ה מפני).

יט. **רש"י** (ד"ה מן). אבל המהרש"א (ח"א ד"ה כל) ביאר, שכשהוא צנוע הרי הוא זכאי לשמירת המלאכים המתלוים לאדם בכל עת, וכשאינו צנוע הולכים ממנו, כמבואר בגמרא לעיל (ס:) שקודם שנכנס לבית הכסא צריך לומר להם 'שמרוני ועזרוני'.

כ. **ה'יש** אומרים' הוסיפו בזה, שלא רק שאין מזיקים אותו, אלא שגם אינם מבהילים אותו. שפתי חכמים (ברש"י ד"ה חלומותיו).

כא. **בדרך** כלל אין השדים מזיקים לשני אנשים אפילו בלילה, וכן אינם מזיקים ביום אפילו לאיש אחד [ראה פסחים (קיב:) 'אל תצא יחידי בלילה'. וכן הוא ברמ"א (יו"ד סי' קטז ס"ה, וביאור הגר"א שם)]. אבל באותו בית הכסא היתה איזו סיבה שבגללה הזיקו יותר מכדרכם.

כב. **בדקדוקי** סופרים (אות כ) הביא, שבגמרא כתב יד נוסף כאן 'אפילו בליליא'.

כג. **רש"י** (ד"ה קבלה - הראשון). והערוך (ערך קבל - החמישי) גרס 'קבלא', וכתב שפירושו קמיע, היינו שאם האדם צנוע ושותק בבית הכסא זהו הקמיע שיצילו מן המזיקים [ועל דרך זו ביאר גם את לשון הגמרא בסמוך 'קבלה דיסורי'].

כד. **איסור** הדיבור בבית הכסא הוא גם כן משום צניעות. לבוש (סי' ג ס"ב), שו"ע הרב (מהדו"ת או"ח סי' ג ס"ב).

כה. **מהרש"א** (ח"א ד"ה קבלה).

כו. **בבן** יהוידע (ד"ה קבלה) כתב, שרבי אמי ורבי אסי הזכירו את הקבלה לגבי יסורים, אף שאין לה קשר לענין בית הכסא שנשאלו עליו, כדי שיובן מדבריהם שהשתיקה שהזכירו לענין בית הכסא אין פירושה שאסור להשמיע קול בכלל, אלא רק שאסור לדבר [כמו בשתיקה של יסורים שהכוונה היא רק למניעת דיבורים], אבל סתם השמעת קול בלא חיתוך אותיות אדרבה דוחה היא את המזיקים [כמבואר במעשה עם רבא להלן בסמוך].

כז. **בקידושין** (לא:) מבואר שהיה אביי יתום מאביו ומאמו, ובכל מקום שמדובר בגמרא על אמו, הכוונה לאומנת שגידלה אותו.

כח. **שהגדי** קל יותר ללמדו ללכת עמו, מאשר את השה. נפש יהודה (על מנורת המאור, נר ז כלל ג ח"א פ"ב ד"ה ותרבי).

כט. **כמו** שנאמר בישעיה (יג כא) 'ושעירים ירקדו שם', וכוונת הכתוב לשדים אלו. רש"י (ד"ה שעיר). ראה רד"ק (ישעיה שם) שהשד מתגלה למאמיניו בדמות שעיר עזים. וכתב הריקאנטי (ויקרא יז ז) שהשדים הם רוח בלא גוף, אלא שלפעמים לובשים גוף להגדיל את עצמם בעיני המאמין בהם.

ל. **נפש** יהודה (על מנורת המאור, נר ז כלל ג ח"א פ"ב ד"ה מתחלף). אבל בחידושי רבי יהונתן (ד"ה שעיר) ביאר, שהחשש הוא שהרואים את אביי עם הגדי בבית הכסא עלולים לחשוב שהוא מתחבר עם השד, ואין לעשות דבר שיחשדו בו, שנאמר (במדבר לב כב) 'והייתם נקיים מה' ומישראל'. ובספר בניהו (השלם, ד"ה מרביא) ביאר, שיהיה השעיר נחשב לשד כבן מינו, ויסבור שהאדם שם לבדו. וראה ביאורו שם מדוע נתנה לו אמו של אביי שה דווקא ולא שאר בעלי חיים.

לא. **מהרש"א** (ח"א ד"ה מקרקשא) ובן יהוידע (ד"ה מקרקשא). וכתב המהרש"א, שכן מצינו גם בעבודה זרה (ל:) לגבי חבית שהיין מנטף מתוכה לכלי והטיפות רודפות זו אחר זו, שאין לחוש שמא נחש שתה מן הכלי, כיון שקול הטיפות מבריחו.

לב. **לעיל** (ה.) אמר רב נחמן שתלמיד חכם אינו צריך לקרוא קריאת שמע שעל המיטה, ומשמע שטעמו הוא משום שהתורה משמרתו. אכן בבית הכסא אין עליו שמירה זו, כיון שהוא מקום הטינופת ואינו רשאי להרהר בו בדברי תורה, לפיכך צריך שימור אחר. אור זרוע (טהרת ק"ש ותפלה אות קלז).

א) תניא אמר רבי עקיבא פעם אחת נכנסתי אחר ר' יהושע לבית הכסא ולמדתי ממנו ג' דברים למדתי שאין נפנין מזרח ומערב אלא צפון ודרום א ולמדתי שאין נפרעין מעומד אלא מיושב ב ולמדתי שאין מקנחין בימין אלא בשמאל אמר ליה בן עזאי עד כאן העזת פניך ברבך א"ל ג) תורה היא וללמוד אני צריך תניא בן עזאי אומר פעם אחת נכנסתי אחר רבי עקיבא לבית הכסא ולמדתי ממנו ג' דברים למדתי שאין נפנין מזרח ומערב אלא צפון ודרום ולמדתי שאין נפרעין מעומד אלא מיושב ולמדתי שאין מקנחין בימין אלא בשמאל אמר לו ר' יהודה עד כאן העזת פניך ברבך אמר לו תורה היא וללמוד אני צריך רב כהנא על גנא תותיה פורייה דרב שמעיה דשח ושחק ועשה צרכיו אמר ליה ג) דמי פומיה דאבא א] כדלא שריף תבשילא א"ל כהנא הכא את פוק דלאו אורח ארעא אמר לו תורה היא וללמוד אני צריך. ד) מפני מה אין מקנחין בימין אלא בשמאל אמר רבא מפני שהתורה ניתנה בימין שנאמר א) מימינו אש דת למו רבה בר בר חנה אמר מפני שהיא קרובה לפה ור' שמעון בן לקיש אמר מפני שקושר בה תפילין רב נחמן בר יצחק אמר מפני שמראה בה טעמי תורה ב] כתנאי רבי אליעזר אומר מפני שאוכל בה ר' יהושע אומר מפני שכותב בה ר' עקיבא אומר מפני שמראה בה טעמי תורה. א"ר תנחום בר חנילאי כל הצנוע בבית הכסא נצול משלשה דברים מן הנחשים ומן העקרבים ומן המזיקין ויש אומרים אף חלומותיו מיושבים עליו ההוא בית הכסא דהוה בטבריא כי הוו עיילי ביה בי תרי אפי' ביממא מתזקי רבי אמי ורבי אסי הוו עיילי ביה חד וחד לחודיה ולא מתזקי אמרי להו רבנן לא מסתפיתו אמרי להו אנן קבלה גמירינן קבלה דבית הכסא צניעותא ושתיקותא קבלה דיסורי שתיקותא ומבעי רחמי אביי מרביא ליה [אמיה] אמרא למיעל בהדיה לבית הכסא ולרביא ליה גדיא שעיר בשעיר מיחלף רבא מקמי דהוי רישא מקרקשא ליה בת רב חסדא אמגוזא בלקנא בתר דמלך עבדא ליה כוותא ומנחא ליה ידא ארישיה. אמר עולא ג אחורי הגדר נפנה מיד ובבקעה כל זמן שמתעטש ואין חברו שומע איסי בר נתן מתני הכי [ג] אחורי הגדר כל זמן שמתעטש ואין חברו שומע ד ובבקעה כל זמן שאין חברו רואהו מיתיבי ה) ה יוצאין מפתח בית הבד ונפנין לאחורי הגדר והן טהורין בטהרות הקלו ת"ש ו) ו כמה ירחקו ויהיו טהורין כדי שיהא רואהו שאני אוכלי טהרות דאקילו בהו רבנן רב אשי אמר ז מאי כל זמן שאין חברו רואה דקאמר איסי בר נתן כל זמן שאין חברו רואה את פרועו אבל לדידיה חזי ליה. ההוא ספדנא דנחית קמיה דרב נחמן אמר האי צנוע באורחותיו הוה א"ל רב נחמן את עיילת בהדיה לבית הכסא וידעת אי צנוע אי לא דתניא אין קורין צנוע אלא למי שצנוע בבית הכסא ורב נחמן מאי נפקא ליה מיניה משום דתניא ח כשם שנפרעין מן המתים כך נפרעין מן הספדנין ג] ומן העונין אחריהן. ו) תנו רבנן איזהו צנוע זה הנפנה בלילה במקום שנפנה ביום איני ח) והאמר רב יהודה אמר רב ט לעולם ינהיג אדם את עצמו שחרית וערבית כדי שלא יהא צריך להתרחק ותו רבא ד] ביממא הוה אזיל עד מיל ובליליא א"ל לשמעיה פנו לי דוכתא ברחובה דמתא וכן אמר ליה רבי זירא לשמעיה חזי מאן דאיכא אחורי בית חבריא דבעינא למפני לא תימא במקום אלא אימא י כדרך שנפנה ביום רב אשי אמר אפילו תימא במקום לא נצרכה אלא לקרן זוית. גופא אמר רב יהודה אמר רב לעולם ינהיג אדם את עצמו שחרית וערבית כדי שלא יהא צריך להתרחק תניא נמי הכי בן עזאי אומר השכם וצא הערב וצא כדי שלא תתרחק משמש ושב ואל תשב ותמשמש שכל היושב וממשמש אפי' עושין כשפים באספמיא באין עליו ואי אנשי ויתיב ואח"כ משמש מאי תקנתיה כי קאי לימא הכי לא לי לא לי לא תחים ולא תתחים לא הני ולא מהני לא חרשי דחרשא ולא חרשי דחרשתא

אחר רבי יהושע וכו'. וביהודה הוה: עד כאן. כלומר כל זה העזת פניך בפני רבך שנסתכלת בכל אלו: דשח ושחק. עם אשתו שיחה בטלה של ריצוי תשמיש: ועשה צרכיו. ושימש מטתו: כדלא שריף תבשילא. כאדם רעב, כמו שלא שמשה מטתך מעולם שאתה נוהג קלות ראש זה לתאותך: שריף. הומי"ר בלע"ז: שקרובה לפה. רגילין להושיטה לפה: שקושר בה תפילין. בזרוע שמאלו: טעמי תורה. נגינות טעמי מקרא של תורה נביאים וכתובים, בין בניקוד שבספר בין בהגבהת קול ובגלגול נעימות הנגינה של פשטא ודרגא ושופר מהפך מוליך ידו לפי טעם הנגינה, ט] ראיתי בקוראים הבאים מארץ ישראל: מן הנחשים ומן העקרבים ומן המזיקין. למתוך צניעותו מתנהג בנחת ובשתיקה ואין הנחשים מרגישים להתקנאות בו, ואף המזיקין חסין עליו: חלומותיו מיושבין עליו. שאין המזיקין מבהילין אותו: קבלה. מסורת ומנהג שקבלנו מרבותינו בבית הכסא: קבלה דיסורי שתיקותא. שלא יבעט ביסורין הבאים עליו: מרביה ליה אימרא. מגדלת לו שה ומלמדתו שהולך עמו תמיד: שעיר. שד של בית הכסא דומה לשעיר, ועליהם נאמר (ישעיה יג) ושעירים ירקדו שם ט): אמגוזא בלקנא. נותנת אגוז בספל של נחשת ומקרקשת בו מבית, והוא נפנה כנגדה מבחוץ: בתר דמלך. ונעשה ראש ישיבה צריך שימור טפי מפני המזיקים, י) שמתקנאים השדים בתלמידי חכמים יותר משאר בני אדם: כוותא. חלון כנגד מקום שהוא נפנה שם אחורי הבית: אחורי הגדר נפנה מיד. ואין צריך להתרחק כלום: ובבקעה. צריך להתרחק כדי שלא ישמע חברו עטושים של מטה, אבל אין צריך להתרחק עד כדי שלא יראנו: רב אשי אמר וכו'. לא גרסינן עד לקמן דמוקי לאיסי בר נתן בהכי: יוצאין מפתח בית הבד. משמרי טהרות של שמן בית הבד, אם הוצרכו לפנות יוצאים מפתח בית הבד ונפנין לאחורי הגדר שלפני הפתח, ואין חוששין שמא בתוך כך יכנס עם הארץ ויגע, אלמא נפנין לאחורי הגדר מיד: בטהרות הקלו. בשביל שמירת טהרות הקלו בבית הכסא: כמה ירחקו. שומרי טהרות: כדי שיהא רואהו. וכיון דאינו יכול להתרחק יותר על כרחך אם הוצרך לפנות יפנה, תיובתא לאיסי דבעי שלא יראנו: דאקילו בהו רבנן. בשביל שמירתן הקלו בבית הכסא: אבל לדידיה חזי ליה. אבל הוא עצמו את חברו יכול לראות ולא ירחיק: במקום שנפנה ביום. מתרחק מבני אדם בלילה כביום: ינהיג אדם עצמו. לפנות: שחרית. קודם היום: וערבית. משחשכה: כדי שלא יהא צריך להתרחק. אלמא אין מתרחקין בלילה: פנו לי דוכתא. מבני אדם: כדרך שנפנה ביום. לענין פרוע טפח וטפחיים כדאמרינן בפרקי קמאי (פ"ג ד' כג:), ומיושב כדאמרינן לעיל: לקרן זוית. אם יש קרן זוית סמוך צריך להסתלק שם בלילה כביום, ולא יפנה בגלוי: משמש. בצרור או בקיסם לפתוח נקבים כדאמרינן במסכת שבת (ד' פב.). לשון אחר משמש המושב שלא יהא מלוכלך. ולשון ראשון הגון, דא"כ למה לי משום כשפים, תיפוק לי כיון שישב כבר מלוכלכים בגדיו ומה יועיל משמושו: לא לי לא לי. לא תוכלו לי: לא תחים ולא תתחים. הם שמות הכשפים העשויים ע"י תחתוניות: לא הני ולא מהני. לא כולן ולא מקצתן: לא חרשי דחרשא ולא חרשי דחרשתא. לא מכשפות מכשף זכר ולא מכשפות מכשפה נקבה. לשון אחר לא הני ולא מהני לא יתלה ולא יועיל עוד מכשפות:

רבא מקמי דהוה רישא כו' בתר דמלך עבדה ליה כוותא ומנחא ליה ידא כו'. תימה דע"כ לא מלך רבא עד אחר פטירתו של אביי כדמשמע לעיל ט) בעובדא דבר הדיא וכן בכתובות דקאמר תומה דביתהו דאביי אתיא לקמיה דרבא בסוף פרק אע"פ (ד' סה.) וזהו תימה דלעיל (ד' נו.) משמע דרבא בחלום פטירתה קודם ו] פטירתו דאביי וי"ל מכל מקום לא נפטרה עד אחר אביי:

סליקו תוספות דמסכת ברכות

עט א מיי' פ"ה מהלכות דעות הלכה ו טוש"ע או"ח סי' ג סעיף ב:
עח ב מיי' שם טוש"ע שם סעיף י:
ג ד טוש"ע שם סעיף ה:
עט [ג ד מיי' שם]:
פ ה ו מיי' פי"ג מהל' טומאת משכב ומושב הלכה ב:
פא ז מיי' פ"ה מהלכות דעות הל' ו טוש"ע או"ח סי' ג סעיף ה:
פב ח טוש"ע י"ד סימן שדמ סעיף א [ברא"ש פ"ג דמ"ק סי' קין]:
פג ט מיי' פ"ה מהלכות דעות הל' ו טוש"ע או"ח סי' ב סעי' ו בהגה:
פד י מיי' שם טוש"ע או"ח סי' ג סעיף יב:

משנת ראשונים

אמר לו תורה היא וללמוד אני צריך. צריך התלמיד שיהא ביתו בית ועד לחכמים, וישמש אותם בכל שעה, שאפילו בשבתם ובקימתם ובשכבם יכול האדם ללמוד מהם כמה מעלות, הן במעלות במדות, הן במעלות השכליות. והנה נמצא לרב כהנא שהיה נחבא בבית הרב לראות היאך יתנהג הרב עם אשתו בזווג, והיו אומרים לו כל כך העזת פניך ברבך, אמר להם תורה היא וללמוד אני צריך.
[מרכבת המשנה לר"י אלאשקר אבות פ"ו מ"ה]

שנאמר מימינו אש דת למו. האל יתברך הנה מסיני בא וזרח והופיע ממקומות שונים לישראל קדש של אש דת, והוא החלק העיוני הבא מרבבות קדש מצד ימין של קדש, כי אמנם נתן באספקלריא המאירה.
[ספורנו, דברים לג ב]

כל זמן שאין חברו רואה את פרועו. פסקו הרי"ף (מה.) והרא"ש (פ"ט סי' כח) בבקעה כאיסי בר נתן וכדשני רב אשי כל זמן שאין חבירו רואה את פירועו, ובאחורי הגדר פסקו כעולא משום דמארי דתלמודא הוא טפי מאיסי בר נתן ואף על גב דרב אשי דבתראה הוא משני מילתיה, ואם כן משמע דסבר כוותיה במאי דגלי דעתיה דסבר כותיה פסקינן הכי, אבל באחורי הגדר דלא גלי דעתיה רב אשי כמאן סבירא ליה נקטינן כעולא לגבי איסי בר נתן.
[בית יוסף אורח חיים סימן ג]

איזהו צנוע. צריך הירא לחשוב כי זיו השכינה שרוי עמו וקשור עמו קשר אמיץ, ויש לו להיות מוראו עליו בכל מקום, ועל כן אמרו (ברכות סב.) איזהו צנוע כל שצנוע בבית הכסא.
[תורת המנחה פרשת ראה]

לעולם ינהיג אדם את עצמו שחרית וערבית. ויבדוק נקביו דא"ר יוחנן הרוצה לקבל עליו עול מלכות שמים שלמה, יפנה ויטול ידיו ויניח תפילין ויקרא ק"ש ויתפלל.
[טור אורח חיים סימן ב]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) מס' ד"א פרק ז, ב) [מגילה דף כח.], ג) חגיגה דף ה:, ד) [אדר"נ פ"מ ובד"א פ"ז], ה) טהרות פ"י מ"ג, ו) שם, ז) [ע"ז מז:], ח) הוריות יג:, ט) עיין ויקרא רבה פרשה כ"ב ר' פנחס וכו', י) [לעיל נד:], כ) [נו.].

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמַר יְיָ מִסִּינַי בָּא וְזָרַח מִשֵּׂעִיר לָמוֹ הוֹפִיעַ מֵהַר פָּארָן וְאָתָה מֵרִבְבֹת קֹדֶשׁ מִימִינוֹ אֵשׁ דָּת לָמוֹ: [דברים לג, ב]

הגהות וציונים

א] רב כהנא קרא לרב "אבא" משום כבודו (עיין רש"י לעיל מז ע"א ד"ה אילו מייתי, שבת נג ע"א ד"ה אבא יבמות נז ע"ב ד"ה ומודה לי אבא): ב] בכת"י ובבית נתן יש כאן הוספה ואמר רב אמר מפני שאוכל בה ושמואל אמר מפני שכותב בה כתנאי (ונראה שגירסא אמיתית היא ונחסר בדפוס בט"ס, דלגירסתינו אינו מובן מאי דאמר "כתנאי" דהני תנאי בר מר"ע טעמי אחריני אמרי וה"ל להגמ' לומר תניא ר' אליעזר אומר, דק"ס): ג] [פי' כשם שנפרעין מן המת אם הוא חוטא כך נפרעין מן הספדנין שאומרים עליו שהוא צדיק. ערוך] [ערך ספד]: (גליון): ד] יש גורסים רב (עיין הגהות בן אריה): ה] בכת"י נוסף כך ראיתי: ו] יש להוסיף קודם שראה פטירתו (דבש תמר):

והיתה מוציאה את ידה מתוך הבית דרך החלון ומניחתה על ראשו לשומרו בעת שנפנה שם.

דין הנפנה במקום שיש אנשים נוספים:

אָמַר עוּלָּא, הנצרך ליפנות ויש עמו אדם נוסף, **אֲחוֹרֵי הַגָּדֵר נִפְנֶה מִיָּד** - מותר ליפנות מאחורי הגדר ואינו צריך להתרחק כלום, כיון שהגדר מפסיקה ביניהם ואין חבירו רואהו, ואף על פי שחבירו ישמע אם יפיח[לג]. **וּבַבִּקְעָה** שהיא מקום שדות ואין לו מקום להסתתר שם, מותר ליפנות כשמתרחק **כָּל זְמַן שֶׁמִּתְעַטֵּשׁ** [-מפיח] **וְאֵין חֲבֵרוֹ שׁוֹמֵעַ**[לד]. אבל אינו צריך להתרחק באופן שחבירו גם לא יראהו. היינו שיש איסור ליפנות דווקא כשחבירו רואהו וגם שומע הפחתו, אבל כשרואה ואינו שומע, או כששומע ואינו רואה, מותר.

הגמרא מביאה דעה החולקת:

אִיסִי בַּר נָתָן מַתְנֵי הָכִי - היה שונה הלכות אלו כך, **אֲחוֹרֵי הַגָּדֵר** שאין חבירו רואהו, מותר ליפנות דווקא **כָּל זְמַן** שמתרחק בשיעור **שֶׁמִּתְעַטֵּשׁ** [-מפיח] **וְאֵין חֲבֵרוֹ שׁוֹמֵעַ. וּבַבִּקְעָה** מותר ליפנות דווקא **כָּל זְמַן שֶׁאֵין חֲבֵרוֹ רוֹאֵהוּ**, שכשהוא במרחק כזה גם לא ישמע אם יפיח[לה], והיינו שיש איסור ליפנות בין ברואה בלבד ובין בשומע בלבד.

הגמרא מקשה על איסי בר נתן:

מֵיתִיבֵי - הקשו בני הישיבה על דברי איסי בר נתן, שנינו בטהרות (פ״י מ״ב) לגבי שומרי טהרות, ששומרים על השמן שבבית הבד מפני הפועלים עמי הארץ שלא יגעו בו ויטמאוהו[לו], שאם הוצרכו השומרים ליפנות, **יוֹצְאִין מִפֶּתַח בֵּית הַבַּד וְנִפְנִין לַאֲחוֹרֵי הַגָּדֵר** הסמוכה לפתח, **וְהֵן טְהוֹרִין** - והשמן נשאר בחזקת טהרה, שאין חוששים שמא באותו הזמן נכנס עם הארץ ונגע בו[לז]. הרי שמותרים ליפנות אחורי הגדר אף שהנמצאים שם יכולים לשמוע אם יפיחו, שלא כדברי איסי בר נתן. מתרצת הגמרא, לדעת איסי בר נתן, **בְּשמירת הטְּהָרוֹת הֵקֵלּוּ** חכמים על השומרים שלא יתרחקו יותר, כיון שצריכים לשומרן. אבל שאר אדם צריך להתרחק עד שלא ישמע חבירו אם יפיח.

חוזרת הגמרא ומקשה על איסי בר נתן מהסיפא של אותה משנה:

תָּא שְׁמַע - בוא ושמע ראיה נגד דברי איסי בר נתן, מהסיפא של המשנה בטהרות (שם)[לח], **כַּמָּה יַרְחִקוּ וְיִהְיוּ טְהוֹרִין** - כמה מותר לשומרים להתרחק וישאר השמן בחזקת טהרה[לט], **כְּדֵי שֶׁיְּהֵא רוֹאֵהוּ** - רק באופן שיכול השומר לראות את עם הארץ אם יגע בשמן. וכיון שאין השומר יכול להתרחק יותר, על כרחך אם נצרך ליפנות ואין שם גדר מותר לו ליפנות על פני השדה אף על פי שהנמצאים מחוץ לבית הבד יכולים לראותו, שלא כדברי איסי בר נתן. מתרצת הגמרא, לדעת איסי בר נתן, **שָׁאנֵי אוֹכְלֵי טְהָרוֹת דְּאַקִילוּ בְּהוּ רַבָּנָן** - שונה הוא הדין בשמירת מאכלים טהורים, שהקלו חכמים על השומרים שלא יתרחקו יותר כיון שצריכים לשומרם. אבל שאר אדם צריך להתרחק עד שלא יהיה חבירו רואהו.

תירוץ נוסף על הקושיא מהסיפא של אותה משנה:

רַב אַשִׁי אָמַר, אין קושיא על איסי בר נתן מהסיפא של המשנה ההיא בטהרות, משום שיש לבאר **מַאי** [-מהו] **'כָּל זְמַן שֶׁאֵין חֲבֵרוֹ רוֹאֵהוּ' דְּקָאָמַר** [-שאמר] **אִיסִי בַּר נָתָן**, כוונתו לומר, **כָּל זְמַן שֶׁאֵין חֲבֵרוֹ רוֹאֶה אֶת פֵּרוּעוֹ** - גילוי גופו, **אֲבָל לְדִידֵיהּ חָזֵי לֵיהּ** - אבל הוא רואה את חבירו, מפני שאת שאר גופו אינו צריך להסתיר מעיני חבירו ויכולים לראות זה את זה[מ]. ועל פי זה יש לבאר את כוונת המשנה, שהשומרים מתרחקים עד שהנמצאים בבית הבד לא יוכלו לראות את פירועם, אבל עדיין יכולים להביט משם אל בית הבד ולהמשיך בשמירתם[מא].

★

הגמרא מביאה מעשה בענין מעלת הצניעות בבית הכסא:

הַהוּא סַפְדָּנָא דִּנְחִית קַמֵּיהּ דְּרַב נַחְמָן - מעשה בספדן שירד להספיד את הנפטר בפניו של רב נחמן, **וְאָמַר** בהספדו, **הַאי צָנוּעַ בְּאוֹרְחוֹתָיו הֲוָה** - הנפטר הזה היה צנוע בדרכיו. **אָמַר לֵיהּ רַב נַחְמָן** לאותו ספדן, **אַתְּ עֲיֵילְתְּ בַּהֲדֵיהּ לְבֵית הַכִּסֵּא וְיָדַעַת אִי צָנוּעַ אִי לָא** - וכי אתה נכנסת עמו לבית הכסא ונודע לך אם היה צנוע או לא. וכיון שלא נודע לך אם היה צנוע בבית הכסא, אי אפשר לך לומר עליו שהיה צנוע בדרכיו, **דְּתַנְיָא** בברייתא, **אֵין קוֹרִין 'צָנוּעַ' אֶלָּא לְמִי שֶׁצָּנוּעַ בְּבֵית הַכִּסֵּא.**

שואלת הגמרא, **וְרַב נַחְמָן, מַאי נָפְקָא לֵיהּ מִינֵּיהּ** - מה איכפת לו אם דברי הספדן נכונים או לא. משיבה הגמרא, **מִשּׁוּם דְּתַנְיָא** בברייתא, **כְּשֵׁם שֶׁנִּפְרָעִין** בבית דין של מעלה **מִן הַמֵּתִים** כאשר מספרים עליהם בהספדם מעשים טובים שלא היו בהם, לפי שדבר זה מזכיר את עוונותיהם[מב], **כָּךְ נִפְרָעִין מִן הַסַּפְדָּנִין** האומרים דברים אלו[מג], **וְכֵן** נפרעים **מִן הָעוֹנִין אַחֲרֵיהֶן** - מכל העונים אמן אחר המספיד וניכר בזה שהם מודים בדבר. לפיכך הקפיד רב נחמן שלא להודות בדבריו של אותו ספדן, כדי שלא יענש על כך[מד].

★

לג. **ראה** בשו״ע הרב (מהדו״ת או״ח סי׳ ג ס״ג) שאין איסור משום צניעות בשמיעת קול הפחה בלבד, אלא שהוא חרפה ובושה לרוב בני אדם, ומי שאינו מקפיד אינו מקפיד. וכן בזמן הגמרא לא היו מקפידים על זה.

לד. **אחורי** הגדר מותר אף כששומע קול הפחה, מפני שמכל מקום מבדילה הגדר ביניהם ויש כאן צניעות, אבל בבקעה כיון שאין דבר מבדיל ביניהם, אם ישמע קול הפחה אין זו דרך ארץ. הסמ״ק מצוריך (מצוה נה אות קלד).

לה. **שחוש** הראיה שולט ברחוק יותר מחוש השמיעה. לשם זבח (ד״ה אמר).

לו. **ראה** רמב״ם (מטמאי משכב ומושב פ״י ה״א) שעם הארץ בחזקת טמא ובגדיו יש להם טומאת מדרס לטהרות, ואינו נאמן על הטהרות לפי שאינו בקי בדקדוקי טהרות וטומאות. ובבכורות (כג.) מבואר שטומאתם של עמי הארץ היא מדרבנן.

לז. **רש״י** (ד״ה יוצאין). לביאור נוסף ראה ר״ש (טהרות פ״י מ״ב).

במשנה בטהרות (פ״ח מ״ד) מבואר, שכל אדם שיצא מביתו והניחו פתוח אין חוששים שמא נכנס עם הארץ ללא רשות וטימא את הטהרות שבבית. וכאן החידוש שגם כשיש שם פועלים עמי הארץ המתעסקים מחוץ לבית הבד ויש להם רשות להיכנס אליו, אף על פי כן אין לחוש שנכנסו וטימאו את השמן, שכן הקילו חכמים בזה מפני כבוד השומרים שצריכים לצאת. תפארת ישראל (שם פ״י מ״ב בועז אות ד).

לח. **רש״ש** (ברש״י ד״ה כדי). אבל בתפארת ישראל (שם בועז אות ג) כתב, שאין כוונת הגמרא לסיפא של המשנה ההיא, אלא לברייתא שנאמרה בלשון דומה. ראה ביאורו שם.

לט. **על** פי רש״י (ד״ה כמה, ד״ה כדי). לביאור נוסף ראה ר״ש (טהרות פ״י מ״ב).

מ. **ראה** בילקוט ביאורים מחלוקת האחרונים האם לשיטת רב אשי צריך להתרחק עד שגם לא ישמענו אם יפיח, או מספיק שלא יהיה רואה את פירועו.

מא. **באמרי** נועם (ד״ה רב אשי) כתב, שרב אשי בא לומר רק שמהסיפא אי אפשר להקשות על דברי איסי בר נתן, אמנם מהרישא אכן קשה על דבריו. שהרי רב אשי אינו מסכים עם תירוץ הגמרא שבטהרות הקילו. ולפי האמת סובר רב אשי כעולא שמותר ליפנות מאחורי הגדר אף שחבירו שומע אם יפיח, ואין ההיתר רק לשומרי טהרות אלא גם לכל אדם. אבל בהגהות רא״מ הורוויץ (ד״ה רב) כתב, שרב אשי סבר שאין קושיא מהרישא על דברי איסי, שהרי ברישא נאמר במשנה במפורש שיוצאים ונפנים אחורי הגדר ומשמע שהיא קולא מיוחדת לשומרי טהרות, מה שאין כן בסיפא לא הוזכר במשנה כיצד נפנים אלא נאמר רק שלא יתרחקו באופן שלא יראו את מקום השמן, ולא משמע מלשונה שיש היתר מיוחד בטהרות ליפנות במקום שיכולים לראותו. וסבר רב אשי שאין לומר שכשם שהקילו בהם קולא אחת כך הקילו בהם קולא אחרת. לפיכך ביאר רב אשי את דעת איסי בר נתן באופן אחר, שהאיסור הוא רק לראות את פירועו ולא את שאר גופו. אבל לדעת התרצן לעיל, אף מן הדין שבסיפא אין להקשות על איסי בר נתן, כי גם זה היתר מיוחד לשומרי טהרות ולא לשאר אדם.

מב. **רא״ש** (מו״ק פ״ג סי׳ סג) ומהרש״א (ח״א ד״ה כשם). אבל הערוך (ערך ספד) כתב, כשם שנפרעין מן המת אם הוא חוטא, כך נפרעין מן הספדנים שאומרים עליו שהיה צדיק. והבית יוסף (יו״ד סי׳ שמד ד״ה ולסור) דייק מדבריו, שאין נפרעין מן המת על מה שהספידוהו בדברים שאין בו, אלא הכוונה שנפרעין ממנו על מעשים רעים שעשה.

מג. **האיסור** הוא להפליג בשבחו של המת יותר מדי. אבל מזכירים מדות טובות שהיו בו ומוסיפים בהן קצת. שו״ע (יו״ד סי׳ שמד ס״א). ואין בזה שקר, כי מסתבר שמי שעושה איזו מצוה כגון צדקה וכיוצא בה בשיעור מסוים, בודאי אם היה בא מעשה לידו בדבר הצריך קצת יותר לא היה נמנע מלעשותה מפני אותה תוספת מועטת, על כן נחשב לו כאילו עשאה. ט״ז (שם ס״ק א).

מד. **מהרש״א** (ח״א ד״ה כשם). ואף אם ישתוק רב נחמן ולא יענה אחריו אמן, הרי מכל מקום שתיקה כהודאה. וכן רצה רב נחמן להציל את הספדן שלא יענש. ברכת אברהם (כאן, ד״ה משום).

תניא אמר רבי עקיבא פעם אחת נכנסתי אחר ר' יהושע לבית הכסא ולמדתי ממנו ג' דברים למדתי שאין נפנין מזרח ומערב אלא צפון ודרום ולמדתי שאין נפרעין מעומד אלא מיושב ולמדתי שאין מקנחין בימין אלא בשמאל אמר ליה בן עזאי עד כאן העזת פניך ברבך א"ל תורה היא וללמוד אני צריך תניא בן עזאי אומר פעם אחת נכנסתי אחר רבי עקיבא לבית הכסא ולמדתי ממנו ג' דברים למדתי שאין נפנין מזרח ומערב אלא צפון ודרום ולמדתי שאין נפרעין מעומד אלא מיושב ולמדתי שאין מקנחין בימין אלא בשמאל אמר לו ר' יהודה עד כאן העזת פניך ברבך אמר לו תורה היא וללמוד אני צריך רב כהנא על גנא תותיה פורייה דרב שמעיה דשח ושחק ועשה צרכיו אמר ליה דמי פומיה דאבא [א] כדלא שריף תבשילא א"ל כהנא הכא את פוק דלאו אורח ארעא אמר לו תורה היא וללמוד אני צריך מפני מה אין מקנחין בימין אלא בשמאל אמר רבא מפני שהתורה ניתנה בימין שנאמר מימינו אש דת למו רבה בר בר חנה אמר מפני שהיא קרובה לפה ור' שמעון בן לקיש אמר מפני שקושר בה תפילין רב נחמן בר יצחק אמר מפני שמראה בה טעמי תורה [ב] כתנאי רבי אליעזר אומר מפני שאוכל בה ר' יהושע אומר מפני שכותב בה ר' עקיבא אומר מפני שמראה בה טעמי תורה. א"ר תנחום בר חנילאי כל הצנוע בבית הכסא נצול משלשה דברים מן הנחשים ומן העקרבים ומן המזיקין ויש אומרים אף חלומותיו מיושבים עליו ההוא בית הכסא דהוה בטבריא כי הוו עיילי ביה בי תרי אפי' ביממא מתזקי רבי אמי ורבי אסי הוו עיילי ביה חד וחד לחודיה ולא מתזקי אמרי להו רבנן לא מסתפיתו אמרי להו אנן קבלה גמירינן קבלה דבית הכסא צניעותא ושתיקותא קבלה דיסורי שתיקותא ומבעי רחמי אביי מרביא ליה [אמיה] אמרא למיעל בהדיה לבית הכסא ולרביא ליה גדיא שעיר בשעיר מיחלף רבא מקמי דהוי רישא מקרקשא ליה בת רב חסדא אמגוזא בלקנא בתר דמלך עבדא ליה כוותא ומנחא ליה ידא ארישיה. אמר עולא אחורי הגדר נפנה מיד ובבקעה כל זמן שמתעטש ואין חברו שומע איסי בר נתן מתני הכי [ג] אחורי הגדר כל זמן שמתעטש ואין חברו שומע ובבקעה כל זמן שאין חברו רואהו מיתיבי יוצאין מפתח בית הבד ונפנין לאחורי הגדר והן טהורין בטהרות הקלו ת"ש כמה ירחקו ויהיו טהורין כדי שיהא רואהו שאני אוכלי טהרות דאקילו בהו רבנן רב אשי אמר מאי כל זמן שאין חברו רואה דקאמר איסי בר נתן כל זמן שאין חברו רואה את פרועו אבל לדידיה חזי ליה. ההוא ספדנא דנחית קמיה דרב נחמן אמר האי צנוע באורחותיו הוה א"ל רב נחמן את עיילת בהדיה לבית הכסא וידעת אי צנוע אי לא דתניא אין קורין צנוע אלא למי שצנוע בבית הכסא ורב נחמן מאי נפקא ליה מיניה משום דתניא כשם שנפרעין מן המתים כך נפרעין מן הספדנין [ג] ומן העונין אחריהן. תנו רבנן איזהו צנוע זה הנפנה בלילה במקום שנפנה ביום איני והאמר רב יהודה אמר רב לעולם ינהיג אדם את עצמו שחרית וערבית כדי שלא יהא צריך להתרחק ותו רבא [ד] ביממא הוה אזיל עד מיל ובליליא א"ל לשמעיה פנו לי דוכתא ברחובה דמתא וכן אמר ליה רבי זירא לשמעיה חזי מאן דאיכא אחורי בית חבריא דבעינא למפני לא תימא במקום אלא אימא כדרך שנפנה ביום רב אשי אמר אפילו תימא במקום לא נצרכה אלא לקרן זוית. גופא אמר רב יהודה אמר רב לעולם ינהיג אדם את עצמו שחרית וערבית כדי שלא יהא צריך להתרחק תניא נמי הכי בן עזאי אומר השכם וצא הערב וצא כדי שלא תתרחק משמש ושב ואל תשב ותמשמש שכל היושב וממשמש אפי' עושין כשפים באספמיא באין עליו ואי אנשי ויתיב ואח"כ משמש מאי תקנתיה כי קאי לימא הכי לא לי לא לי לא תחים ולא תחתים לא הני ולא מהני לא חרשי דחרשא ולא חרשי דחרשתא

רש"י

אחר רבי יהושע וכו'. וביהודה הוה: עד כאן. כלומר כל זה העזת פניך בפני רבך שנסתכלת בכל אלו: דשח ושחק. עם אשתו שיחה בטלה של ריצוי תשמיש: ועשה צרכיו. ושימש מטתו: כדלא שריף תבשילא. כאדם רעב, כמו שלא שמשה מטתך מעולם שאתה נוהג קלות ראש זה לתאותך: שריף. הומי"ר בלע"ז: שקרובה לפה. רגילין להושיטה לפה: שקושר בה תפילין. בזרוע שמאלו: טעמי תורה. נגינות טעמי מקרא של תורה נביאים וכתובים, בין בניקוד שבספר בין בהגבהת קול ובגלגול נעימות הנגינה של פשטא ודרגא ושופר מהפך מוליך ידו לפי טעם הנגינה, [ט] ראיתי בקוראים הבאים מארץ ישראל: מן הנחשים ומן העקרבים ומן המזיקין. למתוך צניעותו מתנהג בנחת ובשתיקה ואין הנחשים מרגישים להתקנאות בו, ואף המזיקין חסין עליו: חלומותיו מיושבין עליו. שאין המזיקין מבהילין אותו: קבלה. מסורת ומנהג שקבלנו מרבותינו בבית הכסא: קבלה דיסורי שתיקותא. שלא יבעט ביסורין הבאים עליו: מרביה ליה אימרא. מגדלת לו שה ולמלמדתו שהולך עמו תמיד: שעיר. שד של בית הכסא דומה לשעיר, ועליהם נאמר (ישעיה יג) ושעירים ירקדו שם [ט]: אמגוזא בלקנא. נותנת אגוז בספל של נחשת ומקרקשת בו מבית, והוא נפנה כנגדה מבחוץ: בתר דמלך. ונעשה ראש ישיבה צריך שימור טפי מפני המזיקים, [י] שמתקנאים השדים בתלמידי חכמים יותר משאר בני אדם: כוותא. חלון כנגד מקום שהוא נפנה שם אחורי הבית: אחורי הגדר נפנה מיד. ואין צריך להתרחק כלום: ובבקעה. צריך להתרחק כדי שלא ישמע חברו עטושים של מטה, אבל אין צריך להתרחק עד כדי שלא יראנו: רב אשי אמר וכו'. לא גרסינן עד לקמן דמוקי לאיסי בר נתן בהכי: יוצאין מפתח בית הבד. משמרי טהרות של שמן בית הבד, אם הוצרכו לפנות יוצאים מפתח בית הבד ונפנין לאחורי הגדר שלפני הפתח, ואין חוששין שמא בתוך כך יכנס עם הארץ ויגע, אלמא נפנין לאחורי הגדר מיד: בטהרות הקלו. בשביל שמירת טהרות הקלו בבית הכסא: כמה ירחקו. שומרי טהרות: כדי שיהא רואהו. וכיון דאינו יכול להתרחק יותר על כרחך אם הוצרך לפנות יפנה, תיובתא דאיסי דבעי שלא יראנו: דאקילו בהו רבנן. בשביל שמירתן הקלו בבית הכסא: אבל לדידיה חזי ליה. אבל הוא עצמו את חברו יכול לראות ולא ירחיק: במקום שנפנה ביום. מתרחק מבני אדם בלילה כביום: ינהיג אדם עצמו. לפנות: שחרית. קודם היום: וערבית. משחשכה: כדי שלא יהא צריך להתרחק. אלמא אין מתרחקין בלילה: פנו לי דוכתא. מבני אדם: כדרך שנפנה ביום. לענין פרוע טפח וטפחיים כדאמרינן בפרקי קמאי (פ"ג ד' כג:), ומיושב כדאמרינן לעיל: לקרן זוית. אם יש קרן זוית סמוך צריך להסתלק שם בלילה כביום, ולא יפנה בגלוי: משמש. בצרור או בקיסם לפתוח נקבים כדאמרינן במסכת שבת (ד' פב.). לשון אחר משמש המושב שלא יהא מלוכלך. ולשון ראשון הגון, דא"כ למה לי משום כשפים, תיפוק לי כיון שישב כבר מלוכלכים בגדיו ומה יועיל משמושו: לא לי לא לי. לא תוכלו לי: לא תחים ולא תחתים. הם שמות הכשפים העשויים ע"י תחתוניות: לא הני ולא מהני. לא כולן ולא מקצתן: לא חרשי דחרשא ולא חרשי דחרשתא. לא מכשפות מכשף זכר ולא מכשפות מכשפה נקבה. לשון אחר לא הני ולא מהני לא יגלה ולא יועיל עוד מכשפות:

על

תוספות

רבא מקמי דהוה רישא כו' בתר דמלך עבדה ליה כוותא ומנחא ליה ידא כו'. תימה דע"כ לא מלך רבא עד אחר פטירתו של אביי כדמשמע לעיל [כ] בעובדא דבר הדיא וכן בכתובות דקאמר חומה דביתהו דאביי אתיא לקמיה דרבא בסוף פרק אע"פ (ד' סה.) וזהו תימה דלעיל (ד' נו.) משמע דראה בחלום פטירתה קודם [ו] פטירתו דאביי וי"ל מכל מקום לא נפטרה עד אחר אביי:

סליקו תוספות דמסכת ברכות

מסורת הש"ס עם הוספות

א) מס' ד"א פרק ז, ב) [מגילה דף כח.], ג) חגיגה דף ה:, ד) [אדר"נ פ"מ ובד"א פ"ז], ה) טהרות פ"י מ"ב, ו) שם, ז) [ע"ז מז:], ח) הוריות יג:, ט) עיין ויקרא רבה פרשה כ"ב ר' פנחס וכו', י) [לעיל נד:], כ) [נו.].

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמַר יְיָ מִסִּינַי בָּא וְזָרַח מִשֵּׂעִיר לָמוֹ הוֹפִיעַ מֵהַר פָּארָן וְאָתָה מֵרִבְבֹת קֹדֶשׁ מִימִינוֹ אֵשׁ דָּת לָמוֹ: [דברים לג, ב]

הגהות וציונים

א] רב כהנא קרא לרב "אבא" משום כבודו (עיין רש"י לעיל מז ע"א ד"ה אילו מייתי, שבת נג ע"א ד"ה אבא יבמות נז ע"ב ד"ה ומודה לי אבא): ב] בכת"י ובבית נתן יש כאן הוספה **אתמר רב אמר מפני שאוכל בה ושמואל אמר מפני שכותב בה** כתנאי (ונראה שגירסא אמיתית היא ונחסר בדפוס בט"ס, דלגירסתינו אינו מובן מאי דאמר "כתנאי" דהני תנאי בר מר"ע טעמי אחריני אמרי וה"ל להגמ' לומר תניא ר' אליעזר אומר, דק"ס): ג] [פי' כשם שנפרעין מן המת אם הוא חוטא כך נפרעין מן הספדנין שאומרים עליו שהוא צדיק. ערוך] [ערך ספד]: (גליון): ד] יש גורסים **רב** (עיין הגהות בן אריה): ה] בכת"י נוסף **כך** ראיתי: ו] יש להוסיף קודם **שראה** פטירתו (דבש תמר):

עין משפט נר מצוה

עז א מיי' פ"ה מהלכות דעות הלכה ו טוש"ע או"ח סי' ג סעיף ב:
עח ב מיי' שם טוש"ע שם סעיף י:
ג ד טוש"ע שם סעיף ח:
עט [ג ד מיי' שם]:
פ ה ו מיי' פי"ג מהל' טומאת משכב ומושב הלכה ב:
פא ז מיי' פ"ה מהלכות דעות הל' ו טוש"ע או"ח סי' ג סעיף ח:
פב ח טוש"ע י"ד סימן שדמ סעיף א [ברא"ש פ"ג דמ"ק סי' קין]:
פג ט מיי' פ"ה מהלכות דעות הל' ו טוש"ע או"ח סי' ב סעי' ו בהגה:
פד י מיי' שם טוש"ע או"ח סי' ג סעיף יב:

משנת ראשונים

אמר לו תורה היא וללמוד אני צריך. צריך התלמיד שיהא ביתו בית ועד לחכמים, וישמש אותם בכל שעה, שאפילו בשבתם ובקימתם ובשכבם יכול האדם ללמוד מהם כמה מעלות, הן במעלות במדות, הן במעלות השכליות. והנה נמצא לרב כהנא שהיה נחבא בבית הרב לראות היאך יתנהג הרב עם אשתו בזווג, והיו אומרים לו כל כך העזת פניך ברבך, אמר להם תורה היא וללמוד אני צריך.
[מרכבת המשנה לר"י אלאשקר אבות פ"ו מ"ה]

שנאמר מימינו אש דת למו. האל יתברך הנה מסיני בא וזרח והופיע ממקומות שונים לישראל קדש של אש דת, והוא החלק העיוני הבא מרבבות קדש מצד ימין של קדש, כי אמנם נתן באספקלריא המאירה.
[ספורנו, דברים לג ב]

כל זמן שאין חברו רואה את פרועו. פסקו הרי"ף (מה.) והרא"ש (פ"ט סי' כח) בבקעה כאיסי בר נתן וכדשני רב אשי כל זמן שאין חבירו רואה את פירועו, ובאחורי הגדר פסקו כעולא משום דמארי דתלמודא הוא טפי מאיסי בר נתן ואף על גב דרב אשי דבתראה הוא משני מילתיה, ואם כן משמע דסבר כוותיה במאי דגלי דעתיה דסבר כותיה פסקינן הכי, אבל באחורי הגדר דלא גלי דעתיה רב אשי כמאן סבירא ליה נקטינן כעולא לגבי איסי בר נתן.
[בית יוסף אורח חיים סימן ג]

איזהו צנוע. צריך הירא לחשוב כי זיו השכינה שרוי עמו וקשור עמו קשר אמיץ, ויש לו להיות מוראו עליו בכל מקום, ועל כן אמרו (ברכות סב.) איזהו צנוע כל שצנוע בבית הכסא.
[תורת המנחה פרשת ראה]

לעולם ינהיג אדם את עצמו שחרית וערבית. ויבדוק נקביו דא"ר יוחנן הרוצה לקבל עליו עול מלכות שמים שלמה, יפנה ויטול ידיו ויניח תפילין ויקרא ק"ש ויתפלל.
[טור אורח חיים סימן ב]

הגמרא מביאה ברייתא בענין הצניעות בבית הכסא לנפנה בלילה:
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **אֵיזֶהוּ צָנוּעַ, זֶה הַנִּפְנֶה בַּלַּיְלָה בְּמָקוֹם שֶׁנִּפְנֶה בַּיּוֹם.**

בפשטות כוונת הברייתא שהנפנה בלילה, אף על פי שאי אפשר לראותו בחשיכה, צריך להתרחק עד המקום שהיה הולך ליפנות שם ביום כדי שלא יראוהו. לפיכך מקשה הגמרא, **אִינִי** - האם כך הוא הדין, **וְהָאָמַר** [-והרי אמר] **רַב יְהוּדָה אָמַר רַב, לְעוֹלָם יַנְהִיג** [-ירגיל] **אָדָם אֶת עַצְמוֹ** ליפנות **שַׁחֲרִית וְעַרְבִית** - פעם אחת קודם אור היום ופעם נוספת לאחר רדת הלילה, **כְּדֵי שֶׁלֹּא** יצטרך לנקביו באמצע היום **וִיהֵא צָרִיךְ לְהִתְרַחֵק** מביתו וללכת ליפנות בשדה[מה]. ומוכח שבלילה מותר ליפנות במקום שאסור ביום. **וְתוּ** - ועוד קשה, הרי **רָבָא**[מו] **בִּימָמָא הֲוָה אָזִיל עַד מִיל** - ביום היה הולך עד מרחק של מיל מביתו כדי ליפנות, **וּבְלֵילְיָא אָמַר לֵיהּ לְשַׁמָּעֵיהּ, פַּנּוּ לִי דּוּכְתָּא בִּרְחוֹבָהּ דְּמָתָא** - ואילו בלילה היה אומר למשמשיו, הכינו לי מקום פנוי מבני אדם ברחוב העיר[מז] ואלך ליפנות שם. **וְכֵן אָמַר לֵיהּ רַבִּי זֵירָא לְשַׁמָּעֵיהּ** [-למשמשו], **חֲזִי מַאן דְּאִיכָּא אֲחוֹרֵי בֵּית חַבְרַיָּא** - ראה מי נמצא מאחורי בית החברים[מח], **דְּבָעֵינָא לְמִפְּנֵי** - מפני שמבקש אני ליפנות שם וצריך שיהיה המקום פנוי מאנשים. והלא ברחוב העיר ומאחורי בית החברים אי אפשר ליפנות ביום מפני שיראוהו, ואף על פי כן הלכו רבא ורבי זירא ליפנות שם בלילה, שלא כמבואר בברייתא.

מתרצת הגמרא, **לָא תֵּימָא** - אל תאמר שכוונת הברייתא שיפנה בלילה **בְּמָקוֹם** שנפנה ביום, **אֶלָּא אֵימָא** - תאמר שכוונתה שיפנה בלילה **כְּדֶרֶךְ שֶׁנִּפְנֶה בַּיּוֹם**, היינו שלא יגלה גופו עד שישב[מט], ולא יגלה אלא טפח מאחריו וטפחיים מלפניו[נ], כדרך שהוא עושה כשהוא נפנה ביום, אף שבלילה אי אפשר לראותו בחשיכה.

תירוץ נוסף על הסתירה שבין דברי הברייתא לבין דברי רב:
רַב אַשִׁי אָמַר, אֲפִילּוּ תֵּימָא - אפילו אם תשנה בלשון הברייתא '**בְּמָקוֹם** שנפנה ביום', אין קושיא ממנה על דברי רב שבלילה אינו צריך להתרחק. כי **לֹא נִצְרְכָה אֶלָּא לְקֶרֶן זָוִית** - לא הוצרכה הברייתא לומר זאת אלא להשמיענו שהנפנה בלילה, אף שהוא בחשיכה, אם יש שם קרן זוית צריך ללכת ליפנות שם, כדרך הנפנים ביום שצריכים ללכת לקרן זוית להסתתר, ולא יפנה במקום פתוח.

הגמרא חוזרת אל דברי רב, ומביאה ראיה לדבריו:
גּוּפָא - נשוב לעצם דברי רב, **אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב, לְעוֹלָם יַנְהִיג אָדָם אֶת עַצְמוֹ** ליפנות **שַׁחֲרִית וְעַרְבִית, כְּדֵי שֶׁלֹּא** יצטרך לנקביו באמצע היום **וִיהֵא צָרִיךְ לְהִתְרַחֵק** מביתו וללכת ליפנות בשדה. **תַּנְיָא נַמִּי הָכִי** - שנינו כן בברייתא כדברי רב, **בֶּן עַזַּאי אוֹמֵר, הַשְׁכֵּם וָצֵא** - קום קודם אור הבוקר וצא ליפנות, **הַעֲרֵב וָצֵא** - חכה עד שירד הלילה וצא שוב ליפנות, **כְּדֵי שֶׁלֹּא תִּתְרַחֵק.**

הגמרא מביאה את המשך הברייתא ובו דין נוסף בענין עשיית צרכיו:
מַשְׁמֵשׁ תחילה בפי הטבעת על ידי אבן קטנה או קיסם, אם יש לך צורך לפתוח את הנקב כדי להקל על היציאה, **וְאַחַר כָּךְ שֵׁב**[נא]. **וְאַל תֵּשֵׁב** תחילה **וְאַחַר כָּךְ תְּמַשְׁמֵשׁ**, מפני **שֶׁכָּל הַיּוֹשֵׁב וְאַחַר כָּךְ מְמַשְׁמֵשׁ, אֲפִילּוּ עוֹשִׂין כְּשָׁפִים בְּאַסְפַּמְיָא** שהיא ארץ רחוקה[נב], הם **בָּאִין עָלָיו** ומזיקים לו.

מבררת הגמרא, **וְאִי אַנְשֵׁי וִיתִיב** - ואם שכח וישב תחילה **וְאַחַר כָּךְ מְשַׁמֵּשׁ, מַאי תַּקַּנְתֵּיהּ** - מה יעשה לתקנתו להינצל מן הכשפים. משיבה הגמרא, **כִּי קָאֵי לֵימָא הָכִי** - כשיקום לאחר עשיית צרכיו יאמר כך, '**לֹא לִי לֹא לִי** [-לא תוכלו לי, לא תוכלו לי], **לֹא תַּחִים וְלֹא תַּחְתִּים** [-לא הכישוף הנקרא 'תחים' ולא הכישוף הנקרא 'תחתים'[נג]], **לֹא הָנֵי וְלֹא מֵהָנֵי** [-לא כולם ולא מקצתם[נד]], **לֹא חַרְשֵׁי דְּחָרָשָׁא וְלֹא חַרְשֵׁי דְּחָרַשְׁתָּא**' [-לא כישופי המכשפים ולא כישופי המכשפות]. ועל ידי לחש זה ינצל מהם.

★

מה. **ראה** מש"כ רש"י בתמיד (כז: ד"ה תסיך) על לשון הגמרא שם 'חשיך תקין נפשך וקדים תקין נפשך כי היכי דלא תרחק', שפירושו, אפילו אינך צריך לנקביך חזק עצמך ליפנות בתחילת הלילה ובסופו כשבני אדם מצויים בבתיהם, וכך תוכל ליפנות סמוך לביתך, ואחר שתתרגל בזה לא תצטרך ליפנות ביום כשבני אדם מצויים ותצטרך להתרחק מן הבית. לפי שבתי כסאות שלהם היו בשדות, ואם ירצה ליפנות ביום, פעמים שיצטרך להתרחק וישהא נקביו ויסתכן.

מו. **בהגהות** בן אריה (ד"ה רבא) הגיה 'רב', שהרי מבואר לעיל בסמוך שרבא היה נפנה מאחורי כותל ביתו. אך ראה הערת המעתיק בסוגריים שם, שלעיל מדובר כשהיה נפנה בלילה דווקא, והיתה אשתו מניחה ידה על ראשו כיון שאי אפשר שילך עמו אחר לבית הכסא משום צניעות.

מז. **ראבי"ה** (סי' קמו ד"ה אמר עולא). אבל בנפש יהודה (על מנורת המאור, נר ו כלל ג ח"א פ"ב ד"ה פני) ביאר שהכוונה לרחבה שמאחורי הבתים.

מח. **אולי** הכוונה לבית שמתאספים שם החברים [-החכמים], כלומר בית המדרש.

מט. **כמבואר** לעיל בסמוך.

נ. **כמבואר** לעיל (כג:).

נא. **רש"י** (ד"ה משמש). וכן ביאר הערוך (ערך סב - הסני), אמנם כתב שצורך המשמוש הוא להסיר צרור או טינופת אם היו שם תחילה. ועוד כתב רש"י (שם) ביאור נוסף, שכוונת הברייתא באומרה 'משמש', היינו שתחפש ותבדוק את מושב בית הכסא לראות שהוא נקי כדי שלא יתלכלכו בגדיך, ואחר כך שב. אמנם כתב שאין ביאור זה נכון, שהרי הברייתא ממשיכה ואומרת שלא ישב קודם ואחר כך ימשמש מפני שקשה לכשפים, ולפי ביאור זה אינו מובן מדוע צריכה הברייתא לתת טעם לכך, הרי טעמו פשוט שאם ישב לפני שבדק כבר נתלכלכו בגדיו ומה תועיל לו הבדיקה כעת.

נב. **אספמיא** רחוקה מהלך שנה מארץ ישראל. רשב"ם (ב"ב לח. ד"ה א"ר יהודה). והיא ארץ ספרד, ראה רש"י ורד"ק (עובדיה א כ).

נג. **שמות** של כשפים שנעשים על ידי תחתוניות [-טחורים]. רש"י (ד"ה לא תחים).

נד. **רש"י** (ד"ה לא הני). ועוד כתב רש"י (ד"ה לא חרשי) פירוש נוסף, 'לא הני ולא מהני', לא יצלח ולא יועיל עוד מכשפות.

(א) תניא אמר רבי עקיבא פעם אחת נכנסתי אחר ר' יהושע לבית הכסא ולמדתי ממנו ג' דברים למדתי שאין נפנין מזרח ומערב אלא צפון ודרום [א] ולמדתי שאין נפרעין מעומד אלא מיושב [ב] ולמדתי שאין מקנחין בימין אלא בשמאל אמר ליה בן עזאי עד כאן העזת פניך ברבך א"ל (ג) תורה היא וללמוד אני צריך תניא בן עזאי אומר פעם אחת נכנסתי אחר רבי עקיבא לבית הכסא ולמדתי ממנו ג' דברים למדתי שאין נפנין מזרח ומערב אלא צפון ודרום ולמדתי שאין נפרעין מעומד אלא מיושב ולמדתי שאין מקנחין בימין אלא בשמאל אמר לו ר' יהודה עד כאן העזת פניך ברבך אמר לו תורה היא וללמוד אני צריך רב כהנא על גנא תותיה פורייה דרב שמעיה דשח ושחק ועשה צרכיו אמר ליה (ג) דמי פומיה דאבא [א] כדלא שריף תבשילא א"ל כהנא הכא את פוק דלאו אורח ארעא אמר לו תורה היא וללמוד אני צריך. (ד) מפני מה אין מקנחין בימין אלא בשמאל אמר רבא מפני שהתורה ניתנה בימין שנאמר (א) מימינו אש דת למו רבה בר בר חנה אמר מפני שהיא קרובה לפה ור' שמעון בן לקיש אמר מפני שקושר בה תפילין רב נחמן בר יצחק אמר מפני שמראה בה טעמי תורה [ב] כתנאי רבי אליעזר אומר מפני שאוכל בה ר' יהושע אומר מפני שכותב בה ר' עקיבא אומר מפני שמראה בה טעמי תורה. א"ר תנחום בר חנילאי כל הצנוע בבית הכסא נצול משלשה דברים מן הנחשים ומן העקרבים ומן המזיקין ויש אומרים אף חלומותיו מיושבים עליו ההוא בית הכסא דהוה בטבריא כי הוו עיילי ביה בי תרי אפי' ביממא מתזקי רבי אמי ורבי אסי הוו עיילי ביה חד וחד לחודיה ולא מתזקי אמרי להו רבנן לא מסתפיתו אמרי להו אנן קבלה גמירינן קבלה דבית הכסא צניעותא ושתיקותא קבלה דיסורי שתיקותא ומבעי רחמי אביי מרביא ליה [אמיה] אמרא למיעל בהדיה לבית הכסא ולרביא ליה גדיא שעיר בשעיר מיחלף רבא מקמי דהוי רישא מקרקשא ליה בת רב חסדא אמגוזא בלקנא בתר דמלך עבדא ליה כוותא ומנחא ליה ידא ארישיה. אמר עולא (ג) אחורי הגדר נפנה מיד ובבקעה כל זמן שמתעטש ואין חברו שומע איסי בר נתן מתני הכי [ג] אחורי הגדר כל זמן שמתעטש ואין חברו שומע (ד) ובבקעה כל זמן שאין חברו רואהו מיתיבי (ה) (ה) יוצאין מפתח בית הבד ונפנין לאחורי הגדר והן טהורין בטהרות הקלו ת"ש (ו) (ו) כמה ירחקו ויהיו טהורין כדי שיהא רואהו שאני אוכלי טהרות דאקילו בהו רבנן רב אשי אמר (ז) מאי כל זמן שאין חברו רואה דקאמר איסי בר נתן כל זמן שאין חברו רואה את פרועו אבל לדידיה חזי ליה. ההוא ספדנא דנחית קמיה דרב נחמן אמר האי צנוע באורחותיו הוה א"ל רב נחמן את עיילת בהדיה לבית הכסא וידעת אי צנוע אי לא דתניא אין קורין צנוע אלא למי שצנוע בבית הכסא ורב נחמן מאי נפקא ליה מיניה משום דתניא (ח) כשם שנפרעין מן המתים כך נפרעין מן הספדנין [ג] ומן העונין אחריהן. (ז) תנו רבנן איזהו צנוע זה הנפנה בלילה במקום שנפנה ביום איני (ח) והאמר רב יהודה אמר רב (ט) לעולם ינהיג אדם את עצמו שחרית וערבית כדי שלא יהא צריך להתרחק ותו רבא [ד] ביממא הוה אזיל עד מיל ובליליא א"ל לשמעיה פנו לי דוכתא ברחובה דמתא וכן אמר ליה רבי זירא לשמעיה חזי מאן דאיכא אחורי בית חבריא דבעינא למפני לא תימא במקום אלא אימא (י) כדרך שנפנה ביום רב אשי אמר אפילו תימא במקום לא נצרכה אלא לקרן זוית. גופא אמר רב יהודה אמר רב לעולם ינהיג אדם את עצמו שחרית וערבית כדי שלא יהא צריך להתרחק תניא נמי הכי בן עזאי אומר השכם וצא הערב וצא כדי שלא תתרחק משמש ושב ואל תשב ותמשמש שכל היושב וממשמש אפי' עושין כשפים באספמיא באין עליו ואי אנשי ויתיב ואח"כ משמש מאי תקנתיה כי קאי לימא הכי לא לי לא לי לא תחים ולא תתחים לא הני ולא מהני לא חרשי דחרשא ולא חרשי דחרשתא

רש"י

אחר רבי יהושע וכו'. וביהודה הוה: עד כאן. כלומר כל זה העזת פניך בפני רבך שנסתכלת בכל אלו: דשח ושחק. עם אשתו שיחה בטלה של ריצוי תשמיש: ועשה צרכיו. ושימש מטתו: כדלא שריף תבשילא. כאדם רעב, כמו שלא שמשת מטתך מעולם שאתה נוהג קלות ראש זה לתאותך: שריף. הומ"ר בלע"ז: שקרובה לפה. רגילין להושיטה לפה: שקושר בה תפילין. בזרוע שמאלו: טעמי תורה. נגינות טעמי מקרא של תורה נביאים וכתובים, בין בניקוד שבספר בין בהגבהת קול ובגלגול נעימות הנגינה של פשטא ודרגא ושופר מהפך מוליך ידו לפי טעם הנגינה, (ט) ראיתי בקוראים הבאים מארץ ישראל: מן הנחשים ומן העקרבים ומן המזיקין. למתוך צניעותו מתנהג בנחת ובשתיקה ואין הנחשים מרגישים להתקנאות בו, ואף המזיקין חסין עליו: חלומותיו מיושבין עליו. שאין המזיקין מבהילין אותו: קבלה. מסורת ומנהג שקבלנו מרבותינו בבית הכסא: קבלה דיסורי שתיקותא. שלא יבעט ביסורין הבאים עליו: מרביה ליה אימרא. מגדלת לו שה ומלמדתו שהולך עמו תמיד: שעיר. שד של בית הכסא דומה לשעיר, ועליהם נאמר (ישעיה יג) ושעירים ירקדו שם (ט): אמגוזא בלקנא. נותנת אגוז בספל של נחשת ומקרקשת בו מבית, והוא נפנה כנגדה מבחוץ: בתר דמלך. ונעשה ראש ישיבה צריך שימור טפי מפני המזיקים, (י) שמתקנאים השדים בתלמידי חכמים יותר משאר בני אדם: כוותא. חלון כנגד מקום שהוא נפנה שם אחורי הבית: אחורי הגדר נפנה מיד. ואין צריך להתרחק כלום: ובבקעה. צריך להתרחק כדי שלא ישמע חברו עטושים של מטה, אבל אין צריך להתרחק עד כדי שלא יראנו: רב אשי אמר וכו'. לא גרסינן עד לקמן דמוקי לאיסי בר נתן בהכי: יוצאין מפתח בית הבד. משמרי טהרות של שמן בית הבד, אם הוצרכו לפנות יוצאים מפתח בית הבד ונפנין לאחורי הגדר שלפני הפתח, ואין חוששין שמא בתוך כך יכנס עם הארץ ויגע, אלמא נפנין לאחורי הגדר מיד: בטהרות הקלו. בשביל שמירת טהרות הקלו בבית הכסא: כמה ירחקו. שומרי טהרות: כדי שיהא רואהו. וכיון דאינו יכול להתרחק יותר על כרחך אם הוצרך לפנות יפנה, תיובתא דאיסי דבעי שלא יראנו: דאקילו בהו רבנן. בשביל שמירתן הקלו בבית הכסא: אבל לדידיה חזי ליה. אבל הוא עצמו את חברו יכול לראות ולא ירחיק: במקום שנפנה ביום. מתרחק מבני אדם בלילה כביום: ינהיג אדם עצמו. לפנות: שחרית. קודם היום: וערבית. משחשכה: כדי שלא יהא צריך להתרחק. אלמא אין מתרחקין בלילה: פנו לי דוכתא. מבני אדם: כדרך שנפנה ביום. לענין פרוע טפח וטפחיים כדאמרינן בפרקי קמאי (פ"ג ד' כג:), ומיושב כדאמרינן לעיל: לקרן זוית. אם יש קרן זוית סמוך צריך להסתלק שם בלילה כביום, ולא יפנה בגלוי: משמש. בצרור או בקיסם לפתוח נקבים כדאמרינן במסכת שבת (ד' פב.). לשון אחר משמש המושב שלא יהא מלוכלך. ולשון ראשון הגון, דא"כ למה לי משום כשפים, תיפוק לי כיון שישב כבר מלוכלכים בגדיו ומה יועיל משמושו: לא לי לא לי. לא תוכלו לי: לא תחים ולא תתחים. הם שמות הכשפים העשויים ע"י תחתוניות: לא הני ולא מהני. לא כולן ולא מקצתן: לא חרשי דחרשא ולא חרשי דחרשתא. לא מכשפות מכשף זכר ולא מכשפות מכשפה נקבה. לשון אחר לא הני ולא מהני לא יצלח ולא יועיל עוד מכשפות:

תוספות

רבא מקמי דהוה רישא כו' בתר דמלך עבדה ליה כוותא ומנחא ליה ידא כו'. תימה דע"כ לא מלך רבא עד אחר פטירתו של אביי כדמשמע לעיל (י) בעובדא דבר הדיא וכן בכתובות דקאמר חומה דביתהו דאביי אתיא לקמיה דרבא בסוף פרק אע"פ (ד' סה.) וזהו תימה דלעיל (ד' נו.) משמע דראה בחלום פטירתה קודם [ו] פטירתו דאביי וי"ל מכל מקום לא נפטרה עד אחר אביי:

סליקו תוספות דמסכת ברכות

מסורת הש"ס עם הוספות

א) מס' ד"א פרק ז, ב) [מגילה דף כח.], ג) חגיגה דף ה:, ד) [אדר"נ פ"מ ובד"א פ"ז], ה) טהרות פ"י מ"ב, ו) שם, ז) [ע"ז], ח) הוריות יג:, ט) עיין ויקרא רבה פרשה כ"ב ר' פנחס וכו', י) [לעיל נד:], כ) [נו.].

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמַר יְיָ מִסִּינַי בָּא וְזָרַח מִשֵּׂעִיר לָמוֹ הוֹפִיעַ מֵהַר פָּארָן וְאָתָה מֵרִבְבֹת קֹדֶשׁ מִימִינוֹ אֵשׁ דָּת לָמוֹ: [דברים לג, ב]

הגהות וציונים

א] רב כהנא קרא לרב "אבא" משום כבודו (עיין רש"י לעיל מז ע"א ד"ה אילו מייתי, שבת נג ע"א ד"ה אבא יבמות נז ע"ב ד"ה ומודה לי אבא): ב] בכת"י ובבית נתן יש כאן הוספה **אתמר רב אמר מפני שאוכל בה ושמואל אמר מפני שכותב בה** כתנאי (ונראה שגירסא אמיתית היא ונחסר בדפוס בט"ס, דלגירסתינו אינו מובן מאי דאמר "כתנאי" דהני תנאי בר מר"ע טעמי אחריני אמרי וה"ל להגמ' לומר תניא ר' אליעזר אומר, דק"ס): ג] [פי' כשם שנפרעין מן המת אם הוא חוטא כך נפרעין מן הספדנין שאומרים עליו שהוא צדיק. ערוך] [ערך ספד]: (גליון): ד] יש גורסים **רב** (עיין הגהות בן אריה): ה] בכת"י נוסף **כך** ראיתי: ו] יש להוסיף קודם **שראה** פטירתו (דבש תמר):

עין משפט נר מצוה

עז א מיי' פ"ה מהלכות דעות הלכה ו טוש"ע או"ח סי' ג סעיף ב:
עח ב מיי' שם טוש"ע שם סעיף י:
ג ד טוש"ע שם סעיף ח:
עט [ג ד מיי' שם]:
פ ה ו מיי' פי"ג מהל' טומאת משכב ומושב הלכה ב:
פא ז מיי' פ"ה מהלכות דעות הל' ו טוש"ע או"ח סי' ג סעיף ח:
פב ח טוש"ע י"ד סימן שדמ סעיף א [ברא"ש פ"ג דמ"ק סי' קי]:
פג ט מיי' פ"ה מהלכות דעות הל' ו טוש"ע או"ח סי' ב סעי' ו בהגה:
פד י מיי' שם טוש"ע או"ח סי' ג סעיף יב:

משנת ראשונים

אמר לו תורה היא וללמוד אני צריך. צריך התלמיד שיהא ביתו בית ועד לחכמים, וישמש אותם בכל שעה, שאפילו בשבתם ובקימתם ובשכבם יכול האדם ללמוד מהם כמה מעלות, הן במעלות במדות, הן במעלות השכליות. והנה נמצא לרב כהנא שהיה נחבא בבית הרב לראות היאך יתנהג הרב עם אשתו בזווג, והיו אומרים לו כל כך העזת פניך ברבך, אמר להם תורה היא וללמוד אני צריך.
[מרכבת המשנה לר"י אלאשקר אבות פ"ו מ"ה]

שנאמר מימינו אש דת למו. האל יתברך הנה מסיני בא וזרח והופיע ממקומות שונים לישראל קדש של אש דת, והוא החלק העיוני הבא מרבבות קדש מצד ימין של קדש, כי אמנם נתן באספקלריא המאירה.
[ספורנו, דברים לג ב]

כל זמן שאין חברו רואה את פרועו. פסקו הרי"ף (מה.) והרא"ש (פ"ט סי' כח) בבקעה כאיסי בר נתן וכדשני רב אשי כל זמן שאין חבירו רואה את פירועו, ובאחורי הגדר פסקו כעולא משום דמארי דתלמודא הוא טפי מאיסי בר נתן ואף על גב דרב אשי דבתראה הוא משני מילתיה, ואם כן משמע דסבר כוותיה במאי דגלי דעתיה דסבר כותיה פסקינן הכי, אבל באחורי הגדר דלא גלי דעתיה רב אשי כמאן סבירא ליה נקטינן כעולא לגבי איסי בר נתן.
[בית יוסף אורח חיים סימן ג]

איזהו צנוע. צריך הירא לחשוב כי זיו השכינה שרוי עמו וקשור עמו קשר אמיץ, ויש לו להיות מוראו עליו בכל מקום, ועל כן אמרו (ברכות סב.) איזהו צנוע כל שצנוע בבית הכסא.
[תורת המנחה פרשת ראה]

לעולם ינהיג אדם את עצמו שחרית וערבית. ויבדוק נקביו דא"ר יוחנן הרוצה לקבל עליו עול מלכות שמים שלמה, יפנה ויטול ידיו ויניח תפילין ויקרא ק"ש ויתפלל.
[טור אורח חיים סימן ב]

תניא בן עזאי אומר על כל משכב שכב חוץ מן הקרקע על כל מושב שב חוץ מן הקורה. אמר שמואל שינה[א] בעמוד השחר כאסטמא לפרזלא יציאה בעמוד השחר כאסטמא לפרזלא. בר קפרא הוה מזבן מילי בדינרי עד[ג] דכפנת אכול עד דצחית שתי עד דרתחא קדרך שפוך קרנא קריא ברומי בר מזבין תאני דאבוך זבין. אמר להו אביי לרבנן כי עייליתו בשבילי דמחוזא למיפק ביה בחקלא לא תחזו לא להך גיסא ולא להך גיסא דלמא יתבי נשי[ג] ולאו אורח ארעא לאסתכולי בהו. [א]רב ספרא על לבית הכסא אתא רבי אבא נחר ליה אבבא אמר ליה ליעול מר בתר דנפק אמר ליה עד השתא לא עיילת לשעיר וגמרת לך מילי דשעיר לאו הכי תנן [ב]מדורה היתה שם ובית הכסא של כבוד וזה היה כבודו מצאו נעול בידוע שיש שם אדם מצאו פתוח בידוע שאין שם אדם אלמא לאו אורח ארעא הוא והוא סבר מסוכן הוא [ג]דתניא רבן שמעון בן גמליאל אומר עמוד החוזר מביא את האדם לידי הדרוקן סילון החוזר מביא את האדם לידי ירקון. רבי אלעזר על לבית הכסא אתא ההוא [ד]פרסאה[ד] דחקיה קם ר' אלעזר ונפק אתא דרקונא שמטיה לכרכשיה קרי עליה רבי אלעזר [א]ואתן אדם תחתיך אל תקרי אדם אלא אדום: [ב]ואמר להרגך ותחס עליך ואמר ואמרתי מיבעי ליה ותחס וחסתי מיבעי ליה אמר רבי אלעזר אמר לו דוד לשאול מן התורה בן הריגה אתה שהרי רודף אתה [ה]והתורה אמרה בא להרגך השכם להרגו אלא צניעות שהיתה בך היא חסה עליך ומאי היא דכתיב [ג]ויבא אל גדרות הצאן על הדרך ושם מערה ויבא שאול להסך את רגליו תנא גדר לפנים מן גדר ומערה לפנים ממערה להסך אמר ר' אלעזר מלמד שסכך עצמו כסוכה: [ד]ויקם דוד ויכרת את כנף המעיל אשר לשאול בלט אמר ר' יוסי בר' חנינא כל המבזה את הבגדים סוף אינו נהנה מהם שנאמר [ה]והמלך דוד זקן בא בימים ויכסוהו בבגדים ולא יחם לו: [ו]אם ה' הסיתך בי ירח מנחה אמר רבי אלעזר אמר ליה הקב"ה לדוד מסית קרית לי הרי אני מכשילך בדבר שאפי' תינוקות של בית רבן יודעים אותו דכתיב [ז]כי תשא את ראש בני ישראל לפקודיהם ונתנו איש כפר נפשו וגו' מיד [ח]ויעמוד שטן על ישראל וכתיב [ט]ויסת את דוד בהם לאמר לך מנה את ישראל וכיון דמנינהו לא שקל מינייהו כופר דכתיב [י]ויתן ה' דבר בישראל מהבקר ועד עת מועד מאי עת מועד אמר שמואל סבא חתניה דרבי חנינא משמיה דרבי חנינא משעת שחיטת התמיד עד שעת זריקתו רבי יוחנן אמר עד חצות ממש: [כ]ויאמר למלאך המשחית בעם רב אמר רבי אלעזר אמר ליה הקב"ה למלאך טול לי רב שבהם שיש בו ליפרע מהם כמה חובות באותה שעה מת אבישי בן צרויה ששקול כרובה של סנהדרין: [ל]ובהשחית ראה ה' וינחם מאי ראה אמר רב ראה יעקב אבינו דכתיב [מ]ויאמר יעקב כאשר ראם ושמואל אמר אפרו של יצחק ראה שנאמר [נ]אלהים יראה לו השה רבי יצחק נפחא אמר כסף כפורים ראה שנאמר [ס]ולקחת את כסף הכפורים מאת בני ישראל וגו' רבי יוחנן אמר בית המקדש ראה דכתיב [ע]בהר ה' יראה פליגי בה ר' יעקב בר אידי ורבי שמואל בר נחמני חד אמר כסף הכפורים ראה וחד אמר בית המקדש ראה ומסתברא כמאן דאמר בית המקדש ראה שנאמר [ע]אשר יאמר היום בהר ה' יראה: לא יכנס אדם להר הבית במקלו וכו': [ו]מאי קפנדריא אמר רבא קפנדריא כשמה ורב[ז] חנא בר אדא משמיה דרב סמא בריה דרב מרי אמר כמאן דאמר אינש אדמקיפנא אדרי איעול בהא אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה [א]הנכנס לבית הכנסת על מנת שלא לעשותו קפנדריא מותר לעשותו קפנדריא רבי אבהו אמר [ב]אם היה שביל מעיקרו מותר אמר ר' חלבו אמר רב הונא [ג]הנכנס לבית הכנסת להתפלל מותר [א] לעשותו קפנדריא שנאמר [פ]ובבא עם הארץ לפני ה' במועדים וגו': ורקיקה מקל וחומר: אמר רב ביבי אמר ר' יהושע בן לוי [ד]כל הרוקק בהר הבית בזמן הזה כאילו רוקק בבת עינו שנאמר [צ]והיה עיני ולבי שם כל הימים אמר רבא רקיקה בבית הכנסת שריא מידי דהוה אמנעל מה מנעל בהר הבית אסור בבית הכנסת מותר אף רקיקה בהר הבית הוא דאסור בבית הכנסת שרי אמר ליה רב פפא לרבא ואמרי לה רבינא לרבא ואמרי לה רב אדא בר מתנא לרבא אדיליף ממנעל נילף מקפנדריא אמר ליה תנא יליף ממנעל ואת אמרת מקפנדריא מאי היא דתניא [ה]לא יכנס אדם להר הבית לא במקלו שבידו ולא במנעלו שברגלו [ו]ולא במעות הצרורים לו בסדינו ובפונדתו מופשלת לאחוריו ולא יעשנה קפנדריא ורקיקה מקל וחומר ממנעל ומה מנעל שאין בו דרך בזיון [ט]אמרה תורה [ק]של נעליך מעל רגליך רקיקה שהיא דרך בזיון לא כל שכן רבי יוסי בר יהודה אומר אינו צריך הרי הוא אומר [ר]כי אין לבא אל שער המלך בלבוש שק והלא דברים קל וחומר ומה שק שאינו מאוס לפני[ו] בשר ודם כך רקיקה שהיא מאוסה לפני[ז] מלך מלכי המלכים לא כל שכן אמר ליה אנא הכי קאמינא נימא הכא לחומרא והכא לחומרא ואימא

רש"י

על כל מושב שב חוץ מן הקורה. שמא תפול: כאסטמא לפרזלא. אציי"ר בלעז שמועיל לברזל, כך מועיל לגוף: יציאה. להפנות: אדכפנת אכול. שאם תשהא תעבור ממך תאות המאכל ואין המאכל מועיל: עד דרתחא קדרך שפוך. קודם שתצטנן. משל הוא זה, כשאתה צריך לנקביך שפוך ואל תשהא אותם: קרנא קריא ברומי. אם תשמע קול קרן ברומי, הוא סימן למבקשי תאנים לקנות ולהוליך למקום אחר: בר מזבין תאני דאבוך זבין. אם אין אביך בבית הזהר אתה בנו למכור תאניו בעוד שיש תובעים: בשבילי. שביל קטן שפונים בו לשדות: נחר ליה אבבא. לידע אם יש שם אדם. נחר טוסי"ר בלעז: אמר ליה. ר' אבא לרב ספרא: עד כאן לא עיילת לשעיר. שאינך צנוע בבית הכסא: וגמרת לך מילי דשעיר. שאינך צנוע: לאו הכי תנן. במסכת תמיד: מדורה היתה שם. בעזרה, היסק גדול של אור להתחמם שם הכהנים המסיכים רגליהם בבית הכסא שצריכין טבילה, כדתנן במסכת יומא (ד' כח.) כל המיסך [ב] רגליו טעון טבילה: ובית הכסא של כבוד. אלמא אין מספרים בבית הכסא, ואת אמרת ליעול מר: והוא סבר. רב ספרא שמהר לומר ליעול מר, סבר מסוכן הוא בעמוד החוזר אם ישוב לאחוריו ויחזור העמוד: הדרוקן. כרסו צבה: דרקונא. נחש: שמטיה לכרכשיה. חלחולת שהרעי יוצא בו, שקורין טבחיא: ואמר להרגך ותחס עליך. דוד אמר לשאול כן בצאתו מן המערה שנכנס בה לפנות וכרת דוד את כנף מעילו, ואמר להרגך הקב"ה התיר לי להרגך: התורה אמרה וכו'. אם במחתרת ימצא הגנב וגו' (שמות כב). וכבר פירשנוהו למעלה במעשה דר' שילא (ד' נח.): צניעות שראיתי בך. שנכנס למערה בשביל הצנע, ואף שם נהג צניעות כדמפרש ואזיל: שסכך רגליו. בבגדיו כסוכה: שיש בו ליפרע כמה. שיש במיתתו כדי לכפר על כמה עונות[ו]: ובהשחית ראה ה' וינחם. מקרא הוא באותה פרשה בדברי הימים: כסף כפורים ראה. שנתן במנין ראשון של ישראל למשכן, והוא כפר על מנין זה, שהרי לזכרון נתן כדכתיב[י] והיה לבני ישראל לזכרון לכפר, ועכשיו הוצרכו כפרתו: כשמה. כמשמעה פירוש שמה[ח]: אדמקיפנא אדרי איעול בהא. בעוד שאני מקיף כל שורות הבתים הללו אכנס כאן לקצר דרכי: אדרי. שורות: קפנדריא. טריי"א בלעז: מעיקרא. קודם שנבנה עליו בית הכנסת: נילף מקפנדריא. לאיסורא, דתנן במסכת מגילה (ד' כח.) אין עושין בית הכנסת קפנדריא: תנא יליף. רקיקה ממנעל: פונדתו. אזור חלול שנותנין בו מעות: ואימא

עין משפט נר מצוה

פה א ב [לית' ברמב"ם]:
ג מיי' פי"א מהל' תפלה הלכה י סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' קנא סעיף ה:
פו ד מיי' פ"ז מהלכות בית הבחירה הלכה ז סמג עשין קסד:
פז ה מיי' שם הלכה ג:

תורה אור השלם

א) מאשר יקרת בעיני נכבדת ואני אהבתיך ואתן אדם תחתיך ולאמים תחת נפשך: [ישעיה מג, ד]
ב) הנה היום הזה ראו עיניך את אשר נתנך יי היום בידי במערה ואמר להרגך ותחס עליך ואמר לא אשלח ידי באדני כי משיח יי הוא: [שמואל א כד, י]
ג) ויבא אל גדרות הצאן על הדרך ושם מערה ויבא שאול להסך את רגליו ודוד ואנשיו בירכתי המערה ישבים: [שמואל א כד, ג]
ד) ויאמרו אנשי דוד אליו הנה היום אשר אמר יי אליך הנה אנכי נתן את איבך בידך ועשית לו כאשר יטב בעיניך ויקם דוד ויכרת את כנף המעיל אשר לשאול בלט: [שמואל א כד, ד]
ה) והמלך דוד זקן בא בימים ויכסהו בבגדים ולא יחם לו: [מלכים א א, א]
ו) ועתה ישמע נא אדני המלך את דברי עבדו אם יי הסיתך בי ירח מנחה ואם בני האדם ארורים הם לפני יי כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת יי לאמר לך עבד אלהים אחרים: [שמואל א כו, יט]
ז) כי תשא את ראש בני ישראל לפקדיהם ונתנו איש כפר נפשו ליי בפקד אתם ולא יהיה בהם נגף בפקד אתם: [שמות ל, יב]
ח) ויעמד שטן על ישראל ויסת את דויד למנות את ישראל: [דברי הימים א כא, א]
ט) ויסף אף יי לחרות בישראל ויסת את דוד בהם לאמר לך מנה את ישראל ואת יהודה: [שמואל ב כד, א]
י) ויתן יי דבר בישראל מהבקר ועד עת מועד וימת מן העם מדן ועד באר שבע שבעים אלף איש: [שמואל ב כד, טו]
כ) וישלח ידו המלאך ירושלים לשחתה וינחם יי אל הרעה ויאמר למלאך המשחית בעם רב עתה הרף ידך ומלאך יי היה עם גרן הארונה היבסי: [שמואל ב כד, טז]
ל) וישלח האלהים מלאך לירושלים להשחיתה וכהשחית ראה יי וינחם על הרעה ויאמר למלאך המשחית רב עתה הרף ידך ומלאך יי עמד עם גרן ארנן היבוסי: [דברי הימים א כא, טו]
מ) ויאמר יעקב כאשר ראם מחנה אלהים זה ויקרא שם המקום ההוא מחנים: [בראשית לב, ב]
נ) ויאמר אברהם אלהים יראה לו השה לעלה בני וילכו שניהם יחדו: [בראשית כב, ח]
ס) ולקחת את כסף הכפרים מאת בני ישראל ונתת אתו על עבדת אהל מועד והיה לבני ישראל לזכרון לפני יי לכפר על נפשתיכם: [שמות ל, טז]
ע) ויקרא אברהם שם המקום ההוא יי יראה אשר יאמר היום בהר יי יראה: [בראשית כב, יד]
פ) ובבוא עם הארץ לפני יי במועדים הבא דרך שער צפון להשתחות יצא דרך שער נגב והבא דרך שער נגב יצא דרך שער צפונה לא ישוב דרך השער אשר בא בו כי נכחו יצא: [יחזקאל מו, ט]
צ) ויאמר יי אליו שמעתי את תפלתך ואת תחנתך אשר התחננתה לפני הקדשתי את הבית הזה אשר בנתה לשום שמי שם עד עולם והיו עיני ולבי שם כל הימים: [מלכים א ט, ג]
ק) ויאמר אל תקרב הלם של נעליך מעל רגליך כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קדש הוא: [שמות ג, ה]
ר) ויבוא עד לפני שער המלך כי אין לבוא אל שער המלך בלבוש שק: [אסתר ד, ב]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תמיד כז:, ב) שם כו., ג) שם ולעיל כה. [בכורות מד:], ד) [עי' תוספות ב"ק לח. ד"ה אלא], ה) [לעיל נח. סנהדרין עב.], ו) מגילה כט. ע"ש, ז) [תוספתא פ"ו], ח) [עי' תוס' ב"מ כו. ד"ה בהר ותוס' פסחים ז. ד"ה בהר], ט) [עי' תוספות חגיגה ד: ד"ה כי תבואו], י) שמות ל טז.

גליון הש"ס

גמ' אל תקרי אדם. עי' יבמות ס"א ע"א תוס' ד"ה ואין:

הגהות הגר"א

[א] שם הנכנס לבהכ"נ להתפלל מותר. נ"ב גירסת הרי"ף מצוה וכן הרא"ש במגילה: [ב] רש"י ד"ה כל המיסך כו' אלמא אין כו'. נ"ב וצ"ע למה לא פירש כמ"ש בתמיד למימרא דלא כו':

ליקוטי רש"י

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] [עי' בערוך ערך אסטמא ועי' עוד במוסף הערוך ערך שן ו' שפירש השתנה מלשון את שיניהם מלכים ב יח] (גליון): ב] [בערוך ערך כפן פירש הדברים אלו על דרך מוסר יפה ע"ש] (גליון): ג] בכת"י דלמא יתבי ביה אינשי דלאו אורח ארעא (וגירסא ישרה היא כי לפי גירסתינו איסור יש בדבר ולאו משום אורח ארעא בלבד, שפ"ח): ד] רומאה (כל הדפו"י ובכת"י, ונשתנה מן הצנזור, דק"ס) ועיין בהגהות הגרא"מ הורוויץ: ה] לפי גירסתינו משמע דפליגי, דלרבא היא מלה בלשון רומי שפירושה "קיצור דרך" (הגהות הגר"י לנדא, ברכת ראש ע"פ הערוך ערך קפנדר) ולרב חנא היא מלה המחוברת משתי מילים בארמית, אולם בכת"י הגירסא אמר רב חנא וכו' וכתב הדק"ס (אות י) שהיא הגי' האמיתית דלא פליגי אהדדי דרב חנא בא לפרש המשמעות וכ"ה במגילה כט ע"א עיי"ש, וכן פירש במנחם משיב נפש עיי"ש, ועיין גליוני הש"ס: ו] ומה שק שאינו מאוס, ולפני בשר ודם כך (וכ"ה בדפו"ר), רקיקה שהיא מאוסה, ולפני מלך מלכי המלכים הקב"ה לא כ"ש (שפתי חכמים, ועיין הג' בן ארי', מנחם משיב נפש): ז] כדאיתא מועד קטן כח ע"א מיתת צדיקים מכפרת: ח] כשמה. כמשמעה פירוש שמה קפנדריא טריי"א בלע"ז (הילוך אלכסון) והס"ד, ומה"ד אדמקיפנא וכו' אדרי שורות, הס"ד, ומה"ד מעיקרא (מנחם משיב נפש עיי"ש):

לעזי רש"י

אצייי"ר. פירוש חיסום (ר"ש כליס פי"ג מ"ד ועיין רמב"ם שם). טושי"ר. פירוש להשתעל (הוסטען). טבחי"א. פירוש חלחולת (רש"י חולין דף נ ע"א), המעי הדבוק בפי הטבעת (ערוך ערך כרכשתא א' ועיין רמב"ם שחיטה פ"ו הט"ו). טרי"א. פירוש קפנדריא, שביל המקצר את הדרך (מוסף הערוך ערך קפנדר ועיין רש"י מגילה דף כט ע"א ד"ה אדמקיפנא):

בריתא נוספת של בן עזאי, בענייני שמירת בריאות הגוף:

תַּנְיָא בברייתא, **בֶּן עַזַּאי אוֹמֵר, עַל כָּל מִשְׁכָּב שְׁכַב, חוּץ מִן הַקַּרְקַע.** מפני שהשכיבה על הקרקע כשאין מחצלת או מצע חוצץ מתחתיו, רעה היא לאדם[א]. וכן **עַל כָּל מוֹשָׁב שֵׁב, חוּץ מִן הַקּוֹרָה**, שמא תיפול ממנה ותינזק[ב].

מימרא של שמואל בענין שמירת הבריאות:

אָמַר שְׁמוּאֵל, שֵׁינָה בְּעַמּוּד הַשַּׁחַר, מועילה לגוף **כְּאִסְטְמָא לְפַרְזְלָא** - כמו שמועיל ציפוי של ברזל חזק על הברזל החלש כדי לחזקו[ג]. וכן **יְצִיאָה** לנקביו **בְּעַמּוּד הַשַּׁחַר**, מועילה לגוף **כְּאִסְטְמָא לְפַרְזְלָא.**

עצות שאמר בר קפרא:

בַּר קַפָּרָא הֲוָה מְזַבֵּן מִילֵּי בְּדִינָרֵי - היה מוכר עצות טובות תמורת דינרים[ד]. עצה אחת היה אומר, **עַד דְּכָפְנַת, אֱכוֹל** - בעודך רעב, אכול, ואל תתמהמה עד שתעבור ממך תאוות האכילה כי אז אין המאכל מועיל[ה]. עצה שניה, **עַד דְּצָחֵית, שְׁתֵי** - בעודך צמא, שתה, ואל תתמהמה עד שתעבור ממך תאוות השתיה. עצה שלישית, **עַד דְּרָתְחָא קִדְרָךְ, שְׁפוֹךְ** - משל הוא, בעוד קדירתך רותחת, שפוך את התבשיל מתוכה אל הקערה, ואל תתמהמה עד שתתקרר. וכוונתו לומר, כשתרגיש צורך ליפנות, אל תשהה את הרעי בגוף, אלא תפנה מידי[ו]. ועצה רביעית, **קַרְנָא קָרְיָא בְּרוֹמִי** - כשתשמע קול תקיעת קרן בעיר רומי, שהוא סימן שעושים אלו שמחפשים לקנות תאנים כדי להוליכן למקום אחר, **בַּר מְזַבֵּין תְּאֵנֵי, תְּאֵנֵי דַּאֲבוּךְ זַבִּין** - אם אתה בנו של מוכר תאנים ואביך אינו נמצא בבית, היזהר למכור את תאני אביך כעת, בעוד שיש להן תובעים, ואל תחכה עד שישוב אביך, כי בינתיים ילכו הקונים לדרכם ולא ימצא אביך למי למוכרן[ז].

הגמרא מביאה מימרא בענין הסתכלות במי שנפנה:

אָמַר לְהוּ אַבַּיֵי לְרַבָּנָן [-לתלמידים שלפניו], **כִּי עָיְילִיתוּ בִּשְׁבִילֵי דִּמְחוֹזָא לְמֵיפַּק בֵּיהּ בְּחַקְלָא** - כאשר תיכנסו לשבילים הקטנים של העיר מחוזא, לצאת דרכם אל השדות שמחוץ לעיר, **לֹא תֶּחֱזוּ לֹא לְהַךְ גִּיסָא וְלֹא לְהַךְ גִּיסָא** - אל תביטו לא לצד זה ולא לצד זה של השביל, **דִּלְמָא יָתְבֵי [אִי]נְשֵׁי**[ח] **וְלָאו אוֹרַח אַרְעָא לְאִסְתַּכּוּלֵי בְּהוּ** - שמא יושבים שם אנשים ליפנות, ואינו מדרך ארץ להסתכל בהם כשנפנים.

הגמרא מביאה מעשה, ובו מבואר שאין לדבר בבית הכסא:

רַב סַפְרָא עָל [-נכנס] **לְבֵית הַכִּסֵּא** לעשות צרכיו. **אֲתָא** [-בא] **רַבִּי אַבָּא וּנְחַר לֵיהּ אַבָּבָא** - השמיע קול שיעול[ט] בעומדו אצל הפתח, לתת סימן למי שבפנים. שכן היו נוהגים, כשרוצה אדם להיכנס לבית הכסא ואינו יודע אם המקום פנוי, הרי הוא משתעל אצל הפתח, ואם נמצא אחר בפנים היה אף הוא משמיע קול שיעול כדי להודיעו שהוא שם[י]. אבל רב ספרא לא השתעל חזרה כנהוג, אלא **אָמַר לֵיהּ** לרבי אבא, **לֵיעוּל מָר** - יבוא אדוני. אבל רבי אבא נמנע מלהיכנס כל זמן שהיה רב ספרא בפנים. **בָּתַר דִּנְפַק** - אחרי שיצא רב ספרא מבית הכסא, **אָמַר לֵיהּ** רבי אבא, **עַד הַשְׁתָּא לֹא עֲיַילְתְּ לְשֵׂעִיר וּגְמַרְתְּ לָךְ מִילֵּי דְּשֵׂעִיר** - עדיין לא נכנסת לארצם של בני שעיר הרומאים[יא], וכבר למדת לעשות כמעשיהם שאינם צנועים בבית הכסא. **לָאו הָכִי תְּנַן** - וכי לא כך שנינו במשנה (תמיד כו.), **מְדוּרָה** - היסק גדול של אש **הָיְתָה שָׁם** - במחילה שבהר הבית[יב], **וּבֵית הַכִּסֵּא שֶׁל כָּבוֹד** היה שם באותה מחילה, שכהנים נפנים בו ולאחר מכן טובלים בבית הטבילה שהיה שם, ומתחממים כנגד המדורה שלא יצטננו[יג]. **וְזֶה הָיָה כְּבוֹדוֹ** - וזה הטעם שהיה נקרא בית הכסא 'של כבוד', שאם **מְצָאוֹ**

א. **ערוך** (ערך שב - הראשון). וכתב בשם גאון, שלא נתפרש מה רעה יש בזה. ובספר בניהו (השלם, ד"ה על כל משכב) ביאר את כוונת בן עזאי, שלשכב על עצים ואבנים שאינם במישור, או על מיטה מקולקלת, הוא טוב יותר מאשר לשכב על הארץ, מפני שבשנתו ימשוך גופו לחות מן הארץ וינזק. וכן כתב בהגהות יעב"ץ (ד"ה חוץ) שהוא מחשש צינה. ראה בילקוט ביאורים כיצד מתיישבים דברי בן עזאי עם דברי המשנה באבות (פ"ו מ"ד) 'ועל הארץ תישן'.

ב. **בספר** בניהו (השלם, ד"ה על כל מושב) ביאר, שיש גגות שאינם עשויים להשתמש עליהם, אלא רק להגן מפני המטר והקור והשמש, ולכן עושים את קורות הגג דקות. וכוונת בן עזאי, שאסור לשבת על גג כזה, לפי שהקורות מתוך דקותן הן נרקבות מן המטר והלחות במשך הזמן, ואם ישב עליהן ישברו ויפול עמהן. אבל באמרי נועם (ד"ה על) ביאר את כוונת בן עזאי, שלא ישב או ילך על קורה, אפילו רחבה הרבה, אם היא מונחת גבוה מן הארץ, כי יבוא פחד בלבו מחמת גובהה, ותיכף שבא לו שום פחד מתחיל השטן לקטרג.

ג. **הערוך** (ערך אסטמה) פירש את לשון הגמרא 'כאסטמא לפרזלא', כמו ציפוי של ברזל חזק שעושים על פי קרדומות של ברזל וכיוצא בזה כדי שיהיו חדים וחזקים. וכן נראית כוונת רש"י (ד"ה כאסטמא). ומה שאמרו באבות (פ"ג מ"י) על שינה של שחרית שהיא מוציאה את האדם מן העולם, כתב הערוך בשם רב האי גאון שהכוונה דווקא כשרגיל להימשך בשינה לאחר עמוד השחר, לפי שהשינה בעת ההיא נעימה מאוד, אבל בעמוד השחר עצמו מותר.

אולם במוסף הערוך (ערך שן - האחרון) ביאר, ש'שינה' פירושו 'השתנה', כלשון המקרא (מלכים ב' יח כז) 'את שיניהם' [ראה תרגום יונתן שם, שתירגם 'מימי רגליהון'. אך רש"י (שם) פירש את הפסוק באופן אחר].

ד. **שהיה** ממשיל משלים ללמד מוסר ודרך ארץ ודרכי הנהגת העולם, ונוטל על זה שכר. אוצר הגאונים (ד"ה מילי). והגמרא מקדימה ואומרת דבר זה, כדי להשמיענו שאף על פי שאין הרב רשאי ליטול שכר על לימוד התורה [כמבואר בנדרים (לז.)], מותר לו לקחת שכר על דברים אלו, שהם דברי חכמה בעלמא. עיון יעקב (על עין יעקב, ד"ה בר קפרא). ומעין זה כתב באמרי נועם (ד"ה הוי). וראה שם ביאור נוסף.

ה. **רש"י** (ד"ה אדכפנת). וכתב בשפתי חכמים (ברש"י שם), אולי כוונת רש"י שאינו מועיל כל צרכו.

ו. **רש"י** (ד"ה עד דרתחא). אבל הרס"ג (ד"ה אדרתחא) פירש, עד שדעתך מצויה עמך באר את הטעם [ונראית כוונתו, אם חידשת הלכה, באר מיד את טעמה, שמא תשכחנו לאחר מכן].

באמרי נועם (ד"ה אדכפנת) כתב [ויסודו כנראה בדברי הערוך (ערך כפן) שכתב כעין זה בשם גאון], שהעצה הראשונה לאכול בעודך רעב, היינו כשם שהרעב יש לו תאוה לאכול ונהנה ממאכלו, ואם יתעכב הרבה מלאכול ובפרט אם ידחה אכילתו למחר יחלש גופו ולא יוכל לאכול הרבה, כך בענייני העולם הבא, כשיש לך חשק עסוק בתורה, ואל תאמר אלך עתה לישון ואשכים באשמורת הבוקר ללמוד, שמא לא יהיה לך חשק למחר ללמוד. והעצה השניה לשתות בהיותך צמא, מדובר במצוות, שאם יש לך חשק לעשותן כעת אל תאמר אעשה אותן מחר. והעצה השלישית לשפוך קדירתך בעודה חמה, היא משל לענין העושר. כמו קדירה רותחת העולה על שפתה ונשפכת לחוץ, שכל מה שיקח בעליה מתוכה לא יחסר לו בזה כלום כי אם לא היה לוקחו היה נשפך לארץ, כך העושר, כל זמן שהוא בידך עשה בו צדקה וחסד, ואין לך הפסד ממון בזה, כי אם תעלים עינך מן העניים ממילא לא יתקיים הממון בידך.

ובמאמר לר"א בן הרמב"ם (נדפס בתחילת עין יעקב) גרס, 'אי כפנת אכול, אי צחית שתה' וכו', ופירש, שלא יאכל אדם עד שירעב, ולא ישתה עד שיצמא, וכשיצמא לא יאחר לשתות, ולא יאחר ליפנות מעת שנתעכל המזון במעיו. ביאורים נוספים ראה בבן יהוידע ובאמרי נועם (ד"ה אדכפנת) ובחידושי המלבי"ם (ד"ה בר).

ז. **על** פי רש"י (ד"ה בר). אבל הערוך (ערך קרן - הראשון) פירש, שברומי היו רגילים לתקוע בקרן ולהכריז כך, אם אומנותו של אביך למכור תאנים, מכור גם אתה תאנים כמוהו ואל תשנה מאומנותו, כי כן טוב לך. ובאמרי נועם (ד"ה בר) פירש, אם אין אתה יודע ללמד תורה משלך, תאמר התורה ששמעת מאביך, שכן מצינו בגמרא לעיל (נז.) שנקראה התורה 'תאנה', שנאמר (משלי כז יח) 'נוצר תאנה יאכל פריה'. ביאור נוסף ראה בבן יהוידע (ד"ה אדכפנית).

ח. **הגהות** וציונים. ראה דקדוקי סופרים (אות ל - הראשון) שהביא ראיה לגירסא זו ממה שהגמרא סומכת למעשה זה את המעשה עם רב ספרא, הבא לומר גם כן [לדעת חלק מהמפרשים, כמבואר בהערות להלן] שאין זו דרך ארץ להביט במי שנפנה. וכן הוכיח בשפתי חכמים (ד"ה דילמא) שיש לגרוס 'אינשי' דווקא, כי לפי הגירסא 'נשי' קשה, הלא האיסור להסתכל בהן אינו רק ממידת דרך ארץ, אלא איסור גמור הוא. וביפה תלמוד (ד"ה לא) יישב את הגירסא שלפנינו 'נשי', שאין איסור בהבטה זו כיון שהיא ראיה חטופה בלבד [שאם יבחין באשה יסלק עיניו ממנה], ואינם מכירים אותן וגם לא מתכוונים ליהנות, אלא שדרך ארץ לחכמים להימנע גם מזה. וכן כתב במעון הברכות (ד"ה ולאו).

ט. **כך** ביאורו על פי הלע"ז שברש"י (ד"ה נחר). אבל בפירוש הרא"ש (תמיד כו: ד"ה נחר) כתב, שהוציא קול מנחיריו.

י. **המפרש** בתמיד (כו: ד"ה רב ספרא), ומעין זה כתב בפירוש הרא"ש (שם ד"ה א"ל רבי אבא).

יא. **רבינו** גרשום (שם ד"ה א"ל), ואור זרוע (טהרת ק"ש ותפלה סי' קלז) בשם רבינו חננאל. וכן דייק המהרש"א (שם ד"ה א"ל) מלשון המפרש בתמיד (שם). וכתב בפירוש הרא"ש (הוצאת עוז והדר, שם ד"ה א"ל רבי אבא), שכוונת הגמרא לארץ ישראל, ורבי אבא אמר לרב ספרא הרי אתה דר בבבל, שהיא מקום הפרסיים הצנועים בבית הכסא, כמבואר בגמרא לעיל (ח:), ועדיין לא באת לארץ ישראל שהיא מקום בני שעיר הרומאים שאינם צנועים. ביאורים נוספים ראה בבאר שבע (תמיד שם ד"ה אמר ליה) ובמהרש"א (שם).

יב. **ראה** במפרש בתמיד (כו. ד"ה תחת) היכן היתה מחילה זו.

יג. **כמו** ששנינו ביומא (כח.) 'זה הכלל היה במקדש כל המיסך את רגליו [-נפנה לנקביו גדולים] טעון טבילה'. רש"י (ד"ה מדורה).

המפרש בתמיד (כו. ד"ה ומדורה) והרע"ב (מדות פ"א מ"ו) כתבו, שכוונת המשנה שהיתה מדורה במחילה סמוך לבית הטבילה. אבל הראב"ד (תמיד שם ד"ה נרות) כתב, שכוונת המשנה למדורה שהיתה בבית המוקד שבעזרה.

תניא בן עזאי אומר על כל משכב שכב חוץ מן הקרקע על כל מושב שב חוץ מן הקורה. אמר שמואל שינה[א] בעמוד השחר כאסטמא לפרזלא יציאה בעמוד השחר כאסטמא לפרזלא. בר קפרא הוה מזבן מילי בדינרי עד[ב] דכפנת אכול עד דצחית שתי עד דרתחא קדרך שפוך קרנא קריא ברומי בר מזבין תאני תאני דאבוך זבין. אמר להו אביי לרבנן כי עייליתו בשבילי דמחוזא למיפק ביה בחקלא לא תחזו לא להך גיסא ולא להך גיסא דלמא יתבי נשי[ג] ולאו אורח ארעא לאסתכולי בהו. [א] רב ספרא על לבית הכסא אתא רבי אבא נחר ליה אבבא אמר ליה ליעול מר בתר דנפק אמר ליה עד השתא לא עיילת לשעיר וגמרת לך מילי דשעיר לאו הכי תנן [ב] מדורה היתה שם ובית הכסא של כבוד וזה היה כבודו מצאו נעול בידוע שיש שם אדם מצאו פתוח בידוע שאין שם אדם אלמא לאו אורח ארעא הוא והוא סבר מסוכן הוא [ג] דתניא רבן שמעון בן גמליאל אומר עמוד החוזר מביא את האדם לידי הדרוקן סילון החוזר מביא את האדם לידי ירקון. רבי אלעזר על לבית הכסא אתא ההוא [ד] פרסאה[ד] דחקיה קם ר' אלעזר ונפק אתא דרקונא שמטיה לכרכשיה קרי עליה רבי אלעזר [א] ואתן אדם תחתיך [ה] אל תקרי אדם אלא אדום: [ב] ואמר להרגך ותחס עליך ואמר ואמרתי מיבעי ליה ותחס וחסתי מיבעי ליה אמר רבי אלעזר אמר לו דוד לשאול מן התורה בן הריגה אתה שהרי רודף אתה [ה] והתורה אמרה בא להרגך השכם להרגו אלא צניעות שהיתה בך היא חסה עליך ומאי היא דכתיב [ג] ויבא אל גדרות הצאן על הדרך ושם מערה ויבא שאול להסך את רגליו תנא גדר לפנים מן גדר ומערה לפנים ממערה להסך אמר ר' אלעזר מלמד שסכך עצמו כסוכה: [ד] ויקם דוד ויכרת את כנף המעיל אשר לשאול בלט אמר ר' יוסי בר' חנינא כל המבזה את הבגדים סוף אינו נהנה מהם שנאמר [ה] והמלך דוד זקן בא בימים ויכסוהו בבגדים ולא יחם לו: [ו] אם ה' הסיתך בי ירח מנחה אמר רבי אלעזר אמר ליה הקב"ה לדוד מסית קרית לי הרי אני מכשילך בדבר שאפי' תינוקות של בית רבן יודעים אותו דכתיב [ז] כי תשא את ראש בני ישראל לפקודיהם ונתנו איש כפר נפשו וגו' מיד [ח] ויעמוד שטן על ישראל וכתיב [ט] ויסת את דוד בהם לאמר לך מנה את ישראל וכיון דמנינהו לא שקל מינייהו כופר דכתיב [י] ויתן ה' דבר בישראל מהבקר ועד עת מועד מאי עת מועד אמר שמואל סבא חתניה דרבי חנינא משמיה דרבי חנינא משעת שחיטת התמיד עד שעת זריקתו רבי יוחנן אמר עד חצות ממש: [כ] ויאמר למלאך המשחית בעם רב אמר רבי אלעזר אמר ליה הקב"ה למלאך טול לי רב שבהם שיש בו ליפרע מהם כמה חובות באותה שעה מת אבישי בן צרויה ששקול כרובה של סנהדרין: [ל] ובהשחית ראה ה' וינחם מאי ראה אמר רב ראה יעקב אבינו דכתיב [מ] ויאמר יעקב כאשר ראם ושמואל אמר אפרו של יצחק ראה שנאמר [נ] אלהים יראה לו השה רבי יצחק נפחא אמר כסף כפורים ראה שנאמר [ס] ולקחת את כסף הכפורים מאת בני ישראל וגו' רבי יוחנן אמר בית המקדש ראה דכתיב [ע] בהר ה' יראה פליגי בה ר' יעקב בר אידי ורבי שמואל בר נחמני חד אמר כסף הכפורים ראה וחד אמר בית המקדש ראה ומסתברא כמאן דאמר בית המקדש ראה שנאמר [ע] אשר יאמר היום בהר ה' יראה: לא יכנס אדם להר הבית במקלו וכו': [ו] מאי קפנדריא אמר רבא קפנדריא כשמה ורב[ו] חנא בר אדא משמיה דרב סמא בריה דרב מרי אמר כמאן דאמר איניש אדמקיפנא אדרי איעול בהא אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה [א] הנכנס לבית הכנסת על מנת שלא לעשותו קפנדריא מותר לעשותו קפנדריא רבי אבהו אמר [ב] אם היה שביל מעיקרו מותר אמר ר' חלבו אמר רב הונא [ג] הנכנס לבית הכנסת להתפלל מותר [א] לעשותו קפנדריא שנאמר [פ] ובבא עם הארץ לפני ה' במועדים וגו': ורקיקה מקל וחומר: אמר רב ביבי אמר ר' יהושע בן לוי [ד] כל הרוקק בהר הבית בזמן הזה כאילו רוקק בבת עינו שנאמר [צ] והיה עיני ולבי שם כל הימים אמר רבא רקיקה בבית הכנסת שריא מידי דהוה אמנעל מה מנעל בהר הבית אסור בבית הכנסת מותר אף רקיקה בהר הבית הוא דאסור בבית הכנסת שרי אמר ליה רב פפא לרבא ואמרי לה רבינא לרבא ואמרי לה רב אדא בר מתנא לרבא אדיליף ממנעל נילף מקפנדריא אמר ליה תנא יליף ממנעל ואת אמרת מקפנדריא מאי היא דתניא [ה] לא יכנס אדם להר הבית לא במקלו שבידו ולא במנעלו שברגלו [ו] ולא במעות הצרורים לו בסדינו ובפונדתו מופשלת לאחוריו ולא יעשנה קפנדריא ורקיקה מקל וחומר ממנעל ומה מנעל שאין בו דרך בזיון [ק] אמרה תורה [ק] של נעליך מעל רגליך רקיקה שהיא דרך בזיון לא כל שכן רבי יוסי בר יהודה אומר אינו צריך הרי הוא אומר [ר] כי אין לבא אל שער המלך בלבוש שק והלא דברים קל וחומר ומה שק שאינו מאוס לפני[ו] בשר ודם כך רקיקה שהיא מאוסה לפני[ו] מלך מלכי המלכים לא כל שכן אמר ליה אנא הכי קאמינא נימא הכא לחומרא והכא לחומרא ואימא

רש"י

על כל מושב שב חוץ מן הקורה. שמא תפול: כאסטמא לפרזלא. אציי"ר בלעז שמועיל לברזל, כך מועיל לגוף: יציאה. להפנות: אדכפנת אכול. שאם תשהא תעבור ממך תאות המאכל ואין המאכל מועיל: עד דרתחא קדרך שפוך. קודם שתצטנן. משל הוא זה, כשאתה צריך לנקביך שפוך ואל תשהא אותם: קרנא קריא ברומי. אם תשמע קול קרן ברומי, הוא סימן למבקשי תאנים לקנות ולהוליך למקום אחר: בר מזבין תאני תאני דאבוך זבין. אם אין אביך בבית הזהר אתה בנו למכור תאניו בעוד שיש תובעים: בשבילי. שביל קטן שפונים בו לשדות: נחר ליה אבבא. לידע אם יש שם אדם. נחר טושי"ר בלעז: אמר ליה. ר' אבא לרב ספרא: עד כאן לא עיילת לשעיר. שאינך נוהג צניעות בבית הכסא: וגמרת לך מילי דשעיר. שאינך נוהג: לאו הכי תנן. במסכת תמיד: מדורה היתה שם. בעזרה, היסק גדול של אור להתחמם שם הכהנים המסיכים רגליהם בבית הכסא שצריכין טבילה, כדתנן במסכת יומא (ד' כח.) כל המיסך [ב] רגליו טעון טבילה: ובית הכסא של כבוד. אלמא אין מספרים בבית הכסא, ואת אמרת ליעול מר: והוא סבר. רב ספרא שמהר לומר ליעול מר, סבר מסוכן הוא בעמוד החוזר אם ישוב לאחוריו ויחזור העמוד: הדרוקן. כרסו נבה:

דרקונא. נחש: שמטיה לכרכשיה. אלחולת שהרעי יוצא בו, שקורין טבחי"א: ואמר להרגך ותחס עליך. דוד אמר לשאול כן כשיצאו מן המערה שנכנס בה לפנות וכרת דוד את כנף מעילו, ואמר להרגך הקב"ה התיר לי להרגך: התורה אמרה וכו'. אם במחתרת ימצא הגנב וגו' (שמות כב). וכבר פירשנוהו למעלה במעשה דר' שילא (ד' נח.): צניעות שראיתי בך. שנכנס למערה בשביל הצנע, ואף שם נהג צניעות כדמפרש ואזיל: שסכך רגליו. בבגדיו כסוכה: שיש בו ליפרע כמה. שיש במיתתו כדי לכפר על כמה עונות[ז]: ובהשחית ראה ה' וינחם. מקרא הוא באותה פרשה בדברי הימים: כסף כפורים ראה. שנתן במנין ראשון של ישראל למשכן, והוא כפר על מנין זה, שהרי לזכרון נתן כדכתיב[י] והיה לבני ישראל לזכרון לכפר, ועכשיו הוצרכו כפרתו: כשמה. כמשמעה פירוש שמה[ח]: אדמקיפנא אדרי איעול בהא. בעוד שאני מקיף כל שורות הבתים הללו אכנס כאן לקצר דרכי: אדרי. שורות: קפנדריא. טריי"א בלעז: מעיקרא. קודם שנבנה עליו בית הכנסת: נילף מקפנדריא. לאיסורא, דתנן במסכת מגילה (ד' כח.) אין עושין בית הכנסת קפנדריא: תנא ממנעל יליף. רקיקה ממנעל: פונדתו. אזור חלול שנותנין בו מעות: ואימא

עין משפט נר מצוה

פה א ב [לית' ברמב"ם]:
ג מיי' פי"א מהל' תפלה הלכה י סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' קנא סעיף ה:
פו ד מיי' פ"ז מהלכות בית הבחירה הלכה ז סמג עשין קסד:
פז ה מיי' שם הלכה ב:

תורה אור השלם

א) מֵאֲשֶׁר יָקַרְתָּ בְעֵינַי נִכְבַּדְתָּ וַאֲנִי אֲהַבְתִּיךָ וְאֶתֵּן אָדָם תַּחְתֶּיךָ וּלְאֻמִּים תַּחַת נַפְשֶׁךָ: [ישעיה מג, ד]
ב) הִנֵּה הַיּוֹם הַזֶּה רָאוּ עֵינֶיךָ אֵת אֲשֶׁר נְתָנְךָ יְיָ הַיּוֹם בְּיָדִי בַּמְּעָרָה וְאָמַר לַהֲרָגְךָ וַתָּחָס עָלֶיךָ וָאֹמַר לֹא אֶשְׁלַח יָדִי בַּאדֹנִי כִּי מְשִׁיחַ יְיָ הוּא: [שמואל א כד, י]
ג) וַיָּבֹא אֶל גִּדְרוֹת הַצֹּאן עַל הַדֶּרֶךְ וְשָׁם מְעָרָה וַיָּבֹא שָׁאוּל לְהָסֵךְ אֶת רַגְלָיו וְדָוִד וַאֲנָשָׁיו בְּיַרְכְּתֵי הַמְּעָרָה יֹשְׁבִים: [שמואל א כד, ג]
ד) וַיֹּאמְרוּ אַנְשֵׁי דָוִד אֵלָיו הִנֵּה הַיּוֹם אֲשֶׁר אָמַר יְיָ אֵלֶיךָ הִנֵּה אָנֹכִי נֹתֵן אֶת אֹיִבְךָ בְּיָדֶךָ וְעָשִׂיתָ לּוֹ כַּאֲשֶׁר יִטַב בְּעֵינֶיךָ וַיָּקָם דָּוִד וַיִּכְרֹת אֶת כְּנַף הַמְּעִיל אֲשֶׁר לְשָׁאוּל בַּלָּט: [שמואל א כד, ד]
ה) וְהַמֶּלֶךְ דָּוִד זָקֵן בָּא בַּיָּמִים וַיְכַסֻּהוּ בַּבְּגָדִים וְלֹא יִחַם לוֹ: [מלכים א א, א]
ו) וְעַתָּה יִשְׁמַע נָא אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ אֵת דִּבְרֵי עַבְדּוֹ אִם יְיָ הֱסִיתְךָ בִי יָרַח מִנְחָה וְאִם בְּנֵי הָאָדָם אֲרוּרִים הֵם לִפְנֵי יְיָ כִּי גֵרְשׁוּנִי הַיּוֹם מֵהִסְתַּפֵּחַ בְּנַחֲלַת יְיָ לֵאמֹר לֵךְ עֲבֹד אֱלֹהִים אֲחֵרִים: [שמואל א כו, יט]
ז) כִּי תִשָּׂא אֶת רֹאשׁ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לִפְקֻדֵיהֶם וְנָתְנוּ אִישׁ כֹּפֶר נַפְשׁוֹ לַייָ בִּפְקֹד אֹתָם וְלֹא יִהְיֶה בָהֶם נֶגֶף בִּפְקֹד אֹתָם: [שמות ל, יב]
ח) וַיַּעֲמֹד שָׂטָן עַל יִשְׂרָאֵל וַיָּסֶת אֶת דָּוִיד לִמְנוֹת אֶת יִשְׂרָאֵל: [דברי הימים א כא, א]
ט) וַיֹּסֶף אַף יְיָ לַחֲרוֹת בְּיִשְׂרָאֵל וַיָּסֶת אֶת דָּוִד בָּהֶם לֵאמֹר לֵךְ מְנֵה אֶת יִשְׂרָאֵל וְאֶת יְהוּדָה: [שמואל ב כד, א]
י) וַיִּתֵּן יְיָ דֶּבֶר בְּיִשְׂרָאֵל מֵהַבֹּקֶר וְעַד עֵת מוֹעֵד וַיָּמָת מִן הָעָם מִדָּן וְעַד בְּאֵר שֶׁבַע שִׁבְעִים אֶלֶף אִישׁ: [שמואל ב כד, טו]
כ) וַיִּשְׁלַח יָדוֹ הַמַּלְאָךְ יְרוּשָׁלַיִם לְשַׁחֲתָהּ וַיִּנָּחֶם יְיָ אֶל הָרָעָה וַיֹּאמֶר לַמַּלְאָךְ הַמַּשְׁחִית בָּעָם רַב עַתָּה הֶרֶף יָדֶךָ וּמַלְאַךְ יְיָ הָיָה עִם גֹּרֶן הָאֲרַוְנָה הַיְבֻסִי: [שמואל ב כד, טז]
ל) וַיִּשְׁלַח הָאֱלֹהִים מַלְאָךְ לִירוּשָׁלַיִם לְהַשְׁחִיתָהּ וּכְהַשְׁחִית רָאָה יְיָ וַיִּנָּחֶם עַל הָרָעָה וַיֹּאמֶר לַמַּלְאָךְ הַמַּשְׁחִית רַב עַתָּה הֶרֶף יָדֶךָ וּמַלְאַךְ יְיָ עֹמֵד עִם גֹּרֶן אָרְנָן הַיְבוּסִי: [דברי הימים א כא, טו]
מ) וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב כַּאֲשֶׁר רָאָם מַחֲנֵה אֱלֹהִים זֶה וַיִּקְרָא שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא מַחֲנָיִם: [בראשית לב, ג]
נ) וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֱלֹהִים יִרְאֶה לּוֹ הַשֶּׂה לְעֹלָה בְּנִי וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו: [בראשית כב, ח]
ס) וְלָקַחְתָּ אֶת כֶּסֶף הַכִּפֻּרִים מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְנָתַתָּ אֹתוֹ עַל עֲבֹדַת אֹהֶל מוֹעֵד וְהָיָה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי יְיָ לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם: [שמות ל, טז]
ע) וַיִּקְרָא אַבְרָהָם שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא יְיָ יִרְאֶה אֲשֶׁר יֵאָמֵר הַיּוֹם בְּהַר יְיָ יֵרָאֶה: [בראשית כב, יד]
פ) וּבְבוֹא עַם הָאָרֶץ לִפְנֵי יְיָ בַּמּוֹעֲדִים הַבָּא דֶּרֶךְ שַׁעַר צָפוֹן לְהִשְׁתַּחֲוֹת יֵצֵא דֶּרֶךְ שַׁעַר נֶגֶב וְהַבָּא דֶּרֶךְ שַׁעַר נֶגֶב יֵצֵא דֶּרֶךְ שַׁעַר צָפוֹנָה לֹא יָשׁוּב דֶּרֶךְ הַשַּׁעַר אֲשֶׁר בָּא בוֹ כִּי נִכְחוֹ יֵצֵא: [יחזקאל מו, ט]
צ) וַיֹּאמֶר יְיָ אֵלָיו שָׁמַעְתִּי אֶת תְּפִלָּתְךָ וְאֶת תְּחִנָּתְךָ אֲשֶׁר הִתְחַנַּנְתָּה לְפָנַי הִקְדַּשְׁתִּי אֶת הַבַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר בָּנִתָה לָשׂוּם שְׁמִי שָׁם עַד עוֹלָם וְהָיוּ עֵינַי וְלִבִּי שָׁם כָּל הַיָּמִים: [מלכים א ט, ג]
ק) וַיֹּאמֶר אַל תִּקְרַב הֲלֹם שַׁל נְעָלֶיךָ מֵעַל רַגְלֶיךָ כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה עוֹמֵד עָלָיו אַדְמַת קֹדֶשׁ הוּא: [שמות ג, ה]
ר) וַיָּבוֹא עַד לִפְנֵי שַׁעַר הַמֶּלֶךְ כִּי אֵין לָבוֹא אֶל שַׁעַר הַמֶּלֶךְ בִּלְבוּשׁ שָׂק: [אסתר ד, ב]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תמיד כז:, ב) שם כו., ג) שם ולעיל כה. [בכורות מד:], ד) [עי' תוספות ב"ק לח. ד"ה אלא], ה) [לעיל נח. סנהדרין עב.], ו) מגילה כט. ע"ש, ז) [תוספתא פ"ו], ח) [עי' תוס' ב"מ כו. ד"ה בהר ותוס' פסחים ז. ד"ה בהר], ט) [עי' תוספות חגיגה ד: ד"ה כי תבאו], י) שמות ל טז.

גליון הש"ס

גמ' אל תקרי אדם. עי' יבמות ס"א ע"א תוס' ד"ה ואין:

הגהות הגר"א

[א] שם הנכנס לבהכ"נ להתפלל מותר. נ"ב גירסת הרי"ף מצוה וכן הרא"ש במגילה: [ב] רש"י ד"ה כל המיסך כו' אלמא אין כו'. נ"ב ול"ע למה לא פירש כמ"ש בתמיד למימרא דלא כו':

הגהות וציונים

א] [עי' בערוך ערך אסטמא ועי' עוד במוסף הערוך ערך שן ו' שפירש השתנה מלשון את שיניהם מלכים ב יח] (גליון): ב] [בערוך ערך כפן פירש הדברים אלו על דרך מוסר יפה ע"ש] (גליון): ג] בכת"י דלמא יתבי ביה אינשי דלאו אורח ארעא (וגירסא ישרה היא כי לפי גירסתינו איסור יש בדבר ולאו משום אורח ארעא בלבד, שפ"ח): ד] רומאה (כל הדפו"י ובכת"י, ונשתנה מן הצנזור, דק"ס) ועיין בהגהות הגרא"מ הורויץ: ה] לפי גירסתינו משמע דפליגי, דלרבא היא מלה בלשון רומי שפירושה "קיצור דרך" (הגהות הגר"י לנדא, ברכת ראש ע"פ הערוך ערך קפנדר) ולרב חנא היא מלה המחוברת משתי מילים בארמית, אולם בכת"י הגירסא אמר רב חנא וכו' וכתב הדק"ס (אות י) שהיא הגי' האמיתית דלא פליגי אהדדי דרב חנא בא לפרש המשמעות וכ"ה במגילה כט ע"א עיי"ש, וכן פירש במנחם משיב נפש עיי"ש, ועיין גליוני הש"ס: ו] ומה שק שאינו מאוס, ולפני בשר ודם כך [וכ"ה בדפו"ר], רקיקה שהיא מאוסה, ולפני מלך מלכי המלכים הקב"ה לא כ"ש (שפתי חכמים, ועיין הג' בן ארי', מנחם משיב נפש): ז] כדאיתא מועד קטן כח ע"א מיתת צדיקים מכפרת: ח] כשמה. כמשמעה פירוש שמה קפנדריא טריי"א בלע"ז (הילוך אלכסון) והס"ד, ומה"ד אדמקיפנא וכו' אדרי שורות, הס"ד, ומה"ד מעיקרא (מנחם משיב נפש עיי"ש):

לעזי רש"י

אציי"ר. פירוש תיסוס (ר"ש כליס פי"ג מ"ד ועיין רמב"ם שם). טושי"ר. פירוש להשתעל (הוסטע"ן). טבחי"א. פירוש חלחולת (רש"י חולין דף נ ע"א), המעי הדבוק בפי הטבעת (ערוך ערך כרכשתא א' ועיין רמב"ם שחיטה פ"ו הט"ז). טריי"א. פירוש קפנדריא, שביל המקצר את הדרך, (מוסף הערוך ערך קפנדר ועיין רש"י מגילה דף כט ע"א ד"ה אדמקיפנא):

נָעוּל - שהדלת שלו נעולה, **בְּיָדוּעַ שֶׁיֵּשׁ שָׁם אָדָם**, וימתין מלהיכנס עד שיצא אותו אדם משם, ואם **מְצָאוֹ פָּתוּחַ, בְּיָדוּעַ שֶׁאֵין שָׁם אָדָם** ויכול הוא להיכנס[יד]. **אַלְמָא לָאו אוֹרַח אַרְעָא הוּא** - מוכח מכאן שאין זו דרך ארץ לדבר בבית הכסא, ולכן עשו שם דלת לסימן כדי שלא יצטרך לשאול אם יש שם אדם ויצטרך הלה להשיב לו[טו]. ואיך דיברת אתה בהיותך בבית הכסא ואמרת לי 'ליעול מר'[טז].

מבארת הגמרא מדוע רב ספרא דיבר בבית הכסא:

וְהוּא - ורב ספרא שאמר לרבי אבא להיכנס, עשה כך מפני **שֶׁסָּבַר** שרבי אבא **מְסוּכָּן הוּא** לחלות אם לא יכנס מיד[יז], **דְּתַנְיָא** - שכן שנינו בברייתא, **רַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר, עַמּוּד הַחוֹזֵר** - עמוד של רעי שהתחיל לצאת חוץ לגוף וחזר[יח], **מֵבִיא אֶת הָאָדָם לִידֵי הַהִדְרוֹקָן** - חולי של ניפוח הבטן[יט], **וְסִילוֹן הַחוֹזֵר** - קילוח מי רגלים שנעקר לצאת ולא יצא, **מֵבִיא אֶת הָאָדָם לִידֵי יֵרָקוֹן** - חולי שבו הפנים מוריקות[כ].

הגמרא מביאה מעשה בענין כניסה לבית הכסא כשיש שם אדם:

רַבִּי אֶלְעָזָר עָל [-נכנס] **לְבֵית הַכִּסֵּא** וישב שם לעשות צרכיו, **אֲתָא הַהוּא (פרסאה) [רוֹמָאָה**[כא]**]**, **דַּחֲקֵיהּ** - בא לשם רומאי אחד, דחף את רבי אלעזר וישב במקומו. **קָם רַבִּי אֶלְעָזָר וּנְפַק** - ויצא החוצה[כב]. **אֲתָא דְּרָקוֹנָא שַׁמְטֵיהּ לְכַרְכְּשֵׁיהּ** - בא נחש ושמט את החלחולת[כג] של הרומאי חוץ לגופו, ונהרג[כד]. ובראותו זאת, **קָרֵי עֲלֵיהּ** - קרא עליו **רַבִּי אֶלְעָזָר** את מה שמבשר הנביא לישראל (ישעיה מג ד) **'וַאֲנִי אֲהַבְתִּיךָ וְאֶתֵּן אָדָם תַּחְתֶּיךָ'** וגו', היינו שכאשר ישראל מכעיסים לפני הקב"ה, מתוך אהבתו אותם הוא שופך חמתו על הגוים תחתם[כה], ויש לדרוש פסוק זה בפרט על בני אדום, **אַל תִּקְרֵי** 'ואתן **אָדָם** תחתיך', **אֶלָּא** 'ואתן **אֱדוֹם** תחתיך'[כו]. וכן היה באותו רומאי שנהרג במקומו של רבי אלעזר.

★

הגמרא מביאה מעשה בענין צניעות בבית הכסא:

כאשר רדף שאול אחר דוד כדי להרגו נכנס שאול להפנות במערה שבה התחבא דוד, ואמרו לו אנשיו שיהרוג את שאול, והוא לא הרגו אלא כרת את כנף מעילו, ואחר שיצא שאול יצא דוד אחריו ואמר לו (שמואל א' כד י) **'וְאָמַר לַהֲרָגְךָ וַתָּחָס עָלֶיךָ'** - הייתי יכול להרגך וחסתי עליך. שואלת הגמרא, וכי היה לו לדוד לומר **'וְאָמַר'**, **'וְאָמַרְתִּי' מִיבָּעֵי לֵיהּ** - היה צריך לומר, וכן קשה מדוע אמר **'וַתָּחָס'**, **'וְחַסְתִּי' מִיבָּעֵי לֵיהּ** - היה צריך לומר[כז].

משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר**, כך **אָמַר לוֹ דָּוִד לְשָׁאוּל, מִן הַתּוֹרָה בֶּן הֲרִיגָה אַתָּה, שֶׁהֲרֵי רוֹדֵף אַתָּה**, שאתה מבקש להרגני, **וְהַתּוֹרָה אָמְרָה הַבָּא לַהֲרָגְךָ הַשְׁכֵּם לְהָרְגוֹ**[כח], ורשאי אני להרגך, **אֶלָּא צְנִיעוּת שֶׁהָיְתָה בְּךָ הִיא חָסָה עָלֶיךָ** שלא אהרוג אותך[כט].

יד. בזכרון מנחם (חלק החידושים ד"ה מלא נעול) כתב, שלשון המשנה 'בידוע שיש שם אדם' אין כוונתה שהיה זה לסימן שלא יכנס, שהרי כשהדלת נעולה בכל אופן אינו יכול להיכנס. אלא כוונתה שאם היה מוצאו נעול היה חוזר לאחוריו ומתרחק משם כדי שלא יראנו כשיצא ויתביישו זה מזה. ומשמע מדבריו ש'מצאו נעול' היינו נעול במפתח. אבל מלשון המפרש בתמיד (שם ד"ה ובית) משמע שהנכנס לא היה נועל את הדלת במפתח אלא סוגרה בלבד, וכשיצא היה מקפיד להשאיר את הדלת פתוחה [אמנם צריך ביאור מה כוונת המשנה 'מצאו פתוח בידוע שאין שם אדם', הרי כשהוא פתוח יכול ממילא לראות שאין אדם בפנים. ואולי היה בית הכסא עשוי באופן שהמתקרב אל הפתח עדיין אינו יכול לראות את המקום עצמו שנפנים שם].

טו. פירוש הרא"ש (שם כז: ד"ה לאו).

טז. רש"י (ד"ה ובית). אבל בהגהות הגר"א (אות ב) הקשה על פירושו, שהרי בגמרא בתמיד (כז:) מסיים רבי אבא 'למימרא דלא מיבעי ליה למיעל', ומשמע שטענת רבי אבא היתה, מדוע אמר לו רב ספרא להיכנס כלל, הרי אין נכנסים שנים יחד כמבואר במשנה בתמיד. וכן מבואר בשיטה מקובצת (ד"ה אמר), שרב ספרא כשנכנס לא נעל את הדלת אחריו, ורבי אבא טען לו, מדוע לא נעלת את הדלת, ומדוע אמרת לי 'ליעול מר', הרי אין דרך להיכנס שנים יחד לבית הכסא כמוכח מהמשנה בתמיד.

יז. הערוך (ערך סעיר) פירש, שכיון שנחר רבי אבא, סבר רב ספרא שמא מסוכן ומשולשל הוא ואינו יכול לשהות [כי לא הכיר את מנהגם שהרוצה להיכנס משמיע קולו], וחשב רב ספרא לצאת מיד, ויכנס רבי אבא במקומו. אך בפירוש הרא"ש (תמיד כז: ד"ה ורב ספרא) כתב, שרב ספרא סבר שאם ישתעל כנגדו ילך רבי אבא לדרכו ויסתכן. ורבינו גרשום (שם ד"ה אתא, ד"ה ולאו) ביאר את המעשה באופן אחר. שרב ספרא נכנס וסגר את הדלת אחריו, ובא רבי אבא ונחר אצל הדלת הסגורה, ואמר לו רב ספרא 'ליעול מר'. ולאחר שיצא משם רב ספרא טען הוא לרבי אבא, הלא כשראית שהדלת סגורה ידעת שיש אדם בפנים, ולא היה לך לבוא לכאן כלל, שכן שנינו בתמיד שדלת נעולה בבית הכסא היא סימן שיש שם אדם. וכי רצית לנהוג עמי כמנהג בני שעיר שנכנסים יחדיו לבית הכסא. אכן לפי האמת, לא חשב רבי אבא להיכנס בעוד רב ספרא בפנים, אלא השמיע קולו כדי שיצא רב ספרא משם ויכנס הוא במקומו. ומה שרב ספרא אמר לו 'ליעול מר', כי חשש שמא רבי אבא מסוכן בעמוד החוזר, כפי שיתבאר. ביאורים נוספים ראה בפירוש הראב"ד (שם ד"ה א"ל - השני) ובחידושי המלבי"ם (ד"ה רב ספרא).

יח. רש"י על הרי"ף (ד"ה עמוד), וכן נראית כוונת רש"י כאן.
הברייתא מכנה את הרעי 'עמוד', כיון שביציאתו כשהוא יבש הוא יוצא כעמוד. ערוך (ערך עמד - הראשון).

יט. רש"י (ד"ה הדרוקן).
בשבת (לג.) מתארת הגמרא שלשה סוגים של הדרוקן, כל אחד בסימניו המיוחדים. וכתב המהרש"א בחידושי אגדות (שם ד"ה שלשה) שההדרוקן הנזכר בגמרא כאן אינו משלשת סוגים אלו, אלא הוא סוג רביעי, ואפשר שאין לו סימנים מיוחדים. אבל בחידושי הלכות (שם ברש"י ד"ה והא) כתב המהרש"א, שאפשר שההדרוקן הנזכר כאן הוא אחד משלשת הנזכרים שם.

כ. רש"י (יומא פד. ד"ה ירקון). וראה תוספות רבינו יהודה ותוספות הרא"ש (ד"ה לידי), שהדרוקן וירקון הן שתי מחלות דומות זו לזו, כמבואר ביבמות (סד:) שגם בהדרוקן פניו מוריקות.
הערוך (ערך הדרקן) כתב, שהסכנה בעמוד החוזר היא דווקא כשהתחיל לצאת מחוץ לפי הטבעת ולא הפילו לחוץ אלא החזירו ועמד והלך. וכן מבואר ברש"י על הרי"ף (ד"ה עמוד). ולגבי סילון החוזר כתב הערוך (ערך ירק), שהוא דווקא כשהתחיל הקילוח לצאת ונטרד והפסיקו. אמנם כתב האור זרוע (טהרת ק"ש ותפלה סי' קלז) שבכל אופן גם אם לא התחיל לצאת אסור להשהות נקביו, כמבואר במכות (טז:) שעובר על 'ולא תשקצו את נפשתיכם' (ויקרא כ כה). אבל מלשון הרא"ה (ד"ה תניא) והריבב"ן (ד"ה עמוד, ד"ה סילון) משמע שהסכנה היא בכל משהה נקביו, ואפילו לא נעקרו לצאת. וכן נראית דעת המפרש בתמיד (כז: ד"ה עמוד, ד"ה סילון).

כא. הגהות וציונים. וראה הגהות רא"מ הורוויץ (ד"ה אתא) שהוכיח שיש לגרוס כך, ממה שרבי אלעזר קרא לו להלן 'אדום', והוא הכינוי הרגיל בגמרא לבני רומי [וראה דקדוקי סופרים (אות ע - הראשון) שהביא כאן גירסא 'אדומאה']. ועוד, שאותו הגוי שנכנס אחרי רבי אלעזר הרי לא נהג בצניעות, ואילו לגבי הפרסיים נאמר בגמרא לעיל (ח:) שהם צנועים בבית הכסא.

כב. מעשה זה נמצא גם בירושלמי (שבת פ"ו ה"ט), ושם מובא שאמר רבי אלעזר לעצמו, מדוע דווקא לי קרה דבר כזה, ודאי אין זה לחינם, ואי אפשר שאלך מכאן עד שאראה מה יהיה בסופו [והמשך המעשה שם דומה למסופר בגמרא כאן].

כג. חלק המעי המחובר בפי הטבעת. רש"י (ד"ה שמטיה) וערוך (ערך כרכש).

כד. כמבואר במדרש (ב"ר י ז).

כה. רש"י (ישעיה מג ד).

כו. המהרש"א (ח"א ד"ה ואתן) וחידושי המלבי"ם (ד"ה קרי) כתבו, שביבמות (סא.) דרש רשב"י את הכתוב (יחזקאל לד לא) 'ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם' וגו', אתם קרויים אדם, ואין העובדי כוכבים קרויים אדם [אלא רק 'האדם', או 'בני אדם' וכדומה, כמבואר בתוספות (ב"ק לח. ד"ה אלא)]. וכוונת רבי אלעזר שאי אפשר לקרוא את הפסוק כפשוטו 'ואתן אדם תחתיך', שיעניש הקב"ה 'אדם' תחת ישראל, שהרי אין הגויים קרויים 'אדם', ועל כרחך, אל תקרי 'אדם' אלא 'אדום'.

כז. רש"י (שמואל א' כד י) ביאר שבפשוטו של מקרא חסרים כאן שתי תיבות, וכך היא כוונת הפסוק, ואמר האומר שאהרגך, ותחס נפשי עליך, כלומר שאמרו לי להרגך ואני חסתי עליך ולא הרגתי אותך. אבל הגמרא דורשת את הפסוק כמו שנכתב, וכפי שיתבאר. מהרש"א (ח"א ד"ה ותחס).

כח. שנאמר לגבי גנב הבא במחתרת (שמות כב א), 'אם במחתרת ימצא הגנב והוכה ומת אין לו דמים' [שאין זו רציחה. רש"י (עה"ת, שם)], לפי שאין אדם רואה שנוטלים ממונו ושותק, והגנב בא על דעת כן שאם יעמוד בעל הממון כנגדו יהרגנו, לכך אמרה התורה השכם להורגו. ומכאן למדנו שאם בא אדם להרגך השכם אתה והרגהו. רש"י (ד"ה התורה, לעיל נח. ד"ה התורה).

כט. הגמרא מבארת ש'ואמר' הכוונה על הקב"ה שאמר בתורה להרגך. רש"י (ד"ה ואמר). ו'ותחס' הכוונה על שאול שהיה חס על עצמו, והוא בלשון זכר נוכח, או יש לומר שאמר כן על צניעותו של שאול שהיא חסה עליו, ו'ותחס' הוא בלשון נקבה נסתר. מהרש"א (ח"א ד"ה ותחס) [ובכסא רחמים (ד"ה אלא) הקשה על פירושו הראשון של המהרש"א, שהרי הגמרא אמרה 'צניעות שהיתה בך חסה עליך', ומשמע כפירוש השני שהצניעות היא שחסה עליו ולא שהוא חס על עצמו. ותירץ ששאול חס על עצמו במה שנהג תמיד בצניעות, והצניעות גרמה לו לחוס עליו].
ובטעם הדבר שהצניעות הצילה אותו ביארו היעב"ץ (ד"ה אלא) והסמיכת חכמים (ד"ה אלא) על פי המבואר בגמרא במגילה (יג:), שבזכות צניעות שהיתה בשאול זכה ויצאה ממנו אסתר, ודוד ידע דבר זה ברוח הקודש, ואפשר שלא יצא עדיין משאול אותו זרע שעתידה אסתר להיוולד ממנו, ולכך נמנע מלהרגו. ובבן יהוידע (ד"ה צניעות) ביאר שכל ישראל נקראים בניה של רחל, כפי שכתוב (ירמיה לא יד) 'רחל מבכה על בניה', והוא מפני שרחל גרמה בצניעותה שמסרה הסימנים ללאה אחותה שיקח אותה יעקב ותלד לו ששה בנים, וגם מנשואי לאה נתגלגלו נשואי בלהה וזלפה, ונמצא שרחל

עין משפט נר מצוה

פה א ב [לית' ברמב"ם]:
ג מיי' פי"א מהל' תפלה הלכה י סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' קנא סעיף ה:
פו ד מיי' פ"ז מהלכות בית הבחירה הלכה ז סמג עשין קסד:
פז ה מיי' שם הלכה ג:

תניא בן עזאי אומר על כל משכב שכב חוץ מן הקרקע על כל מושב שב חוץ מן הקורה. אמר שמואל שינה בעמוד השחר כאסטמא לפרזלא יציאה בעמוד השחר כאסטמא לפרזלא. בר קפרא הוה מזבן מילי בדינרי עד דכפנת אכול עד דצחית שתי עד דרתחא קדרך שפוך קרנא קריא ברומי בר מזבין תאני דאבוך זבין. אמר להו אביי לרבנן כי עייליתו בשבילי דמחוזא למיפק ביה בחקלא לא תחזו לא להך גיסא ולא להך גיסא דלמא יתבי נשי ולאו אורח ארעא לאסתכולי בהו. רב ספרא על לבית הכסא אתא רבי אבא נחר ליה אבבא אמר ליה ליעול מר בתר דנפק אמר ליה עד השתא לא עיילת לשעיר וגמרת לך מילי דשעיר לאו הכי תנן מדורה היתה שם ובית הכסא של כבוד וזה היה כבודו מצאו נעול בידוע שיש שם אדם מצאו פתוח בידוע שאין שם אדם אלמא לאו אורח ארעא הוא והוא סבר מסוכן הוא דתניא רבן שמעון בן גמליאל אומר עמוד החוזר מביא את האדם לידי הדרוקן סילון החוזר מביא את האדם לידי ירקון. רבי אלעזר על לבית הכסא אתא ההוא פרסאה דחקיה קם ר' אלעזר ונפק אתא דרקונא שמטיה לכרכשיה קרי עליה רבי אלעזר ואתן אדם תחתיך אל תקרי אדם אלא אדום: ואמר להרגך ותחס עליך ואמר ואמרתי מיבעי ליה ותחס וחסתי מיבעי ליה אמר רבי אלעזר אמר לו דוד לשאול מן התורה בן הריגה אתה שהרי רודף אתה והתורה אמרה בא להרגך השכם להרגו אלא צניעות שהיתה בך היא חסה עליך ומאי היא דכתיב ויבא אל גדרות הצאן על הדרך ושם מערה ויבא שאול להסך את רגליו תנא גדר לפנים מן גדר ומערה לפנים ממערה להסך אמר ר' אלעזר מלמד שסכך עצמו כסוכה: ויקם דוד ויכרת את כנף המעיל אשר לשאול בלט אמר ר' יוסי בר' חנינא כל המבזה את הבגדים סוף אינו נהנה מהם שנאמר והמלך דוד זקן בא בימים ויכסוהו בבגדים ולא יחם לו: אם ה' הסיתך בי ירח מנחה אמר רבי אלעזר אמר ליה הקב"ה לדוד מסית קרית לי הרי אני מכשילך בדבר שאפי' תינוקות של בית רבן יודעים אותו דכתיב כי תשא את ראש בני ישראל לפקודיהם ונתנו איש כפר נפשו וגו' מיד ויעמוד שטן על ישראל וכתיב ויסת את דוד בהם לאמר לך מנה את ישראל וכיון דמנינהו לא שקל מינייהו כופר דכתיב ויתן ה' דבר בישראל מהבקר ועד עת מועד מאי עת מועד אמר שמואל סבא חתניה דרבי חנינא משמיה דרבי חנינא משעת שחיטת התמיד עד שעת זריקתו רבי יוחנן אמר עד חצות ממש: ויאמר למלאך המשחית בעם רב אמר רבי אלעזר אמר ליה הקב"ה למלאך טול לי רב שבהם שיש בו ליפרע מהם כמה חובות באותה שעה מת אבישי בן צרויה ששקול כרובה של סנהדרין: ובהשחית ראה ה' וינחם מאי ראה אמר רב ראה יעקב אבינו דכתיב ויאמר יעקב כאשר ראם ושמואל אמר אפרו של יצחק ראה שנאמר אלהים יראה לו השה רבי יצחק נפחא אמר כסף כפורים ראה שנאמר ולקחת את כסף הכפורים מאת בני ישראל וגו' רבי יוחנן אמר בית המקדש ראה דכתיב בהר ה' יראה פליגי בה ר' יעקב בר אידי ורבי שמואל בר נחמני חד אמר כסף הכפורים ראה וחד אמר בית המקדש ראה ומסתברא כמאן דאמר בית המקדש ראה שנאמר אשר יאמר היום בהר ה' יראה: לא יכנס אדם להר הבית במקלו וכו': מאי קפנדריא אמר רבא קפנדריא כשמה ורב חנא בר אדא משמיה דרב סמא בריה דרב מרי אמר כמאן דאמר אינש אדמקיפנא אדרי איעול בהא אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה הנכנס לבית הכנסת על מנת שלא לעשותו קפנדריא מותר לעשותו קפנדריא רבי אבהו אמר אם היה שביל מעיקרו מותר אמר ר' חלבו אמר רב הונא הנכנס לבית הכנסת להתפלל מותר [א] לעשותו קפנדריא שנאמר ובבא עם הארץ לפני ה' במועדים וגו': ורקיקה מקל וחומר: אמר רב ביבי אמר ר' יהושע בן לוי כל הרוקק בהר הבית בזמן הזה כאילו רוקק בבת עינו שנאמר והיה עיני ולבי שם כל הימים אמר רבא רקיקה בבית הכנסת שריא מידי דהוה אמנעל מה מנעל בהר הבית אסור בבית הכנסת מותר אף רקיקה בהר הבית הוא דאסור בבית הכנסת שרי אמר ליה רב פפא לרבא ואמרי לה רבינא לרבא ואמרי לה רב אדא בר מתנא לרבא אדיליף ממנעל נילף מקפנדריא אמר ליה תנא יליף ממנעל ואת אמרת מקפנדריא מאי היא דתניא לא יכנס אדם להר הבית לא במקלו שבידו ולא במנעלו שברגלו ולא במעות הצרורים לו בסדינו ובפונדתו מופשלת לאחוריו ולא יעשנה קפנדריא ורקיקה מקל וחומר ממנעל ומה מנעל שאין בו דרך בזיון אמרה תורה של נעליך מעל רגליך רקיקה שהיא דרך בזיון לא כל שכן רבי יוסי בר יהודה אומר אינו צריך הרי הוא אומר כי אין לבא אל שער המלך בלבוש שק והלא דברים קל וחומר ומה שק שאינו מאוס לפני בשר ודם כך רקיקה שהיא מאוסה לפני מלך מלכי המלכים לא כל שכן אמר ליה אנא הכי קאמינא נימא הכא לחומרא והכא לחומרא ואימא

על כל מושב שב חוץ מן הקורה. שמא תפול: כאסטמא לפרזלא. אציי"ר בלעז שמועיל לברזל, כך מועיל לגוף: יציאה. להפנות: אדכפנת אכול. שאם תשהא תעבור ממך תאות המאכל ואין המאכל מועיל: עד דרתחא קדרך שפוך. קודם שתצטנן. משל הוא זה, כשאתה צריך לנקביך שפוך ואל תשהא אותם: קרנא קריא ברומי. אם תשמע קול קרן ברומי, הוא סימן למבקשי תאנים לקנות ולהוליך למקום אחר: בר מזבין תאני דאבוך זבין. אם אין אביך בבית הזהר אתה בנו למכור תאניו בעוד שיש תובעים: בשבילי. שביל קטן שפונים בו לשדות: נחר ליה אבבא. לידע אם יש שם אדם. נחר טושי"ר בלעז: אמר ליה. ר' אבא לרב ספרא: עד כאן לא עיילת לשעיר. שאינן צנועין בבית הכסא: וגמרת לך מילי דשעיר. שאינך צנוע: לאו הכי תנן. במסכת תמיד: מדורה היתה שם. בעזרה, היסק גדול של אור להתחמם שם הכהנים המסיכים רגליהם בבית הכסא שצריכין טבילה, כדתנן במסכת יומא (ד' כח.) כל המיסך [ב] רגליו טעון טבילה: ובית הכסא של כבוד. אלמא אין מספרים בבית הכסא, ואת אמרת ליעול מר: והוא סבר. רב ספרא שמהר לומר ליעול מר, סבר מסוכן הוא בעמוד החוזר אם ישוב לאחוריו ויחזור העמוד: הדרוקן. כרסו לבה:

דרקונא. נחש: שמטיה לכרכשיה. אלחולת שהרעי יוצא בו, שקורין טבחי"א: ואמר להרגך ותחס עליך. דוד אמר לשאול כן בצאתו מן המערה שנכנס בה לפנות וכרת דוד את כנף מעילו, ואמר להרגך הקב"ה התיר לי להרגך: התורה אמרה וכו'. אם במחתרת ימצא הגנב וגו' (שמות כב). וכבר פירשנוהו למעלה במעשה דר' שילא (ד' נח.): צניעות שראיתי בך. שנכנס למערה בשביל הצנע, ואף שם נהג צניעות כדמפרש ואזיל: שסכך רגליו. בבגדיו כסוכה: שיש בו ליפרע כמה. שיש במיתתו כדי לכפר על כמה עונות[ו]: ובהשחית ראה ה' וינחם. מקרא הוא באותה פרשה בדברי הימים: כסף כפורים ראה. שנתן במנין ראשון של ישראל למשכן, והוא כפר על מנין זה, שהרי לזכרון נתן כדכתיב והיה לבני ישראל לזכרון לכפר, ועכשיו הוצרכו כפרתו: כשמה. כמשמעה פירוש שמה[ח]: אדמקיפנא אדרי איעול בהא. בעוד שאני מקיף כל שורות הבתים הללו אכנס כאן לקצר דרכי: אדרי. שורות: קפנדריא. טריי"א בלעז: מעיקרא. קודם שנבנה עליו בית הכנסת: נילף מקפנדריא. לאיסורא, דתנן במסכת מגילה (ד' כח.) אין עושין בית הכנסת קפנדריא: תנא יליף. רקיקה ממנעל: פונדתו. אזור חלול שנותנין בו מעות: ואימא

תורה אור השלם

א) מֵאֲשֶׁר יָקַרְתָּ בְעֵינַי נִכְבַּדְתָּ וַאֲנִי אֲהַבְתִּיךָ וְאֶתֵּן אָדָם תַּחְתֶּיךָ וּלְאֻמִּים תַּחַת נַפְשֶׁךָ: [ישעיה מג, ד]

ב) הִנֵּה הַיּוֹם הַזֶּה רָאוּ עֵינֶיךָ אֵת אֲשֶׁר נְתָנְךָ יְיָ הַיּוֹם בְּיָדִי בַּמְּעָרָה וְאָמַר לַהֲרָגְךָ וַתָּחָס עָלֶיךָ וָאֹמַר לֹא אֶשְׁלַח יָדִי בַּאדֹנִי כִּי מְשִׁיחַ יְיָ הוּא: [שמואל א כד, י]

ג) וַיָּבֹא אֶל גִּדְרוֹת הַצֹּאן עַל הַדֶּרֶךְ וְשָׁם מְעָרָה וַיָּבֹא שָׁאוּל לְהָסֵךְ אֶת רַגְלָיו וְדָוִד וַאֲנָשָׁיו בְּיַרְכְּתֵי הַמְּעָרָה יֹשְׁבִים: [שמואל א כד, ג]

ד) וַיֹּאמְרוּ אַנְשֵׁי דָוִד אֵלָיו הִנֵּה הַיּוֹם אֲשֶׁר אָמַר יְיָ אֵלֶיךָ הִנֵּה אָנֹכִי נֹתֵן אֶת אֹיִבְךָ בְּיָדֶךָ וְעָשִׂיתָ לּוֹ כַּאֲשֶׁר יִטַב בְּעֵינֶיךָ וַיָּקָם דָּוִד וַיִּכְרֹת אֶת כְּנַף הַמְּעִיל אֲשֶׁר לְשָׁאוּל בַּלָּט: [שמואל א כד, ד]

ה) וְהַמֶּלֶךְ דָּוִד זָקֵן בָּא בַּיָּמִים וַיְכַסֻּהוּ בַּבְּגָדִים וְלֹא יִחַם לוֹ: [מלכים א א, א]

ו) וְעַתָּה יִשְׁמַע נָא אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ אֵת דִּבְרֵי עַבְדּוֹ אִם יְיָ הֱסִיתְךָ בִי יָרַח מִנְחָה וְאִם בְּנֵי הָאָדָם אֲרוּרִים הֵם לִפְנֵי יְיָ כִּי גֵרְשׁוּנִי הַיּוֹם מֵהִסְתַּפֵּחַ בְּנַחֲלַת יְיָ לֵאמֹר לֵךְ עֲבֹד אֱלֹהִים אֲחֵרִים: [שמואל א כו, יט]

ז) כִּי תִשָּׂא אֶת רֹאשׁ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לִפְקֻדֵיהֶם וְנָתְנוּ אִישׁ כֹּפֶר נַפְשׁוֹ לַייָ בִּפְקֹד אֹתָם וְלֹא יִהְיֶה בָהֶם נֶגֶף בִּפְקֹד אֹתָם: [שמות ל, יב]

ח) וַיַּעֲמֹד שָׂטָן עַל יִשְׂרָאֵל וַיָּסֶת אֶת דָּוִיד לִמְנוֹת אֶת יִשְׂרָאֵל: [דברי הימים א כא, א]

ט) וַיֹּסֶף אַף יְיָ לַחֲרוֹת בְּיִשְׂרָאֵל וַיָּסֶת אֶת דָּוִד בָּהֶם לֵאמֹר לֵךְ מְנֵה אֶת יִשְׂרָאֵל וְאֶת יְהוּדָה: [שמואל ב כד, א]

י) וַיִּתֵּן יְיָ דֶּבֶר בְּיִשְׂרָאֵל מֵהַבֹּקֶר וְעַד עֵת מוֹעֵד וַיָּמָת מִן הָעָם מִדָּן וְעַד בְּאֵר שֶׁבַע שִׁבְעִים אֶלֶף אִישׁ: [שמואל ב כד, טו]

כ) וַיִּשְׁלַח יָדוֹ הַמַּלְאָךְ יְרוּשָׁלַםִ לְשַׁחֲתָהּ וַיִּנָּחֶם יְיָ אֶל הָרָעָה וַיֹּאמֶר לַמַּלְאָךְ הַמַּשְׁחִית בָּעָם רַב עַתָּה הֶרֶף יָדֶךָ וּמַלְאַךְ יְיָ הָיָה עִם גֹּרֶן הָאֲרַוְנָה הַיְבֻסִי: [שמואל ב כד, טז]

ל) וַיִּשְׁלַח הָאֱלֹהִים מַלְאָךְ לִירוּשָׁלַםִ לְהַשְׁחִיתָהּ וּכְהַשְׁחִית רָאָה יְיָ וַיִּנָּחֶם עַל הָרָעָה וַיֹּאמֶר לַמַּלְאָךְ הַמַּשְׁחִית רַב עַתָּה הֶרֶף יָדֶךָ וּמַלְאַךְ יְיָ עֹמֵד עִם גֹּרֶן אָרְנָן הַיְבוּסִי: [דברי הימים א כא, טו]

מ) וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב כַּאֲשֶׁר רָאָם מַחֲנֵה אֱלֹהִים זֶה וַיִּקְרָא שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא מַחֲנָיִם: [בראשית לב, ב]

נ) וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֱלֹהִים יִרְאֶה לּוֹ הַשֶּׂה לְעֹלָה בְּנִי וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו: [בראשית כב, ח]

ס) וְלָקַחְתָּ אֶת כֶּסֶף הַכִּפֻּרִים מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְנָתַתָּ אֹתוֹ עַל עֲבֹדַת אֹהֶל מוֹעֵד וְהָיָה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי יְיָ לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם: [שמות ל, טז]

ע) וַיִּקְרָא אַבְרָהָם שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא יְיָ יִרְאֶה אֲשֶׁר יֵאָמֵר הַיּוֹם בְּהַר יְיָ יֵרָאֶה: [בראשית כב, יד]

פ) וּבְבוֹא עַם הָאָרֶץ לִפְנֵי יְיָ בַּמּוֹעֲדִים הַבָּא דֶּרֶךְ שַׁעַר צָפוֹן לְהִשְׁתַּחֲוֹת יֵצֵא דֶּרֶךְ שַׁעַר נֶגֶב וְהַבָּא דֶּרֶךְ שַׁעַר נֶגֶב יֵצֵא דֶּרֶךְ שַׁעַר צָפוֹנָה לֹא יָשׁוּב דֶּרֶךְ הַשַּׁעַר אֲשֶׁר בָּא בוֹ כִּי נִכְחוֹ יֵצֵא: [יחזקאל מו, ט]

צ) וַיֹּאמֶר יְיָ אֵלָיו שָׁמַעְתִּי אֶת תְּפִלָּתְךָ וְאֶת תְּחִנָּתְךָ אֲשֶׁר הִתְחַנַּנְתָּה לְפָנַי הִקְדַּשְׁתִּי אֶת הַבַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר בָּנִתָה לָשׂוּם שְׁמִי שָׁם עַד עוֹלָם וְהָיוּ עֵינַי וְלִבִּי שָׁם כָּל הַיָּמִים: [מלכים א ט, ג]

ק) וַיֹּאמֶר אַל תִּקְרַב הֲלֹם שַׁל נְעָלֶיךָ מֵעַל רַגְלֶיךָ כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה עוֹמֵד עָלָיו אַדְמַת קֹדֶשׁ הוּא: [שמות ג, ה]

ר) וַיָּבוֹא עַד לִפְנֵי שַׁעַר הַמֶּלֶךְ כִּי אֵין לָבוֹא אֶל שַׁעַר הַמֶּלֶךְ בִּלְבוּשׁ שָׂק: [אסתר ד, ב]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תמיד כז:, ב) שם כו., ג) שם ולעיל כה. [בכורות מד:], ד) [עי' תוספות ב"ק לח. ד"ה אלא], ה) [לעיל נח. סנהדרין עב.], ו) מגילה כט. ע"ש, ז) [תוספתא פ"ו], ח) [עי' תוס' ב"מ כו. ד"ה בהר ותוס' פסחים ז. ד"ה בהר], ט) [עי' תוספות חגיגה ד: ד"ה כי תבואו], י) שמות ל טז.

גליון הש"ס

גמ' אל תקרי אדם. עי' יבמות ס"א ע"א תוס' ד"ה ואין:

הגהות הגר"א

[א] שם הנכנס לבהכ"נ להתפלל מותר. נ"ב גירסת הרי"ף מצוה וכן הרא"ש במגילה: [ב] רש"י ד"ה כל המיסך כו' אלמא אין כו'. נ"ב וצ"ע למה לא פירש כמ"ש בתמיד למימרא דלא כו':

הגהות וציונים

א] [עי' בערוך ערך אסטמא ועי' עוד במוסף הערוך ערך שן ו' שפירש השתנה מלשון את שיניהם מלכים ב יח] (גליון): ב] [בערוך ערך כפן פירש הדברים אלו על דרך מוסר יפה ע"ש] (גליון): ג] בכת"י דלמא יתבי ביה אינשי דלאו אורח ארעא (וגירסא ישרה היא כי לפי גירסתינו איסור יש בדבר ולאו משום אורח ארעא בלבד, שפ"ח): ד] רומאה (כל הדפו"י ובכת"י, ונשתנה מן הצנזור, דק"ס) ועיין בהגהות הגרא"מ הורויץ: ה] לפי גירסתינו משמע דפליגי, דלרבא היא מלה בלשון רומי שפירושה "קיצור דרך" (הגהות הגר"י לנדא, ברכת ראש ע"פ הערוך ערך קפנדר) ולרב חנא היא מלה המחוברת משתי מילים בארמית, אולם בכת"י הגירסא אמר רב חנא וכו' וכתב הדק"ס (אות י) שהיא הגי' האמיתית דלא פליגי אהדדי דרב חנא בא לפרש המשמעות וכ"ה במגילה כט ע"א עיי"ש, וכן פירש במנחם משיב נפש עיי"ש, ועיין גליוני הש"ס: ו] ומה שק שאינו מאוס, ולפני בשר ודם כך [וכ"ה בדפו"ר], רקיקה שהיא מאוסה, ולפני מלך מלכי המלכים הקב"ה לא כ"ש (שפתי חכמים, ועיין הג' בן ארי', מנחם משיב נפש): ז] כדאיתא מועד קטן כח ע"א מיתת צדיקים מכפרת: ח] כשמה. כמשמעה פירוש שמה קפנדריא טריי"א בלע"ז (הילוך אלכסון) והס"ד, ומה"ד אדמקיפנא וכו' אדרי שורות, הס"ד, ומה"ד מעיקרא (מנחם משיב נפש עיי"ש):

לעזי רש"י

אציי"ר. פירוש חיסוס (ר"ש כלים פי"ג מ"ד ועיין רמב"ם שם). טושי"ר. פירוש להשתעל (הוסטע"ן). טבחי"א. פירוש תלחולת (רש"י חולין דף נ ע"א), המעי הדבוק כפי הטבעת (ערוך ערך כרכשתא א' ועיין רמב"ם שחיטה פ"ו הט"ז). טרי"א. פירוש קפנדריא, שביל המקצר את הדרך, (מוסף הערוך ערך קפנדר ועיין רש"י מגילה דף כט ע"א ד"ה אדמקיפנא):

הגמרא מבארת מהי הצניעות שהיתה בשאול:

וּמַאי הִיא הצניעות שהיתה בו, **דִּכְתִיב** שם בענין כניסת שאול להפנות במערה (שם כד ג), **'וַיָּבֹא אֶל גִּדְרוֹת הַצֹּאן עַל הַדֶּרֶךְ וְשָׁם מְעָרָה, וַיָּבֹא שָׁאוּל לְהָסֵךְ אֶת רַגְלָיו', תָּנָא** - ושנינו בברייתא בביאור הפסוק, שנכנס שאול **גָּדֵר לִפְנִים מִן גָּדֵר**[ל] **וּמְעָרָה לִפְנִים מִמְּעָרָה**[לא] כדי להסך את רגליו, ומחמת שהיה צנוע כל כך לא הרגו דוד. ועוד צניעות היתה בשאול, שנאמר (שם) **'לְהָסֵךְ אֶת רַגְלָיו'**[לב], **אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר מְלַמֵּד שֶׁסִּכֵּךְ** על **עַצְמוֹ** בבגדו **כְּסוּכָּה**[לג].

הגמרא דורשת פסוק נוסף שנאמר באותו ענין:

'וַיָּקָם דָּוִד וַיִּכְרֹת אֶת כְּנַף הַמְּעִיל אֲשֶׁר לְשָׁאוּל בַּלָּט' (שם כד ד), **אָמַר רַבִּי יוֹסֵי בְּרַבִּי חֲנִינָא, כָּל הַמְבַזֶּה אֶת הַבְּגָדִים סוֹף שֶׁאֵינוֹ נֶהֱנֶה מֵהֶם, שֶׁנֶּאֱמַר** (מלכים א' א א) **'וְהַמֶּלֶךְ דָּוִד זָקֵן בָּא בַּיָּמִים וַיְכַסֻּהוּ בַּבְּגָדִים וְלֹא יִחַם לוֹ'**, שמכיון שביזה את בגדי שאול[לד] לא נהנה מהבגדים בסוף ימיו[לה].

הגמרא דורשת פסוק נוסף שנאמר בענין רדיפת שאול אחר דוד:

דוד אמר לשאול (שמואל א' כו יט), **'אִם ה' הֱסִיתְךָ בִי יָרַח מִנְחָה'** - אם ה' הוא שהסית אותך שתשנא אותי, יקבל את תפילתי להשיב חמתך ממני[לו]. **אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, אָמַר לֵיהּ הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לְדָוִד, מֵסִית קָרִיתָ לִי, לכך הֲרֵי אֲנִי מַכְשִׁילְךָ בְּדָבָר שֶׁאֲפִילּוּ תִּינוֹקוֹת שֶׁל בֵּית רַבָּן יוֹדְעִים אוֹתוֹ**[לז], **דִּכְתִיב** (שמות ל יב) **'כִּי תִשָּׂא אֶת רֹאשׁ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לִפְקֻדֵיהֶם וְנָתְנוּ אִישׁ כֹּפֶר נַפְשׁוֹ'** וגו', שאין למנות את ישראל אלא על ידי שיתנו כל אחד מחצית השקל, וימנו את השקלים לידע מניינם כדי שלא תהיה בהם מגיפה[לח]. **מִיָּד** אחר שהניחו הקב"ה ביד המסית, **'וַיַּעֲמֹד שָׂטָן עַל יִשְׂרָאֵל וַיָּסֶת אֶת דָּוִיד לִמְנוֹת אֶת יִשְׂרָאֵל'** (דברי הימים א' כא א), **וּכְתִיב** (שמואל ב' כד א) **'וַיָּסֶת אֶת דָּוִד בָּהֶם לֵאמֹר לֵךְ מְנֵה אֶת יִשְׂרָאֵל'**[לט], **וְכֵיוָן דִּמְנִינְהוּ לֹא שְׁקַל מִינַּיְיהוּ כּוֹפֶר** - וכשמנה אותם לא לקח מהם כופר[מ], ולכך באה עליהם המגיפה, **דִּכְתִיב** (שם כד טו) **'וַיִּתֵּן ה' דֶּבֶר בְּיִשְׂרָאֵל מֵהַבֹּקֶר וְעַד עֵת מוֹעֵד'**[מא].

הגמרא מבארת מהו 'עת מועד' שנאמר בפסוק:

שואלת הגמרא, **מַאי** - מהו **'עֵת מוֹעֵד'** שבו פסקה המגיפה. משיבה הגמרא, **אָמַר שְׁמוּאֵל סָבָא חַתְנֵיהּ** [-חתנו] **דְּרַבִּי חֲנִינָא מִשְּׁמֵיהּ** [-משמו] **דְּרַבִּי חֲנִינָא**, שהיתה המגיפה **מִשְּׁעַת שְׁחִיטַת הַתָּמִיד** בבוקר, **עַד שְׁעַת זְרִיקָתוֹ** - זריקת דמו על המזבח, וזה כוונת הפסוק 'מהבוקר', דהיינו משעת שחיטת התמיד, 'ועד עת מועד' דהיינו עד שעת זריקת דמו, שהוא המועד של גמר עבודת התמיד, שהזריקה מכשירה את הקרבן[מב]. **רַבִּי יוֹחָנָן אָמַר, עַד חֲצוֹת מַמָּשׁ**, שתמיד של שחר כשר להקרבה עד חצות, ואותו זמן הוא המועד של גמר עבודת התמיד[מג].

הגמרא דורשת פסוק נוסף שנאמר בענין המגיפה שהיתה אחרי שמנה דוד את ישראל:

'וַיֹּאמֶר לַמַּלְאָךְ הַמַּשְׁחִית בָּעָם, רַב עַתָּה הֶרֶף יָדֶךָ' (שם כד טז). **אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, אָמַר לֵיהּ הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לַמַּלְאָךְ טוֹל לִי רַב** [-את הגדול] **שֶׁבָּהֶם**[מד], **שֶׁיֵּשׁ בּוֹ לִיפָּרַע מֵהֶם כַּמָּה חוֹבוֹת** - שיש במיתתו לכפר על כמה עוונות. **בְּאוֹתָהּ שָׁעָה מֵת אֲבִישַׁי בֶּן צְרוּיָה שֶׁשָּׁקוּל כְּרוּבָּהּ שֶׁל סַנְהֶדְרִין**[מה].

הגמרא דורשת פסוק נוסף שנאמר בענין הנזכר:

'וּבְהַשְׁחִית רָאָה ה' וַיִּנָּחֶם' (דברי הימים א' כא טו). שואלת הגמרא, **מַאי** - מה **רָאָה** השם שגרם לו להתנחם. משיבה הגמרא, **אָמַר רַב, רָאָה** את **יַעֲקֹב אָבִינוּ, דִּכְתִיב** (בראשית לב ג) **'וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב כַּאֲשֶׁר רָאָם מַחֲנֵה אֱלֹהִים זֶה'**, ומשום שנאמר ביעקב לשון ראייה יש לדרוש שראה

גרמה לכולם, ולכך נקראים בניה. והנה דוד שבא מלאה וראה את הצניעות שהיתה בשאול נזכר בצניעותה של רחל שהיא גרמה שלאה תלד את בניה ליעקב, ולכך לא הרג את שאול שהוא בנה של רחל, שהיא נחשבת גם אמו.

והקשה היעב"ץ (שם) שהרי מכל מקום היה שאול רודף והתורה התירה להרגו, ומדוע סיכן דוד את עצמו. ותירץ שהיה דוד בטוח שלא יהרגנו שאול מאחר שכבר נמשח למלך על פי הנביא, ובהכרח יתקיים דבר המלוכה. והבן יהוידע (ד"ה ובאופן) ביאר, שדוד לא רצה להרגו משום שהיה סבור ששאול רוצה להרגו כיון שבעלי לשון הרע מטעים אותו ואומרים לו שדוד מבקש להרגו. לכן ביקש דוד להוכיח לשאול שאינו רוצה להרגו ובזה יתברר לו שהטעו אותו, וכן היה ששאול הודה לו בזה. וכיון שהיה דוד יכול להציל עצמו על ידי כן היה אסור לו להרוג את שאול, שהרי לגבי רודף הדין הוא שאם יכול הנרדף להציל את עצמו על ידי שיפגע באחד מאבריו של רודף ולא יהרגהו, אסור להרגו.

ל. **שנאמר** 'גדרות' בלשון רבים. מהרש"א (ח"א ד"ה גדר) והגר"א (אמרי נועם, ד"ה גדר).

לא. **אותה** מערה היתה ידועה להם, וידעו שהיתה מערה לפנים ממערה. מהרש"א (ח"א ד"ה גדר). והבן יהוידע (ד"ה מערה) הקשה שאפילו אם נאמר כן מנין שנכנס במערה הפנימית. ולכך ביאר שהגמרא דרשה כן מיתור הפסוק, שנאמר (שמואל א' כד ג) 'ויבא אל גדרות הצאן על הדרך ושם מערה ויבא שאול להסך את רגליו', ותיבות 'ויבא שאול' מיותרות מאחר שכבר נאמר 'ויבוא', ולכן דרשה הגמרא שמתחילה 'ויבא אל גדרות הצאן על הדרך ושם מערה', ואחר שבא אל המערה 'ויבא שאול להסך רגליו', והיינו שבא ביאה אחרת לתוך המערה הפנימית כדי להסך את רגליו. והגר"א (אמרי נועם, ד"ה גדר) ביאר, שהגמרא למדה מכך שכתוב 'ושם מערה' שמדובר על אותם שני גדרות שהיו שם, שאחרי שניהם היתה מערה.

לב. **להפנות** לנקבים גדולים. רש"י (שמואל א' כד ג). וכן הוא במשנה (יומא כח.), כל המיסך את רגליו טעון טבילה, וכל המטיל מים טעון קידוש ידים ורגלים.

לג. **רש"י** (ד"ה שסכך). וביאר המהרש"א (ח"א ד"ה גדר) שמשמע כן מכך שכינה הפסוק את היציאה בלשון 'להסך'.

לד. **שכרת** את כנף מעילו של שאול עם הציצית, ובזיון הוא כשמסלקים מאיזה דבר את מה שהוא מתכבד בו, וכאן ביזה את הבגדים במה שכרת ממעילו את הכנף עם הציצית וסילק מהם את המצוה התלויה בהם. איי הים (ד"ה המבזה). וביאר הבן יהוידע (ד"ה כל) שאף שעשה כן כדי להציל עצמו, מכל מקום היה לו לכרות חתיכה מאמצע המעיל מלמטה או מלמעלה באופן שלא היה פוסל את הציצית.

לה. **שלא** היה לפסוק לומר אלא 'ויכסוהו ולא יחם', ומכך שנאמר 'בבגדים' משמע שהבגדים לא חיממוהו אבל דבר אחר כן חיממו, והיינו משום שהיה מבזה את הבגדים. מהרש"א (ד"ה כל).

לו. **רש"י** (שמואל א' כו יט).

לז. **לכאורה** מה שהאדם ניסת הוא מהיצר הרע, והקב"ה הוא השומר את האדם מהיצר הרע שמסיתו, כמו שאמרו (סוכה נב:) אלמלא הקב"ה עוזרו אינו יכול לו'. אלא כך אמר לו הקב"ה, הרי אני מסלק שמירתי ממך ואז תיפול ביד המסית. חפץ ה' (ד"ה מסית).

לח. **רש"י** (שמות ל יב).

לט. **הגמרא** הביאה את שני הפסוקים, משום שבפסוק שנאמר בשמואל משמע שהשם הוא המסית, שבפסוק זה נאמר 'ויוסף אף ה' לחרות בישראל ויסת את דוד', לכך הביאה הגמרא את הפסוק בדברי הימים שמפורש 'ויעמוד שטן על ישראל', ואם כן על כרחך 'ויסת' שנאמר בשמואל גם מדובר על השטן. והטעם שהביאה הגמרא את הפסוק שנאמר בשמואל משום שבפסוק שנאמר בדברי הימים לא מבואר שהיה זה עונש לדוד, ובפסוק שנאמר בשמואל כתוב 'ויוסף אף ה'', שמכיון שהיה חרון אף לכך הניח השם לשטן להסית את דוד. ולא הוזכר בפסוק מה היה החרון, ודרשה הגמרא מכך שנאמר בו 'ויסת' שהוא כאילו הקב"ה הסית את דוד לפי דעתו שאמר שהקב"ה הוא המסית, ומבואר שהיה זה עונש על שקרא להקב"ה מסית. מהרש"א (ח"א ד"ה ויעמוד).

מ. **צריך** ביאור במה טעה דוד ומדוע באמת מנה אותם בלא שקלים. וביארו הרמב"ן ורבינו בחיי (שמות ל יא) שמפני שלא נתפרש בתורה אם האיסור למנות את ישראל בלא שקלים נאמר לדורות או רק לשעתו, טעה ומנה אותם בלא שקלים. עוד ביאר הרמב"ן (במדבר א ג) שבאמת מנה אותם בשקלים, אבל נענש לפי שמנה אותם שלא לצורך רק לשמח לבו שמלך על עם רב. והבאר שבע (תמיד כח. ד"ה הממונה) ביאר שדוד לא טעה כלל בפירוש הפסוק, אלא הקב"ה הכשילו שישכח פרשה זו.

מא. **צריך** ביאור, אם דוד שגג במה שמנה את ישראל למה נענשו הם, וביארו החפץ ה' והבן יהוידע (ד"ה מסית) שודאי כל אותם שמתו במגפה נענשו על עוונם, אלא שנתגלגל הדבר על ידי דוד, וגם זה נחשב לו לחטא.

מב. **מהרש"א** (ח"א ד"ה משעת). וביאר החדש האביב (ד"ה מאי עת) שהגמרא מפרשת ש'עת מועד' נאמר על התמיד משום שנאמר בו (במדבר כח ב) 'במועדו'.

מג. **מהרש"א** (שם). והקשה הרש"ש (ד"ה ר' יוחנן) על פירושו, שהרי לעיל (כו.) הסיקה הגמרא כרבי יהודה שתמיד קרב עד ארבע שעות. ובחידושי רבי אליעזר משה הורוויץ (ד"ה ר"י) ביאר, שלרבי יוחנן 'עת מועד' פירושו התחלת מועד [-זמן] אחר שאינו בוקר. וראה במי השלח (ד"ה ר"י) מה שתירץ.

מד. **תיבת** 'רב' שבפסוק מיותרת, שכבר מפורש בפסוק (שמואל ב' כד טו) שהשחית שבעים אלף איש. ועוד שהיה לו לכתוב 'הרבה'. ולכן דורשת הגמרא שאמר לו אחר שתטול את הרב שבהם אז 'עתה הרף ידך'. מהרש"א (ד"ה טול).

מה. **צריך** ביאור, שכאן משמע שפטירתו של הצדיק מן העולם גורמת כפרה ורפיון לדין כמו שכתוב 'הרף ידך', ואילו הפסוק אומר (ישעיה נז א) 'מפני הרעה נאסף הצדיק', ומשמע שהצדיק נאסף קודם הרעה ואינו מגן כנגדה. ותירץ הכלי יקר (שמואל ב' כד טז ד"ה ויאמר), שהדבר תלוי בישראל, אם חוזרים בתשובה על ידי התעוררות מיתת הצדיק אז מיתת הצדיק מכפרת, כמו שהקרבן לא היה מכפר כי אם בהצטרפות התשובה, ואם לא ישובו בתשובה בעת פטירת הצדיקים אז מפני הרעה נאסף הצדיק. וכאן במגפה נאמר (דברי הימים א' כא טז) 'ויפול דוד והזקנים מכסים בשקים על פניהם', הרי שחזרו בתשובה, ולכך כיפרה להם מיתת הצדיק.

תניא בן עזאי אומר על כל משכב שכב חוץ מן הקרקע על כל מושב שב חוץ מן הקורה. אמר שמואל שינה[א] בעמוד השחר כאסטמא לפרזלא יציאה בעמוד השחר כאסטמא לפרזלא. בר קפרא הוה מזבן מילי בדינרי עד[ב] דכפנת אכול עד דצחית שתי עד דרתחא קדרך שפוך קרנא קריא ברומי בר מזבין תאני דאבוך זבין. אמר להו אביי לרבנן כי עייליתו בשבילי דמחוזא למיפק ביה בחקלא לא תחזו לא להך גיסא ולא להך גיסא דלמא יתבי נשי[ג] ולאו אורח ארעא לאסתכולי בהו. [א] רב ספרא על לבית הכסא אתא רבי אבא נחר ליה אבבא אמר ליה ליעול מר בתר דנפק אמר ליה עד השתא לא עיילת לשעיר וגמרת לך מילי דשעיר לאו הכי תנן [ב] מדורה היתה שם ובית הכסא של כבוד וזה היה כבודו מצאו נעול בידוע שיש שם אדם מצאו פתוח בידוע שאין שם אדם אלמא לאו אורח ארעא הוא והוא סבר מסוכן הוא [ג] דתניא רבן שמעון בן גמליאל אומר עמוד החוזר מביא את האדם לידי הדרוקן סילון החוזר מביא את האדם לידי ירקון. רבי אלעזר על לבית הכסא אתא ההוא [ד] פרסאה[ד] דחקיה קם ר' אלעזר ונפק אתא דרקונא שמטיה לכרכשיה קרי עליה רבי אלעזר [א] ואתן אדם תחתיך ° אל תקרי אדם אלא אדום: [ב] ואמר להרגך ותחס עליך ואמר ואמרתי מיבעי ליה ותחס וחסתי מיבעי ליה אמר רבי אלעזר אמר לו דוד לשאול מן התורה בן הריגה אתה שהרי רודף אתה [ה] והתורה אמרה בא להרגך השכם להרגו אלא צניעות שהיתה בך היא חסה עליך ומאי היא דכתיב [ג] ויבא אל גדרות הצאן על הדרך ושם מערה ויבא שאול להסך את רגליו תנא גדר לפנים מן גדר ומערה לפנים ממערה להסך אמר ר' אלעזר מלמד שסכך עצמו כסוכה: [ד] ויקם דוד ויכרת את כנף המעיל אשר לשאול בלט אמר ר' יוסי בר' חנינא כל המבזה את הבגדים סוף אינו נהנה מהם שנאמר [ה] והמלך דוד זקן בא בימים ויכסוהו בבגדים ולא יחם לו: [ו] אם ה' הסיתך בי ירח מנחה אמר רבי אלעזר אמר ליה הקב"ה לדוד מסית קרית לי הרי אני מכשילך בדבר שאפי' תינוקות של בית רבן יודעים אותו דכתיב [ז] כי תשא את ראש בני ישראל לפקודיהם ונתנו איש כפר נפשו וגו' מיד [ח] ויעמוד שטן על ישראל וכתיב [ט] ויסת את דוד בהם לאמר לך מנה את ישראל וכיון דמנינהו לא שקל מינייהו כופר דכתיב [י] ויתן ה' דבר בישראל מהבקר ועד עת מועד מאי עת מועד אמר שמואל סבא חתניה דרבי חנינא משמיה דרבי חנינא משעת שחיטת התמיד עד שעת זריקתו רבי יוחנן אמר עד חצות ממש: [כ] ויאמר למלאך המשחית בעם רב אמר רבי אלעזר אמר ליה הקב"ה למלאך טול לי רב שבהם שיש בו ליפרע מהם כמה חובות באותה שעה מת אבישי בן צרויה ששקול כרובה של סנהדרין: [ל] ובהשחית ראה ה' וינחם מאי ראה אמר רב ראה יעקב אבינו דכתיב [מ] ויאמר יעקב כאשר ראם ושמואל אמר אפרו של יצחק ראה שנאמר [נ] אלהים יראה לו השה רבי יצחק נפחא אמר כסף כפורים ראה שנאמר [ס] ולקחת את כסף הכפורים מאת בני ישראל וגו' רבי יוחנן אמר בית המקדש ראה דכתיב [ע] בהר ה' יראה פליגי בה ר' יעקב בר אידי ורבי שמואל בר נחמני חד אמר כסף הכפורים ראה וחד אמר בית המקדש ראה ומסתברא כמאן דאמר בית המקדש ראה שנאמר [ע] אשר יאמר היום בהר ה' יראה: לא יכנס אדם להר הבית במקלו וכו': [ו] מאי קפנדריא אמר רבא קפנדריא כשמה ורב[ה] חנא בר אדא משמיה דרב סמא בריה דרב מרי אמר כמאן דאמר אינש אדמקיפנא אדרי איעול בהא אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה [א] הנכנס לבית הכנסת על מנת שלא לעשותו קפנדריא מותר לעשותו קפנדריא רבי אבהו אמר [ב] אם היה שביל מעיקרו מותר אמר ר' חלבו אמר רב הונא [ג] הנכנס לבית הכנסת להתפלל מותר [א] לעשותו קפנדריא שנאמר [פ] ובבא עם הארץ לפני ה' במועדים וגו': ורקיקה מקל וחומר: אמר רב ביבי אמר ר' יהושע בן לוי [ד] כל הרוקק בהר הבית בזמן הזה כאילו רוקק בבת עינו שנאמר [צ] והיה עיני ולבי שם כל הימים אמר רבא רקיקה בבית הכנסת שריא מידי דהוה אמנעל מה מנעל בהר הבית אסור בבית הכנסת מותר אף רקיקה בהר הבית הוא דאסור בבית הכנסת שרי אמר ליה רב פפא לרבא ואמרי לה רבינא לרבא ואמרי לה רב אדא בר מתנא לרבא אדיליף ממנעל נילף מקפנדריא אמר ליה תנא יליף ממנעל ואת אמרת מקפנדריא מאי היא דתניא [ה] לא יכנס אדם להר הבית לא במקלו שבידו ולא במנעלו שברגלו [ו] ולא במעות הצרורים לו בסדינו ובפונדתו מופשלת לאחוריו ולא יעשנה קפנדריא ורקיקה מקל וחומר ממנעל ומה מנעל שאין בו דרך בזיון [ט] אמרה תורה [ק] של נעליך מעל רגליך רקיקה שהיא דרך בזיון לא כל שכן רבי יוסי בר יהודה אומר אינו צריך הרי הוא אומר [ר] כי אין לבא אל שער המלך בלבוש שק והלא דברים קל וחומר ומה שק שאינו מאוס לפני[ו] בשר ודם כך רקיקה שהיא מאוסה לפני[ו] מלך מלכי המלכים לא כל שכן אמר ליה אנא הכי קאמינא נימא הכא לחומרא והכא לחומרא ואימא

רש"י

על כל מושב שב חוץ מן הקורה. שמא תפול: כאסטמא לפרזלא. אצייר בלעז שמועיל לברזל, כך מועיל לגוף: יציאה. להפנות: אדכפנת אכול. שאם תשהא תעבור ממך תאות המאכל ואין המאכל מועיל: עד דרתחא קדרך שפוך. קודם שתצטנן. משל הוא זה, כשאתה צריך לנקביך שפוך ואל תשהא אותם: קרנא קריא ברומי. אם תשמע קול קרן ברומי, הוא סימן למבקשי תאנים לקנות ולהוליך למקום אחר: בר מזבין תאני דאבוך זבין. אם אין אביך בבית הזהר אתה בנו למכור תאניו בעוד שיש תובעים: בשבילי. שביל קטן שפונים בו לשדות: נחר ליה אבבא. לידע אם יש שם אדם. נחר טוסי"ר בלעז: אמר ליה. ר' אבא לרב ספרא: עד כאן לא עיילת לשעיר. שאינן נוהגין בבית הכסא: וגמרת לך מילי דשעיר. שאינך נוהג: לאו הכי תנן. במסכת תמיד: מדורה היתה שם. בעזרה, היסק גדול של אור להתחמם שם הכהנים המסיכים רגליהם בבית הכסא שצריכין טבילה, כדתנן במסכת יומא (ד' כח.) כל המיסך [ב] רגליו טעון טבילה: ובית הכסא של כבוד. אלמא אין מספרים בבית הכסא, ואת אמרת ליעול מר: והוא סבר. רב ספרא שמהר לומר ליעול מר, סבר מסוכן הוא בעמוד החוזר אם ישוב לאחוריו ויחזור העמוד: הדרוקן. כרסו לבה:

דרקונא. נחש: שמטיה לכרכשיה. אלחולת שהרעי יוצא בו, שקורין טבחיא: ואמר להרגך ותחס עליך. דוד אמר לשאול כן בצאתו מן המערה שנכנס בה לפנות וכרת דוד את כנף מעילו, ואמר להרגך הקב"ה התיר לי להרגך: התורה אמרה וכו'. אם במחתרת ימצא הגנב וגו' (שמות כב). וכבר פירשנוהו למעלה במעשה דר' שילא (ד' נח.): צניעות שראיתי בך. שנכנס למערה בשביל הצנע, ואף שם נהג צניעות כדמפרש ואזיל: שסכך רגליו. בבגדיו כסוכה: שיש בו ליפרע כמה. שיש במיתתו כדי לכפר על כמה עונות[ז]: ובהשחית ראה ה' וינחם. מקרא הוא באותה פרשה בדברי הימים: כסף כפורים ראה. שנתן במנין ראשון של ישראל למשכן, והוא כפר על מנין זה, שהרי לזכרון נתן כדכתיב[י] והיה לבני ישראל לזכרון לכפר, ועכשיו הוצרכו כפרתו: כשמה. כמשמעה פירוש שמה[ח]: אדמקיפנא אדרי איעול בהא. בעוד שאני מקיף כל שורות הבתים הללו אכנס כאן לקצר דרכי: אדרי. שורות: קפנדריא. טריי"א בלעז: מעיקרא. קודם שנבנה עליו בית הכנסת: נילף מקפנדריא. לאיסורא, דתנן במסכת מגילה (ד' כח.) אין עושין בית הכנסת קפנדריא: תנא יליף. רקיקה ממנעל: פונדתו. אזור חלול שנותנין בו מעות: ואימא

עין משפט נר מצוה

פה א ב [ליתא ברמב"ם]:
ג מיי' פי"א מהל' תפלה הלכה י סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' קנא סעיף ה:
פו ד מיי' פ"ז מהלכות בית הבחירה הלכה ז סמג עשין קסד:
פז ה מיי' שם הלכה ג:

תורה אור השלם

א) מֵאֲשֶׁר יָקַרְתָּ בְעֵינַי נִכְבַּדְתָּ וַאֲנִי אֲהַבְתִּיךָ וְאֶתֵּן אָדָם תַּחְתֶּיךָ וּלְאֻמִּים תַּחַת נַפְשֶׁךָ: [ישעיה מג, ד]

ב) הִנֵּה הַיּוֹם הַזֶּה רָאוּ עֵינֶיךָ אֵת אֲשֶׁר נְתָנְךָ יְיָ הַיּוֹם בְּיָדִי בַּמְּעָרָה וְאָמַר לַהֲרָגְךָ וַתָּחָס עָלֶיךָ וָאֹמַר לֹא אֶשְׁלַח יָדִי בַּאדֹנִי כִּי מְשִׁיחַ יְיָ הוּא: [שמואל א כד, י]

ג) וַיָּבֹא אֶל גִּדְרוֹת הַצֹּאן עַל הַדֶּרֶךְ וְשָׁם מְעָרָה וַיָּבֹא שָׁאוּל לְהָסֵךְ אֶת רַגְלָיו וְדָוִד וַאֲנָשָׁיו בְּיַרְכְּתֵי הַמְּעָרָה יֹשְׁבִים: [שמואל א כד, ג]

ד) וַיֹּאמְרוּ אַנְשֵׁי דָוִד אֵלָיו הִנֵּה הַיּוֹם אֲשֶׁר אָמַר יְיָ אֵלֶיךָ הִנֵּה אָנֹכִי נֹתֵן אֶת אֹיִבְךָ בְּיָדֶךָ וְעָשִׂיתָ לּוֹ כַּאֲשֶׁר יִטַב בְּעֵינֶיךָ וַיָּקָם דָּוִד וַיִּכְרֹת אֶת כְּנַף הַמְּעִיל אֲשֶׁר לְשָׁאוּל בַּלָּט: [שמואל א כד, ד]

ה) וְהַמֶּלֶךְ דָּוִד זָקֵן בָּא בַּיָּמִים וַיְכַסֻּהוּ בַּבְּגָדִים וְלֹא יִחַם לוֹ: [מלכים א א, א]

ו) וְעַתָּה יִשְׁמַע נָא אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ אֵת דִּבְרֵי עַבְדּוֹ אִם יְיָ הֱסִיתְךָ בִי יָרַח מִנְחָה וְאִם בְּנֵי הָאָדָם אֲרוּרִים הֵם לִפְנֵי יְיָ כִּי גֵרְשׁוּנִי הַיּוֹם מֵהִסְתַּפֵּחַ בְּנַחֲלַת יְיָ לֵאמֹר לֵךְ עֲבֹד אֱלֹהִים אֲחֵרִים: [שמואל א כו, יט]

ז) כִּי תִשָּׂא אֶת רֹאשׁ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לִפְקֻדֵיהֶם וְנָתְנוּ אִישׁ כֹּפֶר נַפְשׁוֹ לַייָ בִּפְקֹד אֹתָם וְלֹא יִהְיֶה בָהֶם נֶגֶף בִּפְקֹד אֹתָם: [שמות ל, יב]

ח) וַיַּעֲמֹד שָׂטָן עַל יִשְׂרָאֵל וַיָּסֶת אֶת דָּוִיד לִמְנוֹת אֶת יִשְׂרָאֵל: [דברי הימים א כא, א]

ט) וַיֹּסֶף אַף יְיָ לַחֲרוֹת בְּיִשְׂרָאֵל וַיָּסֶת אֶת דָּוִד בָּהֶם לֵאמֹר לֵךְ מְנֵה אֶת יִשְׂרָאֵל וְאֶת יְהוּדָה: [שמואל ב כד, א]

י) וַיִּתֵּן יְיָ דֶּבֶר בְּיִשְׂרָאֵל מֵהַבֹּקֶר וְעַד עֵת מוֹעֵד וַיָּמָת מִן הָעָם מִדָּן וְעַד בְּאֵר שֶׁבַע שִׁבְעִים אֶלֶף אִישׁ: [שמואל ב כד, טו]

כ) וַיִּשְׁלַח יָדוֹ הַמַּלְאָךְ יְרוּשָׁלִַם לְשַׁחֲתָהּ וַיִּנָּחֶם יְיָ אֶל הָרָעָה וַיֹּאמֶר לַמַּלְאָךְ הַמַּשְׁחִית בָּעָם רַב עַתָּה הֶרֶף יָדֶךָ וּמַלְאַךְ יְיָ הָיָה עִם גֹּרֶן הָאֲרַוְנָה הַיְבֻסִי: [שמואל ב כד, טז]

ל) וַיִּשְׁלַח הָאֱלֹהִים מַלְאָךְ לִירוּשָׁלִַם לְהַשְׁחִיתָהּ וּכְהַשְׁחִית רָאָה יְיָ וַיִּנָּחֶם עַל הָרָעָה וַיֹּאמֶר לַמַּלְאָךְ הַמַּשְׁחִית רַב עַתָּה הֶרֶף יָדֶךָ וּמַלְאַךְ יְיָ עֹמֵד עִם גֹּרֶן אָרְנָן הַיְבוּסִי: [דברי הימים א כא, טו]

מ) וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב כַּאֲשֶׁר רָאָם מַחֲנֵה אֱלֹהִים זֶה וַיִּקְרָא שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא מַחֲנָיִם: [בראשית לב, ב]

נ) וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֱלֹהִים יִרְאֶה לּוֹ הַשֶּׂה לְעֹלָה בְּנִי וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו: [בראשית כב, ח]

ס) וְלָקַחְתָּ אֶת כֶּסֶף הַכִּפֻּרִים מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְנָתַתָּ אֹתוֹ עַל עֲבֹדַת אֹהֶל מוֹעֵד וְהָיָה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי יְיָ לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם: [שמות ל, טז]

ע) וַיִּקְרָא אַבְרָהָם שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא יְיָ יִרְאֶה אֲשֶׁר יֵאָמֵר הַיּוֹם בְּהַר יְיָ יֵרָאֶה: [בראשית כב, יד]

פ) וּבְבוֹא עַם הָאָרֶץ לִפְנֵי יְיָ בַּמּוֹעֲדִים הַבָּא דֶּרֶךְ שַׁעַר צָפוֹן לְהִשְׁתַּחֲוֹת יֵצֵא דֶּרֶךְ שַׁעַר נֶגֶב וְהַבָּא דֶּרֶךְ שַׁעַר נֶגֶב יֵצֵא דֶּרֶךְ שַׁעַר צָפוֹנָה לֹא יָשׁוּב דֶּרֶךְ הַשַּׁעַר אֲשֶׁר בָּא בוֹ כִּי נִכְחוֹ יֵצֵא: [יחזקאל מו, ט]

צ) וַיֹּאמֶר יְיָ אֵלָיו שָׁמַעְתִּי אֶת תְּפִלָּתְךָ וְאֶת תְּחִנָּתְךָ אֲשֶׁר הִתְחַנַּנְתָּה לְפָנַי הִקְדַּשְׁתִּי אֶת הַבַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר בָּנִתָה לָשׂוּם שְׁמִי שָׁם עַד עוֹלָם וְהָיוּ עֵינַי וְלִבִּי שָׁם כָּל הַיָּמִים: [מלכים א ט, ג]

ק) וַיֹּאמֶר אַל תִּקְרַב הֲלֹם שַׁל נְעָלֶיךָ מֵעַל רַגְלֶיךָ כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה עוֹמֵד עָלָיו אַדְמַת קֹדֶשׁ הוּא: [שמות ג, ה]

ר) וַיָּבוֹא עַד לִפְנֵי שַׁעַר הַמֶּלֶךְ כִּי אֵין לָבוֹא אֶל שַׁעַר הַמֶּלֶךְ בִּלְבוּשׁ שָׂק: [אסתר ד, ב]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תמיד כז:, ב) שם כו., ג) שם ולעיל כה. [בכורות מד:], ד) [עי' תוספות ב"ק לח. ד"ה אלא], ה) [לעיל נח. סנהדרין עב.], ו) מגילה כט. ע"ש, ז) [תוספתא פ"ו], ח) [עי' תוס' ב"מ כו. ד"ה בהר ותוס' פסחים ז. ד"ה בהר], ט) [עי' תוספות חגיגה ד: ד"ה כי תבואו], י) שמות ל טז.

גליון הש"ס

גמ' אל תקרי אדם. עי' יבמות ס"א ע"א תוס' ד"ה ואין:

הגהות הגר"א

[א] שם הנכנס לבהכ"נ להתפלל מותר. נ"ב גירסת הרי"ף מצוה וכן הרא"ש במגילה: [ב] רש"י ד"ה כל המיסך כו' אלמא אין כו'. נ"ב וצ"ע למה לא פירש כמ"ש בתמיד למימרא דלא כו':

הגהות וציונים

א] [עי' בערוך ערך אסטמא ועי' עוד במוסף הערוך ערך שן ו' שפירש השתנה מלשון את שיניהם מלכים ב יח] (גליון): ב] [בערוך ערך כפן פירש הדברים אלו על דרך מוסר יפה ע"ש] (גליון): ג] בכת"י דלמא יתבי ביה אינשי דלאו אורח ארעא (וגירסא ישרה היא כי לפי גירסתינו איסור יש בדבר ולאו משום אורח ארעא בלבד, שפ"ח): ד] רומאה (כל הדפו"י ובכת"י, ונשתנה מן הצנזור, דק"ס) ועיין בהגהות הגרא"מ הורויץ: ה] לפי גירסתינו משמע דפליגי, דלרבא היא מלה בלשון רומי שפירושה "קיצור דרך" (הגהות הגר"י לנדא, ברכת ראש ע"פ הערוך ערך קפנדר) ולרב חנא היא מלה המחוברת משתי מילים בארמית, אולם בכת"י הגירסא אמר רב חנא וכו' וכתב הדק"ס (אות י) שהיא הגי' האמיתית דלא פליגי אהדדי דרב חנא בא לפרש המשמעות וכ"ה במגילה כט ע"א עיי"ש, וכן פירש במנחם משיב נפש עיי"ש, ועיין גליוני הש"ס: ו] ומה שק שאינו מאוס, ולפני בשר ודם כך [וכ"ה בדפו"ר], רקיקה שהיא מאוסה, ולפני מלך מלכי המלכים הקב"ה לא כ"ש (שפתי חכמים, ועיין הג' בן ארי', מנחם משיב נפש): ז] כדאיתא מועד קטן כח ע"א מיתת צדיקים מכפרת: ח] כשמה. כמשמעה פירוש שמה קפנדריא טריי"א בלע"ז (הילוך אלכסון) והס"ד, ומה"ד אדמקיפנא וכו' אדרי שורות, הס"ד, ומה"ד מעיקרא (מנחם משיב נפש עיי"ש):

לעזי רש"י

אצייר. פירוש חיסום (ר"ש כליס פי"ג מ"ד ועיין רמב"ם שם). טושי"ר. פירוש להשתעל (הוסטע"ן). טבחי"א. פירוש תלחולת (רש"י חולין דף נ ע"א), המעי הדבוק כפי הטבעת (ערוך ערך כרכשתא א' ועיין רמב"ם שחיטה פ"ו הט"ז). טריי"א. פירוש קפנדריא, שביל המקצר את הדרך, (מוסף הערוך ערך קפנדר ועיין רש"י מגילה דף כט ע"א ד"ה אדמקיפנא):

את יעקב[מו]. וּשְׁמוּאֵל אָמַר, אֶפְרוֹ שֶׁל יִצְחָק רָאָה, שֶׁנֶּאֱמַר (בראשית כב ח) 'אֱלֹהִים יִרְאֶה לּוֹ הַשֶּׂה', ומשום שנאמר בו לשון ראייה יש לדרוש שראה אותו[מז]. רַבִּי יִצְחָק נַפָּחָא אָמַר, כֶּסֶף הַכִּפּוּרִים שנתנו ישראל במדבר במנין הראשון רָאָה, שֶׁנֶּאֱמַר (שמות ל טז) 'וְלָקַחְתָּ אֶת כֶּסֶף הַכִּפֻּרִים מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל' וגו', והוא כיפר על מנין זה[מח]. רַבִּי יוֹחָנָן אָמַר, בֵּית הַמִּקְדָּשׁ רָאָה, דִּכְתִיב (בראשית כב יד) 'בְּהַר ה' יֵרָאֶה'[מט].

הגמרא מביאה שנחלקו עוד אמוראים בענין זה:

פְּלִיגִי בָּהּ - נחלקו בזה רַבִּי יַעֲקֹב בַּר אִידִי וְרַבִּי שְׁמוּאֵל בַּר נַחְמָנִי, חַד [-אחד] אָמַר, כֶּסֶף הַכִּפּוּרִים רָאָה, וְחַד [-ואחד] אָמַר, בֵּית הַמִּקְדָּשׁ רָאָה. מסיקה הגמרא, וּמִסְתַּבְּרָא כְּמַאן דְּאָמַר בֵּית הַמִּקְדָּשׁ רָאָה, שֶׁנֶּאֱמַר 'אֲשֶׁר יֵאָמֵר הַיּוֹם בְּהַר ה' יֵרָאֶה'[נ].

★

שנינו במשנה, לֹא יִכָּנֵס אָדָם לְהַר הַבַּיִת בְּמַקְלוֹ וכו' ולא יעשנו קפנדריא.

הגמרא מבארת מהו 'קפנדריא':

שואלת הגמרא, מַאי - מהו קַפַּנְדַּרְיָא. משיבה הגמרא, אָמַר רָבָא, קַפַּנְדַּרְיָא כִּשְׁמָהּ - כמשמעות שמה[נא]. וְרַב חָנָא בַּר אַדָּא מִשְּׁמֵיהּ [-משמו] דְּרַב סָמָא בְּרֵיהּ [-בנו] דְּרַב מָרִי אָמַר, כְּמַאן דְּאָמַר אִינָשׁ - כמו שאומרים האנשים, אַדְמַקִּיפְנָא אַדָּרֵי אֵיעוּל בְּהָא - עד שאני מקיף את שורת הבתים אכנס בהם לקצר את דרכי, שקפנדריא הוא נוטריקון 'אדמקיפנא אדרי'[נב].

★

הגמרא דנה בענין קפנדריא בבית הכנסת[נג]:

אָמַר רַב נַחְמָן אָמַר רַבָּה בַּר אֲבוּהַּ, הַנִּכְנָס לְבֵית הַכְּנֶסֶת עַל מְנָת שֶׁלֹּא לַעֲשׂוֹתוֹ קַפַּנְדַּרְיָא אלא כדי לשהות בו, מוּתָּר לו ביציאתו לַעֲשׂוֹתוֹ קַפַּנְדַּרְיָא ולצאת מפתח אחר אף על פי שמקצר דרכו בכך.

רַבִּי אֲבָהוּ אָמַר, אִם המקום שבו נבנה בית הכנסת הָיָה שְׁבִיל מֵעִיקָּרוֹ - קודם שנבנה בית הכנסת[נד], מוּתָּר לעבור בו.

אָמַר רַב חֶלְבּוֹ אָמַר רַב הוּנָא, הַנִּכְנָס לְבֵית הַכְּנֶסֶת על מנת לְהִתְפַּלֵּל, מוּתָּר לו ביציאתו לַעֲשׂוֹתוֹ קַפַּנְדַּרְיָא ולצאת מפתח אחר אף על פי שמקצר דרכו בכך[נה], שכן היו עושים גם בהר הבית, שֶׁנֶּאֱמַר (יחזקאל מו ט) 'וּבְבֹא עַם הָאָרֶץ לִפְנֵי ה' בַּמּוֹעֲדִים וגו' הַבָּא דֶּרֶךְ שַׁעַר צָפוֹן לְהִשְׁתַּחֲוֹת יֵצֵא דֶּרֶךְ שַׁעַר נֶגֶב, וְהַבָּא דֶּרֶךְ שַׁעַר נֶגֶב יֵצֵא דֶּרֶךְ שַׁעַר

מו. **שראה** את זכות התורה של יעקב שעסק בה בבית שם ועבר. עץ יוסף (על עין יעקב, ד"ה יעקב). והמהרש"א (ח"א ד"ה יעקב) ביאר, שמחנות המלאכים שנראו ליעקב באו לשומרו מעשיו ומשרו שהוא סמאל והוא השטן שהודה לו על הברכות. ומבואר במדרש רבה (ב"ר עד טו) על מה שיעקב אמר (בראשית לב ג) 'מחנה אלהים זה', שמחנה המלאכים היה ששים רבוא, שאין שכינה שורה על פחות מששים רבוא, והכוונה שהיו מחנה המלאכים כשיעור מחנה ישראל שבמדבר, והבטיח הקב"ה ליעקב שמחנה זה ישמור גם על בניו כשיהיו צריכים לשמירה מהשטן, ולכך במגפה שהיתה בזמן דוד נתקיימה הבטחה זו וזו כוונת הפסוק שראה הקב"ה את יעקב וינחם.

בבן יהוידע (ד"ה אמר) הקשה, שהרי גם באברהם נאמר (בראשית כב ד) 'וירא את המקום מרחוק', וכן (שם יג) 'וירא והנה איל'. ובמשה רבינו נאמר (שמות לט מג) 'וירא משה את כל המלאכה', הרי שגם בהם נאמר לשון ראייה. ותירץ שידוע שדמות יעקב חקוקה בכסא הכבוד, והבטיח הקב"ה שבעת צרה יראה דמותו וירחם על בניו, ולכך אמר דוד המלך עליו השלום (תהלים כ ב) 'יענך ה' ביום צרה ישגבך שם אלהי יעקב', ולא אמר אלהי אברהם או יצחק. וכאן שנאמר 'ראה ה'' משמע שראה ראייה הידועה, והיינו אותה ראייה שהבטיח לישראל לראות בעת צרה. ומה שהביאה הגמרא מהפסוק 'ויאמר יעקב כאשר ראם' הוא להוכיח שדמותו חקוקה בכסא הכבוד, שהרי יש מלאכים סתם ויש מלאכי אלהים הקרובים לכסא, ומהיכן ידע יעקב שהם מחנה אלהים, אלא מפני שדמותו חקוקה בכסא, לכן אף על פי שהוא עמד למטה מזלו ראה שמחנה אלהים הם.

מז. **וביאר** המהרש"א (ח"א ד"ה אפרו) שראה את האפר של השה שבא תחת יצחק [ובדעת זקנים מבעלי התוספות (בראשית כב יד) הביאו מהמדרש שכשאמר לו הקב"ה לאברהם 'אל תשלח ידך אל הנער' לא רצה אברהם להניחו עד שנשבע לו הקב"ה שיחשב לפניו אפרו של איל כאילו היה אפרו של יצחק. וכתב הבן יהוידע (ד"ה אמר) שעל דבר זה נתנבא אברהם אבינו קודם שנעקד יצחק והביא איל במקומו במה שאמר 'אלהים יראה לו השה לעולה בני', כלומר יראה לו השה אשר אקריב היום כאלו היה לעולה בני, ולכך הביאה הגמרא פסוק זה]. או שראה את אפרו של יצחק לפי מחשבת אברהם לשחטו. כי באותו גורן העלה אברהם את יצחק. ובזכות העקידה נאמר לאברהם (בראשית כב יז) 'כי ברך אברכך וגו' וכחול אשר על שפת הים', ובימי דוד ושלמה נתקיימה ברכה זו, כמו שנאמר (מלכים א' ד כ) 'יהודה וישראל רבים כחול אשר על הים', והמלאך המשחית בא למעטם אז מברכה זו, ואמר שראה ה' הבטחה זו וניחם. אמנם בתוספות בתענית (טו: ד"ה ונותנין, טז. ד"ה אפר) מבואר שהכוונה לאפרו של יצחק ממש. וביעב"ץ (שם טז. בתוס' שם) הקשה שהרי יצחק לא נשרף. ולכך ביאר שהאפר של העצים שנשא לצורך עקידתו ונשרפו נקרא אפרו של יצחק.

מח. **שאותו** כסף ניתן לזיכרון, שנאמר בו (שמות ל טז) 'והיה לבני ישראל לזכרון לפני ה' לכפר על נפשתיכם', ועכשיו הוצרכו לכפרתו. רש"י (ד"ה כסף). ובשיטה מקובצת (ד"ה כסף) הוסיף שאפילו שבפסוק לא נאמר לשון ראייה [ואין לדרוש מלשון ראייה כמו שדרשו מהפסוקים הקודמים], מכל מקום נאמר בו 'זכרון לפני ה'', ומשום כך אמר שבא זכרונו לפניו.

מט. **גם** רבי יוחנן סובר שראה את כסף הכיפורים, אלא שהוא חולק על רבי יצחק נפחא וסובר שכסף כיפורים שניתן בימי משה למשכן אינו יכול לכפר על המניין שהיה בימי דוד, אלא בית המקדש ראה, דהיינו את כסף כיפורים שיתן כל אחד מישראל במקדש כל שנה. מהרש"א (ח"א ד"ה אפרו). והבן יהוידע (ד"ה אמר) ביאר בדברי רבי יוחנן, שראה מצוה שהיא בעצמה ענין ראייה, כלומר שראה את מצות הראייה שעתידה להיות בו.

נ. **ש'היום'** לא משמע על כסף כיפורים שנתנו במשכן, ורק על בית המקדש שייך לומר 'היום', דהיינו בכל זמן שיתנו כסף כפורים לקרבנות בבית המקדש. מהרש"א (ח"א סוף ד"ה אפרו).

נא. **מכך** שהשיב רבא 'קפנדריא כשמה' נראה שהיה ידוע להם מה פירוש המילה 'קפנדריא', ואם כן צריך להבין מה היתה קושיית הגמרא 'מאי קפנדריא'. וביאר הקרן ישי (ד"ה מאי), שבאמת לא היה ידוע להם מהו קפנדריא, אבל ידעו שהוא ענין של קלות ראש, ולכך שאלו מה באמת הפירוש של מילה זו, ואמר רבא 'כשמה', ולא ביאר יותר לפי שסמך על המבין, ובא רב חנא וביאר את דבריו כדלהלן [וראה בהערה להלן שנחלקו האחרונים בביאור דברי רבא והאם רב חנא בא לבאר את דברי רבא או לחלוק עליהם].

נב. **בגמרא** במגילה (כט.) הגירסא 'אמר רבא קפנדריא כשמה. מאי כשמה, כמאן דאמר אדמקיפנא אדרי איעול בהא'. וכתב במנחם משיב נפש (ברש"י ד"ה כשמה) שמזה נראה שרב חנא בא לפרש את דברי רבא, שמשום כך קורים להילוך אלכסון קפנדריא שהוא נוטריקון 'אדמקיפנא אדרי', ולא נחלק רב חנא על רבא. וכן מבואר ברבינו חננאל (ד"ה מתני') [וראה בהערה לעיל בביאור הגמרא לפירוש זה]. וכתב בטורי אבן (מגילה כט. ד"ה מאי) שגירסת הגמרא כאן משובשת וצריך לגרוס כמו במגילה.

אולם בגליוני הש"ס (ד"ה מאי) כתב שמהגמרא משמע שרבא ורב חנא חולקים, שרבא סובר שקפנדריא כשמה על מה שנקרא בפי אנשים 'קפנדריא', והיינו קיבוץ בני אדם יחד [והביא שכן מבואר ברש"י בעבודה זרה (יא: ד"ה במגנא) שכתב, יום לשנה מקבצין כל סוחרי העיר לאכול ולשתות ולחוג לשם עבודת כוכבים פלונית, וכאן קורין קופנדרי"א], וכוונת המשנה שאם ירצו בני אדם להתקבץ יחד לדבר זה עם זה לא יעשו כן בהר הבית, שהוא מקום רחב ופנוי ונוח להתקבץ בו והיו עושים כן לולא האיסור. אבל לרב חנא הכוונה שלא לקצר את הדרך [וכתב הציץ אליעזר (שו"ת חי"ג סי' טז אות ג) שלפי דעה זו האיסור הוא לקצר את הדרך אם יש דרך אחרת, אך לעבור בהר הבית כשאין דרך אחרת מותר]. וראה שם שהוכיח שהגירסא כאן היא העיקר ולא הגירסא במגילה. וראה חדשים גם ישנים (ד"ה קפנדריא - הראשון) שרבא ורב חנא נחלקו בביאור תיבה זו אבל לא נחלקו בדין, וכדבריו נראה מהברכת ראש (ברש"י ד"ה כשמה) והגהות ר"י לנדא (ד"ה קפנדריא), הובאו דבריהם בילקוט ביאורים.

נג. **גם** בבית הכנסת אסור לעשות קפנדריא כמו בהר הבית. מגילה (כח.).

נד. **רש"י** (ד"ה מעיקרא). והמרכבת המשנה (תפילה פי"א ה"ח) מפרש לפי דעת הרמב"ם שהתנו שבעה טובי העיר מתחילה שלא יתקדש השביל בקדושת בית הכנסת [ולא כרש"י שפירש שכיון שהיה שם שביל קודם שנבנה בית הכנסת מותר לעבור אף אם לא התנו]. וכתב האור החמה (ד"ה ר' אבהו) שמכל מקום לא התירו אלא לעבור שם, אבל לא התירו לאכול ולישן בבית הכנסת אף אם נבנה במקום שהיו מוחזקים בו מקודם לעניינים אלו, שדברים אלו יש בהם קלות ראש. וכתב הכסף משנה (תפילה פי"א ה"ח) שאף על פי שמותר לעשות קפנדריא באופנים אלו [שנכנס שלא על מנת לעשות קפנדריא או שהיה שם שביל קודם שנבנה בית הכנסת], מכל מקום אין ראוי לעשות כן.

לפי פשוטו רבי אבהו בא לומר שיש אופן נוסף שמותר לעבור בבית הכנסת ולא נחלק עם רב נחמן, אולם בנימוקי מהרא"י (תפילה פי"א ה"ח, הובא בספר הליקוטים) ביאר, שרבי אבהו חולק על רב נחמן שמתיר בנכנס על מנת שלא לעשותו קפנדריא, וסובר שרק אם היה שביל מתחילה מותר, ורב נחמן חולק על רבי אבהו וסובר שאפילו אם היה שביל מתחילה אסור, כיון שנכנס על מנת לעשותו קפנדריא.

נה. **גירסת** הרי"ף (כאן) והרא"ש (מגילה פ"ד סי' ט) 'מצוה לעשותו קפנדריא', והר"ן (על הרי"ף, מגילה כט. סוף ד"ה אדמקיפנא) ביאר בטעם הדבר, מפני שנראה כמחבב את בית הכנסת. וכתב הגר"א (אמרי נועם, ד"ה הנכנס) שהעיקר כגירסה זו, שכיון שאמר רב נחמן שאם היתה דעתו מתחילה שלא לעשות קפנדריא מותר לעשותו קפנדריא אף שלא נכנס לשם מצוה, כל שכן שאם נכנס להתפלל מותר, ולמה הביאה הגמרא את דברי רב חלבו, אלא על כרחך בא להשמיענו שלא רק שמותר לעשות כן אלא אף יש מצוה בדבר אם נכנס להתפלל, וכן מבואר במגן אברהם (סי' קנא סק"ז) [וראה עוד בגר"א

תניא בן עזאי אומר על כל משכב שכב חוץ מן הקרקע על כל מושב שב חוץ מן הקורה. אמר שמואל שינה[א] בעמוד השחר כאסטמא לפרזלא יציאה בעמוד השחר כאסטמא לפרזלא. בר קפרא הוה מזבן מילי בדינרי עד[ב] דכפנת אכול עד דצחית שתי עד דרתחא קדרך שפוך קרנא קריא ברומי בר מזבין תאני תאני דאבוך זבין. אמר להו אביי לרבנן כי עייליתו בשבילי דמחוזא למיפק ביה בחקלא לא תחזו לא להך גיסא ולא להך גיסא דלמא יתבי נשי[ג] ולאו אורח ארעא לאסתכולי בהו. ח) רב ספרא על לבית הכסא אתא רבי אבא נחר ליה אבבא אמר ליה ליעול מר בתר דנפק אמר ליה עד השתא לא עיילת לשעיר וגמרת לך מילי דשעיר לאו הכי תנן ט) מדורה היתה שם ובית הכסא של כבוד וזה היה כבודו מצאו נעול בידוע שיש שם אדם מצאו פתוח בידוע שאין שם אדם אלמא לאו אורח ארעא הוא והוא סבר מסוכן הוא י) דתניא רבן שמעון בן גמליאל אומר עמוד החוזר מביא את האדם לידי הדרוקן סילון החוזר מביא את האדם לידי ירקון. רבי אלעזר על לבית הכסא אתא ההוא ד) פרסאה[ד] דחקיה קם ר' אלעזר ונפק אתא דרקונא שמטיה לכרכשיה קרי עליה רבי אלעזר א) ואתן אדם תחתיך ° אל תקרי אדם אלא אדום: ב) ואמר להרגך ותחס עליך ואמר ואמרתי מיבעי ליה ותחס וחסתי מיבעי ליה אמר רבי אלעזר אמר לו דוד לשאול מן התורה בן הריגה אתה שהרי רודף אתה ה) והתורה אמרה בא להרגך השכם להרגו אלא צניעות שהיתה בך היא חסה עליך ומאי היא דכתיב ג) ויבא אל גדרות הצאן על הדרך ושם מערה ויבא שאול להסך את רגליו תנא גדר לפנים מן גדר ומערה לפנים ממערה להסך אמר ר' אלעזר מלמד שסכך עצמו כסוכה: ד) ויקם דוד ויכרת את כנף המעיל אשר לשאול בלט אמר ר' יוסי בר' חנינא כל המבזה את הבגדים סוף אינו נהנה מהם שנאמר ה) והמלך דוד זקן בא בימים ויכסהו בבגדים ולא יחם לו: ו) אם ה' הסיתך בי ירח מנחה אמר רבי אלעזר אמר ליה הקב"ה לדוד מסית קרית לי הרי אני מכשילך בדבר שאפי' תינוקות של בית רבן יודעים אותו דכתיב ז) כי תשא את ראש בני ישראל לפקודיהם ונתנו איש כפר נפשו וגו' מיד ח) ויעמוד שטן על ישראל וכתיב ט) ויסת את דוד בהם לאמר לך מנה את ישראל וכיון דמנינהו לא שקל מיניהו כופר דכתיב י) ויתן ה' דבר בישראל מהבקר ועד עת מועד מאי עת מועד אמר שמואל סבא חתניה דרבי חנינא משמיה דרבי חנינא משעת שחיטת התמיד עד שעת זריקתו רבי יוחנן אמר עד חצות ממש: כ) ויאמר למלאך המשחית בעם רב אמר רבי אלעזר אמר ליה הקב"ה למלאך טול לי רב שבהם שיש בו ליפרע מהם כמה חובות באותה שעה מת אבישי בן צרויה ששקול כרובה של סנהדרין: ל) ובהשחית ראה ה' וינחם מאי ראה אמר רב ראה יעקב אבינו דכתיב מ) ויאמר יעקב כאשר ראם ושמואל אמר אפרו של יצחק ראה שנאמר נ) אלהים יראה לו השה רבי יצחק נפחא אמר כסף כפורים ראה שנאמר ס) ולקחת את כסף הכפורים מאת בני ישראל וגו' רבי יוחנן אמר בית המקדש ראה דכתיב ° בהר ה' יראה פליגי בה ר' יעקב בר אידי ורבי שמואל בר נחמני חד אמר כסף הכפורים ראה וחד אמר בית המקדש ראה ומסתברא כמאן דאמר בית המקדש ראה שנאמר ע) אשר יאמר היום בהר ה' יראה: לא יכנס אדם להר הבית במקלו וכו': י) מאי קפנדריא אמר רבא קפנדריא כשמה ורב[ה] חנא בר אדא משמיה דרב סמא בריה דרב מרי אמר כמאן דאמר אינש אדמקיפנא אדרי איעול בהא אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה א הנכנס לבית הכנסת על מנת שלא לעשותו קפנדריא מותר לעשותו קפנדריא רבי אבהו אמר ב אם היה שביל מעיקרו מותר אמר ר' חלבו אמר רב הונא ג הנכנס לבית הכנסת להתפלל מותר [א] לעשותו קפנדריא שנאמר פ) ובבא עם הארץ לפני ה' במועדים וגו': ורקיקה מקל וחומר: אמר רב ביבי אמר ר' יהושע בן לוי ד כל הרוקק בהר הבית בזמן הזה כאילו רוקק בבת עינו שנאמר צ) והיה עיני ולבי שם כל הימים אמר רבא רקיקה בבית הכנסת שריא מידי דהוה אמנעל מה מנעל בהר הבית אסור בבית הכנסת מותר אף רקיקה בהר הבית הוא דאסור בבית הכנסת שרי אמר ליה רב פפא לרבא ואמרי לה רבינא לרבא ואמרי לה רב אדא בר מתנא לרבא אדיליף ממנעל נילף מקפנדריא אמר ליה תנא יליף ממנעל ואת אמרת מקפנדריא מאי היא דתניא ה) לא יכנס אדם להר הבית לא במקלו שבידו ולא במנעלו שברגלו ° ולא במעות הצרורים לו בסדינו ובפונדתו מופשלת לאחוריו ולא יעשנה קפנדריא ורקיקה מקל וחומר ממנעל ומה מנעל שאין בו דרך בזיון אמרה תורה ק) של נעליך מעל רגליך רקיקה שהיא דרך בזיון לא כל שכן רבי יוסי בר יהודה אומר אינו צריך הרי הוא אומר ר) כי אין לבא אל שער המלך בלבוש שק והלא דברים קל וחומר ומה שק שאינו מאוס לפני[ו] בשר ודם כך רקיקה שהיא מאוסה לפני[ו] מלך מלכי המלכים לא כל שכן אמר ליה אנא הכי קאמינא נימא הכא לחומרא והכא לחומרא ואימא

רש"י

על כל מושב שב חוץ מן הקורה. שמא תפול: כאסטמא לפרזלא. אציי"ר בלעז שמועיל לברזל, כך מועיל לגוף: יציאה. להפנות: אדכפנת אכול. שאם תשהא תעבור ממך תאות המאכל ואין המאכל מועיל: עד דרתחא קדרך שפוך. קודם שתצטנן. משל הוא זה, כשאתה צריך לנקביך שפוך ואל תשהא אותם: קרנא קריא ברומי. אם תשמע קול קרן ברומי, הוא סימן למבקשי תאנים לקנות ולהוליך למקום אחר: בר מזבין תאני תאני דאבוך זבין. אם אין אביך בבית הזהר אתה בנו למכור תאניו בעוד שיש תובעים: בשבילי. שביל קטן שפונים בו לשדות: נחר ליה אבבא. לידע אם יש שם אדם. נחר טושי"ר בלעז: אמר ליה. ר' אבא לרב ספרא: עד כאן לא עיילת לשעיר. שאינן צנועין בבית הכסא: וגמרת לך מילי דשעיר. שאינך צנוע: לאו הכי תנן. במסכת תמיד: מדורה היתה שם. בעזרה, היסק גדול של אור להתחמם שם הכהנים המסיכים רגליהם בבית הכסא שצריכין טבילה, כדתנן במסכת יומא (ד' כח.) כל המיסך [ב] רגליו טעון טבילה: ובית הכסא של כבוד. אלמא אין מספרים בבית הכסא, ואת אמרת ליעול מר: והוא סבר. רב ספרא שמהר לומר ליעול מר, סבר מסוכן הוא בעמוד החוזר אם ישוב לאחוריו ויחזור העמוד: הדרוקן. כרסו נבה:

דרקונא. נחש: שמטיה לכרכשיה. אלחולת שהרעי יוצא בו, שקורין טבחיא: ואמר להרגך ותחס עליך. דוד אמר לשאול כן כשיצאתו מן המערה שנכנס בה לפנות וכרת דוד את כנף מעילו, ואמר להרגך הקב"ה התיר לי להרגך: התורה אמרה וכו'. אם במחתרת ימצא הגנב וגו' (שמות כב). וכבר פירשנוהו למעלה במעשה דר' שילא (ד' נח.): צניעות שראיתי בך. שנכנס למערה בשביל הצנע, ואף שם נהג צניעות כדמפרש ואזיל: שסכך רגליו. בבגדיו כסוכה: שיש בו ליפרע כמה. שיש במיתתו כדי לכפר על כמה עונות[ז]: ובהשחית ראה ה' וינחם. מקרא הוא באותה פרשה בדברי הימים: כסף כפורים ראה. שנתן במנין ראשון של ישראל למשכן, והוא כפר על מנין זה, שהרי לזכרון נתן כדכתיב[י] והיה לבני ישראל לזכרון לכפר, ועכשיו הוצרכו כפרתו: כשמה. כמשמעה פירוש שמה[ח]: אדמקיפנא אדרי איעול בהא. בעוד שאני מקיף כל שורות הבתים הללו אכנס כאן לקצר דרכי: אדרי. שורות: קפנדריא. טריי"א בלעז: מעיקרא. קודם שנבנה עליו בית הכנסת: ניליף מקפנדריא. לאיסורא, דתנן במסכת מגילה (ד' כח.) אין עושין בית הכנסת קפנדריא: תנא יליף. רקיקה ממנעל: פונדתו. אזור חלול שנותנין בו מעות: ואימא

עין משפט נר מצוה

פה א ב [לית' ברמב"ס]: ג מיי' פי"א מהל' תפלה הלכה י סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' קנא סעיף ה:

פו ד מיי' פ"ז מהלכות בית הבחירה הלכה ז סמג עשין קסד:

פז ה מיי' שם הלכה ב:

תורה אור השלם

א) מֵאֲשֶׁר יָקַרְתָּ בְעֵינַי נִכְבַּדְתָּ וַאֲנִי אֲהַבְתִּיךָ וְאֶתֵּן אָדָם תַּחְתֶּיךָ וּלְאֻמִּים תַּחַת נַפְשֶׁךָ: [ישעיה מג, ד]

ב) הִנֵּה הַיּוֹם הַזֶּה רָאוּ עֵינֶיךָ אֵת אֲשֶׁר נְתָנְךָ יְיָ הַיּוֹם בְּיָדִי בַּמְּעָרָה וְאָמַר לַהֲרָגְךָ וַתָּחָס עָלֶיךָ וָאֹמַר לֹא אֶשְׁלַח יָדִי בַּאדֹנִי כִּי מְשִׁיחַ יְיָ הוּא: [שמואל א כד, י]

ג) וַיָּבֹא אֶל גִּדְרוֹת הַצֹּאן עַל הַדֶּרֶךְ וְשָׁם מְעָרָה וַיָּבֹא שָׁאוּל לְהָסֵךְ אֶת רַגְלָיו וְדָוִד וַאֲנָשָׁיו בְּיַרְכְּתֵי הַמְּעָרָה יֹשְׁבִים: [שמואל א כד, ג]

ד) וַיֹּאמְרוּ אַנְשֵׁי דָוִד אֵלָיו הִנֵּה הַיּוֹם אֲשֶׁר אָמַר יְיָ אֵלֶיךָ הִנֵּה אָנֹכִי נֹתֵן אֶת אֹיִבְךָ בְּיָדֶךָ וְעָשִׂיתָ לּוֹ כַּאֲשֶׁר יִטַב בְּעֵינֶיךָ וַיָּקָם דָּוִד וַיִּכְרֹת אֶת כְּנַף הַמְּעִיל אֲשֶׁר לְשָׁאוּל בַּלָּט: [שמואל א כד, ד]

ה) וְהַמֶּלֶךְ דָּוִד זָקֵן בָּא בַּיָּמִים וַיְכַסֻּהוּ בַּבְּגָדִים וְלֹא יִחַם לוֹ: [מלכים א א, א]

ו) וְעַתָּה יִשְׁמַע נָא אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ אֵת דִּבְרֵי עַבְדּוֹ אִם יְיָ הֱסִיתְךָ בִי יָרַח מִנְחָה וְאִם בְּנֵי הָאָדָם אֲרוּרִים הֵם לִפְנֵי יְיָ כִּי גֵרְשׁוּנִי הַיּוֹם מֵהִסְתַּפֵּחַ בְּנַחֲלַת יְיָ לֵאמֹר לֵךְ עֲבֹד אֱלֹהִים אֲחֵרִים: [שמואל א כו, יט]

ז) כִּי תִשָּׂא אֶת רֹאשׁ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לִפְקֻדֵיהֶם וְנָתְנוּ אִישׁ כֹּפֶר נַפְשׁוֹ לַייָ בִּפְקֹד אֹתָם וְלֹא יִהְיֶה בָהֶם נֶגֶף בִּפְקֹד אֹתָם: [שמות ל, יב]

ח) וַיַּעֲמֹד שָׂטָן עַל יִשְׂרָאֵל וַיָּסֶת אֶת דָּוִיד לִמְנוֹת אֶת יִשְׂרָאֵל: [דברי הימים א כא, א]

ט) וַיֹּסֶף אַף יְיָ לַחֲרוֹת בְּיִשְׂרָאֵל וַיָּסֶת אֶת דָּוִד בָּהֶם לֵאמֹר לֵךְ מְנֵה אֶת יִשְׂרָאֵל וְאֶת יְהוּדָה: [שמואל ב כד, א]

י) וַיִּתֵּן יְיָ דֶּבֶר בְּיִשְׂרָאֵל מֵהַבֹּקֶר וְעַד עֵת מוֹעֵד וַיָּמָת מִן הָעָם מִדָּן וְעַד בְּאֵר שֶׁבַע שִׁבְעִים אֶלֶף אִישׁ: [שמואל ב כד, טו]

כ) וַיִּשְׁלַח יָדוֹ הַמַּלְאָךְ יְרוּשָׁלַיִם לְשַׁחֲתָהּ וַיִּנָּחֶם יְיָ אֶל הָרָעָה וַיֹּאמֶר לַמַּלְאָךְ הַמַּשְׁחִית בָּעָם רַב עַתָּה הֶרֶף יָדֶךָ וּמַלְאַךְ יְיָ הָיָה עִם גֹּרֶן הָאֲרַוְנָה הַיְבֻסִי: [שמואל ב כד, טז]

ל) וַיִּשְׁלַח הָאֱלֹהִים מַלְאָךְ לִירוּשָׁלַיִם לְהַשְׁחִיתָהּ וּכְהַשְׁחִית רָאָה יְיָ וַיִּנָּחֶם עַל הָרָעָה וַיֹּאמֶר לַמַּלְאָךְ הַמַּשְׁחִית רַב עַתָּה הֶרֶף יָדֶךָ וּמַלְאַךְ יְיָ עֹמֵד עִם גֹּרֶן אָרְנָן הַיְבוּסִי: [דברי הימים א כא, טו]

מ) וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב כַּאֲשֶׁר רָאָם מַחֲנֵה אֱלֹהִים זֶה וַיִּקְרָא שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא מַחֲנָיִם: [בראשית לב, ב]

נ) וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֱלֹהִים יִרְאֶה לּוֹ הַשֶּׂה לְעֹלָה בְּנִי וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו: [בראשית כב, ח]

ס) וְלָקַחְתָּ אֶת כֶּסֶף הַכִּפֻּרִים מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְנָתַתָּ אֹתוֹ עַל עֲבֹדַת אֹהֶל מוֹעֵד וְהָיָה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי יְיָ לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם: [שמות ל, טז]

ע) וַיִּקְרָא אַבְרָהָם שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא יְיָ יִרְאֶה אֲשֶׁר יֵאָמֵר הַיּוֹם בְּהַר יְיָ יֵרָאֶה: [בראשית כב, יד]

פ) וּבְבוֹא עַם הָאָרֶץ לִפְנֵי יְיָ בַּמּוֹעֲדִים הַבָּא דֶּרֶךְ שַׁעַר צָפוֹן לְהִשְׁתַּחֲוֺת יֵצֵא דֶּרֶךְ שַׁעַר נֶגֶב וְהַבָּא דֶּרֶךְ שַׁעַר נֶגֶב יֵצֵא דֶּרֶךְ שַׁעַר צָפוֹנָה לֹא יָשׁוּב דֶּרֶךְ הַשַּׁעַר אֲשֶׁר בָּא בוֹ כִּי נִכְחוֹ יֵצֵא: [יחזקאל מו, ט]

צ) וַיֹּאמֶר יְיָ אֵלָיו שָׁמַעְתִּי אֶת תְּפִלָּתְךָ וְאֶת תְּחִנָּתְךָ אֲשֶׁר הִתְחַנַּנְתָּה לְפָנַי הִקְדַּשְׁתִּי אֶת הַבַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר בָּנִתָה לָשׂוּם שְׁמִי שָׁם עַד עוֹלָם וְהָיוּ עֵינַי וְלִבִּי שָׁם כָּל הַיָּמִים: [מלכים א ט, ג]

ק) וַיֹּאמֶר אַל תִּקְרַב הֲלֹם שַׁל נְעָלֶיךָ מֵעַל רַגְלֶיךָ כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה עוֹמֵד עָלָיו אַדְמַת קֹדֶשׁ הוּא: [שמות ג, ה]

ר) וַיָּבוֹא עַד לִפְנֵי שַׁעַר הַמֶּלֶךְ כִּי אֵין לָבוֹא אֶל שַׁעַר הַמֶּלֶךְ בִּלְבוּשׁ שָׂק: [אסתר ד, ב]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תמיד כז:, ב) שם כו., ג) שם ולעיל כה. [בכורות מד:], ד) [עי' תוספות ב"ק לח. ד"ה אלא], ה) [לעיל נח. סנהדרין עב.], ו) מגילה כט. ע"ש, ז) [תוספתא פ"ו], ח) [עי' תוס' ב"מ כו. ד"ה בהר ותוס' פסחים ז. ד"ה בהר], ט) [עי' תוספות חגיגה ד: ד"ה כי תבואו], י) שמות ל טז.

גליון הש"ס

גמ' אל תקרי אדם. עי' יבמות סא ע"א תוס' ד"ה ואין:

הגהות הגר"א

[א] שם הנכנס לבהכ"נ להתפלל מותר. נ"ב גירסת הרי"ף מצוה וכן הרא"ש במגילה: [ב] רש"י ד"ה כל המיסך כו' אלמא אין כו'. נ"ב וצ"ע למה לא פירש כמ"ש בתמיד למימרא דלא כו':

הגהות וציונים

א] [עי' בערוך ערך אסטמא ועי' עוד במוסף הערוך ערך שן ו' שפירש השתנה מלשון את שיניהם מלכים ב יח] (גליון): ב] [בערוך ערך כפן פירש הדברים אלו על דרך מוסר יפה ע"ש] (גליון): ג] בכת"י דלמא יתבי ביה אינשי דלאו אורח ארעא (וגירסא ישרה היא כי לפי גירסתינו איסור יש בדבר ולאו משום אורח ארעא בלבד, שפ"ח): ד] רומאה (כל הדפו"י ובכת"י, ונשתנה מן הצנזור, דק"ס) ועיין בהגהות הגרא"מ הורויץ: ה] לפי גירסתינו משמע דפליגי, דלרבא היא מלה בלשון רומי שפירושה "קיצור דרך" (הגהות הגר"י לנדא, ברכת ראש ע"פ הערוך ערך קפנדר) ולרב חנא היא מלה המחוברת משתי מילים בארמית, אולם בכת"י הגירסא אמר רב חנא וכו' וכתב הדק"ס (אות י) שהיא הגי' האמיתית דלא פליגי אהדדי דרב חנא בא לפרש המשמעות וכ"ה במגילה כט ע"א עיי"ש, וכן פירש במנחם משיב נפש עיי"ש, ועיין גליוני הש"ס: ו] ומה שק שאינו מאוס, ולפני בשר ודם כך [וכ"ה בדפו"ר], רקיקה שהיא מאוסה, ולפני מלך מלכי המלכים הקב"ה לא כ"ש (שפתי חכמים, ועיין הג' בן ארי', מנחם משיב נפש): ז] כדאיתא מועד קטן כח ע"א מיתת צדיקים מכפרת: ח] כשמה. כמשמעה פירוש שמה קפנדריא טריי"א בלע"ז (הילוך אלכסון) והס"ד, ומה"ד אדמקיפנא וכו' אדרי שורות, הס"ד, ומה"ד מעיקרא (מנחם משיב נפש עיי"ש):

לעזי רש"י

אציי"ר. פירוש תיקוס (ר"ש כליס פי"ג מ"ד ועיין רמב"ס שס). טושי"ר. פירוש להשתעל (הוסטע"ן). טבחי"א. פירוש תלחולת (רש"י חולין דף נ ע"א), המעי הדבוק בפי הטבעת (ערוך ערך כרכשתא א' ועיין רמב"ס שחיטה פ"ו הט"ז). טרי"א. פירוש קפנדריא, שביל המקצר את הדרך, (מוסף הערוך ערך קפנדר ועיין רש"י מגילה דף כט ע"א ד"ה אדמקיפנא):

צָפוֹנָה, לֹא יָשׁוּב דֶּרֶךְ הַשַּׁעַר אֲשֶׁר בָּא בוֹ כִּי נִכְחוֹ יֵצֵא', שכל ישראל שבאו לקיים מצות ראיה היו נכנסים דרך שער אחד ויוצאים מהשער השני[נו].

★

שנינו במשנה, **וּרְקִיקָה** - יריקה אסורה בהר הבית **מִקַּל וָחוֹמֶר.**

הגמרא דנה בענין רקיקה בהר הבית בזמן הזה ובענין רקיקה בבית הכנסת:

אָמַר רַב בֵּיבַי אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, כָּל הָרוֹקֵק בְּהַר הַבַּיִת בַּזְּמַן הַזֶּה [-לאחר חורבן הבית], **כְּאִילּוּ רוֹקֵק בְּבַת עֵינוֹ** של הקדוש ברוך הוא שכביכול נמצאת שם, כמו **שֶׁנֶּאֱמַר** (מלכים א' ט ג) '**וַיֹּאמֶר** ה' **אֵלָיו** וגו' **וְהָיוּ עֵינַי וְלִבִּי שָׁם כָּל הַיָּמִים**', ו'כל הימים' משמע אפילו לאחר חורבן הבית[נז].

אָמַר רָבָא, רְקִיקָה בְּבֵית הַכְּנֶסֶת שַׁרְיָא - מותרת[נח], **מִידֵי דַּהֲוָה אַמִּנְעָל** - כדין נעילת מנעל, **מַה** - כשם **שֶׁמִּנְעָל בְּהַר הַבַּיִת אָסוּר וּבְבֵית הַכְּנֶסֶת מוּתָּר, אַף רְקִיקָה בְּהַר הַבַּיִת הוּא דְּאָסוּר** אבל **בְּבֵית הַכְּנֶסֶת שָׁרֵי** - מותר.

מקשה הגמרא, **אָמַר לֵיהּ רַב פָּפָּא לְרָבָא, וְאָמְרִי לָהּ** - ויש אומרים שאמר **רַבִינָא לְרָבָא, וְאָמְרִי לָהּ** - ויש אומרים שאמר **רַב אַדָּא בַּר מַתְנָא לְרָבָא, אַדְּיָלְפַתְּ** - עד שאתה לומד רקיקה **מִמִּנְעָל,** שדווקא בהר הבית אסור אבל בבית הכנסת מותר, **נֵילַף** - נלמד רקיקה **מִקַּפַּנְדַּרְיָא,** שאף בבית הכנסת אסור[נט].

מתרצת הגמרא, **אָמַר לֵיהּ** רבא, **תַּנָּא יָלֵיף** - למד דין רקיקה **מִמִּנְעָל, וְאַתְּ אָמְרַתְּ** - ואתה אומר שיש ללמוד דין רקיקה **מִקַּפַּנְדַּרְיָא.**

הגמרא מבארת היכן מצאנו שהתנא למד רקיקה ממנעל:

שואלת הגמרא, **מַאי הִיא** - היכן שנינו כן. משיבה הגמרא, **דְּתַנְיָא** - ששנינו בברייתא, **לֹא יִכָּנֵס אָדָם לְהַר הַבַּיִת לֹא בְּמַקְלוֹ שֶׁבְּיָדוֹ**[ס], **וְלֹא בְּמִנְעָלוֹ שֶׁבְּרַגְלוֹ, וְלֹא בְּמָעוֹת הַצְּרוּרִים לוֹ בִּסְדִינוֹ**[סא], **וּבְפוּנְדָּתוֹ** - ובחגורה חלולה העשויה לתת בה מעות[סב] **הַמּוּפְשֶׁלֶת לַאֲחוֹרָיו, וְלֹא יַעֲשֶׂנָּה קַפַּנְדַּרְיָא, וּרְקִיקָה** אסורה **מִקַּל וָחוֹמֶר מִמִּנְעָל, וּמַה מִּנְעָל שֶׁאֵין בּוֹ דֶּרֶךְ בִּזָּיוֹן,** אף על פי כן **אָמְרָה תּוֹרָה** למשה שהתקרב לראות את הסנה הבוער (שמות ג ה) '**שַׁל נְעָלֶיךָ מֵעַל רַגְלֶיךָ**', **רְקִיקָה שֶׁהִיא דֶּרֶךְ בִּזָּיוֹן לֹא כָּל שֶׁכֵּן** שתאסר בהר הבית. הרי שהתנא למד רקיקה ממנעל[סג].

הברייתא ממשיכה, **רַבִּי יוֹסֵי בַּר יְהוּדָה אוֹמֵר, אֵינוֹ צָרִיךְ** ללמוד רקיקה בהר הבית בקל וחומר ממנעל, אלא כך יש ללמוד, **הֲרֵי הוּא אוֹמֵר** (אסתר ד ב) '**כִּי אֵין לָבוֹא אֶל שַׁעַר הַמֶּלֶךְ בִּלְבוּשׁ שָׂק**', **וַהֲלֹא הַדְּבָרִים קַל וָחוֹמֶר, וּמַה** שם לגבי **שַׂק שֶׁאֵינוֹ מָאוּס,** ועוד שאינו אלא **לִפְנֵי בָּשָׂר וָדָם, כָּךְ** דין המלכות שאין לבוא בו בשער המלך, **רְקִיקָה** בהר הבית, **שֶׁהִיא מְאוּסָה,** ועוד שהיא **לִפְנֵי מֶלֶךְ מַלְכֵי הַמְּלָכִים, לֹא כָּל שֶׁכֵּן** שאסורה[סד].

אָמַר לֵיהּ רב פפא לרבא, **אֲנָא הָכִי קָאָמִינָא** - אני כך אני אומר, **נֵימָא הָכָא לְחוּמְרָא וְהָכָא לְחוּמְרָא** - נלמד גם כאן [בהר הבית] לחומרה וגם כאן [בבית הכנסת] לחומרה,

---

(אמרי נועם, ד"ה הנכנס) שהביא ראיה נוספת לגירסא זו].
אמנם מדברי הרמב"ם (תפילה פי"א ה"י) מבואר שגרס 'מותר לעשותו קפנדריא', וכן גרסו הרא"ה (ד"ה א"ר אלעזר) והרא"ש (סי' כט) [וראה ילקוט ביאורים בישוב הסתירה בדעת הרא"ש]. ובאחרונים נאמרו כמה ביאורים לפי דעה זו מדוע הביאה הגמרא את דברי רבי חלבו שאמר שהנכנס להתפלל מותר לעשות קפנדריא אחר שכבר הביאה את דברי רב נחמן שהנכנס שלא על מנת לעשות קפנדריא יכול לעשות קפנדריא. הכסף משנה (תפילה פי"א ה"ח) מבאר שאף על פי שאמר רב נחמן שמותר לעשות קפנדריא אם נכנס שלא על דעת כן, מכל מקום אין ראוי לעשות כן, ורב חלבו מוסיף שאם נכנס על מנת להתפלל מותר לעשות קפנדריא לכתחילה. והמגן אברהם (סי' קנא סק"ז) ביאר, שרב נחמן אמר שאם נכנס לדבר הרשות אין לו לעשות קפנדריא אלא אם נכנס שלא על מנת לעשות קפנדריא. ורב חלבו מוסיף שאם נכנס להתפלל מותר לעשות קפנדריא אפילו אם נכנס על דעת כן.

נו. **וראה** ילקוט ביאורים איך למדו מפסוק זה שנאמר בענין המועדים, לכל השנה.

נז. **מהרש"א** (ח"א ד"ה כל הרוקק), והוסיף שנראה שרבי יהושע בן לוי סובר כדעת האומר במגילה (י.) 'קדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא', ולכך אסור לרוק אף בזמן הזה.

נח. **במעשה** רוקח (תפילה פי"א סוף ה"י) הוכיח מלשון הרמב"ם (שם) שכתב 'ואם היה צריך לרוק ירוק בבית הכנסת', שלא הותר אלא לצורך ושלא לרצונו. ודווקא שלא בשעת התפילה, אבל בשעת התפילה הרי הוא כאילו יורק בפני המלך (לעיל כד:). וכן נפסק בשלחן ערוך (או"ח סי' צז ס"ט).

נט. **כמו** ששנינו במגילה (כח.).

ס. **בשבות** יעקב (ח"ג סי' א) ביאר שהכוונה למקל של עוברי דרכים שהוא מלוכלך, אבל במקל שהוא לכבוד זקנים וחשובים מותר. אבל ביוסף אומץ (סי' טו) ביאר שהכוונה לכל מקל, ואף אם הוא דרך חשיבות אין גבהות לפני המקום.

סא. **התוספות** (פסחים ז. ד"ה נהר) כתבו שרק בפרהסיא אסור, שנראה כהולך שם לסחורה, אבל בצינעא מותר. אמנם במשנת אליהו (ירושלמי שקלים פ"ז ה"ב ד"ה לא) הוכיח מלשון הרמב"ם (בית הבחירה פ"ז ה"ב) שאף בצינעא אסור.

סב. **רש"י** (ד"ה פונדתו). והרמב"ם (פירוש המשניות) פירש, שהוא הבגד התחתון, ואסור ליכנס בו מפני שאין דרך בני אדם לצאת בו לבדו עד שילבש עליו בגד אחר [וצריך ביאור לפירושו מה הכוונה 'מופשלת לאחוריו'].

סג. **צריך** ביאור, שהרי זו היא שאלתו של רב פפא, מדוע למד התנא ממנעל ולא מקפנדריא, ועל זה לא השיב לו רבא כלום. ותירץ החיי שלמה (ד"ה אדיליף), שבמשנה (נד.) כתוב לא יכנס אדם להר הבית במקלו ובמנעלו ולא יעשנו קפנדריא ורקיקה מקל וחומר. וסבר רבא שדעת רב פפא שכוונת המשנה ללמוד רקיקה בקל וחומר מקפנדריא, וסבר שרקיקה גרועה מקפנדריא לפי שהיא דרך בזיון, וסבר שלכן הקשה לו רב פפא שילמד רקיקה בבית הכנסת מקפנדריא, כמו שרקיקה בהר הבית נלמדת מקפנדריא. והשיב רבא שבברייתא לומד התנא רקיקה בהר הבית ממנעל ולא מקפנדריא, ואם כן גם מה שאמרו במשנה 'ורקיקה מקל וחומר' היינו ממנעל.

סד. **רבי** יוסי לא רצה ללמוד ממנעל לפי שהוא סובר שאין למדים ממה שנאמר קודם מתן תורה, ותנא קמא סובר שיש ללמוד אף ממה שנאמר קודם מתן תורה. בית האוצר (מערכת א כלל נט). והבן יהוידע (ד"ה ר"י) ביאר שאת הלימוד מ'של נעליך' יש לדחות ששם היה גילוי שכינה שהוא עדיף מהר הבית, ואין ללמוד ממנו אלא למקום ההיכל והמזבח וקודש הקדשים אבל לא להר הבית, ולכך למד מ'כי אין לבא אל שער המלך', ושער המלך אינו מקום הפנימי אלא הוא כמו הר הבית.

וְאֵימָא - ואמור, **בהַר הַבַּיִת דְּאָסוּר** להכנס בו **בְּמִנְעָל, לֵילְפָא** - נלמד רקיקה בקל וחומר **מִמִּנְעָל** לאסור, **אֲבָל בֵּית הַכְּנֶסֶת דְּשָׁרֵי** - שמותר להכנס בו **בְּמִנְעָל, אַדְּיָלֵיף** - עד שאתה לומד רקיקה בקל וחומר **מִמִּנְעָל וּלְהֶיתֵּר, נֵילַף** - נלמד בקל וחומר **מִקַּפַּנְדַּרְיָא** שאסורה בבית הכנסת אף שאינה מאוסה, **וּלְאִסּוּר**, שכן מסתבר לאסור רקיקה בבית הכנסת כיון שהיא מאוסה[א].

אֶלָּא אָמַר רָבָא, יש להתיר רקיקה בבית הכנסת משום שמסתבר לומר שהוא **כִּי** [-כמון] **בֵּיתוֹ** של אדם[ב], **מַה בֵּיתוֹ אַקַּפַּנְדַּרְיָא קָפֵיד אִינָשׁ** - כמו שבביתו אדם מקפיד שלא יעשו קפנדריא, **וְאַרְקִיקָה וּמִנְעָל לֹא קָפֵיד אִינָשׁ** - אין אדם מקפיד, **אַף בְּבֵית הַכְּנֶסֶת, קַפַּנְדַּרְיָא הוּא דְּאָסוּר**, אבל **רְקִיקָה וּמִנְעָל שָׁרֵי** - מותר[ג].

★

שנינו במשנה, **כָּל חוֹתְמֵי בְרָכוֹת שֶׁבַּמִּקְדָּשׁ וכו'** ראשון היו אומרים, 'ברוך אתה ה' אלהי ישראל עד העולם', ובמקדש שני שקלקלו הצדוקים שהיו כופרים בעולם הבא ואומרים שאין אלא עולם אחד, תקנו שיהיו אומרים בחתימת הברכה 'מן העולם ועד העולם'.

הגמרא תבאר מדוע הוצרכו לתקן שיאמרו כן:

שואלת הגמרא, **כָּל כַּךְ לָמָּה** - למה הוצרכו לתקן שיאמרו 'מן העולם ועד העולם', אם משום המינים שהיו אומרים שאין עולם אלא אחד, הרי משמע שלא בא הקילקול אלא משום שהיו אומרים 'מן העולם', שמשמע שאין אלא עולם אחד, ואם כן טוב יותר היה שיתקנו לקצר ולא לומר 'מן העולם' ולא יהיה כאן קילקול[ד].

משיבה הגמרא, **לְפִי שֶׁאֵין עוֹנִין אָמֵן בַּמִּקְדָּשׁ** אחר המברך, אלא עונים 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד', וכיון שכן אף אם יתקנו שלא לומר כלל 'מן העולם' לא יהיה מזה תועלת, כי עדיין יאמרו המינים אין אלא עולם אחד, מפני נוסח 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' שגם בו מזכירים עולם אחד, לכך הוצרכו לתקן שיאמרו 'מן העולם ועד העולם', שבזה נתברר שיש עולם חדש ובטלו דברי המינים, ואז אף על פי שאומרים 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' לא יבאו לומר שאין אלא עולם אחד[ה].

הגמרא מביאה ברייתא (סוטה מ:) הדורשת מהפסוק שאין עונים אמן במקדש:

וּמִנַּיִן שֶׁאֵין עוֹנִין אָמֵן בַּמִּקְדָּשׁ, שֶׁנֶּאֱמַר (נחמיה ט ה) **'קוּמוּ בָּרְכוּ אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם מִן הָעוֹלָם עַד הָעוֹלָם'**, שהמברך אומר 'ברוך ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם'[ו], **וְאוֹמֵר** (שם) **'וִיבָרְכוּ (אֶת) שֵׁם כְּבוֹדֶךָ וּמְרוֹמַם עַל כָּל בְּרָכָה וּתְהִלָּה'**, שהעונים אומרים 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'[ז]. **יָכוֹל** הייתי לומר **שֶׁכָּל הַבְּרָכוֹת כּוּלָּן תְּהֵא לָהֶן תְּהִלָּה אַחַת**, שבסוף הברכה האחרונה יאמרו פעם אחת על כל הברכות 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'. **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב, **'וּמְרוֹמַם עַל כָּל בְּרָכָה וּתְהִלָּה', עַל כָּל בְּרָכָה וּבְרָכָה** בפני עצמה **תֵּן לוֹ תְּהִלָּה**.

★

שנינו במשנה, **הִתְקִינוּ שֶׁיְּהֵא אָדָם שׁוֹאֵל בִּשְׁלוֹם חֲבֵרוֹ וכו'** בשם השם, שנאמר (רות ב ד) **'וְהִנֵּה בֹעַז בָּא מִבֵּית לֶחֶם וַיֹּאמֶר לַקּוֹצְרִים ה' עִמָּכֶם, וַיֹּאמְרוּ לוֹ יְבָרֶכְךָ ה''**, ואומר (שופטים ו יב) **'ה' עִמְּךָ גִּבּוֹר הֶחָיִל'**, ואומר (משלי כג כב) **'וְאַל תָּבוּז כִּי זָקְנָה אִמֶּךָ'**, ואומר (תהלים קיט קכו) **'עֵת לַעֲשׂוֹת לַה' הֵפֵרוּ תּוֹרָתֶךָ'**.

הגמרא תבאר מדוע הוצרכה המשנה להביא ראיה מכל הפסוקים:

שואלת הגמרא, **מַאי וְאוֹמֵר** - מדוע הוצרכה המשנה להביא פסוק נוסף, הרי כבר למדנו כן ממה שנאמר בבועז. משיבה הגמרא, כך היא כוונת המשנה, **וְכִי תֵּימָא בֹּעַז מִדַּעְתֵּיהּ דְּנַפְשֵׁיהּ קָאָמַר** - ואם תאמר שבועז ששאל בשם השם עשה כן על דעת עצמו, ואין ללמוד ממנו[ח], **תָּא שְׁמַע** - בא ושמע ראיה לדבר מפסוק אחר, שהמלאך שבא לגדעון בן יואש אמר לו **'ה' עִמְּךָ גִּבּוֹר הֶחָיִל'**[ט]. **וְכִי תֵּימָא מַלְאָךְ הוּא דְּקָאָמַר לֵיהּ לְגִדְעוֹן** - ואם תדחה גם ראיה זו ותאמר שהמלאך לא בא לשאול בשלומו של גדעון ולא לברכו אלא אמר לו כן בשליחות הקב"ה לבשרו שהשם עמו[י], **תָּא שְׁמַע** - בא ושמע ראיה לדבר מפסוק אחר, שכתוב **'אַל תָּבוּז כִּי זָקְנָה אִמֶּךָ'** - אל תבזה את בועז ותאמר שמדעתו עשה, אלא למד מזקני ישראל, כי יש להם על מי שיסמכו[יא], **וְאוֹמֵר, 'עֵת לַעֲשׂוֹת לַה' הֵפֵרוּ תּוֹרָתֶךָ'**, ועל פסוק זה סמך בועז לשאול בשם השם[יב].

א. **ומה** שלגבי הר הבית למד התנא שרקיקה אסורה בקל וחומר ממנעל ולא למד כן בקל וחומר מקפנדריא, הוא משום שלגבי מנעל יש פסוק מפורש. הגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (סג: ד"ה נימא).

ב. **וקשה** שהרי מסברא יש לדמות בית הכנסת להר הבית ולא לביתו, שהרי בית הכנסת נקרא מקדש מעט. ותירץ השפתי חכמים (ד"ה אלא) שרבא לשיטתו שאמר במגילה (כח:) שחכמים ותלמידיהם מותרים לאכול בבית הכנסת ובית המדרש, ואם כן בית הכנסת נחשב כביתו. והיגיעות מרדכי (סג: ד"ה אמר) ביאר שרבא לא חזר בו ממה שאמר שיש ללמוד ממנעל אלא ביאר את דבריו הראשונים, שמכך שמותר להכנס במנעל לבית הכנסת מוכח שלא אסרו בבית הכנסת אלא דבר שהוא מקפיד עליו בביתו, ואינו כהר הבית שאסרו כל דבר שיש בו בזיון מועט, ומטעם זה יש להתיר גם רקיקה בבית הכנסת כיון שבביתו אין אדם מקפיד על כך. וכן נראה מדברי הרא"ש (סי' כט) שרבא בא לבאר דבריו הראשונים ולא חזר בו, שכתב שרקיקה בבית הכנסת מותרת כמו מנעל, ואף שקפנדריא אסורה מסתבר שרקיקה מותרת כיון שאין אדם מקפיד על כך בביתו.

ג. **יש** לעיין באותם האנשים העשירים המקפידים בביתם על הרקיקה, אם מותר להם לרוק בבית הכנסת. שער הציון (סי' קנא ס"ק ט"ו). יש שכתב שפשוט שלא אמרו כן אלא בזמן התלמוד שהיתה הרצפה מעפר ולא הקפידו על רקיקה, אבל בזמן הזה שאין אדם שירוק בביתו וישפשפנו ברגליו, פשוט שאסור לעשות כן בבית הכנסת.

ד. **יגיעות** מרדכי (ד"ה כל), וכעין זה ביאר הבן יהוידע (ד"ה וכ"כ).

ה. **בן** יהוידע (ד"ה וכ"כ). ובשיטה מקובצת (ד"ה כל) ביאר, שכיון שהעונים מאריכים ואומרים 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד', בדין הוא שגם המברכים יאריכו ויאמרו 'מן העולם ועד העולם'.

ו. **מפרש** בתוספתא (פ"ו הכ"א) שתקנו לומר 'מן העולם ועד העולם' כדי להודיע שאין העולם הזה חשוב בפני העולם הבא כלום, אלא הוא כפרוזדור לפני הטרקלין. כלומר, שהנהיגו לכלול בברכות הנאמרות בעולם הזה אף את העולם הבא, ובזה יתרגלו לצפות לעולם הבא. רש"י (ד"ה ויברכו).

ז. **'ויברכו** שם כבודך' היינו 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'. רש"י (ד"ה ויברכו).

ח. **והקשה** המגיד תעלומה (ד"ה וכ"ת), וכי בכל הדברים שאנו למדים מן הכתובים ומן הראשונים והנביאים נאמר שאין ללמוד מהם כיון שעשו כן מדעת עצמם [כגון לעיל (ה:) שלמדו שלא יהא דבר חוצץ בין המתפלל לקיר ממה שנאמר (ישעיה לח ב) 'ויסב חזקיהו פניו אל הקיר']. והיגיעות מרדכי (ד"ה והתקינו) הקשה עוד, שהרי כמה דברים אנו לומדים מבועז [כגון דיני חליפין (ב"מ מז.), וברכת חתנים שתהא בעשרה (כתובות ז.)], ולא אמרו שעשה כן מדעת עצמו. ותירצו, שבדבר שנראה שמן הדין אסור לעשותו, כגון כאן להזכיר שם שמים בשאילת שלום איש לרעהו, אין ללמוד מדבריהם בלא ראיה גמורה.

ט. **צריך** ביאור, מדוע לא הביאה המשנה רק פסוק זה. ותירץ בחדש האביב (ד"ה ואומר), שעדיף ללמוד מפסוק שנאמר בין אדם לחבירו, ועוד שהגמרא לומדת מהפסוק בענין בועז שאפשר גם להשיב בשם ה', וכפי שהקוצרים אמרו לבועז 'יברכך ה''.

י. **רש"י** (ד"ה וכי תימא מלאך), וראה ביאורים נוספים בילקוט ביאורים.

יא. **יש** להקשות, אחרי שיש את הפסוק 'אל תבוז כי זקנה אמך', מדוע הוצרכה המשנה להביא את הפסוק 'ה' עמך'. ותירץ התוספות יום טוב (מ"ה) שאם לא שהמלאך אמר כן לגדעון לא היינו מפרשים את הפסוק 'אל תבוז' לענין בועז. ובשושנים לדוד (שם) כתב שאחרי שרואים מהפסוק 'ה' עמך' שבועז לא עשה כן מדעתו, צריך גם את הפסוק של 'ה' עמך' ללמד שאפילו ליחיד מותר לשאול בשם. ואפילו שגם שם הקוצרים אמרו לבועז שהיה יחיד 'יברכך ה'', אין ללמוד מהקוצרים. ועוד שעדיין אפשר לומר שדווקא להשיב מותר ליחיד אבל לא לשאול בתחילה.

יב. **שמפני** שחששו שלא ישכחו שם שמים ויהא שם עבודת כוכבים שגור בפיהם, התירו להזכיר שם שמים לבטלה. שיטה מקובצת (ד"ה ואומר). צריך ביאור, שהרי הפסוק 'עת לעשות' נאמר על ידי דוד המלך שהיה ארבעה דורות אחרי בועז, ואיך שייך לומר שבועז סמך על פסוק שעדיין לא נכתב בימיו. ותירץ היגיעות מרדכי (ברש"י ד"ה אל), שבועז סמך על הפסוק (דברים יח טו) 'אליו תשמעון', שפירושו אפילו אם אומר לך לעבור על איסור תורה, היכן שיש בזה כבוד המקום מצוה לשמוע אליו, וכמו שלומדים מהפסוק 'עת לעשות לה'', וכיון שפסוק זה דוד אמרו, שמע מינה שעל פי קבלה איש מפי איש עד משה רבינו קיבל לפרש כן את הפסוק 'אליו תשמעון', שהוא היה ממקבלי התורה שבעל פה [כמו שכתב הרמב"ם בהקדמה ליד החזקה], וגם בועז ידע מקבלה זו ולמד ממנה.

עין משפט נר מצוה

פח א מיי' פי"א מהל' תפלה הלכה ח סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' קנא סעיף ה:
פט ב מיי' שם הלכה י טוש"ע או"ח שם סעיף ז וסי' ל סעיף יג:
צ ג מיי' פ"ד מהלכות תענית הלכה טו:
צא ד מיי' פכ"ג מהל' איסורי ביאה הלכה טו סמג לאוין קכו טוש"ע אה"ע סי' כב סעיף טז:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תענית טז: סוטה מ:, ב) [מכות דף כג:], ג) [לעיל ס. סנהדרין ע.], ד) [תוספתא פ"ו], ה) [עי' תוספות סוטה כב: ד"ה בשוין וכו' אריכת פירושי' בסוגיא דהכא], ו) קדושין פב: ע"ש, ז) סנהדרין ק:, ח) [סוטה ב.], ט) [נזיר ב.], י) יומא יח ע"ב, כ) תענית דף טז:, ל) פ"ו הכ"ז, מ) יבמות צ:, נ) עיין עירובין סב ע"ב סג ע"א.

ואימא הר הבית דאסור במנעל לילפא ממנעל אבל (ב"ה[א]) דשרי במנעל אדיליף ממנעל ולהיתר נילף מקפנדריא ולאסור אלא אמר רבא[ב] כי ביתו מה ביתו אקפנדריא קפיד אינש ארקיקה ומנעל לא קפיד אינש אף ב"ה קפנדריא הוא דאסור רקיקה ומנעל שרי: כל חותמי ברכות שבמקדש וכו': כל כך למה[ג] לפי שאין עונין אמן במקדש ומנין שאין עונין אמן במקדש שנאמר (א) קומו ברכו את ה' אלהיכם מן העולם עד העולם ואומר ויברכו (את) שם כבודך ומרומם על כל ברכה ותהלה יכול כל הברכות כולן תהא להן תהלה אחת ת"ל ומרומם על כל ברכה ותהלה על כל ברכה וברכה תן לו תהלה: התקינו שיהא אדם שואל בשלום חברו וכו': מאי ואומר וכי תימא בעז מדעתיה דנפשיה קאמר ת"ש (ב) ה' עמך גבור החיל וכי תימא מלאך הוא דקאמר ליה לגדעון ת"ש (ג) אל תבוז כי זקנה אמך ואומר (ד) עת לעשות לה' הפרו תורתך אמר רבא האי קרא מרישיה לסיפיה מדריש מסיפיה לרישיה מדריש מרישיה לסיפיה מדריש עת לעשות לה' מאי טעם משום הפרו תורתך מסיפיה לרישיה מדריש הפרו תורתך מ"ט משום עת לעשות לה'. תניא הלל הזקן אומר בשעת המכניסין פזר בשעת המפזרים כנס ואם ראית דור שהתורה חביבה עליו פזר שנאמר (ה) יש מפזר ונוסף עוד ואם ראית דור שאין התורה חביבה עליו כנס שנא' עת לעשות לה' הפרו תורתך. דרש בר קפרא זלת[ד] קבוץ קנה מינה באתר דלית גבר תמן הוי גבר[ה] אמר אביי ש"מ באתר דאית גבר תמן לא תהוי גבר פשיטא לא נצרכה אלא בששניהם שוין דרש בר קפרא איזוהי פרשה קטנה שכ תורה תלוין בה (ו) בכל דרכיך דעהו והוא יישר ארחותיך אמר רבא אפילו לדבר עבירה[ו] דרש בר קפרא לעולם ילמד אדם את בנו אומנות נקיה וקלה מה היא אמר רב חסדא מחטא דתלמיותא: תניא ר' אומר לעולם אל ירבה אדם רעים בתוך ביתו שנא' (ז) איש רעים להתרועע תניא ר' אומר אל ימנה אדם אפטרופוס בתוך ביתו שאלמלי לא מינה פוטיפר את יוסף אפטרופוס בתוך ביתו לא בא לאותו דבר. תניא ר' אומר למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה לומר לך שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין. אמר חזקיה בריה דר' פרנך אמר רבי יוחנן למה נסמכה פרשת סוטה לפרשת תרומות ומעשרות לומר לך כל שיש לו תרומות ומעשרות ואינו נותנן לכהן סוף נצרך לכהן על ידי אשתו שנאמר (ח) ואיש את קדשיו לו יהיו וסמיך ליה (ט) איש איש כי תשטה אשתו וכתיב (י) והביא האיש את אשתו וגו' ולא עוד אלא סוף שנצרך להן שנאמר ואיש את קדשיו לו יהיו אמר רב נחמן בר יצחק ואם נתנן סוף מתעשר שנאמר (ח) איש אשר יתן לכהן לו יהיה לו יהיה ממון הרבה. א"ר הונא בר ברכיה משום רבי אלעזר הקפר כל המשתף שם שמים בצערו כופלין לו פרנסתו שנאמר (כ) והיה שדי בצריך וכסף תועפות לך. א"ר שמואל בר נחמני אמר פרנסתו מעופפת לו כצפור שנאמר וכסף תועפות לך. א"ר טבי א"ר יאשיה כל המרפה עצמו מדברי תורה אין בו כח לעמוד ביום צרה שנאמר (ל) התרפית ביום צרה צר כחכה א"ר אמי בר מתנה אמר שמואל ואפילו מצוה אחת שנאמר התרפית מכל מקום. אמר רב ספרא ר' אבהו הוה משתעי כשירד חנינא[ז] בן אחי רבי יהושע לגולה היה מעבר שנים וקובע חדשים בחוצה לארץ שגרו אחריו שני ת"ח רבי יוסי בן כיפר ובן בנו של זכריה בן קבוטל כיון שראה אותם אמר להם למה באתם אמרו ליה ללמוד תורה באנו הכריז [עליהם] אנשים הללו גדולי הדור הם ואבותיהם שמשו בבית המקדש כאותה ששנינו (מ) זכריה בן קבוטל אומר הרבה פעמים קריתי לפניו בספר דניאל התחיל הוא מטמא והם מטהרים הוא אוסר והם מתירים[ח] הכריז עליהם אנשים הללו של שוא הם של תהו הם אמרו לו כבר בנית ואי אתה יכול לסתור כבר גדרת ואי אתה יכול לפרוץ אמר להם מפני מה אני מטמא ואתם מטהרים אני אוסר ואתם מתירים אמרו לו מפני שאתה מעבר שנים וקובע חדשים בחו"ל אמר להם והלא עקיבא בן יוסף היה מעבר שנים וקובע חדשים בחו"ל אמרו לו הנח רבי עקיבא שלא הניח כמותו בארץ ישראל א"ל אף אני לא הנחתי כמותי בא"י אמרו לו גדיים שהנחת נעשו תישים בעלי קרנים והם שגרונו אצלך וכן אמרו לנו לכו ואמרו לו בשמנו אם שומע מוטב ואם לאו יהא בנדוי ואמרו

רש"י

ואימא הר הבית דאסור במנעל. ילפינן רקיקה מיניה לאיסורא בקל וחומר, אבל בית הכנסת דשרי במנעל לא נילף רקיקה להתירה דרקיקה מאיסא אלא ילפינן מקפנדריא לאיסורא: ויברכו שם כבודך. בשכמל"ו עונים[נ], והמברך אומר ברוך ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם. מפרש בתוספתא[ס] שתקנו מן העולם ועד העולם להודיע שאין העוה"ז לפני העוה"ב כלום אלא כפרוזדור לפני הטרקלין, כלומר הנהיגו ברכותיו בעוה"ז כדי להיות רגילים לעוה"ב שכולו ארוך: תהלה אחת. שיענו פעם אחת בשכמל"ו: [ע] על כל הברכות. בסוף ברכה אחרונה: וכי תימא בועז מדעתיה עבד. ולא גמרינן מיניה: תא שמע. דגמרינן ממלאך שאמר לגדעון: וכי תימא מלאך הוא דקאמר ליה לגדעון. כלומר לא שאל בשלומו ולא ברכו אלא בשליחות קאמר מאת המקום לבשרו שהשכינה עמו, ולא גמרינן מיניה: תא שמע אל תבוז כי זקנה אמך. אל תבוז את בועז לאמר מדעתו עשה, אלא למוד מזקני ישראל כי יש לו על מי שיסמוך שנאמר עת לעשות לה': מסיפיה לרישיה כו'. אם באת לדרשו למקרא זה יש לך לדרשו יפה בין ככתיבתו בין בהפוך: מרישיה לסיפיה עת לעשות לה' משום הפרו. עתים הם לה' לעשות משפט פורעניות בעוברי רצונו משום דהפרו תורתך: מסיפיה לרישיה. הפרו תורתו עושי רצונו, כגון אליהו בהר הכרמל (מלכים א יח) שהקריב בבמה בשעת איסור הבמות משום דעת לעשות סייג וגדר בישראל[מ] לשמו של הקדוש ברוך הוא: בשעת המכניסים. שאין חכמי הדור מרבילים תורה לתלמידים: פזר. אתה לשנות לתלמידים: בשעת המפזרים. שהגדולים שבדור מרבילים תורה: כנס. אתה ולא תטול שררה עליהם, דאף זו לכבוד שמים היא לאחוז במדת הענוה, וכתיב עת לעשות לה' הפרו תורתך: ואם ראית דור שאין התורה חביבה עליו כנס. ואל תטיל דברי תורה לבזיון: הפרו תורתך. מלפזרה בשעה שהכנוס לשם שמים: הכי גרסינן זלת קבוץ קנה מינה. אם ראית פרקמטיא בזול קבוץ וקנה מינה ואסוף, שסופה להתיקר: פשיטא. הא דאביי למה לי, פשיטא שלא יורה אדם הלכה בפני רבו[ס], למה ליה לאביי למשמע מכללא: בששניהן שוין. אם באת במקום תלמיד חכם ואינך גדול ממנו אל תטול עטרה לדרוש במקומו: בכל דרכיך. אפילו לעבור עבירה: דעהו. תן לב אם צורך מצוה הוא כגון אליהו בהר הכרמל עבור עליה[י]: מחטא דתלמיותא. ברוסי"ד שלגבויי"ש, שהתפירו' עשויות שורות שורות כתלמי מענה: להתרועע. להתרוצץ: אפוטרופוס. מכניס ומוציא נכסיו: כל שיש לו תרומות ומעשרות ואינו נותנן לכהן סוף שנצרך לו על ידי אשתו. שנעשית סוטה: ה"ג ואיש את קדשיו לו יהיו וסמיך ליה איש איש כי תשטה אשתו וכתיב והביא האיש את אשתו: איש את קדשיו לו יהיו. שמעכב קדשיו אצלו ואינו נותנן לכהנים וללוים: סוף שנצרך להן. שנעשה עני וצריך לכך ליטול מעשר עני: לו יהיו. לעצמו יצטרכו: המשתף שם שמים בצערו. שמברך על הרעה דיין האמת, אי נמי שמבקש רחמים מלפניו: בצריך. בצרתך: תועפות. לשון כפילה, כדמתרגמינן וכפלת ותעיף (שמות כו): התרפית. מדברי תורה, ביום צרה צר כחכה: ואפילו מצוה אחת. אם נתרפה ממנה כשבאה לידו ולא חש להתעסק בה צר כחו: התרפית מכל מקום. אף במצוה אחת משמע: מעבר שנים וכו'. ותנן אין מעברין את השנים אלא ביהודה, דכתיב לשכנו תדרשו כל דרישות שאתה דורש לא יהו אלא בשכנו של מקום, בפ"ק דסנהדרין (דף יא:): שגרו אחריו. למחות בידו: כבר בנית. שהגדלת שמנו לומר גדולי הדור הם: והלא עקיבא בן יוסף עשה כן. דתנן ביבמות א"ר עקיבא כשירדתי לנהרדעא לעבר שנים, בפרק בתרא האשה שהלך בעלה ולרתה (דף קכב.): ואמרו

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמְרוּ הַלְוִיִּם יֵשׁוּעַ וְקַדְמִיאֵל בָּנִי חֲשַׁבְנְיָה שֵׁרֵבְיָה הוֹדִיָּה שְׁבַנְיָה פְתַחְיָה קוּמוּ בָּרְכוּ אֶת יְיָ אֱלֹהֵיכֶם מִן הָעוֹלָם עַד הָעוֹלָם וִיבָרְכוּ שֵׁם כְּבוֹדֶךָ וּמְרוֹמַם עַל כָּל בְּרָכָה וּתְהִלָּה: [נחמיה ט, ה]

ב) וַיֵּרָא אֵלָיו מַלְאַךְ יְיָ וַיֹּאמֶר אֵלָיו יְיָ עִמְּךָ גִּבּוֹר הֶחָיִל: [שופטים ו, יב]

ג) שְׁמַע לְאָבִיךָ זֶה יְלָדֶךָ וְאַל תָּבוּז כִּי זָקְנָה אִמֶּךָ: [משלי כג, כב]

ד) עֵת לַעֲשׂוֹת לַייָ הֵפֵרוּ תּוֹרָתֶךָ: [תהלים קיט, קכו]

ה) יֵשׁ מְפַזֵּר וְנוֹסָף עוֹד וְחוֹשֵׂךְ מִיֹּשֶׁר אַךְ לְמַחְסוֹר: [משלי יא, כד]

ו) בְּכָל דְּרָכֶיךָ דָעֵהוּ וְהוּא יְיַשֵּׁר אֹרְחֹתֶיךָ: [משלי ג, ו]

ז) אִישׁ רֵעִים לְהִתְרֹעֵעַ וְיֵשׁ אֹהֵב דָּבֵק מֵאָח: [משלי יח, כד]

ח) וְאִישׁ אֶת קֳדָשָׁיו לוֹ יִהְיוּ אִישׁ אֲשֶׁר יִתֵּן לַכֹּהֵן לוֹ יִהְיֶה: [במדבר ה, י]

ט) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי תִשְׂטֶה אִשְׁתּוֹ וּמָעֲלָה בוֹ מָעַל: [במדבר ה, יב]

י) וְהֵבִיא הָאִישׁ אֶת אִשְׁתּוֹ אֶל הַכֹּהֵן וְהֵבִיא אֶת קָרְבָּנָהּ עָלֶיהָ עֲשִׂירִת הָאֵיפָה קֶמַח שְׂעֹרִים לֹא יִצֹק עָלָיו שֶׁמֶן וְלֹא יִתֵּן עָלָיו לְבֹנָה כִּי מִנְחַת קְנָאֹת הוּא מִנְחַת זִכָּרוֹן מַזְכֶּרֶת עָוֹן: [במדבר ה, טו]

כ) וְהָיָה שַׁדַּי בְּצָרֶיךָ וְכֶסֶף תּוֹעָפוֹת לָךְ: [איוב כב, כה]

ל) הִתְרַפִּיתָ בְּיוֹם צָרָה צַר כֹּחֶכָה: [משלי כד, י]

לעזי רש"י

ברוסי"ד. פירוש רקימה (עיין רש"י קידושין דף פב ע"ב וגיטין דף כ ע"א ד"ה אנדוכתרי ורש"י שמות כו; א, לו). גבויי"ש. פירוש קלבוס (רש"י שבת דף קב ע"א), חלוק התחתון (ערוך ערך קנגס):

רב נסים גאון

עת לעשות לה' הפרו תורתך. פירשו טעמו בגמרא דבני מערבא ר' יוסי אומר אם נתישנו דברי תורה בפיך אל תבוז להם מאי טעמא (משלי כג) ואל תבוז כי זקנה אמך אמר ר' זעירא אם נזדקנה אומתך עמוד וגדרה כשם שעשה אלקנה שהיה מדריך את ישראל לפעמי רגלים מה טעם (ש"א א) ועלה האיש ההוא מעירו:

ליקוטי רש"י

לפי שאין עונין אמן במקדש. כדיליף לקמן מקרא. מנין שאין עונין אמן במקדש. דכתיב בתפלת עזרא בבית שני קומו ברכו את ה' אלהיכם והיינו ברוך ה' אלהי ישראל כו' [תענית טז:]. קומו ברכו את ה' אלהיכם מן העולם עד העולם. בספר עזרא כתיב שכל ברכה שהיו מברכין במקדש כך היו מברכין ברוך ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם למגן אברהם וכן למחיה המתים [סוטה מ:]. מן העולם עד העולם. לומר ששני עולמות יש להוציא מלב הצדוקים הכופרים בתחיית המתים [לעיל נד.]. ויברכו שם כבודך. ושאר העם יענו בשכמל"ו שהעם עונין להלל ולהודות [סוטה שם]. ת"ש ה' עמך גבור החיל. מדקאמר ליה מלאך לגדעון שאילת שלום בשם אלמא דהסכים [מכות כג:]. אל תבוז כי זקנה אמך. למוד מדברי זקני אומתך לעשות מה שראית שעשו הם. ואומר עת לעשות לה' וכו'. פעמים שמבטלים דברי תורה כדי לעשות לה' אף זה המתכוין לשאול לשלום חברו זה רצונו של מקום שנאמר בקש שלום ורדפהו מותר להפר תורה ולעשות דבר הנראה אסור [לעיל נד.]. עת לעשות לה' הפרו תורתך. ורבותינו דרשו ממנו שעוברין על דברי תורה כדי לעשות סייג וגדר לישראל כגון גדעון ואליה בהר הכרמל שהקריבו בבמה [תהלים קיט, קכו]. כשעושין הדבר לשם קדושת השם ראוי להפר תורתך [תמורה יד:]. כשבא עת לעשות דבר לשמו של מקום מותר להפר בו תורה [יומא סט.]. אם בא עת לעשות תקנה לשם שמים הפרו דברי תורה לשעה הצריכה [גיטין ס.]. מחטא דתלמיותא. מחט תלמית ברוסדיי"ר בלע"ז שהתפירות עשויות תלמים תלמים שורות שורות כתלמים של מחרישה [קידושין פב:]. איש רעים. שיש לו רעים הרבה. להתרועע. לסוף מריעים לו שמתקוטט עמהם [סנהדרין ק:].
[המשך בסוף המסכת]

הגהות וציונים

א] [צ"ל בית הכנסת] (גליון): ב] [בדפו"י הגי' רבן] (גליון) ובכת"י הגירסא רבא כמו שהוגה בדפוסים האחרונים ובמראה אש: ג] למאי דקאי אמתני' הוא מגומגם דלא הוזכר במתני' כלל מעניית אמן אלא ברכת המברך קאמר במתני' שנשתנה במקדש (מהרש"א עיי"ש, ועיין מלא הרועים וצל"ח): ד] [גירסת הערוך בערך זל קפוץ עיי"ש] (גליון): ה] עיין מהרש"א ח"א שהקשה מאי אשמעינן בר קפרא הרי משנה מפורשת היא אבות פ"ב מ"ה: ו] עבירה [אמר רב פפא היינו דאמרי אינשי גנבא אפום מחתרתא רחמנא קרי כך הוא הנוסח בע"י] (גליון): ז] בכת"י חנניה בן אחי וכו' (והיא גי' האמיתית וכמו שאמר בסמוך (בע"ב) חנניה ינגן בכנור, וכ"ה בירושלמי נדרים פ"ו וסנהדרין פ"א ובע"י כאן, דק"ס): ח] בכת"י התחיל הוא מטמא והם מטהרין הוא אוסר והן מתירין הוא מטהר והן מטמאין הוא מתיר והן אוסרין, והיא גי' ישרה, וכדאמר לקמן בע"ב בשלמא הוא מטהר כו' (דק"ס): ט] הד"א עם דיבור הקודם (רש"ש): י] עיין מהר"ץ חיות בשם פחד יצחק שהביא לשון רש"י דפוס ישן דפירש בזה אפילו לדבר עבירה דעהו אפילו עשה אדם עבירה ומתכוין לשם מצוה כגון בנות לוט ומעשה דיעל וסיסרא הקב"ה מיישר את אורחותיו, וזה הוספה שלא נמצא אצלנו ברש"י עכ"ל:

רבא מבאר שיש לדרוש את הפסוק 'עת לעשות' בשני עניינים:

אָמַר רָבָא, הַאי קְרָא - פסוק זה אם באת לדרשו, **מֵרֵישֵׁיהּ לְסֵיפֵיהּ מִדְּרִישׁ, וּמִסֵּיפֵיהּ לְרֵישֵׁיהּ מִדְּרִישׁ** - אפשר לדרשו מתחילתו לסופו ואפשר לדרשו מסופו לתחילתו. ומפרש רבא את דבריו, **מֵרֵישֵׁיהּ לְסֵיפֵיהּ מִדְּרִישׁ** - כך הוא נדרש ככתיבתו, **'עֵת לַעֲשׂוֹת לַה"** - יש להשם זמנים לעשות משפט ולהעניש את עוברי רצונו, **מַאי טַעַם** - מה הטעם שמביא עליהם פורענות, **מִשּׁוּם שֶׁ'הֵפֵרוּ תּוֹרָתֶךָ'**[יג]. **מִסֵּיפֵיהּ לְרֵישֵׁיהּ מִדְּרִישׁ** - כך הוא נדרש מסופו לתחילתו, עושי רצונך **'הֵפֵרוּ תּוֹרָתֶךָ'**[יד], **מַאי טַעְמָא** - מה הטעם שמפירים את תורתך, **מִשּׁוּם 'עֵת לַעֲשׂוֹת לַה"** - שהוא זמן שצריך לעשות סייג וגדר לשמו של הקדוש ברוך הוא[טו].

★

הגמרא מביאה ברייתא בענין 'עת לעשות לה'':

תַּנְיָא בברייתא, **הִלֵּל הַזָּקֵן אוֹמֵר, בִּשְׁעַת הַמְּכַנְּסִין** - בשעה שאין חכמי הדור מרביצים תורה לתלמידים, **פַּזֵּר** אתה את תורתך ושנה לתלמידים. **בִּשְׁעַת הַמְפַזְּרִים** - בשעה שהגדולים שבדור מרביצים תורה, **כַּנֵּס** אתה את תורתך ואל תיטול שררה ותלמד את התלמידים, שאף זה לכבוד שמים לאחוז במידת הענוה. **וְאִם רָאִיתָ דּוֹר שֶׁהַתּוֹרָה חֲבִיבָה עָלָיו, פַּזֵּר** את תורתך ולמד לאחרים, ואל תחשוש שתפסיד בכך, **שֶׁנֶּאֱמַר** (משלי יא כד), **'יֵשׁ מְפַזֵּר וְנוֹסָף עוֹד'**, כלומר לא רק שאינו מפסיד אלא שנוסף לו עוד[טז]. **וְאִם רָאִיתָ דּוֹר שֶׁאֵין הַתּוֹרָה חֲבִיבָה עָלָיו, כַּנֵּס** את תורתך ואל תלמדה לאחרים ותטיל דברי תורה לבזיון, **שֶׁנֶּאֱמַר 'עֵת לַעֲשׂוֹת לַה' הֵפֵרוּ תּוֹרָתֶךָ'** - יש זמנים שבהם צריך להפר את התורה מללמדה לאחרים[יז].

הגמרא מביאה את דברי בר קפרא בענין לימוד התורה במקום שאין לומדים:

דָּרַשׁ בַּר קַפָּרָא, זָלַת - אם ראית סחורה בזול, **קְבוֹץ קְנֵה מִינָּהּ** - תקבץ ותקנה ממנה[יח], שסופה להתייקר[יט]. **בַּאֲתַר דְּלֵית גְּבַר** - במקום שאין שם איש להורות הוראה[כ], **תַּמָּן הֱוֵי גְּבַר** - שם תהא איש.

אָמַר אַבַּיֵי, שְׁמַע מִינָּהּ - מוכח מדברי בר קפרא **דְּבַאֲתַר דְּאִית גְּבַר תַּמָּן לָא תֶּהֱוֵי גְּבַר** - במקום שיש איש שיורה הוראה שם לא תהא איש. מקשה הגמרא, **פְּשִׁיטָא** - הלא פשוט הוא דין זה, שאין להורות הלכה בפני רבו (עירובין סג:), ומדוע הוצרך אביי ללמדו מתוך דברי בר קפרא. מתרצת הגמרא, **לָא נִצְרְכָה אֶלָּא בְּשֶׁשְּׁנֵיהֶם שָׁוִין** - לא הוצרך אביי ללמוד מדברי בר קפרא אלא לאופן ששניהם שוים, שאם באת במקום שיש תלמיד חכם ואינך גדול ממנו אל תיטול עטרה להורות במקומו[כא].

★

הגמרא מביאה מאמרים נוספים משמו של בר קפרא:

דָּרַשׁ בַּר קַפָּרָא, אֵיזוֹהִי פָּרָשָׁה קְטַנָּה שֶׁכָּל גּוּפֵי תּוֹרָה תְּלוּיִן בָּהּ, 'בְּכָל דְּרָכֶיךָ דָעֵהוּ וְהוּא יְיַשֵּׁר אֹרְחֹתֶיךָ' (משלי ג ו), שכל מעשיך יהיו לשם שמים, ואפילו דברים של רשות. **אָמַר רָבָא, אֲפִילּוּ לִדְבַר עֲבֵירָה** - אפילו כשאתה בא לעבור עבירה, תן ליבך לדבר, ואם אתה עושה כן לצורך מצוה, כגון אליהו בהר הכרמל[כב], עבור עליה[כג].

דָּרַשׁ בַּר קַפָּרָא, לְעוֹלָם יְלַמֵּד אָדָם אֶת בְּנוֹ אוּמָּנוּת נְקִיָּה וְקַלָּה[כד]. שואלת הגמרא, **מַה הִיא** אומנות זו. משיבה הגמרא, **אָמַר רַב חִסְדָּא, מַחֲטָא דְּתַלְמִיּוּתָא** - לרקום תפרים ישרים[כה].

★

הגמרא מביאה כמה מאמרים משמו של רבי[כו]:

תַּנְיָא בברייתא, **רַבִּי אוֹמֵר, לְעוֹלָם אַל יַרְבֶּה אָדָם רֵעִים בְּתוֹךְ בֵּיתוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר** (משלי יח כד) **'אִישׁ רֵעִים לְהִתְרוֹעֵעַ'** - מי שיש לו הרבה רעים, לבסוף מריעים לו, שמתקוטט עמהם[כז].

תַּנְיָא בברייתא, **רַבִּי אוֹמֵר, אַל יְמַנֶּה אָדָם אַפּוֹטְרוֹפּוֹס** - ממונה על נכסיו **בְּתוֹךְ בֵּיתוֹ** שלא תבא אשתו לידי עבירה[כח], **שֶׁאִלְמָלֵי לֹא מִינָּה פּוֹטִיפַר אֶת יוֹסֵף לְאַפּוֹטְרוֹפּוֹס בְּתוֹךְ בֵּיתוֹ**[כט], **לֹא בָּא לְאוֹתוֹ דָּבָר**, שכמעט זינתה אשתו[ל].

תַּנְיָא בברייתא, **רַבִּי אוֹמֵר, לָמָּה נִסְמְכָה פָּרָשַׁת נָזִיר** (במדבר ו א-כא) **לְפָרָשַׁת סוֹטָה** (שם ה יא-לא)[לא], **לוֹמַר לְךָ, שֶׁכָּל הָרוֹאֶה סוֹטָה בְּקִלְקוּלָהּ** - כשמנוולים אותה ומביישים אותה בשעה שמשקים אותה במקדש[לב], **יַזִּיר עַצְמוֹ מִן הַיַּיִן** - יקבל על עצמו להיות נזיר,

---

יג. **רש"י** (ד"ה מרישיה), וראה ביאורים נוספים בדרשה זו בילקוט ביאורים.

יד. **כגון** אליהו בהר הכרמל (מלכים א' יח ל-לט) שהקריב קרבן בבמה בשעת איסור הבמות [להוכיח שהשם הוא האלוהים, כדי שלא יעבדו ישראל לבעל]. רש"י (ד"ה מסיפיה).

טו. **רש"י** (ד"ה מסיפיה). ועל פי דרשה זו, למדה המשנה מהפסוק שמותר להזכיר שם שמים לבטלה ולשאול בשם השם. וראה ביאורים נוספים בדרשה זו בילקוט ביאורים.

טז. **וכמו** שאמרו (תענית ז.) 'ומתלמידי יותר מכולם'. שלמה משנתו (ד"ה יש).

יז. **מפסוק** זה דורשים גם את הענין המבואר כאן שבדור שאין התורה חביבה עליו אל תלמד תורה לאחרים, וגם את הענין המבואר לעיל שבשעה שהגדולים שבדור מרביצים תורה אל תלמד את התלמידים. מהרש"א (ח"א ד"ה ואם).

יח. **רש"י** (ד"ה הכי גרסינן) כתב 'הכי גרסינן, 'זלת קבוץ', וכתב השלמה משנתו (ברש"י שם) שיש לגרוס ברש"י 'זלת קפוץ', ואין לגרוס 'זלת קבוץ קנה', כלומר קבוץ ואחר כך קנה, מפני שהקיבוץ נעשה אחרי שקונה מעט מעט, אלא יש לומר 'זלת קפוץ קנה', דהיינו שימהר לקנות.

יט. **וכן** לענין התורה, אף שאין התורה חביבה על הדור, קנה אותה, שסופו שיהיה דבר ה' יקר. עיון יעקב (ד"ה זלת). והבן יהוידע (ד"ה ואם) ביאר, שאם תראה את התורה שהיא עומדת בזול, שאינה חביבה על בני אדם והתלמידים מועטים והמלמדים הם תלמידי חכמים שבדור פנויים, קפוץ לקנותה בזמן זה, שתוכל ללמוד מהם בשלוה כי אינם טרודים ללמד אחרים.

כ. **ר"י** (הו"ד בתוס' סוטה כב: ד"ה בשוין). ורבינו חננאל (הו"ד בתוס' שם) פירש, במקום שאין אדם הממונה על צרכי הציבור.

כא. **אבל** אם הוא קבוע בעיר כמותו ושוה לו בחכמה מותר לו להורות [שאם לא כן כל אחד מהם לא יורה]. תוספות (סוטה כב: ד"ה בשוין).

כב. **שהקריב** קרבן בבמה בשעת איסור הבמות, להוכיח שהשם הוא האלוהים, כדי שלא יעבדו ישראל לבעל (מלכים א' יח ל-לט).

כג. **רש"י** (ד"ה דעהו). והמהר"ץ חיות (ד"ה אפילו) הביא מהפחד יצחק (לומפרונטי, ערך גנב) שהעתיק לשון רש"י בדפוס ישן שכתב, אפילו עשה אדם עבירה ומתכוין לשם מצוה, כגון בנות לוט ומעשה דיעל וסיסרא, הקדוש ברוך הוא מיישב ארחותיו. בעין יעקב מובא שיש שגרסו כאן 'אמר רב פפא היינו דאמרי אינשי גנבא אפום מחתרתא רחמנא קרי', שגנב שנמצא על פי המחתרת כדי לגנוב קורא להקב"ה שיעזור לו. וכתב ברוב דגן (ברש"י ד"ה בכל) שלפני רש"י לא היה גירסא זו, שהרי כתב (שם) 'אם צורך מצוה הוא', ובגנב אין זה צורך מצוה.

כד. **פירש** בערוך, 'נקיה' מגזל, ו'קלה' שאין בה חסרון כיס. מהרש"א (ח"א ד"ה לעולם). ומה שאמר בר קפרא בלשון 'לעולם', כוונתו שאפילו אם רואה האדם שיש לו עושר רב לא יסמוך על עשרו וילמד את בנו אומנות. בן יהוידע (ד"ה לעולם). וביאר במי השלח (ד"ה ואם), שבר קפרא חולק על רבי נהוראי שאמר (קידושין פב.) מניח אני כל אומנויות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה, וסובר שצריך ללמדו אומנות נקיה וקלה, ואף שיבטל מתלמוד תורה, משום 'עת לעשות לה' הפרו תורתך', שלולא מלאכתו הוא עומד ומלסטם את הבריות או עני המחזר על הפתחים ויש בזה בזיון תורה יותר.

כה. **שעושים** ריקמה על הבגד לנאותו, וריקמה זו היו עושים שורות ישרות כתלמים בשדה חרוש. ראה רש"י (ד"ה מחטא) ולעזי רש"י (שם), ורש"י בגיטין (כ. ד"ה אנדוכתרי). וביאר הבן יהוידע (ד"ה אר"ח) שכך היה דרכם שאחרי שתפרו את הבגד היו עושים בו תפירות קטנות עשויות שורות שורות, וזו המלאכה נקיה מן הגזל, כי אין בה שיריים של חתיכות בגד כמו אצל התופר, וגם קלה על העוסק בה.

כו. **ראה** חיי שלמה (ד"ה תניא) שביאר מה השייכות של כל דברי רבי לכאן, הובאו דבריו בילקוט ביאורים.

כז. **רש"י** (סנהדרין ק: ד"ה איש וד"ה להתרועע). 'להתרועע' הוא מלשון כותל רעוע. מהרש"א (ח"א ד"ה לא).

כח. **שולחן** ערוך (אהע"ז סי' כב סט"ז).

כט. **שנאמר** (בראשית לט ד) 'ויפקידהו על ביתו', ובתרגום יונתן 'ומנייה אפוטרופוס', שפוטיפר מינה את יוסף לאפוטרופוס על ביתו.

ל. **שמתחילה** כשהיה יוסף עבד מאסה בו, ורק אחר כך כשנעשה אפוטרופוס פיתתה אותו. עיון יעקב (ד"ה שאלמלא).

לא. **צריך** ביאור, שאם כן בכל פרשה יש לנו לשאול למה נסמכה לפרשה שלאחריה. ויש לפרש שדווקא כאן קשה מדוע נסמכה פרשת סוטה שהיא היפך הקדושה לפרשת נזיר שהוא קדוש. מהר"ל (גור אריה, במדבר ו ב).

לב. **רש"י** (סוטה ב. ד"ה בקלקולה). וכמו ששנינו במשנה (שם ז ע"א וע"ב) שהיה הכהן סותר את שער ראשה, קורע את בגדיה, ואם היו לה בגדים לבנים מלבישים אותה שחורים, אם היו עליה תכשיטים מסירים אותם, וקושרים חבל למעלה מדדיה כדי שלא יפלו הבגדים הקרועים, וכל הרוצה לראות בא לראות.

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תענית טז: סוטה מ:, ב) [מכות דף כג:], ג) [לעיל ס. סנהדרין ע.], ד) [תוספתא פ"ו], ה) [עי' תוספות סוטה כב: ד"ה בשוין וכו' אריכת פירושי' בסוגיא דהכא], ו) קדושין פב: ע"ש, ז) סנהדרין ק:, ח) [סוטה ב.], ט) [נזיר ב.], י) יומא יח ע"ב, כ) תענית דף טז:, ל) פ"ו הכ"ז, מ) יבמות צ:, נ) עיין עירובין סב ע"ב סג ע"א.

עין משפט נר מצוה

פח א מיי' פי"א מהל' תפלה הלכה ח סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' קנא סעיף ה:
פט ב מיי' שם הלכה י טוש"ע או"ח שם סעיף ז וסי' ל סעיף יג:
צ ג מיי' פ"ד מהלכות תענית הלכה טו:
צא ד מיי' פכ"ב מהל' איסורי ביאה הלכה טו סמג לאוין קכו טוש"ע אה"ע סי' כב סעיף טז:

ואימא הר הבית דאסור במנעל לילפא ממנעל אבל (ב"ה[א]) דשרי במנעל אדיליף ממנעל ולהיתר נילף מקפנדריא ולאסור אלא אמר רבא[ב] כי ביתו מה ביתו אקפנדריא קפיד איניש ארקיקה ומנעל לא קפיד איניש אף ב"ה קפנדריא הוא דאסור רקיקה ומנעל שרי: כל חותמי ברכות שבמקדש וכו': כל כך למה[ג] לפי שאין עונין אמן במקדש ומנין שאין עונין אמן במקדש שנאמר [א] קומו ברכו את ה' אלהיכם מן העולם עד העולם ואומר [א] ויברכו (את) שם כבודך ומרומם על כל ברכה ותהלה יכול כל הברכות כולן תהא להן תהלה אחת ת"ל ומרומם על כל ברכה ותהלה על כל ברכה וברכה תן לו תהלה: התקינו שיהא אדם שואל בשלום חברו וכו': מאי ואומר וכי תימא בעז מדעתיה דנפשיה קאמר ת"ש [ב] ה' עמך גבור החיל וכי תימא מלאך הוא דקאמר ליה לגדעון ת"ש [ג] אל תבוז כי זקנה אמך ואומר [ד] עת לעשות לה' הפרו תורתך אמר רבא האי קרא מרישיה לסיפיה מדריש מסיפיה לרישיה מדריש מרישיה לסיפיה מדריש עת לעשות לה' מאי טעם משום הפרו תורתך מסיפיה לרישיה מדריש הפרו תורתך מ"ט משום עת לעשות לה'. תניא הלל הזקן אומר בשעת המכניסין פזר בשעת המפזרים כנס ואם ראית דור שהתורה חביבה עליו פזר שנאמר [ה] יש מפזר ונוסף עוד ואם ראית דור שאין התורה חביבה עליו כנס שנא' עת לעשות לה' הפרו תורתך. דרש בר קפרא זלת[ד] קבוץ קנה מינה באתר דלית גבר תמן הוי גבר[ה] אמר אביי ש"מ באתר דאית גבר תמן לא תהוי גבר פשיטא לא נצרכה אלא בששניהם שוין דרש בר קפרא איזוהי פרשה קטנה שכל גופי תורה תלוין בה [ו] בכל דרכיך דעהו והוא יישר ארחותיך אמר רבא אפילו לדבר עבירה[ו] דרש בר קפרא לעולם ילמד אדם את בנו אומנות נקיה וקלה מה היא אמר רב חסדא מחטא דתלמיותא: תניא ר' אומר לעולם אל ירבה אדם רעים בתוך ביתו שנא' [ז] איש רעים להתרועע תניא ר' אומר אל ימנה אדם אפטרופוס בתוך ביתו שאלמלי לא מינה פוטיפר את יוסף אפטרופוס בתוך ביתו לא בא לאותו דבר. תניא ר' אומר למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה לומר לך שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין. אמר חזקיה בריה דר' פרנך אמר רבי יוחנן למה נסמכה פרשת סוטה לפרשת תרומות ומעשרות לומר לך כל שיש לו תרומות ומעשרות ואינו נותנן לכהן סוף נצרך לכהן על ידי אשתו שנאמר [ח] ואיש את קדשיו לו יהיו וסמיך ליה [ט] איש איש כי תשטה אשתו וכתיב [י] והביא האיש את אשתו וגו' ולא עוד אלא סוף שנצרך להן שנאמר ואיש את קדשיו לו יהיו אמר רב נחמן בר יצחק ואם נתנן סוף מתעשר שנאמר [ח] איש אשר יתן לכהן לו יהיה לו יהיה ממון הרבה. א"ר הונא בר ברכיה משום רבי אלעזר הקפר כל המשתף שם שמים בצערו כופלין לו פרנסתו שנאמר [כ] והיה שדי בצריך וכסף תועפות לך ר' שמואל בר נחמני אמר פרנסתו מעופפת לו כצפור שנאמר וכסף תועפות לך. א"ר טבי א"ר יאשיה כל המרפה עצמו מדברי תורה אין בו כח לעמוד ביום צרה שנאמר [ל] התרפית ביום צרה צר כחכה א"ר אמי בר מתנה אמר שמואל ואפילו מצוה אחת שנאמר התרפית מכל מקום. אמר רב ספרא ר' אבהו הוה משתעי כשירד חנינא[ז] בן אחי רבי יהושע לגולה היה מעבר שנים וקובע חדשים בחוצה לארץ שגרו אחריו שני ת"ח רבי יוסי בן כיפר ובן בנו של זכריה בן קבוטל כיון שראה אותם אמר להם למה באתם אמרו ליה ללמוד תורה באנו הכריז [עליהם] אנשים הללו גדולי הדור הם ואבותיהם שמשו בבית המקדש כאותה ששנינו זכריה בן קבוטל אומר הרבה פעמים קריתי לפניו בספר דניאל התחיל הוא מטמא והם מטהרים הוא אוסר והם מתירים[ח] הכריז עליהם אנשים הללו של שוא הם של תהו הם אמרו לו כבר בנית ואי אתה יכול לסתור כבר גדרת ואי אתה יכול לפרוץ אמר להם מפני מה אני מטמא ואתם מטהרים אני אוסר ואתם מתירים אמרו לו מפני שאתה מעבר שנים וקובע חדשים בחו"ל אמר להם והלא עקיבא בן יוסף היה מעבר שנים וקובע חדשים בחו"ל אמרו לו הנח רבי עקיבא שלא הניח כמותו בארץ ישראל א"ל אף אני לא הנחתי כמותי בא"י אמרו לו גדיים שהנחת נעשו תישים בעלי קרנים והם שגרונו אצלך וכן אמרו לנו לכו ואמרו לו בשמנו אם שומע מוטב ואם לאו יהא בנדוי ואמרו

רש"י

ואימא הר הבית דאסור במנעל. ילפינן רקיקה מיניה לאיסורא בקל וחומר, אבל בית הכנסת דשרי במנעל לא נילף רקיקה להתירה דרקיקה מאיסא אלא ילפינן מקפנדריא לאיסורא: ויברכו שם כבודך. בשכמל"ו עונים[ס], והמברך אומר ברוך ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם. מפרש בתוספתא[ו] שתקנו מן העולם ועד העולם להודיע שאין העוה"ז לפני העוה"ב כלום אלא כפרוזדור לפני הטרקלין, כלומר הנהיגו ברכותיו בעוה"ז כדי להיות רגילים לעוה"ב שכולו ארוך: תהלה אחת. שיענו פעם אחת בשכמל"ו: [ע] על כל הברכות. בסוף ברכה אחרונה: וכי תימא בועז מדעתיה עבד. ולא גמרינן מיניה: תא שמע. דגמרינן ממלאך שאמר לגדעון: וכי תימא מלאך הוא דקאמר ליה לגדעון. כלומר לא שאל בשלומו ולא ברכו אלא בשליחות קאמר מאת המקום לבשרו שהשכינה עמו, ולא גמרינן מיניה: תא שמע אל תבוז כי זקנה אמך. אל תבוז את בועז לאמר מדעתו עשה, אלא למוד מזקני ישראל כי יש לו על מי שיסמוך שנאמר עת לעשות לה': מסיפיה לרישיה כו'. אם באת לדרשו למקרא זה יש לך לדרשו יפה בין ככתיבתו בין בהפוך: מרישיה לסיפיה עת לעשות לה' משום הפרו. עתים הם לה' לעשות משפט פורעניות בעוברי רצונו משום דהפרו תורתך: מסיפיה לרישיה. הפרו תורתו עושי רצונו, כגון אליהו בהר הכרמל (מלכים א יח) שהקריב בבמה בשעת איסור הבמות משום דעת לעשות סייג וגדר בישראל[מ] לשמו של הקדוש ברוך הוא: בשעת המכניסים. שאין חכמי הדור מרביצים תורה לתלמידים: פזר. אתה לשנות לתלמידים: בשעת המפזרים. שהגדולים שבדור מרביצים תורה: כנס. אתה ולא תטול שררה עליהם, דאף זו לכבוד שמים היא לאחוז במדת הענוה, וכתיב עת לעשות לה' הפרו תורתך: ואם ראית דור שאין התורה חביבה עליו כנס. ואל תטיל דברי תורה לבזיון: הפרו תורתך. מלפזרה בשעה שהכנוס לשם שמים: הכי גרסינן זלת קבוץ קנה מינה. אם ראית פרקמטיא בזול קבוץ וקנה מינה ואסוף, שסופה להתיקר: פשיטא. הא לאביי למה לי, פשיטא שלא יורה אדם הלכה בפני רבו[נ], למה ליה לאביי למשמע מכללא: בששניהן שוין. אם באת במקום תלמיד חכם ואינך גדול ממנו אל תטול עטרה לדרוש במקומו: בכל דרכיך. אפילו לעבור עבירה: דעהו. תן לב אם צורך מצוה הוא כגון אליהו בהר הכרמל עבור עליה[ן]: מחטא דתלמיותא. ברוסי"ד שלגבויי"ש, שהתפירו' עשויות שורות שורות כתלמי מענה: להתרועע. להתרוצץ: אפוטרופוס. מכניס ומוציא נכסיו: כל שיש לו תרומות ומעשרות ואינו נותן לכהן סוף שנצרך לו על ידי אשתו. שנעשית סוטה: ה"ג ואיש את קדשיו לו יהיו וסמיך ליה איש איש כי תשטה אשתו וכתיב והביא האיש את אשתו: איש את קדשיו לו יהיו. שמעכב קדשיו אצלו ואינו נותן לכהנים וללוים: סוף שנצרך להן. שנעשה עני וצריך לכך ליטול מעשר עני: לו יהיו. לעצמו יצטרכו: המשתף שם שמים בצערו. שמברך על הרעה דיין האמת, אי נמי שמבקש רחמים מלפניו: בצריך. בצרתך: תועפות. לשון כפילה, כדמתרגמינן וכפלת ותעיף (שמות כו): התרפית. מדברי תורה, ביום צרה צר כחכה: ואפילו מצוה אחת. אם נתרפה ממנה כשבאה לידו ולא חס להתעסק בה צר כחו: התרפית מכל מקום. אף במצוה אחת משמע: מעבר שנים וכו'. ותנן אין מעברין את השנים אלא ביהודה, דכתיב לשכנו תדרשו כל דרישות שאתה דורש לא יהו אלא בשכנו של מקום, בפ"ק דסנהדרין (דף יא:): שגרו אחריו. למחות בידו: כבר בנית. שהגדלת שמך לומר גדולי הדור הם: והלא עקיבא בן יוסף עשה כן. דתנן ביבמות א"ר עקיבא כשירדתי לנהרדעא לעבר שנים, בפרק בתרא האשה שהלך בעלה וצרתה (דף קכב.): ואמרו

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמְרוּ הַלְוִיִּם יֵשׁוּעַ וְקַדְמִיאֵל בָּנִי חֲשַׁבְנְיָה שֵׁרֵבְיָה הוֹדִיָּה שְׁבַנְיָה פְתַחְיָה קוּמוּ בָּרְכוּ אֶת יְיָ אֱלֹהֵיכֶם מִן הָעוֹלָם עַד הָעוֹלָם וִיבָרְכוּ שֵׁם כְּבֹדֶךָ וּמְרוֹמַם עַל כָּל בְּרָכָה וּתְהִלָּה: [נחמיה ט, ה]

ב) וַיֵּרָא אֵלָיו מַלְאַךְ יְיָ וַיֹּאמֶר אֵלָיו יְיָ עִמְּךָ גִּבּוֹר הֶחָיִל: [שופטים ו, יב]

ג) שְׁמַע לְאָבִיךָ זֶה יְלָדֶךָ וְאַל תָּבוּז כִּי זָקְנָה אִמֶּךָ: [משלי כג, כב]

ד) עֵת לַעֲשׂוֹת לַייָ הֵפֵרוּ תּוֹרָתֶךָ: [תהלים קיט, קכו]

ה) יֵשׁ מְפַזֵּר וְנוֹסָף עוֹד וְחוֹשֵׂךְ מִיֹּשֶׁר אַךְ לְמַחְסוֹר: [משלי יא, כד]

ו) בְּכָל דְּרָכֶיךָ דָעֵהוּ וְהוּא יְיַשֵּׁר אֹרְחֹתֶיךָ: [משלי ג, ו]

ז) אִישׁ רֵעִים לְהִתְרֹעֵעַ וְיֵשׁ אֹהֵב דָּבֵק מֵאָח: [משלי יח, כד]

ח) וְאִישׁ אֶת קֳדָשָׁיו לוֹ יִהְיוּ אִישׁ אֲשֶׁר יִתֵּן לַכֹּהֵן לוֹ יִהְיֶה: [במדבר ה, י]

ט) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי תִשְׂטֶה אִשְׁתּוֹ וּמָעֲלָה בוֹ מָעַל: [במדבר ה, יב]

י) וְהֵבִיא הָאִישׁ אֶת אִשְׁתּוֹ אֶל הַכֹּהֵן וְהֵבִיא אֶת קָרְבָּנָהּ עָלֶיהָ עֲשִׂירִת הָאֵיפָה קֶמַח שְׂעֹרִים לֹא יִצֹק עָלָיו שֶׁמֶן וְלֹא יִתֵּן עָלָיו לְבֹנָה כִּי מִנְחַת קְנָאֹת הוּא מִנְחַת זִכָּרוֹן מַזְכֶּרֶת עָוֹן: [במדבר ה, טו]

כ) וְהָיָה שַׁדַּי בְּצָרֶיךָ וְכֶסֶף תּוֹעָפוֹת לָךְ: [איוב כב, כה]

ל) הִתְרַפִּיתָ בְּיוֹם צָרָה צַר כֹּחֶכָה: [משלי כד, י]

לעזי רש"י

ברושי"ד. פירוש רקימה (עיין רש"י קידושין דף פב ע"ב וגיטין דף כ ע"א ד"ה אנדוכתרי ורש"י שמות כו, א, לו). גבויי"ש. פירוש קלבוס (רש"י שבת דף קב ע"א), חלוק התחתון (ערוך ערך קנבס):

רב נסים גאון

עת לעשות לה' הפרו תורתך. פירשו טעמו בגמרא דבני מערבא ר' יוסי אומר אם נתישנו דברי תורה בפיך אל תבח להם מאי טעמא (משלי כג) ואל תבוז כי זקנה אמך אמר ר' זעירא אם נזדקנה אומתך עמוד וגדרה כשם שעשה אלקנה שהיה מדריך את ישראל לפעמי רגלים מה טעם (ש"א א) ועלה האיש ההוא מעירו:

משנת ראשונים

לפי שאין עונין אמן במקדש. בגבולין אינן צריכים לענות אלא אמן, שהוא קיום דברים בעלמא, שמאמין דברי המברך, אבל הגדלה והתרוממות ליכא. [רבי אליהו מזרחי, דברים לב ג]

עת לעשות לה' הפרו תורתך. וכל שבא זמן שצריך לעשות תקנה לשם שמים מוחלין על כבוד התורה לשעה. [מאירי, גיטין ס:]

למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה. אף על פי דבעלמא נסמכין הרבה פרשיות זו לזו, זה תימה כי פרשת נזיר שבה קדושה גדולה, ובפרשת סוטה טומאה, ועל זה שאלו טעם למה נסמכו. [דרשות ר"י אבן שועיב פרשת נשא]

לומר לך שכל הרואה סוטה בקלקולה. הסוטה קלקלה שהלכה אחרי מראה עיניה ובגבהה קלקלה, וכשיראה האדם כך יזיר עצמו מן היין כי הוא סבת כל הקלקול. [דרשות ר"י אבן שועיב פרשת נשא]

יזיר עצמו מן היין. נדרים סייג לפרישות, הפרישות הוא המחמיר על עצמו לאסור דברים המותרין לו, כדי שלא יכשל בדברים האסורים, כמו הנזיר שפורש מן היין כדי שלא יתקלקל בעבירה. [מגן אבות לרשב"ץ אבות פ"ג מי"ז]

כשיזהר אפילו מן ההתר, בודאי יהיה נחשב מכת הפרושים, והנזהרים מן החטא, והוא שיחזור לו הענין טבע כל עוד שנטה אל הקצוות, והוא דוגמת החולה. דרך משל, כשיהיה בו חולי הקדחת יתן לו הרופא תרופות קרות הרבה, ויזהירו מלאכול אפילו הדבר שהוא ממוצע בין החמימות ובין הקרירות, כדי שיביאו אותו אל המצוע. ג"כ האדם שיצרו מתגבר עליו ורוצה להטותו לצד איסור, ידור עצמו אפילו מן ההתר, ובכל שעה שיזכור הנדר יהיה נפרש מן החטא. [מרכבת המשנה לר"י אלאשקר, אבות פ"ג מי"ז]

הגהות וציונים

א] [צ"ל בית הכנסת] (גליון): ב] [בדפו"י הגי' רב] (גליון) ובכת"י הגירסא רבא כמו שהוגה בדפוסים האחרונים ובמראה אש: ג] למאי דקאי אמתני' הוא מגומגם דלא הוזכר במתני' כלל מעניית אמן אלא ברכת המברך קאמר במתני' שנשתנה במקדש (מהרש"א עיי"ש, ועיין מלא הרועים וצל"ח): ד] [גירסת הערוך בערך זל קפוץ עיי"ש] (גליון): ה] עיין מהרש"א ח"א שהקשה מאי אשמעינן בר קפרא הרי משנה מפורשת היא אבות פ"ב מ"ה: ו] עבירה [אמר רב פפא היינו דאמרי אינשי גנבא אפום מחתרתא רחמנא קרי כך הוא הנוסח בע"י] (גליון): ז] בכת"י חנניה בן אחי וכו' (והיא גי' האמיתית וכמו שאמר בסמוך (בע"ב) חנניה ינגן בכנור, וכ"ה בירושלמי נדרים פ"ו וסנהדרין פ"א ובע"י כאן, דק"ס): ח] בכת"י התחיל הוא מטהר והן מטמאין הוא מטמא והם מטהרין הוא אוסר והן מתירין הוא מתיר והן אוסרין, והיא גי' ישרה, וכדאמר לקמן בע"ב בשלמא הוא מטהר כו' (דק"ס): ט] הד"א עם דיבור הקודם (רש"ש): י] עיין מהר"ץ חיות בשם פחד יצחק שהביא לשון רש"י דפוס ישן דפירש בזה אפילו לדבר עבירה דעהו אפילו עשה אדם עבירה ומתכוין לשם מצוה כגון בנות לוט ומעשה דיעל וסיסרא הקב"ה מיישר את אורחותיו, וזה הוספה שלא נמצא אצלנו ברש"י עכ"ל:

האסור בשתיית יין, שהיין מביא לידי קלות ראש והוא גרם לה לעבירה[לג].

★

הגמרא מביאה דרשה נוספת בענין הסמיכות של פרשת סוטה:

אמר חזקיה בריה דרבי פרנך אמר רבי יוחנן, למה נסמכה פרשת סוטה לפרשת תרומות ומעשרות (שם ה ט-י), **לומר לך, כל שיש לו תרומות ומעשרות ואינו נותנן לכהן, סוף שנצרך לכהן על ידי אשתו**, שנעשית אשתו סוטה וצריך הוא לבוא לכהן להשקותה מים מרים[לד], **שנאמר** (שם), **'ואיש את קדשיו לו יהיו'** - שמעכב את הקדשים ואינו נותנם לכהן[לה], **וסמיך ליה** - ובסמוך לו נאמר (שם ה יב) **'איש איש כי תשטה אשתו', וכתיב** (שם ה טו) **'והביא האיש את אשתו'** וגו', להשקותה מהמים המרים אצל הכהן. **ולא עוד** - ולא די לו במה שנעשית אשתו סוטה **אלא** גם **סוף שנצרך להן, שנאמר, 'ואיש את קדשיו לו יהיו'** - שיהיו הקדשים לעצמו, וכך נדרש הפסוק, 'ואיש את קדשיו', כלומר שמעכבם כאילו הם קדשים שלו ואינו נותנם לכהן, 'לו יהיו' המעשרות[לו], שנעשה עני וצריך ליטול מעשר עני[לז].

אמר רב נחמן בר יצחק, ואם נתנן לכהן, **סוף שמתעשר, שנאמר** (שם ה י) **'איש אשר יתן לכהן לו יהיה'** - הנותן לכהן את מעשרותיו **'לו יהיה' ממון הרבה**[לח].

★

אמר רב הונא בר ברכיה משום [-משמו של] **רבי אלעזר הקפר, כל המשתף שם שמים בצערו**, שמברך על הרעה 'דיין האמת'[לט], **כופלין לו פרנסתו, שנאמר** (איוב כב כה), **'והיה שדי בצריך וכסף תועפות לך'** - אם יהיה השם בצרתך תהיה פרנסתך כפולה[מ]. **רבי שמואל בר נחמני אמר, פרנסתו מעופפת לו כצפור**, שפרנסתו תרדוף אחריו[מא], **שנאמר 'וכסף תועפות לך'**.

★

אמר רבי טבי אמר רבי יאשיה, כל המרפה עצמו מדברי תורה אין בו כח לעמוד ביום צרה, שנאמר (משלי כד י) **'התרפית ביום צרה צר כחכה'** - אם התרפית מן התורה, לא יהיו מלאכי השרת נותנים לך כח ביום צרתך[מב]. **אמר רבי אמי בר מתנה אמר שמואל, ואפילו** אם נרפה **ממצוה אחת**, שבאה לידו ולא חש להתעסק בה, צר כוחו, **שנאמר 'התרפית' מכל מקום**, שמשמע אף במצוה אחת.

★

הגמרא מביאה מעשה בענין עיבור השנה בחוץ לארץ[מג]:

אמר רב ספרא, רבי אבהו הוה משתעי - היה מספר כך, **כשירד חנינא**[מד] **בן אחי רבי יהושע לגולה, היה מעבר שנים וקובע חדשים בחוצה לארץ**, ושלא כדין עשה, ששנינו בסנהדרין (יא:) אין מעברים את השנים אלא ביהודה[מה], **שיגרו אחריו** חכמי ארץ ישראל **שני תלמידי חכמים, רבי יוסי בן כיפר ובן בנו של זכריה בן קבוטל**, כדי למחות בידו, **כיון שראה אותם אמר להם, למה באתם, אמרו ליה, ללמוד תורה באנו**[מו], **הכריז [עליהם]** חנינא, **אנשים הללו גדולי הדור הם, ואבותיהם שמשו בבית המקדש, כאותה** משנה **ששנינו** (יומא יח:), **זכריה בן קבוטל אומר הרבה פעמים קריתי לפניו** - לפני כהן גדול בליל יום הכיפורים **בספר דניאל** כדי שלא יישן, הרי ששימש בבית המקדש[מז]. **התחיל הוא מטמא, והם מטהרים** את מה שטימא, **הוא אוסר והם מתירים**[מח]. **הכריז עליהם, אנשים הללו של שוא הם** - שקרנים הם, שאמרו שבאו ללמוד תורה והם לא באו אלא לחלוק עלי ולבטל דברי, **ושל תהו הם** - אינם יודעים כלום, שהם טועים בהוראתם[מט]. **אמרו לו, כבר בנית** את שמינו ואמרת שאנו גדולי הדור, **ואי אתה יכול לסתור, כבר גדרת** ואמרת שאף אבותינו היו גדולים[נ], **ואי אתה יכול לפרוץ. אמר להם, מפני מה אני מטמא ואתם מטהרים, אני אוסר ואתם מתירים. אמרו לו, מפני שאתה מעבר שנים וקובע חדשים בחוצה לארץ**, ואסור לעשות כן. **אמר להם, והלא עקיבא בן יוסף היה מעבר שנים וקובע חדשים בחוצה לארץ**[נא].

לג. **רש"י** (שם ב. ד"ה יזיר). וכמו ששנינו (שם ז.), שהיו משתדלים שהסוטה תתוודה על חטאה כדי שלא יצטרכו למחוק את שמו של הקב"ה על המים, והיה אומר לה 'בתי, הרבה יין עושה', ואולי שתית ונכשלת. והטעם שצריך להזיר את עצמו מן היין הוא כמו שאמרו (סוטה י.) שכל המזנה אשתו מזנית עליו, ואם יזיר עצמו מן היין ולא יזנה, גם אשתו לא תזנה.

לד. **צריך** ביאור, וכי משום שהוא חטא ולא נתן תרומות ומעשרות לכהן צריכה היא להיות סוטה כדי שיוצרך לבוא לפני הכהן. ויש לומר שהקב"ה מזמין לו אשה שאינה צנועה כדי שיוצרך לבוא לכהן. עין אליהו (ד"ה אמר חזקיה).

לה. **רש"י** (ד"ה איש). וברש"י על התורה (במדבר ה י) פירש לפי פשוטו, לפי שנאמר שצריך לתת מתנות כהונה ולויה הייתי סבור שיטלו את שלהם בכח, לכך נאמר 'ואיש את קדשיו לו יהיו', שהבעלים נותן למי שירצה, שהנאה זו, שיכיר לו המקבל טובה, שייכת לו.

לו. **איי** הים (ד"ה כל). וראה מהרש"א (ח"א ד"ה לפרנסתו) שפירש באופן אחר, הובאו דבריו בילקוט ביאורים.

לז. **ואף** שמעשר עני אין בו קדושה, מכל מקום נדרש מפסוק זה שנאמר בו 'קדשיו', כיון שמכל מקום יש בו קדושת מצוה. גליוני הש"ס (ד"ה ולא).

לח. **מכך** שנאמר 'לו יהיה' בלשון יחיד, ולא כמו שנאמר בתחילת הפסוק 'לו יהיו' בלשון רבים משמע שמדבר על האדם ולא על הקדשים, ולכך דרשה הגמרא שיהיה לו ממון הרבה. מהרש"א (ח"א ד"ה סוף).

לט. **או** שמבקש רחמים מלפניו בעת צרתו. רש"י (ד"ה המשתף). והקשה המהרש"א (ח"א ד"ה כל המשתף) שלשון 'המשתף' לא משמע כשני הפירושים שכתב רש"י, ולכך ביאר שהכוונה על דרך מה שנאמר (תהלים צא טו) 'עמו אנכי בצרה', והיינו שמתפלל שיעשה למען שמו שהוא עמנו בצרה.

מ. **'תועפות'** הוא לשון כפילות. רש"י (ד"ה תועפות). דהיינו שיהיה בידו כסף ופרנסתו תהיה מצויה בכל עת ברווח. מהרש"א (ח"א ד"ה כל המשתף).

מא. **בן** יהוידע (ד"ה פרנסתו).

מב. **רש"י** (משלי שם). ואפילו אם הוא לומד ומקיים, אלא שהוא מתרפה ולומד בדרך ארעי. מהרש"א (ח"א ד"ה כל המרפה). וביאר החפץ ה' (ד"ה כל) שכוונת הגמרא כאן למה שאמרה הגמרא בכתובות (קיא:), שכל המרפה עצמו מדברי תורה אינו עומד בתחיית המתים, ו'יום צרה' הוא יום התחיה, שהוא יום הדין.

מג. **הגמרא** הביאה מעשה זה כאן אחרי ששנינו במשנה שמשום 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' התקינו לשאול לשלום בשם, ובמעשה זה מצאנו שגם התנאים התירו עצמם לצאת מגדר התורה [שטהרו מה שטימא חנינא], וכמבואר להלן (ע"ב) שעשו כן רק כדי שלא יגררו אחריו. חדשים גם ישנים (ד"ה אמר).

מד. **בכתב** יד הגירסא 'חנניה', וכתב בדקדוקי סופרים (אות ה, הו"ד בהגהות וציונים) שהיא הגירסא האמיתית, וכמו שאמר בסמוך (להלן ע"ב) 'חנניה ינגן בכינור', וכן הגירסא בירושלמי בנדרים (פ"ו ה"ח) ובסנהדרין (פ"א ה"ב).

מה. **שנאמר** (דברים יב ה) 'לשכנו תדרשו', כל דרישות שאתה דורש לא יהיו אלא בשכנו של מקום, כלומר בסמוך למקום המקדש. רש"י (ד"ה מעבר). ברש"י בסוכה (כ: ד"ה כשירדתי) מבואר שחנינא ירד לגולה לעבר שנים. ובערוך לנר (שם ד"ה כשירדתי) הקשה שבגמרא כאן לא מבואר שהלך כדי לעבר שנים אלא שכשהיה שם עיבר. וראה שם עוד מה שהקשה, וראה מלא הרועים (ברש"י שם) שהאריך להוכיח שירידה זו אינה אותה ירידה המוזכרת שם.

מו. **הוא** שאל אותם מדוע באו, שהרי אסור לצאת מארץ ישראל לחוץ לארץ, והשיבו שבאו ללמוד תורה, ומותר לצאת לחוץ לארץ כדי ללמוד תורה (סנהדרין לג:), ואף שבאמת לא באו בשביל כך שינו מפני השלום. עיון יעקב (ד"ה אמר). והחפץ ה' (ד"ה ללמוד) ביאר, שאמרו לו כן כדי שישבחם ויכריז עליהם שהם גדולי הדור, ויהיו דבריהם נשמעים אחר כך כשימחו בידו.

מז. **הגמרא** לא הביאה ראיה שגם אבותיו של רבי יוסי בן כיפר שימשו בבית המקדש, אבל נראה שכך היה ידוע להם. וראה ילקוט ביאורים בענין זה.

מח. **שרצו** להראות לו שאם לא ישגיח על דבריהם בענין עיבור השנים בחוץ לארץ יוכלו לסתור את דבריו אף בדבר שאינו אמת, וכמו שמשמע בגמרא להלן (ע"ב) שלא היו מטהרים אלא כדי לסתור את דבריו. מהרש"א (ח"א ד"ה מפני). אבל הבן יהוידע (ד"ה הוא) והחיד"א (פתח עינים, להלן ע"ב ד"ה אלא) ועוד, ביארו שודאי היה סברא לטהר, שאם היה אסור מן הדין לא היו מטהרים [ולכך לא הקשו עליהם להלן (ע"ב) אלא משום שחכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר].

מט. **חפץ** ה' (ד"ה ללמוד).

נ. **ואמרו** בלשון 'גדר' לפי שהגדר הוא מקיף ומגן על הנמצא בתוכו שלא ילך לאיבוד, וכמו כן האבות הם כמו גדר לבנים שלא תמוש התורה מהם. עין אליהו (ד"ה אמר רב ספרא). ובחדש האביב (ד"ה כבר) ביאר מה שאמרו לו 'כבר בנית' ו'כבר גדרת', שאף אם היית בונה בנין חדש, דהיינו שלא היינו ידועים לחכמים ואמרת שאנו חכמים, לא היית יכול לסתור, כל שכן כשידוע ומפורסם דבר זה, ואתה רק גדרת, בודאי שאינך יכול לפרוץ.

נא. **כמו** ששנינו ביבמות (קכב.) שירד רבי עקיבא לנהדרעא לעבר שנים. רש"י (ד"ה והלא). רבי עקיבא היה אנוס ולא יכול היה לעבר בארץ ישראל ולכך עיבר בחוץ לארץ.

ואימא הר הבית דאסור במנעל לילפא ממנעל אבל (ב"ה[א]) דשרי במנעל אדיליף ממנעל ולהיתר נילף מקפנדריא ולאסור אלא אמר רבא[ב] כי ביתו מה ביתו אקפנדריא קפיד איניש ארקיקה ומנעל לא קפיד איניש אף ב"ה קפנדריא הוא דאסור רקיקה ומנעל שרי: כל חותמי ברכות שבמקדש וכו': כל כך למה[ג] לפי שאין עונין אמן במקדש ומנין שאין עונין אמן במקדש שנאמר קומו ברכו את ה' אלהיכם מן העולם עד העולם ואומר ויברכו (את) שם כבודך ומרומם על כל ברכה ותהלה יכול כל הברכות כולן תהא להן תהלה אחת ת"ל ומרומם על כל ברכה ותהלה על כל ברכה וברכה תן לו תהלה: התקינו שיהא אדם שואל בשלום חברו וכו': מאי ואומר וכי תימא בעז מדעתיה דנפשיה קאמר ת"ש ה' עמך גבור החיל וכי תימא מלאך הוא דקאמר ליה לגדעון ת"ש אל תבוז כי זקנה אמך ואומר עת לעשות לה' הפרו תורתך אמר רבא האי קרא מרישיה לסיפיה מדריש מסיפיה לרישיה מדריש מרישיה לסיפיה מדריש עת לעשות לה' מאי טעם משום הפרו תורתך מסיפיה לרישיה מדריש הפרו תורתך מ"ט משום עת לעשות לה'. תניא הלל הזקן אומר בשעת המכניסין פזר בשעת המפזרים כנס ואם ראית דור שהתורה חביבה עליו פזר שנאמר יש מפזר ונוסף עוד ואם ראית דור שאין התורה חביבה עליו כנס שנא' עת לעשות לה' הפרו תורתך. דרש בר קפרא זלת[ד] קבוץ קנה מינה באתר דלית גבר תמן הוי גבר[ה] אמר אביי ש"מ באתר דאית גבר תמן לא תהוי גבר פשיטא לא נצרכה אלא בששניהם שוין דרש בר קפרא איזוהי פרשה קטנה שכל גופי תורה תלוין בה בכל דרכיך דעהו והוא יישר ארחותיך אמר רבא אפילו לדבר עבירה[ו] דרש בר קפרא לעולם ילמד אדם את בנו אומנות נקיה וקלה מה היא אמר רב חסדא מחטא דתלמיותא: תניא ר' אומר לעולם אל ירבה אדם רעים בתוך ביתו שנא' איש רעים להתרועע תניא ר' אומר אל ימנה אדם אפטרופוס בתוך ביתו שאלמלי לא מינה פוטיפר את יוסף אפטרופוס בתוך ביתו לא בא לאותו דבר. תניא ר' אומר למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה לומר לך שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין. אמר חזקיה בריה דר' פרנך אמר רבי יוחנן למה נסמכה פרשת סוטה לפרשת תרומות ומעשרות לומר לך כל שיש לו תרומות ומעשרות ואינו נותנן לכהן סוף נצרך לכהן על ידי אשתו שנאמר ואיש את קדשיו לו יהיו וסמיך ליה איש איש כי תשטה אשתו וכתיב והביא האיש את אשתו וגו' ולא עוד אלא סוף שנצרך להן שנאמר ואיש את קדשיו לו יהיו אמר רב נחמן בר יצחק ואם נתנן סוף מתעשר שנאמר איש אשר יתן לכהן לו יהיה לו יהיה ממון הרבה. א"ר הונא בר ברכיה משום רבי אלעזר הקפר כל המשתף שם שמים בצערו כופלין לו פרנסתו שנאמר והיה שדי בצריך וכסף תועפות לך. ר' שמואל בר נחמני אמר פרנסתו מעופפת לו כצפור שנאמר וכסף תועפות לך. א"ר טבי א"ר יאשיה כל המרפה עצמו מדברי תורה אין בו כח לעמוד ביום צרה שנאמר התרפית ביום צרה צר כחכה א"ר אמי בר מתנה אמר שמואל ואפילו מצוה אחת שנאמר התרפית מכל מקום. אמר רב ספרא ר' אבהו הוה משתעי כשירד חנינא[ז] בן אחי רבי יהושע לגולה היה מעבר שנים וקובע חדשים בחוצה לארץ שגרו אחריו שני ת"ח רבי יוסי בן כיפר ובן בנו של זכריה בן קבוטל כיון שראה אותם אמר להם למה באתם אמרו ליה ללמוד תורה באנו הכריז [עליהם] אנשים הללו גדולי הדור הם ואבותיהם שמשו בבית המקדש כאותה ששנינו זכריה בן קבוטל אומר הרבה פעמים קריתי לפניו בספר דניאל התחיל הוא מטמא והם מטהרים הוא אוסר והם מתירים[ח] הכריז עליהם אנשים הללו של שוא הם של תהו הם אמרו לו כבר בנית ואי אתה יכול לסתור כבר גדרת ואי אתה יכול לפרוץ אמר להם מפני מה אני מטמא ואתם מטהרים אני אוסר ואתם מתירים אמרו לו מפני שאתה מעבר שנים וקובע חדשים בחו"ל אמר להם והלא עקיבא בן יוסף היה מעבר שנים וקובע חדשים בחו"ל אמרו לו הנח רבי עקיבא שלא הניח כמותו בארץ ישראל א"ל אף אני לא הנחתי כמותי בא"י אמרו לו גדיים שהנחת נעשו תישים בעלי קרנים והם שגרונו אצלך וכן אמרו לנו לכו ואמרו לו בשמנו אם שומע מוטב ואם לאו יהא בנדוי ואמרו

ואימא הר הבית דאסור במנעל. ילפינן רקיקה מיניה לאיסורא בקל וחומר, אבל בית הכנסת דשרי במנעל לא נילף רקיקה להתירה דרקיקה מאיסא אלא ילפינן מקפנדריא לאיסורא: ויברכו שם כבודך. בשכמל"ו עונים[ס], והמברך אומר ברוך ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם. מפרש בתוספתא[ז] שתקנו מן העולם ועד העולם להודיע שאין העוה"ז לפני העוה"ב כלום אלא כפרוזדור לפני הטרקלין, כלומר הנהיגו ברכותיו בעוה"ז כדי להיות רגילים לעוה"ב שכולו ארוך: תהלה אחת. שיענו פעם אחת בשכמל"ו: [ט] על כל הברכות. בסוף ברכה אחרונה: וכי תימא בועז מדעתיה עבד. ולא גמרינן מיניה: תא שמע. דגמרינן ממלאך שאמר לגדעון: וכי תימא מלאך הוא דקאמר ליה לגדעון. כלומר לא שאל בשלומו ולא ברכו אלא בשליחות קאמר מאת המקום לבשרו שהשכינה עמו, ולא גמרינן מיניה: תא שמע אל תבוז כי זקנה אמך. אל תבוז את בועז לאמר מדעתו עשה, אלא למוד מזקני ישראל כי יש לו על מי שיסמוך שנאמר עת לעשות לה': מסיפיה לרישיה כו'. אם באת לדרשו למקרא זה יש לך לדרשו יפה בין ככתיבתו בין בהפוך: מרישיה לסיפיה עת לעשות לה' משום הפרו. עתים הם לה' לעשות משפט פורעניות בעוברי רצונו משום דהפרו תורתך: מסיפיה לרישיה. הפרו תורתו עושי רצונו, כגון אליהו בהר הכרמל (מלכים א יח) שהקריב בבמה בשעת איסור הבמות משום דעת לעשות סייג וגדר בישראל[מ] לשמו של הקדוש ברוך הוא: בשעת המכניסים. שאין חכמי הדור מרבילים תורה לתלמידים: פזר. אתה לשנות לתלמידים: בשעת המפזרים. שהגדולים שבדור מרבילים תורה: כנס. אתה ולא תטול שררה עליהם, דאף זו לכבוד שמים היא לאחוז במדת הענוה, וכתיב עת לעשות לה' הפרו תורתך: ואם ראית דור שאין התורה חביבה עליו כנס. ואל תטיל לדברי תורה לבזיון: הפרו תורתך. מלפזרה בשעה שהכנוס לשם שמים: הכי גרסינן זלת קבוץ קנה מינה. אם ראית פרקמטיא בזול קבוץ וקנה מינה ואסוף, שסופה להתיקר: פשיטא. הא דאביי למה לי, פשיטא שלא יורה אדם הלכה בפני רבו[י], למה ליה לאביי למשמע מכללא: בששניהן שוין. אם באת במקום תלמיד חכם ואינך גדול ממנו אל תטול עטרה לדרוש במקומו: בכל דרכיך. אפילו לעבור עבירה: דעהו. תן לב אם צורך מצוה הוא כגון אליהו בהר הכרמל עבור עליה[י]: מחטא דתלמיותא. ברוש"ד שלגבויי"ש, שהתפירו' עשויות שורות שורות כתלמי מענה: להתרועע. להתרוצץ: אפוטרופוס. מכניס ומוציא נכסיו: כל שיש לו תרומות ומעשרות ואינו נותנן לכהן סוף שנצרך לו על ידי אשתו. שנעשית סוטה: ה"ג ואיש את קדשיו לו יהיו וסמיך ליה איש איש כי תשטה אשתו וכתיב והביא האיש את אשתו: איש את קדשיו לו יהיו. שמעכב קדשיו אצלו ואינו נותנן לכהנים וללוים: סוף שנצרך להן. שנעשה עני וצריך לכך ליטול מעשר עני: לו יהיו. לעצמו יצטרכו: המשתף שם שמים בצערו. שמברך על הרעה דיין האמת, אי נמי שמבקש רחמים מלפניו: בצריך. בצרתך: תועפות. לשון כפילה, כדמתרגמינן וכפלת ותעיף (שמות כו): התרפית. מדברי תורה, ביום צרה צר כחכה: ואפילו מצוה אחת. אם נתרפה ממנה כשבאה לידו ולא חש להתעסק בה צר כחו: התרפית מכל מקום. אף במצוה אחת משמע: מעבר שנים וכו'. ותנן אין מעברין את השנים אלא ביהודה, דכתיב לשכנו תדרשו כל דרישות שאתה דורש לא יהו אלא בשכנו של מקום, בפ"ק דסנהדרין (דף יא:): שגרו אחריו. למחות בידו: כבר בנית. שהגדלת שמנו לומר גדולי הדור הם: והלא עקיבא בן יוסף עשה כן. דתנן ביבמות א"ר עקיבא כשירדתי לנהרדעא לעבר שנים, בפרק בתרא האשה שהלך בעלה ונרתה (דף קכב.):

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תענית טז: סוטה מ:, ב) [מכות דף כג:], ג) [לעיל ס. סנהדרין ע.], ד) [תוספתא פ"ו], ה) [עי' תוספות סוטה כב: ד"ה בשוין וכו' אריכת פירושי' בסוגיא דהכא], ו) קדושין פב: ע"ש, ז) סנהדרין ק:, ח) [סוטה ב.], ט) [נזיר ב.], י) יומא יח ע"ב, כ) תענית דף טז:, ל) פ"ו הכ"ז, מ) יבמות צ:, נ) עיין עירובין סב ע"ב סג ע"א.

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמְרוּ הַלְוִיִּם יֵשׁוּעַ וְקַדְמִיאֵל בָּנִי חֲשַׁבְנְיָה שֵׁרֵבְיָה הוֹדִיָּה שְׁבַנְיָה פְתַחְיָה קוּמוּ בָּרְכוּ אֶת יְיָ אֱלֹהֵיכֶם מִן הָעוֹלָם עַד הָעוֹלָם וִיבָרְכוּ שֵׁם כְּבוֹדֶךָ וּמְרוֹמַם עַל כָּל בְּרָכָה וּתְהִלָּה: [נחמיה ט, ה]

ב) וַיֵּרָא אֵלָיו מַלְאַךְ יְיָ וַיֹּאמֶר אֵלָיו יְיָ עִמְּךָ גִּבּוֹר הֶחָיִל: [שופטים ו, יב]

ג) שְׁמַע לְאָבִיךָ זֶה יְלָדֶךָ וְאַל תָּבוּז כִּי זָקְנָה אִמֶּךָ: [משלי כג, כב]

ד) עֵת לַעֲשׂוֹת לַייָ הֵפֵרוּ תּוֹרָתֶךָ: [תהלים קיט, קכו]

ה) יֵשׁ מְפַזֵּר וְנוֹסָף עוֹד וְחוֹשֵׂךְ מִיֹּשֶׁר אַךְ לְמַחְסוֹר: [משלי יא, כד]

ו) בְּכָל דְּרָכֶיךָ דָעֵהוּ וְהוּא יְיַשֵּׁר אֹרְחֹתֶיךָ: [משלי ג, ו]

ז) אִישׁ רֵעִים לְהִתְרֹעֵעַ וְיֵשׁ אֹהֵב דָּבֵק מֵאָח: [משלי יח, כד]

ח) וְאִישׁ אֶת קֳדָשָׁיו לוֹ יִהְיוּ אִישׁ אֲשֶׁר יִתֵּן לַכֹּהֵן לוֹ יִהְיֶה: [במדבר ה, י]

ט) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי תִשְׂטֶה אִשְׁתּוֹ וּמָעֲלָה בוֹ מָעַל: [במדבר ה, יב]

י) וְהֵבִיא הָאִישׁ אֶת אִשְׁתּוֹ אֶל הַכֹּהֵן וְהֵבִיא אֶת קָרְבָּנָהּ עָלֶיהָ עֲשִׂירִת הָאֵיפָה קֶמַח שְׂעֹרִים לֹא יִצֹק עָלָיו שֶׁמֶן וְלֹא יִתֵּן עָלָיו לְבֹנָה כִּי מִנְחַת קְנָאֹת הוּא מִנְחַת זִכָּרוֹן מַזְכֶּרֶת עָוֹן: [במדבר ה, טו]

כ) וְהָיָה שַׁדַּי בְּצָרֶיךָ וְכֶסֶף תּוֹעָפוֹת לָךְ: [איוב כב, כה]

ל) הִתְרַפִּיתָ בְּיוֹם צָרָה צַר כֹּחֶכָה: [משלי כד, י]

לעזי רש"י

ברושי"ד. פירוש רקימה (עיין רש"י קידושין דף פב ע"ב וגיטין דף כ ע"א ד"ה אנדוכתרי ורש"י שמות כו; א, לו). גבויי"ש. פירוש קלבוס (רש"י שבת דף קב ע"א), אלוק התחתון (ערוך ערך קנבס):

הגהות וציונים

א] [צ"ל בית הכנסת] (גליון): ב] [בדפו"י הגי' רב] (גליון) ובכת"י הגירסא רבא כמו שהוגה בדפוסים האחרונים ובמראה אש: ג] למאי דקאי אמתני' הוא מגומגם דלא הוזכר במתני' כלל מעניית אמן אלא ברכת המברך קאמר במתני' שנשתנה במקדש (מהרש"א עיי"ש, ועיין מלא הרועים וצל"ח): ד] [גירסת הערוך בערך זל קפוץ עיי"ש] (גליון): ה] עיין מהרש"א ח"א הקשה מאי אשמעינן בר קפרא הרי משנה מפורשת היא אבות פ"ב מ"ה: ו] עבירה [אמר רב פפא היינו דאמרי אינשי גנבא אפום מחתרתא רחמנא קרי כך הוא הנוסח בע"י] (גליון): ז] בכת"י חנניה בן אחי וכו' (והיא גי' האמיתית וכמו שאמר בסמוך (בע"ב) חנניה ינגן בכנור, וכ"ה בירושלמי נדרים פ"ו וסנהדרין פ"א ובע"י כאן, דק"ס): ח] בכת"י התחיל הוא מטהר והן מטמאין הוא מטמא והם מטהרין הוא אוסר והן מתירין הוא מתיר והן אוסרין, והיא גי' ישרה, וכדאמר לקמן בע"ב בשלמא הוא מטהר כו' (דק"ס): ט] הד"א עם דיבור הקודם (רש"ש): י] עיין מהרש"א חיות בשם פחד יצחק שהביא לשון רש"י דפוס ישן דפירש בזה אפילו לדבר עבירה דעהו אפילו עשה אדם עבירה ומתכוין לשם מצוה כגון בנות לוט ומעשה דיעל וסיסרא הקב"ה מיישר את אורחותיו, וזה הוספה שלא נמצא אצלנו ברש"י עכ"ל:

עין משפט נר מצוה

פח א מיי' פי"א מהל' תפלה הלכה ח סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' קנא סעיף ה:

פט ב מיי' שם הלכה י טוש"ע או"ח שם סעיף ז וסי' ל סעיף יג:

צ ג מיי' פ"ד מהלכות תענית הלכה טו:

צא ד מיי' פכ"ב מהל' איסורי ביאה הלכה טו סמג לאוין קכו טוש"ע אה"ע סי' כב סעיף טז:

רב נסים גאון

עת לעשות לה' הפרו תורתך. פירשו טעמו בגמרא דבני מערבא ר' יוסי אומר אם נתישנו דברי תורה בפיך אל תבוז להם מאי טעמא (משלי כג) ואל תבוז כי זקנה אמך אמר ר' זעירא אם נזדקנה אומתך עמוד וגדרה כשם שעשה אלקנה שהיה מדריך את ישראל לפעמי רגלים מה טעם (ש"א א) ועלה האיש ההוא מעירו:

משנת ראשונים

לפי שאין עונין אמן במקדש. בגבולין אינן צריכים לענות אלא אמן, שהוא קיום דברים בעלמא, שמאמין דברי המברך, אבל הגדלה והתרוממות ליכא. [רבי אליהו מזרחי, דברים לב ג]

עת לעשות לה' הפרו תורתך. וכל שבא זמן שצריך לעשות תקנה לשם שמים מוחלין על כבוד התורה לשעה. [מאירי, גיטין ס:]

למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה. אף על פי דבעלמא נסמכין הרבה פרשיות זו לזו, זה תימה כי פרשת נזיר שבה קדושה גדולה, ובפרשת סוטה טומאה, ועל זה שאלו טעם למה נסמכו. [דרשות ר"י אבן שועיב פרשת נשא]

לומר לך שכל הרואה סוטה בקלקולה. הסוטה קלקלה שהלכה אחרי מראה עיניה ובגבהה קלקלה, וכשיראה האדם כך יזיר עצמו מן היין כי הוא סבת כל הקלקול. [דרשות ר"י אבן שועיב פרשת נשא]

יזיר עצמו מן היין. נדרים סייג לפרישות, הפרישות הוא המחמיר על עצמו לאסור דברים המותרין לו, כדי שלא יכשל בדברים האסורים, כמו הנזיר שפורש מן היין כדי שלא יתקלקל בעבירה. [מגן אבות לרשב"ץ אבות פ"ג מי"ז]

כשיזהר אפילו מן ההתר, בודאי יהיה נחשב מכת הפרושים, והנזהרים מן החטא, והוא שיחזור לו הענין טבע כל עוד שנטה אל הקצוות, והוא דוגמת החולה. דרך משל, כשיהיה בו חולי הקדחת יתן לו הרופא תרופות קרות הרבה, ויזהירו מלאכול אפילו הדבר שהוא ממוצע בין החמימות ובין הקרירות, כדי שיביאו אותו אל הממוצע. ג"כ האדם שיצרו מתגבר עליו ורוצה להשמר ממנו איסור, ידור עצמו אפילו מן ההתר, ובכל שעה שיזכור הנדר יהיה נפרש מן החטא. [מרכבת המשנה לר"י אלאשקר, אבות פ"ג מי"ז]

אָמְרוּ לוֹ, הַנַּח - אין לך להביא ראיה **מֵרַבִּי עֲקִיבָא שֶׁלֹּא הִנִּיחַ כְּמוֹתוֹ בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל**, ולכך היה מותר לו לעבר שנים בחוץ לארץ[נב]. **אָמַר לָהֶם, אַף אֲנִי לֹא הִנַּחְתִּי כְּמוֹתִי בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל**, ומותר לי לעבר שנים בחוץ לארץ. **אָמְרוּ לוֹ, גְּדָיִים שֶׁהִנַּחְתָּ נַעֲשׂוּ תְּיָשִׁים בַּעֲלֵי קַרְנַיִם**, ויש להם כוח לנגח אותך ולנדותך[נג], **וְהֵם שְׁגָּרוּנוּ אֶצְלְךָ, וְכֵן אָמְרוּ לָנוּ, לְכוּ וְאִמְרוּ לוֹ בִּשְׁמֵנוּ, אִם שׁוֹמֵעַ** לדברינו שלא לעבר את השנים בחוץ לארץ **מוּטָב, וְאִם לָאו יְהֵא בְּנִדּוּי**[נד].

תוספות (יבמות קטו. ד"ה אמר). וביגיעות מרדכי (ד"ה אמרו) כתב, שהאונס היה מה שגזרה מלכות הרשעה שלא לעבר את השנים, ואף מפני האונס מותר לעבר בחוץ לארץ רק אם לא הניח כמותו בארץ ישראל. ועיין בדבריו עוד שהאריך לבאר מדוע לא השיבו לו שרבי עקיבא עיבר בחוץ לארץ משום שהיה אנוס.

נב. **אף** שלמדנו (לקמן ע"ב, סנהדרין יא:) שאין מעברים אלא בארץ ישראל, מכל מקום כשלא הניח כמותו בארץ ישראל יכול לעבר, שהרי כל הטעם שמעברים רק בארץ ישראל הוא משום שנאמר (ישעיה ב ג) 'כי מציון תצא תורה', ששם נמצא המופלא שבבית דין מסנהדרין גדולה, וכיון שרבי עקיבא היה אחר החורבן שכבר בטלו הסנהדרין והוא היה המופלא שבדור, שהרי לא הניח כמותו בארץ ישראל, הותר לו לעבר בחוץ לארץ.

נג. **מהרש"א** (ח"א ד"ה נעשו).

נד. **משמע** שהיה סומך על קביעות החדשים שלו ולא עשה יום טוב שני, ולכך אמרו שינדוהו, לפי שמנדים על יום טוב שני של גלויות (פסחים נב.). פרשת מרדכי (ד"ה יהא).

ואימא הר הבית דאסור במנעל לילפא ממנעל אבל (ב"ה[א]) דשרי במנעל אדיליף ממנעל ולהיתר נילף מקפנדריא ולאסור אלא אמר רבא[ב] כי ביתו מה ביתו אקפנדריא קפיד איניש ארקיקה ומנעל לא קפיד איניש אף ב"ה קפנדריא הוא דאסור רקיקה ומנעל שרי: כל חותמי ברכות שבמקדש וכו': כל כך למה[ג] לפי שאין עונין אמן במקדש[ה] ומנין שאין עונין אמן במקדש שנאמר א) קומו ברכו את ה' אלהיכם מן העולם עד העולם ואומר א) ויברכו (את) שם כבודך ומרומם על כל ברכה ותהלה יכול כל הברכות כולן תהא להן תהלה אחת ת"ל ומרומם על כל ברכה ותהלה על כל ברכה וברכה תן לו תהלה: התקינו שיהא אדם שואל בשלום חברו וכו': מאי ואומר וכי תימא בעז מדעתיה דנפשיה קאמר ת"ש ב) ה' עמך גבור החיל וכי תימא מלאך הוא דקאמר ליה לגדעון ת"ש ג) אל תבוז כי זקנה אמך ואומר ד) עת לעשות לה' הפרו תורתך אמר רבא האי קרא מרישיה לסיפיה מדריש מסיפיה לרישיה מדריש מרישיה לסיפיה מדריש עת לעשות לה' מאי טעם משום הפרו תורתך מסיפיה לרישיה מדריש הפרו תורתך מ"ט משום עת לעשות לה'. תניא הלל הזקן אומר בשעת המכניסין פזר בשעת המפזרים כנס ואם ראית דור שהתורה חביבה עליו פזר שנאמר ה) יש מפזר ונוסף עוד ואם ראית דור שאין התורה חביבה עליו כנס שנא' עת לעשות לה' הפרו תורתך. דרש בר קפרא זלת[ד] קבוץ קנה מינה באתר דלית גבר תמן הוי גבר[ה] אמר אביי ש"מ באתר דאית גבר תמן לא תהוי גבר פשיטא לא נצרכה אלא בששניהם שוין דרש בר קפרא איזוהי פרשה קטנה שכל גופי תורה תלוין בה ו) בכל דרכיך דעהו והוא יישר ארחותיך אמר רבא אפילו לדבר עבירה[ו] דרש בר קפרא לעולם ילמד אדם את בנו אומנות נקיה וקלה מה היא אמר רב חסדא מחטא דתלמיותא: תניא ר' אומר לעולם אל ירבה אדם רעים בתוך ביתו שנא' ז) איש רעים להתרועע תניא ר' אומר אל ימנה אדם אפטרופוס בתוך ביתו שאלמלי לא מינה פוטיפר את יוסף אפטרופוס בתוך ביתו לא בא לאותו דבר. תניא ר' אומר למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה לומר לך שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין. אמר חזקיה בריה דר' פרנך אמר רבי יוחנן למה נסמכה פרשת סוטה לפרשת תרומות ומעשרות לומר לך כל שיש לו תרומות ומעשרות ואינו נותנן לכהן סוף נצרך לכהן שסוף אשתו שנאמר ח) ואיש את קדשיו לו יהיו וסמיך ליה ט) איש איש כי תשטה אשתו וכתיב י) והביא האיש את אשתו וגו' ולא עוד אלא סוף שנצרך להן שנאמר ואיש את קדשיו לו יהיו אמר רב נחמן בר יצחק ואם נתנן סוף מתעשר שנאמר ח) איש אשר יתן לכהן לו יהיה לו יהיה ממון הרבה. א"ר הונא בר ברכיה משום רבי אלעזר הקפר כל המשתף שם שמים בצערו כופלין לו פרנסתו שנאמר כ) והיה שדי בצריך וכסף תועפות לך ר' שמואל בר נחמני אמר פרנסתו מעופפת לו כצפור שנאמר וכסף תועפות לך. א"ר טבי א"ר יאשיה כל המרפה עצמו מדברי תורה אין בו כח לעמוד ביום צרה שנאמר ל) התרפית ביום צרה צר כחכה א"ר אמי בר מתנה אמר שמואל ואפילו מצוה אחת שנאמר התרפית מכל מקום. אמר רב ספרא ר' אבהו הוה משתעי כשירד חנינא[ז] בן אחי רבי יהושע לגולה היה מעבר שנים וקובע חדשים בחוצה לארץ שגרו אחריו שני ת"ח רבי יוסי בן כיפר ובן בנו של זכריה בן קבוטל כיון שראה אותם אמר להם למה באתם אמרו ליה ללמוד תורה באנו הכריז [עליהם] אנשים הללו גדולי הדור הם ואבותיהם שמשו בבית המקדש כאותה ששנינו זכריה בן קבוטל אומר הרבה פעמים קריתי לפניו בספר דניאל התחיל הוא מטמא והם מטהרים הוא אוסר והם מתירים[ח] הכריז עליהם אנשים הללו של שוא הם של תהו הם אמרו לו כבר בנית ואי אתה יכול לסתור כבר גדרת ואי אתה יכול לפרוץ אמר להם מפני מה אני מטמא ואתם מטהרים אני אוסר ואתם מתירים אמרו לו מפני שאתה מעבר שנים וקובע חדשים בחו"ל אמר להם והלא עקיבא בן יוסף היה מעבר שנים וקובע חדשים בחו"ל אמרו לו הנח רבי עקיבא שלא הניח כמותו בארץ ישראל א"ל אף אני לא הנחתי כמותי בא"י אמרו לו גדיים שהנחת נעשו תישים בעלי קרנים והם שגרונו אצלך וכן אמרו לנו לכו ואמרו לו בשמנו אם שומע מוטב ואם לאו יהא בנדוי ואמרו

רש"י

ואימא הר הבית דאסור במנעל. ילפינן רקיקה מיניה לאיסורא בקל וחומר, אבל בית הכנסת דשרי במנעל לא נילף רקיקה להתירה דרקיקה מאיסא אלא ילפינן מקפנדריא לאיסורא: ויברכו שם כבודך. בשכמל"ו עונים[ס], והמברך אומר ברוך ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם. מפרש בתוספתא[ו] שתקנו מן העולם ועד העולם להודיע שאין העוה"ז לפני העוה"ב כלום אלא כפרוזדור לפני הטרקלין, כלומר הנהיגו ברכותיו בעוה"ז כדי להיות רגילים לעוה"ב שכולו ארוך: תהלה אחת. שיענו פעם אחת בשכמל"ו: [ע] על כל הברכות. בסוף ברכה אחרונה: וכי תימא בועז מדעתיה עבד. ולא גמרינן מיניה: תא שמע. דגמרינן ממלאך שאמר לגדעון: וכי תימא מלאך הוא דקאמר ליה לגדעון. כלומר לא שאל בשלומו ולא ברכו אלא בשליחות קאמר מאת המקום לבשרו שהשכינה עמו, ולא גמרינן מיניה: תא שמע אל תבוז כי זקנה אמך. אל תבוז את בועז לאמר מדעתו עשה, אלא למוד מזקני ישראל כי יש לו על מי שיסמוך שנאמר עת לעשות לה': מסיפיה לרישיה כו'. אם באת לדרשו למקרא זה יש לך לדרשו יפה בין ככתיבתו בין בהפוך: מרישיה לסיפיה עת לעשות לה' משום הפרו. עתים הם לה' לעשות משפט פורעניות בעוברי רצונו משום דהפרו תורתך: מסיפיה לרישיה. הפרו תורתו עושי רצונו, כגון אליהו בהר הכרמל (מלכים א יח) שהקריב בבמה בשעת איסור הבמות משום דעת לעשות סייג וגדר בישראל[מ] לשמו של הקדוש ברוך הוא: בשעת המכניסים. שאין חכמי הדור מרבילים תורה לתלמידים: פזר. אתה לשנות לתלמידים: בשעת המפזרים. שהגדולים שבדור מרבילים תורה: כנס. אתה ולא תטול שררה עליהם, דאף זו לכבוד שמים היא לאחוז במדת הענוה, וכתיב עת לעשות לה' הפרו תורתך: ואם ראית דור שאין התורה חביבה עליו כנס. ולא תטיל דברי תורה לבזיון: הפרו תורתך. מלפזרה בשעה שהכנוס לשם שמים: הכי גרסינן זלת קבוץ קנה מינה. אם ראית פרקמטיא בזול קבוץ וקנה מינה ואסוף, שסופה להתיקר: פשיטא. הא דאביי למה לי, פשיטא שלא יורה אדם הלכה בפני רבו[י], למה ליה לאביי למשמע מכללא: בששניהן שוין. אם באת במקום תלמיד חכם ואינך גדול ממנו אל תטול עטרה לדרוש במקומו: בכל דרכיך. אפילו לעבור עבירה: דעהו. תן לב אם לורך מלוה הוא כגון אליהו בהר הכרמל עבור עליה[ן]: מחטא דתלמיותא. ברוסי"ד שלגבויי"ש, שהתפירו' עשויות שורות שורות כתלמי מענה: להתרועע. להתרולץ: אפוטרופוס. מכניס ומוליא נכסיו: כל שיש לו תרומות ומעשרות ואינו נותנן לכהן סוף שנצרך לו על ידי אשתו. שנעשית סוטה: ה"ג ואיש את קדשיו לו יהיו וסמיך ליה איש איש כי תשטה אשתו וכתיב והביא האיש את אשתו: איש את קדשיו לו יהיו. שמעכב קדשיו אצלו ואינו נותנן לכהנים וללוים: סוף שנצרך להן. שנעשה עני וצריך לכך ליטול מעשר עני: לו יהיו. לעצמו יצטרכו: המשתף שם שמים בצערו. שמברך על הרעה דיין האמת, אי נמי שמבקש רחמים מלפניו: בצריך. בצרתך: תועפות. לשון כפילה, כדמתרגמינן וכפלת ותעיף (שמות כו): התרפית. מדברי תורה, ביום צרה צר כחכה: ואפילו מצוה אחת. אם נתרפה ממנה כשבאה לידו ולא חש להתעסק בה צר כחו: התרפית מכל מקום. אף במצוה אחת משמע: מעבר שנים וכו'. ותנן אין מעברין את השנים אלא ביהודה, דכתיב לשכנו תדרשו כל דרישות שאתה דורש לא יהו אלא בשכנו של מקום, בפ"ק דסנהדרין (דף יא:): שגרו אחריו. למחות בידו: כבר בנית. שהגדלת שמנו לומר גדולי הדור הם: והלא עקיבא בן יוסף עשה כן. דתנן ביבמות א"ר עקיבא כשירדתי לנהרדעא לעבר שנים, בפרק בתרא האשה שהלך בעלה ולרתה (דף קכב.): ואמרו

עין משפט נר מצוה

פח א מיי' פי"א מהל' תפלה הלכה ח סמג עשין יט טוש"ע או"ח סי' קנא סעיף ה:
פט ב מיי' שם הלכה י טוש"ע או"ח שם סעיף ז וסי' ל סעיף יג:
צ ג מיי' פ"ד מהלכות תענית הלכה טו:
צא ד מיי' פכ"ב מהל' איסורי ביאה הלכה טו סמג לאוין קכו טוש"ע אה"ע סי' כב סעיף טז:

רב נסים גאון

עת לעשות לה' הפרו תורתך. פירשו טעמו בגמרא דבני מערבא ר' יוסי אומר אם נתישנו דברי תורה בפיך אל תבוז להם מאי טעמא (משלי כג) ואל תבוז כי זקנה אמך אמר אמר ר' זעירא אם נזדקנה אומתך עמוד וגדרה כשם שעשה אלקנה שהיה מדריך את ישראל לפעמי רגלים מה טעם (ש"א א) ועלה האיש ההוא מעירו:

משנת ראשונים

לפי שאין עונין אמן במקדש. בגבולין אינן צריכים לענות אלא אמן, שהוא קיום דברים בעלמא, שמאמין דברי המברך, אבל הגדלה והתרוממות ליכא.
[רבי אליהו מזרחי, דברים לב ג]

עת לעשות לה' הפרו תורתך. וכל שבא זמן שצריך לעשות תקנה לשם שמים מוחלין על כבוד התורה לשעה.
[מאירי, גיטין ס:]

למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה. אף על פי שבעלמא נסמכין הרבה פרשיות זו לזו, תימה כי פרשת נזיר שבה קדושה גדולה, ובפרשת סוטה טומאה, ועל זה שאלו טעם למה נסמכו.
[דרשות ר"י אבן שועיב פרשת נשא]

לומר לך שכל הרואה סוטה בקלקולה. הסוטה קלקלה שהלכה אחרי מראה עיניה ובגבהה קלקלה, וכשיראה האדם כך יזיר עצמו מן היין כי הוא סבת כל הקלקול.
[דרשות ר"י אבן שועיב פרשת נשא]

יזיר עצמו מן היין. נדרים סייג לפרישות, הפרישות הוא המחמיר על עצמו לאסור דברים המותרין לו, כדי שלא יכשל בדברים האסורים, כמו הנזיר שפורש מן היין כדי שלא יתקלקל בעבירה.
[מגן אבות לרשב"ץ אבות פ"ג מי"ז]

כשיזהר אפילו מן ההתר, בודאי יהיה נחשב מכת הפרושים, והנזהרים מן החטא, והוא שיחזור לו הענין טבע כל עוד שנטה אל הקצוות, והוא דוגמת החולה. דרך משל, כשיהיה בו חולי הקדחת יתן לו הרופא תרופות קרות הרבה, ויזהירו מלאכול אפילו הדבר שהוא ממוצע בין החמימות ובין הקרירות, כדי שיביאו אותו אל המצוע. ג"כ האדם שיצרו מתגבר עליו ורוצה להטותו לצד איסור, ידור עצמו אפילו מן ההתר, ובכל שעה שיזכור הנדר יהיה נפרש מן החטא.
[מרכבת המשנה לר"י אלאשקר, אבות פ"ג מי"ז]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) תענית טז: סוטה מ:, ב) [מכות דף כג:], ג) [לעיל ס. סנהדרין ע.], ד) [תוספתא פ"ו], ה) [עי' תוספות סוטה כ: ד"ה בנזיר וכו' פירושי בסוגיא דהכא], ו) קדושין פב: ע"ש, ז) סנהדרין ק:, ח) [סוטה ג.], ט) [נזיר ב.], י) יומא יח ע"ב, כ) תענית דף טז:, ל) פ"ע הכ"ז, מ) יבמות צג., נ) עיין עירובין סב ע"ב סג ע"א.

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמְרוּ הַלְוִיִּם יֵשׁוּעַ וְקַדְמִיאֵל בָּנִי חֲשַׁבְנְיָה שֵׁרֵבְיָה הוֹדִיָּה שְׁבַנְיָה פְתַחְיָה קוּמוּ בָּרְכוּ אֶת יְיָ אֱלֹהֵיכֶם מִן הָעוֹלָם עַד הָעוֹלָם וִיבָרְכוּ שֵׁם כְּבֹדֶךָ וּמְרוֹמַם עַל כָּל בְּרָכָה וּתְהִלָּה: [נחמיה ט, ה]
ב) וַיֵּרָא אֵלָיו מַלְאַךְ יְיָ וַיֹּאמֶר אֵלָיו יְיָ עִמְּךָ גִּבּוֹר הֶחָיִל: [שופטים ו, יב]
ג) שְׁמַע לְאָבִיךָ זֶה יְלָדֶךָ וְאַל תָּבוּז כִּי זָקְנָה אִמֶּךָ: [משלי כג, כב]
ד) עֵת לַעֲשׂוֹת לַיְיָ הֵפֵרוּ תּוֹרָתֶךָ: [תהלים קיט, קכו]
ה) יֵשׁ מְפַזֵּר וְנוֹסָף עוֹד וְחוֹשֵׂךְ מִיֹּשֶׁר אַךְ לְמַחְסוֹר: [משלי יא, כד]
ו) בְּכָל דְּרָכֶיךָ דָעֵהוּ וְהוּא יְיַשֵּׁר אֹרְחֹתֶיךָ: [משלי ג, ו]
ז) אִישׁ רֵעִים לְהִתְרֹעֵעַ וְיֵשׁ אֹהֵב דָּבֵק מֵאָח: [משלי יח, כד]
ח) וְאִישׁ אֶת קֳדָשָׁיו לוֹ יִהְיוּ אִישׁ אֲשֶׁר יִתֵּן לַכֹּהֵן לוֹ יִהְיֶה: [במדבר ה, י]
ט) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי תִשְׂטֶה אִשְׁתּוֹ וּמָעֲלָה בוֹ מָעַל: [במדבר ה, יב]
י) וְהֵבִיא הָאִישׁ אֶת אִשְׁתּוֹ אֶל הַכֹּהֵן וְהֵבִיא אֶת קָרְבָּנָהּ עָלֶיהָ עֲשִׂירִת הָאֵיפָה קֶמַח שְׂעֹרִים לֹא יִצֹק עָלָיו שֶׁמֶן וְלֹא יִתֵּן עָלָיו לְבֹנָה כִּי מִנְחַת קְנָאֹת הוּא מִנְחַת זִכָּרוֹן מַזְכֶּרֶת עָוֹן: [במדבר ה, טו]
כ) וְהָיָה שַׁדַּי בְּצָרֶיךָ וְכֶסֶף תּוֹעָפוֹת לָךְ: [איוב כב, כה]
ל) הִתְרַפִּיתָ בְּיוֹם צָרָה צַר כֹּחֶכָה: [משלי כד, י]

לעזי רש"י

ברושי"ד. פירוש רקימה (עיין רש"י קידושין דף פב ע"ב וגיטין דף כ ע"א ד"ה אנדוכתרי ורש"י שמות כו, א, לו). גבויי"ש. פירוש קלבוס (רש"י שבת דף קב ע"א), חלוק התחתון (ערוך ערך קנגס).

הגהות וציונים

א] [צ"ל בית הכנסת] (גליון): ב] [בדפו"י הגי' רב] (גליון) ובכת"י הגירסא רבא כמו שהוגה בדפוסים האחרונים ובמראה אש: ג] מאי דקאי אמתני' הוא מגומגם דלא הוזכר במתני' כלל מעניית אמן אלא ברכת המברך קאמר במתני' שנשתנה במקדש (מהרש"א עיי"ש, ועיין מלא הרועים וצל"ח): ד] [גירסת הערוך בערך זל קפוץ עיי"ש] (גליון): ה] עיין מהרש"א ח"א שהקשה מאי אשמעינן בר קפרא הרי משנה מפורשת היא אבות פ"ב מ"ה: ו] עבירה [אמר רב פפא היינו דאמרי אינשי גנבא אפום מחתרתא רחמנא קרי] כך הוא הנוסח בע"י (גליון): ז] בכת"י חנניה בן אחי וכו' (והיא גי' האמיתית וכמו שאמר בסמוך (בע"ב) חנניה ינגן בכנור, וכ"ה בירושלמי נדרים פ"ו וסנהדרין פ"א ובע"י כאן, דק"ס): ח] בכת"י התחיל הוא מטהר והן מטמאין הוא מטמא והם מטהרין הוא אוסר והן מתירין הוא מתיר והן אוסרין, והיא גי' ישרה, וכדאמר לקמן בע"ב בשלמא הוא מטהר כו' (דק"ס): ט] הד"א עם דיבור הקודם (רש"ש): י] עיין מהרי"ץ חיות בשם פחד יצחק שהביא לשון רש"י דפוס ישן דפירש בזה אפילו לדבר עבירה דעהו אפילו עשה אדם עבירה ומתכוין לשם מצוה כגון בנות לוט ומעשה דיעל וסיסרא הקב"ה מיישר את אורחותיו, וזה הוספה שלא נמצא אצלנו ברש"י עכ"ל:

ואמרו לאחינו שבגולה אם שומעין מוטב ואם לאו יעלו להר אחיה יבנה מזבח חנניה ינגן בכנור ויכפרו כולם ויאמרו אין להם חלק באלהי ישראל מיד געו כל העם בבכיה ואמרו חס ושלום יש לנו חלק באלהי ישראל וכל כך למה משום שנאמר [א]כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים[א] בשלמא הוא מטהר והם מטמאין לחומרא אלא הוא מטמא והם מטהרין היכי הוי והא [ב]תניא [א]חכם שטמא אין חברו רשאי לטהר אסר אין חברו רשאי להתיר קסברי כי היכי דלא נגררו בתריה: תנו רבנן כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה היו שם רבי יהודה ורבי יוסי ור' נחמיה ור' אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי פתחו כולם בכבוד אכסניא ודרשו פתח רבי יהודה ראש [ג]המדברים בכל מקום בכבוד תורה ודרש [ב]ומשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה והלא דברים קל וחומר ומה ארון ה' שלא היה מרוחק אלא שנים עשר מיל אמרה תורה [ב]והיה כל מבקש ה' יצא אל אהל מועד תלמידי חכמים שהולכים מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה על אחת כמה וכמה. [ג]ודבר ה' אל משה פנים אל פנים אמר ר' יצחק אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה משה אני ואתה נסביר פנים בהלכה איכא דאמרי כך אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה כשם שאני הסברתי לך פנים כך אתה הסבר פנים לישראל והחזר האהל למקומו. [ג]ושב אל המחנה וגו' אמר רבי אבהו אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה עכשו[א] יאמרו הרב בכעס ותלמיד בכעס ישראל מה תהא עליהם אם אתה מחזיר האהל למקומו מוטב ואם לאו יהושע בן נון תלמידך משרת תחתיך והיינו דכתיב ושב אל המחנה אמר רבא אף על פי כן לא יצא הדבר לבטלה שנאמר [ג]ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל: ועוד פתח ר' יהודה בכבוד תורה ודרש [ד]הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם וכי אותו היום נתנה תורה לישראל והלא אותו יום סוף ארבעים שנה היה אלא ללמדך שחביבה תורה על לומדיה בכל יום ויום כיום שנתנה מהר סיני אמר ר' תנחום בריה דר' חייא איש כפר עכו תדע שהרי אדם קורא קריאת שמע שחרית וערבית וערב אחד אינו קורא דומה כמי שלא קרא קריאת שמע מעולם. הסכת עשו כתות כתות ועסקו בתורה לפי שאין התורה נקנית אלא בחבורה כדר' יוסי ברבי חנינא [ד]דאמר ר' יוסי ברבי חנינא מאי דכתיב [ה]חרב (על[ב]) הבדים ונואלו חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים שיושבים בד בבד ועוסקים בתורה ולא עוד אלא שמטפשים כתיב הכא ונואלו וכתיב התם [ו]אשר נואלנו ולא עוד אלא שחוטאים שנאמר [ו]ואשר חטאנו איבעית אימא מהכא [ז]נואלו שרי צוען דבר אחר הסכת ושמע ישראל כתתו עצמכם על דברי תורה כדאמר ריש לקיש [ה]דאמר ריש לקיש [ב]מנין שאין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה שנאמר [ח]זאת התורה אדם כי ימות באהל דבר אחר הסכת ושמע ישראל הס ואחר כך כתת כדרבא [ו]דאמר רבא לעולם ילמוד אדם תורה ואחר כך יהגה. אמרי דבי ר' ינאי דכתיב [ט]כי מיץ חלב יוציא חמאה ומיץ אף יוציא דם ומיץ אפים יוציא ריב במי אתה מוצא חמאה של תורה במי שמקיא חלב שינק משדי אמו עליה ומיץ אף יוציא דם כל תלמיד שכועס עליו רבו פעם ראשונה ושותק זוכה להבחין בין דם טמא לדם טהור ומיץ אפים יוציא ריב כל תלמיד שכועס עליו רבו פעם ראשונה ושניה ושותק זוכה להבחין בין דיני ממונות לדיני נפשות [ז]דתנן ר' ישמעאל אומר הרוצה שיתחכם יעסוק בדיני ממונות שאין לך מקצוע בתורה יותר מהן שהן כמעין נובע אמר ר' שמואל בר נחמני מאי דכתיב [י]אם [ח]נבלת בהתנשא ואם זמות יד לפה כל המנבל עצמו על דברי תורה סופו להתנשא ואם זמם יד לפה: פתח ר' נחמיה בכבוד אכסניא ודרש מאי דכתיב [כ]ויאמר שאול אל הקיני לכו סורו רדו מתוך עמלקי פן אוסיפך עמו ואתה עשיתה חסד עם כל בני ישראל והלא דברים קל וחומר ומה יתרו שלא קרב את משה אלא לכבוד עצמו כך המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו על אחת כמה וכמה: פתח ר' יוסי בכבוד אכסניא ודרש [ל]לא תתעב אדומי כי אחיך הוא לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו והלא דברים קל וחומר ומה מצריים שלא קרבו את ישראל אלא לצורך עצמן שנאמר [מ]ואם ידעת ויש בם אנשי חיל ושמתם שרי מקנה על אשר לי כך המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו על אחת כמה וכמה: פתח ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי בכבוד אכסניא ודרש [נ]ויברך ה' את עובד אדום (הגתי) בעבור ארון האלהים והלא דברים ק"ו ומה ארון שלא אכל ושתה אלא כבד ורבץ לפניו כך המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו עאכ"ו מאי היא ברכה שברכו אמר רב יהודה בר זבידא זו חמות וח' כלותיה שילדו [ט]ששה ששה בכרם אחד שנאמר

רש"י

ואמרו לאחינו שבגולה. שלא ישמעו לו: יעלו להר. לאחד ההרים להתנהג בחוקות העמים לבנות במות: אחיה יבנה מזבח. אדם גדול היה וראש לבני הגולה: חנניה. הוא חנניה[ג] אחי רבי יהושע: ינגן בכנור. לפני הבמה, לפי שחנניה לוי היה, כדתנן במסכת ערכין (ד' יא:) מעשה בר' יהושע בן חנניה שהלך לסייע את ר' יוחנן בן גודגדא בהגפת דלתות, אמר לו חזור בך שאתה מן המשוררים ואני מן השוערים: לכרם. על שם שהיו יושבים שורות שורות ככרם זה הנטוע שורות שורות[ד]: בכבוד אכסניא. מכניסי אורחים בבתים[ס]: ראש המדברים. במסכת שבת מפרש לה בבמה מדליקין (דף לג:): שנים עשר מיל. שלש פרסאות, מחנה ישראל מבית הישימות עד אבל השטים [ט]תלתא פרסי: אמרה תורה כו'. כלומר קראו הכתוב מבקש ה': כשם שאני הסברתי לך פנים כך אתה הסבר פנים. והיינו דכתיב פנים בפנים[ו]: הרב בכעס. עליהם משום מעשה העגל: ותלמיד בכעס. וגם אתה מראה להם כעס שהרחקת אהלך ממחנה: אם אתה מחזיר האהל למקומו גרסינן: והיינו דכתיב ושב אל המחנה. השב האהל למחנה, ואם לאו משרתך יהושע בן נון נער לא ימיש מתוכה שישמש תחתיך. ואף על פי שהשיבו לאחר שנתרצה הקב"ה לישראל והוקם המשכן לא יצא דבר לבטלה: לא גרסינן ומשרתו יהושע וגו'[ז]: הסכת עשו כתות כתות. דריש הס כמו עשו: כתתו עצמכם. ודרשי נמי הס כמו עשה, עשו עצמכם כתותים להצטער על דברי תורה: זאת התורה. היכן מצויה באדם שימות באהלי תורה: הס ואחר כך כתת. שתוק, כמו ויהס כלב (במדבר יג). שתוק והאזן לשמועתך עד שתהא שגורה בפיך ואף על פי שאינה מיושבת לך, ואחר כך כתתנה והקשה עליה מה שיש לך להקשות ותרץ תרוצין עד שתתיישב לך: יהגה. יעיין: מיץ חלב יוציא חמאה. המוציא את החלב שמצץ משדי אמו על דברי התורה חמאה היא לו: ומיץ אף. המוצץ כעס רבו וסובלו יוציא הלכות דם לעומתם[ח]: דתנן. שדיני ממונות עמוקים הם, והרוצה שיתחכם יעסוק בדיני ממונות שאין מקצוע בתורה גדול מהם: המנבל עצמו. ששואל לרבו כל ספקותיו ואף על פי שיש בהם שחבריו מלעיגים עליו: ואם זמות. ששמת פיך מלשאול. לשון זמם[י] טבעת של רצועה שתוחבים בחוטם בהמה שעקיה רעים ונותנים אותו בשפתיה לתופרם יחד ולסותמן, סופך שתתן יד לפה כשישאלוך ולא תדע להשיב: עשית חסד. שהאכילם, שנאמר ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכל לחם וגו' (שמות יח): חמות. אשתו של עובד אדום: וח' כלותיה. שהיו לה מח' בניה: שנאמר

עין משפט נר מצוה

צב א טוש"ע י"ד סי' רמב סעי' לא בהג"ה:
צג ב מיי' פ"ג מהלכות ת"ת הלכה יב סמג עשין יב טוש"ע י"ד סימן רמו סעיף כא:

רב נסים גאון

תנו רבנן כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה. בגמרא דבני מערבא ובפסחים בפ' תמיד נשחט גרסינן תמן תנינן זה מדרש דרש ר' אלעזר בכרם ביבנה וכי כרם היה שם אלא אלו תלמידי חכמים שהן עשוין שורות שורות ככרם: פתח ר' יהודה ראש המדברים בכל מקום. מפורש במסכת שבת בפרק במה מדליקין (דף לג) אמרו יהודה שעילה יתעלה:

גליון הש"ס

גמ' ששה בכרם אחד. בלידה לדרך פרשה שמות כתב בשם המפרשים דז' חדרים יש באשה שלשה מימין ושלשה משמאל ואחד באמצע אם תתעבר מימין יהיו זכרים ובשמאל נקבות ובאמצע טומטום או אנדרוגינוס ונתעברו מכל החדרים רק לא מאמצע דטומטום הוי סימן קללה:

הגהות וציונים

א] [ז"ל התשבי בשורש עכשו ויש שכותבין עכשיו ביו"ד ואינו צריך] (גליון): ב] אל (גליון): ג] צ"ל בן (גליון) כ"ה ביעב"ץ וברש"ש שצ"ל בן אחי ר' יהושע: ד] כ"כ רש"י שבת לג ע"ב ד"ה לכרם בשם ירושלמי ברכות (פ"ד ה"א): ס] בבתיהם (כ"ה ברש"י שבע"י): ו] צ"ל פנים אל פנים (רש"ש): ז] הגר"א בא"נ מפרש דל"ג ליה, משום דכאן בגמ' נדרש קרא דלא ימיש כפרש"י דלעיל ואם לאו משרתך יהושע בן נון נער לא ימיש וכו': ח] ברש"י שבע"י הגירסא יוציא הלכות דם לאמתתם (צ"ל לאמתם, רש"ש) שיבחין בין דם טמא לדם טהור: [הס"ד, ומה"ד] ומיץ אפים שדוחה שני כעסים ראשונה ושניה אפים תרי משמע [הס"ד, ומה"ד] יוציא ריב שיבחין בין דיני ממונות לדיני נפשות כי יהיה ריב מתרגמינן דין [הס"ד, ומה"ד] דתנן וכו':

ליקוטי רש"י

ראש המדברים. במלות המלך שלוה עליו לדבר תחלה בכל מקום [שבת לג:]. קרי ליה הכי משום מעשה דמערה במסכת שבת (לג:) [מנחות קג:]. ומשה. מאותו עון והלאה. יקח את האהל. לשון הווה הוא לוקח את אהלו ונוטהו מחוץ למחנה אמר מנודה לרב מנודה לתלמיד [שמות לג, ז].

[המשך בדף סד.]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עיין תוס' סנהדרין דף יא: ד"ה אין (ועיין מהרש"א כאן), ב) ע"ז ז. חולין מד: נדה כ:, ג) [שבת לג: מנחות קג:], ד) תענית ז. מכות י., ה) שבת פג: גיטין נז:, ו) ע"ז יט., ז) ב"ב קעה:, ח) [נדה כז.], ט) [עירובין דף נה:], י) שבת נא ע"ב.

תורה אור השלם

א) וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ לְכוּ וְנַעֲלֶה אֶל הַר יְיָ אֶל בֵּית אֱלֹהֵי יַעֲקֹב וְיֹרֵנוּ מִדְּרָכָיו וְנֵלְכָה בְּאֹרְחֹתָיו כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה וּדְבַר יְיָ מִירוּשָׁלָיִם: [ישעיה ב, ג]

ב) וּמֹשֶׁה יִקַּח אֶת הָאֹהֶל וְנָטָה לוֹ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה הַרְחֵק מִן הַמַּחֲנֶה וְקָרָא לוֹ אֹהֶל מוֹעֵד וְהָיָה כָּל מְבַקֵּשׁ יְיָ יֵצֵא אֶל אֹהֶל מוֹעֵד אֲשֶׁר מִחוּץ לַמַּחֲנֶה: [שמות לג, ז]

ג) וְדִבֶּר יְיָ אֶל מֹשֶׁה פָּנִים אֶל פָּנִים כַּאֲשֶׁר יְדַבֵּר אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ וְשָׁב אֶל הַמַּחֲנֶה וּמְשָׁרְתוֹ יְהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן נַעַר לֹא יָמִישׁ מִתּוֹךְ הָאֹהֶל: [שמות לג, יא]

ד) וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה וְהַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הַסְכֵּת וּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל הַיּוֹם הַזֶּה נִהְיֵיתָ לְעָם לַייָ אֱלֹהֶיךָ: [דברים כז, ט]

ה) חֶרֶב אֶל הַבַּדִּים וְנֹאָלוּ חֶרֶב אֶל גִּבּוֹרֶיהָ וָחָתּוּ: [ירמיה נ, לו]

ו) וַיֹּאמֶר אַהֲרֹן אֶל מֹשֶׁה בִּי אֲדֹנִי אַל נָא תָשֵׁת עָלֵינוּ חַטָּאת אֲשֶׁר נוֹאַלְנוּ וַאֲשֶׁר חָטָאנוּ: [במדבר יב, יא]

ז) נוֹאֲלוּ שָׂרֵי צֹעַן נִשְּׁאוּ שָׂרֵי נֹף הִתְעוּ אֶת מִצְרַיִם פִּנַּת שְׁבָטֶיהָ: [ישעיה יט, יג]

ח) זֹאת הַתּוֹרָה אָדָם כִּי יָמוּת בְּאֹהֶל כָּל הַבָּא אֶל הָאֹהֶל וְכָל אֲשֶׁר בָּאֹהֶל יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים: [במדבר יט, יד]

ט) כִּי מִיץ חָלָב יוֹצִיא חֶמְאָה וּמִיץ אַף יוֹצִיא דָם וּמִיץ אַפַּיִם יוֹצִיא רִיב: [משלי ל, לג]

י) אִם נָבַלְתָּ בְהִתְנַשֵּׂא וְאִם זַמּוֹתָ יָד לְפֶה: [משלי ל, לב]

כ) וַיֹּאמֶר שָׁאוּל אֶל הַקֵּינִי לְכוּ סֻּרוּ רְדוּ מִתּוֹךְ עֲמָלֵקִי פֶּן אֹסִפְךָ עִמּוֹ וְאַתָּה עָשִׂיתָה חֶסֶד עִם כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בַּעֲלוֹתָם מִמִּצְרָיִם וַיָּסַר קֵינִי מִתּוֹךְ עֲמָלֵק: [שמואל א טו, ו]

ל) לֹא תְתַעֵב אֲדֹמִי כִּי אָחִיךָ הוּא לֹא תְתַעֵב מִצְרִי כִּי גֵר הָיִיתָ בְאַרְצוֹ: [דברים כג, ח]

מ) אֶרֶץ מִצְרַיִם לְפָנֶיךָ הִוא בְּמֵיטַב הָאָרֶץ הוֹשֵׁב אֶת אָבִיךָ וְאֶת אַחֶיךָ יֵשְׁבוּ בְּאֶרֶץ גֹּשֶׁן וְאִם יָדַעְתָּ וְיֶשׁ בָּם אַנְשֵׁי חַיִל וְשַׂמְתָּם שָׂרֵי מִקְנֶה עַל אֲשֶׁר לִי: [בראשית מז, ו]

נ) וַיֵּשֶׁב אֲרוֹן יְיָ בֵּית עֹבֵד אֱדֹם הַגִּתִּי שְׁלֹשָׁה חֳדָשִׁים וַיְבָרֶךְ יְיָ אֶת עֹבֵד אֱדֹם וְאֶת כָּל בֵּיתוֹ: וַיֻּגַּד לַמֶּלֶךְ דָּוִד לֵאמֹר בֵּרַךְ יְיָ אֶת בֵּית עֹבֵד אֱדֹם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר לוֹ בַּעֲבוּר אֲרוֹן הָאֱלֹהִים וַיֵּלֶךְ דָּוִד וַיַּעַל אֶת אֲרוֹן הָאֱלֹהִים מִבֵּית עֹבֵד אֱדֹם עִיר דָּוִד בְּשִׂמְחָה: [שמואל ב ו, יא-יב]

וְאִמְרוּ לַאֲחֵינוּ שֶׁבַּגּוֹלָה, אִם שׁוֹמְעִין לדברינו שלא לשמוע לו, **מוּטָב, וְאִם לָאו, יַעֲלוּ לָהָר** - לאחד ההרים[א], להתנהג כדרך העמים שבונים במות בהרים, **אֲחִיָּה** שהוא ראש בני הגולה **יִבְנֶה מִזְבֵּחַ, חֲנַנְיָה** בן אחיו של רבי יהושע[ב], שהיה לוי[ג], **יְנַגֵּן בְּכִנּוֹר** לפני המזבח, **וְיִכְפְּרוּ כּוּלָּם וְיֹאמְרוּ** על עצמם **שֶׁאֵין לָהֶם חֵלֶק בֵּאלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. מִיָּד גָּעוּ כָּל הָעָם** שבגולה **בִּבְכִיָּה, וְאָמְרוּ, חַס וְשָׁלוֹם, יֵשׁ לָנוּ חֵלֶק בֵּאלֹהֵי יִשְׂרָאֵל**, וחזרו בהם וקיבלו דעתם של חכמי ארץ ישראל[ד].

מקשה הגמרא, **וְכָל כַּךְ לָמָּה** - מדוע החמירו כל כך על עיבור שנים וקביעות חדשים בחוץ לארץ, עד שרצו לנדותו ואמרו לעם שבגולה שלא יהא להם חלק באלהי ישראל[ה]. מתרצת הגמרא, **מִשּׁוּם שֶׁנֶּאֱמַר** (ישעיה ב ג) **'כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה וּדְבַר ה' מִירוּשָׁלָיִם'**, שאין לעבר את השנים ולקבוע את החדשים אלא בארץ ישראל[ו].

הגמרא מקשה איך טיהרו החכמים את מה שטימא חנינא:

בִּשְׁלָמָא - מובן הדבר שהיה **הוּא** [-חנינא] **מְטַהֵר וְהֵם** [-יוסי בן כיפר ובן בנו של זכריה בן קבוטל] **מְטַמְּאִין**, שהרי פסקו **לְחוּמְרָא**[ז], **אֶלָּא** מה שהיה **הוּא מְטַמֵּא וְהֵם מְטַהֲרִין, הֵיכִי הָוֵי** - איך היה כן, **וְהָא תַּנְיָא** - והלא שנינו בברייתא, **חָכָם שֶׁטִּמֵּא אֵין חֲבֵרוֹ רַשַּׁאי לְטַהֵר**, ואם **אָסַר אֵין חֲבֵרוֹ רַשַּׁאי לְהַתִּיר**[ח], ואם כן איך טיהרו את מה שטימא חנינא[ט]. מתרצת הגמרא, **קָסָבְרִי** - הם סוברים שהיה מותר לעשות כן **כִּי הֵיכִי דְּלָא נִגְּרְרוּ בַּתְרֵיהּ** - כדי שלא ימשכו אחריו בני הגולה[י].

★

הגמרא מביאה דברים שנאמרו בכרם ביבנה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **כְּשֶׁנִּכְנְסוּ רַבּוֹתֵינוּ לַכֶּרֶם בְּיַבְנֶה** - למקום מושב הסנהדרין ביבנה[יא], **הָיוּ שָׁם רַבִּי יְהוּדָה, וְרַבִּי יוֹסֵי, וְרַבִּי נְחֶמְיָה, וְרַבִּי אֱלִיעֶזֶר בְּנוֹ שֶׁל**[יב] **רַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי, פָּתְחוּ כּוּלָּם** את דבריהם **בְּעִנְיַן כְּבוֹד** בעלי **הָאַכְסַנְיָא** המכניסים תלמידי חכמים אורחים בבתיהם **וְדָרְשׁוּ. פָּתַח רַבִּי יְהוּדָה** שהיה **רֹאשׁ הַמְדַבְּרִים** [-המדבר תחילה[יג]] **בְּכָל מָקוֹם** את דבריו **בִּכְבוֹד** לומדי **הַתּוֹרָה**[יד] **וְדָרַשׁ**, כתוב בפסוק לאחר מעשה העגל (שמות לג ז) **'וּמֹשֶׁה יִקַּח אֶת הָאֹהֶל וְנָטָה לוֹ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה'**[טו]. **וַהֲלֹא הַדְּבָרִים קַל וָחוֹמֶר, וּמָה אֲרוֹן ה'**[טז] **שֶׁלֹּא הָיָה מְרוּחָק** ממחנה ישראל **אֶלָּא שְׁנֵים עָשָׂר מִיל, אָמְרָה תּוֹרָה** (שם) **'וְהָיָה כָּל מְבַקֵּשׁ ה' יֵצֵא אֶל אֹהֶל מוֹעֵד'**, שההולך לאהל מועד נקרא 'מבקש ה'', **תַּלְמִידֵי חֲכָמִים שֶׁהוֹלְכִים מֵעִיר לְעִיר וּמִמְּדִינָה לִמְדִינָה לִלְמוֹד תּוֹרָה**[יז], **עַל אַחַת כַּמָּה וְכַמָּה** שהם נקראים 'מבקשי ה''[יח].

א. **רש"י** (ד"ה יעלו). כלומר כיון שסילקו עצמם מהר בית השם האמור בפסוק המובא להלן (ישעיה ב ג) שנאמר בו 'והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלהי יעקב, וְיֹרֵנוּ מדרכיו ונלכה בארחתיו, כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלם', לכך אמר שילכו ויעלו לאחד ההרים לבנות במות. שלמה משנתו (ברש"י שם).

ב. **והיינו** רבי יהושע בן חנניה, שכל רבי יהושע סתם האמור במשנה הוא רבי יהושע בן חנניה. של"ה (כללי התלמוד, כלל יחוסי החכמים אות תפו) על פי רש"י (נזיר נו: ד"ה ור' אליעזר).

ג. **מצאנו** שרבי יהושע אחי אביו של חנניה היה לוי, ששנינו בברייתא (ערכין יא:), מעשה ברבי יהושע בן חנניה שהלך לסייע לרבי יוחנן בן גודגדא בהגפת דלתות המקדש, ואמר לו רבי יוחנן, חזור בך, שאתה מן הלוים המשוררים ואני מן הלויים השוערים [ואסור ללוי לשנות מעבודה לעבודה, ויש אומרים שאף חייב מיתה אם שינה (ערכין יא:)] ואם כן גם חנניה היה לוי. רש"י (ד"ה ינגן).

ד. **בירושלמי** (סנהדרין פ"א ה"ב) מבואר שחזר בו חנניה והודה לחכמי ארץ ישראל.

ה. **אף** שלמדנו (סנהדרין יא:) מהפסוק (דברים יב ה) 'לשכנו תדרשו ובאת שמה' שאין לעבר את השנים ולקבוע חדשים בחוץ לארץ, מכל מקום מפסוק זה לא למדנו אלא לזמן שבית המקדש היה קיים, ש'לשכנו' משמע בזמן שהשכינה שורה שם, אבל לא לזמן שאין בית המקדש קיים, ומעשה זה של חנינא היה אחר חורבן בית המקדש, ולכן מקשה הגמרא מנין שהיה אסור לו לעבר שנים בחוץ לארץ. מהרש"א (ח"א ד"ה משום).

ו. **ומפסוק** זה יש ללמוד שאף בזמן שאין בית המקדש קיים אין לעבר שנים ולקבוע חדשים בחוץ לארץ. מהרש"א (שם) [ראה דבריו שהובאו בהערה לעיל]. וקשה, וכי רק עיבור שנים וקביעות חדשים נקרא תורה, הרי אם לומדים מפסוק זה יש ללמוד לכל התורה. צל"ח (ד"ה וכל). וביאר היגיעות מרדכי (ד"ה וכל) שבאמת מפסוק זה לומדים לכל התורה שתצא מציון, וכמו שאמר רבי יהושע בן לוי (סנהדרין יד.) אין סמיכה בחוץ לארץ, ומבואר בגמרא שם בכוונתו שאין בית דין שבחוץ לארץ יכולים לדון אלא אם נסמכו בארץ ישראל. והעיון יעקב (ד"ה וכל) ביאר, שבעיבור השנים וקביעות החדשים יש להקפיד שיצאו מארץ ישראל יותר מבשאר התורה כיון שנאמר בהם (דברים ד ו) 'כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים' [איזו חכמה ובינה שהיא לעיני העמים, זה חישוב תקופות ומזלות (שבת עה.)] ואויר ארץ ישראל מחכים (ב"ב קנח:). והשירי קרבן (על הירושלמי, סנהדרין פ"א ה"ב ד"ה אין) ביאר, שהוקשה לגמרא מה הכוונה 'ודבר ה' מירושלים', ולכן ביארה הגמרא שפסוק זה מדבר על עיבור השנים וקביעות החדשים, שהקב"ה מסכים עם הבית דין של מטה בענין זה [כמו שדרשו בירושלמי שם מהפסוק (תהלים נז ג) 'לאל גמר עלי'], וכך הוא ביאור הפסוק, כשמציון תצא תורה, שהוקבע החודש או שנתעברה השנה, גם דבר ה' מירושלים מסכים עמהם.

ז. **ורשאי** החכם לטמא מה שטיהר חבירו. תוספות (ע"ז ז. ד"ה הנשאל). אבל הרא"ש (ע"ז פ"א סי' ג) כתב שאם טיהר החכם אין חבירו רשאי לטמא. וראה בהערה להלן ביישוב דברי הגמרא שאמרו 'בשלמא הוא מטהר והם מטמאים' לדעת הרא"ש.

ח. **נחלקו** הראשונים בטעם הדבר שאין השני רשאי להתיר, יש אומרים [רש"י (נדה כ: ד"ה מעיקרא), ר"ן (על הרי"ף, ע"ז ז. ד"ה הנשאל) ומאירי (ע"ז שם)] שהוא מפני כבודו של החכם הראשון, שלא תתברר טעותו. וכתב הר"ן (שם) שלפי טעם זה אם השני גדול מהראשון בחכמה ובמנין, יכול להתיר מה שאסר הראשון. ויש אומרים [ראב"ד (ע"ז ז. ד"ה ת"ר), והסכימו לדבריו הרשב"א והריטב"א (ע"ז שם) ועוד], שהטעם מפני שכיון שהראשון אסר עשאה חתיכת איסור. וכתב הרשב"א (שם) שלפי טעם זה אפילו אם השני גדול מהראשון בחכמה או במנין אינו רשאי להתיר. וראה בילקוט ביאורים חילוקים נוספים בין הטעמים.

בהערה לעיל הובאה דעת הרא"ש שאם טיהר החכם אין חבירו רשאי לטמא, ולכאורה קשה לדבריו מהגמרא כאן שאמרו 'בשלמא הוא מטהר והם מטמאים', ומשמע שהיו יכולים לטמא אף שהוא טיהר. ותירץ העינים למשפט (ד"ה וקשה טובא) שהסוגיא כאן סברה ששני הטעמים אמת, שהחכם אינו רשאי להתיר מה שאסר חבירו גם משום כבודו וגם משום שנעשה חתיכת איסור, ולכך מובן מה שאסרו מה שהתיר, שהרי בזה לא שייך הטעם של חתיכת איסור, וגם הטעם שהוא מפני כבודו לא שייך כאן, שהרי היו הם גדולים ממנו כמו שאמרו לו 'גדיים נעשו תיישים', וכן היו רבים ממנו, אבל להתיר לא היו רשאים, שאף שלא שייך הטעם של כבוד מכל מקום שייך הטעם של חתיכת איסור, ולכך הקשו איך היו מתירים מה שאסר [ונראה שלתירוץ זה כיון הברכת ראש (ד"ה בשלמא)].

ט. **אף** שנראה מדברי הגמרא שחנינא נשאל בשעה שגם חכמים אלו היו בבית המדרש, וכששניהם בבית המדרש אין אומרים חכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר [כמבואר בתוספות (ע"ז ז. ד"ה הנשאל)], יש לומר שכיון שנשאלו השאלות רק לחנינא שהיה המורה הוראה באותו מקום, חלה הוראתו ולא היו רשאים להתיר. עינים למשפט (ד"ה וקשה טובא).

י. **המהרש"א** (לעיל ע"א ד"ה מפני) ביאר שסתרו את דבריו אף בדבר שאינו אמת, וכמו שמשמע בגמרא שלא היו מטהרים אלא כדי לסתור את דבריו. אבל הבן יהוידע (שם ד"ה הוא) והחיד"א (פתח עינים, ד"ה אלא), ביארו שודאי היה סברא לטהר, שאם היה אסור מן הדין לא היו מטהרים, ולכן הקשו עליהם ממה שחכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר ולא הקשו איך התירו את האסור. עוד כתב החיד"א (שם) שמכל מקום לא היה להם לעשות שקר ולהתיר טומאות וטהרות כדי שלא יגררו אחריהם, וכן משמע ממה שאמרו בגמרא 'קסברי' ולא אמרו רק 'כי היכי דלא נגררו בתריה', שהם היו סבורים כן אבל לא היה להם לעשות כן.

יא. **ונקרא** 'כרם' על שם שהיו החכמים יושבים שם שורות שורות כמו כרם הנטוע שורות שורות. רש"י (ד"ה לכרם).

יב. **הטעם** שאמרו 'בנו של' ולא אמר 'ב"ר', לפי שבכל מקום שמזכירים איזה כינוי על האב, כגון 'הגלילי' אומרים 'בנו של' כדי שלא נטעה שאותו כינוי נאמר על הבן, שאם היה אומר 'רבי אליעזר ב"ר יוסי הגלילי' היינו אומרים שעל רבי אליעזר נאמר 'הגלילי'. חידושי הרד"ל (על דנ"ר כט ד).

יג. **רש"י** (שבת לג: ד"ה ראש). וכמבואר בגמרא (שם) שמינו אותו הרומאים שיהיה ראש המדברים בכל מקום משום שדיבר בזכותם של מלכות רומי ולא עשה כאחרים שדיברו בגנותם.

יד. **הגמרא** אמרה שכולם פתחו בכבוד אכסניא והביאה את דברי רבי יהודה שפתח בכבוד לומדי התורה. וביאר בתוספות רבינו יהודה החסיד (ד"ה פתח) שמשום שהתאספו שם התלמידים דיברו בחשיבות לומדי התורה כדי שיקרבו אותם הבעלי בתים ויארחו אותם בבתיהם. והמהרש"א (ח"א ד"ה ומשה) ביאר שגם כבוד לומדי התורה הוא כבוד אכסניא, משום שזכותם של תלמידי חכמים אלו תלויה באנשי העיר הנותנים להם אכסניא, ומגודל מעלת החכמים אתה שומע ממילא את מעלת המחזיקים אותם. אמנם הפרחי כהונה (ד"ה פתח) ביאר שרבי יהודה פתח בכבוד התורה ולא בכבוד אכסניא, לעומת כל התנאים האחרים שפתחו בכבוד אכסניא.

טו. **כיון** שראה משה את ישראל שהם מנודים למקום, מיד ריחק עצמו מהם, שהמנודה לרב מנודה לתלמיד. מדרש אגדה (בובר, שמות לג). וקרא לאהלו 'אהל מועד', וכל הרוצה ללמוד תורה ממשה היה יוצא אל אהל מועד (שמות לג ז, ורש"י שם).

טז. **בפסוק** הוזכר רק שמשה הרחיק את האוהל שלו ולא הוזכר שהרחיק גם את הארון. וכתב המהרש"א (שם) שאפשר שהרחיק גם את הארון, כמו שמביאה הגמרא בסמוך שאמר לו הקב"ה למשה 'עכשיו יאמרו הרב בכעס ותלמיד בכעס', והיינו משום שהרחיק גם את הארון.

יז. **תלמידי** חכמים שהלכו מעיר לעיר אלו רבי יוסי ורבי נחמיה שישבו בארץ יהודה והלכו מעירם לעיר יבנה, וממדינה למדינה זה רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי שהלך מגליל לארץ יהודה, שמדינות חלוקות יש בארץ ישראל כמבואר בשביעית (פ"ט מ"ב). פרשת מרדכי (ד"ה מעיר).

יח. **אורך** מחנה ישראל מצד אחד לצידו השני היה שנים עשר מיל (עירובין נה:). רש"י (ד"ה שנים). נמצא שהיה הארון רחוק שנים עשר מיל למי שהיה עומד בקצה המחנה

ואמרו לאחינו שבגולה אם שומעין מוטב ואם לאו יעלו להר אחיה יבנה מזבח חנניה ינגן בכנור ויכפרו כולם ויאמרו אין להם חלק באלהי ישראל מיד געו כל העם בבכיה ואמרו חס ושלום יש לנו חלק באלהי ישראל וכל כך למה משום שנאמר [א] כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים[א] בשלמא הוא מטהר והם מטמאין לחומרא אלא הוא מטמא והם מטהרין היכי הוי והא [ב] תניא [א] חכם שטמא אין חברו רשאי לטהר אסר אין חברו רשאי להתיר קסברי כי היכי דלא נגררו בתריה: תנו רבנן כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה היו שם רבי יהודה ורבי יוסי ור' נחמיה ור' אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי פתחו כולם בכבוד אכסניא ודרשו פתח רבי יהודה ראש [ג] המדברים בכל מקום בכבוד תורה ודרש [ב] ומשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה והלא דברים קל וחומר ומה ארון ה' שלא היה מרוחק אלא שנים עשר מיל אמרה תורה [ב] והיה כל מבקש ה' יצא אל אהל מועד תלמידי חכמים שהולכים מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה על אחת כמה וכמה. [ג] ודבר ה' אל משה פנים אל פנים אמר ר' יצחק אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה משה אני ואתה נסביר פנים בהלכה איכא דאמרי כך אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה כשם שאני הסברתי לך פנים כך אתה הסבר פנים לישראל והחזר האהל למקומו. [ג] ושב אל המחנה וגו' אמר רבי אבהו אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה עכשו[א] יאמרו הרב בכעס ותלמיד בכעס ישראל מה תהא עליהם אם אתה מחזיר האהל למקומו מוטב ואם לאו יהושע בן נון תלמידך משרת תחתיך והיינו דכתיב ושב אל המחנה אמר רבא אף על פי כן לא יצא הדבר לבטלה שנאמר [ג] ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל: ועוד פתח ר' יהודה בכבוד תורה ודרש [ד] הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם וכי אותו היום נתנה תורה לישראל והלא אותו יום סוף ארבעים שנה היה אלא ללמדך שחביבה תורה על לומדיה בכל יום ויום כיום שנתנה מהר סיני אמר ר' תנחום בריה דר' חייא איש כפר עכו תדע שהרי אדם קורא קריאת שמע שחרית וערבית וערב אחד אינו קורא דומה כמי שלא קרא קריאת שמע מעולם. הסכת עשו כתות כתות ועסקו בתורה לפי שאין התורה נקנית אלא בחבורה כדר' יוסי ברבי חנינא [ד] דאמר ר' יוסי ברבי חנינא מאי דכתיב [ה] חרב (על[ב]) הבדים ונואלו חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים שיושבים בד בבד ועוסקים בתורה ולא עוד אלא שמטפשים כתיב הכא ונואלו וכתיב התם [ו] אשר נואלנו ולא עוד אלא שחוטאים שנאמר [ו] ואשר חטאנו איבעית אימא מהכא [ז] נואלו שרי צוען דבר אחר הסכת ושמע ישראל כתתו עצמכם על דברי תורה כדאמר ריש לקיש [ה] דאמר ריש לקיש [ב] מנין שאין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה שנאמר [ח] זאת התורה אדם כי ימות באהל דבר אחר הסכת ושמע ישראל הס ואחר כך כתת כדרבא [ו] דאמר רבא לעולם ילמוד אדם תורה ואחר כך יהגה. אמרי דבי ר' ינאי מאי דכתיב [ט] כי מיץ חלב יוציא חמאה ומיץ אף יוציא דם ומיץ אפים יוציא ריב במי אתה מוצא חמאה של תורה במי שמקיא חלב שינק משדי אמו עליה ומיץ אף יוציא דם כל תלמיד שכועס עליו רבו פעם ראשונה ושותק זוכה להבחין בין דם טמא לדם טהור ומיץ אפים יוציא ריב כל תלמיד שכועס עליו רבו פעם ראשונה ושניה ושותק זוכה להבחין בין דיני ממונות לדיני נפשות [ז] דתנן ר' ישמעאל אומר הרוצה שיתחכם יעסוק בדיני ממונות שאין לך מקצוע בתורה יותר מהן שהן כמעין נובע אמר ר' שמואל בר נחמני מאי דכתיב [י] אם [ח] נבלת בהתנשא ואם זמות יד לפה כל המנבל עצמו על דברי תורה סופו להתנשא ואם זמם יד לפה: פתח ר' נחמיה בכבוד אכסניא ודרש מאי דכתיב [כ] ויאמר שאול אל הקיני לכו סורו רדו מתוך עמלקי פן אוסיפך עמו ואתה עשיתה חסד עם כל בני ישראל והלא דברים קל וחומר ומה יתרו שלא קרב את משה אלא לכבוד עצמו כך המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו על אחת כמה וכמה: פתח ר' יוסי בכבוד אכסניא ודרש [ל] לא תתעב אדומי כי אחיך הוא לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו והלא דברים קל וחומר ומה מצריים שלא קרבו את ישראל אלא לצורך עצמן שנאמר [מ] ואם ידעת ויש בם אנשי חיל ושמתם שרי מקנה על אשר לי כך המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו על אחת כמה וכמה: פתח ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי בכבוד אכסניא ודרש [נ] ויברך ה' את עובד אדום (הגתי) בעבור ארון האלהים והלא דברים ק"ו ומה ארון שלא אכל ושתה אלא כבד ורבץ לפניו כך המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו עאכ"ו מאי היא ברכה שברכו אמר רב יהודה בר זבידא זו חמות וח' כלותיה שילדו [ט] ששה ששה בכרס אחד שנאמר

רש"י

ואמרו לאחינו שבגולה. שלא ישמעו לו: יעלו להר. לאחד ההרים להתנהג בחוקות העמים לבנות במות: אחיה יבנה מזבח. אדם גדול היה וראש לבני הגולה: חנניה. הוא חנניה[ג] אחי רבי יהושע: ינגן בכנור. לפני הבמה, לפי שחנניה לוי היה, כדתנן במסכת ערכין (ד' יא:) מעשה בר' יהושע בן חנניה שהלך לסייע את ר' יוחנן בן גודגדא בהגפת דלתות, אמר לו חזור בך שאתה מן המשוררים ואני מן השוערים: לכרם. על שם שהיו יושבים שורות שורות ככרם זה הנטוע שורות שורות[ד]: בכבוד אכסניא. מכניסי אורחים בבתים[ה]: ראש המדברים. במסכת שבת מפרש לה בבמה מדליקין (דף לג:): שנים עשר מיל. שלש פרסאות, מחנה ישראל מבית הישימות עד אבל השטים [ט] תלתא פרסי: אמרה תורה כו'. כלומר קראו הכתוב מבקש ה': כשם שאני הסברתי לך פנים כך אתה הסבר פנים. והיינו דכתיב פנים בפנים[ו]: הרב בכעס. עליהם משום מעשה העגל: ותלמיד בכעס. וגם אתה מראה להם כעס שהרחקת אהלך ממחנה: אם אתה מחזיר האהל למקומו גרסינן: והיינו דכתיב ושב אל המחנה. השב האהל למחנה, ואם לאו משרתך יהושע בן נון נער לא ימיש מתוכה שישמש תחתיך. ואף על פי שהשיבו לאחר שנתרצה הקב"ה לישראל והוקם המשכן לא יצא דבר לבטלה: לא גרסינן ומשרתו יהושע וגו'[ז]: הסכת עשו כתות כתות. דריש הם כמו עשו: כתתו עצמכם. ודרשי נמי הם כמו עשה, עשו עצמכם כתותים להצטער על דברי תורה: זאת התורה. היכן מצויה באדם שימות באהלי תורה: הם ואחר כך כתת. שתוק, כמו ויהס כלב (במדבר יג). שתוק והאזן לשמועתך עד שתהא סגורה בפיך ואף על פי שאינה מיושבת לך, ואחר כך כתתה והקשה עליה מה שיש לך להקשות ותרץ תרוצין עד שתתיישב לך: יהגה. יעיין: מיץ חלב יוציא חמאה. המוציא את החלב שינק משדי אמו על דברי התורה חמאה היא לו: ומיץ אף. המוצץ כעס רבו וסובלו יוציא הלכות דם לעומתם[ח]: דתנן. שדיני ממונות עמוקים הם, והרוצה שיתחכם יעסוק בדיני ממונות שאין מקצוע בתורה גדול מהם: המנבל עצמו. ששואל לרבו כל ספקותיו ואף על פי שיש בהם שחבריו מלעיגים עליו: ואם זמות. ששמת פיך מלשאול. לשון זמם[י] טבעת של רצועה שתוחבים בחוטם בהמה שעסקיה רעים ונותנים אותו בשפתיה לתופרם יחד ולסותמן, סופך שתתן יד לפה כשישאלוך ולא תדע להשיב: עשית חסד. שהאכילם, שנאמר ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכל לחם וגו' (שמות יח): חמות. אשתו של עובד אדום: וח' כלותיה. שהיו לה מח' בניה: שנאמר

א) עיין תוס' סנהדרין דף יא: ד"ה אין (ועיין מהרש"א כאן), ב) ע"ז ז. חולין מד: נדה כ:, ג) [שבת לג: מנחות קג:], ד) תענית ז. מכות י., ה) שבת פג: גיטין נז:, ו) ע"ז יט., ז) ב"ב קעה:, ח) [נדה כז.], ט) [עירובין דף נה:], י) שבת נא ע"ב.

תורה אור השלם

א) וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ לְכוּ וְנַעֲלֶה אֶל הַר יְיָ אֶל בֵּית אֱלֹהֵי יַעֲקֹב וְיֹרֵנוּ מִדְּרָכָיו וְנֵלְכָה בְּאֹרְחֹתָיו כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה וּדְבַר יְיָ מִירוּשָׁלָיִם: [ישעיה ב, ג]

ב) וּמֹשֶׁה יִקַּח אֶת הָאֹהֶל וְנָטָה לוֹ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה הַרְחֵק מִן הַמַּחֲנֶה וְקָרָא לוֹ אֹהֶל מוֹעֵד וְהָיָה כָּל מְבַקֵּשׁ יְיָ יֵצֵא אֶל אֹהֶל מוֹעֵד אֲשֶׁר מִחוּץ לַמַּחֲנֶה: [שמות לג, ז]

ג) וְדִבֶּר יְיָ אֶל מֹשֶׁה פָּנִים אֶל פָּנִים כַּאֲשֶׁר יְדַבֵּר אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ וְשָׁב אֶל הַמַּחֲנֶה וּמְשָׁרְתוֹ יְהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן נַעַר לֹא יָמִישׁ מִתּוֹךְ הָאֹהֶל: [שמות לג, יא]

ד) וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה וְהַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הַסְכֵּת וּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל הַיּוֹם הַזֶּה נִהְיֵיתָ לְעָם לַייָ אֱלֹהֶיךָ: [דברים כז, ט]

ה) חֶרֶב אֶל הַבַּדִּים וְנֹאָלוּ חֶרֶב אֶל גִּבּוֹרֶיהָ וָחָתּוּ: [ירמיה נ, לו]

ו) וַיֹּאמֶר אַהֲרֹן אֶל מֹשֶׁה בִּי אֲדֹנִי אַל נָא תָשֵׁת עָלֵינוּ חַטָּאת אֲשֶׁר נוֹאַלְנוּ וַאֲשֶׁר חָטָאנוּ: [במדבר יב, יא]

ז) נוֹאֲלוּ שָׂרֵי צֹעַן נִשְּׁאוּ שָׂרֵי נֹף הִתְעוּ אֶת מִצְרַיִם פִּנַּת שְׁבָטֶיהָ: [ישעיה יט, יג]

ח) זֹאת הַתּוֹרָה אָדָם כִּי יָמוּת בְּאֹהֶל כָּל הַבָּא אֶל הָאֹהֶל וְכָל אֲשֶׁר בָּאֹהֶל יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים: [במדבר יט, יד]

ט) כִּי מִיץ חָלָב יוֹצִיא חֶמְאָה וּמִיץ אַף יוֹצִיא דָם וּמִיץ אַפַּיִם יוֹצִיא רִיב: [משלי ל, לג]

י) אִם נָבַלְתָּ בְהִתְנַשֵּׂא וְאִם זַמּוֹתָ יָד לְפֶה: [משלי ל, לב]

כ) וַיֹּאמֶר שָׁאוּל אֶל הַקֵּינִי לְכוּ סֻּרוּ רְדוּ מִתּוֹךְ עֲמָלֵקִי פֶּן אֹסִפְךָ עִמּוֹ וְאַתָּה עָשִׂיתָה חֶסֶד עִם כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בַּעֲלוֹתָם מִמִּצְרָיִם וַיָּסַר קֵינִי מִתּוֹךְ עֲמָלֵק: [שמואל א טו, ו]

ל) לֹא תְתַעֵב אֲדֹמִי כִּי אָחִיךָ הוּא לֹא תְתַעֵב מִצְרִי כִּי גֵר הָיִיתָ בְאַרְצוֹ: [דברים כג, ח]

מ) אֶרֶץ מִצְרַיִם לְפָנֶיךָ הִוא בְּמֵיטַב הָאָרֶץ הוֹשֵׁב אֶת אָבִיךָ וְאֶת אַחֶיךָ יֵשְׁבוּ בְּאֶרֶץ גֹּשֶׁן וְאִם יָדַעְתָּ וְיֶשׁ בָּם אַנְשֵׁי חַיִל וְשַׂמְתָּם שָׂרֵי מִקְנֶה עַל אֲשֶׁר לִי: [בראשית מז, ו]

נ) וַיֵּשֶׁב אֲרוֹן יְיָ בֵּית עֹבֵד אֱדֹם הַגִּתִּי שְׁלֹשָׁה חֳדָשִׁים וַיְבָרֶךְ יְיָ אֶת עֹבֵד אֱדֹם וְאֶת כָּל בֵּיתוֹ: וַיֻּגַּד לַמֶּלֶךְ דָּוִד לֵאמֹר בֵּרַךְ יְיָ אֶת בֵּית עֹבֵד אֱדֹם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר לוֹ בַּעֲבוּר אֲרוֹן הָאֱלֹהִים וַיֵּלֶךְ דָּוִד וַיַּעַל אֶת אֲרוֹן הָאֱלֹהִים מִבֵּית עֹבֵד אֱדֹם עִיר דָּוִד בְּשִׂמְחָה: [שמואל ב ו, יא-יב]

עין משפט נר מצוה

צב א טוש"ע י"ד סי' רמב סעי' לא בהג"ה:

צג ב מיי' פ"ג מהלכות ת"ת הלכה יב סמג עשין יב טוש"ע י"ד סימן רמו סעיף כא:

רב נסים גאון

תנו רבנן כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה. בגמרא דבני מערבא ובפסחים בפ' תמיד נשחט גרסינן תמן תנינן זה מדרש דרש ר' אלעזר בכרם ביבנה וכי כרם היה שם אלא אלו תלמידי חכמים שהן עשוין שורות שורות ככרם: פתח ר' יהודה ראש המדברים בכל מקום. מפורש במסכת שבת בפרק במה מדליקין (דף לג) אמרו יהודה שעילה יתעלה:

גליון הש"ס

גמ' ששה בכרס אחד. בנידה לדרך פרשה שמות כתב בשם המפרשים דז' חדרים יש באשה שלשה מימין ושלשה משמאל ואחד באמצע אם תתעבר מימין יהיו זכרים ובשמאל נקבות ובאמצע טומטום או אנדרוגינוס ונתעברו מכל החדרים רק לא מאמצע דטומטום הוי סימן קללה:

הגהות וציונים

א] [ז"ל התשבי בשורש עכשו ויש שכותבין עכשיו ביו"ד ואינו צריך] (גליון): ב] אל (גליון): ג] צ"ל בן (גליון) כ"ה ביעב"ץ וברש"ש שצ"ל בן אחי ר' יהושע: ד] כ"כ רש"י שבת לג ע"ב ד"ה לכרם בשם ירושלמי ברכות (פ"ד ה"א): ה] בבתיהם (כ"ה ברש"י שבע"י): ו] צ"ל פנים אל פנים (רש"ש): ז] הגר"א בא"נ מפרש דל"ג ליה, משום דכאן בגמ' נדרש קרא דלא ימיש כפרש"י דלעיל ואם לאו משרתך יהושע בן נון נער לא ימיש וכו': ח] ברש"י שבע"י הגירסא יוציא הלכות דם לאמתתם (צ"ל לאמתם, רש"ש) שיבחין בין דם טמא לדם טהור: [הס"ד, ומה"ד] ומיץ אפים שדוחה שני כעסים ראשונה ושניה אפים תרי משמע [הס"ד, ומה"ד] יוציא ריב שיבחין בין דיני ממונות לדיני נפשות כי יהיה ריב מתרגמינן דין [הס"ד, ומה"ד] דתנן וכו':

משנת ראשונים

אסר אין חברו רשאי להתיר. ואם עשה כן, חכמי גדולי הרבנים פירשו שהיא טהורה ומותרת אם האחרון גדול ממנו, שלא נאסר אלא מפני כבודו של ראשון, אבל בדיעבד מכל מקום טהורה ומותר.
[מאירי, עבודה זרה ז.]

ונראין דברי הראב"ד ז"ל שכתב אינו רשאי ואין לו היתר קאמר, דכיון דאסרו, אסורא רביעא עליה ונעשית חתיכה דאיסורא.
[הרשב"א, עבודה זרה ז.]

חרב אל הבדים ונאלו. שלא ינהג אחד מן החכמים שררה בעצמו לבלתי לכת אל חברו השוה לו, אין צריך לומר אם הוא גדול ממנו בחכמה, כי עם החברה תגדל החכמה ותרבה ההשגה, וכענין שארז"ל (מכות י.) חרב אל הבדים ונואלו. [רבינו בחיי, דברים לא] [המשך בסוף המסכת]

הגמרא ממשיכה לדרוש את הפסוקים שנאמרו בענין דברי ה' אל משה באהל מועד:

כתוב בפסוק (שם לג יא), '**וְדִבֶּר ה' אֶל מֹשֶׁה פָּנִים אֶל פָּנִים**', **אָמַר רַבִּי יִצְחָק, אָמַר לוֹ הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לְמֹשֶׁה, מֹשֶׁה, אֲנִי וְאַתָּה נַסְבִּיר פָּנִים** זה לזה **בַּהֲלָכָה** - בעת שנלמד הלכה[כ].

אִיכָּא דְּאָמְרִי - יש שאמרו בלשון אחרת, **כָּךְ אָמַר לוֹ הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לְמֹשֶׁה, כְּשֵׁם שֶׁאֲנִי הִסְבַּרְתִּי לְךָ פָּנִים**, ועל ידי זה נפתח ליבך בתורה[כא], **כָּךְ אַתָּה הַסְבֵּר פָּנִים לְיִשְׂרָאֵל וְהַחְזֵר אֶת הָאֹהֶל לִמְקוֹמוֹ**, שאם תשאר מחוץ למחנה אתה מראה להם בזה פנים זועפות, שניכר שאתה כועס עליהם, ולא יפתח ליבם ללמוד התורה[כב].

עוד כתוב בפסוק (שם), '**וְשָׁב אֶל הַמַּחֲנֶה** וגו' וּמְשָׁרְתוֹ יְהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן נַעַר לֹא יָמִישׁ מִתּוֹךְ הָאֹהֶל'[כג], **אָמַר רַבִּי אֲבָהוּ, אָמַר לוֹ הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לְמֹשֶׁה, עַכְשָׁו** שהרחקת את אהלך מן המחנה **יֹאמְרוּ** ישראל, **הָרַב** [-הקב"ה] **בְּכַעַס** עליהם משום מעשה העגל, **וְגַם הַתַּלְמִיד** [-משה] **בְּכַעַס**, שגם אתה מראה להם כעס, **יִשְׂרָאֵל מַה תְּהֵא עֲלֵיהֶם** - מי יקרב אותם[כד], הלכך **אִם אַתָּה מַחֲזִיר אֶת הָאֹהֶל לִמְקוֹמוֹ מוּטָב**[כה], **וְאִם לָאו יְהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן תַּלְמִידְךָ** יהיה **מְשָׁרֵת תַּחְתֶּיךָ**[כו], **וְהַיְינוּ דִּכְתִיב 'וְשָׁב אֶל הַמַּחֲנֶה'**. מוסיפה הגמרא, **אָמַר רָבָא, אַף עַל פִּי כֵן** - אף על פי שהשיב את האהל למחנה לאחר שנתרצה הקב"ה לישראל והוקם המשכן, **לֹא יָצָא הַדָּבָר** שנאמר לו אודות יהושע **לְבַטָּלָה**[כז], ונעשה יהושע משרת תחתיו (**שֶׁנֶּאֱמַר וּמְשָׁרְתוֹ יְהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן נַעַר לֹא יָמִישׁ מִתּוֹךְ הָאֹהֶל**[כח]).

★

הגמרא חוזרת לדברים שנאמרו בכרם ביבנה:

וְעוֹד פָּתַח רַבִּי יְהוּדָה בִּכְבוֹד לומדי **הַתּוֹרָה וְדָרַשׁ**, כתוב בפסוק (דברים כז ט) שאמר משה לישראל בערבות מואב אחר ארבעים שנה שהלכו במדבר '**הַסְכֵּת וּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל, הַיּוֹם הַזֶּה נִהְיֵיתָ לְעָם**', ויש להקשות, **וְכִי בְּאוֹתוֹ הַיּוֹם נִתְּנָה תּוֹרָה לְיִשְׂרָאֵל**[כט], **וַהֲלֹא אוֹתוֹ יוֹם בְּסוֹף אַרְבָּעִים שָׁנָה** שהיו ישראל במדבר **הָיָה**[ל], וקבלת התורה היתה בשנה הראשונה לצאת בני ישראל ממצרים, **אֶלָּא** בא הפסוק **לְלַמֶּדְךָ שֶׁחֲבִיבָה תּוֹרָה עַל לוֹמְדֶיהָ בְּכָל יוֹם וָיוֹם כְּיוֹם שֶׁנִּתְּנָה מֵהַר סִינַי**[לא].

הגמרא מביאה ראיה לדברי רבי יהודה:

אָמַר רַבִּי תַּנְחוּם בְּרֵיהּ דְּרַבִּי חִיָּיא אִישׁ כְּפַר עַכּוֹ, תֵּדַע שכך הוא, שצריכה התורה להיות חביבה כיום שניתנה, **שֶׁהֲרֵי אָדָם קוֹרֵא קְרִיאַת שְׁמַע** כל יום **שַׁחֲרִית וְעַרְבִית, וְעֶרֶב אֶחָד**[לב] אם **אֵינוֹ קוֹרֵא** הרי הוא מראה שאינה חביבה עליו כחדשה אלא מחשיב אותה כישנה, **וְדוֹמֶה** [-נחשב] **כְּמִי שֶׁלֹּא קָרָא קְרִיאַת שְׁמַע מֵעוֹלָם**[לג].

★

הגמרא מביאה דרשות נוספות מהפסוק שהביא רבי יהודה:

נאמר בפסוק '**הַסְכֵּת**', ויש לדרוש כאילו נאמר 'עש-כת'[לד], כלומר **עֲשׂוּ**

בצידו השני. ולמדו בקל וחומר שהרי אפילו זה שהוא בקצה המחנה אינו הולך ללמוד תורה אלא שלש פרסאות, ונקרא מבקש ה', תלמידי חכמים ההולכים מעיר לעיר וממדינה למדינה שהוא מרחק רב יותר כל שכן שנקראים מבקשי ה'. מהרש"א (ח"א ד"ה ומשה). והפרשת מרדכי (ד"ה י"ג) הקשה, שהרי מלשון הפסוק 'ונטה לו מחוץ למחנה הרחק מן המחנה' משמע שהיה משה רחוק מן המחנה, ואם כן זה שהיה בצידו השני של המחנה היה הולך יותר משנים עשר מיל. ולכך ביאר שכיון שלא פירש הכתוב כמה התרחק משה מן המחנה מסתבר לומר שהיה כמידת המחנה שנים עשר מיל, ואפילו היושב בקצה המחנה במקום הסמוך ביותר למשה הוצרך ללכת שנים עשר מיל.

יט. **כיון** שהביאה הגמרא את תחילת הפסוק לדרוש ממנו בענין כבוד אכסניא ממשיכה הגמרא לדרוש גם את סופו. מנחת יהודה (ד"ה ודבר).

כ. **לפי** פשוטו כוונת הפסוק שיהיו פני משה כנגד פני ה' כאדם המדבר עם חבירו, ואי אפשר לומר כן, שהרי כתוב (שמות לג כג) 'ופני לא יראו'. ולכן דרש רבי יצחק ש'פנים אל פנים' היינו שיהיו מסבירים פנים זה לזה. מהרש"א (ח"א ד"ה נסביר).

כא. **בן** יהוידע (ד"ה אני). וכמו שנאמר באבות (פ"ב מ"ה) ולא הקפדן מלמד.

כב. **בן** יהוידע (שם). וזו כוונת הפסוק 'פנים אל פנים' [שכשם שאני הסברתי לך פנים כך תסביר להם אתה פנים]. רש"י (ד"ה כשם).

כג. **לפי** פשוטו כוונת הפסוק שהיה ה' מדבר עם משה פנים אל פנים, ואחר כך היה משה שב אל המחנה ומלמד את הזקנים מה שלמד, ובזמן שחזר משה למחנה היה יהושע נשאר באהל [ראה רש"י (שמות שם)], אבל לפי מה שדרשנו מהפסוק שהכוונה שאמר ה' למשה שיסביר פנים לישראל קשה מדוע נסמך לו 'ושב אל המחנה', וכן קשה מה שנאמר אחר כך 'ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל', שאין להם שייכות זה לזה, ולכן דרש רבי אבהו את הפסוק כפי שיבואר. ראה מהרש"א (ד"ה נסביר) גר"א (ביאורי אגדות, ד"ה א"ר) ועץ יוסף (ד"ה והיינו).

כד. **רש"י** (שמות שם).

כה. **מלשון** הפסוק נראה שמשה שב מעצמו אל המחנה ולא שעשה כן על פי ציווי ה', ורבי אבהו דרש מכך שנסמך 'ושב אל המחנה' למה שנאמר לפניו 'ודבר ה' אל משה פנים אל פנים' שבא הפסוק להשמיענו שגם זה היה בכלל דיבור ה', ולא שב מעצמו אלא ה' אמר לו שישוב. מהרש"א (ח"א ד"ה נסביר). ונדרש כאילו כתוב 'ושוב' [כמו שאמרו במדרש (תנחומא, כי תשא סי' כז) 'קרי ביה ושוב אל המחנה']. עץ יוסף (ד"ה והיינו).

כו. **לפי** פשוטו כוונת הפסוק 'ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל' שיהושע היה נשאר באהל כשהיה משה במחנה [ראה בהערה לעיל], אבל לפי מה שנדרש שאמר לו ה' שיחזיר את האהל למחנה אם כן מה פירושו של פסוק זה, ולכך יש לדרוש שאמר לו ה' שאם לא יחזיר את האהל אל המחנה ישרת יהושע תלמידו תחתיו. מהרש"א (שם).

כז. **כמו** שאמרו בשבת (נה.), מעולם לא יצתה מדה טובה מפי הקדוש ברוך הוא וחזר בה לרעה וכו'. מהרש"א (שם). וכן אמרו לעיל (ז.), כל דבור ודבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא לטובה, אפילו על תנאי, לא חזר בו. חדשים גם ישנים (ד"ה ואעפ"כ).

כח. **רש"י** (ד"ה והיינו) כתב שאין לגרוס תיבות אלו. וביארו הגר"א (ביאורי אגדות, ד"ה א"ר) והמנחם משיב נפש (ברש"י שם), שלפי מה שפירשו פסוק זה כאן, שהשם אמר למשה שאם לא יחזיר אהלו למחנה ישרת יהושע תחתיו, אין ללמוד מפסוק זה כלום. והוסיף המנחם משיב נפש שלדבר זה שלא יצאו דבריו לבטלה ושימש יהושע תחתיו אין צריך ראיה, שכל הפסוקים מלאים מזה שיהושע שימש תחת משה.

כט. **ביום** שקיבלו ישראל את התורה נהיו לעם, כמו שנאמר (שמות ו ז) 'ולקחתי אתכם לי לעם', ופירש הרמב"ן (שם), בבואכם אל הר סיני ותקבלו התורה, כי שם נאמר (שם יט ה) 'והייתם לי סגולה'.

ל. **שכל** משנה תורה נאמר להם בסוף שנת הארבעים לצאתם ממצרים. מהרש"א (ח"א ד"ה סוף).

לא. **פסוק** זה נאמר על ידי משה והכהנים והלוים, כמו שכתוב (דברים כז ט) 'וידבר משה והכהנים הלוים וגו' הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם', והם ודאי היו לומדי תורה, שכתוב בהם (דברים לג י) 'יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל'. ולכך אמרו 'היום' כיון שחביבה עליהם התורה כיום שנתנה. מהרש"א (ח"א ד"ה ללמדך). וצריך ביאור איך נדרש מכאן כבוד התורה, שהרי חיוב הוא על האדם שיהיו דברי תורה חביבים עליהם כיום שניתנו מהר סיני. ריא"ף (על העין יעקב ד"ה ועוד), וראה שם מה שכתב ליישב, הו"ד בילקוט ביאורים.

לב. **הטעם** שאמר רבי תנחום 'ערב אחד' ולא אמר שלא קרא פעם אחת בשחרית הוא לפי שדבר זה מצוי יותר שנאנס וישן ולא קרא קריאת שמע של ערבית. שפתי חכמים (ד"ה וערב). וכתב הלשמוע בלמודים (ד"ה אדם) שלכך אמר 'וערב אחד אינו קורא' ולא אמר סתם 'ופעם אחת אינו קורא', שאם הזיד ולא קרא קריאת שמע נקרא עבריין והוא גרוע ממה שאמרו שנחשב שלא קרא קריאת שמע, ולכן אמרו 'וערב אחד אינו קורא' שיתכן שלא קרא בשוגג, שסבר כמו שתפילת ערבית רשות כן קריאת שמע רשות.

לג. **גם** בקריאת שמע כתוב 'היום', שנאמר בה (דברים ו ו) 'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום', וכפי שפירש רש"י (שם) שלא יהיו בעינך כדיוטגמא [-כאיגרת] ישנה שאין אדם סופנה, אלא כחדשה שהכל רצים לקראתה. וזה שלא קרא קריאת שמע ערב אחד הרי הוא כאילו לא קרא קריאת שמע מעולם, שכיון שלא קיים מה שנאמר בה שצריך שתהיה כחדשה בכך שהסתמך על האמירה של הבוקר, נחשב כאילו לא קיים המצוה. מהרש"א (שם). והשפתי חכמים (ד"ה ללמדך) ביאר שמהפסוק שאמר משה לישראל אין ראיה שחביבה תורה אלא רק עד ארבעים שנה, ורבי תנחום הביא ראיה מכך שאדם שלא קורא קריאת שמע ערב אחד נחשב שלא קרא כלל, שאפילו אחר כמה אלפי שנים מנתינתם צריכים הדברים להיות כחדשים, כמו שמצאנו לענין קריאת שמע. בכתב יד הגירסא 'תדע שהרי אדם קורא קריאת שמע שחרית וערבית ודומה כמי שלא קראה מעולם'. (דקדוקי סופרים). והכוונה שאדם קורא קריאת שמע כל פעם בחיות חדשה כאילו לא קראה מעולם. ולפי זה מובנת היטב ראייתו של רבי תנחום לדברי רבי יהודה בענין מעלתם של תלמידי חכמים שהתורה חביבה על לומדיה. אבל לפי הגירסא שלפנינו נראה כאילו הוא חובה שתהא התורה חביבה על לומדיה ואין מכאן ראיה למעלתם של תלמידי חכמים [וראה בהערה לעיל בשם הריא"ף], כמו כן מובן מאוד מה שקשה מנין לנו שאם לא קראה פעם אחת כאילו לא קראה מעולם.

לד. **רש"י** (ד"ה הסכת). וביאר בחפץ ה' (ד"ה הסכת) שכל האותיות שמוצאם ממקום אחד מתחלפות זו בזו [רש"י (ויקרא יט טז)], והאות ה' מתחלפת באות ע', שמוצאם מהגרון, וכן האות ס' מתחלפת באות ש', שמוצאם מהשיניים, וכאילו כתוב 'עש-כת', דהיינו עשו כתות.

ואמרו לאחינו שבגולה אם שומעין מוטב ואם לאו יעלו להר אחיה יבנה מזבח חנניה ינגן בכנור ויכפרו כולם ויאמרו אין להם חלק באלהי ישראל מיד געו כל העם בבכיה ואמרו חס ושלום יש לנו חלק באלהי ישראל וכל כך למה משום שנאמר (א) כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים[א] בשלמא הוא מטהר והם מטמאין לחומרא אלא הוא מטמא והם מטהרין היכי הוי והא (ג) תניא (א) חכם שטמא אין חברו רשאי לטהר אסר אין חברו רשאי להתיר קסברי כי היכי דלא נגררו בתריה: תנו רבנן כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה היו שם רבי יהודה ורבי יוסי ור' נחמיה ור' אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי פתחו כולם בכבוד אכסניא ודרשו פתח רבי יהודה ראש (ג) המדברים בכל מקום בכבוד תורה ודרש (ב) ומשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה והלא דברים קל וחומר ומה ארון ה' שלא היה מרוחק אלא שנים עשר מיל אמרה תורה (ב) והיה כל מבקש ה' יצא אל אהל מועד תלמידי חכמים שהולכים מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה על אחת כמה וכמה. (ג) ודבר ה' אל משה פנים אל פנים אמר ר' יצחק אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה משה אני ואתה נסביר פנים בהלכה איכא דאמרי כך אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה כשם שאני הסברתי לך פנים כך אתה הסבר פנים לישראל והחזר האהל למקומו. (ג) ושב אל המחנה וגו' אמר רבי אבהו אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה עכשו[א] יאמרו הרב בכעס ותלמיד בכעס ישראל מה תהא עליהם אם אתה מחזיר האהל למקומו מוטב ואם לאו יהושע בן נון תלמידך משרת תחתיך והיינו דכתיב ושב אל המחנה אמר רבא אף על פי כן לא יצא הדבר לבטלה שנאמר (ג) ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל: ועוד פתח ר' יהודה בכבוד תורה ודרש (ד) הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם וכי אותו היום נתנה תורה לישראל והלא אותו יום סוף ארבעים שנה היה אלא ללמדך שחביבה תורה על לומדיה בכל יום ויום כיום שנתנה מהר סיני אמר ר' תנחום בריה דר' חייא איש כפר עכו תדע שהרי אדם קורא קריאת שמע שחרית וערבית וערב אחד אינו קורא דומה כמי שלא קרא קריאת שמע מעולם. הסכת עשו כתות כתות ועסקו בתורה לפי שאין התורה נקנית אלא בחבורה כדר' יוסי ברבי חנינא (ו) דאמר ר' יוסי ברבי חנינא מאי דכתיב (ה) חרב (על[ב]) הבדים ונואלו חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים שיושבים בד בבד ועוסקים בתורה ולא עוד אלא שמטפשים כתיב הכא ונואלו וכתיב התם (ו) אשר נואלנו ולא עוד אלא שחוטאים שנאמר (ו) ואשר חטאנו איבעית אימא מהכא (ז) נואלו שרי צוען דבר אחר הסכת ושמע ישראל כתתו עצמכם על דברי תורה כדאמר ריש לקיש (ה) דאמר ריש לקיש (ב) מנין שאין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה שנאמר (ח) זאת התורה אדם כי ימות באהל דבר אחר הסכת ושמע ישראל הס ואחר כך כתת כדרבא (ו) דאמר רבא לעולם ילמוד אדם תורה ואחר כך יהגה. אמרי דבי ר' ינאי מאי דכתיב (ט) כי מיץ חלב יוציא חמאה ומיץ אף יוציא דם ומיץ אפים יוציא ריב במי אתה מוצא חמאה של תורה במי שמקיא חלב שינק משדי אמו עליה ומיץ אף יוציא דם כל תלמיד שכועס עליו רבו פעם ראשונה ושותק זוכה להבחין בין דם טמא לדם טהור ומיץ אפים יוציא ריב כל תלמיד שכועס עליו רבו פעם ראשונה ושניה ושותק זוכה להבחין בין דיני ממונות לדיני נפשות (ו) דתנן ר' ישמעאל אומר הרוצה שיתחכם יעסוק בדיני ממונות שאין לך מקצוע בתורה יותר מהן שהן כמעין נובע אמר ר' שמואל בר נחמני מאי דכתיב (י) אם (י) נבלת בהתנשא ואם זמות יד לפה כל המנבל עצמו על דברי תורה סופו להתנשא ואם זמם יד לפה: פתח ר' נחמיה בכבוד אכסניא ודרש מאי דכתיב (כ) ויאמר שאול אל הקיני לכו סורו רדו מתוך עמלקי פן אוסיפך עמו ואתה עשיתה חסד עם כל בני ישראל והלא דברים קל וחומר ומה יתרו שלא קרב את משה אלא לכבוד עצמו כך המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו על אחת כמה וכמה: פתח ר' יוסי בכבוד אכסניא ודרש (ל) לא תתעב אדומי כי אחיך הוא לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו והלא דברים קל וחומר ומה מצריים שלא קרבו את ישראל אלא לצורך עצמן שנאמר (מ) ואם ידעת ויש בם אנשי חיל ושמתם שרי מקנה על אשר לי כך המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו על אחת כמה וכמה: פתח ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי בכבוד אכסניא ודרש (נ) ויברך ה' את עובד אדום (הגתי) בעבור ארון האלהים והלא דברים ק"ו ומה ארון שלא אכל ושתה אלא כבד ורבץ לפניו כך המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו עאכ"ו מאי היא ברכה שברכו אמר רב יהודה בר זבידא זו חמות וח' כלותיה שילדו (ס) ששה ששה בכרם אחד שנאמר

ואמרו לאחינו שבגולה. שלא ישמעו לו: יעלו להר. לאחד ההרים להתנהג בחוקות העמים לבנות במות: אחיה יבנה מזבח. אדם גדול היה ורחש לבני הגולה: חנניה. הוא חנניה[ג] אחי רבי יהושע: ינגן בכנור. לפני הבמה, לפי שחנניה לוי היה, כדתנן במסכת ערכין (ד' יא:) מעשה בר' יהושע בן חנניה שהלך לסייע את ר' יוחנן בן גודגדא בהגפת דלתות, אמר לו חזור בך שאתה מן המשוררים ואני מן השוערים: לכרם. על שם שהיו יושבים שורות שורות ככרם זה הנטוע שורות שורות[ד]: בכבוד אכסניא. מכניסי אורחים בבתים[ה]: ראש המדברים. במסכת שבת מפרש לה בבמה מדליקין (דף לג:): שנים עשר מיל. שלש פרסאות, מחנה ישראל מבית הישימות עד אבל השטים (ט) תלתא פרסי: אמרה תורה כו'. כלומר קראו הכתוב מבקש ה': כשם שאני הסברתי לך פנים כך אתה הסבר פנים. והיינו דכתיב פנים בפנים[ו]: הרב בכעס. עליהם משום מעשה העגל: ותלמיד בכעס. וגם אתה מראה להם כעס שהרחקת אהלך ממחנה: אם אתה מחזיר האהל למקומו גרסינן: והיינו דכתיב ושב אל המחנה. השב האהל למחנה, ואם לאו משרתך יהושע בן נון נער לא ימיש מתוכה שישמש תחתיך. ואף על פי שהשיבו לאחר שנתרצה הקב"ה לישראל והוקם המשכן לא יצא דבר לבטלה: לא גרסינן ומשרתו יהושע וגו'[ז]: הסכת עשו כתות כתות. דריש הם כמו עשו: כתתו עצמכם. ודרשי נמי הם כמו עשה, עשו עצמכם כתותים להצטער על דברי תורה: זאת התורה. היכן מצויה באדם שימות באהלי תורה: הם ואחר כך כתת. שתוק, כמו ויהס כלב (במדבר יג). שתוק והאזן לשמועתך עד שתהא שגורה בפיך ואף על פי שאינה מיושבת לך, ואחר כך כתתנה והקשה עליה מה שיש לך להקשות ותרץ תרוצין עד שתתיישב לך: יהגה. יעיין: מיץ חלב יוציא חמאה. המוציא את החלב שמצץ משדי אמו על דברי התורה חמאה היא לו: ומיץ אף. המוצץ כעס רבו וסובלו יוציא הלכות דם לאמתתם[ח]: דתנן. שדיני ממונות עמוקים הם, והרוצה שיתחכם יעסוק בדיני ממונות שאין מקצוע בתורה גדול מהם: המנבל עצמו. ששואל לרבו כל ספקותיו ואף על פי שיש בהם שחבריו מלעיגים עליו: ואם זמות. ששמת פיך מלשאול. לשון זמם[י] טבעת של רצועה שתוחבים בחוטם בהמה שעסקיה רעים ונותנים אותו בשפתיה לתופרם יחד ולסותמן, סופך שתתן יד לפה כשישאלוך ולא תדע להשיב: עשית חסד. שהאכילם, שנאמר ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכל לחם וגו' (שמות יח): חמות. אשתו של עובד אדום: וח' כלותיה. שהיו לה מח' בניה: שנאמר

עין משפט נר מצוה

צב א טוש"ע י"ד סי' רמב סעי' לא בהג"ה:
צג ב מיי' פ"ג מהלכות ת"ת הלכה יג סמג עשין יב טוש"ע י"ד סימן רמו סעיף כא:

רב נסים גאון

תנו רבנן כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה. בגמרא דבני מערבא ובפסחים בפ' תמיד נשחט גרסינן תמן תנינן זה מדרש דרש ר' אלעזר בכרם ביבנה וכי כרם היה שם אלא אלו תלמידי חכמים שהן עשוין שורות שורות ככרם: פתח ר' יהודה ראש המדברים בכל מקום. מפורש במסכת שבת בפרק במה מדליקין (דף לג) אמרו יהודה שעילה יתעלה:

גליון הש"ס

גמ' ששה בכרם אחד. בנדה לדכן פרשה שמות כתב בשם המפרשים דו' חדרים יש באשה שלשה מימין ושלשה משמאל ואחד באמצע אם תתעבר מימין יהיו זכרים ובשמאל נקבות ובאמצע טומטום או אנדרוגינוס ונתעברו מכל החדרים רק לא מאמצע דטומטום הוי סימן קללה:

הגהות וציונים

א] [ז"ל התשבי בשורש עכשו ויש שכותבין עכשיו ביו"ד ואינו צריך] (גליון): ב] אל (גליון): ג] צ"ל בן (גליון) כ"ה ביעב"ץ וברש"ש שצ"ל בן אחי ר' יהושע: ד] כ"כ רש"י שבת לג ע"ב ד"ה לכרם בשם ירושלמי ברכות (פ"ד ה"א): ה] בבתיהם (כ"ה ברש"י שבע"י): ו] צ"ל פנים אל פנים (רש"ש): ז] הגר"א בא"נ מפרש דל"ג ליה, משום דכאן בגמ' נדרש קרא דלא ימיש כפרש"י דלעיל ואם לאו משרתך יהושע בן נון נער לא ימיש וכו': ח] ברש"י שבע"י הגירסא יוציא הלכות דם לאמתתם (צ"ל לאמתתם, רש"ש) שיבחין בין דם טמא לדם טהור: [הס"ד, ומה"ד] ומיץ אפים שדוחה שני כעסים ראשונה ושניה אפים תרי משמע [הס"ד, ומה"ד] יוציא ריב שיבחין בין דיני ממונות לדיני נפשות כי יהיה ריב מתרגמינן דין [הס"ד, ומה"ד] דתנן וכו':

משנת ראשונים

אסר אין חברו רשאי להתיר. ואם עשה כן, חכמי גדולי הרבנים פירשו שהיא טהורה ומותרת אם האחרון גדול ממנו, שלא נאסר אלא מפני כבודו של ראשון, אבל בדיעבד מכל מקום טהורה ומותר.
[מאירי, עבודה זרה ז.]

ונראין דברי הראב"ד ז"ל שכתב אינו רשאי ואין לו היתר קאמר, דכיון דאסרו, אסורא רביעא עליה ונעשית חתיכה דאיסורא.
[הרשב"א, עבודה זרה ז.]

חרב אל הבדים ונאלו. שלא ינהג אחד מן החכמים שררה בעצמו לבלתי לכת אל חברו השוה לו, אין צריך לומר אם הוא גדול ממנו בחכמה, כי עם החברה תגדל החכמה ותרבה ההשגה, וכענין שארז"ל (מכות י.) חרב אל הבדים ונואלו. [רבינו בחיי, דברים לא] [המשך בסוף המסכת]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עיין תוס' סנהדרין דף יא: ד"ה אין (ועיין מהרש"א כאן), ב) ע"ז ז. חולין מד: נדה כ:, ג) [שבת לג: מנחות קג:], ד) תענית ז. מכות י., ה) שבת פג: גיטין נז:, ו) ע"ז יט., ז) ב"ב קעה:, ח) [נדה כז.], ט) [עירובין דף נה:], י) שבת נא ע"ב.

תורה אור השלם

א) וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ לְכוּ וְנַעֲלֶה אֶל הַר יְיָ אֶל בֵּית אֱלֹהֵי יַעֲקֹב וְיֹרֵנוּ מִדְּרָכָיו וְנֵלְכָה בְּאֹרְחֹתָיו כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה וּדְבַר יְיָ מִירוּשָׁלָיִם: [ישעיה ב, ג]

ב) וּמֹשֶׁה יִקַּח אֶת הָאֹהֶל וְנָטָה לוֹ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה הַרְחֵק מִן הַמַּחֲנֶה וְקָרָא לוֹ אֹהֶל מוֹעֵד וְהָיָה כָּל מְבַקֵּשׁ יְיָ יֵצֵא אֶל אֹהֶל מוֹעֵד אֲשֶׁר מִחוּץ לַמַּחֲנֶה: [שמות לג, ז]

ג) וְדִבֶּר יְיָ אֶל מֹשֶׁה פָּנִים אֶל פָּנִים כַּאֲשֶׁר יְדַבֵּר אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ וְשָׁב אֶל הַמַּחֲנֶה וּמְשָׁרְתוֹ יְהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן נַעַר לֹא יָמִישׁ מִתּוֹךְ הָאֹהֶל: [שמות לג, יא]

ד) וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה וְהַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הַסְכֵּת וּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל הַיּוֹם הַזֶּה נִהְיֵיתָ לְעָם לַייָ אֱלֹהֶיךָ: [דברים כז, ט]

ה) חֶרֶב אֶל הַבַּדִּים וְנֹאָלוּ חֶרֶב אֶל גִּבּוֹרֶיהָ וָחָתּוּ: [ירמיה נ, לו]

ו) וַיֹּאמֶר אַהֲרֹן אֶל מֹשֶׁה בִּי אֲדֹנִי אַל נָא תָשֵׁת עָלֵינוּ חַטָּאת אֲשֶׁר נוֹאַלְנוּ וַאֲשֶׁר חָטָאנוּ: [במדבר יב, יא]

ז) נוֹאֲלוּ שָׂרֵי צֹעַן נִשְּׁאוּ שָׂרֵי נֹף הִתְעוּ אֶת מִצְרַיִם פִּנַּת שְׁבָטֶיהָ: [ישעיה יט, יג]

ח) זֹאת הַתּוֹרָה אָדָם כִּי יָמוּת בְּאֹהֶל כָּל הַבָּא אֶל הָאֹהֶל וְכָל אֲשֶׁר בָּאֹהֶל יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים: [במדבר יט, יד]

ט) כִּי מִיץ חָלָב יוֹצִיא חֶמְאָה וּמִיץ אַף יוֹצִיא דָם וּמִיץ אַפַּיִם יוֹצִיא רִיב: [משלי ל, לג]

י) אִם נָבַלְתָּ בְהִתְנַשֵּׂא וְאִם זַמּוֹתָ יָד לְפֶה: [משלי ל, לב]

כ) וַיֹּאמֶר שָׁאוּל אֶל הַקֵּינִי לְכוּ סֻּרוּ רְדוּ מִתּוֹךְ עֲמָלֵקִי פֶּן אֹסִפְךָ עִמּוֹ וְאַתָּה עָשִׂיתָה חֶסֶד עִם כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בַּעֲלוֹתָם מִמִּצְרָיִם וַיָּסַר קֵינִי מִתּוֹךְ עֲמָלֵק: [שמואל א טו, ו]

ל) לֹא תְתַעֵב אֲדֹמִי כִּי אָחִיךָ הוּא לֹא תְתַעֵב מִצְרִי כִּי גֵר הָיִיתָ בְאַרְצוֹ: [דברים כג, ח]

מ) אֶרֶץ מִצְרַיִם לְפָנֶיךָ הִוא בְּמֵיטַב הָאָרֶץ הוֹשֵׁב אֶת אָבִיךָ וְאֶת אַחֶיךָ יֵשְׁבוּ בְּאֶרֶץ גֹּשֶׁן וְאִם יָדַעְתָּ וְיֶשׁ בָּם אַנְשֵׁי חַיִל וְשַׂמְתָּם שָׂרֵי מִקְנֶה עַל אֲשֶׁר לִי: [בראשית מז, ו]

נ) וַיֵּשֶׁב אֲרוֹן יְיָ בֵּית עֹבֵד אֱדֹם הַגִּתִּי שְׁלֹשָׁה חֳדָשִׁים וַיְבָרֶךְ יְיָ אֶת עֹבֵד אֱדֹם וְאֶת כָּל בֵּיתוֹ: וַיֻּגַּד לַמֶּלֶךְ דָּוִד לֵאמֹר בֵּרַךְ יְיָ אֶת בֵּית עֹבֵד אֱדֹם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר לוֹ בַּעֲבוּר אֲרוֹן הָאֱלֹהִים וַיֵּלֶךְ דָּוִד וַיַּעַל אֶת אֲרוֹן הָאֱלֹהִים מִבֵּית עֹבֵד אֱדֹם עִיר דָּוִד בְּשִׂמְחָה: [שמואל ב ו, יא-יב]

כִּתּוֹת כִּתּוֹת וְעִסְקוּ **בַּתּוֹרָה** ביחד, **לְפִי שֶׁאֵין הַתּוֹרָה נִקְנֵית אֶלָּא בַּחֲבוּרָה**[לה]. **כִּדְרַבִּי יוֹסֵי בְּרַבִּי חֲנִינָא, דְּאָמַר רַבִּי יוֹסֵי בְּרַבִּי חֲנִינָא, מַאי דִּכְתִיב** - מהי כוונת הפסוק (ירמיה נ לו) **'חֶרֶב (עַל) [אֶל**[לו]**] הַבַּדִּים וְנֹאָלוּ**[לז]**', חֶרֶב** תבוא **עַל שׂוֹנְאֵיהֶם שֶׁל תַּלְמִידֵי חֲכָמִים** [-על החכמים[לח]] **שֶׁיּוֹשְׁבִים בַּד בְּבַד** - כל אחד לחוד[לט], **וְעוֹסְקִים בַּתּוֹרָה**[מ]. **וְלֹא עוֹד** - ולא רק רעה זו תבוא עליהם, **אֶלָּא שֶׁמִּטַּפְּשִׁים** - נעשים טפשים מחמת שלומדים לבד[מא], **דִּכְתִיב הָכָא** בתלמיד חכם העוסק בתורה ביחידות **'וְנוֹאָלוּ', וּכְתִיב הָתָם** בענין צרעת מרים שדיברה לשון הרע על משה (במדבר יב יא) **'וַיֹּאמֶר אַהֲרֹן אֶל מֹשֶׁה בִּי אֲדֹנִי אַל נָא תָשֵׁת עָלֵינוּ חַטָּאת אֲשֶׁר נוֹאַלְנוּ וַאֲשֶׁר חָטָאנוּ'**, כלומר תמחול לנו על שנהגנו בטפשות ודברנו עליך, וכמו ששם 'נואלנו' הוא לשון טפשות[מב], כך 'נואלו' הוא לשון טפשות[מג]. **וְלֹא עוֹד** - ולא רק רעה זו תבוא עליהם, **אֶלָּא שֶׁחוֹטְאִים**[מד], **שֶׁנֶּאֱמַר 'וַאֲשֶׁר חָטָאנוּ'**, ומכך שנאמר 'נואלנו' סמוך ל'חטאנו' משמע שהטפשות מביאה לחטא[מה]. **אִיבָּעֵית אֵימָא מֵהָכָא** - אם תרצה תאמר שלומדים זאת מכאן, שנאמר (ישעיה יט יג) **'נוֹאֲלוּ שָׂרֵי צוֹעַן** וגו' **הִתְעוּ אֶת מִצְרַיִם'**, ותועה היינו חוטא, משמע שהטפשות [-'נואלו'] מביאה לחטא [-'התעו'][מו].

הגמרא מביאה מהפסוק דרשה נוספת:

דָּבָר אַחֵר[מז], **'הַסְכֵּת וּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל'**, ויש לדרוש כאילו נאמר 'עש-כת'[מח], כלומר **כַּתְּתוּ עַצְמְכֶם** - עשו עצמכם כתותים וצערו עצמכם **עַל דִּבְרֵי תוֹרָה** כדי שיתקיימו בכם. **כִּדְאָמַר רֵישׁ לָקִישׁ, דְּאָמַר רֵישׁ לָקִישׁ, מִנַּיִן שֶׁאֵין דִּבְרֵי תוֹרָה מִתְקַיְּימִין אֶלָּא בְּמִי שֶׁמֵּמִית עַצְמוֹ עָלֶיהָ, שֶׁנֶּאֱמַר** (במדבר יט יד) **'זֹאת הַתּוֹרָה אָדָם כִּי יָמוּת בְּאֹהֶל'** - היכן מצויה התורה, במי שממית עצמו באהלי תורה[מט].

הגמרא מביאה דרשה נוספת מפסוק זה:

דָּבָר אַחֵר, 'הַסְכֵּת וּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל', ויש לדרוש כאילו נאמר 'הס-כת', כלומר, **הַס** - שתוק[נ] ואל תקשה קושיות על מה שאתה לומד עד שיהיו הדברים שגורים בפיך היטב, **וְאַחַר כָּךְ כַּתֵּת** את מה שלמדת, והקשה מה שיש לך להקשות, ותרץ תירוצים, עד שיתיישבו לך הדברים. **כִּדְרָבָא, דְּאָמַר רָבָא, לְעוֹלָם יִלְמוֹד אָדָם תּוֹרָה** עד שתהא גירסת התלמוד ופירושו שגורה לו בפיו, **וְאַחַר כָּךְ יֶהְגֶּה** - יעיין בתלמודו לדמות דבר לדבר ולהקשות ולתרץ[נא].

★

הגמרא מביאה דרשה נוספת בענין לימוד התורה:

אָמְרֵי דְּבֵי רַבִּי יַנַּאי - אמרו בבית מדרשו של רבי ינאי, **מַאי דִּכְתִיב** - מהי כוונת הפסוק (משלי ל לג) **'כִּי מִיץ חָלָב יוֹצִיא חֶמְאָה, וּמִיץ אַף יוֹצִיא דָם, וּמִיץ אַפַּיִם יוֹצִיא רִיב'**[נב], **בְּמִי אַתָּה מוֹצֵא חֶמְאָה שֶׁל תּוֹרָה**, דהיינו שמגיע להוראה, כמו החמאה שהוא החלק המובחר שבחלב[נג], **בְּמִי שֶׁמֵּקִיא חָלָב שֶׁיָּנַק מִשְּׁדֵי אִמּוֹ עָלֶיהָ** - במי שמוציא את החלב שמצץ משדי אמו על דברי התורה[נד]. וכך יש לדרוש את הפסוק, 'כי מיץ חלב יוציא', כלומר המוציא את החלב שמצץ משדי אמו, 'חמאה', כלומר זוכה לחמאה של תורה.

הגמרא ממשיכה לדרוש את הפסוק שהובא לעיל:

עוד כתוב בפסוק, **'וּמִיץ אַף יוֹצִיא דָם', כָּל תַּלְמִיד שֶׁכּוֹעֵס עָלָיו רַבּוֹ פַּעַם רִאשׁוֹנָה וְשׁוֹתֵק, זוֹכֶה לְהַבְחִין בֵּין דָּם טָמֵא לְדָם טָהוֹר**. וכך יש לדרוש את הפסוק, 'ומיץ אף', כלומר המוצץ את הכעס של רבו[נה] וסובלו אף על פי שהוא מתבייש[נו], 'יוציא דם', כלומר זוכה לדעת הלכות דם נדה להבחין בין דם טמא לדם טהור[נז].

לה. **וביאור** הדרשה כך הוא, 'הסכת' - עשו כתות כתות, 'ושמע ישראל' - ואז ישמעו ויבינו את הדבר על בוריו ויתקיים בידם. חפץ ה' (ד"ה הסכת).

לו. **הגהות** וציונים.

לז. **פירוש** הפסוק לפי פשוטו הוא, שתבוא החרב להרוג את הקוסמים שבודים דברים מליבם ולא ידעו במה ינצלו. מצודת דוד.

לח. **הגמרא** אומרת כן בלשון סגי נהור, לפי שלא רצתה לומר דבר רע על החכמים עצמם.

לט. **'בד'** הוא לשון 'יחיד'. רש"י (שמות ל לד). לכאורה קשה שהיה צריך לומר שעוסקים בתורה 'בד בד', דהיינו כל אחד לבד, ולא 'בד בבד', ותירץ הבית יצחק (רייטנורט, פר' יתרו ד"ה ויסעו) בשם הגר"א, שהנה באמת אין לגנות כל כך למי שיושב לבדו ועוסק בתורה משום שכששנים לומדים ביחד יש בו מעלה, שאם יטעה האחד יזכיר לו חבירו, ועוד שזה מקשה וזה מתרץ וממילא רווחא שמעתתא, אך לעומת זאת יש בו חסרון, שידברו בדברים אחרים ולא ילמדו, וכן בלומד לבדו יש בו מעלה, שאין לו עם מי לדבר, ויש בו חסרון, שיוכל לטעות. אמנם אם שנים יושבים זה אצל זה וכל אחד לומד לבדו אז יש את שני החסרונות, שאם יטעה האחד לא יזכיר לו חבירו כיון שכל אחד לומד לעצמו, וגם שיבואו לדבר בדברים אחרים, וזו כוונת הגמרא שיושבים בד בבד, היינו זה אצל זה ועוסקים בתורה כל אחד לבדו.

מ. **ובטעם** הדבר שראויים הם למיתה בחרב כתב המהרש"א (מכות י. ד"ה כל), שדרך לימוד התורה הוא בחבורה, לפי שמחמת עומק העניינים שבה אין אדם עומד על על בוריה ואמיתתה רק על ידי פלפול וחידוד עם חברים, מה שאין כן בדתי העובדי כוכבים שכל אחד עושה לו דת לעצמו כפי רצונו ודעתו, ואין צריך לחברים. ונמצא שהלומד בתורה ביחידות מתנהג עמה כעובד כוכבים הלומד תורה, שעונשו מיתה כמבואר בסנהדרין (נט.), ומיתת עובד כוכבים בחרב (שם נו.).

מא. **כי** הטעות מצויה באדם הלומד יחידי, ומה שאין כן בלימוד של רבים שאם האחד יטעה יעמידהו חברו על טעותו. מהרש"א (מכות י. ד"ה ולא - הראשון).

מב. **כמו** שתירגם אונקלוס 'דאיטפשנא'. רש"י (תענית ז. ד"ה שמטפשין).

מג. **ראה** בהערה להלן בביאור הראיה.

מד. **שמאחר** שהם לומדים ביחידות הטעות מצויה בהם, ובאים להתיר את האיסור ולטהר את הטמא. מהרש"א (מכות י. ד"ה ולא - השני).

מה. **על** פי רש"י (תענית ז. ד"ה שחוטאין). בגמרא בתענית (ז.) הגירסא 'ולא עוד אלא שמטפשין, שנאמר ונואלו, ולא עוד אלא שחוטאין, כתיב הכא ונואלו, וכתיב התם אשר נואלנו ואשר חטאנו'. ולא הביאו ראיה ש'נואלו' הוא לשון טפשות, אלא למדו כן מהלשון 'ונואלו'. וכתב הגבורת ארי (תענית ז. ד"ה ולא) שהגירסא שם היא העיקר, שבמה עדיף 'נואלנו' מ'נואלו' שמביא להוכיח ממנו שהוא לשון טפשות. ועוד, שלגירסת הגמרא כאן מביא ראיה שחוטאים מכך שנאמר 'ואשר חטאנו', ומה ענין פסוק זה לכאן, הרי פסוק זה לא נאמר לגבי תלמידי חכמים העוסקים בתורה ביחידות. והתורה תמימה (במדבר יב הערה י) כתב ליישב את הגירסא כאן, שהיה אפשר לפרש ש'ונואלו' הוא מלשון חטא, ולכך הביאה הגמרא ראיה מ'ונואלנו', ששם אי אפשר לפרש שהוא מלשון חטא, שהרי נאמר באותו פסוק 'ואשר חטאנו', וודאי ש'ונואלנו' הוא מלשון טפשות. ואת הקושיה השניה שהקשה מה ענין פסוק זה לכאן יש ליישב על פי מה שפירש רש"י (שם ד"ה שחוטאין), שמכך שנאמר 'נואלנו' סמוך ל'חטאנו' משמע שהטפשות מביאה לחטא, וכמו כן בתלמידי חכמים העוסקים בתורה ביחידות מביאה אותם הטפשות לידי חטא.

מו. **רש"י** (תענית ז. ד"ה ואיבעית). ובמכות (י. ד"ה נואלו) פירש רש"י שהלימוד הוא מכך שנאמר 'נואלו שרי צוען נִשאו שרי נוף', ו'נשאו' הוא מלשון חטא [כמו 'הנחש השיאני' (בראשית ג יג)], והיינו שעל ידי טפשותם של שרי צוען באו שרי נוף לידי חטא.

מז. **המילה** 'הסכת' אין לה משמעות ברורה, ולכן דורשת הגמרא פסוק זה בכל האופנים שאפשר לומר בו. חפץ ה' (ד"ה הסכת).

מח. **רש"י** (ד"ה כתתו). וראה בהערה לעיל בשם חפץ ה' (ד"ה הסכת) בביאור דרשה זו.

מט. **ודרש** כן משום שבפרשה לעיל לגבי אדם שנטמא על ידי נגיעה במת לא כתוב 'זאת התורה' ורק כאן לגבי הנטמא באהל המת כתוב 'זאת התורה'. מהרש"א (ד"ה שנאמר). ואין הכוונה שיענה את גופו עד מות, שאם ימות תורה מה תהא עליה, אלא הכוונה שימית את המדות הרעות שבו. ספר הברית (ח"ב מאמר ג פ"ו).

נ. **כמו** 'ויהס כלב את העם' (במדבר יג ל). רש"י (ד"ה הס).

נא. **נתבאר** על פי רש"י בעבודה זרה (יט. ד"ה ילמד וד"ה ואח"כ), ושם פירש רש"י בטעם הדבר שבתחילה לא יעיין בתלמודו, שיש לו ללמוד מרבו כל מה שיכול ולא יתעכב לעיין בדבר, שמא לאחר שיעיין וירצה ללמוד עוד לא יהיה רבו מצוי לו, ופירש טעם נוסף, שילמד כל מה שיכול, שלאחר שישנה הרבה יכול לתרץ לעצמו את הקושיות. וכתב שכטעם השני מבואר בגמרא כאן, שאמרו 'הס ואחר כך כתת', והביאו סיוע מדברי רבא [וכאן מדובר גם באדם העוסק בתורה בעצמו ואינו לומד מהרב]. וביאר בנהורא דאורייתא (מאמר שלישי פ"א הי"ג ד"ה והנין) שלפי טעם זה גם בזמן הזה שהש"ס מצוי לפנינו יש לאדם ללמוד עד שיהיו הדברים שגורים בפיו ואחר כך לעיין בדבר, אבל לטעם הראשון בזמן הזה יכול לעיין מתחילה בתלמודו, כיון שהש"ס מצוי לפניו ויוכל ללמוד אחר כך כמו שירצה.

נב. **לפי** פשוטו פירוש הפסוק כך הוא, כמו שמציצת וסחיטת החלב מוציאה חמאה, ומציצת האף מוציאה דם, כך מציצת הכעס מוציאה ריב, כלומר, כשאדם מעורר את הכעס מוציא הוא על ידי כך ריב, ולכך יש לך לסתום פיך ולא להשיב לחברך המנבל אותך כדי שלא לעורר את כעסו, כי אם תשיב לו תעורר את כעסו ויוסיף הוא לריב עמך. מצודת דוד.

נג. **מהרש"א** (ד"ה מ"ד).

נד. **רש"י** (ד"ה מיץ) והיינו שמקיא את כל תענוגי הילדות ממנו. מהרש"א (ד"ה מ"ד).

נה. **שכועס** עליו על שלא הבין את דבריו מהר. רש"י (משלי שם).

נו. **ב"מ** (נח:), שכשהאדם מתבייש הולך הדם מפניו והוא מחוויר.

מכך שנאמר 'אף' ולא נאמר 'אפיים' כמו בסוף הפסוק משמע שאף אם שתק רק פעם אחת זוכה לכך. מהרש"א (ד"ה מ"ד).

נז. **רש"י** (ד"ה ומיץ) ועיון יעקב (ד"ה שכועס).

יש באשה כמה מיני דם, יש מהם שהם טהורים ויש מהם שהם טמאים [ראה רש"י לעיל (ד. ד"ה ידי). לפירוט מיני הדמים ראה נדה (יט.) ושו"ע (יו"ד סי' קפח ס"א)]. ו'זוכה

עין משפט נר מצוה

צב א טוש"ע י"ד סי' רמב סעי' לא בהג"ה:
צג ב מיי' פ"ג מהלכות ת"ת הלכה יב סמג עשין יב טוש"ע י"ד סימן רמו סעיף כא:

רב נסים גאון

תנו רבנן כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה. בגמרא דבני מערבא ובפסחים בפ' תמיד נשחט גרסינן תמן תנינן זה מדרש דרש ר' אלעזר בכרם ביבנה וכי כרם היה שם אלא אלו תלמידי חכמים שהן עשוין שורות שורות ככרם: **פתח ר' יהודה ראש המדברים בכל מקום.** מפורש במסכת שבת בפרק במה מדליקין (דף לג) אמרו יהודה שעילה יתעלה:

גליון הש"ס

גמ' ששה בכרם אחד. בלידה לדרך פרשה שמות כתב בשם המפרשים דז' חדרים יש באשה שלשה מימין ושלשה משמאל ואחד באמצע אם תתעבר מימין יהיו זכרים ובשמאל נקבות ובאמצע טומטום או אנדרוגינוס ונתעברו מכל החדרים רק לא מאמצע דטומטום הוי סימן קללה:

הגהות וציונים

א] [ז"ל התשבי בשורש עכשו ויש שכותבין עכשיו ביו"ד ואינו צריך] (גליון): **ב] אֶל** (גליון): **ג]** צ"ל **בן** (גליון) כ"ה ביעב"ץ וברש"ש שצ"ל **בן** אחי ר' יהושע: **ד]** כ"כ רש"י שבת לג ע"ב ד"ה לכרם בשם ירושלמי ברכות (פ"ד ה"א): **ה] בבתיהם** (כ"ה ברש"י שבע"י): **ו]** צ"ל פנים **אל פנים** (רש"ש): **ז]** הגר"א בא"נ מפרש דל"ג ליה, משום דכאן בגמ' נדרש קרא דלא ימיש כפרש"י דלעיל ואם לאו משרתך יהושע בן נון נער לא ימיש וכו': **ח]** ברש"י שבע"י הגירסא יוציא הלכות דם **לאמתתם** (צ"ל **לאמתם**, רש"ש) **שיבחין בין דם טמא לדם טהור**: [הס"ד, ומה"ד] **ומיץ אפים שדוחה שני כעסים ראשונה ושניה אפים תרי משמע** [הס"ד, ומה"ד] **יוציא ריב שיבחין בין דיני ממונות לדיני נפשות כי יהיה ריב מתרגמינן דין** [הס"ד, ומה"ד] דתנן וכו':

משנת ראשונים

אסר אין חברו רשאי להתיר. ואם עשה כן, חכמי גדולי הרבנים פירשו שהיא טהורה ומותרת אם האחרון גדול ממנו, שלא נאסר אלא מפני כבודו של ראשון, אבל בדיעבד מכל מקום טהורה ומותר.
[מאירי, עבודה זרה ז.]

ונראין דברי הראב"ד ז"ל שכתב אינו רשאי ואין לו היתר קאמר, דכיון דאסרו, אסורא רביעא עליה ונעשית חתיכה דאיסורא.
[הרשב"א, עבודה זרה ז.]

חרב אל הבדים ונאלו. שלא ינהג אחד מן החכמים שררה בעצמו לבלתי לכת אל חברו השוה לו, אין צריך לומר אם הוא גדול ממנו בחכמה, כי עם החברה תגדל החכמה ותרבה ההשגה, וכענין שארז"ל (מכות י.) חרב אל הבדים ונואלו. [רבינו בחיי, דברים לא] [המשך בסוף המסכת]

ואמרו לאחינו שבגולה אם שומעין מוטב ואם לאו יעלו להר אחיה יבנה מזבח חנניה ינגן בכנור ויכפרו כולם ויאמרו אין להם חלק באלהי ישראל מיד געו כל העם בבכיה ואמרו חס ושלום יש לנו חלק באלהי ישראל וכל כך למה משום שנאמר [א] כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים [א] בשלמא הוא מטהר והם מטמאין לחומרא אלא הוא מטמא והם מטהרין היכי הוי והא [ב] תניא [א] חכם שטמא אין חברו רשאי לטהר אסר אין חברו רשאי להתיר קסברי כי היכי דלא נגררו בתריה: תנו רבנן כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה היו שם רבי יהודה ורבי יוסי ור' נחמיה ור' אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי פתחו כולם בכבוד אכסניא ודרשו פתח רבי יהודה ראש [ג] המדברים בכל מקום בכבוד תורה ודרש [ב] ומשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה והלא דברים קל וחומר ומה ארון ה' שלא היה מרוחק אלא שנים עשר מיל אמרה תורה [ב] והיה כל מבקש ה' יצא אל אהל מועד תלמידי חכמים שהולכים מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה על אחת כמה וכמה. [ג] ודבר ה' אל משה פנים אל פנים אמר ר' יצחק אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה משה אני ואתה נסביר פנים בהלכה איכא דאמרי כך אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה כשם שאני הסברתי לך פנים כך אתה הסבר פנים לישראל והחזר האהל למקומו. [ג] ושב אל המחנה וגו' אמר רבי אבהו אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה עכשו [א] יאמרו הרב בכעס ותלמיד בכעס ישראל מה תהא עליהם אם אתה מחזיר האהל למקומו מוטב ואם לאו יהושע בן נון תלמידך משרת תחתיך והיינו דכתיב ושב אל המחנה אמר רבא אף על פי כן לא יצא הדבר לבטלה שנאמר [ג] ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל: ועוד פתח ר' יהודה בכבוד תורה ודרש [ד] הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם וכי אותו היום נתנה תורה לישראל והלא אותו יום סוף ארבעים שנה היה אלא ללמדך שחביבה תורה על לומדיה בכל יום ויום כיום שנתנה מהר סיני אמר ר' תנחום בריה דר' חייא איש כפר עכו תדע שהרי אדם קורא קריאת שמע שחרית וערבית וערב אחד אינו קורא דומה כמי שלא קרא קריאת שמע מעולם. הסכת עשו כתות כתות ועסקו בתורה לפי שאין התורה נקנית אלא בחבורה כדר' יוסי ברבי חנינא [ד] דאמר ר' יוסי ברבי חנינא מאי דכתיב [ה] חרב (על[ב]) הבדים ונואלו חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים שיושבים בד בבד ועוסקים בתורה ולא עוד אלא שמטפשים כתיב הכא ונואלו וכתיב התם [ו] אשר נואלנו ולא עוד אלא שחוטאים שנאמר [ו] ואשר חטאנו איבעית אימא מהכא [ז] נואלו שרי צוען דבר אחר הסכת ושמע ישראל כתתו עצמכם על דברי תורה כדאמר ריש לקיש [ה] דאמר ריש לקיש [ג] מנין שאין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה שנאמר [ח] זאת התורה אדם כי ימות באהל דבר אחר הסכת ושמע ישראל הס ואחר כך כתת כדרבא [ו] דאמר רבא לעולם ילמוד אדם תורה ואחר כך יהגה. אמרי דבי ר' ינאי מאי דכתיב [ט] כי מיץ חלב יוציא חמאה ומיץ אף יוציא דם ומיץ אפים יוציא ריב במי אתה מוצא חמאה של תורה במי שמקיא חלב שינק משדי אמו עליה ומיץ אף יוציא דם כל תלמיד שכועס עליו רבו פעם ראשונה ושותק זוכה להבחין בין דם טמא לדם טהור ומיץ אפים יוציא ריב כל תלמיד שכועס עליו רבו פעם ראשונה ושניה ושותק זוכה להבחין בין דיני ממונות לדיני נפשות [ז] דתנן ר' ישמעאל אומר הרוצה שיתחכם יעסוק בדיני ממונות שאין לך מקצוע בתורה יותר מהן שהן כמעין נובע אמר ר' שמואל בר נחמני מאי דכתיב [י] אם [ח] נבלת בהתנשא ואם זמות יד לפה כל המנבל עצמו על דברי תורה סופו להתנשא ואם זמם יד לפה: פתח ר' נחמיה בכבוד אכסניא ודרש מאי דכתיב [כ] ויאמר שאול אל הקיני לכו סורו רדו מתוך עמלקי פן אוסיפך עמו ואתה עשיתה חסד עם כל בני ישראל והלא דברים קל וחומר ומה יתרו שלא קרב את משה אלא לכבוד עצמו כך המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו על אחת כמה וכמה: פתח ר' יוסי בכבוד אכסניא ודרש [ל] לא תתעב אדומי כי אחיך הוא לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו והלא דברים קל וחומר ומה מצריים שלא קרבו את ישראל אלא לצורך עצמן שנאמר [מ] ואם ידעת ויש בם אנשי חיל ושמתם שרי מקנה על אשר לי כך המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו על אחת כמה וכמה: פתח ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי בכבוד אכסניא ודרש [נ] ויברך ה' את עובד אדום (הגתי) בעבור ארון האלהים והלא דברים ק"ו ומה ארון שלא אכל ושתה אלא כבד ורבץ לפניו כך המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו עאכ"ו מאי היא ברכה שברכו אמר רב יהודה בר זבידא זו חמות וח' כלותיה שילדו [ט] ששה ששה בכרם אחד שנאמר

רש"י

ואמרו לאחינו שבגולה. שלא ישמעו לו: יעלו להר. לאחד ההרים להתנהג בחוקות העמים לבנות במות: אחיה יבנה מזבח. אדם גדול היה וראש לבני הגולה: חנניה. הוא חנניה[ג] אחי רבי יהושע: ינגן בכנור. לפני הבמה, לפי שחנניה לוי היה, כדתנן במסכת ערכין (ד' יא:) מעשה בר' יהושע בן חנניה שהלך לסייע את ר' יוחנן בן גודגדא בהגפת דלתות, אמר לו חזור בך שאתה מן המשוררים ואני מן השוערים: לכרם. על שם שהיו יושבים שורות שורות ככרם זה הנטוע שורות שורות[ד]: בכבוד אכסניא. מכניסי אורחים בבתים[ה]: ראש המדברים. במסכת שבת מפרש לה בבמה מדליקין (דף לג:): שנים עשר מיל. שלש פרסאות, מחנה ישראל מבית הישימות עד אבל השטים [ט] תלתא פרסי: אמרה תורה כו'. כלומר קראו הכתוב מבקש ה': כשם שאני הסברתי לך פנים כך אתה הסבר פנים. והיינו דכתיב פנים בפנים[ו]: הרב בכעס. עליהם משום מעשה העגל: ותלמיד בכעס. וגם אתה מראה להם כעס שהרחקת אהלך ממחנה: אם אתה מחזיר האהל למקומו גרסינן: והיינו דכתיב ושב אל המחנה. השב האהל למחנה, ואם לאו משרתך יהושע בן נון נער לא ימיש מתוכה שישמש תחתיך. ואף על פי שהשיבו לאחר שנתרצה הקב"ה לישראל והוקם המשכן לא יצא דבר לבטלה: לא גרסינן ומשרתו יהושע וגו'[ז]: הסכת עשו כתות כתות. דריש הס כמו עשו: כתתו עצמכם. ודרשי נמי הס כמו עשה, עשו עצמכם כתותים להצטער על דברי תורה: זאת התורה. היכן מצויה באדם שימות באהלי תורה: הם ואחר כך כתת. שתוק, כמו ויהס כלב (במדבר יג). שתוק והאזן לשמועתך עד שתהא שגורה בפיך ואף על פי שאינה מיושבת לך, ואחר כך כתתנה והקשה עליה מה שיש לך להקשות ותרץ תרוצין עד שתתיישב לך: יהגה. יעיין: מיץ חלב יוציא חמאה. המוציא את החלב שמצץ משדי אמו על דברי התורה חמאה היא לו: ומיץ אף. המוצץ כעס רבו וסובלו יוציא הלכות דם לעומתם[ח]: דתנן. שדיני ממונות עמוקים הם, והרוצה שיתחכם יעסוק בדיני ממונות שאין מקצוע בתורה גדול מהם: המנבל עצמו. ששואל לרבו כל ספקותיו ואף על פי שיש בהם שחבריו מלעיגים עליו: ואם זמות. שסתמת פיך מלשאול. לשון זמם[י] טבעת של רצועה שתוחבים בחוטם בהמה שעסקיה רעים ונותנים אותו בשפתיה לתופרם יחד ולסותמן, סופך שתתן יד לפה כשישאלוך ולא תדע להשיב: עשית חסד. שהאכילם, שנאמר ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכל לחם וגו' (שמות יח): חמות. אשתו של עובד אדום: וח' כלותיה. שהיו לה מח' בניה: שנאמר

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עיין תוס' סנהדרין דף יא: ד"ה אין (ועיין מהרש"א כאן), **ב)** ע"ז ז. חולין מד: נדה כ:, **ג)** [שבת לג: מנחות קג:], **ד)** תענית ז. מכות י., **ה)** שבת פג: גיטין נז:, **ו)** ע"ז יט., **ז)** ב"ב קעה:, **ח)** [נדה כז.], **ט)** [עירובין דף נס:], **י)** שבת נא ע"ב.

תורה אור השלם

א) וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ לְכוּ וְנַעֲלֶה אֶל הַר יְיָ אֶל בֵּית אֱלֹהֵי יַעֲקֹב וְיֹרֵנוּ מִדְּרָכָיו וְנֵלְכָה בְּאֹרְחֹתָיו כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה וּדְבַר יְיָ מִירוּשָׁלָיִם: [ישעיה ב, ג]

ב) וּמֹשֶׁה יִקַּח אֶת הָאֹהֶל וְנָטָה לוֹ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה הַרְחֵק מִן הַמַּחֲנֶה וְקָרָא לוֹ אֹהֶל מוֹעֵד וְהָיָה כָּל מְבַקֵּשׁ יְיָ יֵצֵא אֶל אֹהֶל מוֹעֵד אֲשֶׁר מִחוּץ לַמַּחֲנֶה: [שמות לג, ז]

ג) וְדִבֶּר יְיָ אֶל מֹשֶׁה פָּנִים אֶל פָּנִים כַּאֲשֶׁר יְדַבֵּר אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ וְשָׁב אֶל הַמַּחֲנֶה וּמְשָׁרְתוֹ יְהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן נַעַר לֹא יָמִישׁ מִתּוֹךְ הָאֹהֶל: [שמות לג, יא]

ד) וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה וְהַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הַסְכֵּת וּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל הַיּוֹם הַזֶּה נִהְיֵיתָ לְעָם לַייָ אֱלֹהֶיךָ: [דברים כז, ט]

ה) חֶרֶב אֶל הַבַּדִּים וְנֹאָלוּ חֶרֶב אֶל גִּבּוֹרֶיהָ וָחָתּוּ: [ירמיה נ, לו]

ו) וַיֹּאמֶר אַהֲרֹן אֶל מֹשֶׁה בִּי אֲדֹנִי אַל נָא תָשֵׁת עָלֵינוּ חַטָּאת אֲשֶׁר נוֹאַלְנוּ וַאֲשֶׁר חָטָאנוּ: [במדבר יב, יא]

ז) נוֹאֲלוּ שָׂרֵי צֹעַן נִשְּׁאוּ שָׂרֵי נֹף הִתְעוּ אֶת מִצְרַיִם פִּנַּת שְׁבָטֶיהָ: [ישעיה יט, יג]

ח) זֹאת הַתּוֹרָה אָדָם כִּי יָמוּת בְּאֹהֶל כָּל הַבָּא אֶל הָאֹהֶל וְכָל אֲשֶׁר בָּאֹהֶל יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים: [במדבר יט, יד]

ט) כִּי מִיץ חָלָב יוֹצִיא חֶמְאָה וּמִיץ אַף יוֹצִיא דָם וּמִיץ אַפַּיִם יוֹצִיא רִיב: [משלי ל, לג]

י) אִם נָבַלְתָּ בְהִתְנַשֵּׂא וְאִם זַמּוֹתָ יָד לְפֶה: [משלי ל, לב]

כ) וַיֹּאמֶר שָׁאוּל אֶל הַקֵּינִי לְכוּ סֻּרוּ רְדוּ מִתּוֹךְ עֲמָלֵקִי פֶּן אֹסִפְךָ עִמּוֹ וְאַתָּה עָשִׂיתָה חֶסֶד עִם כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בַּעֲלוֹתָם מִמִּצְרָיִם וַיָּסַר קֵינִי מִתּוֹךְ עֲמָלֵק: [שמואל א טו, ו]

ל) לֹא תְתַעֵב אֲדֹמִי כִּי אָחִיךָ הוּא לֹא תְתַעֵב מִצְרִי כִּי גֵר הָיִיתָ בְאַרְצוֹ: [דברים כג, ח]

מ) אֶרֶץ מִצְרַיִם לְפָנֶיךָ הוּא בְּמֵיטַב הָאָרֶץ הוֹשֵׁב אֶת אָבִיךָ וְאֶת אַחֶיךָ יֵשְׁבוּ בְּאֶרֶץ גֹּשֶׁן וְאִם יָדַעְתָּ וְיֶשׁ בָּם אַנְשֵׁי חַיִל וְשַׂמְתָּם שָׂרֵי מִקְנֶה עַל אֲשֶׁר לִי: [בראשית מז, ו]

נ) וַיֵּשֶׁב אֲרוֹן יְיָ בֵּית עֹבֵד אֱדֹם הַגִּתִּי שְׁלֹשָׁה חֳדָשִׁים וַיְבָרֶךְ יְיָ אֶת עֹבֵד אֱדֹם וְאֶת כָּל בֵּיתוֹ: וַיֻּגַּד לַמֶּלֶךְ דָּוִד לֵאמֹר בֵּרַךְ יְיָ אֶת בֵּית עֹבֵד אֱדֹם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר לוֹ בַּעֲבוּר אֲרוֹן הָאֱלֹהִים וַיֵּלֶךְ דָּוִד וַיַּעַל אֶת אֲרוֹן הָאֱלֹהִים מִבֵּית עֹבֵד אֱדֹם עִיר דָּוִד בְּשִׂמְחָה: [שמואל ב ו, יא-יב]

עוד כתוב בפסוק, 'וּמִיץ אַפַּיִם יוֹצִיא רִיב', כָּל תַּלְמִיד שֶׁכּוֹעֵס עָלָיו רַבּוֹ פַּעַם רִאשׁוֹנָה וּשְׁנִיָּה וְשׁוֹתֵק, זוֹכֶה לְהַבְחִין בֵּין דִּינֵי מָמוֹנוֹת לְדִינֵי נְפָשׁוֹת[נח]. וכך יש לדרוש את הפסוק, 'ומיץ אפים', כלומר המוצץ את הכעס של רבו וסובלו פעם ראשונה ושניה[נט], 'יוציא ריב', כלומר זוכה להבחין בין דיני ממונות לדיני נפשות[ס].

הגמרא מביאה משנה ממנה רואים את המעלה של דיני ממונות[סא]:

דִּתְנַן - ששנינו במשנה (ב"ב קעה:), רַבִּי יִשְׁמָעֵאל אוֹמֵר הָרוֹצֶה שֶׁיִּתְחַכֵּם יַעֲסוֹק בְּדִינֵי מָמוֹנוֹת, שֶׁאֵין לְךָ מִקְצוֹעַ בַּתּוֹרָה יוֹתֵר מֵהֶן, שֶׁהֵן כְּמַעְיָן נוֹבֵעַ[סב].

★

הגמרא מביאה דרשה נוספת בענין לימוד התורה:

אָמַר רַבִּי שְׁמוּאֵל בַּר נַחְמָנִי, מַאי דִּכְתִיב - מהי כוונת הפסוק (משלי ל לב) 'אִם נָבַלְתָּ בְהִתְנַשֵּׂא, וְאִם זַמּוֹתָ יָד לְפֶה'[סג], ללמד שֶׁכָּל הַמְנַבֵּל עַצְמוֹ עַל דִּבְרֵי תוֹרָה - ששואל לרבו את כל הספיקות שיש לו ואף על פי שיש מחבריו הלועגים לו, סוֹפוֹ לְהִתְנַשֵּׂא, וְאִם זָמַם - ואם סתם את פיו מלשאול[סד], סופו שיתן יָד לְפֶה, שלא ידע להשיב כשישאלוהו.

★

הגמרא חוזרת לדברים שנאמרו בכרם ביבנה:

פָּתַח רַבִּי נְחֶמְיָה בִּכְבוֹד אַכְסַנְיָא וְדָרַשׁ, מַאי דִּכְתִיב - מהי כוונת הפסוק שאמר שאול לפני שנלחם עם עמלק (שמואל א' טו ו), 'וַיֹּאמֶר שָׁאוּל אֶל הַקֵּינִי לְכוּ סֻרוּ רְדוּ מִתּוֹךְ עֲמָלֵקִי פֶּן אֹסִפְךָ עִמּוֹ, וְאַתָּה עָשִׂיתָה חֶסֶד עִם כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל', ששלח אל הקיני [-בני יתרו[סה]] היושבים עם עמלק שיפרדו מהם כדי שלא יהרגם בשוגג במלחמה[סו], כיון שיתרו אביהם עשה חסד עם משה והאכילו[סז], ונחשב הדבר כאילו עשה חסד עם כל ישראל[סח], וַהֲלֹא הַדְּבָרִים קַל וָחוֹמֶר, וּמַה יִּתְרוֹ שֶׁלֹּא קֵרַב אֶת מֹשֶׁה אֶלָּא לִכְבוֹד עַצְמוֹ, שהיה נחשב ליתרו כבוד גדול שמשה יבא לסעודתו[סט], נאמר בו כָּךְ, שנחשב כאילו עשה חסד עם כל ישראל, הַמְאָרֵחַ תַּלְמִיד חָכָם בְּתוֹךְ בֵּיתוֹ, וּמַאֲכִילוֹ וּמַשְׁקֵהוּ וּמְהַנֵּהוּ מִנְּכָסָיו, עַל אַחַת כַּמָּה וְכַמָּה שנחשב לו כאילו עושה חסד עם כל ישראל[ע].

★

פָּתַח רַבִּי יוֹסֵי בִּכְבוֹד אַכְסַנְיָא וְדָרַשׁ, כתוב בפסוק (דברים כג ח) 'לֹא תְתַעֵב אֲדֹמִי כִּי אָחִיךָ הוּא, לֹא תְתַעֵב מִצְרִי כִּי גֵר הָיִיתָ בְאַרְצוֹ'[עא], שהמצריים היו לכם אכסניא בשעת הדחק, כשבא יעקב עם בניו למצרים בזמן הרעב שהיה בארץ ישראל[עב], וַהֲלֹא הַדְּבָרִים קַל וָחוֹמֶר, וּמַה מִּצְרִיִּים שֶׁלֹּא קֵרְבוּ אֶת יִשְׂרָאֵל אֶלָּא לְצוֹרֶךְ עַצְמָן, שֶׁנֶּאֱמַר בענין בקשת פרעה מיוסף כשבאו אחיו לגור במצרים (בראשית מז ו) 'וְאִם יָדַעְתָּ וְיֶשׁ בָּם אַנְשֵׁי חַיִל וְשַׂמְתָּם שָׂרֵי מִקְנֶה עַל אֲשֶׁר לִי'[עג], נאמר בהם כָּךְ, שצריך להכיר להם טובה על ששימשו אכסניא לישראל, הַמְאָרֵחַ תַּלְמִיד חָכָם בְּתוֹךְ בֵּיתוֹ, וּמַאֲכִילוֹ וּמַשְׁקֵהוּ וּמְהַנֵּהוּ מִנְּכָסָיו, עַל אַחַת כַּמָּה וְכַמָּה שיש להכיר לו טובה.

★

פָּתַח רַבִּי אֱלִיעֶזֶר בְּנוֹ שֶׁל רַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי בִּכְבוֹד אַכְסַנְיָא וְדָרַשׁ, כתוב בפסוק בענין ארון הברית שהיה בביתו של עובד אדום שלשה חדשים (שמואל ב' ו יא-יב), 'וַיְבָרֶךְ ה' אֶת עֹבֵד אֱדֹם (הַגִּתִּי) וגו' בַּעֲבוּר אֲרוֹן הָאֱלֹהִים', וַהֲלֹא הַדְּבָרִים קַל וָחוֹמֶר, וּמָה אָרוֹן שֶׁלֹּא אָכַל וְשָׁתָה, ולא היה צריך עובד אדום להוציא עליו הוצאות כדי להאכילו ולהשקותו, אֶלָּא רק כִּבֵּד וְרִבֵּץ - טאטא ורחץ[עד] לְפָנָיו, נאמר בו כָּךְ, שבירכו ה', הַמְאָרֵחַ תַּלְמִיד חָכָם בְּתוֹךְ בֵּיתוֹ, וּמַאֲכִילוֹ וּמַשְׁקֵהוּ וּמְהַנֵּהוּ מִנְּכָסָיו, עַל אַחַת כַּמָּה וְכַמָּה שיברכו ה'[עה].

להבחין בין דם טמא לדם טהור' היינו בדם ששאר בני אדם מסופקים אם הוא טמא או טהור, זוכה הוא להבחין בו אם הוא טמא או טהור. מהרש"א (ב"ב קעה: ד"ה הרוצה).

נח. **לכאורה** היה צריך לומר שיבין בדיני ממונות ובדיני נפשות, ולא שיבחין ביניהם. ועוד צריך ביאור, מה שייך לומר הבחנה בין דיני ממונות לדיני נפשות, הלא ההבדל ברור לכל אחד. וביאר הבן יהוידע (ד"ה זוכה), שכוונת הגמרא לדיני ממונות שמעורב בהם דיני נפשות, וצריך להבדיל בין החלק העוסק בדיני ממונות לחלק העוסק בדיני נפשות [כגון עבד שהביא גיטו, וכתוב בו 'עצמך ונכסיי קנויים לך' (גיטין ח:), שהדין הוא שנאמן על עצמו שהוא בן חורין ואינו נאמן על הנכסים, וזהו דין של ממון שמעורב בו דיני נפשות, שאם הלך אותו עבד וקידש בת ישראל והלכה וזינתה, חייבת מיתה, כיון שנאמן על עצמו שהוא בן חורין וחלו הקידושין, והטיפש משוה את שני הדינים ופוסק שכשם שנאמן לגבי דיני נפשות כך נאמן לגבי הנכסים, או יעשה להפך, ואומר שלגבי שניהם אינו נאמן, ובאמת צריך להבחין בין דיני ממונות לדיני נפשות אף על פי שהם הוראות סותרות], וזו מעלה יתירה מהבנה בעלמא בדיני ממונות. והברכת אברהם (ד"ה זוכה) ביאר, שהכוונה שיזכה להבחין בדבר הנוסף בדיני ממונות על דיני נפשות, דהיינו שיזכה להבחין בעומק שיש בדיני ממונות יותר מבדיני נפשות.

נט. **מכך** שנאמר 'אפיים' ולא 'אף' משמע שכעס שתי פעמים. מהרש"א (ח"א ד"ה מ"ד כי).

ס. **'ריב'** הוא דיני ממונות, כמו שנאמר, (דברים כה א) 'כי יהיה ריב' ותירגם אונקלוס 'דין'. רש"י (על העין יעקב, ד"ה יוציא). דיני ממונות קשים יותר מדיני טומאה כדלהלן, וכדי לזכות לדעת דיני ממונות צריך להתגבר על כעסו שתי פעמים. מהרש"א (שם).

סא. **רש"י** (ד"ה דתנן). וראה מהרש"א (ב"ב קעה: ד"ה הרוצה) שביאר את ראיית הגמרא באופן אחר, הובאו דבריו בילקוט ביאורים.

סב. **שאין** לך שום דבר מדיני התורה שנתנה בו התורה רשות לשכל האנושי להחליט כפי הנראה בעיניו כמו בדיני ממונות, שנתנה התורה לאדם רשות לשפוט לפי שכלו. תפארת ישראל (ב"ב פ"י אות פד), וראה שם עוד.

סג. **לפי** פשוטו כך היא כוונת הפסוק, אם התנבלת על ידי חבירך, שחברך חירף אותך, סופך להנשא בדבר. ואם אתה זומם בלבך להתקוטט עמו, שים יד על פה ושתוק. רש"י (שם).

הגמרא מביאה פסוק זה כיון שהוא סמוך לפסוק שהביאה הגמרא למעלה 'כי מיץ חלב יוציא חמאה'. מהרש"א (ח"א ד"ה אם).

סד. **'זמות'** הוא מלשון 'זמם', שהוא טבעת של רצועה העשויה לבהמה עיקשת שצריכה שמירה יתירה, ונותנים אותו בחוטם הבהמה ובשפתיה לתופרם יחד ולסותמם, ומושכים אותה על ידי רצועה זו. רש"י (ד"ה ואם).

סה. **רש"י** (שם).

סו. **כי** בשעת מלחמה אי אפשר להבחין ולהזהר שלא יהרוג אותם. מצודת דוד (שם).

סז. **כמו** שכתוב (שמות יח יב) 'ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכל לחם עם חותן משה'. רש"י (ד"ה עשית). וגם משה היה שם באותה סעודה, אלא שהיה עומד ומשמש לפניהם. רש"י (שמות שם). וביאר השלמה משנתו (ברש"י ד"ה עשית) שמכך שנאמר 'עם' חותן משה משמע שיתרו עשה את הסעודה משלו [וכן משמע מכך שנאמר באותו פסוק 'ויקח יתרו חותן משה עולה וזבחים לאלהים, ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכל לחם עם חותן משה לפני האלהים', והיינו שיתרו לקח משלו והביא זבחים [-שלמים] והאכיל את בשרם למשה ואהרן וזקני ישראל], וכיון שעשה את הסעודה מחמת הכבוד הגדול שקיבל בשביל שהוא חותן משה, שיצאו כולם לקבל את פניו בבואו, על כן נקראת הסעודה של משה, ולכן היה משה עומד ומשמש לפניהם כמו בעל הבית. והרד"ק (שמואל שם) מביא בשם המדרש, שהכוונה לחסד שעשה עם משה כשאמר לבנותיו (שמות ב כ) 'קראן לו ויאכל לחם'. וראה עוד בילקוט ביאורים אריכות דברים בענין זה.

סח. **רש"י** (שמואל שם).

סט. **צל"ח** (ברש"י ד"ה עשית).

ע. **רד"ק** (שם). אמנם בחודש האביב ובעין אליהו (ד"ה פתח) מבואר שכוונת הגמרא לדרוש שכמו שהועיל ליתרו מה שהאכיל את משה להציל את זרעו, כך המארח תלמיד חכם יועיל לו שינצל מרעה.

עא. **צריך** ביאור, שהרי הלימוד הוא מסוף הפסוק 'לא תתעב מצרי', ומדוע הביאה הגמרא את תחילת הפסוק 'לא תתעב אדומי'. וביאר החפץ ה' (ד"ה לא) שהגמרא הביאה את תחילת הפסוק 'לא תתעב אדומי כי אחיך הוא' להראות שהשווה הכתוב את המצרים לאחים. והפרשת מרדכי (ד"ה לא) ביאר על פי המבואר בגמרא בראש השנה (ד.) ש'כי' מתפרש בארבע לשונות, ומתפרש גם בלשון 'אף על פי', כמו שכתוב (שמות יג יז) 'ולא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא', והכוונה אף על פי שקרוב הוא. ואם כן יכולנו לפרש מה שנאמר 'כי גר היית בארצו' דהיינו אפילו שהיית גר בארצו והעבידו אתכם בפרך. לכן מביאה הגמרא את תחילת הפסוק שנאמר בו 'כי אחיך הוא', שהוא ודאי נתינת טעם, שבשביל שאחיך הוא לא תתעבנו, ואם כן מוכח שגם 'כי גר היית' פירושו בשביל שהיית גר בארצו.

עב. **מהרש"א** (ח"א ד"ה פתח).

עג. **שבכך** גילה פרעה את דעתו שמקבלם לצורך עצמו. חפץ ה' (ד"ה שנאמר). והוסיף, שגם לפי האמת שהיה פרעה מקבלם אפילו אם לא היו אנשי חיל מצד יוסף, מכל מקום יש ללמוד ענין זה בקל וחומר, ומה מצרים שלא קיבלו את ישראל אלא מצד יוסף נאמר בהם כך, המארח תלמיד חכם לא כל שכן. והגמרא אמרה את הקל וחומר ממה שקיבלם לצורך עצמו ולא ממה שקיבלם מצד יוסף, כיון שגילה דעתו שלכך מקבלם.

עד. **'ריבץ'** פירושו שמתיז מים על הריצפה כדי שלא יעלה אבק. רש"י (שבת לה. ד"ה והמרבץ).

עה. **לכאורה** קשה איך מביא ראיה מכבוד הארון שהיו בו הלוחות לכבוד תלמיד חכם, הרי אפשר שהארון חשוב יותר ולכך זכה לברכה. ותירץ בעין אליהו (ד"ה בית),

ואמרו לאחינו שבגולה אם שומעין מוטב ואם לאו יעלו להר אחיה יבנה מזבח חנניה ינגן בכנור ויכפרו כולם ויאמרו אין להם חלק באלהי ישראל מיד געו כל העם בבכיה ואמרו חס ושלום יש לנו חלק באלהי ישראל וכל כך למה משום שנאמר [א] כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים [א] בשלמא הוא מטהר והם מטמאין לחומרא אלא הוא מטמא והם מטהרין היכי הוי והא [ג] תניא [א] חכם שטמא אין חברו רשאי לטהר אסר אין חברו רשאי להתיר קסברי כי היכי דלא נגררו בתריה: תנו רבנן כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה היו שם רבי יהודה ורבי יוסי ור' נחמיה ור' אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי פתחו כולם בכבוד אכסניא ודרשו פתח רבי יהודה ראש [ג] המדברים בכל מקום בכבוד תורה ודרש [ב] ומשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה והלא דברים קל וחומר ומה ארון ה' שלא היה מרוחק אלא שנים עשר מיל אמרה תורה [ב] והיה כל מבקש ה' יצא אל אהל מועד תלמידי חכמים שהולכים מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה על אחת כמה וכמה. [ג] ודבר ה' אל משה פנים אל פנים אמר ר' יצחק אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה משה אני ואתה נסביר פנים בהלכה איכא דאמרי כך אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה כשם שאני הסברתי לך פנים כך אתה הסבר פנים לישראל והחזר האהל למקומו. [ג] ושב אל המחנה וגו' אמר רבי אבהו אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה עכשו [א] יאמרו הרב בכעס ותלמיד בכעס ישראל מה תהא עליהם אם אתה מחזיר האהל למקומו מוטב ואם לאו יהושע בן נון תלמידך משרת תחתיך והיינו דכתיב ושב אל המחנה אמר רבא אף על פי כן לא יצא הדבר לבטלה שנאמר [ג] ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל: ועוד פתח ר' יהודה בכבוד תורה ודרש [ד] הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם וכי אותו היום נתנה תורה לישראל והלא אותו יום סוף ארבעים שנה היה אלא ללמדך שחביבה תורה על לומדיה בכל יום ויום כיום שנתנה מהר סיני אמר ר' תנחום בריה דר' חייא איש כפר עכו תדע שהרי אדם קורא קריאת שמע שחרית וערבית וערב אחד אינו קורא דומה כמי שלא קרא קריאת שמע מעולם. הסכת עשו כתות כתות ועסקו בתורה לפי שאין התורה נקנית אלא בחבורה כדר' יוסי ברבי חנינא [ד] דאמר ר' יוסי ברבי חנינא מאי דכתיב [ה] חרב (על[ב]) הבדים ונואלו חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים שיושבים בד בבד ועוסקים בתורה ולא עוד אלא שמטפשים כתיב הכא ונואלו וכתיב התם [ו] אשר נואלנו ולא עוד אלא שחוטאים שנאמר [ו] ואשר חטאנו איבעית אימא מהכא [ז] נואלו שרי צוען דבר אחר הסכת ושמע ישראל כתתו עצמכם על דברי תורה כדאמר ריש לקיש [ה] דאמר ריש לקיש [ב] מנין שאין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה שנאמר [ח] זאת התורה אדם כי ימות באהל דבר אחר הסכת ושמע ישראל הס ואחר כך כתת כדרבא [ו] דאמר רבא לעולם ילמוד אדם תורה ואחר כך יהגה. אמרי דבי ר' ינאי מאי דכתיב [ט] כי מיץ חלב יוציא חמאה ומיץ אף יוציא דם ומיץ אפים יוציא ריב במי אתה מוצא חמאה של תורה במי שמקיא חלב שינק משדי אמו עליה ומיץ אף יוציא דם כל תלמיד שכועס עליו רבו פעם ראשונה ושותק זוכה להבחין בין דם טמא לדם טהור ומיץ אפים יוציא ריב כל תלמיד שכועס עליו רבו פעם ראשונה ושניה ושותק זוכה להבחין בין דיני ממונות לדיני נפשות [ז] דתנן ר' ישמעאל אומר הרוצה שיתחכם יעסוק בדיני ממונות שאין לך מקצוע בתורה יותר מהן שהן כמעין נובע אמר ר' שמואל בר נחמני מאי דכתיב [י] אם [ח] נבלת בהתנשא ואם זמות יד לפה כל המנבל עצמו על דברי תורה סופו להתנשא ואם זמם יד לפה: פתח ר' נחמיה בכבוד אכסניא ודרש מאי דכתיב [כ] ויאמר שאול אל הקיני לכו סורו רדו מתוך עמלקי פן אוסיפך עמו ואתה עשיתה חסד עם כל בני ישראל והלא דברים קל וחומר ומה יתרו שלא קרב את משה אלא לכבוד עצמו כך המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו על אחת כמה וכמה: פתח ר' יוסי בכבוד אכסניא ודרש [ל] לא תתעב אדומי כי אחיך הוא לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו והלא דברים קל וחומר ומה מצריים שלא קרבו את ישראל אלא לצורך עצמן שנאמר [מ] ואם ידעת ויש בם אנשי חיל ושמתם שרי מקנה על אשר לי כך המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו על אחת כמה וכמה: פתח ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי בכבוד אכסניא ודרש [נ] ויברך ה' את עובד אדום (הגתי) בעבור ארון האלהים והלא דברים ק"ו ומה ארון שלא אכל ושתה אלא כבד ורבץ לפניו כך המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו עאכ"ו מאי היא ברכה שברכו אמר רב יהודה בר זבידא זו חמות וח' כלותיה שילדו ° ששה ששה בכרם אחד שנאמר

רש"י

ואמרו לאחינו שבגולה. שלא ישמעו לו: יעלו להר. לאחד ההרים להתנהג בחוקות העמים לבנות במות: אחיה יבנה מזבח. אדם גדול היה וראש לבני הגולה: חנניה. הוא חנניה [ג] אחי רבי יהושע: ינגן בכנור. לפני הבמה, לפי שחנניה לוי היה, כדתנן במסכת ערכין (ד' יא:) מעשה בר' יהושע בן חנניה שהלך לסייע את ר' יוחנן בן גודגדא בהגפת דלתות, אמר לו חזור בך שאתה מן המשוררים ואני מן השוערים: לכרם. על שם שהיו יושבים שורות שורות ככרם זה הנטוע שורות שורות [ד]: בכבוד אכסניא. מכניסי אורחים בבתים [ה]: ראש המדברים. במסכת שבת מפרש לה בבמה מדליקין (דף לג:): שנים עשר מיל. שלש פרסאות, מחנה ישראל מבית הישימות עד אבל השטים [ט] תלתא פרסי: אמרה תורה כו'. כלומר קראו הכתוב מבקש ה': כשם שאני הסברתי לך פנים כך אתה הסבר פנים. והיינו דכתיב פנים בפנים [ו]: הרב בכעס. עליהם משום מעשה העגל: ותלמיד בכעס. וגם אתה מראה להם כעס שהרחקת אהלך ממחנה: אם אתה מחזיר האהל למקומו גרסינן: והיינו דכתיב ושב אל המחנה. השב האהל למחנה, ואם לאו משרתך יהושע בן נון נער לא ימיש מתוכה שישמש תחתיך. ואף על פי שהשיבו לאחר שנתרצה הקב"ה לישראל והוקם המשכן לא יצא דבר לבטלה: לא גרסינן ומשרתו יהושע וגו' [ז]: הסכת עשו כתות כתות. דריש הס כמו עשו: כתתו עצמכם. ודרשי נמי הס כמו עשה, עשו עצמכם כתותים להצטער על דברי תורה: זאת התורה. היכן מצויה באדם שימות באהלי תורה: הס ואחר כך כתת. שתוק, כמו ויהס כלב (במדבר יג). שתוק והאזן לשמועתך עד שתהא שגורה בפיך ואף על פי שאינה מיושבת לך, ואחר כך כתתנה והקשה עליה מה שיש לך להקשות ותרץ תרוצין עד שתתיישב לך: יהגה. יעיין: מיץ חלב יוציא חמאה. המוציא את החלב שמצץ משדי אמו על דברי התורה חמאה היא לו: ומיץ אף. המוצץ כעס רבו וסובלו יוציא הלכות דם לעומתם [ח]: דתנן. שדיני ממונות עמוקים הם, והרוצה שיתחכם יעסוק בדיני ממונות שאין מקצוע בתורה גדול מהם: המנבל עצמו. ששואל לרבו כל ספקותיו ואף על פי שיש בהם שחבריו מלעיגים עליו: ואם זמות. ששמת פיך מלשאול. לשון זמם [י] טבעת של רצועה שתוחבים בחוטם בהמה שעסקיה רעים ונותנים אותו בשפתיה לתופרם יחד ולסותמן, סופך שתתן יד לפה כששואלין ולא תדע להשיב: עשית חסד. שהאכילם, שנאמר ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכל לחם וגו' (שמות יח): חמות. אשתו של עובד אדום: וח' כלותיה. שהיו לה שמונה בניה: שנאמר

עין משפט נר מצוה

צב א טוש"ע י"ד סי' רמב סעי' לא בהג"ה:

צג ב מיי' פ"ג מהלכות ת"ת הלכה יב סמג עשין יב טוש"ע י"ד סימן רמו סעיף כא:

רב נסים גאון

תנו רבנן כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה. בגמרא דבני מערבא ובפסחים בפ' תמיד נשחט גרסינן תמן תנינן זה מדרש דרש ר' אלעזר בכרם ביבנה וכי כרם היה שם אלא אלו תלמידי חכמים שהן עשוין שורות שורות ככרם: פתח ר' יהודה ראש המדברים בכל מקום. מפורש במסכת שבת בפרק במה מדליקין (דף לג) אמרו יהודה שעילה יתעלה:

גליון הש"ס

גמ' ששה בכרם אחד. נלידה לדרך פרשה שמות כתב בשם המפרשים דז' חדרים יש באשה שלשה מימין ושלשה משמאל ואחד באמצע אם תתעבר מימין יהיו זכרים ובשמאל נקבות ובאמצע טומטום או אנדרוגינוס ונתעברו מכל החדרים רק לא מאמצע דטומטום הוי סימן קללה:

הגהות וציונים

א] [ז"ל התשבי בשורש עכשו ויש שכותבין עכשיו ביו"ד ואינו צריך] (גליון): ב] אֶל (גליון): ג] צ"ל בן (גליון) כ"ה ביעב"ץ וברש"ש שצ"ל בן אחי ר' יהושע: ד] כ"כ רש"י שבת לג ע"ב ד"ה לכרם בשם ירושלמי ברכות (פ"ד ה"א): ה] בבתיהם (כ"ה ברש"י שבע"י): ו] צ"ל פנים אל פנים (רש"ש): ז] הגר"א בא"נ מפרש דל"ג ליה, משום דכאן בגמ' נדרש קרא דלא ימיש כפרש"י דלעיל ואם לאו משרתך יהושע בן נון נער לא ימיש וכו': ח] ברש"י שבע"י הגירסא יוציא הלכות דם לאמתתם (צ"ל לאמתם, רש"ש) שיבחין בין דם טמא לדם טהור: [הס"ד, ומה"ד] ומיץ אפים שדוחה שני כעסים ראשונה ושניה אפים תרי משמע [הס"ד, ומה"ד] יוציא ריב שיבחין בין דיני ממונות לדיני נפשות כי יהיה ריב מתרגמינן דין [הס"ד, ומה"ד] דתנן וכו':

משנת ראשונים

אסר אין חברו רשאי להתיר. ואם עשה כן, חכמי גדולי הרבנים פירשו שהיא טהורה ומותרת אם האחרון גדול ממנו, שלא נאסר אלא מפני כבודו של ראשון, אבל בדיעבד מכל מקום טהורה ומותר.
[מאירי, עבודה זרה ז.]

ונראין דברי הראב"ד ז"ל שכתב אינו רשאי ואין לו היתר קאמר, דכיון דאסרו, אסורא רביעא עליה ונעשית חתיכה דאיסורא.
[הרשב"א, עבודה זרה ז.]

חרב אל הבדים ונאלו. שלא ינהג אחד מן החכמים שררה בעצמו לבלתי לכת אל חברו השוה לו, אין צריך לומר אם הוא גדול ממנו בחכמה, כי עם החברה תגדל החכמה ותרבה ההשגה, וכענין שארז"ל (מכות י.) חרב אל הבדים ונואלו. [רבינו בחיי, דברים לא] [המשך בסוף המסכת]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) עיין תוס' סנהדרין דף יא: ד"ה אין (ועיין מהרש"א כאן), ב) ע"ז ז. חולין מד: נדה כ:, ג) [שבת לג: מנחות קג:], ד) תענית ז. מכות י., ה) שבת פג: גיטין נז:, ו) ע"ז יט., ז) ב"ב קעה:, ח) [נדה כז.], ט) [עירובין דף נה:], י) שבת נא ע"ב.

תורה אור השלם

א) וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ לְכוּ וְנַעֲלֶה אֶל הַר יְיָ אֶל בֵּית אֱלֹהֵי יַעֲקֹב וְיֹרֵנוּ מִדְּרָכָיו וְנֵלְכָה בְּאֹרְחֹתָיו כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה וּדְבַר יְיָ מִירוּשָׁלָיִם: [ישעיה ב, ג]

ב) וּמֹשֶׁה יִקַּח אֶת הָאֹהֶל וְנָטָה לוֹ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה הַרְחֵק מִן הַמַּחֲנֶה וְקָרָא לוֹ אֹהֶל מוֹעֵד וְהָיָה כָּל מְבַקֵּשׁ יְיָ יֵצֵא אֶל אֹהֶל מוֹעֵד אֲשֶׁר מִחוּץ לַמַּחֲנֶה: [שמות לג, ז]

ג) וְדִבֶּר יְיָ אֶל מֹשֶׁה פָּנִים אֶל פָּנִים כַּאֲשֶׁר יְדַבֵּר אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ וְשָׁב אֶל הַמַּחֲנֶה וּמְשָׁרְתוֹ יְהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן נַעַר לֹא יָמִישׁ מִתּוֹךְ הָאֹהֶל: [שמות לג, יא]

ד) וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה וְהַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הַסְכֵּת וּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל הַיּוֹם הַזֶּה נִהְיֵיתָ לְעָם לַייָ אֱלֹהֶיךָ: [דברים כז, ט]

ה) חֶרֶב אֶל הַבַּדִּים וְנֹאָלוּ חֶרֶב אֶל גִּבּוֹרֶיהָ וָחָתּוּ: [ירמיה נ, לו]

ו) וַיֹּאמֶר אַהֲרֹן אֶל מֹשֶׁה בִּי אֲדֹנִי אַל נָא תָשֵׁת עָלֵינוּ חַטָּאת אֲשֶׁר נוֹאַלְנוּ וַאֲשֶׁר חָטָאנוּ: [במדבר יב, יא]

ז) נוֹאֲלוּ שָׂרֵי צֹעַן נִשְּׁאוּ שָׂרֵי נֹף הִתְעוּ אֶת מִצְרַיִם פִּנַּת שְׁבָטֶיהָ: [ישעיה יט, יג]

ח) זֹאת הַתּוֹרָה אָדָם כִּי יָמוּת בְּאֹהֶל כָּל הַבָּא אֶל הָאֹהֶל וְכָל אֲשֶׁר בָּאֹהֶל יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים: [במדבר יט, יד]

ט) כִּי מִיץ חָלָב יוֹצִיא חֶמְאָה וּמִיץ אַף יוֹצִיא דָם וּמִיץ אַפַּיִם יוֹצִיא רִיב: [משלי ל, לג]

י) אִם נָבַלְתָּ בְהִתְנַשֵּׂא וְאִם זַמּוֹתָ יָד לְפֶה: [משלי ל, לב]

כ) וַיֹּאמֶר שָׁאוּל אֶל הַקֵּינִי לְכוּ סֻּרוּ רְדוּ מִתּוֹךְ עֲמָלֵקִי פֶּן אֹסִפְךָ עִמּוֹ וְאַתָּה עָשִׂיתָה חֶסֶד עִם כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בַּעֲלוֹתָם מִמִּצְרָיִם וַיָּסַר קֵינִי מִתּוֹךְ עֲמָלֵק: [שמואל א טו, ו]

ל) לֹא תְתַעֵב אֲדֹמִי כִּי אָחִיךָ הוּא לֹא תְתַעֵב מִצְרִי כִּי גֵר הָיִיתָ בְאַרְצוֹ: [דברים כג, ח]

מ) אֶרֶץ מִצְרַיִם לְפָנֶיךָ הִוא בְּמֵיטַב הָאָרֶץ הוֹשֵׁב אֶת אָבִיךָ וְאֶת אַחֶיךָ יֵשְׁבוּ בְּאֶרֶץ גֹּשֶׁן וְאִם יָדַעְתָּ וְיֶשׁ בָּם אַנְשֵׁי חַיִל וְשַׂמְתָּם שָׂרֵי מִקְנֶה עַל אֲשֶׁר לִי: [בראשית מז, ו]

נ) וַיֵּשֶׁב אֲרוֹן יְיָ בֵּית עֹבֵד אֱדֹם הַגִּתִּי שְׁלֹשָׁה חֳדָשִׁים וַיְבָרֶךְ יְיָ אֶת עֹבֵד אֱדֹם וְאֶת כָּל בֵּיתוֹ: וַיֻּגַּד לַמֶּלֶךְ דָּוִד לֵאמֹר בֵּרַךְ יְיָ אֶת בֵּית עֹבֵד אֱדֹם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר לוֹ בַּעֲבוּר אֲרוֹן הָאֱלֹהִים וַיֵּלֶךְ דָּוִד וַיַּעַל אֶת אֲרוֹן הָאֱלֹהִים מִבֵּית עֹבֵד אֱדֹם עִיר דָּוִד בְּשִׂמְחָה: [שמואל ב ו, יא-יב]

הגמרא מבארת מהי הברכה שנתברך עובד אדום:

שואלת הגמרא, **מַאי הִיא הַבְּרָכָה שֶׁבֵּרְכוֹ** ה׳ לעובד אדום. משיבה הגמרא, **אָמַר רַב יְהוּדָה בַּר זְבִידָא, זוֹ חָמוֹת**[עו] **וּשְׁמוֹנֶה כַּלּוֹתֶיהָ** שהיו לה משמונת בניה, **שֶׁיָּלְדוּ** כל אחת **שִׁשָּׁה שִׁשָּׁה בְּכֶרֶס אֶחָד**[עז].

שכאן מדובר בארון שהיו מוליכים עמהם למלחמה, ובאותו ארון היו השברי לוחות (תוס׳ ערובין סג: ד״ה כל), וכנגד שברי לוחות ודאי תלמיד חכם עדיף.

עו. **דהיינו אשתו של עובד אדום.** רש״י (ד״ה חמות).

עז. **וצריך** ביאור, הרי פסוק זה נאמר אחרי שהיה הארון בבית עובד אדום שלשה חדשים, ואם היתה הברכה מה שנולדו לו ששה בכרס אחד איך ידעו שבירכו ה׳, הרי עדיין לא נולדו לו עד שעברו תשעה חדשים. והביאו המכתם (ד״ה שילדו) והשיטה (ד״ה חמות) מהירושלמי (יבמות פ״ד ה״ב) שהיו יולדות מחמשה עשר יום לחמשה עשר יום, יולדת שבעה וטמאה שבעה, וחוזרת ומתעברת ויולדת לשבעה, נמצא כי לשלושה חדשים שהוא זמן הכרת העובר כבר ילדו ששה. ולפי זה לא ילדו ששה בכרס אחד, ולא כמבואר בגמרא כאן. וכתב הגר״א (אמרי נועם, ד״ה שילדו) שלמבואר בגמרא שלנו שילדו ששה בכרס אחד, צריך לומר שכיון שהיה ההריון גדול כל כך, שהיה ששה בכרס אחד, היה ניכר קודם שלשה חדשים, וידעו שברכו ה׳. והבן יהוידע (ד״ה שילדו) תירץ, שהיה נס בתוך נס, שילדו ששה בכרס אחד, ועוד שילדו אותם בשלשה חדשים. והוסיף שיש לומר שהירושלמי לא חולק עם הגמרא שלנו, שגם לירושלמי נתעברו ששה בכרס אחד, אלא שלא ילדו אותם בפעם אחת, אלא כל ארבעה עשר יום ילדו ילד אחד, עד שילדו ששה בשלשה חדשים.

שֶׁנֶּאֱמַר בענין ברכתו של עובד אדום (דברי הימים א' כו ה), **'פְּעֻלְּתַי הַשְּׁמִינִי, (וכתיב**[א]**) כִּי בֵרֲכוֹ אֱלֹהִים'**[ב], והיינו שאחר שפירט הפסוק את שמונת בניו של עובד אדום נאמר 'כי ברכו אלהים', משמע שהברכה שבירך ה' את עובד אדום על שהיה הארון בביתו הוסיפה על שמונת בניו שהיו לו מקודם[ג], **[וּכְתִיב**[ד]**]** (שם פסוק ח) **'כָּל אֵלֶּה [מִבְּנֵי] (ל)עֹבֵד אֱדֹם הֵמָּה וּבְנֵיהֶם וַאֲחֵיהֶם (אנשי) [אִישׁ] חַיִל בַּכֹּחַ לַעֲבֹדָה שִׁשִּׁים וּשְׁנַיִם לְעֹבֵד אֱדֹם'**[ה], כלומר שהיו לעובד ששים ושנים בנים, מהם שמונת בניו המוזכרים לעיל, ועוד חמיים וארבעה בנים שילדו אשתו ושמונת כלותיה כל אחת ששה בכרס אחד מכח הברכה שבירכו ה'[ו].

★

הגמרא מביאה כמה מימרות שאמר רבי אבין הלוי[ז]:

אָמַר רַבִּי אָבִין הַלֵּוִי, כָּל הַדּוֹחֵק אֶת הַשָּׁעָה - המתייגע להתעשר או להתגדל ורואה שאינו מצליח, ואף על פי כן חוזר ומתאמץ[ח], **שָׁעָה דּוֹחַקְתּוֹ** - הזמן דוחק אותו, כלומר הוא נכשל ואינו מצליח כי עדיין לא הגיעה השעה הראויה לכך. **וְכָל הַנִּדְחֶה מִפְּנֵי הַשָּׁעָה** - מי שכשאינו מצליח ממתין שתגיע שעתו, **שָׁעָה נִדְחֵית מִפָּנָיו** - לאחר זמן עתידה להיות לו שעה מוצלחת[ט].

הגמרא מביאה ראיה לדבריו:

מִדְּרַבָּה וְרַב יוֹסֵף, דְּרַב יוֹסֵף היה נקרא **סִינַי**, לפי שהיה בקי בהרבה ברייתות[י], **וְרַבָּה** בר נחמני היה נקרא **עוֹקֵר הָרִים**, לפי שהיה חריף ומפולפל בתורה[יא], **אִצְטְרִיכָא לְהוּ שַׁעְתָּא** - הוצרכו להם החכמים שיהיה אחד מהם ראש הישיבה[יב], **שָׁלְחוּ לְהָתָם** - לשם [לארץ ישראל[יג]], **סִינַי וְעוֹקֵר הָרִים אֵיזֶה מֵהֶם קוֹדֵם** למנותו לראש ישיבה, **שָׁלְחוּ לְהוּ** מארץ ישראל, **סִינַי קוֹדֵם**[יד], **שֶׁהַכֹּל צְרִיכִין לְמָרֵי חִטַּיָּא** - כולם צריכים למי שקבץ חטים למכור, כלומר למי שקבץ שמועות[טו]. **אַף עַל פִּי כֵן לֹא קִבֵּל עָלָיו רַב יוֹסֵף** להיות ראש ישיבה, משום **דְּאָמְרֵי לֵיהּ כַּלְדָּאֵי** - שאמרו לו החוזים בכוכבים[טז], **מָלְכַת תַּרְתֵּין שְׁנִין** - תמלוך [תהיה ראש ישיבה] שתי שנים ואחר כך תמות, ואמר רב יוסף אם אמלוך תחילה אמות אחרי שנתים, ולכך בחר להיות נדחה מפני השעה ולא להיות ראש ישיבה, והשעה עמדה לו, **שֶׁמָּלַךְ רַבָּה עֶשְׂרִין וְתַרְתֵּין שְׁנִין** - היה רבה ראש הישיבה עשרים ושתים שנה, **וּמָלַךְ רַב יוֹסֵף** לאחר מותו של רבה **תַּרְתֵּין שְׁנִין וּפַלְגָא** - שנתים ומחצה[יז], והיינו שכיון שהיה נדחה מפני השעה נדחית השעה בשבילו וחי עוד עשרים ושתים שנה[יח].

מוסיפה הגמרא, **כָּל הָנָךְ שְׁנֵי דְּמָלַךְ רַבָּה** - כל אותם השנים שהיה רבה ראש ישיבה לא נהג רב יוסף שום שררה בעצמו, **וַאֲפִילּוּ**

א. הגהות הב"ח (אות א).

ב. שם בפסוק נתפרשו שמותיהם של שמונת בניו של עובד אדום, ו'פעלתי' היה בנו השמיני, שנאמר (דברי הימים א' כו ד-ה) 'שמעיה הבכור, יהוזבד השני, יואח השלשי, וְשָׂכָר הרביעי, ונתנאל החמישי, עמיאל הששי, יששכר השביעי, פעלתי השמיני'.

ג. מהרש"א (לעיל סג: ח"א ד"ה ומה היא).

ד. הגהות הב"ח (אות א).

ה. בדפוסי הש"ס הישנים הובא הפסוק 'כל אלה לעובד אדום וגו' ואחיהם אנשי חיל' [כמו בסוגריים שלפנינו], ובגליון הגיה את הפסוק לפי מה שכתוב בתנ"ך, וביאר בהגהות ר"א גוטמאכער (ד"ה כל) שלא קשה מדוע שינתה הגמרא את הפסוק, שבכל מקום שהיה אפשר לפרש את הפסוק באופן אחר הוסיפו או חיסרו חז"ל תיבה אחת כדי לפרש את הפסוק, ואין בזה חלילה שינוי, שהרי בתנ"ך עצמו אינם משנים. וכן כאן שינה הדרשן וכתב 'כל אלה לעובד' כדי שלא נטעה ונאמר ש'כל אלה מבני' הכוונה שאלו נולדו לבניו של עובד אדום ולא לעובד עצמו, וכן שינה וכתב 'אנשי חיל' כדי שלא נטעה ונאמר ש'איש חיל' היינו עובד אדום עצמו ולא בניו.

ו. כמו שמצאנו בברכה שנתברכו ישראל במצרים שילדו ששה בכרס אחד. מהרש"א (שם).

ז. בביאור שייכות מימרות אלו לכאן כתב הצל"ח (ד"ה אמר), שהוא משום שכל דברי רבי אבין יש להם שייכות זה לזה, וכיון שהביא ראיה מהפסוק שנאמר בענין הסעודה שעשה יתרו למשה למאמר שאמר רבי אבין להלן 'כל הנהנה מסעודה שתלמיד חכם שרוי בתוכה', וכן הביא ראיה מיתרו למה שיש לומר 'לך לשלום', יש לו שייכות עם דברי רבי נחמיה לעיל שיתרו עשה חסד עם כל ישראל במה שנתן למשה לאכול לחם, ולכן הביאה הגמרא את כל דברי רבי אבין. אלא שהקשה שאם כן היה צריך להביא מתחילה שתי מימרות אלו שהם ההמשך לענין שלפניו, ותירץ, שהגמרא רצתה לסמוך את המימרא [בסמוך] שתלמידי חכמים אפילו בעולם הבא אין להם מנוחה למימרא של הנפטר מן המת, וגם רצתה לסיים את המימרות של רבי אבין הלוי בשלום ולסיים את המסכת בשלום, לכן סידרם בדרך זו.

ח. רש"י (עירובין יג: ד"ה הדוחק). כגון אבשלום שביקש למלוך בכח בחיי דוד אביו, קודם הזמן שנקבע לו, ולא רצה להמתין עד מיתתו. רש"י (ד"ה הדוחק, ורש"י על העין יעקב ד"ה הדוחק). וקשה, שהרי גם אחר מיתת דוד לא היה ראוי להיות מלך, שהמלוכה היתה מיועדת לשלמה, ואם כן איך אפשר לומר עליו שדחק את השעה, והיינו שרצה להקדים את המאוחר. ותירץ בגבול בנימין (ח"ב דרוש לח, קלח: הו"ד באסיפת זקנים פסס) ששלמה המלך היה בן שתים עשרה שנה, ולכן היה אפשר שימלוך אבשלום אחר דוד אביו, וימות בלא בנים, ואחר כך תהיה המלוכה לשלמה, וכיון שדחק את השעה לא זכה להיות מלך.

ט. רש"י (עירובין יג: ד"ה שעה).

י. ונקרא 'סיני' לפי שהיו המשניות והברייתות סדורין לו כנתינתן מהר סיני, אבל לא היה מפולפל כמו רבה. רש"י (הוריות יד. ד"ה רב יוסף).

יא. ונקרא 'עוקר הרים' לפי שהיה מיישב קושיות שהיו דומים להרים ולא היה אדם שהיה יכול ליישבם, וגם היה עוקר ודוחה שמועות שהיו דומים להרים, שלא היה אדם שהיה יכול לדחותם. רמ"ה (הו"ד בהכותב על העין יעקב הוריות יד. ד"ה ורבה).

יב. רש"י (ד"ה איצטריכא). ובפרשת מרדכי (ד"ה כל) ביאר שרבה היה עני (מו"ק כח.), וכן רב יוסף היה עני (גיטין סז:). ו'איצטריכא להו שעתא' היינו לרבה ורב יוסף, שרצו לפרנסם על ידי שימנו אחד מהם לראש.

יג. רמ"ה (הו"ד בהכותב על העין יעקב הוריות יד. ד"ה וכי).

יד. ודווקא שהוא בקי בפירוש ההלכות ובמה שיוצא מהם, ויודע לדמות הדברים אלו לאלו ולהוציא דבר מתוך דבר כראוי, אבל מי שאין בידו אלא את סוגיית הגמרא שגורה בפיו ואינו יודע בדרכי הפסק ואינו יודע לדמות ולהבין דבר מתוך דבר, אדם כזה אינו בכלל סיני, ואינו בכלל בעלי הוראה, ולא עוד אלא שצריך להיזהר מהוראותיו. מאירי (הוריות יד. ד"ה הרי).

יש מהאחרונים [הגהות רבי שלמה קלוגר (על הפרי מגדים, אשל אברהם סי' קלו ס"ק א), חקרי לב (יו"ד ח"ג סי' ק ד"ה ואולם), חסדי דוד (תוספתא הוריות פ"ב ה"ה ד"ה ובמילתיה) ועוד] שכתבו שדבר זה הוא רק בזמן התלמוד, אבל בזמנינו שהספרים מצויים החריף עדיף, שעל ידי חריפותו יוכל לדעת גם מה שלא נכתב בפירוש.

טו. הגמרא בבבא בתרא (קמה:) מונה כמה סוגים של לומדי תורה, בעל הגדות, בעל פלפול [-עוקר הרים], בעל שמועות [-סיני], והמשילו את בעל הפלפול לאדם שהוא עשיר במטבעות כסף, ואת בעל השמועות לעשיר שיש לו הרבה תבואה באוצרותיו, ואמרו בגמרא שם שמכל מקום צריכים כל אלו את בעל החטים. והיינו שגם העשיר שיש לו הרבה מטבעות צריך לבעל החטים, שלא יועיל לו הכסף כלום אם לא ימצא לקנות בו חטים, מה שאין כן מי שיש לו חטים אפילו אם אין לו מעות לקנות את שאר הדברים הצריכים לו, מכל מקום יכול לחיות עם החטים לבד. וכמו כן בעל הפלפול אם אינו יודע משניות וברייתות שיוכל לפלפל בהם, אין לו תועלת בפלפולו. באר שבע (הוריות יד. ד"ה דאמר).

ונקרא בעל חטים לפי שהחטים מביאים את הדעת לאדם, כמו ששנינו בברייתא לעיל (מ.) אילן שאכל ממנו אדם הראשון, רבי יהודה אומר חטה היה, שאין התינוק יודע לקרות אבא ואמא עד שיטעום טעם דגן. מהרש"א (ב"ב קמה. ד"ה ויו"ט).

טז. רש"י (שבת קיט. ד"ה כלדאי, ועוד). ואין להקשות ממה שאמרו בגמרא (פסחים קיג:) שאסור לשאול בכלדיים, שדוקא לשאול אסור, אבל אם אמרו לו מעצמם איזה דבר ראוי לחוש לדבריהם, כי הרבה פעמים אומרים אמת בעתידות. רשב"א (שו"ת המיוחסות לרמב"ן, סי' רפג) ריטב"א (שבת קנו:) [עוד הביא הרמב"ן (שם) שהרמב"ם (ע"ז פי"א ה"ח) כתב שאסור לשמוע להם, וכתב עליו שדבריו צריכים עיון. ובגמרא כאן משמע שרב יוסף שמע לדבריהם, ולא כדעת הרמב"ם, וראה להלן]. וכתב הגר"א (אמרי נועם, ד"ה מלך) שרב יוסף עצמו ודאי לא הלך לשאול את החוזים בכוכבים, אלא שמן השמים סיבבו שישמע מהם דבר זה. ובפרשת מרדכי (ד"ה דא"ל) כתב, שרב יוסף לא נמנע מלמלוך מחמת מה שאמרו לו הכלדיים, שאם כן לא היו אומרים עליו שהיה נדחה מפני השעה [ובגמרא בהוריות (יד.) לא הוזכר כלל שאמרו כן החוזים לרב יוסף. והדקדוקי סופרים הביא מכתב יד שגם בגמרא כאן לא גרסו כן. וברש"י שבעין יעקב (שם ד"ה ואפ"ה) כתב שלא רצה למלוך מפני כבודו של רבה], אלא שאמר כן לבני ביתו שהפצירו בו שיקבל את המינוי כדי להקל את פרנסתם, ודרך הנשים לחוש לזה. [ולדבריו מיושבת הגמרא כאן גם לדעת הרמב"ם הסובר שאסור לשמוע לחוזים בכוכבים].

יז. ומה שאמרו לו החוזים בכוכבים שימלוך שנתים, יש לומר שאינם יודעים לדייק בדבריהם על חצי שנה, אלא רק על שנה שלמה. חפץ ה' (ד"ה כל הדוחק). ובבן יהוידע (ד"ה אפילו) מבואר, שהם ידעו שימלוך שנתים ומחצה אלא שלא דקדקו בדבריהם להזכיר אותו חצי. ועוד כתב שיש לומר שאותו חצי שנה נוספה לו בשכר שנדחה מפני השעה. אמנם בבית נתן (ד"ה עד) גרס בגמרא 'מלך רבה עשרין ותרתין ופלגא, ומלך רב יוסף תרתין שנין'.

יח. מדברי רש"י (ד"ה הדוחק) שפירש שהדוחק את השעה היינו כגון אבשלום, נראה שהראיה שהגמרא הביאה מהמעשה של רבה ורב יוסף היא רק לכך שכל הנדחה מפני השעה שעה נדחת מפניו, אבל מה שהדוחק את השעה השעה דוחקת אותו נלמד מאבשלום, והטעם שהגמרא הביאה ראיה רק לנדחה מפני השעה ולא לדוחק את השעה הוא משום שהמעשה של אבשלום ידוע לכל, או משום שמה שהוא נדחה מפני השעה הוא לכאורה נגד הסברא, שאם מחל על מלכותו וכבודו אין זו סברא שתשאר לו עד הזמן שירצה, ולכן צריך להביא ראיה לדבר זה, אבל מה שהדוחק את השעה השעה דוחקת אותו הוא פשוט מסברא. ברכת אברהם (ד"ה מדרבה). אמנם בחפץ ה' (ד"ה כל הדוחק) ביאר שהגמרא הביאה ראיה גם לכך שהדוחק את השעה דוחקת אותו,

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ערובין דף יג:], ב) עירובין ל., ג) [מ"ק יב.] הוריות יד., ד) [ב"ב קמה:], ה) [מ"ק כט. ע"ש], ו) [מ"ק כט. ע"ש], ז) שם, ח) יבמות קכב: נזיר סו: תמיד לב: כריתו' כח ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמ' שנאמר פעולתי השמיני כי ברכו אלהים וכתיב כל אלה מבני עובד אדום המה ובניהם:

גליון הש"ס

גמ' כל הדוחק את השעה. מג"א רסי' קנו ע"א[ה]: שם כל הנהנה מסעודה. מג"א סוף סי' קנו ורס"י תקס"ח סק"ה:

תורה אור השלם

א) עַמִּיאֵל הַשִּׁשִּׁי יִשָּׂשכָר הַשְּׁבִיעִי פְּעֻלְּתַי הַשְּׁמִינִי כִּי בֵרֲכוֹ אֱלֹהִים: [דברי הימים א כו, ה]

ב) כָּל אֵלֶּה מִבְּנֵי עֹבֵד אֱדֹם הֵמָּה וּבְנֵיהֶם וַאֲחֵיהֶם אִישׁ חַיִל בַּכֹּחַ לַעֲבֹדָה שִׁשִּׁים וּשְׁנַיִם לְעֹבֵד אֱדֹם: [דברי הימים א כו, ח]

ג) יַעַנְךָ יְיָ בְּיוֹם צָרָה יְשַׂגֶּבְךָ שֵׁם אֱלֹהֵי יַעֲקֹב: [תהלים כ, ב]

ד) וַיִּקַּח יִתְרוֹ חֹתֵן מֹשֶׁה עֹלָה וּזְבָחִים לֵאלֹהִים וַיָּבֹא אַהֲרֹן וְכֹל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל לֶאֱכָל לֶחֶם עִם חֹתֵן מֹשֶׁה לִפְנֵי הָאֱלֹהִים: [שמות יח, יב] ה) וַיֵּלֶךְ מֹשֶׁה וַיָּשָׁב אֶל יֶתֶר חֹתְנוֹ וַיֹּאמֶר לוֹ אֵלְכָה נָּא וְאָשׁוּבָה אֶל אַחַי אֲשֶׁר בְּמִצְרַיִם וְאֶרְאֶה הַעוֹדָם חַיִּים וַיֹּאמֶר יִתְרוֹ לְמֹשֶׁה לֵךְ לְשָׁלוֹם: [שמות ד, יח] ו) וַיֹּאמֶר לוֹ הַמֶּלֶךְ לֵךְ בְּשָׁלוֹם וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ חֶבְרוֹנָה: [שמואל ב טו, ט] ז) וְאַתָּה תָּבוֹא אֶל אֲבֹתֶיךָ בְּשָׁלוֹם תִּקָּבֵר בְּשֵׂיבָה טוֹבָה: [בראשית טו, טו] ח) יֵלְכוּ מֵחַיִל אֶל חָיִל יֵרָאֶה אֶל אֱלֹהִים בְּצִיּוֹן: [תהלים פד, ח] ט) וְכָל בָּנַיִךְ לִמּוּדֵי יְיָ וְרַב שְׁלוֹם בָּנָיִךְ: [ישעיה נד, יג] י) שָׁלוֹם רָב לְאֹהֲבֵי תוֹרָתֶךָ וְאֵין לָמוֹ מִכְשׁוֹל: [תהלים קיט, קסה] כ) יְהִי שָׁלוֹם בְּחֵילֵךְ שַׁלְוָה בְּאַרְמְנוֹתָיִךְ: [תהלים קכב, ז] ל) לְמַעַן אַחַי וְרֵעָי אֲדַבְּרָה נָּא שָׁלוֹם בָּךְ: [תהלים קכב, ח] מ) לְמַעַן בֵּית יְיָ אֱלֹהֵינוּ אֲבַקְשָׁה טוֹב לָךְ: [תהלים קכב, ט] נ) יְיָ עֹז לְעַמּוֹ יִתֵּן יְיָ יְבָרֵךְ אֶת עַמּוֹ בַשָּׁלוֹם: [תהלים כט, יא]

עין משפט נר מצוה

צג א טוש"ע או"ח סי' קנה סעיף א:
[א] מג"א סי' ק"י סק"ט:
[ב] [רמב"ם פ"ד מהל' אבל ה"ד]:

רב נסים גאון

תלמידי חכמים אין להם מנוחה. בגמרא דבני מערבא במסכת שביעית בפרק רביעי פירשו כי זו היגיעה שהן יגעין היא (משבחין) [שמשבחין] ומקלסין וגורסין בתורה כדאמרי' ר' יונה בשם ר' חייא בר אשי עתידין חברין להתיגע מבתי כנסיות לבתי מדרשות מאי טעמא דכתיב (תהלים פד) ילכו מחיל אל חיל:

סליקא לה להא מסכתא

הגהות וציונים

א] ברש"י שבע"י נוסף בחיי אביו ולא רצה להמתין עד מיתת אביו: ב] ברש"י שבע"י הגירסא אם בא לטלטלה ממקום למקום לתתה בבנין שיהא נושא רוב משוי הקורה הכא נמי יעקב אבינו הוא בעל הקורה שסבל עול גידול בנים והרבה בתפלות ואמטול הכי כתיב ישגבך שם אלהי יעקב בזכות יעקב שעליו הדבר תלוי לזכות את ישראל: ג] צ"ל שנוטלין וכ"ה בכת"י: ד] פירוש לעוה"ב אין מניחין לו לישן, ומוליכין אותו לבית מדרשו של שם ועבר (יפה עינים בשם המדרש):

שנאמר פעלתי השמיני. בני עובד אדום קא חשיב בדברי הימים, וקא חשיב תמניא והיא תשיעית כל אחת ילדה ששה הם חמשים וארבע, הוסיף עליהם שמונה בנים הראשונים הרי ששים ושנים לעובד אדום: הדוחק את השעה. כגון אבשלום שבקש למלוך בחזקה[א]: אצטריכא להו שעתא. להיות אחד מהם ראש ישיבה. אצטריכא להו גרסי'. הוצרכו להם חכמים: סיני. היו קורין לרב יוסף שהיה בקי בברייתות הרבה: עוקר הרים. לרבה בר נחמני שהיה מחודד יותר בפלפול: למרי חטיא. למי שקבץ תבואה למכור, כלומר למי שקבץ שמועות: דאמרי ליה כלדאי. לרב יוסף: מלכת תרתין שנין. אמר אם אמלוך תחלה אמות לסוף שנתים, ונדחה מפני השעה ולא אבה למלוך, והשעה עמדה לו שלא הפסיד שנותיו בכך: אומנא לביתיה לא קרא. לא נהג כל אותן השנים שום לד שררה, וכשהיה לריך להקיז דם היה הולך לבית הרופא ולא היה שולח לבא אליו: שיאחז בעובי הקורה. אם בא לטלטלה ממקום למקום לתתה בבנין. כלומר יעקב שכל הבנים שלו וטרח בגידולם יבקש עליהם רחמים[ב]: הנפטר מן המת. כשהיו מוליכים ארונות ממקום למקום לקבורה היו מלוים אותו מעיר לעיר, וחוזרים אלו ואחרים מלוים אותו משם והלאה, והחוזרים קרי נפטרים נוטלין[ג] רשות להפטר ממנו: אין להם מנוחה. מישיבה לישיבה וממדרש למדרש[ד]:

הדרן עלך הרואה וסליקא לה מסכת ברכות

שנאמר [א] פעלתי השמיני (א) וכתיב [א] כי ברכו אלהים [ב] כל אלה [מבני] (ל)עובד אדום המה ובניהם ואחיהם (אנשי) [איש] חיל בכח לעבודה ששים ושנים לעובד אדום. אמר ר' אבין הלוי [ה] (א) כל הדוחק את השעה שעה דוחקתו וכל הנדחה מפני השעה שעה נדחת מפניו מדרבה ורב יוסף [ג] דרב יוסף סיני ורבה עוקר הרים אצטריכא להו שעתא [ג] שלחו להתם סיני ועוקר הרים איזה מהם קודם שלחו להו סיני קודם [ד] שהכל צריכין למרי חטיא אף על פי כן לא קבל עליו ר' יוסף דאמרי ליה כלדאי מלכת תרתין שנין מלך רבה עשרין ותרתין שנין מלך רב יוסף תרתין שנין ופלגא כל הנך שני דמלך רבה אפילו אומנא לביתיה לא קרא: ואמר רבי אבין הלוי מאי דכתיב [ג] יענך ה' ביום צרה ישגבך שם אלהי יעקב ולא אלהי אברהם ויצחק מכאן לבעל הקורה שיכנס בעביה של קורה: ואמר רבי אבין הלוי [ה] כל הנהנה מסעודה שתלמיד חכם שרוי בתוכה כאילו נהנה מזיו שכינה שנאמר [ד] ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכל לחם עם חותן משה לפני האלהים וכי לפני אלהים אכלו והלא לפני משה אכלו אלא לומר לך כל הנהנה מסעודה שתלמיד חכם שרוי בתוכה כאילו נהנה מזיו שכינה: [ו] ואמר רבי אבין הלוי הנפטר מחברו [א] אל יאמר לו לך בשלום אלא לך לשלום שהרי יתרו שאמר לו למשה [ה] לך לשלום עלה והצליח דוד שאמר לו לאבשלום [ו] לך בשלום הלך ונתלה: ואמר רבי אבין הלוי [ב] הנפטר מן המת אל יאמר לו לך לשלום אלא לך בשלום שנאמר [ז] ואתה תבא אל אבותיך בשלום: אמר רבי לוי בר חייא [א] היוצא מבית הכנסת ונכנס לבית המדרש ועוסק בתורה [ו] זוכה ומקבל פני שכינה שנאמר [ח] ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלהים בציון. אמר רבי חייא בר אשי אמר רב [ז] תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא שנאמר ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלהים בציון: [ח] אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם שנאמר [ט] וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך אל תקרי בניך אלא בוניך [י] שלום רב לאוהבי תורתך ואין למו מכשול [כ] יהי שלום בחילך שלוה בארמנותיך [ל] למען אחי ורעי אדברה נא שלום בך [מ] למען בית ה' אלהינו אבקשה טוב לך [נ] ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום:

הדרן עלך הרואה וסליקא לה מסכת ברכות

ה] צ"ל מג"א סוף סימן קנו (ותיבת "ע"א" ט"ס) (מובא במג"א סמוך למימרא כל הנהנה וכו' שרע"א מציין עליו להלן):

ליקוטי רש"י

[שייך לדף סג:] שנים עשר מיל. מחנה ישראל תלתא פרסי דכתיב (במדבר לג) ויחנו מבית הישימות עד אבל השטים ואמר רבה בר בר חנה לדידי חזי לי ההוא דוכתא והוה תלתא פרסי אורכא ותלתא פרסי פותיא (עירובין פ"ה דף נה:) [לעיל נד:]. והיה כל מבקש ה'. מכאן למבקש פני זקן כמקבל פני השכינה. יצא אל אהל מועד. כמו יוצא [שמות שם]. ודבר ה' אל משה פנים אל פנים. ומתמלל עם משה. ושב אל המחנה. ומדרשו ודיבר ה' אל משה שישוב אל המחנה אמר לו אני בכעס ואתה בכעס א"כ מי יקרבם [שם לג, יא]. אלא שמטפשים. שמוסיפין טפשות. אשר נואלנו. מתרגם דאיטפשנא [תענית ז.]. נואלנו. כתרגומו לשון [...] [במדבר יב, יא]. שחוטאים. דכתיב נואלו גבי חטאנו. איבעית אימא כו'. נואלו שרי צוען וגו' והתעו את מ[צרים] ותועה היינו חוטא [תענית שם]. נואלו שרי צוען, נשאו שרי נוף אלמא הנואל נשא לחטוא [מכות י. וע"ש בב"ח]. נואלו שרי צוען. ל' אוילים [ישעיה יט, יג]. ילמוד אדם. מרבו עד שתהא גירסת התלמוד ופירושו סגורה לו בפיו. ואח"כ יהגה. בתלמודו לדמות מילתא למילתא להקשות ולתרץ ובראשונה לא יעשה כן שמא יבטל והרב לא ימצא לו כל שעה ועוד לאחר ששנה הרבה הוא מתיישב בתלמודו ומתרץ לעצמו דבר הקשה [ע"ז יט.]. כי מיץ חלב יוציא חמאה וכו'. כאשר מיץ חלב חמאה כן מיץ אפים שרבך כועס בך שלא הבינות מהר ואתה מתגלגל עליה סוף יוציא מפיך אחר זמן הלכות רבות והוראות. מיץ. סחיטה פרימדור"א בלע"ז כמו (שופטי' ו) וימץ טל וגו'. אם נבלת. עצמך על דברי תורה לדרוש ולשאול ספיקותיך ואפי' נראית לו כשוטה בלא לב סופך שתהא מנושא [משלי ל, לג]. עצמך על דברי תורה סופך להתנשא [נדה כז.]. ואם זמות. אם שמת זמם על פיך וחסמת אותו ולא שאלת לו הכל סופך כשישאלך דבר הלכה תתן יד לפה ותאלם שלא תדע לענות כל [...] [משלי שם]. ושתקת סופך לשום יד על פה שלא תדע להשיב לשואלין [נדה שם]. ויאמר שאול אל הקיני. בני יתרו שהיו יושבין במדבר יהודה בנגב ערד שהלכו אצל יעבץ ללמוד תורה וערד הוא עמלק. הכנעני מלך ערד עמלק היה שנאמר יושב [...] (במדבר כא א) ועמלק יושב בארץ הנגב (שם יג כט). עם כל בני ישראל. שנהנו מסעודתו משה ואהרן וכל זקני ישראל הרי מעלה עליו כאלו עשה חסד עם כל בני ישראל [שמואל א' טו, ו]. לא תתעב אדומי. לגמרי ואע"פ שראוי לך לתעבו [...] שיצא בחרב לקראתך. לא תתעב מצרי. מכל וכל אע"פ שזרקו זכוריכם ליאור מה טעם שהיו לכם אכסניא בשעת הדחק [דברים כג, ח]. אנשי חיל. בקיאין באומנותן לרעות צאן. על אשר לי. על צאן שלי [בראשית מז, ו]. [ע"כ שייך לדף סג]

הדוחק את השעה. מתיגע להעשיר ולהתגדל ורואה שאינו מצליח ואעפ"כ חוזר והולך למרקקים ומכניס עצמו לגבוהות. שעה נדחת מפניו. לאחר זמן עתידה לעמוד לו שעה מצלחת [עירובין יג:]. דרב יוסף סיני. קרו ליה סיני לפי משניות וברייתות סדורות לו כנתינתן מהר סיני אבל לא היה מפולפל כרבה. סיני. מי ששנה משנה וברייתא סדורין לו כנתינתן מהר סיני. ועוקר הרים. דחריף ומפולפל בתורה אע"פ שאין משנה וברייתא סדורין לו כל כך. שהכל צריכין למרי חטיא. כלומר רב יוסף הוא מרי חטיא שמשנה וברייתא סדורין לו מפי השמועה כנתינתן מהר סיני למשנה וברייתא אזוהן להלכתא [הוריות יד.]. כלדאי. חוזים בכוכבים [שבת קיט. ובע"ז שם קנו: ויבמות כא:]. בעלי אוב [פסחים קיג: תוס' שבת קנו:]. בעלי אוב כך פירש רבינו ולא נהירא דקרא כתיב בהדיא אל תפנו אל האובות ואני שמעתי חוזים בכוכבים וכן עיקר [רשב"ם שם]. מלך רבה עשרין ותרתין שנין. עשרין ותרתין שנין הן היו ימי שררתו של רבה ומת וישב רב יוסף בראש [כתובות מב: עיי"ש]. אומנא לביתיה לא קרא. שלא רצה לנהוג שררה בעצמו כל אותן השנים שמלך רבה אפילו בהאי שררותא שלא רצה להביא שום אומן בתוך ביתו אלא כשהוא רוצה להקיז דם היה האומן על לביתיה דרבה היה מקיז. ואית דגרסי שלא רצה לנהוג שררות בעצמו כל אותן שנים שמלך רבה כלומר שלא היה לו פנאי להקיז עצמו אלא היה עוסק כל שעה בתורה לפני רבה [הוריות שם]. ילכו מחיל אל חיל. אותם הנזכרים למעלה יושבי ביתך אשר מ[...] בלבבם. מחיל אל חיל. מבית המדרש לב"ה ויראה לבאם וחילם אל הקב"ה בציון [תהלים פד, ח]. שילכו מבית המדרש לבית הכנסת ומבית הכנסת לבית המדרש אחר יראה אל אלהים בציון יזכו אל עליון [מ"ק כט.]. למען. ישראל אחי ורעי. אדברה נא. אני דוד המלך שלום בך [תהלים קכב, ח]. ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום. לעמו יתן עוז וברכת שלום ורבותינו דרשוהו במתן תורה שנתפחדו ונתבהלו האומות ובאו להם אצל בלעם ואמרו לו מה קול ה[...] ששמענו שמא מבול הוא בא להביא לעולם אמר להם כבר נשבע שלא יביא מבול אלא קול ההמון ששמעתם הקב"ה נותן תורה לעמו [תהלים כט, ט].

פסקי תוספות ממסכת ברכות

מאימתי

א	[א] קריאת שמע של בית הכנסת עיקר מ"מ טוב לקרותה (כולה) לפני מטתו ובלא ברכה [ול"ע דכולה אינו משמע בתוס']: ד"ה מאימתי: דף ב ע"א
ב	זמן תפלת המנחה עד הערב ותפלת מעריב מפלג המנחה: בא"ד: שם
ג	הבינונו להתפלל בשדה ולא בעיר: ד"ה היה לך: דף ג ע"א
ד	פירוש יהא שמיה רבא: ד"ה ועונין יהא שמיה: שם
ה	אין לדבר דברי תורה בתוך ד' אמות של מת: ד"ה אין אומרים: ע"ב
ו	אין לאכול (תחלת) סעודה משהגיע זמן ק"ש של לילה עד [שיקרא ק"ש] ויתפלל: ד"ה וקורא: דף ד ע"ב
ז	[ב] טעם על הפסוקים דקודם יראו עינינו ואותה ברכה למה נתקנה: ד"ה אמר ר"י: דף ד ע"ב ובדף ב' ע"א ד"ה מברך
ח	[ג] לסמוך גאולה לתפלה שחרית וערבית: ד"ה אמר ר"י: שם
ט	[ד] שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר [אבל מילתא דקביע כגון ארון ותיבה מותר]: ד"ה שלא: דף ה ע"ב
י	[ה] אין לעשות מלאכה בבקר קודם תפלתו [אבל לימוד מותר]: ד"ה אלא: שם
יא	[ו] שלא לשום ראש או רגל מטתו בין מזרח למערב [כן פירש"י ובתוס' פי' דוקא כשישן עם אשתו]: ד"ה כל הנותן: שם
יב	[ז] אין צריך להמתין לחברו בבתי כנסיות שלנו [כפר"ת. ור"י היה ממתין ונאה להחמיר אף לנו]: ד"ה המתפלל ובדף ב ע"א ד"ה מברך: דף ו ע"א
יג	צריך לקבוע מקום לתפלתו אפילו בחד בית הכנסת [לא נמצא כך בתוס' שלנו כ"א בהגש"י סי' ז]:
יד	מה פירוש של אחורי בית הכנסת: ד"ה אחורי: שם ע"א
טו	פירוש מורידין הצדוקים. ד"ה ההוא צדוקי: דף ז ע"א
טז	יחיד המתפלל בביתו יכוין להתפלל בעידן צלותא לצבורא. [כן מפורש בגמרא]: שם ע"ב
יז	פי' דצריך ליכנס שני פתחים בבית הכנסת קודם שיתפלל: [דין זה בהגש"י סימן ז]: [בתוס' רי"ח]: דף ח ע"א
יח	אסור ללמוד בשעת הקריאה [אבל מי שתורתו אומנתו מותר כמו רב ששת]: ד"ה רב ששת: דף ח ע"א
יט	שנים מקרא ואחד תרגום ולא בלשון לעז ופסוקים בלשון תרגום. ד"ה שנים מקרא: שם
כ	[ח] פרשיות המועדות. [זה לפי גירסת הערוך פרשיות דכלה אשר דרשו אז מהלכות המועד והוא בתוספות רבי יהודה חסיד ע"ש]:
כא	פירוש כאלו התענה תשיעי ועשירי: ד"ה כאלו: דף ח ע"ב
כב	השלמת פרשיותיו עם הצבור. [מזמן מנחת שבת ואילך עד שבת הבאה לאחר אכילה ומצוה מן המובחר קודם אכילה]. ד"ה ישלים: שם
כג	פי' מסיכיר את חבירו ברחוק ד"א. ד"ה אחרים: דף ט ע"ב
כד	לכתחילה יכונו לקרות ק"ש סמוך להנץ החמה ואם לא קראו בההוא זמנא קורא עד שלש שעות ביום. ד"ה לק"ש כותיקין: שם
כה	פי' דכל הסומך גאולה לתפלה אינו נזוק כל היום [היינו כותיקין]. ד"ה כל הסומך: שם
כו	[ט] לא עשה ולא כלום מן התורה. יש לדקדק על ס"ג שהוסיפו חכמים על כל מצוה אף אם קיים עיקר המצוה כהלכתה בלא התוספת שהוסיפו

חדושים בפסקי תוספות על מסכת ברכות

[א] ק"ש של ביהכ"נ עיקר מ"מ טוב לקרותה כולה. המגיה מחק תיבת כולה ול"נ דהר"י לא אמר רק לישב המנהג דסמכינן על הני תנאי דגמ' אבל המתנהג בהידור טוב להחמיר לקרות בזמנה בב"כ ויקרא לפני מטתו כולה כמו"ש התוס' וז"ל וא"כ שלשה פרשיות ה"ל לקרות עכ"ל ודלא כרש"י דסגי בפרשה ראשונה אבל ברכה ספיקא להקל: [ב] טעם הפסוקים כו'. נ"ל כוונת התוס' דבזמניהם צריכין להמתין בכל התפלות ובלילה חששו יותר לתקן יראו עינינו ע"כ גם בזמנינו עכ"פ בלילה יש להמתין: [ג] לסמוך כו'. תיבת שחרית מיותר ונ"ל משום דאפשר לו דסמיכת גאולה דערבית לא עדיף מעיקר ערבית דאינה חובה רק מצוה וכ"מ במג"א סי' רל"ו סק"א אך מלשון התוס' שכתבו וז"ל ונ"ל דאפי' כו' רשות מ"מ מחויב לסמוך משמע דלע"ג דעיקר התפלה רשות מ"מ כשמתפללין הוי הסמיכה חובה בשוה כמו בשחרית: [ד] שלא כו'. המגיה הוסיף דמלתא דקביע שרי והוא נכלל במלת חוצץ המורה על מה דלא מבטל לה עי' ב"ב דף י"ט. ולענין מטה עי' סוכה דכ"א וד"י והליון נ"ל ד' ה': [ה] אין לעשות מלאכה בבוקר. הוסיף מלת בבוקר משמע דתלוי בעה"ש: [ו] שלא לשום כו'. פי' שאינו תלוי בצפון ודרום רק שלא מזרח ומערב וא"כ באלכסון י"ל דשרי: [ז] א"צ כו'. נ"ל דהיינו ביום עי' מג"א סי' צ': [ח] פרשיות המועדות. ערבוב קהדוא עם סוף סי' הקדוש וכל"ל ופסוקים ועו"ד בל"מ ירושלמי והוא ר"ת ופסוקים ועטרות ודיבון בלשון תרגום ירושלמי: [ט] לא עשה כו'. עי' יבמות דפ"ט ובסוכה דכ"ז בעושה סוכה ע"ג בהמה דר"י פוסל ור"מ מכשיר וי"ל דהתם ד"א גורם לפסול וצ"ע:

אוּמָּנָא לְבֵיתֵיהּ לֹא קְרָא - ואפילו כשהיה צריך להקיז דם היה הולך לבית הרופא ולא היה שולח להביא את הרופא אליו[יט].

★

וְאָמַר רַבִּי אָבִין הַלֵּוִי, מַאי דִּכְתִיב - מהי כוונת הפסוק (תהלים כ ב) **'יַעַנְךָ ה' בְּיוֹם צָרָה יְשַׂגֶּבְךָ שֵׁם אֱלֹהֵי יַעֲקֹב'**, וכי רק **אֱלֹהֵי יַעֲקֹב** הוא **וְלֹא אֱלֹהֵי אַבְרָהָם וְיִצְחָק**, ומדוע לא הזכיר גם את אברהם ויצחק[כ], אלא **מִכָּאן לְבַעַל הַקּוֹרָה** הרוצה לטלטלה ממקום למקום כדי לבנות עמה ויש לו מי שיסייע לו בנשיאת הקורה, **שֶׁיִּכָּנֵס בְּעָבְיָהּ שֶׁל קוֹרָה** - ישים עצמו תחת חלקה הכבד של הקורה וחברו ישא את החלק הקל[כא], שהרי היא שלו ועליו מוטל לטרוח יותר בנשיאתה, ולכך נאמר בפסוק 'אלהי יעקב', לפי שיעקב אבינו הוא בעל הקורה, שכל הבנים שלו וטרח בגידולם, ועליו מוטל לבקש עליהם רחמים[כב].

★

וְאָמַר רַבִּי אָבִין הַלֵּוִי, כָּל הַנֶּהֱנֶה מִסְּעוּדָה שֶׁתַּלְמִיד חָכָם שָׁרוּי בְּתוֹכָהּ, כְּאִילּוּ נֶהֱנֶה מִזִּיו שְׁכִינָה, שֶׁנֶּאֱמַר בענין ביאת יתרו למדבר (שמות יח יב) **'וַיָּבֹא אַהֲרֹן וְכֹל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל לֶאֱכָל לֶחֶם עִם חֹתֵן מֹשֶׁה לִפְנֵי הָאֱלֹהִים', וְכִי לִפְנֵי אֱלֹהִים אָכְלוּ, וַהֲלֹא לִפְנֵי מֹשֶׁה אָכְלוּ**, ומדוע נאמר 'לפני האלהים'[כג], **אֶלָּא** בא הפסוק **לוֹמַר לָךְ שֶׁכָּל הַנֶּהֱנֶה מִסְּעוּדָה שֶׁתַּלְמִיד חָכָם שָׁרוּי בְּתוֹכָהּ כְּאִילּוּ נֶהֱנֶה מִזִּיו שְׁכִינָה**[כד], ולכן נאמר בהם שאכלו לפני האלהים[כה].

★

וְאָמַר רַבִּי אָבִין הַלֵּוִי, הַנִּפְטָר - הנפרד **מֵחֲבֵרוֹ, אַל יֹאמַר לוֹ לֵךְ בְּשָׁלוֹם אֶלָּא לֵךְ לְשָׁלוֹם**[כו], **שֶׁהֲרֵי יִתְרוֹ שֶׁאָמַר לוֹ לְמֹשֶׁה** כשעזב את מדין לשוב למצרים **'לֵךְ לְשָׁלוֹם'** (שמות ד יח), **עָלָה מֹשֶׁה וְהִצְלִיחַ**, שנעשה רבם של ישראל, ואילו **דָּוִד שֶׁאָמַר לוֹ לְאַבְשָׁלוֹם** כשהלך ממנו קודם שמרד בו **'לֵךְ בְּשָׁלוֹם'** (שמואל ב' טו ט), סופו של אבשלום היה **שֶׁהָלַךְ וְנִתְלָה** באילן בשערות ראשו עד שבא יואב והרגו[כז].

וְאָמַר רַבִּי אָבִין הַלֵּוִי, הַנִּפְטָר - הנפרד **מִן הַמֵּת**[כח], **אַל יֹאמַר לוֹ לֵךְ לְשָׁלוֹם אֶלָּא לֵךְ בְּשָׁלוֹם, שֶׁנֶּאֱמַר** לאברהם אבינו (בראשית טו טו) **'וְאַתָּה תָּבוֹא אֶל אֲבֹתֶיךָ בְּשָׁלוֹם** תִּקָּבֵר בְּשֵׂיבָה טוֹבָה', הרי שלמת אומרים 'בשלום'[כט].

★

הגמרא מביאה מאמר בענין שכרו של הלומד מיד לאחר התפילה[ל]:

אָמַר רַבִּי לֵוִי בַּר חִיָּיא, הַיּוֹצֵא מִבֵּית הַכְּנֶסֶת וְנִכְנָס מיד **לְבֵית הַמִּדְרָשׁ וְעוֹסֵק בַּתּוֹרָה**[לא], **זוֹכֶה וּמְקַבֵּל פְּנֵי שְׁכִינָה, שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים פד ח) **'יֵלְכוּ מֵחַיִל אֶל חָיִל יֵרָאֶה אֶל אֱלֹהִים בְּצִיּוֹן'** - ההולכים מריבוי עם שבבית הכנסת לריבוי עם שבבית המדרש[לב] יזכו לראות פני שכינה.

הגמרא מביאה דרשה אחרת מפסוק זה:

אָמַר רַבִּי חִיָּיא בַּר אַשִׁי אָמַר רַב, תַּלְמִידֵי חֲכָמִים אֵין לָהֶם מְנוּחָה לֹא בָּעוֹלָם הַזֶּה וְלֹא בָּעוֹלָם הַבָּא, שכמו שהם עמלים בתורה בעולם הזה והולכים מישיבה לישיבה וממדרש למדרש, כך הם עמלים בתורה בעולם הבא לפני השכינה[לג], **שֶׁנֶּאֱמַר 'יֵלְכוּ מֵחַיִל אֶל חָיִל יֵרָאֶה אֶל אֱלֹהִים בְּצִיּוֹן'** - ילכו מריבוי עם העוסקים בתורה בעולם הזה לריבוי עם העוסקים בתורה בעולם הבא, שגם שם יעסקו בתורה כאשר 'יראה אל אלהים בציון', והיינו בשעת פטירתם שנהנים מזיו השכינה[לד].

★

וגם לכך שכל הנדחה מפני השעה שעה נדחת מפניו, שהרי גם אם לא היה רבה מקבל על עצמו את המלכות והיה רב יוסף מולך מיד לא היו פוחתים לרבה מעשרים ושתים שנה של מלכותו, כמו שלא פחתו לרב יוסף משתי שנותיו כשמלך אחר רבה, והיה רבה מולך עשרים ושתים שנה אחרי רב יוסף ונמצא שהיה חי עוד עשרים וארבע שנים, וכיון שלפי האמת היתה זו שעתו של רב יוסף ומינו את רבה לראש הישיבה ולא סירב עד שרב יוסף יקבל על עצמו להיות ראש ישיבה, נחשב לו כאילו דחק את השעה, ולכך נדחה מפני השעה ונפחתו מימיו שתי שנים ומחצה. וכתב עוד שיש ליישב גם דברי רש"י לפי פירושו.

יט. רש"י (ד"ה אומנא). ומשני טעמים עשה כן, גם משום שהיה עניו, וגם משום שהיה ירא שאם ינהג בשררה זו יהא נחשב לו מאותם שתי שנים שראוי הוא למלוך. חפץ ה' (ד"ה כל הנהו). ובבן יהוידע (ד"ה אפילו) ביאר שעשה כן משום שרצה לכבד את רבה, שהעולם היו אומרים שרב יוסף גדול בתורה מרבה, ומה שמלך רבה הוא רק מפני שהחוזים אמרו לרב יוסף שימות אחרי שנתים, ולכן נהג רב יוסף כשאר החכמים הפשוטים שהולכים לבית האומן, להראות שמחשיב עצמו קטן מרבה. ורש"י בהוריות (יד. ד"ה אומנא) פירש, שרב יוסף לא קרא לאומן המקיז דם לביתו, וכשהיה רוצה להקיז דם היה האומן בא לביתו של רבה ושם היה גם רב יוסף מקיז דם. עוד כתב רש"י (שם) שיש מפרשים שבכל אותם השנים שמלך רבה לא היה לרב יוסף פנאי לילך להקיז דם, לפי שהיה עוסק בתורה כל שעה לפני רבה.

כ. ביארו האחרונים שלפי פשוטו נאמר 'אלהי יעקב' לפי שביעקב כתוב (בראשית לה ג) 'העונה אותי ביום צרתי', ובמזמור זה כתוב 'יענך ה' ביום צרה', ולכן אנו מזכירין זכות יעקב, לומר שמי שענה ליעקב ביום צרתו הוא יענה לנו ביום צרתינו (גליוני הש"ס ד"ה מאי בשם ספר הפרדס לרש"י בליקוטים עמ' נא אות יד), אבל הדרשן כאן הוקשה לו שהרי גם אברהם ויצחק נענו ביום צרה, ואם כן היה צריך לכתוב 'ישגבך שם אלוהי אבותיך', ואם מספיק לו באחד מהאבות היה צריך להזכיר את האבות הראשונים אברהם או יצחק (ראה חפץ ה' ד"ה מ"ד).

כא. שהקורה יש לה צד עבה הסמוך לשורש וצד דק שכלפי ראש הקורה. פירוש מהרז"ו (שמו"ר א ו).

כב. נתבאר על פי רש"י (ד"ה שיאחז, ורש"י על העין יעקב ד"ה שיאחז).

כג. לפי פשוטו לכך נאמר 'לפני האלוהים' לפי שאכלו מהשלמים שהביא יתרו לפני ה' (חזקוני שמות יח יב), או משום שאהלו של משה היה לצד אהל מועד (אבן עזרא שם), אבל הדרשן כאן הוקשה לו שאם כן היה צריך לכתוב 'לפני האלהים לאכל לחם' שהיה משמע שבאו לפני ה', ומכיון שכתב 'לאכל לחם עם חותן משה לפני האלהים' משמע שבאכילה עם משה נחשב לפני ה'. חפץ ה' (ד"ה כל הנהנה).

כד. בסעודה שהתלמיד חכם שם ודאי אומרים דברי תורה, והשומע דברי תורה נהנה מזיו השכינה. מהרש"א (ח"א ד"ה והלא) גליוני הש"ס (ד"ה כל).

כה. מלשון הגמרא 'והלא לפני משה אכלו' משמע שהיה משה משמש עליהם ולא אכל עמהם, והוא התלמיד חכם שהיה שרוי בתוכם, וכיון שאכלו לפניו נחשב כאילו אכלו לפני האלהים. אבל רש"י בחומש (שמות יח יב) כתב מכאן שכל הנהנה מסעודה שתלמידי חכמים מסובין בה כאילו נהנה מזיו השכינה, ולפי זה משמע שהתלמידי חכמים שהיו שרויים בתוכם הם אהרן וזקני ישראל המסובין שם, שהרי משה לא היה בכלל המסובין, שהיה משמש עליהם. מהרש"א (ח"א ד"ה והלא).

כו. 'לך בשלום' משמע שההליכה תהיה בשלום אבל ביאתו וישיבתו במחוז חפצו לא יהיו בשלום, לכן יאמר 'לך לשלום', שימצא שלום במקום שהוא הולך אליו, ואין לדייק מזה שהליכתו לא תהא בשלום, שאם הליכתו לא תהיה בשלום, שימות או יהרג, אם כן לא יגיע למחוז חפצו לשלום. בן יהוידע (ד"ה נרס). ובעיון יעקב (ד"ה הנפטר) כתב שבאמת אין חילוק בין 'לשלום' או 'בשלום', שאת שניהם אפשר לפרש לרע או לטוב, אלא שלכך לא יאמר לחברו 'לך בשלום' כיון שמצאנו פעם אחת שאירע מקרה רע לאבשלום שאביו אמר לו 'לך בשלום', ויסבור חברו שמקללו כמו שנעשה לאבשלום. וראה עוד בהרחבה בילקוט ביאורים בביאור החילוק שבין 'לך לשלום' ל'לך בשלום'. וכתב הנמוקי יוסף (מו"ק כט. ד"ה הנפטר) שכל זה דווקא לבני אדם המקפידים, אבל למי שאינו מקפיד אין הדבר מזיק כלום.

כז. וקשה, איך אמר דוד לבנו 'לך בשלום', וכי לא ידע שקללה היא זו. ותירץ הבן יהוידע (ד"ה אל, בתירוץ השני) שדוד נתכוין לברכו, וכיון שהיתה כוונת אבשלום להרע לאביו סיבבו מן השמים שיאמר לו כן, והיא כשגגה היוצאת מפי השליט. וראה עוד בהערה לעיל בשם העיון יעקב שלדבריו לא קשה.

כח. כשהיו מוליכים את הארון של המת ממקום למקום לקבורה היו מלוים אותו מעיר לעיר, וכשבאו לעיר אחרת חוזרים אלו שליוו אותו ואחרים מלוים אותו משם והלאה, והחוזרים נקראים נפטרים, ונוטלין רשות להיפטר ממנו. רש"י (ד"ה הנפטר).

כט. אחרי שמת אינו יכול לקיים מצוות, ולכך יאמר לו 'לך בשלום', דהיינו שילך עם השלום שיש לו כבר. מהר"ל בנתיבות עולם (נתיב השלום פ"א), וכעין זה ביארו הגר"א (אמרי נעם, ד"ה הנפטר) והכותב (על העין יעקב, ד"ה ראוי).

ל. בענין שייכות מאמר זה למאמר שלפניו ביאר בסמיכת חכמים (ד"ה הנפטר), שלרבי לוי היה קשה על דברי רבי אבין שלמת יאמר 'לך בשלום', מהפסוק (תהלים פד ח) 'ילכו מחיל אל חיל' שמדבר על עולם הבא, ואם כן גם על המת שייך לומר 'לך לשלום' כיון שגם בעולם הבא הולך מישיבה לישיבה. ולכך דרש את הפסוק על היוצא מבית הכנסת לבית המדרש, לומר שפסוק זה מדבר על העולם הזה.

לא. שרודף אחר לימוד התורה בכל כוחו ומיד אחר התפילה הולך ללמוד ואינו מתבטל מדברי תורה. רבינו שלמה בן היתום (מו"ק כט. ד"ה היוצא).

לב. 'חיל' הוא לשון ריבוי עם, והיינו שהולך מבית הכנסת שהוא מקום תפילת רבים, שתפילתם מקובלת יותר כמבואר לעיל (ח.), לבית המדרש שהוא מקום לימוד של רבים, שלימודם חשוב יותר, כמבואר לעיל (סג:) שאין התורה נקנית אלא בחבורה. מהרש"א (ח"א ד"ה ילכו).

לג. על פי רש"י (ד"ה אין) ותוספות הרא"ש (מו"ק כט. ד"ה אין).

לד. תוספות הרא"ש (שם) ונמוקי יוסף (שם ד"ה ילכו). וכתב הגר"א (אמרי נעם, ד"ה ת"ח)

שנאמר פעלתי השמיני. בני עובד אדום קא חשיב בדברי הימים, וקא חשיב תמניא והיא תשיעית כל אחת ילדה ששה הם חמשים וארבע, הוסיף עליהם שמונה בנים הראשונים הרי ששים ושנים לעובד אדום: הדוחק את השעה. כגון אבשלום שבקש למלוך בחזקה[א]: אצטריכא להו שעתא. להיות אחד מהם ראש ישיבה. אצטריכא להו גרסי'. הוצרכו להם חכמים: סיני. היו קורין לרב יוסף שהיה בקי בברייתות הרבה: עוקר הרים. לרבה בר נחמני שהיה מחודד יותר בפלפול: למרי חטיא. למי שקבץ תבואה למכור, כלומר למי שקבץ שמועות: דאמרי ליה כלדאי. לרב יוסף: מלכת תרתין שנין. אמר אם אמלוך תחלה אמות לסוף שנתים, ונדחה מפני השעה ולא אבה למלוך, והשעה עמדה לו שלא הפסיד שנותיו בכך: אומנא לביתיה לא קרא. לא נהג כל אותן השנים שום צד שררה, וכשהיה צריך להקיז דם היה הולך לבית הרופא ולא היה שולח לבא אליו: שיאחז בעובי הקורה. אם בא לטלטלה ממקום למקום לתתה בבנין. כלומר יעקב שכל הבנים שלו וטרח בגידולם יבקש עליהם רחמים[ב]: הנפטר מן המת. כשהיו מוליכים ארונות ממקום למקום לקבורה היו מלוים אותו מעיר לעיר, וחוזרים אלו ואחרים מלוים אותו משם והלאה, והחוזרים קרי נפטרים נוטלין[ג] רשות להפטר ממנו: אין להם מנוחה. מישיבה לישיבה וממדרש למדרש[ד]:

שנאמר [א] פעלתי השמיני (א) וכתיב [א] כי ברכו אלהים [ב] כל אלה [מבני] (ל)עובד אדום המה ובניהם ואחיהם (אנשי) [איש] חיל בכח לעבודה ששים ושנים לעובד אדום. אמר ר' אבין הלוי [ה] (א) כל הדוחק את השעה שעה דוחקתו וכל הנדחה מפני השעה שעה נדחת מפניו מדרבה ורב יוסף [ג] דרב יוסף סיני ורבה עוקר הרים אצטריכא להו שעתא [ג] שלחו להתם סיני ועוקר הרים איזה מהם קודם שלחו להו סיני קודם [ד] שהכל צריכין למרי חטיא אף על פי כן לא קבל עליו ר' יוסף דאמרי ליה כלדאי מלכת תרתין שנין מלך רבה עשרין ותרתין שנין מלך רב יוסף תרתין שנין ופלגא כל הנך שני דמלך רבה אפילו אומנא לביתיה לא קרא: ואמר רבי אבין הלוי מאי דכתיב [ג] יענך ה' ביום צרה ישגבך שם אלהי יעקב ולא אלהי אברהם ויצחק מכאן לבעל הקורה שיכנס בעביה של קורה: ואמר רבי אבין הלוי [ה] כל הנהנה מסעודה שתלמיד חכם שרוי בתוכה כאילו נהנה מזיו שכינה שנאמר [ד] ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכל לחם עם חותן משה לפני האלהים וכי לפני אלהים אכלו והלא לפני משה אכלו אלא לומר לך כל הנהנה מסעודה שתלמיד חכם שרוי בתוכה כאילו נהנה מזיו שכינה: [ה] ואמר רבי אבין הלוי הנפטר מחברו [א] אל יאמר לו לך בשלום אלא לך לשלום שהרי יתרו שאמר לו למשה [ה] לך לשלום עלה והצליח דוד שאמר לו לאבשלום [ו] לך בשלום הלך ונתלה: ואמר רבי אבין הלוי [ב] הנפטר מן המת אל יאמר לו לך לשלום אלא לך בשלום שנאמר [ז] ואתה תבא אל אבותיך בשלום: אמר רבי לוי בר חייא [א] היוצא מבית הכנסת ונכנס לבית המדרש ועוסק בתורה [ו] זוכה ומקבל פני שכינה שנאמר [ח] ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלהים בציון. אמר רבי חייא בר אשי אמר רב [ו] תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא שנאמר ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלהים בציון: [ח] אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם שנאמר [ט] וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך אל תקרי בניך אלא בוניך [י] שלום רב לאוהבי תורתך ואין למו מכשול [כ] יהי שלום בחילך שלוה בארמנותיך [ל] למען אחי ורעי אדברה נא שלום בך [מ] למען בית ה' אלהינו אבקשה טוב לך [נ] ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום:

הדרן עלך הרואה
וסליקא לה מסכת ברכות

הדרן עלך הרואה וסליקא לה מסכת ברכות

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ערכין דף יג:], ב) עירובין ל., ג) [מ"ק יב.] הוריות יד., ד) [ב"ב קמה:], ה) [מ"ק כט. ע"ש], ו) [מ"ק כט. ע"ש], ז) שם, ח) יבמות קכב: נזיר סו: תמיד לב: כריתו' כח ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמ' שנאמר פעולתי השמיני כי ברכו אלהים וכתיב כל אלה מבני עובד אדום המה ובניהם:

גליון הש"ס

גמ' כל ה[illegible] השעה. מג"א רסי' קנו ע"א[א]: שם כל הנהנה מסעודה. מג"א סוף סי' קנו ורס"י תקס"ח סק"ה:

תורה אור השלם

א) עַמִּיאֵל הַשִּׁשִּׁי יִשָּׂשכָר הַשְּׁבִיעִי פְּעֻלְּתַי הַשְּׁמִינִי כִּי בֵרְכוֹ אֱלֹהִים: [דברי הימים א כו, ה]

ב) כָּל אֵלֶּה מִבְּנֵי עֹבֵד אֱדֹם הֵמָּה וּבְנֵיהֶם וַאֲחֵיהֶם אִישׁ חַיִל בַּכֹּחַ לַעֲבֹדָה שִׁשִּׁים וּשְׁנַיִם לְעֹבֵד אֱדֹם: [דברי הימים א כו, ח]

ג) יַעַנְךָ יְיָ בְּיוֹם צָרָה יְשַׂגֶּבְךָ שֵׁם אֱלֹהֵי יַעֲקֹב: [תהלים כ, ב]

ד) וַיִּקַּח יִתְרוֹ חֹתֵן מֹשֶׁה עֹלָה וּזְבָחִים לֵאלֹהִים וַיָּבֹא אַהֲרֹן וְכֹל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל לֶאֱכָל לֶחֶם עִם חֹתֵן מֹשֶׁה לִפְנֵי הָאֱלֹהִים: [שמות יח, יב] ה) וַיֵּלֶךְ מֹשֶׁה וַיָּשָׁב אֶל יֶתֶר חֹתְנוֹ וַיֹּאמֶר לוֹ אֵלְכָה נָּא וְאָשׁוּבָה אֶל אַחַי אֲשֶׁר בְּמִצְרַיִם וְאֶרְאֶה הַעוֹדָם חַיִּים וַיֹּאמֶר יִתְרוֹ לְמֹשֶׁה לֵךְ לְשָׁלוֹם: [שמות ד, יח] ו) וַיֹּאמֶר לוֹ הַמֶּלֶךְ לֵךְ בְּשָׁלוֹם וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ חֶבְרוֹנָה: [שמואל ב טו, ט] ז) וְאַתָּה תָּבוֹא אֶל אֲבֹתֶיךָ בְּשָׁלוֹם תִּקָּבֵר בְּשֵׂיבָה טוֹבָה: [בראשית טו, טו] ח) יֵלְכוּ מֵחַיִל אֶל חָיִל יֵרָאֶה אֶל אֱלֹהִים בְּצִיּוֹן: [תהלים פד, ח] ט) וְכָל בָּנַיִךְ לִמּוּדֵי יְיָ וְרַב שְׁלוֹם בָּנָיִךְ: [ישעיה נד, יג] י) שָׁלוֹם רָב לְאֹהֲבֵי תוֹרָתֶךָ וְאֵין לָמוֹ מִכְשׁוֹל: [תהלים קיט, קסה] כ) יְהִי שָׁלוֹם בְּחֵילֵךְ שַׁלְוָה בְּאַרְמְנוֹתָיִךְ: [תהלים קכב, ז] ל) לְמַעַן אַחַי וְרֵעָי אֲדַבְּרָה נָּא שָׁלוֹם בָּךְ: [תהלים קכב, ח] מ) לְמַעַן בֵּית יְיָ אֱלֹהֵינוּ אֲבַקְשָׁה טוֹב לָךְ: [תהלים קכב, ט] נ) יְיָ עֹז לְעַמּוֹ יִתֵּן יְיָ יְבָרֵךְ אֶת עַמּוֹ בַשָּׁלוֹם: [תהלים כט, יא]

עין משפט נר מצוה

צג א טוש"ע או"ח סי' קנה סעיף א:
[א] מג"א סי' ק"י סק"ט:
[ב] [רמב"ם פ"ד מהל' אבל ה"ד]:

רב נסים גאון

תלמידי חכמים אין להם מנוחה. בגמרא דבני מערבא במסכת שביעית בפרק רביעי פירשו כי זו היגיעה שהן יגעין היא (משבחין) [שמשבחין] ומקלסין וגורסין בתורה כדאמרי' ר' יונה בשם ר' חייא בר אשי עתידין חברין להתיגע מבתי כנסיות לבתי מדרשות מאי טעמא דכתיב (תהלים פד) ילכו מחיל אל חיל:

סליקא לה להא מסכתא

הגהות וציונים

א] ברש"י שבע"י נוסף בחיי אביו ולא רצה להמתין עד מיתת אביו: ב] ברש"י שבע"י הגירסא אם בא לטלטלה ממקום למקום לתתה בבנין שיהא נושא רוב משוי הקורה הכא נמי יעקב אבינו הוא בעל הקורה שסבל עול גידול בנים והרבה בתפלות ואמטול הכי כתיב ישגבך שם אלהי יעקב בזכות יעקב שעליו הדבר תלוי לזכות את ישראל: ג] צ"ל שנוטלין וכ"ה בכת"י: ד] פירוש לעוה"ב אין מניחין לו לישן, ומוליכין אותו לבית מדרשו של שם ועבר (יפה עינים בשם המדרש):

ה] צ"ל מג"א סוף סימן קנו (ותיבת "ע"א" ט"ס) (מובא במג"א סמוך למימרא כל הנהנה וכו' שרע"א מציין עליו להלן):

משנת ראשונים **ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכל לחם עם חתן משה לפני האלהים.** אין ספק כי הסעודה הזאת לאהרן ולשבעים זקנים וסעודת המטעמים ליצחק אבינו, כוונה אחת להם, כדי שתחול השמחה בנפש האוכל ותשרה עליו רוה"ק, לפי שכחות הנפש נקשרים בכחות הגוף, ובהתעורר כחות הגוף אז יתחזקו כחות הנפש לאיזה ענין שיכוין אליו האוכל. [רבינו בחיי, שמות יח יב] **ילכו מחיל אל חיל.** שזה בודאי תכלית השלמות בהיות כל מעשיו פונים לעבודת השם לא יסור ממנה, אז יצליח את דרכיו ואז ישכיל. [מאירי] **תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם.** בזכות צדיקים בדור נעים לעולם, שנאמר כל בנייך לימודי ה' ורב שלום בניך, כלומר כל בנייך בונייך שבונים העולם בטוב, הם לימודי ה' שהם מלומדים לעשות הטוב, ורב שלום בונייך. [פירושי סידור התפילה לרוקח] השלום הוא קיום העולם, ועל כן המשפט נמסר לחכמים כי החכמים מרבים שלום בעולם, ולפיכך אסור להביא המשפט כי אם לפני חכמי ישראל. [רבינו בחיי שמות כא] **אל תקרי בניך אלא בוניך.** הנקוד הוא צורה ונשמה לאותיות, לפיכך לא נעשה הס"ת נקוד לפי שהוא כולל כל הפנים וכו', ואם ננקד הס"ת היה לו גבול ושיעור כדמיון החומר שהגיעה לו צורה ידועה, ולא היה אפשר לו להיות נדרש כי אם לפי הניקוד המסויים באותה תיבה, אבל מפני שס"ת בלול ומובלל בכל מלה ומלה נתלים בה תלי תלים לא נעשה מנוקדים, כדי שיהיה נדרש בכל מיני שלימות ולפיכך אמרו אל תקרי כך אלא כך, ואילו היה מסויים לא נוכל לומר כך. [שו"ת רדב"ז חלק ג סי' תרמג]

פסקי תוספות ממסכת ברכות

מאימתי

א [א] קריאת שמע של בית הכנסת עיקר מ"מ טוב לקרותה (כולה) לפני מטתו ובלא ברכה [ול"ע דכולה אינו משמע בתוס']: ד"ה מאימתי: דף ב ע"א

ב זמן תפלת המנחה עד הערב ותפלת מעריב מפלג המנחה: בא"ד: שם

ג הבינו להתפלל בשדה ולא בעיר: ד"ה היה לך: דף ג ע"א

ד פירוש יהא שמיה רבא: ד"ה ועונין יהא שמיה: שם

ה אין לדבר דברי תורה בתוך ד' אמות של מת: ד"ה אין אומרים: ע"ב

ו אין לאכול (תחלת) סעודה משהגיע זמן ק"ש של לילה עד [שיקרא ק"ש] ויתפלל: ד"ה וקורא: דף ד ע"ב

ז [ב] טעם על הפסוקים דקודם יראו עינינו ואותה ברכה למה נתקנה: ד"ה אמר ר"י: דף ד ע"ב ובדף ב' ע"א ד"ה מברך

ח [ג] לסמוך גאולה לתפלה שחרית וערבית: ד"ה אמר ר"י: שם

ט [ד] שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר [אבל מילתא דקביע כגון ארון ותיבה מותר]: ד"ה שלא: דף ה ע"ב

י [ה] אין לעשות מלאכה בבקר קודם תפלתו [אבל לימוד מותר]: ד"ה אלא: שם

יא [ו] שלא לשום ראש או רגל מטתו בין מזרח למערב [כן פירש"י ובתוס' פי' דוקא כשישן עם אשתו]: ד"ה כל הנותן: שם

יב [ז] אין צריך להמתין לחברו בבתי כנסיות שלנו [כפר"ת. ור"י היה ממתין ונאה להחמיר אף לנו]: ד"ה המתפלל ובדף ב ע"א ד"ה מברך: דף ו ע"א

יג צריך לקבוע מקום לתפלתו אפילו בחד בית הכנסת [לא נמצא כך בתוס' שלנו כ"א באשר"י סי' ז]:

יד מה פירוש של אחורי בית הכנסת: ד"ה אחורי: שם ע"א

טו פירוש מורידין הצדוקים. ד"ה ההוא צדוקי: דף ז ע"א

טז יחיד המתפלל בביתו יכוין להתפלל בעידן צלותא לצבורא. [כן מפורש בגמרא]: שם ע"ב

יז פי' דצריך ליכנס שני פתחים בבית הכנסת קודם שיתפלל: [דין זה באשר"י סימן ז]: [בתוס' רי"ח]: דף ח ע"א

יח אסור ללמוד בשעת הקריאה [אבל מי שתורתו אומנתו מותר כמו רב ששת]: ד"ה רב ששת: דף ח ע"א

יט שנים מקרא ואחד תרגום ולא בלשון לעז ופסוקים בלשון תרגום. ד"ה שנים מקרא: שם

כ [ח] פרשיות המועדות. [זה לפי גירסת הערוך פרשיות דכלה אשר דרשו אז מהלכות המועד והוא בתוספות רבי יהודה חסיד ע"ש]:

כא פירוש כאלו התענה תשיעי ועשירי: ד"ה כאלו: דף ח ע"ב

כב השלמת פרשיותיו עם הצבור. [מזמן מנחת שבת ואילך עד שבת הבאה לאחר אכילה ומצוה מן המובחר קודם אכילה]. ד"ה ישלים: שם

כג פי' משיכיר את חבירו ברחוק ד"א. ד"ה אחרים: דף ט ע"ב

כד לכתחילה יכונו לקרות ק"ש סמוך להנץ החמה ואם לא קראו בההוא זמנא קורא עד שלש שעות ביום. ד"ה לק"ש כותיקין: שם

כה פי' דכל הסומך גאולה לתפלה אינו נזוק כל היום [היינו כותיקין]. ד"ה כל הסומך: שם

כו [ט] לא עשה ולא כלום מן התורה. יש לדקדק על סייג שהוסיפו חכמים על כל מצוה אף אם קיים עיקר המצוה כהלכתה בלא התוספת שהוסיפו

חדושים בפסקי תוספות על מסכת ברכות

[א] ק"ש של ביהכ"נ עיקר מ"מ טוב לקרותה כולה. המגיה מחק תיבת כולה ול"נ דהר"י לא אמר רק ליישב המנהג דסמכינן על הני תנאי דגמ' אבל המתנהג בהידור טוב להחמיר לקרות בזמנה בלה"כ ויקרא לפני מטתו כולה כמו"ש התוס' וז"ל וא"כ שלשה פרשיות ה"ל לקרות עכ"ל ודלא כרש"י דסגי בפרשה ראשונה אבל ברכה ספיקא להקל: [ב] טעם הפסוקים כו'. נ"ל כוונת התוס' דבזמניהם צריכין להמתין בכל התפלות ובלילה חששו יותר לתקן יראו עינינו ע"כ גם בזמנינו עכ"פ בלילה יש להמתין: [ג] לסמוך כו'. תיבת שחרית מיותר ונ"ל משום דאפשר לו דסמיכת גאולה דערבית לא עדיף מעיקר ערבית דאינה חובה רק מצוה וכ"מ במג"א סי' רל"ו סק"א אך מלשון התוס' שכתבו וז"ל ונ"ל דאפי' כו' רשות מ"מ מחויב לסמוך משמע דאע"ג דעיקר התפלה רשות מ"מ כשמתפללין הוי הסמיכה חובה בשוה כמו בשחרים: [ד] שלא כו'. המגיה הוסיף דמלתא דקביע שרי והוא נכלל במלת חוצץ המורה על מה דלא מבטל לה עי' ב"ב די"ט. ולענין מטה עי' סוכה דכ"א וד"י והציון צ"ל ד' ה': [ה] אין לעשות מלאכה בבוקר. הוסיף מלת בבוקר משמע דתלוי בעה"ש: [ו] שלא לשום כו'. פי' שאינו תלוי בצפון ודרום רק שלא מזרח ומערב וא"כ באלכסון י"ל דשרי: [ז] א"צ כו'. נ"ל דהיינו ביום עי' מג"א סי' צ': [ח] פרשיות המועדות. ערבוב קחזינא עם סוף סי' הקדוש וכצ"ל ופסוקים ועו"ד בל"ת ירושלמי והוא ר"ת ופסוקים ועטרות ודיבון בלשון תרגום ירושלמי: [ט] לא עשה כו'. עי' יבמות דפ"ט ובסוכה דכ"ז בעושה סוכה ע"ג בהמה דר"י פוסל ור"מ מכשיר וי"ל דהתם ד"א גורם לפסול ול"ע:

הגמרא מסיימת את המסכת בדברי שבח לתלמידי חכמים:

אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר אָמַר רַבִּי חֲנִינָא, תַּלְמִידֵי חֲכָמִים מַרְבִּים שָׁלוֹם בָּעוֹלָם, שֶׁנֶּאֱמַר (ישעיה נד יג) **'וְכָל בָּנַיִךְ לִמּוּדֵי ה', וְרַב שְׁלוֹם בָּנָיִךְ'**, וכיון שכבר נאמר 'וכל בניך למודי ה'' למה חזר ואמר 'בניך' בסוף הפסוק, היה לו לומר 'ורב שלומם'[לה], אלא בא ללמד **שאַל תִּקְרֵי 'בָּנָיִךְ' אֶלָּא 'בּוֹנָיִךְ'**[לו], שהתלמידי חכמים שהם בונים את העולם מרבים שלום בעולם[לז].

'שָׁלוֹם רָב לְאֹהֲבֵי תוֹרָתֶךָ וְאֵין לָמוֹ מִכְשׁוֹל' (תהלים קיט קסה) - שלום רב יהיה לאוהבי תורתך ולא יכשלו[לח].

'יְהִי שָׁלוֹם בְּחֵילֵךְ שַׁלְוָה בְּאַרְמְנוֹתָיִךְ' (תהלים קכב ז)[לט], **'לְמַעַן אַחַי וְרֵעָי אֲדַבְּרָה נָּא שָׁלוֹם בָּךְ, לְמַעַן בֵּית ה' אֱלֹהֵינוּ אֲבַקְשָׁה טוֹב לָךְ'** (שם קכב ח-ט), **'ה' עֹז לְעַמּוֹ יִתֵּן ה' יְבָרֵךְ אֶת עַמּוֹ בַשָּׁלוֹם'** (שם כט יא)[מ].

הדרן עלך הרואה וסליקא לה מסכת ברכות

שאף שבעולם הבא אי אפשר לעשות מצוות, וכל אחד עומד בשלימות שקנה בעולם הזה, מכל מקום יש כמה צדיקים שאפילו בעולם הבא יכולים לעשות מצוות ולעלות ממדרגה למדרגה, וזו מדרגה גדולה שאין למעלה ממנה.

לה. עץ יוסף (ד"ה אלא).

לו. כלומר יש לפרש את המילה 'בניך' כאילו נאמר 'בוניך' מלשון בנין, ולפי זה הפסוק מדבר בתלמידי חכמים הבונים את העולם, כמבואר בגמרא (שבת קיד.) שתלמידי חכמים נקראים 'בנאים' לפי שעוסקים בבניינו של עולם כל ימיהם.

לז. שעל ידי הלימוד עושים משפט ושלום בין איש ואשתו ובין שני בעלי דינים. עיון יעקב (ד"ה ת"ח). או שהכוונה למה שהבטיח הקב"ה (ויקרא כו ג) 'אם בחוקותי תלכו ונתתי שלום בארץ'. עץ יוסף (ד"ה ת"ח).

הטעם שהביאה הגמרא מאמר זה בסיום מסכת ברכות, לפי שכל מסכת זו, התפלות והברכות הנזכרות בה, הם תיקון דרבנן, וטעמם כדי להרבות בזה שלום בעולם, דהיינו בין ישראל לאביהם שבשמים, והם קיומו ובניינו של העולם. מהרש"א (ח"א ד"ה ת"ח). ובערוך לנר (יבמות קכב: ד"ה ורב) ביאר, שמסדרי הש"ס הביאו ענין זה כאן כיון שמצאו לזה רמז במה שכפל הפסוק את המילה 'בניך' ולא סיים 'ורב שלומם', ולכן אמרו ש'בניך' מרמז על מסכתות 'ברכות נזיר יבמות כריתות' שראשי תיבות שלהם בניך ושענינם הוא לתועלת השלום, וראה שם שהאריך לבאר כיצד בכל מסכתא מרומז ענין השלום.

לח. מצודת דוד (שם). הערוך לנר (יבמות קכב: ד"ה ת"ח) מבאר שהגמרא הביאה פסוק זה כדי לבאר מדוע אמר רבי חנינא שהתלמידי חכמים 'מרבים' שלום בעולם ולא אמר 'מביאים' שלום לעולם, והיינו משום שנאמר 'שלום רב לאוהבי תורתך', שלא די שהתלמיד חכם מביא שלום על עצמו על ידי למודו ועל אחרים על ידי הוראתו, אלא עוד נוסף בזה שגורם גם לאחרים שבאים לידי שלום, דהיינו העשירים שהם עצמם אינם בני תורה אבל מחזיקים את לומדי התורה, שגם להם יש שלום, ולכן אמר 'מרבים' שלום, שעל ידי לימודם גם העשירים שאינם לומדים בעצמם אבל הם 'אוהבי תורתך' זוכים לשלום. וראה צל"ח (ד"ה שלום) שביאר באופן אחר, הובאו דבריו בילקוט ביאורים.

לט. לפי פשוטו 'חילך' פירושו חומה נמוכה, וכוונת הפסוק שהאויב לא יצור על החומות ולא ינתוץ לך את הארמונות. מצודת דוד ומצודת ציון (שם). ומבאר הערוך לנר (יבמות קכב: ד"ה ת"ח) שהגמרא הביאה פסוק זה כהמשך למה שהתבאר לעיל שהתלמידי חכמים עושים שלום גם לעשירים, ובפסוק זה נאמר שלעשירים יש חיל, דהיינו עושר וארמונות.

מ. הערוך לנר (שם) מבאר שהגמרא הביאה פסוקים אלו כיון שיבוא השואל וישאל מה התועלת הגדולה בשלום, הלא אפשר להתענג על ה' ולעסוק בתורה ובמצוות כל אחד לעצמו גם אם לא יהיה לו שלום עם אחרים, ועל זה משיבה הגמרא שהשלום מעולה לשלשה דברים, הראשון, 'למען אחי ורעי אדברה נא שלום בך', שאף אם הוא לעצמו יכול לבא לתכלית האושר מבלי שיצטרך לאחרים, מכל מקום אחרים צריכים לו, ואם יפרדו לעצמו לא יוכל לעזור לאחרים, ואם כן על ידי השלום יש לו זכות שמסייע לרבים. והשני, 'למען בית ה' אלהינו אבקשה טוב לך', כמבואר ביומא (ט:) שבית שני לא נחרב אלא משום שנאת חנם, וכל דור שאין בית המקדש נבנה בימיו כאלו נחרב בימיו, ואם רוצים שיבנה בית המקדש צריך להתרחק מאד משנאת אחים, וזה יעשה אם יחזיק בקצה האחר שהוא השלום, וזו כוונת הפסוק שיעשה שלום למען בית ה' אלהינו. והשלישי, 'ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום', על פי המבואר בעוקצין (פ"ג מי"ב), אמר רבי שמעון בן חלפתא לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום, שנאמר 'ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום', ויש להבין מהו הלשון כלי מחזיק ברכה, ונראה לפרש על פי מה שאמרו חז"ל (מכות כג:) שרמ"ח מצוות עשה הם כנגד אבריו של אדם ושס"ה לא תעשה הם כנגד גידיו, שעל ידי המצוות ושמירה מעבירות מתקן תרי"ג בחינות נפשו. אכן כבר הקשו הראשונים שהרי אי אפשר לכל אחד מישראל לקיים כל תרי"ג מצוות [שיש מצוות הנוהגות בכהנים ויש הנוהגות בישראל, וכן עוד הרבה מצוות שאינן שייכות לכולם], ואם כן תשאר נפשו פגומה כמו שהגוף פגום אם יחסרו מאבריו וגידיו. ותרצו שכל ישראל חשובים כאיש אחד, ואם כל אחד מקיים כל המצוות שמוטלים עליו לעשות, נחשבו לו המצוות שקיימו אחרים כאילו קיימם הוא גם כן להשלים נפשו על ידם. אכן זה דוקא כשיש לו שלום עם אחרים, אבל כשיש פירוד לבבות ביניהם לא. וזה מה שאמר התנא לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל, שאף שכבר שנינו (שם) רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות, מכל מקום לא מצא כלי מחזיק ברכה, דהיינו שאחד יחזיק את כל הברכות שנשפעות עליו על ידי קיום תרי"ג מצוות, אלא השלום, שנאמר 'ה' עוז לעמו יתן' על ידי התורה [שאין 'עוז' אלא תורה (שיהש"ר רבה פ"א א ד)], וכדי שלא יקשה איך אפשר לאחד לקיים הכל משיב הפסוק 'ה' יברך את עמו בשלום', ועל ידי זה נחשבות לו מצוות אחרים כאילו קיימם גם הוא ונשלמים ישראל בין כולם. וראה צל"ח (ד"ה שלוה וד"ה ומתס) שביאר באופן אחר, הובאו דבריו בילקוט ביאורים.

שנאמר פעלתי השמיני. בני עובד אדום קא חשיב בדברי הימים, וקא חשיב תמניא והיא תשיעית כל אחת ילדה ששה הם חמשים וארבע, הוסיף עליהם שמונה בנים הראשונים הרי ששים ושנים לעובד אדום: הדוחק את השעה. כגון אבשלום שבקש למלוך בחזקה[א]: אצטריכא להו שעתא. להיות אחד מהם ראש ישיבה. אצטריכא להו גרסי'. הוצרכו להם חכמים: סיני. היו קורין לרב יוסף שהיה בקי בברייתות הרבה: עוקר הרים. לרבה בר נחמני שהיה מחודד יותר בפלפול: למרי חטיא. למי שקבץ תבואה למכור, כלומר למי שקבץ שמועות: דאמרי ליה כלדאי. לרב יוסף: מלכת תרתין שנין. אמר אם אמלוך תחלה אמות לסוף שנתים, ונדחה מפני השעה ולא אבה למלוך, והשעה עמדה לו שלא הפסיק שנותיו בכך: אומנא לביתיה לא קרא. לא נהג כל אותן השנים שום לד שררה, וכשהיה צריך להקיז דם היה הולך לבית הרופא ולא היה שולח לבא אליו: שיאחז בעובי הקורה. אם בא לטלטלה ממקום למקום לתחה בבנין. כלומר יעקב שכל הבנים שלו וטרח בגידולם יבקש עליהם רחמים[ב]: הנפטר מן המת. כשהיו מוליכים ארונות ממקום למקום לקבורה היו מלוים אותו מעיר לעיר, וחוזרים אלו ואחרים מלוים אותו משם והלאה, והחוזרים קרי נ[...] נוטלין[ג] רשות להפטר ממנו: אין להם מנוחה. מישיבה לישיבה וממדרש למדרש[ד]:

שנאמר א) פעלתי השמיני (א) וכתיב א) כי ברכו אלהים ב) כל אלה [מבני] (ל)עובד אדום המה ובניהם ואחיהם (אנשי) [איש] חיל בכח לעבודה ששים ושנים לעובד אדום. אמר ר' אבין הלוי (א) כל הדוחק את השעה שעה דוחקתו וכל הנדחה מפני השעה שעה נדחת מפניו מדרבה ורב יוסף ג) דרב יוסף סיני ורבה עוקר הרים אצטריכא להו שעתא ג) שלחו להתם סיני ועוקר הרים איזה מהם קודם שלחו להו סיני קודם ד) שהכל צריכין למרי חטיא אף על פי כן לא קבל עליו ר' יוסף דאמרי ליה כלדאי מלכת תרתין שנין מלך רבה עשרין ותרתין שנין מלך רב יוסף תרתין שנין ופלגא כל הנך שני דמלך רבה אפילו אומנא לביתיה לא קרא: ואמר רבי אבין הלוי מאי דכתיב ג) יענך ה' ביום צרה ישגבך שם אלהי יעקב ולא אלהי אברהם ויצחק מכאן לבעל הקורה שיכנס בעביה של קורה: ואמר רבי אבין הלוי כל הנהנה מסעודה שתלמיד חכם שרוי בתוכה כאילו נהנה מזיו שכינה שנאמר ד) ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכל לחם עם חותן משה לפני האלהים וכי לפני אלהים אכלו והלא לפני משה אכלו אלא לומר לך כל הנהנה מסעודה שתלמיד חכם שרוי בתוכה כאילו נהנה מזיו שכינה: ואמר רבי אבין הלוי הנפטר מחברו [א]אל יאמר לו לך בשלום אלא לך לשלום שהרי יתרו שאמר לו למשה ה) לך לשלום עלה והצליח דוד שאמר לו לאבשלום ו) לך בשלום הלך ונתלה: ואמר רבי אבין הלוי [ב]הנפטר מן המת אל יאמר לו לך לשלום אלא לך בשלום שנאמר ז) ואתה תבא אל אבותיך בשלום: אמר רבי לוי בר חייא א) היוצא מבית הכנסת ונכנס לבית המדרש ועוסק בתורה ו) זוכה ומקבל פני שכינה שנאמר ח) ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלהים בציון. אמר רבי חייא בר אשי אמר רב ו) תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא שנאמר ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלהים בציון: ח) אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם שנאמר ט) וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך אל תקרי בניך אלא בוניך י) שלום רב לאוהבי תורתך ואין למו מכשול כ) יהי שלום בחילך שלוה בארמנותיך ל) למען אחי ורעי אדברה נא שלום בך מ) למען בית ה' אלהינו אבקשה טוב לך נ) ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום:

הדרן עלך הרואה
וסליקא לה מסכת ברכות

הדרן עלך הרואה וסליקא לה מסכת ברכות

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ערובין דף יג:], ב) עירובין ל., ג) [מ"ק יב.] הוריות יד., ד) [ב"ב קמה:], ה) [מ"ק כט. ע"ש], ו) [מ"ק כט. ע"ש], ז) שם, ח) יבמות קכב: נזיר סו: תמיד לב: כריתו' כח ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמ' שנאמר פעולתי השמיני כי ברכו אלהים וכתיב כל אלה מבני עובד אדום המה ובניהם:

גליון הש"ס

גמ' כל הדוחק את השעה. מג"א רסי' קנו ע"א[ה]: שם כל הנהנה מסעודה. מג"א סוף סי' קנו ורס"י תקס"ח סק"ה:

תורה אור השלם

א) עַמִּיאֵל הַשִּׁשִּׁי יִשָּׂשכָר הַשְּׁבִיעִי פְּעֻלְּתַי הַשְּׁמִינִי כִּי בֵרֲכוֹ אֱלֹהִים: [דברי הימים א כו, ה]

ב) כָּל אֵלֶּה מִבְּנֵי עֹבֵד אֱדֹם הֵמָּה וּבְנֵיהֶם וַאֲחֵיהֶם אִישׁ חַיִל בַּכֹּחַ לַעֲבֹדָה שִׁשִּׁים וּשְׁנַיִם לְעֹבֵד אֱדֹם: [דברי הימים א כו, ח]

ג) יַעַנְךָ יְיָ בְּיוֹם צָרָה יְשַׂגֶּבְךָ שֵׁם אֱלֹהֵי יַעֲקֹב: [תהלים כ, ב]

ד) וַיִּקַּח יִתְרוֹ חֹתֵן מֹשֶׁה עֹלָה וּזְבָחִים לֵאלֹהִים וַיָּבֹא אַהֲרֹן וְכֹל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל לֶאֱכָל לֶחֶם עִם חֹתֵן מֹשֶׁה לִפְנֵי הָאֱלֹהִים: [שמות יח, יב] ה) וַיֵּלֶךְ מֹשֶׁה וַיָּשָׁב אֶל יֶתֶר חֹתְנוֹ וַיֹּאמֶר לוֹ אֵלְכָה נָּא וְאָשׁוּבָה אֶל אַחַי אֲשֶׁר בְּמִצְרַיִם וְאֶרְאֶה הַעוֹדָם חַיִּים וַיֹּאמֶר יִתְרוֹ לְמֹשֶׁה לֵךְ לְשָׁלוֹם: [שמות ד, יח] ו) וַיֹּאמֶר לוֹ הַמֶּלֶךְ לֵךְ בְּשָׁלוֹם וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ חֶבְרוֹנָה: [שמואל ב טו, ט] ז) וְאַתָּה תָּבוֹא אֶל אֲבֹתֶיךָ בְּשָׁלוֹם תִּקָּבֵר בְּשֵׂיבָה טוֹבָה: [בראשית טו, טו] ח) יֵלְכוּ מֵחַיִל אֶל חָיִל יֵרָאֶה אֶל אֱלֹהִים בְּצִיּוֹן: [תהלים פד, ח] ט) וְכָל בָּנַיִךְ לִמּוּדֵי יְיָ וְרַב שְׁלוֹם בָּנָיִךְ: [ישעיה נד, יג] י) שָׁלוֹם רָב לְאֹהֲבֵי תוֹרָתֶךָ וְאֵין לָמוֹ מִכְשׁוֹל: [תהלים קיט, קסה] כ) יְהִי שָׁלוֹם בְּחֵילֵךְ שַׁלְוָה בְּאַרְמְנוֹתָיִךְ: [תהלים קכב, ז] ל) לְמַעַן אַחַי וְרֵעָי אֲדַבְּרָה נָּא שָׁלוֹם בָּךְ: [תהלים קכב, ח] מ) לְמַעַן בֵּית יְיָ אֱלֹהֵינוּ אֲבַקְשָׁה טוֹב לָךְ: [תהלים קכב, ט] נ) יְיָ עֹז לְעַמּוֹ יִתֵּן יְיָ יְבָרֵךְ אֶת עַמּוֹ בַשָּׁלוֹם: [תהלים כט, יא]

עין משפט נר מצוה

צג א טוש"ע או"ח סי' קנה סעיף א:
[א] מג"א סי' ק"י סק"ט:
[ב] [רמב"ם פ"ד מהל' אבל ה"ד]:

רב נסים גאון

תלמידי חכמים אין להם מנוחה. בגמרא דבני מערבא במסכת שביעית בפרק רביעי פירשו כי זו היגיעה שהן יגעין היא (משבחין) [שמשבחין] ומקלסין וגורסין בתורה כדאמרי' ר' יונה בשם ר' חייא בר אשי עתידין חברין להתיגע מבתי כנסיות לבתי מדרשות מאי טעמא דכתיב (תהלים פד) ילכו מחיל אל חיל:

סליקא לה להא מסכתא

הגהות וציונים

א] ברש"י שבע"י נוסף בחיי אביו ולא רצה להמתין עד מיתת אביו: ב] ברש"י שבע"י הגירסא אם בא לטלטלה ממקום למקום לתחה בבנין שיהא נושא רוב משוי הקורה הכא נמי יעקב אבינו הוא בעל הקורה שסבל עול גידול בנים והרבה בתפלות ואמטול הכי כתיב ישגבך שם אלהי יעקב בזכות יעקב שעליו הדבר תלוי לזכות את ישראל: ג] צ"ל שנוטלין וכ"ה בכת"י: ד] פירוש לעוה"ב אין מניחין לו לישן, ומוליכין אותו לבית מדרשו של שם ועבר (יפה עינים בשם המדרש):

ה] צ"ל מג"א סוף סימן קנו (ותיבת "ע"א" ט"ס) (מובא במג"א סמוך למימרא כל הנהנה וכו' שרע"א מציין עליו להלן):

משנת ראשונים **ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכל לחם עם חתן משה לפני האלהים.** אין ספק כי הסעודה הזאת לאהרן ולשבעים זקנים וסעודת המטעמים ליצחק אבינו, כוונה אחת להם, כדי שתחול השמחה בנפש האוכל ותשרה עליו רוה"ק, לפי שכחות הנפש נקשרים בכחות הגוף, ובהתעורר כחות הגוף אז יתחזקו כחות הנפש לאיזה ענין שיכוין אליו האוכל. **[רבינו בחיי, שמות יח יב]** **ילכו מחיל אל חיל.** שזה בודאי תכלית השלמות בהיות כל מעשיו פונים לעבודת השם לא יסור ממנה, אז יצליח את דרכיו ואז ישכיל. **[מאירי]** **תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם.** בזכות צדיקים בדור נעים לעולם, שנאמר כל בנייך לימודי ה' ורב שלום בניך, כלומר כל בנייך בונייך שבונים העולם בטוב, הם לימודי ה' שהם מלומדים לעשות הטוב, ורב שלום בונייך. **[פירושי סידור התפילה לרוקח]** השלום הוא קיום העולם, ועל כן המשפט נמסר לחכמים כי החכמים מרבים שלום בעולם, ולפיכך אסור להביא המשפט כי אם לפני חכמי ישראל. **[רבינו בחיי שמות כא]** **אל תקרי בניך אלא בוניך.** הנקוד הוא צורה ונשמה לאותיות, לפיכך לא נעשה הס"ת נקוד לפי שהוא כולל כל הפנים וכו', ואם ננקד הס"ת היה לו גבול ושיעור כדמיון החומר שהגיעה לו צורה ידועה, ולא היה אפשר לו להיות נדרש כי אם לפי הניקוד המסויים באותה תיבה, אבל מפני שס"ת בלול ומובלל בכל מיני שלימות ובכל מלה ומלה נתלים בה תלי תלים לא נעשה מנוקדים, כדי שיהיה נדרש בכל מיני שלימות ולפיכך אמרו אל תקרי כך אלא כך, ואילו היה מסויים לא נוכל לומר כך. **[שו"ת רדב"ז חלק ג סי' תרמג]**

פסקי תוספות ממסכת ברכות

מאימתי

א [א] קריאת שמע של בית הכנסת עיקר מ"מ טוב לקרותה (כולה) לפני מטתו ובלא ברכה [וכ"ע דכולה אינו משמע בתוס']: ד"ה מאימתי: דף ב ע"א

ב זמן תפלת המנחה עד הערב ותפלת מעריב מפלג המנחה: בא"ד: שם

ג הבינונו להתפלל בשדה ולא בעיר: ד"ה היה לך: דף ג ע"א

ד פירוש יהא שמיה רבא: ד"ה ועונין יהא שמיה: שם

ה אין לדבר דברי תורה בתוך ד' אמות של מת: ד"ה אין אומרים: ע"ב

ו אין לאכול (תחלת) סעודה משהגיע זמן ק"ש של לילה עד [שיקרא ק"ש] ויתפלל: ד"ה וקורא: דף ד ע"ב

ז [ב] טעם על הפסוקים דקודם יראו עינינו ואותה ברכה למה נתקנה: ד"ה אמר ר"י: דף ד ע"ב ובדף ב' ע"א ד"ה מברך

ח [ג] לסמוך גאולה לתפלה שחרית וערבית: ד"ה אמר ר"י: שם

ט [ד] שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר [אבל מילתא דקביע כגון ארון ותיבה מותר]: ד"ה שלא: דף ה ע"ב

י [ה] אין לעשות מלאכה בבקר קודם תפלתו [אבל לימוד מותר]: ד"ה אלא: שם

יא [ו] שלא לשום ראש או רגל מטתו בין מזרח למערב [כן פירש"י ובתוס' פי' דוקא כשישן עם אשתו]: ד"ה כל הנותן: שם

יב [ז] אין צריך להמתין לחברו בבתי כנסיות שלנו [כפר"ת. ור"י היה ממתין ונהג להחמיר אף לנו]: ד"ה המתפלל ובדף ב ע"א ד"ה מברך: דף ו ע"א

יג צריך לקבוע מקום לתפלתו אפילו בתוך בית הכנסת [לא נמצא כך בתוס' שלנו כ"א באשר"י סי' ז]:

יד מה פירוש של אחורי בית הכנסת: ד"ה אחורי: שם ע"א

טו פירוש מורידין הצדוקים. ד"ה ההוא צדוקי: דף ז ע"א

טז יחיד המתפלל בביתו יכוין להתפלל בעידן צלותא דצבורא. [כן מפורש בגמרא]: שם ע"ב

יז פי' דצריך ליכנס שני פתחים בבית הכנסת קודם שיתפלל: [דין זה באשר"י סימן ז]: [בתוס' רי"ח]: דף ח ע"א

יח אסור ללמוד בשעת הקריאה [אבל מי שתורתו אומנתו מותר כמו רב ששת]: ד"ה רב ששת: דף ח ע"א

יט שנים מקרא ואחד תרגום ולא בלשון לעז ופסוקים בלשון תרגום. ד"ה שנים מקרא: שם

כ [ח] פרשיות המועדות. [זה לפי גירסת הערוך

כא פרשיות דכלה אשר דרשו אז מהלכות המועד והוא בתוספות רבי יהודה חסיד ע"ש]: פירוש כאלו התענה תשיעי ועשירי: ד"ה כאלו: דף ח ע"ב

כב השלמת פרשיותיו עם הצבור. [מזמן מנחת שבת ואילך עד שבת הבאה לאחר אכילה ומצוה מן המובחר קודם אכילה]. ד"ה ישלים: שם

כג פי' משכיר את חבירו ברחוק ד"א. ד"ה אחרים: דף ט ע"ב

כד לכתחילה יכונו לקרות ק"ש סמוך להנץ החמה ואם לא קראו בההוא זמנא קורא עד שלש שעות ביום. ד"ה לק"ש כותיקין: שם

כה פי' דכל הסומך גאולה לתפלה אינו נזוק כל היום [היינו כותיקין]. ד"ה כל הסומך: שם

כו [ט] לא עשה ולא כלום מן התורה. יש לדקדק על סייג שהוסיפו חכמים על כל מצוה אף אם קיים עיקר המצוה כהלכתה בלא התוספת שהוסיפו

חדושים בפסקי תוספות על מסכת ברכות

[א] ק"ש של ביהכ"נ עיקר מ"מ טוב לקרותה כולה. המגיה מחק תיבת כולה ול"נ דהר"י לא אמר רק לישב המנהג דסמכינן על הני תנאי דגמ' אבל המתנהג בהידור טוב להחמיר לקרות בזמנה בלה"כ ויקרא לפני מטתו כולה כמו"ש התוס' וז"ל וא"כ שלשה פרשיות ה"ל לקרות עכ"ל ודלא כרש"י דסגי בפרשה ראשונה אבל ברכה ספיקא להקל: [ב] טעם הפסוקים כו'. נ"ל כוונת התוס' דבזמניהם צריכין להמתין בכל התפלות ובלילה חששו יותר לתקן יראו עינינו ע"כ גם בזמנינו עכ"פ בלילה יש להמתין: [ג] לסמוך כו'. תיבת שחרית מיותר ונ"ל משום דאפשר לו דסמיכת גאולה דערבית לא עדיף מעיקר ערבית דאינה חובה רק מצוה וכ"מ במג"א סי' רל"ו סק"א אך מלשון התוס' שכתבו וז"ל וצ"ל דאפי' כו' רשות מ"מ מחויב לסמוך משמע דלעו"ג דעיקר התפלה רשות מ"מ כשמתפללין הוי הסמיכה חובה בשוה כמו בשחרית: [ד] שלא כו'. המגיה הוסיף דמלתא דקביע שרי והוא נכלל במלת חוצץ המורה על מה דלא מבטל לה ע"ב די"ט. ולענין מטה עי' סוכה דכ"א וד"י והגיון נ"ל ד' ה': [ה] אין לעשות מלאכה בבוקר. הוסיף מלת בבוקר משמע דתלוי בעה"ש: [ו] שלא לשום כו'. פי' שאינו תלוי בצפון ודרום רק שלא מזרח ומערב וא"כ באלכסון י"ל דשרי: [ז] א"ל כו'. נ"ל דהיינו ביום עי' מג"א סי' צ': [ח] פרשיות המועדות. ערבוב קחזינא עם סוף סי' הקדוש וכל"ל ופסוקים ועו"ד בל"ת ירושלמי והוא ר"ת ופסוקים ועטרות ודינן בלשון תרגום ירושלמי: [ט] לא עשה כו'. עי' יבמות דפ"ט ובסוכה דכ"ז בעושה סוכה ע"ג בהמה דר"י פוסל ור"מ מכשיר וי"ל דהתם ד"א גורם לפסול וצ"ע:

ביאורי רש"י

ביאור משנת רש"י
על פי דברי רבותינו

פרק ראשון - מאימתי

ב.

מאימתי קורין את שמע בערבין. משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן

זמן קריאת שמע של ערבית הוא משעה **שכהנים** שנטמאו, **וטבלו** להיטהר מטומאתם, **והעריב שמשן** לאחר מכן, כלומר, שקעה החמה ויצאו הכוכבים[א], **והגיע בכך עתם** - הזמן שבו מותר להם **לאכול בתרומה**[ב], משעה זו אפשר לקרוא קריאת שמע.

עד סוף האשמורה הראשונה

לדעת רבי אליעזר ישנם שלש משמרות בלילה, ונמצא שסוף האשמורה הראשונה הוא **בשליש הלילה, כדמפרש בגמרא** (ג.). ומשם - ומשעה זו **ואילך עבר זמן** קריאת שמע, משום **דמשעה זו לא מקרי תו** - שוב אין זה נקרא **זמן שכיבה**, שאין בני אדם הולכים לשכב בשעה זו, **ולא קרינן ביה** - ואין זה בכלל הזמן שנאמר במקרא **'בשכבך'**[ג] (דברים ו ז), **ומקמי הכי נמי** - וגם לפני צאת הכוכבים **לאו זמן שכיבה** הוא, משום שאין בני אדם הולכים לשכב בשעה זו, **ולפיכך הקורא** קודם **לכן** - לפני צאת הכוכבים, **לא יצא** ידי **חובתו**[ד].

ומקשה רש"י, **אם כן** יש להבין **למה קורין** אותה [את קריאת שמע] **בבית הכנסת**, לפי מנהגנו שאנו מתפללים ערבית מבעוד יום, לפני צאת הכוכבים. ומשיב רש"י, קריאה זו אנו קוראים **כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה**, ולא כדי לצאת ידי חובת קריאת שמע[ה]. **והכי תניא** - וכך שנינו **בברייתא** שהובאה במסכת **ברכות** בתלמוד ירושלמי (פ"א ה"א)[ו]. **ולפיכך** מאחר ואין אנו יוצאים ידי חובה בקריאת שמע זו, **חובה עלינו לקרותה** פעם נוספת **משתחשך** - לאחר צאת הכוכבים, **ובקריאת פרשה ראשונה שאדם קורא על מטתו** לפני השינה, **יצא** ידי חובת קריאת שמע[ז].

עד שיעלה עמוד השחר

משום שלדעת רבן גמליאל 'בשכבך' פירושו בשעה שבני אדם שוכבים [ולא רק בשעה שהולכים לשכב], ונמצא **שכל הלילה** קרוי 'זמן שכיבה'[ח].

הקטר חלבים ואברים

מדובר בחלבים ואיברים **של** קרבנות **שנזרק דמן ביום**[ט].

מצותן

המצוה **להעלות** אותם למזבח ולהקטיר אותם נמשכת **כל הלילה**[י], **ואינן נפסלים בפסול 'לינה' עד שיעלה עמוד השחר**[יא], ונפסלין דווקא אם הן מונחים אז **למטה מן המזבח**[יב], דהיינו ברצפת העזרה[יג], **דכתיב 'לא** ילין **לבקר'** (שמות לד כה), ומבואר שדווקא בבוקר הם נפסלים.

חלבים

היינו חלבים **של כליד** הקרבנות, שהרי בכולם מקריבים את החלבים[טו].

אברים

הכוונה לאיברים **של עולה**, שכן מקטירים את כולה[טז].

וכל הנאכלים ליום אחד

כגון **חטאת ואשם**, וכבשי **עצרת** שהם שלמי ציבור הקרבים בחג השבועות[יז], **ומנחות ותודה**, שכל אלו נאכלים ביום ההקרבה ובלילה שאחריו.

מצותן

זמן מצות **אכילתן**[יח].

עד שיעלה עמוד השחר

ואם נשארו עד עלות השחר **הוא מביאן** - גורם להם **להיות 'נותר'** [שהאוכל ממנו חייב כרת (ויקרא יט ח)], **דכתיב** בפרשת **תודה 'לא יניח ממנו עד בקר'** (שם ז טו), וכלם מתודה ילמדו - ובכל שאר הקרבנות שהוזכרו, לומדים שזמנם עד עלות השחר מהפסוק שנאמר לגבי תודה[יט].

ציונים והערות

א. **על** פי הגמרא להלן (סוף העמוד) ורש"י מכתב יד (ד"ה ביאת, הובא להלן). ב. **נקט** רש"י 'והגיע עתם לאכול בתרומה', כדי לומר שאין כוונת המשנה שבאותה שעה הם ממש אוכלים בתרומה, שהרי אסור לאדם לאכול משעה שהגיע זמן קריאת שמע עד שיקרא קריאת שמע ויתפלל [כפי שהוכיחו התוספות (להלן ע"ב ד"ה משעה, להלן ד: ד"ה וקורא) מהברייתא (להלן ד:)], אלא כוונת המשנה שמאותה שעה מותר להם לאכול בתרומה. על פי ראש יוסף (נרש"י). ג. **ולדעת** רבי אליעזר 'בשכבך' פירושו בשעה שבני אדם הולכים לשכב, משעה שהמקדימים שבהם הולכים לשכב, ועד השעה שהמאחרים הולכים לשכב. רש"י (לקמן ג. ד"ה לאו). ד. **בפני** יהושע תמה, מדוע ביאר רש"י בדיבור זה שאין יוצאים קודם לכן, הרי זה שייך לדברי המשנה אימתי הוא תחילת הזמן, ולא לדיבור זה שעוסק בסוף הזמן. וביאר, שהיה מקום לומר שבדיעבד יוצא קריאת שמע גם קודם שתחשך, כיון שיש מעטים הישנים אז, לכך הכריח רש"י שכשם שאנו מוצאים בסוף הזמן שהקורא לאחר האשמורה הראשונה לא יצא ידי חובתו אפילו בדיעבד [כפי שמוכח בהמשך המשנה], אף שבודאי יש מעט אנשים שזהו זמן שכיבתם, כך גם בתחילת הזמן אין יוצאים אפילו בדיעבד קודם שתחשך, אף שיש מעט אנשים שזהו זמן שכיבתם [וראה מה שתירץ הצל"ח]. ה. **וביאר** הרשב"א (שו"ת ח"א סי' מז), שאף על פי שלא הגיע זמן קריאת שמע אפשר לומר ברכותיה, משום שאינם ממש ברכות של קריאת שמע, כמו ברכת התורה וברכת המצוות, שאם כן היה לנו לברך 'לקרוא את שמע', כמו שאנו מברכים על קריאת התורה ועל קריאת המגילה [וראה בהערה בהמשך], ובהכרח שברכות אלו נתקנו בפני עצמן, אלא שתיקנו לאומרן לפני קריאת שמע ואחריה. אך בפסקי הרי"ד (ד"ה אמר) פסק, שהקורא קריאת שמע בברכותיה קודם זמנה, מברך ברכה לבטלה. ו. **והתוספות** (ד"ה מאימתי) ביארו בשם רבינו תם, שאין כוונת הירושלמי לקריאת שמע שאומרים בתפילה [שלשיטתם יוצאים בקריאה זו וכפי שיתבאר בהערה להלן], אלא שבזמנם היו רגילים לומר לפני התפילה קריאת שמע, כמו שאנו רגילים לומר 'אשרי' לפני תפילת מנחה, ועל אותה קריאה אמרו בירושלמי שאינה אלא כדי לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה. ז. **וכן** כתב רב עמרם גאון, ומחמת כך כתב שלפני שאדם קורא קריאת שמע על מטתו, צריך לברך 'אשר קדשנו במצוותיו וציונו על קריאת שמע'. רא"ש (סי' א). ותלמידי רבינו יונה (ד"ה וכתב) כתבו שאין לברך ברכה זו, משום שלא מצינו ברכה זו בשום מקום, אלא יאמר פעם נוספת 'אהבת עולם', שנתקנה לומר סמוך לקריאת שמע [וראה עוד בהערות לביאורי הפשט]. והתוספות (ד"ה מאימתי) הקשו כמה קושיות על דברי רש"י: א. שלפי דבריו היה לנו לקרוא בקריאת שמע שעל המיטה את כל שלושת הפרשיות, שהרי לא יצאנו במה שקראנו בבית הכנסת. ב. שלדבריו שקריאת שמע שעל המיטה היא עיקר קריאת שמע, היו צריכים לומר עמה ברכות קריאת שמע. ג. שהרי להלן (ה.) אמרו שצריך לקרוא קריאת שמע על המיטה רק בשביל לסלק המזיקין, ותלמיד חכם אינו צריך לקרותה. ד. שהרי הלכה כרבי יוחנן (לקמן ד.) שצריך לקרוא קריאת שמע של ערבית קודם התפילה כדי לסמוך גאולה לתפילה, ולדבריו עיקר קריאת שמע היא לאחר התפילה. ולכן ביארו התוספות בשם רבינו תם, שהטעם שאנו קוראים קריאת שמע מבעוד יום, הוא משום שאנו סוברים כרבי יהודה (לקמן כו.), שזמן תפילת מנחה הוא עד 'פלג המנחה', דהיינו עד שעה ורבע לפני השקיעה, ומיד לאחר זמן זה מתחיל זמן תפילת ערבית וזמן זה הוא לדעתו גם זמן קריאת שמע של ערבית, ושלא כדעת משנתנו. ובשם ר"י ביארו, שאנו סוברים כאותם תנאים שהובאו בברייתא (לקמן ע"ב), שעולה מדבריהם שזמן קריאת שמע הוא קודם צאת הכוכבים ושלא כדעת משנתנו. ובפני יהושע (בתוס' שם) תירץ את קושייתם הראשונה על רש"י, שאכן לדעתו צריך לכתחילה לקרוא את כל שלושת הפרשיות בקריאת שמע שעל המיטה, וכוונתו רק לפרש איך התירו לקרות בבית הכנסת אף על פי שאין הציבור מקפיד לקרות שוב שמע לאחר מכן, ועל זה כתב שמשום שבדיעבד יוצא בפרשה ראשונה שקורא על מיטתו, לא חששו. וכן הוכיח באמת ליעקב מדברי שלטי הגבורים שלדעת רש"י צריך לקרוא את כל הפרשיות בקריאת שמע שעל המיטה. ועל מה שהקשו התוספות שמבואר בגמרא שקריאת שמע שעל המיטה אינה חיוב, תירץ הרא"ש (סי' א), שבגמרא מדובר כשכבר קרא קריאת שמע בזמנה, אבל כשלא קרא קריאת שמע בזמנה חיוב גמור הוא לקרותה וגם תלמיד חכם חייב בכך. ח. **רבי** אליעזר סובר ש'בשכבך' פירושו זמן התחלת שכיבה, דהיינו השעה שבני אדם הולכים לשכב, כאשר זה מקדים וזה מאחר, ולכן אמר שהזמן הוא עד סוף האשמורה הראשונה, ואילו חכמים סוברים ש'בשכבך' פירושו כל זמן השכיבה, דהיינו כל הלילה, אלא שעשו סייג לדבר ואמרו שיש לקרותה עד חצות [כמבואר בהמשך המשנה], ורבן גמליאל סובר כמותם, אלא שחולק על הסייג שעשו, וסובר שמותר לקרותה לכתחילה עד עלות השחר. רש"י (לקמן ג. ד"ה לאו). ט. **זמן** זריקה אינו אלא ביום, כפי שהגמרא (מגילה כ.) דורשת מהנאמר (ויקרא ז לח) 'ביום צוותו'. ודם שלא נזרק ביום נפסל בשקיעת החמה, כפי שהגמרא (זבחים נו.) דורשת מהנאמר (שם ז טז) 'ביום הקריבו את זבחו יאכל', שרק ביום שאתה זובח אתה מקריב את הדם. י. **שנאמר** (ויקרא ו ב) 'היא העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה'. רש"י (פסחים סח: ד"ה כשרין). וראה בהערה בהמשך. יא. **במשמר** הלויים (סי' א) הביא דברי הגר"ז צ'צ'יק, שדייק מלשון רש"י שכל הנידון הוא מצד איסור לינה, אבל אם יעלה אותם לראש המזבח, שבאופן זה מבואר בהמשך שאין נפסלים בלינה, יכול להקטירם אפילו לאחר עשרה ימים. ואחר כך הסתפק שאולי בנוסף לכך יש מצוה להעלותם כל הלילה [ולפי זה יתכן שכוונת רש"י כאן לשני דברים: א. מצוה להעלותם כל הלילה. ב. בבוקר נפסלים בלינה]. ורש"י בפסחים (שם) לא הזכיר כלל את ענין הלינה, ומשמע שמדובר על המצוה להעלותם. וראה עוד בהערה להלן (ד"ה מצותן - השני). יב. **וכן** כתב רש"י בפירושו לתורה (שמות לד כה), שאין לינה פוסלת דברים שנמצאים על המזבח. וביאר במקום שמואל (ברש"י כאן), שאף על פי שיש הסוברים (זבחים פז.) שלינה פוסלת דברים הנמצאים בראשו של המזבח, רש"י סובר להלכה כדעה (שם) שלינה אינה פוסלת אותם. אבל הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ג הי"א) פסק, שלינה פוסלת בראש המזבח, אלא שמתוך שעלו לא ירדו, ומקטירים אותם, ואם ירדו מהמזבח לא יעלו שנית. יג. **אבל** אם נמצאים על הכבש לא ירדו, ואפשר שהוא הדין כשהם על הסובב והיסוד. ראש יוסף. יד. **בהרי** בשמים (שו"ת סי' א) ביאר, שכוונת רש"י לרבות בתיבה 'כל', שאפילו אותם קרבנות שזמן אכילתם שני ימים ולילה אחד, יש להקטיר חלביהם עד עלות השחר. טו. **והיינו** כל הקרבנות חוץ מעולה, שבשרם נאכל לבעלים או לכהנים, ומקטירים רק את חלבם. מאירי (ד"ה הקטר). ובבית הלוי (ח"א סי' לד סק"ו) ביאר שזוהי גם כוונת רש"י כאן. וראה בהערה להלן מה שביאר לפי זה. טז. **מאירי** (שם). יז. **והם** מתירים ומקדשים את שתי הלחם. רש"י (מנחות יג: ד"ה שני). יח. **רש"י** נקט כן משום שלכתחילה צריך לאוכלם עד חצות, כמבואר בהמשך המשנה, אבל לעיל לגבי הקטר חלבים (ד"ה מצותן - הראשון) נקט רש"י 'מצותן להעלות כל הלילה', וזאת משום שרש"י סובר (להלן ד"ה אם וד"ה כדי) שלגבי הקטר חלבים לא גזרו להעלותם על חצות, ולכן אפשר לפרש 'מצותן' כפשוטו, שמצוה להעלותם כל הלילה. חידושי הרש"ש שלזינגר (נדפס בסוף חידושי הלכות המהר"ם שי"ף גיטין). ובמשמר הלויים (סי' א) ביאר בשם הגר"ז צ'צ'יק את שינוי הלשון באופן אחר, שכאן לענין אכילה הכוונה ב'מצותן' היא, שזהו זמן המצוה לאכול כל הלילה, אבל לענין הקטרה אין זה זמן המצוה, אלא שבבוקר נפסלים בלינה, ובאמת באופנים שלא נפסלים בלינה, כגון שלנו בראשו של המזבח, אפשר להקטירם אפילו לאחר עשרה ימים, ולכן נקט רש"י שם 'מצותן להעלות כל הלילה ואינן נפסלים בלינה'. וראה עוד בהערה לעיל (ד"ה מצותן - הראשון). יט. **כמבואר** בגמרא (זבחים לו.) שכל הקרבנות הללו נלמדים מייתורים שונים בפסוק זה, שהם נאכלים ליום ולילה 'עד בוקר'. אלא שיש להעיר ששם בגמרא לא הוזכרו כבשי עצרת [שהזכיר רש"י בדיבור הקודם]. שפתי חכמים.

אם כן למה אמרו חכמים עד חצות

למה אמרו **בקריאת שמע ובאכילת** קדשים שזמנם עד חצות[כ].

כדי להרחיק אדם מן העבירה

ואסרום באכילה - ולכן אסרו חכמים לאכול קדשים מחצות[כא], אף על פי שהוא קודם **זמנן** [שמן התורה זמנם עד עלות השחר], **כדי שלא יבא לאכלן לאחר עמוד השחר**, ויתחייב באכילה זו **כרת** כדין אוכל נותר (שם יט ח)[כב]. **וכן בקריאת שמע** גזרו לקרותה עד חצות[כג], כדי **לזרז את האדם, שלא יאמר** לעצמו 'יש לי עוד שהות' - זמן רב עד עלות השחר, וידחה את הקריאה, **ובתוך כך יעלה עמוד השחר, ועבר** לו הזמן של קריאת שמע.

ו'הקטר חלבים'[כד] דקתני **הכא** - שנשנה כאן במשנה, **לא אמרו** בו חכמים 'עד חצות' כלל[כה], **ולא נקט להו הכא** - ולא הזכירם רבן גמליאל כאן **אלא** כדי **להודיע** לבניו, **שכל דבר** מצוה הנוהג בלילה, **כשר כל הלילה. והכי נמי תנן** - וכן שנינו **בפרק שני דמגילה** (כ:), כל הלילה כשר לקצירת העומר, ולהקטר חלבים ואברים, ולא נאמר שם [ובשום מקום אחר] שגזרו שלכתחילה יקטיר עד חצות[כו].

היכא קאי

מהיכא **קא** סליק - איזה דבר סיים התנא ללמוד, **דתנא ביה** - שבאותו מקום למד את עצם **חובת** קריאת שמע, שמתוך כך התחיל לשאול **כאן** מהו זמן הקריאה[כז].

אקרא קאי

ושם בפסוק **למד** את **חובת** הקריאה.

ואי בעית אימא

תירוץ זה מיישב את הקושיא השניה, **הא דתנא ערבין ברישא** - מה ששנה התנא ערבית תחילה, **יליף** - למד זאת מברייתו של **עולם**[כח].

והדר תנא בשחרית

ואחר כך שנה התנא **'מאימתי** קורין **את שמע** בשחרית'[כט].

משעת צאת הכוכבים

הזמן שהכהנים אוכלים בתרומה הוא מצאת הכוכבים, משום שזמן זה **הוא גמר ביאת השמש** - שקיעת החמה, ועל זמן זה נאמר (ויקרא כב ז) 'ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים', **כדיליף** - כפי שהגמרא לומדת מהכתובים לקמן (ע"ב).

[דכפרה[ל] לא מעכבא

שכהנים שנטמאו **בטומאה** שטהרתה **תלויה** בקרבן, **כגון זב** וזבה ויולדת **ומצורע** שעד שיביאו את קרבנם אינם נטהרים לגמרי, **אין** הבאת קרבן **כפרתן מעכבתן** מלאכול בתרומה, **אלא משבא השמש** - משקעה החמה [ויצאו הכוכבים] **לליל שיביא** קרבנו **למחרת** - והחל הלילה שקודם היום שעליו להביא בו את קרבנותיו, **מיד מותר** לו **לאכול תרומה**[לא].

ובא השמש וטהר

והמשך הפסוק הוא **'ואחר** [שבא השמש] **יאכל** מן הקדשים', ומוקמינן **להאי קרא** - והעמדנו ופירשנו את הפסוק הזה **באכילת תרומה**, שגם היא נקראת 'קדשים', כמבואר **במסכת יבמות בפרק הערל** (עד:). דאמרינן התם, שיש שלש דרגות של טהרה: א. טמא **שטבל ועלה** מן הטבילה, נקרא 'טבול יום', **ואוכל במעשר** שני מיד, אף על פי שלא שקעה החמה, אבל עדיין אסור הוא בתרומה[לב]. ב. כאשר **העריב שמשו** - שקעה החמה [ויצאו הכוכבים] לאחר שטבל, נקרא 'מעורב שמש', **ואוכל** גם **בתרומה** [וזהו הדין המוזכר כאן], אבל עדיין אסור הוא בקדשים, כיון שלא הביא כפרתו, והוא 'מחוסר כפרה'. ג. כאשר האיר היום **והביא** קרבן **כפרתו**, נשלמה כפרתו, **ואוכל** אף **בקדשים**[לג].

ומאי וטהר טהר יומא

והכי אמר קרא - ולפי זה כך יש לבאר את הכתוב (שם) 'ובא השמש וטהר', **שלכשתשקע** [-כאשר תשקע] **החמה, ויפנה היום וטהר מן תוך** חללו **של עולם**, כלומר, **ששקעה החמה לגמרי**, דהיינו בזמן **'צאת הכוכבים'**[לד]. **לפי** - משום **שזמן שקיעת אורה** של השמש לגמרי, מתחילת השקיעה עד סופה, הוא בשיעור הזמן של **מהלך** [-הליכת] **חמשה מילין, כדאמרינן בפסחים** (צג:). ומסיים הכתוב **'ואחר יאכל מן הקדשים'** - אחר הזמן הנזכר, שהוא זמן צאת הכוכבים, מותר לו לאכול בתרומה].

ב:

דילמא ביאת אורו

אולי כוונת הכתוב היא כך, 'ובא השמש', **שיאור** [-שתאיר] **השמש ביום השמיני**, 'וטהר', **ויטהר האיש עצמו** בהבאת קרבנותיו, **'ואחר יאכל'**, ורק אחר כך יאכל בתרומה[לה].

ציונים והערות

כ. **אבל** בהקטר חלבים לא נאמר כן, כמבואר ברש"י להלן. כא. **משמע** מדברי רש"י, שאפילו בדיעבד לא יאכל לאחר חצות. אבל התוספות (פסחים קכ: ד"ה אמר) כתבו, שכשם שבקריאת שמע אם לא קרא ועבר הזמן יקרא בדיעבד אחר חצות, כך גם באכילת קדשים אם עבר חצות יאכל אחר חצות. ויש לחלק, שבקריאת שמע שלא יעבור איסור בקום ועשה אם יקרא אחר הזמן, לא אסרו חכמים לקרוא אחר חצות, אבל באכילת קדשים, שאם יאכל אחר עלות השחר יעבור בקום ועשה, אפשר שלדעת חכמים אסור לאכלם אחר חצות. שאגת אריה (סי' ד ד"ה אבל). כב. **ועדיף** שיבואו קדשים לבית הפסול, על ידי שאנו ממעטים את זמן אכילתם שלא לאכלם לאחר חצות, מאשר שייאכלו עד הבוקר ויבוא לידי כרת. רשב"ם (פסחים קכ: ד"ה ר"א). ויש להבין מדוע הוצרך רש"י להזכיר את חיוב הכרת. וביאר הצל"ח (ברש"י ד"ה למה), שרש"י בא לבאר בזה את החילוק בין הקטר חלבים ואיברים שלא גזרו לעשותם עד חצות, לבין הנאכלים ליום אחד שגזרו בהם שיאכלום עד חצות, שדווקא בנאכלים ליום אחד שיש בו חשש כרת גזרו, וכן לגבי קריאת שמע שהיא עיקר קבלת עול מלכות שמים, אבל לגבי הקטר חלבים שאין איסור כרת, אלא רק איסור לאו, לא גזרו. ובתוספות רע"א (במשנתנו) דן מדוע הוצרך רש"י לפרש שיש כאן חשש איסור, ולא פירש שחששו שיעבור זמנה, כפי שפירש לגבי קריאת שמע. וביאר, שרש"י שרצה לומר שרבן גמליאל מודה בקדשים שאין לאכלם אלא עד חצות, וזאת משום שבקדשים קיים חשש שיאכלם לאחר הזמן ויעבור על איסור בקום ועשה, וגם יתחייב כרת, ואילו קריאת שמע שהיא רק ביטול עשה בשב ועל תעשה, לא גזר רבן גמליאל. כג. **במרומי** שדה (ברש"י) למד מדברי רש"י, שכשם שלגבי אכילת קדשים גזרו גם בדיעבד, כך לגבי קריאת שמע גזרו גם בדיעבד שהקורא לאחר חצות לא יצא ידי חובתו [אבל אין איסור בדבר, כמבואר בדברי רש"י (לקמן ט. ד"ה כוותי)], אלא אם כן היה אונס בדבר, כמו במקרה של בני רבן גמליאל, שבאופן זה יוצאים ידי חובה לאחר חצות. וראה בהערה לעיל בשם השאגת אריה. כד. **בהגהות** וציונים הובא שיש הגורסים 'ואיברים', וראה בבית הלוי שהובא בהערה בהמשך. כה. **רש"י** סובר שהסייגים שבמשנה נאמרו גם לענין דיעבד [כמבואר בהערה לעיל בסמוך], ולכן כתב כאן שלענין הקטר חלבים לא עשו סייג 'כלל', אפילו לענין לכתחילה. ראש יוסף (ברש"י). ויש להבין, מדוע בהקטר חלבים לא עשו חכמים סייג לדבר, ונאמרו בזה כמה ביאורים: א. המאירי (ד"ה הקטר) ביאר, ש'כהנים זריזים הם' (ביצה יח.), ולא חששו שיתאחרו אחר עלות השחר. והוסיף (ד"ה אם) שמכל מקום, עשו חכמים סייג לגבי הנאכלים ליום אחד, משום שבעניני אכילה לא נאמר הכלל שכהנים זריזים הם. ב. הצל"ח (ברש"י ד"ה למה) ביאר, שהיו רגילים להקטיר את החלבים והאיברים ביום כיון ש'חביבה מצוה בשעתה' (פסחים סח:), ודבר שאינו מצוי לא גזרו בו חכמים (עירובין סג:). ג. בראש יוסף (ברש"י ד"ה אם כן) ביאר לפי דברי הט"ז (או"ח סי' תקפח סק"ה), שחכמים אינם אוסרים דבר המפורש בתורה להיתר, ולגבי הקטר חלבים ואיברים מפורש בתורה (ויקרא ו ב) 'על מוקדה על המזבח כל הלילה', אבל באכילת קדשים ובקריאת שמע לא נאמר בתורה בפירוש שאפשר לעשותם כל הלילה. וראה ביאור נוסף בהגהות רא"מ הורוויץ (ד"ה הקטר). אמנם דעת הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ד ה"ב) והתוספות (פסחים קכ: ד"ה אמר), שגם לגבי הקטר חלבים ואיברים תיקנו חכמים שיעשו כן עד חצות. כו. **תוספות** יום טוב בביאור דברי רש"י. וכתב, שאין זו ראיה גמורה, משום שיתכן שרבן גמליאל שמע מחכמים שלכתחילה צריך להקטיר עד חצות, וכפי שמשמע מדבריו כאן, וכיון שסידר רבי את דברי רבן גמליאל במשנתנו, שוב לא הוצרך לכתוב זאת במקום אחר. ובבית הלוי (ח"א סי' לד סק"ו) דקדק, שרש"י בתחילת דבריו נקט 'הקטר חלבים' ולא הזכיר 'איברים'. וביאר, שדברי רש"י נאמרו דווקא בהקטר חלבים של כל הקרבנות [מלבד עולה], שמן התורה צריך להקטירם לכתחילה לפני תמיד של בין הערביים, ולכן לא הוצרכו חכמים לתקן שיקטירום לכתחילה עד חצות, אבל ב'איברים', דהיינו איברי עולת תמיד של בין הערביים, מודה רש"י שעשו סייג שצריך להקטירם עד חצות. ומה שהביא רש"י את המשנה במגילה, אין כוונתו להוכיח ממנה שלא עשו סייג בדין זה, אלא שהוקשה לו מדוע הזכיר רבן גמליאל 'חלבים', והרי בהם לא גזרו, ועל כך השיב, שרבן גמליאל הזכיר אותם משום שרגילים לשנות 'חלבים ואיברים' יחד, וכפי שמצינו במשנה במגילה [וכעין זה ביאר האור שמח (מעשה הקרבנות פ"ד ה"ב)]. כז. **שמכך** שאמר התנא 'מאימתי', משמע שפשוט לו שחייבים לקרוא קריאת שמע. על פי רש"י (תענית ב. ד"ה תנא). שאם לא כן היה לתנא לומר קודם את הדין עצמו, שיש חובה לקרוא קריאת שמע, ורק אחר כך לברר מתי הוא הזמן. כח. **והרשב"א** (ד"ה איבעית, בשם התוספות) הביא פירוש אחר בסוגיא, שתירוץ זה בא לבאר מדוע באמת הקדים הכתוב עצמו שכיבה לקימה, וביאר, שהכתוב למד זאת מסדר בריאת העולם. ודחה הרשב"א ביאור זה משני טעמים: א. לא שייך לומר שהפסוק למד ממקור אחר. ב. לפי זה לא מובן הלשון 'איבעית אימא', שמשמע שזהו תירוץ נוסף. כט. **הוקשה** לרש"י, כיון שהתנא פתח בערבית, היה לו לסיים קודם את כל דיני ערבית, ורק לאחר מכן לשנות דיני שחרית. ועל כך השיב, שהתנא רצה להמשיך 'מאימתי קורין את שמע בשחרית', שגם זו מצוה מן התורה, ורק לאחר מכן להמשיך בדברים שהם מדברי סופרים. בית משה חיים (ד"ה תנא פתח). ל. **ארבעת** הדיבורים הבאים מכאן ועד סוף העמוד, לא נדפסו בש"ס וילנא על הדף, וראה מקורם בהגהות וציונים. לא. **וכמבואר** בדיבור הבא, שמי שהעריב שמשו כבר אוכל בתרומה, אף שבקדשים אינו אוכל עד שיביא כפרתו. לב. **ועל** כך נאמר (ויקרא כב ו) 'ולא יאכל מן הקדשים כי אם רחץ בשרו במים', שמבואר בפסוק זה שמיד כשטבל נטהר ויכול לאכול בקדשים. לג. **ועל** כך נאמר (שם יב ח) 'וכפר עליה הכהן וטהרה', שמבואר בפסוק זה שהטהרה תלויה בהבאת הקרבנות. וחילוקי דינים אלו נשנו במשנה (נגעים פי"ד מ"ג). לד. **'צאת** הכוכבים' זמנו כשיוצאים שלשה כוכבים, ומבואר במסכת שבת (לה:), שאין הכוונה לכוכבים גדולים שנראים גם ביום, ולא לכוכבים קטנים שאינם נראים אלא בלילה, אלא לשלשה כוכבים בינוניים. וכיון שאין הכל בקיאין מה הם כוכבים בינוניים צריך להמתין עד שיראו שלשה כוכבים קטנים. וביום המעונן שאי אפשר לראות כוכבים צריך להמתין עד שיצא הספק מלבו. תלמידי רבינו יונה (ע"ב ד"ה וסא). לה. **התוספות** (ד"ה דילמא) הקשו כמה קושיות על פירוש רש"י: א. מדוע הגמרא (יבמות עד:) לא מקשה כן על המשנה (נגעים פי"ד מ"ג) שהובאה שם, שאומרת בפירוש

אם כן

אם נכון הדבר, **דהאי קרא** - שפסוק זה שנאמר בו 'וטהר' **לשון צווי הוא**, שהאדם מצווה להביא קרבנותיו, **נימא קרא** - היה לכתוב לומר **'ויטהר'**, **מאי** - ומדוע נאמר 'וטהר'.

אדכי

'אדכי' הוא **לשון עבר**[לו], דהיינו נטהר היום, וזאת על ידי **שנתפנה מן העולם השמש**[לז].

מברייתא

פשטו את הספק מהברייתא **דקתני לקמן** בשמעתין [-שנשנית לקמן בסוגייתנו], שאומרת שזמן קריאת שמע הוא **משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן, וראיה לדבר צאת הכוכבים**[לח] - והסימן לכך הוא יציאת הכוכבים, **שמע מינה** - ומוכח מכך **שאין כפרתן** [-הבאת הקרבנות לכפרה] **מעכבתן**, שאם היתה מעכבת היו אסורים בתרומה עד הבוקר.

משהעני

זמן קריאת שמע הוא מזמן אכילת העני, **שאין לו נר להדליק בסעודתו**, ולכן אוכל מוקדם משאר בני אדם[לט].

סיפא ודאי פליגא אמתניתין

דקתני הכא - ששנינו בסיפא של ברייתא זו, שזמן קריאת שמע הוא **עד שעה שעומד העני ליפטר מתוך הסעודה, והיינו לא כרבי אליעזר** במשנתנו שאמר עד סוף האשמורה הראשונה, **ולא כרבנן** שאמרו עד חצות, **ולא כרבן גמליאל** שאמר עד שיעלה עמוד השחר. וטעמו של התנא בברייתא זו, משום **דדריש** - שדורש את הכתוב (דברים ו ז) 'ובשכבך', שהכוונה **לתחלת זמן שכיבה** - תחילת הזמן שבני אדם שוכבים, ולכן התיר לקרוא רק עד שעה שהעני עומד להפטר מתוך הסעודה[מ], **ובמתניתין תנן** - ואילו במשנתנו שנינו, שהשיעור המחמיר ביותר הוא **עד סוף האשמורה הראשונה**, משום שלפי דעה זו 'ובשכבך' פירושו, בכל הזמן שבני אדם הולכים לשכב, מהמקדים ללכת לשכב עד המאחר לעשות כן[מא].

עני וכהן

הכוונה לשעה **שעני** נכנס לאכול בכל לילותיו[מב] [המוזכרת בברייתא], ולשעה שכהן **טמא** שטבל נכנס **לאכול בתרומה**[מג] [המוזכרת במשנה].

חד שיעורא הוא

שניהם נכנסים לאכול באותו זמן, והוא **בצאת הכוכבים**[מד].

בערבי שבתות

בלילות שבת **ממהרין לסעודה** יותר משאר הלילות, משום שהכל **מוכן** מבעוד יום[מה].

שאין ראיה לדבר

אף על פי שאין ראיה לכך **שהיום כלה** - נגמר **בצאת הכוכבים**[מו], **זכר לדבר איכא** - יש קצת רמז לדבר[מז].

דמשקי

היה מקום לומר שהיום כלה בשקיעת החמה, אלא שהם היו מחשיכים **ועושין מלאכה** גם **בלילה**, **משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים**.

ומקדמי

והיו **משכימין** ועובדים **קודם היום**, והכוונה בזה **דאימא יום לא הוי** - שיש לומר שאין נחשב יום עד הנץ החמה, והם היו **מקדימין** למלאכתם **מעלות השחר**[מח], דהוי כמו שיעור **מהלך חמשה מילין** קודם הנץ החמה (פסחים צג:)[מט].

תא שמע והיה לנו הלילה משמר

מדקאמר - מזה שאמר הכתוב **'והיום מלאכה'**, **אלמא האי דעבדי**[נ] - מוכח שכל הזמן שעבר **מעלות השחר עד צאת הכוכבים** [שהוא זמן העבודה], כל הזמן הזה **יממא** [-יום] **הוא**[נא]. **וזכר לדבר איכא** [-יש], שהיום מסתיים בצאת הכוכבים, **דהרי כל עת המלאכה** המוזכר בפסוק הראשון, **קורא הכתוב 'יום'** בפסוק השני[נב].

ציונים והערות

שכאשר העריב שמשו לאחר הטבילה הוא אוכל בתרומה [ובמגן דוד (בתוס' שם) תירץ, שהגמרא שם מביאה פסוקים נוספים ללמוד מהם דין זה, ולכך אין להקשות מנין למשנה שאוכל בהערב שמש. אבל הברייתא בסוגייתנו לומדת רק מהפסוק 'ובא השמש וטהר', ועל כך מקשה הגמרא כיצד אפשר ללמוד מפסוק זה לבדו]. ב. איך יתכן לומר שכוונת התורה לזריחת השמש, הרי לא מצינו לשון 'ביאה' לגבי שמש, אלא כשמדובר בשקיעה (תוס' הרא"ש ע"א ד"ה וממאי), ואם כוונת התורה לזריחת השמש, היה לה לומר 'וזרח השמש' או 'ויצא השמש' [ובמצא חן (ד"ה וממאי) תירץ, שאיך שיהיה אי אפשר לפרש את הפסוק כפשוטו, מפני שאם נאמר שהכוונה לשקיעת החמה יהיה קשה מהו 'וטהר', שהרי בכל מקום 'וטהר' הכוונה על טהרת האדם, ולא טהר יומא. ולכך הגמרא מסתפקת איזה דוחק עדיף בלשון הכתוב, האם לומר שתיבת 'ובא' הכוונה לזריחה, או לומר שתיבת 'וטהר' הכוונה טהר יומא]. ג. הגמרא בהמשך מביאה שבארץ ישראל הסתפקו בזה, ופשטו מהברייתא שאומרת 'סימן לדבר צאת הכוכבים', ואם הספק הוא כדברי רש"י, מדוע לא פשטו מהמשנה (נגעים שם), שאומרת בפירוש שכאשר העריב שמשו אוכל בתרומה, ובהכרח שאין הכוונה לזריחת השמש [ובהליכות עולם (שער שני פ"ב אות יח) תירץ, שלפעמים הגמרא מעדיפה להקשות או לפשוט מברייתא, אף על פי שיכולה להוכיח כן מהמשנה, וכגון באופן שהברייתא מפורשת יותר. ואף בסוגייתנו בני ארץ ישראל פשטו מהברייתא ולא מהמשנה, משום שבברייתא הדבר מפורש יותר שמדובר בצאת הכוכבים]. ומחמת קושיות אלו ביארו התוספות באופן אחר, שקושיית הגמרא היא, מנין לנו שכוונת התורה 'ובא השמש' שהשמש תתכסה ממש, ומה שנאמר 'וטהר' הכוונה שהיום יתפנה לגמרי, ויכול לאכול בתרומה רק בצאת הכוכבים, אולי הכוונה ל'ביאת אורו', דהיינו לתחילת שקיעת החמה [שהוא בתחילת כניסתה לרקיע, ושעה זו קודמת לצאת הכוכבים שיעור הליכת חמשה מיל], ומה שנאמר 'וטהר' הכוונה שאז נטהר האדם לגמרי ויכול לאכול תרומה [על פי תוס' רבינו פרץ (ד"ה דילמא)]. ובעוד יוסף חי (לעיל ע"א ד"ה וממאי) ביאר, שרש"י לא רצה לפרש כן, משום שאם נאמר שהכוונה לשקיעת החמה תיבת 'וטהר' מיותרת, שהרי נאמר כבר אחר כך 'ואחר יאכל מן הקדשים', ובהכרח שתיבה זו באה ללמד, או שצריך שיטהר היום לגמרי, או שהאדם יטהר בהבאת הקרבנות. וראה עוד בספר מצא חן ובאסיפת זקנים (ד"ה וממאי) שהאריכו ביישוב שיטת רש"י. **לו. כלומר**, תיבת 'אדכי' היא מלשון התפעל [והתי"ו נפל, כמו שכתב רש"י בפסוק (במדבר ז פט) 'מדבר אליו'], ואינו לשון עתיד כמו 'אטהר'. דרך אמונה (ד"ה ואדכי, עיי"ש). וכוונת רש"י לומר, שהטעם שהגמרא מביאה שכך אומרים הבריות, הוא כדי ללמוד מכך שגם ה'וטהר' הוא לשון עבר, דהיינו שנטהר היום ממילא, ואינו מוסב על האדם, שאם כן הוא לשון ציווי שהוא לשון עתיד. על פי מנחם משיב נפש (ברש"י). וראה ביאור נוסף באסיפת זקנים (ד"ה וממאי). **לז. נאמרו** שלשה ביאורים בדברי רש"י: א. יש שביאר ש'אדכי יומא' פירושו נטהר היום, ומה שסיים רש"י 'נתפנה מן העולם השמש' אינו ביאור לשון הגמרא, אלא שביאר שהיום נטהר על ידי שהתפנתה השמש [וכן משמע מדברי הרשב"א (ע"א ד"ה הכי) שכתב בשם רש"י 'וטהר יומא מן השמש'. וכן משמע מלשון רש"י שהובא בהגהות וציונים לעיל (ע"א ד"ה וממאי)]. ב. יש שביאר ש'יומא' הוא שמש [כפי שפירש רש"י במלאכי (ג יט)], ומה שנאמר 'אדכי יומא' הכוונה נטהרה השמש, ולפי זה מה שסיים רש"י 'נתפנה מן העולם השמש' הוא ביאור התיבות 'אדכי יומא'. וכן משמע מדברי רב ניסים גאון (ד"ה ואלו) שכתב, שמה שנאמר 'וטהר' מוסב על השמש. ג. יש שכתב שרש"י לא גרס כאן 'יומא', אלא 'איערב שמשא ואדכי', ונמצא שהתיבה 'אדכי' מוסבת על השמש המוזכרת קודם, והכוונה שהשמש התפנתה מן העולם. **לח. הב"ח** (אות ג) הגיה דברי רש"י על פי לשון הברייתא לקמן 'משעה שהכהנים זכאין לאכול בתרומתן, סימן לדבר צאת הכוכבים'. **לט. המאירי** (ד"ה זמנים וד"ה זמן רביעי) הקשה על פירוש זה, שלפי זה בהכרח שהעני אוכל לפני צאת הכוכבים, ואילו הגמרא לקמן מסיקה שהעני אוכל לאחר צאת הכוכבים. ולכן נחלק על רש"י וביאר, שהטעם שעני אוכל מוקדם משאר בני אדם, הוא משום שסעודת העני אינה צריכה הכנה, שהרי אוכל רק פת ומלח, ויכול לאכול מיד משחשכה, אבל סעודת שאר בני אדם צריכה הכנה, ואינם אוכלים מיד כשחשכה. ובדבש תמר (ברש"י) ביאר דברי רש"י, שבתחילה הגמרא הבינה שזמנו של עני מוקדם משל כהן, ולכן פירש רש"י כאן שהעני אוכל כשעדיין יש קצת אור, וזהו לפני זמן הכהנים שהוא בצאת הכוכבים, ואחר כך הגמרא דוחה שהעני אוכל בצאת הכוכבים כמו הכהן, ולפי זה מה שנקט התנא עני, הוא משום שאין סעודתו מוכנה כשבא לביתו כשאר בני אדם, אלא כאשר בא לביתו נותן שכר יומו לאשתו, והיא הולכת לקנות פת לסעודתו, ונמצא שהוא אוכל בצאת הכוכבים כמו כהנים, ולבסוף הגמרא מסיקה שמטעם זה הוא אוכל אפילו לאחר הכהנים. ובאגרות משה (או"ח ח"א סי' כד ד"ה ומה) הוכיח מדברי רש"י אלו שגם לאחר צאת הכוכבים יש עדיין אור, ולכן העני אינו צריך נר באותה שעה. וכתב, שכן משמע בירושלמי (ה"א), שנאמר שם שבזמן צאת הכוכבים 'חמה נתונה באמצע הרקיע'. **מ. יש** להעיר, שלכאורה זמן זה [משהעני נכנס לאכול פתו במלח, עד שעה שעומד ליפטר מתוך סעודתו], אינו זמן שכיבה אלא זמן סעודה, ושאר בני אדם אוכלים עוד יותר מאוחר. וראה מה שהתבאר בהערה להלן (ד"ה בערבי). **מא. רש"י** (לקמן ג. ד"ה לאו). **מב. ברש"י** להלן (ד"ה קא) מבואר, שזמנו של עני הוא רק באכילתו בימות החול ולא באכילתו בשבת. ולפי זה מה שכתב כאן 'בכל לילותיו' אינו בדווקא. **מג. כלומר**, אין כוונת הגמרא שלעולם עני וכהן אוכלים בזמן אחד, אלא הכוונה ל'עני' האמור בברייתא ול'כהן' האמור במשנה, והיינו לכהן טמא העומד לאכול בתרומה. **מד. צריך** ביאור, הרי רש"י כתב לעיל (ד"ה משהעני), שהעני אוכל מוקדם משום שאין לו נר להדליק בסעודתו, ואם כן איך יתכן שאוכל בצאת הכוכבים, הרי לכאורה בשעה זו אין אור. וראה מה שהתבאר בהערה לעיל (שם). **מה. ואף** על פי שזהו זמן סעודה, יש מקצת בני אדם המפונקים ומרבים בשינה, שהולכים לשכב בשעה זו. רבינו יהונתן (ד"ה ת"ר). והרא"ה (ד"ה תנו) כתב, שלא רק מקצת בני אדם עושים כן, אלא כל אחד לפעמים הולך לשכב בשעה זו, ולכן אין לומר שהנוהגים כן הם מיעוט ובטלה דעתם. **מו. הצל"ח** דייק מלשון רש"י, שהברייתא באה להביא ראיה שהיום מסתיים בצאת הכוכבים, ולא יותר מאוחר. וביאר על פי דברי הרשב"א (ד"ה רבי אומר), שלפי מסקנת הגמרא, שיעורו של רבי מאיר המוזכר בברייתא זו הוא לאחר צאת הכוכבים, ולכן אומרים חכמים, שיש זכר לדבר שהיום מסתיים לענין קריאת שמע בצאת הכוכבים, ולא יותר מאוחר. **מז. רש"י** (סוטה ד. ד"ה ואף). וראה בהערה להלן מדוע זהו רק 'זכר לדבר' ולא ראיה גמורה. **מח. אף** שהגמרא עוסקת רק לענין סוף היום, הוצרכה לומר גם שהיו משכימים, מפני שהזמנים תלויים אלו באלו, שאם היום נגמר בשקיעת החמה, נמצא שהיום תלוי בהמצאות השמש על הארץ, ועל כרחך שגם בבוקר היום מתחיל מזריחת החמה ולא מעלות השחר, ומכאן למד רש"י שלפי צד זה היום מתחיל בהנץ החמה. על פי פעמוני המעיל (על מעיל שמואל, ברש"י). **מט. ויש** להעיר שהגמרא בפסחים (נד.) מסיקה שהשיעור הוא כדי הליכת ארבעה מיל, ודחתה את הדעה שהשיעור הוא חמשה מיל. וראה מה שכתב בשנות אליהו (פ"א מ"א ד"ה ר"ג) על קושיא דומה. **נ. יש** הגורסים 'דעבדי'. הגהות וציונים. **נא. והם** לא הקדימו והחשיכו. רש"י (מגילה כ: ד"ה ת"ש). **נב. אין** זו ראיה גמורה אלא רק 'זכר לדבר', משום שמהפסוקים מוכח שבזמן שעסקו במלאכה היה יום, אך לא מוכח שהיום נגמר באותה שעה, ויתכן שהיום נגמר אחר כך, והיה חלק מהיום אחר צאת הכוכבים שלא עבדו בו [וממה שכתוב 'והלילה משמר' אין ראיה שהיום כלה בצאת הכוכבים, שהרי לא כתוב בפסוק שמצאת הכוכבים

קא סלקא דעתך

הגמרא סבורה בפשטות, שרוב **בני אדם**[נג] **היינו עניים**[נד], **כלומר**, הזמן שבני **אדם** נכנסים לאכול **בערבי** [-בלילי] **שבתות**, והזמן **שעניים** נכנסים לאכול **בימות החול**[נה], **חד שעורא הוא** - הוא אותו זמן.

משעה שקדש היום בערבי שבתות

היינו 'בין השמשות', שהוא **ספק** יום ספק לילה, וכיון דספק לילה **הוא**, **קדש היום מספק** - יש לנו להחמיר ולדון שנכנסה שבת.

משעה שהכהנים טובלים

היינו מעט זמן קודם **בין השמשות**, שאז הכהנים טובלים **כדי שיהא** להם קודם בין השמשות 'הערב שמש'[נו], **והכי אמרינן בפרק במה מדליקין** (שבת לה.), דזמן הטבילה הוא קודם **בין השמשות מעט**.

והלא כהנים מבעוד יום הם טובלים

רבי יהודה לטעמיה - הקשה כן לפי שיטתו, **דאמר** בפרק **במה מדליקין** (שבת לד:), **בין השמשות** מהו, **כדי מהלך חצי מיל** קודם **צאת הכוכבים**[נז] **קרוי בין השמשות**, **והוי ספק** יום ספק לילה, **הלכך** הקשה רבי יהודה, שזמן **טבילה דמקמי הכי** - שהוא לפני זמן זה, **מבעוד יום הוא**, **ולאו** 'זמן **שכיבה' הוא**, ואי אפשר לקיים בשעה זו את המצוה לקרוא קריאת שמע 'בשכבך'.

ובגמרא **לקמן מפרש**, **מאי אהדר ליה רבי מאיר** - מה השיב רבי מאיר לרבי יהודה על קושייתו.

נכנסין להסב

אית דאמרי - יש אומרים שהכוונה היא בשעה שבני אדם נכנסים לאכול **בימות החול**. **ואית דאמרי** - ויש אומרים שמדובר **בשבתות**[נח]. ומכל מקום לפי שני הפירושים, זמן זה **מאוחר הוא** [**לכולם**[נט] - מכל הזמנים שהוזכרו בברייתא[ס]].

והי מינייהו מאוחר

איזה מהזמנים מאוחר יותר (**לכולם**[סא]), הזמן **דעני** נכנס לאכול, **או** הזמן **דכהן** מותר בתרומה.

הכי גרסינן אי סלקא דעתך דעני קודם, **רבי חנינא** היינו רבי **אליעזר**[סב].

מבואר בגמרא שרבי מאיר השיב לרבי יהודה, שמה שאמר שזמן קריאת שמע הוא מזמן שהכהנים טובלים קודם בין השמשות, אין כוונתו לבין השמשות של רבי יהודה, אלא לבין השמשות של רבי יוסי. מבאר רש"י, **בין השמשות לשיטתו דרבי יהודה**, הוא בשיעור **מהלך** [-זמן הליכת] **חצי מיל**, **לפני צאת הכוכבים**[סג], **ולשיטתו דרבי יוסי**, בין השמשות הוא **כהרף עין** - כשיעור קריצת עין[סד] **לפני צאת הכוכבים**[סה]. ולפי תירוץ הגמרא, **רבי מאיר כרבי יוסי סבירא ליה** - סובר כרבי יוסי, **וכי טביל מקמי הכי** - ונמצא שכאשר הכהנים טובלים לפני כן, **סמוך לחשכה הוא**, **וזמן שכיבה קרינן ביה** - וזמן זה נחשב זמן שכיבה, ואפשר לקרוא בו קריאת שמע.

ג.

קשיא דרבי מאיר אדרבי מאיר

דברי רבי מאיר סותרים, שלעיל (ב:) בברייתא השניה **אמר**, שזמן קריאת שמע הוא **משעה שבני אדם נכנסין לאכול פתן בערבי שבתות**, **והוא** שעור **מאוחר** משל אכילת **כהן** בתרומה[סו], **והכא** - ואילו כאן בברייתא השלישית **אמר**, שהזמן הוא **משעת טבילה** של הכהנים, **שהיא קודם בין השמשות**, שהרי צריכים הם שיהיה להם הערב שמש לאחר הטבילה[סז].

ציונים והערות

עד עלות השחר שמרו, ויתכן שהתחילו לשמור מעט אחרי צאת הכוכבים]. אמת ליעקב (ד"ה משעה) על פי רש"י (ד"ה שאין). ובמרומי שדה (ד"ה והא) ביאר על פי דברי רש"י (פסחים ה. ד"ה אך), שבין השמשות נקרא לפעמים יום ולפעמים לילה, ואם כן יתכן שהפסוק שהובא החשיב זמן זה ליום, ואילו לענין קריאת שמע זמן זה נחשב לילה. והתוספות (ד"ה אע"פ) ותלמידי רבינו יונה (ד"ה ואע"פ) ביארו, שבאמת מוכח מהפסוקים שזמן זה הוא לילה, אך אין ראיה מהם לקריאת שמע, משום שזמן קריאת שמע אינו תלוי בלילה אלא ב'זמן שכיבה' [אבל ברש"י (ד"ה שאין) מבואר לא כדבריהם, שכתב שאין ראיה לדבר שבצאת הכוכבים נגמר היום, אלא רק זכר לדבר]. **נג.** **רש"י** נקט 'רוב בני אדם', מפני שהולכים בדין זה אחר הרוב, וכפי שאמר רבי אחאי בברייתא להלן 'משעה שרוב בני אדם נכנסין להסב'. עקבי יעקב (ברש"י). וראה בהערה להלן בשם אמרי נועם. **נד.** **יתכן** שכך רש"י גרס בגמרא [וכעין זה גרס בשיטמ"ק (ד"ה קא) 'בני אדם היינו עניים'], ותיבות אלו הם מדיבור המתחיל, ומתיבת 'כלומר' רש"י מבאר גירסא זו. הגהות מהר"י לנדא (ברש"י). ובהגהות הגר"א (אות א) גרס ברש"י 'רוב בני אדם שאינם עניים'. וביאר באמרי נועם (ברש"י), שהוקשה לרש"י הלשון 'עני ובני אדם', שהרי גם העניים הם בכלל 'בני אדם', ולכן פירש רש"י ש'בני אדם' כאן הכוונה לרוב בני אדם, שאינם עניים. **נה.** **רש"י** נקט 'עני' בימות החול, משום שהגמרא מסיקה שעני ובני אדם אינם נכנסים לאכול באותו זמן, ואם 'עני' הכוונה בליל שבת, כיצד ניתן לומר שאינו אוכל באותו זמן של שאר בני אדם, הרי בשבתות גם עני חייב להדליק נר, ואינו צריך לאכול מוקדם, ובהכרח שהכוונה לעני בימות החול. אמרי נועם (ברש"י). **נו.** **יש** שדייק מלשון רש"י 'כדי שיהא להם קודם בין השמשות הערב שמש', שצריך שיהיה 'הערב שמש' לפני הלילה, דהיינו שיהיה מעט יום לאחר הטבילה, ורק אז נחשב הדבר כ'הערב שמש', אך אם בא הלילה מיד לאחר הטבילה, אין זה נחשב הערב שמש. וכתב, שמוכח מכך שרש"י סובר שהגדר ב'הערב שמש' הוא, שבכך שהיום מסתלק נעשית חלות טהרה, כמו בטבילה, ולא כפי שהיה מקום לפרש, שהטמא נשאר טמא באותו היום, ובלילה ממילא נטהר, שאם כן היה די בכך שמיד אחר כך זהו לילה. **נז.** **וכן** כתב רש"י להלן (ד"ה בין) ובנדה (נג. ד"ה בין), שלדעת רבי יהודה בין השמשות שיעורו חצי מיל לפני צאת הכוכבים. והקשה בגליון הש"ס (ד"ה בהגהת), שבמסכת שבת (לד:) מבואר, שלדעת רבה שיעורו של רבי יהודה הוא שני שלישי מיל לפני צאת הכוכבים, ולדעת רב יוסף השיעור הוא שלושת רבעי מיל [ורבי נחמיה הוא הסובר שהשיעור הוא חצי מיל]. וביפה עינים (ברש"י) כתב, שיש להגיה ברש"י כאן שהשיעור הוא 'יותר מחצי מיל', כפי שהגיה הגר"א (אות ב) ברש"י להלן (ד"ה בין). עוד תירץ ביפה עינים (שבת לד: ד"ה שפני), שבירושלמי (פ"א ה"א) לא מוזכר שיעורו של רבי יהודה, אלא רק שיעורו של רבי נחמיה שהוא חצי מיל קודם צאת הכוכבים, ושיעורו של רבי יוסי שהוא כהרף עין קודם צאת הכוכבים, ואם כן יש לבאר בדעת הירושלמי, שרבי נחמיה בא לפרש את שיעורו של רבי יהודה, ולומר שהוא חצי מיל, ולא בא לחלוק עליו, ורש"י סבר שכך סוברים גם שאר האמוראים בבבלי, מלבד רבה ורב יוסף, ולכן כתב שלדעת רבי יהודה השיעור הוא חצי מיל. וראה תירוצים נוספים בהערה בהמשך. **נח.** **הרשב"א** (ד"ה רבי אחאי) והמאירי (ד"ה זמנים) כתבו, שמסתבר כמו הפירוש הראשון שמדובר בחול, שהרי הגמרא באה להוכיח כעת שזמן העני והכהן אינם שוים, ואם כן מן הסתם הגמרא חוזרת למה שהבינה בתחילה, שזמנו של העני שוה לזמן של בני אדם בערבי שבתות, ואם נאמר שזמנו של רבי אחאי שאמר 'משעה שרוב בני אדם נכנסים להסב' הכוונה לזמן אכילתם בלילות שבת, נמצא שזמנו שוה לרבי חנינא שאמר 'משעה שעני נכנס לאכול פתו במלח', ובהכרח שמה שאמר רבי אחאי 'משעה שרוב בני אדם נכנסים להסב' הכוונה בימות החול, וזמן זה מאוחר יותר מזמן אכילת העני. והתוספות (ע"א ד"ה מאימתי) כתבו כפירוש השני, שהכוונה לזמן אכילתם בלילי שבת, אלא שכתבו שהם אוכלים מבעוד יום, ונמצא שאין זמן זה שוה לזמן אכילת העני, שהוא לאחר צאת הכוכבים [כמבואר להלן במסקנת הגמרא], ולפי זה מובנת המחלוקת בין רבי אחאי לרבי חנינא. וראה עוד בהערה להלן בשם המהרש"א. **נט.** **בדפוסים** ישנים גרסו כאן 'לכולם', וגם בדיבור הבא גרסו 'לכולם'. אך הדברים סותרים זה את זה, שבדיבור הזה מבואר שהזמן שבני אדם נכנסים להסב הוא מאוחר לכולם, ואילו בדיבור הבא מבואר שזמן אכילת העני או הכהן בתרומה הוא המאוחר לכולם. ומחמת כן המהרש"א מוחק תיבה זו בדיבור זה, וגורס אותה בדיבור הבא, והמהרש"ל גורס תיבה זו כאן, ומוחק אותה בדיבור הבא. הגהות וציונים [וכמה אחרונים הסכימו למהרש"ל, וכן מבואר בפסקי הרי"ד (ד"ה ר' חנינא) ובמאירי (ד"ה זמן השמשות) ובשיטה מקובצת (ד"ה ור' יהודה), אך לא כתבו זאת בשם רש"י]. ולמהרש"א, זמן זה הוא קודם צאת הכוכבים, ומאוחר יותר מזמנו של רבי אליעזר [-בין השמשות] ורבי מאיר [-מעט קודם בין השמשות], אך זמנו של עני ושל כהן הם אחריו. **ס.** **רש"י** בא לומר בזה שסדר התנאים בברייתא הוא לפי סדר הזמנים, ולכן כתב שזמן זה הוא אחרון לכולם, ולכן נכתב בסוף. אמת ליעקב (ברש"י) [וזהו כגירסת מהרש"ל, ראה בהערה לעיל]. וכעין זה מבואר במאירי (ד"ה ולדעתי), שסדר הזמנים למסקנא הוא כפי הסדר בברייתא, מלבד דעתו של רבי מאיר, שנשנתה בברייתא לאחר דעתו של רבי יהושע, ובאמת היא קודמת לה [ועיין שם בטעם הדבר]. **סא.** **ראה** בהערה לעיל בסמוך האם לגרוס תיבה זו. ובאמת ליעקב (ברש"י ד"ה נכנסין) תמה על גירסא זו, מדוע לומר שהגמרא דנה על כל הזמנים, הרי הגמרא שואלת 'הי מינייהו מאוחר' רק לאחר שהסיקה ששיעור הכהן לחוד ושיעור העני לחוד, וודאי שהשאלה היא על שני זמנים אלו בלבד. **סב.** **כעין** זה הגירסא לפנינו בגמרא. וביאר בלחם סתרים, שרש"י בא לומר שאין לגרוס 'היינו רבי מאיר', משום שהגמרא עדיין לא יודעת את פירוש דברי רבי מאיר. ובשיטה מקובצת (ד"ה הי) מבואר, שעני אינו מצמצם להתחיל את אכילתו בשעה מדויקת, ולכך לא מסתבר לומר ששיעור אכילת העני הוא מעט לפני צאת הכוכבים, כפי שהגמרא אומרת להלן לגבי שיעורו של רבי מאיר, אלא אם אינו בצאת הכוכבים, בהכרח שהוא בתחילת בין השמשות. והמאירי (ד"ה זמן השמשות) הביא את הגירסא 'היינו רבי מאיר', וכתב שזוהי גירסא משובחת, משום שבודאי שהעני עובד עד שעה מאוחרת, וגם אם נאמר ששיעורו קודם לצאת הכוכבים, עדיף לומר שהוא סמוך לו, והיינו בזמנו של רבי מאיר. אך העיר שרוב הספרים גורסים 'היינו רבי אליעזר' [וכפי שגרס רש"י]. וביאר, שהתנא נקט זאת משום שדברי רבי יהושע סמוכים לדברי רבי אליעזר, ואם רבי מאיר היה מוזכר לפני רבי יהושע [כפי שהיה ראוי לפי סדר הזמנים], היתה הגמרא נוקטת 'היינו רבי מאיר'. **סג.** **בהגהות** הגר"א (אות ב) הגיה ברש"י שהשיעור הוא 'יותר מחצי מיל', שהרי מבואר בשבת (לד:) שלדעת רבה שיעורו של רבי יהודה הוא שני שלישי מיל לפני בין השמשות, ולדעת רב יוסף השיעור הוא שלושת רבעי מיל לפני בין השמשות. ובהגהות מהר"ב רנשבורג הביא מקומות נוספים שנאמר בהם שהשיעור הוא חצי מיל [שכן כתבו רש"י בנדה (נג. ד"ה בין) והמגיד משנה (איסורי ביאה פ"ט ה"ג), ויש להוסיף שכן כתב רש"י לעיל (ד"ה והלא)]. והקשה, וכי בכל המקומות הללו נאמר שזוהי טעות סופר. והחתם סופר (שבת לה. ד"ה תרי, הובא בליקוטים כאן ד"ה ודע) תירץ, שבאמת השיעור הוא חצי מיל קודם צאת הכוכבים, ומה שאמרו רבה ורב יוסף בשבת שהוא שיעור יותר גדול, הוא משום שהם הוסיפו על שיעור זה את הזמן של תוספת שבת. וראה תירוץ נוסף בהערה לעיל (ד"ה והלא) ובהגהות בן אריה (ברש"י נדה שם). **סד.** **כפי** שקורצים ברפיון ולא בחוזקה. רש"י (שבת לד: ד"ה כהרף). **סה.** **זמניהם** של רבי יהודה ורבי יוסי התבארו במסכת שבת (לד:). **סו.** **שהרי** לפי מסקנת הגמרא לעיל (ב:) שעני וכהן אינם אוכלים בזמן אחד, מסתבר שהגמרא חוזרת לסברתה הראשונה, שעני אוכל בימות החול בזמן ששאר בני אדם אוכלים בלילות שבת, וכיון שהתבאר בגמרא לעיל (שם) שהזמן שעני אוכל מאוחר מהזמן שכהן אוכל בתרומה, נמצא שהזמן שבני אדם אוכלים בערבי שבתות, שהוא כזמן העני, הוא לאחר אכילת הכהן בתרומה. ציוני ש"ס (ברש"י) על פי הרשב"א (ד"ה והא). והתוספות (ד"ה קשיא דרבי מאיר) ביארו, שאין לומר שבני אדם נכנסים לאכול בערבי שבתות בשעת טבילת הכהנים, שאם כן נמצא שרבי מאיר בברייתא האחרונה, שאמר שהזמן הוא משעת טבילת הכהנים, אמר אותו זמן כמו רבי אחאי שם, שאמר שהזמן הוא משעה שרוב בני אדם נכנסים להסב, לפי הפירוש שהביא רש"י (לעיל ב: ד"ה נכנסין) שהכוונה שנכנסים להסב בלילות שבת. וראה ביאורים נוספים בתוספות (שם) ובתוספות הרא"ש (ד"ה תרי) ובשיטמ"ק (ד"ה קשיא). **סז.** **רש"י** (לעיל ב: ד"ה משעה שהכהנים).

קשיא דרבי אליעזר

קשה מדברי רבי אליעזר **דברייתא** - שנאמרו בברייתא האחרונה, שזמן קריאת שמע הוא משעה שקדש היום בערבי שבתות, **אדרבי אליעזר דמתניתין** - על דברי רבי אליעזר במשנה (לעיל ב.), שאמר שהזמן הוא משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתם.

ולטעמיך קשיא רישא

רישא **דמתניתין** - תחילת המשנה, שאומרת שהזמן הוא משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתם.

לאו רבי אליעזר היא

והא דקתני - ומה ששנינו במשנה **'דברי רבי אליעזר'**, זה לא נאמר על מה ששנינו שתחילת הזמן הוא משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן [שדין זה נאמר על ידי חכמים], אלא **אסוף הזמן קאי** - נאמר רק על סוף הזמן, **דקאמר** רבי אליעזר שהוא **עד סוף האשמורה הראשונה, ופליגי רבנן עליה ואמרי** - ונחלקו חכמים עליו ואמרו, שהזמן הוא **עד חצות.**

וביאור מחלוקתם הוא[סח], **דרבי אליעזר דריש** - מפרש מה שנאמר בתורה על מצות קריאת שמע של ערבית **'בשכבך'** (דברים ו ז), שהכוונה היא **לזמן התחלת שכיבה**, כלומר, הזמן **שבני אדם הולכים לשכב, זה קודם וזה מאוחר** - מהמקדמים ללכת לשכב עד המאחר, וזמן זה הוא עד סוף האשמורה הראשונה. **ורבנן דרשי** - וחכמים מפרשים שכוונת הכתוב היא, **לכל זמן שכיבה, דהיינו כל הלילה, אלא שעשו** חכמים **סייג** [-גדר] **לדבר ואמרו**, שיש לקרותה **עד חצות. ורבן גמליאל לית ליה ההוא סייג**[סט] - אינו מסכים לגזירה זו, ולכן אמר שאפשר לקרותה עד שיעלה עמוד השחר[ע].

מאי קסבר כו'

הוה ליה לומר זמן הניכר - היה לרבי אליעזר לומר זמן ברור, והיינו לפי שעות ולא לפי משמרות[עא].

מי קסבר

הגמרא נקטה בפשטות שיש שלש או ארבע משמרות בלילה, משום **דפליגי תנאי לקמן בהא מלתא** - שלהלן (ע"ב) נחלקו תנאים בענין זה, **איכא מאן דאמר** - יש מי שאמר [רבי נתן], **שלש משמרות הוי הלילה**, והיינו **שבמשמרות עבודת המלאכים ושיר שלהם**[עב], **נחלק הלילה לשלש חלקים** שוים, משמרת **ראשונה לכת אחת** של מלאכים, משמרת **שניה לכת אחרת** של מלאכים, ומשמרת **שלישית לכת שלישית. ואיכא מאן דאמר** [רבי], **ארבע משמרות הוי הלילה** - הלילה מתחלק לארבע משמרות של מלאכים.

והא קא משמע לן

כשנתן לך רבי אליעזר **סימן זמן** הקריאה **בסוף האשמורה, ולא פירש לך סימן מפורש** של שעות, **למדך** - לימד אותך רבי אליעזר בכך, **שיש היכר לכל אדם בדבר** - שכל אדם יכול להבחין בזמני האשמורות, **כי היכי דאיכא ברקיע** - כמו שיש היכר לדבר ברקיע[עג].

ישאג שאוג ישאג

הרי שהוזכרו בפסוק זה **שלש שאגות.**

ואשה מספרת עם בעלה

במשמר השלישי **כבר הגיע** הזמן שהוא **קרוב ליום, ובני אדם מתעוררים משנתן, והשוכבים** יחד[עד] כגון איש ואשתו, **מספרים** [-מדברים] **זה עם זה.**

מאי קא חשיב

סימנים הללו **שנתן** רבי אליעזר **למשמרות הארץ, היכן הם נתנו, בתחלת האשמורות או בסופן.**

תחלת סוף

תחילת המשמרת הראשונה הוא **בצאת הכוכבים**[עה].

ושמר

'ושמר' המוזכר כאן פירושו 'והמתין'[עו], ובכמה מקומות מצאנו שנאמרה המילה 'שמר' ומשמעותה 'המתין':

א. **כמו** שמצינו בברייתא, **'לא יאמר אדם לחבירו שמור לי בצד** [-המתן לי ליד] **עבודה זרה פלונית'** (סנהדרין סג:), הרי ש'שמור' פירושו 'המתן'.

ב. וכן מצינו במשנה **בבבא קמא בפרק החובל** (צ:), **'שמרה** [-המתין לה עד שראה אותה[עז]] **עומדת על פתח חצרה'**[עח].

ג. **וכן** מצינו בלשון המקרא **'ואביו שמר את הדבר'** (בראשית לז יא), כלומר, המתין וציפה מתי יתקיים הדבר[עט].

ד. וכן נאמר **'ויבוא גוי צדיק שומר אמונים'** (ישעיה כו ב), כלומר, יבוא העם שהמתין וציפה בגלותו ימים רבים לאמונתו של הקב"ה, שיקיים הבטחתו שהבטיח לגאלו[פ].

תפלה קצרה

['תפילה קצרה' המוזכרת כאן היא תפילת 'הבינו'], ולקמן **מפרש לה בפרק תפלת השחר** (כט.)[פא].

ציונים והערות

סח. **במגיד** תעלומה (ברש"י) תמה, מדוע ביאר רש"י את מחלוקתם כאן, ולא ביאר זאת לעיל במשנה. וביאר, שעד דברי הגמרא כאן היה מקום לפרש, שרבן גמליאל וחכמים מפרשים 'בשכבך' שהוא בזמן שבני אדם שוכבים, אם כן זמן קריאת שמע הוא רק מסוף האשמורה הראשונה, שהרי עד אז בני אדם רק הולכים לשכב, אבל עדיין לא שוכבים כולם. אבל כאן שהתחדש שהרישא היא דברי חכמים, בהכרח שחכמים סוברים שכל הלילה נקרא זמן שכיבה, ולכן ביאר רש"י את מחלוקתם כאן באופן אחר. וראה ביאור נוסף בצל"ח (ברש"י). סט. **בשלמה** משנתו (ד"ה ולית"ל) דייק מלשון רש"י, שרבן גמליאל נחלק רק על 'ההוא סייג', אבל מודה הוא בסייג אחר. וביאר כוונתו בשלשה אופנים: א. רבן גמליאל מודה לסייג שעשו חכמים, שלכתחילה אין לקרוא לאחר חצות, ונחלק רק על הסייג שעשו שגם בדיעבד לא יצא לאחר חצות [וראה בהערה להלן בסמוך]. ב. מודה הוא לסייג שעשו חכמים שאינו יוצא לאחר עמוד השחר, אף על פי שמן התורה זמנה עד הנץ החמה. ג. מודה הוא לסייג שעשו בענין אכילת קדשים, שאפילו בדיעבד אין לאכול לאחר חצות. ע. **בפשטות** כוונת רש"י היא, שלדעת חכמים זמן קריאתה לכתחילה עד חצות, ולדעת רבן גמליאל אפשר לקרותה לכתחילה עד עלות השחר [וכדעת הרשב"א (להלן ט. ד"ה ובני)]. אך במרומי שדה (לעיל ב. ברש"י ד"ה כדי) נקט בדעת רש"י, שלחכמים הקורא לאחר חצות לא יצא ידי חובתו, אלא אם כן היה זה מחמת אונס, כמו במעשה המוזכר במשנה. עא. **שהרי** אין הדבר ברור אם משמר הוא שלש שעות, או ארבע שעות. ברכת ה' (ברש"י). עב. **בתוספות** יום טוב (מ"א) הביא דברי רש"י (במדבר ג ז), שכל תפקיד שאדם ממונה עליו ומוטל עליו לעשותו, נקרא 'משמרת'. ובחזקוני (שמות יד כד) ביאר, שנקראו 'משמרות' משום שהמלאכים 'שומרים', כלומר, ממתינים ומצפים (ראה להלן ד"ה ושמר), מתי יגיע זמנם לומר שירה. עג. **משמע** מדברי רש"י, ש'משמרות הארץ' פירושו, הסימנים שיש בארץ למשמרות המלאכים שברקיע [וכן משמע מדברי האמרי נועם (הובא להלן), וכן מבואר במגיד תעלומה (לעיל ב. ד"ה האשמורה, ובתוספתא ה"ג)]. וכתב המעדני יום טוב (אות ה, עי"ש), שנראה שרש"י גרס בגמרא 'דאיכא משמרות בארעא כי היכי דאיכא ברקיע', והיינו שהדבר ידוע שיש משמרות ברקיע, וחידש רבי אליעזר שיש גם משמרות בארץ. וכעין זה גרס השיטמ"ק (ד"ה לעולם). ובאמרי נועם (ד"ה דאיכא) ביאר הגירסא שלפנינו, שנאמרו כאן שני חידושים: א. שיש משמרות ברקיע. ב. שיש סימנים בארץ למשמרות אלו. וראה בתוספות הרא"ש (ד"ה ואגב) שגרס להיפך, שעיקר החידוש הוא שיש משמרות ברקיע. עד. **ראה** בשלמה משנתו (ברש"י), שמבאר מה רש"י בא לחדש בזה. עה. **כוונת** רש"י, שלא נפרש שהתיבה 'אורתא' מורכבת משתי מילים 'אור-תא', דהיינו 'בא השמש', והכוונה לתחילת השקיעה, ורבי אליעזר לשיטתו שאמר לעיל (ב:) שזמן קריאת שמע הוא משעה שקדש היום בערבי שבתות, דהיינו בתחילת בין השמשות. וביאר רש"י שאין לפרש כן, שהרי רבי אליעזר אמר כאן שה'לילה' מתחלק לשלש משמרות, והלילה מתחיל בצאת הכוכבים, ואין זה שייך לזמן קריאת שמע שלפי שיטתו. שלמה משנתו (ברש"י). עו. **וביאר** הכותב (ד"ה תניא), שכוונת רש"י לבאר שאין הפירוש במילה 'ושמר' כפשוטו, ששמר עליו מהמזיקים, אלא הכוונה שהמתין לו ליד הפתח, וזאת משום שהיה אליהו נאה דורש ונאה מקיים, ולכן לא נכנס לחורבה בעצמו, כפי שדרש מרבי יוסי, כמבואר בהמשך. ובבן יהוידע (ד"ה בא) ביאר בדעת רש"י, שאליהו לא הוצרך לשמור על רבי יוסי, משלשה טעמים: א. שלכל צדיק יש שני מלאכים השומרים עליו בכל מקום, שנאמר (תהלים צא יא) 'כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך'. ב. הוא ידע שהשכינה נמצאת עם רבי יוסי [כמבואר בהמשך שרבי יוסי שמע שם בת קול. חפץ ה' (ד"ה בא)]. ג. יתכן ואליהו ידע שאין מזיקים באותה חורבה. והוסיף, שאף על פי כן אליהו אמר לו שלא עשה כדין בכך שנכנס לחורבה, משום שלא ראוי לצדיק לסמוך על הנס, וגם כדי שלא ילמדו ממנו אחרים להכנס לחורבה. ולפי דברי רש"י יש להבין מה שנאמר בהמשך דברי רבי יוסי 'והמתין לי', שלכאורה תיבות אלו מיותרות, שהרי כבר נאמר 'ושמר לי' שפירושו 'והמתין'. ואפשר שרש"י לא גרס תיבות אלו, וראה בהגהות וציונים. ובאמרי נועם (ד"ה ושמר) ביאר הכפילות, שבתחילה אמר שהמתין לו ולא נכנס לחורבה, ואחר כך הוסיף, שאפילו לא דיבר עמו מבחוץ עד שסיים תפילתו. ובעץ יוסף (ד"ה ושמר) ביאר, שהברייתא מפרשת בזה את מה שנאמר 'ושמר לי', שפירושו 'והמתין לי', שלא נטעה לפרש ששמר עליו מהמזיקים. ובחפץ ה' (שם) נחלק על רש"י וביאר, ש'ושמר' הוא כפשוטו, ששמר עליו מהסכנות שבחורבה. עז. רש"י (שם ד"ה שמרה). עח. **במשנה** שם מסופר על אדם שגילה ראשה של אשה בשוק, ורבי עקיבא חייב אותו לשלם לה ארבע מאות זוז כדמי בושת. אותו אדם המתין בפתח חצרה עד שראה אותה עומדת שם [כמובא ברש"י], ושבר לפניה כד ובו מעט שמן, והיא גילתה את ראשה וטבלה ידה בשמן והניחה על ראשה. חזר אותו אדם לרבי עקיבא והביא עדים שראו מעשיה, וטען שאינו חייב לשלם לה, שהרי היא עצמה גילתה את ראשה, ואינה מקפידה על בושתה. והשיב לו רבי עקיבא שאף על פי שהיא ביישה את עצמה, אין זה פוטר אותו [משום שאדם רשאי לבייש את עצמו. ואפילו לענין חבלה שאסור לאדם לחבול בעצמו, אם חבל בעצמו ואחר כך חבלו בו אחרים, אינם נפטרים בכך. גמרא (שם צא:) בביאור דברי המשנה]. עט. רש"י (בראשית שם). פ. רש"י (ישעיה שם). והקדים רש"י את הראיות מלשון חכמים לראיות מלשון המקרא, משום שלפעמים יש הבדל בין לשון חכמים ללשון המקרא (חולין קלז:), ולכן כאן שאנו עוסקים בלשון חכמים, יש יותר ראיה מלשון חכמים. שפתי חכמים (ברש"י). פא. **מבואר** שם בגמרא וברש"י (ד"ה הבינו), שהמתפלל תפילה זו אומר שלש ברכות ראשונות ושלש אחרונות כהלכתן, וביניהן אומר ברכה אחת שיש בה מעין י"ג הברכות האמצעיות. ונוסח הברכה הוא, 'הבינו ה' אלהינו לדעת דרכיך, ומול את לבבנו ליראתך, ותסלח לנו להיות גאולים, ורחקנו ממכאובינו, ודשננו בנאות ארצך, ונפוצותינו מארבע תקבץ, והתועים על דעתך ישפטו, ועל הרשעים תניף ידיך, וישמחו צדיקים בבנין עירך ובתקון היכלך, ובצמיחת קרן לדוד עבדך, ובעריכת נר לבן ישי משיחך, טרם נקרא אתה תענה. ברוך אתה ה' שומע תפלה'. וכן הסיקו התוספות (ד"ה היה) שהכוונה לתפילת 'הבינו'. והוסיפו, שמה שמבואר לקמן

אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך

אשרֵי - שבח גדול היה למלכותי, כל זמן שהיה קלום זה נשמע בתוך בית המקדש[פב].

מפני חשד

שלא יחשדו בנכנס ויאמרו, זונה מוכנת לו שם[פג].

ומפני המפולת

שחומת החורבה רעועה, ומסוכן הוא - והנכנס לחורבה בסכנה, **פן תפול החומה עליו.**

תיפוק ליה

כלומר, למה לנו לומר שלשה **טעמים** לדבר איסור **אחד, הרי די באחת מהן** - באחד מהטעמים, **אם לא** שהתנא **בא ללמדך, שיש שעות** ואופנים **שאין** לאסור **מהטעם הזה, וצריך להניח** - להמנע מלהכנס לחורבה, **בשביל זה** - בגלל הטעם האחר[פד].

ג:

בחדתי

מדובר בחורבה **שנפלה מחדש,** שמיד כשנבנה הבית נפלו חלק מקירותיו, ולא משום שהיו ישנים אלא שהיו רעועים מתחילתם, וחלק מהקירות לא נפלו[פה], **שבאופן** זה מוכח שהחומה (שלה) [**שלא**][פו] נפלה איננה רעועה **ועודנה בחזקתה** - עדיין היא חדשה וחזקה, ואין לחשוש שתיפול[פז].

חשד נמי ליכא

בשני אנשים אין חשד, **דתנן** (קידושין פ:), 'לא יתייחד אדם עם שתי נשים[פח], **אבל אשה** אחת **מתיחדת עם שני אנשים**', משום שכל אחד מהם מתבייש מחברו, ולא יבואו לידי עבירה[פט].

בתרי ופריצי

דאמרינן התם במסכת קידושין (שם), **לא שנו** שאשה אחת מתייחדת עם שני אנשים, **אלא באנשים כשרים,** אבל אם מדובר **בפרוצים,** אסור לה להתייחד אפילו עם עשרה[צ].

במקומן חיישינן

במקום שהם - המזיקין **מצויין תדיר, חיישינן אפילו בתרי** - חוששים שיזיקו אפילו כששנים נכנסים יחד[צא].

בדברא

שנמצאת החורבה **בשדה,** כלומר, מחוץ לעיר[צב].

קדמו עיני אשמורות

אלמא - ומוכח מפסוק זה, **שמחצות** הלילה שהיה **דוד עומד** - שאז דוד היה קם משנתו [כמבואר בפסוק (תהלים קיט סב) 'חצות לילה אקום'], עד הבוקר, **שתי משמרות יש בהם,** ומכאן שיש ארבע משמרות בלילה.

ורבי נתן

אמר לך, האי 'קדמו **עיני אשמורות**' דקאמר דוד, **קדמו לשאר מלכים קאמר** - כוונתו שהיה קם שתי אשמורות לפני שאר מלכים, שדרכן של שאר מלכים **לעמוד** [-לקום] **בשלש שעות ביום,** דהיינו **בתחלת שעה שלישית.**

שית דליליא

מחצות **הלילה** עד הבוקר, **הוי שש שעות.**

ותרתי דיממא

ועוד שעתיים ביום **ששאר מלכים ישנים** בהם, ונמצא שסך השעות משעה שקם עד השעה ששאר מלכים קמים, **הוו להו תרתי** - הם שתי **משמרות** של **שמונה שעות** בסך הכל, שכל אחת מהן היא של ארבע שעות.

אלא לדבר הלכה[צג]

דבר הלכה **אסור לספר לפניו** - לומר לפני המת, משום שהכל חייבין לספר בהן, **והמת** דומם ואינו יכול לדבר, **והוה ליה** - **והלומד לפניו** נאמר עליו (משלי יז ה) '**לועג לרש חרף עושהו**' - הלועג לעני [או בעל חסרונות אחרים], הרי הוא מחרף בכך את זה שברא אותו[צד].

אבל מילי דעלמא

אבל בדברים בטלים, **שאין גנאי למחריש** [-לשותק] **בהן, לית לן בה** - אין בכך איסור.

בנשף בערב יום

יש ללמוד מפסוק זה, **שבהעריב** [-כאשר מעריב] **היום,** זהו הזמן הקרוי **'נשף'.**

הכי קאמר

כך כוונת **קרא דחצות לילה** - הפסוק שאומר 'חצות לילה אקום'[צה].

מעולם לא עבר עלי חצות לילה בשינה

שכבר קודם **לכן הייתי עומד** - קם משנתי[צו].

מתנמנם כסוס

עד חצות היה **עוסק בתורה כשהוא מתנמנם**[צז], **כסוס** הזה **שאינו נרדם לעולם, אלא מתנמנם ונעור תמיד.**

בשירות ותשבחות

מחצות הלילה היה עוסק בשירות ותשבחות, **והכי מפרש בההוא קרא** - וכך מפורש באותו פסוק, 'חצות לילה אקום **להודות** לך וגו' על משפטי צדקך'[צח].

למחרתם

מה שנאמר 'למחרתם', הכוונה **ליום המחרת של חנייתם שם**[צט].

הכי גרסינן 'אי הכי לכתוב מהנשף ועד הנשף, או מהערב ועד הערב[ק]**. אלא אמר רב אשי תרי נשפי הוו'**[קא].

ציונים והערות

(שם) שאביי קילל את המתפלל 'הביננו', זהו דווקא במתפלל בעיר, אבל מותר להתפלל אותה בשדה. וכתבו, שאין לומר שהכוונה לתפילה שהובאה לקמן (כט:), שנוסחה הוא 'צרכי עמך מרובים' וכו' [שהיא נקראת בדרך כלל 'תפילה קצרה'], משום שמבואר לקמן (שם) שאין לומר תפילה זו אלא במקום סכנה, דהיינו במקום שמצויים שודדים, ורבי יוסי לא היה במקום סכנה, שהרי אמר 'שמא יפסיקו בי עוברי דרכים', ולא אמר 'שמא יהרגוני לסטים'. **פב. כוונת** רש"י שלא נפרש שמה שאומר 'בביתו' הכוונה לבתי כנסיות ובתי מדרשות, ואם כן הוא מאושר גם עכשיו, משום שמשמע שאומר כן בדרך צער. הכותב (ד"ה ואמר). **פג. חורבה** היא מקום שהזנות מצויה בו. רש"י (כתובות יג: ד"ה לחורבה). **פד. הוקשה** לרש"י, שבדרך כלל כשהגמרא מקשה 'ותיפוק ליה', הקושיא היא מדוע צריך טעם שני אחרי שכבר נאמר הטעם הראשון, ואם כן לא היה לגמרא להקשות על הטעם הראשון, מהטעם המוזכר לאחריו, אלא להקשות על הטעם השני, מהטעם הראשון הידוע כבר. ולכן פירש רש"י, שהגמרא כבר הבינה שכל טעם נצרך באופן מסוים, ולפי זה מובן שהגמרא מבארת לפי סדר הטעמים, באיזה אופן נצרך כל טעם. אבני שיש (סטארק, ברש"י). אבל בשיטמ"ק (ד"ה תנו רבנן) כתב, שהגמרא סבורה כעת שכל הטעמים נאמרו באותה חורבה, ולכן מקשה מדוע הוצרכה הברייתא לומר שלשה טעמים לאותו איסור. **פה. יעב"ץ** (ברש"י). וברש"ש (שם) משמע שהבין מדברי רש"י שמדובר בחורבה ישנה שרק נפלה לאחרונה. וכתב, שיותר היה נראה לפרש, שמדובר בבית חדש שעדיין לא גרו בו בני אדם, שגם הוא נקרא 'חורבה' [כפי שמצינו במגילה (ג:) שמקום שתושביו התמעטו נקרא 'חרב'], או שמדובר בבית שלא נגמר בניינו. **פו. כן** הגיהו היעב"ץ ומהר"ץ חיות (ברש"י), וכן הגירסא בתשלום פירוש רש"י (שיטת הקדמונים). **פז. על** פי היעב"ץ (ברש"י). **פח. משום** שנשים דעתן קלה, ושתיהן מתפתות בקלות, ואינן חוששות זו מזו, שכל אחת יודעת שגם חברתה תעשה כמותה. רש"י (קידושין שם ד"ה עם ב' נשים). **פט. רש"י** (שם ד"ה עם ב' אנשים). **צ. ומעשה** היה והוציאו עשרה פרוצים אשת איש במיטה, כאילו שהיא מתה, וקלקלו עמה. גמרא (שם) ורש"י (שם ד"ה והוליאוה). **צא. ומה** שמבואר לעיל שבשנים אין חשש מזיקים, מדובר במקום שאין ידוע שמצויים בו המזיקים. תוספות (ד"ה במקומן). **צב. כמבואר** בגמרא (להלן ס: מגילה לב.). ו'דברא' הוא מלשון 'מדבר'. שפת הים (מגילה שם ד"ה בדברא). **צג. לפנינו** הגירסא 'אלא לדברי תורה'. **צד. כי** מי שמגנה את המלאכה, כאילו מגנה את היוצר אותה. רלב"ג (שם). **צה. מרש"י** נראה שלא גרס בגמרא 'הכי קאמר דוד' כגירסתנו, ובאמת אין לגרוס כך משום שהלשון 'הכי קאמר' אינו שייך אלא על פסוק או משנה, ולכן יש למחוק מהגמרא תיבת 'דוד'. מהרש"ל (ד"ה ה"ק). וראה ביאור נוסף במגיד תעלומה (ברש"י). **צו. כלומר,** לא אירע לי מעולם שישנתי בחצות, ולפעמים הייתי מקדים אפילו מהנשף. רש"ש (ד"ה מעולם). **צז. צריך** ביאור, כיצד מתיישב פירוש רש"י שהיה עוסק בתורה, עם לשון הפסוק 'ואשועה', שהוא לשון תפילה. ובדברי דוד (רוזין, ד"ה רג) ביאר על פי מה ששנינו לקמן (כח:), שרבי נחוניא בן הקנה היה מתפלל בכניסתו לבית המדרש שלא יארע דבר תקלה על ידו, וביציאתו היה נותן הודאה על חלקו, ואף דוד אמר 'קדמתי בנשף ואשועה לשיח באמרתך', והיינו התפילה שקודם הלימוד, ואחר חצות היה נותן הודאה על חלקו, ולכן אמר 'חצות לילה אקום להודות לך על משפטי צדקך'. והטעם שלא פירש רש"י כפשוטו, שהיה מתפלל באותן שעות, ביאר במגיד תעלומה (ברש"י), שאין לאדם להתפלל כשהוא מתנמנם, שכן צריך להתפלל בכוונת הלב, אבל מותר לאדם ללמוד כשהוא מתנמנם. **צח. כוונת** רש"י לומר, שרב אשי מפרש את הפסוק כך, 'חצות לילה אקום להודות לך על משפטי צדקך' שלמדתי בחצי הלילה הראשון, ולכן דקדק רש"י וציין לסוף הפסוק בתיבת 'וגומר'. רבי יוסף זונדל מסלאנט (עמ' רל, ברש"י). **צט. רש"י** בא ליישב בזה הלשון 'למחרתם', שמשמע למחרת 'שלהם', ולכאורה לשון זה אינו מובן, ולכן פירש רש"י שהכוונה למחרת היום שחנו שם דוד ואנשיו. כלי יקר (שמואל שם). והעיר, שרש"י בשמואל (שם) ביאר זאת באופן אחר, שהכוונה ל'מחרת' של העמלקים, והיינו שהם רגילים ללקות ביום 'מחר', כמו שמצינו שאמר משה (שמות יז ט, יג) 'מחר אנכי נצב על ראש הגבעה וגו', ויחלוש יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרב'. וראה בכלי יקר ביאורים נוספים. **ק. בדקדוקי** סופרים הובאה גירסת הכתב יד, 'אי הכי לכתוב מנשף עד נשף ומערב עד ערב. אי כתיב הכי הוה אמינא מאורתא דהאידנא עד אורתא דלמחר, אי נמי, מצפרא דהאידנא עד צפרא דלמחר' [ואפשר שרש"י מכוון למחוק גירסא זו, משום שאינה מובנת, שהרי באמת זה מה שהגמרא הבינה כעת]. **קא. כוונת** רש"י להגיה ולכתוב 'רב אשי' במקום 'רבא', משום שלא מסתבר שרבא ידבר לאחר רב אשי, שהרי רב אשי היה אחריו. מהר"ץ חיות (ברש"י). ובמנחת יהודה (ד"ה אלא) הוסיף, שמבואר בקידושין (עב:) שרב אשי נולד כשמת רבא. וכתב עוד, שבהרבה מקומות בש"ס התחלף בין רבא לרב אשי, משום ש'רב"א' הוא ראשי תיבות 'רב אשי'. ובמצא חן (קונטרס אחרון, ברש"י) הקשה על ביאור זה, שרבא ורב אשי אינם מדברים על אותה קושיא, שהרי רבא בא לתרץ מה שהקשתה הגמרא 'ונשף אורתא הוא, הא נשף צפרא הוא'. ובילקוט המאירי (ברש"י) ביאר, שהוקשה לרש"י, שרב אשי היה מסדר הגמרא, ואם כן קושיא זו שלפנינו [שמבואר במקום אחר ש'נשף' הוא בוקר] הקשה רב אשי, ולא יתכן שרבא השיב על דבריו. אך העיר, שבמסכת סוכה (כו.) מבואר שאביי השיב לרב אשי, ומבואר שם בגליון שהיה 'רב אשי' נוסף שהיה בימי אביי ורבא.

נשף יממא

'נֶשֶׁף' פירושו קפץ ועלה [היום], כמו שמצינו (מגילה ג.)[קב] 'לנשוף מדוכתיה' - יקפוץ ממקומו, וכמו שמצינו (חולין מב:) 'האי בוקא דאטמא - ראש עצם קולית הירך[קג], דשף מדוכתיה - שקפץ ויצא ממקום מושבו[קד], באופן זה הבהמה טרפה'.

ואתא איהו ואמר כחצות

משה אמר 'כחצות', לפי שלא היה יודע לכוין השעה מתי חצות, ועל ידי כך להעמיד דבריו בשעת המאורע[קה].

כנור היה תלוי למעלה ממטתו

ונקביו של הכינור פונים לצד צפון, וכיון שהגיע חצות הלילה, רוח צפונית מנשבת בו - בכינור, דאמר מר - רב חנן בר אבא בשם רב (ב"ב כה.), ארבע רוחות מנשבות בכל יום ויום, והיינו שבשש שעות ראשונות של היום מנשבת רוח מזרחית, מהלוך החמה - משום שהחמה באותן שעות מהלכת במזרח[קו], ובשש שעות אחרונות של היום מנשבת רוח דרומית, ובתחלת הלילה מנשבת רוח מערבית, ובחצות הלילה מתחילה לנשב רוח צפונית ומנשבת עד סוף הלילה[קז].

אין[קח] הבור מתמלא מחוליתו

המשל הוא, שהעוקר חוליא - חתיכת עפר מבור כרוי [-שכבר חפור], וחוזר ומשליכו לתוכו - לתוך הבור, אין הבור מתמלא בכך. והנמשל הוא, שאף כאן, אם אין אתה מכין לעניים שבנו מזונות ממקום אחר, אין אנו יכולין לפרנסם משל עצמנו[קט].

יועצים באחיתופל

מתייעצים עם אחיתופל באיזה הדרך ילכו למלחמה, והיאך יציבו - כיצד יסדרו את שני חלקי הצבא, שהם 'מצב' - החיילים השומרים שלא יצאו האויבים מעירם, ו'משחית' - החיילים הפושטים על העיר ובוזזים אותה[קי]. וכן לומדים ממנו טכסיסי - תחבולות כיצד לעשות מארב לאויבים במלחמה.

ונמלכין בסנהדרין

נוטלין מהם - מהסנהדרין רשות להלחם, כדי שיתפללו עליהם[קיא].

ושואלין באורים ותומים

שואלים באורים ותומים שבחושן, האם יצליחו במלחמה[קיב].

הכי גרסינן 'מאי קרא, ואחרי אחיתופל בניהו בן יהוידע[קיג], ואביתר, ושר צבא למלך יואב. אחיתופל זה יועץ'[קיד].

ד.

בניהו בן יהוידע זה סנהדרין

שבניהו בן יהוידע היה אב בית דין[קטו].

וכן הוא אומר 'ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי'[קטז]

כוונת הכתוב היא, שבניהו בן יהוידע היה ראשון וקודם להם - לכרתי ופלתי, והיינו שבתחילה נוטלים רשות מסנהדרין, ורק אחר כך שואלים באורים ותומים אם יצליחו[קיז].

ואביתר אלו אורים ותומים

שכל ימי הנהגתו של דוד היה נשאל באביתר - היה שואל באורים ותומים על ידי אביתר הכהן, עד מלחמת אבשלום - שאבשלום נלחם עם דוד אביו, ששאל אביתר הכהן באורים ותומים[קיח] ולא עלתה לו - ולא נענה, ושאל אחר כך צדוק הכהן ועלתה לו - ונענה, כדאמרינן בסדר עולם (רבה פי"ד, וביומא עג:), ונסתלק אז אביתר מן הכהונה - הפסיק לשמש ככהן גדול[קיט].

שכורתים את דבריהם

שאומרים דברים קצובים וגמורים - מוגדרים ומוחלטים, שלא יפחתו ולא יוסיפו - שלא ישתנו בשום אופן[קכ].

ציונים והערות

קב. ענין זה מובא גם לקמן (נא.). מסורת הש"ס. קג. רש"י (שם ד"ה בוקא) ושיטמ"ק (שם). קד. רש"י (שם ד"ה דשף). קה. וכן מבואר בתוספות (ד"ה ואתא) שהקשו, מדוע לא אמר 'בחצות' כפי שאמר לו ה', הרי ודאי שה' אמר לו את האמת. ותירצו, שלא רצה לומר להם דבר שאינו יכול להוכיח להם שהוא נכון, וחשש שיבקשו ממנו הוכחה. וראה מה שתירץ בפני יהושע (ד"ה אלא). קו. בשב יעקב (שו"ת ח"א סי' א ד"ה ולפיה) כתב, שאין לפרש דברי רש"י כפשוטם, שהרוחות הולכות בכיוון שהחמה הולכת, שאם כן לעולם אין רוח צפונית מנשבת בחצות הלילה [כמבואר בעירובין (נו. וברש"י שם ד"ה זהו), שבקיץ החמה מהלכת ביום ממזרח לדרום ומדרום למערב, ובלילה נסבבת רק בצפון, ובחורף החמה מהלכת ביום רק בדרום, ובלילה במערב ובצפון ובמזרח, ובימי תשרי וניסן שהימים והלילות שוים, מהלכת ביום חצי מזרח ודרום וחצי מערב, ובלילה חצי מערב וצפון וחצי מזרח], ובהכרח שכוונת רש"י היא רק לסדר הדברים, שסדר ההילוך של הרוחות הוא כמו הילוך החמה, והיינו שבשעה שנברא העולם שהיו היום והלילה שוים, היתה החמה מהלכת כסדר המובא ברש"י, ומאז ואילך הרוחות הולכות בסדר זה בכל עונות השנה, ולכן תמיד רוח צפונית מנשבת בחצות. קז. וזהו כפי סדר מהלך החמה, שהולכת בכל יום ממזרח לדרום, ומדרום למערב, וממערב לצפון. רש"י (סנהדרין טז. ד"ה כנור). והיינו שסדר הדברים הוא כסדר הילוך החמה, אבל אין זה ממש באותו זמן [כמבואר בהערה לעיל בסמוך]. הגהות ריח"ל מייזליש (ברש"י). ובהגהות הגר"א (אות א) הביא דברי הזוהר חדש (כג.), שבשש שעות אחרונות של היום נושבת רוח מערבית, ובשש שעות ראשונות של הלילה נושבת רוח דרומית. וכן כתב באמרי נועם (ברש"י), שכל הקדמונים חלקו על רש"י ואמרו, שהסדר הוא מזרחית מערבית דרומית וצפונית. קח. בהגהות הב"ח (אות ב) וברש"י בעין יעקב (ד"ה אין) הובא לפני דיבור זה דיבור נוסף, המבאר בשני אופנים את המשל 'אין הקומץ משביע את הארי': א. 'קומץ' הוא מלשון 'מלא קומצו' (ויקרא ב ב), שפירושו 'מלא אגרופו', וזהו ביטוי לדבר מועט, וכוונת המשל היא, שכף מלאה חציר אינה משביעה את הארי. ב. 'קומץ' הוא חגב בארמית [כמו שנאמר (במדבר יג לג) 'ונהי בעינינו כחגבים' והתרגום הוא 'כקמצין'], והכוונה שמחגב אחד לא ישבע הארי. והוסיף המהר"ץ חיות (ד"ה אין), שדרך הארי לתפוס בפיו חגבים העפים באויר ולאכלם, אך אין זה מספיק להשביעו. קט. התוספות (ד"ה ואין) הביאו את דברי רש"י באופן אחר, שאם תחפור בור ותחזיר לתוכו את עפרו, לא יתמלא מכך. והקשו שאין הנמשל דומה למשל, שהרי כאן כוונת דוד היתה שיטלו מן העשירים ויתנו לעניים, ורק אם היה אומר להם ליטול מן העניים ולחזור ולתת להם, היה הנמשל דומה למשל [והמהרש"ל (בתוס' שם) העיר שרש"י לפנינו פירש אחרת, אך כתב שמה שמקשים התוספות קשה גם על פירוש רש"י לפנינו]. ובאמרי נועם (בתוס' שם) כתב, שלפי רש"י לפנינו הקושיא מיושבת, משום שהם אמרו לו 'עמך ישראל צריכים פרנסה', ומשמע שדיברו על כל עם ישראל, בין עשירים ובין עניים, והם דומים לבור כרוי שהוא חסר, וכאשר השיב להם 'צאו והתפרנסו זה מזה', השיבו לו 'אין הבור מתמלא מחוליתו', שכמו שאם תעקור חוליא מבור כרוי ותחזיר בו עפרו אינו מתמלא בכך, כך לא יתמלא חסרונם של ישראל בכך שיתפרנסו זה מזה. והתוספות הביאו פירוש רבינו תם, ש'מחוליתו' פירושו 'מנביעתו', דהיינו שאין הבור מתמלא מהמים הנובעים ממנו. והביאו פירוש ר"י, שהמשל הוא, שאם תחפור בבור מצד אחד ותניח העפר מצד אחר, הבור לא יתמלא בכך, ואף כאן מה שתיטול מהעשירים יחסר לעשירים, ולא יוכלו שוב לפרנס העניים [כן ביאר המהרש"ל (בתוס' שם, בא"ד)]. קי. על פי רש"י ומהר"י קרא ושפת אמת (שמואל א' יג כג). קיא. רש"י לא רצה לפרש שרק נוטלים מהם רשות, משום שאין צורך בכך, כיון ששואלים באורים ותומים שהם עדיפים מסנהדרין, ולכן פירש רש"י שנוטלים מהם רשות כדי לכבדם, ועל ידי כך יתפללו עליהם. ובלי תפילת הסנהדרין יתכן שאינם ראויים להצלחה, אבל לאחר שהיו מתפללים עליהם היו מובטחים שתפילתם תעשה פירות, ואחר כך שאלו באורים ותומים אם יצליחו. חדש האביב (ברש"י). וכעין זה ביאר במרומי שדה (ד"ה ונמלכין), שעל עצם המלחמה שואלים באורים ותומים ויודעים שינצחו, אך צריכים גם תפילה, משום שגם כאשר מנצחים במלחמה יש רבים שמתים בה. ובתוספות הרא"ש (ד"ה ונמלכין) ביאר, שנמלכים בסנהדרין כפי ששנינו (סנהדרין ב.) שאין לצאת למלחמת הרשות אלא על פי בית דין של שבעים ואחד, והם היו גם בעלי עצה וגבורה. וכן מבואר בגמרא בסנהדרין (טז.) שדין זה נלמד ממנהגו של דוד המלך [וראה ברש"י (שם ד"ה ונמלכין) שכתב 'נוטלין רשות מהן, והיינו מתניתין']. ובשפתי חכמים (ברש"י) כתב, שאולי יש לגרוס גם ברש"י כאן 'וכדי שיתפללו עליהם', שזהו טעם נוסף מלבד הטעם שהובא מתחילה, שצריך ליטול מהם רשות כדין מלחמת הרשות. קיב. הקדימו ליטול עצה מאחיתופל, משום שהיו צריכים להכין תכסיסי המלחמה הרבה זמן לפני צאתם למלחמה, ולצורך כך היו זקוקים לעצתו. והיו נמלכים בסנהדרין ובאורים ותומים רק סמוך לצאתם למלחמה, שאם לא כן יתכן שבינתיים יגרמו החטאים שלא יהיו ראויים לנצח. חדש האביב (ברש"י ד"ה ונמלכין). קיג. לשון הפסוק לפנינו (שם) הוא 'יהוידע בן בניהו', וכן גרסו התוספות (לקמן ד. ד"ה בניהו) כאן בגמרא. קיד. אפשר שכוונת רש"י לומר שאין לגרוס מה שנאמר בהמשך הגמרא 'וכן הוא אומר ועצת אחיתופל' וגו', משום שבפסוק שלפני הפסוק הראשון (דה"י א' כז לג) מפורש 'ואחיתופל יועץ למלך'. שפתי חכמים (ברש"י). קטו. ראה מקור הדבר בהערה להלן. קטז. לפי סדר הגמרא, דיבור זה היה צריך להיות לאחר הדיבור הבא. והמהרש"ל (הגהות ברש"י כאן, חידושים בתוס' ד"ה בניהו) כתב, שזהו המשך הדיבור הקודם, וכוונת רש"י לומר שלמדים מפסוק זה שבניהו בן יהוידע היה ראש הסנהדרין. וראה עוד בהערה להלן בסמוך שהתבאר בה ענין זה. קיז. ואם כן בהכרח שאביתר שהוזכר בפסוק הראשון (דה"י א' כז לד) לאחר בניהו, הוא הכהן ששואלים על ידו באורים ותומים. רש"י (סנהדרין טז: ד"ה ואביתר), וכן כתבו התוספות (ד"ה בניהו) בשמו. והוסיפו, שמה שהגמרא אומרת שבניהו זה סנהדרין, נלמד מסברא, שאם לא כן מדוע הוזכר כאן בניהו [על פי ברך משה (בתוס' שם)]. וביאר המהרש"א (בתוס' שם), שלפי רש"י ש'כרתי ופלתי' הם אורים ותומים, אין ראיה מהפסוק שבניהו היה אב בית דין, אלא רק שאביתר שהיה אחריו הוא אורים ותומים. והתוספות הקשו על רש"י, שמה שאביתר היה על האורים ותומים הוא פשוט, שהרי לא היה כהן אחר, שכל האחרים נהרגו כשהרג שאול את נוב עיר הכהנים (שמואל א' כב יט-כ). ולכן ביארו בשם רבינו תם, ש'כרתי' ו'פלתי' הכוונה לסנהדרין [ונקראים 'כרתי' משום שכורתים דבריהם לפי האמת, ונקראים 'פלתי' משום שהם 'מופלאים' בהוראה, וכפי שמצינו (סנהדרין פז.) שהגדול בבית דין נקרא 'מופלא'], והגמרא לומדת מפסוק זה שבניהו בן יהוידע היה אב בית דין. והמהרש"ל (בתוס' שם) כתב, שמדברי רש"י לפנינו משמע, שהגמרא מביאה ראיה מהפסוק שבניהו הוא סנהדרין, וזאת משום שהוא קדם לאורים ותומים, ולא כפי שהביאו התוספות בשמו [וראה בהערה לעיל בסמוך]. ובמגיד תעלומה (ברש"י ד"ה בניהו) הוסיף לבאר, שכיון שמוכח מהכתוב שבניהו קודם לאורים ותומים, לכאורה קשה, איך יתכן שאדם קודם לאורים ותומים, ובהכרח שהיה מן הסנהדרין, שצריכים ליטול מהם רשות כדי שיתפללו (רש"י לעיל ג: ד"ה ונמלכין), ורק אחר התפילה שואלים אם יצליחו, ואם כן מוכח מכך שבניהו הוא ראש הסנהדרין, ומה שאביתר אלו אורים ותומים יודעים מסברא, וכפי שביארו התוספות. קיח. והיינו שדוד שאל על ידי אביתר (ראה יומא עג.). קיט. שנאמר (שמואל ב' טו כד) 'ויעל אביתר', והיינו שעלה ונסתלק מתפקידו משום שלא נענה בשאלתו. רש"י (שם, יומא עג: ד"ה שנאמר). קכ. על פי רש"י (מלכים א' כ לג). כוונת רש"י למבואר ביומא (עג:), שאף על פי שגזירת נביא חוזרת, גזירת אורים ותומים אינה חוזרת. ופירש המאירי (שם עג. ד"ה כל), שאם אמר נביא גזירה לרעה והאדם עשה תשובה הגזירה מתבטלת, אך אם נאמר דבר על ידי אורים ותומים לרעה, אינו משתנה אחר כך. על פי משמר

שר צבא למלך יואב

שר הצבא תפקידו **להוליך אנשי המלחמה** לקרב.

מאי קרא

מה המקור לכך, **דכנור** היה **תלוי למעלה ממטתו** של דוד המלך, **ומעוררו.**

עורה כבודי

'עורה כבודי' פירושו, התעורר כבודי[קכא], **ואל תתכבדי**[קכב] **בשינה כשאר מלכים**[קכג].

אעירה שחר

'אעירה שחר' פירושו, **ששאר מלכים השחר מעוררן** - השחר קודם לקימתם[קכד], **ואני מעורר את השחר** - קם לפני השחר.

שמא יטעו אצטגניני פרעה

משה רבינו אמר לעצמו, גם **אם אני יודע לכוין** השעה של חצות, הם - איצטגניני פרעה **אינם יודעים לכוין השעה**, וקודם **שיגיע** זמן **חצות יהו** [-יהיו] **סבורים שהגיע** כבר חצות **ועדיין לא באה המכה** - מכת בכורות, **ויאמרו שמשה בדאי הוא** - אדם הממציא דברים מלבו[קכה], **הלכך טוב לי לאחוז** לשון **'איני יודע'**, ולומר **'כחצות'**.

דאמר מר

שכך שנינו **במסכת דרך ארץ** (זוטא פ"ג)[קכו].

ותאחז

תהא נאחז - נתפס **ונכשל בדבריך.**

תליסר נגהי ארבסר

ליל שעבר שלשה עשר בניסן, **ולמחרת יגיע ארבעה עשר** בניסן[קכז], כלומר, הלילה שבין שלושה עשר לארבעה עשר בניסן[קכח].

ידי מלוכלכות בדם

שהנשים היו **מראות לו דם נדה**[קכט], **ושואלות אם** הדם **טמא אם טהור**, **שהרי יש מראות דם טהור באשה**[קל].

והשפיר

'**שפיר' הוא עור הולד, שהעצמות והגידים והבשר** של הולד **נצורים** [-שמורים] **בתוכו**[קלא]. **ויש שפיר** שהאשה המפילה אותו **יושבת עליו** - נוהגת מחמתו **ימי טומאה וימי טהרה** כמו יולדת[קלב], **ואי זה** שפיר נאמר בו דין זה, **זה שפיר המרוקם** - שצורת איבריו ניכרת קצת[קלג], **ובמסכת נדה** (כה.) מפרש לה[קלד]. ויש שפיר שהוא **מלא** רק **במים ודם** - או דם, **שאינו חשוב** - נחשב 'ולד', ואינה צריכה **לישב עליו טומאת** יולדת **וימי טהרתה** [כמבואר במשנה (שם כד:)].

והשליא

דתנן (שם כו.), אין שליא בלא ולד, ולכן כאשר אשה מפילה שליא, בהכרח שהיה בה ולד, וצריכה לשבת עליו ימי טומאה וטהרה[קלה]. **והוא** - והשליא היא **כמין לבוש שהולד שוכב בתוכה**[קלו], וקורין לשליא **ושטידו"ר** - לבוש **בלע"ז. ותניא** בברייתא (שם), **אין שליא פחותה מטפח**, כלומר, שליא שאין באורכה טפח לא נוהג בה דין זה. **ותחלתה** - ושיעורה בצידה הצר צריך להיות **כחוט של ערב**[קלז], **וסופה** ושיעורה בצידה הרחב צריך להיות[קלח] **כתורמוס**[קלט]. וכאשר אשה היתה מפילה שליא, **היו מביאין אותה לפניו** - לפני דוד[קמ], **לראות אם יש בה כשיעור** הנזכר, ושיראה **אם עשויה כדת** - כדיני שליא[קמא], שאם התקיימו תנאים אלו **נחזיקנה שהיה ולד בתוכה** והוא **נמוח, ותשב עליו ימי טומאה וטהרה, אם לאו** - או שמא לא התקיימו תנאים אלו, והאשה שהפילה את השליא אינה צריכה לנהוג ימי טומאה וטהרה.

זכיתי וחייבתי

הלשון 'זכיתי' ו'חייבתי' **שייך בדיני ממונות ודיני נפשות.**

טמאתי וטהרתי

הלשון 'טמאתי' ו'טהרתי' שייך **בהלכות טומאה וטהרה.**

מפיבושת

['מפיבושת' הוא מלשון **'מפי בושת'**[קמב]], והיינו שבדברי הלכה **היוצאין מפיו** היה נגרם **בושת לדוד**, **שפעמים** שהיה טועה דוד[קמג], **והוא** - ומפיבושת היה **אומר** לו **'טעית'**[קמד].

לפיכך

בזכות שהיה דוד מקטין **עצמו** בפני מפיבושת, זכה **ויצא** ממנו בנו **כלאב**, שהיה מכלים פני מפיבושת בהלכה.

אלא דניאל שמו

רבי יוחנן בא ליישב הסתירה בכתובים, **שבמקום אחד הכתוב אומר** (שמואל ב' ג ג) 'ומשנהו כלאב לאביגיל אשת נבל' וגו' - בנו השני של דוד הוא כלאב, שנולד מאשתו אביגיל, שהיתה מתחילה אשת נבל (שמואל א' כה ג), **ובמקום אחר הכתוב אומר 'והשני דניאל לאביגיל'**, כך נאמר **בדברי הימים** (א' ג א).

שהיה מכלים פני מפיבושת

השם 'כלאב' מורכב מהתיבות **'כל אב'**, דהיינו 'מכלים אב'[קמה], וכינוהו כן משום שהיה **מכלים את פני**[קמו] **הרב** [מפיבושת], **שהיה 'אב' בהוראות.**

ציונים והערות

הלוי (ד"ה כרמי). **קכא. והיינו** שדוד פונה כביכול אל כבודו, ואומר לו שיתעורר בחצות. ראש יוסף (ד"ה מאי). ובמצודת ציון (תהלים נז ט) ביאר, ש'כבוד' הכוונה לנשמה, וכוונת דוד לומר 'התעוררי נשמתי'. וראה בהערה להלן בסמוך. **קכב. יש** שדייק ממה שנקט רש"י לשון נקבה, ש'כבודי' הכוונה לנשמה, שהרי 'כבוד' הוא זכר. וראה בהערה לעיל בסמוך. **קכג. שזהו** מכבוד המלכות לישן עד השעה השלישית, ודוד אמר לעצמו שלא יכבד עצמו בריבוי שינה כשאר מלכים. על פי רש"י בתהלים (נז ט). ובמגיד תעלומה (ברש"י ד"ה אעירה) ביאר, שכוונת דוד לומר לעצמו שלא ישן בדרך כבוד, במיטה מכובדת ומצעים יפים, אלא רק יתנמנם כסוס, כמבואר לעיל (ג:). ובשערי ציון (ברש"י) ביאר, ש'כבודי' הוא מלשון כבדות השינה, והכוונה שלא ישן באופן כבד. **קכד. על** פי רש"י (סנהדרין טז: ד"ה מאי). **קכה. על** פי שפתי חכמים (ד"ה בדאי). **קכו. במגיד** תעלומה (ברש"י) ביאר כוונת רש"י בשני אופנים: א. הוקשה לרש"י, הרי התנא אמר רק 'שמא תתבדה', ובפשטות הכוונה שיש לחשוש שתאמר שקר, וכאן אין חשש שיבוא לומר שקר, כי הרי ה' ודאי אמר לו את האמת, שהדבר יהיה בדיוק בחצות. ועל כך תירץ רש"י, שהדבר שנוי במסכת דרך ארץ, ואם כוונת התנא היתה שיש לחשוש שמא תבוא לומר שקר, נמצא שיש בכך חשש איסור מן התורה, ולא היה לתנא לכתוב זאת במסכת דרך ארץ, שעוסקת בעניני מוסר ודרך ארץ, ובהכרח שכוונת התנא היא, שיש לחשוש שתאמר אמת, אך לא תוכל לברר דבריך, וזה שייך גם כאן. ב. הוקשה לרש"י מדוע הגמרא אומרת 'דאמר מר' ולא 'דתניא', ולכן ביאר שאין זו ברייתא או תוספתא, אלא מסכת דרך ארץ, ולכן הגמרא שינתה הלשון וכתבה 'דאמר מר'. וראה בבית ישראל (דינגלד, ברש"י) שביאר שרש"י בא ליישב בזה כמה קושיות. **קכז.** הב"ח (אות א) גרס ברש"י 'ליל שעבר של שלשה עשר, ולמחר יגיה ארבעה עשר'. וכעין זה מבואר ברש"י לקמן (נט: ד"ה נגהי), ש'נגהי' פירושו לילי, שהרי מצינו במסכת פסחים (ג.) שיש מקומות שקוראים ללילה 'נגהי' [-אור], כדי לשמור על לשון נקיה. וכן ביאר הערוך (ערך נגה א) והוסיף, שהוא כמו שקוראים לסומא 'סגי נהור' [-הרבה אור, כלומר, רואה היטב]. **קכח. מהרש"ל** (ברש"י). **קכט. במשנה** הלכות (שו"ת ח"ז סי' קלה) דקדק מדברי רש"י כאן, שהאשה עצמה צריכה להראות לחכם את מראות הדמים, ולא לשלוח אותם על ידי בעלה. וכתב כמה טעמים בזה. וראה בהערה להלן (בד"ה והשליא). **קל. ובמסכת** נדה (יט:) שנינו, שמן התורה יש רק חמשה מראות דמים שמטמאים את האשה, ופרטיהם מבוארים שם. **קלא. בתשלום** פירוש רש"י (שיטת הקדמונים) גרס 'נוֹצָרִים בו', דהיינו שהם מתהוים בתוכו. וכן מבואר ברש"י בנדה (כא: ד"ה שפיר) שבשפיר אין גידים וכו' אלא הוא עור הולד קודם שנבראו בתוכו גידים ועצמות ובשר. וראה בהערה להלן לגבי שפיר מרוקם. **קלב. היולדת** יש לה 'ימי טומאה' ו'ימי טהרה', כלומר, יולדת זכר טמאה שבעה ימים כמו נדה [אפילו אם לא ראתה דם בזמן הלידה], ואחר כך במשך שלשים ושלשה ימים דמיה טהורים, ויולדת נקבה טמאה שבועיים, ואחר כך במשך ששים וששה ימים דמיה טהורים (ויקרא יב ב-ה). **קלג. רש"י** (נדה כג: ד"ה מרוקם). וכתב עוד (כריתות ז: ד"ה שליא), שיש בתוך השפיר צורת איברים קטנים. ובגמרא (נדה כה:) מבואר כיצד אפשר להבחין אם הוא זכר או נקבה, שלפי זה מונה את מספר ימי טומאת הלידה וימי הטוהר. **קלד. וכך** מבואר שם, 'תחלת בריתו מראשו, ושתי עיניו כשתי טיפין של זבוב מרוחקין זה מזה, שני חוטמין כשתי טיפים של זבוב ומקורבין זה לזה, ופיו מתוח כחוט השערה, וגויתו כעדשה, ואם היתה נקבה נדונה כשעורה לארכה, וחתוך ידים ורגלים אין לו'. וכתב הרמב"ם (איסורי ביאה פ"י ה"ב), שהוא צורת אדם דקה ביותר ואינה ניכרת בעליל. **קלה. דהיינו** ימי טומאה של נקבה שהם ארבעה עשר יום, וימי טהרה רק מיום החמשה עשר עד סוף ארבעים יום מזמן שהפילה, כיון שספק אם הולד היה זכר או נקבה, ואם היה נקבה היו ימי הטהרה מתחילים רק מיום החמשה עשר, ואם היה זכר היו ימי הטהרה מסתיימים ביום הארבעים, ולכן יש להחמיר כשני הצדדים. משנה (נדה כד:), וראה רש"י (שם כא. ד"ה לזכר). וראה בהערה לעיל בביאור ענין ימי הטומאה והטהרה. **קלו. והיינו** שהשליא מסביב לשפיר. מאירי (ד"ה הדם). **קלז. חוט** הרוחב של אריג, שניתן בשעת האריגה מימין לשמאל, והוא עבה מחוט האורך שנקרא 'שתי'. על פי רש"י (עירובין טז: ד"ה בשירא, נדה כה: ד"ה ערב). **קלח. הענין** התבאר על פי רש"י (נדה כו. ד"ה וסופה). והוסיף, שבתוספתא (נדה פ"ד ה"ג, עיי"ש) הגירסא 'וראשה דומה כתורמוס'. **קלט. מין** קטנית עגול כמו עדשה, ורחב כמו מעה קטנה, והוא מר מאוד, אך אם מבשלים אותו שבע פעמים נעשה מתוק וטוב, עד שראוי להאכל בקינוח סעודה. רש"י (ביצה כה: ד"ה תורמוס). **קמ. בתשלום** פירוש רש"י (שיטת הקדמונים) גרס כאן בדברי רש"י, שבעליהן של הנשים היו מביאים את השליא לדוד, והנשים עצמן לא היו באות. וראה ברש"י לעיל (ד"ה ידי) ובהערה שם. **קמא. היינו** דינים נוספים שנאמרו בשליא, כמבואר בנדה (כו.). ויש שביאר, שמה שכתב רש"י 'אם יש בה כשיעור', הכוונה לכך שיש בארכה שיעור טפח, ומה שכתב 'ואם עשויה כדת שליא' כוונתו שיבדוק האם תחילתה דומה לחוט של ערב וסופה דומה לתורמוס [אמנם מרש"י בנדה (שם) משמע שענין חוט הערב והתורמוס הוא שיעור עובי, ואין הכוונה שראשה וסופה דומים להם, ואם כן דבר זה נכלל כבר במה שכתב רש"י 'אם יש בה כשיעור'. וראה עוד בהערה לעיל בשם התוספתא]. **קמב. תיבות** אלו נוספו על פי המהרש"ל (ברש"י). הגהות וציונים. **קמג. ומה** שהגמרא (סנהדרין לג:) אומרת שהלכה כדוד בכל מקום, הכוונה שמעולם לא פסק שלא כדין, ואם הזדמן שפסק שלא כדין, סיבב הקב"ה שישאל את מפיבושת, והוא העמידו על טעותו. ויש שביאר שכוונת רש"י על מפיבושת, שהוא היה טועה, וחשב שדוד טעה, אבל באמת דוד לא טעה גם באותם אופנים. קדושה וברכה (סמיכת חכמים, ברש"י). **קמד. במי** השלח (ברש"י) תמה, כיצד היה מותר לו לומר למלך בפה מלא 'טעית'. ויש שתירץ, שכיון שדוד שאל אותו היה חייב לענות. והמהרש"ל גרס ברש"י שאמר לו 'טעות'. **קמה. 'כל'** הוא מלשון 'מכלים'. מנחם משיב נפש (ברש"י). **קמו. כן** הוסיף הב"ח (אות ב).

לולא האמנתי לראות בטוב ה'

אם לא שהאמנתי שאזכה לראות בטוב ה' בארץ ישראל[קמז], **כבר טרדוני מיראתך** - היו שונאי מבטלים ממני יראת שמים. **כמו שנאמר** (שמואל א' כו יט), שדוד אמר לשאול על אותם בני אדם שהסיתו אותו נגדו, **'כי גרשוני היום מהסתפח**[קמח] **בנחלת ה', לאמר לך עבוד וגו'** אלהים אחרים'. כלומר, אותם בני אדם גרמו לי שלא אגור יחד עם עמו של ה' בארץ ישראל, אלא אלך לבין העמים שעובדים עבודת כוכבים[קמט], ובכך כאילו אמרו לי[קנ] לך עבוד אלהים אחרים'.

נקוד על לולא

נקוד על תיבת 'לולא', כדי לדרוש **את** הנקודה **שהיא ממעטת את משמעות הכתוב**[קנא], ובאה לומר, **שלא** דבר ברור היה לו שיזכה **לראות בטוב** ה' בעולם הבא[קנב].

'לולא' הוא מלשון 'לו לא'[קנג], כלומר **'אם לא'**[קנד]. **כמו** שמצינו שיעקב אמר לחותנו לבן (בראשית לא מב) 'לולי אלהי אבי וגו' היה לי כי עתה ריקם שלחתני', כלומר, אם לא שאלוהי אבי עזר לי, היית שולח אותי מביתך בחוסר כל. הרי ש'לולי' [ו'לולא'] הוא מלשון 'אם לא'.

שמא יגרום החטא

תירוצא הוא - זהו תירוץ שהגמרא מתרצת, וכך פירושו, **לעולם מוחזק בידו** - באמת היה ברור לדוד **שהוא חסיד, וזה שספק בידו** - ומה שמצינו שדוד הסתפק **האם יראה בטוב ה',** זהו **לפי** [-משום] **שהיה ירא שמא יחטא** בעתיד, **ויגרום החטא** למנוע אותו **מלראות בטוב.**

ויירא יעקב

יעקב אבינו חשש, **שמא לאחר** ההבטחה **חטאתי,** וההבטחה לא תתקיים. **וכדתניא** בברייתא שבהמשך הגמרא, **שהחטא** גורם **שאין ההבטחה** מתקיימת.

ביאה ראשונה

שבאו לארץ ישראל **בימי יהושע.**

ביאה שנייה

כשעלו לארץ ישראל **מגלות בבל, בימי עזרא.**

ראויים היו ליעשות להם נס

לבוא לארץ ישראל **ביד רמה,** בעל כרחם של מלכי פרס, ולא יהיו משועבדים למלכות[קנה].

אלא שגרם החטא

וגרם החטא **ולא הלכו** ביד רמה, **אלא ברשות כורש** מלך פרס, **וכל ימי מלכי פרס נשתעבדו להם** ישראל, דהיינו **לכורש, ולאחשורוש, ולדריוש** האחרון[קנו].

חכמים כמאן סבירא להו

כדעת מי סוברים חכמים, במחלוקת שנחלקו רבי אליעזר ורבן גמליאל **במשמעות** תיבת 'ובשכבך' האמור בתורה (דברים ו ז).

אי כרבי אליעזר סבירא להו

אם הם סוברים כרבי אליעזר, **דאית ליה** - שסובר ש'בשכבך' פירושו, **כל זמן שבני אדם** עוסקין **לילך ולשכב,** כאשר זה **מקדים** לשכב וזה **מאחר.**

לימרו כרבי אליעזר

היה להם לומר כרבי אליעזר, **דאמר** שהזמן הוא עד **סוף האשמורה הראשונה,** דהרי **ודאי** שבשעה זו, **כל מי שדעתו לישן כבר שכב וישן**[קנז].

ד:

ואי כרבן גמליאל סבירא להו

אם חכמים סוברים כרבן גמליאל, **דמשמע ליה** שמה שנאמר (דברים ו ז) **'בשכבך'** פירושו **כל זמן שבני אדם שוכבים** במיטתם, **ויש בכלל הזה** - וזמן זה כולל **את כל הלילה.**

לימרו כרבן גמליאל

היה להם לומר כרבן גמליאל, שזמן הקריאה הוא **עד** שיעלה **עמוד השחר.**

מן העבירה

שמא יסמוך האדם **על שהות שיש לו** - על כך שיש לו זמן לקרוא קריאת שמע, ולא יזדרז לקראה, **כדתניא** בברייתא שחכמים חששו לכך[קנח].

משום אונס שינה

משום אונס שינה **התוקפתו לעבור על דברי** חכמים[קנט], הוזקקו חכמים להזהירו **יותר** מבשאר מקומות, ולומר שאם עובר על דבריהם חייב מיתה[קס].

מסייע ליה לרבי יוחנן

הברייתא מסייעת לרבי יוחנן, **דאמר שבערבית נמי** [-גם כן] הסדר הוא **קריאת שמע ואחר כך תפלה, כדי שיסמוך גאולה לתפלה, ודלא כרבי יהושע בן לוי דאמר תפלה ואחר כך קריאת שמע**[קסא].

זה הסומך

אמר רבי יוחנן, שהסומך גאולה לתפילה של ערבית הוא בן העולם הבא. **ויש** לבאר **שכל שכן** שיש לסמוך גאולה לתפילה **דשחרית, דעיקר גאולת** ישראל **ממצרים בשחרית הוה** [-היתה][קסב], **כדכתיב** (במדבר לג ג) 'ממחרת הפסח יצאו בני ישראל'[קסג].

ומעלה זו **של סמיכת גאולה לתפלה, רמזה דוד בספר תהלים, דכתיב** (שם יט טו) 'ה' צורי וגואלי', וסמיך ליה - וסמוך לזה כתב (שם כ ב) 'יענך ה' ביום צרה', הרי שהסמיך הגאולה שבפסוק הראשון, לתפילה שבפסוק השני[קסד].

ואמרינן בברכות בתלמוד **ירושלמי** (פ"א ה"א)[קסה], **מי שאינו סומך גאולה לתפלה למה הוא** דומה, **לאוהבו של מלך שבא ודפק על פתחו** של **מלך, יצא המלך** לדעת מה אוהבו מבקש[קסו], **ומצאו** שהפליג - וראה שאוהבו כבר התרחק משם[קסז], כיון שראה המלך כך, **אף הוא הפליג** וחזר למקומו[קסח]. ואף המפסיק בין גאולה לתפילה, הקב"ה מתרחק מעמו, ואינו מצוי לו בתפילתו. **אלא** כך יש לנהוג, **יהיה אדם מקרב להקדוש ברוך הוא אליו, ומרצהו בתשבחות** וקלוסין **של יציאת מצרים** שבברכת גאל ישראל, **והוא** - והקב"ה על ידי תשבחות אלו

ציונים והערות

קמז. **כן** גרס הב"ח (אות ג) ברש"י. והיינו לפי פשטות הכתוב, ולא לפי הדרשה שהובאה בגמרא להלן. **קמח. הוא** מלשון הוספת דבר טפל אל הדבר העיקרי. מלבי"ם (שמואל שם). וראה כעין זה במצודת ציון (שם). קמט. **תרגום** (שם) הובא ברש"י (שם). וראה ביאור נוסף בדבריו. קנ. **מצודת** דוד (שם). קנא. **שכל** ניקוד בא למעט הדבר, כאומר שיש למחוק תיבה זו. רש"י (פסחים צג: ד"ה נקוד). אך לא ממעט לגמרי, אלא מעט, ודורשים גם את משמעות הכתוב וגם את דרשת המיעוט. אמרי נועם (ד"ה למה וברש"י ד"ה לולא). קנב. **וביאר** המהרש"א (ח"א ד"ה נקוד) בכוונת רש"י, שנקוד רק על האותיות 'לא', כדי לדרוש מכך כאילו נאמר 'לא האמנתי', וזה מלמד שאין הכוונה כפי שמשמע בפשטות, שהדבר היה ברור לו. וראה ביאורים נוספים בראש יוסף (ד"ה והא) ובאמרי נועם ומגיד תעלומה (ד"ה למה). קנג. **שפתי** חכמים (דברים לב כז). קנד. **והיינו** ש'לולי' היא מילת תנאי, שאם לא היה דבר פלוני היה כך, אך כיון שהיה דבר פלוני, היה להיפך. וכוונת דוד לומר כך, אם לא שהאמנתי ובטחתי שאזכה לראות בטוב ה' בארץ ישראל [ראה בהערה לעיל], כבר הייתי מסולק מארץ ישראל על ידי אנשים בעלי בחירה, אך כיון שבטחתי בה' ניצלתי מהם, וזכיתי לחזור לארץ ישראל. ראש יוסף (ד"ה והא). קנה. **רש"י** (סנהדרין צח: ד"ה לעשות, סוטה לו. ד"ה ליעשות). קנו. **דריוש** הראשון הוא דריוש המדי, ולאחר מיתתו מלך על העולם כורש מלך פרס, ואחריו מלך אחשורוש, ואחריו מלך דריוש בנו [מאסתר], והוא נקרא דריוש האחרון. שפתי חכמים (ברש"י) על פי רש"י (עזרא א א). קנז. **כלומר,** אין לומר שלדעת חכמים 'בשכבך' הכוונה לזמן שבני אדם הולכים לשכב, אלא שסוברים שבני אדם הולכים לשכב עד חצות, משום שהדבר ברור שאין דרך בני אדם לשכב לאחר האשמורה הראשונה. קנח. **כוונת** רש"י לומר, שבאמת הברייתא אינה עוסקת בסייג שעשו חכמים במשנה שיקראוה עד חצות, אלא בסייג אחר לענין תחילת הזמן שיקראנה מיד ולא יאכל ויישן, אלא שלמדים מכך שכשם שעשו חכמים סייג בתחילת הזמן, כך עשו בסופו. מגיד תעלומה (ברש"י). וכן דעת הרשב"א (ט. ד"ה ובני), ראה הדעות בהרחבה בביאורי הפשט. קנט. **כלומר,** מחמת עייפותו יבוא לעבור על דברי חכמים ולישון קודם קריאת שמע. אמרי המז"ג (ברש"י). קס. **כלומר,** כאן הוצרך התנא לשנות בפירוש את הדבר הידוע, שהעובר על דברי חכמים חייב מיתה, כדי שהאדם יתפעל יותר ויזהר בכך. מגיד תעלומה (ברש"י). קסא. **וביאר** הצל"ח (ד"ה ולייבז) בדעת רש"י, שכל ההוכחה מברייתא זו לרבי יוחנן היא רק לגבי הקדמת קריאת שמע לתפילה, ולא כדעת רבי יהושע בן לוי שיש להקדים תפילה לקריאת שמע, אך אין ראיה מברייתא זו שצריך לסמוך גאולה לתפילה. ובמגיד תעלומה (ברש"י להלן ד"ה אמר) ביאר, שעיקר מחלוקתם של רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי היא האם צריך לסמוך גאולה לתפילה, ומכך נובעת מחלוקת אחרת האם צריך להקדים קריאת שמע לתפילה או להיפך, וכיון שבברייתא מבואר שצריך להקדים קריאת שמע לתפילה, בהכרח שהיא סוברת כרבי יוחנן שצריך לסמוך גאולה לתפילה. קסב. **בגמרא** להלן (ט.) נאמר, שהכל מודים שהגאולה התחילה מהערב [שמהערב נתנו להם רשות לצאת. רש"י (שם ד"ה מערב)], ויצאו בפועל רק בבוקר, וזו כוונת רש"י ש'עיקר הגאולה' היתה בבוקר. שפתי חכמים (ברש"י). קסג. **פירוש** הפסוק הוא, שביום שלאחר אכילת קרבן הפסח יצאו בני ישראל מארץ מצרים, וכיון שבליל ט"ו בניסן אכלו את הפסח, נמצא שבבוקר יצאו. רש"י (שמות יב יד). וביאר ההפלאה (להלן ט. ד"ה וכשילאו), שהיה זה קודם מתן תורה, וקודם מתן תורה הלילה הולך אחר היום, ונמצא שבוקר ט"ו בניסן הוא יום חדש, והוא היום שלמחרת אכילת הפסח. ויש שביאר, שבקדשים הלילה הולך אחר היום (חולין פג.), ונמצא שקרבן פסח הנאכל בליל ט"ו בניסן, יומו הוא בי"ד בניסן, והיום שלמחרתו מתחיל בט"ו בניסן בבוקר. והתוספות (קידושין לז: ד"ה ממחרת) ביארו, ש'ממחרת הפסח' פירושו למחרת שחיטת הפסח, שהוא בי"ד בניסן. קסד. **הוקשה** לרש"י, שעדיין אין אנו יודעים אם צריך לסמוך בשחרית, ומדוע הזכיר רבי יוחנן רק ערבית. ועל כך משיב רש"י, שלגבי שחרית כבר מבואר בתהלים שצריך לסמוך, והיה הדבר ידוע לכל, ולא הוצרך רבי יוחנן לחדש אלא לגבי ערבית. מגיד תעלומה (ברש"י). קסה. **גם** הרמז שהביא רש"י קודם, מקורו מהירושלמי שם, ויש להבין מדוע רש"י לא ציין הירושלמי בתחילה. שפתי חכמים (ברש"י). קסו. **ירושלמי** (שם). קסז. **אמרי** נועם (ברש"י). קסח. **לכאורה** כוונת רש"י, שכיון שהמלך הפליג, אף כשישוב אוהבו של מלך ויבקש צרכיו, לא ימצא את המלך ולא תשמע בקשתו.

מתקרב אליו, ובעודו קרוב אליו יש לו לתבוע צרכיו בתפילה[קסט].

גאולה מאורתא לא הוי[קע]

הילכך גאולה דאורתא לא חשיבא - ולכן 'ברכת הגאולה' של הלילה אינה חשובה[קעא], לאהדורי עלה סמיכת תפלה - שנחזור להסמיך לה את התפילה.

מה קימה קריאת שמע ואחר כך תפלה

דהרי בשחרית, כולהו מודו דבעי מסמך - הכל מודים שצריך לסמוך גאולה לתפילה[קעב].

שלש פעמים

ענין אמירת 'תהלה לדוד' שלש פעמים ביום, הוא כנגד שלש תפלות שביום[קעג].

דאית ביה תרתי

ב'תהלה לדוד' יש שתי מעלות, האחת, דאתי - שמזמור זה בא בסדר אל"ף בי"ת, שפסוק ראשון מתחיל באות אל"ף[קעד] והפסוק שאחריו בבי"ת, וכן בשאר הפסוקים. והשניה, שיש בו את הפסוק 'פותח את ידך', שזהו שבח גדול של הכנת מזון לכל חי[קעה].

אפילו הכי

אף על פי שהפסיק - שדילג דוד על האות נו"ן מפני נפילה שרמוזה בה, ולא אבה [-רצה] לרמוזה לנפילה זו, אף על פי כן חזר ורמז את סמיכת הנפילה תכף לה - מיד לאחר הפסוק שדילג[קעו].

ויעף אלי

משמע שמיכאל עף בפריחה אחת, ולא הרגיע [-נח] בינתים.

מועף ביעף

מכפל הלשון משמע שגבריאל עף בשתי פריחות.

אמרו בלבבכם

אמרו מה שכתוב בו על לבבך (דברים ו ו), דהיינו, קריאת שמע.

על משכבכם

לפי שנאמר בקריאת שמע 'ובשכבך' (שם ו ז)[קעז].

ודומו

ושתקו בשינה אחרי כן - לאחר קריאת שמע.

ה.

ואם תלמיד חכם הוא

שרגיל הוא במשנתו לחזור על גרסתו תמיד, ואף בשעה שהוא שוכב על משכבו, דיו בכך, ואינו צריך לקרוא קריאת שמע על מיטתו[קעח].

ירגיז יצר טוב

יעורר את היצר הטוב לכעס ורוגז, שיעשה מלחמה עם יצר הרע[קעט].

ודומו סלה

יום הדומיה הוא יום המות, שהוא דומיה עולמית - שמאותה שעה הגוף שוקט במקומו לעולם.

זה מקרא

חומש. וטעם הדבר שנתכנה בשם 'מקרא' לפי שמצוה לקרות בתורה[קפ].

זה גמרא

סברת טעמי המשניות, שממנו יוצאה הוראה - שעל ידי בירור טעמי המשנה בגמרא, יוצאת ההלכה כתיקונה. אבל אלו המורים הוראה מן המשנה בלא לימוד הגמרא, נקראו 'מבלי העולם', כמבואר במסכת סוטה (כב.).

מאי משמע

מנין דמקרא זה עוסק בקריאת שמע[קפא].

התעיף עיניך בו

אם תכפל [-תעצום] וסגרת את עיניך בתורה[קפב], כלומר, שכשאתה מסיח דעתך לרגע מן התורה, מיד 'ואיננו' - היא משתכחת ממך.

ובני רשף יגביהו עוף

ה'עוף' (מסלקם ממך) [מסלק ממך את בני רשף][קפג], דהיינו, העיסוק בתורה מסלק ממך את המזיקים.

קטב מרירי

זה שם של שד השולט בצהרים, כמבואר במסכת פסחים (קיא:)[קפד].

ולחומי רשף

תיבות 'ולחומי רשף' כתיב בין התיבות 'מזי רעב' העוסקות ביסורים, לבין התיבות 'קטב מרירי' העוסקות במזיקין, ולפיכך הוא נדרש בין לפניו ובין לאחריו, דהיינו ש'לחומי רשף' היינו גם יסורין וגם מזיקין.

אפילו תינוקות של בית רבן יודעים

שהתורה מגינה על האדם מן היסורים, שהרי למדין הם את זאת מספר חומש, שנאמר בו (שמות טו כו) 'אם שמוע תשמע לקול ה' אלהיך, והישר בעיניו תעשה, והאזנת למצוותיו, ושמרת כל חוקיו, כל המחלה אשר שמתי וגו' במצרים לא אשים עליך, כי אני ה' רופאך'. ואפילו הקטנים שעדיין לא הגיעו ללמוד את ספר איוב, שבו נאמר הפסוק 'ולחומי רשף יגביהו עוף', שממנו אתה דורש שהתורה מצילה מן היסורים, כבר למדו זאת מן הפסוק שבחומש שמות.

החשיתי מטוב

שתקתי מן התורה שנקראת 'טוב'.

וכאבי נעכר

ונענשתי בכך שבאה עלי מכה עכורה.

ציונים והערות

קסט. יתכן שכוונת רש"י לבאר בזה, מדוע הסומך גאולה לתפילה זוכה לשכר כל כך גדול שיהיה בן העולם הבא. ולכן הביא את הירושלמי שעל ידי שסומך גאולה לתפילה תפילתו מתקבלת, ונמצא שכשאומר 'סלח לנו' עוונותיו נמחלים, ולכן הוא בן העולם הבא. מגיד תעלומה (ברש"י). קע. בהגהות בן אריה (ד"ה ור' יהושע) כתב, שמשמע מדברי רש"י שגרס בגמרא שרבי יהושע בן לוי סבר 'גאולה מאורתא לא הוי' [ולא הוזכר ענין ה'גאולה מעלייתא' כגירסא בגמרא לפנינו], וכן הגירסא בילקוט שמעוני (ואתחנן רמז תתמב) 'דרבי יוחנן סבר גאולה מאורתא נמי הואי, ורבי יהושע בן לוי סבר גאולה מאורתא לא הואי'. קעא. על פי חדש האביב (ד"ה אבע"א) שביאר בשם רבו, שתמיד הלשון מתפרש לפי הענין, ואף כאן אף על פי שרבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי נקטו אותו לשון, אין הכוונה שוה, שמה שאמר רבי יוחנן 'גאולה מעלייתא' הכוונה לעצם הגאולה, האם היא גדולה או קטנה, אבל מה שאמר רבי יהושע בן לוי 'גאולה מעלייתא', אין כוונתו לגאולה עצמה, אלא לברכת הגאולה, שאין זו ברכת גאולה מעולה וחשובה שצריך לסומכה לתפילה, והרי זה כאילו אמר במקום 'גאל ישראל' 'שומר ישראל'. וראה בהערה לעיל בסמוך. קעב. וכפי שהתבאר ברש"י לעיל (ד"ה זה). קעג. רש"י בא לבאר מדוע הובא ענין זה כאן, ולכן ביאר, שענין זה מכוון כנגד שלשת התפילות שהוזכרו לעיל בדברי רבי יהושע בן לוי, שאמר 'תפלות באמצע תקנום'. צל"ח (ד"ה א"ר). ובארחות חיים (דין התחנות והמזמורים שאומרים שאחר י"ח ס"ג) כתב כדברי רש"י, והוסיף, שתיקנו לומר מזמור זה שלש פעמים כדי שיכוון לפחות באחת מהן. וכתב, שתיקנו לומר מזמור זה פעמיים בשחרית ופעם אחת במנחה, ולא בערבית, משום שתפילת ערבית רשות [כמבואר להלן (כז:)], וכשיש צורך מבטלים אותה, ולכן חששו שמא אם ידחה את הפעם השלישית לערבית לא יאמר אותה. קעד. היינו תיבות 'ארוממך אלוהי המלך'. ותיבות 'תהלה לדוד' הם הקדמה בלבד ואינם משבחו של הקב"ה. קעה. שהפרנסה של כל בריה היא חסד תמידי של הבורא. מהרש"א (ח"א ד"ה תהלה). ובשנות אליהו (חידושים על הגמרא בסוף המסכת, ד"ה אמר) ביאר מה שנקט רש"י 'לכל חי', שהוקשה לרש"י מדוע לא אומרים את המזמור (תהלים קיא) 'אודה ה' בכל לבב', שגם כן מסודר לפי האותיות, ויש בו בקשה על הפרנסה, שנאמר 'טרף נתן ליראיו', ולכן דקדק רש"י וכתב שב'תהלה לדוד' יש שבח גדול יותר, שמכין מזון 'לכל חי', שנאמר 'ומשביע לכל חי רצון', אבל במזמור הנזכר נאמר רק שנותן מזון 'ליראיו'. קעו. יתכן כוונתו, שאף על פי שדוד לא רצה להזכיר את הנו"ן במפורש, אך כיון שהיא קיימת בסדר האל"ף בי"ת, עדיין יש במזמור זה קצת רמז לנפילה, ולכך חזר מיד דוד וסמכה. קעז. לכאורה יש לתמוה על דברי רש"י, מדוע הוצרך להביא את תיבת 'ובשכבך', הרי בפשוטו כוונת הדרשה כך היא, אמרו את קריאת שמע שנאמר בה 'על לבבך', ואימתי תאמרו אותה, 'על משכבכם', בשעה שאתם שוכבים לישון, ואילו מדברי רש"י משמע שהגמרא מביאה מתיבת 'ובשכבך' ראיה נוספת שמדובר בקריאת שמע, ומה צורך יש בזה. ואכן בנימוקי הגרי"ב (ברש"י), כתב שדיבור זה אינו שייך לכאן, אלא מקומו להלן בדף ה' ע"א על דרשת הגמרא 'ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע', ששם מבואר שאחת העצות לנצח היצר הרע היא לקרוא קריאת שמע, ולומדים זאת מן המקרא 'על משכבכם', ובזה הוצרך רש"י לפרש כיצד לומדים ממקרא זה שהכוונה היא לקריאת שמע, לפי שנאמר בה 'ובשכבך'. אמנם במגיד תעלומה (ברש"י ד"ה אמרו, בתירוץ השני) ביאר דברי רש"י, שנתקשה רש"י מדוע נקט הכתוב בלשון 'על משכבכם' ולא בלשון 'על מיטותיכם', ועל כך הוא בא ליישב שטעם הדבר שנקט כן משום שכך הוא לשון הכתוב בקריאת שמע 'ובשכבך'. קעח. שהרי כל טעם אמירת 'קריאת שמע שעל המיטה' הוא כדי שיעסוק בתורה קודם שיישן, ולפיכך תלמיד חכם העוסק בתורה בכל עת, אף על משכבו, אינו צריך לומר קריאת שמע. ר"י מלוניל (ד"ה אינו). קעט. כן ביאר המהרש"א (ח"א ד"ה לעולם) לפי דברי רש"י שהכוונה היא לעשיית מלחמה. במסכת סנהדרין (קיא: ד"ה ומתגבר) כתב רש"י 'מרגיז יצר טוב על יצר הרע, אם היצר הרע אמר לו עשה עבירה זו, לא דיו שנמנע מן העבירה, אלא הולך ועושה מצוה'. קפ. וביאר המהרש"א (ח"א ד"ה תורה), שכוונתו היא שיש מצוה לקרוא את התורה מתוך הכתב, בנקודותיה ופיסוק טעמיה, מה שאין כן במשנה ובגמרא. קפא. והמהרש"א (ח"א ד"ה מאי) פירש, שכוונת הגמרא להקשות כך, מנין לך שדברי הכתוב 'וחרב פיפיות בידם' מתבארים בלשון משל ומליצה לגבי קריאת שמע שהיא כחרב להרוג המזיקים, הרי מסתבר יותר לפרש את הכתוב כפשוטו, שמחזיקים חרב בידם להלחם בשונאיהם, וכפי שממשיך הכתוב ואומר 'לעשות נקמה בגוים תוכחות בלאומים'. קפב. שכן 'התעיף' הוא מלשון 'התכפול', שכך תרגם אונקלוס (שמות כו ט) 'וכפלת את היריעה', 'ותעיף ית יריעתא', נמצא ש'התעיף עיניך' הכוונה היא שתכפול עיניך לעצום אותם. רש"י במשלי (כג ה). וביאר בראש יוסף (ד"ה התעיף), שטעם הדבר שעצימת עינים נקראת 'לכפול', לפי שכשאדם מניח גביני עיניו וסוגרם זה על זה הרי הם כפולים. קפג. הגהת הב"ח. קפד. ומבואר שם שישנם שני שדים ששמם 'קטב', אחד 'קטב מרירי' הנמצא בשעות של לפני הצהרים, והשני 'קטב ישוד צהרים', הנמצא בשעות של אחר הצהרים.

ושמח

נתקשה רש"י, היכן מצינו במקרא שכתוב בו 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו', שהקדוש ברוך הוא שמח בנתינת התורה לישראל. ועל כן הוא מבאר, שהרי **הקדוש ברוך הוא מזהירם מלעזוב אותה, ומשבחה לפניהם ב'לקח טוב', אחר שנתנה להם.** ומכאן יש ללמוד שהוא שמח בכך, שהרי אדם המוכר חפץ לחבירו ועצב, מקוה שהקונה יעזוב את החפץ, כדי שיוכל להשיבו אליו[קפה].

פשפש ולא מצא

נתקשה רש"י, כיצד יתכן שאדם יפשפש במעשיו ולא ימצא שום עבירה בידו, והרי 'אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא'. ולפיכך הוא מבאר, שכוונת הדברים היא **שלא מצא עבירה** גדולה כזו **בידו, שבשבילה ראוין יסורין הללו לבא** עליו[קפו].

אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו

שבשביל [-שעל ידי] **היסורין צריך אדם לבא לידי תלמוד תורה,** כלומר, שמאחר וביטל מן התורה הוצרכו היסורים כדי להשיבו אליה.

אשם

קרבן[קפז].

נפשו

מדעתו - מרצונו.

מתורתך תלמדנו

כלומר, את הענין שיסורים מכפרים עוון **מתורתך אנו למדין אותו.**

נאמר ברית ביסורין דכתיב אלה דברי הברית

אחר הקללות נאמר בפרשת כי תבוא **שבמשנה תורה,** ומכאן ש'ברית' זו נאמרה על היסורים שבפרשת התוכחה.

אף יסורין ממרקין כל עונותיו של אדם גרסינן[קפח].

ודרך חיים

חיי העולם הבא הויין לו על ידי תוכחות מוסר לאדם, כלומר, הדרך לחיי העולם הבא, היא על ידי יסורים.

ה:

ובנים

קא סלקא דעתיה - סברה הגמרא עתה, שכוונת רבי יוחנן היא **לאדם הקובר את בניו.**

ארבע מראות

והם **'שאת' ותולדתה, ו'בהרת' ותולדתה.** ומפרש רש"י מה הוא ההפרש שבין המראות, **'בהרת' היא עזה** [-חזקה בלבנוניתה] **כשלג. שניה לה** - תולדת הבהרת לבנה היא **כסיד ההיכל.** מראה **ה'שאת' הוא כצמר לבן. שניה לה** - תולדת השאת היא **כקרום ביצה.**

הא לן והא להו

בארץ ישראל[קפט], **שערי חומה מקודשות בה, ולפיכך המצורע טעון שילוח חוצה להן, ממילא אינן יסורין של אהבה, אבל בבבל שאין מצורעים טעונין שילוח** מחוץ לעיר, **לפי שאין עריה מקודשות, (והן) [הוו]**[קצ] **נגעים גם מזבח כפרה (הוו) [ו]גם יסורין של אהבה**[קצא].

ביר

כמו בר - בן. וצר [-וקשר] **רבי יוחנן עצם פחות מכשעורה**[קצב] **ממנו** [-מבנו העשירי] **בסודרו, לעגמת נפש,** כלומר, מחמת רוב צערו וכאבו על מיתת בניו[קצג].

ונתקשה רש"י, כיצד יש להוכיח ממעשה זה שמיתת בנים היא יסורים של אהבה, הרי יתכן לומר שבאו על רבי יוחנן יסורים שאינם של אהבה, ועל כן הוא מבאר, **וגברא רבא** - אדם גדול **כרבי יוחנן, לא באו לו יסורין שאינן של אהבה,** ומאחר ובאו עליו יסורים של מיתת הבנים, בהכרח צריך לומר שהם יסורים של אהבה[קצד].

דהוו להו בנים ומתו

הוו להו יסורין של אהבה, לפי שהאבלות על מיתת בניו מכפרת לו על עונותיו[קצה].

גלייה

רבי יוחנן לדרעיה - גילה רבי יוחנן את זרועו.

ונפל נהורא

שהיה בשרו של רבי יוחנן מבהיק, לפי שיפה היה מאד, כדאמרינן במסכת בבא מציעא בפרק השוכר את הפועלים (פד.).

ציונים והערות

קפה. **מהרש"א** (ח"א ד"ה מדת). קפו. **נתבארו** דברי רש"י לפי פירוש המהרש"א (ח"א בפרש"י). ובראש יוסף (ד"ה פשפש) ביאר את כוונת רש"י באופן אחר, שלא מצא בידו עוון שבאו עבורו היסורים ב'מדה כנגד מדה' [כגון אם באו עליו יסורים באבר פלוני, אינו מוצא איזה חטא עשה באבר זה], שכך היא דרכו של הקדוש ברוך הוא להעניש את האדם במדה כנגד מדה. קפז. **משמע** מדברי רש"י, שכוונתו לפרש שאף על פי שנקטה הגמרא בלשון 'מה אשם לדעת', אין הכוונה לדמות היסורים לקרבן אשם בדווקא, אלא 'אשם' הנזכר כאן הוא שֵׁם כללי לכל הקרבנות. וכן משמע מדברי רב ניסים גאון (ד"ה מה), שכתב 'מה אשם לדעת אף יסורין לדעת, כי אין מקריבים את הקרבנות אלא ברצון בעלים'. קפח. **כתב** בתורת מאיר (ברש"י), שכוונת רש"י למחוק את התיבות 'אף ברית האמור ביסורין', מאחר שהוא סובר שאין לדמות לגמרי את ברית מלח לברית יסורין, שכן המלח מתקנת הבשר ומכשירתו לאכילה, בעוד שהיסורין מזיקים את גופו של האדם, אלא שלומדים אותם זה מזה לענין כפרת העוונות. עוד יתכן לומר, שכוונת רש"י להוציא מן הגירסא 'יסורים ממתקין' [כן הוא הלשון בזוהר (רעיא מהימנא ח"ג דף קנג ע"א)]. קפט. **משמע** מדברי רש"י, ש'הא לן' היינו לבני ארץ ישראל, שכן כתב 'הא לן והא להו, בארץ ישראל' וכו', כבר תמה על כך המהרש"א (ד"ה ואנ"א), שהרי בכל מקום שמצינו בש"ס 'הא לן' הכוונה היא לבני בבל, שכן התלמוד שלנו נכתב בבבל. ואכן בפירוש רש"י שבעין יעקב הגירסא היא כך, 'הא לן, בבבל, והא להו, בארץ ישראל' וכו'. קצ. **על** פי הגהות הב"ח. קצא. **התוספות** (ד"ה הא) תמהו על פירושו, שהרי אין משלחים המצורע אלא מבתי ערי חומה, ודין בתי ערי חומה לא היה נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג, ובימי האמוראים לא היה היובל נוהג, ואם כן מדוע אמר רבי יוחנן ש'נגעים ובנים אינם יסורים של אהבה', הרי בזמנו שלא היה דין שילוח מצורעים נוהג, היו אלו יסורים של אהבה [ובנתיבות עולם (שם) יישב קושיא זו בתוך דבריו, שכתב 'ואף על גב שאין עתה שילוח מן המחנה, מכל מקום ראוי לשלוח']. והרשב"א (ד"ה הא) הביא תירוצו של הרב ר' אלחנן, שיתכן שרק דין בתי ערי חומה עצמם לא היה נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג, אבל דין שילוח מצורעים מחוץ למחנה נוהג גם עתה, לדעת הסובר 'קדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא'. והצל"ח (ד"ה הא) כתב לתרץ עוד, שאפילו אם נאמר שדין בתי ערי חומה בטל לגמרי בזמן הזה, אף לענין שילוח מצורעים, מכל מקום עדיין צריך לשלח את המצורעים מהעיר ירושלים, שכן דין שילוח מצורעים מירושלים אינו תלוי בדין שילוח מצורעים מבתי ערי חומה, שכן בבתי ערי חומה נאמר דין של שילוח מחוץ למחנה, אבל בירושלים נאמר דין של שילוח חוץ לשלש מחנות, שכן העזרה היא מחנה שכינה, הר הבית הוא מחנה לויה, ואילו המחנה השלישי הוא העיר ירושלים, וסמוכים זה לזה, ודין זה אינו תלוי בזמן שהיובל נוהג, שהרי אף כשהיו ישראל במדבר נהג דין שילוח מצורעים חוץ לשלש מחנות, אף שעדיין לא היה היובל נוהג באותה השעה. וכמו כן מצינו חילוק נוסף בין דין שילוח מצורע מירושלים לדין שילוח מצורע משאר ערי חומה, שהמצורע שנכנס לירושלים הרי זה לוקה, ואילו בשאר ערי חומה אינו אלא עובר בעשה של 'בדד ישב'. עוד כתבו התוספות, שיש המפרשים את דברי הגמרא 'הא לן והא להו' לענין דין טומאה, שבארץ ישראל שהיו מקפידים על דיני טומאה אין הנגעים יסורים של אהבה, שהרי המצורע טמא הוא, אבל בבבל שלא היו מקפידים על דינים אלו הרי זה יסורים של אהבה. והמהרש"א (ח"א ד"ה ואנ"א) תמה על דבריהם, שהרי מכל התלמוד משמע שלא היו נזהרים בזמן האמוראים מטומאת מת ונגעים אפילו בארץ ישראל. ולפיכך פירש ענין 'הא לן והא להו' בדרך אחרת, 'הא לן' היינו לכלל האנשים, שיסורים הבאים עליהם הם יסורים של אהבה לכפר עוונותיהם, 'הא להו' היינו לצדיקים, שסובלים יסורים בעבור אחרים, ולהם אין זה יסורים של אהבה, וכפי שמוכח במסכת בבא מציעא (פה.) לענין יסוריו של רבי. בהגהות רא"מ הורוויץ (ד"ה הא) כתב, שלולי דברי רש"י ותוספות היה מפרש כך, 'הא לן' היינו בזמנינו שאין המקדש קיים אין אלו יסורים של אהבה, אבל 'הא להו' היינו בזמן שבית המקדש קיים, שאז אדם שבאו עליו נגעים היה מקיים את כל המצוות התלויות בהם, ולבסוף היה מביא את קרבנותיו, ובאופן כזה הרי הם מזבח כפרה ויסורים של אהבה. קצב. **כוונתו** ליישב בזה כיצד יתכן הדבר שנשא רבי יוחנן עמו עצם כשעורה, והרי מטמאת היא את האדם הנושאה ['ואדם קדוש כרבי יוחנן היאך היה נושא עצם המת ומיטמא בכל שעה'. הערוך (ערך גרס)], ולפיכך פירש שהיתה פחותה מכשעורה, ובאופן כזה אינה מטמאה במשא. ובערוך כתב, שאותה עצם שן היתה, ושן המת אינה מטמאת אלא כאשר היא מחוברת בגופו, ואילו שן זו תלושה היתה. קצג. **וכעין** זה כתב הערוך (שם) בפירושו הראשון 'ומצער ומרוב החביבות היה נושאו' [אמנם ראה במהרש"א (ח"א ד"ה דין) שביאר הכוונה בזה כך, שמאחר והיו חביבים לו יסורים אלו, שהם יסורים של אהבה, לפיכך היה נושא העצם עמו]. אמנם בפירושו השני כתב הערוך שהיה רבי יוחנן מוליך עצם זו עמו בבואו לבית האבל, כדי לנחם את האבלים ולומר להם ראו מה אירע עמי שמתו לי עשרה בנים, וצערי גדול משלכם. וכן פירשו התוספות (ד"ה והאמר). קצד. **התוספות** (ד"ה והאמר) תמהו על כך, שהרי להלן מסיקה הגמרא שאדם שלא היו לו בנים מעולם אין זה יסורים של אהבה, ולדברי רש"י שאין הקדוש ברוך הוא מביא על אדם גדול אלא יסורים של אהבה, יש לתמוה כיצד מצינו כמה וכמה אנשים גדולים שלא היו להם בנים כלל. ולפיכך כתבו התוספות, שאכן פעמים מביא הקדוש ברוך הוא על הצדיקים יסורים שאינם של אהבה, אלא ראיית הגמרא מרבי יוחנן היא ממה שהיה מנחם בכך את האבלים על מיתת בניהם, ואילו לא היו אלו יסורים של אהבה לא היה מנחם בכך את האחרים. קצה. **בפירוש** הכותב על עין יעקב (לעיל ע"א ד"ה פשפש) תמה, שרש"י סותר לדבריו לעיל (שם ד"ה יסורין), שכתב שיסורין של אהבה אינם באים לכפר על עוון, ואילו כאן כותב רש"י שאם היו לו בנים ומתו הרי זה יסורים של אהבה, לפי שהאבלות מכפרת על עוונותיו. ותירץ, שאכן דעת רש"י היא שיסורים הבאים לכפר עוון אינם יסורים של אהבה, ולפיכך אדם שאין לו בנים אין זה יסורים של אהבה, לפי שיסורים אלו באים לכפר על עוונותיו. אמנם אדם שהיו לו בנים ומתו סובל שני מיני יסורים, האחד, באבלות וצער שרואה במיתת בניו. והשני, במה שנשאר ערירי בלא בנים. ונמצא, שאדם זה נתכפרו עוונותיו ביסורים הראשונים, שנתאבל על מיתת בניו, ואילו היסורים השניים [שנותר ערירי] הם כבר בכלל 'יסורים של אהבה', וזו היא כוונת רש"י 'שהאבלות מכפרת על עוונותיו', ולפיכך המשך היסורים הבאים עליו עוד יסורים של אהבה הם.

אי משום תורה

שלא למדת הרבה כרצונך[קצו].

אחד המרבה ואחד הממעיט

לענין קרבנות היא שנויה, בשלהי - בסוף מסכת מנחות (קי.), וכך שנינו שם, נאמר בעולת בהמה 'ריח ניחוח', ונאמר במנחה 'ריח ניחוח', ללמדך ש'אחד המרבה וכו' ואחד הממעיט, ובלבד שיכוין לבו לשמים[קצז].

אי משום מזוני

שאינך עשיר[קצח].

שביסא

חלקו בזמורות [-ענפי] הגפן, שחותכין מהן בשעת הזמיר. ותנן (ב"מ קג.) כשם שבעל הבית והאריס חולקין ביין, כך הם חולקין גם בזמורות - בענפים שנחתכו בשעת הזמירה, ובקנים המעמידים את הגפנים.

'שריגים' [-ענפים] מתרגמינן 'שבשין' (בראשית מ י).

מי שביק לי מידי מיניה

וכי אינו חשוד האריס בעיניכם[קצט], שהוא גונב לי הרבה יותר מחלקו המגיע לו[ר].

סמוך למטתי

כל ימי נזהרתי[רא] שלא לעשות מלאכה, ושלא לעסוק בתורה[רב], כשעמדתי ממטתי בבוקר, עד שאקרא קריאת שמע ואתפלל.

צפון לדרום

ראשה ומרגלותיה של המיטה, זה [-הצד האחד של המיטה] לצד צפון, וזה [-הצד השני של המיטה] לצד דרום[רג].

ומבאר רש"י מדוע יש להניח המיטה בין צפון לדרום ולא בין מזרח למערב: ונראה בעיני, שהשכינה נמצאת במזרח או במערב[רד], ולפיכך נכון הדבר להסב דרך תשמיש [-לשכב בשעת התשמיש] לרוחות אחרות - לצדדים אחרים[רה].

וצפונך

לשון צפון, ויש בזה רמז על המניח מיטתו בין צפון לדרום, וסיפיה דקרא - ובסוף הפסוק נאמר 'ישבעו בנים', דהיינו, שיהיו לו בנים זכרים.

תמלא בטנם

תמלא את ימי הריונם, ולא תפיל האשה את עוברה.

טורף נפשו באפו

לך אני אומר זאת [-לזה אשר עזב את חבירו לבדו בבית הכנסת], אשר גרמת לך לטרוף את נפשך בפניך, ומה היא הנפש זו התפלה, כמו שנאמר 'ואשפוך את נפשי לפני ה'' (שמואל א' א טו).

הלמענך תעזב ארץ

וכי סבור היית שבשבילך שיצאת מבית הכנסת ולא המתנת לחבירך תסתלק השכינה משם, ויעזוב את חבירך המתפלל לפניו[רו].

ו.

לוא הקשבת

'הקשבה' כאן מלשון המתנה היא[רז].

למצותי

בשביל מצותי אשר צויתי לגמול חסד, דהיינו, להמתין לחברך עד שיגמור את תפילתו.

לראות

את כל השדים העומדים לפניו[רח].

כי כסלא לאוגיא

כשורת חפירה המקפת את האוגיא שעושין תחת הגפנים, כמו ששנינו (מו"ק ג.) 'אין עושין אוגיות לגפנים', כלומר, אין עושים חריץ סביב הגפן, בכדי לאסוף שם מים להשקות את הגפן.

'כסלא' הוא תלם של מענה - שורת חפירה המקפת סביב סביב את התל, הנקרא 'אוגיא', והגפן נטוע בתל. ובריש נדרים (ו:) מצינו לשון 'אוגיא' לענין אדם האומר 'הדין אוגיא להוי פאה'[רט].

ציונים והערות

קצו. כתב בפירוש אהבת איתן על עין יעקב (ד"ה ר' אלעזר), שהוקשה לרש"י כיצד יתכן הדבר שרבי אלעזר שהיה תלמידו של רבי יוחנן לא למד תורה הרבה, ועל כן פירש שאין כוונת רבי יוחנן שלא למדת תורה הרבה, אלא שלא למדת הרבה כפי רצונך. אך כתב על כך שפירוש זה דחוק. ולפיכך פירש באופן אחר, שכוונתו של רבי יוחנן היתה על המבואר במסכת חגיגה (יג.), שרבי יוחנן הציע לרבי אלעזר ללמדו מעשה מרכבה, וסירב רבי אלעזר, לפי שעדיין לא היה זקן כל הצורך, ועל כך אמר לו רבי יוחנן 'אי משום תורה דלא אפשת', שלא למדת מעשה מרכבה. קצז. טעם הדבר שהוצרך רש"י להשמיענו שמימרא זו נשנית לגבי קרבנות, לפי שהוקשה לו מדוע נקט רבי יוחנן בלשון 'אחד המרבה ואחד הממעיט', הרי כוונתו היתה לנחם את רבי אלעזר שאף הממעיט נידון כמרבה כשמכוין ליבו לשמים, ואם כן היה לו לומר 'אחד הממעיט ואחד המרבה'. ולכך פירש רש"י שמימרא זו שנויה לגבי קרבנות, ושם הקדימה המשנה עולת בהמה לעולת עוף ומנחה, ללמדך שאדם עשיר המביא בהמה לעולה שוה לאדם עני המביא עוף או מנחה, ובלבד שיכוונו ליבם לשמים, ולפיכך מתאים שם הלשון 'אחד המרבה ואחד הממעיט', ולכן נקט רבי יוחנן בלשון זו אף כאן. פירוש הרי"ף על עין יעקב (ד"ה אחד). קצח. כתב בשפתי חכמים (ברש"י ד"ה אי), שטעם הדבר שנקט רש"י באופן כזה 'שאינך עשיר' [אף שהיתה כוונת רבי יוחנן באומרו 'אי משום מזוני' על כך שהוא עני, ולא רק על חסרון עשירות], משום מאמר הכתוב (תהלים לז כה) 'ולא ראיתי צדיק נעזב', שלעולם אין הצדיק נקרא בשם 'עני'. קצט. לכאורה יש לתמוה, שהרי אסור לחשוד באדם מישראל, ומדוע רצה רב הונא שיחשדו באריסו. וביאר בשפתי חכמים (ברש"י), שכך אמר להם רב הונא, מאחר שאתם חושדים אותי, טוב היה לחשוד בו יותר ממני. ר. מבואר מדברי רש"י, שפירש את דברי הגמרא 'הא קא גניב ליה כוליה' לענין כך שהוא גונב הרבה יותר מחלקו, אך לא כפשוטו שהוא גונב הכל ואינו מותיר מאומה. וכתב באמרי נועם (ד"ה הא), שרש"י הוכרח לפרש כן, שאם כפשוטו, אם כן מהיכן יוכל רב הונא ליתן לאריס את חלקו, ובהכרח שלא היה גונב הכל ממש אלא יותר מן המגיע לחלקו. רא. מבואר מדברי רש"י, שביאר ענין 'הייתי מצטער' שהכוונה בזה שהיה נזהר. ולפירושו צריך לומר, שהכוונה בתיבת 'מצטער' היא שהיה נזהר ביותר בדברים אלו, אף אם היתה הזהירות כרוכה בצער. אמנם בעיון יעקב (ד"ה על) ביאר ענין 'מצטער' כפשוטו, וכתב, שלכאורה יש לתמוה מה ענין צער לכאן, הרי הבחירה בידו להזהר בהם. וביאר הענין בשני אופנים: האחד, שהיה מצטער על העבר שלא היה נוהג כראוי מחוסר ידיעתו. והשני, שלעתים כשהיה אנוס ולא עלה בידו להקפיד על דברים אלו היה מצטער. רב. התוספות (ד"ה אלא) תמהו על כך, מנין לו שאסור אפילו ללמוד תורה. ולכן פירשו שלא הקפיד אלא על עשיית מלאכה קודם התפילה. והביאו ראיה לדבריהם שמותר ללמוד קודם התפילה, מן המתבאר להלן בגמרא (יד:), שרב היה מקדים לקום, ונוטל ידיו ומברך, ושונה את פרקו לתלמידים, וכאשר הגיע זמן קריאת שמע היה קוראה. ובתלמידי רבינו יונה (ד"ה על) כתבו ביישוב שיטת רש"י, שאף הוא מודה שאין לאסור אלא כשאדם לומד לעצמו, מפני שיכול להתפלל תחילה ולחזור ללימודו, אבל מי שמלמד לאחרים ודאי מותר לו לעשות כן קודם תפילתו, כיון שהשעה עוברת, ודבר גדול הוא לזכות את הרבים, ואם לא ילמדו עכשיו יתבטלו ולא יוכלו ללמוד אחר כך. ואין לחשוש שמא מחמת לימודו ישכח להתפלל, שמאחר ואדם רגיל להתפלל בכל יום אינו שוכח זאת. הפני יהושע (ד"ה תניא - הראשון) תמה על שיטת התוספות, שביארו בדברי אבא בנימין שהיה נזהר רק מלעשות מלאכה קודם התפילה, מה מקום יש לומר בזה שהיה 'מצטער', הרי יכול היה בקלות להמנע מעשיית מלאכה קודם התפילה. אמנם לפירוש רש"י הסובר שהיה אבא בנימין נמנע אף מלימוד קודם התפילה מבואר הדבר, שכן היה נוהג לקום סמוך לתפילת הציבור, כדי שלא יצטרך להיות יושב ובטל, אך אם נזדמן שהשכים קום ולא נזדמנו לו עוד אנשים שהשכימו עמו שיוכל להתפלל עמם בציבור, היה מצטער על כך שעליו להיות יושב ובטל עד תפילת הציבור. כתב באמרי נועם (ד"ה אלא), שלא נחלקו רש"י ותוספות אם מותר ללמוד קודם התפילה אלא באופן שהתחיל ללמוד כשכבר הגיע זמן קריאת שמע, אבל הכל מודים שמותר לו להתחיל קודם שהגיע הזמן, ומאחר שהתחיל בהיתר אינו צריך להפסיק לקריאת שמע אף כשהגיע זמנה, ובלבד שלא יפסיד את זמנה לגמרי. וראה שם עוד פרטים בדינים אלו. רג. משמע מדברי רש"י שמותר להניח את ראש המיטה בין לצפון ובין לדרום, שכן כתב 'ראשה ומרגלותיה, זה לצפון וזה לדרום', ולא כתב שיהא ראשה בצפון ומרגלותיה בדרום. אמנם ראה במעדני יום טוב (אות נ), שכתב שהכוונה היא בדווקא שיהא ראש המיטה לצפון ומרגלותיה לדרום, והוכיח כן מדברי הגמרא להלן בסמוך, הלומדת ענין זה מן המקרא 'וצפונך תמלא בטנם', ושם אין מוזכר הדרום כלל, ומוכח שהעיקר שיהא ראשה לצפון. רד. כמבואר במסכת בבא בתרא (כה.), שנחלקו אמוראים אם יש צדדים בהם יש יותר השראת השכינה מצדדים אחרים, או ש'השכינה שרויה בכל מקום'. וראה בתוספות כאן (ד"ה כל), שנקטו הלשון 'שהשכינה מצויה בין מזרח למערב', ולא כפי שכתב רש"י 'במזרח או במערב'. רה. מבואר מדבריו, שאין קפידא בענין זה אלא בשעה שמשמש מיטתו. וכעין זה כתבו התוספות (ד"ה כל), שאין הדברים אמורים אלא כשישן עם אשתו, מפני שהשכינה מצויה בין מזרח למערב, והרי זה גנאי לשכב אצל אשתו מפני התשמיש. אמנם מדברי הרמב"ם נראה שאוסר אף כשישן לבדו, שכן כתב (בית הבחירה פ"ז ה"ט) 'אסור לאדם לעולם שיפנה או שיישן בין מזרח למערב'. וכתב על כך הבית יוסף (או"ח סי' ג) 'ואף על פי שהעולם נוהגים כדברי התוספות, נראה לי שהוא מפני שאינם מעיינים בדברי הרמב"ם בהלכות בית הבחירה, אלא חד או תרי בדרא, והנכון ליזהר כדברי הרמב"ם ז"ל שהוא עמוד ההוראה'. ובשולחן ערוך (שם ס"ו) פסק 'אסור לישן בין מזרח למערב אם אשתו עמו. ונכון להזהר אפילו כשאין אשתו עמו'. רו. מבואר מדברי רש"י, שהפסוק נדרש בלשון תמיהה, וכי בשבילך תעזוב השכינה את חבירך. אמנם בערוך (ערך טרף) פירש באופן נוסף, על פי דברי הגמרא להלן (ו.), ש'שנים שיושבים ועוסקים בתורה שכינה עמהם', ומאחר והוא עזב את חבירו והשאירו לבדו נמצא שגרם לשכינה שתסתלק. ודרשת הכתוב כך היא, 'הלמענך תעזב ארץ', אתה גרמת שתסתלק השכינה מן הארץ, בכך שהשארת את חבירך לבדו. רז. ובמהרש"א (ח"א ד"ה לו) כתב שביאור רש"י דחוק, ועל כן ביאר באופן אחר, 'לו הקשבת' היינו שהיית ממתין להקשיב לתפילת חברך, ולענות אמן על כל ברכה שהוא מברך, 'למצוותי', והיית יושב עמו בצוותא בבית הכנסת, אזי היית זוכה לשכר המובטח בהמשך הפסוק 'ויהי כנהר שלומך' וגו'. רח. מבואר מדברי רש"י, שכוונת התנא באומרו 'אלמלי ניתנה רשות לעין לראות אין כל בריה יכולה לעמוד מפני המזיקין', היינו אילו ניתנה רשות לעין אדם לראות את המזיקים. אמנם בהגהות ר"ש קאצענלבוגן (ד"ה אמר) ביאר מימרא זו באופן אחר, שאילו ניתנה רשות לעין המזיק לראות את האדם לא היו הבריות יכולות לעמוד מפני המזיקים. ופירש זאת על פי דברי המדרש (דברים רבה ראה פרשה ד) 'אמר רבי אבא בר זעירא, אין בית רובע בחללו של עולם שאין בו כמה אלפים מזיקין, וכל אחד פורמא [-כיסוי] נתונה בפניו, שלא יביט באדם ויזיק, ובשעה שעונותיו של אדם גורמין, מעביר פורמא מפניו והוא מסתכל בו ומזיקו', וזו היא כוונת המימרא, שאילו לא היה כיסוי על פני המזיקים לא היו הבריות עומדות בפניהם. רט. לכאורה יש לתמוה על דברי רש"י בדיבור זה, שכן בהמשך דבריו הוא אומר ש'כסלא' היא החפירה המקפת את

הני דוחקא דהוי בכלה

פעמים שבני אדם יושבים רווחים ביום השבת, בשעה שבאין לשמוע דרשה[ר"י], ודומה להם כאילו הם יושבים דחוקים.

מחופיא דידהו

שבאין המזיקים ויושבין אצלם - אצל התלמידים, ומתחככים בהם, ומחמת חיכוך זה מתבלים בגדיהם.

'חופיא' הוא מלשון 'נזיר חופף ומפספס' (שבת נ:). פריי"ר בלע"ז [-חיכוך, שפשוף[ריא]].

ולימלי עיניה מניה

ישים ממנה [-מאותו אפר כתוש של השליה] מעט בעיניו[ריב].

נתקשה רש"י, מדוע נקטה הגמרא 'ולימלי עיניה מיניה', הרי אין צריך לשים אלא מעט בעיניו. ועל כן הוא מפרש, כל לשון של דבר שיש בו נתינה בעין קורהו בלשון גמרא לשון 'מלוי', לפי שבדבר מועט הוא מלא - בנתינה מועטת בתוך העין היא מתמלאת.

ולחתמיה

יסגור לקנה.

בגושפנקא דפרזלא

בחותם של ברזל. וטעם הדבר שצריך להניח את האפר במקום סגור וחתום, משום דבמידי דצייר וחתים לית להו רשותא - בדבר שהוא צרור וחתום אין למזיקים רשות ליגע, כדאמרינן בפרק כל הבשר, במסכת שחיטת חולין[ריג] (קה:).

במקום רנה

היינו בבית הכנסת, ששם אומרים הצבור שירות ותשבחות בנעימת קול ערב[ריד].

בעדת אל

בבית מועד שלו - בבית הכנסת שבו מתוועדים בני ישראל עם הקדוש ברוך הוא.

ומנין לעשרה וכו'

'עדה' קרויה בעשרה אנשים, שנאמר על המרגלים 'עד מתי לעדה הרעה הזאת' (במדבר יד כז), יצאו כלב ויהושע שלא נשתתפו עמם בעצתם, ונמצא שהיו המרגלים עשרה אנשים, ונקראו בשם 'עדה'.

בקרב אלהים ישפוט

ואין בית דין קרוים 'אלהים' אלא בשלשה דיינים, כמבואר בפרק קמא דסנהדרין (ג:).

ויקשב ה'

הוא ממתין להם שם[רטו].

אשר אזכיר את שמי

אשר יזכר שמי על מצותי ודברי, דהיינו, בלימוד התורה[רטז].

מכתבן מלייהו

כדכתיב בהמשך הפסוק של 'אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו', שממנו לומדים שהשכינה שרויה על שנים העוסקים בתורה, 'ויכתב ספר זכרון לפניו' (סיפא דקרא).

קדמה שכינה ואתיא

קודם שיהיו כל העשרה בבית הכנסת[ריז]. [כדכתיב[ריח]] (תהלים פב א) 'אלהים נצב בעדת אל', ותיבת 'נצב' מעיקרא משמע - קודם שיבואו המתפללים.

עד דיתבי

כדכתיב 'בקרב אלהים ישפוט', ומשמע מתיבה זו שהוא נמצא עמהם רק בשעת המשפט ממש.

עוז לעמו

ומנין שהתפילין עוז הם לישראל, ועליהם נאמר המקרא 'ובזרוע עוז', משום דכתיב 'וראו וגו' כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך'[ריט].

מה כתיב בהו

בשלמא בתפילין דידן כתיב פרשיות אלו, 'שמע' (דברים ו), 'והיה אם שמוע' (שם יא), 'קדש לי כל

ציונים והערות

ה'אוגיא' שהוא התל שבו עומדת הערוגה, וכן מתבאר מדברי התוספות כאן (ד"ה כי) שכתבו 'כעין תלמים המקיפים את הערוגה', ולפי זה פירוש דברי הגמרא הוא שהמזיקים מקיפים את האדם כשם שהחריץ מקיף את הערוגה, אבל בתחילת דבריו כתב רש"י שה'אוגיא' היא החפירה, ואילו ה'כסלא' היא 'שורת חפירה' המקפת אותה, ומשמע מדבריו שכוונתו לפרש שכשם שיש סביב החפירה כעין גדר הגבוהה מן החפירה, כך סובבים המזיקים את האדם, והביא ראיה לדבריו מן המשנה במסכת מועד קטן (ב.) 'אין עושים אוגיות לגפנים', ומבואר שם שהחריץ הוא הנקרא בשם 'אוגיא', וכיצד מתיישבים הדברים אלו עם אלו [ואמנם אין להקשות על התוספות מדברי המשנה במסכת מועד קטן, שכן כבר ביארו התוספות במסכת נדרים (ו: ד"ה הלין) ש'אוגיא' הכוונה בזה אף לערוגה, שעל שם החריץ שסביבותיה נקראת אף היא בשם זה, אבל פירוש רש"י קשה שסותר עצמו]. וכתב בשלמה משנתו (נרש"י) שאכן כוונת רש"י כאן לפרש את דברי הגמרא בשני אופנים שונים, מתחילה הוא מפרש ש'אוגיא' הוא החריץ שבתוכו המים ואילו 'כסלא' היא הגדר המקיפה את החריץ, ולאחר מכן מביא רש"י פירוש נוסף, ש'כסלא' הוא החריץ שבתוכו המים, והוא מקיף את ה'אוגיא' שהיא הערוגה. ובגנזי יוסף (נרש"י) כתב, שכוונת רש"י לפרש רק באופן אחד, ש'אוגיא' היא הערוגה ו'כסלא' הוא החריץ, והוא מבאר שיש חילוק בין 'עוגיא' ל'אוגיא', שבמסכת מועד קטן יש לגרוס 'עוגיא' שהיא אכן חריץ, אבל כאן הגירסא היא 'אוגיא' שהיא ערוגה, ומה שהביא רש"י ממסכת מועד קטן, אין כוונתו לדמותם זה לזה, אלא כוונתו להביא משם ראיה שהיה דרכם לחפור חריץ סביב הערוגה, אלא ששם החריץ נקרא בשם 'עוגיא', ואילו כאן החריץ נקרא בשם 'כסלא', ואילו הערוגה נקראת 'אוגיא'. **רי.** **משמע** מדברי רש"י שכל שבת נקראת 'כלה', והגמרא עוסקת בדרשת החכם הקבועה מדי שבת בשבתו. וכן מתבאר מלשון רש"י בבבא בתרא (כב. ד"ה ריש), שכתב, 'ריש כלה, דורש ברבים בשבתות'. אמנם להלן (ע"ב) על דברי הגמרא 'אגרא דכלה דוחקא', כתב רש"י (ד"ה אגרא דכלה), 'שבת שלפני הרגל, שהכל נאספין לשמוע הלכות הרגל', ומשמע מדבריו שרק השבת שקודם הרגל היתה נקראת בשם 'כלה'. וכתב בתורת מאיר (להלן ע"ב ד"ה אמר), שכאן לא רצה לפרש רש"י לענין שבת שקודם הרגל, שכן אז היה דוחק מחמת השומעים הרבים, ולא מחמת המזיקים, ולפיכך פירש זאת לענין הדרשה שבכל שבת, שאז לא היה כל כך דוחק מן השומעים, אלא פעמים שהיו יושבים רווחים, ואף על פי כן היה נראה להם כיושבים דחוקים מפני המזיקים. **ריא.** **על** פי לעזי רש"י.

ריב. **כתב** בשפתי חכמים (נרש"י), שאין כוונת רש"י בתוך העין דווקא, אלא סביב העין, וכפי שכתב רש"י במסכת שבת (י: ד"ה ומלי) 'ומלי ליה כוחלא, נותן כחול סביב עינו, וכן לשונו בתלמוד'. **ריג.** **היא** מסכת חולין, הנקראת בפי הראשונים 'שחיטת חולין'. וכתב במגיד תעלומה (נרש"י), שטעם הדבר שנזהרו לקרותה כן, כדי שלא לקרותה בשם 'חולין' לבדו, שאין זה מכבוד התורה לומר עליה לשון 'חול', שמא יטעה אדם לומר שהיא דבר חול חס ושלום. **ריד.** **והשפת** אמת (ד"ה תניא) כתב לבאר ענין 'במקום רינה' בשלשה אופנים נוספים: האחד, שתפילת רבים בבית הכנסת נקראת לעולם בשם 'רינה', אפילו כשמבקשים בקשות, שכן יש בכך שבח וכבוד למלך העולם כשבאים לפניו רוב עם לבקש על צרכיהם. ובאופן שני כתב, שלשון 'רינה' מתפרש על הרמת קול שיש על ידי רוב העם. ובאופן שלישי כתב, שהתפילות שנסדרו לאומרם בכל יום הם בכלל 'רינה', ואילו בקשות פרטיות של כל יחיד הם בכלל 'תפילה', וכוונת הגמרא היא שבשעה שהציבור מתפללים את התפילה הקבועה, נשמעת עמם גם בקשת היחיד על עצמו. **רטו.** **לכאורה** יש לתמוה, שהרי בדברי הגמרא להלן בסמוך מבואר שרק בעשרה אנשים הקדוש ברוך הוא מקדים וממתין להם שם, וזה מה שנתחדש בעשרה יתר על הקודמים, ואילו לדברי רש"י כבר בשנים השכינה ממתינה להם, ואם כן, מה צורך יש לומר שאף בעשרה אנשים השכינה שורה עמהם. ותירץ בויאמר שמואל (עלוש, ד"ה ועוד), שאין לדמות הענינים זה לזה, שהרי בשנים מדובר בעוסקים בתורה, ובזה אכן השכינה ממתינה להם אף שאינם אלא שנים, אמנם לגבי עשרה מדובר במתפללים, ושם אין השכינה מקדימה אלא בעשרה [וראה שם עוד שהקשה, מדוע הוצרכה הגמרא לומר שהחידוש בשנים הוא שנכתבים דבריהם בספר הזכרונות, הרי יכולה היתה לומר שנתחדש בהם שהקדוש ברוך הוא ממתין עליהם, ומה שאין כן ביחיד. וראה במגיה שם מה שתירץ בזה]. וראה עוד בענין זה בהערה להלן (נרש"י ד"ה קדמה). **רטז.** **שכן** באופן אחר אסור לאדם להזכיר שם שמים, אבל בתוך לימודו מותר. מהרש"א (ח"א ד"ה שאפילו). ובפני יהושע (נרש"י) תמה על כך, שאם כוונת המהרש"א היא לענין הזכרת שם המיוחד, הרי גם בדרך לימודו אסור להזכירו, כמבואר במסכת פסחים (נ.) שרצה רבא לדרוש השם המיוחד בדרשתו ואמר לו 'ההוא סבא' שלא יעשה כן, ואם כוונתו לענין שאר שמות, אם כן מה ראיה שמקרא זה עוסק בלימוד התורה דווקא, הרי גם בתפילה ושאר מצוות אנו מזכירים את שמותיו של הקדוש ברוך הוא בברכותיהן. ולפיכך כתב לפרש באופן אחר, שודאי

פשוטו של מקרא אינו עוסק באדם הלומד תורה, אלא בהקרבת קרבנות, כפי שפירש הרמב"ן (שם בפסוק), שכן נאמר שם בתחילת הפסוק 'וזבחת עליו את עולותיך ואת שלמיך', אלא שכוונת הגמרא ללמוד בקל וחומר, שמאחר ומצינו במקרא זה שהשכינה שורה אפילו על יחיד המקריב קרבן [שכן נקט הכתוב בלשון יחיד 'אבוא אליך'], כל שכן שהיא שורה על יחיד הלומד תורה, שכן מצינו בכמה מקומות שלימוד התורה עדיף מעבודת הקרבנות. **ריז.** **משמע** מפשטות דבריו, שמדובר באופן שעדיין לא באו כל העשרה אלא רק חלקם. והקשה בפירוש הרי"ף על עין יעקב (ד"ה עשרה), אם כן, מה חידוש יש בכך, שהרי משעה שישנם שלשה אנשים כבר שורה עליהם השכינה, וממילא היא מקדימה לבוא קודם שיהיו כל העשרה. והוסיף, שאין לומר שמדובר באופן שנכנסים כל העשרה בבת אחת לבית הכנסת, שהשכינה מקדימה לפניהם, ונמצא שבאה לפני כולם, שכן מלשון רש"י משמע שהיא באה קודם שבאו כולם, אך חלקם כבר נמצאים שם. ותירץ על פי דרכו שיש חילוק בין דין לתפילה, שלגבי דין באה השכינה כשיש המספר הראוי לדין, דהיינו שלשה, ואילו לגבי תפילה סברה הגמרא שכמו כן אין השכינה באה עד שיהיו עשרה, שזהו המספר הראוי לתפילה, ועל כן הקשתה שאין צריך לומר זאת. ועל כך תירצה הגמרא, שנתחדש לגבי תפילה שקודם שיהיו בבית הכנסת מספר האנשים הראויים לתפילה כבר קודמת השכינה ובאה, וכגון באופן שיש כבר חמשה אנשים, ואין היא באה מצד האנשים שכבר נמצאים, שכן לענין תפילה אין די בפחות מעשרה, אלא מאחר וגלוי לפניו שעתידים לבוא עשרה אנשים לתפילה, מקדימה השכינה ובאה לשם. וראה עוד בשו"ת רבי עזריאל (סי' יג) שכתב, שתיבת 'כל' שבדברי רש"י ניתן לפרשה בשני אופנים. וכוונתו בזה, שאמנם ניתן לפרש כפשוטו שעדיין לא באו העשרה כולם אלא מקצתם, אך ניתן לפרש גם שהשכינה באה קודם שיהיו 'כל העשרה', דהיינו, שעדיין לא בא אפילו אחד מהם. ולפירוש זה לא תקשה קושייתו של הרי"ף. בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' ג) חלק על פירושו של רש"י, ומבאר שאין כוונת הגמרא שהשכינה באה לפני המתפללים, אלא שבאה עמהם מיד כשהם באים, ואינה ממתנת עד שישבו, ומה שאין כן לגבי דיינים, שאף כאשר התאספו שלשה דיינים יחדיו אין השכינה שורה עליהם עד שישבו בדין. **ריח.** **ראה** הגהות וציונים בשם בארות המים שיש להוסיף תיבה זו, וזהו המשך לדיבור שלפני זה. **ריט.** **לכאורה** יש לתמוה, מה הוסיף רש"י בדיבור זה, הרי אלו הם ממש דברי הגמרא שלפנינו. וכתב בפירוש הרי"ף על עין יעקב (ד"ה ומנין), שמאחר והגמרא

בכור' (שמות יג), 'והיה כי יביאך' (שם), שהם הפרשיות שנצטוו בהם לשום את זכרון מצותיו של הקדוש ברוך הוא אות וזכרון להם לישראל, **אלא בדידיה מאי כתיב בהו** - אבל בתפילין של הקדוש ברוך הוא מה כתוב בהם.

האמרת

לשון חשיבות ושבח, כמו 'יתאמרו כל פועלי און' (תהלים צד), שהכוונה בזה 'ישתבחו'[רכ].

בשאר בתי מאי

שהרי ארבעה בתים הם בתפילין של ראש.

ו:

וכולהו כתיבי באדרעיה

כל הכתובים הללו **כתובים** בתפילין של יד המונחים בזרוע **בבית אחד**, שהרי **אותן** התפילין של יד אינן **אלא בית אחד, כדאמרינן** במסכת מנחות (לד:), וכל הפרשיות כתובות בו.

משאיל בו

מה טיבו של פלוני, **למה לא בא** היום לבית הכנסת.

ירא את ה'

שהיה רגיל **לבא אליו** לבית הכנסת להתפלל.

אשר הלך חשכים ואין נוגה לו

אשר עתה **הלך** למקום **חשך** - לדבר הרשות[רכא], (אשר ימנע) [ומנע][רכב] את **עצמו מלהשכים לפתחי**.

ואין עונה

שיעור של עשרה אנשים **שיוכלו לענות** דבר קדושה.

אלהי אברהם

שכן מצינו באברהם אבינו **שקבע מקום** לתפלתו.

אל יפסיע פסיעה גסה

לפי שמראה בעצמו שעכוב בית הכנסת דומה עליו כמשוי, ועל כן הוא מזדרז לעזובו[רכג].

נרדפה

לשון מרוצה משמע, שהרי הרודף רץ הוא.

מחללין רבנן שבתא

דאמר מר (שבת קיג.) **אסור לפסוע פסיעה גסה בשבת, שנאמר** (ישעיה נח יג) **'אם תשיב משבת** רגלך'[רכד].

אגרא דפרקא

עיקר קבול שכר הבריות הרצים לשמוע דרשה **מפי חכם, היא שכר המרוצה**, ולא על עצם שמיעת הדרשה, שהרי רובם **אינם** מבינים **להעמיד גרסא** ולומר שמועה **מפי רבן לאחר זמן**, כלומר, שאינם מבינים הדברים לעומקם עד שידעו לחזור עליהם לאחר מכן, כדי **שיקבלו שכר** מרובה על הלמודי[רכה].

אגרא דכלה

'כלה' היא **שבת** שלפני הרגלים[רכו], שהכל **נאספין** לבית הכנסת **לשמוע** מפי החכם את **הלכות הרגל**.

אגרא דשמעתא סברא

שהוא יגע וטורח ומחשב **להבין** טעמו של דברי[רכז].

אגרא דתעניתא צדקתא

שנותנין צדקה לערב - במוצאי הצום, **לפרנסת** העניים שהתענו היום[רכח].

אחורי בית הכנסת

כל פתחי בית הכנסת שלהם היו **בצד מזרח**, לפי שהיו מתפללים לצד מערב. **והכי תניא בתוספתא דמגילה** (פ"ג), שהיו בתי כנסיות שלהם **מעין מקדש ומשכן**, דהיינו שהיו המתפללים עומדים כשפניהם **למערב ואחוריהם למזרח**. ואדם **המתפלל אחורי** בית הכנסת **ואינו מחזיר** את **פניו** לצד **בית הכנסת**, הרי הוא **נראה ככופר** במי **שהצבור מתפללין לפניו**[רכט]. **והא** - ומימרא זו **דרב**

ציונים והערות

מביאה רק את התיבות 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך', ואינה מביאה את התיבות של סוף הפסוק 'ויראו ממך' [כן היה בנדפס לפניו, ובעין יעקב תיבות אלו הם בסוגריים], לפיכך הוצרך רש"י לבאר שהלימוד שהתפילין הם עוז לישראל הוא מן התיבות 'ויראו ממך'. **רכ. כן** פירש רש"י גם במסכת חגיגה (ג. ד"ה האמרת). אבל בפירוש התורה (דברים כו יז) כתב רש"י 'ולי נראה שהוא לשון הפרשה והבדלה, הבדלתי לך מאלהי הנכר להיות לך לאלהים, והוא הפרישך אליו מעמי הארץ להיות לו לעם סגולה'. **רכא. מהרש"א** (ח"א ד"ה שנאמר). ובפירוש הכותב לעין יעקב (ד"ה אמר) כתב, ש'הלך חשכים' היינו שהשכים קודם עלות השחר לילך לדרך. **רכב. על** פי הגהות הב"ח. **רכג. וכעין** זה כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה היוצא) 'הטעם מפני שנראה כמי שיוצא מן הטורח אל המנוחה, והוא היפך, שבית הכנסת הוא בית התפלה היא המנוחה, ויש לו לשמוח בישיבתו בה'. **רכד. כתב** בשפתי חכמים (גרס"י), שצריך לפרש בדברי רש"י שאין כוונתו לתיבות 'אם תשיב משבת רגלך' בדווקא, אלא להמשך הפסוק 'מעשות דרכיך', שכן מתיבות אלו לומדת הגמרא שם (קיג.) את האיסור לפסוע פסיעה גסה בשבת. **אף** בחול אין לאדם לפסוע פסיעה גסה, שכן היא נוטלת אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם, וכמבואר במסכת שבת (קיג:), אלא שבשבת יש בכך גם משום איסור 'מעשות דרכיך'. **רכה. התוספות** הרא"ש (ד"ה אגרא דפירקא) תמה על פירושו של רש"י, כיצד יתכן שיאמר רבי זירא שעיקר השכר הוא על המרוצה, הרי מקודם לכן אמר רבי זירא בעצמו שסבר מתחילה שיש חילול שבת בריצה אל הדרשה [ואף שחזר בו מדבריו, מכל מקום לא מסתבר שחזר בו כל כך, עד שסובר עתה שזה הוא עיקר השכר]. ולפיכך כתב לפרש באופן אחר, שאין הכוונה שעיקר השכר הוא על הריצה, אלא הכוונה בזה היא שאם רוצה אדם לעשות המצוה בשלמות ירוץ לקראתה, וכעין זה הוא הפירוש בכל שאר הענינים המתבארים במימרא זו להלן בסמוך, שהכוונה היא לענין קיום המצוה בשלמות. ובערוך (ערך אגר) כתב, שכוונת הדברים 'אגרא דפירקא רהטא', הוא שכאשר ירוץ יוכל לשמוע את הדרשה מתחילתה ולא יאחר [ואז יטול שכר על שמיעת הדרשה כולה]. ובפירוש הכותב על עין יעקב (ד"ה לא) כתב, שכוונת הדברים היא שיש שכר **גם** על הריצה, ולא רק על שמיעת הדרשה, וכן לגבי כל הדברים הנזכרים במימרא זו להלן. והמהר"ל (נתיבות עולם נתיב התוכחה פ"ג) כתב, שכוונת מימרות אלו שעיקר השכר שאדם נוטל על קיום מצוה הוא באופן שמקיימה מתוך דחק וקושי, ולפיכך 'אגרא דפירקא רהטא', עיקר השכר הוא על כך שמתאמץ לרוץ, וכן בשאר העניינים המבוארים להלן. ובספר בניהו (ד"ה אגרא דפירקא) ביאר מימרא זו לענין שכר עולם הזה, כלומר, שאת שכר שמיעת הדרשה יקבל האדם בעולם הבא, אבל את שכר הריצה אל הדרשה יקבל כבר בעולם הזה. **רכו. אמנם** לעיל (ע"א ד"ה הא) פירש רש"י ש'כלה' היינו דרשה שהיתה בכל שבת, וראה בהערה שם בביאור החילוק בדברי רש"י. **רכז. ובפירוש** הרי"ף על עין יעקב (ד"ה אגרא) כתב, שיתכן שהכוונה בזה שמי שטורח ויגע בהלכה להבינה על בוריה, זה שכרו, שתזדמן לו סברא ישרה והגונה. ובספר בניהו (ד"ה אגרא דשמעתא) ביאר, שמימרא זו עוסקת בשכר עולם הזה, שאמנם שכר הלימוד עצמו ודאי שמור לאדם לעולם הבא, אך כבר בעולם הזה הוא מקבל שכר על כך את ה'סברא', כלומר, את השמחה שיש לאדם בתורה, שעיקר השמחה היא על ידי הסברא, שמקשה ומתרץ ומחדש חידושים. **רכח. והמהרש"א** (ח"א ד"ה ואגרא דתעניתא) כתב באופן אחר, שמאחר והמתענה יש לו הנאה מתעניתו בממונו, שמרויח במה שלא אכל ושתה היום, לפיכך יתן ממון זה לצדקה, שלא יהנה ממנו. **רכט. כדי** לבאר את שיטת רש"י בסוגיא זו, יש להקדים ולפרש את שיטות הראשונים כאן, ובהמשך הדברים תתבאר אף שיטת רש"י. נחלקו הראשונים בביאור דין זה ש'כל המתפלל אחורי בית הכנסת נקרא רשע' באופן שאינו מחזיר פניו. דעת התוספות (לעיל ע"א ד"ה אחורי), שמדובר באופן שעומד מאחורי הכותל האחורי של בית הכנסת, שבו קבועים הפתחים, שאם הוא מחזיר פניו לצד בית הכנסת, דהיינו שמתפלל לאותו צד שכל הקהל מתפללים, אזי אף שעומד מחוץ לבית הכנסת מכל מקום אינו נקרא רשע, אבל אם מהפך פניו לצד השני, נקרא רשע. וכתבו, שמאחר ובזמן הגמרא היה דרכם להתפלל לצד מערב, ושם היה עומד ארון הקודש, ואילו פתחי בית הכנסת היו לצד מזרח, אם כן יש לפרש המימרא באדם שעומד מאחורי הקיר המזרחי של בית הכנסת, שבו קבועים הפתחים, שאם מתפלל לצד מזרח, להיפך מן הציבור, נקרא רשע, ואם מתפלל כמו כולם לצד מערב, אינו נקרא רשע. אמנם בזמנינו שאנו מתפללים לצד מזרח, ושם עומד ארון הקודש, ואילו פתחי בית הכנסת קבועים במערב, יש לפרש המימרא באדם העומד מאחורי הקיר המערבי של בית הכנסת, שאם הוא מתפלל לצד מערב נקרא רשע, אך אם מתפלל לצד מזרח אינו נקרא רשע. פירוש נוסף הביאו התוספות בשם רש"י [כן הוא ברש"י על הרי"ף, וראה עוד להלן בהמשך ההערה לגבי פירוש רש"י שלפנינו], שמאחר ופתחי בתי כנסיות שלהם היו לצד מזרח, נמצא שאחורי בתי הכנסיות היו לצד מערב, ופירוש המימרא כך הוא, שאדם זה עומד מחוץ לקיר המערבי של בית הכנסת, דהיינו מאחורי ארון הקודש, והדין בזה כך הוא, אם עומד ומתפלל לצד מערב, נמצא שאחוריו לצד בית הכנסת, ובאופן כזה הוא נראה ככופר במי שהציבור מתפללים לפניו, ונקרא רשע, אבל אם מחזיר פניו לצד ארון הקודש, דהיינו שמתפלל לצד מזרח, אינו נקרא רשע. ותמהו התוספות על פירוש זה, שהרי מסתבר לומר להיפך, שאם הוא מתפלל לצד מערב, דהיינו לצד שכל הציבור מתפללים אליו [בזמנם], אינו נקרא רשע, אבל אם מחזיר פניו לצד מזרח, נמצא שכל הציבור מתפללים למערב והוא למזרח, ובאופן כזה הדבר נראה כאילו יש שתי רשויות, ועל כן הוא נקרא רשע. והתוספות הרא"ש (ד"ה כל) יישב קושיא זו על פי דברי הגמרא להלן (ל.), שמבואר שם שאם עומד אדם מאחורי בית קדשי הקדשים, דהיינו, מאחורי הקיר המערבי של המקדש, יפנה בתפילתו לצד מזרח, דהיינו לצד בית קדשי הקדשים, אף שכל הקהל הנמצאים בתוך בית המקדש מתפללים לעבר קודש הקדשים, דהיינו לצד מערב. ומוכח מכאן שמאחר והכל מתפללים לצד בית קדשי הקדשים, אין חילוק בדבר לאיזה צד מתפלל כל אחד. אמנם כתב שיתכן לחלק בזה, שדווקא בבית המקדש היו מתפללים לצד קודש הקדשים משום שכינה, ולא בכל ארון קודש של בית כנסת. וכעין זה כתב ליישב בפני יהושע (ד"ה אמר רב הונא), והוסיף, שלכך האריך רש"י בדבריו כאן, 'מעין מקדש ומשכן', לומר לך שכשם שבמקדש רשאים היו להתפלל לצד אחר מן הציבור, באופן שהיה זה לצד קודש הקדשים, אף בבית הכנסת הדין כן. בביאור דברי רש"י בפירושו שלפנינו נחלקו הדעות. שכן כתב רש"י שהיו עומדים כשפניהם למערב ואחוריהם למזרח, ומשמע מפשטות דבריו ש'אחורי בית הכנסת' היינו לצד מזרח, ונמצא שהוא מפרש כפירוש התוספות שהיה אותו אדם עומד מאחורי הקיר שהפתח קבוע בו, ולא כפירוש רש"י על הרי"ף שכתב 'ואחוריהם למערב'. ואף בפירוש תלמידי רבינו יונה (ד"ה כל) הביאו את פירוש התוספות בשם רש"י [אלא שהם שינו את הצדדים כפי זמנינו, שמתפללים לצד מזרח, ולא כפי שכתב רש"י לצד מערב], ואילו את הפירוש שהביאו התוספות בשם רש"י הביאו תלמידי רבינו יונה (בד"ה ורבינו) בשם ר"י הזקן. וכן נקט המהרש"א (לעיל ע"א בתוספות שם), שפירוש רש"י שלפנינו הוא ממש כפירוש התוספות. אמנם באיי הים (ד"ה המתפלל) כתב, שאין כוונת רש"י לפרש כתוספות, ומה שכתב 'ואחוריהם למזרח', אין כוונתו שאחורי בית הכנסת הוא בצד מזרח שבו קבועים הפתחים, אלא שהיו המתפללים עומדים כשפניהם למערב ואחוריהם למזרח, אך 'אחורי בית הכנסת' היינו לצד מערב, מאחורי ארון הקודש, וכפי שהביאו התוספות בשם רש"י שהיו 'אחוריהם למערב', דהיינו, אחוריהם של בתי הכנסיות. וראה שם שהאריך עוד בזה.

הונא, מוקי לה - מעמיד אותה (ל)אביי[רל] בסמוך, בדלא מהדר אפיה לבי כנישתא - באדם שאינו מחזיר פניו לצד בית הכנסת.

חלף ההוא טייעא

סוחר ערבי[רלא].

כדו בר

היינו 'שתי רשויות', לפי ש'כדו' היינו 'שתי', ואילו 'בר' היינו 'רשות', כי האי דאמרינן במסכת סוכה (מה:), 'הא דעיילי בבר', כלומר, שנכנסים רק לאחר קבלת רשות.

כרום זלות

סיפיה דקרא דלעיל - הוא סוף המקרא שנדרש בגמרא לעיל, שתחילתו הוא 'סביב רשעים יתהלכון'.

דברים שעומדים ברומו של עולם

כגון תפלה, שעולה למעלה[רלב].

כיון שנצטרך אדם לבריות

הוא זל בעיניהם - נעשה זול בעיניהם, וזהו פירוש התיבות 'זולות לבני אדם'.

נרלשו

הכוונה בתיבה זו היינו להיות נושה בנו, דמתרגמינן את תיבת 'כנושה' (שמות כב כד) 'כרשיא'.

עובר בחמשה קולות

הרי הוא מזולזל בחמשה קולות[רלג], שבירך בהן הקדוש ברוך הוא את ישראל[רלד].

אותן קולות דקודם מתן תורה הוו

הנך קולות בתראי - אלו הקולות האחרונים הנזכרים במקרא זה, היינו הנך דאיירי בהו לעיל - הם אותם הקולות שעסקו בהם המקראות שהובאו לעיל בגמרא, וקאמר דנראין היו - אלא כוונת הכתוב להשמיענו שאותם קולות היו נראים לעין הכל, ואף על פי שהקול אינו בטבע להיות נראה, מכל מקום זה נראה - קולות אלו היו נראים בדרך נס.

מביאים תודה בית ה' כי אשיב את שבות וגו'

סיפיה דקרא דחמשה קולות דלעיל הוא - הוא המשך המקרא של 'קול ששון וקול שמחה' וגו', שהובא לעיל.

בשביל זה

כדי שיברא אדם זה[רלה].

לצוות

של'ווין בלע"ז, כלומר, להיות לו לחבורה.

גזלת העני

נתקשה רש"י, כיצד יש ללמוד ממקרא זה שעוסק הוא בגזילת ברכת שלום. ועל כן הוא מבאר, שלכאורה יש לתמוה מדוע נקט הכתוב 'גזילת העני', והלא אף גזלת העשיר גזלה היא, אלא בהכרח שהכוונה בזה היא לגזלת העני שאין לו כלום לגזול ממנו, אלא רק זאת שלא להשיב על ברכת שלומו[רלו].

ז.

ונענע לי בראשו

הקב"ה נענע לי בראשו כמודה בברכתי וכמסכים עליה[רלז], ועונה אמן אחריה.

דעת בהמתו לא הוה ידע

במסכת עבודה זרה מפרש לה בפרק קמא (ד:)[רלח].

מאי קרא

מנין למדנו דאף - שכעס הקב"ה הוי כרגע - הוא נמשך כשיעור רגע. דכתיב 'כי רגע באפו חיים ברצונו', כלומר, שרגע אחד הוא אפו של הקב"ה[רלט].

בתלת שעי קמייתא

אין הפירוש שכמה פעמים בכל שלש השעות הראשונות הקב"ה כועס רגע, אלא רק באחד מרגעי תלת [-שלש] שעות ראשונות כועס הקב"ה[רמ].

סורייקי

טייר"ש בלעז - שורות[רמא].

לצדיק לא טוב

'גם ענוש לצדיק לא טוב', אין פירושו שלא טוב שיגיע עונש לצדיק, אלא שלא טוב לצדיק לענוש את הבריות[רמב].

מרדות אחת

'מרדות' הוא מלשון רדוי והכנעה[רמג] שאדם שם על לבו מאליו להכנע, בלא שיוכרח לכך על ידי יסורים.

ציונים והערות

רל. הגהות הב"ח (אות ז). רלא. משמע מדברי רש"י שאינו גורס כגירסא שלפנינו 'חלף אליהו חזייה אידמי ליה כטייעא'. ואף גירסת הרי"ף היא כמו שכתב רש"י. וכתב המהרש"א (ח"א ד"ה חלף), שנראה קצת כשיטתם, שכן לא מסתבר שמשום שהתפלל לצד אחר נתחייב מיתה, עד שנשלח אליהו הנביא להורגו. אמנם כתב שיש ליישב אף לפי הגירסא שלפנינו, שמה שכתוב 'אידמי ליה כטייעא' אין הכוונה שאליהו הנביא נדמה לאותו אדם כסוחר ערבי, אלא להיפך, שאותו אדם נראה בעיני אליהו כסוחר ערבי, ולפיכך הרגו אליהו. ובבן יהוידע (ד"ה חלף) הקשה כמה קושיות על פירוש זה: א. וכי ערבי חייב לכוין הרוחות כמנהג ישראל, עד שיש להורגו על שלא עשה כן. ב. הרי באותו הזמן עוד לא נוצרה אמונת הישמעאלים, והיו הערבים עובדי עבודה זרה, וכיצד יאמר לו אליהו 'קמי מרך'. ג. והיא הקשה מכולן, כיצד יתכן הדבר שיטעה אליהו ויהרוג אדם מישראל בשגגה, לפי שיסבור שהוא ערבי, הרי מלאך הוא. ועל כן כתב שיש לבאר כפשוטו, שהרגו אליהו לאותו אדם על שהתפלל אחורי בית הכנסת, ואף שאין חיוב מיתת בית דין על כך, מכל מקום כלל הוא בידינו 'כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה', והיינו מיתה בידי שמים, ומאחר ועבר אותו אדם על דברי חכמים שאסרו להתפלל אחורי בית הכנסת, לפיכך נשלח משמים אליהו להורגו. והוסיף, שטעם הדבר שנראה אליהו לאותו אדם כערבי, כדי לקדש שם שמים, שיסברו הרואים שאפילו נכרי מבין שאין לאדם להתפלל אחורי בית הכנסת. רלב. ולפירושו, 'אלו דברים' היינו מלשון 'דיבורים'. שפתי חכמים (ד"ה אלו). והערוך (ערך כרם) כתב, 'פירוש, התורה והמצוות, שהמקיימים אותם עומדים ברומו של עולם'. רלג. כתב במגיד תעלומה (ד"ה הנהנה), שלפיכך פירש רש"י 'מזלזל', לפי שלשון 'עובר' אינו שייך אלא כשעובר על 'לא תעשה' וכדומה. רלד. כתב בשפתי חכמים (נרס"י), שאף שמענין הפסוקים נראה שאמר הקדוש ברוך הוא 'קולות' אלו לנחמה, מכל מקום שייך לומר בזה 'שבירך בהן הקדוש ברוך הוא את ישראל', לפי שברכה ונחמה הם מענין אחד. וראיה לזה, שנאמר (בראשית כה יא) 'ויהי אחרי מות אברהם, ויברך אלהים את יצחק בנו', ופירש רש"י שם, שניחמו תנחומי אבלים. רלה. כתב בפירוש הכותב על עין יעקב (ד"ה כל), שמדברי רש"י בלשונו הקצרה כאן יש ללמוד במה נחלקו האמוראים בגמרא. שכן נתקשה רש"י מה חילוק יש בין 'כל העולם כולו לא נברא אלא בשביל זה', לבין 'כל העולם כולו לא נברא אלא לצוות לזה'. ועל כן כתב 'בשביל זה שיברא זה'. דהיינו, שלפי שיטה זו לא הוצרך כל העולם אלא רק כדי להביא לידי כך שיברא אדם זה, אך לאחר שכבר נברא שוב אין צורך כלל בהם, ואילו הדעה השניה סוברת שאין לומר כן, אלא כל העולם נצרך גם כן, אלא שאדם זה שקול כנגד כולם. ואילו הדעה השלישית סוברת שאכן העולם נברא בשביל אדם זה, אך לא כפי השיטה הראשונה שלאחר שנברא אדם זה נעשה העולם כולו כמיותר, אלא עדיין נצרכים כולם כדי להיות לצוות לזה, דהיינו, לשמש אותו. רלו. ובשיטה מקובצת (ד"ה גזלת) כתב, שיש מפרשים שכוונת הגמרא לדרוש את תיבת 'העני' מלשון 'לענות', שאם אין אדם עונה על ברכת שלומו של חבירו, הרי הוא גוזל אותו. רלז. בגמרא להלן (לד.) אמרו, שכאשר מתבקש אדם לעבור לפני התיבה, פעם ראשונה צריך לסרב, ופעם שניה להבהב. ונכתב בגליון, שפירוש 'מהבהב' היינו 'ינענע בראשו', ופירוש זה הוא מהערוך (ערך הבהב - השני). וכתב באמת ליעקב (קמנלקי, שם ד"ה ועיין בגליון), שהוא מלשון 'הבה' כמו 'הבה נתחכמה לו' (שמות א י), והוא מענין הזמנה והכנה, אבל לא הסכמה מפורשת, וזה הנקרא כאן בלשון הגמרא 'ונענע לי בראשו', שהוא כעין הסכמה [וכן יש לדייק בלשון רש"י שכתב 'כמודה בברכתי' שהוא כעין הסכמה, ולא 'מודה בברכתי']. וראה בחידושי רבי יהונתן (ד"ה אמר) שפירש באופן אחר, שלגירסת הגמרא 'ונענע לי בראשו', היינו לשון שלילה שמנענע בראשו כשולל דבר זה [משא"כ לנוסחאות חדשות שהגיהו 'והרכין לי ראשו']. וביאר, שרבי ישמעאל בן אלישע היה כהן גדול בזמן החורבן והיה אז חרון אף גדול על ישראל לגודל עוונם, ולכן אמר הקב"ה לרבי ישמעאל, 'ברכני', כי היה רצונו שהברכות והתפילות יהיו ממנו בלבד מפני שהוא הצדיק שבדור, ולא רצה הקב"ה את תפילותיהם של רשעי הדור. ורבי ישמעאל הרגיש בכעס ה' על עמו, והתפלל בעדם לה', ואמר, 'יהי רצון מלפניך שיגולו רחמיך על מדותיך ותכנס להם לפנים משורת הדין'. והקב"ה נענע לו בראשו לשלילה, שמיאן לקבל תפילתו זו. וכבר היה הדבר מוחלט שיחרב בית המקדש ויגלו ישראל, ותהיה הסתרת פנים של רצון מה'. רלח. מבואר שם שאתונו השיבה על דבריו. שתמהו עבדי בלק מדוע אין הוא רוכב על סוס למהר להגיע לבלק, ואמר להם שסוסו רועה באגם. והשיבה אתונו על דבריו, שהיא אתונו שהוא רוכב עליה מאז ומעולם. ועוד, שהוא רובע אותה. ועל שלא ידע בלעם מה תשיב לו בהמתו, אמרו בגמרא 'דעת בהמתו לא הוה ידע'. רלט. בגמרא לפנינו הגירסא היא 'ומנא לן דרגע רתח', ולא 'מאי קרא'. שפתי חכמים (נרס"י). ובכותב (עין יעקב ד"ה וכמה) ובברכת אברהם כתבו, שנראה מפירוש רש"י שלא גרס כגירסא שלפנינו 'ומנא לן דרגע רתח', אלא גרס 'וכמה רגע, אמר רבי אבין ואיתימא רבי אבינא, רגע כמימריה. מאי קרא, שנאמר כי רגע באפו'. וכדי שלא נאמר שהראיה מהפסוק היא שרגע הוא כמימריה, שהרי אין הוכחה מהפסוק לענין זה כלל, לכן פירש שהראיה היא לעיקר הדבר ששיעור הזעם הוא רגע. רמ. הכותב (עין יעקב ד"ה וכמה). וביאר עוד, שכוונת רש"י לומר, שאין זמן קבוע בכל יום שבו הקב"ה כועס, אלא אין הימים שוים, ובכל יום הקב"ה כועס בשעה אחרת משלשת השעות הראשונות. וגם אם נאמר שכועס בשעה קבועה, הכעס לא יהיה באותו רגע בכל יום אלא לפעמים בתחילת השעה ולפעמים בסופה. ורצון רש"י לומר בזה שהיה על בלעם לעיין ביותר כדי לדעת את הרגע של כל יום ויום [אולם התוספות (ע"ז ד: ד"ה בתלת) פירשו, שהכוונה דווקא לשעה שלישית, וכפי שיתבאר בהערה להלן]. רמא. רש"י (סנהדרין קה: ד"ה סורייקי) פירש שסורייקי הם 'שורות', שנשארות בכרבולת שורות אדומות. ובעבודה זרה (ד: ד"ה סורייקי) כתב רש"י, שמקור המילה 'סורייקי' הוא בלשון ישמעאל שקורים לחוט, 'סוריאק', והשורות הם כמו חוטים בכרבולת. ושם פירש שהלע"ז הוא נוקיי"ש. רמב. שאין לפרש שלא טוב שהצדיק יענש, שהרי הצדוקי לא היה צדיק אלא רשע. ברכת אברהם (ד"ה וכתיב). והוסיף, שלפי זה קשה, כיצד אמר רבי יהושע בן לוי על עצמו שהוא 'צדיק'. ותירץ, שביאור הכתוב הוא, שאפילו לצדיק לא טוב להעניש, וכל שכן אם אינו צדיק. ועוד תירץ, שפסוק זה לא רבי יהושע בן לוי הביאו, אלא מסדר הש"ס הביא ראיה מפסוק זה. רמג. כתב המהרש"א (ח"א ד"ה טובה), שאף שמבואר בערוך (ערך מרד) ש'מכת מרדות' האמורה בכל מקום שמענישים בה את העובר על דברי חכמים, פירושה

ורדפה את מאהביה וגו'

נאמר בפסוק 'ורדפה את מאהביה', ומבואר בהמשך שם שאחר שתרדוף את מאהביה, תענש על כך[רמד] וכשתראה שאין עוזר - וכשתראה שהמזלות ומערכות השמים אינם עוזרים לה, תשים על לבה לאמר, אשובה אל אישי הראשון.

תחת גערה במבין

פירוש הפסוק 'תחת גערה במבין מהכות כסיל מאה' הוא, תחת גערה באדם מבין[רמה] - הכנעה מחמת גערה שגוער בעצמו אדם מבין, טובה מהכות כסיל מאה - טובה ומועילה יותר ממאה מכות שמכים את הכסיל. ובתיבת 'תחת' הטעם המורה כיצד לקוראה, נמצא למעלה תחת התי"ו, ולא כמו 'אל תירא ואל תחת' (דברים א כא) שטעמו בחי"ת - שטעם הקריאה בתיבת 'תחת' שבפסוק זה נמצאת תחת החי"ת[רמו], אלא בפסוק 'תחת גערה במבין' הטעם הוא למעלה תחת התי"ו ראשון. והסיבה לכך היא, כדי לומר שהוא - ש'תחת' הוא שם דבר של הכנעה, שאי אפשר לפותרו לשון תפעל, כלומר, שמדבר על הפעולה שהגערה עושה, וכוונת הפסוק לומר שהגערה תכניע את האדם, שהרי התי"ו היא מעיקר התיבה ולא אות שימוש[רמז], (אלא) [ולא][רמח] שייך לפרש שתכנע היא [-הגערה] בעצמה. ולכך שינה את נקודתה שיהיה טעם המקרא תחת האות תי"ו הראשונה, כדי לומר שהוא שם דבר של הכנעה[רמט].

שלשה דברים בקש משה ונתן לו

שלשה דברים ביקש משה, ושלשת בקשותיו ניתנו לו, שהרי לסוף שאלתו - בפסוק שהובא אחר בקשותיו של משה כתיב (שמות לג יז) 'ויאמר ה' אל משה גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה כי מצאת חן בעיני ואדעך בשם'[רנ].

להודיעו דרכיו

'דרכיו' היינו מנהג מדת משפטיו - הנהגתו במשפטם של בריותיו, כגון מפני מה יש צדיק וטוב לו ויש רשע ורע לו, יש צדיק ורע לו ויש רשע וטוב לו[רנא].

את אשר אחון

פירוש הפסוק 'את אשר אחון' הוא, שאחון וארחם את אשר יכמרו רחמי עליו לשעה - בזמן מסוים, ואף על פי שאינו כדאי - ואע"פ שלפי מעשיו אינו ראוי לרחם עליו[רנב].

ופליגא

חלוקים דבריו דרבי יהושע בן קרחה שאמר שהקב"ה מענישו על כך שהסתיר פניו בסנה, אדרבי שמואל שאמר שמשה רבינו קבל שכר על זה שהסתיר פניו.

לקלסתר פנים

למדנו שמשה רבינו זכה לקלסתר פנים מהנאמר (שמות לד כט) 'כי קרן עור פניו'.

ותמונת ה' יביט

זה מראה אחורים, כך שנויה בספרי (פ' בהעלותך)[רנג].

קשר של תפילין

ועל קשר של תפילין של ראש נאמר (שמות לג כג) 'וראית את אחורי' מפני שמאחוריו הוא. ואמרינן לעיל (ו.) דהקב"ה מניח תפילין, ואת הקשר של אותן תפילין ראה משה רבינו.

ז:

אדני אלהים

שם הוי"ה שהזכיר אברהם אבינו בפסוק זה כתוב באל"ף דל"ת[רנד].

הפעם אודה את ה'

הסיבה שלאה הודתה לה' בלידת יהודה, לפי שראתה ברוח הקדש שיעקב מעמיד שנים עשר שבטים, ולו ארבע נשים, רחל לאה בלהה וזלפה[רנה], אם כן לפי החשבון ראוי שיהיו שלשה בנים לכל אחת מנשיו, וכיון שילדה את יהודה שהוא בן רביעי, הודית על חלקה, שעלה יותר מן החשבון המגיע לה[רנו].

ראו מה בין בני לבן חמי

כשקראה לאה את שמו של בנה, ראובן, מפני שאמרה 'ראו מה בין בני לבן חמי', על שם העתיד קראה שמו, שהרי אמרה כן על שם העתיד להיות, שלא יקנא ראובן ביוסף על שניתנה לו בכורתו, כדאמרינן לקמן שמא גרים - וכמו שיתבאר בהמשך הגמרא, שהשם הוא הגורם למאורעות העתידות לבוא על האדם[רנז].

רות

הכוונה לרות המואביה[רנח]. והטעם שדרשו דבר זה כאן בסוגיא, משום דאיירי בפירושי השמות - כיון שדרשו את פירוש שמם של ראובן ויהודה, נקט לה - הביאו גם את פירוש שמה של רות.

ציונים והערות

'מרידה', שמלקים אותו על שמרד בדברי חכמים. כיון שכאן מצאנו מרדות בלשון 'הכנעה', יותר נראה לפרש לשון מכת מרדות בלשון זו, שהמכות שלוקה באים להכניעו. רמד. כמבואר בהמשך הפסוקים בהושע שישראל לקו בכמה מלקיות, שנאמר (שם ב יג-יד) 'והשבתי כל משושה חגה חדשה ושבתה וכל מועדה. והשימותי גפנה ותאנתה אשר אמרה אתנה המה לי אשר נתנו לי מאהבי ושמתים ליער ואכלתם חית השדה'. מהרש"א (ח"א ד"ה טובה). בהגהות הרא"מ הורוויץ (ד"ה כי) פירש דברי רש"י, שכניעת כנסת ישראל היתה על ידי המכות שהוכתה, וכשראתה שאין מי שיצילנה מהמכות נכנעה. והקשה על זה, שאין זה נחשב כמרדות בלבו של אדם, כיון שאינו נכנע מעצמו אלא מחמת המכות. ולכן כתב שצריך לפרש 'כי טוב לי אז מעתה', 'כי' מלשון 'אלא', כלומר, אלא שהיה טוב לי יותר אם נכנעתי מעצמי מעכשיו שנכנעתי על ידי מכות. אמנם מדברי המהרש"א משמע שההכנעה לא היתה מחמת המכות שהוכתה, אלא אדרבה המכות לא השפיעו עליה ולא החזירוה למוטב, עד ששמה אל לבה להיטיב דרכיה. רמה. רש"י דקדק לכתוב 'באדם מבין', להוציא מפירוש רב נסים גאון (ד"ה טובה) שביאר, ש'במבין' הוא הלב המבין את הגערה [לדבריו כוונת הפסוק היא, שמועילה הגערה בלב, יותר ממאה מכות שמכים את הגוף, הנקרא בפסוק בלשון 'כסיל']. ורש"י לא רצה לבאר כן, כי לפירוש זה היה לפסוק לומר 'מהכותו מאה', שהרי ממשיך לדבר על אותו אדם. שלמה משנתו (ברש"י). רמו. ולכן 'אל תירא ואל תחת' מתפרש בלשון תפעל, כלומר 'אל תכנע'. רמז. שלמה משנתו (ברש"י). רמח. תוקן על פי הרש"ש. רמט. ולפי זה יתפרש הפסוק 'תחת גערה' וגו', כלומר, הכנעת גערה טובה לאדם מבין, יותר ממאה מלקיות שמכים את הכסיל. רנ. כתב בשפתי חכמים (ברש"י), שרש"י פירש כן לפי שמהפסוקים שהובאו בגמרא למדנו רק שמשה ביקש דברים אלו, אבל לא למדנו שנתן לו הקב"ה שאלותיו, לכן פירש רש"י את הפסוק שממנו למדנו דבר זה [ראה בהערה בביאורי הפשט מה שביאר עוד, שבפסוק זה יש רמז שנתן הקב"ה למשה את כל שלושת הדברים שביקש]. רנא. במגיד תעלומה הקשה, מה כוונת רש"י לבאר, הלא כל דבריו הם מדברי הגמרא. ועוד קשה, שרש"י שינה מהסדר המובא בגמרא, שבגמרא אמרו מפני מה יש צדיק וטוב לו ויש צדיק ורע לו, יש רשע וטוב לו ויש רשע ורע לו, ורש"י שינה את הסדר. ותירץ, שהוקשה לרש"י מדוע שאל משה רבינו מכל ארבעת האופנים, הלא אין תמיהה על כך שהצדיק טוב לו והרשע רע לו. לכן פירש רש"י שאם היה תמיד כך שהצדיק היה רע לו ורשע היה טוב לו, לא היתה תמיהה בכך, שכך היא מדת דרכי ה', להנחיל לצדיק עולם הבא דווקא ולא עולם הזה, ולרשע מנחיל עולם הזה, כדי לתת לו שכרו על מצוותיו הקלות ולטורדו מהעולם הבא. לכן הקדים רש"י את צדיק וטוב לו ורשע ורע לו, לומר שהתמיהה היא מחמתם, שכיון שאנו רואים שיש צדיק וטוב לו ורשע ורע לו, אם כן תמוה מדוע יש גם צדיק שרע לו ורשע שטוב לו. רנב. ובפירוש החומש (שמות לג יט) כתב רש"י 'וחנתי את אשר אחן, אותן פעמים שארצה לחון. ורחמתי, עת שאחפוץ לרחם'. והרמב"ן (שער הגמול) כתב, ש'אינו הגון' פירושו, שאין הוא הגון לדעת בני אדם. כלומר, שבעיני האדם נראה שהמתנה שמקבל הרשע אינה הוגנת לו, ואף על פי כן הקב"ה מרחם עליו, לפי שמדת הדין לא נמסרה לדעתם של בני אדם. רנג. אמרו בספרי (בהעלותך פק"ג) ש'תמונת ה' יביט' זה מראה אחוריים, וכמו שנאמר (שמות לג כג) 'וראית את אחורי'. ולא ראה את מראה הפנים, שהרי כתוב בהמשך הפסוק 'ופני לא יראו'. רנד. וכן כתבו התוספות (ד"ה לא). שהקשו, הרי נח קדם לאברהם אבינו בכך שקרא להקב"ה בשם הוי"ה ואמר 'ברוך ה' אלהי שם' (בראשית ט כו). ותירצו, שאף שכבר קדם נח וקרא לה' בשם הוי"ה המורה על מציאותו, אברהם הוסיף וקראו גם בשם 'אדון' שנכתב באל"ף דל"ת, שהוא מורה על אדנותו ויכולתו לשנות את הגזירות ומערכת השמים [דברי התוספות הם על פי מהרש"א (ח"א ד"ה עד שבא)]. ואף אדם הראשון קרא לקב"ה בשם אדנות וכמבואר במדרש (ב"ר יז ד) 'בשעה שבא הקדוש ברוך הוא לבראת את האדם, נמלך במלאכי השרת. אמר להן נעשה אדם, אמרו לו אדם זה מה טיבו, אמר להן חכמתו מרובה משלכם. הביא לפניהם את הבהמה ואת החיה ואת העוף, אמר להם זה מה שמו ולא היו יודעין. העבירן לפני אדם, אמר לו זה מה שמו, אמר זה שור, זה חמור, זה סוס, וזה גמל. ואתה מה שמך, אמר לו אני נאה להקרא אדם שנבראתי מן האדמה. ואני מה שמי, אמר לו, לך נאה להקראות 'אדני' שאתה אדון לכל בריותיך. א"ר אחא 'אני ה' הוא שמי' (ישעיה מב ח), הוא שמי שקרא לי אדם הראשון'. אלא שעד אברהם אבינו היתה קריאת האדנות בשם הוי"ה, ואברהם אבינו קרא לקב"ה בשם אדנות והיינו באל"ף דל"ת והיה הראשון לקרוא כן. בית אלקים (שער התפילה פ"ג). וזו כוונת רש"י שפירש ששם הוי"ה בפסוק זה כתוב באל"ף דל"ת. ויתבאר בהרחבה בילקוט ביאורים. רנה. כתב בשפתי חכמים (ברש"י), שמכאן למדנו גודל צדקתה של לאה אמנו שהשותה עצמה לבלהה ולזלפה שלא היו נשות יעקב כמותה אלא שפחות, ולא חשבה שמגיע לה בנים יותר מהן. רנו. והטעם שהאריך לבאר כן, מפני שהוקשה לו, הרי מצאנו כבר קודם לכן בתורה, שהיו שנתנו שבח והודאה להקב"ה, כפי שאמר אליעזר עבד אברהם 'ברוך ה' אלהי אדוני אברהם' וגו' (בראשית כד כז), ואם כן קשה מה המיוחד בהודאת לאה. לכן ביאר רש"י שעיקר ההודאה היא על ריבוי טובה יותר מכפי הנצרך וההכרחי, ולאה היא הראשונה שהודתה על שזכתה ביותר מכפי שעלה על דעתה, וכמו שכתב הרשב"א (פירושי ההגדות ד"ה אמר). מגיד תעלומה (ברש"י). והטעם שדווקא בריבוי הטובה יותר מהמגיע לאדם שייך לשון הודאה, כתב באמת ליעקב (קמנלקי, ד"ה ואמר), ששורש תיבת 'הודאה' הוא 'וידוי', ולכן מי שמודה על חסד שעשו עמו, היינו שהוא אומר שבאמת לא מגיע לו חסד זה לפי מעשיו, והוא מתודה שבאמת אין הוא ראוי כל כך לחסד זה. ולכן גם בארבעה שחייבים להודות, נוסח הברכה הוא 'הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב', כלומר, אע"פ שאנחנו חייבים ואיננו ראויים לחסד, הקב"ה גמלנו טובות, ונמצא שההודאה היא כוידוי. רנז. כתב במגיד תעלומה (ברש"י), שכוונת רש"י במה שהוסיף 'כדאמרינן לקמן שמא גרים', לתרץ את מה שקשה לכאורה, שהרי לאה לא היתה מהנביאות [שבעת הנביאות נמנו בגמרא (מגילה יד.), שרה, מרים, דבורה, חנה, אביגיל, חולדה ואסתר] וכיצד ידעה לקרוא שמו על שם העתיד. לכן כתב רש"י שמה' יצא הדבר שקראה שמו כך כדי להורות על העתיד, והשם גורם לעתידות שיבואו, אבל היא לא אמרה דבריה בדרך נבואה [וכן כתבו המהרש"א (ד"ה ראו) והכותב (עין יעקב ד"ה אמרה), אלא שלא כתבו כן בביאור דברי רש"י]. רנח. כתב בחידושי רעק"א (ד"ה ולענ"ד), שהטעם שדקדק רש"י לומר

למה רגשו גוים

דוד אמר על מלחמת גוג ומגוג 'למה רגשו גוים', ופירושו הוא **מה תועלת** להם, כלומר, אין להם תועלת בכך שהם מתקבצים אנשים רבים יחד[רנט], **אלמא** - מוכח, שמלחמת גוג ומגוג **דבר קל הוא בעיניו** של דוד[רס].

מי שלבו נוקפו

לבו נוקפו היינו **הירא** מעבירות שבידו וחושש להתגרות ברשע[רסא].

אומר כן

מי שלבו נוקפו הוא **מפרש** את הפסוק **'אל תתחר במרעים'** שתתחר הוא מלשון קטטה, ופירוש הפסוק הוא **אל תתקוטט** עם רשעים, **והוא אינו כן** - ואין זה הפירוש הנכון של הפסוק, **אלא** הפירוש הוא, **'אל תתחר במרעים'** להתגרות[רסב] **במעשיהם** ולומר **אעשה כן גם אני**, כלומר, אל תרצה לעשות כמעשיהם הרעים[רסג].

ואומר, אל יקנא לבך בחטאים כי אם ביראת ה' כל היום

[**ואי**][רסד] **אפשר לומר** ולפרש את הפסוק 'אל יקנא לבך בחטאים', **שאל תתקוטט עם רשעים** **'כי אם ביראת ה''** כלומר, שתתקוטט עם **יראי ה'**[רסה], **אלא על** כרחך **'אל יקנא לבך** בחטאים', פירושו שלא תרצה **לעשות כמותן**[רסו].

יחילו

פירוש תיבת יחילו הוא, **יצליחו**. **וחבירו** - וחבר ללשון זה מצינו בפסוק, 'אין שריד לאכלו **על כן לא יחיל טובו'** (איוב כ כא), פירוש הפסוק הוא, 'אין שריד לאכלו', כלומר, כיון שלא שייר ממאכלו לחלק לעניים, 'על כן לא יחיל טובו', כלומר, לא יצליח[רסז].

מרום משפטיך מנגדו

פירוש הפסוק הוא, 'מרום משפטיך', כלומר, **מסולקין דיניך** מהרשע, 'מנגדו', כלומר, ועומדים מנגדו **ברחוק** הימנו[רסח].

ושמתי מקום

הראיה היא ממה שכתוב **בסיפיה דקרא 'ולא יוסיפו בני עולה לענותו'**[רסט].

בתחלה

בתחילה **כשנבנה הבית, נבנה על מנת שלא לענות עוד אויבים לישראל** - שהאויבים לא יוכלו לענות ולצער את בני ישראל.

ולבסוף

כשחטאו, נגזר עליהם עוני, ותפלתם מגינה עליהם מן הכליון, כלומר, שלא יצליחו האומות לכלותם[ער].

לא יכילנא

לא יכולתי לבוא לבית הכנסת, מפני שתש **כחי**[רעא].

ציונים והערות

שרות היתה מואביה, כדי להשמיענו שהכוונה בשאלת הגמרא היא, מדוע נקרא שמה אחר גירותה כשמה בגויותה [ועל זה תירצו שהוא על שם דוד שעתיד לצאת ממנה]. כן כתב גם בשפתי חכמים (ד"ה מאי) [אך הביא שם שבעץ יוסף הביא מדרש נעלם, שמחלון בעלה של רות קראה כן אחר שנשאה, ומתחילה היה שמה גילית]. והמהר"ץ חיות (ברש"י) כתב, שרש"י פירש כן כדי לבאר את המשך דברי הגמרא, ששאלה מנין לנו ש'שמא גרים', ולא שאלה כן על לאה שקראה שם בנה ראובן, כי האמהות כיוונו לשם בניהם ברוח הקודש, ואין ראיה משם שהשם גורם למקרים העתידים לבוא על האדם. לכן פירש רש"י שרות מואביה היתה ואביה גוי, ואי אפשר לומר שכיון לקרוא לבתו על שם העתיד, מעתה יש מקום לשאול מנין שהשם גורם, ולהשיב, שמוכח כן בשמה של רות, שהשם רות שניתן לה בגויותה על ידי אביה הנכרי, גרם שיצא ממנה דוד שריוהו להקב"ה בשירות ותשבחות. רנט. 'רגשו' הוא מלשון חיבור, שמתקבצים יחד אנשים רבים. אבן עזרא ורד"ק (תהלים ב א). רס. **הקשה** הריא"ף (ד"ה קשה), הלא בגמרא אמרו שהטעם שמלחמת גוג ומגוג פחות קשה מתרבות רעה בתוך ביתו של אדם, הוא מפני שלא אמר בה דוד לשון 'מה רבו צרי', ואילו מדברי רש"י משמע שדבר זה נלמד מלשון 'למה' שמשמעו שהדבר היה קל בעיניו. ותירץ, שלולא התוספת שבדברי הגמרא 'ואילו מה רבו צרי לא כתיב', היה מקום לפרש שהטעם שאמר דוד 'למה רגשו גוים' שמשמעו שהמלחמה היתה קלה בעיניו, מפני שכוונתו היתה על מה שבאים הגויים להלחם על הקב"ה, ועל זה אמר 'למה רגשו גוים', שהרי אינם יכולים לעשות כלום כנגד ה', ועדיין היה מקום לומר שכלפי בני אדם מלחמה זו תהיה קשה יותר מתרבות רעה בתוך ביתו של אדם, לכן הוסיפה הגמרא שלא אמר דוד על מלחמת גוג ומגוג 'מה רבו צרי', והביאור בזה, שאם תיבות 'למה רגשו גוים' באים לבטא רק שמלחמתם על ה' היתה קלה בעיניו, היה לו להוסיף אחר כך 'מה רבו צרי' כנגד קושי האדם במלחמת גוג ומגוג, ומכך שלא אמר כן, למדנו שגם אצל האדם היא פחות קשה מתרבות רעה בביתו של אדם, שעליה כן אמר 'מה רבו צרי'. ואחר שלא נכתב בפסוק 'מה רבו צרי' ומוכח שאף לגבי בני האדם אין היא קשה, שוב יש לפרש שהטעם שאמר דוד 'למה', הוא מפני שבעיניו מלחמת גוג ומגוג היתה דבר קל אף כלפי בני האדם. ובמגיד תעלומה (ד"ה ומעתה) ביאר דברי רש"י כך, דוד המלך לא פחד ממלחמת גוג ומגוג, שהרי בהמשך דבריו העוסקים בענין מלחמה זו נאמר (תהלים ב ד) 'יושב בשמים ישחק, ה' ילעג למו', והיינו שלא תועיל מלחמתם. וכן לא פחד מאבשלום, שהרי בהמשך המזמור העוסק בבריחת דוד מאבשלום בנו נאמר (תהלים ג ז) 'לא אירא מרבבות עם אשר סביב שתו עלי'. ואמנם היה לגמרא להביא ראיה שקשה תרבות רעה בתוך ביתו של אדם יותר ממלחמת גוג ומגוג ממה שאף על פי כן לגבי אבשלום נאמר 'מה רבו צרי' ולגבי מלחמת גוג ומגוג לא הוזכר לשון של ריבוי צרה, אך לא נאמר בגמרא רק 'ואילו גבי מלחמת גוג ומגוג מה רבו צרי לא כתיב', אלא הוסיפה הגמרא 'ואילו גבי מלחמת גוג ומגוג כתיב למה רגשו גוים ולאמים יהגו ריק' וכו', מכך דייק רש"י שהראיה היא גם מכך שדוד המלך מיד בתחילת דבריו בענין מלחמת גוג ומגוג, ביטל עניינה ואמר 'למה רגשו', כלומר, מה תועלת להם בכך, ואילו גבי רדיפתו על ידי אבשלום, אף שגם ממנה לא היה ירא, מכל מקום אמר תחילה 'מה רבו צרי', ורק אחר כך אמר 'לא אירא', אם כן יש להוכיח שתרבות רעה קשה ממלחמת גוג ומגוג. רסא. **הקשה** באמרי בינה (ר"ש גארמיזאן, מגילה ו. ד"ה ואם), מדוע פירש רש"י שמי שלבו נוקפו הוא הירא מעבירות שבידו ולא פירש שהוא אדם שלבו נגוע בעבירות ואין לו יראת שמים ולכן הוא אוהב את הרשעים ואינו חפץ להתגרות בהם. והרי הירא מעבירות שבידו הוא אדם כשר ומדוע אינו רוצה להתגרות ברשעים. ותירץ, שכוונת רש"י היא, שמי שירא מעבירות שבידו הטעם שאינו רוצה להתגרות ברשע אינו מתוך אהבתו אליו, אלא שחושש שמא הרשע יגרום לו רעה ויזיקו. ובעץ יוסף (ד"ה מי) כתב על דברי רש"י, שדווקא מי שירא מעבירות שבידו מפרש את הפסוק 'אל תתחר במרעים' שאסור להתגרות ברשעים, משום שאכן אינו ראוי למחות ברשעים, כי אף שמי שיש בידו למחות ברשעים חובה עליו לקנא קנאת ה' צבאות ולעכבם, ואם אינו מוחה בהם אף הוא נחשב כמותם. זה רק במי שזכה להדמות לה' ולהדבק בדרכיו, לו ראוי להיות שותף כביכול לקב"ה במעשה בראשית ולתבוע מיד כל ממרה פי ה' ולקנא בו את קנאת ה'. אבל מי שאינו נקי מחטא ועוון לא יצליח בקנאתו, כי הוא מעורר קטרוג על עצמו, שתמהים עליו, איך מקנא את קנאת ה' כשהוא עצמו אינו נקי מחטא. ולכן אמרו שאם לחשך אדם לפרש אל תתחר במרעים, אל תתגרה במרעים, אמור לו מי שחושש מעבירות שבידו אומר כן, וכן האמת שאדם שלבו נוקפו אין לו להתגרות בהם כי לא יצליח ויפול חס ושלום ביד הרשע ויתחלל שם שמים על ידו. אמנם הפסוק אינו עוסק באדם כזה, אלא פירוש הפסוק הוא שלא תתאוה למעשיהם הרעים של הרשעים. רסב. **ראה** הגהות וציונים שהובאה גירסת הגליון 'להתאוות'. רסג. **ו'אל** תתחר' הוא מענין 'אחיזה', כלומר, אחיזה במעשיהם. רש"י. (מגילה ו: ד"ה אל). והביא רש"י (שם) ראיה לכך מלשון הפסוק (ירמיה יב ה) 'כי את רגלים רצתה וילאוך ואיך תתחרה את הסוסים', כלומר, שאין אתה יכול לאחוז ממעשה הסוסים ולרוץ כמותם. רסד. **כן** גרס הב"ח (אות ג). רסה. **ותתפרש** תיבת קנאה מלשון גירוי מלחמה, שאל תתגרה מלחמה בחטאים כי אם ביראת ה', והלא אי אפשר לומר דבר זה, שיהיה חייב להתגרות ביראי ה'. רש"י (מגילה ו: ד"ה ואומר). רסו. **לפירושו** של רש"י הראיה היא מכך שאת תיבות 'אל יקנא' בפסוק זה לא ניתן לפרש מלשון גירוי מלחמה, מפני שלא יתכן שהפסוק יזהיר לא להתקוטט עם הרשעים אלא עם יראי ה', ועל כרחך פירושו לא לרצות להיות כחטאים. וכתב הרש"ש (ד"ה הא), שלפי תירוץ הגמרא בהמשך שחילקה בין דברים גשמיים לדברים הנוגעים לכבוד שמים, יש להקשות לפירושו, שהרי עדיין יתכן לפרש את הפסוק מלשון גירוי מלחמה, והפסוק בא להזהיר שלא להתקוטט עם הרשעים על עניני העולם הזה, כי אם בעניני יראת ה'. לכן פירש את ראיית הגמרא מהפסוק באופן אחר, שאין לומר ש'אל יקנא' פירושו 'גירוי מלחמה', כי לשון הפסוק הוא 'אל יקנא לבך', וגירוי מלחמה וקטטה אינם נעשים בלב אלא או בדיבור או במעשה, ובהכרח שכוונת הפסוק הוא שאל יקנא לבך במעשי הרשעים, שלא תחמוד בלבך לעשות כמותם. רסז. **רש"י** (איוב שם). ראה מה שדרשו חז"ל (סנהדרין נב.) מפסוק זה. רסח. **משמע** שמה שאמרו 'זוכה בדין' היינו בדין שמים, וכן משמע מלשון הפסוק 'מרום משפטיך'. ומכיון שאי אפשר לזכות אלא על ידי מצוות ומעשים טובים, אם כן בהכרח שרשע זה שהשעה משחקת לו, מחזיקים אותו באותה שעה לצדיק, מפני שהזמין ה' לידו איזו מצוה שעבורה מגיע לו שכר זה. צדקת הצדיק (אות קלו). וראה בילקוט ביאורים שיש שפירשו שהגמרא עוסקת בזכיית הרשע בדיני אדם. רסט. **בתולדות** יצחק (קל"ד) תמה, מדוע הוצרך רש"י להביא את תיבות סוף הפסוק, הרי הוא מובא במפורש בדברי הגמרא. ותירץ, שכוונת רש"י ללמדנו שלא נטעה לומר שענין זה שאויביו נופלים תחתיו נלמד מהתיבה הדומה שנאמרה בפסוק 'ושכן תחתיו', דהיינו שאותם אויבים שהיו מענים אותם, יפלו תחת ישראל. שאם נפרש כן יקשה מדוע צריך לומר את המשך הפסוק 'ולא יוסיפו בני עולה לענותו', הלא פשוט שכן הוא, שכיון שהם נופלים תחת ישראל שוב אינם יכולים לענותם, ואדרבה ישראל הם המענים את אויביהם. ועוד יקשה, מנין שמדובר בפסוק על שכר קביעות המקום, והלא ממה שכתוב 'ושמתי מקום' אין ללמוד כן, שהרי כתוב 'ושמתי מקום לעמי ישראל', כלומר, שה' ישים מקום לעם ישראל, ולא הוזכר ענין זה של הקובע מקום לתפילתו. והביא עוד בשם ספר שנות חיים, שאם הראיה היא מתיבות 'ושכן תחתיו', לא היה לגמרא להביא את הפסוק כולו. לכן כתב רש"י שענין זה של הקובע מקום נלמד מהנאמר 'ושכן תחתיו', שיקבע מקום לתפילתו במקום אחד, והעושה כן יזכה להבטחה ש'לא יוסיפו בני עולה לענותו' הכתובה בסוף הפסוק. אמנם המהרש"א (ח"א ד"ה כל) כתב, שנלמד מהפסוק שאויביו נופלים תחתיו, ממה שנאמר 'ושכן תחתיו', כלומר, שהשכנים הרעים של ישראל שהיה דרכם לענות את בני ישראל, כעמון ומואב ופלשתים, יפלו תחת בני ישראל. ער. **רש"י** פירש כאן לפי גירסת הגמרא, שבדברי הימים כתוב 'לכלותו'. אולם בספרים שלפנינו הגירסא היא 'לבלותו'. וכתב בשפתי חכמים שדוחק לומר שגם 'בליה' היא מלשון כליה. רעא. **במגיד** תעלומה (ברש"י) הקשה, מנין ידע רש"י שהטעם שרב נחמן לא יכול היה לבא לבית הכנסת הוא מפני שנחלש, שמא לא היה ביכולתו לבוא מפני שהיה טרוד בלימודו. ותירץ, שכיון שאמר אבא בנימין (לעיל ו.) שאין תפילתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת, אם כן אין הטירדה סיבה להתפלל במקום שאינו ראוי שתשמע תפילתו, אלא בהכרח שנחלש. ודייק מדברי אבא בנימין, שכאשר אדם נחלש יכול הוא להתפלל בביתו, שהרי אמר שתפילתו של 'אדם' לא נשמעת אלא בבית הכנסת, כלומר כשהוא אדם בריא וכוחו עמו, אבל כשהוא תשוש, מתקבלת תפילתו אף כשיתפלל בביתו. בשו"ע (או"ח סי' צ ס"ט) נפסק שישתדל אדם להתפלל בבית הכנסת עם הציבור, ואם הוא אנוס שאינו יכול לבוא לבית הכנסת, יכוין להתפלל בשעה שהציבור מתפללים. וכתב המגן אברהם (שם ס"ק טז) שדברי השו"ע לא נאמרו דווקא באונס גמור כחולי, אלא כל שתש כוחו נחשב כאנוס [וכדברי רש"י כאן]. וכתב ראיה לכך, שאם היה רב נחמן חולה, לא היה לרבי יצחק לשאלו מדוע לא בא לבית הכנסת.

ח.

עם רצון

בפסוק 'ואני תפילתי לך ה' עת רצון' (תהלים סט יד), ביקש דוד המלך ששעת תפילתו תהיה עת רצון[ערב], **אלמא** - מוכח, **שיש שעה שהיא של רצון**, ומבררת הגמרא מהי שעה זו.

כביר לא ימאס

ויש לפרש את הפסוק, הן אל, את **תפלת הרבים** הנקראת 'כביר', **לא ימאס**[רעג].

מקרב לי

'מקרב' הוא מלשון קרבות מלחמה, והכוונה בזה היא שהקב"ה הצילני **ממלחמות הבאות עלי**.

פדה בשלום

בתיבות 'פדה בשלום' מדובר על זה **שעסק בדברי שלום, דהיינו תורה, דכתיב** - שנאמר על התורה, '**דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום**' (משלי ג יז)[עדר], וכן העוסק **בגמילות חסדים נמי** עוסק **בדברי שלום הוא, שמתוך שגומל חסד בגופו** לחבירו[עדה], **הוא** [-חבירו] **מכיר שהוא אוהבו**, ועל ידי כך **בא לידי אחוה ושלום**[רעו].

הנני נותשם מעל אדמתם

מה שנאמר 'הנני נותשם מעל אדמתם', **סיפיה דקרא הוא** - הוא סוף הפסוק שהובא בגמרא 'כה אמר ה' על כל שכני הרעים' וגו', ולכן גם הוא נדרש על מי שיש לו בית כנסת בעירו ואינו בא להתפלל שם[רעז].

מקדמי

מקדימים לבא **בשחרית** לפני ששאר בני אדם באים לבית הכנסת[רעח].

מחשכי

ולאחר תפילת **ערבית** מחשיכים, **כלומר**, **שמאריכין** לשהות **בבית הכנסת**[רעט].

שיעור של שני פתחים

שיעור רוחב של שני פתחים[רפ] **יכנס לפנים** - לתוך בית הכנסת, כדי **שלא ישב סמוך לפתח, דנראה עליו** [-על היושב סמוך לפתח] **כמשוי עיכוב בית הכנסת**, ושיושב שם כדי **שיהא מזומן סמוך לפתח** כדי שיוכל **למהר ולצאת**.

יתפלל לעת מצא

'יתפלל כל חסיד אליך לעת מצא' פירושו, **יתפלל** שיהו דברים אלו **מצויין לו כשיצטרך** להם[רפא].

לעת מצא, זו מיתה

'לעת מצא' האמור בפסוק, אמור על המיתה, והיינו שיתפלל **שימות במיתה יפה ונוחה**[רפב].

אסכרא

אסכרא היא **אישטר"אנגולמנט בלע"ז, שבתוך** הגוף[רפג].

כחיזרא בגבבא דעמרא דלאחורי נשרא

'כחיזרא בגבבא דעמרא דלאחורי נשרא' פירושו, **כענפי הסירים** - כענפי הקוצים[רפד] **הנסבכים בגזת הצמר, כשאדם** נותק **בחוזקה את הקוצים ומשליך** אותם **לאחור** להפרידם מגיזת הצמר, **שאי אפשר שלא ינתק הצמר עמה** - שודאי ינתק מעט מהצמר יחד עם הקוצים[רפה].

כפיטורי בפי ושט

ים אוקיינוס יש בו מקומות שאינו מקבל ברזל, מחמת שיש בקרקעית הים אבני מגנט המושכים את הברזל אליהם[רפו], ולכן **מחברין** את **לוחי הספינה על ידי חבלים ועקלים**[רפז] **שתוחבים בנקביו** [-בנקבי לוחות הספינה], **ותוקעין אותו** [-את החבל] **ברוחק, לפי שהחבלים הם גסין כמדת הנקב**[רפח].

פיטורי

פיטורי הם **חבלים, דמתרגמינן** - שהתרגום על '**ופטורי ציצים**' (מלכים א' ו יח) הוא '**אטונין**' - חבלים[רפט].

ציונים והערות

ערב. **רש"י** (תהלים שם). רעג. **מפירוש** רש"י משמע שתיבת כביר הכתובה בתחילת הפסוק, פירושה 'תפילת רבים', ויש לפרש את הפסוק 'הן אל, כביר לא ימאס', והיינו שאין הקב"ה מואס תפילת רבים. והרמ"ע מפאנו (מאמר שברי לוחות עמוד ו) כתב, שהדרשה נדרשת מהפסוק השלם. שתיבת 'כביר' הראשונה מדברת בשבחו של הקב"ה [וכמו שפירש רש"י באיוב, 'כביר בחכמה וברחמים'], ונכתב אחר כך 'ולא ימאס כביר כח לב', והיינו שהקב"ה לא ימאס את 'כביר כח ולב', ותיבת 'כביר' זו שהוזכרה בשנית, מדברת בשבח הציבור כשהם באגודה אחת בכח הלב, שהיא התפילה, שאין הקב"ה מואס בה. והגמרא שהביאה רק את תחילת הפסוק, קיצרה וכתבה כביר רק פעם אחת, וכן דרשה את הפסוק כאילו אין וא"ו במילת 'ולא', כי זהו דרך הגמרא לדרוש את הפסוקים בשונה מכתיבתם במקור [דברי הרמ"ע מפאנו הובאו במנחת שי (איוב שם)]. אכן רש"י פירש את הדרשה מהפסוק בקיצורו כפי שהוא מופיע בגמרא. עדר. **רש"י** היה יכול להביא את הפסוק בתהלים (כט יא) 'ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום', ודרשו בזבחים (קטז.) שפסוק זה נאמר על מתן תורה, והיה עדיף ללמוד ממנו את פירושו של הפסוק 'פדה בשלום' שאף הוא מתהלים, אלא הטעם שהביא פסוק במשלי, מפני שבפסוק 'וכל נתיבותיה שלום' מפורש יותר שהתורה נקראת בשם 'שלום'. שפתי חכמים (גרש"י). ערה. **מה** שכתב רש"י שגומל עמו חסד בגופו, מסתבר שהוא הדין שאם גומל עמו חסד בממונו, גם מביא הדבר לידי שלום. אלא לפי שרוב בני האדם גופם חביב עליהם יותר מממונם, לכן כשגומל חסד לחבירו בגופו הוא מכיר יותר באהבתו אליו. שפתי חכמים (גרש"י). רעו. **אמנם** רבינו חננאל (ד"ה וכתיב) פירש, שגמילות חסדים נרמזת בתיבות 'מקרב לי', שזו גמילות חסדים שמקרבת אפילו את הרחוקים. רעז. **מלשון** הגמרא שלא אמרה 'וכתיב בתריה, הנני נותשם' וגו', אלא אמרה 'שנאמר, הנני נותשם מעל אדמתם', משמע קצת שהם שני פסוקים, לכן הוצרך רש"י לפרש שהם שני חלקים של פסוק אחד. שפתי חכמים (גרש"י). רעח. **ראה** בהערה להלן שכן פירש הפרישה (או"ח סי' צ אות יח) את דברי רש"י. רעט. **כן** ביאר הפרישה (שם) את דברי רש"י, שבבוקר שאין דרך בני אדם לקום השכם, היו בני בבל משכימים ומקדימים לבא לבית הכנסת קודם לשאר בני אדם. ובלילה שדרך בני אדם למהר ולצאת מבית הכנסת כיון שכבר החשיך הלילה [ובתי הכנסיות שלהם היו בשדה], היו מאחרים לצאת מבית הכנסת, אבל ודאי שגם לתפילת ערבית היו מקדימים לבוא, אלא שעיקר מעלתם היתה שהם התעכבו לאחר התפילה, שלא כדרך שאר בני אדם. וכתב במגיד תעלומה (גרש"י), שההכרח לפרש כן הוא, שאי אפשר לומר כנראה מפשט הגמרא שמעלתם היתה בכך שבאים לבית הכנסת שחרית וערבית, כי מדברי הגמרא משמע שהתחדש לרבי יוחנן דבר חדש, שלא ידע שהם נוהגים בזה, וכי לא ידע שהם הולכים לבית הכנסת, לכן פירש רש"י שמעלתם היתה בכך שהם מקדימים לבוא לבית הכנסת בשחרית ומאחרים לצאת ממנו בערבית. רפ. **כתב** בשו"ע (או"ח סי' צ ס"כ), שלדברי רש"י, אם יש לו מקום קבוע אצל הפתח, אינו צריך להיכנס שיעור שני פתחים, כיון שבאופן זה אין נראית ישיבתו סמוך לפתח, כאילו עיכוב בית הכנסת הוא כמשא עליו. התוספות (הו"ד בהגהות הב"ח אות ה) הקשו על רש"י, שמאחר והוא יושב בבית הכנסת, אין מקום לחלק אם יושב בסמוך לפתח או רחוק ממנו. ועוד, שבבית כנסת צר, בהכרח שיהיו חלק מהמתפללים שישבו קרוב לפתח. לכן פירשו, שיכנס שיעור שני פתחים היינו שלא ימהר להתפלל מיד בבואו לבית הכנסת, אלא ישב מעט כשיעור הילוך שני פתחים, כדי שתתיישב דעתו עליו קודם שיתפלל, ולא תראה תפילתו כמשא אשר הוא חפץ להשליכו מעליו. רפא. **ראה** בהערה להלן שיתבאר על אלו פירושים ב'לעת מצא' נאמרו דברי רש"י אלו. רפב. **כאן** שינה רש"י מפירושו לעיל, כי לגבי מיתה אין שייך לפרש שיתפלל שבשעה שיהיה צריך למות, יהיה הדבר מצוי לפניו, לכן פירש ש'לעת מצא' פירושו שיתפלל על מיתה יפה. שפתי חכמים (גרש"י ד"ה יתפלל). אמנם בשלמה משנתו (שם) כתב, שביאורו של רש"י לעיל ש'לעת מצא' פירושו שיהיה הדבר מצוי לו, הוא רק לדברי מר זוטרא שאמר 'זה בית הכסא', שלדבריו הפירוש הוא שיהיה בית הכסא מצוי לו כשיצטרך לו, אך לדברי שאר האמוראים, מתפרש 'לעת מצא' כל אחד לפי דבריו [ולכן לא היה צריך מר זוטרא להביא ראיה לדבריו מפסוקים אחרים, שכדבריו מפורש בפסוק זה]. ומה שפירש רש"י כבר בתחילת הסוגיא כדברי מר זוטרא, אף שהגמרא מביאה דבריו רק בסוף, הוא מחמת מה שאמרו בני ארץ ישראל בגמרא להלן, שדברי מר זוטרא עדיפים מכל דברי האמוראים בכוונת הפסוק. רפג. **הערוך** (ערך אסכרה) פירש, שהוא סוג של חולי בגרון החונק את האדם, ושם אסכרה הוא מלשון הכתוב (תהלים סג יב) 'יסכר פי דובר שקר', לשון 'סגירה'. וכן משמע מדברי רש"י בתענית (יט: ד"ה ואסכרא) [במדרש (קהלת רבה פ"ט יג א) הובא בשם חכמים, שהמרגלים 'אסכרה עלתה בגרונם ונחנקו ומתו'. וראה באיי הים (ד"ה רב נחמן) שהיא ריבוי ליחה המתקבצת בגרון וחונקת את האדם]. ופירש הערוך באופן נוסף, שעיקרה של מילת אסכרה הוא בלשון יווני, ופירושה עיפוש הנולד בושט ובפה, וכן משמע בשבת (לג:), שאמרו שם על חולי זה, שמתחיל בבני מעים וגומר בפה. וכתב בשפתי חכמים (גרש"י), שמלשון רש"י שכתב 'שבתוך הגוף' משמע קצת כפירוש השני של הערוך. להלן (מ.) אמרו בגמרא שהרגיל לאכול עדשים אחת לשלושים יום, הרי הוא מונע אסכרה מתוך ביתו, וכתב רש"י (שם ד"ה מונע) שהטעם לכך הוא, כיון שחולי האסכרה בא מחמת עיצור המעים, והעדשים משלשלים ומונעים אותו. רפד. **משמע** שרש"י פירש כערוך (ערך חזר - השני) שחיזרא הוא קוץ. ולהלן (יג:) פירש רש"י (ד"ה כחיזרא) שחיזרא הוא מקל. שפתי חכמים (גרש"י). רפה. **מדברי** רש"י משמע, שמה שאמרו בגמרא 'דלאחורי', היינו השלכת הקוצים לאחור כדי להפרידם מהצמר, ונראה שכוונת רש"י במה שסיים דבריו 'שאי אפשר שלא ינתק הצמר עמה', שזהו פירוש תיבת 'נשרא' שהצמר נמשך עם הקוצים וכשמשליכם, אף הוא נושר עמם. ובערוך (ערך נשר - החמישי) פירש, ש'נשרא' הוא העשב שבין הקוצים, והצמר מסתבך בקוץ ובעשב זה, וכשמוציא את הצמר מאחרי הקוץ והעשב, אין הצמר יוצא בלא לשבור את הקוצים. ראה בהערה להלן (גרש"י ד"ה כפיטורי) שם תתבאר כוונת רש"י במה שכתב 'שאי אפשר שלא ינתק הצמר עמה'. רפו. **רש"ש** (גרש"י). רפז. **בערוך** (ערך עקל - השני) פירש, שעקל הוא החבל שבו תופסים את הספינה שלא תזוז ממקומה. רפח. **ובמועד** קטן (כט.) פירש רש"י (ד"ה פיטורי) באופן אחר, ש'פטורי' הוא החבל שבו קושרים שתי ספינות יחד. מלא הרועים (גרש"י). לעיל בלשון הראשון בדמיון חולי האסכרא, ביאר רש"י שמלבד הקושי בהפרדה, גם 'אי אפשר שלא ינתק הצמר עמה'. וכתב בשלמה משנתו (שם), שבזה ביאר רש"י את ההבדל בין הלשונות. שללשון הראשון, כשיוצאת הנשמה מגוף האדם על ידי האסכרא, אינה יוצאת נקיה, אלא יוצאת עם חלק מחומר הגוף, ומחמת כן היא צריכה עדיין ניקוי באש הגיהנם, ואין המיתה כפרה אף שהיו עמה יסורים קשים, כיון שמחיים היו הנשמה והגוף מדובקים כל כך עד שביציאתה נוטלת הנשמה עמה חלק מחומר הגוף. אך ללשון השני, אמנם גורם חולי האסכרא יסורים קשים למת במה שיוצאת נשמתו בקושי גדול מהגוף, כיון שבחייו היו מדובקים יחד, שלא עשה שום הבדל בין קודש לחול בשום גדר שגדרו חז"ל, מ"מ יצאה נשמתו נקיה בלא חלק מהחומר, כמו החבל שנתחב בנקב ואינו תולש עמו כלום, כיון שבחייו לא היו הנשמה והגוף מדובקים כל כך עד שתצא הנשמה עם חלק מחומר הגוף, והכל תלוי לפי ערך חטאו של המת. רפט. **כשם** ש'פטורי' ציצים מתרגם יונתן 'אטונין', כמו כן את הנאמר (מלכים א' כ לג) 'וחבלים בראשיהם' תרגם 'ואטונין בראשיהון', הרי שאטונין הם חבלים. שפתי חכמים (גרש"י). ובמלכים (א' ו יח) כתב רש"י, שעשויים בצורת שלשלאות. ראה עוד במהרש"ל שכתב על אטונין שהם כעין שרשרות.

כפי ושט

הוא הנקב שבדפנות הספינה שהוא עגול כפי הושט, והחבל נכנס בו בדוחק[רצ].

כמשחל בניתא מחלבא

'כמשחל בניתא מחלבא' פירושו, כמושך ומוציא[רצא] נימת שער מתוך החלב.

זיבולא בתרייתא שלמא

'זיבולא בתרייתא שלמא' פירושו, שיהא לו שלום כל ימי חייו, ואף ביום קבורתו יהיה לו שלום עד השלכת עפר האחרונה שבכיסוי קבורתו[רצב].

זיבולא

פלא"דא בלע"ז - הוא עפר שממלאים בכלי הנקרא רחת[רצג].

לעת מצא, זה בית הכסא

שראוי שיתפלל שיהא דר במקום שיש בית הכסא סמוך לו, והטעם שהיו צריכים להתפלל על כך, לפי שהיתה קרקע של בבל מצולת מים [-מים עמוקים[רצד]] ואין יכולין לחפור שם חפירות לבית הכסא, והיו צריכין לצאת בשדות ולהתרחק מאד ממקום ישוב[רצה].

המצויינים

שערים המצוינים הם ציון ואסיפת צבור - מקום שבו הוא גם עוסק בתורה ברבים[רצו].

ביני עמודי

בין העמודים שבית המדרש נכון עליהם מלמעלה - שהם מעמידים את תקרת בית המדרש.

שכל זמן ששמעי בן גרא קיים כו'

כל זמן ששמעי בן גרא קיים, לא נשא שלמה את בת פרעה, ולמדנו כן מפני דסמוך למיתת שמעי (מלכים א' ב מו), כתיב 'ויתחתן שלמה את פרעה מלך מצרים ויקח את בת פרעה ויביאה אל עיר דוד' (שם ג א).

הא דכייף ליה

אם כפוף הוא - התלמיד לרבו, וחפץ הוא לקבל תוכחתו, ידור אצלו, שתועיל לו תוכחתו של רבו לכוונו בדרך הישר. ואם לאו - ואם אין התלמיד מוכן לקבל תוכחתו של רבו, טוב לו לתלמיד להתרחק ממנו, שלא יוכיחנו, ועל ידי כך יהי שוגג ואל יהי מזיד[רצז].

מהדר אפיה וגריס

היה מחזיר פניו וגורס משנתו, כשקורין בספר תורה.

ישלים פרשיותיו

ישלים את הפרשיות של כל שבת ושבת בשבת שבה קוראים את הפרשה בבית הכנסת[רחצ].

ח:

ואפילו עטרות ודיבון

ואפילו הפסוק עטרות ודיבון (במדבר לב ג) שאין בו תרגום[רצט], יקראנו שלש פעמים בלשון הקודש[ש].

מעלה עליו הכתוב כו'

והכי קאמר קרא, הכינו עצמכם בתשעה לחדש לענוי המחרת על ידי שתאכלו ותשתו, והרי האכילה ושתיה בתשיעי הוא חשוב בעיני כענוי היום[שא].

לאקדומינהו

לסדר ולקרוא את כל הפרשיות שנים מקרא ואחד תרגום, בשבת אחת או בשתי שבתות[שב].

עד שיפסוק את הורידין

שחיטת הורידים היא כדי שיצא כל הדם, ולא

ציונים והערות

רצ. ובערוך (ערך פי טורי) פירש, שהוא חבל התורן של הספינה, ו'כפיטורי בפי ושט' פירושו, כאדם הרוצה להוציא חבל שיש בו קשר, דרך חור של תורן הספינה, ויש בזה טורח גדול. רצא. בגליון הש"ס ציין לתרגום אונקלוס שתרגם על הפסוק 'כי מן המים משיתיהו' (שמות ב י), 'ארי מן מיא שחלתיה'. וכתב רש"י (שם) שהוא לשון הוצאה, וכדוגמא הביא את לשון הגמרא כאן 'כמשחל בניתא מחלבא'. רצב. ויש לפרש את נוסח התפילה שמתפללים בברכת 'שים שלום', 'וטוב בעיניך לברך את עמך ישראל בכל עת ובכל שעה בשלומך', שגם תפילה זו בכלל, שבכל עת ובכל שעה עד אחר קבורתו יהיה בשלום. שפתי חכמים (ברש"י). רצג. וגם הכלי עצמו שבו העפר ואין לו בית יד שאוחזים אותו בו, נקרא כן. המתרגם. רצד. מצודת ציון (יונה ב ד). רצה. בלקוטי חבר בן חיים (ח"א ד"ה אמרי) הקשה, שלפי המבואר ברש"י היו בני בבל צריכים לומר שתפילה זו עדיפה מכל שאר התפילות, ומדוע אמרו בגמרא שבארץ ישראל אמרו כן, הלא להם לא היה קושי בחפירת בית הכסא, שהרי אדמת ארץ ישראל אינה מצולת מים. ותירץ, שבני בבל מאחר והיו רגילים בכך שצריכים מאמץ רב כדי לחפור בית הכסא, לא הרגישו שיש חסרון בכך, כי הרגל נעשה טבע, ורק בני מערבא כשנזדמנו לבבל והרגישו בחסרון הגדול שבכך, אמרו שעדיפה תפילה זו משאר התפילות. רצו. מדברי רש"י יש ללמוד שרק בית מדרש שיש בו מנין של לומדי הלכה, הוא חביב יותר משאר בתי כנסיות ובתי מדרשות, שהרי כתב שמצוינים היינו 'ציון ואסיפת ציבור'. צל"ח (ד"ה אוהב). וראה בילקוט ביאורים שנחלקו הראשונים האם מותר להתפלל בשערים המצוינים בהלכה ביחידות, והובאה שם שיטת הרמב"ם (תפילה פ"ח ה"ג) שרק כשיש לו מנין במקום שבו לומד הלכה, יש עדיפות למקום זה. וכתב הצל"ח, שכוונת רש"י להחמיר יותר מהרמב"ם, ולדבריו גם העסק בתורה שם צריך להיות בציבור. אולם במגיד תעלומה (ברש"י) פירש, שכוונת רש"י היא, שאף שבכל בתי מדרשות עוסקים בתורה, ה' אוהב את השערים המצוינים בהלכה, שבהם לומדים באופן שיוצא מלימודם פסק הלכה. ונרמז דבר זה בתיבת 'ציון' שהיא מלשון 'ציון', היינו מקום המסוים אשר כל אחד יש לו סימן שזה המקום הראוי לפנות אליו, מפני שבמקום זה מתאספים כל החפצים לדעת דבר ה', זו הלכה, וזהו 'ציון ואסיפת ציבור', שהוא סימן למקום שמתאספים בו לדבר הלכה. ופירש רש"י כן, מפני שהוקשה לו מה שאמרו בגמרא 'יותר מבתי מדרשות', שהרי גם בהם לומדים תורה ואם כן אף הם מצוינים בהלכה. לכן פירש, שהשערים המצוינים בהלכה הם הבתי מדרשות שבהם לומדים את הסוגיא עד למסקנת ההלכה, ואותם אוהב ה' יותר מבתי מדרשות שאף בהם לומדים, אך אין יוצא מלימודם פסק הלכה. רצז. במגיד תעלומה (ברש"י) הקשה, מנין לרש"י לפרש כן, הרי ניתן לפרש שאם ידור במקום רבו ולא יקבל תוכחתו, יענש על שלא נהג כבוד ברבו. ותירץ, שההכרח לפרש כן הוא משום שמשלמה למדו שאם הוא כפוף לרבו ידור במקומו, ושלמה לא היה כפוף לשמעי לנהוג בו כבוד, שהרי הרגו, אלא בהכרח שמה שאמרו שאם כפוף לרבו ידור במקומו, היינו שכפוף אליו לקבל תוכחתו, ובזה היה כפוף שלמה המלך לשמעי לקבל תוכחתו, אלא שהרגו על פי מצות דוד אביו. רחצ. רש"י השמיט תיבת 'אדם' ולא כתב כלשון הגמרא 'ישלים אדם פרשיותיו', כדי ללמדנו שתיבת 'פרשיותיו' מתייחסת אל השבת ולא אל האדם, כלומר, פרשיות של כל שבת ושבת. ראש יוסף (ד"ה ישלים). וכעין זה פירש במגיד תעלומה, אלא שכתב, שרש"י דייק כן ממה שאמרו שישלים 'פרשיותיו' ולא שישלים את הפרשה, ו'פרשיותיו' היינו שישלים פרשת כל שבת בשבתו. וכתב בתרומת הדשן (שו"ת, סי' כג), שאין לדייק מרש"י שדווקא פרשיות של שבת צריך להשלים, ואין צריך להשלים את הפרשיות שקוראים ביום טוב, מפני שרש"י דיבר על הדבר הרגיל, ולא פירט את כל האופנים. וראה בילקוט ביאורים בעיקר דין השלמת פרשיות יום טוב. רצט. כתב הצל"ח, שאין כוונת רש"י שאין בו תרגום אונקלוס, ולכך צריך שיאמר את תרגום ירושלמי, שהרי רש"י כתב בסתם שאין בו תרגום, ומשמע שאין צריך לומר תרגום כלל. בדפוסים שלפנינו ישנו תרגום גם על פסוק זה 'מכללתא ומלבשתא' וגו'. וכתב בהגהות ר"א לנדא (ד"ה ואפי'), שצריך לגרוס ואפילו דיבון ועטרות, והכוונה היא לפסוק אחר 'ויבנו בני גד את דיבון ואת עטרות ואת ערוער' (במדבר לב לד), ושם לא תרגם אונקלוס את שמות הערים [ראה שם שביאר מדוע תרגם אונקלוס את הפסוק הראשון ולא את הפסוק השני]. אולם במהר"ץ חיות כתב, שנראה שלא היה תרגום אונקלוס גם על הפסוק 'עטרות ודיבון' וגו', ורק המעתיקים הוסיפו בתרגום אונקלוס מתוך התרגום ירושלמי. והוסיף, שגם מלשון הרא"ש (סי' ח) שכתב 'ונראה דנקט עטרות ודיבון לפי שיש ספרים שכתוב בהן תרגום וגם בירושלמי הוא מתורגם', משמע שהיו לפניו גירסאות שונות בתרגום אונקלוס לפסוק זה. ובקדושה וברכה כתב, שמה שכתב רש"י 'שאין בו תרגום' היינו שאין צריך לתרגמו, שתרגום היינו 'פירוש', ופסוק זה לא צריך שיפרשוהו. שבכל התורה כולה היו צריכים תרגום לפי שאין עמי הארץ בקיאים בלשון הקודש, ולכן תקנו לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום. אבל פסוק זה המדבר משמות הערים שנקראות בלשון ישראל 'עטרות ודיבון' וכו', אף שבלשון הגויים יש להם פירוש כמכללתא ומלבשתא וכו', אין צורך בפירוש זה, ואדרבה עמי הארצות מכירים יותר את השמות שהיהודים קוראים להם, ויבינו באלו ערים מדובר לפי שמות אלו. וזו כוונת רש"י שאין בו תרגום, שאין צריך לפרשו, ואדרבה, כל המוסיף לפרשו גורע, ששוב לא יבינו באלו ערים הפסוק מדבר. ש. תוספות (ד"ה ואפילו) בדעת רש"י. והקשו התוספות, לדברי רש"י מדוע לא הביאו את הפסוק (שמות א ב) 'ראובן שמעון לוי ויהודה'. לכן חלקו על דבריו, ופירשו שהגמרא באה ללמדנו שצריך לקרוא את התרגום ירושלמי של פסוק זה. ולתרץ שיטת רש"י כתב הט"ז (או"ח סי' רפה סק"א), שהביאו בגמרא דווקא את הפסוק 'עטרות ודיבון', כדי לחדש שאפילו פסוק זה העוסק בערי האמורי שאין בהם קדושה ואפשר שהגוים קראום כך, מ"מ צריך לקרותו שלש פעמים בלשון הקודש, וקל וחומר שפסוקים כמו 'ראובן שמעון לוי ויהודה' העוסקים בשמות השבטים, שודאי יש קדושה בטעם שנקראו כך, ודאי צריך לקוראם שלש פעמים בלשון הקודש. וכעין זה כתב הצל"ח (ד"ה ואפילו), שנקטה הגמרא דווקא את הפסוק 'עטרות ודיבון', כדי לחדש שאף שאין טעם הרמוז בשמותם, מ"מ צריך לקוראם שלש פעמים, וקל וחומר ל'ראובן ושמעון' שבשמותם נרמז טעם קריאתם כך [כמפורש בפרשת ויצא (בראשית כט לב-לג)], אם כן ודאי צריך לקוראם שלש פעמים, כדי שיהיה הפסוק שמור בלבו ולא ישכחנו. ובהגהות רא"מ הורוויץ (ד"ה ואפילו) תירץ, שבפסוק העוסק בשמות בני ישראל, אחר שהתחיל הקורא לתרגם את הפרשה 'ואלין שמהת בני ישראל דעלו למצרים' וגו', ודאי שצריך להמשיך ולקרוא את שמות בני ישראל אפילו אם אין להם תרגום, ולקוראם כלשון הפסוק. אבל בפרשת מטות שמובאים בפסוק דברי בני גד ובני ראובן, ודבריהם אינם משתנים אם ידלג על שמות הערים, היה מקום לומר שאין צריך לקרוא את התרגום, אלא יתחיל 'ארעא די מחא' וגו'. לכן השמיענו רבי אמי שאף בפסוק זה יקרא שלש פעמים את המקרא. ראה עוד בשלמה משנתו ביאורו בדברי רש"י. שא. ובראש השנה (ט. ד"ה כל) כתב רש"י, שלפי שהאכילה נחשבת לעינוי, כמה שיוסיף באכילה ושתיה, כן עדיף. כתב המאירי (ד"ה כל), כל העושה דבר על דעת שבסבת אותו דבר תתקיים מצוה, הרי הוא כמי שעשה מצוה, שכן האוכל ושותה בתשיעי כדי שיוכל להתענות בעשירי, הרי אכילתו נחשבת למצות תענית והרי הוא כמו שהתענה תשיעי ועשירי. שב. רש"י נקט שרצונו היה להשלים את כל הפרשיות בשבת אחת או בשתי שבתות, כי אם היה רצונו להשלימן בשבת אחת, יתכן שהיה מתבטל מעונג שבת, והיה לזקן שמנעו מלעשות כן, למונעו מטעם זה ולא מחמת הברייתא שהביא לו [כמו שמנעו חייא בר רב מדפתי מלעשות כן בערב יום הכיפורים מחמת מצות האכילה], לכן ביאר רש"י שכוונתו היתה שאם מחמת הצורך לענג את השבת לא ישאר לו זמן פנוי כל כך להשלים את כולן בשבת אחת, יגמור להשלימן בשבת הבאה. חדשים גם ישנים (אות לל). וכתב עוד, שיש לפרש שבת אחת או שתי שבתות, שהכוונה לשבוע אחד או לשתי שבועות, וכוונתו

אמר כן רבי יהודה **אלא בעוף**, הואיל וצולהו כולו **כאחד** ואינו חותכו קודם הצלייה, ומשום כך אין הדם יוצא בלא חיתוך הורידין, מה שאין כן בבהמה שעל ידי חיתוך האיברים יוצא הדם[שג].

שברי לוחות מונחים בארון

דכתיב (דברים י ב) 'ואכתוב על הלוחות את הדברים אשר היו על הלוחות הראשונים **אשר שברת ושמתם בארון**', ולמדנו שאף את השברים תשים בארון.

משום קלקול סעודה

גם אם אין לחשוש שמא יקוץ ידו, מפני שהוא דבר שאינו מצוי, עדיין יש לחשוש שמא יפגע עם הסכין בידו, **ואף בחבורה** קטנה שתגרום מחמת הסכין[דש], **יצא** ממנה דם, **וילכלך את המאכל, וימאס את המסובין**[שה].

בלא קריאת שמע

שתהא מטתך דומה למטת ארמית שכך דרכם לישון בלא קריאת שמע[שו].

מעשה דרב פפא

המעשה היה **שאמרה** לו הארמית **שב על** המטה, והיה בנה המת מוטל עליה, והיתה רוצה להעליל **עליו** עלילת שקר **ולומר** שתינוקה מת מחמת שישב **עליו** רב פפא **והרגו**[שז].

אסור לעבור וכו'

אסור לעבור אחורי בית הכנסת מפני **שנראה כמבריח עצמו מפתח בית הכנסת שבמזרח**[שח].

על גב היד

את יד חברו הוא נושק ודרך **חשיבות הוא זה**[שט], ונושקו על גב היד ולא בפיו **מפני הרוק**[שי].

אלא בשדה

דאמרי אינשי - כשם שרגילים בני אדם לומר 'אזנים לכותל'[שיא].

אני צויתי למקודשי

פסוק זה **במפלת בבל כתיב**, ופירושו, שהקב"ה אמר, **אני צויתי את מלכי פרס ומדי**[שיב] **לבא** לבבל ולהשחיתה.

ליליא הוא

עד הנץ החמה[שיג].

דקיימי בההיא שעתא

הלכך - לפי שיש בני אדם שקמים בשעה זו של אחר עמוד השחר, **זמן קריאת שמע דיום הוא**[שיד], **דגבי קרית שמע 'ובקומך' כתיב, והא קיימי**[שטו].

ציונים והערות

היתה לסיים במשך שבוע אחד או שנים את כל קריאת הפרשיות כדי שלא יתבטל לאחר מכן מלימודו. **שג. דברי** רש"י הם דברי רב חסדא בחולין (כח:). הבה"ג (הל' שחיטת חולין סי' ס) כתב, שגם בבהמה צריך לחתוך את הורידים יחד עם הסימנים, כדי שלא יבלע דמה באברים. ואף שאמר רב חסדא ש'לא אמר רבי יהודה אלא בעוף, הואיל וצולהו כולו כאחד', מכל מקום גם בבהמה לפעמים הוא צולה אותה כולה כאחד. ותמה הבית יוסף (יו"ד סי' כב ד"ה ויש) על דבריו, שהם נגד דברי רב חסדא שלא גזרו אלא בעוף, ראה שם מה שתירץ והובאו דבריו בילקוט ביאורים. והחתם סופר (חולין שם ד"ה אמר) כתב בביאור דברי הבה"ג, שאף שלא דיבר רבי יהודה אלא בעוף, מכל מקום רבי יהושע בן לוי שאמר לבניו 'הזהרו בורידים כרבי יהודה', התכוין אף לבהמה, שמשום זריזות וזהירות יש להחמיר אף בבהמה כבעוף, מפני שלפעמים יבוא לצלותה שלמה. **דש. כן** פירש בשו"ת אבני שיש (קונטרס נפש שלמה, סי' ח ד"ה אמנם) שמטעם זה הוסיף רש"י תיבות 'אף בחבורה קטנה', שכוונתו לתרץ שהרי החשש סכנה הוא גדול יותר מקלקול סעודה, ומה טעם חלקו האיכא דאמרי ופירשו שהחשש הוא שמא יקלקל סעודתו. ולכן כתב רש"י שלדעתם אין לחשוש שמא יקוץ ידו, שאין זה מצוי, אלא יש לחשוש שמא יפגע בסכין בידו ויעשה בה חבורה קטנה וזה דבר המצוי, ואף שאין בו סכנה, יש בזה משום מיאוס. **שה. כתב** בשפתי חכמים, שמשמע מדברי רש"י שהחשש הוא רק שימאיס את המסובין ולא משום שיכשלו באיסור אכילת דם. והקשה, מדוע אין לחשוש שיאכלו את הבשר ויכשלו באיסור אכילת דם האדם שאסור משום מראית העין [ראה בשו"ע (יו"ד סי' סו ס"י)]. לכך כתב, שיתכן לפרש שכוונת רש"י היא שיש כאן שתי חששות, האחד, 'וילכלך את המאכל', והיינו שמא ילכלך את המאכל בדמו, ויכשלו באכילתו באיסור אכילת דם האדם. וחשש נוסף, 'וימאיס את המסובים', והוא כעין שאמרו חז"ל (חגיגה ה.) בביאור הפסוק 'כי את כל מעשה האלהים יביא במשפט על כל נעלם' (קהלת יב יד), שהוא מדבר על ההורג כינה בפני חבירו, וממאיסו בכך, או על הרק בפני חבירו ונמאס. ובשלמה משנתו כתב, שהנפקא מינה בין שני הפירושים הוא, שלפירוש הראשון שהחשש הוא שמא יקוץ ידו, אסור אף שלא בפני המסובים, ולפירוש השני אסור גם אם עושה כן בקצות אצבעותיו כשהוא בפני המסובים. אמנם מדברי המשנה ברורה (סי' קע ס"ק לד) משמע, שאף לפירוש השני החשש הוא מפני שימאס המאכל, ואף שלא בפני המסובים אין לעשות כן. **שו. רש"י** (פסחים קיב: ד"ה דלא). **שז. אולם** בפסחים (קיב:) הביאה הגמרא ארבעה דברים שציוה רבינו הקדוש את בניו, ואחד מהם 'ואל תשב על מטת ארמית', ופירשו רש"י ורשב"ם (שם ד"ה איכא) את המעשה, באשה נכרית שהיתה חייבת ממון לרב פפא, וכשבא רב פפא לגבות חובו אמרה לו שב על המטה, ורב פפא לא הרגיש בעלילה וישב על המטה, וצעקה עליו שהרג את בנה, ומחמת כן נאלץ רב פפא לברוח מהמדינה, וזה שלא כפשטות דברי הגמרא ודברי רש"י כאן שמשמע שהגביהה את המיטה וניצל. ובמקום שמואל (שו"ת שער התירוצים, הו"ד במהר"ץ חיות ד"ה משום) תירץ, שאכן רב פפא לא רצה לשבת על המטה עד שהגביה את המטה ומצא את התינוק המת, והגויה לקחה את התינוק ואחר כך ישב רב פפא על המטה, ואף על פי כן העלילה עליו שהרג את תינוקה קודם לכן. ורש"י פירש כן, לפי שהוקשה לו מדוע היה צריך רבא לצוות לבניו שלא ישבו על מטה ארמית, מאחר וכבר ציוה רבי כן, אלא שרבי ציוה שלא ישב על מטת ארמית קודם שהגביה את המטה, אבל במקום שהגביה ובדק שאין שם מת, לא ציוה [כי רבי שהיה זמן רב קודם מעשה רב פפא, לא ציוה כן מחמת המעשה, אלא מחשש שיארע מעשה כעין המעשה שאירע עם רב פפא], ומפני צוואת רבי הקפיד רב פפא שלא לשבת על המטה עד שיגביהנה, אולם אחר שאירע לו מכשול, שגם אחרי שהגביה את המטה מכל מקום העלילה עליו שהוא הרג את תינוקה, מזה למד רבא שבכל אופן אסור לישב על מטה ארמית, אף אם יגביהנה קודם לכן [ודווקא בפסחים פירש רש"י שהצליחה בעלילתה, כי רק משם מוכח פירוש זה, שהרי אמרו שם שרבי ציוה כן, ואם כן על כרחך הוסיף רבא בדבריו כאן על דברי רבי ואמר שלא ישבו אף אחר שהגביה את המטה, והיינו משום מעשה רב פפא שבו אכן העלילה עליו כשישב אחר שהגביה את המטה]. **שח. פתחי** בתי הכנסת שלהם היו במזרח, כמו במקדש ובמשכן שהפתח היה במזרח, והיו פניהם למערב ואחוריהם למזרח. רש"י (לעיל ו: ד"ה אחורי) בשם התוספתא (מגילה פ"ג הי"ד). וביארו תלמידי רבינו יונה (ד"ה אמר), שיש לפרש את דברי רש"י שאחורי בית הכנסת הוא הצד שבו נמצא הפתח. וכתבו עוד, שאף לשיטת הראשונים לעיל (ו:) שאחורי בית הכנסת האמור שם הוא אחורי הצד שבו עומד ארון הקודש, כאן 'אחורי בית הכנסת' הוא אחורי צד הפתח, שהרי אמר אביי בהמשך הגמרא כאן, שאם יש פתח אחר, מותר לעבור אחורי בית הכנסת, מוכח שהאיסור הוא כשעובר לפני הפתח ואינו נכנס, ולכן אם יש פתח אחר, מותר [מכח הוכחה זו ביארו גם התוספות (עירובין יח: ד"ה ולא) שהאיסור הוא לעבור אחורי הצד בו נמצא הפתח]. אמנם בביאור הגר"א (או"ח סי' נ אות יג) כתב, שלפירוש רש"י כאן, שטעם האיסור הוא משום 'שנראה כמבריח עצמו מפתח בית הכנסת שבמזרח', נראה ש'אחורי בית הכנסת' היינו אחורי הצד שבו נמצא ארון הקודש, ולכן נראה כ'מבריח עצמו' מפתח בית הכנסת, מפני שאינו עובר בצד שבו הפתח. וכתב עוד, שמדברי רש"י בעירובין (יח: ד"ה ולא) משמע שאחורי בית הכנסת היינו הצד שבו נמצא הפתח, שכתב שהאיסור לעבור אחורי בית הכנסת הוא משום 'שנראה ככופר, שעומד מאחריה ואינו נכנס'. וכן משמע מדברי רש"י לקמן (סא. ד"ה בשעה) [ונקרא בשם 'אחורי בית הכנסת', לפי שהוא אחורי העם. תוספות (עירובין שם)]. ולנראה מדברי רש"י כאן [כפי שכתב בביאור הגר"א] שהאיסור הוא לעבור אחורי בית הכנסת בצד שבו עומד ארון הקודש, ומשום שנראה כמבריח עצמו מפתח בית הכנסת שבצד השני, צריך לדחוק מאוד בדברי אביי, שדווקא כשהולך אחורי בית הכנסת בצד ארון הקודש שהוא הצד ההפוך מהפתח נראה שמבריח עצמו מהפתח, אך אם יש עוד פתח בצפון או בדרום, כיון שאינו הולך ממש בצד ההפוך לפתח, אין נראה בכך כבורח מפתח בית הכנסת. דברי דוד (רוזין, ו: ד"ה אר"ה) [וכתב עוד, שאין הכרח שכוונת רש"י כאן לבאר שהאיסור הוא בעובר אחורי הצד שבו עומד ארון הקודש]. וראה במהרש"א (ו. בתוס' ד"ה אחורי) שכתב שנראה שרש"י סובר שכנגד הפתח הוא הצד שבו הפתח. ובבארות המים כתב, שמדברי רש"י כאן מדויק שלא כדברי המהרש"א, כי לשון 'מבריח עצמו מפתח בית הכנסת שבמזרח', משמע שעובר בצד המערבי שבו אין פתח כלל. **שט. כתב** בשלמה משנתו, שכתב רש"י 'ודרך חשיבות הוא זה', כדי שלא נאמר שלעולם לא היו נושקים נשיקת פה אל פה, כי הדרך לנשק את היד היא רק בקטן המנשק לגדול כדי להראות הכנעתו, אך בשני חברים שוים שנשיקתם היא התאחדות נפש בנפש, נושקים פה אל פה, לכן כתב שרק לחבירו ודרך חשיבות נושקו על ידו, והם היו מקפידים לנשק את גב היד ולא בתוך היד מפני הרוק. **שי. מהרש"ל** בביאור דברי רש"י. ובמהרש"א (ח"א ד"ה אלא - השני) תמה, שהרי הפסוק 'ישקני מנשיקות פיהו' (שיה"ש א ב) משבח נשיקת פה אל פה. לכן כתב לבאר באופן אחר, שהטעם שנושק על גב היד ולא בפה הוא משום צניעות. ובספר בניהו (ד"ה אין) כתב, שכוונת רש"י היא, שרבי עקיבא שיבח את המדיים שנושקים על גב היד ולא בתוך היד, מפני שבתוך היד אוחז האדם את המאכל ונוגע בו, ואם מחמת הנשיקה יתלכלך תוך היד ברוק, ימאס המאכל, אבל על גב היד אין חשש מיאוס מפני שאין המאכל נוגע שם. **שיא. וכן** מבואר במדרש (ויק"ר לב ב), 'ובעל כנפים יגיד דבר (קהלת י כ), רבי לוי אמר, אזנים לדרך ואזנים לכותל'. ובפירוש מהרז"ו (ויק"ר שם) כתב, שהפירוש הוא שאם תדבר בדרך ויהיה נדמה לך שאין שומע לדבריך, סוף שיתברר לך שהדברים נשמעים, לפי שהדרך היא מקום הילוך בני אדם, וכן בסמוך לכותל יש לחשוש שמא יש אדם מאחורי הכותל השומע לדברים ואינך מרגיש בו. ובמהר"ץ חיות הקשה, מדוע לא הביא רש"י את דברי המדרש רבה, והביא כן רק בשם 'אמרי אינשי'. **שיב. הב"ח** (אות א) כתב שתיבת 'ומדי' יש למחקה. אולם בשלמה משנתו ביאר, שכתב רש"י 'ומדי' כדי לכוללם בזה, ולומר שאף שיש בהם מדות טובות, מזומנים הם לגיהנם. ובאמרי שפר (ד"ה תניא) כתב, שכוונת רש"י לתרץ, מדוע צריך רב יוסף להוכיח מהכתוב 'מקודשי' שהמקודשים אלו הפרסיים, הלא הפסוק מדבר במפלת בבל, שנפלה בידי הפרסיים. אלא מפני שהפסוק מדבר בפרס ומדי, היה צריך רב יוסף לפרש שמקודשי הם הפרסיים שרק אצלם יש הנהגות של צניעות וקדושה ואף על פי כן מזומנים הם לגיהנם. **שיג. בשלמה** משנתו ביאר, שרש"י כתב 'עד הנץ החמה', כדי שלא נטעה לומר שיוצא ידי חובת קריאת שמע של ערבית רק עד הזמנים המבוארים במשנה (לקמן ט:) לתחילת זמן קריאת שמע של שחרית [כגון 'יכיר בין תכלת ללבן'], ולפי שעד זמנים אלו רוב העולם עדיין ישנים, אבל מזמנים אלו עד הנץ החמה שרק מיעוט בני אדם ישנים, אין יוצא ידי חובת קריאת שמע של ערבית אפילו מדאורייתא. לכן כתב רש"י שאפילו עד הנץ החמה יוצא ידי חובתו מדאורייתא כיון שיש עדיין יחידים שישנים [וכפי שכתב הרמב"ן (מלחמת ה' ד"ה והקורא) שלשון 'ובשכבך ובקומך' הוא בלשון יחיד, ולכן הוא זמן שכיבה אף כשרק היחידים ישנים]. **שיד. בשלמה** משנתו כתב שצריך לומר 'זמן קריאת שמע דיום נמי הוא', כלומר, שהוא אף זמן קריאת שמע של יום, כי זמן קריאת שמע של ערבית הוא ודאי, שהרי רוב בני האדם ישנים בזמן זה, אלא שהוא אף זמן קריאת שמע של שחרית. **שטו. מפני** שלגבי זמן קריאת שמע של שחרית דרשו בית הלל לקמן (י:) שמהכתוב 'בשכבך ובקומך' לומדים שקריאת שמע היא בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שבני אדם עומדים, ולכן אחר עמוד השחר שיש בני אדם שעומדים ממטותיהם נחשב כזמן קימה. שפתי חכמים. ואף שרק מיעוט בני האדם קמים בשעה זו ורובם עדיין ישנים, כתב בשלמה משנתו שיש לפרש את דברי רש"י כדברי הרמב"ן [הובא בהערה לעיל] שכיון שהתורה כתבה 'ובקומך' בלשון יחיד, אף שמעט קמים בשעה זו, כבר נקרא זמן קימה.

ט.

והאי דקרו ליה לילה

ומה שמבואר בברייתא שקראו לזמן של אחר עלות השחר וקודם נץ החמה בשם 'לילה', **דקאמר** [-שהרי אמרו] **שיוצא בו** ידי חובת **קריאת שמע** של לילה.

משום דאיכא דגני

כיון שיש שישנים אז, **וקרינא ביה** - ושייך לקרוא על הזמן של אחר עלות השחר וקודם נץ החמה את הנאמר בפסוק 'ובשכבך', ומקיימים בו מצות קריאת שמע של ערבית הנלמדת מפסוק זה.

ובלבד שלא יאמר השכיבנו

דברי רבי זירא שלא יאמר השכיבנו נאמרו על הדין ששנינו בברייתא הראשונה, **שהקורא קריאת שמע של לילה, שחרית סמוך לעמוד השחר**, כלומר, מעט קודם לעמוד השחר, אף שיצא ידי חובת קריאת שמע של ערבית, **לא יאמר 'השכיבנו'**[שטז], מפני **שאין עוד זמן תחלת שכיבה** בשעה זו, **אלא זמן סוף שכיבה**, ולא תיקנו חכמים לומר השכיבנו אלא בזמן תחילת השכיבה.

דאשתכור

ומפני שנשתכרו, **ישנו** קודם שקראו קריאת שמע, ונרדמו עד לאחר עמוד השחר[שיז].

רבנן פליגי עילוון

כלומר[שיח], **מי פליגי רבנן עליך** - האם חולקים חכמים עליך, **דהא דאמרי עד חצות דוקא קאמרי** - כי מה שאמרו 'עד חצות' הוא מחמת שסוברים שרק עד חצות אפשר לקרוא קריאת שמע, **דלא משמע להו** שביאור תיבת 'ובשכבך' הוא **כל זמן שכיבה**, והיינו כל הלילה, **אלא** ביאור 'ובשכבך' הוא **כל זמן שדרך בני אדם להתעסק** לילך **ולשכב**, וכמו שביאר רבי אליעזר במשנה (לעיל ב.). **ומיהו בהא פליגי** - ומכל מקום, בזה חולקים **אדרבי אליעזר, דאלו רבי אליעזר סבירא ליה**, זמן עסק שכיבה **אינו אלא עד סוף האשמורה הראשונה, ולרבנן** עסק השכיבה הוא **עד חצות**[שיט]. **ואילו את** - אבינו רבן גמליאל חולק עליהם **וסבירא לך**, 'ובשכבך' **כל זמן שבני אדם שוכבים, והיינו כל הלילה**, והכלל הוא שיחיד ורבים **הלכה כרבים**, ואם כן הלכה כמותם שזמן קריאת שמע הוא רק עד חצות.

או דילמא כוותך סבירא להו

ומשמע להו 'ובשכבך' **כל זמן שכיבה**, ומעיקר הדין זמן קריאת שמע הוא עד הבוקר, **והא דקאמרי עד חצות, הרחקה הוא כדי לזרז, ומיהו היכא דאתנים** [-במקום שנאנס][שכ] **ולא קרא קודם חצות, עדיין זמן חיובא הוא** גם אחר חצות, **ומחייבי** - ומחויב לקרוא קריאת שמע, **ונפקי ידי קריאת שמע בזמנו** - ויוצא בכך ידי מצות קריאת שמע בזמנה.

כוותי סבירא להו, וחייבין אתם לקרות גרסינן

ולא גרסינן 'מותרים אתם לקרות', כי החידוש הוא שחייבים הם לקרוא קריאת שמע[שכא]. אבל פשוט הוא שאין איסור בקריאתה, **דאפילו שלא בזמנו תנן** (להלן ע"ב) לגבי קריאת שמע של שחרית **שהקורא מכאן ואילך**, כלומר, לאחר שלש שעות מתחילת היום, אף שלא יצא ידי חובתו, **לא הפסיד** את שכרו לגמרי[שכב], אלא יש לו שכר **כאדם הקורא בתורה**, כלומר, שהקורא קריאת שמע אחר זמנה, הרי הוא כעוסק בתורה[שכג].

שעת חפזון

היא השעה **שנחפזו** בני ישראל **לצאת** ממצרים והיינו **עמוד השחר**, **כדכתיב 'לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר'** (שמות יב כב)[שכד].

יכול יהא נאכל

יכול יהיה הפסח נאכל **כשאר קדשים, ביום שחיטתו**, כלומר, שיאכל גם בי"ד בניסן אחר זריקת דמו וגם בליל ט"ו, **וכדרך** קרבן **תודה, שאף היא**

ציונים והערות

שטז. התוספות (ד"ה ובלבד) הקשו על פירוש רש"י מסברא, שקודם עלות השחר הוא ודאי זמן שכיבה ויכול לומר אז 'השכיבנו'. ועוד, שאם כן היו צריכים להביא את דברי רבי זירא לעיל מיד אחר שנפסקה הלכה כברייתא הראשונה. ולכן פירשו בשם השר מקוצי, שדברי רבי זירא נאמרו על הקורא קריאת שמע של ערבית קודם נץ החמה שאינו יכול לומר 'השכיבנו' כיון שאינו זמן שכיבה. והצל"ח (לעיל ח: ד"ה וכזה) כתב ליישב דברי רש"י, שרבי זירא לא אמר את דבריו אחר הברייתא הראשונה, מפני שלמד את דינו מכך ששנה התנא לשון 'ויוצא בהן ידי חובתו' שהוא לשון דיעבד, ופירש רבי זירא שהטעם שאין לעשות כן לכתחילה, לפי שאם ימתין סמוך לעלות השחר, יפסיד את ברכת 'השכיבנו'. ולכן אף שסבר רבי זירא שהדין נכון גם בקורא קודם עלות השחר, שגם זמן זה אינו זמן שכיבה ואין לומר בו ברכת 'השכיבנו', מהברייתא הראשונה לא היה יכול ללמוד דין זה, שהיה מקום לומר שהתנא נקט לשון דיעבד, להשמיענו שאפילו בדיעבד אינו יוצא ידי חובת קריאת שמע של ערבית אחר עמוד השחר, אבל בברייתא השניה הסוברת שיוצא ידי חובה גם אחרי עמוד השחר, אם כן קשה מדוע נקט התנא לשון דיעבד, וחידש רבי זירא שהטעם לכך הוא, מפני שלא יוכל לומר 'השכיבנו'. ובלשון הזהב (ד"ה אמר) יישב שיטת רש"י, שאם נאמר שדברי רבי זירא נאמרו על אחר עלות השחר, היה צריך לומר שאין לומר בשעה זו 'המעריב ערבים', שהרי לכל מצוות התורה, משעת עמוד השחר הוא יום, ואין שייך לומר 'המעריב ערבים', שאין זמנו כעת, וגם היה לו לומר שאין אומרים ברכת 'אמת ואמונה' שאף ברכה זו נתקנה דווקא בלילה, כמו שלמדו להלן (יב.) מהנאמר 'ואמונתך בלילות'. אלא בהכרח שדברי רבי זירא נאמרו קודם עלות השחר, ורק 'השכיבנו' אין לומר, כי משמעות התפילה היא על זמן תחילת שכיבה, וקודם עמוד השחר שהוא זמן סוף שכיבה, אין שייך להתפלל תפילה זו. וראה תירוץ נוסף במגיד תעלומה. אמנם בשלמה משנתו כתב, שממה שכתב רש"י 'הקורא קריאת שמע של לילה שחרית סמוך לעמוד השחר', מוכח שכוונתו שדינו של רבי זירא עוסק בלאחר עלות השחר [וכדעת התוספות], ומה שאמר 'סמוך לעמוד השחר', כוונתו היא סמוך לאחריו ולא לפניו. והשמיענו רש"י בלשון זו, שלא רק הקורא קודם הנץ החמה אינו אומר 'השכיבנו' ומשום שרק מיעוט ישנים אז, ולכן אין שייך לומר 'השכיבנו' שלשונה בלשון רבים [ואף שיוצא אז ידי חובת קריאת שמע, הוא משום שנאמר בה 'בשכבך' בלשון יחיד], אלא אף הקורא מיד אחר עלות השחר שהרוב ישנים אז, אינו אומר 'השכיבנו'. **שיז. הבית יוסף** (או"ח סי' נח ס"א) כתב בדעת הטור (שם), שרק מחמת שנרדמו מתוך המשתה נחשב הדבר לאונס, אבל אם לא היו נרדמים לא היו נחשבים לאנוסים, שהיה להם להפסיק ולקרוא קריאת שמע, ששיכור לא נאסר בה, ודייק כן מדברי רש"י כאן [ובזה חילק בין מעשה זה למעשה עם בניו של רבן גמליאל, שכאן התיר להם רבי יהושע בן לוי לקרות אחר עלות השחר, ושם אמר להם רבן גמליאל שאם לא עלה עמוד השחר חייבים הם לקרות, משא"כ לאחר עלות. אלא שבמעשה זה נרדמו והיו אנוסים ולא היה להם לקרוא קודם עלות, לכן התיר להם אף אחר עלות, אך בני רבן גמליאל לא נרדמו אלא השתכרו כל הלילה, ולא היו אנוסים בזה, כי היה להם לקרות קודם עלות]. וראה במגיד תעלומה שכתב לבאר כן בכוונת רש"י שהטעם שכתב שהאונס היה שמלבד מה שהשתכרו גם ישנו ונרדמו, מפני שהשכרות בפני עצמה אין בה כדי לפטור מקריאת שמע, ששיכור אסור בתפילה אבל רשאי לקרוא קריאת שמע. וראה עוד בשפתי חכמים. **שיח. כוונת** רש"י באומרו 'כלומר', שאין לפרש תיבות אלו בניחותא, אלא בלשון שאלה, כי אם נפרש תיבות אלו בניחותא, לא יובנו המשך דברי הגמרא 'או דלמא' וכו'. אבני שיש (רוטמן). **שיט. הצל"ח** (ד. ד"ה אי) הקשה, שלפירוש זה שנחלקו רבי אליעזר וחכמים מתי הוא זמן תחילת שכיבה האם בסוף האשמורה הראשונה או בחצות, דוחק לומר שתהיה מחלוקת כזו מתי הדרך שבני האדם רגילים ללכת לישון אף שזמנים אלו מרוחקים זה מזה כשעתיים. ולכן פירש באופן אחר את הספק של בני רבן גמליאל, שהיה ברור להם שאחת משיטות התנאים שהוזכרו במשנה, היא גדר להרחיק את האדם מן העבירה, אלא שנסתפקו האם חכמים ורבי אליעזר סוברים שמעיקר הדין 'בשכבך' הוא זמן תחילת השכיבה, ולדברי הכל נמשך זמן זה עד חצות, ורבי אליעזר שאמר שזמן קריאת שמע עד סוף האשמורה בלבד סבר שיש להרחיק את האדם מן העבירה. או שמא רבי אליעזר אמר שמעיקר הדין זמן שכיבה הוא עד סוף האשמורה הראשונה, וחכמים סוברים כרבן גמליאל שכל הלילה נחשב זמן שכיבה, ומה שאמרו 'עד חצות' הוא כדי להרחיק את האדם מן העבירה. והשיב להם רבן גמליאל, שנוח יותר לומר שחכמים הם שגזרו להרחיק את האדם מן העבירה, כיון שמצאנו שאף באכילת קדשים ליום ולילה, גזרו חכמים לאוכלם עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה, ולא מצאנו הרחקה בדבר שדינו עד חצות שאמרו בו שזמנו הוא עד סוף האשמורה הראשונה. וכן פירש את הספק בתוספות רעק"א (על המשניות, פ"א מ"א אות ד). **שכ. ומשמע** מדברי רש"י שהיו אנוסים. ואילו הרא"ש (סי' ט) כתב, שבניו של רבן גמליאל לא היו אנוסים אלא נמשך לבם אחר המשתה, ובזה חילק בין המעשה בבניו של רבן גמליאל שאמר להם אביהם שחייבים הם לקרוא רק אם לא עלה השחר, ואילו הזוגא דרבנן הותר להם לקרוא עד נץ החמה. ובדעת רש"י צריך לפרש כמו שהובא בהערה לעיל פירוש הבית יוסף (או"ח סי' נח ס"א) בדעת הטור, שבני רבן גמליאל היו אנוסים בשכרות ולכך אף שלא קראו עד חצות, אמר להם שחייבים הם לקרוא עד עלות השחר, אבל לא לאחר מכן, כי אף שהיו שיכורים, היו יכולים לקרות קריאת שמע, כי לא נאסר השיכור אלא בתפילה בלבד, ואף לדעות ששיכור אסור גם לקרות קריאת שמע, מכל מקום בעוד שהיו שתויים במידה כזו שעדיין ראויים לדבר לפני המלך, היה להם להפסיק ולקרות קריאת שמע, לכן אמר להם רבן גמליאל שחייבים הם לקרוא קריאת שמע רק אם עדיין לא עלה השחר. שפתי חכמים. **שכא. כתב** המאירי (ב. ד"ה ונשוב), שיש גורסים 'מותרים', ואף את גירסתם יש לפרש מלשון 'חייבים', וכמו שנאמר בגמרא (סוטה ז:) לגבי אשה סוטה ש'כל הנשים מותרות לראותה', ומבואר בגמרא שם (ח:) שהן מחויבות לראותה, ולמדו כן מהפסוק (יחזקאל כג מח) 'וְנִוַּסְּרוּ כל הנשים ולא תעשינה כְּזִמַּתְכֶנָה'. **שכב. דעת** רש"י היא, שכשם שנאמר לגבי קריאת שמע של שחרית שהקורא מכאן ואילך לא הפסיד את הברכות, הוא הדין גם לגבי קריאת שמע של ערבית [וזה שלא כמבואר בדברי תלמידי רבינו יונה (ב. ד"ה ולא"ת)]. מגיד תעלומה (ברש"י, ולהלן י. ד"ה מיתיבי). **שכג. וקשה**, שאם הדין פשוט שמותרים לקרוא, מדוע באו ושאלו את אביהם האם יכולים לקרוא, יקראו קריאת שמע ואם לא יקיימו בזה מצות קריאת שמע, יחשב להם כקריאה בתורה. ותירצו בנתיבות חיים (חלק ראשון סי' נה) ובמשנת בנימין (שו"ת סי' מה ד"ה ומ"ש) על פי מה שכתב הרמב"ם (קריאת שמע פ"ד ה"ז), 'כל מי שהוא פטור מלקרות קריאת שמע אם רצה להחמיר על עצמו לקרות קורא, והוא שתהא דעתו פנויה עליו, אבל אם היה זה הפטור מלקרות מבוהל, אינו רשאי לקרות עד שתתיישב דעתו עליו'. וביאר בכסף משנה, שאפילו כקורא בתורה אסור לקרוא אם אין דעתו מיושבת עליו, מפני שנראה כיוהרא. ולכן שאלו בני רבן גמליאל האם הם מחויבים לקרוא אפילו אם אין דעתם מיושבת עליהם בבואם מבית המשתה. **שכד. למדנו** מכאן, שמאחר ובלילה היו אסורים לצאת מבתיהם, לא יצאו ממצרים עד הבקר. ובשפתי חכמים העיר, שלהלן (בסוף העמוד) הגמרא דורשת שבני ישראל נחפזו לצאת ממצרים בבוקר מפסוק אחר, שנאמר (במדבר לג ג) 'ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה'. ובמשנת שלמה כתב, שלא הביא רש"י את הפסוק המובא בגמרא, כי משם מוכח רק שיציאתם היתה בבוקר, אך עדיין ניתן לומר שהחפזון לצאת היה כבר בלילה, כלומר, שנאספו כבר בלילה וטענו אז את בהמתם, לכן הביא רש"י פסוק זה שממנו ניתן ללמוד שלא יצאו מפתח ביתם עד הבוקר, ומוכח ששעת חפזון היתה בבוקר.

- קרבן תודה זמן **אכילתה** יום **אחד, ואוכל** והולך כל יום שחיטתה והלילה עד הבקר (כדין תודה) [מן התורה][שכה], דכתיב בו 'ובשר זבח תודת שלמיו **ביום** קרבנו **יאכל** לא יניח ממנו עד בקר' (ויקרא ז טו). וכדי שלא נאמר כן, נאמר בפסח 'בלילה', שדווקא בלילה הוא נאכל ולא ביום שחיטתו.

מה שלמים נאכלין לשני ימים ולילה אחד

שלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד שבינתים, דכתיב 'ביום זבחכם **יאכל** וממחרת' (שם יט ו), **אף פסח נמי** יהיה דינו נלמד משלמים, אך **הואיל ואינו נאכל אלא בלילה**[שכו], נוקים [-נעמיד] **שני לילות** באכילת הפסח **במקום שני ימים** דשלמים, **ויהא נאכל** בשני **לילות ויום אחד**. ומבאר רש"י, **לא** - אין הכוונה **שיאכלנו ביום, אלא** יום ט"ו נחשב כזמן אכילתו כלפי זה **שיהא שהות** זמן **שלא יפסל באכילה בשביל המתנת היום**, ויחזור **ויאכלנו בלילה השנית** - בליל ט"ז ניסן[שכז]. וכדי שלא נפרש כך, **קא משמע** לן - למדנו מ'הזה' שאינו נאכל אלא בליל ט"ו ניסן.

שם תזבח את הפסח בערב כבא השמש מועד צאתך ממצרים

הרי לך שלשה זמנים שנמנו בפסוק זה **שאינם** שוים זה לזה. הזמן הראשון **'בערב'**, הוא הזמן שהוזכר בפסוק[שכח] (ירמיה ו ד) 'כי ינטו **צללי ערב**', והיינו **לאחר חצות** היום שנסתלקה **חמה מראש כל אדם ונטתה לצד מערב**[שכט]. והזמן השני שהוזכר בפסוק, **'כבא השמש'**, היינו **משחשכה**. והזמן השלישי שהוזכר בפסוק, **'מועד צאתך ממצרים'**, הוא **בבקר** ט"ו ניסן שבו יצאו ישראל ממצרים. וצריך לבאר **כיצד יתקיימו כולם** - כל שלשת הזמנים האלו במצות קרבן הפסח. והביאור בזה, שבשלשת הזמנים נאמרו שלש מצוות נפרדות הנוהגות בקרבן הפסח, **'בערב'** הוא הזמן שקבעה תורה לזמן **שחיטה**, ו**'כבא השמש'** הוא **התחלת זמן אכילה**, ו**'מועד צאתך** ממצרים' הוא **זמן השריפה, כלומר**, בבקר **הוא נעשה נותר**, וצריך לשורפו מפני שהגיע זמן שריפה[של], **אלא לפי שאין שורפין קדשים ביום טוב**[שלא], והבוקר שבו נעשה נותר, הוא יום טוב של פסח, לכן **ממתינין לו עד בקר שני**, ושורפו ביום ראשון של חול המועד בבוקר[שלב].

עד מתי אתה אוכל

היינו כרבי עקיבא שזמן האכילה הוא עד שיעלה עמוד השחר, **אבל לתנא קמא** [-רבי אליעזר] שאמר 'בערב אתה זובח, וכבוא השמש אתה אוכל, ומועד צאתך ממצרים אתה שורף', בהכרח שרק **עד חצות לילה הוי זמן אכילה ותו לא, דאי לא** - שאם לא תפרש כן, אלא תפרש שבשר הפסח מותר באכילה עד 'מועד צאתך ממצרים' שבו אתה שורפו, אם כן **מאי בינייהו** - במה נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע, הלא שניהם מודים שזמן אכילתו הוא עד הבוקר.

הכל מודים

רבי עקיבא גופיה הסובר שזמן האכילה הוא עד עלות השחר, והוא הזמן שיצאו ישראל ממצרים, מודה שהלילה **מחצות ואילך היתה שעת חפזון למצרים לשלחם מן הארץ**, אלא שבני ישראל לא שמעו להם לצאת עד הבוקר.

מערב נגאלו

והגאולה שהיתה בערב היא, שנתנו **להם רשות לצאת**[שלג].

חפזון דמצרים

החפזון שהיה למצרים הוא מפני **מכת הבכורים**, שעל ידם **נחפזו למהר לשלחם**.

חפזון דישראל

שאף שמיד אחר מכת בכורות ביקשו המצרים מבני ישראל לצאת מארצם, בני ישראל **לא שמעו** להם **לצאת** ממצרים **עד הבקר**.

ט:

אותו צדיק

'אותו צדיק' הוא **אברהם**[שלד].

כמצודה שאין בה דגן

דרך **ציידי עופות** לזרוק דגן **תחת מצודות כדי שיבאו עופות** ללקט את הדגן, ונלכדין במצודה, וכשאין בה דגן **אין עוף פונה אליה**[שלה], ואין בה תועלת, **כך ריקנו ישראל את המצרים מכל ממונם.**

'וינצלו' פירושו **כתרגומו** 'ורוקינו', כלומר, ישראל רוקנו את מצרים מרכושם.

כמצולה שאין בה דגים

כמו **'מצולות ים'** המוזכר בפסוקים 'אשיב ממצולות ים' (תהלים סח כג), 'ותשליך במצולות ים כל חטאותם' (מיכה ז יט), והיינו עומק הים[שלו]. כלומר, בתוך התהום **אין מצויין דגים, אלא על שפת הים היכא דאיכא מזון** - במקום שיש מזון[שלז].

דיה לצרה בשעתה

דיה לצרה שיתאוננו בה בשעה **שתבא עליהם**, ולמה **תדאיבם עכשיו בבשורה** קשה על צרת גלויות נוספות[שלח].

ציונים והערות

שכה. **על** פי הגהות הב"ח (אות ג). וכן כתב בשלמה משנתו, וביאר שדקדק רש"י לכתוב 'מן התורה', כדי להשמיענו שאף רבי עקיבא מודה שעשו סייג לכתחילה עד חצות. אמנם בשפתי חכמים ביאר שתיבות 'שאף היא' עוסקות בקרבן הפסח, ולכן לא מחק את תיבות 'כדין תודה', ולדבריו, ביאור דברי רש"י הם כך, יכול יהא הפסח נאכל ביום שחיטתו כשאר קדשים, כדרך תודה, שאף קרבן פסח יהא נאכל כמותה ביום השחיטה והלילה שאחריו, כדין תודה, שבתודה כתוב 'ביום קרבנו יאכל'. שכו. **וכמו** שלמדנו לעיל שאת תיבת 'בלילה' דורש רבי עקיבא, שבלילה הוא נאכל ואינו נאכל ביום. שכז. **באור** שמח (חמץ ומצה פ"ו ה"א) הקשה, שלא מצאנו קרבן שנאכל ונדחה וחוזר ונאכל, ומנין לפרש שכן יהיה דין הפסח. אמנם הרשב"ם (פסחים קכ: ד"ה שלמים) כתב, שהפסח נאכל אף ביום שבינתים, ומה שנתמעט אכילת הפסח מ'בלילה' ולא ביום, כוונת הפסוק למעט רק 'יום שחיטתו' שלפני לילה הראשון של פסח, אבל מכאן ואילך יאכלנו עד עמוד השחר של יום השני. וראה באור שמח מה שכתב עוד לבאר בדברי הרשב"ם. והצל"ח כתב, שהרשב"ם השיב על דברי רש"י, מכיון שהבין בדבריו שמה שאמר שלא יאכל קרבן פסח ביום שבינתים, הוא משום הלימוד שלמד רבי עקיבא מ'בלילה', שבלילה הוא נאכל ולא ביום, ועל זה השיב שניתן לומר שנתמעט בזה רק יום שחיטתו, אך ניתן לבאר שרש"י ביאר כן, מפני שבהמשך הגמרא מבואר שלדעת רבי יהושע [ורבי עקיבא סובר כמותו] נלמד מהפסוק (דברים טז ו) 'מועד צאתך מארץ מצרים', שעד מתי אתה אוכל והולך את קרבן הפסח, עד מועד צאתך ממצרים, שהוא בבוקר יום ט"ו בניסן, ואם נאמר שיאכל ביום שבינתים, איך יתקיים פסוק זה, לכן פירש רש"י שפסוק זה יתקיים בכך שתפסיק מלאכול את קרבן הפסח בבוקר ט"ו בניסן, אמנם תחזור לאוכלו בליל ט"ז. שכח. **העוסק** בזמן שריפת בית המקדש. שכט. **שאז** מתחיל היום להחשיך [כלומר, אחר חצות החמה נוטה למערב ואינה מאירה בחוזק כבחצי היום]. ראה רש"י (שמות יב ו) ש'ערב' הוא מלשון חושך. של. **וככל** קרבן שהבשר שנשאר אחר זמן אכילתו שקבעה תורה, נעשה בשרו 'נותר' ומצוה לשורפו באש, שנאמר (ויקרא ז יז) 'והנותר מבשר הזבח ביום השלישי, באש ישרף'. מבואר מדברי רש"י שאף שנאסר באכילה בחצות, אינו נעשה נותר אלא בבוקר. אמנם יש לשאול, שהרי אמרו בגמרא שרבי אלעזר בן עזריה ורבי אליעזר סוברים זה כדברי זה [וכתב בתוספות הרא"ש (ד"ה והני), שאין מחלוקת ביניהם כלל אלא רק בדרשת הפסוקים], והרי בפסחים (קכ:) מבואר שלדברי רבי אלעזר בן עזריה בשר הפסח נעשה נותר מחצות, וכאן מבואר שלדברי רבי אליעזר נעשה נותר רק בבוקר. וכתב ההפלאה (בתוס' ד"ה ור"א), שמה שאמרו בפסחים שלדברי רבי אלעזר בן עזריה נעשה בשר הפסח נותר בחצות, הוא רק מדרבנן ולענין שמטמא את הידים, אבל מדאורייתא אין עובר עליו משום נותר עד עלות השחר. וראה עוד בחזון יחזקאל (פסחים פ"ה ה"י). אולם בצל"ח (ד"ה ומה) כתב, שדברי הגמרא 'הני תנאי כהני תנאי' [כלומר, שרבי אליעזר סובר כרבי אלעזר בן עזריה], אכן נאמרו רק לענין סוף זמן אכילת הפסח שהוא בחצות, אך בדין נותר נחלקו, שרבי אליעזר סובר כחזקיה בזבחים (נו:) שכל שלא הגיע זמן שריפתו אף שכבר אסור באכילה אינו נעשה נותר, ורבי אלעזר בן עזריה סובר כרבי יוחנן (שם) הסובר שכל שהגיע זמן איסור אכילתו נעשה נותר אף שלא הגיע זמן שריפתו. שלא. **כמבואר** בשבת (כד:), ונחלקו שם אמוראים בטעם דין זה. חזקיה למד כן מהפסוק שנאמר בפסח (שמות יב י) 'ולא תותירו ממנו עד בוקר, והנותר ממנו עד בוקר באש תשרופו', שמכך שנכתב פעם שניה 'עד בוקר' בפסוק זה, למדנו שנותנים לפסח בוקר שני לשריפתו ואין שורפים אותו בבוקר הראשון שבו הוא נעשה נותר. ואביי אמר שלומדים כן מהנאמר (במדבר כח י) 'עולת שבת בשבתו' ולא עולת חול בשבת, ולא עולת חול ביום טוב. ורבא אמר שלומדים כן מהנאמר (שמות יב טז) 'הוא לבדו יעשה לכם'. ורב אשי אמר שדורשים כן מהפסוק (ויקרא כג כד) 'שבתון' והוא מצות עשה, ונמצא שיש ביום טוב מצות עשה מלבד הלאו שנאמר בו, ואין עשה של שריפת קדשים דוחה עשה ולא תעשה של יום טוב. וכתב בשפתי חכמים, שלשון רש"י קשה קצת לדברי חזקיה, שלפי שאין שורפים קדשים ביום טוב ממתינים לו עד בוקר שני, והלא זה שאין שורפים קדשים ביום טוב למדנו מהפסוק הנאמר בפסח עצמו. אולם לשונו מיושב יותר לפי אביי ורבא ורב אשי. שלב. **מבואר** מדברי רש"י, שאין שייך לשרוף בבוקר יום טוב ראשון של פסח, כיון שאין שריפת קדשים דוחה יום טוב, לכן בבוקר נעשה הבשר נותר המחויב שריפה, אלא לפי שאי אפשר לשורפו ביום טוב ימתין וישרפנו ביום ראשון של חול המועד. ואין להקשות אם כן איך אמר רבי אליעזר 'מועד צאתך ממצרים אתה שורף', והרי גם אז אינו יכול לשורפו משום איסור יום טוב, ובאכילה כבר נאסר מחצות. כי הביאור בדברי רבי אליעזר הוא, שאף שאינו יכול לשורפו משום איסור יום טוב, מכל מקום זמן שריפתו מתחיל אז, ובא ללמדנו לענין נותר, שרק אז נעשה נותר אף שכבר נגמר זמן אכילתו בחצות. צל"ח (ד"ה ומה). וראה עוד במרומי שדה (ד"ה ביום). שלג. **אמרו** במדרש (ילקוט שמעוני בא רמז רח) שפרעה אמר להם למשה ולאהרן בלילה 'הרי אתם ברשותכם, הרי אתם עבדים של הקב"ה'. ואמר הכתוב לשון יציאה, 'הוציאך ה' אלוהיך ממצרים לילה' (דברים טז א), כי מעת שנתן להם פרעה רשות לצאת, כבר נקרא שיצאו. רמב"ן (שמות יב לא). ובמלבי"ם (התורה והמצוה שמות יב אות סד) כתב, שיש לפרש את לשון יציאה על שני ענינים, יש יציאה מרשות אדון שמשועבדים אליו, וכמו שנאמר לשון יציאה בעבד עברי, 'ובשביעית יצא לחפשי חנם' (שמות כא ב), וזהו האמור בפסוק 'הוציאך ה' אלוהיך ממצרים לילה'. ויש יציאה שהיא עזיבת המקום שבו היה האדם ויציאתו למקום אחר, והיא היציאה שנזכרה בפסוק 'יצאו בני ישראל ביד רמה'. שלד. **וראה** בעיון יעקב (ד"ה אותו) שביאר מדוע נקרא כאן אברהם בשם 'אותו צדיק'. שלה. **במגיד** תעלומה (ברש"י) כתב, שכוונת רש"י לפרש שתיבת 'וינצלו' נדרשת מלשון הצלה, שהם עשו את מצרים כמצודה שהעוף יכול להנצל ממנה, וזו היא מצודה ריקנית שאין בה דגן. שלו. **מצודת** ציון (שם). שלז. **רש"י** פירש כן, כדי שלא יקשה, הרי עיקר מקומם של הדגים הוא במים. לכן פירש, שכוונת הגמרא למעמקי הים בתוך התהום, ששם אין דגים כיון שאין להם מזון שם. אבני שיש (רוטמן). שלח. **רש"י** בפירוש החומש (שמות ג יד) פירש 'מה אני מזכיר להם צרה

תכלת

ירוק הוא וקרוב **לצבע כרתי** [-מין ירק], שקורין בלע"ז **פור"ייש**, ובלשוננו כרישים[שלט].

בין תכלת שבה ללבן שבה

גיזת צמר שֶׁצְּבָעָהּ בתכלת, ויש בה מקומות **שלא עלה שם הצבע יפה**, ובאופן זה לא ניתן להבחין בלילה בין התכלת ללבן[שמ].

ערוד

חמור הבר[שמא].

לתפילין

להניח תפילין[שמב] שמצות הנחתן קודם קרית שמע[שמג], כמבואר **בפרק שני** (יד:) 'אמר עולא כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין, כאילו מעיד עדות שקר בעצמו'.

ותיקין

אנשים ענוים ומחבבין מצוה[שדמ], וחביבה בעיניהם מצות סמיכת גאולה לתפלה.

מתפלל ביום

דהנץ החמה לדברי הכל יום הוא[שמה], ותפלה זמנה ביום.

מאי קראה

מהיכן למדו דמצוה להתפלל עם הנץ החמה.

דכתיב ייראוך עם שמש וגו'

מתי מתיראין ממך **כשמוראך מקבלים עליהם**, דהיינו מלכות שמים שמקבלין עליהם בקריאת **שמע**, עם שמש.

עם שמש

כלומר כשהשמש יוצא, היינו עם הנץ החמה, כלומר, סמוך לנץ החמה, ומאחר שקריאת שמע היא סמוך לנץ החמה, נמצא שזמן תפלה הוא בנץ החמה, שהרי צריך לסמוך גאולה לתפלה, והרי מכאן הוכחה למנהג ותיקין[שמו].

ולפני ירח

אף תפלת המנחה מצותה עם דמדומי חמה - אף המשך הפסוק נדרש לענין זמן תפילה, וללמד על תפלת המנחה שזמנה 'לפני ירח', כלומר, סמוך להראותו בשקיעת החמה[שמז].

יבחין

יבחין **כמה הרבה גדולתן** של מלכי ישראל **יותר** על של מלכי **האומות עכשיו.**

תהא

תהא **הא** דאמר רבי יוחנן שבתחילה צריך לומר 'ה' שפתי תפתח', **בתפלת ערבית, דלא חיישינן לסמוך בה גאולה לתפלה, דגאולה** של מצרים **בימְמא הואי** - היתה ביום.

דאמר רבי יהודה בריה דרבי שמעון

גרסינן[שמח].

י.

פתח באשרי וסיים באשרי

אלמא חדא היא - הרי ש'אשרי האיש' ו'למה רגשו גוים' הם מזמור אחד, **ד'אשרי כל חוסי בו' סיומא** [-סיום] **ד'למה רגשו גוים' הוא**[שמט].

בריוני

פריצים[שנ].

חַטָּאִים כתיב

מאחר שתיבת 'חטאים' נכתבה בכתיב חסר, אף שמנוקדת בפתח תחת החי"ת, ומשמעה 'חוטאים', כמו 'בדרך חטאים לא עמד' (תהלים א א), **קרי ביה** - אפשר לקוראה **'חֲטאים'** [בחטף פתח] שמשמעה עבירות, ו'יתמו חטאים' פירושו, **שיכלה יצר הרע** ולא יעשו עוד עבירות[שנא].

סמוכים לעד לעולם

בדברי תורה כתיב - פסוק זה כתוב על דברי

ציונים והערות

אחרת, דיים בצרה זו'. ופירושו שם הוא באופן אחר, שאין זה מפני שאין להתאונן על הצרה קודם בואה, אלא שכעת אין לצערם בצער נוסף של הגלויות העתידות לבוא, מלבד הצער שהם נתונים בו כעת, צרת גלות מצרים. שפתי חכמים. **שלט. ע"פ** רע"ב (ד"ה בין). ועיין במיוחס לריטב"א (ד"ה מאימתי) ותלמידי רבינו יונה (ד"ה רבי אליעזר) שהקשו על רש"י, שאין צבע הכרישים דומה כלל לצבע התכלת, ולכן כתבו שיש לפרש כהערוך, ש'כרתי' הוא מין צבע הדומה לתכלת. **שמ. התוספות** (ד"ה אלא) הקשו על רש"י ממנחות (מג:) שדרשו שם מהפסוק (במדבר טו לט) 'וראיתם אותו וזכרתם', 'ראה מצוה זו וזכור מצוה אחרת התלויה בה, ואיזו זו מצות קריאת שמע', כלומר, כשיכיר בציצית בין התכלת שבה ללבן שבה, אז הוא זמן קריאת שמע, ואם כפירוש רש"י, מה השייכות בין ציצית לזמן קריאת שמע, הרי לדעתו סימן ההיכר לתחילת זמן קריאת שמע הוא סתם גיזת צמר. ועוד שאם הכוונה לגיזת צמר שלא עלה בה צבע התכלת יפה, פעמים שאפשר להבחין בין התכלת ללבן שבה גם בלילה, ואיך יכול זה להיות סימן לקריאת שמע שזמנה ביום. לכן פירשו, שהכוונה לציצית עצמה, שמעורבים בה חוליות התכלת בלבן ולא ניתן להבחין ביניהם עד שיאיר היום קצת. ועיין במגיד תעלומה (בתוספות שם) שתירץ את קושיות התוספות, את הקושיא הראשונה תירץ, שרש"י יפרש, ראה מצוה זו שיש בה תכלת ולבן, ותזכר במצוה אחרת, שזמנה הוא משיכיר בין תכלת ללבן. ואת הקושיא השניה תירץ, שרש"י סובר שגם באופן של גיזת צמר שמעורב בה הלבן עם התכלת, קשה להבחין בלילה בין התכלת ללבן. **שמא. ישנם** שני מיני ערוד, האחד הוא מין חיה, הנזכר בירמיה (ירמיה ב כד) 'פרא למוד מדבר' ותרגומו 'כערודא דמדורה במדברא', וזהו מה שכתב רש"י 'חמור הבר', והשני הוא מין שרץ (להלן לג.) ונולד מנחש וצב. שפתי חכמים (ברש"י). **שמב. הכסף** משנה (תפלין פ"ד ה"י) כתב שגירסת רש"י בגמרא **'לתפלה** כאחרים' [ולכן נצרך לפרש שהכוונה לתפילין]. ולא פירש שהכוונה לתפלה כפשוטו, שאם כן היה לגמרא להקדים את קריאת שמע, ולומר 'לקריאת שמע כותיקין ולתפלה כאחרים' [וראה בבאר אברהם (פלסוועלער עמ' לט) שתמה, מדוע יש להקדים קריאת שמע לתפלה, הרי אם זמן תפלה כאחרים הרי הוא מוקדם יותר]. **שמג. אך** אם היה זמן הנחתן אחר קריאת שמע, היה צריך להמתין בהנחתן עד הנץ החמה, לאחר שיקרא קריאת שמע כותיקין [כהמשך דברי אביי 'לקריאת שמע כותיקין']. שלמה משנתו (ברש"י). ועיין במגיד תעלומה. **שדמ. יש** להבין מדוע ענוים הם מחבבי מצוות. וכתב בחודש האביב (ברש"י), שאדם ששפל בעיני עצמו, רואה הדבר כזכות גדולה שהקדוש ברוך חפץ בעבודתו, על אף קטנותו, ולכן יש לו חיבה גדולה לכך.

שמה. כתבו הפני יהושע ולשון הזהב (ברש"י), שכוונת רש"י במה שאמר 'לדברי הכל', שאף שמצינו שנחלקו תנאים במועדי קריאת שמע, שונה הדבר שם, שאין קריאת שמע תלויה בתחילת היום, אלא בזמן קימה, או בדברים אחרים, מה שאין כן תפלה, זמנה תלוי ב'יום', שהרי להלן (כו:) מבואר שטעם תקנת תפלת שחרית, או משום שאברהם תיקן אותה, ולומדים זאת ממה שנאמר (בראשית יט כז) 'וישכם אברהם בבוקר' [והכוונה שהשכים להתפלל], או משום שהיא כנגד תמיד של שחר, והרי נאמר בו (במדבר כח ד) 'את הכבש אחד תעשה בבוקר', וכן בהקרבת קרבנות נאמר (ויקרא ז לח) 'ביום צותו את בני ישראל', וזו כוונת רש"י, שזמן תפלה לדברי הכל הוא ביום, ודבר שזמנו ביום, מצותו מהנץ החמה, כמבואר במגילה (כ.) ואין חולק בזה. וראה בשלמה משנתו ובחדשים גם ישנים שפירשו דברי רש"י באופן אחר. **שמו. ע"פ** צל"ח (ברש"י ד"ה מאי) שביאר כך את דבריו המוקשים של רש"י, שבד"ה 'מאי קראה' ביאר שהשאלה היא מהיכן למדו שמצוה להתפלל עם הנץ החמה, ובד"ה 'דכתיב' ביאר שהפסוק מדבר בקריאת שמע. והוסיף הצל"ח לבאר, שמכך שתלה הכתוב את קריאת שמע בנץ החמה מוכרח שאז הוא גם זמן תפלה, שאם לא משום תפלה, אין לקריאת שמע שייכות לזריחת השמש, שהרי התורה תלתה אותה בזמן קימת בני אדם משנתם שנאמר 'ובקומך' ולא בנץ החמה. אלא בודאי שפסוק זה בא ללמדנו על זמן תפלה שהוא בזריחת השמש סמוך לקריאת שמע. ובשמן רקח (ד"ה ואמנם לכאורה) הקשה עליו מהגמרא להלן (כט:) שדרשו את הפסוק 'ייראוך' וגו' על תפלה [וכן העיר בהגהות הב"ח (אות ג)]. עוד הקשה מלשון רש"י כאן, שכתב 'כשהשמש יוצא', ולדעת הצל"ח שהפסוק מוסב על קריאת שמע, אז סיימו את קריאתה, ועיקר קבלת עול מלכות שמים שהיא בתחילת הפרשה, היתה נאמרת קודם יציאת השמש. לכן ביאר [וכן ביאר בלשון הזהב (ברש"י ד"ה מתפלל)], שלעולם כוונת רש"י ש'ייראוך' מוסב על תפלה, ומה שכתב שמקבלים מורא שמים בקריאת שמע, כוונתו, שעל ידי עול מלכות שמים שקבלו בקריאת שמע, נופל עליהם מורא, ועל ידי כך תהיה גם התפלה מתוך מורא, אמנם עיקר הפסוק מוסב על תפלה, נמצא שלמדנו מכאן גם שתחילת התפלה צריכה שתהיה מיד בתחילת הזריחה, וגם שצריך לסמוך גאולה לתפלה, שהרי קבלו את היראה הנצרכת בתפלה על ידי קריאת שמע הסמוכה לה, הרי ראיה מפסוק זה למנהג ותיקין. אלא שיש לדון על לימוד זה, מנין לומר ש'ייראוך' מוסב על תפלה ולא על קריאת שמע עצמה, ונאמר שקריאת שמע זמנה בנץ החמה ותפלה לאחר מכן, לכך הוסיף רש"י בדיבור שלאחר זה, ש'לפני ירח' מוסב על תפלת מנחה, ושם הוא בהכרח על תפלה, שהרי אין קריאת שמע במנחה, ומכך

שסוף הפסוק מוסב על תפלה, משמע שגם תחילתו מוסב על תפלה [ועיין ברש"י להלן (כט: ד"ה ייראוך) שכתב ש'ייראוך' היא תפלת יוצר, והעיר על כך בהגהות הב"ח שם]. ועיין עוד בהעמק שאלה (לך שאילתא ח אות ט). אמנם התוספות ביומא (לז: ד"ה אמר) וכן תוספות הרא"ש כאן (ד"ה לק"ש) כתבו בפשיטות, שהפסוק 'ייראוך עם שמש' מוסב על תפלה, ו'עם שמש' הכוונה בנץ החמה. **שמז. אף** שלפירוש הצל"ח נתפרש תחילת הפסוק ['ייראוך עם שמש'] על קריאת שמע, ולא על תפלה, אין בכך סתירה למה שכתב רש"י כאן, שסוף הפסוק מוסב על תפלת מנחה, כי גם תחילתו קשור לענין תפלת שחרית, שהרי כל מה שדרשו ש'ייראוך עם שמש' מוסב על קריאת שמע, שתהא סמוכה לנץ החמה, הוא רק כדי שתהא סמוכה לתפלה, שהרי קריאת שמע כשלעצמה, אין זמנה שייך לזריחת השמש, כמו שנתבאר לעיל. המהרש"א (ח"א ד"ה ייראוך) העיר על רש"י, שלא מצינו בשום מקום שיש להתפלל מנחה עם דמדומי חמה, ולכן פירש ש'לפני ירח' מוסב על קריאת שמע של ערבית. ועיין בראש יוסף (ד"ה ולפני) שציין שבירושלמי (פ"ד ה"א) מבואר כרש"י. ועיין עוד שם ובשפת אמת (ד"ה אר"ז) שהקשו על המהרש"א, שלהלן (כט:) מבואר כדעת רש"י שהפסוק 'ייראוך' וגו' מוסב על תפלת מנחה. **שמח. הצל"ח** (ד"ה אלא) ומגיד תעלומה (ברש"י) כתבו, שרש"י בא ליישב ולבאר את הוכחת הגמרא הנראית כתמוהה, כיצד מביאים ראיה לדברי רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי מדברי עצמו במקום אחר. ולפיכך כתב שיש לגרוס כאן 'בריה דרבי שמעון' בלא התיבות 'בן פזי', כלומר שהוא תנא אחר, ומובנת הוכחת הגמרא, שמוכיחים שגם תנא זה סובר ש'אשרי' ו'למה רגשו' הם פרשה אחת. **שמט. בשפתי** חכמים (ברש"י) תמה, כי לפי הענין היה לרש"י לומר שאשרי כל חוסי בו הוא סיום של 'אשרי האיש'. **שנ. בתענית** (כג: ד"ה מסוס) כתב רש"י, 'בורים, עמי הארץ'. ותוספות הרא"ש (ד"ה בריוני) כתב, 'לסטים ישראל, ועל שהיו עומדים במדבר ללסטם את הבריות קורא להם 'בריוני', מלשון 'ברא' שהוא תרגום של חוץ'. **שנא. דברי** רש"י צריכים ביאור, שבכל התפלות אנו מוצאים שמבקשים על הצלתנו מיצר הרע, וכן בתפלות האמוראים להלן (טז ע"ב יז ע"א) מצינו לשונות שונות של הצלה מיצר הרע, ותפלות שלא נחטא, אבל לא כילוי יצר הרע, שזה נאמר רק לעתיד לבוא, 'והסירותי לב האבן מבשרכם' (יחזקאל לו כו), ועוד. וראה בחידושי מהרש"ם על הש"ס (ד"ה וזה) שכתב בשם מעיל צדקה, שפעמים אדם נולד עם נטיה לאיזו מדה רעה יתר על שאר בני אדם, ועל כך מועילה תפלה שיחזירו את נטייתו שתהיה על דרך המיצוע, כשאר בני אדם. וביאר על פי זה, שבריונים אלו היו פרוצים ועזי פנים יותר משאר בני אדם, ועל כך התפלל עליהם שיחזרו להיות כשאר

תורה, ש[אחרי] המילים 'נאמנים כל פקודיו', נאמר 'סמוכים לעד לעולם', כלומר, **סמיכת כל פקודיו** - סדר וסמיכת המצוות והפרשיות שבתורה, **עשוים באמת וישר** ולצורך, **ולא** דבר ריק הוא מה שסודרו באופן שסודרו.

כלום יש עבד שמורד ברבו

ויבא להכחיש את דברי הנביא - דוד המלך, שניבא על גוג ומגוג שימרדו בה', כמו שנאמר (תהלים ב ב) 'יתיצבו מלכי ארץ וגו' על ה' ועל משיחו', והרוצה להכחיש דברי נבואת דוד יאמר, שלא יתכן שעבד ימרוד ברבו.

אמור לו כלום יש בן כו'

והא חזינן הכא דהוה - והרי ראינו כאן שאבשלום מרד בדוד אביו.

הכא נמי הוה

סופיה להיות, שגוג ומגוג ימרדו בה'.

ואמר שירה

כנגד כולם - כנגד כל חמשה העולמות **אמר** שירה לכשׁשרתה רוח הקודש עליו[שנב].

וכל קרבי

על שם קרבי אמו שדר בתוכן[שנג].

מאי משמע

היכן משמע **דעל יום המיתה נאמר**[שנד] הפסוק (תהלים קד א) 'ברכי נפשי את ה' ה' אלוהי גדלת מאד'.

בא ולמה וכו'

הוא - רבי שמעון בן פזי **סבר, דהכי בעי** - שכך שאל רב שימי [או מר עוקבא], **מאי שנא קרבים דנקט** - מדוע נקט הפסוק קרבים יותר משאר אברים.

חמשה ברכי נפשי

לעיל חשיב להו - למעלה נמנו חמשת ה'ברכי נפשי'.

מאי דכתיב מי כהחכם ומי יודע פשר דבר

משום דאיירי בסופה - שמדובר בסוף ענין זה **בסמיכת גאולה לתפלה, נקט ליה** - הביא מסדר הגמרא דבר זה כאן.

יהורם אזל לגבי אלישע

כשהלכו על מואב הוא ויהושפט (במלכים ב' ג) להלחם בו, ונותרו ללא מים, וכשנודע להם שהנביא אלישע מצוי ביניהם באו אליו המלכים שיודיעם את אשר יקרה אתם. (דמתוך) [ומתוך] **שלא היו הולכים** ישעיהו וחזקיהו זה **אצל** זה, **לא** היה ישעיהו **מוכיחו** על **שלא נשא אשה.**

כבשי דרחמנא

סתרים דהקדוש ברוך הוא, כמו רישא בכבשא (חולין נג:), שביאורו הסרת שער ראש בהמה שחוטה **בהטמנת האפר** - בהטמנתו באפר[שנה].

נגזרה גזרה

כבר נגזרה גזרה **שתמות** מחולי זה, ולא תוכל לישא את בתי ולזכות לבנים[שנו].

מקובלני מבית אבי אבא

אבי אבא הכוונה לדוד, **שראה את המלאך וחרבו שלופה בידו** נטויה על ירושלים להשמידה, **בסוף ספר שמואל** (ב' כד טז), **ולא מנע עצמו מן הרחמים** - מלהתפלל.

י:

שגנז ספר רפואות

כדי שיבקשו רחמים מהקדוש ברוך הוא ולא יסמכו על ספר זה[שנז].

גירר עצמות אביו

לפי שהיה אחז אביו **רשע, בזהו, ולא נהג בו כבוד בקבורתו להוציאו** כהוגן **במטות זהב וכסף**[שנח].

סתם מי גיחון

גיחון האמור כאן, הכוונה **למי** מעין **השלוח.** וענין סתימתם מבואר **בדברי הימים** (ב' לב ג-ד, ל)[שנט], **ולמה** סתמם, **כדי שלא יבאו מלכי אשור** הנלחמים עם ישראל, **וימצאו מים לשתות.**

מוסיף רש"י, **ולא זהו גיחון הנהר הגדול** שנזכר בפרשת בראשית (בראשית ב יג) בין ארבעת הנהרות שהתפלגו מהנהר היוצא מעדן[שס], **דההוא** - נהר הגיחון הנזכר שם, **לאו בארץ ישראל הוא**[שסא], וגיחון הנזכר כאן הוא בארץ ישראל, **אלא** גיחון הנזכר כאן, **מעין קטן הוא סמוך לירושלים, שנאמר** [בענין המלכת שלמה] (מלכים א' א לג), **'והורדתם אותו אל גיחון', ומתרגמינן** ותחתון **יתיה לשילוחא.**

עבר ניסן בניסן

קא סלקא דעתך - הגמרא היתה סבורה שהכוונה היא, **שמשנתקדש החדש לשם ניסן, נמלך לעבר את השנה ועשאו אדר, כמו שנאמר בדברי הימים** (ב' ל ב) **'ויועץ המלך** (חזקיהו) ושריו **לעשות הפסח בחדש השני'.**

כאלישע

כמו שמצינו באלישע שנהנה, שהתארח אצל האשה השונמית, וסיפקו לו את כל צרכיו.

אל יהנה

ואין בדבר לא משום גסות רוח - דרך גאוה, **ולא משום שנאה,** היינו שאינו צריך לחשוש שאם לא יהנה מאחרים, יבואו לשונאו.

כשמואל הרמתי

כמו שמצינו בשמואל הרמתי [-הנביא שמואל שבא מרמה], **שלא רצה להנות.**

כי שם ביתו

לעיל מיניה כתיב - באותה הפרשה, קודם פסוק זה נאמר (שמואל א' ז טז) 'והיה[שסב] **מדי שנה בשנה וסבב בית אל** והגלגל **והמצפה ושפט את ישראל', וסמיך ליה** - ובפסוק שלאחריו נאמר **'ותשובתו הרמתה כי שם ביתו'. וכי איני יודע** ששם ברמה היה **ביתו**[שסג], ולשם מה הוצרך הכתוב להודיענו זאת, **אלא** יש לפרש, **אכולהו מקומות דקרא דלעיל מיניה קאי** - מה שנאמר 'כי שם ביתו', מוסב על כל המקומות הנזכרים בפסוק הקודם לו [בית אל, גלגל ומצפה], ומשמיענו הכתוב **שכל מקום שהיה הולך שם, היה נושא כל כלי תשמישי בית עמו ואהל חנייתו, כדי שלא להנות מן אחרים,** ולפיכך כתב עליהם 'כי שם ביתו', משום שכלי תשמישי ביתו היו עמו בכל המקומות שהלך לשם.

בסוד יפיה

בדריה[שסד].

ציונים והערות

אדם. ועל פי דבריו יש לבאר את דברי רש"י, שכוונתו שיכלה מהם אותו יצר הרע שניתן להם יותר משאר אדם. ובאמת ליעקב (ד"ה עוד) אכן פירש כך את דברי רש"י. **שנב. המהרש"א** (ד"ה פיה) כתב, שכוונת רש"י לבאר שהפסוק 'פיה פתחה בחכמה' מוסב על רוח הקודש ששרתה על דוד. ובצל"ח (ד"ה אמר) ביאר, שכוונת רש"י על דברים שהיו בקטנותו, כדיורו במעי אמו וכו', שלא אמר השירה אז אלא כשגדל ושרתה עליו שכינה. **שנג. עיין** ברי"ף (על עין יעקב, ד"ה דר) שהעיר על רש"י, שלפירושו היה לו לומר 'קרביה' בלשון נקבה, כיון שמוסב על מעי אמו. וכתב לפרש על פי מה שאמרו בנדה (ל:) שהולד כשהוא במעי אמו פיו סתום וטבורו פתוח ואוכל דרך טבורו ממעי אמו, ממה שהיא ניזונת, וכן שותה ממה שהיא שותה, ולפי פירוש זה מוסבת המלה 'קרבי' על קרבי דוד עצמו. והמהרש"א (ד"ה פיה) ביאר ע"פ הגמרא הנזכרת שמתוך שפיו סתום וטבורו פתוח, אמר את השירה מתוך טבורו, ומתפרש 'וכל קרבי' כפשוטו, שאמר שירה מתוך קרביו ממש. ועיין במהרש"א בנדה (שם ד"ה ואוכל) שכתב שיש בכך נס נוסף, שאוכל ואינו מוציא רעי, בכל ימי היותו במעי אמו, כמו שאמרו על אוכלי המן (יומא עה:). **שנד. בהגהות** הב"ח (אות א) הגיה שהמלים 'דעל יום המיתה נאמר' אינן מלשון הגמרא [וכך נראה מרש"י כאן]. **שנה. ע"פ** רש"י בחולין (נג: ד"ה רישא). בגמרא שם נאמר, שכשמסירים את שער הראש של בהמה שחוטה, על ידי שנותנים עליו מים ומטמינים אותו באפר חם, יש לכוין את בית השחיטה שיהא מונח כנגד האפר, כדי שיזוב הדם שבראש דרך שם. **שנו. כתב** המהרש"א (ד"ה כבר), שכוונת רש"י להשמיענו שלא נטעה לבאר שהכוונה לגזירת ה'בנין דלא מעלי'. והטעם שאין לפרש על גזירה זו, כי על כך בודאי שהיו יכולים להועיל נישואי בתו, כמו שאמר לו 'אפשר דגרמא זכות דידי ודידך', וכן מתשובתו של חזקיהו 'אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם' משמע שהכוונה לגזירת המיתה. **שנז. בפסחים** (נו. ד"ה וגנז) כתב רש"י, 'לפי שלא היה לבם נכנע על חוליים אלא מתרפאין מיד'. **שנח. בפסחים** (נו. ד"ה גירר) כתב רש"י, שהטעם שעשה זאת, כדי שתהא לאביו כפרה בבזיונו, ומפני קידוש השם, שיתגנה על רשעו ויווסרו בכך הרשעים. וראה בחתם סופר (שם ד"ה גירר) שביאר שהוקשה לרש"י, שאם כפרתו של אחז היתה על ידי גרירת עצמותיו, אם כן כל הרשעים יתגנו אחר מותם ויתכפרו, לפיכך הוסיף רש"י, שדווקא כאן שהיה מלך וראו כולם בבזיונו, נתקדש השם ולמדו הרשעים מכך מוסר, והביא בהם הדבר הרהורי תשובה, ועל ידי כך היתה לו קצת כפרה שזיכה את הרבים, כמו שמצינו (כלה רבתי פ"ב ה"ט) שרבי עקיבא לימד את בן הרשע לומר קדיש, וזכה על ידו להנצל מן הגיהנם. וראה עוד בערוך לנר (מכות כד. ד"ה גמוס). **שנט. שנאמר** שם (פסוקים ג-ד) 'ויועץ עם שריו וגבוריו לסתום את מימי העינות אשר מחוץ לעיר ויעזרוהו וגו', ויסתמו את כל המעינות ואת הנחל השוטף בתוך הארץ לאמר למה יבואו מלכי אשור ומצאו מים רבים', ונאמר שם עוד (פסוק ל) 'והוא יחזקיהו סתם את מוצא מימי גיחון העליון' וגו'. **שס. מה** שכינהו רש"י 'הנהר הגדול', כתב בשפתי חכמים (ברש"י), משום שרש"י דן בענין נהר הגיחון הנזכר בענינו, שלעומתו היה הגיחון הנזכר בפרשת בראשית 'גדול'. ביאור נוסף כתב שם, לפי שארבעת הנהרות שנפרדו מהנהר היוצא מעדן נקראו בלשון התורה 'ראשים' ['ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים' (בראשית ב י)], משמע שהיו נהרות גדולים. **שסא. כמו** שנאמר שם (בראשית ב יג) 'ושם הנהר השני גיחון הוא הסובב את כל ארץ כוש'. **שסב. במקור** 'והלך'. **שסג. וכמו** שנאמר (שמואל א' כה א) 'וימת שמואל וגו' ויקברהו בביתו ברמה'. **שסד. אמנם** בבן יהוידע (ד"ה שאחזה) פירש, ש'הוד יפיה' הכוונה למצחה ועיניה, שהעינים הם עיקר היופי, ובמצח תלוי

תפלה לעני

שתהיה התפלה דרך עניות וענוה.

יכוין את רגליו

זו אצל זו - שיהיו מכוונות זו כנגד זו כשהן מחוברות.

ורגליהם רגל ישרה

נראין כרגל אחד[שסה].

הקורא מכאן ואילך לא הפסיד[שסו]

שהרי **הוא כאדם שקורא** אחת מכל הפרשיות **שבתורה**, שהרי קריאת שמע היא פרשה בתורה, **ואף על פי שלא יצא ידי קריאת שמע**, כשקרא לאחר הזמן, **יש לו** קבול **שכר כעוסק בתורה.**

יטה

יטה על צדו[שסז].

בשכבך

מה שנאמר בתורה במצות קריאת שמע 'ובשכבך', בא ללמד לדעת בית שמאי, שיש לקרוא בערב דרך שכיבה.

יא.

בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה

לקמיה מפרש מאי משמע - כיצד למדו מכאן למעט את העוסק במצוה.

ובלכתך בדרך פרט לחתן

ואף על גב דחתן נמי עוסק במצוה הוא, וכבר למדנו מהפסוק 'בשבתך בביתך' שהעוסק במצוה פטור מן המצוה. **אי לאו קרא יתירה לא נפקא לן מקרא קמא** - אם לא הפסוק המיותר לא היינו יכולים ללמוד זאת מהפסוק הראשון, **דכיון דעוסק במצוה לא כתיב בקרא בהדיא** - שהרי בפסוק לא נאמר בפירוש שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, **אלא מיעוטא בעלמא הוא** - ולמדו זאת רק ממיעוט[שסח], **דקא דרשינן מביתך** - שדרשנו את תיבת 'ביתך' **וממעטינן מינה** - ומיעטנו ממנה **עוסק במלאכת מצוה, דאיכא טרדא, אבל חתן דטרדא דמחשבה בעלמא הוא**[שסט], **שמחשב על עסק בתולים**[שע], אבל אינו עוסק במצוה עצמה, **אי לאו קרא יתירה** - אם לא שהיה פסוק מיותר למעטו, **לא אתמעוט.**

מאי משמע

מהיכן משמע בתיבות 'בשבתך בביתך ובלכתך בדרך', **פרט לעוסק במצוה.**

אי משום טרדא

אם משום **טרדא דמחשבה פטרת ליה, אפילו טבעה ספינתו נמי** יהיה **פטור.**

אלמה אמר רבי אבא

כמו למה אמר רבי אבא, [**אבל**[שעא]] **אף על פי שטרוד בצערו,** חייב **בכל המצות,** חוץ מן התפילין, שנאמר בהם 'פאר' ליחזקאל, **'פארך חבוש עליך'** וגו', **וכיון דבעו פאר, ואבל מתגולל בצערו בעפר**[שעב], **אין זה פאר,** שגנאי הוא לתפילין שיהיו מונחים במקום מלוכלך בעפר.

טריד טרדא דמצוה

וכיון דאנן מיעוט בעלמא דרשינן פרט לחתן, כלומר, שלא נאמר בפירוש בפסוק שהטרדה פוטרת, ומיעטו חתן רק מייתור הלשון, **מסתייך**[שעג] - דייך **אם ממעטת מיניה טרדא דמצוה.**

ובית הלל אמרי לך

נהי נמי - האף אמנם **דקרא** - שהפסוק 'ובלכתך בדרך' **למדרש מיניה** [-ממנו] **פרט לחתן אתא** [-בא], **אך ממילא שמע מינה** - יש להוכיח מכאן, ש'**בלכת דידך הוא דמחייבת'** - שבהליכה לצורכי רשות אתה חייב, **אלמא** - מוכח מכאן **שבדרך נמי קרי** - גם כן קורא.

עוסקין במלאכתן וקורין

לקמן (טז.)[שעד] **מוקמינן לה** - מעמידים הלכה זו שאמרו בית הלל שרשאים לקרוא קריאת שמע בשעה שעסוקים במלאכתן, רק **בפרק שני** של קריאת שמע, דהיינו פרשת והיה אם שמוע.

בית הלל נמי אית להו מטין

דבמטין נמי שרו - גם התירו, **כדאמרינן לעיל** בברייתא 'מטין וקורין'.

לא קיימא כו'

וכי היכי - וכשם **דעשה** [-שאם עשה] **כדברי בית הלל לא עשה ולא כלום לדברי בית שמאי, אף העושה כדברי בית שמאי, לא עשה ולא כלום לדברי בית הלל.**

בשחר מברך שתים וכו'

כדאמר בברכות ירושלמי (פ"א ה"ה), **שבע ברכות הללו על שם הכתוב** (תהלים קיט קסד) **'שבע ביום הללתיך** על משפטי צדקך', 'הללתיך' הם שבע הברכות שתקנו לומר בקריאת שמע, בשחרית שתים לפני קריאת שמע, ואחת לאחריה, ובערבית שתים לפניה ושתים לאחריה, שמהללים בהם את ה', 'על משפטי צדקך' שתקנו לאומרם על קריאת שמע, שהיא דברי תורה[שעה].

אחת ארוכה ואחת קצרה

מה שאמרו 'אחת ארוכה אחת קצרה', **אשתים לאחריה דערבית קאי** - מוסב על שתי הברכות שלאחר קריאת שמע של ערבית. **(נוסחא אחרת, ארוכה אמת ואמונה קצרה השכיבנו)**[שעו].

ציונים והערות

היופי של צורת הפנים בכמותו ובישרותו. והיינו שכשהרכינה ראשה ונפלה לפני רגליו של אלישע, הניח גיחזי ידיו על מצחה ועיניה בשביל להרימה ולדחותה מפני אלישע. **שסה. בעל** הלכות גדולות (ברכות פ"ה) ביאר כוונת הגמרא, שמכך שפתח הכתוב בלשון רבים 'ורגליהם' וסיים בלשון יחיד 'רגל ישרה', משמע שרגליהם מחוברות ומכוונות זו כנגד זו עד שנראים כרגל אחת. וכתב בגליוני הש"ס (ד"ה המתפלל), שזו כוונת רש"י שכתב 'נראים כרגל אחד', ובתוספות הרא"ש (ד"ה רגל) ביאר כן בפירוש ראשון. ובפירוש שני פירש, שהלימוד הוא מתיבת 'ישרה', ששני הרגלים מכוונים ומיושרים זה לצד זה. וראה ביחזקאל (א ז) שכתב רש"י, 'ורגליהם רגל ישרה' 'וְרַגְלֵיהוֹן כֵּיוָנָן', שהיו מכוונים זה כנגד זה, ומשמע כפירוש זה. **שסו. בהגהות** וציונים הובא בשם הגליון שדיבור זה שייך למשנה לעיל (ט:). ועיין בצל"ח (ברש"י) שנתן טעם לקיים הגירסא הנדפסת, שהרי במשנה נתפרשו המלים 'לא הפסיד' על הברכות, שיכול לאומרן גם לאחר זמן קריאת שמע, ומה נתינת טעם יש בכך שהוא כקורא אחת מפרשיות שבתורה, שיוכל מטעם זה גם לומר את הברכות, וכי אדם שקורא פרשה בתורה מברך עליה ברכת יוצר ואהבה רבה, אמנם בברייתא המובאת כאן מתפרשים דברי רש"י היטב, שבברייתא אכן מוסבים המלים 'לא הפסיד' על קריאת פרשת שמע, שהרי דין הברכות מפורש בה לאחר מכן. **שסז. כתב** בקדושה וברכה (ברש"י), שרש"י דייק בלשונו לכתוב 'על צדו', משום שכתב בדיבור שלאחריו ש'בשכבך' היינו דרך שכיבה, וכדי שלא נטעה שהכוונה כל אופני שכיבה, פירש כאן שדווקא על צידו, לפי שלהלן (יג:) מבואר שאסור לאדם לשכב אפרקדן, היינו ששוכב על גבו ופניו למעלה (רש"י שם), ולדעת הרמב"ם (קריאת שמע פ"ב ה"ב) גם פניו למטה אסור, לכך כתב רש"י 'על צדו'. ואף שרש"י עצמו פירש שאפרקדן הכוונה לשכיבה על גבו, אך מסתבר שלכתחילה גם לדעת רש"י יש להחמיר כדעת הרמב"ם [ואין להקשות, שלהלן (יג:) מבואר שבקריאת שמע אסור לקרוא אפילו כשהוא מוטה על צדו, כבר כתב רש"י (נדה יד. ד"ה כי) שדווקא אם מטה על צדו מעט, אבל אם כולו שכוב על צדו מותר]. **שסח. השפתי** חכמים תמה, שבכל התורה מיעוט נחשב כדרשה גמורה, ומה נשתנה כאן שאינו כך. ותירץ, שיתכן שאין זאת אלא במיעוט שנכתב באחד מלשונות המיעוט המובאים בל"ב מידות דרבי אליעזר, שהם: אך, רק ומן. **שסט. בשפתי** חכמים ביאר דבריו על פי מה שכתב הרמב"ם (פיה"מ פ"ב מ"ה, קריאת שמע פ"ד ה"א) שהטרדה היא מחמת שחושש שמא לא ימצאנה בתולה, וזו כוונת רש"י, שבכל מצוה, טרוד המקיימה במצוה עצמה, מה שאין כן כאן שאין מחשבתו טרודה בקיום המצוה עצמה, אלא בבתולים. **שע. ראה** להלן ד"ה הכונס שכתב רש"י שטרוד במחשבת בעילת מצוה, ולא הזכיר ענין 'בתולים', משמע לכאורה שהוא טעם אחר. ועיין בתוספות בכתובות (ו: ד"ה לא) שפירשו שחושש שמא לא ידע לבעול, ולכאורה זו כוונת רש"י בד"ה הכונס. אמנם הרמב"ם (פיה"מ פ"ב מ"ה, קר"ש פ"ד ה"א) ביאר טעם טרדת חתן, לפי שחושש שמא לא ימצא לה בתולים, ולכאורה זו כוונת רש"י כאן שכתב שטרוד בעסק הבתולים. וראה בתלמידי רבנו יונה (פ"ב ט: ד"ה חתן) שפירשו שמתיירא שלא יעשה כרות שפכה. ועיין עוד בילקוט ביאורים. **שעא. הגהות** הב"ח (אות ג). **שעב. על** שם הפסוק (איוב טז טו) 'וְעֹלַלְתִּי בֶעָפָר קַרְנִי' [בכתובות (ו:) נקט רש"י (ד"ה שנאמר) בפירוש את הלשון 'מעולל בעפר קרנו']. שדרך האבלים היה לתת עפר על ראשם. ע"פ רד"ק (ישעיה סא ג), מצודת דוד ומלבי"ם (איוב טז טו). אמנם בסוכה (כה.) כתב רש"י (ד"ה שנאמר) טעם אחר לכך שאבל פטור מתפילין, מפני שהם פאר, וכשמתפאר בהם, מראה את עצמו שאינו אבל. וראה בשלמה משנתו מה שכתב בזה. **שעג.** 'די מחסורו' (דברים טו ח) תרגומו 'כמסת חוסרניה'. **שעד. ציון** המקור מקומו כאן. שפתי חכמים. **שעה. על** פי רש"י (תהלים קיט קסד). ועיין בב"ח (או"ח סי' רלו ס"א) שכתב, שבשלש הפרשיות של קריאת שמע כתובים 'שבעה משפטי צדקך', דהיינו שבע מצוות, תפילין של יד, תפילין של ראש, מזוזה וארבע ציציות, לכן תקנו לומר בכל יום שבע ברכות בקריאת שמע, להלל לה' בשבע ברכות על שבע המצוות. **שעו. במגיד** תעלומה (ברש"י) כתב לבאר החילוק בין שתי הנוסחאות ברש"י, שלנוסחא אחרינא, 'אמת ואמונה' נחשבת ארוכה ו'השכיבנו' קצרה, אולם לנוסח הראשון יש לומר שרש"י מפרש 'אחת ארוכה ואחת קצרה' כפירוש רבינו תם המובא להלן, שמשמעותו 'בין אם יאריך ובין אם יקצר', אלא שרבינו תם כתב זאת על ברכת 'אמת ואמונה' בלבד, אולם לרש"י בנוסחא זו, יש לפרש ש'אחת ארוכה ואחת קצרה' מוסב על שתי הברכות, גם על אמת ואמונה וגם על השכיבנו, ששתיהן פעמים שמאריכים בהן ופעמים שמקצרים בהן. ולפי זה מיושבות כל קושיות התוספות (ד"ה אחת) [מובאות להלן]. התוספות (שם) ותלמידי רבינו יונה (ד"ה בשחר) למדו בדעת רש"י, שמשמעות 'ארוכה' ו'קצרה' היינו שנוסחם ארוך או קצר [והוסיף המאירי (ד"ה בשחר) לפירוש זה, שאף ש'השכיבנו' אינה קצרה ממש, אולם לגבי אמת ואמונה הסמוכה לה היא קצרה]. פירוש נוסף כתב המאירי לדעת רש"י, ש'ארוכה' ו'קצרה' הוא מצד עניניהם, ש'אמת ואמונה' עניניה מרובים שנזכרו בה יציאת מצרים, קריעת ים סוף ומכת בכורים, ולכן נחשבת ארוכה, ו'השכיבנו' שלא הוזכר בה רק תפלה על מזיקים ושאר צרות, נחשבת קצרה. אמנם הרמב"ם (פיה"מ) פירש, שהתיבות 'ארוכה' ו'קצרה' מוסבות על שתי הברכות שלפני קריאת שמע בין בשחרית ובין בערבית, שכל ברכה שפותחת ב'ברוך' וחותמת ב'ברוך' נקראת 'ארוכה', ושאינה כן נקראת 'קצרה', ועל פי זה מתפרש גם המשך המשנה 'מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר, לקצר אינו רשאי להאריך', כלומר, ברכה שתקנו בה חכמים שתהיה פותחת ב'ברוך' וחותמת ב'ברוך', אסור לשנותה לעשותה קצרה, כלומר, שלא לפתוח בה ב'ברוך'. וכן

לחתום

מקום שאמרו לחתום בברוך.

יא:

יוצר אור ובורא חשך (עושה שלום ובורא רע)

לקמיה מפרש אידך מאי היא - להלן תפרש הגמרא מה היא הברכה השניה [שמברך לפני קריאת שמע בבוקר]. **דאילו** ברכה **דישתבח אינה מן המנין** של ברכות שלפני קריאת שמע, **שהיא** הברכה **שלאחרי פסוקי דזמרה** וסיום שלהן, **כמו ברכת** הסיום **של הלל. ואומרים אותה קודם זמן קריאת שמע אם** ירצו[שעז].

שכבר נפטר באהבה רבה

שיש בה מעין ברכת התורה, ותן בלבנו ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך, ותלמדם חקי רצונך[שעח].

מדרש

מדרש הוא **קרוב** למקרא, כגון **מכילתא וספרא וספרי**, שהם **מדרשי מקראות** [מכילתא הוא מדרש הלכה על חומש שמות, ספרא על ויקרא, וספרי על במדבר ודברים] ולפיכך סובר רבי אלעזר שגם על מדרש יש לברך.

לגמרא אין צריך לברך

מאן דאמר זה שסובר שאין מברכים על גמרא[שעט], אינו משום שסובר שנפטר באהבה רבה, אלא **אפילו** קודם **אהבה רבה קאמר**, כי לדעתו לא הצריכו כלל ברכה על כך. **והכי מוכח מילתא (בפסח שני)** [**בפרק שני** (יד:)][שפ], שאמרו שם, אמר רב חייא בר אשי, זימנין סגיאין הוה קאימנא קמיה דרב [-פעמים רבות עמדתי לפני רב], ומקדים ומשי ידיה [-והשכים בבוקר ונטל את ידיו], ומברך [על התורה], ומתני לן פרקין [-ושנה לנו פרקנו], ומנח תפילין והדר קרי קריאת שמע. וממעשה זה הגמרא מוכיחה להלן שצריך לברך גם לתלמוד, ואם תאמר שמאן דאמר שאין מברכים על גמרא, הוא רק אם אמר אהבה רבה, מה הראיה משם, הרי שם מדובר שעדיין לא אמר אהבה רבה, כמו שמבואר שם ששנה להם מיד כשהשכים בבוקר עוד מקודם שהניח תפילין וקרא קריאת שמע.

אף לגמרא צריך לברך

מאן דאמר זה סובר שאף לגמרא צריך לברך, לפי **שהוא עיקר התורה, שממנו הוראה יוצאה** - שמהגמרא יוצאות הוראות ופסקי הלכה.

'**גמרא**' **היינו סברת טעמי משנה, ותירוצי משניות הסותרות זו את זו**, וכן מה שפעמים מפרשים את המשנה בדרך '**חסורי מחסרא**'.

ומברך

ורב היה מברך ברכת התורה.

ורבי יוחנן מסיים בה הכי

רבי יוחנן מסיים את ברכת 'לעסוק בדברי תורה', בתפילת 'והערב נא' וכו', מפני שסובר דברכת 'לעסוק' **בעי פתיחה בברוך וחתימה בברוך**[שפא].

הערב נא ה' אלהינו

'ערבו עלינו לעסוק בהם מאהבה[שפב]'.

ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל גרסינן

ולא גרסינן ברוך אתה ה' **למדני חקיך**[שפג] [שהוא פסוק בתהלים (קיט יב)], **שאין זו** [-פסוק זה] **ברכה והודאה על שעבר, אלא לשון בקשה**, ואילו הברכות עניינם הודאה ושבח. **ודוד כי אמרה, לא לשם ברכה אמרה אלא** אמרה **בלשון בקשה, והכי קאמר, ה' שאתה ברוך, למדני חקיך.**

זו היא מעולה שבברכות

ברכת 'אשר בחר בנו' היא המעולה שבברכות התורה[שפד], **לפי שיש בה הודאה למקום וקילוס לתורה ולישראל.**

אמר להם הממונה

הוא סגן הכהנים, כדאיתא (ביומא) [בסנהדרין (יט.)][שפה], **היינו סגן היינו ממונה** (בפירש"י שם יומא טו: ד"ה הממונה)[שפו].

ברכו ברכה אחת

לקמן מפרש מאי היא אותה ברכה. אומר רש"י, ואותה ברכה, **מן הברכות שלפני קריאת שמע היא**, והסתפקה הגמרא רק איזו מהם. ומוכיח רש"י כן, **דהחתם** במסכת תמיד במשניות שקדמו למשנה זו, שאנו עוסקים בה, **מסדר לכוליה סדר עבודת השחר, וקאמר** במשנה הסמוכה למשנה זו (פ"ד מ"ג) **דלאחר שסדרו האברים על גבי הכבש ומלחום, ירדו ובאו להם ללשכת הגזית לקרות את שמע, והדר תני** - ואחר כך שונה משנת '**אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת והם ברכו וקראו עשרת הדברות**', שמע והיה אם שמוע וכו', הרי שמדובר על הברכה שקודם קריאת שמע[שפז].

ועבודה

בשביל העבודה שעשו, היו מברכין אחריה '**רצה ה' אלהינו עבודת עמך ישראל, ואשי ישראל ותפלתם תקבל ברצון, ברוך המקבל עבודת עמו ישראל ברצון**'. **אי נמי** - או אפשר שהחתימת הברכה היתה '**שאותך לבדך ביראה נעבוד**'.

וברכת כהנים

לברך את העם[שפח]. אומר רש"י, מצינו שנמנו כאן שלש ברכות בלבד, אמת ויציב, עבודה וברכת כהנים, **ובשאר תפלה** [-תפלת י"ח] **לא היה להם**

ציונים והערות

להיפך, ברכה שאמרו בה חכמים שלא לפתוח בה ב'ברוך', אין אדם רשאי לפתוח בה ב'ברוך', וכן ברכה שתקנו בה חכמים שלא תחתום ב'ברוך', כגון ברכת הפירות וברכת המצוות, אינו רשאי לחתום בה. התוספות הקשו על רש"י שפירש ש'אמת ואמונה' נחשבת לברכה ארוכה ו'השכיבנו' לקצרה כמה קושיות: א. הרי ברכת 'השכיבנו' אינה נמנית בתוספתא (פ"א ה"ח) בין הברכות הקצרות. ב. הרי פעמים שמאריכים בה הרבה כמו במערבית של ליל ב' של פסח. ג. גם ב'אמת ואמונה' פעמים שמקצרים בה, כמו שאמרו להלן (יד:) לדעת האומר שאין אומרים פרשת ציצית בתפילת ערבית, מזכירים יציאת מצרים בברכת אמת ואמונה ולפי הנוסח המובא שם מקצרים בה הרבה [אמנם הקושיא השניה והשלישית קשות רק לפי הבנת התוספות ברש"י, אבל לפי פירוש המאירי מיושבות קושיות אלו, שאף אם מאריכים ב'השכיבנו', אבל לא מוסיפים בה עוד ענינים, וכן ב'אמת ואמונה', גם כשמקצרים בה לא משמיטים מעניניה]. ולכן מפרש רבינו תם ש'אחת ארוכה ואחת קצרה' מוסב על ברכת 'אמת ואמונה' בלבד, שברכה זו פעמים מאריכים בה, ופעמים מקצרים בה. והמשך המשנה 'מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר' הוא ענין בפני עצמו, ומוסב על שאר ברכות, והכוונה לברכות שאמרו להאריך בהם, כמו קידוש והבדלה, שיש בהם פתיחה וחתימה, אינו רשאי לקצר, כי אם יקצר לא יצטרך לחתום, ואינו רשאי לברך בענין שלא יוכל לחתום, וכן 'מקום שאמרו לקצר' כברכת הפירות אינו רשאי להאריך בהם, שאם יאריך יצטרך לחתום. ולפי פירוש זה, מה שאמרו בסיפא 'מקום שאמרו לחתום אינו רשאי שלא לחתום' וכו', מוסב על הרישא 'מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר' כמו שנתבאר. ע"פ ביאור השיטמ"ק(ד"ה בסמך) ותלמידי רבינו יונה (ד"ה בסמך) בדברי רבינו תם. וראה עוד בשלמה משנתו מה שכתב ביישוב קושיות התוספות על רש"י. **שעז. בשפתי** חכמים (נרס"י) כתב שני דרכים בביאור דברי רש"י. הראשון, על פי מה שכתב רש"י להלן (ל. ד"ה ולענ"ד) שאביו של שמואל ולוי התפללו תפלת י"ח קודם עלות השחר, שהיתה שעת הדחק [אמנם ברש"י שם לא כתב בפירוש שהתפללו קודם עלות השחר אלא קודם היום, אבל בתוספות שם (ד"ה אבוה) כתבו כך בשמו]. ואם כך הוא בתפלת י"ח, קל וחומר שברכת ישתבח אפשר לאומרה קודם עלות השחר. הדרך השניה, כוונת רש"י לאחר שעלה עמוד השחר קודם שהגיע זמן קריאת שמע, שזמנה הוא רק משיכיר את חבירו בריחוק ד' אמות, שהוא אחר עלות השחר. הביאור הלכה (סי' נח ס"א ד"ה זמן) העיר על רש"י, שמשמע מדבריו כאן שזמן ברכות קריאת שמע הוא בזמן קריאת שמע, ואילו רש"י להלן (ד"ה אי אמרת) כתב שאפשר לומר את ברכת אהבה רבה גם בלילה. וכתב על כך, שיש ליישב בדוחק. ואפשר לומר בכוונתו, שיש לחלק בין אנשי משמר לאחרים, וכאן דיבר רש"י בשאר בני אדם, ובהם זמן ברכות קריאת שמע הוא בזמן קריאתה, שהרי נתקנו עליה, אבל להלן דיבר רש"י באנשי משמר שהקילו אצלם בגלל עבודתם, וכמו שמצינו שהוקדם אצלם זמן קריאת שמע משאר בני אדם, כמו שאמרו (יומא לז:) 'הקורא עם אנשי משמר לא יצא', כך יש לומר שהוקדם זמנה של אהבה רבה. **שעח. בשפתי** חכמים (נרס"י) העיר על הנוסח שמביא רש"י שהוא שונה מנוסחנו, שאומרים בתחילה 'ותלמדם חוקי חיים', ואחר כך 'ותן בלבנו'. וכתב, שאפשר שכך היה נוסחו של רש"י. וכתב עוד, שאפשר שרש"י הקדים את המאוחר משום שהבקשה היא ממש מעין ברכת התורה שמבקשים והערב נא, מה שאין כן ו'תלמדם חוקי חיים' לא נמצא מעין זה ממש בברכת התורה. **שעט. רש"י** נוקט 'גמרא' כדוגמא בעלמא, וכוונתו לכל אלו שסוברים שיש דברים שאין מברכים עליהם. **שפ. הגהות** וציונים. **שפא. הבית** יוסף (או"ח סי' מז) הוכיח מדברי רש"י, שסובר כדעת הראשונים הסוברים ש'הערב נא' היא המשך של 'אשר קדשנו וכו' לעסוק בדברי תורה', ואינה ברכה לעצמה. **שפב. במגיד** תעלומה (נרס"י) ביאר, שהוקשה לרש"י כיצד תקנו להתפלל שיערבו עלינו דברי תורה, הרי זה דומה ללומד על מנת לקבל פרס. ועוד, שהואיל ונהנה גופו מכך, הרי הוא משתמש בכתרה של תורה, ואמרו על כך (נדרים סב.) שנעקר מן העולם. לכך פירש רש"י שבקשה זו אינה לצורך הנאת גופו, אלא כדי שיוכל לעסוק בה מתוך אהבה, משום שיש בכך יותר נחת רוח להשם יתברך, ונמצא מתפלל על חפצי שמים [ועיין כעין זה בהקדמת הספר אגלי טל]. **שפג. בטעם** גירסא זו כתב הב"ח (סי' מז), שהיא על שם הפסוק (דברים ד יד) 'ואותי צוה ה' בעת ההיא ללמד אתכם חקים ומשפטים'. **שפד. במגיד** תעלומה (נרס"י) דייק, שבגמרא נאמר שהיא המעולה שבברכות, ורש"י הוסיף על לשון הגמרא וכתב, שהיא המעולה ש'בברכות התורה'. כי הוקשה לו, שאם כפשוטו שהיא המעולה שבכל הברכות, אין לכך הבנה, שהרי גם בקידוש היום אומרים 'אשר בחר בנו וכו' וקדשנו במצותיו' הרי קילוס לה' לתורה ולישראל, ובפרט בקידוש של חג השבועות, שמזכירים בפירוש 'יום מתן תורתנו', לכן כתב רש"י שכלפי ברכות התורה יש לזו מעלה יתרה. **שפה. הגהות** וציונים. **שפו. כוונת** מציייני הרש"י ביומא, שגם שם פירש ש'ממונה' הוא סגן הכהנים. התוספות במנחות (ק. ד"ה אמר) ובעוד מקומות הקשו על רש"י מהירושלמי שמונה חמשה דברים ששימש הסגן, ולא מנה דבר זה ביניהם. ולכן כתבו שהיה זה ממונה אחר שנתמנה לכך. והוסיפו, שאפשר שהיה זה אותו הממונה על הפייסות. **שפז. בפני** יהושע (ד"ה תנן) העיר, מנין שאותה ברכה היתה מברכות קריאת שמע ולא ברכת התורה, שהרי במשנה שם נזכר גם שקראו בתורה. וכתב, שנראה שברכות התורה בירכו מיד בקומם, כמו שמסתמא בירכו אז את כל ברכות השחר, ולא היה צריך הממונה להזכירם על כך. **שפח. כוונת** רש"י שאמרו את הפסוקים של ברכת כהנים, כפי שכתבו התוספות (ד"ה וברכת). מגיד תעלומה (נרס"י). אמנם מהרמב"ם (פיה"מ תמיד פ"ה מ"א) משמע שלא אמרו את פסוקי ברכת כהנים, כי פירש שם ששלש ברכות האמורות במשנה, הכוונה לאמת ויציב, רצה ומודים ושים שלום, שכל שלש ברכות אלו הם תפלות על העם, אבל ברכת כהנים הידועה [כלומר נשיאת כפים]

פנאי, ולא התפללו אותה, כי היו ממהרים להשלים הקרבת התמיד[שפט], ואף זמן קריאת שמע לא הגיע בעת שקראו עכשיו את שלשת פרשיותיה, כדאמרינן במסכת יומא (לז:) הקורא את שמע עם אנשי משמר ועם אנשי מעמד לא יצא, לפי שאנשי משמר מקדימין כו', והטעם שהקדימו את קריאת שמע, הוא גם כן מחשש שמא תמשך עליהם העבודה וימנעו מלקרוא[שצ].

מוסיפין ברכה אחת

לקמיה מפרש לה את נוסח הברכה.

למשמר היוצא

שהמשמרות מתחלפות ביום השבת, כדאמרינן במסכת סוכה (נו:) משמר היוצא עושה תמיד של שחר ומוספין, ומשמר הנכנס עושה תמיד של בין הערבים ובזיכין[שצא].

לאו בפירוש אתמר

לא שמע רבי זריקא מפי ריש לקיש שאמר בפירוש 'מאי ברכה אחת, יוצר אור'.

זאת אומרת

יש להוכיח ממה דקתני ברכו ברכה אחת.

ברכות אין מעכבות זו את זו

בירך את האחת ולא בירך את השניה, נפקא מיהא [-מכל מקום יוצא] ידי חובתו בההיא שבירך, ואין חברתה מעכבת לומר שאין זו מועלת בלא זו. ומהכא [-ומכאן] שמע רבי זריקא דסבירא ליה לריש לקיש - שסובר ריש לקיש, דהך 'ברכה אחת' - שה'ברכה אחת' שאמרו במשנה בתמיד, שבירכו אנשי משמר, יוצר אור היא.

אי אמרת בשלמא יוצר אור הוו אמרי

אם תאמר שדעת ריש לקיש שאמרו יוצר אור, ולא אהבה רבה, ואף על גב דמטא ליה זמנא - ואף שהגיע זמנה של אהבה רבה בזמן שאמרו את ברכת יוצר אור, שהרי אף בלילה ראוי לומר את ברכת אהבה רבה, [שהרי עיקרה על ענינים של תורה, אלא שקבעוה לקריאת שמע][שצב], וכל שכן דכיון דאמרי [-שאמרו] יוצר אור שזמנה דווקא ביום[שצג], ודאי מטיא זמנה של אהבה רבה. וחוזר רש"י לבאר את הראיה, ואפילו הכי שהגיע זמנה של ברכת אהבה רבה, לא אמרי אנשי המשמר אלא יוצר אור, ותו לא אמרי לה לברכת אהבה רבה, היינו דקאמר - מובן מה שאמר ריש לקיש, שמע מינה ברכות אין מעכבות זו את זו.

יב.

אלא אי אמרת

אבל אם תאמר, הך ברכה דקאמרי - ברכה זו שאמרו אנשי המשמר היא אהבה רבה, ולא יוצר אור, היכי שמעת מינה - כיצד ניתן לשמוע מכאן דאין ברכות קריאת שמע מעכבות זו את זו, דלמא האי דלא אמרי [-שמא מה שלא אמרו] יוצר אור, הוא משום דלא מטא זמניה הוא - כי עדיין לא הגיע זמנה, וכי מטא זמניה של יוצר אור אמרי לה, ואם כן אין להוכיח מכך שבירכו אהבה רבה שברכות אינן מעכבות זו את זו, כי אפשר לומר שאמרו את ברכת יוצר אור לבסוף.

מקשה רש"י, ואף על גב דקרו אינהו - שקראו הם [אנשי המשמר] קריאת שמע של שחרית שזמנה ביום[שצד], ומדוע אמרו כאן שלא הגיע זמנה של ברכת יוצר אור. מתרץ רש"י, כשהם קראו קריאת שמע אכן עדיין לא מטא זמניה - לא הגיע זמן קריאת שמע, כדאמרינן בעלמא - כמו שאמרו במקום אחר (יומא לז:) 'הקורא את שמע עם אנשי משמר לא יצא, שאנשי משמר מקדימין' קודם זמן קריאת שמע, ולפיכך אמרו כאן, שכשקראו קריאת שמע לא הגיע זמנה של ברכת יוצר אור[שצה].

ואי מכללא מאי

וכי אמר ליה 'מכללא' - ומה שאמר רב יצחק בר יוסף, שרבי זריקא שאמר שאנשי משמר אמרו ברכת יוצר אור לא אמר כן בפירוש, אלא רק 'מכללא', כלומר, מתוך דבריו יש ללמוד זאת, ומשמע שאין הדבר מוכרח מתוך דבריו, קשה, מאי גריעותא איכא [-איזה חסרון ישנו] בהוכחה זו, דאמר רב יצחק על כך 'לאו בפירוש אתמר', הא שפיר מצי למשמע מכללא - הרי אפשר לשמוע בבירור מתוך דבריו דיוצר אור קא אמרי - אמרו[שצו]. ומשנינן, ליכא למשמע מהכא - אין לשמוע מכאן שהיתה זו ברכת יוצר אור, דילמא - שמא לעולם אימא [-אומר] לך שהיתה זו ברכת אהבה רבה וכו'.

בקשו

לקבוע עשרת הדברות בקריאת שמע[שצז].

מפני תרעומת המינין

שלא יאמרו לעמי הארץ אין שאר תורה אמת[שצח], ומשה אמרה מפי עצמו[שצט]. ותדעו שהוא כך, שהרי אין קורין לפני קריאת שמע, אלא מה שאמר הקדוש ברוך הוא ושמעו מפיו בסיני[ת].

המינין

עכו"ם[תא].

פתח בדשכרא וסיים בדחמרא

תחלת הברכה - כשאמר 'ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם', אמר על מנת לסיים שהכל נהיה בדברו, כי היה סבור שהוא שכר, וכיון שהגיע למלך העולם נזכר שהוא יין ואמר בורא פרי הגפן, באופן זה, פשיטא לן דיצא ידי חובה, דהא אפילו סיים כל הברכה כדעת פתיחתה, ואמר שהכל, יצא על היין, דתנן לקמן (מ.) וכו' 'על כולם שאמר שהכל יצא'.

אלא

אלא קא מבעיא לן - נסתפקנו באופן שפתח ואמר 'ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם', אדעתא דחמרא - על דעת שהוא יין, כדי לסיים בורא פרי הגפן, וכשהגיע למלך העולם נזכר שהוא שכר וסיים שהכל נהיה בדברו, מהו[תב].

ציונים והערות

והיא 'יברכך ה'', נאמרה על מעלות האולם אחר גמר עבודות התמיד [ומה שהוסיף הרמב"ם גם 'מודים' כבר תמה עליו בביאורי הגר"א שם]. **שפט.** כעין זה כתב בשיטה מקובצת (ד"ה תנן), שלא היה להם שהות לומר כל הברכות, מפני שתמיד של שחר היה קרב מיד כשעלה עמוד השחר. ובמאירי (ד"ה ובסוגיא) כתב, שהואיל ותקנו את התפלות כנגד התמידין, הקילו על העוסקים בהם. **שצ.** רש"י ביומא (לז: ד"ה שאנשי). עיין בריטב"א ביומא (שם ד"ה הקורא) שכתב, שמה שאמרו 'הקורא עם אנשי משמר לא יצא ידי חובתו', הוא לאו דווקא, והכוונה שלא קיים מצוה מן המובחר. **שצא.** הם שני בזיכי לבונה שהיו מקטירים שני כהנים בכל שבת, ולאחר הקטרתן הותר לחם הפנים באכילה. רש"י כאן נקט את לשון הגמרא בסוכה, ומלשון הגמרא שם משמע שהבזיכים היו קרבים לאחר תמיד של בין הערביים. וראה בשפתי חכמים (ברש"י) שהקשה מהגמרא ביומא (לג.) במימרא של 'אביי הוה מסדר', שמבואר שם שתמיד של בין הערביים היה קרב לאחריהן. **שצב.** כך כתב המאירי (ד"ה והרי). **שצג.** שברכת יוצר אור עיקרה נתקנה להנאת האור. מאירי (שם). **שצד.** כמו ששנינו לעיל (ט:) 'מאימתי קורין את שמע בשחרית, משיכיר בין תכלת ללבן'. **שצה.** והטעם שהקדימו לקרוא קריאת שמע קודם הזמן, כי חששו שמא תימשך עליהם העבודה וימנעו מלקרוא. רש"י ביומא (לז: ד"ה שאנשי). ובריטב"א (יא: ד"ה ברכו) כתב, שאסור לעשות העבודה עד שיקראו קריאת שמע. **שצו.** פירוש, הלשון 'מכללא איתמר' נאמר כשניתן לדחות הדבר, שאם לא כן לא היה האמורא מאריך בדבריו לומר שלא שמעו בפירוש. **שצז.** כתב במגיד תעלומה (ברש"י), שמשמע מלשונו שהנידון בגמרא הוא על קביעת עשרת הדברות בקריאת שמע, ולא על קריאתם בציבור סתם. ונראה שדייק זאת מלשון הגמרא 'בקשו לקרות כן', שמשמעו שבקשו לקרוא בגבולים כשם שקראו במקדש, והרי במקדש קבעו זאת בקריאת שמע. ולפי זה יש לדייק שכאשר בטלו זאת בציבור הוא רק באופן הנ"ל, אבל לקרוא בציבור בלבד בלא קביעות מותר, אולם בטור ושלחן ערוך משמע שאסרו בציבור בכל ענין. **שצח.** החשש היה רק מה שהמינים יכשילו את עמי הארץ, אבל המינים בעצמם גם בלא קריאת עשרת הדיברות אין להם תקנה, מאחר ש'כל באיה לא ישובון' (משלי ב יט) [עיין בעבודה זרה (יז.)]. מגיד תעלומה (ברש"י). **שצט.** עיון יעקב (ד"ה מפני). **ת.** בספר מגדים חדשים (ברש"י) העיר, שמלשון רש"י משמע ששמעו מפי הקדוש ברוך הוא את כל עשרת הדברות, ובמדרש (שהש"ר א א) מצינו שנחלקו בזה רבי יהושע בן לוי וחכמים, רבי יהושע בן לוי סובר ששמעו מפי הקדוש ברוך הוא רק את שתי הדברות הראשונות, ורבנן סוברים ששמעו מפי הגבורה את כל עשרת הדברות. וכתב, שיש ליישב דברי רש"י לדעת כולם על פי מה שכתב הרדב"ז (שו"ת ח"ג סי' תתיז) שמה שאמרו בגמרא ששמעו מפי הקדוש ברוך הוא רק את שתי הדברות הראשונות, משמעו ששמעו מפי הקדוש ברוך שדיבר אליהם והבינו את הדברים, אולם שאר הדיברות שמעו כשהיה הקדוש ברוך הוא אומרם למשה ולא הבינום, ומשה רבינו ביאר אותם להם. ואפשר שזו כוונת רש"י, שלדברי הכל שמעו ישראל את עשרת הדיברות מפי הקדוש ברוך הוא, ומה שנחלקו במדרש הוא רק אם היה אומר אותם להם בלשון נוכח והבינום, או שהיה מדבר אותם למשה באוזניהם, אך לא הבינום. והוסיף המגדים חדשים, שכעין זה כתב הרמב"ן בפירוש החומש (שמות כ ז), ששמעו את כל הדיברות מפי הקדוש ברוך הוא, אלא שאת שתי הראשונות הבינו בשעה ששמעו מפי הקדוש ברוך הוא, ואת שאר הדיברות שמעו ולא הבינו. וראה שם עוד מה שהאריך. **תא.** בהגהות וציונים הובא גירסת דפוסים שגירסתם 'תלמידי ישו'. **תב.** הרשב"א (ד"ה הכי) הביא בשם הראב"ד שהקשה על רש"י שפירש 'פתח ומברך בדחמרא' שמחשבתו היתה על יין, אבל לא אמר בפיו בפירוש את ברכת היין, שהלשון 'פתח ומברך' אין משמעו מחשבה, אלא שאמר כך בפירוש [יש להעיר, שקושיא זו היא על פי גירסת הראב"ד, שלא כגירסא הנדפסת בגמרא 'פתח ובריך אדעתא דחמרא']. והוסיף להוכיח זאת מהברייתא שהובאה להלן 'פתח ביוצר אור וסיים במעריב ערבים'. ורש"י לשיטתו מפרש גם שם שהכוונה למחשבת יוצר אור, והרי מה ששנינו שם 'וסיים במעריב ערבים' היינו שאמר כך בפיו, משמע שגם מה שנאמר ברישא 'פתח ביוצר אור' היינו שאמר כך בפיו, ולא חשב בלבד. ודוחק לומר שמה ששנינו ברישא 'פתח' היינו מחשבה, ומה ששנינו בסיפא 'וסיים' היינו בפה. ומביא בשם הגאונים [וגם הראב"ד הביא פירושם בהשגותיו על בעל המאור] שפירשו, שאכן מה ששנינו 'פתח' הכוונה שאמר כך בפיו, ופירשו מה שאמרו 'פתח בשכרא וסיים בחמרא', שאמר 'שהכל נהיה בדברו בורא פרי הגפן'. והרשב"א הרבה להקשות על פירוש זה, עיין שם. ועל מה שהקשו על רש"י מהברייתא של יוצר אור, כתב הרשב"א שיש לחלק בין ברכת שכר ויין שהן ברכות קצרות וכל נוסח הברכה הוא בפתיחתה, ובברכות אלו אם אמר בפיו את ברכת היין בודאי שלא יצא ואין מה להסתפק בכך, כי זהו כל נוסח הברכה, ומאחר שכבר סיים את הברכה ואמר על השכר 'בורא פרי הגפן' שוב אינו יכול לתקן את עצמו ולומר 'שהכל נהיה בדברו'. אמנם בברכת 'יוצר אור' שהוא נוסח ארוך, גם אם פתח בשחרית ואמר 'אשר בדברו מעריב ערבים' וסיים ב'יוצר

במר עיקר ברכה אזלינן

ועיקר ברכה שהן התיבות 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם', שיש בה הזכרת שם ומלכות[תג] **אדעתא דיין נאמרה**, והוי כמו שסיים ביין, **ואין ברכת היין** מוציאה ידי ברכת שכר שאין השכר מן הגפן[תד].

פתח ביוצר אור

כלומר, **אדעתא דלימא** [-על דעת לומר] **יוצר אור**[תה].

וסיים במעריב ערבים

כשאמר מלך העולם נזכר[תו], וסיים **אשר בדברו מעריב ערבים**[תז].

שאני התם וכו'

כלומר, **דלמא** [-שמא] **פתיחה** שפתח 'אשר בדברו מעריב ערבים וסיים יוצר אור'[תח] **אינה כלום, והא דקתני** [-ומה ששנינו בברייתא] **שיצא, לפי** שחוזר וחותם בה ב'ברוך יוצר המאורות', **ועל ידי חתימתה, קאמר** הברייתא **דיצא** ידי חובתו, מכיון שיש לחתימה תורת ברכה, כי חתם בה ב'ברוך'. (הלכה) [אבל][תט] ברכת **שהכל שאין חותם בה בברוך, ופתיחתה אדעתא** [-על דעת] **דבורא פרי הגפן הוא, אימא** - יש לומר **דלא יצא**, מפני שעיקר הברכה היתה מקולקלת.

הכי גרסינן אלא כיון דאמר כו'[תי]

אלא לא תימא - אל תאמר **משום חתימתה יצא, אלא פתיחתה נמי מעלייתא היא** - אף היא היתה כשורה, **ולא תפשוט מיניה** לבעייתנו בענין **חמרא ושכרא, דלגבי ברכות ערבית ושחרית, הוא דמצי למימר דכי פתח בזו וסיים בזו יצא, דהא כי פתח בשחרית אדעתא דמעריב ערבים** - על דעת לומר 'אשר בדברו מעריב ערבים' **הוה דעתיה לאדכורי** - היתה דעתו להזכיר **בה** גם מדת יום, כדרך שמזכירים מדת היום בתפלת הלילה, כגון גולל **אור**[תיא], **וכי פתח ערבית אדעתא דיוצר אור, הוה דעתיה לאדכורי בה** - היתה דעתו להזכיר בה מדת **לילה**, כגון ובורא חשך, **הלכך אדעתא דתרוייהו הויא** - נמצא שדעתו היתה על שניהם, גם על יום וגם על לילה.

לאו לאפוקי הא דאמרן

כגון מה שנסתפקנו בענין **שכרא וחמרא**, שאמר את פתיחת הברכה על שכר על דעת לסיים בורא פרי הגפן וסיים שהכל נהיה בדברו.

היינו בעיין

דהא ברכת התמרים על העץ ועל פרי העץ אינה עולה לברכת הלחם[תיב], **ואי בהא פשטת דהכל הולך אחר חתום ברכות, הוא הדין לחמרא ושכרא.**

כל מי שלא אמר

כל מי שלא אמר **ברכת אמת ויציב כמו שתקנוה**, לתת בה הודאה על יציאת מצרים וקריעת ים סוף. **וכן אמת ואמונה בערבית**, שמדובר בה על העתידות, שאנו מאמינים בו שיקיים לנו הבטחתו ואמונתו לגאלנו מיד מלכים ומיד עריצים ולשום נפשנו בחיים ולהדריכנו על במות אויבינו, **לא יצא**[תיג].

שנאמר להגיד בבקר חסדך

שנאמר (תהלים צב ג) 'להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות', **וברכת אמת ויציב** שאומרים אותה בבוקר, כולה על חסד שעשה עם אבותינו היא, **שהוציאם ממצרים ובקע להם הים והעבירם בו. וברכת אמת ואמונה** שאומרים אותה בלילה, **מדבר בה אף על העתידות, שאנו מצפים שיקיים לנו הבטחתו ואמונתו לגאלנו מיד מלכים ומיד עריצים ולשום נפשנו בחיים ולהדריכנו על במות אויבינו, כל אלה הנסים התדירים תמיד**[תיד].

כשהוא כורע

כשהוא כורע **באבות ובהודאה, כורע בברוך** [ובהודאה כשאומר 'מודים'[תטו]], **וזוקף את עצמו כשהוא מזכיר את השם**[תטז], **על שם ה' זוקף כפופים** (תהלים קמו ח).

ציונים והערות

אור' יצא, כיון שברכה ארוכה היא ויש בה לתקן במה שחתם כראוי, וגם רש"י שפירש שם ש'פתח' הכוונה 'חשב' הוא לאו דווקא, ומודה הוא בזה שגם כשאמר בפיו את פתיחת הברכה שלא כהוגן, יכול לתקנה בחתימתה. ומה שפירש רש"י שחשב לומר, פירש כך אגב תחילת הסוגיא העוסקת ביין ושכר, ושם בהכרח פירושו 'חשב' כמו שנתבאר. ומה שהקשו על רש"י מהלשון 'פתח ובריך' שמשמעו שאמר בפיו, הביא הרשב"א שיש שגרסו 'פתח אדעתא' [כפי שנדפס בגמרא שלפנינו, ומשמע מהרשב"א שדעתו שכך היתה גירסת רש"י]. **תג. שפתי** חכמים (ד"ה נמר). **תד. כוונת** רש"י בתיבות אלו לבאר שלא מדובר כאן בשכר הנעשה מן הגפן, שבשכר כזה הדין הוא שיוצא בברכת בורא פרי הגפן, כמבואר במגן אברהם (סי' רט סק"א) בשם תשובת הרמב"ם, אלא שכר הנידון כאן, הוא משאר דברים. שלמה משנתו (גרס"ו). **תה. עיין** בהערה לעיל (גרס"ו ד"ה הלכה) שהובא בשם הרשב"א שכתב, שמה שביאר רש"י כאן שפתח 'על דעת' לומר 'יוצר אור' ולא אמר בפיו, ולפי דעתו מתפרש כך גם המשך הברייתא 'פתח במעריב ערבים', היינו על דעת לומר 'המעריב ערבים', הוא משגרת לשונו, כי בזה יש לפרש גם לדעת רש"י שהוא הדין גם כשאמר בפיו. **תו. הרש"ש** (גרס"ו) הגיה 'וטעה', שהרי דברי רש"י מוסבים ל'פתח ביוצר אור וסיים במעריב ערבים לא יצא', כלומר, שמדובר על תפלת שחרית, ולא שייך לומר בזה 'נזכר', אדרבה, טעה לסיים בשל ערבית. ועיין במגיד תעלומה (גרס"ו) שכתב שאין צריך להגיה בדברי רש"י כי הם מוסבים על סוף הברייתא העוסקת בתפלת ערבית, בדין של פתח ביוצר אור וסיים במעריב ערבים, ומובן הלשון 'נזכר'. וכעין זה כתב הצל"ח (גרס"ו) ועיין שם שהאריך בביאורו. **תז. ברש"י** כאן מבואר רק שסיים 'אשר בדברו מעריב ערבים', אבל לא נתבאר בדבריו כיצד היתה החתימה. אמנם הראשונים [מאירי (ד"ה מי ד"ה מעתה), תלמידי רבינו יונה (ד"ה פתח) וכך משמע ברשב"א (ד"ה הכי)] שביארו את שיטתו כתבו, שגם חתם במעריב ערבים. ומסתבר שגם רש"י נתכוין לכך, אלא שביאר שטעותו התחילה לאחר שאמר 'מלך העולם'. ונראה שלמד זאת מהמשך הברייתא, ששנינו 'ערבית' וכו' פתח במעריב ערבים וסיים 'ביוצר אור', משמע שהטעות התחילה בתחילת הברכה. וממה שכתב רש"י 'וסיים אשר בדברו מעריב ערבים' ולא פירש כיצד חתם, משמע שגם הסיום היה כפי טעותו בתחילת הברכה, כלומר שגם חתם במעריב ערבים. וראה בילקוט מפרשים בשם רש"ש טויבש שכתב שכך היא הדרך, שאין אדם משנה את נוסח הברכה בחתימה, אלא קודם לכן, כשאומר 'אשר בדברו' או כשאומר 'יוצר אור'. **תח. רש"ש** טויבש (גרס"ו). **תט. גליון.** הגהות וציונים. **תי. בשלמה** משנתו (גרס"ו) ביאר, שמה שכתב רש"י

'הכי גרסינן', בא בזה להוציא משיטת הגאונים שלפירושם לא גורסים 'אלא'. וכוונת דבריו, שהגאונים פירשו את ספק הגמרא כשאוחז כוס של שכר בידו, וסבור שהוא יין, ובירך עליו 'שהכל נהיה בדברו בורא פרי הגפן', והספק הוא אם הולכים אחר הברכה, או אחר החתימה, ורצתה הגמרא להוכיח ממה ששנינו בברייתא שאם סיים יוצר המאורות בערבית לא יצא, הרי שהולכים אחר החתימה. דוחה הגמרא, שונה הדבר שם שאמר יוצר המאורות, כלומר, הואיל ויש בה שם, הרי היא נחשבת כברכה לעצמה, ולפיכך הולכים שם אחר החתימה, מה שאין כן בנידוננו שאין חתימה בשם אין הולכים אחר החתימה. ועל כך מקשה הגמרא הרי לדעת רבי יוחנן אינה נחשבת כברכה לעצמה שהרי אין בה מלכות, על כך משיבה הגמרא על פי דברי רבה בר עולא שאמר שצריך להזכיר מדת לילה ביום ויום בלילה, נמצא שהחתימה יש לה שייכות עם הפתיחה, ועל ידי כך נחשבת גם החתימה כמו שיש בה שם ומלכות. נמצא, שלשיטה זו אין כאן חזרה מהתירוץ הקודם, אדרבה, הגמרא מחזקת את התירוץ הקודם, ואין נכון לגרוס 'אלא', כי 'אלא' משמעו חזרה מהנאמר קודם לכן, כפי שהוא לפירוש רש"י, שהגמרא חוזרת בה ממה שנאמר קודם לכן, ששם מועיל בגלל החתימה, אלא הטעם הוא משום שהפתיחה לא היתה מקולקלת, מה שאין כן לשיטת הגאונים, מתחזקים הדברים שנאמרו לפני כן, שמועיל מפני שהחתימה היתה כהוגן. **תיא. בשפתי** חכמים כתב, שצריך לומר שכוונת רש"י להמשך הברכה 'וחשך מפני אור'. או שצריך להוסיף ברש"י תיבת 'וכו''. **תיב. רש"י** שינה כאן וביאר שמדובר בברכה אחרונה של תמרים ופת, שלא כפי מהלך הסוגיא עד כאן, שעסקנו בטעות בברכה ראשונה, כי כך מוכח מלשון הגמרא, שבתחילת הענין נקטה הלשון 'נקט כסא דשכרא בידיה', ומשמע שבא עכשיו לשתותו, וכאן הלשון היא 'דאכל נהמא' וכן להלן 'דאכל תמרי', ומשמע שכבר אכל. וביאר המאירי (ד"ה מעתה), שלפי מה שמבואר בגמרא להלן שבא לרבות אופן שאכל תמרים והתחיל לברך על דעת שאכל פת, ובאופן זה אם חתם בשל תמרים יצא, מפני שגם פתיחתו לא היתה מקולקלת, כי גם תמרים סועדים, כל זה שייך רק בברכה אחרונה, שהיא ברכת 'הזן', אולם בברכה ראשונה, פשיטא שלא מועיל, שכן המברך על תמרים 'המוציא לחם מן הארץ', בודאי שלא יצא, כי תמרים הם רק מין שזן, אבל אינם לחם. עיין בחכמת שלמה (גרס"ו ד"ה לאו) שדייק מלשון רש"י שנקט הלשון 'ברכת הלחם' ולא 'ברכת המזון', שלא מדובר כאן בלחם ממש שחייב בברכת המזון, אלא בדבר שחייב ב'על המחיה' כגון דייסה. וכתב, שכך מבואר גם ברש"י על הרי"ף. ויש לעיין בכוונתם אם דעתם שאינו יוצא בברכת המזון על תמרים, כי אינם סועדים רק זנים, וברכת המזון נתקנה רק

לדברים שסועדים [ראה שפתי חכמים (ד"ה דתמרי)], או שמא גם לדעתם יוצאים בדיעבד בברכת המזון, שהרי בכלל מאתים מנה, ומה שפירשו שמדובר בברכת 'על המחיה', כי היה נראה להם דחוק לפרש שבירך ברכת המזון על התמרים, שהוא דבר שאינו דבר מצוי. **תיג. כל** זה מבואר ברש"י בדיבור הבא. כך ביאר העץ יוסף (ד"ה כל) את דברי רש"י, שלדעת רש"י מה שאמרו 'כל שלא אמר 'אמת ואמונה' הכוונה שלא אמרה בנוסח הראוי, ואין הכוונה שלא אמר כלל. [וכך משמע מדברי מלא הרועים (גרס"ו ד"ה שנאמר) שפירש לדעת רש"י, ש'אמונה' היינו **שמזכיר בה עתיד**, משמע שאין הכוונה שלא אמרן כלל, אלא לא הזכיר בהם עניינים אלו]. ודייק כן ממה שהוסיף רש"י התיבות 'כמו שתקנוה', משמע שאמר את הברכה, אך לא כפי שתקנוה. וראה בשלמה משנתו (גרס"ו) שביאר את טעמו של רש"י שהוציא כוונת המלים 'כל שלא אמר' מפשוטם, ופירש שהכוונה 'כמו שתקנוה', כי הוקשה לו משמעות המלים 'לא יצא ידי חובתו', שאין לומר שמוסב על קריאת שמע, כי אין הברכות מעכבות את קריאת שמע, כי לא נשתנית קריאת שמע משאר מצוות שאין הברכה מעכבת בהן, וכמו שמוכח מהגמרא להלן (יג.) ששנינו 'היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא', משמע שלא אמר כלל את הברכות, וכפי שדייק הירושלמי שם. וגם אין לומר שעולה על ברכת 'השכיבנו', שלא יצא ידי חובתו לפי שהחסיר את ברכת 'אמת ואמונה', כי יש לומר שרש"י סובר כדעת הרשב"א (יא: ד"ה ושמע מינה) שאף שהגמרא לעיל (יא.) דחתה את מה שדייק רבי זריקא בתחילה מדברי רבי שמעון בן לקיש שאין ברכות מעכבות זו את זו, וכוונת ריש לקיש ל'סדר ברכות', הוא רק דחייה בלבד, והעיקר הוא כהבנת רבי זריקא, שאין אמירתן מעכבות זו את זו, ואם נפרש שאכן כך היא דעת רש"י, יובן שהוקשה לו מה הכוונה 'לא יצא ידי חובתו', ולפיכך פירש, ש'לא יצא ידי חובתו', מוסב על הברכה עצמה, שהואיל ולא אמרה כמו שתקנוה לא יצא ידי חובתו. פירוש נוסף כתב העץ יוסף, שהכוונה שהפך את הסדר, ואמר אמת ואמונה בבוקר ואמת ויציב בלילה, לא יצא, משום שברכות אלו הוסמכו על הפסוק 'להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות'. וראה עוד בכסף משנה (קריאת שמע פ"ו ה"א), הובאו דבריו בילקוט ביאורים. **תיד. במגיד** תעלומה (גרס"ו ד"ה כל מי גס"ד) דייק מלשון רש"י שברכת 'אמת ואמונה' אינה רק על הגאולה העתידה, אלא גם על הניסים שה' עושה עמנו תדיר. **תטו. מאירי** (ד"ה המתפלל). **תטז. יש** להעיר, שרש"י שינה מלשון הגמרא, שבגמרא הלשון 'כשהוא זוקף' משמע שאינו חובה, אלא אם בא לזקוף את עצמו יזקוף בשם. אולם רש"י כתב 'וזוקף את עצמו', משמע שהוא חובה. ועיין בתרומת הדשן (ח"ב סי' ק, הביאו המג"א סי' קנ סק"ב והביאור הלכה

יב:

כחיזרא

שבט [-מקל] שביד אדם, והדרך היא כשבא לחבוט בו חובטו [-מכה בו] כלפי מטה בבת אחת[תיז].

זוקף כחיויא

זוקף עצמו כנחש בנחת, ראשו תחלה ואחר כך גופו, שעל ידי שזוקף את גופו בנחת אחרי שהגביה את ראשו לא תראה כריעתו עליו כמשוי - הרי הוא מראה בכך שכריעתו שכרע מקודם לא היתה עליו לטורח ולמשא.

המלך הקדוש

הטעם שאומרים 'המלך הקדוש', לפי שבימים הללו, שבין ראש השנה ליום הכיפורים, הוא [-הקדוש ברוך הוא] מראה מלכותו לשפוט את העולם.

המלך המשפט

רש"י בא להעיר על נוסח 'המלך המשפט' שהוא שלא על פי כללי הדקדוק, שאין באים שני ה"א הידיעה בשתי תיבות סמוכות המתארות דבר אחד, אלא מניחים ה"א אחת בלבד, ומקומה בראש התיבה השניה[תיח]. אומר רש"י, שגם כאן הכוונה כמו מלך המשפט, בלא ה"א בתיבת המלך. ומביא רש"י שגם במקראות מצינו בכמה מקומות שנכתבו שני ה"א הידיעה ומשמעותם כמו שהיתה כתובה ה"א אחת, כמו בפסוק (יהושע ג יד) 'נושאי הארון הברית', משמעותו הוא כמו 'ארון הברית' [בלא ה"א הידיעה בתיבת 'הארון']. וכן בפסוק (מלכים ב' טז יז) 'המסגרות המכונות', שהוא כמו 'מסגרות המכונות'. וכן (ירמיה לא לט) 'העמק הפגרים', כמו שהיה כתוב 'עמק הפגרים'[תיט].

בחלומות

על דואג ואחיתופל הוא אומר[תכ], שהיו תלמידי חכמים, כמבואר בסנהדרין (קו:).

למען תזכרי ובושת

סיפיה דקרא - סופו של הפסוק 'למען תזכרי ובשת' הוא, 'בכפרי לך את כל אשר עשית'[תכא], הרי שנמחלו עוונותיהם מפני שנתביישו בהם.

גם בחלומות גם בנביאים

שאול השיב לשמואל על שאלתו מדוע החרידו ממקום מנוחתו להעלותו באוב, מפני שפלשתים נלחמים בו ורצה לדעת אם יצליח במלחמה נגדם, ואמר לו שלפני שעשה מעשה זה דרש בחלומות ובנביאים ולא נענה, ולא אמר לו שאול שניסה לשאול גם באורים ותומים אף שגם בהם שאל, כפי שמסופר בפסוקים הקודמים, והטעם שלא הזכיר זאת, לפי שנתבייש ממנו [-משמואל], שלא יאמר לו שמואל לשאול, אתה גרמת לעצמך שלא נענית באורים ותומים, לפי שהרגת את הכהנים[תכב].

והגבעונים

גבעונים אמרו זאת לדוד בסוף ימיו. שהיה רעב שלש שנים, וישאל דוד בה' [-באורים ותומים] על סיבת הדבר, ותשובת ה' היתה כפי שנאמר (שמואל ב' כא א) 'ויאמר ה' אל שאול ואל בית הדמים על אשר המית את הגבעונים' - מפני ששאול הרג את הכהנים שהיו מספיקים לגבעונים לחם ומים[תכג], ובכך שהרג את הכהנים נחשב לו כמו שהרג את הגבעונים.

מבאר רש"י, הטעם שהכהנים סיפקו מזון לגבעונים, מפני שהגבעונים שמשו אותם, כי נתנם יהושע חוטבי עצים ושואבי מים למזבח. 'ויאמר דוד אל הגבעונים ובמה אכפר לכם וברכו את נחלת ה'' (שם כא ג) - במה אפייס אתכם שתתפללו על ישראל שיפסק הרעב. והם [-הגבעונים] אמרו לו - לדוד, 'יותן לנו שבעה אנשים מבניו והוקענום בגבעת שאול בחיר ה'' (שם כא ו) - ינתנו לנו שבעה מבני שאול ונתלה אותם, ונודיע על ידי כך את משפט ה', ונעשה זאת בגבעת שאול, שהוא מקום עיר מלכותו של שאול, כדי שידעו הכל שהם בניו של שאול.

מבאר רש"י, ובת קול היא שיצאה וסיימה אחריהם 'בחיר ה'', דודאי הם לא אמרו 'בחיר ה'', שהרי לגנותו [-את שאול] היו באין, ולא לכבודו.

פרשת רבית

'אל תקח מאתו נשך ותרבית' וגו' (ויקרא כה לו), וסמיך ליה - ובסמוך לו (פסוק לח) נאמר יציאת מצרים, 'אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים'.

ופרשת משקלות

'אבני צדק וגו' איפת צדק והין צדק יהיה לכם (ויקרא יט לו), סיפיה דקרא - וסוף הפסוק הוא, 'אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם וגו' מארץ מצרים'[תכד].

כרע שכב

הטעם שרצו לקבוע את פרשת בלק בקריאת שמע, משום שנאמר בה (במדבר כד ט) 'כרע שכב כארי וכלביא מי יקימנו', דדמי [-שדומה] לתיבות 'בשכבך ובקומך' האמורות בקריאת שמע, ומשמעותן של התיבות 'כרע רבץ כארי' הוא, שהקדוש ברוך הוא שומרנו בשכבנו ובקומנו לשכב שלוים ושקטים כארי וכלביא[תכה].

ולימא הכי פסוקא

שיאמרו פסוק זה בלבד, וליכא טורח צבור.

עול מלכות

ועשיתם את כל מצותי[תכו].

ציונים והערות

סי' קיג ס"ז ד"ה וכשזוקף) שכתב, שאכן כוונת הגמרא שאינו חייב לזקוף, ואם ירצה ישאר בכפיפתו עד סוף הברכה. וכוונת הגמרא שאם רצונו לזקוף מיד, יזקוף בשם. וכן בסוף הברכה שחייב לזקוף את עצמו, כי אסור לשחות בתחילת שאר הברכות כמבואר להלן (לד.), אזי יזקוף בשם. אמנם הב"ח (סי' קיג ד"ה גרסינן בגמ"ד) חלק עליו, וכתב, שצריך לזקוף גם בתחילת הברכה. ולשון רש"י מורה כדעת הב"ח. ע"פ פרי מגדים (אשל אברהם סי' קיג סק"ג). **תיז.** אמנם מהתוספות (ד"ה כרע) ורבינו חננאל ועוד ראשונים משמע שפירשו ש'כרע כחיזרא' בא ללמדנו שלא די בכך ששוחה בגופו, אלא צריך גם לכוף את ראשו. ולכאורה מקורם מפירוש רב האי גאון המובא בערוך (ערך חזר - השני) שכתב שחיזרא הוא אחד ממיני הקוצים המצוי בבבל, ונקרא בערבית 'אלחזר' [משורש המילה חיזרא], ובסמ"ג (עשין יט) ביאר את דבריו, שמין קוץ זה ראשו כפוף כאגמון. **תיח.** ראה רש"י בבראשית (לה כז). **תיט.** בראש יוסף (ד"ה והא) העיר על רש"י שהיה לו לכתוב את ביאורו על 'המלך הקדוש' ומדוע המתין עד 'המלך המשפט'. וכתב, משום שרש"י כיון בביאורו להשמיענו שאם אמר 'מלך המשפט' בלא ה"א הידיעה בתיבת 'המלך' יצא, כי לא שינה ממשמעות הענין, כי גם אם אומר אותה בה"א הידיעה, משמעותה כמו בלי ה"א. ולפיכך לא היה רש"י יכול לומר זאת ב'המלך הקדוש' כי שם אין הכוונה מלך של הקדושה, אלא המלך שהוא עצמו קדוש, ושם אם יאמר 'מלך הקדוש' לא יצא ידי חובתו [כך נראה כוונת דבריו]. וכעין זה כתב בברכת אהרן (מאמר ל ד"ה ועיין) שהכלל הוא, כאשר מילה אחת נסמכת לחבירתה תנתן ה"א הידיעה בסומך ולא בנסמך, כמו 'ספר התורה' 'עץ החיים', אולם אם המילה השניה היא שם תואר, תבוא ה"א הידיעה בשניהם, לכן במילים 'המלך הקדוש' באים שתי ה"א הידיעה, כמו 'הכהן הגדול' (ויקרא כא י) 'השם הנכבד' (דברים כח נח) וכאלה רבים. אמנם רבינו מנוח (הו"ד בדרישה סי' תקפב אות א) חולק על רש"י, וסובר שגם ב'המלך המשפט' אם אמר 'מלך המשפט' חוזר, כי 'המלך המשפט' משמעו שהוא עצמו המשפט, ולא שמייחסים המשפט אליו כמו שמקבל המשפט מאחר. וכן הביאו רבינו מנוח (על הרמב"ם תפלה פ"י הי"ג) והארחות חיים (הל' תפלה אות קד) בשם הראב"ד שסובר כן. **תכ.** ראה בשפתי חכמים (ברש"י) שכתב, שמכך שנאמר במזמור זה בפסוק הסמוך לפסוק של 'ואני בחלותם' וגו' 'כרע כאח לי התהלכתי' (פסוק יד), משמע שהדברים אמורים כלפי דואג ואחיתופל שהיו לו כרעים, כמו שמצינו שאמר על אחיתופל 'אלופי ומיודעי' (תהלים נה יד). **תכא.** בשפתי חכמים (ברש"י) כתב, שמשמע קצת שרש"י לא גרס בגמרא את סוף הפסוק 'בכפרי לך' וגו'. **תכב.** ברי"ף על עין יעקב (ד"ה כל העושה) העיר, אם כן מה הראיה שלא הזכיר אורים ותומים מפני שנתבייש בעבירה שעשה, שמא לא הזכירם כי חשש שמא יכלימנו שמואל ויאמר לו שהוא גרם לעצמו שלא נענה. וכתב לבאר באופן שונה, שאכן שאול רמז בדבריו על כך ששאל באורים ותומים, כמו שנאמר (בפסוק המובא בגמרא) 'ואלהים סר מעלי ולא ענני עוד גם ביד הנביאים' וגו', התיבות 'ואלהים סר מעלי' הם רמז לאורים ותומים, שהשם המפורש היה מאיר בהם, וכן מה שאמר 'וגם ביד הנביאים' תיבת 'גם' באה לרבות אורים ותומים, וזו כוונת הגמרא 'ואילו אורים ותומים לא קאמר', היינו שלא הזכירם בפירוש, אלא בדרך רמז, הרי זו ראיה שהתבייש בכך, אבל אין לומר שחשש מהכלמתו על ידי שמואל, שהרי בדרך רמז הזכירם. **תכג.** כפי שמסופר בספר יהושע (יהושע ט ג-כז) שהגבעונים שהיו מתושבי ארץ ישראל חששו שיהושע ישמידם, בהיותם משבעה עממים שנאמר בהם (דברים כ טז) 'לא תחיה כל נשמה', לכן הערימו על ישראל ואמרו שבאו מארץ רחוקה, ונשבעו להם נשיאי העדה שלא יהרגום, וכשנודעה ערמתם, לא הרגום מפני השבועה, אבל עשאום חוטבי עצים ושואבי מים למזבח, ומפני שהיו עובדים לכהנים היו הכהנים מפרנסים אותם. **תכד.** כתב בשפתי חכמים (ד"ה לימא), שרש"י כתב כאן 'סיפיה דקרא אשר הוצאתי אתכם' ובדיבור הקודם כתב 'וסמיך ליה' וכו', כי בא לבאר מדוע הקדימה הגמרא את הפסוק של פרשת רבית לפסוק של פרשת משקלות, שלא כפי סדרן בתורה, שפרשת ריבית כתובה בפרשת בהר ופרשת משקלות כתובה בפרשת קדושים. לפי שדרך הש"ס להניח ולאחר את הקושיא החזקה יותר, והקושיא ממשקלות עדיפה, כי נכלל בה הכל בפסוק אחד, ולזאת נתכוין רש"י. **תכה.** מה שרש"י פתח בשכיבה וקימה, שכתב, 'שומר עלינו בשכבנו ובקומנו', וסיים בשכיבה בלבד, שכתב, 'לשכב שלוים'. כי מי שדואג מאיזה דבר שיקרהו לכשיעמוד, אינו יכול לשכב בשלוה. שפתי חכמים (ברש"י). ועיין במהרש"א (ד"ה דכתיב וחידושי אגדות ד"ה משום) שכתב לפרש באופן אחר, שיש לדרוש גם פסוק זה על קריאת שמע, והיינו שאפילו שהולכים לישון בשלוה, 'מי יקימנו' אין מי שמקים אותם, אלא מעצמם הם קמים בזריזות לקרוא את שמע. עוד כתב, שיותר היה נראה להגיה ולגרוס את הפסוק האמור באותה פרשה קודם לכן (במדבר כג כד) 'הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא לא ישכב עד יאכל טרף' [וכמו שפירש רש"י שם, כשהם עומדים משנתן שחרית, הם מתגברים כלביא וכארי לחטוף את המצוות, ללבוש ציצית לקרוא את שמע וכו', 'לא ישכב עד יאכל טרף', אינם שוכבים בלילה, עד שמחבלים כל מזיק הבא לטורפם, כיצד, קוראים את שמע על מיטתם וכו']. והוסיף, שכך גם גירסת מדרש תנחומא. **תכו.** בגמרא הגירסא 'וזכרתם את כל מצות ה'', וברש"י מובא הפסוק שלאחריו. וכתב בדקדוקי סופרים (הו"ד בהגהות וציונים), שנראה שרש"י לא גרס את הפסוקים המובאים בגמרא, לפיכך פירש מעצמו [ונקט הפסוק בו נזכר קיום המצוות, ולא זכירה בלבד], וכן בילקוט שמעוני (פרשת שלח) גורס את חמשת הדברים בלא הפסוקים.

מינות

אותם[תכז] ההופכים טעמי התורה למדרש טעות ואליל[תכח].

וכן הוא אומר אמר נבל בלבו אין אלהים

ואף שבפסוק נאמר 'אין אלהים', וכאן מדבר כנגד המהפכים את טעמי התורה, אולם **אין לך נבל גדול מן ההופך דברי אלהים חיים**, שהמהפך דברי אלקים חיים הוא יותר נבל מהאומר אין אלהים.

מזכירין יציאת מצרים בלילות

הזכרת יציאת מצרים האמורה כאן, הכוונה **לפרשת ציצית** שיאמרו אותה **בקריאת שמע, ואף על פי שאין לילה זמן ציצית, דכתיב** בפרשת ציצית (במדבר טו לט) **'וראיתם אותו וזכרתם'**, משמע שאינה נוהגת אלא ביום שהוא זמן ראייה, מכל מקום **אומרים אותה בלילה, מפני יציאת מצרים שבה.**

כבן שבעים שנה

במשנה נאמר 'כבן שבעים שנה' ולא 'בן שבעים שנה', והכוונה, **כבר הייתי נראה זקן, ולא זקן ממש, שבאת עליו שיבה ביום שהעבירו** את **רבן גמליאל מנשיאותו ומינו** את **רבי אלעזר בן עזריה נשיא**, והלבינו שערותיו כדי שייראה זקן וראוי לנשיאות, **כדאיתא לקמן בפרק תפלת השחר** (כח.). **ואותו היום דרש בן זומא מקרא זה** - 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים' וגו'[תכט].

יג.

לא שיעקר יעקב ממקומו

שהרי **מצינו שקראו הקב"ה יעקב אחר זאת** - אחר שאמר לו שלא יקרא עוד שמו יעקב, והיה זאת **ברדתו למצרים, שנאמר** (בראשית מו ב) **'ויאמר אלהים לישראל** במראות הלילה **ויאמר יעקב יעקב** ויאמר הנני'[תל].

הנני עושה חדשה

הפסוק 'הנני עושה חדשה', **בתר** [-אחר הפסוק] **'אל תזכרו ראשונות' כתיב** [-כתוב][תלא].

בתחלה אב לארם

בתחילה היה אברהם אב ומנהיג **לאנשי מדינתו** שהם אנשי ארם, **שמארץ ארם היה, שנאמר** (יהושע כד ג) **'בעבר הנהר ישבו אבותיכם'**, ועבר הנהר הרי היא ארם נהרים[תלב]. **ואומר** - והוכחה נוספת, שנאמר באליעזר עבד אברהם כששלחו אברהם לקחת אשה ליצחק מארצו וממולדתו **'וילך אל ארם נהרים אל עיר נחור'** (בראשית כד י)[תלג].

אב לכל העולם

שנאמר (שם יז ה) 'והיית **לאב** המון גוים'.

מסדר שבחיה

דמעיקרא [-בתחילה] **כאשר בחרת בו**, היה זה עדיין **בהיות שמו אברם**, ואחר כך **שמת שמו אברהם.**

פרק שני - היה קורא

היה קורא בתורה

פרשת קריאת שמע[א].

והגיע זמן המקרא

זמן קריאת שמע של שחרית או ערבית.

בפרקים

בפרקים היינו **בין ההפסקות**, כלומר, בין סוף כל פרק לתחילת הפרק הבא. **ולקמן מפרש להו במתניתין אלו הם בין הפרקים, בין פרשה ראשונה לשניה, בין שניה לשמע**

שואל מפני הכבוד

שואל בשלום **אדם נכבד** שראוי להקדים לו שלום[ג].

ומשיב

ומשיב שלום לאדם נכבד **אם** הקדימו לו אותו אדם תחילה. **ובגמרא** (להלן ע"ב) **פריך, כיון דשואל** בשלומו, **פשיטא דמשיב**, שהרי אם אינו משיב לשאלתו מחסר בכבודו יותר ממי שאינו שואל.

ובאמצע

באמצע הברכה או הפרשה[ד].

מפני היראה

באמצע הפרק שואל בשלום **אדם שהוא ירא** מפניו **שלא יהרגנו**[ה], **אבל מפני הכבוד לא** - אינו שואל.

בין ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק

בגמרא להלן (יד) **מפרש טעמייהו**[ו] דרבי יהודה.

והיה אם שמוע נוהג בין ביום בין בלילה

פרשת והיה אם שמוע נוהגת ביום ובלילה, **דמשתעי** - שהרי היא מדברת **במצות תלמוד תורה, דכתיב** בה (דברים יא יט) **'ולמדתם אותם את בניכם'**, וחיוב תלמוד תורה הוא בין ביום ובין בלילה, שנאמר (יהושע א ח) 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה'[ז].

ויאמר אינו נוהג אלא ביום

פרשת ויאמר אינה נוהגת אלא ביום, **דמשתעי** - שהפרשה מדברת **במצות ציצית שאינה נוהגת אלא ביום, דכתיב** בה (במדבר טו לט) **'וראיתם אותו'**, ודרשו בגמרא (שבת כז:) **פרט לכסות לילה** - בגד המיוחד ללילה שאין רואים אותו בזמן לבישתו, ואינו חייב בציצית[ח].

ציונים והערות

תכז. בהגהות וציונים הובא, שבגירסת ספרים ישנים נוספו כאן התיבות 'תלמידי ישו הנוצרי'. **תכח. בתורה תמימה** (במדבר טו לט) העיר על רש"י שהוציא את ביאור הגמרא מפשוטו, שנראה שמינות הוא הכופר במציאות ה', כמו שמוכח מהפסוק 'אמר נבל בלבו אין אלהים'. והניח בצריך עיון. **תכט. כתב** בתוספות יום טוב, נראה טעמו של רש"י שכתב שדרשתו של בן זומא היתה ביום מינויו של רבי אלעזר בן עזריה, על פי המבואר להלן (כח.) שביום שנתמנה רבי אלעזר בן עזריה נתבררו כל הספיקות שהיו להם, ואף הלכה זו בכלל. ועיין במגיד תעלומה. **תל. הטעם** שרש"י הביא את סיום הפסוק 'ויאמר הנני', ולכאורה הוא ללא צורך, שהרי ההוכחה היא ממה שה' חזר וקראו 'יעקב'. עוד יש להעיר מה הראיה מפסוק זה, שמא האזהרה שלא יקרא שמו עוד יעקב נאמרה רק כלפי בני אדם אבל לא כלפי ה'. ויש ליישב ע"פ מה שאמרו בשבת (קיג:) על המסופר בתחילת ספר שמואל (שמואל א' ג ב-י) בטרם נודע לשמואל שהוא נביא, ושמע בשעה ששכב קול הקורא לו בשמו, וסבר שהיה זה קולו של עלי, אולם עלי אמר לו שלא הוא היה הקורא, ומשחזר הדבר שלש פעמים אמר לו עלי, שאם ישמע שוב את הקול, ישיב 'דַּבֵּר ה'', אולם שמואל כששמע שוב את הקול לא אמר 'דבר ה'' כציוויו של עלי, אלא אמר 'דבר', כי חשש שמא אין זה קולו של ה' אלא של אדם או שד, וכן יש להעיר גם כאן, מדוע לא השיב יעקב 'הנני ה'', אלא שאם נאמר שגם בני אדם הותרו לקרותו בשמו, מובן מדוע לא השיב כך, כי חש שמא זהו קול אדם, אולם אם נאמר שכל העולם נאסרו לקרותו בשם יעקב, הרי לא היה לו לחשוש שזהו קולו של אדם ומדוע לא אמר 'הנני ה'', אלא מוכח שהותרו גם שאר אנשים לקרותו בשם 'יעקב', נמצא שההוכחה שגם בני אדם הותרו לקרותו בשם 'יעקב' היא מתשובתו שהשיב 'הנני'. אסיפת זקנים (ברש"י) בשם אדני פז על פרשת וישלח. **תלא. רש"י** התכוין להוציא מכלל טעות, שלא נאמר ש'הנני עושה חדשה' מוסב על האמור לאחריו 'אף אשים במדבר דרך' (ישעיה מג יט), ולא על מלחמת גוג ומגוג, לכך כתב שהוא סיום הפסוק 'אל תזכרו', כלומר, שכוונת הכתוב לומר, שלא תזכרו את ניסי הגאולות הקודמות, מפני גודל הניסים של גאולת גוג ומגוג. מנחם משיב נפש (ברש"י) בשם ארץ החיים. ובמגיד תעלומה (ברש"י) כתב, שהוקשה לרש"י, שלעיל (יב:) בברייתא נתבאר שלעתיד לבוא לא יזכירו את ניסי הגאולות הקודמות אלא את זו של גוג, והברייתא מסתייעת בפסוק זה, והרי לא נתבאר כאן שיזכירו את ניסי גאולה זו, רק שה' יעשה דברים חדשים ומופלאים, לכך כתב רש"י שהתיבות 'הנני עושה חדשה' הם המשך של הפסוק 'אל תזכרו', כלומר, שאת אלו לא תזכרו אלא את זו שלהלן תזכרו, מה ש'הנני עושה חדשה'. **תלב. רמב"ן** (בראשית יא כח). **תלג. עיין** ברמב"ן ואבן עזרא (בראשית יב א) שנחלקו אם עיר מולדתו של אברהם אבינו היתה אור כשדים או חרן [ארם נהרים], וכתב הראש יוסף (ד"ה אב), שגם אם נאמר כדעת האבן עזרא שנולד באור כשדים, אולם עיקר גידולו היה בארם, והם נקראים אנשי מדינתו. **א. כלומר**, בשלשת פרשיות קריאת שמע. אמנם בראש השנה (כח: ד"ה זמן) כתב רש"י 'פרשת שמע', ומשמע רק פרשה ראשונה. וביאר השלמה משנתו (ד"ה היה), שכאן שעיקר הסוגיא היא בהלכות קריאת שמע דקדק רש"י לכתוב 'קריאת שמע' להשמיענו שהכוונה לכל הפרשיות, אך בראש השנה שהובאה משנה זו רק אגב הסוגיא שם, לא טרח רש"י להאריך. וראה עוד ברש"ש טויבש (ברש"י) מה שכתב בזה. **ב. כיון** שלהלן נקטה המשנה 'בין הפרקים' ולא 'בפרקים', בא רש"י לבאר שבשניהם הכוונה אחת היא. פרחי כהונה (ברש"י). **ג. אך** הרמב"ם (פיה"מ ד"ה מפני) כתב, שהוא איש שחייב בכבודו, כגון אביו או רבו או חכם ממנו. **ד. קצת** משמע מדבריו שבאמצע הפסוק אין להפסיק, ושלא כפי שהביאו התוספות (ד"ה ובאמצע) בשם הירושלמי. מילי דברכות (ברש"י ד"ה בפרקים). **ה. הקשו** הרשב"א (להלן ע"ב ד"ה בפרקים) והרא"ש (סי' ה), הרי אם ירא שמא יהרגנו ודאי הוא מפסיק, שפיקוח נפש דוחה את כל התורה, ואם כן אין בדין זה חידוש. ועל כן פירשו, שמפני היראה היינו מפני אביו שנאמר בו (ויקרא יט ג) 'איש אמו ואביו תיראו', או מפני רבו שצריך לירוא ממנו כמורא שמים (אבות פ"ד מי"ב). והט"ז (סי' סו סק"א) יישב שיטת רש"י, שאין מדובר שיהרגנו מיד אלא ישאלנו מדוע עושה כן, וכשיראה שלא עשה כן דרך מרידה אלא מפני כבוד ה' מן הסתם לא יהרגנו, ועל כך מחדשת המשנה שמכל מקום אין לסמוך על זה אלא שואל בשלומו. והרש"ש (ד"ה מפני) תירץ, שאין הכוונה שירא שמא יהרגנו אם לא ישאל בשלומו, אלא שהוא אדם כזה שיש יכולת בידו להרגו אם ירצה, ומפני חשיבותו מותר לשאול בשלומו. והוסיף, שלפי זה 'מפני היראה' הוא דומה ל'מפני הכבוד', שפירושו אדם שראוי להקדים לו שלום מפני כבודו כפירוש רש"י לעיל (ד"ה שואל), ואף כאן היינו אדם שראוי לכבדו מפני יראתו. והשלמה משנתו (ברש"י) כתב, שדקדק רש"י לכתוב 'אדם שהוא ירא מפניו' ולא 'מלך', כיון שאין דרך ארץ לשאול בשלום המלך תחילה, אלא משיבו אם שאל בשלומו, וראה שם שהאריך להוכיח כן. ולפי זה תירץ שבהדיוט הוא חשש רחוק שמא יהרגנו אם לא ישאל בשלומו ואינו אלא ספק נפשות, וכיון ששלוחי מצוה אינם ניזוקים מספק סכנה כמבואר בפסחים (ח:), ומבואר שם שמכח זה מחויב במצוה אף במקום חשש סכנה, היינו סבורים לומר שלא ישאל בשלומו, ועל כך מחדשת המשנה שמותר לשאול. והברכת ה' (ברש"י) תירץ, שלכן סיים רש"י 'אבל מפני הכבוד לא', כלומר שבאמת אין חידוש בדין זה ששואל מפני היראה, והוא נכתב רק על מנת להשמיענו שמפני הכבוד לא ישאל. **ו. כתב** בשפתי חכמים (ברש"י), שאפשר שצריך לומר 'טעמיה', שהרי הגמרא להלן (יד.) מפרשת רק את טעמו של רבי יהודה. **ז. רמב"ם** (ת"ת פ"א ה"ח). **ח. הקשה** באוצר חיים (ברש"י), מנין לרש"י לפרש כן, הרי אפשר לפרש שפרשת והיה אם שמוע נאמרת בין

שמע מינה מצות צריכות כוונה

כלומר, שיהא מתכוין בעשייתן לשם קיום המצות, ותקשה מכאן לרבה דאמר במסכת ראש השנה (כח.) התוקע בשופר על מנת לשיר יצא, אף שלא התכוון לצאת ידי המצוה[ט].

כוון לקרות

'אם כוון לבו' האמור במשנה, היינו שכוון לקרות, אבל לצאת ידי מצוה לא בעינן שיהא מתכוין, אלא לקרות בתורה בעלמא.

הא קא קרי

הא בקורא קא עסיק תנא ואתי - הרי התנא עוסק באדם הקורא, דקתני 'היה קורא בתורה', ואם כן מהו 'אם כוון לקרות'.

בקורא להגיה

במשנה מדובר במי שקורא על מנת להגיה את הספר אם יש בו טעות, דאפילו לקריאה נמי לא מתכוין, ועל כן צריך שיכוון לבו לקרות', אך אין צריך כוונה לצאת ידי חובה.

מדברים הדברים

רבי דורש את האות ה"א שבתיבת 'הדברים', דהוה ליה למכתב 'והיו דברים האלה' ולא 'הדברים', אלא באה אות זו למדרש שיקרא הדברים כסדרן ולא למפרע - בהיפוך הסדר מן הסוף להתחלה, כגון שקורא את הפסוק 'מזוזות ביתך ובשעריך', 'ובשעריך ביתך מזוזות'[יא].

לימא קסבר רבי וכו'

מדאיצטריך ליה לרבי קרא לקריאת שמע ללמד שתהא ככתבה בלשון הקודש, לכאורה מוכח דסבירא ליה בשאר כל התורה, שבכל לשון נאמרה לקרות [-אפשר לקרותה] בבית הכנסת[יב].

משום דכתיב שמע

הפסוק 'והיו' נצרך ללמד דלא תדרוש 'שמע' לענין בכל לשון שאתה שומע כרבנן, ותאמר שדין קריאת שמע שונה מכל קריאת התורה, אלא תדרשנה לענין השמע לאזנך מה שאתה מוציא מפיך.

עד כאן

עד תיבות 'על לבבך' שבסוף הפסוק[יג].

יג:

היכא דמתני לה

יש ששנו להא דרבה בר בר חנה בשם רבי יוחנן על ברייתא אחרת.

בפרק ראשון

כל פרשת שמע[יד].

עד כאן מצוה כוונה כו'

כולה מפרש לה ואזיל - הגמרא הולכת ומפרשת להלן כל ברייתא זו.

אמר רבי יאשיה[טו] עד כאן

'עד כאן' היינו כל פרק ראשון[טז].

מצוה כוונה כו'

קא סלקא דעתך - הגמרא מעלה כעת על דעתה דכוונה בלא קריאה - שבפרק ראשון צריך רק כוונה בלא קריאה בפה.

שתהא שימה כנגד הלב

דהא 'ושמתם וגו' על לבבכם' דכתיב, לאו בקריאה וכוונה בקריאת שמע איירי [-מדובר], אלא בשימת תפילין של יד, ומלמדנו הכתוב שיהא שם אותה על גובה של יד כנגד הלב, דהיינו על קבורת הזרוע המכונה ברדו"ן[יז].

הכי גרסינן הסוא בדברי תורה כתיב

הפסוק 'לדבר בם' האמור בפרשה שניה עוסק במצות תלמוד תורה, כדמוכח קרא, שנאמר שם 'ולמדתם אותם את בניכם וגו' לדבר בם'.

ציונים והערות

ביום ובין בלילה, ופרשת ויאמר אינה נאמרת בלילה, ורבי יהושע בן קרחה סובר כשיטת חכמים לעיל (יב:) שאין מזכירים יציאת מצרים בלילה, ולשון המשנה משמע יותר כן. ותירץ על פי המבואר בתוספות להלן (יד: ד"ה למה) ששאלת רבי יהושע בן קרחה 'למה קדמה שמע לוהיה אם שמוע', היא משום שהוקשה לו למה פרשת ויאמר אינה נאמרת תחילה, אף שהיא כתובה בתורה ראשונה. ולכאורה קשה, שמא פרשת ויאמר נאמרת לבסוף כדי לסמוך את הזכרת יציאת מצרים שבה לתפילה, אלא צריך לומר שרבי יהושע בן קרחה סובר כשיטת רבי יהושע בן לוי לעיל (ד:) שאין סומכים בלילה גאולה לתפילה, ועל כן עדיין הוקשה לו למה בלילה אין אומרים פרשת ויאמר תחילה, ולפי זה נמצא שלשיטתו אומרים פרשת ויאמר אף בלילה. אמנם ראה צל"ח (ד"ה ויאמר, בתירוץ הראשון) שביאר שרבי יהושע בן קרחה סובר כשיטת חכמים שאין מזכירים יציאת מצרים בלילה. **ט.** הקשה המגן גיבורים (שלטי הגבורים או"ח סי' ס סק"ג), הרי מצאנו כמה אמוראים הסוברים שמצוות אין צריכות כוונה, ומדוע הזכיר רש"י דווקא את רבה. וראה שם מה שתירץ. ובמרומי שדה (ד"ה ש"מ) ביאר, שבדווקא כתב רש"י רבה, אף שגם לשיטת אבוה דשמואל מצוות אין צריכות כוונה כמבואר בראש השנה (כח.), כיון שלשיטתו יש לחלק שדווקא במצוות שבאכילה הדין כן, כמבואר שם. וראה עוד במילי דברכות (ד"ה ש"מ) מה שתירץ בזה. **י.** הקשו התוספות (ד"ה בקורא) על דבריו, הרי מכל מקום הוא קורא, ומה אכפת לי אם קורא להגיה. וביאר הנחלת דוד (ד"ה ש"מ) כוונתו, על פי המבואר בראש השנה (כח:) שאף לפי הסובר שהתוקע לשיר [ולא לשם המצוה] יצא, אם לא התכוון כלל לתקוע אלא נפח בשופר ויצאה תקיעה, דינו כמתעסק שאינו יוצא כמבואר שם (לג:). ולפי זה כתב שהקורא להגיה אינו מתכוון לקרות התיבות דווקא כצורת קריאתן [כמבואר בתוספות, הובאו דבריהם להלן], ועל כן אף אם בדרך מקרה קרא כראוי אינו אלא מתעסק כנופח בשופר, ומפני כך יוצא רק אם כוון לבו לקרות. וכעין זה כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה היה). והתוספות פירשו, שהקורא להגיה אינו קורא את התיבות כדרך קריאתן אלא ככתיבתן, כדי שיבחין אם הכתיב חסר או מלא, כגון תיבת 'לטוטפות' שקוראה 'לטטפת' ככתיבתה, ולכן צריך שיכוון לבו לקרוא כראוי. אמנם לפי זה כתבו ש'אם כוון לבו' אינו בדווקא, שהרי אין מדובר בכוונת הלב. עוד כתב רש"י בראש השנה (כח: ד"ה קורא), שהקורא להגיה אינו קורא אלא מגמגם. ולכאורה כוונתו שאינו קורא את המילים כהלכתן כראוי, וזהו פירוש אחר מדבריו כאן. אמנם הערוך לנר (ברש"י שם) פירש, שזו גם כוונת רש"י כאן 'דאפילו לקריאה נמי לא מתכוון', שכיון שאינו מתכוון לקרות אלא להגיה, אינו קורא כראוי את כל התיבות. **יא.** וכן פירש בסוטה (יז: ד"ה למפרע) לגבי כתיבת מגילת סוטה. אמנם הקשה הרשב"ץ (ד"ה ומה), אם כן מה החידוש, הרי ודאי שאמירה זו אינה כלום [וכן הקשה הטורי אבן (מגילה יז: ד"ה שלא), והוסיף, שהקורא כן אינו אלא כמתלוצץ ומשחק]. ועל כן כתב שהוא לאו דווקא, אלא שמהפך סדר הפסוקים, כגון שקורא תחילה את הפסוק 'ואהבת' ואחר כך 'שמע'. וכן כתב הרמב"ם (ק"ש פ"ב ה"א) [אכן ראה מילי דברכות (ברש"י) שכתב, שלרש"י באופן זה שמהפך סדר הפסוקים יצא, ועל כן פירש שמהפך סדר התיבות. ועיין שם מה שיישב בדעת רש"י]. והשלמה משנתו (ברש"י) ביאר דעת רש"י, שלהלן (ע"ב) מבואר שלדעת רבי חיוב קריאת שמע מן התורה אינו אלא בפסוק ראשון, וכיון שכאן עוסקים בשיטת רבי אי אפשר לפרש שהיפך הפסוקים, שהרי מכל מקום אם קרא את הפסוק 'שמע' כסדרו יצא ידי חובה מן התורה. ומכל מקום נקט רש"י בתיבות 'ובשעריך ביתך מזוזות' ולא בפסוק 'שמע ישראל', כיון שאף לרבי מדרבנן צריך לומר את כל שלשת הפרשיות כסדרן, ואם אמר אפילו אחת מהן למפרע לא יצא ידי חובה אפילו בדיעבד. **יב.** כן פירש בסוטה (לג. ד"ה כל). והקשו התוספות (ד"ה בלשון) על דבריו, שאם כן עדיין קשה למה נצרך הפסוק 'והיו', שהרי קריאת התורה בבית הכנסת אינה דין מן התורה, ואין ללמוד ממנה שקריאה היא בכל לשון. ותירצו, שמכל מקום יש פרשיות שמצוה מן התורה לקרותן כגון פרשת זכור, וכוונת הגמרא להוכיח שאלו נאמרות בכל לשון. אמנם ראה שם שפירשו את הגמרא באופן אחר. והשיטה מקובצת (ד"ה לימא) בשם יש אומרים תירץ דעת רש"י, שהנידון בגמרא הוא לענין קדושת ספר תורה, האם כשנכתב בכל לשון יש בו קדושה ואפשר לקרות בו בבית הכנסת, או שהוא טעון גניזה. והריטב"א (מגילה יז: ד"ה הא) כתב בשיטת רש"י, שבאמת קריאת התורה בשבת היא מן התורה, ראה שם שהוכיח כן מדברי הגמרא להלן (כא.). והפני יהושע (בתוס' ד"ה בלשון) יישב על פי שיטת ר"ח שהובאה בתוספות בסוטה (לג. ד"ה כל), שלפי הסובר שכל התורה בלשון הקודש נאמרה אסור לכתבה בלשון אחרת, וכיון שצריך לקראה מתוך הכתב צריך לקראה בלשון הקודש, ולפי הסובר שכל התורה בכל לשון נאמרה, מותר לכתבה ולקראה כך, והיה מקום לומר שהוא הדין בקריאת שמע שתיקרא בכל לשון, ועל כן נצרך הפסוק 'והיו' ללמד שקריאת שמע אינה נאמרת בכל לשון. ומה שכתב רש"י בסוטה 'לקרות בבית הכנסת' הוא משום שכך הרגילות, אך עיקר כוונתו היא שניתן לכתבה ולקראה. והמרומי שדה (בתוס' ד"ה בלשון) תירץ, שאף שאין קריאת התורה חיוב מן התורה, מכל מקום יש מקום לומר שאסור לקראה בציבור בכל לשון, משום שדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה, וכפי שכתב הרא"ש (הו"ד בטור או"ח סי' מט) וכן פסק הגר"א (שם) שדין 'דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה' אינו נוהג אלא כשרוצה להוציא את הציבור ידי חובתן, ומבררת הגמרא שמא סובר רבי שאף על פי כן ניתן לקרוא את התורה בציבור בכל לשון, ובאה תיבת 'והיו' לחדש שקריאת שמע אינה ככל התורה ואינה נקראת אלא בלשון הקודש. וראה עוד בשלמה משנתו (ד"ה בכל) שביאר דעת רש"י באופן נוסף. **יג.** לרש"י 'עד כאן' כולל פסוק זה עצמו, ונמצא ששלשה פסוקים צריכים כוונה. אך התוספות (ד"ה עד) פירשו, שעד כאן אינו כולל פסוק זה אלא את שני הפסוקים שלפניו עד 'ובכל מאדך', ששני פסוקים אלו מדברים ביחוד ה', באהבתו וביראתו. והמהרש"א (בתוס' שם) הביא ראיה לשיטת רש"י, מדברי רב יהודה להלן (ע"ב) שהמהלך בדרך צריך לעמוד עד 'על לבבך'. וכן כתב במלא הרועים (בתוס' שם), וביאר עוד, שהתוספות שם (ד"ה על) כתבו, שטעם רב יהודה הוא משום שמהלך אינו יכול לכוון כל כך, אם כן מבואר שלפי הדעה שיש לכוון עד 'על לבבך' הכוונה היא עד סוף פסוק זה [ואין לומר שגם שם יפרשו התוספות שהכוונה רק עד 'ובכל מאדך', שהרי שם נאמר במפורש 'על לבבך בעמידה']. ועוד הביא הצל"ח (בתוס' כאן), שבירושלמי (פ"ב ריש ה"א) מצאנו בשם בר קפרא כדברי רש"י, שצריך לכוון בשלשה פסוקים ראשונים [ומפני כך פירש הצל"ח את דברי התוספות באופן מחודש, שלא באו לחלוק על רש"י, אלא נתנו טעם מדוע יש לכוון בשני הפסוקים הראשונים, וכיון שהפסוק השלישי מדבר עליהם דינו כמותם. אכן מדברי התוספות לא משמע כן, שהרי כתבו 'עד בכל מאדך']. ובחידושי רא"מ הורוויץ (שם) הקשה על שיטת רש"י, מקושיית רבי עקיבא להלן שמשמעות הפסוק 'אשר אנכי מצוך' היא לא רק מה שציויתיך כבר, אלא גם מה שאני עתיד לצווך, ולפירוש רש"י הרי גם לדברי רבי אליעזר מתפרשת תיבת 'מצוך' על העתיד, כיון שצריך לכוון עד 'על לבבך' האמור אחר כך בסוף הפסוק. **יד.** המלא הרועים (ד"ה היכא) כתב, שיש חילוק בין רבי עקיבא לרבי יהודה, שלדעת רבי עקיבא הדורש את דבריו מפסוק אין צריך לכוון ב'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' שהרי אינו מן התורה, אך לדעת רבי יהודה שאמר סתם 'כוון לבו בפרק ראשון' צריך לכוון אף ב'ברוך שם'. וכתב עוד, שאפשר שלכך נתכוון רש"י במה שכתב 'כל פרשת שמע', כלומר, שאף 'ברוך שם' בכלל. **טו.** מדברי רש"י להלן (ד"ה מצוה) מוכח שמבאר כאן את דעת רבי זוטרא, ובהגהות הב"ח (אות א) מחק את תיבות 'אמר רבי יאשיה'. **טז.** הקשה המאירי (ד"ה חכמים), אם כוונת רבי זוטרא שצריך לכוון בכל פרק ראשון כדברי רש"י, מדוע לא נקט כן במפורש. והביא בשם יש מפרשים שלרבי זוטרא צריך לכוון עד 'על לבבך'. **יז.** והוא מקום הבשר התפוח שבעצם הזרוע (שו"ע או"ח סי' כז ס"א). והתוספות במנחות (לז. ד"ה קיבורת) הביאו, שיש מפרשים שהקיבורת היא הקנה שביד, כלומר, למטה מן המרפק. וראה שם שדחו דבריהם.

ובדל"ת

יאריך בדל"ת ולא בחי"ת, דכל כמה דאמר 'אח' בלא דל"ת, עדיין לא משתמע מידי - לא נשמע מאמירתו דבר, ואם כן אין בדיבורו יחוד ה' ומה בצע בהארכתו. אבל בדל"ת יאריך עד כשיעור שיעשנו לה' בלבו יחיד בשמים ובארץ ולארבע רוחותיה, כדמפרש לקמן[יח].

ובלבד שלא יחטוף בחי"ת

בשביל אריכות הדל"ת לא ימהר בקריאתה של החי"ת, כלומר, שלא יקראנה בחטף בלא פתח - בשווא בלא קמץ[יט], ואין זה כלום - שאם יקראנה כן לא אמר כלום, שאין משמעות לדבריו.

דאמליכתיה למעלה וכו'

כיון שהארכת שיעור שתחשוב בלבך ה' אחד בשמים ובארץ וארבע רוחותיה[כ], שוב אינך צריך להאריך עוד.

בעמידה

אפילו לבית הלל דאמרי (לעיל יא.) עוסקין בני אדם במלאכתן וקורין קריאת שמע, ומהלכין וקורין[כא], מודים הם שצריך לעמוד במקום אחד עד המקרא הזה - עד 'על לבבך', לפי שעד כאן מצות כוונה, והעוסק במלאכתו או מהלך אינו יכול לכוון כראוי[כב].

לא חזינא דמקבל עליה מלכות שמים

שהיה רבי שונה לתלמידיו מקודם זמן קריאת שמע, וכשהגיע הזמן לא ראיתיו מפסיק לקוראה.

חזר וגומרה

האם חזר רבי לגמור את קריאת שמע לאחר שעמדו התלמידים.

דקא מהדר

רבי חיפש לשנות לתלמידים בכל יום שמעתא דאית בה הזכרת יציאת מצרים, כדי שיצא בזה ידי חובת זכירת יציאת מצרים במקום אמירת פרשת ציצית ואמת ויציב.

בזמנה

בזמן קריאת שמע[כג].

בפסוקא קמא צערן

אם ראיתני מנמנם בשעת קריאת שמע, צערני עד שאנער [-שאתעורר] יפה בפסוק ראשון[כד].

פרקדן

שוכב על גבו ופניו למעלה[כה].

לייט אמאן דגני אפרקיד

שמא יתקשה אברו בתוך שנתו ונראה לרבים, והוא דרך גנאי[כו].

מיגנא

לישן[כז].

כי מצלי שפיר דמי

השוכב לישן פרקדן כשהוא מוטה על צדו מעט שפיר דמי, אבל מקרי קריאת שמע, אפילו מצלי [-מוטה על צדו מעט] נמי אסור[כח], כיון שמקבל עליו מלכות שמים דרך שררה וגאוה[כט].

חסורי מחסרא

משנתנו חסרה היא, דהוה ליה - שהיה לו לתנא למתני בתרוייהו - בשניהם, דהיינו בדין בין הפרקים וכן בדין אמצע הפרק, 'אין צריך לומר שהוא משיב'[ל], ותו ליכא למקשי מידי.

יד.

אמי

כך שמו[לא].

תנא דבי רבי חייא

שהיה שונה בבית מדרשו של רבי חייא.

מהו שיפסיק

לשאלת שלום[לב].

ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל

כלומר, שהוא חובה לכל אדם[לג], והם בגולה אחד ועשרים יום בשנה[לד], כדאמרינן במסכת ערכין (י.).

מהו שיטעום

את התבשיל לדעת אם צריך מלח או תבלין[לה].

ציונים והערות

יח. מבואר בדבריו שיכוון הכל באות דל"ת. אמנם תלמידי רבנו יונה (ד"ה ובלבד) כתבו, שבאמירת החי"ת יאריך מעט כשיעור שיחשוב שה' אחד בשמים ובארץ, ובדל"ת יאריך עד שיחשוב שהוא יחיד בארבע רוחות השמים. **יט.** על פי פירוש המעדני יום טוב (אות י). והביא, שכן מצאנו ברש"י להלן (מז. ד"ה חטופה) שקורא לשווא 'חטף' ולקמץ 'פתח', וכן בשמות (כב יט). ובהגהות הגר"א (אות א) מחק תיבת 'בלא', ולפי זה כוונת רש"י שלא יקרא את החי"ת כאילו היא מנוקדת ב'חטף פתח'. **כ.** משמע קצת מדבריו שיכוון כן רק במחשבה, וכן כתב הרא"ש (סי' ג). אמנם תלמידי רבנו יונה (ד"ה וי"א) הביאו בשם יש אומרים, שבעת אמירתו ירמוז בעיניו לשמים ולארץ ולארבע רוחות העולם. ובמאירי (ד"ה מאחר) כתב שנהגו להטות הראש לצדדים אלו. **כא.** ונחלקו בזה על בית שמאי, הסוברים לעיל (י:) שבבוקר צריך לעמוד ולקרות ובערב צריך להטות על צדו ולקרות. **כב.** אמנם הרא"ש (סי' ג) הביא בשם הראב"ד, שצריך לעמוד כיון שאם קורא תוך כדי הילוך זו דרך עראי, וכמבואר ביומא (יט:) שאין לרמוז בעיניו בשעת קריאת פרק ראשון, וטעם דין זה הוא כדי שלא תחשב קריאתו עראי כמבואר ברי"ף (להלן טז.). ומה שלרב יהודה מותר ללכת אף בפרק ראשון אחרי 'על לבבך', הוא משום שמפורש בפרשה 'ובלכתך בדרך', ומכאן שקורא תוך כדי הילוך. **כג.** ואף שמצות זכירת יציאת מצרים זמנה כל היום, כיון שקבעוה בקריאת שמע רצה רבי לקיימה בסמוך לה. ראב"ה (ד"ה ונגמרא), שיטה מקובצת (ד"ה חוזר). **כד.** בביאור שיטת רב ורב נחמן בסוגיא זו נחלקו הראשונים, הרא"ש (סי' ג) ותלמידי רבנו יונה (ד"ה אמר) כתבו שהנידון הוא לגבי כוונה, שאם כוון רק בפסוק ראשון ואחר כך נאנס בשינה ואמר את שאר הפרשיות בלי כוונה יצא. והרמב"ן (מלחמת ה' ר"ה כח. ד"ה ולפי) פירש, ש'נאנס' היינו שאמר את הפסוק הראשון בלבד ואת שאר הפרשה לא אמר כלל, ויצא בכך כיון שרק פסוק ראשון הוא חיוב מן התורה. וכן כתב המאירי (ד"ה אמר). והרשב"ץ (ד"ה מכאן) דקדק בלשון רש"י כאן כדעת הרא"ש, שכתב 'עד שאנער יפה בפסוק ראשון', ומשמע שקרא גם את שאר הפסוקים, אלא שפסוק ראשון ביקש לקוראו בכוונה, והשאר קרא כשהוא מתנמנם. וכן כתב הכסף משנה (קריאת שמע פ"ב ה"ג). **כה.** וכן כתבו התוספות בנדה (יד. ד"ה אפרקיד) ותלמידי רבנו יונה (ד"ה פרקדן), ופירשו שהוא מלשון 'אפורייאה קדקדא', כלומר שוכב על קדקדו [שאפורייא היא מטה בארמית. רשב"ץ (ד"ה אמר רב יוסף)], או שהוא מלשון 'פורי הקדן' [כמו 'קדל' דהיינו עורף, כמבואר בתרגום אונקלוס (בראשית מט ח)], והכוונה ששוכב על ערפו. אמנם בשם הערוך הביאו התוספות שם, שפרקדן היינו ששוכב ופניו למטה, והוא מלשון 'אפוי קיד', כלומר קד על פניו. וראה שם מה שהקשו עליו. והרשב"א והרא"ה (ד"ה פרקדן) פירשו כשני האופנים, ששוכב על גבו או על פניו. **כו.** ובנדה (יד. ד"ה אפרקיד) כתב עוד, שמתוך ששוכב על גבו יניח ידיו על אברו ויתחמם. ועל מה שכתב שיבוא להתגנות הקשו התוספות (שם ד"ה לייט), שלפי טעם זה לכאורה אם הוא בבית סגור או אפל יהיה מותר. ותירץ המעדני יום טוב (אות ר), שלא חילקו חכמים ואסרו בכל אופן. וראה אגרות משה (אהע"ז ח"א סי' סח ד"ה ועיין ברש"י) שביאר דעת רש"י בנדה, שאין האיסור משום חשש הוצאת זרע לבטלה [כיון שהוא חשש רחוק], אלא האיסור הוא עצם הנחת ידו על אברו משום לא תנאף ביד, כמבואר בנדה (יג:). והרא"ה (ד"ה אמר רב יוסף) והמאירי (ד"ה פרקדן) כתבו, שמתוך ששוכב פרקדן בא לידי הרהור. והתוספות רא"ש (ד"ה לייט) פירש, שאחוריו מתחממים ובא לידי קרי. **כז.** מבואר מדבריו כאן ולעיל (ד"ה לייט) שרבי יהושע בן לוי לא קילל אלא את השוכב פרקדן כשהוא ישן. ולפי זה קושיית הגמרא צריכה ביאור, שהרי אפשר לתרץ בפשטות שרב יוסף התיר לשכב כך רק כשאינו ישן, ובא לחדש שמכל מקום אסור לקרוא את שמע פרקדן. ובשונה הלכות (סי' רלט ס"ג) הביא שהחזון איש הוכיח מכאן שהאיסור לשכב פרקדן הוא אפילו כשאינו ישן, וראה הרחבה בילקוט ביאורים. **כח.** אם שוכב לגמרי על צדו, דעת הרמב"ם (קריאת שמע פ"ב ה"ב) שמותר בקריאת שמע, ובדברי תלמידי רבנו יונה (ח. ד"ה שנים) מבואר שאף באופן זה אסור. וכתב הבית יוסף (או"ח סי' סג ד"ה ומ"ש) שמרש"י משמע כדעת הרמב"ם, שהרי כתב 'כשהוא מוטה על צדו מעט שפיר דמי', ומשמע שרק באופן זה אסור בקריאת שמע, אבל במוטה על צדו לגמרי מותר בקריאת שמע [אכן ברש"י על הרי"ף לא גרס 'מעט' אלא כתב סתם 'מוטה על צדו', ולפי זה משמע שאף מוטה על צדו לגמרי אסור בקריאת שמע]. **כט.** והרא"ה (ד"ה אמר רב יוסף) כתב, שלגבי קריאת שמע חששו יותר להרהור [ופירש כן לשיטתו שם שטעם האיסור הוא משום הרהור]. והמאירי (ד"ה פרקדן) כתב, שנראה כמזלזל בקריאת שמע **ל.** ממה שכתב 'דהוה ליה למתני' משמע ש'חסורי מחסרא' איננו הגהה בלשון המשנה אלא פירוש כוונת התנא, וכן משמע ברש"י בזבחים (קיד: ד"ה דרב). וראה הרחבה בענין זה בהערה לביאורי הפשט. **לא.** וכן מצאנו באחד מבני בנימין (בראשית מו כא) שנקרא 'אחי'. מעדני יום טוב (אות ד). וביאר רש"י, שזהו שמו לפי שהיה מקום לפרש שאין זה שם אדם, אלא אחיו של תנא דבי רבי חייא. וביאר הברכת ה' (ברש"י) מנין לרש"י באמת שזהו שמו, כיון שלהלן מביאה הגמרא אגב מימרא זו גם שאלה ששאל אשיאן תנא דבי רבי אמי מרבי אמי [כמבואר במהר"ץ חיות (ד"ה הסרוי)], ואם אין זה תנא דבי רבי חייא אלא אחיו אין לדמות את שתי המימרות. **לב.** אין כוונתו שהספק הוא רק לגבי לשאול ולא לגבי להשיב שלום, אלא 'שאלת שלום' היינו בין אם הוא שואל, והיינו כשאוחז בין הפרקים, ובין אם שואלים אותו. מילי דברכות (ד"ה או, בסוה"ד). אמנם המרומי שדה (ד"ה בהלל) פירש בדעת רש"י, ש'שאלת שלום' היינו לשאול בדווקא, עיין שם. **לג.** מבואר לשיטתו שבימים אלו גם היחיד ממש חייב לקרוא את ההלל. וכן כתב בתענית (כח: ד"ה יחיד). אמנם התוספות (ד"ה ימים) כתבו ש'יחיד' היינו ציבור, ונקט רבה לשון 'יחיד' משום שלענין הלל גם הציבור קרויים יחידים, כיון שאין כל ישראל יחד כשם שהיו בזמן קריאת ההלל שבשחיטת הפסח, ראה פסחים (סד.). וכן כתב הרשב"א (ד"ה ימים) שיחיד היינו ציבור, וביאר, שנקראו הציבור יחיד לענין הלל כיון שאם כל ישראל מכונסים יחד חובה עליהם לומר הלל על כל צרה שנגאלו ממנה [ולא רק בימים אלו]. וכן כתבו התוספות בסוכה (מד: ד"ה כאן). ומכל מקום אף לדעת התוספות כאן משמע שגם יחיד ממש קורא את ההלל בימים אלו. אמנם בספר המנהיג (הלכות הלל סי' ל) כתב בשם בה"ג שיחיד ממש אינו קורא את ההלל אף בימים שקריאתו חובה. ובתוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה ימים) כתב בשם ר"ח שיחיד קוראו בלי ברכה. **לד.** בארץ ישראל הם שמונה עשר ימים בשנה, שמונת ימי חג הסוכות, שמונת ימי חנוכה, יום טוב ראשון של פסח, וחג השבועות. ובגולה נוספו עליהם שלשה ימים, יום תשיעי של סוכות, יום טוב שני של פסח, ויום טוב שני של שבועות, יחד עשרים ואחד יום. **לה.** הראשונים נחלקו במה מסתפקת הגמרא, התוספות (ד"ה טועם) כתבו בשם רבנו חננאל, שמדובר דווקא בפולט מה שטעם. אך הרי"ד (ד"ה בעא) והרא"ה (ד"ה פי' אמרו) פירשו, שספק הגמרא הוא בבולע, והצד להתיר הוא שטעימה שלא לשם אכילה אינה קרויה אכילה, אף אם בולע מה שטועם.

מטעמת

טעימת תבשילי[לו].

רביעתא

נפח רביעית הלוג, דהיינו כביצה ומחצה במאכל[לז].

מדלו לכם מן האדם

כשיש לכם לעסוק בכבוד המקום דהיינו להתפלל לפניו, **אל תתעסקו בכבוד אדם**. ולא נאמר איסור זה אלא כשיש לעסוק בכבוד המקום, **דאי לאו הכי** למה ליה לחדול מלעסוק בכבוד האדם, הרי ודאי צריך לכבד חברו.

ושמואל

שמואל **לא** דריש לשון 'במה' כרב, **אלא** הוא לומד איסור זה מלשון הפסוק 'כי במה נחשב הוא' כמשמעו, דהיינו במה חשבתו לאדם זה שהקדמת כבודו לכבודי.

שואל מפני הכבוד

כיצד אוסרים רב ושמואל שאלת שלום קודם התפילה, **והא קריאת שמע קודם תפלה הוא,** וקתני במשנתנו שאדם **שואל** שלום קודם התפילה.

תרגמה רבי אבא

רבי אבא פירש **להא** דרב **ושמואל דאסרי** לשאול שלום קודם התפילה.

במשכים לפתחו

לא נאמר האיסור לשאול שלום אלא כשמשכים לפתח חברו לשאול בשלומו, **אבל פגעו בדרך שואל** בשלומו, ובאופן זה מדובר במשנתנו[לח].

הכי גרסינן אמר רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיאן, אסור לאדם לעשות חפציו קודם שיתפלל[לט].

צדק

צדק היינו **תפלה**, וקרויה כן כיון **שמצדיקו לבוראו** - שבה נעשה האדם צדיק לפני בוראו[מ], **והדר** - ורק אחר שצדק לפניו יהלך, נאמר 'וישם לדרך פעמיו', כלומר, **וישם פעמיו לדרכי חפציו**[מא].

אל תקרי שבע אלא שבע

ונדרש הפסוק כן, אם שבע ימים ילין, **ובל יפקד** מן השמים **בחלום, הרי זה סימן שהוא רע, ולכך אין משגיחין לפקדו.**

יד:

וה' אלהים אמת

כיון שמצאנו מטבע לשון כזו בפסוק 'וה' אלהים אמת', **לכך אין** מפסיקין בין **אני ה' אלהיכם לאמת.**

כל אמת אמת מפסיה להאי

ריהטא - מרוצה של אמירת **'אמת' תפסתו** לזה[מב], ועל כן הוא חוזר על תיבת 'אמת' בלא צורך.

הא שמעתא. דרב שמואל בר יהודה אמר אמרי במערבא וכו'

וכך אמר רב שמואל בר יהודה, **קריאת שמע** של ערבית **אין** בני ארץ ישראל קורין **בה פרשת** ציצית כולה, **לפי שאין מצות ציצית בלילה, אבל** מתחילין **אותה** מ'ויאמר ה' אל משה', **ומפסיקים** בה אחר 'ואמרת אליהם', **ומדלגים** עד סוף הפרשה **ואומרים 'אני ה' אלהיכם אמת'.**

לא יתחיל

אין צריך להתחיל פרשת ויאמר בערבית[מג].

אתחולי מתחלינן

דהא מתחלי במערבא[מד].

צריך לומר אמת

כדכתיב **'וה' אלהים אמת'**, וכמבואר בדברי רבי יהודה לעיל שמפני כך צריך לסמוך 'ה' אלהיכם' ל'אמת'.

והא בעי לאדכורי יציאת מצרים

הרי אף בערבית צריך להזכיר יציאת מצרים, **דתנן** (לעיל יב:) מזכירין יציאת מצרים בלילות, ואי לא אמר אמת ואמונה, ולא אמר פרשת ציצית, היכי מדכר - היכן הוא מזכיר **יציאת מצרים.**

ושרנו לך

אחר שאומר 'ושרנו לך', הוא ממשיך ואומר מה היתה שירה זו, דהיינו שאמרנו על הים **מי כמכה באלים** וגו', **מלכותך ראו בניך** וכו' **עד** שחותם את הברכה **בגאל ישראל**, ואומר **ברכת השכיבנו**[מה].

שזה ללמוד

פרשת שמע עוסקת בציווי ללמוד, שנאמר בה (דברים ו ז) **'ודברת בם'**.

וזה ללמד

ופרשת והיה אם שמוע עוסקת בציווי ללמד לאחרים, שנאמר בה (שם יא יט) **'ולמדתם אותם את בניכם', ואם לא למד תחלה בעצמו היאך ילמד את בניו**, על כן קודמת פרשת שמע לוהיה אם שמוע.

וזה לעשות

פרשת **ויאמר אין בה אלא עשייה** של מצות ציצית.

רב משי ידי

פעם אחת ראוהו שעשה כן[מו].

והיכי עביד הכי

כיצד נהג רב כן **שהקדים קריאת שמע לתפילין**.

כוך

כוך היינו **קבר שחופרין** בקירות **מערה, ארכו** של הכוך **ארבע** אמות, **ורחבו שבעה טפחים**[מז].

פטור מקריאת שמע

החופר קבר למת פטור מקריאת שמע, כיון דהעוסק **במצוה פטור מן המצוה, כדאמרינן בפרק קמא** (לעיל יא.), שנאמר לגבי קריאת שמע **'בשבתך בביתך'**, ומשמע שדווקא מי שיושב לצרכו חייב בקריאת שמע, **פרט לעוסק במצוה** שפטור מן המצוות.

וסיפא בתרי

והכי קאמר התנא בברייתא, **אם שנים הם,** האחד **מניח את חבירו חופר, והוא עולה** מן הקבר ומקיים מצות **קריאת שמע ותפילין ותפלה**[מח],

ציונים והערות

ובמגן אברהם (או"ח סי' תקסז ס"א) הביא את דברי רש"י כאן לגבי המבואר בשולחן ערוך שמותר לטעום דווקא אם פולט. ועוד דייק המגן אברהם (או"ח סי' רי ס"ג) מדברי רש"י, שרק בטועם לדעת אם צריך מלח פטור מברכה כמבואר בגמרא, אך אם אוכל ממנו קצת אחרי הבישול כדי לדעת אם הוא טוב וראוי לאכילה צריך לברך. **לו. משמע** שפירש כן לשון 'מטעמת'. אמנם הרא"ה (ד"ה פי' אמרו) פירש שהיינו אשה הטועמת, וכן מבואר בטור (סי' רי), וכתב המעדני יום טוב (סי' ו אות פ) שרש"י לא פירש כן כיון שלא נאמר 'טועמת' אלא 'מטעמת', שמשמעו פועל יוצא שמטעים התבשיל, לכן פירש שהוא שם דבר. אמנם הוסיף שאולי צריך לגרוס ברש"י 'טועמת התבשיל', ופירש כהרא"ה והטור. **לז. אמנם** האגור (סי' תמטז) הביא בשם הריב"ן שפירש רביעית ביצה. וכתב הבית יוסף (או"ח סי' תקסז ד"ה הסרוי) שפירוש רש"י עיקר. **לח. אמנם** השיטה מקובצת (ד"ה תרגמה) הביא שיש המפרשים להיפך, שמשנתנו עוסקת באופן שאדם שהתפלל משכים לפתח השואל שעוד לא התפלל, וכיון שהשכים לפתחו ראוי לשאול בשלומו, אך בפוגשו בדרך אסור לתת לו שלום. **לט. המהרש"א** (ד"ה א"ר) פירש כוונת רש"י שאין לגרוס את כל דברי רבי יונה עד 'אמר רב אידי בר אבין' [וכן מדוקדק ממה שכתב 'אמר רב אידי' ולא 'דאמר רב אידי']. אמנם השלמה משנתו (ברש"י) פירש, שרש"י בא לומר שאין לגרוס בדברי רב אידי בר אבין 'אסור לאדם לצאת לדרך' כגירסת הרי"ף והרא"ש (סי' ז), אך יתכן שגורס את דברי רבי יונה. **מ. אמנם** את לשון רש"י לפנינו ניתן לפרש גם שבה האדם מודה לבוראו שמעשיו צדק, אך הרשב"ץ (ד"ה אמר) כתב בשם רש"י 'שמצדיקתו לבוראו', וכלשון זו כתבו המרדכי (רמז מג) והר"י מלוניל (ז: ד"ה לדק). **מא. פירש** כן לגירסתו שדברי רב יצחק בר אשיאן נאמרו לענין עשיית חפציו קודם התפילה. אמנם הרי"ף והרא"ש (סי' ז) גרסו 'אסור לאדם לצאת לדרך קודם שיתפלל', ולשיטתם נדרש הפסוק כפשוטו, שישים האדם לדרך פעמיו רק אחר שצדק לפניו יהלך. **מב. כדרך** השוטים שלעיתים נאחזים באמירת תיבה אחת פעמים רבות. על פי רבנו האיי (הובא בהגהות על ספר הנר ד"ה אמר רבא, בשם פירוש קדמון), והביא שם שכן מצינו בגיטין (ע:). וכן פירש הערוך (ערך אמת). ועוד יתכן לפרש דברי רש"י, שהרי הוא כמי שמגמגם במרוצת לשונו, וחוזר על דבריו בלא צורך. **מג. רש"י** דקדק לפרש שאין צריך, ללמדנו שאין איסור בדבר. אמנם ראה חתם סופר (שו"ת, יו"ד ח"ב סי' קמ) שביאר, שבני מערבא לא רצו לומר פרשת ויאמר, כדי לא להפסיק בין קריאת שמע לברכה שלאחריה ללא צורך. **מד. בגירסא** שלפנינו תיבות 'דהא מתחלי במערבא' נאמרו בגמרא, ונראה שרש"י לא גרסן. וראה הגהות וציונים שכן משמע באור זרוע. **מה. הרשב"א** (ד"ה הא) הביא שיש הסוברים שאינו אומר אלא את הנוסח המוזכר בגמרא, וחותם ברוך אתה ה' גאל ישראל. וכתב הרשב"א שדברי רש"י עיקר. ובשיטה מקובצת (ד"ה והא) ביאר טעמו של רש"י, שאם יאמר רק את הנוסח המוזכר בגמרא, נמצא שאינו מברך שתים לאחריה. וראה עוד בהערה לביאורי הפשט שצריך להזכיר ביציאת מצרים גם מלכות ה', מכת בכורות וקריעת ים סוף, ואם כן זהו מקור נוסף לדברי רש"י שהיו אומרים אף את נוסח 'מי כמכה' שמוזכרת בו גם מלכות ה'. **מו. אמנם** השיטה מקובצת (ד"ה רב) כתב, שמשום פעם אחת לא היתה הגמרא מקשה על רב, אלא הגמרא סוברת עתה שכך היתה הנהגתו תמיד. **מז. מקורו** של רש"י הוא במשנה בבבא בתרא (ק:), אך שם נאמר שרחבו של כוך הוא ששה טפחים. והרש"ש, המהר"ב רנשבורג והבן אריה (ברש"י) הגיהו ברש"י 'ששה טפחים'. ועוד כתב הרש"ש, שאולי צריך לומר 'ורומו שבעה', כמבואר בבבא בתרא שם שגובה הכוך היה שבעה טפחים. **לכאורה** תמוה מדוע הוצרך רש"י להשמיענו כאן מה מידת ארכו ורחבו של כוך. וצריך עיון. **מח. יש** להקשות, מדוע נקט רש"י קריאת שמע קודם תפילין, והרי בברייתא נאמר שתפילין קודמים [ומפני כך הביאה הגמרא ברייתא זו], וכן כתב רש"י בסוף הדיבור לגבי חברו. והמראה כהן (ברש"י) הגיה ברש"י וגרס 'תפילין וקריאת שמע'. והשלמה משנתו (ברש"י) כתב, שבאמת בשביל מצות תפילין לבדה לא היה החופר צריך לעלות שהרי זמנן כל היום, וכל מה שמניחן הוא כיון שעולה לקרוא קריאת שמע וצריך לקוראה בתפילין, ועל כן הקדים רש"י בתחילה קריאת שמע לתפילין. וראה תירוץ נוסף בפרי אליהו (סי' ג, ברש"י).

וחוזר למלאכה, וחבירו יעלה ויניח תפילין ויקרא קריאת שמע ויתפלל.

מכל מקום

אחר שיישבנו את דברי הברייתא, מכל מקום קשה על רב שהרי מבואר שתפילין קודמים לקריאת שמע.

ומסני פרקין

אלמא - מוכח מכאן, דמקדים **הוא** לעסוק בתורה, דהיינו עשייה דמצוה[מט], מקמי - לפני שקיבל עליו מלכות שמים[נ].

שלוחא הוא דטעים

השליח קלקל, **שאיחר** להביא לו **תפילין** מעיקרא, והגיע זמן קריאת שמע, והוזקק רב לקרות את שמע לפני הנחת תפילין כדי **שלא יעבור** הזמן, וכי מטי **שלוחא דתפילין** - וכשהגיע השליח והביא את התפילין, **אנחינהו** - הניחם רב.

כאלו מעיד עדות שקר בעצמו

הקורא קריאת שמע בלא תפילין כאילו העיד עדות שקר בה', ומה שנקט 'בעצמו' הוא **לישנא מעליא** - לשון מעולה יותר, שלא רצה לומר הדבר בפירוש[נא].

כאילו הקריב עולה בלא מנחה

כאילו הקריב עולה בלא להביא מנחה **שחייבו הכתוב** להקריב **עמה, שנאמר** (במדבר כח ה) בפרשת עולת התמיד **'ועשירית האיפה** סולת למנחה' וגו'[נב], וביאור הדמיון ביניהם, **שאף** הקורא **ואינו** מקיים **אינו גומר את המצוה.**

ונסכים

'נסכים' **הוא** היין **המתנסך על** גבי **המזבח אחר** הקרבת **העולה** והזבח, **כדכתיב 'ונסכיהם חצי** ההין יהיה לפר' וגו' (שם כח יד)[נג]. **והוא הדין דמצי למימר** - שיכל רבי יוחנן לומר **'כאילו הקריב עולה בלא מנחה ונסכים'** בלא להזכיר זבח, **דהא עולה נמי טעונה נסכים** כנאמר שם, **אלא לישנא דקרא נקט** - רבי יוחנן נקט בלשון הכתוב שהסמיך נסכים לזבח, שנאמר (ויקרא כג לז) **'עולה ומנחה זבח ונסכים'**[נד].

טו.

דכתיב ארחץ בנקיון

מה שנאמר 'ארחץ בנקיון' **משמע ארחץ כל הגוף**[נה], **ולא כתיב ארחיץ כפי**, ושינוי לשון זה לדרשה **אתא** [-הוא בא][נו], לומר **שמעלה עליו** הכתוב **שכר רחיצת כפיו כאלו טבל כל גופו.**

לקריאת שמע

דין זה שאין צריך לחזר אחר מים לנטילת ידים, נאמר דווקא **בעידנא** [-בזמן] **דקריאת שמע שזמנה** קבוע, ואם יחפש אחר מים יש לחשוש **פן יעבור** הזמן. **אבל לתפלה דכל היום זמנה הוא**[נז], **צריך** למהדר **אמיא** - צריך לחזר אחר מים.

ולא דקדק באותיותיה

לפרשן **יפה** [-היטב] **בשפתיו**[נח].

תרתי שמע מינה

כי דרשת נמי - אף אם תדרוש 'שמע' ללמוד שאפשר לקרוא **בכל לשון שאתה שומע,** מכל מקום **שמע מינה נמי** - מוכח מכך גם כן **דצריך להשמיע לאזנו**[נט].

מאן תנא כו' לא יצא

התנא השונה שחרש לא יתרום ואם תרם תרומתו תרומה, רבי יוסי הוא הסובר במשנתנו שהקורא את שמע ולא השמיע לאזנו לא יצא **אפילו בדיעבד,** **דהני מילי כו'** שסובר שלא יצא הוא רק בקריאת שמע דאורייתא, אבל בברכת התרומה שהיא מדרבנן הוא מודה שבדיעבד יצא[ס].

ברכה דרבנן היא

ברכה מתקנת חכמים היא, **דאמור** [-שאמרו]

ציונים והערות

מט. **בהגהות** הגר"א (אות א) הגיה ברש"י, וגרס שלימוד תורה אינו חשוב עשייה אלא קריאה. ולפי זה דחיית הגמרא אינה רק לפי הסברא שלרבי יהושע בן קרחה צריך להקדים קריאה אפילו לעשייה ממש, אלא מכיון שרב הקדים קריאת לימוד התורה לקריאת שמע, מוכח שאינו סובר כלל כרבי יהושע בן קרחה אפילו לגבי הקדמת קריאה לקריאה. וראה עוד בהערה הבאה שיישב הגר"א על פי זה את דעת רש"י. אמנם בשיטה מקובצת (ד"ה מכל) מפורש שתלמוד תורה עשייה הוא, כגירסת רש"י לפנינו. נ. **לכאורה** דברי רש"י תמוהים, מדוע לא פירש את קושיית הגמרא בפשטות שרב סותר עצמו, שהרי מבואר כאן שהניח תפילין לפני קריאת שמע. ותירץ הפני יהושע (ד"ה ובאמת), שבגמרא מוכח שאין כוונתה להקשות סתירה בדעת רב, שהרי לשון המקשה היא 'מי סבר לה כרבי יהושע בן קרחה'. אך עדיין קשה מדוע לא פירש רש"י שמוכח שרב אינו סובר כרבי יהושע בן קרחה מכך שהקדים הנחת תפילין לקריאת שמע. וכתב המהרש"א (ברש"י), שרש"י הוכרח לפרש כך, כיון שהגמרא להלן רוצה ליישב שעדיין לא הגיע זמן קריאת שמע, ואם הקושיא היא ממה שהקדים הנחת תפילין אי אפשר לומר כך, שהרי גם זמן תפילין עדיין לא הגיע, ששניהם זמנם אחד (שו"ע או"ח סי' ל ס"א, סי' נח ס"א). אמנם הקשו האחרונים [פני יהושע (שם), צל"ח (ד"ה ותו), ביאור הגר"א (או"ח סי' פט אות כב), ועוד] שהגמרא עצמה תמוהה, מדוע הוצרכה להקשות שרב אינו סובר כרבי יהושע בן קרחה ולא הקשתה סתירה בדעת רב מכך שהקדים הנחת תפילין לקריאת שמע. ובאמת המאירי (ד"ה ולענין) כתב שיש המוחקים מדברי רב חייא את תיבות 'ואנח תפילין'. וכתב הרש"ש (ברש"י), שכן היתה גירסת רש"י, וכן הגירסא לפנינו בדברי רב חייא לעיל (יא:). ובביאור הגר"א ביאר על פי גירסתו ברש"י, שכיון שהקשתה הגמרא שלא שמענו שאמר רבי יהושע בן קרחה להקדים קריאה של מלכות שמים לעשייה של מצוות, היא העדיפה להוסיף ולהקשות על דרך זו שרב אינו סובר כלל כרבי יהושע בן קרחה אפילו לגבי הקדמת קריאה לקריאה. וראה עוד במילי דברכות (ד"ה ועתה) ובהערה לביאורי הפשט בזה. נא. **אמנם** תלמידי רבנו יונה (ד"ה כל) כתבו, שמעיד עדות שקר בעצמו ממש, כלומר, שהדברים שאומר 'וקשרתם לאות' וגו' אינם אמת, שהרי אינו מניחם. וכן משמע במאירי (ד"ה מה - השני). נב. **יש** להקשות מדוע הביא רש"י פסוק זה, ולא הביא ראיה מעיקר פרשת מנחות ונסכים (במדבר טו א-י), אשר משם לומדת הגמרא (מנחות נ:) שעולה וזבח טעונים מנחה ונסכים. ותירץ השפתי חכמים (ברש"י), ששם מדובר במי שמתנדב עולה או זבח, ורש"י רצה להביא פסוק העוסק בענין הדומה לקריאת שמע שהוא חייב לקוראה, ועל כן הביא מפרשת עולת התמיד שחובה להביאה בכל יום. נג. **יש** להעיר שהפרשה שם אינה עוסקת בזבח אלא בעולה, והמקור לחיוב זבח בנסכים הוא בפרשת שלח (במדבר טו א-י). וראה הערה על הדיבור הקודם. נד. **התוספות** (ד"ה עולה) כתבו מעין דברי רש"י, שיכל רבי יוחנן לומר 'עולה בלא נסכים'. והצל"ח (בתוס' שם) ביאר שנחלקו בזה על רש"י מהו פירוש תיבת 'נסכים', שלרש"י הכוונה רק ליין כפי שכתב כאן 'נסכים הוא היין המתנסך על גבי המזבח', ועל כן הוצרך לכתוב שיכל רבי יוחנן לומר 'בלא מנחה ונסכים'. אבל לתוספות נסכים הם שם כולל למנחה ולניסוך היין, ועל כן כתבו שיכל לומר רק 'בלא נסכים'. אמנם ראה שם שהביא בשם רש"י בזבחים (מג. ד"ה ומנחת) שפירש להיפך. וראה ביאורים נוספים בחילוק בין רש"י לתוספות בפני שלמה (ד"ה ולפענ"ד), וברמת שמואל (בתוס' שם, הובא באסיפת זקנים). נה. **הראש** יוסף (ד"ה אמר) ביאר, שתיבת 'ארחיץ' משמעה שארחיץ דבר אחר, כגון אדם הרוחץ את ידיו, אך 'ארחץ' משמע שאני בעצמי ארחץ, דהיינו רחיצת כל הגוף. ולפי זה לכאורה אין דורשים כלל את תיבת 'בנקיון', והדרשה היא רק מלשון ארחץ. וכן משמע בפירוש הרשב"ץ (ד"ה שנאמר) ועוד ראשונים. אמנם במהרש"א (ד"ה כאלו) משמע שהדרשה היא מ'בנקיון', וכן נראה שהבין מדבריו העץ יוסף (ד"ה דכתיב). וכן נראה ברש"י כאן שגרס 'ארחץ בנקיון', ועל כך כתב 'משמע ארחץ כל הגוף'. ובשלמה משנתו (ד"ה ויניח) ביאר משמעות דרשה זו, ש'ארחץ' כל גופי, 'בנקיון כפי', כלומר על ידי נקיון כפי. אמנם בהמשך כתב רש"י 'ולא כתב ארחיץ', ומשמע שהדרשה היא משינוי הלשון בין ארחץ לארחיץ. וכן באור זרוע (ח"א הל' קריאת שמע סי' נג) העתיק את לשון רש"י, ולא גרס בו תיבת 'בנקיון'. וכן בעץ יוסף (שם) נראה שלרש"י דורשים רק את לשון ארחץ. ויתכן שלרש"י נדרש הפסוק כשני הפירושים. נו. **כוונת** רש"י, שודאי פשטות הפסוק עוסק ברחיצת ידים, ודברי הגמרא הם דרשה משינוי הלשון. נז. **הקשו** התוספות (ד"ה אמאן), הרי אף תפילה זמנה קבוע כמבואר להלן (כו.), שנחלקו במשנה שם אם זמנה עד חצות או עד ארבע שעות, ויש לחשוש שמא יעבור הזמן. ועוד הקשה הרשב"א (ד"ה והני), שלטעם זה היתה הגמרא צריכה לחלק שבקריאת שמע של ערבית צריך לחפש אחר מים, שהרי זמנה מן התורה כל הלילה. ועוד תמה, מדוע לא יחזר אחר מים אף לקריאת שמע אם יש לו עדיין שהות. ובהרא"ש (סי' יא) משמע שברש"י לפניו לא היתה הגירסא כן, אלא גרס כדברי התוספות שמחקו מ'הני מילי' עד סוף הסוגיא. מעדני יום טוב (שם אות ל). וכן כתבו בתוספות הרא"ש (ד"ה רב) ובתוספות רבנו יהודה (ד"ה דרב) שרש"י לא פירש כאן כלום. וכן כתב החכמת שלמה (ד"ה גמרא מן), שנראה שדיבור זה אינו מרש"י אלא נוסף על פירושו. אכן עוד כתב (ברש"י) לתרץ קושיית התוספות על הגירסא שלפנינו, שמה שכתב רש"י 'כל היום זמנה' אינו בדווקא, אלא כוונתו עד חצי היום, וכיון שיש לה זמן מרובה יותר מקריאת שמע צריך לחפש אחר מים. והמעדני יום טוב (שם) תירץ עוד, שכיון שאם טעה ולא התפלל מתפלל מנחה פעמיים ומשלים בכך תפילת שחרית כמבואר להלן (כו.), ואף אם אין לו מים הרי הוא אנוס ויכול להשלים, נמצא שאם אין לו מים זמנה כל היום. ובהגהות ריח"ל מייזליש (ברש"י בא"ד אבל) ביאר כוונת רש"י, שמן התורה אין לתפילה זמן קבוע. ובברכת ראש (ד"ה והנ"מ) ביאר מדוע לא פירש רש"י שתפילה זמנה מרובה יותר שהוא עד ארבע שעות, כיון שיתכן שסבר ש'בעידן צלותא' היינו כשמגיע סוף זמן קריאת שמע [כפירוש הבית יוסף (או"ח סי' צב ד"ה ורבנו) בדעת הטור], ועל כן לא יתכן לפרש שיש עוד זמן מרובה עד סוף זמן תפילה, שהרי אין בין זמן קריאת שמע לזמן תפילה אלא שעה אחת, ובגמרא להלן מבואר שלתפילה צריך ללכת עד מרחק פרסה, וזמן הליכת פרסה הוא יותר משעה כמבואר בגמרא (פסחים צג:). אכן ראה בסידור רש"י (סי' קכח) ובמחזור ויטרי (סי' עה) שכתבו, שתפילה זמנה כל היום משום שהיא רחמים, ולעולם יכול אדם לבקש רחמים. ובסידור רש"י כתב עוד, שאכן חייב לחזר אחר מים לתפילה, אף אם יודע בודאי שיעבור זמן תפילה [ולכאורה כוונת הדברים כדברי המעדני יום טוב שהובאו לעיל]. וראה פירושים נוספים בגירסת הגמרא ובדברי רש"י בילקוט ביאורים. נח. **להלן** (ע"ב ד"ה ולא) פירש רש"י 'שמגמגם', ונראה שאף שם כוונתו לכך, שאינו מפרש התיבות היטב. נט. **השאגת** אריה (שו"ת, סי' ז) פירש בדעת רש"י, שכיון שהדרשות שקולות ואין לנו הכרע את מי להעדיף, לכך אנו דורשים את שתיהן. אך הצל"ח (ד"ה ור') ועוד אחרונים כתבו, שכיון שדרשנו בכל לשון שאתה שומע, משמע בדרשה זו עצמה שצריך שמיעה. ולפי זה דווקא אם דורשים תחילה 'בכל לשון' יש לדרוש שניהם, אך אם נתחיל לדרוש 'השמע לאזניך' שוב לא נוכל ללמוד בכל לשון. וראה עוד בפני שלמה (ברש"י) ומחברת הלוי (ד"ה הקורא) בביאור דברי רש"י. אמנם הרשב"א (ד"ה ורבי) הקשה על רש"י שאין זה ברור מנין משמע כן, וראה שם מה שהקשה עליו עוד לפי גירסתו בגמרא. ועל כן פירש, שאם אין צריך להשמיע לאזנו די גם בהרהור בלבו, ואם כן ודאי יכול לקרותה בכל לשון שהרי בהרהור הלב לא שייך לחלק בין לשון ללשון, וכיון שהוצרכה התורה להשמיענו שיכול לקרוא בכל לשון משמע שצריך להשמיע לאזנו. וראה שיטה מקובצת (ד"ה מאי) שפירש באופן אחר. ס. **על** פי מראה כהן (ברש"י). וכתב שם, שנראה שרש"י גרס בגמרא 'והני מילי קריאת שמע דאורייתא, אבל ברכת תרומה דרבנן לא', כגירסת הכתב יד בדקדוקי סופרים (אות ו). וראה הגהות וציונים שבדפוס ראשון תיבת 'בדיעבד' ברש"י היא סוף הדיבור, ותיבות 'הני מילי' שייכת לדיבור הבא.

רבנן (פסחים ז:) כל המצות כולן מברך עליהן עובר [-קודם] לעשייתן[סא].

וממאי דרבי יוסי היא

קא סלקא דעתיה - המקשן סבור כעת, דהאי דמוקמי לה - מה שמעמיד רב חסדא את המשנה בתרומות כרבי יוסי, זהו משום דסבירא לן דרבי יהודה לכתחלה נמי מכשיר[סב].

דלמא רבי יהודה היא וקריאת שמע נמי דיעבד אין לכתחלה לא

הכי גרסינן. ולא גרסינן 'דלמא אפילו רבי יהודה היא'[סג].

משום רבי יוסי

התנא בא להודיעך כחו של רבי יוסי, דלשיטתו אפילו בדיעבד נמי לא יצא אם לא השמיע לאזנו[סד].

בלבו

בלבו היינו שהוציא בשפתיו, אלא שלא השמיע לאזנו[סה].

ואי רבי יוסי דיעבד נמי לא

לרבי יוסי המברך ברכת המזון ולא השמיע לאזנו לא יצא אפילו בדיעבד, דהא ברכת המזון דאורייתא היא כמו שנאמר 'ואכלת ושבעת וברכת' (דברים ח י), ולדברי רב חסדא סובר רב יוסי ששמיעת האוזן מעכבת בדינים דאורייתא.

אלא מאי רבי יהודה

אלא כיצד תרצה לפרש את המשנה בתרומות, כרבי יהודה, והיינו שבקריאת שמע סובר רבי יהודה דדיעבד אין - אכן יצא בלא שמיעת האוזן, אך לכתחלה לא יקרא כן, והא דתרומה וברכת המזון שחילקו בין לכתחילה ובדיעבד, דרבי יהודה הם.

אלא רבי יהודה לכתחלה קאמר[סו]

אלא כוונת רבי יהודה במשנתנו שהקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא, היינו אפילו לכתחילה, והא דרבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי שחרש תורם לכתחילה כרבי יהודה היא, והמשנה דתרומה שלכתחילה חרש לא יתרום ואם תרם יצא, רבי יוסי היא, ומודה הוא דברכות כיון שהן דרבנן בדיעבד שפיר דמי[סז], והא ברייתא דברכת המזון שלכתחילה צריך להשמיע לאזנו ואם לא השמיע יצא, רבי יהודה היא משמיה דרביה רבי אלעזר בן עזריה, דאומר הקורא את שמע צריך שישמיע לאזנו, וכל 'צריך' לכתחלה משמע, הא דיעבד שפיר דמי.

אמר כוונת הלב כו'

ואפילו לכתחלה נמי אין צריך להשמיע לאזנו[סח].

אפילו תימא רבי יהודה

תוכל לומר שרבי יהודה דאמר בקריאת שמע נמי יצא[סט], כוונתו דבדיעבד אין - אכן יצא, ולכתחלה לא, וכסברת רבו רבי אלעזר בן עזריה, והא דברכת המזון ודתרומה רבי יהודה היא, ודקא קשיא לך ברייתא דרבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי הסוברת שחרש תורם לכתחילה מני [-מי שנאה], רבי מאיר היא, דמכשר לכתחלה בלא שמיעת האוזן.

מאן תנא חרש דיעבד נמי לא

חרש המוזכר במשנה פסול אפילו בדיעבד, דקתני גבי שוטה - שהרי נשנה יחד עם שוטה[ע], ומשמע שדיניהם שוים[עא].

לא יצא

'לא יצא' לשון דיעבד הוא.

וממאי

מנין ד'חוץ מחרש' דקאמר אף בדיעבד הוא, ורבי יוסי היא דפסיל בלא השמיע לאזנו גם בדיעבד.

ולכתחלה הוא דלא הא דיעבד שפיר דמי[עב]

ובהא - בפסול חרש לקריאת המגילה איכא למימר דאפילו רבי יהודה מודה, דלא שמעינן דפליג בקריאת שמע שיצא בלא שמיעת האוזן אלא דיעבד, אך לכתחילה אף הוא מצריך שמיעת האוזן כמסקנת הגמרא לעיל.

טו:

מדסיפא רבי יהודה

דקתני בסיפא רבי יהודה מכשיר בקטן[עג].

ודילמא כולה רבי יהודה היא וחסורי מחסרא והכי קתני הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן

והא כדאיתא והא כדאיתא - זה כדינו וזה כדינו, ששוטה פסול אפילו בדיעבד, וחרש וקטן פסולים לכתחילה וכשרים בדיעבד.

במה דברים אמורים

באיזה אופן נאמרו דברי המשנה דקטן לכתחלה לא יקרא את המגילה[עד], בקטן שלא הגיע לחנוך, אבל הגיע לחנוך אפילו לכתחלה שרי [-מותר].

ציונים והערות

סא. **בפשטות** כוונת רש"י להוכיח מדין זה שברכות הם דרבנן. אך תמהו האחרונים, הרי יתכן שחיוב הברכות הוא מדאורייתא, ורק מה שצריך לאמרם עובר לעשייתן הוא מדרבנן. וברבי עקיבא איגר (ד"ה וברכה) מבואר שאכן אין זו הוכחה לכך שברכות הן דרבנן, אלא הוצרך רש"י להביא דין זה, משום שאם היו הברכות נאמרות לאחר עשיית המצוה בדרך הודאה על שזכינו לעשותן, ודאי הן לא היו מעכבות מלצאת ידי חובה אף אם הן חובה מן התורה, שהרי המצוה עצמה נעשתה כתיקונה, ואין סברא לומר שתתבטל המצוה למפרע משום שלא בירך לאחריה. ועל כן הביא רש"י שהברכות נאמרות קודם למצוה, ובזה יש סברא לומר שאם לא בירך לא יצא מן התורה משום שתרם שלא כדין, אך כיון שחיוב הברכה הוא מדרבנן יצא בדיעבד. ובמכתב לחזקיהו (ברש"י) כתב, שאכן אין כוונת רש"י לומר שמקור הדין שברכות דרבנן הוא מדין עובר לעשייתן [שאם כן היה לו לומר 'כדאמרינן כל הברכות' וכו'], אלא כוונתו רק לומר שאמרו חכמים שיש לברך על המצוות, ונקט 'עובר לעשייתן' כלשון בעלמא. ויש מהאחרונים שהוסיפו, שכיון שרש"י גרס בגמרא 'אבל ברכת תרומה דרבנן לא' [ראה הערה לעיל], לכך הוא בא לבאר שלאו דווקא ברכת תרומה מדרבנן, אלא כל ברכות המצוות הן מדרבנן, שחכמים הם שאמרו על כל ברכות המצוות לברך עליהם עובר לעשייתן. וראה ביאורים נוספים בכתב סופר (שו"ת, או"ח סי' כא) [הובאו דבריו בביאורי הפשט], בזרע יעקב (ברש"י) ובמילי דברכות (ד"ה וראה). סב. **כתב** המהרש"א (ברש"י), שלשון 'קא סלקא דעתיה' מגומגמת, שהרי באמת משום כך פירש רב חסדא את המשנה כרבי יוסי. והצל"ח (ברש"י) כתב, שבאמת אף לדעת רב חסדא ניתן לפרש את המשנה כרבי יהודה, אך מאחר שרבי יוסי נמוקו עמו והלכה כמותו כמבואר בעירובין (נא.), רצה רב חסדא להעמיד את המשנה בתרומות כמותו [וכאן עדיין לא ידע שלבסוף נפסקה הלכה במחלוקת זו כרבי יהודה כמבואר להלן (ע"ב)]. אלא שלפי זה אין להקשות את קושיית הגמרא שמא המשנה היא כרבי יהודה, ועל כן פירש רש"י שהמקשן היה סבור שרב חסדא פירש את המשנה כרבי יוסי רק משום שסבר שאי אפשר להעמידה כרבי יהודה. והפני שלמה (ברש"י) כתב, שבאמת רב חסדא לא רצה להעמיד את המשנה כרבי יהודה, כיון שסבר שאף אם לדעת רבי יהודה לכתחילה צריך שמיעת האוזן, בחרש שאינו יכול להשמיע לאזנו דינו כבדיעבד ויכול לתרום לכתחילה, ורק המקשן כאן היה סבור בטעמו של רב חסדא שלרבי יהודה מותר אפילו לכתחילה. וראה ביאור נוסף באוצר חיים (ברש"י). סג. **לשון** 'אפילו' משמע שלרבי יוסי ודאי אפשר לפרש משנה זו, וקושיית הגמרא היא שמא אפשר לפרשה אפילו לדברי רבי יהודה. ועל כך כתב רש"י שאין גורסים אפילו, כיון שבאמת לא נוח למקשן להעמיד את המשנה בתרומות כרבי יוסי. וטעם הדבר, שקשה לחלק בין דאורייתא לדרבנן כדברי רבי חסדא, שהרי כל תקנות חכמים הם כעין דאורייתא, כמבואר בפסחים (ל:). על פי פני יהושע (ד"ה אבל). אמנם ראה שם שיישב את הגרסא 'אפילו'. ובמילי דברכות (ברש"י) כתב עוד, שאם יש לחלק בין דאורייתא לדרבנן אין להעמיד את המשנה בתרומות גם כרבי יהודה, כי שמא רק בקריאת שמע שהיא מן התורה הוא סובר שצריך לכתחילה להשמיע לאזנו. סד. **נראה** מדבריו שלא גרס בגמרא 'להודיעך כוחו דרבי יוסי' אלא רק 'משום רבי יוסי'. מראה כהן (ברש"י ד"ה מאן). סה. **כן** משמע מפשטות דברי רש"י, וכן היא שיטת הרא"ה (ד"ה אמר), המאירי (ד"ה כהס) ועוד ראשונים. אמנם השאגת אריה (סי' ז ד"ה והשתא) כתב שאין לומר כן, שהרי לשון 'בלבו' משמע בלבו ממש. ועל כן פירש כוונת רש"י, שכיון שבירך בלבו ממילא לא השמיע לאזניו. וכן מבואר ברבנו חננאל (ד"ה בלבו) שאם אין צריך להשמיע לאזנו יוצא גם בהרהור בלבד, וכן כתב הרמב"ם (ברכות פ"א ה"ז). סו. **לפנינו** הגירסא 'אלא לעולם רבי יהודה ואפילו לכתחילה נמי', דהיינו שהברייתא הסוברת שחרש תורם לכתחילה היא כרבי יהודה, וכוונתו במשנתנו שהקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא היינו אפילו לכתחילה. וכן מוכח יותר להלן (ע"ב), ששם משיבה הגמרא 'אלא לעולם רבי יהודה היא ואפילו לכתחילה נמי', דהיינו שהברייתא כדברי רבי יהודה. אמנם לגירסת רש"י כוונת הגמרא רק לדברי רבי יהודה במשנה, ועל כן הוא מוסיף לפרש כאן 'והא דרבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי' וכו'. ובאמת גם להלן (ע"ב ד"ה לעולם) לרש"י לא גורסים את תיבת 'היא'. אמנם ראה הגהות הב"ח שם (אות א) שהגיה בדברי רש"י. סז. **הקשה** המהרש"א (ברש"י), מנין שהמשנה בתרומות היא כרבי יוסי ויש לחלק בין קריאת שמע לתרומה, שמא היא כרבי אלעזר בן עזריה. ותירץ, שנוח יותר להעמיד את המשנה בתרומות כדעת רבי יוסי שהוזכר אף הוא במשנה, ולא כרבי אלעזר בן עזריה שמצאנו את שיטתו רק בברייתא. וראה בצל"ח (ברש"י ד"ה וממאי) שיישב באופן אחר. ובאוצר חיים (ברש"י) תירץ, שאין לפרש את המשנה בתרומות כרבי אלעזר בן עזריה, כיון שהעמדנו כמותו את הברייתא העוסקת בברכת המזון, ואם אפילו בברכת המזון שהיא מן התורה יוצאים בדיעבד בלא שמיעת האוזן, ודאי שכך הדין בברכת התרומה שהיא מדרבנן, ולא היה רבי אלעזר בן עזריה צריך להשמיענו זאת. וכעין זה תירץ הפאר יעקב. האגרות משה (שו"ת, יו"ד ח"א סי' ריא) הוכיח מדברי רש"י כאן, שפירוש דברי הגמרא 'וברכה דרבנן היא' היינו שיוצא בדיעבד גם ידי חובת הברכה אף שלא השמיעה לאזנו, כיון שהיא מדרבנן. וראה הערה לביאורי הפשט בענין זה. סח. **יתכן** שרש"י בא ללמדנו, שאף לרבי מאיר צריך להוציא בשפתיו לפי שהרהור אינו כדיבור, וכל חידושו הוא שאין צריך להשמיע לאזנו אפילו לכתחילה. וראה הערה לעיל על ד"ה בלבו. סט. **כלומר**, גם דברי רבי יהודה במשנה פירושם שדווקא בדיעבד יצא וכו', ולא כפי שתירצת שרק רבי אלעזר בן עזריה סבור כך. ע. **הטעם** שלא כתב רש"י 'דקתני גבי שוטה וקטן' כפי שנקטה הגמרא להלן (ע"ב), כיון שאף קטן עצמו אין הכרח לומר שפסול בדיעבד [ראה בגמרא להלן (ע"ב)], אם לא שנשנה יחד עם שוטה. ברכת ראש (ברש"י). עא. **והשיטה** מקובצת (ד"ה תנן) כתב, שלשון 'חוץ' משמע לגמרא כעת שאפילו בדיעבד לא. עב. **דיבור** זה שייך לעמוד הבא. עג. **לפנינו** בגמרא מפורש 'והא מדקתני סיפא רבי יהודה מכשיר בקטן', ומבואר שרש"י לא גרס כן [וכן בכת"י אין תיבות אלו. דקדוקי סופרים (אות ע)]. עד. **הקשה** המהרש"א (ברש"י), מי הכריחו לפרש כאן שלרבי יהודה קטן שלא הגיע לחינוך פסול רק לכתחילה, ולא כסברת הגמרא לעיל שקטן הוא כשוטה הפסול אף בדיעבד. וכתב שיש ליישב. וביאר כוונתו בהוראת שעה (שם), שמסברא באמת קטן אינו דומה לשוטה שאין בו דעת כלל, אלא לעיל הבינה

קטן שהגיע לחנוך מצות, הוא **כגון בן תשע ובן עשר, כדאמרינן ביומא בפרק בתרא** (פב.)[עה].

במאי אוקימתא

כשיטת מי העמדת **למתניתין** דמגילה שחרש פסול לקריאת המגילה.

כרבי יהודה

העמדת את המשנה במגילה כרבי יהודה, **ואשמעת לן** - והשמעת לנו, **דכי** [-שמה] **שאמר** רבי יהודה בקריאת שמע שאם לא השמיע לאזנו **יצא, בדיעבד קאמר, ולא לכתחלה**, שהרי חרש פסול לכתחילה לקריאת המגילה.

אלא הא דתני כו' תורם

מה ששנינו שחרש תורם לכתחילה **ואף על פי שהוא צריך לברך ואין אזניו שומעות, מני** - כשיטת מי נאמרה ברייתא זו.

אלא מאי

אלא מאי **בעית למימר** - מה ברצונך לומר, **דרבי יהודה היא**[עו] **דבקריאת שמע אפילו לכתחלה קאמר** רבי יהודה דיצא אם לא השמיע לאזנו, והטעם שנאמר כן **כי היכי דתיקו** - כדי שנוכל להעמיד **הא** ברייתא **דרבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי** הסובר שחרש תורם לכתחילה, **אליביה** - כשיטת רבי יהודה. **והאי דאפליגו בדיעבד** - ולפי זה מה שנחלקו רבי יהודה ורבי יוסי במשנתנו בלשון 'הקורא את שמע' כו' שמשמע בדיעבד, הוא כדי **להודיעך כחו דרבי יוסי** המחמיר אפילו בדיעבד, אך לשיטת רבי יהודה אפילו לכתחילה יצא.

אלא הא דתניא כו'

לפי זה מה ששנינו לגבי ברכת המזון שלכתחילה צריך להשמיע לאזנו אך בדיעבד יצא, **מני** - מי הוא ששנה ברייתא זו.

לעולם רבי יהודה אפילו לכתחלה מכשיר[עז]

רבי יהודה סובר שאפילו לכתחילה אין צריך שמיעת האוזן, והמשנה **דמגילה** שחרש פסול לקריאת המגילה **רבי יוסי היא, ואפילו בדיעבד נמי פסיל**[עח]. **והא** ברייתא דחרש **תורם לכתחלה** כרבי יהודה היא. **והא** ברייתא **דברכת המזון** המצריכה לכתחילה שמיעת האוזן **דרביה הוא, דאמר רבי יהודה משום רבי אלעזר בן עזריה** 'הקורא את שמע **צריך** להשמיע **לאזנו**', **והאי לישנא** - ולשון 'צריך' לכתחלה משמע, **אבל דיעבד יצא.**

השתא דאתית להכי

דאשמעתן - שהשמעת לנו **הא פלוגתא דרבי מאיר.**

אפילו תימא רבי יהודה

תוכל לומר שדברי רבי יהודה **דאמר בקריאת שמע** שאם לא השמיע לאזנו **יצא**, הכוונה **דיעבד** אין לכתחלה לא, **ומתניתין דמגילה** רק **לכתחלה היא דפסלה לחרש**, אך בדיעבד יצא, **ורבי יהודה היא. והא** ברייתא **דברכת המזון** המצריכה שמיעת האוזן לכתחילה **נמי רבי יהודה היא. ודקא קשיא לך הא** ברייתא **דרבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי** הסוברת שחרש תורם לכתחילה **מני** - כשיטת מי היא, **רבי מאיר היא, דמכשיר לכתחלה** בלא שמיעת האוזן.

הלכה כרבי יהודה

כרבי יהודה **דקריאת שמע**, הסובר **שלא השמיע לאזנו יצא.**

הוה אמינא

הייתי סבור **דרבי יהודה לכתחלה נמי אמר** שאין צריך להשמיע לאזנו, **והאי דאפליג בדיעבד**[עט] הוא **משום דרבי יוסי** - להשמיענו עד כמה מחמיר רבי יוסי, שאפילו בדיעבד לא יצא.

בשאר מצות

בכל הברכות[פ].

הסכת

הפסוק 'הסכת ושמע' **בדברי תורה כתיב**[פא], **כדאמרינן בפרק הרואה** (להלן סג:) שמשמע מפסוק זה, **כתתו עצמכם על דברי תורה**[פב], כלומר, מעכו וצערו עצמכם בעמל התורה[פג].

ציונים והערות

הגמרא שחרש שוטה וקטן דומים בדיניהם, אך כיון שהעמדנו את המשנה כרבי יהודה ונמצא שחרש אינו דומה לשוטה שהרי בדיעבד הוא כשר, שוב אפשר לומר שגם קטן אינו דומה לשוטה ופסול רק לכתחילה. ועוד כתב, שלא מסתבר לומר שלרבי יהודה קטן שלא הגיע לחינוך פסול אפילו בדיעבד, ושהגיע לחינוך כשר אפילו לכתחילה, שזהו חילוק רחוק. וכעין זה ביאר במלוא הרועים (שם), וראה שם מה שהוסיף בזה. והמחנה אפרים (על המהרש"א, ד"ה יש ליישב) ביאר כוונת המהרש"א, שלכאורה תיבות 'שרבי יהודה מכשיר בקטן' להלן מיותרות, אלא כוונת הגמרא, שכיון שרבי יהודה מכשיר בדיעבד אפילו בקטן שלא הגיע לחינוך, ודאי קטן שהגיע לחינוך כשר אפילו לכתחילה. וראה עוד פני שלמה (ד"ה ולפענ"ד) שתירץ באופן אחר. **עה. ראה** בגמרא שם שנחלקו בזה אמוראים. וכן פירש רש"י בערכין (ג: ד"ה שהגיע) לגבי חיוב קטן שהגיע לחינוך בתקיעת שופר, שהדבר תלוי במחלוקת זו מתי הוא גיל חינוך. אמנם הקשו התוספות (שם), שהגמרא ביומא מדברת רק על חיוב קטן להתענות, אך בשאר מצוות כל קטן וקטן חייב על פי דרכו, דהיינו מהזמן שיודע ויכול לקיים המצוה, כמבואר בערכין שם לגבי חיוב קטן בלולב, סוכה ועוד. ובאמרי צבי (ברש"י) תירץ שיטת רש"י, שלכאורה יש להקשות, הרי המשנה ודאי מדברת בקטן היודע לקרות את המגילה, ואם כן מדוע הקטן שברישא קרוי קטן שלא הגיע לחינוך, הרי גיל חינוך הוא משעה שיודע לקיים את המצוה. לכן סובר רש"י שיש שתי מצוות בדין חינוך: א. חכמים חייבו את האב לחנך את בנו, וחיוב זה מתחיל משעה שהקטן יודע לקיים את המצוה. ב. חכמים חייבו את התינוק עצמו, ומצוה זו היא מבן תשע או בן עשר. וקטן בגיל זה יכול להוציא אחרים לכתחילה, כיון שיש עליו חיוב גמור מדברי חכמים, אך בפחות מגיל זה אין עליו חיוב כלל אלא רק אביו מצווה לחנכו, ולכן לכתחילה אינו מוציא אחרים ידי חובתם [ומכל מקום בדיעבד הוא מוציא אחרים, כיון שחיוב מגילה הוא תקנת חכמים, ובמצוות שהם תיקנו, אמרו חכמים שקטן שיש על אביו חיוב חינוך יכול להוציא אחרים, כמבואר בגמרא להלן (כ:). על פי מלא הרועים (ברש"י), עיין שם]. וראה תירוץ נוסף בביאורי הפשט. עוד הקשה הטורי אבן (מגילה יט: ד"ה גד"א) על מה שהביא רש"י 'בן עשר', הרי מה שנאמר ביומא 'בן תשע ובן עשר' היינו שבילד בריא מחנכים מגיל תשע, ובילד כחוש רק מגיל עשר, ואם כן מוכח שזמן חינוך לכל הוא מגיל תשע, אלא שבצום יום כיפור שהחינוך למצווה זו תלוי בחוזק גופו אמרו שלא יחנך ילד בן תשע אם הוא כחוש, אבל בקריאת מגילה גם כחוש זמן חינוכו הוא מגיל תשע. **עו. לשון** רש"י קצת מגומגם, ואולי כוונתו לומר 'דשיטת רבי יהודה היא'. או שכוונתו לברייתא של חרש תורם לכתחילה שכרבי יהודה היא, ומה שכתב אחר כך 'כי היכי דתיקו הא דרבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי', חזר וביאר שמפני ברייתא זו נצרכנו להעמיד את דברי רבי יהודה במשנתנו לגבי קריאת שמע שיצא אפילו לכתחילה. **עז. לפנינו** הגירסא 'לעולם רבי יהודה היא', ומשמע שהכוונה לברייתא [דחר]ש תורם לכתחילה שהיא כשיטת רבי יהודה, 'ואפילו לכתחילה', דהיינו שכוונת רבי יהודה במשנתנו שהקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא, אפילו לכתחילה. ובהגהות הב"ח גרס אף ברש"י תיבת 'היא'. אמנם ראה הערה ברש"י לעיל (ע"א ד"ה אלא רבי יהודה). **עח. הקשה** המהרש"א (מגילה כ. ברש"י ד"ה לעולם), מי הכריח את רש"י לומר כן, הרי אפשר לפרש שהכל כשרים לכתחילה חוץ מחרש שכשר רק בדיעבד, והמשנה כשיטת רבי אלעזר בן עזריה שפוסל חרש לכתחילה ומכשיר בדיעבד. ונשאר בצריך עיון [הרשב"א (לעיל ע"א ד"ה מאן) כתב, שלתירוץ הגמרא כאן דברי רבי יהודה החולק במגילה ומכשיר קטן הם בשם רבי אלעזר בן עזריה המצריך לכתחילה שמיעת האוזן, שהרי לשיטתו אפילו לכתחילה אין צריך, ואם כן היה לו לחלוק גם על דין חרש ולא רק על דין קטן. אמנם קושיית המהרש"א על רש"י קשה אף לשיטתו, שהרי אפשר לומר חסורי מחסרא וכולה רבי יהודה בשם רבי אלעזר בן עזריה כסברת הגמרא לעיל לשיטת רבי יהודה, וכיון שכך נפסק להלכה עדיף לומר כן מאשר להעמיד את המשנה כרבי יוסי, כמבואר בתוספות (ד"ה דילמא)]. אמנם כבר כתב המהרש"א לעיל (ע"א ברש"י ד"ה אלא), שנוח יותר להעמיד משנה שנאמרה בסתם כדעת רבי יוסי שהוזכר אף הוא במשנה, ולא כרבי אלעזר בן עזריה שמצאנו את שיטתו רק בברייתא. וראה עוד רש"ש (מגילה יט: בתוס' ד"ה ודלמא) מה שכתב בזה. **עט. כפי** שמשמע מלשון 'הקורא', וכמבואר בגמרא לעיל. **פ. בחידושי** מהר"ם בנעט (ברש"י) תמה, מה בא רש"י להשמיענו בזה. והשאגת אריה (סי' ז ד"ה נמצא) ביאר, שבא רש"י לתרץ מה שלכאורה קשה, כיון שלמדנו מ'הסכת ושמע' שבכל המצוות לא יצא אם לא השמיע לאזנו, מדוע לא נלמד משם גם לקריאת שמע. וכתב, שכיון שנאמר בקריאת שמע לשון 'ודברת בם', ודאי בא הפסוק למעט שאינו יוצא בהרהור אלא בדיבור, ואם כן מוכח שקריאת שמע אינה בכלל הפסוק 'הסכת ושמע', שהרי אם צריך להשמיע לאזנו אין צריך פסוק ללמד שאינו יוצא בהרהור. ועל כן כתב רש"י 'בכל הברכות' דווקא ולא בכל המצוות, שהרי מצות קריאת שמע שנאמר בה לשון דיבור אינה בכלל זה. במשמרות כהונה (ד"ה אבל) הקשה על פירוש רש"י, הרי כל הברכות חוץ מברכת המזון הם מדרבנן, ואיך דורשת הגמרא כאן מפסוק שלא יצא בהם אם לא השמיע לאזנו. ובברכת ה' (ברש"י) תירץ, שהדרשה היא לגבי ברכת המזון, וכיון שאין לחלק בין הברכות, אף בשאר הברכות שהן דרבנן לא יצא, וכעין המבואר בתוספות לעיל (ע"א ד"ה אי). ומדברי כל אחרונים אלו מבואר לכאורה שדיבור זה ברש"י הוא פירוש על דברי רב יוסף הראשונים שבשאר מצוות לא יצא. **פא. מלשון** רש"י מבואר שהפסוק 'הסכת ושמע' כולו נאמר רק לענין תלמוד תורה, ולא כדברי הרשב"א (ד"ה אמר רב יוסף) והראב"ד (הובא שם) שרק 'הסכת' נאמר לענין תלמוד תורה, ו'ושמע' בא ללמד שמיעת האוזן בכל המצוות. **פב. הקשה** מהר"ם בנעט (ברש"י), הלא הגמרא שם דרשה תחילה את הפסוק 'הסכת', ללמד שבלימוד התורה יש לעשות כיתות וללמוד בחבורה, ורק לאחר מכן דרשה 'כתתו עצמכם על דברי תורה', ומדוע רש"י לא הביא את הדרשה הראשונה. ותירץ, שכבר בהוה אמינא של דברי רב יוסף, שדרש מ'הסכת' שבכל המצוות צריך להשמיע לאזניו, הדרשה היתה מחמת ש'הסכת' נדרש מלשון כתיתה, כלומר כתתו עצמכם והתאמצו בכל המצוות, בכך שתשמיעו אותם לאזנכם. ובמסקנת דברי רב יוסף מקשה הגמרא הלא 'הסכת' לשון כתיתה ומדוע לא נחייב שמיעה בכל המצוות, ומשיבה, שהכוונה לכתיתה על ידי עמל התורה ולא על ידי השמעת האוזן. **פג. על** פי רש"י להלן (שם ד"ה כתתו). כתב הפני יהושע (ברש"י), שמדברי רש"י משמע שלמסקנא אין דורשים כלל את 'הסכת' לענין שמיעת האוזן ואפילו לדברי תורה אין צריך שמיעת האוזן. אמנם הקשה שלשון הסוגיא לא משמע כן, שהרי רב יוסף עצמו הביא בתחילה פסוק זה, ואם הגמרא במסקנא משנה את דבריו היה לה לנקוט בלשון 'אלא אמר רב יוסף', ולא 'אי איתמר הכי איתמר' שמשמע שרק נתחלף לבעל השמועה בין יצא ללא יצא. ועוד הקשה, שאם כן למה נאמר שם 'ושמע', והרי את דרשת כתתו עצמכם אפשר ללמוד רק מתיבת הסכת. ועל כן כתב, שאף למסקנת הגמרא דורשים 'ושמע' לענין שהלומד תורה צריך להשמיע לאזניו, וראה שם שהביא ראיות לדין זה. ולפי זה כתב, שהטעם שהביא רש"י דרשה זו של כתתו עצמכם, כיון שמפשטות הכתובים שם משמע שהתורה מדברת על עשיית המצוות ולא על תלמוד תורה, ועל כן הביא רש"י ראיה שהגמרא דורשת פסוק זה לענין לימוד התורה. אמנם בדברי השיטה מקובצת (ד"ה והכתיב) מבואר שאין לדרוש פסוק זה כלל לענין שמיעת האוזן, וראה הרחבה בילקוט ביאורים בענין שמיעת האוזן במצות תלמוד תורה.

ולא דקדק

שמגמגם באמירתה[פד].

הלכה כדברי שניהם להקל

הלכה כרבי יהודה דבדיעבד **לא** בעי שמיעה באזנו, והלכה כרבי יוסי דבדיעבד **לא** בעי דקדוק באותיותיה.

שאול ועוצר רחם

פסוק **הוא** בספר משלי (ל טו-טז), 'שלש הנה **לא** תשבענה וגו' שאול ועוצר רחם'[פה].

שאול

קבר[פו].

וכתבתם

תיבת 'וכתבתם' נדרשת כאילו נאמר 'וכתב תם', שתהא כתיבה תמה ושלימה[פז].

ואפילו צוואות

אף את הציוויים **שבפרשה כגון** 'וקשרתם' 'וכתבתם'[פח] **צריך לכתוב בתפילין ומזוזות.**

דאמר לך מני

אם ישאלך אדם[פט] 'מני **הא**' - מי הוא ששנה ברייתא זו, **דאצטריך** ליה **קרא** - שהוצרך לדרשה מיוחדת **לרבות צוואות לכתיבה.**

רבי יהודה היא

ברייתא זו רבי יהודה היא, שלדעתו צריך לימוד מיוחד לרבות שכותב אף צוואות. והיכן מצאנו שסובר רבי יהודה כן, **דשמעינן גבי כתיבת פרשת** סוטה, **משום דלא כתיב ביה** 'וכתבתם' **אלא** 'וכתב', **דאמר** רבי יהודה **אלות אין** - אכן הוא כותב, אך **צוואות לא** כותב. ומה הם הצוואות שבפרשת סוטה, **כגון** (במדבר ה יט) '**והשביע אותה** הכהן', וכן (שם) '**ואמר הכהן**', דתנן (סוטה יז.) לגבי פרשת סוטה, מאיזה מקום הוא כותב וכו', **רבי יהודה אומר, כל עצמו אינו כותב אלא** קללות בלבד[צ], כגון (שם) 'יתן ה' **אותך לאלה ולשבועה**' וגו'.

משום אלה הוא[צא]

הרי הגמרא שם ממעטת צוואות מתיבת 'האלה' **דמשמע מיעוטא, הא** [-אבל אם] **לא כתיב מיעוטא**, הוה משמע כולה **מלתא** מ'וכתב' - היינו מפרשים את תיבת 'וכתב' שצריך לכתוב את כל הפרשה ואף את הצוואות שבה, ואם כן **הכא** בתפילין ומזוזות **דליכא מיעוטא** לצוואות ודאי צריך לכותבן, ולמה ליה לרבויינהו מ'וכתבתם'.

בין הדבקים

'הדבקים' היינו **תיבות המדובקות זו בזו אם אינך מפרידן**, כגון **כשהתיבה השניה מתחלת באות שהתיבה שמלפניה נגמרת**[צב], **הוא קורא אותן שתי אותיות באות אחת אם אינו מתעסק** ליתן ריוח ביניהן, כדמפרש **רבא** להלן.

בפרש שדי

אם תפרש[צג] בפיך שדי, **ותבדיל** בין **תיבות** של קריאת שמע שיש בה **מלכות שמים**, תזכה ש'מלכים בה תשלג בצלמון', כלומר, התורה **אשר בה** מלכים ימלוכו[צד], תשלג ותצנן לך **את צל המות** דהיינו הגיהנם[צה].

טז.

אהלים לנחלים

היכן סמך הכתוב אהלים לנחלים, שנאמר (במדבר כד ו) '**כנחלים נטיו, כאהלים נטע** ה'' וגו'[צו].

אף [אהלים]

אהלים הם בתי מדרשות. **אהלים** לשון **נטיעה נופלת בהם, שנאמר** '**ויטע אהלי אפדנו**' (דניאל יא מה)[צז].

יחזור לראש[צח]

כגון שהיה יודע בודאי שבפרק זה טעה ודלג, אבל אינו יודע באיזה מקום בו טעה.

בין פרק לפרק

שיודע שגמר הפרשה וצריך להתחיל פרשה אחרת, ואינו יודע באיזה מהן צריך להתחיל.

יחזור לפרק ראשון

יחזור **להפסק ראשון** שבין הפרשיות, דהיינו לתחילת והיה **אם שמוע**[צט].

בין כתיבה לכתיבה

שיודע שצריך לומר 'וכתבתם', **ואינו יודע אם ראשון אם שני** - אם הוא 'וכתבתם' שבפרשה ראשונה או שניה[ק].

ציונים והערות

פד. **לעיל** (ע"א ד"ה ולא) כתב רש"י 'ולא דקדק באותיותיה לפרשן יפה בשפתיו'. ופשוט שאף כאן כוונתו לזה, וכן לשון הר"י מלוניל במשנה (ד"ה קרא), 'שגמגם התיבות בשפתיו ולא יצאו מפורשין מפיו'. פה. **נראה** שרש"י לא גרס תיבות 'שלוש הנה לא תשבענה' בגמרא, וכן אינם בכת"י, בגמרא בסנהדרין (צב.) ובילקוט שמעוני (משלי רמז תתקסב). דקדוקי סופרים (אות ג). אך לפנינו מביאה הגמרא עצמה את תחילת הפסוק. פו. **עיין** רלב"ג (שמואל א' ב ו) שביאר מדוע נקרא הקבר 'שאול'. פז. **בשבת** (קג:) דורשת הגמרא כן לדרשה אחרת, עיין שם. פח. **השיטה** מקובצת (ד"ה וכתבתם) הוסיף אף את 'ולמדתם אותם את בניכם', האמור בפרשת והיה אם שמוע. ויש שדקדקו מדברי רש"י שדרשת הגמרא היא רק מ'וכתבתם' שבפרשת שמע, ועל כן לא הביא את הפסוק 'ולמדתם'. וראה הערה לביאורי הפשט בשם האחרונים שביארו כן בגמרא. אמנם יתכן שאף לרש"י הדרשה היא גם מ'וכתבתם' שבפרשת והיה אם שמוע, ומה שלא הביא את הפסוק 'ולמדתם', כיון שרצה להזכיר רק את החידוש הגדול יותר, שהרי 'וכתבתם' ו'וקשרתם' הם ציווי על עצם מצות תפילין ומזוזה, ויש סברא שלא יצטרכו להזכיר ציווי זה בגוף המצוה, אך 'ולמדתם' הוא ציווי אחר, וכיון שהוזכר בפרשה אין סברא שלא יצטרכו לכתבו [ויש להוסיף, שאף בדעת השיטה מקובצת אין הכרח שדורשים את 'וכתבתם' שבפרשה שניה, אלא יתכן שהביא פסוק זה לענין הדין שצריך לכתבו, אך הדרשה היא באמת רק מפרשה ראשונה]. פט. **על פי** הריב"ן (מכות כ: ד"ה דאמר). צ. **כלומר**, יזהר בעצמו שלא יכתוב אלא קללות. רש"י (סוטה יז. ד"ה כל). צא. **בגמרא** לפנינו נאמר 'טעמיה דרבי יהודה משום דכתיב אלות, אלות אין צוואות לא'. ובפשטות משמע שהמיעוט הוא מתיבת 'האלות', שדווקא אלות כותב ולא דבר אחר. אמנם בסוטה (יז.) מבואר שרבי יהודה אינו ממעט ציוויים מתיבת 'האלות', אלא מ'וכתב את האלות האלה', שמשמע דווקא אלה, ומתיבת 'האלות' הוא ממעט דבר אחר, עיין שם. וכן הקשה המלוא הרועים (ד"ה א"ל), ולא תירץ. אכן ברש"י כאן נראה שגרס בגמרא 'טעמיה דרבי יהודה משום אלה הוא', ולפי זה כוונתו לתיבת 'האלה' כדרשת הגמרא בסוטה. וכן פירש החכמת שלמה (ברש"י) [אמנם יש להעיר מדוע כתב רש"י 'אלה' ולא 'האלה', והרי בגמרא שם מבואר שרבי יהודה ממעט צוואות מהאות ה"א]. ובמהר"ם בנעט (ד"ה משום) גרס בגמרא 'משום דכתיב האלה, אלות אין' וכו'. וכעין זה הביא הדקדוקי סופרים (אות ח) בשם כת"י. ויתכן שגם לפי הגירסא שלפנינו אין כוונת הגמרא שהמיעוט מתיבת 'האלות', אלא מהנאמר בהמשך הפסוק. צב. **רש"י** דקדק לכתוב כן, ולא כתב להיפך 'שהתיבה הראשונה נגמרת באות שהתיבה שאחריה מתחלת', כיון שהדיבוק בין שתי התיבות בא מחמת התיבה השניה. שפתי חכמים (ברש"י). צג. **לכאורה** הוא מלשון מפורש, וכפי שכתב רש"י לעיל (ע"א ד"ה ולא) 'לפרשן יפה בשפתיו'. אמנם יתכן שהוא מלשון הפרשה והבדלה, דהיינו כדברי הגמרא לעיל שצריך ליתן רווח בין הדבקים, וכפי שממשיך רש"י כאן 'ותבדיל תיבות של מלכות שמים' [ובאמת שתי לשונות אלו עניינם אחד, שהמפרש הענין היטב הרי הוא מבדילו ומעמידו לעצמו]. צד. **כמו** שנאמר (משלי ח טו) 'בי מלכים ימלוכו', ופסוק זה נאמר על התורה כמבואר בגיטין (סב.). צה. **אמנם** הערוך (ערך פרוש) פירש, ש'מלכים בה' היינו הגיהנם שנמצאים שם מלכי הגויים, והמדקדק בקריאת שמע זוכה ל'תשלג בצלמון' שמצננים לו גיהנם. צו. **ומבואר** מדבריו ש'כאהלים' הם מלשון אוהל, שהרי הגמרא דורשת תיבה זו לענין בתי מדרשות. וכן פירש על הפסוק שם, שבלעם המשיל את חניית ישראל לשמים המתוחים כאוהל. ובסמוך (ד"ה אף) פירש רש"י היכן מצאנו לשון נטיעה באהל. אמנם התוספות (ד"ה אהלים) כתבו, ש'כאהלים נטע ה'' הכוונה לבשמים, ועל כן פירשו כוונת הגמרא באופן אחר, שנסמכו נחלים שבפסוק זה ל'מה טובו אהליך יעקב' האמור לעיל שם [ובאמת אף רש"י על הפסוק שם כתב בפירוש הראשון שאהלים הם בשמים, והביא שמצאנו לשון זו בפסוק (שה"ש ד יד) 'מור ואהלות'. ועיין במילי דברכות (ברש"י) מה שכתב בזה]. והמהרש"א (טו: ח"א ד"ה למה) הוסיף, שאף אם 'כאהלים' הם מלשון אוהל אין זה שייך לדרשת הגמרא כאן, שהרי הפסוק מדבר על הרקיע כמו שפירש רש"י שם. אך לפירוש התוספות שכוונת רב חמא לפסוק 'מה טובו אהליך' הדרשה מובנת היטב, שהרי פסוק זה מדבר על בתי כנסיות ובתי מדרשות כמבואר בסנהדרין (קה:). הטעם שלא רצה רש"י לפרש כתוספות שהדרשה היא מסמיכות 'מה טובו אהליך' ל'כנחלים נטיו', כיון שאם כן היתה הגמרא צריכה לומר להיפך, למה נסמכו נחלים לאהלים,ועוד, שהיה לה לומר 'למה נסמכו נחלים לאהליך', כלשון הפסוק. חידושי מהר"ם בנעט (תוס' שם, בא"ד). וראה שם שביאר סברת התוספות בזה. ובשלמה משנתו (ד"ה אהלים) בעוד סברת רש"י, שאם כוונת רב חמא לפסוק 'מה טובו אהליך' לא היה לו לומר 'למה נסמכו', אלא למה הושוו זה לזה, שהרי בפסוק עצמו נאמר 'מה טובו אהליך וגו' כנחלים נטיו', כלומר שאהליך הם כנחלים. וראה עוד עיון יעקב (ד"ה למה), בן יהוידע (טו: ד"ה למה) ופירוש הריא"ף על העין יעקב (ד"ה אהלים). הרש"ש (תוס' שם) כתב, שראיה ברורה לפירוש התוספות שאהלים הם מלשון בשמים, מהגמרא בסנהדרין (קה:) המפרשת מהו 'כאהלים נטע ה'', שיהא ריחן הטוב של ישראל נודף [אמנם שם דורשת הגמרא כמו כן את תיבות 'כנחלים נטיו' שתהא מלכותם נמשכת, אך רש"י על הפסוק פירש שנמשלה חנייתם לנחלים הנוטים למרחוק, ולפי זה יתכן שהגמרא בסנהדרין עוסקת בדרש הפסוק שהוא נבואה על העתיד לבא להם, ורש"י פירש את הגמרא כאן לפי הפשט, שהוא שבח על חנייתם של ישראל שנמשכת כרקיע המתוח כאהל]. **בנמוקי** הגרי"ב (ד"ה אהלים) כתב, שמשמע מרש"י שלא גרס בגמרא 'דכתיב כנחלים' וכו', אלא 'למה נסמכו אהלים לנחלים לומר לך' וכו', ועל כן הביא את כאן את הפסוק 'כנחלים נטיו'. צז. **ראיה** זו ללשון נטיעה באהלים הובאה בגמרא בסוטה (י.), עיין שם. צח. **ראה** דקדוקי סופרים (אות ס) שדן מה היתה גירסת רש"י. צט. **לרש"י** נמצא שפירוש 'פרק' בברייתא כאן היינו הפסק. וכתב הלחם משנה (ק"ש פ"ב הי"ג), שהדעת נותנת כפירושו, ואין לפרש שיחזור לפרק ראשון היינו לתחילת פרשת שמע, שהרי ודאי אמרה כראוי ואין סברא שיצטרך לחזור עליה. אכן הקשה עליו שהוא דוחק גדול בלשון, שהרי להלן (ד"ה פרק) ובעוד מקומות פירש שפרק ראשון היינו פרשת שמע [ואף בברייתא עצמה נאמר 'באמצע הפרק יחזור לראש', דהיינו שפרק הוא כינוי לפרשה עצמה ולא להפסקה]. אמנם באמת כדברי רש"י כאן מפורש בלשון המשנה לעיל (יג.) 'בפרקים שואל מפני הכבוד', והכוונה היא בין הפרקים, וכן פירש רש"י שם (ד"ה בפרקים). וברמב"ם (שם) כתב, שאם אינו יודע איזה פרק צריך להתחיל חוזר ל'ואהבת', דהיינו שפירש 'פרק ראשון' כפשוטו. וראה הרחבה בילקוט ביאורים בביאור שיטתו. ק. **מבואר** מדבריו שפירש שעדיין לא אמר 'וכתבתם'. אך בספר הנר (ד"ה באמצע) פירש בשם רב סעדיה גאון, שכבר אמר את הפסוק 'וכתבתם', ומסתפק אם גמר פרשה ראשונה או שניה, ודינו שיחזור לאחר כתיבה ראשונה דהיינו לוהיה אם שמוע.

ואמר רבי יוחנן

לתנא[קא] וכו'[קב].

סרכיה נקט

כיון שאמר 'למען ירבו ימיכם', שוב **אין** לטעות מכאן עד **אמת ויציב** שבסוף קריאת שמע, **ואין** צריך לחזור **אלא לאמת**, לפי שהפרשה האחרונה ודאי **שגורה בפיו**[קג].

האומנין

שהם עסוקים במלאכתן[קד] **בראש האילן או בראש הנדבך**, והגיע זמן קריאת שמע, קורין לשם מיד ואינם צריכים לרדת לארץ לקרותה.

נדבך

פירוש 'נדבך' הוא בנין של **אבנים**, כמו שנאמר (עזרא ו ד) 'נדבכין די **אבן** גלל', שפירושו כתלים של אבן שיש[קה].

מה אינן רשאין לעשות כן בתפלה

דין תפילה שונה מקריאת שמע, משום **דצלותא רחמי היא** - שהתפילה בקשת רחמים היא, **ובעי** [-וצריך] **כוונה**, הלכך **אין** האומנין **מתפללין בראש האילן** ובראש הנדבך, דמסתפי **דילמא נפלי** - שיראים שמא יפלו, כיון **דאין** יכולין לעמוד שם **אלא** על ידי הדחק, ומחמת **בעתותא לא** מצי מכווני - ומפני הפחד אינם יכולים לכוון בתפילתם[קו].

ומתפללין בראש הזית ובראש התאנה

מותר לאומנים להתפלל בראש הזית או התאנה בזמן שעוסקין בהן, מפני שענפיהם מרובים ויכולין לעמוד שם שלא בדוחק, **ואין** שם **פחד** ליפול[קז], לפיכך מתפללין בראשם. **אבל** בראש **שאר אילנות אין** מתפללין.

בין כך ובין כך

כלומר, בין מתאנה וזית ובין **משאר אילנות**[קח].

יורד ומתפלל

דהא בעל הבית **אינו** משועבד למלאכה, **שהוא** ברשות עצמו.

לפי שאין דעתו מיושבת עליו

דעת בעל הבית אינה מיושבת בראש האילן לכוון כראוי, **מבעתותו** - מפחדו שמא יפול[קט]. **ואם** הקלו **אצל פועלים** להתפלל בראש הזית והתאנה **מפני** בטול מלאכה, **לא** הקלו **אצל** בעל הבית[קי].

ברה דבת שמואל

בכמה מקומות קרי ליה 'רב מרי **בר** רחל'[קיא], ובת **שמואל** היתה, ונשבית לבין **העמים**[קיב] **כדאמר בכתובות** (כג.), ובא עליה גוי **אחד ונתעברה** הימנו[קיג], **ואחר כך נתגייר** אותו גוי **ושמיה איסור**,

ציונים והערות

קא. **לגירסת** רש"י לא נאמר בגמרא 'אמר ליה רבי יוחנן' אלא 'ואמר רבי יוחנן', ועל כן פירש שאמר כן לתנא. שפתי חכמים (ברש"י). אמנם הב"ח (אות ד) הגיה שיש לגרוס ברש"י 'ואמר ליה רבי יוחנן', ולפי זה לכאורה בא רש"י להשמיענו שרבי יוחנן לא אמר כן לרבי אלעזר שהיה בבית המדרש, אלא לתנא ששנה לפניו. קב. **יש** להעיר מה כוונת רש"י כאן בתיבת 'וכו'', וצריך עיון. קג. **הרשב"א** (ד"ה אבל) פירש דבריו, שאם עומד אחר 'למען ירבו' ומסתפק אם דילג, כגון שעומד באמצע פרשת ויאמר ומסתפק אם אמר תחילת פרשה זו, כיון שיודע בודאי שאמר 'למען ירבו' אינו צריך לחזור כלל, שמשם ודאי קרא כהרגלו, שפרשה זו שגורה בפיו [ולפי זה צריך לפרש דברי רש"י 'אין צריך לחזור אלא לאמת', שבפרשת ויאמר עד אמת ויציב אין לו לחשוש שטעה, ורק אם יטעה בברכה שלאחר קריאת שמע שאינה שגורה בפיו יצטרך לחזור ל'אמת' ולאמרה מתחילה]. וכתב הרשב"א, שלפי זה משמע, שהעומד בפרשיות הראשונות ומסתפק שמא דילג בפסוקים שלפניו, צריך לחזור עד למקום שודאי קרא, כיון שפרשיות אלו אינן שגורות כל כך בפיו כפרשת ויאמר. אמנם הקשה עליו הרשב"א, מנין שפרשת ציצית שגורה יותר משתי פרשיות ראשונות, ואדרבה באמת הן שגורות יותר כיון שנוהגות בכל מקום ביום ובלילה, אך את פרשת ויאמר יש שאינם קוראים בלילה, כמבואר לעיל (יד:). ועל כן כתב, שהמסתפק בכל מקום בקריאת שמע אם קרא מה שלפניו אינו צריך לחזור, כיון שודאי קרא ובא כהרגלו. ופירש את דברי רבי יוחנן באופן אחר, שלא שנו שהמסתפק אם עומד בכתיבה ראשונה או שניה צריך לחזור, אלא כשלא פתח בלמען ירבו, אך אם התחיל 'למען ירבו' מוכח שודאי עמד בכתיבה השניה, שאחריה כתוב 'למען' [ולפירושו מיושב יותר לשון 'פתח' בלמען ירבו, שהרי לרש"י מדובר שכבר סיים למען ירבו]. **עוד** יש להקשות לפירוש רש"י לדעת הרשב"א, מהו לשון 'לא שנו' שאמר רבי יוחנן, והרי בברייתא לא נזכר כלל מה הדין ביודע היכן עומד ומסתפק אם טעה לפני כן. וכעין זה הקשה הרש"ש טויבש (ברש"י). [ובדברי דוד (ד"ה סרכיה) כתב, שלפי רש"י 'לא שנו' היינו שהמסתפק באיזו כתיבה עומד חוזר לכתיבה ראשונה, שהוא ספק טעות, ועל כך אמר רבי יוחנן שבפרשה אחרונה בספק טעות אינו צריך לחזור. אמנם כתב שם שהוא דחוק]. עוד הקשה הרש"ש טויבש לפירוש רש"י, על הדין הראשון בברייתא שאם טעה ואינו יודע היכן טעה חוזר לראש, ופירש רש"י (ד"ה יחזור לראש) שיודע שודאי טעה אך אינו יודע היכן, והרי יכל התנא להשמיענו חידוש גדול יותר, שבשתי פרשיות ראשונות אף אם מסתפק אם טעה צריך לחזור. ובמשמרות כהונה (ד"ה בין) ביאר דעת רש"י, שדברי רבי יוחנן אמורים על הדין האחרון בברייתא לגבי טעה בין כתיבה לכתיבה, שלא שנו אלא עד למען ירבו, אך משם עד 'אמת ויציב' אין עוד ספק כזה בין שתי תיבות דומות שמחמתו יחזור לראש הפרק, ורק אם מסתפק אם עומד ב'אמת' של אמת ויציב או ב'אמת' אחרת הכתובה משם עד גאל ישראל, חוזר לאמת ראשון. אמנם לפי זה קשה, שדבר ברור הוא שאין מקום לספק כזה בפרשת ויאמר, ואיזה דין בא רבי יוחנן להשמיענו. **ובברכת** ראש (ברש"י) פירש דעת רש"י, שדברי רבי יוחנן 'לא שנו' אמורים על הדין הראשון בתוספתא, שאם קרא וטעה ואינו יודע להיכן טעה יחזור לראש הפרק, ועל כך אמר רבי יוחנן שאם טעה בברכת אמת ויציב וצריך לחזור לראש הפרק, אינו חוזר לתחילת פרשת ויאמר אף שהיא מעין תחילת הפרק [כמבואר לדעת רבי יהודה לעיל (יג.) שאין מפסיקים בין אלהיכם לאמת], כיון שפרשת ויאמר שגורה בפיו ובודאי אמרה כתיקונה, אלא חוזר לאמת [אך אם טעה בפרשת ויאמר עצמה ודאי יחזור לתחילתה, וכדין שתי הפרשיות הראשונות. ולפי זה אם מסתפק אם טעה, יתכן שדעת רש"י כסברת הרשב"א שבכל הפרשיות אינו צריך לחזור כיון שהן שגורות בפיו]. וראה מעין זה בשלמה משנתו (ברש"י), הובאו דבריו בביאורי הפשט. ובפרי חדש (או"ח סי' סד סק"ד) ביאר דעת רש"י, שלשיטתו הדין הראשון בברייתא 'קרא וטעה ואינו יודע להיכן טעה באמצע הפרק יחזור לראש', הוא אפילו אם יודע היכן טעה, כי כיון שטעה ודילג במקום אחד, יש לחשוש שמא דילג גם במקום אחר ועל כן חוזר לראש. ועל כך אמר רבי יוחנן 'לא שנו אלא שלא פתח בלמען ירבו ימיכם, אבל פתח בלמען ירבו ימיכם סרכיה נקט', דהיינו שרק אם טעה עד 'למען ירבו ימיכם' חוזר לראש, אבל אם טעה מ'למען ירבו ימיכם' ואילך, יחזור רק למקום שברור לו שטעה ואינו חוזר לראש, כיון שמכאן ואילך הפרשה שגורה בפיו. אמנם כתב שאין זה מחוור בלשון הגמרא, וראה שם שהרחיב בדברי רש"י. קד. **הקשה** בלשון הזהב (ד"ה האומנין), מה בא רש"י להשמיענו בזה. וראה שם מה שתירץ. ולפי המבואר בהערה להלן (ד"ה בין) שרש"י סובר כדעות הראשונים שגם בעל הבית יכול לקרות בראש האילן, יתכן שבא לבאר שאין ההיתר דווקא באומנין, אלא בכל מי שעוסק שם במלאכה. וכעין זה כתב במגיד תעלומה (ברש"י), שבא רש"י להשמיענו שגם פועלים המושכרים בקבלנות [עד שיסיימו המלאכה] ואינם שכירי יום, קוראים בראש האילן אף שאם ירדו אינם מפסידים לבעל הבית אלא לעצמם. ויש שכתבו שהוקשה לרש"י כיצד התחילו במלאכה קודם שקראו קריאת שמע והתפללו, ועל כן כתב שהיו עוסקים במלאכה קודם שהגיע זמן קריאת שמע. קה. **אמנם** בראש השנה (ז. ד"ה נדבכין) פירש רש"י שנדבכים הם שורות אבנים, וכן כתב השיטה מקובצת (ד"ה האומנים). ולפי זה 'בראש הנדבך' היינו בראש שורת האבנים העליונה [ובהגהות וציונים הביא בשם הדבש תמר, שצריך לגרוס אף ברש"י כאן 'שורת בנין של אבנים'. אכן גם ברש"י על עזרא שם פירש שנדבכים הם לשון כתלים, ולא כתב שורות]. והרמב"ם (פירוש המשניות) פירש תיבת נדבך באופן אחר, ראה הערה לביאורי הפשט. מלשון רש"י משמע שפירש, שנדבך הוא כותל של אבנים דווקא. והקשה המהר"ץ חיות (ברש"י), הרי באותו פסוק עצמו נאמר גם 'ונדבך די אע חדת', שפירושו כותל של עץ חדש. ותירץ בשלמה משנתו (ד"ה נדבך), שלעולם נדבך הוא כינוי רק לכותל אבנים כיון שהן עומדות זו בצד זו ומדובקות בטיט, ו'נדבך' הוא מלשון נדבק, אך כותל עץ אינו עשוי מחתיכות עץ קטנות המחוברות בדבק אלא מקורות ארוכות. ומה שהוזכר בעזרא שם נדבך של עץ, הוא כיון שבבנין בית המקדש שבו עוסק הפסוק חתכו גם את העץ לחתיכות כעין אבני שיש. קו. **נחלקו** הראשונים מה החילוק בין קריאת שמע לתפילה. הרמב"ם (פירוש המשניות) ביאר, שקריאת שמע צריכה כוונה רק בפסוק ראשון, ועל כן אפשר לכוון בה אפילו בראש האילן. וכן פירש רש"י בסוכה (כה: ד"ה וחייבין) את החילוק בין קריאת שמע לתפילה לגבי העומדים בחופה. אך הר"י מלוניל (ד"ה האומנין) כתב, שאין דומה כוונת קריאת שמע לכוונת התפילה, שבקריאת שמע אינו צריך אלא להבין את היוצא מפיו, אך בתפילה צריך לכוון לבו לבקש רחמים ותחנונים. ויש שדקדקו כשיטתו בדברי רש"י כאן, שכתב 'דצלותא רחמי היא ובעי כוונה'. אמנם יתכן שכוונת רש"י רק לבאר את עיקר הענין מדוע אף תפילה צריכה כוונה. וראה עוד בהערה להלן (ד"ה פרק). קז. **בירושלמי** (פ"ב ה"ה) מבואר, שהטעם שמתפללים בראש הזית והתאנה הוא משום שטרחתם מרובה, וביארו תלמידי רבנו יונה (ד"ה תנו), שכיון שענפיהם מרובים משאר אילנות יש טורח גדול בעלייתן וירידתן, ואם נצריכם לרדת להתפלל יבטלו הרבה ממלאכת בעל הבית, ועל כן הקלו להם להתפלל למעלה. ולכאורה דברי הירושלמי הם שלא כפירוש רש"י. אכן הרא"ה (ד"ה האומנין) כתב, שבראש שאר אילנות ובראש הנדבך אסור להתפלל כיון שהעומד שם חושש שיפול הכותל או ישבר האילן [ולא כפירוש רש"י שחושש על עצמו שמא יפול], ולפי זה ביאר (ד"ה תנו) שבראש הזית והתאנה מותר להתפלל כיון שענפיהם חזקים, ואין חשש שישברו. וביאר את הירושלמי לפירושו, שטרחתן מרובה היינו שכובדם מרובה, כיון שענפיהם רבים וחזקים. ולפי זה אפשר לומר שאף רש"י ביאר כן את דברי הירושלמי. קח. **יש** לבאר כוונתו, שכתב כן כדי שלא נפרש 'בין כך ובין כך' בין בקריאת שמע ובין בתפילה [ו'יורד ומתפלל' הכוונה אף לקריאת שמע, וקיצר התנא בלשונו. וכן מצאנו בתוספות (שבת יא. ד"ה כגון רבי) שקריאת שמע קרויה תפילה]. על פי אמרי נועם (גר"א, ד"ה ובעל). ולפי זה מדוקדק מכאן שרש"י סבר כשיטת תלמידי רבנו יונה (ד"ה תנו) והרשב"א (ד"ה ובעל), שבקריאת שמע אין חילוק בין אומנין לבעל הבית, וגם בעל הבית יכול לקרותה בראש האילן והנדבך. אמת ליעקב (ד"ה ובעיקר). וראה שלמה משנתו (ד"ה ובאמר) שדקדק כפירוש רש"י בלשון הברייתא. קט. **ואף** שלעיל (ד"ה ומתפללין) כתב רש"י שבראש התאנה והזית אין חשש נפילה, צריך לומר שעדיין יש פחד מועט. על פי שמן רקח (ברש"י). קי. **לפי** רש"י נמצא שאף אם בעל הבית הוא אומן העוסק במלאכת עצמו לא הקילו בו. אמנם הרא"ה (ד"ה ובאמר) ביאר החילוק בין אומנים לבעל הבית באופן אחר, שאומנים רגילים לעמוד במקום גבוה ואינם חוששים, ועל כן בזית ותאנה שענפיהם חזקים [כביאורו לעיל] יכולים הם לכוון לבם בתפילתם, אך בעל הבית אינו רגיל בכך ואף בראש הזית והתאנה אין דעתו מיושבת עליו לכוון, ועל כן הצריכוהו לרדת. ולפי זה כתב שאם גם בעל הבית הוא אומן הרגיל בכך, יוכל להתפלל בראש הזית והתאנה אף שעוסק במלאכת עצמו. וכן ביאר הרש"ש (ד"ה ובעה"ב). קיא. **ראה** שבת (קלד:), יבמות (מה:) ועוד. קיב. **בדפוסים** ישנים הגירסא 'לבין הגויים'. קיג. **בכתובות** שם מובא שבנות שמואל הובאו על ידי השבאים לארץ ישראל, ושם אמרו לפני בית דין שטהורות הן ולא באו עליהן בשבי. ובירושלמי (כתובות פ"ב ה"ו) הובא שלאחר שנפדו נשא רב שמן בר אבא אחת מהן ומתה, ואחר כך נשא את השניה ומתה. ומבואר בגמרא שם שלא היה זה משום ששיקרו לבית דין אלא בעוון אבותיהם. ולפי זה הקשו האור זרוע (נטילת ידים סי' פג) ותוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה רב) על דברי רש"י שבא עליהן גוי בשבי. וצריך לומר שדעת רש"י היא כמבואר בתוספות (שבת קלד. ד"ה ואמרי), שהיתה בת נוספת שנשבתה ולא אמרה טהורה אני, ובה היה המעשה [אמנם בתוספות רבי יהודה החסיד שם כתב שלא נשבו אלא

כדאמרינן בבבא בתרא (קמט.) רב מרי בריה [-בנו] של איסור גיורא הורתו שלא בקדושה הוה, לכך לא היה נקרא על שם אביו[קיד].

תנן האומנין קורין בראש האילן

ומשמע שקורים אפילו בזמן שהן עסוקין במלאכתם[קטו], אלמא - מוכח מכאן, שקריאת שמע לא בעי [-אינה צריכה] כוונה, שהרי אי אפשר לכוון בזמן עשיית מלאכה.

שבטלין ממלאכתן וקורין

כדי שיהו קורין בכוונה רשאין להיבטל ממלאכתן[קטז].

פרק ראשון

פרשת שמע בעי כוונה[קיז].

קורין את שמע ומברכין לפניה ולאחריה

הפועלים קוראים את שמע עם ברכותיה כתקונה, כלומר, בלא לקצר בהן. וכן בזמן תפלה[קיח].

אבל אין יורדין לפני התיבה

אינן רשאין ליבטל ממלאכתן ולירד לפני התיבה לַעֲשׂות[קיט] שליח צבור, כיון שיש שם על ידי זה בטול מלאכה יותר מדאי.

מעין שמונה עשרה

מעין שמונה עשרה היינו תפילת 'הביננו ה' אלהינו לדעת דרכיך' כו'[קכ], שכולל המתפלל אחת עשרה ברכות אמצעיות שבתפילה בברכה אחת[קכא], ושלש ראשונות ושלש אחרונות אומר כהלכתן[קכב].

אבל עושין בסעודתן

העושים מלאכתם בשביל האכילה לבדה, מתפללין שמונה עשרה ברכות כהלכתן.

והתניא

תיבת 'והתניא' כאן נקראת בניחותא ולא בתמיהה, שבאה הגמרא להביא ראיה דיש חלוק בין עושין בשכרן לעושין בסעודתן[קכג].

ואין מברכין לפניה

אין הפועלים מברכים ברכת 'המוציא' קודם האכילה, כיון שאינה מן התורה[קכד].

אבל מברכין לאחריה

הפועלים מברכים ברכה שלאחר המזון כיון שהיא מן התורה, דכתיב (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת'[קכה] (להלן מח:).

וכוללין

הפועלים כוללים (סני) [שתי][קכו] ברכות בברכה אחת, כיון שברכת הארץ וברכת בנין ירושלים דומות זו לזו[קכז].

טז:

רחץ לילה הראשון שמתה אשתו

ואף נקברה אשתו בו ביום שמתה[קכח]. ואף על פי שאבל אסור ברחיצה הוא רחץ, כדאמר טעמא 'אסטנים אני', והוא אדם מעונג ומפונק[קכט].

קסבר אנינות לילה דרבנן

ואף על פי שהיה ליל שאחר יום המיתה, וכתיבא דין אנינות באורייתא, דכתיב 'לא אכלתי באוני ממנו' (דברים כו יד), ופחות מיום אחד אינו בכלל 'אנינות', דילפי רבנן מהכתוב (עמוס ח י) 'ואחריתה כיום מר', ואם כן יש לתמוה כיצד הקל רבן גמליאל לרחוץ בלילה שאחר יום המיתה. אלא דקסבר רבן גמליאל שמן התורה אין לילה של אחריו נידון עם היום שלפניו, ונמצא שאין בלילה דין אנינות מן התורה, אלא מדרבנן הוא כשאר שבעת ימי האבל, וגבי אסטנים שהוא מצטער במניעת הרחיצה לא גזור ביה רבנן.

פלוגתייהו דתנאי היא במסכת זבחים (נט:), בדין אנינות לילה, אי מדאורייתא היא אי מדרבנן היא.

אין עומדין עליהם בשורה

כשחוזרים מבית הקברות לאחר הקבורה היו עושים שורות סביב האבל ומנחמין אותו, ואין שורה פחותה מעשרה בני אדם, ועל מיתת עבדים ושפחות אין עושים שורה כזו.

ברכת אבלים

ברכת רחבה - ברכה שהיו אומרים ברחוב העיר, שמברין אותו - שמאכילים את האבל שם 'סעודת הבראה', והיא סעודה ראשונה שאוכל אחר הקבורה, ואוכל משל אחרים דווקא, ומברכין שם ברכת אבלים, והיא מפורשת במסכת כתובות פרק ראשון (ח.)[קל].

לאנפילון

בית קטן שלפני טרקלין הגדול[קלא].

נכוים בפושרים

כלומר, סבור הייתי שתבינו דבר ברמז מועט,

ציונים והערות

שתיים מבנות שמואל]. אכן התוספות בבבא בתרא (קמט. ד"ה רב) כתבו, שרב מרי המוזכר כאן אינו רב מרי בנו של איסור גיורא אלא ישראל גמור היה, ומה שנקרא על שם אמו הוא כדי ליחסו אחר שמואל. **קיד. ובבבא** מציעא (עג: ד"ה רב) כתב 'ומחמת כבודו תלאוהו על שם אמו'. **קטו. שהרי** סתם פועל הנמצא על האילן עוסק במלאכה, ואם כוונת התנא לאסור לקרות בעודו עוסק במלאכה היה לו לפרש זאת. צל"ח (ד"ה והתניא). **קטז. לכאורה** אין הכוונה שרשאים להיבטל אם רוצים בכך, אלא כיון שרשאים הרי הם מחויבים להיבטל כדי לקרות בכוונה. **קיז. הראשונים** הקשו על כך מהגמרא לעיל (יג:), שם פסק רבא הלכה כרבי מאיר שרק פסוק ראשון צריך כוונה, ולא כל פרק ראשון, וראה הרחבה בהערה לביאורי הפשט. ולדברי רש"י כאן צריך לומר שתירוץ הגמרא הוא לדעת רבי יוחנן לעיל (יג:) שצריך כוונה בכל פרק ראשון, וכן מבואר ברי"ף [מדברי רש"י שקריאת שמע צריכה כוונה בפרק ראשון, לכאורה יש לדקדק שאין טעם החילוק בין קריאת שמע לתפילה כפי שפירש בסוכה (כה: ד"ה ומיבעין) שבקריאת שמע צריך לכוון רק בפסוק אחד, אלא כדעת הר"י מלוניל לעיל שתפילה צריכה כוונה יותר כיון שהיא בקשת רחמים. אך באמת יש לומר שאף אם קריאת שמע צריכה כוונה בכל פרק ראשון, אין זו אלא כוונה בחלק מועט, ועיקר החילוק הוא שתפילה מעיקר הדין צריכה כוונה בכולה כיון שהיא בקשת רחמים]. **קיח. בביאור** הלכה (או"ח סי' קי ד"ה והאידנא) משמע שפירש כוונתו, שצריכים לקרות קריאת שמע בזמנה ולהתפלל בזמן תפילה, ואין בעל הבית יכול לעכב בעדם. וראה הגהות וציונים. אכן קצת קשה מדוע לא כתב רש"י 'בזמן קריאת שמע', שהרי בה עסק קודם לכן. ושמא כתב כן לגבי ברכות קריאת שמע, שיכול לאמרן עד סוף זמן תפילה כמבואר בשו"ע (או"ח סי' נח ס"ו). ובבית ישראל (ברש"י) תירץ, שהוקשה לרש"י מדוע הפסיקה הברייתא הראשונה באכילת הפת בין קריאת שמע לתפילה, ומכאן למד שברייתא זו עוסקת בפועלים הקוראים את שמע מיד כשהגיע זמנה [כמו שכתב רש"י לעיל (ד"ה האומנין)], ואם כן עדיין לא הגיע זמן תפילה, ולכך אוכלים תחילה. ומסיים כאן רש"י שאחר כך כשיגיע זמן תפילה מתפללים אף י"ח ברכות כתיקונן [אמנם הקשה בבית ישראל שאסור לאכול קודם התפילה, ותירץ בדוחק שאולי בפועלים הקלו]. וראה עוד שפתי חכמים (ברש"י) ומשנה הלכות (שו"ת, ח"א סי' נא) מה שכתבו בדעת רש"י. **קיט. כן** משמעות רש"י, וכן מפורש במאירי (ד"ה פועלים). **קכ. ראה** להלן (כט.) שהביאה הגמרא כל לשון ברכה זו. **קכא. גירסא** זו שלפנינו תמוהה, שהרי אחת עשרה ברכות יחד עם שלש שלפניהן ושלש שלאחריהן הן שבע עשרה. ובהגהות וציונים הובא שיש שגרסו ברש"י 'שכולל י"ב ברכות', וכן גרס מהר"ם בנעט (ברש"י). והרש"ש (ברש"י) גרס 'שכולל י"ח ברכות' [וכן הגירסא בדפוסים ישנים]. וביאר שאין זה בדווקא שהרי שלש ראשונות ושלש אחרונות אומר כתיקונן. ומכל מקום לאחר שתקנו את ברכת 'ולמלשינים' כמבואר להלן (כח:), באמת יש בתפילה תשע עשרה ברכות, ושלוש עשרה ברכות אמצעיות. ואף תפילת הביננו כוללת ברכה זו בתיבות 'ועל הרשעים תניף ידך', כמבואר להלן (כט.). וביומא (פז: ד"ה שבע) כתב רש"י 'ואומר הביננו באמצע שיש בה מעין שלש עשרה ברכות', וצריך לומר שכוונתו עם ברכת 'ולמלשינים'. **קכב. זו** דעת שמואל להלן (כט.), וכשיטתו משמע בכל הסוגיא שם, וכן נפסק להלכה (שו"ע או"ח סי' קי ס"ג), ועל כן פירש רש"י כמותו. אך לדעת רב שם 'מעין שמונה עשרה' היינו שמקצר בכל ברכה וחותם בשם ה' על כל אחת ואחת. ובמהר"ם בנעט (ברש"י) כתב עוד בביאור הטעם שלא פירש רש"י כאן כשיטת רב, כיון שהגמרא כאן מקשה כיצד אפשר לומר שההיתר לפועלים להתפלל מעין שמונה עשרה הוא כשיטת רבי יהושע, הרי אם כן היה לנו להתיר לכל אדם ולא רק לפועלים. ואם נפרש 'מעין שמונה עשרה' כשיטת רב, יכלה הגמרא לתרץ שהברייתא הסוברת שפועלים מתפללים מעין שמונה עשרה היא כרבי יהושע, ומחדשת שפועלים מתפללים הביננו כדעת שמואל אף שכל אדם צריך לקצר כל ברכה ולחתום בה כדעת רב. ומכך שלא תירצה הגמרא כן, למד רש"י שהיא סוברת כשמואל שכל אדם יכול לומר הביננו. **קכג. כיון** שיש חילוק בין הברייתות, שבברייתא השניה לעיל מפורש שמתפללים מעין י"ח, ובברייתא זו לא מפורש כן, על כן ביאר רש"י שהגמרא הביאה את הברייתא רק כראיה לעיקר הדבר שיש חילוק בין עושים בשכרם לעושים בסעודתם. שפתי חכמים (ברש"י). **קכד. וכן** מבואר להלן (לה.) לגבי ברכה ראשונה, 'אלא סברא הוא אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה'. ואף שנאמר לעיל שם, שכיון שמצינו בתורה ברכה לאחריה (דברים ח י) יש ללמוד לברכה לפניה בקל וחומר, שאם כשהוא שבע מברך, כשהוא רעב לא כל שכן [ודבר הנלמד מקל וחומר הוא כדין תורה], אין זה ממש קל וחומר. תוספות (שם ד"ה לפניו). **יש** מן הראשונים שגרסו בגמרא 'ומברכים לפניה', ראה הערה לביאורי הפשט. **קכה. אמנם** אין חובת הברכה מן התורה אלא באוכל כדי שביעה כמבואר להלן (כ:), וראה שפתי חכמים (ברש"י) שדן מה הדין בפועלים שאכלו פחות מכדי שביעה. **קכו. הגהות** וציונים. ובדפו"י הגירסא 'ב' ברכות'. **קכז. מבואר** מדבריו שעל כן לא כללו אף את הברכה הראשונה עם האחרות, כיון שאינה דומה להן. ב"ח (או"ח סי' קצא ס"א). וראה שם שכתב טעם נוסף בזה. ובשיטה מקובצת (ד"ה מילד) כתב, שהחמירו בברכה ראשונה יותר מבאחרות כיון שמשה רבנו תיקנה, כמבואר להלן (מח:). **קכח. טעם** הדבר שהוצרך לפרש כן, לפי שסובר כדעת הפוסקים שאם לא נקבר המת ביום המיתה, אין חל על קרוביו דין אנינות מן התורה, לא ביום המיתה ולא ביום הקבורה, ואילו מדברי הגמרא משמע שלכך רחץ בלילה ולא ביום לפי שהיה עליו דין אונן מן התורה ביום. זכרון יעקב (בנדיטמאן, ד"ה רחץ). **קכט. והרשב"ם** (ב"ב קמה: ד"ה זה) כתב, 'מי שדעתו קצה ולבו נמאס בכל דבר מגונה שהוא רואה'. והרמב"ם בפירוש המשנה (פ"ב מ"ו) כתב, שהוא מלשון צינה [לפי שהאותיות צ' וס' מתחלפות], דהיינו אדם מצונן. ועל פי זה פירש במשנתנו שהוצרך רבן גמליאל לרחוץ במים חמים בדווקא [כן ביאר התוספות יום טוב (שם) בדבריו. ובאופן נוסף ביאר, שמאחר ונקטה המשנה בלשון 'רחץ', משמע מכך אפילו מקצת גופו, ובאופן כזה אין איסור לאבל לרחוץ אלא בחמין]. **קל. וכך** הוא נוסח הברכה המפורש שם 'אחינו המיוגעים המדוכאין באבל הזה, תנו לבבכם לחקור את זאת, זאת היא עומדת לעד, נתיב הוא מששת ימי בראשית, רבים שתו רבים ישתו, כמשתה ראשונים כך משתה אחרונים, אחינו בעל נחמות ינחם אתכם, ברוך מנחם אבלים'. וראה שם עוד דעות בענין ברכה זו. **קלא. ובשיטה** מקובצת (ד"ה אנפילון) פירש, אכסדרה שלפני החצר.

במה שראיתם אותי סר מעליכם ליכנס לאנפילון[קלב].

אלא לשלשה

אברהם יצחק ויעקב, לאפוקי שבטים, כלומר, ששנים עשר השבטים אינם נקראים 'אבות' לכל ישראל.

אלא פלוני אמא פלונית

לא בבניהם קאמר - אין הכוונה לבניהם של העבדים והשפחות, שלא יקראו להוריהם בשם 'אבא' ו'אמא', **אלא בשאר בני אדם** שלא יקראו כן לעבדים ולשפחות. וטעם הדבר שהוצרכה הברייתא להזהיר על כך, לפי שהיו רגילים לקרוא כך איש לרעהו, **כעין שאנו קורין עכשיו** לאחרים בלשון כבוד **'מר פלוני' 'מרת פלונית', כך הם היו רגילין** לומר לאחרים בלשון כבוד **'אבא פלוני' ו'אמא פלונית'**, ועל כן אומרת הברייתא שאין לאדם בן חורין לקרוא בכינוי זה לעבדים ולשפחות.

רננות

לשון רבים, **שתים**. ומכאן שהכתוב עוסק בשתי רננות, אחת בעולם הזה ואחת לעולם הבא.

בפורינו

בגורלנו[קלג].

אחרית ותקוה

שתהא אחריתנו טובה - שיהא סופנו טוב, וכן שנזכה **ונראה מה שקוינו לו**.

ונשכים ונמצא יחול לבבנו ליראה את שמך

שלא יתגבר עלינו יצר הרע בהרהור הלילה לפתות אותנו לסור **מאחריך ביום, אלא כשנשכים** בכל בקר **נמצא** את **לבבנו** מייחל לך[קלד].

ותבא לפניך קורת נפשנו

כלומר, ביקש בזה על שני עניינים, האחד, על ספוק **צרכנו**, והשני, על קורת **רוחנו** - שיהא לנו נחת רוח ושמחה[קלה].

ותביט ברעתנו

תדע ותתן לבך ברעה הבאה עלינו מן הגויים[קלו].

ומעזות פנים

שלא יוציאו עלי לעז ממזרות, כלומר, שלא יאמרו עלי שאני 'עז פנים', שכן אדם שהוא עז פנים יש לחוש שהוא ממזר[קלז].

ואף על גב דקיימי קלוני עליה דרבי

שהיו שוטרים עומדין **במצות אנטונינוס** מלך רומי להכות **ולהנקם בכל העומדים עליו** - על רבי.

יז.

בפמליא של מעלה

בחבורת שרי האומות שלמעלה, **שכשהשרים** של מעלה יש תגר [-מריבה] **ביניהם תיכף** יש קטטה [-מלחמה] **בין האומות** שלמטה, **כדכתיב** **'ועתה אשוב להלחם עם שר פרס'** (דניאל י כ)[קלח].

בקרן אורה

בזוית [-בפינה] שיש בה **אורה**[קלט].

שאור שבעיסה

יצר הרע **שבלבבנו המחמיצנו** - הגורם לנו לחטוא[קמ].

מרק

כַּלֵה וְהָתֵם - תכלה ותסיים[קמא].

כי הוה מסיים ספרא דאיוב

על שם שאיוב נפטר בשם טוב, היה רבי יוחנן דורש לאחר סיום ספר איוב מימרא זו, העוסקת באדם שגדל בשם טוב ונפטר בשם טוב.

מרגלא בפומיה

דבר זה רגיל בפיו[קמב].

ממגדל

מתגדל לתפוס את **אומנותי**, כלומר, שאין הוא עוסק בתורה.

ושמא תאמר

הדין עמו שאינו מתגדר במלאכתי, לפי שאילו היה **תופס** את **אומנותי** ולומד תורה **לא היה לו** לב **פתוח להרבות בתורה כמותי**, וממילא היה **ממעיט בלימוד** והבנת התורה, **ואין לו שכר מרובה** על כך[קמג].

ציונים והערות

קלב. **לכאורה** יש לתמוה, מדוע נקט רש"י בדבריו שהיה להם להבין כשראו אותו נכנס לאנפילון, הרי היה להם להבין כבר במה שרמז להם מתחילה שעלה לעלייה. וכתב הרש"ש (כרש"י), שיתכן שיש לגרוס בדברי רש"י 'לעלות לעלייה'. אמנם הצל"ח (שם) יישב את דברי רש"י, שבזה שעלה רבי אליעזר לעלייה עדיין אין טענה על התלמידים שעלו אחריו, שכן יתכן לומר שהם סברו שבא לרמז להם שאין **חיוב** לנחם את האדון על מיתת עבדיו ושפחותיו, אך מכל מקום מותר לעשות כן, ולפיכך עלו אחריו, אמנם בזה שנכנס לאנפילון היה להם להבין שעתה הוא מוסיף ומרמז להם שלא רק שאין בכך חובה אלא שאסור לעשות כן. ובמעון הברכות (בתוס' ד"ה אין) כתב, שכשעלה רבי אליעזר לעלייה אין לטעון על תלמידיו שלא הבינו רמיזתו, לפי שסבורים היו שכשם שאסור לעמוד בשורה על עבדים שמתו, מאחר והיו עושים כן בפרהסיא, כך אין לנחם את האדון בפרהסיא, ומשום כך עלה רבי אליעזר לעלייה שהיא מקום מוצנע, כדי שינחמוהו שם, ורק לאחר מכן כשראו שנשמט מהם גם שם ונכנס לאנפילון היה להם להבין שאין מנחמים על העבדים כלל. ובשפתי חכמים (כרש"י) כתב, שבמה שעלה רבי אליעזר לעלייה יכלו התלמידים לסבור שעשה כן באקראי, שהוצרך עתה לעלות לעלייה, אמנם לאחר שעלו אחריו וחזר והלך מהם ונכנס לאנפילון, כבר היה עליהם להבין שרצונו להתחמק מהם. קלג. **והמהרש"א** (ח"א ד"ה שתשכן) כתב לבאר באופן נוסף, ש'בפורינו' היינו 'במיטתנו' [שכן 'פוריא' בארמית היא 'מיטה'], והתפלל שתהא מיטתו שלימה באהבה ואחוה ושלום ורעות, כשם שמברכים בברכות של נישואין. קלד. **ולדבריו**, 'יחול לבבינו' היינו מלשון תוחלת [דהיינו, שאדם 'מצפה ומקוה']. ובערוך (ערך יחול) כתב כעין זה, ש'יחול לבבנו' היינו 'תאות לבבנו'. והמהרש"א (ח"א ד"ה ונמצא) כתב, שיותר נראה לפרש מלשון 'חיל ופחד', על שם הכתוב (תהלים נה ה) 'לבי יחיל בקרבי'. וכוונתו, שהתפלל רבי אלעזר על כך שיהא לבו חל ופוחד מפני הבורא. קלה. **כתב** בספר מטה מאיר (כרש"י), שהוקשה לרש"י מה שמשמע מדברי הגמרא ש'קורת נפשנו' הוא ענין אחד, ודבר זה אין לו ביאור, ועל כן ביאר שאין הדבר כן, אלא יש בזה שתי בקשות שונות, האחת 'סיפוק צרכנו' והשניה 'קורת רוחנו'. ובביאור ענין 'קורת רוח' כתב רש"י במסכת אבות (פ"ד משנה יז), 'שמתקררת ומתיישבת דעתו עליו מפני שמחה'. קלו. **ובמעון** הברכות (ד"ה ר' יוחנן) כתב לבאר באופן אחר, ש'תביט ברעתנו' היינו בעוונותינו. וביאר לפי זה ש'תציץ בבשתנו' היינו במה שאנו באים מטיפה סרוחה, מוכנים לחטא וקלקול, ובמבט כזה 'תביט ברעתנו', כלומר, שלא תענישנו לפי גודל כבודך שפגמנו בו, אלא לפי שפלותנו ודלותנו. קלז. **ובמסכת** שבת (ל: ד"ה ומעזות) ביאר רש"י יותר, וכתב 'שלא יצא עלי שם ממזרות, שהוא עז פנים'. כלומר, שהממזר הוא עז פנים, כמבואר במסכת כלה (פ"א הלכה טז), והתפלל רבי להנצל מ'עזות פנים' היינו שלא יאמרו עליו שהוא ממזר עז פנים. מקור פירושו של רש"י הוא מדברי הגמרא במסכת שבת (ל:), המספרת שבא אדם רשע לפני רבי, ואמר לו 'אשתך אשתי ובניך בני', ואמר לו רבי 'רצונך שתשתה כוס של יין', ושתה הלה ומת. ואמר על כך רבי חייא, שהועילה לרבי תפילתו, שהיה מתפלל להנצל מ'עזות פנים', שלא יעשו את בניו ממזרים. אמנם הערוך (ערך עז - השלישי) פירש, שכוונת רבי בתפילתו שינצל מ'עזות פנים' היינו שלא יהא הוא עצמו עז פנים. וכעין זה כתב בעיון יעקב (ד"ה רבי), שמאחר והיה רבי עשיר גדול, כמבואר במסכת שבת (קיג:), והרי נאמר 'עשיר יענה עזות', לפיכך הוצרך רבי להתפלל על כך שלא יהא הוא עצמו עז פנים, וכמו כן שלא יתקנאו בו בני אדם בעשרו. קלח. **ובמעון** הברכות (ד"ה רב ספרא) כתב, שלפי פשוטו הכוונה בזה היא על דרך 'עושה שלום במרומיו הוא יעשה שלום עלינו', כלומר, כשם שאתה עושה שלום בפמליא של מעלה, כן תעשה שלום בפמליא של מטה. קלט. **כתב** באמרי נועם (ד"ה נקרן), שהטעם שפירש רש"י ש'קרן' היא זוית, ולא פירש ש'קרן אורה' היינו 'זיו אורה', מלשון הכתוב (שמות לד כט) 'כי קרן עור פניו', שכן לפירוש זה לא יתיישב המשך הדברים 'ואל תעמידנו בקרן חשיכה', ולפיכך הוצרך רש"י לפרש לענין 'זוית'. ובביאור ענין בקשה זו שיעמידנו הקדוש ברוך הוא בזוית אורה, כתב המהרש"א (ח"א ד"ה נקרן), שעם ישראל בגלות נמשלים הם לאדם העומד ב'קרן זוית', שהוא מקום צר ודחוק, שאין בו רווח כמו שאר מקומות בבית, וכמו כן אין אור החלונות שולט כל כך בקרנות הבית, ועל כך התפלל רבי אלכסנדרי, שאף על פי שאנו בגלות כעומדים בקרן זוית, מכל מקום העמידנו בקרן אורה, כלומר, שתצילינו שם מכל צרה. קמ. **ובאמרי** נועם (ד"ה שאור) כתב, שה'שאור שבעיסה' הם הערב רב, דהיינו הרשעים שבעם ישראל, שהם גרועים יותר מאומות העולם, ומבטלים את ישראל מן המצוות. קמא. **ובעץ** יוסף (ד"ה מרק) כתב, שהוא ענין שטיפה והדחה, כמאמר הכתוב (ויקרא ו כא) 'ומורק ושוטף במים'. כלומר, שהתפלל לה' שיפרע ממנו ברחמים. קמב. **וביד** רמ"ה (סנהדרין ג: ד"ה מרגלא) ביאר, שהכוונה בזה שהיא שמועה חשובה, מלשון 'מרגלית'. קמג. **מבואר** מדברי רש"י, שכוונת החכמים היתה להשתבח בכך שהם לומדים תורה, לעומת עמי הארצות העוסקים במלאכה, שאף בעולם הזה מלאכת לימוד התורה נוחה יותר, וכל שכן לענין השכר בעולם הבא. אמנם מצינו פירושים נוספים למימרא זו בדרכים אחרות. הערוך (ערך מרגל) מפרש, שכוונת החכמים היתה שלא להחזיק טובה לעצמם, שאף על פי שהם יסודי העולם מכל מקום אומרים על עצמם שהם כבעלי אומנות, שכשם שכל אומן עוסק באומנותו, לחרוש ולזרוע, לקצור ולטחון ולאפות, כך הם מתעסקים במלאכתם, ללמוד וללמד, ואדרבה, מלאכתם קלה ונוחה היא ממלאכות אחרות, ועל כן אין להם להחזיק טובה לעצמם. ולפי פירוש זה הוא גורס בדברי הגמרא (בערך גדר) 'כשם שהוא אינו מתגדר **במלאכתו**, כך אני איני מתגדר **במלאכתי**'. ומפרש, ש'מתגדר' היינו מלשון גדולה ושררה, והכוונה בזה היא, שכשם ששאר בעלי אומנות אינם משתררים ומתגדלים במלאכתם, כך אין לנו להשתרר בכך שאנו עוסקים בתורה. המהרש"א (ח"א ד"ה ושמא) הקשה על פירוש רש"י שתי קושיות: א. מדוע קראו חכמים לעמי הארץ בשם 'חברי' [ראה רש"י במסכת סוכה (לט. ד"ה הלוקח), שכתב 'ועם הארץ לגבי חבר לא קרי ליה חבירו'. וראה בתוספות שם (ד"ה הלוקח) שנחלקו על רש"י בזה]. ב. מדוע מציינת הגמרא דווקא את חכמי יבנה שאמרו כן, הרי כל תלמיד חכם אומר כן בהודאתו אחר לימודו, וכפי ששנו חכמים (להלן כח:) 'ביציאתו מהו אומר, מודה אני לפניך ה' אלהי ששמת חלקי מיושבי בית המדרש ולא שמת חלקי מיושבי קרנות, שאני משכים והם משכימים, אני משכים לדברי תורה והם משכימים לדברים בטלים' וכו'. ולכן כתב לפרש באופן אחר, שמה שאמרו החכמים 'וחברי בריה' אין כוונתם על עמי הארצות שאינם עוסקים בתורה כלל, אלא על אנשים העוסקים בתורה מעט לפי כוחם, ולאחר מכן הולכים למלאכתם בשדה, לפי שאינם יכולים להרבות בלימודה, ועל כך אמרו החכמים 'אני בריה וחברי בריה', כלומר, דבר זה מי ראוי להיות חכם ומי לא, נגזר על האדם בתחילת ברייתו, וכפי שאמרו במסכת נדה (טז:) 'אותו מלאך הממונה על ההריון לילה שמו, ונוטל טפה ומעמידה לפני הקדוש ברוך הוא, ואומר לפניו, רבונו של עולם, טפה זו מה תהא עליה, גבור או חלש, חכם או טיפש, עשיר או עני', והוסיפו ואמרו 'שמא תאמר אני מרבה והוא ממעיט', ולפיכך לא יהא לו שכר כמותי, אין הדבר כן, שהרי שנינו 'אחד

ובלבד שיכוין לבו לשמים

ואצל ענין קרבנות הוא, במסכת מנחות בסופה (קי.)[קמד].

ערום בירלה

להערים בכל מיני ערמה כדי להגיע ליראת בוראו.

העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא

פירוש, אדם שאינו לומד כדי לקיים אלא כדי לקנטר אחרים, עליו נאמר 'נוח לו שלא נברא', אבל באופנים אחרים של 'שלא לשמה' לא נאמר ענין זה, דהרי בפרק מקום שנהגו (פסחים נ:) אמרינן, רבא רמי - רבא הקשה סתירה בין המקראות, במקרא אחד כתיב (תהלים נז יא) 'כי גדול עד שמים חסדך', ואילו במקרא אחר כתיב (שם קח ה) 'כי גדול מעל השמים חסדך'. ותירץ רבא, כאן - המקרא שבו נאמר שאדם זוכה לחסד 'עד שמים' מדבר בעוסק בתורה שלא לשמה כו', ואילו המקרא שבו נאמר שאדם זוכה לחסד 'מעל שמים', מדבר בעוסק בתורה לשמה. ומבואר שאף העוסק שלא לשמה יש לו שכר, וכיצד זה מתיישב עם דברי הגמרא כאן ש'נוח לו שלא נברא'. אלא בהכרח צריך לומר שכאן מדובר בעוסק על מנת לקנטר, ואילו התם איירי במקיים כדי שיכבדוהו וכן משמע בירושלמי דפירקין.

ויאכלו וישתו

שבעו מזיו השכינה כאילו אכלו ושתו[קמו].

גדולה הבטחה

שהרי קראן הכתוב גם 'שאננות' וגם 'בוטחות'[קמז].

לבי כנישתא

תינוקות של בית רבן היו רגילין להיות למדים מקרא לפני רבן בבית הכנסת.

בי רבנן

בית המדרש, ששם שונים משנה וגמרא[קמח].

מפטרי רבנן

זה מזה, שהיה כל אחד נוטל רשות מחבירו לשוב לביתו ולארצו.

עולמך תראה בחייך

כל צרכיך תמצא[קמט].

פיך ידבר חכמות

בלשון ברכה היו אומרים[קנ].

ייִשירו

לשון יושר, כלומר, שתהא מבין בתורה כהלכה.

יז:

והם נזונין בזרוע

בזכות שבידם, ובצדיקים משתעי קרא - מקרא זה עוסק בצדיקים, וקרי להו - וקורא הוא להם 'רחוקים מצדקה' על שם שהם רחוקים מצדקתו של הקדוש ברוך הוא, דהיינו, שניזונים בזכות עצמם ולא בצדקה.

אינן נזונין

כלומר, שאין להן כדי צרכיהם ומתפרנסים בקושי[קנא].

ופליגא דרב יהודה

דאיהו [-רב יהודה] אמר, ש'אבירי לב' היינו רשעים, ולא כשיטות האמוראים לעיל הסוברים שמקרא זה עוסק בצדיקים.

גובאי

שם אומה היא בבבל, ובמסכת קדושין (ע:) אמרינן שהיו מן הנתינים, כלומר, מן הגבעונים, שנקראו בשם 'נתינים', על שם שנתנם יהושע לחוטבי עצים ושואבי מים[קנב].

שבתא דאורייתא תרי זימני בשתא

שהיו נאספים שם ישראל פעמיים בשנה, בחודש אדר כדי לשמוע בהלכות הפסח מדרש דרב אשי, ובאלול כדי לשמוע את הלכות החג.

לא כל הרוצה וכו'[קנג]

אם לא הוחזק זה החתן חכם וחסיד לרבים, אין זה [-מה שקורא קריאת שמע בלילה הראשון] אלא גאוה, שמראה בעצמו שיכול לכוין את לבו אף בשעת הטרדה.

אמרי אינשי עבידתא הוא דלית ליה

אדם הרואה אותו שאינו עושה מלאכה בתשעה באב, אינו מבין שמחמת תשעה באב הוא בטל, אלא סבור שאין לו מלאכה לעשות.

פוק חזי כמה בטלני איכא בשוקא

אף בימי מלאכה[קנד].

הדרן עלך היה קורא

ציונים והערות

המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים', ומאחר והוא לומד כפי כוחו ומכוין לשמים, יטול אף הוא את שכרו. בפירוש הרי"ף על עין יעקב (ד"ה מרגלא - הראשון) ביאר מימרא זו לענין מחזיקי התורה, שהיתה כוונת החכמים לשבח את אלו המחזיקים בידי העוסקים בתורה כיששכר וזבולון, ועל כך אמרו 'אני בריה' שבראני ה' לעסוק בתורה, 'וחברי בריה', אף שלא זכה לעסוק בתורה, מכל מקום אף הוא ברייתו של הקדוש ברוך הוא. 'אני מלאכתי בעיר', לעסוק בתורה, 'והוא מלאכתו בשדה', לעשות סחורה כדי שיוכל להחזיק בידי. 'אני משכים למלאכתי', ללימוד התורה, 'והוא משכים למלאכתו', להכין לי מזון שאוכל לעסוק בתורה. 'כשם שהוא אינו מתגדר במלאכתי', לפי שלא נגזר עליו שיהיה חכם ועוסק בתורה, 'כך אני' שנגזר עלי להיות חכם בתורה 'איני מתגדר במלאכתו' לעסוק בסחורה, לפי שלא נגזר עלי להיות עשיר. ונמצא, ששנינו שקולים זה כנגד זה, שאני צריך לו והוא צריך לי. 'ושמא תאמר אני מרבה והוא ממעיט', כלומר, שזכותי מרובה משלו, מאחר ואני עוסק בתורה, על כך אמרו 'אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים'. קמד. וכך שנינו שם, 'נאמר בעולת בהמה 'אשה ריח ניחוח', ובעולת עוף 'אשה ריח ניחוח', ובמנחה 'אשה ריח ניחוח', לומר לך אחד המרבה ואחד הממעיט, ובלבד שיכוין לבו לשמים'. טעם הדבר שהוצרך רש"י להשמיענו שמימרא זו נשנית לגבי קרבנות, לפי שהוקשה לו מדוע נקטה הגמרא בלשון 'אחד המרבה ואחד הממעיט', הרי הכוונה בזה לומר שאף הממעיט נידון כמרבה כשמכוין לבו לשמים, ואם כן היה צריך לומר 'אחד הממעיט ואחד המרבה'. ולכך פירש רש"י שמימרא זו שנויה לגבי קרבנות, ושם הקדימה המשנה עולת בהמה לעולת עוף ומנחה, ללמדך שאדם עשיר המביא בהמה לעולה שוה לאדם עני המביא עוף או מנחה, ובלבד שיכוונו לבם לשמים, ולפיכך מתאים שם הלשון 'אחד המרבה ואחד הממעיט' [שכן כוונת הדברים היא שהמרבה הוא כמו הממעיט, ואין לו עליו מעלה, מאחר ששניהם עושים נחת רוח בקרבנם], ועל כן נקט רבי יוחנן בלשון זו אף כאן. פירוש הרי"ף על עין יעקב (ד"ה מרגלא - הראשון). קמה. ובעין זה כתבו התוספות (ד"ה העושה), שאף על פי שאמר רב במסכת פסחים (נ:) 'לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה', היינו דווקא כשלומד על מנת שיכבדוהו, ולא כשלומד על מנת לקנטר. ובאמרי נועם (ד"ה וכל) ציין לדברי התוספות במסכת פסחים (נ: ד"ה וכאן) שהקשו גם כן סתירה בין המימרות, ותירצו באופן אחר, שהמימרא של רב עוסקת באדם שאינו מתכוין לכוונה רעה אלא שלומד מתוך עצלות. וביאר את כוונת דבריהם, שאכן כל העוסק שלא לשמה נוח לו שלא נברא, בין אם כוונתו לקנטר ובין אם כוונתו לשם כבוד, אמנם, אם אין לו שום כוונה של 'שלא לשמה', אלא שאינו מכוין בלימוד התורה 'לשמה', דהיינו, שלומד רק מתוך עצלות משום שמחזיק במנהג אבותיו, בזה נאמר 'לעולם יעסוק אדם אפילו שלא לשמה'. קמו. ובעין זה תרגם אונקלוס (שמות כד יא) 'והוו חדן בקורבניהון דאתקבלו (ברעוא) כאלו אכלין ושתן' [-והיו שמחים בקרבנותיהם שהתקבלו ברצון כאילו הם אוכלים ושותים']. אמנם רש"י בפירוש התורה שם כתב 'ויחזו את האלהים, היו מסתכלין בו בלב גס מתוך אכילה ושתיה, כך מדרש תנחומא. ואונקלוס לא תרגם כן'. קמז. לשון 'שאננות' שייך לענין השכר בעולם הזה, כמאמר הכתוב (ירמיה מח יא) 'שאנן מואב מנעוריו', ואילו לשון 'בוטחות' שייך לענין שכר עולם הבא, מלשון הבטחה. קדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה גדולה). קמח. טעם הדבר שבית המדרש נקרא 'בי רבנן', לפי שביתם הוא לכל דבר, כמבואר במסכת מגילה (כח:). שפתי חכמים (ד"ה בי). קמט. והערוך (ערך עלם) כתב, 'פירוש, מעין טובות שעתיד הקדוש ברוך הוא לשלם לך לעולם הבא, תראה כשאתה בחיים'. ובשיטה מקובצת (ד"ה כי) ביאר, שכאשר מגיע האדם לתכלית ידיעת החכמה, הרי הוא דומה בזה במקצת לעולם הנשמות, שבו האדם נמצא עם שכלו בלא גופו, וזו הברכה שבירכו זה לזה 'עולמך תראה בחייך', כלומר, שתגיע בחייך לדרגה כזו כעין עולם הנשמות. ובמעון הברכות (ד"ה עולמך) כתב, שהכוונה בזה שיהנה הצדיק בעולם הזה מפירות 'עולמו', דהיינו בזכות מעשיו הטובים, ולא בחסד חינם. קנ. צריך ביאור, מדוע פירש רש"י דווקא כאן שהיו אומרים זאת בלשון ברכה, ולא פירש כן בתחילת דבריהם, שאמרו 'עולמך תראה בחייך'. וביאר הצל"ח (ברש"י) על פי דברי התוספתא במסכת מגילה (פ"ג הכ"א, ורא"ה חסדי דוד שם), המובאת בטור (או"ח סי' קטז), שאף על פי שאסור לשנות אופן אמירת פסוק הכתוב בתורה, כגון אם נכתב בלשון יחיד אין לאומרו בלשון רבים, או להיפך, מכל מקום אם אומרו דרך תפילה ובקשה מותר. וכתב הצל"ח, שלכאורה נראה שכשם שאין לשנות לשון הפסוק מיחיד לרבים או להיפך, כמו כן אין לשנותו בכל שינוי אחר. וממילא הוא מפרש, שהוקשה לרש"י כיצד היו אומרים זה לזה 'פיך ידבר חכמות', הרי בזה משנים הם את לשון הכתוב בספר תהלים (מט ד), שבו נאמר 'פי ידבר חכמות' [ואף שנאמר בו גם 'והגות לבי תבונות', לא הוקשה לרש"י כיצד אמרו 'לבך יהגה תבונה', כיון שאין זה כלל בלשון הפסוק, אבל כשאמרו 'פיך ידבר חכמות', נקטו ממש בלשון הפסוק, אלא ששינו מלשון אדם המדבר על עצמו לאדם המדבר על חבירו], ועל כן הוצרך רש"י לפרש שמאחר והיה זה בלשון ברכה אין איסור בדבר, שכן אינו מתכוין בתורת קריאת מקרא, וכשם שמותר לשנות לצורך תפילה ותחנונים. ובספר מקום שמואל (ד"ה פיך) כתב בביאור דברי רש"י, שהוקשה לו מדוע נקטו בדבריהם 'חכמות' בלשון רבים, ולא 'חכמה' בלשון יחיד, כשם שהמשיכו ואמרו 'לבך יהגה תבונה'. ועל כך תירץ, שהיו אומרים כן בלשון ברכה, ולפיכך רצו לומר כעין לשון הכתוב (ישעיה לג ו) 'והיה אמונת עתך חוסן ישועות חכמת ודעת' וגו'. אך 'תבונה' לא נזכרה שם במקרא, ולפיכך אמרוה בלשון יחיד. קנא. כלומר, אי אפשר לומר כפשוטו שאינם ניזונים כלל, אלא הכוונה בזה שניזונים בדוחק. שפתי חכמים (ברש"י). קנב. כתב המהרש"א (ח"א ד"ה גובאי), שמדברי רש"י כאן מבואר ש'גובאי' הם 'נתינים', ואף על פי שהגמרא במסכת קידושין (שם) מונה אותם כשתי אומות, שהרי כך נאמר שם 'גובאי גבעונאי, דורנוניתא דראי נתינאי', כלומר, 'גובאי' הם גבעונים, ואילו 'דורנוניתא' הוא כפר של נתינים, מכל מקום אומה אחת הם, אלא שיש שהיו קוראים אותם 'גבעונים' על שמם הראשון, ויש שהיו קוראים אותם 'נתינים' על שם שנתנם יהושע להיות חוטבי עצים ושואבי מים. אמנם כתב שיש להקשות על פירוש רש"י, שהרי בכל מקום מבואר שה'נתינים' גרים הם, אלא שדוד גזר עליהם שלא יבואו בקהל, ואילו כאן מבואר בדברי הגמרא להלן בסמוך ש'גובאי' גויים הם, ולא התגייר מהם אדם כלל, וכיצד יתכן לפרש ש'גובאי' הם ה'נתינים'. ולכן כתב שלולי דברי רש"י היה נראה לומר ש'גובאי' אינם 'נתינים', לפי שלא כל הגבעונים נתגיירו אלא מקצתם, ואלו שלא נתגיירו נקראו 'גבעונים' [-גובאי] על שמם הראשון, ואלו שנתגיירו נקראו 'נתינים'. והוסיף, שניתן ליישב אף את שיטת רש"י [ש'גובאי' הם ה'נתינים'], ולומר ש'גובאי' היו אכן מתחילה נתינים שנתגיירו, אלא שלאחר מכן נשתמדו, ועל כן נקראו על שם הגבעונים. קנג. דיבור זה שייך לעיל (טז:) במשנה. קנד. וכל שכן בתשעה באב, שמחמת חולשת התענית הרבה אנשים בטלים ממלאכה, ואף במקום שנוהגים לעשות מלאכה. שפתי חכמים (ברש"י ד"ה כמה).

פרק שלישי - מי שמתו

יז:

מי שמתו כו' פטור מלקרות ק"ש

לפי שהוא טרוד במחשבת קבורתו של המת, והויא דומיא דחתן דפטור מקריאת שמע[א] משום טירדא דמצוה[ב].

וחלופיהן

שכן היא הדרך שמתחלפין לשאת את המטה, לפי שהכל חפצין לזכות בו[ג].

את שלפני המטה

שלפני המטה, היינו אלו שיתעסקו בו כשתגיע המטה אצלם.

ושלאחר המטה

שלאחר המטה, היינו אלו שנשאוהו כבר.

שלפני המטה צורך בהם פטורים

אלו שלפני המטה, **אם צריכים לשאתו, פטורים** מקריאת שמע.

ושלאחר המטה

אלו שלאחר המטה, **אף אם** יש למטה צורך בהם[ד], חייבים בקריאת שמע, הואיל שכבר יצאו ידי חובתן מן המת[ה].

ואלו ואלו פטורין מן התפלה

דתפלה **לאו דאורייתא היא.**

ורבותינו פירשו, שפטורים **לפי שעדיין יש להם עוד שהות ביום להתפלל**[ו].

ודוחה רש"י פירוש רבותיו, **ולי נראה** שאין לומר כפירושם, **לפי שאין זה לשון פטור,** כלומר, שמהלשון 'פטורים' שאמר התנא משמע שפטורים לגמרי, ואף אם אין להם זמן להתפלל אחר כך[ז].

לשורה

שהיו **מנחמין את האבל בהקף שורה** סביבותיו **בשובם מן הקבר,** כלומר, אחרי שקברו את המת היה הולכים מהקבר ומתרחקים ממנו מרחק מסוים עד המקום הקבוע, ואותו המקום נקרא 'מעמד', ושם היו עומדים האבלים, והעם היו עושים שורות סביב האבלים ומנחמים אותם[ח].

אוכל בבית אחר

דנראה[ט] כלועג לרש וכו'.

ואינו מיסב

כדרך המסובים בחשיבות על צדו השמאלית ובמטה[יא].

ואינו מברך

ואינו צריך לברך ברכת המוציא[יב].

יח.

ואין מברכין עליו

אין צריך שיברכו לו אחרים בברכת הלחם [-המוציא], שהוא פטור מלברך[יג].

ואין מזמנין עליו

אין מצטרף האונן **עם** שלשה[יד] שאכלו לזימון.

תשמיש המטה איכא בינייהו

לרבן שמעון בן גמליאל חייב האבל בעונה בשבת[טו], כמו שחייב בכל המצוות בשבת[טז].

ציונים והערות

א. **כמו** ששנינו לעיל (טז.). וכתב הוהיה ברכה (ד"ה כתנו), שמשמע שרש"י רוצה לפרש שמשנה זו סמוכה למשנה ששנינו בסוף פרק היה קורא לגבי חתן שפטור מקריאת שמע, ולא כמו שכתבו התוספות (ד"ה מי) שרש"י גרס פרק מי שמתו אחר פרק תפילת השחר, ולא כמו שהוא לפנינו שפרק מי שמתו נשנה אחרי פרק היה קורא. וקשה, שהרי לגבי חתן שנינו שפטור מקריאת שמע, ומשמע שאינו פטור משאר המצוות, ואילו לגבי מי שמתו מוטל לפניו שנינו שפטור מכל המצוות. התוספות אנשי שם (ד"ה פטור) ביאר שיש חילוק בין חתן לאונן, שהחתן אינו עוסק עדיין במצוה, ואינו טרוד עכשיו, אבל האונן טרוד כל שעה בעסק המת, והטירדה עצמה היא מצוה, ולכך פטור מכל המצוות. הדברי דוד (ד"ה פטור) כתב, שלדעת רש"י אכן גם חתן פטור מכל המצוות. ובמעון הברכות ובשלמה משנתו (ברש"י) כתבו, שבאמת לדעת רש"י אף האונן אינו פטור אלא ממצוות אלו ולא משאר המצוות [ואינו גורס במשנתנו 'ומכל מצות האמורות בתורה']. וראה ילקוט ביאורים בהערה בענין 'האם אונן פטור מכל המצוות' מה שביאר המעון הברכות בטעם הדבר, וראה שם שנחלקו הראשונים בדבר זה. ב. **כן** היא דעת רש"י שטעם הפטור במי שמתו מוטל לפניו הוא משום שהוא טרוד במצוה. וכתב רבינו יונה (על הרי"ף ד"ה מי), שלפי טעם זה אם רצה יכול להחמיר על עצמו ולקרוא קריאת שמע, כמו ששנינו לגבי חתן (לעיל טז:) שאם רצה לקרוא קורא [לדעת תנא קמא, ואף רבן שמעון בן גמליאל לא אסר לקרוא אלא משום גאוה, שמראה עצמו שיכול לכוון, אבל בלא טעם זה רשאי להחמיר על עצמו. דברי דוד (ד"ה פטור). והוסיף, שלפי מה שכתבו התוספות (ד"ה רב) לגבי חתן, שבזמן הזה שאין אנו מכוונים, כל אדם רשאי להחמיר על עצמו, ואין בזה גאוה, ואדרבה אם אינו קורא יש בזה גאוה, שמראה עצמו שבשאר הזמנים מכוון כראוי, אם כן גם לגבי אונן הדין כן]. וכן דייקו התוספות (ד"ה ואינו) ממה שכתב רש"י להלן (ד"ה ואינו) שהאונן אינו זקוק לברך, שאם רצה יכול להחמיר על עצמו ולברך. וראה ברש"י להלן (שם) בהערה. וראה עוד ילקוט ביאורים לדעות הראשונים שנחלקו על רש"י בטעם הפטור. ג. **והרמב"ם** (פירוש המשניות, ד"ה וחלופיהן) כתב, שמתחלפים כשיתעייפו הראשונים שנושאים את המטה. ד. **בדפוס** ראשון הגירסא 'הואיל ואין צורך', וכן היא הגירסא לפני המהרש"א. הגהות וציונים. וראה בהערה להלן קושיית הוהיה ברכה על הגירסא שלפנינו, ולפי גירסא זו לא קשה. ה. **והקשה** הוהיה ברכה (ברש"י ד"ה את), שאם המטה צריכה להם מה איכפת לנו שכבר נשאו אותה. ותירץ על פי מה שפירש רש"י (ד"ה וחלופיהן) שהיה דרכם להחליף את נושאי המטה לפי שכולם חפצים לזכות בזה, משמע שיש הרבה שיתעסקו במת, אלא שאין מניחים ליחידים להתעסק בזה כדי שכל אחד יזכה במצוה, ויש אנשים מכובדים שמכבדים אותם שישאו שני פעמים, ואנשים אלו חייבים אף שעדיין צריך להם כיון שיכולה המצוה להתקיים על ידי אחרים, ומה שנותנים להם פעם שניה הוא משום כבודם, ועכשיו שהגיע זמן קריאת שמע כבוד המקום עדיף, וחייבים לקרוא קריאת שמע. והשלמה משנתו (ברש"י) ביאר, שיש למטה צורך בהם לשמור את בני החבורה המלוים את המת מפני השודדים בדרך, והשומר אינו טרוד וחייב בכל המצוות. והתוספות (ד"ה הכי גריס) הביאו בשם רש"י שאלו שנשאו את המטה, אפילו אם עדיין המטה צריכה להם חייבים, לפי שלעולם לא היו רגילים לשאת אלו שכבר נשאו. ותמהו עליו, שאם לא היה דרכם לישא את המטה פעם נוספת, אם כן מהו הלשון 'אפילו צריכה להם', הרי כיון שכבר נשאו את המטה שוב אינם נושאים אותה. וכתב הגר"א (אמרי נועם, ד"ה שלפני), שברש"י שלפנינו לא כתוב שאין דרכם לישא פעם נוספת, אלא כתוב שאלו שכבר נשאו את המטה פטורים כיון שכבר יצאו ידי חובתם. והפני יהושע (בתוס' שם) כתב ליישב פירוש רש"י לפי גירסת התוספות ברש"י, שכוונתו לומר שאף על פי שלא היו נושאים את המת פעם נוספת, מכל מקום עדיין המטה צריכה להם לענין לויית המת, ומכל מקום חייבים בקריאת שמע כיון שאינם עסוקים וטרודים במצוה. וראה ילקוט ביאורים לגירסת הראשונים וביאורם. ו. **ראה** מילי דברכות (ברש"י) שמסתפק אם כוונתם משום שזמן תפילה הוא עד ארבע שעות וזמן קריאת שמע הוא עד שלש שעות, או שכוונתם שבדיעבד יכול להתפלל עד חצות אף שאינו מקבל שכר תפילה בזמנה, ותלה דבר זה במחלוקת הראשונים. ז. **ראה** ילקוט ביאורים לטעמים נוספים. ח. **רש"י** (טז: ד"ה אין עומדים), רמב"ם (פירוש המשניות, ד"ה היה). ט. **וכתב** השלמה משנתו (ברש"י) שרש"י דקדק בלשונו וכתב 'נראה' כלועג לרש, שבאמת אינו לועג מה שאוכל ושותה כבהמה, וכמו שכתב רש"י לעיל (ג: ד"ה אבל) שבדברים שאינם של מצוה אין לועג לרש משום שאין גנאי למי שמחריש בהם. ולכן כשאי אפשר באופן אחר התירו לו להחזיר את פניו ולאכול אף בתוך ארבע אמות של מת, מה שאין כן בקריאת שמע שלא התירו לו לקרוא אף אם יעבור זמנה. י. **וכתב** הט"ז (יו"ד סי' שמא סק"א), שדווקא בקרובי המת שמוטל עליהם להתעסק בקבורתו יש חשש זה של לועג לרש, כשאינו עוסק בקבורתו ויושב לאכול לפני המת, אבל לאחרים שאינם קרובים מותר לאכול בפני המת [וביאר החכמת אדם (כלל קנג סק"א), שאינו דומה לעושה מצוה בפני המת, כגון ללמוד או להניח תפילין וציצית, שאסור אף לאדם שאינו קרובו של המת, כמבואר בגמרא בסמוך, ששם הוא לועג לרש שאינו יכול לקיים המצוה, אבל כאן הוא רק מפני שנראה שהמת קל בעיניו ואף שהוא קרובו אינו טורח בקבורתו, ולכן אחר מותר. והיינו שאין הבזיון בעצם האכילה, אלא במה שאינו עוסק בקבורתו, וזה לא שייך באדם אחר]. וכתב הפתחי תשובה (שם סק"ב), שלפי דברי הט"ז, בשבת שאין עוסקים בקבורה, אף לקרובים מותר לאכול בפני המת. אבל הש"ך (שם סק"ג) כתב, שאף בשבת אסור לאכול בפני המת. וכתב הפתחי תשובה, שלפי דברי הש"ך אף אחרים אסורים לאכול בפני המת, ומה שאמרו בברייתא 'מי שמתו מוטל לפניו' שמשמע דווקא מתו אבל אם אינו מתו מותר לאכול, ביאר התפארת למשה (הו"ד בפתחי תשובה) ששנה התנא מתו משום שאר הדינים שהוזכרו בברייתא ולא לענין איסור אכילה. יא. **וכתב** בשבולי הלקט (הלכות שמחות סי' ו), עכשיו שאין המנהג להסב על המטה, ואין ניכר השפלות במה שאינו מסב, נראה לפרש שאינו מסב על השולחן. וכן כתבו המגן אברהם (או"ח סי' תקנב סק"ו) והט"ז (שם סק"א) שבזמן הזה שאין ניכר השפלות במה שאינו מסב צריך לאכול על גבי הקרקע. יב. **התוספות** (ד"ה ואינו) דייקו ממה שכתב רש"י שהאונן אינו זקוק לברך, שאם רצה יכול להחמיר על עצמו ולברך. והקשה העיני בנימין (בתוס' שם), מנין לתוספות שאין איסור כיון שזה ברכה שאינה צריכה. ותירץ, שמשמע כן ממה שפירש רש"י לעיל שהאונן פטור כחתן וחתן רשאי להחמיר [כמו שהובא לעיל בשם רבינו יונה], והתוספות כאן סמכו על פירושו לעיל. והראש יוסף (ד"ה מי) כתב, שודאי אינו ברכה לבטלה, שהוא כמו נשים במצות עשה שהזמן גרמא, שמותרות לברך, שדווקא בברכה שאינה צריכה עובר, אבל כאן היא ברכה הצריכה אלא שהוא פטור, ואינו עובר משום ברכה לבטלה. ובשבולי הלקט (הל' שמחות סי' ה) כתב בשם רש"י שפטור כיון שאין דעתו מיושבת עליו, ואם מברך הרי זו ברכה לבטלה. ועוד, שאם הוא מברך הרי הוא לועג לרש. משמע שאף לדעת רש"י אינו רשאי להחמיר על עצמו. וראה הערה ברש"י לעיל (ד"ה מי), וראה עוד בילקוט ביאורים. יג. **וכן** פירש רבינו יונה (על הרי"ף, ד"ה ואין מברכין). והתוספות (מו"ק כג: ד"ה ואין) ביארו שאין מברכין עליו היינו שאם אכלו עמו עוד שתי אנשים, מצוה שיחלקו ויברך כל אחד ברכת המזון בפני עצמו, ולא יוציא אחד את חבירו, כמו שאמרו להלן (מה:) בשנים שאכלו, שאינו מצטרף עמהם שיהיו כשלשה שאכלו שאחד מברך ומוציא את כולם. וראה עוד ילקוט ביאורים בענין זה. יד. **לכאורה** צריך לומר 'עם שנים'. שפתי חכמים (ברש"י). טו. **הראשונים** נחלקו בביאור מחלוקתם של תנא קמא ורבן שמעון בן גמליאל, יש שביארו שלדברי הכל בחול אסור לשמש, ונחלקו האם בשבת מותר לשמש, שלרבן שמעון בן גמליאל חייב משום מצות עונה, ולתנא קמא אסור. וביארו התוספות (מו"ק כג: ד"ה ואינו), שלכך אסר תנא קמא תשמיש אף שאין אנינות נוהגת בשבת, משום שמא ימשך, או משום שיש בזה שמחה יתרה וחוצפה. ויש שביארו שלדברי הכל מותר לשמש מיטתו אף בחול, ונחלקו האם בשבת יש עליו חובה לשמש מיטתו, שלרבן שמעון בן גמליאל חייב משום מצות עונה, כמו שחייב בכל המצוות, ולתנא קמא אינו חייב. והובאו דבריהם בילקוט ביאורים. ובדברי רש"י לכאורה יש סתירה, שכאן כתב שלרבן שמעון בן גמליאל חייב בעונה, ומשמע שתנא קמא ורבן שמעון בן גמליאל נחלקו האם חייב בעונה, ובמועד קטן (כג: ד"ה תשמיש) כתב שלרבן שמעון בן גמליאל מותר בתשמיש המטה ולתנא קמא אסור, ומשמע שביאר שתנא קמא ורבן שמעון בן גמליאל נחלקו האם בשבת מותר לשמש. ויש ליישב שכאן מדובר בליל טבילה. שפתי חכמים (ברש"י). טז. **וביאר** בהגהות רא"מ הורוויץ (ברש"י), שלכך פירש רש"י שרבן שמעון בן גמליאל הוא המחייב, שכן כלל הוא בידינו שהתנא האחרון בא להוסיף על דברי הראשון,

קתני מיהא פטור מקריאת שמע ומכל ברכות

ואפילו כשהוא אוכל בבית חבירו ואין המת מוטל לפניו, שלא חילקה הברייתא בין מוטל לפניו לשאינו מוטל לפניו, וקשה, שבמשנתנו שנינו שאינו פטור אלא כשמתו מוטל לפניו.

תרגמא

להא דתני [-תעמיד את מה ששנינו בברייתא שפטור מכל המצוות, **אמי שאין לו בית אחר**, **דקאמר** שאדם כזה **מחזיר פניו** מהמת **ואוכל**, וכיון שהוא באותו בית עם המת לכך פטור מכל המצוות, אבל הנמצא בבית אחר חייב בכל המצוות כמו שמשמע במשנתנו.

רב אשי אמר

לעולם מה ששנינו בברייתא שפטור מכל המצוות, **אכולא**, כלומר, בין אם נמצא בבית שהמת שם ובין אם נמצא בבית אחר, **ומתניתין נמי** - והתנא במשנתנו גם כן **אפילו בבית אחר נמי פטר ליה** מכל המצוות, ומה ששנינו במשנתנו 'מוטל לפניו', יש לפרש, **דכל שמוטל עליו לקוברו קרי מוטל לפניו**.

ויהא אברהם וגו' וכתיב ואקברה מתי מלפני

וההיא שעתא - ובאותה שעה שאמר 'ואקברה מתי מלפני' **לאו לפניו הוה**, שהרי כבר נאמר שקם מעל פני מתו.

משמרו

אדם אחר שאינו קרובו של המת **אלא משמרו**.

חוששין לעכברים

תנא קמא חייש לעכברים אפילו בספינה, ולכן צריך האחד לשמור כשחבירו מתפלל[יז].

דסקיא

מרצוף - שק[יח] גדול של **עור**.

ואם היה מפליג

וצריך לרכוב על הסוס[יט] **ולרוץ**.

מלוה ה' חונן דל

כתוב 'מַלְוֵה ה' חונן דל', וקרי ביה מְלַוֶה **את המקום מי שחונן את הדל**, **ואין לך** מי שהוא דל יותר מן המת, והמלוה אותו הרי הוא **כאלו מלוה את המקום**.

אלו צדיקים

שנאמר, 'כי החיים יודעים שימותו', החיים אלו הצדיקים שבמיתתם נקראים חיים, **ומאי 'יודעים שימותו'**, שנותנים **אל** לבם את יום המיתה, **ומושכים ידיהם מן העבירה**. ומה שנאמר 'והמתים אינם יודעים מאומה', המתים אלו הרשעים, שבחייהם קרויים מתים, **ורשעים** אלו **אינם יודעים מאומה**, כלומר, **שעושים עצמם כאינם יודעים** מיום המיתה, **וחוטאים**.

הוא השפיל

השפיל את השנים של הדורות משני מקדשים, שלא היה בהם כמותו.

אריאל

זה בית המקדש, שנאמר '**הוי אריאל אריאל** קרית חנה דוד' (ישעיה כט א)[כ].

מואב

על שם שבנאו דוד דאתי מרות המואביה[כא].

יח:

גזיזי דברדא

חתיכות של ברד והקרח, שקורין **גלאנצ"א** בלע"ז, **והיינו** מה שנאמר בפסוק שטבל **ביום השלג**.

ונחת וטבל

לקריו, כדי לעסוק בתורה[כב].

דתנא סיפרא דבי רב

תורת כהנים[כג].

חלל רשע

על צדקיהו **הוא אומר** 'חלל רשע', **ועדיין בימי יחזקאל** שאמר כן חי היה צדקיהו, ומכל מקום קורהו 'חלל', הרי שהרשעים בחייהם קרויים מתים[כד].

לקריתא

להתעסק בעבודת **אחוזתם**[כה].

איעקר תלמודייהו

אשתכח תלמודם מגרסתם מחמת שהתעסקו בשדותיהם.

'איעקר' היינו **שהוכבד** והוקשה **עליהם** הלימוד **מחמת שכחה**.

צערא דידהו

צער גופם ממש, כגון עקיצת הרימה[כו].

ציונים והערות

ולכך יש לומר שלרבן שמעון בן גמליאל חייב, לפי שהוא האחרון. ועוד ביאר, שכיון שטעמו של רבן שמעון בן גמליאל הוא משום שמתוך שנתחייב במצוות אלו נתחייב בכולם, אם כן יש לומר שנתחייב אף בעונה. **יז. משמע** מדברי רש"י שבן עזאי אינו חושש כלל לעכברים בספינה. והקשה החכמת אדם (סוף קונטרס מצבת משה), וכי נחלקו תנא קמא ובן עזאי במציאות אם יש עכברים בספינה, והלא יכולים לשאול את הספנים. ולכך ביאר שלא רק משום העכברים צריך שמירה, אלא גם מרוחות הטומאה, והם העכברים הרשעים שדיברו בהם תנא קמא ובן עזאי, ובתוך המים לדברי הכל אין הרוחות הטמאות יכולות להכנס, ודעת תנא קמא, שדווקא במים אינם יכולים לשלוט, אבל בספינה, אף על גב שצפה במים ואינה מקבלת טומאה, מכל מקום יכולים לשלוט במת, ודעת בן עזאי שמכיון שהספינה טהורה, גם שם אינם יכולים לשלוט. אמנם בריטב"א ובשיטה מקובצת (ד"ה אמר רבינא) משמע, שמשום שזה זמן מועט לכך אין חוששים לעכברים בספינה, אבל לזמן מרובה חוששים אף בספינה. ולפי דבריהם יש לפרש שלדברי הכל עכברים מצויים בספינה, אלא שאינם מצויים כל כך כמו ביבשה, ונחלקו האם במקום שיש מעט עכברים צריך לשמרו כל הזמן, או שאפשר להניחו לזמן מועט. **יח. רש"י** (כתובות נו. ד"ה דסקיא). **יט. וביארו** האחרונים, שרש"י נקט סוס אף שבגמרא כתוב חמור, שבסיפא שבורח מלסטים הדרך לקחת סוס שרץ מהר. וגם שחמור אינו רץ כל כך מהר עד שיהא צריך להניחם תחתיו כדי שלא יפלו ממנו. **כ. ונקרא** 'אריאל' משום שהיה ההיכל רחב מלפניו וצר מאחוריו כמו ארי (מדות פ"ד מ"ז). **כא. והתוספות** (ד"ה שני) ביארו, שנקרא כן על שם דוד ושלמה שבנו את הבית, ובאו מרות המואביה. ומבאר הצל"ח (ברש"י), שהתוספות מבארים ש'שני אריאל' היינו שהכה שני אנשים שבנו את אריאל, דהיינו דוד ושלמה, ורש"י פירש ש'שני אריאל' היינו שני מקדשים, ולכך פירש ש'מואב' היינו דוד, שהרי שלמה לא בנה אלא את הבית הראשון, אבל דוד שקנה את הגורן וקידש את המקום, זה היה גם במקדש שני, שלא שינו את מקום המקדש. וראה ילקוט ביאורים לפירוש התוספות איך משמע שלא הניח כמותו לא במקדש ראשון ולא במקדש שני. **כב. שאין** לומר שטבל כדי לאכול קדשים, שאם כן מה יש לשבחו על מעשה זה, הרי אם לא יטבול אסור לו לאכול קדשים. מנחם משיב נפש (ברש"י). והתוספות (ב"ק פב: סוף ד"ה אתא) ביארו, שטבל מפני שהיה טמא, ורצה לאכול חולין בטהרה. וכן מבואר בתרגום יונתן (דבה"י א' יא כב) שטבל מפני שנגע בשרץ מת. והמגיד תעלומה (ברש"י) כתב, שאלמלא פירוש רש"י היה מפרש שטבל סתם קודם לימודו משום תשובה [ולא משום טומאה], שהתורה שהאדם לומר בעודו רשע חס ושלום, אינה עולה לרצון לפני ה', והסגולה הנפלאה לזה היא לטבול במקוה. עוד כתבו התוספות, שאין לומר שטבל לקריו, שהרי עזרא תיקן שבעל קרי לא ילמד תורה קודם שיטבול, ובניהו בן יהוידע היה קודם עזרא, ואם בניהו בן יהוידע טבל לקריו אם כן מה תיקן עזרא. ובדעת רש"י שפירש שבניהו בן יהוידע טבל לקריו ביאר האהבת איתן (על העין יעקב, ד"ה ונחת) על פי מה שכתב הפני יהושע (לקמן כ: ד"ה כדאסכמן) שלרבינא הסובר שהרהור כדיבור לגבי קריאת שמע ושאר דברי תורה, לגבי בעל קרי אין אומרים שהרהור כדיבור, ומדאורייתא בעל קרי אסור בדיבור, ותקנת עזרא היתה שאסור גם להרהר בדברי תורה. ולפי זה יש לומר שבניהו בן יהוידע טבל לקריו כדי לעסוק בתורה בדיבור, שאסור לבעל קרי מעיקר הדין אף קודם תקנת עזרא. עוד תירץ האהבת איתן, שמן התורה אין איסור לבעל קרי אלא בתורה שבכתב, כמו שהיה בסיני, ועזרא תיקן אף למשנה ולגמרא. והמגיד תעלומה והמנחם משיב נפש (ברש"י) והמהר"י עייאש (בהגהות עפרא דארעא על ספר ארעא דרבנן מערכת ט אות ל) ביארו, שבניהו בן יהוידע עשה כן מעצמו קודם תקנת עזרא משום חסידות, ואחר כך בא עזרא ותיקן. וכעין זה תירץ המכתב לחזקיהו (ברש"י), שבניהו בן יהוידע תיקן כן לעצמו ולא לדורות הבאים, ובא עזרא ותיקן לדורות. עוד תירץ המהר"י עייאש, שבניהו בן יהוידע גזר טבילה לבעל קרי, ולא נתקבלה התקנה, ואחר כך בא עזרא ותיקן טבילה לבעל קרי ונתקבלה התקנה. והמהר"ם בנעט (ברש"י) כתב, שגם התוספות סוברים כפירוש רש"י שבניהו בן יהוידע טבל לקריו כדי שיוכל לעסוק בתורה, שבניהו בן יהוידע דרש את האסמכתא שממנה דרש עזרא הלכה זו, וכוונת התוספות לבאר שלכך אמרו בגמרא שעזרא תיקן תקנה זו, כיון שעל טבילתו של בניהו בן יהוידע יש לומר שהיתה כדי לאכול חולין בטהרה. **כג. ברש"י** (חולין סו. ד"ה תנא, הראשון) מבואר שנקרא 'ספרא דבי רב' לפי שהיה שגור בבית המדרש בפי כולם [ו'בי רב' היינו בית המדרש, ולא נקרא כן משום שחיברו רב], ואינם כברייתות ששנה רבי ישמעאל שלא היו שגורות אלא בפי תלמידיו. וברמב"ם (בהקדמה לספר היד החזקה ד"ה כל המצות, בהקדמה לפירוש המשניות ד"ה ואחר שלא) מבואר שרב חיבר ברייתות אלו [ו'בי רב' היינו בבית מדרשו של רב]. וביאר החיד"א (פתח עינים, ד"ה דתנא), שהם קיבלו ברייתות אלו בעל פה, ורב סידר ברייתות אלו. וראה עוד ילקוט ביאורים בענין זה. **כד. ואף** שאמרו (ערכין יז.) שצדקיהו היה צדיק, ודורו רשעים, מכל מקום נקרא רשע משום שעבר על שבועתו לנבוכדנצר. מהרש"א (ד"ה שנאמר). והפרשת דרכים (דרוש כב) ביאר, שנקרא רשע על שלא מיחה בבני דורו. **כה. וביאר** המגיד תעלומה (ד"ה בני), שהרי ידוע שבני רבי חייא היו צדיקים גדולים, עד שאמר אליהו לרבי (ב"מ פה:) שהם ואביהם יכולים להביא את הגאולה קודם זמנה, ואיך הניחו חיי עולם והלכו לכפרים להתעסק בחיי שעה, ולכך פירש רש"י שלא קנו שדות, אלא היה להם אחוזה, דהיינו שהיה להם בירושה מאביהם, ועל פי התורה צריך אדם לסייר בנכסיו. **כו. וביארו** הספר חסידים (סי' תתשסג) והכלבו (סי' קיד ד"ה כתב הבעל), שאין הפירוש שכואב לו, שהרי לאחר המות אין הגוף מרגיש כלום, אלא הנשמה קשה לה הזלזול של הגוף, שהנשמה חיה לאחר שמת האדם ורואה מה שנעשה לגוף. וכן ביאר התוספות יום טוב (אבות פ"ג מ"ז), והוסיף, שלכך במת לא הזכירו בשר ובחי הזכירו בשר, ואמרו 'קשה רמה למת כמחט בבשר החי', ולא השוו את הלשון ואמרו 'קשה רמה לבשר המת כמחט בבשר החי', או 'קשה רמה למת כמחט לחי', לפי שהוא קשה לנפשו של

ושמע

ונדע מה גזרו היום[כז] פורענות בעולם. שהעולם נדון בראש השנה[כח].

הפרגוד

מחיצה המבדלת בין מקום השכינה[כט].

ברביעה ראשונה

הוא היורה. ושלש רביעיות הן, בכירה, שניה, ושלישית. הראשונה בי"ז במרחשון, שניה בכ"ג במרחשון, ושלישית בראש חודש כסליו[ל].

ברד מלקה אותו

שעתיד ברד ליפול סמוך לרביעה (ראשונה) [שניה[לא]], ומה שנזרע ברביעה ראשונה כבר הוקשה, והברד שוברו, והנזרע ברביעה שניה, עדיין רך הוא, ואינו נשבר בשביל הברד, כענין שנאמר בברד שירד במצרים, 'והפשתה והשעורה נכתה, כי השעורה אביב והפשתה גבעול, והחטה והכוסמת לא נכו כי אפילות הנה' (שמות ט לא-לב), כלומר שהפשתה והשעורה כבר גדלו ונתקשו, ולכן שיברם הברד, והחיטה והכוסמת נזרעו מאוחר יותר ועדיין לא נתקשו, ולכן לא שיברם הברד.

שדפון

השדפון מלקה את הרך ואינו משדף את הקשה, ולכן מי שיזרע ברביעה ראשונה, ברביעה שניה כבר תתקשה החיטה שלו, ולא ינזק בשדפון[לב].

גובתא

קנה [-שפופרת של כחול], ובשביל שמתה ילדה אמרה כן לעגמת נפש, ולא שהיתה צריכה לזה שם.

אלמא ידעי

מוכח שהמתים יודעים מה שעושין החיים, שידעה זו שמתה, שזו החיה גוססת ונטויה למות.

דלמא דומה

מלאך שהוא ממונה על המתים[לג], קדים ומכריז להו, עכשיו יבא פלוני, אבל שאר דברי החיים אינם יודעים.

בעינא אבא

מבקש אני את אבא, כך היה שמו של אביו של שמואל[לד].

אמר ליה

המתים נגלו לו כאילו הם חוץ מקבריהם, ויושבים בעגולה[לה].

חזייה

שמואל ללוי חברו[לו], שהיה יושב מחוץ לישיבה של שאר המתים[לז].

כל הני שני

כמספר השנים שלא נכנסת בישיבתו של רבי אפס והחלשת את דעתו, לא נכניס אותך לישיבה של מעלה, כמבואר במסכת כתובות בפרק הנושא את האשה (קג:), שרבינו הקדוש ציוה לפני מותו שימנו את חנינא בר חמא לראש הישיבה, לפי שהיה החשוב שבכולם, ולא הסכים חנינא בר חמא כיון שהיה רבי אפס גדול ממנו שתי שנים ומחצה, ומינו את רבי אפס לראש הישיבה, ורבי חנינא ישב מחוץ לבית המדרש, ובא לוי וישב אצלו ללמוד ממנו[לח].

חזייה

ראה שמואל לאבוה, דקא בכי וחייך [-שבוכה וצוחק].

אלמא ידעי

הרי שהמתים יודעים מי חשוב בין החיים, ומוכח שהמתים יודעים מה נעשה בין החיים[לט].

יט.

ואי סלקא דעתך דלא ידעי

אין המתים מבינין כלום, אלא רק מרגישים צערא דגופא.

והמטים עקלקלותם

לעיל מיניה כתיב 'הטיבה ה' לטובים', וסמיך ליה 'והמטים עקלקלותם', כלומר, שהקדוש ברוך הוא יטיב לצדיקים, ו'המטים עקלקלותם', כלומר, המכריעים את חובותם של הצדיקים יותר על זכיותם להטותם לכף חובה[מ].

בכ"ד מקומות

השתא משמע שכוונתו לומר שמצינו מפורש במשנה שנדו חכמים בני אדם בעשרים וארבעה מקומות לכבוד הרב, כלומר, שנידו אותם לפי שלא נשאו כבוד לרבם[מא].

ציונים והערות

המת ולא לבשר המת. וראה עוד ילקוט ביאורים בענין זה. **כז. הקשו** הערוך לנר (ר"ה טז. בתוס' ד"ה בפסח) וגליוני הש"ס (ד"ה מעשה), שהרי דנים ביום ראש השנה ולא בלילו. וכתב הערוך לנר, שמכאן ראיה למה שביארו התוספות (שם, הובאו דבריהם בהערה להלן) שבפסח נידונים על התבואה, ובראש השנה מזכירים בשמים את הדין שגזרו על התבואה בפסח הקודם. והגר"א (אמרי נועם, ד"ה והלך) ביאר, שמעשה זה היה בליל שני של ראש השנה [ולכאורה בגמרא משמע שהיה בלילה הראשון, וצריך ביאור]. וראה עוד ילקוט ביאורים בענין זה. **כח. והקשו** הראשונים [תוספות (ר"ה טז. ד"ה בפסח), תוספות ר"י החסיד ותוספות הרא"ש (ד"ה שכל), ר"ן (ר"ה טז. ד"ה הכל), שיטה מקובצת (ד"ה מפני)], הרי אמרו (ר"ה טז.) בפסח נידונים על התבואה. ותירצו התוספות ותוספות הרא"ש (ר"ה טז. ד"ה בפסח) ותוספות ר"י החסיד, שבראש השנה מזכירים בשמים את הדין שגזרו על התבואה בפסח הקודם. עוד תירצו התוספות והשיטה מקובצת, שהגמרא כאן סוברת כדעת רבי יהודה (ר"ה טז.) שהכל נידונים בראש השנה, וגזר הדין על התבואה נחתם בפסח שאחר כך. וכן ביאר הר"י אבן שועיב (דרשה ליום שמיני עצרת), שהדין הוא בראש השנה, אבל הגזר דין הוא לכל אחד בזמנו, כמו שדינו של אדם הוא בראש השנה וגזר דינו ביום הכפורים. וראה עוד ילקוט ביאורים בענין זה. **כט. ובבבא** מציעא (נט. ד"ה פרגוד) כתב רש"י, מאחורי המחיצה שבין השכינה לצבא מרום. וכתב בהגהות ר"א גוטמכר (ברש"י), שכן צריך להגיה ברש"י כאן. וכתבו התוספות (חגיגה טו. ד"ה סוכו), שבכל מקום שמוזכר בגמרא שלנו 'פרגוד' אמרו בירושלמי 'מאחורי בית קדשי הקדשים'. **ל. רש"י** פירש כאן כדעת רבי יוסי בתענית (ו.), אבל רבי מאיר אומר שהראשונה בג' במרחשון, השניה בז' במרחשון, והשלישית בי"ז במרחשון. ורבי יהודה אומר שהראשונה בז' במרחשון, השניה בי"ז בו, והשלישית בכ"ג בו. ובגמרא שם אמר רב חסדא שהלכה כרבי יוסי. אמנם צריך ביאור שרש"י שם (ד"ה כרבי) כתב שצריך לגרוס שהלכה כרבי יהודה, ואם כן היה לו לפרש כאן כדעת רבי יהודה שלפי דעתו הלכה כמותו. שפתי חכמים (ברש"י). **לא. הגהות** וציונים. וכן הוא ברש"י שבעין יעקב. **לב. שהשדפון** הוא רוח המפסידה את התבואה ומרוקנת אותה מהזרע שבה. רע"ב (תענית פ"ג מ"ה), ואינו יכול להזיק לחיטה שנתקשתה. **לג. והמהרש"א** (חגיגה ה. ד"ה דרעינא) ביאר, שהוא המלאך הממונה על הגיהנם. וראה ילקוט ביאורים בענין זה. **לד. ואף** שאסור להזכיר שמו של אביו אף לאחר מותו (שו"ע יו"ד סי' רמ ס"ג), יש לומר שכיון שהוא לכבודו ואי אפשר באופן אחר מותר. עיני בנימין (ד"ה בעינא). **לה. ראה** בהערה להלן מנין לרש"י שהיו יושבים בעיגול. **לו. וכן** כתב הרשב"ם (פסחים קג. ד"ה ורבה) ששמואל ולוי היו חברים. והקשה העיני בנימין (ברש"י), שהרי לוי היה רבו של שמואל כמבואר בכמה מקומות שאמר שמואל משמו של לוי. וכתב, שצריך לומר כגירסת הספרים אחרים [וכן הגיה המהרש"ל] ברש"י שגרסו 'הכירו' ולא 'חברו'. והעינים למשפט (ברש"י) כתב שאפשר לפרש בדברי רש"י שהיה חבירו של אביו של שמואל ולא של שמואל עצמו. וראה עוד ילקוט ביאורים בענין זה. **לז. וביאר** היגיעות מרדכי (ברש"י ד"ה א"ל), שמקושיית הגמרא היה משמע לרש"י לפרש שהיו כל המתים יושבים בעיגול ולוי ישב מחוץ לעיגול, שמלשון הגמרא משמע ששאלו שתי שאלות [א. מדוע אתה יושב בחוץ ואינך יושב בעיגול עם כולם. ב. מה הטעם שלא עלית לישיבה של מעלה], ומכך ששאל אותו מדוע יושב מחוץ לישיבה של שאר המתים, משמע שהיו יושבים כולם בעיגול ולוי ישב מחוץ לעיגול, שאם היו יושבים כולם בשורה לא שייך לומר שישב מבחוץ, אלא שישב רחוק, שהלשון 'חוץ' משמע חוץ למחיצה, ואם ישבו בעיגול הוא דומה למחיצה. **לח. וביאר** המהרש"א (שם ד"ה ואבעית), שעשה כן משום כבודו של רבי חנינא, ומכל מקום לא היה לו לעשות כן. וראה מהרש"ל (שם ד"ה לוי) שרבי חנינא לא נענש כיון שהטעם שלא נכנס הוא משום שלא רצה לעבור על גזירת רבי שגזר עליו להיות ראש ישיבה. **לט. והתוספות** (ד"ה אלמא) פירשו, שהראיה שהמתים יודעים מהנעשה בין החיים היא מכך שאביו של שמואל ידע ששמואל עומד למות. והוסיפו, שאין לדחות שידע ששמואל עומד למות כיון שהמלאך דומה הממונה על המתים הכריז על כך, שודאי אינו מקדים להכריז זמן רב כל כך לפני פטירתו של האדם, שגם הוא עצמו אינו יודע. וביאר המהרש"א (ד"ה אלמא), שלכך לא ביארו התוספות כפירוש רש"י שהראיה שהמתים יודעים מהנעשה בין החיים היא מכך שידע אביו שהוא חשוב בין החיים, שהם פירשו מה שאמר לשמואל שהוא חשוב 'בהאי עלמא' הכוונה בעולם זה שאני בו, דהיינו בעולם העליון, ולא בעולם הזה בין הבריות. והפרחי אביב (ד"ה אלמא) כתב עוד, שסברו התוספות שבעל כרחך אין לומר כפירוש רש"י שהיה שמואל חשוב בין החיים, שבגמרא עצמה משמע שלא היה חשוב כל כך בין החיים, שהרי כינו אותו 'בן האוכל מעות יתומים'. ועוד, שאפילו אם נאמר שאכן שמואל היה חשוב בין החיים, מכל מקום היה לגמרא לדחות שאביו ידע שהוא חשוב בין החיים כיון שנפטר זמן מועט קודם לכן, והיה ידוע לו שבנו חשוב בין החיים, ולא משום שהמתים יודעים מה נעשה בין החיים. ובעל כרחך מה שאמר לו שהוא חשוב 'בהאי עלמא' הכוונה לעולם העליון, שכשאמר להם שרוצה את אבא בר אבא אבוה דשמואל ידעו מיד מי הוא. והיגיעות מרדכי (בתוס' שם) תירץ את דעת רש"י, שגם לפירוש רש"י אמר לו שהוא חשוב בעולם העליון, ומה שכתב רש"י שאמר לו שהוא חשוב בין החיים, אין הכוונה שהוא חשוב בעיני החיים, אלא שבעולם העליון הוא חשוב יותר משאר האנשים החיים, וכוונת הגמרא להוכיח שלא כדעת מי שאמר לעיל שאין המתים יודעים מחשיבות בנם בעולם הזה ולמדו זאת ממה שנאמר (איוב יד כא) 'יכבדו בניו ולא ידע'. וביאר הרי"ף (על העין יעקב, ד"ה אלמא), שרש"י לא רצה לפרש כמו שפירשו התוספות, שהראיה שהמתים יודעים מהנעשה בין החיים היא מכך שידע אביו של שמואל ששמואל בנו עומד למות, משום שאם כן מדוע לא תירצה הגמרא כמו שאמרו לעיל, שידע שעומד למות כיון שהמלאך דומה הממונה על המתים הכריז עליו שעומד למות. ומה שתירצו התוספות שדומה מכריז רק סמוך לפטירתו של האדם, עדיין קשה, שהרי כאן שמואל עמד למות בסמוך לזמן זה, שהרי אמר לו אביו 'דלעגל קא אתית', והיינו שבקרוב תבוא אצלינו. ולכך פירש רש"י שהראיה היא מכך שאביו של שמואל ידע שהוא חשוב בין החיים. ואת הראיה הזו דחתה הגמרא, שמא אינם יודעים מהנעשה בין החיים, אלא שלאדם חשוב מכריזים לפני מותו, וכאן אצל שמואל שהיה חשוב בין החיים הקדימו להכריז 'פנו מקום', ולכך ידע אביו שהוא חשוב בין החיים. **מ. והמהרש"א** (ד"ה כל) כתב, שאפשר לפרש 'והמטים' מלשון מִטה, דהיינו שמספרים עקלקלות אחר מיטתם. **מא. כלומר**, כן היה סבור רבי אלעזר, ולכך שאל אותו היכן הם מקומות אלו, אבל למסקנת הגמרא אין כוונתו שבעשרים וארבעה מקומות שנינו שנידו לכבוד הרב, אלא שעשרים וארבעה מקומות מצאנו שנחלק בהם היחיד על הרבים מחלוקת גדולה, או שהיה אחד החכמים מדבר קשה כנגד הגדול ממנו, וראוי היה אותו אחד שינדוהו מפני שזה דומה למקומות שמצאנו במפורש במשנתנו שמנדים.

אין משקין

אם קינא לה בעלה, כלומר, שהתרה בה בעלה שלא תסתר עם אדם פלוני, והלכה ונסתרה עמו.

לא את הגיורת

ד'בני ישראל' אמור בפרשה (במדבר ה יב), ומשמע פרט לאשת גר ואשת עבד משוחרר שאינן בכלל בני ישראל[מב].

כרכמית

כך היה שמה. או שנקראת כן על שם מקומה, שבאה לירושלים[מג] ממקום ששמו כן[מד].

דוגמא השקוה

על שהיו [הם] דומים [להם[מה]] (להם הם) השקוה, שהיו שמעיה ואבטליון מבני בניו של סנחריב, כדאמרינן בגיטין בפרק הנזקין (נז:), והיו גרים[מו], ועל כן השקוה, לפי שרצו להחשיב את הגרים כישראלים גמורים[מז], וזלזל בהם במה שאמר שהם גרים[מח].

ר' יהודה

פליג אדלעיל דקתני שנדו את עקביא, וסובר שלא נידוהו[מט].

אין עזרה ננעלת

בפרק חמישי דפסחים (סד:) מבואר, שהיו שערי העזרה ננעלים כששוחטין פסחים של כל כת וכת, שהפסח היה נשחט בשלש כתות, והיו נכנסים לעזרה עד שנתמלאה והיו שערי העזרה ננעלים[נ], ועושים את סדר ההקרבה, וכשגמרו היו פותחים את שערי העזרה ונכנסו אחרים והקריבו, וכן פעם שלישית.

אלעזר בן חנוך שפקפק

זילזל. והיינו נמי שמנדים לכבוד הרב, שנידו אותו על שעבר על פי הגוזרים טומאה על הידים.

אלמלא חוני אתה

שיצא שמך בגדולה ובחשיבות[נא].

צריך אתה לנדות

לפי שהטריח לפני המקום על עסק גשמים, שאמר 'לא כך שאלתי' כמה פעמים, וכבוד המקום כבוד הרב הוא, אם כן מצאנו שמנדים על כבוד הרב.

מתחטא

לשון חוטא, כלומר, שנקל בלבו לחטוא לאביו ולהטריחו על תאותו, שהבן אומר לאביו, אבא, הוליכני לרחצני בחמין, שטפני בצונן, תן לי אגוזים, שקדים, אפרסקים, ורמונים, ונותן לו[נב].

גוזרני עליך נדוי

והיינו נמי נידוי לכבוד הרב, שאסרו חכמים את הדבר (ביצה כג:), לפי שהוא קרוב להאכיל את ישראל קדשים בחוץ, כלומר, שיגרום לישראל שיאכלו קדשים בחוץ, שהרואה שצולים אותו כשהוא שלם כמו שהיו צולים את הפסח, יהיה סבור שהקדישו לשם פסח, וכשיראה שאוכלים אותו מחוץ לירושלים יהיה סבור שמותר לאכול קדשים מחוץ לירושלים.

חתכו חוליות

תנור של חרס שהוא עשוי ככלי, והוא מטלטל, כלומר, שאינו מחובר לקרקע, ולכך הוא מקבל טומאה, ותחלת ברייתו מן הטיט, ומצרפו בכבשן כשאר קדרות, ואם נטמא הצריכו הכתוב נתיצה (ויקרא יא לה), ואם נתצו בענין זה שחתכו סביב סביב כחוליות עגולות, וחזר וחיברו בטיט של חול בין חוליא לחוליא, רבי אליעזר מטהר עולמית, שאינו עוד ככלי חרס, לפי שהחול המחברו לא נשרף בכבשן, והוא כמו כלי גללים וכלי אדמה שאינם מקבלים טומאה, וחכמים מטמאין[נג], שכיון שהחוליות הן של חרס, אף שחיברם על ידי חול שלא נשרף בתנור דינו ככלי חרס, ומקבל טומאה[נד].

עכנאי

כנחש זה שכורך עצמו בעגולה ומכניס זנבו לתוך פיו[נה].

כל טהרות

באותו היום שהכריעו שהתנור טמא, לקחו את כל הטהרות שנעשו בתנור זה או שנגעו באוירו, והיה רבי אליעזר מטהרן, והם שרפום כדין תרומה טמאה.

נדוי במתני' לא תנן

הא דברכוהו בברייתא הוא דתני לה - מה שנידו את רבי אליעזר באותו מעשה מבואר בברייתא ולא במשנה.

מדמה מילתא למילתא

כל מקום שראה במתניתין שנחלק היחיד על הרבים מחלוקת גדולה, או שראה אחד מן החכמים שמדבר קשה כנגד גדול הימנו, אומר רבי יהושע בן לוי ראוי היה כאן נדוי.

ציונים והערות

מב. כתב המשנה למלך (סוטה פ"ב ה"ו), שנראה מדברי רש"י שעקביא בן מהללאל ממעט מ'בני ישראל' גם גיורת וגם אשת הגר, שצריך שיהיו שניהם ישראלים. וטעמם של חכמים הסוברים שמשקים אותן, משום שנאמר (שם) 'ואמרת אליהם', משמע שבא לרבות את כולם. וכן מבואר במאירי (ד"ה הגיורת) שלדעת עקביא בן מהללאל אין משקין לא גיורת ומשוחררת ולא אשת גר ואשת משוחרר. וכתב המשנה למלך, שלפי זה צריך ביאור מדוע באמת לא הוזכר במשנה שנחלקו גם באשת גר ואשת עבד משוחרר. והקרן אורה (סוטה כו. ד"ה אשת) הקשה על פירוש רש"י מהגמרא שם, ששנינו בברייתא שם שמשקים אשת גר, והקשו בגמרא שהרי פשוט הוא שמשקים אותה, ומה באה הברייתא להשמיענו. ולפי פירוש רש"י שעקביא בן מהללאל וחכמים נחלקו אף באשת גר, אם כן מדוע הקשו בגמרא פשיטא, הרי יש תנא הסובר שאין משקים אותה, ואם כן ודאי חידוש הוא לומר שמשקים אותה. וראה ילקוט ביאורים לביאורים נוספים במחלוקתם של עקביא בן מהללאל וחכמים. מג. כמבואר בגמרא שאמרו שהיתה שפחה משוחררת בירושלים. מד. והיא העיר 'כרכמיש' הנזכרת בישעיה (י ט). מהרי"ץ חיות (כרס"י). מה. הגהות הב"ח. מו. תוספות (ד"ה דוגמא). וכתב התוספות יו"ט (אבות פ"א מ"י), שאי אפשר לפרש כן, כיון שהיו נשיא ואב בית דין, ואין גר כשר לדון, וכל שכן להיות אב בית דין. אלא שבאו מן הגרים, ובודאי אמן מישראל היתה, ולכן היו מותרים למנותם לנשיא ואב בית דין. אולם הרשב"ץ (מגן אבות, שם) הוכיח שהם עצמם היו גרים, וכתב, שכיון שלא היה בישראל כמותם, הם היו ראויים יותר מכולם, כי לא פסלה התורה גרים אלא כשיש הדומים להם בישראל, אבל אם אין אחרים הדומים להם בישראל, הם קודמים. וכן כתבו הכנסת הגדולה (סי' ג) והריב"א (שמות כא א) שמינו אותם לפי שלא היה בישראל אדם חשוב כמותם. מז. ראב"ד (פירוש המשניות, עדויות פ"ה מ"ו) ומהרש"ל (בתוס' ד"ה דוגמא) בשם הערוך (ערך דגס), לפי פירושו של רש"י. מח. התוספות (ד"ה דוגמא) בשם הערוך פירשו מה שאמר עקביא 'דוגמא השקוה' באופן אחר, שנתכוון לומר שלא השקוה מים מאררים באמת, שלא מחקו לתוך המים פרשת סוטה, אלא השקו אותה מי צבע [וכן פירשו הראב"ד (פירוש המשניות, עדויות פ"ה מ"ו - בפירוש השני) ותוספות שאנץ (עדויות שם - בפירוש השני), אלא שהראב"ד כתב שמחקו סתם כתב לתוך המים והתוספות שאנץ כתב שמחקו אותיות אלף בית לתוך המים]. וביאר הראב"ד לפי פירוש זה, שהזלזול היה שחשד אותם שעשו שלא כדין, לפי שאין להשקותה מים הדומים למים המאררים, שמא יהיו מי שידעו שהאשה זינתה, ובראותם ששותה ואינה ניזוקת יוציאו לעז על מי המרים לומר שאינם בודקים, ולכך נתחייב נידוי. והתוספות יו"ט (עדויות שם) כתב, שגם לפירוש זה יש לפרש שנתכוון לומר שלכך השקו אותה במים אלו שהם דוגמא למים המאררים, לפי שהיתה גיורת, וגם הם היו גרים, ורצו לדמותה לישראלים גמורים, ולעג להם במה שאמר שהם גרים כמותה. מט. כלומר, שאף שאכן עקביא זלזל בכבודם של שמעיה ואבטליון, מכל מקום לא נידוהו, וכן משמע מלשונו של רבי יהודה שאמר 'חס ושלום שנתנדה', ולא אמר 'חס ושלום שזלזל'. ובטעם הדבר כתב התוספות יו"ט (עדויות פ"ה מ"ו), שכיון שאין בדורו מי שהיה גדול בחכמה וביראת חטא כמוהו, אי אפשר שבית דין הקטן ממנו ינדוהו. והמהרי"ץ חיות (ד"ה ואסכה) ביאר, שהיה צריך להרגו כדין זקן ממרא שהוא חייב מיתה, אלא שהיה חסר אחד מהתנאים שיש בזקן ממרא, וכשחסר אחד מהתנאים יכולים הבית דין לנדותו, אבל זה תלוי בדעת הבית דין ואינו מעיקר הדין, וסבר רבי יהודה שכיון שהיה אדם גדול כל כך היה להם למחול לו ולא היה להם לנדותו. עוד תירץ, שלדברי הכל נתנדה, אלא שרבי יהודה חולק על תנא קמא וסובר שלא הניחו אבן על קברו, שכיון שהיה יחיד בדורו התירו לו את הנידוי, ולא מת בנידויו. אמנם יש שביארו שכוונת רבי יהודה לומר שלא נתכוון עקביא לזלזל בכבודם של שמעיה ואבטליון, ולכך לא נידוהו. וביאר התוספות יו"ט, שלרבי יהודה עקביא נתכוון לומר שלא השקו אותה מי סוטה ממש אלא מים הדומים למי סוטה, ועשו כן כדי שתפחד ותגלה אם זינתה. וכעין זה ביאר המהרי"ק (שו"ת, חדשים סי' ט), שכוונת רבי יהודה לומר שכיון שהיה אדם גדול, ודאי לא זלזל בהם, ולכך לא נידו אותו. נ. לדעת אביי (שם) היו הדלתות ננעלות בדרך נס, ולדעת רבא (שם) היו ננעלות בידי אדם. נא. ביאר התוספות יו"ט (עדויות פ"ה מ"ו), שלכך פירש כן ולא פירש אלמלא חוני אתה שאתה כבן המתחטא לפני אביו, כמו שאמרו בסיפא של המשנה, משום שכוונתו לומר שני דברים: א. מפני שאתה אדם גדול אינני יכול לגזור עליך נידוי. ב. והוסיף עוד, שאף אם לא היית אדם גדול, לא הייתי יכול לגזור עליך נידוי, שאתה כבן המתחטא לפני אביו. ורש"י דקדק כן מכך שאמר 'אלמלא חוני אתה גוזרני עליך נידוי, אבל מה אעשה לך שאתה מתחטא' וכו', ולא אמר 'אלמלא חוני אתה שאתה מתחטא' וכו'. והוכיח התוספות יו"ט מדברי רש"י, שאין מנדים אדם גדול אף שיש גדולים ממנו, ולא רק את גדול הדור אין מנדים. נב. תענית (כג.). נג. כתב המאירי (ד"ה תנור), שיש אומרים שהתנור חוזר לטומאתו הראשונה, והוא טמא אף אם לא נטמא עכשיו אחר שחיברו. ודחה את דבריהם שלא אמרו כן אלא בכלי מתכות ולא בכלי חרס. וכן ביאר הריטב"א (ב"מ נט. ד"ה תנן) שהוא מקבל טומאה מכאן ואילך. נד. וכן ביארו הר"ש (כלים פ"ה מ"י) והריטב"א (ב"מ נט. ד"ה תנן), אלא שהם ביארו את סברת המחלוקת באופן אחר. הר"ש ביאר, שלדעת רבי אליעזר כיון שנתן חול בין חוליא לחוליא התנור נחשב כשבור, ולכך אינו מקבל טומאה. ולדעת חכמים כיון שחיבר את החוליות בטיט נחשב כולו כלי אחד שאינו שבור, ואף על פי שיש חול בין חוליא לחוליא. והריטב"א ביאר, שמדובר שחתך את התנור באופן שנפגמו החוליות, ולא יהיה ניתן להשתמש בחוליות אלא אם יתן חול בין חוליא לחוליא להשלים את הפגימות, וסובר רבי אליעזר שכיון שאי אפשר להשתמש בו אלא על ידי הוספת החול, נחשב כמו שניתצו אותו, ונטהר מטומאתו. וחכמים סוברים, שכיון שאפשר להשתמש בחוליות על ידי שיחברו אותם בחול אין זו נתיצה, והתנור טמא. וראה עוד ילקוט ביאורים לביאורים נוספים במחלוקתם של רבי אליעזר וחכמים. נה. רש"י (ב"מ נט: ד"ה עכנאי). אולם התוספות ר"י חסיד (ד"ה זהו) ביאר, שנקרא כן על שם בעל התנור, וכמו שהוזכר בהמשך המשנה שם 'וזהו תנורו של בן דינאי', והוא שם אדם המוזכר בסוטה (מז.). ולפירושו קושיית הגמרא 'מאי עכנאי', היינו למה הוצרכו להשמיענו מה שמו. שלמה משנתו (ד"ה מאי). וראה עוד ילקוט ביאורים בענין זה ובגירסת הירושלמי שגרסו 'חכנאי'.

אין המת מוטל לפניהם

שהמת בבית אחר והם מספידין אותו כאן. ויש מפרשין שהמת נתון לצד אחר באותו בית[נו].

יט:

הרואה פנימה

שורה הרואה את חלל ההקף הפנימי שאחורי השורה הפנימית, והאבל יושב שם[נז].

מחמת עצמן

ולא מחמת כבוד, שלא באו לנחם אלא לראות את המאורע[נח].

בא בטהורה

בא האבל בטהורה[נט].

בבית הפרס

מדובר בבית הפרס דלא מטמא אלא מדרבנן, והוא שדה שנחרש בו קבר[ס], ומן התורה ההולך שם אינו טמא[סא], וחשו חכמים שמא דלדלו כלי המחרישה את העצמות, ויש שם עצם כשעורה, והדורס עליהם מסיטן, ועצם כשעורה מטמא במגע ובמשא ולא באהל[סב]. וכיון דמדרבנן הוא דאסור, רבנן הוא דאחלוה ליקרייהו [-מחלו על כבודם] גבי אבל.

מנפח אדם

מנפח אדם בפיו על האדמה שלפניו בבית הפרס, ותולה שאם היה שם עצם של מת יראנו, ומוכח שטומאת בית הפרס מדרבנן, דאי דאורייתא הוא לא הוינן מזלזלינן ביה כולי האי למיסמך אנפיחה[סג]. והך בדיקה לעושה פסח אישתרי ולא לאוכלי תרומה, לפי שיכול להמתין ולאכול את התרומה אחר כך[סד], כדאמרינן בפרק חומר בקדש (חגיגה כה:)[סה], ומשום כבודו של אבל התירו לילך בבית הפרס אף בלא בדיקה זו[סו].

לקראת מלכי ישראל

הרי שלכבוד הבריות עוברים על איסור של 'נפש לא יטמא' (ויקרא כא א), דהא רבי אלעזר בר צדוק כהן הוה, כדאמרינן בבכורות (לו.)[סז].

מדלגין

מארון לארון[סח].

אינו חוצץ בפני הטומאה

דנקראת טומאה רצוצה[סט], ובוקעת ועולה[ע].

בלאו דלא תסור

וגו'[עא].

אסיכו עליה

אינהו סבור שנתכוון לומר דאפילו אם אמרו לו החכמים דבר תורה, שלמדו באחד מהשלשה עשר מידות שהתורה נדרשת בהם, או שקיבלו כן הלכה למשה מסיני[עב], והוא עומד בפני הכבוד - ואותו דבר עומד עכשיו בפני כבוד הבריות, שאם יקיימו יתבזה, יעבור עליו, והא האי נמי דאורייתא הוא.

כל מילי דרבנן וכו'

והכי קאמר להו, דבר שהוא מדברי סופרים נדחה מפני כבוד הבריות, וקרי ליה לא תעשה משום דכתיב 'לא תסור'. ודקא קשיא לכו שאם כן דאורייתא הוא[עג], רבנן אחלוה ליקרייהו - מחלו על כבודם לעבור על דבריהם היכא דאיכא כבוד הבריות, כגון לטלטל בשבת אבנים של בית הכסא לקנוח (שבת פא:), או מי שנפסקה ציצית טליתו בכרמלית[עד], שלא הצריכו אותו להניח טליתו שם וליכנס לביתו ערום (מנחות לח.)[עה].

או שהיתה מלאכתו מרובה

שדמי בטול מלאכתו לרדוף אחריה יתרים על דמי האבדה[עו], ולא ירצו הבעלים להשיב לו יותר ממה ששוה האבידה שמשיב להם, ונמצא הוא מפסיד.

ונגמר מינה

ונלמד מ'והתעלמת' שנאמר באבידה לגבי כלאים, דאמרן פושטן אפילו בשוק, ונאמר שכבוד

ציונים והערות

נו. כתב הצל"ח (ברש"י), ששני הפירושים אמת, וזה תלוי במחלוקתם של רב אשי ורב פפא לעיל (יח.), שלדעת רב פפא הסובר שכשהמת נמצא בבית אחר, האבל חייב בקריאת שמע, אי אפשר לפרש מה שאמרו כאן 'אין המת מוטל לפניהם' דהיינו שהמת בבית אחר, שאם כן מדוע האבל יושב ודומם, הרי גם הוא חייב בקריאת שמע. אבל לדעת רבי אשי שכל זמן שהמת מוטל עליו לקברו, פטור מקריאת שמע, ואף אם אינו נמצא בבית שהמת שם, יש לפרש כאן שהמת נמצא בבית אחר, ואף על פי כן האבל פטור מקריאת שמע. וכן מבואר בדברי דוד (ד"ה תנו). **נז. כתב** הב"ח (או"ח סי' עג), שכוונת רש"י היא, שגם העומדים בשורה השניה אחרי השורה הראשונה הפנימית ביותר, שרואים את חלל ההיקף, פטורים מקריאת שמע, לפי שגם הם רואים את האבל דרך האויר שבין הכתפיים של העומדים בשורה הפנימית. אבל העומדים בשורה השלישית, וכל שכן העומדים בשורה הרביעית ויותר, שאינם רואים את האבל, חייבים בקריאת שמע. וכתב הב"ח, שלכך פירש כן ולא פירש שהכוונה לשורה הראשונה הפנימית ביותר, משום שאמרו במשנה 'הפנימיים' בלשון רבים, משמע ששתי השורות הפנימיים פטורים. וכתב הפרי מגדים (משבצות זהב שם סק"ג), שלפי דברי הב"ח היו המנחמים עומדים שורות שורות בהיקף כמו בצל, והאבל עומד באמצע. והוסיף הפרי מגדים, שהרמב"ם (פירוש המשניות) חולק על רש"י, וסובר, שרק השורה הפנימית ביותר המקיפה את האבל פטורה מקריאת שמע. והט"ז (שם סק"ג) הקשה על פירוש הב"ח בדברי רש"י, שאם כן למה אמר התנא 'שורה' בלשון יחיד, היה צריך לומר 'שורות' בלשון רבים. ועוד הקשה, מדוע הוצרך רש"י להזכיר שרואים את חלל ההיקף, היה לו לומר בפשיטות שרואים את האבל. לכך פירש שרש"י רצה ליישב בדבריו שתי קושיות: א. מדוע לא אמר התנא שבברייתא 'שורה הרואה את האבל'. ב. אם המנחמים עומדים סביב האבל בריבוע, אם כן יש ארבע שורות סביבו, ומדוע אמר התנא 'שורה' בלשון יחיד [אמנם הב"ח כתב שעומדים בעיגול, ואם כן לא קשה מדוע אמר התנא 'שורה']. אלא על כרחך שבפנים יושבת שורה אחת ישרה, והאבל יושב ביניהם, ואת השורה הזו מקיפים שורות אחרות בעיגול. והשורה הראשונה שמקיפה את השורה שהאבל שם פטורה מקריאת שמע, שהם רואים את פני האבל ומנחמים אותו, וגם שאר האנשים שבאותו היקף הראשון, ואפילו אלו שעומדים מאחורי האבל, פטורים מקריאת שמע, לפי שגם הם מההיקף הראשון ורואים את החלל הפנימי של ההיקף, וזה כוונת רש"י במה שכתב 'היקף אחורי השורה', כלומר, שגם אלו המקיפים ראשונים את השורה הישרה שהאבל שם והם מאחורי האבל ואינם רואים את פניו, פטורים מקריאת שמע. אבל העומדים בהיקף השני חייבים בקריאת שמע. וכתב הפרי מגדים, שלפי דברי הט"ז לא נחלקו רש"י והרמב"ם הנ"ל, כי לדברי הכל רק השורה הראשונה המקיפה את האבל פטורה מקריאת שמע והשורה השניה חייבת. וראה עוד בילקוט ביאורים בענין זה. **נח. אבל** הרא"ה (ד"ה העומדים) ביאר, ש'הבאים מחמת האבל' היינו קרוביו ומשפחתו בלבד, וכן כתב רבינו יונה (שם) בשם יש מפרשים. **נט. כוונת** רש"י שלא נפרש שהאבל הוא כהן, וכוונת הגמרא שרשאי האבל ללכת אחר הציבור, וגם אם הציבור הולכים בטמאה הולך עמהם בטמאה, ונטמא [כמו שפירש הראב"ד, הו"ד במיוחס לריטב"א (מו"ק, ד"ה בא)], אלא כוונת הגמרא שבין הציבור יש כהן, ורשאי הוא ללכת בדרך שהולך האבל, אף אם האבל הולך בדרך טמאה. **ס. רש"י** (נדה נז. ד"ה פרס) ותוספות (שם ד"ה בית, בפירוש הראשון) פירשו, שפרס הוא מלשון דבר שבור ופרוס, ונקרא כן על שם שנפרסו בו העצמות. וראה בילקוט ביאורים פירושים נוספים. **סא. שאינו** צריך לחשוש שהגיעה המחרישה עד המקום שהמת קבור שם. תוספות (מו"ק ה: ד"ה מנפח). **סב. כלומר**, ולכך אין לחוש שמא יאהיל על העצמות, אלא שמא יסיטם. **סג. אלא** היה צריך לטהר את השדה כמו ששנינו באהלות (פי"ח מ"ה), על ידי שנוטלים מהשדה שלשה טפחים עפר [שזהו שיעור עומק המחרישה שמגלגלת את העצמות. ר"ש (שם)], או שמניחים עליו עפר שלשה טפחים [שאז אינו מזיז עצמות בהילוכו]. וכן היה צריך לעשותו במעמד שני תלמידי חכמים כמו ששנינו בתוספתא (אהלות פי"ז ה"ו), כמבואר ברמב"ם (טומאת מת פ"י הי"ג). **סד. רש"י** פסחים (לב: ד"ה שנידש). **סה. הוקשה** לרש"י איך הביא ראיה שטומאת בית הפרס דרבנן מכך שבדיקה זו מועילה, הרי אפשר שבדיקה זו מועילה מהתורה, ולכך הביא רש"י שבדיקה זו אינה מועילה אלא לאוכלי פסח ולא לאוכלי תרומה, ואם היתה בדיקה זו היא מהתורה היתה מועילה גם לאוכלי תרומה. גר"א (אמרי נועם, ברש"י). **סו. ראה** בילקוט ביאורים בענין 'הבדיקות שמנו חכמים לענין בית הפרס ולאיזה ענין הן מועילות'. **סז. ראה** שם שאמרו שהיה לרבי צדוק [אביו של רבי אלעזר] בכור, ומוכח שהיה כהן. והתוספות בחולין (קז. ד"ה מאי) כתבו, שכן מוכח בגמרא כאן, שאמר 'מדלגין היינו על גבי ארונות של מתים', ואם לא היה כהן מה רצה לומר בזה. ובספר היוחסין (מאמר ראשון) כתב, שלדעת הרמב"ם לא היה כהן. ודחה את הראיות שהביאו רש"י ותוספות. שמה שאמר כאן 'מדלגין היינו על גבי ארונות של מתים', אפשר שהוא משום שהיה מקפיד לאכול חולין בטהרה, והאוכל חולין בטהרה אין לו להיטמא למתים [לכאורה צריך ביאור לפי דבריו מה היא קושיית הגמרא מכך שנטמא מפני כבוד הבריות על דברי רב יהודה הסובר שאין כבוד הבריות דוחה איסורים, הלא לאוכל חולין בטהרה אין איסור להיטמא למתים מן התורה]. ומה שהביא ראיה מבכורות יש לדחות, שכהן נתן לו בכור במתנה להשהותו עד שיפול בו מום. **סח. משמע** מדברי רש"י שהיו הולכים על הארונות ממש. אמנם האור זרוע (ח"ב אבילות סוף סי' תכג) פירש, שהיו מדלגים על גבי הארונות, שלא רצו לילך עליהם ממש משום איסור הנאה [ראה בילקוט ביאורים בענין זה]. והביא שיש מפרשים ש'מדלגין' היינו ממהרים ורצים. **סט. רצוצה** הוא מלשון דחק. ר"ש (טהרות פ"ח מ"ח). שכל דבר שאין לו מקום מרווח קרוי רצוץ, וחלל פחות מטפח אינו חשוב חלל, ונקרא מה שבתוכו רצוץ. **ע. זה** כלל גדול בטומאת מת, שכל דבר המטמא באהל מן המת אם היה רצוץ שאין לו חלל טפח, הרי הטומאה בוקעת ועולה עד לרקיע בוקעת ויורדת עד התהום ואינה מטמאה מן הצדדין. רמב"ם (טומאת מת פ"ז ה"ה). **עא. צריך** ביאור מה בא רש"י להוסיף בזה. וביאר המגיד תעלומה (ברש"י), שרש"י בא לבאר מה שאמרה הגמרא 'לאו דלא תסור דאורייתא היא', מהו הלאו דאורייתא כאן, ומהו מהות המצוה, ולכך כתב רש"י 'וגו'', כלומר, תסיים את הפסוק ותדע מה היא הלא תעשה, שנאמר בו 'לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל', והוא המשך למה שנכתב לעיל בפסוק הקודם, 'כי יפלא ממך דבר' וגו', 'וקמת ועלית אל המקום' וגו', 'ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך' וגו', ומבואר שבפסוק זה נאמרה המצוה לילך אחר דיני ומשפטי התורה. **עב. יגיעות** מרדכי (ברש"י). **עג. משמע** מדבריו שהעובר על תקנה או גזירה של חכמים, עובר בלאו של 'לא תסור', ולכן נתקשה רש"י כאן, מה גריעותא יש למילי דרבנן, והלא חייב לקיימם מן התורה. וכן היא דעת הרמב"ם (ספר המצוות שורש א, ממרים פ"א ה"ב). אמנם הרמב"ן (השגות על ספר המצוות, שם) ביאר מה שאמרו 'אסמכינהו רבנן' שאינו אלא סמך בעלמא לחיזוק, ולא שהעובר על דבריהם עובר על איסור מן התורה. וראה בילקוט ביאורים בענין זה. **עד. וכיון** שאינו מקיים בה את המצוה נחשבת כמשא. רש"י (מנחות לח. ד"ה שדיתיה). כלומר, שכיון שנפסקה ציציתו ונפסלה, לכך שאר הציציות הקשורים לבגד נחשבים כמשוי. **עה. ואף** על פי שמצות ציצית מצות עשה מן התורה היא, ולא התירו לעבור על מצוות שהם מדאורייתא מפני כבוד הבריות, מכל מקום אינו צריך לפשוט את בגדו, שלא אמרה תורה שלא ללבוש בגד בלא ציצית, אלא שיש מצות עשה להטיל בו ציצית, וכיון שאינו יכול להטיל בו ציצית בשבת אינו עובר. ומכל מקום יש בזה איסור דרבנן, ולכן לא התירו אלא משום כבוד הבריות, אבל בחול ודאי עובר כל שעה על העשה כשאינו מטיל ציצית בבגדו. מגן אברהם (או"ח סי' יג סק"ח). וראה שם מה שהאריך בענין זה. **עו. כגון** שהיה אותו אדם נוקב מרגליות, שאם ילך ויחזיר את האבידה, יפסיד בבטלתו יותר

הבריות דוחה לא תעשה, ולא יהא צריך לפשוט את בגדו בשוק.

ממונא

ממון קל מאיסורא[עז].

ולאחותו מה תלמוד לומר

בנזיר כתיב (במדבר ו ו) 'כל ימי הזירו לה' **על נפש מת לא יבא'**, ומבואר שאסור לנזיר להיטמא למתים כלל, **וסמיך ליה** (שם ו ז) **'לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו לא יטמא להם'**, ומה בא ללמדנו, **דהא כולהו בכלל 'על נפש מת לא יבא' היו, ולמה יצאו** ונכתבו כל אחד בפני עצמו. אלא לדרשה יצאו, ומ'**לאביו**' למדים שרק לאביו אינו נטמא, **פרט למת מצוה** שנטמא לו. ו'**לאמו**' **מה תלמוד לומר**, אם משום מת מצוה **לא איצטריך**, **דמ'לאביו' נפקא**, **ודרשי ליה בספרי ללמד שאם היה נזיר זה כהן**, **דהוו עליה שתי קדושות**, **אף הוא לאמו הוא דלא יטמא**, **אבל מטמא הוא למת מצוה**. ו'**לאחיו**' **מה תלמוד לומר**, שהרי כבר למדנו שנטמא למת מצוה, וגם למדנו שאף אם היה אותו נזיר כהן נטמא למת מצוה, **אלא הרי שהיה כהן גדול והוא נזיר**, **אף הוא** רק **לאחיו לא יטמא**, **אבל מטמא למת מצוה**. ו'**ולאחותו**' **מה תלמוד לומר**, **אם אינו ענין** לזה - לנזיר, שהרי כבר למדנו שהנזיר נטמא למת מצוה אף אם הוא כהן גדול, **תנהו ענין למי שהולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו**[עח], **שמטמא למת מצוה**.

אמרת לא יטמא

הואיל ועונת שחיטת הפסח היא, וחלה עליו חובת הפסח שהוא בכרת, ואם יטמא יבטל מלעשות פסח. ולמול את בנו נמי מצות כרת היא[עט].

ואית דאמרי, שגם מילת בנו **בערבי פסחים נמי קאמר** - מדובר שהולך למול את בנו בערב פסח, ומשום **דמילת זכריו מעכב הפסח**[פ].

כ.

שב ואל תעשה שאני

דברים רבים התירו לעקור דבר תורה מפני סייג ומפני כבוד הבריות היכא דאינו עוקר דבר תורה במעשה ידים, אלא יושב במקומו ודבר תורה נעקר מאליו, כגון תקיעת שופר ונטילת לולב בשבת[פא], **וסדין של פשתן בציצית**[פב], **שעקרו אותם חכמים משום סייג, ודכוותייהו טובא ביבמות** (צ:)[פג]. **אבל מעקר בידים לא, והלובש כלאים עוקרו במעשה ממש, שהוא לובשו**[פד].

ומקשה רש"י, ומטומאת גופיה ששנינו בברייתא לעיל (יט:) **שהותרה לכהן ולנזיר ליטמא למת מצוה, דבזה קא מעקר בידים** את האיסור **של טומאת כהנים וטומאת נזיר מפני כבוד הבריות, דלאו שב ואל תעשה הוא, שהרי הוא** מטמא את עצמו בידים, נלמד שכבוד הבריות דוחה אף בקום ועשה. **מתרץ רש"י**, יש לומר, **דהיינו טעמא דלא גמרינן מיניה** לכל התורה שכבוד הבריות דוחה איסורים גם בקום ועשה, **דהתם לאו** [משום[פה]] **כבוד הבריות הוא דדחי לא תעשה דידה**, **אלא דמעיקרא כשנכתב הלא תעשה דטומאה, לא על מת מצוה נכתב, כשם שלא נכתב** איסור טומאת כהן **על הקרובים**, ואם כן כשנטמא למת מצוה אינו עושה איסור כלל, ואין ללמוד מכאן שמותר לעשות איסור בידים מפני כבוד הבריות[פו]. **אבל השבת אבדה ושחיטת הפסח לכל ישראל נאמר, ואצל כבוד הבריות נתנו לדחות, ועל כרחך** היינו משום **דדחייתן אינה בידים, אלא בישיבתו תדחה המצוה, אבל כלאים דבמעשה ידיו ידחה, הזהיר באזהרתו** אף במקום כבוד הבריות.

בנזיקין הוה

דורות הראשונים **לא היו גדולים בכל הגמרא של ד' סדרים**[פז], **אלא בתלתא בבי שלנו, בבא קמא בבא מציעא ובבא בתרא**[פח].

ומבאר רש"י מדוע הביאה הגמרא ענין זה כאן, והאי מילתא נקט הכא, משום דמיירי שדורות הראשונים היו **מוסרין נפשם על קדושת השם, ועד השתא איירי נמי במי שמבזה עצמו על קדושת השם לפשוט כלאים בשוק.**

האשה שכובשת ירק או זיתים שכבשן בטרפיהן

משנה היא במסכת עוקצין[פט].

ציונים והערות

מדמיה. רש"י (סנהדרין יח: ד"ה או). **עז. התוספות** בבבא מציעא (כ: ד"ה איסורא) הקשו, שהרי לענין ממון מחמירים יותר מלענין איסורים, כמבואר בגמרא (ב"ק כח: ב"ב נג:) שלענין ממון אין הולכים אחר הרוב ולענין איסורים הולכים אחר הרוב. והקשה הפני יהושע (בתוס' שם), שאין כל ראיה מכך שבממון אין הולכים אחר הרוב שבממון מחמירים יותר מאשר באיסורים, שהרי הטעם שאין הולכים בממון אחר הרוב הוא רק משום שהוא כנגד חזקת ממון, שהיא חזקה ביותר, ולכן אין רוב מועיל כנגד חזקת ממון, אבל במקום שאינו כנגד חזקת ממון [כגון כאן במצא אבידה, שאין מוחזק], יתכן שלא החמירו. ובתוספות בשבועות (ל: ד"ה אבל) מבואר, שמה שאין לומדים איסור מממון אינו משום שממון קל מאיסור, אלא שכיון שהממון ניתן למחילה, חייבה התורה את בעל האבידה למחול על ממונו משום כבוד הזקן, אבל דבר איסור לא ניתן למחילה, ולפיכך אין כבוד הבריות דוחה אותו. ובשלמה משנתו (ברש"י) כתב, שגם כוונת רש"י היא כתוספות, לפי שממון ניתן למחילה. וראה עוד בילקוט ביאורים בענין זה. **עח. משמע** מדברי רש"י שלא מדובר שהיה כהן גדול או נזיר, אלא מדובר בישראל שהולך לשחוט את פסחו או למול את בנו, ואף ש'ולאחותו' נאמר לגבי נזיר, מכל מקום כיון שאינו נצרך לדרשו לגבי נזיר דורשים אותו לענין סתם אדם שהולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו. וכן פירשו התוספות (סנהדרין לה. ד"ה הרי, בפירוש הראשון). וכתבו התוספות (שם), שכן משמע מכך שלא אמרו כאן 'הרי שהיה כהן גדול ונזיר' כמו שאמרו בשאר הדרשות שדרשו מפסוק זה באותה ברייתא. אולם רש"י בסנהדרין (לה. ד"ה ולאחותו) ותוספות כאן (ד"ה אמרת) פירשו, שמדובר בנזיר שהוא כהן גדול. ובאה הברייתא להשמיענו שאף שבנוסף לקדושתו האוסרת עליו להתעסק במתים הוא גם עוסק במצוות חמורות שיש בהם כרת, מכל מקום חייב להיטמא למת מצוה. וראה בילקוט ביאורים בענין זה. **עט. אף** שמדובר בהולך למול את בנו ולא במי שהולך למול את עצמו, והאב אינו חייב כרת אם אינו מל את בנו, מכל מקום זה שיש חיוב כרת על מצות מילה מוכיח שמצוה חמורה היא. מרגליות הים (סנהדרין לה. ד"ה ועוד). **פ. כלומר**, שמדובר שהזדמנו לו מצות פסח ומצות מילה יחד, שהיה צריך למול את בנו בזמן שחיטת הפסח, ואם יתעסק בקרובו שמת ולא יוכל להתעסק במילת בנו, יתבטל על ידי כך מעשיית הפסח שהיא מצות עשה שיש בה כרת, שמילת בניו הזכרים מעכבת אותו מלהקריב את הפסח (פסחים נו.). וראה בילקוט ביאורים בענין זה. **פא. מדאורייתא** תוקעים בשופר ונוטלים לולב אף בשבת, וגזרו חכמים שלא יתקעו בשופר ולא יטלו לולב בשבת, משום שמא יעבירם ארבע אמות ברשות הרבים. **פב. מדאורייתא** יש להטיל ציצית של צמר גם בסדין של פשתן, שנאמר (דברים כב יא-יב) 'לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדיו, גדילים תעשה לך', ולמדו (יבמות ד.) מסמיכות הפסוקים שמותר ללבוש כלאים בציצית, אלא שגזרו חכמים (מנחות מ:) ופטרום מן הציצית משום שמא יתכסה בו בלילה שפטור מן הציצית, ונמצא שלובש כלאים שלא בשעת מצוה. **פג. כגון** זה שפטרו גר שנתגייר בערב פסח מלעשות את הפסח, וגזרו שלא להזות מי חטאת על טמא מת בשבת, ושלא להביא אזמל בשבת אף דרך גגות למול את התינוק, ושלא לזרוק בשבת דם כבשי עצרת שנשחטו שלא לשמן, שבכל אלו עקרו חכמים דבר תורה בשב ואל תעשה, וראה שם בפירוש רש"י מהו הסייג בכל דבר. **פד. שכיון** שבתחילת הלבישה עשה מעשה, נחשב שעושה מעשה כל שעה. תוספות (שבועות יז. ד"ה או, יבמות צ: ד"ה כולהו) ועוד. והריטב"א (מכות כא: ד"ה אמר רב) כתב בשם התוספות, שכיון שהיה יכול לפשוט את בגדו ואינו פושט ועומד במלבושו, נחשב שעושה מעשה. וראה בילקוט ביאורים שנחלקו האחרונים אם הריטב"א חולק על התוספות או שגם הוא מפרש כדבריהם. **פה. הגהות הב"ח** (אות ג). **פו. והקשו** התוספות (ד"ה שב) על פירושו, שאם כן בכל מקום שאנו אומרים עשה דוחה לא תעשה, מדוע נקרא דחייה, נאמר שבמקום זה לא נאמר הלאו. ותירצו האחרונים [פני יהושע (ד"ה וליגמר), חוות יאיר (שו"ת סי' נה), ראש יוסף (ד"ה שאני), רש"ש (בתוס' שם)], שכיון שבאותו פסוק עצמו שבו נאמר שאסור לכהן להיטמא למתים נאמר גם ההיתר להיטמא לקרוביו, ולכהן גדול ונזיר להיטמא למת מצוה, אם כן כמו כשהתירה התורה לכהן הדיוט להיטמא לקרובים, פירושו שלא נאמר בהם הלאו של 'לא יטמא', כך כשהתירה התורה להיטמא למת מצוה, פירושו שלא נאמר בו כלל הלאו של 'לא יטמא'. מה שאין כן בשאר עשה הדוחה לא תעשה שלא נאמר העשה באותו פסוק שבו נאמר הלא תעשה, הלא תעשה נאמר בכל אופן, אלא שלמדנו מכך שהותר ללבוש כלאים בציצית שעשה דוחה לא תעשה, אבל אינו פירוש על הלאו. וראה עוד בילקוט ביאורים בענין זה. **פז. כמו** שמצאנו (ב"מ קיד:) ששאל רבה בר אבוה את אליהו על שעמד בבית הקברות של נכרים, והרי אליהו כהן הוא [שאליהו הוא פנחס]. והשיב לו אליהו, וכי לא שנית סדר טהרות, ששם אמר רבי שמעון בר יוחאי שקבריהם של נכרים אינם מטמאים. ואמר לו רבה בר אבוה, אפילו בארבעה סדרים איני בקי וכל שכן שאיני בקי בששה סדרים, ופירש רש"י (שם ד"ה בארבעה), שכוונתו לארבעה סדרים הנוהגים בזמן הזה, שהם מועד נשים נזיקין, וכן קדשים, שתלמידי חכמים העוסקים בהלכות עבודת הקרבנות הכתוב מעלה עליהם כאילו הקריבום בבית המקדש, אבל זרעים וטהרות אינם נוהגים בחוץ לארץ ולא היו שגורים בפיהם. אבל התוספות (שם ד"ה ה"ג) כתבו, שהיו בקיאים גם בסדר זרעים וטהרות, ומה שאמר שאינו בקי בהם היינו בתוספתות של סדרים אלו. **פח. ולשלש** מסכתות אלו קורא 'נזיקין' על שם שהם בסדר נזיקין, כמו שאמרו בעבודה זרה (ז.) שכל השלש בבות נחשבות למסכת אחת ששמה 'נזיקין' [כמו שפירש רש"י שם (ד"ה נזיקין)]. וכמו שמצינו בסדר טהרות שיש בה מסכת הקרויה 'טהרות', כך גם בסדר נזיקין יש מסכת ששמה 'נזיקין', והם כל הג' בבות. רש"ש (ברש"י). [וכן פירשו הרמב"ן (שבועות ב: ד"ה מכדי), הריטב"א (שם ד"ה מכדי, ע"ז ז. ד"ה ורב), והמאירי (ע"ז ז. ד"ה כל). אבל הר"י מיגאש (שבועות ב. ד"ה והא) ביאר, שהכוונה לכל סדר נזיקין ולא רק לשלש מסכתות אלו]. **פט. רש"י** בסנהדרין (קו: ד"ה האשה) כתב, שלא מצא את המשנה של 'האשה שכובשת ירק' במסכת עוקצין. ורש"י בתענית (כד: ד"ה שכובשת) כתב, שמשנה זו היא במסכת טהרות (פ"ב מ"א). והשפת אמת (תענית שם ד"ה כי) כתב, שאפשר שתוספתא היא במסכת עוקצין. אך כתב שיותר נראה לפרש שהיו שתי נוסחאות במשנה בעוקצין, יש שגרסו 'האשה שכובשת ירק', ויש שגרסו 'זיתים שכבשן בטרפיהם', וזו כוונת הגמרא 'ואמרי לה זיתים שכבשן בטרפיהן', שיש שגרסו כן במשנה, וכולם למשנה זו התכוונו [והוסיף, שמה שכתב רש"י בתענית שמשנה היא במסכת טהרות, טעות סופר היא ברש"י, שהרי המשנה שם במסכת טהרות אינה מדברת מענין ידות [כפירוש רש"י (סנהדרין קו: ד"ה שכובשת, תענית כד: ד"ה שכובשת), הו"ד בילקוט ביאורים], ובגמרא אמרו 'ואנן קא מתנינן בעוקצין']. אמנם הצל"ח (ד"ה כי) כתב לבאר שאין בזה טעות, כי מה שאמרו 'וכי הוה מטי רב יהודה בעוקצין', הכוונה שהגיע לדיני עוקצין, כלומר, שהמשנה של 'האשה שכובשת ירק' מדברת מענין ידות האוכלים [כדעת הראשונים שנחלקו על רש"י בפירוש משנה זו, הו"ד בילקוט ביאורים], ומה שכתב רש"י 'משנה היא במסכת עוקצין' כוונתו על המשנה של 'זיתים שכבשן בטרפיהן'. והוסיף לבאר, שלכאורה קשה מדוע הוצרך רש"י לומר שמשנה היא במסכת עוקצין, הרי כבר אמרו בגמרא 'וכי הוה מטי רב יהודה בעוקצין', ואם כן מפורש הוא בגמרא שמשנה היא במסכת עוקצין, ומה בא

טפוריס

זיתים שכבשן בטרפיהן, כלומר, שמוסקין [-שקוצרים] את הזיתים **עם העלין** שלהם **כדי לאחוז בהן**, דבכל מקום הוו להו העלין יד לזיתים **להביא** להם טומאה, **כדאמרינן** בפרק העור והרוטב (חולין קיח.) **שהיד מביא טומאה על האוכל**[צ], ומשמיעה המשנה, **שאם כבשן** [-לזיתים] **בטרפיהן** [-עם העלים שלהם] **בחומץ**, בטלה תורת יד מן העלין, **לפי** שהכבישה מרקבתן ומרככתן, **ואינן** ראוין **שוב לאחוז** בהן את הפרי, ולכך אם יגע שרץ בעלים, אין הפירות או העלים טמאים[צא].

הויות דרב ושמואל קא קשיא להו

כלומר, טעם המשניות הללו קשה עלי בכל הקושיות שהיו שני רבותי [-רב ושמואל] **מתקשין** בהן בכל הגמרא.

בתליסר מתיבתא

דורות האחרונים שונים מסכת עוקצין **בי"ג פנים**, כלומר, **יש** בינינו **משנה וברייתא** של כל **השש**ה סדרים, ומסכת עוקצין גם היא **בי"ג פנים**[צב], כגון **משנת רבי**[צג], ומשנת **רבי חייא**[צד], ומשנת **בר קפרא**[צה], ומשנת לוי[צו], **ותנא דבי שמואל**[צז], **והכי אמרינן** במסכת נדרים (מא.), **רבי מתני הלכתא בי"ג פנים**.

כרבלתא

כרבלתא הוא **שם** של **לבוש חשוב, כמו** 'פטשיהון וכרבלתהון' (דניאל ג כא)[צח].

מתון מתון

מתון הוא לשון **מאתן** - מאתיים.

ד' מאות

מתון מתון ארבע מאה זוזי שויא, **שתי פעמים שתי מאות** שוה ארבע מאות זוז, **כלומר, השם** שלה **גרם** לי לשלם שתי פעמים מאתיים זוז.

לשון **אחר**, מתון מתון **לשון המתנה, אם המתנתי** לחקור ולברר אם בת ישראל היא או כותית ולא הייתי ממהר, **הייתי משתכר ארבע מאות זוז**[צט].

רבי יוחנן

רבי יוחנן **אדם יפה תואר** היה, **כדאמרינן** בפרק **השוכר את הפועלים** (ב"מ פד.), **שופריה דרבי אבהו** מעין שופריה וכו'[ק].

עולי עין

זרעו של יוסף מסולקין מן העין, **שאינה שולטת** בהן.

שלא רצתה לזון

שלא רצתה עינו של יוסף **ליהנות מאשת ארוניו**.

נשים ועבדים וקטנים פטורים מקריאת שמע

פטורים מקריאת שמע **שהיא מצות עשה** שהזמן **גרמא, וקיימא** לן בקדושין (כט.) **דנשים פטורות מדאורייתא** ממצות עשה שהזמן גרמא. **ותפילין נמי מצות עשה** שהזמן **גרמא, דסבר** התנא במשנתנו **שלילה ושבת לאו זמן תפילין** נינהו[קא].

קטנים

אפילו קטן שהגיע **לחנוך לא** הטילו **על אביו** לחנכו בקריאת שמע, **לפי שאינו מצוי תמיד** אצל אביו **כשמגיע** זמן קריאת שמע[קב].

כ:

ובמזוזה ובברכת המזון

מזוזה מצות עשה **שלא** הזמן **גרמא, ובגמרא פריך פשיטא** שנשים חייבות במזוזה ובברכת המזון, שאינם מצות עשה שהזמן גרמא.

ברכת המזון

בגמרא בעי לה אם נשים חייבות בברכת המזון מדאורייתא **או** מדרבנן.

מהו דתימא נקיש תפלין למזוזה

הוקשה מצות תפילין למצות מזוזה, **דכתיב** (דברים ו ח-ט) **'וקשרתם** לאות על ידך וגו', **וכתבתם**

ציונים והערות

רש"י להוסיף. אבל לפי מה שהתבאר שכוונת הגמרא שהגיע לדיני עוקצין, אם כן לא נתפרש בגמרא היכן מקומה של משנה זו, ולכך כתב רש"י שמשנה היא במסכת עוקצין. **צ. יד האוכל** [והוא העץ שבקצהו, שדרך בני אדם לאחוז בו את האוכל בשעת האכילה, או לתלות בו את האוכל. רמב"ם (פירוש המשניות, עוקצין פ"א מ"א)], אף על פי שאינה אוכל, אם נטמא האוכל נטמאה גם היד, ואם נטמאה היד נטמא גם האוכל. משנה (שם). ושם בחולין למדו דין זה מן התורה. **צא. שכיון** שאין להם דין יד ואינם נטמאים מחמת האוכל, גם מחמת עצמם אינם נטמאים, שהרי הם עצמם אינם ראויים לאכילה. והקשו התוספות (ד"ה זיתים) על פירושו, שאם הטעם שאינם מקבלים טומאה הוא משום שבטל מהם דין יד, מדוע אמרה המשנה (עוקצין פ"ב מ"א) שהטעם שהם טהורים הוא לפי שלא כבשן אלא למראה [להראות שהזיתים נאים וחדשים], הרי לא מטעם זה בטל מהעלים דין יד, אלא משום שהכבישה מרקבתן ומרככתן ואינן ראויין לאחוז את הפרי. והצל"ח (ד"ה כי) כתב ליישב, שצריך גם את טעם המשנה וגם את טעמו של רש"י, כי מצד טעם המשנה לא היינו מטהרים אלא באופן שאכן היתה כוונתו למראה, אבל בסתמא לא. לכך הוסיף רש"י שגם אם כבשם סתם יש לומר שכוונתו היתה לכבשם למראה, ובטל מהם דין יד, לפי ששוב אינם ראויים לאחוז בהם. אבל אם כבשם לצורך אחיזת הזיתים, אף שנתרככו ואינם ראויים לאחוז בהם את הזיתים לא בטל מהם דין יד, כמבואר בר"ש שם [אבל התוספות מיאנו בפירוש זה, שהם סוברים שאינו תלוי בכוונתו אלא בחיבור, שאם הוא מחובר כל כך עד שאם יגביה את היד לא ינתק ממנו האוכל, יש לו דין יד, ואם ינתק האוכל אין לו דין יד, כמו שכתבו התוספות בחולין (קיח: ד"ה אין). ולכך פירשו שמדובר לענין אם העלים עצמם נחשבים אוכל ומקבלים טומאה, שענין זה תלוי במחשבתו של האדם. מילי דברכות (ד"ה ואמרי)]. **צב. ונקט** מסכת עוקצין שהיא המסכת האחרונה שבש"ס, וכוונתו לומר שאנו שונים את כל המסכתות שבש"ס עד האחרונה שבהם. מהרש"א (ד"ה ואנן). **צג. כלומר**, המשניות שלנו שסידרם רבי. **צד. כלומר**, הברייתות שסידר רבי חייא, כמבואר בחולין (קמא:). **צה. כמו** שאמרו בירושלמי (הוריות פ"ג ה"ה), רבי לוי ישב ודרש את מה שנאמר (קהלת ו ב) 'איש אשר יתן לו האלהים עושר ונכסים וכבוד ואיננו חסר לנפשו מכל אשר יתאוה' וגו', 'עושר' זה המקרא, 'נכסים' אלו הלכות, 'וכבוד' זה התוספתא, 'ואיננו חסר לנפשו מכל אשר יתאוה' אלו משניות גדולות, כגון משנתו של רבי חונה, משנתו של רבי הושעיה, ומשנתו של בר קפרא [וכעין זה כתב באורחות צדיקים (שער התורה), ותלמידיו של רבי יהודה הנשיא חיברו חיבורים, רב חיבר ספרא וספרי לבאר ולהודיע עיקרי המשנה, ורבי חייא חיבר התוספתא לבאר עניני המשנה, וכן רבי הושעיא ובר קפרא חיברו ברייתות לבאר דברי המשנה]. **צו. לוי** סידר ברייתות ששנו רבי חייא ורבי אושעיא על ששה סדרים. רש"י (כתובות נג: ד"ה וכן). **צז. ראה** רש"י בביצה (כט. ד"ה תנא) ששמואל סידר תוספתא מהתנאים שלפניו כמו שסידרו רבי חייא ורבי אושעיא. **צח. ופירש** רש"י (דניאל שם) שהם לבושי מלכות שהיה לחנניה מישאל ועזריה. **צט. וביאר** המילי דברכות (ד"ה מתון), שלפי זה מה שאמר 'מתון מתון' שתי פעמים, שאם הייתי מתון והייתי חוקר אחר שמה שהוא מתון, שהוא שם כותית, הייתי משתכר ארבע מאות זוז. **ק. שם** שנינו כך, 'אמר רבי יוחנן, אנא אשתיירי משפירי ירושלים וכו'. איני והא אמר מר, שופריה דרב כהנא מעין שופריה דרבי אבהו, שופריה דרבי אבהו מעין שופריה דיעקב אבינו, שופריה דיעקב אבינו מעין שופריה דאדם הראשון, ואילו רבי יוחנן לא קא חשיב ליה'. מתרצת הגמרא, 'שאני רבי יוחנן דהדרת פנים [זקן, רש"י שם] לא הויא ליה'. מכל זה מבואר שרבי יוחנן היה יפה תואר, ורק הדרת פנים לא היה לו. וראה בשפתי חכמים (ברש"י). אמנם רש"י בכתובות (יז. ד"ה כולנא) ובסנהדרין (יד. ד"ה כולנא) כתב, 'שופריה דרבי אבהו מעין שופריה דרבי יוחנן', ומשמע שגרס כן בגמרא, ולגירסתו צריך ביאור שאלת הגמרא בבבא מציעא מדוע לא מנו את רבי יוחנן. ובגליון בסנהדרין הגיה שצריך לומר 'מעין שופריה דיעקב אבינו'. **קא. רש"י** הוכרח לפרש שהתנא סובר שלילה אינו זמן תפילין, אף שנחלקו בו תנאים (עירובין לו.), ולהלכה קיימא לן (מנחות לו:) כרבי עקיבא שלילה זמן תפילין הוא, ולא היה לו די לפרש ששבת אינו זמן תפילין, ומשום כך הוא מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות. משום שרש"י רצה לבאר את המשנה גם כדעת האומר ששבת זמן תפילין (עירובין צה:), וגם כדעת האומר שלילה זמן תפילין, ולכך כתב שלילה ושבת אינם זמן תפילין, כלומר, שמשום אחד מהם נחשבת מצות תפילין למצות עשה שהזמן גרמא. פני יהושע (ברש"י). וראה בצל"ח (ברש"י) שכתב, שלמסקנת הגמרא הטעם שנשים פטורות מן התפילין הוא משום שהוקשה תפילין לתלמוד תורה [כמבואר בקידושין (לד.)], ורש"י פירש לפי ההוה אמינא של הגמרא להלן (ע"ב) שמשמע שלא סברה כן. **קב. שבזמן** קריאת שמע בבוקר ובערב הוא ישן. טור (או"ח סי' ע). ולכך החינוך בקריאת שמע הוא מהזמן שמצוי אצלו בזמן קריאת שמע. ב"ח (שם) [לפי זה נמצא, שלא פטר רש"י כל קטן, אלא רק קטן הישן בזמן קריאת שמע]. וביאר הרשב"א (ד"ה נשים), שלכך פירש רש"י שמדובר בקטן שהגיע לחינוך, מפני שקטן שלא הגיע לחינוך פטור מכל המצוות ולא רק מקריאת שמע ותפילין. התוספות (ד"ה וקטנים) הקשו על פירוש רש"י שמשנתנו מדברת בקטן שהגיע לחינוך, שהרי אמרו בסוכה (מב.) שקטן היודע לשמור תפילין אביו חייב לקנות לו תפילין, הרי שקטן שהגיע לחינוך חייב במצות תפילין, וכאן שנינו שהקטן פטור מן התפילין. והביאו משמם של רבינו תם ור"י שפירשו שמדובר בקטן שלא הגיע לחינוך, הובאו דבריהם בילקוט ביאורים. הרשב"א (שם) והמיוחס לריטב"א (מוה"ק, ד"ה וקטנים) תירצו את קושיית התוספות, שכאן מדובר בסתם קטן שאינו יודע לשמור תפילין אך הגיע לחינוך, ולכן אין אביו חייב לחנכו בתפילין. והוסיפו הפני יהושע והדברי דוד (בתוס' שם), שעל כרחך לא מדובר שם בסתם קטנים שהגיעו לחינוך, שהרי אפילו בגדולים רובם אינם יכולים לשמור עצמן, כמו שאמרו בשבת (מט.), שצריך גוף נקי כאלישע בעל כנפים, אלא כיון שיש חיוב להניח תפילין התירו בסתם בני אדם להניחן בשעת קריאת שמע ותפלה, ואם כן בקטנים ודאי אינו מצוי שיכולים לשמור עצמם אף לאחד מאלף, ובמשנתנו מדובר בסתם קטנים שהגיעו לחינוך. ורבינו יונה (ד"ה נשים) תירץ, שמה שאמרו שאביו קונה לו תפילין הוא רק כדי להרגילו במצוות, אבל אינו חיוב. עוד הקשו התוספות על פירוש רש"י, ששם בסוכה אמרו, קטן היודע לדבר אביו מלמדו תורה ופסוק ראשון של קריאת שמע [ואם כן פשוט שכשהגיע לחינוך חייב בכל השלש פרשיות של קריאת שמע. ב"ח (או"ח סי' ע)]. ותירצו האחרונים [פני יהושע ודברי דוד (שם), שנות אליהו (ד"ה נשים)], שמה שאמרו שם שאביו מלמדו פסוק ראשון של קריאת שמע אינו משום מצות קריאת שמע שיהא צריך לחנכו לכך בזמן קריאת שמע, שאין הקטן מצוי אצל אביו בזמן קריאת שמע כמו שכתב רש"י, אלא כיון שיכול לדבר ואביו מחויב ללמדו תורה, שנאמר 'ולמדתם אותם את בניכם', לכך חייב ללמוד עמו על כל פנים את הפסוק 'תורה צוה לנו משה מורשה קהילת יעקב', שכולל את כל התורה, וגם את הפסוק הראשון של קריאת שמע, שיש בו מלכות שמים, וזה אפילו שלא בזמן קריאת שמע, שמצות תלמוד תורה כל היום היא, ובשני פסוקים אלו יוצא בו ידי חובת 'והגית בו יומם ולילה', כמו שאמרו (נדרים ח. מנחות צט:), שבקריאת שמע מקיים 'והגית בו יומם ולילה'.

על מזוזות ביתך', ותאמר, מה מזוזה נשים חייבות, **אף** תפילין נשים חייבות, קמשמע לן שהנשים פטורות מן התפילין.

הכי גרסינן תפלה דרחמי נינהו

ולא גרס בגמרא **'פשיטא'** שהנשים חייבות בתפילה[קג], כיון שאינה מצות עשה, **דהא** תפילה **לאו דאורייתא היא**[קד], ובמצוות דרבנן אין חילוק בין מצוה שהזמן גרמא למצוה שלא הזמן גרמא[קה].

נקיש מזוזה לתלמוד תורה

הוקשה מצות מזוזה למצות תלמוד תורה, **דכתיב** (דברים יא יט-כ) **'ולמדתם אותם את בניכם', וסמיך** ליה **'וכתבתם** על מזוזות ביתך', והיינו סבורים לומר, מה **תלמוד** תורה נשים **פטורות, ואף על גב** שהיא מצות עשה **דאין הזמן גרמא, דרחמנא פטרינהו** - התורה פטרה אותם ממצוה זו, **דכתיב 'את בניכם'** ולא כתוב 'בנותיכם', **אף מזוזה נשים פטורות, קא** משמע לן **דנשים חייבות** במזוזה, **דכתיב** בה (שם יא כא) **'למען ירבו ימיכם', וכי גברי** בעו חיי נשי **לא** בעו חיי, **בתמיה.**

קדוש היום מצות עשה שהזמן גרמא הוא

נאמר **'זכור את יום השבת לקדשו'** (שמות כ ז), ודרשו (פסחים קו.) **זכרהו על היין**[קו].

בשמירה

'שמור' היינו המצוה **ד'לא תעשה מלאכה'** (שם)[קז].

והני נשי איתנהו בשמירה

דתנן (קדושין כט.), **כל מצות לא תעשה, בין שהזמן גרמא בין שאין הזמן גרמא נשים חייבות, דהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשים שבתורה**[קח].

או דרבנן

או שמא אינן חייבות אלא מדרבנן, אבל מן התורה פטורות, **דכתיב** (דברים ח י) **'על הארץ הטובה אשר נתן לך', והארץ לא** נתנה לנקבות להתחלק[קט]. **ואי משום בנות צלפחד** שנטלו חלק בארץ[קי], **חלק אביהם הוא דנטלו שהיה מיוצאי מצרים,** אבל לא נטלו חלק מחמת עצמן.

מברך

מברך בן קטן **ברכת המזון לאביו אם אין אביו יודע לברך**[קיא].

שיעורא דרבנן

קטן מוציא את אביו באופן שאכל האב שיעור החייב בברכת המזון רק מדרבנן, **כגון שאכל כזית לרבי מאיר וכביצה לרבי יהודה**[קיב], **דמדאורייתא 'ואכלת ושבעת וברכת' כתיב** (דברים ח י), **ואין** חייבים בברכת המזון אלא בשיעור שביעה, **אבל בשיעורא כי האי,** כלומר כזית או כביצה, **לא מחייב אלא מדרבנן, והלכך אתי קטן המחויב** בברכת המזון **דרבנן, ומפיק גדול** שאכל שיעור שאינו חייב לברך עליו אלא מדרבנן.

עד כזית עד כביצה

עד כזית לרבי מאיר, עד כביצה לרבי יהודה. דתנן (לקמן מה.), **עד כמה מזמנין,** כלומר, כמה יאכל ויהיה חייב לזמן עם שאר הסועדים [והוא הדין לענין שיהא חייב לברך בעצמו], **רבי מאיר אומר עד כזית, רבי יהודה אומר עד כביצה.**

בעל קרי

מתקנת עזרא ואילך שתקן טבילה לבעלי קריין כדי שיוכלו **לעסוק בתורה**[קיג], **כדאמרינן בבבא קמא בפרק מרובה** (פב:).

מהרהר

בעל קרי שלא טבל מהרהר **קריאת שמע** בלבו **כשמגיע זמן המקרא.**

ואינו מברך

ואינו מברך ברכות קריאת שמע **אפילו בהרהור.**

לא לפניה ולא לאחריה

כיון דברכות קריאת שמע **לאו מדאורייתא** מחייב, **לא אצרכוהו רבנן**[קיד].

לשם מהרהר

אם הרהור אינו נחשב כדיבור **מה מועיל** לו שמהרהר, וכיון שאינו מועיל מדוע חייבוהו להרהר.

כדאשכחן בסיני

כמו שמצאנו בסיני **שהפרישן** משה **מאשה, דכתיב** (שמות יט טו) **'אל תגשו אל אשה', ועל פרישה זו סמך עזרא לתקן טבילה לבעלי קריין** קודם **שיעסקו בתורה, דכתיב** לענין מצות תלמוד תורה (דברים ד ט) **'והודעתם לבניך', וסמיך ליה** (שם ד י) **'יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב',** ומסמיכות הפסוקים דרש רבי יהושע בן לוי (להלן כב:) שכמו שבמעמד הר סיני היו בעלי קרי אסורים לדבר בדברי תורה עד שטבלו, כך בלימוד התורה בדורות שאחר כך בעלי קרי אסורים עד שיטבלו, **כדאמרינן לקמן בפרקין** (שם)[קטו].

כא.

דלית בה מלכות שמים

אין אומרים **'מלך העולם'** בברכות של שמונה עשרה.

הכי גרסינן והרי ברכת המזון לפניה דלית בה מלכות שמים כו'

לגירסא זו תירצה הגמרא שבתפילה אין הזכרת מלכות שמים, לפי שאין אומרים בברכות שמונה עשרה 'מלך העולם', ועל כך הקשתה מברכת המזון שלפניה, דהיינו ברכת המוציא, שיש בה הזכרת מלכות שמים, ומכל מקום שנינו במשנתנו שבעל קרי אינו מברך לפני המזון.

ומביא רש"י גירסא אחרת[קטז], **לישנא אחרינא,** מתרצת הגמרא, **שאני תפלה דלית בה מלכות שמים.** ורצה לומר, שאין בה קבלת **מלכות שמים, כדאיתא** [-כמו שיש] **בקריאת שמע שמקבל עליו**

ציונים והערות

קג. **וכן** אין לגרוס 'מהו דתימא הואיל וכתיב בה ערב ובקר וצהרים, כמצות עשה שהזמן גרמא דמי קמשמע לן', אלא רק 'וחייבין בתפלה דרחמי נינהו'. הגהות הב"ח (אות א). קד. **אמנם** דעת הרמב"ם (תפלה פ"א ה"א-ג) שמצות תפילה מדאורייתא היא והיא מצות עשה שאין הזמן גרמא, שמדאורייתא אין לה זמן. ובמילי דברכות (ברש"י) כתב, שגם לדעת רש"י תפילה מדאורייתא [עיי"ש שהוכיח כן מרש"י לעיל], ומה שכתב רש"י 'דהא לאו דאורייתא', אין כוונתו לומר שעיקר חובת התפילה אינה מדאורייתא, אלא לומר שזמן התפילה אינו מדאורייתא, ומצוה של תורה שאין לה זמן ובאו חכמים וקבעו בה זמן, דינה כמצות עשה שלא הזמן גרמא, והנשים חייבות בה [ומתפללות בזמן שקבעו חכמים], כי לא באו חכמים לפטור את הנשים [מה שאין כן במצוה שעיקרה מדרבנן, אם קבעו בה זמן, דינה כמצות עשה שהזמן גרמא. ובזה מיושב קושיית התוספות (הובא בהערה להלן) על רש"י מקריאת הלל]. ומה שכתב רש"י שאין לגרוס 'פשיטא', כוונתו, שאם נגרוס 'פשיטא' לא יהא מובן תירוץ הגמרא 'מהו דתימא' וכו', שהרי זמן התפילה אינו אלא מדרבנן, ואם כן פשוט שלא באו חכמים לפטור את הנשים מן התפילה כשקבעו לה זמן. וביאר המילי דברכות כוונת הגמרא [לגרסת רש"י] 'וחייבין בתפלה. דרחמי נינהו', שהתנא משמיענו שהתפילה בקשת רחמים היא ולכך חייבה התורה את הנשים בתפילה פעם אחת ביום, ואם כן חייבת גם בשאר התפילות שתיקנו חכמים מטעם זה שהתפילה בקשת רחמים היא. קה. **ומכל** מקום הוצרכה הגמרא לומר שנשים חייבות בתפילה משום שהיא רחמים, שאם לא כן לא היו רבנן מתקנים תפילה לנשים. מהרש"א (בתוס' ד"ה בתפלה). אולם גירסת התוספות (שם) היא 'פשיטא', ומתרצת הגמרא, 'כיון דכתיב ערב ובקר וצהרים אשיחה ואהמה כמצות עשה שהזמן גרמא הוי [וכמבואר להלן (לא.) שמפסוק זה לומדים שצריך להתפלל בשלשה זמנים ביום], קא משמע לן דרחמי נינהו', ומבארים התוספות שגם במצוות דרבנן יש פטור של מצוות שהזמן גרמא, כמו שמצאנו (סוכה לח.) שנשים פטורות מקריאת הלל שהוא מדרבנן משום שהוא מצוה שהזמן גרמא. והראש יוסף (ד"ה דרחמי) כתב ליישב, שלדעת רש"י חיוב הלל הוא מדברי קבלה, ודנים אותו כדאורייתא [וראה הערה לעיל בשם המילי דברכות שיישב, שהלל עיקר תקנתה הוא מדרבנן]. וראה עוד במגן גיבורים (שלטי הגבורים סי' ע סק"א), הובאו דבריו בילקוט ביאורים. קו. **וראה** תוספות (פסחים קו. ד"ה זוכרהו, נזיר ד. ד"ה מאי) שהסתפקו אם רק קידוש בפה הוא מדאורייתא או גם מה שצריך לקדש על היין הוא מדאורייתא. וכתבו האחרונים, שמדברי רש"י כאן משמע שצריך לקדש על היין מדאורייתא, שאם לא כן למה הזכיר דין זה כאן. קז. **אולם** ראה מהרש"א (שבועות כ: ד"ה זכור) בשם הרמב"ן (שמות כ ז) ש'שמור' בעצמו הוא מצות לא תעשה, ולא שהוא מרמז על מצות 'לא תעשה כל מלאכה'. קח. **כן** למדו בקידושין (לה.) ממה שנאמר (במדבר ה ו) 'איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם'. קט. **ראה** בילקוט ביאורים בענין כהנים ולויים גרים ועבדים שלא ניתנה להם הארץ, אם לדעת רש"י דינם כנשים לענין זה. קי. **כמבואר** בפסוקים (במדבר כז א-יא) שצלפחד בן חפר לא היו לו בנים כי אם בנות, ובאו לפני משה שיקבלו את חלקו של אביהם בארץ ישראל, ואז אמר לו הקב"ה פרשת נחלות שנאמר בה שהמת בלא בנים בנותיו יורשות אותו. קיא. **אף** על פי שבכל המצוות יכול אדם להוציא את חבירו שלא יצא, ואפילו אם הוא בעצמו יצא, מכל מקום אמרו בירושלמי (בשמעתין הלכה ג) שאינו יכול להוציא את חבירו בקריאת שמע ותפילה וברכת המזון [בקריאת שמע משום שנאמר (דברים ו ז) 'ושננתם', משמע שיהא כל אחד משנן בפיו. בתפלה משום שכל אחד צריך לבקש רחמים על עצמו. בברכת המזון שנאמר (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת', מי שאכל יברך]. אלא שכל זה הוא דווקא במי שיודע לברך, אבל אם אינו יודע חבירו מוציאו, כמבואר להלן (מה:). ר"ן (ר"ה לד: ד"ה יחיד) [וראה טור (או"ח סי' תקצד) ובית יוסף (שם) שנחלקו הראשונים בדבר זה]. קיב. **להלן** (מה.) נחלקו מהו השיעור שחייבו חכמים בברכת המזון, לרבי מאיר כזית, ולרבי יהודה כביצה. קיג. **המאירי** (ד"ה אמר) כתב, שעזרא תיקן שלא יקרא את שמע ולא יתפלל ולא יעסוק בתורה עד שיטבול. אמנם ברמב"ם (תפלה פ"ד ה"ד) מבואר שעזרא תיקן רק שלא יעסקו בתורה, ובית דין שאחריו תיקן שלא יעסקו אף בתפילה [וראה כסף משנה שם]. ומלשונו של רש"י שכתב 'לעסוק בתורה' משמע כדברי הרמב"ם שעזרא תיקן טבילה רק לדברי תורה. שפתי חכמים (ברש"י). קיד. **וכן** פירשו התוספות (ד"ה בעל). אמנם בירושלמי בשמעתין מבואר שכל המשנה מדברת בברכות קריאת שמע, שצריך להרהר בלבו ולא להוציא בשפתיו בין שלפניה בין שלאחריה, אבל קריאת שמע אומר בפיו. וראה בשנות אליהו שפירש את הגמרא כאן לפי ביאור הירושלמי. וראה עוד בילקוט ביאורים בענין זה. וכתב השפתי חכמים (ברש"י), שמלשונו של רש"י שכתב 'לא אצרכוהו רבנן' משמע שאם רוצה להרהר הברכות מותר. קטו. **ודרשה** זו אסמכתא היא, שהרי עזרא הוא שתיקן שבעלי קרי לא יעסקו בתורה. תוספות (ב"ק פב: ד"ה אתא). קטז. **וכן** היא הגירסא בגמרא שלפנינו.

את השם לאדון ולמלך מיוחד. **ולהאי לישנא** גרסינן בקושיית הגמרא על תירוץ זה, **והרי** ברכת המזון **לאחריו** דלית בה קבלת **מלכות שמים**, ומכל מקום שנינו במשנתנו שבעל קרי מהרהר ברכת המזון בלבו.

ולשון זה נראה שהוא עיקר, מדמשני ליה 'אלא קריאת **שמע וברכת המזון דאורייתא', והאי** - וזה שייך לומר רק אם **בלאחריו** [-בברכת המזון שאחר האכילה] **עסקינן**, שהרי ברכת המזון שלפניו [-המוציא] אינה מדאורייתא, **ואי ללישנא קמא הא לא איירי** הכא בברכת המזון שלאחריו **בדאתקפתיה** [-בקושיא] **דלהדרי תלמודא עילויה** - שהש"ס יתרץ עליה **'אלא** קריאת **שמע** וברכת **המזון דאורייתא'** כו', ולכן נראה כגירסא השניה [שהיא הגירסא בגמרא שלפנינו] וכמו שהתבאר.

ואית דגרסי הכא בלשון קושיא - רש"י מביא עוד גירסא על המשך דברי הגמרא, שלאחר שתירצה הגמרא שקריאת שמע וברכת המזון מדאורייתא ותפילה מדרבנן, מקשה הגמרא, והרי **קריאת שמע** דרבנן **היא**[קיז]. ומתרצת הגמרא, **אלא קריאת שמע** משום **דאית בה מלכות שמים**, **וברכת המזון** משום שחיובה **מדאורייתא**, חייבו את הבעל קרי להרהר בלבו, **לאפוקי** תפלה שהיא מדרבנן וגם **אין** בה מלכות שמים, ומשום כך לא חייבוהו לבעל קרי להרהר בלבו. ומוסיף רש"י, **דלמאן דגרס הכי** וסובר שקריאת שמע מדרבנן, **מפרשינן** לקמן שמה שנאמר (דברים ו ז) 'בשכבך ובקומך' **בדברי תורה כתיב** ולא לקרוא את פרשת שמע[קיח].

כי שם ה' אקרא

כשבא משה לפתוח בדברי שירה, **אמר** להם לישראל, **אני אברך** תחלה, **ואתם ענו** אחרי **אמן**, וכך הוא ביאור הפסוק, **'כי שם ה' אקרא'** בברכה, **אתם** 'הבו גודל לאלהינו' באמן. **הכי מפרשי** לה **במסכת יומא** (לז.)[קיט].

שאינו טעון לפניו

כלומר, שלא מצינו לו **מקרא מפורש** לברך **לפניו**[קכ].

תורה שטעונה לפניה

כדאמרן, שנלמד מן המקרא 'כי שם ה' אקרא' וגו'.

איכא למפרך

איכא למיפרך **בתרוייהו** - יש להשיב על שני הקל וחומר, שכשאתה **בא** ללמוד שתורה טעונה ברכה לאחריה מן המזון, **איכא למפרך** מה למזון שכן נהנה. וכשאתה **בא** ללמוד שמזון טעון ברכה לפניו מן התורה, **איכא למפרך** מה לתורה שכן חיי העולם הבא.

שחר וקורא קריאת שמע

קסבר רבי אלעזר שקריאת שמע **דאורייתא** היא[קכא].

ולואי שיתפלל אדם כל היום

בהלכות גדולות פסק הלכה כרבי יוחנן בספק התפלל, והלכה כשמואל שאמר בסמוך, שפוסק מלהתפלל באופן שבודאי התפלל[קכב].

כא:

או צבור וצבור

או שבין בפעם **הראשונה** ובין בפעם השניה היה מתפלל **עם הצבור**, כגון שהתפללו **עשרה אחר** עשרה, וזה **התפלל** עמהם בשתיהן, ששכח שהתפלל **עם הראשונים**.

רב הונא סבר

רב הונא סובר שיחיד **המתפלל עם הצבור אומר** קדוש בתפילת שמונה עשרה שלו[קכג], **הלכך אם לא** גמר שמונה עשרה **עד שלא יגיע שליח ציבור** לקדוש, לית לן בה, כלומר, לא הפסיד כלום, שיכול הוא לומר קדושה, ולכן יכול להתחיל להתפלל אף אם יודע שלא יגמור עד שיגיע שליח ציבור לקדושה. **אבל** מודים, **אף על פי שיחיד אומר** מודים בתפילת שמונה עשרה שלו, מכל מקום **אם אינו אומרו עם הצבור**, **הרואה את כולם כורעים והוא אינו כורע**, **נראה** לו שהוא **ככופר במי** שחבריו **משתחוין לו**, ולכך אם אינו יכול לגמור עד שיגיע השליח ציבור למודים, ימתין עד שיגיע שליח ציבור למודים, ויאמר מודים ואחר כך יתפלל.

מפסק לא פסיק

לדברי הכל אין המתפלל רשאי להפסיק באמצע תפלתו לקדושה, כלומר, **לענות** קדושה **עם הצבור**, וכן **למודים**[קכד].

במשנה תורה דריש

והאי קרא - ופסוק זה שדרש רבי יהושע בן לוי ממנו שבעל קרי אסור בדברי תורה, **במשנה תורה** הוא **נאמר**.

מכשפה לא תחיה

נאמר בפסוק 'מכשפה לא תחיה', **ולא פירש** הפסוק **באיזו** מיתה **תמות**, **ונאמר אצלו** - בסמוך לו

מה שוכב עם בהמה בסקילה

כמו שהשוכב עם בהמה מיתתו בסקילה, **כדאמרינן** לה בסנהדרין פרק **ארבע מיתות** (נד:), שלומדים כן **בגזרה שוה**, והיינו ד'תהרוגו' **דהכא** - 'תהרוגו' שנאמר לגבי שוכב עם בהמה[קכה], נלמד מ'כי הרוג תהרגנו' (דברים יג י) **דמסית**, וכמו שהמסית מיתתו בסקילה, שנאמר בו (שם יג יא) 'וסקלתו באבנים ומת', כך גם שוכב עם בהמה מיתתו בסקילה. ומשוכב עם בהמה נלמד **שאף מכשף** הנכתב בסמוך לו, מיתתו **בסקילה**.

אמר ליה רבי יהודה וכי מפני שסמכו הענין

וכי מפני שהסמיך הכתוב פרשת מכשפה לפרשת שוכב עם בהמה, **נוציא** זה **המכשף לסקילה**, **שהיא** החמורה מכל המיתות שבתורה, כלומר, אין בסמיכות הפרשיות בכדי ללמד הלכה, **אלא מקרא** מפורש יש לו **במקום אחר** ללמד **שהוא בסקילה**.

אוב וידעוני בכלל

אוב וידעוני בכלל **'לא תחיה'** דכל **המכשפים** היו, ולמה **יצאו** מן הכלל ונתפרש בהם חיוב מיתה בפני **עצמן** כשהפרישן **לסקילה**, **כדכתיב** לגבי אוב וידעוני (ויקרא כ כז) **'באבן ירגמו אותם דמיהם בם'**, אין זה אלא כדי **להקיש אליהם את כל הכלל**, כלומר, את כל המכשפים, ולומר שכמו שאוב וידעוני מיתתם בסקילה, כך כל המכשפים מיתתם בסקילה. **שזו מדה בתורה**, אחת משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן, ושנויה בברייתא דרבי ישמעאל, **שכל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל** ללמד, **לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל** כולו **יצא**.

ציונים והערות

קיז. **ראה** בגמרא להלן בסמוך שנחלקו אמוראים אם קריאת שמע מדרבנן או מדאורייתא. קיח. **והקשו** התוספות (ד"ה הכי) על גירסא זו, שהרי אף לדעת האומר שקריאת שמע מדרבנן, מכל מקום כאן שלא התירו לו לומר 'אמת ויציב' שיש בה יציאת מצרים, חייב לומר קריאת שמע מדאורייתא, משום הזכרת יציאת מצרים [כמבואר בגמרא להלן בסמוך]. קיט. **הרש"ש** (ברש"י) והעמק שאלה (על השאילתות סי' קטו) העירו, ששם משמע שלא מדובר בעניית אמן אחר ברכה, אלא בכהן גדול המזכיר את שמו של הקב"ה במקדש, והקהל עונים אחריו 'ברוך שם כבוד מלכותו'. קכ. **הקשה** הפני יהושע (ד"ה אמר ר"י), ששני הקל וחומר שדרש רבי יוחנן סותרים, שכיון שלמד שתורה טעונה ברכה לאחריה, אם כן איך נלמד ברכת המזון לפניה מקל וחומר מתורה שאינה טעונה ברכה לאחריה, והרי כבר למדנו שתורה טעונה ברכה גם לאחריה. והביא שכבר כתבו התוספות בקידושין (טו: ד"ה אמר) שגם באופן זה שייך ללמוד בקל וחומר, כיון שאינו מפורש בתורה שתורה טעונה ברכה לאחריה. ולכאורה לזה נתכוין רש"י במה שכתב שלא מצאנו לו מקרא מפורש, וכפי שרמז על כך רע"א בגליון הש"ס. קכא. **ובתוספות** רבי יהודה חסיד (ד"ה ור' אלעזר) כתב, שהטעם שצריך לחזור מספק הוא מפני שקריאת שמע חמורה, שיש בה מלכות שמים. קכב. **ומבואר** מדבריו שהוא סובר שרבי יוחנן ושמואל חולקים, ולדברי רבי יוחנן אף אם ודאי התפלל רשאי לחזור ולהתפלל, ולדברי שמואל אף אם הוא מסופק אם התפלל אינו חוזר ומתפלל [אלא אם כן מחדש דבר בתפילתו כמבואר בגמרא להלן]. אבל הר"י (הו"ד בתוס' ד"ה ורבי) סובר, שרבי יוחנן ושמואל לא נחלקו, וגם רבי יוחנן סובר כשמואל שלא יחזור ויתפלל [אלא אם כן מחדש דבר בתפילתו], ולא אמר שיחזור ויתפלל אלא כשהוא מסופק אם התפלל. וביאר רבינו יונה (ד"ה והאי) דעה זו, שכשהוא מסופק אם התפלל, דבר זה בעצמו שהוא חוזר ומתפלל נקרא חידוש. ועוד ביאר (ד"ה היה), שלכך אמר שמואל שיפסיק באמצע תפילתו ולא אמר שיחדש בה דבר, משום שהחידוש אינו מועיל אלא אם כן התחיל להתפלל על דעת לחדש דבר בתפילתו. וראה עוד מה שכתב הרי"ף בדברי שמואל ורבי יוחנן, ומה שביאר רבינו יונה (שם) בדבריו, וראה גם דברי דוד (ד"ה ספק התפלל) שרבינו יונה מסופק אם לדעת הרי"ף נחלקו שמואל ורבי יוחנן. קכג. **כלומר**, שרק יחיד המתפלל עם הציבור רשאי לומר קדושה לעצמו בברכת מחיה המתים, אף שהציבור אינם אומרים קדושה באותו זמן. רשב"א (ד"ה מר) וריטב"א (מגילה כג: ד"ה אין) בביאור דברי רש"י [ואין לומר שכוונת רש"י שאומר קדושה ביחד עם הציבור בשעת חזרת הש"ץ, שהרי לזה גם רבי יהושע בן לוי מודה, כמו שכתבו התוספות (ד"ה אין). לשון הזהב (ברש"י)]. אמנם בתוספות ר"י החסיד (ד"ה מנין) כתב, שלרב הונא יכול היחיד לומר קדושה אף אם אינו מתפלל עם הציבור, משום שאין הקדושה בכלל 'דבר שבקדושה' שאינו נאמר אלא בעשרה, שאינם אלא פסוקים. וכתב הטורי אבן (מגילה כג: ד"ה אין), שכן היא גם דעת רש"י, ולפיכך צריך לומר שיש טעות סופר בדברי רש"י, וצריך להיות כתוב שרב הונא סובר שיחיד 'שאינו' מתפלל עם הציבור אומר קדוש [וכתב המילי דברכות (ברש"י ד"ה יחיד) שלא ראה הטורי אבן את דברי הרשב"א שהסכים עם סברא זו]. קכד. **לכאורה** אין כוונת רש"י שלא יפסיק לאמירת מודים, שהרי הוא אומר מודים בתפילתו, ואם כן ודאי שאינו צריך להפסיק לכך כמו שאינו צריך להפסיק לקדושה לרב הונא הסובר שיחיד אומר קדושה, אלא כוונתו שאין לו לכרוע עם הציבור כיון שהכריעה חשובה הפסק. שלמה משנתו (ברש"י). קכה. **שלגבי** שוכב עם בהמה נאמר

זב שראה קרי וכו'

משנה זו **לענין טבילה שתקן עזרא לבעלי קריין לעסוק בתורה קאי. ולשאר טמאים**[קכו] **לא הצריך** עזרא טבילה קודם שיעסקו בתורה, **וקאמר הכא, דאם יש לו טומאה אחרת עם** טומאת הקרי שאינו יכול **לצאת** [-להטהר] ממנה בטבילה זו, כגון זב ונדה, שהם **טמאים טומאת שבעה**, ולא תועיל להם הטבילה שטובלים קודם שבעה ימים, **אפילו הכי צריך לטבול לקריו** קודם שיעסוק בתורה.

פולטת שכבת זרע

הפולטת שכבת זרע הרי **היא** טמאה **כבעל קרי**.

ורבי יהודה פוטר

קא סלקא דעתיה[קכז] **דאין טבילה זו מטהרתו** מכל וכל, כלומר, אף לא מטומאת קרי.

המשמשת למאן קתני לה

להשמיענו כח מי הוצרכו לחלוק **בה**, כלומר, לדעת מי באה המשנה להשמיענו חידוש בדין זה.

אילימא לרבנן

אם לרבנן, כדי **להודיעך כחן דמחייבי בה** טבילה אף שלא תטהר על ידי טבילה זו מטומאת נדה.

השתא זב שראה קרי

הרי לגבי מי שהיה טמא טומאת זב וראה קרי, שקדמתו **טומאת** הזיבה **מעיקרא** קודם שחלה עליו טומאת קרי.

דמעיקרא

שמתחילה **בשעה שראה קרי לאו בר טבילה הוא** - לא היה ראוי לטבילה, שהרי אינו נטהר על ידי טבילה זו מטומאת זב, **ואף על פי כן מחייבי ליה רבנן טבילה לקרי לדברי תורה**.

כב.

המשמשת ורואה נדה

אשה ששימשה ואחר כך ראתה דם נדה, **דטומאת** קרי קדמה לטומאת נדה, **וכשראתה** הקרי, כלומר, כששימשה, **ראויה היתה לטבול מיד** ולהטהר.

לא כל שכן

לא כל שכן **דלא אתיא** - שלא באה **טומאת** נדה **שהיא אחרונה**, **ומפקעה לטבילה שנתחייבה** בה כבר משום טומאת קרי.

אלא לאו רבי יהודה

אלא ודאי דין זה של המשמשת וראתה דם נדה, לרבי יהודה **קתני** - היא נשנית, כדי **להודיעך דאפילו היכא דקדם הקרי** לטומאת נדה המעכבת אותה מלהטהר, **אתיא טומאת נדה ומפקעה** לטהרת הטבילה, **דאין** נחשב **טבילה אלא** טבילה **המטהרת**, וטבילה זו אינה מטהרת אותה, שהרי לא תטהר מטומאת נדה בטבילה זו. **ואי לרבי יהודה לית ליה תקנת עזרא**[קכח], אם כן **למה ליה לאשמעינן בהא** שאינה צריכה טבילה כיון שהיא גם נדה, הרי לדעתו **כל בעלי קריין**, גם אם אין עליהם טומאה נוספת, **נמי לא בעו טבילה לדברי תורה, הלכך על כרחך** רבי יהודה אית ליה תקנת עזרא, **ודוקא קתני לה** - ובדווקא נשנית המשנה באופן זה שהיא נדה, שאם לא היתה נדה גם לרבי יהודה צריכה לטבול, כי מודה רבי יהודה לתקנת עזרא.

לא סימא

אל תאמר בדעת רבי יהודה **במתניתין**, שהוא מברך בפה, **אלא** מהרהר את הברכות בלבו.

עשאן רבי יהודה

לברכת המזון[קכט].

כהלכות דרך ארץ

שמותר לשנותה בעל קרי, כדבריו להלן.

ובועלי נדות

בועלי נדות מותרים לעסוק בתורה **אם טבלו** לקריין **לדברי תורה**[קל]. **ואף שהטבילה אינה עולה** להם לטהרם מטומאת **בועל נדה, שהיא שבעת ימים** כנדה עצמה[קלא], **אבל** מכל מקום לענין **תקנת עזרא** שלא יעסקו בתורה, **עולה להם** טבילה זו, כדתנן במתניתין (להלן כו.), **זב שראה קרי ונדה כו'**, צריכין טבילה.

ברגילות

במשניות השגורות בפיו, **שהוא מוציאן מפיו** במרוצה **ואין צריך להאריך** ולעיין **בהן**.

ואינו מציע את המדרש גרסינן[קלב]

יש לגרוס בגמרא 'ואינו מציע את המדרש' במקום 'ואינו מציע את הגמרא'[קלג]. ולפיכך אין לו להציע ולפרש את המדרש, **מפני שצריך הוא תמיד להזכיר בו את הפסוקים שהוא** דורש, ואסור לבעל קרי להזכיר פסוקים[קלד].

אזכרות

שלא יאמר שמות הקודש **שמוזכרים במקראות** הנדרשים.

לא יכנס למדרש כל עיקר

לא יכנס למדרש **לא להציע** ואף **לא לשנות**, **אבל לבית המדרש הוא נכנס, ושותק** ושומע דברי תורה.

הלכות דרך ארץ

כגון מה ששנינו (דרך ארץ זוטא פ"א ה"א) '**דרכן של תלמידי חכמים**, עניו, ושפל רוח, זריז, וממולח' וכו', **שהיא ברייתא, וכן פרק בן עזאי** (דרך ארץ רבה פ"ג ה"א)[קלה], 'כל **הנותן ארבעה דברים** הללו **אל לבו** וכנגד עיניו, שוב אינו חוטא לעולם, מאין בא' וכו'[קלו].

נראה בעיני דהכי גרסינן, 'אמר רבי אלעאי הלכה' כו'

ולא גרסינן 'מסייע ליה לרבי אלעאי'[קלז].

כי הנך תלת סבי

וכולהו **לקולא**[קלח].

ציונים והערות

(ויקרא כ טו) 'ואיש אשר יתן שכבתו בבהמה מות יומת ואת הבהמה תהרוגו'. קכו. **כגון** טמא מת, זב, מצורע ונדה. קכז. **הב"ח** (אות א) הגיה שצריך לומר 'קסבר', שהרי כן הוא גם למסקנת הגמרא. אמנם ראה שלמה משנתו (ברש"י) שביאר את דבריו לפי הגירסא שלפנינו. וראה גם חידושי מהר"ם בנעט (שם) המבאר את דברי רש"י. קכח. **מדברי** רש"י משמע שלפי ההוה אמינא רבי יהודה אינו סובר מתקנת עזרא. והקשה הפני יהושע (ברש"י) שלא מסתבר לומר כן, שבכמה מקומות משמע בגמרא שתקנת עזרא דבר פשוט הוא לדברי הכל. אמנם במעון הברכות (ברש"י) כתב, שאין זו קושיא כלל, שכן כתבו גם התוספות בבבא קמא (פב: ד"ה אתא, בתירוץ הראשון), שיש סוברים שעזרא לא תיקן דבר זה מעולם. קכט. **כתב** הצל"ח (ד"ה עשאן), שאין כוונת רש"י לברכת המזון שמברכים לאחר האכילה, אלא לברכת המוציא. כי רק ברכת המוציא דומה להלכות דרך ארץ שהתיר רבי יהודה לבעל קרי להוציא בפיו, כי החיוב לברך על המזון לפניו הוא מצד דרך ארץ, שהנהנה משל חבירו צריך להחזיק לו טובה, וכל שכן הנהנה משל גבוה, אבל ברכות קריאת שמע לפניה ולאחריה, סובר רבי יהודה שאינו מברך אלא מהרהר. אמנם ברכת המזון לאחר האכילה וקריאת שמע עצמה מתיר רבי יהודה לבעל קרי לאומרם בפיו, אבל לא מצד שהם דומים להלכות דרך ארץ, אלא מצד שחיובם מן התורה, כי סובר רבי יהודה שאין בכח תקנת עזרא לבטל מצוות דאורייתא [ומה שאמר רבי יהודה 'בין כך ובין כך מוציא בשפתיו', כוונתו לברכת המזון שלפניו ולאחריו, אבל לא לברכות קריאת שמע. אמנם ראה מילי דברכות (ד"ה עשאן) שחלק עליו, וסובר שגם לענין ברכות קריאת שמע סובר רבי יהודה שמוציא בפיו]. במלאכת שלמה (פ"ג מ"ד ד"ה מהרהר) תמה על כך, שלא מצא מי שיגיה את דברי רש"י. ואמנם הרש"ש (ברש"י) כתב שצריך למחוק תיבת 'המזון' ולגרוס רק 'לברכות', והיינו שלרבי יהודה כל הברכות, הן ברכות קריאת שמע והן ברכות המזון חשובות כהלכות דרך ארץ. ובטעם הדבר כתב השיטה מקובצת (ד"ה אמר רב נחמן), שכיון שחיוב הברכות הוא מדרבנן, לכך התיר רבי יהודה לבעל קרי לברך כמו שהתיר לו לעסוק בהלכות דרך ארץ. ואפילו ברכת המזון שהיא מן התורה, מכל מקום נוסח הברכה הוא מדרבנן. אבל קריאת שמע אף לרבי יהודה אסור לבעל קרי לומר בפיו, שכיון שהוא מדאורייתא אינו כהלכות דרך ארץ. ואמנם שיטת רבינו יונה לעיל (כ: ד"ה רבי) היא, שלדעת רבי יהודה, גם קריאת שמע אומר בפיו. קל. **הוקשה** לרש"י, שבועלי נדות הרי הם גם בעלי קרי, וכיצד הותר להם לעסוק בתורה. לכך פירש שמדובר שטבלו לקריין, ואף שלא נטהרו בכך מהטומאה הבאה להם על ידי בעילת נדה, מכל מקום הועילה טבילתם להטהר מטומת קרי, כדעת תנא קמא במשנה להלן (כו.). ולא רצה לפרש שברייתא זו כרבי יהודה להלן (שם) הסובר שהמשמשת וראתה דם נדה אינה צריכה טבילה כלל, שמכך שבסיפא של הברייתא כאן הובאו דברי רבי יהודה, משמע שהרישא אינה מדבריו. מילי דברכות (ד"ה הזבים). והראב"ד (הו"ד ברשב"א ד"ה ובועלי, בתירוץ הראשון) כתב, שיש לומר שמדובר שלא גמר ביאתו ולא הוציא זרע, שגם הוא טמא כבועל נדה אך לא נטמא בטומאת קרי. קלא. **כמו** שמבואר בפסוק (ויקרא טו כד). קלב. **וכן** צריך להגיה לפי דעת רש"י בכל מקום שמוזכר בעמוד זה 'גמרא'. הגהות הב"ח (אות א). קלג. **כוונת** רש"י שאין לגרוס כגירסת הגמרא שלפנינו 'ואינו מציע את הגמרא'. שכיון שמציע את המשנה בטעמי פירושיה, אם כן היינו גמרא. חדש האביב (ברש"י). קלד. **שמא** יזכיר את השם. שיטה מקובצת (ד"ה ואין). קלה. **למסכת** דרך ארץ זוטא שלנו היו קוראים בזמנם ברייתא, או פרק דרכן של תלמידי חכמים, ולמסכת דרך ארץ רבה שלנו היו קוראים פרק בן עזאי. חיד"א (פתח עינים, עירובין נג: ד"ה אין מטיילין). קלו. **רש"י** פירש כן לפי שמסכת דרך ארץ שבידינו חיברוה האחרונים, אבל הלכות אלו ברייתות הן. חדש האביב (ברש"י). קלז. **מכיון** שנחלקו תנאים בדבר זה, לא שייך להביא ראיה לדבריו מדברי אחד התנאים. דברי דוד (ד"ה מסייע). אמנם הבאר אברהם (ד"ה הזבין) יישב את הגירסא שלפנינו על פי מה שכתבו התוספות בשבת (לט: ד"ה אמר), שההלכה נקבעת לפי המכריע שבברייתא, וכיון שתנא קמא ורבי יוסי אוסרים לבעל קרי ללמוד תורה, ורבי נתן מתיר לעסוק אף בגמרא, אם כן רבי יונתן שאמר שמותר במשנה ואסור בגמרא נחשב כמכריע ביניהם והלכה כמותו, ולכן הביאה הגמרא ראיה מדבריו לדברי רבי אלעאי. אך כתב, שלשיטת התוספות בעירובין (מג. ד"ה הלכה) ועוד ראשונים הסוברים שאין הלכה כדברי המכריע בברייתא, הקושיא במקומה עומדת. קלח. **נראה** שהוקשה לרש"י מדוע הזכיר רב נחמן בר יצחק שלש הלכות אלו, ולכך פירש שבשלש מקומות אלו פוסקים כדעת היחיד לקולא מפני הדחק, שהם

אינו נוהג אלא בארץ

בשחיטת חולין[קלט] יליף **טעמא** בפרק הזרוע (חולין קלו.)[קמ].

חטה ושעורה וחרצן

אינו חייב משום כלאי הכרם אלא אם זרע את שלשתן [-חטה שעורה וחרצן] **במפולת יד** - בידו בבת אחת, דהוו להו **כלאי** זרעים וכלאי הכרם **באחת.**

חד תני

אחד שנה בברייתא שבן **עזאי** 'לחשה לתלמידים'[קמא].

שמקילין בה

מקילים בטבילת בעל קרי, וטובלים **במרחצאות** או **בנתינת תשעה קבין**[קמב].

שמחמירין בה

מחמירים בטבילת בעל קרי, וטובלים **בארבעים סאה**[קמג].

אפשר בנתינה

יכולים להטהר על ידי נתינת **תשעה** קבין. **ואף** על גב **דלא תנא** לקמן שהקילו להטהר על ידי נתינת תשעה קבין **אלא בחולה,** מכל מקום **סתם** תלמידי חכמים חולים הם, **כדאמר** רבא **במסכת נדרים** (מט ע"א וע"ב), שרבנן נקראים חולים[קמד], ואמרו שם בגמרא שרבא אמר כן לשיטתו שאמר, **כמאן מצלינן אקצירי ואמריעי** - כדעת מי אנו עושים במה שאנו מתפללים על ה'קצירי'[קמה] וה'מריעי'[קמו] שיהיו בריאים, **כרבי יוסי,** שאמר (ר"ה טז.) אדם נידון בכל יום, שלרבנן הסוברים שנידון בראש השנה, כיון שנגמר דינם אין התפילה מועילה להם. ו'קצירי' היינו **חולין** ממש[קמז], ו'מריעי' היינו **רבנן**[קמח], ומשמע שהוא סובר שגם הם נחשבים כחולים.

גדר גדול גדרו

עשו גדר במה שהצריכו בעל קרי לטבול בארבעים סאה.

שתבעה אשה

אותה אשה פנויה היתה, וחכמים **גזרו על** היחוד **אף** על הפנויה[קמט].

תקן חצבא

רב נחמן התקין כלי המחזיק מים בשיעור תשעה קבין, כדי ליתן מים לתלמידים [לשפוך[קנ]] עליהם בשחרית - בבוקר קודם **קריאת התורה**[קנא].

לא שנו

לא שנו דסגי בנתינה של תשעה קבין, **אלא** בחולה שראה קרי לאונסו.

המרגיל

חולה המרגיל **וממשיך את** הקרי עליו, כלומר, שראה קרי על ידי **שמשמש מטתו.**

אשתבר חצביה

נשברה הגיגית, כלומר, **אינו צריך לנו,** דחולה לאונסו **לא** שכיח.

כב:

בקילעא

כניסת **הבית,** כלומר, חדר **שלפני הטרקלין** שקורין **פורטיג"ו** בלע"ז [-פרוזדור].

אלמיד

נתחזקו **שבריו** של הכלי שהתקין רב נחמן ונצמדו, כלומר, **צורך** לנו עוד בו.

וקא מיפלגי אמוראי

רב דימי בשם רבי עקיבא ורבי יהודה גלוסטרא, ורבין בשם רב אסי.

דאמר מר

גבי עשר תקנות שתיקן עזרא לישראל כשעלה מבבל בבבא קמא בפרק מרובה (פב.).

אמר רבא הלכתא וכו'

אפלוגתא דאמוראי הוא דפסק רבא - כוונת רבא היא להכריע כן במחלוקת האמוראים [רב דימי ורבין], **דפליגי אליבא דרבנן** - שנחלקו בדעת רבנן הסוברים שבעל קרי צריך לטבול כדי לעסוק בתורה, **מיהו השתא אנן** - אבל אנו עכשיו **כרבי יהודה בן בתירא נהגינן, כדאמר רב נחמן** לעיל (ע"א), **ורב נחמן בר יצחק בתרא הוה** - מהאמוראים האחרונים הוא, והלכה כמותו[קנב].

לעצמו

נתינת תשעה קבין מועילה לענין **לעסוק** בתורה **לעצמו, אבל** ללמד **לאחרים** צריך לטבול **בארבעים** סאה.

ורבי יהודה אומר ארבעים סאה מכל מקום

ארבעים סאה שאמרו, מטהרים בכל ענין שהן, ולקמן מפרש לה.

חד מתני זוגא וחד מתני זוגא

פליגי **ארישא בפירושא דמילתא דתנא קמא** - נחלקו ברישא בפירוש דברי תנא קמא.

אסיפא

נחלקו בדרבי יהודה.

לא שנו אלא בקרקע

לא תימא - אל תאמר ש'מכל מקום' דאמר רבי יהודה, **לאכשורי** טבילה **בכלי אתא** [-הוא בא], **דאין** כשר לטבול **אלא בארבעים סאה בקרקע.** ולקמן **בעי אם** כן **מאי** כוונת רבי יהודה במה שאמר 'ארבעים סאה **מכל מקום**'.

אבל לאחרים ארבעים סאה

והכא נמי - וגם כאן **דלאפוקי** - שלהוציא **אחרים ידי חובתן,** דינו **כ**ללמד **לאחרים דמי,** וצריך טבילה בארבעים סאה.

ציונים והערות

כגזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה. מילי דברכות (ד"ה נהוג). קלט. **כן** היא דרכם של רש"י ותוספות לכנות את מסכת חולין בשם 'שחיטת חולין', כי אינם רוצים להזכיר שם 'חולין' על דברי תורה שהם קדושים. מגיד תעלומה (ברש"י). קמ. **שם** אמר רבא שרבי אלעאי למד דין זה בגזירה שוה 'נתינה' 'נתינה' מתרומה, שנאמר לגבי תרומה (דברים יח ד) 'ראשית דגנך תירשך ויצהרך וגו' תתן לו', ונאמר לגבי ראשית הגז (שם) 'וראשית גז צאנך תתן לו', מה תרומה נוהגת בארץ ישראל ולא בחוץ לארץ, אף ראשית הגז נוהג בארץ ישראל ולא בחוץ לארץ. קמא. **בדווקא** נקט רש"י שנחלקו כיצד אמר בן עזאי דין זה ולא כיצד אמר רבי עקיבא דין זה, משום שרבי עקיבא ודאי אמר דין זה בצינעא, כי מבואר להלן שלדעת רבי עקיבא נתינת תשעה קבין מועלת רק לחולה שראה קרי לאנסו, ולא למי ששימש מטתו, הרי שלרבי עקיבא ודאי אין לפרסם הדבר. יגיעות מרדכי (ברש"י) [ועדיין צריך ביאור מדוע לא פירש כן בדברי נחום איש גם זו]. קמב. **רש"י** לא פירש שהקילו כדעת רבי יהודה בן בתירא ולא טבלו כלל, משום שאם כן היה צריך להביא ענין זה אחר דברי זעירי שאמר שביטלו את הטבילה. וגם משום שאמר 'שמקילין בה' ולא אמר 'שמזלזלין בה' כמו שאמר להלן. וגם יש לומר שרש"י סמך על הירושלמי (ה"ד) שאמר כן בפירוש. חדש האביב (ברש"י). קמג. **בירושלמי** (ה"ד) מבואר שהחמירו לטבול במים חיים. ורש"י לא פירש כן משום שלא יתכן לומר שהחמירו בטומאת בעל קרי יותר משאר טומאות, אלא הכוונה שנהגו כדין וטבלו במקוה של ארבעים סאה, וכן צריך לפרש בדברי הירושלמי ולומר שמים חיים היינו שלא נפסקו חיותן ולא נשאבו בכלי, ומה שאמר 'מחמירים' היינו שלא נהגו כמקילים. הגהות מהרש"ם (ד"ה א"ר). וראה במרומי שדה (ד"ה שמעתי). קמד. **שם** (ע"א) שנינו בברייתא שדרך החולים לטבול פיתם בהיטריות רכות [דלועים קטנים. ר"ן (שם ד"ה ואסור)]. ופירש רבא שאין הכוונה לחולים ממש, אלא לרבנן שהם חשובים כחולים. ופירש הר"ן (שם ד"ה מאן), שאפילו בבריאותן הן תשושי כח, מפני שהתורה מתשת כחם. קמה. '**קצירי**' היינו חולים, ונקראו 'קצירי' משום שנפשם קצרה מחמת חליים. ר"ן (שם ע"ב ד"ה קצירי). קמו. **כלומר,** על החלשים המרגישים רע. קמז. **שאנו** מתפללים עליהם בברכת רופא חולי עמו ישראל. מפרש (נדרים מט: ד"ה מצלינן). קמח. **שאנו** מתפללים עליהם בברכת על הצדיקים 'ועל פליטת בית סופריהם'. מפרש (שם ד"ה מריעי). קמט. **מדברי** רש"י משמע שאותו אחד תבע אותה להתייחד עמה, ואף על פי כן נחשב לדבר עבירה, מפני שחכמים גזרו על היחוד עם פנויה. והוסיף העץ יוסף, שמה שאמרה לו 'ריקא, יש לך ארבעים סאה שאתה טובל בהן', הוא משום שיתכן שמחמת היחוד יבא לידי הרהור ויראה קרי ויצטרך לטבול. אמנם מדברי היעב"ץ והצל"ח (ברש"י) מבואר שביארו את דברי רש"י באופן אחר, והוא שתבע אותה לזנות, וכפשטות לשון הגמרא. וכיון שלא היתה מזומנת לזנות דרך הפקר אין בכך איסור תורה אלא שמדרבנן אסור לבוא עליה, כי כשגזרו חכמים על היחוד עם פנויה, נכלל בזה גם שלא לבעול אותה בדרך זנות [ולזה התכוין רש"י במה שכתב שחכמים גזרו על היחוד עם פנויה]. והטעם שהעמיד רש"י בפנויה, הוא משום שאם היה מדובר בנשואה, מדוע אמרה לו 'יש לך ארבעים סאה', והרי אם אינו חושש לאיסור אשת איש כל שכן שלא יחשוש לתקנת עזרא. אמנם בירושלמי (ה"ד) מובא שהמעשה היה באשת איש, ומבואר שם שבני אדם זהירים בטבילה זו יותר מאיסור אשת איש. קנ. הגהות וציונים. קנא. **לכאורה** אין כוונת רש"י לקריאת התורה של הציבור בבית הכנסת, אלא לקריאת התלמידים את תורתם, אלא שנקט לשון 'קריאת' משום שהרהור בדברי תורה מותר גם למחמירים בטבילה זו. ראה שפתי חכמים (ברש"י) שרצה להוכיח מכאן שדעת רש"י כדעת הרמב"ם (תפילה פ"ד ה"ד) ששתי תקנות היו, מתחילה תיקן עזרא טבילה כדי לעסוק בתורה, ובית דין שעמדו אחר כך תיקנו אף לתפילה. קנב. **אף** על פי שרבא היה אחרי רב נחמן בר יצחק, ואם כן יש לפסוק הלכה כמותו ולא כרב נחמן בר יצחק, מכל מקום רבא עצמו לא היתה כוונתו להכריע כן הלכה למעשה, אלא רק הכריע במחלוקת האמוראים הסוברים שאסור לבעל קרי לעסוק בתורה. אבל לא משמע כן מדברי רבא שאמר 'הלכתא'. דברי דוד (לעיל ע"א ד"ה אמר), וראה שם מה שכתב עוד. אמנם המילי דברכות (ברש"י) כתב לבאר על פי דברי קיצור כללי התלמוד, שהיו שני רב נחמן בר יצחק, ואותו המוזכר כאן היה אחר זמנו של רבא. וגם במלאכת שלמה (פ"ג מ"ד ד"ה נעל) כתב, שרב נחמן בר יצחק היה לאחר רבא, ומשום כך הלכה כמותו. והרשב"א (ד"ה אמר) כתב, שרבא פסק כן להלכה לאותם המחמירים על עצמם ואינם נוהגים כרבי

דנפול עילואי

לאו דוקא שנפלו עלי ארבעים סאה, אלא טבלתי בארבעים סאה[קנג].

לא הסי ולא הסי

לא הוצרכתי לא לזו ולא לזו, שלא ראיתי קרי[קנד].

טבל

רב חמא טבל בערב פסח ובירך על הטבילה[קנה], ורגיל היה לעשות כן בכל ערב פסח, כלומר לטבול בארבעים סאה, דהוה ליה ללמד אחרים[קנו], ובשאר ימות השנה לא היה טובל בארבעים סאה, אלא נותן עליו תשעה קבין[קנז].

ולית הלכתא כוותיה

ואין הלכה כרבי חמא שהיה טובל לקריו, דכי היכי דללמוד לעצמו די בנתינה של תשעה קבין ואין צריך דווקא לטבול בארבעים סאה, ללמד לאחרים נמי - גם די בנתינה של תשעה קבין.

אי נמי - או יש לפרש באופן נוסף מה שאמרה הגמרא שאין הלכה כמותו, דקיימא לן כרבי יהודה בן בתירא הסובר שבעל קרי אינו צריך לטהר עצמו לדברי תורה כלל, ואינו צריך נתינה של תשעה קבין.

לא יפסיק

לא יפסיק תפלתו לגמרי, אלא יקצר כל ברכה וברכה, ואומר כל הברכות בקוצר, שיאמר פתיחתה וחתימתה בלבד[קנח].

עד שיתן לתוכן מים

ובגמרא (להלן כה:) מפרש[קנט], כמה מיא רמי ואזיל - כמה מים מטיל לתוכם, למים הרעים ומי המשרה, ויבטלם, ויוכל להתפלל, שהרי רבים הם[קס]. ומפרש לה בחסורי מחסרא - שיש ללמוד את המשנה כאילו היא חסרה, והכי קתני - וכך יש ללמוד בה, לא יקרא אצל מי רגלים עד שיתן לתוכן מים.

וכמה ירחיק מהם

וכמה צריך להרחיק ממי רגלים[קסא] ויהיה מותר לקרות.

מגמגם

מגמגם פירושו, קורא במרוצה[קסב].

יותר משלשה פסוקים

כגון שהיה קורא בתורה בבית הכנסת[קסג], דאי אפשר לפחות בקריאה בתורה משלשה פסוקים, כדתנן (מגילה כג:) הקורא בתורה לא יפחות משלשה פסוקים, ולכן משלים עד שלשה פסוקים ומפסיק.

והסניא לצדדין

והרי שנינו בברייתא שמסתלק לצדדים, ואין צריך להלך עד שתהא הצואה לאחוריו.

דאפשר

כאשר אפשר לילך לפניו, ילך לפניו עד שתהא לאחוריו בריחוק ארבע אמות.

לא אפשר

כאשר אי אפשר לילך לפניו, כגון שיש נהר לפניו, מסתלק לצדדים, בריחוק ארבע אמות, ומתפלל.

כג.

דמר סבר

כל המפסיק בתפלתו, אם שהה בינתיים כדי לגמור את כולה, חוזר לראש התפילה, כדאמרינן לגבי קריאת שמע לקמן (כד:)[קסד]. ובשהה קא מיפלגי הכא - וכאן נחלקו באופן ששהה כדי לגמור את כולה.

הא אם שהה אם לא שהה מיבעי ליה

לפירוש זה שנחלקו בדין שהה כדי לגמור את כולה, אם חוזר לראש התפילה, במילתא - בדבריהם דרב חסדא ורב המנונא, מיבעי ליה לאפלוגי - צריך היה לחלק, בין שהה כדי לגמור את כולה לבין לא שהה, שאם לא שהה, לפי כולם אינו חוזר לראש. ומדלא אפליג - ומכך שלא חילק, שמע מינה, שמי שאומר שחוזר לראש התפילה, אפילו בדלא שהה כדי לגמור את כולה קאמר[קסה].

גברא דחויא הוא

כשהתחיל להתפלל וכבר היה צריך לנקביו, אדם דחוי הוא מלהתפלל, הלכך, מה שהתפלל באותו הזמן, אינה תפלה, ולכן חוזר לראש.

ומר סבר גברא חזיא

הצריך לנקביו, אף על פי שמתחילה יודע שאינו יכול להמתין עד שיסיים תפלתו[קסו], לדעת האומר שאינו חוזר לראש, תפלה ראויה היא מה שהתפלל, קודם שתיתה - קודם ששתתו מים על ברכיו, ולכן חוזר להיכן שפסק.

ועד כמה

ועד כמה צריך שישער בעצמו שיהיה יכול להעמיד עצמו מנקביו בכדי שיהא מותר לו להתחיל בתפלה[קסז].

ציונים והערות

יהודה בן בתירא. קנג. וכמו שהתבאר לעיל (ע"א) שארבעים סאה מועילים רק בטבילה ולא בנתינה. יעב"ץ (ברש"י). אמנם הרש"ש (שם) כתב, שיש אופן שאדם שנפלו עליו ארבעים סאה נטהר, הובאו דבריו בילקוט ביאורים. קנד. ואין צריך לומר שרב הונא לא היה נשוי ולא ראה קרי מעולם, אלא אפשר לומר שבאותו יום לא ראה, ואיננו טבול יום, ועדיף הוא מהם שהם טבולי יום. צל"ח (ד"ה דליכא). ובחדש האביב (ד"ה אמר להו) הביא בשם גורי האר"י, שהטובל לקריו נשאר עליו רושם של טומאה כל אותו היום. אמנם השיטה מקובצת (ד"ה אמר להו, בפירוש השני) ביאר, שראה קרי, ומה שאמר שלא טבל ולא נפלו עליו תשעה קבין, התכוין לומר שיכול הוא לברך אף שלא נטהר, כיון שהלכה כרבי יהודה בן בתירא שביטלו את טבילת עזרא. קנה. יעב"ץ (ברש"י) וצל"ח (ד"ה רב) ועוד. וכתב הצל"ח, שלכך הוצרך רש"י לפרש כן, שאם לא כן מה שייך דברי הגמרא שאין הלכה כמותו, וכי אין אדם רשאי להחמיר על עצמו ולטבול, אבל לפי מה שפירש שבירך על הטבילה מובן מה שאמרו שאין הלכה כמותו, כדי להשמיענו שאם רוצה להחמיר על עצמו וטובל אין לו לברך על הטבילה, וכמו שכתבו התוספות (ד"ה ולית, בפירוש השני) לענין בעל קרי הטובל בערב יום הכפורים שאין לו לברך על הטבילה. והשלמה משנתו (ברש"י) פירש, שכוונת רש"י לומר שהיה דרכו לברך בליל הסדר למי שלא היה יודע לברך, שהיה צריך להוציא את בני ביתו בברכות שאומרים בפסח, כגון ברכת אשר גאלנו וברכות מצה ומרור, שאינם שגורות בפיהם. ולכך טבל בארבעים סאה כיון שהוא כמו ללמד לאחרים [וכן ביאר השיטה מקובצת (ד"ה ולית)]. ומה שאמרה הגמרא שאין הלכה כמותו, אף שיש לומר שגם אם אין צריך לטבול מכל מקום הוא החמיר על עצמו. משום שאף קודם שביטלו את הטבילה לא היה צריך לעשות כן, כי רק ללמד לאחרים צריך לטבול בארבעים סאה, אבל להוציא אחרים ידי חובת ברכות די בנתינת תשעה קבין. קנו. לפירוש היעב"ץ והצל"ח (הובא בהערה לעיל) כוונת רש"י בתיבות 'דהוה ליה' שהיו לו אנשים שהיה צריך להוציאם ידי חובתם. ולפירוש השלמה משנתו (שם) כוונת רש"י לבאר שלכך הוצרך לטבול כיון שמה שמברך לאחרים נחשב כמלמד לאחרים. קנז. אבל כשהיה רוצה להוציא את הרבים היה טובל גם בשאר ימות השנה, אלא שבערב פסח דרכו היתה להוציא את הרבים. יעב"ץ (ברש"י). קנח. רע"ב (ברכות פ"ג מ"ה). קנט. בהגהות הב"ח (אות א) הגיה 'ובגמרא פריך'. קס. רש"י (להלן כה: ד"ה וכמה). והיא קושיא, כיצד אפשר לבטל מים אלו על ידי עירובם באחרים. קסא. ומשמע מדבריו, שהולכים דברי המשנה רק על מי רגלים, אבל על מי המשרה ומים הרעים אין צריך להרחיק ארבע אמות מחמת ריחם, ורק יש דין שלא יתכסה בהם בעודו קורא את שמע. מילי דברכות (ד"ה וכמה) ושלמה משנתו (כה: ברש"י ד"ה וכמה). ובמאירי (ד"ה ולא) כתב, שיש להרחיק ארבע אמות אף ממי המשרה ומים הרעים. קסב. במגילה (לא:) כתב רש"י (ד"ה מגמגם) 'קרא אותן במרוצה ובקושי'. ורבינו יונה (לעיל ע"א ד"ה שהיה) ביאר, שמגמגם היינו שלא קורא בצחות אלא בגמגום. ועוד הביא, שיש מפרשים שהכוונה שקורא בלא אזכרות שם שמים. קסג. ודייק המגיד תעלומה (ד"ה ר' מאיר), שהקורא בתורה בביתו ונזכר שהוא בעל קרי, חייב להפסיק מיד ולא להמתין שלשה פסוקים. ולדעת תנא קמא הסתפק האם יכול להמשיך בקריאתו או לא. קסד. שהיה רבי אבהו הולך אחרי רבי יוחנן והיה קורא קריאת שמע, וכשהגיע למבואות המטונפים הפסיק קריאתו, וכשיצאו משם שאל את רבי יוחנן להיכן יחזור, ואמר לו רבי יוחנן אם שהית כדי לגמור את כולה חזור לראשה ואם לא, המשך מהיכן שהפסקת, וראה שם בשיטת מי אמרה. קסה. ובתפארת שמואל (על הרא"ש סי' כג אות כד) פירש, שהיה להם לחלוק לגבי סתם מתפלל ששהה באמצע תפילתו כדי לגמור את כולה, ולא במקרה שהיו מים שותתים, ומכך שחלקו במקרה שהיו מים שותתים מוכח, שבאופן זה אף בלא שהה כדי לגמור את כולה, חולקים אם חוזר לראש התפילה. קסו. ואף שלהלן בסמוך אמרו 'הנצרך לנקביו אל יתפלל, ואם התפלל תפילתו תועבה', היינו דווקא לגדולים אבל לקטנים אין צריך לחזור. מגן אברהם (סי' צב סק"א). וראה בילקוט ביאורים שהובא טעם החילוק. ובאליה רבה (שם סק"ג) נחלק על המגן אברהם, וכתב שכן הדין אף לקטנים. וביאר, שאין ראיה מסוגייתנו, כיון שאין לפרש דברי הגמרא 'גברא דחויא' ו'גברא חזיא' בנצרך קודם שהתחיל, אלא בנצרך תוך כדי התפילה, וכפי שפירש הרא"ש (סי' כג), שנחלקו על שעת השתיתה עצמה, האם באותו הזמן חשוב כדחוי או כראוי, שהאומר שחוזר לראש סובר שבאותה שעה הרי הוא דחוי מן התפילה, וכיון שנדחה צריך לשוב ולהתפלל מתחילה, והאומר שחוזר למקום שפסק סובר שאף באותה שעה ראוי הוא מעיקר הדין להתפלל, שאף שאסרה תורה להתפלל כנגד עמוד הקילוח של מי רגלים (להלן כה.), אין נחשב לעמוד הקילוח אלא כשזורם מול פניו ממש, אבל כששותתים המים מבעד לבגדיו, אין זה נחשב לעמוד הקילוח, ורק רבנן החמירו שיפסיק להתפלל, ולכן אין צריך לשוב ולהתפלל מתחילה. קסז. והרמב"ם (תפילה פ"ד ה"י) כתב שזהו בדיעבד, שאם אינו יכול לעצור נקביו בשיעור זה תפילתו תועבה, ואם יכול לעצור בעצמו תפילתו תפילה, אולם לכתחילה אסור לו להתפלל אם צריך לנקביו אף אם יכול לעצור בעצמו. והרי"ף גרס 'אבל יכול לעמוד על עצמו מותר', וכפירוש רש"י שמותר לכתחילה. וכתב הצל"ח (ד"ה הנצרך), שדייק רש"י את דבריו מלשון הברייתא 'הנצרך לנקביו אל יתפלל, ואם התפלל תפילתו תועבה', שהיה די לומר 'הנצרך לנקביו ומתפלל, תפילתו תועבה', שמכך כבר משמע שאסור להתפלל, ומכך שנאמר 'אל יתפלל' משמע, שבמקרה שיכול לשהות בעצמו, מותר לו להתפלל לכתחילה. להלן אומר רבי שמואל בר נחמני בשם רבי יונתן, שהנצרך לנקביו לא יתפלל, משום 'הכון', והקשה בפרי מגדים (סי' צב אשל אברהם סק"א), מה בא רבי יונתן לחדשנו, שהלא הם דברי ברייתא 'תנו רבנן הנצרך לנקביו אל יתפלל', וגם מן הלימוד של 'הכון' משמע שהוא מצוה לכתחילה אבל לא לעכב, והברייתא אמרה שתפילתו תועבה. ולדברי הרמב"ם שסובר שאף אם יכול לשהות עצמו לכתחילה לא יתפלל מובן, שאפשר לומר, שבא רבי יונתן לחדש שלכתחילה אל יתפלל אף אם יכול לשהות עצמו, ודברי הברייתא הולכים

היכא דמפני

יש מי ששונה להאי - למימרא זו ששנינו 'במה דברים אמורים בשאינו יכול לעמוד על עצמו, אבל יכול לעמוד על עצמו, תפילתו תפילה', במתניתא גופא - בתוך דברי הברייתא עצמה, ולא משמעתא - ולא מן השמועה דרב זביד ורב יהודה, וכי איירי אינהו - ומה שעוסקים דבריהם[קסח], בשיעורא הוא דאיירי - בשיעור הם עוסקים, כמה צריך שיוכל לעצור בנקביו בשביל שיהיה מותר לו להתחיל להתפלל.

השמר עצמך שלא תחטא

שמור עצמך שלא תחטא ותצטרך רגלך ללכת אל בית האלהים להביא חטאת לכפרתך[קסט].

הוי קרוב לשמוע

'הוי קרוב לשמוע' פירושו, היה קרוב לשמוע דברי תשובה ולשוב בעת הבאת קרבנך, וטוב הדבר מתת אותו ככסילים, אשר מביאים את הקרבן בלא תשובה[קע].

שמור נקביך

'שמור רגלך כאשר תלך אל בית האלהים' נדרש, שמור נקביך מבין רגליך. ולשון זו של 'שמור רגלך' שייכת לענין הנקבים, כמו 'ויבא שאול להסך את רגליו' (שמואל א' כד ג), שמשמעו להפנות לצרכיו הגדולים[קעא]. וכוונת הפסוק, שמור נקביך שלא יפיחו בשעת התפילה[קעב].

בית הכסא קבוע

בית כסא קבוע היינו שיש בו צואה. וכל בתי כסאות שבגמרא על פני השדה הם בלא חפירה, אלא נעשים על פני הקרקע[קעג].

עראי

בית כסא עראי פירושו, שזה - אותו אדם הנפנה שם, מתחיל עכשיו לעשותו בית הכסא בעשיית צרכיו הגדולים, וקודם לא נפנו בו צרכים גדולים.

חולץ ונפנה לאחר

ויאחז תפילין בידו בשעה שנפנה, כדאמרינן לקמן, שהתקינו שיהא אוחז התפילין בידו ונכנס עמהם לבית הכסא. ובבית כסא קבוע נמי אוחזן בידו בזמן עשיית צרכיו, אלא שצריך לחלצן ברחוק ארבע אמות מבית הכסא, שבזמן שהם בראשו, הם בגלוי[קעד], וגנאי הדבר[קעה].

מהו שיכנס בתפילין

שאלת הגמרא 'מהו שיכנס אדם בתפילין לבית הכסא', כשהן בראשו[קעו] קאמר[קעז].

שמא יפנה בהן

חוששים שמא יפנה בהם צרכיו הגדולים, שזה ודאי אסור כפי ששנינו.

בחורים הסמוכים לבית הכסא

חורים הסמוכים לבית הכסא, היינו לפנים מן הגדר בשדה שהוא נפנה בה, ונותנן בחורים שבכותל המפריד בין השדה לרשות הרבים בצד הפונה לבית הכסא.

בחורים הסמוכים לרשות הרבים

חורים הסמוכים לרשות הרבים, היינו חורי כותלי מחיצות השדה שנפנה בה לצד הפונה לרשות הרבים, ומעלת חורים אלו על פני חורים הסמוכים לבית הכסא שאין עכברים מצוין במקום הילוך בני אדם. והוא יכנס לאחורי הגדר לפנות, כלומר, לאחר שהיה מניחם בחורים היה נכנס לאחורי הגדר ונפנה שם.

גוללן

ברצועות שלהן[קעח].

שלא תהא רצועה[קעט]

ובלבד שלא תצא רצועה מתחת ידו בשיעור טפח, ומשום שיש בה קדושה, שהרי בהן הוא קושרן. ובקשר של תפילין של ראש נראה בעשייתו כמין דל"ת על שם אחת מאותיות של שדי, והשי"ן עשויה בכותלי הקציצה החיצונה - בבית התפילין של ראש מבחוץ יש כפל בעור בצורת האות שי"ן, והיו"ד עשויה בראש רצועת תפילין של יד שקושר בתחילת הרצועה קשר לתפילין ורצועה קטנה מאד יוצאת בקצה הקשר וכפוף ראשה ונראית כמין יו"ד ושלש אותיות אלו הם אותיות שדי.

ואוחזן בימינו

אוחזם בימינו בדווקא, שלא בבגדו, כדי שלא יפלו[קפ].

ביום

כשחולצם ביום, דהיינו, כשהוא חולצן בשביל בית הכסא, גוללן כמין ספר, כדאמרן - כפי שנאמר לעיל בדברי רב מיאשא.

ובלילה

ובלילה, שאינו זמן תפילין, כשהוא חולצן בביתו על מנת להצניע עד הבקר[קפא].

עושה להם כיס טפח

עושה להם כיס דחללו - שיש בחללו טפח, דחשיב - שחשוב הכלי על ידי כך כאהל להפסיק בינם [-בין התפילין] לקרקע[קפב].

לא שנו

לא נשנה דין זה, דבעי - שצריך שיהיה בחללו טפח, אלא בכלי שהוא כליין, כלומר, כים העשוי לצרכן, דכליין - שכלי המיוחד להם קרוב להיות - מסתבר הוא שיהיה בטל אצלם, הילכך בעינן דבר הניכר, שיהיה בחללו טפח, בשביל שיהא חוצץ בפניהם.

שהרי פכין קטנים מצילין

שהרי פכים קטנים בהיקף צמיד פתיל - בכיסוי המהודק על פיהם, באהל המת, ואף על גב דלא

ציונים והערות

במקרה שאינו יכול לשהות עצמו, שאז תפילתו תועבה, אולם לדברי רש"י שסובר שאם יכול לשהות עצמו מותר לכתחילה, מה בא להשמיענו. וביאר, שלעיל בברייתא מדובר בגדולים, שאם אינו יכול לשהות עצמו אין תפילתו תפילה, ורבי יונתן מדבר בקטנים, שאף שאם התפלל בעודו נזקק להם תפילתו תפילה, מכל מקום לכתחילה לא יתפלל משום 'הכון'. קסח. **הובא** בהגהות וציונים בשם מהרש"ל, שרב זביד אמר דבריו בשם רב יהודה, ולפי זה מובן לשון 'אינהו' ברש"י. קסט. **ובפירושו** על הפסוק הוסיף רש"י, השמר שלא תחטא ותצטרך ללכת לבית האלהים בשביל להביא חטאות ואשמות, אלא תלך לשם בשביל להביא קרבן שאינו על חטא כתודה וכנדבת שלמים. קע. **המהרש"א** (ח"א ד"ה מ"ד) כתב, שפשטות הפסוק משמע כמו שפירש רש"י על הפסוק (קהלת ד יז), ש'וקרוב לשמוע מתת כסילים זבח' משמעו, שעדיף לשמוע בקול ה' ולא לחטוא מלחטוא ולהביא קרבן, וכעין מה שאמר שמואל לשאול (שמואל א' טו כב) 'החפץ לה' בעולות וזבחים כשמוע בקול ה''. קעא. **רש"י** (על הפסוק שם). קעב. **וסובר** רש"י, שאף שלשון זו שייכת לענין הנקבים בכללות, כאן מתפרש הדבר לענין הפחה, שזוהי השמירה השייכת בתפילה. והטור (או"ח סי' נב) ושאר מפרשים מבארים בצרכים ממש, שיזהר אדם שלא יזדקק לצרכים בשעת התפילה, ולכן ינקה עצמו ויבדוק גופו קודם התפילה, וכעין הדרשה קודם לכן מן הפסוק של 'הכון'. קעג. **ובית** הכסא שהוא בחפירה אזי הוא רשות לעצמו, והמקום שלמעלה אין לו דין בית הכסא כלל ומותר להיכנס אליו עם תפילין. משנה ברורה (סי' מג ס"ק יג). קעד. **מכאן** משמע שסובר רש"י שדווקא תפילין של ראש שהם גלויים ונעשים לאות אסור להיכנס בהן, אבל תפילין של יד שאינם בגלוי, שלא נעשו לאות, כנדרש מהנאמר (שמות יג ט) 'והיו לך לאות' ולא לאחרים לאות (מנחות לז:), מותר להיכנס בהם לבית הכסא. שמן רקח (ברש"י). קעה. **בדברי** רש"י אלו מבואר שאין איסור בכניסה לבית הכסא עם תפילין, אלא שהוא גנאי בעלמא ואינו ראוי, וארבע אמות הקרובות לבית הכסא הרי הם כבית הכסא לענין זה. פני יהושע (ברש"י, בא"ד). קעו. **גם** מדברי רש"י כאן שאומר 'כשהם בראשו' משמע כפי שהתבאר בדבריו לעיל שאין איסור כניסה לבית הכסא עם תפילין אלא בתפילין של ראש. שמן רקח (שם). קעז. **ולא** כפי מה שעוסקת הגמרא בהמשך על מי שחלץ תפיליו אם מותר לו להיכנס בעודם בידו או לא. בביאורי הפשט הובאו דברי הראשונים ששאלו מדברי הגמרא קודם, שצריך לחלצם בריחוק ארבע אמות מבית הכסא ואיך שואלת עתה שאפשר שיכנס ועודם בראשו, ומה שביארו בדבר. ובשיטת רש"י ביאר הפני יהושע (ברש"י ד"ה חולץ), שכיון שאין זה איסור גמור אלא גנאי בעלמא כפי שהתבאר, שואלת כעת הגמרא האם כשנכנס להשתין אפשר שמותר, ואדרבה, אפשר שעדיף שלא יחלוץ שלא יזדקק לברך עליהם כשיחזור ויניחם ויהיה זה ברכה שאינה צריכה, או שמא אסור ומשום החשש שמא יפנה כמתבאר. קעח. **והרמב"ם** (תפילין פ"ד הי"ז) כתב, שגוללן בבגדו. קעט. **דיבור** זה מקומו אחר דיבור המתחיל 'ואוחזן בימינו'. הגהות וציונים. קפ. **מלשון** רש"י כאן שכתב 'שלא בבגדו', וכן ממה שכתב רש"י לעיל (ד"ה חולץ) בפשטות שגם בבית הכסא קבוע אוחזם בידו בשעת עשיית הצרכים, הוכיח הפני יהושע (ברש"י כאן ולעיל), שסובר רש"י, שלהלכה אוחזם בידו דווקא ולא בבגדו, וכבית הלל ושלא כרבי עקיבא. והברייתא הראשונה שאומרת 'התקינו שיהא אוחזן בבגדו ובידו ונכנס', סוברת שצריך לאוחזם בבגדו ובידו, והברייתא השניה שאומרת 'התקינו שיהא אוחזן בידו ונכנס', סוברת שאוחזם בידו לבד, ועל זה אמר רב מיאשא 'הלכה גוללן כמין ספר ומניחן בידו', שלהלכה אוחזם בידו דווקא ולא יחד עם בגדו, ומטעם שחוששים שמא יפלו כפי שכתב רש"י כאן. והצל"ח (ד"ה ואוחזן) דקדק זאת מגוף דברי רש"י שממעט דרך בגדו, שאם נאמר שכוונתו שלא יחזיקם בבגדו לבד, מה חידוש יש בכך, והלא הגמרא כבר אמרה שאין אפשר לומר כן, אלא ודאי בא לומר ולפרש בדברי רב מיאשא, שאוחזם בידו לבד, בלא בגדו. קפא. **והיינו** שאין כוונת הגמרא 'ובלילה' כשנצרך לבית הכסא, אלא בכל יום כשחולצם מחמת הלילה להצניעם עד הבוקר [שהרי אין מניחים כלל תפילין בלילה]. ובשיטה להר"א אלשבילי (נדפס בגנזי ראשונים, ד"ה ביום) פירש, שכל דברי הגמרא הם כשחולצם בשביל להיכנס לבית הכסא, אלא שביום שהוא חולצם רק בשביל להיכנס עמהם לבית הכסא ואחר כך חוזר ומניחם, אינו צריך להניחם בכיס אלא גוללם ואוחזם בימינו, אך בלילה שאינו זמן תפילין, אף שיש דין שאם הם בראשו אין צריך לחלצם, מכל מקום אם חולצם שוב אינו חוזר ומניחם (מנחות לו.), ולכן בלילה, כשנכנס לבית הכסא וצריך לחלצם ואינו יכול לשוב ולהניחם, ישימם בכלי ואל יכנס עמהם בידו. קפב. **ומחמת** הפסק זה יכול להניחם על גבי קרקע ואין בכך בזיון להם. פני יהושע (ד"ה אמר) בדברי רש"י. וכתב רבינו יונה (ד"ה אמר) בדברי רש"י, שביום שהוא זמן תפילין יכול להניחם על גבי קרקע בשביל שיהיו מזומנים לו להניחם, אבל בלילה שאינו זמן תפילין מניחם בכיס. ובראב"ה (ד"ה אלא בכיס) פירש באופן אחר, שאחר

הוו טפח, חייצי - חוצצים למה שבתוכם ומצילים מן הטומאה.

אמר הואיל והתירו רבנן

הואיל והתירו רבנן **לאוחזן** - את התפילין, **בידו** בבית הכסא **משום שמירתן**, שבחורי רשות הרבים עלולים להיגנב על ידי עוברי דרכים, ובחורי בית הכסא עלולים להינטל על ידי עכברים.

כג:

שמרוני

ישמרוני, כלומר, **אכניסם** **עמי**[קפג] וישמרוני מן המזיקין.

לא יאחוז בידו וכו' ויתפלל

לא יאחוז אדם תפילין או ספר תורה בעודו מתפלל, לפי **שאין דעתו מיושבת עליו בתפלה,** שהרי לבו ומחשבתו **תמיד עליהן, שלא יפלו מידו** ויתבזו[קפד].

ולא יישן בהן

ולא יישן עמהם **שמא יפיח**[קפה].

הרי הן כיוצא בהן

הרי הם כתפילין וספר תורה **לענין תפלה,** שאסור לאחזם בעודו מתפלל, ולפי **שדואג עליהן** שלא יפלו, **שלא תפול הסכין** ותזיקנו, **והקערה** תפול **ותשפך, והמעות** יפלו **ויאבדו**[קפו] **והככר** יפול **ויטנף,** ואין דעתו מיושבת עליו בתפילתו.

אין הלכתא כי הא מתניתא

אין הלכה כברייתא זו **דקתני** - ששנינו בה **שלא ישתין בתפילין**[קפז].

דבית שמאי היא

ברייתא זו הולכת בשיטת בית שמאי **דאמרי לעיל** (ע"א), הנכנס לבית הכסא קבוע, חולץ תפיליו ומניחן **בחלון הסמוך לרשות הרבים, ולא יכניסם בידו ויכנס,** ודבריהם אמורים אף בבית הכסא עראי.

דאי בית הלל

אין ברייתא זו בשיטת בית הלל, **דהא אמרי** - שהרי אמרו לעיל, **שאוחזן** לתפילין **בידו, ונכנס** עמהם לבית הכסא.

בית הכסא עראי

בית הכסא עראי פירושו, **כגון שעומד להשתין, שאין אדם הולך בשבילם לבית הכסא** המיוחד לכך אלא משתין בשדה וכדומה, **והפעם הזאת** שמשתין נעשה המקום הזה **בית הכסא תחלה,** והוא נקרא בית הכסא עראי[קפח].

שאסרתי לך כאן

כוונת הברייתא 'דברים שהתרתי לך כאן', היינו **בבית הכסא קבוע**[קפט].

מאי לאו תפילין

האם אין דברי הברייתא הולכים על תפילין בבית הכסא, **שאמרו בית הלל, שאוחזן בידו ונכנס לבית הכסא קבוע,** וכוונת הברייתא כאן, **שלהשתין בהם אסרו, וכדמפרש טעמא לקמן**[קצ].

הא לא שני

הרי לא התירו בית שמאי **בבית הכסא קבוע** להיכנס עם תפילין.

כי תניא ההיא

הברייתא של 'דברים שהתרתי', **לאו לענין תפילין תניא, אלא לענין גלוי טפח וטפחיים,** שהדין הוא, **דלגדולים אינו מגלה אלא טפח, ולקטנים מגלה טפחיים, ועלה קאי** - ועל זה הולכים דברי הברייתא, ופירושו, גלוי **טפחיים שהתרתי לך כאן,** בבית הכסא עראי, **אסרתי לך כאן,** בבית הכסא קבוע.

מאי לאו כו'

ובגדולים לאחריו טפח ולפניו ולא כלום, ובקטנים מגלה לפניו טפחיים ולאחריו טפח, **והיינו דקאמר לעיל** בברייתא, **דברים** שהתרתי לך **בבית הכסא עראי,** גילוי טפחיים, **אסרתי לך בקבוע.**

אלא אידי ואידי בגדולים

אלא ודאי, שתי הברייתות עוסקות בגדולים, **ומתוך שהוא דוחק עצמו** לגדולים **הוא בא לידי קטנים, הלכך, באיש מלאחריו טפח ומלפניו טפחיים** אף שאינו בא לעשות אלא גדולים, **ובאשה** מלפניה **ולא כלום**[קצא]. **והכי קאמר הא דלעיל** - וכך כוונת הברייתא של 'דברים שהתרתי', **דברים שאסרתי לך באשה,** דהיינו לגלות לפניה משהו, **התרתי לך באיש**[קצב].

אי הכי

אם כן, **דלענין טפח וטפחיים** באיש ואשה, **קתני** - נשנתה הברייתא של **'דברים שהתרתי לך כאן אסרתי לך כאן'.**

הא דקתני עלה

מה ששנינו **בסיפא דידה** - בסיפא של ברייתא זו עצמה, **'וזה הוא** קל וחומר **שאין עליו תשובה',** ופירושו **שבדבר הזה** שאמרתי, **יש לך להשיבני** ולהקשות עלי מקל וחומר, **ואין לי עליו תשובה** להחזיר לך. **אי אמרת בשלמא** - מובנת כוונת הברייתא אם תאמר, **שבתפילין קאמר** [-עוסקת הברייתא] **וכדאמרן** - וכפי שאמרנו לעיל, וכשיטת **בית הלל היא,** והיינו שדברים שהתרתי לך בבית הכסא קבוע [להיכנס להשתין עם תפילין בידו] אסרתי לך בעראי, ולפי זה, **היינו דקתני** - זהו מה שכתוב 'וזהו קל וחומר שאין עליו תשובה', **דיש כאן להקשות** קל וחומר, **השתא** - אמור מעתה, אם **בית הכסא קבוע, שרי** - מותר להיכנס אליו עם תפילין, **בית הכסא עראי, מיבעיא** - וכי נצרך לומר שמותר, **ואין לי תשובה להשיבך עליו** - על קל וחומר זה, ומובנים דברי הברייתא לפירוש זה. **אלא אי אמרת** שהברייתא עוסקת **לענין טפח וטפחיים,** שדברים שהתרתי לך באיש, לגלות טפחיים, לא התרתי לך באשה, **מאי קל וחומר יש להקשות כאן.**

תיובתא דרבא אמר רב ששת

פירכא היא לדברי רבא בשם רב ששת, **דאמר** לעיל, שהברייתא שאוסרת להשתין עם תפילין בידו, בשיטת **בית שמאי היא, ולא** בשיטת **בית הלל. דאם כן** - שאם כדבריו, שבית הלל סוברים שמותר להיכנס לבית הכסא עראי עם תפילין, **לא משכחת מידי לאוקמה** - לא תמצא במה להעמיד הך **ברייתא דקתני** - ברייתא זו ששנינו **'מאי שהתרתי לך כאן אסרתי לך כאן',** שהרי הוכיחה הגמרא שאין להעמיד ברייתא זו לענין טפח וטפחיים, ולדבריו אין להעמידה אף בתפילין, כיון שסובר

ציונים והערות

שמניחם בכלי טפח יכול להכניסם כך לבית הכסא. וכן כתב השולחן ערוך (או"ח סי' מג ס"ו), שמי שנזקק לצרכיו ותפילין בראשו, ואין שהות לאחר שיסיים צרכיו להניחן קודם שתשקע החמה, לא יכנס בהם לבית הכסא בעודם בידו ואף לא להשתין בהם, אלא מניחם בכלי ואוחז בכלי ונכנס עמו. קפג. **שכמו** שאני מכניסם עמי לשמרם, כך גם הם ישמרוני. שפתי חכמים (ברש"י). קפד. **ופירש** המלא הרועים (ד"ה ת"ר), שמה שפירש רש"י טעם הדבר משום שמסיחים את דעתו מן התפילה מחמת שחושש שיפלו, ולא פירש להיפך, שמחמת כוונת התפילה יש לחשוש שיפלו מידו ויתבזו, היינו משום שלהלן אומר שמואל שסכין מעות וככר הרי הם כיוצא בהם, ומשמע שמחמת אותו הטעם אסור להחזיקם, ושם בודאי אין לפרש מצד שחוששים שיפלו מידו [שהרי אין בהם כל קדושה], אלא ודאי מצד שכיון שחושש הוא שיפלו מידו מסיחים דעתו מהתפילה, ולכן יש לפרש כן גם כאן. קפה. **כאן** כתב רש"י שהוא משום החשש שמא יפיח, ובסוכה (מה: ד"ה לא יישן) כתב שהוא משום החשש שמא יפלו מידו בעודו ישן. וכן פירש בפסקי הרי"ד בסוגייתנו (ד"ה ת"ר), וביאר (ד"ה והא), שזהו כדברי הגמרא שם (כו.), שמקשה הגמרא מדברי הברייתא כאן שאמרה שאין ישן אדם עם תפילין לא שינת עראי ולא שינת קבע, ובברייתא אחרת נאמר ששינת קבע אינו ישן אבל שינת עראי ישן, ומתרצת, שאם התפילין בידו אינו ישן בהם לא עראי ולא קבע שמא יפלו מידו, ואם התפילין בראשו, שאין חשש שמא יפלו, שינת קבע אינו ישן, שחוששים שמא יפיח בהם, אבל שינת עראי ישן לפי שאין חוששים להפחה בשינת עראי. ומחמת הסוגיא שם כתב בהגהות הגר"א שיש לגרוס ברש"י 'שמא יפיל' ולא 'שמא יפיח'. ובתלמוד מפורש (ד"ה מיהו) הביא, שבא רש"י לבאר לשון דברי הברייתא שאמרה 'לא שינת קבע ולא שינת עראי', שמספיק היה לומר שלא יישן בהם, ומכך שכופלת הלשון יש לפרשה בדרך לא זו אף זו, שלא רק שלא יישן בהם שינת קבע [כשהם בראשו] ומשום שמא יפיח בהם, אלא אף שינת עראי לא יישן בהם [כשהם בידו] ומשום שמא יפלו כפי שמפרש בסוכה. ובילקוט ביאורים הובא כמה מן האחרונים שאחזו בדברי רש"י כפשוטם, שמדובר שהם בראשו, ואסור שמא יפיח בהם אף בשינת ארעי. קפו. **בסוכה** (מח: ד"ה ומעות) כתב רש"י 'שלא יתפזרו'. וכתב במראה הפנים (על הירושלמי, פ"ב ה"ה ד"ה לא), שיש הבדל בין שני הפירושים, שלפירוש שדואג שלא יתפזרו, אם צרורים הם אין טורדים אותו, ולפירוש שדואג שלא יאבדו אף אם הם צרורים חושש עליהם. קפז. **דקדק** השפתי חכמים (ברש"י), שבא רש"י לומר, שהברייתא לעיל שאומרת לא ישתין עמהם, מדברת בין על ספר תורה ובין על תפילין, וכעת שאומר רב ששת שאין הלכה כדברי הברייתא, זהו רק לענין שמתיר להשתין עם התפילין, אבל עם הספר תורה אסור לו להשתין, שלא מצאנו שחולקים בדבר. קפח. **והיינו** שמה שהזכירה הברייתא 'לא ישתין בהן', היינו בית הכסא עראי, וכלומר, כל מקום שעומד לעשות בו צרכיו ועדיין לא עשו בו הרי הוא בית הכסא עראי, ובשביל להשתין אין הולך לבית הכסא אלא עושה היכן שיכול ובכך עושהו לבית הכסא. קפט. **הגמרא** הולכת ומבררת פירוש דברי הברייתא ומוכיחה שכך כוונתה, ורש"י נוקט הפירוש כעת על פי פירושה. קצ. **להלן** מבואר הטעם שהתירו בבית הכסא קבוע ואסרו בעראי, לפי שבעראי ניצוצות ניתזים על רגליו בעודו עומד ומשתין ומצוה לקנחם, ויבוא לקנח ביד שאוחזת בתפילין, מה שאין כן בקבוע. קצא. **וכדברי** רש"י פירשו רוב הראשונים, שכוונת הגמרא, שהאיש מגלה לפניו טפחיים והאשה אינה מגלה לפניה ולא כלום. אולם הרמב"ן (המאור הקטן ד"ה אידי) והמאירי (ד"ה לעולם) הביאו בשם הירושלמי להיפך, שהאשה מגלה מלפניה טפחיים והאיש אינו מגלה לפניו כלום, ומשום שהאיש דרכו להפשיל לאחוריו ולהטיל מים. קצב. **כלומר,** שכך אף כוונת דברי הברייתא של 'דברים', שאינו הולך על טפח וטפחיים בגדולים וקטנים, אלא באיש ואשה, שכיון שמוכח שדברי הברייתא 'מגלה לאחריו טפח ולפניו טפחיים' הם באיש ולגדולים, אם כן, אין דבר שהותר בקטנים ונאסר בגדולים, ועל כן בהכרח שאף דברי הברייתא 'דברים' הולכים על איש ואשה.

שבית שמאי אוסרים גם בבית הכסא קבוע, ובית הלל מתירים גם בשל עראי, ואם כן במה נעמידה.

דליכא ניצוצות

בבית הכסא קבוע אין ניצוצות ניתזים[קצג], **שיהא צריך לשפשפן בימינו**[קצד] מעל רגליו.

בית הכסא עראי

בית הכסא עראי היינו כשנפנה לקטנים[קצה].

דאיכא ניצוצות

שיש ניצוצות הניתזין על גבי רגליו, **ואמרינן במסכת יומא** (ל.) שמצוה לשפשפן, לפי **שאסור לאדם שיצא** מבית הכסא **בניצוצות שעל גבי רגליו שמא יראה כברות שפכה**, שנכרת הגיד שלו ואין מי רגליו יוצאים בקילוח, ואין יכול להוליד, **ונמצא מוציא לעז על בניו**, שהם ממזרים, הילכך, **אי אפשר לאחוז תפילין בידו**, שהרי צריך לשפשף בידו הניצוצות[קצו].

הא מילתא

דין זה דתפילין, **דבית הכסא עראי וקבוע.**

תיתי לה בתורת טעמא

יש לך ללמוד מצד טעם וסברא, ומחמת כן **להתיר בבית הכסא קבוע את האסור בבית הכסא עראי, ומשום טעמא דניצוצות.**

דאי אתיא לה בתורת קל וחומר

שאם תלמד בקל וחומר, ותבוא לומר, **שדין הוא להקל בבית הכסא עראי, שהוא קל, ולהחמיר בבית הכסא קבוע, שהוא חמור, ולא תזול בתר טעמא** - ולא תלך אחר הטעם של ניצוצות, **אלא בתר חומרא וקולא** - אלא אחר הקל והחמור, להחמיר בחמור ולהקל בקל, **ואנן עבדינן איפכא** - ותקשה על מה שאנו נוהגים להיפך, להקל בקבוע ולהחמיר בעראי, **אין לי עליו מה להשיבך** לפרוך הקל וחומר, **שאין לי למצוא שיהא בשום מקום בית הכסא עראי חמור מן הקבוע שאוכל** על ידי כך **להשיבך** ולומר, **אם התרתי** להיכנס עם תפילין בקבוע, **שהוא קל בדבר פלוני**, וכי טעם הוא שמחמת כן **נתיר בשל עראי, שהוא חמור בה**[קצז].

אבל טעמא איכא למאי דעבדינן - אבל טעם יש לכך, למה שאנו נוהגים להתיר בקבוע ולאסור בעראי, **דהכא איכא** - שכאן בעראי, יש **ניצוצות, והכא ליכא** - וכאן בקבוע, אין ניצוצות. **ודבר זה**, החילוק בין קבוע לעראי לענין ניצוצות, **לאו קל וחומר, לא קל ולא חמור** הוא, אלא כך היא הדרך במציאות[קצח].

מהלך עשרה פעמים כו'

מהלך עשרה פעמים או ארבע, **ובכל פעם ופעם**, בודק **עצמו** ויושב, **אולי יוכל להפנות, שההילוך** מוריד הגדולים לנקב.

וכן סדור לו

וכן ראוי לו להניחם על השולחן, **שכך יהו מזומנים לו** כשירצה לחזור ולהניחם, **ויחזור ויניחם בשעת הברכה** על המזון[קצט].

עם מעותיו

מניחם עם מעותיו פירושו, **לא עם המעות ממש יחדי**, **אלא** שעושה שני קשרים בסודר, **זה אצל זה**, באחד מניח תפיליו ובאחר מניח מעותיו.

הכי גרסינן, הא דאזמניה הא דלא אזמניה

הברייתא שאוסרת לצרור מעותיו עם התפילין, מדברת כשהזמין **להּהיא** סודר לשם תפילין, **דכיון דאזמניה** לתפילין, **שוב אסור לצור בו מעות, מאחר שהקצו לכך**[ר"א].

צר ביה

באופן שכבר צרר התפילין בסודרו, **אי אזמניה** - אם הזמינו לשם תפילין, **אין** - הרי הוא מוקצה לכך, ואסור לשים בו מעותיו, **אי לא אזמניה לא קדיש** - ואם לא הזמינו לכך אין הוא מוקצה, **ושרי למיצר ביה** - ומותר לצרור בו מעות[ר"ב], **דהכי תניא בהדיא** - שכך שנינו במפורש בברייתא **בסנהדרין** (מח:) **'הניח בו תפיליו יניח בו מעות'.**

ולאביי דאמר הזמנה מילתא היא

גבי אורג בגד למת, בסנהדרין בפרק נגמר הדין (מז:), אמר אביי שהזמנה לבד קובעת, שמה שהזמינו למת, הרי הוא כאילו כבר כרכו בו ואסור בהנאה כבגדי המת[ר"ג].

מהו שיניח תפילין תחת מראשותיו

בלילה כשהוא ישן[ר"ד].

אם היה מקום גבוה שלשה טפחים

אם היה מקום **למעלה מראשותיו** שלשה טפחים, ועליו נותן התפילין, **או שלמטה מראשותיו יוצא** מקום מן המטה שלשה טפחים.

כד.

כל לנטורינהו טפי עדיף

ככל שיזהר לשמרם יותר, עדיף **להו מבזיוני**, כלומר, **כמה שהוא מוזהר על שמירתן מן העכברים ומן הגנבים טפי** [-יותר], והיינו שכששם התפילין תחת מראשותיו משתמרים יותר, **עדיף להו מבזיוני** - עדיף להן מאשר שישתמרו מן הביזיון[ר"ה].

למורשא דכובע

שהתפילין אינם ממלאים את כל הכיס אלא נתונים בחלקו, ונכרין בבליטתן בקצה הכיס, **והוא כמורשא** - בליטה[ר"ו].

ומפיק למורשהון לבר

בליטת הקשר שהתפילין מונחים בו ובולטין מן היריעה, היה הופך לצד החוץ **ולא** לצד המטה.

יום טבילה הוה

היה זה יום **שטבלה אשתו, דהוה ליה** - שהיה אותו הלילה, **ליל תשמיש**[ר"ז], **והיינו כשמואל דאמר** מותר לשימם תחת מראשותיו **ואפילו אשתו עמו.**

ולאגמורן הלכה למעשה

מה **שצוני** רבא **להביאם לו, לא עשה כן אלא** בשביל **ללמדני** הלכה בשביל **לעשות מעשה**[ר"ח], שיש לנהוג **כשמואל.**

ציונים והערות

קצג. **כתב** הרא"ש (ס' כח), שאף שגם בבית הכסא קבוע יש מי רגלים, שאין לגדולים בלא קטנים, מכל מקום אינו עושה צרכיו אלא בישיבה ואין ניצוצות נתזים על רגליו. קצד. **רש"י** נקט 'לשפשפן בימינו', והיינו, שהרי שנינו שאוחז התפילין בימינו, ועל כן הנדון הוא, האם יצטרך באותה היד לקנח הניצוצות או לא. וכתב השלמה משנתו (ד"ה ביהכ"ס), שכיון שכל תשמישיו בימינו, בדרך טבעו עושה גם השפשוף ביד ימין. ובאור החמה (ברש"י) כתב, שאפשר שמכיון שהוא מצוה לשפשף, לכן צריך לעשותם בימינו. קצה. **וכפי** שהתבאר לעיל (ד"ה בית). קצו. **מדברי** רש"י עולה, שאין לו להכניס התפילין לבית הכסא, משום שצריך באותה היד לשפשף הניצוצות, ולא משום איזה חשש. אולם תוספות לעיל (ע"א ד"ה חיישינן) כתבו, שהחיסרון הוא מצד שחוששים שמא יבא לשפשף עמהם את הניצוצות הניתזים. קצז. **והיינו**, שאם היינו מוצאים במקום אחר שבית הכסא קבוע קל דינו באיזה דין יותר מבית הכסא עראי היינו יכולים לדחות את הקל וחומר 'ומה בית הכסא קבוע מותר, בית הכסא עראי כל שכן', כיון שאם התרנו בקבוע שהוא קל בדין פלוני אין מכך הכרח שנקל בעראי שהוא חמור בדין פלוני. וזהו שאין עליו תשובה, שאין לי פירכא לפרוך הקל וחומר, שלא מצאנו בשום מקום שיהיה קל הקבוע מן העראי. קצח. **ובא** רש"י לבאר, שלכאורה יש להקשות, והלא בכל מקום קל וחומר נדחה בפירכא הקלה שנמצאת, שאם הדבר שנחשב כאן קל, הוא חמור במקום אחר, שוב אין כאן קל וחומר, ואם כן מדוע נחשב קל וחומר זה 'שאין עליו תשובה', הרי מטעם זה עצמו שיש ניצוצות ניתזים בבית הכסא עראי, די בכך לפרוך את הקל וחומר ולומר שהעראי חמור מן הקבוע. ולכך מבאר רש"י, שאין כאן פירכא, כיון שחילוק זה אינו דין קל או חמור אלא במציאות. והיוצא מכך, שאם היינו אומרים שהוא מדין קולא וחומרא, היה מקום לומר, שהדין שנאמר בבית הכסא עראי, שאסור להיכנס עם תפילין, הוא לעולם, אף במקום שאין חשש לניצוצות, ובבית הכסא קבוע לעולם מותר להיכנס עם תפילין, אף כשיש חשש לניצוצות, ואין הדין כן, אלא ודאי הוא רק מצד הטעם של ניצוצות, ואם יש חשש לניצוצות בקבוע, כגון שעומד ומשתין, יהיה אסור להיכנס אליו עם תפילין, וכן להיפך, אם יושב בבית הכסא עראי, יהיה מותר להיכנס עם תפילין. פני יהושע (ד"ה ה"ק). קצט. **דהיינו** קודם ברכת המזון כפי שמבארת הגמרא. וכתב השדה יצחק (ברש"י), שכוונתו, שבכך שיהיו מונחים עליו בשעת ברכת המזון, יהיה לו הדר בכך. ר. **כתב** השלמה משנתו (ברש"י), שאפשר שעשה קל וחומר, שאם אסור להשתמש בסודר שהוקצה לשם תפילין לשם מעות, כפי שמבארת הגמרא והולכת, קל וחומר שאסור שיהיו המעות מונחים עם התפילין יחד. אמנם יש לפקפק בדבר, כיון שאין התפילין משמרות המעות כסודר. וראה בשפתי חכמים ובברכת יהושע ובאור החמה ביאורים נוספים בזה. רא. **מגירסת** רש"י ומדרך פירושו מדייק התורת מאיר (ברש"י), שנקט בפירוש הגמרא כדעת אביי, שעיקר הענין הוא ההזמנה, ובזה לבד תלוי הדבר, שאם הזמינו לכך די בזה כדי לאסרו. רב. **בהגהות** וציונים הובא בשם מנחם משיב נפש, שיש לגרוס הדיבור 'צר ביה' אחר הדיבור 'ולאביי'. והיינו, שמפרש רש"י דברי אביי, שגם לדבריו אם צרר בו, אבל לא הזמינו לכך, לא התקדש, וכפי שכתב רש"י בסנהדרין (מח. ד"ה צר) בדברי אביי, שאם לא הזמינו לכך, מה שמניח בו תפילין, בדרך אקראי בעלמא הוא, ואינו מקדישו לכך. רג. **על** פי רש"י שם (ד"ה הזמנה וד"ה מילתא). רד. **ביאר** הברכת יהושע (ברש"י), שאפשר שסובר כדברי התלמידי רבינו יונה (ד"ה ולהניחן), שכמו שאסור להניחם למרגלותיו משום בזיון, כך אסור להניחם לצדו, שמא יבא לשכב עליהם, שגם הוא דרך בזיון, ובא רש"י לומר, שזהו דווקא בלילה כשהוא ישן, אבל אם שוכב ער על מיטתו ביום מותר לשימם לצדו, ואין חוששים שמא ירדם ויבא לשכב עליהם. רה. **כלומר**, שחיובו לשמרם מן ההפסד גדול מחיובו לשמרם מן הביזיון. רו. **תוספות** יום טוב (חולין פ"א מ"ב). רז. **כלומר**, שהיום שקדם לסיפור המעשה היה יום טבילה, דהיינו בלילו, והיה זה ליל תשמיש. הבית יוסף (או"ח סי' רמ ס"א) הביא מכאן מקור לדברי הטור שצריך לפקוד את אשתו בלילה שטובלת לנדתה. ובתלמידי רבינו יונה (ד"ה והוה) פירשו, שידע שטבל לקריו, שהיו נוהגים לטבול לקריין אחר שהיו משמשים מיטותיהם. וכתב במעדני יום טוב (סי' לד אות ה) שיש להוכיח כפירוש זה, שהרי כיצד ידע שטבלה אשתו של רבא והרי צריך להצניע הטבילה, ולכך בהכרח שמדובר בטבילת האיש שאין מצניע טבילתו אחר שכבר שימש מיטתו. ועוד, כיון שכתוב 'יום טבילה', ואם מדובר היה בטבילת אשתו נדה היה עליו לומר 'ליל טבילה' שאין נדה טובלת אלא בלילה, אבל טבילת קרי היו טובלים בבוקר ולכן שייך לומר יום טבילה. רח. **כתב** המהר"ץ חיות (ד"ה ולאגמורן), שבכל מקום שאומר הרב לתלמידיו הלכה בדרך לימוד אין ללמוד מזה לנהוג כך

ואפילו אשתו עמו

מותר לקרות ואפילו אשתו עמו במיטה[רט], ובלבד שיחזיר פניו לצד אחר, דכל זמן שהן פונים פנים כנגד פנים, **פשיטא** ליה - פשוט הוא **דאסור** לקרות, כיון **דאיכא** - שיש הרהור נגיעת ערוה על ידי אברי תשמיש[רי].

אשתו כגופו

אשתו כגופו ורגיל בה, **וליכא** הרהור כולי האי - ואין הרהור כל כך כששוכב עמה בקירוב בשר[ריא].

בשלמא לרב יוסף

לשיטת רב יוסף **דאמר, אשתו היא דשריא** - דווקא עם אשתו מותר לקרות, **אבל עם אחר לא. מתרץ להו למתניתא** - יכול ליישב סתירת הברייתות, **הא** - הברייתא שמתירה מדברת **באשתו, הא** - והברייתא שאוסרת מדברת **באחר, והא דקתני** - ומה ששנינו בברייתא שאוסרת 'בני ביתו' אינו הולך על **אשתו** אלא על שאר בני ביתו, בניו ובנותיו.

היה ישן במטה ובני ביתו

ואשתו בכלל ביתו, וכשאומר 'בני ביתו' כוונתו גם לאשתו[ריב], בכל אופן אסור לקרות בלא הפסק טלית.

לדידי נמי

לדברי גם, בין לגבי **אשתו** ובין לגבי **אחר, פלוגתא דהני תנאי היא** - תלוי הדבר במחלוקת התנאים הללו, והברייתא שאומרת ששנים הישנים במיטה יכולים לקרות קריאת שמע, עוסקת בכל אדם, ואני הולך כשיטת התנא של ברייתא זו.

הא איכא עגבות

מה הועילו כשפנו לצדדים והרי ישנם עגבות, שלו ושל האחר, דנגעי **אהדדי** - שנוגעות זו בזו[ריג].

וקוצה חלתה ערומה

ומפרישה חלתה כשהיא ערומה ומברכת, **ואף על פי שערום אסור** לברך[ריד], **אשה שיושבת מותרת** לברך, כיון **שבישיבתה, פניה שלמטה מכוסים** בקרקע[רטו].

אבל לא האיש

האיש אסור לברך ערום אף כשיושב, **מפני שהביצים והגיד בולטין ונראין.** והאשה כאמור מותרת, **ואף על פי שמגולות עגבותיה, והיינו סייעתא** - וזהו מה שאמרה הגמרא שיש להביא ראיה לרב הונא שאמר עגבות אין בהן משום ערוה.

כגון שהיו פניה טוחות

טוחות היינו דבוקות ומכוסות בקרקע.

טוחות משמע לשון **שעיעות**, שמשמעותו טיח חלק[רטז], **שאינה בולטת**, והוא **אפלטיירש"א בלע"ז**, שמשמעו מכוסה טיח[ריז], שכיון שיושבת ופניה דבוקות בקרקע, אין עגבותיה בולטות כלל וכאילו הוחלקו עם פני הקרקע.

בת שלש ובן תשע

שהוא זמן שהן באין לכלל **ביאה**[ריח].

בת אחת עשרה ובן שתים עשרה

תינוקות כשהן בנות אחת עשרה שנים, הוא **זמן שהן באות לכלל שערות** ערוה **ושדיהן נכונים, שמשם ואילך באות לכלל** [ביאה] **שאדם מתאוה** להן.

הלכה אמר רבא

לעיל (כג:) לגבי השם **תפילין תחת מראשותיו, דקאמר שמואל**, מותר **ואפילו אשתו עמו**, אמר רבא שהלכה כשמואל.

הלכה

בדברי שמואל לגבי **שנים שהם ישנים** במיטה, **דקא שרי** - שהתיר **שמואל** לקרות קריאת שמע **באשתו עמו**[ריט], **מאי** - האם פוסקים הלכה כמותו או אין פוסקים הלכה כמותו.

מחתא מחתינהו

בחדא מחתא מחתינהו, פירושו, **באריגה אחת** ארגתם[רכ].

שער שער

קרא עליו 'שער שער', **כלומר, מה בכך**, שאין זה אלא שיער[רכא].

הכשיטין שבפנים

תכשיטים שבפנים, היינו **כומז**[רכב], שהוא **דפוס** - תבנית צורה **של בית הרחם, שהיו עושין לבנותיהן, ונוקבין כותלי** בית הרחם כדרך **שנוקבין את האזנים**, ותוחבין **אותו** בהם, כדי **שלא** יזדקקו להן זכרים.

עם הכשיטין שבחוץ

תכשיטים שבחוץ היינו **אצעדה וצמיד. והן** - שרי האלפים והמאות שהיו במלחמת מדין[רכג], **הביאו אותן** תרומה לבית ה' **על כפרת הרהור** עבירה, **שנסתכלו בבנות** מדין.

לאשתו ולקריאת שמע

אם טפח מגולה בה [-באשתו], במקום שדרכו להיות מכוסה[רכד], **לא יקרא קריאת שמע כנגדה.**

שוק

שוק **באשת איש**[רכה].

ציונים והערות

למעשה, ששמא לא נאמרו למעשה, כפי שמצאנו ברייתא בבבא בתרא (קל:) שאומרת שאין למדים הלכה [כלומר, אין למדים לנהוג למעשה. רשב"ם (שם ד"ה אין)] לא מפי תלמוד ולא מפי מעשה עד שיאמרו לו 'הלכה למעשה', וכאן הראה לו שנוהג הוא כשמואל ואפשר לנהוג כן למעשה. **רט. לגירסא** זו, דברי רש"י הולכים על מה שאומר שמואל שמותר לקרות ואפילו אשתו עמו במיטה. הרש"ש הגיה ברש"י, ששלש התיבות 'ואפילו אשתו עמו' שייכות לסוף הדיבור הקודם, שכתב רש"י, 'לעשות מעשה כשמואל, ואפילו אשתו עמו', וכאן מתחיל הדיבור 'שיחזיר פניו'. ולפי זה, אין דברי רש"י הולכים על דברי שמואל אלא על שאלת רב יוסף, על שנים הישנים במיטה ופונים לצדדים, שכל זמן שפונים זה כלפי זה, פשוט היה לרב יוסף שאסור מחמת נגיעת ערוה. **רי. בדברי** רש"י כאן וכן בדיבור הבא משמע בפשטות, שכוונתו להרהור עבירה המגיע מנגיעת ערוה. וראה הערה הבאה. **ריא. הקשה** האוצר חיים (ברש"י), שלא מסתבר לפרש החילוק בין אשתו לאחרים מצד הרהור, כיון שבבניו או באחרים זכרים אין נראה שיש חשש הרהור. וברשב"א (ד"ה והא איכא) נקט לשון טרדה, שאין משמעו הרהור עבירה אלא טרדה מחמת נגיעת חבירו, ובאשתו כיון שהיא כגופו לא טרוד על ידי זה. ובשלמה משנתו (ד"ה שיחזיר) כתב שיש לגרוס ברש"י 'דאיכא למיחש לנגיעת ערוה על ידי אבר תשמיש', ואין זה משום הרהור. **ריב. הקשו** התוספות (ד"ה והתניא), מנין לרש"י שאשתו בכלל בני ביתו, והיכן מצינו כן. ועוד, שאין דרך להקשות מדברי ברייתא שהובאה בסוגייתנו בלשון 'והתניא' אלא בלשון 'והא קתני'. ומכאן מוכיח כגירסת הר"ר יוסף שגורס 'היה ישן במטה ואשתו ישנה בצדו' וכו', והיינו שמקשה הגמרא מברייתא אחרת האוסרת בפירוש באשתו עמו וברייתא זו לא הובאה לעיל. ובפני יהושע (בתוס' שם) כתב ליישב, שודאי גם לרש"י מדובר בברייתא נוספת, ומוכח הדבר מכך שיש שינויים בלשונות הברייתות, ולכן גם לא קשה על מה שאמר רש"י שאשתו בכלל, שבברייתא הקודמת חילק התנא בין גדולים לקטנים, ובאשתו לא שייך חילוק זה, וגם כתב 'בני ביתו בצדו', ולשון 'בצדו' ראויה בשאר בני ביתו, שאין ישנים עמו ממש בקירוב בשר אלא בצדו, אבל התנא כאן לא חילק בין גדולים לקטנים, וגם כתב 'בני ביתו במטה', שמשמעו עמו ממש, בקירוב בשר, וזהו לשון ששייך באשתו, ועל כן מוכח שכלל התנא אשתו בכלל בני ביתו. עוד ביאר השפתי חכמים (ברש"י), שאף שלעיל פירש רש"י (ד"ה בשלמא) שלרב יוסף אין אשתו בכלל 'בני ביתו', יש לומר, שלעיל הגירסא היא 'בניו ובני ביתו', ויש מקום לפרש דהיינו בניו ובנותיו, ש'בני ביתו' היינו בנותיו, ואין אשתו בכללם, אבל כאן גורס רש"י 'בני ביתו' ואין גורס 'בניו' ובני ביתו, והיינו כל בני ביתו יחד, ואשתו בכללם. **ריג. בפני** יהושע (ברש"י) ביאר דברי רש"י, שכוונת הגמרא היא מצד נוגע בערות חבירו שלפי כולם אסור לקרות, וכפי שמובא להלן (כה:) שכשעקבו נוגע בערות חבירו אסור לקרות. ומכך מוכיחה הגמרא כרב הונא שאין להם דין ערוה, שכיון שאין ערוה ואין הרהור מותר לקרות. ובחזון איש (או"ח סי' טז סק"א) ביאר, שאין זה מצד ערות חבירו, אלא מצד שלפי מה שסברה הגמרא כעת שעגבות הרי הם ערוה, אם כן ערותו נוגעת בבשר חבירו, ואסור. **ריד. כמבואר** בגמרא להלן (כה:). **רטו. שכשיושבת** וסומכת רגליה זו לזו אין ערותה נראית. רמב"ם (פירוש המשניות חלה פ"ב מ"ג). **רטז. במצודת** ציון (יחזקאל טז ד) פירש המילה 'למשעי' שהוא לשון החלקה, וכפי שבתרגום אונקלוס תירגם המילים 'ואנכי איש חלק' (בראשית כז יא) 'ואנא גבר שעיע' וכן 'ועל חלקת צואריו' (שם שם טז), 'ועל שעיעות צַוְרֵהּ'. **ריז. לעזי** רש"י. **ריח. כמבואר** בנדה (מד:-מה.). **ריט. ותמה** הצל"ח (ברש"י) לדבריו, שהרי באשתו גם רב יוסף מתיר לקרות, ואין חולקים אלא לגבי אדם אחר, וצריך היה לבאר השאלה אם הלכה כשמואל שמתיר לענין אדם אחר או שאסור באדם אחר, אבל באשתו ודאי מותר. וביאר היד דוד (בתרא, ד"ה מתקיף), שבאדם אחר, פשוט לגמרא שאסור ואין הלכה כשמואל שמתיר בכל מקרה [כיון שהברייתא 'לא יקרא אלא אם כן היתה טליתו מפסקת' ודאי לא כמותו, שמשמע שלעולם אסור, והברייתא השניה שאומרת 'זה מחזיר פניו וקורא' וכו' אף היא אינה מתירה, שהעמידה הגמרא דברי הברייתא באשתו דווקא, בשביל ליישב הסתירה בין הברייתות]. אבל באשתו, שאחת הברייתא סוברת כמותו, והאחרת נחלקת [לשיטתו], מסתפקת הגמרא, האם הכריע שמואל בין הברייתות והלכה כמותו, או שמא לא ידע על הברייתא האוסרת, ואם היה יודע לא היה פוסק שלא כמותה. ועל זה הכריע רב אשי בסמוך 'היכא דאיתמר איתמר'. כלומר, שרק לגבי תפילין שהוא חומרא [מצד שמירתם] יש לפסוק כמותו, אך לגבי להחזיר פניו ולקרוא באשתו עמו, אין לפסוק כמותו כיון שהוא מיקל. וכעין זה כתבו הרא"ש (סי' לה) ותלמידי רבינו יונה (ד"ה שנים), שאף שיש כח ביד אמורא לשבש הברייתא ולהכריע שלא כמותה, כאן יש להחמיר ולאסור להחזיר פניו ולקרוא בלא חציצה אף באשתו, שיתכן שלא ידע שמואל על הברייתא האוסרת, ושמא אם היה יודע, לא היה מיקל. וראה בילקוט ביאורים, ביאורים נוספים ברש"י. **רכ. ומפרש** רש"י בחולין (נח: ד"ה בחדא), שמחתא הוא לשון אריגה כפי שמצינו בתרגום אונקלוס שמתרגם המילים 'מעשה אורג' (שמות לט כב), 'עובד מחי'. ודרך אנשים לקרות לתיקון הדיבור אריגה, לפי שמסדר דבריו כאורג אריגה. **רכא. מדברי** רש"י בחולין (יט: ד"ה קרי וד"ה עונד) משמע שמפרש, יכול אתה לקרוא 'שיער שיער' כל היום ואין בכך כלום. ובערוך (ערך שער) ביאר, 'שיער שיער' פירושו, השיער הרי הוא שיער ולא בשר ואין שייך בו ערוה. **רכב. ובשבת** (סד.) וברש"י שם (ד"ה דפוס) הובא לגבי עגיל, שהוא תכשיט העשוי בצורת הדדים ומונחים בתוכו. **רכג. במדבר** (לא מח-נד). **רכד. טור** (או"ח סי' עה ס"א). **רכה. כתב** השדה יצחק (ברש"י), שרש"י בא לומר, שאשת איש היא ערוה להסתכל בה,

ערוה

הרי הוא ערוה לענין שאסור להסתכל[רכו] בו, וכן **באשתו**, הרי הוא ערוה לענין לקרוא כנגדו קריאת שמע.

גלי שוק

נאמר בפסוק 'גלי שוק', וכתיב **בתריה** - ולאחריו כתוב 'תגל ערותך', הרי שגילוי שוק חשוב כגילוי ערוה.

קולך ערב

מדמשבח לה **קרא בגוה** - מכך שמשבח הכתוב את האשה בעבור קולה, **שמע מינה תאוה היא**, שהשומע קולה יכול לבא לידי תאוה[רכז].

התולה תפליו

התולה תפליו **ביתד** שבקיר, יתלו חייו.

דורשי רשומות

דורשי רשומות הדורשים הם קשרים וסתומים - מקראות חתומים וסתומים שאינם מובנים[רכח], **הכלולים בתורה**. 'דורשי חמורות' גרסינן, **והיא היא**, כלומר, דבר אחד הם, שחמורות גם כן משמעו מקראות סתומים וחתומים[רכט].

זה התולה תפליו

שהתורה[רל] היא **חייו של אדם, ורמז לך הכתוב**[רלא] **שיתלו חייו.**

ברצועה

אם היה תולה ברצועה **והקציצה** יורדת **למטה, גנאי הוא להם, אבל תולה הוא אותם** - אבל יכול הוא לתלותם **בקציצה** עצמה, **ותהא הקציצה** מונחת **על היתד והרצועה** יורדת **למטה.**

בכיסתא תלה

בתוך תיקן היו התפילין, **ותלה התיק** על גבי היתד.

פיהק

באליי"ר בלע"ז, חיך מלקוחיו [-לועו] **פותח, להוציא** רוח **הפה מלא, כאדם שרוצה לישן או שעמד משינה.**

ונעטש

שטרנוד"ר בלעז.

ויש שדורשים, גיהק בנוטריקון 'גו הקים' והוא שטריליי"ר, דהיינו מתח ופישט אבריו[רלב], **ופיהק** בנוטריקון הוא **'פיו הקים'**, וכפי שהתבאר.

כד:

אבל לא היה מעטף

אם נפלה טליתו **כשהוא** מתפלל, **לא היה** נוטלה באמצע התפילה **ומתעטף**, בשביל **שלא** להפסיק בתפילה[רלג].

על סנטרו

סנטרו הוא **מנטו"ן בלע"ז**, והיה שם ידו על סנטרו כשהיה מפהק, בשביל **שלא תראה פתיחת** פיו[רלד].

הרי זה מקטני אמנה

כאילו אין הקדוש **ברוך הוא שומע תפלת לחש**, ולכן משמיע קולו. **ומגביה** קולו בתפילתו, שהוא מנביאי השקר, היינו מגביה **הרבה**, מה שאין כן במשמיע דהיינו קצת[רלה].

הרי זה מנביאי השקר.

דרך נביאי השקר לקרוא בקול גדול, **דכתיב** (מלכים א' יח כח) בפרשת אליהו ונביאי הבעל 'ויקראו בקול גדול'.

המגהק והמפהק הרי זה מגסי הרוח. **ויש** אומרים ניכר שהוא **מכוער, גרסינן**[רלו].

אלא עטוש מעטוש קשיא

אי אפשר להעמיד עיטוש שבברייתא, שמדובר במתעטש לרצונו, **דאין עטוש אלא לאונסו**[רלז].

למטה

המתעטש מלמטה היינו **מפיח בקול**[רלח].

ומקילא לי כי כולי תלמודאי

שקולה **עלי וחביבה** הלכה זו ככל תלמודי. ושמח בהלכה זו **לפי שהיה** רב זירא **רגיל להתעטש.**

כך עושים לו נחת רוח מלמעלה

כן עושים לו נחת רוח **מן השמים, למלאת** שאלתו בתפילתו.

אפשר כלבא יהודה

אפשר שרבי היה נוהג בתפילתו כשיטת רב יהודה, **להבליע** רוקו **באפרקסותו**[רלט], שהוא **סודר שבראשו, ושני ראשין** יורדים ממנו ותלויין **בפניו,** ויכול לקנח בהם רוקו[רמ].

ספקיה

זרקו - את הרוק, לאחוריו.

מישתמיט מיניה

לא היה **נראה** רבי אבא **אליו. לפי** שהיה **רבי אבא** חפץ לעלות **לארץ ישראל** ורב **יהודה אוסר** לו, **לפיכך לא** היה **נכנס** לבית **המדרש**, שמא יגזור עליו רב יהודה שלא ילך[רמא].

ואשמע מיניה מילתא

אלך ואשמע ממנו דבר הלכה **מבחוץ**[רמב].

ציונים והערות

ולכן לגבי אשתו [שהיא אשת איש כלפי אחרים] אסרו לו לקרוא קריאת שמע כנגד שוקה, אבל אשה פנויה, אף שאסור להסתכל בה, מכל מקום אינה ערוה, ולכן קוראים כנגד שוקה קריאת שמע. **רכו. פירש** כאן רש"י שדברי הגמרא הם לענין טפח באשה ערוה. והקשו האחרונים לדבריו, שהרי אפילו באצבע קטנה של אשה אסור להסתכל כפי שאמרה הגמרא לעיל, ואיך שייך לומר שכאן כוונתו מצד הסתכלות באשת איש. וביאר הב"ח (או"ח סי' עה), שכיון שדרך השוק להיות מלוכלך ומטונף, היה מקום לומר שאינו מביא לידי הרהור ואין לו דין ערוה כלל ואפילו להסתכל בו מותר, ומה שבאצבע אסור הוא משום שדרכה להיות נקיה ויכולה להביא לידי הרהור, וחידש רב חסדא שאין הדבר כן אלא יש לו דין ערוה וכפי שלומד מהפסוק. והצל"ח ביאר ברש"י, שמה ששנינו שאסור להסתכל אפילו באצבע קטנה היינו במסתכל ומתכוין ליהנות, אבל אם אינו מתכוין ליהנות אין איסור, אבל בשוק התחדש שיש לו דין ערוה לענין שאסור להסתכל אף אם אינו מתכוין ליהנות. והגר"א (ד"ה שוק) כתב שהוא טעות בדברי רש"י ואינו הולך על שוק ומצד הסתכלות, אלא על שיער המבואר בסמוך בגמרא שהוא ערוה, ומפרש רש"י שהוא לענין הסתכלות וקריאת שמע. **רכז. ביאר** השפתי חכמים (ברש"י), שמסיק זאת מכך שמדמה הכתוב ואומר 'קולך ערב ומראיך נאוה', וכמו שבמראה בודאי יש משום תאוה כך גם בקול. **רכח. שהוא** מלשון קשר, כלומר, חתום. תלמידי רבינו יונה (ד"ה דורשי). **רכט. ובתלמידי** רבינו יונה (שם) פירש, שהוא מלשון 'חומרתא' דהיינו מרגלית, כלומר, אלו הדורשים דברים שהם כמרגלית. **רל. בהגהות** הב"ח (אות ה) הגיה ברש"י 'שהתפילין הם חייו של אדם'. והרש"ש טויבש (ברש"י) כתב, שאפשר לקיים הגירסא 'תורה', כיון שכל המניח תפילין כאילו לומד תורה [על פי דברי הטור (או"ח סי' לח) בשם המכילתא על הפסוק 'ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפיך' (שמות יג ט), מכאן שהמניח תפילין כקורא בתורה ואפשר לכנות תפילין בשם תורה]. ובשפתי חכמים (ברש"י) ביאר, שהתורה היא חייו של אדם כפי שנאמר (דברים ל כ) 'כי הוא חייך ואורך ימיך', ובענין בזיונם שוים תפילין במקצת לספר תורה. **רלא. שבמילה** 'מנגד' רמוז שיש כאן מדה כנגד מדה. אהל משה (ד"ה והיו). **רלב. רש"י** בישעיה (כח כ). **רלג. והתוספות** (ד"ה וממשמש) פירשו בשם ר"ח, שמשמוש הבגד ועיטוף הטלית הם ענין אחד, שהיה רבי ממשמש בבגדו באמצע התפילה, כלומר, מתקנו שלא יפול, אבל לא היה מתעטף אם נפל ממנו לגמרי, שתיקון קצת שלא יפול אינו הפסק, אבל עיטוף כשנפל לגמרי הרי זה הפסק. **רלד. בגמרא** לפנינו הגירסא היא 'וכשהוא מפהק היה מניח ידו על סנטרו'. וכתב המהרש"א (ד"ה והיה), שהמילים 'וכשהוא מפהק' אינן מדברי הגמרא אלא מפירוש רש"י, שפירש 'היה מניח ידו על סנטרו', היינו שלא תראה פתיחת פיו כשהוא מפהק, ומפירושו נכנס לדפוס הגמרא. והרא"ש (סי' לט) הביא דברי הרי"ף שגרס 'לא היה מניח ידו על סנטרו', וביאר ברא"ש שהוא משום שנראה כגסי הרוח. וראה בילקוט ביאורים. **רלה. והוא** על פי דברי הרש"ש (ברש"י ד"ה ה"ז מנביאי) שרוצה לחבר שני הדיבורים יחד ולומר, שממשיך רש"י ואומר 'ומגביה הרבה הרי זה מנביאי השקר', והוסיף המילה 'הרבה' לומר ששונה הוא מ'משמיע' שפירושו מעט. ובהגהות הב"ח (אות ד) גרס תחילת הדיבור קודם תיבת 'ומגביה', וביאר הגר"א (אמרי נועם, ברש"י), שגם לגירסא זו היינו כפירוש הרש"ש, שבא רש"י לפרש מהו מגביה, ואומר דהיינו הרבה, בשונה ממשמיע שהיינו מעט. **רלו. הגירסא** שלפנינו היא 'המתעטש בתפלתו סימן רע לו ויש אומרים ניכר שהוא מכוער'. אולם רש"י גרס זאת על המפהק, שיש אומרים שניכר שהוא מכוער. שפתי חכמים (ברש"י). וכתב הגר"א (אמרי נועם, ד"ה ויש), שמסתבר כן, כיון שהמתעטש היינו לאונסו, ומה שייך לומר עליו ניכר שהוא מכוער, אבל המגהק ומפהק אין זה אונס, ולכך שייך לומר שהוא מכוער. **רלז. והרש"ש** (ברש"י) ביאר, שכיון שנאמר על העיטוש 'סימן רע לו', בודאי שהוא לאונסו, שאם היה לרצונו לא היה שייך לומר כן. **רלח. משמע** מדברי רש"י, שעיטוש האמור כאן לגבי הפחה, היינו הפחה בקול, אבל הפחה בלא קול לא נאמר בזה סימן רע לו. מגן אברהם (או"ח סי' קג סק"ו). והקשה לחילוק זה, שאם כן היה לגמרא לחלק בין מפיח בקול למפיח בלא קול. והביא גירסא מדפוס לובלין, שאומר רש"י 'מפיח בקל'. וביאר, שכוונת רש"י על פי מה שביאר לעיל, שבמתעטש אין לחלק בין אונס לרצון, כיון שאין עיטוש אלא לאונסו, וכעת מחלקת הגמרא 'כאן מלמעלה כאן מלמטה', ומבאר רש"י שמדובר במפיח בקל, כלומר, באופן שיכול לעצור עצמו מלהפיח, ושלא כבעיטוש, ועל זה נאמר שזהו סימן רע לו. ובמעדני יום טוב (סי' לט אות א) ביאר דברי רש"י, שכיון שהוא מפיח בקול, שהעומדים בקרבתו יכולים לשמעו, ומתבייש, הרי זה סימן רע לו, שמה שרע לו שמתבייש מהם הרי זה סימן שרע לו גם משמים, ובזה יש אומרים ניכר שהוא מכוער כיון ששומעים הקול, אולם בהפחה בלא קול אין שייך. אולם, אף שהוא מצד הבושה, גם אם אין אנשים היכולים לשמעו זהו סימן רע לו, כיון שהפיח בקול באופן שיכולים היו לשמוע. וברש"י על הרי"ף אין גורס אלא 'שהוא מפיח'. **רלט. כתב** השפתי חכמים (ד"ה לא - הראשון), שפירש רש"י במעשה רבי על אפרקסותו ולא על טליתו [כעיקר דינו של רב יהודה], לפי שהיה רבי עשיר גדול, ובודאי היתה לו טלית נאה שהיה מצטער לטנפה, ולכן מסתבר יותר שהיה מבליע באפרקסותו. **רמ. בתלמידי** רבינו יונה (ד"ה מבליעו) הקשו לרש"י שפירש שהוא סודר בראשו, שהרי אסור להסיר כובעו בשעת התפילה. ודוחק הוא לומר שמבליעו בחוטים היורדים ממנו [כפי שמפרש רש"י עצמו]. ולכן ביארו בשם רב האי גאון, שאפרקסותו היינו בגד תחתון שלובש תחת חלוקו והיו עושים בו כיסים, ובו יכול להבליע רוקו. **רמא. על** פי רש"י בשבת (מא. ד"ה משתמיט). **רמב. המהרש"א** (ד"ה א"ל) לא גרס 'והדר

עד שיכלה הרוח

ממתין עד שיכלה הריח מגופו, שנודף מאותו רוח[רמג].

וחוזר לתפלה

חוזר לתפילה למקום שפסק, למקום שעמד בו קודם שפסע לאחוריו[רמד].

ואומר

אומר רבונו של עולם וכו' בתוך התפלה, דהא [-נשברי] מופסקת ועומדת היא כבר על ידי הרוח, ולפיכך יכול להפסיק נמי [-גם] ולומר דבר זה באמצע[רמה].

מולך בטליתו על צוארו

מה שיש מן הטלית ולמעלה מן כתפיו, מדביק בצוארו, כלומר, מצמיד לצוארו את החלק בטלית שמעל לכתפיו. ובישן ערום תחת הטלית, קאמר[רמו].

לדידי לא סבירא לי

אני לא הייתי (מזקיקו) [מזקיקו[רמז]] להפסיק, שאני סובר שאפשר לשים יד על פיו ולקרות, וגם אם הפסיק אין צריך לחזור לראש[רמח].

בחבלי השוא

פירוש הפסוק 'הוי מושכי העון בחבלי השוא' (ישעיה ה יח), היינו בחבלים שאינם חזקים, אלא נוחין להנתק, הן מושכין העון על עצמם[רמט]. ואף זה, הקורא את שמע במקומות המטונפים, על ידי דבור בעלמא הוא נענש.

ובדבר הזה

פירוש הפסוק 'ובדבר הזה תאריכו ימים' (דברים לב מז), היינו שבשביל דבור זה, שנזהרתם עליו מלדברו במקומות המטונפים, תאריכון ימים.

היתה טליתו חגורה על מתניו

היתה טליתו חגורה על מתניו לכסותו ממתניו ולמטה[רנ], אף על פי שממתניו ולמעלה הוא ערום, קורא קריאת שמע.

כה.

אבל לתפלה

בתפילה צריך הוא להראות את עצמו כעומד לפני המלך ולעמוד באימה[רנא], אבל בקריאת שמע אינו מדבר לפני המלך, ולכן אין צריך שיהיה לבו מכוסה, ודי שערותו מכוסה.

הדרוקן

הדרוקן הוא חולי המצבה [-מנפח] את הכרס[רנב].

סילון

סילון הוא של מי רגלים[רנג].

ירקון

חולי ששמו גלניצ"ה[רנד].

ידיו בבית הכסא

עמד מחוץ לבית הכסא ומחיצה יש בינו לבין בית הכסא, ופשט ידיו לפנים מן המחיצה, לתוך בית הכסא[רנה].

כל הנשמה

'כל הנשמה' היינו כל אברי הנשמה, כגון הפה והחוטם[רנו], בכלל ההילול, והם צריכים להיות בנקיות, ולא שאר אברים.

שיש לו עיקר

ריח שיש לו עיקר היינו, שהצואה[רנז] עצמה מונחת שם ומסרחת[רנח]. וריח רע שאין לו עיקר היינו, הפחת רוח.

מרחיק ארבע אמות

די בכך שמרחיק ארבע אמות מן העיקר - מן הצואה עצמה, ואף על פי שהריח הרע עדיין בא אליו[רנט]. ומוסיף רש"י, וכגון שהיא לאחוריו[רס], שאינו רואה אותה, שאם רואה אותה אסור לקרות עד שירחיק כמלא עיניו.

לא כנגד צואת אדם כו'

לא יקרא כנגד צואת אדם ולא כנגד צואת חזירים וכלבים, ואף על פי שאין ריח רע נודף מהם.

לית הלכתא כי הא מתניתא

אין הלכה כברייתא זו דלעיל, במה דאסר התנא לקרות כנגד צואת כלבים וחזירים אף בשאין בהם עורות[רסא].

בזמן שיש בהן עורות

אצואת כלבים וחזירים קאי - על צואת כלבים וחזירים הולך החילוק שדווקא כשנתן בהם עורות אסור, ולפי שדרכן לתתן - שדרך לתת אותם בעבוד העורות, ולכן שייך בהם דברי הברייתא 'בזמן שיש בהן עורות', אבל צואת אדם אפילו בלא עורות אסור, שהרי אין דרכן לתתן שם, ואין ראוי לומר בהם 'בזמן שיש בהן עורות', הלכך, על כרחך בלא עורות קאמר התנא, שאסור לקרות כנגד צואת אדם.

דהני גנו והני גרסי

שאלו שוכבים שם ישנים, ואלו לומדים עמהם על המחצלות, ואף על פי שדרך הישנים להפיח.

ציונים והערות

אפיק' אלא גרס 'ואשמע מיניה מלתא מבית הוועד, ואתי ואזיל' וכו', ופירושו, אקום ואלך, והוא על פי פירוש רש"י. ובגנזי יוסף (הובא בהגהות והערות על המהרש"א) כתב שאינו מבין החילוק בין הגירסאות בדברי רש"י, וצריך לומר שהיה לפני המהרש"א גירסא אחרת בדברי רש"י. ובשבת (מא.) הובא סיפור המעשה, ושם גורסים 'ואיתי ואיסק', שפירושו, ואקום ואעלה לארץ ישראל. **רמג.** מפירוש רש"י משמע שגרס 'ממתין עד שיכלה הריח', שבזה שייך לפרש שהולך על הריח הנודף מן הרוח שיצא ממנו. שער הציון (או"ח סי' קג סק"א). **רמד.** כתב המעון הברכות (ד"ה וחוזר), שהולכים דברי רש"י על דברי הברייתא שאמרה 'וממתין עד שיכלה הרוח וחוזר ומתפלל. ואומר' וכו', וכוונתו, שלאחר שכלה הריח חוזר למקום שעמד בו קודם לכן, ואחר כך אומר רבונו של עולם, ואז ממשיך בתפילתו. וכן כתב הטור (או"ח סי' קג), שהצריך להתעטש, הולך לאחוריו ארבע אמות ומתעטש, וחוזר למקומו, ואומר רבונו של עולם, וחוזר להתפלל. ובבית נתן (שורה כו) פירש ברש"י, שהולכים דבריו על ה'איכא דאמרי' הראשון לגבי המפיח קודם שהפסיע, שחוזר למקום שעמד בתפילה וממשיך משם. וראה בהרחבה בילקוט ביאורים. **רמה.** פירש הצל"ח (ד"ה וחוזר), שכוונת רש"י, שהוא מותר לומר כן, כיון שהתפילה כבר מופסקת ועומדת, וכגון ששהה בהפחה שיעור כדי לגמור את כולה, או שגם על ידי אמירת 'רבונו של עולם' לא יגיע לשיעור זה, אולם אם אינה מופסקת, שלא הגיע לשיעור כדי לגמור את כולה, ועל ידי אמירת 'רבונו של עולם' יגיע לשיעור זה, לא יאמר באמצע התפילה אלא בסופה. **רמו.** הובא בביאורי הפשט דברי החזון איש (או"ח סי' טז ס"ה) מדוע הישן תחת הטלית נחשב לערום. **רמז.** הגהות וציונים. **רמח.** רש"י (ר"ה לד: ד"ה לדידי). **רמט.** ועל הפסוק פירש רש"י, שבתחילה מושכים הם על עצמם את העוון וגוררים את יצרם מעט כחוטים דקים כקורי העכביש, ולבסוף גובר יצרם עליהם עד שנדמה עליהם כחבלים עבים המושכים את העגלה. **רנ.** כתב הראש יוסף (ד"ה היתה), שמכך שכתב רש"י שהיתה הטלית מכסה ממתניו ולמטה ולא פירש שרק היתה חגורה על מתניו כפשוטו, יש להוכיח שסובר רש"י שאין מספיק מה שיש הפסק חגורה בין לבו לערוה, אלא צריך גם שתהיה ערוותו מכוסה. **רנא.** להלן (לג:-לג.) מובא כמה הלכות בענין זה. וכן מצינו חילוק לענין הפסקה מפני הכבוד ומפני היראה, שבקריאת שמע יש אופנים שמפסיק (לעיל יג.), ובתפילה אינו מפסיק (להלן ל:). וביאר הר"י פערלא (על הרס"ג, עשין ג ד"ה ערב), שהוא מטעם זה שהוא עומד לפני המלך בתפילה. **רנב.** ובעירובין (מא: ד"ה הדרוקן) פירש רש"י שהוא חולי הפה, ובבכורות (מד: ד"ה הדרוקן) ביאר, שהוא חולי מעיים. וראה מלא הרועים (ברש"י) שהוכיח כפירוש רש"י כאן. וראה עוד בילקוט ביאורים. **רנג.** שלשון סילון [שמשמעו צינור ומרזב. ערוך (ערך סלן)] שייך במי רגלים. רש"י (תמיד כז: ד"ה סילון). **רנד.** וביומא (פד. ד"ה ירקון) פירש רש"י שהוא חולי שמוריקות פניו. **רנה.** כתב המגן אברהם (או"ח סי' פג סק"א), שמשמע מדברי רש"י, שיש מחיצה נוספת בינו לבין בית הכסא, ואין די במחיצות בית הכסא עצמן. שסובר רש"י, שאסור לקרות כנגד בית הכסא אף שיש לו מחיצות, ולפי שאין המחיצות חשובות הפסק, שכיון שמיוחדות לכך דינם כגרף של רעי האסור מצד עצמו, ושלא כדעת השלחן ערוך (שם) שכתב שבית הכסא שיש לו מחיצות, מותר לקרות כנגדו. **רנו.** שהנשמה יוצאת בהם. נימוקי יוסף (ד"ה כל). וכתב השפתי חכמים (ברש"י), שאפשר לומר לדעת רש"י, שלכן באמירת פסוקי דזמרה כופלים אמירת 'כל הנשמה', שאחד כנגד הפה ואחד כנגד החוטם. **רנז.** כתב השפתי חכמים (ברש"י), שיש לדקדק בדברי רש"י, שסובר שדווקא ריח הצואה קרוי ריח רע שיש לו עיקר, ושלא כדעת החיי אדם (כלל ג סי"ב), שסובר שכל ריח שדרך בני אדם להצטער מחמתו קרוי ריח רע. **רנח.** הגר"א (אמרי נועם, ד"ה אמר) הביא דברי הברייתא להלן שאומרת 'לא יקרא אדם קריאת שמע, לא כנגד צואת אדם וכו', ואם לאו, מרחיק כמלא עיניו. ריח רע שיש לו עיקר, מרחיק ארבע אמות ממקום הריח וקורא'. והקשה, לשיטת רש"י שריח רע שיש לו עיקר היינו צואה, אם כן מדוע חילק התנא את דין צואה ודין ריח לשני חלקים בברייתא, וכן, למה שינה הלשון ואמר ריח שיש לו עיקר ולא נקט בסתם, צואה. וביאר, שלשיטת רש"י אכן יש שני דינים, דין צואה ודין ריח, והדינים האמורים בתחילת הברייתא שייכים רק לגבי צואה, שבצואה מועיל הפסק של רשות אחרת, ומנגד, אם היא מול פניו צריך להרחיק כמלא עיניו, ובסיפא מדבר כשאין הצואה לפניו כלל, ורק ריחה מגיע אליו, וריח המגיע מן הצואה לעולם אסור ואין מועיל בו הפסק רשות או ארבע אמות או מחיצות, וצריך לעולם להרחיק למקום שאין הריח מגיע לשם. וריח רע שאין לו עיקר, היינו שאין שם צואה כלל בשום מקום והריח הוא מהפחה בעלמא [וזהו שלא כדעת התוספות (ד"ה ריח) הסוברים שבבתי כסא פרסאי, שהצואה בעומק ויש שם מחיצות, הרי הם כריח שאין לו עיקר, וכן סובר הרשב"א (ד"ה ריח), שאף צואה מכוסה חשובה כריח שאין לו עיקר. ראה בביאורי הפשט]. **רנט.** רש"י סובר בדברי רב הונא, שמותר אפילו בזמן שהריח הרע מגיע אליו. אולם מדברי הרמב"ם (קריאת שמע פ"ג הי"ב) משמע, שגם לרב הונא, אם לאחר ארבע אמות עדיין מריח ריחה, צריך להרחיק עד שיכלה. וביאר הצל"ח (ד"ה וצריך) בסברת רש"י, שהרי לא הקשתה הגמרא לרב הונא מדברי הברייתא, אלא רק הביאה ראיה לרב חסדא, ובהכרח היינו משום שרב הונא יכול לדקדק כדבריו ממשנתנו (כב:), שאומרת שמרחיק מן הצואה ארבע אמות, ואף שפעמים רבות ודאי לא כלה הריח בריחוק ארבע אמות, ולכן פירש רש"י, שרב הונא סובר שדי בהרחקת ארבע אמות אף כשהריח מגיע אליו. **רס.** והוא הדין לצדדיו, שגם בזה מועיל הרחקת ארבע אמות, כפי ששנינו לעיל (כב:). **רסא.** רבא סבר שרק לגבי דין צואת כלבים וחזירים אין הלכה כברייתא, אבל בשאר דברים השנויים שם [דין צואת אדם ותרנגולים ואשפה, וכן דין ריח רע שיש לו עיקר], סובר רש"י, שהלכה כמותה, שלא נחלקו הברייתות בזה ורבא לא עסק בכך. תלמידי רבינו יונה (ד"ה

והני מילי לגרסא

לימוד תורה מותר באופן זה, **משום דלא אפשר** לצאת מבית המדרש בכל פעם שהאחד מפיח, ואם יצטרכו להפסיק, יבטלו מלימודם[רסב].

אבל לדידיה

הפיח הוא עצמו, ממתין עד שיכלה הריח וממשיך קריאתו[רסג].

נושא עוברה

אדם שנושאים לפניו גרף של רעי להעבירו[רסד], בדרך הילוך, ואין עומד במקומו.

מותר לקרות

מותר לקרות קריאת שמע, **ואין צריך להפסיק** אם הוא באמצע קריאתו.

הטמא עומד תחת האילן

ולא בנושא את המת קאי - דברי המשנה, 'הטמא' שעומד תחת האילן, אין מדובר על הנושא את המת, שהוא טמא, וטומאה האמורה היא מצד המת שמטמא באהל. שאין שייך לומר כן, כיון **דמת** שמטמא באהל, **לא שנא עומד ולא שנא יושב ולא שנא הולך** - בין עומד, בין יושב ובין אם מוליכים אותו, לעולם **אהל הוא. וגבי מצורע קתני לה** - ולגבי מצורע שנינו חילוק זה **בתורת כהנים** (תזריע פי"ג), **דגלי ביה רחמנא** - שגילה בו הכתוב דין 'ישיבה', דרך קביעות, **דכתיב** (ויקרא יג מו) **'בדד ישב, מחוץ למחנה מושבו'**[רסה], דווקא **[מושבו] טמא, מכאן אמרו, עומד נמי כיושב דמי** - עומד גם כן כיושב הוא, **דקביע** - כיון שקבוע הוא, ש'מושבו' היינו מקום שנמצא בו[רסו], ועומד הרי הוא כיושב לענין זה, **אבל מהלך, לא קביע** - אינו קבוע, ואין דינו כיושב, ואינו מטמא.

אבן המנוגעת

אבן שיש בה נגע צרעת, **הרי היא כמצורע** לכל הלכותיה, **שהקישה הכתוב** למצורע, שנאמר (ויקרא יד נד-נה) **'זאת התורה לכל נגע הצרעת ולנתק, ולצרעת הבגד ולבית'.**

פשיטא

פשוט הוא שדין חזיר כצואה עוברת, **דפי חזיר אינו בלא צואה**, והרי הוא ממש צואה עוברת.

לא אסרה תורה

לא אסרה תורה **כמי** רגלים, לקרות כנגדם, **אלא** כנגד עמוד הקלוח בלבד.

ויצאת שמה חוץ

מדברי הפסוק 'ויצאת שמה חוץ' משמע שדי ביציאתו החוצה, **ולא הצריכו** הכתוב **בסוי** לאחר מכן, ואילו בפסוק שאחריו **כתיב** 'וכסית'.

עד כמה

כמה ישהו על גבי קרקע ויהא עדיין **אסור** לקרות כנגדם.

שרא ליה מריה

מחול לו רבונו[רסז] לגניבא, **דודאי שקר העיד משמיה דרב.**

היבשה נפרכת היא יותר מן הלחה[רסח].

איכא דאמרי

'גוללה ואינה נפרכת' **חומרא היא** יותר מ'זורקה ואינה נפרכת', שללשון זו, **אף על פי שאם זורקה נפרכת, הואיל ואינה נפרכת מגלגול, לחה היא**[רסט].

קרמו

קרמו פניה, מלשון קרום, **טיל"א, כלומר גלד מעט.**

אי מפלאי אפלויי

אם יש בה סדקים סדקים, **יבשה היא, ושרי** - ומותר לקרות כנגדה.

מאי הוי עלה

מהי הכרעת ההלכה בדין **דמי רגלים**[ער], כשאין מטפיחים ורישומם ניכר, האם מותר לקרות כנגדם או לא.

כה:

בטופח על מנת להטפיח איכא בינייהו

תנא קמא בעי - תנא קמא מצריך בשביל לאסור, שיהיה בהם שיעור של טופח **על מנת להטפיח, ורבי יוסי מחמיר**, שאף בטופח שלא על מנת להטפיח אסור[רעא].

לימא תנא סתמא כרבי אליעזר

והלכה כמותו, שכן כלל הוא בידינו שהלכה כסתם משנה[ערב].

דילמא לותיקין

שמא רק לותיקין **קאמרה** מתניתין שקוראים אותה **עם הנץ החמה, אבל לכולי עלמא** - שאר בני אדם שאינם נוהגים כותיקין, קוראים אותה **עד שלש שעות.**

והרי לבו רואה את הערוה

קא סלקא דעתך שכל **אבר** שאין דרכו **לראות את הערוה**, [ורואה] **אותו** בשעה שקורא בתורה, **קרינן ביה 'ולא יראה בך ערות דבר'** (דברים כג טו), ואסור לומר דבר שבקדושה[רעג].

לא ניתנה תורה למלאכי השרת

לא ניתנה תורה למלאכי השרת **שאין להם ערוה**, ואנו **על כרחנו יש לנו ערוה, ואין אנו**

ציונים והערות

רש"י). **רסב. על** פי הערוך השלחן (או"ח סי' עט סי"ח). והמגן אברהם (שם ס"ט) הסתפק האם לומד יחידי שיכול לצאת לבדו ולהמשיך בלימודו, צריך לעשות כן, או שלא גזרו כלל בלימוד תורה. **רסג. אולם** הרא"ה (ד"ה לא) חולק על רש"י וסובר, שהיינו רק לענין זמן ההפחה עצמה, שבעודו מפיח אסור ללמוד, אולם לאחר ההפחה, אין שונה הפחתו מהפחת אחר, שהרי אינה בעולם, וודאי אינו צריך להמתין שיכלה הריח. **רסד. כתב** השפתי חכמים (ברש"י), שרש"י כתב 'להעבירו', לומר שדווקא באופן שחולפים עם הכלי לידו, ועוברת הצואה לצדו, בזה אמר רבא שמספיק ארבע אמות, אבל אם חולפת מול פניו, בזה אין מספיק ארבע אמות אלא צריך כמלא עיניו. וראה בילקוט ביאורים באריכות ענין זה. **רסה. רש"י** (במדבר יב יב וכן ביבמות קג: ד"ה ולי) כתב, שהמצורע הוקש למת, מה מת מטמא באהל אף מצורע מטמא באהל. והיינו כדרשת הספרי (פיסקא קו), 'מה המת מטמא באהל אף מצורע מטמא בביאה'. והראב"ד (על תורת כהנים שם) ביאר, שמן ההיקש של מצורע למת למדים, שהמצורע מטמא באהל כמת, ומן הפסוק 'מחוץ למחנה מושבו', נלמד שאינו מטמא אלא כאשר הוא מקום מושבו, אבל בלא מושב, כשהוא מהלך, אינו מטמא באהל. אך הרמב"ם (טומאת צרעת פ"י הי"ב) כתב, 'חומרא יתירה יש במצורע שהוא מטמא בביאתו לבית וכו' שנאמר מחוץ למחנה מושבו, מה הוא טמא אף מושבו טמא'. ודייקו האחרונים בדבריו [וראה במשנת יעקב (טומאת צרעת פ"י הי"ב)], שזהו מקור הדין שמושב המצורע טמא, וכפשטות דרשת התורת כהנים [אך ראה ברבינו הלל על הספרי (שם) שביאר דרשת הספרי שם באופן אחר, ולפי פירושו אין דברי הספרי סותרים דברי התורת כהנים]. **רסו. כפי** שהתבאר באריכות בהערה בביאורי הפשט. **רסז. וברש"י** ביומא (פו.) ובסוכה (לג: ד"ה שרא) גרס 'ימחול לו רבונו'. וכן יש גירסאות ברש"י בסוגייתנו. וביאר רש"י בסוכה (שם), שבא לומר, שצריך הוא לבקש מחילה מהקב"ה על דבריו. **רסח. ושלא** כאלו המפרשים להיפך, שמרוב יבשותה, קשה ואינה נפרכת. המכתם (ד"ה היכי). **רסט. שיטת** רש"י, שלשון זו מחמירה יותר מן הראשונה, שיש צואה יבשה שנפרכת על ידי זריקה אבל לא על ידי גלגול, שהגלגול מפריך פחות מן הזריקה. וכן כתב הרא"ש (סי' מט). אולם תלמידי רבינו יונה (ד"ה אמר) והרשב"א (ד"ה איכא) פירשו להיפך, שהצואה נפרכת על ידי גלגול יותר מאשר על ידי זריקה, והשיטה השניה מקילה מן הראשונה, שלדבריה אם נפרכת על ידי גלגול, אף אם אינה נפרכת על ידי זריקה, הרי היא כעפר ומותר לקרות כנגדה. **ער. כתב** המהרש"א (ברש"י), שפירש רש"י כן משום שזהו עיקר סוגייתנו, שעל זה שואלת הגמרא 'ובודאן עד כמה', ואין נכנס כאן ענין הצואה אלא בדרך אגב. ורש"י לא גרס בדברי הגמרא כאן 'אתמר צואה' וכו', אלא מיד מובאים דברי רבא לענין מי רגלים. ואף שרבא בסמוך דיבר אף לגבי צואה, מכל מקום כיון שעיקר הנדון בסוגיא הוא במי רגלים, לכך פירש רש"י ששאלת הגמרא היא רק לגבי מי רגלים. וכתב הצל"ח (ד"ה מאי), שבהכרח יש לפרש ששאלת הגמרא הולכת על מי רגלים ולא על צואה, לפי שדין צואה הוא מן התורה, וספק דאורייתא לחומרא, וכיון שיש שתי לשונות בדעת רב יש לנו לפסוק כדעת המחמירים. ועוד, שגם אם רב עצמו היה מיקל בענין זה, הלא רבי יוחנן מחמיר, שהוא מפרש ענין צואה כחרס, ומקובלנו (ביצה ד.) שבדבר שנחלקו בו רב ורבי יוחנן, הלכה כרבי יוחנן. ואם כן, אין מקום לשאול מהי ההלכה בזה. אולם במי רגלים, יש לנו לשאול. שאף שהוא מדרבנן וספק דרבנן לקולא, ואף רבי יוחנן מיקל בזה, מכל מקום, כיון שאמר אביי לרב יוסף 'מאי חזית', משמע לכאורה שהוא מחמיר בזה כדברי גניבא, ואביי הוא האחרון, ומזמן אביי ורבא פוסקים כאחרונים, ומצד שני, אפשר שלא בא אביי לחלוק על רב יוסף, אלא רק לדחות ראייתו מדברי רב, ועל כן שואלת הגמרא מהי הכרעת ההלכה בענין זה. **רעא. הבית** יוסף הביא דברי הרמב"ם (קריאת שמע פ"ג ה"ז) שכתב, שמי רגלים, אם יש בהם כדי להרטיב את היד, אסור לקרות כנגדם. ודייק בדבריו, שסובר הרמב"ם שמי רגלים אוסרים אף בטופח שלא על מנת להטפיח, ומפרש דברי רבא, שכל זמן שמטפיחים אסור, כפשוטם, דהיינו אף בשאין בהם טופח על מנת להטפיח, אוסרים. וכיון שמוכח שרבא רצה להעמיד דבריו כתנא קמא, יש לפרש להיפך, שתנא קמא מחמיר ורבי יוסי מקל, ופירוש דבריהם, שתנא קמא אומר שאם נבלעו בקרקע, אף אם רישומם ניכר, מותר, ואם לא נבלעו אלא שמטפיחים, אף שאין בהם טופח על מנת להטפיח, אסור, ורבי יוסי אומר, כל זמן שמטפיחים מותר, אלא אם כן יש בהם טופח על מנת להטפיח. **ערב. שכן** אמר רבי יוחנן (יבמות מב:), שכאשר שנויה מחלוקת ואחר כך שנויה אחת הדעות סתם, הלכה כסתם. **רעג. הוצרך** רש"י לפרש שכן הוא הדין בכל אבר שאין דרכו לראות את הערוה ורואה, משום שהוקשה לו מדוע לא תירצה הגמרא שלבו מחוץ למים ואינו רואה את הערוה [וכמו שפסק הרמ"א (או"ח סי' עד ס"ג) שאם לבו מחוץ למים מותר לקרוא קריאת שמע אף במים צלולים]. ולכך כתב רש"י שלסברת המקשה אף אם שאר האברים רואים את הערוה אסור לקרוא קריאת שמע, ואם כן אף אם לבו חוץ למים, מכל מקום חלק מגופו בתוך המים ואסור לו לקרוא קריאת שמע [וראה ביאורי הפשט בהערה על דברי הגמרא 'והרי לבו רואה את הערוה' תירוצים אחרים על קושיא זו]. צל"ח (ברש"י). וכתב רש"י 'קא סלקא דעתך', כיון שלפי דעתו להלכה מותר גם אם לבו רואה את הערוה, כמו שהביאו התוספות (ד"ה והרי) בשמו. אמנם ברש"י שעל הרי"ף (ד"ה עקבו) מבואר שדברי רש"י אמורים על קושיית הגמרא להלן 'והרי עקבו רואה את הערוה'. וכן נקטו הגר"א (סי' עד סק"א) והמהר"ם בנעט (ברש"י), והדיבור המתחיל ברש"י הוא 'והרי עקבו רואה' וכו'. והוסיף המהר"ם בנעט, שגם לגירסא שלפנינו צריך לומר שרש"י כולל גם את הקושיא מעקבו, והוכיח כן מכך שלעיל (כד:) בקושיית הגמרא 'והרי

יכולים להשמר מכל זה שלא יראה העקב את הערוה[עדר].

כל שהוא[ערה]

מעט[רעו].

ברוק

רוקק עליה [-על הצואה] ומכסה אותה ברוק.

בעששית

לנטירנ"א בלעז [-קופסה המשמשת להגן על הלהבה של הנר], כלומר, מחיצת זכוכית או קלף דק[רעז] מפסיק בנתיים[רעח], והיא [-הצואה] נראית דרכם.

בכסוי תליא מילתא

שנאמר (דברים כג יד) 'וכסית את צאתך'.

מים הרעים[רעט]

מים סרוחים.

מי המשרה

מים ששורים שם את הפשתן והקנבוס[רפ], והם מסריחים.

וכמה מיא רמי ואזיל

כמה מים ישליך לתוכם ויבטלם [-את סרחונם[רפא]], הלא מרובין הם[רפב].

ומי רגלים

מי רגלים מועטין[רפג], והם בכלי[רפד], והוא בא לקרות קריאת שמע אצלם.

לבסוף

שכבר היו מי רגלים בכלי, וזה נותן לתוכן מים כדי לבטלן, בההיא קאמר רבי זכאי שצריך רביעית מים.

אבל בתחלה

שקדמו המים למי רגלים, לדברי הכל די בכל שהוא, שכשמטיל מי רגלים בכלי לבסוף, ראשון ראשון שנופל לתוך המים מתבטל, ואף על פי שהם רבים והולכין, ולבסוף המי רגלים רבים על המים, מכל מקום כבר בטלו הראשונים שנפלו.

לייתי לי רביעיתא

אפילו בתחלה, כלומר, קודם שהטיל לכלי מי רגלים.

גרף ועביט

שניהם כלי חרס הם, אלא שהכלי המיועד להיות של רעי, קרוי גרף, והכלי המיועד להיות של מי רגלים, קרוי עביט[רפה].

ומי רגלים עמהן

בכלי[רפו] שאינו מיוחד להם.

בין לאחר המטה

שהמטה מפסקת ביניהם, אסור לקרוא קריאת שמע כנגדם.

'או שיניחם תחת המטה' גרסינן

ולא גרסינן 'או שיניחם כלי בתוך כלי[רפז]'.

תחת המטה

נחשב כאילו היו טמונים בארץ.

מתניתא מיהו קשיין

שהוחלפה שיטתן של רבן שמעון בן גמליאל ורבי שמעון בן אלעזר בברייתות.

מאן שמעת ליה וכו'

לא ידעתי היכן היא שנויה שיטת רבן שמעון בן אלעזר שכל הבית נחשב כארבע אמות[רפח].

פשיטא לי

במניחן תחת המטה[רפט], ורגליה קצרים, שאין הימנה ולקרקע שלשה טפחים, כלבוד דמי - נחשב הדבר כאילו המטה מונחת על הכלים, והרי הן כטמונים.

עשרה תלי

מטה גבוהה עשרה טפחים לא שאלתי ממנו, דנראה כאילו אינה תחתיה מאחר שיש הפסק כל כך בין המטה לכלי, ופשוט הדבר שאין זה נחשב כסוי.

עיילוה לחופה ולא הוה מסתייעא מילתא

לא הצליח לו דבר דנישואין, שלא היה יכול לבעול בעילת מצוה.

סכנתון לברי

כמעט[רצ] סכנתם את בני למות בעונש העון.

אפילו עשרה מאני

אם הניחם בעשרה כלים, וכולן כליין - וכל אותם כלים מיוחדים להם, כחד מאנא דמי - נחשבים ככלי אחד.

כו.

קמטרא

ארגז של ספרים, וכן הוא במגילה (כו:), שאמרו 'קמטרי דספרי', והכוונה לארגז של ספרים[רצא]. וכן תרגם יונתן את הפסוק (יחזקאל כז כד) 'וּבְגִנְזֵי בְּרֹמִים', אַלְמִין דִּזְהִירִין מַחְתִּין בְּקַמְטְרִין - תכשיטי פאר שגונזים אותם בארגזים[רצב]. וכן תרגם יונתן את הפסוק (מלכים ב' י כב) 'לאשר על המלתחה', לְדַעֲל קַמְטְרָא - הממונה על הארגזים והקופסאות שגונזים שם עובדי הבעל את תכשיטיהם[רצג].

ככלי בתוך כלי דמי

דהא גלימא לאו כליין הוא - אינה כלי המיוחדת לספרים, ודי בכך שאחד הכלים המכסים את הספרים אינו כלי המיוחד להם[רצד].

ציונים והערות

לבו' לא פירש רש"י כלום. וכן הוכיח בשפתי חכמים (נרס"י). **עדר.** **אין** להקשות אם כן גם לבו רואה את הערוה יהא מותר, משום שיותר קל לאדם להשמר שלא יהא לבו רואה את הערוה משלא יהא עקבו רואה את הערוה. שפתי חכמים (נרס"י). **ערה.** **דיבור** זה והדיבור שאחריו שייכים אחרי דיבור המתחיל בכיסוי. הגהות הב"ח (אות נ). **רעו.** **נראה** שרש"י הוצרך לפרש ש'כל שהוא' היינו 'מעט', כדי שלא נטעה ונפרש כמו בעירובין (יח.) ש'כל שהוא' הוא גם הרבה. **רעז.** **רש"י** הוצרך לפרש 'כלומר מחיצת זכוכית או קלף דק' אחרי שכבר פירש מה היא עששית, כיון שיש לנטירנ"א שאין בה מחיצת זכוכית אלא עשויה ממתכת, ויש בה נקבים קטנים [כדי למנוע שריפה, כי משמשת היא לצורך רפת הבקר והמתבן, שיש שם קש ותבן הנדלקים במהרה] שדרכם נראה אור הנר, ודבר המונח בקופסה זו אינו נראה מבחוץ, ולא צריך להשמיענו שמותר לקרוא קריאת שמע כנגדה אם יש בה צואה. מנחת יהודא (נרס"י). והמגיד תעלומה (שם) ביאר, שרש"י הוצרך לפרש שהכוונה למחיצת זכוכית, כדי שלא נאמר שהכוונה כפשוטו שיש ערות אדם בתוך העששית עצמה, וכגון שנחתכה הערוה והיא בתוך העששית, משום שבאופן זה פשוט שהיא כחתיכת בשר ומותר לקרוא כנגדה. **רעח.** **משמע** מדברי רש"י שהעששית אינה מכסה את הצואה מכל צדדיה, ודי בכך שישנה מחיצה של זכוכית שמפסיקה ביניהם. פרי מגדים (הקדמה לסי' עט, דין החמישי). **רעט.** **דיבור** זה והדיבור שאחריו שייכים במשנה לעיל (כב:). הגהות וציונים. **רפ.** **קנבוס** הוא מין צמח שיוצאין ממנו סיבין כעין פשתן. רמב"ם (פירוש המשניות, נגעים פי"א מ"ג). **רפא.** **מהר"ם** בנעט (נרס"י). **רפב.** **שמכך** ששנינו שלא יתכסה בהם, משמע שהמים הסרוחים מרובים שיש בהם שיעור הראוי לכסות כל גופו. רא"מ הורוויץ (ד"ה וכמה). **רפג.** **נחלקו** הרמב"ם והרשב"א, האם שיעור רביעית נתקנה לכל הטלת מי רגלים, או שדי ברביעית אחת גם לכמה הטלות של מי רגלים. שדעת הרמב"ם (ק"ש פ"ג ה"י) היא, שרביעית מים מועילה רק למי רגלים של פעם אחת. אבל דעת הרשב"א (ד"ה וכמה) היא, שגם לכמה הטלות של מי רגלים, די ברביעית מים. ומדברי רש"י שכתב 'מועטין' דייק האור זרוע (ח"א סי' קכט), שדווקא כשהם מועטים די ברביעית. ונראה מכך שסובר כדעת הרמב"ם שבהטלת מי רגלים של כמה פעמים צריך כמה רביעיות. **רפד.** **מלשון** רש"י שכתב 'והם בכלי' משמע שיש חילוק בין אם הם בקרקע או שהם בכלי, ודווקא אם הם בכלי צריך להטיל עליהם רביעית מים. אבל רבינו יהודה בר יצחק פירש, שבין בקרקע ובין בכלי צריך להטיל עליהם רביעית [וכן פסק בשו"ע (או"ח סי' עז ס"א)]. אור זרוע (ח"א סי' קכט). **רפה.** **רש"י** פירש בכלי חרס, אך לא ביאר מדוע. והתוספות (ד"ה גרף) הביאו בשם רש"י שהם כלי חרס שנבלע בהם צואה ומי רגלים, ולכך אסור לקרוא כנגדם. ודייקו מדבריו שבכלי אחר שאינו בולע, כגון כלי זכוכית, יכול להיות שמותר לקרוא כנגדו. וראה ילקוט ביאורים אם לדעת התוספות שמותר לקרוא כנגד כלי זכוכית הוא דווקא כשהטילו בתוכו מים, או די בכך שהוא רחוץ יפה. **רפו.** **ראה** רש"י לעיל (ד"ה ומי), ומה שהתבאר שם שלדעת רש"י הדברים אמורים דווקא כשהם בכלי. **רפז.** **שהרי** אף אם הם בתוך כלי אחד, מותר לקרוא קריאת שמע כנגדם. בית יוסף (או"ח סי' פז ס"ב ד"ה כתב) בשם אהל מועד והרי"ץ גיאת. **רפח.** **בכל** מקום שנאמר בגמרא 'מאן שמעת ליה' או 'הניחא למאן דאמר' ולא אמרו 'דתנן' או 'דתניא' וכדו', משמע שכבר התפרש דבר זה בגמרא במקום אחר, ולכך כתב רש"י שאינו יודע היכן התפרש דבר זה. חפץ ה'. האור זרוע (ח"א סי' קל) ובתלמידי רבינו יונה (ד"ה רבן) הביאו בשם רבינו חננאל שהכוונה היא לדברי רבי שמעון בן אלעזר בעירובין (כג.) שאמר, כל אויר שהוקף לדירה, כגון הדיר והסהר והגנה, ואפילו בית חמשת כורין, מותר לטלטל בתוכם כיון שהן כרשות אחד. ומבואר שכל שהוקף לדירה אפילו אם היא גדולה מאד, דינה כבית של ארבע אמות על ארבע אמות. וכתב האור זרוע, שרש"י סבר שאין הוכחה מדין טלטול שבת לדין הפסק בצואה, שכאן הטעם משום 'והיה מחניך קדוש', ואפשר שמועיל לכך הרחקה של ארבע אמות, מה שאין כן שם מדובר על חילוק רשויות, ולענין זה כל הבית נחשב לרשות אחת. ובתלמידי רבינו יונה כתבו, שעל כרחך צריך לומר שאין הכוונה למה ששנינו שם, שהרי שם הלכה פסוקה היא לדברי הכל, ואם משם הוא המקור לדין זה לא היה רבא אומר להלן שאין הלכה כמותו. והמהר"ם בנעט כתב, שאין הוכחה מעירובין, כי שם אמר סברא זו לקולא, שנקרא בית אחד לענין שיהיה מותר לטלטל בכולו, אך מנין לנו שאמר סברא זו גם כאן שהוא לחומרא, שכל הבית נקרא בית אחד לענין שאסור בתפילה ובקריאת שמע. וראה ריטב"א (מוה"ק, ד"ה מאן) שיישב קושיות האור זרוע ותלמידי רבינו יונה על רבינו חננאל. **רפט.** **והרא"ש** (סי' נג) הביא בשם גאון שפירש, שהספק הוא בדברי רבן שמעון בן גמליאל, שאמר שאם הכלי מונח מאחורי המטה יכול לקרוא קריאת שמע משום שהמטה חוצצת ביניהם, ודנה הגמרא מהו השיעור שצריך להיות בדופן המטה כדי שתוכל להוות מחיצה. וראה ילקוט ביאורים בביאור צדדי הספק לפי שיטה זו. **רצ.** **בגמרא** נאמר 'סכנתון', ורש"י הוסיף 'כמעט' כיון שאינו דבר ברור שענין זה הוא עוון חמור כל כך עד שחייבים עליו עונש מיתה. שפתי חכמים. **רצא.** **רש"י** (מגילה כו: ד"ה קמטרא). **רצב.** **רש"י** (יחזקאל כז כד). **רצג.** **רש"י** (מלכים ב' י כב). **רצד.** **כן** היא דעת רוב הראשונים שמועיל לכסותם בשני כלים כשאחד מהם אינו כלי המיוחד להם, אבל מכל מקום

מחיצה עשרה

ואם לאו - ואם אינו עושה מחיצת עשרה לא ישמש[רצה].

לאו אדעתאי

לא נתתי לבי[רצו].

כנגד בית הכסא

ברחוק ארבע אמות[רצז].

בית המרחץ

אסור להרהר בו בדברי תורה[רחצ].

דפרסאי

בתי הכסאות של הפרסיים בחפירה היו, ופיהם ברחוק מן הגומא שבה נקלטת הצואה[רצט], והוא בשיפוע, והרעי מתגלגל מיד ונופל לגומא ואינו מתעכב במקום הפתח[ש].

זב שראה קרי

אף על פי שטמא טומאת שבעה משום זיבה, ואין טבילה זו מטהרתו מטומאת הזיבה, אפילו הכי צריך טבילה לדברי תורה כתקנת עזרא, משום טומאת קרי. וכן נדה צריכה טבילה משום טומאת קרי שעליה אם באה להתפלל שמונה עשרה[שא].

שפלטה שכבת זרע

הפולטת שכבת זרע הרי היא כבעל קרי, כדאשכחן במעמד הר סיני, שנצטוו ישראל (שמות יט טו) 'שלשת ימים אל תגשו אל אשה', והטעם שנצטוו על שלשה ימים הוא לפי ששכבת זרע מטמא בפליטתו כל שלשה ימים שאחר התשמיש, ולאחר מכאן כבר הסריח בגופה ואין ראוי עוד להזריע ולהיות עוד ולד נוצר הימנה, ואינו מטמא את האשה שפלטה אותו. והכי פירושו[שב], נדה שפלטה עתה שכבת זרע מהתשמיש ששמשה אתמול[שג] קודם שראתה דם נדה.

ורבי יהודה פוטר

קא סלקא דעתך השתא, הואיל וטומאת זיבה קודמת לטומאת קרי, והרי הוא טמא בטומאה חמורה, וטומאה זו אינו אוסרתו בדברי תורה, כדאמרינן בפרקין (כב.), הזבים והמצורעים מותרים לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים, ולשנות במשנה וגמרא ובהלכות ובאגדות, תו לא אתיא טומאת קרי דקילא[דש], ואסרה ליה לעסוק בתורה.

לאו בר טבילה הוא

אינו צריך לטבול כדי לעסוק בדברי תורה, ואף על פי שטומאתו חמורה, ותו לא אתי טומאת קרי הקלה ומצריך ליה טבילה כדי לעסוק בתורה[שה].

פרק רביעי - תפלת השחר

עד הערב

כלומר, עד חשכה[א].

עד פלג המנחה

בגמרא להלן (ע"ב) מפרש לה מהו זמן זה.

אין לה קבע

כלומר, כל הלילה זמנה. ובגמרא להלן (כז:) מפרש מאי - מהו לשון אין לה קבע[ב].

לותיקין

היינו אנשים המקדימין למצות ומחזרים לעשות דבר בזמנו ומצותו[ג], מקדימים [להתפלל[ד]] לאחר הנץ החמה (להתפלל), וכי תנן במתניתין - ומה ששנינו במשנה שזמנה עד חצות, הכוונה היא למאחרים להתפלל, שלא יאחר יותר מחצות, שמשם ואילך עבר הזמן.

וכולי עלמא

וכי שאר המתפללין המאחרין, עד חצות יכולין לאחר ותו לא - ולא יותר.

אם תמצי לומר

כלומר, אם תשיבני בשאלתי - במה שהסתפקתי לגבי מי ששכח תפילת מנחה, האם יכול להשלים בערבית, ממה שאמרנו טעה ולא התפלל ערבית

ציונים והערות

אם כיסה אותם בשני כלים שאינם מיוחדים לכך ודאי מועיל. אמנם בדעת תלמידי רבינו יונה (ד"ה אבל הניחן) נחלקו האחרונים [בית יוסף וב"ח (או"ח סי' מ ד"ה בית)] אם גם הוא סובר כשאר הראשונים, או שלדעתו צריך שיהיה דווקא כיסוי אחד שהוא כליין וכיסוי שני שאינו כליין, אבל שני כיסויים שאינן כליין חשוב רק ככיסוי אחד ולא מועיל. **רצה. משמע** מדברי רש"י שאפילו בדיעבד מעכב, ולא מועיל בספר תורה כלי בתוך כלי. שפתי חכמים (בפירוש השני) ומילי דברכות (ד"ה ס"ת). וכן היא דעת הרשב"א (ד"ה אפילו) [ומה ששנינו לעיל (כה:) בברייתא 'בית שיש בו ספר תורה או תפילין אסור לשמש בו את המטה עד שיוציאם או עד שיניחם כלי בתוך כלי', שמשמע שמועיל כלי בתוך כלי לספר תורה, יש לומר שרש"י אינו גורס בברייתא 'ספר תורה' [ראה רשב"ץ לעיל (כה: ד"ה תניא)] שהוא סובר שמה ששנינו שיניחם כלי בתוך כלי מדובר רק בתפילין [כמו שפירש הרשב"א (ד"ה אפילו)]. אמנם דעת הרמב"ם (ס"ת פ"י ה"ז) היא, שגם לספר תורה מועיל כלי בתוך כלי, ומה שהצריכו מחיצה של עשרה טפחים היינו כשאין לו כלים. ריטב"א (מוה"ק לעיל כה: ד"ה חוץ). **רצו. ובמנחות** (לה: ד"ה לאו) פירש רש"י על לאו אדעתאי 'שוגג הייתי'. וכעין זה פירש בשבת (נה: ד"ה לאו), אלא ששם הוסיף והביא בשם רבותיו שפירשו שהכוונה שאינו סובר כן. **רצז. אבל** אין לומר ש'עומד אדם כנגד בית הכסא ומתפלל' היינו שאינו צריך להתרחק כלל, שהרי הגמרא סבורה כעת שמדובר בבית הכסא שיש בו צואה, ואם כן ודאי צריך להרחיק ארבע אמות כמו ששנינו במשנתנו (לעיל כב:). על פי שלמה משנתו. אמנם הדרישה (או"ח סי' פג אות א) ביאר, שמדובר בבית הכסא שאין בו צואה, והטעם שצריך להרחיק ארבע אמות הוא משום שבית הכסא דינו כצואה. ולמסקנת הגמרא שרב חסדא דיבר בבית הכסא חדש, נחלקו הראשונים אם צריך להרחיק ארבע אמות [הו"ד בדרישה (שם)]. ובדעת רש"י כתב המהר"ם בנעט, שאין צריך להרחיק ארבע אמות. אמנם המילי דברכות הוכיח מכך שלא כתב רש"י 'קא סלקא דעתך בריחוק ארבע אמות' כדרכו בכל מקום, שגם למסקנת הגמרא צריך להרחיק ארבע אמות. וראה מהר"ם בנעט שביאר לפי דרכו מדוע לא כתב רש"י 'קא סלקא דעתך'. וראה עוד בדרישה בענין זה. **רחצ. מכך** שכתב רש"י שרב יוסף בר חנינא שאמר 'בית המרחץ שאמרו אף על פי שאין שם אדם' מדבר לענין הרהור בבית המרחץ, משמע שהלכה זו נאמרה רק לענין חדר הפנימי של המרחץ שבו עומדים ערומים, ולא לענין החדר האמצעי שבו עומדים ערומים ולבושים [ראה בגמרא (שבת י.) וברש"י (שם ד"ה מרחצאות) שלמרחצאות שלהם היו שלשה חדרים, פנימי כדי להזיע ולהשתטף בו, אמצעי שנכנס לתוכו מהמרחץ ולובש חלוקו, והחיצון שנכנס לתוכו אחר שלבש חלוקו וגומר לבישתו ונח שם שעה מיגיעת המרחץ], שהרי רק בחדר הפנימי אסור להרהר בדברי תורה (לעיל כד:), אבל בחדר האמצעי מותר להרהר בדברי תורה, כמו שפסק הרמ"א (שו"ע או"ח סי' פד ס"א), ונמצא שאף שבחדר האמצעי אין בו מקרא ותפילה כמבואר בשבת (שם), מכל מקום אם אין שם אדם ערום, קורא ומתפלל, ודלא כשיטת הב"ח שאסר. אליה רבה (סי' פד סק"א). והעיני בנימין כתב, שכוונת רש"י במה שכתב 'להרהר' היא, שדברי רב יוסף בר חנינא מוסבים על דברי רבי יוחנן לעיל (כד:) שאמר, 'בכל מקום מותר להרהר בדברי תורה חוץ מבית המרחץ ומבית הכסא', ולא על הברייתא בשבת (י.) ששנינו בה, 'הנכנס לבית המרחץ וכו', מקום שבני אדם עומדין ערומים, אין שם שאילת שלום, ואין צריך לומר מקרא ותפילה'. והוכרח רש"י לפרש כן, משום שרב יוסף בר חנינא הזכיר בדבריו גם בית הכסא, ואילו בברייתא לא הוזכר בית הכסא. ופירש רש"י ענין זה על בית המרחץ ולא על בית הכסא, שלגירסת רש"י כתוב בית המרחץ קודם בית הכסא, כמו בגמרא בשבת. אבל קשה לומר שדבריו מוסבים על דברי רבי יוחנן, שהרי היה מבוגר ממנו, ומצאנו שרבי יוחנן אמר דברים משמו של רבי יוסף בר חנינא (לעיל י:). אמנם ראה תוספות בנזיר (כט. ד"ה ה"ג) שכתבו שהיו שנים, אחד מהם היה תנא, ומוזכר בברייתא בנזיר (שם), ואחד היה אמורא, והיה תלמידו של רבי יוחנן. אמנם הכסף משנה (ק"ש פ"ג ה"ב) ביאר שדברי רב יוסף בר חנינא מוסבים על הברייתא בשבת. **רצט. כתב** הטור (או"ח סי' פג ס"ד) בשם רש"י, שפיהם רחוק ארבע אמות מהגומא. והעיר הבית יוסף (שם ד"ה אמר) שאינו ברש"י שלפנינו. ובדמשק אליעזר (על הגר"א סי' פג סק"ד) כתב, שהדבר נכלל במה שכתב רש"י (ד"ה כנגד) בדברי רב חסדא עומד אדם כנגד בית הכסא, שצריך לעמוד במרחק ארבע אמות, ואם כן גם בבית הכסא דפרסאי, אם אין פה הגומא רחוק מהצואה ארבע אמות, לא גרע מכנגד בית הכסא שאסור. **ש. כתב** הרא"ש (סי' נו), שהוא דווקא כשאין בהם ריח רע. אמנם התוספות (לעיל כה. ד"ה ריח) כתבו, שמותר לקרוא אף אם יש ריח רע. **שא. נקט** רש"י תפילה ולא נקט קריאת שמע ותלמוד תורה, משום שהנשים חייבות בתפילה ופטורות מקריאת שמע (לעיל כ:) ומתלמוד תורה. מילי דברכות. אבל צריך ביאור מדוע לא נקט רש"י תלמוד תורה ולהשמיענו שאם אשה רוצה ללמוד בטומאה אסור לה. ואפשר שלדעת רש"י נשים אסורות בדברי תורה כמבואר בראש השנה (לג.) לענין מצות סמיכה על הקרבן, שדעת רבי יהודה שאסור לנשים לסמוך על הקרבן, משום שנאמר בענין הסמיכה (ויקרא א ב) 'בני ישראל', ומשמע ולא בנות ישראל, וגם לענין תלמוד תורה נאמר (דברים יא יט) 'ולמדתם אותם את בניכם', ומשמע ולא בנותיכם, ולכך נקט רש"י בדעת רבי יהודה כאן תפילה ולא תלמוד תורה. עיני בנימין. **שב. רש"י** בא לבאר בזה, איך יתכן שנדה תפלוט שכבת זרע, והרי אסורה היא לבעלה. **שג. והוא** הדין שני ימים קודם, כמו שהתבאר שהשכבת זרע מטמאה כל שלשה ימים מהביאה. שפתי חכמים. **דש. שהזב** טמא שבעה ימים, ובעל קרי אינו טמא שבעה ימים, אלא טובל וטמא עד הערב. ולהלן בהערה יבואר מדוע לא נאמר שטומאת קרי חלה על טומאת זיבה, הואיל ולענין איסור עסק התורה חמורה היא מטומאת זיבה. **שה. אף** שלענין איסור לימוד תורה בטומאה, טומאת קרי חמורה מטומאת זיבה, מכל מקום אין אומרים שמשום זה תחול עליו טומאת קרי, כדי שלא יבוא לזלזל בטומאת זיבה החמורה, שלא יאמר עד עכשיו שהייתי זב לא הייתי צריך לטבול לדברי תורה, ועכשיו שנעשיתי בעל קרי צריך אני טבילה לדברי תורה, ויאמר שטומאת זב אינה טומאה חמורה. שפתי חכמים. **א. כתב** השאגת אריה (סי' יז), שמשמע מדבריו שהכוונה היא לצאת הכוכבים. וכן כתב בשלטי הגבורים על המרדכי (אות ב) בשם רבנן קשישי. אך תלמידי רבינו יונה (ד"ה תפלת המנחה) כתבו, שהכוונה היא עד שקיעת החמה. והוכיחו כן ממה ששנינו בזבחים (נו.) שדם תמיד של בין הערבים נפסל לזריקה בשקיעת החמה. ומכיון שתפלת מנחה היא כנגד תמיד של בין הערבים, ועיקר התמיד הוא זריקת הדם, כשם שהדם נפסל בשקיעת החמה, כך זמן תפלת המנחה הוא עד שקיעת החמה. וראה בילקוט ביאורים שהובאו דברי האחרונים לדחות את הוכחת תלמידי רבינו יונה. **ב. הגמרא** מבארת שם, שנקט התנא בלשון 'אין לה קבע' להשמיענו שתפילת ערבית רשות. ויש לבאר שמלשון זו למדים שתפילת ערבית רשות, וכן שאין לה זמן קבוע אלא כל הלילה זמנה. תלמידי רבינו יונה (להלן כז: ד"ה מאי). והרמב"ם בפירוש המשניות (ד"ה תפלת הערב) הוסיף לבאר, שמחמת שאינה חובה כשחרית ומנחה, לא הקפידו על זמנה ויכול אדם להתפלל אותה עד עלות השחר. **ג. ולעיל** (ט:) פירש רש"י (ד"ה ותיקין) שהם אנשים ענוים ומחבבים מצוות. **ד. הגהות** הב"ח (אות א).

מתפלל בשחרית שתים וכו', ואם כן אף אם שכח מנחה מתפלל ערבית שתים.

וכיון דעבר יומו בטל קרבנו

אם עבר יום הקרבתו, בטל קרבנו ואינו מקריבו ביום אחר, אם זמנו של הקרבן קבוע כגון מוספים[ה] של כל יום ויום.

כו:

שניה עלתה לו

התפילה השניה עלתה לו בשביל תפלת מוצאי שבת, והתפילה הראשונה לא עלתה לו כלל, שאינה כלום, לתשלומין לא עלתה לו משום שאין לו להקדים תפלה שעבר זמנה לתפלה שזמנה עכשיו, ואם כן מסתמא התפלל בשביל ערבית של מוצאי שבת, אך לא עלתה לו משום שלא הבדיל בהי. והשניה נמי לא עלתה לו לשל שבת, הואיל והבדיל בה בברכת 'חונן הדעת', גילה דעתו שאינה של שבת והיא תחשב לשל ערבית[ז].

כנגד תמידים תקנום

אנשי כנסת הגדולה תקנו את התפילות כנגד קרבנות התמיד הקרבים בכל יום.

אברים

של עולות הקרבים כליל על גבי המזבח, כמבואר בויקרא (א ג-ט).

ופדרים

חלבים[ח] של שאר קרבנות שנזרק דמן על המזבח קודם שקיעת החמה, קרבין כל הלילה. וכנגדן תקנו תפלת ערבית שזמנה כל הלילה.

מנחה גדולה

אם בא להקדים ולהקריב תמיד של בין הערבים, אינו יכול להקדימו קודם שש שעות ומחצה מתחילת היום, משום ד'בין הערבים' כתיב ביה (במדבר כח ד), ובין הערבים הוא מכי ינטו צללי ערב, כלומר, מזמן שהחמה נוטה למערב דהיינו משש שעות ומחצה ולמעלה, דאמר מר חצי שש וחצי שבע חמה עומדת בראש כל אדם באמצע הרקיע ואינה נוטה לשום צד (פסחים לז.), אם כן לאחר שעה שישית ומחצה היא מתחילה לנטות לעבר צד מערב, וזהו בין הערבים[ט].

מנחה קטנה

זמן הקרבת תמיד של בין הערבים הוא בכל יום מתשע שעות ומחצה ולמעלה, כדתנן בתמיד נשחט (פסחים נח.) לגבי תמיד של בין הערבים, נשחט בשמונה ומחצה וקרב בתשע ומחצה, והתם מפרש טעמא.

פלג מנחה האחרונה

זמן מנחה קטנה הוא משעה תשיעית ומחצה, ואם כן חלק את שתי שעות ומחצה הנותרים ביום מזמן מנחה קטנה שהוא שעה תשיעית ומחצה, ותמצא פלג אחרון - מחצית אחרונה של מנחה מי"א שעות חסר רביע ולמעלה.

תפלת המוספין מאן תקנה

מי תיקן את תפילת המוסף, הרי שלושת האבות תיקנו רק את שלושת התפילות. אלא על כרחך רבנן אסמכינהו אקרבנות - שחכמים סמכו אותם על הקרבנות, וכי עיינו במוספין ולא מצאו תפלה כנגדה, עמדו הם ותקנוה - ותקנו את תפילת מוסף.

עד ועד בכלל

לרבי יהודה הוא דקא בעי - הגמרא מסתפקת רק בדברי רבי יהודה, דאילו לרבנן - משום שלחכמים פשוט שעד ולא עד בכלל[י].

כז.

הייט רבנן

רבי יהודה כחכמים, משום דקא סלקא דעתך - שעלה בדעת המקשה לומר שרבי יהודה פלג אחרון של מנחה אחרונה קאמר - כוונת רבי יהודה למחצית האחרונה של מנחה קטנה, ומכיון שרבי יהודה סובר עד ועד בכלל, הרי כוונתו עד סוף המחצית האחרונה של מנחה קטנה, ואם כן הרי זה כחכמים הסוברים שזמן תפילת מנחה עד

פלג ראשונה

מחצית ראשונה של מנחה אחרונה ועד בכלל - ומחצית ראשונה בכלל זה, וזמן תפילת מנחה הוא עד סוף מחצית הראשונה של מנחה קטנה. ואף על גב דתנא יהב סימנא לפלג אחרונה - ואף שרבי יהודה נתן סימן מהו המחצית האחרונה של מנחה קטנה, דקתני - ששנינו לעיל (כו:), איזו פלג מנחה מי"א שעות חסר רביע, ואם כן איך אפשר לומר שכוונתו למחצית ראשונה של מנחה קטנה, הכי קאמר - כך כוונתו וכו'.

שממאנין את הקטנה

קטנה שהשיאתה אמה לאחר מיתת אביה, דמדאורייתא אין קדושיה כלום, שהרי קטנה אינה בת דעת לקבל קידושין, ואת אמה לא זכתה תורה להיות לה כח לקדשה, אלא נתנה כח רק לאב לקבל קידושיה, שנאמר 'את בתי נתתי לאיש הזה' (דברים כב טז), ומיהו רבנן תקינו לה קדושין - אבל לאחר מיתת אביה תיקנו חכמים שאמה יכולה לקדשה קידושין המועילים להצריכה מיאון, כדי שישאוה בקטנותה, ולא תצא לזנות, לפיכך אם מיאנה לאחר זמן, ואמרה אי אפשי בו - אינני חפצה בבעל זה, יוצאת ממנו ומותרת לכל אדם ואינה צריכה הימנו גט, שכן קידושיה רק מדברי חכמים ותקנתם היתה שתוכל למאן. והעיד רבי יהודה בן בבא, שפעמים שיש מצוה על בית דין ללמדה שתמאן בו, כגון שני אחים נשואין שתי אחיות יתומות, אחת גדולה וקדושיה קדושי תורה וצריכה הימנו גט, ואחת קטנה שאין קדושיה אלא מדרבנן ויוצאת במיאון, ומת בעלה של גדולה בלא בנים ונפלה לפני אחיו ליבום, ונמצאת זקוקה לו מן התורה, וזיקה זו אוסרת את אשתו הקטנה עליו משום אחות זקוקה שהיא כאחות אשתו - שאחותה של הזקוקה ליבום אסורה עליו כאחות אשתו, ואמר רבי אליעזר במסכת יבמות (קט.), מלמדין אשה קטנה זו שתמאן בבעלה ותעקור קדושיה למפרע, ותעשה כל בעילותיה כאלו הן של זנות, כדי להתיר את בעלה ליבם את אחותה, ואף על גב שנחשבת הקטנה כמפותה, יכול לשאת את אחותה, דתנן, נושאין על האנוסה ועל המפותה - לאחר שאנס או פיתה אשה, מותר בקרובותיה (יבמות צז.). רבן גמליאל ורבי יהושע חולקים (שם) על רבי אליעזר וסוברים שאין מלמדים אותה למאן, והעיד רבי יהודה בן בבא ביום שנשנית עדיות, שהלכה כרבי אליעזר.

שנסקל תרנגול

תרנגול שניקר קדקדו של תינוק במקום שהמוח רופף, וניקב את מוחו והרגו, וסקלוהו כמשפט שור שנגח את האדם, דכתיב (שמות כא כט) 'השור יסקל', וגמרינן - ולומדים בגזירה שוה 'שור' 'שור' משבת שנאמר (דברים ה יד) 'ושורך וחמורך וכל בהמתך', לעשות כל בהמה חיה ועוף כשור (ב"ק נד:[יא]).

ועל יין בן ארבעים יום

שיצא מכלל יין מגתו שאינו משכר, ובא לכלל יין גמור הראוי לשכר, וקרינן ביה 'נסך שכר' (במדבר כח ז), שמשמע שצריך יין הראוי לשכר[יב].

בארבע שעות

בארבע שעות ותו לא - ולא יותר, אלמא - מוכח דכרבי יהודה סבירא ליה - שסובר כרבי יהודה, שהרי לחכמים יכול להקריב עד חצות, וקאמר בארבע שעות, הרי משמע שקרב גם בארבע שעות, אלמא - מוכח דלרבי יהודה עד ועד בכלל.

הלכה כרבי יהודה

הלכה כרבי יהודה דמתניתין - של משנתנו, הסובר דאין תמיד של שחר קרב לאחר ארבע

ציונים והערות

ה. צריך לומר תמידין. גליון. וביאר הרש"ש את גירסת רש"י שגרס 'מוספים', מפני שהוקשה לו כיצד אמרה הגמרא שכיון שעבר היום אינו יכול להשלים תפילתו משום שעבר זמנו בטל קרבנו, והרי תמיד של שחר שלא קרב בזמנו על גבי המזבח, אין לו תשלומין אף באותו היום, ואף על פי כן יש תשלומין לתפילת שחרית שנתקנה כנגדו. ולכן כתב שמצאנו קרבן ציבור שזמנו קבוע וכשר כל היום, אך אין לו תשלומין למחרת והוא קרבן מוסף. וראה עוד בר"ה (ד"ה או) מה שכתב בזה. ו. על פי הגהות הב"ח (אות א). ז. לכאורה קשה, מדוע לא נקט רש"י שאינה עולה לתשלומין משום שיש להקדים תפילת חובה לתשלומין, ועדיין לא יצא ידי חובת תפילת ערבית של מוצאי שבת. ולכן ביאר הרש"ש (ברש"י), שרש"י לא כתב כן, מפני שאף שלא הבדיל בראשונה ולא יצא בה ידי חובתו, מכל מקום אין זה מעכב מהשניה לעלות לתשלומין, כיון שבאופן זה שהיתה כוונתו לתפילת החובה אלא שלא יצא בה מחמת שלא הבדיל בה, אין אנו דנים את הראשונה כאילו לא התפלל אותה כלל, ולכן יכול להתפלל תפילת תשלומין קודם שיחזור ויתפלל את תפילת החובה. ולכן ביאר רש"י שכיון שהבדיל בה, גילה דעתו שאינה של תשלומי מנחה של שבת, אלא לתפילת חובה של ערבית של מוצאי שבת. ח. שפתי חכמים (ברש"י). ט. משמע מרש"י שאין להקדים ולהקריב קודם שעה שש ומחצה, וראה בילקוט ביאורים שהובא דעות נוספות בזה. י. משום שאם נאמר שחכמים סוברים עד ועד בכלל אם כן זמן תפילת שחרית הוא כל היום, שהרי אמרו עד חצות ועד בכלל, וזמן תפילת מנחה הוא כל הלילה שהרי אמרו עד הערב ועד בכלל, ולכן ודאי שחכמים סוברים עד ולא עד בכלל. רשב"ץ (ד"ה איבעיא). יא. אף שבגמרא שם לא מבואר כן לגבי סקילה, יש לומר שהוא הדין אף לגבי זה. תוספות הרא"ש (נדה מ. ד"ה ושנסקל). וראה עוד מה שכתבו בזה התוספות יום טוב (סנהדרין פ"א מ"ד) והערוך לנר (נדה מ. ברש"י ד"ה ושנסקל). יב. רש"י (במדבר כח ז ד"ה נסך).

שעות, והוא הדין לתפלה שאין להתפלל לאחר ארבע שעות.

בבחירתא

מסכת **עדיות** קרי **בחירתא** - נקראת מסכת מובחרת, משום שהלכה **כאותן** עדיות[יג].

כשהוא אומר כחום היום הרי שש שעות אמור

כלומר, משום שמצינו במקום **אחר**, לגבי אברהם אבינו ביום השלישי למילתו, **ששינה הכתוב בלשונו ואמר** (בראשית יח א) 'והוא יושב פתח האוהל כחום היום', **ולא אמר** 'כחום השמש' **אלא** 'כחום היום', **משמע** שבשעה זו כל המקומות חמין בין בחמה בין בצל, ואם כן יש לומר שהוא **מדבר בשעה ששית**, משום שקודם לכן חם רק במקום השמש ולא במקום הצל[יד].

הא מה אני מקיים וחם השמש

דמשמע שעה שהשמש חם והצל צונן - שרק במקום שיש שמש חם, אך צונן במקום שיש צל.

בארבע שעות

דאילו קודם **ארבע שעות**, **אף** במקום השמש צונן.

מני

מיהו התנא של **הא** - ברייתא זו **דמשמע דארבע** שעות מתחילת היום **לאו** בקר **הוא**, **דהא כתיב** (שמות טז כא) '**וילקטו אותו בבקר** בבקר **וחם השמש** ונמס' הנותר שלא לקטו עד סוף הבוקר, **ומדמוקי** - וממה שמעמיד התנא שמה שנאמר 'ונמס' היינו **בארבע שעות**, **מכלל** - משמע מזה **דלאו זמן** לקיטה **הוא ולאו** בקר **מיקרי** - ששעה רביעית אינה זמן הראוי ללקיטת המן ואינה נקראת בוקר.

ארבע שעות נמי לצפרא הוא

לרבי יהודה שעה רביעית גם נחשבת בוקר **דהא אמרת עד ועד בכלל**, ואם כן כשאמר (לעיל כו:) שתמיד קרב עד שעה רביעית, כוונתו כולל שעה רביעית, **וגבי תמיד כתיב** (במדבר כח ד) '**תעשה בבקר**', הרי ששעה רביעית שהתמיד קרב בה נקראת בוקר.

לשני בקרים

שלא **היו** לוקטים את המן **אלא בשלש שעות** ראשונות **שהוא** בקר **ראשון**, ומתחילת שעה רביעית ועד חצות, הוא בוקר שני.

הכא אמר רב כהנא

לעיל גבי תפלת השחר אמר רב כהנא שהלכה כרבי יהודה.

של שבת בערב שבת

מתפלל ערבית של שבת בערב שבת, **שקבל** עליו **שבת** בתפילתו **מבעוד** יום.

שמע מינה

מוכח **דכרבי** יהודה **סבירא ליה**, **דאמר מפלג המנחה אזיל ליה** - הסתיים זמן **תפלת המנחה ועייל ליה** - והגיע **זמן תפלת ערבית**[טו].

ולא פסקיה לצלותיה

כלומר, **לא** הפסיק בין רבי ירמיה ולכותל **לעבור לפניו** בעודו מתפלל **ולישב במקומו**, **אלא עמד על עמדו** עד שסיים רבי ירמיה את תפילתו.

כז:

כנגד רבו

אצל - ליד רבו, **ומראה כאילו הם שוים**.

אחורי רבו

מאחורי רבו **נמי יוהרא הוא** - גם נראה כדרך גאוה[טז].

שלום לרבו

נתן שלום לרבו **כשאר כל אדם**, ואמר לו **שלום עליך**, **ולא אמר** לו שלום עליך **רבי**[יז].

והיינו דקאמר ליה

אותו היום שהתפלל רב של שבת בערב שבת, **אמר ליה רבי ירמיה לרב**, **מי בדלת מן המלאכה** - האם הבדלת עצמך ממלאכה, **הואיל וקבלת עליך שבת בתפלתך**.

לבית המרחץ

סלקא דעתך - הגמרא הבינה בקושייתה, שמדובר **לאחר** שגזרו **חכמים על הזיעה ועל הרחיצה בשבת**[יח], **כדאמרינן** במסכת **שבת** בפרק כירה שהסיקוה (מ.), **אלמא אף על גב דצלי לא** **בדיל** **מאיסורי** **שבת** - מוכח שאף שקיבל שבת בתפילתו לא צריך להבדיל עצמו ממלאכה, ולכן נכנס למרחץ אף שאסור בשבת.

וקודם גזרה

עד שלא גזרו על הזיעה - מדובר קודם שגזרו גזירת זיעה, ומותר להזיע בשבת[יט]. **ובכל דוכתא דאמרינן** - ובכל מקום בגמרא[כ] שנאמר, **כדאמר רבא להזיע כו'**, **מהכא אמרינן** - הכוונה היא לדברי רבא כאן.

לכבורי סלי

לעשן אותן - את הסלים העשויים נצרים **בגפרית** על מנת ללבנן[כא], **לאחר שהתפלל** ערבית **של שבת בערב שבת**, ואם כן משמע שמותר לעשות מלאכה אף לאחר שקיבל שבת בתפילתו מבעוד יום.

מעוננא הואי

מדובר שרב דימי בר ליואי **לא** **קבל עליו תוספת שבת משעת תפלה** מבעוד יום **מדעת**, **אלא יום המעונן היה** וכסבור שכבר **חשכה**, והגיע זמן תפילת ערבית, **ואחר כך זרחה חמה**, והתברר שעדיין יום.

הואיל והתפללו התפללו

ולא **הצריכם להתפלל** פעם נוספת **משתחשך**, **אלמא** - מוכח **שתפלה היא**, **ואף על פי שלא הותרו במלאכה**, ואם כן הוא הדין גם כשטעה בערב שבת, אף שלא צריך לחזור ולהתפלל, לגבי מלאכה יהיה דינו כערב שבת, ויהיה מותר במלאכה. יש לומר דהתם הוא **דלא לעבור על דברי תורה** - שדווקא שם אין התפילה משנה את דינם לגבי המלאכה, משום שמהתורה אסור לעשות מלאכה בשבת, **אבל לענין תוספת אף על גב דבטעות** הוה, **תוספת** הוא **על ידי תפלה**, **הואיל ואמר תפלה קבלה היא** - הואיל ומקבל שבת בתפילתו, כאשר לא צריך לחזור ולהתפלל, צריך להיות דינו כשבת גם לגבי איסור מלאכה.

בעלי תריסין

תלמידי חכמים המנצחים זה **את** זה **בהלכה**[כב].

היאך יכול החי להכחיש את החי

ועל כרחי **אני צריך** **להודות** **שאמרתי** לו שתפילת ערבית **רשות**[כג].

ציונים והערות

יג. **והוסיף** רש"י בקידושין (עד: ד"ה הואיל) שנקראת מסכת עדיות משום שכל דבריהם העידו מפי גדולים, והלכה כמותן, ולכן נקראת מסכת מובחרת. ולפירוש זה יש לנקד 'עֵדיות'. אך בתפארת ישראל (פתיחה למסכת עדיות) כתב בשם אביו שיש לנקד 'עִדיות', והיינו מלשון עידית, ולכן נקראת מסכת מובחרת. יד. **רש"י** פירש כן על פי דברי רבי אחא בר יעקב בסמוך. אך בהגהות רא"מ הורוויץ (ברש"י) הקשה על פירושו מהאמור בשמואל א' (יא ט) שמשמע שאין הבדל בין חום היום לחום השמש. ועל כן ביאר שהגמרא מדייקת ממה שנאמר 'כחום' שהוא שם דבר, כלומר שחם בכל מקום, אך כשנאמר 'וחם השמש' שהוא לשון פעל, כלומר, שהשמש מחממת, היינו דווקא במקום שיש שמש ולא בכל המקומות. וראה שם במה שיישב בדוחק שיטת רש"י. טו. **ואף** שלא התבאר בדברי רבי יהודה בפירוש מאימתי מתחיל זמן תפילת ערבית, יש לומר שרבי יהודה סובר שזמנה מפלג המנחה, משום שלא קבעו חכמים מתי תחילת זמן תפילת ערבית, ואם כן ודאי שזמנה הוא לאחר שהסתיים זמן תפילת מנחה. ראבי"ה (ח"א ברכות סי' א). וראה בילקוט ביאורים שהובאו בזה פירושים נוספים. טז. **והרי** זה דומה לאיסור להתפלל ליד רבו. והביא הרש"ש (ברש"י) ראיה לפירושו ממה ששנינו ביומא (לז.) המהלך אחורי רבו הרי זה מגסי הרוח. אך התוספות (ד"ה ולא) כתבו, שיש מי שפירש שאין להתפלל מאחורי רבו משום שנראה כמשתחוה לרבו. ותלמידי רבינו יונה (ד"ה אלא) פירשו, שטעם האיסור הוא שמא יסיים רבו תפילתו ויצטרך לפסוע לאחוריו בעוד שהוא מתפלל, ולא יוכל לפסוע. וראה בילקוט ביאורים שהובאו בזה פירושים נוספים. יז. **והיינו** כמבואר בבבא קמא (עג:) שיש שני סוגי שאילת שלום, שאילת שלום של רב לתלמיד שאומר לו 'שלום עליך', ושאילת שלום של תלמיד לרב שאומר לו 'שלום עליך רבי'. תוספות (ד"ה והנותן). אך תלמידי רבינו יונה (ד"ה והנותן) פירשו, שאסור לתלמיד להקדים שלום לרבו כלל, כמו שמבואר בשבת (פט.) שאין עבד מקדים שלום לרבו. והמהרש"א (ח"א ד"ה והנותן) יישב שיטת רש"י ממה שמבואר בשבת, שיש לחלק בין עבד שאינו נותן כלל שלום לרבו, לבין תלמיד ששואל שלום לרבו בדרך כבוד. יח. **אף** שמלשון רש"י משמע שקודם גזרו על הזיעה ורק לאחר מכן על הרחיצה, מבואר בשבת (מ.) שבתחילה היו מתרחצים במים חמים שהוחמו מערב שבת, אך משהתחילו הבלנים לחמם את המים בשבת ואמרו שהוחמו מערב שבת, אסרו חכמים להתרחץ במים חמים כלל, אף אם הוחמו מערב שבת, אבל התירו להזיע מחמת חום בית המרחץ. לאחר מכן שראו חכמים שאנשים התרחצו במים חמים שהוחמו מערב שבת, ואמרו שהם רק מזיעים, אסרו גם את הזיעה. שפתי חכמים (ברש"י). יט. **אך** הגזירה שגזרו חכמים שלא לרחוץ במים חמים נגזרה עוד קודם ימי רבי. צל"ח (ד"ה אמר רבא). כ. **כתב** הצל"ח (שם), שאינו עולה בזכרונו שום מקום שהובאו דברי רבא חוץ מכאן ובביצה (לב.), ואילו מרש"י משמע שיש עוד מקומות כאלו. כא. **ערוך** (ערך כבר - השני). ובאופן אחר פירש, שהיו מניחים בגדים בתוך סלים של נצרים ומעשנים גפרית מתחת לסלים כדי ללבן את הבגדים. כב. **פירש** רש"י בבכורות (לו. ד"ה בעלי תריסין) שתריסים היינו מגינים, תלמידי חכמים הנלחמים במלחמתה של תורה [כלומר, שהתלמידי חכמים הם כגיבורים האוחזים מגן. שיטה מקובצת (ד"ה עד)]. כג. **פירש** רש"י בבכורות (לו. ד"ה היאך יכול) שרבי יהושע חזר בו. אך התוספות (שם ד"ה היאך) כתבו שאין לפרש כן, משום שכאן לגבי תפילת ערבית נפסקה הלכה כמותו, ואם כן מוכרח שלא חזר בו רבי יהושע מדבריו. וראה עוד בתוספות (שם לה: ד"ה ומי) שביארו שאמר כן רבי יהושע רק משום כבודו של

התורגמן

שהיה עומד לפני רבן גמליאל, ומשמיע לרבים את הדרשה בקול מפי רבן גמליאל[כד].

בראש השנה

רבן גמליאל ציער אותו כמבואר במסכת ראש השנה (כה.)[כה], **שאמר לו** לרבי יהושע, **גוזר אני עליך שתבא אצלי** במקלך ובמעותיך ביום הכפורים שחל להיות בחשבונך[כו].

במעשה דרבי צדוק

בבכורות הוא - במסכת בכורות הובא מעשה זה, **שרבי צדוק הוה ליה בוכרא** - היה לו בכור, ונתן לפניו שעורים בסל, על מנת לעשותו בעל מום, והסתפק האם מחלקים בין חבר לעם הארץ, ויהיה נאמן לומר שלא הטיל בו מום בכוונה, או שמא לא מחלקים בין חבר לעם הארץ וגם הוא חשוד שהטיל את המום בכוונה כמו עם הארץ. אמר לו רבי יהושע שיש לחלק בין חבר לעם הארץ ולא חושדים בו, ורבן גמליאל אמר לו שאין לחלק בין חבר לעם הארץ. והקשה רבי צדוק לרבן גמליאל שרבי יהושע סובר שיש לחלק, והמתין רבן גמליאל עד שיכנסו תלמידי החכמים לבית המדרש, ושאל אותם האם יש לחלק בין תלמיד חכם לעם הארץ, וענה לו רבי יהושע שאין לחלק, אמר לו רבן גמליאל, הרי בשמך אמרו שיש לחלק, **ואמר ליה רבן גמליאל לרבי יהושע עמוד על רגליך** והודה רבי יהושע שאכן אמר לו שיש לחלק, וישב רבן גמליאל ודרש ורבי יהושע עמד וכו', **כי הכא** - כמו כאן.

בעל מעשה הוא

ומחמת כן **הוה ליה לרבן גמליאל צערא טפי** - יהיה לרבן גמליאל צער גדול יותר.

לים ליה זכות אבות

ודילמא עניש ליה - ושמא יענישהו רבן גמליאל.

[כז]מעברין לך

יורידוך מן הנשיאות בשביל נשיא אחר.

כח.

הכי גרסינן דלמא מעברין לך, אמר לה יומא חדא בכסא דמוקרא ולמחר ליתבר

ולא גרסינן שהשיב רבי אלעזר, מעלין בקדש ולא מורידין, ועל כן אין לומר שיורידוני מהנשיאות[כח].

כסא דמוקרא

כוס זכוכית יקרה שקורין לה בלשון ישמעאל ערקי"א. **ואומרים** בני אדם **במשל הדיוט, יום אחד ישתמש בו** בעליו **ויתכבד בו ואם ישבר ישבר.** וכן יש לומר כאן, שגם אם יעבירוהו מהנשיאות לאחר מכן, ראוי להיות נשיא אף ליום אחד.

י"ח דרי חיורתא

שמונה עשרה שורות של זקנה - שיער לבן.

דמליין קטמא

כלומר, כשם שכדים לבנים המלאים אפר אינם ראויים, **אף אלו אינם ראויים.**

נעימי לך

דברתי למולך יותר מן הראוי[כט].

דלביש מדא

הרגיל ללבוש המעיל ילבש אותו, כלומר, הרגיל בנשיאות **יהיה נשיא,** דהיינו רבן גמליאל.

מזה בן מזה

כהן בן כהן יזה את מי החטאת[ל].

אפר מקלה

אפר הקלוי בתנורים ובכירות, כלומר **אפר** סתם, ואינו אפר פרה.

ואותו תלמיד

התלמיד **ששאל** את רבי יהושע ורבן גמליאל לעיל (כז:) האם **תפלת** ערבית **רשות או חובה,** רבי שמעון בן יוחאי **הוא.**

ונקרא פושע

המאחר כל **כך** מלהתפלל עד לאחר שבע שעות[לא].

מתפלל של מנחה

מתפלל בתחילה תפילת מנחה, **מאחר שהגיע** זמנה, כדי להקדימה **בתחלת זמנה שלא** יאחרה **ויקרא פושע** גם עליה[לב].

ואחר כך של מוספין

הואיל ואיחר מלהתפלל עד שבע שעות, [ו]זמנה[לג] **אינו עובר, דהא אמרי רבנן** - שהרי אמרו חכמים, **ושל מוספים כל היום,** יש להקדים את מנחה שהיא התדירה למוסף שאינה תדירה[לד].

שזו מצוה עוברת

רבי יהודה **לטעמיה** - לשיטתו **דאמר** (לעיל כז.), שזמן תפילת מוסף, **עד שבע שעות ותו לא** - ולא יותר, לכן היא קודמת למנחה שזמנה עד הערב.

מאן אמר הלכה בי מדרשא

מי מבני הישיבה אמר בבית המדרש שהלכה כרבי יהודה שמתפלל בתחילה מוסף[לה].

חדא היא לך או חדת היא לך

האם אחת - ראשונה **היא לך, שלא למדת** עד כה **דבר** משמו של רבי יוחנן **אלא זו** בלבד, לכך חביבה **היא לך, או** מפני שחדשה **היא לך,** שהיית סבור **שאחד** מן האמוראים **האחרים אמרה.**

הכי גרסינן אמר ליה חדא היא לי דמספקא לי ברבי יהושע בן לוי

סבור הייתי **שרבי יהושע בן לוי אמרה** - הסתפקתי שמא רבי יהושע בן לוי אמר אותה[לו].

ציונים והערות

רבן גמליאל, אך לא חזר בו. והצל"ח (ד"ה שם עמד) ביאר, שיש שינוי בין לשון הגמרא בבכורות שנאמר שם 'עמד רבי יהושע על רגליו ואמר היאך אעשה אילמלי אני חי' וכו', ואילו כאן לא נאמר 'היאך אעשה', אם כן משמע שבבכורות חזר בו רבי יהושע מדבריו, כמו שביאר שם רש"י, אך כאן לא חזר בו מדבריו, אלא אמר כן רק מחמת כבודו של רבן גמליאל, ולכן לא פירש כאן רש"י שחזר בו. וראה בילקוט ביאורים שהובאו בזה פירושים נוספים. **כד. ביומא** פירש רש"י (כ: ד"ה לא) שיש לפרש 'מתורגמן' כפשוטו, שראש הישיבה לוחש לו בלשון הקודש, והוא מתרגם בקול ללשון שמבינים העם. **כה. המהרש"א** (ר"ה ח"א כה. ד"ה שתבא) ביאר, שאף שציערו ביום הכיפורים, נקטה הגמרא 'בראש השנה', מפני שציערו על קידוש החודש שהיה בראש השנה. **כו. נחלקו** שם רבן גמליאל ורבי יהושע בדבר עדים שבאו להעיד עדות החודש, והעידו שביום שלושים ראו את הלבנה, אך בלילה לא ראוה, ורבן גמליאל קיבלן וקידש את החודש, ורבי יהושע הסכים עם דברי רבי דוסא בן הרכינס שאמר שהם עדי שקר, ועיבר את החודש. וגזר עליו רבן גמליאל לבוא אליו במקלו ובמעותיו ביום הכיפורים שחל על פי חשבונו. **כז. דיבור** המתחיל זה שייך לעמוד הבא. **כח. בתוספות** הרא"ש (לעיל כז: ד"ה ה"ג) גרס, 'אמרה ליה, דלמא מעבירין לך, אמר לה, גמירי מעלין בקודש ולא מורידין. ודלמא עניש לך, אמר לה, יומא חדא לישתמש בכסא דמוקרא ולמחר ליתבר'. כלומר, רבי אלעזר השיב בתחילה לאשתו שאין לחשוש שיורידוהו מהנשיאות משום שמעלין בקודש ואין מורידין. ושאלה אותו שמא יענישהו רבן גמליאל, והשיב לה רבי אלעזר שראוי להיות נשיא אף ליום אחד. ויש לבאר, שרש"י לא גרס כן, משום שאין לומר שמטעם מעלין בקודש ואין מורידין, לא יורידוהו, שהרי את רבן גמליאל הורידו ולא חששו לכך. וכן אין לומר שאמרה לו שיענישהו רבן גמליאל, שהרי ביארה הגמרא לעיל (כז:) שרבי אלעזר הוא דור עשירי לעזרא ויש לו זכות אבות. מהרש"א (ח"א ד"ה א"ל) [וראה עוד מה שהובא בענף יוסף (ד"ה א"ל) בביאור גירסת רש"י]. ומיישב המהרש"א את גירסת תוספות הרא"ש, ומבאר, שהבינה אשתו של רבי אלעזר שהורידו את רבן גמליאל משום שעשה שלא כהוגן, ולא חששה שרבי אלעזר יעשה שלא כהוגן, אך חששה שמא יחזור רבן גמליאל ויפייס את החכמים וירצו להחזירו לנשיאות, ועל זה השיב לה שמעלין בקודש ואין מורידין, ולא יעבירוהו. ולאחר מכן אמרה לו שמא יענישהו רבן גמליאל, משום שאף שהוא דור עשירי לעזרא, חששה שמא יגרום החטא. **כט. הרש"ש** (גרס"י) ביאר באופן אחר, שפירושו נכנעתי ונשפלתי לפניך, כמו שנאמר (שמות י ג) 'לענות מפני'. **ל. ואף** שהזאת מי חטאת כשרה גם בזרים (יומא מג.), מכל מקום היו רגילים הכהנים להזות, על כן נקט רבי יהושע 'מזה בן מזה'. רש"ש (גרס"י). **לא. כוונת** רבי יוחנן היא, שאף לחכמים שזמנה כל היום, אם איחר מלהתפלל אותה עד לאחר שבע שעות, נקרא פושע. רמב"ם בפירוש המשניות, תוספות רבינו יהודה (ד"ה א"ר יוחנן - הראשון). אך בראש יוסף (ד"ה הרמ"ך) ביאר, שכוונת רבי יוחנן היא שרק אם איחר מלהתפלל מוסף עד שעה תשיעית ומחצה. וכתב, שזו כוונת רש"י שכתב 'כל כך'. **לב. צריך** ביאור, מדוע נקט רש"י בטעם הקדמת מנחה למוסף כדי שלא יקרא פושע גם על מנחה, והרי בגמרא מבואר שטעם חכמים הוא משום שתפילת מנחה תדירה יותר ממוסף, וכלל הוא בידינו, תדיר ואינו תדיר, תדיר קודם. וביאר הצל"ח (גרס"י), שרש"י הוכרח לפרש כן, מפני שהוקשה לו שלכאורה אף לחכמים יש להקדים תפילת מוסף למנחה, משום שאף שסוברים שזמן תפילת מוסף כל היום, הרי אמרו שהמתפלל לאחר שבע שעות נקרא פושע, ואם כן היה ראוי לומר שאם עומד בשעה שביעית ויכול להתפלל מוסף קודם שבע שעות, יש לו להקדים אותה למנחה [אך אם כבר עברו שבע שעות, וכבר נקרא פושע, ודאי שיש לו להקדים תפילת מנחה התדירה], ובגמרא משמע שחכמים סוברים שגם באופן כזה יש להקדים את תפילת מנחה, שהרי נחלקו על רבי יהודה, ורבי יהודה עוסק במי שעומד בשעה שביעית, שלדבריו זמן תפילת מוסף הוא עד סוף שעה שביעית, ולכן פירש רש"י שיש להקדים את תפילת מנחה כדי שלא יהיה פושע גם עליה. והוסיף להקשות, מדוע אם יקדים להתפלל תפילת מוסף יהיה פושע על מנחה, הרי זמנה עד הערב. וכתב, שיתכן שכוונת רש"י היא כתוספות (ד"ה הלכה) שכתבו שיש להקדים תפילת מנחה למוסף רק כשצריך ללכת לסעודה גדולה וצריך להתפלל מנחה לפניה, ואם לא יתפלל אותה נקרא פושע. וראה עוד מה שהובא בזה בילקוט ביאורים. **לג. מהרש"ל** (הגהות, גרס"י). **לד. משמע** שאם זמן תפילת מוסף היה עובר, היה לנו להקדים את תפילת מוסף לתפילת מנחה אף שמנחה תדירה, כמבואר ברש"י לעיל (כח. ד"ה מתפלל). על פי שפתי חכמים (גרס"י). **לה. ולא** שאל מי אמר היום הלכה בבית המדרש. וביאר הצל"ח (ד"ה שם א"ל), שהוכרח רש"י לפרש כן משום שרבי נתן ענה לו 'הכי אמר רבי יוחנן' ולא השיב לו 'רבי יוחנן הוא', אם כן משמע ששאל מי אמר שהלכה כרבי יהודה, והשיב לו רבי נתן שרבי יוחנן אמר שאין הלכה כרבי יהודה, ולא כמו שאמרו לו. אך כתב שדוחק לפרש בגמרא כפירוש רש"י, ועל כן פירש באופן אחר. וראה במהרש"ל (ד"ה הכי) ששינה את הגירסא בגמרא. **לו. שפתי** חכמים

אמר רבי יהושע בן לוי גרסינן

ולא גרסינן דאמר, מפני שזה ענין בפני עצמו.

ממועד

מחמת שהעבירו - שאיחרו מועדי התפלות וחגים, יהיו נוגים ואסופים וכלים.

כח:

בצבור שנו

אם הוא בבית הכנסת עם הצבור לא יקדים להתפלל תפילת לחש לבדו, אך אם הוא בביתו ולבו חלשי, יכול להתפלל ביחידות אף קודם שיתפללו הציבור מוסף.

מה מקום

כלומר, מה טיבה של תפילה זו[לח].

ולא אכשל

וישמחו חברי על כשלוני, הרי רעות שתים שיבאו על ידי, רעה ראשונה שנכשלתי בדבר הלכה, ורעה שניה ששמחו חברי בכשלוני, ורעה היא מפני שעל ידי כך אגרום להם שיענשו[לט].

מיושבי קרנות

חנוונים[מ]. או עמי הארץ שעוסקים בדבר שיחה.

מהגיון

לא תרגילום במקרא יותר מדאי, משום דמשכא - שמושך את הלב, ומחמת כן לא יעסקו בתורה שבעל פה[מא].

לשון אחר, מנעו את בניכם משיחת ילדים - בחורים שעוסקים בדברי ליצנות ובני אדם רודפים אחריהם[מב].

עמוד הימיני

שני עמודים העמיד שלמה באולם שלפני ההיכל[מג], שם הימני יכין ושם השמאלי בועז (מלכים א' ז כא), והימיני לעולם חשוב, ולכן כינו כך את רבי יוחנן בן זכאי מחמת חשיבותו.

פטיש

המפוצץ סלעים[מד], פי"ק בלע"ז, והיינו פטיש, או קורנס גדול של נפחים[מה].

אוסרני

חובש אותי בבית האסורים.

עד כאן

בתמיה, כלומר, ולא יהיה מורא שמים יותר ממורא בשר ודם.

מעין שמנה עשרה

בגמרא מפרש[מו].

בכל פרשת העבור כו'

מפרש בגמרא[מז].

יכוין את פניו

לצד ירושלים[מח].

באסקלא

כמו 'ותשם בסד רגלי' (איוב יג כז), והיינו בית הסהר, שקורין ציפ"ש בלע"ז - סד גדול שנותנים בו את רגלי האסירים[מט].

לשון אחר, עצים הקשורים זה עם זה הרבה יחד, ובלשון מקרא קורא אותם רפסודות (ד"ה ב' ב טו), ובלע"ז רדיי"ל, ובלשון אשכנז ולו"ס. ומשיטן בנהר להוליכן ממקום למקום, ויכולין להלך עליהן כמו בספינה.

הבו לה' בני אלים

שמזמור זה הוא רמז לברכת אבות וגבורות וקדושת השם, כדאמרינן בראש השנה (לב.), מנין שאומרים אבות, תלמוד לומר 'הבו לה' בני אלים' כו'.

שיתפקקו

שיראו הפקקים שהם הקשרים בין החוליות, כמו ששנינו (ב"ב פ:) בקנים ובגפנים מן הפקק שלמעלה[נ], והיא הקשר שחלל הקנה פקוק וסתום שם[נא], ועל כן נקרא פקק.

איסר

שני קמטים בבשרו כנגד לבו, אחד מלמטה ואחד מלמעלה, וכאיסר רוחב בשר באמצע[נב].

דמצער נפשיה

שהוא ניכר שחפץ - שרוצה לכרוע, אלא שהוא מצטער בכך[נג].

בינה תקנוה

לאחר זמן מרובה מתקנת שמונה עשרה הברכות על ידי אנשי כנסת הגדולה.

ספקולי

מוכר פקולי, והיינו צמר גפן שקורין קוטו"ן - צמר גפן שגדל בו מוך[נד].

כט.

והשקיף

חשב לזכור אותה - ניסה להזכר בה.

השקיף הוא לשון סוכה - מביט, כדמתרגמינן 'וישקף', 'ואסתכי' (בראשית יט כח).

רשע מעיקרו

שהיה רשע בתחילה ושב מרשעתו, פעמים שחוזר ונעשה רשע.

הוא ינאי

ששנינו בקידושין (סו.) שהרג חכמי ישראל[נה].

לא שנו

לא אמרו את הא דאמר - מה שאמר רב יהודה, שאם טעה בברכת המינים מעלין אותו - מסלקים אותו, אלא אם לא התחיל בה.

שבעה קולות

במזמור 'קול ה' על המים' (תהלים כט ג-ט)[נו].

כ"ד רננות

בפרשת ויעמוד שלמה (מלכים א' ח כב- נד) נאמרו לשונות רנה, תפלה, תחנה, כלהון כ"ד איכא - כל הלשונות הללו מוזכרים עשרים וארבע פעמים במזמור.

ביומא דרחמי

שהוצרך שלמה לבקש רחמים, משום שדבקו שערים - שערי בית קדשי הקדשים זה בזה, ולא היו מניחין להכנים ארון לבית קדשי הקדשים, כדאמרינן במועד קטן (ט.).

ציונים והערות

(ברש"י ד"ה דמספקא). **לז.** על פי מגן אברהם (סי' ל ס"ק כא). **לח.** בראשון לציון (על המשניות) ביאר באופן אחר, הואיל ושנינו לעיל (ו:) שיש לקבוע מקום לתפילה, ורבי נחוניא היה מתפלל מיד בכניסתו שלא במקומו הקבוע, על כן שאלוהו מה מקום לתפילה זו. **לט.** על פי התוספות יו"ט. אמנם הרע"ב ביאר, שהרעה היא שיענשו חבריו על ידו, אך עצם הכשלון בדבר הלכה אינו רעה, כיון שחבריו רבים, והלכה כרבים, ולא תבוא מזה שום תקלה. והמהרש"א (ח"א ד"ה וישמחו) ביאר באופן אחר, שמבקש שלא יכשל בדבר הלכה, ומפני שלא נכשל ישמחו בו חביריו. **מ.** אך חנוונים העוסקים לפרנסת ביתם ודאי אינם בכלל 'יושבי קרנות'. שפתי חכמים (ברש"י). **מא.** כן מבואר ברש"י (שבת קטו. ד"ה בין שאין) שמחמת שיקראו בכתובים ימשך לבם ולא ישמעו את הדרשה העוסקת בהלכות איסור והיתר. **מב.** רש"י (אבות פ"ג מ"י). והמאירי (ד"ה צריך) פירש, שהגיון היינו פירוש הפסוקים כמו שהם נקראים, ואמר להם רבי אליעזר שיש להם לגדל בניהם לתורה, ולחנכם שלא לפתור את הפסוקים כצורתם, כאשר פשוטם מוכיח איזה צד של כפירה. **מג.** מצודת דוד (מלכים שם ד"ה לאולם). **מד.** על פי רש"י בעין יעקב (ד"ה פטיש). **מה.** רש"י (שבת כא: ד"ה פטיש). **מו.** להלן (כט.) נחלקו רב ושמואל בביאור דברי רבי יהושע, רב מבאר שיש להתפלל מכל ברכה וברכה מהאמצעיות בקצרה, וחותם על כל ברכה, ושמואל מבאר שמתפלל ברכה אחת שיש בה מעין כל הברכות האמצעיות, וחותם ברוך אתה ה' שומע תפילה. **מז.** להלן (כט:) מביאה הגמרא בזה שני פירושים: א. אפילו בשעה שאתה מתמלא עליהם עברה [-כעס] כאשה עוברה, יהיו כל צרכיהם לפניך. ב. אף בשעה שעוברים על דברי תורה יהיו צרכיהם גלויים לפניך לרחם עליהם. **מח.** כן מבואר בברייתא להלן (ל.) שהעומד בארץ ישראל יכוין את פניו כנגד ירושלים [על פי גירסת תוספות (שם ד"ה היה)]. **מט.** רש"י (איוב שם ד"ה בסד). **נ.** צריך לומר 'ולמעלה'. הגהות הב"ח (אות ב). **נא.** בקנים ובזמורות הגפנים יש לאורכם כמין טבעות וחישוקים, והם נקראים 'פקקים'. (תוספות שם ד"ה בקנים). בגמרא שם מבואר שהלוקח קנים וגפנים מחברו על מנת לקוצצם, עליו לשייר מן הפקק התחתון ולמטה, שהוא השיעור הנצרך בכדי שיחזרו ויצמחו. **נב.** הרשב"א (ד"ה עד) הביא לפרש בשם רב האי גאון שהכוונה היא שיכוף את ראשו כאגמון ועל ידי כך יוכל לראות איסר המונח בארץ כנגד לבו. וכתב המאירי (ד"ה המתפלל) שלדברי רש"י כוונת המשנה הוא 'יראה' מלשון נפעל [יֵרָאֶה], ולפירוש השני הוא מבנין הקל [יִרְאֶה]. וראה עוד בילקוט ביאורים שהובאו בזה פירושים נוספים. **נג.** משמע שאף אם הוא בריא אך מראה בעצמו שרוצה לכרוע יותר ואינו יכול, די במה שמרכין ראשו. אך הטור (או"ח סי' קיג) כתב, שהכוונה היא דווקא כשהוא זקן או חולה ומחמת כן אינו יכול לכרוע יותר. וראה בילקוט ביאורים מה שהובא בזה. **נד.** ר"ש כלאים (פ"ז מ"ב). **נה.** מבואר שם שינאי המלך שכבש ששים כריכה בכוחלית [-שם מקום שבמדבר], כשחזר משם שמח שמחה גדולה, ועשה סעודה גדולה וקרא לכל חכמי ישראל, והיה שם איש רע בשם אלעזר בן פועירה שאמר לינאי שחכמי ישראל שונאים אותו. שאל אותו ינאי, כיצד אדע שאכן כך הוא, אמר לו, תן את ציץ הקודש על מצחך, נתן הציץ על מצחו ומיחו בו חכמים משום שאמו היתה שבויה במודיעים, ושבויה פסולה לכהונה, ונשאה אביו הכהן, והרי הוא חלל. כעס עליהם ינאי, ועזבו את הסעודה. נתן לו אלעזר בן פועירה עצה לרמוס אותם, והרגו כל חכמי ישראל, חוץ משמעון בן שטח שהיה אחי אשתו של ינאי [כמבואר להלן (מח.)], והוא החזיר את התורה ליושנה. ומפירוש רש"י דקדק הפני יהושע (קידושין סו. ד"ה ואמר), שינאי המלך הרג את חכמי ישראל בתחילת ימיו, ולאחר מכן שימש בכהונה גדולה שמונים שנה, ובסוף ימיו שב לרשעותו. **נו.** מפשטות לשון הגמרא משמע שדוד אמר שבעה קולות על המים, ואין לומר כן, שהרי על המים לא נאמרו שבעה קולות, ולכן הוצרך רש"י לפרש שהכוונה היא

הבינו

ואינו מברך - חותם בברכה **אלא** 'שומע תפלה' **בכל הברכות** - על כל שלש עשרה הברכות שבין שלש ברכות הראשונות לשלש ברכות **אחרונות**. 'הבינו ה' אלהינו לדעת דרכיך', **כנגד** 'אתה חונן'. 'ומול את לבבנו', כנגד 'השיבנו'. 'לסלוח לנו', כנגד 'סלח לנו'. 'להיות גאולים', כנגד גאולה. **וכן כולם** - כל שאר תפילת 'הבינו' נתקנה כנגד שאר הברכות.

והתועים על דעתך

העוברים על דבריך - מצוותיך.

ישפטו

כנגד **צדקה ומשפט** - 'השיבה שופטינו'[נז].

לשון **אחר** יש לפרש, **והתועים במשפט** - השופטים שטועים בדרך שהם שופטים, **על דעתך ישפטו**, כלומר, השיבם ללמדם לשפוט כדבריך[נח], וכן עיקר נראה לי[נט], וכן בהלכות גדולות.

כל השנה מי עבדינן כרבי עקיבא

כלומר, וכי כשאנו מתפללין י"ח ברכות שלמות **מי עבדינן כרבי עקיבא**, לומר 'אתה חוננתנו' כברכה רביעית בפני עצמה, **דהשתא כשמתפללין הבינו נעביד כותיה** - שנעשה כמותו גם עכשיו בתפילת 'הבינו' שיאמר 'אתה חוננתנו' כברכה רביעית בפני עצמה.

ונכללה

ונכלול **להבדלה** - את 'אתה חוננתנו'.

מכלל

בתוך תפילת 'הבינו', כדרך **שהוא כוללה** בברכת 'חונן הדעת' כשמתפלל תפילה שלמה, **ויאמר** 'הבינו ה' **אלהינו** המבדיל בין קדש לחול לדעת דרכיך'[ס].

גבורות גשמים

'מוריד הגשם' הזכרה **בעלמא היא, לפיכך מחזירין אותו** לתחילת התפילה, מפני **שאינה תפלה, שיכול לאומרה ב'שומע תפלה'**, שאינה מעין הברכה[סא].

ביחיד

אם מתפלל ביחידות, **מחזירין אותו**.

כט:

תחנונים

כגון 'אלהי, נצור לשוני מרע'[סב], שאנו **אומרים** בעמידה[סג] אחר התפלה.

אבל אם אינו רגיל

הויא סיום תפלתו - סיום תפילתו נחשבת בעקירה, **אפילו שלא עקר** עדיין ממקומו.

כמשוי

והיינו לשון 'קבע' שנקט רבי אליעזר, שמרגיש שחוק קבוע **הוא** עלי להתפלל, **וצריך אני לצאת** ידי חובתי.

לחדש בה דבר

בבקשתו - בתפילתו, **והיינו לשון 'קבע'**, שמתפלל בנוסח קבוע, **כיום** - כשם שמתפלל היום, כן התפלל **אתמול**, וכן יתפלל **מחר**.

דילמא מטרידנא

שמא אטעה מחמת הבקשה שאוסיף, **ולא אדע** לחזור **למקום** שהפסקתי.

שאינו מתפלל עם דמדומי חמה

והיינו לשון 'קבע', **שתפלתו** נדמית **עליו** כחוק קבוע **לצאת** ידי חובה, **ואינו מקפיד לחזר אחר שעת מצוה ועת רצון**, שהיא עם הנץ החמה, וסמוך לשקיעתה.

עם דמדומי חמה

תפלת יוצר - שחרית **עם הנץ החמה**, ותפלת המנחה **עם שקיעת החמה**, שאז החמה אדומה[סד].

ייראוך עם שמש

זו תפלת יוצר - שחרית.

ולפני ירח

קודם צאת הירח שזו תפילת מנחה[סה].

לייטי במערבא

בארץ ישראל הטילו קללה **על מי שמשהה** - שממתין מלהתפלל **תפלת המנחה עד דמדומי חמה** - סמוך לשקיעת החמה, **שמא תטרף** לו השעה על ידי **אונם ועבר** - ויעבור הזמן.

בכל פרשת העבור וכו'

כמו **פרישת העבור** - הפירושים שיש למילת 'עיבור'.

אפילו בשעה שאתה מתמלא עליהם עברה כאשה עוברה

והכי משמע - וכך משמע, **בכל עניני פרישת העבור** - בכל הפירושים שיש לפרש את המילה 'עיבור', כגון **עברה (בעברה) [ועוברה]**[סו].

יהיו צרכיהם

גלוים לפניך, כדי לרחם עליהם.

אפילו בשעה שהם עוברים

ולשון **'פרשת העבור'** שנקט רבי יהושע, היינו שהן פורשין לעבירה.

עשה רצונך בשמים

עם העליונים בשמים תנהג כרצונך מפני **שאין שם חטא**, והרי **אין רצונך עליהם אלא לטוב**, **ועבור** לתחתונים **על רצונך**, מפני שיש להם יצר הרע וחוטאים.

נחת רוח

שלא יתערבב רוחם **על** ידי הבריות, **כגון על ידי חיות ולסטים** - ושודדים[סז].

והטוב בעיניך עשה

עשה **אתה** להם את הטוב בעיניך. **ודוגמא** לבקשה מעין זו **מצינו בספר שופטים** (י טו) **'ויאמרו בני ישראל** אל ה', **חטאנו עשה אתה לנו (כטוב) [ככל הטוב] בעיניך אך** הצילנו נא היום הזה' וגו'.

שועת

'שועה' היא **לשון** גניחה **יותר מ'תפלה'**[סח].

ודעתם קצרה

ואינם יודעים **לפרש צרכיהם**[סט].

לא תרוי

לא תשתכר ביין[ע].

תמלך

טול **רשות** מהבורא יתברך.

ל.

לישנא נפשיה

אל יתפלל תפלה קצרה[עא] **בלשון יחיד**, דהיינו

ציונים והערות

למזמור 'קול ה' על המים'. שפתי חכמים (ברש"י). **נז. לפירוש** זה הכוונה על הבאים במשפט, ויש לנקד 'יִשָּׁפֵטוּ'. **נח. לפירוש** זה הכוונה על השופטים, ויש לנקד 'יִשְׁפְּטוּ'. **נט. ביאר** המהרש"א (ח"א ד"ה והתועים), שהפירוש השני עיקר, מפני שלפיו תיקנו בתפילת 'הבינו' כעין ברכת 'השיבה שופטינו כבראשונה' שעוסקת בשופטים, ואילו לפירוש הראשון אין זה מעין הברכה. וראה בילקוט ביאורים שהובאו בזה פירושים נוספים. **ס. משמע** מדבריו שלא כדברי תלמידי רבינו יונה (ד"ה מפני) שביארו שהטעם שפסקו להלכה כשמואל אף שהגמרא נשארה בקושיא על שיטתו, הוא משום שאם נאמר שמותר לכלול את 'אתה חוננתנו' בתוך 'הבינו' היו טועים לומר שהבדלה היא ברכה בפני עצמה, ולכן תיקנוה בתוך הבינו, על כן פירש רש"י שיש לכוללה באמצע הנוסח שתיקנו כנגד 'חונן הדעת', ולא יבואו לטעות שהיא ברכה בפני עצמה. רש"ש (ברש"י). **סא. אדם** שואל רק את צרכיו בברכת 'שומע תפילה', כגון חולה בתוך ביתו או ששדהו צריכה מים, כמבואר להלן (לג.). אבל הזכרת גשמים שהיא שבח, אינה מעין ברכת 'שומע תפילה' ולכן אינו יכול לאומרה שם. תוספות (ד"ה מפני). **סב. כך** היה נוסח בקשת תחנונים של מר בריה דרבינא אחר תפילתו, כמבואר לעיל (יז.). ונקט רש"י לשון 'כגון', משום שמבואר שם שאמוראים אחרים היו מבקשים בנוסח אחר. שפתי חכמים (ברש"י). **סג. תלמידי** רבינו יונה (ד"ה לא אמרן) פירשו, שאפשר לומר שהיה אומר התחנונים מיושב. וכן משמע בתוספות (לעיל ע"א ד"ה מפני). **סד. רש"י** (שבת קיח: ד"ה דמדומי). והריטב"א (שם ד"ה עם) פירש, שהוא מלשון מה שנאמר (יהושע י יג) 'וידום השמש'. **סה. שיטה** מקובצת (לעיל ט: אמר אביי). **סו. על** פי המהרש"א (ח"א ד"ה כאשה) שגרס ברש"י 'עברה ועוברה', ופירש, שהואיל ול'עיבור' יש שתי משמעויות: א. עברה, דהיינו כעס. ב. אשה עוברה, לכך אנו מתפללים 'בכל פרשת העיבור', היינו לכל פירוש שיש למילה 'עיבור', והיינו בין עברה שהוא לשון כעס, ובין אשה עוברה. וראה בענף יוסף (ד"ה עברה) שפירש באופן אחר, ובעץ יוסף (ד"ה בכל) שקיים גירסת רש"י 'עברה בעברה'. **סז. רש"י** מפרש שאלו שתי בקשות שונות: א. עבור לתחתונים על רצונך מפני שיש להם יצר הרע. ב. שלא תתערבב רוחם על ידי הבריות, כגון חיות רעות ולסטים. אך השיטה מקובצת (ד"ה אומר) פירש שהכל בקשה אחת, והיינו בשמים תנהג כרצונך, כלומר במידת הדין, מפני שאין להם יצר הרע ואינם חוטאים, אך עם הנמצאים בארץ תנהג במידת הרחמים מפני שיש להם יצר הרע וחוטאים. וראה במהרש"א (ח"א ד"ה עשה) שפירש כל התפילה באופן אחר. **סח. מפירושו** נראה שגרס בדברי רבי אלעזר ברבי צדוק 'תפילה', ועל כן פירש ששועה היא לשון גניחה יותר מתפילה. מהרש"א (ח"א ד"ה ר"י). אך המהרש"א גרס כגירסא שלפנינו בדברי רבי אלעזר ברבי צדוק 'צעקה', ופירש ששתיהן לשונות תפילה, ואחת מהן לשון גניחה יותר מחברתה. **סט. המהרש"א** (ח"א ד"ה צרכי) ביאר באופן אחר, שכוונתו היא שהיה צריך להתפלל שמונה עשרה ברכות שלמות ששם נזכר בפרטות צרכי עמך, אך דעתם קצרה מפני הדרך, כמו שנאמר (במדבר כא ד) 'ותקצר נפש העם בדרך', ולכן אינו יכול לפרט צרכיו. **ע. ותלמידי** רבינו יונה (ד"ה לא תרוי). פירשו, שהזהיר אותו אליהו הנביא לא לשבוע, מפני שמתוך שהאדם שבע ונמשך אחר תענוגותיו, שוכח את עניני הבורא יתעלה. **עא. משמע** מגירסת רש"י

'שתוליכני לשלום' וכו', **אלא בלשון רבים**, ויאמר 'שתוליכנו לשלום' וכו', שמתוך כך תפלתו נשמעת.

עד פרסה

אבל לא לאחר שהלך פרסה[עב]. ובהלכות גדולות מפרש, ששואלת הגמרא, **עד כמה** יבקש **לילך שיהא צריך להתפלל** - לאיזה מרחק צריך אדם לרצות ללכת כדי שיתחייב בתפילת הדרך. משיבה הגמרא, **עד פרסה**, כלומר, **אפילו אין לו לילך אלא עד פרסה** צריך להתפלל, **אבל** אם רוצה ללכת דרך שהיא **פחות מפרסה**, **אין צריך להתפלל** תפלה זו[עג].

רב ששת

מאור עינים הוה - עיוור היה.

מסיים טוב אל מקרא רע

הואיל ואני יכול להתפלל מעומד, שהרי חבורתי ההולכת עמי **עומדת**, **לא אקרא רע** להתפלל מהלך, **ואף על פי** שמותר מעיקר הדין להתפלל כך.

וכי מטי לביתיה בעי מהדר לצלויי

שהרי **לא התפלל** כלום מתפלת י"ח, שאין בה שום ברכה מתפילת שמונה עשרה.

שאין דעתו מיושבת עליו

מפני שקשה עליו **עכוב** הדרך, ולכן יכול להשאר על חמורו, ולהתפלל תוך כדי הילוכו[עד].

לכוין את הרוחות

אם עומד בחוצה לארץ, יש לו לכוון **לצד ארץ ישראל**, ואם עומד בארץ ישראל יש לו לכוון לצד ירושלים, ואם עומד בירושלים יש לו לכוון לצד המקדש וכו', **כדבעינן למימר** - כמבואר להלן, עומד בחוצה לארץ יכון את לבו כנגד ארץ ישראל וכו', עד **תל שהכל פונים בו**[עה].

אחורי בית הכפורת

במערב העזרה היו **י"א אמה חצר**, מכותל האחורי של **בית** קדשי הקדשים לכותל המערבי של עזרה, **והעומד** שם להתפלל מחזיר **פניו לבית הכפורת** - לבית קדשי הקדשים, והיינו למזרח.

הוו מקדמי

היו מקדימים ומתפללים קודם היום[עו].

בקרון ובספינה[עז]

בספינה **איכא בעתותא דמיא** - יש פחד מהמים, ואינו יכול להתפלל מעומד[עח].

קודם קריאת שמע

ימתין עד שיגיע זמן **קריאת שמע** ויקראנה, **ואחר כך יתפלל**, כדי לסמוך גאולה לתפילה.

תפלה מעומד עדיף

עדיף להתפלל כשהוא מעומד מפני **שיכול לכוין את לבו** יותר מאשר בשעה שמהלך. **לפיכך היו** מקדימין **להתפלל מעומד בביתם**, כדי **שלא** יצטרכו **להתפלל בדרך במהלך** - כשהם מהלכים.

בשבתא דרגלא

בשבת **שלפני פסח ועצרת**[עט] **וסוכות**. **ומרימר בעירו ומר זוטרא בעירו היו הדרשנים**, ובשבת **שחרית היו העם הולכים לבית המדרש**, **וכשמגיע זמן קריאת שמע קורין אותה והדרשן דורש**, **והעם נשמטים ומתפללים איש איש לבדו**, **ולכך הם** - מרימר ומר זוטרא **היו מאספין להם עשרה** אנשים בביתם שחרית קודם שילכו **לבית המדרש**, וקורין **קריאת שמע ומתפללים בסמיכת גאולה לתפלה**, **והדר נפקי לפרקא ודרשי** - ולאחר מכן היו יוצאים לדרוש את משנתם[פ].

ומצלי בהדי צבורא לא גרסינן לגבי מרימר ומר זוטרא.

רב אשי

רב אשי היה **ראש ישיבה במתא מחסיא** - בעיר ששמה מתא מחסיא, **ודורש בשבתות בבית המדרש**, **והוא לא היה מתפלל** בביתו **קודם שיצא לבית המדרש**, **אלא כשמגיע זמן קריאת שמע** לוחש **הרבה יחד למתורגמן העומד לפניו** בכדי להשמיע את דבריו לציבור, **ובעוד** שהמתורגמן **משמיע** לרבים, **הוא** - רב אשי היה **קורא את שמע** וסומך **גאולה לתפלה**, **ומתפלל מיושב** מפני **שלא** היה רוצה **לצאת**, **שלא להטריח את הצבור לקום מפניו**[פא].

בהדי צבורא

פירוש, **בשעה** שהצבור **נשמטין** אחד אחד ומתפללין ביחידות.

אי נמי - יש לפרש באופן נוסף, **בהדי צבורא**, היינו כמו שהוא **יושב בתוך הצבור**, כלומר **שאינו יוצא** ומתפלל, **וכי הוה אתי לביתיה** - וכאשר בא לביתו, **חוזר** ומתפלל **מעומד**, בכדי **לכוין את לבו**[פב].

טריחא לי מילתא

לאחר להגיע **לבית המדרש עד שאתפלל**.

ולעביד מר כאבוה דשמואל ולוי

שמתפללין **קודם היום בביתם מעומד**, **ולא** תצטרך **להתפלל שתי תפלות**, אחת מיושב בשעת הדרשה, ואחת מעומד לאחר מכן בביתך. **ומשום מסמך גאולה לתפלה** - ואף שצריך לסמוך גאולה לתפילה, ואם יקדים להתפלל לא יסמוך גאולה לתפילה, **יש לומר שכיון דמצלו קודם קריאת שמע**, **לא קפדי** - כיון שמתפללים קודם שהגיע זמן קריאת שמע, אין מקפידים לסמוך גאולה לתפילה[פג].

לא חזינא להו לרבנן קשישי מינן דעבדי הכי

לא ראינו חכמים זקנים מאיתנו **שיקדימו תפלה לקריאת שמע**, הלכך **כיון דממתין מתפלה** - מלהתפלל **עד שמגיע זמן קריאת שמע**, **יש מצוה לסמוך תפלה אחר גאולה**, **לפיכך מתפלל מיושב** במקומו וסומך גאולה לתפילה, **ולפי שאין דעתו מיושבת עליו** כל כך כשהוא מיושב, **צריך לחזור ולהתפלל** מעומד **בביתו**.

אין תפלת המוספין אלא בחבר עיר

לא תקנוה [-את תפילת מוסף] **אלא בצבור**, ולשון משנתנו 'חבר עיר', פירושו, חבורת העיר[פד], **אבל לא** תקנוה ליחיד.

ציונים והערות

שלפנינו שאביי עוסק בתפילה קצרה, ולכאורה תמוה, הרי אביי אמר את דבריו לגבי תפילת הדרך ולא לגבי תפילה קצרה. ואכן ברש"י שעל הרי"ף (ד"ה לישתתף) גרס 'תפילה זו'. וכן הובאו בהגהות וציונים גירסאות שונות. צריך ביאור, במה שונה תפילת הדרך שנתקנה מתחילה בלשון יחיד, מתפילה קצרה הנאמרת במקום סכנה או במקום גדודי חיות רעות ולסטים, שנתקנה מתחילה בלשון רבים, כמבואר לעיל (כט:). ויש ליישב שבמקום סכנה שהשטן מקטרג בו, צריך יותר רחמים, ולכן נתקנו התפילות הנאמרות שם בלשון רבים, שמתוך כך התפילה נשמעת בזכות הרבים. אך בתפילת הדרך שנאמרת כשהולך בדרך שאינה מקום סכנה, סברה הגמרא שנתקנה בלשון יחיד, ועל זה אמר אביי שלעולם מתפללים בלשון רבים, היינו בין כשהולך במקום סכנה ובין כשהולך שלא במקום סכנה. ולפי זה גירסת רש"י 'תפילה קצרה' נכונה, משום שאביי אמר את דבריו על כל תפילה קצרה, ומהתפילות הנאמרות במקום סכנה למדים לתפילת הדרך שיש לאומרה בלשון רבים. צל"ח (ד"ה לעולם). **עב. משמע** שאם שכח והלך פרסה, אינו יכול להתפלל תפילת הדרך. אך תלמידי רבינו יונה והריטב"א (ד"ה משעה) ביארו, שאף אם שכח לאומרה בתוך פרסה, אומרה לאחר מכן כל זמן שרבה הדרך למקום שהולך אליו, וכוונת הגמרא לבאר שלכתחילה יש לאומרה בתוך פרסה. ובביאור דעת רש"י ביאר המאירי (לעיל כט: ד"ה כל היוצא), שהואיל ותפילת הדרך היא נטילת רשות, לאחר שהלך כבר פרסה אין זו נטילת רשות. והפני יהושע (ד"ה עד) ביאר, שלאחר שהלך פרסה אין דעתו מיושבת עליו מחמת טורח הדרך, ועל כן אינו מתפלל [והחולקים עליו סוברים שהואיל ועיקר התפילה נועדה לצורך הדרך, הרי הוא מיושב בדעתו לצורך תפילה זו]. הרא"ה (ד"ה אימת) כתב, שלפירוש זה ברש"י יש לו להתפלל אותה אף אם הולך פחות מפרסה. **עג. פסקו** הטור והשולחן ערוך (או"ח סי' קי ס"ז), שאם רוצה ללכת פחות מפרסה יתפלל אותה ולא יחתום בברכה. והוסיפו לבאר, שהוא הדין אם הלך בדרך ארוכה ושכח לאומרה עד שהגיע לתוך פרסה הסמוכה לעיר שרוצה להגיע אליה, יתפלל אותה ללא ברכה. והוסיף הט"ז (שם סק"ו), שדין זה נאמר רק כשהולך בדרכים הקרובות לעיר שאינם בחזקת סכנה, אך כשהולך בין הכפרים ובדרכים שבחזקת סכנה, מתפלל תפילת הדרך בברכה אף אם הולך פחות מפרסה. **עד. רא"ש** (סי' יט), וכן כתב המאירי (ד"ה זהו - הראשון) בדברי רש"י. אך תלמידי רבינו יונה (ד"ה בין) כתבו ש'אין דעתו מיושבת עליו', פירושו, שבירידתו מהחמור ובעלייתו אליו תתבלבל מחשבתו ולא יוכל לכוון, ולכן סובר רבי שיכול להשאר על החמור ולהתפלל. אך יש לו לעכב את החמור, ולא להתפלל תוך כדי הילוכו. וראה בילקוט ביאורים שהובאו פירושים נוספים בדברי הגמרא. **עה. על** פי שפתי חכמים (כרש"י). **עו. התוספות** (ד"ה אבוה) הבינו בדברי רש"י שכוונתו קודם שעלה עמוד השחר. והקשו לפירושו, שהרי עדיין אינו יום, ואיך יתכן שיוצאים בתפילה שהתפללו בשעה זו. ועל כן פירשו שמדובר לאחר שעלה עמוד השחר, אך קודם הנץ החמה. והפני יהושע (בתוס' שם) ביאר כן גם בדעת רש"י שכוונתו לאחר שעלה עמוד השחר, קודם הנץ החמה. **עז. בשלמה** משנתו (ד"ה הספינה) כתב שכך יש לגרוס ברש"י, בקרון דמתנועע ומטריד. או בספינה דאיכא ביעתותא דמיא. והיינו שבקרון אינו יכול לכוון את לבו מפני שהוא מתנועע הרבה, ובספינה אינו יכול לכוון את לבו מפני פחד המים. **עח. והבית** יוסף (או"ח סי' צד ס"ה ד"ה ומ"ש רבינו) ביאר, שאי אפשר לעמוד בקרון ובספינה מפני שמתנועעים לכאן ולכאן. **עט. לעיל** (יז:) מבואר בגמרא שהיו נאספים שתי פעמים בשנה. וביארו התוספות (שם ד"ה תרי), שבעצרת שאינו אלא יום אחד, לא היו כל כך מתאספים. **פ. ראה** ברא"ה (ד"ה ומיכנפי) ובשיטה מקובצת (ד"ה מרימר) שפירשו באופן אחר. **פא. ביאר** השפתי חכמים (ד"ה במתא), שהטעם שלא רצה להטריח את הציבור לקום מפניו, משום שמתוך כך תתבלבל דעתם מלשמוע את הדרשה מהתורגמן, ואף אם התורגמן יפסיק, מכל מקום יהיה בלבול הדעת. **פב. אך** הרא"ה (ד"ה ולכי) כתב, שחזר והתפלל בביתו כדי לצאת ידי חובת תפילה. וראה במאירי (ד"ה מי) שהביא שרוב המפרשים סוברים שרב אשי יצא ידי חובת תפילה בתפילתו מיושב, וחזר והתפלל בביתו בתורת נדבה משום שהחמיר על עצמו. וראה מה שהובא בזה בילקוט ביאורים. **פג. מדברי** רש"י יש להוכיח שאם מתפלל קודם זמן קריאת שמע ואינו סומך גאולה לתפילה, אינו עובר עבירה. שאגת אריה (סי' ג). **פד. וכעין** זה פירש בראש השנה (לד: ד"ה אלא) ובחולין (נד. ד"ה ואם). אבל הרמב"ם (פירוש המשניות) והמאירי (ד"ה המשנה השביעית) פירשו, ש'חבר עיר' ביאורו החכם המיוחד שבעיר ומנהיגה, וכן פירש הערוך (ערך חבר) שהכוונה לגדול העיר ['חבר' הוא מלשון תלמיד חכם, כמו ששנינו (דמאי

כל מקום כו'

ובגמרא פריך - והגמרא בסמוך מקשה ששיטת רבי יהודה בדברי רבי אלעזר בן עזריה **היינו** כמו שיטת **תנא קמא אליבא דרבי אלעזר בן עזריה**, שהרי לפי שניהם תפילת המוספים היא רק בחבר עיר[פה].

יחיד שלא בחבר עיר

יחיד הדר **בעיר שאין שם עשרה** אנשים שמתפללים מוסף, לפי **תנא קמא אליבא דרבי אלעזר** בן עזריה, **דאמר לא תקנוה** לתפילת המוספין **אלא בעשרה** - אלא רק כשיש עשרה שמתפללים, **יחיד** זה שאין במקומו עשרה, **פטור** מלהתפלל תפילת מוסף. **ולרבי יהודה** בדעת רבי אלעזר בן עזריה, **אין יחיד פטור** מתפילת מוסף **אלא** במקום שיש **עשרה** שמתפללים, לפי **ששליח צבור פוטרו** בכך שהוא חוזר על התפילה[פו], אבל אם הוא דר בעיר שאין שם עשרה, יש לו להתפלל מוסף בעצמו.

ל:

בנהרדעא

לפי שיש שם צבור שמתפללים מוסף, **והשליח** ציבור **פוטרני** מלהתפלל בעצמי[פז].

פולמוסא

חיל המלך[פח].

דצלי וסדר צלי

שרבי ינאי התפלל וחזר והתפלל, **ולמה ליה שתי תפלות** - ולמה היה צריך להתפלל שתי פעמים, **אלא** ודאי תפילה **אחת** היתה **של שחרית ואחת של מוספין**, ומזה שרבי ינאי התפלל תפילת מוסף ביחידות, **שמע מינה לית ליה דרבי אלעזר בן עזריה** - מוכח שאינו סובר כרבי אלעזר בן עזריה שאמר שיחיד פטור מתפילת מוסף, אלא סובר כחכמים שגם היחיד מתפלל תפילת מוסף[פט].

דילמא מעיקרא לא כוון דעתיה

שמא רבי ינאי התפלל פעם שניה משום שלא כיון היטב בתפילה הראשונה, **ותרווייהו דשחרית** - ובאמת שתי התפילות שהתפלל היו של שחרית.

מכן גברא רבא דקמסהיד עליה

מכך שרבי **יוחנן** שהוא אדם חשוב **העיד** על **הדבר**, בודאי יפה דקדק **שבשביל תפלת המוספין היתה** התפילה השניה[צ].

משום רבינו

'רבינו' היינו רב[צא].

בצבור שנו[צב]

מה ששנינו בברייתא **דאין מחזירין** את מי ששכח יעלה ויבא, זה דווקא ביחיד שמתפלל בציבור, **משום דשמע ליה משליח צבור** - משום שישמע את תפילת שליח הציבור שמזכיר את ראש חודש בתפילתו, **ואיכא מקצת הזכרה** - ונחשב גם לגביו מקצת הזכרה, ויצא בכך ידי חובתו[צג]. **אבל** אם התפלל **ביחיד** ושכח יעלה ויבא, **צריך לחזור** ולהתפלל, שהרי אינו עתיד לשמוע תפילה משליח הציבור[צד].

רש"י מביא פירוש נוסף: **ובעל הלכות גדולות מפרש לה** [-את מה שאמרו 'בציבור שנו'], שהכוונה **בשליח ציבור** ששכח לומר יעלה ויבא בתפילה שמתפלל בקול רם[צה], שאינו צריך לחזור ולהתפלל שוב[צו], **משום טירחא דצבורא** - משום טורח הציבור שיתעכבו ויתאחרו לצאת למלאכתם[צז], ולכן סומך על מה שיזכיר בתפילה הבאה, כמבואר בברייתא. **אבל יחיד** ששכח להזכיר יעלה ויבא בתפילתו [אף כשמתפלל בציבור], **הדר** - חוזר ומתפלל שוב[צח].

ציונים והערות

פ"ב מ"ג) 'המקבל עליו להיות חבר', וכן (שביעית פ"ה מ"ט) 'אשת חבר']. וכיון שתמיד הכל מתקבצים סביבו, נקראים כל הציבור על שמו. וגם במסכת מגילה (כז:) מוזכר הלשון 'חבר עיר', והכוונה לתלמיד חכם שבעיר [וכן מפרש שם רש"י (ד"ה חבר)]. ולפי פירוש זה יש לנקד בחָבֵר עיר. **פה. רבינו יונה** (ד"ה מתני' - השני, המובא בהגהות בשלמה משנתו ברש"י, ובד"ה ר"י) מפרש באופן אחר מרש"י את המשנה ואת שאלת הגמרא 'רבי יהודה היינו תנא קמא'. לפירושו אין כלל מחלוקת במשנה בין תנא קמא ורבי יהודה בדעת רבי אלעזר בן עזריה, אלא דברי רבי יהודה באים לפרש את דברי רבי אלעזר בן עזריה שהובאו ברישא, ושאלת הגמרא 'רבי יהודה היינו תנא קמא' היא, שרבי יהודה הוא כשיטת חכמים שהובאה במשנה. וראה בילקוט ביאורים שהובא פירושו באריכות. **פו. שיטת רש"י** היא שהיחיד נפטר מתפלת מוסף על ידי תפילת השליח ציבור. וכן כתב להלן (ע"ב ד"ה בנהרדעא). ולפי זה אם לא שמע את תפילת השליח ציבור, אף שיש בעירו ציבור שמתפללים, לא יצא ידי חובתו וחייב להתפלל. ראש יוסף (ד"ה ולב"ע) ושלמה משנתו (ברש"י). אמנם הצל"ח (ד"ה ר' יהודה) והמלא הרועים (ברש"י) והמילי דברכות (ד"ה רי"א) כתבו, שגם אם אינו נמצא כלל בבית הכנסת, ואינו שומע את תפילת השליח ציבור, השליח ציבור מוציאו ידי חובה. והוסיף המלא הרועים שכן מדויק מסתימת לשונו של רבי יהודה במשנתנו, שבמקום שיש חבר עיר היחיד פטור ולא חילק שזה דווקא אם הוא נמצא בבית הכנסת ושומע את השליח ציבור. אבל הרמב"ם (פירוש המשניות) והמאירי (ד"ה המשנה הששית) פירשו באופן אחר, שבמקום שיש ציבור שמתפללים, תפילת הציבור עצמה פוטרת את כולם, גם את מי שהיה בביתו ולא שמע. במסכת ראש השנה (לד:) נחלקו רבן גמליאל ורבנן האם השליח ציבור מוציא ידי חובה רק את מי שאינו יודע להתפלל בעצמו, או גם את מי שיודע [וכעת אינו רוצה להתפלל בעצמו אלא לצאת ידי חובתו בתפילת השליח ציבור]. ולכאורה לפי רש"י יש לדון כדעת מי סובר רבי יהודה במשנתנו, שהלא כדעת רבנן שאמרו שמי שיודע להתפלל בעצמו אינו יכול לצאת ידי חובה בתפילת השליח ציבור, אי אפשר לומר, שאם כן אף בתפילת מוסף אינו יכול לצאת בתפילת השליח ציבור. וכדעת רבן גמליאל שאמר שאף מי שיודע להתפלל בעצמו יכול לצאת ידי חובתו מתפילת השליח ציבור, גם אי אפשר לומר, שאם כן מדוע הדין של משנתנו [שכשיש ציבור, היחיד פטור להתפלל] נאמר דווקא בתפילת מוסף ולא בכל התפילות. עוד יש להבין, שהרי אף לרבן גמליאל אין היחיד יוצא ידי חובתו בתפילת השליח ציבור אלא רק אם שומע ממנו את כל התפילה [לבד ממי שאנוס], כמבואר בתוספות לעיל (כט: ד"ה טעה), ואילו כאן התבאר [לפי כמה אחרונים, כמבואר לעיל] שלרבי יהודה בחבר עיר, היחיד פטור אף אם אינו בבית הכנסת. וראה במילי דברכות (ד"ה רי"א) ובמלא הרועים (ערך מוספין - הובא בדבריו כאן ברש"י) מה שביארו ששיטת רבי יהודה מתיישבת גם כרבן גמליאל וגם כרבנן. הצל"ח (ד"ה ר' יהודה) כתב, שלפי רש"י יש עוד נפקא מינה בין תנא קמא לרבי יהודה, גם ביחיד בחבר עיר שרוצה להתפלל בעצמו, האם הוא רשאי. שלרבי יהודה שהטעם הוא משום שיוצא ידי חובה מהש"צ, בודאי שלא חייב לצאת בעל כרחו, אבל לתנא קמא שהטעם הוא משום שזו תקנה שנתקנה רק לציבור [כמו שמשמע מלשונו במשנה, שלא תיקנו תפילה זו אלא רק בחבר עיר], היחיד מעולם לא נתחייב בה ואינו רשאי להתפללה לבדו, ואם יעשה כן אין זו תפילה אלא ברכה לבטלה, ובפרט תפלת מוסף שלא שייך להתפללה בתורת תפילת נדבה. **פז. שיטת** רש"י היא, שהשליח ציבור הוא שפוטר את היחיד [וכן כתב לעיל (ע"א ד"ה יחיד)], ודלא כדעת הרמב"ם והמאירי [הובאו לעיל (ע"א) בהערה] שסברו שעצם תפילת הציבור פוטרת את היחיד מלהתפלל. עוד הובא לעיל (ע"א), שהאחרונים נחלקו בכוונת רש"י, האם רק יחיד הנמצא בבית הכנסת ושומע את תפילת השליח ציבור, יוצא ידי חובתו ונפטר. או שהיחיד נפטר בתפילת השליח ציבור גם אם אינו שומע אותה. ולדעת הסוברים שהשליח ציבור פוטר את היחיד גם אם לא שמע את תפילתו, דברי שמואל מתפרשים כך, שגם באופן שלא עלתה בידו להיות בבית הכנסת והוצרך להשאר בביתו, לא התפלל ביחידות, כי תפילת השליח ציבור פטרו מלהתפלל. ולדעת הסוברים שהשליח ציבור פוטר את היחיד רק אם שמע את תפילתו, צריך להוסיף, שמעולם לא אירע לשמואל אונס שגרם לו להשאר בביתו בעת תפילת המוספין ולהתפלל ביחידות. שהלא לשיטתם, רק אם שמע מן השליח ציבור נפטר. **פח. רש"י** במסכת עבודה זרה (ע: ד"ה פולמוסא) פירש, ראש הגייס שר צבא. **פט. שהלא** בודאי שאינו סובר כדברי רבי יהודה בשם רבי אלעזר בן עזריה, שהרי גער ברבי חנינא שאמר שהלכה כרבי יהודה. והעדות של 'צלי והדר צלי' מלמדת שאף אינו סובר כתנא קמא בשם רבי אלעזר בן עזריה, ואם כן מוכח שסובר כחכמים. צל"ח (ברש"י). **צ. ביאר** המילי דברכות (ד"ה א"ל - השני), שידע שהתפילה השניה היתה של מוסף מכך שראה שהתפילה הראשונה נמשכה יותר זמן מן התפילה השניה, ובודאי היה זה משום שבתפילת שחרית יש שמונה עשרה ברכות ובמוסף יש רק שבע ברכות, או משום שרבי ינאי היה רגיל לומר תחנונים לאחר תפילת שחרית כמו שנהגו האמוראים לומר כמבואר לעיל (טז:-יז.). **צא. ראה** רש"י בחולין (קלז: ד"ה אבא - השני) שרבי יוחנן אמר לאיסי שהיה צריך לכנות את רב בלשון כבוד, 'רבינו'. **צב. בהגהות** וציונים הובא שדיבור זה מקומו לאחר דיבור המתחיל 'טעה'. וראה להלן בהערה שהובא ביאורו של הצל"ח שבדווקא הקדים רש"י דיבור זה. **צג. צריך** ביאור, מדוע כתב רש"י שזו רק מקצת הזכרה, והלא נחשב כאילו התפלל בעצמו מדין 'שומע כעונה'. ובשלמה משנתו (ברש"י) ביאר, שהכוונה שכוון לשמוע מהשליח ציבור רק את ברכת רצה עם יעלה ויבא ולא את כל התפילה, ולכך אין זה נחשב אלא למקצת הזכרה. והוכרח רש"י לפרש כן, שאם נפרש שכוון לשמוע את כל תפילת השליח ציבור, אם כן אין צריך לטעם המבואר בברייתא שעתיד להזכיר ראש חודש בתפילה הבאה, כיון שתפילת השליח ציבור נחשבת גם עבורו להזכרה גמורה, אלא כיון שמדובר ששמע רק מעט מתפילת השליח ציבור, היא מועילה לו רק בצירוף מה שיזכיר בתפילה הבאה. אמנם גם מה שיזכיר בתפילה הבאה אינו מועיל לבדו לפטרו מלחזור ולהתפלל. והוסיף, שמה שבשכח יעלה ויבא בערבית מועיל הטעם שיזכיר בתפילה הבאה אף שאין שם כלל חזרת הש"צ, הוא משום שבזה יש צירוף של טעם אחר, שאין מקדשים את החודש בלילה. ומה שמובא בהמשך שאמר רב ענן בשם רב שבערבית אין חוזרים משום שאין מקדשים את החודש בלילה, כוונתו שמועיל בצירוף מה שיזכיר בתפילה הבאה. **צד. הרשב"א** (ד"ה הא) דחה את פירוש רש"י, משום שאם כן הברייתא היתה צריכה לשנות בפירוש שהטעם שאין צריך לחזור הוא מפני שישמע מהשליח ציבור. ועוד, שבברייתא כתוב שהטעם שאין צריך לחזור הוא מפני שיכול לאומרה בתפילה שלאחר מכן ולא משום שישמע מהשליח ציבור. והרא"ה (ד"ה תניא) יישב, שהברייתא לא הזכירה את הטעם של תפילת השליח ציבור כדי שלא נטעה לומר שאף במנחה אין צריך לחזור מטעם זה, ולכך הוזכר הטעם שמזכיר בתפילה שלאחריו, כדי שנדע שכששכח במנחה צריך לחזור ולהתפלל, משום שאין מזכיר של ראש חודש בתפילה שלאחריו. ויתכן שמה שבאמת במנחה צריך לחזור אף שעתיד לשמוע את תפילת השליח ציבור, הוא משום שאינו יוצא ידי חובה בתפילת השליח ציבור אלא כששומע את כולה כמבואר להלן בהערה בשם תוספות. ובהערה לעיל הובאו דברי השלמה משנתו, שבברייתא מדובר שאינו שומע מהשליח ציבור את כל התפילה, אלא רק את ברכת רצה ואת ההזכרה של ראש חודש, ולכן כדי שיפטר מלחזור צריך גם את הטעם שעתיד להזכיר ראש חודש בתפילה הבאה, וממילא במנחה שלא עתיד להזכיר את ראש חודש בתפילה הבאה, צריך לחזור ולהתפלל. **צה. כששכח** בתפילת הלחש, פשוט שאין צריך לחזור ולהטריח את הציבור, אלא סומך על מה שחוזר על התפילה בקול רם כמבואר ברמב"ם (תפילה פ"י ה"ג). **צו. לפירוש** הבה"ג אין מקום לדין הראשון שהובא בברייתא שלפנינו לענין שכח בערבית, שהרי אין בערבית כלל חזרת הש"ץ, ואכן הבה"ג לא גרס דין זה [ראה בשפתי חכמים (ד"ה משום) שהביא את לשונו]. **צז. מה** שהתבאר שהטורח שיש בראש חודש היינו שמתבטלים ממלאכה, הובא להלן בהערה בשם הבית יוסף. **צח. ואם** רוצה לצאת ידי חובה מהש"ץ ולא להתפלל שוב, הרשות בידו. תוספות (לעיל כט: ד"ה טעה)

טעה ולא הזכיר במוספין[צט]

האופן שהברייתא עוסקת בו ששכח להזכיר ראש חודש בתפילת מוסף הינו, שלאחר ברכת 'האל הקדוש', לא אמר 'ראשי חדשים לעמך נתת' שהוא נוסח מוסף של ראש חודש, אלא **התפלל 'אתה חונן'** כמו בשחרית[ק].

כמה ישהה בין תפלה לתפלה

מי שיש עליו חיוב לחזור ולהתפלל, והיינו או משום דטעה בתפילתו הראשונה באופן שצריך לחזור שוב על תפילתו, **או משום** שהתפלל שחרית ועתה צריך להתפלל **מוספין**[קא], יש לברר **כמה** זמן **ישהה בין תפילה** זו **לתפילה** זו[קב].

שתתחונן

שתהא דעתו מיושבת לערוך דבריו גם בתפילה השניה, **בלשון תחִנה**.

שתתחולל

שתתחולל היינו **לשון 'חילוי'**, שמחלה פני המלך. **והיא היא** - ושיעור זמן זה הוא כמו שיעור הזמן שנצרך לפי הלשון 'שתתחונן', ואין ביניהם מחלוקת כמה הוא השיעור[קג], **אלא בלישנא בעלמא פליגי** - ולא נחלקו רק בלשון, שזה נקט עד 'שתתחונן' וזה עד 'שתתחולל'[קד].

בחדש מלא

כשהחדש **שעבר היה מלא**, דהיינו שהיו בו שלשים יום, **עושין ראש חדש שני ימים** [יום השלושים של החודש שהיה ויום הראשון של החודש שנכנס], **הלכך יכול לאומרה** [את הזכרת ראש חודש] **למחר** בתפילת ערבית, דהלא **ערבית של מחר** הוא **ראש חדש גמור יותר מן הראשון**, שהרי הוא היום הראשון של החודש שנכנס.

מכדי טעמא קאמר

הרי רב אמר טעם לדין שאין חוזר ומתפלל אם שכח בערבית של ראש חודש, והטעם הוא לפי **שאין** בית דין **מקדשין את החדש בלילה**[קה], וכיון שהלילה אינו זמן הראוי לקדש את החודש, אין צריך לחזור בו אם שכח לומר יעלה ויבא.

פרק חמישי - אין עומדין

כובד ראש

פירוש, מתוך הכנעה[א].

שוהין שעה אחת

במקום שבאו להתפלל[ב].

עבדו את ה' ביראה

מפסוק זה יש ללמוד, שאת התפלה, **שהיא לנו** היום **במקום העבודה** שהיתה בבית המקדש[ג], **עֲשו** אותה **ביראה**[ד].

בכל עצב יהיה מותר[ה]

פירוש, **שכשאדם מראה את עצמו עצבי, יהיה לו שכר** על כך[ו].

דהוה קא בדח טובא

היה **שמח יותר מדאי**, ועל ידי זה היה **נראה כפורק עול**[ח].

תפילין מנחנא

והם [-התפילין] **עדות עלי, שממשלת קוני ומשרתו** [-שררתו ומלכותו[ט]] **עלי**, ולכן אף על פי שאני שמח ביותר, איני נראה כפורק עול[י].

לא.

כסא (דמוקרא) [דזוגיתא חיורתא][יא].

פירוש, כוס של זכוכית לבנה.

ציונים והערות

בשם הבה"ג, רשב"א (ד"ה הא). והוסיפו התוספות, שכדי לצאת ידי חובה מתפילת הש"ץ, צריך לדקדק היטב לשמוע מפי החזן כל אות ואות. ומשום כך, אף שנפסק להלכה שיכול לצאת ידי חובה מהש"ץ כמבואר בשלחן ערוך (או"ח סי' קכד ס"י), מכל מקום כתב המשנה ברורה (שם סק"מ) בשם האחרונים, שעדיף שיחזור ויתפלל בעצמו כיון שלא כל אחד יכול לכוין לשמוע את כל מילות התפילה. צט. **בברייתא** שלפנינו לא הוזכרו התיבות 'טעה ולא הזכיר' אלא רק תיבת 'במוספים'. הגליון (הגהות וליונים) מביא שהרי"ף והרא"ש לא גרסו כלל את הדין של מוספים בברייתא זו. וראה ברא"ש (סי' כג) שביאר שאי אפשר לסמוך ממוסף למנחה, שרק בשכח בשחרית יכול לסמוך על מה שיזכיר במנחה לפי שרגילים להתפלל אותן כאחד. והריטב"א (ד"ה והתניא) גם לא גרס את הדין במוספין, וביאר, שהוא משום שלא שייך שהתפלל מוסף ולא הזכיר של ראש חודש [שהרי כל הנוסח של מוסף הוא הזכרת ראש חודש, וממילא ממה נפשך, אם התחיל לומר את הנוסח של מוסף 'ראשי חדשים לעמך נתת' וכו' למה יטעה, ואם אמר 'אתה חונן' וכו' והתפלל כמו שחרית, נמצא שלא התפלל כלל מוסף]. ק. **הצל"ח** (ברש"י ד"ה בציבור) העיר, למה נצרך רש"י לכתוב שהטעות במוסף היתה שהמשיך לומר 'אתה חונן' כמו בשחרית ולא אמר הנוסח של מוסף, והלא פשוט שהוא כן, שהרי לא יכול להיות שום טעות אחרת במוסף [שאם התחיל 'ראשי חדשים' בודאי המשיך וסיים כנוסח תפילת ראש חודש]. וביאר, שרש"י בא להדגיש שהאופן היחיד שטעה בתפילת המוספין ולא הזכיר בו של ראש חודש שלא צריך לחזור, הוא באופן שאמר 'אתה חונן' [אף שיש בזה דוחק גדול, שהרי באופן זה לא נקרא 'טעה במוספין', שהרי לא התפלל כלל תפילת מוסף], אבל בראש חודש שחל להיות בשבת, וטעה והתפלל תפילת מוסף של שבת ושכח להזכיר בו של ראש חודש [שהתחיל לומר 'תכנת שבת' כבכל שבת ולא אמר 'אתה יצרת' שהוא הנוסח שיש לומר בראש חודש שחל להיות בשבת], צריך לחזור על תפילתו. והטעם שטעה בראש חודש שחל בשבת שצריך לחזור, הוא משום שהטור (או"ח סי' קכו) הביא שנחלקו הפוסקים האם גם כשטעה ש"ץ במוסף של שבת ויו"ט והתפלל של חול, אינו חוזר, או שאין אומרים כן אלא במוסף של ראש חודש, אבל בשבת וביום טוב צריך לחזור. וכתב הטור, שמסתבר כהפוסקים שאף בשבת ויו"ט הדין כן, שאין טעם לחלק בין ראש חודש לשבת ויו"ט. אמנם הבית יוסף (שם ד"ה ולענין) כתב [לדעת הבה"ג], שדווקא טעה בראש חודש אינו חוזר, כיון שהוא יום שמותר במלאכה, ואם נחייבו לחזור על התפילה, כל הציבור יתעכבו ויהיה טורח וביטול מלאכה לעם, אבל בשבת ויו"ט שממילא אסורים העם במלאכה, לא שייכת סברא זו, והשליח ציבור חוזר. וכתב הצל"ח, שלפי סברת הבית יוסף, אם חל ראש חודש בשבת, וטעה והתפלל מוסף של שבת אך לא הזכיר בו את ראש חודש, מחזירין אותו, שהרי בשבת יש ממילא ביטול מלאכה. נמצא אם כן שאי אפשר לפרש את דין הברייתא של טעה במוספים, שמדובר בראש חודש שחל להיות בשבת וטעה והתפלל מוסף של שבת ולא הזכיר בו של ראש חודש, שהרי באופן זה הדין הוא שהשליח ציבור כן צריך לחזור על תפילתו, כי אין בזה משום טירחא דציבורא, לכך נדחק רש"י והעמיד בראש חודש שחל להיות בחול, וטעה ואמר 'אתה חונן'. ולפי זה ביאר הצל"ח את טעמו של רש"י שהקדים את הדיבור 'בצבור' לפני הדיבור 'טעה', משום שרצה תחילה להביא את פירושו של הבה"ג כדי שיהיה מובן מדוע נדחק להעמיד שהטעות במוסף היתה שהתחיל 'אתה חונן' [ואף שנחלק עליו בביאור תירוץ הגמרא 'בציבור שנו', לא רצה לחלוק עליו בביאור הברייתא עצמה]. קא. **השפתי חכמים** (ברש"י) הביא בשם הלחם משנה שיש חידוש בדוגמא של שחרית ומוסף, ללמד שאפילו ביניהם צריך להפסיק, ואין לומר שכיון שהכל ענין אחד של תפילת שחרית, אין צורך להפסיק ביניהם. או באופן אחר, שהחידוש שאין לומר שכיון שתפילת מוסף אינה תפילה של בקשת רחמים [כמבואר ברבינו יונה, הובא בהערות בביאורי הפשט], אין צורך לשהות לפניה. קב. **התוספות** (ד"ה כמה) כתבו כעין פירוש רש"י, אלא ששינו מעט הלשון. וראה בקדושה וברכה (בתוס' שם) שביאר מה שהוקשה להם על פירוש רש"י, ודקדק בלשונם שכוונתם לביאור אחר. קג. **שיעור** הזמן הזה לפי שניהם הוא כדי הילוך ארבע אמות, כמבואר בתוספות (ד"ה כדי) בשם הירושלמי. קד. **ובפירושי** רבינו חננאל (ד"ה כמה) כתב שהם שתי שיטות, והשיעור של 'כדי שתתחולל' הינו כדי שתסור האימה מלבו ויכוין לחלות פני צורו שימחול לו על כל מה שפשע ומרד. ואילו השיעור של 'כדי שתתחונן' הינו כדי שיוכל לכוין להתחנן לקבל פרס, והוא שיעור מועט יותר מבקשת מחילה. קה. **הגמרא** בראש השנה (כה:) לומדת שקידוש החודש הוא כמו דין שאסור לעשותו בלילה. א. **לכאורה** כוונת רש"י לפרש, ש'כובד ראש' היינו הכנעת הלב, ולא כדעת הערוך (ערך כבד ה) שפירש, ש'כובד ראש' הוא מלשון כפיפת הראש מעט. וכן מוכח מדברי רש"י לקמן (לא. ד"ה מתוך) שכתב ש'קלות ראש' הוא להיפך מ'כובד ראש', ופירושו הוא 'זחות לב ועתק'. אמנם האור זרוע (ח"א סי' ק ד"ה אין עומדין) כתב בשם רש"י, שהכוונה היא להכנעת הראש. ב. **כלומר**, אחר שבאו למקום התפילה היו שוהים שם שעה אחת כדי שישכחו כל עסקיהם ויכוונו לבם למקום. נימוקי יוסף (ד"ה שוהין). והפני שלמה (ד"ה חסידים) ביאר, שמקורו של רש"י הוא מדרשת הגמרא לקמן (לב:), שלמדו את החיוב לשהות שעה אחת קודם התפילה מן הפסוק (תהלים פד ה) 'אשרי יושבי ביתך עוד יהללוך סלה', שבתחילה יושבים בבית ה' ואחר כך באים להללו ולעבדו. הרי מבואר שהשהיה קודם התפילה צריכה להיות בבית התפילה. ג. **וכלשון** הילקוט שמעוני (הושע רמז תקלג) על הפסוק (הושע יד ג) 'ונשלמה פרים שפתינו', 'אמר רבי אבהו מי משלם אותם פרים שהיינו מקריבים לפניך, שפתים שאנו מתפללים לפניך'. וראה בגמרא לעיל (כו:) 'רבי יהושע בן לוי אמר תפילות כנגד תמידין תקנום'. כתב בשפתי חכמים (ברש"י), שאין לומר שפסוק זה מדבר רק על זמן שאין בית המקדש קיים שאז תפילה במקום קרבנות, שהרי אף בזמן שבית המקדש היה קיים, היו אנשי מעמד עומדים בתפילה בעריהם בזמן הקרבת קרבן התמיד [כמבואר במסכת תענית (כו. כז.)]. ד. **כוונת** רש"י לבאר היכן מוזכר בפסוק זה שהתפילה צריכה להיות מתוך יראה, והלא לפי פשוטו מתפרש פסוק זה על העבודה הרגילה שהיא עבודת הקרבנות, אלא כיון שבזמן הזה התפלה היא לנו במקום עבודת בית המקדש, על כן יש לנו ללמוד שגם התפילה צריכה להיות מתוך יראה. אמנם התוספות (לקמן לא. ד"ה במקום) מפרשים, שגם לפי פשוטו מתפרש הפסוק על עבודת התפילה, שהרי את הפסוק 'ולעבדו בכל לבבכם' (דברים יא יג), פירשו חז"ל (תענית ב.) 'איזו היא עבודה שהיא בלב, הוי אומר זו תפלה'. וכתב המהרש"א (ח"א ד"ה עבדו), שרש"י לא ביאר כן, משום שרק כאשר נזכרת עבודה שבלב הכוונה היא לתפילה, אבל כאשר כתוב עבודה סתם, הכוונה היא לעבודת הקרבנות. ה. **דיבור** זה צריך להיות לאחר דיבור המתחיל תפילין. גליון (הגהות וליונים). ו. **דברי** רש"י הם לפי שיטתו (בד"ה דהוה), שהאיסור להיות שמח יותר מדי, הוא משום שנראה כפורק עול, ולכן אם מראה את עצמו עצב אין איסור, כיון שאינו נראה כפורק עול. אולם תלמידי רבינו יונה (ד"ה לא סבר) כתבו, שהכוונה היא כפשוטו, שיהא עצב, אבל מכל מקום מבארים שאין הכוונה לעצבות גמורה, שהרי העצבון הוא חולי הגוף, וכשאדם חולה אינו יכול לעבוד את הבורא יתברך כראוי, אלא הכוונה היא שלא יהיה שמח מדי וגם לא עצב מדי, כי אם באמצע. ז. **'מותר'** הוא מלשון יתרון ושכר. עפ"י מהרש"ל (ד"ה בכל). ח. **כך** פירש רש"י. ותלמידי רבינו יונה (ד"ה וגילו) כתבו טעם אחר, משום שמתוך השמחה עלול האדם להימשך אחר תענוגי העולם, ולשכוח מענייני הבורא. ט. **הב"ח** (אות ה) הגיה את לשון רש"י, וכתב 'שממשלת קוני ומלכותו עלי'. והרש"ש (ברש"י) כתב, שגם לשון 'משרתו' שלפנינו היא מלשון 'שררה', כמו 'ותהי המשרה על שכמו' (ישעיה ט ה). י. **מהרש"ל** (ברש"י). יא. **כן** הגיה הרש"ש (ברש"י), משום שלגבי כסא דמוקרא פירש רש"י לעיל (כח. ד"ה כסא דמוקרא) בענין אחר. וגם פירושו של רש"י עצמו מוכיח, שכתב שהוא כוס של זכוכית לבנה, ו'זכוכית לבנה' הוא התרגום של 'זוגיתא חיורתא'. (ראה תוס' חולין פד: ד"ה בזוגיתא).

לישרי לן מר

ישיר לנו אדוננו שירה[יב].

הי תורה והי מצוה דמגנו עלן

היכן התורה שעסקנו בה, והיכן המצות שאנו מקיימין, שיגינו עלינו מדינה של גיהנם לאחר מיתתנו[יג].

הלכה פסוקה

כלומר, הלכה שאינה צריכה עיון[יד], כדי שלא יהא מהרהר בה בשעת תפלתו.

יושבת עליה ז' נקיים

לבד מאותו יום שבו **פוסקת** [-מפסיקה] לראות דם[טו]. וזוהי חומרא בלבד שנהגו בה בנות ישראל, כי התורה **לא הצריכה שבעה** ימים נקיים, **אלא לזבה**, ולא לנדה רגילה, **שנאמר** (ויקרא טו כח) **'ואם** טהרה **מזובה** וספרה לה שבעה ימים ואחר תטהר'. הרי שדין ספירת שבעה ימים לא נאמר אלא לגבי זבה. **ואין** קרויה זבה, **אלא** אשה **הרואה** דם **שלשה ימים רצופין**[טז], **בתוך י"א יום שבין נדה לנדה**. שהזמן הרגיל לראות בה דם נדות הוא לאחר אחד עשר יום מסוף זמן נדתה האחרון[יז], ואם ראתה דם שלשה ימים רצופים בתוך אחד עשר ימים אלו היא נחשבת לזבה, שהצריכה אותה התורה לספור שבעה ימים נקיים. ובנות ישראל החמירו על עצמן לספור שבעה ימים נקיים גם בראייה אחת בלבד, בכל זמן שהוא[יח].

ומכניסה

בבית[יט].

דמוץ שלה

כלומר, קודם **שיזרה אותה** ויפריד את התבואה מן המוץ[כ]. וטעם הפטור הוא, משום **שאין** הדגן מתחייב במעשר מן התורה, **אלא בראיית** הדגן את פני הבית[כא], ורק **משנמרח** [-משהוחלק] בצורת כרי, **אבל לפני המירוח אין ראיית פני הבית** קובעתו לחיוב מעשר. **דגבי תרומה ומעשר כתיב** לשון דגן, שנאמר בה (דברים יח ד) **'ראשית דגנך'**, ולשון **דגן הוא המירוח**, והיינו קיבוץ התבואה בכרי. **לפיכך, כשמכניסה** [-את התבואה] **לבית** קודם שעושה בה **מירוח**, **לא הוקבעה למעשר מן התורה**[כב], ורק **רבנן הוא דאסרו אכילת קבע** גם **בדבר שלא נגמר** עדיין **מלאכתו**, **אבל אכילת עראי לא אסרו** רבנן, **ומאכל בהמה** לעולם אכילת **עראי הוא**, **דתנן במסכת פאה** (פ"א מ"ו), **מאכיל** אדם טבל **לבהמה** חיה **ועוף** אפילו אכילה שהיא כאכילת קבע, **עד שימרח** בכרי[כג]. **הלכך**, באופן זה שהערים והכניס את התבואה **לביתו** קודם מירוח, **בהמתו אוכלת** מן התבואה אכילת קבע, והתבואה **פטורה** מן המעשר, **אבל איהו** - האדם, **אסור באכילת קבע**. ולכן אמר רב הושעיא רק כדי שתהא בהמתו אוכלת, ולא האדם[כד].

אסור בהנאה ומועלין בו

ואף על גב דקיימא לן שאין מועלין [-מתחייבים קרבן מעילה] **בדמים** של קרבנות, **וילפינן לה מקראי** - ולמדו הלכה זו מפסוקים **במסכת יומא** (נט:), **ובמסכת שחיטת חולין** (קיז.), מכל מקום **הני מילי** - דין זה אינו אלא **כשנשחטו** כבר הבהמות **בעזרה**, דבאופן זה **איכא למימר** - יש מקום לדרוש בהם את הדרשה שדרשו בגמרא שם, שנאמר לגבי דם קרבנות (ויקרא יז יא) 'כי נפש הבשר בדם היא ואני נתתיו **לכם על המזבח לכפר** על נפשותיכם' וגו', ודורשים את לשון הפסוק, **לכפר נתתיו לך ולא** לעבור בו משום **מעילה**. **אבל בדם הקזה**, שהוא מחיים, ואינו ראוי לזריקה, **מועלין**, **כלומר**, **אם נהנה** ממנו **מביא קרבן מעילה**[כה].

וכל הנך מימרות שהביאו האמוראים, **הויין** - הינן **הלכות פסוקות**, **שאין עליהן** קושיות ותירוצים **שיהא צריך להרהר בהן**[כו].

כמתניתין

ששנינו בה, שאין עומדין להתפלל אלא **מתוך** כובד **ראש**.

כברייתא

ששנינו בה, שאין עומדין להתפלל אלא **מתוך** הלכה **פסוקה**[כז].

שיחה

שיחה של **ליצנות**[כח].

מתוך קלות ראש

קלות ראש הוא **חילוף** [-היפך] **של כובד ראש**. כלומר, **מתוך זחות לב ועתק** [-חוזק[כט]].

אלא מתוך שמחה[ל]

כגון דברי **תנחומים של תורה**. והיינו, **כגון** מה שעומדים להתפלל תפילת שחרית **סמוך לגאולת מצרים**[לא], **או** שעומדים לתפילת מנחה ומוסף **סמוך לתהלה לדוד** (תהלים קמה א), **שהוא** מזמור **של שבח ותנחומין**, **כגון** הפסוקים שבסופו אשר מתוכם עומדים להתפלל, **'רצון יראיו יעשה'** וגו', **'שומר ה' את כל אוהביו'** וגו'. **וכגון מקראות הסדורות בתפלת ערבית** לפני תפילת 'שמונה עשרה'[לב] **'כי לא יטוש ה' את עמו'** וגו', **וכיוצא בהן**.

אדכרתן מילתא כו'

וזהו **שאומרים** האנשים, שהדקלים של בבל **מימות אדם הראשון הם**, כלומר, **שהוא גזר על** אותו מקום שיהא **לישוב דקלים**.

אם[לג] **תכין לבם**

אז תקשיב אזנך. הרי שאין הקדוש ברוך מאזין לתפילה אלא אם כן מכוון בה האדם.

זמנין תלתא

כלומר, **שחרית מנחה וערבית**[לד].

ציונים והערות

יב. מפני שבגמרא לקמן (מו.) מצאנו גם כן לשון זו 'לישרי לן מר', ושם הכוונה היא מלשון התחלה, שיפתח בבציעת הפת ויברך המוציא, לכן פירש רש"י שכאן אין הכוונה ללשון התחלה, אלא מלשון שירה. צל"ח (כרס"י). **יג. מדברי** רש"י משמע שלא הצטערו על שאין להם מה שיגן עליהם מפני המיתה עצמה, אלא הצטערו שאין להם מה שיגן עליהם מדינה של גיהנם לאחר מיתתם. אולם השיטמ"ק (ד"ה הי) ביאר, שהצטערו על שאין להם תורה ומצוות שיצילו אותם מן המיתה. **יד. להלן** (סוד"ה אסור) מבאר רש"י, שהכוונה להלכה שאין עליה קושיות ותירוצים. **טו. שאף** על פי שבסוף היום לא ראתה דם, מכל מקום כיון שבאותו יום ראתה עדיין דם, אין זה נחשב משבעת הימים הנקיים. **טז. אם** ראתה שלשה ימים נעשית 'זבה גדולה' הצריכה שבעה נקיים. אבל ישנו סוג נוסף של 'זבה' שנקראת 'זבה קטנה', והיא מי שראתה דם שלא בזמן הראוי לנדות יום אחד או יומיים, ולא שלשה ימים. ודינה הוא, שהיא צריכה לשמור יום אחד נקי בלבד. רמב"ם (איסורי ביאה פ"ו ה"ז). **יז. ביום** שמתחילה לראות דם נדות היא נטמאת למשך שבעה ימים, ובין אם ראתה דם רק ביום הראשון, ובין אם היא רואה דם במשך כל שבעת הימים, מן התורה הרי היא טובלת בערב שלאחר היום השביעי ונטהרת מיד. ואחד עשר הימים שלאחר שבעה ימים אלו אינם ראויים לראות בהם דם נדות אלא דם זיבה, ורק לאחר אחד עשר יום אלו היא ראויה שוב לראות דם נדות, ראה רש"י בערכין (ח. ד"ה פתח) באריכות. **יח. ראה** בהערה בביאורי הפשט, שדעת רש"י היא (מגילה כח: ד"ה החמירו) שגם עיקר הדבר שלא לחלק בין ימי זיבות לימי נדות הוא חומרא של בנות ישראל, ולא תקנת חז"ל. ולא כדעת הרמב"ם (איסורי ביאה פי"א ה"ג-ה"ד), שהחומרא שלא לחלק בין ימי נדות לימי זיבה היא מתקנת רבי (נדה סו.). **יט. לקמן** (לה:) נחלקו רבי ינאי ורבי יוחנן, האם רק הבית קובע למעשר, או גם החצר. רבי ינאי אמר שרק הבית קובע, ואילו רבי יוחנן אמר שגם החצר קובעת. וראה בתוספות שם (ד"ה דלך), שהוכיחו שגם רבי ינאי שחולק על רבי יוחנן, היינו רק מדאורייתא, אבל מודה רבי ינאי שמדרבנן גם החצר קובעת. ורש"י כאן פירש שהכניסה לביתו, שבזה מודים כולם שהוא קובע למעשר מדאורייתא, ומכל מקום אמר רב הושעיא שבאופן זה יכול להאכיל לבהמתו. **כ. ראה** בהערה שהובאה בביאורי הפשט, שלשון זו היא לאו דווקא, אלא גם אם הכניסה לביתו לאחר שזרה את המוץ, אין התבואה מתחייבת במעשר, אלא אם כן הכניסה לאחר מירוח, וכמו שמבאר רש"י בהמשך, שאין ראיית פני הבית קובע למעשר אלא לאחר מירוח. וראה שם שהבאנו שיטת ראשונים נוספת בזה. **כא. ראה** בבא מציעא (פח.). **כב. בכמה** מקומות (פסחים ט. ד"ה ואי בעית, ע"ז מא: ד"ה ומכניסה ונדה טו: ד"ה איבעית) הוסיף רש"י, שבאופן זה שהכניסה לביתו קודם גמר מלאכה, אז גם אם גמר את מלאכתה בבית, שוב אין התבואה מתחייבת, כיון שרק ההכנסה דרך שער הבית קובעת, אבל גמר מלאכה בתוך הבית אינו קובע למעשר. וראה בביאורי הפשט שהובאה מחלוקת ראשונים בזה. **כג. כיון** שכל אכילת הבהמה היא אכילת ארעי. **כד. אמנם** דעת רבינו אפרים (תוס' מנחות סז: ד"ה כדי) ועוד ראשונים היא, שגם לאדם מותר לאכול בבית אכילת קבע, משום שבאופן זה כבר אין התבואה יכולה לבוא לידי חיוב מעשר, ולכן לא גזרו בה רבנן. **כה. רש"י** מבאר שיש בו מעילה מדאורייתא, ולא רק איסור מעילה מדרבנן, ולא כמו הגירסא שיש בדברי הרי"ף שמועלים בו רק מדרבנן. וכן כתבו תלמידי רבינו יונה למחוק גירסא זו. צל"ח (כרס"י). **כו. ויש** ראשונים [תלמידי רבינו יונה (ד"ה אין עומדין) ורבינו יהונתן (ד"ה מתוך)] שביארו, שהלכה פסוקה היינו שאין בה מחלוקת. **כז. רש"י** מפרש שהכוונה היא לברייתא הקודמת, שאין עומדין להתפלל אלא מתוך הלכה פסוקה, ולא כגירסת הרי"ף ועוד ראשונים בגמרא, 'רב אשי עביד כברייתא דתניא אין עומדין להתפלל לא מתוך עצבות' וכו', והיינו שהכוונה היא לברייתא הבאה, שאין עומדין להתפלל אלא מתוך שמחה. ולפי רש"י מבואר, שמה ששנינו בברייתא שאין עומדין להתפלל אלא מתוך הלכה פסוקה, אין הכוונה בזה רק שאסור לעמוד מתוך הלכה שאינה פסוקה, אלא שלעולם צריך לעמוד מתוך הלכה פסוקה. וראה בחידושי רבינו יהונתן (ד"ה כמתניתין) שמבאר, שרבנן לא היו מקפידים להתפלל דווקא מתוך הלכה פסוקה, אלא היו מתפללים רק מתוך כובד ראש, אבל רב אשי היה מקפיד להתפלל מתוך הלכה פסוקה דווקא. **כח. הוקשה** לרש"י, שהרי שיחה סתם היינו דברים בטלים האמור להלן, ולכן פירש ששיחה היינו של ליצנות [ראה עץ יוסף (ד"ה דברים בטלים)]. וראה בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה מתוך שיחה) שהקשו קושיא זו מה בין שיחה לדברים בטלים, ולא תירצו. **כט. רש"י** (שמואל א' ב ג ד"ה עתק). וראה בדבריו במסכת שבת (ל: ד"ה קלות ראש), שפירש שקלות ראש היינו לצון. **ל. בהגהות** הב"ח (אות א) כתב, שצריך לומר 'אלא מתוך שמחה של מצוה'. **לא. פרשת** ציצית וברכת הגאולה הסמוכה לה. **לב. כנהוג** היום לומר כן בחוץ לארץ. **לג. תיבת** 'אם' אינו מלשון הגמרא, אלא הוספת רש"י. **לד. מדברי** רש"י משמע שפירש את לשון הפסוק 'וזמנין תלתה', שהכוונה היא לשלשה 'זמנים' שונים, ולא לשלש 'פעמים' [אונקלוס מתרגם 'זמנין' גם על לשון 'מועדים' וגם על לשון 'פעמים', ראה בראשית (א יד, ושם לג ג)]. ולכן פירש שהזמנים הם שחרית מנחה וערבית, ולא פירש סתם שהיה מתפלל שלש פעמים ביום. וראה בהערה להלן (ד"ה יכול יהא) לגבי דרשת הפסוק 'ערב ובקר וצהרים'.

יכול משבא לגולה הוחלה

התחילה התפלה הזאת.

תיבת 'הוחלה' פירושה כמו נתחלה. כלומר, שמא רק משבא לגולה התחיל להתפלל שלש פעמים ביום, אבל קודם לכן לא היה רגיל בכך[לה].

יכול יהא כוללן

לשלש תפלות הללו, שחרית מנחה וערבית, בשעה אחת[לו].

יכול ישאל צרכיו

כגון ברכות דאתה חונן עד שומע תפלה, שהן שאלת צרכים, ואחר כך יתפלל את שלש ברכות הראשונות, שהן של שבח.

רנה זו תפלה

פירוש, תפלה של שבח[לז].

בקשה

כלומר, שאלת צרכיו, שהן הברכות האמצעיות.

אחר אמת ויציב

קודם שלש ברכות הראשונות של שבח[לח].

לא:

לפני בת בליעל

אל תתנני - תחשבני כמו בת בליעל, לחשדני בשכרות בשעת התפילה.

שלש אמתות

רבי יוסי ברבי חנינא דריש להו לשלשת הפעמים שכתוב 'אמתך', שהוא לשון מיתה.

בדקי מיתה

שהאשה נבדקת בהן בשעת הסכנה[לט], שאם ימצא בה שעברה על אחד מהם תמות.

נדה וחלה והדלקת נר

הדלקת הנר היינו נר של שבת. שעל שלש עברות הללו - נדה חלה והדלקת הנר, נשים מתות בשעת לידתן[מ], וטעמא - וטעם הדבר שמתות על עבירות אלו, יליף - נלמד במסכת שבת (לא:-לב.).

שמובלע בין אנשים

והיינו כמו שרב דימי מפרש לה - מבאר מימרא זו של רבנן, שהכוונה היא לאדם בינוני שהוא לא ארוך ולא גוץ וכו'.

אלם[מא]

פירוש, עב[מב].

לבור

(רו"ש בלע"ז) [שהוא לבן יותר מדאי[מג]].

גיחור

(שהוא לבן יותר מדאי) [רו"ש בלע"ז] - אדום מאוד[מד].

ולא חכם

כלומר, שלא יהיה חכם יותר מדאי, כדי שלא יהיה תימה בעיני הבריות, ומחמת זה יבואו לדבר עליו, ומתוך שנדברין בו [-שמדברים עליו], שולטת בו עין הרע[מה].

הנצבת עמכה

מלשון 'הנצבת עמכה' משמע, שאף הוא היה ניצב עמה בעמידה[מו]. הרי שהנמצא עם המתפלל עליו לעמוד ולא לישב.

אל הנער הזה

מלשון 'הזה' משמע שנתכוונה לומר, על זה ולא לאחר, הרי מכאן שחטא שמואל לעלי, ורצה עלי לענשו, ולהתפלל שינתן לה - לחנה בן אחר, והוצרכה לבקש שלא יתנו לה בן אחר תמורת בן זה.

והקריבו הכהנים

אמרו בפרק קמא דחגיגה (יא.), 'והקריבו' זה קבלת הדם, הרי שרק מקבלת הדם כתוב שצריך כהן.

של שבעים שנה

כלומר, אפילו נגזר עליו מנעוריו לפני שבעים שנה[מז], מתבטלת הגזירה על ידי תענית בשבת. והטעם שתענית בשבת מועילה כל כך, הוא לפי שתענית קשה בשבת יותר מבשאר הימים, לפי שהכל מתענגים בו, ורק הוא מתענה.

תעניתא לתעניתא

יתענה למחר[מח] על מה שהתענה בשבת.

ויתפלל על ה'

כך כתוב הוא במקרא, כלומר, לשון הכתוב הוא 'על ה'' ולא 'אל ה'', ולא גרסינן הכא 'אל תקרי אל ה' אלא על ה''[מט].

חזור והודה לאליהו

כלומר, לדבריו הודה שצדק בהם[נ]. ואימתי הודה, לאחר זמן, בנבואת נביאים אחרים, כמו שמסיימת הגמרא, שבנבואת מיכה הודה הקדוש ברוך הוא לדבריו.

לב.

דכתיב ואשר הרעותי

רישא דקרא - תחילת פסוק זה הוא, 'אוספה הצולעה והנדחה אקבצה', ואחר כך נאמר 'ואשר הרעותי'. וביאור לשון הפסוק ואשר הרעותי[נא] לפי דרשת הגמרא, אני גרמתי להם את הגלות האמורה בתחילת הפסוק, במה שבראתי בהם יצר הרע[נב].

נתמוטטו

נתמוטטו רגלינו במשפט של הקדוש ברוך הוא, כיון שרק אנו גרמנו לעצמנו לחטוא. אבל עכשיו שלמדנו משלש מקראות אלו, שיצרנו מסור ביד הקדוש ברוך הוא, אם כן יש לנו פתחון פה לומר לפניו, שהוא גרם לנו לחטוא, במה שברא בנו יצר הרע[נג].

ציונים והערות

לה. אבל רבינו יהונתן פירש (ד"ה יכול משבא), יכול משבא לגולה החל להתפלל רק שלש תפילות ביום, אבל קודם לכן היה מתפלל כל היום. כלומר, שלפי זה אין ראיה מדניאל שיש להתפלל רק שלש תפילות ביום, כיון שרק הגלות גרמה לו למעט בתפילות. ועוד פירש שם (ד"ה מ"ל), שהוא מלשון 'חולי', כלומר, שמתוך שבא דניאל לגולה חלה, ולכן לא היה מתפלל אלא שלש תפילות. וכן פירש המהרש"ל (גרס"י). **לו.** ומה שהביאה הברייתא גם דרשה זו ולא הסתפקה בדרשה מהפסוק 'וזמנין תלתה ביומא' וגו', הוא משום שמשם לא למדנו שיש חיוב להתפלל בזמנים מסוימים, שהרי אפשר שדניאל היה מתפלל שלש פעמים בזמנים שהיה צריך, ולכן מביאה הברייתא את הפסוק שאמר דוד 'ערב ובקר וצהרים' וגו', שבו מבואר שיש לתפילות אלו זמנים מסוימים. תלמידי רבינו יונה (ד"ה יכול יהא). והצל"ח (ד"ה יכול יתפלל) כתב, שלעיל לא הביאה הגמרא את הפסוק 'ערב ובקר וצהרים', כיון שאפשר שבכל הזמנים האלו היה מתפלל, אולם אפשר שהתפלל עוד פעמים רבות בכל יום, ולכך הביאה הברייתא את הפסוק 'וזמנין תלתה ביומא' ממנו למדים שצריך להתפלל רק שלש פעמים ביום. אולם עדיין מפסוק זה אכן למדים את מספר התפילות, שצריך שלש תפילות ביום, אבל לא את חילוק הזמנים, ולכן הביאה הברייתא גם את הפסוק 'ערב ובקר וצהרים' ממנו למדים את חילוק הזמנים לכל תפילה. **לז.** לשון תפילה מתפרשת בשני אופנים, או מלשון שבח, או מלשון בקשה. ומפרש רש"י, שכוונת התנא כאן היא ש'רינה' היא תפילה של שבח, ואילו מה שנאמר בפסוק 'תפילה' היינו בקשה, וכפי שמסיים התנא 'תפלה זו בקשה'. **לח.** משמע שהאיסור הוא משום שאין לבקש צרכיו לפני שלש ראשונות, וכעין הדין הקודם של הברייתא. וכן מפורש בפסקי הרי"ד (ד"ה יכול מתפלל). ולפי זה מדברת הברייתא רק על דברי בקשה, ולא על שאר דברים, וכפי הגירסא שלפנינו בגמרא 'דבר בקשה'. אמנם הרי"ף ועוד ראשונים פירשו את הטעם שאין לומר דבר אחר אמת ויציב קודם התפילה, משום שיש לסמוך ברכת גאולה לתפילה. ולפי זה אין הכוונה רק לדברי בקשה, אלא לכל דבר. וכן גרסו רוב הראשונים 'אין אומר דבר אחר אמת ויציב'. **לט.** במשנה בשבת (לא:) הלשון היא שעל שלש עבירות אלו נשים מתות בשעת לידתן. אולם רש"י כאן הזכיר כל שעת סכנה, ולא רק לידה, וכדברי רבי אלעזר (שם לב.) שעל שלש עבירות אלו נשים מתות ילדות, והביאה הגמרא ברייתא בה שנינו 'שלשה דבקי מיתה נבראו באשה', והעמידה הגמרא את הברייתא כרבי אלעזר הסובר ששלש עבירות אלו מדבקות את המיתה אף בילדות ולא רק בשעת לידה. תוספות הרא"ש (ד"ה שלשה). **מ.** משנה שבת (שם). וראה בהערה לעיל. **מא.** ראה הגהות וציונים בשם דקדוקי סופרים, שדיבור זה אינו בדפו"י, ואין דרך רש"י לומר 'פירוש', אלא מקור הדברים הוא הגהות מהרש"ל (ד"ה ולא). **מב.** ואין פירושו 'אילם' שאינו יכול לדבר. מהרש"ל (שם). **מג.** גליון (הגהות וציונים). **מד.** רש"י לקמן (נח: ד"ה גיחור). **מה.** כלומר, שאף שהחכמה עצמה אינה חסרון לאדם, אבל היא יכולה לגרום שישלוט בו עין הרע. וראה ברש"י בעין יעקב שנוסף שם במוסגר עוד ביאור, שמא מתוך רוב חכמתו יבעט כאלישע שיצא לתרבות רעה ונשתנה שמו ל'אחר'. אולם ראה במהר"ץ חיות (גרס"י) שכתב, שאולי היא הוספת הכותב, ולא מדברי רש"י. **מו.** מלשון 'עמכה' משמע שגם הוא היה עומד בתוך ארבע אמות שלה, כי ארבע אמות הן מקומו של אדם. תלמידי רבינו יונה (ד"ה אני). וראה בתוספות (ד"ה עמכה) שפירשו בדרך אחרת. וראה הרחבה בילקוט ביאורים. **מז.** ובפירוש רס"ג (ד"ה מקרעין) מבאר, שהכוונה היא לשבעים השנה הבאות, שהקב"ה קורע לו את גזר דינו הרע של כל שבעים שנה הבאות. וראה בהערה בביאורי הפשט, שהובא ביאור נוסף מרבינו חננאל. **מח.** ראה בנימוקי יוסף (ד"ה ניתיב) שכתב, שכן משמע מלשון 'תעניתא על תעניתא'. כלומר, שלשון 'על' משמע בסמוך. אמנם לפנינו ברש"י הגירסא היא 'תעניתא לתעניתא'. והרשב"א כתב (ד"ה מאי), שאין דבר זה מעכב, אלא אם הוא חלוש יכול לדחות תענית זו. והטור (או"ח סי' רפח) כתב שאין צריך להתענות למחר, אלא כשירצה ישלים תעניתו. **מט.** לשון הגמרא לקמן (לב.) היא, 'ויתפלל משה אל ה', אל תקרי אל ה' אלא על ה'', ויש שגרסו כן גם בסוגייתנו, ועל כך כתב רש"י שכאן אין לגרוס כן, שהרי כך הוא כתוב במקרא. ועיין עוד לקמן (שם) בדרשה לגבי משה. **נ.** כלומר, לא מלשון תודה והודיה, אלא מלשון הודאה. **נא.** רש"י הביא את תחילת הפסוק לצורך ביאור הדרשה, והיינו שעל ידי בריאת יצר הרע הרעותי לישראל את הרעות האמורות בתחילת הפסוק [כן מבואר ברש"י בסוכה (נב: ד"ה ואשר)]. וראה מה שביאר בברכת ה' (גרס"י). **נב.** ראה מהרש"א (ח"א ד"ה דכתיב), שהדיוק הוא ממה שתלה הכתוב את הרעה בהקב"ה, שלכאורה הלא 'מפי עליון לא תצא הרעות' וגו' (איכה ג לח), לכן דרשו שהכוונה היא לבריאת יצר הרע. **נג.** מלשון 'פתחון פה' משמע שאינה טענה גמורה שאפשר

הטיח

הוא לשון זריקה[נד], כמו 'כמטחוי קשת' (בראשית כא טז), שפירושו, מרחק של זריקת חץ.

אין ארי נוהם

כלומר, **שמח ומשתגע ומזיק**[נה].

מלי כריסיה זני בישי

פירוש, **מילוי הכרס הוא ממיני החטאים הרעים**[נו].

מבאר רש"י, **זני**, פירוש מיני, שכך **מתרגמינן** - מתרגמים את לשון הפסוק (בראשית א יב) **'למינהו', 'לזנוהי'**.

הרף ממני

הקב"ה **הראהו** למשה במה שאמר לו 'הרף ממני ואשמידם', **שיש כח בידו למחול**[נז] **על ידי תפלה**, שלא ישמיד את ישראל.

הניחה לי

מלשון 'הניחה' **משמע**, שמשה היה **אוחז בו**, שלכן ביקש ממנו שיניח מאחיזתו.

שלש רגלים

כלומר, **אברהם יצחק ויעקב**, שבזכותם ישראל מתקיימים.

שהחלהו

כלומר, **הפציר בו** - הרבה עליו דברים ביותר[נח]. **אנוי"ר בלע"ז** [-להטריח בדברים].

מלתו

היינו **דבורו**[נט], **שאמר** קודם לכן למשה 'הניחה לי **ואכלם**'[ס].

שמסר עצמו למיתה

לשון 'ויחל' נדרש מלשון חלל, שפירושו מת.

שהחלה עליהם מדת רחמים

ביאורו הוא **כמו 'יחולו על ראש יואב'**[סא] (שמואל ב' ג כט), והוא, לשון הניח.

אחילו דגרמי

מולי"ר בלע"ז [-קדחת[סב]], חולי שמקדיח את הגוף ומחממו ומבעירו[סג].

אשר נשבעת להם בך

כמו **שנאמר בעקדת יצחק**, 'ויאמר **בי נשבעתי** נאם ה' כי יען אשר עשית את הדבר הזה ולא חשכת את בנך את יחידך. כי ברך אברכך והרבה ארבה את זרעך ככוכבי השמים וכחול אשר על שפת הים וירש זרעך את שער אויביו'[סד] (בראשית כב טז-יז).

עד כאן

היינו, **עד** תיבות **'ככוכבי השמים'** הם דברי משה.

מכאן ואילך דברי הרב

שאמר לו הקדוש ברוך הוא למשה, **אעשה כדבריך** לתת להם את הארץ, ולא אכלה אותם[סה].

דברים שאמרת לי

כשנראית אלי בסנה, **אמרת** לי לומר לישראל בשמך, **אעלה אתכם מעני מצרים אל ארץ טובה ורחבה**[סו], ואותם דברים אמרתי להם כבר בשמך.

החייתני

היינו, **בפני האומות**, שידעו כי חי אני, ולא יאמרו 'מבלתי יכולת ה'' וגו'.

לב:

עלה ראש הפסגה

סיום הפסוק הקודם הוא (דברים ג כו) 'אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה', ויש לדרוש את סמיכות הפסוקים כאילו כתוב 'בדבר הזה עלה ראש הפסגה', כלומר, **שבדבר** [-בזכות] **תפלה זו** שהתפללת לפני, **נתרציתי** לך, **להראותך אותה**[סז]. הרי שתפילתו של משה היא שהועילה לו לראות את הארץ.

ובפרשכם כפיכם

מפסוק זה מוכח שגדולה תפילה יותר מן הקרבנות, שהרי **אי לאו דגדולה תפלה** מן הקרבנות, אם כן **כיון** דכבר **אמר** קודם לכן **'למה לי רוב זבחיכם', למה לי תו** [-שוב] מה שנאמר אחר כך **'ובפרשכם** כפיכם אעלים עיני מכם', והיינו שלא יקבל את תפילותיהם[סח], **והא** כבר השמיענו בתחילה **שאפילו** זבחיהם **לא ניחא ליה** [-אינו רוצה בהם], וכל שכן שאין תפילותיהם מקובלות לפניו. אלא ודאי גדולה תפילה יותר מן הקרבנות, ולכן הוצרך להוסיף שגם אותן אינו מקבל.

אל תחרש

הגמרא מוכיחה מפסוק זה ששערי דמעה לא ננעלו, **מדלא כתיב 'את דמעתי תראה', שמע מינה** - מוכח מכאן שלעולם **נראית היא** [-הדמעה] **לפניו, ואין צריך** דוד המלך **להתפלל אלא שתתקבל** בקשתו **לפניו**[סט].

ונתתה אותה קיר ברזל

נתינת קיר הברזל היא **סימן למחיצת ברזל המפסקת בינו לבינם** [-בין ה' לבין ישראל].

ומעיין בה

כלומר, שהוא **מצפה שתעשה בקשתו על ידי הארכתו** בתפילה, **סוף שאינה נעשית, ונמצאת**

ציונים והערות

להפטר מחמתה מהעונש, אלא היא טענה מועטת. וראה במהרש"א (ח"א ד"ה נתמוטטו) שביאר את הענין. **נד.** קשה, למה כתב רש"י פירוש זה רק כאן לגבי הטחת הדברים של משה, ולא לעיל (לא:) לגבי הטחת הדברים של חנה ואליהו. וביאר הצל"ח (ד"ה משה), על פי מה שביאר מה היתה הטחת הדברים של משה, שמשה הטיח את דברי העם וצעקתם אל ה', כלומר, שהשליך משא זה מעצמו וזרקו כלפי מעלה, כלומר, שצרכי העם תלויים בהקב"ה ולא עליו. וביאר, שלכן פירש רש"י רק כאן שהוא מלשון זריקה, שזרק את הדברים אל ה', מה שאין כן לעיל, שיש לפרש שהוא מלשון דברים קשים. וראה ביאורים נוספים בילקוט ביאורים. **נה. פירוש** מילת נוהם, הוא שואג. אולם רש"י מוסיף לבאר את כוונת הגמרא, שאין הכוונה רק לנהמת הארי, אלא לשמחה וההיזק הבאים לאחריה. **נו. והערוך** (ערך זן ג) פירש, שמי שאוכל וממלא כריסו, עושה כל מיני רעות. **נז. לפי** הגירסא שלפנינו יש לפרש, שיש בידו לגרום שהקב"ה ימחול לישראל. אולם ברש"י שבעין יעקב הגירסא היא 'שיש בו כח למחות בידו'. כלומר, שיש למשה כח למחות בידו של הקב"ה, שלא ישמיד אותם. **נח. רש"י** (שמואל א' טו כג). וראה מהרש"א (ח"א ד"ה עד שהחלהו) שכתב, שלפי רש"י אינו יודע לפרש מהו לשון 'החלהו'. ובשלמה משנתו (ברש"י) ביאר בכוונת רש"י, שהגמרא דרשה תיבת 'ויחל' מלשון חולי וחולשה, וכדרך שמצאנו במשנה (סנהדרין מו.) שכאשר אדם מצטער השכינה אומרת 'קלני מראשי קלני מזרועי', כלומר, כביכול ראשי כבד עלי, זרועי כבדה עלי. ויש שביארו שהכוונה כפשוטה שהוא מלשון 'חילוי' ותפילה, שמשה חילה את פניו וביקש רחמים, עד שנתפצר לו הקב"ה לכך. וראה ביאורים נוספים בילקוט ביאורים. **נט. משמע** ברש"י שאינו נדר גמור, אלא כוונת הגמרא לדיבור בעלמא. **ס. ראה** הערה בביאורי הפשט מה שהובא מהמדרש, שהביא מקום אחר שבו נדר הקב"ה נדר זה. **סא. לאחר** שהרג יואב שר צבא דוד את אבנר בן נר, נאמר (שמואל ב' ג כח), 'וישמע דוד מאחרי כן, ויאמר נקי אנוכי וממלכתי מעם ה' עד עולם מדמי אבנר בן נר', ולאחר מכן נאמר פסוק זה 'יחולו על ראש יואב', כלומר, ינוחו הדמים ועונשם על ראש יואב. **סב. רש"י** (דברים כח כב). **סג. רש"י** (ויקרא כו טז). **סד. בשפתי** חכמים (ברש"י) ציין לרש"י בשמות (לב יג) שהזכיר שם גם היכן נשבע הקב"ה ליצחק וליעקב, 'ליצחק נאמר (בראשית כו ג) והקימותי את השבועה אשר נשבעתי לאברהם אביך, וליעקב נאמר (שם לה יא), אני אל שדי פרה ורבה, נשבע לו באל שדי'. **סה. יש** להקשות, שמלשון הפסוק 'אתן לזרעכם' משמע שהם דברי ה' לאבות ולא דברי ה' למשה. וביאר בלימודי אגדות (לימוד ו), שאמנם ה' מדבר למשה, אך הרי זה כאילו ה' מיסב פניו לאבות [שהזכיר משה בדבריו], ואומר להם, כל הארץ הזאת אשר אמרתי, אכן אתן לזרעכם, ולא אכלה אותם. **סו. רש"י** צירף שני פסוקים האמורים בפרשת הסנה. ההתחלה היא מתחילת הפסוק האמור שם בסוף הפרשה (שמות ג יז), שהקב"ה אמר למשה לומר לישראל, 'ואֹמר **אעלה אתכם מעני מצרים אל ארץ** הכנעני והחתי והאמרי והפרזי והחוי והיבוסי, אל ארץ זבת חלב ודבש', והסיום הוא מסיום הפסוק האמור בתחילת הפרשה (שם פסוק ח), שהקב"ה אמר למשה, 'וארד להצילו מיד מצרים ולהעלתו מן הארץ ההיא **אל ארץ טובה ורחבה**, אל ארץ זבת חלב ודבש, אל מקום הכנעני' וגו'. וראה שפתי חכמים (ברש"י) שתמה, מפני מה לא סיים רש"י את הפסוק שהביא בתחילה, אלא הביא את הסיום של הפסוק האחר. וראה בירושלמי (ביכורים פ"א ה"ח) ובמדרש תנחומא (ראה ז), שגם שם הובא הפסוק בצורה זו [ובטל תורה (ירושלמי שם) כתב שזו טעות סופר בירושלמי]. וראה תוספות (מגילה ג. ד"ה וילן), שדרך הגמרא היא לקצר הפסוקים ולערבם יחד. **סז. כן** ביארו האחרונים [שמן רקח (ד"ה ובתפלה), מגיד תעלומה (ד"ה גדולה) ורא"מ הורוויץ (ברש"י)] את דברי רש"י. וכן מבואר בבה"ג (הלכות ברכות פ"ה) שהדרשה היא משום 'שנאמר, בדבר הזה עלה ראש הפסגה'. וכן ביארו הריא"ף והצל"ח (ד"ה גדולה) את הגמרא מעצמם. וראה ריא"ף (שם) שהוסיף בזה, שהדרשה היא משום שתיבות 'בדבר הזה' מיותרות, שהיה די לומר 'אל תוסף דבר אלי עוד', ולכן אנו דורשים תיבות 'בדבר הזה' לפסוק הבא. ולפי ביאור זה, מה שהביאה הגמרא את הפסוק 'אל תוסף דבר אלי', עיקר הכוונה הוא לסיום הפסוק 'בדבר הזה'. ואכן בכת"י הובא גם סיום הפסוק בגמרא, ראה דקדוקי סופרים. ולפי זה תירצו האחרונים [ריא"ף צל"ח ורא"מ הורוויץ (שם)], מה שקשה לכאורה בגמרא, מנין לנו שהתפילה גדולה ממעשים טובים, הלא אפשר שבקשת משה נתקבלה בזכות התפילה ומעשיו הטובים יחד. אולם לפי דרשה זו יש לדייק, שרק בדבר תפילה זו שביקש משה מלפניו נתרצה לו הקב"ה, ולא בזכות מעשיו הטובים. אמנם השפתי חכמים (ברש"י) הביא ביאור אחר בדברי רש"י, 'בדבר תפלה זו', כלומר, רק לבקשה זו שביקשת, והיא לראות את הארץ, 'נתרציתי להראותך אותה', אבל לא למה שביקשת להיכנס לארץ. שתפילתו עשתה מחצה. והמהרש"א (ח"א ד"ה שנאמר) ביאר את דברי הגמרא באופן אחר, ראה ילקוט ביאורים. **סח. דרכם** היה להתפלל בפרישת כפים, כמו שמצאנו אצל משה שאמר 'כצאתי את העיר אפרוש את כפי אל ה'' (שמות ט כט). **סט. משמע** ברש"י שאין כוונת הגמרא לדמעה לבד, אלא לדמעה הבאה עם תפילה ובקשה, ועל ידי הדמעה נכנסת התפילה לפני ה', אך עדיין יתכן שהיא לא תתקבל, ועל כך התפלל דוד המלך 'אל דמעתי אל תחרש'. וכן כתבו האחרונים. ובבבא מציעא (נט. ד"ה שמעה) ביאר רש"י באופן אחר כיצד למדים מהפסוק ששערי דמעה לא ננעלו, שלשון 'אל תחרש' יכול להתפרש גם בלשון עתיד שכך יהיה, כלומר, דוד המלך אומר שהוא בטוח שהקב"ה לא יחרש אל מול דמעתו. וביארו תוספות (ב"מ שם ד"ה ואלו), שהטעם שדורשים כן, מפני שאמר דוד בלשון 'אל תחרש' ולא בלשון 'ראה את דמעתי' וכדומה.

תוחלת

תוחלת [-תפילה, מלשון חילוי[ע]] **ממושכה** חנם [-לשוא]. **והיא כאב לב, כשאדם מצפה ואין תאותו** [-הדבר שרוצה בו] **באה**.

תוחלת

לשון זו נדרשת מלשון חלוי ותחנה[עא].

ועץ חיים תאוה באה

סופו של מקרא הוא - סיומו של הפסוק שהביאה הגמרא 'תוחלת ממושכה מחלה לב'[עב].

קוה

ביאור הפסוק, בתחילה 'קוה אל ה'' והתפלל לפניו, ומ[illegible]תוב 'חזק ויאמץ לבך', כלומר, אם לא נתקבלה תפילתך, מכל מקום התחזק **ולא תמשוך ידך** מלקוות ולהתפלל, **אלא חזור וקוה**, כסיום הפסוק 'וקוה אל ה''.

דרך ארץ

פירוש, **אם אומן הוא**, צריך חיזוק **לאומנתו**[עג], **אם סוחר הוא**, צריך חיזוק **לסחורתו**, **ואם איש מלחמה הוא**, צריך חיזוק **למלחמתו**[עד].

שלשים חיל

כלומר, **ראשי גייסות** [-ראשי גדודים] **וחבורות חלוקות**[עה].

לגיון וקרטון וגסטרא

כל אלו הם **שמות של שרדה**, **כגון** [-כמון] **שלטון, והגמון, ודוכס, ופחה**, שהם כמה שמות של מיני שררה אצל בשר ודם.

עולה

הגמרא דרשה 'עוֹלָה' **כמו 'עולות'** וקרבנות, כלומר מלשון 'עוֹלָה'.

גם אלה

לשון 'אלה' נדרש **למעשה העגל**, **שאמרו** בו ישראל **'אלה אלהיך ישראל'** (שמות לב ד).

יושבי ביתך

לשון הכתוב (תהלים פד ה) 'אשרי יושבי ביתך עוד יהללוך סלה. ומשמע שתחילה יש להיות 'יושבי ביתך', כלומר לשבת ולשהות בבית ה', **והדר** - ורק לאחר הישיבה והשהייה, אזי 'יהללוך' ויתפללו לפניך יושבי ביתך אלו. ומכאן נלמד שראוי לשהות קודם התפילה.

יודו לשמך

לשון הכתוב (שם קמ יד) 'אך צדיקים יודו לשמך ישבו ישרים את פניך'. ומשמע שתחילה 'יודו לשמך', כלומר יתפללו אליך, **והדר** - ולאחר התפילה **'ישבו ישרים את פניך'**, כלומר, ישהו לפני ה'. ומכאן נלמד שראוי לשבת ולשהות לפניו לאחר התפילה.

תשע שעות

היינו **לשלש תפלות** שבכל יום, שלש שעות לכל תפילה.

אבל למלכי עכו"ם פוסק

כדי **שלא** יהרגנו[עו].

הא דמפסק בקצור

כגון שסמוך **לגמור תפלתו**[עז].

לג.

אבל עקרב פוסק

מתפילתו **ונוטלו** ומורידו מגופו[עח], **לפי שהעקרב** (מסובן) [מוכן][עט] **לעקוץ יותר** ממה **שנחש מוכן** לישוך.

נחשים ועקרבים

כלומר, אם יש בבור, **או זה** [-נחשים] **או זה** [-עקרבים], **מעידים עליו שמת**[פ]. **אלמא** - מוכח, **שמועד** גם **הנחש** לישוך.

לגג עלייה

מתוך הדחק שהיה להם **כשנפל עליהם** ודחקם, הזיקוהו הנחשים.

שור תם

פירוש, **שלא נגח אדם**[פא].

מועד

שכבר נגח אדם[פב] **שלש פעמים**.

בדקולא

סל שתולין בו תבן **בראשו** של השור[פג], והשור אוכל ממנו.

ושדי דרגא

מה שאמר שצריך לעלות לגג ולסלק הסולם, הוא לאו דוקא[פד], **אלא** התנא הפליג בדברים, **כלומר**, הזהר ממנו הרבה.

ביומי ניסן

הטעם שבימי ניסן השור עלול יותר להזיק, **שמתוך שעברו ימי הסתיו שבהם הארץ יבשה** מדשאים, **ועכשיו רואה אותה** [-את הארץ] **מלאה דשאים** לאכילה, **זחה דעתו עליו, ונכנס בו יצר הרע**.

ערוד

מן הנחש והצב בא, **שנזקקין זה עם זה ויוצא משניהם ערוד**[פה].

ומת הערוד

מצאתי בהלכות גדולות (הלכות ברכות פ"ה), **אמרי במערבא** - אמרו בארץ ישראל (ירושלמי ברכות פ"ה ה"א)[פו], **כשהערוד נושך את האדם, אם הערוד קודם** [-מקדים להגיע] **למים, מת האדם**, והערוד חי, **ואם האדם קודם למים, מת הערוד**, והאדם חי. **ונעשה נס לרבי חנינא** בן דוסא, **ונבקע מעין מתחת לעקבו**, ולכן מת הערוד, ורבי חנינא בן דוסא ניצל[פז].

ציונים והערות

ע. **כמו** שכתב רש"י בסמוך. **עא.** **אמנם** המהרש"א (ח"א ד"ה תוחלת) כתב שאין צורך לבאר כן, אלא ביאור 'תוחלת' הוא כפשטותו, מקוה ומצפה שתבא בקשתו, וכוונת הדרשה, שכיון שסבור שעל ידי התפילה בקשתו תתמלא, תוחלת וציפייה ממושכת זו מביאה לידי כאב לב. אולם רש"י לא פירש כן, כי לפי זה אין ראיה מהפסוק לגבי המייחל ומתפלל לה', שהרי יתכן שכשמתפלל תתמלא בקשתו ולא יבא לידי כאב לב. בניהו (ד"ה כל). **עב.** **ולכן** יש ללמוד שה'עץ חיים' הוא רפואה ותקנה לכאב הלב המוזכר בתחילת הפסוק. **עג.** **פירוש**, אם מתעסק באומנות ואינו מצליח בה, לא יניח אותה כדי לעסוק באומנות אחרת, אלא יתמיד ויתחזק בה. אסיפת זקנים (ד"ה דרך) בשם גבול בנימין. **עד.** **רש"י** סיים 'אם איש מלחמה למלחמתו' על פי המשך הברייתא, שדבר זה שדרך ארץ צריך חיזוק נלמד ממה שנאמר לגבי המלחמה בארם ובני עמון (שמואל ב' י יב) 'חזק ונתחזק בעד עמנו' וגו'. שפתי חכמים (נרס"י). **עה.** **לכאורה** כוונת רש"י ש'חיל' אינו שם של החבורה, אלא שם של ראש החבורה, והוא מין שררה. **עו.** **כתב** המגן אברהם (או"ח סי' קד סק"א), שמפני הפסד ממון לא יפסיק. **עז.** **בספר** המכתם (ד"ה אבל) דייק מדברי רש"י, ש'לקצר' הכוונה לומר את התפילה במהירות, שלכן רק כאשר עומד בסמוך לסיום התפילה יכול לסיים במהירות. אולם תלמידי רבינו יונה (ד"ה לא) פירשו, שהכוונה שיאמר רק את תחילת הברכות ואת סיומן. וראה לעיל (כב:) לגבי נזכר באמצע תפילתו שהוא בעל קרי, ששנינו שלא יפסיק אלא יקצר, ששם פירש גם רש"י כן (ד"ה לא), שיקצר בכל ברכה וברכה. והרא"ה (ד"ה אלא) הזכיר שלש אפשרויות לקצר בתפילה, או לומר את כל התפילה במהירות, או לקצר את הברכות עצמן, או לומר תפילת הבינו [ראה לעיל (כט.)]. וראה צל"ח (ד"ה אלא) שכתב, שקודם שאמר ברכת 'אתה חונן' יכול לומר הבינו, אולם לאחר שאמר 'אתה חונן' אינו יכול לומר הבינו. **עח.** **ברש"י** מבואר, שההפסקה בתפילה היינו מה שנוטל את העקרב ומורידו מגופו. וכן מבואר בתוספות (ד"ה אבל), שגם הליכה בלבד נקראת הפסק. אמנם תלמידי רבינו יונה (ד"ה לא) כתבו, שרק דיבור קרוי הפסק, אך הליכה לבדה אינה נקראת הפסק, ומותרת גם באופן שאין סכנה. וראה בהערה בביאורי הפשט מה שהובא בזה בשם הירושלמי. **עט.** **גליון.** וברש"י שברי"ף כתוב גם לגבי נחש 'מסוכן' ולא 'מוכן'. הגהות וציונים. **פ.** **כלומר**, מפשטות לשון הברייתא 'חפירה מלאה נחשים ועקרבים' משמע שבחפירה יש את שניהם. אך הגמרא מוכיחה מהברייתא שאף נחשים לבדם דרכם להזיק, ואם כן מוכח שהבינה בכוונת הברייתא שהיו בחפירה או נחשים או עקרבים. והטעם שהגמרא הבינה כן, משום שאם כוונת הברייתא נחשים ועקרבים, מה לה להזכיר כלל נחשים, הלא אפשר להעיד עליו שמת מחמת העקרבים שבחפירה. שיטה מקובצת (ד"ה לחפירה). **פא.** **כלומר**, לא זו בלבד שאם לא נגח כלל הרי הוא תם, אלא אפילו אם נגח בהמות כמה פעמים אינו נעשה מועד לאדם, כדעת רב פפא בבבא קמא (לז.), וכמו שפסק הרמב"ם (נזקי ממון פ"ו ה"ח), ולכך כל זמן שלא נגח אדם יש לאדם להרחיק ממנו רק חמשים אמה כשור תם. בית שערים (שו"ת, או"ח סי' לד) [אמנם אף אם נגח אדם, אינו נעשה מועד עד שיגח שלש פעמים, כמבואר ברש"י בסמוך]. עוד יש לבאר כוונת רש"י, שאם השור מוחזק שאינו נוגח כלל ואפילו שוורים, אין צריך להרחיק ממנו כלל [ראה שולחן ערוך (או"ח סי' קד ס"ד)], אך כאן מדובר בשור שנגח שוורים ולא נגח אדם, ולכך יש להרחיק ממנו חמשים אמה. על פי תהלה לדוד (או"ח שם אות א). **פב.** **בית** שערים (שו"ת, או"ח סי' לד). **פג.** **כלומר**, שמכניסים תבן לתוך הסל, ותולים את הסל בראשו של השור. **פד.** **במנחת** יהודא (סטטהאגן, נרס"י) כתב, שאין כוונת רש"י רק לסילוק הסולם, אלא גם מה שאמרה הגמרא שיעלה לגג הוא לאו דווקא. אמנם בשפתי חכמים (שם) פירש, שכוונת רש"י רק לסילוק הסולם, מפני שאף אם לא יסלקנו אין דרך השור לעלות בסולם. **פה.** **חולין** (קכז.). **פו.** **יש** להעיר, מדוע רש"י הביא את הירושלמי בשם הבה"ג ולא הביאו מהירושלמי עצמו [כפי שהביא את הירושלמי בהרבה מקומות]. ויתכן שבאותה שעה לא היתה מסכת זו תחת ידיו, כיון שהספרים לא היו מצויים לראשונים. משנה הלכות (שו"ת ח"ג סי' קפז). ובפשט ועיון (ד"ה ומה) כתב, שיתכן שהיו כמה גירסאות בירושלמי, ורש"י הביא את הבה"ג כדי להכריע כגירסתו. **פז.** **הטעם** שהביא רש"י את דברי הירושלמי, כתב הגר"א (אמרי נועם, ד"ה מעשה), משום שהוקשה לרש"י למה מבואר בברייתא שנשך הערוד את רבי חנינא, והלא די בכך שמת אותו ערוד, ולמה היה צריך גם שישוך אותו הערוד בתחילה. ולכן הביא רש"י את דברי הירושלמי, שעיקר מיתת הערוד היתה על ידי שנשך אותו, ועשה הקב"ה נס להחיות את רבי חנינא, וברא מעין תחת עקבו, ומת הנחש, אבל בלא שנשכו לא היה מת, כי לא עשה הקב"ה נס להמית את הערוד, אלא להחיות את רבי חנינא. והשלמה משנתו (נרס"י) ביאר, שהיה קשה לרש"י איך הותר לרבי חנינא להכניס את עצמו לסכנה, ולכן הביא את דברי הירושלמי שהיה הדבר תלוי מי קודם למים, ולפי זה נמצא שלא הכניס את עצמו לודאי סכנה אלא לספק סכנה, ורבי חנינא ידע היכן המים מצויים והיה סבור שיקדים את הנחש, ואף שהיה לו לחשוש שמא הנחש יקדימנו, לא חשש לכך, מפני שהיה שליח מצוה להציל את הרבים מסכנה, ושלוחי

מזכירין גבורות גשמים

היינו 'משיב הרוח', וקרא לו התנא 'מזכירין', כיון שאינו לשון בקשה, **אלא** לשון הזכרה ושבח[פח].

ושואלין[פט]

היינו 'ותן טל ומטר', וקרא לו התנא 'שואלין', כיון שהוא לשון בקשה.

והבדלה בחונן הדעת

במוצאי שבת, והיינו 'אתה חוננתנו'[צ].

מתוך שהיא חכמה

הבדלה היא חכמה, כי החכם יודע להבדיל בין קדש לחול, ובין טמא לטהור.

בין שתי אותיות

כלומר, בין שתי הזכרות של שם ה'[צא].

במילתא מיהא גדולה היא

כלומר, במקום שצריכה נקמה, דבר גדול הוא[צב].

שתי נקמות הללו למה אחת לרעה[צג]

להנקם מן העכו"ם על שלא קבלו את התורה[צד].

ואחת לטובה

כדאמרינן בבבא קמא (לח.), שלומדים מהפסוק האמור לגבי מתן תורה (דברים לג ב) 'הופיע מהר פארן', שמפארן [-מקום מושב ישמעאל[צה]] הופיע הקב"ה והפקיר את ממונן [של הגויים, כגון ישמעאל] לישראל שיזכו בו. ובאיזה ענין הפקיר, כפי ששנינו (ב"ק לז:) 'שור של ישראל שנגח שור של עכו"ם פטור'[צו]. וזוהי הנקמה בגויים שהיא לטובה לישראל, שזכו בממונם של הגויים.

הופיע

'הופעה' הוא מלשון גילוי, שגלה והפקיר את ממונם, כשלא קבלו את התורה.

העשירו[צז]

עד שהיה להם ממון לקנות יין.

קבעוה על הכוס

ואז כשהפסיקו לומר את ההבדלה בתפילה נשתכח תקנת עזרא[צח] באיזה מקום תיקן לאומרה בתפילה, וכשחזרו והענו ולא היה להם ממון לקנות יין, קבעוה בתפלה, ונחלקו היאך [-באיזה מקום בתפילה] יאמרוה.

בתחלה

כשעלו בימי עזרא מן הגולה בתחילת בית שני, והיו דחוקים.

קדושות

כלומר, קדוש היום של שבת ויום טוב.

מפני שיכול

נאמר בברייתא, שאם שכח ולא הבדיל בתפילה אינו חוזר, מפני שיכול לאומרה על הכוס. והלשון 'מפני שיכול' **משמע** שאינו חייב להבדיל על הכוס, אלא **אם** ירצה **שלא** לחזור ולהתפלל רשאי, כיון שיכול גם לאומרה על הכוס, **הא** [-אבל] **אם אמרה** [-את ההבדלה] **בתפלה, אינו צריך** לחזור **ולאומרה** על הכוס.

חוזר לראש

כלומר, לתפלה ולכוס[צט].

לג:

ביום טוב שחל להיות אחר השבת

שאין מתפללין בו 'אתה חונן', ולכן אין שייך לנהוג בו כדעת חכמים בכל מוצאי שבת, שאומרים את ההבדלה בחונן הדעת.

הכי גרסינן, הלכה מכלל דפליגי, ולא פליגי, והא פליגי רבנן, אימר דפליגי רבנן בשאר ימות השנה, ביום טוב שחל להיות אחר השבת מי פליגי. והא פליג רבי עקיבא, אטו כל השנה מי עבדינן כרבי עקיבא דהשתא נעביד' וכו'

והכי (פריך) [פירושא[ק]] - וכך הוא פירוש הגמרא, **אמר** ליה רבי זירא[קא] לרבי חייא בר אבין, הלכה מכלל דפליגי[קב], בתמיה, כלומר, וכי שייך לומר כאן את הלשון 'הלכה' שמשמע ממנה שיש בזה מחלוקת וצריך להכריע כמי ההלכה, והלא אין בזה מחלוקת. **ופריך הגמרא** - ומקשה הגמרא על תמיהת רבי זירא, **ולא פליגי** - וכי אין בזה מחלוקת, **והא פליגי** רבנן - והרי מצאנו שנחלקו חכמים, וכו'.

והא פליג רבי עקיבא

שהוא מחייב לומרה [-לומר את ההבדלה] **ברכה** רביעית לעצמה, **ואצטריך למימר** - ולכן היה צריך לומר שהלכה כרבי **אליעזר**, כדי **לאפוקי** מדרבי עקיבא לומר שאין הלכה כמותו.

אטו כל השנה כולה מי עבדינן כרבי עקיבא דהשתא נעביד כותיה

וכי כל השנה אנו עושים כרבי עקיבא, שעכשיו [במוצאי שבת שחל ביום טוב] ננהוג כמותו, **דאצטריך למימר** - שמשום כך הוצרך לומר שהלכה כרבי **אליעזר** ולא כרבי עקיבא.

ציונים והערות

מצוה אינם ניזוקים. אך עשה לו הקב"ה נס שנבקע מעין מתחת רגלו, כדי לפרסם הנס. וראה שם שהביא את דברי הסמ"ע (חו"מ סי' תכו סק"ב) בשם הירושלמי, שיש להכניס עצמו לספק סכנה כדי להציל אחרים מודאי סכנה, ומה שכתב בזה הסמ"ע. **פח.** **רש"י** גרס בהמשך המשנה (ד"ה ושואלין) לגבי שאלת גשמים, 'ושואלין', ולא כמו הגירסא שלפנינו 'ושאלה'. ואם כן תיבת 'מזכירין' חוזרת רק על משיב הרוח, ולכן מבאר רש"י שלשון 'מזכירין' שייך רק לגבי 'משיב הרוח' שאינו לשון בקשה אלא לשון הזכרה ושבח, ואילו 'ותן טל ומטר' הוא לשון בקשה, לכן שנינו בו 'ושואלין'. **פט.** **זוהי** גירסת רש"י. אבל לפנינו במשנה הגירסא היא 'ושאלה בברכת השנים'. וראה בהערה הקודמת. **צ.** **יש** לבאר כוונת רש"י, שבמוצאי שבת אין מתחילים 'אתה חונן' אלא אומר מיד 'אתה חוננתנו' [ראה בטור (או"ח סי' רצד) ובמפרשים שם]. ורש"י בא ליישב בזה מדוע שינה התנא לשונו ונקט 'בחונן הדעת', ולא נקט 'בברכת הדעת' כשם שכתב 'בתחיית המתים' ו'בברכת השנים'. מגיד תעלומה (ברש"י), ראה שם שהאריך. **צא.** **לשון** 'אותיות' ביאר רש"י בסנהדרין (צב. ד"ה שתי), שהיא על שם מה שאמרו בחגיגה (טז.) שהקב"ה הוא אות [-מופלא וניכר] בצבא שלו. וראה רש"י שם, שבתחילה הביא פירוש אחר, שהכוונה היא בין שתי אותיות של שם. אולם רש"י אינו מפרש לאלו אותיות הכוונה. וראה קדושה וברכה (ד"ה וא"ר אמי) שביאר הענין על דרך הקבלה. **צב.** **ראה** חודש האביב (ד"ה במלתא) שכתב, שמדברי רש"י אלו שגדולה נקמה הכוונה במקום שהיא צריכה, משמע שלא גרס בהמשך הגמרא 'והיינו דאמר עולא', אלא דברי עולא עומדים בפני עצמם, שהרי בדברי עולא אין מבואר גדולת הנקמה [אמנם רש"י בסנהדרין (ד"ה למילתיה) גרס במפורש 'כדעולא']. וראה הערה בביאורי הפשט על דברי עולא. **צג.** **לפנינו** בגמרא הגירסא היא 'אחת לטובה ואחת לרעה, לטובה דכתיב' וכו'. אולם ברש"י הגירסא היא הפוכה, קודם לרעה ואחר כך לטובה. והוא לפי סדר הפסוק, שמ'אל נקמות ה'' למדו את הנקמה לרעה, ומ'אל נקמות הופיע' למדו את הנקמה לטובה, כמבואר בהמשך דברי רש"י. וכתב השלמה משנתו (ד"ה ה"ג), שרש"י גרס גם בהמשך הגמרא, בתחילה את הנקמה לרעה ואחר כך את הנקמה לטובה. וראה בהערה בביאורי הפשט על דרשת הגמרא לגבי הנקמה לרעה. אולם הקדושה וברכה (ד"ה והיינו) כתב, שאף רש"י גרס כמו שהוא לפנינו בגמרא, אלא רק בפירושו הביא בתחילה את הנקמה לרעה, וראה שם מה שביאר בזה. **צד.** **יש** מהאחרונים שהעירו, מדוע היה חובה לגויים לקבל את התורה, עד שנענשו על כך שלא קיבלוה. ותירצו, שהעונש היה על שלא קיבלו עליהם את ז' מצוות בני נח. **צה.** **רש"י** (דברים לג ב). כלומר, כשסיבב הקב"ה אצל ישמעאל ושאר האומות שיקבלו את התורה ולא רצו. רש"י (ב"ק לח. ד"ה מפארן). **צו.** **אך** שור של עכו"ם שנגח שור של ישראל, לעולם משלם נזק שלם (ב"ק שם). **צז.** **דבורי** רש"י נדפסו שלא כסדרם, וצריך להפכם. גליון. וכך הוא סדרם הראוי, ד"ה קדושות, ואח"כ ד"ה בתחילה, ואח"כ ד"ה העשירו, ואח"כ ד"ה קבעוה. **צח.** **יש** להבין, מדוע כתב רש"י 'תקנת עזרא', והלא בגמרא אמרו שאנשי כנסת הגדולה הם שתיקנו את הקדושות וההבדלות. וכתב המגיד תעלומה (ד"ה מכדי), שבאמת גם כשהעשירו וחזרו והענו אנשי כנסת הגדולה הם שקבעו מתי לומר את ההבדלה, כי רק הם היו יכולים לקבוע תקנת הקדושות וההבדלות ומקומן, ולא החכמים שבאו אחריהם, אלא שבתקנה הראשונה היה עדיין גם עזרא, אבל גם אחר כך נשארו מאנשי כנסת הגדולה עד שמת שמעון הצדיק, שהיה משיירי כנסת הגדולה (אבות פ"א מ"ב). ולכן כתב כאן רש"י שנשתכחה 'תקנת עזרא', כלומר, שנשתכחה משיירי כנסת הגדולה התקנה הראשונה של אנשי כנסת הגדולה שהיו בזמן עזרא. ומהר"ץ חיות (ברש"י) כתב, שכיון שעזרא היה ראש הכנסיה, לכן ייחס רש"י תקנה זו אליו. אמנם בדקדוקי סופרים (אות נ) הביא גירסא בגמרא 'נחזי עזרא היכי תקון', וכן גירסת כמה ראשונים, ולפי גירסא זו לא שינה רש"י מלשון הגמרא. **צט.** **רש"י** פירש ש'טעה בזו ובזו' היינו בתפילה ובכוס, ולכן עליו לחזור לראש התפילה. וכן פירשו רוב הראשונים [תלמידי רבינו יונה (ד"ה טעה), רשב"א (ד"ה טעה - השני), ועוד]. אולם רבינו יהונתן (ד"ה אמר) הקשה, שהלשון 'חוזר לראש' אינו משמע כן, אלא היה לרב ששת לומר 'חוזר ומתפלל' [אכן הוא הבין כוונת הגמרא, שמדובר באופן שאין לו כוס, ורק חוזר ומתפלל. אך לדעת רש"י חוזר ומתפלל ושוב מבדיל גם על הכוס, ואם כן כוונת הגמרא חוזר לראש סדר ההבדלות]. לכך פירש רבינו יהונתן, שאף על פי שההלכה היא כתנא קמא שמזכירים את ההבדלה בחונן הדעת, מכל מקום בדיעבד יכול להזכיר גם בהודאה. ועל זה שאל רב חסדא באופן שטעה בזו ובזו, כלומר שלא הזכיר הבדלה הן בחונן הדעת והן בהודאה, ועדיין לא סיים את תפילתו, מה דינו, האם חוזר ל'אתה חונן' ומבדיל שם, או די לו לחזור לברכת הודאה. והשיב לו רב ששת שחוזר לראש התפילה, כלומר ל'אתה חונן', מפני ששם היא עיקר ההבדלה. **ק.** גליון. **קא.** **בהגהות הגר"א** (אות ג) מוחק תיבות 'אמר ליה רבי זירא' מדברי רש"י. והוא לפי מה שהגיה גם בגמרא, ומחק תיבות 'אמר ליה אין', ומפרש (אמרי נועם ד"ה הלכה), שהשאלה 'הלכה מכלל דפליגי' אינה מדברי רבי זירא, אלא הגמרא עצמה שאלה כן מיד לאחר שרבי חייא בר אבין שאל את רבי זירא האם רבי יוחנן אמר כן. ולפי זה תשובת רבי זירא לשאלת רבי חייא בר אבין היא רק לאחר מכן, כשאמר לו 'לאו הלכה אתמר אלא מטין אתמר'. ולפי דברי הגר"א, לא השיבה הגמרא לבסוף על השאלה 'הלכה מכלל דפליגי'. וראה מנחם משיב נפש (ד"ה אמר ליה) שהוכיח מדברי הקדושה וברכה שגם כן לא גרס ברש"י תיבות אלו. אולם באמרי נועם (שם) הביא הגר"א את דברי רש"י 'אמר ליה רבי זירא', ולא מחק אותם, אלא חלק על פירושו של רש"י. **קב.** **מדברי** רש"י [לפי הגירסא שלפנינו, ראה בהערה הקודמת] משמע שלא גרס בגמרא תיבת 'אין' אחר 'אמר ליה', אלא גרס מיד 'הלכה מכלל דפליגי'. חידושי מהר"ם בנעט (ד"ה א"ל), תרומת הדשן (לרבי נחמן הכהן ד"ה רבי). [אמנם לכאורה יתכן לומר, שאף רש"י גרס כלפנינו 'אמר ליה אין', אלא שלא פירש תיבות אלו מפני שאין קושי בביאורן, ותיבות 'אמר ליה' הן מלשונו של רש"י ואינן לשון הגמרא].

הלכה

נאמרו בגמרא ארבע דעות באיזו לשון נפסקה הלכה כרבי אליעזר. רש"י מבאר שלש מלשונות אלו[קג]: **מאן דאמר** בלשון 'הלכה', לדעתו דרשינן לה **בפרקין** - דורשים הלכה זו בדרשה שמלמדים ברבים[קד]. **ומאן דאמר** 'מטין', לדעתו **מדרש לא דרשינן** - אין דורשים הלכה זו **ברבים, אבל** מכל מקום **אורויי** מורינן [-מורים] ליחיד **לעשות כרבי אליעזר** ביום טוב שחל **להיות באחד בשבת. ומאן דאמר** 'נראין', **אורויי נמי לא מורינן** - גם אין מורים ליחיד לנהוג כן, **ואי עביד לא מהדרינן עובדא** - ואם כבר עשה כדעה זו, אין מחזירים אותו לעשות כמו הדעה השניה[קה].

נקוט דר' חייא בר אבא בידך

כיון **שהוא** מדקדק בלשון רבו, וקובע בו סימנים, כדי **שלא** יתחלף לו הלשון 'נראין' ב'מטין' או ב'מודים'[קו].

כרחבא

שהיה מדקדק בלשון רבו, **ואומר סטיו כפול היה, ואף על פי** שבלשון משנה קורהו ל'סטיו' **'אצטבא'**, כמו שמצאנו **בפסחים** (יא:) **ובסוכה** (מג:), **'על גב האצטבא'**, **הוא** [-רחבא] **דקדק בלשון רבו, ולא אמר אצטבא כפולה** היתה, אלא כמו שאמר רבו 'סטיו כפול היה'.

יש פותרין הא דרחבא - יש שפירשו את מה שאמרו בגמרא שרחבא היה מדקדק בלשון רבו, שהראיה היא ממה **דאמר** רחבה 'רבי יהודה' ולא אמר 'רב יהודה', **דדייק ספיקי דרבוותיה** - שהיה מדקדק בשם החכם במקום שיש להסתפק בשם איזה מרבותיו אמר כן, **אי** [-האם] **משמו דרבי יהודה, אי** [-או שמא] **משמו דרב יהודה**[קז].

דוחה רש"י פירוש זה, **וקשיא לי בגוה טובא** - וקשה לי בפירוש זה הרבה[קח], **חדא** - קושיא אחת, **דרחבא** הרי **לא ראה** את רבי יהודה **מימיו**[קט], **לא** את רבי יהודה **ברבי אלעאי**, וגם **לא** את **רבי יהודה נשיאה. ועוד** קשה, והרי **כולהו אמוראי נמי** - והרי כל האמוראים גם כן, בודאי דייקו **לומר** כל דבר **בשם אומרו**, ומדוע אמר רבי זירא שרחבה היה מדקדק במיוחד. **ועוד** קשה על פירוש זה, שהרי **ליכא למימר מהא** - אין להוכיח מדבר זה, **דדייק לישנא דשמעתא** - שהיה מדקדק בעיקר לשון השמועה, כלשון הגמרא 'דדייק וגמר שמעתתא', **אלא** יש להוכיח רק שהיה מדקדק **בספיקי דרבוותא** - בספיקות שיש בשמות רבותיו, בשם מי אמר את השמועה[קי].

סטיו כפול

כלומר, שתי **אצטבאות** [מקומות מוגבהים] זו לפנים מזו, בהיקף **עגולי**[קיא], **לישב שם.**

ומודיענו

רב ושמואל תקנו נוסח זה, **לומר** אותו **באותו** מקום שאומרים בכל יום טוב 'ותתן לנו'[קיב] [כלומר לאחר 'אתה בחרתנו וכו' ושמך הגדול והקדוש עלינו קראת'], **ולכשיגיע** לסוף נוסח זה, שהוא **'בין קדושת שבת לקדושת יום טוב וכו' הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך'**, אזי יחזור **ויאמר** את הנוסח הרגיל בכל יום טוב, **'ותתן לנו ה' אלהינו מועדים לשמחה' וכו'**, וכן **מסיים** את הברכה כמו בכל יום טוב, **'מקדש ישראל והזמנים'**.

האומר

בתפלתו[קיג].

על קן צפור יגיעו רחמיך

אנשים שהיו מראים עצמם **כמתכַּוְּנים להעמיק** בלשון **תחנונים ואומרים** בתפילתם, **רחום וחנון אתה, ואף על קן צפור יגיעו רחמיך שאמרת לשלח את האם** קודם נטילת האפרוחים או הביצים[קיד]. **או שאומר** בתפילתו **על טוב שאתה** עושה לנו **יזכר שמך, או שאומר** בתפילתו **מודים מודים,** כלומר, שכופל אמירת מודים, בכל אלו **משתקין אותו** שלא יאמר כן.

שמטיל קנאה

לומר **שעל אלה** [-הצפורים] **חס, ולא** חס על שאר בריותיו.

מדותיו

מדותיו היינו **מצותיו**, והיינו שאותו אדם אומר שמצוותיו של הקב"ה הם לרחמים. ואמירה זו אינה כהוגן, שהרי **הוא** [-הקב"ה] **לא לרחמים עשה** את מצוותיו, **אלא** כדי **להטיל על ישראל** את חקי גזרותיו **להודיע** שעם **ישראל הם עבדיו ושומרי** מצוותיו וגזרות חקותיו, **אף** בדברים **שיש לשטן** ולעובדי כוכבים **להשיב עליהם** ולומר **מה צורך במצוה זו**[קטו], וכגון מצות פרה אדומה וכלאים[קטז].

ורבה נמי לחדודי לאביי הוא דבעי

רבה רצה לחדד את אביי ולבדוק **שישיב** לו מה **שהשיב**, שאותו תלמיד לא עשה כהוגן.

אי לאו דאמרינהו משה

אם לא היה אומר משה שבחים אלו, **'האל הגדול הגבור והנורא אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד'**[קיז] (דברים י יז).

ותקנינהו בתפלה

וגם אנשי כנסת הגדולה תקנו לומר כן בתפילה, וכמו שמצינו **כשהתפלל עזרא** שהיה מאנשי כנסת הגדולה[קיח] **על מַעל הגולה**[קיט], **כמבואר בספר עזרא**[קכ] (נחמיה ט לב)[קכא].

ציונים והערות

קג. **את** לשון 'מודים' לא פירש רש"י, מפני שמשמעותו כלשון 'הלכה', שהרי אם חכמים מודים לרבי אליעזר, ודאי שיש להורות כמותו כהלכה ברורה. קדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה הלה). קד. **הדרשות** שהיו החכמים דורשים להמון העם קרויות 'פרקא' בלשון הגמרא. והם התקיימו בעיקר בשבתות וימים טובים [ראה חולין (טו.) ורש"י שם (ד"ה בפרקא), ביצה (ד.) ורש"י שם (ד"ה רב), יומא (עז:) ורש"י שם (ד"ה לפירקא)]. קה. **התוספות** בעירובין (מו: ד"ה רבי אסי) הקשו על פירוש רש"י, מה החידוש בכך שאם עשה כן אין מחזירים אותו, הלא אף אם לא אמרו שנראים כדברי האחד לא היו מחזירים אותו, כיון שלא נאמרה ההלכה לא כמר ולא כמר. ולכן פירשו התוספות, שההבדל בין 'מטין' ל'נראין' הוא, שלמאן דאמר 'מטין', אם בא לעשות כפי הדעה השניה מוחים בידו, אלא שאם כבר עשה כן אין מחזירים אותו, ולמאן דאמר 'נראין' אף אין מוחים בידו. ובדעת רש"י תירץ השלמה משנתו (ברש"י), שאם לא היו אומרים שנראים דברי רבי אליעזר, היתה ההלכה צריכה להיות כחכמים שהם רבים. ועוד, שרבי אליעזר שמותי [-מנודה] הוא (שבת קל:) ואין הלכה כמותו. קו. **בכל** הדפוסים ישנים הגירסא ברש"י היא 'שלא יתחלף לו מטין בנראין או במודים', ומבואר שגרס ברבי חייא בר אבא 'מטין', והיה נזהר שלא יתחלף לו בלשונות נראין או מודים. וממה שכתב רש"י רק שלא יתחלף לו בנראין או מודים, ולא כתב גם שלא יתחלף לו בלשון הלכה, משמע שרבי חייא בר אבא לא חלק עם רבי יצחק בר אבדימי שאמר משום רבינו 'הלכה'. ונראה שגירסת רש"י בגמרא היתה 'רבי יצחק בר אבדימי אמר משום רבינו הלכה, רבי יוחנן אמר מודים, ואמרי לה נראין, ורבי חייא בר אבא אמר מטין', והיינו שה'אמרי לה' ורבי חייא בר אבין באו לחלוק מה אמר רבי יוחנן. ע"פ חלופי גרסאות (ברש"י). ובכת"י (דקדוקי סופרים אות ט) הגירסא בגמרא ברבי יוחנן 'נראין', ואחר כך נאמר 'אתמר רב אסי אמר מודין, רבי חייא בר אבא אמר מטין, רבי יוסי ברבי חנינא אמר נראין'. וגם לפי גירסא זו מבוארים דברי רש"י [כגירסת החלופי גירסאות ברש"י, 'מטין בנראין או במודים'], ששלושה אמוראים אלו חלקו בדברי רבי יוחנן, וכמו שכתב החלופי גרסאות. וכעין זה דייק גם הרש"ש מדברי רש"י [אלא שאצלו היתה הגירסא כמו שהיא לפנינו 'נראין במטין או במודים']. קז. **ברש"י** משמע שלפירוש זה דקדק רחבא לומר 'רבי יהודה' שלא יחליפו שמועה זאת ב'רב יהודה'. אולם בביצה (יא: ד"ה ורחבא) כתב לפי פירוש זה, שרחבא אמר 'רבי יהודה', ודקדק לומר שיש ספק בידו אם שמע שמועה זו בשם רבי יהודה הנשיא או בשם רב יהודה. קח. **רש"י** כאן דחה פירוש זה. אולם בפסחים (נג: ד"ה ר') פירש רש"י כפירוש זה. קט. **שהרי** רחבא היה בפומבדיתא שבבבל, ורבי יהודה היה בארץ ישראל, ולא מצינו שרחבא עלה לארץ ישראל. רש"י בביצה (יא: ד"ה ורחבא). קי. **על** פי רש"י בביצה (יא: ד"ה ורחבא). קיא. **יתכן** שאין הכוונה עגול ממש, שהרי הר הבית היה רבוע [ראה במסכת מידות (פ"ב מ"א)], אלא הכוונה שהאיטצבא היתה סביב סביב. וכן לשון רש"י במקומות אחרים (פסחים יג: נג: סוכה מה. ד"ה סטיו). קיב. **לשון** רש"י על הרי"ף (ד"ה ותודיענו) 'ויאמר אותו באתה בחרתנו כשמגיע לותתן לנו'. קיג. **כתב** התוספות יום טוב, שמדברי רש"י משמע שדווקא כשאומר כן בתוך תפילתו משתקין אותו, כיון שכשאומר כן בתפלה מחליט הדבר. אולם אם אומר כן דרך דרש או פשט אין משתקין אותו, וכמו שמוכח מדברי הגמרא בסמוך 'ההוא דנחית קמיה דרבה' וכו', כלומר, שרק מחמת שאמר כן בתפילתו כשירד לפני התיבה ואמר שלא כהוגן, היה על רבה להשתיקו. וכתב בהון עשיר, שיש להוכיח כן מהאמור במדרש (איכה רבה ג ג), 'לעולם אין הקב"ה מיחד שמו על הרעה אלא רק על הטובה', ואילו במשנתנו נאמר שהאומר על טוב יזכר שמך משתקים אותו, ועל כרחך צריך לומר שכיון שהמדרש אמרו דרך פשט, מותר. קיד. **ברש"י** כאן משמע שאומר זאת בלשון שבח, שמשבח את הקב"ה על רוב רחמיו עד שאפילו על קן ציפור מגיעים רחמיו. אך במסכת מגילה (כה. ד"ה על) פירש רש"י באופן אחר, וכן פירש הרמב"ם (פירוש המשניות), שאומר בתפילתו בלשון בקשה, כשם שרחמיך מגיעים על צפור, שציוית לשלח את האם קודם נטילת האפרוחים, כך תחוס ותרחם עלינו. וראה בביאורי הפשט כיצד יתבאר לשון המשנה 'על' לפי ביאור זה. קטו. **כוונת** רש"י, שבמצוות שאין בהם טעם שכלי ניכר הדבר שישראל עבדיו ועושי רצונו, שהרי מקיימים את דבריו אף כשלא מוצאים טעם שכלי. שפתי חכמים (ברש"י). קטז. **ראה** במדרש (במ"ר חוקת פי"ט) שיש ארבעה דברים הנקראים 'חוקה' שהשטן ואומות העולם משיבים עליהם, והן, פרה אדומה, כלאים [-שעטנז], אשת אח ושעיר המשתלח. קיז. **את** סיום הפסוק 'אשר לא ישא' וגו' הביא רש"י דרך אגב. קיח. **ראה** הקדמת הרמב"ם לפירוש המשניות. קיט. **היינו** מה שנשאו נשים נכריות כמבואר באריכות בספר עזרא (פרק ט-י). קכ. **הספר** המכונה אצלינו 'נחמיה' הוא על פי השם שכינוהו אומות העולם, ושמו האמיתי בכתבי הקודש הוא 'עזרא', והוא המשך לספר המכונה גם אצלינו 'עזרא' [ראה בבבא בתרא (יד:)]. ובגמרא בסנהדרין (צג:) נאמר, שעל אף שרוב הנבואות שבספר זה הם מפי נחמיה, לא נקרא הספר על שמו, מפני שהחזיק טובה לעצמו, או מפני שסיפר בגנותן של ראשונים [וראה בגליון הש"ס (סוכה יב. ברש"י ד"ה נאו) שהביא כמה מקומות שנקרא כך]. קכא. **במגילה** (כה. ד"ה אנשי) ציין רש"י לפסוק שנאמר כשכינס עזרא את כל ישראל לעוררם על חטאיהם, שהתפללו הלויים ואמרו בתפילתם (נחמיה ט לב), 'ועתה אלהינו האל הגדול הגבור והנורא שומר הברית והחסד' וגו'. ובשפתי חכמים (ברש"י) ביאר, שאף כאן כוונת רש"י לפסוק זה, וכיון שהיו מבית דינו של עזרא נקראו על שמו. אולם המהרש"א (ח"א, ד"ה אתו) ביאר, שהכוונה היא לתפילת עזרא, שנאמר (נחמיה ח ו) 'ויברך עזרא את ה' האלהים הגדול', ואף שבתפילתו של עזרא נזכר

הכל בידי שמים

כלומר, כל **הבא** על האדם, בידי הקב"ה **הוא**, וכגון אם יהיה **ארוך** [-גבוה] או קצר, **עני** או **עשיר**, חכם או שוטה, **לבן** או שחור[קכב], **הכל בידי שמים הוא. אבל** ענין **צדיק** ורשע **אינו בא** על ידי שמים, כיון **שאת** זו מסר הקב"ה בידו של האדם, ונתן לפניו שני דרכים **והוא** יבחר לו **יראת שמים**[קכג].

מילתא מילתא ותני לה

כלומר, **כל** תיבה ותיבה חוזר ושונה, ובאופן זה מגונה הוי אבל שתוקי **לא** משתקינן ליה, משום שאין זה דומה למקבל עליו שתי מלכיות, **אלא** למתלוצץ. אולם אם **אמר** פסוק שלם ותני ליה [-וחזר עליו], משתקינן ליה, משום דבאופן זה מחזי [-הוא נראה] כמי שמודה בשתי רשויות[קכד].

לד.

חברותא כלפי שמיא

וכי מנהג שנוהג **אדם** בחברו, ינהג **אצל** המקום [-הקב"ה] **ולא** יזהר לכוין בתפלתו.

מחינן ליה

כלומר, מלמדין אותו שיכוין, ואף **מכין אותו אם** ירגיל **בכך** שלא לכוין[קכה].

מרזפתא

היינו קורנס, וכמו שנאמר (שופטים ד כא)[קכו] 'ותשם את המקבת בידה', ומתרגמינן 'מרזפתא'.

ולא יהא סרבן באותה שעה

לפי ששאר יורדין לפני התיבה, כשאומרים לו לך רד, צריך לסרב פעם אחת[קכז], כלומר [-כמי שאומר] איני כדאי לכך[קכח], כדאמרינן לקמן בשמעתין [-בסוגייתנו]. **אבל** זה - השני שיורד במקומו של הראשון שטעה, **לא** יסרב כלל אלא ירד מיד, **מפני** שגנאי **הוא** שתהא התפלה מופסקת זמן רב כל כך, עד שיבקשו ממנו כמה פעמים ויתרצה.

מתחלת הברכה שטעה זה

היינו שאם דלג **אחת** מן הברכות **ואמר אחרת** במקומה[קכט], **ואינו** יודע לשוב **ולאחוז** סדרו הראוי, יתחיל העובר תחתיו את **אותה** הברכה שדלג זה הראשון, **ואומר** משם ולהלן.

לא יענה אמן אחר הכהנים

השליח צבור לא יענה אמן **בסוף כל ברכה** וברכה - בסוף כל פסוק ופסוק מברכת כהנים.

מפני הטירוף

היינו כדי **שלא** תטרף דעתו של השליח צבור ויטעה, **לפי** ששליח צבור **הוא** זה שצריך להתחיל ברכה שניה[קל] ולומר **לפני** הכהנים **כל** תיבה ותיבה מברכת כהנים, והם חוזרים אחריו, **כדאמרינן** במסכת סוטה (דף לט:)[קלא], ואם כן, **בענותו אמן** אחר כל ברכה **לא** יוכל לכוין **מהר** ולהתחיל בברכה שלאחריו[קלב].

אם אין שם כהן אלא הוא

שהכהן היחיד הוא **החזן** [-שליח צבור].

לא ישא את כפיו

והטעם הוא, **שמא לא** יוכל השליח צבור לחזור לתפלתו לדעת לכוין להתחיל בברכת 'שים שלום', מפני **שדעתו מטורפת** [-מבולבלת] **מאימת הצבור**[קלג].

ואם הבטחתו

כלומר, **אם** בטוח **הוא**[קלד] **שאין דעתו מטורפת מאימת הצבור**, ויכול לחזור לתפילתו כראוי[קלה].

יסרב

כשאומרים לו לך רד לפני התיבה **יעשה עצמו כלא** רוצה[קלו], כלומר [-כמי שאומר] **איני כדאי** לכך.

שהקדיחתו

הקדיחה הוא מלשון **שרפה, כמו** שנאמר (דברים לב כב) 'כי **אש** קדחה **באפי** ותיקד עד שאול תחתית ותאכל ארץ ויבולה ותלהט מוסדי הרים', הרי שלשון 'קדחה' נופל על אש.

ציונים והערות

רק 'הגדול', כבר ביאר רב מתנא (יומא סט:) שגידלו בכך שאמר 'האל הגדול הגבור והנורא'. קכב. **במסכת** נדה (טז:) מצינו כעין זה, 'דדריש רבי חנינא בר פפא, אותו מלאך הממונה על ההריון לילה שמו, ונוטל טפה ומעמידה לפני הקב"ה ואומר לפניו רבונו של עולם טפה זו מה תהא עליה גבור או חלש חכם או טיפש עשיר או עני'. וכתב במעון הברכות (ד"ה ואר"ח), שרש"י הזכיר דווקא ארבעה דברים אלו אף שכל חפצי העולם נקבעים על ידי הקב"ה, משום שאף על פי שלצדיקים יש את הכח לשנות את גזירת הבורא, וכמו ששנינו (מו"ק טז:) 'אמר הקב"ה מי מושל בי, צדיק מושל בי, שאני גוזר גזרה והוא מבטלה', מכל מקום ארבעת דברים אלו אינם משתנים אלא נשארים כפי שבראם הקב"ה, וכמבואר במסכת תענית (כה.) במעשה ברבי אלעזר בן פדת שהיה עני, עיי"ש. קכג. **רש"י** האריך כדי שלא נפרש שאין ביד הקב"ה להטות לבבנו אליו, אלא ודאי הדבר ביכולתו, ורק אין הקב"ה עושה זאת אלא נתן הבחירה לאדם. וראה לשון רש"י במגילה (כה.) 'יראת שמים מסורה בידי אדם, שיהא הוא עצמו מכין לבו לכך, אף על גב שהיכולת בידו [-של הקב"ה] להכין לבבנו אליו, דכתיב 'הנה כחומר ביד היוצר כן אתם בידי בית ישראל' (ירמיה יח ו), ואומר 'והסירותי את לב האבן מבשרכם' (יחזקאל לו כו)'. קכד. **וכתבו** התוספות (לקמן לד. ד"ה אמר פסוקא), שכן משמע מלשון הגמרא, שעל חזרת תיבה תיבה אין משתקין ועל חזרת פסוק משתקין. וביאר הגר"א [כך כתב השפתי חכמים (בתוס' שם) בשמו], שלשון הגמרא הוא 'הא דאמר מילתא מילתא ותני לה. והא דאמר פסוקא פסוקא ותני ליה'. הרי שעל חזרת מילה מילה נאמר 'ותני לה' שהוא לשון נקיבה וכמו לשון הברייתא 'הקורא את שמע וכופלה הרי זה מגונה', ואם כן על כך נאמר שהוא מגונה, אולם בחזרת פסוק הלשון הוא 'ותני ליה' שהוא לשון זכר, ובזה משתקין אותו. וראה בילקוט ביאורים, ביאורים נוספים בדברי התוספות. אולם הגאונים [הלכות גדולות (הלכות קריאת שמע פ"ב), רב האי גאון (הו"ד ברשב"א ד"ה לא), רבינו חננאל (הו"ד בתוס' שם)] והרי"ף כתבו להיפך, שהכופל כל מילה משתקין אותו ובכופל את הפסוק אין משתקין אותו. והוכיח הרשב"א כביאור זה, שהרי כפילת מילה מילה הרי זה כ'מודים מודים' ששנינו במשנה שמשתקים אותו. וראה בביאורי הפשט, שהובא נידון בכפילת אמירת פסוק 'שמע ישראל' באמירת סליחות. קכה. **כוונת** רש"י, שאין לבאר בדברי הגמרא שמכים אותו עד שיכוין בתפילתו, שהרי נמצא שמחמת ההכאה חוזר וכופל אמירת 'שמע'. אלא אם אינו מכוין מלמדים אותו שבקריאת הימים הבאים יכוין, ורק אם אינו מקבל ומרגיל עצמו לא לכוין, אלא מוסיף כמה וכמה פעמים לומר 'שמע' ללא כוונה, מכים אותו עד שיכוין. ברכת יהושע (ברש"י). קכו. **פסוק** זה נאמר על יעל אשת חבר הקיני, שסיסרא שר צבאו של יבין מלך כנען ברח לאחר שצבאו ניגף בפני ישראל, ובא לאהל יעל אשת חבר הקיני, והיא השקתה אותו חלב עד שנרדם, ואז לקחה את יתד האהל, ותקעה את היתד על ידי המקבת [שהוא קורנס] ברקתו של סיסרא, ומת. קכז. **בגמרא** להלן נאמר 'פעם ראשונה מסרב, שניה מהבהב, שלישית פושט רגליו ויורד'. ורש"י הזכיר כאן רק את הסירוב הראשון, לפי ש'מהבהב' אינו סירוב גמור, ראה להלן ברש"י. קכח. **כוונת** רש"י לבאר מדוע כאן אין ענין של זריזות כמו שיש בכל המצוות, ולכך כתב שבסוגייתנו מבואר שראוי לאדם לסרב מעט קודם שיתרצה לרדת לפני התיבה. ברכת יהושע (ברש"י). קכט. **מדברי** רש"י משמע שהטעות היא שדילג על אחת מהברכות. אולם ברמב"ם (תפילה פ"י ה"ג) ובר"י מלוניל (ד"ה העובר) מבואר, שטעה בנוסח הברכה ואינו יודע כיצד להמשיך [והיינו ששכח את נוסח הברכה. דברי דוד (ד"ה מהיכן)]. קל. **מדברי** רש"י משמע, שרק לאחר הפסוקים לא יענה כיון שלא יכול לחזור ולהקריא את הפסוק שאחריו, אולם לאחר ברכת הכהנים 'אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וציוונו לברך את עמו ישראל באהבה', מותר לשליח צבור לענות אמן, שבאמן זו אין חשש טירוף שהרי הוא יודע שעליו להתחיל מברכה ראשונה, וכדברי הט"ז (או"ח סי' קכח ס"ק יד). אולם אין נראה כן, שהרי עניית אמן זו ודאי אינה מגוף התפילה והרי זה הפסק בתפילתו של השליח צבור, ואין צריך לזה את הטעם של 'מפני הטירוף'. מרומי שדה (ד"ה לא) [וראה בהערה להלן מדוע אסור לשליח ציבור לענות את האמן שאחר הברכה השלישית]. קלא. **בסוטה** נאמר 'אין הכהנים רשאין להתחיל בברכה עד שיכלה דיבור מפי הקורא'. וכתב הר"ן (מגילה כח: ד"ה ואין), שיש שפירשו 'דיבור מפי הקורא' למי שמכריז 'כהנים', ויש שפירשו זאת על השליח ציבור שמקריא לכהנים כל תיבה ותיבה. וברש"י כאן מבואר כפירוש השני של הר"ן, אך רש"י בסוטה (שם ד"ה דיבור) כתב כפירוש הראשון. וראה בבני ציון (ליכטמאן, ח"ב סי' קכח אות כד) שהאריך בביאור שיטת רש"י. אמנם התוספות (ד"ה לא) הביאו דין זה ששליח ציבור מקריא לכהנים כל תיבה ותיבה בשם מדרש טעמי חסרות ויתירות. קלב. **מדברי** רש"י משמע שבסוף כל פסוק לא יענה אמן מפני שצריך להתחיל את הפסוק שלאחריו, אולם יכול לענות אמן לאחר הפסוק השלישי כיון שאינו צריך להתחיל אחריו פסוק אחר. אולם מלשון המשנה 'לא יענה אמן אחר הכהנים' משמע שלא יענה אחריהם כלל ואפילו לאחר הפסוק השלישי. ומה שרש"י ביאר שלא יעשה כן מחמת שצריך להתחיל להקריא את הפסוק שאחריו ולא הזכיר את סוף ברכת כהנים, צריך לומר, שודאי אף אחר הברכה השלישית אסור לענות אמן, אלא שלא הוצרך רש"י לפרש בה מהו חשש הטירוף, שהרי עליו לחזור לתפילתו וודאי יש חשש טירוף משום כך, ורק בברכות אמצעיות פירש רש"י טעם הטירוף. פני שלמה (ברש"י). והוסיף, שאפילו אם הוא בטוח שחוזר לתפילתו אינו רשאי לענות, שהרי דווקא בנשיאת כפים כשאין שם כהן אחר מועיל מה שמובטח לו שחוזר לתפילתו. עוד כתב לבאר טעם שלא יענה אמן אחר הברכה השלישית, שאם לא ענה אמן אחר שתי ברכות ראשונות ויענה אחר השלישית, הרי הוא מראה כאילו כל שלשת הברכות הם ברכה אחת, וזה הוא שלא כדין כמבואר במסכת תמיד (פ"ז מ"ב), שבמדינה אומרים שלש ברכות ובמקדש ברכה אחת. וראה מגיד תעלומה (ברש"י) מה שכתב בזה. קלג. **לעיל** לגבי עניית אמן, רש"י לא הזכיר שהטירוף הוא מאימת הציבור, שהרי השליח ציבור עונה יחד עם הקהל ולא שייך אימת ציבור. אך הטירוף האמור שם הוא שמא יטעה וישכח באיזה פסוק הוא עומד. וכאן לגבי שישא שליח הציבור כפים, מצד אחד אין כל כך חשש טעות שיש שם, שהרי ודאי יודע הוא שיש להתחיל שים שלום ולא יטעה להתחיל בברכה אחרת, אלא החשש הוא שמאימת הציבור לא יוכל לחזור לתפילתו. ושם רש"י הזכיר 'לא יוכל לכוין מהר', מפני ששם אין דעתו מטורפת, אלא שצריך מעט שהות כדי להזכר באיזה פסוק הוא עומד. אך כאן לא כתב 'מהר', שכאן החשש הוא שלא יוכל לחזור כלל. קלד. **פשטות** לשון 'הבטחתו' הוא מלשון הבטחה. אך כאן אין לפרש כן, לכך כתב רש"י 'כלומר', ופירש שהוא מלשון ביטחון, והיינו אם יש לו ביטחון בעצמו בענין זה. קלה. **כתב** הט"ז (או"ח סי' קכח ס"ק יד), שבטירוף לגבי עניית אמן, לא שייך לומר שמובטח לו שלא יטעה, שהרי אין אדם יכול לחשוב שתי מחשבות כאחד, ואם הוא מכוין בעניית האמן על כרחו להסיח דעתו מהפסוק שעומד להקריא. אך בטירוף של נשיאת כפים שהוא מחמת אימת ציבור, בזה יתכן שהוא בטוח שלא תטרף דעתו. קלו. **היינו**, שאין סירובו סירוב אמיתי [שהרי בפעם שלישית שיבקשו ממנו כבר לא יסרב], אלא יעשה עצמו כאינו

מהנהן

כלומר, מזמין את **עצמו**, וכמו **ננער** [-מניע עצמו] **לעמוד**[קלז].

אין להן סדר

ואם דלג ברכה אחת ואחר כך לאחר שהמשיך בתפילתו נזכר בה, **אומרה אף שלא במקומה**.

מתחלת הברכה שטעה זה

וממילא משתמע מלשון המשנה, **דגומר ממנה והלאה, אלמא** - מוכח מכך, **שעל סדרה צריך לחזור ולאומרה** לאותה ברכה שדילג, **ואינו רשאי** לאמרה היכן שנזכר בה ולהמשיך מהמקום שפסק[קלח].

הלא ברכתא מינהו

הגמרא מיישבת שלשיטת רב הונא כל הברכות האמצעיות הם כברכה אחת. ומבאר רש"י, **ודקתני מתניתין** - ומה ששנינו במשנתנו, 'מהיכן הוא מתחיל **מתחלת הברכה שטעה זה**', **היינו** מתחילת ברכת **אתה חונן**, שהיא תחילת הברכות האמצעיות.

ונפטר

כלומר, **נוטל רשות ללכת**[קלט].

אין צריך להזכיר שמו

המבקש רחמים על החולה, **אין צריך להזכיר** בתפילתו **את שמו של החולה**.

תחלה וסוף

תחילה היינו ב'**מודים** אנחנו לך', וסוף היינו ב'ולך **נאה להודות**'[קמ].

לד:

כהן גדול בסוף כל ברכה

משום **שכל** מה שאדם **הוא גדול ביותר** במעלתו, כך **צריך להכניע ולהשפיל עצמו** יותר.

אינו זוקף

עד שיגמור את תפילתו.

קם מלפני מזבח ה' מכרוע

רישיה דקרא - בתחילת הפסוק נאמר 'ויהי ככלות שלמה להתפלל'[קמא], **והדר** - ולאחר מכן נאמר 'קם מלפני מזבח ה' **מכרוע**', הרי שרק לאחר שסיים המלך את תפילתו הוא קם מכריעתו.

ארצה

לשון משתטח משמע, דהיינו ששוטח כל הגוף על הארץ.

דמצלו אצלויי

כשנופלין על פניהם, אין פושטין ידיהם ורגליהם על הארץ **אלא מטין על צדיהן**[קמב].

בתחלה

כורע[קמג].

חזינא לרב נחמן דכרע

ראיתי את רב נחמן שכרע בברכת ההודאה גם בתחלה וגם בסוף הברכה[קמד].

אם שגורה

אם סדורה תפלתי כפי לאומרה **במרוצה ואיני** נכשל **באמירתה, ותחנתי נובעת מלבי אל פי כל מה שאני חפץ להאריך בתחנונים**[קמה].

שהוא מטורף

היינו **החולה**.

מביא רש"י ביאור אחר, **לשון אחר**[קמו], 'מטורף' הוא מ[לשון] **טורפין לו תפלתו בפניו** (לעיל ה:), **כלומר, התפלה שהתפללו עליו היא מטורפת** וטרודה [-דחויה] **ממנו ואינה מקובלת**.

אהייא

בהיכא [-היכן] **ובאיזו מן הברכות הוי הטעות** סימן **רע** למתפלל.

באבות

אם טעה בברכת אבות **שהוא תחלת התפלה**, **רמז הוא שאין חֵפֶץ בה** [-בתפילה].

בורא ניב שפתים

כלומר, **כשהניב בריא**[קמז] **באדם** והוא מתפלל בלא טעות, **אז מובטח על השלום**[קמח].

ציונים והערות

רוצה. **קלז. כעין** זה פירש רש"י בחולין (נא: ד"ה ננערה), שענין 'ננערה לעמוד' היינו שלא פשטה רגלה לעמוד אלא נתחזקה ורצתה לעמוד. וכתב השפתי חכמים (ברש"י), שלפי דבריו שם מובן מה ששנינו כאן שבפעם השלישית פושט רגליו ויורד, שהרי בפעם השניה רק הכין עצמו לעמוד ובפעם השלישית עומד בפועל. והמכתם (ד"ה ראשונה) ביאר בדברי רש"י, שלשיטתו יש לבאר תיבת 'מהבהב' מלשון 'הבה', שענינו שמזמין ומכין עצמו, כמו 'הבה נא אבא אליך' (בראשית לח טז). אולם הערוך (ערך הבהב ב) פירש, שמנענע בראשו, כלומר שמראה כמי שעומד להסכים. וכתב המכתם, שזו תיבה מושאלת מהבהוב האש, שענינו דולק ואינו דולק (שבת כח: ועוד הרבה), ואף כאן הכוונה מסכים ואינו מסכים. **קלח. לכאורה** לפי דיוק זה יש להקשות אף על רב אסי, שהרי לעיל (ד"ה אין) ביאר רש"י שלרב אסי אומר את הברכה שדילג במקום שנזכר, ואילו כאן דייק רש"י שחוזר לברכה שדילג ואומר ממנה והלאה כסדר. ולכך יש לפרש בדברי רש"י, שלשיטת רב אסי חוזר לברכה שדילג ואומר ממנה על הסדר, וכדברי התוספות בשם הרשב"ם והרי"ף, ומה שכתב רש"י 'ואומרה אף שלא במקומה' היינו שאף על פי שכבר המשיך ואמר את הברכות שלאחריה, חוזר ואומרה ולעולם ממשיך ממנה ואומר כסדר הראוי. פני שלמה (ברש"י). אמנם ראה בביאורי הפשט שהובאו דברי רע"א (גליון הש"ס, ברש"י), שהקרבן נתנאל מצא קלף שכתוב בו 'תיובתא דרב אסי לימא תהוי תיובתא דרב הונא' וכו', ולפי זה אכן הקושיא היא אף על רב אסי, וביותר, הקושיא על רב אסי אין לה יישוב ואילו הקושיא על רב הונא יש לה יישוב. ובדיבור זה כוונת רש"י לבאר את הקושיא על רב אסי. וכן הסכימו הרבה אחרונים בדעת רש"י [ראה צל"ח (ברש"י ד"ה אין), מנחת יהודה (בתוס' ד"ה אמצעיות), דברי דוד (ד"ה מהיכן וד"ה ורב), גליון מהרש"א (ד"ה תיובתא), מנחת שמואל (ד"ה אמר) ועוד הרבה]. אמנם בתשובה מאהבה (שו"ת, ח"א סי' קעט) יישב את שיטת רש"י, שהנה מצינו (לעיל ל: וברש"י שם ד"ה בלבור בשם בה"ג) חילוק בענין חזרה מחמת טעות בין שליח ציבור ליחיד, שבשליח צבור הקילו כדי שלא להטריח את הצבור, וכמו כן יש לומר להיפך שיש פעמים בהם יש להחמיר על השליח צבור כדי שלא יטעו השומעים שאינם בקיאים. ואם כן, לפי רב אסי לא קשה קושיית רב ששת, כיון שניתן לחלק שיחיד אומרה היכן שנזכר, והדין ממנו הקשה רב ששת עוסק בשליח צבור שאם יאמרה במקום נזכר יטעו השומעים שאינם בקיאים לומר שזהו מקום הברכה, ולכך יש לו לחזור מאותה ברכה ולומר כסדר הראוי. אולם לרב הונא, על כרחך אין לומר שבשליח צבור הקילו משום טורח הציבור שלא לחזור לאתה חונן, שהרי אם כן היה להם להקל עוד יותר שיאמרה במקום שנזכר, והרי במשנתנו משמע שחוזר לאותה ברכה שטעה בה וממשיך משם כסדר הראוי. ואף אין לומר שלא הקלו לשליח ציבור לאומרה במקום שנזכר מחשש שמא יטעו השומעים שזהו סדר הברכות, שהרי אף עתה יטעו ויאמרו שיחיד הטועה בברכות האמצעיות חוזר לברכה שטעה בה, והאמת היא שעליו לחזור לתחילת הברכות האמצעיות. אלא על כרחך שדין המשנה אינו דין מיוחד בשליח ציבור, אלא כך הוא עיקר הדין בין ביחיד ובין בציבור, וקשה על רב הונא. וראה ביאורים נוספים בדעת רש"י בפני יהושע (ברש"י ד"ה אין) ובמעון הברכות (ברש"י). **קלט. לכאורה** נטילת רשות היא בשבח והודאה. אך קשה, שלכאורה ברצה ובשים שלום ישנם בקשות. וצריך לומר, שכיון שהם צרכי רבים, הרי זה שבח וכבוד לרב שרבים צריכים לו. ע"פ הרא"ש (סי' כא). וראה עוד בביאורי הפשט בהרחבת הדברים. **קמ. יתכן** שאין כוונת רש"י שכורע כשאומר 'ולך נאה להודות', אלא כשאומר 'ברוך אתה' בסיום הברכה, וכמבואר בדברי הרמב"ם (תפילה פ"ה ה"י). ביאור הלכה (סי' קיג ד"ה ואם), עיי"ש. **קמא. ברש"י** משמע שלא גרס תיבות אלו בגמרא, אך בגמרא שלפנינו הן נמצאות. **קמב. רש"י** במגילה (כג. ד"ה דמצלי) כתב, שהטעם שאביי ורבא היו נוהגים כן, משום שאין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו אלא אם מובטח לו שיהיה נענה כיהושע בן נון. אמנם רש"י כאן הדגיש את הענין שלא פשטו ידיהם ורגליהם, ואם כוונתו מצד אדם חשוב אינו ענין לפישוט ידים ורגלים, והיה די שיכתוב שהטו על צידם. ואפשר שרש"י ביאר כאן כביאור המהר"ם מרוטנבורג (שו"ת, ח"א סי' מה), תוספות הרא"ש (ד"ה חזינא) ועוד ראשונים בטעם שאביי ורבא הטו את עצמם, משום שבהשתחויה על רצפת אבנים יש איסור של 'ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחוות עליה' וגו' (ויקרא כו א) כמבואר במגילה (כב:), ואמנם מן התורה האיסור הוא רק בהשתחויה בפישוט ידים ורגלים כמו שמבואר בברייתא ש'השתחואה' היינו בכל גופו, ובאה הגמרא להשמיענו שמדרבנן אסור אף בלא פישוט ידים ורגלים, ולכן הטו אביי ורבא את עצמם כדי שלא יהיו פניהם כנגד הקרקע [והטעם שרש"י כאן לא פירש כדבריו במגילה, מפני שבסוגייתנו לא הובא כלל ענין אדם חשוב, ויקשה מדוע הביאה הגמרא כאן מעשה זה]. **קמג. הגמרא** הקשתה שבברייתא אחת נאמר שהכורע בהודאה הוא משובח ובאחרת נאמר שהוא מגונה, ותירצה 'הא בתחילה הא בסוף'. ומפרש כאן רש"י בכוונת הגמרא שבתחילה הוא משובח [והטעם שלא פירש להפך, מפני שהגמרא הביאה תחילה את הברייתא שמשובח ואחריה את הברייתא שמגונה, ומסתבר שלפי סדר זה בא התירוץ 'הא בתחילה הא בסוף'. וראה בהערה בביאורי הפשט מדוע ראוי לכרוע בתחילה יותר מאשר בסוף]. **קמד. הראב"ד** (הו"ד ברשב"א ותוספות הרא"ש ד"ה רבא) פירש, שכוונת הגמרא כאן על מודים דרבנן, אבל מסתימת רש"י משמע שמדובר בהודאה שהגמרא עסקה בה עד עתה, והיינו במודים שאדם אומר בתפילתו. וראה בהערה בביאורי הפשט בהרחבה. **קמה. כלומר**, תפילתו שגורה בשני ענינים. האחד, שאינו נכשל בלשונו. והשני, שלבו מביא לפיו את מילות התחנונים בשטף ובלא הפסקה. **קמו. כן** היא הגירסא לפנינו, וכן כתב התוספות יום טוב על הגליון (הגהות וציונים). אולם בתוספות יום טוב על המשנה כתב שהגירסא היא 'שהוא מטורף החולה, לשון טורפין לו' וכו'. וביאר ביש סדר למשנה, שלגירסא שהכל ביאור אחד, הרי ש'מטורף' היינו החולה. אולם לגירסא שלפנינו יש שני ביאורים במילה 'מטורף': א. החולה. ב. התפילה. **קמז. כן** היא הגירסא לפנינו. אולם יש מהאחרונים שכתב, שיש לגרוס 'כשהניב יברא באדם', כלומר, כשהניב [-הדיבור, התפילה] יברא באדם על ידי השפתים ללא טעות, אז מובטח לו שהוא בשלום. **קמח. בירושלמי** (פ"ה ה"ה) נדרש פסוק זה באופן אחר, שאם עשו שפתיו של אדם תנובה, כלומר, שתפילתו שגורה בפיו, יהיה מבושר לשלום שתפילתו התקבלה. והמהרש"א (ח"א ד"ה בורא) ביאר, 'בורא ניב שפתים שלום', כאשר ניב השפתים [-תפילה] הוא בשלום, היינו ששגור בפי המתפלל ואין בו טעות, אזי יהיה שלום לחולה הרחוק והקרוב ויתרפא, וכמעשה בסמוך בבנו של רבו גמליאל שחלצתו חמה באותה שעה שסיים רבי חנינא בן

לא נתנבאו

לא התנבאו הנביאים את כל הטובות והנחמות.

עין לא ראתה

לא נראית ולא נגלית טובה זו לשום נביא.

רחוק

היינו מי שהיה רחוק כל ימיו מן העבירה[קמט], דהיינו צדיק מעיקרו [-מתחילתו].

חלצתו חמה

היינו שלפתו וניטלה מגופו. ומבאר רש"י, החמה הוא החולי הקודחו, וחלצתו הוא לשון 'חלץ מהם' (הושע ה ו), כלומר, נשמט מהם. והיינו, שחום החולי יצא מגופו.

לא חסרתם

לא חיסרתם שעה[קנ].

כעבד

שעבד הוא בן בית שנכנס ויוצא שלא ברשות.

חלונות

שהחלונות גורמין לו שיכוין לבו בתפילה, על ידי שהוא מסתכל כלפי שמים[קנא] ולבו נכנע[קנב].

דמגלי בבקעה

התפילה בבקעה הוא חוצפה, משום שכשהוא במקום צניעות חלה עליו אימת המלך ולבו נשבר בתפילתו.

הדרן עלך אין עומדין

ציונים והערות

דוסא את תפילתו. **קמט. ואף** על פי שנאמר (קהלת ז כ) 'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', מכל מקום, אף בשעה שיצרו גובר עליו והוא חוטא בשגגה הוא נחשב כרחוק מן העבירה. שפתי חכמים (ברש"י). **קנ. כוונת** רש"י שלא נטעה לפרש ש'חסרתם' הכוונה שחיסרתם מסיפור המעשה. ובשפתי חכמים (ברש"י) ביאר, שאף על פי שאדם עשוי לטעות בשעה או יותר (פסחים יב:), הם לא טעו אפילו בשעה אחת. **קנא. כתב** המהרש"ל (ברש"י), שאף על פי שהסתכלותו מוסיפה לו כוונה, אולם אסור להסתכל באמצע תפילתו, שהרי שנינו (יבמות קה:) 'המתפלל צריך שיתן עיניו למטה ולבו למעלה'. ומה שהוזכרו כאן חלונות הוא רמז לרוב העיון והכוונה. אמנם הבית יוסף (או"ח סי' צה ד"ה וצריך) כתב בשם מהר"י אבוהב, שאין כוונת רש"י שיהיו עיניו תלויות למעלה כל זמן התפילה, אלא שבדרך העברה יסתכל לרגע כלפי שמים ויכנע לבבו. ומעין זה כתב המגן אברהם (או"ח סי' צ סק"ד), שכשהתבטלה כוונתו ישא עיניו לשמים לעורר הכוונה. והב"ח (או"ח סי' צה סק"ג) כתב בכוונת רש"י, שכשיעמוד להתפלל יסתכל מהחלון ויכניע את לבו, אבל לאחר שהתחיל להתפלל יהיו עיניו למטה. **קנב. רש"י** ביאר מצד הכנעת הלב. אולם תלמידי רבינו יונה (ד"ה נבים) ביארו, שעל ידי ראיית האור תתיישב עליו דעתו ויוכל לכוין כראוי.

פרק שישי - כיצד מברכין

לה.

כיצד מברכין וכו' חוץ מן היין

שמתוך חשיבותו של היין שהשתנה לשבח והוא סועד את הלב[א], קבעו לו ברכה לעצמו, וכן הפת מתוך חשיבותה קבעו לה ברכה.

בורא מיני דשאים

לפי שיש בכלל פרי האדמה דשאים, וכן זרעים כגון קטניות[ב], ורבי יהודה בעי - מצריך היכר ברכה לכל מין ומין, ולא ברכה כוללת לכל פירות האדמה[ג].

קדש הלולים

בנטע רבעי כתיב, וכתבה התורה 'הילולים' בלשון רבים, ומשמע, ששני הלולים [-ברכות] טעון באכילתו [קודם האכילה ואחר האכילה[ד]] כשתאכלנו בשנה הרביעית שהוא מותר באכילה[ה].

האי מיבעי ליה

'הלולים' האמור בכתוב, יש לדרשו מלשון חלולים[ו]. וממה שכתבה התורה 'הילולים' בלשון רבים, משמע שני הילולים, חד מינייהו אתא לאורויי - ריבוי אחד מהם בא להורות, ש'אחליה והדר אכליה', דהיינו הוציאהו לחולין על ידי פדיון אם באת לאוכלו חוץ לירושלים, ורק אז תוכל לאכלו. וחד - והריבוי הנוסף בלשון 'הילולים', ללמדך שלא נאמרה תורת רבעי אלא בכרם, שנאמר 'קדש הלולים', ומכך דורשים שרק דבר שמהללין בו על גבי המזבח טעון חלול[ז], וזהו יין, שכשמנסכים אותו שרים הלויים.

שאין אומרים

הלוים שיר של קרבן[ח] במקדש אלא על היין, כשמנסכין נסכי מזבח.

הניחא למאן דאמר כו'

כולה סיומא דפרכא הוא - כל המשך הגמרא היא סיום של הקושיא, והכי קאמר - וכך כוונת הגמרא, הניחא הא דילפת ברכה מהכא - מובן הדבר מה שלמדת חיוב ברכה מהייתור של 'הילולים' רק למאן דתני נטע רבעי, דאית ליה - שהוא סובר שכל פירות האילן ישנם בתורת רבעי, ולא דריש מהכא - ואינו דורש מ'הילולים' שרק דבר דטעון הלול טעון חלול, שהרי לדעתו גם שאר פירות האילן טעונים חילול מדין רבעי, לכך אייתר ליה - נשאר לו מיותר חד הלול לדרוש ממנו חיוב ברכה[ט].

הניחא אי יליף גזירה שוה

דריש למלתיה - דורש את דבריו שרק בכרם יש דין רבעי בגזירה שוה, ואייתר ליה - ומיותר לו חד הלול לברכה.

אשכחן לאחריו

כדאשכחן - כמו שמצאנו בברכת המזון שחייבה התורה בו ברכה לאחריו, דכתיב בלחם (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת', כך גם יש להעמיד את הריבוי המלמד חיוב ברכה בשאר מינים, לגבי ברכה שלאחר האכילה.

חייב בעוללות

דין עוללות נאמר בתורה (ויקרא יט י) 'וכרמך לא תעולל'. מבאר רש"י, איזהו עוללות, כל שאין להן פסיגין', דהיינו שאין לה לא כתף[יא] ולא נטף[יב], אלא שורה יחידית של ענבים.

קמה תוכיח

דאשכחן דאצרכה רחמנא - שמצאנו שהצריכה בה התורה ברכה, דכתיב (דברים ח ט) 'תאכל בה לחם' וגו', וסמיך ליה - ובסמוך לזה כתבה התורה (שם פסוק י) 'ואכלת ושבעת וברכת'[יג].

ז' מינין

האמורים בפסוק (שם ח ח) 'ארץ חטה ושעורה וגו' וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש', ובתרייהו כתיב - ואחריהם כתוב (שם פסוק י) 'ואכלת ושבעת וברכת'.

שכן טעונים בכורים

דהכי אמרינן במנחות[יד] (פד:) נאמר כאן [לגבי ביכורים] 'ארץ' בפסוק ('כי באתי אל הארץ') [אשר תביא מארצך][טו] (דברים כו ג), ונאמר להלן לגבי שבעת המינים 'ארץ חטה ושעורה' וגו', מה להלן התורה הזכירה את שבח הארץ, אף כאן בביכורים, החיוב הוא בפירות שיש בהם שבח הארץ.

אלא סברא הוא

דלתרווייהו - שלשתי השיטות, בין לסוברים 'נטע רבעי' ובין לסוברים 'כרם רבעי' אית להו פירכא - יש קושיא לשיטתם כיצד לומדים חיוב ברכה בכל הפירות. דלמאן דתני 'כרם' רבעי, ויליף [-ולומד] ברכה משבעת המינים שנאמר בהם 'ואכלת ושבעת וברכת', איכא פירכא שכן שבעת המינים טעונים בכורים, ואי אפשר ללמוד מהם לשאר המינים. ולמאן דתני 'נטע' רבעי איכא למפרך, התינח - מובן הדבר שיש חיוב ברכה במידי דבר נטיעה - בדבר שנוטעים אותו ויש בו תורת נטע רבעי, אך דבר דלאו בר נטיעה, מנלן שחייב בברכה[טז]. ומחמת קושיות אלו מסיקה

ציונים והערות

א. **גמרא** (ע"ב), וע"פ דברי מרומי שדה (שם ד"ה אלא). ב. **הזרעונים** מתחלקים לשלשה חלקים. האחד נקרא 'תבואה' והם חמשת מיני דגן. והשני נקרא 'קטניות', כגון הפול והאפונים והעדשים והאורז והדוחן והשומשמין וכיוצא בהן. והשלישי נקרא 'זרעוני גנה', והם שאר זרעים שאינם ראויים למאכל אדם, והפרי של אותו הזרע מאכל אדם, כגון זרע הבצלים והשומין וכיוצא בהן. שולחן ערוך (יו"ד סי' רלז ס"ג). וראה בהערה הבאה. ג. **בגמרא** (לקמן לז.) מבואר שלשיטת רבי יהודה כוסס את החיטה מברך בורא מיני זרעים. וביאר בעקבי יעקב (ברש"י), שתחילת דברי רש"י [עד 'כגון קטניות'] הם לשיטת תנא קמא, שלשיטתו ברכת בורא פרי האדמה כוללת דשאים וזרעים בנוסף לפירות הארץ, ומסיים רש"י, שלרבי יהודה צריך היכר לכל מין ומין. וכתבו הברכי יוסף (או"ח סי' רו ס"ד) ומהר"ם בנעט (ברש"י) בדעת רש"י, שלרבי יהודה ישנם שלשה מיני ברכות: על פרי הארץ, כגון קשואים ואבטיחים ודלועים, מברך בורא פרי האדמה. על התבואה והקטניות מברך בורא מיני זרעים. ועל הירקות מברך בורא מיני דשאים. אך יש מהאחרונים שהבינו, שכל דברי רש"י כאן הם לדעת רבי יהודה, והיינו שלדעת רבי יהודה יש רק שני מיני ברכות, בורא מיני זרעים ובורא מיני דשאים, ואין כלל ברכת בורא פרי האדמה. וכן כתב בשאגת אריה (סי' כג) בדעת רבי יהודה, וכן משמע במלאכת שלמה (מ"א). ד. **וכן** כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה קדש). אך בשיטה מקובצת (ד"ה מנא) כתב, שהדרשה היא רק על חיוב ברכה קודם האכילה, ומה שכתבה הגמרא שלומדים אף לברכה שאחר האכילה, זהו לאו דווקא. ועיי"ש שביאר מדוע אין צריך דרשה זו לברכה שאחריה. ה. **כלומר**, בשלשת השנים הראשונות העץ הוא ערלה ואסור באכילה, וכשהותר באכילה בשנה הרביעית, תאכלנו בשני הילולים. ורש"י בא לבאר, שאמנם הדרשה נאמרה לגבי רבעי, אך היה פשוט לגמרא שיש ללמוד ממנו לחיוב ברכה גם בשנים האחרות. ואמרה התורה זאת בדיני רבעי משום שאז הותר הפרי באכילה. ו. **ביארו** בשדה יצחק ובשפתי חכמים (ברש"י) כוונת רש"י, שהאותיות ה' וח' מתחלפות ולא מדקדקים בהן, כמבואר בירושלמי (פאה פ"ז ה"ה), ולכך הילולים הוא מלשון חילולים. אבל הרשב"א (ד"ה הא) כתב בשם הראב"ד, שהדרשה היא מלשון הילול, והיינו שעיקר דין חילול בפירות לומדים מהפסוק בחוזרים מעורכי המלחמה (דברים כ ו) 'מי האיש אשר נטע כרם ולא חללו', שמשמע שיש לחלל הכרם, אלא שבפסוק זה לא מבואר מהו הזמן שיחלל הכרם, ולכך משמיע הפסוק כאן שהפירות בשנה הרביעית יהיו מהוללים כקודש, ומחמת שהם כקודש, יש ללמוד שבשנה זו אינם נאכלים בלא חילול. אמנם בקדושה וברכה (סמיכת חכמים פת. מדפי הספר, ד"ה ואפשר) כתב, שודאי הראב"ד והרשב"א לא נחלקו על הירושלמי, אלא הם סוברים בכוונת הירושלמי שמחמת שההילול הוא על ידי חילול רמזו זאת חכמים בלשון התורה, אך ודאי שכוונת התורה להילול. וכתב, שיתכן לפי זה שאף רש"י מסכים לדעתם. וראה שם שהאריך הרבה בדברי רש"י. ז. **הדרשה** השניה אינה מחמת ש'הילולים' מלשון חילולים, אלא היא נדרשת ממש מלשון הילול. ח. **רש"י** דקדק להוסיף תיבות אלו, שהרי ודאי מצינו שירה בלא יין, כמו שכתבו התוספות (ד"ה שאין). ט. **והגמרא** להלן מקשה, כיון שנותר רק הילול אחד לדרשה, כיצד למדים ב' ברכות. אך הצל"ח (ד"ה ואי) כתב, שקושיית הגמרא להלן היא רק לדעה ששונה 'כרם רבעי', אך למי ששונה 'נטע רבעי', הפסוק 'ואכלת ושבעת וברכת' מלמד לברכה שלאחריו, והפסוק 'הילולים' מלמד לברכה שלפניו, שהרי אם הוא בא לברכה שלאחריו, מדוע צריך את הפסוק 'ואכלת ושבעת וברכת' העוסק בתבואה, הרי כבר למדנו זאת מ'הילולים'. י. **בשרביט** האמצעי של האשכול מחוברים הרבה אשכולות קטנות הקרויים 'פסיגין' [ראה ר"ש (פאה פ"ז מ"ד)]. ורש"י בדברים (כד כא) הביא את ענין הפסיגין מהירושלמי (פאה פ"ז ה"ג). יא. **ברש"י** בדברים (כד כא) מבואר, ש'כתף' הם הפסיגין, אבל 'נטף' אינו ענין לפסיגין. וראה בהערה הבאה ביתר ביאור. יב. **נאמר** בתורה (ויקרא יט י) 'וכרמך לא תעולל וגו' לעני ולגר תעזוב אותם'. וביארה המשנה (פאה פ"ז מ"ד), שכל אשכול ענבים שאין לו כתף ונטף יש להשאירו לעניים. 'כתף' ביאורו, בשרביט האמצעי של האשכול מחוברים הרבה אשכולות קטנות הקרויים 'פסיגין', והם שוכבים זה על זה כמשאוי שעל כתפו של אדם, והוא הנקרא כתף. ו'נטף' ביאורו, בסוף השרביט רגילים להיות תלויים הרבה ענבים, ועל שם שענביו נוטפות למטה נקרא נטף. וכשאין באשכול פסיגין אלו, וגם אין באשכול נטף, אלו הן ה'עוללות' שיש ליתנם לעניים. ע"פ רש"י (כאן) ור"ש (פאה שם). וקרויים כן מפני שהם קטנים, ונראים לפני שאר האשכולות כעולל [-ילד] לפני האיש. ר"ש ורע"ב (שם). יג. **בחפץ ה'** (ד"ה קמה) דקדק ברש"י, שהגמרא סבורה עתה שמקרא זה עוסק רק בלחם, לפי ש'תאכל בה לחם' הוא המקרא הסמוך לפסוק 'וברכת'. ולכך הגמרא כאן נקטה לשון 'קמה תוכיח' שהוא לשון השייך על לחם. ואף שבגמרא להלן מבואר ש'וברכת' חוזר על כל שבעת המינים, זהו משום שהגמרא מסיקה שאי אפשר ללמוד מלחם לבדו חיוב ברכה על כל המינים, לכך היא נדחקת לומר שהפסוק 'וברכת' עוסק בכל שבעת המינים, שנזכרו שני פסוקים לפני כן. יד. **כבר** במשנה בביכורים (פ"א מ"ג) שנינו שביכורים באים משבעת המינים. אמנם שם לא הובאה הגזירה שוה שמביא רש"י. טו. **גליון** (הגהות וציונים), ע"פ הגמרא במנחות שם. טז. **מדברי** רש"י נראה שלא גרס בדברי הגמרא 'כגון בשר ביצים ודגים'. ובתוספות (ד"ה דבר) הגירסא דבר שאין גדולו מן הקרקע כגון בשר וחלב. והקשו התוספות [ע"פ ביאור המהרש"א (בתוס' שם)] לגירסתם, שמשמע שהוקשה לגמרא רק מבשר שאינו גידולי קרקע, איך למדו בו חיוב ברכה מרבעי. ולכאורה הרי אף על ירקות שהם גידולי קרקע קשה, כיון שאין בהם נטע רבעי מנין שיש בהם חיוב ברכה. ותירצו, שהגמרא היתה יכולה לתרץ קמה תוכיח, והיו לומדים מקמה לירקות. וכתבו התוספות, שלגירסת רש"י שגורס 'דלאו בר נטיעה מנין' מיושב. שבאמת כוונת הגמרא לתמוה מנין שבכל הדברים שאין בהם חיוב רבעי יש בהם חיוב ברכה.

הגמרא, **אלא** חיוב ברכה סברא הוא, דכיון דנהנה צריך להודות למי שבראם[יז].

לאמר ברכה[יח]

הרי היא - הארץ לבני אדם.

לה:

גוזל להקדוש ברוך הוא

את ברכתו[יט].

וכנסת ישראל

שכשחטאו[כ] בני ישראל **הפירות** לוקין, ולכך בחטאו שלא מברך, הפירות לוקים.

אין פשע

ולפי שהוא מיקל בברכות[כא], **רואים האחרים** ולמדין ממנו לעשות כן ליהנות מן העולם **בלא** ברכה, ולכך נקרא זה המיקל **חבר לאיש משחית**.

לירבעם בן נבט

שחטא **והחטיא את ישראל, כך הוא** - אדם זה המיקל בברכות **חוטא ומחטיא**[כב].

בזמן שעושין רצונו

הדגן שלהם. וכשאין עושים רצונו של הקב"ה נוטלו ומראה להם **שהוא שלו**[כג].

דברים ככתבן

שלא יעסוק בדרך ארץ - בפרנסה.

מנהג דרך ארץ

כיון **שאם תבא** לידי **צורך הבריות** על ידי שלא תעסוק כלל בפרנסה, **סופך ליבטל מדברי תורה**[כד].

ביומי ניסן

הם ימי הקציר[כה].

ביומי תשרי

זהו זמן **דריכת הגתות** והבדים[כו].

דרך טרקסמון

דרך שערי[כז] החצר והבית[כח].

פני הבית

פתח כניסה ויציאה[כט].

אין הטבל מתחייב במעשר

כוונת רבי ינאי שאינו מתחייב במעשר מן התורה, **אבל אכילת קבע אסור לאכול מדרבנן** אף קודם כניסתו לבית.

זית אקרי

והוה ליה השמן **בורא פרי הפרי**, שהפרי קרוי זית[ל], **ואין זו בריאת שמים כי בידי אדם היא בריאה זו. אבל גבי גפן, הגפן היא העץ והענבים הם פרי הגפן.**

אמרא זיין

להכי חשיב לקבוע לו ברכה לעצמו[לא].

ואמר רב הונא

הא דקתני במשנה בעירובין (כו:) **שמותר במים** ובמלח **ואסור בשאר אוכלין ומשקין, לאו באומר** 'קונם מזון עלי', **דאין מזון אלא מחמשת מיני דגן** שהם **חטין ושעורין וכוסמין ושבולת שועל ושיפון, אלא** מדובר **באומר** 'כל הזן עלי קונם', **וכל מילי** - וכל דברי מאכל חוץ מחמשת מיני דגן, **נהי דלא אקרו מזון מיהו מיזן זייני** - אף שאינם נקראים 'מזון', מכל מקום הם זנים[לב], **בר** [-חוץ] **ממים ומלח** שאינם זנים. ומדברי רב הונא מוכיחה הגמרא, **אלמא משחא זיין** - מוכח אם כן ששמן זן.

סעיד

חשיב טפי - חשוב יותר **ממזון**[לג].

והכתיב ויין ישמח לבב אנוש

וסיפא דקרא - ובסוף הפסוק נאמר 'ולחם לבב אנוש יסעד'[לד], **משמע** שרק לחם סועד **אבל יין אינו** סועד **אלא משמח. ומשני** - ומתרצת הגמרא, **לאו בדקאמרת** - לא כמו שאמרת וסברת בקושיא, **אלא** כוונת הפסוק[לה], לחם **יסעד ולא ישמח אבל** יין סועד ומשמח.

אי הכי

אם כך דיין זיין וסעיד, **מזון הוא, ונבריך עליה** שלש ברכות[לו] **לאחריו, ואנן אמרינן** לקמן **בפרקין** (לז.), **כל שהוא משבעת המינין ולא מין דגן**[לז], **חכמים אומרים ברכה אחת.**

לחוקי מזיק

לגופיה, **ואין זו** אכילה שטעונה ברכה, **דגבי** ברכה '**ואכלת**' **כתיב**[לח] (דברים ח י).

ציונים והערות

יז. **ומשמע** ברשב"א (ד"ה הכי) ובראש"ש (סי' א), שאפשר ללמוד מסברא זו גם לברכה שאחריה. אך המיוחס לריטב"א (ד"ה אלא) ביאר את הסברא באופן אחר מרש"י, שכיון שלה' הארץ ומלואה, כיצד יטול אדם דבר שאינו שלו ולא יטול רשות. ולכך כתב, שסברא זו היא רק על הברכה לפניה, אבל ברכה שאחריה אין ללמוד מסברא זו, וכן מבואר במאירי (ד"ה כל). יח. **דיבור** זה שייך לעמוד הבא. יט. **במשלי** (כח יד) ביאר רש"י שהכוונה שגוזל מה' את בניו, על ידי שגורם לאחרים לחטוא [כמבואר ברש"י להלן] ומפריד אותם מה'. והמהרש"א (ח"א ע"א ד"ה ל"ק) ביאר, שגוזל את המאכל, וכמבואר לעיל (ע"א) שקודם ברכה המאכל שייך לה'. והטעם שרש"י לא פירש כן, משום שאם כן היה לרבי חנינא לומר על כך לשון 'מעילה' שהוא חמור יותר מגזילה, ומדוע הזכיר לשון גזילה בלבד. לכך פירש רש"י שהגזילה האמורה כאן היא על הברכה ולא על האוכל. חדש האביב (ברש"י). ובשלמה משנתו (שם) כתב, שלא שייך לומר גזילה על המאכל, שהרי אף האדם שייך לה' [כלומר, כל מה שאדם נוטל לעצמו הרי זה ברשות הקב"ה, שאף האדם עצמו הוא ברשות הקב"ה], ושייך לגבי האוכל רק לשון 'מזיק'. כ. **יש** גורסים 'דבחטאו', ויש גורסים 'שכשחוטאין'. הגהות וציונים. כא. **מלשון** רש"י 'שהוא מיקל בברכות' משמע שהוא סבור שהאיסור אינו גדול, ואין מדובר באדם הבא לעבור במזיד למרות חומרת האיסור. ורש"י דקדק זאת ממה שנאמר בפסוק 'אין פשע'. שלמה משנתו (ברש"י), וראה שם מה שביאר בענין. כב. **במרומי** שדה הקשה, הלא אף אדם החוטא בחטא אחר עלולים ללמוד ממנו, ונמצא שהוא חוטא ומחטיא, ומדוע הנהנה מהעולם הזה בלא ברכה התייחד לענין זה. וראה שם שהקשה עוד על רש"י, ומחמת כן פירש כוונת הגמרא באופן אחר עיי"ש. ויש שכתבו ביישוב קושייתו, שענין הברכות הוא להשריש את האמונה בה' שכל הבריאה שלו, וכמו שמצאנו באברהם אבינו שלימד את אורחיו לברך כדי שיאמינו בה'. והנמנע מלברך, נמנע מלהפיץ אמונה זו, אך עושה זאת בשב ואל תעשה. ולכך אומר הכתוב, שהוא חבר לירבעם בן נבט שקלקל את האמונה בה' בקום ועשה, והסית את ישראל בידים לעבוד עבודה זרה. וכמאמר הכתוב (משלי יח ט) 'גם מתרפה במלאכתו אח הוא לבעל משחית', שביאורו, גם מי שמתרפה בשב ואל תעשה, הוא אח וקרוב למי שמשחית ומקלקל בידים. כג. **רש"י** דקדק לבאר כן, שהרי לה' הארץ ומלואה, ואיך שייך לומר שרק הדגן שלו. לכך פירש רש"י הכוונה, שה' מראה לישראל שהדגן שלו, בכך שנוטלו מהם. כד. **ביארו** האחרונים, שהוקשה לרש"י לדעת רבי ישמעאל שאמר הנהג בהם מנהג דרך ארץ, כיצד יבאר את הפסוק 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך'. לכך פירש בכוונת רבי ישמעאל, אל תימנע מלעסוק בפרנסה, שאם תימנע תגרום בכך שתתבטל מן התורה וימוש ספר התורה מפיך לגמרי. כה. **אין** הכוונה דווקא לניסן עצמו, שהרי הקצירה נמשכת עד שבועות שהוא חג הקציר, אלא הכוונה לתקופת ניסן. מצפה איתן (ברש"י), עיין שם. כו. **'גת'** היא מקום סחיטת היין, ו'בית הבד' הוא מקום סחיטת השמן. ובמצפה איתן (ברש"י) כתב, שלולי דברי רש"י היה מבאר, שהטעם הוא משום שתקופת תשרי היא זמן הזריעה. כז. **משמע** קצת ש'טרקסמון' הוא שער. אך בגיטין (פא. ד"ה דרך) פירש רש"י, 'דרך הכבושה מחוץ ליכנס לפנים, ודומה לי שהוא לשון יוני כמו טרקסין' (יומא נא:). כח. **מה** שכתב רש"י ששער החצר מחייב במעשר, שנוי הדבר במחלוקת רבי ינאי ורבי יוחנן שהובאה בגמרא בסמוך [ומאמר זה אמרו רבי יוחנן הסובר שאף חצר קובעת למעשר]. אמרי נועם וחידושי מהר"ם בנעט (ברש"י). ובחידושי מהר"ם בנעט ביאר עוד בכוונת רש"י, שרבי ינאי מודה שמדרבנן שערי החצר גם כן קובעים. כט. **לשון** המאירי (גיטין פא. ד"ה התבואה) 'דרך טרכסמון, רצונו לומר דרך הכבושה לפתח הגדול שבבית', ויתכן שאף כוונת רש"י לפתח הגדול והעיקרי שהרגילות להשתמש בו לכניסה ויציאה, ולא לפתח צדדי [הצד שבו פתח הבית הוא נקרא פני הבית. רש"י בבבא מציעא (פח. ד"ה פני)]. ל. **ביאר** בחידושי מהר"ם בנעט (ברש"י), שאף על גב שגם עץ הזית נקרא זית, כאמור בתורה (דברים כח מ) 'כי ישל זיתך' [ופירש רש"י שם שהאילן ישיר פירותיו], מכל מקום כאשר מברכים על זית בורא פרי העץ ועל שמן יברכו בורא פרי הזית, יתפרש שהכוונה פרי הזית היינו פרי של פרי הזית. לא. **במרומי** שדה (ד"ה אלא) כתב, שטעם זה אינו עומד לעצמו, אלא זהו המשך למה שאמרנו בתחילה שהשתנה לשבח, כלומר, כיון שהשתנה לשבח ואף הוא זן, לכך תיקנו לו ברכה לעצמו. אך יש אחרונים שדקדקו מרש"י כאן, שלדעתו הגמרא חוזרת בה לגמרי מהטעם שהשתנה לשבח, וכל טעם התקנה הוא רק משום שהוא זן [אמנם לכאורה אין דבריהם מוכרחים, ויתכן כוונת רש"י שחשיבות היין היא גם מחמת שהשתנה לשבח וגם מחמת שזן, אך הוא מבאר כאן מדוע זן הוא טעם הראוי להצטרף לקבוע ברכה לעצמו]. לב. **והיינו**, ש'זן' הוא פועל, וכל דבר מאכל מזין את הגוף. אך 'מזון' הוא תואר [כמו 'מקדש' 'משכן'], ותואר שייך על דבר שעיקר מזון הגוף ממנו. ראש יוסף (ד"ה והא דאמר כל). לג. **לכאורה** כוונת רש"י שיין חשוב מחמשת מיני דגן שמברכים עליהם מזונות. ותמהו האחרונים, מה הכריח את רש"י לכך, הלא די לומר שסועד הוא יותר מזן, ולכך יין עדיף משמן, ומנין שסועד הוא יותר מה' מינים. הצל"ח (ברש"י) ביאר, שרש"י דייק כך מהגמרא שהקשתה להלן שיברכו על יין ג' ברכות, ואם יין הוא כמו כל ה' מינים, מדוע לא הקשתה הגמרא על כל הה' מינים שיברכו ג' ברכות. לכך ביאר שיין יותר חשוב מהם. ובשלמה משנתו (ברש"י) ביאר, שהוקשה לרש"י, מדוע תקנו על היין ברכה לעצמו ולא כללוהו בבורא מיני מזונות. לכך כתב רש"י שהוא חשוב מהם, ואי אפשר לכללם באותה ברכה. ודייק זאת מרש"י במשנתנו (לעיל ע"א ד"ה מלד), שכתב 'שמתוך חשיבותו קבעו לו ברכה לעצמו, וכן הפת', והיינו שדימה אותו לפת לענין שקבעו לו ברכה לעצמו, ולא למיני מזונות. אכן בהרבה ספרים ישנים הגירסא ברש"י היא 'סעיד חשיב טפי מזיין' (הגהות וציונים), והיינו שיין הסועד חשוב יותר משמן הזן. לד. **משמע** לכאורה ברש"י, שתיבות 'ולחם לבב אנוש יסעד' לא היו בגירסתו בגמרא. לה. **רש"י** הוסיף ביאור בתיבת אלא, ללמד שאין כוונת הגמרא לחזור בה ממה שאמרה שטעם החילוק בין יין לשמן הוא משום שיין סועד ולכך תקנו לו ברכה ושמן אינו סועד. והתירוץ כאן הוא רק ליישב את הקושיא מלשון הפסוק. שמן רקח (ברש"י). לו. **כלומר**, ברכת המזון, שנתקנה מתחילתה בשלש ברכות [הזן את הכל, על הארץ ועל המזון, בונה ירושלים], אלא שאחר כך הוסיפו חכמים ברכה נוספת שהיא הטוב והמטיב [ראה להלן (מח:)]. לז. **בגמרא** ורש"י להלן (לז: ד"ה ולא) מבואר, שאף במיני דגן סוברים חכמים שמברך מעין שלש, אך בהם יש חילוק, שבפת גמורה מברך עליה ברכת המזון, ורק בפת הבאה בכיסנין מברך מעין שלש. לח. **כתב** בראש יוסף (ד"ה גופא), שנראה ששיטת רש"י שברכת שבעת המינים לאחריה היא דבר תורה, שהפסוק (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת' חוזר על כל שבעת

השותה שמן של תרומה

בשוגג[לט].

משלם את הקרן

(כשאחד) [כשאר][מ] מזיק את חבירו בממונו, שמשלם את הקרן, וכך השותה צריך לשלם לכהן על מה שהזיקו.

ואין משלם חומש

דגבי חומש, **אכילה כתיב** - התורה כתבה לשון אכילה, שנאמר (ויקרא כב יד) **'ואיש כי יאכל קדש** בשגגה ויסף חמשיתו עליו', ודורשת הגמרא (מעילה יט.) **פרט למזיק**, שהמזיק פטור מהחומש.

על ידי הפת

משום **לפתן**, כלומר, שנותן שמן על הפת ללפתו ולהטעימו[מא].

על ידי אניגרון

מין מאכל[מב] הוא ונותנים לתוכו שמן, ושנוי במשנה[מג] בכמה מקומות.

דאמר רבה בר שמואל

לא אתא הכא - לא בא כאן רבה בר שמואל, **אלא לפרושי לן מאי ניהו** - אלא לפרש לנו מה הוא אניגרון.

לו.

החושש בגרונו

וצריך **לתת בו שמן הרבה** כדי לרפא את גרונו, דהוה ליה שמן עיקר ואניגרון טפל[מד].

לא יערענו בשמן בשבת

דמשהי ליה - שמשהה אותו **בתוך** גרונו **ואינו** בולעו, וכיון **דלא בלע ליה מוכחא מילתא** - מוכח הדבר דלרפואה הוא, וחכמים גזרו על כל רפואות הנכרות משום שחיקת סמנים שהיא מלאכה[מה].

אבל

כלומר, לכתחלה **לא** יתן השמן בפיו לשם **ערעור** - כדי לגרגר עמו בגרונו, **כי אם** לשם בליעה, **ואם** הכניס לפיו על דעת לבלוע **ובא** להשהותו בפיו, **ישהנו**[מו].

והלכתא וכו' **עד פטר להו לא** גרסינן, ומהלכות גדולות הוא[מז].

בורא פרי האדמה

כברכת **שאר כוסס חטין**, דתניא לקמן בפרקין (לז.), **שמברך בורא פרי האדמה**.

דאשתני

וגרע משאר דברים שנשתנו, **הואיל ולא אשתני לעלויא מעלייתא** - שלא הגיע בשינוי זה, לצורה המשובחת שהוא יכול להיות, כשיעשו ממנו פת[מח].

במלתיה קאי[מט]

והוה ליה - והרי הוא **ככוסס חטין**, שדינו מבואר להלן (לז.), שמברך בורא פרי האדמה.

הכא אית ליה עלויא אחרינא

הלכך **יצא מכלל פרי**, ולכלל דרך **אכילתו לא בא. אבל** השמן מיד **בא בשנויו** לכלל דרך אכילתו, ועיקר הפרי לכך **נטעוהו**, הלכך גם כשנעשה שמן, לענין ברכה **פרי הוא**[נ].

מאי לאו

מדאמר שערי - קמח של שעורים, **מכלל דסבירא ליה לשמואל בחיטי** - בקמח של חיטים, שמברכים עליו **בורא פרי האדמה, דחשיב** - שחשוב הוא יותר מקמח של שעורים[נא].

ומי גרע ממלח וזמית

והיכי תיסק אדעתין - ואיך יעלה בדעתך לומר **דלא תבעי ברכה** - שאין צריך לברך עליו כלל.

ציונים והערות

המינים, ומהקל וחומר כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כל שכן, למדים גם על ברכה לפניו שיתחייב מדרבנן [ואין לומדים שיתחייב מדאורייתא כי אינו קל וחומר גמור, כמו שכתבו התוספות (ע"א ד"ה לפניו)], וכיון שמקור החיוב הוא באכילה, אם כן בדבר שמזיקו ואינו אכילה אין לחייב גם ברכה שלפניו, שהרי אין בו קל וחומר. שאם סובר שחיוב ברכה בשבעת המינים אינו מהפסוק ואכלת אלא מסברא שאסור להנות מהעולם הזה בלא ברכה, היה לרש"י לומר שכאן 'אינו נהנה', ולא היה לו להביא את הפסוק. ומהר"ם בנעט (ברש"י, בא"ד והלכך) ביאר כוונת רש"י, שאמנם הברכה מדרבנן, אך תקנו חכמים את הברכות כעין דאורייתא, ולכך תקנום רק על דרך אכילה. **לט. כאמור** בתורה (ויקרא כב יד) 'ואיש כי יאכל קדש בשגגה ויסף חמשיתו עליו'. אבל האוכל במזיד חייב מיתה בידי שמים ולוקה, ואינו משלם כלום. רמב"ם (תרומות פ"ו ה"ו). **מ. הגהות** וציונים. **מא. רש"י** בא לומר שאין מדובר בחושש בגרונו ורוצה לשתות שמן, ומצרף עמו פת כדי שלא יזיק לו, לפי שבאופן זה אכן מברך על השמן בורא פרי העץ ולא מברך על הפת. והגמרא שחיפשה אופן שמברך בורא פרי העץ על שמן, היתה יכולה להעמיד באופן זה, אך אין הדרך בכך. בני ציון (או"ח סי' רב סק"ו), ועיין שם שהביא מחלוקת ראשונים ואחרונים בענין זה. **מב. בגמרא** (יומא עו. שבועות כג.) מוכח שהוא מאכל ולא משקה, כמו שכתב רש"י. ומה שנאמר בגמרא שהוא 'מי תרדין', צריך לומר שהוא עבה הרבה ונחשב כמאכל. ואכן רש"י בשבועות (שם ד"ה מיא דסילקא) כתב שהוא תבשיל של תרדין. מהר"ם בנעט (ברש"י, עיין שם). **מג. הכוונה** לתוספתא (תרומות פ"ט ה"א, שביעית פ"ו ה"א), שהיא משנת רבי חייא ורבי אושעיא. יעב"ץ (ברש"י). **מד. ברש"י** מבואר, שהשמן עיקר רק מפני שנתן בו הרבה שמן. ומשמע לפי זה, שאף אם אינו חושש בגרונו, אם נתן הרבה שמן השמן עיקר וברכתו בורא פרי העץ, וכדעת ה"ר יוסף (הו"ד בתוס' הרא"ש ותוס' ר"י חסיד ד"ה כיון, ובטור או"ח סי' רב ס"ד), שכיון שנהנה מהשמן, צריך לברך עליו. אך לדעת בעל הלכות גדולות ועוד ראשונים (הו"ד בתוס' הרא"ש ותוס' ר"י חסיד ובטור שם), אם כוונתו לאכילה, האניגרון עיקר אף כשנתן שמן יותר מהרגילות, כיון שעיקר כוונתו היא לאניגרון והשמן בא להטעימו ולתקנו. ובפרי מגדים (שם משב"ז סק"ג) כתב, שיתכן שרש"י מודה לבעל הלכות גדולות, והעמיד בנתן הרבה שמן כדי לחדש שאף באופן זה מותר לשתותו בשבת, ואין זה נראה כמו רפואה. **מה. רש"י** כתב, שהאיסור לשתות שמן לבדו בשבת, הוא רק כשמשהה אותו בפיו, שניכר שעושה כן לרפואה. והקשו עליו התוספות (ד"ה לא יערענו), מדוע התירו בברייתא רק באופן שנותן השמן לתוך האניגרון ובולע, והרי כשבולע מותר בלי אניגרון. ולכן פירשו, ששמן לבדו אסור לשתות בשבת אף אם בולעו מיד, שכיון שהוא מזיק לגוף ניכר הדבר שבולעו לשם רפואה, ולהשהותו אסור גם כשהוא נתון באניגרון שאף בזה ניכר שכוונתו לרפואה. וההיתר הוא רק בנתון באניגרון ובולעו. ומה שנקטה הברייתא 'לא יערענו' אין כוונתה שלא ישהנו בפיו, אלא כל שתיה שאינה ראויה [כגון לרפואה] קרויה ערעור, ואף כשבולע מיד [כן ביארו בדברי דוד (ד"ה דתניא) ומהר"ם בנעט (בתוס' שם בא"ד והיינו) דעת התוספות. וראה עוד בתלמידי רבינו יונה (ד"ה אבל)]. וביישוב דעת רש"י כתבו התוספות, שמה שנאמר בברייתא 'ובולע' הכוונה 'או בולע', וישנם שני אופני היתר: א. כשנותן באניגרון אפילו במשהה. ב. כשבולע, ואז מותר אפילו בלי אניגרון. ובתוספות רבי יהודה חסיד (ד"ה לא) תמה, הלא ודאי שאם בולע שמן לבדו ניכר שעושה לרפואה, וכיצד נאמר שרש"י מתיר זאת. לכך ביאר דברי רש"י, שכוונת הברייתא היא, 'לא יערענו' וישהנו בפיו בשום ענין, בין בשמן לבדו ובין על ידי אניגרון, אך נותן שמן לתוך אניגרון ובולע, ורק באופן זה מותר. ולפי זה, רש"י אינו חולק לדינא על תוספות כפי שביארוהו האחרונים. אמנם בדברי דוד (ד"ה דתניא) ומהר"ם בנעט (ברש"י ד"ה אבלה ובתוס' ד"ה לא) ביארו דעת רש"י, שעיקר כוונת הברייתא לאסור כשמשהה בפיו ופולט, ולהתיר אם משהה בפיו ובולע לבסוף. והברייתא הזכירה אניגרון, כיון שאין דרך לבלוע שמן לבדו [וכתבו, שבתוספות מבואר בדעת רש"י, שהאיסור להשהות בפיו הוא אף אם בולע אחר כך. ותמהו על כך, הלא רש"י (ד"ה אבלה) התיר זאת במפורש]. וראה שם שהאריכו. **מו. בחידושי** מהר"ם בנעט (ברש"י) הסתפק, האם כוונת רש"י שאסור לכתחילה להכניס על דעת להשהות ואחר כך לבלוע, אלא צריך להכניס על דעת לבלוע מיד, ואם נמלך אחר כך, מותר להשהותו. או שכוונתו שאסור להכניס לפיו על דעת להשהות ולפלוט, אך רשאי להכניס על דעת להשהות בפיו ואחר כך לבלוע. וכתב שנראה כפירוש השני, ולפי זה מה שכתב רש"י לעיל שהאיסור הוא כשמשהה בתוך גרונו 'ואינו בולעו', כוונתו אינו בולעו כלל אלא פולטו. **מז. בדקדוקי** סופרים הביא מכת"י את הגירסא שרש"י מחק, והיא: 'והלכתא שמן זית מברכין עליו בורא פרי העץ. הני מילי דרמיא במיא דסילקא דבלע ליה בהדי הדדי. והני מילי דכאיב ליה חנכי וקא מכוין לרפואה, אבל לא כאיב חנכיה ולא מכוין לרפואה אלא לאכילה בעלמא, מיא דסילקא פטר ליה, לא בעי לברוכי עילויה שמן זית, דתנן כל שהוא עיקר וכו'. אי נמי שתי ליה מישתיא, אזוקי מזיק ליה ולא בעי ברוכי. ומיא דסילקא מברכין עילויה בורא פרי האדמה, דקיימא לן מיא דסילקא כסילקא. והני מילי דבלע להו למיא דסילקא באפי נפשייהו, אבל דקא בלע להו על ידי לפתא, ברכה דלפתא פטרת להו'. [כל דברים אלו הם פסקי הלכה. והם, שברכת שמן זית בורא פרי העץ, אך דווקא כשהוא בתוך אניגרון ושותהו לרפואה, אבל אם שותה את האניגרון לאכילה מברך על האניגרון ופוטר את השמן. והשותה שמן לבדו אינו מברך עליו כיון שמזיקו. ומי תרדים ברכתם בורא פרי האדמה, אם שותה אותם בפני עצמם, אך אם בולע אותם על ידי לפת, ברכת הלפת פוטרתם]. ורש"י ציין שמקור דברים אלו בבה"ג, אך לפנינו בבה"ג (הל' ברכות עמ' ע) אין דברים אלו כלשונם, עיין שם. **מח. דברי** רש"י כאן ובדיבור הבא הם על דברי הגמרא שהובאו בהגהות וציונים (אות א) שאינם בגירסא שלפנינו, שאמר רב יהודה שמברך בורא פרי האדמה שפירא הוא 'ואף על גב דאישתני במילתיה קאי' ורב נחמן אמר שמברך שהכל נהיה בדברו, 'הואיל ואישתני אשתני', וביאר רש"י, שכיון שנשתנה, אבל בשינוי זה לא הגיע לצורה המשובחת שלו, מברכים עליו שהכל. **מט. ראה** בהגהות וציונים, שבכל הספרים הישנים ד"ה זה הוא קודם ד"ה דאשתני, שאף ד"ה זה הוא על דברי הגמרא שאינם בגירסא שלפנינו, ובד"ה זה מפרש רש"י את דברי רב יהודה שאמר שמברך בורא פרי האדמה כיון 'דבמלתיה קאי'. וברש"י שלפנינו הוקדם ד"ה דאשתני, על פי המהרש"ל שהגיה על פי הגירסא שלפנינו. **נ. מבואר** בדברי רש"י, שכל שינוי שנעשה בפרי מבטל ממנו את ברכתו, אלא שאם בשינוי זה הגיע הפרי לדרך אכילתו, ואף נטעו אותו על דעת כן, כמו בשמן זית, מברכים עליו בורא פרי העץ, שאף השמן נחשב פרי העץ [וראה במרומי שדה (ד"ה הכא) שביאר היטב דעת רש"י]. ותלמידי רבינו יונה (ד"ה ורב נחמן) כתבו בדעת הרי"ף, שסברת רב נחמן היא, שכיון שיש לו עוד עילויא, וכמו שהוא עכשיו אינו ראוי לאכילה, מברכים עליו שהכל. ולפירוש זה, אם היה ראוי עכשיו לאכילה, אף אם יש לו עוד עילויא ואין נוטעים אותו כדי לאוכלו כמו שהוא עכשיו, מכל מקום היו מברכים עליו בורא פרי האדמה. **נא. מבואר** בדברי רש"י, שהטעם ששונה קמח של חיטים מקמח של שעורים, הוא משום שקמח של שעורים אינו חשוב כמו קמח של חיטים. אמנם ברשב"א (ד"ה הכא) מבואר, שהטעם שקמח של שעורים מברך עליו שהכל, הוא משום שאין הדרך לאכלו כיון שהוא גורם לתולעים הנוצרים במעיים. ובין לביאור רש"י ובין לביאור הרשב"א, מוכח שסברו כמו שכתב הבית יוסף (סי' רח) בדעת הטור, ששעורים שלמים דינם שוה לחיטים ומברך עליהם בורא פרי האדמה. ואף על פי כן סברה הגמרא, לחלק שרק בקמח של שעורים אמר שמואל שמברכים שהכל. אולם לדעת הכל בו (סי' כד ברכת הפירות ד"ה ופסק) בשם ר"י, שעורים שלמים ברכתם שהכל, כיון שהוא מאכל קשה ואין דרך לאכלו. ולדעת האבודרהם (הלכות ברכות השער הרביעי), אין מברכים על שעורים כלום, מפני שהוא מאכל בהמה. ורק על קמח שלהם מברכים. ולדבריהם אין צריך את החילוקים של רש"י והרשב"א לחלק בין קמח של חיטים לקמח של שעורים, כיון שלדבריהם אף על שעורים עצמם אין מברכים בורא פרי האדמה.

זמית

שלמיר"א - מי מלח[נב].

קוקיאני

תולעים שנוצרים במעיים.

קורא

רך של דקל. שכשענפיו גדלים בכל שנה ושנה, כדרך כל האילנות, הענף הנוסף, בשנה זו הוא רך, ובשנה שניה מתקשה ונעשה עץ[נג].

לנון סופו להקשות

שאם אינו תולשו בעתו [-בזמן שראוי לתלשו], הוא מתקשה בעץ.

מיני נלפה

הוא צלף. ולפי שגדלים בו כמה מיני אכילה, קרי ליה מיני בלשון רבים, אף שאין כמה מיני אילנות צלף.

תמרות

בתוך העלים גדלים כמין תמרות, ובולטין בעלה כמו בעלין של ערבה[נד].

קפריסין

הוא קליפה גדולה[נה], שגדילה סביבות הפרי, כעין קליפה הגדילה סביב אגוזים דקים.

צלף נטעי אינשי אדעתא דשותא

כוונת הנוטעים את הצלף היא, לאכול גם את העלים ואת התמרות, שאינן ממעטין את האילן בכך.

דקלא לא נטעי אינשי אדעתא

אין בני אדם נוטעים את הדקל, כדי לאכול את הקורא, שהאוכלו ממעט ענפי האילן[נו].

ערלה בסורה לארץ

מדברי סופרים [-חכמים] היא[נז].

דכל המיקל בארץ

בערלה, הלכה כמותו בחוצה לארץ, דכיון דאינה מן התורה הלך אחר המיקל[נח].

גבי מעשר

דהא דרבי עקיבא לגבי מעשר איתמר - שדברי רבי עקיבא שקפריסין אינם נחשבים פירות, נאמרו לענין מעשר, דהיינו מעשר פירות האילן[נט], דבארץ גופה דרבנן - שאף בארץ ישראל, אינו אלא מדרבנן, שהתורה לא חייבה לעשר אלא דגן תירוש ויצהר[ס].

כלאים בכרם

קסבר שצלף מין ירק הוא.

מכל מקום לבית שמאי הוה ליה ספק ערלה וכו'

האי מכל מקום מסקנא דפירכא דרבינא הוא - כשאמרה הגמרא מכל מקום, חזרה הגמרא לבאר את קושיית רבינא על מר בר רב אשי, ולמימר - ובאה לומר שיוצא מדברי הברייתא, שאף האביונות שהם הפרי עצמו, מותר בחוצה לארץ, דהא - שהרי בארץ צלף ספק הוא אם הוא אילן, ותנן ספק ערלה כו' בחוץ לארץ מותר.

ובסוריא

ארם צובה שכבש דוד והוסיפה על גבול ארץ ישראל[סא].

ובחוצה לארץ

הלוקח מן החשוד על הערלה ויודע הוא שיש בפרדסו זקנות, ונטיעות שלא עברו עליהם שלש שנים[סב].

יורד ולוקח

הימנו אף על פי שספק הוא אם יביא מן הנטיעות[סג].

לו:

ובלבד שלא יראנו

שלא יראה החבר[סד], כשהוא [-החשוד] לוקט מן הנטיעות שהם ערלה.

אינה משנה

ואין זה [-האביונות] ספק פרי אלא ודאי פרי.

ומיפרך ליה

דאי נמי - שאף אם נאמר שמר בר רב אשי סובר כרבי עקיבא, דאמר לענין מעשר, דקפריסין לאו פירא נינהו, מכל מקום לענין ערלה אסירי קפריסין, דהוה ליה שומר.

פיטמא של רמון

הפרח שבראשו כעין שיש לתפוחים ולספרגלין [-חבושים[סה]].

ציונים והערות

נב. הגהת הב"ח (אות א). נג. והרמב"ם (פירוש המשנה עוקצין פ"ג מ"ז) פירש, שהוא עץ לבן רך הנחתך מעליונו של הדקל, והוא כמו הגבינה היבשה. והמאירי (ד"ה חריות) פירש, שהם ענפים הגדלים סביבות הדקל, סמוך לארץ, ומתחדשים בכל שנה, והענפים שלא עברה שנה משצמחו, בני אדם אוכלים אותם. נד. והשיטה מקובצת (ד"ה העלין) פירש, שתמרות הן כעין גרעינים, והם גדלים בגוף העץ. ותלמידי רבינו יונה (ד"ה אמר) והר"ש (מעשרות פ"ד מ"ו) פירשו, שהן כמו לולבי גפנים, וכשהן רכין אוכלים אותן, והן עיקר העץ שגדל בו הפרי. נה. ברש"י שברי"ף נכתב 'קליפה הגדילה סביבות הפרי'. נו. המשנה ברורה (סי' רד ס"ק ט) ביאר, שאין אוכלים את הקורא, כיון שרוצים שיתקשה וייעשה עץ, ויגדלו בו פירות. נז. זו היא דעת רב יהודה בקידושין (לח:), שפירש שמה שאמרו (ערלה פ"ג מ"ט) שערלה אסורה בחוץ לארץ מ'הלכה', היינו 'הלכתא מדינה', כלומר, שהם הנהיגו על עצמם דבר זה באיסור. אך רבי יוחנן פירש, שערלה בחוץ לארץ הלכה למשה מסיני היא שאסורה. וכתב הצל"ח (כרש"י), שרש"י פירש כרב יהודה, משום שבהמשך הגמרא מבואר שסברה כרב יהודה, שאמרה, שיש טעם להחמיר בחוץ לארץ בערלה יותר מבמעשר, משום שערלה בארץ אסורה מדאורייתא, ואם ערלה בחוץ לארץ אסורה מהלכה למשה מסיני, היה לגמרא לומר שיש להחמיר יותר בערלה שאסורה מהלכה למשה מסיני, מה שאין כן מעשר אינו חייב אלא מדרבנן. וראה בפני יהושע (ד"ה אמר) שהביא ראיה נוספת שהגמרא כאן סוברת כרב יהודה. נח. טעם זה אינו אלא לרב יהודה שסובר שערלה בחוץ לארץ אינה אסורה אלא מדרבנן [ראה הערה לעיל], אך לרבי יוחנן שסובר שערלה בחוץ לארץ אסורה מהלכה למשה מסיני, הטעם שכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוץ לארץ, הוא מהטעם המבואר בגמרא שם (לט.), שגם זה נאמר בהלכה למשה מסיני, שאין אסור בחוץ לארץ אלא דבר שהוא ודאי אסור, ולא דבר שהוא אסור מספק, וכלל זה כולל גם ספק שנובע מחמת מחלוקת. כן מבואר מדברי הר"ן בקידושין (לח: ד"ה גרסינן). נט. כלומר שדברי רבי עקיבא נאמרו לענין מעשר באילנות, שצלף אילן הוא. ס. היינו תבואה יין ושמן. שבתרומה נאמר (דברים יח ד) 'ראשית דגנך תירושך ויצהרך', ובמעשר נאמר (דברים יד כג) 'מעשר דגנך תירושך ויצהרך'. אבל שאר דברים אינם חייבים במעשר אלא מדרבנן. אמנם שיטת הרמב"ם (תרומות פ"ב ה"א) היא, שכל מעשר אילן הוא מדאורייתא. וכתב הכסף משנה (שם ובמעשר שני פ"א ה"ג), שלשיטתו, מה שאמרו שחיוב המעשר הוא מדרבנן, אין זה אלא בפירות גרועים כמו צלף שאינם דומים לדגן ותירוש ויצהר, אבל פירות טובים יש לדמותם לדגן ותירוש ויצהר וחייבים במעשר מן התורה. סא. נאמר בתורה (דברים יא כד) 'כל המקום אשר תדרוך כף רגלכם בו לכם יהיה', ודרשו בספרי (עקב פיסקא נא), שפסוק זה מדבר במקומות שאינם מארץ ישראל, ואמרה התורה, שאם תכבשו מקומות אלה, יהיה דינם שוה לארץ ישראל. ובעבודה זרה (כא.) נחלקו תנאים אם דין זה הוא רק בכיבוש שכבשו כל ישראל, או אף בכיבוש שכבש יחיד מישראל. וכתב רש"י (קידושין לח: ד"ה בסוריא, גיטין ח: ד"ה כיבוש), שמה שכבש דוד, הוא כיבוש יחיד, שלא היו כל ישראל יחד עמו כמו שהיו בימי יהושע, ולא כבשה לצורך כל ישראל, אלא לצורך עצמו, ורק מי שסובר שכיבוש יחיד אינו כיבוש, מה שכבש אין דינו כארץ ישראל, אבל מי שסובר שכיבוש יחיד נחשב כיבוש, אף מה שכבש דוד דינו כארץ ישראל לכל דבר, והתנא של המשנה שאמר שסוריא אין דינה כארץ ישראל, שספק ערלה בסוריא מותר, סובר שכיבוש יחיד אינו כיבוש, ואף שסוריא חוץ לארץ היא, מכל מקום לא התירו לירד וליקח בסוריא כמו בחוץ לארץ, וביאר רש"י (קידושין שם ד"ה ובחולה), שהטעם הוא משום שרק בחוץ לארץ במקומות שהם רחוקים יותר מארץ ישראל לא חששו שיבוא לטעות בארץ ישראל, אבל בסוריא שהיא קרובה לארץ חששו. והרא"ש (ערלה פ"ג מ"ט) כתב, שאף שהוא כיבוש יחיד, מכל מקום כיון שכבשה דוד, החמירו בה קצת יותר מחוץ לארץ. אולם הרמב"ם (תרומות פ"א ה"ג) כתב, שכיון שדוד מלך ישראל היה ועשה על פי בית דין, כיבושו הוא כיבוש של רבים. והטעם שאינו כארץ ישראל, הוא משום שדרשו בספרי (שם) ממה שנאמר בפסוק שלפני כן (שם כג), 'וירשתם גוים גדולים ועצומים מכם', שבא להורות שקודם צריך לכבוש את כל ארץ ישראל, ואחר כך 'כל המקום אשר תדרוך כף רגלכם בו לכם יהיה', שרק מה שתכבשו בחוץ לארץ אחר שתכבשו את כל ארץ ישראל, יחשב כארץ ישראל, אבל מקומות שתכבשו לפני שתכבשו את כל ארץ ישראל לא יהיה דינם כארץ ישראל, וארם צובא כבשה דוד, כשעדיין לא כבשו את כל ארץ ישראל. סב. ובקידושין (לח: ד"ה ובחולה) כתב רש"י כן, אף אם הוא לוקח מעובד כוכבים. סג. ומבואר במשנה זו שאופן זה לא התירו אלא בחוץ לארץ, אבל בסוריא, אף שספק ערלה מותר, אופן זה אסור. ומבואר בדברי רש"י [ומפורש יותר ברש"י בקידושין (שם ד"ה ובלבד)], שהחילוק בין ספק המותר רק בחוץ לארץ לבין ספק המותר אף בסוריא הוא, שבסוריא, רק אחר שליקט בעל השדה את הפירות ואין ידוע אם ליקט אף מפירות ערלה מותר, אבל אסור לו לומר לבעל השדה שירד ללקוט עבורו, שכיון שיתכן שילקוט מפירות ערלה החמירו בסוריא שלא להכניס עצמו לספק, ובחוץ לארץ מותר לומר לו שירד ללקוט עבורו. ועוד נראה מדבריו, ששדה שהיו בה רק אילנות של ערלה, אף בחוץ לארץ אסור לו ליקח מפירות שמוכרים בשדה זו [שהרי כתב שמדובר בפרדס שיש בו נטיעות ילדות וזקנות]. אמנם השיטה מקובצת (ע"ב ד"ה ובלבד) והרמב"ם (פירוש המשנה ערלה פ"ג מ"ט) פירשו, שאפילו פרדס שכולו נטיעות של ערלה, ומוכרים בו פירות, מותר לקנותם בחוץ לארץ, משום שהוא ספק שמא ממקום אחר הביאו לשם. וביאר התפארת ישראל (ערלה פ"ג יכין לג-לד), שאף שהוא קרוב לודאי שהם מפירות ערלה, מותרים, שלא נאסר בחוץ לארץ, אלא דבר שהוא ודאי ערלה, אבל דבר שיש בו איזה ספק מותר. אבל בסוריא אסור לקנות באופן זה, כיון שהחמירו בסוריא קצת לאסור ספק הקרוב לודאי. ונראה שלפירושם, שדה שיש בה גם אילנות שאינם ערלה, מותר לירד וליקח אף בסוריא. סד. חבר הוא מי שקיבל עליו להיות נאמן על המעשר. כסף משנה (יסודי התורה פ"ה הי"א). ובמסכת דמאי (פ"ב מ"ג) מבואר מה צריך לקבל עליו כדי להיות חבר. ומקור השם חבר, ביאר הרמב"ם (פירוש המשניות דמאי שם), הוא מכך שתלמידי חכמים נקראים חברים, מפני שחברותם זה לזה היא החברות האמיתית, מפני שהיא לשם שמים. סה. ראה בר"ש (עוקצין פ"א מ"ו), שהביא מהירושלמי, שפרישין היינו אספרגלין, ובתפארת ישראל (שם יכין סב) מבואר, שהם חבושים.

מצטרפת

לכביצה לטומאת אוכלין[סו].

והנץ שלו

נץ ברמון כקפרס באביונות, ששניהם הם קליפה ששומרת על הפרי, ונופלים לפני גמר בישולו[סז].

אין מצטרף

אף על גב דקיימא לן בפרק העור והרוטב (חולין קיז:), ששומרים מצטרפין עם הפרי לכביצה לטומאה קלה, דהיינו טומאת אוכלין [שהיא קלה, שאוכלים אינם מטמאים אדם וכלים, ולא לטומאת נבלה, שהיא חמורה, שמטמאה אף אדם וכלים][סח], הני מילי - דברים אלו אינם אלא בקליפת האגוז והרמון, אבל הנץ שומר על גבי שומר הוא, שהוא קליפה הנמצאת על הקליפה של הרימון, ואין מצטרף להשלים את הפרי לכביצה, והכי אמרינן בהעור והרוטב (שם קיט:).

חייבים בערלה

דרחמנא רבינהו - שריבתה התורה את השומר של הפרי, ממה שכתבה (ויקרא יט כג) 'את פריו', שה'את' מרבה את הטפל לפריו. והא - והרי נץ ליתיה - אינו שומר על הפרי בתלוש - לאחר שנתלש, שכשמתיבש הנץ, הוא נופל מעל הקליפה.

קפרס ליתיה בגמר פירא

שכש[illegible]הפרי סמוך לבשולו, הוא [-הקפרס], נופל ממנו.

מתחלי

מתחלי בתמרי הם כקפרס בצלף[סט], ששניהם הם קליפה לפרי כשהוא קטן, ונופלים ממנו לפני גמר בישולו.

ופליגי רבנן עליה

והלכה כרבים[ע]. הלכך אביונות בעוד שהקפריסין בהן, לאו פירי נינהו, ולכן לא מיקרו הקפריסין שומר לפרי.

אין קוצצין בשביעית

דרחמנא אמר (ויקרא כה ו) 'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה', ודרשו (פסחים נב:), לאכלה ולא להפסד, שאסור להפסיד פירות שביעית.

משיוציאו

את הפרי[עא].

משישרשרו

משיראו בהן כמין שרשרות של חרובין, שהחרובים כשהם גדלים נראים כתלויים בשרשרת[עב].

משיגרעו

שיהיו הענבים גסים כגרוע - בגודל מסוים שאז נקרא בשם 'גרוע', ולקמן מפרש לה מהו השיעור של גרוע.

משיניצו

משיגדל הנץ [-הקליפה שגדלה סביב הזית[עג]] סביב.

הוא בוסר הוא גרוע

כל מקום שהזכירו בוסר[עד] הוא גרוע.

פול הלבן מלקא דעתך

הא בענבים קיימינן - הרי שיעורים אלו נאמרו בענבים.

מאן שמעת ליה דאמר

לגבי ענבים, שרק בוסר הוא דהוי פרי - נחשב פרי, אבל סמדר לא נחשב פרי.

רבנן

רבנן הוא, דפליגי עליה דרבי יוסי - שחולקים על רבי יוסי במסכת ערלה (פ"א מ"ז), וסוברים שסמדר אינו נחשב פרי, ואף על פי כן קאמרי בשאר אילנות, דמשיוציאו הוי פרי הראוי.

כס פלפלי

כל דבר שאדם אוכל שלא כדרכו מקרי כסיסה[עה].

המלתא

ליטואר"יו בלעז[עו].

טריא

אין בה לא משום בשולי נכרים, שאינו אסור אף אם בישלו נכרי[עז], כיון שהזנגביל הוא דבר שנאכל כמו שהוא חי[עח]. ולא משום געולי נכרים, שאף אם נתבשל בכלים של נכרי, אין לאוסרו מחמת הדברים האסורים שבישל הנכרי בכלי זה קודם לכן, כיון שאינו אלא טעם לפגם, שהטעם שנוסף במרקחת מהדברים האסורים, מגרע את טעם המרקחת[עט].

הנדואי

כושיים[פ].

חביץ קדרה

מין מאכל קפוי [-סמיך], ונקרא חביץ קדירה, שכמו חלב שחבצוהו בקיבה - שנתנו אותו בקיבה של בהמה, כדי שיעשה לגבינה[פא], כך עושין מאכל קפוי בקדרה. ולקמן מפרש לה[פב], שהוא קמחא ודובשא ומשחא - קמח דבש ושמן מעורבים יחד בקדירה, וקרו ליה אברושד"י[פג].

דייסא

תבשיל של חטים הכתושות במכתשת.

דייסא כעין חביץ קדרה

לקמן (לז.) מפרש לה בגמרא, שהם חטי דמתברי באסיתא - חיטים הכתושות במכתשת[פד], ויהבו בהו דובשא - ונותנים בהם דבש, ועביד להו - ומבשלים אותם בקדירה.

לז.

קמ"ל כל שהוא

דאף על גב דבולהו מחד מינא - שכל המאכל הוא מאותו המין, שאין מעורבים בו דברים אחרים, מכל מקום כדי לברך עליו בורא מיני מזונות בעינן דליהוי - צריך שיהיה מחמשת המינין, ואי לא - ואם אינו מחמשת המינים, לא מברכינן עליה בורא מיני מזונות.

דוחן

פנ"יץ[פה].

ציונים והערות

סו. **בפסחים** (לג: ד"ה פחות) פירש רש"י, שמה שצריך כביצה לטומאת אוכלים, היינו שאוכלים אינם מטמאים אחרים, אלא אם כן יש בהם כביצה, אבל שהאוכלים עצמם יטמאו, אין צריך שיהיה בהם כביצה. אולם בחולין (פב. ד"ה ואמר) חזר בו רש"י, ופירש, שאוכלים אף הם עצמם אינם נטמאים אם אין בהם כביצה. וכן דעת רבנו תם (פסחים שם ד"ה לאימת). סז. **כן** מפורש יותר בדברי רש"י בפסחים (נג. ד"ה משיניצו), וכן דייק הר"ש (שביעית פ"ז מ"ג) מדברי רש"י שם. אמנם הר"ש (עוקצין פ"ב מ"ג) כתב, שהנץ הוא כעין שערות הגדלות על הפיטמא של הרימון. סח. **שדרשו** שם בגמרא על מה שנאמר (ויקרא יא לז-לח) 'וכי יפול מנבלתם על כל זרע זרוע אשר יזרע, טהור הוא. וכי יותן מים על זרע ונפל וגו' טמא הוא לכם'. ופירוש מה שנאמר 'לכם', הוא לכל צרכיכם, כלומר, שכל דבר שיש בו צורך לפרי, כגון שהוא יד לפרי, נטמא עם הפרי. וממה שנאמר 'זרע זרוע אשר יזרע', דרשו, שהפרי נטמא בצורה שבה הוא יוצא להיזרע, חיטה בקליפתה ושעורה בקליפתה, שאף הקליפה נטמאת יחד עם הפרי. ולא בא הפסוק לומר שהשומר לפרי נטמא יחד עם הפרי, שהרי דבר זה לומדים קל וחומר מ'יד', שאם יד שאינה מגינה על הפרי, הפרי נטמא עמה, שומר שמגן על הפרי, ודאי שנטמא עם הפרי, אלא בא הפסוק להוסיף, שהקליפה שהיא השומר לפרי, מצטרפת עם הפרי לשיעור של כביצה לענין טומאת אוכלין. סט. **ביאר** המהרש"ל (ברש"י), שמה שכתב רש"י כקפרס בצלף, ולא כתב שהוא כקפרס באביונות, כמו שכתב לעיל (ד"ה והנץ) לגבי נץ של רימון, הוא משום שאם היה כותב כאן כקפרס באביונות, היינו יכולים לטעות ולומר שהתחלי גדל על התמרות שבאילן צלף, ולכך כתב, שהם כקפרס בצלף, דהיינו שרק הקפרס גדל בצלף, אבל התחלי אינם גדלים בצלף, אלא גדלים על תמרים של דקל. ע. **העיר** הפני יהושע (ברש"י), מדוע הוצרך רש"י לפרש שהוא משום שהלכה כרבים, הרי אף אם אין הלכה כמותם, כיון שבחוץ לארץ הלכה כדברי המיקל, היה מותר למר בר רב אשי לאכול את הקפריסין. וראה שם בדבריו מה שיישב. עא. **בגליון** הש"ס העיר (ברש"י), שרש"י בפסחים (נב: ד"ה משיוציאו) פירש, שהוא משעה שיצאו תחילת העלים. ועיין בזה במקדש דוד (זרעים סי' ס אות א ד"ה והנה אפשר) שביאר מדוע פירש רש"י שם כן. עב. **ראה** ר"ש (שביעית פ"ד מ"י). עג. **רש"י** בפסחים (נג. ד"ה משיניצו) פירש, שנץ בזיתים הוא כמו מתחלי בתמרים, דהיינו שהוא קליפה הגדלה על הזית כשהוא קטן. עד. **כגון**, גיטין (לא.), ועוקצין (פ"ג מ"ו). עה. **כלומר**, שהוא אוכל את הפלפלין אכילה גמורה, ומה שהוא נקרא כסיסה ולא אכילה, הוא משום שכל דבר שאדם אוכל שלא כדרכו נקרא כסיסה. מאירי (ד"ה ומה). עו. **וביומא** (פא: ד"ה הימלתא) פירש, שהוא פיטום של בשמים עם דבש. עז. **כל** דבר שבישלו נכרי, אסרו אותו חכמים באכילה, כדי להתרחק מהנכרים, כדי שלא יבואו להתחתן עמהם [כמבואר במשנה בעבודה זרה (לה:) ורש"י שם ד"ה (שלקות)]. אבל כל דבר שנאכל כשהוא חי, כלומר, שאין צריך לבשל אותו כדי לאוכלו, לא אסרו אותו חכמים [כמבואר שם (לח.)]. עח. **רש"י** ביומא (שם ד"ה טריא). עט. **רש"י** (יומא שם). שכל קדרה שנתבשל בה מאתמול, פג הטעם הבלוע בה, ומה שנוסף ממנו על מה שמתבשל בקדרה ביום שאחריו, הוא טעם לפגם. רש"י בעבודה זרה (לח: ד"ה נותן). וסבר רבא שנותן טעם לפגם מותר, ובעבודה זרה (סז:) נחלקו אמוראים בדין זה. פ. **ו'בי הנדואי'**, היינו הבא מארץ כוש. רש"י (יומא שם ד"ה מבי). פא. **נתינת** החלב בקיבה כדי שיעשה גבינה, נקראת חביצה. פב. **אינו** בגמרא שלפנינו, ראה הגהות וציונים. פג. **כתב** המתרגם על רש"י, שתיבה זו אינה בלע"ז, ויש לגרוס במקומה אברוש"ך, והיא תיבה בלשון פרסי הרגילה בתלמוד, והיא חסרה בגמרא שלפנינו. פד. **להלן** (לז.) מבואר בגמרא, שמעשה קדרה הוא חילקא, טרגיס, סולת, זריז, וערסן, ומבואר במועד קטן (יג:), שחילקא וטרגיס, הם חיטים הכתושים במכתשת. פה. **אורז** ודוחן הם מיני קטניות שדומים למיני דגן, שאפשר לעשות מהם פת. וכתב רש"י בבבא מציעא (מ. ד"ה דוחן), שדוחן הוא דומה לאורז. ומבואר ברש"י, שאורז הוא הנקרא בלע"ז מי"ל, ודוחן הוא הנקרא בלע"ז פנ"ץ. וכתב המהרי"ל (ליקוטים), שלרש"י דוחן הוא הנקרא רייז, והוא מה שאנו קוראים היום אורז. ואורז הוא דבר הדומה לו הנקרא הירז. והמאירי (ד"ה אורז) כתב בשם רש"י, שאף דוחן הוא המין הנקרא מי"ל, שהוא הירז, אלא

ברכה אחת מעין שלש

בשלהי פרקין (מד.) מפרש לה, שברכת מעין שלש היא ברכת על המחיה כו'.

ואורז לאו מעשה קדרה

דקא מפקת ליה מכלל מעשה קדרה לברכה אחרת - שהוצאת את האורז, לומר שאינו נכלל בשאר מעשה קדרה, ומברכים עליו ברכה אחרת.

אלו הן מעשה קדרה

לענין ברכה, שאמרו שעל מעשה קדרה מברכים בורא מיני מזונות.

חילקא טרגיס זריז וערסן

מפרש להו במועד קטן (פ"ב יג:)[פו].

חילקא

חטי דמתברי באסיתא חדא לתרתי - חיטים שכתשו אותם במכתשת, ושברו כל חיטה לשנים.

טרגיס

חיטים שנכתשו במכתשת, ושברו חדא לתלת - כל חטה לשלשה.

זריז

חדא לארבע - שברו כל חיטה לארבע.

ערסן

חדא לחמש - שברו כל חיטה לחמש.

הא מני

הך מתניתא - ברייתא זו דקתני - שאמרה שאורז דינו במעשה קדרה, רבי יוחנן בן נורי היא.

הכי גרסינן אבל רבנן לא, ורבנן לא והתניא כו'

ולא גרסינן והלכתא. ומה שנכתב כן בגמרות, מהלכות גדולות הוא, ולא מדברי הגמרא.

הכוסס

שאוכל את החיטה כמות שהיא[פז].

ברכה אחת מעין שלש

והיא ברכת על המחיה ועל הכלכלה[פח], ובשלהי פרקין (מד.) מפרש לה לכל נוסח הברכה.

אלא לאו רבנן היא

וקתני - ונאמר בברייתא, שמברך על אורז בורא מיני מזונות, ותיובתא דרב ושמואל - ויש מברייתא זו פירכא על דברי רב ושמואל.

הא רבי יהודה כו'

הא דקתני - הברייתא שאמרה שהכוסס חיטים מברך בורא מיני זרעים, רבי יהודה היא, דקתני - שאמר במשנתנו (לעיל לה.), שעל הירקות מברך בורא מיני זרעים, שסבר שלכל מין ומין מברכים מעין ברכתו, כדמפרש לקמן בפירקין (מ.) אליביה - בשיטתו של רבי יהודה. והלכך, לירקות אמר רבי יהודה, שמברך בורא מיני דשאים, ולחטין דזרעים נינהו [-הם] ולא ירקות, מברך בורא מיני זרעים. ולרבנן בין על זרעים ובין על ירקות, מברך בורא פרי האדמה, ולא בעינן - ואין צריך לברך לכל מין ומין מעין ברכתו.

ולא כלום

כלומר, אין אורז טעון אחריו מברכות פירות ארץ ישראל ולא כלום, אלא מברך בורא נפשות רבות, ככל מידי דליתיה - כשאר דברים שאינם משבעת המינין[פט].

קפץ ובירך

לאחריהן - ברכה אחרונה [מעין שלש] על התמרים.

לז:

ולא מין דגן

שבמין דגן יש חילוק, דהיינו שלא בכל האופנים נחלקו רבן גמליאל ורבנן, משום שאם עשאו פת, הכל מודים שצריך לאחריו שלש ברכות.

או

אף אם מין דגן הוא, אלא שלא עשאו פת. בשתים אלו [-כלומר בשבעת המינים שאינם מין דגן בכל אופן שהוא, ובמין דגן כשלא עשה מהם פת] נחלקו רבן גמליאל וחכמים[צ].

במאי אוקימתא

להההוא ברייתא דלעיל, דקתני - שאמרה גבי אכילת אורז, ולבסוף ברכה אחת מעין שלש.

כרבן גמליאל אימא סיפא דרישא

דההיא מתניתא - של אותה הברייתא שאמרו בה שעל אורז מברך מעין שלש, דמתני גבי - שאותה ברייתא נשנתה יחד עם הברייתא של הכוסס את החטה, דההיא - שאותה ברייתא של הכוסס את החיטה, היא הרישא דידה - של הברייתא שאמרה שעל אורז מברכים מעין שלש. וקתני - ומבואר בסיפא של הברייתא של הכוסס את החיטה, שחיטים שעשה מהם פת ובשלם, אם אין הפרוסות קיימות כו' מברך מעין שלש.

השתא

אפילו אדייסא אמר רבן גמליאל במתניתא בתרייתא - בברייתא האחרונה שהביאה הגמרא [שכל דבר שהוא משבעת המינים, ואינו מין דגן], או שהוא מין דגן ולא עשאו פת [אלא דייסא], מברך אחריו שלש ברכות.

מיבעיא

וכשנמוח מי גרע מדייסא - וכי הוא גרוע יותר מדייסא, שלדעת רבן גמליאל מברכים עליה שלש ברכות.

אלא לאו רבנן היא

דאמרי לגבי דייסא, שמברך ברכה אחת מעין שלש, והאי נמי - ופת שנתבשלה ואין הפרוסות קיימות גם כן, משנמוח בבישולו לאו פת הוא, והוי כדייסא.

ריהטא

הוא חביץ קדרה שדברה בו הגמרא לעיל (לו:)[צא].

חביצא

כעין שלניי"קוק, שמפררין בתוך האלפס לחם[צב].

ציונים והערות

שאורז הוא גס יותר מדוחן. אמנם התוספות (ד"ה רש"י) פירשו, שאורז היינו רייז, ודוחן הוא מה שפירש רש"י שהוא אורז. פו. הקשה באמרי נועם (ד"ה חילקא), שבמועד קטן פירשה הגמרא רק מה הם חילקא וטרגיס, ולא פירשה מה הם זריז וערסן. והביא, שבנדרים (מט:) הביאה הגמרא שני פירושים מהו ערסן, שלרבי יונתן הוא שעורים כתושות, ולרב יוסף הוא סולת של שעורים. וכתב, שזריז הוא כמו ערסן, אלא שערסן הוא משעורים וזריז מכוסמין. ופירש, שלדעת רבי יונתן שערסן הוא שעורים כתושות, מתחילה מנתה הברייתא את כל מעשה קדרה העשויים מחיטים, שהם חיטים כתושות וסולת, ואחר כך מנתה את שאר המינים שהם כוסמין ושעורים. ולדעת רב יוסף שערסן הוא סולת של שעורים, מתחילה מנתה הברייתא את מעשה קדרה העשויים מדברים כתושים, ואחר כך מנתה את מעשה קדרה העשוי מסולת, ומנתה סולת של חיטים, ואחר כך סולת של כוסמין וסולת של שעורים. ולדעת רש"י שהכל מדובר בחיטים, הטעם שכתבה הגמרא סולת בין טרגיס לזריז, פירש בחדש האביב (ד"ה חילקא), שהברייתא כתבה קודם את מה שהוא מצוי יותר, שחילקא וטרגיס מצוי יותר מסולת, שאין בני אדם טורחים לטחון את החיטים לעשותם סולת. וסולת מצוי יותר מזריז וערסן, כיון שמי שטורח כבר לטחון את החיטים לעשותם זריז או ערסן, טורח ועושה אותם סולת. אמנם בהגהות הב"ח (אות א) כתב, שיש למחוק את תיבת סולת. פז. בדברי רש"י נראה שאוכל את החיטה כמו שהיא גדלה. אמנם בתלמידי רבינו יונה (לעיל לו: ד"ה הכין) מבואר, שאף אם נקלפו החיטים, כל שלא נכתשו ונדבקו יחד בבישול, דינם ככוסס, ומברך עליהם בורא פרי האדמה. והמגן אברהם (סי' רח ס"ק ג) כתב בדעת הרמב"ם (ברכות פ"ג ה"ד), שאם נכתשו החיטים, אף אם לא חלקם קודם אין דינם ככוסס, ומברך עליהם בורא מיני מזונות. וכתב הבית יוסף (סי' רח ד"ה והמי), שאף אם אוכל את החיטים כשהם מבושלים, נחשב 'כוסס' ומברך בורא פרי האדמה, אם לא נתמעכו בבישול [ודייק כן מדברי התוספות (ד"ה הכוסס) והרא"ש (סי' ט)]. פח. ביאר השלמה משנתו (ברש"י), שאף שכבר כתב רש"י לעיל (ד"ה ברכה - הראשון) שברכת מעין שלש היא ברכת על המחיה, חזר וכתב כן כאן, משום ששם דיברה הגמרא בחמשת מיני דגן, שודאי אומרים עליהם בברכת מעין שלש על המחיה ועל הכלכלה, אבל כאן לגבי אורז היה מקום לומר שאין אומרים בברכת מעין שלש על המחיה, אלא יאמר על האדמה ועל פרי האדמה, לכן כתב רש"י אף כאן, שברכת מעין שלש שאמרו באורז, היא גם כן על המחיה. והטעם שאין אומרים על האדמה ועל פרי האדמה כתבו התוספות (ד"ה הכוסס) שהוא משום שלא מצאנו נוסח ברכה כזה. פט. והרשב"א (שו"ת ח"א סי' קמט) כתב, שברכת בורא נפשות, נקראת שאינו מברך כלום, כיון שאינו מברך על הדבר שנהנה ממנו, אלא הוא מברך על מה שברא נפשות רבות שחסרות וצריכות למה שברא [וראה בתוספות (ד"ה בורא) שפירשו את הברכה באופן אחר]. ובאמרי נועם (ד"ה כמעשה) כתב, שהברייתא אמרה שאינו מברך כלל על אורז. שלקמן (מד:) אמר רב יצחק בר אבדימי, שאין מברכים בורא נפשות רק על בשר וביצים, אבל לא על ירקות, ורבי יצחק אמר שאף על ירקות אומר בורא נפשות, ורב פפא אמר שאף על מים מברך בורא נפשות. ויש לומר שמתחילה לא בירכו רק על בשר וביצים, כיון שבורא נפשות פירושו הוא שבורא דברים היוצאים מהנפשות, דהיינו כל דבר היוצא מהחי, אבל דברים שאין יוצאים מהחי אין מברכים עליהם בורא נפשות, ואחר כך הוסיפו אף שאר דברים, ולכן אמרו שאין מברך כלום, והיינו שבימיהם לא בירכו כלום. אמנם לאחר שהוסיפו לברך אף על שאר דברים, ודאי אף על אורז ודוחן יש לברך בורא נפשות. צ. בשני דיבורים אלו מבאר רש"י, שמאחר ואף במיני דגן נחלקו, מדוע חילקה אותם הברייתא לשנים, לומר שנחלקו בשבעת המינים שאינם מין דגן, ובמין דגן. וביאר שכיון שבמין דגן לא נחלקו רק כשלא עשה מהם פת, ואילו שאר המינים נחלקו בכל אופן, לכן חילקה אותם הברייתא. צא. וברש"י על הרי"ף ביאר, שעשוי כעין חביץ קדירה בקמח ושמן ודבש. הגהות וציונים. צב. כתב הרא"ה (ד"ה אמר), שהוא נקרא חביצא, מפני שעל ידי הבישול הפירורים מידבקים קצת, וכל דבר הנדבק קרוי חביצא. והתוספות (ד"ה חביצא) פירשו, שהם פירורי פת שמדובקים יחד על ידי מרק או חלב. ולדבריהם דין זה הוא רק בפירורי פת שאינם

מנא אמינא לה

דאפרורין כזית מברכין המוציא[צג].

היה

ישראל[צד] עומד.

ומקריב מנחות

והיינו שנתנה לכהן להקריבה.

אומר ברוך שהחיינו

אם לא הביא מנחות זה ימים רבים[צה], כשם שמברכים על כל מצוה הבאה מזמן לזמן.

ותני עלה

כלומר, ותנן - ואמרו במשנה (מנחות עה:) **על המנחות**[צו], שכל המנחות הבאות בכלי, שהן **מנחת מחבת ומנחת מרחשת הקריבות** כשהן **אפויות**, כלומר, שהן קריבות לחמים, ולא סולת[צז].

וכולן פותתן

כלומר, בוצען קודם קמיצה, ועושה אותן **פתיתין כזיתים**, כדכתיב 'פתות אותה פתים' (ויקרא ב ו), שממה שכפלה התורה לשון פתיתה שני פעמים, לומדים שלא יעשה אותם פירורים גדולים, אלא יפרם לפירורים קטנים, וממה שנאמר 'אותה', דרשו שתישאר בצורתה, דהיינו שלא יפרר אותם יותר מכזית[צח]. **אלמא** - מוכח, **שפתיתין כזיתים מברך עליהן המוציא.**

הכי נמי

דפליג אהא דקתני - שחולק הוא על מה שנאמר בברייתא **שמברך** על המנחות **המוציא.**

והביא לקט מכולן

מכל פתיתי המנחות[צט].

כזית כו'

ומדקאמר **יוצא בו ידי חובתו בפסח** משום **אכילת מצה**, דמצות עשה היא, דכתיב (שמות יב יח) **'בערב תאכלו מצות'**, **והתם לחם בעינן**, שאין יוצאים ידי חובת מצה אלא בפת, **דכתיב בה** (דברים טז ג) **'לחם עוני'**, **אלמא** - מוכח, דלחם הוי - שהפירורים יש להם דין לחם, **ומברך המוציא. והא מתניתין** - ובברייתא זו, אין לומר שהיא מדברת בפירורים שיש בהם כזית, וכרבנן שאין פורסים את המנחות לפחות מכזית, **דעל כרחך רבי ישמעאל היא** שסובר שפורכן עד שמחזירן לסולתן, **דהא קתני** - שהרי אמרה הברייתא, **שלקט מכולן כזית, אלמא** - ומוכח שבפתיתין שהם **פחותין מכזית קאי** - דברה הברייתא, שרק אחר שלקט כמה מהם, יש בהם כזית.

בשערסן

כשחזר וגבלן יחד וחזר **ואפאן**[ק].

ערסן לשון 'עריסותיכם' שנאמר בחלה (במדבר טו כ), שהוא לשון עיסה.

והוא שאכלן בכדי אכילת פרס

שלא ישהה משהתחיל לאכול שיעור **כזית, עד שגמר אכילת השיעור, יותר מכדי אכילת חצי ככר** של **שמנה ביצים**[קא], **דהוי חציו ארבעה ביצים, שזהו צירוף שיעור אכילה**[קב], **ואם שהה** יותר משיעור זה **אין האכילה מצטרפת, והוה ליה** כאוכל חצי זית היום וחצי זית למחר, **ואין בו** חיוב כרת **אם חמץ הוא**[קג].

ואי בשערסן והוא שאכלו

לשון יחיד מיבעי ליה - היה לתנא לכתוב.

הכא במאי עסקינן

ובשלא ערסן היא, וכדקאמרת - וכמו שהוכיחה הגמרא מלשון הברייתא, **והא דקתני** - ומה שנאמר בברייתא **דחשיב למיהוי לחם** - שהפירורים חשובים לחם, הוא משום שמדובר **בבא מלחם גדול, ונשאר** חלק מן הלחם, **שלא נפרם כולו, אבל אם נפרם כולו, לא חשיבי פתיתין** הפחותים **מכזית, ולא מברכינן המוציא, ואין יוצא** בהן **ידי חובת מצה** בפסח.

כובא דארעא

עושה מקום חלל בכירה, ונותן בתוכו מים וקמח, כמו שעושין **באלפס**[קד].

גביל מרתח

נותנים קמח ומים בכלי, ובוחשין בכף, ושופכים על הכירה **כשהיא נסקת**[קה].

נהמא דהנדקא

בצק **שאופין** בשפוד, **ומושחים אותו תמיד** [-כל זמן אפייתו] **בשמן, או במי ביצים ושמן**[קו].

לחם העשוי לכותח

אין אופין אותו בתנור, אלא בחמה, וכל שהוא

ציונים והערות

מבושלים, אבל רש"י לא חילק בין פירורים מבושלים לאינם מבושלים. וכתבו התוספות, שאף שלרש"י הם חתיכות פת מבושלות, מכל מקום הביא רב יוסף ראיה לכך ממנחות, שכיון שמנחת מחבת ומרחשת היו מטוגנות בשמן, הרי הם שוים לפת שנתבשלה אחר האפיה. ובדברי דוד (ד"ה א"ר) כתב, שרש"י סבר, שאין טעם לחלק בין פירורים שנתבשלו לפירורים שלא נתבשלו, וכיון שעל פירורים כזית מברכים המוציא, אין טעם לומר שאם נתבשלו לא יברכו עליהם המוציא. וכתב במיוחס לרשב"א (מנחות עה: ד"ה הא), שיש ללמוד ממנחות לחביצא, אף שבחביצא הפת מעורב בתבשיל, כיון שאף המנחות מעורבות בשמן הבלול בהם. ובאופן אחר כתב, שאם לומדים ממנחות שפירורים כזית חשובים פת ומברכים עליהם המוציא, מה שהם מעורבים בתבשיל, אינו סיבה שלא יברכו עליהם המוציא. **צג. מבואר** בדברי רש"י, שמהברייתא שהביא רב יוסף יש ראיה רק שעל פירורים כזית מברכים המוציא, אבל על הדין שבפירורים פחות כזית אין מברכים המוציא אין ראיה מהברייתא. אמנם רש"י במנחות (עה: ד"ה מנכן) ביאר, שרב יוסף הביא ראיה לדין של פחות מכזית. וביאר העולת שלמה (מנחות עה: ברש"י ד"ה מנכן), שאכן לולי דברי רב יוסף הייתי אומר שלעולם מברכים המוציא, ועיקר החידוש בדברי רב יוסף הוא שעל פחות משיעור כזית לא מברכים המוציא, והראיה מהברייתא היא, שכן לולי שהתכוון התנא בברייתא להשמיענו שיש לברך המוציא רק בפתיתים שהם כזית, לא היה צריך לומר שמברך על המנחות ברכת המוציא, כיון שהוא דין פשוט שאינו צריך להיכתב, ומכך שאמר שמברכים על המנחות המוציא, בהכרח שכוונתו לומר שמברכים המוציא רק מפני שהם כזית, אבל על פחות מכך לא מברכים [אך יש לעיין לדבריו, מה הקשה בהמשך הגמרא אביי לרב יוסף מתנא דבי רבי ישמעאל שסובר שעל פירורי מנחה מברכים המוציא על פחות מכזית, והרי בברייתא זו מבואר שסוברת שאין מברכים על פחות מכזית]. **צד. ובמנחות** (עה:) פירש רש"י (ד"ה היה), שהברייתא מדברת בכהן שמקריב מנחה פעם ראשונה. ובאופן אחר פירש, שהכהן מקריב מנחה חדשה, שלא הקריבוה בשנה זו קודם, כגון מנחת העומר. והתוספות (ד"ה היה) פירשו, שכל כהן כשהוא מקריב פעם ראשונה באותו המשמר, מברך שהחיינו, שכיון שהיו כ"ד משמרות, כמבואר בתענית (כז.), וכל משמר היה משרת שבוע אחד, נמצא שכל משמר היה משרת שני פעמים בשנה, וכיון שהוא דבר הבא מזמן לזמן, ויש לו זמן קבוע, מברך הכהן שהחיינו. **צה. כתב** המאירי (ד"ה ישראל), שכל שלא הביא מנחה שלושים יום מברך שהחיינו. וראה במעדני יום טוב (הלכות חלה סי' ב אות ו), שהביא סברא זו, וביאר, שלענין מנחה שלושים יום נחשב למצוה הבאה מזמן לזמן, כיון שביאת בית המקדש נקראת ראייה, ולגבי רואה את חבירו אמרו להלן (נח:) שכל שלא ראהו שלושים יום מברך שהחיינו. **צו. רש"י** בא לבאר שאין פירושו ששנינו ברייתא לפרש את האמור בברייתא זו, כמו תני עלה שבכל הש"ס, אלא פירושו הוא, ששנינו במשנה דין על כל המנחות. שפתי חכמים (ברש"י). **צז. כלל** זה שאמרה המשנה שם, לא בא למעט מנחת מאפה תנור, שאף שאינה עשויה בכלי, דינה שוה למנחת מחבת ומרחשת, ולא הזכירו במשנה שם מנחות הנעשות בכלי, אלא למעט שתי הלחם ולחם הפנים, כמבואר בגמרא במנחות (עה.). **צח. כן** ביאר המיוחס לרשב"א (מנחות עה: ד"ה פתות). ואין זה אלא דעת רבי שמעון במשנה שם, אבל תנא קמא דרש באופן אחר, וסובר שלא היו פותתים את המנחות לכזית, אלא כל פת היו מחלקים לארבעה. **צט. הקשו** התוספות (ד"ה לקט) על דברי רש"י, שהברייתא אמרה שאם חמץ הם ואכל מהם בפסח ענוש כרת, והרי כל המנחות באות מצה, ואיך יתכן שפתיתי המנחות יהיו חמץ. והרשב"א (ד"ה היה) הקשה עוד, איך יוצא ידי חובת מצה במנחות, והרי אמרו בפסחים (לו:) שאין אדם יוצא ידי חובתו בפסח במצה שבאה ממנחה [משום שבמצה כתוב (שמות יב כ) 'בכל מושבותיכם תאכלו מצות', שצריך שתהיה מצה הנאכלת בכל מושבות, ואילו מנחה אינה נאכלת בכל מושבות, אלא בירושלים ולפנים מן הקלעים]. ובתוספות רבי יהודה חסיד (ד"ה ליקט) הקשה עוד, שהגמרא תירצה שברייתא זו מדברת כשחזר ולש את הפירורים, והרי מנחות אין לשים אותם שוב אחר שנאפו. והתוספות הרא"ש (ד"ה לקט) הקשה, שמתירוץ הגמרא שהברייתא מדברת כשנשאר חלק מהפת שלא נפרס, מוכח שלא מדובר במנחות, שהרי במנחות פורסים את כל הפת. ומשום כך פירשו, ש'לקט מכולם' היינו שלקט מכל חמשת מיני דגן. והוכיחו מזה שחביצא אינו פת שנתבשלה כפירוש רש"י, שאם כן מה הקשו מ'לקט מכולם' לדין חביצא, הרי שם לא נתבשלו ולכן מברכים המוציא, אבל פירורים שנתבשלו יש לומר שאין מברכים עליהם המוציא. וכתב החדש האביב (בתוס' שם), שיש ליישב את דברי רש"י, שמה שאמרה הברייתא שאם חמץ הוא ענוש כרת, ואם מצה הוא יוצא בו בפסח, לא מדובר במנחות, אלא כך אמרה הברייתא, שאם ליקט מכל המנחות כזית, דינם כלחם גמור, שהרי באופן זה בפת שאינה מנחה, אם חמץ הוא ענוש כרת, ואם מצה הוא יוצא ידי חובה בפסח. וכדבריו מבואר בבעל המאור (ד"ה והא) ובמאירי (ד"ה לענין). **ק. מבואר** בדברי רש"י, שרק אם נדבקו על ידי אפייה מברך המוציא, וכן מבואר באבן העוזר (סי' קסח על המגן אברהם ס"ק כח), שרק אם אפאם מברך המוציא, אבל אם נדבקו על ידי בישול או טיגון, אינו מברך המוציא. אמנם המגן אברהם (שם) כתב, שאף אם לא אפאם אלא נדבקו על ידי בישול או טיגון מברך המוציא. **קא. והוא** ככר שאמרו שאפשר לערב בו עירובי חצירות (עירובין פ:) ועירובי תחומין (שם פב:) בשבת. ויש בו מזון שתי סעודות, כמבואר בעירובין (שם). **קב. ושיעור** זה הוא הלכה למשה מסיני כמבואר בעירובין (ד:). **קג. ראה** במהר"ץ חיות (ברש"י) שכתב, שלכאורה ממה שלא הזכיר רש"י שביותר משיעור זה אינו יוצא ידי חובה בפסח, היה מקום להוכיח כפי הצד שכתב המוצל מאש להסתפק, שמא הדין של כדי אכילת פרס נאמר רק לענין איסורים, ולא לענין מצוות, שבמצוות אף אם אכל ביותר משיעור זה יצא ידי חובה. אך דחה את דבריו מכח גמרא מפורשת, שדין זה אף במצוות. **קד. ואין** זה דומה לגביל מרתח המבואר בסמוך, שבגביל מרתח שופכים את הבלילה על הכירה, אבל בכובא דארעא נותנים את הבלילה בתוך גומא שבכירה, והוא דומה יותר לאלפס הנתון על הכירה, אלא שהאלפס הוא כלי נפרד, וכאן הוא עושה מקום בכירה עצמה כעין אלפס. **קה. ביאר** הרא"ש (סי' יא), שכיון שהיא מתפשטת על הכירה, אין בה תורת לחם, ופטורה מחלה. ואינה דומה לטרוקנין שעושים אותם בגומא שבכירה ונעשים בצורת לחם. והרשב"א (לח. ד"ה הא) הביא בשם רב האי גאון, שהוא קמח שנותנים עליו מים ומרתיחים אותו [ותלמידי רבינו יונה (ד"ה טריתא) הביאו בשם רב האי גאון, שמטילים את הקמח על מים רותחים], ואינו עיסה כלל, ולכן הוא פטור מחלה. **קו. ברש"י** שברי"ף נכתב 'שומן'. וביארו תלמידי רבינו יונה (ד"ה ואיכא), שפטור מחלה, כיון שאין הדרך לאכלו אכילת קבע [שאין די במה שהוא נאפה עם הרבה

נאפה בחמה ולא באש, אינו חייב בחלה, כמבואר בפסחים (לז.)[קז].

לח.

כעבין

ערוכה **ומקוטפת** [-שהשוו את פניה[קח]] כגלוסקאות **נאות**, חייבת בחלה, דגלי **דעתיה** דללחם **עשאה**[קט].

כלמודין

כנסרים בעלמא[קי], **שלא** הקפיד על (עריסתם) [עריכתם][קיא]. ודוגמתו שנינו במועד קטן (פ"ג יג.), עושה לו **למודין** [-נסרים], ופירושו הוא, שעושה לוחין לבור של יין לכסותו.

וסומן ספוניות

סופי **ענבים** - ענבים הנשארים בגפן בסוף הבציר[קיב], **שאין מתבשלים עולמית, ועושים מהן** חומץ.

ורבי יהושע פוטר

דזיעה בעלמא הוא, **ואין** שם תרומה חל עליו, **ואין לך פרי הניתן למשקה** [-שעומד להוציא ממנו משקה], **אלא זיתים וענבים בלבד**[קיג], ולכן רק הם אם עשה מהם יין ושמן, אף על היין והשמן יש שם תרומה[קיד]. **והיינו** - ודברי רבי יהושע אלו, הם כדברי **מר בר רב אשי**.

טרימא מהו

מה מברכין עליו. ושם 'טרימא' כולל כל דבר הכתוש קצת ואינו מרוסק[קטו].

אמר ליה

רבינא להההוא מרבנן, על **איזו טרימא** אתה שואל.

או דשומשמי

שכותשים אותם כדי **להוציא** את **שמנן**.

או דפורצני

כתישת ענבים, שאחר שנכתשו הענבים, עומדים הם לתת לתוך **החרצנים מים**, לעשות מהם תמד[קטז].

א"ל רבא חשילתא קא אמרת

מתוך דברי **רבינא** הבין **רבא את השאלה**, **ואמר** ליה להההוא מרבנן, **דבר מעוך שאלתני**.

חשילתא הוא דבר מעוך, **כמו** ביעי **חשילתא דשחיטת חולין** (נג.), שפירושו הוא ביצים המעוכות קצת.

מוסר לעשות מהן טרימא

שאינו מפסידה [-את התרומה], שכתישת התמרים אינה שינוי לגריעותא[קיז], **אלמא** - מוכח, **דאף** שנכתשו **במילתיה קאי** - לא נשתנו ממה שהיו קודם, ואף הטרימא נחשב לפרי, **וכיון דהכי הוא**, מברכין עליה **בורא פרי העץ**.

שתיתא

מאכל העשוי מקמח קליות **שנתיבשו** בתנור בעוד שהשבלים לחים[קיח].

עבה לאכילה עבידא

ובמילתא קיימא - ועדיין עומדת היא בדין שהיתה קודם לכן[קיט].

וכל המשקים שופה

אלמא - מוכח שכיון **שלאכילה מכוין, ורפואה ממילא הויא**, מותר, **הכא נמי** - אף כאן בשתיתא יש לומר, שמותר לאוכלו בשבת כיון **דלאכילה** מכוין כו'.

הכי גרסינן[קכ] **וצריכא דרב ושמואל**

ואף על גב דתניא - ששנינו בברייתא **לענין** שבת, דשתיתא **אוכל הוא**, ומותר **לאכלו בשבת**, **איצטריך** למימר - הוצרך רב לומר **דשתיתא טעון** ברכה.

והלכתא לא גרסינן, ומהלכות גדולות הוא[קכא].

דאפיק משמע

'מוציא' משמעותו **שהוציא כבר, והא** - ובלשון זו **ודאי** ברכה הגונה היא, משום **דלשעבר בעינן** - שאנו צריכים לברך בלשון עבר, והטעם, **שהרי** ה' **כבר הוציא** את **הלחם הזה מן הארץ שהוא בא** עתה **ליהנות הימנו** ולאוכלו, ועל כך הוא בא לשבח[קכב].

ציונים והערות

שמן, שהוא כמטוגן, כדי לפוטרו מחלה, כיון שהוא כתחילתו עיסה וסופו סופגנים שמבואר בחלה (פ"א מ"ה) שחייב בחלה]. ופירוש אחר הביאו תלמידי רבינו יונה, שהוא פת שהיתה ידועה אצלם, שנצרך להתקשטות הנשים, וכיון שלא נילושה לאכילה, פטורה מחלה. **קז. כתבו** התוספות (ד"ה לחם) בדעת רש"י, שאף עיסה גמורה המיובשת בחמה, פטורה מחלה. וכתב הר"ש (חלה פ"א מ"ה), שאף שמתחילה היתה עיסה רגילה, מכל מקום כיון שהיה בדעתו לייבשה בחמה, ולא לאפותה בתנור, פטורה מחלה. והקשו התוספות, שכיון שמתחילה היתה עיסה גמורה, יש לחייבה בחלה [כדין כל שתחילתו עיסה וסופו סופגנים, שמבואר בחלה (פ"א מ"ה), שחייב בחלה]. וביאר המהרש"א (בתוס' שם), שכוונת התוספות היא, שיש לפרש שלחם העשוי לכותח, עשוי מעיסה רכה שתחילתה סופגנים, ולכן פטור מחלה [וכמו שכתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה לחם) בשם רבינו יעקב]. והמאירי (ד"ה ולחם) ותלמידי רבינו יונה (שם) בפירושם השני פירשו, שפטור מחלה משום שאינו עשוי כדי לאכול אותו כעיקר המאכל, אלא כדי לאוכלו כשהוא טפל עם הכותח. **קח. ראה** רש"י בפסחים (לז. ד"ה מקטפין). **קט. וביאר** המאירי (לז: ד"ה ולחם), שאף שבסוף ייבשם בחמה, מכל מקום, כיון שלש את העיסה על דעת לעשותה פת, כבר נתחייבה בחלה. ולפירוש המאירי עצמו [ראה הערה לעיל (לז:)], שלחם זה אינו שונה משאר לחמים, וטעם הפטור הוא משום שאינו עשוי לאוכלו בפני עצמו אלא כטפל לכותח, ביאר, שאם עשאם כעבים חייבים משום 'שצורתם מוכחת שלשם לחם נעשה', והיינו שמה שהוא רוצה עכשיו לאחר האפיה לעשותם כותח, אין זה פוטרם מחלה. והתוספות הרא"ש (ד"ה כלמודין) פירש, שבעשאם כעבין, אינם חייבים אלא משום גזירה, שחששו שיבוא להחליפם בעיסה אחרת. ותלמידי רבינו יונה (ד"ה לחם) פירשו, שכעבין היינו כרכות גדולות כמו שהדרך לעשות שאר כרכות הנאפות בתנור. וביארו, שהאפיה בחמה אינה פוטרת מחלה, אלא כשעושה אותם באופן שהדרך לאפות בחמה, אבל אם עושה כמו שהדרך לאפות בתנור, אין זה נחשב כמעשה חמה לפטור מחלה. **קי.** 'כלימודים' פירושה כנסרים, והיינו כעין עמודים ארוכים ודקים. מאירי (לז: ד"ה ולחם). והשיטה מקובצת (שם ד"ה ולחם) הביא, שיש מפרשים, שעשאה כמתלמד, שאינו מקפיד על צורת הפת. **קיא. רש"ש. קיב. ובחולין** (קכ: ד"ה סיתוניות) פירש רש"י, שהם ענבים הנשארים בגפן בימות החורף. כאן הם קרויים 'ספוניות' מלשון סוף, אבל במשנה שבמשניות (תרומות פי"א מ"ב) ובחולין (שם) נאמר 'סיתווניות', וביאר הרמב"ם (פירוש המשנה שם), שהוא מלשון סתיו, שהם ענבים הנשארים בגפן בסתיו [שאינם מתבשלים עד ימות הסתיו, ורגילים לעשות מהן חומץ. ר"ש וברטנורא (שם)]. **קיג. הקשה** הרשב"א (ד"ה דבש), הרי חומץ ספוניות נעשה מענבים שעומדים לכך לעשות מהם חומץ, שהרי הענבים עצמם אינם ראויים לאכילה, ואם כן המשקים היוצאים מהם צריכים להיחשב כמו המשקים היוצאים מהזיתים והענבים, ולמה פוטר רבי יהושע את השותה חומץ ספוניות. ותירץ, שמכל מקום כיון שהענבים שעושים מהם חומץ גרועים הם מאוד, לכן גם המשקים היוצאים מהם גרועים הם לענין שאינם חשובים להיקרא פרי. **קיד. משמע** מדברי רש"י, שדברי רבי יהושע נאמרו מסברא, שמסברא אין נחשב לחלק מהפרי אלא יין ושמן בלבד. וכן נראה מדברי הגמרא, שאמרה שמר בר רב אשי אמר את דבריו כרבי יהושע, ומר בר רב אשי אמר את דבריו מסברא. אמנם בחולין (קכ:) ביארה הגמרא, שרבי יהושע סבר, שלומדים תרומה מביכורים, שכשם שמשקה היוצא מפירות של ביכורים, קדוש בקדושת ביכורים, כך תרומה היוצא מפירות תרומה קדוש בקדושת תרומה. ודון מינה ואוקי באתרא, כלומר, שאין לומדים מביכורים לכל הפירות, אלא לדברים המבוארים בתרומה, שכשם שבתרומה אם קרא שם תרומה על משקים שיצאו מהפירות, לא חל שם תרומה רק על יין ושמן, אבל משקים של שאר פירות לא [ודבר זה אי אפשר ללמוד מביכורים, שביכורים עצמם אינם חלים אף על יין ושמן], כך גם משקים היוצאים מפירות של תרומה אינם תרומה חוץ מיין ושמן [ואף שתרומה בשאר פירות אינה מדאורייתא, ביאר רש"י (שם ד"ה אף), שאמרו דון מינה ואוקי באתרא, לומר שכיון שאף אם תרומת שאר פירות היתה מדאורייתא, לא היו משקים שלהם תרומה, אף כשתקנו בהם חכמים תרומה, לא תקנו שיהיו המשקים שלהם תרומה]. וביארו התוספות בחולין (קכא. ד"ה והדר) שסבר רבי יהושע, שמסברא כל המשקים של הפירות אינם אלא זיעה בעלמא ואינם חלק מהפרי, ומה שהוצרך רבי יהושע לדרשה, הוא לומר שיין ושמן נחשבים לחלק מהפרי, שאינם זיעה בעלמא, ודבריהם מתאימים עם דברי רש"י, שיש טעם שיין ושמן לא יחשבו זיעה. אמנם התוספות בפסחים (כד: ד"ה אלא) כתבו, שאף שמן ויין אינם אלא זיעה בעלמא, אלא שריבתה התורה, שאף שאינם אלא זיעה, מכל מקום הרי הם תרומה. והרשב"א (שם) כתב, שאף מר בר רב אשי סבר שמקור הדין הוא מדרשה כמבואר בחולין, אלא שאמר, שאחר שאמרה התורה שמשקים היוצאים מפירות של תרומה אינם תרומה, נמצינו למדים שהמשקים נחשבים כזיעה. וראה בילקוט ביאורים עוד שיטות ראשונים בזה. **קטו. הבית** יוסף (סי' רב) דייק מדברי רש"י, שאם הוא מרוסק לגמרי, ודאי מברכים עליו שהכל. וכן מבואר בשיטה מקובצת (ד"ה תמרים) וברא"ה (ד"ה ותמרי). אולם הרמב"ם (ברכות פ"ח ה"ד) כתב, שטרימא הוא תמרים שמיעכן ביד, והוציא גרעינין שלהם, ועשאן כמו עיסה. ופירש הבית יוסף, שכוונת הרמב"ם היא, שהם מרוסקים לגמרי כעין עיסה. שסבר, שאף אם הוא מרוסק לגמרי מברכים בורא פרי העץ [וראה בדרישה (שם אות ד), שפירש את דברי הרמב"ם באופן אחר]. והט"ז (שם סק"ד) כתב, שאף רש"י סובר שאף אם ריסקם לגמרי מברך בורא פרי העץ, ומה שכתב שהוא כתוש קצת, הוא משום שכך הוא טרימא, ולא משום שישתנה הדין אם יהיה מרוסק לגמרי. **קטז. היינו** שנותנים מים על גבי החרצנים, עד שהם קולטים את טעם הענבים ונעשים כעין יין. **קיז. חדש** האביב (ד"ה הני). **קיח. ובשבת** (קנה: ד"ה קלי) כתב רש"י, שקמח זה מתוק הוא, ועושים ממנו שתיתא על ידי שנותנים בו שמן ומים ומלח. ובעירובין (כט: ד"ה שתיתא) כתב, שהיו נותנים דבש בתוך התבשיל. **קיט. דברי** רש"י מבוארים יותר עם שיטת התוספות (ד"ה והא), שהטעם שעל רכה מברכים שהכל, הוא משום שהוא עשוי לשתיה. ומשום כך אמר שכשהיא עבה לא נשתנית ועדיין היא בדינה, שאם היו עושים אותה רכה היתה משתנית. אך גם לשיטת הרשב"א (ד"ה שתיתא), שהטעם שעל רכה מברכים שהכל הוא משום שעשוי לרפואה, ניתן לומר שעל עבה מברכים בורא מיני מזונות, כיון שהוא עומד בדינו, שהרי ביאר השיטה מקובצת (ד"ה הא), שהטעם שעל דבר העשוי לרפואה מברכים שהכל, הוא משום שהוא שינוי בדרך אכילתו, ויש לפרש דברי רש"י, שעבה לא נשתנה מכמו שהיה קודם, שאף עכשיו הוא כדרך אכילתו. **קכ. כתב** החכמת שלמה, שאין גורסים בדברי רש"י אלו תיבות 'הכי גרסינן'. **קכא. אינו** בהלכות גדולות שלפנינו. **קכב. הקשה** החכמת מנוח (ד"ה במוציא), הלא בלשון עבר אומר 'הוציא', ואילו 'מוציא' וכן 'המוציא' אינם לשון עבר אלא לשון הווה [שהוא מוציא עתה], ולפי דברי רש"י שיש לומר את הברכה בלשון עבר, היה ראוי לברך 'אשר הוציא לחם מן הארץ'. ותירץ, שיש לומר את הברכה בלשון תואר, שה' הוא זה שמוציא לחם מן הארץ, וכוונת רש"י שהתואר צריך להיות באופן שהוא כולל גם עבר, שה' קרוי 'מוציא' גם על שם שהוציא. ולשון תואר היא רק ב'מוציא' ו'המוציא', ואילו הלשון 'הוציא' אינה לשון תואר, ולכן אין מברכים 'אשר הוציא לחם מן הארץ'.

דכתיב אל מוציאם ממצרים

וכשנאמרה פרשת בלעם, כבר **יצאו** בני ישראל ממצרים[קכג].

המוציא לך מים

וכבר הוציא להם מים, שפסוק זה נאמר בסוף ארבעים שנה שהיו במדבר.

ורבי נחמיה סבר דמפיק משמע

'המוציא' משמעותו **שעתיד להוציא**, שכן מצינו **דכתיב** (שמות ו ז) **'המוציא אתכם'**, **וכשנאמר פסוק זה למשה עדיין לא יצאו** ממצרים, והפסוק דיבר על ההוצאה שעתיד להוציא אותם, ואמר על כך לשון 'המוציא'[קכד].

הוקשה לרש"י, כיצד מיישב רבי נחמיה את הפסוק 'המוציא לך מים', שממנו הוכיחו חכמים ש'המוציא' לשון עבר. מתרץ רש"י, והפסוק **'המוציא לך מים'** אין הכרח שהוא לשון עבר[קכה], שבשעה שאמר משה פסוק זה, **עדיין היה מוציא** מים לבני ישראל, **כל ימי היותם במדבר**, ורבי נחמיה יפרש את הפסוק, שעל המים שעתיד עוד להוציא אמר הפסוק לשון 'המוציא', שהוא לשון עתיד[קכו].

דאפיקית יתכון

שאני הוא שהוצאתי אתכם ממצרים[קכז].

לח:

אשמעינן טעמא

'טעמא' היינו **פירושא דקרא** - את פירוש הפסוק 'המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים' **כמו שפירשנוהו** לפי חכמים שהוא בלשון עבר, שהפסוק דיבר על הידיעה שידעו לאחר שיצאו ממצרים, שבעבר הוציאם ממצרים. ואילו היה מברך בלשון 'המוציא', **למדנוקכח** [-לימד אותנו] **פירושו** של הפסוק, שכיון שלשון הברכה הוא לשון עבר, בהכרח שגם את הפסוק יש לפרש בלשון עבר[קכט].

ואשמעינן הלכה כרבנן

והיה מלמד אותנו שהלכה כדברי חכמים, שאמרו ד'המוציא' **דאפיק הוא** - משמעותו שכבר הוציא, ולכן יכול לברך בלשון זו[קל].

מאי קמשמע לן

מה השמיענו במה שבירך בלשון 'מוציא', הרי **הכל מודים בזו** שהיא לשון עבר, וראויה היא לברכה.

אף ירקות שנשתנו כו'

ואפילו הכי [שנשתנו על ידי האור], עדיין **במילתייהו קיימי** - עומדים הם במצבם הראשון, ומברכין עלייהו **'בורא פרי האדמה'**, כמו שמברכים על ירק חי.

שלקות

כל ירק שהוא **שלוק**[קלא] [-מבושל בישול רב[קלב]].

דרש רב חסדא

כך - אמר בדרשתו[קלג].

משום רבינו

דהיינו **רב**, שהוא המכונה 'רבינו' בפי רב חסדא[קלד].

ואני אומר

אומר רב חסדא, ואני אומר שיש **ליישב דבריהם** של רב ורבי יוחנן, ולומר **שאינן חלוקין** בדבר, וכולם מודים שיש חילוק בין מיני הירקות, **יש מהן** שברכתם 'בורא **פרי האדמה**', **ויש מהן** שברכתם **'שהכל נהיה בדברו'**[קלה].

ציונים והערות

קכג. **המהר"ץ** חיות (ד"ה המוציא) מבאר, שאפשר שכוונת רש"י לפרש שכל הראיה היא דווקא מבלעם שהוא נכרי, שאילו מישראל אין הוכחה, שהרי שנינו (פסחים קטז:) בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, ולכן הוא אומר על יציאת מצרים בלשון הווה, ולא בלשון עבר, ואין מכאן ראיה ש'מוציא' לשון עבר. ורק מנכרי שלא נאמר בו ענין זה, יש הוכחה מלשונו אודות יציאת מצרים שהיתה בעבר, שאכן זוהי לשון עבר. קכד. **כתב** המהרש"ם (ברש"י), שלכאורה אפשר לדחות את ההוכחה, על פי המדרש (ב"ר מד כב), שדרך הכתוב לומר בלשון עבר על נבואות העתידות לבא, מפני שמאמרו של הקדוש ברוך הוא כאילו כבר נעשה, ולכן אף כאן אומר בלשון עבר, ולעולם 'המוציא' לשון עבר. קכה. **משמע** מפירושו, שלפי רבי נחמיה אין 'המוציא' בלשון עבר. והקשה הצל"ח (ד"ה רבנן), שמצאנו עוד פסוקים בתורה שנאמר בהם 'המוציא' בלשון עבר, שלאחר שיצאו ממצרים כתוב בכמה מקומות (ויקרא כב לג, דברים יג ו) 'המוציא אתכם מארץ מצרים', וכיצד יפרש רבי נחמיה פסוקים אלו [וכן הקשה באמרי נועם (ברש"י), וכעין זה בגליון הש"ס (ד"ה ור"נ)]. וכתב בדרך אחרת, שרבי נחמיה סובר, שאכן יש מקומות שנאמר בהם 'המוציא' בלשון עבר, ומכל מקום כיון שבמקום אחד מצאנו שנאמר בלשון עתיד [בפסוק שהביאה הגמרא ראיה לרבי נחמיה, שכתוב 'המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים'], אנו לומדים מכך שיש בלשון 'המוציא' שתי משמעויות, עבר ועתיד, ולכן יש לומר בברכה 'מוציא' שהוא רק לשון עבר, שאם יאמר בלשון 'המוציא' יש לחוש שמא יתכוין לברך על העתיד לבוא, שעתידה ארץ ישראל שתוציא פת אפויה (כתובות קיא:), ואין ראוי לברך כן, אלא יש לשבח על העבר, שהוציא לחם זה מן הארץ, ולכן יברך בלשון 'מוציא' שהוא רק לשון עבר ואין לטעות בה. והמרומי שדה (ד"ה ולאוי) כתב כפירוש זה, שרבי נחמיה מודה שבכמה מקומות נאמר 'המוציא' בלשון עבר, וסיים שכן משמע מדברי רש"י. והזרע יעקב (ד"ה רבנן) מיישב את פירוש רש"י, שבכל המקומות שכתוב 'המוציא' הוא לאחר שאמרה התורה מצוה מסוימת, והכוונה שעל מנת שתקיימו מצוה זו הוציא ה' אתכם ממצרים, ועל כן שייך לומר שאף במקומות אלו 'המוציא' הוא לשון עתיד, כלומר, שבשעה שהיו עדיין במצרים התנה עמם שעל מנת כן יוציאם [וכך פירש רש"י (ויקרא כב לג), 'המוציא אתכם' על מנת כן]. ובשבות יעקב (שו"ת, ח"א, סי' ברכות בסוף הספר ד"ה רבנן) תירץ, שמן הפסוקים שדיברו על יציאת מצרים בלשון 'המוציא' אין הוכחה שהוא לשון עבר, שהרי שנינו (פסחים קטז:) בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, ולכן כתב הפסוק בלשון הווה. ואילו הפסוק 'המוציא לך מים' אינו עוסק ביציאת מצרים אלא במי הבאר, וממנו יש להוכיח כחכמים, לכך הוצרך רש"י ליישב כיצד יבאר רבי נחמיה פסוק זה [וראה סברא זו לעיל בהערה]. והפני שלמה (ד"ה והנלענ"ד) יישב את רש"י, שעד שלא באו לארץ ישראל עדיין נקרא מכלל היציאה ממצרים, ולכן אומר הכתוב על כך לשון הווה. ומה שהוכיחה הגמרא לגבי הלשון 'מוציא' מהפסוק 'אל מוציאם ממצרים', הוא משום שבהמשך הפסוק כתוב 'כתועפות ראם לו', וזה בודאי הולך על היציאה שהיתה, שהיא ביד חזקה ובדרך נס, ולכן מוכח משם שהוא לשון עבר. קכו. **הקשה** הצל"ח (ד"ה רבנן) על פירוש רש"י, מדוע לא פירשה הגמרא דבר זה, כיצד יתיישב הפסוק 'המוציא לך מים' לפי רבי נחמיה, כפי שפירשה כיצד יתיישב הפסוק 'המוציא אתכם' לפי חכמים. והזרע יעקב (ברש"י) תירץ, שהגמרא לא באה להאריך בתירוצים, כי רבים הם, ורק פירוש הפסוק 'המוציא אתכם' לפי חכמים הביאה הגמרא, כדי להסביר את הפסוק על מכונו, שללא פירוש זה הפסוק אינו מובן, וכפי שאמר רבי זירא בהמשך, 'אשמעינן טעמא', כלומר, פירוש הפסוק. קכז. **יתכן** שהוקשה לרש"י, הלא ודאי משמע מהפסוק כחכמים שהפסוק מדבר לבני ישראל לאחר שייגאלו, ומה עלה על דעת רבי נחמיה לומר ש'המוציא' שבפסוק זה הוא לשון עתיד. אלא ודאי שאף לרבי נחמיה הפסוק מדבר לאחר שייגאלו, אך רבי נחמיה הבין שאומר ה' לבני ישראל, אחרי שאגאל אתכם, תדעו שאני הוא ה' אלהיכם. ומבאר להם משה, באיזה ענין הוא דבר זה שהוא ה' אלהיכם, לגבי שהוא עתיד להוציאכם מתחת סבלות מצרים. כלומר, 'המוציא אתכם' וכו' זהו ביאור מי הוא ה' אלהיכם [ואינה חלק מהנבואה לעתיד], וכיון שזהו ביאור בלבד, הכתוב משתמש בלשון הנכונה לעכשיו, שהיא לשון עתיד, ואינו משתמש בלשון שתהיה נכונה לאחר שיצאו ממצרים. וחכמים מחדשים, שגם החלק של 'המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים' הוא חלק מהנבואה לעתיד [שתדעו שהוא הוציא אתכם מתחת סבלות מצרים], ואינו הגדרה והבהרה מיהו ה' אלהיכם. וזוהי כוונת רש"י כאן שכתב בדעת חכמים 'שאני הוא שהוצאתי אתכם', כלומר, אל תחלק את הפסוק לשני משפטים, שאני הוא ה', ושהוצאתי אתכם, והמשפט השני אינו חוזר על 'וידעתם', אלא הכל משפט אחד. שזוהי כל הנקודה שבה נחלקו חכמים על רבי נחמיה. קכח. **בדפוסים** ישנים הגירסא 'ולמד' [ולכאורה יש לנקדו וְלִמֵּד]. קכט. **הקשה** הצל"ח (לעיל ע"א ד"ה ובזה נלע"ד) על פירוש רש"י, שמלשון הגמרא 'אשמעינן טעמא' אין משמע כפירושו. ולכך פירש, שיש לבאר את לשון הגמרא, שאכן פירוש הפסוק הוא הטעם של חכמים, משום שחכמים באו לחלוק על רבי נחמיה שאמר שבלשון 'המוציא' יש שתי משמעויות, עבר ועתיד [כפי שביאר הצל"ח, ראה בהערה לעיל (ע"א ברש"י ד"ה ורבי)], והם סוברים שאין בה אלא משמעות לשון עבר, ומן הפסוק 'המוציא אתכם' לפי מה שפירשו אותו חכמים, לא רק שאין קושיא על חכמים, אלא הם מביאים ממנו הוכחה לשיטתם, משום שכיון שבני ישראל יצאו ממצרים ביד רמה ובאותות ובמופתים באופן שידעו הכל שה' הוא המוציאם, אם כן ההודעה של דבר זה לבני ישראל במצרים, הרי היא בשורה טובה עבורם, וכיון שבעודם במצרים הודיעם והבטיחם הקב"ה את כל בשורות הגאולה, מן הסתם הבטיחם גם זאת, שיוציא אותם בזרוע נטויה באופן שידעו שידו עשתה זאת, והיכן מצינו הבטחה זאת אם לא בפסוק זה, ובהכרח שאין לשון הפסוק מתפרש אלא בלשון עבר וכפי שפירשו אותו חכמים, שאם אפשר לפרשו גם בלשון עתיד וכפי שפירש אותו רבי נחמיה, אין אנו לומדים מהפסוק הבטחה זו, וזהו הטעם של חכמים. ולכן אמר רבי זירא על כך 'אשמעינן טעמא', שפירוש הפסוק הוא הטעם של חכמים. והאבן שלמה (ד"ה ואפ"ל) תירץ דעת רש"י, שהטעם שהוציא ה' אותם בדרך נס הוא כדי שיאמינו בו, ובפסוק זה הקדים והודיע להם שכך יעשה, ולכן דבר זה נקרא 'טעמא', כלומר הטעם שעשה ה' כן. ונמצא שפירוש זה של הפסוק, שהודיעם שידעו שהוא המוציאם, הוא הטעם מפני מה עשה כן. קל. **משמע** לכאורה ברש"י שלפי חכמים אין להקפיד לברך דווקא בלשון 'המוציא', שאם היה קפידא בדבר, היה לו לומר שהלכה כחכמים שיש לברך דווקא 'המוציא'. קלא. **ואף** מיני ירקות שאין דרך בני אדם לאכלם מבושלים. ולכן כתב רש"י 'כל' [ובמסקנת הגמרא נחלקו הראשונים בענין זה, ראה ילקוט ביאורים]. ברכת ה' (ברש"י). ומה שפירש שלוק, הוא הדין במבושל, וכן במליח שהוא כמבושל, כפי שמוכח בהמשך הגמרא. והאמוראים שנחלקו בגמרא דיברו בכל האופנים של בישול. זרע יעקב (ד"ה מתיב). ובשפתי חכמים (ברש"י) פירש, שרש"י בא להשמיענו ש'שלקות' שנקטה הגמרא כוונתה דווקא לירקות ולא לפירות שלוקים, שהרי הגמרא מסיימת שברכתם 'בורא פרי האדמה', ואילו פירות שלוקים ברכתם 'בורא פרי העץ'. קלב. **רש"י** (להלן ד"ה אבל - השני). קלג. **בדפוסים** הישנים מכאן ועד ד"ה 'ואני אומר' הכל דיבור אחד. וכוונת רש"י, שלא תטעה לפרש שהדרשה כולה היא דברי רב חסדא משום רבינו, וגם המאמר 'ורבותינו היורדין מארץ ישראל' וכו' אף הוא מדברי רבינו. לכך פירש רש"י שדרש רב חסדא כך, ומשום רבינו דרש רב חסדא ששלקות 'בורא פרי האדמה', ומשום רבותינו היורדים דרש רב חסדא שברכתם 'שהכל'. קלד. **משמע** מרש"י שלא היה גורס בגמרא 'ומנו רב' [אמנם בדפוסים הישנים, מדיבור המתחיל 'דרש' ועד 'ואני אומר' הכל דיבור אחד, ולפי זה אין משמעות ברש"י שלא היה גורס 'ומנו רב', אלא הביא את כל הגמרא כצורתה. ובספר חדש האביב (ברש"י ד"ה דרש) פירש, שרש"י בא ללמדנו שרב חסדא עצמו פירש שכוונתו לרב, שאם הגמרא היא זו שמפרשת זאת, מנין לה ש'רבינו' האמור ברב חסדא הכוונה לרב, ו'רבינו' האמור ברב נחמן הכוונה לשמואל כאמור בגמרא בסמוך]. קלה. **לפי** הרי"ף והגאונים, רב חסדא בא לחלוק ולומר שיטה חדשה, ולא לפרש את דברי רב ורבי יוחנן. רא"ש (סי' טו) ותלמידי רבינו יונה (ד"ה אפילו). ראה ילקוט ביאורים. וההכרח של רש"י שרב חסדא בא לפרש ולא לחלוק, מפני שהגמרא הביאה בסמיכות

כל

מין **ירק הנאכל** - שדרך בני אדם לאוכלו רק בעודו חי, **שמטעם זה מברך עליו בתחלתו** - בעודו חי '**בורא פרי האדמה**', שברכה זו נתקנה על אכילת הירק באופן שבו דרך בני אדם לאוכלו, כאשר **שלקו** [-בשלו] **אפקיה ממלתיה לגריעותא** - הוציא אותו ממצבו הראשון שעמד בו, ועשה אותו גרוע יותר על ידי הבישול, שעתה אין דרך בני אדם לאוכלו, ולכן **מברך** עליו '**שהכל** נהיה בדברו', כפי שמברך על שאר מאכלים[קלו]. **ולקמיה מוקי לה** - והגמרא בהמשך מעמידה ומפרשת, שדין זה נאמר **בתומי** [-שומים] **וכרתי** [-כרישין], שירקות אלו דרך בני אדם לאוכלם רק בעודם חיים.

וכל

מין **ירק שאין דרכו ליאכל חי, שמטעם זה מתחלתו אם אכלו חי** '**שהכל**' **הוא מברך**[קלז], שעל אופן כזה שאין הדרך לאוכלו לא תקנו את הברכה המיוחדת לירקות.

שלקו

כאשר בשלו, ובכך **הביאו** לאופן שהוא **דרך אכילתו**, אזי **הוא עיקר** אכילת **פריו**, ועל כך תקנו את הברכה המיוחדת לירקות, **ומברך** עליו '**בורא פרי האדמה**'.

דרש רב נחמן

כך אמר בדרשתו[קלח].

משום רבינו

דהיינו **שמואל**, שהוא המכונה 'רבינו' בפי רב נחמן[קלט].

שלקות מברך בורא פרי האדמה ורבותינו כו'

רב נחמן היה **חשוב**, ולכן **לא** קרי - אינו קורא **לעולא** '**רבותינו**', כפי שקרא לו רב חסדא[קמ].

אמר שלקות שהכל, ואני אומר

שהם **חלוקין בפלוגתא** [-במחלוקת] **דרבי מאיר ורבי יוסי** שנחלקו בברייתא בדין מצה מבושלת האם יוצאין בה. **ודברי שמואל** שאמר שמברך על **השלקות** '**בורא פרי האדמה**', **ודברי רבי יוחנן** שאמר שמברך על השלקות '**שהכל נהיה בדברו**', **בכל מיני הירקות הן**, ולא חילקו כפי שחילק רב חסדא לעיל בין מיני הירקות, ואכן **חלוקין הם זה על זה**. **ושמואל** סובר **כרבי מאיר**, **דאמר** בברייתא **שמבושל קאי במלתיה** - עומד במצבו הראשון, ובמצה מבושלת יוצאים ידי חובת מצה, ולכך ירק מבושל ברכתו 'בורא פרי האדמה', **ורבי יוחנן קאי** - עומד וסובר **כרבי יוסי** שאמר בברייתא שהמבושל אינו עומד במצבו הראשון, ובמצה מבושלת אין יוצאים ידי חובת מצה, ולכך ירק מבושל ברכתו 'שהכל'.

יוצאין ברקיק השרוי

יוצאים ברקיק השרוי **במים**[קמא] ידי חובת **אכילת מצה של מצוה בפסח**[קמב], ואף על פי שנשרה במים והוא מתמסמס, מכל מקום כל זמן שלא נימוח[קמג], קרינן ביה [-אנו קוראים אותו] '**לחם עוני**' (דברים טז ג), ככל מצה.

אבל לא במבושל

משום דהו [-ששוב] לאחר שנתבשל **לאו** '**לחם**' **איקרי** - אינו נקרא עוד 'לחם', ואינו בכלל 'לחם עוני'[קמד].

אפילו רבי יוסי מודה

דלענין **ברכה** שיברך עליו, **במילתיה קאי** - במצבו הראשון הוא עומד, ומברך עליו 'בורא פרי האדמה' כמו שמברך על ירק חי.

אמר רב נחמן קבע עולא לשבשתיה כרבי בנימין

עולא שאמר משום רבי יוחנן **לעיל** שמברך על השלקות 'שהכל', **למד וקבע שבושו** [-טעותו זו] **כרבי בנימין** בר יפת, **עד שנתקעה** הטעות **בלבו**, **ועכשיו אומר** כן בבית המדרש בטעות, בשם רבי יוחנן[קמה].

הסי[קמו] **בה רבי זירא**

במחלוקת זו **שהוזכרה בבית המדרש** בין תלמידי רבי יוחנן, רבי חייא בר אבא ורבי בנימין בר יפת, וכי **מה ענין** להזכיר דברי רבי בנימין בר יפת **אצל** [-עם] דברי **רבי חייא בר אבא במחלוקת בבית המדרש**, **הרי** רבי בנימין בר יפת **אינו כדאי** [-ראוי] **לחלוק עליו** [על רבי חייא בר אבא].

בר מן דין ובר מן דין

לבר [-חוץ] **משתי ראיות** [-סברות] **הללו שאמרתי**, **שאין רבי בנימין** בר יפת **נחשב כלום אצל רבי חייא** בר אבא, **יש לנו עוד ראיה** לכך **שלא אמר רבי יוחנן מימיו**[קמז] שמברך על השלקות 'שהכל', כפי שאמר בשמו רבי בנימין בר יפת.

ואמר להו בורא פרי האדמה

אלמא - מוכח ממעשה זה, שרבי יוחנן סובר **שאף על גב דשלקיה** [-שבשלו] עדיין **קאי במלתיה** - עומד במצבו הראשון, ועדיין שם פרי עליו.

ציונים והערות

לדברי רב חסדא את דברי רב נחמן, והרי רב נחמן ודאי בא לפרש, ולכך היה משמע לרש"י שאף רב חסדא בא לפרש. ברכת ה' (ברש"י ד"ה שלקות). הקשה הצל"ח (ד"ה ואני אומר כל), לפי פירוש רש"י שרב חסדא בא לפרש, מפני מה להלן בהמשך הגמרא לא פירשנו כך את דברי תלמידי רבי יוחנן, שרבי חייא בר אבא שאמר בשמו שמברך על השלקות 'בורא פרי האדמה' דיבר בירקות שדרך בני אדם לאוכלם מבושלים, ורבי בנימין בר יפת שאמר בשמו שמברך על השלקות 'שהכל נהיה בדברו' דיבר בירקות שאין דרך בני אדם לאוכלם מבושלים, ואין מחלוקת ביניהם [ראה ילקוט ביאורים, שכך ביאר הרשב"א את קושיית רבי זירא להלן]. ותירץ (ד"ה קנע), שאמנם רב חסדא יישב בדרך זו את דברי רב ורבי יוחנן, אך בדברי תלמידי רבי יוחנן אין ליישב כך, משום שרבי יוחנן אומר (שבת מו.) שכלל הוא שהלכה כסתם משנה, וממשנתנו דייקה הגמרא שעל השלקות מברך 'בורא פרי האדמה' [בתחילת הסוגיא, 'ירקות דומיא דפת'], ואם כן רבי חייא בר אבא שאמר בשם רבי יוחנן שמברך על השלקות 'בורא פרי האדמה' ודאי דיבר אף בירק שאין דרך בני אדם לאוכלו מבושל, שבירק שדרך בני אדם לאוכלו מבושל אין צריך לומר שמברך 'בורא פרי האדמה', שאנו לומדים זאת כבר מהכלל שהלכה כסתם משנה [שהרי מהמשנה יש הוכחה רק לירק שהבישול משביחו, הדומה לפת שאפייתו משביחתו]. ואם כן, רבי בנימין בר יפת שאמר שמברך על השלקות 'שהכל נהיה בדברו' ודאי בא לחלוק על רבי חייא בר אבא, ואי אפשר ליישב את דבריהם בדרך זו שיישב רב חסדא את דברי רב ורבי יוחנן. והוסיף הצל"ח (ד"ה ובזה), שצריך לומר בדעת רש"י שאין ירק שהוא שוה בין חי ובין מבושל, שאם יש ירק כזה עדיין אפשר ליישב ולומר שבירק כזה בא רבי חייא בר אבא לומר בשם רבי יוחנן שמברך 'בורא פרי האדמה' [שמן המשנה אין ללמוד אלא בירק שהדרך לאוכלו רק מבושל, בדומה לפת], ובירק שנעשה גרוע בבישולו ואין דרך בני אדם לאוכלו מבושל אמר רבי בנימין בר יפת שמברך עליו 'שהכל נהיה בדברו', ואין מחלוקת ביניהם. וכיון שלא מצינו שיישבו כן, בהכרח שאין ירק כזה. ובדרך נוספת ביאר, שרש"י סובר שירק כזה הוא שוה מסברא לדין ירק שדרך בני אדם לאוכלו מבושל, וגם עליו יש ללמוד מהכלל שהלכה כסתם משנה שמברך עליו 'בורא פרי האדמה', שגם הוא בכלל הדיוק מן המשנה 'ירקות דומיא דפת', ולכן בהכרח שרבי חייא בר אבא הוסיף ואמר שאף בירק שנעשה גרוע יותר בבישולו מברך עליו 'בורא פרי האדמה', ונחלק עם רבי בנימין בר יפת. והוסיף הצל"ח (ד"ה מתיב), שקושיית הגמרא להלן מהמשנה בפסחים בענין ירקות של מרור, שמוכח שהירקות שבישלם נשתנו מדינם הראשון, היא קושיא על דברי הגמרא במחלוקת תלמידי רבי יוחנן, שכיון שמצינו סתם משנה הסוברת שירקות נשתנו בבישול, אם כן יש סתירה בין המשניות, שבמשנתנו דייקה הגמרא להיפך, ואם כן אי אפשר ללמוד מהכלל שאמר רבי יוחנן הלכה כסתם משנה לדין ברכה על השלקות, שאין אנו יודעים כמו איזו מן המשניות לפסוק, ושוב אפשר ליישב שתלמידי רבי יוחנן לא נחלקו, שרבי חייא בר אבא בשם רבי יוחנן דיבר על ירקות שהדרך לאוכלם מבושלים, ובא להכריע כיצד לפסוק, ורבי בנימין בר יפת אמר בשמו, שירקות שאין הדרך לאוכלם מבושלים מברך עליהם 'שהכל נהיה בדברו', ומדוע העמידה הגמרא את דבריהם במחלוקת. ולכן הקשתה הגמרא קושיא זו רק לאחר שהביאה את המחלוקת של תלמידי רבי יוחנן, ולא לעיל בתחילת הסוגיא. קלו. וכן אם בשלו בישול רגיל [שהוא פחות משליקה, כפירוש רש"י להלן], מברך עליו 'שהכל'. ומה שנקט רש"י 'שלקו', הוא משום שדרך בני אדם לשלוק את הירקות. שפתי חכמים (ברש"י). קלז. **מכך** שנקט רש"י 'שאין דרכו ליאכל חי' ולא נקט 'שאין ראוי ליאכל חי', משמע שאף אם הוא ראוי לאכילה בעודו חי, מכל מקום כיון שבמבושל הוא טוב יותר, ואין הדרך לאוכלו אלא מבושל, כשהוא חי מברכים עליו 'שהכל'. שלמה משנתו (ברש"י). אך ציין למגן אברהם (או"ח סי' רה סק"ג) שכתב, שבאופן שהם טובים למאכל כשהם חיים, אף אם הם טובים יותר מבושלים, יברך בורא פרי האדמה כשאוכלם חיים. קלח. **בדפוסים** ישנים מכאן ועד 'אמר שלקות' הכל דיבור אחד. וראה בהערה לעיל (ברש"י ד"ה דרש רב חסדא). קלט. **משמע** מרש"י שלא היה גורס בגמרא 'ומנו שמואל' [אמנם יש לעיין, אם הדבר אינו מפורש בגמרא, מנין לרש"י שאכן הכוונה לשמואל ולא לרב, ראה רש"י בביצה (כה: ד"ה מדברי). וראה בהערה לעיל (בד"ה משום רבינו) שנראה שאף רש"י גרס כגירסתנו, אלא שהביא את הגמרא כצורתה]. קמ. **שרב** נחמן היה חתן הנשיא, כפי שמבואר בגמרא (חולין קכד.). שפתי חכמים (ברש"י). קמא. **ורש"י** בפסחים (מא. ד"ה יוצאין) פירש, שרוי בתבשיל. ורבינו מנוח (חמץ ומצה פ"ו ה"ו) הביא ששיטת הראב"ד כדברי רש"י כאן, ופירש, שאין יוצאין אם נשרה הרקיק בדבר שיכול לבטל את טעמו, ומים אין מבטלים את טעמו. קמב. **שבלילה** הראשון חייב לאכול מצה. וכל שכן לענין ברכה על רקיק זה, שמברך 'המוציא' ולא נשתנית הברכה על ידי השריה, שמצאנו בתוספות רבי יהודה חסיד, שאף בדבר שאין יוצא בו ידי חובת מצה, כגון מצה מבושלת לרבי יוסי, מכל מקום מברך עליה 'המוציא'. וכל שכן במצה שרויה, שיוצא בה ידי חובת מצה, שמברך עליה 'המוציא'. שפתי חכמים (ברש"י). קמג. **רש"י** בפסחים (מא. ד"ה יוצאין). קמד. **ואף** על פי שכבר נאפה בתנור, מכל מקום על ידי בישולו בטל מתורת לחם. רש"י (פסחים שם ד"ה אבל). קמה. **כלומר**, 'קבע' היינו שקבע בלבו את לימודו זה. והאמרי נועם (ד"ה קנע) מפרש באופן אחר, שעולא קבע בגמרא את טעותו, כדברי רבי בנימין בר יפת. קמו. **מלשון** מריח, מעיין וחושב בטעם הדבר. רש"י (עירובין סו. ד"ה תהי). קמז. **מה** שהוסיף רש"י את הלשון 'מימיו', לומר שאף בירקות שאינם משביחים בבישולם אמר רבי יוחנן שמברך בורא פרי האדמה ולא שהכל נהיה בדברו, ועל כך מביאה הגמרא את המעשה, שאמר רבי יוחנן על תורמוס, שהם היו יודעים שאינו משביח בבישולו, שמברך עליו 'בורא פרי האדמה'. צל"ח (ברש"י) [ויש לעיין בדבריו, שהרי ודאי שתורמוס משביח בבישולו, כמו שכתב רש"י בביצה (כה: ד"ה תורמוס), שקודם הבישול הוא מר מאד, ואחריו הוא מתוק וטוב. ואולי יש לפרש כוונת רש"י על פי דרכו של הצל"ח, שהיה מקום לחלק בין מיני ירקות שמשתנים מעט בבישול לבין מינים שמשתנים הרבה, שבאלו המשתנים מעט אמר רבי יוחנן 'בורא פרי האדמה' כרבי חייא, ואילו במשתנים הרבה אמר רבי יוחנן שברכתם 'שהכל'. לכך הוכיחה הגמרא שעל כל המינים אמר רבי יוחנן 'בורא פרי האדמה', שהרי תורמוס משתנה ביותר על ידי הבישול, ומכל מקום אמר רבי יוחנן שברכתו 'בורא פרי האדמה']. וראה בשפתי חכמים (ברש"י) מה שביאר במה שכתב רש"י 'מימיו'.

שאכל זית מליח

שהיה הזית מלוח זה כמה ימים[קמח], **וקיימא לן** [-ומקובל בידינו] (פסחים עו.) **שהמליח הוא כרותח, ואם כן** יש לדמות את ברכת המליח לברכת המבושל[קמט].

אבל לא כבושין[קנ]

בענין ירקות של מִצְוַת מרור **היא שנויה בפרק כל שעה** (פסחים לט.)[קנא], **ובא לומר שאין יוצאין בהן** - בירקות אלו כאשר הם **שלוקין משום מצות מרור. אלמא** - מוכח מכאן, שהירקות המבושלים **לאו במלתייהו קיימי** - אינם עומדים במצבם הראשון, והוא הדין לענין ברכה שאינם כפי שהיו בתחילה, ויש לברך עליהם 'שהכל נהיה בדברו'.

רש"י מפרש את לשון המשנה שאמרה 'שלוק' ו'מבושל', **'שלוק' הוי נימוח בבישולו טפי** [-יותר] **מ'מבושל'**[קנב].

דבעינן טעם מרור וליכא

אבל לענין הברכה שמברך עליו, **עדיין שם פרי עליו** כמו לפני הבישול.

לט.

בכל ליה שיעורא

וגבי ברכת פירות הארץ - ברכה אחרונה על פירות שבעת המינים משבח ארץ ישראל, **לשון 'אכילה' כתיבה** - כתובה בתורה, שנאמר (דברים ח ח) 'ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורימון, ארץ זית שמן ודבש', ואחר כך נאמר (שם ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך', **ולשון 'אכילה'** נאמרה על אכילה בשיעור **כזית**, והאוכל פחות מכך אינו חייב בברכה[קנג].

כזית שאמרו

לענין **שיעור כל האכילות** האמורות בתורה[קנד].

אגור בתוכו

שהשמן שבתוכו **מזומן** [-מוכן] **לצאת ממנו** - מן הזית, **שאינו נבלע בפרי הזית כמשקה של תפוחים ושל תותים** הבלועים בתוך הפרי, **אלא הוא אגור** [-מכונס] **בתוכו כדרך** שמכונס **משקה של** ענבים בתוכם[קנה].

דורמסקין

אף הן [-הדורמסקין] **שלקות**[קנו], העשויין **מעשב** שקורין לו **אקדלשי"ט** בלע"ז[קנז]. **כך ראיתי בפירוש** מסכת **בבא קמא של רבינו יצחק ברבי יהודה.**

אומר רש"י, **אבל כאן** במסכת ברכות **פירש** רבינו יצחק ברבי יהודה, שדורמסקין זהו פרי הנקרא **פרונ"ש**[קנח], **וכן שמעתי אני** שפירשו **כאן** בגמרא וכן **במסכת בבא קמא** (קטז.), שהדורמסקין זהו **פרונ"ש.**

דוחה רש"י שיטה זו, **ואי אפשר להעמידה** ולישב אותה בדברי הגמרא בהמשך הסוגיא, **דאם כן** שמדובר על פרונ"ש, **הרי פרי עץ וברכתו 'בורא פרי העץ', והיאך** [-וכיצד[קנט]] **קדם התלמיד וברך** תחילה **על הפרגיות** שברכתן היא **'שהכל** נהיה בדברו', ולא הקדים את ברכת 'בורא פרי העץ'. והפרגיות **אינם כדברים חשובים**[קס] שיש להקדים ולברך עליהם, **כדמפרש ואזיל** - כפי שמפורש בהמשך סיפור המעשה. אלא מוכח כפירוש הראשון, שזהו עשב שלוק[קסא].

ציונים והערות

קמח. יש לבאר מה שהוסיף רש"י 'שנמלח כמה ימים', על פי שיטתו [המובאת בטור (יו"ד סי' צא)], שאינו נחשב כרותח אלא אם נמלח הרבה כדי להצניע, ויש לגרוס בדברי רש"י 'שנמלח לכמה ימים', כלומר מליחה מרובה. מכתב לחזקיהו (ברש"י). עוד אפשר לבאר, על פי דברי הרא"ש (סי' טז) שהעמיד שמדובר בזית כזה שכאשר הוא אוחזו בידו הגרעין נשמט מאליו, וזה אינו שייך אלא אם נמלח כמה ימים. ידיו של משה (ברש"י). **קמט. וכיון** שרבי בנימין בר יפת סובר שבכל שינוי שהשתנה הירק יש לברך עליו 'שהכל', לכך לדעתו אף בנמלח שהשתנה טעמו יש לברך 'שהכל'. ולכן הגמרא מביאה הוכחה ממליח לירק מבושל. נודע ביהודה (שו"ת, מהדו"ת יו"ד סי' מג). **קנ. בחומץ.** רש"י (פסחים לט. ד"ה כבושין). **קנא. ממה** שפירש רש"י שהיא שנויה על ירקות המרור, משמע שבגירסתו בגמרא לא היו תיבות 'ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח יוצא בהן ובקלח שלהן'. וכן גירסת כת"י מינכן. דקדוקי סופרים (אות מ). ולפי גירסתנו המשנה הובאה שלא כסדרה. **קנב. וכן** פירש במשנה שם (ד"ה שלוקין). בפשטות רש"י בא לפרש מה ההבדל בין שלוקין למבושלין שהוזכרו במשנה. אך בזרע יעקב (ד"ה מתיב) הקשה, מה ראה רש"י לפרש כאן דבר זה. ואם תאמר שבא רש"י לבאר את סדר דברי משנה זו בדרך 'לא זו אף זו', שבאה המשנה לומר שלא רק בירקות שלוקין אין יוצאין בהן, שהם מבושלים בישול רב, אלא אף בירקות מבושלים בישול הרגיל אין יוצאין בהן. אין לפרש כך, משום שעדיין קשה מה שאמרה המשנה בתחילת דבריה, 'לא כבושין', שהכבושין נשתנו בשינוי המועט ביותר, ואם כן כבר אמרה המשנה בתחילה את החידוש הגדול יותר, שאף בשינוי מועט בירק אין יוצאין בו ידי חובת מרור, ושוב לא שייך לומר 'לא זו אף זו' [והפתח עינים (ד"ה אבל) הביא בשם תוספות ישנים, שאכן בכבוש בטל טעם המרור אף יותר מן השלוק, והמשנה כתבה בדרך 'לא זו אף זו'. וביאר כוונתם שמדובר בכבושים בחומץ]. וכתב, שאולי כוונת רש"י היא, שלכאורה אפשר היה ליישב את קושיית הגמרא מהמשנה לגבי מרור, שאמנם המשנה שם סוברת שהירקות נשתנו בבישול ואכן מברך עליהם 'שהכל נהיה בדברו', אך מצינו שרבי מאיר חולק בזה, וסובר שהמבושל בדינו הראשון הוא עומד, שבברייתא המובאת לעיל לגבי מצה מבושלת, אמר רבי מאיר שיוצא ברקיק המבושל ידי חובת מצה. ואמנם הגמרא יישבה שם שרבי יוסי החולק על רבי מאיר ואומר שאין יוצא ברקיק המבושל יכול לסבור שלענין ברכה אין שינוי על ידי הבישול, מכל מקום לדעת רבי מאיר לא אמרה הגמרא חילוק בין הנידונים, ואכן הוא סובר שמברך על השלקות 'בורא פרי האדמה'. ואם כן קושיית הגמרא מהמשנה בענין מרור אינה מובנת, מכיון שיש תנא החולק על משנה זו. ועל כך אומר רש"י, שהשלוק מבושל בישול רב יותר עד שנימוח, ורבי מאיר דיבר רק על רקיק מבושל ולא על שלוק, ואם כן אפשר לחלק ולומר שדווקא במבושל הוא סובר שלא נשתנה בבישול, אבל בשלוק הוא מודה שנשתנה, והמשנה בענין מרור דיברה בשלוק ואמרה שאינו יוצא בו ידי חובת מרור מפני שנשתנה, ועל כך אין תנא שחולק, ואם כן אף לענין ברכה יברך עליו 'שהכל נהיה בדברו'. ומזה הקשתה הגמרא על מי שאומר שאפילו בשלקות [כלומר, ירקות שלוקים], מברך 'בורא פרי האדמה' [והיינו, שלשון הגמרא בכל הסוגיא הוא 'שלקות', מלשון שלוק, אך מוכח מהסוגיא שאף במליח שהוא כמבושל נחלקו, שהרי הגמרא הוכיחה מזית מליח, ואם כן המחלוקת בגמרא היא בכל האופנים של בישול. אמנם כאן הקשתה הגמרא רק על שלוק]. **קנג. וכל** זה דווקא בברכה אחרונה, אבל בברכה ראשונה חייב אף באכילת כל שהוא. רש"י (סוכה כו: ד"ה נטלו). ומלשון רש"י משמע, שחיוב ברכה מעין שלש אחר אכילת פירות משבעת המינים הוא מן התורה, שכתב שהוא נלמד מפסוק זה. שפתי חכמים (ברש"י). אולם בפירוש רש"י להלן (מד. ד"ה ארץ) מבואר לכאורה לא כן, שפירש שמה שאמר הכתוב 'וברכת' הוא רק על פת, ולא על פירות. והראשונים נחלקו בענין זה, שהרשב"א (לעיל לה. ד"ה הכי גרסינן) והרא"ש (סי' טז) כתבו שהוא מן התורה, ואילו הרמב"ם (ברכות פ"ח הי"ב) סובר שברכה מעין שלש אינה מן התורה אלא היא תקנת חכמים [על פי כסף משנה (שם)]. ולפי משמעות רש"י כאן, שמה שנאמר שיעור כזית בברכת מעין שלש הוא משום שחיוב ברכה זו מן התורה, יש ללמוד שהוא סובר כדברי ר"י בתוספות (ד"ה בכל), שבברכת 'בורא נפשות' אין שיעור, וחייב אף באכילת כל שהוא, שהרי חיובה מדרבנן, ולא שייך לומר בה את הטעם שאמר רש"י. מעיל שמואל (ברש"י). **קנד. וכן** לענין טומאת מת ונבלה, שאינם מטמאים אלא אם יש בהם שיעור כזית. רש"ש (ברש"י). וכך מפרש הרמב"ם (פירוש המשניות כלים פי"ז מ"ח). **קנה. כתב** התפארת ישראל (כלים פי"ז מ"ח יכין אות נז), שמשמע מפירוש רש"י, ש'אגורי' זו דרגה בבישולו וגדילתו של הזית באילן, שהוא בשל במידה כזו ששמנו מכונס ומזומן לצאת, ואז הוא בגודל בינוני, ובו יש לשער כזית לכל דיני התורה. והביא את דברי הירושלמי (בכורים פ"א ה"ג), שמפרש את השם 'אגורי', שהוא מין זית השונה משאר זיתים, שטבע הזית שכאשר הגשמים יורדים עליו הוא פולט מן השמן שבתוכו, ומין זה של הזית אינו פולט את השמן אלא שומר ואוגר אותו, ובמין זה יש לשער שיעור כזית לכל דיני התורה. וביאר לפי שני הפירושים, שהמשנה באה ללמדנו מהו זית בינוני, שהרי כבר אמרה המשנה שהשיעור הוא בזית בינוני, אך עדיין אין אנו יודעים מהו בינוני, ולכן הוסיפה המשנה וביארה איזהו בינוני, שהוא 'אגורי', בדרגת גדילה לפי רש"י, או מין זית לפי הירושלמי. אבל המשנה אחרונה (כלים שם) מבאר גם לשיטת רש"י, ש'אגורי' הוא מין ממיני הזית. ומפרש את דברי המשנה, שיש לשער שיעור כזית בזית בינוני, ממין זה שהוא 'אגורי', שהוא מין זית גס יותר, משום שהוא אוגר את שמנו בתוכו, אבל הבינוני משאר מיני הזית אין לשער בו, משום שהוא קטן יותר. ובמה שפירש רש"י שמשקה הענבים אגור בתוכו, הקשה הרש"ש (ברש"י) מהגמרא בפסחים (לג:), שיש מי שאומר שמשקה הענבים בלוע ולא אגור. ותירץ המי באר (ברש"י), שבירושלמי (ביכורים פ"א ה"ג) כתוב ענין זה של שמנו אגור בתוכו בשם רבי יוחנן, ורבי יוחנן הוא הסובר בפסחים (שם) שמשקה הענבים אגור ולא בלוע. ואם כן, רש"י פירש את דברי רבי יוחנן כפי שיטתו. **קנו. כלומר,** כרוב ודאי שהוא שלקות, כמבואר לעיל (לח:) שכן דרך אכילתו, אך גם הדורמסקין הן שלקות. **קנז. 'מלוח'** [מין של שיח בר]. לעזי רש"י. ורש"י בבבא קמא (קטז: ד"ה דורמסקין - בפירוש השני) פירש, שהוא עשב הנאכל בשלקות קדירה. **קנח. שזיפים.** על פי רש"י (יומא פא. ד"ה שופין). פירוש זה הביאו התוספות (ד"ה דורמסקין) בשם רש"י, והקשו עליו מהמשך הסוגיא שאמרה 'מלגלג סבר שלקות בורא פרי האדמה', שמשמע שהברכה על הדורמסקין היא 'בורא פרי האדמה', ואילו לפי פירוש זה הברכה היא 'בורא פרי העץ'. ורש"י לא הקשה על פירוש זה כקושיית התוספות, משום שסבר שיש ליישב, שהגמרא נקטה 'בורא פרי האדמה' כלשון הגמרא לעיל בנידון על שלקות, שעיקר הנידון היה על ירקות, אך באמת הנידון כאן הוא שיברך 'בורא פרי העץ'. פני יהושע (ד"ה נימא). **קנט. ראה** להלן שהיפה עינים מבאר באופן אחר את תיבת 'והיאך', ואת פירוש דברי רש"י אלו. **קס. מה** שהוסיף רש"י ואמר 'והם אינם כדברים חשובים', בא להוסיף ולהקשות על פירוש זה, שהרי פרונ"ש חשוב יותר מפרגיות, ואם כן, גם לפי סברת התלמיד המברך שעל השלקות מברך 'שהכל', היה צריך להקדים ולברך על הדורמסקין, אף שהפרגיות חביב עליו יותר, משום שהדורמסקין חשוב יותר [כפי שאנו רואים שבעודו חי מברך עליו 'בורא פרי העץ', שזו ברכה על דברים חשובים, ואילו על הפרגיות לעולם מברך 'שהכל'], וכאשר יש לפניו שני מאכלים, האחד חביב והשני חשוב, יש להקדים ולברך על החשוב. חידושי הגר"י (ברש"י). **קסא. התוספות** הרא"ש (ד"ה דורמסקין) מיישב את קושיית רש"י על פירוש זה, שמדובר בפרי שלוק, ולפי סברת המברך שהברכה על שלקות היא 'שהכל', אף בפרי שלוק מברך 'שהכל' [כפי שמבואר בגמרא (לעיל לח:) לגבי זית מליח]. והגליון הש"ס (ברש"י) הקשה בדרך זו על דברי רש"י, כיצד הוכיח רש"י ממה שבירך התלמיד שדורמסקין הוא ירק ולא פרי, הלא קודם שליקה, בין 'בורא פרי האדמה' ובין 'בורא פרי העץ' קודמות לברכת 'שהכל' שמברך על הפרגיות. אלא שמדובר לאחר שליקה, וסבר המברך שהברכה נשתנית בשלקות ל'שהכל', ואם כן אף בזה אין חילוק בין פרי לירק וברכת שניהם משתנה ל'שהכל', ולכך בירך על הפרגיות שהיו חביבות אצלו. ואם כן אין הבדל בענין זה בין הפירושים. והפני יהושע (ד"ה נימא) והמרומי שדה (ברש"י) תירצו בכוונת רש"י, שלפירוש זה שדורמסקין הוא פרונ"ש, מדובר בחי ולא במבושל, משום שאין דרך בני אדם לבשל אותו. ולכן הקשה רש"י, שיש להקדים ולברך עליו, שהרי ברכתו 'בורא פרי העץ'. אלא בהכרח שדורמסקין פירושו מין עשב, ומדובר שנתבשל, שכן דרך בני אדם לבשלו, וברכתו 'שהכל', ולכן לא היה צריך להקדימו לפני הפרגיות. ובעוד דרך יש ליישב, שאף ששלקות ברכתם 'שהכל', מכל מקום לענין הקדימה עדיין יש להם מעלה כפי הסדר שהיה ראוי להקדימם לפני הבישול, ובכרוב הלא מבואר בגמרא (לעיל לח:) שהוא מהדברים שדרך בני אדם לאוכלו רק מבושל, ובעודו חי ברכתו 'שהכל', נמצא שזו ברכתו הראויה אף קודם הבישול, ואף לענין הקדימה אינו קודם לפרגיות.

שלא טעם טעם בשר

וכיון שלא טעם בשר מימיו **נעשה** הבשר **חביב** עליו יותר משאר המאכלים.

פרגיות

בשר עוף שקורין **פרדרי"א**[קסב].

זקנה אין כאן

הלא זקן **אני**, והיה **לו** [-לתלמיד המברך] **לשאלני על איזה** מהן [-מהמאכלים] **יברך, ולפטור** בכך מברכה את **שאר המינין** שהביאו[קסג].

מוסיף רש"י, **ודברים** הללו שהביאו לפניהם לאכול, **אינם באים ללפת את הפת**[קסד], **אלא שלא** מחמת הסעודה הן באין, **ואמרינן** לקמן (מא:), דמאכלים אלו **טעונין** ברכה **לפניהם, ואין הפת פוטרתן** מברכה[קסה].

דמברך סבר שלקות

התלמיד המברך סבר, שהשלקות **דכרוב ודורמסקין, 'שהכל'** היא **ברכתן, כפרגיות,** והטעם שברכת הפרגיות 'שהכל', **דעל דבר שאין גדולו מן הארץ, כגון בשר ביצים ודגים, תנא במתניתין** - שנינו במשנה (לקמן מ:) שברכתם **'שהכל'. וכיון דברכותיהם** של השלקות והפרגיות **שוות,** הדין הוא **שהחביב** מביניהם הוא **עדיף, ויש לברך** עליו, ולכן בירך על הפרגיות החביבות עליו.

ומלגלג סבר שלקות בורא פרי האדמה

שברכת 'בורא פרי האדמה' **היא ברכה חשובה לעצמה,** שתקנו אותה חכמים **לאכילת דברים חשובים,** ולכן היה לו [-למברך] **להקדימו** לברכת 'שהכל'. וכיון שהמברך הקדים ובירך על הפרגיות, לגלג עליו חבירו.

כרוב עדיף דזיין

דתניא בברייתא לקמן (מד:), **הכרוב** טוב **למזון** - לזון את האדם, **ותרדין** טובים **לרפואה.**

גרגלידי דלפתא

ראשי לפתות[קסו].

פרמינהו

מנושיי"ר בלע"ז. לשון **קניבת** [-חיתוך[קסז]] ירק.

פרימא זוטא

חיתוך דק, **גריעותא** [-גריעות] **היא** בירק, ולכן נשתנית הברכה על ידי חיתוך זה, וברכתו 'שהכל'[קסח].

מוסיף רש"י, וחילוק זה בין חיתוך דק לחיתוך עבה, **בשאכלו חי קאי** - מדובר באופן שאכל את הלפת חי[קסט].

אבי ספי

כאשר ישב התבשיל **על** מקום **שפיתת הקדירה** שבכירה[קע].

ועביד תוך תוך

כלומר, שהתבשיל **שלוק ונמחה מאד** בבישולו, וקול **רתיחתו נשמעת כמו** קול **'תוך תוך'**[קעא], שזהו סימן שנתבשל היטב.

מיא דסלקא

מי תבשיל של תרדין.

כסלקא

הם כמו התרדין עצמן **לענין ברכה,** שצריך לברך עליהם 'בורא פרי האדמה'[קעב].

דשיבתא

ירק **שנותנין** ממנו **מעט בקדרה** כדי **למתק בעלמא, ולא** כדי **לאכלו** עם התבשיל, אלא מוציאים אותו לאחר מכן[קעג]. והוא נקרא **אני"ט** בלע"ז[קעד].

למתוקי טעמא עביד

ולכן מברכין על מימי תבשילו של השֶׁבת **'בורא פרי האדמה',** ככל מי תבשיל של ירקות[קעה].

השבת אין בה

'אין בה' היינו **בבד** [-בעץ] **שלה.** כלומר, הבד של שבת של תרומה, **משנתנוה בקדרה והוציאוה,**

ציונים והערות

מה שאין כן בדורמסקין, אם נפרש כפירוש זה שהוא פרי, אם כן ברכתו הראויה בתחילה היא 'בורא פרי העץ', ואף עתה שנתבשל עדיין יש להקדימו בברכה. ולכן הקשה רש"י דווקא לפירוש זה, שהיה צריך להקדים את הדורמסקין [וצריך לומר, שהעשב שפירש בפירוש הראשון גם כן הדרך לאוכלו רק מבושל, ובעודו חי מברך עליו 'שהכל', ולכן לפירוש זה לא קשה]. אחרונים. והיפה עינים (ד"ה הנהו) יישב, שיש לבאר את דברי רש"י, שקושייתו על הפירוש השני היא רק בתחילת דבריו, וקושייתו היא שבהמשך הגמרא כתוב שהברכה היא 'בורא פרי האדמה', ולא 'בורא פרי העץ' [וכפי שהקשו התוספות (ד"ה דורמסקין) על פירוש זה]. ומה שהוסיף רש"י, 'והיאך קדם ובירך על הפרגיות' וכו', בזה חוזר רש"י לבאר את דברי הגמרא, ואינו מוסיף בקושיא על הפירוש השני [ותיבת 'והיאך' פירושו 'הלזה', כלומר התלמיד המברך, ולא לשון שאלה 'איך']. ובשלמה משנתו (ברש"י) תירץ, שלדעת רש"י שלקות של 'בורא פרי העץ' יורדים רק דרגה אחת בברכתם ל'בורא פרי האדמה' [ולא ל'שהכל'], ולכך גם כשהתבשלו הם קודמים לפרגיות. ומעין זה תירץ בראש יוסף (ד"ה הנהו). וראה בהערה לעיל תירוץ נוסף בשם חידושי הגר"י. קסב. **עוף** הקורא. לעזי רש"י. ורש"י בבבא מציעא (כד: ד"ה פרגיות) פירש, גוזלות. קסג. **כתב** המהרש"א (ח"א ברש"י), שלשון רש"י 'שהיה לו לשאלני על איזה מהן יברך לפטור שאר מינין', שייכת רק לפי מסקנת הגמרא, שלכולי עלמא מברך על השלקות 'שהכל', וכל המאכלים שהביאו לפניהם היתה ברכתם שוה, ויכול לברך על האחד ולפטור את השאר, ומחלוקת התלמידים היתה האם יברך על החביב או על הכרוב שהוא זן, ועל כך שייך לומר שהיה לו לשאול את בר קפרא על איזה מהם יברך ויפטור את השאר. אך לפי מה שסברה הגמרא בתחילה, שמחלוקת התלמידים היא מהי הברכה על שלקות, האם 'שהכל' או 'בורא פרי האדמה', לא שייך לומר לשון זו. שלפי דעת המברך, הברכה על השלקות היא 'שהכל', ונמצא שכל המאכלים שהיו לפניהם ברכתם שוה, והוא צריך לברך על החביב עליו, ולא שייך לשאול בזה מהו החביב, שיש לקבוע את החביב לפי מה שחביב למברך עצמו, ולא לפי מה שחביב לשומע [אמנם המאירי (לקמן מא. ד"ה מה) כתב, שכאשר יש בסעודה אדם חשוב יש לברך על החביב לו, אף שהוא רק שומע ולא מברך בעצמו. וכך הוא מפרש את דברי בר קפרא, שכיון שבר קפרא הוא אדם חשוב, צריך לילך אחר דעתו, ולברך על החביב עליו]. ולפי דעת המלגלג הברכה על שלקות היא 'בורא פרי האדמה', והיא אינה פוטרת את הפרגיות שברכתן 'שהכל'. והזרע יעקב (ברש"י) כתב, שיש לפרש את דברי רש"י גם לפי סברת הגמרא בתחילה, שהמברך סבר שיש לברך על השלקות 'שהכל', שכאשר ברכותיהם שוות יש לברך על החביב, ועדיין יש לשאול, כאשר יש דבר שבדרך כלל חביב עליו, ויש מאכל אחר שעתה הוא חביב עליו יותר, איזה מהם יקדים, האם את זה שתמיד חביב עליו, או את זה שחביב עליו עתה [ואכן נחלקו בזה הראשונים (רא"ש סי' כה, רמב"ם ברכות פ"ח הי"ג)]. ובר קפרא ידע שתמיד חביב בעיניו הכרוב, ורק עתה חביב בעיניו הפרגיות, ועל כך כעס ואמר שהיה לו לשאול על איזה מהם יברך, האם על החביב תמיד או על החביב עתה [וראה בצל"ח (ברש"י)]. ויש שתירצו, שבר קפרא היה סבור שברכת השלקות 'שהכל', אך מכל מקום הן חשובות יותר מהפרגיות [ראה רש"י לעיל (ד"ה דורמסקין) ובהערה שם], ולכך יש צד להקדימם גם לחביב, ואמנם להלכה סבר בר קפרא שחביב עדיף, אך אין זו סברא פשוטה, ולכך הקפיד בר קפרא על התלמיד שהכריע סברא זו מדעת עצמו ולא שאלו. קסד. **'ללפת** את הפת' היינו מאכלים שדרכם להאכל יחד עם הפת להטעימו, ולא באים לזון ולהשביע בפני עצמם. קסה. **מבואר** מדברי רש"י, שהמעשה היה בתוך סעודת פת. ובזמן הזה אנו נוהגים, שאם אוכלים בתוך הסעודה דברים הטעונים ברכה ראשונה, אין האחד מוציא את חברו. והטעם, משום שאין דרכנו להפסיק בתוך הסעודה מאכילת הפת, ואין בית הבליעה של האוכלים פנוי, ואין נותנים לב לשמוע ברכת המברך הבא להוציא אותם [כמו בגמרא לקמן (מג.) לגבי יין בתוך הסעודה, וכפירוש רש"י (שם ד"ה הואיל)]. תוספות הרא"ש (ד"ה נתן). והטעם שפירש רש"י שהמעשה היה בתוך סעודה, משום שהוא הולך כשיטתו, שפירש (לקמן מה: ד"ה מלוה) שאף בברכה ראשונה אין האחד מוציא את חבירו אלא בשלשה האוכלים פת שיש בהם תורת זימון, וכאן הלא אכלו דברים שאין מזמנים עליהם, והיה קשה לרש"י כיצד הוציא האחד את חבירו, ולכן פירש שהמעשה היה בתוך הסעודה, שמתוך שמצטרפים יחד לענין אכילת פת, יצטרפו אף לענין שאר אכילות. ואף במה שפירש רש"י שמברכים על דברים אלו בתוך הסעודה, כמו כל דבר שאינו בא ללפת את הפת, הוא הולך בשיטתו (לקמן מא: ד"ה שלא). אבל התוספות (שם ד"ה הלכתא) חלקו על רש"י בענין זה, וכתבו שאין צריך לברך על בשר בתוך הסעודה. ולכן לפי שיטתם בהכרח שהמעשה היה שלא בתוך הסעודה, ומה שהוציא האחד את חבירו הוא משום שמדובר בהסבו, כפי שהעמידו התוספות (ד"ה נתן), ומוכח מכאן שאם הסבו מוציא האחד את חבירו אף בדברים שאין בברכה אחרונה שלהם תורת זימון. וכך הוכיחו התוספות (לקמן מה. ד"ה אם) מהגמרא כאן, שלא כשיטת רש"י בענין זה. מרומי שדה (ברש"י) [וכעין זה כתבו בפני יהושע (בתוס' ד"ה נתן) וצל"ח (ברש"י)]. והקשה הזרע יעקב (ברש"י), מדוע פירש רש"י כן רק על דברי בר קפרא בכעסו, ולא בתחילת המעשה שנתן בר קפרא רשות לאחד מהם לברך. ותירץ, שבתחילת המעשה אפשר לומר שמדובר שלא בתוך הסעודה, ואכן אין האחד יכול להוציא חברו, ומה שנתן רשות בר קפרא לאחד מהם לברך הוא רק כדי לחדדם ולראות אם יאמרו לו שאין האחד יכול להוציא את חברו. וכאשר קפץ האחד ובירך ולגלג עליו חברו, וכעס בר קפרא על המלגלג, עדיין אפשר לפרש שהתלמיד לגלג על כך שהמברך לא ידע שאין האחד מוציא את חברו, ובר קפרא כעס עליו ואמר לו שאין מקום ללגלג, משום שאמנם היה ידוע למברך שבר קפרא רצה שהוא יוציא את המסובים, אך מכל מקום הוא לא עשה דבר שלא כדין ואין ללגלג עליו, שאף אם אינו יכול להוציא את חברו, מכל מקום אין ברכתו לבטלה אלא הועיל לפטור את עצמו. ורק כאשר הוסיף בר קפרא וכעס על המברך, אם חכמה אין כאן וכו', שהיה לו לשאול על מה יברך, מוכח שאכן יכול היה להוציא את המסובים, ובר קפרא כעס רק על סדר הקדימה בברכה, שהיה לו לשאול על כך, ואם כן בהכרח היה המעשה בתוך הסעודה. קסו. **ורש"י** בכתובות (סא. ד"ה גרגלידי) פירש, חתיכות דקות ועגולות. קסז. **רש"י** (שבת עג: ד"ה דקניב). קסח. **רש"י** לא ביאר מדוע זו גריעות. והשיטה מקובצת (ד"ה הני) ביאר, משום שנשתנית צורתו. וראה בדברי דוד (ד"ה אמר ר') שהאריך בביאור ענין זה. קסט. **הטור** (או"ח סי' רה) הביא מחלוקת בענין ברכת הלפת, שרבינו האי כתב, שלפת חי ברכתו 'שהכל', והמבושל ברכתו 'אדמה'. והגאונים כתבו להיפך. נמצא ששיטת רש"י אינה כרבינו האי, שהעמיד את הגמרא כאן בלפת חי, ומבואר שברכתו 'אדמה', לרב הונא בחתיכות גדולות, ולרב יהודה בכל האופנים. צל"ח (ברש"י). והמאירי (ד"ה לפתות) כתב בשם רש"י, שמדובר במבושל, ואילו חי ברכתו 'שהכל' אף בשלם. קע. **רש"י** בעירובין (כט. ד"ה אבי). קעא. **רש"י** בפסחים (עד. ד"ה רבי ישמעאל) כתב 'כשמרתיחין ומתבשלין בתוכו נשמע קול רתיחתן תוך תוך כקול הסיר' [ובגליון הש"ס ציין לשם]. וברש"י בעירובין (כט. ד"ה ועביד) כתב, 'שמבושל יפה ונצטמק כולו עד שהוא נימוח, וכשהוא רותח דומה כמשמיע קול זה תוך תוך'. קעב. **ראה** להלן (ד"ה למתוקי). קעג. **ראה** רש"י להלן (ד"ה השבת). קעד. **ורש"י** בעבודה זרה (ז: ד"ה השבת) פירש, ירק של תבלין. קעה. **שיטת** רש"י שעל מי בישול ירקות מברכים 'בורא פרי האדמה', וצדדי הספק בשבת כך הם, שאם הוא עשוי למתק את הקדירה אף בו נאמר שברכת מי תבשילו 'בורא פרי האדמה', אך אם אינו עשוי למתק אלא להעביר הזוהמה, אין מברכים על מי תבשילו 'בורא פרי האדמה'. אך השיטה מקובצת (ד"ה פשיטא) פירש, שעל כל מי בישול של ירקות מברכים 'שהכל', ומה שאמרה הגמרא 'מיא דכולהו שלקי ככולהו שלקי' הכוונה שאם בירך על הירק פוטר בברכתו את

אין בה שוב משום איסור תרומה, שהתרומה אסורה באכילה לזר, ואם נתערבה תרומה בחולין אף התערובת אסורה לזר, וזו לאחר שהוציאוה אם חזרה ונתערבה בקדירת חולין, התערובת מותרת[קיו], **משום דהוה ליה כעץ בעלמא** - משום שעל ידי הבישול בקדירה נעשה השבת כעץ שאינו אוכל, ועץ אין בו דין תרומה. והגמרא מדקדקת את לשון המשנה, **מדקתני** - ממה שכתוב לגבי שֶׁבת הלשון **'משנתנה טעם' שמע מינה** - מוכח מכך **דלטעמא עבידא** - שהשבת ניתנת בתבשיל כדי לתת בו טעם.

פת צנומה

פת **יבשה, שנתנה בקערה** כדי **לשרות** אותה. **וכן** מצינו בפסוק לשון זו על דבר יבש, בשיבולים היבשות שנראו לפרעה בחלומו, שנאמר (בראשית מא כג) **'צנומות דקות'**[קיז].

צריך שתכלה

צריך שתסתיים ברכת 'המוציא' באותה עת **עם פריסת הפרוסה מן הפת, והאי** - וזו הפת הצנומה **פרום ועומד הוא** - היא כבר פרוסה ועומדת[קיח].

אפרוסה (כליא[קיט])

כיון דאמרת - שאתה אומר שבאותה עת **עם פריסת הפרוסה** מן הפת **תכלה** הברכה, **מאי חשיבותא** - מהי החשיבות שיש לברכה בכך, **ומאי אהניתא** - ומה התועלת בדבר, ומדוע צריך לעשות כן, הלא הפת אינה שלמה כשמסתיימת הברכה.

לט:

אלא אמר רבא מברך ואחר כך בוצע

(וגומר) [גומר][קפ] לברך את כל הברכה, **ואחר כך מפריש את הפרוסה** מן הככר[קפא], **דכליא** - שבכך מסתיימת **הברכה אפת** [-על פת] **שלם**.

פתיתין ושלמין אמר רב הונא

אם רצה, מברך 'המוציא' **על הפתיתין** [-הפת הפרוסה], ופוטר בברכתו את הפת השלמה, ואינו צריך לברך דווקא על הפת השלמה[קפב]. **ואם הפתיתין** [-הפת הפרוסה] **גדולים יותר מן השלמין** [-הפת השלמה], **צריך לברך עליהן** - על הפת הפרוסה, מפני שיש בה מעלה של גדול[קפג].

ציונים והערות

מי בישולו, אף שברכת הירק אינה כברכת המים. ולפי דרך זו מוסיף השיטה מקובצת ומבאר בספק הגמרא לגבי שבת, שאם הוא עשוי למתק את הקדירה לא נאמר בו דין זה, ואין מי בישולו נפטרים בברכתו, שכיון שהוא ניתן כדי להמתיק את המים, על ידי כך הוא עצמו בטל ואין לברך עליו, ואף מי בישולו אינם נפטרים בברכתו, אך אם ניתן בתבשיל כדי להעביר הזוהמה אינו בטל, ובברכתו נפטרים אף מי בישולו. **קיו. על** פי רש"י בנדה (נא: ד"ה אין). **קיז. בלשון** ארמית 'צונמא' הוא סלע, שהוא קשה, וכך 'צנום' דומה בזה ללשון ארמית, שהוא יבש וקשה. רש"י (בראשית מא כג). וברש"י לא התפרש שמדובר בפרוסה, אמנם בדיבור הבא כתב שמדובר בפרוסה. וראה בפסקי רי"ד (ד"ה אמ') שמתוך שהיא יבשה, פותתים אותה ושופכים המרק עליה לשרותה. וראה עוד בהערה להלן בשם דברי דוד שעל ידי נתינתה לקערה היא נחשבת מפוררת. אמנם יש ראשונים שכתבו ש'צנומה' פירושו מפוררת [ראה ערוך (ערך צנם) ופסקי רי"ד (שם)]. וכן משמע לכאורה בשיטמ"ק (ד"ה אמר) בשם רש"י. **קיח. ברש"י** משמע, שאפילו אם נתנוה שלימה בתוך הקערה, מחמת שהיא מתרככת, היא נחשבת כפרוסה [כמבואר ברא"ש (סי' יט), שאם אוחז בחלק הקטן ואין הגדול עולה עמו, נחשב כפרוסה]. ע"פ דברי דוד (ד"ה פת). וכתב, שלולי דברי רש"י היה אפשר לפרש, שבעוד הפת בקערה היא עדיין שלמה, ורק כאשר אוחזה בידו היא נפרסת. אך בדברי רש"י מבואר לא כן, שהרי כתב שהיא פרוסה ועומדת. ולפי רש"י קשה לשון הגמרא, לגבי פת צנומה בקערה, 'דכי כליא ברכה אפרוסה קא כליא', שהרי לא רק כאשר כלתה הברכה היא פרוסה, אלא כבר מתחילה היא פרוסה [והרש"ש (ד"ה מאי) יישב, ש'כליא' פירושו כולה מתחילתה ועד סופה]. **קיט. צריך** לומר 'גמרה'. גליון. אמנם הרי"ף גרס 'כליא', וכתב בהגהות ר"י לנדא (ברש"י), שכן גירסת רש"י, ואין צריך להגהת הגליון. והרש"ש (ד"ה מאי) כתב, שיתכן שיש להפוך את הגירסא בגמרא, ולומר שלגבי פת צנומה כתוב 'גמרה', ופירושו אמר את כולה [שכך יש לפרש לשון 'גמר'], ולגבי בוצע עם הברכה כתוב 'כליא', כלומר מסתיימת הברכה. וגם לפי זה אין צריך להגיה ברש"י. **קפ. הגהות** הב"ח (אות א). **קפא. דקדק** רש"י ואמר שהוא 'מפריש את הפרוסה', ולא אמר שהוא חותך, משום שקודם הברכה צריך כבר לחתוך, ולהשאיר רק מעט מחובר, ולאחר הברכה מפריש את הפרוסה לגמרי, וכפי שכתבו התוספות (ד"ה והלכתא), שאם לא יעשה כן ויבוא לחתוך חיתוך גמור לאחר הברכה, הרי זה כהפסק בין ברכה לאכילה. שלמה משנתו (ברש"י). **קפב. ביאור** דברי רש"י, שרב הונא סובר שאין כלל מעלה בשלם לענין ברכה. וכתב הפני יהושע (ברש"י), שהיה מקום לבאר את דברי רש"י באופן אחר, שאכן יש מעלה בשלם לענין ברכה, אלא שאם האחד שלם והשני פרוס אך חביב עליו, מעלת החביב עדיפה על מעלת השלם ויברך על החביב. וכך יש לבאר את דבריו, שפירש 'אם רצה', כלומר, אם זו הפת שהוא רוצה עתה לאכול משום שהיא חביבה עליו [וכיוצא בזה מצינו בגמרא (לקמן מא.), שפירשו את דברי חכמים במשנה (שם מ:) שאמרו 'מברך על איזה מהן שירצה', שהכוונה שמברך על החביב]. אלא שיש להוכיח שאין זו כוונת רש"י, שהרי בהמשך דבריו כתב שאם הפתיתים גדולים יברך דווקא עליהם, ומשמע שאפילו כשאינם חביבים עליו, יברך עליהם מפני מעלת הגדול, ואם נאמר שכוונתו כפי שביארנו, יש להקשות מנין לרש"י דבר זה, הלא בדברי רב הונא יותר משמע שלא חילק בין גדולים לקטנים, וכיון שביאור דברי רב הונא הם שיברך על החביב, מנין לרש"י שאם הפתיתים גדולים יברך עליהם גם בלא מעלת החביב. וכך גם נפרש את האמור בהמשך הגמרא 'ירא שמים יוצא ידי שניהם', כלומר, כשיש לפניו שלמים ופתיתים, והפתיתים חביבים עליו, שלפי רב הונא יברך עליהם, ולפי רבי יוחנן יברך על השלמים, בזה ירא שמים יוצא ידי שניהם על ידי שיאחוז פרוסה בתוך שלמה. ומכך שרש"י לא פירש כן, בהכרח שלדעתו 'יברך על הפתיתים' אין הכוונה מפני החביבות, ואם כן מה שכתב רש"י 'אם רצה' היינו שרשאי לברך עליהם [ומדובר שאין אחד חביב מהשני], ונמצא שאין מעלה כלל בשלם, ומסיים רש"י שכאשר הפתיתים גדולים יברך עליהם מפני מעלת הגדול. וראה בהערה להלן את שאר דברי הפני יהושע. **קפג. התוספות** (ד"ה מברך) הקשו על דברי רש"י, הלא לפי רבי יוחנן החולק על רב הונא, מברך על השלמים אף אם הפתיתים גדולים יותר, משום שהוא סובר שמעלת השלם עדיפה על מעלת הגדול [ראה להלן], נמצא שרב הונא ורבי יוחנן חולקים בסברות הפוכות זה מזה, שבאופן שיש לפניו פתיתים גדולים ושלמים קטנים לפי רב הונא יברך דווקא על הפתיתים, משום שמעלת השלם אינה מעלה, ולפי רבי יוחנן יברך דווקא על השלמים, שמעלת השלם נחשבת מעלה, ואף היא עדיפה על מעלת הגדול. ולא מסתבר לומר כן, שהם חולקים בסברות הפוכות [כך מבארים הפני יהושע וצל"ח (בתוס') את קושיית התוספות. והזרע יעקב (ברש"י ובתוס') מיישב את שיטת רש"י, ומבאר את הטעם של רב הונא, לפי מה שפירש רש"י שאין כלל מעלה בשלם, משום שהוא סובר שיש לבצוע את הפת לפני שמסיים את הברכה, שאם יבצע לאחריה יש לחוש להפסק בין ברכה לאכילה. נמצא, שגם כאשר הוא מברך על השלם אין הוא נשאר שלם עד סוף הברכה, ואם כן אין בו כל מעלה, כפי שהקשה רבא (לעיל ע"א) על דברי רבי חייא מכח סברא זו. ומעתה אין סברותיהם של רב הונא ורבי יוחנן הפוכות, שגם רב הונא מודה שיש מעלה בשלם, אלא שהוא סובר שבאופן זה אינו נחשב שלם. ומוסיף (ד"ה ועפ"ז), שלפי פירוש זה בדברי רב הונא, יש להוכיח שהלכה כרבי יוחנן ולא כרב הונא, שכיון שכל טעמו של רב הונא משום שהוא סובר שצריך לבצוע קודם סיום הברכה, וכשיטת רבי חייא, והגמרא הלא פסקה להלכה כדברי רבא שמברך ואחר כך בוצע, אם כן ודאי אין הלכה כרב הונא אלא כרבי יוחנן החולק עליו. ואין צריך לומר כדברי התוספות בענין זה, שלמדו כן מהכלל שבמחלוקת רב ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן]. עוד הקשו התוספות על פירוש רש"י, מדוע שינתה הגמרא את לשונה, שכאן נקראת הפת הפרוסה 'פתיתין', ובהמשך לגבי חיטים ושעורים נקראת הפת הפרוסה 'פרוסה' [ויש ליישב, ש'פרוסה' משמעותו אף בקטן, ואילו 'פתיתין' משמעותו דווקא גדול, והוא שוה בגודלו לשלמים, שאם לא כן, אלא הפתיתים קטנים יותר מן השלמים, נמצא שיש בשלמים שתי מעלות, מעלת שלם ומעלת גדול, ובזה אף רב הונא מודה שיברך על השלמים, שאף שמעלת שלם אינה מעלה, מכל מקום מעלת הגדול נחשבת מעלה. מרומי שדה (ד"ה הביאו). וכתב הזרע יעקב (בתוס' בא"ד ועוד), שאין ליישב את קושיית התוספות שהלשון 'פרוסה' משמעותה קטן יותר, ובא לומר חידוש שאף קטנה של חיטים יש לברך עליה, שבהמשך הגמרא לגבי 'ירא שמים יוצא ידי שניהם' כתוב 'מניח פרוסה בתוך שלמה ובוצע', ושם הלא בהכרח מדובר בפרוסה גדולה יותר, שרק באופן זה סובר רב הונא שיברך דווקא על הפרוסה וצריך למצוא דרך לצאת ידי שניהם, אם כן מוכח ש'פרוסה' מתפרש גדולה יותר. אך יש ליישב באופן אחר, שכאשר אמרה הגמרא בפרוסה של חיטים ושלמה של שעורים שמברך על פרוסה של חיטים, לא כתוב הלשון 'מצוה' כלשונו של רבי יוחנן בפתיתים ושלמים, ויש לבאר, משום שאף שיש לברך על פרוסה של חיטים, מכל מקום עדיף יותר לברך על שתי הככרות יחד, שהרי בשעורים יש מעלה בכך שהיא שלמה. ואם כן אפשר לומר, שהלשון 'פרוסה' מתפרש גדולה יותר, ובא לומר חידוש, שאף אם יש בשל חיטים שתי מעלות, מעלת חיטים ומעלת גדול, עדיף לברך על שתי הככרות, משום שלשניה יש מעלת שלמה]. והביאו התוספות את פירוש רבינו תם, שרב הונא דיבר רק באופן שהפתיתים גדולים מן השלמים, ואמר רב הונא שמברך על איזה מהם שירצה, משום שלפתיתים יש את מעלת גדול ולשלמים יש את מעלת שלם, ומעלות אלו שוות הן. ורבי יוחנן חלק עליו, ואמר שמצוה לברך דווקא על השלמים, משום שמעלת השלם עדיפה על מעלת הגדול [ולפירוש זה מיושבות הקושיות, שהקושיא הראשונה שהקשו שסברותיהם הפוכות, היתה על מה שפירש רש"י שלפי רב הונא אם הפתיתים גדולים יברך דווקא עליהם, שאין מעלה לשלם אלא רק לגדול, ואילו לפירוש זה לפי רב הונא יכול לברך על מה שירצה, משום שיש לכל אחד מעלה, שלם וגדול, ואם כן אין סברותיהם הפוכות. והקושיא השניה שהקשו משינוי הלשון בגמרא 'פתיתין' ו'פרוסה', לפירוש זה יש לפרש, ש'פתיתין' פירושו פת פרוסה גדולה, שעליה דיבר רב הונא, ו'פרוסה' היא פת חתוכה שאינה גדולה]. והצל"ח (בתוס' שם) תמה על קושיות התוספות על רש"י, שמה שנקטו התוספות בקושייתם הראשונה כדבר פשוט שלפי רבי יוחנן יברך על השלמים אף אם הפתיתים גדולים יותר, יש מקום לומר לא כן, שלא אמר רבי יוחנן שיברך על השלמים באופן זה, ולא סבר שמעלת השלם עדיפה על מעלת הגדול, אלא שוות הן, ויברך על מה שירצה, ואם כן אין סברותיהם של רב הונא ורבי יוחנן הפוכות, כפי שהקשו על רש"י [והזרע יעקב (בתוס' בא"ד ושם) מבאר את דברי התוספות, שיש ללמוד כן מדברי רש"י (ד"ה יוצא), שפירש את האמור בהמשך הגמרא 'ירא שמים יוצא ידי שניהם', על מחלוקת רב הונא ורבי יוחנן, משמע שסבר שיש אופן שבו נחלקו לגמרי, שלפי רב הונא יברך דווקא על פתיתים ולפי רבי יוחנן יברך דווקא על שלמים, שאם לא כן אין צריך למצוא דרך לצאת ידי שניהם. ורב הונא לא אמר שיברך דווקא על פתיתים אלא כאשר הם גדולים יותר, אם כן בהכרח שרבי יוחנן חולק במקרה זה ואומר שיברך דווקא על שלמים]. ובקושייתם השניה משינוי הלשון בגמרא גם כן יש ליישב את שיטת רש"י, שכאן אמר לשון 'פתיתין' שמשמעותה גדולים, לחדש שאף אם הפתיתים גדולים סובר רבי יוחנן שמברך על שלמים, ולהלן בחיטים ושעורים אמר לשון 'פרוסה' שמשמעותה קטנה, לחדש שאף שהיא קטנה יברך עליה מפני מעלת חיטים על שעורים. ולכן פירש, ששתי הקושיות שהקשו תוספות על רש"י אינן אלא קושיא אחת, והיא בדרך 'ממה נפשך'. שאם רב הונא ורבי יוחנן נחלקו אף בפתיתים גדולים ושלמים קטנים, ואמר רבי יוחנן שמעלת השלם עדיפה על מעלת הגדול, נמצא שסברותיהם הפוכות, ואם לא נחלקו אלא בפתיתים קטנים, ואכן אין סברותיהם הפוכות, שרבי יוחנן לא אמר שמעלת השלם עדיפה על מעלת הגדול, קשה שינוי הלשון מהמשך הגמרא, כיון שכאן מדובר בפתיתים קטנים, ומעתה לא שייך ליישב את שינוי הלשון שכאן מדובר בגדולים ולהלן בקטנים. הפני יהושע (ברש"י) מבאר את ההכרח של רש"י שלא לפרש כרבינו תם, משום שהלשון 'פתיתין' משמעותה אף קטנים, שכן מצינו לגבי מנחות שאמר הכתוב (ויקרא ב ו) 'פתות אותה פתים', ושנינו בברייתא (לעיל לז:) שפותתן לכזית, ויש מי שסובר שאף טוחן אותן ומחזירן להיות סולת, ואם כן מה שאמר רב הונא מברך על הפתיתים אין הכוונה דווקא עליהם ולא על השלמים, שאין שום טעם להעדיף אותם מן השלמים, שאין להם שום מעלה, אלא הכוונה שיברך על מה שירצה.

כתנאי

הא דאמרת - דבר זה שאמרת, שאם היו לפניו

פת **פרוסה** של **חטין** ופת **שלמה** של **שעורין** כו' יברך על הפרוסה של חיטים, **תנאי היא** - הוא שנוי במחלוקת תנאים[קפד].

אבל נא חצי בצל גדול

ואף על פי שיש בו [-בחצי הבצל הגדול] **יותר** מבצל קטן **שלם**, אין תורמין ממנו[קפה].

ציונים והערות

ומזה הכריח רש"י שסובר רב הונא שאין שום מעלה לשלמים לענין ברכה, שאם תאמר שיש מעלה לשלמים, מדוע אינו מברך דווקא עליהם, הלא לפתיתים שכנגדם אין שום מעלה. וכיון שאין בשלמים כל מעלה, אם הפתיתים גדולים יותר יש לברך עליהם, שמעלת הגדול אנו יודעים מסברא. ועוד יש לפרש את ההכרח של רש"י שלא לפרש כפירוש רבינו תם, משום שבמסקנת הגמרא כתוב 'ירא שמים יוצא ידי שניהם', ומפרש רש"י (ד"ה יוצא), יוצא ידי שיטתם של רב הונא ורבי יוחנן, ולפי רבינו תם הלא הוא יכול לברך על השלם ובכך לצאת ידי שניהם, שגם רב הונא מודה שיכול לברך עליו אם ירצה. אלא בהכרח, שאם הפתיתים גדולים יותר סובר רב הונא שצריך לברך דווקא על הפתיתים ולא על השלמים, שאין כל מעלה בשלם, ועל אופן זה אמרה הגמרא 'ירא שמים יוצא ידי שניהן' [וכן כתבו הזרע יעקב והיגיעות מרדכי (כרש"י). ואכן כתבו התוספות (ד"ה מניח), שלפי פירוש רבינו תם יש לפרש באופן אחר את דברי הגמרא 'וירא שמים יוצא ידי שניהן', ראה להלן]. ובדברי דוד (ד"ה איתמר) הקשה על פירוש רש"י, כיצד אפשר לפרש תיבת 'מברך' שאמר רב הונא בשני אופנים, שיברך על מה שירצה [כשאין הפתיתים גדולים יותר], ושיברך על הפתיתים בדווקא [כאשר הם גדולים יותר]. ואין לומר שפירוש דברי רב הונא הוא באחד מן האופנים, ורש"י הוסיף שיש ללמוד מדבריו גם את האופן השני, שהרי אין ללמוד האחד מהשני, שממה שבשוים בגודלם יברך על מה שירצה אין ללמוד שאם האחד גדול יברך דווקא עליו, שאפשר לומר שמעלת הגדול אינה מעלה. וכן לאידך גיסא, ממה שאמר שאם הפתיתים גדולים יש לברך עליהם אין ללמוד שאם הם שוים בגודלם יברך על מה שירצה, שמנין לומר שמעלת השלם אינה מעלה. ועוד הקשה, כיצד אפשר לפרש כאן ש'מברך' הכוונה אם ירצה, ואילו בהמשך הגמרא לגבי פת חיטים ופת שעורים שכתוב אותו לשון ממש, מתפרש שמברך דווקא על פת חיטים [וראה בצל"ח (ד"ה אמר) שיישב קצת קושיא זו]. כתב הפני יהושע (לעיל ע"א בתוס' ד"ה פת), שמה שכתבו התוספות (שם) בדברי רב חייא בר אשי ורבי חייא, שאין לומר שמדובר שיש שלמה ופרוסה לפניו, משום שבאופן זה כולם מודים שיברך על השלמה, זה אינו אלא לפי פירושם שפירשו כאן שאף לפי רב הונא יש מעלה לשלם, ומה שאמר כאן רב הונא שיברך על מה שירצה הוא משום שלפתיתים יש מעלת גדול, ואילו שם בפת צנומה בקערה משמע שמדובר בקטנים שדרך לשרותן בקערה, ובזה כולם מודים שיברך על השלמה. אך לפי שיטת רש"י כאן שפירש שלפי רב הונא אין כלל מעלה לשלם, אם כן אפשר לפרש בדרך זו את דברי רב חייא בר אשי, שכיון שאין מעלה לשלם יכול לברך על פת צנומה בקערה, אף במקום שיש פת אחרת שלמה. ובפרט לפי גירסת הרי"ף והרא"ש (סי' יט), 'אמר רב חייא בר אשי אמר רב', שכיון שאמר רב חייא בר אשי את דבריו בשם רב, מיושב הדבר לומר שהוא הולך כשיטת רב הונא, שהרי רב הונא היה תלמידו של רב, ומסתבר שהוא הולך בשיטתו. **קפד. רש"י** לא פירש שמה שאמרה הגמרא 'כתנאי' הכוונה למחלוקת רב הונא ורבי יוחנן בפתיתים ושלמים, שמקרה זה דומה לבצל קטן שלם וחצי בצל גדול שנחלקו בו התנאים, שהרי לפי רב הונא יברך על איזה מהם שירצה [כאשר הם שוים בגודלם], שהוא סובר שאין כל מעלה לשלם, ועל כך לא שייך לומר 'כתנאי', שאין תנא האומר כך. תוספות (ד"ה ומר). והקשה בדברי דוד (ד"ה ועוד), אם אכן אין תנא הסובר כדברי רב הונא, היתה הגמרא צריכה להקשות עליו מכך, וזו קושיא גדולה יותר מהקושיא שדברי האמוראים תלויים במחלוקת תנאים, שהרי מוכח מדברי התנאים נגד דבריו. והפני יהושע (ברש"י) הקשה, הלא בדברי רב הונא פירש רש"י (ד"ה פתיתין), שאם הפתיתים גדולים יותר יברך דווקא עליהם, ואופן זה הוא דומה ממש לחצי בצל גדול ובצל קטן שלם, שלאחד יש את מעלת הגדול [כפירושו (ד"ה אבל) שהחצי גדול מן השלם הקטן], ולשני יש את מעלת השלם, ומדוע לא פירש שעל כך אמרה הגמרא 'כתנאי', שרב הונא שסבר שאין מעלה בשלם אלא רק בגדול, סובר כשיטת רבי יהודה שאמר שתורם חצי בצל גדול, ורבי יוחנן שאמר שמברך על השלם, סובר כשיטת תנא קמא שאמר שתורם בצל קטן שלם. ומתרץ, שדבר זה שפירש רש"י שרב הונא סובר שאם הפתיתים גדולים יותר יברך דווקא עליהם, זו הוספה שיש ללמוד מדברי רב הונא, אך הדבר אינו מפורש בדבריו. וכיון שרב הונא לא דיבר על כך במפורש, לא יתכן לפרש שעל כך אמרה הגמרא 'כתנאי'. והוסיף עוד טעם מדוע אין לפרש את מה שאמרה הגמרא 'כתנאי' על מחלוקת רב הונא ורבי יוחנן, שהרי שיטת רב הונא היא שאין כלל מעלה בשלם, ודבר זה לא אמר רב הונא אלא לענין ברכה, אך לענין הפרשת תרומה יתכן שיש מעלה בשלם, שהרי צריך להפריש מן היפה, ואין לדמות בדבר זה את המעלה לענין ברכה למעלה לענין הפרשת תרומה. ומכל מקום, עדיין אפשר לפרש שכוונת הגמרא שדברי רבי יוחנן במחלוקת זו עם רב הונא, הם שנויים במחלוקת תנאים. שאמנם בדברי רב הונא אפשר לחלק ולומר שהוא מודה לענין תרומה, אך רבי יוחנן שאמר לענין ברכה שיש לברך על השלם אף אם הפתיתים גדולים יותר, שמעלת השלם עדיפה על מעלת הגדול, אינו מתיישב עם דברי רבי יהודה שאמר במשנה שיש להפריש חצי בצל גדול ולא בצל קטן שלם, שמעלת הגדול עדיפה על מעלת השלם. אך אי אפשר לפרש כן, משום שלפי זה במסקנת הגמרא שהמשנה דיברה במקום שאין כהן, ואילו במקום שיש כהן כולם מודים שיש להפריש מן הגדול ולא מן השלם, יוצא שרבי יוחנן שאמר לענין ברכה שהשלם עדיף מן הגדול אינו מתיישב עם שני התנאים, שענין ברכה הוא דומה לתרומה במקום שיש כהן, שאין שם את הענין של משתמר. ואם כל מה שאמרה הגמרא 'כתנאי' אינו הולך אלא על דברי רבי יוחנן, מה הועילה הגמרא בתירוץ זה. אלא בהכרח אין לפרש כך את דברי הגמרא 'כתנאי'. והטעם שבאמת לא הקשתה הגמרא כן, משום שכאשר אומרת הגמרא 'כתנאי' יש בזה קושיא על האמורא שדבריו שנויים במחלוקת תנאים, אך כאן אין קושיא במה שנאמר שרבי יוחנן אינו מתיישב עם דברי רבי יהודה [כפי ההבנה בקושיא לפירוש זה, שרבי יוחנן אינו מתיישב עם רבי יהודה אך מתיישב עם חכמים], כיון שרבי יהודה הוא יחיד נגד רבים במשנה, ואין הלכה כמותו, ורבי יוחנן יסבור כחכמים. ולכן היה רש"י מוכרח לפרש שמה שאמרה הגמרא 'כתנאי' הולך על פרוסה של חיטים ושלמה של שעורים, שאמרנו שמברך על פרוסה של חיטים, והדבר אינו מתיישב עם דברי תנא קמא במשנה, שאמר שיש לתרום בצל קטן שלם, כלומר שמעלת השלם עדיפה על מעלת החשוב [שחצי הבצל הגדול חשוב הוא], ועל כך תירצה הגמרא שמדובר במקום שאין כהן וצריך לתרום דבר המתקיים, ובאמת במקום שיש כהן תורם מן החשוב אף שאינו שלם, שמעלת החשוב [גדול או חיטים] עדיפה על מעלת השלם. והרש"ש (בתוס' ד"ה ומר) כתב, שההכרח של רש"י שלא לפרש את דברי הגמרא 'כתנאי' על מחלוקת רב הונא ורבי יוחנן, הוא מלשון הגמרא על המחלוקת, 'מר סבר חשוב עדיף', ואם נפרש שהכוונה למחלוקת רב הונא ורבי יוחנן, הכוונה כאן לרב הונא הסובר שיש לברך על הגדול ולא על השלם, ויקשה הלשון 'חשוב עדיף', שמשמע חשוב עדיף משלם, אך יש מעלה לשלם, והלא רב הונא סובר שאין כלל מעלה בשלם, ולא שייך לומר על כך 'עדיף'. ולכן בהכרח הכוונה לדין פרוסה של חיטים ושלמה של שעורים, שדין זה נאמר לפי רבי יוחנן [לחדש שאף שהוא סובר שיש מעלה בשלם מכל מקום מעלת חיטים עדיפה], ובו יש לכל אחד מעלה, לפרוסה מעלת חיטים ולשלמה מעלת שלם [כשיטת רבי יוחנן שיש מעלה בשלם]. **קפה. התוספות** (ד"ה כתנאי) הקשו על פירוש רש"י, שמשמע בגמרא שחצי בצל גדול גודלו שוה לבצל קטן שלם, ונקרא גדול רק משום שכאשר היה שלם הוא היה גדול [המהרש"א (בתוס') מבאר, שמשמע כן מדברי הגמרא, שאמרה בדעת רבי יהודה שאמר שיתרום חצי בצל גדול, שהוא סובר שהחשוב עדיף, ולא אמרה שהגדול עדיף, מוכח שאינו גדול יותר. והפני יהושע (בתוס') ובהגהות הב"ח (אות ד) ביארו, שהמשמעות היא מלשון המשנה, שאמרה 'חצי', שהיה אפשר לומר 'גדול שאינו שלם', ומכך שנקטה 'חצי' משמע שהוא חצוי ושוה בגודלו לשלם הקטן, שמן הסתם כאשר אומרים גדול וקטן, הגדול הוא פי שנים מן הקטן, וחציו של הגדול שוה לקטן]. עוד הקשו על פירושו מדברי הגמרא, שאמרה שמקרה זה השנוי במשנה דומה למקרה של פרוסה של חיטים ושלמה של שעורים, ולפירוש רש"י קשה, מה הדמיון בין הענינים, הלא מעלת החיטים מהשעורים היא מפני חשיבותו ולא מפני גודלו, ומנין לגמרא שמי שסובר גדול עדיף יסבור גם שחשוב עדיף, וכן להפך [והמרומי שדה (ד"ה חצי) מיישב קושיא זו, שהרי בתרומה מצוה להפריש בעין יפה, כלומר בשיעור גדול, שכן קבעו חכמים שיעורים שונים בהפרשת תרומה לעין יפה בינונית ורעה, ולכן יש לבצל הגדול מעלה רבה ומצוה מן התורה, וכנגד מעלה זו יש לבצל הקטן את מעלת השלם, ובזה דומה מקרה זה לפת פרוסה של חיטים ופת שלמה של שעורים, שיש לפת החיטים מעלה מן התורה, שהקדים הפסוק חיטים לשעורים, כפי שפירשו התוספות (ד"ה אבל), וכנגדה לפת השעורים יש את מעלת השלם. וראה יישוב נוסף בשלמה משנתו (ברש"י)]. ופירשו התוספות, שאכן מדובר שהם שוים בגודלם, ומעלת חצי הבצל הגדול היא משום שהוא משובח יותר לאכילה. ולכן אומרת הגמרא שמקרה זה דומה למקרה של פרוסה של חיטים ושלמה של שעורים, שבשני המקרים יש לאחד מעלה בכך שהוא משובח יותר, ולשני יש מעלה שהוא שלם. והצל"ח (ד"ה כתנאי) מבאר ומיישב את שיטת רש"י, שאף הוא סובר כדברי התוספות, שחצי הבצל הגדול משובח יותר, ומכל מקום הוסיף רש"י שהוא גם גדול יותר. וההכרח להוסיף כן, משום שהוא מפרש בפת פרוסה של חיטים ופת שלמה של שעורים, שמה שאמרה הגמרא שמברך על פרוסה של חיטים אין הכוונה שדווקא עליה הוא מברך, אלא שאף עליה הוא יכול לברך אם ירצה, אף שהיא פרוסה, משום שמעלת החיטים שוה למעלת השלם, אך גם על שלמה של שעורים יכול לברך [ולמד כן משינוי הלשון, שרבי יוחנן אמר בפתיתים ושלמים 'מצוה מן המובחר', וכאן לא אמר לשון זו]. וקשה, כיצד אמרה הגמרא שדין זה תלוי במחלוקת התנאים לגבי בצל, הלא שם אין תנא הסובר שיברך על מה שירצה. ולכן צריך להוסיף ולפרש, שכיון שבפרוסה של חיטים ושלמה של שעורים אמרנו שמעלותיהן שוות ויברך על מה שירצה, ממילא יש ללמוד מכך שאם היתה הפרוסה של חיטים גדולה מן השלמה של שעורים, שמעתה יש לה שתי מעלות, שהיא של חיטים וגדולה, יש לברך עליה ולא על שלמה של שעורים שאין בה אלא מעלה אחת של שלם [שכיון ששתי המעלות שוות ויברך על מה שירצה, תבוא מעלת הגדול ותכריע, ויברך על הגדול]. ולכן פירש רש"י, שבמשנה זו של בצל מדובר באופן שחצי הבצל הוא גדול יותר, מלבד מה שהוא משובח יותר, וכך יש לפרש את דברי הגמרא, שמחלוקת התנאים במשנה לגבי בצל, האם יש לברך על חצי בצל גדול שיש בו שתי מעלות, שהוא גדול ומשובח, או על בצל קטן שלם, שיש בו רק את מעלת המשובח, כוללת בתוכה גם אופן זה של פרוסת חיטים שהיא גדולה ומשובחת, ושלמה של שעורים שאין בה אלא את מעלת השלם. וכך יוצא שדברי הגמרא לגבי פרוסת חיטים ושלמה של שעורים, שמהם למדנו שאם הפרוסה גדולה יותר יש לברך עליה, תלויים במחלוקת התנאים. והפני יהושע (ברש"י) גם כן מבאר את שיטת רש"י, שאף הוא סובר שחצי הבצל הגדול משובח לאכילה יותר מן הקטן, והוסיף רש"י ופירש שהוא גם גדול יותר מהבצל השלם, כדי לומר חידוש בדברי חכמים, שאף אם לחצי הבצל הגדול יש שתי מעלות, שהוא משובח יותר וגם גדול יותר, מכל מקום סוברים חכמים שיש לברך על הבצל הקטן שהוא שלם. וההכרח להוסיף חידוש זה בדברי חכמים, שאם לא כן יקשה, לפי מה שהגמרא מעמידה במסקנא את המשנה באופן שאין כהן מזומן לתת לו את התרומה לאלתר, מה באה משנה זו ללמדנו, הלא כבר שנינו דין זה במשנה שקודם לכן (תרומות פ"ב מ"ד) [שהביאה הגמרא להלן], שכל מקום שיש כהן תורם מן היפה, וכשאין שם כהן, לפי חכמים תורם מן המתקיים, ולפי רבי יהודה תורם מן היפה. ולכן פירש רש"י שהמשנה לגבי בצל באה ללמדנו חידוש נוסף, שאף אם יש לחצי הבצל את שתי המעלות יחד, גם שהוא משובח יותר, וגם שהוא גדול יותר, מכל מקום סוברים חכמים שמברך על השלם מפני שהוא מתקיים. ובביאורו זה מיישב הפני יהושע קושיא בדברי רש"י, שיש להקשות כיצד אמר רבי יהודה שיפריש חצי בצל גדול, הלא יש שיעור להפרשת תרומה [כפי ששנינו (תרומות פ"ד מ"ג), עין יפה אחד מארבעים, עין בינונית אחד מחמישים, עין רעה אחד משישים], וכאשר דנה המשנה האם יתן חצי בצל גדול או בצל קטן שלם בודאי יש גם בקטן כשיעור שהוא חייב להפריש, שאם לא כן ודאי אינו יכול להפריש אותו, ואם כן כיצד שייך לחייבו להפריש את חצי הבצל הגדול, שהוא גדול יותר לפי רש"י, ונמצא שנותן יותר משיעורו. אך לפי מה שפירש את דברי רש"י מיושב, שמה שאמר רבי יהודה שיתרום את חצי הבצל הגדול הוא משום שחצי הבצל משובח יותר, ולא משום שהוא גדול יותר, שמחמת גודלו אינו מחויב לתרום מכיון שגם בקטן יש שיעור תרומה [אכן בשלמה משנתו (ברש"י) כתב, שבאמת אינו מחויב לתת מהבצל הגדול יותר מכשיעור, אך דיברו בהווה, שהישראל רוצה ליתן חצי בצל זה לכהן, מפני שאינו מתקיים אצלו]. הזרע יעקב (ברש"י)

במקום שיש כהן

ונותנו לו - לכהן מיד[קפו].

יוצא ידי שניהן

ידי המחלוקת של רב הונא ורבי יוחנן, שנחלקו על מעלת השלם[קפז].

מניח פרוסה בתוך השלמה

ונמצאו שתיהן [-הפרוסה והשלמה] בידו בשעת הברכה, ולאחר הברכה בוצע, או משתיהן [הפרוסה והשלמה] או רק מן השלמה[קפח].

לחם עוני כתיב

ודרכו של עני באכילת פת פרוסה, משום שאין לו פת שלמה. לפיכך צריך האוכל מצה שיראה כמו שהוא בוצע מן הפרוסה[קפט].

אכולא שירותא

פרוסה גדולה שהיה די לו בה לכל הסעודה בשבת[קצ].

ריפתא דערובא

שערבו בו [-בפת זו] אתמול ערובי חצירות[קצא].

מ.

טול ברוך

הבוצע [-מי שבירך על הפת לכל המסובים], קודם שטעם מן הפרוסה שבצע, בצע חתיכה ממנה [-מן הפרוסה] והושיט למי שיושב אצלו[קצב], ואמר לו 'טול ותאכל מפרוסת הברכה'[קצג], אף על פי שסח הבוצע בינתים - בין הברכה לאכילה, אין צריך לחזור לברך על הפת. מבאר רש"י את החידוש, ואף על גב דשיחה הויא הפסקה - ששיחה נחשבת הפסק, כדאמרינן במנחות (לו.) שאם סח בין הנחת תפילין של יד להנחת תפילין של ראש, ונמצא ששח בין הברכה שבירך קודם הנחת תפילין של יד למצות הנחת תפילין של ראש, צריך לחזור ולברך על תפילין של ראש[קצד]. וכן במצות כסוי הדם, אם הפסיק בין הברכה למצוה צריך לחזור ולברך[קצה]. מכל מקום, הך שיחה - שיחה זו היא צורך הברכה, ולכן לא מפסקא - אינה נחשבת הפסק, ואינו צריך לחזור ולברך[קצו].

הביאו מלח

נמי - גם כן אין צריך לחזור ולברך, שאף שיחה זו שאומר 'הביאו מלח' נחשבת צורך הברכה,

ציונים והערות

גם כן מפרש שרש"י מודה שהגדול משובח מן הקטן, ומבאר את ההכרח של רש"י להוסיף שהוא גם גדול יותר, מלשון המשנה שכתוב 'אבל לא חצי בצל גדול', שהיה יכול לומר 'ולא חצי בצל גדול', ותיבת 'אבל' מיותרת, משמע שבא להוסיף חידוש, שאף אם חצי הבצל מלבד מה שהוא משובח יותר הוא גם גדול יותר, מכל מקום יש לתרום מן הבצל הקטן השלם. ולכן כתב רש"י 'ואף על פי שיש בו יותר מקטן שלם', והוסיף וי"ו בתחילת דבריו, ולא כתב 'אף על פי' וכו', שבא לומר שלא זו המעלה העיקרית של חצי הבצל הגדול, אלא גם זו יש בו, וכפי הדיוק מלשון המשנה. יש להקשות לשיטת רש"י, שאם כן למסקנת הגמרא שכולם מודים שכאשר יש שם כהן מפריש חצי בצל גדול, כלומר שהגדול עדיף מן השלם, נמצא שאינו מתיישב עם דברי רבי יוחנן שאמר שמברך על השלם ולא על הגדול. וצריך לחלק בין תרומה לברכה, שלענין ברכה יש מעלה יותר בשלם משום כבוד הברכה, ואילו לענין תרומה יש מעלה רבה יותר לגדול, כדי שיהיה לכהן יותר. תוספות (ד"ה כל), על פי רש"ש (בתוס'). לפי דברי רש"י שמעלת חצי הבצל הגדול מפני גדלותו ולא מפני שהוא משובח יותר [כפי פשטות דבריו, ולא כפי שביארו האחרונים בדבריו, ראה לעיל], היה מקום לפרש שמעלת חיטים על שעורים אינה כפי שפירשו התוספות (ד"ה אבל) משום שהכתוב הקדים חיטים לשעורים, אלא מפני שחיטים משובחים יותר משעורים. שהרי הגמרא תולה נידון חיטים ושעורים במחלוקת התנאים לגבי בצל, ואם כן יש לומר שרק לשיטת תוספות שחלקו על רש"י וסברו שמעלת חצי בצל גדול משום שהוא משובח יותר, ומעלת המשובח לענין תרומה מפורשת בכתוב (במדבר יח לב) 'בהרימכם את חלבו ממנו', שממנו למדו שמצוה להפריש תרומה מן המשובח, כפי שהביאו התוספות (ד"ה ומר), ואם כן מסתבר שאף במעלת החיטים מדובר במעלה הנלמדת מן הכתוב, ולכן פירשו שמעלתם מפני הקדמת הכתוב. אך לשיטת רש"י הסובר שמעלת חצי בצל גדול מפני גדלותו, שזו מעלה שאינה מפורשת בכתוב לענין תרומה, יש מקום לפרש שאף מעלת חיטים על שעורים אינה מהקדמת הכתוב אלא מחמת שהחיטים משובחים יותר. אך אי אפשר לומר כך, שהרי מעלה זו של פת משובחת אינה עדיפה על מעלת השלם, אלא אדרבה מעלת השלם עדיפה עליה, כמבואר בתוספתא (פ"ד ה"א), ובחיטים ושעורים מבואר שמעלת החיטים עדיפה על מעלת השלם, שהרי מברך על פרוסה של חיטים ולא על שלמה של שעורים, אם כן בהכרח שיש מעלה אחרת לחיטים, ממה שהקדימן הכתוב לשעורים. תוספות (ד"ה כתנאי), על פי פני יהושע (בתוס' בא"ד ועוד). קפו. ובמקום זה שיש כהן תורם מן היפה אף אם אינו משתמר, שמא הכהן יאכלם מיד. רש"י (מנחות נה. ד"ה תורם). קפז. כתבו התוספות (ד"ה מניח), שכך מפרש רש"י על פי שיטתו [לעיל] שלפי רב הונא אין כל מעלה לשלם, ויברך על מה שירצה, ואם הפתיתים גדולים יותר יברך עליהם משום שיש להם מעלת גדול, ולשלמים אין כל מעלה. ונמצא שיש מחלוקת בין רב הונא לרבי יוחנן באופן שהפתיתים גדולים יותר מהשלמים, האם יברך דווקא על השלם או דווקא על הגדול, ועל כך שייך לחפש דרך שיצא ידי שניהן [וצריך לומר שהלשון 'פרוסה' פירושו גם כשהיא גדולה, שהרי על אופן זה של פתיתים גדולים אמרה הגמרא 'מניח פרוסה' וכו'. צל"ח (בתוס')]. אך לפי פירוש רבינו תם [לעיל] שגם לפי רב הונא יש מעלה לשלמים, וכאשר יש לפתיתים מעלת גדול יברך על מה שירצה, ששתי המעלות שוות הן, אם כן לא נחלקו רב הונא ורבי יוחנן האם יברך

דווקא על זה או דווקא על זה, אלא לרב הונא יברך על מה שירצה, ולא שייך לומר על כך 'ירא שמים יוצא ידי שניהם', שודאי יוצא אם יעשה כדברי רבי יוחנן, שגם לפי רב הונא אינו חייב לברך דווקא על הפתיתים, אלא גם על השלמה יכול לברך. ולכן לפי פירושו צריך לומר ש'יוצא ידי שניהם' הכוונה בפרוסה של חיטים ושלמה של שעורים, שאף שאמרנו שמברך על של חיטים, מכל מקום ירא שמים יאחוז את שתי הככרות, וכך הוא מברך גם על של שעורים. והרא"ש (סי' כא) מוסיף, שברי"ף כתוב 'שתיהן' [בתי"ו, לשון נקבה] ולא 'שניהן' [בנו"ן, לשון זכר], ומשמע כפירוש זה שהכוונה שתי הלחמים [שמצינו 'לחם' בלשון נקבה, ככתוב (בראשית מט כ) 'שמנה לחמו'. מעדני יום טוב (אות ג)], ולא כפירוש רש"י שהכוונה לשני האמוראים. ומה שכתוב 'ששמת שלום בין התלמידים', הכוונה לפי מה שתלתה הגמרא דין זה במחלוקת תנאים. קפח. שכיון שמניח את הפרוסה בתוך השלמה, הוא נראה כמי שבוצע גם על הפרוסה, וכך הוא יוצא ידי שניהן. אך לא יבצע רק את הפרוסה, משום שהשלמה היא העיקר, שכן משמע הלשון 'פרוסה בתוך השלמה'. תוספות (ד"ה מניח) [ולכאורה טעם הדבר שהשלמה העיקר, מפני שעיקר ההלכה כרבי יוחנן, כמו שכתבו תוספות (ד"ה מברך), אלא שירא שמים יוצא גם שיטת רב הונא אף שאינו מעיקר הדין]. כתב הרא"ש (סי' כא), שנראה כדברי רש"י בתחילה, שצריך לבצוע משתיהן ולא רק מן השלמה, שכן בלשון זו שאמרה הגמרא 'מניח פרוסה בתוך השלמה ובוצע', אמרה גם בהמשך לגבי פסח, ושם ודאי פירושו שיבצע משניהם, שהרי נתנה הגמרא טעם לדבר שכן דרכו של עני לבצוע, ודרכו של העני לבצוע את הפרוסה, ומסתבר שגם כשאמרה הגמרא כאן לשון זו הכוונה היא כן. והמעדני יום טוב (אות ד) כתב, שרש"י (ד"ה לחם) הלא פירש לגבי פסח, שצריך שיראה כמו שהוא פורס מן הפרוסה, ומשמע שאין צריך שיבצע ממש. ואם כן לשיטתו אפשר לומר גם בפתיתים ושלמים שאמרה הגמרא בלשון זו, שפירושו רק שיראה כמו שבוצע מן הפרוסה, ואין צריך באמת לבצוע ממנה אלא רק מן השלמה. האמרי נועם (ד"ה ר' זירא) מפרש את דברי רש"י, שהרי בשבת הוא פורס משתי הככרות [שכך הוא מפרש שם את דברי הגמרא 'בצע אכולא שירותא', כפירוש הרשב"א (ד"ה רבי) ולא כפירוש רש"י (ד"ה אכולא), ראה להלן], ובפסח הוא פורס מן הפרוסה משום 'לחם עוני' [כמבואר בהמשך הגמרא, על פי דבריו (בתוס' ד"ה הכל), שמברך רק על הפרוסה], וכאן בא לומר שבחול אינו נוהג כן, אלא פורס משתיהן או מן השלמה, אך לא מן הפרוסה. קפט. ויברך עליה 'על אכילת מצה'. אך צריך להביא עם הפרוסה עוד שתי ככרות שלמות, משום ברכת 'המוציא', שהרי בכל יום טוב צריך לברך 'המוציא' על שתי ככרות משום 'לחם משנה', ויבצע אחת מהן. רש"י בפסחים (קטז. ד"ה אף - הראשון). קצ. שזהו כבוד השבת, שמראה חביבות הסעודה, שמתחזק לאכול הרבה. רש"י בשבת (קיז: ד"ה בלע). הרשב"א (ד"ה רבי) הקשה על פירוש רש"י מלשון הגמרא 'בצע אכולא שירותא', ולפירושו היה ראוי לכתוב 'בצע כולא שירותא' [בלי אל"ף. כלומר, במקום בצע על כל הסעודה, צריך היה לומר בצע את כל הסעודה, את כל הפת שיאכל בה. ש'בצע' הוא לשון חיתוך ושבירה, וכאשר אומר 'בצע אכולא שירותא' משמע שמתוך הפת הנצרכת לו לסעודה חתך לעצמו ושייר מעט, וזה הלא אינו נכון, שהרי לפירוש רש"י הוא פרס לעצמו את כל מה שהוא צריך לסעודה. אמרי נועם (ד"ה ר' זירא)]. ועוד הקשה, שלפירושו לא מובנת קושיית הגמרא שנראה הדבר כרעבתנות, הלא מבואר בגמרא (לקמן

מו.), שאדרבה, מוטב שיבצע בעל הבית בעצמו על הפת, כדי שיבצע בעין יפה [וכך היו רגילים בזמנם לעשות, שפורס בתחילת הסעודה כל הפת שהוא צריך לסעודה. אמרי נועם (שם). ויש ליישב שיטת רש"י, שדייק בלשונו ואמר 'שהיה די לו', כלומר לבוצע עצמו, ומה שאמרו שיבצע בעין יפה הוא רק כאשר בוצע לשאר המסובין, שאינו נראה כרעבתנות אלא כאשר בוצע לעצמו כל מה שהוא צריך לסעודה. שלמה משנתו (ברש"י)]. ועוד הקשה, שמן הסתם מדובר כאן באותו ענין שאמרה הגמרא קודם לכן, שצריך לבצוע על שתי ככרות, ולפירוש רש"י אין מדובר בענין זה כלל. ולכן פירש, שבצע את כל הככרות שהונחו לפניו. קצא. שפעמים היה העירוב בביתם, ופעמים בבית שאר בני אדם [ולכן כתוב 'כי מיקלע להו', כלומר כאשר מזדמן להם]. רש"י (שבת קיז: ד"ה כי). עירוב זה נעשה בערב שבת, ומשמע ברש"י שכיון שנכנסה שבת מותר כבר לאכול את העירוב. וכן מבואר ברמב"ם (עירובין פ"א הכ"א), וכן כתב הרמ"א (או"ח סי' שסח ס"ה) בפירוש. אך לדעת הרא"ה (ד"ה רב), אם אוכל מן העירוב באותה שבת בטל העירוב, ולכן כתב שאם מדובר בעירוב חצרות, צריך לומר שמדובר בשבת אחרת, ואם מדובר בעירוב תחומין, מדובר אף באותה שבת, שכל שהיה העירוב קיים בכניסת השבת הוא מועיל, ובשבת יכול לאוכלו. ורש"י פירש דוקא עירובי חצרות, ולא שיתופי מבואות או עירובי תחומין, משום שרק בעירובי חצרות צריך דווקא פת ודווקא כיכר שלמה, כמבואר בגמרא (עירובין פא.). שלמה משנתו (ברש"י). קצב. מבואר ברש"י, שלאחר שהבוצע בצע פרוסה מהפת השלמה, יחלק מפרוסה זו לכל המסובים, ולא יתן להם מהלחם הנשאר. וכן כתב מהרי"ל (הלכות סעודה סק"ג) להלכה, והובא ברמ"א (או"ח סי' קסז ס"א) ובאחרונים (שם). קצג. רש"י כתב זאת כדי לבאר את הלשון 'טול ברוך', וצריך לומר 'בָּרוּךְ' בקמ"ץ. שלמה משנתו (ד"ה טול). וראה עוד בהערה בסמוך בענין זה. קצד. שיטת רש"י (מנחות שם ד"ה לא), שמלכתחילה מברך רק ברכה אחת קודם הנחת תפילין של יד, וברכתו מועילה גם לתפילין של ראש, אך אם הפסיק בדיבור בין תפילין של יד לתפילין של ראש, נמצא שהפסיק בין הברכה למצוה, ולכן צריך לחזור ולברך ברכה שניה על של ראש. ומדין זה הוכיח רש"י, שדיבור נחשב הפסק, ואף בברכות הנהנין אם שח בין ברכה ראשונה לאכילה צריך לחזור ולברך. וכיוצא בזה לשיטת התוספות (שם ד"ה לא), שכתבו שמלכתחילה מברך ברכה אחת על של יד וברכה אחת על של ראש, אך הברכה שמברך קודם תפילין של יד עולה גם על תפילין של ראש, ולכך אם שח בינתיים, מברך בהנחת תפילין של ראש שתי ברכות [מלבד הברכה שבירך על של יד], משום שהדיבור נחשב הפסק. קצה. ראה רשב"א (חולין פו: ד"ה מודה). קצו. כתב הבית יוסף (או"ח סי' קסז ד"ה ויאכל), נראה מדברי רש"י [כאן ובהמשך דבריו (ד"ה הביאו)], ששיחה שהיא לצורך אכילת פרוסה הראשונה שבירך עליה, אינה נחשבת הפסק, ואינו חוזר ומברך, אך שיחה שהיא לצורך שאר הסעודה ולא לצורך פרוסה הראשונה, נחשבת הפסק וחוזר ומברך. ומה שאמר רב ששת שאף אם אמר 'גביל לתורי' אינו נחשב הפסק ואינו חוזר ומברך, הוא משום שגם שיחה זו היא לצורך פרוסה הראשונה, שהרי אסור לאוכלה לפני שמאכיל לבהמתו [שאף טעימה אסורה קודם שמאכיל לבהמתו, ראה להלן]. וכתב עוד, שכך נראה דעת התוספות (ד"ה הבא), שמשמע בדבריהם שכאשר אוכל פת המשובחת שאינו צריך לטובלה במלח, אם אמר בין ברכה לאכילה 'הביאו מלח' נחשב הדבר להפסק וצריך לחזור ולברך, משום שאינו צריך את המלח לפרוסה

שצריך שתהא פרוסה של ברכה - הפרוסה שבירך עליה נאכלת בטעם, ולכן צריך מלח כדי לטבול בו את הפרוסה[קצז].

גביל לתורי

אמר לשמש גביל [-לוש] **את המורסן**[קצח] במים, לצורך מאכל **השוורים**.

ובצע לא לסדיא

כלומר, בצע את הפת מיד[קצט], **ולא** המתין למלח ולפתן להטעים בהם את פרוסת המוציא.

בשש

'בשש' פירושו **עכוב, כמו** שנאמר בשירת דבורה לאחר שסיסרא וחילותיו נפלו ביד ישראל (שופטים ה כח), 'בעד החלון נשקפה ותייבב אם סיסרא בעד האשנב, מדוע **בושש רכבו** לבוא, מדוע אחרו פעמי מרכבותיו'[ר]. ואם כן, מה שענה להם רבא בר שמואל 'לית דין צריך בשש', ביאורו 'אין פת זו צריכה עיכוב'. **כלומר, פת** נקיה **היא** זו, ולכן **אין צריכה לפתן**, שרק פת שאינה נקיה צריכה לפתן[רא].

אין מי רגלים כלים

מי רגלים אינם כלים מן הגוף בעמידה, **אלא בישיבה, לפי** שכשהוא עומד והקלוח של מי רגלים קרוב לפסוק, הוא דואג שלא יפלו **נצוצות** על רגליו[רב], **ומפסיק** בטרם יכלו מי הרגלים.

אסכרה

בו"ן מלאנ"טי[רג].

המקפה אכילתו במים

השותה מים הרבה **לאחר אכילתו, עד שאכילתו צפה במים** בתוך מעיו.

מבאר רש"י את הלשון 'המקפה', שכן את הפסוק (מלכים ב' ו ו) **'ויצף הברזל'**[רד] **מתרגמינן** - אנו מתרגמים **'וקפא פרזלא'**, ויש ללמוד מכך ש'קפא' הוא לשון הצפה.

מונע אסכרה

שהחולי של אסכרה **בא מחמת עצור** [-עצירת] **בני מעיים**[רה], ואילו **העדשים** טבעם שהם **משלשלים**, וכך הם מונעים את האסכרה.

קצח

רבותינו מפרשים, שהקצח הוא הנקרא **נייל"א בלע"ז**[רו].

אבל אני שמעתי, שהוא **מין זרעים שזורעין אותו בארץ ישמעאל.**

למזרח גורנו

הישן לצד מזרח מקום אסיפתו **של הקצח**, דמו בראשו[רז], משום שרוח **מערבית** [-הבאה מצד מערב לכיוון מזרח] רוח לחה **ומתונתא**[רח] **היא**, והיא עוברת תחילה במקום אסיפת הקצח ומקבלת את ריחו, ולאחר מכן ממשיכה למזרח למקום שישן בו האדם, **ומכנסת** את **הריח** של הקצח **בתוך הגוף** של הישן.

הא בריחו הא בטעמו

הריח של הקצח קשה לגוף האדם, **והטעם** של הקצח **טוב** לגוף האדם.

מדבקא ליה

מדבקת את הקצח **בריפתא** - בפת, **עד שקלט הטעם** בפת.

ומקלפא ליה

מקלפת מן הפת את הקצח, **בשביל** [-מפני] **הריח** שהוא קשה לגוף.

כל יום ויום

בשבת יש לברך **מעין** - מעניין **השבת**, **וביום טוב** יש לברך **מעין** - מעניין **היום טוב** על פי המאורע שלו[רט], ובחול יברך ברכה של חולו[רי].

כלי מלא

אדם שהוא כבר **חכם**.

אם שמוע

אם הורגלת לשמוע **פעם אחת, סופך שתטה אוזן** גם **בפעם אחרת**[ריא].

אם תשמע בישן

ששנית ושלשת - שחזרת פעמיים ושלש על **מה** ששמעת בלימודך **אשתקד**[ריב] [-בשנה שעברה[ריג]].

דעיקר אילן ארעא היא

דעיקר כל **הפירות** הגדלים על האילן **היא הארץ**, **והכל גדל הימנה** [-מכחה].

יבש המעין ונקצץ האילן

היה לו שדה **בית השלחין**[ריד] **ובו מעין שהוא** משקהו ממנו, **וקצר בכורים ממנו**, **ואחר כך** - לאחר שהפריש את הביכורים **יבש המעין** שבשדה[רטו], **וכן** אם היה לו **שדה האילן** - שדה ובו אילן, **וקצץ בכורים ממנו** - מן האילן, **ואחר כך** - לאחר שהפריש את הביכורים **נקצץ האילן** שבשדה[רטז].

ציונים והערות

הראשונה שבירך עליה, ואף אם צריך את המלח לשאר סעודתו, משום שדווקא דיבור שהוא צורך פרוסה הראשונה שבירך עליה אינו נחשב הפסק. אולם הרמב"ם (ברכות פ"א ה"ח) כתב, שאם אמר בין ברכה לאכילה 'תנו לפלוני לאכול' אינו חוזר ומברך, משום שהוא צורך הסעודה. מבואר מדבריו, שכל דיבור שהוא לצורך הסעודה אינו נחשב הפסק, אף שאינו לצורך פרוסה הראשונה שבירך עליה, שלא אמר 'תנו מפרוסת המוציא', אלא 'תנו לאכול', ואף זו אינה הפסקה. וכתב הב"ח (או"ח סי' קסז ס"ח), שיש לתלות מחלוקת זו בגירסאות בגמרא 'טול ברוך' [בבי"ת] או 'טול כרוך' [בכ"ף], שלפי גירסת רש"י 'ברוך' [כלומר, טול מפרוסת הברכה], מדובר דווקא בפרוסת הברכה, ויש לומר שדווקא באופן זה אינו הפסק, אך שיחה שהיא לצורך שאר הסעודה נחשבת הפסק, ואילו לפי גירסת הרי"ף 'כרוך' [כלומר, טול פת ואכול], מדובר בכל צורך הסעודה, ואף היא אינה נחשבת הפסק. והרמב"ם שסבר שאמירת 'תנו לפלוני לאכול' אינה נחשבת הפסק, גרס כרי"ף [אמנם ראה במרדכי (רמז קל) שגרס כרי"ף ופירש כרש"י]. והט"ז (שם סק"ז) הוכיח כשיטת הרמב"ם מדברי רב ששת בהמשך הגמרא, שאמירת 'גביל לתורי' אינה הפסק משום שהיא צורך אכילה, שאסור לאכול בעצמו קודם שיאכיל לבהמתו, ולדעת הט"ז שאין איסור לאכול קודם שמאכיל לבהמתו אלא באכילת סעודה ולא בטעימה בלבד [עיין שם ראייתו, ולא כפי שכתב הבית יוסף שהאיסור הוא גם בטעימה בלבד], אם כן מוכח שאף דיבור שאינו לצורך אכילת פרוסת המוציא אלא לצורך אכילת כל הסעודה, אינו נחשב הפסק, שהרי מפרוסת המוציא הוא יכול לאכול אף בלי שישיח לצורך אכילת בהמתו. ובחידושי הרא"ה (ד"ה אמר וד"ה ור' יוחנן) פירש, שבדבר זה נחלקו רב ורבי יוחנן בגמרא, שרב שאמר ש'הביאו מלח הביאו לפתן' נחשב הפסק, משום שהוא סובר שדבר שהוא צורך סעודה ולא צורך ברכה נחשב הפסק, ורבי יוחנן שאמר ש'הביאו מלח הביאו לפתן' אינו נחשב הפסק, משום שהוא סובר שדבר שהוא צורך הסעודה אינו נחשב הפסק, וכולם מודים שדיבור זה הוא צורך סעודה ולא צורך ברכה [אמנם רש"י (ד"ה הביאו) פירש, שרבי יוחנן סובר שצריך לאכול את פרוסת הברכה בטעם, ואם כן זהו צורך הברכה]. הקשה הפני יהושע (ברש"י) על שיטת רש"י, מדוע נחשב דבר זה שהוא נותן לחבירו מפרוסת המוציא צורך הברכה, הלא אדרבה צורך הברכה שיאכל המברך עצמו לאלתר ולא יפסיק. ותירץ, שכיון שחבירו יצא בברכתו, יש לחוש שאם ישהה עד שיתן לו לאכול מפרוסת המוציא, שמא ישכח אחר כך לתת לו, ויצטרך חבירו לברך שנית, ולכן גם נתינה זו נחשבת צורך הברכה, שבכלל הברכה גם אכילת חבירו שיצא ידי חובה בברכתו. ובחדש האביב (ברש"י) תירץ, שכיון שאף חבירו יצא בברכתו, יש בדבר חיבוב מצות הברכה שהחבר יבצע על פרוסת הברכה ולא על פרוסה אחרת. **קצז. רש"י** מפרש כשיטתו, שרק שיחה שהיא לצורך הברכה אינה הפסק [ראה לעיל]. אולם הרא"ה (ד"ה ור' יוחנן) פירש, שהמלח הוא צורך אכילה, ואף צורך אכילה שאינו שייך לברכה אינו הפסק [כשיטתו לעיל]. **קצח. הקליפה** העליונה שמוציאים מחיטים הכתושים במכתשת. רשב"ם (ב"ב לג: ד"ה מורסן). **קצט. 'להדיא'** תרגומו 'בפירוש' או 'בגלוי'. וכאן תיבת 'להדיא' אינה כפשוטה והיא לשון מושאלת, לכך כתב רש"י 'כלומר'. **ר. הרא"ש** (סי' כג) ותלמידי רבינו יונה (ד"ה לית) הביאו על כך את הפסוק (שמות לב א) 'וירא העם כי בושש משה לרדת מן ההר', שהוא גם כן לשון עיכוב. ויש להקשות על רש"י, מדוע לא הביא פסוק זה שהוא מן התורה, אלא הביא פסוק מן הנביאים. מעדני יום טוב (סי' כג אות ח). ויש לתרץ, שבפסוק 'כי בושש משה' פירשה הגמרא (שבת פט.) פירוש אחר, ולא מלשון עיכוב. וביאר המהרש"א (ח"א שם ד"ה אלא), שההכרח לפרש כן, משום שלא פירש הכתוב במה ראו ישראל שהתעכב משה באותו יום יותר משאר הימים. שלמה משנתו (ברש"י). **רא. הרא"ש** ותלמידי רבינו יונה (שם) הביאו פירוש נוסף, ש'בשש' הוא לשון לפתן, שכן מצינו בפסוק (איוב ו ו) 'היאכל תפל מבלי מלח', ותרגומו 'כמה דלא מתאכל בשש מדלית מלחא', וכך אמר רבא בר שמואל, אין פת זו צריכה לפתן. וכן פירש הערוך (ערך בשש). **רב. כלומר**, שלא ינתזו מהקרקע על רגליו. **רג. חולי** הגרון המחנק. לעזי רש"י. ראה בהערה להלן (בד"ה מונע). **רד. בני** הנביאים שהיו עם אלישע הלכו לחטוב עצים ליד הירדן, ולאחד מהם נשמט הברזל ונפל למים, והוא קרא לאלישע הנביא, ואלישע חתך עץ והשליך למים במקום שנפל הברזל, והעץ נכנס בנקב הברזל, והברזל צף. **רה. וכן** מבואר בגמרא בשבת (לג:), שתחילתה בבני מעיים וסופה בפה. **רו. [קימעל** שחור. ע"פ מתרגם]. עגול כעין דוחן ושחור. רש"י (פסחים לה. ד"ה שיפון). **רז. עלול** למות על ידי כך, וחובת דמו נדרשת ממנו לאחר מיתתו. רש"י (נדה יז. ד"ה דמו). **רח. 'מתונתא'** פירושו לחה. רש"י (פסחים מו: ד"ה מתונתא). **רט. רש"י** הזכיר יום טוב מפני שעיקר טעמו של רבי יהודה הוא ממנו. והיינו, שאף חכמים מודים שצריך לתת לכל מין מעין ברכותיו, אך לדעתם די בכך שאין מברכים על כל המינים 'שהכל נהיה בדברו', ואנו מייחדים לפירות האילן ברכת 'בורא פרי העץ' ולפירות הארץ 'בורא פרי האדמה'. ורבי יהודה סבר, שכשם שבכל יום טוב אומרים לשון אחרת ואין כוללים את כל השבתות וימים טובים בלשון אחת, כך לכל פרט ופרט מהמינים יש לייחד ברכה לעצמו. חדש האביב (ברש"י). **רי. רש"י** בסוכה (מו. ד"ה כל). **ריא. רש"י** בסוכה (מו: ד"ה אם, ואם, לא) מפרש, אם הורגלת לשמוע תוכל ללמוד ולהוסיף, ואם לא הטית אוזן בילדותך לשמוע, לאחר זמן לא יספיקו בידך. **ריב. רש"י** בסוכה (שם ד"ה א', תשמע, ואם, שוב) מפרש, אם אתה מחזר על תלמודך תתחכם בו להבין דברים חדשים מתוך דברים ישנים, ואם יפנה לבבך להתייאש מלחזור על מה שלמדת, משתפנה לבך לבטלה שוב אין משמיעין אותך, שכן כתוב (דברים ל יז) 'ואם יפנה לבבך ולא תשמע'. **ריג. רש"י** פירש ש'ישן' פירושו משנה שעברה, משום שכן שנינו לגבי יין (ב"ב צח.), שהאומר לחבירו יין ישן אני מוכר לך, יתן לו יין משנה שעברה, שהוא נקרא יין ישן. שלמה משנתו (ברש"י). **ריד. שדה** שאין מי הגשמים מספיקים לה, אלא צריך להשקותה, ראה במסכת מועד קטן (ב.). **רטו. מרש"י** משמע ש'יבש המעין' מדובר שאין אילן, אולם הר"ש (ביכורים פ"א מ"ו) מפרש, שאף במקרה של 'יבש המעין' מדובר שיש אילן, והאילן חי ממי המעין. **רטז. אולם** הר"ש (שם) מפרש, שמדובר שיבש המעין ונקצץ האילן לפני שהפריש את

מביא ואינו קורא

משום **שאינו** יכול לומר את האמור בתוך הקריאה 'מן **האדמה אשר נתתה** לי'[ריז], **דכיון דיבש המעין** מן השדה וכן **נקצץ האילן ממנה** - מן השדה, **בטלה לה ארעא** - בטל שם הקרקע ממנה.

מביא וקורא

שהארץ - הקרקע עצמה **היא העיקר** בגידול הפירות, ולא המעין או האילן שבה, והקרקע עדיין קיימת.

שהוא הביא יללה

וזה - עץ הדעת שאכל ממנו אדם הראשון **הביא מיתה** לעולם, שבה נענש אדם על אכילתו.

שאין התינוק יודע לקרוא אבא ואמא

אין התינוק יודע לקרוא אבא ואמא עד שיאכל כזית דגן, ונמצא שהדגן מביא דעת, ואילן **זה** שבו חטאו **נקרא** 'עץ הדעת', ולכך מסתבר לומר שחיטה היה.

גווזא

הענף של העץ[ריח].

מפיק

מוסיף ומוציא הענף עוד **פירי אחריני** - פירות אחרים.

מ:

הון מן הפת ומן היין

כדאמרינן לקמן (מג.), שהיין גורם **ברכות הרבה לעצמו**, כלומר, שמביאים אותו כדי לברך עליו אף כאשר אין צריכים לשתותו[ריט], כגון **בקדוש** שמקדש על היין[רכ], וכן **בהבדלה** שמבדיל על היין[רכא], וכן **בברכת חתנים**[רכב] [שש הברכות שמברכים תחת החופה ובימי המשתה[רכג]] מברך על היין[רכד].

ידי ברכה ראשונה

הכוונה ל'**ברכת** הזן', שהיא ברכה ראשונה מברכת המזון[רכה].

פרשת סוטה

כשהכהן משביעה שלא סטתה.

וידוי מעשר

הוא הוידוי האמור בתורה (דברים כו יג-טו) שיש לאמרו בשעת ביעור מעשרות, '**בערתי הקדש מן הבית** וגם נתתיו ללוי ולגר ליתום ולאלמנה ככל מצותך אשר צויתני לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי. לא אכלתי באוני ממנו ולא בערתי ממנו בטמא ולא נתתי ממנו למת שמעתי בקול ה' אלהי עשיתי ככל אשר צויתני. השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך את ישראל ואת האדמה אשר נתתה לנו כאשר נשבעת לאבותינו ארץ זבת חלב ודבש'.

מלברכך

כוונת הברייתא, לא שכחתי לברך '**ברוך** וכו' **אשר** קדשנו **במצותיו וצונו להפריש תרומה ומעשר**'[רכו] לפני שהפרשתי תרומות ומעשרות[רכז].

מין קללה

חומץ ונובלות וגובאי, על ידי קללה הן **באין**[רכח].

שהקרים

בוטי"ר [-העלה קרום[רכט]] **בלע"ז**.

מירבא רבו מארעא

מלחלוחית הארץ הם גדלים על העצים ועל הכלים[רל].

ציונים והערות

הפירות לביכורים, שמתחילה בעת שהפריש אותם לא היו ראויים לקריאה אלא להבאה בלי קריאה. אך אם הפריש ואחר כך יבש המעין ונקצץ האילן, לא יביא את הפירות לבית המקדש אלא ירקבו, שכיון שבשעת ההפרשה היו ראויים לקריאה, שעדיין היתה קרקע עם מעין ואילן, ולאחר מכן נדחו מקריאה, שוב אינם ראויים להביא בלי קריאה, וירקבו, וכמבואר במסכת מכות (יח:) ובירושלמי (ביכורים פ"א ה"ה). אך ברמב"ם (ביכורים פ"ד הי"ג) מבואר, שאף כשהפריש ביכורים בזמן שהיו ראויים לקריאה, ושוב אינם ראויים, מביא ואינו קורא. וראה בכסף משנה שם בביאור טעמו. והשפת אמת (מכות שם ד"ה הפריש) יישב דעת הרמב"ם [ורש"י], ששם ביכורים חל על הפירות רק בשעה שראו את פני הבית, עיין שם. אמנם הראש יוסף (ד"ה מאן) ביאר גם את דברי רש"י כדעת הר"ש, שמה שאמר שקצץ ביכורים, הכוונה שרק הכין את הפירות לביכורים, אך עדיין לא קרא עליהם שם ביכורים. **ריז. לשון** הפסוק (דברים כו י) 'ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתתה לי ה''. **ריח. אף** שהשורש והגזע קיים משנה לשנה, כיון שהענף כלה נחשב 'פרי אדמה', וכן הוא פירוש המילה 'גווזא', ולכן לא אמרה הגמרא 'אילנא'. ובענין זה יש מחלוקת בטור (או"ח סי' רג), האם אינו נקרא פרי אדמה אלא אם מתייבש האילן כולו משנה לשנה וצריך לנוטעו מחדש, או שאף אם כלו ענפיו נחשב פרי אדמה. שלמה משנתו (ברש"י). **ריט. רש"י** (לקמן מג. ד"ה דגורם). **רכ. כפי** ששנינו (פסחים קו.), 'זכור את יום השבת לקדשו' (שמות כ ח), זוכרהו על היין. **רכא. כמבואר** בגמרא (פסחים קה:). **רכב. הרוקח** (סי' שנג) כתב בשם הירושלמי בפרק כיצד מברכין, 'על היין בורא פרי הגפן. מה נשתנה יין, הואיל ועסקיו מרובין, ממנו לקדוש ולהבדלה, ממנו לארוסין ולחופה. כיוצא בו פת, ממנו לחלה ולמצה' [אמנם אינו בירושלמי לפנינו]. ויתכן שמקור דברי רש"י הוא מהירושלמי [ומוכח מרש"י ומהרוקח שברכת חתנים על הכוס היא תקנה קדומה מתקופת חז"ל. אך לדעת רבינו תם (ספר הישר חלק השו"ת סי' מה אות ה) בימי הגאונים נתקנה ברכה זו על היין. וכן דעת התשב"ץ (שו"ת, ח"ג סי' סה), עיין שם]. **רכג. כפי** ששנינו (כתובות ז:). **רכד. ומטעם** זה, אף שעל כל מיני מאכל הבאים בתוך סעודת פת מחמת הסעודה אינו מברך, שברכת הפת פוטרתם (לקמן מא:), על יין הבא בתוך הסעודה מברך. ובא רש"י לומר, שרב הונא סובר, שכשם שאין היין שבסעודה נפטר בברכת הפת, כך אינו נפטר בברכת 'שהכל', מטעם זה שהיין גורם ברכות לעצמו. ואף שיש לחלק, שהמברך על היין 'שהכל', כשאנו אומרים שלא יצא ומברך שוב, נמצאת ברכתו הראשונה לבטלה, ואילו כשאנו אומרים שאינו נפטר בברכת הפת ומברך בתוך הסעודה על היין, אין כאן ברכה לבטלה, מכל מקום סבר רב הונא שאין לחלק. מרומי שדה (ד"ה הון). וראה שם שיישב על פי זה את קושיית תוספות (ד"ה נימא). ובידי דוד (ד"ה הון) פירש כוונת רש"י, שהוקשה לו מדוע אין יוצאים בברכת 'שהכל' על היין, הלא משבח לה' על הכל ואף היין בכלל. לכך מיישב רש"י, ש'שהכל' היא ברכה על הנאת השתיה, ובקידוש והבדלה וברכת חתנים אין מברכים על הנאת השתיה של היין, שהרי מברך אף שאין כוונתו לשתיה, ולכן ברכת 'שהכל' אינה פוטרת את היין, וסובר רב הונא שכשם שבאופן זה אין ברכת 'שהכל' פוטרת את היין, כך לא תפטור בכל ענין, ואף כאשר כוונתו לשתיה. וכתב, שמטעם זה ברכת 'שהכל' אינה פוטרת את הפת, מפני שבברכת הפת יש לשבח על כך שהפת היא חיי האדם, ולא רק על הנאת האכילה, וברכת 'שהכל' אינה אלא על הנאת האכילה. אמנם בשלמה משנתו (ברש"י) הקשה, מדוע רש"י פירש את חשיבות היין, ולא את חשיבות הפת [ובמרומי שדה משמע שמפרש את דברי רש"י אף על פת, שאף היא גורמת ברכה לעצמה, שכן יש קידוש על הפת (פסחים קו:). ובידי דוד מבואר שהיה פשוט לרש"י שאין ברכת 'שהכל' פוטרתו, מהטעם שהתבאר. וראה עוד בהערה לעיל בשם הירושלמי]. ותירץ על פי דברי השיטה מקובצת (ד"ה ועל), שבפת אין צריך לפרש, שכן יש ללמוד שהיא חשובה מן התורה, שלאחר שמנה הכתוב את החיטה בשבעת המינים (דברים ח ח), קרא לה בשם 'לחם', ככתוב (שם פסוק ט) 'ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם'. עוד כתב בשלמה משנתו, שמה שרש"י לא פירש שחשיבות היין מפני שהוא סועד, כמבואר בגמרא (לעיל לה:) שמטעם זה תקנו עליו ברכת 'בורא פרי הגפן', משום שטעם זה שייך רק לענין הברכה שתקנו לכתחילה, ולא לענין שלא יצא אף בדיעבד. ולכן הביא רש"י את דברי הגמרא להלן (מג.) העוסקת בברכה על היין שבתוך הסעודה, שהנידון שם לפטור את המאכל בברכת 'המוציא' שכבר בירך על הפת, ומטעם זה שהיין גורם ברכות לעצמו לא נפטר היין בברכת 'המוציא', ודבר זה הוא בדיעבד, שהרי כבר בירך על הפת, ויש ללמוד ממנו אף לענין המברך 'שהכל' על היין, שאף בדיעבד לא יצא ידי חובתו. וכעין זה כתב ביגיעות מרדכי (ברש"י), והוסיף לבאר, שברכת 'שהכל' שייכת רק בדברים שאינם אלא לתענוג, ופת שהיא נצרכת לחיי האדם לא שייכת בה ברכה זו, ואף בדיעבד לא יצא, ועל כך הוסיף רש"י ופירש שאף היין אינו רק לתענוג, שהרי מביאים אותו לברכה אף כאשר אין צריכים לשתות ממנו. ורש"י פירש את הטעם ביין, וממנו יש ללמוד שכל שכן פת, שהיא ודאי נצרכת לקיום האדם. עוד יש להקשות, מדוע רש"י לא פירש כפשוטו, שפת ויין חשובים שכן קבעו להם חכמים ברכה מיוחדת, והוציאום מכלל פרי עץ ופרי אדמה. ויש ליישב, שמעשה קדרה יוכיח, שיצא מכלל ברכת 'בורא פרי האדמה' ומברכים עליו 'בורא מיני מזונות', ואף על פי כן אם בירך עליו 'שהכל' יצא. ראש יוסף (ד"ה אתמר). **רכה. ובתוספות** הרא"ש (ד"ה יצא) כתב, שאם אמר 'בריך רחמנא מריה דהאי פיתא' קודם אכילתו, יצא ידי חובת ברכת 'המוציא', ואם אמר כן לאחר אכילתו, יצא ידי חובת ברכת 'הזן'. ומהגמרא משמע שמדובר בברכת 'המוציא', משום שלא כתוב שיש לחתום בברכה, ואילו בברכת 'הזן' צריך לחתום [ראה חידושי הרשב"א (ד"ה והא)]. ומאידך משמע בגמרא שמדובר בברכת 'הזן', שכתוב 'כרך ריפתא ואמר' וכו', משמע שאמר כן לאחר האכילה. וכן יש ללמוד מקושיית הגמרא 'והא בעינן שלש ברכות' [של ברכת המזון], משמע שברכה אחת יש כאן. מהר"ם בנעט (ברש"י). **רכו. לשון** הברכה שפירש רש"י, הוא בתוספתא (פ"ו הי"ט). ומבואר, שיש לכלול כל תרומות ומעשרות בברכה אחת. וכן פסק הרמב"ם (מעשר פ"א הט"ז), שאם מפריש תרומה ומעשר יחד כוללם בברכה אחת. ונחלקו בזה בירושלמי (דמאי פ"ה ה"ג), האם יחלק הברכות ויברך ברכה על תרומה וברכה על מעשר, וכן על תרומת מעשר ומעשר שני ועני, או שיברך ברכה אחת כוללת. **רכז. מבואר** מדבריו, שמה שאמרו 'ולא שכחתי מלברכך' הכוונה ללשון ברכה שתקנו חכמים. ומה שפירשו כן על הכתוב, הוא אסמכתא בלבד, שהרי מן התורה אין ברכה. וכן מוכח מהגמרא, שהוכיחה מכאן למחלוקת רב ורבי יוחנן שדיברו על לשון ברכה שתקנו חכמים. ולא כדברי הרא"ם (דברים כו יג) שפירש בדברי רש"י על התורה (שם), ש'לא שכחתי מלברכך' הכוונה ללשון שבח וברכה שאומר מדעתו, והכריח כן משום שמן התורה אין ברכה. תוספות יום טוב (מעשר שני פ"ה מי"א). וראה מה שכתב הצל"ח (ד"ה כוותיה) בישוב שיטת הרא"ם. אולם השיטה מקובצת (ד"ה לא) פירש, שהכוונה לברכה אחרונה לאחר האכילה, שהיא מן התורה, ועליה דיבר הכתוב. **רכח. רש"י** כלל גם את הנובלות בכלל אלו שהם מין קללה, והיינו כמסקנת הגמרא שנובלות האמור במשנתנו הם 'בושלי כמרא', שהם מין קללה. ואמנם הגמרא להלן הסתפקה האם הנובלות הם 'תמרי דזיקא', ומבואר בגמרא שהם אינם מין קללה. מהרש"ל (ברש"י). **רכט. על** פי לעזי רש"י. ומבואר בבבא בתרא (צה:) שהוא יין שהתחיל להחמיץ, אף שעדיין ראוי להמכר בחנות כיין. וכן פירש רש"י בעבודה זרה (ל. ד"ה דאקרים), שהוא יין שהחמיץ קצת. ועיין בב"ח (או"ח סי' רד סק"א) שדרכו של היין להעלות קרום בשעה שהוא מתחיל להחמיץ. **רל. יש** לדייק מדברי רש"י, שגם הכמהין וגם הפטריות גדלים על גבי עצים ועל גבי כלים. ולפי זה דעת רש"י שלא כפירוש תלמידי רבינו יונה (ד"ה על) שפירש שהפטריות גדלות על גבי הארץ, והכמהין בתוך הארץ. מחצית השקל (או"ח סי' רד סק"ד).

בושלי כמרא

כמו שרופי חמה. שבשלם ושרפם החום ויבשו[רלא], ותמרים הם[רלב].

כמרא פירושו **חום, כמו** ששנינו לענין חשש קלקול בשר הקרבן מפני החום, **מכמר בשרא** (פסחים נח.)[רלג].

אשארא

אחומץ [-על דין חומץ] **וגובאי** [-ועל דין החגבים] **פליג** רבי יהודה[רלד].

פרי העץ בעי ברוכי

שהרי **לא** נשתנו הנובלות **לקלקול**[רלה].

השיאין כו'

הטעם שהקלו בהם בדין דמאי, הוא מפני **שאינן חשובים** - שאינם יקרים, **ואין עם הארץ חש עליהם מלעשרן** - וגם עם הארץ אינו חושש להוציא מהם מעשרות, כיון שאין בזה הפסד ממון מרובה[רלו].

סילהי גופני

היינו **ענבים סתווניות** - ענבים שאינם מתבשלים לעולם, ונשארים בגפן עד החורף[רלז].

הלקט והשכחה והפאה

אף על פי שפטורים מן המעשר מפני שהם הפקר, אם **לקטן עני ועשאן** גורן **הוקבעו למעשר** מדרבנן, גזירה משום **דמאן דחזי** - מי שרואה את עשיית הגורן, **סבר שתבואת** קרקעו **היא**, ורואהו לוקח מהפירות מבלי להפריש תרומות ומעשרות[רלח].

מא.

בשלמא למאן דאמר

מובן הדבר למאן דאמר **נובלות דדמאי** - שנובלות שנשנו במסכת דמאי, הם **תמרי דזיקא,** ואילו נובלות **דמתניתין** - ששנינו במשנתנו, **אוקימנא בבושלי כמרא** - העמדנו (לעיל מ:) שהיינו בושלי כמרא, היינו **דהכא** קרי **להו נובלות תמרה** ובמתניתין (לעיל מ.) **תנן נובלות סתמא** - זו היא הסיבה שאין שמם שוה, אלא בדמאי הם נקראים 'נובלות תמרה', ואילו במשנתנו הם נקראים 'נובלות' סתם.

בשברכותיהן שוות

כגון זיתים ותפוחים[רלט], **דתרווייהו** - ששניהם, ברכתם 'בורא פרי העץ', **ובא לפטור את שתיהן בברכה אחת**[רמ].

חביב עדיף[רמא]

ולשון 'מברך על **איזה** מהן **שירצה' דמתניתין** - ששנינו במשנתנו, **את החביב עליו משמע** - משמעותו שיש להקדים דווקא את החביב עליו[רמב], ואינו רשאי להקדים את המין שאינו חביב[רמג].

אבל בשאין ברכותיהן שוות דברי הכל

בשאין ברכותיהן שוות דברי הכל **אין ברכה אחת פוטרתן** וצריך לברך על כל אחד מהם, ואם

ציונים והערות

רלא. **המפרשים** נחלקו בביאור דברי רש"י. הפרישה (או"ח סי' רד סק"ד) פירש, שאמנם האילן אינו מסיים את בישול התמרים, אך מכשירים אותם לאכילה על ידי שמשאירים תמרים אלו בחמה. ונראה מדבריו שהתמרים משתבחים על ידי החמה, ובישול החמה הועיל כדי שיהיו טובים לאכילה, אך ברכתם שהכל כיון שאין גמר בישולם יכול להיות על ידי האילן עצמו. אולם המגן אברהם (סי' רב ס"ק כא) כתב, שהחמה מקלקלת את התמרים, ומפני כך ברכתם שהכל, וכמוכח מדברי כמה פוסקים. והנה הר"ש (דמאי פ"א מ"א) בפירוש הראשון כתב, שמשאירים את התמרים באילן להצטמק בחום השמש. וכתב השער אפרים (שו"ת סי' כג ד"ה ואשתמיטתיה), שפירושו הוא כפירוש רש"י. והיינו שביאר בדברי רש"י כדברי הפרישה, שהחמה מכשירה את התמרים לאכילה. אמנם לדעת המגן אברהם שפירש בדעת רש"י שהתמרים מתקלקלים בחמה, על כרחך יש לומר שהר"ש אינו מפרש כרש"י, שהרי לדעת רש"י התמרים מתקלקלים, ולדעת הר"ש הם משתבחים. וכן מוכח מדברי הראש יוסף (ד"ה מאי), שפירוש רש"י אינו כפירוש הר"ש, שלדעת הר"ש הם משתבחים ואילו לדעת רש"י הם מתקלקלים. רלב. **רש"י** פירש שהנובלות הם תמרים, אך כתב התורת חיים (או"ח סי' רב ס"ק כז), שרש"י פירש כן לפי מהלך זה בגמרא, שיש מחלוקת בדין 'נובלות' שבמשנתנו אם הם בושלי כמרא או תמרי דזיקא. וכיון שיש סוברים שהם תמרי דזיקא, פירש רש"י שגם הדעה שסוברת שהם 'בושלי כמרא', מפרשת דברי המשנה על תמרים. אבל לפי מסקנת הגמרא שאין מחלוקת בפירוש משנתנו, ולכל הדעות נובלות שבמשנתנו הם 'בושלי כמרא', אין הכוונה דווקא לתמרים, אלא לכל מיני הפירות, וכמו שנראה מהרמב"ם (פירוש המשנה פ"ו מ"ג, הלכות ברכות פ"ח ה"ח) שדין זה נכון לכל מיני הפירות. והמאירי (לה. ד"ה על) כתב, ש'נובלות' ששנינו במשנה הם תמרים, אך דין המשנה נכון גם לשאר פירות. ולפי זה אפשר שרש"י כתב דבריו בפירוש 'נובלות' שנזכר במשנה, אך לענין הדין אין הבדל בין תמרים לשאר פירות. רלג. **וכן** כתב הר"ש (דמאי פ"א מ"א), ש'כמרא' הוא מלשון 'עורנו כתנור נכמרו' (איכה ה י), שפירושו התחממו כתנור. וכן פירש רש"י שם. והערוך (ערך כמר א) פירש [וכן כתב הר"ש בפירושו השני], שטומנים את התמרים באדמה כדי שיבשילו. רלד. **חומץ** הוא מין קללה מפני שהיה טוב והתקלקל. ולדעת רש"י גם הגובאי נקרא מין קללה כיון שדרכו לקלקל את התבואה, אף שהוא לא התקלקל מכפי שהיה מתחילה. תלמידי רבינו יונה (ד"ה רבי). ולפי שיטה זו רבי יהודה שאמר 'כל שהוא מין קללה אין מברכים עליו' חולק על שני דברים שהוזכרו במשנה שברכתם שהכל, שלשיטתו אין לברך עליהם כיון שהם מיני קללה, ואם כן, דברי הגמרא שתירצה שרבי יהודה חולק 'אשארא', מובנים, שהרי הכוונה לחומץ וגובאי. אמנם תלמידי רבינו יונה הביאו שיש סוברים שהגובאי אינו נחשב מין קללה. ולפי זה מה שתירצה הגמרא 'אשארא', כוונתה לומר שרבי יהודה חולק רק על דין חומץ ולא על נובלות ולא על גובאי. והרמב"ם (פירוש המשניות פ"ו מ"ג) פירש, שלשון 'מין קללה' נאמר רק על הגובאי והפירות שנשרו כשהם פגים, אבל לא על החומץ. רלה. **כתב** המגן אברהם (סי' רב ס"ק כא), שמדברי רש"י נראה שהטעם שיש לברך 'שהכל' על נובלות, הוא מפני שהשתנו על ידי החמה לקלקול. וביאר הפרי מגדים (אשל אברהם, שם), שברכתם השתנתה כדין ירקות שראויים לאכילה חיים יותר מאשר מבושלים, שאם התבשלו השתנתה ברכתם לברכת שהכל, כמבואר לעיל (לח: ובתוס' ד"ה משכחת). ומטעם זה, גם שינוי של חום השמש ששינה את התמרים לקלקול, משנה את ברכתם לברכת שהכל. והתורת חיים (שם ס"ק כז ד"ה והנה) ביאר בשיטת רש"י, שברכתם שהכל מפני שהם התקלקלו ולעולם לא יבשילו, ודינם כדין ענבים שאינם מבשילים לעולם, שמברכים עליהם שהכל לדעת השלחן ערוך (שם ס"ט). ובערוך השלחן (שם סע' לא) כתב [בדעת השלחן ערוך שפסק כרש"י], שברכתם שהכל מפני שהם השתנו הרבה לקלקול ואי אפשר להוציא מהם דבש, ואינם בכלל תמרים. רלו. **מבואר** בדברי רש"י שהקלו בהם מפני שגם עם הארץ מעשר אותם. אמנם בירושלמי (דמאי פ"א ה"א) נחלקו בפירוש משנה זו, שלדעת ריש לקיש הקלו בפירות אלו מפני שגם עם הארץ מעשר אותם, ולדעת רבי יוחנן הקלו בהם מפני שהם הפקר שפטורים מן המעשר. אולם רש"י פירש כפי שמוכח בסוגייתנו שמפורש בה שפירות אלו חייבים במעשר, ורק מדין דמאי הקלו בהם, וכמו שאמרה הגמרא 'ספיקן הוא דאסור, הא ודאן חייב'. שנות אליהו (דמאי פ"א מ"א). רלז. **רש"י** (חולין קכ: ד"ה סיתווניות). וכתב, שאינם מתבשלים לעולם, ועושים מהם חומץ. 'סתיו' בלשון הקרא פירושו חורף, כמו שנאמר (שיר השירים ב יא) 'כי הנה הסתיו עבר, הגשם חלף הלך לו'. ופירש רש"י שהוא החורף, וכמו שמתרגם אונקלוס (בראשית ח כב) את המילה חורף, 'סתוא'. וכן פירש הרמב"ם (פירוש המשנה תרומות פי"א מ"ב), שהסתיו הוא עונת הגשמים. רלח. **מבואר** בדברי רש"י, שאם העני העמיד ערימת כרי, הפירות התחייבו בתרומות ומעשרות. אולם בבבא קמא (לד.) פירש רש"י (ד"ה מרחו) מה שכתוב כאן 'שעשאן כרי', שבעל הבית העמיד ערימת כרי ומירח אותו. וכתב שם, שאם העני העמיד ערימת כרי, הפירות פטורים מן המעשר, כיון שהם פירות הפקר. רלט. **לכאורה** היה לרש"י להזכיר תחילה חטה, שהיא הראשונה בפסוק, ולומר 'כגון חטה וקטניות'. אלא שכיון שבמינים שאין ברכותיהן שוות כתב רש"י 'כגון זית וצנון', וכדברי הברייתא, גם כאן כתב רש"י 'זית', ונקט לדוגמא 'זיתים ותפוחים'. אמנם גם צנון נזכר בברייתא ובדברי רש"י להלן (ד"ה אבל), ואם כן היה לרש"י לומר 'כגון חטה וצנון'. אך רש"י לא כתב כך, מפני שבדין זה יש פחות חידוש, שלחטה שתי מעלות יותר מהצנון, גם שהיא משבעת המינים, וגם שהיא מזינה, לכן כתב רש"י דווקא זיתים ותפוחים. צל"ח (ברש"י). והרשב"א (ד"ה עולא) והרא"ש (סי' כה) כתבו בדברי הגמרא 'כגון אתרוג וענבים'. וכתב הראש יוסף (ד"ה והוי), שלכאורה ראוי יותר לנקוט דוגמא זו, שהענבים נזכרו בפסוק לפני הזית. ועיין שם שנדחק לפרש דברי רש"י למה נקט 'זיתים ותפוחים'. ולפי תירוצו של הצל"ח יש לומר, שרש"י נקט לדוגמא זיתים, מפני שזוהי הדוגמא הכתובה בברייתא שבהמשך הגמרא. רמ. **ומבואר** בהמשך דברי רש"י (ד"ה דאמר) שבמינים שברכותיהן שוות, שבהם פוטרים בברכה אחת את המין השני, יש יותר סברא לומר שיש להקדים לברך על המין החשוב. עיין בהערות שם הטעם לזה. רמא. **בגירסתנו** בגמרא כתוב 'מין חביב עדיף'. וכן גירסת רבינו חננאל (ד"ה אמר). אבל הרי"ף גורס 'חביב עדיף' ללא תיבת 'מין'. ומדברי רש"י בדיבור המתחיל, נראה שגירסתו היתה כגירסת הרי"ף, וכן הוא בספר האורה (ח"א סי' מה). וכתב הגר"א (או"ח סי' ריא סק"ה), שלפי הגירסא 'מין' חביב עדיף, אין החביבות תלוי במה שהוא חפץ באותה השעה, אלא במין שחביב עליו בדרך כלל. וכדעת תלמידי רבינו יונה (ד"ה מחלוקת) והרא"ש (סי' כה). ולדעת הרמב"ם (ברכות פ"ח הי"ג) שסובר שיש להקדים מה שחביב עליו באותה שעה, אין לגרוס תיבת 'מין'. גם הצל"ח (ברש"י) דייק שמלשון 'מין חביב' משמע שתלוי הדבר במין שרגיל להיות חביב עליו תמיד. ונראה מדבריו שכך היא גם גירסת רש"י. עיין בהערות להלן. רמב. **כך** מבואר גם בדברי הראבי"ה (סי' קטז) שמשמעות המשנה היא שיש להקדים את החביב. וביאר שם, שכיון שאמרו חכמים לברך על איזה מהם שירצה, מתוך שהדבר תלוי בו, כוונתם לברך על החביב, שהוא הנהדר לברכה. ומהר"ם בנעט (ברש"י) כתב, שדיוקו של רש"י, מתוך שלא אמרו חכמים 'מברך על זה או על זה', משמע שהקפידו שיש לברך דווקא על אותו שהוא רוצה, דהיינו שיש להקדים את החביב. והוסיף, שדעת רש"י היא, שהחביב הוא אותו המין שהוא רגיל להיות חביב עליו תמיד, כדעת תלמידי רבינו יונה והרא"ש. שאם היתה דעתו כהרמב"ם שיש לברך על המין שהוא חפץ בו עתה, דברי רש"י אינם מובנים מה בא להוסיף במה שכתב 'איזה מהם שירצה היינו חביב'. אלא כוונתו לומר, שאין הדבר תלוי ברצונו שבשעת האכילה, אלא בחביב עליו תמיד. רמג. **רש"י** כאן פירש את דברי המשנה, שחכמים שאמרו 'איזה מהן שירצה', כוונתם להקדים דווקא את החביב. אולם לעיל בדברי המשנה רש"י לא פירש כלל מה כוונת חכמים. והטעם לזה, מפני שמשמעות המשנה שיש לו להקדים 'איזה שירצה', משמעותו איזה מהן שהוא רוצה עתה. אך לפי דברי הגמרא כאן שביארה בדעת חכמים שסוברים שיש להקדים 'מין חביב', משמע שאינו תלוי ברצונו עתה, אלא במין, אם דרכו להיות חביב. צל"ח (ברש"י).

כן שוב **אין כאן מחלוקת**[רמד] על איזה מהם לברך[רמה].

ומוסיף רש"י, **ואף על גב דתנן** (לעיל מ.) 'בירך **על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא**'[רמו], ואם כן, לכאורה היה די לברך ברכת 'בורא פרי האדמה' על שניהם. דוחה רש"י, **הני מילי** - דברים אלו, שברכת האדמה פוטרת את פירות האילן, לא נאמרו אלא **בחד מינא** - כשיש לפניו מין אחד שברכתו 'בורא פרי העץ', **וטעה, ובירך עליה** [-עליו] **'בורא פרי האדמה'. אבל** כשיש לפניו שני מינים, כגון **צנון וזית, ובירך על הצנון** 'בורא פרי האדמה', **לא נפטר הזית** בברכה זו[רמז].

יש שגרסו בדברי הגמרא 'פשיטא', ולפי גירסא זו, הגמרא מקשה על עולא שאין שום חידוש בדבריו, והדבר פשוט שיש לברך על שני המינים. ובהמשך גירסא זו, הגמרא משיבה על קושיא זו, ומבארת מדוע דברי עולא אינם פשוטים, ונצרכים להאמר[רמח]. וכותב רש"י, שגירסא זו שהגמרא מקשה על דברי עולא **'פשיטא', לא גרסינן**, החל מהקושיא **עד** סוף התירוץ, בתיבת **מיתיבי**, שהיא קושיא אחרת שמקשה הגמרא על עולא כיצד יתכנו דבריו, משני טעמים. **חדא** - הטעם האחד, מפני **שאין זו שיטת** [דרכה של] **הגמרא, מעיקרא קשיא ליה פשיטא דלא איצטריך למימרא** - שמתחילה מקשה 'פשיטא', שהם דברים פשוטים שאין צריך לאומרם. **והדר קשיא היכי מצי למימרא** - ואחר כך מקשה, כיצד יתכן לומר כן. שהם שתי קושיות הפוכות זו מזו, שאם הדבר פשוט, ודאי שיתכן לומר כן, ואם בסמוך מקשה הגמרא כיצד יתכן לומר כן, ודאי שאינו דין פשוט. **ועוד** טעם נוסף **דלא פשיטא היא** - שבאמת אין זה דין פשוט, **אי לאו דאשמעינן עולא** - שאלמלא היה עולא מלמדנו דין זה, **הוה אמינא** - הייתי אומר שברכה על **צנון פוטר את הזית, דהתנן** - שהרי שנינו **'בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא'**[רמט].

שהיה צנון עיקר

שבשבילו התחיל את **האכילה, ולא אכל זית** מפני שהיה חפץ באכילת זית, **אלא** אכלו כדי **להפיג חורפו** [-חריפותו] **של צנון**[רנ]. **דהוה ליה זית טפל** - שהזית היה לו טפל לצנון. נמצא שצנון עיקר המאכל, והזית טפל לו. **ותנן** - ושנינו (לקמן מד.) **'כל מאכל שהוא עיקר** אכילתו, ואוכל **עמו טפלה** - מאכל הטפל אליו, **מברך על העיקר** בלבד, ובברכה זו **פוטר את הטפלה'**. לכן יש לברך רק על הצנון שהוא עיקר האכילה, ובברכת הצנון פוטר את הזית.

מברך על זה כו'

כשאין הצנון עיקר, מברך על זה וחוזר ומברך על זה. **וכאן** בתחילת הברייתא שהיו לפניו צנון וזית, שהברכות שונות, **לא נחלקו** רבי יהודה וחכמים. ומחלוקתם היא רק בהמשך הברייתא, כשהיו לפניו מינים שברכותיהן שוות.

ושני מינים בעלמא

כגון זית ותפוח, **שברכותיהן שוות, והאחד** מהם הוא **ממין שבעה, בזה נחלקו** רבי יהודה וחכמים[רנא].

מד אמר מחלוקת בשברכותיהן שוות

וכדאמרן - וכפי שאמרנו (לעיל ד"ה ושני), שמחלוקתם בשני מינים שברכתם שוה, והאחד ממין שבעה והאחר אינו ממין שבעה, כגון זית ותפוח.

הכי גרסינן, ומד אמר אף בשאין ברכותיהן שוות נמי מחלוקת[רנב]

ומפרש לה ואזיל - ומפרש והולך[רנג], כלומר, שבהמשך תבאר הגמרא במה נחלקו[רנד].

במאי פליגי

הא ודאי לא מפטרי בחדא ברכה - הרי ודאי שאינם נפטרים בברכה אחת[רנה]. ואם כן, כיצד הם חולקים האם לברך על החביב או על המין שבעה, הלא יש לברך על שניהם[רנו].

אמר רבי ירמיה בלהקדים פליגי

ולא גרסינן 'אבל בשברכותיהן שוות, מברך על אחד מהן שירצה', שלפי גירסא זו מחלוקתם היא דווקא במינים שברכותיהן שונות, אבל כשברכותיהן שוות אין דין קדימה. ואין גירסא זו נכונה, **משום דהשתא** - שעכשיו לפי תירוץ זה, אפילו **בברכות שאינן שוות** שאין אחד נפטר בברכת חבירו, **מקפיד** רבי יהודה **על הקדמתן, ואמר מין שבעה עדיף**. במינים שברכותיהן שוות, **כשבא לפטור זו בזו, לא כל שכן** שיש להקפיד על הקדמתן[רנז].

דאמר רבי יצחק כו'

רבי יצחק אמר, שהמוקדם בפסוק יש להקדימו לברכה, **אלמא קפדינן אהקדמה** - הרי שאנו מקפידים על ההקדמה, גם במינים שברכותיהן שונות, כגון חטה וזית. **ורבי יהודה אית ליה** - יש לו, כלומר, הוא סובר כשיטתו **דרבי יצחק** שיש להקדים את המוקדם בפסוק. **הלכך, כל שכן היכא דחד לאו ממין שבעה, דמין שבעה עדיף** - לכן כל שכן, שבמקום שאחד מהם אינו ממין שבעה, שיש להקדים מין שבעה לפניו[רנח]. **ורבנן לית להו** - וחכמים אין להם, דהיינו שאינם סוברים כשיטתו

ציונים והערות

רמד. נחלקו הראשונים בביאור דעת רש"י. דעת הראבי"ה (סי' קטו) היא, שכשאין ברכותיהן שוות אין דין קדימה כלל, ובין לרבי יהודה ובין לרבנן יכול לברך גם על המין שאינו חביב. וכתב, שכן מוכח מלשון רש"י, שכתב 'שוב אין כאן מחלוקת'. שאם היתה כוונתו לומר שיש להקדים את החביב, היה לו לכתוב 'מברך על החביב' או 'על איזה מהם שירצה' כלשון המשנה [עיין לעיל (ד"ה חביב), שהובא פירושו של ראבי"ה שביאר מדוע לשון 'איזה מהם שירצה' פירושו חביב]. וכן סובר המגן אברהם (או"ח סי' ריא סק"ג), שלדעת רש"י במינים שברכותיהן שונות אין דין קדימה כלל, ויכול להקדים גם את המין שאינו חביב. וכן כתב הפרי מגדים (שם א"א סק"ג) שממה שכתב רש"י 'ושוב אין כאן מחלוקת', ולא כתב שרבי יהודה מודה לחכמים, או חכמים לרבי יהודה, מוכח שסובר שאין בזה דין הקדמה כלל. אולם דעת התוספות (ד"ה אבל) והרשב"א (ד"ה אמר) בדעת רש"י היא, שכשאין ברכותיהן שוות, גם רבי יהודה מודה לחכמים שיש להקדים ולברך על המין החביב תחילה. וכן סובר הפני יהושע (ברש"י). וכתב, שאף שרש"י כתב כאן 'שוב אין מחלוקת', אין להוכיח מדבריו שאין דין קדימה, שהרי כיוצא בזה ביאר רש"י לעיל (ד"ה חביב) שלשון 'איזה מהם שירצה' שאמרה המשנה, פירושו שיש להקדים את החביב [ונראה מדבריו שלא ראה דברי הראבי"ה שהשיב על זה, שיש חילוק בין הלשונות]. ואם כוונת רש"י לומר שאין בזה דין קדימה, היה לו לפרש, וממה שסתם דבריו נראה שפירושו כפי פירושו בדברי המשנה. **רמה. שאם** ברכה על מין אחד היתה פוטרת גם את המין השני, עדיין מחלוקתם במקומה עומדת, אם לברך על החביב או על המין שבעה, כדי לפטור את המין האחר, וכדברי הראשונים שהובאו לעיל. לכן פירש רש"י, שכיון ששניהם מודים שאין ברכה אחת פוטרתן, מפני כך אין ביניהם מחלוקת. פני יהושע (ברש"י, בא"ד ושוב). **רמו. הטעם** לזה מפני שעיקר גידולו של האילן הוא מהארץ. גמרא (לעיל מ.). **רמז. ותלמידי** רבינו יונה (ד"ה אבל) תירצו, שאם התכוון לפטור את פרי העץ בברכה זו, יצא. אבל בסתם שלא התכוון לזה, לא יצא. וכתב הביאור הגר"א (או"ח סי' רו ס"ג), שגם רש"י מודה לדבריהם, שאם התכוון לפטור, יצא. והשאגת אריה (שו"ת סי' כז) כתב, שרש"י חולק על רבינו יונה, ולדעתו גם אם התכוון לפטור את פרי העץ, לא יצא. ועיין שם שהקשה על דברי רבינו יונה, ועיין ברכי יוסף (או"ח סי' רו אות ה) שיישב דבריהם. **רמח. כתבו** בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה ול"ג), שזהו הנוסח שאין לגרוס 'פשיטא, מהו דתימא, לרבנן דחביב עדיף אף בשאין ברכותיהן שוות ומברך על החביב ופוטר האחרים, קא משמע לן דצריך לברך עליהם שתיהם'. **רמט. וחידש** עולא, שהמברך על הצנון אינו פוטר את הזית, ואינו דומה לדין של המשנה. וכפי שביאר רש"י לעיל (ד"ה אבל). **רנ. יש** שני סוגים של עיקר וטפל. הסוג האחד הוא כפי שפירש רש"י כאן, שהתחיל לאכול את הצנון, ומחמת חריפותו של הצנון אכל זית. שאז הזית טפל לצנון, אף על פי שאינו נאכל עם הצנון כאחד. ויש סוג נוסף, והוא כשאוכל את שני המינים יחד, כגון שהם מעורבים זה בזה. שלחן ערוך (או"ח סי' ריב ס"א). **רנא. בגמרא** כתוב 'שני מינים בעלמא שברכותיהן שוות'. והוסיף רש"י, שמדובר באופן שהאחד ממין שבעה והאחר אינו ממין שבעה. שהרי נחלקו רבי יהודה וחכמים אם יש להקדים את החביב או את המין שבעה. לכן ודאי שאחד הוא ממין שבעה, והאחר אינו ממין שבעה. **רנב. רש"י** כתב לברר שהגירסא הנכונה היא 'אף בשאין ברכותיהן שוות נמי מחלוקת'. שלכל הדעות יש מחלוקת בשני מינים שברכותיהן שוות, שאז בברכה אחת פוטרים את המין השני. אלא שדעה זו סוברת שמחלוקתם היא גם בשני מינים שאין ברכותיהן שוות. בית יוסף (דירנפלד, ברש"י). וטעמו, מפני שודאי שאי אפשר לומר שמחלוקתם היא 'רק' במינים שאין ברכותיהן שוות, כי אדרבה במינים שברכותיהן שוות יש יותר טעם להקדים את הברכה על החשוב יותר, ולפטור בו את המין האחר, וכפי שיבאר רש"י להלן (ד"ה אמר). **רנג. כשאומר** רש"י 'מפרש ואזיל', פירושו, שבעל דעה זו סבר כך מתחילה. ולא שהתחדש פירוש זה מחמת קושיית הגמרא, אלא שבהמשך דבריו ביאר דעתו שמתחילה. של"ה (כללים אות תקד). **רנד. וכפי** שמבואר בסמוך, שמחלוקתם היא איזו ברכה להקדים לחברתה. **רנה. כפי** שנתבאר לעיל בדברי עולא, שבמינים שאין ברכותיהן שוות מברך על כל אחד ואחד. וכך ביארה הגמרא בדברי הברייתא. **רנו. נחלקו** הראשונים בפירוש דברי הגמרא. לדעת התוספות (ד"ה במאי) דברי הגמרא הם בלשון קושיא, שמקשה הגמרא איך תוכל דעה זו לפרש את מחלוקת רבי יהודה וחכמים. ולדעת הריטב"א (ד"ה אלא) והשיטה מקובצת (ד"ה מיתיבי) דברי הגמרא הם בלשון שאלה, ולדעתם (ריטב"א ד"ה א"ר, שיטה מקובצת ד"ה א"ר) הגמרא יודעת דרך לפרש את המחלוקת, אלא שהיא מסתפקת מהו הפירוש הנכון של מחלוקתם. האם מחלוקתם רק בסדר הקדמת הברכות, או שהם חולקים על מין אחד ולפטור את המין השני. ובדברי רש"י כאן מוכח שאינו מפרש כדברי הריטב"א והשיטה מקובצת, ולכן כתב רש"י 'הא ודאי לא מפטרי בחדא ברכה'. הרי שאין לגמרא ספק בשאלה זו, וברור לה שאינם נפטרים בברכה אחת, כיון שהם מינים שברכותיהן שונות. **רנז. וכיוצא** בזה כתבו הרשב"א (ד"ה וטעמא) והרא"ש (סי' כה) בדעת עולא הסובר שמחלוקתם כשברכותיהן שוות, שכשבאים לפטור שני מינים בברכה אחת, צריך לברך על החשוב, ולפטור את המין שאינו חשוב. מה שאין כן כשהוא מברך על כל אחד ואחד, אין בזה חשיבות כל כך להקדים את החשוב. לכן ודאי שדעה זו סוברת שמחלוקתם היא **גם** כשאין ברכותיהן שוות, ולדעתה בין אם ברכותיהן שוות, ובין אם אינן שוות, רבי יהודה וחכמים חולקים מה להקדים. **רנח. שאם** החטה קודמת לפני הזית, אף שברכותיהן שונות, כל שכן שיש להקדים זית לפני הצנון, אף שברכותיהן שונות. שהלא החטה קודמת לפני הזית, אף על פי שגם לזית יש חשיבות, שנכתב גם הוא בפסוק. וכל שכן שיש להקדים את הזית שנזכר בפסוק, לפני הצנון שלא נזכר בפסוק כלל, ואף שהם מינים שברכותיהן שונות.

דרבי יצחק שיש להקדים מין שבעה במקום חביב, **דחביב עדיף**[רנט] - שלדעתם חביב עדיף[רס].

ופליגא דרבי חנן

הא דרבי יצחק - דין זה שאמר רבי יצחק, חולק על רבי חנן. **דאמר** רבי יצחק, 'המוקדם בפסוק קודם לברכה', **אלמא** - מוכח אם כן, **קרא** - שהפסוק **לשבח ארץ ישראל בא**, להודיע שיש בה **פירות החשובים הללו**. וכיון שהפסוק השתבח בחשיבותם של הפירות, **מנאן** [-מנה אותם] **כסדר חשיבותם**[רסא]. ובזה **פליג** - חולק רבי יצחק **אדרבי חנן** [-על רבי חנן] **דאמר** שאמנם הפסוק מודיע את שבחה של ארץ ישראל שיש בה פירות אלו, אך **לא בא הכתוב להודיע שבח חשיבות הפירות בטעם שלהם, אלא** הוא מודיע את **שבחה של ארץ ישראל, שיש בה פירות ששיעורי תורה נתלין בהן** - תלויים בהם[רסב]. **וכיון דהכי הוא** - וכיון שכן הוא, **לא הקפיד הכתוב על סדרן, שהרי בזו** - בשיעורי תורה הנלמדים מהם, **כולן שוין** - כל הפירות שוים[רסג], ואין קדימה באחד על חבירו.

בבית המנוגע

כתיב - כתוב בתורה בדין נגעי בתים 'והבא אל הבית, **יטמא עד הערב**' (ויקרא יד מו), **ולא כתיב** - ולא כתוב לגביו **כבוס בגדים**, ומשמע שבגדיו טהורים. ובהמשך כתוב **'והאוכל בבית, יכבס את בגדיו'** (שם מז), והיינו, שבאופן זה גם בגדיו טמאים. ואף שאמרה התורה 'והאוכל בבית', אין פירושו דווקא שאכל שם, **אלא בשוהא** - ממתין בבית **שיעור אכילה, ואפילו לא יאכל**, גם באופן זה נטמאים בגדיו, וכמו שנלמד **מדכתיב בסיפיה** - ממה שכתוב בסופו של הפסוק, **'והשוכב בבית, יכבס את בגדיו'**, כלומר, שגם השוכב בבית נטמאים בגדיו ולא הקפידה התורה על אכילה דווקא.

נמצא שהבא אל הבית ולא שהה שיעור אכילה, הוא טמא, ואין בגדיו טמאים. וכששהה בו שיעור שהייה גם בגדיו טמאים. **הלכך** - לכן, **הנכנס בו** [-אל הבית המנוגע], **ונושא את בגדיו עמו שלא כדרך מלבושו, אין אלו בגדיו** - אין להם דין 'בגדיו', **וטמאים מיד** כדין האדם עצמו וכל הבא אל הבית, משום **שאף בהן אני קורא 'והבא אל הבית'** - שגם הם בכלל 'הבא אל הבית', שבאו לבית המנוגע ונטמאו מיד. ואם נכנס לבית עם בגדיו **כשהוא לבוש בהן**, יש להם דין 'בגדיו', שאינם נטמאים מיד, אלא **בעי שהייה** - צריך לשהות עמם כדי שיעור אכילה כדי שיטמאו.

אכילת פרס

פרס הוא חצי ככר[רסד]. והוא הפת **ששיערו בו חכמים את העירוב**[רסה], **שהוא** [-העירוב] **כולו מזון שתי סעודות וחציו מזון סעודה אחת**[רסו].

פת חמין

נאכלת מהר[רסז].

מיסב

דרך הסבה **שהיא נאכלת מהר שאינו פונה אנה ואנה**[רסח].

ואינו מטמא באהל

דין זה, הלכה למשה מסיני הוא[רסט].

כדי רביעית יין לנזיר

נזיר **שאכל חרצנים** [-גרעיני הענבים[ער]] **וזגים** [-קליפות הענבים] **ולולבין**[רעא] [-פיצולי הענף לפני שגדלים בו ענבים[ערב]] **כשיעור 'רביעית יין'**[רעג], **חייב** מלקות[עדר] לדעת רבי אלעזר (נזיר לד:). דהיינו שלוקחים רביעית יין ומקרישים אותו, ואם אכל חרצנים זגים ולולבים כפי שיעור היין הקרוש הזה, חייב[ערה]. **ואין שיעור 'רביעית יין' ו'רביעית מים'**

ציונים והערות

רנט. **כתבו** התוספות (ד"ה א"ר) בדעת רש"י, שחכמים אינם סוברים כרבי יצחק. והביאו התוספות את דעת רבינו שמעיה, הסובר שדברי רבי יצחק הם כדעת חכמים, וכוונתו לומר שיש להקדים מין שבעה, כשאין לפניו מין אחר החביב ממנו. אך כתבו שרש"י אינו סובר כדבריו, והדברים תלויים בגירסת הגמרא. והצל"ח (בתוס' שם) כתב, שנראה מדברי רש"י כאן שסובר כדעת רבינו שמעיה, שפסוק זה מלמד דין קדימה גם לדעת חכמים. ואף שאמר רש"י שרק רבי יהודה סובר כרבי יצחק, ולא חכמים, זה מפני שרבי יצחק אמר 'כל' המוקדם בפסוק קודם לברכה, ומשמע שיש לברך עליו גם לפני המין החביב. אבל חכמים סוברים שיש להקדים את המוקדם בפסוק, במקום שאין אחר חביב ממנו. ולכן כתב רש"י כאן 'ורבנן לית להו דרבי יצחק במקום חביב, דחביב עדיף'. ומשמע שבמקום שאין חביב ממנו, מודים חכמים שהמוקדם בפסוק קודם לברכה. והדברי נחמיה (בתוס' שם) הגיה בדברי התוספות, ועל פי הגהתו פירש שאין כוונת התוספות לומר שלדעת רש"י דברי רבי יצחק הם כדעת רבי יהודה, אלא כוונתם לומר שכך פירש ר"י בעל התוספות, ופירושו הוא לפי גירסת 'דאמר', שהיא גירסת רש"י. וכן דעת הנחלת דוד (ד"ה ולענין), שכתב שהראיה מגירסת 'דאמר' אינה אלא לפי שיטת התוספות, אך לדעת רש"י אין ראיה מגירסא זו. עיין עוד בהערה הבאה, שנחלקו המפרשים בדעת רש"י, אם לדעתו הלכה כרבי יהודה או כחכמים, רס. **נחלקו** הגאונים והראשונים אם הלכה כחכמים או כרבי יהודה. רבינו חננאל (ד"ה אמר), רב האי גאון (הו"ד ברשב"א ד"ה ולענין) והרמב"ם (ברכות פ"ח הי"ג) פסקו כחכמים. ובעל הלכות גדולות (ברכות פ"ו) וראשונים נוספים [רשב"א (ד"ה והא), רא"ש (סי' כה)] פסקו כרבי יהודה. ומדברי הגמרא להלן (ע"ב) מוכח שדברי רבי יצחק אלו, שהמוקדם בפסוק מוקדם לברכה, נפסקו להלכה. ולפי זה כתבו הרשב"א (ד"ה ולענין) והרא"ש (סי' כה) שהלכה כרבי יהודה [עיין בדבריהם שהוכיחו משם, שהקדמה זו היא גם במקום שיש מין אחר החביב יותר]. ונחלקו הראשונים גם בדעת רש"י. בספר המאורות (ד"ה היו) כתב שרש"י פוסק כרבי יהודה. ולכאורה כן מוכח מדברי רש"י כאן, כפי שפירשו התוספות (ד"ה א"ר) [הו"ד בהערה לעיל] דבריו, שלדעתו דרשתו של רבי יצחק אינה נכונה לפי דעת חכמים. אולם לפי דעת הצל"ח (בתוס' שם) [הו"ד בהערה לעיל] שפירש דברי רש"י כדעת רבינו שמעיה, שדברי רבי יצחק נכונים גם לפי דעת חכמים, אפשר שיפסוק רש"י כדעת חכמים. וכן כתבו המרדכי (סי' קלג) והגהות מיימוניות (הל' ברכות פ"ח אות ר), שרש"י פוסק הלכה כחכמים. וכן פסק בספר האורה (ח"א סי' מה) כדעת חכמים. ומוכח שם כדברי הצל"ח, שגם לדעת חכמים, המוקדם בפסוק קודם לברכה. רסא. **דייק** רש"י לומר בדעת רבי יצחק, שהפסוק בא לתת שבח לפירות, ולא כתב בדעתו שהפסוק בא ללמד סדר הברכות. מפני שהברכות הם תקנת חכמים, והפסוק לא בא ללמד עליהם. וחכמים למדו לפי סדר הפסוק, את סדר החשיבות של הפירות, ועל פי זה תיקנו סדר לברכות, להקדים את החשוב תחילה. פני יהושע (ברש"י). רסב. **ממה** שכתב רש"י 'שיש בה פירות, ששיעורי תורה נתלין בהן', מוכח ששיעורים אלו נמדדים לפי פירותיה של ארץ ישראל. וכן מפורש יותר בסוכה (ה: ד"ה לשיעורין) שכתב רש"י שצריכין לשער איסורין 'בפירותיה'. שיעורי תורה (שער ד אות א). ובשיעורין של תורה (סי' י אות ה) כתב, שאין כוונת רש"י שמשערים דווקא כפי הכמות והגודל של פירות ארץ ישראל, אלא שבחה הוא בזה, שאותם המינים הנצרכים כדי לשער שיעורי תורה, נמצאים בה. ודייק כך בדברי רש"י כאן, שכתב 'שיש בה פירות, ששיעורי תורה נתלין בהן'. הרי שהשבח הוא בזה, שאותם הפירות שנצרכים כדי לשער שיעורי תורה, נמצאים בה. רסג. **כתב** הפני יהושע (ד"ה ופליגא וד"ה אלא), שנראה מדברי רש"י, שלדעת רב חנן, אין שבח בפירות אלו מצד עצמם. והשבח שבהם, אינו אלא בכך ששיעורי תורה למדים מהם. והקשה ממה ששנינו לענין ביכורים (ביכורים פ"א מ"ג) שאין מביאים אלא מפירות שבעת המינים. ודרשה הגמרא (מנחות פד:) דין זה מגזירה שוה מתיבת 'ארץ', שנאמר לענין ביכורים 'אשר תביא מארצך' וגו' (דברים כו ב), ונאמר בפירות שנשתבחו בהם הארץ 'ארץ חטה ושעורה' וגו' (שם ח ח). מה ארץ שנאמר כאן בשבח הארץ, הם שבעת המינים המשובחים, כך גם ארץ הנאמר לגבי ביכורים, היינו שאין מביאים אלא מפירות שבעת המינים. הרי שפירות שבעת המינים הם המשובחים שבפירות הארץ. ובשיעורי תורה (שער ד הערה א) תירץ, שגם לדעת רב חנן יש שבח בפירות אלו מצד טעמם, אלא שלדעתו זה אינו השבח שבא הפסוק להודיע. וכתב, שכן נראה מלשון רש"י, שכתב 'לא בא הכתוב להודיע שבח חשיבות הפירות בטעם שלהם'. שמשמע שאמנם יש בהם שבח גם בטעם, אלא שזהו אינו השבח שמודיע הכתוב. רסד. **והוא** מלשון פרוסה. רש"י (עירובין פב: ד"ה קליס). רסה. **כך** שנינו במשנה (עירובין פב:) בדין עירובי תחומין, שבין לרבי יוחנן בן ברוקה, בין לרבי שמעון, משערים את הפת לעירוב לפי ערך הככר. שלדעת רבי יוחנן בן ברוקה, יש לערב בככר שלמה ששיעורה הוא ששה ביצים, ולדעת רבי שמעון שיעור העירוב הוא שני שלישים מככר בת שמונה ביצים. רסו. **מה** שכתב רש"י 'חציו הוא מזון סעודה אחת', יתכנו שני פירושים בדבריו. יתכן לומר שכוונתו ש'חציו של הככר' הוא מזון סעודה אחת. ואם כן דברי רש"י הם לדעת רבי יוחנן בן ברוקה [הו"ד בהערה לעיל] שהככר כולה היא ששה ביצים, ושיעור העירוב שהוא מזון שתי סעודות, הוא ככר אחת, ונמצא שחציה של הככר היא מזון סעודה אחת. אולם דרכו של רש"י בכמה מקומות בש"ס (עירובין ד. ד"ה פרס, פסחים מד. ד"ה ומשני, כריתות יג: ד"ה פרס) לכתוב כדעת רבי שמעון, ששיעור הככר הוא שמונה ביצים. ובאופן אחר אפשר לפרש שדברי רש"י 'חציו הוא מזון סעודה אחת', פירושו 'חציו של העירוב', נמצא שדבריו הם לפי כל הדעות, וכפי שמפורש במשנה (עירובין פב:) שהעירוב הוא מזון 'שתי סעודות'. אך לפי זה נמצא שרש"י אינו מפרש כמה הוא שיעור הככר, אלא כמה הוא שיעור העירוב, אף שהוא אינו דבר הנצרך כל כך לעניננו. רסז. **עיין** בהערה להלן ברש"י ד"ה מיסב. רסח. **רש"י** פירש הכל לחומרא, שפת חטים שנאכלת בהסיבה, נאכלת באכילה מהירה יותר. ובשיעור שהייה קטן יותר יטמאו בגדיו שהוא לבוש בהם. אולם הריטב"א (סוכה ו. ד"ה גפן) חלק עליו ופירש לקולא, שפת חטים נאכלת לאט יותר, מפני שנאכלת לתענוג. וכן אכילה בהסיבה שהיא דרך תענוג, נאכלת יותר לאט. וכן אכילת הלפתן מעכבת את אכילת הפת, מפני שהוא מביא לפיו לפתן, בשעה שיכל להביא לפיו פת. רסט. **והתוספות** (חולין קכו: ד"ה עלס) חלקו עליו וכתבו, שאינו מהלכה למשה מסיני, אלא מלימוד הפסוקים. ער. **רש"י** (במדבר ו ד). 'החרצנים והזגים' הם הגרעינים והקליפות של הענבים. ונחלקו תנאים (נזיר לד:) מה הם 'החרצנים' ומה הם 'הזגים', שיטת רבי יהודה היא, שחרצנים הם הקליפות וזגים הם הגרעינים, ושיטת רבי יוסי היא, שחרצנים הם הגרעינים והזגים הם הקליפות. ופירשנו כאן שהחרצנים הם הגרעינים כדעת רבי יוסי, וכפי שכתב רש"י בפירושו על התורה. רעא. **וכן** פירש רש"י במסכת סוכה (ו. ד"ה כדי), על פי דעת רבי אלעזר במסכת נזיר שחייב על אכילת הלולבים והעלים. ומבואר בגמרא בנזיר (לד:) שנחלקו בזה תנאים, לדעת רבי אלעזר, התורה אסרה גם אכילת הלולבים והעלים, ולדעת התנא במשנה שם, לא אסרה התורה אלא היוצא מהענבים. והקשה האמרי נועם (ברש"י), מדוע רש"י פירש את דברי רב חנן לפי דעת רבי אלעזר שאוסר אכילת לולבים ועלים, היה לו לפרש את דברי רב חנן בדין אכילת ענבים וחרצנים, שאסורים לפי כל הדעות. והריטב"א (עירובין ד. ד"ה גפן) כתב על פי התוספתא (נזיר פ"ד ה"א) שלדעת רבי אלעזר הוקשה אכילה לשתיה, ומשערים אכילת החרצנים הזגים והלולבים בשיעור רביעית. ולכן דרשת רב חנן היא לפי שיטה זו. ועיין בערוך לנר (סוכה ו. ברש"י ד"ה כדי) שתירץ באופן דומה. ערב. **רש"י** (שבת פא. ד"ה לולבי) כתב שהם הפיצולים שגדלים בגפן. וביאר עוד (ב"ק נט. ד"ה בזמן), שבשעת חניטת הגפנים, האשכול ניכר, עוד לפני שהוא פורח. וכתב הרמב"ם (פירוש המשניות ערלה פ"א מ"ז), שבשלב זה הענפים רכים מאד. עיין בערוך (ערך לולב א) פירוש אחר. רעג. **הטעם** שלא כתב רש"י שאכל 'ענבים', הוא מפני שהאוכל ענבים אין שיעורו ברביעית, אלא בכזית. אמרי נועם (ברש"י). וכן הוא ברמב"ם (נזירות פ"ה ה"ג). והריטב"א (עירובין ד. ד"ה גפן) כתב, שלדעת רבי אלעזר, שרש"י מפרש כמותו, גם ענבים שיעורם ברביעית, שהוקשה אכילה לשתיה. עדר. **רש"י** (עירובין ד. ד"ה רביעית). ערה. **שלמה** משנתו (ד"ה כדי). וכן הוא לפי פירוש הרש"ש (סוכה ו. ד"ה גפן). ודומה לזה פירש בברכת אברהם (ברש"י) [אלא שכתב שכשהיין יקרוש יהיה פחות מהמים. ואפשר שהוא ט"ס], וכן משמעות רש"י בסוף הדיבור. עיין בהערות שם, פירוש אחר בדברי רש"י.

שוי[רעו], **לפי שהיין עב** [-סמיך], וכשהוא מצטמק עד שמקריש, אינו מפחית הרבה משיעורו. **והמים** קלושין [-דלים], שכשהם מצטמקים, נפחת הרבה משיעורם. **ויש ברביעית יין יותר ממה שיש ברביעית מים. כדאמרינן** (במנחות (קד.)) [**בשבת** (עז.)] לגבי רביעית דם שיכול לקרוש[רעז] ולהצטמק **ולעמוד על** [-עד שיהיה בשיעור] **כזית**[רעח], **משום דסמיך** - שהדם סמיך. **אבל מידי דקליש** [-דל] **לא הוה רביעית דידיה כזית**[רעט] - רביעית שלו לא היה עומד על כזית, אלא על פחות מכזית, מפני שהוא מצטמק יותר[רפ].

להוצאת שבת

דתנן - ששנינו במשנה, '**המוציא אוכלין כגרוגרת**, חייב' (שבת עו.)[רפא]. וגרוגרת **היא תאנה יבשה**[רפב].

מא:

שיעורן כרמונים

כלי עץ **שניקב** בנקב **כשיעור המוציא רמון**, טהור. ומבאר רש"י, ששיעור זה נאמר בכלי של בעלי בתים דווקא, מפני **שבעלי בתים חסים על כליהם, הלכך** אם הכלי **ניקב כמוציא קטניות, מצניעו** בעל הבית כדי להשתמש בו **לזיתים** שהם גדולים מקטניות, ולכן עדיין שם כלי עליו והוא לא נטהר. וכן אם ניקב הכלי **כשיעור המוציא זית, משתמש** בו בעל הבית **לאגוזים**. ואם **ניקב** הכלי כשיעור **המוציא אגוז, משתמש בו** בעל הבית **לרמונים**[רפג]. **אבל כלי של אומן העומד למכור, לא הוי שיעוריה בהכי** - אין שיעורו להיטהר כשיעור נקב בכלי של בעל הבית, אלא בנקב כלשהו הוא טהור[רפד], כיון שאינו ראוי עוד למכירה.

שרוב שיעורים

אכילת חלב דם[רפה] **נותר ופיגול**[רפו].

דבש

דבש האמור בתורה הוא דבש תמרים[רפז]. ואף שנאמר בברייתא ששיעורה 'ככותבת' ולא נאמר כתמר, הכל שיעור אחד, **שכותבת היא תמרה**.

זה שני לארץ

התמר הוא המוזכר שני **ל'ארץ זית שמן ודבש' דכתיב בסיפיה דקרא** - שכתוב בסוף הפסוק. ואף שהתמר נכתב בפסוק אחרי הרימון, מכל מקום הוא קודם לו משום **שהפסיק** תיבת **'ארץ'** שנאמר בסוף הפסוק **את הסדר** של **חשיבות** הפירות, ובכך **חזר** הפסוק **לעשות זיתים ותמרים חשובים** יותר **מתאנים**[רפח] **ורמונים, שהרמון** הוא **חמישי לארץ הכתובה בראש המקרא**[רפט], **ודבש** [-תמר] **הוא שני לארץ הכתובה בסופו**[רצ].

ונשמעינך

נשמשך[רצא], **ונלך אחריך תמיד**[רצב].

הביאו לפניהם תאנים וענבים בתוך הסעודה

ולא הביאו אותם כדי **ללפת**[רצג] **את הפת** - לאכול אותם עם הפת[רצד], **דאם כן, הוו להו טפלה** - הם יהיו טפלים לפת[רצה], **ואין חולק בדבר שדבר** הטפל לפת **אין טעון ברכה לא לפניו ולא לאחריו**[רצו]. **אלא** מדובר שהביאו פירות, כפי שמצוי

ציונים והערות

רעו. **בפסחים** (קט.) מבואר ששיעור רביעית הוא הנכנס לכלי, שמדת חללו הוא שתי אצבעות אורך על שתי אצבעות רוחב, וגובהו שתי אצבעות וחצי אצבע וחומש אצבע. ולכאורה הוא שיעור קבוע, שאין בו הבדל בין מים ליין. לכן מבאר רש"י מהו ההבדל בין אם נשער ברביעית יין, או ברביעית מים. רעז. **כלומר**, שיתאדו הנוזלים והיין יהפוך מנוזל לדבר מוצק, ומחמת אידוי זה מצטמק שיעורו, כמבואר בסמוך. רעח. **בשבת** (עז.) ובמנחות (קד.) נאמר, שבית שמאי מטמאים דם נבלות. ואומרת הגמרא שם, שגם הם אינם מטמאים אלא בשיעור 'רביעית' דם, מפני שבשיעור זה, אחרי שיקרש הדם, הוא יעמוד על כזית. ובגמרא בשבת, דעת רבי נתן שרביעית יין שמקריש, עומד על כזית. ודעת רבי יוסי בר רבי יהודה היא, שרביעית דם שמקריש עומד על כזית. וחלקו אמוראים אם יש ביניהם מחלוקת. דעת רב יוסף היא, שרבי נתן ורבי יוסי בר רבי יהודה אינם חולקים, אלא לדעת שניהם שיעור רביעית בין מדם ובין מיין, עומד על כזית כשמקריש. ואביי מקשה עליו וסובר שכיון שדם יותר סמיך מיין, הדם מצטמק פחות ממנו. ומי שאמר כך בדם, לא יאמר כך ביין, ומי שאמר כך ביין לא יאמר כך בדם. רעט. **מדברי** רש"י נראה, שדין זה שמשערים את היין או את הדם כפי שיעורם אחרי שיקרוש, נכון גם לגבי שאר הדינים, ולא רק לגבי הוצאה בשבת ולגבי טומאת נבלה, שבהם עוסקת הגמרא שם. ונראה שרש"י סובר כדעת הרא"ה (בדק הבית ב"ד ש"א ה.) שכתב בדין ביטול איסורים, שיש לשער כל רביעית של רוטב, כשיעור כזית בלבד, מפני שכשיקרוש יעמוד על כזית. אבל הרשב"א (משמרת הבית שם ו. ד"ה אמר הכותב הוי) כתב, שלא נאמר כן אלא לגבי דין הוצאה בשבת ולגבי דין טומאת דם נבלות. ברכת אברהם (כאן, ברש"י ד"ה גפן). רפ. **פירשנו** דברי רש"י כפי שפירשו דבריו הרש"ש (סוכה ו. ד"ה גפן), שלמה משנתו וברכת אברהם (כאן, ברש"י). אולם רש"י בסוכה (ו. ד"ה כדי) פירש, שבא הפסוק ללמד, שמשערים את החרצנים הזגים והלולבים על ידי שנותנים אותם לתוך כוס מלאה יין, עד שיצא מהכוס רביעית יין. ולמדו מהפסוק שמשערים כך ביין שהוא נגדש על שפת הכלי, ולא במים שהם דלים ונשפכים. וכן פירשו התוספות (ד"ה גפן) כאן. אך ממה שכתב רש"י, ששיעור רביעית יין אינה כרביעית מים, מפני ששיעורם שונה אחרי שהם נקרשים, נראה שמפרש כאן לענין שיעור היין אחרי שנקרש, ולא לענין הגודש שעל שפת הכלי. ובדברי נחמיה (ברש"י) הקשה בדברי רש"י כאן, שאין דומה ענין הקרשה שנאמר בשבת, לענין שיעור רביעית שנאמר כאן. ותירץ, שלא כתב כך רש"י, אלא לדוגמא. ונראה מדבריו, שפירש דברי רש"י כאן כפי פירושו בסוכה. פירוש נוסף בסוגיא זו, כתבו התוספות בעירובין (ד. ד"ה גפן) בדעת רש"י (שם ד"ה רביעית), שנראה, שבא הפסוק ללמד, שנזיר חייב מלקות בשתיית יין, אם שתה בשיעור של רביעית יין. עיין שם שהקשו התוספות על פירוש זה. רפא. **הטעם** לזה, מבואר במשנה (שם עה:), שאין המוציא חייב חטאת, אלא על דבר שיש בשיעורו חשיבות, שדרך האנשים להצניעו, או שהמוצא בעצמו הצניעו מפני שהוא חשוב לו. ובמשנה זו מבואר, שאוכלים בשיעור 'כגרוגרת', דרך האנשים להצניע, והמוציאם בשבת חייב. רפב. **ולכן** 'תאנה' שנאמר בפסוק, מלמד שיעור 'גרוגרת' להוצאות שבת. רפג. **רש"י** שינה בלשונו, שלגבי השימוש בזיתים כתב 'מצניעו לזיתים', ולגבי השימוש באגוזים וברימונים כתב 'משתמש לאגוזים', 'משתמש בו רמונים'. והטעם לזה הוא, מפני שזמן מסיקת הזיתים, לקיטת האגוזים ולקיטת הרימונים, כולם בימי תשרי. ולכן, כשניקב הכלי 'כמוציא זית', כתב רש"י 'משתמש לאגוזים', שכך היא הדרך להשתמש מיד לאגוזים, שזהו זמן הלקיטה שלהם באותו זמן שהשתמשו בו לזיתים. וכן אם ניקב כמוציא אגוז כתב רש"י 'משתמש בו רמונים', מפני שכך היא הדרך להשתמש מיד לרמונים, שזהו זמן הלקיטה שלהם באותו הזמן שהשתמשו בו לאגוזים. אך כשניקב הכלי כמוציא קטניות כתב רש"י 'מצניעו' לזיתים, מפני שזמן לקיטת הקטניות היא בניסן, ואין הדרך להשתמש בו מיד לזיתים, שזמן המסיקה שלהם היא אחרי זמן, בחודש תשרי. שלמה משנתו (ד"ה שיעורן). רפד. **רש"י** (סוכה ו. ד"ה כרמון). רפה. **ואף** שביבמות (קיד:) נאמר שחיוב אכילת דם הוא ברביעית, מכל מקום מבואר ברש"י לעיל (ע"א ד"ה כדי) שרביעית דם עומד על שיעור כזית אחרי שנקרש. ולפי זה, שיעור 'רביעית' שנאמר שם ושיעור 'כזית' שנאמר כאן ובמקומות נוספים, הוא שיעור אחד. אבן שלמה (אוירבאך, ברש"י). רפו. **רש"י** בעירובין (ד: ד"ה רוב) הוסיף גם אכילת קדשים בטומאת הגוף, אכילת נבלה, אכילת בהמה טמאה. וכן הוסיף שיעור כזית מן המת שמטמא באוהל, ומגע נבלה מטמא בכזית. וכן בסוכה (ו. ד"ה רוב) הוסיף רש"י גם איסור אכילת גיד הנשה. ובסוגייתנו כתב רש"י רק איסורי אכילה שיש בהם כרת, ששיעור החיוב שלהם הוא בכזית. רפז. **כך** מבואר בירושלמי (ביכורים פ"א ה"ג) שדבש האמור בתורה הם התמרים, ולמדו כך ממה שנאמר (דה"י ב' לא ה) שעם ישראל הביאו מתנות הכהנים 'דגן תירוש ויצהר ודבש', דהיינו תמרים. שודאי שאין פירושו דבש ממש, שהלא דבש אינו חייב במעשרות. רפח. **לכאורה** צריך ביאור מדוע הזכיר רש"י 'תאנים', הלא המעשה היה שהביאו להם תמרים ורימונים, והיה די לו לומר שתיבת 'ארץ' הפסיקה את הסדר, לעשות את הזית והתמר חשובים יותר מרימונים. ואמנם, בהגהות הב"ח (אות א) הגיה בדברי רש"י למחוק תיבת 'מתאנים'. והמהרש"א (ברש"י) כתב, שרש"י כתב 'תאנים' ללמד שהזיתים והתמרים חשובים גם מתאנים שנכתבו רביעי ל'ארץ', וכל שכן שהם קודמים לרימונים שנכתבו חמישי ל'ארץ'. אלא שהקשה, שלפי זה היה לרש"י לכתוב שהם קודמים גם ל'גפן', שהלא הגפן היא שלישית לארץ הראשונה, והזיתים והתמרים הם ראשונים ושניים לארץ השניה. ובפנים מאירות (שו"ת ח"ב סי' י) כתב, שהמינים שכתובים אחרי 'ארץ' השניה, יורדים דרגה אחת. והשעורה שהיא שניה לתיבת 'ארץ' הראשונה, שוה בחשיבות לזית שהוא ראשון לתיבת 'ארץ' השניה. וכן הגפן שהוא שלישי לתיבת 'ארץ' הראשונה, שוה בחשיבות לתמר שהוא השני לתיבת 'ארץ' השניה. ולכך רש"י לא כתב שהם קודמים לשעורה וגפן, מפני שהתמר שוה בחשיבותו לגפן והם קודמים רק לתאנה ורימון. והקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ברש"י) תירץ, שרש"י לא כתב גפן, כדי לא להאריך לחלק בין 'יין' לבין 'ענבים', שדווקא לגבי 'ענבים' נאמר סדר זה של הקדימה, אך קדימת היין אינה לפי סדר זה, והוא קודם גם לפני זיתים ותמרים. ודבריו הם כשיטת רבינו פרץ (הגהות הסמ"ק סי' קנא אות כא), שברכת בורא פרי הגפן קודמת לשאר המינים. ועיין בבית יוסף (או"ח סי' ריא ד"ה ומ"ש רבינו בשם) שדעת שאר הפוסקים אינה כן, ולדעתם אין דין קדימה בין יין לבין שאר פירות העץ, שמפני שאין ברכותיהם שוות, אין דין להקדים אחד על חבירו. ולפי שיטה זו, יש לומר שרש"י לא כתב 'גפן', כדי לא להאריך ולחלק בין 'ענבים' לבין 'יין', שברכת הזיתים אמנם קודמת לברכת הענבים, אך אין להם קדימה לפני ברכת 'בורא פרי הגפן', שכיון שברכותיהם שונות, יכול לברך על איזה מהם שירצה. רפט. **שנאמר** (דברים ח ח) 'ארץ חטה, ושעורה, וגפן, ותאנה, ורמון'. רצ. **שנאמר** (שם) 'ארץ זית שמן ודבש'. רצא. **והוא** מלשון 'שמעיה' (להלן מד:) שפירושו שמשו. ובזכרון יוסף (שו"ת או"ח סי' כ) פירש מלשון 'שמיעה', עיין שם פירושו. רצב. **רש"י** המשיך לפרש 'ונלך אחריך תמיד', אף שאינו פירוש לתיבת 'ונשמעינך'. שבא רש"י לפרש, לשם מה צריך רגלים של ברזל כדי לשמשו. רצג. **'לפתן'** הוא המאכל שנאכל עם הפת. ערוך (ערך בשם). 'ללפת את הפת' פירושו לאוכלו יחד עם הפת [כלשון (שופטים טז כט) 'וילפת שמשון את שני עמודי התוך', שפירושו 'אחז בהם', כך גם הלפתן אחוז יחד עם הפת]. רצד. **התוספות** (ד"ה הביאו) כתבו 'וכגון שאין באים ללפת את הפת'. ונראה מדבריהם שהם מינים שבאים לפעמים ללפת את הפת, אלא שכאן מדובר שלא באו לכך, אלא לקינוח. ורש"י לא כתב 'כגון', ורק כתב שהם לא באו ללפת את הפת, אך גם מלשונו נראה קצת שלפעמים הם באים ללפת את הפת, ורק כאן הם לא באו לשם כך. אך בחולין (קא: ד"ה תאנים) פירש רש"י שתאנים וענבים לעולם אינם באים ללפת את הפת. צל"ח (ד"ה איתמר, וברש"י ד"ה הביאו). רצה. **רש"י** פירש כאן, שהתמרים והרימונים לא באו ללפת את הפת, שאם היו באים ללפת את הפת, הם פטורים מברכה. ולעיל בענין המעשה של רב חסדא ורב המנונא שהביאו לפניהם תמרים ורימונים, רש"י לא פירש דבר זה. אך התוספות (ד"ה הביאו) פירשו גם שם שהתמרים והרימונים לא באו ללפת. ויש לעיין מדוע רש"י השמיט פירוש זה במעשה שנאמר לעיל, ורק כאן פירש כן. ותירץ הפני יהושע (ברש"י), שבמעשה של רב חסדא ורב המנונא לא מפורש שהם היו 'בתוך' הסעודה, ואפשר שהביאו לפניהם פירות אלו לאחר הסעודה, ולכן לא היה צורך לפרש שהם לא באים מחמת הפת. וכאן שמדובר על דברים הבאים 'בתוך' הסעודה, צריך לבאר שאינם באים מחמת הפת. ובאופן נוסף תירץ, שתמרים ורימונים לעולם אינם נאכלים כטפל לפת, ולכן רש"י לא נצרך לפרש זאת שם. עיין בהערה לעיל בשם הצל"ח, שכך משמעות דברי רש"י בחולין (קא: ד"ה תאנים). רצו. **עיין** בהערות להלן (ד"ה אין), מה שיש לדקדק מלשון זה.

לפעמים, שבא הסועד למתק את פיו בתוך הסעודה בפירות.

מברך לפניהם

מברך על התאנים והענבים לפניהם, משום **דלאו טפלה נינהו** - שהם אינם טפלים לפת.

ולא לאחריהם

ולא מברכים עליהם לאחריהם, מפני **דברכת המזון פוטרתן**[רצז].

בין לפניהם בין לאחריהם

לדעתו יש לברך על התאנים והענבים גם לאחריהם, **דלא פטר אלא מידי דזיין** - שאין ברכת המזון פוטרת אלא דבר שבא לשם מזון ושובע[רצח], **והני לא זייני** - ותאנים וענבים אלו לא באו לשם כך, אלא כדי למתק את פיו[רצט].

פת הבאה בכסנין

לאחר אכילה וברכת המזון היו רגילים **להביא כיסנין, והן קליות**, כגון גרעיני חיטה קלויים[ש], והיו מביאים אותם אחרי הסעודה[שא] **לפי שהן יפין** [-טובים] **ללב, כדאמרינן בעלמא** (עירובין כט:) **הני כיסני דמעלו לליבא** - קליות אלו המועילים ללב. **ומביאין עמהן פת שנלושה עם תבלין**[שב], **כעין אובליא"ש שלנו**[שג], **ויש שעושין אותן כמין צפורים ואילנות**[שד] **ואוכלין מהן דבר מועט, ומתוך** שנותנים **בה תבלין הרבה ואגוזים ושקדים ומאכלה מועט**[שה], **לא הטעינוה ברכה מעין שלש**[שו] **מידי דהוה אפת** - שכך הוא הדין לגבי פת **אורז ודוחן**[שז], **דאמרינן** לעיל **בפרקין** (לז.) **שמברכים** עליהן **בתחלה** **'בורא מיני מזונות', ולבסוף** - ובברכה אחרונה **ולא כלום**[שח].

פת פוטרת

בין לפניהם - ברכה ראשונה **בין לאחריהם** - ברכה אחרונה.

דברים הבאים מחמת הסעודה

ללפת בהן - לאכול עמם **את הפת**[שט].

ציונים והערות

רצז. **אף** שאינם טפלים לפת, כפי שביאר רש"י לעיל (ד"ה מברך), מכל מקום ברכת המזון פוטרת גם מינים שאינם טפלים לפת, אם הם באו לשובע. עיין בהערות להלן (ד"ה בין). רחצ. **בגמרא** לעיל (לה:) מבואר, שכל המאכלים והמשקים 'מזינים', מלבד מים ומלח. ומבואר שם עוד, שאין נקרא 'מזון' אלא מאכלים הבאים מחמשת מיני דגן. ולפי זה לכאורה יש להקשות על דברי רש"י כאן שכתב על שאר מאכלים שהם אינם 'מזינים' [וכיוצא בזה יש להקשות על רש"י להלן (ד"ה ולא) שכתב על מאכלים שאינם מחמשת מיני דגן שהם נחשבים 'מזון']. ובבית יוסף (דירנפלד, כרס"י) תירץ, שאין כוונת רש"י כאן לחלק בין מאכלים שמטבעם הם מזינים [כל המאכלים] למאכלים שאינם מזינים [מים ומלח], אלא כוונתו לסוג מאכלים שבאים כדי לזון, דהיינו, שמחלק בין מאכלים שבאים כדי להשביע, למאכלים שבאים למטרה אחרת, כגון למתק את הפה, אף שאמנם גם הם מזינים. רצט. **כפי** שביאר רש"י לעיל (ד"ה הביאו). ש. **שלוקחים** את החיטים בעודם לחים, ומייבשים אותם בתנור, וכך הם נשארים מתוקים לעולם. רש"י (כתובות טו: ד"ה קליות). שא. **תוספות** (ד"ה אלא) בדעת רש"י. ופירשו בדעתו, שאפילו אם הביאו את הפת הבאה בכסנין בסוף הסעודה אחרי ברכת המזון, יש לברך עליהם בתחילה בורא מיני מזונות, ולבסוף בורא נפשות. ולפי פירוש זה, הקשו עליו כמה קושיות, וכפי שיתבאר בהמשך הדיבור. אולם תלמידי רבינו יונה (ד"ה אמר) פירשו את [illegible] לדעת רש"י באופן שונה. ולפירושם, דין 'הביאו לפניהם תאנים וענבים' הוא באופן שאכל מהם בתוך הסעודה, שקבעו סעודה על שאר מאכלים, ואחר כך הביאו לפניו פירות ואכל מהפירות עם הפת [ללא ברכה, שהפת פוטרתם], וכך כוונתו לאכול מהם גם בהמשך הסעודה יחד עם הפת, אלא שבעת אוכל מהפירות ללא פת, שבזה אין צריך לברך כיון שמתחילה הביאו את הפירות כדי ללפת בהן את הפת, ואכל מהן תחילה וסוף עם פת. ולפי זה, מה שנאמר 'חוץ מפת הבאה בכסנין', גם בזה מדובר באופן זה, שאכל ממנו בתוך הסעודה, וגם בסיום הסעודה לפני ברכת המזון. ולפירוש זה, אין מקום לכמה מהקושיות שנכתוב להלן. שב. **דעת** רבינו חננאל (ד"ה רב), שפת הבאה בכיסנין היא פת העשויה כמין כיסים המלאים סוכר ושקדים ואגוזים וכיוצא בהם, ולפי פירוש זה 'כיסנין' הוא מלשון 'כיס'. והרמב"ם (ברכות פ"ג ה"ט) פירש, שהיא עיסה שנלושה בדבש או בשמן או בחלב, או שעירב בה מיני תבלין, ואפאה [עיין בביאורי הפשט בשם הערוך (ערך כסן), פירוש נוסף מהו פת הבאה בכיסנין]. ובדברי רש"י מבואר שהכסנין הם ה'קליות' שהיו נאכלות עם הפת, ומפני קליות אלו היא נקראת 'פת הבאה בכסנין'. אך לענין דרך עשייתה של פת זו, כתב רש"י פת 'שנלושה עם תבלין'. ונראה שפירושו כפירוש הרמב"ם (ברכות פ"ג ה"ט) שפת הבאה בכסנין, היא פת שנלושה עם תבלין. וכן נראה מדברי ביאור הגר"א (או"ח סי' קסח ס"ק כג) שפירוש רש"י הוא כפירוש הרמב"ם. והט"ז (שם סק"ו) כתב שדעת רש"י כפירוש רבינו חננאל, שהיא פת העשויה כעין כיס, וכיס זה מלא בקליות, אף שהפת עצמה אינה נילושה בתבלין. ועיין בתלמידי רבינו יונה (ד"ה שאין), שנראה מדבריהם שפירוש רש"י אינו כפירוש רבינו חננאל, וכן נראה מדברי המאירי (להלן מג. ד"ה פת). שג. **אובליא"ש** הם 'סריקין'. סידור רש"י (סי' שנה). דהיינו פת העשויה בצורות, כפי שמבואר בפסחים (לז:). וכן נראה מדברי רש"י כאן, שפירש שעושים אותו כמו ציפורים ואילנות. כתב ערוך השלחן (או"ח סי' קסח סע' יט) שמין זה שנקרא 'אובליא"ש' אינו מצוי אצלנו. מכל מקום, בכמה פרטים אנו יודעים איך היא דרך הכנתו, שכן כתבו התוספות (לקמן מג. ד"ה לחמניות, ע"פ מהרש"א) והרא"ש (סי' ל), ש'אובליא"ש' הוא פת גמור 'שתחילתו וסופו עיסה', דהיינו שבלילתו עבה, והוא נאפה כדרך שהפת נאפית, ואינו מתבשל במשקים כדרך הסופגנין [וראה שם שהקשו על רש"י, מדוע אין מברך 'המוציא' אף ללא קביעות סעודה]. אך כתב הט"ז (או"ח סי' קסח סק"ט), שאינו עשוי כעיסה ממש שנעשית על ידי לישה, אלא הוא עשוי בערבוב בלי לישה. דש. **עיין** בפסחים (לז:) שיש דרך לעשות צורות הפת על ידי דפוס, שמניח את העיסה בדפוס, ויש דרך על ידי ציור. שה. **כתב** רש"י, שפת הבאה בכסנין אינה טעונה ברכת מעין שלש, מפני 'שנותנים בה תבלין הרבה אגוזים ושקדים, ומאכלה מועט'. ומבואר בדברי רש"י שני טעמים מדוע אינה טעונה ברכת מעין שלש. וכתב מהר"ם בנעט (כרס"י), שרש"י כתב שני טעמים, מפני שאין ידוע לנו מהו הטעם שמחמתו פטרו אותה מברכת מעין שלש, שדבר זה אינו מפורש בשום מקום. שו. **הקשו** התוספות (ד"ה אלא) ממה שמבואר לעיל (לז:) שכל תערובת שיש בה מחמשת מיני דגן, חמשת המינים הם הנחשבים עיקר המאכל, אפילו כשרוב התערובת עשויה ממינים אחרים. ואם כן לפירוש רש"י שיש בפת זו מעט קמח והרבה תבלין, עדיין היה צריך לברך עליה מעין שלש, וקשה מדוע פטרו פת זו מברכת מעין שלש. אמנם, דין זה נאמר שם לגבי ברכה ראשונה, שיש לברך עליו 'בורא מיני מזונות'. וכתב הצל"ח (בתוס' שם), שלא נמצא בכל הפרק כלל זה לגבי ברכה אחרונה. ולפי זה ביאר הצל"ח, שכוונת רש"י, שאף שלגבי ברכה ראשונה אין הפת טפלה לתבלין, לגבי ברכה אחרונה היא טפלה לו. ובביאור הגר"א (או"ח סי' רח ס"ק לה) כתב בדעת רש"י, שלא אמרו 'כל שיש בו מחמשת המינים צריך ברכה מעין שלש', אלא בתבשיל שיש בו קמח בשיעור של 'כזית בכדי אכילת פרס', וכאן מדובר שאין שיעור כזה של קמח, ולכן ברכתו האחרונה 'בורא נפשות' [כפסק השלחן ערוך (או"ח סי' רח ס"ט)]. שז. **מבואר** בדברי רש"י, שמפני ש'מאכלה מועט', פטרו אותה מברכת 'מעין שלש'. ועיין בהערה בסוף הדיבור, שלאחת הדעות יש לברך עליה לבסוף 'בורא נפשות'. והקשה הראש יוסף (ד"ה אלא) באיזה אופן מדובר, אם אכל ממנו כזית הלא הוא חייב בברכת מעין שלש, ואם לא אכל כזית אפילו ברכת בורא נפשות אינו צריך. ותירץ, שאוכלים ממנה כמה זיתים, ובכל מאכלה אין עדיין כזית דגן, ולכן פטור מברכת מעין שלש, וחייב בברכת בורא נפשות רבות. והצל"ח [הו"ד לעיל] (כרס"י) פירש, שכוונת רש"י שמאכלה מועט שאין אוכלים ממנה כדי שביעה, שבשיעור כזה אין מתחייבים ברכה אחרונה על הפת, מפני שהוא טפל לתבלין. שח. **הקשו** התוספות (ד"ה אלא), שאם דינו כדין פת אורז ודוחן, מדוע אמר רב הונא 'אין לך דבר שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו, אלא פת הבאה בכסנין בלבד'. הלא דין פת הבאה בכסנין שוה לדין פת אורז ודוחן שטעונה לפניה בורא מיני מזונות ולאחריה בורא נפשות. והיה לרב הונא להזכיר שגם פת אורז ודוחן דינה כך. ועיין מה שהובא בהערה לעיל בשם הגר"א, שכוונת רש"י שיש במאכלה פחות מכזית דגן, בכדי אכילת פרס. ולפי זה תירץ במרומי שדה (ד"ה שאין), שבמאכל זה אין כזית בכדי אכילת פרס, לא מהדגן לבדו ולא משאר המאכלים, ולכן אינו צריך ברכה כלל, כיון שאין באכילתו כדי שיעור ברכה מעין שלש ולא שיעור לברכת 'בורא נפשות', ושני דברים שאין ברכתם שוה אינם מצטרפים, ואפילו לא החמור לקל. מה שאין כן באורז ודוחן שאמנם לשון הגמרא הוא 'ולא כלום' כיון שבזמן הגמרא לא התפשטה ברכה זו, אולם ודאי צריך לברך עליהם 'בורא נפשות'. והצל"ח (כרס"י) תירץ, שכוונת רב הונא לומר, שרק בפת הבאה בכסנין לגבי ברכה ראשונה נחשב הקמח עיקר, שמברכים עליו בורא מיני מזונות, ולגבי ברכה אחרונה נחשב התבלין עיקר, שאין מברכים עליו מעין שלש. ומה שהשוה רש"י דין זה לפת אורז, רק לדוגמא נקט כך, לומר שגם בה אין הברכה הראשונה שוה לברכה האחרונה. שט. **מפשטות** דברי רש"י נראה שאין לברך על פת הבאה בכסנין ברכה אחרונה כלל, וכן נראה מדברי רש"י לקמן (מג. ד"ה רב). אולם בדין פת אורז שנאמר בה שאין מברכים לאחריה 'ולא כלום', כתב רש"י (לעיל לז. ד"ה ולא), שאין לברך לאחריה שום ברכה מברכות הארץ, אולם יש לברך ברכת 'בורא נפשות'. ולפי זה כתבו שלטי הגיבורים (לקמן מג. אות א) והפני יהושע (לקמן מג. ד"ה ר"ה), שכן כוונת רש"י גם בדין 'פת הבאה בכסנין', שיש לברך אחריה ברכת 'בורא נפשות'. והצל"ח (כרס"י, לקמן מג. כרס"י ד"ה רב) פירש בדברי רש"י שאמנם על התבלין יש לברך 'בורא נפשות', אולם מה שכתב רש"י 'ולא כלום' ולא פירש ש'בורא נפשות' צריך לברך, אף על פי שדרכו של רש"י לפרש ולא לסתום, הוא משום שכלפי חלק הדגן באמת אינו מברך כלל, שהרי בזה לא שייך 'בורא נפשות'. אולם המרומי שדה (ד"ה שאין) [הו"ד לעיל] פירש בדעת רש"י, שאין מברכים ברכה אחרונה כלל, משום שאין אוכלים לא מהדגן ולא משאר המינים כזית בכדי אכילת פרס, ואין שני המינים מצטרפים לשיעור ברכה. וכן דעת תלמידי רבינו יונה (לקמן מג. ד"ה תריסר) בדעת הרי"ף. שי. **לדעת** רש"י, דברים הבאים מחמת הסעודה שאמר רב פפא שאינם טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם, הם דברים שבאים ללפת בהם את הפת. והקשו התוספות (ד"ה הלכתא), אם כן, מה בא רב פפא להשמיענו, הלא כך מפורש במשנה (לקמן מד.) 'כל שהוא עיקר ועמו טפלה, מברך על העיקר ופוטר את הטפלה'. וגם כאן, כיון שהם דברים שנטפלים אל הפת, ודאי שאינו צריך לברך עליהם. ותירץ במרומי שדה (ד"ה הלכתא), שכוונת רש"י לדברים **שדרכם** לבא ללפת את הפת, ובא רב פפא להשמיענו שסוג דברים כאלו פטורים מברכה, אף אם אין מלפתים בהם את הפת. תירוץ אחר כתב באור החמה (כרס"י ד"ה אין), שהיה מקום לומר שאין הפת פוטרת את הטפל לה, אלא בדברים שבאים למזון ולשובע, כמו הפת עצמה, אבל מיני פירות שבאים להנאה ולא למזון אינם טפלים לפת, לכן בא רב פפא ללמד שגם הפירות פטורים מברכה. וזה מה שהדגיש רש"י בהמשך דבריו (ד"ה אין) 'הלכך כל מידי בין מזון בין פירות שהביאו ללפתן אין בו ברכה', שזהו הדבר שבא רב פפא ללמד שאפילו פירות שלא באו להשביע נחשבים טפלים לפת. אמנם תלמידי רבינו יונה (ד"ה ונראה) פירשו דעת רש"י באופן אחר, שודאי המאכל שנאכל יחד עם הפת, הוא טפל לפת ואינו טעון ברכה. וכוונת רב פפא היא, שהאוכל מאכל הטפל לפת, אם המשיך לאכול ממנו בתוך הסעודה, הוא פטור מברכה אף בשעה שאינו אוכלו יחד עם פת. וקושיא זו שהקשו התוספות על רש"י, יש להקשותה על ראשונים נוספים כל אחד לפי דרכו בפירוש בסוגיא, והראשונים תירצו זאת באופנים שונים, ועל דרך זו יש לתרץ גם שיטתו של רש"י: א. בעל המאור (ד"ה הלכתא) תירץ, שהיה מקום לפרש בדברי המשנה, שדווקא דבר שהיה לפניו בשעה שבירך על הפת נפטר מדין 'טפל', אבל דבר שבא לפניו לאחר זמן, אינו נפטר בברכת הפת. וזה בא רב פפא להשמיענו, שאפילו דבר שלא היה לפניו בשעת הברכה ולא היתה דעתו עליו, נפטר בברכת הפת. ב. הרשב"א (ד"ה אמר) כתב, שאמנם אין חידוש בדין דברים הבאים בתוך הסעודה שאמר רב פפא, אלא שרב פפא פתח בדין זה, כדי להמשיך בדין דברים הבאים שלא מחמת הסעודה ובדין דברים הבאים לאחר הסעודה. ג. באופן אחר תירץ הרשב"א, שאמנם יש קצת חידוש בדבריו של רב פפא, שאלמלא דבריו היה מקום לומר שרק דברים שדרכם להאכל יחד עם הפת הם נפטרים בברכת הפת, ובא רב פפא לחדש,

אין טעונין ברכה

דהוו להו **טפלה** - שהם טפלים לפת[שיא], וכפי ששנינו לקמן (מד.) 'כל שהוא עיקר ועמו טפלה, מברך על העיקר ופוטר את הטפלה'. **הלכך, כל** מידי - כל מיני המאכלים, **בין מזון** [-מאכל הבא להשביע] ובין פירות שהביאו ללפתן, **אין בו ברכה לא לפניו ולא לאחריו**[שיב].

שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה

כגון **דייסא** וכן כרוב ותרדין, **שאינן לפתן** - שאינם נאכלים עם הפת[שיג], **ובאין למזון ולשובע**[שיד].

טעונין ברכה לפניהן

אין ברכת המוציא פוטרת את הדברים שאינם באים ללפת את הפת, משום **דלאו טפלה נינהו** - שאינם טפלים לפת שיפטרו מברכה בברכת הפת, וגם **אינן** בכלל 'לחם', דנפטר בברכת **המוציא**[שטו].

ולא לאחריהן

דמיני מזון נינהו - שהם מינים שבאים לשם מזון[שטז], **וברכת המזון פוטרתן**[שיז].

דברים הרגילין לבא לאחר סעודה

כגון **פירות** שדרך להביאם לקינוח הסעודה, **אפילו הביאן בתוך הסעודה**[שיח] לשם שביעה[שיט], **שלא** מחמת **לפתן** הפת[שכ].

טעונין ברכה בין לפניהן

משום **דלאו טפלה** נינהו - שאינם טפלים לפת.

בין לאחריהם

דאין ברכת המזון פוטרתן, משום **דלאו מזוני נינהו**[שכא] - שאין דרכם לבוא לשם מזון, להשביע בסעודה[שכב].

מב.

דגורם ברכה לעצמו

בכמה מקומות הוא [-היין] **בא**, כגון בקידוש[שכג], בהבדלה ובברכת חתנים[שכד], **ומברכין עליו, ואף על פי שלא היו צריכים לשתייתו**, שאינו בא אלא משום חשיבותו[שכה].

רב הונא אכל תליסר ריפתי

מפת הבאה בכסנין, **ולא בירך אחריו**[שכו].

אמר רב נחמן עדי כפנא

גרסינן[שכז].

ציונים והערות

שאפילו דברים שאין דרכם להאכל עם הפת, אולם הוא אוכל אותם יחד עם הפת, ברכת הפת פוטרתם. **שיא. עיין** מגן אברהם (סי' קעז סק"א) שכתב כדברי רש"י, ששאר המאכלים פטורים מדין 'טפלה'. ולמד מזה, שאם אינו חפץ לאכול פת, ולא אכל אלא מעט, אין שאר המאכלים טפלים לפת, וצריך לברך עליהם מלבד ברכת המוציא על הפת [ועיין בתורת חיים (סופר, שם סק"א) שהעיר עליו ששאר המאכלים פטורים מדין 'טפלה' רק לפי דעת רש"י, ולא היה למגן אברהם לפרש כן בדברי השלחן ערוך שפסק כדעת התוספות]. **שיב. מפורש** בדברי רש"י כאן, שהעיקר פוטר את הטפלה גם מברכה שלאחריה. אולם הכלבו (סי' כד) הסתפק בדין זה, אם העיקר פוטר רק בברכה ראשונה, או גם בברכה אחרונה. והבית יוסף (או"ח סי' ריב ד"ה כתב הכל) הוכיח מסוגייתנו, שהעיקר פוטר גם מברכה שלאחריה. עיין שם שהוכחתו היא גם לשיטת התוספות, אולם בדברי רש"י הדברים מפורשים. **שיג. רש"י** מפרש את דברי הגמרא 'שלא מחמת הסעודה', שאין מלפתין בהם את הפת, והוא כפי שיטתו לעיל (ד"ה דברים), שדבר הבא 'מחמת הסעודה', הוא דבר הבא ללפת בו את הפת. **שיד. מדברי** רש"י בביאור שיטת רב פפא נראה, שדייסא ותרדין ושאר תבשילים הבאים בסעודה לשובע, טעונים ברכה לפניהם. והקשו התוספות (ד"ה הלכתא), שלכאורה דין זה סותר את דברי המשנה (להלן מג.) ששנינו 'ברך על הפת פטר את הפרפרת', ומפורש בגמרא (שם ע"ב) שהוא פוטר גם מעשה קדרה. ובספר ההשלמה (ד"ה אמר) תירץ את דעת רש"י, שדין זה המבואר במשנה הוא רק בפרפרת ומעשה קדירה שהיו לפניו בשעת הברכה על הפת, ודברי רב פפא כאן הם בדברים שבאו לאחר הברכה על הפת. וכן מוכח מדעת המחזור ויטרי (סי' סח) שפירש את דברי רב פפא לענין דברים שלא היו על השלחן בשעת הברכה, ואת המשנה להלן פירש (סי' עא) לענין מאכלים שבאו לשלחן לפני ברכת המוציא. ובמרומי שדה (ד"ה ושלא) תירץ, שברכת הפת פוטרת מעשה קדירה, רק אם התכוון בברכה לפטור את המעשה קדירה [ואינו פוטר מדין 'דברים הבאים בסעודה', אלא פוטר בברכתו, כשם שברכת בורא פרי האדמה פוטרת פרי העץ, אם התכוון לפטור]. **שטו. שאם** אמנם היו טפלים לפת, היו פטורים מברכה לפניהם, כפי ששנינו להלן (מד.) בדין עיקר וטפל. אך כיון שאינם טפלים לו, אין נפטרים בברכת 'המוציא **לחם** מן הארץ', שאינם בכלל 'לחם' [בשונה מברכת המזון, שיתבאר להלן (ד"ה ולא), שפוטרת גם שאר מאכלים הבאים בסעודה, אף שאינם בכלל 'לחם']. **שטז. אף** שלעיל (לה:) מבואר שאין נקרא 'מזון', אלא דבר הבא מחמשת מיני דגן. כוונת רש"י כאן, שהוא בא כדי להשביע. עיין רש"י לעיל (ד"ה בין) ובהערות שם. **שיז. שברכת** המוציא אינה פוטרת אלא 'לחם' בלבד, מה שאין כן ברכת המזון פוטרת כל דבר המזין שבא בסעודה. שלמה משנתו (ברש"י), מרומי שדה (ד"ה והנה). וביאר במרומי שדה, שכל דבר שבא למזון ולשובע היה ראוי לברך עליו ברכת המזון, אלא שאין מברכים עליהם מפני שאינם חשובים לקבוע עליהם סעודה. לכן, אם באו מאכלים אלו מחמת הסעודה, ברכת המזון פוטרת אותם. **שיח. לדעת** רש"י, בחלוקה זו מבואר דין דברים 'הרגילים' לבא לאחר הסעודה, ונראה שכך היא גירסתו בגמרא. וכן פירש בחולין (קיא: ד"ה תאנים), שגרס שם 'דברים הבאים לאחר הסעודה', וכתב שפירושו דברים 'הרגילים' לבא לאחר הסעודה. וכן פירשו בה"ג (ברכות פ"ו), ר"י מלוניל (ד"ה דאמר) ורבינו מנוח (ברכות פ"ד הי"א). וכתב הראש יוסף (ד"ה אמר), שלפי גירסא זו, הדין אינו תלוי בזמן האכילה אלא בסוג הדברים. ולכן פירש רש"י שאפילו אם באו מאכלים אלו בתוך הסעודה, חייבים בברכה אף לאחריהם. ועיין בהערות לעיל (ד"ה דברים) מה שהובא בשם המרומי שדה (ד"ה הלכתא), שפירש על דרך זו גם דין דברים 'הבאים מחמת הסעודה', שלדעת רש"י הדין תלוי 'בסוג' המאכל, אם דרכו להאכל מחמת הפת או לא. **שיט. נמצא** לפי פירוש רש"י בדברי רב פפא, שיש לברך על דברים שרגילים לבא לאחר הסעודה, אפילו אם אכל אותם בתוך הסעודה. ולפי זה, דעת רב פפא היא כדעת רב ששת שיש לברך על תאנים וענבים שבאו בתוך הסעודה. והקשו התוספות (ד"ה הלכתא), שאם כן פסק רב פפא כדעת רב ששת שהוא היחיד ולא כדעת רב הונא ורב נחמן שהם הרבים. ועיין בתוספות להלן (מד: ד"ה ורב) שגם דעתם היא שבמחלוקת רב ששת ורב נחמן, הלכה כרב ששת באיסורים [והובא כלל זה בראשונים רבים, עיין יד מלאכי (כלל קסג)]. ואף על פי כן הקשו התוספות כאן, ולדעתם אין הלכה כרב ששת נגד רב הונא ורב נחמן שהם הרבים. **שכ. שאם** הם באים ללפת את הפת, אינם טעונים ברכה, כפי שפירש רש"י לעיל (ד"ה הביאו), שבדבר הבא ללפת את הפת אין מחלוקת, ולכל הדעות הוא פטור מברכה. **שכא. וכן** כתב בה"ג (ברכות פ"ו) שהם חייבים בברכה מטעם זה, שאינם מזון. **שכב. עיין** בהערות לעיל (ד"ה בין וד"ה ולא) ביאור לשון רש"י. הרא"ש (סי' כו) הביא דברי רש"י אלו ששאר מאכלים 'אינם מזון', וכתב שכן כתב בה"ג (ברכות פ"ו). והקשה, שהלא אף שאינם מזון, מכל מקום ברכת 'הזן' [ברכה ראשונה של ברכת המזון] שייכת בהם. ואם כן, יש לפטור אותם מברכה לאחריהם, שהם נפטרים בברכת המזון. אולם אין להקשות כן על רש"י, שבדברי רש"י לא מצינו דין זה שברכת המזון פוטרת כל הדברים המזינים, וגם הרא"ש (פ"א סי' יג) אינו סובר כך. וכתב המעדני יום טוב (סי' כו אות ט), שקושיית הרא"ש היא על דברי בה"ג ולא על רש"י, שמדברי בה"ג משמע שברכת המזון פוטרת כל דבר המזין. **שכג. רש"י** (לעיל מ: ד"ה חוץ). וכן כתבו התוספות (לעיל מא: ד"ה אי) ותלמידי רבינו יונה (ד"ה יין) בפירוש דברי רש"י. והקשו תלמידי רבינו יונה מהמבואר בפסחים (קו:) שגם על הפת אפשר לקדש, ולפי זה אין ליין מעלה יותר מפת, כדי לחייב את היין בברכה בתוך הסעודה. ותירצו, שאמנם אין לו מעלה יותר מהפת, אך מפני שרשאים לקדש גם על היין וגם על הפת, הרי שיש ליין חשיבות כמו פת, ולכן אינו נפטר בברכת הפת, ולכן יש לברך עליו. ובאופן אחר תירצו, שיש ליין מעלה יותר מפת, שכן רשאים להבדיל על היין ואין רשאים להבדיל על הפת. **שכד. רש"י** (לעיל מ: ד"ה חוץ). התוספות (לעיל מא: ד"ה אי) כתבו בפירוש דברי רש"י 'כגון בקידוש ובברכת האירוסין'. ורש"י על הרי"ף (ד"ה גורם) כתב 'כמו קידוש והבדלה וכהאי גוונא'. מלשון 'כגון' שכתבו התוספות, וכן מלשון 'וכהאי גוונא' שכתב רש"י על הרי"ף, משמע שאינם אלא דוגמאות, ומלבד דוגמאות אלו יש אופנים נוספים שבהם היין גורם ברכה לעצמו. והט"ז (או"ח סי' קעד סק"א) הביא דברי רש"י, ועל מה שכתב רש"י שהיין בא בכמה מקומות, פירש הט"ז 'היינו בברכת הקידוש'. ונראה מדבריו שאין היין גורם ברכה לעצמו אלא בברכת הקידוש, ולכן כתב דוגמא זו לבדה ולא כתב 'כגון'. אולם המאמר מרדכי (שם סק"א) העיר על דברי הט"ז, שודאי דין זה נאמר לא רק בקידוש אלא אף בשאר המקומות, כפי שכתבו רש"י (לעיל מ: ד"ה חוץ) והתוספות (לעיל מא: ד"ה אי), כמשמעות לשון רש"י 'כמה מקומות'. וסיים, שאפשר שצריך לתקן את לשון הט"ז ולומר 'כגון קידוש'. ומדברי הפרי מגדים (שם משב"ז סק"א) נראה, שאמנם דברי הט"ז אינם כפירוש התוספות בדעת רש"י, אך אין ביניהם הבדל להלכה, וגם הט"ז יודה שיין הפסול לקידוש נחשב גם הוא ליין הגורם ברכה לעצמו. **שכה. כתב** הרשב"א (ד"ה יין), שלפי דברי רש"י, דווקא לגבי יין נאמר שהוא 'גורם ברכה לעצמו', אך לא לגבי מים. ואם כן, כששאלה הגמרא 'יין נמי נפטריה פת', והשיבה 'שאני יין שגורם ברכה לעצמו', כוונתה לומר שמפני שהיין חשוב, יש לברך עליו גם בתוך הסעודה, מה שאין כן לגבי מים שאין לברך עליהם בסעודה. וכתב הרשב"א שכן היה נוהג רש"י שלא לברך על המים בסעודה. וכן כתב הנימוקי יוסף (ד"ה יין) בשם רש"י. אולם במחזור ויטרי (סי' עג) כתב, שהשותה מים בסעודה צריך לברך עליהם. וכן כתב שיטת ריבב"ן (ד"ה יין) בשם רש"י. ולכאורה לשיטתם קשה, הלא לא נאמר 'גורם ברכה לעצמו' אלא לגבי יין ולא לגבי מים, וכפי שדייק הרשב"א בדברי רש"י. אולם הצל"ח (לעיל מא: ברש"י ד"ה דברים בא"ד עוד) פירש בדעת רש"י, ששאלת הגמרא 'אם כן יין נמי נפטריה פת', אינה עוסקת במי ששותה יין בסעודתו, אלא במי ששורה פתו ביין, שאף באופן זה היין חייב בברכה. וכן משמע בתוספות (שם ד"ה הלכתא) שכך הוא פירוש הסוגיא לדעת רש"י. ולפי פירוש זה, אי אפשר ללמוד מסוגייתנו מה דין השותה מים בסעודה. **שכו. מפשטות** דברי רש"י נראה שלא בירך אחריו כלל, וכן כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה תריסר) בדעת הרי"ף. ובשלטי הגיבורים (אות א) פירש בדעת רש"י, שרב הונא בירך עליו 'בורא נפשות', וכן פירש הפני יהושע (ד"ה ולא) על פי דברי רש"י (לעיל לז. ד"ה ולא) שפירוש מה שאמרו שם שאינו מברך 'ולא כלום', פירושו שמברך בורא נפשות. **שכז. כן** כתב גם האשכול (הל' סעודה סי' יט) שלפי שיטת רב האי גאון [שכשיטתו מפרש רש"י בהמשך הדיבור] הגירסא היא 'עדי כפנא'. והמאירי (ד"ה זהו) כתב שיש הגורסים 'עדי כפנא' [-אלו רָעָב] ויש הגורסים 'כפנא הוא דין' [-רָעֵב הוא זה], וכתב שפירוש שניהם אחד, שהשאלה בלשון תמיהה. דהיינו שלפי גירסת 'עדי כפנא' שואל רב נחמן 'האם אכילת ככרות אלו היא אכילה של רעב, שאין בה מספיק כדי להשביע' ['עדי' הוא לשון רבים, לכן נושא המשפט הוא הככרות], ולפי גירסת 'כפנא הוא דין' כוונת רב נחמן לשאול 'האם רב הונא עדיין רעב מאכילה זו' ['דין' הוא לשון יחיד, לכן נושא המשפט הוא רב הונא]. נמצא ששתי הגירסאות שוות בפירוש הענין. אך דעת רש"י אינה כן, ולדעתו רק גירסת 'עדי כפנא' היא הגירסא הנכונה, ואין לגרוס 'כפנא הוא דין', מפני שלדעתו רב נחמן אומר שכמות זו של מאכל היא כמות גדולה שנאכלת לקביעות סעודה מפני הרעב [ולא בלשון תמיהה], ולכן אין לגרוס 'כפנא הוא דין' שפירושו שרב הונא עדיין רעב מאכילה זו. וגירסת הרא"ש (סי' ל) היא, 'עדי כפנא הוא'. וכתב המעדני יום טוב (שם אות מ), שרש"י אינו מסכים לגירסא זו, ולדעתו אין לגרוס 'הוא', מפני ש'עדי' פירושו 'אלו הככרות', ולכן אין לגרוס 'הוא' שפירושו רב הונא [וביאר המעדני יום טוב, שתיבת 'הוא' מתיישבת לפי נוסחת הרי"ף 'עדיין מר כפין הוא', שמתייחס לרב הונא ולא לככרות]. ובדקדוקי סופרים (אות כ) כתב, שיש גירסאות שכתוב בהם 'עדי כפנא אלו'. וכתב, שיתכן שכוונת רש"י למחוק תיבת 'אלו' מפני שהיא מילה מיותרת, שכן תיבת 'עדי' פירושה 'אלו'.

עדי[שכח]

תיבת 'עדי' פירושה **אלו**[שכט].

חוזר רש"י לבאר דברי רב נחמן שאמר 'עדי כפנא'. **כלומר**[של] - כוונת רב נחמן לומר, ככרות **אלו** שאכלת, **חייבים** בברכת המזון, מפני **שלרעבון**[שלא] **נאכלו** - הם נאכלים מפני הרעב, שכן אכילה בשיעור כזה היא אכילה שאוכלים לקביעות סעודה, כדי להשביע את הרעב, ולא כדרך שרגילים לאכול פת הבאה בכיסנין, שאין דרך לאכול ממנה אלא מעט[שלב]. ואף על פי שלא שבעת, **אכילה מרובה כזו לא נפטרת מברכה**, משום שאין חיוב הברכה תלוי באדם שאוכל, אם הוא שבע מאכילה זו, **אלא** הדבר תלוי באכילתם של שאר האנשים, **וכל שאחרים קובעין אכילתן בכך** [-בשיעור כזה][שלג], **טעון ברכת המזון. כך פירש רב האי גאון**[שלד].

רש"י מביא פירוש נוסף בביאור המעשה של רב הונא. **ורבותינו פירשו**, שרב הונא אכל **תליסר** **ריפתי מפת שלנו**, דהיינו פת רגילה, ולא פת הבאה בכסנין. והטעם **שלא בירך אחריו**, הוא **משום דלא שבע** מאכילה זו, **וקרא כתיב** - וכתוב בפסוק (דברים ח י) **'ואכלת ושבעת וברכת'**, ומשמע מלשון הפסוק שאין חיוב לברך ברכת המזון, אלא באכילה ששבע ממנה. **וכך פירש רב יהודאי**[שלה] **בהלכות גדולות**[שלו].

רש"י דוחה פירוש זה, **ואינו נראה לי לפרש כן**, שהרי אם אכל רב הונא פת רגילה ולא בירך עליה, יש להקשות, **דלית ליה לרב הונא** - וכי רב הונא אינו סובר כפי שדרשה הברייתא (לעיל כ:) שמן התורה חיוב ברכת המזון הוא דווקא באכילה שיש בה שביעה, **'והם** [-ישראל] **החמירו על עצמן** ששיעור ברכת המזון הוא **עד** - **על**[שלז] אכילת **כזית** לדברי רבי מאיר **ועד** - ועל אכילת **כביצה** לדעת רבי יהודה'. ולפי פירוש 'רבותינו' ורב יהודאי נמצא שדעת רב הונא **דלא כרבי מאיר** הסובר שחובה לברך על אכילת פת בשיעור כזית, **ודלא כרבי יהודה** הסובר שחובה לברך על אכילת פת בשיעור כביצה (לקמן מט:)[שלח], ולדעתו אפילו אכילה מרובה פטורה מברכה, כל זמן שלא שבע ממנה. ואם כן, לא יתכן לפרש כפירושם, שרב הונא סובר שאין חובה לברך ברכת המזון כל זמן שלא **שבע**[שלט] מאכילתו[שמ].

לחמניות

אובליא"ש[שמא] **בלע"ז**[שמב].

אסור מלאכול

עד שיברך ברכת המזון[שמג], ואחרי ברכת המזון **יחזור ויברך** ברכה ראשונה **על** המאכל **הבא לפניו. דכיון דגמר** סעודתו, **אסח דעתיה** [-הסיח דעתו] **מברכה ראשונה ומסעודתיה** [-ומסעודתו][שדמ], ואינו יכול לאכול עוד מחמת ברכה ראשונה שבירך.

ציונים והערות

שכח. רש"י בדיבור זה מפרש את דברי רב נחמן 'עדי כפנא', אולם בדיבור המתחיל כפי שנדפס לפנינו לא כתוב 'עדי כפנא' אלא תיבת 'עדי' בלבד. ונראה שדברי רש"י כאן אינם דיבור המתחיל חדש, אלא המשך של הדיבור הקודם, ששם דיבור המתחיל הוא 'עדי כפנא' [וכן הוא בכת"י בזל ובכ"י ונציה]. ובתוך דיבור זה, בתחילה פירש רש"י שכך היא הגירסא, וממשיך רש"י לפרש מהי תיבת 'עדי', ואחר כך מפרש את הענין. **שכט. כמו**, עדי סוראה [-הדבר הזה מבני סורא הוא] (גיטין לא:), עדי גוברין [-אנשים אלו] (שם מה.), עדי פצימין [-פצימים אלו] (מנחות לד.) עדא אמרה [-זאת אומרת] (ב"ב קנח:). האשכול (הל' סעודה אות יט). **של. רש"י** נצרך לפרש בדרך 'כלומר', מפני שתרגום המילים הם 'אלו רעב', אין להם הבנה. לכן פירש רש"י, שכוונת רב נחמן לומר שהם נאכלו מפני הרעב. מנחת יהודא (ברש"י). ובאבני שיש (אות מג) כתב, שמשמעות התיבות 'עדי כפנא' שהם עדיין נאכלים לרעבון, ואם כן יהיה פירושו שרב הונא אכל עד עתה מעט. לכן פירש רש"י שכוונת הגמרא לומר להפך, שהם נאכלו כבר לרעבון. **שלא. 'כפנא'** פירושו 'רעב', וכמו שנאמר בפסוק (בראשית יב י) 'ויהי רעב בארץ', ותרגם אונקלוס 'והוה כפנא בארעא'. **שלב. דברי** רש"י כאן הם בשם רב האי גאון, וכן בספר האשכול (הל' סעודה סי' יט) פירש סוגייתנו כדעת רב האי גאון, כפירושו של רש"י. וביאר שם, שכוונת רב נחמן לומר, שאכילה בשיעור כזה אינה פטורה מברכה, מפני שזהו שיעור גדול שרגילים לאכול לשם סעודה בשעה שרעבים. ולא פטרו פת הבאה בכיסנין מברכה, אלא כשאוכלים אותה כפי הרגילות, לאכול מהם מעט. וכן פירש הרשב"א (ד"ה רב), שלא אמרו בפת הבאה בכיסנין שאינה טעונה ברכת המזון לאחריה, אלא כשאוכל ממנה מעט כדרך הלועסים ממנה לתענוג ועדון ולמתיקה. **שלג. מבואר** בדברי רש"י, שדברי הגמרא 'כל שאחרים קובעין אכילתן בכך' הם מדברי רב נחמן לרב הונא. וכן משמעות הסוגיא לפי גירסתנו. ועיין ברשב"א (ד"ה רב) שפירש שהם מדברי רב הונא. **שלד. וכן** כתב ספר האשכול (הל' סעודה סי' יט) בשם רב האי גאון. **שלה. מדברי** רש"י כאן נראה שמחברו של ספר 'הלכות גדולות' הוא רב יהודאי גאון. וכן כתב רש"י בסוכה (לח: ד"ה הוא אומר ברוך), וכן הוא ברשב"ם (פסחים קט: ד"ה דהיינו) ובתוספות (סוכה לח: ד"ה שמע) ועוד ראשונים. אולם הראב"ד בספר הקבלה (סדר גאונים ד"ה הדור השני) כתב, שרבי שמעון קיירא חיבר ספר הלכות גדולות. וכתב עוד (שם ד"ה הדור השלישי), שרב יהודאי גאון חיבר ספר הלכות פסוקות, שקיבץ מתוך ספר הלכות גדולות. וכן נראה מדברי הרמב"ן במלחמת ה' (סנהדרין עד. ד"ה אמר הכותב לא) שרבי שמעון קיירא הוא זה שחיבר את ספר הלכות גדולות, ובדבריו שם הביא הרמב"ן את דברי 'רב שמעון בעל ההלכות', ואותם הדברים כתובים בהלכות גדולות שלפנינו (הלכות יין נסך סי' נה, עמ' תקלא). ולפי זה כתב היד מלאכי (כללי בה"ג), שיש לומר שהיו שני ספרים הלכות גדולות, אחד חיברו רב יהודאי גאון, והאחר חיברו רבי שמעון מקיירא. וכן משמע בתוספות (פסחים ג. ד"ה אמר) שהיו לפניהם ספר הלכות גדולות נוסף שקראוהו 'הלכות גדולות של אספמיא'. **שלו. בהלכות** גדולות שבידינו יש הרבה חסרונות, ופעמים שרבותינו הראשונים מביאים משמו דבר שאינו נמצא בספר שבידנו. שם הגדולים (מע' ספרים ערך הלכות גדולות). וכן הוא בנידון זה, שבהלכות גדולות (הל' ברכות פ"ו, עמ' עא) שלפנינו מבואר שרב הונא לא בירך לאחריו, אך לא מפורש בדבריו אם רב הונא אכל כיכרות מפת רגילה כפירוש רבותיו של רש"י, או שאכל מפת כיסנין כפירוש רש"י. ומדברי רש"י נראה שבהלכות גדולות שלפניו מפורש שרב הונא אכל פת רגילה, וכדעת רבותיו. עיין עוד בהערה לעיל, שיתכן שהלכות גדולות שלפנינו חיברו רבי שמעון קיירא, ואינו הלכות גדולות של רב יהודאי גאון שהביא רש"י. **שלז. 'עד** כזית' ו'עד כביצה' הוא מלשון המשנה (לקמן מה.). ותיבת 'עד' פירושה 'על', כמו לומר 'על כמה מזמנים, על כזית, רבי יהודה אומר על כביצה'. והוא כלשון שאומר השטן לה' (איוב א י) 'אתה סכת בעדו', שפירושו 'הגנת עליו'. הון עשיר (ברכות פ"ז מ"ג, בפירוש הראשון), עיין שם פירוש נוסף. **שלח. שם** מבואר שרבי מאיר הוא זה שסובר שהשיעור הוא באכילת כזית, ורבי יהודה הוא זה שסובר שהשיעור הוא באכילת כביצה. **שלט. לדעת** רש"י לא יתכן שרב הונא אכל פת רגילה, מפני שאם כן, היה לו לברך ברכת המזון אפילו אם לא שבע מהאכילה. לכן מפרש רש"י כדעת רב האי, שרב הונא אכל פת הבאה בכיסנין הפטורה מברכת המזון באכילה ללא שביעה. ובטעם הדבר מדוע פת כסנין פטורה מברכת המזון באכילה ללא שביעה, כתב האשכול (הל' סעודה סי' יח) שחכמים החמירו לברך על אכילת 'כזית' או 'כביצה' רק באכילת 'פת גמורה', אבל בפת הבאה בכיסנין לא החמירו, ודינו נשאר כדין תורה שרק מי ששבע מהאכילה צריך לברך. ועיין בדברי רש"י לעיל (מא: ד"ה פת) שבאכילה מועטת, פת הבאה בכסנין פטורה גם מברכת מעין שלש [עיין בהערות שם וכאן (ד"ה רב), האם היא חייבת בברכת בורא נפשות]. **שמ. מקושיית** רש"י נראה, שלפירוש רבותיו של רש"י ובה"ג רב הונא סבר שפטור מברכת המזון באכילה ללא שביעה, ועל כן מקשה עליו רש"י, שגם ללא שביעה יש חובה לברך מדרבנן. אך בהגהות בן אריה על דברי בה"ג (פ"ו אות כד) פירש, שגם לפירושו של בה"ג יש חיוב משיעור כזית או כביצה, אלא שרב הונא נמנע בינתים מלברך, מפני שרצה להמשיך ולאכול עוד, כדי להתחייב בברכת המזון מהתורה. עוד תירצו הצל"ח (ברש"י) והגהות בן אריה, שרב הונא היה אוכל עם אחרים, והוא היה צריך לברך כדי להוציאם ידי חובה [עיין לקמן (מו.) שהגדול שבסועדים הוא זה שמברך לאחרים], אך הם אכלו ושבעו והתחייבו מהתורה, והוא לא שבע, ומפני כן חשב שאינו חייב אלא מדרבנן, ולכן נמנע מלברך להם ולהוציא אותם ידי חובה בברכתו [שכן היא דעת בה"ג (הו"ד ברש"י לקמן מח. ד"ה עד) שמי שחייב בברכת המזון מדרבנן, אינו מברך כדי לפטור את מי שחייב בה מהתורה]. ולפי פירוש זה, ודאי שסבר רב הונא שהוא חייב בברכת המזון, ורק נמנע מלברך לאחרים, להוציאם ידי חובה. עוד תירץ האבן שלמה (הו"ד בשיטה מקובצת החדש ד"ה אמר ר"נ, בתירוצו השני), שסוברים רבותיו של רש"י, שקבעו חכמים לברך על כזית או כביצה, רק אם סעודה זו מספיקה לו, כגון שאכל כביצה מפת עם מאכלים נוספים, שאף שהוא שבע רק מחמת שאר המאכלים, עליו לברך על אכילת הפת. אך במעשה זה שרב הונא לא שבע, אינו צריך לברך כלל. **שמא. בביאור** מהו מאכל זה שנקרא 'אובליא"ש', כתבו התוספות (ד"ה לחמניות, ע"פ הגהת המהרש"א), שהיא פת שתחילתה וסופה עיסה, דהיינו שהיא פת שנילושה בבלילה עבה, ונאפית בתנור. וביאר הט"ז (או"ח סי' קסח סק"ט), שהעיסה אינה נעשית בדרך גלגול [-לישה] אלא בדרך תערובת, שמערבים קמח עם מים בבלילה עבה. והקשו התוספות על פירוש רש"י, שכיון שבלילתו עבה הוא לחם גמור, ואין הגמרא צריכה לומר שמברכים עליו המוציא. לכן פירשו שלחמניות הם 'ניבליש', שבלילתן רכה [ולעיל (מא: ד"ה פת) התבאר עוד בהערה מה הוא סוג מאכל זה]. ועיין בסידור רש"י (סי' שנה) שכתב, שסריקין [דהיינו פת מצוירת] הם אובליא"ש. ופירש שם שיש עושים אותה בלילה עבה, ויש שעושים אותה בלילה רכה. ולפי זה נראה שאובליא"ש אינו בדווקא בלילה עבה. ומה שהקשו התוספות על רש"י, הוא מפני שלדעתם ברכתו של האובליא"ש הוא מזונות, אף בסוג האובליא"ש שבלילתו עבה. אך ודאי שלגבי אותו סוג אובליא"ש שבלילתו רכה, אין מקשים התוספות. **שמב. עיין** רש"י לעיל (מא: ד"ה פת) שפירש שפת הבאה בכיסנין היא 'פת שנילושה בתבלין כעין אובליא"ש שלנו'. ולפי זה כתב אבן העוזר (או"ח סי' קסח ס"ז וס"ח ד"ה אבל), שלדעת רש"י 'אובליא"ש' הוא פת הבאה בכיסנין שמבואר לעיל שהיא פת שנילושה בתבלין אף על פי שבלילתה עבה. והתוספות החולקים על רש"י סוברים, שפת שבלילתה עבה ברכתה 'המוציא', אף על פי שנילושה בתבלין [עיין בדבריו שהקשה לפי ביאור זה על דברי השלחן ערוך שסותר דברי עצמו, שכתב (או"ח סי' קסח ס"ז), שפת שנילושה בתבלין היא פת הבאה בכיסנין, ומאידך כתב (שם ס"ח), שאובליא"ש הוא פת גמור]. ובבית אפרים (שו"ת, או"ח סי' יא ד"ה עוד) דחה דבריו, ופירש שאובליא"ש אינו סוג פת בטעם קבוע, אלא הוא צורת הפת. ואף שכתב רש"י לעיל (מא: ד"ה פת) שפת הבאה בכסנין עושים 'כעין אובליא"ש שלנו', ובפירוש לחמניות כתב שהם 'אובליא"ש', אין כוונתו שהאובליא"ש הוא בהכרח פת הבאה בכסנין. אלא ש'אובליא"ש' הוא צורת העשיה של הלחמניות, או של הפת כיסנין. ובא רש"י לבאר, שלחמניות אלו, אינן כעין 'גלוסקא', אלא היא בעלת צורה כעין סולמות. וכמו שכתב רש"י לעיל בדין פת הבאה בכסנין, שעושים אותה 'כעין אובליא"ש שלנו ויש שעושים אותה כעין ציפורים ואילנות'. לפי זה כתב הבית אפרים, שלחמניות אינן ממש פת הבאה בכיסנין, והן פת ללא תבלין, אלא שכיון שאין בלילתן עבה לגמרי, סובר רש"י שדינן דומה לדין פת הבאה בכסנין. ולפי מה שכתב בסידור רש"י (סי' שנה) [הו"ד בהערה לעיל] שסריקין [דהיינו פת מצוירת] הן אובליא"ש, שנעשין בבלילה עבה או רכה, נראה כדברי הבית אפרים, ש'אובליא"ש' שפירש רש"י, היא פת בעלת צורה. **שמג. לדעת** רש"י כאן ובפסחים (קג: ד"ה מיון) חובה לברך תחילה ברכת המזון, ורק לאחר ברכת המזון אפשר לברך שוב ברכה ראשונה ולחזור לאכול. וכתב בדמשק אליעזר (סי' קעט סק"ג), שטעמו מפני שמשעה שהסיח דעתו מהסעודה, חל עליו חיוב לברך ברכת המזון. אולם מדברי רש"י בחולין (פו: ד"ה מיון) נראה שאין חובה לברך תחילה ברכת המזון, אלא די שיברך ברכה ראשונה. ולשיטה זו הסכימו התוספות (ד"ה רבי, חולין פו: ד"ה אסור). וכתבו הדרישה (סי' קעט אות א ד"ה ומעתה) והב"ח (שם סק"א) וביאור הגר"א (שם ס"א ד"ה עד), שרש"י בחולין חזר בו ממה שכתב כאן, וסובר שאינו חייב בברכת המזון, אלא די שיברך ברכה ראשונה. **שדמ. יש** להעיר בדברי רש"י, שמתחילת דבריו שכתב 'עד שיברך ברכת המזון', משמע שהאיסור לאכול לפני ברכת המזון הוא מפני שקיבל עליו לברך ברכת המזון. אולם מסוף דבריו שכתב 'דכיון דגמר, אסח דעתיה מברכה ראשונה', נראה שהאיסור הוא משום היסח הדעת, שהסיח דעתו מלאכול

סלק אתמר

רק **אם** סלק את הלחם ואת כל האוכל[שמה] מעל השלחן, ועדיין **לא ברכו** ברכת המזון, באופן זה **אסור לאכול**[שמו].

ריפתנא

אמנישטרשיו"ן - מנות של בשר[שמז].

אתכא דריש גלותא סמכינן

ואף שאנו מסלקים דעתנו **אין** סילוקנו **סלוק**, משום **שדעתנו** סומכת על דעת ריש גלותא, **שאם ישא משאות מאת פניו אלינו** - שאם ישלח אלינו מנות[שמח] מאלו שהיו לפניו[שמט] **נאכל** מהם.

הרגיל בשמן

למשוח את ידיו בשמן **לאחר האכילה**[שנ].

שמן מעכבו

לענין ברכה. כלומר, **שאפילו** גמר סעודתו וסלק הפת והמאכלים מלפניו, **ולא משח** ידיו בשמן, השמן מעכבו מלברך, ואסור לו לברך עד שימשח ידיו בשמן. ולכן עדיין סעודה קיימת, **ואוכל בלא** ברכה.

ולית הלכתא ככל הני שמעתתא

אין סיום הסעודה תלוי **לא בגמר** הסעודה, **ולא** בסלוק המאכלים מלפניו, **ולא** במשיחת ידיו **בשמן, אלא** בנטילת **מים אחרונים**, שכל זמן **שלא** נטל **מים אחרונים הוא** מותר **לאכול**, ומשנטל **אסור** לאכול.

לנטילת ידים

תכף לנטילת ידים **דמים אחרונים**, יש להסמיך את ברכת המזון. **ולא יאכל** כלום[שנא] עד שיברך ברכת המזון **על** מזונו[שנב].

תכף לת"ח

המקריבו **אליו** ומארחו **בביתו**[שנג].

ברכה

בביתו[שנד].

ברך על היין כו'

ברך על היין שלפני המזון, פטר את היין שלאחר המזון. רש"י מבאר את סדר הסעודה שהיה נוהג בזמנם: נוהגין היו **להביא** קודם **אכילה כוס יין** לשתות, **כדתניא** לקמן (מג.), **'כיצד סדר הסבה'** - כיצד יש לנהוג לענין ברכות לפי סדר ההסיבה הנהוג. וממשיכה הברייתא לבאר 'אורחין נכנסין ויושבין על גבי ספסלין וכו', בא להן יין כל אחד ואחד מברך לעצמו. עלו והסבו כו' בא להן יין, אף על פי שכל אחד ואחד בירך לעצמו, אחד מברך לכולם' **כו'**. ומברייתא זו מוכח, שדרכם היה לשתות יין גם לפני תחילת הסעודה, מלבד היין שהיו שותים בזמן הסעודה. וכן היו **מביאין לפניהם פרפראות** - מאכלים נוספים הנאכלים מפני הסעודה[שנה], כדי **להמשיך** את תאות[שנו] **האכילה**[שנז], **כגון פרגיות**[שנח] **ודגים**[שנט]. **ואחר כך מביאין** את

ציונים והערות

עוד על סמך ברכתו הראשונה, ולפי טעם זה לכאורה היה ראוי להתיר לאכול על ידי ברכה ראשונה בלבד. ראש יוסף (ד"ה אמר). ויתכן שמפני כן כתב רש"י אסח דעתיה מברכה ראשונה 'ומסעודתיה', לומר שמלבד היסח הדעת מהברכה הראשונה הגורמת חיוב ברכה ראשונה, נוסף עוד היסח הדעת 'מהסעודה', שהיא גורמת לחיוב ברכת המזון. **שמה. רש"י** פירש שסילק את 'הלחם וכל האוכל'. ובתענית (יג. ד"ה סלקא) כתב שסילק 'את השלחן', וכן פירשו התוספות (ד"ה סלק) כאן. **שמו. לעיל** (מג:) אמר רב פפא שדברים הבאים לאחר הסעודה, טעונים ברכה לפניהם ולאחריהם. ופירש רש"י (שם ד"ה דברים הרגילין), שהביאו דברים הרגילים לבוא לאחר הסעודה. אולם התוספות (שם ד"ה לאחר) פירשו, שהם הדברים שבאו לאחר סילוק השלחן לפני ברכת המזון. ואם כן לפי שיטת התוספות לעיל, לאחר סילוק השלחן קודם ברכת המזון, רשאים לאכול, ובלבד שיברכו לפניו ולאחריו, ומחמת כן לא פירשו בסוגייתנו כרש"י שאם סילקו השולחן אסור לאכול עד שיברכו ברכת המזון, שהרי אם יסברו כרש"י נמצאו דברי רב פפא סותרים. אמנם רש"י שלא פירש לעיל את דברי רב פפא לענין סילוק שלחן, אלא לענין דברים שרגילים לבא לאחר הסעודה, יכול לפרש בסוגייתנו שאין לאכול כלל אחרי סילוק השלחן עד שיברך ברכת המזון. פני יהושע (ד"ה א"ל). **שמז. כן** משמעות מרש"י להלן (ד"ה אתכא), שריש גלותא שלח להם מנות. ובדברי רש"י להלן (נ: ד"ה דספנא) מבואר, שהיא מנה של בשר. **שמח. זהו** פירוש תיבת 'משאות' שכתב רש"י. ע"פ רש"י (בראשית מג לד). **שמט. יש** לעיין בכוונת דברי רש"י, לשם מה הוסיף 'מאת פניו', דהיינו שראש הגולה ישלח מהמנות שהיו לפניו [עיין חזקוני (בראשית מג לד) פירוש לשון זה], ומה היה הדין אם ישלחו אליהם מנות ממקום אחר בבית. ויתכן לפרש שכוונתו לומר, שאמנם הסחנו את דעתנו משאר המאכלים שיביאו לפנינו, אך אם ראש הגולה בעצמו ישלח מנות מלפניו, ודאי שנאכל מהם מפני כבודו שהוא בעל הבית. ואם כן אין היסח הדעת שלנו נחשב לסילוק. עיין פרי מגדים (או"ח קעט א"א סק"ג) שכתב כעין זה. **שנ. היה** דרכם להביא בסוף הסעודה שמן מבושם בבשמים, לסוך את הידים המזוהמות. רש"י (להלן נג. ד"ה ושמן). **שנא. מדברי** רש"י נראה, שאין איסור לדבר בין הנטילה לבין הברכה, ומה שאמרו 'תכף לנטילה ברכה' הוא רק לענין שלא יאכל כלום לפני הברכה. וכן שיטת הרמב"ם (ברכות פ"ו ה"כ), כסף משנה (שם) והמגן אברהם (סי' קעט סק"א). והקשה המגן אברהם על דברי הכסף משנה, ממה שכתב הוא עצמו בבית יוסף (או"ח סי' קסה ד"ה ואם) שאין לדבר אפילו אחרי מים ראשונים, וכל שכן שאסור לדבר אחרי מים אחרונים, שמפורשים בסוגייתנו. ותירץ הפרי מגדים (סי' קעט א"א סק"א), שדברי הכסף משנה נאמרו כהוכחה בדעת רש"י, שמותר לדבר לאחר נטילת מים אחרונים. ומה שכתב בבית יוסף להחמיר בזה, אינו בדעת רש"י אלא בדעת הרא"ש. עוד הוכיח הכסף משנה שמותר לדבר לאחר נטילת ידים, ממה שמבואר להלן (נא:) שאין מסיחין על כוס של ברכה, ומשמע שהאיסור לדבר הוא רק משעה שאוחז את הכוס של ברכה בידו, ולא משעת הנטילה. אך המגן אברהם דחה ראיה זו, וכתב, ששם מדובר באופן שנתנו לו כוס של ברכה לפני נטילת ידים, שאף באופן זה אסור לדבר. אבל מי שנטל את ידיו, אסור לו לדבר אף אם אינו אוחז בידיו את הכוס. **שנב. לדעת** רש"י אחרי הנטילה יש לברך ברכת המזון, ואינו רשאי לחזור ולאכול לפני ברכת המזון. והטור (או"ח סי' קעט) חולק עליו, וכתב שנטילת ידים במים אחרונים נחשבת להיסח הדעת מהסעודה, והיסח הדעת אינו מחייב ברכה אחרונה, ודי לחזור ולברך ברכה ראשונה על המאכל. אך הבית יוסף (שם ד"ה ויש) ביאר בדעת רש"י, שהחובה לברך אחרי הנטילה אינה מדין היסח הדעת, אלא מפני שמשעת הנטילה הוא כמי שהתחיל את הברכה, ואסור לו להפסיק באכילה ושתיה. **שנג. גירסתנו** בגמרא היא, 'תכף לתלמידי חכמים' בלשון רבים. ובילקוט שמעוני (ויצא רמז קל) הגירסא 'תכף לתלמיד חכם', בלשון יחיד. ובדיבור המתחיל ברש"י נדפס 'תכף לת"ח', ולא מפורש אם הוא בלשון רבים או בלשון יחיד. ואמנם מדברי רש"י שכתב 'המקריבו אליו והמארחו בביתו' בלשון יחיד, נראה שגירסתו כגירסת הילקוט שמעוני, שנאמר לימוד זה בלשון יחיד. וכן נראה מהראיה שבגמרא, שהברכה באה גם בקירוב של תלמיד חכם אחד, שכן לבן אירח את יעקב, וזכה לברכה אף שיעקב היה תלמיד חכם אחד, וכן פוטיפר אירח את יוסף, וזכה לברכה אף שיוסף היה תלמיד חכם אחד. ואפשר, שגם לפי הגירסא בלשון רבים, הכוונה לכל התלמידי חכמים שבעולם. **שנד. רש"י** פירש כפי שנאמר בפסוק (בראשית לט ה) 'ויברך ה' את בית המצרי'. ובילקוט שמעוני (ויצא רמז קל) ובתנא דבי אליהו רבה (פרק כ) כתבו, תכף לתלמיד חכם ברכה 'במעשה ידיו', והוא כפי שאמר לבן (בראשית ל כז) 'ויברכני ה' בגללך'. ובין כך ובין כך, פירושם שוה שהברכה היא בממונו. אולם רש"י על התורה (בראשית ל ט) פירש על דבריו של לבן שאמר 'ויברכני ה' בגללך' שהברכה היתה בבנים, שעד שבא יעקב לביתו לא היו לו בנים [ולכך הוצרכה רחל לרעות את הצאן], ומשבא לביתו נולדו לו בנים. והקשה המהרש"א (ברש"י), שמשמעות הסוגיא אינה כן, אלא הברכה היא בצאנו שהתרבה. וכתב ברוב דגן (ברש"י), שלכאורה היה למהרש"א להקשות עוד, שדברי רש"י על התורה סותרים לדבריו בסוגייתנו, שכתב רש"י שהברכה היא 'בביתו', משמע בממונו. אלא מוכח, שכוונת רש"י על התורה לומר שלבן התברך 'גם בבנים', ואין צריך לומר שנתברך בצאן, שהוא דבר המפורש בפסוקים (בראשית ל ל), וכאן שאמר 'בביתו' כולל הן ברכת הגוף שהוא מה שנולדו לו בנים, והן ברכת הממון שהתרבה צאנו. וכעין זה פירש הרא"ם (בראשית ל ט) בפירושו השני. **שנה. כן** פירשו המחזור ויטרי (סי' עא) וסידור רש"י (סי' קיז), שכל המאכלים שבאים 'על הפת', נקראים פרפרת. דהיינו כל מאכל שבא מפני הסעודה, בין המאכלים שבאים לפני הסעודה ובין המאכלים שבאים לאחריה. וזהו כשיטתו שפירש כאן שהפרפראות הם 'כגון פרגיות ודגים' ו'כגון כיסני ולחמניות'. אך התוספות (ד"ה ברך) וראשונים נוספים פירשו את הפרפרת שבמשנתנו באופן אחר. ראה שלטי גיבורים (אות ד). **שנו. מה** שכתב רש"י 'להמשיך אכילה', פירושו, שהוא בא כדי לפתוח את הבני מעיים, כדי להמשיך ולגרור תאות האכילה. כן מבואר ברא"ש (פסחים פ"י סי' כד). **שנז. כתב** רש"י שמביאים לפניהם 'פרפראות להמשיך האכילה, כגון פרגיות ודגים'. בפשטות כוונת רש"י, שהפרגיות והדגים הם סוגי הפרפראות שהיו מביאים לפניהם. וכן הבינו התוספות (ד"ה ברך) בדעתו. והצל"ח (ד"ה אבל) פירש, שלא 'הפרגיות והדגים' הם הפרפראות, אלא הפרפראות הם מינים אחרים שברכתם מזונות. ומה שכתב רש"י 'כגון פרגיות ודגים', כוונתו לבאר מהי הסעודה, ואין כוונתו לבאר מהן ה'פרפראות'. ולפי זה, כוונת רש"י לומר, שלפני הסעודה מביאים פרפראות שהם מיני מזונות, כדי להמשיך את האכילה של הסעודה, שבה אוכלים פרגיות ודגים. וכתב הצל"ח, שיש לפרש דברי רש"י כך, שאם לא כן, כיצד יתכן שהפרפרת שלפני המזון פוטרת את הפרפרת שלאחר המזון, הלא הפרפרת שלפני המזון ברכתה 'שהכל', ושלאחר המזון ברכתה 'מזונות'. ואף שיש להקשות על פירוש זה, מדוע כתב רש"י שהפרפרת באה להמשיך אכילת 'הפרגיות והדגים', היה לו לומר שהם באים להמשיך אכילת הפת. תירץ הצל"ח, שלדעת רש"י אם היתה הפרפרת באה להמשיך אכילת הפת, כיון שהיא טפלה לפת שנאכלת אחר כך, אין לברך עליה מזונות אלא שהכל. מה שאין כן בפרפרת שטפלה לשאר דברים כגון פרגיות ודגים, אין הפרפרת שלפניהם נפטרת מברכה. ולפי זה, דעת רש"י כדעת הבית יוסף (או"ח סי' ריב ד"ה כתוב) שהאוכל את הטפל לפני העיקר, צריך לברך על הטפל כברכתו [בשאר מאכלים, אבל בפת שהיא עיקר גם רש"י מודה שיש לברך שהכל, לדברי הצל"ח]. ושלא כדעת הרמ"א (שם סע' ג) שיש לברך עליו שהכל. ובהערה על המשך דברי רש"י, נביא פירושים אחרים בדבריו. **שנח. פרגיות** הם בשר עוף. רש"י (לעיל לט. ד"ה פרגיות). **שנט. דעת** רש"י היא שהפרפרת שלפני המזון היינו 'כגון פרגיות ודגים', ואם כן מדובר באופן שבירך בתחילה 'שהכל', ומלמדת המשנה שהפת לא נפטרה בברכה זו. והקשו התוספות (ד"ה ברך), שלפירושו דברי המשנה פשוטים ואין בהם שום חידוש, שהדבר פשוט שהמברך 'שהכל' על שאר המאכלים לא פטר את הפת [עיין ביאורי הפשט מקור לזה מרש"י לעיל (מא: ד"ה אבל)]. ונאמרו כמה תירוצים בקושיא זו: א. בפסקי הרי"ד (ד"ה בירך) תירץ, שמשנתנו מחדשת שמפני שברכת שהכל היא ברכה הכוללת את כל המאכלים (לעיל מ.), לכן המברך על הפרפרת שהכל, פטר בברכה זו גם את שאר הפרפראות, כגון הכסנין והלחמניות, אף על פי שברכתם שונה, מפני שגם פרפראות אלו באו לצורך הסעודה. ולכן המשיכה המשנה לבאר, שהמברך 'שהכל' על הפרגיות והדגים, אף על פי שהוא פוטר בברכה זו מינים נוספים הבאים לצורך הסעודה, אינו פוטר אלא את הפרפרת שלאחר המזון, אך לא את הפת. ב. הב"ח (או"ח סי' קעו ס"א) תירץ, שבדקדוק כתב רש"י 'כגון' פרגיות ודגים, שפרפרת זו שאוכלים לפני הסעודה, פעמים שהן פרגיות ודגים, ופעמים פת הבאה בכסנין, ובזה היה מקום לומר שתפטור את הפת. וכן תירץ הפני יהושע (ד"ה אמנם), שרש"י כתב 'פרגיות ודגים' לדוגמא, וכל דבר שבא קודם המזון או לאחר המזון, ואינם באים ללפת את הפת, נקרא פרפרת. וכיוצא בזה תירץ בלשון הזהב (בתוס' ד"ה ברך בא"ד וכו"י), שרש"י סמך על מה שכתב בהמשך שגם לחמניות הן בכלל פרפרת. ולפי תירוצים אלו, גם רש"י סובר כדעת התוספות שכוונת המשנה לפרפרת שברכתה מזונות. ג. באופן אחר תירץ הפני יהושע (בתוס' ד"ה ברך), שבאה המשנה לחדש

השלחן לסעוד סעודתם, **ולאחר גמר סעודה**[שס] **יושבים** ושותים יין[שסא] **ואוכלים. ומה הן אוכלים, פרפראות, כגון כיסני** - קליות[שסב] **דמעלו ללבא** - המועילות ללב[שסג] וכגון **לחמניות**[שסד].

חוזר רש"י לבאר דברי המשנה. והיין ששתו בסיום הסעודה, וכן הקליות והלחמניות שאכלו בסוף סעודתם, **הוא** מה שאמרה המשנה 'יין שלאחר המזון' ו'**פרפרת שלאחר המזון**', והמשנה עוסקת באופן שבאו **שניהם** - היין והפרפראות קודם **ברכת המזון**[שסה].

מעשה קדרה

תבשיל של **חלקא** - חיטים שנתחלקו לשנים[שסו], **טרגים** - חיטים שנתחלקו לשלש, **וטיסני** - חיטים שנתחלקו לארבע[שסז].

היו יושבים

בלא הסבת מטות - מבלי להסב על המטה.

מבאר רש"י מהי הסבה על המטה, **שמוטים על צדיהן שמאלית**[שסח] **על המטה ואוכלין ושותין בהסבה**, שאינם אוכלים זקופים כמונו, אלא מטים את גופם על צד שמאל[שסט].

מב:

בא להם יין בתוך המזון כו'

בא להם יין בתוך המזון כל אחד ואחד מברך לעצמו. **בגמרא** (לקמן מג.) **מפרש טעמא,** מדוע כל אחד מברך לעצמו, ואין אחד פוטר את האחרים בברכתו, כמו ששנינו במשנה לגבי ברכת הפת ולגבי ברכת היין שלאחר המזון, שאחד מברך לכולם.

והוא אומר על המוגמר

אותו שברך על היין שלאחר המזון[שע] **הוא מברך על המוגמר. שהיו רגילים** בזמן המשנה, **להביא לפניהם** - לפני הסועדים **אחר אכילה אבקת** רוכלין - אבקת בַּשמים, שמוכרים מיני בשמים כתושים ושחוקים[שעא], ומניחים אותה **על האש במחתות**[שעב] [-כלים שנותנים בהם גחלים[שעג]] **לריח** טוב[שעד], **ומברכים עליו בורא עצי**[שעה] **בשמים**[שעו].

לאחר סעודה

אין מביאים את המוגמר אלא **לאחר ברכת** המזון[שעז], שהמוגמר **אינו מצרכי סעודה**[שעח], ומחדשת המשנה **שאפילו הכי, מי שברך על היין,** שהתחיל בברכות **אחרונות**, הוא זה שגומרן[שעט].

אלא בשבתות כו'[שפ]

לא שנו אלא בשבתות וימים טובים, הואיל ואדם קובע סעודתו על היין. **דדעתו** - מפני שבימים אלו דעתו **לישב אחר המזון ולשתות**[שפא], **וכי בריך ברישא** - וכשבירך בתחילה, לפני המזון, **אדעתא דהכי בריך** - בירך על דעת כן, להמשיך לשתות גם לאחר המזון.

ציונים והערות

שהמברך על הפרגיות אינו פוטר את הפת, לפי שמבואר במשנה (לעיל מ.) שהמברך 'שהכל' על כל המאכלים יצא, היה מקום לחשוב שהמברך על הפרגיות פטר את הפת, לכן באה המשנה להוציא מטעות זו, וכפי שביאר רש"י לעיל (מא. ד"ה אבל) שדווקא אם טעה ובירך עליהם יצא, אבל המברך על מאכל שברכתו שהכל, אינו פוטר בברכה זו מין אחר שברכתו שונה. ד. עוד תירץ הפני יהושע (ד"ה אלא), שבאה המשנה לחדש, שאף מי שאוכל את הפירות לעיקר הסעודה, אין הם פוטרים את הפת מדין טפל, שלא נאמר דין טפל בפת, שלעולם אין הפת טפלה למאכל אחר, אלא באופן שאינו רוצה לאכול את הפת כלל, ואינו אוכלו אלא כדי שלא יזיקנו המאכל האחר, כפי שנתבאר להלן (מד.) בדין פירות גינוסר. וכיוצא בזה תירץ הרדב"ז (שו"ת ח"ג סי' תרמג) בדעת הרמב"ם. ה. ראה בהערה לעיל שהצל"ח (ד"ה אבל) פירש את דברי רש"י באופן שונה, ולדעתו הפרפראות הן מיני מזונות ולא פרגיות ודגים, ומה שכתב רש"י שאוכלים 'פרגיות ודגים' כוונתו לומר שאוכלים אותם בסעודה. ולפי שיטה זו, גם רש"י מודה לדברי התוספות. **שס. רש"י** מפרש את דברי המשנה 'פטר את הפרפרת שלאחר המזון', לענין הפרפרת שנאכלת לאחר הסעודה לפני ברכת המזון. והתוספות (ד"ה נכן) פירשו שמדובר בפרפרת שנאכלת בתוך הסעודה. והוכיחו פירוש זה ממה שמבואר לעיל (מא:) בדברי רב פפא שפרפרת שנאכלת לאחר הסעודה, טעונה ברכה לפניה. ואם מדובר במשנתנו בפרפרת שנאכלת לאחר הסעודה, יהיו דברי המשנה סותרים לדברי רב פפא. והוכחתם היא לפי שיטתם (פסחים קטו. ד"ה והדר) שסוברים שדברי המשנה הם כדברי רב פפא. אולם במחזור ויטרי (סי' סח, סי' עא) כתב, שמשנתנו עוסקת בדין מאכלים שהיו לפניו בשעת הברכה על הפת, בשונה מדברי רב פפא שדן בדין מאכלים שלא היו לפניו בשעת ברכת הפת. וכן כתב ההשלמה (מא: ד"ה נכן) בדעת רש"י. ולפי שיטה זו, דברי רש"י כאן מיושבים. **שסא. כן** מבואר בדברי רש"י בסמוך, שלגבי שתיה זו אמרה המשנה 'יין שלאחר המזון'. **שסב. רש"י** (לעיל מא: ד"ה פת). ומבואר בכתובות (טו: וברש"י ד"ה קליות) דרך עשייתן, שלוקחים החיטין בעוד שהשבולין לחין, ומייבשים אותם בתנור, וכך הם נשארים מתוקים לעולם. **שסג. כן** מבואר בעירובין (כט:). **שסד. עיין** רש"י לעיל (ד"ה לחמניות), שלדעת רש"י הן מאפה מבלילה עבה. עיין שם ביאור דעתו. מבואר בדברי רש"י, שהפרפראות שלאחר המזון הן קליות ולחמניות. ולכאורה קשה, כיצד הקליות והלחמניות נפטרו מברכה על ידי ברכת הפרגיות והדגים שברכתם שהכל. ובהערה לעיל הובא שלפי פירוש רש"י קשה, מה חידשה המשנה בדבריה שהמברך על הפרפרת לא פטר את הפת, שלכאורה הוא דין פשוט. עיין בתירוצים שנכתבו שם, שמתרצים גם קושיא זו. עוד מבואר בדברי רש"י שהפרפרת אינה עיקר המאכל, אלא דבר שנוסף בסעודה על הפת. וכתב מהר"ם חלאווה (פסחים קיד. ד"ה עד), שלשיטה זו קשה, שהלא מבואר במשנתנו שהמברך על הפת פטר את הפרפרת, ולפי זה המברך על הפת פוטר תאנים וענבים שבאים בסעודה, אף על פי שהם אינם טפלים לפת. ואי אפשר לפרש כן במשנתנו, שהמברך על הפת פטר את התאנים, כפי שמבואר בדברי רב פפא (לעיל מא:) שהמברך על הפת לא פטר תאנים וענבים ושאר דברים הבאים שלא מחמת הסעודה. אולם במחזור ויטרי (סי' סח, סי' עא) מבואר, שדברי רב פפא דנים בדין המאכלים שלא היו לפניו בשעת הברכה על הפת, ומשנתנו דנה בדין המאכלים שהיו לפניו בשעת הברכה על הפת. וכן כתב ההשלמה (מא: ד"ה נכן) בדעת רש"י. **שסה. כן** פירש לשון הזהב (ברש"י) כוונת רש"י כאן 'שהמשנה עוסקת' באופן שבאו שניהם קודם ברכת המזון. אך אין לפרש בדבריו שכך היה מנהג האכילה להביא את היין והפרפראות לפני ברכת המזון, שכן מבואר ברש"י לעיל (מא: ד"ה פת) להפך, שהיה דרכם להביא כסנין אחרי אכילה וברכת המזון. לכן ודאי שרש"י אינו מבאר כאן את מנהג האכילה, אלא רק את האופן שבו המשנה עוסקת. **שסו. מועד** קטן (יג:). **שסז. המקור** לדברי רש"י, שמעשה קדרה הוא 'חלקא תרגיס וטיסני', הוא בגמרא לעיל (לז.) שמעשה קדירה שמברכים עליו מזונות, הוא התבשיל שנתבשל מחיטים אלו, דהיינו חיטים שבורות. ודווקא תבשיל מחיטים שבורות ברכתו מזונות, אבל דין תבשיל של חיטים שלמות, מבואר בשלחן ערוך (או"ח סי' רח ס"ד) שברכתו בורא פרי האדמה. **שסח. ההטיה** היתה דווקא על צד שמאל, מפני שיד ימין צריכה להיות פנויה כדי לאכול בה. רשב"ם (פסחים קח. ד"ה הסיבה). עיין בית יוסף (או"ח סי' תעב ד"ה ומה שכתב ולא) שכן היא דעת רש"י, ומבואר בבית יוסף שם שיש כתבו טעם אחר, שיש להסב דווקא על צד שמאל מחשש שמא יקדים קנה לושט. **שסט. רש"י** (סוכה ג: ד"ה ראשו). **שע. רש"י** פירש שתיבת 'והוא' חוזרת על הסיפא של המשנה, שעוסקת במי שבירך על היין. ולדעת הרמב"ם (ברכות פ"ז הי"ג) מי שמברך ברכת המזון, הוא זה שמברך על המוגמר, ונראה שפירש תיבת 'והוא' לענין מי שבירך ברכת המזון. ומדברי הגמרא לקמן (מג.) משמע כדברי הרמב"ם, שהטעם שיש לו לברך על המוגמר, מפני שהוא הראשון שנוטל ידיו למים אחרונים, ומשמע שמדובר במי שמברך ברכת המזון. כתב הבית יוסף (או"ח סי' קעד ד"ה ואותו) שהרמב"ם מפרש כדעת רש"י. והקשה עליו התוספות יום טוב (פ"ו מ"ו), שאין פירושם שוה, שלדעת רש"י תיבת 'והוא' שנאמרה במשנה פירושה 'אותו שבירך על היין', ואילו לדעת הרמב"ם פירושה 'אותו שבירך ברכת המזון'. והראש יוסף (לקמן מג. ד"ה פסקא) תירץ, שלדעת רש"י, מי שבירך על היין הוא ממשיך ומברך ברכת המזון, ואחר כך מברך גם על המוגמר. **שעא. 'רוכל'** הוא 'בַּשם' המוכר מיני בשמים. 'ואבקה' הוא מלשון 'אבק', מפני ששוחקים את הבשמים וכותשים אותם עד שהם דקים כאבק. רש"י (שיר השירים ג ו). **שעב. כתב** התוספות יום טוב (ברכות פ"ו מ"ו), שלשון רש"י שכתב שמניחים אותם 'על האש' הוא שלא בדקדוק, כי אם מניחים את הבשמים על האש, הם יתאכלו מיד. אלא מניחים אותם על גבי גחלים [עוממות], כפי שפירש רש"י בביצה (כב: ד"ה מוגמר), ובדרך זו ריח הבשמים עולה. והמשנת רב (ברכות פ"ו מ"ו) כתב שדברי רש"י מדויקים, שמפני כך כתב שמניחים את הבשמים 'במחתות', דהיינו ששמים אותם בתוך המחתה, על גבי הגחלים. **שעג. עיין** ויקרא (טז יב) ובמדבר (יז יא). **שעד. רש"י** דייק לומר שמביאים את המוגמר 'לריח טוב', מפני שאם היו מביאים אותו כדי להעביר את הריח הרע, או כדי לגמר את הכלים, אין מברכים עליו ברכת הבשמים, כמבואר לקמן (נג.). **שעה. רש"י** כתב שברכתו 'בורא עצי בשמים', כפי שמבואר לקמן (מג.) בדעת זעירי, שכך היא ברכת המוגמר [עיין בהערה בסמוך]. ומדובר במוגמר שהניחו עליו 'עצי בשמים', אולם אם היו מניחים עשבי בשמים, כתב הטור (או"ח סי' רטז) שברכתו 'בורא עשבי בשמים'. **שעו. לקמן** (מג.) מבואר בדעת זעירי שיש לברך על המוגמר 'בורא עצי בשמים', ואף על פי שהבשמים נשרפים, ברכת העשן המיתמר נשארת כברכת הבשמים עצמם. והגמרא שם מקשה עליו מברייתא, ונשארת בתיובתא. ולכאורה נראה שלהלכה נדחו דברי זעירי. אולם מדברי רש"י כאן נראה שתפס כדעת זעירי, שברכתם נשארת 'בורא עצי בשמים'. וכן כתבו התוספות (שם ד"ה ועל) בשם בה"ג (ברכות פ"ו) שהלכה כדברי זעירי, ועיין שם שלפי גירסתו, הגמרא מיישבת את דברי זעירי. כנסת ישראל (ד"ה והוא). והשלמה משנתו (ברש"י) כתב שיש טעות סופר בדברי רש"י כאן, וצריך לומר 'מיני בשמים' כמסקנת הסוגיא שם. **שעז. בכל** משנתנו הסעודה נקראת 'מזון', כגון 'בא להם יין לפני המזון', וכאן כתבה המשנה 'שאין מביאין את המוגמר אלא לאחר הסעודה', ולא כתבה המשנה 'לאחר המזון'. ולפי פירוש רש"י מובן מדוע המשנה שינתה בלשונה, מפני שבכל המקומות ששנתה המשנה 'המזון', כוונתה בסוף הסעודה קודם ברכת המזון, אך כאן שכתבה המשנה 'סעודה' כוונתה אחרי שסיימו גם ברכת המזון. עיין תלמידי רבינו יונה (ד"ה ולפי) שהגאונים פירשו שמביאים את המוגמר לפני ברכת המזון, ולפי זה יש לדקדק בלשון 'הסעודה' שנאמר כאן בשונה משאר המשנה, ועיין שם מה שתירצו בדעת הגאונים. **שעח. ומפני** כך היה מקום לומר שברכת המוגמר אינה שייכת לאותו אחד שבירך על היין. והתוספות (ד"ה ואע"פ) כתבו, שהיה מקום לומר כן, מפני שאחרי שהוא בירך על היין, בירכו גם ברכת המזון, והוא כהפסק לברכתו של הראשון. נמצא, שלפי דעת התוספות, המברך על היין, הוא זה שמברך על המוגמר, אך אינו אותו שמברך ברכת המזון. אולם הרמב"ם (ברכות פ"ז הי"ג) סובר שמי שבירך ברכת המזון, הוא זה שמברך על המוגמר. וכתב הראש יוסף (לקמן מג. ד"ה פסקא), שאם נפרש את דעת רש"י כדעת הרמב"ם, וכפי שסובר הבית יוסף (או"ח סי' קעד ד"ה והוא) [הו"ד בהערה לעיל], אם כן לדעת רש"י המברך על היין שלאחר המזון, מברך גם ברכת המזון וגם על המוגמר, ודעתו שלא כדעת התוספות הנ"ל. **שעט. המאירי** (ד"ה ואע"פ) פירש בדעת רש"י, שמדובר במוגמר שבא לאחר הסעודה, ואף שאינו כבר מצרכי הסעודה, מכל מקום המברך על היין שבסיום הסעודה הוא זה שמברך על המוגמר. והטעם לזה הוא מפני שברכת המוגמר היא באותה ההסיבה עם ההסיבה של הסעודה. ותלמידי רבינו יונה (ד"ה והוא) פירשו בדעת רש"י, שמדובר במשנתנו שהביאו את המוגמר בתוך הסעודה, אך כיון שהרגילות להביא את המוגמר לאחר הסעודה, היתה סברא לומר שאין ברכה זו שייכת למי שהתחיל בברכות שבסעודה, ואינו מברך על המוגמר, אף שהביאו אותו בתוך הסעודה. נמצא שלדעתו בפירוש דברי רש"י, אם המוגמר בא לאחר הסעודה, המברך על היין אינו ממשיך בברכת המוגמר, ורק כשבא המוגמר בתוך הסעודה, הוא מברך גם עליו. **שפ. רש"י** הוסיף תיבת 'וכו'', ולא הסתפק לכתוב רק 'אלא בשבתות וימים טובים', מפני שהוא מבאר בדיבור זה גם את סיום המשפט 'הואיל ואדם קובע סעודתו על היין'. וכפי שפירש רש"י, שהטעם שהוא פטור מברכה מפני 'שדעתו לישב לאחר המזון ולשתות'. **שפא. מדברי** רש"י מוכח, שהדרך היא לקבוע בשבת סעודה על היין, מלבד היין ששותים בשעת הקידוש. מהר"ם אלשקר (שו"ת, סי' קו). ועיין שם שביאר לפי זה את דברי הרמב"ם

על כל כוס וכוס

דהוה כנמלך - מפני שהוא כמי ששינה דעתו[שפב], ומתחיל בשתיה בכל חד וחד.

יישר

יפה עשית[שפג].

וכן אמר רבי יהושע בן לוי

לעשות[שפד].

לא סבר לה מר כו'

לא סבר לה מר להא דרבי יהושע בן לוי, **דביום טוב לאו נמלך הוא**[שפה].

נמלך אנא

איני רגיל לקבוע סעודה על היין[שפו].

לא אתא יין בתוך המזון

וקודם המזון **לא בא להם**[שפז].

אם תימצי לומר

להביא **ראיה ממשנתנו**, דקתני דיין **שלפני המזון פוטר את שלאחר המזון**, ומכאן תוכיח שגם היין שבתוך המזון פוטר את היין שלאחר המזון, **אינה ראיה**, משום **דהתם** - ששם במשנה, **זה** - היין שלפני המזון, בא כדי **לשתות**, **וזה** - והיין שלאחר המזון, בא כדי **לשתות**, ולפיכך המברך על היין שלפני המזון, פטר את היין שלאחר המזון.

אבל היין שבא **בתוך המזון**, אינו בא כדי לשתותו, אלא כדי **לשרות אכילה שבמעיו הוא בא**, **ולא היו רגילין לשתות בתוך הסעודה אלא מעט**[שפח] **לשרות**.

לאחר המזון אחד מברך לכולן

במשנה שנינו 'בא להם יין בתוך המזון, כל אחד ואחד מברך לעצמו, אחר המזון אחד מברך לכולם'. **קא סלקא דעתיה** - רבא העלה בדעתו, **דהכי קאמר** - שכך כוונת המשנה לומר, **דכשיביאו** בנוסף ליין שבתוך המזון, עוד יין **שני אחר המזון, אחד מברך לכולן** לפוטרן מברכה. ממשיך רש"י לבאר מדוע לפי מה שסבר רבא בפירוש המשנה, יש להקשות על רב נחמן שאמר שהיין שבתוך המזון פוטר את היין שלאחר המזון. **והא תנא ליה** - והרי שנה התנא **דכל אחד ואחד יברך על שבתוך המזון לעצמו**, נמצא אם כן שכבר בירכו על היין שבתוך המזון, ואף על פי כן **קא מצריך תו ברכה** - מצריך התנא ברכה נוספת **על** היין **שלאחר המזון**.

פטר את הפרפרת

המברך על הפת פטר את הפרפרת, **אף על פי שאין** בפרפרת **צורך סעודה** למלוי הכרס - לשם שובע, **אלא** אוכלים אותה **למגמר**[שפט] **אכילה**.

בדוך פלן

'בדוך פלן' פירושו **'במקום פלוני'**. דהיינו **דקבעו** להם מתחלה מקום בדבור **ועצה**, ואף על פי שלא הסבו, **הזמנה** זו, **הוי קביעות**. **אבל** אם **ישבו** מאליהן במקום אחד יחד, **אינה קביעות**[שצ].

אזלו תלמידיו בתריה

דקברוהו **בעיר אחרת**[שצא].

נהר דנק

כך שמו[שצב].

רישא דוקא[שצג]

הסתפקו תלמידי רב, **דקתני** - מה ששנינו ברישא של המשנה 'היו **יושבים** כל אחד ואחד מברך לעצמו', האם דווקא נקטה המשנה לשון 'היו יושבים', ללמד שאם היו יושבים מכבר **בלא הזמנת מקום**[שצד], **הוא** האופן **דלא הוי קביעות**[שצה]. **אבל אנו** [-תלמידי רב] **שהזמנינהו לכך** - שהזמנו את עצמנו לכך, שאמרנו 'נאכל במקום פלוני', בזה **הוי קביעות, ואחד מברך לכולן**[שצו].

מג.

אסדר קרעיה לאחוריה

'קרעיה', פירושו 'קרע שלו', דהיינו **הקרע שקרע** בבגדו **בהספד רבו**[שצז]. חוזר רש"י לביאור הענין, רב אדא **החזיר** את **החלוק לאחוריו** - הפך את הצדדים **ומה** שהיה **לאחור** העביר **לפנים**, **כדי**

ציונים והערות

(שבת פ"ל ה"ט-ה"י) שכתב שיש לקבוע את שלש הסעודות בשבת על היין, שאין כוונתו לומר שחובה לקדש על היין גם בסעודה שלישית, אלא כוונתו לומר שיש לשתות יין בתוך הסעודה אימתי שירצה. שפב. 'נמלך' פירושו 'נתייעץ', כמו 'איעצך' (שמות יח יט) שתרגומו 'אמלכנך'. ופירושו 'נתייעץ בעצמו'. רמב"ם (פיהמ"ש דמאי פ"ג מ"ב), תוספות יום טוב (שם). דהיינו שכעת הוא החליט דבר זה בזכות עצתו. שפג. **מבואר** בשבת (פז.) שבשעה שהקב"ה הסכים עם משה ששבר את הלוחות, אמר לו הקב"ה 'יישר כחך ששיברת', דהיינו 'יתחזק כחך על כך ששיברת' [ע"פ רש"י (ישעיה מ יז), שפירש תיבת 'ישר' מלשון חוזק]. וכך גם בדברי רבה בר מרי, שבירך את אביי 'יישר' דהיינו שהוא מברכו שיתחזק, וכוונתו לומר שהוא מסכים עם מעשיו. שפד. **הקשה** הפני יהושע (ד"ה מ"ל), שלכאורה פירוש רש"י כאן מיותר, שודאי שאם רבי יהושע בן לוי אמר כך, הרי שהוא אמר 'לעשות', ומה בא רש"י ללמדנו. ועוד הוסיף להקשות, מה חידש רבה בר מרי באמרו 'וכן אמר רבי יהושע בן לוי', הלא רבה בר מרי כבר אמר מימרא זו לעיל בשם רבי יהושע בן לוי. ותירץ, שרבא שתה יין גם בתוך המזון וגם לאחר המזון, מלבד מה ששתה לפני המזון, ועל היין שבתוך המזון לא בירך [וכפי שכתבו התוספות (ד"ה ורב)], ורק בירך על היין שלאחר המזון. ועל זה אמר לו רבה בר מרי, שאף שבמימרא שנזכרה לעיל לא התפרש דין היין שבתוך המזון, מכל מקום כן אמר רבי יהושע לעשות, לברך רק על היין שלאחר המזון, ולא על היין שבתוך המזון. שפה. **יש** לדקדק, מדוע רש"י שינה בדברי רבי יהושע בן לוי וכתב בשמו 'דביום טוב לאו נמלך הוא', לכאורה היה לו לומר כפי שאמר רבי יהושע בן לוי במפורש, שדברי המשנה שאין לברך על היין, עוסקים בענין סעודות שבתות וימים טובים. אולם בהמשך הגמרא משיב אביי 'נמלך אנא', וביאר הגר"א (או"ח סי' קעד ס"ד ד"ה אם), שלפי דבריו אנו למדים, שאין הדין תלוי בשבת או ביום טוב, אלא תלוי בדעתו של האדם, אם דעתו לשתות. ולפי זה נראה שרש"י בא לבאר, שגם רב יצחק בר יוסף אינו חולק על אביי בזה, וגם לדעתו כוונת רבי יהושע בן לוי לומר 'שביום טוב אין האדם נמלך'. ורק תמה על אביי, שמפני שאין האדם נמלך ביום טוב, מדוע הוא חוזר ומברך. שפו. **כן** מבואר בכתובות (סה.) שאביי לא היה רגיל לקבוע סעודה על היין. שפז. **רש"י** פירש שלא בא להם יין לפני המזון, מפני שאם היה בא יין לפני המזון, אם כן הוא פוטר את היין שלאחר המזון, וכפי ששנינו במשנה, וודאי שאין לו לחזור ולברך לאחר המזון. טעם נוסף לפירוש רש"י, כתב בלשון הזהב (ברש"י), שאם שאלת הגמרא היתה באופן שבירכו על היין שלפני המזון, אם כן גם היין שבתוך המזון היה פטור מברכה, וכפי שכתבו התוספות (ד"ה ורב) שיין שלפני המזון פוטר את היין שבתוך המזון. ואם כן, אין מקום לשאלת הגמרא, האם יין שבתוך המזון פוטר את שלאחר המזון, שהלא באופן זה אין לברך על היין שבתוך המזון. עיין שם שדין זה שהיין שלפני המזון פוטר את שבתוך המזון מוכרח, שאם לא כן היה לגמרא לשאול תחילה האם היין שלפני המזון פוטר את היין שבתוך המזון. שפח. **הטעם** שכתב רש"י שאין שותים ממנו אלא 'מעט', כתב במגיד תעלומה (ברש"י), שהוא כדי לתת טעם מדוע הגמרא הסתפקה רק בדין היין שבתוך המזון אם הוא פוטר את שלאחר המזון מפני שזה לשרות וזה לשתות, ולא הסתפקה האם היין שלפני המזון פוטר את היין שבתוך המזון, שלכאורה גם בזה יש להסתפק שהלא היין שלפני המזון הוא לשתות ושבתוך המזון הוא לשרות. ולכן כתב רש"י שהיין שבתוך המזון שבא לשרות, אינו חשוב כל כך ואין שותים ממנו אלא מעט, וודאי שהוא נפטר בברכת היין שלפני המזון. שפט. **לפי** גירסתנו ברש"י 'למגמר אכילה', נראה שכוונתו לומר שהפרפרת נאכלת לסיום הסעודה, ולפי זה רש"י דן בפרפרת שלאחר המזון. אולם עיין בפירוש המשנה לעיל (מב.) שדין 'ברך על הפת פטר את הפרפרת', אינו עוסק בדין הפרפרת שלאחר המזון, אלא בדין הפרפרת שבאה בתוך הסעודה [עיין בהערות שם, שכך הוא הפירוש בין לדעת המחזור ויטרי ובין לדעת הראב"ד]. ולפי זה לשון 'למגמר' אכילה, אינו מתיישב בדין פרפרת זו שבאה בתוך הסעודה. אולם הרש"ש ומנחם משיב נפש (ברש"י) הגיהו 'למגרר', ולפי זה דברי רש"י מתיישבים לענין הפרפרת שבתוך הסעודה. שצ. **רש"י** בא לבאר, שאין צורך שיאמרו דווקא 'במקום פלוני', אלא אף אם אמרו 'נאכל כאן', גם כן נחשבת לקביעות, כיון שהם קבעו להם מקום בדיבור ועצה, ולא ישבו מאליהם. בית יוסף (או"ח סי' קסז ד"ה ומ"ש רבינו ואם). ורש"י נצרך לפרש כך בדברי הגמרא, מפני שאמרה הגמרא 'כגון דאמרי ניזיל' וכו', דהיינו שאין הכרח שיאמרו דווקא כך. ולכן פירש רש"י, שעיקר הענין שיקבעו מקום בדיבור ועצה. שצא. **כתב** בדברי יציב (שו"ת, יו"ד סי' רמד), שרש"י פירש שקברוהו בעיר אחרת, מפני שמנהגם היה להתענות ביום מיתת החכמים, כמו שכתב השלחן ערוך (יו"ד סי' שעה ס"ד, ועיי"ש בלבוש), ואם כן קשה היאך אחרי הלוויה הם ישבו לאכול. לכן פירש רש"י שקברוהו בעיר אחרת, ועד אחרי הלוויה כבר היה לילה. וכיוצא בזה כתב בשיח יצחק (שו"ת, סי' תעט ד"ה וגם). שצב. **בבה"ג** (ברכות פ"ו) הגירסא 'נהר אנק', וכן כתב בדקדוקי סופרים (אות ג) בשם נוסחת כתבי יד. ובתשובות הגאונים (הרכבי סי' רפ) הגירסא 'נהר נק', ומבואר שם שהוא נהר ידוע בבבל, והוא נהר היוצא מנהר פרת, הנקרא נהר 'ענק' [וגירסת בה"ג 'אנק' כפי שידוע שאותיות א' וע' מתחלפות]. וכתב בשבע חכמות (ערך דנק), שנהר 'אנק', הוא נהר שעובר ליד העיר סורא, שהיא עירו של רב. ובספר ערוך השלם (ערך דנק ג) כתב, שיתכן ש'נהר דנק' כגירסתנו, הוא 'נהר אנק' כגירסת בה"ג, עיין שם טעמו. שצג. **גירסתנו** בגמרא 'הסבו דווקא תנן', דהיינו שהספק הוא, האם מה שמבואר בסיפא של המשנה, שאם הסבו אחד מברך לכולם, הוא דווקא כשהסבו, או שמא הוא הדין לישבו. אך כתב הצל"ח (ברש"י), שלרש"י היתה גירסא שונה, כפי שנראה מדבריו בדיבור המתחיל. וגירסתו 'רישא דווקא', ולפי זה הספק הוא האם מה ששנינו במשנה 'היו יושבים, כל אחד מברך לעצמו', האם הוא בדווקא. ורש"י בדיבור זה, מבאר שאלה זו, כפי גירסתו. והב"ח (אות א) הגיה בדברי רש"י, ולפי הגהתו גם גירסת רש"י היא כגירסתנו בגמרא. ולפי הגהת הב"ח, הדיבור המתחיל של רש"י נשמט מהדפוס, והוא לשון הגמרא 'איכא דאמרי כיון דאמרו ניזיל וניכול בדוכתא פלן', ובביאור דברי הגמרא כותב רש"י, שלפי צד זה של הספק 'רישא דווקא'. נמצא לפי זה שתיבות 'רישא דווקא' הוא תחילת הביאור מדוע חשבו לומר ש'הסבו' ששנינו במשנה הוא לאו דווקא. שצד. **לשון** המשנה 'היו יושבים' משמעותו שהיו יושבים מכבר, בלא הזמנת מקום לסעודה, בשונה מלשון 'ישבו לאכול' שמשמעותו שישבו כעת לאכילה. ותלמידי רב הסתפקו האם לשון המשנה 'היו יושבים' נאמר בדווקא, כדי לדייק, שדווקא אם היו יושבים מכבר, רק אז אין זו נחשבת לקביעות, אבל אם הזמינו עצמם לאכול באיזה מקום ישיבה הזמנה זו נחשבת לקביעות, ואחד מברך לכולם. צל"ח (ברש"י). שצה. **לפי** דברי רש"י, הגמרא מדייקת מהרישא של המשנה, שדווקא 'היו יושבים' מכבר, רק אז אחד מברך לעצמו. ולמעלה בשאלת הגמרא 'הסבו, דווקא תנן', הקשו התוספות (ד"ה הסבו), מדוע מדייקת הגמרא מהסיפא, שדווקא 'הסבו' ולא 'ישבו', הלא הדברים מפורשים ברישא, שאם היו יושבים, כל אחד מברך לעצמו. אולם לפי דעת רש"י כאן, משמעות הרישא של המשנה היא להפך, שדווקא אם היו יושבים מכבר אז כל אחד מברך לעצמו, אבל אם ישבו כעת לאכול, אחד מברך לכולם. צל"ח (ברש"י). שצו. **כתב** העץ יוסף (ד"ה קא), שלפי דעת רש"י, תלמידי רב לא הקשו בין המשנה לבין הברייתא, אלא קושייתם היתה בדברי המשנה בין הרישא לבין הסיפא [וכן הוא לפי פירוש הצל"ח (ברש"י), שהובא בסמוך]. עיין שם, שמפני כך לא ידעו תלמידי רב להשיב על הקושיא, מה שידע ההוא סבא, שידע גם את הברייתא. שצז. **כן** מבואר במועד קטן (כה.) שכולם חייבים לקרוע על חכם שמת,

לקרוע קרע אחר[שצח]. ורב אדא עשה זאת כדי להראות אבל עכשיו כיום המיתה, על שהיו צריכים להוראה ואין יודעים להורות.

רמי להו כו'

הקשו להם מהמשנה על הברייתא, כדרמינן לעיל - כפי שהקשינו לעיל, ומחמת הקושיא על כרחך מבעי ליה לאוקומי ברייתא בהכי - יש להעמיד את הברייתא באופן זה, שאמרו 'נאכל לחם במקום פלוני'. וקתני בברייתא על אופן זה, **אחד** מברך לכולם, דקביעות **הוא**, אף על פי שאינם מסבים.

הביאו להם מים

כך היו רגילים[שצט].

נוטל ידו אחת

לקבל בה כוס ששותה לפני המזון[ת].

חזר ונוטל שתי ידיו

שצריך לאכול בשתיהן[תא].

אף על פי שכל אחד ואחד ברך לעצמו

אף על פי שכל אחד ואחד ברך לעצמו לפני שהסבו, ולכאורה כל אחד מהם פטור מברכה על כוס יין נוסף שמביאים לו[תב], אף על פי כן הם צריכין עוד ברכה, שאין ברכה ראשונה שבירך כל אחד על היין בעודם יושבים פוטרתו. **שאין** היין הראשון קרוי 'יין שלפני המזון' שפוטר את היין שבא בהמשך, מפני שאינו במקום סעודה. **והאי בתרא** - והיין הזה האחרון, שמברכים עליו אחרי שהסבו, **הוא** הנקרא במשנה 'יין שלפני המזון'[תג].

שאני אורחין דדעתייהו למיעקר

סופן למיעקר ולעלות ולהסב במקום **אחר**, שאין זה מקום המסיבה, **אלא** כאן ישבו עד שיתכנסו כל הקרואים.

רש"י מבאר את הלשון 'אורחים' שנקטה הברייתא:

ודרך בעלי בתים עשירים היה לזמן לסעודתם אורחים עניים, להכי קרי להו - לכן הסועדים נקראים בברייתא זו **אורחים**[תד].

מבאר רש"י מדוע לפי תירוץ זה, לא קשה על רב:

והא דאמר רב יין לא בעי הסבה אלא ישיבה בעלמא[תה], **שלא בשעת סעודה קאמר**, כלומר, שאינם עוקרים ממקום שתיית היין למקום אחר, **או** בשעת סעודה ושתיית היין היתה **במקום סעודה**.

הואיל ואין בית הבליעה פנוי

ואין לב המסובין נתון **אל** ברכת המברך, **אלא** לבלוע את האוכל שבבית הבליעה[תו].

מכלל דאיכא עדיף מיניה

ואפילו הכי - אף שיש שם אחר העדיף ממנו, **כיון דאתחיל בחדא** - שהתחיל בברכה אחת [מברכות שלאחר המזון] ובירך על היין, **עביד לאידך** - מברך אף את הברכה הנוספת, שהיא ברכת המוגמר[תז].

הנוטל ידיו תחלה

הנוטל ידיו תחילה **במים אחרונים, הוא** מזומן לברך **ברכת המזון** ולהוציא בה את שאר המסובים.

דהוה מרתת

שהיה נבהל ופוחד, משום שחשב **שמא ראה** רבי שידי מלוכלכות מן האכילה ולכן אמר לי לרוחצם, **או שמא הארכתי באכילה יותר מדאי** ולכן אמר לי לרחוץ ידי ולהפסיק באכילה.

עיין בברכת מזונא קאמר לך

כאן - בדבריו אלו שציוה עליך לרחוץ את ידיך תחילה, **נתן לך** רבי **רשות לברך ברכת המזון** ולהוציא את המסובים, משום **שהנוטל** ידיו במים אחרונים **תחלה** [-ראשון מבין המסובים] **הוא מברך** ברכת המזון ומוציא את השאר.

על הריח

של מוגמר[תח].

התמרתו

קיטור העשן **שמתמר** ועולה מן המוגמר.

הא לא ארח

הרי **לא** הריח בו עדיין[תט] **ולא** נהנה מריחו, וכיצד יברך.

מברכין עליהן בורא עצי בשמים

ואף על פי שבשעה שהוא נותן ריח **נשרף** כבר העץ **ואינו** נמצא **בעין, אלא שהתימור** [-העשן] עולה ונותן ריחו[תי].

שהוא מן חיה

עשוי מן[תיא] הרעי [-צואה] של חיה[תיב].

מיתיבי אין מברכין בורא עצי בשמים אלא על אפרסמון

שהעץ עצמו בלא שריפה **בא** לפנינו ונותן ריח.

של בית רבי ושל בית קיסר

נקט התנא **הני** - אלו, בית רבי ובית קיסר, משום שהאפרסמון **אינו** מצוי **אלא בבית מלכים**

ציונים והערות

וכדין כל אדם כשר שמת, שחובה לקרוע עליו בשעת השמועה על מיתתו. אך נוסף עליו חכם, שגם אם לא קרעו בשעת השמועה על מיתתו, קורעים עליו גם אחר כך, וזמן הקריעה היא בשעת ההספד, שזהו כבודו של החכם, שיקרעו עליו בשעת ההספד. **שצח. רש"י** ביאר שכדי לקרוע קרע אחר, הוא נצרך להעביר את אחורי הבגד לפנים, והוא כפי המבואר בדיני קריעה (שלחן ערוך יו"ד סי' שמ ס"ז) שמצות הקריעה היא מלפנים. **שצט. אמרו** חכמים (חולין קו.) 'הנוטל ידיו לפירות אינו אלא מגסי הרוח', דהיינו שאין ליטול ידיו לפירות, שלא תיקנו בהם חכמים נטילה. ולכאורה קשה מהמבואר בברייתא שהיו נוטלים ידיהם לשתיית היין. ורש"י בא לתרץ זאת, שנטילה זו אינה מצד החיוב, אלא שכך היו רגילים. מרומי שדה (ד"ה הביאו), מגיד תעלומה (ברש"י). וראה בהערה להלן, שהבית יוסף ורבינו ירוחם פירשו בדעת רש"י שהנטילה כאן היא חובה. **ת. התוספות** (ד"ה כל) כתבו שהנטילה היא מפני כבוד הברכה. וכתב הבית יוסף (או"ח סי' קנח ד"ה וכתב), שמדברי רש"י כאן שכתב שהנטילה היא כדי לקבל את הכוס, נראה שאינו סובר כן, ודעתו כדעת הרשב"א (תורת הבית בית ו שער ב) שיש ליטול ידיו לשתיית משקים, כשם שיש ליטול ידיו לדבר שטיבולו במשקה. ובאופן נוסף פירש הבית יוסף (שם ד"ה ורבינו) בשם רבינו ירוחם (ספר אדם נתיב טז חלק ו), שרש"י פירש סוגייתנו לענין אוכלי טהרות, שצריכים להזהר שלא לטמא את היין. **תא. נראה** שרש"י בא לפרש, מדוע בנטילה שלפני היין די בנטילת ידו אחת, ואילו בנטילה שלפני הסעודה צריך ליטול שתי ידיו. לכן פירש רש"י שמפני שהאכילה היא בשתי ידיו, עליו ליטול את שתיהן, בשונה מדין נטילת ידו אחת לפני היין, שפירש רש"י (ד"ה נוטל), שהוא נוטל יד זו כדי לקבל בה את הכוס, ואינו צריך ליטול את שתיהן. וכיוצא בזה כתב האור זרוע (ח"א הל' נטילת ידים סי' עד) בשם רש"י, שלא תקנו חכמים נטילת ידים לפת אלא אם כן רוחצן יחד. **תב. כפי** ששנינו (מג.) 'ברך על היין שלפני המזון, פטר את היין שלאחר המזון'. ואין כוונת המשנה דווקא ליין שלאחר המזון, אלא הוא הדין ליין שבא בתוך המזון, כפי שכתבו התוספות (ד"ה ורב) [ועיין ביאורי רש"י (לעיל מב: ד"ה בא) בשם לשון הזהב, שפירש כן גם בדעת רש"י]. וכל שכן, שיין זה פוטר גם יין נוסף שבא לפני המזון. ובהמשך הדיבור יבאר רש"י מדוע באמת צריכים לברך ברכה נוספת. **תג. אף** על פי שמבואר בברייתא שנוטלים ידים תחילה ורק אחר כך שותים יין, מכל מקום מפרש רש"י שיין זה ששותים לאחר הנטילה הוא יין שלפני הסעודה, שכן היא דעת בית שמאי (לקמן נא:) שיש להקדים את הנטילה לפני שתיית היין, ועיין ברש"י שם (ד"ה ואחר) שהברייתא שלנו היא דעת בית שמאי. **תד. קשה** לרש"י, מדוע אומרת הגמרא 'שאני אורחים', הלא מבואר בברייתא שזהו סדר הסעודה, שאחרי שיושבים ושותים, עולים להסב, ואם כן אינו תלוי בכך שהם אורחים, ולכאורה היה לגמרא לומר 'שאני התם'. לכן תירץ רש"י, שנקטה הגמרא 'אורחים', מפני שכך הוא הדרך אצל בעלי בתים עשירים המזמנים עניים, לעקור בסעודה ממקומם, אבל אצל שאר בעלי בתים שאוכלים, אין סדר סעודה זה, ודינם שונה. לשון הזהב (ברש"י). **תה. משמע** מדברי רש"י שאף על פי שאין צריך הסבה, מכל מקום צריך לפחות ישיבה. וכן כתב הבית יוסף (או"ח סי' ריג ד"ה ומ"ש אבל) בדעת התוספות (חולין קו: ד"ה וש"מ) ועוד פוסקים. וכתב, שהטעם לזה, מפני שצריך הוכחה שאחרים מתכוונים לצאת בברכתו. **תו. ואין** אדם יוצא ידי חובתו בשמיעת הברכה אלא אם נתן דעתו. רא"ש (סי' לד) [וראה בהערה בביאורי הפשט, מה הדין אם אמר למסובים להקשיב לברכתו]. הרא"ש ותלמידי רבינו יונה (ד"ה בא) הקשו מסברא על רש"י, שאף כשאוכלים יכולים לתת לב ולשמוע את הברכה. ופירשו [ע"פ הירושלמי (פ"ו ה"ו)], שכיון שאין בית הבליעה פנוי אינם יכולים לענות אמן אחר ברכת המברך, שאין משיחים בסעודה שמא יקדים קנה לושט ויבא לידי סכנה (תענית ה:), ואמנם עניית אמן אינה מעכבת [כמבואר ברמב"ם (ברכות פ"א הי"א)], אך מכל מקום יש לחוש שמא יטעה ויענה אמן ויבא לידי סכנה. והשיטה מקובצת (ד"ה אמר) פירש, מפני שאין ראוי שיצאו בברכת השתיה בשעה שאינם ראויים לשתות, ובשעה שיש אוכלים בבית הבליעה אינו יכול לשתות. ורש"י לא פירש כן, משום שסבר שראוי לשתות בעת האכילה, כפי שמצינו בגמרא (שבת יד.), שחששו שמא ישתה משקים של תרומה בעת שאוכלים טמאים מצויים בתוך פיו. שלמה משנתו (ברש"י). **תז. תלמידי** רבינו יונה (לעיל מב: ד"ה והוא) ביארו בשיטת רש"י, שדווקא במוגמר הבא לפני ברכת המזון, זכה המברך על היין לברך אף עליו, אך אם בא לאחר ברכת המזון לא יברך עליו, משום שאינו שייך לסעודה. אך הרשב"א (ד"ה והוא) ביאר בשיטת רש"י, שאף אם בא המוגמר לאחר ברכת המזון, יברך עליו זה שבירך על היין [וראה במרכבת המשנה (ברכות פ"ז הי"ג) שדן בשיטות אלו]. **תח. דווקא** במוגמר דנו מאימתי מברך, שבשאר מיני בשמים מברך בשעה שהוא אוחזו בידו ועומד להריח, ולאחר הברכה מריח מיד, אך במוגמר אין נהנה מריחו מיד, אלא לאחר שימלא השלחן בקיטור העשן, ועליו יש לשאול מאימתי הוא מברך. שלמה משנתו (ברש"י). ומהר"ם בנעט (שם) ביאר, שרש"י מבאר את שאלת הגמרא 'מאימתי מברכין על הריח' בדרך ממה נפשך, שהרי מבואר להלן בגמרא שברכת המוגמר היא 'בורא עצי בשמים', ואם כן מתי יברך, אם בשעה שעדיין העצים קיימים הלא עדיין אינו נותן ריח [כפי שפירש רש"י (ד"ה מברכין), שבשעה שעשנו מיתמר והוא נותן ריח נשרפים העצים], ואם בשעה שכבר נשרפו העצים הלא אין כאן עץ וכיצד יברך 'בורא עצי בשמים'. **תט. שבתחילה** כשהעשן מיתמר אין ריחו מגיע אלא למי שסמוך אליו ממש, ורק לאחר מכן הריח מתפשט. על פי המכתם (ד"ה מאימתי). **תי. וכן** כתבו התוספות (ד"ה כל). ואינו נחשב ריח שאין לו עיקר [שאין מברכים עליו], משום שאדרבה, הריח בא מגוף העץ, שכך דרכו של עץ זה שנותן ריח בשעה שנשרף. ביאור הלכה (או"ח סי' רטז סי"ב ד"ה מעיקרו). **תיא. רש"י** מפרש שמה שנאמר בגמרא 'מן חיה' אין הכוונה 'מין של חיה', אלא הכוונה שהוא עשוי 'מהחיה'. אך בטור (או"ח סי' קעד) מוכח שהבין כוונת הגמרא 'מין של חיה'. וראה בהערה הבאה. **תיב. אולם** הרא"ש (סי' לה) ותלמידי רבינו יונה (ד"ה חוץ) כתבו, שיש אומרים שהוא זיעת חיה, והנכון יותר שחיה ידועה היא שיש לה חטוטרת בצוארה, ומתקבץ שם בתחילה כעין דם ואחר כך נעשה מושק.

ובעלי גדולה כגון אלוהו[תיג], אך הוא הדין בכל עץ אפרסמון שבכל מקום[תיד].

ועל ההדס שבכל מקום

והוא הדין לכל עץ הדומה להם [לאפרסמון והדס], שהעץ עצמו מריח בלא שרפה, מברך 'בורא עצי בשמים'. אלא לכך הזכיר התנא רק הדס, משום דהדס שכיח, ודברו חכמים בהווה [-במצוי] בכל מקום[תטו]. ומוגמר, שבשעת נתינת הריח העץ כבר נשרף, לא מברכינן - אין אנו מברכים עליו אלא 'בורא מיני בשמים', שהיא ברכה כללית לכל הנותן ריח, ולא מברכים 'בורא עצי בשמים'[תטז].

שמן ארצנו

שהאפרסמון היה גדל ביריחו, ועל שם הריח שלו היתה נקראת העיר 'יריחו', ועץ האפרסמון הוא 'פנג' האמור בספר יחזקאל (כז יז), 'יהודה וארץ ישראל המה רוכליך, בחיטי מנית ופנג ודבש ושמן וצרי נתנו מערבך'[תיז], כך ראיתי בספר יוסף בן גוריון[תיח].

כל מיניה דרב יהודה

אל תביא לי ראיה מדבריו בזו - בענין זה של הברכה על שמן אפרסמון.

כשרתא

קושט[תיט].

משחא כבישא

שמן שבו טמון הקושט, והשמן מריח [-יש בו ריח] מן הבושם שטמון בתוכו[תכ].

לא

הואיל ואין נראה לעינינו אלא השמן, ולא הקושט[תכא].

משחא טחינא

שמן שטחנו בו את הכשרתא[תכב].

מג:

סמלק

יסמי"ן קורין לו [-לסמלק] בלשון ישמעאל[תכג], והוא מין עשב[תכד] שיש בו שלש שורות של עלין זו למעלה מזו, ושלשה עלין לכל שורה.

חלפי דימא

בושם שקורין אשפי"ג, והוא שבולת נרד, ועשוי כעין גבעולי פשתן[תכה]. מבאר רש"י את הטעם שמברכים על ריחם 'בורא עצי בשמים', משום דאשכחן - שמצאנו בפסוק גבעולין דאיקרי - שנקראו 'עץ'.

נרקוס

הוא חבצלת השרון. כך פירש בעל הלכות גדולות (הל' ברכות פ"ו עמ' עג).

סיגלי

ויול"ש בלעז[תכו].

להתהנות

ליהנות[תכז].

כלבנון

כמו הר הלבנון שמריחין עליו ופרחיו ריח טוב[תכח].

יפה לו אומנתו

ואפילו בורסי [-מעבד עורות, שהיא מלאכה המדיפה ריח רע[תכט]] נאה לו אומנתו בעיניו. מבאר רש"י, ועשה הקדוש ברוך הוא כן, כדי שלא יחסר העולם אומנות הנצרכת לבני אדם, ולכן עשה שאף במלאכות בזויות יהיו בני אדם שיחפצו לעסוק.

קורא

הקורא הוא חלק רך הגדל בדקל[תל], שכך דרך גדילתו, שבכל שנה נוספים בו ענפים, והענף החדש שגדל בשנה זו עדיין רך הוא וטוב למאכל, ובשנה השניה הוא מתקשה כעץ[תלא]. מבאר רש"י את האימרה שבפי בני אדם, תלה אותו [-את הקורא] לחזיר בצוארו כדי לאכלו בנקיות, והוא יגלגלנו באשפה ויאכלנו כשהוא מלוכלך[תלב], שזו היא אומנתו[תלג].

אבוקה כשני בני אדם

לענין היוצא בלילה, דאמר מר (פסחים קיב:), אל יצא אדם יחידי בלילה, מפני המזיקים[תלד].

וירח כשלשה

ויש חלוק בענין חשש מזיקים בין שנים לשלשה ההולכים, כדלקמן בגמרא[תלה].

לאחד נראה

לאחד ההולך יחידי השד נראה ואף מזיקו.

ציונים והערות

תיג. שרבי היה נשיא ישראל ועשיר גדול, כמבואר לקמן (מו:), שלא פסקו מעל שולחנו צנון חזרת וקישואים, בין בימות החמה ובין בימות הגשמים, וכן שומר הסוסים של בית רבי התעשר מזבל בהמותיו של רבי, והיה עשיר יותר משבור מלך פרס, כמבואר בגמרא (ב"מ פה.) ובתוספות (שם ד"ה הוה). תיד. אך השיטה מקובצת (ד"ה מתיבי) כתב, שדווקא עץ אפרסמון של בית רבי ושל בית קיסר, ולא שאר עצי אפרסמון. וראה ביאורו להלן בהערה (בד"ה ועל ההדס). תטו. ומטעם זה נקט התנא גם אפרסמון בבתי מלכים, שאף הוא מצוי שם. אך הרשב"א (ד"ה מתיבי) כתב בשם רב האי גאון, שמר שמואל ראש כלה לא היה מברך כלל 'בורא עצי בשמים' אלא על ההדס, משום שפירש שברייתא זו נקטה דווקא עצים אלו, שרק על ריחם מברך 'בורא עצי בשמים'. והמאירי (ד"ה הדס) תמה על שיטה זו, שהרי בגמרא להלן (ע"ב) מפורש בכמה מיני עצים שברכתם 'בורא עצי בשמים', ובהכרח שלא רק על ההדס מברכים כן. תטז. לדעת רש"י, מוגמר שעצו כלה אינו נחשב ריח שאין לו עיקר שלא לברך עליו כלל, משום שזו הדרך שבה הוא נותן את הריח [כפי שהתבאר בהערה לעיל (בד"ה מברכין)], ומכל מקום, ברכת 'בורא עצי בשמים' אין לברך עליו, שהרי העץ כבר אינו בעין ואינו ניכר [ראה ברש"י להלן (ד"ה לא)], ולכן ברכתו 'בורא מיני בשמים'. אולם השיטה מקובצת (ד"ה מתיבי) כתב, שכאשר העץ כלה אין מברכים עליו כלל, משום שהוא ריח שאין לו עיקר. ואין מברכים על המוגמר אלא בעץ הנותן ריח בעודו קיים. ומבאר, שבדווקא נקטה הברייתא 'של בית רבי ושל בית קיסר', ששם היו העצים קשים והיה העץ עצמו מתקיים אף לאחר שעלתה תמרתו של המוגמר ונתן ריח, ואילו שאר עצי אפרסמון אינם קשים, ובעת שעולה תמרתו עיקרו כלה, ולכן אין מברכים עליו [ולא כפי שפירש רש"י לעיל (בד"ה אלא), שהוא הדין לכל עץ אפרסמון]. תיז. הפסוק מדבר על סחורה הבאה מארץ ישראל אל העיר צור, ומונה בה את הפנג שהוא עץ אפרסמון הגדל בארץ ישראל. ובחידושי הרא"ה (ד"ה ומשחא) כתב, ששמן אפרסמון הוא הנקרא 'צרי' [אולם ברש"י משמע לא כן, שבפסוק שהביא שבו כתוב 'פנג' מוזכר גם 'צרי', ומשמע שהפנג אינו הצרי. אמנם יתכן ש'פנג' הוא העץ ו'צרי' הוא השמן היוצא ממנו]. ותלמידי רבינו יונה (ד"ה ומשחא) כתבו, שעצי אפרסמון הם 'עצי שמן' האמורים בכתוב (מלכים א' ו כג), שמהם עשה שלמה את הכרובים [ראה בגמרא (ב"ב פ:) 'עץ שמן אפרסמא' וברשב"ם (שם ד"ה אלא)]. תיח. הוא ספר יוסיפון (פרק לח). הב"ח (או"ח סי' רטז ס"ה) דייק מדברי רש"י, שכל הנידון על שמן אפרסמון הוא מפני מעלתו שהוא גדל בארץ ישראל, ולכן ייחדו לו ברכה לעצמו, וכדברי תלמידי רבינו יונה (ד"ה ומשחא). וכתב, שלפי זה אם בירך 'בורא עצי בשמים' יצא, אף שלכתחילה קבעו לו ברכה מיוחדת, משום שזו הברכה הראויה לו לולי המעלה. אולם הרא"ה (ד"ה ומשחא) פירש, שמה שתקנו ברכה מיוחדת לשמן אפרסמון אינו מחמת מעלתו, אלא אדרבה מחמת גריעותו, שאינו עץ בעצמו אלא יוצא מן העץ, ולכן אין לברך עליו 'בורא עצי בשמים'. תיט. וכן פירש הערוך (ערך קשט א) על הקושט שבסממני הקטורת, שבלשון חכמים הוא נקרא 'כשרתא'. והקשה הב"ח (או"ח סי' רטז ס"ו) על פירוש זה, מה החידוש שמברך עליו 'בורא עצי בשמים', הלא הוא עץ. ותלמידי רבינו יונה (ד"ה וכשרתא) והרא"ש (סי' לו) הביאו פירוש אחר בשם הערוך (ערך כשר א), ש'כשרתא' הוא שמן המפוטם בעצי בשמים [ואת המשך הגמרא פירש הערוך כדעת רבינו חננאל שהובאה בסמוך]. תכ. והשיטה מקובצת (ד"ה הא) כתב, שחתכו את הבושם לחתיכות קטנות. תכא. כלומר, אמנם הריח בא מהקושט הטמון בשמן, אך כיון שאינו נראה לעינינו אי אפשר לברך עליו את ברכתו הראויה [ורב כהנא שאמר שמברכים על משחא כבישא 'בורא עצי בשמים', ועל משחא טחינא אין מברכים כן, טעמו מפני שסבר שאף כאשר העץ טמון בשמן מברכים עליו את ברכתו הראויה, אך במשחא טחינא אין הבושם נראה כלל מחמת טחינתו, ולכן אין מברכים עליו את ברכתו הראויה, אף שהוא קיים. ונהרדעי סברו, שאין להקפיד במראהו כלל, וכל זמן שהבושם עדיין קיים מברכים עליו את ברכתו הראויה]. תכב. אולם התוספות (ד"ה משחא) פירשו בשם רבינו חננאל, שמשחא כבישא הוא שכובשים שומשמין עם ורד ועצי בשמים, והשומשמין קולטים מריח הבשמים, וסוחטים אותם, ויש בשמן הנסחט מהם ריח בשמים. ומשחא טחינא עשוי באופן דומה, אלא שכובשים את הבשמים קרוב לזמן סחיטת השומשמין, ובזמן מועט זה אין השומשמין קולטים כל כך את ריח הבשמים [ורב אדא בר אהבה סבר, שאין מברכים עליהם 'בורא עצי בשמים', כיון שעתה אין בו עץ. ורב כהנא סבר, שמברכים על משחא כבישא 'בורא עצי בשמים', אך על משחא טחינא אין מברכים, משום שאין בו אלא מעט ריח. ונהרדעי סברו, שאף על מידה מועטה זו של ריח, מברכים 'בורא עצי בשמים']. תכג. וכן פירשו רב האי גאון (הו"ד בספר הגר ד"ה כשרתא) והערוך (ערך כספן) ועוד ראשונים. אמנם בטור ושולחן ערוך (או"ח סי' רטז ס"ז) משמע שלא גרסו תיבות אלו ברש"י. הגהות וציונים. וכן ברש"י על הרי"ף ובשיטת ריב"ב (ד"ה סמלק) אין תיבות אלו. וראה הערה להלן (בד"ה סיגלי). תכד. ראה ביאור הלכה (סי' רטז ס"ג ד"ה עלי) שכתב, שלכאורה יש להוכיח ממה שפירש רש"י שהסמלק הוא עשב, כדעת השיטה מקובצת (ד"ה וסמלק), שעל עשבים קשים מברכים 'בורא עצי בשמים' אף שאינו מתקיים משנה לשנה כעץ. אך כתב לדחות, שיתכן שכוונתו שהוא רך כעשב, ומכל מקום הוא מתקיים משנה לשנה. תכה. הב"ח (אות ב) מגיה ברש"י, שכאן מסתיים הדיבור ומתחיל דיבור חדש, וכך יש לגרוס, 'מאי קראה. דאשכחן גבעולין דאיקרי עץ'. ורש"י מבאר בזה את המשך הגמרא שהוכיחה מהפסוק 'פשתי העץ' שגבעולים נקראים עץ. ע"פ הגהות וציונים. תכו. דודאים. לעזי רש"י. וכן בכתוב (בראשית ל יד) 'וילך ראובן בימי קציר חטים וימצא דודאים בשדה', מפרש לוי בגמרא (סנהדרין צט:), שהדודאים הם סיגלי. ורש"י על התורה (בראשית שם) מפרש שהדודאים הם סיגלי, ונקראים יסמין בלשון ישמעאל. אך מפירושו כאן נראה שאינם יסמין, שהרי פירש לעיל (ד"ה סמלק) שהסמלק נקרא יסמין, ואילו הסיגלי הוזכרו כאן בפני עצמם. גליון הש"ס (ברש"י ד"ה סמלק). תכז. כלומר, אינו לשון נוי אלא לשון הנאה [ויש הגורסים בגמרא 'ליהנות', ראה הגהות וציונים]. תכח. ובפירושו על הפסוק (הושע יד ז) פירש ש'לבנון' הוא בית המקדש [כמבואר בגמרא (יומא לט:), שבית המקדש נקרא 'לבנון', מפני שמלבין עוונותיהם של ישראל]. תכט. רש"י (כתובות עז. ד"ה המקמץ). תל. וכן פירש הערוך (ערך קר ד), ראש הדקל כשהוא רך. תלא. רש"י (לעיל לו. ד"ה קורא). תלב. ע"פ רש"י בעין יעקב (ד"ה תלי). אך הערוך (ערך קר ד) פירש, תלה הקורא לחזיר שיאכלנו, והוא ילך ויאכל באשפה את הצואה שהוא רגיל בה. תלג. החזיר רגיל לכרסם באשפה. תוספות (ב"ק יז: ד"ה נובר). תלד. כן מבואר בסמוך בגמרא וברש"י (ד"ה לאחד). ולהלן בגמרא מבואר שתלמיד חכם לא יצא יחידי מפני החשד, ובפסחים (קיב:) נאמר שלא יצא מפני המזיקים [ומשמע מתוספות (פסחים ג. ד"ה יכנס) שדבר זה נאמר בכל אדם, ולא רק בתלמיד חכם. מהרש"א (ח"א חולין נא. ד"ה מכאן)], וכאן הגמרא עוסקת בחשש מזיקים. תלה. שלשנים השד נראה ואינו מזיק להם,

היא מוצאת והיא שלחה וגו'

ואילו בהדיא [-במפורש] **לא אמרה**, **'אלו הסימנים שבידי של יהודה הם**, ולו [-וממנו] **אני הרה'**, **אלא** רק אמרה **'לאיש אשר אלה לו אנכי הרה'**, וכך חשבה, **אם** יהודה יודה מעצמו שהסימנים שלו וממנו אני הרה, יודה ואני אנצל מן השריפה, **ואם לאו** - ואם יהודה לא יודה מעצמו בכך, **אשרף**, **ולא אלבין** את **פניו** ברבים לומר שממנו אני הרה.

שמן והדס

הביאו לפניו שמן והדס **בסוף הסעודה**. מבאר רש"י, את **השמן** הביאו כדי **לסוך** בו את **ידיו**, **להעביר** את זוהמת **האוכלים**[תלו], ואת ההדס הביאו כדי להריח בו, **כמו שאמרנו**[תלז].

אני אכריע

אני אכריע את הכף **לצד בית שמאי** וכשיטתם[תלח].

זכינו לריחו ולסיכתו

זכינו להנאה מריח השמן, **כגון משחא כבישא** - שמן שכבשו בו בשמים והוא קלט מריחם הטוב[תלט]. **הלכך** - לכן, כיון שזכינו להנאת ריחו הטוב ולהנאת סיכתו, **שמן עדיף** מהדס, ויש להקדימו בברכה.

ולא היא

באמת **לא אמר רבא הלכתא** - שהלכה **כבית הלל**, **אלא רב פפא אכסיף** [-התבייש] **לפי שטעה** במה שנהג כבית הלל[תמ], **והשמיט עצמו בכך** שאמר בשם רבא שהלכה כמותם[תמא].

שמן ויין

היין שהביאו לפניהם, זהו יין **שלאחר המזון**, **ואין זה כוס של ברכה** [-של ברכת המזון][תמב].

סחר ומברך על היין

מה שאמרו שמברך על היין הבא לאחר המזון 'בורא פרי הגפן', מדובר **כגון ביום חול**, **שאין היין קבע** - שאין דרך בני אדם לקבוע שתיית יין, ולכן **אין** ברכת היין ששתה **לפני המזון פוטרו**, משום שכשבירך על היין קודם המזון לא היתה דעתו שישוב וישתה אחרי כן, ולכן כשמוסיף ושותה צריך לשוב ולברך. אך בשבת, שדרך בני אדם לקבוע שתיית יין, ברכת היין שלפני המזון פוטרת אף את היין שלאחר המזון, מפני שכבר מתחילה היתה דעתו על כל הכוסות שישתה[תמג].

שמן בימינו

אוחז את השמן ביד ימין, **לפי שעליו הוא מברך תחלה**, ויש לאחוז את מה שמברך עליו ביד ימין משום כבוד הברכה[תמד].

מברך על השמן

מברך על ריח השמן **'בורא שמן ערב'**[תמה].

ושטו ברלש השמש

כדי שלא יצא בידיו מבושמות בשוק[תמו], **שגנאי הוא לתלמיד חכם**[תמז] **לצאת כך**[תמח].

וטערו כבגדו דמי

דלא שכיח ביה - שלא מצוי בשיער **זיעה**, ואין ריח הבושם עובר ממנו.

ולמרי לה בגופו

דשכיח ביה - שמצוי בשיער **זיעה**, והיא מעבירה את ריח הבושם.

דלא קביעא ליה עידנא

שלא קבעו לו רבו קביעות ללמדו בלילה[תמט].

בפנתא

אנפוני"א[תנ] בלעז, שעל גבי הרגל.

גילדא

העקב, שקורין שול"א[תנא].

בימות הגשמים

הטיט המצוי בדרך בימות הגשמים **מכסהו** - מכסה את הטלאי.

אפילו היא אשתו

אף עם אשתו לא ידבר בשוק, משום **שאין הכל מכירין** בה, ויש שאינם יודעים שהיא אשתו, **וחושדין אותו** בזנות.

דקרו ליה פושע

מתעצל[תנב].

בקדושא דבי שמשי

במה ששותה מכוס של קידוש **בשבת בלילה**[תנג].

מד.

מליח

כל דבר מלוח[תנד].

ציונים והערות

ולשלשה אינו נראה להם כלל. ורש"י בא לבאר לאיזה ענין חילק רב בין אבוקה לירח שאבוקה כשנים וירח כשלשה, הלא סוף סוף אינו הולך יחידי. ועל כך תירץ שיש חילוק, כמבואר בהמשך הגמרא. **תלו. אולם** התוספות (ד"ה שמן) כתבו, שהביאו את השמן כדי להריח בו, ואילו שמן הבא להעביר את זוהמת המאכלים אין מברכים על ריחו, כמבואר בגמרא (להלן נג.), ולא שייך לדון בו על סדר הקדימה בברכה. והב"ח (או"ח סי' רטז ס"ח) כתב, שרש"י פירש שהביאו את השמן לסוך את ידיו, משום שמשמע מלשון הברייתא 'הביאו לפניו שמן והדס' שנהגו להביאם תמיד בסוף הסעודה, והיה קשה לרש"י, שהדס מצינו שהביאו בסוף הסעודה לריח, אך את השמן לאיזה צורך הביאו, ולכן פירש שהביאו אותו לסוך את הידים [והמרומי שדה (ד"ה שמן) כתב, שרש"י פירש כן כדי לבאר טעמם של בית הלל, שההדס קודם לשמן, משום שהשמן לא בא לשם ריח אלא לסוך את הידים, ואילו ההדס בא לשם ריח]. ועל מה שהקשו התוספות שאין מברכים על שמן הבא שלא לשם ריח, מיישב הב"ח, שמדובר בשמן אפרסמון שמברכים על ריחו 'בורא שמן ערב' (לעיל ע"א), ומה שמבואר בגמרא להלן (נג.) שאין מברכים על ריחו של שמן הבא להעביר את הזוהמה, פירש רש"י שם (ד"ה אין), שזהו בשמן שמברכים עליו 'בורא עצי בשמים', ולא בשמן אפרסמון שמברכים עליו 'בורא שמן ערב' [וכן מבואר ברא"ה (ד"ה תנו). וכן כתב הצל"ח בדעת רש"י (ברש"י). ומה שפירש רש"י להלן (ד"ה זכינו), על דברי הגמרא שבשמן זכינו לריחו וסיכתו, שריחו הכוונה ל'משחא כבישא', ולא פירש על שמן האפרסמון שבו דיברה הברייתא, משום ששמן אפרסמון מחמת יוקרו וחשיבותו אין רגילות לסוך בו, ורש"י נקט דבר המצוי שבו זכינו לריחו של השמן. מחצית השקל (סי' ריז סק"ה), וראה להלן]. ובאופן אחר מיישב הב"ח את רש"י, שמה שמבואר שאין לברך על שמן הבא להעביר את הזוהמה, זהו רק בשמן העשוי לשם כך, ואינו עשוי כדי להריח, ואילו כאן מדובר בשמן שעשאוהו להריח, אלא שעתה הביאוהו לפניו כדי להעביר הזוהמה, ובאופן כזה מברכים על ריחו. וראה עוד בצל"ח (ד"ה אמר, וברש"י כאן) שהאריך בביאור שיטת רש"י. וראה להלן בהערה דברי השלמה משנתו. **תלז. כוונת** רש"י לברייתא לעיל (ע"א) שאמרה 'אין מברכין בורא עצי בשמים אלא וכו' ועל ההדס שבכל מקום'. שפתי חכמים (ברש"י). והשלמה משנתו (שם) כתב, שרש"י כתב 'כמו שאמרנו' גם על דבריו בתחילה לגבי שמן, שפירש שהוא בא לסוך ידיו ולא לריח, ובא להכריח כן, משום שהגמרא לא פירשה למה בא השמן, ובהכרח שבא לסוך, ולא הוצרכה הגמרא לפרש, משום שכבר התפרש בגמרא [לעיל (מג.) 'הרגיל בשמן'] שהשמן בא לסוך, ואילו היה מדובר בשמן הבא לריח [כפי שפירשו התוספות (ד"ה שמן), ראה לעיל] היתה הגמרא צריכה לפרש את הדבר. **תלח.** 'מכריע' פירושו מכביד, מטה את כף המאזניים לצד אחד ומכריע את הצד שכנגדו. רש"י (שבת מ. ד"ה הדר). **תלט. כמבואר** לעיל (ע"א). ואף שהגמרא עוסקת בשמן אפרסמון [כפי שהתבאר], רש"י נקט דווקא שמן זה, מפני שמצוי לסוך בו [ראה לעיל בשם מחצית השקל]. ויש שדקדקו כן מלשון רש"י 'כגון משחא כבישא', משמע שזוהי דוגמא בעלמא והגמרא אינה עוסקת בשמן זה. **תמ. אולם** השיטה מקובצת (ד"ה לא) פירש, שרב פפא לא טעה, אלא הוא סבר שהלכה כבית הלל, וכדי שיתקבלו דבריו אמר רב פפא את דבריו בשם רבא [ראה מגן אברהם (סי' קנו סק"ג)]. **תמא. ראה** הערה בביאורי הפשט כיצד אמר דבר שקר, וכן מדוע אין חשש תקלה בכך שינהגו השומעים כבית הלל. **תמב. טעמו** של רש"י, מפני שמדובר בשמן שסך בו, ושמן זה זמנו קודם ברכת המזון, כמבואר לעיל (מג.). שלמה משנתו (ברש"י). אולם הרמב"ם (ברכות פ"ז הי"ד) כתב דין זה בכוס של ברכת המזון, והראב"ד (שם) חלק עליו, וכשיטת רש"י, ראה שם הטעם. **תמג. כמבואר** בגמרא לעיל (מג:). **תמד. חסדי** דוד (תוספתא פ"ה ה"ל). **תמה. שזו** הברכה על שמן אפרסמון, כמבואר בגמרא לעיל (ע"א), ובשמן זה דיברה הברייתא, שהרי מדובר לאחר המזון, כפי שפירש רש"י לעיל (ד"ה שמן ויין), ומן הסתם בא השמן כדי להעביר את זוהמת המאכלים, ואין מברכים על ריחו אלא בשמן אפרסמון [כפי שהתבאר בהערה לעיל (ד"ה שמן והדס)]. ומה שפירש רש"י כן רק כאן בברייתא של שמן ויין, ולא לעיל בברייתא של שמן והדס, מפני ששם הדבר פשוט שמדובר בשמן אפרסמון ובברכת 'בורא שמן ערב', שהרי הברייתא דנה האם יקדים לברך על השמן או על ההדס, ואם מדובר במשחא כבישא שברכתו 'בורא עצי בשמים', אם כן ברכתו שוה לברכת ההדס, ובברכה אחת פוטר את שניהם, ולא שייך לדון איזו ברכה להקדים לחברתה. ובהכרח מדובר בשמן אפרסמון שברכתו 'בורא שמן ערב', ועל כך דנה הברייתא אם להקדים 'בורא שמן ערב' על שמן אפרסמון או 'בורא עצי בשמים' על ההדס. אך בברייתא זו של שמן ויין, בכל מיני השמן אין ברכתו שוה לברכת היין, ואין הוכחה באיזה שמן מדובר, ולכן צריך היה רש"י לפרש שמדובר בשמן אפרסמון, שעליו מברכים אף בבא לסוך את ידיו, וכפי שהתבאר. צל"ח (ברש"י). **תמו. אולם** בחידושי הרא"ה (ד"ה וטחו) פירש, שעושה כן לטובת השמש, כדי שיריח מריח הבשמים. **תמז. משמע** מדבריו שהברייתא עוסקת בתלמיד חכם. אמנם פשטות הברייתא אינה כן. ברכת אברהם (ברש"י). **תמח. ואף** שמבואר להלן שיכול לצאת מבושם בגופו, משום שזיעת הגוף מעבירה את ריח הבושם, זהו דווקא במקומות המכוסים שהזיעה מצויה בהם, אך בידיו שאין הזיעה מצויה כל כך, אינה מעבירה את ריח הבושם, ואין לתלמיד חכם לצאת כך לשוק, ולכן כאן שסך את ידיו בשמן מבושם צריך לטוח אותן. רש"ש (ברש"י). **תמט. היה** פשוט לרש"י שמדובר בהולך לתלמודו, שאם לא כן אף בלא חשד אסור לצאת יחידי מפני חשש מזיקים, ורק כשיוצא לתלמודו אין לו לחוש לכך, משום 'שומר מצוה לא ידע דבר רע' (קהלת ח ה). ומכל מקום, אף שאין בו חשש מזיקים, יש לו לחוש מפני החשד, ולכן לא יצא יחידי, ואם קבוע לו זמן לתלמודו, אף חשד אין בזה, ויכול לצאת יחידי. על פי קול יעקב (ד"ה ת"ר). **תנ. גב** המנעל. לעזי רש"י. **תנא. פני** המנעל למטה. לעזי רש"י. וכן פירש הערוך (ערך אפנתא). **תנב. בלשון** ארמית העצל נקרא 'פושע'. הגהות יעב"ץ (ד"ה מסוס). **תנג. אולם** התוספות (פסחים ק: ד"ה ידי קידוש) פירשו בשם רב נטרונאי גאון, שנותן מיין הקידוש בתוך עיניו לרפואה. **תנד. אבל** בערוך (ערך מלח) פירש, שמליח המוזכר כאן, היינו דג מלוח, והוכיח כן ממה ששנינו (נדרים נא:) שהנודר מן המליח אינו אסור אלא במליח של דג.

פירות גנוסר

פירות ארץ ים כנרת חשובים מן הפת[תנה].

זונא

משמע מידי - דבר דהוא בר אכילה[תנו].

דמריק לודנא מאפומי'

שהזובוב מחליק ממצחו. שמתוך צהלת פנים[תנז] שבאה מתוך אכילת הפירות היה בשרו מחליק.

באלושי

אוכלוסי בני אדם[תנח].

ספלי טרית

ספלים מלאים חתיכות דג חתוך שקורים טונינ"א [-טונה].

לקוטאי תאנים

למאכל פועלים שקוצצים תאנים, והיו הפועלים מרובים עד שכל אלו צריכין להם למאכל[תנט].

בריכות

קובייא"ש [-דגירות] בלע"ז, כלומר, מחזור הטלת ביצים.

משלש בריכות בשנה

שלש פעמים בחדש מורידים ממנו בד[תס].

שמנים זוגות אחים

שנים שנים אחים היו כולם [-כל הזוגות האלו], וכן נשותיהם.

טריף

תבשיל לח שיש בו מרק, כמו לשון המשנה בעבודה זרה (כט:) שורפה חיה - גומעה[תסא] חיה, ומוכח שהיא לשון שתייה.

וחסרונן

צרכי ספוקן, כמו לחם ומים[תסב].

וברכת

'וברכת' (דברים ח י) לדעת רבן גמליאל אכולהו קאי - מוסב על כל שבעת המינים המוזכרים בפסוק שלפני כן (שם ח ח), ובההוא קרא (שם ח י) שלש ברכות רמיזי - רמוזות, כדאמרינן בפרק שלשה שאכלו (מח:), 'ואכלת ושבעת וברכת', זו ברכת הזן, 'את ה' אלהיך', זו ברכת הזמון, 'על הארץ', זו ברכת הארץ, 'הטובה', זו בונה ירושלים[תסג].

ארץ הפסיק הענין

ולא קאי - ואין מוסב 'וברכת' אלא אלחם - על תיבת 'לחם' (שם ח ט) דסמיך ליה - הסמוכה ל'וברכת'.

ור"ג הסוא

ולרבן גמליאל ההפסקה ההיא לפרושי 'חטה' דכתיב בקרא קמא אתא - באה לפרש את התיבה 'חטה' הכתובה בפסוק הראשון (שם ח ח) ולמעוטי - ולמעט שאם כססה כמות שהיא, אין זו בכלל ברכה, אלא אם כן עשאה לחם[תסד].

מברך עליו בורא מיני מזונות

אם עשאו תבשיל[תסה].

אפרי דעץ על העץ ועל פרי העץ[תסו] ועל ארץ חמדה טובה ורחבה

אתרווייהו[תסז] קאי כולה עד סופה - כל נוסח הברכה המובא כאן מוסב על שני הדברים, גם על פירות, וגם על חמשת המינים.

רב חסדא בר"ח כו'

אף על גב דדמיא לתרתי - שזה דומה לחותם בשתים.

הכא מאי

מי מחתמינן בתרתי כהאי גוונא - האם חותמים בשתים כעין זה, כגון על הארץ ועל הפירות ולא הויא [-ואין זו] חתימה בשתים ממש, כדמפרש לה בפרק שלשה שאכלו (מט.), שהכל ענין אחד הוא, שמברכים על הארץ שמוציאה פירות.

הא לן והא להו

רב חסדא מבבל ובבבל חתמי - חותמים 'על הארץ ועל פירותיה', ורבי יוחנן מארץ ישראל,

ציונים והערות

תנה. משמע ברש"י שפירות הם העיקר. והנה במשנה מדובר שהמליח הוא העיקר, אם כן מוכח מדברי רש"י, שהמליח היינו הפירות, ומדובר שפיזר מלח על הפירות בשביל להפיג מתיקותם, וכמו שפירשו תלמידי רבינו יונה (ד"ה באוכלי). כך פירשו האחרונים [צל"ח (ד"ה ומי, בפירושו הראשון), ראש יוסף (ד"ה והנה), רש"ש (ברש"י)] בדעת רש"י. והנה משמע ברש"י כאן, שדין זה אינו אמור בכל דבר מלוח, אלא בפירות גינוסר בלבד, שהם פירות חשובים מאוד [כן דייק היד דוד (ד"ה ומי)], וכן משמע במיוחס לריטב"א (ד"ה באוכלי). אמנם במשנה פירש רש"י, שמליח, היינו כל דבר מלוח. ואפשר שפירש כן לפי ההוה אמינא של הגמרא [שמקשה וכי יש מליח שהוא חשוב יותר מפת]. וראה עוד בראש יוסף שכתב, שאפשר שיש לדייק מדברי רש"י במשנה שפירות גינוסר אינו בדווקא, אלא הוא הדין לכל דבר חשוב מפת, כמו דגים חשובים מאיי הים שהם מלוחים ביותר, ורוצה לאכול אותם והפת רק טפלה. **ובביאור** עיקר הענין, ראה בצל"ח (ד"ה ומי) שביאר את קושיית הגמרא [ומי איכא מידי וכו'] על פי המבואר לעיל (מא:) שאף על פי שהפת היא עיקר לגבי היין שבתוך הסעודה, מכל מקום אין ברכת הפת פוטרת את היין, מאחר שיין יש לו מעלה מיוחדת, שהוא גורם ברכה לעצמו [כמו בקידוש והבדלה ועוד], ואם כן הוא הדין בפת לגבי מליח, שאף שהמליח הוא עיקר, אבל הלא פת קובעת ברכה לעצמה, שכן מקדשים על הפת, ואם כן לכאורה אינו מן הדין שברכת המליח תפטור את הפת. ומתרצת הגמרא, שמדובר בפירות גינוסר, שהם חשובים עד כדי כך שברכתם פוטרת את הפת אף שפת גורמת ברכה לעצמה. וזהו שכתב רש"י שפירות אלו חשובים מן הפת. **והנה** התוספות (ד"ה באוכלי) פירשו באופן אחר, שמדובר באדם שאכל פירות גינוסר ולאחר מכן אוכל דבר מלוח בשביל להשיב הלב שנחלש מפני מתיקות הפירות, ולאחר המליח אוכל פת בשביל להפיג חריפות המלח, וכיון שאין הפת באה אלא בשביל המליח הרי היא טפלה למליח. ולפי זה הקשו התוספות, שהרי הפירות הם העיקר ומליח טפל אליהם, וראוי שיברך רק על הפירות ויפטור בכך את המליח ואת הפת, שהם טפלים. ותירצו, שבשעה שבירך על הפירות לא היה בדעתו לאכול מליח, או שעשה שינוי מקום, ולכן צריך לברך עליו בנפרד. ולפי רש"י קושייתם אינה קשה. **אמנם** ראה עוד בצל"ח (ד"ה או אפשר) שכתב שאפשר לפרש בדברי רש"י באופן אחר ממה שהובא לעיל, שגם רש"י מפרש כמו התוספות, ומכל מקום כיון שעיקר אכילת הפת היא מחמת פירות גינוסר, אף שאין ברכת הפירות מועילה לפת משום שלא היה בדעתו עליה, וכמו שכתבו התוספות, מכל מקום כבר הועילה חשיבות הפירות שחשובים יותר מפת, ובטל מעלת גורם ברכה לעצמו של הפת נגד חשיבות הפירות, וכיון שבטלה מעלה זו, ממילא נפטרת בברכת המליח שהוא עיקר והפת טפלה לו. **תנו.** וכמו שמבואר בגמרא לעיל (לה:) שכל דבר חוץ ממים ומלח הוא בכלל זה. **תנז.** הערוך (ערך לדנא) פירש שיצאה שמנונית על מצחו. ונראה שגם כוונת רש"י ל'צהלת פנים' שעל ידי השמנונית, וכמו שכתוב (תהלים קד טו) 'להצהיל פנים משמן' [ופירש במצודת דוד (שם), להאיר פני האדם על ידי שירבה לאכול ממנו ולמשוח בון]. **תנח.** והערוך (ערך בלשת) פירש, ש'באולשי' הוא מלשון 'בלש' [וגורס 'בלושי'], שהוא מחפש. **תנט.** רבינו חננאל (ד"ה באוכלי) פירש, שהגמרא מדברת בדג מלוח שהיו אוכלים בשביל להעביר את המתיקות של התאנים, וכמו שנאמר בגמרא לעיל לגבי פירות גינוסר. ולפי פירושו, זהו ההקשר של שמועה זו לסוגייתנו. אמנם מדברי רש"י כאן דייק האור זרוע (ח"א סי' קסא) שאין דעתו כן, אלא מדובר בסתם מאכל לצורך סעודתם. ולפי זה תמה האור זרוע מדוע הביאה הגמרא שמועה זאת כאן. **תס.** אבל הרש"ש (ד"ה אילן) פירש, ש'בריכות' הוא מלשון 'אילן שנעקר ובו בריכה' (ערלה פ"א מ"ה), והיינו שכאשר משכיבים ענפי האילן על הארץ ומחפים אותם בעפר והם צומחים, ונעשים כאילנות חדשים, זהו נקרא 'בריכה'. וכאן מדובר באילן שהיה לו שלש בריכות, ומכל בריכה הורידו כמות זו. ועל פירוש רש"י כתב שהוא דוחק. **תסא.** רש"י (ע"ז כט: ד"ה שורפה). **תסב.** וכן פירשו התוספות לעיל (לז. ד"ה בורא) ותלמידי רבינו יונה (ד"ה ובירושלמי). וביארו, שלשון 'חסרונן' לפי זה הוא כלשון הכתוב (שופטים יט כ) 'רק כל מחסורך עלי'. אולם ברשב"א (שו"ת ח"ט סי' קמט) מבואר שפירש באופן אחר, שכתב שם שבברכת 'בורא נפשות', בשונה משאר הברכות, אין מברכים על הדבר שנהנה ממנו, שאינו אומר בורא מינים הרבה למלאות חסרון הנפשות, אלא אדרבה הוא מברך על שברא נפשות רבות שחסרות וצריכות למה שברא [וכתב החתם סופר (ד"ה השותה וד"ה עוד), שיש טובה גדולה בכך שהאדם נברא חסר ונצרך לדברים שחוצה לו, כדי שלא יאמר 'כחי ועוצם ידי', אלא יכיר את בוראו ויעבוד אותו]. וכעין זה הביא בבית יוסף (או"ח סי' רז ד"ה וי"א) בשם 'יש אומרים', שתיבת 'וחסרונן' דבוקה עם 'על כל מה שבראת', כלומר, ברוך אתה ה' בורא נפשות רבות, ומה שחסר לנפשות הוא מוטל על הדברים שבראת. וראה עוד בחתם סופר (נדה נא: ד"ה ואידי) שפירש באופן אחר, ש'חסרונן' היינו שהנפשות נבראו עם חסרון. וביאור הענין, שדבר ידוע הוא שלכל אחד מהנבראים, דומם, צומח, חי, מדבר, יש לו נפש, כל אחד לפי דרגתו. והנפשות האלו נבראו עם חסרון, כדי שעל ידי זה תתאוה הנפש ותשתוקק להשלים את חסרונה ולהתעלות אל הדרגה שלמעלה ממנה, שהדומם מתאוה להתעלות אל הצומח, והצומח אל החי, והחי אל המדבר, שבו, במדבר, היא השלמת הכל, אם הוא עובד את ה' ושומר מצוותיו. והנה על ידי האכילה, נפרדת נפש של המאכל ונדבקת אל נפש האוכל, כדי לזון את נפשו. וזהו מחמת החסרון שבנפש המאכל, שמשום כך בטבעה היא רוצה להדבק אל נפש המדבר, וכמו שנתבאר. וזהו נוסח הברכה, שמודים לה' על כך שברא 'נפשות רבות', והיינו שברא נפש לכל מין ומין שבעולם, 'וחסרונן', שברא חסרון לנפשות האלה, כדי להחיות על ידן נפש כל חי. וראה שם בדבריו עוד. **תסג.** יש לציין, שלדעת הבית יוסף (או"ח סי' קצא ד"ה ולהא) שיטת הרמב"ם (סה"מ עשה יט) שאין מנין הברכות מדאורייתא, והדרשה הנ"ל היא אסמכתא. **תסד.** בגמרא לעיל (לז:) מבואר שלדעת רבן גמליאל לא רק אחרי לחם מברך ברכת המזון, אלא הוא הדין לדייסא ומעשה קדרה העשויים מחמשת מיני דגן, ולא נתמעט כאן אלא האוכל גרעיני חטה שלמים. ואף על פי שכתוב 'לחם', הכוונה שכל דבר שהוא נאכל לרבים כלחם חייב בברכת המזון [לעומת כוסס את החטה, שאין דרך אנשים לכוססה אלא המיעוט ובדרך מקרה]. רשב"א (ד"ה ורבנן), וכעין זה בתוספות הרא"ש (ד"ה ההוא). והוסיף סברא בזה, שמסתבר שמעשה קדרה העשוי מחמשת מיני דגן אינו חשוב פחות מתאנים וענבים [ואולי גם כוונת רש"י כן, ומה שכתב 'לחם', היינו לחם וכיוצא בו]. **תסה.** ומדובר שנתמעכו הגרעינים, שאם לא כן, מברך עליו 'בורא פרי האדמה', ולאחריו 'בורא נפשות', כדין כוסס חטה. ראה משנה ברורה (סי' רח ס"ק טו). **תסו.** בגירסת הגמרא שלפנינו נוסף כאן 'ועל תנובת השדה'. וראה ברבינו יונה (ד"ה דפירי) שכתב שאין זו גירסא נכונה, משום שלא שייך 'תנובת השדה' אלא לגבי חמשת מיני דגן, ולא לגבי פירות. **תסז.** דברי רש"י טעונים ביאור, שהרי בינתיים לא הוזכר בגמרא אלא דבר אחד, הפירות, ומהו שכתב רש"י 'אתרווייהו'. וצריך לומר שכוונתו לחמשת המינים, שמוזכרים בסוף, אף שדחוק לפרש כן מאחר שלפי זה יוצא שדברי רש"י סתומים. אמנם ראה בדקדוקי סופרים שהביא גירסא מכתב יד, 'ברכה אחת מעין שלש מאי היא, א"ל על חמשת המינים הוא אומר על המחיה ועל הכלכלה ועל שבעת המינים הוא אומר על העץ ועל פרי העץ ועל תנובת השדה ועל ארץ חמדה טובה' וכו'. וכתב שנוסח זה נמצא בדברי כמה ראשונים. ועוד הוסיף, שמוכח שזו היתה גירסת רש"י, שאם לא כן אינו מובן מה שכתב כאן 'אתרווייהו'.

והתם חתמי - ושם חותמים 'על הארץ ועל הפירות'.

ואנן מברכינן

ואנו מברכים 'על פירותיה', והלא **'על פירותיה'** **ארץ ישראל לחודה קאי** - על ארץ ישראל בלבד הוא מוסב, **ואנן לא אכלינן מינייהו** - ואנו, בני בבל, שאין אנו אוכלים מפירות הארץ **ומברכים עלייהו** - ומברכים עליהם [בתמיה].

מד:

ומרי כמר

מר רב אשי[תסח], שהוזכר בשמו ובשם אביו, **עביד** - נהג כרב יצחק, שהוזכר יחיד, בלא שם אביו.

כל שהוא כביצה.

אין לך מין מאכל בשיעור כביצה שלא תהא ביצה טובה לגוף ממנו.

מגולגלתא

צלויה מעט והיא לחה ורכה, ששורפין - ששותים[תסט] אותה.

מטויתא

צלויה היטב שהיא קשה, טובה מארבע קייסי.

מבושלתא

במים, עלה - לגביה אמר רבי ינאי שכל מאכל שהוא בשיעור כביצה, ביצה טובה ממנו.

כל נפש

דבר חי [ולא צומח] הנאכל שלם[תע], כגון דגים קטנים[תעא] שגדלו כל צרכן[תעב].

אוי לבית

פירוש, אוי לכרס האוכל לפת.

נלעסיה

כוססו - לועס אותו, ומשליכו.

נשלקינהו

יבשלנו בקדרה הרבה זמן כדי **שלא** יצטרך לכוססו בשיניו.

קודם ארבע שעות

שאינו זמן סעודה (שבת י.), והריח היוצא מפיו קשה לבני אדם המספרים עמו קודם **אכילה** - קודם שהם אכלו, שהגוף שלהם ריקן[תעג].

דלית ביה רבעא

שלא גדל עד רביעית שלו, כגון טלה שהוא רביעית של איל, או גדי בשיעור כדי רביעית של שעיר גדול, וכן כל דבר.

גילדני דבי גילי

דגים קטנים מאד ששמם 'גילדני' ומצויין בין הקנים ['גיליי'] באגם, ואין דרכן לגדל יותר. **אבל** דג קטן ממין דג גדול **ולא** גדל רובע, זה **הוא** קטן מקטין.

עונקא

צואר. שהוא מקום בית השחיטה וסמוך ללב ולמעים[תעד].

ומי סיסין

תבשיל של פוליאו"ל[תעה].

והרת

ולדיר"א - רחם, שהולד נוצר בו.

יותרת הכבד

טרפשא דכבדא[תעו] שקורין **אייבר"ש** - סרעפת.

מבלי בשר

היא קשה, אבל כשמבשלה עם בשר שמן, הוא מתיש כחה.

מבלי עצים

שאינו שולקה - מבשלה הרבה.

סודני

בעל שכר תמרים[תעז]. **ורב פפא מוכר שכר** היה, **כדאמר באיזהו נשך** (סה.) לגבי **טרשא** [-מכירת סחורה בהמתנה ביותר מדמיה] **דרב פפא,** **'שכראי לא פסיד'** - השכר שלי אינו מתקלקל. וכן מוכח ממה **שאמר רב פפא, 'אי לאו דרמאי שכרא לא איעתרי'** - אם לא שהייתי מטיל [-עושה] שכר, לא הייתי מתעשר (פסחים קיג.). **והוא,** אדם העוסק בעשיית שכר, **נקרא 'סודני',** **כדאמרינן** - כמו שאמרו בגמרא **'תמרי בחלוזך לבי סודנא רהוט'** - אם יש לך תמרים באותו כלי שנותנים בו תמרים, רוץ מיד לבית עושה שכר לעשות מהם שכר [שאם תמתין, תאכלם בין כך ובין כך, ותפסיד[תעח]] (שם).

מה.

פרק שביעי - שלשה שאכלו

שלשה שאכלו וכו' לזמן

לזמן היינו **להזדמן יחד, לצרוף ברכה** - לברך ברכת זימון הנאמרת **בלשון רבים, כגון**[א] **נברך** שאכלנו משלו.

שנטלה תרומתו

קא סלקא דעתיך[ב] - בתחילה עלה בדעת הגמרא (לקמן מז.) לפרש, שנטלה תרומתו היינו שנטלה **תרומת מעשר** שלו [העשירית] **שעל הלוי להפריש** מהמעשר ראשון שמקבל, ונותנו הלוי לכהן.

מעשר שני שנפדה[ג]

טעם הפדיון, כדי **להתירו באכילה** חוץ לירושלים, **ואת** מעות **פדיונו יעלה לירושלים** ויקנה בהם דברי מזון **ויאכל** לפנים מחומת ירושלים.

ציונים והערות

תסח. נראה שרש"י גרס 'מר בר רב אשי', ולא 'רב שימי בר אשי' כלפנינו. מראה אש. אבל במלא הרועים הגיה ברש"י 'רב שימי בר אשי', שאינו מסתבר שמר בר רב אשי יחלוק על אביו, שמבואר להלן בגמרא שבירך אף אחרי מים [מר בר רב אשי, היינו בנו של רב אשי המוזכר בש"ס, אבל רב שימי בר אשי, היה בנו של אדם אחר, וקדם בשתי דורות, והיה רבו של רב כהנא (תמורה כח.), וכידוע רב כהנא היה חבירו של רב אשי]. **תסט. רש"י** עבודה זרה (כט: ד"ה שורפה). **תע. נראה** שכן היה משמע לרש"י מלשון 'נפש', שמדובר בדבר הנאכל בשלמות. אמנם ראה ברש"ש (ברש"י) שכתב, שבפשוטו היה נראה לפרש שאין הכוונה למעט דבר חתוך, אלא למעט צומח, ורוצה לומר שדווקא בעל חי שיש לו נפש חיונית, הוא שמשיב את הנפש. ונראה שכוונתו לפרש באופן אחר מרש"י. **תעא.** [**מה** שנקט רש"י דגים 'קטנים', אפשר שאינו משום שדג קטן אפשר לאוכלו בבת אחת [שאין משמעות בגמרא שצריך לאכול את הדבר בבת אחת], אלא שאם מדובר בדג גדול או אפילו בינוני, אי אפשר לאכול אותו בשלמות, מאחר שהעצמות שלו אינן ראויות לאכילה, מה שאין כן בדג קטן, שנאכל כולו, יחד עם העצמות ועם בני המעיים]. **תעב. אבל** אם לא גדל כל צרכו, לגביו נאמר 'כל קטן מקטין'. **תעג. הרש"ש** (ברש"י) כתב, שנראה מדברי רש"י שמפרש ש'קודם ארבע שעות' מוסב על 'אסור לספר הימנו', כלומר, אסור לספר עמו קודם ארבע שעות. ותמה, מדוע לא פירש כפשוטו, ש'קודם ארבע שעות' מוסב על 'האוכל', וכמו שמשמע בגמרא לקמן [וצריך ביאור בעיקר דבריו, מהיכן דייק כן בכוונת רש"י. ובפרט, שבאמת קשה לפרש כן בלשון הגמרא, שאם כן לא היה לרבי יצחק לומר 'כל האוכל ירק קודם ארבע שעות אסור לספר הימנו', אלא 'כל האוכל ירק אסור לספר הימנו קודם ארבע שעות'. ואמנם לפי הטעם שכתב רש"י, ודאי מסתבר שהדין הוא כפי שהבין הרש"ש בדעתו, שגם אם אכל תוך ארבע שעות, מכל מקום כעבור ארבע שעות כבר מותר לדבר עמו. ואולי מכאן הדיוק של הרש"ש. וצריך ביאור, שאם הרש"ש חולק על דין זה, איך הוא מפרש את טעם ההלכה. ובדעת רש"י, אם היינו מפרשים שלא כהבנת הרש"ש, גם כן קשה, שמצד טעם ההלכה נראה שלאחר ארבע שעות מותר לדבר עמו, ואילו לפי לשון הגמרא משמע שכל מי שאכל קודם ארבע שעות אסור לדבר עמו אף לאחר מכן. ולכאורה יש לומר שכוונת הגמרא, שמי שאכל ירק תוך ארבע שעות, אסור אז לדבר עמו, אבל לאחר ארבע שעות, אכן מותר]. **תעד. המהרש"א** (ח"א ד"ה כל) כתב שפירושו דחוק, שרוב בשר הגוף קרוב יותר ללב ולמעיים מבשר הצואר. ולכן פירש ש'כל הקרוב לנפש', היינו שקרוב למקום השחיטה שמשם יצא הדם שהוא הנפש, כמו שכתוב (דברים יב כג) 'כי הדם הוא הנפש'. וזהו שמובא בסמוך שרבא אמר לשמשו להביא בשר הקרוב למקום השחיטה, משום שהוא קרוב ליציאת הנפש, אף שהוא רחוק יותר מלב ומעיים. וראה עוד בהגהות וציונים בשם מראה אש, שרצה להגיה שצריך לומר 'וסמך ללב ולמעים', כלומר, שהוא מועיל ללב ולמעים. **תעה. יש** שתרגמו שהוא סוג של נענע. **תעו. כתב** הרמב"ם (שחיטה פ"ו ה"י) 'והמחיצה שבאמצע הבטן המבדלת בין איברי המאכל ואיברי הנשימה, והיא שקורעין אותה ואחר כך תראה הריאה, והיא הנקראת טרפש הכבד'. **תעז. אמנם** במנחות (עא. ד"ה סודני) ובנדה (יג: ד"ה סודני) הביא רש"י פירוש נוסף, שסודני היינו תלמיד חכם, על שם 'סוד ה' ליראיו' (תהלים כה יד). וראה עוד בתשובת הגאונים (הרכבי סי' תד-תה) שפירש ש'סודני' הוא מלשון 'שדה', והיינו חקלאי, שרב פפא היה מבני נרש, שהוא מקום כפרים ושדות. והביא עוד שיש מפרשים ש'סודני' היינו איש סודי תורה, וכתב שאין ממש בפירוש זה, ואין הכרח לפרש כן, שאין בדבר שום גנאי אם היה קורא לו רפרי. וראה עוד בענין זה בערוך לנר (נדה יג: בא"ד מטיל). **תעח. רש"י** (פסחים שם ד"ה תמרי). **א. מהלשון** 'כגון' משמע שהנוסח 'נברך' אינו בדווקא, ואפשר שגם אם המזמן אמר 'ברכו' שאכלנו משלו יצא. ואמנם נחלקו הפוסקים בשלשה שאכלו ואמר המזמן 'ברכו' האם יצא ידי חובתו, דעת הב"ח (או"ח סי' קצב סק"ד) שלא יצא. ובמגן אברהם (שם סק"א) כתב, שהב"ח לא עיין ברמזים ששם מפורש שאם אמר בשלשה 'ברכו' יצא, ושכן כתב רבינו ירוחם. וכן משמע מהגמרא שהסמיכו הזימון לפסוקים 'גדלו לה' אתי' ומ'הבו גודל', ומשמע שהמזמן יכול לומר לשנים שיברכו, בדומה ל'הבו' 'גדלו'. ויתכן שזו גם דעת רש"י. **ב. פשטות** דבריו היינו שרק בהוה אמינא היתה הגמרא סבורה שכוונת המשנה למעשר ראשון שהופרשה ממנה תרומת מעשר. והקשה הצל"ח (ברש"י), הלא זו מסקנת הגמרא (לקמן מז.), ומדוע כתב רש"י שזו ההוה אמינא, והרי אדרבה, בהוה אמינא היתה הגמרא סבורה שהכוונה שנטלה כל צד תרומה שבו כולל תרומה גדולה. ועל כן כתב הצל"ח שיותר נראה שהוא טעות סופר וצריכים להשמיט בדברי רש"י את התיבות 'קא סלקא דעתך'. ובהגהות הב"ח (אות א) הביא, שברש"י בשבת (קכז: ד"ה שניטלה) יש תוספת לשון, וכך כתוב שם, 'קא סלקא דעתך תרומת מעשר שהלוי נותן לכהן, וכל שכן תרומה גדולה שיש על ישראל להפריש, והפרישו קודם שנתן המעשר ללוי'. וכתב הב"ח, שכנראה חסר כאן התוספת שבדברי רש"י בשבת. וראה בזרע יעקב (להלן מז. ד"ה מעשר ראשון) שיישב גרסת רש"י שלפנינו. **ג. שפודה** את פירות המעשר שני בדמיהן ואומר הרי המעות האלו תחת הפירות האלו, או הפירות האלו מחוללות על המעות האלו, ויצאו הפירות לחולין. רמב"ם (מעשר שני פ"ד ה"א).

והשמש

ששמשם - ששירת את השנים שהיו מסובים **בסעודה, ואכל עמהם** כזית כדי **להצטרף עמהם** לזימון[ד].

מבאר רש"י, **ובכל הני** - ובכל אחד מאותם שנזכרו שהצטרף לסעודה[ה], **אצטריך לאשמעינן אף על גב דדמו לאיסור** - הוצרך התנא להשמיענו שמזמנים עליו אף שנראה שיש כאן צד נדנוד עבירה באכילתו[ו], וזאת מאחר שלפי האמת **אין כאן ברכה בעבירה**[ז], כדמפרש **ואזיל** - כפי שהולך ומפרש **בגמרא** (להלן מז.-מז:).

עד כמה מזמנין

כלומר, הראוי להצטרף עם השנים להיות יחד שלשה, **עד כמה יאכל עמהם ויתחייב עמהם בזימון, ונפקא מינה** - לגבי איזה דין שאלו עד כמה מזמנין, לענין **להוציאם** [-להוציא את הסועדים] **ידי חובתן** - ידי חובת ברכת המזון, **אם יתנו לו הכוס לברך**[ח].

מנא הני מילי

דשלשה ראוים לברכת צירוף - ראויים לומר ברכת זימון[ט].

גדלו לה' אתי

משמע שאומר היחיד לשנים גדלו לה' יחד אתי, הרי כאן **שלשה** המרוממים שמו יתברך. **וכן** מתפרש גם משמעות הכתוב '**אקרא הבו גודל**', דהיינו **היחיד אומר לשנים** שעמו, כשאקרא את שם ה' אתם הבו גודל לאלהינו, הרי כשהם שלשה הם ראויים להגדיל שמו יתברך ולומר ברכת זימון.

אין רשאין ליחלק

ולברך **כל אחד לעצמו**, משום **דמפקעי לה** לתורת זמון שכבר נתחייבו בה.

שלשה אין שנים לא

הכי פירושו - כך הוא פירוש הראיה, הגמרא מדייקת **דמדקתני אין רשאין ליחלק, שמע מינה** מהלכה זו, דדוקא **שלשה מזמנין אבל שנים אין מזמנין ואפילו רצו, דאי אמרת שנים נמי** - שאם תאמר שגם שנים **אם רצו מזמנין, אמאי אין האחד רשאי ליחלק, ליזיל הוא** - נתיר לו ללכת מהם **ולא מפקעת ברכת זמון בהכי** - ובהליכתו אינו מפקיע מחבריו את ברכת הזימון, כיון שגם שנים רשאים לזמן **ויזמנו השנים בלעדיו**[י].

שאני התם דהוקבעו בחובה מעיקרא

שבתחילה נקבעו לחובת זימון, **ואי אזיל הוא** - ואם ילך האחד, **מפקעת להו** - נמצא שמפקיע מהם את מצות הזימון שהיתה עליהם **חובה**[יא], **וקמו להו ברשות** - שמעתה אינה עליהם אלא רשות [אם ירצו מזמנים אם ירצו אינם מזמנים], ובכך מפסיד אותם, שכן **גדול** שכרו של **המצווה ועושה** מתוך חובה, ממי **שאינו מצווה ועושה** מעצמו[יב].

אוכל עמהם

אין כאן גאוה[יג] מה שהצטרף לאכול עמהם בלי שנתנו לו רשות, משום **דניחא להו** - שנוח להם שיאכל עמהם **דמייתי להו** - שבכך מביאם לידי מצות זמון. **ואי** כדברי האומר שגם **שנים מזמנין, אמאי ניחא להו** - מדוע רשאי השמש לאכול בלא קבלת רשות משום שמניחים שנוח להם שיאכל, הרי **בלאו דידיה נמי** - גם בלעדיו **אי בעו** [-אם רצו] **מזמני**, ומכאן ששנים אין רשאים לזמן.

מה:

אם רצו אין מזמנים

נשים עבדים וקטנים שאכלו יחד, גם אם רצו

ציונים והערות

ד. **ורצונו** לומר, שדווקא לענין הצירוף לזימון די באכילת כזית, אבל לענין שיזמן השמש על הכוס ויוציאם ידי ברכת המזון, בדבר זה יש מחלוקת, שלדעת רבי יהודה להלן (בהמשך המשנה) אינו יכול להוציאם ידי חובתם עד שיאכל כביצה, וכמו שפירש רש"י (ד"ה עד כמה מזמנין, ולהלן בהערות שם). ע"פ הפני יהושע והצל"ח (ברש"י). ה. **היינו** אכל דמאי ומעשר ראשון שניטלה תרומתו וכו'. ו. **הצל"ח** (ברש"י) הקשה, ולכאורה יפלא מה צד איסור יש בשמש שאכל כזית [עיי"ש שנדחק ליישב]. ובזרע יעקב (ד"ה והשמש) יישב על פי מה שנחלקו הראשונים, דעת רבינו יונה (ד"ה שלשה) שדווקא כשקבעו עצמם יחד בתחילת ברכת המוציא חייבים בזימון ואינם רשאין להחלק ולברך בלא זימון, ודעת הרא"ש (בפסקיו סי' א) שגם בקביעות של גמר אכילה אין רשאין להחלק. ולפי זה היה צד שהשמש כיון שלא קבע עמהם בתחילת הסעודה משום שהולך להביא המאכל, אם כן כשאוכל אחר כך כזית בלי נטילת רשות כדי להצטרף לזימון נחשב קצת כגזל מאחר שבתחילת הברכה לא קבע עמהם והם רשאים להחלק, ומשמיעה לנו המשנה שאינו כן. לדעת רבינו יונה היינו שהועילה להם אכילתו, כיון שעל כל פנים מצוה לשנים שאכלו לחזר אחר שלישי ויזמנו. ולדעת הרא"ש הועילה אכילתו אף לענין שאין רשאים להחלק, אלא שאכן אין לו רשות לאכול בלא נטילת רשות אלא כזית בלבד. ז. **כתב** הבית יוסף (או"ח סי' קצו ס"א ד"ה כתב הרמב"ם), שמשמע שמדברי רש"י שסובר, שאילו היתה זו אכילת איסור, אזי מלבד שאין מזמנים על אכילה כזו, אין לברך עליה ברכת הנהנין תחילה וסוף, משום שהיא ברכה הבאה בעבירה. אמנם נחלקו הראשונים בענין זה, הרמב"ם (ברכות פ"א הי"ט) כתב, שהאוכל טבל או כל דבר איסור אינו מברך ברכת הנהנין לפני ואחרי האכילה. והשיג עליו הראב"ד (שם) ממשנתנו, שלא אמרו אלא שאין מזמנין עליהם, ומשמע שדווקא ברכת הזימון אינה שייכת אצלם, אבל ודאי שעליהם לברך ברכת הנהנין הואיל ונהנו. וכתב הכסף משנה שאין זו ראיה, שאגב שנקטה באכל דמאי וכו' מזמנים עליהם, נקטה בסיפא אין מזמנים, אך האמת שאין מברכים, וכן פסק השולחן ערוך (או"ח סי' קצו ס"א). וראה במפרשי הרמב"ם ובבית יוסף שדנו בראיות מדברי הש"ס לכאן ולכאן. ח. **המפרשים** הקשו, מדוע הוצרך לפרש שהנפקא מינה היא לענין להוציא את האחרים ידי חובתם, הרי יש נפקא מינה לענין השיעור המחייב בברכת המזון, וכן לעצם חיוב וצירוף לזימון, וכמו שביארו הרבה ראשונים [תוספות ותוספות הרא"ש ורשב"א (להלן מט: ד"ה עד), מאירי (מז: ד"ה עד), ורבינו יונה (ד"ה עד)]. ושני דרכים נאמרו בביאור דבריו: א. יש מבארים, שרש"י סבר שאין לפרש כפשוטו שהשאלה היא לענין זימון, שכן להלן (מח.) מבואר שניתן להצטרף לזימון גם באכילת ירק, ואם כן בודאי שאף באכילת כזית דגן מצטרף, ולכן פירש שהנפקא מינה היא לענין להוציא את האחרים ידי חובתם אם יתנו לו את הכוס. משמעות פירוש הריב"ב (שעל הרי"ף ד"ה עד), מעדני יו"ט (אות ט), צל"ח (ברש"י ד"ה והשמש), רא"מ הורוויץ ועוד יוסף חי (ברש"י). ועל דרך זה מבואר במהרש"א (ברש"י) שפירש, שהוקשה לרש"י שאם התנאים דלהלן נחלקו לענין זימון, היה לתנא להביא את המחלוקת לענין ברכת המזון האם חיובה בכזית או בכביצה וממילא נדע שאכילה בשיעור זה מועילה לצירוף, שכן ניתן להצטרף לזימון גם באכילת ירק כדלהלן (מח.), ועל כן ביאר שהשאלה היא לענין להוציא אחרים ידי חובתם. ב. יש מבארים, שסבר שאין לפרש כפשוטו שהשאלה לענין זימון, שכן שנינו לעיל שהשמש אף על פי שלא קבע עמהם מצטרף באכילת כזית, ואין לומר שדין זה הוא בדווקא לדעת רבי מאיר שאמר בכזית, שאם כן נמצא שיש כאן סתם ואחר כך מחלוקת, וזה דוחק, ועל כן פירש שנחלקו לענין להוציא אחרים ידי חובתם. רש"ש (ברש"י), עוד יוסף חי (שם), וכעין זה בפנ"י (מט: ד"ה עד). ט. **על** פי נמוקי יוסף (ד"ה מנא) שכתב 'מנא הני מילי דשלשה ראויין לברכת זימון'. ופירש הפני יהושע (ד"ה מנא), שמאחר שברכת הזימון עניינה ריבוי ושבח למקום, שמא תאמר שאינה נאמרת אלא בעשרה ככל דבר שבקדושה (ראה מגילה כג:), על כן שאלו מנין לנו שאף שלשה ראויין לברכת זימון. אמנם הסמ"ג (עשין כז) כתב, מנין שאין זימון בפחות משלשה, דאמר קרא (תהלים לד ד) גדלו לה' וגו', ומשמע שנקט בפשיטות שזימון אינו דבר שבקדושה המצריך עשרה, וכל השאלה מדוע שנים אינם מזמנין. עוד ביארו הפני יהושע והמרומי שדה (ד"ה שלשה), שהטעם שלא פירש רש"י שכוונת הגמרא בשאלתה היא על עצם ענין הזימון מנין ששלשה חייבים להוסיף את הברכה של 'נברך שאכלנו משלו', משום שבגמרא להלן (מח:) שנינו שדעת תנא קמא בברייתא שברכת הזימון נלמדת מהכתוב (דברים ח י) 'את ה' אלהיך', ועל כרחך שכאן הנידון הוא מנין ששלשה ראויים לזמן. אמנם הרא"ה (ד"ה מנא) כתב, ושכשהם שלשה אומר הכתוב 'גדלו' להוסיף ברכה והיינו ברכת זימון. ומשמע שלמד ששאלת הגמרא מנא הני מילי היתה גם מנין לנו עצם ענין הזימון, והיינו כשיטת רבי בגמרא להלן (מח:) הלומד את ענין הזימון מהכתוב 'גדלו' וגו'. י. **התוספות** (ד"ה שלשה) הקשו, איזה הוכחה מביא מכך שאין האחד רשאי ליחלק, אולי אינו רשאי משום שאם יזמנו בלעדיו לא קיים חובת זימון שנתחייב בה. והפני יהושע והצל"ח יישבו דברי רש"י, ופירשו, שכוונתו להוכיח מכך שאפילו אם אחד מהם רוצה לגמור סעודתו במסיבה אחרת ולזמן שם גם כן אינו רשאי, ובהכרח הטעם משום שמפקיע השנים מזימון, אם כן מדויק ששנים אינם מזמנים [וראה שם שהוסיפו, שהמקשה סבר שזה ששנינו שאינם רשאים ליחלק הוא משנה שאינה צריכה, שמאחר שכתוב שחייבים לזמן, דבר פשוט שאין רשאים ליחלק, אלא שבהכרח כוונת התנא להשמיענו שאפילו שהאחד לא יפסיד את הזימון משום שהולך לחבורה אחרת ויברך שם, גם כן אינו רשאי משום שמפקיע את הזימון מהשנים שנשארו]. והביאו התוספות את פירוש רבינו יהודה, שראיית הגמרא היא, שאם אינם רשאים ליחלק כדי שלא יפסיד אחד מהם את ברכת הזימון, היה לו לתנא לומר 'אין היחיד רשאי ליחלק' או 'אין אחד מהם רשאי ליחלק', ומכך שנקט התנא בלשונו 'אין רשאין ליחלק' משמע שאם נסתלק אחד מהם פקע הזימון מכולם [וראה בתוספות ביאור נוסף]. יא. **בתשלום** פירוש רש"י (נדפס בשיטת הקדמונים) הגירסא 'ואי אזיל האי מיפקעא חובה וקמו לה ברשות'. יב. **בקידושין** (לא.) אמרו גדול מצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה. ובעבודה זרה (ג.) מבואר דהיינו ששכרו של המצווה גדול יותר. וזה לשון הרמב"ם (תלמוד תורה פ"א הי"ג) וכל העושה דבר שאינו מצווה עליו לעשותו, אין שכרו כשכר המצווה שעשה, אלא פחות ממנו. וטעם הדבר, משום שהמצווה מצטער יותר על קיום המצוות, ולפי רוב הצער כן תשלום השכר (אבות ה כג). ובדברי הראשונים נמצאו כמה דרכים לבאר סיבת הצער: א. התוספות בקידושין (לא. ד"ה גדול) כתבו, שהמצווה ועושה דואג ומצטער יותר פן יעבור על ציווי הבורא, מה שאין כן מי שאין מצווה יש לו פת בסלו שאם ירצה יניח. ב. התוספות בעבודה זרה (ג. ד"ה גדול) פירשו, שהמצווה דואג תמיד לבטל יצרו ולקיים מצות בוראו. [הט"ז (יו"ד סי' רמו סק"ג) ביאר בכוונתם, דהיינו שיצרו של המצווה מסיתו שלא לקיים, ותמיד עליו להתגבר עליו ולדחותו. והש"ך (שם סק"ז) ביאר, שרצונם לומר שהמצווה נענש אם יעבור, על כן דואג תמיד לבטל יצרו שלא יכשל, אבל באינו מצווה אין כאן עונש]. ג. המאירי (ע"ז ג. ד"ה ואפילו) פירש, לפי שהמצווה עושה את הדבר אע"פ שהוא כנגד טבעו וקשה לו. בתוספות הרא"ש ובריטב"א (קידושין שם) מבואר טעם נוסף שלא מצד רוב הצער, אלא שאין הקב"ה צריך כלום לכל המצוות אלא שאומר ונעשה רצונו [ובריטב"א הוסיף, כדי לזכותנו], לכך המצווה ועושה הוא עושה רצון קונו שקיים גזירת המלך, מה שאין כן זה שאינו מצווה לא שייך לומר בו עושה רצון קונו, שהרי לא צוה לו כלום. אלא שמכל מקום אף הוא ראוי לקבל שכר שהרי מטוב לבב וחסידות הכניס עצמו לעשות מצות השם יתברך. ובתשלום פירוש רש"י (נדפס בשיטת הקדמונים) כתב, שסברא הוא, שמאחר שאינו מצווה בחינם אינו טורח, ונמצא שאינו עושה [מתוך] אהבה אלא מעשהו תלוי בדבר. יג. **ובאוצר** חיים (ברש"י) העיר, שאולי צריך לומר אין כאן 'גזל', שכן הרי מדובר שאכל שלא ברשות. וציין לדברי הצל"ח (ברש"י ד"ה והשמש) שביאר במה שכתב רש"י במשנה (שם) דדמו לאיסור, שבשמש האיסור משום גזל. וראה בהגהות וציונים שהובא בשם ספר חודש האביב, שענין גזל לא שייך שכן משיירים לשמש בקערה [כפי שנפסק בשו"ע (או"ח סי' קע ס"ג) משיירין פאה בקערה, כל אחד מהאוכלים, והוא מאכל השמש], וכל הנידון מצד גאוה שמשוה את עצמו אליהם.

לזמן אין מזמנים, **כדמפרש טעמא** לקמן (בהמשך העמוד), **שאין קביעותן נאה משום פריצותא** - שהעבדים שטופי זימה הן וחשודים על הזנות, וחששו שמא מתוך קביעותם בחבורה עם נשים וקטנים יבואו לידי זנות, **בין דנשים** - בין לידי זנות של העבדים עם הנשים, **ובין** לידי זנות **דמשכב זכור דעבדים בקטנים**[יד].

דאפילו מאה כתרי דמיין

לענין **החובה** לזמן[טו] גם מאה נשים הן כמו שני בני אדם שאכלו **דאין חייבות** לזמן, ובכל אופן הברייתא אומרת **שאם רצו** לזמן **מזמנין**[טז], ואם כן **הוא הדין לשנים** - לשני בני אדם שאכלו, אף שאינם חייבים, אם רצו מזמנים.

דאיכא דעות

דאף על גב דלענין חובה שלש נשים הן כשני בני אדם **ואינן חייבות** לזמן, **לענין רשות** הן עדיפות על שני בני אדם, לפי שהזימון תלוי **בדעות**, שכל שלשה שאכלו **חשיבי להודות טפי** [-יותר] **משני אנשים** שאכלו, **דאיכא** - שיש בשלשה **משום** 'גדלו לה' **אתי**', כלומר, שמתקיים בהם כתוב זה וכדלעיל (ע"א)[יז], וכיון שבשלש נשים יש ריבוי דעות, לכן אם רצו רשאיות לזמן[יח], אבל בשני בני אדם אין כאן ריבוי ולכך אינם רשאים.

קוראין לו

קוראים לשלישי שיצא **להודיעו** שהם **רוצים** לזמן, ואין צריך לשוב אליהם, אלא **יפנה אליהם במקום מעמדו** בכדי לשמוע את ברכת הזימון, **ודי להם בכך** כדי שלא תתבטל קביעות חבורתם ויהיו רשאים לזמן[יט].

ומזמנין עליו

ואף על פי שאינו **בא אצלם**, אלא נשאר בשוק במקום שעומד[כ].

ואמר רבי זירא לומר שאין ברכת הזימון ביניהן

לא בא רבי יוחנן ללמדנו **אלא שאין** שנים צריכין זימון[כא]. **דכיון** שנקט בלשונו **דאחד יוצא בברכת חברו**, **אשמעינן** - השמיענו בכך **דאין** בשנים **זימון** ואפילו רצו, משום **דאי יש** בשנים **זימון**, לא היה רבי יוחנן אומר שאחד יוצא בברכת חברו[כב], לפי שעל ידי הזימון **ברכת שניהם היא** - נחשב שברכת המזון כולה[כג] נאמרה על ידי שניהם, **שהרי** פותח המזמן **ואומר נברך** שאכלנו משלו **והוא עונה** לעומתו **ברוך הוא**[כד] שאכלנו משלו וכו'.

לאו דשמיע להו מרבי יוחנן

בודאי שמעו מרבי יוחנן **דבר מערבא הוא** - שהיה רבי יוחנן מחכמי ארץ ישראל, ולא מרב, **דאילו רב בבבל הוה ובני מערבא היכא שמיע** להו - שהרי רב היה גר בבבל, ואם כן בני ארץ ישראל מהיכן ישמעו כן ממנו.

והוא דקרו ליה ועני

מה שמזמנים עליו כשהוא בשוק, היינו דווקא שסמוך **הוא אצלם** ושומע קולם, ואף **עונה** עמהם **ברוך הוא** שאכלנו משלו וכו'[כה].

לא אמרן

לא אמרנו **דלא צריך** למיתי גבייהו - שאין צריך לבא אצלם, וניתן לצרפו לברכת הזימון בעודו בשוק, **אלא** דווקא בזימון של **שלשה**, שברכת הזימון בשלשה אין בה הזכרת השם, **אבל** בזימון של **עשרה**, כדי **שיצטרפו** כעשרה אין די במה שעונה עמהם כשהוא בחוץ, **משום** שבזימון זה יש **הזכרת השם** שאומרים 'ברוך אלהינו' (לקמן מט:), לפיכך אין מזמנין **עד דאתי גבייהו** - שיבוא מהחוץ ויכנס אצלם.

נראין כעשרה

דאין אדם ממהר להבחין בין **עשרה לתשעה**, על הדרך שמבואר בגמרא לקמן (מז:).

מצוה ליחלק

שנים שאכלו כאחד אין מוציאים אחד את השני בברכה, אלא מצוה עליהם ליחלק **ולברך כל אחד בפני עצמו, בין ברכת המוציא**[כו] **ובין ברכת המזון.**

ציונים והערות

יד. ע"פ השו"ע (או"ח סי' קצט ס"ו) ומשנה ברורה (שם ס"ק יד). **טו. התוספות** ותוספות הרא"ש (ד"ה והא) פירשו ענין המאה כתרי באופן שונה, שמצאנו שלכל דבר שבקדושה שהצריכו בו מנין כגון לתפלה ולקריאת מגילה ולקריאת ספר תורה אינן משלימות המנין, וכן לענין זימון שצריך שלשה אינן חשובות כשלשה גברים אלא כשנים. **טז. בהגהות** וציונים הובא שצריך לומר 'מזמנות', וכן הוא בכתב יד. **יז. שהגמרא** לעיל סמכה ענין הזימון לפסוק זה, ולפי פירוש רש"י לעיל (ד"ה מנא) היינו ללמדנו ששלשה ראויים לזמן, שכן משמע שאומר היחיד לשנים גדלו לה' יחד אתי, ומכאן שדווקא שלשה רשאים להגדיל שמו יתברך, אולם בפחות אין רשאים. **יח. מדברי** רש"י שאמר שאף שלענין חובה אין הנשים חייבות, לענין רשות יש חשיבות לשלש דעות, מבואר שסובר שלענין חובה אין חשיבות לדעות, ושלש נשים שאכלו כאחת אינן חייבות לזמן. וכן דעת תוספות (ד"ה שאני) ועוד. אמנם האור זרוע (ח"א סי' קפד) הביא בשם הרי"ף, שנשים לענין זימון, כיון שחייבות בברכת המזון, שלש נשים מזמנות. והיינו כיון שבמסקנא אנו תולים את ענין הזימון בדעות, למה לא יתחייבו לזמן כשהן שלש. וכן כתבו תלמידי רבינו יונה (מה: ד"ה נשים) [ובטעם רש"י והראשונים הסוברים שאף למסקנא אינן חייבות, ראה ב"ח (סי' קצט סק"ז), פני יהושע (בתוס' ד"ה שאני), משנה ברורה (סי' קצט ס"ק טז), שער הציון (שם סק"ו), אור שמח ברכות (פ"ה ה"ג)]. **יט. ראה** בהערה הסמוכה. **כ. והיינו** שלא כדברי הרא"ה (ד"ה אמר) והריטב"א (בהלכות ברכות פ"ה הכ"ב) שפירשו, שקוראין לו ויבא אצלם ויושב עמהם ומזמנין עליו. וביארו, שהחידוש הוא שאף שיצא לשוק והניחם, עדיין לא נתבטל צירופן וקביעותן ועדיין צריכים לזמן. והמאירי (ד"ה שלשה) הביא פירוש זה, וכתב, שאין שיטת הסוגיא מוכיחה כן. **כא. הצל"ח** (ד"ה תנינא - השני) הקשה, שדברי רש"י הללו המה מחוסרי הבנה, וכי מדברי רבי יוחנן הללו אנו צריכים ללמוד ששנים אינם צריכים לזמן, והלא משנתינו היא, שלשה שאכלו כאחד חייבים לזמן, ודייקה הגמרא בתחילת הסוגיא שדווקא שלשה חייבים אבל שנים לא. ואם נפרש שמדייקים מרבי יוחנן שאינם רשאים לזמן, קשה, מהיכן דייקו זאת בדברי רבי יוחנן. ותירץ הצל"ח על פי מה שהקדים להקשות על הגמרא, מדוע לא מתרצת הגמרא על מה שהקשתה שהרי כבר שנינו בברייתא 'שמע ולא ענה יצא', שנאמר שרבי יוחנן חידש שאף לכתחילה אחד יוצא בברכת חבירו, שהרי 'יוצא' משמעותו אף לכתחילה. ועוד הקשה להיפך, שכיון שבברייתא שנינו 'שמע ולא ענה יצא', והיינו שיצא בדיעבד, אבל לכתחילה לא, אם כן מנין לרבי יוחנן להתיר אף לכתחילה. אלא בהכרח שדברי רבי יוחנן נאמרו כשאחד מהם הוא בור שאינו יודע לברך, ולגביו הלכתחילה הוא שיצא בברכת חבירו כמו בדיעבד, כיון שלא יודע לברך. ומעתה אם נאמר שלרבי יוחנן שנים רשאים לזמן, אם כן אף כשאחד מהשנים הוא בור למה אומר שנחשב כיוצא בברכת חבירו, הרי יכולים לזמן ולברך, ועל ידי הזימון נחשב כמו שהוא עצמו בירך, אלא ודאי מזה שאמר רבי יוחנן שיוצא לכתחילה בברכת חבירו, מוכח שסובר ששנים אינן רשאים לזמן. וזהו כוונת רש"י שכתב שאין צריכין זימון וכו', כלומר, אפילו באחד בור, וממילא מוכח שאינם רשאים לזמן. אמנם הרשב"א (ד"ה הא) כתב, שממה שרבי יוחנן אמר דבריו בסתם [בלא לציין שמדבר באחד סופר ואחד בור], מוכח שלדעתו גם אם שניהם סופרים לכתחילה יוצא האחד בברכת חבירו. ועל כן כתב שרבי יוחנן לא ידע מהברייתא האומרת שבשני סופרים מצוה ליחלק [דרך נוספת בביאור דברי רבי זירא לדעת רש"י ראה בהערה סמוכה]. **כב. הפני** יהושע (ד"ה אלא) ביאר בכוונת רש"י, לפי מה שהקדים שלדעת רש"י מה ששנינו בברייתא להלן ששנים שאכלו כאחד מצוה ליחלק, זהו למצוה מן המובחר משום שחילוק ברכות עדיף, ונמצא, שמה שאמר רבי יוחנן שאחד יוצא בברכת חבירו גם בשני סופרים, היינו בדיעבד שלא מצד מצוה מן המובחר. ולפי זה ביאר, שכיון שאת עצם הדין שאחד יוצא בברכת חבירו בדיעבד ידענו מהברייתא, ולא בא רבי יוחנן להשמיענו בענין שנים שאכלו מהו בדיעבד, פירש רבי זירא שרצונו לומר שהשנים הללו אינם רשאים לזמן, שבודאי אילו סבר ששייך זימון בשנים היה אומר מה שראוי לעשות מלכתחילה, דהיינו שבכך תהא כל ברכת המזון ע"י שניהם כמו שפירש רש"י, ומכאן שלדעתו שנים אין רשאים לזמן, ולכן אמר שאין כאן אלא מה שיצא בברכת חבירו רק בדיעבד [והיינו כעין מה שפירש השיטה מקובצת (ד"ה מאי) את דברי רבי יוחנן]. **כג. פני** יהושע (בתוס' ד"ה אי הכי) והצל"ח (ד"ה תנינא) בדעת רש"י [כלדעיל בהערות קודמות]. **כד. מה** שכתב רש"י שעונה ברוך 'הוא', משום שלפי נוסחתו עונים השומעים למזמן 'ברוך הוא שאכלנו משלו' [וכן הוא בסידור רש"י (סי' ל), ובמחזור ויטרי (סי' פא)]. הגהות וציונים. **כה. ולדבריו**, פירוש 'דקרו ליה' אינו מה שקוראים לו בשמו, אלא פירושו שמודיעים לו שיתן דעתו להצטרף, וכן 'ועני' אינו מה שמראה להם אות וסימן ששמע קריאתם, אלא פירושו שעונה עמהם על ברכת הזימון. וכן ביארו תלמידי רבינו יונה (ד"ה אמר) והרא"ש (סי' ה). אמנם בהלכות גדולות (הלכות ברכות פ"ז) פירש, שקוראים לו בשמו 'פלניא פלניא'. וכן ביאר הראב"ד (הובא במאירי ד"ה שלשה, ובספר המאורות ד"ה שלשה - הראשון) 'קרו ליה ועני', שלא רק שיקראו בשמו, אלא צריך גם שיענה להם 'כן אני נותן דעתי להצטרף' ודי בכך, ואין צריך שיענה ברוך הוא שאכלנו וכו'. וביאר המאירי, שמצטרף בלי לענות, שאינו שונה מעם הארץ שאינו יודע לענות וודאי שמצטרף. ולביאור הרא"ה (ד"ה אמר) והריטב"א (הלכות ברכות פ"ה הכ"ב) שפירשו את הסוגיא שדווקא אם בא אצלם וישב עמהם מזמנים עליו, ועיקר חידושו של רב הוא, שאף שיצא לשוק עדיין לא נתבטל צירופן וקביעותן וחייבים בזימון, לפי זה מבארים, שמה שהוסיף אביי 'והוא דקרי ליה ועני', רצונו לומר שאימתי לא נתבטלה קביעותם, דווקא כשבחוץ לא הרחיק כל כך ויכול לשמוע אם יקראו לו, אבל אם לא יכול לשמוע אם יקראו לו, בטל הזימון, ואינו מועיל מה שחזר ובא לשבת עמם. **כו. התוספות** לעיל (ע"א ד"ה אם) נקטו, שדעת רש"י היא שאף לענין דיעבד אין אחד מוציא את חבירו בין ברכת המוציא בין ברכת המזון [ראה פני יהושע (לעיל מה. בתוס' שם) שביאר מדוע סברו שכך דעת רש"י]. והקשו עליו, שלעיל (לט.) הגמרא מביאה מעשה שבר קפרא נתן לתלמידו רשות לברך ולהוציא את האחר בברכתו הגם שלא היה חובת זימון. ועוד הקשו מהגמרא לקמן (נג.) שעל ברכת המאור במוצאי שבת, אחד מברך לכולן. ומוכח שבברכות אחרות יכולים להוציא אחד את השני. וביאר הפרי שלמה (בתוס' שם) שיטת רש"י, שמה שסובר שמצוה ליחלק ועדיף שכל אחד יברך לעצמו, זה דווקא היכן שאין שלשה אנשים, אבל במקום שיש שלשה אנשים גם אם אין שם זימון יש עדיפות שיברך אחד לכולם משום ברוב עם הדרת מלך, ולכן במעשה של בר קפרא שהיו שם שני תלמידיו הרי הם שלשה, וכן בברכת המאור מדובר שהיו שם הרבה אנשים, שהרי זה הטעם של בית הלל שאחד מברך משום ברוב עם. אמנם התוספות ועוד ראשונים חלקו על רש"י וסברו שרק בברכת המזון מצוה ליחלק. וכבר כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה שנים) שהעולם לא נהגו ליחלק לברכת המוציא. והרא"ש (סי' ו) ורבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב טז ח"ג) הוסיפו, שאף רש"י עצמו לא נהג כן בברכת המוציא לעשות מעשה כשיטתו. והמאירי (לעיל ע"א ד"ה גדולי הרבנים) דחה שיטת רש"י, משום שברכת המוציא אינה תלויה אם הם שנים שאכלו או שלשה, אלא אם הסבו, אחד מברך לכולם, ואם לא הסבו, כל אחד מברך לעצמו.

ועיין בילקוט ביאורים שהובאו השיטות בהרחבה.

אחד מפסיק לשנים

אם גמרו השנים סעודתן ורוצין לזמן, דרך ארץ הוא[כז] **שיהא האחד** שסעד עמם **מפסיק את סעודתו** כדי לזמן עמם שלא ישבו וימתינו בשבילו[כח]. ומבאר רש"י, שלאחר שהפסיק עליו להמתין **עד שיזמנו** עליו[כט], כלומר, **עד** שיסיים המזמן **ברכת הזן, דהיינו** - שעד סיום ברכת הזן הוא חלק מברכת הזימון[ל], ולאחר מכן **חוזר וגומר סעודתו**[לא].

אבל שנים שעדיין לא סיימו סעודתם, **אין** עליהם **להפסיק** בשביל היחיד משום דרך ארץ[לב], וימתין היחיד, ואינו רשאי לברך ולצאת לשוק **עד** שיגמרו השנים[לג] ויזמן עמהם[לד].

לפנים משורת הדין

עשה כן כדי **לאחשוביה** - לכבדו[לה].

לא הוה בהו

לא היה ביניהם אחד שהוא **מופלג בחכמה ובזקנה** מן השנים האחרים.

דאיכא אדם גדול

שאם יש בין המסובים אחד שגדול מהאחרים בחכמה או בזקנה, הדין הוא **שהגדול מברך** את ברכת הזימון, **כדפסקינן לקמן הלכתא** - שהרי כך נפסקה ההלכה בגמרא לקמן (מז.).

הא דקאמר ברוך ומבורך[לו]

מה שאמר רב זביד שאומר 'ברוך ומבורך', הוא **בדאשכחינהו** - כשבא ומצאם **דקאמר** - בעת שאמר המזמן 'נברך שאכלנו משלו', **אבל אשכחינהו** - אם בא ומצא לשאר המסובים **דענו 'ברוך** שאכלנו משלו', **הוא עונה בתרייהו** [-אחריהם] **'אמן'**.

הא בבונה ירושלים

שהיא סוף הברכות שעל המזון, שברכה רביעית של הטוב והמטיב היא מדרבנן (כדלהלן בסמוך) ואינה מעיקר הברכה[לז], וכשעונה אמן באופן זה **הרי זה משובח**, שעניית האמן מורה על גמר הברכות[לח], וכן העונה אמן **בסוף ברכות דקריאת שמע** של **שחרית**, דהיינו אחר גאל ישראל, ושל סוף קריאת שמע של **ערבית**, דהיינו אחר שומר עמו ישראל לעד, הרי זה משובח[לט].

רש"י מפרש את לשון הברייתא[מ], **ואחר כל ברכותיו** דקתני **בברייתא** הרי זה **משובח, אחר גמר כל ברכותיו קאמר** - לאחר שגמר כל סדר הברכות שהיה לו לומר באותו ענין, ולפיכך הרי זה משובח, כמבואר שעניית האמן מורה על גמר הברכות. **ואחר כל ברכותיו דקתני הרי זה מגונה, בסוף כל ברכה וברכה קאמר** - שאם עדיין היה באמצע סדר הברכות, ובסוף כל ברכה שבירך אמר אחריה אמן, הרי זה מגונה, שמראה בכל פעם שמסיים, ושוב חוזר ואומר אחר כך ברכה נוספת[מא].

כי היכי דלשמעו פועלים

היה עונה אמן בקול כדי שישמעו הפועלים **וידעו שנגמרה כל הברכה** - שיהיה להם אמן זה לסימן שכאן סוף הברכות השייכות לברכת המזון, **שהרי אין המברך עונה אמן אלא לבסוף** וכדלעיל (ד"ה הא).

וליקומו

לעבידתייהו - ויעמדו וישובו למלאכתם תיכף בלא שיברכו הטוב והמטיב. ומבאר רש"י את המשך הגמרא, **ואי משום דקמפקע להו מהטוב והמטיב** - ואף שבזה שענה בקול ורמז לפועלים לקום הוא מפקיע מהם את ברכת הטוב והמטיב, **לא איכפת ליה** - לא חש אביי לזה שלא יברכוה, **דקסבר**[מב] **דלאו דאורייתא היא** - אין חיובה מן התורה, **אלא ביבנה תקנוה על הרוגי ביתר שנתנו לקבורה** (לקמן מח:), וכיון שאינה אלא מדרבנן, תקנו חכמים לפועלים שלא יאמרוה, שלא לבטל ממלאכת בעל הבית[מג].

רב אשי עני

להוא אמן שבחתימת ברכת בונה ירושלים, בלחישה. והטעם, **כי היכי דלא לשמעו** - כדי שלא ישמעו הפועלים שעונה אמן, **וידעו ששם** - בחתימת בונה ירושלים הוא **גמר הברכות** השייכות לברכת המזון ושברכת הטוב והמטיב אינה מעיקר ברכת המזון, **ויזלזלו בהטוב והמטיב** אף כשהם בביתם.

ומבאר רש"י, למה לו לענות אמן זו בלחישה, לא יאמרנה כלל. **ומיהו משום דסוף כל ברכותיו היה, ותניא בברייתא** שהעונה אמן בסוף ברכותיו הרי זה **משובח, לא סגי דלא עני ליה** - לא היה די לו במה שישתוק ולא יאמרנה כלל ולפיכך אמרה בלחש[מד].

ציונים והערות

כז. כתב האור זרוע (ח"א סי' קפו), שמשמע מלשונו שאף אם לא הוצרכו לצאת ויכולים להמתין עד שיגמור, דרך ארץ הוא שיפסיק האחד עבור השנים כדי שלא ישבו וימתינו עליו. אמנם תלמידי רבינו יונה (ד"ה ואין) פירשו, שאין כוונת הגמרא מצד דרך ארץ, אלא שמעיקר הדין האחד חייב להפסיק בעבור השנים [ואם לא הפסיק, נקרא עבריין. ב"ח (או"ח סי' ר סק"א)]. אמנם מתחילת דבריהם משמע שמדובר שיש להם דבר נחוץ שבסיבתו הוכרחו לצאת. וכן הוא מפורש בחידושי הרא"ה (ד"ה שלשה) שמדובר שהוצרכו לצאת. ובאור זרוע כתב, שכן היא דעת רבינו חננאל. ולדבריהם נמצא, שכשאין לשנים דבר נחוץ, אין האחד צריך להפסיק להם. **כח. ואם** לא רצה להפסיק להם, כתב המאירי (ד"ה זה) בשם רש"י שאין מזמנין עליו. והב"ח (או"ח סי' ר סק"א) הכריח זאת מדברי רש"י, משום שאם נסבור שניתן לזמן עליו בעל כרחו, נמצא שצריך להפסיק כדי שגם הוא יצא ידי חובת זימון ואין שייך לומר דרך ארץ הוא שיהא מפסיק, שהרי אינו מפסיק בשביל השנים אלא בשביל עצמו, אלא ודאי לפירוש רש"י אין רשאין לזמן עליו בעל כרחו. אמנם דעת הראב"ד (הובא ברא"ש סי' ז) והרשב"א (ד"ה אחד), שאף אם ממשיך באכילה הם מזמנים עליו בעל כרחו, והוא צריך להפסיק כדי שיצא ידי חובת זימון, אבל הם יוצאים ידי חובתם בין אם ענה ובין אם לא. **כט. שאינו** חייב להפסיק עד שיגמרו ברכת המזון כולה, אלא למה שהם צריכין לו לצורך ברכת הזימון. הלכות ברכות לריטב"א (פ"ה הכ"ו). **ל. בגמרא** להלן (מו.) נחלקו האמוראים עד היכן ברכת הזימון, רב נחמן אמר עד נברך, דהיינו עד שיענו המסובים 'ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו'. ורב ששת אמר עד סוף ברכת הזן. וכתב בשבולי הלקט (סי' קנ), שמפירוש רש"י כאן שכתב 'עד ברכת הזן דהיינו ברכת זימון' מוכח שסובר שהלכה כרב ששת, וכן פסקו ההלכות גדולות ורבינו ישעיה. עוד הביא השבולי הלקט, שדעת רבינו חננאל והרי"ף שהלכה כרב נחמן. ועיין טעמי השיטות בסוגיא להלן (מו.). והמהר"ם בנעט (ברש"י) כתב, שניתן לפרש את לשון רש"י 'עד ברכת הזן', עד סוף ברכת הזן והיינו כרב ששת, אך אפשר לפרש עד תחילת ברכת הזן, ויתכן שבדווקא נקט לשון המשתמעת לשני פנים, כדי שנוכל לפרש גם כרב נחמן. **לא. כתבו** האור זרוע (ח"א סי' קפו) והשבולי הלקט (סי' קנ) בדעת רש"י, שממשיך לאכול סעודתו על סמך ברכת המוציא שברך בתחילת הסעודה ולא צריך לברך שנית. וביאר הרא"ה (ד"ה אימי), דהיינו משום שלא פסק על דעת לגמור סעודתו, אלא דעתו היתה להמשיך ולאכול. אמנם הרשב"א (ד"ה ולענין) הביא דעת רב האי גאון, שהשלישי שרוצה להמשיך בסעודתו עליו לחזור ולהקדים לאכילתו ברכת המוציא. ועוד הביא הרשב"א שהראב"ד הוסיף, שאף צריך ליטול ידיו, שלדעתם עניית הזימון נחשבת להפסקה בסעודה [טעם שיטתם ראה ברשב"א (שם) ובמאירי שם (ד"ה שלשה)]. **לב. כפי** שמשמע ממה שכתב רש"י לעיל שחובת היחיד כלפי השנים הוא רק מצד דרך ארץ, ומשמע שבאחד גם מצד זה אינם צריכים להפסיק. וכן כתבו הר"י מלוניל (ד"ה אחד) והמכתם (ד"ה ואין). והר"י מלוניל הוסיף, שגם אם האחד ביקש לצאת משום דבר נחוץ אין צורך להפסיק עבורו אף לא מצד דרך ארץ. **לג. או** על כל פנים לעוד אחד שסיים. ר"י מלוניל (ד"ה ואין). **לד.** שהרי כבר נתחייבו שלשתם בזימון, ואינו רשאי להפקיע הזימון לא ממנו ולא מהם. מכתם (ד"ה ואין), וכעין זה ברשב"א (ד"ה אחד) ועוד ראשונים. וכן פסקו בטור ובשו"ע (סי' ר ס"א). אמנם בספר האורה (מיוחס לרש"י, ח"א אות מד) כתב, שהיחיד שרוצה לצאת, רשאי לברך לעצמו בלא זימון ויוצא לדרכו, שדווקא היכן שגמרו סעודתם בבת אחת ואין אחד מהם צריך לצאת, אלא נשארו על מקומם, אמרו שהשלשה חייבים לזמן ואינם רשאים ליחלק. והרשב"א (שם) כתב כשיטה זו בשם רב האי גאון, ונשאר עליה בצריך עיון. אמנם הבית יוסף (סי' ר ס"א) כתב, שרב האי גאון דיבר רק כשהאחד נחוץ לו לצאת ואי אפשר לו להתעכב, אבל אם אפשר לו להתעכב ודאי שחייב להמתין לזימון. אמנם הב"ח (שם סק"ב, והובאו דבריו במגן אברהם שם סק"ב) דחה דברי הבית יוסף, וכתב, שמלשון הגאון 'אם ביקש' אחד מהם לצאת וכו' משמע כל שביקש לצאת יוצא אפילו אינו נחוץ. **לה. הרש"ש** (ברש"י) כתב, שהטעם שלא פירש רש"י כפשוטו, שעשו לפנים משורת הדין משום שאבא מר היה נחפז לצאת, ואם לא היו מפסיקים עבורו היה נצרך להתמהמה עד שיגמרו. משום שסובר כדברי הב"ח והמגן אברהם (ראה הערה לעיל) שבמקרה שאחד גמר קודם לאחרים, רשאי ליחלק. ויש להעיר על דברי הרש"ש, שאם רש"י סובר כדעת המגן אברהם שהמסיים קודם רשאי ליחלק, יש לתמוה מדוע פירש שרב פפא הפסיק כדי לכבד את בנו, הרי בהכרח היה לו להפסיק, כי אם היה בנו מסיים קודם והולך היו מפסידים את הזימון, והרי שנים שאכלו מצוה שיחזרו אחר שלישי שיצטרף עמהם לזימון, כפי שנפסק בשולחן ערוך (או"ח סי' קצג ס"א). **לו. לשון** הד"ה הזה לא נמצא בנוסח הגמרא שלפנינו. **לז. מאירי** (ד"ה כשאדם). **לח. תלמידי** רבינו יונה (ד"ה הא דעני). **לט. מבואר** בראשונים [ראה תלמידי רבינו יונה ותוספות הרא"ש (ד"ה הא), רשב"א (ד"ה לא קשיא), מאירי (ד"ה כשאדם) ועוד] בדעת רש"י, שאין בעניה זו משום הפסקה בין גאולה לתפילה, שכיון שצריך לאומרו, נעשה מסדר הברכה. עוד מבואר בראשונים, שלדעת רש"י כמו כן צריך שיאמר אמן אחר המברך את עמו ישראל בשלום מפני שהוא סיום תפילת שמונה עשרה, וכן בגמר ישתבח שהוא סיום ברכה לסוף פסוקי דזמרה, וכן לאחר יהללוך שבסיום ההלל. וכן הביאו התוספות (ד"ה הא) בשם הלכות גדולות ורבינו חננאל. וביאר הרשב"א, שלשיטות אלו צריך לומר, שמה שנקטה הגמרא דווקא בונה ירושלים, בכדי להשמיענו שאפילו אחר בונה ירושלים שאינה סוף ברכותיו ממש, שהרי יש לאחריה ברכת הטוב והמטיב, עונין אמן, לפי שהיא סוף הברכות של מזון מדאורייתא, וכל שכן לאחר סוף שאר ברכותיו. ובתוספות הרא"ש הוסיף עוד טעם, משום שהסוגיא שלפנינו עוסקת בענין ברכת המזון נקט בונה ירושלים. אמנם כתבו התוספות, שמנהג העולם לא לענות אמן אחר סיום כל הברכות, אלא רק לאחר בונה ירושלים שבברכת המזון. וביאר הלבוש (או"ח רטו ס"א), שנוהגים כך כדי לעשות היכר בין שלש ברכות הראשונות שבברכת המזון שהן מן התורה לברכה רביעית שהיא מדברי סופרים. **מ. משמע** מדבריו שבגירסת הספרים שלפניו היה כתוב כמובא בהגהת הב"ח (אות ג) 'העונה אמן אחר כל ברכותיו הרי זה משובח', ובלשון התניא אידך היה כתוב 'אחר כל ברכותיו הרי זה מגונה', ולפיכך הוכרח ליישב שאין סתירה בין ה'כל' שבברייתא הראשונה ל'כל' שבשניה. **מא. תלמידי** רבינו יונה (ד"ה הא דעני). **מב. מלשון דקסבר** משמע שרש"י למד שיש מחלוקת אם הטוב והמטיב דאורייתא או דרבנן. וביאר הצל"ח (ברש"י), דהיינו משום שתנא קמא בברייתא לקמן (מח:) דורש מהנאמר בפסוק של ברכת המזון 'אשר נתן לך' (דברים ח י) זו הטוב והמטיב, וסובר רש"י שזוהי דרשה גמורה ולא אסמכתא. **מג. רמב"ם** (ברכות פ"ב ה"ב). וכן הטור ושולחן ערוך (או"ח סי' קצא ס"א). ותוספות רבי יהודה החסיד ותוספות הרא"ש (לעיל טז. ד"ה ומוסס) פירשו, שהטעם הוא בכדי שישכרום בעלי הבתים, והיינו שאם יאריכו הפועלים בברכה ימנעו בעלי בתים מלשוכרם. ובמעדני יום טוב (לעיל פ"ב סי' יד, אות ל) ביאר, שאם יאריכו הפועלים בברכה בעל הבית יטרידם ולא יוכלו לכוון, ומוטב מעט בכוונה מהרבה שלא בכוונה. **מד. במעיל** שמואל כתב, שרש"י כאן בא להוציא מהשיטה שסוברת

מו.

קטינא חריך שקי

כך היו קורין **לרבי זירא, וטעמא** - והטעם שקראו לו כך, **מפרש בבבא מציעא בהשוכר את הפועלים** (פה.)[מה].

כי מטא למשרי

תיבת 'למשרי' היא **לישנא דשירותא** - מלשון שירותא שפירושו סעודה[מו], **כלומר, לפרוס ברכת המוציא ולאכול.**

רב הונא דמבבל

היינו - זהו האמורא **רב הונא סתמא** - המוזכר בכל התלמוד סתם בלא תוספת תואר או שם אביו [כגון לעיל (מ.) רב הונא בר יהודה, ולעיל (מג:) רב הונא בריה דרב איקא]. **ולפי שעכשיו היה רבי זירא בארץ ישראל במקום שגר רבי אבהו, והיה עולה מבבל** לארץ ישראל, ומעשה זה היה אחרי שעלה, לכן **קאמר הכי** - נקט רב הונא דמבבל, כלומר, שממקום מגורי הקודם.

קרובים לעיר[מז]

שיכול לראותן בעל הבית תמיד ולדעת מה הן צריכין[מח].

נכסיו

קרקעות[מט].

עד היכן ברכת הזמון

כלומר, עד היכן היא ברכת הזימון שכדי לאומרה **צריכין להיות שלשה שאכלו כאחד, וכשהן שנים לא יאמרוה**[נ].

ברכת המזון שתים ושלש

פעמים שמספר הברכות בברכת המזון הם **שתי ברכות, פעמים שהם שלש** ברכות. **כיצד, כשהאוכלים הם שלשה** ויש ביניהם זימון, **הן שלש ברכות**[נא], **וכשהאוכלים הם שנים** ואין ביניהם זימון, **הן שתי ברכות, כדמפרש ואזיל** - וכפי שהולכת ומפרשת הגמרא בהמשך.

דקסבר

התנא ששנה שתים ושלש סובר **שברכת זמון** היא **עד הזן** את הכל, כדעת רב ששת, ולכן **כשהם שנים**, או יחיד שאכל ואין זימון, **אין אומרים** בברכת המזון **אלא ברכת הארץ**[נב] **ובונה ירושלים.**

ומאן דאמר שלש וארבע

והתנא ששנה שלש וארבע סובר כרב נחמן שברכת זימון היא עד נברך, ולכן **כשהאוכלים הן שנים, הרי שלש ברכות** לברכת המזון, **הזן, וברכת הארץ, ובונה ירושלים, וכשהאוכלים הם שלשה,** כיון שחייבים בזימון **הם מוסיפים** את ברכת הזימון מנברך **עד ובטובו חיינו,** ונמצא שמברכים ארבע ברכות.

מוקים לה **לא** גרסינן[נג]. **והכי גרסינן** - וכך היא הגירסא הנכונה, **והא דתניא שתים ושלש,** מדובר **בברכת פועלים,** שתקנו להם חכמים שיקצרו בברכת המזון ולא יבטלו ממלאכת בעל הבית, **דאמרי** - שבנוסח שהפועלים אומרים כלולים ההודאות של **ברכת הארץ ובונה ירושלים** ונאמרים **בחדא ברכה** - בברכה אחת. נמצא, שכאשר הם שני פועלים **אין כאן אלא** שתי ברכות, **ברכת הזן וברכת הארץ** [המורחבת]. **וכשהם שלשה** פועלים וחייבים בזימון **מוסיפין נברך הרי שלש**[נד].

שהרי פותח בה בברוך

ואי דאורייתא היא - ואם היה חיוב ברכת הטוב והמטיב מן התורה, **הויא** - היתה ברכה זו נחשבת

ציונים והערות

לענות אמן רק בבונה ירושלים כדי להראות שכאן הוא סיום הברכות דאורייתא. שלשיטתם קשה, הרי כל מה שרב אשי הוצרך לענות אמן בלחישה הוא בשביל שלא ידעו שהטוב והמטיב הוא מדרבנן, אם כן מדוע ענה בלחישה שלא יענה כלל, אלא בהכרח שסבר שיש ענין לענות אמן בכל מקום שהוא סוף ברכותיו, ולכן גם כאן היה צריך לענות כמו בכל מקום וכדי לקיים ענין זה ענה בלחישה. **מה. בגמרא** שם מובא, שרבי זירא התענה מאה תעניות כדי שלא ישלוט בו אש הגהינום, וכל שלושים יום היה בודק את עצמו על ידי שהסיק אש בתנור ולאחר שהתחמם היה עולה ונכנס ויושב בתוכו ולא היתה האש שולטת בו, פעם אחת נתנו בו חכמים עיניהם, ונחרכו שוקיו מן החום, ומאז היו קוראים לו קטין חריך שקיה. ופירש רש"י שם (ד"ה קטין), שנקרא קטין משום שהיה גוץ [קטן קומה]. **מו. וכן** פירש רש"י על הפסוק (בראשית מג טז) 'כי אתי יאכלו האנשים בצהרים' ומתרגם אונקלוס 'עִמִּי יֵיכְלוּן גֻּבְרַיָּא בְּשֵׁירוּתָא'. וביאר רש"י שם, ששירותא הוא לשון סעודה, והכוונה לסעודה הנאכלת בצהרים, ואין זה תרגום של מה שנאמר 'בצהרים', שהרי תרגום 'צהרים' הוא 'טיהרא'. **מז. בהגהות** וציונים הובא שהד"ה קרובים לעיר צריך להיות אחר ד"ה נכסיו. ואכן כך הוא סדר הגמרא וכך הסדר גם בנמוקי יוסף. ובחדושי מהר"מ בנעט (ברש"י ד"ה נכסיו) יישב, שרש"י שינה הסדר וביאר תחילה את המעלה בקרובים לעיר, משום שבכל מקום נכסים כולל גם מטלטלין [וכפי שקרויין נכסים שאין להם אחריות, ובאופן זה מתפרשת תחילת הברכה 'ויצלח בכל נכסיו'], אולם כאן שמברכו 'ויהיו נכסיו מוצלחים וקרובים לעיר', מוכח שהכוונה לקרקעותיו, שאם הכוונה גם למטלטלין מדוע מברכו רק שיהיו קרובים לעיר ולא שיהיו בתוך העיר או בתוך ביתו, ולכן אחר שפירש 'קרובים לעיר' פירש שנכסיו כאן הכוונה רק לקרקעות. **מח. כפי** שמובא בחולין (קה.), אמר שמואל, המסייר בנכסיו כל יום מוצא סלע, והיינו מפני שמתקנם בכל מה שצריך. והביאו שם שני מעשים שאביי ורב אסי סיירו בנכסיהם בכל יום ומשום כך מנעו מעצמם הפסדים. ובגמרא בבא מציעא (קז.) אמרו על הכתוב (דברים כח ג) 'ברוך אתה בשדה' שהברכה היא שיהו נכסיך קרובים לעיר, אך שם פירש רש"י (ד"ה קרובין) מעלה אחרת בקירבה לעיר, שעל ידי כן לא יהא טורח להכניס הפירות לעיר. **מט. ראה** בהערה לעיל ביאור המהר"מ בנעט מדוע פירש רש"י שהכוונה לקרקעות, הרי בכל מקום נכסים כולל גם מטלטלין. **נ. הקשו** הראשונים [תוספות והרשב"א ותוספות הרא"ש (ד"ה עד) והמאירי (ד"ה ברכת) ועוד], לדברי רש"י שהאמוראים נחלקו מהי ברכת הזימון שאינה נאמרת בשנים, נמצא שלרב ששת יחיד אינו אומר ברכת הזן, שהרי היא חלק מברכת הזימון, וקשה על זה כמה קושיות: א. הרי חיובה מן התורה כמובא להלן (מח:) שדרשו זאת מהכתוב (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת', זו ברכת הזן, וא"כ כל יחיד ויחיד חייב בה. ב. ועוד, שמלשון הדרשה להלן 'ואכלת ושבעת וברכת', זו ברכת הזן, 'את ה' אלהיך', זו ברכת הזימון, משמע שהן שתי ברכות נפרדות ואין הזן חלק מברכת הזימון. ג. ועוד, שבכל מקום בש"ס נוקטים שברכת המזון היא שלש ברכות [ראה ברייתא (לו:) ומשנה (מד.)], ודוחק לומר שלרב ששת הכוונה דווקא כשיש זימון [או שסובר שהטוב והמטיב דאורייתא. השלמה (ד"ה עד)]. ד. ועוד, שברכה זו משה רבינו תקנה, וודאי ליחיד נאמרה, שהרי זימון מדברי סופרים הוא (ראה מחלוקת ראשונים בהערות למבוא הפרק). ה. ועוד, שלפי הכללים של ברכה הסמוכה לחברתה, אם ברכת הזן אינה נאמרת אלא בזימון, מדוע היא פותחת בברוך, הרי היא סמוכה לברכת הזימון. ומאידך, מדוע ברכת נודה לך אינה פותחת בברוך שהרי היא תחילת ברכת המזון ביחיד. ו. ועוד, הרי נקוט בידינו שהלכה כרב ששת באיסורים, ואם לדעתו יחיד אינו אומרה, כיצד אנו אומרים ונוהגים שלא כהלכה [וראה שיטת הראשונים בביאור הסוגיא בהערה בביאורי הפשט]. וכתב הפני יהושע (ד"ה עד, וראה עוד על דרך זו בחידושי מהר"מ בנט ד"ה בתוספות בא"ד, ובמרומי שדה ברש"י) ליישב שיטת רש"י בפשיטות, שכל הקושיא שברכת הזן חיובה מן התורה שייכת רק לפי מה שמשמע מדברי התוספות לעיל (טו. ד"ה ותוס) שמן התורה עיקר ברכת המזון הוא שיברך שלש ברכות גמורות נפרדות זו מזו, אך אפשר שרש"י סובר שמן התורה החיוב הוא רק לברך וליתן שבח והודיה למקום על שלשה דברים, על המזון שאכל משלו, על הנחלת הארץ, ועל ירושלים, אולם גם אם הודה על כולם בברכה אחת יצא. ואם כן בנוסח ברכת הארץ שאנו אומרים שכוללים בתוכה גם ברכה על המזון, שהרי אומרים בה 'ועל אכילת מזון שאתה זן' וכו' וכן בחתימתה מסיימים על הארץ ועל המזון, נמצא שגם אם לא בירך ברכת הזן בפני עצמה יצא ידי חובתו מן התורה בברכת הארץ [ובזה מיושבת הקושיא הראשונה]. ודווקא בשלשה שיש ברכת זימון סובר רב ששת שצריך לברך ברכת הזן כברכה בפני עצמה, שכך משמע לו פשטות הכתוב 'וברכת את ה' אלהיך' ואמרו להלן (מח:) 'וברכת', זו ברכת הזן, 'את ה' אלהיך', זו ברכת הזימון, וסובר רב ששת שכוונת הפסוק שצריך לברך ברכה זו של הזן דווקא על ידי זימון [ובכך מיושבת הקושיא השניה]. עוד כתב, שלפי האמור לעיל, אפשר לומר שכוונת רש"י במה שכתב ששנים לא אומרים ברכת הזן, היינו לפרש עיקר מצות זימון מן התורה, שלרב ששת ברכת הזן היא בכלל ברכת הזימון, וכשהם שנים אין מברכין אותה, אבל לאחר שתיקנו חכמים מטבע של ברכת המזון בשלש ברכות נפרדות לפי שלשה יסודי עולם תיקנום משה דוד ושלמה כפי שמובא לקמן (מח:), א"כ לעולם אפילו פחות משלשה אומרין אותה בשלש ברכות נפרדות שלא ישנו עיקר מטבע של ברכת המזון בין יחיד לרבים [ובזה מיושבים יתר הקושיות, שלכן בכל מקום נוקטים שלש ברכות, היינו לאחר שתקנו חכמים מטבע הברכה. וודאי שלאחר התקנה על כל יחיד לאומרה גם בלא זימון. ולכן פותחת בברוך, ואילו נודה לך שלעולם סמוכה לה אינה פותחת בברוך. וכמו כן אין סתירה ממנהגינו היום לשיטת רב ששת, שהרי רב ששת דיבר על דינא דאורייתא קודם תקנת חכמים]. וראה עוד להלן (ע"ב) בסוגיא להיכן הוא חוזר. וראה ב"ח (או"ח סי' ר סק"ג ד"ה ונראה) שפירש בכוונת רש"י באופן שסובר כשיטת התוספות, וראה מה שהקשה עליו במעון הברכות (ברש"י). **נא. וביאר** המהר"מ בנעט (ברש"י), שהטעם שרש"י שינה ופירש תחילה שלש שלא כסדר התנא שנקט תחילה שתים, משום ששלש הוא האופן הפשוט ואינו צריך ביאור כיצד, אבל כשהן שתים צריך ביאור, כלשונו, כדמפרש ואזיל דקסבר ברכת וכו'. **נב. כתב** הצל"ח (ד"ה עד), שצריך להתחיל ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם שהנחלת לאבותינו ארץ וכו'. ועל פי זה יישב מדוע תלה המקשן בגמרא את שאלתו בזימון, ולא שאל מהיכן יחיד מתחיל ברכת המזון, רב נחמן אמר מברוך אתה, ורב ששת אמר מנודה לך. אלא שודאי מודה רש"י שהיחיד לרב ששת אי אפשר לו להתחיל מנודה לך, שהרי אז אינה ברכה הסמוכה לחבירתה וצריך להתחיל בברוך אתה וכו' שהנחלת וכו'. **נג. וכן** מחקו תיבות אלו בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה מוקים). וביארו, שלגירסא זו משמע שיש קושיא על התנא של הברייתא שאמר שתים ושלש וכדי ליישבה מעמיד את דבריו בברכת פועלים, ואין זה כך, שהלא אין שום קושיא על התנא כי אם על רב נחמן, והתנא אינו צריך לתקן דבריו משום קושיא על אמורא. אמנם גירסא זו נזכרה בתלמידי רבינו יונה (ד"ה ודקינן). והמהר"מ בנט (ברש"י) ביאר בכוונת רש"י, שדווקא לגירסת הרי"ף שהובאה בתוספות (ד"ה ולמאן) 'שנים ושלשה', דהיינו שהברייתא מדברת על מנין האנשים, צריך לגרוס 'מוקי לה בפועלים', מה שאין כן לרש"י שהגירסא 'שתים ושלש', דהיינו שהברייתא מדברת על מנין הברכות, לא שייך לשון 'מוקים לה' אלא 'בברכת הפועלים עסקינן'. **נד. הצל"ח** (ברש"י) העיר, מדוע לא פירש רש"י בסתם בני אדם שאינם פועלים, שברכת המזון שלהם היא של שלש ברכות. ותירץ, שבזה אין שום חידוש, שאם בכדי ללמדנו שהטוב והמטיב אינה מן התורה, הרי יודעים זאת מכך שהפועלים מברכים שתים, לכן פירש רש"י שגם בשלש מדובר בפועלים שמוסיפים נברך, ואת זה עצמו באה הברייתא להשמיענו ששלשה פועלים חייבים בזימון, שלא נטעה לומר שכשם שהקילו להם לכלול ברכת הארץ ובונה ירושלים בברכה אחת, כך הקילו גם כן שלא לחייבם בזימון, שאינו כן אלא הם חייבים בזימון. ומשמע מכאן שיש דין זימון בפועלים, אך זה דווקא לפירוש רש"י כאן, שכן לפירוש התוספות בשם הרי"ף מתפרשת כל הסוגיא באופן אחר (עיי"ש), ולדבריהם אין הכרח מכאן שהפועלים מזמנים [עיין שער הציון (סי' קצא סק"ג) בשם חמד משה], ואכן דעת הסמ"ע (חו"מ סי' שלז סק"מ) שלא הצריכו את הפועל להמתין עד שיסיימו חבריו את הסעודה ויברכו בזימון, כדי שלא יתבטל ממלאכת בעל הבית.

סמוכה לחברתה [לבונה ירושלים], ובברכה הסמוכה לחברתה הדין הוא שאין פותחין בה בברוך, כפי ששנינו בברייתא כל הברכות וכו'.

כדתניא כו' יש מהן כו'

יש מהן שפותח בהן בברוך ואין חותם בברוך, והיינו כגון ברכת הפירות וברכת המצות שפותח בהן בברוך ואינו חותם. וטעמא - והטעם שאינו חותם בהן בברוך, מפרש בפרק ערבי פסחים (קה.), משום דכולה חדא הודאה - שברכת הפירות והמצוות יש בהן ענין אחד שהן דברי שבח והודאה לה' על הפרי או על המצוה שנתן לנו, ואין בברכות הללו הפסק בדבר תחנה [-בקשה] או דבר אחר בתוכה כמו שיש בקדוש של שבת, שמלבד שאומרים אשר קדשנו במצוותיו מאריכים ואומרים גם כי הוא יום תחלה למקראי קודש שהוא דבר שבח לשבת[נה], והנחילנו - ואף מוסיף בהודאתו שאת היום הקדוש הזה הנחיל לנו באהבה וברצון[נו], ולפיכך דווקא בברכות הדומות לקידוש שיש בהן הפסק בדבר נוסף צריך גם לפתוח וגם לסיים בשבחו של מקום.

מו:

ויש מהן חותם ולא פותח

כגון ברכה הסמוכה לחברתה, כמו שמצאנו בברכות של תפילת שמונה עשרה שכל הברכות מלבד ברכה ראשונה אינן פותחות בברוך[נז]. והטעם שברכה הסמוכה לחברתה אינה פותחת בברוך, שהרי כבר פתח בברכה ראשונה, ופתיחת ברכה ראשונה פוטרת אף את זו[נח].

וכן ברכה אחרונה שבקריאת שמע, דהיינו ברכת אמת ויציב שבשחרית וברכת אמת ואמונה שבתפילת ערבית, אינה פותחת בברוך, משום שנחשבת כברכה הסמוכה לחברתה. שאף על פי שהיה מקום לומר שקריאת שמע מפסיק בינתים - בינה לבין הברכות הראשונות, ואם כן אין היא בכלל ברכה הסמוכה לחברתה, אין אומרים כן, אלא אף היא אברכות דלפניה - שלפני קריאת שמע היא סמוכה, שאין הקריאה הפסק[נט], ולפיכך הויא לה - נחשבת ברכה הסמוכה לחברתה.

הטוב והמטיב וכו'

ברכת הטוב והמטיב פותחת בברוך אף שסדרו לאומרה כברכה רביעית של ברכת המזון, משום דלאו סמוכה לחברתה היא - שלא נחשבת כסמוכה לברכת בונה ירושלים, לפי שאינה חלק מברכת המזון, כיון שלא נתקנה על המזון, אלא על קבורת הרוגי ביתר תקנוה (לקמן מח:).

שהרי עוקרים אותה בבית האבל

אליבא דרבי עקיבא[ס].

להיכן הוא חוזר

מי שנצטרף לזימון עם חבריו שקדמו וסיימו סעודתם לפניו (לעיל מה:), ואמרן לעיל (בע"א) שאליבא דרב ששת ברכת זימון היא עד הזן את הכל[סא], ואין היחיד אומר ברכת הזן[סב], ולדעתו הוצרך מצטרף זה להיות מפסיק אכילתו מתחילת הזימון עד שיגמור המברך ברכת הזן, ואחר כך חוזר זה שהפסיק לשנים וגמר סעודתו, להיכן - לאיזו ברכה מברכת המזון הוא חוזר לברך לאחר שיגמור סעודתו, האם לברכת הזן או לברכת הארץ[סג].

אחר לראש

חוזר לראש ברכת המזון, דהיינו לתחלת ברכת הזן, שהרי נתחייב בזימון, שבתחלה הוקבע בשלשה - שכך היתה תחילת סעודתו בקביעות של שלשה, ולפיכך דינו כדין אחד משלשה שאכלו החייב בברכת הזן כשגמר סעודתו.

למקום שפסק

לברכת הארץ שבה פסק מלברך עם השנים, ומתחיל בה כשאר יחיד שאוכל ומברך בלי זימון, שמתחיל ברכתו מברכת הארץ[סד] ולא מברך ברכת הזן[סה].

הכי גרסינן, אף על גב דרבנן אתון[סו], פרסאי בצרכי סעודה בקיאי מינייכו.

בזמן שהן שתי מטות

בימיהם רגילין היו לאכול בהסבה כל אחד על צדו השמאלית מוטה על גבי מטה ורגליו לארץ, איש איש על מטה אחת.

בזמן שהן שנים גדול מסב בראש

כלומר, מסב תחלה - שמסב ראשון על מטתו[סז].

ושני לו למעלה הימנו

היינו שתהא מטת השני עומדת לצד מראשותיו של גדול, ורגליו לארץ סמוכים לראשו של גדול.

ובזמן שהן שלשה גדול מסב באמצע, שני לו למעלה הימנו, שלישי לו למטה הימנו

דהיינו שמטת השלישי לצד מרגלותיו של גדול, ראשו סמוך לרגליו של גדול.

וכי בעי לאשתעויי מתריץ תרוצי ויתיב

למנהג הפרסיים ששני לו מסב למעלה הימנו, ואם רצה הגדול לדבר עם שני לו במשך הסעודה, על כרחו צריך הוא - הגדול לזקוף עצמו ממסיבתו - ממה שהוא מסב על המטה, ולהתיישר ולישב עליה - על המטה זקוף, דכל זמן שהוא מוטה על צדו כמות שהוא אינו יכול לדבר עמו, לפי שהשני לו, אחורי ראשו של גדול הוא מסב, ופני הגדול מסובין לצד אחר, וכיון שכך, הלא טוב הוא לו לגדול שישב שני לו למטה הימנו, וכך יהיו פני הגדול מופנים אליו וישמע ממנו דבריו - וישמע השני את דברי הגדול גם כשהוא מוטה - כשהגדול מסב ומוטה [בלא שיצטרך הגדול לזקוף עצמו].

במחוג

מראים כוונתם בידיהם ובאצבעותיהם על ידי תנועות[סח] בדרך רמיזה.

ציונים והערות

נה. וביאר הבית הלוי (בראשית ג ג ד"ה והנה), שהשבת היא ההתחלה למקראי קודש שכן השפעת הקדושה והנסים בכל המועדים הכל בא בזכות השבת [ולזה קוראים תחילה כמו שאדם הראשון נקרא ראשון כי ממנו הגיעו כל התולדות]. ועיין בדבריו שביאר בזה כיצד השבת היא זכר ליציאת מצרים והרי היא זכר למעשה בראשית. נו. כן נראה לפרש מה שכתב רש"י והנחילנו שאין לומר שכוונתו שזה חלק מהקידוש, שכן לא נמצאת תיבה זו בשום נוסחא מנוסחאות הקידוש המוזכרים בקדמונים. נז. רש"י בפסחים (קד: ד"ה וברכה הסמוכה). נח. ודעת התוספות (פסחים שם ד"ה חוץ) והחינוך (מצוה תל) ועוד, שחתימת הברכה הקודמת היא פתיחת ברכה זו. נט. ביאר המאירי (ע"א ד"ה נכך), שהטעם שקריאת שמע אינה הפסק, מאחר שהברכות נתקנו על הקריאת שמע, וכל דבר שהברכות נתקנו עליו אינו נחשב להפסק בין הברכות. והרשב"ם (פסחים קד: ד"ה וברכה) ביאר, שנחשבת לברכה הסמוכה לאותה שלפני קריאת שמע, כיון שאמרו לעיל (יד:) שצריך לסמוך אמת ויציב אחר אני ה' אלהיכם כמו שכתוב (ירמיה י י) 'וה' אלהים אמת', לפיכך נחשבת קריאת שמע כתחילת ברכת אמת ויציב והכל כברכה אחת ארוכה. אמנם הרשב"א (ד"ה כל) חלק בזה, וסובר שקריאת שמע חשובה כהפסק, והאריך בזה לעיל (יא. ד"ה אמת). וכתב, שמלכתחילה כך תקנום שלא יפתחו בברוך אף שאינן סמוכות, ולא כתב טעמו של דבר. ס. הרשב"א (ד"ה אמר) דן האם רב נחמן בר יצחק שמביא ראיה מרבי עקיבא סובר כמותו. וכתב, שאין הכרח שסובר כמותו, שכן לא בנידון זה תלויה מחלוקת תנא קמא ורבי עקיבא. ומדברי רש"י שלא נקט 'כרבי עקיבא' אלא 'אליבא' דרבי עקיבא, קצת משמע שדעתו כהצד השני שברשב"א. סא. הפני יהושע (ד"ה להיכן ולעיל ע"א ד"ה עד) האריך בביאור שיטת רש"י בדעת רב ששת, וכתב, שסובר שדווקא כשיש ברכת זימון צריך לברך ברכת הזן כברכה בפני עצמה, שכך משמע לו פשטות הדרשה שאמרו לקמן (מח:), 'וברכת', זו ברכת הזן, 'את ה' אלהיך', זו ברכת הזימון, וסובר רב ששת דהיינו שצריך לברך ברכה זו של הזן בפני עצמה דווקא כשיש חובת זימון, ולכן יחיד שאכל אין צריך לאומרה בברכה בפני עצמה. סב. אלא מתחיל בברכת הארץ דהיינו מנודה לך. ואת ברכת הזן שהיא על המזון יוצא ידי חובה במה שכוללה בברכת הארץ, כפי נוסח ברכת הארץ שאנו אומרים 'ועל אכילת מזון שאתה זן' וכו', וכן בחתימתה שמסיים 'על הארץ ועל המזון'. פני יהושע (שם). סג. פירושו של רש"י שנידון סוגייתנו להיכן חוזר המפסיק סעודתו לשנים, שייך רק לשיטתו בביאור שאלת הגמרא לעיל (ע"א) עד היכן ברכת הזימון, שפירש שהנידון שם האם ברכת הזן היא חלק מברכת הזימון, ולפי זה יחיד שאכל אינו אומר ברכת הזן. וכבר נתבאר לעיל שהראשונים נחלקו עליו, שכיצד שייך לומר שהיחיד אינו אומר את ברכת הזן. וכאן הוסיפו והקשו על מסקנת הסוגיא לפירוש רש"י, שכיצד יחזור למקום שפסק על סמך ברכת הזן ששמע מפי המזמן, הלא מחויב לברכה מחמת הפת הנוספת שאכל לאחר הזימון. ולדבריהם סוגיא זו מתפרשת באופנים אחרים, ראה בהרחבה בילקוט ביאורים. סד. הפני יהושע לעיל (ע"א ד"ה עד) סבר שדעת רש"י היא שאף שמדאורייתא יכול היחיד לכלול את כל ברכות המזון בברכה אחת, מכל מקום אחרי תקנת חכמים שיברכוה בשלש ברכות נפרדות כמו שאנו עושים, הרי שמדרבנן חייב כל יחיד לברך ברכת המזון בשלש ברכות נפרדות. אך כתב, שמדברי רש"י כאן שביאר, שלמקום שפסק היינו לברכת הארץ כשאר יחיד, משמע שמדבר על מה שכל יחיד חייב לעשות היום. ולכן מסקנת הפני יהושע, שלדעת רש"י מדרבנן אין ליחיד חיוב לומר את ברכת הזן בפני עצמה, ופעמים אם ירצה מתחיל בברכת הארץ, כגון שהוא טרוד ואז יוכל להתחיל בברכת הארץ כיון שכוללת עמה ברכת הזן וכמו שנתבאר. אמנם במעון הברכות (ברש"י ד"ה חוזר) כתב, שלעולם גם לדעת רש"י יש חיוב מדרבנן על כל יחיד לברך ברכת הזן, ומה שכתב כאן 'לברכת הארץ כשאר יחיד', כוונתו כשאר יחיד מדין תורה, שכיון שמדובר כאן שכבר שמע ברכת הזן מפי המזמן, העמידוה חכמים על חיוב דאורייתא שאין צריך לחזור ולברכה, אבל בשאר יחיד שאוכל ומברך לעצמו אף רש"י מודה שמדרבנן הוא חייב בברכת הזן. סה. תלמידי רבינו יונה (ד"ה להיכן) ביארו בדעת רש"י, שהטעם שמתחיל מברכת הארץ, הוא משום שכבר יצא ידי ברכת הזן במה ששמעה מפי המזמן. ולפי הבנה זו דייק המהר"ם בנעט מרש"י, שאם השנים הלכו בלי לברך ברכת המזון, ונמצא שהיחיד לא שמע עדיין ברכת הזן, בזה כולם מודים שמתחיל מברכת הזן, שהרי כיון שאכלו בשלשה נתחייב בה ועדיין לא יצא בה ידי חובה. סו. רש"י לא גורס את התיבה 'קשישי', שפירושה גדולים בשנים, שכן אין מנהגי דרך ארץ שייכים דווקא לגדולים בשנים, ואם כן לא היה לו להזכיר שהם קשישי. ובדקדוקי סופרים (אות א) כתב, שאולי היתה לפני רש"י הגירסא דרבנן אנן, וזה מה שבא למחוק ולגרוס אתון, כי ריש גלותא לא היה קורא לעצמו רבנן. סז. כלומר, שאין לפרש 'בראש' דהיינו שהוא למעלה, שהרי אמרו בגמרא שהשני למעלה. שפתי חכמים (ברש"י). סח. מחוג ענין תנועה, כלשון הכתוב (תהלים קז כז) 'יחוגו וינועו כשיכור'. רד"ק (תהלים שם).

מים ראשונים מהיכן מתחילין

רב ששת קאמר ליה לריש גלותא - רב ששת שאל את ריש גלותא[סט], מהיכן מתחילין פרסיים מים ראשונים.

לאלתר מייתו תכא קמיה

שלחן שלו שעל גביו מונחים דברי המאכל היו מביאין מיד [כשנטל ידיו] לפניו ואוכל[ע]. וכך היה מנהגם, שלפני כל אחד ואחד מהמסובים היו מביאין שלחן קטן[עא].

לא מסלקי תכא

לא היו מסלקים השולחן מקמי [-מלפני] הגדול עד דמשו כולהו - עד שנטלו שאר המסובים, ובעוד שהוא אוכל האחרים נוטלין מים אחרונים, ונמצא שלא ישב הגדול בטל.

שני לו למטה הימנו

לפי שאם הוצרך גדול לספר עמו - עם השני לו, לא יהא צריך הגדול לזקוף עצמו.

וכזמן שהם ג' שני לו למעלה הימנו

ואם בא לספר מספר עם השלישי לו - ואם רצה הגדול להגיד דבר מה, יאמרנו לשלישי לו המסב למטה ממנו ופני הגדול מופנות אליו. ואם בא לספר עם השני לו - ואם ירצה הגדול להגיד דבר מה לשני לו היושב למעלה הימנו, אף שיצטרך לטרוח ולזקוף עצמו, מכל מקום טוב הוא שיטרח ויזקוף ואל ישפיל את כבודו של השני לו לפני השלישי שקטן ממנו, בכך שיהא הוא [-השני] למטה וקטן ממנו למעלה הימנו, כלומר, שאף שאם יסב השני למטה מהגדול יוכל הגדול לדבר עמו בלא טורח, אל יעשה כן, משום שבאופן זה יסב השלישי למעלה מהגדול ואין בזה כבוד לשני[עב].

מתחילין מן הגדול

ולאלתר מעיילי תכא קמיה - וכדי שלא יצטרך לשבת בטל ולשמור ידיו בטהרה, מיד מכניסים ומעמידים לפניו את השלחן שעליו האוכל והרי שיכול מיד להתחיל לאכול [ובזה היה מנהגם כמנהג הפרסיים[עג]].

ובזמן שהם מאה

לאו דוקא מאה סועדים, דהוא הדין כשהם עשרה, וכן הדין לכל פעם שהסועדים הם יותר מחמשה, אין מתחילים מים אחרונים מן הגדול, שגנאי הוא שיסלקו השלחן מלפני הגדול כשיטול ידיו וימתין שם יושב ובטל עד שיטלו כולם, לפיכך כשהם יותר מחמשה, מתחילין מן הקטן היושב בסוף, ואין מסלקין שלחן מלפני הגדול עד שיגיעו המים לחמשה שאצלו - היושבים סמוך לו.

ומחזירים ומתחילין מן הגדול

ונוטלין שלחן מלפניו קודם שנוטל ידיו.

למקום שמים אחרונים חוזרים

כשמגיעים המים אחרונים לחמשה היושבים סמוך לגדול, אזי אם נטל הגדול ראשון לחמשה, הוא מברך ברכת המזון, והמסובים שומעים הברכה מפיו ויוצאים ידי חובתם מדין שומע כעונה. ואם צוה הגדול לאדם אחר ליטול קודם לו, אזי האחר הוא מברך.

הנוטל ידיו באחרונה תחלה

באחרונה אינו אחרון ממש, אלא אותו שנוטל בתחלת החמשה אחרונים קורא לו התנא תחלה באחרונה.

לא בדרכים

פירוש, הולכי דרכים[עד] שפגשו זה את זה בדרך, אין לאחד לומר לגדול הימנו, לך לפני.

מז.

ממערבא

לפי שהיה רבין רגיל לעלות מבבל לארץ ישראל ולומר הוא דבריו משמו של רבי יוחנן - כל דבר הלכה שהיה אומר בבבל, היה אומרו בשם רבי יוחנן שהיה ראש הישיבה בארץ ישראל (וכלעיל מה:)[עה].

בפתח הראוי למזוזה

כלומר, שיש לכבד בכניסת[עו] כל פתח ובכללם פתח בית כנסת ובית המדרש, ולא בא אלא למעוטי דרכים [כאמור לעיל (מו:)] ופרצות, שאינם פתח[עז].

ציונים והערות

סט. היינו שלא כפי שפירש המאירי (ד"ה אמר), שהריש גלותא מעצמו המשיך בפירוט מנהגי הפרסיים. ע. אמנם המאירי (ד"ה אמר) פירש, שאף שאינו אוכל, כיון שהסב אין ידיו צריכות שמירה לפי שכל שהוא בשולחן לבו לאכילה. משמע מדבריו שעיקר הגנאי הוא הטירחה בשמירת ידיו. אמנם רש"י להלן (ד"ה וזמן - השלישי) כתב גבי מים אחרונים, שגם מה שיושב בטל הוא גנאי, ואפשר שלכן פירש שתיכף כשמביאין לפניו השולחן מתחיל באכילתו, כי לא די במה שמסב. עא. כלומר, שלא כנהוג בימינו שכולם יושבים סביב שולחן אחד גדול ועליה פת קודם שנטלו, ולפיכך אמרו בגמרא שהזדרזו להביא לפניו השולחן. עב. על פי דברי המהר"מ בנעט בביאור דברי רש"י. אמנם המאירי (ד"ה אמר) הביא, שאכן יש גורסים בברייתא שני לו למטה הימנו והשלישי למעלה. והטעם, כדי שידבר עם השני לו כשהוא מוטה ולא יצטרך לזקוף, והשלישי שלמעלה הימנו ישמשו. עוד הביא המאירי גירסא אחרת בברייתא, שהשני לו למטה הימנו ושלישי למטה מן השני. והטעם, כדי שיוכל הגדול לדבר עם שניהם בלא טורח. אמנם הלחם משנה (ברכות פ"ז ה"א) והב"ח (או"ח סי' קסה סק"ד) כתבו, שאין לומר שהשני למטה מגדול ושלישי למטה משני. אלא שהב"ח כתב מטעם שאם יסבו בסדר הזה, אזי כשירצה הגדול לדבר עם השלישי, יצטרך להרים קולו כיון שהשני ביניהם, ואין זה מכבוד הגדול להרים קולו. והלחם משנה ביאר, משום שהכבוד של הגדול הוא להיות דווקא באמצע. וראה צל"ח (ברש"י) שפירש, שזו כוונת רש"י במה שכתב 'ואם בא לספר עם השני לו' וכו', שכוונתו לומר שעדיף לגדול לזקוף ולא שיושיב את השני למטה ממנו ואת השלישי למטה מהשני, שכן פשוט הוא שכבוד הגדול הוא להיות דווקא באמצע. עג. רש"י לעיל (ד"ה לאלתר) בענין הפרסיים ביאר, שכאשר מביאים את השולחן לפני הגדול מתחיל באכילה מיד, ואילו כאן בביאור הברייתא לא הזכיר שמתחיל מיד באכילה. אך מדברי הבית יוסף (או"ח סי' קסה ס"ב) והט"ז (שם סק"ג) משמע, שנקטו בפשיטות שגם למנהג חכמי ישראל היה הגדול אוכל מיד כשהכניסו לפניו את השולחן. ולפי זה כתבו, שאכן בזמן חכמי התלמוד, כשהיו מסבים על מיטות, לא היה הגדול בוצע ומוציא את שאר המסובים בברכת המוציא. אמנם המהר"מ בנעט (ברש"י) נקט בפשיטות, שהכניסו לפניו השולחן ולא היה אוכל מיד, משום שעליו להמתין עד שהכל יטלו ידיהם כדי להוציאם בברכת המוציא [שדווקא אצל פרסיים שאינם מברכים קודם האכילה פירש רש"י שהתחיל מיד לאכול]. ולפיכך תמה מה מועיל שהכניסו לפניו השולחן מיד אחר שנטל, ונשאר בצ"ע. ואכן מטעם זה כתב המאירי (ד"ה אמר) שלמנהג חכמי ישראל לא היו מכניסים מיד את השולחן לפני הגדול, וכפי שביאר שבישראל שנהוג שיהא הגדול בוצע הפת ומוציא המסובים ידי ברכת המוציא, ראוי שהוא יטול ידיו תחלה, כיון שבזה יש סימן לכך שהוא הבוצע, מה שאין כן אצל הפרסיים שאינם מברכים קודם אכילה. וכן דעת הרמב"ם (ברכות פ"ז ה"א) כפי שנראה ממה שכתב שמים ראשונים מתחילים מהגדול ולא ציין שמביאים לפניו השולחן מיד [אך משמע מדבריו, שלדעתו גם כאשר אין הגדול בוצע הוא נוטל תחילה, שלא כמאירי שדווקא אם בוצע נוטל תחילה]. וביאר הכסף משנה בטעמו, שמפרש דברי הברייתא כפשוטם שתמיד מים ראשונים מתחילים מהגדול, ואף שמשום זה יושב הגדול ומשמר את ידיו, סוברת הברייתא שאין טענה זו סיבה לתקן שיטלו אחרים קודם לו. עד. המאירי (ד"ה אע"פ) פירש בדעת רש"י, שהכוונה להולכי דרכים שמעיר לעיר [ונראה שדקדק זאת מכך שפירש שבדרכים היינו הולכי דרכים, וההולכים בעיר לא נקראים הולכי דרכים]. אולם נחלק עליו המאירי וכתב, שאף בדרכים שבתוך העיר אין צריך לכבד, מפני שאם נצריכו לכבד לכל הגדול ממנו אין לדבר סוף ויהא יומו קצר למלאכתו, וכן בעוד שהוא ממתין לגדול מעכב את בני רשות הרבים ממלאכתם. ותלמידי רבינו יונה (ד"ה אין) הביאו את שתי הדעות. ויש ראשונים [רבי יונתן מלוניל (ד"ה לא בידים) והמכתם (ד"ה אין) והרשב"ץ (ד"ה ת"ר)] שלומדים שהטעם שאין מכבדים בדרכים הוא מפני הסכנה [מאותו טעם שאין מכבדים בגשרים]. ולשיטתם ודאי שמדובר בדרכים שמחוץ לעיר. ואכן כך משמע בדברי הראבי"ה (ח"א סי' קכה) שהביא מחלוקת אם מדובר בדרכים של סכנה או לא, ומשמע שכוונתו למחלוקת הנ"ל אם מדובר בדרכים שבעיר או חוץ לעיר. עה. הברכת אברהם (ד"ה מדסלק) הקשה, מאחר שארץ ישראל גבוה מכל הארצות (קידושין סט.), מדוע נקטה הגמרא 'דסליק ממערבא' שפירושו שעלה מארץ ישראל, הרי היוצא מארץ ישראל לחוץ לארץ הוא יורד ולא עולה, והיתה הגמרא צריכה לומר 'דסליק למערבא' דהיינו שעלה לארץ ישראל. וכתב, שאפשר שלכן הדגיש רש"י שהיה אומר דברים בשם רבי יוחנן, שרצונו לומר שמעלתו של רבין היתה במה שהיה אומר דברים בשמו של רבי יוחנן, ובארץ ישראל עצמה לא היה נחשב דבר זה למעלה שכן הכל ידעו שם את דברי רבי יוחנן, ורק בבבל היתה לו סיבה להגיס דעתו כיון שהיה מחדש להם את דברי רבי יוחנן, וכדי לרמז על דבר זה נקט אביי לשון 'ממערבא', שרק כשיצא מארץ ישראל היתה לו מעלה. עו. במעון הברכות (ברש"י) פירש, שרש"י דקדק וכתב ב'כניסת' כל פתחים, וכלומר, שדווקא בכניסה מכבדים אבל לא ביציאה, וכמו שכתב הרמב"ם (ברכות פ"ז ה"ג), בפתח הראוי למזוזה 'ובשעת כניסה'. עז. בברכת אברהם (ברש"י) דקדק, שבדברי רש"י לא נתבאר למה נקט רבי יוחנן אין מכבדין אלא בפתח 'הראוי למזוזה' ולא אמר בסתם 'אין מכבדין אלא בפתח' וממילא ניתן למעט דרכים ופרצות מכך שאינם פתח. וביאר הברכת אברהם, שלולי שנקט רבי יוחנן שצריך שיהא ראוי למזוזה, היינו אומרים שפתח לאו דווקא והוא הדין שיש לכבד בפרצה, ולכך נקט 'הראוי למזוזה', שדווקא בפתח שיש לו צורת הפתח של שתי מזוזות ומשקוף מעליהם צריך לכבד, ולכך יש לכבד גם בפתח בית הכנסת שהרי יש לו צורת הפתח. ולפי זה נמצא שרש"י חולק על המבואר בראשונים אחרים [ראה בפירוש רב נסים גאון (ד"ה אין) וכן תלמידי רבינו יונה והמכתם (ד"ה אלא) והמאירי (מו: ד"ה אע"פ) ועוד], שמה שהזכיר רבי יוחנן שצריך שיהיה הפתח הראוי למזוזה, כוונתו ללמדנו שאין צריך לכבד את הגדול בפתח בית הכסא ובית המרחץ שאינם מקומות מכובדים ואין קובעים שם מזוזה [ראה יומא (יא.)], אבל בפתחי בתי כנסיות ובתי מדרשות שהם מקומות מכובדים הראויים לקבוע בפתחיהם מזוזה צריך לכבד בהם את הגדול. ומכאן שלרש"י שלא נזכר בפירושו ענין מקומות המכובדים, ולא בא פתח הראוי למזוזה אלא למעט מה שאינו פתח, הרי שלדעתו יש לכבד גם בפתחי מקומות שאינם מכובדים. אמנם צריך עיון האם אכן כך היא שיטתו, שכן יתכן שמה שלא הזכיר ענין המקומות המכובדים, שלא בא בדבריו אלא לפרש את הנימוק של רבין לאביי. אך אמנם לעיקר הדין אף דעתו כדעת שאר הראשונים שאין לכבד במקומות שאינם מכובדים, וכפי שמצאנו ברשב"ץ (שם) שכתב, 'אלא בפתח הראוי למזוזה, למעוטי דרכים ופרצות ופתחי מתבן ואוצר ומרחץ ובית הכסא', והוסיף אבל בית הכנסת אף על פי שאין חייבין במזוזה מכבדין בהן, כפי שמוכח באופן מפורש בגמרא שכל הפתחים ראויין למזוזה הן אע"פ שאין חייבין, שדין הכיבוד תלוי במה שהוא פתח. הרי שכלל בדבריו הן את ענין הפתח והן ענין מכובדים כדבר אחד, אלא שלבסוף כותב שבית הכנסת נכלל בדין כיבוד מפני שהוא פתח.

לטעום איתמר

אין חלוק בדבר - אין חילוק בין הלשון 'לטעום' ללשון 'לאכול'[עח], ואם כן למה תיקן רב ספרא הלשון, **אלא** שחייב לומר בלשון רבו[עט].

קדים

רבה בר בר חנה לישב על השולחן[פ] ולשנות לבנו הלכות סעודה. ועשה כן, לפי שהחתן ביום חתונתו רגיל לבצוע על הפת אף שיש בין המסובין גדול ממנו[פא], ולפיכך היה מלמדו היאך יעשה.

לבצוע

כלומר לפרום הפרוסה ולהפרידה מן הפת.

עד שיכלה אמן מפי העונים

דהיינו שיבצע רק אחר שיסיימו עניית **האמן** שלאחר ברכת המוציא. והטעם שצריך להמתין לסיום עניית האמן, משום **דאף עניית אמן** חלק מן **הברכה היא**[פב], **ואמרינן בפרק כיצד מברכין** (לט:), **צריך שתכלה ברכה קודם בציעה** בעוד הפת בחשיבותה, שעדיין היא שלמה[פג], וקודם סיום האמן הוא כקודם סיום הברכה.

חטופה

שקורין **את האלף בחטף**, והוא מה שקרוי בלשוננו שו"א, **לא בפתח**, מה שקרוי בלשוננו קמ"ץ, **ואומר** אְמן **והוא צריך** לומר בקמ"ץ **אָמן**[פד].

קטופה

שמחסר קריאת הנו"ן שאינו מוציאה בפה **שתהא** נכרת [ונשמע אָמֵ][פה].

יתומה

שלא שמע הברכה, **אלא** ששמע שעונין **אמן** ואמר אחריהם.

ואין להקשות מהא **דאמרינן** בפרק החליל (סוכה נא:), **שבאלכסנדריא של מצרים** שהיה שם בית הכנסת גדול ביותר ולא היו שומעים כולם את קול החזן, וכדי שידעו הכל אימתי לענות אמן **היו מניפים בסודרים כשהגיע עת לענות אמן** - דהיינו בכל פעם שהחזן סיים ברכה, **אלמא לא שמעי וקא ענו** - משמע שאף שלא שמעו היו עונים אמן, ומוכח שאפשר לענות אמן גם אם לא שומעים את הברכה. מבאר רש"י שיש חילוק, **הנהו** [-ההם] אנשי אלכסנדריא **מידע ידעי** - היו יודעים **שהם עונים אחר ברכה** ואף היו יודעים **על איזו ברכה הם עונים**, שהיו יודעים את סדר התפילה ולפי חשבון היו יודעים באיזה ברכה החזן עומד, **אלא שלא היו** שומעים **את** הקול של החזן, ואילו אמן יתומה היינו שעונה אחר האחרים בלא שמיעה ובלא ידיעה[פו].

ולא יזרוק ברכה מפיו

המברך לא יוציא הברכה מפיו **במהירות**, **שדומה** כאילו היא לטורח **עליו כמשא** כבד[פז], ואינו מברך ברצון **אלא** מצד שחוק קבוע **הוא** לו, ולפיכך ממהר באמירתה[פח].

וקא מסרהב ואכיל

היה ממהר **לאכול**, כדי **להצטרף** עם רב ושמואל לזימון, (וזימנו) [ויזמנו][פט] עליו[צ].

אכלנא לן

גמרה לן [-גמרנו] **סעודתנו** קודם **שבאת**, ואף אם תסיים קודם שנברך **אי** [-אין] **אתה מחייבנו**[צא] **עוד בזימון**.

אילו מייתו לי ארדיליא וגחליא לאבא

שמואל חביבין עליו **ארדיליא** בקנות סעודה והן **כמהין**[צב] **ופטריות**, ולרב היו חביבין **גוזלות**, והיינו, ששמואל נקט בכל אחד מה שחביב עליו.

ומה ששמואל היה **קורא לרב אבא**, היה עושה זאת **לכבודו**[צג].

מי לא אכלינן

הלכך נחשב שעדיין **לא** גמרה **סעודתא**, ורב שימי **מצטרף** לזימון.

עיקר שבסעודה

אחד מאותן שהיו **בתחלת** ההסבה נקרא עיקר שבסעודה.

הא לא סוי ליה

והויא לה **ברכת** זמון **הבאה בעבירה**[צד], ואסורים לזמן, **כדכתיב** (תהלים י ג) **'בוצע** [-הגזלן קרוי בוצע[צה]] **ברך נאץ** ה'[צו], **ואמר מר** (ב"ק צד.),

ציונים והערות

עח. ראה בילקוט ביאורים שהובאו כמה דרכים ליישב את מה שהקשו האחרונים, שלהלכה מצאנו כמה חילוקי דינים, שכן טעימה היא בלא בליעת דבר המאכל, מה שאין כן אכילה היא גם בליעת דבר המאכל. **עט. צריך** ביאור, שלכאורה לא הוסיף רש"י בדיבור זה שום ביאור בהבנת הגמרא. וכתב המהר"מ בנעט (ברש"י), שיתכן שלא היה לפני רש"י הגירסא שלפנינו כלל, ולכן פירש לנו את דברי רב ספרא. ועוד ביאר, שאפשר לדחוק שהגמרא מפרשת דברי רב ספרא, ורש"י בא לפרש שקבעו את רב ספרא כאן בגמרא כדי ללמד דין זה שחייב לשנות בלשון רבו. **פ. בברכת** ראש (ברש"י) דקדק מלשון רש"י שכתב לישב על השולחן, שמדובר לאחר שנטל ידיו לסעודה, וישב ליד בנו לשנות לו את ההלכות, ואין זה נקרא הפסק [כיון שהוא צורך הסעודה]. אלא שרש"י פירש כן לפי גירסת הגמרא לפנינו 'קדים ויתיב', ועל כן ביאר שהכוונה ליד השולחן. אמנם גירסת הרי"ף והרבה ראשונים בגמרא היא קדים ומתני בלא המילה 'יתיב'. וכתב הברכת ראש, שלגירסא זו יש לומר שלימד את בנו קודם לנטילת ידים. **פא. מגן** אברהם (סי' קסז ס"ק כט). **פב. מבואר** ברבינו בחיי (שמות יד לא ד"ה ויאמינו), שבאמירת הברכה המברך מעיד שהקב"ה הוא מקור הברכה, והעונה אמן הוא העד השני, ועל פי שנים עדים יקום דבר. ועל דרך זו ביאר השפתי חכמים (ברש"י), שלכך נחשב האמן כחלק מאמירת הברכה, שעל ידי ענייתה מצטרפים דברי העונה עם דברי המברך, וביחד הם כעדות שאין לערער אחריה. **פג. שיטה** מקובצת (לט. ד"ה ופליגא). **פד. הניקוד** הוא על פי מנחם משיב נפש (הוצאה בהגהות וציונים), וכך הוא הביאור על פי מה שפירשו המעדני יום טוב (לעיל פ"ג ס"ג אות י) והב"ח (או"ח סי' קכד סק"ו) בכוונת רש"י. ובמעדני יום טוב הביא מרש"י לעיל (יג: ד"ה ובלבד), שלגבי הדין בקריאת שמע שלא יחטוף את החי"ת של 'אחד' פירש, 'שלא יקראנה בחטף בלא פתח', והרי החי"ת של אחד מנוקדת בקמ"ץ, והוכיח שכך דרכו של רש"י לקרוא לקמ"ץ פתח [והביא עוד ראיות לזה]. והיעב"ץ (ברש"י) ציין, שכך היא קריאת הקמ"ץ אצל הספרדים כפת"ח. ומצאנו בראשונים פירושים אחרים מהי אמן חטופה, הר"י מלוניל (ד"ה אמן) פירש [וכן פירשו המאירי (ד"ה זה) בשם יש מפרשים ורבינו בחיי (שמות יד לא)], שחטופה היינו שקורא כאילו האלף נקודה בחט"ף פת"ח [אֲמן]. ובהגהות ברכת משה על פירושו שם כתב, שאולי יש טעות סופר ברש"י, וצריך לומר ברש"י, שקורין האלף בחטף פתח וכדברי הר"י מלוניל. והערוך (ערך אמן) פירש, שממהר לענות אמן עוד קודם שסיים המברך את הברכה [וכן פירשו המאירי (ד"ה העונה) והשיטה מקובצת (ד"ה אין)]. ותלמידי רבינו יונה (ד"ה אין) פירשו, שחוטף המילה ואומר אותה במהירות. **פה. תלמידי** רבינו יונה (ד"ה אין) פירשו, שאינו מזכיר כל האותיות. ורצונם לומר שהוא הדין אם חיסר אל"ף [מֵן] או מ"ם [אָן]. והב"ח (או"ח סי' קכד סק"ו) כתב, שאף דעת רש"י כך, ומה שנקט נו"ן, לפי שהיא טעות המצויה שהרבה אינן נזהרין בקריאת הנו"ן שתהא ניכרת. ובערוך (ערך אמן) פירש, שקטופה הוא שפסק התיבה לשנים [אָ מֵן או אָמֵ ן]. **פו. הרי"ף** הביא את דעת הירושלמי, שאיסור עניית אמן יתומה הוא דווקא אם העונה מחויב באותה ברכה ורוצה לצאת ידי חובתו [כגון שעדיין לא עשה קידוש], אבל בברכה שאינו מחויב בה, אף אם אינו יודע כלל על איזה ברכה בירך, רק ששמע אחרים שעונים, מותר לו לענות. ולפי זה ביארו הראשונים (ראה תלמידי רבינו יונה, ועוד) שבבית הכנסת באלכסנדריא מדובר דווקא שכבר התפללו ולא היו חייבין באותה ברכה, ולכן אין קפידא אף כשאינם יודעים על איזה ברכה עונים. **פז. בדומה** לנושא משא המזדרז לפרוק מעליו את משא המכביד. **פח. והרא"ה** (ד"ה ולא) פירש, שיעשה המברך היכר בחתימת הברכה ולא יהא כזורק אותה מפיו כשאר התיבות שבאמצע הברכה [שיעשה אתנחתא בסוף הברכה כמניח אותה ולא כזורקה]. ועוד פירש, שלא ימהר להתחיל מיד ברכה אחרת, אלא ימתין בכדי שיהא שהות לענות אמן. אמנם תלמידי רבינו יונה (ד"ה ולא) והמאירי (ד"ה העונה) בשם יש מפרשים פירשו, שהדין אמור על העונה ולא על המברך, שהעונה אמן לא יאמר עם המברך לשון הברכה, שהרי נמצא עונה אמן אחר ברכת עצמו, אלא ישמע את הברכה בשתיקה ויענה אמן. ותלמידי רבינו יונה הביאו עוד פירוש, שאם כבר התפלל, ושומע עכשיו את החזן חוזר על התפלה, אין לו לומר עם החזן חתימת הברכה משום ברכה לבטלה. **פט. הגהות** וציונים על פי דפוס ראשון. **צ. היגיעות** מרדכי (ד"ה רב שימי) הקשה, שסיום דברי רש"י 'ויזמנו עליו' הוא שפת יתר, שכן כבר אמר שממהר לאכול כדי להצטרף לזימון, ומובן שכוונתו שיזמנו עליו [ראה שם תירוצו]. עוד הקשה על לשון הגמרא 'וקא מסרהב ואכיל', שתרגומו ממהר באכילתו, וקשה, למה היה לו למהר באכילתו, די היה אם יאכל מעט שבכך יוכלו לזמן עליו, שהרי על האחד להפסיק באמצע סעודתו לשנים כמבואר לעיל (מה:). אמנם ראה בהערה להלן שלדעת רש"י מדובר כאן בזימון של חובה, וחובת זימון אינה שייכת כאן אלא אם כן נסתיימה סעודתם יחד, כמבואר בתוספות לעיל (מה. ד"ה שלשה), ולפיכך היה עליו למהר אכילתו כדי שיהא להם מעלת זימון של חובה הנזכר בגמרא לעיל (מה.). **צא. משמע** מדבריו שאם שייך שיצטרף אליהם אזי הזימון עליהם חובה ולא רשות. והיינו שסובר שחובת הזימון יכולה להיות גם משום גמר הסעודה שסיימוה יחד, ושלא כדברי תלמידי רבינו יונה (בתחילת הפרק ד"ה שלשה) שחובת זימון היא רק אם התחילו לאכול יחד. שלדבריהם בסוגייתנו שההצטרפות היא בגמר סעודה, מדובר לענין זימון של רשות. ביאור הלכה (סי' קצג ד"ה מצטרף). ובברכת ראש (ברש"י) כתב, שרש"י נקט בדברי רב לשון חיוב, שכן רב אמר לעיל (מה.) ששנים אם רצו לזמן מזמנים, ונמצא לשיטתו שגם אם לא יצטרף אליהם יוכלו לזמן, ובהכרח שכל התועלת בהצטרפותו שיהא הזימון עליהם חובה [ולשיטת תלמידי רבינו יונה שעל ידי הצטרפות בסוף הסעודה, הזימון הוא רשות, צריך ביאור לאיזה תועלת רצה רב שימי בר חייא להזדרז, אם לא שנאמר שרב שימי סבר שלא נפסקה הלכה כרב ושנים שרצו אינם רשאים לזמן, לכן הזדרז כדי שיהא הזימון בשלשה]. **צב. גדלים** מתחת הקרקע [בדומה לתפוחי אדמה], ונבראין משומן הארץ. תלמידי רבינו יונה (מ: ד"ה על הזומית). **צג. הרש"ש** (ברש"י) ציין לדברי רש"י ביבמות (טז: ד"ה ומודה) שאבא הוא מלשון נְשיאי ורבי, וקרא לו כן משום שהיה רב מבוגר ממנו. אמנם התוספות (שם ד"ה אמר) פירשו, שאין אבא לשון חשיבות כמו שפירש רש"י, אלא כך היה שמו של רב, וכדפירש בערוך (ערך אבא). **צד. הגליון** מהרש"א (פסחים לה: ד"ה בא"ד א"נ) כתב, שמדברי רש"י משמע שגם באיסור דרבנן שייך ענין של מצוה הבאה בעבירה. וציין לדברי הגמרא בסוכה (לג:), בענין הדס שעלו בו כעין ענבים, ובכדי להכשיר ההדס לברכה, צריך לתלוש את הענבים, ונאמר שם שאין ממעטין את הענבים ביום טוב, ואם עבר ומיעטן ביום טוב, ההדס כשר [והרי שאף שבהכשר ההדס נעשה איסור דרבנן הוא כשר למצוה ואין כאן חסרון של מצוה הבאה בעבירה]. וציין לשער המלך (הלכות לולב פ"ז ה"ה) שדן בזה, שכיון שאין ממעטים אותם ביום טוב, מדוע אם עבר וליקט אין כאן מצוה הבאה בעבירה. **צה. מצודת** ציון (תהלים שם). **צו. רש"י** (תהלים שם) פירש נאץ כמו חרף. ובמצודת ציון (שם) פירש ביזה.

כיצד הברכה היא כניאוץ, הרי שגזל סאה של חטים וטחנה ואפאה וברך עליה, כיון שבאה לו פת זו על ידי איסור גזל, אין זה מברך את ה' אלא מנאץ, ואף כאן שהזימון בא על ידי עבירה שעבר זה על איסור אכילת דמאי, הרי הוא כניאוץ, ואסור לזמן עליו[צז].

דמאי

חטין[צח] הלקוחים [-שנקנו] מעם הארץ קרויים דמאי[צט], שסתם עם הארץ אינו נאמן על המעשרות, וסתם פירות הנקנים מהם[ק] ספק אם עשרן ספק לא עשרן.

אכסניא

פירוש אכסניא, חיל של מלך, שמטיל על בני העיר לזונם בשובם ממלחמתו, ומותר להאכילם דמאי, שהרי הם כעניים, לפי שהם שלא במקומם[קא].

מאכילים את העניים דמאי

חכמים לא אסרו עליהם את הדמאי, שסמכו על כך דרוב עמי הארץ מעשרים הם (שבת כג.), וחומרא דרבנן בעלמא הוא שיהיו פירותיהם בספק טבל[קב].

שהקדימו בשבלים

שהלוי קדם את הכהן, ונטל 'מעשר ראשון' המגיע לו מהישראל בעוד שהיו גרעיני התבואה בשבלים [-לפני דישה] קודם שנטל כהן את ה'תרומה גדולה' השייכת לו.

ומבאר רש"י שמעשהו של הלוי אינו כהוגן, ומצד הדין הכהן היה לו ליטול תרומה גדולה תחלה ששיעורה חלק אחד מחמשים מהתבואה כולה[קג], משום דרחמנא קרייה לתרומה גדולה ראשית[קד] - ראשונה לכל ההפרשות[קה]. ואין לשנות את סדר ההפרשות כדכתיב (שמות כב כח) 'מלאתך ודמעך לא תאחר' - לא תשנה את הסדר ולא תקדים מעשר לתרומה (תמורה ד.), וכיון שכן נמצאת 'תרומה גדולה' של כהן נתונה בתוך המעשר הזה שהוקדם בשבלים, בשיעור של אחד מחמשים שבו [-ממעשר זה], וזאת לבד מתרומת מעשר שנמצאת בו, שעל הלוי להפריש תרומה זו ממעשרו, וכאמור לעיל שמהמעשר ראשון עליו להפריש חלק עשירית תרומה לכהן[קו].

וכדרבי אבהו

אשמעינן מתניתין דהכי הוא כדרבי אבהו - השמיעה לנו המשנה שכך הדין כדברי רבי אבהו, דפטר ליה ללוי שהקדים ונטל מעשר ראשון בשבלים מלתת את התרומה גדולה שבו לכהן.

מז:

מכל מעשרותיכם

פסוק זה בפרשת לוים כתיב, כפי שכתוב שם בתחילת הפרשה (במדבר יח כו) 'ואל הלוים תדבר', וכתיב בהאי קרא - ונאמר שם בענין, 'מכל מתנותיכם תרימו את כל תרומת ה'[קז], וממשמעות הכתוב 'כל' תרומת ה' למדנו[קח], שכל צד תרומה שבו - שבמעשר זה חייבים להפריש ממנו[קט], ואם כן גם תרומה גדולה שיש במעשר זה חובה עליהם להפריש.

הכי אידגן

משעה שנתמרח בכרי נעשה דגן[קי], וכיון דאיקרי דגן, חלה עליו [-על הכרי] רשות כהן, כלומר, שעל ידי הדיגון חלה חובת הפרשת תרומה גדולה, והיא תחלה - קודמת להפרשת המעשר ראשון, כמו דכתיב בענין התרומה (דברים יח ד) 'ראשית דגנך תתן לו'[קיא], אבל בעוד התבואה בשבלים עדיין לא אידגן - לא נעשה דגן, ולא חלה עליו רשות כהן.

והכא בעם הארץ דרבנן

ברייתא דקתני - ששנינו בה שאין מזמנין על עם הארץ, מדברת בעם הארץ דרבנן - בעם הארץ לשיטת חכמים.

דפליגי עליה דרבי מאיר

חכמים חולקים על רבי מאיר, וקאמרי - וסוברים, שדווקא כשאינו מעשר פירותיו, יש לו דין של עם הארץ לענין שאין לזמן עליו, הלכך כותי מזמנין עליו, דסתם כותי עשורי מעשר - מקפיד לאכול דווקא מן המעושר.

איזהו עם הארץ[קיב]

שדברו בו חכמים בכל מקום[קיג].

שלא שמש תלמידי חכמים

שימוש תלמידי חכמים הוא הגמרא התלויה בסברא, שהיו החכמים נותנים לדברי משנה טעם - מסבירים ומבארים את טעמי האיסור וההיתר והחיוב והפטור שנאמרו בה, וכששתי משניות סותרות זו את זו מבינים כיצד לתרצם[קיד]. ונוהגים

ציונים והערות

צז. כתב הבית יוסף (או"ח סי' קצו ס"א ד"ה כתב הרמב"ם), שמשמע מדברי רש"י, שבאכילת איסור, מלבד שאין מזמנים על אכילה כזו, גם אין לברך עליה ברכת הנהנין תחילה וסוף, משום שהיא ברכה הבאה בעבירה. אמנם נחלקו הראשונים בענין זה, הרמב"ם (ברכות פ"א הי"ט) כתב, שהאוכל טבל או כל דבר איסור אינו מברך עליו לא בתחילה ולא בסוף. ודעת הראב"ד בהשגות (שם), שבברכות הנהנין אין חסרון של ברכה הבאה בעבירה, והאוכל דבר איסור הואיל ונהנה מן האכילה צריך לברך. וביאר, שמכל מקום אינו מצטרף לזימון, שאכילת איסור נחשבת כאכילת עראי בדומה לאכילת פירות ואין מזמנים על אכילת עראי [וראה עוד בהערה לעיל (מה. ברש"י ד"ה והשמש)]. והפני יהושע (ד"ה אכל) העיר, שאם כוונת רש"י כשיטת הרמב"ם שאין לברך באכילת איסור גם את ברכת הנהנין, מדוע לא כתב בסתם והויא לה ברכה הבאה בעבירה. וכתב, שלכאורה נראה מרש"י שרק לגבי ברכת הזימון עצמה יש כאן ברכה הבאה בעבירה ולא לגבי ברכת הנהנין, והשאיר הדבר בצ"ע. צח. והוא הדין לשאר פירות וירקות, מלבד הלוקח מהם פרי שאין לו חשיבות כאותן שנזכרו במשנה בדמאי (פ"א מ"א) שהקלו חכמים שלא לעשרן דמאי, לפי שחזקתן באים מן ההפקר. מהר"מ בנעט (ברש"י). צט. התיבה 'דמאי' מורכבת מב' תיבות 'דא' 'מאי', זה מהו, תוקן מטבלו או לא תוקן. פירוש המשניות לרמב"ם (במשנה). ק. רש"י סוכה (לה: ד"ה של). קא. משמע מכאן שסובר שהאכסניא הם ישראלים, ולכן מבאר שאף שיתכן שבביתם יש להם נכסים, מכל מקום הואיל וכעת אינם במקומם, הם כעניים לענין היתר אכילת דמאי. וכן פירש רש"י בכל מקום בש"ס שנזכר אכסניא שמדובר בישראלים. והתוספות (ד"ה ומאכילין) הביאו פירוש נוסף, שמדובר שחיילי האכסניא הם גויים שהטיל עליהם המלך לפרנסם, ומכל מקום דווקא דמאי מותרים להאכילם אבל טבל לא, דאם כן פורע חובו מממונו של כהן [הרשב"א (ד"ה הא) ותוספות הרא"ש (ד"ה ואת) הביאו, שנחלקו בזה אמוראים בירושלמי בדמאי (פ"ג ה"א)]. והרמב"ם בפירוש המשניות בדמאי (שם) פירש, שאכסניא אינם חיילים, אלא סתם אורחים, והתירו להאכיל אותם דמאי משום החשיבות של האכסניא בתורתינו כדי להקל הדבר על בני אדם. והוסיף על כך בהלכותיו (מעשר פ"י הי"א), וצריך להודיען, והעני עצמו והאורח אם רצו לתקן מתקנין. קב. רש"י בשבת (קכז: ד"ה מאכילין) הוסיף, שכיון שצריכים העניים לחזר גם על פתחי עמי הארץ, לא החמירו עליהם. קג. ושיעור זה אינו מן התורה, שלא פירשה לנו התורה שיעור בתרומה, אבל רבותינו (תרומות פ"ד מ"ג) נתנו בה שיעור, עין יפה אחד מארבעים, עין רעה אחד משישים, בינונית אחד מחמשים. רש"י (דברים יח ד). קד. שנאמר (דברים יח ד) 'ראשית דגנך תירשך ויצהרך תתן לו'. קה. שהיא ראשונה משנעשה דגן. רש"י (דברים כו יג ד"ה ככל). קו. נמצא על דרך משל, מתוך תבואה של מאה סאה שהמעשר שלה הוא עשר סאין, יש לכהן חמישית סאה שהיא אחד מחמישים מהמעשר חלק התרומה גדולה, ועוד סאה אחת חלק תרומת המעשר. קז. גירסת הגמרא שלפנינו היא 'מכל מעשרותיכם תרימו', וכך גם הגירסא בד"ה ברש"י, אלא שבהמשך דבריו מבואר שכוונת הגמרא להביא ראיה מהפסוק שלאחריו 'מכל מתנותיכם תרימו את כל תרומת ה''. וכן בכל מקום בש"ס שפירש רש"י את הענין ביאר שהלימוד הוא מהפסוק 'מכל מתנותיכם', וכן הוא בפירוש רש"י על התורה (ראה בהערה להלן). ועוד יש להעיר על הגירסא שלפנינו, שבתורה לא כתוב 'מכל מעשרותיכם תרימו' אלא 'מכל מעשרותיכם אשר תקחו' וגו'. ואכן בגליון ציין לגמרא בשבת (קכז:) ופסחים (לה:) ששם הגירסא מכל מתנותיכם וכן הוא ברש"י שם, וכתב שכן יש להגיה גם כאן. קח. רש"י שבת (קכז: ד"ה מכל). קט. וזה לשון רש"י על התורה, מכל מתנותיכם תרימו את כל תרומת ה'. בתרומה גדולה הכתוב מדבר, שאם הקדים לוי את הכהן בכרי וקבל מעשרותיו קודם שיטול כהן תרומה גדולה מן הכרי, צריך להפריש הלוי מן המעשר תחלה אחד מחמשים לתרומה גדולה, ויחזור ויפריש תרומת מעשר. קי. כשהן שבלים נקראים תבואה בכל מקום, ואחר שדשין וזורין אותן נקראין דגן. רמב"ם (ברכות פ"ג ה"א). קיא. שהיא קרויה ראשית, מפני שהיא ראשונה משנעשה דגן. רש"י דברים (כו יג ד"ה ככל). קיב. בגמרא שלפנינו מובאים שתי ברייתות הפותחות במילים איזהו עם הארץ וכו', הראשונה היא תוספתא בעבודה זרה (פ"ג ה"ג), ושם הובאה מחלוקת זו לענין ההיתר להשיא בת גדולה של חבר לעם הארץ, ובתנאי שתמשיך במנהגי חברות כפי שהיתה רגילה בבית אביה. ועל זה אמרו, איזהו עם הארץ שרשאי החבר להשיא לו את בתו גדולה, כל שאינו אוכל חוליו בטהרה דברי רבי מאיר. שסובר רבי מאיר, שכיון שהוא מעשר, אין להחמיר עליו ומשיאין לו בת חבר. וחכמים מתירים אפילו באינו מעשר, ובלבד שיתנה עמו שתמשיך בדברי חברות. ואם כן, אין לומר שמה שכתב רש"י איזהו עם הארץ שדברו חכמים בכל מקום, כוונתו על מחלוקתם של רבי מאיר ורבנן שבברייתא זו, שכן לפי זה נמצא שלרבי מאיר שאומר שם שמדובר בעם הארץ שחשוד על הטהרה אזי כמו כן יהיה חשוד גם על המעשרות, וזה נגד סתם משנה בבכורות (ל.) שהחשוד על הטהרות אינו חשוד על המעשרות [כן מבואר בתוספות הרא"ש (ד"ה כל)]. וכתב השלמה משנתו (ברש"י), שהד"ה הזה של רש"י נסוב על הברייתא השניה, תנו רבנן איזהו עם הארץ, כל שאינו קורא קריאת שמע וכו' [ויבואר בהערה להלן]. קיג. רש"י לא ביאר למה הכוונה בכל מקום. וכמו כן לא ביאר לשם מה הובאה הברייתא של איזהו עם הארץ כל שאינו קורא קריאת שמע וכו'. והנה ברייתא זו מובאת גם בסוטה (כב.) ושם פירש רש"י (ד"ה איזהו), איזהו עם הארץ שנחשד על הטהרות ועל המעשרות ומוחזק מגעו טמא, כגון אם ראינו שאינו קורא וכו'. ויש להסתפק בדברי רש"י כאן, אם כוונתו למה שפירש בסוטה [ולפי זה נמצא שברייתא זו היא כהמשך לדברי רבא שאמר שאין לזמן על עם הארץ שאינו מעשר, ולכן מביאה הגמרא ברייתא המפרשת מתי חוששים לזה שמזלזל במעשרות, כגון אם ראינו שאינו קורא את שמע וכו']. אך יש להעיר, שאם אכן זו כוונת רש"י, מדוע שינה כאן ממה שכתב בסוטה. ועוד, שהרי הרבה ענייני עם הארץ יש וכנזכר בהערה קודמת, ובפסחים (מט:) שנינו, תנו רבנן, ששה דברים נאמרו בעמי הארץ, אין מוסרין להן עדות, ואין מקבלין ממנו עדות, ואין מגלין להן סוד, ואין ממנין אותן אפוטרופוס על היתומים, ואין ממנין אותן אפוטרופוס על קופה של צדקה, ואין מתלוין עמהן בדרך. ויש אומרים, אף אין מכריזין על אבידתו, ומאחר ומצינו הרבה ענייני עם הארץ דוחק לומר שמה שכתב כאן 'בכל מקום' כוונתו בדווקא לאותם שלשה שהזכיר בסוטה [טהרות מעשרות ומגעו טמא]. ופירש בשפתי חכמים (ברש"י) שכוונת רש"י בלשון 'בכל מקום' לכגון זו ששנינו בפסחים, וכן דעת תוספות הרא"ש (ד"ה כל) ותוספות בגיטין (סא. ד"ה איזהו). וביאר התוספות הרא"ש, שהטעם שהובאה ברייתא זו כאן, ללמדנו איזהו עם הארץ שאין מזמנים עליו. קיד. רש"י בבבא מציעא (לג. ד"ה שלמדו וד"ה תלמוד). שפעמים שדברי משנה סותרין אלו את אלו, וצריך

היו שמתאספים יחד לאחר שינון המשניות ועוסקים בכך, והיא דוגמת הגמרא שסדרו האמוראים שעניינה ביאור המשניות. וכל שלא עסק עמהם ולא ידע דרכי התלמוד והסברא נקרא שלא שימש תלמידי חכמים.

לא זמנין עליה

רמי בר חמא **לא** רצה **לצרפו** לרב מנשיא לשלשה לזמון.

ורמי בר חמא הוא דלא דק

רמי בר חמא **לא בדק** לשאול מדת - טיבו של **רב מנשיא**.

שלא נטלה תרומתו

קא סלקא דעתך - הגמרא סבורה שמה שהתנא אמר מעשר ראשון שלא ניטלה 'תרומתו', היינו שלא ניטלה ממנו '**תרומת מעשר**' שעל הלוי להפריש **קאמר**.

פשיטא

דאין מזמנין על האוכל מפת העשויה ממעשר ראשון שלא הורמה ממנו תרומת מעשר, **דהיינו טבל**, וכבר השמיענו התנא שאפילו על אכילת טבל מדרבנן אין לזמן[קטו].

שהקדימו בכרי

לאחר שנתמרח ונעשה דגן **והוקבע לתרומה** - ונתחייב בתרומה **מן התורה**, קדם **לוי את הכהן ונטל** מהכרי **מעשר ראשון תחלה**, ולכן **אחד מחמשים שבו** - שבמעשר זה כבר היה **ראוי** לתתו **תרומה גדולה לכהן** קודם לנטילת המעשר, שמשעה שנעשה דגן כבר חלה עליו רשות כהן (וכלעיל בתחילת העמוד).

ומבאר רש"י לפי זה דברי המשנה, **ושלא ניטלה** '**תרומתו' דקתני** - ששנה התנא, **לאו** - לא על '**תרומת מעשר**' שעל הלוי להפריש **קאמר**, **אלא** כוונתו ל'**תרומה גדולה**' שלא ניטלה ממנו.

מהו דתימא כדאמר ליה רב פפא לאביי

לעיל (בע"א) שאל רב פפא את אביי לרבי אבהו שלומדים מהכתוב 'והרמותם ממנו מעשר מן המעשר' שמעשר ראשון שהקדימו בשבלים פטור מתרומה גדולה, **אי הכי** - אם כן **אפילו** באופן **שהקדימו בכרי נמי** - גם נפטור אותו מתרומה גדולה. **קא משמע לן** - משמיענו התנא שלא תטעה כדבריו, אלא דווקא הקדימו בשבלים פטור אבל בכרי חייב, ולפיכך מעשר ראשון שהקדימו בכרי שלא ניטלה ממנו תרומה גדולה הרי הוא טבל.

אסימון

פירוש, חתיכת מתכת של **כסף** הנראה כמטבע, אלא **שלא נקבע** [-נחקקה] **בו צורה**[קטז]. וקורין לו **פלוז"ן** [-גולם] **בלע"ז**.

עד שימול ויטבול

ביבמות (מו:) **נפקא** לן - לומדים שגר צריך טבילה, מהפסוק (שמות כד ח) '**ויקח משה את הדם ויזרוק על העם**'[קיז], **ואין הזאה בלא טבילה**[קיח].

סניף

סניף פירושו **חבור**, דהיינו שמצטרף **לזימון עשרה** - להיות כעשירי לחבורה של תשעה. **וכי אמר רב אסי**[קיט] קטן המוטל בעריסה מזמנין עליו, **נמי** - אף הוא לזימון **עשרה קאמר**.

מצוה דרבים

שעל ידי שחרור העבד מקיימים מצוה דרבים, **להוציא רבים ידי חובתם בקדושה**[קכ].

תשעה נראין כעשרה

ומפרש ואזיל לה - בהמשך מפרשת הגמרא כיצד נראין תשעה כעשרה.

אמרי לה כי מכנפי

כשהם מכונסים **הוו** - הרי הם **נראים כעשרה**, **שאין אדם מבחין בהן כל כך** בנקל לדעת מנינם המדויק **מתוך** שהן יחד ועומדים בקירוב זה לזה.

ואמרי לה כי מבדרי

שכאשר הם מפוזרים אחד הנה ואחד הנה הם **נראין טפי מרובין** - הם נראים רבים יותר ממה שהם.

שני תלמידי חכמים המחדדין זה את זה בהלכה מצטרפין

להיות שלשה - נחשבים כאילו יש כאן שלשה שאכלו[קכא].

קטן פורח

פורח פירושו **שהביא סימנים** - שהקדימו וצמחו לו שתי שערות הידועות כסימן גדלות[קכב] **ולא בא לכלל שניו** - עדיין לא מלאו לו שלש עשרה שנים ויום אחד.

מח.

לאתויי קטן פורח

שקטן פורח, דהיינו שהביא שתי שערות, מזמנים עליו, **ואין מדקדקין בו אם בא לכלל שנים או לאו, ומה הן שנים** - ואימתי נחשב שכבר בא לכלל שנים, כאשר מלאו לו **שלש עשרה שנים ויום אחד**.

מקניה

מקניה ביאורו **מקן שלו** - מקום ששם נולד ובו תחילת גידולו[קכג], דהיינו **מקטנותו**, שכבר מקטנות ניתן להכיר בטיבו כיצד יהיה כשיגדל.

בוצין

בוצין פירושו **דלעת**.

ואית דגרסי - ויש ספרים שבמקום 'מקניה' גורסים '**מקטפיה**' - מן הקטף שלו. **וקטף הוא שרף האילן**, וחניטת פירותיו היא על ידי השרף שעלה בו[קכד]. **כלומר**, כל פרי **משעה שהוא חונט ויוצא מתוך השרף** כבר מאז **ניכר אם יהיה טוב** לכשיגדל.

ואיהו סבר

רבי זירא, שהיה קובל ומתחרט על כך שלא

ציונים והערות

לתרצם, כגון 'הכא במאי עסקינן', וכגון 'הא מני רבי פלוני היא', וכגון 'חסורי מיחסרא'. רש"י במגילה (כח: ד"ה הי). **קטו. תלמידי** רבינו יונה (לעיל מה. ד"ה ומעשר - השלישי) פירשו קושיית הגמרא באופן שונה, שכיון שכבר שנינו ברישא שאם ניטלה תרומתו מצטרף, ממילא כבר מבינים שאם לא ניטלה תרומתו אינו מצטרף. **קטז. הראשונים** [תוספות הרא"ש (ד"ה שאילו), תוספות ורשב"א (עירובין לא: ד"ה שפלוהו) ועוד] הביאו שרבנו תם הקשה על מה שפירש רש"י שאסימון הוא מטבע שאין עליו צורה, שהרי ביארו בבבא מציעא (מז:) מאי אסימון, פולסא, ובגמרא בשבת (סה.) מוכח שיש על פולסא צורה [שכן שנינו שם שמותר לצאת בשבת לרשות הרבים בסלע שעל הצינית. ופירשו בגמרא שם, דהיינו מי שיש לה מכה בפרסת הרגל קושרת בה מטבע של סלע לרפואה. והקשו בגמרא למה לקשור דווקא סלע, אם כדי להגן על המכה מקוצים ויתדות המצויים בדרכים, יקשור שם חתיכת חרס קטנה, ואם תאמר שיש עדיפות למטבע משום הצורה שעליה, שיקשור שם פולסא, ופירש רש"י (ד"ה ליעבד), דהיינו שיקח עיגול של עץ ויצור עליו צורה ויקשור לרגלו, ולמה דווקא מטבע. ומוכח שאף על פולסא יש צורה]. ולכן פירש רבנו תם שאף על האסימון יש צורה אלא שאינו נסחר רק בשעת הדחק. והראשונים תירצו בדעת רש"י, שסובר שכל דבר שאינו עשוי כהלכתו כדין מטבע נקרא פולסא, ולפיכך אסימון אף שהוא של כסף הוא נקרא פולסא כיון שאין בו צורה, ובמסכת שבת אף שיש לחתיכת העץ צורה נקראת פולסא, משום שהיא של עץ ואינה כשאר מטבעות שהן של מתכת. **קיז. ביאור** דברי הגמרא ביבמות שלומדת דיני גר מבני ישראל במתן תורה הוא על פי המובא בכריתות (ט.), שבענין גר נאמר (במדבר טו טו) 'ככם כגר יהיה לפני ה'', ודורש רבי 'ככם' כאבותיכם בימי משה כשיצאו ממצרים ויצאו מכלל בני נח לקבל התורה ולקבל פני השכינה, מה אבותיכם לא נכנסו לברית עם הקב"ה אלא במילה וטבילה והרצאת דם [-הבאת קרבן], אף גרים לא יכנסו לברית [-להסתופף תחת כנפי השכינה] אלא במילה וטבילה והרצאת דמים. **קיח. התוספות** (מגילה כ. ד"ה ולא) כתבו, שמה שאמרו אין הזאה בלא טבילה היתה זו קבלה בידם ולא דרשה מאחד הכתובים. **קיט. בגמרא** הגירסא רבי 'יוסי'. אמנם בגליון כתב לגרוס רב אסי. ועיין בדקדוקי סופרים (אות ק) שהביא מכתב יד לגרוס רב אסי, וציין לעוד הרבה ראשונים שגרסו רב אסי. **קכ. אין** הכוונה שעצם אמירת קדושה היא מצוה שהרבים מחויבים בה מדאורייתא, שחיוב זה אינו אלא מדרבנן, ככל חיוב התפילות שנתקנו על ידי אנשי כנסת הגדולה. אלא שאם לא היה משחררו היתה בטלה אמירת קדושה מאותם רבים שנאספו שם יחד כדי לקיימה, שכל דבר שבקדושה כגון קדיש וקדושה וברכו וקריאת התורה ונשיאת כפים יש איסור לאומרו בפחות מעשרה [כפי שדרשו במגילה (כג:) מהכתוב (ויקרא כב לב) 'ונקדשתי בתוך בני ישראל']. ע"פ תפארת שמואל (על פסקי הרא"ש סי' כ אות יב) ושו"ת חוות יאיר (סי' קטו). **קכא. כך** ביאר האור זרוע (ח"א סי' קצו) ברש"י, שכתב וזה לשונו, פרש"י המחדדין זה את זה בבית הכנסת ההלכה מצטרפת להיות שלישית. וכן ביארו תוספות רבי יהודה החסיד ותוספות הרא"ש (ד"ה המחדדין). אולם המאירי (ד"ה זהו) פירש, שהיו שם שלשה, והתלמיד חכם ועוד אחד קבעו לאכול יחד והתלמיד חכם השני לא קבע עמהם, וחידשה הגמרא שעל ידי חידוד ההלכה שבין שני התלמידי חכמים הם נחשבים כקביעות של שלשה ומזמנים. **קכב. והיינו** שהגיעו לשיעור ארכן שהוא כדי לכופף השערות, שכל ראש שערה תוכל לגעת בעיקרה (נדה נב:). אמנם התוספות (ד"ה קטן) הקשו על דבריו, שכן בברייתא שהגמרא בסמוך מביאה ממנה סיוע לדברי רבי יוחנן שנינו, קטן שהביא שתי שערות [באורך הראוי שכל ראש שערה תוכל לגעת בעיקרה] מזמנין עליו, ושלא הביא שתי שערות [בשיעור זה] אין מזמנין עליו, ואין מדקדקין בקטן, וביארה הגמרא שכוונת הברייתא בייתור לשונה 'ואין מדקדקין בקטן', להביא קטן הפורח שמזמנין עליו, ואם כדברי רש"י שקטן הפורח היינו שכבר צמחו בו השערות בשיעור הראוי, הרי זהו קטן שהביא שתי שערות המוזכר בפתיחת הברייתא באופן מפורש, ולמה לו לתנא לחזור על דין שאמר במפורש ולהשמיעו על דרך הרמז. והביאו התוספות את פירוש ר"ח, שמדובר שהשתי שערות שהביא עדיין לא הגיעו לאורך הראוי, ולכן נקרא קטן פורח, שהתחילו לצמוח אך עדיין לא גדלו כשיעור הנדרש. הפני יהושע (בתוס' שם) ביאר שיטת רש"י, שרש"י לומד שהייתור בלשון 'אין מדקדקין בקטן' שבסוף הברייתא, בא לגלות מה הכוונה 'קטן שהביא שתי שערות' הנזכר בתחילת הברייתא, שהיה מקום לפרש ש'קטן' זה הוא כפשוטו, קטן גמור כבן תשע ובן עשר שהביא שערות כל שהם, כפירוש ר"ח [שעוד לא הגיעו לשיעור הראוי], ולכך ייתרה הברייתא בלשונה 'ואין מדקדקין בקטן', ולפירוש רש"י (מח. ד"ה לאתויי) היינו שאין צריך לדעת מספר שנותיו, ועל ידי זה למדנו שזה ששנינו בפתיחת הברייתא שהביא שתי שערות, בהכרח הכוונה לשערות בשיעור הראוי, אלא שעדיין לא מלאו לו י"ג שנה ויום אחד. **קכג. כלשון** הכתוב (דברים כב ו) 'כי יקרא קן צפור', שמקום לידת וגידול בעלי הכנף נקרא קן. **קכד. ע"פ** רש"י (ר"ה יד. ד"ה אף וד"ה הואיל).

שאל מרב יהודה **על הששה** שאכלו דגן וארבעה ירק[קכה], **סבר** שאין לפשוט ספק זה מדין שבעה שאכלו דגן ושלשה ירק שמצטרפים, **דדילמא רובא דמנכר שפיר בעינן דליכול דגן** - שיתכן הדבר שצריך שיהא רוב ניכר מתוך העשרה שיאכלו דגן, **ואי בעי מיניה** - וממילא אילו הייתי שואל ממנו את הדין בששה שאכלו דגן וארבעה ירק, **לא היה מתיר** לצרפם יחד לזימון עשרה, מאחר וששה מתוך עשרה אינם רוב הניכר.

סלסלה ותרוממך

סיפיה דקרא - המשך הפסוק הוא 'תכבדך כי תחבקנה'[קכו].

היכי מברכין

ולא נהניתי מן האוכל, וכי **אומר** 'נברך שאכל ינאי וחביריו משלו', **בתמיה**.

שמעון בן שטח דעבד

שבירך ברכת המזון כדי **להוציאם** ידי חובתם בשביל כוס יין **אחד** ששתה.

עד שיאכל כזית דגן

ומכי אכל כזית דגן **מיהא מפיק** - אך כאשר אכל עמהם כזית דגן, מודים הכל שרשאי הוא להוציא את הרבים ידי חובתם.

ונתקשה רש"י, כיצד יכול להוציא את הרבים, הרי מדאורייתא אין אדם חייב בברכת המזון עד שיאכל כדי שיעור שביעה, ונמצא שזה שלא אכל אלא כזית אינו חייב בברכה מן התורה אלא מדברי חכמים, וכיצד רשאי הוא להוציא את המחויב מן התורה.

ועל כך הוא מתרץ, **ואף על גב דכזית דגן שיעורא דרבנן הוא** לענין ברכת המזון, **כדאמר בפרק מי שמתו** (לעיל כ:), **מיהו כיון דהאוכל כזית מיחייב** בברכת המזון על כל פנים **מדרבנן, 'מחוייב בדבר' קרינן ביה, ומוציא** את **הרבים ידי חובתן,** שכן כלל הוא בידינו (ר"ה כט.) ש'כל המחויב בדבר מוציא אחרים ידי חובתן'. כלומר, רש"י מפרש שלענין זה שיהא אדם בכלל 'מחויב בדבר' די שיהא חייב בו מדברי חכמים, ומעתה רשאי הוא להוציא אף את החייב בו מן התורה.

אמנם מקשה רש"י, שלכאורה מצינו שלא כמו שכתב. **ואם תאמר, בקטן שהגיע לחינוך הא לא אמר הכי,** שהרי נתבאר בגמרא לעיל (כ:) שאין הקטן יכול להוציא גדול בברכת המזון, לפי שקטן אינו חייב בה אלא מדרבנן, ואילו גדול חייב מן התורה [אלא באופן שאכל הגדול כזית, שאז חיובו רק מדרבנן, ויכול הקטן להוציאו ידי חובתו], ומדוע לא יוכל להוציאו, הרי מאחר והקטן חייב מדרבנן הרי הוא בכלל 'מחויב בדבר'.

ומתרץ רש"י, **ההוא** - שם, לגבי קטן, **אפילו מדרבנן לא מיחייב** - אינו מחויב כלל במצוות, ואפילו מדברי חכמים, ואף שחייב מדין 'חינוך', אין זו מצוה שלו, **דעליה דאבוה הוא דרמי לחנוכיה** - שעל אביו מוטל החיוב לחנכו, אך הקטן עצמו אין עליו חיוב כלל, ולפיכך אינו יכול להוציא את הגדול החייב מן התורה[קכז].

ומביא רש"י תירוץ נוסף על תמיהה זו. **ובעל הלכות גדולות פסק,** שהדין שמבואר בסוגייתנו שאדם שאכל כזית יכול להוציא את הרבים ידי חובתם, הוא **דוקא דאכלו אינהו כזית או כביצה דכוותיה** - שאכלו אף הם כזית או כביצה כמותו, שבאופן זה אינם חייבים בברכת המזון מן התורה, אלא מדברי חכמים, ולפיכך יכול להוציאם ידי חובתם, **אבל** אם הם **אכלו** כל צרכם **ושבעו** שחייבים בברכת המזון מן התורה, **לא מפיק** - אכן אין יכול להוציאם ידי חובתם, לפי שהמחויב בדבר מדברי חכמים אינו יכול להוציא את המחויב בו מן התורה.

ודוחה רש"י תירוץ זה. **ואי אפשר להעמידה, דהא ינאי וחבריו אכלו ושבעו,** ואף על פי כן **אפקינהו** [-הוציאם] **שמעון בן שטח** ידי חובתם, **ואף על גב שנתבאר דלגרמיה הוא דעבד** - ששמעון בן שטח לא עשה כן אלא לעצמו ואין מודים לו בזה, **טעמא משום דלא אכל כזית דגן,** שאז אינו חייב בברכת המזון אפילו מדרבנן, **הא** - אבל אם **אכל כזית דגן** שחייב לברך ברכת המזון מדרבנן, **הכי נמי** - אכן הכל מודים שיכול להוציא בברכתו אף את אלו החייבים בברכה מן התורה.

ציונים והערות

קכה. **מבואר** מדברי רש"י, שכוונת הגמרא באומרה 'ואיהו סבר', היינו שבאה לבאר מדוע נסתפק רבי זירא בדין ששה שאכלו דגן וארבעה ירק, ונצטער על שלא שאל כן מרב יהודה, ומדוע לא פשט את ספקו מדברי רבי ירמיה, הסובר שיש לדמות דין ששה שאכלו דגן לדין שבעה ושמונה ותשעה. וכתב בהגהות הב"ח (אות א ואות ד), שמדברי רש"י מוכח שהיה גורס בגמרא 'ששה ויי לא קמבעיא לי', כלומר, שהיה מצטער על כך שלא שאל על כך, שהרי לפי הגירסא שלפנינו 'ששה ודאי לא קמבעיא לי' משמע שלא הסתפק בענין זה, אלא פשוט היה לו הדבר שאם ששה אכלו דגן וארבעה ירק אין הם מצטרפים לזימון של עשרה, והיינו מן הטעם המבואר בגמרא שצריך רוב הניכר. וכן מבואר בירושלמי (ה"ג) ובבראשית רבה (פרשה לא), שהיה רבי זירא מצטער על כך שלא שאל זאת [אמנם שם כתוב שהוא שאל אף לגבי ששה שאכלו דגן וארבעה ירק, ופשט לו שמצטרפים, ונצטער על כך שלא שאל לענין חמשה שאכלו דגן וחמשה ירק]. וראה עוד בצל"ח (ד"ה ששה), שהביא בשם זקנו רבי העשיל, שיש לגרוס 'ודאי', כמו הגירסא שלפנינו, אך אין הכוונה כפשוטו, אלא תיבה זו היא 'נוטריקון' של התיבות 'וד' אכלו ירק', כלומר, שכוונת רבי זירא היא, שלגבי ששה שאכלו דגן וארבעה ירק לא שאל מרב יהודה מה הדין בזה. ואמנם אף לגירסא זו ניתן לבאר שרבי זירא הצטער על כך שלא שאל זאת מרב יהודה. הטור (או"ח סי' קצז) פוסק, שאם ששה אכלו דגן וארבעה ירק אין הם מצטרפים לזימון עשרה, לפי שצריך רוב הניכר. וכן היא דעת כל הפוסקים. ובבית יוסף תמה על כך, שהרי לפי שיטת רש"י כאן מתבאר שרבי זירא הסתפק בענין זה, ואילו לרבי ירמיה פשוט היה שמועיל צירוף אף בששה וארבעה, ואם כן מדוע הניחו הפוסקים את פשיטותו של רבי ירמיה מפני ספקו של רבי זירא. וכתב, שבהכרח צריך לומר שהפוסקים אינם מפרשים את דברי הגמרא כרש"י, אלא הם סוברים שיש בזה מחלוקת בין רבי זירא לרבי ירמיה, שרבי זירא פשוט היה לו שאינם מצטרפים, משום שצריך רוב הניכר, ואילו רבי ירמיה פשוט היה לו להיפך, שאין לחלק בין ששה לשבעה. ובמחלוקת זו נקטו הפוסקים כשיטת רבי זירא [ולפי זה אין לשנות הגירסא שלפנינו, אלא יש לגרוס 'ששה ודאי לא קמיבעיא לי']. אמנם כתב שמצא שיטת יחיד כרש"י, והיא שיטת האור זרוע (ח"א סי' קצז, הובאה באגור סי' רמח), הפוסק שאפילו אם ששה אכלו דגן וארבעה ירק הרי הם מצטרפים לזימון עשרה. וכתב, שנראה שהוא פירש כרש"י, ולכן פסק כפשיטותו של רבי ירמיה ולא כספקו של רבי זירא. אמנם לענין הלכה נקט שאין חוששים לשיטה זו, כיון שהיא דעת יחיד נגד כל הפוסקים [ואף שלפי גירסת המדרש רבה, שהובאה לעיל בתחילת ההערה, מודים כל האמוראים בדין זה, מכל מקום גירסת הגמרא שלנו אינה כן]. ובצל"ח (ד"ה ועל) תמה על דבריו, שהרי מתבאר שאף רש"י סובר כהאור זרוע, ואם כן שוב אין זו דעת יחיד. וראה שם מה שביאר בזה. קכו. **לכאורה** יש לתמוה, מה כוונת רש"י בדבריו אלו, ולצורך מה הביא את סוף הפסוק, הרי אף מתחילת הפסוק ניתן ללמוד שהתורה מרוממת את העוסק בה. ולבאר הענין יש להקדים שישנן שתי גירסאות הנחלקות איזה פסוק אמר שמעון בן שטח לינאי המלך. בגמרא שלפנינו הגירסא היא 'סלסלה ותרוממך תכבדך כי תחבקנה', והוא פסוק בספר משלי (ד ח). אמנם בירושלמי (ה"ג) ובמדרש רבה (בראשית לא) מבואר, שלא אמר לו שמעון בן שטח פסוק זה, אלא אמר לו מימרא מספר בן סירא 'סלסלה ותרוממך ובין נגידים תושיבך' [שכן שם מבואר שהתיישב שמעון בן שטח מעצמו בין המלך למלכה, ושאלו ינאי למה עשה כן, והשיב לו במימרא זו שבה נאמר 'בין נגידים תושיבך']. וכן גרסו התוספות (ב"ק נג: ד"ה משולם). וכתב המהרש"א (ח"א ד"ה סלסלה), שמדברי רש"י כאן מבואר שהיתה הגירסא לפניו 'דכתיב סלסלה ותרוממך', ללא המשך הפסוק, ולפיכך הוסיף 'סיפיה דקרא תכבדך כי תחבקנה'. דהיינו, שבא לפרש שלא הביא שמעון בן שטח את המימרא מספר בן סירא, אלא את הפסוק שבספר משלי [שהרי לעצם הענין המבואר בסוגייתנו, שאמר שמעון בן שטח לינאי שלא הוא המכבדו אלא התורה, די היה להביא את תחילת הפסוק]. ובבניהו (ד"ה א"ל) כתב, שלפיכך כעס ינאי על שמעון בן שטח, כמבואר בדברי הגמרא להלן בסמוך שאמר עליו שאינו מקבל מרות, לפי שסבר שטעם הדבר שהביא שמעון בן שטח את המקרא שבספר משלי ולא את המימרא שבספר בן סירא, מאחר ששם נאמר 'בין נגידים תושיבך', ויש בכך שבח למלך ולמלכה, ועל כן לא רצה לשבחם בכך. קכז. **התוספות** (ד"ה עד) הקשו על פירוש רש"י שתי קושיות: א. כיצד יתכן שאדם המחויב מדברי חכמים יוציא ידי חובה אדם המחויב מן התורה, הרי המוציא אינו חייב בברכה מן התורה כלל. ב. מאחר והוא מפרש שקטן אינו חייב בברכה אפילו מדברי חכמים, אם כן כיצד הוא יכול להוציא את אביו ידי חובתו, באופן שלא אכל האב אלא כזית או כביצה, הרי מכל מקום חייב האב בברכה מדברי חכמים, ואילו הבן אין עליו חיוב כלל [מצד עצמו, אלא שהאב מחויב לחנכו]. ובגליון הש"ס לרע"א הוסיף להקשות מדברי הגמרא לעיל (כ:), שמבואר שם שאם חיוב נשים בברכת המזון הוא רק מדרבנן, אינן יכולות להוציא ידי חובה את האנשים המחויבים מן התורה, ומתבאר שלא כדברי רש"י, שאין החסרון דווקא בקטן ומשום שאינו חייב כלל, אלא כל אדם שחיובו מדרבנן אינו יכול להוציא לזה שחיובו מן התורה. ולפיכך פירשו התוספות באופן אחר, שמאחר ואדם גדול אם יאכל כדי שביעה הוא יתחייב בברכת המזון מן התורה, ממילא נקרא 'בר חיובא', ויכול להוציא כל אדם בברכתו, אפילו אם לא אכל עתה מאומה, שכן 'כל ישראל ערבים זה בזה', וכמבואר במסכת ראש השנה (כט.), שבכל ברכות המצוות וכיוצא בזה יכול אדם להוציא את חברו ידי חובתו אף על פי שהוא עצמו כבר בירך [שמאחר והוא ערב לחברו, וחברו עדיין לא בירך, דנים אנו אף אותו לענין זה כאילו לא בירך], אלא שכל זה שייך רק לענין אדם גדול, שיכול להגיע לידי חיוב ברכת המזון מן התורה, כשיאכל כדי שביעה, אבל קטן שאינו יכול עתה לבוא לידי חיוב ברכה מן התורה כלל, אף אם יאכל כדי שביעה, נמצא שאינו בכלל 'מחויב בדבר', ועל כן אינו יכול להוציא אדם גדול שאכל כדי שביעה, המחויב בברכת המזון מן התורה, אלא רק אדם שלא אכל אלא כזית או כביצה. והוסיפו התוספות, שאף על פי שנתבאר שיכול אדם גדול להוציא את חברו בברכת המזון אף אם לא אכל כלל, מכל מקום סובר רבי יוחנן שצריך המזמן לאכול כזית דגן, כדי שיוכל לומר את הנוסח 'נברך שאכלנו משלו'. והמהרש"א (להלן ע"ב בתוס' שם) תמה, אם כן מדוע צריך לאכול כזית דגן, הרי די בכך שיאכל ירק או ישתה יין בשביל אמירת 'שאכלנו'. וכתב 'ויש ליישב'. ובקרני ראם שם כתב, שאמנם מן התורה יכול אדם להוציא את חברו אף אם אינו מחויב בדבר, אך מדרבנן צריך שיהא מחויב, ולפיכך סובר רבי יוחנן שאינו רשאי להוציא אחרים בברכת המזון אלא אם כן אכל כזית פת, שבאופן כזה חייב בברכת המזון מדרבנן. מתבאר מדברי הראשונים הנ"ל, שהכל מודים שהאוכל כזית דגן אינו חייב בברכת המזון מן התורה אלא מדברי חכמים, ולפיכך נתקשו כיצד יכול אדם שחיובו מדרבנן להוציא ידי חובה את שאר הסועדים שאכלו כדי שובעם, וחייבים בברכת המזון מן התורה. אמנם הרשב"א (ד"ה הא) נחלק על כך, וסובר שניתן לפרש שהאוכל כזית פת חייב בברכת המזון מן התורה, לדברי רבי מאיר במשנה לעיל (מה.), ושלא כדעת שאר הראשונים שביארו את מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה במשנה שם לענין חיוב דרבנן בלבד. ולפי זה מיושבת היטב שיטת רבי יוחנן, שהאוכל כזית פת רשאי להוציא ידי חובה את שאר הסועדים בברכתו, שכן אף הוא חייב בברכת המזון מן התורה.

מח:

ובשבת מתחיל בנחמה

נתקשה רש"י בביאור התיבות 'ובשבת מתחיל בנחמה ומסיים בנחמה', שכן משמע מכך שבברכת המזון של שבת יש נוסח אחר לברכת 'בונה ירושלים', והרי לא מצינו כן. ולפיכך הוא מפרש את דברי הגמרא באופן כזה. **כלומר, אינו צריך לא** לסיים **ולא** להתחיל את הברכה בהזכרה **של שבת, אלא מתחיל ומסיים** בברכת **הנחמה** כדרכו בחול, ומזכיר קדושת שבת באמצע.

ועתה מבאר רש"י מה היא ה'נחמה' שמתחיל ומסיים בה. ברכת **בנין ירושלים קרי 'נחמה', כל היכי דמתחיל** - בכל ענין שפותח בה, **בין** אם פותח בה **'רחם** ה' אלהינו על ישראל עמך', **ובין** אם פותח בה **'נחמנו** ה' אלהינו בבנין עירך', כלומר, בכל ענין שמתחיל ברכה זו בחול, בין אם פותח ב'רחם' ובין אם פותח ב'נחמנו', כך מברך גם בשבת[קכח].

היכא דנייהו דיעבד

לרבנן בתראי מהדרינן ליה - לשיטת חכמים אם הזכיר אדם קדושת שבת בברכת הארץ או בברכת 'הטוב והמטיב' מחזירים אותו, ועליו לברך בשנית[קכט].

ברתנא קמא גרסינן 'אשר נתן לך זו הטוב והמטיב', ולא גרסינן 'ביבנה תקנוה' אלא בדרבי. כלומר, שלדברי תנא קמא ברכת 'הטוב והמטיב' היא מן התורה, שהרי הוא לומד זאת מן המקרא 'אשר נתן לך', ואילו לדברי רבי להלן בברייתא אינה מן התורה אלא חכמים תקנוה ביבנה, בשעה שניתנו הרוגי ביתר לקבורה [**ולא גרסינן בדרבי 'אשר נתן לך זה הטוב והמטיב'**, שכן לדבריו אין חיוב ברכת 'הטוב והמטיב' מן התורה, אלא מדברי חכמים[קל]].

כשהוא רעב

והוא בא להפיק **את רעבו** על ידי המזון שהוא בריית**ו** של הקדוש **ברוך הוא, לא כל** שכן שאדם **זה** צריך לברך **להקדוש ברוך הוא** יותר.

אינו צריך

לקל **וחומר זה**, אלא יש ללמוד את חיוב הברכה קודם האכילה מן המקרא.

(**ולא** גרסינן **בדרבי 'אשר נתן לך זה הטוב והמטיב'**, שכן לדבריו אין חיוב ברכת 'הטוב והמטיב' מן התורה, אלא מדברי חכמים[קלא]).

אלא וברך את לחמך

בָּרֵךְ על לחמך[קלב].

כי הוא יברך הזבח ואחרי כן יאכלו הקרואים

למדך הכתוב שטעון לברך **לפני אכילה**. וכשמברך על הזבח **הוא אומר 'ברוך אשר** קדשנו במצותיו וצונו **לאכול את הזבח'**[קלג], והיכן צונו במצות אכילת הזבח, באומרו 'והבשר **תאכל**' (דברים יב כז).

שאין מלכות נוגעת בחברתה

לפי ששמואל **היה** מנהיג **את ישראל** עד עתה, **ושאול** היה נוטל **את** השררה ממנו **מ**אותה השעה שדבר **שמואל אליו, ואורך** הדברים של הנערות **עכב לפי שעה** - עיכב בינתיים את סיום מנהיגותו של שמואל.

בין מדה טובה

והתורה **מדה טובה היא**, ולפיכך יש לברך עליה[קלד].

ומלכות בית דוד בבונה ירושלים

שעל ידו של דוד נתקדשה ירושלים.

צריך שיזכור בה ברית

בברכת **הארץ**, שעל ידי ברית מילה נתנה הארץ לאברהם, שהרי נאמר **בפרשת מילה** (בראשית יז ח) 'ונתתי לך ולזרעך **אחריך את ארץ** מגריך'.

צריך שיקדים ברית לתורה

כגון שיאמר **'על בריתך שחתמת בבשרנו, ועל** תורתך שלמדתנו, ועל חיים שחוננתנו'[קלה].

תורה נתנה בשלש בריתות

בשלשה מקומות נתנה התורה לישראל, **בסיני**, ובאהל מועד, ובהר גרזים, ובערבות **מואב**[קלו], ובכל **אחד** נכרתה **ברית** עמהם על נתינת התורה, **כדתניא במסכת סוטה** (לז.), שנכרתו שלש בריתות

ציונים והערות

קכח. **כתבו** התוספות (ד"ה מתחיל), שיש הנוהגים לפתוח בשבת את ברכת בונה ירושלים בלשון נחמה 'נחמנו ה' אלהינו', ולחתום בלשון נחמה 'בנחמת ציון עירך ובבנין ירושלים', שכן כך הם מפרשים את דברי הגמרא 'מתחיל בנחמה ומסיים בנחמה'. ונותנים טעם לדבריהם, ש'רחם' הוא לשון תחינה, ואין אומרים תחנונים בשבת, אבל 'נחם' אינו לשון תחנונים, אלא כמו 'והנחם על הרעה לעמך', שהכוונה בזה לחרטה, שאנו מתפללים שהקדוש ברוך הוא יתחרט כביכול על המחשבה שחשב לעשות רעה לעם ישראל, ויחשוב עליהם מחשבות אחרות להיטיב להם. והתוספות הקשו על פירוש זה שתי קושיות: א. שאין חילוק בין לשון 'רחם' לבין לשון 'נחם', אלא משמעות שניהם היא לשון תחנונים. ב. אין להקפיד אף אם אומרים לשון תחנונים בשבת, כל שהוא כנוסח הברכה הרגיל בימות החול, וכמבואר בירושלמי במסכת שבת (פט"ו ה"ג), שמותר לומר בשבת 'רוענו זוננו פרנסנו', שכן כך הוא נוסח הברכה הקבוע. וסיימו התוספות, 'ומנהג שטות הוא המשנה ברכה של חול'. ואף הרשב"א (ד"ה מתחיל) מפרש כן, וכתב שיש להוכיח זאת מדברי הגמרא להלן בסמוך 'רבי אליעזר אומר, רצה לאומרה בנחמה אומרה, בברכת הארץ אומרה, בברכה שתיקנו חכמים ביבנה אומרה', כלומר, שהוא סובר שניתן להזכיר את קדושת היום בין בברכת בונה ירושלים, בין בברכת הארץ, ובין בברכת הטוב והמטיב. ומאחר וקרא בפשיטות לברכת בונה ירושלים 'נחמה', יש ללמוד שלעולם היא נקראת כן, בין בחול ובין בשבת [אך הרא"ה (ד"ה ור' אליעזר) דחה ראיה זו, וכתב, שמאחר ורבי אליעזר עוסק ביום השבת, שאומרים בו בלשון נחמה, לפיכך הוא קורא לברכת 'בונה ירושלים' בשם 'נחמה']. אמנם דעת הרי"ף אינה כן, שפירש דברי הגמרא שבשבת מתחיל בנחמה ומסיים בנחמה ואומר קדושת היום באמצע כך, 'מתחיל בנחמה שאומר נחמנו ה' אלהינו בבנין עירך, ומסיים בנחמה שאומר והעלנו לתוכה ונחמנו בה כי אתה הוא בעל הנחמות, ברוך אתה ה' המנחם עמו ישראל בבנין ירושלם'. וכן היא דעת הרא"ה (ד"ה תנו), שבשבת יש לשנות הלשון ולפתוח ולסיים בלשון נחמה. והוכיח זאת מלשון הברייתא 'שלישית בונה ירושלים, רביעית הטוב והמטיב, ובשבת מתחיל בנחמה ומסיים בנחמה', שמאחר וקראה הברייתא מתחילה לברכה השלישית בשם 'בונה ירושלים', ולאחר מכן שינתה הלשון ונקטה 'בשבת מתחיל בנחמה', בהכרח שאין כוונתה בזה לברכת בונה ירושלים של ימות החול, שאם כן צריכה היתה לומר 'ובשבת כולל קדושת היום בבונה ירושלים'. וראה אריכות הענין בילקוט ביאורים. קכט. **כתב** בתוספות הרא"ש (ד"ה היכא), שטעם הדבר שפירש רש"י שלדברי חכמים מחזירים אותו אף בדיעבד, לפי שכלל הוא בידינו שהדעה האחרונה מוסיפה על הדעה הראשונה, ומאחר ונקט תנא קמא שאומר קדושת היום בבונה ירושלים, בהכרח שחכמים באו להוסיף על דבריו שאפילו בדיעבד זה מעכב. אמנם כתב שאין נראה לו לפרש כן, לפי שלא אמרו חכמים את דבריהם על דברי תנא קמא, אלא על דברי רבי אליעזר הסובר שניתן לומר את קדושת היום בברכת הארץ או בבונה ירושלים או בהטוב והמטיב, ואפילו לכתחילה, ועל כך באו חכמים לחלוק ולומר שאין לעשות כן לכתחילה, אלא צריך לומר קדושת היום בנחמה דווקא, אמנם בדיעבד הם מודים לרבי אליעזר שאין הדבר מעכב. ונמצא שתנא קמא הוא זה שסובר שדין זה נאמר לעיכובא, שאם אמר קדושת היום בברכת הארץ או בהטוב והמטיב צריך לברך שנית. קל. **על** פי הגהות הב"ח (אות ג) שהוסיף כאן קטע זה מדברי רש"י להלן. קלא. **הובא** לעיל הגהת הב"ח שקטע זה אין כאן מקומו, אלא לעיל (ד"ה היכא), לאחר התיבות 'ולא גרסינן ביבנה תיקנוה אלא ברבי'. קלב. **טעם** הדבר שיש להוציא המקרא מידי פשוטו, משום שלפי פשוטו צריך היה לומר 'ויברך' את לחמך, או 'וברכתי את לחמך', כפי סיום הפסוק 'והסירותי מחלה מקרבך', ולפיכך דרשוהו מלשון ציווי 'וּבָרֵךְ'. ועל פי דרשה זו מתבארות גם התיבות 'את לחמך ואת מימך', שכן לאחר שמברך אדם על הלחם והמים הם נעשים שלו, וכדרשת הגמרא לעיל (לה.). מהרש"א (ח"א ד"ה אלא). קלג. **המהרש"א** (ח"א ד"ה כי) תמה על פירושו, כיצד אם כן לומדת הגמרא ממקרא זה דין ברכה קודם האכילה, הרי אין המקרא עוסק אלא בברכת המצוות. והביא, שבמכילתא נאמר כך 'כי הוא יברך הזבח, רבי נתן אומר מכאן לברכה לפני המזון'. ומשמע מכך, שאין המקרא עוסק בברכת המצוות אלא בברכה שלפני אכילת הבשר. והצל"ח (ד"ה כי) כתב ביישוב שיטת רש"י, שמאחר ונקטו הנערות בלשון 'כי הוא יברך הזבח', ולא אמרו סתם 'כי הוא יברך', יש לדייק שהיתה שם ברכה נוספת לבד מברכת הזבח, והיא הברכה שקודם המזון, אלא שאותה ברכה לא בירך שמואל, לפי שהוא היה אורח שם, והדין הוא שבעל הבית מברך ברכת המוציא. קלד. **דברי** רש"י צריכים ביאור, שהרי מפשטות דברי הגמרא משמע שרבי מאיר אינו בא לפרש מקור נוסף לחיוב ברכת התורה מדאורייתא, אלא בא לומר ענין אחר, שחייב אדם לברך על הרעה כשם שהוא מברך על הטובה, ואם כן, מדוע הזכיר רש"י בדבריו שהתורה מדה טובה היא. וכתב המהרש"א (ברש"י), שנראה מדבריו שפירש לדברי רבי מאיר 'מנין שכשם שמברך על הטובה כך מברך על הרעה', שכוונתו לענין ברכת התורה, והיינו, מנין שיש לברך ברכת התורה אף אם עוסק בעניני הרעה, כלומר, בפורעניות וקללות שנכתבו בתורה. ועל כך הוסיף רש"י לפרש, שהתורה כולה מדה טובה היא, לא רק הברכות שנאמרו בה אלא אף הפורעניות שבה. אמנם בחידושי אגדות כתב המהרש"א (ד"ה בין) שאין משמע כפירושו של רש"י, שהרי לא אמרה הברייתא 'רבי מאיר אומר אינו צריך', כפי הלשון שנקטה לגבי שאר התנאים, ולפיכך נראה שאין כוונתו להביא מקרא נוסף לענין ברכת התורה, אלא להשמיענו ענין אחר הנלמד אף הוא ממקרא זה, שחייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה. אך ראה בדקדוקי סופרים שהביא גירסא אחרת בסוגייתנו [עיין הגהות וציונים], שאינה גורסת כלל את תחילת דברי רבי מאיר, אלא כך היא הגירסא 'רבי חייא בר נחמני תלמידו של רבי ישמעאל אומר משום רבי ישמעאל אינו צריך, הרי הוא אומר על הארץ הטובה אשר נתן לך, בין מדה טובה בין מדת פורענות'. וכתב, שלפי גירסא זו מיושבים היטב דברי רש"י 'והתורה מדה טובה היא', שכן ממקרא זה יש ללמוד שמברכים על מדה טובה, ומאחר והתורה מדה טובה היא, ממילא צריך לברך עליה. קלה. **לכאורה** צריך ביאור מדוע הוסיף רש"י בדיבור זה את התיבות 'ועל חיים שחוננתנו', הרי אין הוא עוסק עתה אלא ב'ברית ותורה'. קלו. **כתב** במעדני יום טוב (סי' כב אות ז), שיש להפך הגירסא, ולגרוס תחילה 'בערבות מואב' ורק לאחר מכן 'בהר גריזים', כפי סדר הדברים והמקומות [שהרי בערבות מואב היה זה קודם כניסתם לארץ, ואילו בהר גריזים היה זה אחר כניסתם לארץ]. לכאורה יש לתמוה, שרש"י אומר מתחילה ש'בשלשה מקומות נתנה התורה לישראל', ולאחר מכן הוא מונה ארבעה מקומות, סיני, אהל מועד שבמדבר, ערבות מואב, והר גריזים. וכתב המהרש"א (ברש"י), שמאחר ומצינו מחלוקת תנאים בענין זה במסכת סוטה (לז:), שלדעת חכמים שם ניתנה תורה בסיני ונשנתה בערבות מואב, ונשתלשה בהר גריזים והר עיבל [אבל באהל מועד שבמדבר לא נשנתה התורה כולה, אלא שבהר סיני ניתנו הכללים ואילו באהל מועד נתפרשו הפרטים], ואילו לדעת רבי שמעון ניתנה תורה כולה בסיני, ונשנתה כולה באהל מועד שבמדבר, ונשתלשה בערבות מואב [אך בהר גריזים והר עיבל הוא סובר שלא שנה יהושע עליהם את התורה כולה אלא רק את המצוות המפורשות בהם. רש"י שם (ד"ה מוליא)], לפיכך ציין רש"י את ארבעת המקומות, כדי שלא להכריע במחלוקת זו. והצל"ח (ברש"י) כתב, שדקדק רש"י בלשונו שכתב 'בסיני באהל מועד' [כן היא גירסת הספרים], ולא 'בסיני ובאהל

עם ישראל על התורה, וכך שנינו שם, נאמר בהר גריזים 'ארור' **בכלל** - על אדם העובר על כללות התורה, ונאמר 'ארור' על העובר על כל מצוה **בפרט**, **וכו'**, וזו היא כריתת ברית אחת, **וכן** מצינו בנתינת התורה **שבאהל מועד** שנכרתה עמהם ברית, שכן **נאמר** לאחר התוכחות שבערבות מואב (דברים כח סט) **'אלה דברי הברית אשר צוה ה' את משה לכרות את בני ישראל בארץ מואב, מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב'**, וממקרא זה אתה למד שנכרתה עמם ברית באהל מועד [שכן בכריתת ברית זו של ערבות מואב נאמר שהיא נוספת על הברית שנכרתה עמם בחורב, וסובר רש"י ש'בחורב' היינו באהל מועד], והיא הברית השניה, וכן בערבות מואב נכרתה עמם ברית, כמבואר מפשטות המקרא 'לכרות את בני ישראל בארץ מואב'. ומצינו עוד ברית על נתינת התורה בהר סיני, **דכתיב** (שם כט ח) **'ושמרתם את דברי הברית'** וגו'[קלז].

מט.

מילה נתנה בשלש עשרה בריתות

בפרשת מילה שנתנה לאברהם **אבינו** הם כתובים[קלח].

תחלה וסוף

בתחילת הברכה אומר 'נודה ה' **אלהינו**'[קלט], ובסופה אומר 'ועל כולם ה' **אלהינו אנו מודים** לך'.

מאן דאמר צריכה מלכות קסבר דרבנן

הלכך ברכת 'הטוב והמטיב' **לאו ברכה הסמוכה לחברתה היא, שהרי אינה מברכת** (הארץ) [המזון][קמ], לפי ששלושת הברכות הראשונות חיובן מן התורה, ואילו ברכה זו חיובה מדרבנן.

ומאן דאמר אינה צריכה מלכות קסבר דאורייתא היא

ומברכת (הארץ) [המזון] **היא**, מאחר ואף ברכה זו חיובה מן התורה כמו שלושת הברכות הראשונות, **וכדאמר** לעיל (מח:) **'אשר נתן לך זה הטוב והמטיב'**, **והויא** לה **'ברכה הסמוכה לחברתה'**, ולפיכך אין צריך להזכיר בה 'מלכות', שכבר נזכרה המלכות בברכה הראשונה.

ונתקשה רש"י, מאחר וברכת 'הטוב והמטיב' נידונת כ'ברכה הסמוכה לחברתה', אם כן מדוע פותח בה ב'ברוך', הרי מבואר בדברי הגמרא לעיל (מו.) ש'ברכה הסמוכה לחברתה' אין צריך לפתוח בה ב'ברוך', לפי שכבר פתח בה בברכה ראשונה. ועל כן הוא מבאר, **ומיהו פותח בה ב'ברוך'**, **לפי שפתיחתה** של ברכה זו **היא חתימתה**, שהרי כולה **הודאה אחת היא** (ואינה) [ואין בה][קמא] **הפסקה** בענין אחר, **ודומה** היא בזה **לברכת הפירות והמצות**. כלומר, דין זה שברכה הסמוכה לחברתה אין פותחים בה ב'ברוך' נאמר ב'ברכה ארוכה', דהיינו, ברכה שיש בה כמה ענינים, ופתיחתה נפרדת מחתימתה, אבל 'ברכה קצרה' שיש בה רק ענין אחד, כמו ברכת הפירות והמצוות, לעולם פותחים בה ב'ברוך' ואין חותמים ב'ברוך', לפי שפתיחת הברכה היא חתימתה[קמב]. ולפיכך אף בברכת 'הטוב והמטיב' הדין כן, שמאחר וכולה עוסקת רק בענין הודאה נקראת 'ברכה קצרה' שפתיחתה היא חתימתה[קמג].

בונה ירושלים לא

בתמיה, וכי **אם** חתם 'בונה ירושלים' לאו חתימה היא, **הלא עיקר הברכה דירושלים היא.**

אלא אימא אף מושיע

כלומר, **אם בא** לחתום 'מושיע ישראל' **ולא** חתם 'בונה ירושלים' **יצא, לפי שתשועת ישראל היא** על ידי **בנין ירושלים**, ונמצא שהכל ענין אחד הוא.

פתח בנחמה

כשהתחיל בברכה לא אמר 'רחם ה' על ישראל עמך ועל ירושלים עירך', **אלא** הזכיר רק **אחת** מהן, או ישראל או ירושלים, **וכשחתם** את הברכה **חתם בשתים**, דהיינו, **'מושיע ישראל ובונה** ירושלים'.

אין חותמין בשתים

שדומין לעושין מצות חבילות[קמד], **כי** היכי **דאמר** (פסחים קב:) **אין אומר שתי קדושות על כוס אחד**, כגון, אם צריך כוס לברכת המזון, לא יאמר עליה אף את קדושת היום[קמה].

מקדש השבת וישראל והזמנים

והכא ליכא למימר שישראל **מקדשי לשבת וזמנים**, וכפי שנתבאר לעיל לענין יום טוב, **דאילו זמנים** אכן **תלויין בבית דין** לקדש את החדשים **על פי הראייה**, ולפיכך ניתן לומר 'מקדש ישראל והזמנים', שכן ישראל מקדשים את הזמנים[קמו], **אבל שבת קדישא וקיימא** - אבל השבת קדושה ועומדת היא משֵשת ימי בראשית, ואם כן בהכרח יש כאן חתימה בשני ענינים[קמז].

חוץ מזו ומאי שנא הכא מלא היא

אין כאן אלא ברכת 'מקדש', שמברך להקדוש ברוך הוא שמקדש את השבת ואת ישראל[קמח] ואת **הזמנים**, ומאחר והכל ענין אחד של 'קדושה' ניתן לחתום בכולם, **אבל 'מושיע ישראל' ו'בונה ירושלים' תרתי מילי נינהו** - שני ענינים שונים הם, **ואין כוללים שני דברים בברכה אחת.**

ולא גרס 'אבל הכא **הא בהא תליא**'[קמט].

ובעל הלכות גדולות גרס הכי, 'חוץ מזו, ומאי שנא, הני תרתי קדושי נינהו, ומודה רבי דחתמינן בהו בשתים, אבל נחמה חדא מילתא היא ובחדא בעי למחתם'. כלומר, שאכן רבי מודה שאפשר לחתום ברכה בשני ענינים, ולפיכך חותמים 'מקדש השבת וישראל והזמנים', אמנם זה הוא דווקא כשחותם בענינים שונים, כקדושת השבת וישראל והזמנים שאינן שייכות זו לזו, אך אין חותמים

ציונים והערות

מועד', לפי שהוא סובר כשיטת רבי ישמעאל במסכת סוטה (לז:), שכללות התורה ניתנו בסיני ופרטותיה באהל מועד, ולפיכך אין שניהם נידונים אלא כברית אחת. בפירוש רב ניסים גאון (ד"ה שזו) הביא בשם רב האי גאון, שציין לשלשה מקראות אחרים, שנאמרו לגבי לוחות שניות. האחד (שמות לד י), 'הנה אנכי כורת **ברית**', השני (שם לד כז), 'כרתי אתך **ברית**', והשלישי (שם לד כח), ויכתוב על הלוחות כמכתב הראשון את דברי הברית'. **קלז. כן** פירש הרש"ש (בגרס"י), שכוונת רש"י להביא עתה מקרא על נתינת התורה בהר סיני, אמנם הגיה בדבריו שכוונתו למקרא 'ושמרתם את בריתי' (שמות יט ה). **קלח. ופירטם** הרמב"ם בהלכותיו (מילה פ"ג ה"ט), וזה לשונו 'ועל המילה נכרתו שלש עשרה בריתות עם אברהם אבינו, שנאמר א. ואתנה בריתי ביני וביניך (בראשית יז ב). ב. אני הנה בריתי אתך (שם יז ד). ג. והקימתי את בריתי ביני וביניך (שם יז ז). ד. לברית עולם (שם). ה. את בריתי תשמור (שם יז ט). ו. זאת בריתי (שם יז י). ז. והיה לאות ברית (שם יז יא). ח. והיתה בריתי (שם יז יג). ט. לברית עולם (שם). י. את בריתי הפר (שם יז יד). יא. והקימתי את בריתי אתו (שם יז יט). יב. לברית עולם (שם). יג. ואת בריתי אקים את יצחק' (שם יז כא). **קלט. ראה** הגהות וציונים שיש הגורסים 'נודך' ויש הגורסים 'נודה לך'. **קמ. כן** הגיה ר"נ אדלר, ראה הגהות וציונים. ובהגהות דברי נחמיה ומלא הרועים (בגרס"י) כתבו, שלכאורה צריך היה לומר 'מברכת בונה ירושלים'. **קמא. כן** הגיה הב"ח. **קמב. כלומר**, מאחר ואין בה אלא ענין אחד של הודאה, ואין מפסיקים באמצע הברכה בתחינה או ענין אחר, ממילא אין צריך להוסיף בה חתימה. רש"י לעיל (מו. ד"ה מתניתא). **קמג. התוספות** (ד"ה מאן) תמהו על דבריו, מדוע אכן תקנו את ברכת 'הטוב והמטיב' באופן כזה, שאין בה הפסק של ענינים אחרים, ומשום כך הוצרכו לפתוח בה ב'ברוך', שלא כשאר הברכות שבברכת המזון, הרי מאחר ולשיטה זו ברכת 'הטוב והמטיב' מן התורה היא, צריך היה להאריך בה בכמה ענינים ולחתום ב'ברוך', כדין שאר 'ברכה הסמוכה לחברתה'. ולפיכך פירשו התוספות באופן אחר, שאכן אלו הסוברים שברכה זו מן התורה היא בודאי היו נוהגים להאריך בה ולחתום ב'ברוך' ולא לפתוח בו, וכפי שמצינו בתוספתא (פ"א ה"ז) שרבי יוסי היה מאריך בה וחותם ב'ברוך' ['ומסתמא לא היה פותח בה בברוך'. תוספות הרא"ש (ד"ה מאן - הראשון)], אמנם כיון שאנו נוקטים להלכה שברכת 'הטוב והמטיב' מדרבנן היא, לפיכך אנו נוהגים לפתוח בה ב'ברוך' ולהזכיר בה 'מלכות'. וכן כתב הרשב"א (ד"ה והא), שלסובר שברכת הטוב והמטיב היא מדאורייתא אינה פותחת בברוך. והביא ראיה לדבריו מדברי הגמרא לעיל (מו.), המביאה הוכחה לשיטת הסוברים שברכת 'הטוב והמטיב' אינה מן התורה, ממה שפותחים בה ב'ברוך' ואין חותמים בה ב'ברוך', ולשיטת רש"י אין מכך ראיה שאינה מן התורה, כי אף אם היתה מן התורה יש לפתוח בה ב'ברוך', לפי שכולה ענין אחד של הודאה. ואמנם הקשה, אם כן כיצד הוכיחה הגמרא שאין חיובה מן התורה ממה שפותחים בה ב'ברוך', הרי בענין זה עצמו חלוקות השיטות, שכן לדעת הסובר שברכת 'הטוב והמטיב' מן התורה היא, אכן אין פותחים בה ב'ברוך', וכפי שנתבאר. ומשום כך פירש שכוונת הגמרא להוכיח שאנו סוברים שאינה אלא מדרבנן, שהרי אנו פותחים ברכה זו ב'ברוך'. **קמד. כלומר**, הלכה היא בידינו שאין עושים כמה מצוות ביחד, אלא כל אחת בפני עצמה, כדי שלא יראה כאילו המצוות עליו כמשאוי, והוא ממהר לפרוק אותם מעליו. ומטעם זה גם אין לחתום ברכה אחת בכמה ענינים [כן כתבו רש"י במסכת סוטה (ח. ד"ה חבילות), והרשב"ם במסכת פסחים (קב: ד"ה חבילות). אמנם בתוספות במועד קטן (ח: ד"ה לפי) מבואר שהטעם הוא כדי שיהא לבו פנוי למצוה אחת, ולא יפנה עצמו ממנה]. **קמה. ראה** הגהות וציונים (על הגמרא) בשם ספר בית נתן, שמדברי רש"י בדיבור זה משמע שאינו גורס בדברי הגמרא להלן 'וטעמא מאי אין חותמין בשתים, לפי שאין עושין מצוות חבילות חבילות', שאם היה גורס כן לא היה צריך לפרש זאת כאן. **קמו. וביתר** ביאור כתב רש"י במסכת ביצה (יז. ד"ה אטו) 'שעל ידי קדושת ישראל נתקדשו הם הזמנים, ואילו לא נתקדשו ישראל לא היו קובעים חדשים וקוראין מועדים בבית דין'. **קמז. ובר"י** מלוניל (ד"ה מקדש) כתב טעם נוסף לכך שאי אפשר לפרש שהכוונה לישראל המקדשים את השבת, שאם כן צריך היה לומר 'מקדש ישראל והשבת', ולא 'מקדש השבת וישראל'. **קמח. צריך** ביאור מדוע השמיט רש"י ענין זה. **קמט. והיא** גירסת הרי"ף, שגרס, 'ומאי שנא, הנך כל חדא וחדא באנפי נפשה כתיבא, אבל הכא הא בהא תליא'. ובפירוש תלמידי רבינו יונה (ד"ה אמר) ביארו כוונתו, ש'מושיע ישראל' ו'בונה ירושלים' שני עניינים שונים הם, שכן כתובים הם כל אחד לעצמו, שהרי מצינו כמה מקראות המזכירים רק את תשועת ישראל בלא בנין ירושלים, כמו (ישעיה מה יז) 'ישראל נושע בה' תשועת עולמים', ולפיכך אין חותמים את שניהם בברכת 'בונה ירושלים', אבל 'מקדש השבת וישראל והזמנים' ענין אחד הם, לפי שהם תלויים זה בזה, שקדושת ישראל תלויה בקדושת השבת ['שקדושת שבת היא סיבת קדושת ישראל, שנאמר בה (שמות לא יג) כי אות היא ביני וביניכם לדעת כי אני ה' מקדשכם'. אבודרהם (ברכת המזון ומשפטיהם)], וקדושת הזמנים וראשי חדשים תלויה בקדושת ישראל, ולפיכך נידונים הכל כקדושה אחת, וחותמים בכולם. עוד הביאו לפרש בשם רבינו אפרים הספרדי ז"ל, שמאחר וכל הקדושות באות בזמן אחד, לפיכך נידונות הן כקדושה אחת, וחותמים בכולן.

'מושיע ישראל ובונה ירושלים', לפי ששניהם עוסקים בענין אחד של נחמה, ובאופן זה אין לחתום אלא באחד מהם בלבד.

ומקשה רש"י על פירוש זה, **ואינו נראה לי, דאם כן אית ליה לרבי** שחותמין ברכה **בשתים**, באופן שאין השתים תלויים זה בזה, **והכא** גבי 'מושיע ישראל ובונה ירושלים' **היינו טעמא** שאין חותמים בשתים, משום **דהא בהא תליא** - ששני הענינים תלויים זה בזה, ואם כן, **לא היה לו לרבי לכלול ולומר 'אין חותמין בשתים'**, אלא צריך היה לפרט, שרק באופן ששני הענינים תלויים זה בזה אין חותמים בהם. **ועוד, הרי רבי כי אמרה לאו אנחמה אמרה** - רבי לא אמר מימרא זו לענין נחמה אלא כדין כללי, ובהכרח אם כן שהוא סובר שאף באופן שאין הענינים תלויים זה בזה אין חותמים בהם.

ורב נחמן כו'

טעם הדבר שאפילו אם פתח ב'רחם על ישראל' יחתום ב'בונה ירושלים', משום **שבונה ירושלים תשועת ישראל היא, דכתיב** (תהלים קמז ב) **'בונה ירושלים ה''**, **ואז 'נדחי ישראל יכנס'**, ונמצא ש'בנין ירושלים' ו'תשועת ישראל' ענין אחד הם[קנ].

למו הודה הרעה דלה המר מלכות שמים

בברכת 'בונה ירושלים', **הלכך מהדר לה** - הוא חוזר לומר פעם נוספת 'מלכות' בברכת **'הטוב והמטיב' (ואומר מלך העולם הטוב והמטיב)**.

שתי מלכיות

כגון שאומר **אבינו** 'מלכנו' **אדירנו בוראנו גואלנו, קדושנו קדוש יעקב, רוענו רועה ישראל, 'המלך' הטוב והמטיב לכל וכו'**.

לבר מדידה

חוץ מן הזכרת המלכות של ברכת 'הטוב והמטיב' עצמה, **שפותחת ברוך אתה ה' אלהינו 'מלך' העולם וכו'**.

ויתיב רב גידל וקאמר משה כו' אמר ליה

רב הונא לרב גידל, מאן אמרה - מי אמר מימרא זו[קנא].

ולא ידענא

רבי זירא קאמר לה - הוא זה שאמר כן[קנב], **לא ידענא** - אין אני יודע **אי אמר** רב גידל **'לזכרון ולשמחה', אי לא אמר 'לשמחה'** אלא 'לזכרון' בלבד. וכמו כן אין אני יודע **אי אמרה** רב גידל משמיה דרב **אי לא אמרה**.

אי חתים בה

'מקדש ישראל וראשי חדשים', **אי לא חתים** - או שלא היה חותם בה כלל.

מט:

והדר לרישא

לתחלת ברכת המזון, **כדאמרינן** (לעיל כט:) גבי אדם ששכח ולא הזכיר 'יעלה ויבוא' **בתפלה**, שאם עקר כבר **את** רגליו ממקומן הרי זה **חוזר לראש** התפילה. **התם הוא דאיכא עקירת רגלים** - שם לענין תפילה שיש בה עקירת רגלים בסיום התפילה, אזי תלוי הדבר בעקירת הרגלים, **אבל הכא** - כאן בברכת המזון, שאין בה עקירת רגלים, **סיום הברכה הוא עקירת רגלים**, ואם סיים הברכה חוזר לראש[קנג].

מי שיצא מירושלים

לעיל מיניה מיירי - מקודם לכן עוסקת המשנה באדם ההולך **לשחוט את פסחו** או למול את בנו, או לאכול סעודת אירוסין בבית חמיו, **ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו**, ומבארת המשנה שהדין בזה כך הוא, **אם יכול** אותו אדם **לחזור לביתו ולבער** את חמצו ולאחר מכן **לחזור** לקיים את **מצותו** שעסק בה מקודם לכן, אזי **יחזור** לביתו **ויבער** את חמצו, **ואם לאו** - שאין שהות בידו לעשות את שניהם, דהיינו, שאם יחזור לביתו לבער את חמצו יפסיד את המצוה שעסק בה, אזי אין צריך לחזור לביתו ולבער החמץ, אלא **יבטל** אותו **בלבו** ודיו בכך. ולאחר מכן ממשיכה המשנה ואומרת, **וכן מי שיצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קודש** - בשר קדשים קלים שמקום אכילתם הוא בירושלים, ונפסל הבשר **ביציאתו** חוץ לחומה.

אם עבר צופים

שֵׁם של מקום שיכול **לראות** ממנו את בית המקדש[קנד].

לפני הבירה

'בירה' הוא שֵׁם של מקום בהר הבית, **שיש שם** בית הדשן גדול, **ששורפין** בו **פסולי** קדשים קלים, **כדאמרינן** במסכת זבחים **בפרק** טבול יום (קד:)[קנה].

חזרתו כטומאתו גרסינן

שיעור חזרתו הוא **כשיעור טומאתו**, כלומר, מידי **דחשיב לענין טומאה** - אותו שיעור שיש בו חשיבות לענין טומאה, **חשיב זה לענין חזרה** - יש בו חשיבות אף לענין כך שצריך לחזור בעבורו.

בשלשה והוא אומר ברכו

דהא בלאו דידיה איכא זימון - שהרי גם בלעדיו יש שיעור זימון. **וכן כולם** - וכן הטעם בכל המנינים שנמנו במשנה, שכשיש שיעור בלעדיו הוא אומר ברכו.

אחד עשרה ואחד עשרה רבוא

כלומר, דין הכל שוה, **שמשראויים להזכיר את השם, אין צריכין לשנות** בלשון הברכה גם אם יש מאה אנשים או אלף. **ובגמרא פריך** - והגמרא מקשה, איך אמרה כאן המשנה שלא משנים את הנוסח אף אם יש יותר אנשים, **הא קתני סיפא** - הלא בסיפא שנינו, **'במאה והוא[קנו] אומר כו'** ברכו ה' אלהינו', הרי מבואר שמוסיפים בברכה לפי מספר האנשים[קנז].

ציונים והערות

קנ. **וכעין** זה כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה אפילו), 'אפילו פתח ברחם על ישראל חותם בבונה ירושלים, דלא דיינינן להו תרתי, שהכל ענין אחד שהוא תלוי זה בזה, שנאמר בונה ירושלם ה' נדחי ישראל יכנס' [ולכאורה לשיטתם רשאי הוא לחתום אף ב'מושיע ישראל']. אמנם הרא"ה (ד"ה פתח) פירש באופן אחר, שמאחר והקדים הכתוב את בנין ירושלים לכינוס נדחי ישראל יש ללמוד מכך שבנין ירושלים הוא העיקר, ולפיכך ראוי לחתום בבנין ירושלים. קנא. **הצל"ח** (ברש"י) תמה על פירושו של רש"י, מי הכריחו לבאר שרב גידל אמר שמועה זו, ורב הונא שאלו מי אמרה, וענה לו רב גידל שהיא מימרא של רב, הרי מסתבר יותר לפרש שרב הונא הוא שאמר מימרא זו, ורב גידל שאלו מי אמרה, והשיב לו רב הונא שרב אמרה, וכפי שמשמע מדברי הגמרא להלן (ע"ב), שמביאה דין זה בשם 'רב הונא אמר רב'. אמנם ציין לדברי הרא"ש (סי' כג) שגרס 'יתיב רב גידל וקאמר קמיה דרב הונא', וכתב, שנראה שזו היתה גם גירסת רש"י. קנב. **רש"י** פירש שרבי זירא הוא שאמר 'ולא ידענא'. אך בתוספות הרא"ש (ד"ה ולא) כתב, שלפי פשטות לשון הגמרא משמע שרב גידל הוא שאמר כן, שאינו יודע מה אמר רב בענינים אלו. קנג. **הרשב"א** (ד"ה לא) הביא, שטעם שיטת רש"י ושאר ראשונים הסוברים שאם התחיל 'הטוב והמטיב' חוזר לראש ברכת המזון, אף על פי שעדיין לא סיים את ברכת 'הטוב והמטיב', הוא משום שמאחר שסיים את הברכות שחיובן מן התורה, הרי זה נידון כאילו סיים את ברכת המזון, ולפיכך עליו לחזור ולברך מתחילה. וכן היא דעת הרמב"ם (ברכות פ"ב הי"ב). והקשה הרשב"א על שיטה זו, מאחר וסיום הברכות שמחויב בהן מן התורה נידון כעקירת הרגלים, מדוע תלוי הדין באם פתח בברכת 'הטוב והמטיב', הרי אף אם לא פתח בברכה זו צריך לחזור לראש כיון שגמר הברכות הקודמות [ובשיטה מקובצת (ד"ה והקשה) יישב קושיא זו, שכל זמן שאינו מתחיל ברכה אחרת אינו מסיח דעתו מן הברכות הקודמות]. ולפיכך כתב הרשב"א, שנראים דברי הראב"ד [בהשגות על הרמב"ם (שם), וכן בהשגותיו על בעל המאור כאן], הסובר שאף אם סיים האדם את הברכות שחיובן מן התורה ופתח בברכת 'הטוב והמטיב', מכל מקום אין דינו גרוע מדינו של אדם הרגיל לומר תחנונים אחר התפילה, שאם נזכר קודם שסיים התחנונים ששכח לומר 'יעלה ויבוא' בתפילת שמונה עשרה אינו חוזר לראש התפילה, אלא לתחילת ברכת 'רצה', לפי שעדיין לא סיים תפילתו, ואף לענין ברכת המזון הדין כן, שכל זמן שלא גמר ברכת 'הטוב והמטיב' עדיין לא סיים את הברכה, ולפיכך אם נזכר שלא אמר 'רצה' או 'יעלה ויבוא' אינו חוזר לתחילת ברכת המזון, אלא לתחילת ברכת 'בונה ירושלים' [ומדברי המאירי (ד"ה ולא) משמע שדברי הראב"ד נאמרו אף באופן שסיים ברכת 'הטוב והמטיב' ואומר עתה את 'הרחמן'. אמנם בביאור הלכה (סי' קפח ס"ו ד"ה לראש) כתב בפשיטות, שאם סיים כבר ברכת 'הטוב והמטיב', אזי לדעת הכל חוזר לראש]. אמנם הרא"ה (ד"ה והני) כתב, שאין לדמות ברכת המזון לתחנונים שאחר התפילה, לפי ששם אכן דנים אנו את התחנונים כהמשך התפילה, אבל כאן קבעו חכמים להפסיק באמירת 'אמן' [שאחר 'בונה ברחמיו ירושלים'] בין שלושת הברכות הראשונות של ברכת המזון שחיובן מן התורה לברכת 'הטוב והמטיב' שאין חיובה אלא מדרבנן, ולפיכך אם התחיל ברכת 'הטוב והמטיב' דנים אנו אותו כאילו סיים ברכות הראשונות, ועל כן חוזר לראש. ואף הרא"ש (סי' כג) כתב שאין לדמות ברכת המזון לתפילה, אלא שמבאר הענין מטעם אחר, שאף אם נאמר שיש לדון את זה שהתחיל ברכת 'הטוב והמטיב' כאילו לא סיים ברכתו, מכל מקום עליו לחזור לתחילת ברכת המזון, ולא לתחילת ברכת 'בונה ירושלים', לפי שכל שלושת הברכות הראשונות של ברכת המזון נידונות כאחת, ובכל ענין שצריך לחזור בהם חוזר לראש כולן, וכפי שמצינו בשמונה עשרה ששלושת הברכות האחרונות נידונות כאחת, ולפיכך אם טעה באחת מהן [כגון שלא הזכיר 'וכתוב' בעשרת ימי תשובה, לדעת הסוברים שצריך לחזור בזה] אינו חוזר לתחילת הברכה שטעה בה, אלא לתחילת 'רצה', ואף כאן צריך לחזור לתחילת ברכת המזון [ויש חילוק בין שיטת הרא"ה לשיטת הרא"ש לענין אדם שטעה בברכות ראשונות של ברכת המזון, ונזכר קודם שסיים ברכת 'בונה ירושלים', שלדעת הרא"ה הרי זה חוזר לתחילת הברכה שטעה בה, ואילו לדעת הרא"ש חוזר לתחילת ברכת המזון. ביאור הלכה (סי' קפח ס"ו ד"ה לראש)]. קנד. **ונתבאר** יותר בדברי רש"י במסכת פסחים (מט. ד"ה אם) שכתב 'שֵׁם כפר שיכול לראות בית המקדש משם'. והתוספות כאן (ד"ה אם) הקשו עליו, שאם כן צריכה היתה המשנה לומר 'וכמידתו לכל רוח', כלומר, שכפי השיעור שמרוחק המקום ששמו 'צופים' מירושלים כך יש למדוד אף לשאר הצדדים, שאין בהם מקום כזה. וכפי שאומרת המשנה במסכת פסחים (לג:), 'איזו היא דרך רחוקה, מן המודיעים ולחוץ, וכמידתה לכל רוח'. ולפיכך כתבו ש'צופים' אינו שם של מקום מסוים, אלא הוא לשון 'ראייה', והכוונה בזה לכל מקום שממנו ניתן לראות את העיר ירושלים, שאם הרחיק אדם כל כך עד שאינו יכול לראות את העיר אינו צריך לחזור. קנה. כך היא שיטת רבי יוחנן בגמרא שם, אמנם דעת ריש לקיש היא ש'כל הבית כולו קרוי בירה'. הרש"ש (ברש"י) ציין, שבגמרא שם לא נזכר 'פסולי קדשי קלים'. קנו. הרש"ש (ברש"י) מגיה, 'במאה הוא אומר'. קנז. בדיבור הבא מביא רש"י את תירוץ הגמרא על קושיא זו.

לפי רוב הקהל הם מברכים

כמו שאמר התנא לעיל, **שיש חילוק** בלשון הברכה **בין מאה לעשרה, ובין מאה לאלף, ובין אלף לרבוא.**

והא דקתני - ומה ששנינו ברישא **'אחד עשרה ואחד עשרה רבוא'**, דהיינו שאין מוסיפים בברכה לפי רוב הקהל, בשיטת **רבי עקיבא היא, דאמר** להלן במשנה, **'מה מצינו בבית הכנסת**, שמשהגיעו לעשרה **אין חילוק** בין רבים בין **מועטים**, ולעולם אומרים אותו נוסח, **אף כאן** בזימון **אין חילוק. הכי מוקי לה בגמרא** - כן העמידה הגמרא את דברי המשנה שהרישא הוא בשיטת רבי עקיבא.

אל יוציא את עצמו

אף על פי שבארבעה מזמנים, **הוא** - המזמן **רשאי** לומר **לשלשה** 'ברכו', **טוב לו** יותר שיאמר 'נברך' **ואל יוציא עצמו מכלל** המברכים.

תנן בשלשה והוא אומר ברכו

אלמא - מהמבואר במשנה שבשלשה והוא אומר ברכו, מוכח, **דהכי** - שכך **עדיף** לומר. **כלומר** - שכן מלשון זה משמע, שרבים **אתם** ויכולים לזמן **אפילו** אם **איני עמכם**, ולכך עדיף אמירת 'ברכו'[קנח].

נ.

אף ברכו

שפיר דמי - גם האומר 'ברכו' זה טוב, **ומיהו** - ומכל מקום **טוב** לו **להיות בכלל המברכים**, ולומר 'נברך'.

תניא

סייעתא לשמואל - בישיבה של רב אמרו ששנינו במשנה ראיה לדברי שמואל[קנט].

ששה נחלקין

ששה שאכלו, **אם רצו** ליחלק **לשתי חבורות** ולזמן **אלו לעצמן ואלו לעצמן, רשאין הן,** שהרי **יש** שיעור **זימון כאן וכאן** - בכל חבורה לעצמה.

עד עשרה

כלומר, וכן **שבעה** שאכלו וכן **שמונה** שאכלו, יכולים ליחלק **לשתי חבורות**[קס], **וכן תשעה** שאכלו יכולים ליחלק **לשתי חבורות, או לשלשה** חבורות של שלשה שלשה. ודווקא **עד עשרה** אנשים, **אבל אם היו עשרה** שאכלו, חלה עליהן חיוב הזכרת השם בזימון, **ואם** יחלקו לשתי חבורות **לא** יהיה שם הזכרה, ולפיכך **אין נחלקין עד** שיהיו שם **עשרים** אנשים, ואז יתחלקו לשתי חבורות של עשרה עשרה.

הכי גרסינן[קסא]**, ואי אמרת ברכו עדיף אמאי ששה נחלקין**

מדוע ששה נחלקים **אם** ירצו, **הא מעיקרא** - הרי לפני שנחלקו היו **יכולין לומר** 'ברכו' **והשתא תו לא אמרי** - ועכשיו שנחלקו שוב אינם אומרים 'ברכו' אלא 'נברך', שהרי במשנה לעיל (מט:) מבואר שאם אין שיעור זימון בלעדי המזמן אי אפשר לומר 'ברכו' אלא 'נברך'.

אלא לאו שמע מינה

אף ברכו קאמר מתניתין - על כרחך מוכח שכוונת המשנה לחדש שאפשר לומר גם 'ברכו', אך אינה באה למעט שלא לומר 'נברך'. וכיון **דמתניתין אף ברכו קאמר** - ומאחר שאין כוונת המשנה אלא שאפשר לומר גם 'ברכו', **מסתברא היא** - מסתבר הדבר שעדיף לומר 'נברך' **שטוב לו לאדם להיות** מן המברכים. **וסייעתא דשמואל** - נמצא שיש להוכיח מהמשנה כדעת שמואל.

וגירסא הכי איתא - וגירסת הגמרא כך היא, 'ששה נחלקין[קסב] **עד עשרה, ואי אמרת ברכו דוקא אמאי** ששה **נחלקין, אלא לאו שמע מינה אף** ברכו **שמע מינה**'[קסג].

תניא נמי הכי

מהברייתא שלפנינו מוכח, **דמתניתין אף ברכו קאמר** - שכוונת המשנה שאפשר לומר גם 'ברכו'.

והנקדנין

דווקנין - דייקנים[קסד].

תופסין אותו

הנקדנין תופסים את מי שאומר 'ברכו' **על** שהוציא **עצמו** מן **הכלל.**

ומטובו הרי זה בור

לא יאמר 'ומטובו', **שממעט בתגמוליו של מקום** - שבלשון זה הוא ממעט בחשיבות החסדים שגומל עמו הקב"ה, **דמשמע** מלשונו שחיינו רק במקצת מטובו דהיינו שקיבלנו **דבר מועט** רק **כדי חיים,** ולא יותר.

בשאלה שאני

שהשואל דבר מהקב"ה, דרכו ששואל **כעני** על **פתח, שאינו מרים ראש לשאול שאלה** גדולה.

הרחב פיך

הרחב את פיך כדי **לשאול** [-לבקש] את כל **תאותך.**

חיים הרי זה בור

האומר ובטובו חיים הוא בור, משום **דהוציא עצמו מן הכלל**, שמשמע שבטובו חיים שאר העולם ולא אנו[קסה].

מתני איפכא

לדעת נהרבלאי **'חיים'** **עדיף** לומר, משום שמשמע **שכולל את כל באי עולם**, שכולם חיים בטובו.

נברך שאכלנו משלו

מהלשון 'נברך שאכלנו משלו' **משמע שהַזָּן הוא** יחידי, **שהכל אוכלים** משלו.

למי שאכלנו משלו

ומהלשון 'למי שאכלנו משלו' **משמע** שהַזָּנִים **מרובים הן, זה זן את זה, וזה זן את זה. ולפי** דבריו אלו משמע שמברך **את בעל הבית** שזן אותו.

התם מוכחא מילתא

בברכת 'למי שעשה לאבותינו' ברור שמתכוונים להקב"ה, משום **דבמעשה נסים ליכא למימר מרובין** - לא שייך לומר שרבים הם עושי מעשה נסים, שכן רק הקב"ה עושה נסים.

כדתנן על המזון שאכלנו

במשנתנו נאמר לענין ריבוא 'על המזון שאכלנו', **ולא** קתני 'על המזון שאכלנו **משלו**'[קסו].

ואידך

לדעת רבי יוסי הגלילי, מה **שעוברים** אמרו שירה, **מ'מקור' נפקא** - מהתיבה 'מקור' למדנו דרשה זו. **ואנן** - ואנו את הדין שיש לברך לפי רוב הקהל[קסז] **מ'מקהלות' דרשינן** - מהתיבה 'מקהלות' דרשנו זאת.

ציונים והערות

קנח. **הקשה** החזון איש (או"ח סי' לא סק"ב), שלהלן מבואר בגמרא שאם נאמר שעדיף לומר ברכו, ששה שאכלו כאחד היו אסורים להתחלק לשתי קבוצות של שלשה, לפי שאז לא יוכלו לומר ברכו אלא נברך. ואם המעלה לומר ברכו הוא משום שמשבחם ואומר להם רבים אתם, כמו שפירש רש"י, לא מובן מדוע שלא יתחלקו אם הם רוצים בכך. אמנם בתפארת ישראל (פ"ז אות יז) מבואר, שיש בזה גם שבח למקום במה שמודיע שיש שיעור זימון בלעדיו, ש'ברוב עם הדרת מלך'. קנט. **מהמשמעות** הפשוטה של הגמרא משמע שרב אדא בר אהבה אמר שבישיבה של רב שנו את המשנה הזו, אולם אי אפשר לפרש כן, שהרי זו משנה מפורשת להלן בעמוד. ולפיכך פירש רש"י שבישיבה של רב הביאו ראיה לדברי שמואל מהמשנה. וראה בהגהות וציונים על הגמרא שבפסקי רי"ד גרס כן בגמרא 'אף אנן נמי תנינא' וכו'. קס. **אבל** אינם יכולים ליחלק לשלש חבורות שאז בחבורה אחת לא יהיה כדי זימון.

קסא. **בנוסח** הגמרא שלפנינו כתוב 'אי אמרת בשלמא נברך עדיף משום הכי נחלקין, אלא אי אמרת ברכו עדיף וכו', אלא לאו שמע מינה נברך עדיף שמע מינה'. ורש"י סובר שאין לגרוס 'אי אמרת בשלמא נברך עדיף', משום שמהמשנה אין ראיה שעדיף לומר נברך, אלא רק שאין מעלה לומר ברכו, וכאשר יתבאר בהערה להלן. קסב. **על** פי הגהות הב"ח (אות ג). קסג. **רש"י** בא להוציא מהגירסא שלפנינו בגמרא 'אלא לאו שמע מינה נברך עדיף שמע מינה'. וביאר בתוספות רבינו יהודה (ד"ה אלא), שההכרח של רש"י הוא, שהלא ממה שששה נחלקין אין ראיה שעדיף לומר 'נברך', שיתכן ש'נברך' ו'ברכו' שוים במעלתם, אלא מכיון שאין מעלה לומר 'ברכו' כבר מותר להם להיחלק. וכן כתב העטרת תפארת (בתוס' ד"ה אלא). והוסיף, שאם 'נברך' עדיף מדוע נקט התנא במשנה 'ברכו'. אלא על כרחך שאפשר לומר אף 'ברכו', והלשונות שוים, אלא ששמואל אומר שטוב יותר שיאמר 'נברך', שזהו הידור וכך יעשה מי שרוצה להיות מן המהדרין והמדקדקים. קסד. **בהגהות** הרר"י לנדא (ברש"י) כתב שצריך לומר 'דייקנין', אולם השפתי חכמים (שם) כתב שאין צריך להגיה, והוא כמו שמצינו במנחות (כט:) ספרי דווקני, ופירש רש"י (שם ד"ה דווקני) שהם מדקדקים לעשות כתב מיושר. קסה. **בית** יוסף (או"ח סי' קצב ס"א ד"ה וכל). קסו. **מבואר** ברש"י, שהחסרון הוא משום שלא הוסיף 'משלו', אבל אם אמר 'על המזון שאכלנו משלו' מותר. וביאר הבית יוסף (או"ח סי' קצב ס"א ד"ה וכל), שרש"י מפרש כדעת הרי"ף, והרא"ש (סי' כו), שמאחר שלא הזכיר 'משלו', משמע שהוא מברך את המזון. קסז. **אמנם** השפתי חכמים (ברש"י) פירש, שכוונת רש"י לומר שאנו שסוברים כרבי עקיבא דורשים את הדרשה של עוברין מהתיבה 'מקהלות', ולפיכך אי אפשר ללמוד מכאן את הדין של רבי יוסי הגלילי. אולם השושנים לדוד (פ"ז מ"ג) כתב, שאף רבי עקיבא מודה שאת שירת העוברין לומדים מ'מקור'. והובאו דבריו בביאורי הפשט.

הלכה כרבי עקיבא

בענין ברכת המזון[קסח], דאחד עשרה ואחד עשרה רבוא[קסט], לעולם אומרים 'נברך אלהינו'.

מברכין תלתא תלתא

ריש גלותא היה מאריך בסעודתו, **ואנן** [-ואנו] כל שלשה ושלשה שגמרו סעודתן[קע] מזמנין בקול נמוך, ויושבין **אחר** הברכה עד שגמר ריש **גלותא** את הסעודה[קעא], ויזמנו הוא והיושבין **אצלו** בקול רם.

ולקמן פריך, וניפקו בברכה דריש גלותא - ולהלן מקשה הגמרא מדוע נחלקו לברך לעצמם, ולא יצאו בברכה של הריש גלותא.

שמע ריש גלותא

אם היו מזמנין עשרה, היה צריך המברך [-המזמן] להגביה את קולו שישמעו כל המברכים, **וישמע** זאת הריש **גלותא** ויחרה לו על כך **שאנו** עושין חבורה לעצמנו **בפרהסיא**.

אף על גב דמפקי נפשייהו - ואף שמוציאים את עצמם מידי זמון של הזכרת השם, **וכי הדר** - וגם כאשר חוזר ומזמן הריש **גלותא** בהזכרת השם, **לאו אינהו נפקי ביה** - הם שכבר בירכו אינם יוצאים בזימון שלו, **כדאמר רבה תוספאה** להלן, **דאין זמון למפרע** - שמי שכבר בירך אינו יכול לצאת שוב ידי זימון, ואם כן לכאורה היה להם להצטרף לריש גלותא ולא להפסיד זימון בשם. מביא רש"י את תירוץ הגמרא על קושיא זו, **אפילו הכי ניחא להו בהכי** - היה להם טוב יותר לעשות כך לזמן בשלשה, **משום דאוושי כולי עלמא** - משום שהיה קול גדול מכל האנשים שזימנו עם הריש גלותא, שהיו **שם מסובין רבים, ואין קול המברך נשמע** ואינם יוצאים ידי זימון אם אינן שומעים את המברך.

וברך לדעתיה

בירך **לעצמו**[קעב] **בלא** זימון[קעג].

למפרע

משעה שבירך אינו יכול עוד לחזור ולזמן. ונמצא שידי זמון **לא יצא**.

פתיא

כלי חרס, **כדאמר** (ע"ז לג:) **הני פתיותא** - כלי חרס, **דבי מכסי** - ממקום ששמו בי מיכסי, שקרקעיתו קשה[קעד].

בהדי פלוגתא למה לך

טוב לך לאחוז כדברי רבי ישמעאל, לפי **שאף** רבי **עקיבא** מודה דכי [-שאם] **אמר 'המבורך' טפי עדיף** - יותר טוב[קעה], **אלא** שהוא סובר **שאין צריך** לומר זאת.

אינן רשאין ליחלק

אינן רשאין לברך כל אחד לעצמו[קעו] **דאיתחייבו להו** [-שכן הם התחייבו] **בזמון**.

וכן ארבעה

אין השלשה מזמנין לעצמם, והיחיד יחלק מהם לברך לבדו, שאף שיתקיים זימון גם בלעדיו, הוא עצמו אינו יכול לברך בלא זימון, **דאיהו נמי איקבע** - שכן גם הוא נקבע **בחובת זמון**.

ששה נחלקים

ששה נחלקים לשתי חבורות של שלשה, שיש בהם **כדי זמון לכאן** [-בחבורה זו], **וכדי זמון לכאן** [-בחבורה השניה].

עד שיהו עשרים

ואז כשיהיו עשרים **יחלקו אם ירצו**[קעז] **לשתי** חבורות, שבכל אחת עשרה אנשים.

שלשה שבאו משלש חבורות

וכדמסיים רב חסדא - דינו של רב הונא הוא כמו שמפרש רב חסדא להלן, שמדובר באופן **שבאו** אלו השלשה **משלש חבורות של שלשה בני אדם** בכל חבורה, ונתחייבו **אלו** השלשה **בזמון. ועמד אחד** מכל חבורה ופירש מחבורתו, **ונצטרפו שלשה** אלו **לחבורה אחת, חייבין** לזמן. **ואינן רשאין** ליחלק זה מזה, לפי **שכבר הוקבעו** לזימון. **ואפילו שלא אכלו אלו** השלשה **משנצטרפו יחד**[קעח], **שכבר גמרו סעודתן עם הראשונים**, מכל מקום אינן רשאין ליחלק.

נ:

ולא אמרן אלא דלא אקדימו הנך

מדובר באופן שלא הקדימו החבורות **שפרשו אלו** מהן, **ואזמון** עלייהו דהני - וזימנו על אלו הפורשים. וכגון, **אם** היו **ארבעה** אנשים בכל חבורה, **ונשאר בכל אחת** כדי **זימון** מלבד אותם שפרשו[קעט]. **והפורשים הללו היו צריכים לצאת** לשוק קודם שגמרו החבורות **את סעודתם**[קפ].

אבל אזמון עלייהו

דהני - אבל אם החבורות זימנו על אלו שפרשו, וכגון **שנצטרפו אלו** הפורשים **עמהם לזימון. כדאמר לעיל** (מה:), שלשה שאכלו כאחת ויצא אחד מהם לשוק, קורין לו **ומזמנים עליו**, והוא עונה להם ממקומו. **וברכו החבורות** ברכת המזון, **ואלו** הפורשים **לא** היו שם **אלא** עד כדי ששמעו **'נברך** שאכלנו משלו', והשיבו **'ברוך הוא**[קפא] שאכלנו

ציונים והערות

קסח. כתב הצל"ח (ברש"י), שאפשר לפרש שמה שכתב רש"י 'בברכת המזון' הוא כדי שלא נטעה להבין שהלכה כמותו לענין שאומרים בבית הכנסת 'ברכו את ה'' בלא 'המבורך'. אלא שהקשה, איך היה עולה כן על דעתנו, שהרי רבא עצמו אמר להלן שהעולם נוהג כרבי ישמעאל לומר 'ברכו את ה' המבורך'. ועוד, שהגמרא מביאה על כך את המעשה ברבינא ורב חמא שנקלעו אצל ריש גלותא וחזר רב חמא אחר מאה, ואמר לו רבינא שאין צורך לפי שאמר רבא שהלכה כרבי עקיבא. הרי שמבואר שרבא דיבר על ברכת המזון. לפיכך פירש, שרש"י רצה שלא נטעה לומר שרבי עקיבא ורבי יוסי הגלילי נחלקו גם בבית הכנסת, ולדעת רבי יוסי הגלילי גם בבית הכנסת יש חילוק בין עשרה למאה, ועל זה אמר רבא שהלכה כרבי עקיבא בבית הכנסת [וגם המעשה שהיה אצל ריש גלותא יכול להתפרש לענין תפילה, שלריש גלותא היה בית הכנסת בביתו]. לכן פירש רש"י שלא מדובר כאן על בית הכנסת אלא על ברכת המזון, אבל בבית הכנסת מודה רבי יוסי הגלילי שאין חילוק בין מועטין למרובים, וכמו שכתבו התוספות לעיל (מט: ד"ה אמר). **קסט. כתב** הברכת ראש (ד"ה אלמא), שרש"י בא לומר שלא נטעה להבין שרבי עקיבא אמר רק בדיעבד שיוצאים ב'נברך אלהינו', ורק בזה פסק רבא כמותו, לכך ביאר שאף לכתחילה הוא, שאחד עשרה ואחד עשרה ריבוא דינם שוה, וכמו שמוכח במעשה של רב חמא שאמר לו רבינא שאינו צריך להדר על מאה, משום שהלכה כרבי עקיבא אפילו לכתחילה. וביאר, שאת זה למדנו מהלשון 'אחד' 'ואחד', שמשמע ששניהם שוים לגמרי. **קע. יש** שפירשו, שלפיכך פירש רש"י שכל שלשה ושלשה זימנו בעת שסיימו, שאם היו כולם בבת אחת מזמנים שלשה שלשה, היה הריש גלותא מרגיש בכך. **קעא. הערוך השלחן** (או"ח סי' קצג ס"ט) כתב, שכוונת רש"י להדגיש שמדובר שהם רוצים לשבת עד גמר הסעודה, ולפיכך הוצרכה הגמרא למצוא טעמים מדוע לא זימנו בעשרה, אבל אם רוצים ללכת יותר מוקדם לא צריך שום טעם, ומותר ליחלק ולברך בשלשה. וראה עוד בילקוט ביאורים בענין זה. ויש שפירשו, שכתב כן רש"י משום שאם היו מברכים ויוצאים מיד, הריש גלותא היה רואה שהם מברכים לבד והיה מקפיד על כך, ולא הועילו במה שבירכו בחשאי. **קעב. כתב** המאמר מרדכי (סי' קצב סק"א), שלכאורה היה אפשר לפרש ש'בריך לדעתיה' הכוונה שבירך לדעת ובכוונה, כלומר, שבמזיד בירך בלא זימון. אולם רש"י מיאן בזה, ופירש ש'לדעתיה' הכוונה לעצמו. והטעם שמיאן בזה, שהוקשה לו, וכי מדובר ברשע. ועוד, שאם הכוונה למזיד, היה אפשר להבין שרק אם בירך במזיד אינו יוצא ידי זימון, וזה אינו נכון, לכך פירש 'לעצמו'. **קעג. ביאר** הברכת ראש (ברש"י), שכוונת רש"י לרמוז למה שכתב הרשב"א להלן (ד"ה אי נמי), שאם האחד זימן עם אחרים, שוב לא יוכלו השנים הנשארים לזמן עליו, ולכן הדגיש רש"י שהוא בירך ללא זימון. **קעד. רש"י** (ע"ז שם ד"ה דבי). **קעה. בספר** מי באר מים חיים (ד"ה רפרם) ושמן רקח (ד"ה אמר רבא) כתבו, שרש"י בא לתרץ מה שלכאורה קשה, שלעיל (לח.) מבואר שלדעת חכמים אפשר לומר גם 'המוציא' לחם מן הארץ, וגם 'מוציא'. ולדברי רבי נחמיה יש לומר דווקא 'מוציא', ואמר רבי זירא שטוב יותר לומר 'המוציא' אף שאם יאמר 'מוציא' הוא עושה כדברי הכל, משום שיש בזה חידוש שהלכה כחכמים, ואם כן מדוע כאן גער רבא ברפרם שאמר כרבי עקיבא, אולי רצה ללמדנו שהלכה כמותו. ולפיכך כתב רש"י, שאף רבי עקיבא מודה שעדיף שיאמר 'המבורך', ואינו דומה לנידון לעיל, ששם לפי חכמים אין שום מעלה לומר 'מוציא' יותר מ'המוציא', לכן יש מעלה להורות שהלכה כחכמים, אבל כאן שגם לפי רבי עקיבא יש מעלה לומר 'המבורך' אין מקום לומר בלא 'המבורך'. וראה תירוצים נוספים בילקוט ביאורים. **קעו. רש"י** (לעיל מה. ד"ה אינן). **קעז. הרמ"א** (או"ח סי' קצג ס"א) הביא דברי רש"י שרק אם ירצו יכולים ליחלק, אבל אינם מחויבים ליחלק. והוסיף, שנראה שהוא הדין בששה שאינם מחויבים ליחלק אלא אם ירצו נחלקים. והאור שמח (ברכות פ"ה ה"י) העיר על דבריו, שזה מפורש ברש"י לעיל בתחילת העמוד (ד"ה ששה - הראשון) 'ששה נחלקין, אם ירצו' וכו'. **קעח. כתב** בביאור הגר"א (סי' קצד ס"ג), שכוונת רש"י שהם לא אכלו ביחד לאחר שנצטרפו, אבל כל אחד אכל לעצמו, שאם נאמר שלא אכלו כאן כלל, קשה, כיצד יכולים לברך כאן ברכת המזון הלא הם צריכים לחזור למקום שאכלו בו (שו"ע או"ח סי' קפד ס"א-ג). וראה תירוצים נוספים בילקוט ביאורים. **קעט. בתוספות** רבינו יהודה (ד"ה אבל) הקשה, מדוע הוצרך רש"י לפרש שהיו ארבעה, הלא אפשר לפרש אף באופן שהיו מתחילה שלשה, ובאופן שלא זימנו עדיין החבורות הראשונות. עוד הקשה, שהלשון של הגמרא 'שבאו משלש חבורות של שלשה שלשה בני אדם', משמע שבכל חבורה לא היו כי אם שלשה. ובלשון הזהב (ברש"י) ביאר, שרש"י דייק זאת מהלשון 'דלא אקדימו הנך' וכו', שמשמע שהחבורות אכן זימנו אלא שלא הקדימו לזמן. וכן הלשון 'ואזמון עלייהו' משמע שמדובר שהחבורות זימנו אלא שלא זימנו עמהם. והחידוש בזה, שאף שהחבורות זימנו לעצמן, והיה מקום לומר שפרח הזימון מהפורשים [וכמו שאכן סובר רבנו יהודה המובא ברא"ש (סי' כט)], אין זה כן, אלא כיון שהפורשים לא שמעו את הזימון ולא צירפו אותם, לא פרח מהם הזימון במה שזימנו בלעדיהם, [וכן מבואר בחידושי הריטב"א (ע"א ד"ה ואמר רבא), שלדעת רש"י גם אם זימנו השלשה לעצמם לא פרח זימון מהרביעי]. ואת לשון הגמרא 'שלש חבורות של שלשה בני אדם', ביאר המעדני יום טוב (אות ד), שהכוונה שנשארו שלשה בכל חבורה, לאחר שאחד פירש מכל חבורה. **קפ. המגן אברהם** (סי' ר סק"ג) מדייק מדברי רש"י כאן, כדעת הב"ח (שם ס"ג) שרשאי אדם לפרוש משלשה קודם שגמרו סעודתן. אמנם האליה רבה (שם סק"ג) דחה את הראיה, וכתב שאפשר להעמיד באופן שהוצרכו לצאת לצורך דבר נחוץ, וכמו שכתב הבית יוסף (שם ס"א ד"ה ומ"ש רבינו בשם הראב"ד). **קפא. לפי** הנוסח של רש"י השומעים עונים למזמן 'ברוך הוא שאכלנו משלו' וכו', כמבואר בסידור רש"י (סי' ג), ובמחזור ויטרי (סי' פא). וכן כתב רש"י לעיל (מה: ד"ה ואמר וד"ה והוא). ובדבש תמר (ברש"י) הגיה ברש"י ומחק את תיבת 'הוא', והביא שאף הרא"ש (סי' כט) העתיק בשם רש"י 'ואלו לא היו שם אלא כדי נברך וברוך שאכלנו'.

משלו' וכו'[קפב]. **ועכשיו** נצטרפו שלשתם למקום אחד **והם באים לברך** ברכת המזון, **לא מזמני**[קפג], **דפרח מינייהו חובת זימון** במה שענו לזימון עם חבורתם, **ותו לא הדר עלייהו** - ושוב לא חוזר עליהם חובת זימון[קפד].

אלמא כיון דפלגוה

מכיון שחילקו את המיטה, **פקע שם מטה מינה** [-ממנה], וגם **שם טומאה** פקע ממנה. **ואף על גב דהדר הדרוה** - ואף שלאחר מכן החזירוה ותיקנוה, והרי **היא** חוזרה להיות מטה, **לא הדרה טומאתה** - מכל מקום טומאתה לא חזרה.

הכי נמי - כמו כן לענין זימון, מכיון **דפקע שם שלשה מינייהו בהפרדם** [-מחמת שנפרדו], ואף **שם** זימון פקע מהם **על** ידי שזימנו הראשונים עליהם. **אף על גב דהדרי** [-שחזרו] **לכלל שם שלשה** על ידי שנזדמנו שלשתם למקום אחד, **לא הדרי** [-אינם חוזרים] **לכלל זימון. אבל כי לא אזמון** - אמנם באופן שלא זימנו הפורשים עם חבורתם, **לא פקע חובת זימון מהן, אף לפי פרידתם** - אף שהם נפרדו ופקע מהם שם שלשה, ששם זימון אינו פוקע אלא אם כן זימנו.

שמש מצרפן

אף על פי שאין אלו רואין את אלו. והאופן שאינם רואים אף ששתיהם בבית אחד הוא **כגון** שהיתה **יריעה פרוסה ביניהם**[קפה].

אין מברכין עליו בורא פרי הגפן

לפי שהיה **יינם חזק מאד, ואין ראוי לשתיה בלא שעירבו בו מים, הלכך, אכתי לא אשתני למעליותא** - עדיין לא נחשב שהשתנה היין לעילוי[קפו], ולכן **לא זז** דינו **מברכתו הראשונה**[קפז], והרי **הוא** נחשב **כענבים**, וברכתו **בורא פרי העץ**, כמו ענבים.

ונוטלין ממנו לידים

דשם מים עליו, דמי פירות בעלמא מקרי - מכיון שיין ללא מים נקרא סתם 'מי פירות', לפיכך שם מים עליו, וכשר לנטילה[קפח].

משנתן לתוכו מים

שם יין **עליו, ואין נוטלין** ידים לסעודה **אלא** במים ולא ביין.

לשון אחר - פירוש נוסף, **הכי גרסינן** - כך יש לגרוס בברייתא, **'יין עד שלא נתן לתוכו מים, מברכין עליו בורא פרי העץ, ואין נוטלין הימנו לידים,** שאינו נחשב למשקה[קפט], ופסול לנטילה. **משנתן לתוכו מים, מברכין עליו בורא פרי הגפן, ונוטלין הימנו לידים,** לפי שהוא נחשב משקה, **דברי רבי אליעזר.** וחכמים **אומרים** בין כך ובין כך **מברכין עליו בורא פרי הגפן ואין נוטלין ממנו לידים'. וטעמייהו דרבנן** - וטעמם של חכמים לפי גירסא זו, שאין נוטלין ממנו **משום הפסד אוכלין. כך מצאתי** מבואר **בספר הלכות גדולות אצל** הלכות קידוש והבדלה (פ"ג). **ובדקתי בתוספתא** (פ"ד ה"ג), **ולא גרסינן בה הכי** - והגירסא שם היא לא כמו שכתוב בהלכות גדולות, **אלא כמו שהוא** כתוב **בספרים** שלפנינו.

כרבי אליעזר

דאמר, יין שלא נתן לתוכו מים **נוטלין הימנו לידים, ולא חייש** - ואינו חושש **להפסד אוכלין.**

למאי חזי

באיזה אופן **יין שאין בו מים ראוי לשתיה, דמברכין** - שלכן מברכים **עליו ברכת היין,** בורא פרי הגפן.

לקורייטי

קורייטי הוא **'פיישו"ן' בלע"ז. ובלשון חכמים** (שבת קמ.) הוא נקרא **'אנומלית',** שהוא משקה העשוי מיין ודבש ופלפלין, **ו'אלונתית'** שהוא משקה העשוי מיין ישן ומים צלולים ואפרסמון[קצ].

דסקנא

דסתנא הוא **'אמינישטרישו"ן' בלע"ז,** והיינו, **מנה של בשר מבושל**[קצא].

מידי דממאיס

מין מאכל **שמתמעך בזריקתו, כגון תאנים** שבשלו **כל צרכם ותותים** אסור לזרקם, **שעל ידי** שמתמעכים הם נמאסים[קצב].

דלא ממאיס

רמון ואגוז, וכל **דבר קשה,** שאינו נמעך בזריקה.

ממשיכין יין בצנורות

הטעם שהיו ממשיכין יין בצנורות הוא **משום סימן טוב**[קצג]. **ואין כאן משום בזיון והפסד** של היין, **לפי שהיו מקבלים אותו בראש פי הצנור בכלי,** כלומר, היו מניחים כלי תחת פי הצינור והיין נשפך לתוך הכלי[קצד].

אבל לא גלוסקאות

שהרי **אף בימות החמה הן נמאסין**[קצה] **בזריקתן.**

משקין

בולען, לפי שאי אפשר לסלקן לאחד מלוגמיו

ציונים והערות

קפב. **הקשה** הפרי מגדים (סי' ר א"א סק"ג), שברש"י לעיל (מו: ד"ה להיכן) משמע שהלכה כרב ששת (לעיל מה:), שאחד שמפסיק ועונה לשנים צריך לשמוע עד הזן את הכל, ומדוע כאן הוא מפרש שלא היה עמהם אלא עד נברך וברוך. ותירץ הנהר שלום (סי' קצג סק"ה), על פי שיטת תלמידי רבנו יונה (ד"ה ומפני), שמי שעונה לזימון מן השוק, אף שחבריו יוצאים על ידו ידי זימון הוא אינו יוצא, ואינו דומה לאחד שמפסיק מסעודתו לשנים ועונה להם לזימון וממשיך בסעודתו, ששם הוא גם כן יוצא ידי זימון, מפני שהוא נמצא עמהם [וכן מדויק מלשון רש"י (לעיל מה: ד"ה קורא"ן) שכתב, 'ויפנה אליהם במקום מעמדו, ודי להם בכך', ומשמע שרק להם די בזה ולא לו], לפי זה יש לומר, שדווקא במקום שהוא עצמו יוצא בזימון, כמו באחד המפסיק לשנים, צריך לשמוע עד הזן, אבל באופן שהוא עצמו אינו יוצא, כגון במי שעונה להם מן השוק, אינו צרך לשמוע אלא נברך וברוך. קפג. **הב"ח** (סי' קצג ס"ז) מדייק מלשון רש"י כאן, שאף אם ירצו לזמן אינם יכולים לזמן. ולא כמו שמשמע בתוספות (ע"א ד"ה אבל) שאינם אלא פטורים מלזמן, אבל אם רצו הם רשאין לזמן. קפד. **הקשו** הראשונים [תוספות רבנו יהודה (ד"ה אבל, הביאו הרא"ש סי' כט), רמב"ן (ע"א ד"ה שלשה)], לפי פירוש רש"י שמדובר שזימנו עם חבורתם, מה החידוש של רבא, הלא פשוט שאינם חוזרים ומזמנים לאחר שכבר ענו לזימון ויצאו ידי חובתם. ותירץ הרא"ש, שהחידוש הוא, שאף שלאחר שנזדמנו, חזרו ואכלו אלו השלשה בלא נטילת ידים ובלא המוציא, וגמרו סעודתן יחד, מכל מקום אינם יכולים לזמן, שכיון שזימנו על התחלת הסעודה פרח מהם הזימון אף על מה שיאכלו אחר כך [בב"ח (סי' קצג ס"ז) משמע, שהרא"ש הוא פירוש בדברי רש"י. אבל הנהר שלום (שם סק"ה) כתב, שברש"י אי אפשר לפרש כן, שהרי כתב 'ועכשיו הם באים לברך' ולא כתב 'לאכול ולברך']. ותלמידי רבינו יונה (ד"ה ומפני) פירשו, שכיון שהצטרפו לזימון לאחר שכבר יצאו לחוץ, ולא היו עמהם באותו מקום, אף על פי ששמעו את ברכת הזימון לא יצאו ידי זימון, לפי שלא התכוונו לצאת. וחידש רבא, שאם שלשה אנשים כאלו שכל אחד מהם ענה לחבורתו מן השוק נועדו יחד, אינם מזמנים, ואף שהם עדיין לא נפטרו מן הזימון, מכל מקום כיון ששמעו את הזימון ונפטרו חבריהם על ידם, פרח זימון מהם [וכתב הנהר שלום, שאף רש"י סובר כן שהעונה מן השוק אינו יוצא ידי זימון, הובאו דבריו בהערה לעיל]. קפה. **במשמר** הלויים (כתוס' ד"ה שמש) מדייק מלשון רש"י כאן, ששמש מצרפן רק בבית אחד, ולפיכך כתב 'כגון יריעה פרוסה ביניהם', שזה הוא האופן שאין רואין אלו את אלו בבית אחד. ולא כמו שכתבו התוספות (שם), שאף בשני בתים מצטרפין. קפו. **מבואר** בגמרא לעיל (לה:), שהטעם שעל יין מברכים בורא פרי הגפן ולא בורא פרי העץ, משום שהשתנה לעילוי, שהוא גם סועד וגם משמח את האדם. קפז. **המנחת** שלמה (ח"א סי' ד) מדייק מלשון רש"י כאן, שלדעת רבי אליעזר אף הסוחט ענבים ושותה [מה שנקרא בזמנינו מיץ ענבים], או ששותה יין מגתו שעדיין לא תסס מספיק ולא הגיע לכלל יין, מברך בורא פרי העץ. שכן כתב רש"י שיין חי לא זז מברכתו הראשונה, ואם בשעה שנסחט היה ברכתו בורא פרי הגפן, הרי הוא זז מברכתו הראשונה. קפח. **משמע** מפירושו, שכל מי פירות ראויים לנטילת ידים. והקשו התוספות (ד"ה בורא), שבמסכת חולין (קז.) מבואר, שמים של נטילת ידים צריך שיהיה להם מראה של מים, ומי פירות אין להם מראה של מים. ותירץ הרא"ש (סי' לא), שדין זה נאמר במים, שאם השתנו מראיהם ואינם נראין כמים, נפסלו, אבל מי פירות שלא השתנו ממראיהם הרי הם כשרים לנטילה, משום ששם מים עליהם ולא היה בהם שינוי. קפט. **על** פי הלכות גדולות (הלכות קידוש והבדלה פ"ג), שבשמו הביא רש"י גירסא זו. והצל"ח (ברש"י) כתב לחלק מטעם אחר, שקודם שנתן לתוכו מים, הרי דינו כמים, שמי פירות קרויים מים, וכיון שהוא נוטל מהם בתורת מים, צריך שיהיה להם מראה מים. אבל משנתן לתוכו מים, הרי הוא נקרא יין, ונוטלין ממנו בתורת יין, וכשר, משום שהרי יש לו מראה יין. קצ. **ושותין** מהאלונתית אחר יציאה מבית המרחץ על מנת לצנן את גופו. רש"י (שבת קמ. ד"ה ולא). קצא. **בבית** יוסף (או"ח סי' קעא ס"א ד"ה ומשמע) מבואר, שהבין את דברי רש"י כפשוטם, שמר זוטרא זרק לרב אשי מנה של בשר מבושל. וכתב המהרש"א (ד"ה שקל), שאינו יודע היכן צריכה להיות בגמרא המילה 'דסתנא', שהרי מתוך הסוגיא משמע שתמרים ורימונים זרק מר זוטרא ולא בשר מבושל, שהוא נמאס ואסור לזרקו. וכעין זה הקשה הדברי נחמיה (ברש"י). ותירץ, שאין כוונת רש"י לפרש שמר זוטרא זרק מנה של בשר, אלא רש"י נקט דוגמא של פירוש המילה 'דסתנא', שפירושו מנה שראוי להתכבד בה כמו מנה של בשר, וכאן נקטה הגמרא מילה זו בלשון מושאל על מנה של תמרים ורימונים. קצב. **ואפילו** אם זורק על המפה או לתוך קערה, שאף שאינם מתלכלכים, מתוך שמתמעכים הם נמאסים. בית יוסף (או"ח סי' קעא ס"א ד"ה ומשמע). קצג. **הלבוש** (או"ח סי' קעא ס"ד) ביאר, שעושים את זה לרמז שתימשך שלוותן וטובתן של החתן והכלה. קצד. **הרשב"א** (ד"ה ולענין פסק) כתב, שמותר לעשות כן אף על פי שהיין נמאס, משום שזה הוא עיקר שמחת חתן וכלה. וכתב הב"ח (סי' קעא ס"ו), שרש"י לשיטתו שפירש שהיו עושים זאת לסימן טוב, ואין בזה מצות שמחת חתן וכלה, ולכן סובר שאסור להפסיד את היין. קצה. **כתב** הצל"ח (ברש"י), שלא היה רש"י צריך לפרש שהגלוסקאות נמאסין בזריקתן, שהרי את הפת אסור לזרוק גם באופן שאינה נמאסת, כמו שמוכח בברייתא שחילקה בין זריקת פת לשאר אוכלין, והעמידה הגמרא שמדובר באופן שאינו נמאס [וכמבואר בתוספות (ד"ה אין)]. אמנם הבית יוסף (או"ח סי' קעא ס"א ד"ה אבל מדברי) דייק מדברי רש"י, שהוא חולק על התוספות, וסובר שאף פת לא נאסר לזרוק רק באופן שנמאסת, שהרי הגלוסקאות הם פת, ואף על פי כן הוצרך רש"י לטעם שהם נמאסין בזריקתן. והרש"ש (ברש"י) כתב, שרש"י גרס בגמרא 'אבל לא חתיכות ולא גלוסקאות', וכגירסת הרי"ף, וכן צריך גם לתקן את הדיבור המתחיל ברש"י 'אבל לא חתיכות וגלוסקאות', ומה שכתב רש"י שהן נמאסין בזריקתן בא לתת טעם לחתיכות ולא לגלוסקאות. ובאמרי נועם (ד"ה אבל) כתב, שצריך לומר שרש"י סובר שגלוסקאות הם לא פת אלא דבר אחר, ולפיכך הוצרך לפרש שהם נמאסים. אמנם עיין ברש"י בכתובות (קיא: ד"ה גלוסקאות) שפירש שגלוסקא היא פת אפויה.

- מצדדי פיו ולברך[קצו], וגם לא לפולטם, שאם יפלטם הוא מפסידן, והקילו חכמים לבולען משום הפסד אוכלין[קצז].

פולטן בצידי דלא ממאיס

בדבר שאינו נמאס במה שנתנו בפיו, ויכול לחזור ולאוכלו אחר הברכה.

בצידי דלא ממאיס נמי

למה לי לפולטן, לסלקינהו לצד אחד - מדוע שלא יסלק את האוכלין לצד אחד ויברך.

יחזור ויאכל שום אחר

כדי שיסריח יותר מחמת אכילת השום הנוסף. כלומר - ממשל זה אנו לומדים לענייננו, שאם נזכר לאחר שגמר לאכול לא יברך, משום שהאם מי שסרח ואכל בלא ברכה, יחזור ויוסיף על סרחונו, ויעשה ברכה לבטלה, שכיון שכבר אכל, אם יברך ברכה שלפני האכילה הרי זו ברכה לבטלה[קצח].

מי שאכל ושתה ולא ברך[קצט]

לפניהם קאי - הגמרא מדברת על מי ששכח לברך את הברכה שלפניהם, אברכת המוציא -על ברכת המוציא באכילת פת, וברכת היין - ועל ברכת בורא פרי הגפן בשתיית יין.

מהו שיחזור וכו'

אם נזכר לאחר אכילה ושתיה[ר].

הלכך

כיון שאמר רב חסדא, דאם נזכר באמצע סעודתו שלא בירך, יכול לברך[רא], הוא הדין שאפילו אם נזכר לאחר שגמר סעודתו, נמי - גם כן יכול לברך[רב].

על הטבילה[רג]

אלמא - מוכח מהברייתא דאף על גב דטבל, וכבר קיים את המצוה, הויא ברכה - עדיין יש לו לברך.

הכא מעיקרא לא חזי

דרוב הטבילות משום קרי הם. ובעלי קריין אסורים בברכות, לפי שהברכות הם דברי תורה, ובעל קרי אסור לדבר בדברי תורה[רד]. כדאמרינן בפרק מי שמתו (לעיל כ:), שבעל קרי אינו מברך[רה]. נמצא שהטובל היה דחוי מתחילתו מלברך, ודחוי מעיקרא - והדחוי מתחילתו, לאו דחוי הוא - אין לו דין של דחוי, ולכי מתקן הדר מברך - ולפיכך כאשר נעשה ראוי הרי הוא חוזר ונראה ויכול לברך. אבל האי - אבל זה שאכל ולא בירך, מעיקרא איחזי - היה ראוי מתחילה לברך, וכיון דגמר לאכול אידחי, והואיל ואידחי אידחי - מאחר שהוא נראה ונדחה, אינו חוזר ונראה[רו].

אספרגוס

כוס של משקה, שהיו שותים בכל בקר, אליבא ריקנא - על לב ריק, כלומר, לפני האכילה[רז], לצורך רפואה[רח].

דאמרת עסקינן

דאמרינן לקמן בשמעתין, ששתיית האספרגוס, ללע"ט יפה, הוא טוב לאיברים שראשי התיבות שלהם הוא 'לע"ט'. ואוקמינן - והעמדנו את הדבר הזה באספרגוס של יין.

וסימן ראשי התיבות 'לע"ט' הוא, לב, עין, טחול.

וכל שכן לבני מעים

לשון קושיא היא, כלומר, בדחמרא קתני - האם על אספרגוס העשוי מיין שנינו 'וכל שכן לבני מעים', כלומר, שהוא מועיל למעיים.

והתניא

לקמן שנינו, שלאיברים שראשי התיבות שלהם הוא רמ"ת, קשה האספרגוס של יין.

וסימן ראשי התיבות רמ"ת הוא, ראש, מעים, תחתוניות - חולי בפי הטבעת[רט].

ביין מיושן

יין של שלש שנים, כדתנן במשנה בבבא בתרא (צח.), יין ישן הוא יין משל אשתקד - משנה שעברה, ויין מיושן הוא משל שלש שנים[רי], כלומר מלפני שנתיים, וביחד עם השנה שאנו עומדים בה הרי זה בן שלש שנים[ריא].

ציונים והערות

קצו. ודייק הלבושי שרד (או"ח סי' קעב ס"א) מלשון רש"י, שאם הם מעט משקין שאפשר לסלקן לאחד מלוגמיו ולברך יש לעשות כן. קצז. מכתם לדוד (הספר, על הרמב"ם ברכות פ"ח הי"ב). וכתב, שמשמע מרש"י שאינו סובר כדעת הראב"ד (השגות על הרמב"ם שם), שרק באופן שאין לו עוד משקין והוא דחוק לאותן משקין התירו לו לבלוע. שכיון שכתב רש"י שהטעם שהתירו לו לבלוע הוא משום הפסד המשקין, משמע שאף אם יש לו עוד משקין התירו לבולעם משום הפסד אותם משקין מועטין. קצח. מבואר בדברי רש"י שהנידון בגמרא היה על מי שגמר לאכול, ופסק רב חסדא שלא יברך. והקשה המהרש"א (ברש"י), שאם כן לא מובן מה שאמר רבינא 'הלכך אפילו גמר סעודתו יברך', הלא רב חסדא אמר להיפך, שאם גמר סעודתו לא יברך. עוד הקשה, שהמשל של מי שאכל שום לא ממש דומה לנמשל, שכן שם הוא חוזר ואוכל שוב את השום, אולם כאן הוא לא חוזר ועושה את אותו עוון, אלא עוון אחר של ברכה לבטלה. ולכן כתב, שטעות נפל בדברי רש"י, וצריך לפרש שהספק הוא במי שנזכר באמצע סעודתו שלא בירך, ועל זה השיב רב חסדא, שיחזור ויברך כל זמן שלא גמר לאכול. והמשיל זאת לאוכל שום וחוזר ואוכל שום, כלומר, וכי מפני שלא בירך על מה שכבר אכל, יוסיף על סרחונו ולא יברך על מה שיאכל עוד. וכן כתב בהגהות הגר"א (אות א), שיש למחוק מדברי רש"י את התיבות 'ויעשה ברכה לבטלה'. והפרי תואר (לבעל האור החיים, יו"ד סי' יט סק"ג) כתב, שיש להגיה ברש"י במקום 'ברכה לבטלה', 'אכילה בלא ברכה'. עוד כתב, שאפשר שרש"י פירש כאן את האמת בכוונת רב חסדא, שהנידון הוא לאחר שגמר לאכול, ואמר רב חסדא שלא יברך. אלא שרבינא פירש את דברי רב חסדא באופן אחר, שמדובר בנזכר באמצע הסעודה, ואמר על כך שיברך. אמנם יש מפרשים את דברי רש"י כפשוטם שהספק של רב חסדא היה על מי שגמר סעודתו, ולהלן יובא פירושם ויתבאר פירוש דברי רבינא לפי דבריהם. קצט. דיבור המתחיל זה ושלאחריו, צריכים להיות לפני דיבור המתחיל יחזור. הגהות וציונים. ר. בהגהות הגר"א (אות ב), הגיה ברש"י 'באמצע אכילה ושתייה'. והוא על פי פירוש המהרש"א [שהובא בהערה לעיל], שספק הגמרא היה על מי שנזכר באמצע הסעודה. וביד דוד (ד"ה מי) כתב, שאפשר ליישב את גירסת רש"י שלפנינו גם לפי פירוש המהרש"א, ואין כוונת רש"י שמדובר שנזכר לאחר שגמר לאכול ולשתות, אלא שרש"י בא לבאר את טעם הספק, האם שייך ברכה בתוך הסעודה לאחר שכבר אכל ושתה, כלומר, שהתחיל לאכול או לשתות. רא. הזרע אמת (ח"א חידושי ברכות סי' ג) תמה על לשון רש"י, שהרי הוא צריך לברך ולא רק יכול לברך, ומדוע נקט רש"י לשון 'יכול לברך'. ותירץ, שהנידון של רב חסדא היה, האם בברכה שהוא מברך על מה שעתיד לאכול הוא מתקן גם את מה שכבר אכל [אבל על עצם הדין שצריך לברך על מה שעתיד לאכול, לא היה ספק כלל], ולפיכך כתב רש"י, שאם נזכר באמצע סעודתו יכול עדיין לברך ולתקן אף על מה שאכל כבר. רב. ביארנו על פי פירוש המהרש"א [שהובא בהערה לעיל], שרב חסדא דיבר על מי שנזכר באמצע סעודתו. אמנם יש מן האחרונים שפירשו בדעת רש"י, שרב חסדא דיבר במי שגמר לאכול, ואמר שלא יברך, ואם כן אי אפשר לפרש שרבינא בא ללמוד מדברי רב חסדא. וכתב הצל"ח (ד"ה בעו), שרש"י גרס בגמרא את דברי רבינא לפני דברי רב חסדא, ומה שאמר רבינא 'הלכך', זה על מה שהובא בברייתא לעיל, שמי ששכח ונתן אוכלין לתוך פיו מסלקן לצדדין ומברך, הרי שמצינו שאפשר לברך לאחר שהאוכלין כבר בתוך פיו, ועל זה אמר רבינא, שהוא הדין שאפשר לברך גם אם גמר אכילתו. ואחר כך מביאה הגמרא ששאלו שאלה כזו לפני רב חסדא, ופסק שלא יברך. ובאמרי נעם (ד"ה מהו) כתב, שרש"י לא גרס בדברי רבינא 'הלכך', ורבינא בא לחלוק על רב חסדא ולומר שאף לאחר גמר הסעודה יכול לברך [ולפי זה צריך לשנות את הגירסא ברש"י שלפנינו]. והיעב"ץ (ברש"י ד"ה יחזור) פירש בדברי רש"י, שספק הגמרא היה, במי שהסיח לבו מלאכול עוד, האם יחזור ויברך ויאכל או לא. והשיב רב חסדא שזו ברכה לבטלה, לפי שאינו תאב לאכול. ועל כל פנים מבואר מתוך הדברים, שבאופן שרוצה להמשיך לאכול עדיין, יש לו לברך ולאכול, ועל זה אמר רבינא, שהוא הדין שלאחר שגמר סעודתו יברך. והזרע אמת (שם) פירש, שהתלמידים שאלו את רב חסדא, על מה שמבואר בברייתא לעיל, שמי שנתן משקין לתוך פיו, ונזכר בעודם בתוך פיו, יבלעם ויברך אחר כך [כפירוש הרא"ש (סי' לג)], ונסתפקו מה הדין במי שלא נזכר עד שסיים אכילתו, האם יברך או לא. והשיבם רב חסדא, מי שאכל שום יחזור ויאכל שום וכו', ולא ביאר רב חסדא מה כוונתו, האם רצה לומר שיש לו לברך, ואם לא יברך הרי הוא חוזר ואוכל שום, או שאדרבא אין לו לברך, ואם יברך הרי הוא שונה באיוולתו. ובא רבינא לבאר את דברי רב חסדא ואמר, הילכך מה יעשה כדי שלא לחזור ולאכול שום, יברך אף אם נזכר לאחר שגמר סעודתו. וביאור דברי רש"י כאן, שרבינא מפרש את דברי רב חסדא, שכשם שאם נזכר באמצע אכילתו מבואר בברייתא שיברך לאחר שבלע, כמו כן אם נזכר לאחר שגמר סעודתו יברך. רג. בברכת אברהם (טריוש, ח"א סי' סד) מבואר, שהגירסא שהיתה לפניו ברש"י כאן 'שכח לברך על הטבילה'. ותמה, היכן מוזכר בברייתא שמדובר בשכח לברך על הטבילה. ותירץ, שרש"י ביאר כאן לפי מה שסבר רבינא בפירוש הברייתא, ורבינא סבר שאף בטבילה צריך לכתחילה לברך לפניה, והברייתא מדברת על מי ששכח ולא בירך לפני הטבילה, שיברך בעלייתו. ודייק זאת ממה שאמרה הברייתא 'טבל ועלה אומר בעלייתו', ולא נאמר 'טובל ועולה ואומר בעלייתו' שמשמע לכתחילה, ולפיכך דימה זאת רבינא לנידון של מי ששכח ולא בירך המוציא. ודחתה הגמרא, שבברייתא לא מדובר בשכח, אלא שבטבילה מברכים לכתחילה לאחריה משום שאינו ראוי לברך לפניה, ואינו דומה לברכת המוציא. רד. בשפתי חכמים (ברש"י) ביאר את כוונת רש"י כאן, שהנה רבי יהודה (לעיל כא:) סובר שבעל קרי מותר לברך, ומבארת הגמרא (לעיל כב.) את טעמו, שהוא סובר שאף שאסור לבעל קרי ללמוד דברי תורה, מותר לו ללמוד הלכות דרך ארץ. וסובר רבי יהודה שהברכות הם כהלכות דרך ארץ, לפיכך התירם לבעל קרי. ורש"י כאן מבאר את נימוקם של חכמים שבעל קרי אסור לברך, משום שהם סוברים שהברכות כדברי תורה הם ולא כהלכות דרך ארץ. רה. וכיון שרוב הטבילות הם של בעלי קרי, תיקנו חז"ל בכל הטבילות שיברכו לעולם לאחר הטבילה. רש"י (פסחים ז: ד"ה דאכתי). רו. עיין במסכת סוכה (לג:), שדבר שהיה דחוי מתחילתו, הרי הוא חוזר ונראה, אבל דבר שהיה נראה ונדחה הסתפקה הגמרא האם יש דיחוי אצל מצוות או לא. רז. על פי רש"י (שבת קט: ד"ה אליבא). ומצינו לשון סעודה שמושאל על הלב, כמו 'וסעדו לבכם' (בראשית יח ה). שפתי חכמים (ברש"י). רח. ביאר בשלמה משנתו (ברש"י), שרש"י בא לתרץ בדבריו, שלכאורה קשה, שבסוגיא לעיל (נ:), בירדה הגמרא למה ראוי יין חי, שמברכים עליו בורא פרי הגפן, והשיבה, שראוי ל'קורייטי', כלומר, ליין שמעורב עם עוד דברים. ומדוע לא תירצה הגמרא בפשיטות שראוי לאספרגוס, ששותים בו יין חי. לפיכך תירץ, ששתיית האספרגוס אינה לשם הנאה, אלא לרפואה, ואין בזה חשיבות לברך עליו בורא פרי הגפן. רט. על פי רש"י (שבת פא. ד"ה תחתוניות) והמתרגם (שם). רי. הדבר נוגע למי שאמר לחבירו, יין ישן אני מוכר לך, או שאמר לו יין מיושן אני מוכר לך, איזה יין חייב ליתן לו. ריא. רשב"ם (ב"ב צח. ד"ה משל שלש).

קונם יין שאני טועם

בהקדש שהוא אסור בהנאה, **יהא** אסור **עלי** כל יין שאני טועם.

אלא חי

עשוי מיין[ריב] חי, שאינו מזוג.

ואין סומכין אותו

'סמיכה' היינו, **לאכול אחריו** [-אחרי שתיית האספרגוס] מיד.

בדחמרא

אספרגוס של יין סמיכתו בפת[ריג].

בדשכרא

אספרגוס של שכר סמיכתו במינו. כלומר, **אם** הוא שכר של תאנים, סומכו בתאנים. **ואם** שכר של תמרים הוא, סומכו בתמרים.

בדחמרא

לא ירוק[ריד].

בדשכרא

אם לא רק - רוקק את המים הבאים **בפיו אחריו** [-אחרי שתיית האספרגוס], לוקה בחולי.

אפילו בפני המלך

ירוק אפילו בפני המלך, **ואל** יסתכן.

סוריאל

סוריאל שר הפנים, הוא **מלאך** חשוב שראוי **לבא לפני** הקב"ה.

אל תטול חלוקך שחרית מיד השמש

אלא אתה בעצמך טלהו ממקום שהוא שם[רטו], ותלבשנו.

תכספית

שם של חבורת שדים[רטז].

אימתי יבא אדם לידי אחד מן הדברים הללו וילכד

כיצד שמע רבי ישמעאל דברים אלו מהמלאך, אלא שרבי ישמעאל עלה לרקיע על ידי שם, כמבואר **בברייתא דמעשה מרכבה**[ריז].

כוס של ברכה

כוס של ברכת המזון[ריח].

הדחה ושטיפה וכו'

כולהו מפרש להו ואזיל - הגמרא להלן הולכת ומפרשת את כל ההלכות שנשנו בברייתא כאן.

מן הקרקע

אם על גבי הקרקע הסב, מגביה את הכוס טפח מעל הקרקע, **ואם על גבי שלחן הסב, מגביהו מן** השלחן טפח[ריט].

במתנה

שולח לאשתו בדרך של דורון - **מתנה וחשיבות.**

חי

פירוש 'חי', היינו **שיתן** את היין לכוס בעודו חי, ומוזגו **במים לאחר שנתנו בכוס חי**, שזהו כבוד הברכה[רכ]. ולא ימזגנו בכוס אחד וישפוך ממנו לכוס אחר ויברך[רכא]. **אבל** אי אפשר לפרש שכוונת הברייתא שיש **לברך עליו** כשהוא חי, **דהא אמרן במתניתין** (לעיל נ.), **אין מברכין** על היין עד שיתן לתוכו מים[רכב], ועל כרחך צריך לומר כמו שהתבאר.

אי נמי - פירוש נוסף ניתן לומר, ש'חי' הוא מה שנקרא **בלע"ז 'פריש"ק'**, כלומר, טרי. דהיינו שיש **להביאו** [-את היין] **מן החבית** לתוך הכוס **לשמו** - לשם ברכה[רכג]. ולא ישהה היין הרבה זמן בכלי, לאחר שהוצא מן החבית, לפי שטעמו מתקלקל[רכד].

מעטרהו בתלמידים

תלמידיו של רב יהודה **סובבין אותו** - יושבין מסביבו **כשהוא מברך.**

ובברכת הארץ

כשמגיע המברך לברכת הארץ, **מוסיף עליה** - מוסיף עוד יין על הכוס של ברכה[רכה].

נא:

נבגא

נבגא הוא כוס. **כמו** שכתוב (קידושין ע.), שאמר רב יהודה לרב נחמן, '**לשתי מר אנבגא**', ופירושו, שאמר לו לשתות מכוס שיש בו רביעית, את משקה ה'אספרגוס'[רכו] [שהוזכר בגמרא לעיל (ע"א)].

ממהדורי מילי

ממחזרי **בעיירות** - מהאנשים שמחזרים בעיירות, **ירבו תמיד דברים**, שהם מדברים הרבה דברי הבל.

ומסמרטוטי כלמי

וממשחקי בגדים - ומבגדים שחוקים, **בלויים** וממורטים, **ירבו הכנים**. ופירוש כלמי הוא כנים, כמו שמצאנו בפסוק (שמות ח יג) 'והיה **לכנים** בכל ארץ מצרים', **דמתרגמינן** - שתרגמו אונקלוס 'כלמתא'[רכז].

אין משיחין

לא ידבר המברך[רכח] **משאחזו** לכוס של ברכה, עד שיברך.

כוס שני

שהוא של זוגות. והעומד [מ]על[רכט] **שלחנו** - הגומר סעודתו וקם מעם השולחן, **ושתי זוגות** - ושתה זוגות, **ניזוק על ידי שדים.**

כפלים

זוגות, כגון שתי כוסות בזה אחר זה.

הכון לקראת

יש להתכונן לקראת ה' **בדברים נאים**, **ולא** בדברי **פורענות**, כגון כוס של זוגות.

מסב

במטה, בדרך **הסבה**, שהוא מוטה על צדו השמאלית[רל].

והלכתא - וההלכה היא, **בכולהו** - שבכל אופן שאכל הוא **יושב ומברך**[רלא].

הדרן עלך שלשה שאכלו

ציונים והערות

ריב. בברכת ראש (ברש"י) הקשה, שבהמשך הברייתא נאמר 'ורק אחריו, ואין סומכין אותו אלא במינו', ולהלן ביארה הגמרא שדברים אלו הם דווקא באספרגוס של שכר ולא של יין. ואם כן מדוע כתב כאן רש"י שמדובר ביין. ותירץ, שרש"י בא לחדש, שגם ביין שהמזיגה משבחת אותו, לא ימזגנו. וההוכחה שלו לדין זה, ממה שלא הזכירה הגמרא להלן חילוק בין יין לשכר לענין זה. לפיכך צריך לומר שכל הששה דברים שנוהגים בעת השתייה ובסמוך לה, אין בהם חילוק בין יין לשכר, אבל מה שנקט אחר כך התנא 'ורק אחריו, ואין סומכין' וכו', זה מדובר דווקא בשכר. **ריג. באמרי** נועם (ד"ה אלא - הראשון) ביאר, שביין אי אפשר לומר סומכו במינו, לפי שאין שם אלא יין בלבד, אבל בשכר יש בו שכר תמרים ושכר תאנים, ושייך לומר שיסמכנו במינו, כמו שביאר רש"י בדיבור הבא. **ריד. על** כרחך צריך לומר, שביין לא ירוק ובשכר ירוק, שהרי את הברייתא של ששה דברים וכו' העמידה הגמרא בשכר [ששם נאמר שסומכו במינו], ומבואר שם שירוק אחריו. אמרי נועם (ד"ה אלא - השני), דברי נחמיה (ברש"י). **רטו. הפרי** מגדים (או"ח סי' ד א"א סק"א) מדייק מלשון רש"י כאן, שאף אם השמש נטל ידיו לא יועיל שיוכל ליטול את חלוקו מידו, אלא רק הוא בעצמו יביא את חלוקו. **רטז. מבואר** ברש"י, שמה שנאמר בהמשך הגמרא 'של מלאכי חבלה' זה רק על אסתלגנית, ולא על תכספית. ובמגיד תעלומה (ברש"י) כתב, שפלא בעיניו מנין לרש"י זאת. אמנם ראה בערוך (ערך אסתלגינית) שגרס, 'אסתלגינית של מלאכי חבלה ותכספית שהוא רוח רעה' וכו'. וכעין זה בדקדוקי סופרים. ולפי זה מובן היטב דברי רש"י. **ריז. וכן** כתב רש"י בחגיגה (יג. ד"ה מעשה), שמעשה בראשית ומעשה מרכבה הם ברייתות. מהר"ץ חיות (ברש"י). **ריח. בהגהות** דברי נחמיה (ברש"י) כתב, שאין כוונת רש"י לפרש שההלכות שנשנו כאן בכוס של ברכה, נוהגין רק בברכת המזון, אלא הוא הדין בכוס של קידוש וכדומה. **ריט. כתב** בשבולי הלקט (שם), שכן מבואר בירושלמי (פ"ז ה"ה). ומה שאמרו בברייתא שיגביה טפח מן הקרקע, לפי שהיו רגילין להסב בארץ על גבי כרים וכסתות. **רכ. תוספות** רבינו יהודה (ד"ה חי). **רכא. תוספות** (שבת עו: ועירובין כט: ד"ה כדי שימזגנו, פסחים קח: ד"ה שתאן, ב"ב לז: ד"ה עד). **רכב. כתבו** הרש"ש והמלא הרועים (ברש"י), שזה אינו מדויק, שהרי במשנה אין זה מבואר אלא לדעת רבי אליעזר, והיה לרש"י להביא את דברי רבי יוסי בר חנינא שאמר, שמודים חכמים לרבי אליעזר בכוס של ברכה שאין מברכים עליו עד שיתן לתוכו מים. **רכג. על** פי לשון רש"י שעל הרי"ף. וכן הועתק לשון רש"י בטור (או"ח סי' קפג ס"ג) ובבית יוסף (שם ד"ה ומ"ש חי). **רכד. המכתם** (ד"ה אנו). **רכה. כן** כתבו התוספות (שבת עו: ועירובין כט: ד"ה כדי שימזגנו, פסחים קח: ד"ה שתאן, ב"ב לז: ד"ה עד) והרמב"ן (ב"ב לז: ד"ה מודים) בשם רש"י, שבברכת הארץ מוסיף יין על הכוס. והנה בטור (סי' קפג ס"ג) מובאים דברי רש"י באופן אחר, והדיבור הזה מחובר עם הדיבור הקודם, וזה לשונו שם 'בנטלי, בכוסות, כשהגיע לברכת הארץ היה מוסיף עליו' [ובהגהות וציונים מובא שכן היה הגירסא ברש"י בדפוס ראשון, וכן כתב הב"ח (שם ס"ד), שכן הגירסא ברש"י שהיה לפניו]. ופירש הב"ח את דברי רש"י, שענין העיטור הוא, שבהגיע המברך לברכת הארץ היו שופכים מעט יין מהרבה כוסות לתוך הכוס של ברכה [ואף שהיה הכוס מלא, לא היה מלא לגמרי, אלא היה יכול לשפוך לתוכו עוד מעט מכוסות אחרים], ומה שאמר רב חנן 'ובחי', כלומר, שהיין שבכוסות שמהם מוסיפים לכוס של ברכה לא יהיה אלא יין חי. ורב ששת אמר, שהוספת היין מן הכוסות לא תהיה אלא כשמגיע לברכת הארץ. אמנם בדפוסים שלפנינו תיקנו על פי המהרש"א (ברש"י), שחילק את לשון רש"י לשתי דיבורים. ופירש המהרש"א, שמה שכתב רש"י 'ובברכת הארץ מוסיף עליה', היינו שמוסיף מים על היין שבכוס, וכדעת הרי"ף, והרמב"ם (ברכות פ"ז הט"ו) שהובאו בילקוט ביאורים. **רכו. רש"י** (שם ד"ה אנבגא). **רכז. ובתרגום** שלפנינו כתוב 'קלמתא' בקו"ף. **רכח. כן** כתבו תוספות, תלמידי רבינו יונה (ד"ה אין), רא"ש (סי' לה), וטור (סי' קפג ס"ו), בשם רש"י. **רכט. הגהות** הב"ח (אות א). **רל. על** פי רש"י (לעיל יז: ד"ה ואינו מיסב). **רלא. המהר"ץ** חיות (ברש"י) מקשה, מה רש"י מוסיף בזה על המבואר בגמרא.

אלו דברים - פרק שמיני

נא:

מברך על היום

בקידוש של לילי שבתות וימים טובים.

ואחר כך מוזגין את הכוס

הכוס שעוסקת בה המשנה היא כוס יין **הבא** לפני המזון[א], שכן נוהגים היו להביא קודם אכילה כוס של יין לשתות, **כדאמרינן** בברייתא **בפרק כיצד מברכין** (לעיל מג.), 'כיצד סדר הסבה וכו', **הסבו אף** על פי שנטל כו' **הביאו** להם יין' וכו'[ב]. הרי שהיתה רגילות אף בחול להביא יין לפני סעודת פת, והוא הנקרא יין שלפני המזון[ג].

וקאמרי **בית שמאי נוטלין לידים ואחר כך שותים את הכוס ואוכלים סעודתם** בההיא נטילה[ד], **ובית הלל אומרים מוזגין את הכוס ושותין אותו**[ה], **ואחר כך נוטלין לידים. וטעמא** דתרוייהו [-של שניהם] **מפרש בגמרא** (לקמן נג ע"א וע"ב).

ומניחה על השולחן

ומקנח בה ידיו תמיד מזוהמת התבשילו[ו].

ובית הלל אומרים

על הכר **או** על הכסת שיושב וסומך עליהם בשעת הסעודה יניחנה **אחרי כן** - אחרי שניגב ידיו מהנטילה, ושם יקנח בה ידיו **תמיד** בעת הסעודה. **וטעמא מפרש בגמרא** (לקמן נג:).

מכבדין את הבית

מכבדים את הבית במקום שאכלו שם, **אם** הסבו על גבי קרקע מכבדים **את** הקרקע, **או אם** הסבו על השלחן מכבדין **את** השלחן[ז] משיורי אוכלין שנתפזרו עליו.

נר ומזון

מי שאין לו אלא כוס אחד במוצאי שבת, מניחו עד לאחר המזון, וסודר עליו נר ומזון ובשמים והבדלה כו'[ח].

שיאותו

שיהו נהנים ממנו[ט].

עונין אמן אחר ישראל המברך

אפילו **לא** שמע **אלא** סוף ברכה[י], **אבל לא** לאחר כותי, שמא ברך להר גרזים[יא].

שהיום גורם ליין שיבא

כוס זה **לא בא אלא** בשביל שבת לקידוש[יב].

וכבר קדש היום

משקבלו [את קדושת היום] **עליו, או מצאת** הכוכבים.

ועדיין יין לא בא

ועדיין יין לא בא **לשלחן. וכשם** שקודם קדושת היום לכניסה, **כך** יש לו להיות קודם לברכה.

שהיין גורם לקדושה שתאמר

שאם אין יין **לא** מקדשין. **והמקדש על הפת גם הוא במקום יין, ויש** לברכת **הפת** להיות קודמת לקידוש היום[יג].

תדיר קודם

נפקא לן במסכת זבחים (פט.) **מהאי קרא דכתיב במוספין** (במדבר כח כג) '**מלבד עולת הבקר אשר לעולת התמיד תעשו את אלה**', וממה שנאמר '**מלבד**', **משמע לאחר שהקרבתם** את **קרבן התמיד** תקריבו את קרבנות **המוספין, וקא דרשינן** ממה שמוסיפה התורה '**אשר לעולת התמיד**' שהוא **קרא** יתירה, **שנכתב כדי למילף** [-ללמוד] **דבשביל שהיא** נוהגת **תמיד** ותדירה יותר מקרבנות המוספים, לכן הקדימה הכתוב. **ומכאן אתה למד לכל התמידין** - המצוות שהן תדירות, שקודמות לשאינן תדירות.

ציונים והערות

א. **אך** הרי"ף כתב, שכוונת המשנה לכוס של קידוש. והמאירי (נג. ד"ה אמר) פירש, שכוונת המשנה היא בין בחול בכוס שלפני המזון ובין בשבת בכוס של קידוש. וכתב בשיטת ריב"ב (על הרי"ף) להוכיח כפירוש רש"י, שאם מדובר בכוס של קידוש, מדוע המשנה הקדימה את המחלוקת בענין סדר ברכות הקידוש, ולא הביאה תחילה את המחלוקת בענין מזיגת הכוס ונטילת הידים, הרי רק אחר שהכוס מזוג יש לדון בסדר הברכות עליו. רבינו תם (הו"ד בתוספות פסחים קו: ד"ה זימנין) פירש גם כן שלא מדובר בכוס של קידוש אלא בחול, משום שהגמרא (לקמן נג:) מבארת בטעמם של בית הלל, שתיכף לנטילת ידים סעודה, ואם יטלו קודם מזיגת הכוס יהיה הפסק בין הנטילה לסעודה. וכתב רבינו תם, שכל החשש זה בחול, שאם יטול קודם המזיגה ישתהה ויעסוק בשאר דברים ויסיח דעתו, אבל בשבת שהשלחן ערוך ודאי יאכל מיד, ואין חשש שיסיח דעתו אף אם נוטל קודם מזיגה. ובתפארת ישראל (פ"ח מ"ב בועז אות ב) כתב, שמסתבר כדברי הרי"ף שהכוונה לכוס של קידוש, שהרי מבואר בגמרא (שם) שבית הלל אמרו לבית שמאי שיש לסמוך נטילת ידים לאכילת הפת, שתיכף לנטילת ידים סעודה, ואם לא מדובר בכוס של קידוש מה קשה על בית שמאי, הרי אף לדבריהם אפשר שיטול ידים תחילה ויאכל מעט פת, ואחר כך ימזוג וישתה את הכוס, אלא ודאי מדובר בשבת, שאי אפשר ליטול ידים ולטעום מהפת שהרי אסור לטעום קודם קידוש, ועל זה אמרו להם בית הלל שאם יקדים את הנטילה יהיה הפסק בין הנטילה לאכילת הפת. וראה בדבריו מה שיישב בשיטת רש"י. ב. **כתב** הרש"ש (ברש"י), שהברייתא שם היא כבית שמאי, שכן מבואר בה שנטלו את שתי הידים לפני היין. אמנם בירושלמי (ברכות פ"ו ה"ו) נשנתה ברייתא זו, ושם הוזכר ששתו את היין קודם נטילת הידים, וכבית הלל. ג. **רש"י** (לעיל מג. ד"ה ברך). היו רגילים לשתות יין קודם הסעודה כדי לפתוח את בני המעיים ולעורר את תאות האכילה. רא"ש (פסחים פ"י סכ"ד). ד. **ואין** השתיה נחשבת הפסק בין הנטילה לסעודה, כיון שהיא צורך הסעודה לפתוח את תאות האכילה. ה. **רש"י** הוכרח לפרש שאף שותים אותו קודם הנטילה, משום שבגמרא (להלן נג ע"א וע"ב) מבואר שהחשש הוא שמא לא ינגב ידיו יפה מן הנטילה, וכאשר יגע בכוס בידים רטובות לצורך המזיגה יטמאו המשקים שבידיו מאחורי הכוס, ויחזרו ויטמאו את ידיו, וחשש זה קיים בין אם נוטל את הכוס לצורך המזיגה, ובין אם נוטל את הכוס לצורך השתיה. תוספות אנשי שם (על המשניות, פ"ח מ"ב). ו. **והמאירי** (נג: ד"ה אמר - הראשון) ביאר על פי דברי הרמב"ם (פירוש המשניות פ"ח מ"ג), שפירש שמפה היא היריעה שפורסים על השולחן. ופירש המאירי, שלבית שמאי מניחה על השולחן כדי לסדר עליה המאכלים. ז. **ובדברי** תלמידי רבינו יונה (ד"ה ב"ש) מתבאר, שהמשנה נקטה 'בית', משום שהיה מנהגם לסלק את השולחן קודם ברכת המזון ולכבד את הקרקע במקום האכילה משיירי המאכל שנפלו תחת השולחן. ח. **מבואר** במשנה שמסדר גם ברכת המזון על הכוס. ודעת רש"י (לקמן נג: ד"ה בא) שהתנא במשנתנו סובר שלבית שמאי אין ברכת המזון טעונה כוס, ולבית הלל ברכת המזון טעונה כוס. ולמד רש"י כן מדברי הגמרא לקמן (נג.) שפירשה כך את דעת בית שמאי להלן במשנה, שנחלקו בית שמאי ובית הלל באופן שבא להם יין לאחר שאכלו קודם שבירכו, ולא היה להם יין לפני כן, ויש להם עתה רק כוס אחד, דעת בית שמאי שמברך על היין ושותהו ואחר כך מברך ברכת המזון אף שאין לו כוס, ומוכח שסוברים שאין ברכת המזון טעונה כוס, ודעת בית הלל שקודם מברך ברכת המזון ואחר כך מברך על היין ושותהו, ומזה למד רש"י שסוברים בית הלל שברכת המזון טעונה כוס. והקשה המהרש"א (ברש"י), שרש"י כאן מפרש את המשנה במוצאי שבת קודם הבדלה ויש לו רק כוס אחד, וכיון שברכה טעונה כוס התירו לו להתחיל לאכול קודם הבדלה ולסדר שתיהן על הכוס, וכדברי הברייתא לקמן (נג.) 'הנכנס לביתו במוצאי שבת וכו' ואם אין לו' וכו', ומשמע שסבר רש"י שאף לבית שמאי ברכת המזון טעונה כוס, שהרי הוצרכו בית שמאי לסדר ברכת המזון על הכוס, ולא אמרו שיבדיל ואחר כך יאכל ויברך בלא כוס, וזה שלא כפירושו לקמן (נג: שם). והצל"ח (ברש"י) פירש, שדברי רש"י כאן הם לשיטת בית הלל, שסוברים שברכה טעונה כוס, אבל בדעת בית שמאי אכן סובר רש"י שברכה אינה טעונה כוס ויכול לברכה שלא על הכוס. ויש לבאר דבריו לפי מה שכתב הרשב"א (לקמן נג. ד"ה תרי תנאי), שהקשה, הרי אמרו בית שמאי במשנה שסודר גם מזון על הכוס ולא אמרו שיברך בלא כוס, ואיך אמרו בגמרא (שם) שסוברים בית שמאי שברכה אינה טעונה כוס [וזה קשה על פירוש הצל"ח שפירש שלבית שמאי ברכה אינה טעונה כוס]. ותירץ, שמדובר באדם שהתחיל לאכול בשבת והגיע מוצאי שבת ומוטל עליו לברך ברכת המזון ולהבדיל, ודברי בית שמאי במשנתנו שסודר גם מזון על הכוס, יתפרשו שאם רוצה לברך על הכוס יקדים מזון להבדלה, שגם לשיטתם יפה לברכה על הכוס, אבל אין חובה לברך על הכוס. עוד יש לתרץ קושיית המהרש"א לפי תירוצו של הראב"ד (הו"ד ברשב"א שם) על הקושיא מדברי בית שמאי במשנה, שתירץ, שאף שסוברים בית שמאי שברכת המזון אינה טעונה כוס, מכל מקום משנתנו עוסקת באופן שהתחיל לאכול בשבת והגיע מוצאי שבת, ובאופן זה כיון שעתה מוטל עליו לברך ברכת המזון ולהבדיל, ולפניו רק כוס אחד, לא אומרים שתדחה ברכת המזון מן הכוס ויבדיל על הכוס, אלא חובה לסדר שתיהן על כוס, ולא לדחות אחת מהן מן הכוס. עוד כתב הצל"ח, שרש"י פירש שלבית הלל בהכרח מדובר באופן שיש לו רק כוס אחד, כי אם יש לו שנים, יברך ברכת המזון על כוס אחד ועל הכוס השני יבדיל, אך הקשה על כך, שמה שהוכרח רש"י לפרש שיש לו רק כוס אחד, מיושב רק אם נפרש במשנה שמדובר באדם שבא לביתו במוצאי שבת ורוצה לאכול, ואם היה לו יותר מכוס אחד לא היינו מתירים לו לאכול קודם הבדלה, ורק משום שיש לו כוס אחד ואם יבדיל קודם שיאכל לא יהיה לו כוס לברכת המזון, התירו לו לאכול קודם הבדלה, וכפירוש רבני צרפת (הו"ד בתלמידי רבינו יונה ד"ה וב"א), אבל אפשר לפרש את המשנה כאופן שפירשה רבינו ניסים (הו"ד שם), שמדובר באדם שהתחיל לאכול בשבת והגיע זמן מוצאי שבת ועדיין לא בירך, ואם כן קשה מדוע הוצרך רש"י לפרש שיש לו רק כוס אחד, הלא גם אם יש לו שני כוסות יכול לכתחילה לסדר ברכת המזון והבדלה על כוס אחד. והרש"ש ורבי עקיבא איגר (ברש"י) דחו את קושייתו, שאין לברך לכתחילה שתי ברכות על אותו כוס, כיון שאין עושים מצוות חבילות חבילות (פסחים קב:), ורק כשאין לו אלא כוס אחד התירו. וראה עוד בזה ברש"ש. ט. **ברש"י** משמע שפירש 'יאותו' מלשון 'הנאה'. ועיין בירושלמי (פ"ח ה"ו) שנחלקו האמוראים, רב אמר יש לשנות 'יאותו', ושמואל אומר יש לשנות 'יעותו' בעי"ן. ומבאר הירושלמי, ש'יאותו' הוא מלשון הפסוק 'אך בזאת נאות לכם' (בראשית לד טו), נתקרב ונתרצה לכם, ו'יעותו' הוא מלשון הפסוק 'לדעת לעות את יעף דבר' (ישעיה נ ד), לדעת ללמד את העיף דבר ה' לפי העת והזמן. מצודת דוד (שם). כלומר, יאותו הוא לשון התקרבות, דהיינו התקרבות למקום האור. ויעותו הוא לשון 'עת', שהגיע הזמן להשתמש באור, שכבר החשיך מספיק והאור מועיל. תוספות יו"ט (פ"ח מ"ו) ותפארת ישראל (יכין אות יח). י. **ותלמידי** רבינו יונה (ד"ה עונין) והרא"ש (סי' ה) פירשו, שכיון ששמע שהזכיר את השם עונה אחריו אמן. ורש"י לא פירש מה דינו כששומע רק את תחילת הברכה עם הזכרת השם שבה, ראה תוספות אנשי שם (על המשניות, פ"ח מ"ח) וביאור הלכה (סי' רטו ד"ה שלא). יא. **מבואר** במסכת חולין (ו.) שדמות יונה היתה להם בראש הר גריזים והיו עובדים לה עבודה. רש"י (ע"ז כו: ד"ה ולא). יב. **כלומר**, שאם לא בעבור השבת לא היינו צריכים להביא יין לקדש, ונמצא שהעיקר תלוי בשבת. תלמידי רבינו יונה (ד"ה שהיום). יג. **ותלמידי** רבינו יונה (ד"ה שהיין) ביארו באופן אחר, שכוונת הגמרא לומר, שכיון שאפשר לקדש או על פת או יין, יש ללמוד על חשיבות היין שגורם לקידוש שיאמר כמו שהפת גורמת לקידוש שיאמר, וכיון שיש ליין חשיבות כמו פת, יש להקדימו לברכת היום.

נב.

ורבי יהושע היא

בבבא מציעא בתנורו של עכנאי בפרק הזהב (נט:)[יד].

ומשלשלן

לשון שלשלת[טו]. כלומר, סודרן לברכות ההבדלה לאחר ברכת המזון.

וממאי דבית שמאי היא כו'[טז]

אלמא - מוכח מדברי רבי יהודה, שלבית שמאי מברך על **המאור ואחר כך** על הבשמים, וכן התנא **בברייתא** של 'הנכנס לביתו במוצאי שבת', וכו' **נמי מאור ואחר כך בשמים קאמר, אלמא בית שמאי היא** - אם כן מוכח שהברייתא היא דעת בית שמאי, **וקתני** - ושנינו בה שיש לברך ברכת היין **ברישא מקמי** [-לפני] **הבדלה**, ולכן מקשה הגמרא שזה שלא כדבריהם במשנה שהקדימו ברכת היום בקידוש לברכת היין.

דילמא בית הלל היא ואליבא דרבי מאיר

שמא הברייתא היא דעת בית הלל וכפי שרבי מאיר פירש את שיטתם, **דתנן במשניתין, בית הלל אומרים נר ובשמים. ואמר רבא בגמרא** (להלן ע"ב), שמשנתנו **רבי מאיר היא.**

לא סלקא דעתך

אל תעלה על דעתך **לאוקמי ברייתא כמתניתין** - להעמיד את הברייתא כרבי מאיר ששנה את משנתנו, דהרי **במתניתין קתני** ברכת המזון **באמצע** ולא בהתחלה, ואילו **בברייתא קתני משלשלן** לברכות ההבדלה **כולן לאחריו** - לאחר ברכת המזון, וזה **כרבי יהודה, דאמר** לא נחלקו בית שמאי ובית הלל **על המזון** שהוא **בתחלה. ומדקתני** בברייתא **לרבי יהודה מאור ואחר כך בשמים**, מוכח שהברייתא **בית שמאי היא.**

ומכל מקום קשיא

קשה, שבברייתא דעת בית שמאי **דברכת היין** קדמה להבדלה, ולענין קידוש אמרו בית שמאי במשנתנו שיש להקדים ברכת היום לברכת היין.

ברכה טעונה כוס

ברכת המזון טעונה כוס, **דקתני** - שהרי שנינו בברייתא שאם יש לו רק כוס אחד במוצאי שבת מניחו **לאחר המזון.**

אחר המזון

ובתוך המזון - בתוך הסעודה **לא בא להם** יין, וכשגמרו סעודתם **בא** להם, **לפני ברכת המזון**[יז].

מאי לאו דשתי ליה

והכי קאמרי בית שמאי, **אם רצה**[יח] **מברך** על היין ושותהו, **ואין צריך להניחו לברכת המזון.**

טעמו פגמו

כלומר, פגם את היין שבכוס **לברכת המזון ולקידוש ולהבדלה.** כמבואר **בפרק ערבי פסחים** (פסחים קה:)[יט].

הכי גרסינן, אלא תרי תנאי אליבא דבית שמאי[כ]

תנא (דמתני') [דמתניתין][כא] **ותנא דרבי חייא** (תנא דרבי חייא) **אליבא דבית שמאי** (אמר) [אמרו], **אין ברכה טעונה כוס**[כב]. **ותנא** (דמתניתין) [דמתניתא] **דלעיל**, 'הנכנס לביתו במוצאי שבת' וכו', דהיא שנויה **כרבי יהודה אליבא דבית שמאי**, סבר שלפי בית שמאי **ברכה טעונה כוס.**

גזרה שמא יטמאו משקין

שמא משקין **שנפלו באחורי הכוס** יקבלו טומאה **מחמת ידים, דתנן** (פרה פ"ח מ"ז) **כל הפוסל את התרומה מטמא משקים להיות תחלה**, כלומר, כל דבר הפוסל תרומה במגעו וכגון סתם ידים שתיקנו שהן שניות לטומאה ופוסלות תרומה במגען, משקים שנגעו בטומאה זו נעשים ראשונים לטומאה, ואחר שיקבלו המשקים טומאה **יחזרו ויטמאו את הכוס, ובית שמאי סברי אסור להשתמש בכוס שאחוריו טמאות כדלקמן** (ע"ב).

וליטמו ידים לכוס

למה ליה דקאמר - מדוע הזכיר התנא שיטמאו 'משקין שאחורי הכוס' ויחזרו ויטמאו את הכוס, **בלא משקין נמי** - גם בלא משקים יש לחשוש שמא **מטמו** [-יטמאו] **ידים לכוס.**

אלא על ידי משקין

שהמשקין **נעשין ראשונים מדרבנן**. כלומר, אף אם נגע בהם שני לטומאה דינם כראשון לטומאה, ואם נוגעים בדבר אחר יעשוהו שני לטומאה.

ואם תאמר, הרי **כלי אינו מקבל טומאה אלא מאב הטומאה**[כג], וכיצד הכוס יקבל טומאה מהמשקים שהם ראשון לטומאה[כד]. יש לומר, **הני מילי מדאורייתא** - דברים אלו אינם אלא מדין תורה, ואילו **חכמים גזרו** (שבת יד:) **שיהו משקים ראשונים** - שיהיו משקים שהם ראשון לטומאה **מטמאים כלי**, גזרה **משום משקים זב וזבה** שהן **אבות הטומאה, כגון רוקו ומימי רגליו** של הזב שמטמאים כלים מדין תורה[כה].

ובית הלל אומרים כו'

בתוספתא (פ"ה הכ"ו) **הכי גרסינן לה** - כך הגירסא בתשובתם של בית הלל לבית שמאי, **ובית הלל אומרים אחורי הכוס לעולם טמאים, דבר אחר תכף לנטילת ידים סעודה.** ביאור הדברים, שאמרו בית הלל לבית שמאי **למאי דחיישיתו** [-מה שחששתם] **שלא יטמאו הידים את אחורי הכוס, לאו חששא היא** - אין לחשוש לכך, משום **שאפילו לכתחלה מותר להשתמש בכלי שאחוריו טמאים ותוכו טהור, כגון זה,** (שמטמא) [שנטמאו][כו] **אחוריו מחמת משקין, דאמרינן ביה בשמעתין** - שעליו אומרת הגמרא להלן 'תוכו טהור'[כז]. ומאחר שאין חשש זה, **הלכך מוזגין ושותין את הכוס תחלה קודם נטילה**, ויש לעשות כן בדווקא, משום **שאם אתה אומר נוטלין לידים תחלה**, יש לחשוש **שמא יהו אחורי הכוס טמאין**, שהרי מותר להשתמש בכלי שאחוריו טמאים, **וגזרה שמא לא יהו הידים נגובות יפה ממי הנטילה**[כח], **ויטמאו המשקין שבידים מחמת כוס, והן** [המשקים] **נעשים**

ציונים והערות

יד. נחלקו שם (ע"א) רבי אליעזר וחכמים לגבי תנור העשוי חוליות, שמצרפו בכבשן כדרך כלי חרס, ואחר כך צירף החוליות, ונתן חול בין חוליא לחוליא, שרבי אליעזר טיהרו משום שאין זה כלי חרס אלא כעין כלי גללים וכלי אדמה שאין מקבלין טומאה, וחכמים טימאו משום שהולכים אחר החוליות, ודנים אותו ככל כלי חרס [וראה שם בגמרא ובראשונים מדוע כינו את התנור שם בשם 'עכנאי']. ומביאה הגמרא שם (ע"ב), שהשיב רבי אליעזר כל תשובות שבעולם ולא קיבלו ממנו, ונעשו עוד כמה מופתים כדי להכריע שהלכה כמותו ולא קיבלו ממנו, עד שיצאה בת קול ואמרה שהלכה כרבי אליעזר. ועמד רבי יהושע ואמר שאין לקבל דברי הבת קול, משום שהתורה לא בשמים היא. טו. **כתב** הרמב"ן (שמות כג טו), שלמ"ד ורי"ש אותיות מתחלפות הן, ושלשלת היא שרשרת. ענינה של שלשלת לחבר בין שני דברים, וכאן הכוונה שמחבר את ברכות ההבדלה עם ברכת המזון, לאחריה. רשב"ם (פסחים קב: ד"ה משלשלן). וזה שפירש רש"י שמסדר את ברכות ההבדלה אחר ברכת המזון. ובאבני שיש (כרס"י) ביאר, שכדי שלא נטעה לומר שהמשל לשרשרת הוא מצד החיבור שבה, והכוונה שמחבר את כל הברכות לברכה אחת [כעין מה שעושים בברכת על המחיה ועל הגפן, שמברך שניהם בברכה אחת], לכן המשיך רש"י ואמר 'כלומר', לפרש שהמשל הוא מצד מה שהולכות החוליות זו אחר זו ברצף, דהיינו שמסדרן זו אחר זו לאחר המזון. טז. **דברי** רש"י בדיבור זה אמורים על מה שכתב 'כו'. כלומר, רש"י לא מפרש כאן את שאלת הגמרא מנין שהברייתא דברי בית שמאי, אלא מפרש את המשך דברי הגמרא שהשיבה שעל כרחך הברייתא דברי בית שמאי היא. יז. **רש"י** הוצרך לפרש שבתוך הסעודה לא בא להם יין, שהרי אם היה בא להם יין וכבר בירכו עליו ברכת הגפן, לא היו אומרים בית שמאי שיש לברך על היין שלפני ברכת המזון, שהרי כבר נפטר בברכה הראשונה. יח. **כוונת** רש"י שלפי ביאור זה אין כוונת בית שמאי שחובה לשתותו לפני ברכת המזון, אלא כוונתם שרשאי לשתותו ואינו חייב להניחו לברכת המזון. אך הרשב"א (ד"ה תרי תנאי) פירש, שמדובר באופן שלא שתה שום משקים במשך הסעודה, ואמרו בית שמאי שחייב לברך על היין תחילה, כדי לחייב עצמו בברכת המזון מהתורה כשיטת רבי מאיר לעיל (מט:), ועל כך חלקו בית הלל ואמרו שאינו חייב לעשות כן, אלא רשאי לברך תחילה ברכת המזון ואחר כך לשתות את היין. ראה הרחבה בדבריו בביאורי הפשט. יט. **הגמרא** שם מביאה את הברייתא של הנכנס לביתו במוצאי שבת ואין לו אלא כוס אחד, שמברך ומבדיל על אותו הכוס. ומכך שלא אמרו לו להבדיל תחילה ולטעום מן הכוס, ולשייר ממנו לברכת המזון, מוכיחה הגמרא שכוס שטעמו ממנו נפגם ל'כוס של ברכה'. כ. **כוונת** רש"י במה שאמר שגורסים 'אלא תרי תנאי' וכו', היא שהגמרא חוזרת בה ממה שפירשה לעיל במשנתנו, שמברך וטועם בידו ומשאיר השאר לברכת המזון, אלא אף במשנתנו שלא כתבה 'ושותהו', הכוונה שאם רוצה שותה את כל הכוס לפני ברכת המזון ואינו משאירו לברכת המזון, משום שברכת המזון אינה טעונה כוס. מהרש"א (כרס"י). כא. **הגירסא** והפירוש בדיבור זה ברש"י הם על פי דברי המהרש"א (כרס"י). כב. **'תנא** דמתניתין' הכוונה לתנא ששנה במשנתנו 'בא להם יין אחר המזון וכו', בית שמאי אומרים מברך על היין ואחר כך מברך על המזון'. מהרש"א (כרס"י). וכן פירש רש"י לקמן (נג: ד"ה בא). כג. **אב** הטומאה מטמא אדם וכלים, שנאמר בענין טמא מת שהוא אב הטומאה 'וכל אשר יגע בו הטמא יטמא והנפש הנוגעת תטמא עד הערב' (במדבר יט כב). רש"י (ב"ק ב: ד"ה וטמא). כד. **דין** זה שכלי אינו מקבל טומאה מראשון לטומאה נלמד במסכת פסחים (כ:) ממה שנאמר בענין שרץ מת שנפל לאויר כלי חרס [שרץ הוא אב הטומאה], 'כל אשר בתוכו יטמא' (ויקרא יא לג), וסמוך לו בפסוק שלאחריו נאמר 'מכל האוכל אשר יאכל', ומסמיכות הפסוקים דרשו חכמים שרק אוכל שהיה בתוך הכלי מקבל טומאה מהכלי, אבל כלים שהיו בתוך הכלי אינם מקבלים טומאה מהכלי, והיינו משום שהכלי שנטמא מהשרץ נהיה רק ולד הטומאה [ראשון לטומאה]. ומכאן למדנו שאין כלים מקבלים טומאה מולד הטומאה. כה. **שנאמר** (ויקרא טו ח) 'וכי ירוק הזב בטהור וכבס בגדיו ורחץ במים וטמא עד הערב', ובגדים היינו כלים. גמרא שבת (יד:) ורש"י (שם ד"ה וכי). כו. **על** פי הגהות וציונים. כז. **כלומר**, אם תוכו טמא מודים בית הלל שאין להשתמש בו, אבל כאשר תוכו טהור ורק אחוריו טמאים, בזה חולקים בית הלל על בית שמאי וסוברים שמותר להשתמש בו, כמבואר בגמרא להלן (ע"ב). כח. **אף** שיש דין לנגב ידיו יפה קודם הסעודה, כמבואר בסוטה (ד:), היינו דווקא כאשר אוכל מיד לאחר הנטילה, אבל באופן שאדם שותה לפני סעודתו יש לחשוש שלא יקפיד לנגב ידיו יפה. על פי תוספות (ד"ה גזרה).

תחלה - ראשון לטומאה, **ויחזרו ויטמאו את הידים, ונמצא אוכל** סעודתו בידים **מסואבות** - שאינן טהורות[כט].

ונטמי כוס לידים

קשה לי - מדוע חששו בית הלל לטומאה רק מחמת משקין שבידים, **אפילו ידים נגובות נמי** - גם יש לחשוש שמא **יטמא כוס** עצמו **לידים. וכיון דהכי הוא** - וכיון שאכן יש לחשוש לכך אף כאשר הידים נגובות, קשה, **נהי נמי** [-אמנם כן] **דבכוס שלפני המזון עביד** [-עשו] **בית הלל תקנתא דשותהו** קודם **נטילה**, מכל מקום שאר **כוסות הבאין בתוך המזון מה תהא עליהן, הלא** הכוסות עצמם שטמאים מאחוריהם **מטמאין את הידים** אף בלא משקים שעל הידים, ונמצא אוכל בידים שאינן נטולות, ולזה לא הועילו בית הלל בתקנתם[ל].

אין כלי מטמא אדם

כלומר, כלי כזה **שנטמא בולד הטומאה** - שנטמא מחמת משקים שהם ראשונים לטומאה ונעשה הכלי שני לטומאה, **אינו מטמא את הידים**[לא], **דקיימא לן כרבנן דפליגי עליה דרבי יהושע במסכת ידים** (פ"ג מ"א), שנחלקו **בכלים שנטמאו במשקין** שהיו ראשונים לטומאה ונעשו הכלים שניים לטומאה, רבי יהושע אומר כלים אלו מטמאים את הידים שיהיו שניות, **(ואומר) [ואמרי]** - ואמרו לו חכמים, **את** [-דבר] **שנטמא באב הטומאה מטמא את הידים**, ודבר **שנטמא בולד הטומאה אינו מטמא את הידים.** ונתנו טעם לדבריהם (שם מ"ב), לפי **שאין שני עושה שני.** וכיון שהכלי הוא שני לטומאה אינו יכול לעשות את הידים שניות לטומאה. **ואף על פי שהספר** [-כתבי הקודש[לב]] דינו כשני לטומאה[לג], ואף שהוא שני **מטמא את הידים** ועושה אותן שניות, **אין למדים** הימנו ששני עושה שני, לפי שאין לדמות גזירות חכמים זו לזו[לד].

עתה מבאר רש"י איך מיושבת קושיית הגמרא שנחשוש שִׁיטַמאו ידיו מחמת הכוס אף בלא משקים שעליהן. מבאר רש"י, **הלכך**, כיון שאין שני עושה שני, **כוסות שבתוך המזון**, שבזמן זה הידים נגובין, **אינן מטמאין את הידים**, וחששו לטומאת ידים רק בכוס שלפני המזון, שאז ידיו אינן נגובות יפה.

שואל רש"י, **ואם תאמר פעמים שיש משקה תבשיל טופח על הידים**, ואם כן אף בתוך הסעודה נחשוש שכשיבוא לשתות יטמא הכוס משקים אלו ויחזרו ויטמאו את ידיו. משיב רש"י, **אין תורת משקין עליו אלא תורת אוכל**, ואוכל אינו נטמא מחמת הכוס שכן אין שני עושה שלישי בחולין[לה].

כלי שנטמאו אחוריו במשקין

בכלי שטף [-שאר כלים שאינם כלי חרס[לו]] **קאמר, דאילו כלי חרס אין מטמאין מגבן אפילו בטומאה דאורייתא** (חולין כד:-כה.)[לז], ולכן לא תיקנו בהם חכמים טומאת משקים מגבם.

שנטמאו אחוריו במשקין

אין לך משקה שנטמא בנגיעה **שאינו ראשון לטומאה**, שהרי **אף אם נגע המשקה בשני לטומאה, עשאוהו חכמים תחלה** - ראשון (פרה פ"ח מ"ז).

אחוריו טמאין

אף על פי שאין אדם וכלים מקבלין **טומאה** מן התורה **אלא מאב הטומאה** (ב"ק ב:), גזרו **חכמים שיהו משקין טמאים מטמאין כלים, מפני שמצינו משקה שהוא אב הטומאה לטמא אדם** וכלים מהתורה, כגון זובו של זב, **ורוקו ומימי** רגליו, וכדי שלא יבואו לומר שזובו ורוקו ומימי רגליו אינם מטמאים כלים, **גזרו על כל המשקין טמאין שיטמאו כלים** (שבת יג: יד:).

נב:

תוכו ואוגנו ואזנו וידיו טהורין

דכיון דטומאה זו מדרבנן **היא, עבדו בה היכרא דלידעו דמדרבנן היא** - עשו בה דין מיוחד כדי שיהיה היכר שהיא טומאה רק מדרבנן, **כי היכי דלא לשרוף עלה** - כדי שלא ישרפו מחמת טומאה זו **תרומה וקדשים** שיגעו בכלי[לח], **והקילו בה** ואמרו שמטמאת רק את אחורי הכלי ולא את תוכו. **וכן מפורש** כל זה בגמרא (בכורות לח.).

אוגנו, היינו **שפתו הכפולה לצד חוץ הראוי** לתשמיש[לט].

אזנו, היינו כמו אזן החבית שקורין **אנש"א**[מ] **בלעז**[מא].

וידיו, כלי שיש לו יד כגון מחבת.

גזרה משום ניצוצות

שמא יתזו ניצוצות מתוכה - מתוך הכוס **על אחוריו, ויטמאו** - יקבלו טומאה **המשקין** שנתזו **למאחוריו מחמת האחורים** של הכוס, וכאשר יאחוז את הכוס **יטמאו** הניצוצות **את הידים** ונמצא אוכל בידים שאינן טהורות. **הלכך** - כיון שאסור להשתמש בכוס טמא, **נוטלים** לידים **תחלה** כדי **שלא יטמאו** ידיו **את אחורי הכוס.**

ומבארת הגמרא, **דלמאי דחיישי בית הלל** שהידים יהיו רטובות מחמת הנטילה ויקבלו טומאה **מחמת אחוריו** של הכלי, **לאו חששא הוא, דהא אסור לאשתמושי ביה** - שהרי אסור להשתמש בסעודה בכלי שאחוריו טמאים.

ובית הלל סברי מותר להשתמש בו

הלכך לחששא דידן איכא למיחש - לחשש שלנו שיטמא הכוס את המשקים שעל ידיו ויִטמאו ידיו יש לחשוש, **אבל לחששא דידכו ליכא למיחש** - ואילו לחשש שלכם שיטמאו ידיו את המשקים שעל הכוס ויחזרו ויטמאו את הכוס אין לחשוש, כיון **דלא איכפת לן אם יטמאו אחוריו**, שהרי מותר להשתמש בכלי שאחוריו טמאים, משום שלא שכיח שינתזו ניצוצות במשך הסעודה אל אחורי הכוס.

הא עדיפא

עדיף **למזוג הכוס תחלה ואחר כך** לעשות את הנטילת **ידים תכף לסעודה, ולא אתיא חששא דניצוצות ומפקעה הלכתא** - שלא ניתן לומר שחשש רחוק שמא ינתזו ניצוצות יפקיע ויבטל הלכה. **והלכה זו** שנטילת ידים צריכה להיות סמוכה לסעודה **מהלכות סעודה היא.**

משקין שבמפה

שמא יהא משקה טופח[מב] **עליה, מחמת נגוב הידים,** ויקבלו המשקים טומאה מהכסת, **ויחזרו ויטמאו את הידים כשיקנח בה תמיד בתוך הסעודה.**

אין כלי

שאינו אב הטומאה מטמא כלים ולא אדם[מג].

מוסיף רש"י, **והוא יזהר שלא יגעו ידיו בכסת אם ראשונה היא לטומאה.** כלומר, יש להקשות, אף שהאדם לא נטמא מהכסת, מכל מקום נחשוש שתטמא הכסת כשהיא ראשונה לטומאה את הידים, שכן ראשון לטומאה מטמא את הידים לעשותן שניות (ידים פ"ג מ"א), ונמצא אוכל בידים שאינן טהורות. על זה מיישב רש"י, שהאדם יכול להזהר

ציונים והערות

כט. **על** פי רש"י בחולין (לג. ד"ה בידים). 'מסואבות' תרגומו 'טמאות'. ראה תרגום אונקלוס על הפסוק 'כי טמא את דינה' (בראשית לד ה) שתרגם הרי סאיב ית דינה. **ל. בפשטות** נראה שלעיל (ד"ה וליטמו) היתה הקושיא רק על לשון התנא, ואילו כאן מפרש רש"י שהקושיא היא גם על עיקר דברי בית הלל, ולא רק על לשונם. ובספר לשון הזהב (ברש"י) ביאר, שרש"י הוסיף זאת כאן להרויח שאף קושי זה יתורץ בתירוץ הגמרא. ועיין עוד שם שהסתפק שמא אף לעיל הקושיא היא לא רק על הלשון. **לא. אבל** כלי שנטמא מאב הטומאה, שנעשה ראשון לטומאה, מטמא את הידים. ידים (פ"ג מ"א), וכדלהלן ברש"י. **לב. כל** כתבי הקודש, תורה נביאים וכתובים. רש"י (שבת יג: ד"ה והספר). **לג. גזרו** חכמים על הספר שיהיה שני לטומאה ויפסול את התרומה במגעו. וגזרו כן מחמת שהיו מצניעים את התרומות יחד עם ספר תורה, שאמרו זה קודש וזה קודש ומקומם יחד, והיו באים עכברים לאכול את התרומה ומזיקים את הספר. שבת (יד.). **לד. הקושיא** מספר, והתשובה שאין לדמות גזירות חכמים, הם דברי רבי יהושע וחכמים במשנה (ידים שם). **לה.** הקשה הריטב"א (נב: ד"ה וב"ה), שלפי מה שהשיב רש"י יש להמנע מלאכול מאכל שטיבולו במשקה, משום שבזה בודאי נשאר שם משקה על המשקים, וכשאוכלו ירטבו ידיו, וכשיבוא לשתות יקבלו ידיו טומאה מן הכוס. ותירץ, שלא חששו לכך משום שבודאי דרכו של אדם להקפיד לנגב ראשי אצבעותיו בתוך הסעודה, ומנגבם יפה, ורק בנטילת הידים קודם הסעודה שכל ידיו רטובות חששו שמא לא ינגבם יפה. והתוספות (ד"ה גזרה) כתבו, שבתוך הסעודה אין חשש שיהיו ידיו רטובות כיון שיש הלכה לאכול בידים יבשות, כמו שאמרו במסכת סוטה (ד:), כל האוכל פת בלא ניגוב ידים כאילו אוכל אוכל טמא, וכל זה לענין אכילה, אבל כשאדם בא רק לשתות, וכגון כשמוזג הכוס קודם הסעודה, אינו מקפיד לנגב ידיו. **לו. דרך** התלמוד לכנות את כל הכלים שאינם כלי חרס 'כלי שטף', מפני שיש להם טהרה במים, במקוה. רש"י (חולין כה. ד"ה כלי שטף). אבל כלי חרס אין להם טהרה במים, וטהרתם בשבירתם. אמנם במסכת בכורות (לח. ד"ה כנגדו) כתב רש"י, שרק כלי עץ נקראים 'כלי שטף' שנאמר (ויקרא טו יב) 'וכל כלי עץ ישטף במים', ומוכיח שם מהסוגיא שכלי מתכות אינם נקראים כן. אך התוספות (שם ד"ה כנגדו) דחו ראייתו מהסוגיא, וכתבו שאף כלי מתכות נקראים כן, שנאמר (ויקרא ו כא) 'ואם בכלי נחשת בֻּשלה ומֹרק ושֻׁטף במים'. **לז. כלומר**, אם נוגעת טומאה בכלי חרס מבחוץ אינו נטמא, אבל אם נכנסה טומאה לאוירו אף אם לא נגעה בו, נטמא הכלי. **לח. אסור** לאבד תרומה טהורה וקדשים טהורים. ראה רש"י בסוכה (לה: ד"ה שמכשירה, שמפסידה). וכיון שמהתורה הם טהורים, נשאר האיסור לאבדם. ודינם שלא נאכלים ולא נשרפים. **לט. הוא** שפת פה הכלי, המתפשט לחוץ והלאה מדופני הכלי, לנוי. תפארת ישראל (כלים פכ"ה מ"ו יכין אות לב). ורש"י במסכת בכורות (לח. ד"ה תוכו) ביאר באופן נוסף, שהכוונה לרגל הכוס, שיש לכוס כעין בית קיבול הפוך שהכוס עומד עליו. **מ. בית** אחיזה. רש"י (בכורות שם ד"ה אזנו). **מא. והוא** כעין קשת באחורי הכלי לאוחזו שם. תפארת ישראל (כלים פכ"ה מ"ו יכין אות לג). **מב. פירוש**, שיש בו ממש, שהמשקה הוא בשיעור כזה שאדם הנוגע בו תהיה ידו לחה מחמתו. פירוש רב האי גאון (כלים פ"ח מ"ג), הערוך (ערך טפח - השני). פחות משיעור זה, אין למשקה חשיבות לקבל טומאה. **מג. רש"י** כלל כאן בדיבור אחד את שני תירוצי הגמרא 'אין כלי מטמא כלי' ו'אין כלי מטמא אדם'.

שלא יגעו ידיו בכסת זו, ולכן לא חוששים מחמת כן לטומאת הידים[מד].

משום אוכלי תרומה

שהשני לטומאה **פוסל את** התרומה[מה].

אפילו הכי הא עדיפא

עדיף לחוש שמא (אירע) [יארע][מו] מקרה שישתמשו בשלחן שני[מז], ולכן **לא** יניחנה למפה על גבי השלחן כדי **שלא תטמא את האוכלין** מחמת משקין שבה שיקבלו טומאה מחמת השלחן, מאשר לחוש ולתקן תקנה כדי **שלא תטמא** [-תקבל טומאה] המפה על ידי משקים שבה שיקבלו טומאה מחמת כסת, ותחזור **ותטמא את** הידים[מח].

מפסיד את האוכלין

שמים אחרונים נתזין עליהם ונמאסים[מט].

הכי גרסינן **בתוספתא**, בית הלל **אומרים אם** שמש תלמיד חכם **הוא**, נוטל פירורין שיש בהן כזית ומניח פירורין שאין בהם כזית[נ].

מתני איפכא

מפיך בהך סיפא - הופך את השיטות בסיפא של משנתנו, דבית שמאי לבית הלל ודבית הלל לבית **שמאי**, וממילא **קבע בהא** נמי - גם במחלוקת זו הלכה כבית הלל.

ואמר רבי יוחנן

גרסינן 'ואמר' בוא"ו החיבור[נא].

דברא משמע

ברא משמע **לשעבר**, **ויפה** לאומרו בברכת הנר, מפני שעל **בריית האור שברא בששת ימי בראשית משבחין אותו** [-את הקב"ה], **לפי שבמוצאי שבת נברא** האור, **כדאמרינן בפסחים** (פ"ד דף נד.), שבמוצאי שבת נתן הקב"ה דעה באדם הראשון, והביא שתי אבנים והקישן זו בזו ויצא מהן האור[נב].

בורא

'בורא' משמעו דבר **שהוא בורא תמיד**, ולכאורה **הא לא שייכא הכא** - לשון זו לא שייכת כאן, שהרי האור **כבר נברא**, ולכן נחלקו בלשון זו.

הרבה מאורות

שלהבת אדומה לבנה וירקרקת[נג].

משום דלא שבת

שהנר לא שבת **ממלאכת עבירה**, שהעובד כוכבים עושה מלאכה **לאורו** בשבת[נד], **ותניא** לקמן - ושנינו בברייתא בהמשך הסוגיא, **'אור** ששבת מברכים עליו **ושלא שבת אין מברכין עליו'**, והטעם לכך הוא, **הואיל ונעבדה בו עבירה**[נה].

במסבת עובדי כוכבים

'מסיבה' היינו שמסובים יחדיו לאכילה לסעודה[נו].

נג.

אי נימא לא שבת מחמת מלאכה ואפילו היא מלאכה של היתר

כגון נר של חולה ושל חיה [-יולדת], ואף אם הודלק לצרכם **קאמר דאין מברכין**.

עששית

לנטירנ"א. כלומר, מחיצת זכוכית או קלף דק מפסיק בינתיים והאש נראית מתוכו[נז].

שהיתה דולקת והולכת

מערב שבת, וכבית ישראל[נח].

למוצאי שבת מברכין

לפי שלא נעבדה בה עבירה, שלא הודלקה בשבת[נט].

הך איסורא אזלא

מתוך ששלהבת דולקת והולכת, **קמא קמא פרח ליה**. כלומר, השלהבת הראשונה פורחת לה והשלהבת שבאה אחריה היא שלהבת חדשה.

המוציא שלהבת לרשות הרבים

בשבת, חייב. ומוקמינן לה - ומעמידים את הברייתא הזו **במסכת ביצה** (לט.), שאופן זה שייך **כגון דשייפיה לחרס משחא** - שמרח על חרס שמן, **ואתלי בה נורא** - ותלה בו אש, **דגחלת ליכא אלא שלהבת** - שאין כאן גחלת שיתחייב על הוצאתה, אלא יש כאן רק שלהבת. **ומשום הוצאת החרס לא מחייב**, משום **דלית בה שיעורא** - אין בו את השיעור הנצרך כדי להתחייב[ס].

מה שעקר לא הניח

ומשום איסור **הוצאת שבת לא מחייבא** - אין חייבים **עד דאיכא עקירה מרשות זו והנחה ברשות זו**[סא].

גזירה משום נכרי ראשון ועמוד ראשון

אי שרית - אם נתיר לברך בנכרי שהדליק מנכרי משחשכה, **אתי לברוכי** - יבואו לברך אף בנכרי שהדליק **מבעוד יום, ובאותו אור עצמו** בעוד **שלא** נתוסף עליו **משחשכה, כגון שמברך** עליו סמוך לחשכה מיד.

גדול מוכסא מלתא דנכרי הוא

ואין צריך לבדוק אחריו שמא ישראל הוא, **דאי איתא דישראל הוא, לא היה** ממהר סמוך לחשכה מיד **לאחוז האור בידו**[סב].

ציונים והערות

מד. אמנם לפי המבואר במאירי (במשנה השלישית, ד"ה אמר), שהחשש הוא שהכסת תהיה טמאה מחמת משקין, מובן שאינה מטמאת אף את הידים, שכן הלכה כרבנן שאין כלי שנטמא מחמת משקין מטמא את הידים. ביאור נוסף ראה בתשובות הגאונים (הרכבי, שנו). **מה. שכן** בתרומה שייך שלישי לטומאה. 'פוסל' את התרומה, הכוונה שהתרומה נטמאת אבל אינה מטמאת תרומה שנגעה בה, שכן אין רביעי בתרומה, ולכן כתב רש"י 'פוסל' ולא כתב 'מטמא'. **מו. תוקן** על פי הגהות וציונים. **מז. על** פי הגירסא בגמרא שלפנינו, בית הלל הסבירו את טעמם מדוע העדיפו לחשוש לטומאת האוכלים מאשר לטומאת הידים, ולפי זה כוונת רש"י כאן, שאמנם לא תמיד השלחן שמשתמשים בו הוא טמא, אך יש לחוש שמא יהיה השלחן שני לטומאה, ואם יניח עליו את המפה יִטמאו המשקים שבה ויטמאו את האוכלים. אך מהתוספות (ד"ה דבר) משמע, שהיתה לפני רש"י גירסא אחרת, ולפיה בית הלל אמרו טעם נוסף לסתור את דברי בית שמאי, ואמרו שאף לפי שיטת בית שמאי שאסור להשתמש בשלחן שהוא שני לטומאה, מכל מקום עדיף להניח המפה על הכסת אף שאולי יִטמאו הידים מאשר להניחה על השלחן ואולי האוכלים יקבלו טומאה. והקשו התוספות שדברי בית הלל לא מובנים, שהרי לפי בית שמאי אסור להשתמש כלל בשלחן שני לטומאה, וכיצד שייכת טומאת אוכלים מחמת השלחן. וכתבו התוספות שלכך דחק רש"י וביאר, שכוונת בית הלל, שאף שאסור להשתמש בשלחן שני לטומאה, מכל מקום יש לחוש שיארע שישתמשו בטעות בשלחן שני לטומאה. **מח. אין** כוונת רש"י למפה עצמה, שהרי אין כלי מטמא כלי, וכן קיימא לן שאין כלי הטמא מחמת משקין מטמא את הידים, אלא כוונתו למשקין הבלועים במפה, שמקבלים טומאה מחמת הכסת, ונעשים ראשון לטומאה, ויחזרו ויטמאו את הידים. **מט. והקשה** המכתם (ד"ה בש"א מכבדין) על דברי רש"י, מדוע חששו לכך, והלא מבואר במסכת חולין (קה.) שיש דין ליטול מים אחרונים לתוך כלי, ואיך יפלו על האוכלים. ומיישב הבן אריה (ברש"י), שלכן דקדק רש"י וכתב שהמים 'נתזין' ולא כתב 'נופלין', לומר שאף שנוטלים לתוך כלי, מכל מקום יש חשש שינתזו מחוץ לכלי. והמכתם כתב, שלכן פירש הראב"ד [וכן פירש הרשב"א (ד"ה מותר) בשם גאון], שהחשש הוא, שלאחר שיטול השמש מים אחרונים יתעצל מללקט את הפירורים הגדולים שיש בהם כזית, ויעברו עליהם ויפסדו. **נ. לגירסת** רש"י כאן גורסים 'אם', ואף בגמרא לפנינו הגירסא כן, ובתוספתא שלפנינו (פ"ה הכ"ט) הגירסא בשינוי קצת 'היה שמש תלמיד חכם'. ולגירסאות אלו צריך ביאור, הרי לפי בית הלל אסור להשתמש בשמש עם הארץ, ואיך שייך לשיטתם לשון שמשמע ממנה שיתכן שיהיה השמש עם הארץ. ובפסקי הרי"ד (ד"ה ת"ר) גרס 'ובית הלל אומרים שמש תלמיד חכם הוא' וכו'. ומזה משמע שבהכרח השמש תלמיד חכם. וליישב הגירסא בגמרא שלפנינו ראה מה שהובא בביאורי הפשט על דברי הגמרא 'מותר להשתמש בשמש עם הארץ' מהנמוקי הגרי"ב (נא: ד"ה בש"א). ובדקדוקי סופרים (אות ט) כתב ליישב, שמהגירסא בגמרא כאן נראה שאכן לפי בית הלל אין איסור להשתמש בשמש עם הארץ באופן שאין לו שמש אחר, ורק באופן שיש לו אפשרות להשתמש בשמש תלמיד חכם חייב להשתמש בו ולא בעם הארץ, וכיון שמצוי שיכול להשתמש בשמש תלמיד חכם, סברו בית הלל שיש לעשות את התקנה לפי מה שמצוי. **נא. רש"י** בא להוציא מהגירסא 'אמר' בלא וא"ו. דקדוקי סופרים. ולפי הגירסא 'ואמר', אף המימרא של רבי יוחנן היא מדברי רבא, שמבאר מדוע בירך על הבשמים לפני הנר, משום שרבי יוחנן הכריע שכך נהגו. **נב. צריך** ביאור, שרש"י סותר דבריו, בתחילה אומר שנברא בששת ימי בראשית, ולבסוף אומר שנברא במוצאי שבת. ובפסחים שם, הגמרא מקשה סתירה אימתי נברא האור, ומתרצת שהמחשבה לבוראו היתה בערב שבת, ובריאתו בפועל היתה במוצאי שבת. **נג. ובריטב"א** (ד"ה כי) הוסיף 'שחורה'. וביאר המאירי (ד"ה במשנה הששית), שראש השלהבת מאיר בלובן, ושיפוליו בצבע תכלת [כלומר, ירקרק], וגחלתו באודם. **נד. מבואר** בדברי רש"י, שאם נעשתה מלאכה לאורו, הרי זה נחשב נר שלא שבת [וכן כתב בשמו התוספות יו"ט (פ"ח מ"ו)]. אמנם לקמן מבואר ברש"י (נג. ד"ה למ"ש) שנר שלא שבת ממלאכת עבירה, היינו שהדליקו אותו בשבת. ועיין במאירי (לקמן נג. ד"ה עששית) שכתב בשם גדולי הרבנים שרק אם הודלק בשבת נחשב שלא שבת, אבל אם נעשתה לאורו מלאכה בשבת אין זה נחשב שלא שבת [וצריך ביאור, ש'גדולי הרבנים' בלשונו של המאירי היינו רש"י, והרי כאן מבואר ברש"י לא כך]. ובאמרי נועם (גר"א, ברש"י) כתב, שיש לגרוס כאן ברש"י 'שהעובד כוכבים עושה מלאכה באורו', ופירושו, שעושה מלאכה במעשה הדלקת האור. **נה. שכן** רב נחמן בר יצחק מבאר (לקמן נג.), שכוונת הברייתא שלא שבת ממלאכת עבירה. **נו. נקראת** כך משום שכל מסיבת סעודה בהטייה היא, שהוא נסמך על שמאלו. על פי רש"י (עמוס ו ז). **נז. רש"י** (לעיל כה: ד"ה בעששית). וכעין זה פירש בשבת (מד. ד"ה עששית) שהוא כוס מזכוכית שמניחים בה את הנר. **נח. כתב** הצל"ח (ברש"י), שמכך שכתב רש"י שהעששית דלקה בבית הישראל, משמע שעששית של גוי אפילו דולקת מערב שבת אין מברכין עליה. ובטעם הדבר כתב, שאולי כשם שגזרו על נר שהדליק גוי מגוי גזירה משום גוי ראשון ועמוד ראשון, כך גם גזרו בהדליקה גוי מערב שבת שמא יבואו להתיר באופן שהדליקה בשבת. **נט. עיין** בהערה לעיל (נב: בד"ה משום). **ס. ובשבת** (פג.) נחלקו התנאים מהו השיעור הנצרך. ועיין בצל"ח (ביצה לט. ד"ה אלא) שביאר מדוע באופן זה שהחרס מחזיק את השלהבת צריך שיעור, ואין מתחייבים עליו בכל שהוא. **סא. כמבואר** במסכת שבת (ב.). **סב. כלומר**, לא היה אוחזה מיד לאחר שיצאה שבת. אך המאירי (ד"ה היה - הראשון) פירש שאחזה בבין השמשות, שהוא עדיין ספק שבת, ובודאי יהודי גדול לא אוחז נר בזמן זה. וביאר בערוך השולחן (סי' רצח סי"ב), שבודאי צריך לומר שמדובר כאן ממש בסוף בין השמשות בזמן שיתכן שהוא כבר לילה, שכן אם התינוק הדליקו באיסור בודאי אין מברכים עליו.

כפי הכבשן

כבשן הוא תנור **ששורפים בו אבנים** לעשות מהם סיד[סג]. **אם** האור שרואה הוא **עבה** [-גדול[סד]] כאור **היוצא מפי הכבשן, נהורא בריא היא** - אור טוב הוא[סה], ולהשתמש לאורה היא נעשית.

ואם לאו

ואם אין האש גדולה כפי הכבשן, מן הסתם **לאו** לאורה נעשית **אלא** לבשל, **ואין מברכין אלא** על שנעשה להאיר.

בתחלה

בתחלת **שרפת אבנים אין האור** נעשה כדי להאיר.

בסוף

לאחר **שנשרפו האבנים** רובן, כלומר, לאחר שרוב כל אבן ואבן כבר נשרף, **מדליקין אור גדול** מלמעלה, כדי **למרק** [-לסיים[סו]] **שרפת האבנים**, ומשתמשין באש זו **נמי** [-גם] **לאורה**[סז].

של תנור

בסוף מברכין עליו. לאחר שהוסק התנור והפת בתוכה, היו מדליקין קסמין דקין בפיו של התנור, גם כדי להאיר וגם כדי לקלוט חומו לתוכו[סח]. וכיון דמשתמש לאורו מברכין עליו.

אור של בית הכנסת

בדאיכא [-כשיש] **אדם חשוב**, בודאי רק לכבודו הדליקוה, **ולא** שצריך **לאור אלא לכבוד בעלמא**, ובאופן זה **אין מברכין** עליו.

ליכא אדם חשוב

בודאי להאיר להם הדליקוה, ומברכין.

הא והא דאיכא אד[illegible]

ואי איכא חזנא, דהיינו **שמש שאוכל בבית** הכנסת[סט], בודאי **אף לאורה עשויה**, שיאכל החזן לאורה, ובאופן זה מברכין.

הא והא דאיכא חזנא

ואיכא סהרא - ויש לבנה שהחזן יכול לאכול לאורה, באופן זה **אין מברכין** על הנר, לפי **שלא** להאיר הדליקוה, **אלא** רק לכבוד האדם חשוב.

מפני בטול בית המדרש

שבזמן שאחד מברך לכולם, הם צריכים לשתוק מגרסתם כדי שיתכונו כולם וישמעו אליו, ויענו **אמן**[ע].

מרפא

לאדם המתעטש, שרגילים לומר **אסותא** [-רפואה][עא].

בשמים עבידי לעבורי ריחא

להעביר ריח דסרחונו של מת **עבידי, ולא** להריח.

כל

מת **שהוא חשוב להוציא לפניו נר ביום, אם** הוציאו **בלילה במוצאי שבת**[עב] **לקבורה, אין** מברכין **על אותו נר, דלכבוד עבידא ולא** להאיר[עג].

וכל

מת **שאינו חשוב להוציא נר לפניו ביום** לכבודו, **אלא** מוציאים לפניו נר רק **בלילה** כדי להאיר, **מברכין עליו, אם הוציאוהו במוצאי שבת** לקבורה.

בשמים

שמוליך אדם אסטנים [-אדם מעונג ומפונק[עד]] **לבית הכסא**, כדי **להעביר ממנו ריח רע של בית הכסא**, כלומר, כדי לבטל את הריח רע שיש שם, **אין מברכין עליו**.

ושמן העשוי להעביר את הזוהמא

שמן שמביאים בסוף הסעודה, כדי לסוך בו את הידים **המזוהמות** מחמת האכילה, לנקותם. **והוא** מבושם בבשמים.

אין מברכין עליו

אין מברכין עליו **'בורא עצי בשמים', אלא** [-אבל] ברכת **'בורא שמן ערב' מברכין, אם שמן** של **אפרסמון**[עה] **הוא**[עו].

והא דאמר בפרק ביצד מברכין (מג.) **האי משחא כבישה** [-שמן כבוש] **ומשחא טחינה** [-ושמן טחון][עז] **מברכין עליו 'בורא עצי בשמים'**[עח], **לא בשמן הבא בתוך הסעודה** כדי לסוך בו **קאמר, אלא בבא** להריח, כלומר, שנוטלו על מנת להריח בו.

לגמר את הכלים

לבשם בעשנו את הבגדים[עט].

בטבריא

היו רגילים לגמר **ערבי שבתות, ובצפורי** במוצאי שבת[פ].

נג:

לא יאותו ממנו

שאפילו לא נהנה ממנו מברכין עליו, ומאי 'עד שיאותו' [-שיהנו] שאמרה המשנה, **עד שיהא אורו** ראוי ליהנות ממנו לעומדים סמוך לו, **ואז מברכים** עליו **אפילו** הרחוקים ממנו, ובלבד שיראוהו.

בפנס

בעששית - כלי מזכוכית שהנר נראה מתוכו[פא].

ציונים והערות

סג. **תהליך** יצור הסיד נעשה על ידי שריפת אבן גיר באש חזקה מאד, לאחר השריפה נותרים בתנור 'רגבים', שאותם טוחנים לאבקה המכונה 'סיד חי'. כאשר מערבבים את הסיד החי עם מים נוצרת עיסה המכונה 'סיד כבוי'. כאשר הסיד הכבוי בא במגע עם האויר הוא מתקשה ובכך משמש לבנייה. סד. **ביארנו** על פי תוספות הרא"ש, וכן נראה מדברי רש"י להלן (ד"ה בסוף). אך השיטה מקובצת (ד"ה היה) ביאר, שכוונת רש"י שהוא אור צלול ומאיר טוב. סה. **אור** המאיר בודאי. מנחם משיב נפש (ברש"י). סו. **לשון** כעין זו מצאנו ברש"י בחולין (כט. ד"ה קרלו) לגבי סיום השחיטה. סז. **מבואר** ברש"י שאש הנעשית גם לשריפה וגם להאיר מברכים עליה [שהרי האש שלבסוף, נעשית גם לסיים השריפה וגם להאיר]. אך שיטת תלמידי רבינו יונה (ד"ה כל) היא, שאין מברכים על נר שעשוי גם לדבר אחר, אלא צריך שיהיה עשוי רק כדי להאיר. ולכן פירשו (ד"ה לא קשיא), שהאש שעשו בסוף הכבשן היתה רק להאיר, כדי לראות על ידה האם נגמרה שריפת האבנים. סח. **שהבל** האש עוצר את חום התנור שלא יצא. סט. **כלומר**, לא בבית הכנסת ממש, שהרי אסור לאכול בבית הכנסת, אלא בבית הסמוך לבית הכנסת וחלונות בית הכנסת פתוחים אליו באופן שהנר מאיר אף עבורו. משנה ברורה (סי' רצח סקי"ל) על פי המגן אברהם. ע. **ברש"י** לא מפורש מה העיכוב הנוסף בכך שאחד יברך לכולם. ובתלמידי רבינו יונה (ד"ה כל אחד) מבואר, שהעיכוב הוא זמן העניית 'אמן'. אך המעדני יום טוב (על הרא"ש סי' ג אות א) כתב, שלולי דבריהם היה מפרש, שאין הכוונה רק לעיכוב שבעניית אמן, אלא הכוונה לעיכוב שיהיה מחמת ההכנה לברכה, שמפסיקים מלימודם עד שיהיה שקט, כדי שכולם ישמעו את המברך ויכוונו לצאת בברכתו. וסיים שכן נראה מדיוק לשון רש"י. עא. **ענין** זה מקורו מבואר בפרקי דרבי אליעזר (פרק נב), מיום שנבראו שמים וארץ לא היה אדם חולה קודם מותו, אלא היה לפתע מתעטש, ונשמתו יוצאת מנחיריו. עד שבא יעקב אבינו ובקש רחמים שלא תילקח נשמתו בעיטוש פתאום, אלא שיהיה קודם לכן חולה כדי שיהיה לו שהות זמן לקרוא לבניו ולצוותם קודם מותו, והסכים הקב"ה [וקבע הנהגה זו עם כל בני האדם]. ולפיכך חייב אדם לומר בעטישתו 'חיים', שנהפך המוות הזה לאור. רעק"א (בגליון הש"ס). עב. **הוא** הזמן היחיד הראוי לברכת הנר, שאף מי שלא הבדיל במוצאי שבת, אמנם יכול להבדיל עד תחילת יום רביעי, אך ברכת הנר אינו מברך אלא במוצאי שבת. פסחים (קו.). עג. **צריך** לומר שמדובר שיש לבנה המאירה, ואינם צריכים לנרות כדי להאיר, שהרי אם אין לבנה, בודאי הנרות נעשות גם כדי להאיר ומברכים עליהם. ריטב"א (ד"ה כל). אך תלמידי רבינו יונה (ד"ה כל) פירשו, שבכל אופן אין מברכים, כיון שנעשה גם לכבוד, וכדי לברך צריך שיהיה הנר נעשה רק כדי להאיר. עד. **רש"י** לעיל (טז: ד"ה רכך). עה. **שמן** אפרסמון הוא שמן רגיל שהניחוהו בתוך כלי מזכוכית ביחד עם עץ אפרסמון, וקולט השמן את הריח של העץ. ומאחר שאין שום ממשות של העץ בשמן, אין מברכין עליו 'בורא עצי בשמים' אלא 'בורא שמן ערב'. מאירי (לעיל מג: ד"ה שמן). עו. **והיינו** שיש חילוק בין ברכת 'בורא שמן ערב' לברכת 'בורא עצי בשמים', שברכת 'בורא שמן ערב' מברכים אף כאשר השמן בא לנקות את הידים המזוהמות [והטעם לחלק ביניהם, כתב הראש יוסף (ד"ה אין), מפני חשיבות ארץ ישראל, שכן מברכים אותה על שמן אפרסמון שהשתבחה בו ארץ ישראל, או משום חשיבותה שקבעה נוסח לעצמה]. ועיין בחכם צבי (שו"ת סי' נג), ומדבריו נראה שבודאי אם לא בא להריח כלל מודה רש"י שאין מברכים עליו כלל [כמבואר לעיל (מג: תוספות ד"ה הא) שהנוטל אתרוג כדי לאכלו אין מברך עליו ברכת 'הנותן ריח טוב בפירות'], אלא שבאופן שמשתמש בשמן אפרסמון כדי לקנח ידיו בסוף הסעודה, בודאי מתכוון גם להנאת ריחו [שאם לא כן היה נוטל שמן אחר פשוט יותר, שהרי לא מסתבר לומר שהריח של האפרסמון מסייע לנקיון הידים], ועל כן יש לו לברך עליו 'בורא שמן ערב'. ועיין במאירי (ד"ה בשמים, ולעיל מג: ד"ה שמן) שהביא שיש החולקים על רש"י וסוברים שאף הסך בסוף הסעודה בשמן אפרסמון, כיון שאינו בא לריח אין מברכים עליו כלל. עז. **'משחא** כבישא' הוא שמן שטמון בו קושט [סוג של בשמים], והשמן מריח מן הבושם שבתוכו. ו'משחא טחינא' הוא שמן שטחנו בו כשרתא [הוא הקושט]. רש"י לעיל (מג. ד"ה משחא כבישא, משחא טחינא). ורבינו חננאל פירש בשם רבותיו (הו"ד בתוספות שם ד"ה משחא), ש'משחא כבישא' הוא שמן העשוי משומשמין, שלפני שטחנו אותם כדי להוציא מהם את השמן, היו כובשים אותם עם עצי בשמים זמן מרובה, עד שקלטו השומשמין את הריח של הבשמים, וכאשר סחטו אותם יצא מהם שמן עם ריח של בשמים. ואם נתנו את השומשמין עם הבשמים לזמן מועט, נקרא 'משחא טחינא', על שם שקרוב לטחינתו נתנו עליהם את העצי בשמים, ובאופן זה לא היה נקלט הריח כל כך. עח. **שמן** שהריח שלו הוא מחמת עצמו מטבע בריאתו, מברכים עליו 'בורא שמן ערב', אך שמן שהריח שלו הוא מחמת עצי בשמים המעורבים בו מברכים עליו 'בורא עצי בשמים'. עט. **דהיינו**, היו מניחים גחלים על גבי האש, ואת הבגדים מניחים מעליהם כדי שיקבלו מריח הבשמים. פ. **הטעם** לכך, ביאר בתוספות הרא"ש (ד"ה מפני), שבטבריא עשו זאת בערבי שבתות כדי להפיץ ריח טוב לכבוד שבת, ובציפורי עשו זאת במוצאי שבת כדי להתנחם מן הצער שהיה להם באבידת הנפש יתירה. ביאור נוסף ראה ביעב"ץ (ד"ה בע"ש). פא. **רש"י** לעיל (כה: ד"ה בעששית). וממה שביאר רש"י ש'פנס' זה עששית, נמצא שאף אם רואה את הנר דרך הזכוכית אין זה נחשב ראייה לענין ברכת הנר. ובטעם הדבר ביאר הביאור הלכה (סי' רצח ד"ה או), משום שצריך לראותה בלי שום הפסק כפי שהיתה נראית במעשה בראשית גלויה בלי הפסק. אבל הרשב"א (ד"ה היתה) חלק על רש"י וכתב, שודאי ראייה בתוך הזכוכית נחשבת ראייה, כמו שמצאנו לעיל

יאותו ממש

כלומר, צריך הוא להיות **עומד בסמוך** לנר באופן שהוא עצמו יָכוֹל ליהנות ממנו[פב].

וכמה

כמה **הוא צריך** להיות **בסמוך** לנר בכדי שיוכל לברך עליו.

מלוזמא

משקל[פג].

רבא מברך אדבי גוריא בר חמא

ביתו של גוריא בר חמא **סמוך** לביתו היה, ולכן הקפיד שלא לברך כי אם על הנר שבביתו של גוריא בר חמא. **רבא** לטעמיה **דאמר** לעיל **סמוך** בעינן[פד].

אין מחזירין על האור

כלומר, **שאם אין** לו **אור אין צריך** לחזור **אחריו**, אבל אם יש לו נר בודאי חייב לברך עליו[פה].

הא עקר במזיד

נעקר ממקום שאכל במזיד, כדי לברך במקום אחר, שהוצרך לילך[פו].

יונה אינה נצולת אלא בכנפיה

או בורחת, או נלחמת בראשי אגפיה [-כנפיה], מה שאין כן בשאר העופות, שנלחמות בחרטום[פז].

אכילה מרובה

באכילה מרובה אמר ריש לקיש שהשיעור הוא ד' מילין. ואילו באכילה מועטת השיעור הוא כל זמן שצמא מחמת אכילתו[פח].

בא להם יין אחר המזון

הא [-מחלוקת זו] **פריש לה בגמרא** בריש פרקין (לעיל נב.), שלבית **שמאי אין** ברכת המזון **טעונה כוס**, ולבית הלל **טעונה כוס**[פט].

היכי נפיק

קא סלקא **דעתין באחד מן המסובין עסקינן** במתניתין - הגמרא סברה שהמשנה עוסקת באחד מהמסובין שמחויב בברכה זו ורוצה לצאת ידי חובה על ידי ששומעה מחבירו ועונה אמן, ולכן הקשתה הגמרא שמאחר שאינו שומע את כל הברכה מהמברך איך יוצא ידי חובתו.

שמוף וברוך

כשמושיטין כוס של ברכה[צ], **הוי מחזר** [-משתדל] **שיתנהו לך**, ועל ידי כך אתה **תברך** עליו ותוציא את כולם.

במשמע

העונה והמברך במשמע - נכללים במשמעות הפסוק '**קומו ברכו את ה' אלהיכם**' האמור **בספר עזרא**[צא] (נחמיה ט ה), **ואומר** - ועוד נאמר שם בסוף הפסוק '**ויברכו שם כבודך**', **והיא עניית אמן שבמקדש**. שכן **במסכת תענית** (פ"ב דף טז: ולקמן סג.) **מפרש**, '**קומו ברכו**', היינו **בתחלת הברכה** שהיא עצם אמירת הברכה, '**ויברכו שם כבודך**', היינו הברכה שמברכים העונים **במקום עניית אמן**. שבמקדש במקום עניית אמן היה עונה בלשון ברכה ואומר **ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד**[צב].

הואיל ולהתלמד עשוין

שאין מתכוונים לברך לשם השם **אלא** (ללמד) [ללמוד][צג].

אבל בעידן מפטרייהו

כשאומרים את **ההפטרה**[צד] ומברכין **בתורה** - את ברכות התורה[צה] **ובנביא** - את ברכות ההפטרה, **עונים אחריהן אמן**[צו].

שמן מעכב את הברכה

שמן שהיו רגילין **להביא בסוף הסעודה**, לסוף **אחר הסעודה את הידים אחר מים אחרונים**[צז], **להעביר את** זוהמתן של **הידים**.

מעכב את הברכה

השמן מעכב את הברכה לענין **שאסור** לזמן **עד** שיובא. וכן לענין **שמעכב ברכות של כל דבר הבא בקנוח סעודה**, שהתבאר לעיל (מא:) (**שמותר**) [**שאסור**][צח] **לאכלו בלא ברכה**, שאף בזה אין לברך **עד שיסכוהו** - עד שיסוך ידיו בשמן, מפני כבוד אותה ברכה.

הרואה - פרק תשיעי

נד.

הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל

כגון הנך מקומות **דקתני** בברייתא **לקמן**, מעברות הים והירדן ונחלי **ארנון** כו'.

מלא עולם

והטעם שעל דברים אלו אומר 'שכחו וגבורתו מלא עולם', **לפי שאלו נראין או נשמעין למרחוק**.

ברוך עושה בראשית

ובגמרא (נט.) **פריך, אטו הנך דלעיל** [-זיקין וזוועות וכו'] **לאו מעשה בראשית נינהו** - אינם מעשה בראשית, ומדוע עליהם אינו מברך כן.

לפרקים

מפרש בגמרא (שם ע"ב) שהוא עד שלשים יום. **ולפי שהוא** [-הים הגדול] **חשוב**[א] **וגדול מכלן** [-מכל הימים], **קבע ליה רבי יהודה ברכה לעצמו**.

ועל הטובה מעין על הרעה

ברכת **הטוב והמטיב. ובגמרא** (לקמן ס.) **מפרש היכי דמי** - מה היא רעה מעין על הטובה, ומה היא טובה מעין על הרעה.

הנכנס לכרך

המהלך בדרך וצריך לעבור דרך **כרך, ושם** - באותו כרך מצויים **מושלים רעים ומחפשים עלילות**.

ביציאתו

מתפלל[ב] **שיצא לשלום**.

ציונים והערות

(כה:) לגבי ערוה בעששית שאסור לברך כנגדה משום שנחשב שרואה אותה. ולכן פירש ש'פנס' אינו עששית מזכוכית, אלא הוא כלי מברזל שהנר נמצא בתוכה באופן שאי אפשר לראות כלל את השלהבת בתוכה, ורק אור הנר מאיר מתוכה. **פב. משמע** מדבריו שאינו צריך ליהנות ממש, אלא די שעומד בסמוך במקום שיכול ליהנות ממנו. וכן פירשו הריטב"א (ד"ה וקיי"ל) ועוד ראשונים. אמנם בעל המאור (הו"ד ברא"ש ובמאירי) כתב, ש'יאותו ממש' משמעותו שצריך ממש ליהנות מן הנר כדי לברך עליו. **פג. בפשטות** נראה כוונת רש"י לאבן שהיו שוקלים כנגדה. ראה רש"י על התורה (דברים כה יג). וברש"י שעל הרי"ף (ד"ה בין מלוזמא) פירש, שמלוזמא הוא כלי מדידה. ועיין בהערה בביאורי הפשט שכמה ראשונים פירשו שמלוזמא היא מטבע, ובמנורת המאור כתב שהכוונה למטבע הנקראת 'מעה'. **פד. הראב"ד** (הו"ד ברשב"א ד"ה רב) ועוד ראשונים גרסו 'רבה', ופירשו, שאף במעשה זה היה הנר רחוק מביתו וסבר כרב שאפשר לברך אף מרחוק. **פה. מאירי** (ד"ה ברכה). **פו. כתב** העץ יוסף (על העין יעקב, ד"ה ואכליה), שרש"י הוסיף את התיבות 'שהוצרך לילך', כדי ליישב מדוע נחשב שעשה כבית הלל, והרי במזיד בית הלל מודים שצריך לחזור למקומו. ועל כן ביאר רש"י שמדובר כאן באופן שהיה לו צורך לילך למקום אחר, ובאופן זה אף שהלך ממקומו במזיד, מתירים בית הלל לברך במקום השני כמו בשוגג. **פז. על** פי רש"י (שבת קל. ד"ה מגינות). אמנם מה שנקט רש"י שבורחת בכנפיה, צריך ביאור שהרי כל העופות גם בורחות בכנפיהן. לב רחב (ברש"י). **פח. התוספות** (ד"ה באכילה, על פי ביאורו של המהרש"א בדבריהם) הקשו על פירושו, שהלא שיעור ד' מילין הוא שיעור מועט מאד, והוא יותר שייך לעיכול אחר אכילה מועטת, מאשר לעיכול לאחר אכילה מרובה. ולכן פירשו התוספות להיפך, שבאכילה מרובה השיעור הוא כל זמן שהוא צמא מחמת אכילתו, שאין בזה שיעור קבוע אלא כל אדם נידון לפי הכמות שאכל, ובאכילה מועטת נתנו חכמים שיעור קבוע של ד' מילין. **פט. עיין** בהערה במשנה (לעיל נא: ברש"י ד"ה נר ומזון) בהרחבה בענין ביאור רש"י כאן. **צ. המפרש** בנזיר (סו: ד"ה חטוף) כתב שמדובר על ברכת הזימון, ואמר לו כן כדי שיזכה לברך ברכת הזימון על הכוס. ומסתימת רש"י כאן נראה שהוא הדין לכל כוס של ברכה, כגון קידוש והבדלה וכיוצא בזה. **צא. פסוק** זה אמור בספר נחמיה, ובהרבה מקומות ספר נחמיה מכונה אף הוא ספר עזרא, לפי שבתחילה לא נקרא ספר נחמיה על שמו, כעונש על כך שהחזיק טובה לעצמו, או כעונש על כך שסיפר בגנותם של ראשונים, כמבואר בסנהדרין (צג:). ומה שהיום נקרא ספרו על שמו, כתב החיד"א (מלא העומר אות ד), שהוא משום שבזמן מסוים כבר נשלם הדקדוק על מה שגרם לעונש זה. **צב. המפרש** בנזיר (סו: ד"ה א') פירש כוונת הגמרא 'אחד המברך ואחד העונה אמן במשמע' באופן אחר, שהכוונה ששניהם בכלל הפסוק (תהלים לד ד) 'גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדו', ש'גדלו לה' אתי' היינו המברך, 'ונרוממה שמו יחדיו' היינו עניית אמן. והריטב"א (ד"ה אחד) והמאירי (ד"ה העונה) פירשו, שהכוונה ששניהם בכלל הפסוק 'ואכלת ושבעת וברכת', עיין שם. **צג. הוגה** על פי בארות המים (הגהות וציונים). **צד. קטן** יכול לקרוא ההפטרה בברכותיה. טור (או"ח סי' רפד) על פי המשנה במגילה (כד.). **צה. שכן** הקורא את ההפטרה צריך גם לקרוא בתורה, כמבואר בריב"ש (שו"ת סי' שכו). **צו. ונתכוונה** הגמרא לחדש בזה, שמאחר שתקנו חכמים שקטן קורא את ההפטרה עונה אחריו אמן. (ריטב"א ד"ה וה"מ) אמנם הראב"ד (הו"ד בריטב"א שם) הקשה על רש"י, מאחר שהקטן מברך אף על התורה, מדוע הזכירה הגמרא רק את ההפטרה. ולכן פירש, ש'מפטרייהו' היינו כאשר פוטרים עצמם בברכה, כגון שמברכים על אכילתם. והחידוש הוא, שאפילו שאינם חייבים בברכה, אלא מברכים רק משום מצות חינוך, עונים אחריהם אמן. **צז. רש"י** בשבת (קמ: ד"ה דליה) כתב, שהיו רגילים לסוך את השמן קודם מים אחרונים, להעביר את הזוהמא. **צח. תוקן** על פי הב"ח (אות ג), והתבאר על פי מנחם משיב נפש (הו"ד בהגהות וציונים). אמנם לפי הגירסא שברש"י לפנינו, נראה שכוונתו לדין המבואר לעיל (מב.), שרשאי לאכול דברים בסוף הסעודה בלא ברכה כל זמן שלא סילק דעתו מן הסעודה, וקודם שמשח ידיו בשמן נחשב שעדיין לא הסתלק מן הסעודה. על פי פתחי שערים (ד"ה ת"ר). **א. בבאר** אברהם (לרבי אברהם מסכיל לאיתן, ד"ה רבי) דייק מלשון רש"י, שמלבד שהים הגדול הוא גדול בכמות יותר משאר הימים, יש בו גם חשיבות באיכות יותר משאר הימים. וביאר, שהחשיבות שיש לים הגדול באיכות היא שרבי יהודה הולך בזה לשיטתו בגיטין (ח.) שכל הים שכנגד ארץ ישראל הרי הוא כארץ ישראל, וכיון שהוא כארץ ישראל יש לו חשיבות, ולכן קבע לו רבי יהודה ברכה בפני עצמו. וכתב, שלפי זה מוכח שלדעת רש"י הים הגדול הוא הים שבמערב ארץ ישראל ולא ים אוקיינוס [וצריך ביאור, שאם כוונת רש"י היא לים שבמערב ארץ ישראל, מדוע הוא גדול בכמות יותר משאר הימים]. וראה בילקוט ביאורים שנחלקו בזה הפוסקים. **ב. באמת** ליעקב (קמנלקי, ברש"י) ביאר, שרש"י הוסיף [כאן, ובדיבור הקודם] תיבת 'מתפלל', כדי להוציא מדברי הרמב"ם

ארבע

כדמפרש, שנותן הודאה על שעבר, וצועק על העתיד. ונמצאו ארבע תפילות, כדמפרש בגמרא (לקמן ס.).

דבר אחר בכל מאדך

בכל מדות המדודות לך, בין מדה טובה בין מדת פורענות.

כנגד שער המזרח

שהיה חוץ להר הבית, אשר בחומה הנמוכה אשר לרגלי הבית במזרח. לפי שכל השערים היו מכוונים זה כנגד זה, שער מזרח, שער עזרת נשים, ושער עזרת ישראל, ופתח האולם וההיכל, ובית קדשי הקדשים בימי מקדש ראשון כשהיה אמה טרקסין[ג].

כל חותמי ברכות שבמקדש היו אומרים עד העולם

במסכת תענית (טז:) אמרינן שאין עונין אמן במקדש, והיינו שהמברך אומר בסוף כל ברכה 'ברוך אתה ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם, ברוך[ד] חונן הדעת', וכן בכולם, והעונין אומרים 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'. וילפינן לה שאין עונים אמן במקדש מקרא (נחמיה ט ה) דתפלת עזרא וסיעתו. ואשמעינן הכא - ומשנתנו משמיעה לנו דבמקדש ראשון לא היו אומרים אלא 'ברוך אתה[ה] ה' אלהי ישראל עד מן העולם'.

התקינו

עזרא וסיעתו[ו] שיהו אומרים 'מן העולם ועד העולם', כדי לומר ששני עולמות יש, ולהוציא בכך מלב הצדוקים הכופרים בתחיית המתים.

ואומר אל תבוז כי זקנה אמך

למוד מדברי זקני אומתך לעשות מה שראית שעשו הם. ובגמרא (לקמן סג.) מפרש מאי ואומר - מדוע המשנה הוצרכה להביא שני פסוקים לדין זה.

ואומר עת לעשות לה' הפרו תורתך

פעמים שמבטלים דברי תורה כדי לעשות לה', ואף זה המתכוין לשאול לשלום חברו, זהו רצונו של מקום שישאל בשלום חבירו, שנאמר (תהלים לד טו) 'בקש שלום ורדפהו', ומהפסוק 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' יש ללמוד שמותר להפר תורה ולעשות דבר הנראה אסור[ז].

הכי גרסינן מנלן דמברכינן אניסא[ח] אמר רבי יוחנן דאמר קרא ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל אתכם וגו'.

בעבר ימינא

שם מדינה בדרומו של נהר פרת.

מעברות הים

מקום שעברו ישראל בים סוף[ט].

במורד בית חורון

בימי יהושע היה[י] בספר יהושע (י יא).

ואבן שבקש[יא] עוג

לקמן מפרש.

נד:

עברי להון נקירותא

נקירותא הן מערות. וענין מעברות נחלי ארנון הוא, שהיה עמק עמוק בין שני הרים גבוהים, והיו ישראל צריכים לעבור באותו עמק, ועשו אמוריים מערות בצדי ההרים[יב] ונחבאו שם.

ממיך טורי

משפיל את ההרים ומתוך כך מתפשטין זה לצד זה, עד שהעמק שביניהם היה שוה.

חזו דמא

כשחזרו ההרים למקומן, ראו את הדם שיצא מבין שני ההרים.

אשר נטה לשבת ער

ההר שבעבר האחד של העמק נטה ונתפשט לצד חברו, פירוש לצד ההר שבעבר השני של העמק, אשר לצד עבר מואב. ושם ארץ מואב 'ער', וזהו שכתוב בפסוק 'לשבת ער', שנטה לצד ארץ מואב ששמה 'ער'.

שעמדו

אבני הברד עמדו באויר.

לא נתן ארצה

לא הגיע לארץ, אלא אבני הברד עמדו באויר[יג].

מחנה ישראל כמה הוי תלתא פרסי

עוג חשב כן בלבו[יד].

מחנה ישראל אורכו ורוחבו תלתא פרסי - שלש פרסאות על שלש פרסאות, דכתיב (במדבר לג מט) 'ויחנו מבית הישימות עד אבל השטים', ואמר רבה בר בר חנה, לדידי חזי לי ההוא דוכתא - אני ראיתי את אותו מקום שמחנה ישראל היה בו, והוה - וגודלו היה תלתא פרסי אורכא ותלתא פרסי פותיא [-רחבו] (עירובין נה:).

קמצי

נמלים[טו].

שרבבא

לשון 'אשתרבובי אשתרבוב', והיינו ששיניו של עוג ירדו וגדלו למטה[טז].

משה כמה הוי עשר אמין

גובהו של משה רבינו היה עשר אמות, שהרי הוא הקים את המשכן, ודרשינן שמשה רבינו הקים את עצמו לקומת [-לגובהו של] המשכן[יז], וכתיב ביה (שמות כו טז) 'עשר אמות אורך הקרש', הרי שגובהו של המשכן היה עשר אמות, ומכאן שאף גובהו של משה רבינו היה עשר אמות.

ציונים והערות

בפירוש המשניות (מ"ד) שבשעת יציאתו יודה לאל שהוציאו ממנה לשלום [ולדעתו ביציאתו אינו מתפלל אלא מודה]. ורש"י דקדק כן מלשון המשנה 'מתפלל שתים', והיינו שגם ביציאתו הוא מתפלל. **ג.** והיינו שבמקדש הראשון היה בפתח קודש הקדשים כותל בעובי אמה, להבדיל בין הקודש לקודש הקדשים, ונקרא 'אמה טרקסין', והיה בו פתח לקדש הקדשים שהיה מכוון כנגד פתח ההיכל והאולם ושאר השערים, אבל במקדש השני לא היה שם כותל אלא היו שתי פרוכות, ולא היה הפתח שלהן מכוון כנגד שאר הפתחים. **ד.** בדברי רש"י מבואר, שבחתימה עצמה יש לו להזכיר פעמיים 'ברוך', ומקורו מהגמרא בתענית (טז:), וכן הוא ברמב"ם (תעניות פ"ד הט"ו). וצריך ביאור למה לו להזכיר פעמיים 'ברוך'. וראה בשפת אמת (תענית טז: ד"ה ברוך) מה שכתב בזה. אמנם הרע"ב (מ"ה) לא הזכיר את ה'ברוך' השני. ועוד יש להעיר, מדוע רש"י נקט כן לגבי ברכת חונן הדעת, והרי לכאורה בכל הברכות שבמקדש היו חותמים כן. רש"ש ושפתי חכמים (ברש"י). **ה.** שפתי חכמים (ברש"י). **ו.** הרש"ש (ברש"י) ביאר, שמקורו של רש"י שעזרא תיקן כן, הוא מדברי הגמרא ביומא (סט:) שאת הפסוק (נחמיה ח ו) 'ויברך עזרא את ה' האלהים הגדול', מבאר רב גידל שאמר 'ברוך ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם'. וראה רש"י ביומא שם (ד"ה ויברך) שכתב שכך תיקנו באותו היום לומר במקדש בסוף כל ברכה וברכה. **ז.** בגינת ורדים (שו"ת או"ח כלל ג סי' כו) ביאר, שאין כוונת רש"י שמשום עת לעשות לה' מותר רק לעשות דבר הנראה אסור, אבל לעבור על דברי תורה ממש אסור, שהרי בתחילת דבריו כתב רש"י שפעמים שמבטלים דברי תורה כדי לעשות לה', אלא ודאי שגם לעבור על דברי תורה מותר, ומה שנקט רש"י בלשונו 'דבר הנראה אסור' הוא משום שבשאילת שלום לחבירו בשם אין איסור מבורר, אלא הוא סברא בעלמא שנראה כמזלזל בכבוד המקום במה שמוציא שם שמים בשביל כבוד הבריות. **ח.** ביד דוד (מהדו"ב, ד"ה מנא) ביאר, שהטעם שרש"י כתב שיש לגרוס 'מנלן דמברכינן אניסא', הוא על פי מה שכתב בספר כפתור ופרח (פ"ז) שלכאורה קשה, כיצד יתרו בירך על הנס שנעשה לבני ישראל, והרי יתרו לא ראה את מקום הנס, ובמשנה שנינו שדווקא הרואה מקום שנעשו בו ניסים לישראל מברך. ותירץ, שכיון שיתרו ראה את עם ישראל שניצלו מטביעה ביאור ובים סוף, הרי זה כאילו ראה את מקום הנס. ולפי זה יש לומר שלכן רש"י הגיה בלשון הגמרא, משום שלפי הגירסא 'מנא הני מילי', שאלת הגמרא היא על מה ששנינו במשנה 'הרואה מקום שנעשו' וכו', ועל זה לא השיבה הגמרא כלום, שהרי יתרו לא ראה את המקום שנעשו בו הניסים, ולכן כתב רש"י שיש להגיה בלשון הגמרא, ושאלת הגמרא היא מנין שמברכים על נס, ועל כך השיבה הגמרא שיש ללמוד כן מיתרו שבירך על הנס שנעשה לבני ישראל, והוא הדין שיש לברך על ראיית מקום שנעשה בו נס. וכן כתבו בככבא דשביט (ד"ה מה"מ) ובאהל משה (ברש"י). וראה עוד במרומי שדה (ד"ה מנה"מ). והצל"ח (ד"ה מנא) כתב, שאפשר שרש"י הגיה בלשון הגמרא, משום שמהלשון 'מנא הני מילי' משמע שהשאלה היא מהו המקור לכל הברכות השנויות במשנה, ואם כן לא תספיק לזה תשובת רבי יוחנן שהמקור הוא מיתרו, שהרי מיתרו לא שמענו אלא שיש לברך על נס, ולא את שאר הברכות השנויות במשנה. ולכן כתב רש"י שיש לגרוס 'מנלן דמברכינן אניסא', והיינו ששאלת הגמרא היא רק מהו המקור לכך שיש לברך על נס. **ט.** בביאור הלכה (סי' ריח ס"א ד"ה כגון) כתב, שבדברי רש"י מבואר כמו שכתב הכפתור ופרח (פ"ז), שאין לברך על נס אלא כשרואה את המקום שנעשה בו הנס, ולכן הרואה את ים סוף אינו מברך עד שיראה את המקום שעברו בו בני ישראל. **י.** בככבא דשביט (ד"ה במורד) ביאר, שרש"י הוצרך לכתוב כן כדי לומר שאין כוונת הגמרא לאבני אלגביש הכתובים בספר יחזקאל (לח כב), משום ששם הנביא מתנבא על העתיד להיות במלחמת גוג ומגוג, ובברייתא כאן מדובר על אבני אלגביש שכבר היו, וכמו שכתב המהרש"א (ח"א לקמן ע"ב ד"ה אלו), ולכן כתב רש"י שבימי יהושע היה. ועיין שם שביאר באופן נוסף. **יא.** ראה בהגהות וציונים. ויש לציין עוד לדברי האגרות משה (שו"ת או"ח ח"ד סי' סט אות ז) שכתב שפשוט שיש כאן טעות סופר ברש"י וצריך לומר 'ואבן שבקש לזרוק'. **יב.** בשפתי חכמים (ברש"י) הקשה, שבדברי הגמרא ורש"י כאן מבואר שהאמוריים עשו את המערות, ואילו בפירוש החומש כתב רש"י (במדבר כא טו), 'אמרו אמוריים וכו' נצא מן המערות בהרים שלמעלה מהם וכו', והיו אותן הנקעים בהר של צד מואב, ובהר של צד אמוריים היו כנגד אותן נקעים כמין קרנות ושדים בולטין לחוץ', ומשמע שהמערות היו בהרים משעת בריאתם. **יג.** ראה בעץ יוסף (שמו"ר יב ז) שפירוש הפסוק הוא 'ויחדלו הקולות והברד' מלרדת, ואף 'מטר לא נתך ארצה', פירוש שאבני הברד לא נמסו וירדו כדרך מטר, אלא נשארו תלויים באויר. **יד.** בפרחי כהונה (ברש"י) כתב, שרש"י לא גרס בגמרא את תיבת 'אמר', ולכן פירש שעוג חשב כן בלבו. והמהדיר שם כתב, שיתכן שרש"י גרס תיבה זו בגמרא, אלא שפירש ש'אמר' היינו חשב. **טו.** ראה רש"ש (ברש"י) שהעיר, שבכמה מקומות מצינו ש'קמצי' הם חגבים. **טז.** בשפתי חכמים (ברש"י) העיר, שמלשון הגמרא 'משכי שיניה להאי גיסא ולהאי גיסא' משמע ששיניו גדלו לשני צידיהן ולא למטה. **יז.** ראה מהרש"א (ח"א ד"ה ואמר) שהעיר, שדרשה זו שמשה רבינו הקים את עצמו וכו' אינה מבוארת בתלמוד, ואמנם מבואר בתלמוד בכמה מקומות (שבת נג. נדרים לח. בכורות מד.)

ידי משה כבדים

ואינו יכול לפושטן ולהחזיקן כך כל היום, **אלא** אם כן תומכים בזרועותיו, וזהו שכתוב (שמות יז יב) 'ויקחו **אבן** וישימו תחתיו'[יח].

תחתיה

משמע שנפלה במקומה, ואי **אפשר** לזו - לנפילה במקומה **אלא** על ידי **בליעה**, כי דרך שאר נפילות הן על צידיהן.

זוכר את הצדיקים

שזכר את אברהם[יט].

כיון דפותיה ורומה כי הדדי הוו

כיון שגובהה ורחבה של החומה היו שוים, **ואין** נפילה ניכרת בה אם **לא** נבלעה במקומה, **משום** הכי אבלעה, ואופן זה **הוא** דרך נפילה לחומה כזו שגובהה ורוחבה שוים.

צריכין להודות

כשיוצאין מן הסכנה[כ].

וירוממוהו בקהל עם

בסוף פרשת המזמור[כא].

בגדתאה

שם עירו של רב חנא היה **בגדד**, ולכן נקרא 'בגדתאה'[כב]. ובגדד **היא** עיר החשובה שבבבל, משחרבה בבל[כג].

שימור

מן המזיקין[כד].

חולה

צריך שימור, לפי שהורע מזלו, **ולפיכך** השד מתגרה בו, וכן חיה שהיא **אשה** שילדה צריכה שימור מטעם זה, וכן **אבל** צריך שימור מטעם זה.

חתן וכלה ותלמידי חכמים

צריכים שימור, לפי שמקנאתו, השד מתגרה בהם.

והמאריך על שלחנו

מאריכים לו ימיו, לפי שמתוך כך עניים באין ומתפרנסים ממנו.

והמאריך בבית הכסא

רפואה היא לו, ולכן זוכה לאריכות ימים.

נה.

מעיין[כה] בה

אומר בלבו שתיעשה בקשתו, לפי שהתפלל בכונה.

כאב לב

משום שאין בקשתו נעשית[כו].

תוחלת

לשון תפלה[כז], כמו 'ויחל משה' (שמות לב יא).

מזכירין עונותיו

שעל ידיהן מפשפשים למעלה במעשיו, לומר, מדברים אלו נראה שבוטח זה בזכיותיו, נראה מה הם זכויותיו.

קיר נטוי

הוא מקום סכנה[כח].

מוסר דין

בוטח הוא בזכיותיו, שמחמתן חברו יהיה נענש על ידו[כט].

מוריגי בהמה

כלומר, כל בשר שבבהמה שאינו חלק, **אלא** דומה למורג חרוץ[ל] שאינו חלק, כמו החיך והלשון[לא] והכרס הפנימי ובית הכוסות.

התולה

שאינו יושב בבית הכסא, **אלא** תולה עצמו על ברכיו, שמתוך כך נקביו נפתחין יותר מדאי.

ציונים והערות

שגובהו של משה רבינו היה עשר אמות, אך נלמד מפסוק אחר. **יח. הקשה** בטל תורה (ברש"י), מדוע היו צריכים לקחת אבן ולשים תחתיו, והרי יכלו לתמוך בזרועותיו גם בלא אבן. ותירץ, שכיון שגובהו של משה רבינו היה עשר אמות כמבואר בגמרא לעיל, אם כן אהרן וחור שלא היו גבוהים כל כך לא היו יכולים לתמוך בזרועותיו בעודו עומד, ולכן שמו אבן תחתיו וישב עליה, ועל ידי זה יכלו לתמוך בזרועותיו. וכן כתב כבר במנחה בלולה (שמות יז יב). **יט. בשפתי** חכמים (ברש"י) כתב, שאפשר שכוונת רש"י היא שהקב"ה זוכר את הצדיקים, כמו שזכר את אברהם. **כ. במקראי** קדש (אגולעפיה, בחידושים למסכת ברכות, ד"ה אר"י) הקשה, מה חידש רש"י בזה, והרי דבר פשוט הוא שהם צריכים להודות רק כשיוצאים מהסכנה. ותירץ, שכוונת רש"י להשמיענו שאם יצא לדרך למקום רחוק, מהלך עשרה ימים, צריך לברך בכל לילה בהגיעו לכפר ללון שם, אף על פי שעדיין לא הגיע למחוז חפצו, משום שבכל פעם שמגיע לכפר הוא יוצא מהסכנה, ובכל פעם שיוצא מהסכנה צריך לברך [אמנם המשנה ברורה (סי' ריט סק"א) כתב בשם האחרונים, שלא יברך רק לאחר שיגיע למחוז חפצו]. ועוד תירץ, שרש"י בא ליישב בזה מדוע הגמרא אומרת ארבעה 'צריכים' להודות, ולא ארבעה 'חייבים' להודות, להורות שהוא חיוב. ולכן כתב רש"י שצריכים להודות מיד כשיוצאים מהסכנה, כלומר, שהטעם שהגמרא נקטה לשון 'צריכים' הוא כדי להורות שאף על פי שהחיוב להודות הוא לעולם, וגם אם לא הודו מיד, צריכים להודות ביום אחר, מכל מקום לכתחילה הם צריכים להודות מיד כשיצאו מהסכנה. וכתב היד דוד (מהדו"ב, ד"ה ארבעה), שמדברי הראנ"ח בספרו הנותן אמרי שפר (פרשת אמור) נראה שאינו סובר כתירוץ הראשון של המקראי קדש. שהראנ"ח דקדק, מדוע הגמרא שינתה את הלשון, שלגבי חבוש וחולה אמרה מי שהיה חולה ונתרפא ומי שהיה חבוש בבית האסורים, ואילו לגבי יורדי הים והולכי מדברות הגמרא הזכירה אותם בסתם ולא אמרה מי שירד לים ומי שהלך במדבר. ותירץ הראנ"ח, שיש חילוק בין דינם של יורדי הים והולכי מדברות לדינם של חולה וחבוש, שחולה וחבוש אינם צריכים להודות אלא לאחר שיצאו מהסכנה לגמרי ואינם עומדים עוד בסכנה שמא החולה יחלה שוב ושמא יחבשו שנית את החבוש, מה שאין כן יורדי הים והולכי מדברות צריכים להודות אפילו בהיותם עדיין בים ובמדבר, שאם כבר אינם עומדים בסכנה, צריכים לברך גם בים ובמדבר. ולכן הגמרא נקטה לשון הוה 'יורדי הים' ו'הולכי מדברות', לומר, שאפילו בהיותם עדיין יורדי הים והולכי מדברות, צריכים להודות. מה שאין כן לגבי חולה וחבוש הגמרא נקטה לשון עבר, 'מי שהיה חולה' ו'מי שהיה חבוש', להורות שדווקא לאחר שיצאו מהסכנה לגמרי צריכים לברך. אלא שכתב, שמדברי רש"י שפירש שצריכים להודות 'כשיוצאין מן הסכנה', משמע שכל הארבעה צריכים להודות רק כשינצלו מהסכנה, ולא קודם לכן. ולכן כתב, שהגמרא נקטה לשון 'יורדי הים' ו'הולכי מדברות', לפי שהם דברים שנוהגים תדיר בעולם, מה שאין כן בחולה וחבוש הגמרא נקטה לשון 'מי שהיה חולה' ו'מי שהיה חבוש', לפי שאינם דברים שקורים מעצמם תדיר, אלא רק מי שקרה לו כך וכך, צריך לברך. וכתב היד דוד, שמבואר מדברי הראנ"ח שהבין בדעת רש"י שדווקא אם יצאו מהסכנה לגמרי צריכים לברך, אבל אם הם עומדים עדיין בדרך אינם מברכים אפילו בחנייתם בלילה, ושלא כדעת המקראי קדש בתירוצו הראשון [ועיין שם עוד בזה]. בשתי הלחם (תלגיז, בהקדמה) דקדק אף הוא מדוע כתב רש"י שארבעה אלו צריכים להודות 'כשיוצאין מן הסכנה'. וכתב, שרש"י בא להשמיענו שלא נטעה שארבעה אלו צריכים להודות רק אם ארעו להם כל ההצלות המוזכרות במזמור בתהלים, אלא גם אם לא ארעו להם כל ההצלות המוזכרות בכתוב, כל זמן שיצאו מהסכנה צריכים להודות. **כא. הראנ"ח** בספרו הנותן אמרי שפר (פרשת אמור) ובספר תולדות יצחק (ד"ה עוד) דקדקו, שלכאורה צריך ביאור מה רש"י בא להשמיענו בזה, ומה לי אם פסוק זה כתוב בסוף פרשה אחרונה או בסוף פרשה ראשונה. וכתבו, שרש"י בא לומר בזה, שלא נטעה לומר שמה שאמר אביי שצריך להודות לפני עשרה הוא דווקא ביורדי הים, שבהם כתוב הפסוק 'וירוממוהו' וגו', שכיון שהנס שנעשה להם הוא גדול ועצום, שהרי היו בסכנה גדולה, כלשון הכתוב (תהלים קז כו) 'יעלו שמים ירדו תהומות' וגו', לכן צריכים להודות לפני עשרה, אבל הולכי מדברות וחבוש וחולה, אינם צריכים להודות לפני עשרה. ולכן כתב רש"י שפסוק זה נאמר בסוף פרשה אחרונה, והיינו שכיון שנאמר דווקא בסוף המזמור, משמע שהולך על כל הארבעה, שכולם צריכים להודות לפני עשרה. **כב. וכן** פירש רש"י בכתובות (ז: י: ד"ה בגדתאה) וביבמות (סז. ד"ה בגדתאה). וביבמות (שם) ביאר רש"י בפירושו הראשון שהוא 'בעל אגדה'. בליקוטי חבר בן חיים (ד"ה רב) ביאר, שרש"י כתב שנקרא כן על שם ששם עירו בגדד, כדי שלא נטעה לומר ש'בגדתאה' הוא כינוי שכינו אותו, מלשון בוגד, שזה וודאי שאינו, שהרי זה בכלל 'המכנה שם רע לחבירו' שאין לו חלק לעולם הבא, כמבואר בבבא מציעא (נח:). **כג. אבל** קודם שחרבה בבל, היתה היא העיר החשובה שבבבל. ומבואר מלשון רש"י שמלבד המדינה שנקראת בבל, היתה שם גם עיר ששמה היה בבל, וקודם שחרבה, היא היתה העיר החשובה שבמדינת בבל. וכן מבואר בדברי רש"י בשבת (לו: ד"ה לגיטי). וכן כתב המהרי"ט (שו"ת, אה"ע סי' יא) בדעת רש"י. אבל התוספות בשבת (שם ד"ה נפקא) כתבו, שלא מצינו בשום מקום עיר ששמה בבל, אלא מדינה היא. וראה עוד מה שכתב הרש"ש (בתוספות שם). **כד. בשפתי** חכמים (ברש"י) דקדק, שכאן כתב רש"י שצריכים שימור מן 'המזיקין', ולהלן (ד"ה חולה) כתב על חולה שהשד מתגרה בו, ומשמע שמזיקים ושדים עניינם אחד. **כה. במנחם** משיב נפש (ד"ה הא) כתב, שמדברי רש"י נראה שגרס בדברי רבי יוחנן 'כל המאריך בתפלתו מעיין בה', בלא וא"ו, ולא כגירסא שלפנינו 'ומעיין' בה, ועיין שם שביאר את המשא ומתן בגמרא לפי זה, ודבריו הובאו בילקוט ביאורים. **כו. ראה** עוד ברש"י לעיל (לב: ד"ה ומעיין) 'סוף שאינה נעשית, ונמצאת תוחלת ממושכה חנם, והיא כאב לב, כשאדם מצפה ואין תאותו באה'. **כז. לעיל** (לב: ד"ה תוחלת) פירש רש"י כעין זה, שהוא 'לשון חלוי ותחנה'. והמהרש"א (ח"א שם ד"ה תוחלת) כתב על דברי רש"י שם שאין צורך לפרש כן, אלא יש לפרשו כפשוטו, שהוא מלשון 'מקוה ומצפה שתבא בקשתו', עיין שם. **כח. רש"י** בראש השנה (טז: ד"ה קיר) הוסיף, 'ועובר תחתיו, מזכיר עונותיו, שאומר כלום ראוי זה ליעשות לו נס, ומתוך כך הוא נבדק'. **כט. רש"י** בראש השנה (שם ד"ה מוסר) כתב, 'מוסר דין, כמו ישפוט ה' ביני וביניך (בראשית טז ה), אומרים כלום ראוי הוא שיענש חבירו על ידו'. **ל. בשפתי** חכמים (ברש"י) כתב, שכוונת רש"י בזה היא ללשון הכתוב (ישעיה מא טו) 'הנה שמתיך למורג חרוץ' [ושם פירש רש"י שהוא כלי של עץ, וכבד, ועשוי חריצים כעין כלי נפחים של ברזל שקורין לימ"א בלע"ז, וגוררין על הקשין של שבלין ומחתכן עד שנעשו תבן דק]. **לא. המהרש"א** (ח"א ד"ה ומוריגי) הקשה, שלא מסתבר שהתורה תספר בשבחו של אברהם אבינו במה שהאכיל את המלאכים לשונות שהם קשים לתחתוניות [ראה בבבא מציעא (פו:) ששחט שלשה בני בקר כדי להאכילם שלש לשונות בחרדל]. ותירץ על פי דברי רש"י בשבת (פא. ד"ה מוריגי), שקליפת הלשון היא בשר שאינו חלק, ולפי זה יש לומר שדווקא קליפת הלשון אינה חלקה, אבל הלשון עצמה חלקה, ואברהם אבינו האכיל את המלאכים את הלשון עצמה. והרש"ש (ד"ה עשרה) תירץ על פי דברי הגמרא בשבת (שם) שמוריגי בהמה 'בלא מלח' הם המביאים את האדם לידי תחתוניות, ומשמע שאם אוכלם עם מלח אינם מזיקים, ויש לומר שכיון שאברהם אבינו האכיל את המלאכים לשונות בחרדל, אפשר שהחרדל עומד במקום מלח, או שהיה שם גם מלח. וכתב המהרש"א, שהערוך (ערך מהרג) פירש באופן אחר מרש"י, שכתב שמוריגי בהמה הוא החיך של הבהמה.

למגדלי חזירים ומלוי ברבית

שכרן של אלו מרובה, ובא להם **בלא** טורח, ושמחים בחלקם, לכך פניהם צהובים.

הימנותא

לשון שבועה, כלומר, באמונה, שתיהן - גידול חזירים והלואה בריבית, **אסורות** לי.

ולברכה מברכין

והמברך ברכת המזון מברך לבעל הבית[לב], כמבואר בגמרא לעיל (מו.), ואם מונע את עצמו מזה מקצרים ימיו.

יוסף מת קודם לאחיו

דכתיב (שמות א ו) 'וימת יוסף וכל **אחיו**'[לג], ומשמע שיוסף מת תחילה, ואחר כך כל אחיו.

ראה קראתי בשם

מתיבת 'ראה' משמע שהקדוש ברוך הוא אמר למשה, (היש בלבך) [הכן את לבבך][לד], תן עיניך בדברי[לה].

לך אמור לו לבצלאל עשה משכן ארון וכלים

שכן הם סדורים בפרשת כי **תשא**, שהקדוש ברוך הוא אמר למשה 'ראה קראתי בשם וגו' **את אהל מועד ואת הארון לעדות**', וכל הפרשה, הרי שהקדים עשיית המשכן לעשיית הכלים. **ומשה אמר** לו לבצלאל, **עשה ארון** וכלים תחילה, כגון שלחן ומנורה, **ואחר כך עשה משכן. דסבירא ליה** לרבי יונתן שכסדר שהם סדורים בפרשת ויקחו לי תרומה **אמר** לו משה לבצלאל, ושם הקדים את עשיית הארון והכלים לעשיית המשכן.

כל חלום ולא טוות

כל חלומות יראה אדם, ובלבד שלא **יראה אחד** מאותן חלומות שהוא **שרוי בתענית** - שצריך לשבת עליו בתעניתי[לו], שחלום כזה **אינו** חלום **טוב**.

טוות הוא לשון תענית, כמו 'וּבָת טְוָת' האמור בדריוש[לז] (דניאל ו יט).

כאגרתא דלא מקריא

כלומר, **לא** טוב **ולא** רע **הוא**, לפי שכל החלומות הולכין **אחר** הפתרון.

עציבותיה מסתייה

דיו עצבונו. משום שמה **שאדם מתעצב** עליו, מבטל את החלום[לח].

אפילו לדידי

שאני מאור עינים [-סומא][לט].

מנגדא

קשה **ממלקות**. כלומר, חלום רע קשה לגוף האדם יותר ממלקות, **לפי** שדואג ממנו.

זה חלום רע

שמיראתו מהחלום, **ישוב ויכנע**.

נה:

והחיא שעתא

דחלם יוסף חלום זה, **אמיה לא הות** - רחל אמו לא היתה בחיים.

מיוסף

שלא נתקיימו השתחואות הללו שראה בחלומותיו, **עד עשרים ושתים שנה** משעה שחלם, ונתקיימו **כשירד יעקב למצרים**, שאז נתקיימו כל ההשתחואות[מ]. שבאותה שעה **כבר היה הרעב שתי** שנים, דכתיב (בראשית מה ו) **'כי זה שנתים הרעב'**, וזהו שאמרו בגמרא שיש להוסיף לחשבון השנים 'תרתי דכפנא'.

לאדם טוב מראין לו חלום רע[מא]

כדי **שידאג**, ומתוך דאגתו **לא יחטא**, וגם שיכפר לו **עצבונו** על עוונותיו.

לאדם רע מראין לו חלום טוב

כדי **לשמחו, שיאכל עולמו** - שעל ידי שמחה זו יקבל בחייו את השכר על מצוותיו שהיה שמור לו לעולם הבא.

ודוד לא ראה חלום טוב, והא כתיב וכו', **לא** גרסינן הכי[מב]. **אלא גרסינן, והא כתיב** (תהלים צא י) **'לא תאונה אליך רעה'** וגו'. וכוונת הגמרא שמפסוק זה **קשיא** לרב הונא **דאמר** שלאדם **טוב מראין** לו

ציונים והערות

לב. **במגן** אברהם (סי' רא סק"ה) כתב, שלפי זה נמצא, שדווקא באורח שבעל הבית נותן לו כוס של ברכה הדברים אמורים, שאז יש לו חיוב לברך את בעל הבית. וכתב במשנה ברורה (שם ס"ק יד), שנראה שכוונת המגן אברהם היא, שאם אינו אורח אינו גורם קללה לעצמו, אבל ודאי שאינו נכון לו לאדם לדחות מצוה שבאה לידו. וראה עוד בשער הציון (שם ס"ק יד). **לג. בזהב** שיבה (ד"ה אמר רב יהודה) הקשה, מדוע רש"י הוכיח מפסוק זה שנאמר בחומש שמות, ולא מהפסוק שנאמר בחומש בראשית (נ כד), 'ויאמר יוסף אל אחיו אנכי מת', ומשמע שמת קודם להם. ובספרו תאוה לעינים (אות עב) תירץ, שמפסוק זה מוכח רק שיוסף מת קודם לאחיו, אבל אין משם ראיה שהטעם לכך הוא מפני שהנהיג את עצמו ברבנות, מה שאין כן מהפסוק שבחומש שמות משמע שזהו הטעם, שהרי לפני הפסוק 'וימת יוסף וכל אחיו', כתוב 'ויוסף היה במצרים', ולשון 'היה' מתפרש שהיה נוהג שררה במצרים, ומטעם זה מת קודם לאחיו, כמבואר בפסוק הבא 'וימת יוסף' וגו'. ובמירא דכייא (ברש"י) תירץ, שמהפסוק 'ויאמר יוסף אל אחיו אנכי מת', אין ראיה שמת קודם לאחיו, משום שיש לפרש ש'אחיו' האמורים בפסוק זה הם בני אחיו, שדרך בני אדם לקרוא לבני אחיו 'אחיו', ולעולם יש לומר שאחיו של יוסף מתו לפניו, אבל מלשון הפסוק 'וימת יוסף וכל אחיו' משמע שיוסף מת קודם לאחיו [ואין לומר שהכוונה לבני אחיו, משום שאין דרך הכתוב לכנות לבני אחיו בלשון אחיו, ורק דרכו של אדם לקרותם כן]. ובאופן נוסף תירץ, שמהפסוק 'אנכי מת' אין ראיה שהטעם שמת קודם לאחיו הוא משום שהנהיג עצמו ברבנות, שהרי אפשר שמת לאחר שנשלמו שנות חייו שנקצבו לו, אבל כיון שחזר הכתוב ואמר 'וימת יוסף וכל אחיו', אע"פ שכבר שמענו מהפסוק 'אנכי מת' שמת לפניהם, משמע שהפסוק 'וימת יוסף' בא לומר שזהו הטעם שמת קודם הזמן שנקצב לו. וראה בשדה יצחק (ברש"י) תירוץ נוסף. **לד. על** פי הגהות הב"ח (אות ב). וראה בבארות המים (ברש"י) שביאר את כוונת רש"י לפי הגירסא שלפנינו. **לה. האחרונים** נחלקו בביאור דברי רש"י, לדעת השפתי חכמים והגנזי יוסף (ברש"י), דברי רש"י אמורים על דברי הגמרא שאין מעמידין פרנס על הציבור אלא אם כן נמלכים בציבור [והעירו, שלפנינו בגמרא הלימוד הוא מהפסוק (שמות לה ל) 'ראו קרא ה' בשם בצלאל', וראה מה שהובא בזה בהגהות וציונים (על הגמרא)]. אבל מדברי מנחם משיב נפש (ברש"י) נראה שנקט, שדברי רש"י אמורים על דברי הגמרא שמפסוק זה לומדים שפרנס טוב הוא אחד מהדברים שהקב"ה מכריז עליהם בעצמו. **לו. כן** ביארו בספר המעריך (ערך טות) ובעיון יעקב (ד"ה אמר) ובשפתי חכמים (ברש"י) את כוונת רש"י. ובתענית (יב:) נתבאר על אלו חלומות צריך להתענות. ובעיון יעקב (שם) הוסיף, שכוונת רב חסדא היא על פי דברי הגמרא לקמן (ע"ב) שכל הלן שבעה ימים בלא חלום נקרא רע [ראה לקמן (שם) בביאור הענין], ולכן אמר שכל חלום יראה האדם, חוץ מחלום רע שצריך להתענות עליו. אמנם יש מהאחרונים שביארו את דברי רש"י באופנים אחרים, ראה בבית דוד (לרבי יוסף דוד משאלוניקי, או"ח הל' שבת אות קיח דף ל:) שכתב בדעת ספר שמע שלמה (בסוף הספר, דף לח.) שנקט שכוונת רש"י היא שלא יחלום שהוא שרוי בתענית, כגון יום הכיפורים או אחד מארבעה הצומות. וכן כתבו ביד דוד (מהדו"ב, ברש"י) ובכוכבא דשביט (ד"ה כל). ובכוכבא דשביט הוסיף, שלפי זה ביאור לשון רש"י 'מאותן שהוא שרוי' וכו', הוא שדווקא אם רואה אחד מהימים שחייב להתענות בהם, שדבר זה מראה שצריך כפרה, שהרי עיקר התענית באה כדי שיתן האדם אל לבו לשוב מעבירות שבידו. והבית דוד עצמו פירש, שכוונת רש"י שלא יראה חלום רע, כאותם חלומות רעים שהוא רואה ביום ששרוי בו בתענית [ובדומה לפירוש הערוך המובא להלן]. והערוך (ערך טות) פירש, שכל חלום יש בו איזו ממשות, חוץ מחלום שהאדם חולם כשהוא בתענית, שאין בו שום ממשות. וכעין זה ביארו בתוספות רבינו יהודה החסיד ובתוספות הרא"ש (ד"ה כל). והוסיפו, שכיון שישב בתענית והצטער, ראה חלום רע, כמבואר במסכת שבת (ל: וברש"י ד"ה לחלום) לענין חלום טוב, שאם בא לישן מתוך שמחה מראים לו חלום טוב, והיינו שאין אדם יכול לראות חלום טוב אלא מתוך שמחה. ובשער הציון (סי' רכ סק"א) כתב, שיש ללמוד מכאן, שאם היה לאדם צער גדול, ואחר כך ראה חלום רע, שאין לו לדאוג על כך. **לז. לאחר** שהושלך דניאל אל גוב האריות, שמו אבן על פי הבור, וחתמוה בחותם שבטבעת המלך, והלך דריוש המלך להיכלו ולן בלא אכילה. **לח. המהרש"א** (ח"א ד"ה עציבותיה) הקשה, שאם כן היה לגמרא לומר 'עציבותיה מפכחא ליה', בדומה ללשון הגמרא להלן 'בדיחותיה מפכחא ליה', שפירושו שבטל החלום, כמו שכתב רש"י (ד"ה בדיחותא). ולכן פירש באופן אחר, שחלום רע עציבותיה מסתייה, היינו שהצער שיש לאדם מחמתו, זהו פתרונו וקיומו של החלום שראה, שהענין הרע שראה בחלום, הוא עצם הצער שבא לו מחמתו. וכן חלום טוב חדויה מסתייה, היינו שהשמחה שיש לאדם מחמתו, זהו פתרונו וקיומו של החלום, שהענין הטוב שראה בחלום, הוא עצם השמחה שבאה לו מחמתו. ובביאורי אגדות להגר"א (ד"ה ואמר רב חסדא) כתב, שגם רש"י כיון לכך. וביאר הר"ר אברהם בן הגר"א (שם), שכוונת רש"י היא, שאין לחלום פתרון אחר כי אם עצבות זו, ולא תבוא עליו רעה נוספת. וכעין זה כתב הט"ז (או"ח סי' תקפה סק"ז), שהדאגה שדואג ומתעצב מחמת החלום, מצילה אותו מרעה שהיתה ראויה לבוא עליו. **לט. והיינו** שאף על פי שהיה סומא [כמבואר בפסחים (קיא:), ועוד], וסומא חשוב כמת (נדרים סד:), ושמחתו מועטת, מכל מקום גם שמחה מועטת כזו מבטלת את החלום. יד דוד (מהדו"ב, ד"ה אמר). ובשנות חיים (חזן, פרשת מקץ דף מו. ד"ה אמנם עדיין) הקשה, מה בין סומא לאדם אחר לענין שמחת החלום. וכתב, שלולי דברי רש"י היה מפרש, שרב חסדא שאמר לעיל 'חלמא טבא חדויה מסתייה', בא לתת עצה לאדם שלא ישמח בחלום טוב, כדי שלא יתבטל החלום, ורב יוסף חולק עליו, שאפילו אני, שיודע דבר זה ששמחה מבטלת את החלום, ואיני שמח, בכל זאת בדיחות הדעת שיש לי מחמתו מבטלתו, לפי שאי אפשר למי שחלם חלום טוב שלא ישמח כלל. ובמעון הברכות (ד"ה ואר"ח) ביאר, שכוונת רב יוסף היא שאף על פי שצדיק כמוהו לא היה רגיל בחדוה ושחוק בעולם הזה, מכל מקום קצת בדיחות הדעת יש לו מהחלום, ודי בזה כדי לבטל את החלום. **מ. לאחר** שנעשה יוסף משנה לפרעה, באו שבע שנות השבע, ולאחר שכלו שנות השבע, באו שנות הרעב (בראשית מא נג-נד), ולאחר שחזק הרעב בכל הארץ (שם מא נז), באו אחי יוסף למצרים לקנות משם אוכל (שם מב ג), וכאשר באו לפני יוסף השתחוו לו אפים ארצה (שם מב ו), ובזה נתקיים החלום שחלם יוסף שאחיו ישתחוו לו. והחלום שחלם שאביו ישתחוה לו התקיים לאחר שהשביע יעקב את יוסף שלא יקברנו במצרים אלא עם אבותיו, כמו שנאמר (שם מז לא) 'ויאמר השבעה לי וישבע לו וישתחו ישראל על ראש המטה'. **מא. מדברי** רש"י (כאן, ובד"ה לאדם רע) מבואר שגרס בגמרא כגירסא שהובאה בהגהות וציונים בשם העין יעקב, 'לאדם טוב מראין לו חלום רע, ולאדם רע מראין לו חלום טוב'. הגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה לאדם), ברכת ראש (ד"ה אר"ה). **מב. בזהב** שיבה (ד"ה אמר) ביאר, שרש"י הגיה כן, משום שבגמרא (סנהדרין קג.) מבואר שהפסוק 'לא תאונה' וגו' לא נאמר על דוד, אלא הוא ברכה שנאמרה לשלמה בנו, ואם כן אי אפשר להקשות מפסוק זה על הברייתא שכל שנותיו של דוד לא ראה חלום טוב, אבל על רב הונא שאמר שלאדם טוב אין מראים חלום טוב, יש להקשות משלמה, כיצד ברכו אביו שלא יבהלוהו חלומות רעים, והרי לפי דברי רב הונא שלאדם טוב אין מראים חלום טוב כדי שידאג וכו', עדיף שיראו לשלמה חלומות רעים, כדי שיבהל וידאג. ותירצה הגמרא, שהברכה שנתברך שלמה היא רק שהוא עצמו לא יראה חלומות רעים, אבל אחרים יראו עליו. ובשפתי חכמים

חלום רע, שהרי בפסוק זה נאמר שמי שחוסה תחת כנפי השכינה אינו רואה חלומות רעים.

ומשני איהו לא חזי אחריני חזו ליה

אחרים רואים עליו חלום רע.

וכי לא חזי איהו מעליותא הוא

כיון דלא חזי חלום רע, כדקאמר שלא יבהילוהו חלומות רעים, וחלום טוב לא כל שכן דלא חזי[מג], דהא קתני בברייתא שכל ימיו של דוד לא ראה חלום טוב, אם כן נמצא דלא חזי חלום כלל.

אלא שבע

שאם שבעה לילות ילין ולא יפקד בשום חלום, הרי הוא רע, ושונאים אותו בשמים ואין מראין לו בחלומו כלום.

ומשני דחזי ולא ידע מאי חזי

אדם טוב מראין לו חלום טוב כדי שלא ילין שבעה ימים ללא חלום, ועד שלא יקיץ משנתו משתכח החלום ממנו, כדי שלא ישמח בחלום הטוב שראה.

זקפא

אצבע גודל.

עלי עין עולי עין

זרעו של יוסף שליטין על העין, ולא העין עולה [-שולטת] בהן[מד].

רעיונך

מחשבותיך. וכן כל לשון 'רעיון' שבמקרא, אינו לשון רצון כמו 'רעווא' שהוא לשון רצון, אלא הוא לשון מחשבה. ופסוק זה יוכיח, שנאמר (דניאל ד טו) 'ורעיוניה יבהלוניה', ואם נפרש שהוא מלשון 'רעווא' שפירושו רצון, קשה, וכי רצונו של אדם מבהלו, אלא בהכרח שהוא לשון מחשבה, ופירוש הפסוק הוא שמחשבותיו מבהלין אותו[מה].

דקלא דדהבא

שהוא דבר שלא הורגל לראות, ולא הרהר בו מעולם.

נו.

קיסר

מלך רומי היה, והיה לו תגר [-ריב] עם הפרסיים.

משחרי לך פרסאי

עושים בך עבודת המלך. ותיבת 'משחרי' היא כמו שתרגם אונקלוס את הפסוק (במדבר טז טו) 'לא חמור אחד מהם נשאתי ולא הרעותי את אחד מהם', 'לָא חֲמָרָא דְּחַד מִנְּהוֹן שַׁחֲרִית'[מו]. וכן הוא גם בלשון חכמים (ספרי דברים פ"ו), כמו שאמרו 'הדבק לשחוור וישתחוו לך'[מז].

ושבו לך

ישללוך - יקחו אותך כשלל בשבי.

שבור[מח]

מלך פרס היה.

פסיד עסקך

תתקלקל פרקמטיא [-סחורה] שלך.

ולא אהני לך למיכל

מתוך צערך לא יטעם לך - לא תרגיש טעם טוב בשום מאכל.

מרישיה

מתחילת הפסוק, שנאמר בו 'זרע רב תוציא השדה'.

בדיינא דמלכא

'בדיינא' הוא אוצר שתכשיטי המלך נמצאים שם. ואוצר זה ישבר על ידי גנבים, ויעלילו עליך לומר שאתה גנבתם.

קל וחומר מינך

ויאמרו, אם רבא נחשד, כל שכן שיחשדונו. וזהו שהראו לו בחלום את הפסוק 'וייראו ממך'.

עיף עסקך

כפול בריוח - הרווחים שיהיו לך מסחורתך יוכפלו, כחזרת זו שהיא רחבה וכפולה[מט].

חביתא

הם [-אביי ורבא] היו משתכרים לפרנסתם ביין.

חלי עסקך

'חלי' היינו מתוק. כלומר, שתתן סחורתך בזול, ומתוך כך תהיה מתוקה על הקונים.

עשיק עסקך

ביוקר תמכרנו לסחורתך. כמו 'עשיק לגבך' (ב"מ נב.)[נ].

לרבא אמר ליה קאוי עסקך

'קאוי' הוא מלשון קהוי [-חלשי[נא]], כלומר, הכל ישנאוהו.

דקאי אאיסדן

'איסדן' היינו מראשותיו. כדמתרגמינן את הפסוק שנאמר אצל יעקב (בראשית כח יא) 'ויקח מאבני המקום וישם מראשתיו', אִסָּדוֹהִי.

מלכא הוית

תהיה ראש ישיבה הדורש דרשות לרבים, והמתורגמן עומד עליו באמורא, כלומר, שחוזר על דבריו שנית, כדי להשמיע את דבריו בקול רם לרבים, בקול חמור הנוער.

וי"ו דפטר חמור גהיט מתפילך

בפרשת 'והיה כי יביאך' כתוב (שמות יג יג) 'וכל פטר חמר תפדה בשה', ו'חמר' שבפסוק הוא חסר וי"ו, ובתפילין של רבא כתבו הכותב מלא בוא"ו, ואחר כך מחקו[נב] לוא"ו, והיינו 'גהיט' שפירושו מחוק.

אשתך מתה

דלת הבית רומזת על האשה, כי היא השומרת את הבית.

ככי

שינים הפנימיות[נג] שקורין משילאר"י.

תרתי נשי מגרשת

ולכן ראית שתי יונים פורחות, לפי שאשתו של אדם קרויה יונה, דכתיב (שיר השירים ה ב) 'רעיתי יונתי תמתי'.

תרין קולפי בלעת

מכת מקל שהוא עב בראשו כראשי לפתות[נד].

בלא מצרים

נכסים בלא מצרים, היינו נחלה בלא מצרים, כלומר קרקעות רחבים ורבים.

וכסיין אנקיה

כסויינה[נה] עפר הפורח ממפולת החומה.

הללא מצראה

הוא הלל שאנו קורין בפסחי[נו]. ולפי שיש הלל אחר הקרוי 'הלל הגדול', לכן קורין לזה הלל המצרי כדי להבדיל ביניהם[נז].

ציונים והערות

(ברש"י) ביאר, שרש"י הגיה כן, משום שקושיית הגמרא אינה רק על הברייתא שאומרת שדוד לא ראה חלום טוב, אלא גם על רב הונא שאמר שלאדם טוב אין מראים חלום טוב. ועיין שם שביאר באופן נוסף. **מג. ראה** בברכת אברהם (כהן, ברש"י) שעמד בביאור דברי רש"י אלו. **מד. ולעיל** (כ. ד"ה עולי) כתב רש"י, 'מסולקין מן העין, שאינה שולטת בהן'. ובבבא מציעא (פד. ד"ה עולי) כתב, 'עולין למעלה מן העין, והיא מלמטה, שהיא אינה יכולה לשלוט בהן'. **מה. וכן** פירש רש"י בדניאל (שם). וכן כתב האבן עזרא (תהלים קלט ב). אבל בקהלת (ב כב) פירש רש"י שרעיון הוא מלשון שבר, עיין שם. וראה עוד בספר השרשים לרד"ק (שורש רעה). **מו. ראה** ברש"י (במדבר שם) שכתב על דברי התרגום אונקלוס, שחרית, לשון ארמי, כך נקראת אנגריא [-עבודה] של מלך, שחוור. **מז. ראה** ברש"י (דברים א ז) על הפסוק שעליו נאמרו דברי הספרי, שכתב, 'עד הנהר הגדול', מפני שנזכר עם ארץ ישראל, קראו גדול. משל הדיוט אומר עבד מלך מלך, הדבק לשחוור [-לעבודת המלך] וישתחוו לך, קרב לגבי דהינא ואידהן. **מח. דיבור** זה צריך להיות לפני דיבור המתחיל 'ושבו לך'. דקדוקי סופרים (הגהות וציונים). **מט. בחק יעקב** (או"ח סי' תעג ס"ק יח) למד מדברי רש"י, שחזרת, שהיא אחת מהירקות שאדם יוצא בהם ידי חובת מרור בפסח (פסחים לט.), היא המין הנקרא בלשוננו כיום חסה, שעליו רחבים וכפולים. וראה שם שהביא דעות נוספות בזה, וראה גם במחצית השקל (שם סק"ט). **נ. 'עשיק'** היינו יקר. ו'עשיק לגביך', היינו קנה ביוקר דבר שאתה צריך 'לגביך', לכסות בו את גופך וגבך. על פי רש"י (ב"מ שם ד"ה עשיק). **נא. על** פי מצודת ציון (ירמיה לא כח, יחזקאל יח ב). **נב. פירוש**, קודם שכתב את האות רי"ש של 'חמר', מחק את האות וא"ו, וכתב את האות רי"ש על מקום המחק. אבל אם היה כותב את האות רי"ש קודם מחיקת הוא"ו, שוב גם אם היה מוחק את האות וא"ו היו התפילין פסולות, לפי שהיתה התיבה נראית כשתי תיבות. בית יוסף (או"ח סי' לב ד"ה וכתב הר"י - השני) בשם הר"י אסכנדרני. **נג. היינו** השיניים האחוריות. וראה בהגהות מלא הרועים (ברש"י) שהעיר שבמקומות אחרים בש"ס, פירש רש"י 'ככי' בענין אחר. **נד. ראה** רש"י בבכורות (מג: ד"ה לגדגלידא), שהלפת ראשה רחב והולכת וכלה למטה. **נה. ראה** בהגהות וציונים שצריך לומר 'כסני'. **נו. ואף** על פי שבשאר מועדים ובראשי חדשים גם קוראים הלל, מכל מקום פירש רש"י כן, לפי שבפסח קוראים אותו בבית הכנסת ובלילה בשעת סיפור יציאת מצרים. שפתי חכמים (ברש"י). **נז. במסכת** פסחים (קיח.) נתבאר שנחלקו אמוראים אלו פרקים הם בכלל ההלל הגדול.

מסי ממרפסי לך

שעל ידי נסים הוא נקרא (ניסן[נח]), לפי שעל כל צרה הבאה לישראל אומרים אותו על גאולתן.

סוס קא אזיל

בר הדיא בהדיה דרבא - יחד עם רבא.

אמר בסדי גברא דמתרחיש ליה ניסא למה לי

שמא כאן יארע לו לרבא הנס שראה בחלום, והיינו שתטבע הספינה והוא [-רבא] ינצל, ואני לא.

בדידך קיימא

בך הוא תלוי הפתרון, אם לטובה יהיה או אם לרעה יהיה, והפכת[נט] לי את הפתרון מטובה לרעה.

טורזינא דמלכא

שומר אוצר המלך[ס].

נו:

דאצטליק

נחלק לשנים. ודוגמתו בפרק העור והרוטב (חולין קכז.) 'דצלקי מצלק'[סא].

יעצו עליך רעה

והם הלחיים[סב] שראית בחלומך, שהן רמז לפה שיעץ עליך רעה.

חרון אף

החרון ניכר בחוטם, שמתחמם ומוציא הבל, ועל כן הוא קרוי חרון אף[סג].

אמו בעל

דומיא דשמן שהשקה בו את הזית, שהוא [-השמן] היה בתוך הזית קודם שנסחט ממנו, ואף זה השקה את אמו, שהיה במעיה קודם שנולד.

גנבת

שבני ישראל נמשלו לכוכבים[סד].

נערה המאורסה

היו רגילין לעשות לה חופה של הדס בכניסתה לחופה, וקורין לה [-לחופה זו] 'הינומא', כדאמרינן בכתובות (טו:) 'שיצאתה בהינומא וראשה פרוע'[סה].

טולא דאסא

טולא דאסא - צל של הדס[סו].

אם כן

דלית לך התם נכסי - שאין לך נכסים בקפודקיא, ואבוך לא שכיב התם - וגם אביך לא מת שם.

קפא

המילה 'קפא' [שכלולה בתחילת המילה 'קפודקיא'] דאמרי לך בחלומך, היא כשורא [-קורה], שכן בלשון פרס ויון קורין לכשורא 'קפא'.

דיקא

המילה 'דיקא' [שכלולה בסוף המילה 'קפודקיא'] שאמרו לך בחלומך, הוא עשרה, שכן בלשון יוני קורין לעשרה 'דיקא'. והכי אמרי לך, יש לך ממון בקורה עשירית.

דריש עשרה

קורה שבראש העשרה קורות.

ופרשו כאשר בסיר

לשון הפסוק (מיכה ג ג) הוא 'ופרשו כאשר בסיר וכבשר בתוך קלחת'[סז], אלמא - מוכח שקדירה שיש בה בשר סימן לפורענותא היא.

ובכל קנינך

פסוק זה בלשון מרובה הוא נאמר, ובזה נאמר 'קנה בינה', ואף הרואה בחלומו קנים הרבה, הקנה שראה של בינה הוא.

קרא קורא קירא קניא

'קרא' היינו דלעת. ודלעת מועילה לחלום, כדאמרינן לקמן הרואה דלועין בחלום ירא שמים הוא, מלשון 'דלו עיני למרום'[סח] (ישעיה לח יד).

קורא

הוא ענף רך הגדל בענפי הדקל בכל שנה, כבדרך שאר אילנות שגדלים בהם ענפים בכל שנה, ולשנה שניה הוא מתקשה ונעשה עץ.

גם עלה

המילים 'גם עלה' הן קרוב לנוטריקון [-ראשי התיבות] של המילה 'גמל'.

פלא נעשה לו

כמו שנעשה פלא לפינחס, כדאמרינן בסנהדרין (פב:)[סט].

נז.

דמסרג

שיש לו אוכף על גביו, ובאופן זה הוא סימן יפה[ע].

נס נעשה לו

לפי שהאות נו"ן שבתיבת 'הונא' היא כנגד האות נו"ן שבתיבת 'נס', ולכן הוא סימן שנס נעשה לו. וכגון שראה בחלומו את השם 'הונא' כתוב[עא], ולא שראה אדם שזהו שמו[עב].

חנינא

בתיבת 'חנינא' יש נוני"ן הרבה, כלומר, האות נו"ן נמצאת בה שתי פעמים, ולכן הרואה תיבה זו בחלום, הוא סימן שנסים רבים נעשו לו.

והני מילי בכתבא

דברי הגמרא שמדובר דווקא שראה תיבה זו בכתב, אבולהו קאי - אמורים על כל האמור לעיל, כגון שראה תיבת 'הונא', או תיבת 'חנינא', או תיבה זו של 'הספד' כשהיא כתובה. והטעם שראיית תיבת 'הספד' בחלום היא סימן טוב, הוא משום דמשמע מזה שחסו עליו משמים ופראוהו.

דלא מיית

שנעור משנתו קודם שנסתלק מתפלתו[עג] שהתפלל בחלומו, ולכן סימן הוא לכך שסמוך אצל הקדוש ברוך הוא, כשם שהיה קרוב אליו בתפילתו.

מובטח לו שהוא בן העולם הבא

ונוטל חלקו וחלק חברו בגן עדן, דדמי - ודבר זה דומה לבא על אשת איש[עד], שנטל בזה חלק בעלה.

ציונים והערות

נח. ראה בהגהות וציונים שיש למחוק תיבה זו, וכן כתב בדבש תמר (ברש"י). נט. רש"י כתב 'והפכת', משום שכיון שבידו של בר הדיא היה לפתור לטובה, לכן מה שפתר לרעה, נחשב כאילו הפכו ממש מטובה לרעה. שפתי חכמים (ברש"י). ס. במקומות אחרים (עירובין פ. ד"ה טורזינא, בבא בתרא ח. ד"ה לטרזינא) פירש רש"י שהוא הממונה על כלי זיין העשויים לשמירת העיר ולהלחם בצרים עליה. ובמלא הרועים (ברש"י כאן) כתב, שכך משמע מהלשון 'טורזינא', שהיא תיבה המורכבת משתי תיבות, 'טור' - שומר, 'זינא' - כלי הזיין. אלא שהעיר, שבגמרא להלן משמע שהיה שומר על בגדי המלך, ולא על כלי הזיין. ולכן כתב שיש לפרש ש'זינא' הוא מינים, והיינו שהיה שומר על מינים רבים של חפצי המלך. והערוך (ערך טרזיא) גרס 'טרזיא', ופירש שהוא שומר המעילים [ובמוסף הערוך ביאר, שהוא מין מלבוש מיוחד של פרסיים]. סא. ראה ברש"י שם (ד"ה דאלקיה, עפ"י הגהות וציונים) שפירש מלשון חלוקה. סב. כלומר הלחי [-הלסת] העליון והלחי התחתון. שפתי חכמים (ברש"י). סג. לתוספת ביאור בענין זה, ראה בדברי רש"י בשמות (טו ח), ובדברים (כט יט), ובישעיה (מח ט), ועוד. סד. כמו שנאמר (בראשית טו ה) 'ויוצא אותו החוצה ויאמר הבט נא השמימה וספור הכוכבים אם תוכל לספר אותם, ויאמר לו כה יהיה זרעך', וכן נאמר (דברים א י) 'ה' אלהיכם הרבה אתכם והנכם היום ככוכבי השמים לרב'. סה. במשנה בכתובות שם מבואר שהאשה שאומרת שנישאת בתולה וכתובתה מאתיים, והוא אומר שנשאה אלמנה וכתובתה מנה, אם יש עדים שבשעת כניסתה לחופה יצאת בהינומא וראשה פרוע, דבר זה מוכיח שהיתה בתולה וכתובתה מאתיים. ובגמרא (שם יז:) מבואר שלדעת אחד האמוראים הינומא היינו 'תנורא דאסא'. ופירש רש"י (ד"ה תנורא), כמין חופה של הדס עגולה. סו. והלמ"ד של 'טולא' מתחלף בנו"ן של 'טונא'. מלא הרועים (ברש"י). סז. וכוונת הפסוק היא שהרשעים מרעים לצדיקים, והם משברים אותם לפרוסות, כאשר פורסים את הבשר כדי לתתו בסיר ובקלחת לבשלו. על פי רש"י (מיכה ג ג). סח. והיינו שהורמו עיני להביט השמים לעזרת הקב"ה (מצודת דוד שם). בפירוש רב ניסים גאון (ד"ה דמי) כתב אף הוא כפירוש רש"י, והוסיף, שזו היא מדת יראי שמים, שתולים עיניהם למרום ובוטחים בהקב"ה ומצפים אליו ומחכים לטובו. ועיין שם פירוש נוסף. סט. בגמרא שם מבואר ששה נסים נעשו לו לפינחס באותה שעה, אחד, שהיה לו לזמרי לפרוש מהאשה, כדי שלא יהיה לפינחס רשות להרגו ולא פירש. ועוד, שהיה לו לזמרי לזעוק לאנשי שבטו שיצילוהו, ולא זעק. ועוד, שכיון בזכרותו של איש ובנקבותה של אשה וראו אותם דבוקים זה בזה, וידעו שניתנה רשות לקנאי לפגוע בו, ולא יאמרו ששנאה היתה בלבו של פינחס על זמרי. ועוד, שלא נשמטו מן הרומח. ועוד, שבא מלאך והגביה את המשקוף של האוהל שלא יוצרך להשפיל את הרומח ומתוך כך ישמטו ולא יהיו דבוקים. ועוד, שבא מלאך והשחית בעם ונטרדו בני שבטו של זמרי ולא הרגו את פינחס. ע. לקמן (ע"ב ד"ה דמסרג) הביא רש"י פירוש נוסף בשם יש אומרים, ש'מסרג' היינו שהוא נתון באפסר. עא. בגמרא להלן אמרו שמדובר שראה מילים אלו בכתב, ופירש רש"י (ד"ה והני), שדברי הגמרא שם אמורים גם על דברי הגמרא כאן הרואה הונא וכו'. וראה בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ברש"י כאן) שביאר מדוע רש"י כתב דבר זה גם כאן וגם להלן (ד"ה והני). עב. שבאופן זה לא ראה את האות נו"ן, ואין כאן רמז לדברים שנתבארו. מגיד תעלומה (ברש"י ד"ה והני). עג. ראה בהגהות וציונים שבבארות המים הגיה כן ברש"י. עד. ראה בשפתי חכמים (ברש"י) ובמשמר הלויים (ד"ה הבא) מה שביארו בדברי רש"י.

יפה לתורה שנאמר אשקך מיין הרקח

ו'יין הרקח' היינו תורה[עה].

מעסיס רמוני

'עסיס רמוני', הוא יין מתוק[עו] הנמצץ מן הרמונים[עז].

נכסיו מצליחין

ודבר זה הוא כהדס זה שראה בחלומו, שעליו משולשים[עח], ושוכבים זה על זה לארכו של כל ההדס, ועשויים כמין קליעה[עט].

בכנייהו

בעודם על כנם, כלומר, שהם במקומם, ובמחובר.

הוי ראש ישיבה

שמכריז ומצוה ומשמיע קולו לרבים כאווז[פ].

אני ראיתיה וכו'

ועל כן נעשיתי ראש ישיבה בעיר מתא מחסיא.

תרביצא

גינה. אי נמי, תרביצא הוא בית המדרש, שנקרא כן לפי שמרביצים בו תורה[פא].

המילים תרביצא נאה וגילה הן נוטריקון של המילה תרנגול.

תלויה בקשתו

ועומדת בספק, כביצים הללו שהאוכל סתום ומכוסה בם, כך בקשתו סתומה ומכוסה, ואין ידוע אם תתקבל.

נשתברו

נתגלה בכך האוכל שבהן.

וינחם אל מחוז

היינו כרך[פב].

המגלח

הגילוח סימן גדולה ותפארת היא לו, כמו שמצינו אצל יוסף, שכאשר קראוהו לעמוד לפני פרעה לאחר שהיה בבית האסורים, נאמר (בראשית מא יד) 'ויגלח ויחלף[פג] וגו' שמלתיו ויבא אל פרעה', ועשה כן מפני כבוד המלכות[פד].

דמלי

שהולכת בגובה של ים, כלומר, שנמצאת באופק הים, שנראה כגבוה יותר.

הנפנה

סימן הוא לכך שסרחונו וגנותו נפרש ויוצא מעליו, ולכן הוא סימן טוב.

והוא דלא קנח

שלא המאיס ידיו[פה].

בבבל עומד בלא חטא

לפי שחוץ לארץ אין לה זכיות - אין מצוות שתלויות בישיבה בחוץ לארץ[פו], אלא עון יש בישיבתה - שהיושב בה חוטא בכך שאינו עולה לארץ ישראל כדי לקיים את המצוות שתלויות דווקא בארץ ישראל[פז]. וזה שראה עצמו עומד ערום בבבל, רמזו לו בכך שהוא עומד ערום בלא אותם עונות שיש בישיבה בחוץ לארץ.

בארץ ישראל

שהרבה מצות תלויות בישיבה בה, וזה העומד בה בחלומו ערום, סימן שהוא ערום ממצוותיה[פח].

הנתפש לסרדיוט

והסרדיוטים שומרין אותו שלא יברח, אלמא סימן שמירה הוא, ורמזו לו בכך ששומרים אותו מידי היזק.

אגם

שיש בו קנים גדולים וקטנים, והם סמוכים זה לזה, הוא סימן לכך שיהיה ראש ישיבה, שהגדולים והקטנים מתקבצים יחד לקבוץ גדול, ובאים לשמוע דרשה מפיו.

יער

יש בו אילנות גדולים בלבד, ולפי שאינם מרובים כקנים שבאגם, אינן סמוכים זה לזה, אף זה שראה בחלומו שנכנס ליער, הוא סימן לכך שיהיה ראש לתלמידי הרב[פט], והוא ראש לבני כלה, שמפרש לתלמידים את שמועתם אחר שעמד הרב והם מחזרין על שמועתם, ויש תלמידים שלא יבינו בדברי הרב בכל הצורך, וזה מבינה [-מבארה] להם[צ].

טלי טבלא

נראה לו בחלומו שהיה זוג - החלק החיצון של הפעמון, ועינבל - החלק הפנימי של הפעמון, תלוי בצוארו, ומשמיע קול, והוא סימן לכך שיהיה ראש ישיבה, שמשמיע קול לרבים.

עוונותיו מחולין לו

לפי שהעוונות קרויין 'אדומים', שנאמר (ישעיה א יח) 'אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו אם יאדימו כתולע[צא] כצמר יהיו', ואומר (ירמיה ב כב) 'נכתם עונך'[צב]. וסימן הוא שעוונותיו פורשין ממנו.

כל שכן שנכפלה לו

שהרי נתגבר עליו - על הנחש, והרגו.

יש שותתו כו'

לפיכך אין דרך לעמוד על פתרונו ולדעת מהו.

נז:

השכים

העומד ממטתו, ונפל לו פסוק בפיו[צג].

ציונים והערות

עה. יש לעיין, שבגמרא כאן אמרו ש'עסיס רמוני' היינו תורה, ולכן הרואה חצאי רימונים יצפה לתורה, ואילו מדברי רש"י כאן נראה ש'יין הרקח' היינו תורה. ואולי רש"י קיצר והביא רק את תחילת הפסוק, וכוונתו למה שנאמר בסופו 'מעסיס רימוני', ובא לבאר מדוע יצפה לתורה. עו. רש"י (שיר השירים ח ב). עז. חצאי הרימונים שראה בחלומו הם רמז למשקה שיש ברימונים, משום שעל ידי חיתוך הרימון לחצאים, נסחט המשקה שבו ויוצא ממנו. ועוד, משום שרק לאחר חיתוך הרימון לשני חצאים אפשר למצוץ ממנו את המשקה שבו. ברכת אברהם (ברש"י). עח. כלומר, ששלושת עליו יוצאים בסמוך זה לזה בעיגול אחד, ואין האחד נמוך מחבירו. ראה במסכת סוכה (לג:) ובר"ן (שם). עט. ראה גם בדברי רש"י על הפסוק (ויקרא כג מ) 'וענף עץ עבות', שפירש שהוא מין שענפיו קלועים כעבותות וכחבלים, וזהו הדס העשוי כמין קליעה. ועל דברי הגמרא בסוכה (לג:) שענף עץ עבות היינו שענפיו חופין את עצו, פירש (ד"ה ענף), שענף עץ עבות, היינו שכולו ענף, שהעץ מחופה בעלין על ידי שהן עשויין בקליעה, ושוכבין על אפיהן. ובביאורי אגדות להגר"א (ד"ה הרואה הדס, הובא גם בהגהות רי"א חבר) ביאר, שכוונת רש"י היא לדברי הגמרא בבבא מציעא (קז.) שדרשה את הפסוק (דברים כח ג) 'וברוך אתה בשדה', שיהו נכסיך משולשין, שליש בתבואה, שליש בזיתים, ושליש בגפנים. ולכן הדס זה שעליו משולשים, הוא רמז לכך שנכסיו יתברכו ויהיו משולשים, בתבואה בזיתים ובגפנים. ובמגיד תעלומה ובברכת אברהם (כאן, ברש"י) ביארו את כוונת רש"י, שדבר זה שעליו משולשים הוא סימן לקיום ולהצלחה, כמו שכתוב (קהלת ד יב) 'והחוט המשולש לא במהרה ינתק'. פ. ויש לעיין, שלפי זה האווז עצמו הוא סימן שיהיה ראש ישיבה, ומדוע דווקא אם ראה שבא עליה הוא סימן שיהיה ראש ישיבה. מלא הרועים (ברש"י). ובברכת אברהם (כאן, ד"ה שנא' חכמות) ביאר, שאם ראה שבא עליה הוא סימן שהוא גדול ומושל בחכמתו וראש לחכמים, כבעל האשה שמושל באשתו והוא ראש עליה. פא. רש"י מנחות (פב: ד"ה ובתרביצא). וראה גם ברש"י בתענית (ו: ד"ה אילא) שכתב שני פירושים אלו על 'תרביצי'. פב. ובתהלים (קז ל) פירש רש"י [על פסוק זה] ש'מחוז' הוא לשון גבול. פג. מלשון רש"י שרמז להמשך הפסוק 'ויחלף שמלותיו' משמע קצת, שגם אם ראה בחלומו שהחליף שמלותיו הוא סימן טוב, כשם שהמגלח בחלומו סימן יפה הוא לו. שפתי חכמים (ברש"י). פד. רש"י (בראשית שם). פה. בהכרח צריך לפרש כן [שקינח היינו שהמאיס את ידיו], משום שאם קינח ולא המאיס ידיו, אם כן אדרבה, כיון שקינח הרי נפרש ממנו לגמרי סרחונו וגנותו, וכל שכן שהוא סימן טוב, אלא בהכרח שכוונת הגמרא היא שקינח היינו שהמאיס את ידיו. אמת ליעקב (קמנלקי, ברש"י). פו. בארות המים וברכת אברהם (כאן, ברש"י). פז. ברכת אברהם (שם). וציין עוד לדברי הגמרא בכתובות (קיא.) כל הדר בארץ ישראל שרוי בלא עון, ולפי זה ביאר, שהיושב בחוץ לארץ אינו זוכה לכפרת העוונות שהיושב בארץ ישראל זוכה לה. פח. וכיון שהדר בארץ ישראל שרוי בלא עוון [ראה בהערה לעיל], לא שייך לומר שהחלום הוא סימן לכך שעומד ערום מעוונות. פאת השלחן (הל' ארץ ישראל פ"א, בבית ישראל סק"א). פט. והיינו שכשם שביער יש אילנות גדולים בלבד, כך זה יהיה ראש רק על בני הכלה, כלומר, רק על תלמידי הרב, ולא על הקטנים ועמי הארץ הבאים אף הם לשמוע את דרשת הרב. מלא הרועים (ברש"י). וראה מה שביאר בזה בברכת אברהם (כאן, ברש"י). צ. אף בני הכלה שאינם מבינים מעצמם את דברי הרב, הינם גדולים וחשובים ודומים לאילנות הגדולים שביער, ולכן הרואה בחלומו יער שבו רק אילנות גדולים, הוא סימן שיהיה ראש לבני הכלה. ורק עמי הארצות והקטנים הבאים אף הם לשמוע את דרשת הרב, הינם דומים לקנים קטנים הגדלים באגם. מלא הרועים (ברש"י). צא. 'תולע' הוא גרעין שממנו צובעים אדום, ובכל גרעין וגרעין יש תולעים. רש"י (שם). צב. כוונת הפסוק היא, שעוונות עם ישראל מרובים, והם ככתם שאינו נמחה. על פי רש"י (שם). וכוונת רש"י כאן היא, שגם בפסוק זה מבואר שהעוונות קרויים 'אדומים', שהרי הפסוק המשילם לכתם, והיינו שהיו ככתם דם, שהוא אדום. בארות המים (ברש"י). צג. שמועה זו כבר הובאה בגמרא לעיל (נה:). ודקדקו האחרונים (ראה להלן), מדוע שם רש"י לא פירש ש'השכים' היינו 'העומד ממטתו'. ובקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ברש"י) דקדק עוד, מדוע רש"י הוצרך להוסיף 'ונפל לו פסוק בפיו', הרי זה מפורש בגמרא, והיה די שיכתוב ש'השכים' היינו 'העומד ממטתו'. ועוד, שגם דבר זה הוא פשוט, ומדוע הוצרך לכותבו. ותירץ, שכוונת רש"י לומר בזה, שלא נטעה לומר שדברי רבי יוחנן הם המשך לסוגיית הגמרא לעיל (נו:) שיש דברים שאם ראה אותם בחלומו צריך להשכים ולומר פסוק שמוזכרים בו בענין טוב, קודם שיקדמנו פסוק שמוזכרים בו בענין רע, ועל זה אמר רבי יוחנן כאן, שאם השכים ונפל לו פסוק העוסק בהם בענין טוב לתוך פיו, הרי זה סימן טוב. ולכן כתב רש"י שהשכים היינו 'העומד ממטתו', ורצה לומר, שדברי הגמרא כאן אינם אמורים על הסוגיא לעיל שעוסקת במי שראה חלום, אלא בכל אדם העומד ממיטתו הדברים אמורים. וראיה לזה מלשון 'ונפל' פסוק, שמשמעו נפילה פתאומית, והיינו שלא הרהר וחיפש פסוק העוסק בענין טוב, ולכן כתב רש"י 'העומד ממטתו ונפל לו פסוק', שכוונתו שמלשון 'ונפל' משמע שמדובר בעומד ממיטתו ונפל לו פסוק מאליו. וראה עוד בצל"ח (ד"ה אמר) ובברכת ראש (ד"ה אר"י). ועל הקושיא מה השמיענו רש"י בזה, ראה בהגהות רש"ש טויבש (ברש"י)

שיר השירים

כולו מלא בדברי יראת שמים[צד], ובדברי חבת המקום [-הקדוש ברוך הוא] שיש בלב כל ישראל.

רבי ישמעאל בן אלישע

אחד מעשרה הרוגי מלכות היה, ומיתתו היתה בדרך פורענות, שהפשיטו עור קרקפתו בחייו[צה].

חוץ מן הפיל והקוף והקפוד

שמשונין במראיהן, הפיל מחמת גודלו, והקוף לפי שדומה לאדם, ולכן אינם יפים לחלום.

קפוד הוא חיה שדומה לקוף, ויש לה זנב ארוך, ושמה מרטינ"א [-נמיה][צו].

דמסרג

שיש לו אוכף על גביו[צז]. ויש אומרים שהוא נתון באפסר [-חבל שקושרים בפי הבהמות[צח]].

חוץ ממר

פשו"ר בלע"ז [-מעדר].

פסל

דוליי"ר [-כלי שמחליק בו הנסרים].

דמזנהו בקטייהו

שראה אותם בעודם בבית יד שלהם, שבאופן זה הם ראויין למלאכתן, שהיא לחבל ולהשחית.

פגי תמרה

הם תמרים שעדיין לא בשלו כל צרכן.

בכנייהו

במחובר לקרקע. אבל אם ראה אותם בתלוש, סימן הוא למכות שעתיד לקבל, כדפשר [-כמו שפתר] ליה בר הדיא לרבא (לעיל נו.) שהחלום שראה בו ראשי לפתות, הוא רמז שקולפי בלעת, כלומר, הינך עתיד לקבל מכות ממקל שראשו עבה כראשי לפתות.

תכלא

צבע ירוק הוא[צט]. ומי שפניו ירוקים חולה הוא, ולכן ראיית צבע התכלת בחלום אינה סימן יפה.

קריא

יבנ"ץ [-העוף הנקרא כוס].

קפופא

צואיט"א בלע"ז [-העוף הנקרא ינשוף]. ויש לה - לקריא ולקפופא[ק] לסתות [-לחיים] כלחיי אדם, כמבואר בנדה (כג.), ולפיכך הן מגונים.

קורפראי

טלפ"א [-העוף הנקרא תנשמת].

גודגדניות

צירתי"ש [-דובדבנים].

כפניות

מין תמרים רעים שלעולם אינן בשלות כל צרכן[קא].

קול

של מיני זמר, או קול ערב של אשה[קב].

מהל צועה

'צועה' הוא מי שצריך להריק [-לרוקן] את מעיו.

הרקת כלי נקראת צעיה, כמו שנאמר (ירמיה מח יב) 'ושלחתי לו צועים וצֵעוהו וכליו יריקו', ו'צועים' היינו מריקים[קג]. ופסוק זה ['ושלחתי לו' וגו'][קד] בפורענות העתידה לבוא על מואב כתיב.

ותחלימני והחייני

פסוק זה בתפילת ההודאה של חזקיהו כתיב, לאחר שנתרפא מחליו.

מי סיסין

בשול של פוליאו"ל [-מין נענע].

והרת

וידלייר"א [-רחם של בהמה[קה]] שהשליל [-העובר] נמצא בתוכה.

יותרת הכבד

אייבר"ש [-סרעפת] של בהמה.

מסאנא וסנדלא

סימן ליוצאי חוץ לבית הוא, והיינו שהם סימן שהמת מוציא אחרים מן הבית.

עפרא

סימן הוא, שרמז להם קבורה בעפר.

כבשן של אש

שרואה את החפירה שהוסק בה כבשנם של חנניה מישאל ועזריה[קו].

מקום שנוטלין ממנו עפר

מקום יש בבבל שאין בהמה יוצאה [-זזה[קז]] משם, אם אין נותנים עליה עפר מעפר אותו המקום, והוא סימן השמד, כלומר, שזהו סימן לכליה שנגזרה על בבל, ואחת מקללותיה של בבל היא[קח].

וביסוד מורינו הרב רבי יצחק ראיתי פירוש אחר, שנוטלים משם עפר לטיט לבניית בניני המקום, וסוף סוף יש בזה סימן לכליה שנגזרה על בבל, שנוטלים משם עפר כיון שאותו מקום אין בו לא ישוב ולא זרע ולא נטיעה, ואין בו תועלת רק ליטול ממנו עפר לטיט[קט].

נח.

נשתקלה בבל נשתקלו שכניה

כלומר, אוי לרשע [-בבל] אוי לשכנו[קי].

ציונים והערות

שביאר, שרש"י בא להשמיענו שדווקא אם עמד ממיטתו ונפל לו פסוק בפיו הוא נבואה קטנה, אבל אם בעודו שוכב נפל לו פסוק לפיו אין זה נבואה קטנה. וביאר, שכשנעור ועודו על מיטתו, ועדיין לא נטל ידיו, שורה עליו רוח טומאה, ואינו זוכה לנבואה, אבל לאחר שעמד כבר נטל ידיו, ושייך בו נבואה קטנה. **צד.** **ראה** רש"י בשיר השירים (א א) שכתב כעין זה, אמר רבי עקיבא לא היה העולם כדאי כיום שניתן בו שיר השירים לישראל, שכל הכתובים קדש ושיר השירים קודש קדשים, אמר רבי אלעזר בן עזריה למה הדבר דומה, למלך שנטל סאה חטים ונתנה לנחתום, אמר לו הוצא לי כך וכך סולת כך וכך סובין כך וכך מורסן, וסלית [-ועשה] לי מתוכה גלוסקיא אחת מנופה ומעולה, כך כל הכתובים קדש ושיר השירים קדש קדשים, שכולו יראת שמים וקבול עול מלכותו. **צה.** **ובמקום** אחר (ע"ז יא: ד"ה קרקיפלו) הוסיף רש"י, שמחמת יופיו הפשיטה בת הקיסר את עור פניו וחנטה אותו באפרסמון, כדי שיהיה קיים ולא ישתנה. בהגהות ר"א לנדא ובשלמה משנתו (ברש"י) כתבו, שרש"י כתב דבר זה כדי ליישב מדוע דווקא ראיית רבי ישמעאל בן אלישע היא סימן לפורענות, ולא אחד משאר עשרה הרוגי מלכות, ולכן כתב שמיתתו של רבי ישמעאל בן אלישע היתה מתוך יסורים קשים ביותר, ולכן דווקא ראייתו היא סימן לפורענות [ובעיקר הקושיא ראה גם בביאורי הפשט]. ובמשמר הלויים (ברש"י) כתב, שכיון שרבי ישמעאל בן אלישע היה השני שבעשרה הרוגי מלכות, הגמרא מנתה אותו ולא אחד מאותם שהיו אחריו [וגם אם נאמר שמיתתו של רבי עקיבא שסרקו את בשרו במסרקות של ברזל כמבואר בגמרא לקמן (סא:) היתה ביסורים קשים יותר ממה שהיה לרבי ישמעאל בן אלישע, מכל מקום הגמרא מנתה את רבי ישמעאל בן אלישע שקדם לו], אלא שהוקשה לרש"י מדוע לא נקטו את רבן שמעון בן גמליאל שהיה הראשון שבעשרה הרוגי מלכות, ועל זה תירץ שמיתתו של רבי ישמעאל בן אלישע היתה מתוך יסורים קשים ביותר. **צו.** **התוספות** (חולין סג. ד"ה בלות, בכורות ח. ד"ה הקוף, נדה כג. ד"ה קריא) גרסו בגמרא כאן 'קיפוף', וכתבו שהוא מין חיה. וכן כתב בתוספות רבינו יהודה חסיד (ד"ה חוץ) בדעת רש"י [וכתב שהוא חיה שפניה דומים לחתול, ומענין קוף היא, וזנבה ארוך], וראה עוד בזה ברש"ש (ד"ה כל מיני חיות). **צז.** **וכן** כתב רש"י לעיל (ע"א ד"ה דמסרג). **צח.** **רמב"ם** ורע"ב (שבת פ"ה מ"א). **צט.** **ואינו** הצבע הנקרא בימינו 'תכלת'. ראה גם ברש"י לעיל (ע: ד"ה תכלא) שכתב שתכלת ירוק הוא, ודומה לצבע כרתי [ובשפתי חכמים (ברש"י שם) הביא שהוא הצבע הנקרא 'ירוק' בלשוננו]. וראה עוד ברש"י (שמות כה ד, במדבר טו לח). **ק.** **ראה** בהגהות וציונים שבבארות המים הגיה ברש"י 'ויש להן'. **קא.** **רש"י** (עירובין כח. ד"ה כפניות). **קב.** **כוונת** רש"י לקול ערב של אשתו, כי קול של אשה סתם הוא ערוה (לעיל כד.). ברוך מרדכי (לעיל שם, בהשמטה שבסוף פ"ג). ואין לומר ש'קול ערב' שאמרו כאן אינו קול זמר, ורק קול זמר של אשה נאסר [ראה בזה בשלחן ערוך (או"ח סי' עה ס"ג)], שהרי הגמרא לעיל (שם) למדה שקול באשה ערוה, מהפסוק (שיר השירים ב יד) 'קולך ערב ומראך נאוה'. עין ישראל (ד"ה שלשה משיבין). ובגנזי יוסף (שווארץ, שו"ת סי' מא) תירץ על פי דברי המהרש"א (ח"א ד"ה שלשה משיבין) שמדובר במי ששרוי בדאגה וביגון, ועושה כן כדי להפיג צערו, וכיון שאינו שומע את קול האשה משום תאוה, אלא משום רפואה, אין בזה משום קול באשה ערוה. ועיין שם שתירץ באופנים נוספים, ודבריו הובאו בילקוט ביאורים. **קג.** **רש"י** (ישעיה שם). **קד.** **שפתי** חכמים (ברש"י). **קה.** **רש"י** (ע"ז כט. ד"ה והרת). **קו.** **מבואר** בדברי רש"י, וכן הוא גם ברמב"ם (ברכות פ"י ה"ט), שאין מברכים רק על ראיית מקום הכבשן שבו הושלכו חנניה מישאל ועזריה [ואף שעכשיו אין שם כבשן], אבל אם רואה כבשן אש במקום אחר, אינו מברך. וכתב הב"ח (או"ח סי' ריח ס"ג), שאף שלגבי גוב של אריות סתם הרמב"ם ולא פירש שהוא דווקא כשרואה את גוב האריות שהושלך דניאל לתוכו, מכל מקום, מאחר שלגבי כבשן האש פירש שאין מברכים על כל כבשן האש, אלא רק על המקום שבו היה הכבשן שהושלכו לתוכו חנניה מישאל ועזריה, אף גבי גוב של אריות יפרש שמברכים רק על גוב האריות שהושלך דניאל לתוכו, שאין סברא לחלק ביניהם. וכן כתב בפירוש האבודרהם (הלכות ברכות שער ח). אמנם הפרישה (או"ח סי' ריח) הביא בשם המהרש"ל, שרק בכבשן האש סבר הרמב"ם שאינו מברך על כל כבשן, אבל בגוב האריות, סבר הרמב"ם שמברך על כל גוב של אריות. והסברא לחלק ביניהם היא, שגוב של אריות אינו דבר מצוי, ולכן בכל גוב של אריות מתעורר הלב על הנס שנעשה לדניאל, אבל כבשן האש שהוא דבר מצוי, רק אם רואה את כבשן האש שבו הושלכו חנניה מישאל ועזריה מתעורר הלב על הנס. ומדברי הרא"ש (סי' ז) שכתב סתם, שהרואה גוב של אריות וכבשן האש מברך, דייקו הב"ח והפרישה, שעל כל גוב של אריות ועל כל כבשן האש מברך. **קז.** **על** פי הטור (או"ח סי' רכד). **קח.** **כתב** המאירי (ד"ה רלה), שקללה זו היא ממה שנאמר (ישעיה יד כג) 'וְטֵאטֵאתִיהָ בְּמַטְאֲטֵא הַשְׁמֵד', שכיון שנותנים על הבהמות מעפרה, היא מתרוקנת מעפרה. **קט.** **וכתבו** תלמידי רבינו יונה (ד"ה רלה), שלפירוש זה, 'טאטאתיה' שנאמר בפסוק, פירושו הוא, שאעשה ממנה טיט. **קי.** **כלומר**, כשהרשע לוקה, אף שכניו לוקים עמו. וביאר בענף יוסף (ד"ה נשתקלה), שהחילוק בין בבל לשומרון בזה הוא, שבבל הרעה שבאה עליה, היא רעה בעצם, ולכך שייך לומר בה 'אוי לרשע ואוי לשכינו', אבל הרעה הבאה על ישראל, אינה רעה בעצם, שטובה היא להם שבאה כדי למרק את חטאיהם, ולכך לא באה ממנה רעה לשכניהם.

קאת וקפוד[קיא]

חיות ועופות רעים, ומזיקין הם את השכנים, אבל עי השדה ומטעי כרם שנתקללו בה ערי ישראל, הנאה היא לשכנים.

אוכלוסי

חיל גדול של ששים רבוא, כמבואר להלן.

כל אומות שוקדות ובאות לפתחי

עשיר היה והכל באין אצלו לסחורה[קיב].

שאם יזכה

לעולם הבא, ויראה בכבוד מלך המשיח[קיג].

יבחין

כמה יתר - מרובה כבוד נוטלי שכר מצות, יותר ממה שהיה כבוד האומות בעולם הזה.

כגני לייא

הכדים השבורים להיכן, כלומר, למה הם הולכים, והרי אי אפשר למלאות בהם מים, **ואף אתה** [אתה] **סומא ולא תראהו להיכן תלך.**

כחלינהו לעיניה

נקרו לעיניו[קיד].

התורה אמרה אם בא להרגך השכם להרגו

שנאמר 'אם במחתרת וגו' ימצא הגנב והוכה ומת אין לו דמים' (שמות כב א), שאם הכה בעל הבית והרג את הגנב הבא במחתרת, אינו נהרג עליו, שהרי הוא כמי שאין לו דמים. ופירשו בסנהדרין (עב.), שהטעם שאינו נהרג עליו, הוא לפי שגנב זה **בא על עסקי נפשות**, כלומר, שדעתו היא אף לרציחה, **שיודע הוא שאם ימצא** - יארע **ותמצאנו** חותר, **לא תעמיד עצמך מלהציל ממונך, והוא בא לדעת** כן, שיקום עליך ויהרגך, ולכן **אמרה תורה השכם אתה והרגהו.**

הממלכה זו מלחמת עמלק

דכתיב בה **כסא** מלכות, שנאמר (שמות יז טז) **'כי יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק', כלומר, שעל ידי מלחמה לה' בעמלק יתעלה כסאו.**

המתנשא

מדכתיב 'והמתנשא' בלשון נשיאות, משמע שיש לדרשו על **נשיא ראש** משך ותובל.

לכל לראש

שמה שנאמר 'והמתנשא לכל לראש', פירושו הוא, שלכל הַקָּם להיות לראש, **הוא** [-ה'] **מתנשא**, כלומר, שהוא גוזר ומעמידו.

ריש גרגיתא

גרגיתא היינו בור. וריש גרגיתא, הוא הממונה על החופרין חפירות למלאותן מים כדי להשקות בהן שדותיהן.

נח:

ברוך מציב גבול אלמנה

כגון בזמן ישוב בית שני[קטו].

אמאי

קא מתנחת[קטז].

נפל ליה בתלא

שנפל לו ונעשה תל[קיז].

ככלי אובד

וסתם כלי לאחר י"ב חדש משתכח מן הלב, דיאוש בעלים לאחר י"ב חדש הוא, כמבואר בפרק **אלו מציאות** (ב"מ כח.), שאמרו שם **שמי שמצא כלי או שום מציאה** - כל מציאה שהיא, אם היה זה בזמן המקדש, שהיו ישראל עולים לרגל, חייב להכריז עליה בשלש רגלים. ונמצא, **שאם נמצא** אבידה **אחר הסוכות, צריך להמתין ולהכריז בפסח ובעצרת ובחג** [-סוכות], דהיינו **י"ב חדש**[קיח], **ושוב** - אבל יותר מכך **אין צריך להכריז**[קיט], והטעם הוא, כיון שודאי נתייאשו הבעלים.

אמר חלק ושהחיינו

דלאחר שלשים יום הוה, כלומר, כבר עברו שלשים יום שלא ראו את רב חנינא בריה דרב איקא.

מחכמתו ליראיו

כרב חנינא **דחכים טפי** - שחכם גדול הוא[קכ].

בהקנים

לינטיילו"ש, שעורם מלא נקודות הנראים בעדשים אדומים קצת, אלא שבין עדשה לעדשה יש לובן צח ומבהיק, ועל שם אותו לובן נקרא בהקנים[קכא].

כושי

אדם שהוא **שחור הרבה** [-מאד].

קפח

אדם בעל בטן גדול, עד שמתוך **עוביו נראית** קומתו **מקופחת** - חסרה.

לשון אחר - באופן אחר יש לפרש, **קפח, ארוך הרבה**, ואין רוחב גופו מתאים לגובהו, ואינו יכלו לשאת את גובהו, ומתוך כך **פרצופו שמוט ובולט, דמכוער הוי**[קכב].

הדרניקוס

רודא"ש - אדם שעורו מכוסה יבלות[קכג].

לשון אחר, פיו עקום.

פתויי ראש[קכד]

ששערו **כנמטא** [-כלבד[קכה]], שכל שערו דבוק זה בזה, **פלטרי"ר בלעז.**

אומר ברוך משנה את הבריות

דכל אלו **ממעי אמן הווקכו**.

קטע

שנקטעו ידיו.

הכא הוא דקטע משמע דידים הוא - רק כאן משמעות קטע הוא שנקטעו ידיו, **משום דקתני תרתי** - שהרי נאמרו בברייתא שני דברים, **קטע, וחגר**, וכיון שחגר הוא מי שנקטעו רגליו, אם כן ודאי שכאן פירושו של 'קטע' הוא מי שנקטעו ידיו, **אבל היכא דקתני קטע לחוד** - במקום שנאמר רק קטע, **משמע דרגלים** - משמעותו הוא שנקטעו רגליו, **כדתנן** (שבת סה:) **הקטע יוצא בקב שלו** -

ציונים והערות

קיא. **בפסוק** שהביאה הגמרא נאמר רק קיפוד ולא קאת. וקאת נאמר במקום אחר בישעיה (לד יא) על אדום ולא על בבל. וברש"י שהודפס בעין יעקב, תיבות אלו אינם נמצאים, ודיבור זה הוא המשך לדיבור הקודם. שאמר אוי לרשע ואוי לשכנו, שאין שם רק חיות ועופות רעים וכו'. והרש"ש (ברש"י) כתב, שאולי יש להגיה בגמרא, שרבי ירמיה אמר נתקללה אדום נתקללו שכניה. קיב. **היפה** עינים הביא, שבירושלמי (פ"ט ה"א) הגירסא היא, 'כל בעלי אומניות משכימים ומעריבים, ואני מוצא כל אלו', שאין אני צריך לטרוח לעשות המלאכה בעצמי, אלא כל בעלי אומניות עושים את המלאכה עבורי, ולפי זה אין צריך לומר שהיה עשיר, כפי שכתב רש"י. קיג. **ולעיל** (ט: ד"ה שאם) פירש רש"י, שאם יזכה לעולם הבא לראות את גדולתן של ישראל, יבחין כמה גדולתם מרובה מגדולת האומות עכשיו. קיד. **ביאר** המהרש"א (ד"ה כחלינהו), שאף שבכל הש"ס כחול הוא דבר שמועיל לעין לרפואה, כאן אמרו כחלינהו בלשון נקיה, והכוונה היא שניקרו את עיניו. קטו. **הבית** יוסף (או"ח סי' רכד ד"ה והא דרואה) פירש את דברי רש"י בשני אופנים, או שכוונתו היא שרק על ראיית בית המקדש מברכים ברכה זו. או שכוונתו היא שכל שהם יושבים בחוזק ובתוקף, כמו שהיה בזמן בית שני, מברכים עליהם. והמהרש"ל דחה את הפירוש הראשון שמברכים כן רק על בית המקדש. וגם לפי הפירוש השני, כתב הבית יוסף, שאין מברכים ברכה זו בזמן הזה [וכתב המהרש"א (ד"ה ברוך), שעל בתי עובדי כוכבים, אפשר לומר 'בית גאים יסח ה'' גם בזמן הזה]. אך המגן אברהם (שם סק"ח) הביא בשם המהרש"ל, שאף בזמן הזה מברכים. וכתב בשער הציון (שם אות יא), שמסתבר שמי שסובר שמברכים גם בזמן הזה, סובר שמברכים גם בחוץ לארץ. והרי"ף פירש, שמברכים ברכה זו רק על ראיית בתי כנסיות. וכתב האליה רבה (שם סק"ז), שלדעת הרי"ף מברכים כן אף בזמן הזה ואף בחוץ לארץ. קטז. **בגמרא** שלפנינו נמצאים תיבות אלו בגמרא, ונראה שבגירסא שהיתה לפני רש"י, לא נאמר רק ואמאי, ומשום כך פירש רש"י ששאלו מדוע אתה נאנח. קיז. **רש"י** בא לפרש מהו הלשון 'נפל ליה', שמשמעותו הוא שנפל הבית בתלא, ופירש שאינו כן, אלא נפל לו, ונעשה תל. קיח. **ביאר** השלמה משנתו (ברש"י), שרש"י בא לפרש, שאף שפעמים שהוא מכריז פחות משנה, כגון אם מצא מציאה קודם סוכות, שמכריז סוכות פסח ועצרת, ונמצא שהכריז מעט יותר מחצי שנה, מכל מקום הזמן הרחוק ביותר שמכריז הוא שנה, שאם מצא מציאה מיד אחר הרגל, מכריז שלש רגלים, ונמצא שהוא מכריז שנה שלימה. והטעם שאמרו שהרואה את חבירו מברך 'מחיה המתים' רק אחר י"ב חודש, הוא משום שבי"ב חודש בכל אופן שהוא מתייאשים הבעלים. קיט. **בבבא** מציעא (כח:) מבואר, שאחר הרגל האחרון משלש הרגלים צריך להכריז שבעה ימים, כדי שילך המאבד לביתו יום אחד ויחזור שלשה ימים, ועוד יום אחד שבו ישמע כשיכריז על האבידה. וכתב השפתי חכמים (ברש"י), שמדברי רש"י כאן נראה שאינו מכריז כלל לאחר הרגל האחרון, ודבריו נסתרים מדברי הגמרא בבבא מציעא [ואפשר ליישב, שעיקר כוונת רש"י לומר שאחר שמסיים את הסדר של השלש רגלים עם ההכרזה שאחריהם אינו צריך להכריז עוד, וכיון שכאן אין זה עיקר הסוגיא לא טרח רש"י לפרט את כל פרטי הדינים בזה]. קכ. **מבואר** בדברי רש"י, שאין מברכים שחלק מחכמתו על כל חכם, אלא רק על חכם גדול. קכא. **משנה** ברורה (סי' רכה ס"ק כד). קכב. **נתבאר** על פי דברי רש"י בבכורות (מה: ד"ה באריכא). וכפירוש השני ברש"י מבואר בגמרא בבכורות (מה:). והקשה המגן אברהם (סי' רכה ס"ק טו), איך פירש רש"י כאן פירוש נוסף [-הראשון] שהוא נגד דברי הגמרא בבכורות. ובגליון (הוצאת הגהות וציונים) הביא, שהערוך גרס בגמרא בבכורות (שם) כפח, וביאר שלפי זה אינו קפח האמור כאן. קכג. **אוצר** לעזי רש"י. קכד. **מסדר** דברי רש"י [שד"ה פתויי קודם לד"ה אומר], נראה שגרס פתויי ראש תחילה, יחד עם אלו שמברכים עליהם 'משנה הבריות'. וכתב רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה ואת), שלדברי רש"י צריך לומר, שאף שיתכן שיארע דבר זה אף לאחר שנולד, מכל מקום אם לא נעשה כן ממעי אמו, אין מברכים עליו כלל, כיון שאין צער בכך כדי שיברכו עליו 'דיין האמת', אלא שאם מלידתו הוא כן, מברכים עליו 'משנה הבריות' כיון שהוא משונה. קכה. **יעב"ץ** (ברש"י). וראה רש"י ביומא (סט. ד"ה נמטא). קכו. **כתב** רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה מיתבי), שדברי רש"י אלו אינם אלא לפי המסקנא, שחילקה הגמרא בין שינוי שהוא ממעי אמו, לשינוי שנעשה אחר שנולד. אבל המקשן שלא סבר חילוק זה, סבר שעל שינוי שיש בו צער לאדם מברך 'דיין האמת', ושינוי שאין בו צער מברך 'משנה הבריות'. ותירצה הגמרא, שאין זה תלוי אם יש בו צער או לא, אלא אם נעשה קודם שנולד או אחר שנולד.

עץ העשוי בצורת רגל, והוא מלבישו על רגלו הקטועה.

היכא דאיתרע ליה בתר דאיתליד

שלאחר שנולד נולדו בו מומים אלו, **אומר** ברוך דיין האמת.

דומיא דקטע

וקטע **בתר דאיתיליד הוא** - ודאי נעשה כן לאחר שנולד, שלשון קטע משמעותו הוא שהיתה לו יד ונקטעה.

קפוף

עוף שקורין וולטי"ר, **ויש לו לסתות ולחיים**[קכז] **כאדם**[קכח].

כוכבא דשביט

כוכב (היורד) [היורה][קכט] **בחץ**, כלומר, שהוא רץ במרוצה ברקיע ממקום למקום, **וארוך כשבט** שהוא יורה - וכשהוא במרוצתו, הוא נראה ארוך כמקל, **ונראה כמו שפותח** פתח ברקיע.

וגמירי דלא עבר כסלא

שאינו מעביר מזל כסיל **כשהוא** נראה כשביט - כמקל.

כסלא

מזל כסיל.

רב הונא אמר

רב הונא בא להשיב על שאלת הגמרא לעיל 'מאי זיקין' שאמרו במשנה[קל], ופירש שהוא האור המתגלה כשוילון **הוא דמקרע, ומתחזי רקיע דרך הקריעה**, כרומח - בדמות רומח.

הא כילד

ודאי דבר זה מלמד, ששניהן שוין.

שאלמלא חמה של כסיל וכו'

כסיל הוא המזל השולט בימות החמה, **להכי אקדמיה קרא** - ומשום כך הקדימו הפסוק, **וכימה** הוא המזל השולט **בימות הגשמים, ולהכי אקדמיה קרא** - ומשום כך הקדימו הפסוק האחר.

עקרב היינו כימה, וחלק ממזל טלה הוא[קלא].

כמאה ככבי

כמאה כוכבים **יש בין הכוכבים של כימה**[קלב], שכל הכוכבים האלו הן כחה של כימה.

אמרי לה דמכנפי

יש אומרים **שאותן** הכוכבים שהן **כחה של כימה** מכונסים יחד. **ואמרי לה דמבדרן** - ויש אומרים שמפוזרים הם.

יותא אמרי לה

יש אומרים **דקיימא** - שהיא נמצאת **בזנב** מזל טלה[קלג]. **ואמרי לה** - ויש אומרים **דקיימא** - שהיא נמצאת **בריש עגלא** - בראש צורת העגל, והיינו מזל שור.

רישא דעגלא

ראשו של **עגל, והיינו מזל שור, והוא נמשך** - מזל שור בא **אחר** מזל **טלה**, שראש השור סמוך **לזנב הטלה**, שכן הסדר של המזלות, **טלה** שהוא מזל של חודש ניסן, ואחריו **שור** שהוא המזל של חודש אייר, ואחריו **תאומים** שהוא המזל של חודש סיון.

ומסתברא כמאן דאמר זנב

היינו, שמזל עיש הם הכוכבים העשויין בצורת זנב, **מדכתיב** (איוב לח לב) **'ועיש על בניה תנחם'**.

אלמא חסרה

והאי זנב - וגם זנב הטלה, **מחזי כטרפא דטריף**, והיינו שנראה כמו שנחסרו ממנו כוכבים[קלד].

נט.

כטרפא דטריף

זנב הטלה נראה **כדבר שהוא חסר** וסתמוהו **מגופו, שעשאוהו כנוס**, כלומר, שכיון שהסתימה מגופו נעשתה על ידי שכנסו את מה שסביב המקום החסר לתוך המקום החסר, **ומתחזי כמכה בקורנס** - והוא נראה כמו שהכו עליו בפטיש. ופירוש המילים **'טרפא דטריף'** הוא, **מוכה בהכאות, כמו ביצה טרופה** (עדיות פ"ג מ"ד), שפירושה הוא, ביצה שהכו עליה בכף עד שנתערבו חלקיה.

לישנא אחרינא - ויש שאמרו באופן אחר, שאמרה הגמרא **דמתחזיא כדטרפא מטרף**, והיינו שנדבק יחד, **ועשאו סניפין כמין חיבור**, כלומר, שהם מחוברים יחד, אך נראה שלא נעשה חיבור זה מתחילה[קלה].

והאי דאזלא

עיש אחר כימה, שאף כימה הוא ממזל טלה[קלו].

גוהא

בלשונם קורין **לרעידת הארץ גוהא**[קלז].

אובא טמיא

פירוש 'אובא טמיא' הוא, **בעל אוב של עצמות**, כלומר, **שעושה כשוף בעצמות המת**.

'טמיא' **הם עצמות**. **ודומה לו שנינו במסכת** (כלים בית) [אהלות (פט"ו מ"ג), החורש][קלח] **מלא טמיא, ופירש רב האי** גאון, **שמלא טמיא**, הוא **בית שהוא מלא עצמות. והביא** רב האי **ראיה על זה מבראשית רבה** (עח א), **דקתני** שם **אדרינוס שחיק טמיא, דהיינו שחיק עצמות** [כלומר שישחקו עצמותיו]. **ואין לפרש** ש'אובא טמיא' הוא **אוב טמא, שאין זה הלשון**.

גנח גוהא

ותגעש ותרעש[קלט], כלומר, **נזדעזעת הארץ מאד מאד**.

גנח גוהא, חדא מילתא היא - דבר אחד הוא[קמ], **וכן מורה הלשון**.

סופק כפיו

ומאותו קול **מזדעזעת הארץ, שמצינו** שהקדוש ברוך הוא **כפיו סופק, שנאמר** (יחזקאל כא כב) **'גם אני אכה כפי אל כפי'**.

אנחה מתאנח

ומאותה אנחה מרעיד הקרקע. ומצינו שמתאנח, שנאמר (שם ה יג) **'והניחותי חמתי בם'**, ואף שבפסוק זה לא הוזכרה אנחה, מכל מקום כיון שאמר הפסוק שנחה חמתו, הרי זה **כביכול כאדם שיש לו חימה, ומתאנח**, ואחר שהוא נאנח הוא **מתנחם בדעתו ועושה לו** [-לזה שכעס] **נחת רוח**.

ציונים והערות

קכז. **דקדק** השפתי חכמים (ברש"י) שמלשון רש"י נראה שלסתות ולחיים שני דברים הם, ואילו בדבריו לעיל (נח: ד"ה קפופא) מבואר שהם דבר אחד. וכן מוכח מהתרגום על הפסוק (מלכים א' כב כד) 'ויכה את מיכיהו על הלחי', תרגם 'על הלחי' על לסתיה, ומבואר שלחיים ולסתות דבר אחד הם. וכתב, שאולי יש להגיה ברש"י 'ויש לו לסתות כלחיים של אדם'. קכח. **ראה** בתרגום אונקלוס (ויקרא יא יז) שתרגם 'ינשוף' 'קפופא', וברש"י (שם) שכתב, שינשוף יש לו לסתות כאדם. קכט. **הגהות** וציונים. קל. **התוספות** (ד"ה וילון) תמהו על פירוש רש"י, שהרי דברי רב אשי שנאמרו אחר כך בגמרא, באו ליישב את קושיית שמואל, ואם רב הונא לא בא ליישב את קושיית הגמרא על שמואל, אלא בא לפרש מהם זיקין, לא היה לגמרא להפסיק בדברי רב הונא בין דברי שמואל לדברי רב אשי. ולכו פירשו, שרב הונא בא ליישב את מה ששאלה הגמרא על שמואל שאמר שכוכב השביט אינו עובר את מזל כסיל, שקשה שהרי אנו רואים שהוא עובר, ועל כך השיב רב הונא, שמה שאנו רואים שעובר את מזל כסיל, אין זה הכוכב, אלא הוא אור שנראה מהרקיע, לאחר שנעשה קרע בוילון. ובברכת ראש (ברש"י) יישב שיטת רש"י, שאף רש"י סובר שרב הונא בא ליישב את קושיית הגמרא על שמואל, אלא שסבר רש"י שדבר זה שנקרע הרקיע ונראה אור, הוא גם כן דבר שראוי לברך עליו 'עושה מעשה בראשית'. ומה שכתב רש"י שבא רב הונא לפרש 'מאי זיקין', כוונתו היא, שתירוצו של רב הונא אינו כמו תירוץ הגמרא הקודם, שרק נראה כמו שאור כוכבא דשביט עובר את מזל כסיל, שהוא דבר שאין מברכים עליו 'עושה מעשה בראשית', אלא אור זה הוא גם כן נכלל בזיקין שנאמר במשנה שמברך 'עושה מעשה בראשית'. קלא. **המהרש"א** (ד"ה א') תמה על דברי רש"י אלו, שבהרבה מקומות מבואר שעקרב הוא מזל בפני עצמו, ששייך לחודש חשון, ואינו חלק ממזל אחר. וכתב, שלולי דברי רש"י היה מפרש, שאין הגמרא מדברת כאן ממזל כימה, אלא אגב שדיברה הגמרא ממזל כימה, שכוחו הוא צינה, אמרה דבר נוסף במזל עקרב, שאף הוא כוחו בצינה, כמו שאמרו בעבודה זרה (כח:), שמי שנשכו עקרב, סכנה היא ליתן עליו מים קרים, ועל כך אמרו כאן שנהר דינור שהוא אש, מתיש את כח העקרב. וכתב החוות יאיר (שו"ת סי' ריט), שאין דרך לפרש דברי רש"י, אם לא שנאמר, שעקרב זה אין הכוונה למזל עקרב, שודאי הוא מזל שלם בפני עצמו ואינו חלק ממזל אחר, רק צורה אחרת היא, שאף היא בצורת עקרב. אך כתב לתמוה מנין לו לרש"י דבר זה. קלב. **היינו**, שסך כל הכוכבים שיש בכימה, הוא כמאה כוכבים. קלג. **להלן** (ד"ה ומסתברא) פירש רש"י, שלשיטה זו, מזל עיש הוא בצורת זנב. ומה שכתב רש"י כאן שעיש עומד בזנב טלה, היינו שעיש עומד בסוף מזל טלה. קלד. **ולהלן** (נט.) יבאר רש"י מהו 'כטרפא דטריף'. קלה. **סניף**, הוא דבר המחובר ואינו מעיקר הדבר. קלו. **כמו** שכתב רש"י לעיל (נח: ד"ה שאלמלא). והמהרש"א (לעיל נח: ד"ה א') כתב, שמגירסאות הגמרא בראש השנה (יא:) נראה, שכימה אינו ממזל טלה, אלא הוא ממזל עקרב. וביאר (שם ד"ה ומסתברא), שבאה הגמרא להביא סימן נוסף, שעיש הוא זנב טלה ולא ראש שור, ומה שאמרה 'והאי דאזלה בתרה', פירושו הוא, שמה שמזל עיש הולך אחר מזל טלה, הוא מפני שהוא פונה למזל טלה ואומר לו שידאג שיחזירו לו את הכוכבים החסרים הנמצאים אצל כימה שהוא ממזל עקרב, וזה סימן שעיש הוא זנב טלה, שאם הוא זנב טלה יש טעם במה שהוא פונה למזל טלה, שהוא פונה לראש מזלו ואומר לו שידאג שיחזירו לו את הכוכבים החסרים בו, אבל אם אינו ממזל טלה אלא ממזל שור אין טעם במה שהוא פונה למזל טלה שיחזיר לו את הכוכבים החסרים בו. קלז. **והרמב"ם** (פירוש המשניות מ"ב, וכעין זה בהלכות ברכות פ"י הי"ד) פירש, שזועות הוא קול שאון נשמע באויר, כקול ריחים הסובבים באיטיות. והמאירי (ד"ה ועל) פירש, שהוא האור הפתאומי היוצא מן הענן. קלח. **הוגה** על פי הרש"ש (ברש"י). קלט. **'ותגעש ותרעש'**, הוא לשון פסוק בשמואל (ב' כב ח) ובתהלים (יח ח). קמ. **כלומר**, שאין 'גנח' שם הפעולה, ו'גוהא' הוא הדבר הנפעל, אלא שניהם יחד הם שם הפעולה.

והארץ הדום רגלי

(כגון) [כיון][קמא] שדחה את רגליו תחת כסא הכבוד, ומגיע בעוטו עד לארץ, שהיא הדום רגליו, לכן מזדעזעת הארץ.

חוגי בגלגלא

עננים מתחופפין - מכסים זה את זה, ומתחככין זה בזה, ונשמע הקול.

לשון אחר - יש מפרשים באופן אחר, שהעננים פוגעין בגלגל הרקיע ומתגלגלות עם הגלגל בעל כרחם, ואותו הקול היינו רעמים.

ברקא

ברקים של אש[קמב].

ומסבר גוזי דברזא

ואותו הקול היינו רעמים.

גוזי היינו גלציי"ש, חתיכות של ברד.

חלחולי מחלחלי

העננים חלולים הם, ומנשב זיקא [-רוח] עלייהו, והקול היוצא מכך היינו רעמים.

מנהמי ענני

הומות העננים, כלומר, משמיעים רעש, וזהו הרעם.

זעפא

(סופטורביי"ל) [סופה, ובלע"ז טורביי"ל][קמג].

ברקא

אישלוויר"א. לשון מבריק (נהר) [נהורא][קמד], כלומר, שיוצא אור[קמה].

וברקא חיורא וברקא ירוקתא כולהו קשיין

שכל אלו אינם של ברכה.

ענן בקר

לא קבוע הוא.

כד מפתח בבי מטרא בר חמרא מוך שקיך וגני

אם כשתפתח את דלתיך בבקר ירד לך מטר, לך אני אומר, לחמר ההולך עם חמורו ממקום למקום להביא תבואה, מוך שקיך וגני, כלומר, כפול שקך תחתיך ותישן עליו, ולא תלך אנה ואנה להביא תבואה למכור, לפי שיהיו החטים בזול בשביל הגשם, ולא תרויח הרבה במכירתם.

הכי גרסינן הא דקטר בעיבא

אם נתקשרו השמים בעב עבה, אז גם ענן בוקר טוב הוא, כי ירד גשם רב.

הא דקטיר בעננא

עננא היינו ענן קלוש[קמו], והוא ענן בקר שאמר רב שמואל בר יצחק שאין בו ממש.

צריך שיפול על פניו

לפי שמראה הקשת הוא מראה של כבוד ה'.

ברוך ושני

ושנה בכולהו ברוך עושה מעשה בראשית וברוך שכחו וגבורתו מלא עולם. ברוך ותני לכולהו בחדא בבא - יש לך לחבר ולשנות את כל האמורים במשנה בדין אחד, ועל כולם מברך שתי ברכות הללו[קמז].

על ההרים לא מצי לברוכי - אי אפשר לברך שכחו וגבורתו מלא עולם, כיון שאינן (במקום אחד) [בכל מקום][קמח], כלומר, שאותו ההר או הגבעה או הים והנהר שהוא רואה עכשיו, אינו נמצא בכל העולם, אלא כל אחד ואחד במקומו, אבל הברקים נראים למרחוק, והרעמים נשמעים למרחוק[קמט].

אומר ברוך עושה בראשית

שכך היתה בריתו בששת ימי בראשית, ואחר כך כסוהו עננים.

אסתנא

כך הוא שמה של רוח צפונית.

נט:

במקופתה

מקום שהיא חוזרת שם לתחלת היקפה, כלומר, שהיא חוזרת למקום שבו התחילה להקיף את העולם, ותחילת היקפה היא שעת תליית המאורות בבריאת העולם, שנתלו המאורות בתחילת יום רביעי, ומאז התחילה להקיף ולשמש את העולם.

אימת הוי

אחמה בתקופתה קאי - שאלת הגמרא היא על הרואה חמה בתקופתה, מתי הוא הזמן שעומדת החמה בתקופתה.

כל כ"ח שנים

של תקופת ניסן, שבסוף[קנ] כ"ח שנים, כשחוזר מחזור גדול של חמה להיות תקופה נופלת בשעת תליית המאורות - כשמסתיים ומתחיל שוב מחזור גדול של החמה[קנא], ומחזור זה מסתיים כאשר מתחילה תקופה באותה זמן שנתלו המאורות בבריאת העולם, וזמן זה הוא כשמתחילה תקופה בשעה הנקראת שבתאי, שהיא השעה של כל תחלת ליל רביעי.

נגהי

'נגהי' פירושו ליל, כדאמר בפסחים בשמעתא קמייתא - בסוגיא הראשונה (ג.), דאיכא דוכתא - שיש מקומות דקרו ללייא - שקוראים ללילה 'נגהי'.

שבתאי

הוא השם של השעה הראשונה של ליל רביעי בשבת. שבאותה שעה נתלו מאורות בבריאת העולם. שבכל שעה ושעה משמש כוכב אחר מכוכבי הלכת בעולם, וכל שעה נקראת על שם הכוכב המשמש באותה שעה, ושבע שעות הן וחוזרות חלילה - והם שבעה כוכבים המשמשים שבע שעות, ולאחר ששימשו כל הכוכבים, שוב מתחיל הסדר הזה, וסדר הכוכבים הוא שצ"ם חנכ"ל, דהיינו, שבתאי, צדק, מאדים, חמה נגה, כוכב לבנה[קנב]. וכשתחשב את סדר השעות, תמצא בהקף סדרן של עולם - בסדר שהם מקיפים את העולם, שסימני השעות של תחלת הלילות הוא כצנ"ש חל"ם, שבמוצאי שבת משמש כוכב, ובתחלת ליל שני צדק, ובתחלת ליל שלישי נוגה, ובתחלת ליל רביעי שבתאי, ובתחלת ליל חמשי חמה, ובתחלת ליל ששי לבנה, ובתחלת ליל שבת מאדים. וכן תמצא שסדר תחלת הימים בעלות השחר הוא חל"ם כצנ"ש [שביום א' בתחילת היום משמשת החמה, וביום ב' לבנה, וביום ג' מאדים, וביום ד' כוכב, וביום ה' צדק, וביום ו' נגה, ובשבת שבתאי]. הרי ששעה הראשונה של ליל ד' נקראת שבתאי.

ואין תקופה נופלת בתחילת ליל ד' אלא אחת לכ"ח שנה, שכל תקופה מושכת מחברתה שבע שעות ומחצה, כלומר, שכל תקופה מתאחרת אחר היום בשבוע והשעה שנפלה בה חברתה [-התקופה הקודמת להן] שבע שעות ומחצה[קנג], הרי שיש הפרש בין תחילת התקופות שלשים שעות לארבע תקופות, הרי יום ורביע לשנה [שבשנה יש ארבע תקופות, שהם שלשים שעות שהם יום ורבע], ולארבע שנים ההפרש הוא חמשה ימים [שלאחר ארבע שנים מתחילה התקופה חמשה ימים שלמים בשבוע, אחר היום שהתחילה התקופה הראשונה], ולמדת שאין תקופה נופלת בתחלת הלילה אלא לסוף ארבע שנים[קנד], שהוא מחזור קטן. ושבעה מחזורים קטנים למחזור גדול - ואחר שעוברים שבעה מחזורים קטנים, שבכל אחד מהם מתחילה תקופה בתחילת לילה, הוא מחזור גדול, שאז מתחילה תקופה בתחילת ליל ד', וסימניך - וסימן הלילות שבתחילתם נופלת התקופה בתחילת מחזור קטן הוא, דב"ז הגא"ו [כלומר, שבתחילת המחזור

ציונים והערות

קמא. על פי הגהות וציונים. והובא שם שיש כתבי יד שלא מופיעה בהם כלל תיבה זו. ובדפוס ראשון הגירסא היא 'כגון שדחק'. קמב. ולפיכך נקראו 'תקיפא', לפי שבכח האש שבו הוא מתגבר לשבר ולהמיס את הברד. שלמה משנתו (ברש"י). קמג. על פי הגהות וציונים. קמד. על פי הגהות וציונים. ובדפוס ראשון הגירסא היא 'מבריק צהר'. קמה. לעיל (ד"ה ברקא - הראשון), הדגיש רש"י שברק הוא של אש, וכאן הדגיש רש"י, שהברק נקרא על שם שיוצא ממנו אור, משום שלעיל שאמרה הגמרא שברק משבר את הברד, הוצרך רש"י לפרש איך הוא משבר את הברד, וביאר שהברק הוא של אש, וכאן שבאה הגמרא לפרש מה הם ברקים פירש רש"י את הלשון ברק. וראה בזה עוד בשלמה משנתו ובהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (ברש"י). קמו. שענן עבה נקרא 'עב', ו'ענן', הוא ענן קלוש. קמז. נראה שבדברי רש"י הללו, נתערבו שני פירושים. שבאופן הראשון פירש כמו שכתב השיטה מקובצת (ד"ה אמר), שאין לצרף את שני חלקי המשנה יחד, אלא בכל חלק אמרה המשנה ברכה אחת, והוא הדין שמברכים כן אף על השנויים בחלק השני [וכן כתב הרש"ש (ברש"י) שנראה מדברי רש"י]. ושוב פירש באופן אחר, שיש לכרוך את כל המשנה בבבא אחת, ולשנות את כולם יחד, ועל כולם אמרו שמברך את שתי הברכות. קמח. על פי הגהות וציונים. קמט. רש"י לעיל (נד. ד"ה מלא). קנ. בגליון נכתב, שיש להגיה ברש"י במקום תיבת 'שבסוף' 'שבתחילת'. וכתב הרש"ש (ברש"י), שמה שנכתב בגליון שיבוש הוא. קנא. פירש רבינו מנוח (ברכות פ"י הי"ח), שהוא נקרא מחזור, משום שלעולם הוא חוזר שוב ושוב על סדר זה. ונקרא מחזור גדול, כיון שיש עוד מחזור קטן ממנו, שכל ארבע שנים נופלת תחילת תקופת ניסן בתחילת הלילה, כמו שכתב רש"י להלן. קנב. החמה והלבנה גם נכללים בסדר הזה של שבעה כוכבי לכת. קנג. שמשך כל תקופה היא תשעים ואחד יום, ושבע שעות וחצי. ותשעים ואחד יום הם שלש עשרה שבועות שלמים. ונמצא שכל תקופה מתחילה באותו יום בשבוע שהתחילה התקופה הקודמת [ואם התחילה התקופה הקודמת בסוף היום, מתחילה התקופה יום לאחריה לפי החשבון של שבע שעות ומחצה]. קנד. שקודם לכן, לא נפלה שום תקופה בתחילת הלילה.

קטן הראשון, מתחילה התקופה בתחילת ליל רביעי, ובמחזור השני בתחילת ליל שני, ובשלישי בליל שבת, וברביעי בליל חמישי, ובחמישי בליל שלישי, ובשישי בליל ראשון, ובשביעי בליל שישי]. הרי שהחמה **אינה באה** בתחילת תקופה לתחלת ליל רביעי, **אלא מכ"ח שנים לכ"ח שנים**. שבראש כל מחזור קטן היא **באה** לתחלת הלילה, ובראש מחזור הגדול, היא **באה לתקופה הראשונה** - למקום שהיתה בו בתחילת התקופה הראשונה כשנברא העולם, **שהוא תחלת ליל רביעי.**

אגמרא דבבל אומר ברוך עושה בראשית

קים להו - מקובל היה בידם **שלא נשתנה** נהר פרת מהלוכו על ידי **אדם**[קנה] משם [-מגשרא דבבל] ולמעלה, **אבל משם** [-מגשרא דבבל] **ולמטה**, הסיבוהו בני אדם לדרך אחרת.

ואלידנא דשניוה פרסאי

ששינו הפרסיים את מהלך הנהר אף מלמעלה לגשר, **אין** מברך עליו 'עושה בראשית', **אלא מאיהי דקירא ולעיל** [-ולמעלה].

'איהי דקירי' היא **שם** של מחוז [-חבל ארץ] **שהוא** נמצא **על** הפרת.

חדין

חריפין **מיא** - מי החידקל חריפים, כלומר, שטעמם משובח, וקלין הם **לשקול במאזנים**, כלומר, שמשקלם נמוך יותר משאר מים, **וטובים** הם לשתות מהם, כיון **שאין** הם מכבידין **את הגוף.**

הכי גרסינן והאי דגיבורי משום דמשמשי ביממא

שכיון שהם משמשים ביום, **לפיכך** בניהן אדומין באדמומית היום. רו"ש בלעז.

משילא חתן לקראת כלה

שהמים קבוצין **על הארץ,** וכשהטפה נופלת עליהן, **טפה** תחתונה בולטת לקראתה[קנו].

שמע משמע

שבשרוהו לאמר[קנז] ירדו גשמים בלילה, אומר 'הטוב והמטיב'.

אתא פורתא

אומר 'מודים אנחנו לך'.

אתא טובא

מברך 'הטוב והמטיב'[קנח].

אית ליה ארעא

מברך 'הטוב והמטיב', **שהטיב** לו בירידת הגשמים.

בנה בית חדש

שכולו שלו, שאין אחרים שותפים עמו בבית[קנט], **אומר** 'שהחיינו'.

הכי גרסינן (והתנן) [והתניא][קס] בנה בית חדש וכו', **לא** קשיא **הא** דאית ליה **שותפות הא** דלית ליה **שותפות**

ולא גרסינן - ואין גורסים בדברי הגמרא, **'אלא הא והא דאית ליה ארעא**, והא דאית ליה שותפות הא דלית ליה שותפות'[קסא]. **והכי פירושא** - וכך מתפרשת הגמרא, **תירוצא** דשנינן **קאי בדוכתיה** - התירוץ שתירצנו קודם 'הא דאית ליה ארעא הא דלית ליה ארעא' עומד במקומו, ולכן **'מודים אנחנו** לך' אומר **בדלית ליה ארעא** - מי שאין לו קרקע, ו'הטוב והמטיב' מברך **בדאית ליה** - מי שיש לו קרקע. **ודקא קשיא לך** - ומה שהקשתה הגמרא, מבנה **בית חדש שאומר** 'שהחיינו' ולא הטוב והמטיב, **לא קשיא, שההוא** דבנה **בית חדש**, הרי מדובר **כשאין** לו **שותפות** [-אחרים ששותפים עמו] **בה, ועליה** מברך 'שהחיינו', **אבל** גשמים **בדאית ליה ארעא** - כשיש לו קרקע, ולכן אומר 'הטוב והמטיב', כיון **שהיא טובה שיש לו שותפות** [-אחרים ששותפים עמו] **בה היא, שהרי כל מי שיש לו קרקע שותף** עמו **בטובה** זו של ירידת הגשמים.

ולבסוף הוא אומר הטוב והמטיב

על בשורות הירושה, שנשארה לו ירושה מאביו, שכן בשרוהו מת אביו ויורשו, כלומר שהניח אביו נכסים[קסב].

שינוי יין

שתה יין בסעודה, והביאו לו[קסג] יין **אחר** טוב מן הראשון[קסד], **אין צריך** לברך 'בורא **פרי** הגפן'.

שינוי מקום

שאם **יצא** מכאן [-מהבית ששתה שם תחילה] והלך לבית **אחר**[קסה], והביאו לו יין.

רבי יוחנן אמר אפילו יש לו כיוצא בהן

שיש לו כבר כלים כיוצא בהן שבאו לו מירושה, הואיל ולענין קניה חדש **היא אצלו, צריך** לברך 'שהחיינו'.

ס.

דקנה וחזר וקנה דברי הכל אין צריך לברך

דהא - שהרי אף רבי יוחנן **לא אמר** שמי שיש לו כלים **צריך** לברך, **אלא** משום דלענין קנייה, **חדש הוא.**

ואיכא דאמרי כו' מכלל דכי יש לו וקנה דברי הכל צריך לברך

דהא רב **הונא לא אמר** שאין צריך לברך, **אלא** מי דקנה וחזר וקנה, **דליכא** - שאין לו חדוש בכלל בקניה זו, **אבל** אם יש לו כלים כאלה שנפלו לו בירושה, וקנה עכשיו עוד כלים, **דאיכא** - שיש לו חדוש בקניה זו, **מודה הוא** [-רב הונא] **דצריך** לברך.

בין כך ובין כך

בין שיש לו כלים שנפלו לו בירושה **בין שאין** לו, **הואיל ולא** קנה את הראשונים, **ועכשיו קנה, צריך** לברך.

ציונים והערות

קנה. **בבצל** החכמה (שו"ת ח"ב סי' יא-יב) האריך להוכיח שלא רק אם השתנה מברייתו על ידי אדם, אלא גם אם השתנה בידי שמים, אינו מברך עליו 'ברוך עושה בראשית'. קנו. **ובתענית** (ו: ד"ה חתן) כתב רש"י פירוש נוסף, שירדו גשמים כל כך, עד שהשווקים מקלחים מים, ומקלח משוק אחד בצד זה, ומקלח כנגדו משוק אחר. קנז. **בהגהות** וציונים הובא בשם הגר"י לנדא שיש לגרוס 'למחר'. קנח. **ראה** בברכת ראש (ברש"י) שביאר בגמרא לפירוש רש"י, ד'אתא פורתא' הוא שיעור של יצא חתן לקראת כלה, ומברך 'מודים', ו'אתא טובא' הוא שיעור בכדי רביעה, ומברך 'הטוב והמטיב'. וכתב, שלולי דברי רש"י היה מפרש באופן אחר, שאם באו מעט מים, בפחות מהשיעור של נראה כחתן שיוצא לקראת כלה, מברך 'הטוב והמטיב', ואם באו הרבה גשמים, דהיינו שבאו בשיעור שנראה כחתן היוצא לקראת כלה, אומר 'מודים' על ריבוי הטובה, עיי"ש. קנט. **שאם** אחרים שותפים עמו בבית, צריך לברך הטוב והמטיב, כמבואר בהמשך הברייתא. קס. **הגהות** וציונים על פי הגליון. קסא. **זו** היא גירסת הרי"ף והרמב"ם (ברכות פ"י ה"ה), שתירצה הגמרא, שאף אם יש לו קרקע, אם אין אחרים שותפים עמו בקרקע, אינו מברך 'הטוב והמטיב'. ולא רצה רש"י לפרש כדבריהם, מהטעם שכתב הרשב"א (ד"ה והא), שהברכה היא על טובת הגשמים, ואף שאין לו שותפים בשדהו, הטובה משותפת לו ולכל העולם. שלמה משנתו (ברש"י). קסב. **כתב** רבי אלעזר משה הורוויץ (ברש"י), שנראה שרש"י בא לתת טעם מדוע מברך קודם 'דיין האמת', אף שבכל מקום הברכה על החביב קודמת. שהוא משום שלא באה לו הירושה אלא על ידי המיתה, ולכן מברך קודם 'דיין האמת' על המיתה. והשפתי חכמים (ברש"י) פירש, שהטעם שמברך קודם 'דיין האמת', הוא משום שמברך כפי הסדר ששמע, שקודם שמע שמת אביו, ואחר כך שמע שהוא יורשו. קסג. **כתב** הב"ח (או"ח סי' קעה), שנראה מדברי רש"י, שאם מתחילה היו שני היינות לפניו, יש לו לברך תחילה 'בורא פרי הגפן' על היין המשובח יותר, וממילא אינו מברך 'הטוב והמטיב' על היין השני [וכן כתב המרדכי (סי' רטז) בשם הראבי"ה]. והטור (שם) כתב, שאף אם היו לו מתחילה שני מיני יינות, מברך על השני 'הטוב והמטיב'. וכתב הבית יוסף (שם), שהטור חולק על המרדכי הנ"ל. אמנם בדרכי משה (שם אות א) כתב, שיש לומר שאף הטור לא אמר שמברך 'הטוב והמטיב' על השני, אלא כשלא היו שני היינות יחד לפניו מתחילה, אבל אם היו שניהם לפניו, אף הטור מודה שמברך קודם על המשובח יותר, וממילא אינו מברך 'הטוב והמטיב'. והב"ח (שם) כתב, שמה שכתב הטור שמברך על השני 'הטוב והמטיב', הוא באופן שעבר ובירך 'בורא פרי הגפן' על היין הגרוע, שאז אף שהיה היין המשובח לפניו בשעת ברכת הגפן מברך עליו 'הטוב והמטיב', אבל ודאי שלכתחילה צריך לברך ברכת הגפן על היין המשובח יותר. וראה בדברי חמודות (אות מו) שכתב בדעת רש"י, שכל שהיו שני היינות לפניו מתחילה, והיה בדעתו לשתות משניהם, שאינו מברך 'הטוב והמטיב', ורק אם לא היה היין המשובח יותר לפניו, או שלא היה בדעתו לשתות ממנו, מברך עליו 'הטוב והמטיב'. קסד. **התוספות** (ד"ה הטוב) הביאו בשם הרשב"ם בפסחים (קא. ד"ה אמר), שאין מברכים 'הטוב והמטיב', אלא אם כן היין השני משובח יותר. וכתב הברכת אברהם (בתוס' שם), שהתוספות לא הביאו כן מרש"י שפירש ששינוי יין הוא כשהיין השני טוב יותר, משום שיש לדחות שרש"י אמר כן לענין ברכת 'בורא פרי הגפן', ואמר שאף אם היין השני משובח יותר, גם בזה אמר רבי יוחנן שאין צריך לברך שוב, אבל לענין ברכת 'הטוב והמטיב' יש לומר שאף אם אינו משובח יותר מברך 'הטוב והמטיב'. אמנם הביא שהרא"ש והרשב"א הביאו כן בשם רש"י שאין מברכים 'הטוב והמטיב' רק אם השני משובח יותר. וביאר, שהם דייקו כן מרש"י, משום שלענין 'בורא פרי הגפן', אין סברא לחלק בין יין גרוע יותר ליין טוב יותר, ובודאי שבא רש"י לומר שאין מברכים 'הטוב והמטיב' אלא אם כן היין השני טוב יותר. ורבנו תם (בתוס' שם) כתב, שאף אם אין היין השני משובח יותר, כל שאינו גרוע יותר מדי מהיין הראשון, מברך 'הטוב והמטיב'. וביאר הרשב"א (ד"ה שינוי), שאינו מברך על מה שהיין משובח, אלא על ריבוי היין. קסה. **כן** מבואר בפסחים (קא:), שאמר שם רב חסדא בשם רב הונא, שלא אמרו שצריך לחזור ולברך אלא כשיצא לבית אחר, אבל אם הוא באותו בית, ועבר ממקום למקום, אין צריך לברך. ופירש שם רש"י (ד"ה ממקום), שבאותו בית, אף אם שינה מקומו ויצא מהבית לעליה, אינו צריך לחזור ולברך. וכן משמע מדבריו כאן, שרק שינוי מבית לבית מחייב ברכה. אבל התוספות (שם ד"ה אבל) והרמב"ם (ברכות פ"ד ה"ה) והרא"ש (פסחים פ"י סי' ה) והטור (או"ח סי' קעח) פירשו, שגם אם שינה את מקומו מחדר לחדר צריך לחזור ולברך, ואמנם באותו חדר, אם עבר לזוית אחרת אין צריך לחזור ולברך.

לא כרבי מאיר ולא כרבי יהודה

דאפילו רבי יהודה **לא פליג** - אינו חולק על רבי מאיר, **אלא ביש** לו כלים שנפלו לו בירושה, וקנה עכשיו עוד כלים, **אבל בקנה** וחזר וקנה, **לא** אמר רבי יהודה שיברך.

דמסקא ארעא שרטון

'שרטון', הוא הנקרא בלע"ז לימ"ע[קסו], שעולה על שדהו מחמת המים, והוה ליה - ויהיה לו לזבל וישביח את השדה.

ועל הטוב שהיא מעין הרעה

יברך 'הטוב והמטיב'[קסז].

שלא יסריח

שלא יסריח **הזרע** במעי האשה ולא תוכל להתעבר ממנו, **אלא** יקלוט הזרע במעיה ויהיה ממנו ולד. **ולאחר שלשה ימים** מעת התשמיש, **אם** מאיזו סיבה הזרע עדיין **לא** קלט, הרי **כבר הסריח** ואי אפשר שתתעבר ממנו, **ואין תפלה מועלת** על דבר זה, מפני שאין להתפלל על דבר שאינו כדרך הטבע.

שלא יהא סנדל

יתפלל **שלא** תחזור **ותתעבר אשתו** ולד **אחר** ויהיה השני **פוחת** - מועך[קסח] את **צורתו** של הולד **הראשון**[קסט], ויֵעשה הראשון **דומה** לדג של ים ששמו 'סנדל'. **הכי אמרינן** - כך אומרת הגמרא **במסכת נדה** (כה:), ש'סנדל' הנזכר במשנה (שם כד:), הכוונה לנפל שהוא **דומה** לדג 'סנדל' של ים[קע]. והנפל הזה **מתחלתו** ולד גמור היה, **אלא שנרצף** - שנמעך, מחמת שדחק אותו העובר השני. **משל לאדם שסטר את חבירו** על פניו **והחזיר צורתו לאחוריו** - מעך את פרצופו[קעא].

ומי מהני

וכי מועיל **תפלה** להופכו **לזכר**, **אפילו** אם מתפלל **בתוך ארבעים** יום הראשונים לעיבורו, **והלא הדבר תלוי בהזרעה** של האשה **תחלה**.

הכי גרסינן 'משכחת לה דמהניא כגון שהזריעו שניהם בבת אחת'[קעב].

כל היכי דדרשת ליה להאי קרא

בכל אופן שתדרשנו, **מדריש לחדא משמעות** - הרי הוא נדרש במשמעות אחת[קעג].

מסיפיה לרישיה מדריש

וכוונת הכתוב, **מי** שנכון **לבו בטוח** בי"י, הוא אשר **משמועה** רעה **לא** ייראו.

בדברי תורה כתיב

וכוונת הכתוב, **אשרי אדם שמפחד תמיד שמא תשתכח ממנו** התורה **שלמד**. ופחד כזה הוא טוב, כיון **שמתוך** כך הוא **מחזיר לשנותם תמיד** - חוזר תמיד על דברי התורה ומשננם.

תנו רבנן

ברייתא זו **בן עזאי אמרה**, **דאמר** במשנתנו (לעיל נד.) שצריך להתפלל **שתים** בכניסתו לכרך **ושתים ביציאתו** מן הכרך, וכאן בא לבאר בברייתא **מהן** ארבעת התפילות הללו[קעד].

לית לן בה

אינו צריך להתפלל על כך, אלא **יזהר בעצמו שלא יפשע**, וממילא יהיה נשמר. **או אם פשע כבר, אל יכנם** אל הכרך שהוא עבורו **במקום סכנה** שמא יתפסוהו ויענישוהו על פשעו.

מסותיה

שיש תחתיו **חפירה** [-בור] **שהמים** מן המרחץ **נופלים לתוכה**, ובני **אדם** רוחצים על גבי התקרה שעל גבה[קעה].

היינו דרבי אחא

דבעי אודויי - שצריך להודות ביציאתו מבית המרחץ, 'מודה אני לפניך וכו' **שהוצאתני לשלום**'[קעו].

שאין דרכן של בני אדם וכו'

כלומר, **לא** היה להם [-לבני האדם] **לעסוק ברפואות**, **אלא** רק **לבקש רחמים** מאת ה' שירפאם.

ס:

התכבדו וכו'

אל המלאכים המלוים אותו הוא אומר דברים אלו. והראיה שיש לאדם מלאכים המלווים אותו, **שנאמר** '**כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך**' (תהלים צא יא).

שאם יפתח אחד מהם

אחד מן **החללים** - האיברים שיש בהם חלל ואינם פתוחים אל מחוץ לגוף, **כגון הלב או הכרס או המעים**.

או אם יסתם אחד מהם

אחד מן **הנקבים הפתוחים** אל מחוץ לגוף, **כגון הפה או החוטם או פי הטבעת**.

הלשון 'שאם **יפתח**', **קאי אחללים** - מוסב על החללים, שהם סגורים מטבעם. והלשון 'שאם יסתם', **קאי אנקבים** - מוסב על הנקבים, שהם פתוחים מטבעם.

קצירי

חולים[קעז].

רופא כל בשר

לשון זו נתקנה **כנגד היציאה** של הפסולת מגופו, **שהיא רפואת כל הגוף**.

ומפליא לעשות

לשון זו נתקנה **כנגד שהגוף** חלול **כמו נאד** נפוח וסגור מכל צדדיו, **והנאד הזה אם יש בו** אפילו **נקב** אחד, מיד **אין הרוח עומד בתוכו** - אין האויר נשאר בו אלא יוצא דרך הנקב, ואילו **הקב"ה ברא את האדם בחכמה**, שהוא גוף חלול **וברא בו** נקבים **נקבים הרבה**, **ואף על פי כן הרוח** - הנשמה נשארת **בתוכו כל ימי** חייו. **וזו היא פליאה וחכמה**, לכן פתח ברכה זו בתיבות 'אשר יצר את האדם בחכמה', וסיימה בתיבות 'ומפליא לעשות'[קעח].

ותהא מטתי שלמה

שלא יהא פָּסול ורשע בזרעי[קעט].

לשכוי

'שכוי', תרגומו **תרגנול**. והטעם שמזכירו בלשון

ציונים והערות

קסו. **יש** שתרגמו 'רפש, בוץ'. וכתב בשפת הים (ד"ה דסקא), שנקרא 'שירטון' מפני שקודם שמתייבש הוא נמעך ונמרח, כמו שתרגם יונתן על 'וימרחו' (ישעיה לח כא), 'וישורטון'. קסז. **אם** יש לו בני בית שגם הם נהנים עמו. אבל אם רק הוא נהנה, מברך שהחיינו. משנה ברורה (סי' רכב ס"ק ו) על פי הגמרא לעיל (נט:). קסח. **ברש"י** כתב יד גרס 'פוחס', כלומר מועך את צורתו. וכן היא לשון פסקי הרי"ד (ד"ה תניא) והריטב"א (כתובות לט. ד"ה מעוברת). קסט. **רש"י** לשיטתו (יבמות יב: ד"ה סנדל) שיכולה אשה להתעבר בנוסף לעיבורה הראשון אלא שלא יהיה ולד של קיימא. אולם התוספות (שם ד"ה שמא תעשה) כתבו, שעד שתלד אינה יכולה לחזור ולהתעבר, והסנדל הנזכר היינו שאם היא מעוברת תאומים, כשמשמשת בלא מוך נכנס השכבת זרע בין שני הולדות ודוחק אותם ועושה את האחד סנדל. קע. **כך** היא דעת חכמים שם, אבל דעת רבן שמעון בן גמליאל היא, ש'סנדל' הוא צורת לשון של שור הגדול. קעא. **וכן** כתב רש"י ביבמות (יב: ד"ה סנדל). אבל המאירי (כתובות לט. ד"ה מעוברת) כתב, שסנדל הוא כעין חתיכת בשר בלא חילוק איברים. קעב. **במקום** 'הכא במאי עסקינן כגון' וכו'. כלומר, לא מדובר בברייתא דווקא שיודע שהזריעו שניהם בבת אחת, אלא יתפלל מספק שמא אירע כך. יד דוד (ד"ה ומי). קעג. **כך** לפי הגירסא שלפנינו ברש"י. אבל בכתב יד הגירסא 'מידריש להאי שמועתא', כלומר, נלמדת ממנו שמועה זו, שהבוטח בה' אין לו לפחד. אמנם הקשה הרשב"א (ד"ה הא), שמלשון הגמרא משמע ששתי דרשות שונות הן [כמו שבגמרא להלן (סג.) דרשו מרישיה לסיפיה ומסיפיה לרישיה שתי דרשות שונות. תוספות הרא"ש (ד"ה הא)]. לפיכך ביאר הרשב"א בשם הראב"ד, שלפי הדרשה הראשונה פסוק זה הוא הבטחה, שכל מי שנכון לבו ובטוח בה' לא יאונה לו כל רע. אבל לפי הדרשה השניה אין זו הבטחה, אלא נאמר כאן שמי שנכון לבו ובוטח בה' בשלמות, דרכו לבטוח על חסידותו שתגן עליו ולא יארע לו כל רע, כשם שמצינו בהלל שבטח בחסידותו. וכתב בשדה יצחק (ברש"י), שסבר רש"י שמלשון רבא 'כל היכי דדרשת' וכו' מוכח ששתי הדרשות הן באותה משמעות [מה שאין כן בגמרא להלן (סג.) ששם לא נאמרה לשון כזו]. קעד. **על** פי שפתי חכמים (ברש"י). קעה. **וכן** כתב רש"י בכתובות (סב. ד"ה אפסותא) שתחת המרחץ יש חלל שהמים נופלים לתוכו. מלשון רש"י נראה שרצפת המרחץ עומדת על גבי עמודים, מעל בור עמוק שנשפכים אליו מי תשמישו של המרחץ, ואם היו נופלים האנשים לתוכו היו ניזוקים מן המים. ולפי זה אינו מובן מדוע אמר רבי אבהו 'היינו דרבי אחא', הרי רבי אחא אמר שצריך להודות על שניצל מן האש, ושם לא היתה סכנה מן האש אלא מן המים. ובמאירי (ד"ה מי) כתב, שהגמרא עוסקת בחמי טבריה וכיוצא בהם, שיכול להינזק מחום המים. ואולי זו גם כוונת רש"י. אמנם בתוספתא (פ"ו ה"ז) מובאת תפילת בית המרחץ בלשון שונה, 'הנכנס למרחץ מברך וכו' יצא בשלום אומר מודה אני לפניך שהוצאתני לשלום כן יהי רצון מלפניך שתגיעני לביתי לשלום', ולא נזכר שם ענין האש כלל, ואולי מעין זה גרס רש"י בגמרא כאן. וכן משמע ממה שכתב רש"י להלן בסמוך (ד"ה היינו) שלרבי אחא צריך להודות 'שהוצאתני לשלום', והרי תיבות אלו נמצאות בתפילת המרחץ שבתוספתא ולא בנוסח הגמרא שלפנינו. וכן הוא נוסח ההודאה ליוצא מבית המרחץ שכתב רבינו שמחה מויטרי תלמידו של רש"י במחזור ויטרי (סי' תקכט) 'מודה אני לפניך וכו' שהוצאתני משם לשלום'. ומעין זה הוא נוסח ההודאה בספר האגודה (סי' רח ד"ה הנכנס) 'כשם שהצלתני מזה כן תצילני' וכו'. קעו. **ראה** בהערה הקודמת. קעז. **ונקראים** כך מפני שנפשם קצרה מחמת חוליים. ר"ן (נדרים מט: ד"ה קצירי). קעח. **הבית** יוסף (או"ח סי' ו ד"ה על) ביאר את כוונת רש"י במה שהוסיף 'וחכמה', שבא בזה רש"י לפרש את התיבה 'בחכמה' שבתחילת הברכה, שהחכמה היא לברוא גוף חלול שאין הרוח יוצאת ממנו. קעט. **רבינו** מנוח (תפלה פ"ז ה"ג) ביאר את כוונת רש"י, שמבקש בזה שתתעבר אשתו ותלד בנים הגונים.

כזו, כיון **דאיכא דוכתא** דקרו [-שיש מקום שקוראים] לתרנגול 'שכוי', **כדאמרינן** במסכת ראש השנה (כו.).

הכי גרסינן, אילימא כשם שמברך על הטובה הטוב והמטיב כך מברך על הרעה הטוב והמטיב, והתנן על בשורות טובות אומר הטוב והמטיב ועל שמועות רעות אומר ברוך דיין האמת[קפ].

לקבולינהו בשמחה

לברך ולהודות על מדת הפורענות בלבב שלם כמו שהיה מברך ומודה על הטובה.

אלהים

שם זה הוא מלשון 'דיין', **כמו** שמצינו שנקראים הדיינים בלשון כזו בפסוק **'עד האלהים יבא דבר שניהם'** (שמות כב ח), שכוונתו, לפני הדיינים יובא הדין של שניהם [-התובע והנתבע].

סא.

והא קסזינן דמזקא

שמזקת[קפא].

אוי לי מיוצרי

אם אלך **אחר יצרי** לעשות את הרע בעיני ה', כי יענישני ה' על כך. **ואם לא אלך אחריו** [-אחר יצרי], **אוי לי מיצרי, המיגעני בהרהורים** - המטריד אותי בהרהורי עבירה[קפב].

דו פרצופין

שני פרצופין בראו תחלה - עשה הקב"ה לאדם בראשית יצירתו, פרצוף **אחד מלפניו**, ופרצוף **אחד מאחריו**. ואחר כך **צלחו** [-ביקע אותו] **לשנים, ועשה מן הפרצוף האחד** את חוה.

אחור וקדם צרתני

'צרתני' הוא **לשון 'צורה'**. דהיינו שיצר בו צורת **שני פרצופין**.

זכר ונקבה בראם

משמע מלשון הפסוק **שמתחלת** בריאתם **תרי הוו** - היו הזכר והנקבה שתי בריות שונות.

... ויבן

שהיה הזנב **צריך בנין** - היה צריך הקב"ה לבנות ממנו גוף שלם.

אלא ויבן

והלא כבר נבנה כל הגוף של חוה בראשית יצירת האדם, ולא היה צריך אלא להפרידו מאדם.

כדי לקבל את הפירות

שאם יהיה האוצר **קצר** [-צר] **מלמטה ורחב מלמעלה, תהא התבואה דוחפת את הכתלים מלמעלה לכאן ולכאן** - לצד זה ולצד האחר, כיון **שהמשא** של התבואה יהיה **מכביד עליהם**, ויטו הכתלים.

שושבין

משתדל - מתעסק **בצורכי חופתו ובזיווגו** של חברו.

הי מינייהו סגי ברישא

איזהו פרצוף היה מהלך **לפנים**, האם פרצוף הזכר היה מהלך מלפנים ונמצא שפרצוף הנקבה היה מהלך לאחור, או להיפך.

אפילו היא אשתו

אפילו היא אשתו **גנאי הדבר** לעבור אחריה[קפג].

יסלקנה לצדדין

עד שיעבור אותה מן הצד **וילך לפניה**.

אחורי אשה בנהר

שהוא עובר בנהר **אחורי אשת איש**[קפד] העוברת בו, והיא **מגבהת בגדיה מפני המים** שלא ירטבו, ובשרה מתגלה, וזה **מסתכל בה**.

יד ליד לא ינקה רע

לשון הכתוב 'יד ליד' פירושו, **שאפילו** אם יהיה אדם זה בעל מדרגה גבוהה **כמשה רבינו שקבל** תורה **מיד ימינו של הקדוש ברוך הוא לידו, לא ינקה רע** - לא ינקה לו הקב"ה מלהענש על כך. **וקרא באשה משתעי** - ופסוק זה עוסק בחובת ההרחקה מאשה זרה[קפה].

עם הארץ

לא שמש תלמידי חכמים, שהרי מוכח עליו **שלא למד משנה** [-ברייתא[קפו]] **זו ששנינו, לא יהלך אדם אחורי אשה בדרך ואפילו היא אשתו**.

ולמאי דקאמר רב נחמן

לפי מה שאמר רב נחמן שהלך מנוח **אחריה** ממש, **אם כן** מוכח **שאפילו בי רב**, כלומר, **עם** תינוקות של בית רבן הקוראים מקרא[קפז], **נמי** [-גם כן] **לא קרא**.

ומי דרי מידי

אם נושא איזה דבר, **אין כאן גנאי** במה שאינו נכנס לבית הכנסת, **דמוכחא מילתא דהאי דלא נכנס** - שהדבר מוכח שמה שלא נכנס לבית הכנסת הרי זה **מפני המשוי**.

ומי ליכא פתחא אחרינא

אין כאן בִּזוי בית הכנסת, **דמאן דחזי סבר בפתחא אחרינא ליעול** - שמי שרואה אותו, סובר שיכנס בפתח האחר.

יביע

'יביע' הוא מלשון **אבעבועות**.

כל משקה **מסריח, מעלה רתיחה ואבעבועות** [-קצף[קפח]].

חטאת

לשון 'חטה' דריש ליה - הוא דורש את התיבה 'חטאת' מלשון 'חטה'.

כליות יועצות

הן יועצות **את הלב עֲשֵׂה כן**.

והלב מבין

הלב מתבונן **מה יש לו** [-מה הוא צריך] **לעשות, האם ישמע לעצת הכליות, אם לאו**.

ומנין שהכליות יועצות, שנאמר (תהלים טז ז) **'אברך את ה' אשר יעצני אף לילות יסרוני כליותי'**, שהיו כליותי מיסרות ויועצות אותי בלילות לעבוד את ה'[קפט].

ומנין שהלב מבין, שנאמר (ישעיה ו י) **'ולבבו יבין'**.

לשון מחתך

מחתך את **הדבור להוציא מפיו** בחיתוך אותיות, שיהיה ניכר מה הוא אומר.

וחפה

הם השפתים, שהם החלק של הפה שגומר את הדיבור **ומוציאו** לחוץ.

סא:

שולפת כל מיני משקין

אף על פי שכשבולע אותם **הן נכנסין** תחילה **בברם דרך הושט, הריאה מוצצתן ושואבתן מבעד לדופני הכרס**[קצ].

זורקת בו טפה

המרה זורקת בכבד טיפה של **מרה, ומניחתו** - ומשקיטה אותו על ידי זה **מן הכעס**.

ציונים והערות

קפ. **וכן** היא הגירסא בגמרות לפנינו [חוץ מהלשון 'בשורות רעות', שרש"י גורס תחתיה 'שמועות רעות']. וכתב בשדה יצחק (כרס"י), שרש"י בא למעט גירסא אחרת 'אילימא כשם שמברך על הטובה הטוב ומטיב כך מברך על הרעה דיין האמת והתנן' וכו', שלפי גירסא זו, שאלת הגמרא היא מדוע הוצרכה משנתנו לכפול זאת, הרי כבר ביארה קודם לכן מהי הברכה על הטובה ומהי הברכה על הרעה. ורש"י לא גרס כן, כיון שאם כן היתה הגמרא צריכה להקשות זאת בלשון אחרת 'והא כבר אמרה חדא זימנא' [כמו במקומות אחרים ששואלת הגמרא כך, כגון בשבת (ה.)]. קפא. **בכתבי** היד של רש"י, במקום 'שמזקת' הגירסא היא 'שמזיקין אותן' [ונראה שהוקשה לרש"י לשון הגמרא 'דמזקא ונשכא ובעטא', הלא נשיכה ובעיטה הן בכלל 'מזקא'. לפיכך פירש שבתיבה 'דמזקא' אין הכוונה על הבהמה, אלא הכוונה שהאדם מזיק לבהמה והיא נושכת ובועטת להתנקם, הרי שיש לה יצר הרע]. קפב. **באמרי** נועם (כרס"י) ביאר את כוונת רש"י, שאפשר לאדם להיזהר מן החטא עצמו, אבל הרהורי עבירה אין אדם ניצול מהם [כמבואר בבבא בתרא (קסד:)]. קפג. **המהרש"א** (ח"א ד"ה ואפילו) ביאר בשיטת רש"י, שהוא מגונה שילך הקטן בראש והגדול אחריו לפי שאינו דרך ארץ. והרדב"ז (שו"ת סי' תסע) כתב, שבאשתו הטעם הוא גם כן משום הרהור. קפד. **היעב"ץ** (כרס"י) כתב, שהוא הדין בפנויה סובר רש"י שאסור, כיון שמגרה יצר הרע בעצמו ומסלק הבושה מעל פניו. אבל ביד דוד (ד"ה וכל) כתב, שכוונת רש"י דווקא לאשת איש, כי דווקא כשמסתכל באשת איש מפסיד את כל חלקו לעולם הבא, אבל המסתכל בפנויה הרי זה כשאר עבירות חמורות שנענש עליהן אבל אינו מפסיד בזה את כל חלקו לעולם הבא. קפה. **בשדה** יצחק (כרס"י) ביאר, שיש שני פסוקים שנאמר בהם 'יד ליד לא ינקה רע', האחד הוא (משלי יא כא) 'יד ליד לא ינקה רע וזרע צדיקים נמלט', והשני הוא (שם טז ה) 'תועבת ה' כל גבה לב יד ליד לא ינקה', ובא רש"י לומר שכוונת הגמרא לפסוק הראשון לפי שנאמר אחריו 'נזם זהב באף חזיר אשה יפה וסרת טעם', הרי שאותה פרשה עוסקת בציווי להתרחק מאשה זרה. וכן ביאר השפתי חכמים (כרס"י), וכתב ביאור נוסף, שכוונת רש"י שדווקא לפי דעת הגמרא כאן מדובר בפסוק זה באשה, אבל לפי פשוטו לא מדובר באשה, כמו שפירש רש"י על הפסוק שם. קפו. **הברייתא** נקראת גם כן 'משנה'. יפה תלמוד (ד"ה א"ר נחמן). קפז. **עליהם** נאמר (אבות פ"ה מכ"א) 'בן חמש שנים למקרא'. קפח. **רש"י** (קהלת י א). קפט. **ומה** שאמר 'לילות', כיון שאז הלב פנוי מהמחשבות הטורדות אותו ביום. מצודת דוד (תהלים שם). קצ. **ומהם** נעשית הליחה שבתוך הריאה. רש"י בחולין (מו: ד"ה לית).

שוחק

מלשון שְׂחוֹק[קצא].

קרקבן

הקרקבן בעוף[קצב], הוא פועל את פעולת המסס בבהמה.

נעור הישן וישן הנעור

שנתחלפה [-שנתחלפו בתפקידיהם] וכעת באה השינה מן האף, והקיבה נעורת - גורמת לאדם שיתעורר.

נמוק והולך לו

מתנונה [-נחלש] והולך לו, ונמשך למיתה - ובריאותו מתדרדרת עד שימות.

לשון אחר - פירוש נוסף, כוונת הגמרא שאם נעור הישן, שהיא הקיבה, והאף נשאר כמו שהיה, ונמצאו הקיבה וגם האף נעורים, באופן שהאדם אינו ישן כלל. או אם ישן הנעור, שהוא האף, והקיבה נשארה כמו שהיתה, ונמצאו הקיבה והאף שניהם ישנים, והאדם אינו נעור כי אם בקושי[קצג].

ולבי חלל בקרבי

יצר הרע הרי הוא כמת [-כמו חלל, שהוא אדם מת] בקרבי, שאינו יכול להסית אותי כיון שיש בידי לכופו - להתגבר עליו[קצד].

נאם פשע לרשע וגו'

כך אמר דוד, בקרב לבי יש לי הבנה, ואומר אני, שהפשע נאם לרשע, כלומר, שהיצר הרע נואם ואומר לרשע, אל יהא פחד אלהים לנגד עיניך[קצה]. אלמא - מוכח מפסוק זה שהיצר הרע שיש לרשע, שופטו - מדריכו בעצתו עד שמרחיקו מדרך הישר וגורם לו שאינו מתפחד מיוצרו לעבור על מצוותיו.

לימין אביון להושיע משופטי נפשו

שמע מינה - מוכח ממה שנקט הכתוב 'שופטי' בלשון רבים, שיש לך אדם שיש לנפשו שני שופטים, היצר הטוב והיצר הרע.

לא שבק מר חיי לכל בריה

כי אם אפילו אתה [-רבה] נחשב רק מן הבינונים, נמצא שאין לך צדיק גמור בעולם.

לרשיעי גמורי

עבורם נבראו הנאות העולם הזה, כיון שמפני חטאיהם אין להם בעולם הבא כלום, ועל מצוותיהם צריכין ליטול שכרן כאן - בעולם הזה. כגון מה שמצינו באחאב הרשע[קצו] מלך ישראל, שהיה עשיר מאד. והראיה שהיה עשיר מאד, דקאמר ליה [-שאמר לו] בן הדד מלך ארם כשבא להילחם בו 'כספך וזהבך לי הוא' (מלכים א' כ ג), הרי שהיה לו כסף וזהב לרוב.

לצדיקי גמורי

לצדיקים גמורים נברא העולם הבא לקבל בו שכר מעשיהם, שהרי אין להם הנאה בעולם הזה כלום[קצז]. כגון מה שמצינו ברבי חנינא בן דוסא, שנאמר עליו בגמרא שדי לו בקב חרובין למזונו מערב שבת לערב שבת (תענית כד:).

לכך נאמר בכל מאדך

מן החביב עליך ביותר, בין אם זה נפשך ובין אם זה ממונך.

ממתים ידך ה' ממתים

ופירוש הפסוק, שאמרו המלאכים, מידך היה לו למות ככל הצדיקים, ולא מידי בשר ודם.

מן הצופים

'הצופים' הוא מקום שיכולין לראות משם את הר הבית, ומשם והלאה שהוא רחוק יותר מהר הבית אין יכולין לראותו[קצח].

וברואה

שיכול לראות משם את הר הבית, פרט אם מקום נמוך הוא מהר הבית, שאינו יכול לראותו משם.

ובזמן שהשכינה שורה

כלומר, בזמן שבית המקדש קיים[קצט].

הנפנה ביהודה לא יפנה מזרח ומערב

שלא יהיו אחוריו לצד מזרח ופניו למערב, ולא אחוריו למערב ופניו למזרח. מפני שירושלים בארץ יהודה היא, בצפונה של ארץ יהודה בגבול שבין נחלת שבט יהודה לנחלת שבט בנימין שהיא צפונית לנחלת יהודה. ויש חלק מארץ יהודה שנמשך הימנה - מירושלים [למזרח] עד סוף ארץ ישראל מצד מזרחה, וחלק אחר שנמשך הימנה למערב עד סוף ארץ ישראל מצד מערבה. וזהו כיון שארץ יהודה על פני כל אורך[ר] ארץ ישראל היא[רא], ונמשכת מן המזרח שהוא ים המלח ועד למערב שהוא הים הגדול, כרצועה ארוכה וקצרה [-וצרה]. ולפיכך אם יפנה כשפירועו [-גילוי גופו] מכוון בין מזרח ומערב, יהיה פרועו לצד ירושלים, או פרועו שלפניו, והיינו כשיושב כשפניו לירושלים, או פרועו שלאחריו, והיינו כשיושב כשגבו לירושלים[רב]. אבל כשפירועו בין צפון ודרום, יפנה - מותר ליפנות בכל ארץ יהודה, ובלבד שלא יפנה בין צפון ודרום כשהוא מכוון כנגד ירושלים ממש, כלומר, בדרומה של ארץ יהודה במקום שירושלים מכוונת לצפונו ממש.

ובגליל

שהגליל היא בצפונה של ארץ ישראל, ונחלת יהודה נמצאת דרומית לה, לפיכך כשנפנה בגליל לא יחזיר פניו - לא יסובב גופו לצד צפון ודרום, שלא יהיה פירועו שלפניו או שאחריו לצד ירושלים, אלא יפנה כשפירועו לצד מזרח ומערב בלבד.

הכי גרסינן, וחכמים אוסרין. ולא גרסינן בדברי חכמים 'בכל מקום'.

חכמים היינו ת"ק

דאמר [-שתנא קמא אמר] 'לא יפנה מערב ומזרח אלא צפון ודרום' וכו', ולא מפליג - ואינו מחלק באיסורו בין רואה משם את הר הבית ללא רואה אותו, ובין בזמן שהבית קיים לבין בזמן הזה.

איכא בינייהו צדדים

ההבדל ביניהם הוא לגבי הצדדים דיהודה וגליל, כלומר, המקומות שאינן מכוונים כנגד ירושלים ממש אלא משוכים ממנה באלכסון. לדעת תנא

ציונים והערות

קצא. אמנם הראבי"ה (סי' קס) כתב, שאינו מלשון צחוק, אלא מלשון שחיקת סממנים [ויש לקרוא בגמרא 'שוחק']. קצב. מלשון רש"י שלפנינו משמע שהגמרא מדברת על קרקבן שבעוף דווקא. אמנם ברש"י כתב יד הגירסא 'קרקבן' סתם, ובכתב יד אחר הגירסא 'קרקבן באדם'. וכן מבואר באבות דרבי נתן (פל"א) שהקב"ה יצר באדם כל מה שברא בעולמו, וכנגד הרחיים שיש בעולם יצר את הקרקבן באדם. קצג. בשפתי חכמים (נרס"י) כתב שאין זה פירוש נוסף על 'נעור הישן ישן הנעור', אלא הוא פירוש על הברייתא שבסמוך 'אם שניהם ישנים או שניהם נעורים מיד מת'. אבל באמרי נועם (נרס"י) כתב, שלפי לשון זו בפירוש רש"י נראה שלא גרס בגמרא את הברייתא להלן בסמוך 'אם שניהם ישנים או שניהם נעורים מיד מת', שהרי ללשון זו היינו הך. קצד. בשפתי חכמים (נרס"י) דייק מלשון רש"י 'שיש בידי לכופו', שאין היצר נעשה חלל לגמרי. וכתב, שכן היא המדה בצדיקים, שאין יצר הרע פוסק מהם כדי שירבה שכרם בהתגברם עליו בכל פעם מחדש, שכן נאמר באבות (פ"ה מכ"ג) 'לפום צערא אגרא'. קצה. רש"י בתהלים (לו ב) כתב, שיש לקרוא את הפסוק כאילו סדר התיבות שונה, 'בקרב לבי נאם פשע לרשע אין פחד' וגו', ו'בקרב לבי' הוא כאדם שאומר 'כמדומה אני'. וכן פירש המהרש"א (נרס"י ד"ה לבי) את לשון רש"י כאן. קצו. כמבואר בסנהדרין (ל.) שהוא אחד משלשה מלכים שאין להם חלק לעולם הבא, ירבעם אחאב ומנשה.

ומה שהזכיר כאן רב את אחאב בלבד, אולי משום ששני המלכים האחרים לא היו להם תענוגות העולם הזה כאחאב. קדושה וברכה (ד"ה לא אכרי). קצז. ומה שמצינו צדיקים שזכו לשני עולמות, כגון האבות, לא היה זה בזכות מעשיהם, שהרי אין העולם הזה שכר על המצוות כלל, אלא היה זה חסד חנם מאת הקב"ה. יעב"ץ (ד"ה ולר"ח). קצח. משמע מרש"י ש'הצופים' אינו מקום מסוים, אלא שכל מקום שיכול להיות צופה ורואה את הר הבית, אסור, וכביאור התוספות לעיל (מט: ד"ה אם). גליון הש"ס (לעיל בתוס' שם). וכן כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה לא אסרו). אבל בשיטה מקובצת (ד"ה לא אמרו) משמע ש'הצופים' הוא מקום מסוים ששמו כך. וכתב, שאם נמצא רחוק יותר ממנו מותר אף אם יוכל לראות משם את ירושלים על ידי שיעמוד על הר גבוה ותלול. וכן מבואר ברש"י בפסחים (מט. ד"ה אם עבר) שהיה כפר שנקרא 'צופים', וקראוהו בשם זה מפני שאפשר לראות את בית המקדש משם. קצט. וכן פירש המאירי (ד"ה המשנה התשיעית) שבזמן שהשכינה שורה היינו שבית המקדש קיים. ומשמע מדבריהם שדין זה הוא גם בבית המקדש השני. אך הרש"ש (נרס"י) הביא את הגמרא ביומא (כא:) שלא היתה שכינה בבית המקדש השני [וכן מבואר ברש"י בבראשית (ט כז) ועוד]. ועל פי זה כתב הרש"ש, שכוונת הגמרא כאן לבית ראשון בלבד. וראה המשך דבריו שם כיצד ביאר את סוגייתנו על פי זה. אמנם ברש"י ביומא (לט. ד"ה והיה נר) מבואר שהיתה השכינה שורה גם בבית

שני [היינו שהיו משתמשים בבת קול, כמבואר בגמרא ביומא (ט:) וברש"י שם (ד"ה מאי סקמגור)]. ובתועפות ראם (על היראים, סי' תט אות ז) ביאר, שכוונת רש"י גם לבית שני, כי הגם שגילוי שכינה לא היה בבית המקדש השני, אבל השראת השכינה היתה. ר. ברש"י כתב יד תיבה זו אינה, וכן מסתבר, שהרי מהים הגדול עד ים המלח הוא רוחבה של ארץ ישראל, ולא אורכה. רא. ראה איור בביאורי הפשט. רב. המהרש"א (נרס"י) הקשה, הרי לא בכל מקום בארץ יהודה כשעומד בין מזרח ומערב הוא כנגד ירושלים ממש, אלא רק המקומות הנמצאים בקו ישר ממזרח לירושלים או ממערבה, אבל מקום שאינו נמצא בקו ישר מירושלים [כגון בקרן מזרחית דרומית או מערבית דרומית של ארץ יהודה] מדוע יהיה אסור ליפנות בין מזרח ומערב. וראה בהערה לביאורי הפשט שכתב לבאר אופן אחר. אמנם בספר שלמה משנתו (נרס"י) תירץ, שמטעם זה כתב רש"י בתחילת הדיבור שארץ יהודה ארוכה ממזרח למערב יותר מאשר מצפון לדרום, ולפיכך כשנפנה בקצה גבול המזרח או המערב אם לא יכוין את הרוחות בדיוק ויטה קצת באלכסון אפשר שיהיה פירועו מכוון כנגד ירושלים ממש, וכיון שהוא דבר המסור לכל וקל לטעות בזה אסרו לפנות ביהודה בין מזרח למערב בכל מקום, ואפילו במקום קרוב לירושלים. מה שאין כן כשנפנה בין צפון לדרום, כיון שרצועה צרה היא, אין לחוש שמא יפנה כנגד ירושלים, ולא אסרו אלא כנגדה ממש.

קמא, צדדין נמי אסירי - גם כן אסורים. והראיה שזו דעתו, דהא הנפנה ביהודה קאמר - שהרי אמר 'הנפנה ביהודה', ומלשון זו כל יהודה משמע שאסורה. ורבנן בתראי סברי - ואילו חכמים בסיפא של הברייתא סוברים, כנגד ירושלים ממש אסור, אבל לצדדין, מותר. והראיה שזו דעתם, דהא אדרבי יוסי קיימי - שהרי דבריהם בברייתא מוסבים על דברי רבי יוסי, דאמר רבי יוסי לא אסרו אלא ברואה, אבל ברחוק שאינו יכול לראות את הר הבית לא נאסר ואפילו כנגד ירושלים ממש. ואתו רבנן למימר - ובאו חכמים בסיפא לומר, וחכמים אוסרים[רג] אפילו שלא ברואה ואפילו בזמן הזה. ומיהו משמע מדבריהם, שבמקום שהוא נגד ירושלים ממש, [אין - אכן נאסר לדעת חכמים, אבל במקום שלא כנגד ירושלים[רד]], מודים הם שלא נאסר ליפנות בו בין מזרח ומערב.

בדר' עקיבא גרסינן בכל מקום, הלכך משמע שבחוצה לארץ נמי קאמר דאסור.

הוו שדיין ליה לבני

הלבנים שישב עליהן רבה לפנות, היו מתוקנות וזקופות על צדיהן[רה], ראשן אחד - הקצה האחד של הלבנים היה פונה למזרח, וראשן השני היה פונה למערב, ומסודרות לבנה אחת לצפון ולבנה אחת לדרום - מקבילות זו לזו ורווח ביניהן, והוא יושב על האחת לרוחבה ונפנה ברווח שבינתים[רו], נמצא שהוא נפנה כשפירועו מכוון בין צפון ודרום. וזה מפני שלא היה רבה רוצה לפנות בבבל כשפירועו בין מזרח ומערב, לפי שבבל במזרחה של ארץ ישראל היא עומדת[רז], וצריך ליפנות בין צפון לדרום כדי שלא יהא פרועו לא מלפניו ולא מלאחריו לצד ארץ ישראל.

אזל אביי שדינהו צפון ודרום

אביי עשה זאת כדי לראות אם יקפיד רבה שהוא רבו של אביי על כך, ובכך יתברר אי סבירא ליה - האם רבה סובר כרבי עקיבא, דאמר, בחוצה לארץ נמי קפדינן עלה דמילתא - גם כן אנו מקפידים על הדבר, שלא ליפנות בין מזרח ומערב.

סב.

אמר רבי יהושע וכו'

וביהודה הוה - המעשה היה בארץ יהודה[רח].

עד כאן

כלומר, כל זה [-כל כך] העזת פניך בפני רבך, שנסתכלת בכל הדברים האלו.

דשח ושחק

עם אשתו שיחה בטלה של ריצוי - לרצותה[רט] לתשמיש.

כדאה שריף תבשילא

דהיינו כאדם רעב. רב כהנא דיבר בלשון נקיה, וכוונתו לומר, דומה אתה כמו שלא שמשת מטתך מעולם, שלכן אתה נוהג קלות ראש זה לתאותך.

שריף

תרגומו הומי"רי בלע"ז.

שקרובה לפה

כלומר, רגילין תמיד להושיטה לפה.

שקושר בה תפילין

עם יד ימין הוא קושר את התפילין בזרוע שמאלו[ריא].

טעמי תורה

טעמי תורה, היינו נגינות טעמי המקרא של תורה נביאים וכתובים[ריב]. שכן היה מנהגם, בין בניקוד [-ציור הטעמים[ריג]] שבספר, ובין בהגבהת הקול ובצלצולי[ריד] נעימות הנגינה כגון של 'פשטא' ו'דרגא' ו'שופר מְהֻפָּךְ'[רטו] [-שמות של טעמי המקרא], שהוא מוליך את ידו הימנית לפי טעם הנגינה[רטז]. כך ראיתי בקוראים הבאים מארץ ישראל.

מן הנחשים ומן העקרבים ומן המזיקין

דמתוך צניעותו, מתנהג בבית הכסא בנחת ובשתיקה, ולפיכך אין הנחשים מרגישים שהוא שם ואינם באים להתקנאות [-להתגרות] בו, ואף השדים המזיקין חסין עליו בראותם את התנהגותו, ואינם פוגעים בו.

חלומותיו מיושבין עליו

שאין המזיקין באים אליו בחלומו[ריז] ומבהילין אותו.

קבלה

'קבלה' הנזכרת כאן, היינו מסורת ומנהג שקבלנו מרבותינו כיצד להתנהג בבית הכסא.

קבלה דיסורי שתיקותא

היינו שלא יבעט ביסורין הבאים עליו[ריח].

מרגלא ליה אימרא

מגדלת לו [-בשבילו] שה, ומלמדתו - ומרגילה אותו שיהיה הולך עמו תמיד.

שעיר

שד של בית הכסא דומה לשעיר עזים[ריט], ועליהם נאמר בתיאור השממה שתהיה בבבל לאחר חורבנה (ישעיה יג כא) 'ושעירים ירקדו שם'.

אמגוזא בלקנא

נותנת אגוז [-'אמגוזא', בארמית] בספל של נחשת [-'לָקְנָא', בארמית], ומקרקשת - ומרעישה בה מתוך הבית, והוא נפנה כנגדה - מעבר לכותל מבחוץ.

בתר דמלך

והיינו שנעשה ראש ישיבה. שאז הוא צריך שימור טפי [-שמירה יתירה] מפני המזיקים, כיון שמתקנאים השדים בתלמידי חכמים יותר משאר בני אדם[רכ].

כוותא

'כוותא', פירוש חלון. כלומר, עשתה לו חלון בכותל הבית כנגד המקום שהוא נפנה שם, שהיה אחורי הבית.

ציונים והערות

רג. לשון רש"י שלפנינו 'ואתו רבנן למימר וחכמים אוסרים' נראית כפילות מיותרת, ואכן ברש"י כתב יד התיבות 'וחכמים אוסרים' אינן. רד. ההוספה על פי הגהות וציונים. וראה שם כיצד הגיה המהרש"א. רה. עובי הלבנים פחות מאורכן ורוחבן, שכן אורכן ורוחבן כשלשה טפחים [ראה בבא בתרא (ג.)], ואילו עוביין כטפח [ראה רש"י במנחות (לג: ד"ה אלו)]. וכוונת רש"י שהלבנים של בית הכסא זקופות ועומדות על עוביין. רו. לביאורים אחרים באופן העמדת הלבנים בבית הכסא וכיצד מתפרשים על פי זה דברי הגמרא בסמוך, ראה חידושי הרא"ה (ד"ה ר' יהודה) ופסקי הרי"ד (ד"ה ת"ר). רז. החתם סופר (ד"ה רבה) כתב, שכן משמע בלשון רש"י לעיל (ו: ד"ה אחורי) שהיו מתפללים בבבל לצד מערב ששם ירושלים. וכן כתבו התוספות בשבת (סה: ד"ה סהדא) שבבל במזרחה של ארץ ישראל. ובמצפה איתן (גרס"י) הקשה, שבגמרא בבא בתרא (כה:) מבואר שבבל צפונית לארץ ישראל, שנאמר (ירמיה א יד) 'מצפון תפתח הרעה על כל יושבי הארץ' [וכן ביאר רש"י בירמיה (שם) ובקידושין (עא: ד"ה עד נהר), שבבל לצפונה של ארץ ישראל היא]. ותירץ, שהוא כמבואר ברש"י בראש השנה (כג: ד"ה גאידך), ששני צדדים של ארץ ישראל נמשכים לצד בבל. וכן כתבו התוספות בבכורות (נה: ד"ה מטרא) שבבל היא בצפונית מזרחית של ארץ ישראל. רח. הפרי מגדים (משב"ז או"ח סי' ג אות ג) כתב, שרש"י הוכרח לבאר שהיה זה ביהודה, כיון שאם מדובר בחוץ לארץ מדוע אמר רבי עקיבא שצריך ליפנות דווקא צפון ודרום, הלא במדינות היושבות מצפון או מדרום לארץ ישראל צריך ליפנות מזרח ומערב דווקא [וזה לפי הפירוש הראשון שכתב שם בדעת רבי עקיבא, שהאיסור ליפנות כנגד ארץ ישראל הוא בכל מקום בחוץ לארץ. ועוד כתב שם פירוש שני, שהאיסור לרבי עקיבא בין מזרח ומערב הוא דווקא בבבל, מפני שיש בה שני טעמים להחמיר, שנפנה כנגד ארץ ישראל וגם שנפנה נגד מקום השכינה שהוא במערב, אבל במדינות שמצפון ומדרום לארץ ישראל רשאי ליפנות לכל רוח שירצה. וכתב, שלפי זה נצרך רש"י כאן לכתוב שהיה אותו מעשה ביהודה, כי אם היה בחוץ לארץ איך יאמר רבי עקיבא שאסור בסתם, הרי יש מקומות שאין בזה שום קפידא]. והצל"ח (ד"ה למדתי) כתב, שמלשון הגמרא נראה שלא כרש"י, אלא שכוונת רבי עקיבא שבכל מקום אסור ליפנות מזרח ומערב. שאם היתה כוונת רבי עקיבא ביהודה דווקא, היה צריך לומר זאת. אולם בשדה יצחק (גרס"י) ביאר להיפך, שכיון שבגמרא לעיל (סא:) מבואר שלדעת רבי עקיבא אסור ליפנות מזרח ומערב גם בחוץ לארץ, אם בא רבי עקיבא להביא ראיה לשיטתו ממעשהו של רבי יהושע היה צריך לומר במפורש 'שאין נפנין מזרח ומערב בכל מקום', וכיון שלא אמר כך, על כרחך שאותו מעשה היה ביהודה. ובליקוטי חבר בן חיים (ד"ה ארע"ק) כתב, שרש"י בא לענות בזה על השאלה איזה מעשה היה ברישא, האם המעשה ברבי יהושע ורבי עקיבא או שמא המעשה ברבי עקיבא ובן עזאי המובא בגמרא להלן בסמוך [ראה ביאורי הפשט שהובאו כמה דעות בזה], וביאר רש"י שהמעשה ברבי יהושע היה ביהודה, ועדיין לא ידע בן עזאי מה הדין בחוץ לארץ, לפיכך נכנס אחר רבי עקיבא בחוץ לארץ. רט. כמבואר בחגיגה (ה:) שהיה רב צריך לרצותה, אבל אם אינו צריך לרצותה לא ידבר בשעת תשמיש. הגהות מיימוניות (דעות פ"ה אות ג). רי. יש שתרגמו מלשון גמיאה [-לבלוע תוך כדי שאיפה]. ריא. בשדה יצחק (גרס"י) ביאר, שכוונת רש"י שהקשירה בימינו נעשית ע"י כף היד עצמה, ולכן אין לקנח בה, מה שאין כן בשמאלו אין התפילין מונחות על כף היד עצמה אלא על הזרוע. ריב. ברש"י כתב יד הגירסא 'תורה ונביאים' בלבד. ריג. רש"י קורא 'ניקוד' גם לציור הטעמים, ראה לשונו בדברים (יא ל), ירמיה (ג ח) ועוד. ריד. ברש"י כתב יד הגירסא 'בהגבהת הקול ובשילשול'. כלומר, בהגבהת הקול ובהנמכתו. רטו. כך שמו של טעם זה היום, בפי עדות המזרח. ובפי האשכנזים נקרא היום 'מַהְפַּךְ'. רטז. בשלמה משנתו (ד"ה טעמי) כתב, שכוונת רש"י למנהג [יש נוהגים כך גם היום], שכאשר עולה אדם לקרוא בתורה או להפטיר בנביא עומד אחד אצלו ומוליך בידו הימנית כצורת הטעמים, להזכיר לו באיזה טעם יש לקרוא כל תיבה. ריז. ראה בגמרא לעיל (נה:) שיש חלומות הבאים על ידי שד. ריח. במשמר הלויים (ד"ה קבלה) כתב, שרש"י פירש כן מפני שהיה קשה לו לשון 'שתיקותא', שפירושו לכאורה שלא ידבר כלל מענין היסורים ומשמע שגם לא יתפלל עליהם שילכו ממנו, ואם כן מדוע הוסיפו 'ומבעי רחמי', שצריך להתפלל. לכן פירש רש"י ש'שתיקותא' אין פירושו לשתוק, אלא שלא ידבר על יסוריו כמבעט בהם, רק יקבל עליו את הדין. ריט. ראה רד"ק (ישעיה יג כא) שהשד מתגלה למאמיניו בדמות שעיר עזים. רכ. במסורת הש"ס ציין לגמרא לעיל (נד:), שיש אומרים שתלמידי חכמים צריכים שימור בלילה, וראה רש"י שם (ד"ה חתן) שמפני קנאתו מתגרה בהם השד.

אחורי הגדר נפנה מיד
ואין צריך להתרחק כלום, אף שחבירו יוכל לשמוע אם יפיח.

ובנקעה
צריך להתרחק כדי שלא ישמע חברו את קול העטושים של מטה [-שמפיח], אבל אין צריך להתרחק יותר מזה עד כדי שלא יראנו.

רב אשי אמר וכו'
לא גרסינן עד לקמן - אין גורסים את דברי רב אשי כאן אלא רק בהמשך הגמרא, דמוקי לדאיסי בר נתן בהכי - שרב אשי מעמיד כך את דברי איסי בר נתן[רכא].

יוצאין מפתח בית הבד
משמרי טהרות של שמן בית הבד - השומרים על השמן בבית הבד שישאר בחזקת טהרה, אם הוצרכו לפנות, הרי הם יוצאים מפתח בית הבד, ונפנין לאחורי הגדר שעומדת לפני הפתח, ואין חוששין שמא בתוך כך [-בזמן שילכו ליפנות] יכנס עם הארץ ויגע בשמן ויטמאנו[רכב]. אלמא - מוכח שהם נפנין לאחורי הגדר מיד, ואף על פי שהנמצאים בבית הבד יוכלו לשמוע אם יפיחו.

במשמרות הקלו
בשביל שמירת הטהרות, הקלו להם חכמים בדיני הצניעות בבית הכסא.

כמה ירחקו
שומרי הטהרות[רכג].

כדי שיהא רואהו
וכיון דהשומר אינו יכול להתרחק יותר כדי שלא תתבטל שמירתו, על כרחך אם הוצרך לפנות, יפנה אף על פי שהפועלים שבבית הבד יכולים לראותו[רכד]. תיובתא דאיסי דבעי שלא יראנו - וקשה על דברי איסי בר נתן, שלדבריו צריך שלא יראהו חבירו כשנפנה.

דאקילו בהו רבנן
בשביל שמירתן של הטהרות, הקלו להם חכמים בדיני הצניעות בבית הכסא.

אבל לדידיה מזי ליה
אבל הוא עצמו [-זה שנפנה], את חברו הוא יכול לראות, מפני שהחלק העליון של גופו אינו צריך להיות מוסתר, ולא ירחיק - ולפיכך אינו צריך להרחיק יותר עד שלא יוכלו לראות זה את זה.

במקום שנפנה ביום
כשנפנה, הוא מתרחק ממקום שיש בו בני אדם, בלילה כביום - כמו שמתרחק ביום.

שחרית
קודם אור היום.

כדי שלא יהא צריך להתרחק
אלמא - מוכח מכאן שאין מתרחקין בלילה כמו שמתרחקים ביום.

פנו לי דוכתא
פנו עבורי את המקום מבני אדם, שלא יהיו שם כשאלך ליפנות.

כדרך שנפנה ביום
כוונת הגמרא לענין פרוע [-גילוי הבשר] טפח מאחריו וטפחיים מלפניו, שלא יגלה יותר משיעור זה כדאמרינן בפרקי קמאי - כמו שאמרה הגמרא בפרקים הקודמים (פ"ג דף כג:), וכן שיפרע מיושב ולא מעומד, כדאמרינן לעיל - כמו שאמרה הגמרא לעיל בסמוך.

לקרן זוית
כלומר, אם יש קרן זוית סמוך לו, צריך להסתלק - לעבור לשם ליפנות, בלילה כביום - כמו שביום היה מסתתר בקרן זוית ליפנות. ולא יפנה בגלוי - במקום פתוח, אפילו בלילה שאי אפשר לראותו בחשיכה.

משמש
כוונת הברייתא שצריך למשמש בפי הטבעת בצרור [-באבן קטנה] או בקיסם, כדי לפתוח את הנקבים, כדאמרינן במסכת שבת (פב.) שהנצרך ליפנות ואינו יכול ליפנות, ימשמש בצרור באותו מקום.
לשון אחר - פירוש נוסף בברייתא, משמש [-תסתכל ותבדוק] את המושב של בית הכסא, לראות שלא יהא מלוכלך[רכה], כדי שלא יתלכלכו בגדיו. ולשון ראשון הגון - אבל הפירוש הראשון הוא הנכון, דאם כן שכוונת הברייתא לבדוק את המושב, למה לי משום כשפים - מדוע אומרת הברייתא שהטעם שלא ימשמש לאחר שישב הוא מפני שקשה לכשפים, תיפוק לי - הלא גם בלי טעם זה לא יעשה כך, כיון שישב [-כי אחרי שישב כבר מלוכלכים בגדיו[רכו]], ומה יועיל כעת משמושו [-בדיקתו][רכז].

לא לי לא לי
כלומר, לא תוכלו להזיק לי.

לא תחים ולא תתחים
'תחים' ו'תתחים' הם שמות הכשפים העשויים על ידי תחתוניות [-טחורים].

לא הני ולא מהני
'הני', יש לתרגם במובן של 'אלה'. כלומר, לא כולן, ולא מקצתן [-'מהני', חלק מהם].

לא חרשי דחרשא ולא חרשי דחרשתא
לא מכשפות שעשה מכשף זכר [-'חרשא', בארמית], ולא מכשפות שעשתה מכשפה נקבה [-'חרשתא', בארמית].
לשון אחר - פירוש נוסף, 'לא הני ולא מהני לא חרשי דחרשא' וכו', לא יצלח ולא יועיל עוד[רכח] מכשפות.

סב:

על כל מושב שב חוץ מן הקורה
שמא תפול ממנה, ותינזק.

כאסטמא לפרזלא
'אסטמא', תרגומו אצי"ר[רכט] בלעז. וכוונת הגמרא, כשם שמועיל האסטמא לברזל לחזק אותו, כך מועיל השינה בעמוד השחר לגוף.

יפליה
להפנות לנקביו גדולים.

אדכפנת אכול
שאם תשהא ולא תאכל מיד כשתחוש ברעב, תעבור ממך תאות המאכל [-האכילה], ואין המאכל מועיל[רל] כשאוכל אותו בלי תאות אכילה.

עד דרתחא קדרך שפוך
שפוך את הקדירה קודם שתצטנן מרתיחתה. מה שדיבר בר קפרא על קדירה רותחת, משל הוא זה, וכוונתו לומר, כשאתה צריך לנקביך, שפוך -

ציונים והערות

רכא. בספר קובץ (על הרמב"ם, דעות פ"ה ה"ו) ובפרי מגדים (משב"ז או"ח סי' ג אות ז) ביארו את כוונת רש"י, שאם נגרוס את דברי רב אשי כאן, מיד לאחר שמביאה הגמרא את מחלוקתם של עולא ואיסי בר נתן, ישתמע שרב אשי סובר כאיסי בר נתן במחלוקת זו. מה שאין כן אם נגרוס את דברי רב אשי להלן, יש לומר שרב אשי בא רק להעמיד את דברי איסי בר נתן [בלשון רש"י, 'דמוקי לדאיסי בר נתן'] באופן שלא יקשה עליו מלשון המשנה בטהרות שמביאה הגמרא להלן בסמוך, אבל רב אשי עצמו אינו סובר כמוהו אלא כעולא, וכיון שהלכה כרב אשי מפני שהוא אחרון, נמצא שנפסקה הלכה כעולא בענין זה. רכב. אבל הר"ש (טהרות פ"י מ"ג) ביאר, שלשון המשנה כאן מוסב על דבריה ברישא בענין הבדדים [-פועלי בית הבד, שהם עמי הארץ] שהביאו את בניהם עמהם ושומר עליהם החבר שלא ייטמאו בעצמם ויטמאו את הטהרות. ומה שנאמר שם קודם לזה 'וכן התינוקות שביניהם' אינו סיום הרישא אלא הוא תחילת הסיפא, 'וכן התינוקות שביניהם יוצאים חוץ לפתח בית הבד ופונים לאחורי הגדר והן טהורין'. היינו שאם בנו של הבדד נצרך ליפנות יוצא אביו עמו ונפנה לאחורי הגדר, ואין חוששים שמא נגע שם בשרץ וכדומה מבלי שהשומרים יבחינו בכך. וכן פירש הרמב"ם (פיהמ"ש שם). רכג. ראה בהערה הקודמת, שלפי פירוש הר"ש והרמב"ם אין הכוונה לשומרים אלא לפועלים ולבניהם. רכד. לדעת רש"י, לשון המשנה 'כמה ירחקו' וכו' לא נאמרה לענין היוצאים ליפנות דווקא, אלא כוונת המשנה שבכל ענין שמתרחקים אין שמירתם מתבטלת כל עוד הם רואים את מקום השמן. והגמרא מדייקת מלשון זו, שגם אם הוצרכו ליפנות לא יתרחקו יותר. והרש"ש (כרש"י) תמה על רש"י מדוע ביאר כך, הלא מיד לאחר שנאמר במשנה שהם יכולים ליפנות לאחורי הגדר בלי שתתבטל שמירתם, ממשיכה המשנה 'עד כמה ירחקו ויהיו טהורין' וכו', הרי שדין זה של 'כמה ירחקו' נאמר במפורש על היוצאים ליפנות [וכן הוא לפי פירוש הרמב"ם שם]. ובתלמוד מפורש (ליפסק, ד"ה ומדברי רש"י) כתב, שרש"י נדחק לפרש כך, כיון שתמה כיצד מקשה הגמרא על איסי מן הסיפא 'כמה ירחקו ויהיו טהורין', הלא כבר תירצה שבשמירת הטהרות הקילו ליפנות במקום שיראוהו. לפיכך פירש רש"י שהמקשן סבר שאין הסיפא מדברת ביוצאים ליפנות דווקא. רכה. וכן פירש הערוך (ערך סב - הסני). רכו. רש"י הזכיר 'בגדיו' [ולא 'בשרו'], שהרי אינו מגלה גופו עד שישב, כמבואר בגמרא לעיל בסמוך. רכז. בשפתי חכמים (כרש"י) כתב, שיש ליישב קצת את הפירוש השני ברש"י, שבן עזאי נקט את הטעם של כשפים לפי שסכנתם חמורה יותר. ועוד, שכיון שעצתו הראשונה של בן עזאי 'השכם וצא' וכו' מיועדת לכל אדם, מסתבר יותר שגם עצתו האחרונה 'משמש ושב' וכו' מיועדת לכל אדם, וזה מתאים לפי הפירוש השני בלבד, שהרי לפי הפירוש הראשון מיועדת עצתו רק למי שאינו יכול לפנות. רכח. ברש"י כתב יד הגירסא 'שום' [במקום 'עוד']. וכוונת רש"י לומר, לא יצלח ולא יועיל, לא מכשפות של מכשף זכר ['חרשי דחרשא'] ולא מכשפות של מכשפה נקבה ['חרשי דחרשתא']. רכט. יש שפירשו 'פלדה', והיינו ברזל חזק הנקרא בלשון אשכנז 'שטאהל'. ראה ערוך (ערך אסטמא) שעושים ממנו ציפוי על פי הקרדומות וכיוצא בזה, לעשותם חדים וחזקים. רל. אולי כוונת רש"י שאינו מועיל כל צרכו. שפתי חכמים (כרש"י).

תתפנה, **ואל תשהא אותם**[רלא] - ואל תשהה את הרעי בגופך[רלב].

קרנא קריא ברומי

אם תשמע קול תקיעת קרן בעיר רומי, **הוא** סימן **למבקשי תאנים** [-אלה שמחפשים תאנים] **לקנות** ולהוליך אותן **למקום אחר**.

בר מזבין תאני דאבוך זבין

אם אין אביך בבית בזמן שתשמע את תקיעת הקרן, הזהר [-הזדרז] **אתה בנו למכור** את **תאניו** של אביך כעת, **בעוד שיש תובעים** לקנותן, ואל תחכה עד שיחזור אביך כי בינתיים ילכו הקונים לדרכם.

בשבילי

כוונת אביי לשביל קטן, **שפונים** [-שהולכים] **בו לשדות** שמחוץ לעיר.

נחר ליה אבבא

רבי אבא עשה זאת כדי **לידע אם יש שם אדם** בבית הכסא, שאם יש שם אדם יהיה אותו שבפנים משמיע קולו כנגדו.

'נחר', תרגומו **טושי"ר**[רלג] **בלעז**.

אמר ליה

רבי **אבא** לרב **ספרא**[רלד].

מדורה היתה שם

מדורה היתה **בעזרה**[רלה] של בית המקדש. ופירוש 'מדורה', **היסק גדול של אור** [-אש], ונעשה כדי **להתחמם שם הכהנים המסיכים רגליהם** [-היוצאים לנקביהם גדולים[רלו]] **בבית הכסא** שהיה במחילה מתחת להר הבית, **שצריכין טבילה** לאחר מכן, **כדתנן** - כמו ששנינו במשנה **במסכת יומא** (כח.), 'זה הכלל היה במקדש, **כל המיסך** את **רגליו טעון טבילה'**. ואחרי הטבילה היו מתחממים כנגד המדורה.

ובית הכסא של כבוד

אלמא - מוכח ממשנה זו **שאין מספרים** [-אין מדברים] **בבית הכסא**, וכיצד **את אמרת** 'ליעול מר' כשהיית בבית הכסא[רלז].

וסוף סבר

רב ספרא שמהר לומר 'ליעול מר', עשה זאת מפני שסבר שרבי אבא **מסוכן הוא** לחלות בסיבת **עמוד החוזר**, **אם ישוב לאחוריו** ולא יכנס לבית הכסא, ויחזור **העמוד** של הרעי לגופו לאחר שכבר התחיל לצאת[רלח].

הדרוקן

חולי שכרסו **צבה** - מתנפחת[רלט].

שמשיה לכרכשיה

'כרכשיה', פירושו החלחולת שלו [-החלק האחרון של המעי], **שהרעי יוצא בו** לחוץ. והוא מה שקורין בלעז[רמ] **טבחיא**[רמא].

ואמר להרגך ותחס עליך

דוד אמר לשאול כן בצאתו מן המערה שנכנס בה כדי **לפנות**, וכרת **דוד את כנף מעילו**, וכך אמר לשאול, 'ואמר **להרגך**', כלומר, הקב"ה אמר והתיר לי להרגך.

התורה אמרה וכו'

נאמר בתורה **'אם במחתרת ימצא הגנב'** וגו' (שמות כב א), ומכאן למדנו שהבא להרגך השכם להורגו, **וכבר פירשנוהו למעלה במעשה דרבי שילא** (נח.)[רמב].

לצניעות שנאמרתי כך

שנכנס שאול **למערה** בשביל **הצנע**, **ואף** שם נהג **צניעות**, כלומר, אף שהיה במערה שהיא מקום מוצנע הוסיף לנהוג בצניעות יתירה, **כדמפרש ואזיל**.

שסכך רגליו

שסיכך על רגליו **בבגדיו כסוכה**[רמג].

שיש בו ליפרע כמה

טול את הגדול שבהם **שיש במיתתו כדי לכפר על כמה עונות**[רמד].

ובהשחית ראה ה' וינחם

מקרא הוא **באותה פרשה בדברי הימים**[רמה].

כסף כפורים ראה

כסף כיפורים **שנִתן במנין הראשון של ישראל** למשכן, **והוא כפר** על מנין זה, **שהרי** אותו כסף לזכרון **נִתן**, **כדכתיב** (שמות ל טז) **'והיה לבני ישראל לזכרון לכפר', ועכשיו הוצרכו כפרתו**.

כשמה

כמשמעה פירוש שמה[רמו].

נילף מקפנדריא

נלמד רקיקה בבית הכנסת **לאיסורא** מקפנדריא שאסורה בבית הכנסת, **דתנן במסכת מגילה** (כח.) **אין עושין בית הכנסת קפנדריא**.

תנא יליף

התנא לומד רקיקה **ממנעל**[רמז].

פונדתו

אזור [-חגורה] **חלול שנותנין בו מעות**.

סג.

ולימא הר הבית דאסור במנעל

הר הבית שאסור במנעל **ילפינן** [-לומדים] רקיקה **מיניה לאיסורא** בקל וחומר, **אבל בית הכנסת דשרי במנעל לא נילף** רקיקה להתירה ממנעל, **דרקיקה מאיסא**, ולא מסתבר שתהא מותרת בבית הכנסת, **אלא ילפינן מקפנדריא** שאסורה בבית הכנסת **לאיסורא**.

ציונים והערות

רלא. **ברש"י** בעין יעקב הגירסא 'אותו' [-את הרעי]. **רלב.** **באמרי** נועם (ד"ה עד דרתחא) ביאר את המשל, אם לא תשפוך את הקדירה בתחילת רתיחתה, סופה להישפך לחוץ מעצמה על ידי רתיחתה ולא ישאר בידך מאומה, ולפי זה תמה על רש"י, שאין המשל דומה לנמשל. וביאר את הנמשל שלא כשיטת רש"י, ראה ביאורו שם. אכן מלשון רש"י נראה שביאר את המשל באופן אחר, שישפוך את התבשיל מן הקדירה בעודה רותחת ולא יחכה עד שיצטנן התבשיל בתוכה [אולי מפני שאז לא ישפך כל כך בנקל]. **רלג.** **להשתעל.** לעזי רש"י. **רלד.** **וכן** ביארו הערוך (ערך שעיר [-אחרי ערך שער]), ופירוש הרא"ש (תמיד כז: ד"ה ורב ספרא). אבל רבינו גרשום (תמיד כז: ד"ה אתא, ד"ה ולאו) ביאר, שרב ספרא הוא שאמר זאת לרבי אבא [פירושו הובא בהערה לביאורי הפשט]. **רלה.** **ביפה** עינים (ד"ה מדורה) הקשה על רש"י, הרי מדורה זו שהזכירה המשנה בתמיד, לא היתה בעזרה אלא במחילה שתחת העזרה, כמו שכתב המפרש שם (כו. ד"ה ומדורה). וכן כתב הרע"ב (מדות פ"א מ"ו) שהמדורה היתה במחילה סמוך לבית הטבילה. אמנם בעזרת כהנים (מדות שם ד"ה לפונית מערבית) כתב, שאפשר שכוונת רש"י למדורה שהיתה בבית המוקד שהיה בעזרה [שעיקר עשייתה היה כדי שיתחממו הכהנים כנגדה מפני שמהלכים על הרצפה יחפים, כפי שכתב רש"י בשבת (יט: ד"ה בית), ונעשה גם לצורך הטובלים אחר הסכת מי רגלים]. וכן פירש הראב"ד (תמיד שם ד"ה גרות). **רלו.** **ראה** רש"י ביומא (כח. ד"ה מיסך) שלשון 'מיסך' הוא כאילן הסוכך על הארץ, לפי שהיוצא לנקביו כורע ומכסה גופו את רגליו, כמו שנאמר בשאול (שמואל א' כד ג) 'ויבא שאול להסך את רגליו'. **רלז.** **מבואר** ברש"י שטענת רבי אבא היתה מדוע דיבר רב ספרא בהיותו שם. וכתב ביד דוד (ד"ה רב ספרא), שרש"י הוכיח שזאת היתה טענת רבי אבא [ולא שטען והוכיח מהמשנה בתמיד שאין נכנסים שנים יחד לבית הכסא], כי היה קשה לרש"י, שאם הדיבור מותר מדוע המתין רבי אבא מלומר זאת לרב ספרא עד שיצא. אלא ודאי שהדיבור אסור, ורבי אבא המתין כיון שחשש שאם יאמר זאת לרב ספרא יבוא רב ספרא להשיב לו בהיותו שם. ואם כן גם הוכחת רבי אבא מהמשנה בתמיד היתה ודאי בענין הדיבור. ובמלאכת שלמה (תמיד פ"א מ"א) כתב, שהדיוק לפי רש"י הוא ממה שנקרא בית הכסא 'של כבוד', משמע שצריך לנהוג שם בצניעות ולא לדבר שם. ובקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה רב ספרא) ביאר, שרש"י למד זאת מלשון הגמרא כאן 'אלמא לאו אורח ארעא הוא', שמשמע מהלשון 'אלמא', שרבי אבא בא לדייק דבר שאינו כתוב במפורש במשנה בתמיד. והרי דבר זה שאין נכנסים שנים יחדיו, כתוב שם במשנה במפורש, על כרחך כוונת רבי אבא לענין הדיבור, שאינו כתוב במשנה שם במפורש. אבל באמרי נועם (ד"ה עד דלא, ליקוטים ד"ה לאו) כתב, שלשון זו ברש"י היא מאיזה תלמיד, והביאור הנכון הוא שרבי אבא טען מדוע אמר לו רב ספרא להיכנס כלל, הרי אין נכנסים שנים יחד כמבואר במשנה בתמיד. **רלח.** **ברש"י** על הרי"ף (ד"ה עמוד) מפורש שכוונת הגמרא דווקא כשהתחיל העמוד לצאת חוץ לגופו והחזירו, וכן נראית כוונת רש"י כאן. וכן פירש הערוך (ערך הדרקן). אבל דעת הרא"ה (ד"ה תניא) והריבב"ן (ד"ה עמוד), שהסכנה היא בכל משהה נקביו. **רלט.** **וכן** פירש רש"י לעיל (כה. ד"ה הדרוקן). אבל בבכורות (מד:) פירש רש"י (ד"ה עמוד) שהוא חולי מעיים. ובעירובין (מא:) פירש רש"י (ד"ה הדרוקן) שהוא חולי הפה. וכתב במלא הרועים (לעיל כה. ברש"י ד"ה הדרוקן), שהעיקר הוא מה שפירש רש"י שכריסו צבה, כי על הפירוש שהוא חולי מעיים, קשה מלשון הגמרא בעירובין (שם) 'שלשה מתין כשהן מספרין ואלו הן חולי מעיין וחיה והדרוקן', משמע שהדרוקן אינו חולי מעיים, וכן על הפירוש שהוא חולי הפה, קשה מלשון הגמרא בשבת (לג.) המפרשת את הפסוק (משלי כ ל) 'ומכות חדרי בטן' על הדרוקן. **רמ.** **על** פי רש"י בישעיה (לו יב). **רמא.** **החלק** האחרון של המעי הגס. **רמב.** **שם** פירש רש"י (ד"ה התורה), שנאמר לגבי גנב הבא במחתרת (שמות שם) 'אם במחתרת ימצא הגנב והוכה ומת אין לו דמים' [שאין זו רציחה. רש"י (עה"ת, שם)], לפי שהגנב בא על מנת להרוג, שיודע שאין אדם רואה שנוטלים ממונו ושותק, ובא על דעת כן שאם יעמוד בעל הממון כנגדו יהרגנו, לכך אמרה התורה השכם להורגו, ומכאן למדנו שאם בא אדם להרגך השכם אתה והרגהו. **רמג.** **וביאר** המהרש"א (ח"א ד"ה גדר), שמשמע כן מכך שכינה הפסוק את היציאה בלשון 'להסך'. ובמאורי אור (ד"ה שסיכך) כתב, שיותר נראה שסיכך 'עצמו' כסוכה ממש למעלה מראשו שלא יראוהו העוברים למעלה דרך הר וגבעה שהיו שם [ולפי זה צריך לומר 'שֶׁסָּכַךְ עצמו' ולא 'שֶׁסִּיכֵּךְ עצמו']. **רמד.** **אבל** לא על כל העוונות, כמו שמשמע בסמוך שלא ניחם ה' על הרעה עד שראה את יעקב אבינו או את אפרו של יצחק. עץ יוסף (על העין יעקב, ד"ה שיש). **רמה.** **כוונת** רש"י לבאר מדוע הביאה הגמרא ענין זה כאן. וביאר, שפסוק זה נאמר בדברי הימים שגם שם הובא המעשה שמנה דוד את ישראל והמגיפה שהיתה אחר כך. **רמו.** **וכמו** שמבאר רש"י להלן (ד"ה קפנדריא) שמשמעות מילה זו היא קיצור דרך. ובמנחם משיב נפש (ברש"י) כתב שהוא המשך של דיבור זה וצריך לגרסו כאן. **רמז.** **וביאר** ביד דוד (מהדו"ב ד"ה תנא), שכוונת רש"י שלא נפרש שגם קפנדריא לומדים ממנעל [שהיה מקום לטעות ולפרש בלשון הברייתא 'ולא יעשנה קפנדריא ורקיקה מקל וחומר ממנעל'], אלא רקיקה דווקא לומדים מקל וחומר כמו שמפורש בברייתא.

ויברכו שם כבודך

'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' עונים, והמברך אומר 'ברוך ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם'. רש"י מביא תוספתא המבארת מדוע תקנו לומר בבית המקדש בנוסח זה, **מפרש בתוספתא** (פ"ו הכ"ז) **שתקנו** שיאמר המברך 'מן העולם ועד העולם' להודיע שאין העולם הזה לפני העולם הבא כלום, **אלא** הוא **כפרוזדור לפני הטרקלין**. כלומר, הנהיגו חכמים ברכותיו בעולם הזה - לכלול בברכות הנאמרות בעולם הזה אף את העולם הבא, **כדי** להיות רגילים לצפות **לעולם הבא שכולו ארוך**.

תא שמע

דגמרינן ממלאך שאמר לגדעון, וכיון שהוא מלאך אין לומר שעשה כן מדעתו.

וכי תימא מלאך הוא דקאמר ליה לגדעון

כלומר, המלאך שאמר לגדעון 'ה' עמך גבור החיל' **לא** שאל בשלומו **ולא** ברכו, **אלא** בשליחות קאמר **מאת המקום** לבשרו שהשכינה עמו, **ולא** גמרינן מיניה לענין שאלת שלום.

תא שמע אל תבוז כי זקנה אמך

אל תבוז את בועז לאמר שמדעתו עשה, **אלא** למוד מזקני ישראל, כלומר, מבועז שהוא מזקני ישראל, **כי** יש לו [-לבועז] על מי שיסמוך, **שנאמר** (תהלים קיט קכו) 'עת לעשות לה''.

מסיפיה לרישיה כו'

אם באת לדרשו **למקרא** זה, יש לך לדרשו יפה בין **ככתיבתו**, דהיינו מתחילתו לסופו, **בין** בהפוך, דהיינו מסופו לתחילתו.

מרישיה לסיפיה עת לעשות לה' משום הפרו

כך נדרש הפסוק מתחילתו לסופו, 'עת לעשות לה'', **עתים הם לה' לעשות** - יש זמנים שה' עושה משפט פורעניות בעוברי רצונו, משום ד'הפרו תורתך'[רמח].

מסיפיה לרישיה

כך נדרש הפסוק מסופו לתחילתו, 'הפרו תורתו' עושי רצונו, כגון **אליהו** בהר הכרמל (מלכים א יח) שהקריב בבמה בשעת איסור הבמות, ועשה כן משום ד'עת לעשות' סייג וגדר בישראל לשמו של הקדוש ברוך הוא

בשעת המכניסים

בשעה **שאין** חכמי הדור מרביצים תורה לתלמידים.

פזר

למד ופזר **אתה** את תורתך לשנות לתלמידים.

בשעת המפזרים

בשעה שהגדולים שבדור מרביצים תורה.

כנס

כנס **אתה** את תורתך **ולא** תטול שררה עליהם, **דאף** זו לכבוד שמים **היא** לאחוז במדת הענוה, וכתיב 'עת לעשות לה' הפרו תורתך'.

ואם ראית דור שאין התורה חביבה עליו כנס

אל תְּלַמֵּד תורה **ואל** תטיל דברי תורה לבזיון לאלו שאינם יודעים לנהוג בה כבוד.

הכי גרסינן זלת קבוץ קנה מינה[רמט]

אם ראית פרקמטיא בזול, קבוץ וקנה מינה **ואסוף**, שסופה להתיקר.

פשיטא

הא דאביי שאמר שאין להורות במקום שיש אחר שיורה **למה לי**, הרי **פשיטא** הוא **שלא יורה אדם** הלכה **בפני** רבו, ולמה ליה **לאביי** למשמע דבר זה **מכללא** - מתוך דברי בר קפרא.

בשניכן שוין

אם באת במקום שיש **תלמיד חכם ואינך** גדול ממנו, **אל תטול עטרה** לדרוש **במקומו**.

דעהו

תן לב **אם** צורך מצוה **הוא**, כגון **אליהו** בהר הכרמל שהיה צריך לעבור על המצוה משום צורך מצוה[רנ], **עבור עליה**.

מסמא דתלמיותא

ברושי"ד שלגבויי"ש - לרקום, ונקרא 'דתלמיותא' **לפי** שהתפירות **עשויות שורות שורות** כתלמי **מענה**.

להתרועע

להתרוצץ[רנא].

אפוטרופוס

מכנים ומוציא נכסיו, כלומר, ממונה על הנכסים לקנות ולמכור.

כל שיש לו תרומות ומעשרות ואינו נותנן לכהן סוף

שנצרך לו על ידי אשתו

שנעשית אשתו **סוטה**, וצריך הוא לבוא לכהן להשקותה מים מרים.

המשתף שם שמים בצערו

שמברך על הרעה 'ברוך דיין האמת'.

אי נמי, שמבקש רחמים מלפניו בעת צרה[רנב].

מעבר שנים וכו'

היה חנינא מעבר שנים בבבל, **ותנן, אין מעברין** את השנים **אלא** ביהודה, **דכתיב** (דברים יב ה) 'לשכנו תדרשו', **כל** דרישות **שאתה** דורש **לא** יהו **אלא** בשכנו של מקום, כלומר, **בסמוך** למקום המקדש, **בפרק קמא** דסנהדרין (יא:).

סג:

יעלו להר

יעלו **לאחד** ההרים להתנהג בחוקות העמים לבנות במות[רנג].

חנניה

הוא חנניה [בן][רנד] אחי רבי יהושע.

ינגן בכנור

ינגן בכנור **לפני הבמה**, **לפי** שחנניה לוי היה, כדתנן במסכת **ערכין** (יא:), **מעשה ברבי יהושע בן** חנניה שהלך **לסייע את** רבי **יוחנן בן גודגדא** בהגפת דלתות המקדש, **אמר** לו רבי יוחנן, **חזור** בך, **שאתה** מן הלויים **המשוררים**, **ואני מן** הלויים השוערים, ואסור ללוי לשנות מעבודה לעבודה[רנה].

לכרם

מושב הסנהדרין נקרא 'כרם' **על שם שהיו** יושבים **שורות שורות ככרם זה הנטוע שורות** שורות.

ראש המדברים

במסכת שבת מפרש לה בבמה מדליקין (לג:)[רנו].

שנים עשר מיל

שלש **פרסאות** היה רוחב **מחנה ישראל**, **שמבית** הישימות **עד אבל** השטים **תלתא פרסי**[רנז].

והיינו דכתיב ושב אל המחנה

השב האהל **למחנה**, **ואם לאו**, כלומר אם לא תשיב את האהל למחנה, **משרתך יהושע בן נון 'נער** **לא ימיש מתוכה'**, שהוא **ישמש תחתיך**.

ומוסיפה הגמרא, **ואף על פי שהשיבו** משה **לאחר** שנתרצה הקב"ה **לישראל** והוקם המשכן[רנח], מכל מקום **לא יצא** הדבר שנאמר לו אודות יהושע לבטלה, ונעשה יהושע משרת תחתיו.

ציונים והערות

רמח. המהרש"א (ח"א ד"ה מסיפיה) כתב שפירוש זה דחוק, שלא הוזכר בפסוק משפט. ולכך ביאר את הדרשה על פי הגמרא בסמוך, אם ראית דור שאין התורה חביבה עליו כנס, שנאמר 'עת לעשות לה'', דהיינו 'עת לעשות לה'' לכונסה לשם שמים, משום שהפרו תורתך. **רמט. כתב** בשלמה משנתו (ברס"י), שיש לגרוס ברש"י 'זלת קפוץ' ולא 'זלת קבוץ', מפני שהקיבוץ נעשה אחרי שקונה מעט מעט, ורק בקניית הדבר יכול למהר, ולכן יש לומר שימהר לקנות אבל אין לומר שימהר לקבץ ולאסוף. **רנ. שהקריב** קרבן בבמה בשעת איסור הבמות, להוכיח שהשם הוא האלוהים, כדי שלא יעבדו ישראל לבעל (מלכים א' יח יט-לח). **רנא. שמצד** ריבוי הרעים צריך לרוצץ במחשבתו מי יותר יראה לו להקריב ומי לרחק, וזה יגרום לו רפיון בעבודת השם. גביע הכסף (ד"ה שנאמר). **רנב. והקשה** המהרש"א (ח"א ד"ה כל המשתף), שלשון 'המשתף' לא משמע כשני הפירושים שכתב רש"י. ולכך ביאר, שהכוונה על דרך מה שנאמר (תהלים צא טו) 'עמו אנכי בצרה', והיינו שמתפלל שיעשה למען שמו שהוא עמנו בצרה. **רנג. כלומר**, כיון שסילקו עצמם מהר בית ה' האמור בפסוק המובא להלן (ישעיה ב ג) 'והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלהי יעקב ויורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו, כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלם', לכך אמר שילכו ויעלו לאחד ההרים לבנות במות. שלמה משנתו (ברס"י). **רנד. הוגה** ע"פ יעב"ץ ורש"ש (ברס"י). **רנה. ונחלקו** אמוראים (ערכין יא:) אם לוי ששינה חייב מיתה, או שאינו אלא בלאו. **רנו. שם** מבואר שמינו אותו הרומאים שיהיה ראש המדברים בכל מקום משום שדיבר בזכות מלכות רומי ולא עשה כאחרים שדיברו בגנותה. **רנז. בפסוק** בענין חניית ישראל במדבר נאמר (במדבר לג מט) 'ויחנו על הירדן מבית הישימות עד אבל השטים', והיינו שהיה מחנה ישראל מ'בית הישימות' ועד 'אבל השטים', ובגמרא בעירובין (נה:) אמר רבה בר בר חנה שראה אותו מקום, והוא שלש פרסאות על שלש פרסאות. **רנח. וקשה**, למה המתין משה עד הקמת המשכן ולא החזיר אהלו מיד כמו שאמר לו הקב"ה. ותירץ המשכיל לדוד (שמות לג יא ד"ה ועל), שמשה היה סבור שציוה לו ה' שישוב הוא למחנה כדי ללמוד עמהם, אבל האהל ישאר במקומו עד שיתכפרו ישראל על ידי הקרבנות ויהיו ראויים שתשרה השכינה ביניהם, שנאמר לו 'ושב אל המחנה' ולא אמר לו בבירור שישיב את האהל, וחשב שאם ישיב את האהל לא יתגלה אליו ה', ולפי האמת נתכוון ה' שיחזיר גם את אהלו. ראה שם באריכות, הובאו דבריו בילקוט ביאורים.

לא גרסינן ומשרתו יהושע וגו'[רנט].

הסכת עשו כתות כתות

דריש 'הס' כמו עשו, והס-כת היינו עשו כתות.

כתתו עצמכם

ודרשי נמי 'הס' כמו עשה, כלומר עשו עצמכם כתותים להצטער על דברי תורה.

הס ואחר כך כתת

'הס' פירושו שתוק, כמו (במדבר יג ל) 'ויהס כלב', שהשתיק את הציבור. כלומר, שתוק והאזן לשמועתך עד שתהא שגורה בפיך ואף על פי שאינה מיושבת לך, ואחר כך כתתנה והקשה עליה מה שיש לך להקשות ותרץ תרוצין עד שתתיישב לך.

ומיץ אף

המוצץ כעס רבו וסובלו, יוציא הלכות דם (לעומתם) [לאמתם][רס].

דתנן

הגמרא מביאה ראיה מהמשנה שדיני ממונות עמוקים הם, והרוצה שיתחכם יעסוק בדיני ממונות, שאין מקצוע בתורה גדול מהם.

המנבל עצמו

ששואל לרבו כל ספקותיו, ואף על פי שיש בהם שאלות שחבריו מלעיגים עליו על ששואל אותם.

ואם זמות

שסתמת פיך מלשאול. לשון 'זמם' הוא טבעת של רצועה שתוחבים בחוטם בהמה שעסקיה רעים, ונותנים אותו בשפתיה לתופרם יחד ולסותמן. כלומר, נותנים את הטבעת שבסוף הרצועה בחוטם של הבהמה ובשפתיה לסתמן, ומושכים אותה על ידי רצועה זו. וכן אם תסתום פיך מלשאול, סופך שתתן יד לפה כשישאלוך ולא תדע להשיב.

עשה חסד

יתרו עשה חסד עם ישראל במה שהאכילם, שנאמר (שמות יח יב) 'ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכל לחם' וגו'[רסא].

סד.

שנאמר פעלתי השמיני

בני עובד אדום קא חשיב - מונה בפסוק שבדברי הימים, וקא חשיב תמניא - ומונה שם שמונה בנים שהיו להם שמונה נשים, והיא, כלומר, אשתו של עובד, תשיעית, כל אחת מהן ילדה ששה, הרי הם חמשים וארבע, הוסיף עליהם שמונה בנים הראשונים, הרי ששים ושנים בנים לעובד אדום.

הדוחק את השעה

כגון אבשלום שדחק את השעה ובקש למלוך בחזקה בחיי דוד אביו ולא רצה להמתין עד מיתתו[רסב].

אצטריכא להו שעתא

הוצרכו להם החכמים להיות אחד מהם ראש ישיבה.

אצטריכא להו גרסינן[רסג]. כלומר, שהוצרכו להם חכמים.

סיני

היו קורין לרב יוסף סיני, לפי שהיה בקי בברייתות הרבה[רסד].

עוקר הרים

לרבה בר נחמני קראו עוקר הרים, לפי שהיה מחודד יותר מרב יוסף בפלפול[רסה].

למרי חטיא

הכל צריכים למי שקבץ תבואה למכור. כלומר, למי שקבץ שמועות.

מלכת תרתין שנין

אמר רב יוסף, אם אמלוך תחלה אמות לסוף שנתים, ובחר להיות נדחה מפני השעה ולא אבה למלוך, והשעה עמדה לו, שלא הפסיד שנותיו בכך[רסו].

שיאחז בעובי הקורה

זה שיש לו קורה אם בא לטלטלה ממקום למקום כדי לתתה בבנין ויש לו מי שיסייע בנשיאת הקורה, ישים עצמו תחת חלקה הכבד של הקורה וחברו ישא את החלק הקל[רסז], שהרי היא שלו ועליו מוטל לטרוח יותר בנשיאתה. כלומר, יעקב שכל הבנים שלו וטרח בגידולם, יבקש עליהם רחמים.

הנפטר מן המת

כשהיו מוליכים ארונות של מתים ממקום למקום לקבורה, היו מלוים אותו מעיר לעיר, וכשבאו לעיר אחרת חוזרים אלו שליוו אותו, ואחרים מלוים אותו משם והלאה, והחוזרים קרי נפטרים, הם נוטלין רשות להפטר ממנו.

אין להם מנוחה

אין להם מנוחה, שהולכים מישיבה לישיבה וממדרש למדרש.

הדרן עלך הרואה וסליקא לה מסכת ברכות

ציונים והערות

רנט. **וביארו** הגר"א (ביאורי אגדות, ד"ה א"ר) והמנחם משיב נפש (ברש"י ד"ה והיינו), שלפי מה שפירשו פסוק זה כאן שהשם אמר למשה שאם לא יחזיר אהלו למחנה ישרת יהושע תחתיו אין ללמוד מפסוק זה כלום. והוסיף המנחם משיב נפש, שלדבר זה שלא יצאו דבריו לבטלה ושימש יהושע תחתיו אין צריך ראיה, שכל הפסוקים מלאים מזה שיהושע שימש תחת משה. רס. **ראה** הגהות וציונים. לגבי 'מיץ חלב יוציא חמאה' ביאר רש"י (ד"ה מיץ) שהמוציא את החלב שמצץ חמאה היא לו, והיינו ש'יוציא' הולך על החלב, וכאילו כתוב 'מיץ חלב יוציא, חמאה', ואילו כאן פירש רש"י ש'יוציא' הולך על ה'דם', שיוציא הלכות דם, וכאילו כתוב 'מיץ אף, יוציא דם'. וביאר הברכת אברהם (ברש"י ד"ה מיץ), שלכך לא פירש רש"י כאן ש'יוציא' הולך על המיץ, והיינו שמוציא מעצמו את הכעס ושותק, משום שלמילה 'דם' בפני עצמה אין משמעות, אבל את המילה 'חמאה' אפשר לפרש שהכוונה לאדם שקונה לו חמאה של תורה. רסא. **המהרש"א** (ברש"י) הקשה על פירוש רש"י, שמלשון הגמרא ומה יתרו שלא קרב את משה אלא לכבוד עצמו לא משמע כפירוש רש"י, שכלל לא מוזכר בפסוק משה אלא אהרן וזקני ישראל. ואדרבה, בפסוק שכתוב 'ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכל לחם עם חותן משה לפני האלהים' ומשמע שהיה יתרו האורח, וכן מבואר לקמן (סד.) שהם אכלו לפני משה. וכן כתב רש"י על התורה (שמות יח יב) שמשה היה עומד ומשמש לפניהם. לכן ביאר המהרש"א שהכוונה לחסד שעשה יתרו עם משה כשנתן לו לאכול לחם במדין, כמו שנאמר (שמות ב כ) 'קראן לו ויאכל לחם', ואחר כך נתן לו את בתו, ומה שנאמר בפסוק שעשה חסד עם כל ישראל, היינו שהחסד שעשה עם מושיען של ישראל לקרבו ולהצילו מחרב פרעה נחשב לו כחסד עם כל ישראל. וכן ביאר הגר"א (אמרי נועם, ברש"י). אמנם הצל"ח (ברש"י) כתב, שמזה שאמרה הגמרא 'ומה יתרו שלא קרב את משה אלא לכבוד עצמו' מוכח כפירוש רש"י, שאם הכוונה לחסד שעשה עמו כשנתן לו לחם לא שייך לומר שעשה כן 'לכבוד עצמו', אלא היה צריך לומר שעשה כן 'להנאת עצמו' שירעה את צאנו, אבל לפירוש רש"י מיושב שאכן עשה כן 'לכבוד עצמו', שהיה משה רבינו בגדולתו והיה נחשב ליתרו כבוד גדול שמשה יבוא לסעודתו. וליישב את קושיות המהרש"א על רש"י כתב השלמה משנתו (ברש"י), שמכך שנאמר 'עם' חותן משה, משמע שיתרו עשה את הסעודה משלו [וכן משמע מכך שנאמר באותו פסוק 'ויקח יתרו חותן משה עולה וזבחים לאלהים, ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכל לחם עם חותן משה לפני האלהים', והיינו שיתרו לקח משלו והביא זבחים [-שלמים] והאכיל את בשרם למשה ואהרן וזקני ישראל], וגם משה היה שם באותה סעודה, אלא שהיה עומד ומשמש לפניהם. וכיון שעשה את הסעודה מחמת הכבוד הגדול שקיבל בשביל שהוא חותן משה, שיצאו כולם לקבל את פניו בבואו, על כן נקראת הסעודה של משה, ולכן היה משה עומד ומשמש לפניהם כמו בעל הבית. וראה עוד בילקוט ביאורים בענין זה. רסב. **רש"י** (על העין יעקב, ד"ה הדוחק). וקשה, שהרי גם אחר מיתת דוד לא היה לו להיות מלך, שהמלוכה היתה מיועדת לשלמה, ואם כן איך אפשר לומר עליו שדחק את השעה, והיינו שרצה להקדים את המאוחר. ותירץ בגבול בנימין (ח"ב דרוש לח, קלח: הו"ד באסיפת זקנים פסס), ששלמה המלך היה בן י"ב שנה, ולכן היה אפשר שימלוך אבשלום אחר דוד אביו, וימות בלא בנים, ואחר כך תהיה המלוכה לשלמה, וכיון שדחק את השעה לא זכה להיות מלך. רסג. **בברכת** אברהם (ברש"י) כתב, שרש"י בא להוציא מהגירסא שהביא הבית נתן (ד"ה עד) 'קיימא להו שעתא', שלשון זה משמע ששניהם מלכו. וכתב שצריך לגרוס 'אצטריכא להו שעתא', והיינו שהוצרכו החכמים לאחד מהם שימלוך. רסד. **ונקרא** 'סיני' לפי שהיו המשניות והברייתות סדורין לו כנתינתן מהר סיני, אבל לא היה מפולפל כמו רבה. רש"י (הוריות יד. ד"ה רב יוסף). רסה. **ונקרא** 'עוקר הרים' לפי שהיה מיישב קושיות שהיו דומים להרים ולא היה אדם שהיה יכול ליישבם, וגם היה עוקר ודוחה שמועות שהיו דומים להרים, שלא היה אדם שהיה יכול לדחותם. רמ"ה (הו"ד בהכותב על העין יעקב הוריות יד. ד"ה ורבה). רסו. **מדברי** רש"י (ד"ה הדוחק) שפירש שהדוחק את השעה היינו כגון אבשלום, נראה שהראיה שהגמרא הביאה מהמעשה של רבה ורב יוסף היא רק לכך שכל הנדחה מפני השעה, שעה נדחת מפניו, אבל מה שהדוחק את השעה, השעה דוחקת אותו נלמד מאבשלום. והטעם שהגמרא הביאה ראיה רק לנדחה מפני השעה ולא לדוחק את השעה, הוא משום שהמעשה של אבשלום ידוע לכל, או משום שמה שהוא נדחה מפני השעה הוא לכאורה נגד הסברא, שאם מחל על מלכותו וכבודו אין זו סברא שתשאר לו עד הזמן שירצה, אבל מה שהדוחק את השעה, השעה דוחקת אותו הוא פשוט מסברא. ברכת אברהם (ד"ה מדרבה). אמנם בחפץ ה' (ד"ה כל הדוחק) ביאר, שהגמרא הביאה ראיה גם לכך שהדוחק את השעה, השעה דוחקת אותו, וגם לכך שכל הנדחה מפני השעה, שעה נדחת מפניו, שהרי גם אם לא היה רבה מקבל על עצמו את המלכות והיה רב יוסף מולך מיד לא היו פוחתים לרבה מעשרים ושתים שנים של מלכותו, כמו שלא פחתו לרב יוסף משתי שנותיו כשמלך אחר רבה, והיה רבה מולך עשרים ושתים שנה אחרי רב יוסף ונמצא שהיה חי עוד עשרים וארבע שנים, וכיון שלפי האמת היתה זו שעתו של רב יוסף ומינו את רבה לראש הישיבה ולא סירב עד שרב יוסף יקבל על עצמו להיות ראש ישיבה נחשב לו כאילו דחק את השעה, ולכך נדחה מפני השעה ונפחתו מימיו שתי שנים ומחצה. וראה עוד ברכת אברהם (שם) שהקשה על החפץ ה', הובאו דבריו בילקוט ביאורים, ובחפץ ה' כתב שיש ליישב גם דברי רש"י לפי פירושו. רסז. **שהקורה** יש לה צד עבה הסמוך לשורש וצד דק שכלפי ראש הקורה. פירוש מהרז"ו (שמו"ר א ו).

ביאורי התוספות

ביאור מקיף ומשולב
לכל דברי התוספות

מאימתי קורין וכו':

יבארו טעם מה שאנו נוהגין לקרות ק"ש מבעוד יום.

שנינו במשנה, מאימתי קורין את שמע בערבית משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן. ומבואר בגמרא דהיינו מעת צאת הכוכבים. ופי' רש"י, **ואנן היכי** קרינן קריאת שמע מבעוד יום, **ואין אנו** ממתינין **לצאת הכוכבים** שהוא הזמן שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן **כדמפרש בגמ'. על כן פירש רש"י שקריאת שמע** שאדם קורא **על המטה הוא העיקר** ובה יוצא ידי חובתו **והוא לאחר צאת הכוכבים. והכי איתא בירושלמי** (ברכות פ"א ה"א) דאין אדם יוצא ידי חובתו בק"ש שקורא קודם צאת הכוכבים מבעוד יום, דקתני בהדיא שם, **ואם קרא קודם לכן לא יצא** ידי חובתו, **ואם כן** שאינו יוצא ידי חובתו בק"ש שקורא מבעוד יום **למה אנו מתפללין קריאת שמע בבית הכנסת**, אחר שבין כך אינו יוצא בה ידי חובתו, היינו **כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה**[א]. מקשים התוספות **ותימא לפירושו** של רש"י, **והלא אין העולם רגילין לקרות סמוך לשכיבה אלא פרשה ראשונה** (לקמן דף ס:) בלבד, **ואם כן** דבק"ש שקורא על מיטתו יוצא ידי חובתו, הרי **שלש פרשיות היה לו לקרות** כדין חובת ק"ש בלילה שצריך לקרות שלש פרשיות[ב]. **ועוד קשה, דצריך לברך בקריאת שמע שתים לפניה**, דהיינו ברכות המעריב ערבים ואהבת עולם **ושתים לאחריה בערבית**, דהיינו אמת ואמונה והשכיבנו, ואילו בק"ש שקורא על מיטתו אינו מברך ברכות אלו[ג]. **ועוד, דאותה קריאת שמע** שקורא **סמוך למטה אינה אלא בשביל** להנצל **מן המזיקין, כדאמרינן בסמוך** (דף ה.) דקתני, **ואם תלמיד חכם הוא** שרגיל לחזור על גרסתו תדיר **אינו צריך** לקרות ק"ש שעל המיטה דתורתו משמרתו, ואם בק"ש שעל המיטה יוצא ידי חובתו, מדוע תלמיד חכם אינו צריך, וכי פטור הוא מק"ש[ד]. **ועוד קשה, דא"כ** דיוצא ידי חובה בק"ש שעל המיטה נמצא **דפסקינן כרבי יהושע בן לוי דאמר** (לקמן ד:) **דתפלות באמצע תקנום, פי' באמצע**, היינו **בין שני קריאת שמע בין קריאת שמע של שחרית ובין ק"ש של ערבית**, כלומר דבערבית אינו צריך לסמוך גאולה לתפלה, אלא מתפלל ערבית ואחר כך קורא ק"ש, **ואילו אנן קיי"ל כר' יוחנן דאמר לקמן** (דף ד:) **איזהו בן העולם הבא זה הסומך** אף **גאולה של ערבית לתפלה**[ה].

ומשום הני קושיות חולקים התוס' על רש"י

ואומרים, **ולכן פי' ר"ת דאדרבה**

קריאת שמע של בית הכנסת היא העיקר ובה יוצא ידי חובתו. מקשים התוספות **ואם תאמר, והיאך אנו קורין ק"ש בבית הכנסת כל כך מבעוד יום** קודם צאת הכוכבים, **והא אנן תנן** במתניתין דזמן ק"ש של ערבית הוא משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן, היינו צאת הכוכבים דוקא. ומיישבים **ויש לומר, דקיימא לן כרבי יהודה דפליג** אמתניתין דידן, **דאמר בפרק תפלת השחר** (דף כו.) **דזמן תפלת מנחה הוא עד פלג המנחה, דהיינו אחד עשר שעות פחות רביע** ולא עד צאת הכוכבים כדעת חכמים החולקים עליו, **ומיד כשיכלה זמן המנחה** דהיינו מפלג המנחה ולמעלה **מתחיל זמן ערבית** ולכך שפיר קרינן ק"ש של ערבית אף מבעוד יום דהיינו מפלג המנחה ולמעלה[ו].

מקשים התוספות **ואם תאמר, והיאך אנו** מתפללין תפלת מנחה סמוך לחשכה **ואפילו לאחר פלג המנחה** אחר דקיימא לן כרבי יהודה דזמן תפלת המנחה הוא דוקא עד פלג המנחה. ומיישבים ויש לומר, **דקיימא לן נמי כרבנן** החולקים על רבי יהודה דלעיל **דאמרי דזמן תפלת המנחה הוא עד הערב** דהיינו עד צאת הכוכבים, **ואמרינן לקמן** (דף כז.) **דהשתא דלא אתמר הלכתא לא כמר**, היינו לא כרבי יהודה **ולא כמר**, ולא כחכמים, **דעבד כמר**, כרבי יהודה דסבר דזמן תפלת המנחה הוא עד פלג המנחה ומכאן ואילך מתחיל זמן ערבית, **עבד, ודעבד כמר**, כחכמים הסוברים דזמן תפילת המנחה הוא עד הערב היינו עד צאת הכוכבים **עבד**, ואם כן הא דקרינן ק"ש מבעוד יום היינו משום דבהא קיימא לן כרבי יהודה דסבר דמפלג המנחה ואילך מתחיל זמן ערבית, והא דאנו מתפללין מנחה עד הערב משום דבהא קיימא לן כחכמים דסברי דזמן תפלת המנחה הוא עד הערב. מקשים התוספות **והא מכל מקום קשיא**, דהא דאנו מתפללים מנחה עד הערב, והא דאנו מתפללים ערבית מבעוד יום מפלג המנחה ולמעלה **הוי כתרי קולי דסתרן אהדדי**, שהרי **מאיזה טעם אנו מתפללין ערבית מיד לאחר פלג המנחה**, משום **דקיימא לן דשעת המנחה כלה כדברי רבי יהודה**, דהיינו מאחד עשר שעות פחות רביע **ומיד הוי זמן ערבית, ובזמן התפלה** של מנחה **עצמה לא קיימא לן כרבי יהודה אלא כרבנן** דסברי דזמן תפלת המנחה הוא עד הערב, וממה נפשך, אם מפלג המנחה ולמעלה חשוב יום ולכך אנו מתפללים בזמן זה מנחה, האיך קרינן בזמן זה ק"ש של ערבית, ואם חשוב זמן זה לילה האיך אנו מתפללים בזמן זה מנחה. **ומשום כך מפרשים התוספות, על כן אומר**

ר"י דודאי קריאת שמע של בית

הכנסת היא העיקר, **ואנו שמתפללין ערבית מבעוד יום** לא משום דקיימא לן כרבי יהודה דאמר דמפלג המנחה ולמעלה חשוב לילה, דהא אנו מתפללים מנחה עד הערב משום דקיימא לן כרבנן החולקים עליו, אלא משום **דסבירא לן כהני תנאי דגמרא** (בעמוד ב) **דאמרי דמשעה שקדש היום בערבי**

[ב.] **מאימתי קורין וכו'. פי' רש"י ואנן היכי קרינן**

מבעוד יום ואין אנו ממתינין לצאת הכוכבים כדמפרש בגמ', על כן פירש רש"י שקריאת שמע שעל המטה עיקר והוא לאחר צאת הכוכבים. והכי איתא בירושלמי אם קרא קודם לכן לא יצא, ואם כן למה אנו מתפללין קריאת שמע בבית הכנסת, כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה. תימה לפירושו, והלא אין העולם רגילין לקרות סמוך לשכיבה אלא פרשה ראשונה (לקמן דף ס:)**, ואם כן שלש פרשיות היה לו לקרות. ועוד קשה, דצריך לברך בקריאת שמע שתים לפניה ושתים לאחריה בערבית. ועוד, דאותה קריאת שמע סמוך למטה אינה אלא בשביל המזיקין, כדאמר בסמוך** (דף ה.) **ואם תלמיד חכם הוא אינו צריך. ועוד קשה, דא"כ פסקינן כרבי יהושע בן לוי דאמר תפלות באמצע תקנום, פי' באמצע בין שני קריאת שמע בין קריאת שמע של שחרית ובין ק"ש של ערבית, ואנן קיי"ל כר' יוחנן דאמר לקמן** (דף ד:) **איזהו בן העולם הבא זה הסומך גאולה של ערבית לתפלה. לכן פי' ר"ת, דאדרבה קריאת שמע של בית הכנסת עיקר. ואם תאמר, היאך אנו קורין כל כך מבעוד יום. ויש לומר, דקיימא לן כרבי יהודה דאמר בפרק תפלת השחר** (דף כו.) **דזמן תפלת מנחה עד פלג המנחה, דהיינו אחד עשר שעות פחות רביע, ומיד כשיכלה זמן המנחה מתחיל זמן ערבית. ואם תאמר, היאך אנו מתפללין תפלת מנחה סמוך לחשכה ואפילו לאחר פלג המנחה. יש לומר, דקיימא לן כרבנן דאמרי זמן תפלת המנחה עד הערב, ואמרינן לקמן** (דף כז.) **השתא דלא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד. מכל מקום קשיא דהוי כתרי קולי דסתרן אהדדי, שהרי מאיזה טעם אנו מתפללין ערבית מיד לאחר פלג המנחה, משום דקיימא לן דשעת המנחה כלה כדברי רבי יהודה ומיד הוי זמן ערבית, ובזמן התפלה עצמה לא קיימא לן כרבי יהודה אלא כרבנן. על כן אומר ר"י, דודאי קריאת שמע של בית הכנסת עיקר, ואנו שמתפללין ערבית מבעוד יום סבירא לן כהני תנאי דגמרא דאמרי משעה שקדש היום, וגם משעה שבני**

ציונים והערות

א. **בדברי** הירושלמי אין מבואר אלא שהקורא קודם לכן לא יצא ידי חובתו, ומה שקורין אותה בבית הכנסת היינו כדי לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה. אכן לא הוזכר בירושלמי שאדם יוצא ידי חובת ק"ש בק"ש שקורא על מיטתו. ב. **בחידושי** הרשב"א כתב ליישב, דמה שאין אנו קורין על המיטה אלא פרשה ראשונה בלבד, היינו מפני שהיא של תורה, אבל שאר פרשיות שאינם אלא מדבריהם כיון שקראוהו בבית הכנסת לא חייבוהו עוד לחזור ולקרות. ובטעם הדבר כתב השאגת אריה (סימן ג), שאף רש"י מודה להא דכתבו התוספות בסמוך שאנו סוברים הלכה כרבי יהודה שאמר זמן תפלת ערבית וק"ש הוא מפלג המנחה ולמעלה, מיהו סבר רש"י כיון שמצות ק"ש היא מן התורה, והא דרבי יהודה ספיקא היא, הרי קיימא לן דספיקא דאורייתא לחומרא, ומשום כך פירש רש"י שבקריאת פרשה ראשונה שאדם קורא על מיטתו יוצא ידי חובה, דסבר דרק פרשה ראשונה הוי מן התורה, ואין לסמוך על טעמים אלו שכתבו התוספות לענין דאורייתא, אבל מפרשה שניה ואילך כיון שאין זה אלא מדרבנן בזה יש לסמוך על טעמים אלו שכתבו התוספות. ג. **אף** קושיא זו כתב הרשב"א ליישב, שברכות ק"ש אינן ברכות המצוות על הק"ש, אלא תקנת חכמים בפני עצמה היא לאומרם, וכל שאמרם אפילו שלא בעת זמן ק"ש יצא ידי חובתו. ד. **כתבו** האחרונים ליישב, דהא דאמרינן בגמרא בסמוך דאם תלמיד חכם הוא אינו צריך, היינו דוקא היכן שקרא ק"ש והתפלל אחר צאת הכוכבים, בזה אם תלמיד חכם הוא אינו צריך לחזור ולקרות ק"ש על מיטתו, אבל כל שלא יצא עדיין ידי חובתו ודאי דאף תלמיד חכם צריך לקרות על מיטתו שלש ברכות. ה. **בשאגת** אריה (סימן ג) כתב ליישב, על פי מה שמבואר בדברי רש"י לקמן (ל. ד"ה ולעביד מר) שאין להקפיד על סמיכת גאולה לתפילה אלא כשמתפלל היכן שכבר הגיע זמן ק"ש, אבל כל שלא הגיע עדיין זמן ק"ש אין להקפיד על סמיכת גאולה לתפילה. וכיון שעדיין לא הגיע זמן ק"ש שוב אינו צריך לסמוך גאולה לתפילה. ו. **וכבר** תמה הרא"ש (בסימן א) מה הביא רבינו תם ראיה מזמן תפילת המנחה שהיא עד פלג המנחה, הרי תפילות כנגד תמידים תקנום ותמיד היה קרב והולך עד פלג המנחה, אבל ק"ש בזמן שכיבה תליא מילתא שהרי אמרה תורה 'ובשכבך ובקומך', וקודם צאת הכוכבים אין זה זמן שכיבה. והצל"ח (ברש"י ד"ה עד סוף) כתב ליישב, שצ"ל דהתוספות סברו שלא הקפידה תורה על זמן שכיבה אלא על 'ערב', וכמו שכתבו התוספות לקמן בעמוד ב (ד"ה א"ל ר' יהודה) בדעת רבי יהודה שאינו דורש לדרשא של ובשכבך ובקומך. וכעין זה כתב בתרומת הדשן (סימן קט) ליישב שיטת רבינו תם, שסבר שלא הקפידה תורה על זמן שכיבה אלא על 'לילה' ומפלג המנחה ואילך חשוב לילה.

שבתות דהיינו בין השמשות[ז], **וגם משעה שבני אדם נכנסים להסב דהיינו סעודת ע"ש**[ח], **והיא היתה**, היינו שעה זו שבני אדם נכנסין להסב ושעה שקדש היום היא **מבעוד יום, ומאותה שעה הוי זמן תפלה**. ומביאים התוספות ראיה לדבריהם דק"ש שקורא אדם מבעוד יום בבית הכנסת היא העיקר, **וגם ראיה** דאדם קורא ק"ש מבעוד יום ויוצא בה ידי חובתו, מהא (לקמן כז.) **דרב הוי מצלי תפילת ערבית של שבת בערב שבת** מבעוד יום, **ומסתמא גם היה קורא קריאת שמע** מבעוד יום כשהיה מתפלל ערבית, הרי שאדם קורא ק"ש של ערבית מבעוד יום ויוצא בה ידי חובתו[ט]. אומרים התוספות, **ומכל אותן הראיות**, דהיינו מהא דרב מצלי של שבת בערב שבת, וכן מהא דאמרי תנאי לקמן בע"ב דקורין ק"ש של ערבית משעה שקדש היום ומשעה שבני אדם נכנסין להסב, דהיינו מבעוד יום, **משמע דקריאת שמע של בית הכנסת היא העיקר**. ומקשים התוספות לפי זה, **והא דקאמר בירושלמי למה היו קורין ק"ש בבהכ"נ** כדי לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה **וכו'**, הרי נתבאר דק"ש שקורין בבית הכנסת היה כדי לצאת ידי חובתו. ומיישבים **ואומר ר"ת, שהיו רגילין** בזמנם **לקרות ק"ש קודם תפלתם** ולאו דוקא קודם ק"ש דערבית, **כמו שאנו רגילין לומר אשרי תהלה, ואותה ק"ש** שהיו קורין קודם התפילה **אינה אלא לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה**, אבל ק"ש שהיו קורין באמצע התפילה אחר ברכת המעריב ערבים ואהבת עולם היה כדי לצאת בה ידי חובתו. ומסיימים התוספות, **ומכאן נראה דמי שקורא ק"ש על מטתו שאין** לו **לברך** עליה, **וגם אינו צריך לקרות אלא פרשה ראשונה** ולא שלשה פרשיות, כיון שכבר יצא ידי חובתו בק"ש שקרא בבית הכנסת.

סיכום: התוספות בקשו למצוא טעם ההיתר לקרות ק"ש מבעוד יום, אף שמבואר במשנה שזמן ק"ש של ערבית הוא מצאת הכוכבים דוקא. והביאו את שיטת רש"י דבאמת אינו יוצא ידי חובה בק"ש שקורא מבעוד יום, ויוצא ידי חובה בק"ש שקורא על מיטתו. והאריכו לתמוה עליו. ושיטת ר"ת ור"י דבאמת יוצא יד"ח בק"ש שקורא בביהכ"נ מבעוד יום, ולר"ת הטעם שיוצא משום דקיי"ל כרבי יהודה דזמן תפילת המנחה עד הערב, ומכאן ואילך הגיע זמן תפילת ערבית. והתוספות הקשו עליו, דהא אנו נוהגין להתפלל מנחה עד הערב כרבנן החולקים על רבי יהודה, והוי כתרי קולי דסתרן אהדדי. ולכך ביאר ר"י, דמה שאנו קורין ק"ש בביהכ"נ מבעוד יום, הוא משום דקיי"ל כהני תנאי דסברי דזמן ק"ש של ערבית הוא משקדש היום בערבי שבתות, או משעה שבני אדם נכנסים להסב.

אדם נכנסים להסב דהיינו סעודת ע"ש והיא היתה מבעוד יום, ומאותה שעה הוי זמן תפלה. וגם ראיה (לקמן כז.) **דרב הוי מצלי של שבת בערב שבת ומסתמא גם היה קורא קריאת שמע. מכל אותן הראיות משמע דקריאת שמע של בית הכנסת היא עיקר. והא דקאמר בירושלמי למה היו קורין בבהכ"נ וכו', אומר ר"ת שהיו רגילין לקרות ק"ש קודם תפלתם כמו שאנו רגילין לומר אשרי תהלה, ואותה ק"ש אינה אלא לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה. ומכאן נראה מי שקורא ק"ש על מטתו שאין לברך, וגם אינו צריך לקרות אלא פרשה ראשונה:**

ליתני דשחרית ברישא. כדאשכחן בתמיד דכתיב של בקר תחלה:

אי הכי סיפא דקתני שחרית ברישא. אי אמרת בשלמא דסמיך אקרא דבשכבך, א"כ אינו מקפיד קרא אלא אק"ש. אלא א"א דסמיך אקרא דברייתו של עולם, א"כ קפיד אכל מילי א"כ סיפא דקתני וכו':

מברך שתים לפניה וכו'. (ירושלמי) **ושבע ברכות הוי כנגד שבע ביום הללתיך** (תהלים קיט). **ולא קא חשיב יראו עינינו, דההיא ברכה תקנו רבנן כדי להמתין לחבריהם בבית הכנסת. ודוקא בבית הכנסת שלהם שהיו עומדים בשדה והם מסוכנים מן המזיקים, אבל בבתי כנסיות שלנו אין צריכין להמתין לחבריהם אלא בלילה:**

והא קמ"ל דכפרה לא מעכבא. וא"ת, הא תנינא

ליתני דשחרית ברישא:

יבארו סברת המקשן דהיה צריך לפתוח התנא בק"ש של שחרית תחילה.

בגמרא מקשינן, מדוע פתח התנא בזמן ק"ש של ערבית מאימתי הוא, ולא פתח לשאול מאימתי קורין ק"ש בשחרית. מבארים התוספות, דסברת המקשן דצריך היה התנא לפתוח בזמן ק"ש של שחרית הוא וכדאשכחן גבי קרבן תמיד דכתיב בקרא קרבן של בקר תחלה, והכא נמי יש לפתוח בזמן ק"ש של שחרית תחילה, דומיא דקרבן התמיד דפתח הכתוב בשל בוקר תחילה.

אי הכי סיפא דקתני שחרית ברישא:

יבארו דקושיית הגמרא מדוע לא פתח התנא בברכות ק"ש של ערבית תחילה, הוא רק לתירוץ דילפינן מברייתו של עולם.

בגמרא מקשינן, מדוע פתח התנא בזמן ק"ש של ערבית מאימתי הוא, ולא פתח לשאול מאימתי קורין ק"ש בשחרית. ומשני, דהתנא נסמך על הכתוב ד'בשכבך ובקומך' דהזכיר חובת ק"ש של לילה תחילה. ואי בעית אימא, יליף מברייתו של עולם, שהוזכר שם ערב תחילה וכדכתיב 'ויהי ערב ויהי בקר יום אחד'. ואקשינן, דאי משום דיליף מברייתו של עולם לכך פתח התנא לדון תחילה בחובת ק"ש של לילה, מדוע אם כן בסיפא דמתניתין דקתני בשחר מברך שתים לפניה ואחת לאחריה, ובערב מברך שתים לפניה ושתים לאחריה, לא הזכיר התנא קודם חובת ברכות ק"ש של ערבית תחילה, כשם שהזכיר חובת ק"ש עצמה תחילה. ומבארים התוספות, דקושיית הגמרא מדוע לא הזכיר התנא חובת ברכות ק"ש של ערבית תחילה, הוא רק לפי התירוץ השני של הגמרא דמה דפתח התנא בק"ש של ערבית תחילה הוא משום דיליף מברייתו של עולם, אבל להתירוץ הראשון דנסמך התנא על הכתוב ד'בשכבך ובקומך' משום דהזכיר הכתוב ק"ש של לילה תחילה, לא הוקשה להגמרא כן, והיינו משום **דאי אמרת בשלמא דסמיך** התנא **אקרא** **ד'בשכבך** ובקומך' להזכיר חובת ק"ש של לילה תחילה, **א"כ אינו מקפיד קרא אלא אק"ש** להזכירה תחילה, ולא מצינו שהקפיד הכתוב אף אברכות ק"ש להזכיר של לילה תחילה, ואם כן אין להקשות מדוע לא הזכיר התנא אף ברכות ק"ש של ערבית תחילה, דאדרבה יש לנו ללמוד מתמיד של בוקר דשל שחרית קודם, **אלא א"א** - אי אמרת **דסמיך** התנא להקדים חובת ק"ש של לילה תחילה **אקרא דברייתו של עולם, א"כ** חזינן דקא **קפיד** קרא **אכל מילי** להזכיר של לילה תחילה ולאו דוקא אק"ש, **א"כ סיפא דקתני וכו'**, דהזכיר התנא ברכות ק"ש של שחרית תחילה, מדוע לא הזכיר ברכות ק"ש של לילה תחילה.

מברך שתים לפניה וכו':

יבארו כנגד מה תקנו שבע ברכות, ומדוע לא חשיב ברכת יראו עינינו בהדי ברכות ק"ש, ושאין צריך להמתין לחבריהם אלא בבתי כנסיות שלהם.

מבואר במשנה לקמן (יא.), דבשחר מברך על ק"ש שתים לפניה ואחת לאחריה, ובערב מברך על ק"ש שתים לפניה ושתים לאחריה. אומרים התוספות, דאיתא (בירושלמי פ"א ה"ה) **ושבע ברכות** דק"ש דהיינו שלש דשחרית וארבע דערבית, **הוי כנגד** הכתוב **'שבע ביום הללתיך'** (תהלים קיט) דהיינו שבע ברכות ק"ש. **ולא קא חשיב** ברכת **יראו עינינו** בהדי שבע ברכות דק"ש, כיון **דההיא ברכה** דיראו עינינו **תקנו רבנן** רק **כדי להמתין לחבריהם בבית הכנסת** עד שיסיימו תפילתם ולא יחזרו לבדם לביתם משום הסכנה, ולא משום עיקר חובת ק"ש. אומרים התוספות, **ודוקא בבית הכנסת שלהם שהיו עומדים בשדה והם מסוכנים מן המזיקים** צריך להמתין לחבריהם עד שיסיימו תפילתם, **אבל בבתי כנסיות שלנו** שנמצאים בעיר שלא במקום סכנה **אין צריכין להמתין לחבריהם, אלא בלילה** דאז אפילו בבתי כנסיות שלנו צריך להמתין לחבריהם עד שיסיימו תפילתם'.

והא קמ"ל דכפרה לא מעכבא:

יבארו דרגילות המשניות להשמיע בקוצר אף למה שמפורש כבר.

ציונים והערות

ז. רש"י לקמן ע"ב ד"ה משעה שקדש היום. **ח.** רש"י לקמן (בע"ב ד"ה נכנסין להסב) כתב, דהא דאמרינן משעה שבני אדם נכנסין להסב, אית דאמרי בימות החול ואית דאמרי בשבתות. אכן התוספות כאן נקטו דהיינו בערבי שבתות. **ט.** הרא"ש (בסימן א) תמה שאין זה ראיה, שמא סבר רב כרבי יהושע בן לוי שאמר (לקמן ד:) דתפילות באמצע תקנום ואין צריך לסמוך גאולה לתפילה של ערבית. ובשאגת אריה (סימן ג) כתב ליישב שיטת התוספות שהוכיחו ממה שרב התפלל של שבת בע"ש, שהנה הגמרא שם באה להוכיח שם שמדרב צלי של שבת בע"ש מבעוד יום ש"מ הלכה כרבי יהודה שאמר זמן מנחה עד פלג המנחה, ומכאן ואילך הגיע זמן תפילת ערבית, ודחתה הגמרא שאדרבה מדרב הונא ורבנן לא הוו מצלי עד אורתא ש"מ אין הלכה כרבי יהודה, ומסקינן דהשתא דלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר, דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד, כלומר שהעושה כרבנן ומתפלל תפילת מנחה עד הערב עבד, והעושה כרבי יהודה שאמר זמן מנחה עד פלג המנחה ומכאן ואילך זמן תפילת ערבית עבד. וקשה, מדוע העושה כרבי יהודה עבד, הרי נפסקה הלכה בגמרא (ד:) כרבי יוחנן שאמר איזהו בן עוה"ב זה הסומך גאולה לתפילה של ערבית, וכשמתפלל ערבית מפלג המנחה הרי עדיין לא הגיע זמן ק"ש ואינו סומך גאולה לתפילה, אלא ודאי על כרחך צ"ל שלרבי יהודה אף זמן ק"ש של ערבית הוא מפלג המנחה ושפיר סומך גאולה לתפילה, וזהו שהוכיחו התוספות מהא דרב, שכוונתם למה שאמרו בגמרא שכיון שרב התפלל של שבת בערב שבת העושה כרבי יהודה עבד, אף לדידן דקיי"ל דבעי למיסמך גאולה לתפילה, ש"מ שזמן ק"ש של ערבית הוא גם כן מפלג המנחה. **י.** **בשפת** אמת העיר, דלא ידע מדוע בבתי כנסיות שלנו דנמצאים בעיר צריך להמתין בלילה עד שיסיימו תפילתם, הא ליכא מזיקין.

חדא זימנא במס' נגעים (פי"ד) ומייתי לה בהערל (דף עד:) העריב שמשו אוכל בתרומה. וי"ל, דרגילות של משניות לאשמועינן בקוצר אף למה שמפורש כבר:

[ב:] **דילמא ביאת אורו הוא.** פי' רש"י עד שיזרח אורו של יום השמיני, ומאי וטהר טהר גברא שיטהר האיש בהבאת קרבנותיו. ותימה לפירושו, לפרוך אההיא דהערל (דף עד:) דהעריב שמשו אוכל בתרומה וכו' מנלן דביאת שמשו הוא. ועוד היכי מצי למימר דמיירי בזריחה, דאי בזריחה הוא הוה מצי למכתב בקרא וזרח השמש וטהר כמו ממזרח השמש (במדבר כא), או לשון יציאה כמו השמש יצא על הארץ (בראשית יט), ונקט בקרא ובא השמש אלמא דהיינו שקיעת החמה. ועוד, דבסמוך קא מבעיא ליה האי ובא השמש אי ביאת אורו הוא ופשיט מברייתא זכר לדבר וכו', תפשוט ממתניתין (דנגעים פי"ד) העריב שמשו אוכל בתרומה אלמא דהיינו ביאת שמש. וי"ל דה"פ, ממאי דהאי ובא השמש וטהר ביאת שמש הוא ממש, ומאי וטהר טהר יומא דהיינו צאת הכוכבים, דילמא ביאת אורו הוא דהיינו תחלתה של שקיעת החמה והוא תחלת הכנסתה ברקיע, ועדיין יש שהות ביום חמש מילין עד צאת הכוכבים, ומאי וטהר טהר גברא. והשתא למתניתין דהערל לא קשה מידי, דמצי למימר העריב שמשו דהתם היינו ביאת אורו, ואף מהתם לא תפשוט דהיינו צאת הכוכבים. משום הכי איצטריך לאתויי הכא הברייתא דצאת הכוכבים:

אם כן לימא קרא ויטהר. אף על גב דבכמה מקומות כתיב וטהר. התם ליכא למיטעי, אבל הכא דאיכא למיטעי הוה ליה למכתב ויטהר:

משעה שהעני נכנס לאכול פתו במלח. תימה, עני גופיה מתי יתפלל דהא אמרת זמן אכילתו היינו זמן ק"ש, וכיון שבא זמן ק"ש אסור להתחיל בסעודה עד שיתפלל ברישא, כדתניא לקמן (דף ד:) וקורא ק"ש ומתפלל ואוכל פתו ומברך וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה. ויש לומר, דזמן תפלה הוי קודם לזמן סעודה, דלאו דוקא משעני נכנס לאכול אלא פורתא מעיקרא קאמר, שעד שיכינו לו סעודתו יקרא ויתפלל:

מבואר בגמרא, שהטעם שנקט התנא זמן ק"ש של ערבית 'משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן' ולא נקט בפשיטות משעת צאת הכוכבים, משום דרצה להשמיענו אגב אורחא דכהנים אוכלין בתרומתן משעת צאת הכוכבים, ואין כפרתו, דהיינו כהן שנטמא בטומאת זיבה שצריך להביא קרבן לכפרתו, אין כפרתו מעכבתו מלאכול בתרומה. מקשים התוספות וא"ת, **והא תנינא חדא זימנא** דאין כפרת הכהנים מעכבתם מלאכול בתרומה, כדאיתא **במס' נגעים** (פי"ד) **ומייתי לה בהערל** (דף עד:) דמשהעריב **שמשו אוכל בתרומה** ואינו צריך להמתין עד שיביא כפרתו. ומיישבים וי"ל, דרגילות של משניות **לאשמועינן בקוצר אף למה שמפורש כבר**, ולכך אף דשנה התנא כבר כמה פעמים שאין כפרת הכהנים מעכבתם מלאכול בתרומה, הזכיר דין זה כאן בקוצר.

דילמא ביאת אורו הוא:

יבארו שאלת הגמרא מנלן ד'ובא השמש' ביאת שמשו הוא, דילמא ביאת אורו הוא.

מבואר בגמרא, דהא דאין כפרת הכהנים מעכבתם מלאכול בתרומה ילפינן מהא דכתיב 'ובא השמש וטהר', ודרשינן, ביאת שמשו מעכבתו מלאכול בתרומה ואין כפרתו מעכבתו מלאכול בתרומה. ואקשינן, דמנלן למידרש דהאי דכתיב 'ובא השמש' הכוונה לביאת השמש דהיינו שקיעת החמה, והאי וטהר היינו טהר יומא שעבר היום ונסתלק, דילמא הא דכתיב 'ובא השמש' היינו ביאת אורו הוא, ומאי וטהר טהר גברא. **ופי'** רש"י דביאת אורו היינו **עד שיזרח אורו של יום השמיני, ומאי וטהר**, טהר **גברא שיטהר האיש** עצמו **בהבאת** קרבנותיו ולעולם כפרת הכהנים אמנם מעכבתם מלאכול בתרומה. מקשים התוספות **ותימא לפירושו** של רש"י, דאם כן **לפרוך** הגמרא האי קושיא **אההיא דהערל** (דף עד:) **דתנן העריב שמשו אוכל בתרומה וכו'** ואין כפרתו מעכבתו מלאכול בתרומה, **ומנלן** באמת דאין כפרתו מעכבתו מלאכול בתרומה, ותאמר משום דהאי 'ובא השמש' **ביאת שמשו הוא**, דילמא 'ובא השמש' ביאת אורו הוא וטהר האיש בהבאת קרבנותיו, וכפרתו מעכבתו מלאכול בתרומה. **ועוד** קשה, דהיכי **מצי למימר** דקרא ד'ובא השמש' מיירי בזריחה דהיינו ביאת אורו, **דאי** האי קרא **בזריחה הוא**, הוה **מצי למכתב בקרא** 'וזרח השמש וטהר' כמו 'ממזרח השמש' (במדבר כא) שמשמעותו לשון זריחה, **או לשון יציאה** כמו 'השמש **יצא על הארץ**' (בראשית יט), **[ומדנקט[יא]] (ונקט) בקרא** הלשון '**ובא השמש**' **אלמא** דהיינו שקיעת החמה ולא זריחת השמש, דאל"כ היה לו לכתוב 'וזרח השמש וטהר'. **ועוד** קשה, **דבסמוך קא מבעיא ליה** לגמרא, **אי האי 'ובא השמש'** דכתיב בקרא **אי ביאת אורו הוא** או ביאת שמשו הוא, **ופשיט** לה **מברייתא** דכתיב **זכר לדבר וכו'** צאת הכוכבים, הרי דביאת שמשו הוא, **תפשוט** להאי ספק ממתניתין (דנגעים פי"ד) דתנן **העריב שמשו אוכל בתרומה אלמא** ד'ובא השמש' היינו **ביאת שמש** ולא ביאת אורו, דאי ביאת אורו האיך אוכל בתרומה משהעריב שמשו, ומדוע הוצרך לפשוט כן מברייתא דהויא רק לזכר לדבר ולא ממשנה ערוכה. ומשום הני קושיות חולקים התוס' על רש"י ואומרים וי"ל דה"פ, **ממאי דהאי** 'ובא השמש וטהר' היינו **ביאת שמש הוא ממש**, דהיינו סוף שקיעת החמה **ומאי וטהר טהר יומא, דהיינו צאת הכוכבים**. כלומר דאין הכהנים רשאין לאכול בתרומתן אלא מסוף שקיעת החמה מעת צאת הכוכבים, **דילמא** הא דכתיב 'ובא השמש' **ביאת אורו הוא**, דהיינו **תחלתה של שקיעת החמה והוא תחלת הכנסתה ברקיע, ועדיין יש שהות ביום חמש** מילין מעת תחילת שקיעת החמה **עד צאת הכוכבים, ומאי וטהר טהר גברא** מעת תחילת שקיעת החמה, ויהיו הכהנים רשאין לאכול בתרומתן מעת תחילת שקיעת החמה ואף קודם צאת הכוכבים. **והשתא** לפירוש זה **למתניתין דהערל** דקתני 'העריב שמשו אוכל בתרומה' **לא קשה מידי** מנלן דביאת שמשו הוא דילמא ביאת אורו הוא, **דמצי למימר** דהעריב שמשו דקתני **התם** היינו **ביאת אורו**, כלומר תחילת שקיעת החמה, **ואף מהתם**, כלומר ממתניתין דהעריב שמשו אוכל בתרומה **לא תפשוט** ד'ובא השמש' היינו **צאת הכוכבים**, ומשום **הכי איצטריך לאתויי הכא הברייתא** דסימן לדבר **צאת הכוכבים** כדי לפשוט דהאי 'ובא השמש' היינו ביאת שמשו.

אם כן לימא קרא ויטהר:

יבארו דדוקא במקום שיש לטעות הוה ליה למיכתב 'ויטהר'.

בגמרא מקשינן, מנלן למידרש דהאי דכתיב 'ובא השמש' הכוונה לביאת השמש דהיינו שקיעת החמה, והאי 'וטהר', היינו טהר יומא שעבר היום ונסתלק, דילמא הא דכתיב 'ובא השמש' היינו ביאת אורו הוא, ומאי וטהר טהר גברא בהבאת קרבנותיו ביום השמיני, ומשני, דאם כן לכתוב קרא 'ויטהר' ולא 'וטהר'. והוקשה להתוס' **ואף על גב דבכמה מקומות כתיב וטהר** והכוונה שם שיטהר האיש בהבאת קרבנותיו, ואף כאן נימא כן. ומיישבים, **דהתם** בהני מקומות דכתיב 'וטהר' והכוונה שיטהר האיש בהבאת קרבנותיו **ליכא למיטעי** שמא האי 'וטהר' היינו עבר היום[יב], **אבל הכא דאיכא למיטעי** ולומר דהאי 'וטהר' היינו עבר היום הוה **ליה למכתב ויטהר** כדי שלא יבואו לטעות.

משעה שהעני נכנס לאכול פתו במלח:

יבארו דהאי דקתני משהעני נכנס לאכול פתו במלח לאו דוקא, אלא מעט פורתא.

גרסינן בברייתא, מאימתי קורין את שמע בערבית, משהעני נכנס לאכול פתו במלח. מקשים התוספות **ותימא, עני גופיה מתי יתפלל** ערבית, **דהא אמרת** דזמן **אכילתו היינו זמן ק"ש**, והא כיון **שבא זמן ק"ש אסור להתחיל בסעודה עד שיתפלל ברישא[יג]**, **כדתניא לקמן** (דף ד:) **וקורא ק"ש ומתפלל** ורק אח"כ **אוכל פתו ומברך**, **וכל העובר על דברי חכמים** דהיינו שאוכל קודם ק"ש ותפילה **חייב מיתה**. ומיישבים **ויש לומר, דזמן תפלה** דערבית הוי קצת קודם **לזמן סעודה** של העני, דזמן תפילת ערבית היא **לאו דוקא משעני נכנס לאכול** פתו, **אלא פורתא מעיקרא קאמר** דהוי זמן תפלה דערבית, כלומר **שעד שיכינו לו** לעני **סעודתו יקרא ויתפלל**, ומיד כשיגמור להתפלל תהא סעודתו מוכנה לפניו.

ציונים והערות

יא. **הגהות** הב"ח. יב. **משום** דכתיב בהו בהדיא 'וביום השמיני יקח' (ויקרא יד ט) דהיינו בהבאת קרבנות ולא כשיעבור היום. שפתי חכמים. יג. **ובחידושי** הרשב"א הוסיף דלא מסתבר לומר דמיירי התנא בענינים נכרים.

אע"פ שאין ראיה לדבר. ראיה גמורה אינה, דהא לא מיירי התם לענין ק"ש:

ואי ס"ד דעני קדים רבי חנינא היינו ר' אליעזר. ולא מצי למימר דעני קדים לקדוש היום, או קדוש היום קדים לשעורא דעני. דלא מסתברא לחלק כל כך בשעורי זמן שכיבה דכל זמנים הללו אית ביה:

אמר ליה ר' יהודה והלא כהנים מבעוד יום הם טובלים. תימה, תיקשי ליה לנפשיה שהרי פלג המנחה מבעוד יום היא, והוא אומר (לקמן דף כו.) מיד כשיעבור פלג המנחה הוי זמן תפלת ערבית. ויש לומר דלדידיה לא קשיא, דלא דריש בשכבך ובקומך, אבל לרבנן דדרשי קשיא דאינו זמן שכיבה:

[ג.] **קשיא דר' מאיר אדר' מאיר.** דלא מצי למימר בשעה שבני אדם נכנסין וכהן חד שעורא הוא, דאם כן רבי מאיר היינו רבי אחאי, לפי' רש"י שפי' שרוב בני אדם נכנסין להסב דהיינו בע"ש. [וגם כן] לא מסתברא למימר דבני אדם ממהרין כל כך בערבי שבתות כמו בזמן שהכהנים טובלין דהיינו מבעוד יום קודם הערב שמש:

קשיא דרבי אליעזר אדרבי אליעזר. דלא מצי למימר משקדש היום וכהנים נכנסין לאכול בתרומתן חד שעורא הוא. דא"כ ר' אליעזר היינו ר' יהושע:

למאן דגני בבית אפל. וא"ת, והלא רבי אליעזר בעי (לקמן ד' ט:) עד שיכיר בין תכלת לכרתי בק"ש של שחרית. וי"ל, מ"מ כיון שידע מתי יעלה עמוד השחר. קודם שיקום ויזמן עצמו כבר הגיע אותו עת:

היה לך להתפלל תפלה קצרה. לכאורה משמע

אע"פ שאין ראיה לדבר:

יבארו מדוע אין זה חשוב ראיה גמורה.

אמרינן בברייתא, דראיה לדבר דצאת הכוכבים הוי לילה, מהא דכתיב 'ואנחנו עושים במלאכה וחציים מחזיקים ברמחים מעלות השחר עד צאת הכוכבים', ואומר 'והיו לנו הלילה משמר והיום מלאכה'. אומרים התוספות, אף דנקט וראיה לדבר אבל **ראיה גמורה אינה**, ואף שלכאורה מפורש בכתוב דמעת צאת הכוכבים הוי לילה, משום **דהא לא מיירי התם לענין ק"ש**, ושמא לענין ק"ש הוי לילה אף קודם צאת הכוכבים[יד].

ואי ס"ד דעני קדים רבי חנינא היינו ר' אליעזר:

יבארו מדוע אי שיעורו של עני קודם לשיעורו של כהן רבי חנינא היינו רבי אליעזר.

הגמרא רצתה להוכיח דשיעורו של עני הנכנס לאכול פתו במלח מאוחר הוא משיעורו של כהן שנכנס לאכול בתרומתו, שאם נאמר ששיעורו של עני מוקדם הוא משל שיעורו של כהן, נמצא דרבי חנינא דאמר משעה שהעני נכנס לאכול פתו במלח, היינו רבי אליעזר דאמר משעה שקדש היום בערבי שבתות. והוקשה להתוס' דאמאי **לא מצי למימר** דשיעורו של **עני הנכנס** לאכול פתו במלח **קדים לקדוש היום** בערבי שבתות, **או** דשיעור דקדוש היום בערבי שבתות קדים **לשיעורא דעני**, דאז נוכל לומר ששיעורו של עני מוקדם הוא משל כהן ורבי חנינא לאו היינו רבי אליעזר. **ומיישבים** משום **דלא מסתברא לחלק כל כך בשעורי זמן שכיבה** דמבעוד יום קודם צאת הכוכבים, **דכל זמנים הללו** דהיינו משעה שעני נכנס לאכול פתו במלח, ומשעה שקדש היום בערבי שבתות **אית ביה** קודם צאת הכוכבים.

אמר ליה ר' יהודה והלא כהנים מבעוד יום הם טובלים:

יבארו דרבי יהודה עצמו לא דריש 'בשכבך ובקומך' דתקשי ליה לנפשיה.

איתא בברייתא, דרבי מאיר אומר דזמן ק"ש של ערבית הוא משעה שהכהנים טובלין לאכול בתרומתן. והקשה לו רבי יהודה, והרי הכהנים מבעוד יום הם טובלים, ולא מסתבר לומר דמבעוד יום יוכל לקרות ק"ש של ערבית. מקשים התוספות **ותימא**, **ותיקשי ליה** רבי יהודה **לנפשיה**, **שהרי פלג המנחה** ודאי **מבעוד יום היא**, **והוא**, כלומר רבי יהודה **אומר** (לקמן דף כו.) **דמיד כשיעבור פלג המנחה הוי זמן תפלת ערבית** והאיך יכול לקרות ק"ש של ערבית מבעוד יום. ומיישבים **ויש לומר**, **דלדידיה לא קשיא**, כיון **דלא דריש** רבי יהודה '**בשכבך ובקומך**' דזמן ק"ש של ערבית הוי דוקא בשעת שכיבה דהיינו בלילה, ושפיר יכול לקרות ק"ש של ערבית מבעוד יום, **אבל לרבנן דדרשי** 'בשכבך ובקומך' **קשיא**, דמשעה שהכהנים טובלים לאכול בתרומתן דהוי מבעוד יום **אינו זמן שכיבה**.

קשיא דר' מאיר אדר' מאיר:

יבארו דליכא למימר דשעה שבני אדם נכנסין לאכול פתן בערבי שבתות, וכהן הטובל לאכול בתרומתו חד שיעורא הוא.

בגמרא מקשינן סתירה בדברי רבי מאיר, דבחדא ברייתא קאמר דקורין שמע בערבית משעה שבני אדם נכנסין לאכול פתן בערבי שבתות, ובאידך ברייתא קאמר דקורין את שמע בערבית משעה שהכהנים טובלים לאכול בתרומתן. מבארים התוספות, **דלא מצי למימר דבשעה שבני אדם נכנסין** לאכול פתן בערבי שבתות, **וכהן** הטובל לאכול בתרומתו **חד שעורא הוא**, ואם כן אין דברי רבי מאיר סותרים, **דאם כן, רבי מאיר** דאמר משעה שהכהנים טובלים לאכול בתרומתן **היינו רבי אחאי** שאמר משעה שרוב בני אדם נכנסין להסב, זאת **לפי'** רש"י שפי'[טו] שרוב **בני אדם נכנסין להסב דהיינו בע"ש**, דהא אמרת דשיעורא דהכהנים טובלים לאכול בתרומתן ושעה שבני אדם נכנסין לאכול פתן בערבי שבתות חד שיעורא הוא, ועל כרחך דלאו חד שיעורא הוא ושפיר אקשינן בגמרא סתירה בדברי רבי מאיר. **[וגם כן] לא מסתברא למימר דבני אדם ממהרין כל כך** להסב **בערבי שבתות**, **כמו בזמן** שהכהנים טובלין דהיינו מבעוד יום קודם **הערב שמש** דנימא דשעה שבני אדם נכנסין לאכול פתן בערבי שבתות ושעה שהכהנים טובלים לאכול בתרומתן חד שיעורא הוא.

קשיא דרבי אליעזר אדרבי אליעזר:

יבארו דליכא למימר דשעה שקדש היום בערבי שבתות, ושעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן חד שיעורא הוא.

בגמרא מקשינן דאיכא סתירה בדברי רבי אליעזר, דבמשנתנו (בריש מסכתין) אמר דקורין את שמע בערבית משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן, ובברייתא קאמר דקורין את שמע בערבית משעה שקדש היום בערבי שבתות. ומבארים התוספות, **דלא מצי למימר דמשקדש היום** בערבי שבתות ושעה שהכהנים **נכנסין לאכול בתרומתן חד שיעורא הוא**, וכשנאמר כן לא יהיו דברי רבי אליעזר סותרים. אין לומר כן, **דא"כ ר' אליעזר** דאמר משעה שקדש היום בערבי שבתות **היינו ר' יהושע** דאמר משעה שהכהנים מטוהרים לאכול בתרומתן, ועל כרחך דלאו חד שיעורא הוא[טז] ושפיר אקשינן בגמרא דדברי רבי אליעזר סותרים.

למאן דגני בבית אפל:

יבארו דלאו מיד שהאיר היום יכול לקרות ק"ש אלא מעט לאחר מכן.

תנינא בברייתא, רבי אליעזר אומר שלש משמרות הוי הלילה ועל כל משמר ומשמר יושב הקדוש ברוך הוא ושואג כארי. וסימן לדבר, משמרה ראשונה חמור נוער, שניה כלבים צועקים, שלישית תינוק יונק משדי אמו ואשה מספרת עם בעלה. ואקשינן, מדוע הוצרך רבי אליעזר ליתן סימנים על כל שלש המשמרות, הרי אי תחלת משמרות קא חשיב, לשם מה הוצרך ליתן סימן על משמרה ראשונה הרי מיד בצאת הכוכבים ידעינן דמתחיל משמרה ראשונה, ואי קא חשיב סוף משמרות לשם מה הוצרך ליתן סימן על משמרה אחרונה, הרי מיד כשמאיר היום ידעינן דנסתיימה משמרה אחרונה. ומשני, דלעולם סוף משמרות קא חשיב, ומה דנתן סימן למשמרה אחרונה היינו למי שנמצא בבית אפל ואינו יודע מתי האיר היום שיוכל לקרות ק"ש, וכיון שהגיע השעה דאשה מספרת עם בעלה ותינוק יונק משדי אמו יכול לקום ולקרות ק"ש. מקשים התוספות **וא"ת, והלא רבי אליעזר בעי** (לקמן ד' ט:) **עד שיכיר בין תכלת לכרתי בק"ש של שחרית** דהיינו אחר עלות השחר, ואילו הכא אמר דמיד כשמסתיימת משמרה ראשונה דהיינו עלות השחר יכול כבר לקרות ק"ש. ומיישבים **וי"ל, דמ"מ כיון שידע מתי יעלה עמוד השחר**, דהיינו כשאשה מספרת עם בעלה ותינוק יונק משדי אמו, **קודם שיקום ויזמן עצמו** מעת עלות השחר עד שיבוא לקרות ק"ש **כבר הגיע אותו עת** שיכיר בין תכלת לכרתי ויכול לקרות ק"ש.

היה לך להתפלל תפלה קצרה:

יבארו דתפלה קצרה דהכא היינו הביננו.

איתא בגמרא, תניא אמר רבי יוסי, פעם אחת הייתי מהלך בדרך ונכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל, ובא אליהו הנביא זכור לטוב ושמר לי על הפתח עד שסיימתי תפלתי, לאחר שסיימתי תפלתי אמר לי שלום עליך רבי, ואמרתי לו שלום עליך רבי ומורי, ואמר לי בני, מפני מה נכנסת לחורבה זו, אמרתי לו להתפלל. ואמר לי היה לך להתפלל בדרך, ואמרתי לו מתיירא הייתי

ציונים והערות

יד. ורבינו יונה כתב, דהא דאין זה חשוב ראיה גמורה, משום שאין מוכח מהפסוקים בפירוש שכל הזמן הזה הוא זמן שכיבה ואף שמוכח דמעת צאת הכוכבים הוי לילה. טו. לעיל (ב: ד"ה נכנסין להסב), ושם הביא רש"י ב' פירושים דאית דאמרי דהיינו בימות החול, ואית דאמרי בערבי שבתות. טז. דהא רבי אליעזר ורבי יהושע חולקים כדמשמע בברייתא.

שמא יפסיקו בי עוברי דרכים. ואמר לי היה לך להתפלל תפלה קצרה. אומרים התוספות, דלכאורה משמע דהאי תפלה קצרה שאמר אליהו לרבי יוסי שהיה לו להתפלל אין זה תפלת הבינונו[יז]. דהא קא בעי לקמן (ד' ל.) מאי איכא בין הבינונו לתפלה קצרה, הרי שהבינונו לחוד ותפלה קצרה לחוד, ומדקאמר היה לך להתפלל תפלה קצרה, ולא אמר לו היה לך להתפלל הבינונו משמע שאין כוונתו לומר שהיה לך להתפלל הבינונו. א"כ לפי' הקונ' שפי' בכאן דהך תפלה קצרה דאמר לו אליהו לרבי יוסי היינו הבינונו קשה. אלא ע"כ הך תפלה קצרה היינו תפלה אחרינא, כדמפרש לקמן (כט:) דהמהלך במקום סכנה מתפלל תפלה קצרה צרכי עמך מרובים וכו'. וגם על פירוש זה דהך תפלה קצרה היינו צרכי עמך ישראל מרובים וכו' קשה, דלקמן (שם) אמרינן שאין לומר תפלת של צרכי עמך אלא במקום סכנה, ורבי יוסי לא הוה במקום סכנה פי' במקום לסטים שיצטרך לומר תפלה זו, וראיה לכך דלא היה רבי יוסי במקום סכנה, מדהשיב לו רבי יוסי לאליהו דמה דלא התפלל בדרך לפי שהיה מתיירא שמא יפסיקו בי עוברי דרכים, ולא השיב שמא יהרגוני לסטים הרי שלא היה במקום סכנה, ואם כן ליכא למימר דהך תפלה קצרה היינו צרכי עמך ישראל מרובים וכו'. ומשום כך אומרים התוספות, ונראה לי כפ"ה דתפלה קצרה דהכא היינו הבינונו. ואע"ג דלייט - קלל עלה אביי אמאן דמתפלל הבינונו[יח]. היינו דוקא למי שמתפלל הבינונו בעיר, דיכול לכוון דעתו אין לו לקצר בתפילתו ולדלג כל הברכות ולכלול אותם בברכה אחת, אבל בשדה דאינו יכול לכוון דעתו מפני עוברי דרכים מותר. והא דאמרי' לקמן מאי איכא בין הבינונו לתפלה קצרה דמשמע דתפלה קצרה לאו היינו הבינונו. הכי קאמר, מאי איכא בין תפלה קצרה דאמרינן בפ' תפלת השחר (דף כט:) כגון צרכי עמך וכו' שמתפלל בעת סכנה, לבין תפלת הבינונו שמתפלל אותה אפילו שלא בעת סכנה, אבל ודאי תפלה קצרה דהכא צ"ל דהיינו הבינונו וכמו שנתבאר כיון דלא היה רבי יוסי במקום סכנה.

ועונין יהא שמיה הגדול מבורך:

יבארו פירוש תפלת 'יהא שמיה רבא מבורך', והטעם שתקנוה בלשון ארמי.

איתא בברייתא, אמר אליהו לרבי יוסי, בשעה שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות, ועונין יהא שמיה הגדול מבורך, הקדוש ברוך הוא מנענע ראשו ואומר אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך, מה לו לאב שהגלה את בניו, ואוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם. אומרים התוספות, דמכאן יש לסתור מה שפי' במחזור ויטרי ד'יהא שמיה רבא' שזו תפלה שאנו מתפללין שימלא שמו של הקב"ה, כדכתיב (שמות יז) 'כי יד על כס יה', שלא יהא שמו של הקב"ה שלם וכסאו שלם עד שימחה זרעו של עמלק, ופירושו כך, יהא שמי"ה היינו שם יה, רבא גדול ושלם, כלומר שאנו מתפללין שיהא שמו של הקב"ה גדול ושלם, ותיבת 'מבורך' לעולם הוי תפלה אחרת, כלומר, ומבורך שמו של הקב"ה לעולם הבא. ופירוש זה דמחזור ויטרי לא נראה, מדקאמר הכא 'יהא שמיה הגדול מבורך' משמע דתפלה אחת היא, ואינו רוצה לומר שיהא שמו גדול ושלם, אלא יהא שמו הגדול מבורך, דהרי משמע הכא ש'יהא שמו הגדול מבורך' הוא תרגום של 'יהא שמיה רבא מבורך'[יט] והוא תפילה אחת ולא שתי תפילות, שהרי אינו ממשיך ואומר 'מברך לעלם ולעלמי עלמיא'. וגם מה שאומרי' העולם דלכך אומרים קדיש בלשון ארמית, לפי שתפלה נאה ושבח גדול הוא, על כן נתקן בלשון תרגום שלא יבינו המלאכים ויהיו מתקנאין בנו[כ]. וזה אינו נראה, שהרי כמה תפלות יפות שהם בלשון עברי ולא חיישינן שמא יתקנאו בנו המלאכים. אלא נראה הטעם שתקנו לקדיש בלשון ארמי, כדאמרינן בסוף סוטה (דף מט.) דאין העולם מתקיים אלא אסדרא דקדושתא, היינו קדושת ובא לציון שאומרים אחר שמונה עשרה, ואיהא שמיה רבא דבתר אגדתא, אמירת הקדיש דאחר הדרשה בשבתות וימים טובים, שהיו רגילין לומר קדיש אחר הדרשה, ושם היו עמי הארצות ולא היו מבינים כולם לשון הקודש, לכך תקנוהו בלשון תרגום שהיו הכל מבינים שזה היה לשונם, ואף קדיש תקנוהו בלשון ארמי כדי שיהיו עמי הארצות מבינים אותו.

במקומן חיישינן:

מבואר בגמרא דבמקום ששכיח שם מזיקין חיישינן להו אפילו בתרי. אומרים התוספות, פי', שידוע לנו שרגילין שם המזיקין אזי חיישינן להו אפילו בתרי. וההיא דלעיל דמבואר בגמרא דבתרי ופריצי דהיינו בשני אנשים פרוצים ליכא אלא חשש דחשד וליכא משום חשש דמזיקין, איירי בסתם מקום שאין רגילין שם המזיקין[כא].

אין אומרין בפני המת אלא דבריו של מת:

יבארו דלהלכה דוקא דברי תורה אסור לספר בפניו, ודוקא בארבע אמות שלו.

בגמרא אמר רבי יהושע בן לוי, אין אומרים בפני המת אלא דבריו של מת. ונחלקו בגמרא בדעת ריב"ל, האם דוקא דברי תורה אסור לספר בפניו של מת אבל מילי דעלמא מותר לספר בפניו, או דלא שנא ובין מילי דעלמא ובין דברי תורה אסור לספר בפניו של מת. אומרים התוספות, ופסק רב אלפס משום רב האי, דדוקא דברי תורה אסור לספר בפניו של מת ומשום לועג לרש[כב], אבל דברים דעלמא לית לן בה ומותר לספר בפניו של מת מילי דעלמא. ומוסיפים התוספות ואומרים, ואף דברי תורה דאסור לספר בפניו של מת היינו דוקא בארבע אמות שלו, אבל מחוץ לארבע אמות שלו ליכא איסור לספר בדברי תורה משום לועג לרש[כג].

שאין זה הבינונו. דהא קא בעי לקמן (ד' ל.) מאי איכא בין הבינונו לתפלה קצרה. א"כ לפי' הקונ' שפי' בכאן דהיינו הבינונו קשה. אלא ע"כ היינו תפלה אחרינא כדמפרש לקמן צרכי עמך מרובים וכו'. וגם על זה קשה, דלקמן אמרינן שאין לומר תפלת של צרכי עמך אלא במקום סכנה. ורבי יוסי לא הוה במקום סכנה פי' במקום לסטים. מדהשיב לו שמא יפסיקו בי עוברי דרכים ולא השיב שמא יהרגוני לסטים. ונראה לי כפ"ה תפלה קצרה דהכא היינו הבינונו. ואע"ג דלייט עלה אביי אמאן דמתפלל הבינונו. היינו דוקא בעיר אבל בשדה מותר. והא דאמרי' לקמן מאי איכא בין הבינונו לתפלה קצרה. הכי קאמר בין תפלה קצרה דאמר בפ' תפלת השחר (דף כט:) כגון צרכי עמך וכו'. אבל ודאי תפלה קצרה דהכא צ"ל הבינונו:

ועונין יהא שמיה הגדול מבורך. מכאן יש לסתור מה שפי' במחזור ויטרי יהא שמיה רבא שזו תפלה שאנו מתפללין שימלא שמו, כדכתיב (שמות יז) כי יד על כס יה שלא יהא שמו שלם וכסאו שלם עד שימחה זרעו של עמלק, ופירושו כך, יהא שמי"ה שם יה רבא, כלומר שאנו מתפללין שיהא שמו גדול ושלם, ומבורך לעולם הוי תפלה אחרת כלומ' ומבורך לעולם הבא. וזה לא נראה, מדקאמר הכא יהא שמיה הגדול מבורך משמע דתפלה אחת היא, ואינו רוצה לומר שיהא שמו גדול ושלם, אלא יהא שמו הגדול מבורך. וגם מה שאומרי' העולם לכך אומרים קדיש בלשון ארמית לפי שתפלה נאה ושבח גדול הוא, על כן נתקן בלשון תרגום שלא יבינו המלאכים ויהיו מתקנאין בנו. וזה אינו נראה, שהרי כמה תפלות יפות שהם בלשון עברי, אלא נראה כדאמרינן בסוף סוטה (דף מט.) אין העולם מתקיים אלא אסדרא דקדושתא ואיהא שמיה רבא דבתר אגדתא, שהיו רגילין לומר קדיש אחר הדרשה, ושם היו עמי הארצות ולא היו מבינים כולם לשון הקודש, לכך תקנוהו בלשון תרגום שהיו הכל מבינים שזה היה לשונם:

[ג:] **במקומן חיישינן. פי' שידוע שרגילין שם המזיקין. וההיא דלעיל דבתרי ופריצי ליכא משום מזיקין, איירי בסתם שאין רגילין:**

אין אומרין בפני המת אלא דבריו של מת. ופסק רב אלפס משום רב האי דוקא דברי תורה אבל דברים דעלמא לית לן בה. ודוקא בארבע אמות שלו:

ציונים והערות

יז. תפלת הבינונו מבואר לקמן בגמרא (כט.) דהיינו ברכה אחת הכוללת בקצרה כל ברכות שמונה עשרה, לבר משלשה ברכות ראשונות ושלשה ברכות אחרונות. **יח. לפי** שמדלג הברכות וכוללן בברכה אחת (רש"י לקמן כט. ד"ה לייט). **יט. כן** ביאר בתוספות הרא"ש. ובמגן אברהם (או"ח סי' נו סק"ג) כתב, דהנפ"מ בין שיטת המחזור ויטרי לשיטת התוספות, דלשיטת התוספות אין להפסיק בין רבא למברך כיון דהוה תפילה אחת, ולשיטת המחזור ויטרי אין להפסיק בין שמיה לרבא. והרמ"א (או"ח סימן נו ס"א) פסק כשיטת התוספות דאין להפסיק בין רבא למבורך. ויעויין במגן אברהם שם שתמה על שיטת התוספות, דמסוגית הגמרא בסוכה (לט.) משמע דמותר להפסיק בין רבא למברך, דקיימא לן כרב ספרא שם דכל אסוקי מילתא לית לן בה. ובכפות תמרים שם כבר תמה על שיטת המחזור ויטרי מסוגית הגמרא שם אהא דנחלקו רבא ורב ספרא אי מותר להפסיק בין רבא למברך, דמדוע יהא אסור להפסיק אם הם תרי מילי נפרדים. **כ. וכמו** דאיתא בגמרא שבת (יב:) דכל השואל צרכיו בלשון ארמי אין מלאכי השרת נזקקין לו, שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמי. **כא. ובתוספות** הרא"ש תירץ באופן נוסף, דמסתמא יש לנו לחוש למזיקין אפילו בתרי, ורק היכא דידוע לנו שאין מזיקין רגילין להיות שם אין לנו לחוש למזיקין בתרי. **כב. היינו** מי שאינו יכול לקיים למצוות, ומקיים המצוות לידו, דמראה כאילו לועג לו שהוא מקיים למצוות ואילו המת שלידו אינו יכול לקיים מצוות אלו. **כג. וכתב** בתוספות הרא"ש דאף דמשום לועג לרש ליכא חוץ לארבע אמות של מת, מכל מקום מפני כבוד המת אין לספר אפילו חוץ לארבע אמות בין בדברי תורה ובין במילי דעלמא.

רוח צפונית מנשבת. פי' לבדה, דהא אמרינן בפרק לא יחפור (ב"ב דף כה.) שהיא מנשבת עם כל אחד ואחד:

ואתא איהו ואמר כחצות. ואם תאמר, מכל מקום לימא בחצות כמו שאמרו לו מן השמים דהא אמת אמרו לו. וי"ל, שלא רצה לומר להם דבר שלא היה יכול להראות ולהוכיח אם ישאלו לו:

ואין הבור מתמלא מחוליתו. פירש רש"י אם יחפור ויחזיר בו עפרו לא יהא מלא. ותימה דאין הנדון דומה לראיה, שהרי לא היה אומר להם אלא ליטול מן העשירים וליתן לעניים, ואם היה מצוה ליטול מן העניים ולחזור וליתן להם אז היה דומה למשל. ומפרש רבינו תם, מחוליתו מנביעתו כלומר אין הבור מתמלא מן המים הנובעים בו. ובתוספתא יש אין הבור מתמלא מחוליתו אלא אם כן מושכין לו מים מצד אחר. ור"י פירש שאם תחפור מצד זה ותניח מצד אחר לא תמלא. שמה שנותן כאן חסר כאן. כמו כן מה שנוטל מן העשירים יתחסר מן העשירים:

[ד.] **בניהו זה סנהדרין.** מסברא אומר כן. אביתר אלו אורים ותומים וכן הוא אומר ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי, כלומר היה קודם להם, אם כן אורים ותומים היו אחר בניהו. א"כ אביתר שהוזכר אחר בניהו היינו אורים ותומים, כך פירש רש"י. ותימה לפירושו, פשיטא דאביתר כהן היה בימי דוד, שלא היה כהן אחר שכולם נהרגו בנוב עיר הכהנים ולמה צריך ראיה עליה. ועוד, לגירסת הקונטרס בניהו בן יהוידע אין זה הפסוק בשום מקום. לכך (מפרש) [גריס] רבינו תם, כדאי' (בדה"א כ"ז) ואחרי אחיתופל יהוידע בן בניהו זה סנהדרין, וכן הוא אומר ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי. ופי' ר"ת דכרתי ופלתי היינו סנהדרין שכורתין דבריהם לאמתן, ופלתי שמופלאים בהוראה כמו מופלא שבבית דין. וא"ת, היכי פשיט יהוידע בן בניהו מבניהו בן יהוידע. וי"ל, דמסתמא ממלא

רוח צפונית מנשבת:

יבארו דרוח צפונית דמנשבת בחצות היינו לבדה, אבל מנשבת היא כל היום עם שאר רוחות.

איתא בגמרא, דכנור היה תלוי למעלה ממטתו של דוד, וכיון שהגיע חצות לילה באה רוח צפונית ונושבת בו ומנגן מאליו, ומיד היה עומד ועוסק בתורה עד שעלה עמוד השחר. אומרים התוספות, דהא דאמרינן דכשהגיע חצות הלילה באה רוח צפונית ומנשבת בו, דמשמע דדוקא בחצות הלילה מנשבת רוח צפונית ולא כל היום, **פי'** ד**לבדה** מנשבת רוח צפונית רק בחצות הלילה ולא כל היום, **דהא אמרינן בפרק לא יחפור** (ב"ב דף כה.) **שהיא**, כלומר הרוח צפונית **מנשבת עם כל אחד ואחד** דהיינו עם כל אחד מהארבע רוחות, דארבע רוחות מנשבות בכל יום, רוח מזרחית בשש שעות ראשונות של היום, ורוח דרומית בשש שעות אחרונות של היום, ורוח מערבית בשש שעות ראשונות של הלילה, ורוח צפונית בשש שעות אחרונות של הלילה, אלא לבדה אינה מנשבת אלא בחצות הלילה[כד].

ואתא איהו ואמר כחצות:

יבארו מדוע שינה משה ממה שאמר לו הקב"ה 'בחצות' ואמר 'כחצות'.

אקשינן בגמרא, וכי ידע דוד מתי הוא חצות הלילה דאמר 'חצות לילה אקום', השתא משה רבינו לא ידע מתי הוא חצות, דאמר 'כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים', דיש להבין מהו 'כחצות' דאמר משה, דליכא למימר דאמר ליה קודשא בריך הוא 'כחצות' דהא ליכא ספיקא קמי שמיא, אלא על כרחך צריך לומר דאמר ליה קוב"ה למשה 'בחצות', ואתא משה ואמר 'כחצות', הרי שהיה משה מסופק מתי הוא חצות והאיך ידע דוד מתי הוא חצות. מקשים התוספות **ואם תאמר**, דמכל מקום **לימא** משה 'בחצות' **כמו שאמרו לו מן השמים, דהא אמת אמרו לו** שבחצות הלילה הקב"ה יצא בתוך מצרים, ומדוע שינה ממה שאמר לו הקב"ה ואמר 'כחצות'. ומיישבים **וי"ל, שלא רצה** משה **לומר להם** למצרים **דבר שלא היה יכול להראות ולהוכיח** מתי הוא חצות **אם ישאלו לו** מתי הוא בדיוק חצות.

ואין הבור מתמלא מחוליתו:

יבארו הפירוש ד'אין הבור מתמלא מחוליתו'.

איתא בגמרא, דכנור היה תלוי למעלה ממטתו של דוד, וכיון שהגיע חצות לילה באה רוח צפונית ונושבת בו ומנגן מאליו, מיד היה עומד דוד המלך ועוסק בתורה עד שעלה עמוד השחר. כיון שעלה עמוד השחר נכנסו חכמי ישראל אצלו, ואמרו לו אדונינו המלך, עמך ישראל צריכין פרנסה, אמר להם לכו והתפרנסו זה מזה, אמרו לו אין הקומץ משביע את הארי ואין הבור מתמלא מחוליתו. **פירש רש"י** דאין הבור מתמלא מחוליתו היינו, **דאם יחפור** לבור **ויחזיר בו** את **עפרו** שהוציא ממנו **לא יהא מלא** כבתחילה קודם שחפר את הבור, אף כאן אם אין אתה מכין לעניים מזונות ממקום אחר אין אנו יכולים לפרנסם משל עצמנו. מקשים התוספות **ותימא, דאין הנדון** שאמר להם דוד המלך צאו והתפרנסו זה מזה **דומה לראיה** שהביא מהא דאין הבור מתמלא מחוליתו, **שהרי לא היה אומר להם אלא ליטול מן העשירים וליתן לעניים**, דבשלמא **אם היה מצוה ליטול מן העניים ולחזור וליתן להם אז היה דומה למשל** שמוציא את עפר הבור ומחזירו לתוכו, אבל מכיון שאמר להם ליטול מן העשירים וליתן לעניים אין זה דומה כלל למשל. ולכך **מפרש רבינו תם**, דאין הבור מתמלא **מחוליתו** היינו **מנביעתו**, **כלומר אין הבור מתמלא מן המים הנובעים בו** כלומר דאין העניים שבתוכנו יכולים להתפרנס משל עצמנו, אלא אם כן יביאו להם פרנסה ממקום אחר. וכעין זה **בתוספתא יש, דאין הבור מתמלא מחוליתו אלא אם כן מושכין לו מים מצד אחר** ואינו מתמלא מהמים שנובעים בתוכו. **ור"י פירש** להא דאין הבור מתמלא מחוליתו **שאם תחפור** בבור חוליא **מצד זה** ותניחנה **מצד אחר לא** יתמלא הבור, כיון **שמה שנותן כאן חסר כאן**, וכמו כן כאן מה שנוטל מן העשירים לפרנס העניים יתחסר מן העשירים. וצריך להביא ממקום אחר.

בניהו זה סנהדרין:

יבארו כיצד יש לגרוס בגמרא 'בניהו בן יהוידע', או 'יהוידע בן בניהו'.

איתא בגמרא, שכשהיו ישראל יוצאים למלחמה בימי דוד, היו יועצין באחיתופל ונמלכין בסנהדרין ושואלין באורים ותומים. אמר רב יוסף מאי קרא, 'ואחרי אחיתופל בניהו בן יהוידע ואביתר ושר צבא למלך יואב', אחיתופל זה יועץ, וכן הוא אומר ועצת אחיתופל אשר יעץ וגו', ובניהו בן יהוידע זה סנהדרין, ואביתר אלו אורים ותומים, וכן הוא אומר ובניהו בן יהוידע על הכרתי והפלתי, ולמה נקרא שמן כרתי ופלתי, כרתי שכורתין דבריהם, ופלתי שמופלאים בדבריהם. כן היא גירסת הגמרא אצלנו וגירסת רש"י. אומרים התוספות דלפי גירסא זו הא דאמרינן בגמרא 'בניהו זה סנהדרין' **מסברא אומר כן**, שהרי אינו מביא שום פסוק וראיה לדבריו דבניהו זה סנהדרין. והא דאמרינן '**אביתר אלו אורים ותומים, וכן הוא אומר ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי**', **כלומר** דבניהו בן יהוידע **היה קודם להם** לאורים ותומים שנקראים כרתי ופלתי, ד'על' האמור בכתוב פירושו 'קודם', **ואם כן אורים ותומים היו אחר בניהו, א"כ אביתר שהוזכר** בכתוב לעיל **אחר בניהו היינו אורים ותומים** שהיו באים לשאול אצלו **כך פירש רש"י**. מקשים התוספות **ותימא לפירושו**, והא **פשיטא** הוא **דאביתר כהן היה בימי דוד**, כיון **שלא היה כהן אחר** מלבדו, **שכולם נהרגו בנוב עיר הכהנים** על ידי שאול, ו**למה צריך** בגמרא להביא **ראיה עליה** שאביתר היה כהן גדול. **ועוד** קשה **לגירסת הקונטרס**, דגורס בגמרא 'ואחרי אחיתופל **בניהו בן יהוידע**', **דאין זה הפסוק בשום מקום** דלא נאמר בכתוב אלא 'ואחרי אחיתופל יהוידע בן בניהו', ולא 'ואחרי אחיתופל בניהו בן יהוידע'[כה]. ומשום הני קושיות חולקים התוס' על רש"י ואומרים, **ולכך (מפרש) [גריס] רבינו תם** בדברי הגמרא, אמר רב יוסף מאי קרא **כדאי'** (בדה"א כ"ז) **'ואחרי אחיתופל יהוידע בן בניהו'**, יהוידע בן בניהו זה סנהדרין, **וכן הוא אומר ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי, ופי' ר"ת דכרתי ופלתי היינו סנהדרין** ולא אורים ותומים כמו שפירש רש"י, ונקרא שמם של הסנהדרין כרתי **שכורתין דבריהם לאמתן, ופלתי שמופלאים בהוראה כמו מופלא שבבית דין**. והשתא ניחא לר"ת כל הני קושיות שהקשה על רש"י, דכיון דאומר דיהוידע בן בניהו זה סנהדרין, מביא הוא ראיה ופסוק על כך ולא מסברא, וכן אינו מביא ראיה דאביתר היה כהן דמילתא דפשיטא היא. ומקשים התוספות לפירוש ר"ת **וא"ת, והיכי פשיט דיהוידע בן בניהו** הרי זה סנהדרין מהא דכתיב **בניהו בן יהוידע** על הכרתי והפלתי, והרי

ציונים והערות

כד. **ובתוספות** הרא"ש תירץ, דרוח צפונית דמנשבת כל היום אינה אז בגבורתה כל כך לעורר את הכינור, ורק בחצות הלילה הרי היא בגבורתה לעורר את כח הכינור. כה. **ובפירוש** רבינו יונה למסכת סנהדרין (טז:) הוסיף להקשות על פירושו של רש"י, דמנין לרש"י שבניהו בן יהוידע היה ראש הסנהדרין, הרי לפירושו אינו אומר כן אלא מסברא בלא שום הוכחה לדבריו, ושמא לא היה אלא יועץ נוסף של המלך. ועוד הקשה, דהלשון 'על' אין משמעו 'קודם' כמו שפירש רש"י, אלא משמע שהיה ממונה עליהם והם היו ברשותו.

בפסוק לא הוזכר אלא שבניהו היה ראש הסנהדרין ולא יהוידע. ומיישבים וי"ל, דמסתמא יהוידע ממלא מקום אביו היה בראשות הסנהדרין, וכי היכי דאביו בניהו היה מסנהדרין גם הוא יהוידע היה מהם, ולאחר מיתתו של בניהו כשרצו לשאול את הסנהדרין, היו שואלים את בנו שנתמנה תחתיו.

מקום אביו היה, וכי היכי דאביו היה מסנהדרין גם הוא היה מהם:

[ד:] **וקורא קריאת שמע ומתפלל.** מכאן משמע שמשעה שהגיע זמן קריאת שמע של לילה, שאין לו לאכול סעודה עד שיקרא ק"ש ויתפלל ערבית:

דאמר רבי יוחנן איזהו בן העוה"ב וכו'. ואנו שאומרים יראו עינינו ופסוקים אחרים אחר השכיבנו. נראה הואיל ותקינו להו רבנן ה"ל כגאולה אריכתא, דתקינו לומר זה שבתוך כך יתפלל חבירו גם הוא ולא ילך מבהכ"נ עד שיגמור כל אחד תפלתו. וגם יש באותם פסוקים י"ח אזכרות כנגד י"ח ברכות דשמנה עשרה, ואגב שתקנו לומר אותם פסוקים תקנו לומר חתימה של יראו עינינו. והלכה כר' יוחנן, דברייתא מסייע ליה וכן פסק ה"ג. ואם כן יש ליזהר שלא לספר בין גאולה דערבית לשמנה עשרה. ומיהו בסדר רב עמרם פי', מה שאנו אומרים קדיש בין גאולה לתפלת ערבית לאשמעינן דלא בעינן מסמך גאולה דערבית לתפלה, משום דתפלת ערבית רשות. ולא נהירא, [דאם כן] ר' יוחנן סבירא ליה תפלת ערבית חובה דפלוגתא היא דרב ור' יוחנן והלכה כר' יוחנן. ונכון להחמיר ולהזהר מלספר בינתים. ואי תימא קשיא הלכתא אהלכתא, דקיימא לן תפלת ערבית רשות, והכא פסקינן כרבי יוחנן. צריך לומר דאפילו אי סובר רבי יוחנן כרב דאמר רשות היא, מכל מקום מחייב לסמוך, אם כן גם לנו יש לסמוך:

[ה:] **הא לן והא להו.** פי' רש"י לבני ארץ ישראל שצריכין שילוח חוץ לשלשה מחנות לא הוו יסורין של אהבה. ותימה, דשילוח מחנות לא היה נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג ובתי ערי חומה. ובימי האמוראין לא היה היובל נוהג כדאמרינן במסכת גיטין (פ"ד דף לו.), והיאך היה מדבר ר' יוחנן מדבר שלא היה נוהג בימיו. וי"מ, הא לן והא להו לענין טומאה שנזהרין בא"י ולא בבבל:

והאמר רבי יוחנן דין גרמא דעשיראה ביר. פי'

וקורא קריאת שמע ומתפלל:

יבארו דמשעה שהגיע זמן ק"ש אסור לו לאכול קודם לכן.

תניא בברייתא, חכמים עשו סייג לדבריהם, כדי שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר אלך לביתי ואוכל קימעא, ואשתה קימעא, ואישן קימעא, ואחר כך אקרא קריאת שמע ואתפלל, וחוטפתו שינה ונמצא ישן כל הלילה בלא קריאת שמע. אבל אדם בא מן השדה בערב נכנס לבית הכנסת, אם רגיל לקרות קורא, ואם רגיל לשנות שונה, וקורא קריאת שמע ומתפלל, ואוכל פתו ומברך, וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה. אומרים התוספות, **מכאן** דמבואר בברייתא דקודם קורא קריאת שמע ומתפלל ורק אחר כך אוכל פתו ומברך **משמע, שמשעה שהגיע זמן קריאת שמע של לילה, שאין לו לאכול סעודה**[כו] **עד שיקרא ק"ש ויתפלל ערבית** שהרי לא התירו לו לאכול קודם שיקרא ק"ש ויתפלל.

דאמר רבי יוחנן איזהו בן העוה"ב וכו':

יבארו דפסוקים שאנו אומרים בין גאולה לתפילה הו"ל כגאולה אריכתא, ושקיימא לן כרבי יוחנן דיש לסמוך גאולה לתפילת ערבית.

מבואר בברייתא דקודם קורא קריאת שמע ואחר כך מתפלל. ואומרת הגמרא, דברייתא זו מסייעת לדעת רבי יוחנן, הסובר דיש לסמוך גאולה לתפילה אף בתפילת ערבית. מקשים התוספות, **ואנו שאומרים יראו עינינו ופסוקים אחרים אחר השכיבנו,** ולכאורה הרי בזה שאומר פסוקים אלו נמצא שאינו סומך גאולה לתפילה, והרי מבואר בברייתא דיש לסמוך גאולה לתפילה אף בתפילת ערבית. ומיישבים, **ונראה דהואיל ותקינו להו רבנן** למימר פסוקים אלו אחר השכיבנו, **ה"ל** פסוקים אלו **כגאולה אריכתא, דתקינו לומר זה** כלומר יראו עינינו **שבתוך כך** שאומר יראו עינינו **יתפלל חבירו גם הוא, ולא ילך מבהכ"נ עד שיגמור כל אחד תפלתו,** דהיו בתי כנסיות שלהם בשדה ומסוכנים מן המזיקין, ואם לא ימתין לחבירו ויצטרך לחזור לבדו יסתכן מן המזיקין, לכך האריכו את התפילה כדי שגם המאחרים יוכלו להספיק לגמור אותה עם כולם[כז]. **וגם יש באותם פסוקים** של יראו עינינו **י"ח אזכרות כנגד י"ח ברכות דשמנה עשרה, ואגב שתקנו לומר אותם פסוקים** שהם כנגד י"ח ברכות דשמונה עשרה **תקנו לומר** אף המשך **החתימה של** ברכת **יראו עינינו.**

אומרים התוספות, **והלכה כר' יוחנן** דצריך לסמוך גאולה לתפילת ערבית, **דברייתא** דקתני קורא קריאת שמע ומתפלל **מסייע ליה, וכן פסק ה"ג** דיש לסמוך גאולה לתפילה בתפילת ערבית. **ואם כן יש ליזהר שלא לספר בין גאולה דערבית לשמנה עשרה** כדי שיסמוך גאולה לתפילה. **ומיהו בסדר רב** עמרם פי' דמה שאנו **אומרים קדיש בין גאולה לתפלת ערבית,** היינו כדי **לאשמעינן דלא בעינן מסמך גאולה דערבית לתפלה, משום דתפלת ערבית רשות** וכיון דהיא רשות אין חובה לסמוך בה גאולה לתפילה. מקשים התוספות על סברת רב עמרם **ולא נהירא, [דאם כן]** דאין צריך לסמוך גאולה לתפילת ערבית משום שהיא רשות, **ר' יוחנן דסבירא ליה** דצריך לסמוך גאולה לתפילה של ערבית משום דסבר **דתפלת ערבית חובה, [ופלוגתא] (דפלוגתא) היא דרב ור' יוחנן** אם תפילת ערבית רשות או חובה, ורב ורבי יוחנן **הלכה כר' יוחנן,** וממילא תפילת ערבית חובה, וכיון שכן האיך פסקינן הלכה כרב דתפילת ערבית רשות[כח]. ועל כרחך דאין זה תלוי בזה, ואף אם תפילת ערבית רשות יש לסמוך גאולה לתפילה, והלכך **נכון להחמיר ולהזהר מלספר בינתים** בין גאולה לתפילה אף דקיימא לן תפילת ערבית רשות. אבל קדיש כיון דתקינהו רבנן לאמרו, כגאולה אריכתא דמיא. מקשים התוספות **ואי תימא, דקשיא הלכתא אהלכתא, דקיימא לן תפלת ערבית רשות כרב, והכא פסקינן כרבי יוחנן** דצריך לסמוך גאולה לתפילה של ערבית. ומיישבים, **וצריך לומר דאפילו אי סובר רבי יוחנן כרב דאמר** תפילת ערבית **רשות היא, מכל מקום מחייב לסמוך** גאולה לתפילה של ערבית. **אם כן גם לנו** דפסקינן כרב דתפילת ערבית רשות **יש לסמוך** גאולה לתפילת ערבית[כט].

הא לן והא להו:

יבארו מדוע לבני ארץ ישראל לא הוו נגעים יסורים של אהבה ולבני חו"ל כן.

בגמרא אמר רבי יוחנן, נגעים ובנים אינן יסורין של אהבה. ואקשינן, ונגעים לא, והתניא כל מי שיש בו אחד מארבעה מראות נגעים הללו אינן אלא מזבח כפרה, ומשני, הא לן והא להו. **פי' רש"י דלבני ארץ ישראל שצריכין שילוח חוץ לשלשה מחנות לא הוו נגעים יסורין של אהבה** כיון דצריכין שילוח חוץ לשלשה מחנות, משא"כ לבני חו"ל דלא שייך בהם שילוח חוץ לשלשה מחנות, כיון דאין שם מחנה שכינה ולויה ודישראל, הוו נגעים יסורים של אהבה. מקשים התוספות **ותימא, דשילוח** מחוץ לשלש **מחנות לא היה נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג ובתי ערי חומה**[ל], **ובימי האמוראין לא היה היובל נוהג כדאמרינן במסכת גיטין** (פ"ד דף לו.), **והיאך היה מדבר ר' יוחנן** דאמר דנגעים אינם יסורים של אהבה בארץ ישראל משום דטעון שילוח מחוץ לשלש מחנות, **מִדָּבָר שלא היה נוהג בימיו.** אומרים התוספות **וי"מ,** דהא דאמרינן **הא לן והא להו,** היינו **לענין טומאה שהיו נזהרין בא"י ולא בבבל,** אף אחר החורבן, ולכך בארץ ישראל שהיו נזהרין בטומאה, נגעים אינם יסורים של אהבה, אבל בחוץ לארץ שלא היו נזהרים בטומאה כל כך הוו יסורים של אהבה.

והאמר רבי יוחנן דין גרמא דעשיראה ביר:

יבארו ראיית הגמרא מהא דרבי יוחנן דמי שהיו לו בנים ומתו הוו יסורים של אהבה.

ציונים והערות

כו. במגן אברהם (סי' רלה סק"ג) דייק מדברי התוספות שדוקא סעודה אסור לו לאכול, אבל טעימה בעלמא מותר אף קודם ק"ש. אכן בחידושי רעק"א האריך להוכיח שאף טעימה בעלמא אסור קודם שקרא ק"ש. **כז. ועיין** לעיל בתוספות (ג. ד"ה מברך שמים) שכתבו, דבבתי כנסיות שלנו שאינם נמצאים בשדה אלא בעיר, אין צריך להמתין לחבירו. **כח. כן** ביארו המהרש"א והפני יהושע. **כט. והיינו** כמו שכתבו התוספות לקמן (כו. ד"ה טעה) דהא דאמרינן תפילת ערבית רשות היינו דוקא אם יש לו מצוה אחרת עוברת, דאז אמרינן דתדחה תפילת ערבית מפניה, אבל לחנם אין לו לאדם לבטל תפילת ערבית. **ל. שילוח** מחוץ לשלש מחנות היינו מחוץ לבתי ערי חומה, ובגמרא ערכין (לב.) מבואר דאין קדושת בתי ערי חומה נוהגת אלא בזמן שהיובל נוהג. ובתוספות הרא"ש וכן בחידושי הרשב"א כתבו ליישב שיטת רש"י דאף דאמרינן דאין נוהג בזמן הזה קדושת בתי ערי חומה, מכל מקום לענין שילוח מחוץ לשלש מחנות נוהג אף בזמן הזה למאן דסבירא ליה קדושת הארץ קדשה לעתיד לבוא. ובמשנה למלך (הל' שמיטה ויובל פי"ב ה"ט) כתב לבאר פלוגתת רש"י ותוספות, דרש"י סבר דהא דאמרינן דבזמן שאין היובל נוהג אין נוהג בתי ערי חומה, היינו דוקא לענין דין מכירת בית בעיר מוקפת חומה, אבל לגבי שילוח מצורע נוהג אף בזמן שאין היובל נוהג. אבל התוספות סברו דבזמן שאין היובל נוהג אין כלל קדושה לעיר המוקפת חומה אף לענין שילוח מחוץ לחומה.

בגמרא אמר רבי יוחנן נגעים ובנים אינם יסורין של אהבה. ואקשינן ובנים לא, היכי דמי, אילימא דהוו להו בנים ומתו, והא אמר רבי יוחנן דין גרמא דעשיראה ביר - זהו עצם של בני עשירי שקברתי. **פי' רש"י** דקושיית הגמרא היא **דלאדם חשוב כר' יוחנן מסתמא לא היו אלא יסורין של אהבה**, ועל כרחך דאם מתו לו בנים אין זה אלא יסורים של אהבה. מקשים התוספות על פירושו של רש"י **ותימא, דהא מסיק** בגמרא **דהיכא דלא הוו ליה בנים כלל לא הוו יסורין של אהבה, והרי מצינו לכמה צדיקים שלא היו להם בנים**, ואם כן יתכן שאף שהיה רבי יוחנן צדיק היו לו יסורים שאינם של אהבה, [**וכן יהושע לא מצינו שהיה לו בנים**[לא]], **ואי משום בנות** שהיו לו ליהושע בן נון דמשום כך נימא דלא יתכן דלצדיקים יהיו יסורים שאינם של אהבה, **הרי ר' יוחנן נמי הוו ליה בנות** כמבואר **בפ' בתרא דקדושין** (דף עא:)[לב]. ומשום כך מפרשים התוספות באופן אחר, **ונראה לפרש דהכי פריך**, דליכא למימר דמי שהיו לו בנים ומתו אין זה יסורים של אהבה **והאמר ר' יוחנן דין גרמא וכו', אלמא מדהוה רגיל** רבי יוחנן **לנחם אחרים בכך** שנפטרו לו בנים **ש"מ דהוו יסורין של אהבה**, דלא היה מנחם אחרים ביסורים שאינם של אהבה. מכל מקום אומרים התוספות, **אבל אינו תלוי בכך** דלצדיקים ליכא אלא יסורים של אהבה, **שהצדיקים עצמם פעמים מעונים ביסורין** שאינם של אהבה.

ה"ג לא כל אדם זוכה לשתי שלחנות:

יבארו כיצד הגירסא הנכונה בגמרא.

איתא בגמרא, דרבי אלעזר חלש, ונכנס רבי יוחנן לבקרו וראהו שהיה בוכה, ושאל רבי יוחנן לרבי אלעזר מפני מה אתה בוכה, אם משום שלא הספקת ללמוד תורה הרבה כרצונך, הרי שנינו 'אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים', ואם משום שאינך עשיר, לאו כל אדם זוכה לשתי שלחנות. אומרים התוספות, דכן יש לגרוס 'לאו כל אדם זוכה לשתי שלחנות', **אבל אין לגרוס 'אין אדם זוכה לשתי שלחנות'**, כלומר דאדם צדיק ותלמיד חכם אינו יכול להיות עשיר, **דהא מצינו לכמה צדיקים שהיו זוכין לשתי שלחנות כגון רבי, וכדאמרינן בפרק בתרא דהוריות** (דף י:) אשרי צדיקים שמגיע להם כמעשה רשעים בעולם הזה, היינו שיש לרשעים טובה בעולם הזה דמשלם להם הקב"ה שכרם בעולם הזה, ואשריהם לצדיקים שיש להם כמעשה הרשעים בעולם הזה שיש להם טובה כטובת הרשעים אף בעולם הזה[לג].

רש"י דלאדם חשוב כר' יוחנן מסתמא לא היו אלא יסורין של אהבה. ותימה, דהא מסיק דהיכא דלא הוו ליה בנים כלל לא הוו יסורין של אהבה, והרי כמה צדיקים שלא היו להם בנים. ואי משום בנות ר' יוחנן נמי הוו ליה בנות בפ' בתרא דקדושין (דף עא:). **ונראה לפרש דהכי פריך, והאמר ר' יוחנן דין גרמא וכו' אלמא מדהוה רגיל לנחם אחרים בכך ש"מ דהוו יסורין של אהבה. אבל אינו תלוי בכך שהצדיקים עצמם פעמים מעונים ביסורין:**

ה"ג לא כל אדם זוכה לשתי שלחנות. אבל אין לגרוס אין אדם זוכה, דהא כמה צדיקים זוכין לשתי שלחנות כגון רבי, וכדאמרינן בפרק בתרא דהוריות (דף י:)**:**

דינא בלא דינא. הרבה צדיקים יש שלוקין בגופם ובממונם, אלא הם היו יודעים שלא היה נותן שבישא לאריסיה והיו רוצים לרמוז לו שלא יעשה עוד:

שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר. אבל מלתא דקביעא כגון ארון ותיבה אין זה הפסק, אבל מטה נראה שאין זה קבוע:

אלא אימא סמוך למטתי. שלא היה עושה מלאכה עד שיתפלל. ורש"י פירש אפילו ללמוד שאסור ללמוד קודם תפלה. ולא ידעתי מנא ליה. אבל ראיה דשרי ללמוד קודם, דלקמן בפרק שני (דף יד ב) **אמרינן דרב מקדים ומשי ידיה ומברך ומתני פרקיה וקרי ק"ש כי מטא זמן ק"ש וכו':**

כל הנותן מטתו בין צפון לדרום וכו'. ולא בין מזרח למערב, ודוקא כשישן עם אשתו מפני שהשכינה מצויה בין מזרח למערב, והיה הדבר גנאי לשכב אצל אשתו מפני התשמיש. וכן משמע ומוכחי קראי:

[ו.] **המתפלל ולא המתין את חבירו טורפין לו וכו'. פירש רבינו תם, דזה היה להם בבתי כנסיות שלהם, שהיו בשדה, ולכך בלילה יש**

לאריסיה חלקו בזמורות הגפן, **והיו רוצים לרמוז לו שלא יעשה** כן **עוד**.

שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר:

יבארו דדבר קבוע אינו חשוב הפסק בין המתפלל לקיר.

איתא בגמרא, מנין למתפלל שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר, שנאמר 'ויסב חזקיהו פניו אל הקיר ויתפלל'. אומרים התוספות, דדוקא דבר שאינו קבוע אסור שיחצוץ בין המתפלל לקיר **אבל מלתא דקביעא כגון ארון ותיבה אין זה הפסק**, ואף אם עומד ארון סמוך לקיר יכול להתפלל כנגדו, **אבל מטה נראה שאין זה** דבר **קבוע** שלא יהא חשוב הפסק, ולכך מיאנה הגמרא לפרש דברי אבא בן בנימין דאמר שהיה מצטער שתהא תפלתי לפני מיטתי, דהיינו לפני מיטתו ממש, שהרי אסור למתפלל שיהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר.

אלא אימא סמוך למטתי:

יבארו דשרי ללמוד קודם התפילה.

מבואר בגמרא, דהא דאמר אבא בנימין על שני דברים הייתי מצטער כל ימי, על תפלתי שתהא לפני מטתי, היינו על תפלתי שתהא סמוכה למיטתי. מפרשים התוספות, דהיינו **שלא היה עושה מלאכה עד שיתפלל. ורש"י פירש דאפילו ללמוד**, היינו **שאסור ללמוד קודם תפלה**, דהתפילה צריכה להיות סמוך למיטתו ממש. אומרים התוספות **ולא ידעתי מנא ליה** לרש"י דאפילו ללמוד אסור קודם התפילה, **אבל** אדרבא איכא **ראיה דשרי ללמוד קודם** התפילה, דהא **לקמן בפרק שני** (דף יד ב) **אמרינן דרב מקדים** ומשכים, **ומשי ידיה** ונוטל ידיו **ומברך** ברכות התורה, **ומתני פרקיה**, היה שונה ומלמד לתלמידיו תורה, **וקרי ק"ש** לאחר מכן **כי מטא זמן ק"ש וכו'**, הרי שהיה לומד תורה קודם שהתפלל וקרא ק"ש[לד].

כל הנותן מטתו בין צפון לדרום וכו':

יבארו דדוקא כשישן עם אשתו יש לו להקפיד על כך.

מבואר בגמרא, דכל הנותן מטתו בין צפון לדרום הויין ליה בנים זכרים. אומרים התוספות דאין צריך שיתן מיטתו דוקא בין צפון לדרום, והעיקר הוא **שלא** יתן מיטתו **בין מזרח למערב, ודוקא כשישן עם אשתו** הוא דלא יתן מיטתו בין מזרח למערב, **מפני שהשכינה מצויה בין מזרח למערב והיה הדבר גנאי לשכב אצל אשתו מפני התשמיש, וכן משמע ומוכחי קראי** ד'וצפונך תמלא בטנם' דמיירי בשעת תשמיש[לה].

דינא בלא דינא:

יבארו מנין ידעו חכמים להוכיח לרב הונא.

איתא בגמרא דרב הונא החמיצו לו ארבע מאות חביות יין, ובאו לפניו רבנן ואמרו לו שיפשפש במעשיו מפני מה אירע לו דבר זה, והשיב להם רב הונא, וכי חשוד אני בעיניכם לנהוג שלא כהוגן, והשיבו לו חכמים, ומי חשיד קודשא בריך הוא דעביד דינא בלא דינא. והוקשה להתוספות, והרי **הרבה צדיקים יש שלוקין בגופם ובממונם** ומנין ידעו חכמים להוכיח לרב הונא שנוהג הוא שלא כהוגן, הרי יתכן שאף שהוא צדיק גמור מכל מקום לקה בממונו. ומיישבים, **אלא הם** - רבנן **היו יודעים** בו ברב הונא **שלא היה נותן שבישא**

המתפלל ולא המתין את חבירו טורפין לו וכו':

יבארו דהני מילי במקום שומם כשדה.

איתא בגמרא, תניא אבא בנימין אומר, שנים שנכנסו להתפלל, וקדם אחד מהם להתפלל ולא המתין את חברו ויצא, טורפין לו תפלתו בפניו, שנאמר[לו] 'טרף נפשו באפו, הלמענך תעזב ארץ'. ולא עוד אלא שגורם לשכינה שתסתלק מישראל.

פירש רבינו תם, דזה שהחמירה הברייתא כ"כ במי שלא המתין לחבירו, משום **היה להם בבתי כנסיות שלהם שהיו בשדה, ולכך בלילה** שהשדה שומם

ציונים והערות

לא. **ע"פ** הגהות הב"ח. **לב.** **דאיתא** התם, דזעירי הוה קא מישתמיט מיניה דר' יוחנן, משום דהוה אמר ליה רבי יוחנן נסיב ברתי. הרי שהיו לרבי יוחנן בנות. **לג.** **בהגהות** מצפה איתן ציין לדברי המדרש רבה (ר"פ מוריע), דרבי יוחנן גופיה אמר דאם אדם זוכה אוכל שני עולמות, דהיינו עולם הזה ועולם הבא. **לד.** **וברבינו** יונה כתב ליישב שיטת רש"י, דעד כאן לא קאמר רש"י דאף ללמוד אסור קודם התפילה דוקא בלומד לעצמו, אבל במלמד לאחרים ודאי מותר, כיון שהשעה עוברת וזכות הרבים דבר גדול הוא, ואם לא ילמדו עכשיו יתבטלו ולא יוכלו ללמוד אחר כך, ורב הא לימד תורה לאחרים לכך היה מותר לו ללמוד אף קודם התפילה. **לה.** **שפתי** חכמים. **לו.** **איוב** יח ד.

להמתין. והר"י היה מאחר תפלתו, ומאריך עד שיצאו כולם. ואם בתוך כך היה שום אדם בא בבית הכנסת, היה מעיין בספר עד שגמרו תפלתם. ונאה להחמיר אף לנו:

כי כסלא לאוגיא. כעין תלמים המקיפין את הערוגה, כדאמרינן בריש נדרים (דף ו:) הדין אוגיא להוי פאה:

חד לא מכתבן מליה בספר הזכרונות. כלומר, עם אחרים. אבל בספר לבדו, נכתבין, כדאמרינן, וכל מעשיך בספר נכתבין (אבות פרק ב), כ"ש מדה טובה:

אלו תפילין שבראש. לפי שיש בהן רוב שם של שדי, שהשי"ן כתובה בקמט שבבתים, והדלי"ת ברצועות. ותימה, משבת פרק במה מדליקין (דף כח ב), דקאמר מן המותר בפיך, ולא מפיק רצועות מתורת ה' בפיך. ועוד, דבפ' בתרא דמגילה (דף כו ב) קרי לרצועות תשמישי קדושה בעלמא. אלא י"ל, אלו תפילין שבראש, לפי שהן בגבהו של ראש, ונראין דשייך בהו וראו. אבל תפילין של יד, מכוסין, דכתיב (שמות יג) לך לאות על ידך, ולא לאחרים לאות:

מי כעמך ישראל. זה שיסד הפייטן (ביום א' דפסח), טוטפת כלילו גדלי:

אחורי בית הכנסת. פי' רש"י, כל פתחי בתי כנסיות היו למזרח, ואחוריהם למערב, וזה המתפלל אחורי בית הכנסת ואינו מחזיר פניו לבהכ"נ, נראה ככופר במי שהצבור מתפללין לפניו. ולא נהירא, דאדרבה, במהדר אפיה לבית הכנסת מיחזי כשתי רשויות, שהקהל מתפללין למערב, והוא מתפלל כנגדם למזרח. ע"כ נראה, אחורי בהכ"נ, מי שהוא אחורי העם במזרח, והעם משתחוים למערב. ולהכי קאמר ולא מהדר אפיה כו'. ודוקא הם, שהיה

ויש שם חשש למזיקין יש לו **להמתין** על חבירו, ואם לא המתין טורפים לו תפילתו בפניו, ואומרים התוס', דהר"י היה מחמיר על עצמו אף בבתי כנסיות שלנו שהם בעיר, ולכן **היה מאחר תפלתו, ומאריך עד שיצאו כולם. ואם בתוך** כך שכבר התפללו **היה שום אדם בא בבית הכנסת**, וכשגמר הר"י את תפילתו עדיין היה אותו אדם באמצע התפילה, היה הר"י **מעיין בספר עד שגמרו** כולם **תפלתם**, ואף המאחרים. ואף שהוא חומרא שהחמיר ר"י על עצמו, **נאה להחמיר אף לנו**.

כי כסלא לאוגיא:

יבארו מהו לשון 'כסלא לאוגיא'.

איתא בגמרא, תניא אבא בנימין אומר, אלמלי נתנה רשות לעין לראות את כל המזיקים שעומדים לפניו, אין כל בריה יכולה לעמוד מפני המזיקין. אמר אביי, אינהו המזיקים נפישי מינן, וקיימי עלן 'כי כסלא לאוגיא'. ומבארים התוס', שהמזיקים עומדים סביב לאדם **כעין תלמים** של המחרישה, **המקיפין את הערוגה** מסביב, **כדאמרינן** לשון זה **בריש נדרים** (דף ו:), במי שמקדיש פאה, שאומר '**הדין אוגיא להוי פאה**', כלומר שהערוגה הזאת תהיה פאה, וכן המזיקים מסבבים את האדם מכל רוחותיו מסביב.

חד לא מכתבן מליה בספר הזכרונות:

יבארו דהני מילי בספר עם אחרים.

בגמרא ילפינן דאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה שכינה עמו. וילפינן נמי ששנים שיושבים ועוסקים בתורה שכינה עמהם. ומקשינן, וכי מאחר שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה שכינה עמו שנים מיבעיא, בתמיה, הרי ודאי שאין שנים גרועים מאחד. ומשני, דאחד שיושב ועוסק בתורה אין זה נכתב בספר, אבל שנים שיושבים ועוסקים בתורה יחדיו נכתבים הם בספר הזכרונות.

ואומרים התוס', דהא דאמר דהיחיד אינו נכתב בספר, **כלומר**, דבספר שכולל מעשיהם של רבים יחד **עם אחרים** אינו נכתב[לז], **אבל בספר לבדו, נכתבין** מעשיו שישב ולמד, **כדאמרינן וכל מעשיך בספר נכתבין** (אבות פרק ב), והתם קאי על כל מעשיו שעושה, ואף העבירות, **וכל שכן** שמעשיו הטובים נכתבים, **דמדה טובה** מרובה ממדת פורענות[לח].

אלו תפילין שבראש:

יבארו מהיכא ילפינן שהכוונה היא לתפילין שבראש.

איתא בברייתא דרבי אליעזר הגדול אומר, דהא דכתיב[לט] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך', אלו תפילין שבראש. והטעם דאמרינן כאן דהכוונה לתפילין שבראש ולא לתפילין של יד, **פירש**[מ] **רש"י**[מא], שהוא כיון ד'שם ה' כתוב בתפילין שבראש, **לפי שיש בהן רוב שם של 'שדי'**, שהשי"ן **כתובה בקמט שבבתים** מהצד, **והדלי"ת ברצועות** הראש מול העורף, ורוב השם ככולו. מקשים התוס' **ותימא**, מהא דאמרינן **בשבת בפרק במה מדליקין** (דף כח ב), **דקאמר**, תני רב יוסף, לא הוכשרו במלאכת שמים אלא עור בהמה טהורה בלבד. ומקשינן למאי הלכתא, אם לתפילין, הא תפילין בהדיא כתיב בהו[מב] 'והיה לך לאות על ידך ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפיך',

ודרשינן שהתפילין שכתובים בהם תורת ה' צריכות להיעשות **מן המותר בפיך**, היינו מן הבהמות טהורות המותרות באכילה. ומשני, אלא לרצועות, שאף הרצועות צריכות להיות מעור בהמה טהורה. וחזינן **דלא מפיק**, כלומר דלא היינו למדים שצריכות להיות **הרצועות** מעור בהמה טהורה, מדכתיב למען תהיה **תורת ה' בפיך**[מג], ואילו בגמרא הכא חזינן דהרצועות יש בהם את קדושת השם. מדאמרינן דאות ד' משם ש-ד-י הוא ברצועות הראש.

ועוד קשה, **דבפ' בתרא דמגילה** (דף כו ב), קרי **לרצועות תשמישי קדושה בעלמא**, ואינם כתפילין וכספרי תורה, ואם האות ד' שברצועות היא חלק מהשם[מד], הרי קדושתם היא כספרי תורה[מה].

ומשום קושיות אלו חולקים התוס' על רש"י ואומרים, **אלא י"ל**, דהא דיליף רבי אליעזר דראו כל עמי הארץ וגו' **דאלו תפילין שבראש**, הוא **לפי שהתפילין** של ראש הן **בגבהו של ראש, ונראין** לכל, **דשייך בהו** 'וראו כל עמי הארץ', **אבל תפילין של יד**, מכוסין הם, **דכתיב** (שמות יג) '**והיה לך לאות על ידך**', ודרשינן, דהתפילין של יד צריכים להיות לך דוקא לאות, **ולא לאחרים לאות**, והיינו שאין לגלותם, וממילא לא שייך בהם 'וראו'.

מי כעמך ישראל:

איתא בגמרא דבתפילין של הקב"ה כתוב הפסוק 'מי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. ואומרים התוס', **שזה שיסד הפייטן** (**ביום א' דפסח**), '**טוטפת כלילו - גדלי**', כלומר, דבטוטפות דהיינו התפילין של הקב"ה, יש גדולה ויקר לישראל.

אחורי בית הכנסת:

יבארו את האופן שבו מיירי רב הונא.

איתא בגמרא, אמר רב הונא כל המתפלל אחורי בית הכנסת נקרא רשע. **ופי' רש"י**[מו], **דכל פתחי בתי כנסיות היו למזרח ואחוריהם למערב. וזה המתפלל אחורי בית הכנסת** בצד מערב, **ואינו מחזיר פניו לבהכ"נ**, כלומר, שעומד בצד מערב לפני בית הכנסת ופניו למערב, **נראה ככופר במי שהצבור מתפללין לפניו**, כיון שאחוריו הם לצד בית הכנסת.

ומקשים התוס', **ולא נהירא** פירוש זה, דלשון זה 'ואינו מחזיר פניו' משמע, שאם יחזיר את פניו לבית הכנסת, דהיינו לצד מזרח, לא ייראה ככופר, והא **אדרבה, במהדר אפיה לבית הכנסת** נמצא שפונה לצד מזרח, שהוא הכיון ההפוך מכל המתפללים, ומיחזי **כשתי רשויות**, **שהקהל מתפללין למערב והוא מתפלל כנגדם למזרח. ע"כ נראה** לפרש, **ד'אחורי בהכ"נ'**, אינו אחורי מקום בית הכנסת ממש, אלא היינו **מי שהוא אחורי העם** שמתפללים בבית הכנסת **בצד מזרח, והעם משתחוים למערב**, ו**להכי קאמר ולא מהדר אפיה** לבית הכנסת, כלומר, שאינו מתפלל לצד מערב כמו כל המתפללים אלא עומד לצד מזרח, הוא נראה ככופר, משום שנראה שמתפלל למי שאין הציבור מתפללים כו'.

ואומרים התוס', **דדוקא הם שהיו** בבבל, שהוא במזרח ארץ ישראל, **היה מנהגם**

ציונים והערות

לז. לכאורה אינו מובן מה החילוק בין אם נכתבים דבריו בספר לבדו או עם עוד אחרים. וביעב"ץ כתב לבאר, דאין הכי נמי דבמעשה שישב ולמד אין בזה חילוק. אבל לענין המחשבה והדיבור יש חילוק, דבשנים אם נועדו יחדיו ודיברו ביניהם איך לעשות מצוה, המחשבה והדיבור שלהם נכתבים בספר הזכרונות, והיינו 'נכתבים מילייהו', דמילייהו דוקא והיינו הדיבור, שנוטלים גם עליו שכר. והוא משום דשנים הם רבים דנפיש זכותייהו טפי להחשיב גם את המחשבה הטובה שלהם לקבל עליה שכר, אף אם נאנס אחד מהם ולא עשאה. **לח. כדאיתא** בסוטה יא. דלעולם מדה טובה מרובה ממדת פורענות. **לט. דברים** כח י. **מ. במנחות** לה: **מא. הגהות** הב"ח. **מב. שמות** יג ט. **מג. והר"ן** (שבת סב.) יישב את פירוש רש"י, דאף שנקרא בזה שם ה', אבל כיון שהד' והיו"ד אינם כתובים ממש, לא שייך לקרא לזה 'תורת ה'. **מד. אבל** אם אינה חלק מהשם, משום האות ש' שבבתים לבד אין שייך לקרוא לזה שם ה', כיון שהד' והיו"ד אינם חובה (רא"מ הורוויץ). **מה. והיינו**, דלשיטת התוס' מיקרי שאין על הרצועות דין של תורה, כי אין צריך מדאורייתא שיהיה עליהם את היו"ד והד' (על פי חכמת שלמה). **מו. ברש"י** שלפנינו (ד"ה אחורי בית הכנסת) מבואר באופן אחר קצת, דפתחי בתי הכנסת היו במזרח, והפנים היו למערב, והיו מתפללים לצד מערב, וכשעומד אחורי בית הכנסת, דהיינו בצד מזרח, ליד הפתח, ואינו מחזיר את פניו למערב, כמו כל הציבור, אלא מתפלל לצד מזרח, נראה ככופר במי שהציבור מתפללים. והוא כמו שפירשו התוס' לשיטתם שחולקים על רש"י. אמנם בהגהות הרש"ש טויבש כתב, דכוונת רש"י הוא דכיון שהופך את פניו לאותו כותל שהציבור מתפללין, אף שהוא לכיוון הפוך מהקהל, לא מיחזי ככופר בזה, כיון דמתפלל לכיוון אותו כותל שהציבור מתפללים, ועדיף מלהתפלל לצד שהציבור מתפללים, דאז כותל בית הכנסת יהיה

להתפלל לצד מערב, שהוא לכיוון ארץ ישראל, וכמבואר לקמן (ל.) דהמתפלל בחו"ל צריך לכוון פניו לכיוון ארץ ישראל, ובהם שייך פירוש זה משום שהיו מתפללים לצד מערב. **אבל אנו**, בארצות שאנו גרים בהם[מז], **מתפללים לצד מזרח**, מפני **שאנו נמצאים במערבו של א"י**, **וכתיב 'והתפללו אליך דרך ארצם'** (מ"א ח), היינו לצד מזרח שבה ארץ ישראל.

ונראה דכמו שהפירוש להם, שכשהציבור מתפללים **לצד מערב** אזי העומד לצד מזרח נראה ככופר, הכי נמי **יתפרש לנו** לבני מערב שעומדים בתפילה **לצד מזרח** לכוון א"י, ומי שעומד לצד מערב נראה ככופר.

שאלמלי כעסתי לא נשתייר וכו':

יבארו האיך היה בלעם יכול לקלל בזמן רגע.

איתא בגמרא אמר רבי אלעזר, אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל, דעו כמה צדקות עשיתי עמכם שלא כעסתי בימי בלעם הרשע, שאלמלי כעסתי לא נשתייר משונאיהם של ישראל שריד ופליט.

וכבר נתבאר בגמרא לעיל, דזעמו של הקב"ה הוא רגע[מח], ומקשים התוס' **ואם תאמר**, **ומה היה יכול** בלעם **לומר בשעת רגע**.

ויש לומר, שהיה יכול לומר תיבת **'כַּלֵּם'**, שהוא קללה על ישראל שיכלם ח"ו. **אי נמי**, **מאחר שהיה מתחיל** בלעם **את קללתו באותה שעה**, **היה מזיק אפילו** מה שהמשיך בקללה **לאחר כן**.

ההוא צדוקי דהוה בשבבותיה דריב"ל כו' לאו אורח ארעא:

יבארו אמאי אמר ריב"ל דאינו ראוי להרוג את הצדוקי.

איתא בגמרא, דההוא צדוקי שגר בשכונתו של רבי יהושע בן לוי והיה מצערו הרבה ומקניטו בפסוקים. ורצה רבי יהושע בן לוי להענישו על ידי שיקללו בשעת זעמו של הקב"ה. והעמיד רבי יהושע בן לוי תרנגול בין רגלי מיטתו, ורצה לקלל את הצדוקי כשתלבין כרבולתו של התרנגול שאז הוא שעת כעסו של הקב"ה. וכשהגיע הזמן נרדם ריב"ל. ואמר, דשמע מינה מכך שעשה ה' שיירדם, דאין מן הראוי שיהרגנו.

והוקשה לתוס', **אף על גב דהצדוקים וכו'** הדין הוא **שמורידין** אותו לבור שימות, **ולא מעלין**, כלומר[מט], שאם היתה מדרגה בבור, מסלקה כדי שלא יוכל המין לעלות ממנו, והיינו שגורמים להם בידים שימותו, ואמאי אמר ריב"ל דאין הוא מן הראוי להורגו.

ומיישבים, דהא דמורידין, **היינו** דוקא **בידי אדם**, **אבל בידי שמים** כגון הכא, שרצה לקללו שייהרג בידי שמים מחמת קללתו, **לאו אורח ארעא להענישם ולהטרידם**[נ] ולהעבירם מן העולם, **ולהורגם בידי שמים ושלא כדרך בני אדם**, דהיינו, אף שמותר להורגם בידי אדם, אבל אינו אורח ארעא לגרום שימותו בידי שמים. **ואי גרסינן הכא** דמיירי **בעובד כוכבים** שרצה רבי יהושע בן לוי להורגו ולא צדוקי, **ניחא** אמאי אמר דאין הוא אורח ארעא לעשות כן **דקאמר התם**[נא], **העובד כוכבים ורועי בהמה דקה**, שהיו מרעין בהמות שלהן בשדות אחרות[נב] **לא מעלין** אותו מהבור להצילו, וגם **לא מורידין** אותו בידים לבור להורגו, ולפיכך הבין רבי יהושע בן לוי דאף על ידי קללה נמי אינו ראוי להורגו.

מנהגם להתפלל למערב. אבל אנו מתפללים למזרח, שאנו במערבו של א"י, וכתיב, והתפללו אליך דרך ארצם (מ"א ח). ונראה כמו שפי' להם לצד מערב, יתפרש לנו לצד מזרח:

[ז.] שאלמלי כעסתי לא נשתייר וכו'. ואם תאמר, מה היה יכול לומר בשעת רגע. יש לומר, כלם. אי נמי, מאחר שהיה מתחיל קללתו באותה שעה, היה מזיק אפילו לאחר כן:

ההוא צדוקי דהוה בשבבותיה דריב"ל כו' לאו אורח ארעא. אף על גב דהצדוקים וכו' מורידין ולא מעלין. היינו בידי אדם, אבל בידי שמים לאו אורח ארעא להענישם ולהטריחם, ולהורגם בידי שמים שלא כדרך בני אדם. ואי גרסינן הכא עובד כוכבים, ניחא, דקאמר התם, העובד כוכבים ורועי בהמה דקה, לא מעלין ולא מורידין:

[ז:] לא היה אדם שקראו אדון. וא"ת, והא כתיב ברוך ה' אלהי שם (בראשית ט). וי"ל, דהתם אינו באל"ף דל"ת, שהוא לשון אדנות. וא"ת, אמאי לא מייתי קרא אדני אלהים מה תתן לי (שם טו), שהוא כתוב קודם. וי"ל, שהפרשיות לא נאמרו כסדר, ואין מוקדם ומאוחר בתורה, וזה הפסוק דבין הבתרים היה קודם לכן. וכן צ"ל ע"כ, שהרי אברהם היה בן שבעים שנה בברית בין הבתרים. ואחר הדברים האלה (שם), נאמר אחר מלחמת המלכים, כדפירש רש"י בפירוש חומש, ובמלחמת המלכים היה בן ע"ג שנים, שהרי כל הימים של סדום, נ"ב שנים, כדאמרי' בפ"ק דשבת (דף י:), צא מהם י"ב שנים שעבדו את כדרלעומר, וי"ג שנים של מרידה, ונשאר מישובה כ"ו שנים שהיתה בשלוה, ובהפיכתה, היה אברהם בן צ"ט שנה, שהרי היתה ההפיכה שנה אחת קודם שנולד יצחק, צא מהם ששה ועשרים שנה למפרע של שלוה, נמצא שבן ע"ג שנה היה במלחמת המלכים. אם כן, היתה פרשת בין הבתרים קודם לפרשת אחר

לא היה אדם שקראו אדון:

איתא בגמרא, אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי, מיום שברא הקדוש ברוך הוא את העולם לא היה אדם שקראו להקדוש ברוך הוא אדון, עד שבא אברהם וקראו אדון, שנאמר[נג], 'ויאמר אדני (אלהים) במה אדע כי אירשנה'. והבינו התוס' בתחילה דהמעלה בקריאת 'אדון', הוא שקרא להקב"ה בשם המורה על מציאותו בעולם הזה, ולא בשם 'אלקים', שמורה רק על שהוא בעל הכוחות כולם. מקשים התוס' **וא"ת, והא כתיב** שאמר נח[נד] **'ברוך ה' אלהי שם'** (בראשית ט), והרי דכבר נח קרא לה' בשם ה', שהוא שם הוי"ה, שמורה על מציאותו בעולם הזה[נה]. ומיישבים וי"ל, דהתם בנח שקרא בשם ה' **אינו באל"ף דל"ת**, **שהוא לשון אדנות** שהוא מורה על אדנותו ויכולתו לשנות את הגזירות ומערכת השמים[נו]. מקשים התוס' **וא"ת, אמאי לא מייתי קרא**[נז] שאמר אברהם **'אדני (אלהים)** מה תתן לי' (שם טו), **שהוא** כתוב קודם לכן באברהם, שקרא בפסוק זה להקב"ה אדון.

ומיישבים וי"ל, שהפרשיות לא נאמרו כסדר, **ואין מוקדם ומאוחר בתורה**, **וזה הפסוק דבין הבתרים** שאמר אברהם 'ויאמר ה' אלקים במה אדע כי אירשנה', **היה קודם לכן**, היינו לפני שאמר 'ה' אלקים מה תתן לי'.

ומוכיחים התוס' שאכן כן הוא, **וכן צ"ל על כרחך**, שפסוק זה ד'במה אדע כי אירשנה' שנאמר בברית בין הבתרים היה קודם, **שהרי אברהם היה בן שבעים שנה בברית בין הבתרים**[נח]. ו**'אחר הדברים האלה** היה דבר ה' אל אברם במחזה לאמר 'אל תירא אברם אנכי מגן לך שכרך הרבה מאד' (שם), שלאחריו שאל אברהם אבינו 'ה' אלקים מה תתן לי', ופסוק זה **נאמר אחר מלחמת המלכים כדפירש רש"י בפירוש חומש**, ד'אחר הדברים האלה', שהרג אברהם את המלכים והיה דואג ואומר שמא קבלתי שכר על כל צדקותי, לכך אמר לו המקום, אל תירא אברם אנכי מגן לך מן העונש, שלא תענש על כל אותן נפשות שהרגת, ומה שאתה דואג על קבול שכרך, שכרך הרבה מאד. **ובמלחמת המלכים היה** אברהם אבינו **בן ע"ג שנים, שהרי כל הימים של סדום**, שהיתה קיימת הם **נ"ב שנים, כדאמרי' בפ"ק דשבת** (דף יא.). **צא מהם י"ב שנים שעבדו את כדרלעומר**, **וי"ג שנים של מרידה**, כמפורש בפסוק[נט] 'שתים עשרה שנה עבדו את כדרלעומר ושלש עשרה שנה מרדו', ובשנת הארבע עשרה למרידתם בא כדרלעומר לערוך מלחמה עם המלכים, יחד כ"ו שנים. וא"כ יוצא, **שנשאר מישובה כ"ו שנים שהיתה בשלוה** לאחר מלחמת המלכים. **ובהפיכתה**, כלומר, לאחר נ"ב שנותיה של סדום, היה **אברהם בן צ"ט שנה**, שהרי **היתה ההפיכה שנה אחת קודם שנולד יצחק**[ס], וכשנולד יצחק היה אברהם אבינו בן מאה שנה. **צא מהם** - מתשעים ותשע שנותיו של אברהם אבינו ביום הפיכת סדום - **ששה ועשרים שנה למפרע**, כלומר, קודם הפיכת סדום שהיו **של שלוה** לסדום והיינו מזמן מלחמת המלכים, **נמצא שבן ע"ג שנה היה במלחמת המלכים. ואם כן, היתה פרשת בין הבתרים**, שהיתה כשהיה אברהם אבינו בגיל שבעים, כמו שכתבו התוס' לעיל **קודם לפרשת אחר הדברים** שהיא אחר מלחמת המלכים **שלש שנים.**

ציונים והערות

אחוריו, והוא בזיון לבית הכנסת. **מז. היינו** בארצות גרמניה וצרפת, שהם למערבה של ארץ ישראל. **מח. ושיעור** ה'רגע', הוא אחד מחמשת רבוא ושמונת אלפים ושמנה מאות ושמונים ושמונה. ולרב אבין הוא רגע הוא כמימריה. **מט. על** פי הגמרא עבודה זרה כו: **נ. נוסף** על פי התוס' ע"י. **נא. עבודה** זרה שם. **נב. ומיירי** דוקא בא"י, בזמן שהיו רוב שדות של ישראל. ודוקא ברועים החמירו משום דלא פסילי וחכמים עשו חיזוק לדבריהם כדי שיתנו לב לשוב, אבל גזלנים דאורייתא מעלין, תוס' (ש"ך יורה דעה סימן קנח ס"ק ג). **נג. בראשית** טו ח. **נד. בראשית** ט כו. **נה. כן** כתב המהרש"א, דשם הוי"ה מורה על מציאותו יתברך בעולם הזה. **נו. על** פי מהרש"א בחידושי אגדות. ומוסיף מהרש"א, דזה שאמר בגמרא שאף דניאל לא נענה אלא למען אברהם, שהיה ראש אמונה לפרסם בעיני הבריות את אדנותו ויכולתו שבעולם. **נז. בראשית** טו ב. **נח. כדאיתא** בסדר עולם פרק א. **נט. בראשית** יד ד. **ס. כדאיתא** בסדר עולם שם, ועיין בתוספות שבת י:

ואף ששני הפסוקים, גם הפסוק 'ה' אלקים מה תתן לי', וגם 'במה אדע כי אירשנה', כתובים יחד באותה פרשה, בפרק ט"ו, אומרים התוס' **דאותה פרשה** שנאמר בה 'ה' אלקים מה תתן לי', **מסיימת** בפסוק **'ויחשבה לו צדקה'**, ומשם מתחילה פרשה חדשה של בין הבתרים, **ולכך**, כיון שפרשת בין הבתרים נאמרה קודם **הביא אותו פסוק דבמה אדע**, **שהוא** מוקדם לפסוק דה' אלקים מה תתן לי, אף שהוא נכתב בתורה אחרי כן.

ואומרים התוס', **דמזה מיישב רשב"ם** מה דקשה באותו פרק, **דבמקום אחד משמע שהיה לילה** בשעה שדיבר ה' עם אברהם אבינו, **דכתיב**[סא] **ויאמר** הבט נא **השמימה וספור הככבים** (בראשית טו), **ואילו בתר הכי** באותו פרק[סב] בברית בין הבתרים **כתיב** 'ויהי השמש לבוא', **משמע שהוא יום. אלא, ודאי** שמע מינה **דשני פרשיות הם** באותו פרק בתורה, **ולאו בבת אחת נאמרו, ואין מוקדם ומאוחר בתורה.**

הדברים שלש שנים, ואותה פרשה מסיימת ויחשבה לו צדקה, ולכך הביא אותו פסוק דבמה אדע, שהוא מוקדם. ומזה מיישב רשב"ם, דבמקום אחד משמע שהיה לילה, דכתיב וספור הככבי' (בראשי' טו), ובתר הכי כתי' ויהי השמש לבוא, משמע שהוא יום. אלא ודאי ש"מ דשני פרשיות הם, ולאו בבת אחת נאמרו, ואין מוקדם ומאוחר בתורה:

[ח.] **רב ששת מהדר אפיה וגרים. וא"ת, והא אמרינן בסוטה (פ"ז ד' לט.), מאי דכתי' וכפתחו עמדו כל העם (נחמיה ח), כיון שנפתח ספר תורה, אסור לספר אפי' בדבר הלכה. ויש לומר, התם איירי בקול רם, כדי שלא יבטלו קול קריאת התורה, והכא איירי בנחת. והאי דקא מהדר אפיה, רבותא משמע, אע"ג דמהדר אפיה, שנראה כמניח ספר תורה, שפיר דמי, והאי דאהדר אפיה, כדי שיכוון גרסתו. ורב אלפס (מגילה פ"ד) כתב, דה"ג מפרשי, דוקא שיש שם עשרה אחריני, אז יכול ללמוד. אבל אין שם עשרה כי אם עמו, לא. והכא מיירי שהיו שם עשרה בלא הוא. ועוד תירץ האלפסי, שאני רב ששת, שתורתו אומנתו הוא. ואנן מסתבר לן כי האי תירוצא:**

שנים מקרא ואחד תרגום. יש מפרשים, והוא הדין ללועזות בלע"ז שלהן, הוי כמו [ח:] **תרגום, שמפרש לפעמים. כי כמו שהתרגום מפרש לע"ה, כך הם מבינים מתוך הלע"ז. ולא נהירא, שהרי התרגום מפרש במה שאין ללמוד מן העברי, כדאשכחן בכמה דוכתי, דאמר רב יוסף (מגילה ד' ג.), אלמלא תרגומא דהאי קרא, לא ידענא מאי קאמר. ע"כ אין לומר בשום לשון פעם שלישית, כי אם בלשון תרגום:**

ואפילו עטרות ודיבון וכו'. פי' רש"י, אפי' עטרות ודיבון שאין בו תרגום, שצריך לקרותו שלשה פעמים בעברי. וקשה, אמאי נקט עטרות ודיבון שיש לו מ"מ תרגום ירושלמי. היה לו לומר ראובן ושמעון, או פסוקא אחרינא, שאין בו תרגום כלל. ויש לומר, משום הכי נקט עטרות ודיבון, אע"ג שאין בו תרגום ידוע אלא תרגום ירושלמי, וצריך לקרות ג' פעמים העברי, מ"מ יותר טוב לות פעם שלישית בתרגום:

רב ששת מהדר אפיה וגריס:

איתא בגמרא, דרב ששת היה מחזיר פניו וגורס לימודו כשהיו קוראים בציבור בספר תורה.

מקשים התוס' **וא"ת, והא אמרינן בסוטה** (פ"ז ד' לט.), **מאי דכתי'** 'וכפתחו עמדו כל העם' (נחמיה ח), **כיון שנפתח ספר תורה** לקרות בו, **אסור לספר**, כלומר לדבר **אפי' בדבר הלכה**, והאיך היה רב ששת לומד בשעת קריאת התורה.

ומיישבים ויש לומר, דהא דאיתא **התם** שאסור לדבר אפילו בדברי תורה, **איירי בקול רם** דוקא, והטעם, **כדי שלא יבטלו**, כלומר שלא יפריעו בקולם את **קול קריאת התורה, והכא איירי בנחת**, כלומר בלחש.

ואומרים התוס', **דהאי** דנקטה הגמרא[סג] דרב ששת **'קא מהדר אפיה'** וגריס, הוא משום דיש בו **רבותא, דמשמע דאע"ג דמהדר אפיה**, שנראה לכל שאינו שומע קריאת התורה אלא לומד לעצמו, והוה אמינא שיהא אסור מפני **שנראה כמניח ספר תורה**, אפילו הכי **שפיר דמי**, ומותר לו לעשות כן, ואינו צריך ללמוד כשפניו לצד ספר התורה.

ואומרים התוס', **דהאי** הטעם דרב ששת **אהדר אפיה**, היה **כדי שיכוון גרסתו**, ולא יופרע בלימודו.

ורב אלפס (מגילה פ"ד) **כתב, דהלכות גדולות מפרשי, דדוקא כשיש שם עשרה אחריני** חוץ ממנו ששומעים קריאת התורה, **אז יכול ללמוד, אבל אם אין שם עשרה כי אם עמו, לא**, משום שצריך שיהיו עשרה שיכוונו לשמוע, ובפחות מזה אין מוציאים ספר תורה לקרות בו. **והכא**, ברב ששת שלמד לעצמו **מיירי שהיו שם עשרה בלא הוא.** ולפי זה מתורצת הקושיא מגמרא דסוטה, דאסור לספר אפילו בדבר הלכה, דשם מיירי שאין עשרה חוץ ממנו.

ועוד תירץ האלפסי על הקושיא מסוטה, **דשאני רב ששת שתורתו אומנתו הוא**, ולכך מותר לו ללמוד לעצמו ואינו צריך להאזין לקריאת התורה[סד].

אבל מי שאין תורתו אומנתו, אסור לו לספר אפילו בדברי תורה אלא לשמוע קריאת התורה. ואומרים התוס', **דאנן**, היינו בעלי התוס', **מסתבר לן כי האי תירוצא**, דרק למי שתורתו אומנתו מותר ללמוד בשעת קריאת התורה, אבל לדידן אסור[סה].

שנים מקרא ואחד תרגום:

יבארו דהחיוב הוא ללמוד בתרגום דוקא ולא בלשון לעז אחר.

בגמרא אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי אמי, לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום.

יש מפרשים דלאו דוקא תרגום, דהיינו תרגום אונקלוס[סו], **והוא הדין** שאפשר **ללועזות**, היינו למי שמבין לשון אחר, דיכול לקרא שנים מקרא ואחד **בלע"ז שלהן**, דזה הוי **כמו תרגום, שמפרש לפעמים, כי כמו שהתרגום מפרש לעמי הארץ, כך הם מבינים מתוך הלע"ז**[סז].

ואומרים התוס', **דלא נהירא** לומר כן, **שהרי התרגום מפרש גם במה שאין ללמוד מן העברי**, היינו מהפירוש המילולי של כל מילה, **כדאשכחן בכמה דוכתי, דאמר רב יוסף** (מגילה ד' ג.), **אלמלא תרגומא דהאי קרא, לא ידענא מאי קאמר**, כלומר, שהתרגום מפרש את כוונת הכתוב, ולא רק את הפירוש המילולי של כל מילה בפני עצמה[סח].

ומסיקים התוס', **ועל כן אין לומר בשום לשון פעם שלישית**, כלומר דלאחר השני פעמים מקרא, לא לומר בפעם השלישית לשון לע"ז אחר **כי אם בלשון תרגום.**

ואפילו עטרות ודיבון וכו':

יבארו מהו החידוש בפסוק דעטרות ודיבון.

בגמרא אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי אמי, לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום, ואפילו את הפסוק של 'עטרות ודיבון', שנאמר בבני גד ובני ראובן. **ופירש רש"י**, דהחידוש הוא, **דאפי' עטרות ודיבון** שהוא פסוק **שאין בו תרגום**, כי הוא שמות הערים שמנו בני גד ובני ראובן שרצו לנחול אותם, **שאפילו הכי**, שאין שום חידוש בתרגום, **צריך לקרותו שלשה פעמים בעברי.** שאף בתרגום הוא בא בלשון עברי.

וקשה לפירושו, דא"כ שבא לומר דבפסוק כזה שאין בו תרגום צריך לקרותו כלשונו ג' פעמים, **אמאי נקט** 'עטרות ודיבון', שהוא פסוק **שיש לו מכל מקום תרגום ירושלמי**[סט], **והיה לו לומר** דאפילו פסוק דיש בו שמות של **'ראובן ושמעון** לוי ויהודה'[ע], **או פסוקא אחרינא שאין בו תרגום כלל**[עא]. ומשום האי קושיא חולקים התוס' על רש"י ואומרים, **ויש לומר דמשום הכי נקט** 'עטרות ודיבון', **דאע"ג** שהוא פסוק **שאין בו תרגום ידוע**, כלומר תרגום אונקלוס, **אלא** רק תרגום ירושלמי, וכיון שאין לו תרגום אונקלוס, **היה צריך לקרות ג' פעמים** העברי לבד[עב], מ"מ **יותר טוב לקרות פעם שלישית בתרגום** ירושלמי.

ציונים והערות

ד"ה ושל סדום. **סא. בראשית** טו ה. **סב. בפסוק** יז. **סג. על** פי מהרש"א. **סד. וכמו** ששנינו לענין תפילה (שבת יא.) דתניא, חברים שהיו עוסקין בתורה, מפסיקין לקריאת שמע, ואין מפסיקין לתפילה. אמר רבי יוחנן, לא שנו אלא כגון רבי שמעון בן יוחי וחבריו, שתורתן אומנותן. אבל כגון אנו, מפסיקין לקריאת שמע ולתפילה. **סה. חכמת** שלמה. **סו. או** תרגום ירושלמי, לתוס' להלן (ח: ד"ה ואפילו). **סז. וכמו** דתנן הכי לגבי מגילה, קראה תרגום בכל לשון לא יצא. אבל קורין אותה ללועזות בלעז. וקאמר בגמרא (שם יח.), דקראה בכל לשון דקתני מתניתין לא יצא, הוא כגון גיפטית למדיים, ומדית לגיפטים, אבל קורין אותו ללועזות בלעז איש כלשונו. **סח. וכגון** מה דאיתא שם בדברי רב יוסף, דכתיב בקרא (זכריה יב) 'ביום ההוא יגדל המספד בירושלם כמספד הדדרמון בבקעת מגדון', ואמר רב יוסף, אלמלא תרגומא דהאי קרא לא ידענא מאי קאמר, שהרי לא מצינו בכל המקרא הספד להדדרימון בבקעת מגדון. והפירוש בתרגום יונתן הוא, 'ביומא ההוא יסגי מספדא בירושלים כמספדא דאחאב בר עמרי דקטל יתיה הדדרימון בן טברימון ברמות גלעד, וכמספדא דיאשיה בר אמון דקטל יתיה פרעה חגירא בבקעת מגידו'. והיינו דמיירי בשני הספידות, הדדרימון ברמות גלעד (מלכים א כב), ויאשיהו בבקעת מגידו, כדמפרש בספר מלכים (ב כג). **סט. התרגום** ירושלמי הוא כעין התרגום אונקלוס ויונתן בן עוזיאל. **ע. שמות** א ב. **עא. ובט"ז** (אורח חיים סימן רפה ס"ק א), כתב לתרץ לפירוש רש"י, דהטעם שלא נקט בגמ' באמת ראובן ושמעון, הוא משום דיש רבותא בזה, דלא מבעיא ראובן ושמעון, שהם שמות השבטים, ויש בהם ודאי קדושה בטעם שמות אלו, אלא אפילו עטרות ודיבון, שהם שמות ערי א"י, ואפשר שקראו אותם העכו"ם, אפ"ה צריך לקרותם ג' פעמים. **עב. כלומר**, אילו לא היה עליו תרגום ירושלמי, אבל עכשיו שיש תרגום ירושלמי לכתחילה יקרא

כאילו מתענה תשיעי ועשירי. ה"פ, אם נצטווה להתענות יום ט'. והקשה רבינו שמואל ב"ר אהרן מינבי"ל, מאי קשיא ליה, והא כתיב בראשון בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות (שמות יב), ואותו ערב, ר"ל ערב של ט"ו, הכא נמי נימא מאי ערב, ערב של עשירי. ויש לומר, דשאני התם, דכתיב תאכלו לבסוף, דמשמע הכי, בראשון בי"ד בלילה תאכלו מצות. אבל הכא, כתיב ועניתם קודם בערב, דמשמע ועניתם מיד ביום התשיעי:

ישלים פרשיותיו עם הצבור. נראה, דכל השבוע מכיון דמתחילין לקרות הפרשה, דהיינו ממנחת שבת ואילך, עד שבת הבאה, נקראת עם הצבור. ואע"ג דלענין גיטין לא נקרא קמי שבת, אלא מרביעי ואילך (בפסחים דף קו.). [וזמן השלמה יש] במדרש, ג' דברים צוה רבינו הקדוש לבניו בשעה שנפטר, שלא תאכלו לחם בשבת עד שתגמרו כל הפרשה. משמע, דקודם אכילה צריך להשלימה. ומיהו, אם השלימה לאחר אכילה, שפיר דמי. מ"מ מצוה מן המובחר קודם אכילה:

לא לעולם ליליא הוא. תימה, אם כן, לימא רבותא שפעמים יש אדם קורא לאחר שיעלה עמוד השחר שני פעמים, ויוצא בו משום שחרית ומשום ערבית. וי"ל, דהכי קאמר, לעולם ליליא הוא בשאר מצות דבעינן בהו יום, כמו תפילין וציצית. אבל גבי ק"ש לא, הואיל ואיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא, לאו זמן שכיבה הוא. והאי דנקט לאחר שיעלה עמוד השחר לאו דוקא מיד הוא, דהא צריך להמתין לכל הפחות שיעורא דמתניתין (לקמן ט:), עד שיכיר בין תכלת לכרתי:

כאילו מתענה תשיעי ועשירי:

יבארו מנין לנו לדרוש כן.

בגמרא תנא ליה חייא בר רב מדפתי, כתיב[עג] 'ועניתם את נפשתיכם בתשעה לחדש בערב', וכי בתשעה מתענין והלא בעשרה מתענין. אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשיעי, מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי.

והוקשה לתוס' דמדקתני כאילו התענה בתשיעי משמע שיש איזה ענין בזה, וקשה, דמהי הרבותא להתענות בתשיעי, והא אדרבה, איכא מצוה לאכול ולשתות בתשיעי. ומבארים התוס' דהכי פירושו, כאילו התענה בתשיעי, **אם היה נצטווה להתענות ביום ט'.**

ומבואר בברייתא, דהדרשה היא מהא דקשיא ליה במה דכתיב 'ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש', דהרי מתענים בעשירי ולא בתשיעי. **והקשה רבינו שמואל ב"ר אהרן מינבי"ל, ומאי קשיא ליה, והא** הכי נמי **כתיב** לגבי מצות אכילת מצה, **'בראשון בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות'** (שמות יב), **ואותו** 'ארבעה עשר יום לחדש בערב', **רצה לומר בערב של יום ט"ו**, דהיינו במוצאי יום י"ד, **והכא נמי נימא** הכא, **דמאי** תשעה לחודש **בערב**, הכוונה למוצאי יום תשיעי, שהוא **הערב של עשירי.**

ומיישבים ויש לומר, דשאני התם לגבי מצה, **דכתיב 'תאכלו' לבסוף**, היינו דלאחר דכתיב ב'ארבעה עשר יום לחדש בערב', כתיב תאכלו, דלשון זה **משמע הכי, בראשון בי"ד בלילה**, שהוא ליל חמשה עשר **תאכלו מצות. אבל הכא כתיב** 'ועניתם' קודם 'בתשעה לחדש **בערב**', **דמשמע** דה'ועניתם' הוא **מיד ביום התשיעי** שהוא סמוך לו, ורק לאחר מזה כתוב שהוא בערב, ואף דודאי דמדכתיב 'בערב', אף שהוא כתוב לבסוף, אנו יודעים שהכוונה למוצאי היום התשיעי, דהיינו ליל יום עשירי, אמנם מזה שהסמיכה התורה את ה'ועניתם' ליום התשיעי, חזינן דבא לדרשה, לומר דיש פעמים שנחשב כמו שהוא מתענה ביום התשיעי, והיינו כשאוכל ושותה בו, וכדרשת הגמרא.

ישלים פרשיותיו עם הצבור:

יבארו ממתי עד מתי נקרא 'עם הציבור'.

בגמרא אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי אמי, לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור, שנים מקרא ואחד תרגום.

ומבארים התוס' מהו השיעור של 'משלים פרשיותיו עם הציבור', **ונראה דכל השבוע, מכיון דמתחילין לקרות הפרשה דהיינו ממנחת שבת ואילך עד שבת הבאה**, יכול ללמוד בזמן זה את הפרשיות שנים מקרא ואחד תרגום **ונקראת 'עם הצבור'. ואע"ג דלענין גיטין**, מי שאמר לאשתו הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתים זוז קודם השבת, **לא נקרא 'קמי שבת' אלא מרביעי ואילך** (בפסחים ד' קו.), ואם נתנה לו מאתים זוז קודם לכן אינו גט, אבל לגבי קריאת הפרשה עם הציבור, כל השבוע שלאחר מכן נקרא שמשלים עם הציבור, כיון שמתחילים לקרוא חלק מהפרשה במנחה של שבת שעברה.

[וזמן השלמה, כלומר עד מתי בשבת עדיין נקרא שהוא 'עם הציבור', אומרים התוס' **דיש] במדרש**[עד], **ג' דברים צוה רבינו הקדוש לבניו בשעה שנפטר**, ואחד מהם הוא **שלא תאכלו לחם בשבת עד שתגמרו כל הפרשה. משמע דקודם אכילה** בשבת[עה] **צריך להשלימה. ומיהו**, אומרים התוס' דהיינו רק לכתחילה, אבל בדיעבד, אף **אם השלימה לאחר אכילה**[עו], **שפיר דמי**[עז] דמקרי עדיין 'עם הציבור'[עח]. **ומכל מקום, מצוה מן המובחר קודם אכילה** בשבת, כמו דאיתא במדרש הנ"ל שציוה רבי לבניו.

לא לעולם ליליא הוא:

יבארו אמאי לא קאמר רשב"י רבותא דאף כשקורא לאחר עלות השחר יוצא ידי חובת קריאת שמע של לילה.

בברייתא תניא, רבי שמעון בן יוחי אומר פעמים שאדם קורא קריאת שמע שתי פעמים בלילה, אחת קודם שיעלה עמוד השחר ואחת לאחר שיעלה עמוד השחר, ויוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה. ומקשינן הא גופא קשיא, אמרת פעמים שאדם קורא קריאת שמע שתי פעמים בלילה, אלמא לאחר שיעלה עמוד השחר עדיין לילה הוא, והדר תני יוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה, אלמא שיוצא בפעם השניה כשקורא ידי חובת קריאת שמע של יום, וחזינן דלאחר עלות השחר יממא הוא. ומשני לא, לעולם אף לאחר עלות השחר ליליה הוא, והא דקרי ליה יום, משום דאיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא.

מקשים התוס' **ותימא, אם כן** דאף לאחר עלות השחר עדיין יש לו דין לילה, אלא שיוצאים גם ידי חובת קריאת שמע של יום משום שיש אנשים שכבר קמים באותו זמן, אמאי אמר רשב"י דדוקא כשקרא פעם אחת קודם עלות השחר יוצא בה ידי חובת לילה, **לימא** רבי שמעון בר יוחאי **רבותא, שפעמים יש אדם קורא לאחר שיעלה עמוד השחר שני פעמים ויוצא בו משום שחרית ומשום ערבית**, משום ערבית כיון שעדיין לילה הוא, ומשום שחרית כיון שיש מי שכבר קם באותו זמן.

ומיישבים וי"ל דהכי קאמר, לעולם אחר עמוד השחר **לילא הוא בשאר מצות דבעינן בהו יום, כמו תפילין וציצית**[עט], ולגבי אותם מצוות אין לאחר עלות השחר דין יום, ואסור להניח אז תפילין וציצית[פ]. **אבל גבי ק"ש לא**, אין לזה דין לילה כלל **דהואיל ואיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא, לאו זמן שכיבה הוא**[פא], ולכן באמת אינו יוצא אז ידי חובת קריאת שמע של לילה.

ומוסיפים התוס', **והאי דנקט** רשב"י לשון '**לאחר שיעלה עמוד השחר**', שאז יוצא ידי חובת קריאת שמע של שחרית, **לאו דוקא מיד** לאחר עלות השחר הוא, **דהא צריך להמתין לכל הפחות שיעורא דמתניתין** (לקמן דף ט:), **עד שיכיר בין תכלת לכרתי**, שהוא לאחר זמן[פב] מעלות השחר, ורק אז יוצא ידי חובת ק"ש של שחרית.

ציונים והערות

עג. ויקרא כג לב. **עד. הבית** יוסף (או"ח סימן רפה) כתב, שהמדרש הוא במכילתא פרשת בא, וכן כתב בשבלי הלקט סוף סימן עה, ובספר התניא סימן טז. אמנם במכילתא לפנינו שם ליתא, ובבית יוסף שם איתא ז' דברים' ציוה רבי לבניו כו'. **עה. הנה** התוס' לא כתבו לאיזו אכילה בשבת כוונתם, אם לסעודה ראשונה דליל שבת, או לסעודת הבקר. ובשו"ע (סימן רפה סעיף ד) כתב וז"ל מצוה מן המובחר שישלים אותה קודם שיאכל בשבת, ואם לא השלים קודם אכילה ישלים אחר אכילה. ועיי"ש במג"א ובמשנ"ב דמשמע מהם שיש להשלים שמו"ת לכתחילה קודם סעודת שחרית. **עו. במשנה** ברורה (שם ס"ק יג) כתב, דלכתחילה לכולי עלמא לא יאחר יותר מיום השבת. ובשו"ע שם כתב, דבדיעבד אם לא קרא אותה עם הציבור, יקרא עד יום רביעי, ואם לא, לפחות עד שמיני עצרת. **עז. ומה** שצוה רבי שיגמרו הפרשה קודם הסעודה, הוא רק משום דחייש דלמא אגב רוב סעודת שבת משתמיט ולא יגמור (ביאור הלכה שם בשם אור זרוע). **עח. ולכן** כתב במשנה ברורה (סימן רפה ס"ק ט), דפשוט שאין לעכב מחמת זה האכילה עד אחר חצות, דזהו רק מצוה בעלמא. וכתב עוד במשנה ברורה שם, דלכתחלה מהנכון אם לא קרא שנים מקרא ואחד תרגום בע"ש, להשכים בשבת בבקר ולקרא השמו"ת קודם הליכתו לבהכ"נ, וכתב שכן איתא באור זרוע (ריש הלכות שבת) וכן משמע נמי בתר"י ריש ברכות, ע"ש. **עט. למאן** דאמר דזמן תפילין הוא ביום דוקא, וכן למאן דאמר דציצית בלילה פטור. **פ. בפני** יהושע כתב בכוונת התוס', דאע"ג דלענין כל המצוות שמצותן ביום קיימא לן שמעלות השחר יממא הוא, כדאיתא במגילה, אפילו הכי לענין ציצית לילה הוא, דלאו בימא לחוד תליא מלתא, אלא בראיה, דכתיב 'וראיתם אותו', דהיינו משיכיר בין תכלת ללבן. ולענין תפילין נמי, אע"ג דמדאורייתא מעלות השחר הוה זמן תפילין לכו"ע, כמו בכל המצוות, אפ"ה מדרבנן לא הוי זמן תפילין עד שיראה את חבירו, כדאמר אביי לקמן לתפילין כאחרים. **פא. אבל** בחידושי הרשב"א כאן כתב לפרש, דכולה לקריאת שמע קאמר, כלומר דלילה הוא לענין קריאה, דלא אמר רחמנא 'בבקר ובערב', וגם לא כתיב 'ביום ובלילה', אלא 'בשכבך ובקומך', והלכך, כיון דרובא דאינשי גנו, עדיין לילה הוא לענין קריאה, וגם יוצא ידי חובתו בקריאה של יום משום דאיכא קצת אינשי דקיימי מההיא שעתא, ולאו דרך מקרה אלא התחלת קימה לקצתן היא, והילכך הוי זמן שכיבה וזמן קימה מעורבין זה בזה. ותירץ ברשב"א את קושיית התוס', דאמאי קאמר אחת קודם שיעלה עמוד השחר ואחת לאחר שיעלה עמוד השחר, ולא נקט תרווייהו לאחר שיעלה עמוד השחר, דהוי רבותא טפי, כשיוצא באותו זמן ידי חובת שניהן, דיש לומר, דדילמא בשל יום יוצא ידי חובתו אף אם עבר וקרא במתכוין לאחר שיעלה עמוד השחר מיד, מה שאין כן בשל לילה, אם עבר ושהה במזיד, לא שרינן ליה לקרות. **פב. ושיעור** זמן זה הוא כחמשים דקות לפני הנץ החמה.

לעולם יממא הוא:

יבארו לענין מאי הוי יממא, ואת הסתירה בדברי רבי עקיבא.

בברייתא קתני דקורא אדם קריאת שמע שני פעמים ביום, אחת קודם הנץ החמה ואחת לאחריו, ויוצא בראשונה ידי חובת קריאת שמע של לילה, ומסיק בגמרא שלעולם האי זימנא חשיב כיממא וכדקאמר דקורא שני פעמים 'ביום', והאי דנפיק ידי קריאת שמע של לילה, היינו משום דאיכא מקצת אינשי דגנו בהאי שעתא. מקשים התוספות **ואם תאמר**, אם כן דהאי זימנא חשיב כיממא ומכל מקום מהני ביה קריאת שמע של לילה, **ליתני** בברייתא דקורא **שתי פעמים** קריאת שמע קודם הנץ החמה ויוצא בזה ידי חובת קריאת שמע של יום ושל לילה, **והוי רבותא טפי דאפילו** קודם הנץ הוי זמן **דקריאת** שמע **של שחרית** ולא רק לאחריו כדמשמע השתא בברייתא, דקתני דקריאת שמע של יום קורא רק לאחר הנץ החמה. ומיישבים **ויש לומר כדפרישנא** לעיל[פג], **דהאי** דזמן זה חשיב **כיממא** דקאמר הכא, היינו **לענין שאר מצות** דוקא, **אבל לענין קריאת** שמע של יום אינו כן, **דהואיל ואיכא אינשי** דגנו בהאי שעתא **לאו זמן קימה הוא**, ולא קרינן ביה שפיר 'ובקומך' דיצא בזמן זה ידי חובת קריאת שמע של יום[פד].

מקשים התוספות לפי תירוץ זה **ותימה**, **דקשיא דרבי עקיבא אדרבי עקיבא** דדבריו סותרים אהדדי, **דהכא קאמר** בברייתא דקורא קריאת שמע רק **לאחר הנץ** ולא קודם לכן וכפי שהתבאר, **ולקמן** (עמוד ב) **קאמר** דמשיאיר היום שיכול להכיר **בין חמור לערוד** יכול לקרוא קריאת שמע של יום, **דהיינו אפילו קודם** הנץ החמה. ומיישבים **ויש לומר**, **ד**אין הכי נמי דסתרי אהדדי, **ותרי תנאי** הם **אליבא דרבי עקיבא**, אי יכול לקרוא קריאת שמע קודם הנץ החמה או לא. **ועוד** מיישבים התוספות את קושיתם דלעיל, **אי נמי יש לומר דיממא הוא** דקאמר הכא היינו **אפילו** גבי **קרית שמע** דיכול לקרותה קודם הנץ, **דהא זמן קימה הוא** על כל פנים לחלק מהאנשים, **והא דלא נקט** בברייתא דפעמים אדם קורא קריאת שמע **שתי פעמים** קודם הנץ ויוצא בהן ידי חובת קריאת שמע של יום ושל לילה, היינו משום **משום דבעי לאשמועינן שאינו יוצא בשל לילה אחר הנץ** אלא דוקא קודם הנץ החמה[פה]. ובזה מיושבת גם הסתירה בדעת רבי עקיבא, דהא לא קאמר הכא דקורא קריאת שמע של יום רק לאחר הנץ החמה, אלא כדבריו לקמן דיכול לקרותה גם קודם הנץ החמה[פו].

סיכום: הא דלא תני דקורא תרוויהו קודם הנץ החמה ויוצא בזה ידי חובת יום ולילה, או משום דאינו כיממא אלא לגבי שאר מצוות ולא לגבי קריאת שמע, כיון דאיכא אינשי דגנו בההיא שעתא, והאי דרבי עקיבא פליגא אדלקמן דסבירא ליה דיכול לקרוא של יום קודם הנץ, או דיכול לקרותה באמת קודם הנץ, והא דלא נקט דקורא תרוייהו קודם הנץ, היינו לאשמועינן דאין קורין של לילה לאחר הנץ.

[ט.] **לעולם יממא הוא. ואם תאמר ליתני שתי פעמים קודם הנץ החמה והוי רבותא טפי דאפילו קודם הנץ הוי זמן דקריאת שמע של שחרית. וי"ל כדפרישנא דהאי יממא לענין שאר מצות, אבל לענין ק"ש הואיל ואיכא אינשי דגנו לאו זמן קימה הוא. ותימה דקשיא דרבי עקיבא אדר' עקיבא, דהכא קאמר אחר הנץ ולקמן** (עמוד ב) **קאמר משיכיר בין חמור לערוד דהיינו אפילו קודם. וי"ל דתרי תנאי אליבא דרבי עקיבא, אי נמי יש לומר יממא הוא אפילו גבי קרית שמע דהא זמן קימה הוא, והא דלא נקט ב' פעמים קודם הנץ משום דבעי לאשמועינן שאינו יוצא בשל לילה אחר הנץ:**

ובלבד שלא יאמר השכיבנו. פירש בקונטרס אמילתא דר"ש בן יוחי דקורא קודם שיעלה עמוד השחר קאי. ונראה לי דאז ודאי זמן שכיבה הוא ומצי למימר השכיבנו, ועוד דהוה ליה למימר אמאי דסליק מיניה. ופי' השר מקוצי דקאי אקודם הנץ דסליק מיניה, ולכך קאמר דלא מצי למימר השכיבנו דלאו זמן שכיבה הוא כיון שעלה כבר עמוד השחר אפילו קודם הנץ:

ר' אלעזר בן עזריה אומר נאמר כאן בלילה הזה וכו'. וא"ת היכי מצי למימר רבי אלעזר בן עזריה עד חצות, והכתיב לא תותירו ממנו עד בקר (שמות יב) **דמשמע עד בקר מיהא מצי לאכלו. ויש לומר דמצי למימר דהכי קאמר לא תעשו דבר שיבא לידי נותר עד הבקר, שאם לא יהא נאכל עד חצות לא תוכל לאוכלו ולא לשורפו בלילה, כדקא אמרינן ביום אתה שורפו ואי אתה שורפו בלילה ואם כן ישאר עד הבקר:**

ובלבד שלא יאמר השכיבנו:

יבארו אמאי קאי האי פסקא.

מסקינן בגמרא דהלכה כרבי שמעון בר יוחאי דאמר דיכול לקרות קריאת שמע של לילה קודם הנץ החמה, ואמרינן עוד דלא יאמר אז לברכת השכיבנו.

ופירש בקונטרס דהאי פסק דלא יאמר השכיבנו, **אמילתא דרבי שמעון בן יוחי** דקודם לכן[פז], **דקורא** קריאת שמע **קודם שיעלה עמוד השחר קאי**, דאי קרי סמוך לעלות השחר לא יאמר עוד השכיבנו כיון דאינו זמן תחילת שכיבה אלא סוף שכיבה. וחולקים התוספות, **ונראה לי דאז**, דהיינו סמוך לעלות השחר **ודאי דזמן שכיבה הוא ומצי למימר שפיר השכיבנו**[פח], **ועוד** דלא נראה כפירוש רש"י, משום **דהוה ליה למימר** להאי פסק **אמאי דסליק מיניה**, דהיינו אקורא קריאת שמע של לילה לאחר עלות השחר קודם הנץ החמה, ולא אקורא קודם עלות השחר דהוי לעיל בסוגיא. ועל כן מפרשים התוספות באופן אחר, **ופירש השר מקוצי דקאי** האי פסק דהשכיבנו **אקורא** קריאת שמע של לילה **קודם הנץ דסליק מיניה** הגמרא, דהיינו הדין האחרון דדברה בו הגמרא, ולא כפירוש רש"י דקאי אדינא דלעיל, **ולכך קאמר דלא מצי למימר השכיבנו** דכבר **לאו זמן שכיבה הוא** לרוב העולם[פט], **דכיון שעלה כבר עמוד השחר** אינו עוד זמן שכיבה **אפילו** שהוא **קודם** הנץ[צ].

ר' אלעזר בן עזריה אומר נאמר כאן בלילה הזה וכו':

יבארו היכי מפרש רבי אלעזר בן עזריה לקרא ד'לא תותירו ממנו עד בוקר'.

בברייתא יליף רבי אלעזר בן עזריה דזמן אכילת פסח שנאמר בו 'בלילה הזה' אינו אלא עד חצות, דומיא ד'בלילה הזה' האמור במכת בכורות שאינו אלא עד חצות. מקשים התוספות **ואם תאמר**, **והיכי מצי למימר רבי אלעזר בן עזריה** דאין זמן אכילת הפסח אלא **עד חצות**, **והכתיב** בפרשת קרבן פסח '**לא תותירו ממנו עד בקר**' (שמות יב) **דמשמע דעד בקר מיהא מצי לאכלו** לקרבן פסח, ולא רק עד חצות. ומיישבים **ויש לומר**, **דמצי** רבי אלעזר בן עזריה **למימר** דבאמת זמן אכילתו הוא עד חצות, **והכי קאמר** האי קרא ד'לא תותירו ממנו עד בוקר', ופירושו **דלא תעשו דבר** בקרבן **שיבא לידי נותר עד הבקר**, דהיינו שלא תשאירוהו ולא תאכלוהו אחר חצות, משום **שאם לא יהא נאכל עד חצות לא תוכל לאוכלו** יותר כיון דהוי נותר, וגם **לא** תוכל **לשורפו בלילה כדקא אמרינן** בפסחים[צא] גבי הנותר מקרבן פסח **דביום אתה שורפו ואי אתה שורפו בלילה**, **ואם כן** נמצא דעל ידי זה **ישאר עד הבקר**[צב], ואהא קאמר קרא דלא תביאנו לידי כך שיהיה נותר עד הבוקר[צג].

ציונים והערות

פג. בדיבור הקודם, דמקשו כי האי גוונא ללישנא קמא דהאי ברייתא, עיין שם. **פד. ואם** כן לא תלי בשם יום דלענין כל מצוות התורה, כי אם בקימת ושכיבת האנשים בפועל, וכל שיש שישנים בזמן זה לא קרינן ביה שפיר 'ובקומך'. **פה. ועיין** מהרש"א מה שביאר מדוע לא תירצו כי האי תירוצא בדיבור הקודם, אמנם בקרני ראם כתב דרק כאן היה הוה אמינא לומר דיוכלו לקרוא של לילה אף לאחר הנץ החמה משום בני מלכים הישנים עד ג' שעות (לקמן ע) ובזה מבואר תירוצם דזו היתה ההוה אמינא לומר דתועיל קריאת שמע של לילה לאחר הנץ החמה (וקא משמע לן דאסור משום דהוו מיעוטא דמיעוטא, רשב"א), ומוסיף המעדני יום טוב (אות ק) דבדיבור הקודם לא שייך לומר כן אף דמצינו דמקרי יום כבר מחצות לילה לכמה ענינים, דמכל מקום נהי דאנוס לקרות קודם עלות השחר של יום, מכל מקום ימתין שמא יעבור האונס ויוכל לקרוא ביום כדין. ועיין עוד בנימוקי הגרי"ב וביעב"ץ. **פו. ועיין** ברא"ש (סימן ט) שכתב על קושיית התוספות לעיל, והוא הדין הכא, דלא שייך לקרוא קריאת שמע של יום ושל לילה שתיהן לאחר עלות השחר קודם נץ החמה, דהוי תרתי דסתרי אי האי זימנא הוי יום או לילה, וכן נפסק להלכה בשלחן ערוך (אורח חיים נח ה), ולפי זה אין שתי הברייתות חולקות זו על זו עיין שם, מה שאין כן לדברי תוספות כאן ובדיבור הקודם דפליגי אי האי זימנא חשיב כיום או כלילה. ועיין עוד בתוספות רבנו פרץ דתירץ בדברי רבי עקיבא, דלכתחילה ודאי יש לקרותה קודם הנץ, והכא דקאמר דקורא של יום אחר הנץ היינו בדיעבד והיכא דנאנס לקרוא של לילה קודם הנץ, להכי קורא של יום לאחר הנץ, ועוד תירץ כתירוצי התוספות. ועוד עיין בריטב"א באורך באופן נוסף. **פז. בלישנא** קמא דברייתא. **פח. דלא** בעינן תחילת שכיבה דוקא וכפירוש רש"י, אלא כל שעדיין שוכבים מקרי שפיר 'בשכבך'. **פט. מהרש"א**, אבל לגבי קריאת שמע שייך שפיר למיקרי 'בשכבך' כיון דאיכא דגני בהאי שעתא (ושמא החילוק הוא בין לשון 'השכיבנו' שהוא בלשון רבים, לבין לשון 'בשכבך' דהוא בלשון יחיד, ומיושב מה שהעיר בהגהות ר"ש טויבש כאן, וכן נראה שכיון לתרץ במלחמות בסוגיין). **צ. ובתוספות** רבנו פרץ רצה להעמיס כן בכוונת רש"י, דמה שכתב דקורא סמוך לעלות השחר היינו מלאחריו. **צא. ג. צב. ועיין** מלוא הרועים שהעיר דהא גם ביום לא יוכל לשרפו דהוי יום טוב, עיין שם מה שכתב בזה. ועיין בשיטה מקובצת כאן שהביא דאף דזמן אכילתו אינו אלא עד חצות, מכל מקום אינו נעשה נותר עד הבוקר (ושמא מהאי קרא ד'לא תותירו ממנו עד בוקר'), וכיון דאי אפשר לשרפו אז ממתין לו עד הערב. **צג. וברש"ש** כתב ליישב באופן אחר, ד'בוקר' דקרא היינו חצות לילה, ודומיא דמצינו דערב נקרא מחצות היום דהיינו 'בין הערבים', וכן מצינו ביומא (כ:) דבוקר נקרא כבר מחצות הלילה. ובעיקר הפירוש שפירשו בפסוק 'לא תותירו ממנו עד בוקר', ציין לירושלמי דפירש כי האי גוונא לקרא אחרינא (ד'לא ילין חלב חגי'), והביאוהו התוספות בפסחים (נט: ד"ה נתרנעה), עיין שם, וכן ציין הברוך טעם לדברי תוספות אלו.

[ט:] **אלא בין תכלת שבה ללבן שבה.** פי' רש"י צמר הצבוע תכלת ויש מקומות שלא עלה שם הצבע שפיר. וקשה דאמרינן במנחות (מג ב וסס) ראה מצוה זו שבה תלוי מצוה אחרת ואיזו זו ק"ש כדתנן עד שיכיר בין תכלת ללבן, ואי קאי אגיזת צמר אינה תלויה בציצית, ועוד בלילה נמי פעמים יכולין לראות צמר שאינו צבוע כדרכו. ע"כ יש לפרש בין תכלת שבה בציצית, שהיה קבוע בו תכלת וגם שני חוטין לבן ועושין בו חוליא של תכלת וחוליא של לבן:

אחרים אומרים עד שיראה חברו וכו'. בירושלמי במה אנן קיימין אי ברגיל אפי' ברחוק טפי חכים ביה, ואי בשאינו רגיל אפילו בקרוב לגביה לא חכים ביה, תפתר ברגיל ואינו רגיל כהדין אכסניא דאתי לקיצין. וצריך לומר דהאי אחרים לאו ר' מאיר נינהו דהא ר' מאיר איירי לעיל מינייהו:

לק"ש כותיקין. תימה דלעיל פסקינן כמאן דמתיר לאחר עמוד השחר מיד, ולקמן פסקי' הלכה כר' יהושע דאמר עד ג' שעות, והכא פסק אביי שהוא בתרא ואמר כותיקין ומשמע דהכי הלכתא. וי"ל דודאי זמן ק"ש מתחיל לאחר עמוד השחר וזמנו עד ג' שעות, ומיהו מצוה מן המובחר כותיקין סמוך להנץ החמה כדי לסמוך גאולה לתפלה. ואפי' ותיקין נמי מודו לרבי יהושע שאם לא קרא קודם הנץ החמה דיכול לקרות עד שלש שעות, ועל זה

אלא בין תכלת שבה ללבן שבה:

יבארו אי מיירי בחתיכת צמר אחת, או בחוטי הציצית.

בגמרא אמרינן דשיעורא דמשיכיר בין תכלת ללבן במתניתין, לאו היינו בין צמר לבן לצמר תכלת דהא בלילה נמי ידעי לה, אלא היינו בין תכלת שבה ללבן שבה, **ופירש רש"י** דכוונת הגמרא דמיירי בצמר **הצבוע** תכלת ויש מקומות **שלא עלה שם הצבע שפיר** ומקומות אלו מיקרו 'לבן', ואהא קאמר שיעורא דמשיכיר בין תכלת שבה דהיינו מקומות שנצבע היטב לבין לבן שבה, היינו מקומות שלא עלה שם הצבע שפיר. מקשים התוספות וקשה על פירושו, דהא **אמרינן במנחות** (מג ב וסס) גבי מצות ציצית, **ראה מצוה זו** שהיא מצות ציצית **שבה תלוי מצוה אחרת**, **ואיזו זו** המצוה התלויה במצות ציצית, היינו **קריאת שמע** שזמנה תלוי במצות ציצית, **וכדתנן** דזמנה אינו מגיע **עד** שיאיר היום **שיכיר בין תכלת ללבן**, והיינו לכאורה תכלת ולבן דאיכא בציצית. **ואי** כפירוש רש"י דלמסקנת סוגיין **קאי** שיעורא דמשיכיר **אגיזת צמר** דיש מקומות שלא עלה בה הצבע יפה, א"כ **אינה תלויה** מצות קריאת שמע **בציצית**, דתכלת ולבן שבה הן כשתי גיזות צמר שהאחת צבועה בלבן וחברתה בתכלת, וכהוה אמינא דגמרא[צד]. **ועוד** קשה לפירושו, דמאי משני דבחתיכה כעין זו שלא עלה בה הצבע יפה אין יכול להבחין אלא ביום[צה], הא עינינו הרואות **דבלילה נמי פעמים יכולין לראות צמר שאינו צבוע כדרכו** באיזה מקומות בחתיכה[צו]. **על כן** אומרים התוספות **דיש לפרש** את כוונת הגמרא 'בין **תכלת שבה** ללבן שבה', **בציצית שהיה קבוע בו** חוטי **תכלת וגם שני חוטין לבן** הסמוכים זה לזה, **ועושין בו** כמו כן בגדיל העשוי מחוליות חוליות של חוטים המקיפות את שאר החוטים **חוליא של תכלת וחוליא של לבן** הסמוכות זו לזו[צז], ובלילה אי אפשר להבחין ביניהן מחמת סמיכותן זו לזו[צח], ולהכי קאמר דכל שהאיר היום בכדי שיבחין ביניהם הגיע זמן קריאת שמע של שחרית[צט].

אחרים אומרים עד שיראה חברו וכו':

יבארו האי שיעורא דעד שיראה חברו, ומאן נינהו אחרים.

אמרינן בברייתא דאחרים סבירא להו דזמן התחלת קריאת שמע היינו משיאיר היום כל כך עד שיראה את חברו בריחוק ארבע אמות ויכירנו, ומביאים התוספות **דבירושלמי**[ק] אמרינן גבי האי שיעורא **במה אנן קיימין**, דהיינו במה מדובר כאן, **דאי** מיירי **בחברו הרגיל** אצלו, **אפילו ברחוק** ממנו **טפי** מארבע אמות **חכים ביה**, יכול להכירו שמגיע זמן קריאת שמע, **ואי** מיירי **בחברו שאינו רגיל** אצלו אם כן **אפילו בקרוב לגביה** פחות מארבע אמות **לא חכים ביה** לא יכירנו בזמן זה[קא], ולכך מסיק הירושלמי **דתפתר** - יש לתרץ דשיעור זה מיירי בחברו הרגיל **ואינו רגיל** אצלו, דהיינו דרגיל אצלו קצת **כהדין אכסניא דאתי לקיצין**, והוא כאותו אורח הרגיל לעתים מזומנות[קב] לבוא ולהתארח באכסניה, שבעל האכסניה מכירו מעט, ובו נאמר השיעור דזמן קריאת שמע מגיע משיאיר היום כל כך עד שיכירנו חברו בריחוק ארבע אמות[קג].

מוסיפים התוספות[קד], **וצריך לומר** דאף דמבואר בסוף הוריות[קה] דסתם דעה המובאת בשם 'אחרים' היינו רבי מאיר[קו], מכל מקום **האי אחרים** המבואר בסוגיין דקאמרו להאי שיעורא דעד שיראה את חברו בריחוק ארבע אמות ויכירנו, על כרחך **לאו רבי מאיר נינהו**, **דהא רבי מאיר איירי לעיל מינייהו** וקאמר שיעורא אחרינא בזמן קריאת שמע, והיינו משיאיר היום עד שיבחין בין כלב לזאב, ועל כרחך הנהו אחרים תנא אחר נינהו דקרו ליה בשם אחרים[קז].

לק"ש כותיקין:

יבארו אי קיימא לן כהאי שיעורא דותיקין או לא.

אמרינן בגמרא דזמן קריאת שמע הוא כותיקין, דהיו גומרים אותה עם הנץ החמה.

מקשים התוספות ותימה, **דלעיל**[קח] **פסקינן כמאן דמתיר** לקרות קריאת שמע של שחרית **לאחר עמוד השחר מיד**[קט] ולא בעינן להמתין עד סמוך להנץ החמה, וכן **לקמן**[קי] **פסקינן הלכה כרבי יהושע דאמר** במתניתין דהכא דזמן קריאת שמע הוא **עד ג' שעות** ביום, ואין צריך לגומרה עד הנץ החמה, ואילו **הכא פסק אביי שהוא בתרא ואמר כותיקין** דהיו גומרים לקרוא קריאת שמע עד הנץ החמה **ומשמע דהכי הלכתא**, וסתרי הלכתא אהדדי. ומיישבים **ויש לומר**, **דודאי זמן קריאת שמע** של שחרית **מתחיל לאחר עמוד השחר** כדפסקינן לעיל, **וזמנו עד ג' שעות** וכדפסקינן לקמן, **ומיהו** אמר אביי הכא **דמצוה מן המובחר** לקרותה **כותיקין**, דהיו קוראים אותה **סמוך להנץ החמה כדי לסמוך** מיד לאחריה **גאולה לתפלה** דזמנה עם הנץ החמה[קיא], וכדאמרינן בסוגיין. ובאמת **אפילו ותיקין נמי מודו לרבי יהושע** דאמר במתניתין דזמן קריאתה עד ג' שעות ביום, ומודים **שאם לא קרא** קריאת שמע **קודם הנץ החמה דיכול לקרותה** לאחר מכן **עד שלש שעות** ביום, כיון דקריאתה עם הנץ החמה אינה אלא למצוה מן המובחר אף לשיטתם, ואומרים התוספות **דעל זה אנו סומכין** דמנהגנו לקרוא קריאת שמע לאחר הנץ החמה עד ג' שעות ביום[קיב], וכעיקר ההלכה.

ציונים והערות

צד. וברש"י שם כתב (ד"ה זו) וז"ל, 'זו קריאת שמע, דכשתכיר צבע של ציצית קרא את קריאת שמע' (על פי גירסת הגאון קדשים, ובשיטה מקובצת שם גרס 'דמשתכיר גוונין של ציצית'), וכוונתו דמשתכיר את צבעי הציצית שהן לבן ותכלת בעלמא, דהיינו בגיזות צמר שלא עלה בחלקה הצבע יפה וכדמפרש בסוגיין. ועיין עוד בהגהות ר"ש טויבש מה שכתב ליישב הסוגיא דשם לשיטת רש"י. **צה. ולהכי** לא תקשי עלה הא דמקשה אדסלקא דעתך דמיירי בשתי חתיכות האחת של לבן והאחת של תכלת דהא יכול להכירה אף בלילה, דבחתיכה שלא עלה בה הצבע באיזה מקומות יפה אין יכול להכירו בלילה. **צו. ועיין** ב'תשלום פירוש רש"י' שהביא גירסא המוסיפה ברש"י 'ולא לבן דוקא אלא קרוב ללבן', וכן ראיתי מביאים בשם פסקי הרי"ד בשם רש"י, ולכאורה היינו מין תכלת הקרוב ללבן, ואפשר דבזה יש ליישב קושיית התוספות, דהא דניתן להכיר היינו בלבן ותכלת ממש, ורש"י מיירי באינו לבן ממש אלא קרוב ללבן יותר מחברו. **צז. וביתר** ביאור, יש בציצית את החלק העליון הנקרא 'גדיל' והיינו החלק בו כורכים את שבעת חוטי הציצית בחוט השמיני, ובחלק זה היו כורכים את הציצית בחוטי הלבן והתכלת לסירוגין (עיין בסוגיא במנחות לט. בזה), וכמו כן ישנו את חלק הענף דהיינו החלק שלמטה מן הגדיל בו פרודין שמונת החוטים זה מזה, ובהם היה נמי ארבעה חוטי לבן וארבעה חוטי תכלת המעורבים זה בזה, וקאמרינן בגמרא דכשיכול להבחין בין חוליות הלבן והתכלת ובין חוטי הלבן והתכלת המעורבים וסמוכים זה לזה, הגיע זמן קריאת שמע של שחרית. **צח. וכן** הביאו בתוספות במנחות שם (ד"ה בין) בשם הירושלמי (כאן הלכה ב) והערוך, דכן הוא פירושא דהאי שיעורא דמיירי בציצית עצמה, ונראה שם בירושלמי דהא דקשה להבחין ביניהם בלילה היינו מחמת סמיכותן, וכן הביא כאן תוספות הרא"ש. **צט. ומיושבת** נמי הגמרא במנחות, דבמצות ציצית דהיינו בהבחנה שבין הלבן שבה לתכלת שבה, תלויה הגעת זמן קריאת שמע. **ק. בפרקין** הלכה ב. **קא. דהיינו** דזמן קריאת שמע היה ידוע לחכמים מתי הוא, אלא דנתנו לבני אדם סימן לו שהוא בזמן שמכיר את חברו בריחוק ארבע אמות, ועל זה מקשה הירושלמי הלוא אם מדובר בחברו הרגיל אצלו הרי בזמן זה יכירנו אף אם רחוק ממנו טובא, ואם מדובר בחברו שאינו רגיל אצלו כלל לא יכירנו בזמן זה אף אם יהיה קרוב אליו בפחות מארבע אמות. **קב. עיין** רש"י עבודה זרה סא: ד"ה או. **קג. ועיין** בתלמידי רבנו יונה שסתם הדברים וכתב 'פירוש בחבירו הרגיל אצלו', ועיין בהערה הבאה בשם הר"ש טויבש. **קד. קישור** דבריהם לדלעיל ביאר בהגהות הר"ש טויבש, דלולי דבריהם בשם הירושלמי היה מקום לומר דמשיראה את חברו היינו שאינו רגיל עמו, והוא שיעור אחד עם משיכיר בין כלב לזאב דקאמר רבי מאיר לעיל (דהא אינו רגיל בזאב), ואם כן רבי מאיר ואחרים אמרו דבר אחד. ולכך הקדימו בשם הירושלמי דמיירי בחברו הרגיל עמו קצת, ואם כן הוא שיעור אחר משיכיר בין כלב לזאב דאינו רגיל בו כלל, ושפיר נצרכו לדבריהם לקמן. ועיין עוד בצל"ח באופן אחר. ובתוספות הרא"ש הוא בשני דיבורים נפרדים, והאי דאחרים לאו היינו רבי מאיר קודם לשיעורא דמשיכיר. **קה. יג:** **קו. וכמבואר** שם הטעם מדוע כינו את דעתו של רבי מאיר בשם 'אחרים'. **קז. ובתוספות** רבנו פרץ ביאר דהיינו אלישע בן אבויה דנקרא 'אחר', וקאמר רבי מאיר מתורתו. **קח. ח:** בלישנא קמא דברייתא, ועיין בהערה הבאה. **קט. משמע** דשרי מיד עם עמוד השחר ולא בעינן להמתין עד בכדי שיכיר, אמנם ברא"ש נקט וכן נראה בתוספות ביומא (לז: ד"ה אמר) דלא שרי אלא משיראה את חברו בריחוק ד' אמות ויכירנו, וכמבואר בגמרא בדעת אחרים ושיעורא דלעיל ח: אינו אלא בשעת הדחק, וכמבואר ברשב"א ח:, ושמא גם כוונת התוספות כן וכמבואר בדבריהם לעיל (ח: סוף ד"ה לא). **קי. י:** **קיא. היינו**, דהיו מקדימין לקיים את המצוות בכל מה דאפשר, ולפיכך הזמן הראשון בו יכלו להקדים ולקרות קריאת שמע הוא סמוך להנץ החמה על מנת שיוכלו לסמוך גאולה לתפילה שזמנה אינו אלא מנץ החמה ואילך, ונמצא שגם את התפילה היו מקדימים מוקדם ככל האפשר, מיד בנץ החמה שאז הוא זמנה, וכן נראה בתוספות יומא (לז: ד"ה אמר), ובשיטה מקובצת כתב שהיו רוצים להתפלל את התפילה מיד בהנץ החמה משום שאז הוא עיקר זמנה, וכדברי רבי חייא בר אבא בשם רבי יוחנן (לקמן כט:) שמצוה להתפלל עם דמדומי חמה דהיינו תפלת שחרית בהנץ החמה ותפלת מנחה עם שקיעת החמה, עיין שם. **קיב. כן** מבוארת כוונתם בתוספות הרא"ש כאן ובתוספות ביומא (לז: ד"ה אמר).

אנו סומכין. וכן בפ' מי שמתו (דף כ"ב ב) **דקאמר בעל קרי שירד לטבול אם יכול לעלות ולקרות קודם הנץ וכו', ומסיק בגמרא** (דף כ"ה ב) **דילמא כר' יהושע וכותיקין כלומר מתני' דקתני קודם הנץ החמה כותיקין, אלמא ותיקין נמי מודו לר' יהושע שאין שעה עוברת עד שלש שעות. ומיהו קשה דאמרינן ביומא** (דף לז. וסס) **אף היא עשתה נברשת של זהב כיון שהחמה זורחת היו ניצוצות יוצאות הימנה והיו יודעין שהגיע הנץ החמה ובא זמן ק"ש של שחרית, ומוקי לה התם בשאר עמא דירושלים, אלמא משמע דעיקר זמן ק"ש לאחר הנץ החמה והא לא הוי כותיקין שהיו קורין קודם להנץ סמוך להנץ. וי"ל דאותו זמן הוקבע לצבור לפי שלא היו יכולין להקדים ולמהר כותיקין, כי רוב בני אדם אינם יכולין לכוין אותה שעה:**

כל הסומך גאולה לתפלה אינו נזוק. וא"ת והלא כל העולם סומכין גאולה לתפלה, ומאי רבותיה דרב ברונא דלא פסיק חוכא מפומיה. ויש לומר דהכי קאמר כל הסומך גאולה לתפלה כותיקין, שקורין ק"ש קודם הנץ ותפלה לאחר הנץ:

[י.] **כל פרשה שהיתה חביבה על דוד כו'. וא"ת מאי כל הפרשיות, והא לא אשכחן שום פרשה אחרת שמתחלת באשרי ומסיימת באשרי אלא היא. וי"ל דלאו דוקא פתח באשרי וסיים באשרי, אלא חתימה מעין פתיחה כמו תהלה שפתח בתהלה וסיים בתהלה תהלת ה' ידבר פי, וכן הרבה פרשיות שמתחילות בהללויה ומסיימות בהללויה:**

[י:] **גדול הקורא ק"ש בעונתה יותר מהעוסק בתורה. תימה אפי' תפלה נמי, דהא אמרינן פ"ק דשבת** (דף יא.) **כגון אנו מפסיקין בין לק"ש בין לתפלה. וי"ל דהכי קאמר יותר מהעוסק בתורה:**

אומרים התוספות, **וכן** מוכח נמי **בפרק מי שמתו** (דף כ"ב ב) **דקאמר בעל קרי** שירד לטבול לקריו והגיע זמן קריאת שמע של שחרית, **אם יכול לעלות ולקרות קודם הנץ וכו'** יעלה ויקרא, ואם לאו יכול להתכסות במים ולקרוא[קיג] על מנת שיקרא קריאת שמע בזמנה. **ומסיק בגמרא** (דף כ"ה ב) דליכא ראיה מהכא דהלכתא כרבי אליעזר דזמן קריאת שמע של שחרית אינו אלא עד הנץ החמה, ולהכי מורים לו להתכסות במים ולקרות על מנת שלא יאחר את זמן קריאת שמע, **דדילמא** האי מתניתין באמת סבירא לה **כרבי יהושע** דזמן קריאת שמע הוא עד ג' שעות ביום, והאי דינא דיקרא בעודו במים קודם הנץ החמה היינו **כותיקין, כלומר,** דמתניתין דהתם דקתני דיתכסה במים ויקרא **קודם הנץ** החמה שנויה היא **כותיקין** דהיו מקפידין לקרותה קודם הנץ החמה, **אלמא** מהא דמוקי לה כרבי יהושע דזמנה עד ג' שעות, ואף כל פי כן מוקי להא דבעי[illegible] קודם הנץ החמה כותיקין, וזאת משום **דותיקין נמי מודו לרבי יהושע שאין** שעה של קריאת שמע של שחרית **עוברת עד שלש שעות** ביום, ומהא שהצריכו לקרותה קודם הנץ החמה אינו אלא למצוה מן המובחר.

מקשים התוספות **ומיהו קשה** על הא דאמרינן דאין זמן קריאת שמע קודם הנץ החמה אלא למצוה מן המובחר, מהא **דאמרינן ביומא** (דף לז. וסס) גבי הילני המלכה **דאף היא עשתה נברשת של זהב** בבית המקדש דכיון שהחמה זורחת עליה בבוקר **היו ניצוצות יוצאות הימנה והיו יודעין שהגיע הנץ החמה ובא זמן קריאת שמע של שחרית, ומוקי לה התם בשאר עמא דירושלים** דקראו קריאת שמע על פיה[קיד], **אלמא משמע דעיקר זמן קריאת שמע** של שחרית הוא **לאחר הנץ החמה**, דהא לאחר שהיתה החמה זורחת היו הניצוצות ניתזים ממנה ורק אז היו קוראים קריאת שמע של שחרית, **והא לא הוי כותיקין שהיו קורין קודם להנץ סמוך להנץ**, ואמאי לא קבעו לציבור לקרותה כמצוה מן המובחר קודם הנץ, שהרי זהו עיקר זמנה[קטו]. ומיישבים **ויש לומר, דאותו זמן** דאחר הנץ החמה **הוקבע לצבור** לקריאת שמע של שחרית **לפי שלא היו יכולין להקדים ולמהר** לקרותה **כותיקין** מעט קודם הנץ החמה כדי לגומרה עם הנץ החמה ולסמוך גאולה לתפלה, **כי רוב בני אדם אינם יכולין לכוין אותה שעה** בדיוק שלא להקדים ולא לאחר, ויש לחוש שמא יקדימו להתפלל קודם הנץ החמה דאינו זמן תפלה אלא בדיעבד[קטז].

סיכום: ביארו דזמן קריאת שמע הוא מעלות השחר ועד ג' שעות ביום, אלא דמצוה מן המובחר לקרותה מעט קודם הנץ החמה כדי לסמוך גאולה לתפלה שזמנה לאחר הנץ החמה, וכן מבואר לקמן גבי בעל קרי הקורא קריאת שמע כותיקין בעודו במים, ומסיק דהיינו נמי כרבי יהושע דמתניתין. והא דביומא משמע דעיקר זמנה הוא לאחר הנץ החמה גבי נברשת דהילני המלכה, היינו לכל העם שאין יכולים לכוין לאותה שעה לקרותה מעט קודם הנץ החמה.

כל הסומך גאולה לתפלה אינו נזוק:

יבארו מאי אינו ניזוק דקאמר, ואמאי שמח רב ברונא.

מקשים התוספות **ואם תאמר**, היכי קאמר דכל הסומך גאולה לתפלה אינו ניזוק, **והלא חזינן דכל העולם סומכין גאולה לתפלה** ומצינו דיש מהם דנזוקין[קיז], **ומאי רבותיה** נמי **דרב ברונא דלא פסיק חוכא מפומיה** ביומא דסמך גאולה לתפלה, והלא כל העולם סומכים נמי גאולה לתפלה ואמאי שמח בזה כל כך. ומיישבים **ויש לומר, דהכי קאמר דכל הסומך גאולה לתפלה** כסמיכת גאולה לתפלה דותיקין, **שקורין קריאת שמע קודם הנץ ותפלה לאחר הנץ** בסמוך לה מיד הוא דאינו ניזוק, וזה אינו מצוי דיכוין אדם את הזמן לקרוא קריאת שמע בסמוך להנץ באופן שמיד כשיגיע הנץ החמה יגמור קריאת שמע וברכותיה ויתחיל שמונה עשרה, וכשזכה רב ברונא לזה לא פסק חוכא מפומיה כוליה יומא.

כל פרשה שהיתה חביבה על דוד כו':

יבארו דהא דקאמר דפתח וסיים באשרי לאו דוקא נקט, אלא כל חתימה מעין הפתיחה.

בגמרא אמרינן דכל פרשה שהיתה חביבה על דוד, פתח בה באשרי וסיים בה באשרי, ולהכי מוכח דשני המזמורים הראשונים בתהלים הוו חדא פרשה[קיח]. מקשים התוספות **ואם תאמר, מאי כל הפרשיות** דקאמר, דמשמע דאיכא כמה פרשיות כי האי גוונא דמחמת חביבותן פתח בהן דוד באשרי וסיים באשרי, **והא לא אשכחן שום פרשה אחרת שמתחלת באשרי ומסיימת באשרי אלא ההיא** פרשה ראשונה דתהלים דמיירי בה בסוגיין. ומיישבים **ויש לומר**, דבאמת **לאו דוקא** נקט הכא דפרשה שהיתה חביבה על דוד **פתח** לה **באשרי וסיים באשרי**, **אלא** כוונת הגמרא היא דכל פרשה שהיתה חביבה לו נקט בה בחתימה **מעין הפתיחה**, וכעין זו שפתח וסיים בה באשרי, **וכמו** כן מצינו בפרשה דתהלה לדוד[קיט] **שפתח** לה **ב'תהלה** לדוד' **וסיים בתהלה** דהיינו קרא ד'**תהלת ה' ידבר פי'**, **וכן הרבה פרשיות** דמצינו[קכ] **שמתחילות בהללויה ומסיימות בהללויה**[קכא], והיינו משום שהיו חביבות על דוד[קכב].

גדול הקורא ק"ש בעונתה יותר מהעוסק בתורה:

יבארו אמאי נקט דוקא קריאת שמע ולא תפלה.

בגמרא אמרינן דגדול הקורא קריאת שמע בעונתה יותר מהעוסק בתורה, מדקתני דהקורא לאחר זמנה הוי כקורא בתורה, מכלל דבזמנה גדולה היא מהקורא בתורה. מקשים התוספות **ותימה**, אמאי משמע דדוקא קריאת שמע בעונתה היא דגדולה מתלמוד תורה, הא **אפילו תפלה נמי** מצינו דגדולה מהעוסק בתורה ומחויב לבטל מתורתו על מנת להתפלל, **דהא אמרינן פרק קמא דשבת** (דף יא.) **דכגון אנו** דאין תורתנו אומנתנו כל כך שלא נפסיק בה לשום דבר, אין אנו כרבי שמעון בר יוחאי וחבריו שלא הפסיקו מתורתם להתפלל, אלא אנו **מפסיקין** מתלמוד תורה **בין לקריאת שמע ובין לתפלה**, הרי מבואר דתפלה בעונתה עדיפה נמי מעסק התורה, ודלא כדמשמע הכא דדוקא קריאת שמע בעונתה היא דעדיפה מלימוד התורה. ומיישבים **ויש לומר**, דהא דקאמר הכא דקריאת שמע בעונתה עדיפה מלימוד תורה, **הכי קאמר**, דעדיפה מצות קריאת שמע **יותר**

ציונים והערות

קיג. וכדמפרש התם דהיינו במים עכורים שאין ערותו נראית בהם. **קיד. ומשום** דכהנים לא היו קוראים אז אלא קודם לכן כיון דהיו טרודים בהקרבת התמיד וחששו שמא ימשך הזמן ולא יקראו, ואנשי מעמד שהיו עומדים על הקרבן היו מאחרים לקרותה לאחר זמן הקרבת התמיד, שהם לא היו צריכים לעמוד אלא בזמן הקרבת התמיד ולא בשאר קרבנות ואין בהם חשש שיתאחרו, מה שאין כן בכהנים שמוטלת עליהם גם עבודת שאר הקרבנות הבאים למקדש. **קטו. כן** משמע בתוספות רבנו פרץ. **קטז. כן** נראה בכוונת דבריהם, וכי האי לישנא כתב גם בתוספות רבנו פרץ, ועיין ברא"ש (סימן י ובתוספותיו) דנקט בפשטות, שאין שאר העם יכולים להשכים לקרותה כותיקין. ועיין שם עוד שהביא שיטת רבנו חננאל (וכן היא ביומא שם בתוספות ד"ה אמר אביי בשם רבנו תם) דהוכיח באמת מהאי סוגיא דאין זמן קריאת שמע להלכה אלא לאחר הנץ החמה ולא קודם לכן, ודחה שם שיטתו. **קיז. כן** נראה דכוונתם להקשות, דאין לפרש דכוונתם להקשות רק אמאי שמח רב ברונא ביומא חד דסמך גאולה לתפילה, והלוא אינו רבותא דשאר העולם סומכים אף הם גאולה לתפילה, הא ליתא, דאם כן אמאי קבעו דבריהם על הא ד'כל הסומך גאולה לתפילה אינו ניזוק' ולא אמעשה דרב ברונא, אלא ודאי כוונתם כפי שביארנו. **קיח. דהראשון** פתח באשרי והשני סיים באשרי. **קיט. תהלים** קמה. **קכ. תהלים** קמו ואילך. **קכא. ובתוספות** הרא"ש ציין עוד למזמור ח, דפתח ב'ה' אדונינו מה אדיר שמך על הארץ', וסיים בה נמי (ועיין בילקוט מזמור זה בשבת פח:). **קכב. ומכאן** למדו חכמים לתקן בברכות דתהיה החתימה מעין הפתיחה (פסחים קד.), תוספות הרא"ש ורבנו פרץ, וכן כתבו הרשב"א והריטב"א. ועיין בבן יהוידע שיישב עוד קושיית התוספות באופן אחר, שכוונת הגמרא לאו דוקא דפתח בה וסיים בה, אלא דכפל בה שני פעמים אשרי, וזאת מצינו עוד במזמור לב, וכן במזמור קיט דאמרינן פעמים 'אשרי'.

מהעוסק בתורה פעם אחרת שלא בשעת קריאת שמע, משום דקריאת שמע היא מצוה גדולה יותר בדרגתה מלימוד תורה, מה שאין כן תפלה דלימוד תורה עדיף מינה בדרגתו והוא מצוה גדולה יותר מתפלה, **אבל** גבי **העוסק בתורה בשעת קריאת שמע לא מיירי** דנימא דלענין זה קריאת שמע דוקא עדיפה, דלאו דוקא נקט קריאת שמע דעדיפה **ואפילו בתפלה** דינא הוא דפוסק מלימודו על מנת להתפלל[קכג].

בתורה פעם אחרת שלא בשעת ק"ש, אבל העוסק בתורה בשעת ק"ש לא מיירי ואפי' בתפלה פוסק:

[יא.] **שנאמר בהם פאר. פרש"י ואבל מעולל בעפר קרנו ואין נאה לתת פאר תחת אפר.**

וא"ת ולמה לי האי טעמא תיפוק ליה מדאמר ליחזקאל פארך חבוש עליך מכלל דלכולי עלמא אסור. ותירץ השר מקוצי דצריך טעמא של רש"י כי היכי דלא נילף שאר מצות מתפילין מקל וחומר, א"נ צריך טעמא דרש"י לחייבו בתפילין לאחר יום ראשון דלא שייך מעולל בעפר קרנו אלא ביום ראשון דוקא:

תני רב יחזקאל עשה כבית שמאי עשה ורב יוסף אמר עשה כב"ש לא עשה ולא כלום.

וא"ת פשיטא דאין הלכה כמותן, וי"ל הואיל וב"ש מחמירים על האדם טפי מב"ה לא שייך לומר פשיטא, דהא דעשה כב"ש לא עשה ולא כלום היינו היכא דב"ש מקילין וב"ה מחמירין אבל הכא בק"ש לא פסלי ב"ה דברי ב"ש. אבל תימה א"כ מה מייתי מסוכה כו' לא קיימת מצות סוכה כו', ופירש"י דכי היכי דמי שעשה כב"ה לא עשה ולא כלום לב"ש אף העושה כב"ש לא עשה ולא כלום לב"ה ומאי קא מדמה התם פסלי ב"ש לגמרי מה דמכשרי ב"ה, אבל הכא קרא קרית שמע כב"ש אליבא דב"ה יצא. ע"כ פירש הר"ר שמעיה דקא מדמה הכי מדקאמר לא קיימת אע"ג דמן הדין יצא שהרי בראשו ורובו בסוכה אינו אסור אלא גזירה שמא ימשך אחר שלחנו, כה"ג גבי ק"ש אע"ג דמן הדין יצא בדיעבד

שנאמר בהם פאר:

יבארו אמאי בעינן תרי טעמי לפטור אבל מתפילין.

אמרינן בגמרא דאבל חייב בכל המצוות האמורות בתורה מלבד תפילין, משום שנאמר בהם לשון פאר, **ופירש רש"י** '**ואבל מעולל בעפר** קרנו' דהיינו מתגולל בעפר מחמת צערו[קכד] ומצוי עפר בראשו במקום הנחת תפילין[קכה], **ואין נאה לתת פאר** דהיינו תפילין **תחת אפר**, דהיינו העפר שמגולל בו'[קכו]. מקשים התוספות **ואם תאמר**, **ולמה לי האי טעמא** לאסור אבל בהנחת תפילין, **ותיפוק ליה מדאמר ליחזקאל** בההיא פרשה, דקאמר בה הקדוש ברוך הוא ליחזקאל דאשתו תמות והוא לא ינהג עליה מנהגי אבלות[קכז], ומכלל מה שציוה לו שם הוא '**פארך חבוש עליך**', דהיינו דיהיה מניח תפילין בשעת אבלותו, **מכלל דלכולי עלמא אסור**, וכפי שהגמרא במועד קטן[קכח] לומדת כי האי גוונא מהנהו קראי דיחזקאל כמה דינים באיסורי אבלות, דילפינן להו מדהותרו ליחזקאל מכלל דלכולי עלמא אסירי באבלותם.

ומיישבים ותירץ השר מקוצי, דצריך לטעמא של רש"י לאסור לאבל גם מחמתו בהנחת תפילין ולא סגי ב'פארך חבוש עליך' דיחזקאל, **כי היכי דלא נילף שאר מצות מתפילין מקל וחומר** דאי אבל פטור מתפילין דחמירי[קכט], כל שכן דיהיה פטור משאר מצוות[קל], ולהכי איצטריך לפרש דדוקא מתפילין הוא דפטור משום דקרי להו פאר, והאי טעמא לא שייך בשאר מצוות והאבל חייב בהן. עוד מיישבים התוספות, **אי נמי, דצריך לטעמא דרש"י לחייבו בתפילין לאחר יום ראשון** דאבלות[קלא], דלא נימא מקרא דיחזקאל דיהא פטור מתפילין כל שבעה, דמטעמא דרש"י ילפינן דכיון **דלא שייך** באבל דמעולל **בעפר קרנו אלא ביום ראשון** של אבלות **דוקא** דאז הוא עיקר האבלות[קלב], כיון דעבר יום ראשון של אבלות יהיה חייב בתפילין, והיינו דמטעמא דרש"י נימא דהאי קרא דיחזקאל נמי לא מיירי אלא ביום ראשון של אבלות[קלג].

תני רב יחזקאל עשה כבית שמאי עשה ורב יוסף אמר עשה כב"ש לא עשה ולא כלום:

יבארו מאי קא משמע לן, ומאי דומיא ליושב בסוכה כדעת בית הלל לבית שמאי.

בגמרא פליגי רב יחזקאל ורב יוסף, דרב יחזקאל תני דאף אי עשה כדברי בית שמאי והטה בקריאת שמע של ערבית מהני, ורב יוסף אמר דאי עשה כבית שמאי והיטה בערב לא עשה ולא כלום. מקשים התוספות **ואם תאמר**, והיכי אמר רב יחזקאל דעשה כדברי בית שמאי עשה, והא **פשיטא** הוא **דאין הלכה כמותן**, וכדאמרינן בכמה דוכתי[קלד] דבית שמאי במקום בית הלל אינה משנה, וכדמסקינן נמי בעירובין[קלה] דקבעו הלכה כבית הלל בכל מקום[קלו].

ומיישבים **ויש לומר**, **דהואיל ובית שמאי** המצריכים להטות בקריאת שמע דערבית **מחמירים** הכא **על האדם טפי מבית הלל** דהתירו לקרוא בכל ענין, משום הכי **לא שייך לומר פשיטא** דאי עשה כבית שמאי לא עשה ולא כלום, **דהא** דאמרינן בעלמא **דעשה כבית שמאי לא עשה ולא כלום היינו** דוקא **היכא דבית שמאי מקילין ובית הלל מחמירין** ומשום הכי המיקל כמותם לא עשה ולא כלום כיון דנפסקה ההלכה דלא כוותיהו, **אבל הכא בקריאת שמע** הא **לא פסלי בית הלל דברי בית שמאי**, ולא אמרו דאסור להטות בקריאת שמע של ערבית, אלא קאמרי דיכול לקרוא בכל ענין שירצה, ושפיר קא משמע לן רב יוסף דאי עשה כדברי בית שמאי לא עשה ולא כלום, אף שהחמיר על עצמו.

מקשים התוספות **אבל תימה**, דכיון דנתבאר דבסוגיין מיירי באופן בו בית שמאי מחמירין, ואף בית הלל מודו דעביד כוותיהו שפיר עביד, **אם כן מה מייתי** בסוגיין **מסוכה** כו' דאמרו לו זקני בית שמאי לרבי יוחנן בן החורנית דאי עשה כבית הלל דאיהו בסוכה ושלחנו בתוך הבית **לא קיימת מצות סוכה** כו' מימיך, ומאי ראיה הוא לנידון דידן דאי עשה כבית שמאי והיטה לא עשה ולא כלום, **ופירש רש"י** דמייתי ראיה **דכי היכי דמי שעשה כבית הלל** וישב הוא בסוכה ושלחנו בתוך הבית **לא עשה ולא כלום לבית שמאי**, **אף העושה כבית שמאי לא עשה ולא כלום לבית הלל**, וכגון דהיטה לקרוא קריאת שמע דסוגיין דלא עשה ולא כלום לבית הלל, **ומאי קא מדמה** הא להא, והא **התם פסלי בית שמאי לגמרי מה דמכשרי בית הלל**, דהיינו הוא בסוכה ושולחנו בתוך הבית, **אבל הכא** הא אי **קרא קרית שמע כבית שמאי**, דהיינו כשהוא מוטה, **אליבא דבית הלל נמי יצא**, דהא קאמרי דיכול לקרוא בכל ענין, ושפיר איכא למימר דמהני אף לבית הלל.

על כן פירש הר"ר שמעיה דנהי דבית שמאי מחמרי הכא[קלז], מכל מקום יש לבאר דבית הלל קפדי אמאן דעביד כבית שמאי[קלח], וכפי שיתבאר. דהא **דקא מדמה** הכא מצות סוכה בה היקל רבי יוחנן בן החורנית כבית הלל, להא דמטה כבית שמאי בקריאת שמע של ערבית, **הכי** קאמר, **דמדקאמרו** ליה זקני בית שמאי לרבי יוחנן בן החורנית דאי כך היית נוהג **לא קיימת** מצות סוכה מימיך, **ואף על גב דמן הדין יצא** בכי האי גוונא ידי מצות סוכה, **שהרי בראשו ורובו בסוכה** ושלחנו בתוך הבית **אינו** יושב בסוכה פסולה בעצם, והא **דאסור** לישב בה אינו **אלא גזירה שמא ימשך אחר שלחנו**, ואף על פי כן משום גזירה זו חשיב כלא קיים מצות סוכה, **כי האי גוונא** יש להוכיח **גבי קריאת שמע דאף על גב דמן הדין יצא בדיעבד** אף אם היטה בערב, כיון דלבית הלל יכול לקרות

ציונים והערות

קכג. דזמן תפילה לחוד וזמן תורה לחוד (שבת י.). תוספות הרא"ש, ובעצם קושייתם תירץ באופן נוסף, דהא דנקט בסוגיין דדוקא קריאת שמע בעונתה עדיפה, היינו דוקא ברבי שמעון בר יוחאי וחבריו, דמבואר בסוגיא בשבת שהביאו התוספות לעיל דלא היו מפסיקים מתלמודם אלא לקריאת שמע ולא לתפילה כי אם מיום כיפור ליום כיפור, כן כתב שם, ובהם הוא שנאמר דדוקא קריאת שמע בעונתה עדיפה מהעוסק בתורה ולא תפילה. **קכד. כן** מבואר ברש"י לפנינו, ותוספות שנקטו הלשון 'מעולל בעפר קרנו' נקטו כן משום לשון הפסוק באיוב (טז טו) 'ועוללתי בעפר קרני'. **קכה. והיינו** 'קרנו' דנקטו התוספות. **קכו. עיין** בהגהות מלוא הרועים דכתב לבאר בב' אופנים, אי אין נאה לתפילין להיות במקום המעולל בעפר, או דאין נאה לאבל לתת על עצמו פאר כיון דמראה בעצמו שמתפאר ואינו אבל (עיין שם מה שכתב לדחות הביאור השני ומה שמסיק בזה). **קכז. לרמוז** להם שכאשר תבוא עליהם הפרענות ויחרב בית המקדש מחמת עונותיהם לא ינהגו מנהגי אבלות כי אין להם מנחמים לנחם איש את רעהו כי יהיו כולם אבלים, או מפני הכשדים שיגלו אותם שיהיו יראים לבכות בפניהם. רש"י שם (פסוק כג). **קכח. טו.** **קכט. דפושעי** ישראל בגופן היינו קרקפתא דלא מנח תפילין, וכמבואר בראש השנה (יז.). או אפשר לפרש דחמירי שהיא מביאה עול מלכות שמים וכדמבואר בריטב"א במועד קטן, הובא בהערה לקמן. **קל. או** דניליף ליה מדהוקשה כל התורה לתפילין, וכמבואר בקידושין (לה.), מלוא הרועים. **קלא. וכמבואר** במועד קטן כא. דאינו פטור מתפילין אלא ביום ראשון. **קלב. וכמבואר** בסוגיא דמועד קטן הנ"ל. **קלג. ודומיא** דמצינו גבי סעודת הבראה דילפינן מהאי קרא, ולא מיירי אלא ביום ראשון וכמבואר במועד קטן כז: (דאבלות דיום ראשון חמירא, אבל לא הויא דאורייתא לשיטת התוספות, עיין במלוא הרועים מה שציין בזה), ובריטב"א במועד קטן תירץ באופן אחר, דלא ילפינן מקרא דיחזקאל לפטור כל שבעה משום שאינו בדין לפרוק ממנו עול שמים מפני כן. ובעצם קושיית התוספות, עיין עוד בהגהות הר"ש טויבש (כאן) דכתב לבאר דנצרך האי טעמא לאבלים דאין מתאבל עליהם אלא מדרבנן, עיין שם, דמצד הטעם דגמרינן מיחזקאל לא גמרינן מיניה אלא קרובים שמחויב מדאורייתא להתאבל עליהם, אבל מהאי טעמא דרש"י בהנהו נמי אין מניח תפילין (ועיין בהגהות מלוא הרועים שם). **קלד. ברכות** לו:, ביצה יא:, יבמות ט. **קלה. יג:** **קלו. כן** נראה ביאור קושייתם מתוספות הרא"ש, דהקשה ממה נפשך, דאי מיירי קודם בת קול דעירובין דפסקה הלכה כבית הלל אמאי אמר רב יוסף דלא עשה ולא כלום, ואי מיירי לאחר בת קול היכי תני רב יחזקאל דעשה כדברי בית שמאי עשה, ועל פי זה ביארנו בתוספות דכיון דפשיטא להו דמיירי לאחר בת קול מדכתבו דפשיטא דאין הלכה כמותן, ואם כן היכי תני רב יחזקאל דעשה כדברי בית שמאי עשה, ושמא קושייתם נמי על רב יוסף מאי קא משמע לן, מדקבעו דבריהם על דבריו נמי, וזה צריך ביאור דהא על כל פנים הוצרך לאפוקי מדתני רב יחזקאל. אמנם מלשון תירוצם נראה דקושייתם קאי נמי ארב יוסף, דקאמרו 'לא שייך למימר פשיטא', וצריך עיון. **קלז. ולהכי** אינו פשיטא דאין הלכה כמותם. **קלח. ולהכי** שפיר מייתי ראיה מסוכה.

כיון דלב"ה אין נכון כדאיתא במתניתין כדאי היית לחוב בעצמך, אם עשה כב"ש לב"ה לא עשה ולא כלום [וע' תוספות סוכה ג. ד"ה דאמר]:

אחת ארוכה ואחת קצרה. פירש רש"י ארוכה אמת ואמונה, קצרה השכיבנו. ותימה דהשכיבנו נמי ארוכה הרבה, ותדע מדלא קא חשיב לה בתוספתא בהדי הקצרות. ועוד פעמים שמאריכין הרבה בתוספת כמו אור יום הנף, ועוד אמת ואמונה פעמים שמקצרין בה מאד כדאמרינן לקמן למ"ד אין אומרים פרשת ציצית בלילה הוה קא מסיים מודים אנחנו לך שהוצאתנו ממצרים וכו' בפרק היה קורא (לקמן ד' יד ע"ב). ונראה לר"ת דהכל קאי באמת ואמונה, אחת ארוכה ואחת קצרה כלומר בין יאריך בה בין יקצר בה כדלקמן, וכן אשכחנא התם (יבמות ד' מג.) אחת ארוסות ואחת נשואות אחת בתולות ואחת בעולות:

מקום שאמרו לקצר. כגון בברכת פירות ובברכת המצות אין לו להאריך:

[יא:] **ורבנן אמרי אהבת עולם וכו'.** הלכך תקינו לומר בשחרית אהבה רבה ובערבית אהבת עולם:

שכבר נפטר באהבה רבה עד הלכך נימרינהו לכולהו. בירושלמי יש הא דאמרי' שכבר נפטר באהבה רבה והוא ששנה על אתר, פירוש לאלתר שלמד מיד באותו מקום. ונשאל להרב ר' יצחק כגון אנו שאין אנו לומדין מיד לאחר תפלת השחר שאנו טרודין והולכים כך בלא למוד עד אמצע היום או יותר, אמאי אין אנו מברכין ברכת התורה פעם אחרת כשאנו מתחילין ללמוד. והשיב ר"י דלא קיימא לן כאותו ירושלמי הואיל וגמר' שלנו לא אמרו ואין צריך לאלתר ללמוד, ועוד אפי' לפי

כל ענין, מכל מקום כיון דמצינו **דלבית הלל אין נכון** להטות בערב, **וכדאיתא במתניתין**, דאמרו לו חכמים לרבי טרפון דהיטה כדברי בית שמאי בערב וסיכן עצמו מפני הליסטים ואמרו לו '**כדאי היית לחוב בעצמך**' כיון דעשה כדברי בית שמאי, ואף דגם לבית הלל בכי האי גוונא שפיר דמיקי[קלט], משום הכי יש לומר **דאם עשה כבית שמאי** והיטה בערב, אמרינן **דלבית הלל לא עשה ולא כלום** ולא יצא ידי חובת קריאת שמע, דהא חזינן דקפדי ב"ה בהכי **[וע' תוספות סוכה ג. ד"ה דאמר]**.

סיכום: בתחילה ביארו דכיון דבית שמאי מחמרי כאן, וביותר דהא בית הלל נמי לא פסלי להטיה דבית שמאי, לא שייך לומר פשיטא דאין הלכה כמותם, והקשו דאם כן מאי מייתי מהא דסוכה, דהתם הא פסלי בית שמאי בגוונא דבית הלל לגמרי, דהיינו ביושב ראשו ורוב בסוכה ושולחנו בתוך הבית. ועל כן ביאר הר"ר שמעיה דהכי ילפינן מהתם, דכי היכי דהתם קפדי בית שמאי אגוונא דבית הלל לא קיים בכי האי גוונא לדידהו מצות סוכה, הכי נמי הכא דחזינן דקפדי בית הלל על העושה כדברי בית שמאי וכמבואר במתניתין דכדאי היית לחוב בעצמך, מסתבר דלא קיים בכי האי גוונא מצות קריאת שמע.

אחת ארוכה ואחת קצרה:

יבארו פירושו ד'אחת ארוכה ואחת קצרה'.

קתני במתניתין גבי ברכות קריאת שמע, דאחת מהן היא ארוכה ואחת קצרה, **ופירש רש"י** דגבי תפילת ערבית קאי, **וארוכה** היינו ברכת **אמת ואמונה** בק"ש של לילה, **וקצרה** היינו ברכת **השכיבנו** בק"ש של לילה. מקשים התוספות **ותימה**, אמאי קאמר דהשכיבנו מקרי קצרה, והא **השכיבנו נמי** ברכה **ארוכה הרבה** היא, **ותדע** דחשובה ברכה ארוכה **מדלא קא חשיב לה בתוספתא**[קמ] **בהדי** הברכות **הקצרות. ועוד** קשה דלא יתכן לומר שהיא ברכה קצרה, דהא **פעמים שמאריכין** בה **הרבה בתוספת** שמוסיפין בה במועדים **כמו** בליל שני דיום טוב ראשון של פסח שמאריכין בה בפיוט ד'**אור יום הנף**'. **ועוד** קשה אמאי חשיבא 'אמת ואמונה' ברכה ארוכה, הא **אמת ואמונה** מצינו **דפעמים שמקצרין בה מאד, כדאמרינן לקמן למאן דאמר דאין אומרים פרשת ציצית** בקריאת שמע **בלילה** משום דלא נהגה מצות ציצית בלילה, ונמצא שלא הזכיר בה יציאת מצרים בלילה, ויוצא ידי חובת הזכרת יציאת מצרים בלילה על ידי דהוה **קא מסיים** לאחר קריאת שמע '**מודים אנחנו לך שהוצאתנו ממצרים** וכו' ופדיתנו מבית עבדים ועשית לנו נסים וגבורות על הים ושרנו לך' וממשיך 'מי כמוך' וכו'[קמא], כדאיתא לקמן **בפרק היה קורא** (לקמן דף יד ע"ב), הרי שקיצר בברכה זו מאד, ואמאי קרית ליה ברכה ארוכה.

ומשום הני קושיות חולקים התוס' על רש"י ואומרים, **ונראה לרבנו תם** לפרש בהא דקאמר 'אחת ארוכה ואחת קצרה' **דהכל קאי (ד)באמת ואמונה** לחודה, ו'**אחת ארוכה ואחת** קצרה' דקאמר הכי פירושו, **כלומר בין יאריך בה** כנוסח שרגילים לומר, **ובין יקצר בה כדלקמן** וכפי שהביאו התוספות דלעתים היו מקצרים בה מאד, ולישנא ד'אחת' לא בא למנות את הברכות, כי אם לומר דשייך בה בין נוסח ארוך ובין נוסח קצר, **וכן אשכחנא** פירושא ד'אחת' **התם** (יבמות דף מג.) דאמרינן גבי חיוב המתנת שלשה חדשים בין בעל לבעל[קמב], **דאחת ארוסות ואחת נשואות אחת בתולות ואחת בעולות** חייבות בו, והתם ודאי הכוונה שבין היו ארוסות מקודם[קמג] ובין היו נשואות, ובין אם היו בתולות[קמד] ובין אם היו בעולות חייבות בהמתנה זו[קמה], וכי האי גוונא יש לפרש הכא ד'אחת ארוכה ואחת קצרה' היינו בין אם יאריך בה ובין אם יקצר בה[קמו].

מקום שאמרו לקצר:

יבארו מהו 'מקום שאמרו לקצר'.

אמרינן במתניתין דמקום שאמרו לקצר בברכה אינו רשאי להאריך, ומבארים התוספות דהיינו **כגון בברכת פירות ובברכת המצות** דאינן אלא מתחילות בברוך ואינן חותמות בברוך, **ואין לו להאריך** ולחתום בהן בברוך[קמז].

ורבנן אמרי אהבת עולם וכו':

יבארו מנהגנו דאמרינן בבוקר 'אהבה רבה' ובערב 'אהבת עולם'.

אמרינן בגמרא דאיכא פלוגתא בפתיחת ברכה שניה דקריאת שמע, דאיכא אמוראי דפתחו בה באהבה רבה, ורבנן פתחי בה באהבת עולם. אומרים התוספות **דהלכך תיקנו לומר בשחרית אהבה רבה ובערבית אהבת עולם.**

שכבר נפטר באהבה רבה עד הלכך נימרינהו לכולהו:

יבארו אופן הפטור על ידי אהבה רבה, והיכי פוטרת ברכת התורה ללימוד שבאמצע היום.

אמרינן בגמרא דכיון שקרא קריאת שמע נפטר מברכת התורה על ידי ברכת אהבה רבה, ומוסיפים התוספות **דבירושלמי**[קמח] **יש דהא דאמרינן שכבר נפטר** מברכת התורה **באהבה רבה והוא** דוקא **ששנה על אתר, פירוש לאלתר**, דהיינו **שלמד מיד באותו מקום** לאחר אהבה רבה[קמט], ובכי האי גוונא דוקא הוא דיצא בה ידי ברכת התורה[קנ]. מביאים התוספות, **ונשאל להרב ר' יצחק כגון אנו שאין אנו לומדין מיד לאחר תפלת השחר** כיון **שאנו טרודין**, ונמצא שאנו **הולכים כך בלא למוד עד אמצע היום או יותר** דאז אנו לומדים תורה, **אמאי אין אנו מברכין ברכת התורה פעם אחרת כשאנו מתחילין ללמוד**, והיינו דהיה פשוט להם לתוספות דהאי דינא דצריך לשנות מיד אינו דוקא בברכת אהבה רבה אלא הוא הדין בברכת התורה דצריך לשנות מיד לאחריה ואם לא כן לא יצא בה ידי חובתו. **והשיב** על כך **ר"י דלא קיימא לן כאותו ירושלמי** דצריך לשנות מיד לאחר ברכת התורה כדי לצאת בה ידי חובתו, **הואיל וגמרא שלנו** דהיינו תלמוד בבלי **לא אמרו** לדין זה, ולפיכך **אין צריך לאלתר ללמוד**

ציונים והערות

קלט. **וטעמא** דמלתא דלא יבואו לקבוע הלכה כבית שמאי, ונמצא דמי שלא יוכל להטות בערב ולעמוד בבוקר יבטל מעצמו מצות קריאת שמע, תוספות הרא"ש ושיטה מקובצת. **קמ. א**, ח. ולפנינו תוקן שם ונכתבה בכלל הברכות הקצרות. **קמא. רש"י** שם. **קמב. כדי** להבחין בבן שיולד לאחר מכן אם הוא מהבעל הראשון או מהבעל האחרון. **קמג. דלא** שייך בהן שיש להם בן מהראשון שהא לא נבעלו לו. **קמד. היינו** ארוסות דלעיל, שנתארמלו או נתגרשו מן האירוסין קודם שנבעלו, וכמבואר (שם מג:). **קמה. משום** דלא פלוג רבנן בתקנתם, וחייבו את כל הגרושות או האלמנות להמתין שלשה חדשים קודם שתנשאנה שוב. **קמו. ובתוספות** הרא"ש חילק את פירוש רבנו תם לשני פירושים (וכן הוא בשיטה מקובצת), עיין שם וצריך עיון. ועיין שם עוד מה שתמה אמאי מייתי הכא לדינא דברכת הפירות והמצוות, וכמבואר בדיבור הבא. ועיין בדיבור הבא בתוספות וכן בהערה הבאה, היוצא ממחלוקת זו בביאור המשך דברי המשנה. **קמז. ואמנם** כי רש"י פירש כן אמאי דקתני דלחתום אינו רשאי שלא לחתום, אבל רש"י לשיטתו (דהסכלה בדיבור הקודם בתוספות) ד'אחת ארוכה ואחת קצרה' היינו דלכל ברכה יש את המטבע שלה, אמת ואמונה הויא ארוכה והשכיבנו היא קצרה, ואין לשנות ממטבע זה, ולכך היה יכול לפרש דלקצר ולהאריך היינו בהנהו ברכות דאמת ואמונה והשכיבנו, וממילא פירש דלחתום ולא לחתום היינו בברוך. אבל תוספות לשיטתם דפירשו ד'אחת ארוכה ואחת קצרה' היינו דרשאי להאריך ולקצר בעצם הברכה דאמת ואמונה וכיוצא בזה, אם כן הוכרחו לפרש בלקצר ולהאריך דמתניתין דלא קאי אאחת ארוכה ואחת קצרה דלעיל אלא הוא דין נפרד בפני עצמו דהינו כלפי חתימה בברוך, ולשיטתם מה שממשיכה המשנה דמקום שאמרו לחתום אינו רשאי שלא לחתום ולהיפך, הוא פירושא דרישא, דמאי לקצר ולהאריך דאמרו דאינו רשאי, היינו לחתום בברוך או שלא לחתום בברוך. תלמידי רבינו יונה בתוספת ביאור. ועיין עוד בר"ע מברטנורא וכן ברמב"ם פירוש שלישי ב'אחת ארוכה ואחת קצרה', וממילא ישתנה לשיטתם הפירוש בלקצר ולהאריך דמתניתין, וכמבואר בתוספות יום טוב. **קמח. בפרקין** הלכה ה. **קמט. ועיין** לקמן דיתבאר דהיינו לאחר התפילה, והא דלא מהני קריאת שמע עצמה מדין תלמוד תורה מיד לאחר אהבה רבה, עיין בבית יוסף (סימן מז ד"ה ומ"ש) דהסתפק בטעם הדבר, אי היינו בגוונא דאינו קורא קריאת שמע מיד לאחריה, עיין שם, אבל בקורא אין הכי נמי דמהני דיהיה נחשב כאילו שנה על אתר, או דלמא לא מהני כיון דהיא כתפילה חשובה ואינה כתלמוד תורה, וקבע ספקו זה להלכה בשלחן ערוך (שם סעיף ח). **קנ. ואינו** מדין דכל המצוות מברך עליהם סמוך לעשייתן, עיין בסמוך בתוספות, ועיין בהערה

הירושלמי דוקא אהבה רבה דלא הוי עיקר ברכה לברכת התורה דעיקר אהבה רבה לק"ש נתקן ובשביל היא אינו נפטר מברכת התורה אלא אם ילמוד מיד וגם לא יעשה היסח הדעת, אבל ברכת אשר בחר בנו וברכת לעסוק בדברי תורה שהן עיקר לברכת התורה פוטרות כל היום. וא"ת מאי שנא מסוכה שצריך לברך על כל סעודה וסעודה לישב בסוכה, וי"ל דשאני תורה שאינו מייאש דעתו דכל שעה אדם מחוייב ללמוד דכתיב והגית בו יומם ולילה והוי כמו יושב כל היום בלא הפסק, אבל אכילה בסוכה יש שעה קבועה. וא"ת מפני מה אין אנו מברכין לישן בסוכה. וי"ל דברכה דאכילה שמברכין לישב פוטרתו, א"נ משום שמא לא יישן והוי ברכה לבטלה שהרי אין בידו לישן כל שעה שירצה. והיה אומר ר"ת כשאדם עומד ממטתו בלילה (בשחרית) ללמוד שא"צ לברך ברכת התורה מפני שברכת התורה של אתמול שחרית פוטרת עד שחרית אחרת, ולא נהירא. והצרפתים נהגו לומר פסוקים וברכת כהנים וגם אלו דברים שאין להם שיעור שהיא משנה (פ"א דפאה) ואלו דברים שאדם אוכל פירותיהן כו' שהיא ברייתא (מס' שבת קכז.) מפני הירושלמי דבעי שילמוד על אתר, אבל א"צ כמו שכתבתי כבר:

ה"ג ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל. אבל לא גרסינן למדני חקיך, שאין זו ברכה אלא בקשה שאמר דוד:

וברכת כהנים. ואין זה דוכן שהרי לא היו עומדים לדוכן עד לאחר הקטרת אמורים דאמרי' בתענית (פ"ד ד' כו:) שלשה פעמים ביום הכהנים

לאחר ברכת התורה ויוצא בה בכל גווני, ולכך גם כשאינו לומד לאחר התפלה אלא רק באמצע היום נפטר מברכה על לימוד זה בברכה שבירך בבוקר. ועוד הוסיף ר"י, **דאפילו לפי הירושלמי** יש לומר **דדוקא** גבי ברכת **אהבה רבה דלא הוי עיקר ברכה לברכת התורה**, דהא **עיקר אהבה רבה לקריאת שמע נתקן** [**ובשבילה**] וכברכת המצוות על קריאת שמע, **(ובשביל היא)** ולכך **אינו נפטר מברכת התורה אלא אם ילמוד מיד** לאחריה, דהיינו לאחר התפלה[קנא], **וגם לא יעשה היסח הדעת** בינה לבין הלימוד, דאז ניכר שהיא גם ברכת התורה, **אבל ברכת** התורה **דאשר בחר בנו וברכת לעסוק בדברי תורה שהן עיקר**, שכן נתקנו **לברכת התורה פוטרות כל היום** אף אם לא ילמוד מיד לאחריהן, ומשום דאף אם לא ילמוד מיד אכתי ניכר דהן ברכות התורה[קנב].

מקשים התוספות **ואם תאמר, מאי שנא** ברכת התורה דהברכה בבוקר פוטרת את הלימוד שלאחר מכן באמצע היום, **מסוכה שצריך לברך על כל סעודה וסעודה** מחדש ברכת **לישב בסוכה** ואין הסעודה שבצהרים נפטרת בברכה שבירך על הסעודה בבוקר. ומיי **ויש לומר, דשאני תורה** כיון **שאינו מייאש** ומסיח **דעתו** מללמוד **דכל שעה אדם מחוייב ללמוד דכתיב** 'והגית בו **יומם ולילה**', **והוי כמו יושב** בסוכה **כל היום בלא הפסק** דודאי נפטר בברכה ראשונה שבירך בבוקר, דמה שמפסיק מלימודו מחמת אונסו אינו חשוב הפסק[קנג], **אבל אכילה בסוכה** דיש לה **שעה קבועה** ולאחריה אינו אוכל יותר, כבר הסתלק מסעודתו הראשונה ומברכתו עליה, וכשבא לאחר מכן לשוב ולסעוד צריך לברך מחדש, והברכה הראשונה אינה חלה על הסעודה השניה[קנד].

מקשים התוספות **ואם תאמר, מפני מה אין אנו מברכין** אלא 'לישב בסוכה' על האכילה ואין אנו מברכים ברכה על השינה, '**לישן בסוכה**'[קנה]. ומיישבים **ויש לומר, דברכה דאכילה שמברכין** על הסעודה '**לישב** בסוכה' **פוטרתו** אף **לשינה**[קנו], כיון דהסעודה היא עיקר הישיבה בסוכה, וכל שאר שימושי הסוכה טפלים לה[קנז], **אי נמי** יש ליישב, דאין מברכים על השינה **משום** דחיישינן **שמא לא יישן והוי ברכה לבטלה שהרי אין בידו לישן כל שעה שירצה**[קנח].

מוסיפים התוספות, **והיה אומר רבנו תם**[קנט] **כשאדם עומד ממטתו בלילה** קודם הבוקר **(בשחרית) ללמוד, שאין צריך לברך ברכת התורה** על לימוד זה **מפני שברכת התורה של אתמול שחרית פוטרת עד שחרית אחרת** דהיינו עד שיעבור מעת לעת ויגיע זמן שחרית הבא[קס], ודוחים התוספות **ולא נהירא** דבריו כיון דהפסיק בשינה צריך לברך מחדש[קסא].

חוזרים התוספות לענין הראשון של לימוד סמוך לברכת התורה, **והצרפתים נהגו לומר פסוקים וברכת כהנים** לאחר ברכת התורה, **וגם אלו דברים שאין להם שיעור שהיא משנה** (פ"א דפאה) **ואלו דברים שאדם אוכל פירותיהן כו' שהיא ברייתא** (מס' שבת קכז.) ונהגו כן **מפני הירושלמי דבעי שילמוד על אתר**, ובאמירת דברים אלו שהם תורה משנה וגמרא[קסב] יוצא ידי חובת לימוד תורה סמוך לברכה כפי שמצריך הירושלמי, **אבל** דוחים התוספות **דאין צריך** לזה **כמו שכתבתי כבר**, דלא קיימא לן כהאי ירושלמי, וגם לירושלמי אין דבריו אמורים אלא בברכת אהבה רבה ולא בברכת התורה דיוצא בה שפיר גם אם לא למד מיד לאחריה[קסג].

סיכום: הביאו הירושלמי דאינו פטור אלא אם כן למד על אתר, והקשו אם כן האיך פטורים אלו שאין לומדים אלא באמצע היום. ותירץ ר"י א. דלא קיימא לן כהאי ירושלמי, ב. דאין דברי הירושלמי אמורים אלא באהבה רבה דאינה עיקר לברכת התורה ולא בברכת התורה עצמה, ומכל מקום הצרפתים נהגו לומר פסוקים משנה ובריתא לאחר ברכת התורה מהאי טעמא, ואין צריך כדנתבאר. והאי דשנא מברכת הסוכה דמברך על כל סעודה וסעודה, היינו משום דברכת הסוכה קבוע זמן הסעודה ולאחריה נסתלק ממנה, אבל התורה אין אדם מייאש דעתו ממנה ללמוד ולכך הוי כיושב בסוכה כל היום, והא דאין מברכים על השינה בסוכה או משום דנפטרת על ידי הברכה שאמר בסעודה או שמא לא יישן. ורבנו תם הוסיף לומר דברכת התורה פוטרת עד השחרית דלמחרת ואפילו ישן, ולא נהירא.

ה"ג ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל:

יבארו הגירסא בגמרא בהאי ברכה.

אמרינן בגמרא דבברכת התורה מסיימי בה 'הערב נא' וכו', ואומרים התוספות דגרסינן בסופה 'ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל', **אבל לא גרסינן** 'ברוך אתה ה' **למדני חקיך**', **שאין זו** נוסח **ברכה אלא בקשה שאמר דוד** בתהלים[קסד].

וברכת כהנים:

יבארו כיצד אמרו להאי ברכת כהנים.

במתניתין קתני דקודם הקטרת התמיד היו הכהנים מברכים את העם ברכת כהנים, ואומרים התוספות **דאין זה** ברכת כהנים בנשיאת כפים על **הדוכן**, **שהרי לא היו עומדים לדוכן** לישא כפיהם **עד לאחר הקטרת האמורים** של קרבן התמיד, **וכדאמרינן בתענית** (פ"ד דף כו:) **שלשה פעמים ביום הכהנים נושאין כפיהם** וכו' בכל יום, בשחרית במנחה ובנעילה[קסה], ואי נימא דברכת

ציונים והערות

בסוף הדיבור בשם המעדני יום טוב מה שכתבנו בזה. **קנא. כן** מבואר בלבוש אורח חיים מז ח. **קנב. כן** מבואר בתוספות הרא"ש טעם החילוק, והוסיף להוכיח דלא נאמר אלא על ברכת אהבה רבה בירושלמי ולא השמיענו כן בכל ברכת התורה, ועל כרחך דאינו אלא בברכת התורה ומהטעם שהתבאר. ועיין עוד במלוא הרועים שהביא מתלמידי רבינו יונה (ה: מדפי הרי"ף) דטעם החילוק הוא דכל שאינו שונה על אתר אין מוכח דמכוין לצאת בברכת אהבה רבה ידי ברכת התורה, מה שאין כן בברכת התורה, ודן שם משום מצוות צריכות כוונה, ושמא שורש הדברים הוא כדברי תוספות הרא"ש. **קנג. ובר"ש** (סימן יג) וכן בתוספותיו משמע לכאורה דאין זה אמור אלא באנשים דדרכם ללמוד תדיר, ואינם אלא מפסיקים לצורך עסקיהם ומיד כשיכולים חוזרים ללימודם, ועיין במעדני יום טוב אות ל, ואם כן לא מיירי כלל מנידון התוספות. ועוד עיין בזה ספקו של רבנו יונה (ו. מדפי הרי"ף). **קנד. ועיין** עוד בתלמידי רבינו יונה (ו. מדפי הרי"ף ד"ה ולמר) דדן עלה מצד אחר, דבציצית ותפילין חייב לברך בכל פעם ופעם שמקיים כיון דכל פעם היא מצוה בפני עצמה, משא"כ בתלמוד תורה דהכל מצוה אחת היא, ולכאורה חילוקו זה נכון גם לגבי סוכה דכל פעם ופעם הויא מצוה בפני עצמה, אלא דבמעדני יום טוב כאן אות צ מבואר דהוא הוא חילוק התוספות, ועיין בתלמידי רבינו יונה שם בד"ה הבא. **קנה. וקישור** דבריהם לדלעיל יתבאר לפום תירוצם, עיין לקמן בהערה. **קנו. ומהכא** מוכח דכי היכי דהסעודה פוטרת עד הסעודה הבאה אף שמפסיק בינה לבין השינה בעוד כמה דברים, כל שכן בברכת התורה כיון דדעתו תדיר על לימודו כששב ולומד אין צריך לחזור ולברך וסומך שפיר על ברכתו הראשונה, כן מתבאר בתוספות הרא"ש. **קנז. עיין** משנה ברורה סימן תרלט, מו. **קנח. ולתירוץ** זה אין מוכח מהא דאין מברכים על השינה בסוכה דמהני לה הברכה דהסעודה, ואין ראיה דמהניא ברכת התורה גם לאחר זמן, וכפי שהתבאר בהערה הקודמת. **קנט. מכח** מה שהתבאר לעיל (ובר"ש הובא זה בשם רבנו תם) דמהני ברכת לישב בסוכה לפטור את כל שיעשה עד הסעודה הבאה, הכא נמי תועיל ברכת התורה בשחרית זו לפטור את שילמד עד השחרית הבא ואף שהפסיק ביניהם, דומיא דסוכה דמהני בפשטות אף שהפסיק בין האכילה לשינה, ועיין בתוספות הרא"ש. **קס. דאז** נעשה כבריה חדשה ולכך צריך לברך שוב, הגהות ר"ש טויבש, עיין שם עוד. **קסא. ושאני** מסוכה, דהתם כן הדרך לדור בסוכה דיוצא ממנה וחוזר אליה, והוי תשבו כעין תדורו ולכך אין היסח הדעת ממנה מהוה הסתלקות מקיום מצותה, מה שאין כן בתורה דהשינה מהוה סילוק גמור מקיום מצות תלמוד תורה. **קסב. כיון** דהברייתא חשובה כגמרא, עיין משנה ברורה מז, כא ושלחן ערוך אורח חיים סימן נ סעיף א. **קסג. אמנם** בדברי חמודות (אות עה) הביא בשיטת הרמב"ם, מדברי הירושלמי הנ"ל יש ללמוד סמוך לברכת התורה מדין דכל המצוות מברך עליהן סמוך לעשייתן. ועיין שם עוד במעדני יום טוב (אות ט) שהביא מהבית יוסף בשני אופנים מדוע באמת לא בעי הכא הברכה הכא סמוך ללימוד, או משום דכיון דמחויב בתלמוד תורה כל שעה, אין חסרון כשבא ללמוד לאחר מכן דלא למד סמוך לברכה כיון דאין ניכר מלימודו עתה דלא למד סמוך לברכה (ותמיד החסרון בהפסק בין הברכה לאכילה או למצוה הוא, דאין מוכח דהברכה היא על האכילה או על המצוה הזו מהא דלא הסמיכן), או משום דמחויב בה בכל שעה ואין ההפסק שהפסיק חשוב הפסק, מה שאין כן במצוה ואכילה דיכול להפסיק ולעשותן בשעה אחרת וממילא אין הברכה מתיחסת אליהן. ועוד עיין במרומי שדה דביאר דתוספות לשיטתם במקום אחר דאין צריך להסמיך הברכה להמצוה, עיין שם. **קסד.** קיט יב. **קסה. התם** קתני 'ארבעה פעמים ביום' (למסקנת הגמרא), והיינו ביום הכיפורים דאיכא נמי מוסף (ובתעניות ומעמדות היו נושאים רק ג' פעמים, בשחרית במנחה ובנעילה), כן מבואר במהרש"א, ויש לעיין מדוע לא ביאר דקאי לימים שיש בהם גם מוסף, והיו נושאין כפיהם בשחרית

כהנים דהכא הויא נמי בנשיאת כפים על הדוכן, **אם** כן הוה **ליה למתני דד' פעמים** היו הכהנים נושאים את כפיהם, **אחד לפני הקטרה** וכמבואר בסוגיין, **ואחד לאחר הקטרה** וכמבואר שם דהיו נושאים כפיהם בשחרית[קסו], ואותה היו מתפללים לאחר הקטרת האימורים וכדמשמע בסוגיין. **אלא** על כרחך הכוונה הכא **דבלא נשיאות כפים אמרו ברכת** כהנים, **וכמו שאנו אומרים** ברכה זו בין ברכת הודאה לשים שלום[קסז].

נושאין כפיהם וכו' וא"כ הוה ליה למתני ד' פעמים אחד לפני הקטרה ואחד לאחר הקטרה, אלא בלא נשיאות כפים אמרו ברכת כהנים כמו שאנו אומרים:

[יב.] **משום דלא מטא זמן יוצר אור. דנהי דשחיטת התמיד משיעלה עמוד השחר פי' רש"י מיהו לא הוה שעה לומר יוצר אור כדאמרי' הקורא כו', ויכול לסבור הברייתא כותיקין:**

ברכה אחת למשמר היוצא וכו'. תימה, קצת מאי היא, הואיל ולית בה לא שם ולא מלכות:

פתח ואמר בא"י אלהינו מלך העולם והיה סבור שהיה יין, והבין שהיה שכר, ואחר שהבין שהיה שכר סיים שהכל:

לא לאתויי נהמא. ופירש רב אלפס, השתא דלא אפשיטא בעיין אזלינן לקולא, ואפילו פתח בחמרא וסיים בשכרא יצא. ור"י הי' אומר לחומרא דצריך לברך פעם אחרת. ומיהו היה אומר ר"ח אם היה יודע בבירור שטעה בדבורו שאמר בורא פרי העץ תחת (בורא) פרי הגפן, דבתוך כדי דבור יכול לחזור בו. וכן בי"ט בחתימה של יום טוב אם טעה בין מקדש ישראל והזמנים ואמר מקדש השבת וחזר בתוך כדי דבור יצא, אחרי שהוא יודע שהוא י"ט. והקשה הר"ר יעקב מקינון מאי קא מבעיא ליה, והא ודאי מצות אינן צריכות כוונה. והיה אומר הר"י דהיינו בשומע תפלה אחורי בית הכנסת ולא נתכוין לצאת, אבל היכא דנתכוין לברך על היין ונמצא שכר לא מהני:

משום דלא מטא זמן יוצר אור:

יבארו אמאי לא מטי זמניה.

בגמרא אמרינן, שאנשי משמר שהיו קוראים קריאת שמע בעת עשיית התמיד, לא היו מברכין ברכת יוצר אור, משום דאכתי לא האיר היום בשעה זו.

והוקשה להתוספות, **דנהי דשחיטת התמיד** היא רק **משיעלה עמוד השחר**, ואם כן שעת הקריאה שהיא בעת עשיית התמיד הרי היא רק לאחר עלות השחר, ואמאי לא מצי לברך אז ברכת יוצר אור. ומיישבים, **ופי' רש"י** דאף דכבר עלה השחר אז, **מיהו** עדיין **לא הוה שעה לומר 'יוצר אור'**, משום שהיה זה סמוך לעלות השחר ועדיין לא האיר היום כל כך, **וכדאמרינן** בברייתא ביומא **הקורא כו'** קריאת שמע עם אנשי משמר לא יצא ידי חובתו, וזאת משום שהם קוראים קודם שהגיע זמן קריאת שמע, ואף דכבר עלה עמוד השחר **יכולה לסבור הברייתא כותיקין**, כלומר, שברייתא זו סוברת כמו ותיקין דהיינו אנשים ענוים שמחבבים את המצוות, שהיו קוראים אותה סמוך להנץ החמה ולא קודם לכן, ומשום שסברו שכיון שקודם לכן עדיין לא האיר היום כל כך אין לקרוא אז קריאת שמע, והכי נמי ברכת יוצר אור אין לברך בשעה זו, ולכך אמרינן דאנשי משמר לא היו מברכין ברכת יוצר אור בשעת הקרבת התמיד.

ברכה אחת למשמר היוצא וכו':

יתמהו אמאי חשיב זה ברכה.

בברייתא קתני, שבשבת היו מוסיפין בין הברכות שהיו מברכין בשעת הקרבת התמיד, ברכה אחת למשמר היוצא. ומפורש בגמרא שנוסח הברכה הוא 'מי ששכן שמו בבית זה הוא ישכין ביניכם אהבה ואחוה שלום ורעות'.

מקשים התוספות **ותימה קצת, מאי היא**, כלומר למה מחשיבה זאת הברייתא ל'ברכה', **הואיל ולית בה לא שם ולא מלכות**, כלומר שלא מזכירין בה לא שם ה' ולא 'מלך העולם', וכלל הוא דכל ברכה שאין בה שם או מלכות לאו ברכה היא. ונשארו התוספות בתימה.

פתח:

בגמרא איבעיא להו, מה הדין במי שהיה לו בידו כוס שכר, וסבר שהוא יין, ופתח ובירך אדעתא דיין, וסיים בשכר.

מבארים התוספות, דהיינו דפתח ואמר בא"י אלהינו מלך העולם ואז היה סבור שהיה זה יין, ואחר שאמר 'מלך העולם' **הבין** - נזכר שהיה זה **שכר** ולא יין, **ואחר שהבין שהיה שכר סיים 'שהכל** נהיה בדברו'[קסח].

לא לאתויי נהמא:

ידונו בפסק ההלכה בזה, והאם זה שייך לנידון דמצוות צריכות כוונה.

בגמרא מיבעיא להו, מי שהיה לו בידו כוס שכר, ובפתח בחמרא וסיים בשכרא, כלומר, שבשעה שהזכיר שם ומלכות היה סבור שהוא יין, ושוב נזכר שהוא שכר וסיים 'שהכל נהיה בדברו', האם יצא או לא. והגמרא ניסתה לפשוט האיבעיא, ודחתה דאי אפשר למיפשט כן.

אומרים התוספות, **ופירש רב אלפס, דהשתא דלא אפשיטא בעיין, אזלינן לקולא,** משום דספק ברכות להקל, ולכך **אפילו**[קסט] **פתח בחמרא וסיים בשכרא, יצא.**

ואומרים התוספות, ור"י חלק על רבינו אלפס והיה **אומר** דכיון דלא איפשטא האיבעיא אזלינן **לחומרא**, דהיינו **דצריך לברך פעם אחרת**[קע].

ואומרים התוספות, ומיהו היה **אומר** ר"ח, דאף לדעת ר"י, **אם היה יודע בבירור שטעה בדבורו**, כלומר שכבר בתחילת הברכה ידע מהו הדבר שאוחז בידו, ורק שנתקל בלשונו ובירך ברכה אחרת[קעא], וכגון שבירך על היין **ואמר 'בורא פרי העץ' תחת** - במקום **(בורא) 'פרי הגפן'**[קעב], דדינא הוא **דבתוך כדי דבור יכול לחזור בו** ואין צריך לברך שוב, היות ובשעת הברכה ידע שזה יין. **וכן** הדין **בי"ט בחתימה של** ברכת **יום טוב, אם טעה בין 'מקדש ישראל והזמנים' ואמר** במקום זה **'מקדש השבת' וחזר בתוך כדי דבור** ואמר 'מקדש ישראל והזמנים' **יצא, אחרי** - מאחר שכבר בתחילת הברכה **הוא** יודע **שהוא יום טוב** אלא שנתקל בלשונו.

מקשים התוספות, **והקשה הר"ר יעקב** מקינון, **ומאי קא מבעיא ליה** הכא, האם כשהיה כוונתו בתחילת הברכה לברך ברכה אחרת אי יצא או לא, **והא ודאי** יצא, דהא קיימא לן **שמצוות אינן צריכות כוונה**, וכגון מי שעובר אחורי בית הכנסת ושומע תקיעת שופר דאף דלא נתכוון לצאת ידי חובתו יצא, ואם כן הכי נמי אף שלא נתכוון לברכה זו נימא דיצא.

ומיישבים, והיה אומר הר"י, דהא דקיימא לן מצוות אינן צריכות כוונה, **היינו** כגון **בשומע תפלה אחורי בית הכנסת ולא נתכוין לצאת**, היינו שלא כיוון כלום, **אבל היכא** שנתכוון מחשבה הפוכה ממה שהיה צריך לכוון, כגון הכא **דנתכוין לברך על היין ונמצא שכר** בכהאי גוונא אפשר **דלא מהני.**

סיכום: הביאו מחלוקת רב אלפס והר"י האיך פוסקים למעשה באיבעיא זו, דרב אלפס פסק שיצא, ור"י פסק שיחזור ויברך. וכתבו שאם בשעת הברכה ידע על מה הוא מברך אלא שנתקל בדיבורו וחזר בו תוך כדי דיבור מהני לכולי עלמא. וביארו דנידון זה אינו שייך לנידון דמצוות צריכות כוונה, כיון דכאן חישב מחשבה הפוכה ממה שהיה צריך לחשוב.

ציונים והערות

במוסף ובמנחה. **קסו. וכן** ביאר במהרש"א דלאחר הקטרה היינו אחת דלאחר הקטרה שחרית, ומלבד זו היו נושאים כפיהם עוד פעמיים במנחה ובנעילה. **קסז. היינו** לפי מנהג חוץ לארץ דאין נושאים כפים כל השנה, אלא הש"ץ אומר את הפסוקים של ברכת כהנים בין ברכת הודאה לשים שלום, וכן משמע בתוספות הרא"ש. וברשב"א הוסיף עוד לתרץ דברכת כהנים הכוונה לשים שלום. **קסח. כנראה** כוונת התוספות לבאר בזה מהו 'פתח' ומהו 'סיים', ולזה כתבו ד'פתח' היינו שאמר שם ומלכות, וסיים היינו סיום הברכה שאמר 'שהכל'. **קסט. מה** שנקטו התוספות 'אפילו', היינו משום דבגמרא איתא קודם לכן דאם היה להיפך, דהיינו שהיה אוחז בידו כוס של יין ופתח ובירך אדעתא דשכר, אז פשיטא דיצא, כיון דאפילו אם סיים שהכל יצא, דהא תנן (לקמן מ.) וכולן אם בירך עליהן שהכל יצא. אבל אם היה להיפך, דהיינו שאחז בידו כוס שכר והיה סבור שהוא יין והתחיל לברך אדעתא דיין ונזכר שהוא שכר וסיים שהכל בהא גוונא הוא דאיבעיא בגמרא. ולזה כתבו התוספות דכיון דהוא איבעיא בגמרא, אזי למעשה אפילו באופן השני דפתח אדעתא דחמרא וסיים שהכל יצא, כיון דספק ברכות להקל. **קע. הנה** לכאורה שיטת ר"י תמוה בתרתי, חדא, דהא קיימא לן דספק ברכות להקל, ועוד, דאף אם מאיזה טעם יש להחמיר כאן, מכל מקום האיך שרי לו לברך מספק הא הוי ספק ברכה שאינה צריכה. ועיין בגליון הש"ס שהביא את דברי המהרש"א בפסחים (קנ.) שביאר סברת הר"י, דאף דקיימא לן ספק ברכות להקל, היינו דוקא בברכת המצוות, אבל בברכת הנהנין, אסור לאכול בלא ברכה דכל הנהנה מהעולם הזה בלא ברכה מעל. ועל הקושיא השניה תירץ, דכיון דמחמת הספק אסור לו לאכול בלא ברכה, ממילא תו לא הוי זה 'ברכה שאינה צריכה'. וכנראה כוונתו דהר"י סובר ד'ברכה שאינה צריכה' אין הכוונה שהיא אינה צריכה אליבא דאמת, אלא הכוונה שלגברא המברך היא אינה צריכה לו, והסברא בזה דהוא זלזול בכבוד שמים כשמברכים ברכה על חינם, אבל הכא דהגברא צריך את הברכה, שהרי בלא הברכה אסור לו לאכול, ממילא תו לא הוי זה ברכה שאינה צריכה. **קעא. אור** צבי ושאר אחרונים, ולשון התוספות דחוק קצת, והרי זה כאילו כתבו 'שידע בבירור' מה הוא אוחז בידו, אלא 'שטעה בדיבורו'. **קעב. ראה** בגליון הש"ס שמדייק מכאן דדוקא משום שנתקל בדיבורו וחזר בו תוך כדי דיבור אין צריך לחזור, אבל אם נתכוון לברך בורא פרי העץ על יין וגם לא חזר בו תוך כדי דיבור בכהאי גוונא לא יצא, דאין ברכת בורא פרי העץ פוטרת את היין. ועיין במשנה ברורה (סי' רח ס"ק ע) ובשער הציון שם (ס"ק סו) שהביא ב' דיעות בענין זה, דדעת המרדכי בשם מהר"ם כדעת התוספות כאן דברכת בורא פרי העץ אינה פוטרת את היין, אולם הרא"ה והריטב"א סוברים שיוצא בדיעבד. ועיין בהגהות וציונים שהבאנו שהפנים מאירות (חלק א סי' נח) כתב להגיה שבמקום 'תחת בורא פרי הגפן' צריך לומר 'תחת בורא פרי האדמה'.

להגיד בבקר חסדך. חסד שהקדוש ב"ה עשה לנו במצרים. **ואמונתך** פי' מדבר על העתיד, שאנו מצפים שישמור הבטחתו ואמונתו ויגאלנו מיד המלכים. ובסוף ברכה חוזר לגאולה דפרעה, כדי לסמוך לגאל ישראל. א"נ ע"ד המדר' (רבה איכה ג) חדשים לבקרים רבה אמונתך, שאדם מאמין ומפקיד רוחו בידו ומחזירה בלא יגיעה:

אמת ויציב וכו'. לא קאי על השכינה, אלא קאי אהדבר הזה וכו'. וכן איתא בהר"ם. ואיתא בירושלמי האי מרגניתא דלית ביה טימא, פירוש שאין לה שומא, כל מה שמשבח מתגני לה, כדאמר לקמן (ד' לג ב) בחד דפתח ואמר האל הגדול הגבור והנורא, והיה מאריך הרבה, וא"ל ר' חנינא סיימת לשבחי דמרך, כי כל פה לא יוכל לספר שבחו:

[יב:] **כרע כחיזרא.** ולקמן (ד' כח:) אמרינן עד שיראה איסר וכו' לא סגי בכריעה לבד וראשו זקוף, אלא בעי נמי שיכוף הראש, וכן איתא בירושלמי דפרקין ובלבד שלא ישוח יותר מדאי, אמר רבי ירמיה ובלבד שלא יעשה כהדין חרדונא, והיינו תרגום ירושלמי של צב (ויקרא יא), והצב כשהוא שוחה ראשו זקוף. ובר"ה וי"כ שאנו שוחין כל שעה בתפלה, צריך ליזהר שיגביה קודם שיסיים הברכה, רק שיכרע בברוך ושיגביה מיד, דאמרינן לקמן סוף אין עומדין (ד' לד.) אם בא לשחות תחלת כל ברכה וסוף כל ברכה מלמדין אותו שלא ישחה:

והלכתא כותיה דרבה. דצריך לחתום המלך הקדוש והמלך המשפט, ואם לא אמר מחזירין אותו. וכן זכרנו ומי כמוך וכתוב לחיים ובספר חיים מחזירים אותו אם לא אמר, דכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים אינו יוצא ידי חובתו, וכך בשאר ברכות, ומהאי טעמא נמי בראש השנה ויום הכיפורים שמתפללין בכריעה יש לו לזקוף בסוף ברכות אלו כדי שיהיה ניכר תקנת חכמים שתיקנו שיכרע בסוף ברכות אלו (וראה בהערה[קפא]).

להגיד בבקר חסדך:

יבארו מדוע בבוקר הוא 'חסד' ובלילה הוא 'אמונה'.

בגמרא איתא, כל שלא אמר אמת ויציב שחרית ואמת ואמונה ערבית לא יצא ידי חובתו, שנאמר 'להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות'.

מבארים התוספות, ד'בבוקר' צריך להזכיר את חסדי השם עמנו, והיינו ברכת אמת ויציב שהיא מספרת בחסד **שהקדוש ברוך הוא עשה לנו במצרים.** ו'**אמונתך' פי' מדבר על העתיד שאנו מצפים שישמור הבטחתו ואמונתו** שהבטיחנו לגאלנו מגלות זו **ויגאלנו מיד המלכים**, ועל זה מיוסדת ברכת 'אמת ואמונה', וכמו שאומרים 'הפודנו מיד מלכים, מלכנו הגואלנו מכף כל העריצים' דהיינו שמצילנו מיד אויבינו שבמשך הדורות[קעג]. והוקשה להתוספות, והא **שבסוף הברכה** של אמת ואמונה הוא **חוזר** ומדבר **על גאולה דפרעה** שהיתה בעבר. וכמו שאומרים 'המכה בעברתו כל בכורי מצרים וכו' עד סוף הברכה, היינו משום דחתימת הברכה היא 'גאל ישראל' לשון עבר, דהיינו גאולת מצרים, ודינא הוא שצריך לכלול לפני החתימה את אותו הענין של החתימה, לכך מזכירים בסוף הברכה ענין גאולת מצרים **כדי לסמוך** זאת **לגאל ישראל. אי נמי** יש לפרש קרא ד'להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות'[קעד] **על דרך המדרש** (רבה איכה ג) דמפרש לקרא '**חדשים לבקרים רבה אמונתך**', מהו הוא הדבר בו אנו רואים שהשם יתברך נאמן ובריותיו מאמינים לו, שהרי **אדם מאמין** לבורא **ומפקיד** אצלו את **רוחו** - נשמתו **בידו** בכל לילה כשהולך לישון, והוא **מחזירה** לו בבוקר **בלא יגיעה** (ראה בהערה[קעה]). וזהו כוונת הפסוק 'בבוקר חסדך ואמונתך בלילות', היינו, שהשם עושה עמנו חסד בבוקר ומחזיר לנו את הנשמה[קעו], ובלילה ניכרת מידת אמונתו, שבני אדם מאמינים בו ומפקידים אצלו את נשמתם.

אמת ויציב וכו':

יבארו ברכת 'אמת ויציב'.

בגמרא נזכר ברכת 'אמת ויציב' שמברכין אחר קריאת שמע.

אומרים התוספות, מה שאומרים 'אמת ויציב ונכון וקיים' וכל הנך מילי שמזכירים שם, **לא קאי על השכינה, אלא קאי אתיבות** '**הדבר הזה וכו'** עלינו לעולם ועד', דהיינו שהדבר הזה[קעז] הוא אמת ויציב ונכון וקיים וכו'. **וכן איתא בהר"ם.** והטעם דאי אפשר לפרש דקאי אשכינה, שהרי אסור לשבח את השם יתברך יותר מדאי **וכדאיתא בירושלמי האי מרגניתא דלית ביה טימא, פירוש**, מרגלית יקרה מאוד **שאין לה שומא**, כלומר, שמרוב יוקרה אי אפשר לשום אותה לדעת את ערכה, **כל מה** שאתה **משבח** אותה **מתגני לה** - היא מתגנה בכך, שהרי במה שרק תשבח אותה היא שווה הרבה יותר, נמצא שכאשר שבחת אותה אתה מיעטת בערכה, ולכך אסור להרבות בשבחים על השם יתברך, כי כמה שנשבח אותו עדיין לא נספיק לספר את כל שבחו, **וכמו דאמרינן לקמן** (ד' לג ב) **בחד דפתח ואמר** '**האל הגדול הגבור והנורא**' **והיה מאריך** לומר שבחים הרבה, **ואמר לו רבי חנינא** וכי **סיימת לכל שבחי דמרך** - השבחים של אדונך ה', **כי כל פה לא יוכל לספר שבחו**, ומשום הכי על כרחך צריך לומר דכל השבחים של 'ויציב ונכון וקיים וכו' לא קאי אשכינה אלא א'הדבר הזה'.

כרע כחיזרא:

יבארו אופן הכריעה.

אמרינן בגמרא, שרב ששת כשהיה כורע בתפילה, היה כורע כל גופו בבת אחת כמו שמכופפין מקל. ואומרים התוספות, והנה אף שמבואר כאן שצריך להתכופף כמו מקל, אין הכוונה שהראש ישאר בקו ישר עם הגב, אלא צריך לכופף את הראש כלפי מטה, **דלקמן** (ד' כח:) **אמרינן** שצריך לכרוע **עד שיראה איסר וכו'** כנגד לבו, כלומר, שצריך לכרוע בצורה כזו שיהיה כנגד הלב ב' קמטים וביניהם ריוח בשיעור של איסר, [**פירוש**[קעח]] **דלא סגי בכריעה** של הגב **לבד וראשו** ישאר **זקוף** בקו שוה עם הגב, **אלא בעי נמי שיכוף הראש** כלפי מטה, וכאשר עושה כן אזי נראה כמין ב' קמטים כנגד לבו (ועיין בהערה[קעט]). **וכן איתא בירושלמי דפרקין** דצריך לכפוף את הראש, דאיתא שם לענין הכריעות 'תנא, **ובלבד שלא ישוח** - יתכופף **יותר מדאי**', ואיתא שם עוד, **אמר רבי ירמיה ובלבד שלא יעשה כהדין חרדונא**, והיינו דחרדונא הוא **תרגום ירושלמי של** תיבת '**צב**' הנזכרת בתורה (ויקרא יא), כלומר, דהתרגום ירושלמי מתרגם את תיבת 'צב' הנזכרת בתורה 'חרדונא', וכוונת רבי ירמיה שלא ישחה כמו **הצב שכשהוא שוחה ראשו** נשאר **זקוף**, אלא צריך שישחה את ראשו.

ובראש השנה וי"כ שאנו שוחין כל שעה בתפלה, כלומר, שמנהגנו לשחות במשך כל התפילה, אזי בברכת אבות וברכת 'מודים' **צריך ליזהר שיגביה** את גופו **קודם שיסיים הברכה**, כדי שיהיה ניכר שהוא כורע בסוף הברכה כתקנת חכמים שתיקנו לכרוע בברכות אלו בסוף הברכה, ולכך אין לו להשאר בכריעה עד סוף הברכה, **רק** שיש לו לזקוף כשיגיע לסוף הברכה, **ויכרע בברוך ושיגביה מיד** כשאומר תיבת ה'[קפ]. וראיה למה שאמרנו שצריך שתהיה ניכרת כריעתו בסוף הברכה, **מדאמרינן לקמן סוף אין עומדין** (ד' לד.) **שאם בא לשחות בתחלת כל ברכה** וברכה ובסוף **כל ברכה** וברכה **מלמדין אותו שלא ישחה**, כדי שיהיה ניכר תקנת חכמים שתיקנו הכריעות דוקא בב' ברכות אלו ולא בשאר ברכות, ומהאי טעמא נמי בראש השנה ויום הכיפורים שמתפללין בכריעה יש לו לזקוף בסוף ברכות אלו כדי שיהיה ניכר תקנת חכמים שתיקנו שיכרע בסוף ברכות אלו (וראה בהערה[קפא]).

והלכתא כותיה דרבה:

יבארו פסק ההלכה בדברים המוסיפים בעשרת ימי תשובה, מה הדין אם שכח ולא הזכירן.

בגמרא פליגי אמוראי, מה הדין במי ששכח ואמר בעשרת ימי תשובה 'הקל הקדוש' או 'מלך אוהב צדקה ומשפט' במקום 'המלך הקדוש' ו'המלך המשפט'. ואמרינן בגמרא דהלכתא כרבה הסובר **דצריך לחתום המלך הקדוש והמלך המשפט, ואם לא אמר מחזירין אותו.**

ואומרים התוספות, וכן הדין במה שמוסיפים בעשרת ימי תשובה 'זכרנו' ו'מי כמוך' ו'כתוב לחיים' ו'בספר חיים' דמחזירים **אותו אם לא אמר** זאת, משום **דכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים**, כלומר מהנוסח שקבעו חכמים

ציונים והערות

קעג. על פי רש"י (ד"ה שנאמר). **קעד. כך** נראה דאין זה הסבר לברכות של אמת ואמונה ואמת ויציב, אלא הוא הסבר על הפסוק גופא למה בלילה אומר 'אמונה' ובבוקר 'חסד'. **קעה. 'בלא** יגיעה' שכתבו התוספות, כנראה כוונתם שהאדם אינו צריך לטרוח ולתבוע את השם יתברך שיואיל להחזיר לו את פקדונו, אלא מחזיר לו מעצמו בלא עדים ובלא דיינים. **קעו. ונחשב** זה 'חסד' הואיל וישנם הרבה בני אדם שחטאו במשך היום ומן הדין שלא יחזיר להם השם יתברך את נשמתם, אלא שעושה עמהם חסד לפנים משורת הדין. **קעז. דהיינו**, הקבלת עול מלכות שמים שקבלנו על עצמנו בקריאת שמע. **קעח. הגהות** הב"ח. **קעט. פירשנו** דברי התוספות שכוונתם לומר כן בלשון ניחותא, דאף דבעינן לכרוע בבת אחת כחיזרא, מכל מקום בעינן נמי שישוח את ראשו. אך יתכן לפרש, דהתוספות באו כאן להקשות, דהכא קתני דצריך לכרוע כחיזרא דהיינו שראשו וגופו יהיו ישרים כמקל בשעת הכריעה, ואילו לקמן אמרינן דצריך שיראה כאיסר כנגד לבו, דהינו שראשו וגופו יהיה מכופף לארץ, ולפי זה התוספות נשארו בתימה. **קפ. וכדילפינן** הכא מדכתיב 'מפני שמי נחת הוא'. **קפא. פירשנו** על פי המהרש"א. אולם ביד דוד כתב בשם ספר האגודה פירוש אחר בתוספות, דמאי דמייתי מההוא דאם בא לשחות כוונתם לומר בזה דין נוסף דצריך לזקוף בסוף כל ברכה וברכה, ועיין שם שמגיה שצריך להוסיף בתוספות 'ובשאר ברכות זוקפין בסיום הברכות.

פסק רבינו יהודה, אם ספק לו אם אמר אם לא אמר מחזירים אותו, כדאיתא בירושלמי דתענית פ"ק היה מתפלל ואינו יודע אם הזכיר טל ומטר ואם לאו כל שלשים יום בחזקת שלא למוד, פירוש שלא אמר אלא כמו שהוא למוד עד עתה שלא אמר כן, אחר כן בחזקת שהזכיר, והוא הדין לכל הדברים שצריך להזכיר כך הדין, ואם כן בעשרת ימי תשובה דליכא שלשים יום צריך לחזור. ור"ח כתב דאין מחזירין אותו מכל אותן דברים, דלא פסק בספר בפירוש והביא ראיה לדבריו:

בקשו לקבוע פרשת בלק בפרשת ק"ש ומפני מה לא קבעוה וכו'. איתא בירושלמי דאותן ג' פרשיות שתקנו בקרית שמע לפי שבהן עשרת הדברות, ועיין בו ותמצא הכל:

הדרן עלך מאימתי

בתפילה **אינו יוצא ידי חובתו, וכך פסק רבינו יהודה**[קפב] (ועיין בהערה[קפג]), **ואם ספק לו אם אמר** אותן **אם לא אמר, מחזירים אותו, וכדאיתא בירושלמי דתענית בפרק קמא** לענין הזכרת טל ומטר, **היה מתפלל ואינו יודע אם הזכיר טל ומטר ואם לאו, כל שלשים יום** מאז שהתחילו לומר 'ותן טל ומטר', הרי הוא **בחזקת שלא למוד, פירוש שתולים שלא אמר אלא כמו שהוא למוד** - רגיל **עד עתה שלא אמר כן. אחר כן**, אחר ל' יום הרי הוא **בחזקת שהזכיר**, כך מובא שם בירושלמי לענין הזכרת טל ומטר, **והוא הדין לכל הדברים שצריך להזכיר כך הדין**, דאם הוא בתוך ל' יום תלינן שמסתמא לא אמר, **ואם כן בעשרת ימי תשובה דליכא שלשים יום**, אזי אם נסתפק לו אם הוסיף את ההוספות של עשרת ימי תשובה או לא **צריך לחזור.**

ומביאים התוספות דעה חולקת על מה שכתבו שאם שכח לומר 'זכרנו' או 'מי כמוך' או 'וכתוב' או 'בספר חיים' דמחזירין אותו, **ור"ח כתב דאין מחזירין אותו מכל אותן דברים, דלא פסק בספר בפירוש**, היינו כל ההוספות חוץ מהמלך הקדוש והמלך המשפט, כשהוספות אלו לא נזכרו בגמרא אלא מתקנת הגאונים הם (ועיין בהערה[קפד]), **והביא** הר"ח **ראיה לדבריו** אלו[קפה].

סיכום: כתבו דלגבי המלך הקדוש והמלך המשפט נפסק בגמרא דצריך לחזור, והוא הדין אם מסופק אם אמרן או לא דצריך לחזור. אבל לגבי זכרנו ושאר מילי שלא נזכרו בגמרא, פליגי בעלי התוספות אי צריך לחזור או לא.

בקשו לקבוע פרשת בלק בפרשת ק"ש ומפני מה לא קבעוה וכו':

יבארו אמאי תיקנו ג' פרשיות אלו.

אמרינן בגמרא שביקשו לקבוע פרשת בלק שיקראוה בקריאת שמע.

אומרים התוספות, **איתא בירושלמי דאותן ג' פרשיות שתקנו בקרית שמע**, הטעם שבחרו דוקא בפרשיות אלו, **לפי שיש בהן** רמז לכל **עשרת הדברות, ועיין בו** בג' פרשיות אלו **ותמצא** בהן **הכל** - כל עשרת הדברות (ועיין בהערה[קפו]).

הדרן עלך מאימתי

ציונים והערות

קפב. הוא אחד מבעלי התוספות, ואין זה רבי יהודה התנא או רבי יהודה האמורא. **קפג. תיבות** 'וכן פסק רבינו יהודה' אין להן הכרע, אי קאי אלעיל, דהיינו שכן פסק רבינו יהודה שצריך לחזור בזכרנו וכל הנך, או דקאי אלמטה אמה שכתבו 'אם ספק לו אם אמר אם לא אמר'. **קפד. מלשון** התוספות 'דלא פסק' משמע קצת דעיקר החילוק אינו דזה מדינא דגמרא וזה מתקנת הגאונים, ורק כיון דלא נזכר בגמרא מנא לן דצריך לחזור עליהן, דבשלמא המלך הקדוש והמלך המשפט מפורש בגמרא דהלכתא כרבה דצריך לחזור, אבל בהנך מילי שלא נזכרו בגמרא הרי לא נפסק בגמרא שצריך לחזור עליהן, ומנא לן שיהיה צריך לחזור. **קפה. בתוס'** רבינו פרץ כתב דברים אלו בשם 'רבי מאיר', ובמרדכי הביא זאת בשם 'רבי משה מאיברא', ולא נתפרש שם מהי הראיה שהביאו לדבריהם. **קפו. פירשנו** ד'עיין בו' היינו בפרשיות דקריאת שמע. אך יתכן שכוונת התוספות 'ועיין בו' בירושלמי, דשם מפורש היכן נרמז כל דיבור ודיבור. וכך איתא שם, 'אנכי' - שמע ישראל ה' אלהינו. 'לא יהיה לך' - ה' אחד. 'לא תשא' - ואהבת את ה' אלהיך, דמאן דרחים למלכא לא משתבע בשמיה לשקרא. 'זכור את יום השבת לקדשו' - למען תזכרו ועשיתם את כל מצוותי, דמצות השבת שקולה כנגד כל המצוות. 'כבד את אביך ואת אמך' - למען ירבו ימיכם. 'לא תרצח' - ואבדתם מהרה, מאן דקטל מיתקטל. 'לא תנאף' - ולא תתורו. ו'לא תגנוב' - ואספת דגנך, ולא דגן חברך. 'לא תענה ברעך עד שקר' - אני ה' אלהיכם. 'לא תחמוד' - וכתבתם על מזוזות ביתך, ולא בית רעך.

[יג.] **היה קורא אם כוון לבו יצא.** בירושלמי אמרינן ברכות אינן מעכבות דאע"פ שלא אמר שתים לפניה ושתים לאחריה יצא, דאם לא כן תקשי מאי מהני אם כוון לבו הרי לא בירך תחלה. וא"ת הא בפ"ק (ד' יג.) מסקינן סדר ברכות אין מעכבות, הא ברכות מעכבות. וי"ל דהתם איירי בצבור, דיקא נמי דקתני אמר להם הממונה:

ובאמצע שואל מפני וכו'. ופסק רבינו שמעיה דבמקום שאסור לספר אסור לדבר אפילו בלשון הקודש, וכן משמע מתוך מתניתין. ובירושלמי קאמר אפילו באמצע הפסוק, רב הונא בשם רב יוסף אמר ודברת בם מכאן שיש לך רשות לדבר בם. והיינו נמי דאמרי' בפ"ק דיומא (דף יט:) ודברת בם ולא בתפלה, פירוש שאימשיבין בה מפני הכבוד:

בקורא להגיה. פירש בקונטרס שאין מתכוין לקרות. תימה, אכתי הא קא קרי. ע"כ נראה בקורא להגיה שאינו קורא התיבות כהלכתן וכנקודתן אלא ככתיבתן קרי, כדי להבין בחסרות וביתרות, כמו לטטפת ומזוזת. ואם כוון לבו לאו דוקא, אלא כלומר לקרות כדין כנקודתן וכהלכתן:

וחכמים אומרים בכל לשון. אומר הר"י דהלכה כחכמים, דהלכה כרבי מחבירו ולא מחביריו (עירובין ד' מו:), ועוד דרבנן סבירא להו כמאן דאמר לא השמיע לאזנו יצא וכותיה פסקינן לקמן (ד' טו:):

בלשון הקדש נאמרה. פירש רש"י פרק שני דמגילה (ד' יז: וסס) לקרות בתורה. ולא נהירא דהא עזרא תיקן קריאת התורה, ומקמי דאתא עזרא והיו למה לי. וי"ל דמיירי בפרשיות המחוייבין לקרות דאורייתא, כמו פרשת זכור. אי נמי מקרא בכורים ווידוי מעשר ופרשת חליצה שמצוה בתורה לקרותן.

היה קורא אם כוון לבו יצא:

יבארו האם ברכות קריאת שמע מעכבות או לא.

במשנה תנן, היה קורא בתורה בפרשה של קריאת שמע, אם כיוון לבו לצאת בקריאה זו ידי מצות קריאת שמע, יצא.

אומרים התוספות, דבירושלמי אמרינן דשמע מינה מהא **דברכות אינן מעכבות,** כלומר, דהקורא את שמע **אף על פי שלא אמר** את ברכותיה, **שתים ברכות לפניה ושתים** ברכות **לאחריה, יצא, דאם לא כן תקשי מאי מהני** הכא בקורא בתורה **אם כוון לבו, והרי לא בירך תחלה.**

מקשים התוספות **ואם תאמר, והא בפרק קמא** (ד' יג.) **מסקינן** בגמרא **דסדר ברכות אין מעכבות,** כלומר, דאם שינה את סדר הברכות, וכגון שבירך ברכה השניה לפני ראשונה אין זה מעכב, משמע **הא ברכות** עצמן, כלומר, דאם לא בירך אותן כלל הרי הן **מעכבות,** וקשה דהא במשנתינו מוכח דהברכות אינן מעכבת וכמו שכתבנו.

ומיישבים ויש לומר, דהתם דמשמע דברכות מעכבות, **איירי בצבור**[א], **ודיקא נמי דקתני** התם **'אמר להם הממונה'** דמיירי גבי קריאת שמע שהיו קוראים אנשי משמר בבית המקדש, וקתני התם שהממונה אומר להם לברך, משמע דבציבור היה זה.

ובאמצע שואל מפני וכו':

יבארו האם מותר לדבר בלשון הקודש באמצע הפרקים. ומהו המקור שיש מקומות שמותר להפסיק בהן.

במשנה מפורש מתי מותר להפסיק ולומר שלום לחבירו בשעה שקורין את שמע, ומתי אסור.

אומרים התוספות, **ופסק רבינו שמעיה, דבמקום שאסור לספר** - לדבר בשעה שקורא את שמע, אזי **אסור לדבר אפילו בלשון הקודש, וכן משמע מתוך מתניתין** (ראה בהערה[ב]).

ועתה מבארים התוספות הדין באופנים שמותר להפסיק בהן, **ובירושלמי קאמר,** דבאופן שמותר להפסיק באמצע הפרק אזי **אפילו באמצע הפסוק** מותר. ומפרש שם הירושלמי המקור לכך שמותר לשאול או להשיב שלום בשעת קריאת שמע, **רב הונא בשם רב יוסף אמר,** שהמקור לכך מדכתיב **'ודברת בם',** היינו, שבשעה שאתה קורא את שמע מותר לך לדבר דיבורי חולין, **מכאן שיש לך רשות לדבר** דברי חולין בשעה שאתה עוסק **בם** - בקריאת שמע[ג]. **והיינו נמי דאמרינן בפרק קמא דיומא** (דף יט:) **'ודברת בם' ולא בתפלה, פירוש שבתפילה אין משיבין בה מפני הכבוד,** הרי שגם התלמוד בבלי דורש תיבת 'ודברת' דמיירי בדיבורי חולין וממעט מ'בם' דדוקא בשעת קריאת שמע מותר לדבר דיבורי חולין אבל בשעת התפילה אסור.

בקורא להגיה:

יבארו מה החיסרון בקורא להגיה.

במשנה תנן, היה קורא בתורה בפרשת קריאת שמע, אם כיוון לבו לצאת בקריאה זו ידי מצות קריאת שמע, יצא. ואמרינן בגמרא דשמע מינה מהא דמצוות צריכות כוונה, ואם לא מתכוון לצאת אינו יוצא ידי חובתו. ודחינן, דמתניתין מיירי בקורא להגיה את הספר אם יש בו טעות. **ופירש בקונטרס** דבכהאי גוונא אף למאן דאמר מצות אינן צריכות כוונה לא יצא אם לא כיוון, כיון **שבאופן** זה **אין מתכוין אפילו לקרות.**

מקשים התוספות **ותימה,** ומאי איכפת לן דאינו מתכוון לקרות, הלא **אכתי הא קא קרי,** ולמאן דאמר מצוות אינן צריכות כוונה הלא אין צריך לכוון.

ומשום קושיא זו חולקים התוספות על רש"י ואומרים, **על כן נראה** לפרש תירוץ הגמרא **בקורא להגיה,** היינו **שאינו קורא התיבות כהלכתן וכנקודתן אלא ככתיבתן** קרי, כלומר, שהוא קורא לפי הכתיב **כדי להבין בחסרות וביתרות** לראות האם יש חסר או יתיר בהס"ת, וכמו בתיבות **'לטטפת'** ו'מזוזת' קורא אותן ככתיבתן בלא וי"ו, דהיינו שקורא את ה'ט' וה'פ' של 'לטטפת' בפתח, וכן את ה'ז' השניה שב'מזוזת', ולכך לא יצא שהרי לא קראה כתיקונה.

ולפי זה צריך לומר דהא דתנן **'אם כוון לבו',** **לאו דוקא** שכיוון לבו לצאת, **אלא כלומר** אם כיוון **לקרות כדין כנקודתן וכהלכתן.**

וחכמים אומרים בכל לשון:

יבארו דהלכה כחכמים.

במשנה פליגי רבי וחכמים, רבי סובר דקריאת שמע נקראת רק בלשון הקודש, וחכמים אומרים דנקראת בכל לשון.

אומרים התוספות, **ואומר הר"י דהלכה כחכמים,** דהא כלל הוא **שהלכה כרבי מחבירו ולא מחביריו** (עירובין ד' מו:), כלומר, שכל מקום שנחלק רבי על תנא יחיד, הלכה כרבי, אבל במקום שחולק על רבים אין הלכה כמותו, והכא הרי נחלק על רבים. **ועוד** ראיה דהלכה כרבנן, דהלא מפורש בגמרא, שחכמים לומדים דינם דקריאת שמע נקראת בכל לשון מדכתיב 'שמע' דמשמע בכל לשון שאתה שומע, ורבי סובר דתיבת 'שמע' באה ללמד שצריך להשמיע לאזנו את המילים שמוציא מפיו, **ורבנן סבירא להו כמאן דאמר** שגם אם **לא השמיע** המילים **לאזנו יצא,** והנה **כותיה** - כמאן דאמר זה הסובר שאם לא השמיע לאזנו יצא הכי **פסקינן לקמן** (ד' טו:), ועל כרחך אייתר לן תיבת 'שמע' ללמד דאפשר לקרוא בכל לשון שאתה שומע, וכדעת חכמים.

בלשון הקדש נאמרה[ד]**:**

יבארו פירוש 'בכל לשון נאמרה'.

אמרינן בגמרא, דרבי הלומד מ'והיו' שצריך לקרוא קריאת שמע רק בלשון הקודש, סובר דהתורה נאמרה בכל לשון, ולהכי איצטריך 'והיו' ללמד דקריאת שמע צריך לקרוא רק בלשון הקודש. **ופירש רש"י בפרק שני דמגילה** (ד' יז: וסס), דהא דאמרינן דהתורה נאמרה בכל לשון, היינו לענין **לקרות בתורה,** שמותר לקרוא אותה בכל לשון[ה].

מקשים התוספות **ולא נהירא** פירושו דרש"י, **דהא עזרא תיקן** לקרוא **קריאת התורה,** ואם כן **מקמי דאתא עזרא** קרא ד'והיו' **למה לי,** כלומר, דלמה לי קרא 'והיו' ללמד דצריך לקרוא קריאת שמע בלשון הקודש, הלא לא מצינו דבר אחר שמותר לקרותו בכל לשון. דהא תקנת עזרא לקרוא בתורה דעליה אמרינן דיכול לקרותה בכל לשון עדיין לא נתקנה.

ומיישבים ויש לומר, דמיירי בפרשיות המחוייבין לקרותן מדאורייתא, כמו פרשת זכור[ו], **אי נמי מקרא בכורים,** **וודוי מעשר, ופרשת חליצה** **שמצוה בתורה לקרותן,** דדינא הוא שמותר לקרותן בכל לשון, ולהכי איצטריך 'והיו' ללמד דקריאת שמע אסור לקרותה בכל לשון.

ציונים והערות

א. התוספות לא ביארו הסברא לחלק בין ציבור ליחיד. ובאור צבי פירש, דכיון דבפרהסיא החמירו יותר. ובאור החמה כתב, דאין הכי נמי דגם בציבור יצאו ידי חובתן, אבל יש להם דין של יחידים, ולא נחשב שקראו בציבור, ונפקא מינה שאין אחד יכול להוציא את כולם ידי חובתן. **ב. התוספות** לא ביארו האיך משמע כן ממתניתין, הלא במשנה לא נזכר מזה כלום. ועיין באור צבי שמפרש דכיון דבזמן המשנה היו רגילים לדבר בלשון הקודש, אמרינן דאי איתא דהמשנה מיירי רק בלשון לעז היה למשנה לכתוב זאת בפירוש. **ג. והינו** דוקא בשאילת שלום וכפי התנאים המפורשים במשנה. **ד. בגליון** ציין שזהו טעות דפוס, דהדיבור התחיל 'בכל לשון נאמרה'. **ה. ואין** הכוונה שהיא ניתנה בסיני בכל לשון, רק הכוונה שהיא ניתנה ליקרות בכל לשון, וכמו שביארו התוספות בסוף הדיבור, ועיין שם מה שכתבנו בהערה. **ו. לשון** התוס' 'כמו פרשת זכור' משמע שיש עוד דבר חוץ מפרשת זכור. ומפרש במצפה איתן דהיינו פרשת המלך שהיו קוראים אותה בהקהל, וכן פרשת יום הכיפורים

אעפ"כ בכל לשון נאמרה בסיני, שכל דבור ודבור שהיה יוצא מפי הקב"ה היה מתחלק לשבעים לשון:
עד כאן מצות כוונה. עד בכל מאדך, ששני פסוקים אלו מדברים ביחוד ה' באהבתו וביראתו:

[יג:] **אשר אנכי מצוך.** דאי כדקא אמרת, הוה ליה למכתב אשר צויתיך, דמצוך משמע אפילו מכאן ואילך. ומ"מ אצטריך האלה דאי לאו הכי הוה אמינא דאף פרשה שנייה בכלל:

אמר רבא הלכה כרבי מאיר. והכי הלכתא, דקיי"ל כרבא דהוא בתראה:

על לבבך בעמידה. בירושלמי מפרש לאו דאי היה יושב עומד, אלא דאם היה מהלך עומד. אע"ג דב"ה אמרי כל אדם קורא כדרכו, מ"מ מצוה מן המובחר לעמוד כשהוא מהלך לפי שאינו מיושב כל כך ואינו יכול לכוין כשהוא מהלך כאשר היה עומד. וכן הלכה דמהלך בדרך מצוה לעמוד בפסוק א', ובעינן כונה בפסוק ראשון לבד. וכן איתא בתנחומא, רב יהודה בשם שמואל אמר אסור לקבל עליו עול מלכות שמים כשהוא מהלך, אלא יעמוד ויקרא וכשיגיע לואהבת ילך לדרכו:

שואל מפני היראה וכו'. ר"מ ור' יהודה הלכה כרבי יהודה דאמר אפילו באמצע משיב מפני הכבוד, א"כ נראה שמותר לענות קדיש וקדושה באמצע ק"ש דאין לך מפני הכבוד גדול מזה, אבל באמצע י"ח אסור, דמשמע לקמן בפ' אין עומדין (ד' לא.) דבין גאולה לתפלה אין לענות, וכ"ש בתפלה עצמה. ומי שמתפלל לבדו וש"צ מגיע למודים ישחה למודים, אבל לא יאמר מודים, ודוקא שהיה באמצע הברכה אבל בסוף הברכה לא, דנראה ככורע בשביל הברכה ואמרינן (לקמן ד' לד.) דאין לכרוע בכל ברכות אלא באותן שתקנו חכמים. ור"ת היה רגיל שהיה ממתין בעושה פלא, כדי לענות קדיש וקדושה עם

ואומרים התוספות, והנה אף דנחלקו כאן בגמרא אם התורה נאמרה בכל לשון או רק בלשון הקודש, היינו האם מותר לקרותה בכל לשון או רק בלשון הקודש, **אף על פי כן** כולי עלמא מודי דבכל **לשון נאמרה** התורה **בסיני, שכל דבור ודבור שהיה יוצא מפי** הקדוש ברוך **היה מתחלק לשבעים לשון**[ז].

עד כאן מצות כוונה:
יבארו הטעם דדוקא ב' פסוקים אלו בעי כוונה.
בברייתא קתני, כתיב 'הדברים על לבבך' יכול תהא כל הפרשה צריכה כוונה, תלמוד לומר 'האלה', עד כאן צריכה כוונה, מכאן אילך אין צריכה כוונה.
מבארים התוספות, ד'עד כאן' היינו **עד** תיבות '**בכל מאדך**' ועד בכלל[ח], דהיינו ב' הפסוקים הראשונים של קריאת שמע, והטעם לכך משום **ששני פסוקים אלו מדברים ביחוד ה' באהבתו וביראתו**, ולכך צריך לכוון בהם ביותר.

אשר אנכי מצוך:
יבארו אופן הלימוד מ'מצוך', ואמאי בעי למיכתב נמי 'האלה'.
בברייתא קתני דרבי אליעזר דורש מ'האלה' שרק ב' פסוקים הראשונים שבקריאת שמע צריכות כוונה, ורבי עקיבא דורש מ'אשר אנכי מצוך' שכל הפרשה הראשונה צריכה כוונה. משום **דאי כדקא אמרת** דרק ב' הפסוקים הראשונים צריכין כוונה, **הוה ליה למכתב 'אשר צויתיך'**, דמשמע הדברים שכבר צויתיך דהיינו ב' הפסוקים הראשונים שכבר נאמרו בפרשה, **ד'מצוך' משמע אפילו מכאן ואילך** כלומר, ד'מצוך' משמע כל מה שאני מצווה והולך, דהיינו גם הפסוקים שמכאן ואילך עד סוף קריאת שמע. **ומכל מקום אצטריך** נמי לתיבת 'האלה' וזאת משום **דאי לאו הכי** - אי לאו 'האלה' **הוה אמינא דאף פרשה שנייה בכלל** הדברים הצריכים כוונה[ט].

אמר רבא הלכה כרבי מאיר:
יבארו דהלכתא כרבא.
מצינו בברייתות כמה דעות אילו פסוקים בקריאת שמע צריכים כוונה. ודעת רבי מאיר שרק פסוק ראשון צריך כוונה. ופסק רבא הלכה כרבי מאיר.
אומרים התוספות, והכי הלכתא כרבי מאיר, **ד**אף דרבי יוחנן חולק על רבא וסובר שצריך לכוון בכל הפרק הראשון, מכל מקום **קיי"ל כרבא דהוא בתראה** כלומר, שמאוחר בדורו יותר מרבי יוחנן, וקיימא לן שכאשר נחלקו אמוראים אזי ההלכה היא כמו המאוחר שביניהם.

על לבבך בעמידה:
יבארו דמיירי במהלך.
אמרינן בגמרא, דעד 'על לבבך' צריך לקרוא בעמידה.
אומרים התוספות, בירושלמי מפרש לאו דאי היה יושב, עומד, כלומר, דאין הכוונה שמי שהיה יושב צריך לעמוד עד שיגיע ל'על לבבך', **אלא** הכוונה **דאם היה מהלך עומד**. והוקשה להתוספות, **ואף על גב דבית הלל אמרי שכל אדם קורא כדרכו**, כלומר, באותה תנוחה שנמצא בה, ואין צריך לשנות את תנוחתו בשעת הקריאה, ואם כן אמאי בעינן לעמוד, ומיישבים, דמה שאמרו בית הלל דאין צריך לשנות תנוחתו היינו מעיקרא דדינא, **אבל מכל מקום מצוה מן המובחר לעמוד כשהוא מהלך, לפי** שבשעה שאדם מהלך **אינו מיושב כל כך** בדעתו **ואינו יכול לכוין כשהוא מהלך כאשר** - כמו אילו **היה עומד**.
וכן היא ההלכה, דמי ש**מהלך בדרך מצוה** לו **לעמוד בפסוק ראשון, ובעינן כונה בפסוק ראשון לבד**'.
וכן איתא בתנחומא, רב יהודה בשם שמואל אמר, אסור[יא] **לקבל עליו עול מלכות שמים** היינו לקרוא פסוק ראשון של קריאת שמע **כשהוא מהלך, אלא יעמוד ויקרא, וכשיגיע ל'ואהבת' ילך לדרכו.**
סיכום: כתבו דהא דבעינן לעמוד היינו דוקא במהלך, והיינו למצוה מן המובחר משום דאין דעתו מיושבת עליו בהליכתו, אבל יושב אינו צריך לעמוד.

שואל מפני היראה וכו':
יבארו האם מותר להפסיק כדי לענות דברים שבקדושה.
במשנה פליגי רבי מאיר ורבי יהודה, רבי מאיר סובר שבאמצע הפרק מותר להשיב שלום רק לאדם שירא ממנו, ורבי יהודה סובר שמותר להשיב גם מפני הכבוד, כלומר לאדם נכבד.
אומרים התוספות, והלכתא כרבי יהודה שמותר להשיב אף מפני הכבוד, דהא קיימא לן שבכל מקום שנחלקו רבי מאיר ורבי יהודה ההלכה היא כדברי רבי יהודה, וא"כ הכי נמי כאן שנחלקו **רבי מאיר ורבי יהודה** ההלכה היא **כרבי יהודה דאמר דאפילו באמצע משיב מפני הכבוד. ואם כן נראה שמותר לענות קדיש וקדושה באמצע קריאת** שמע, דהרי עניית דברים שבקדושה כבוד שמים הוא, **ואין לך 'מפני הכבוד' גדול מזה. אבל באמצע** תפילת **שמונה עשרה אסור** להפסיק לדברים שבקדושה, דהא **משמע לקמן בפרק אין עומדין**[יב] (ד' לא.) **דבין גאולה לתפלה אין לענות** דברים שבקדושה, **וכל שכן שבתפלה עצמה אסור**[יג].
ומי שמתפלל לבדו ושליח ציבור מגיע למודים, ישחה למודים כדי שלא יראה שכופר חלילה במי שהציבור משתחווין לו, **אבל לא יאמר 'מודים'**. והא דאמרינן שישחה עם הציבור, היינו **דוקא** כשהיה **באמצע הברכה, אבל בסוף הברכה לא** יכרע, משום **דנראה ככורע בשביל הברכה** כמו שכורעין בסוף ברכת אבות והודאה, ודבר זה אסור, **דאמרינן** (לקמן ד' לד.) **דאין לכרוע בכל** הברכות **אלא באותן** הברכות **שתקנו חכמים** לכרוע בהן, דהיינו ברכת אבות ומודים.
ואומרים התוספות, ור"ת היה רגיל שכאשר שיער שלא יספיק לסיים את תפילת שמונה עשרה קודם שיגיע השליח ציבור לקדושה, **היה ממתין ב'עושה פלא'**, היינו קודם תיבות 'שירה חדשה'[יד], **כדי לענות קדיש וקדושה עם הצבור**, כיון שבשמונה עשרה אסור להפסיק וכנ"ל, וכן לא היה יכול להמתין אחר 'גאל ישראל' כדי שלא להפסיק בין גאולה לתפילה. ואף שמפסיק זמן רב באמצע

ציונים והערות

ז. מהרש"א, עיין שם שהגיה שצריך לומר 'ואף על פי כן'. ובנימוקי הגרי"ב (נדפס בסוף המסכת) מגיה דצריך לומר 'אי נמי אף על פי כן', ולגירסתו תירוץ חדש, והיינו דהתוספות מתרצים דאף דהא דאמרינן דהתורה נאמרה בכל לשון אין הכוונה שהיא ניתנה ליקרות בכל לשון, דהא קריאת התורה אינה אלא מתקנת עזרא וכמו שהקשו, ורק הכוונה שהיא ניתנה מסיני בכל לשון. **ח. ודלא** כפירוש רש"י שמפרש שהכוונה עד תיבות 'על לבבך'. וראה במהרש"א שמפרש הטעם שחולקים התוספות על פירוש רש"י משום דאין שום טעם שיצטרכו לעמוד בתיבות 'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך', שהרי אין זה עיקר עול מלכות שמים או אהבת ה'. **ט. והיינו**, דדרשינן 'האלה' דדוקא דברים אלו, כלומר פרשה הראשונה, צריכים כוונה, אבל פרשה שניה אינה צריכה כוונה. **י. וכמו** שכתבו התוספות בדיבור הקודם. **יא. יש** להעיר דלישנא ד'אסור' משמע דמעיקרא דדינא, ואילו לעיל כתבו התוספות דרק מצוה מן המובחר, וצריך עיון. **יב. בגמרא** שם לא נזכר דבר זה, אולם ברי"ף גורס שם בגמרא 'אין אומרים דברים אחר אמת ויציב', וכנראה התוספות גם כן גרסי הכי התם בגמרא ולזה נתכוונו כאן. **יג. לכאורה** תמוה, דמה כל שכן זה, הא שאני התם דמצוה לסמוך גאולה לתפילה, מה שאין כן באמצע תפילת שמונה עשרה לא שייך טעם זה. וכנראה סברי התוס' מסברא דחמור יותר להפסיק באמצע תפילת שמונה עשרה מאשר להפסיק בין גאולה לתפילה, וצ"ע. **יד. כנראה** הטעם דלא סיים סמוך לחתימת הברכה, משום דבעינן לומר בסוף הברכה כעין החתימה, ולכך לא היה יכול להפסיק שם באמירת הדברים שבקדושה.

הברכה, **היה סובר** רבינו תם שאין בכך כלום, **דאפילו** אם **שהה** באמצע הברכה **כדי לגמור את הכל** (ראה בהערה[טו]) **אינו חוזר לראש.**

סיכום: פסקו דמותר להפסיק לדבר שבקדושה אפילו באמצע הפרק, אבל בשמונה עשרה אסור. ומי שעומד בתפילת שמונה עשרה והגיע הש"ץ למודים, ישחה עמהן אבל לא יאמר 'מודים', ואם עומד בסוף ברכה לא ישחה.

וכתבו עוד, שרבינו תם היה ממתין ב'עושה פלא'.

הצבו', והי' סובר אפי' שהה כדי לגמור את הכל אינו חוזר לראש:

[יד.] ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל. לאו דוקא יחיד, אלא אפילו צבור קורא יחיד, כיון שאין כל ישראל ביחד כמו שהיו בשחיטת פסחים בי"ד בניסן. ולאו דוקא גומר, דודאי קי"ל דימים שאין יחיד גומר את ההלל אין חובה לאמרו כלל אפילו בדילוג, דהכי משמע בערכין (פ"ב ד' י:) דחשיב כ"א יום דיחיד גומר בהן את ההלל ופריך ר"ה וי"כ נמי לימא, משמע דבשאר ימים טובים כמו בראשי חדשים פשיטא ליה דאין לומר מדלא חשיב יותר מכ"א יום, וגם מדלא קאמר לגמור בר"ה ובי"ה דאז הוה משמע דבשאר ימים טובים כמו בר"ח ודאי אין גומרין אבל קורין, אבל עתה משמע אפילו קורין לא. וכן משמע בפרק בתרא דתענית (ד' כח:) רב איקלע לבבל חזנהו דהוו קא קרו בר"ח סבר לאפסוקינהו, פירוש, שהיה סובר שהיו גומרים אותו, כיון דחזא דקא מדלגי דלוגי אמר ש"מ מנהג אבותיהם בידיהם, אלמא דימים דאין גומרין בהן הלל אין חובה לאמרו. ומה שאנו אומרין אותו היינו משום מנהג. וכתוב במחזור ויטרי כיון שאינו אלא מנהג בעלמא לא מברכינן עליה, כדאמר פרק לולב וערבה (סוכה ד' מד:) אין מברכין על דבר שהוא מנהג. ומיהו אומר ר"ת דאינו ראיה, דאטלטול ודאי לא מברכינן, אבל על מצוה פשיטא דמברכינן, דהא חזינן כל יו"ט שני אינו אלא מנהגא ומברכין. והכא נמי משמע דמברכין, דאי לא מברכין מאי הפסקה שייך בה. ועוד ראיה דמברכינן על מנהגא, מהא דרב על לבי כנישתא וכו', ואם לא ברכו בתחלה אמאי לא הרגיש רב דהוה מנהגא עד שדלגו, אלא בודאי ברכו מפני שמברכים בטוב על מנהגא ובשביל כן לא הרגיש עד הדלוג. וא"ת אמאי לא אסיק אדעתיה אם

ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל:

יבארו דין אמירת הלל בראש חודש וליל הסדר וברכתו.

רבה אומר, שבימים שהיחיד גומר את ההלל אסור להפסיק באמירת ההלל באמצע הפרק, ובימים שהיחיד אינו גומר את ההלל, מותר להפסיק.

אומרים התוספות, דהא דקאמר 'ימים שהיחיד גומר את ההלל' **לאו דוקא יחיד, אלא אפילו צבור קורא** להן רבה 'יחיד', **כיון שאין כל ישראל ביחד כמו שהיו בשחיטת פסחים בי"ד בניסן**, שכל ישראל היו ביחד בבית המקדש וקראו את ההלל[טז].

ואומרים התוספות, הנה מלשון הגמרא 'ימים שאין היחיד גומר בהן את ההלל', משמע שבימים אלו אין אומרים הלל שלם אלא בדילוג, אבל בדילוג מיהא יש חובה לאמרו. אבל באמת זה אינו, דהא דקאמר 'אין היחיד גומר' **לאו דוקא** 'גומר' קאמר, אלא הכוונה שהיחיד אינו אומרו כלל[יז], כלומר, דאין לו חיוב לאמרו, **דודאי קיימא לן דימים שאין יחיד גומר את ההלל אין חובה לאמרו כלל ואפילו בדילוג, דהכי משמע בערכין** (פ"ב ד' י:) **דחשיב** התם **כ"א יום דיחיד גומר בהן את ההלל**[יח], וראש השנה ויום הכיפורים לא נכללים בכ"א יום הללו, **ופריך דבראש השנה וי"כ נמי לימא** הלל, והנה מהא דפריך בגמרא דבראש השנה ויום כיפור 'לימא' הלל, ולא פריך ד'נגמור' את ההלל, על כרחך דהגמרא הבינה שבראש השנה ויום כיפור לא אומרים הלל כלל, וצריך לומר דהיינו משום דאי איתא דאומרים בו הלל בדילוג היינו צריכין למנות זאת בהדי כ"א יום שאומרים את ההלל[יט], ומדלא מני ליה שמע מינה דאין קוראין בו כלל, ולהכי פריך בגמרא דאמאי לא אמרינן בראש השנה ויום כיפורים, אם כן **משמע דבשאר ימים טובים כמו בראשי חדשים פשיטא ליה דאין לומר הלל כלל,**

וזאת **מדלא חשיב יותר מכ"א יום**, שהרי משום כך אמרה הגמרא שבראש השנה ויום כיפורים לא אמרינן הלל כלל. **וגם** עוד ראיה יש דבראש חודש אין צריך לומר הלל אפילו בדילוג[כ], מדפריך 'ראש השנה ויום כיפורים לימא', **ולא קאמר** - ולא פריך ד'**לגמור בראש השנה וביום הכיפורים**', **דאז הוה משמע** דכיון שהגמרא שואלת רק על ראש השנה ויום כיפורים אם כן **בשאר ימים טובים כמו בראש חודש ודאי דאין גומרין, אבל** מכל מקום קורין אותו בדילוג, **אבל עתה** דנקט 'לימא', **משמע** דבראש חודש פשיטא ליה להגמרא **דאפילו** קורין בדילוג **לא**, שהרי הן ראש חודש והן ראש השנה ויום כיפורים אינן נמנין בין הכ"א יום שקורין בהן את ההלל, ומדפריך בגמרא רק אראש השנה ויום כיפורים

דלימא בהו את הלל, אם כן משמע דבראש חודש אין אומרים את ההלל כלל.

וכן משמע בפרק בתרא דתענית (ד' כח:) דאין חובה לומר הלל בראש חודש, דאיתא שם הכי, **רב איקלע** - הזדמן **לבבל**, **חזנהו** - ראה רב את בני בבל **דהוו קא קרו הלל בר"ח**, **סבר לאפסוקינהו**, **פירוש שהיה סובר שהיו גומרים** אותו, ולכך סבר להפסיקם, שהרי בראש חודש אין אומרים הלל השלם, **וכיון דחזא דקא מדלגי דלוגי** - שהן קוראים אותו בדילוג, **אמר שמע מינה** שהן אינן קוראין אותו מצד חיוב גמור, אלא משום דמנהג **אבותיהם בידיהם** לקרוא הלל בראש חודש, **אלמא דימים דאין גומרין בהן הלל** אזי קריאת ההלל בהם הוי רק מנהג **ואין חובה לאמרו.**

ומה **שאנו אומרין אותו היינו משום מנהג.**

וכתוב במחזור ויטרי, כיון **שאינו אלא מנהג** בעלמא, **לא** מברכינן עליה,

וכדאמרינן בפרק **לולב וערבה** (סוכה ד' מד:) **שאין מברכין על** מצות ערבה ביום השביעי של סוכות משום דהוא **דבר שהוא מנהג.**

ומיהו אומר רבינו תם **דאינו ראיה** משם, משום דהתם נטילת הערבה היא אינה מעשה של מצוה ממש, דאינו כי אם טלטול בעלמא שהוא מטלטל את הערבה, ולכך אין מברכין עליה, **דאטלטול** שהוא רק מנהג **ודאי דלא מברכינן, אבל על** מעשה **מצוה** ממש, כגון קריאת ההלל, **פשיטא דמברכינן** אף דהוא רק מנהג, וראיה לכך, **דהא חזינן כל יום טוב שני** דהוא **אינו אלא מנהגא**[כא] ואפ"ה **מברכין** בו, כגון על תקיעת שופר ואכילת מצה[כב]. **והכא** בסוגיין **נמי משמע דמברכין** על ההלל גם בימים שאין גומרים אותו, דהרי בגמרא כאן מבואר שאסור להפסיק בו שלא מפני הכבוד[כג], **ואי** נימא **דלא מברכין** עליו **מאי הפסקה שייך בה**, והלא כל הטעם שאסור להפסיק הוא מפני שמפסיק בין ההלל לברכה (ורלה בהערה[כד]), אלא על כרחך מוכח דגם בימים שאין גומרין את ההלל צריך לברך[כה].

ועוד ראיה דמברכינן על מנהגא, מהא דאיתא בתענית והבאנוהו לעיל, **דרב על לבי כנישתא וכו'** בראש חודש וראה אותן קוראים הלל, והיה סבור שהם טועים לומר שיש חיוב לקרוא בו הלל מעיקר הדין, עד שראה שהן מדלגין בו, והבין רב שהן קוראים אותו רק משום מנהגא, והנה **אם לא ברכו בתחלה** קודם אמירת ההלל, **אמאי לא הרגיש רב** כבר בתחילה דהוה **מנהגא** כיון שלא בירכו בתחילה, ולמה לא הבין זאת רק **עד שדלגו**, **אלא בודאי** דאף דהוא מנהגא, **ברכו**, **מפני שמברכים בטוב** - בריווח ולכתחילה **על מנהגא**, **ובשביל** כן **לא הרגיש** רב שהן קוראים זאת משום מנהגא **עד הדלוג.**

והנה לכאורה כאשר קוראים הלל השלם מברכין 'לגמור' שהרי גומרין את כולו, אבל כאשר קוראים אותו בדילוג אי אפשר לברך 'לגמור' שהרי אין גומרין את כולו אלא מברכינן 'לקרוא'.

מקשים התוספות **ואם תאמר**, **ואמאי לא אסיק** רב **אדעתיה** להבחין האם הן קורין אותו מדינא או ממנהגא על ידי שיראה **האם ברכו** '**לקרות** את ההלל' **או** שברכו '**לגמור** את ההלל'.

ציונים והערות

טו. כנראה כוונתו ששהה כדי לקרוא קריאת שמע עם ברכותיה, ועיין בביאור הלכה (סי' סה ד"ה חוזר לראש) מה שהביא מהירושלמי שנסתפק האם קריאת שמע וברכותיה הוי דבר אחד לענין זה או לא. **טז. והא** דנקט רבה 'יחיד' ולא אמר סתם 'ימים שגומרין בהן את ההלל', כנראה הוא נקט כן אשיגרא דלישנא דהכי אמרינן בעלמא (ערכין י.) אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק, שמונה עשר ימים שהיחיד גומר את ההלל, והא דהתם נקט רבי יוחנן רק את הי"ח ימים שבהן אין קוראין ביחד כל ישראל ולא נקט נמי את ההלל הנאמר בשחיטת הפסח ולהוי י"ט ימים, מפורש שם בערכין בתוספות משום דהלל זה אינו כי אם במקדש ולהכי לא חשיב ליה. **יז. ו'גומר'** אינו מלשון גמר, אלא מלשון קריאה, וכמו שמצינו לעיל (ט:) ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה, דהפירוש שם שהיו קוראין אותה עם הנץ החמה, ואינו מלשון גמר (כך משמע בתוספות הרא"ש). **יח. היינו** בחוץ לארץ דאיכא נמי ספיקא דיומא, ובארץ ישראל הן י"ח יום, ואלו הן, שמונה ימי החג, שמונה ימי חנוכה, יום טוב ראשון של פסח ויום טוב של עצרת. **יט. וכנ"ל** בהערות ד'גומר' אינו מלשון גמר אלא מלשון קריאה. **כ. באחרונים** העירו דלכאורה אין כאן ב' הוכחות, אלא הוכחה אחת היא מדלא פריך 'ראש השנה ויום כיפורים לגמר'. וראה באור צבי שאכן מגיה ומוחק תיבת 'גם'. **כא. כיון** שהיום בקיאים בסדרא דירחא. **כב. תוספות** הרא"ש. **כג. וכדאמרינן** שאני רב בר שבא דלא חשיב עליה דרבינא. **כד. היינו** שגורם שהברכה לא תעלה על מה שאומר מכאן ואילך. כך נראה לכאורה כוונתם. אך יתכן עוד, דלאו מטעם דמפסיק בין הברכה לקריאה אתינן עלה, אלא כוונת התוספות דמדלא מברכינן עליו אין זה אלא קריאה בעלמא ואינה חשובה כל כך שיהא אסור להפסיק בה בדיבור. **כה. ראה** בפנים מאירות (ח"א סי' פו) שהוציא מכאן דלדעת התוספות מותר להפסיק לשאילת שלום בקריאת שמע שקורין בשעת הנחת תפילין דרבינו תם כיון דקוראים אותה בלא ברכות.

ברכו לקרות או לגמור. וי"ל דבכך אין לחוש שבטוב יכול לברך לגמור אפי' כשהוא מדלג או איפכא, ומה שמברכין כך על הדלוג לקרות וכשהן גומרין לגמור כדי שלא יטעו, ומשום הכי לא היה יכול להבין מתוך הברכה עד הדלוג. ויש שרוצין לומר, דיחיד האומר הלל בימים שאין גומרין שאין לו לברך. ומיהו השר מקוצי היה אומר דכיון שרצה לחייב עצמו מברך ואין זה ברכה לבטלה, מידי דהוה אלולב ואתפילין דהני נשי מברכות אע"ג שאינן חייבות. ובלילי פסחים יש שמברכין פעמים בתחלה לקרות ואחר הסעודה אחר שפוך מברכין לגמור, ומייתי ראיה מירושלמי (דפרק ה') מההיא דמייתי עלה דכל הברכות פותחין בברוך חוץ מן הברכות הסמוכות לחברתה וברכת הפירות והמצות, ופריך בירושלמי עלה והא איכא גאולה פירוש אשר גאלנו דסמוכה לחברתה ואמאי פותחת בברוך, שנייא דאם שמעה בבהכ"נ יצא, ופריך והרי סופה, פירוש יהללוך דאינה סמוכה שהסעודה מפסקת ואפ"ה אינה פותחת בברוך, ומשני, שתים הנה, אחת להבא ואחת לשעבר, פירוש אחת להבא זו היא אותה ברכה שמברכין אחר אכילה לגמור ולאותה ברכה היא סמוכה, אחת לשעבר היינו אותה שבירך קודם אכילה, אלמא דמברכין שני פעמים. אבל זה הפירוש אינו מיושב, דהרי סיפא משמע דקאי אברכה דאשר גאלנו דקאי בה מתחלה, אלא ודאי אברכה דאשר גאלנו קאי כאשר אפרש. מיהו משמע בירושלמי כאשר פירשתי תחלה שהיו מברכין ב' פעמים תחלה וסוף. אבל אומר ר' יהודה, דזו היא תמיהא גדולה, מאחר שבירך קודם אכילה אמאי מפסיק ואוכל בינתים, שהרי בימים שאין יחיד גומר בהן את ההלל כיון שבירך תחלה כמו הכא אינו מותר לפסוק אלא מפני הכבוד, דאי בשלא בירך אמאי לא יפסיק באמצע אפילו שלא מפני הכבוד הא לא היה מפסיק שום ברכה. אלא נראה הא דפריך בירושלמי הרי גאולה דמשמע דמברכין עליה בתחלה איירי באדם שעושה הסדר בבת אחת שאז אינו מפסיק שאינו צריך, אבל

ומיישבים ויש לומר, **דבכך אין לחוש**, כלומר, דאין להקפיד לברך דוקא 'לגמור' או 'לקרוא', **שבטוב** - בריווח ולכתחילה **יכול לברך 'לגמור' אפילו כשהוא מדלג**[כו], **או איפכא** שאפשר לברך 'לקרוא' גם כשקוראין את כולו. ומה **שאנו מברכין כך על הדלוג 'לקרות' וכשהן גומרין** את ההלל מברכין **'לגמור'** אין זה מעיקר הדין, אלא **כדי** שידעו הציבור שהיום קוראים הלל השלם או בדילוג **ולא יטעו, ומשום הכי לא היה יכול רב להבין מתוך הברכה** האם הם מתכוונים לקרוא הלל שלם או לא **עד הדלוג** - עד שראה שהן מדלגין.

והנה בימים שקריאת ההלל אינה אלא מטעם מנהג, אזי המנהג הוא רק בציבור, אבל יחיד אינו צריך לקרוא את ההלל אפילו מטעם המנהג, אבל אם רוצה לאומרו מותר לו.

ואומרים התוספות, **ויש שרוצין לומר דיחיד האומר הלל בימים שאין גומרין, שאין לו לברך** עליו, שהרי ליחיד אפילו מנהגא ליכא.

ומיהו השר מקוצי היה חולק על זה **ואומר, דכיון שרצה לחייב עצמו מברך ואין זה ברכה לבטלה, מידי דהוה אלולב [ואתקיעות בראש השנה**[כז]**] (ואתפילין) דהני נשי מברכות אף על גב שאינן חייבות**[כח].

ואומרים התוספות, **ובלילי פסחים** שקורין פעמיים את ההלל, פעם ראשונה לפני הסעודה ופעם שניה אחר הסעודה, אזי **יש שמברכין פעמים** - ב' פעמים, **ובתחלה** היינו, בפעם הראשונה שקורא את ההלל אומרים **'לקרות** את ההלל', **ואחר הסעודה אחר 'שפוך** חמתך' שקורין את ההלל פעם שניה אז **מברכין 'לגמור** את ההלל'[כט]. **ומייתי ראיה מירושלמי** (דפרק ה') דבעינן לברך ב' פעמים, **מההיא דמייתי עלה**, כלומר דהירושלמי שם מביא ברייתא דקתני[ל] **דכל הברכות [פותחות וחותמות**[לא]**] (פותחין) בברוך**, כלומר, שהברכה מתחלת ב'ברוך' וכן היא מסיימת ב'ברוך' כמו ברכת אשר יצר ועוד, **חוץ מן הברכות הסמוכות לחברתה**, היינו שיש לפניה ברכה אחרת, כגון ברכת אהבה רבה, דברכה זו אינה פותחת בברוך, **וברכת הפירות והמצות** דהן פותחות בברוך ואינן חותמות בברוך. **ופריך בירושלמי עלה, והא איכא גאולה, פירוש** ברכת **'אשר גאלנו'** שאומרים בליל פסח, **דהיא סמוכה לחברתה**, שהרי אומרים אותה אחר אמירת ההלל הראשון ונחשבת כברכה הסמוכה לברכה שאמרו לפני ההלל, ואם כן **אמאי פותחת בברוך. ומשני, שנייא** ברכה זו דהרי **אם שמעה** להלל **בבית הכנסת** ולא אמרו קודם ברכת 'גאלנו' **יצא**, להכי לא חשיב זה 'ברכה הסמוכה לחברתה'[לב]. **ופריך בירושלמי, והרי סופה, פירוש**, ברכת 'יהללוך' שאומרים בסוף ההלל שאחר הסעודה, דברכה זו **אינה סמוכה** לחברתה, שהרי לכאורה קודם ההלל השני אין מברכין כיון שכבר ברכו על הראשון, ומטעם ברכת אשר 'גאלנו' שברכו קודם הסעודה לא חשיב ברכת יהללוך שמברכין אחר הסעודה כברכה הסמוכה לחברה כיון **שהסעודה מפסקת, ואפ"ה אינה פותחת בברוך**, ואם כן קשה על הכלל שהניחה הברייתא שכל ברכה שאינה סמוכה לחברתה פותחת בברוך. **ומשני, שתים הנה, אחת להבא ואחת לשעבר, פירוש**, שאין זה כמו שטעינו לומר שההלל השני אין מברכין עליו, אלא בין ההלל הראשון ובין השני מברכין לפניהם, ומה שאומר הירושלמי **'אחת להבא', זו היא אותה ברכה שמברכין אחר אכילה** ואז מברכין 'לגמור את ההלל', וזהו הטעם שברכת 'יהללוך' לא פותחת בברוך, היות **ולאותה ברכה** - לברכה שמברכין קודם ההלל השני **היא סמוכה**, ומה שאומר הירושלמי **'אחת לשעבר'** היינו **אותה** הברכה **שבירך** על ההלל שקודם **אכילה**, כך איתא בירושלמי, **אלמא דמברכין שני פעמים**.

ומקשים התוספות, **אבל זה הפירוש** שפירשנו קושיית 'והרי סופה' דהכוונה לברכת 'יהללוך' **אינו מיושב**, דלשון 'והרי [סופה[לג]] (סיפא) משמע דקאי אברכה ד'אשר גאלנו'** דקאי **בה הירושלמי מתחלה**, ולא אברכת 'יהללוך'. **אלא ודאי** צריך לומר דקושיית הירושלמי 'והרי סופה', **אברכה ד'אשר גאלנו קאי' וכאשר אפרש** בהמשך הדיבור כוונת הקושיא.

מיהו אף על פי שפירשנו ד'הרי סופה' קאי אברכת 'אשר גאלנו', מ"מ כך **משמע בירושלמי כאשר פירשתי בתחלה שהיו מברכין** על ההלל **ב' פעמים, תחלה וסוף** (וראה בהערה[לד]).

אבל אומר ר' יהודה[לה] **דזו היא תמיהא** גדולה לומר כן שהיו מברכין על ההלל תחילה, דהא **מאחר שבירך קודם אכילה אמאי מפסיק ואוכל בינתים**, והלא אסור להפסיק באמצע ההלל, **שהרי** אפילו **בימים שאין** היחיד **גומר** בהן **את ההלל** אמרינן דכיון **שבירך תחלה כמו הכא** שמברכין קודם ההלל, **אינו מותר לפסוק אלא מפני הכבוד**[לו], וכל שכן שבימים שגומרין את ההלל כגון הכא בליל פסח דאין להפסיק באמצע אמירת ההלל[לז], והאיך אנו מפסיקין באכילת הסעודה באמצע ההלל, אלא על כרחך צריך לומר דאין מברכין קודם ההלל ולכך אין איסור להפסיק בו באמצע. דודאי הא דאסור להפסיק באמצע ההלל היינו דוקא כשבירך לפניו, **דאי בשלא בירך אמאי לא יפסיק באמצע אפילו שלא מפני הכבוד, הא לא היה מפסיק שום ברכה.**

ומשום קושיא זו אומרים התוספות, **אלא נראה דהא דפריך בירושלמי הרי גאולה** דהיא ברכה הסמוכה לחברתה, והיינו שהיא סמוכה לברכת ההלל שאומרים מקודם, **דמשמע** מתוך כך **דמברכין עליה** על ההלל **בתחלה** - על ההלל הראשון, קושיית הירושלמי **איירי באדם שעושה הסדר בבת אחת**, כלומר, שאומר כל סדר ההגדה וההלל ורק אחר כך אוכל סעודתו[לח], **שאז** - באופן זה **אינו מפסיק** באמצע הלל, שהרי **אינו צריך** להפסיק באמצע לאכילתו ולמה יפסיק סתם, ולכך מברך בתחילה קודם שמתחיל את ההלל, **אבל**

ציונים והערות

כו. וכמו שנתבאר לעיל בהערות ד'לגמור' אינו מלשון גמר אלא מלשון קריאה. **כז. הגהות** הב"ח. **כח. שהרי** מצות עשה שהזמן גרמא הוא. **כט. כי** בהלל הראשון אין אומרים כי אם עד 'חלמיש למעינו מים' ואין גומרים אותו, אבל ההלל השני גומרין אותו עד סופו. וכנראה גם כאן עיקר הטעם הוא כדי שלא יטעו בהלל הראשון לקרוא את כולו, אבל מעיקא דדינא היה אפשר לברך גם על הראשון 'לגמור' וכמו שהבאנו לעיל ד'לגמור' הוא מלשון קריאה ולא מלשון גמר. **ל. תיבת** 'עלה' שהביאו התוספות לכאורה אין לה הסבר. ואולי 'עלה' היינו על הנידון הזה דברכת ההלל בלילי פסחים. **לא. מהרש"א.** **לב. כלומר**, דכיון דפעמים לא אומרים אותה סמוך להלל, לכך תיקנו חכמים בנוסח הברכה שתתחיל בברוך, וכך הוא נוסח הברכה אף במקרה שהוא אומר ברכת ההלל סמוך לו לפניו. **לג. הגהות** הב"ח. **לד. באחרונים** נתקשו לפרש כוונת התוספות בזה, דהאיך משמע כן בירושלמי, אחר ש'והרי סופה' לא קאי אברכת 'יהללוך' כמו שפירשו בתחילה אלא קאי אברכת 'אשר גאלנו'. וראה בברכת ראש שכתב שצריך למחוק תיבות 'כאשר פירשתי תחילה', עיי"ש שנראה כוונתו שמה שכתבו התוספות השתא דמשמע בירושלמי דבעינן לברך תחילה וסוף אין כוונתם שצריך לברך קודם ההלל הראשון וקודם ההלל השני וכפי שפירשו בתחילה, ורק דכוונתם דבעינן לברך קודם ההלל הראשון וברכת יהללוך בסוף ההלל השני, ומה שכתבו שכך משמע מהירושלמי, היינו מקושיית הירושלמי דברכת 'אשר גאלנו' הוה ברכה הסמוכה לחברתה, אבל מה שצריך לברך בסוף זה לא נשמע מהירושלמי, אלא שכך מפורש במשנה בפרק ערבי פסחים (קיז:) דהיו אומרים אחר ההלל ברכת השיר. **לה. הוא** אחד מבעלי התוספות, ואין זה רבי יהודה התנא או רב יהודה האמורא. **לו. וכמו** שמוכח בסוגיין דאמרינן שאני רב בר שבא דלא חשיב עליה דרבינא. **לז. אור** צבי. **לח. דמן** הדין שרי למעבד כן, וכמו שמבארים התוספות בסמוך.

אנו שמפסיקין לאכול אין לנו לברך כלל לא בתחלה ולא בסוף. והא דקאמר בירושלמי והרי סיפא, זהו אשר גאלנו דחותמת בברוך, ואמאי והא הודאה בעלמא היא כברכת פירות ואמאי חותמת בברוך, ומשני, שתים הנה, שתי גאולות אחת להבא ואחת לשעבר, פירוש לעתיד, כמו יגיענו, וגם היא ארוכה קצת, וגם יש בה לשעבר כמו אשר גאלנו מגאולת מצרים, לפיכך חותמת בברוך. ומה שהקשה מיהללוך שאינה סמוכה לפי מה שפרשתי עתה ואפ"ה אינה פותחת בברוך, יש ליתן טעם לפי שהיא הודאה בעלמא, ואפילו שהיא ארוכה קצת תקנו בה חתימה ולא פתיחה כמו אלהי נשמה. וכן משמע בירושלמי שהיה דרכן לומר הלל בבית הכנסת ואח"כ שותין כוסות שלהם בביתם בלא שום סדר, דבעי בירושלמי (פ' ע"פ) שתאן בבת אחת מהו, פירוש זה אחר זה בלא הלל וסדר בינתים מהו, שמעינן מן הדא דא"ר יוחנן הלל אם שמעה בבית הכנסת יצא. וכן משמע בתוספתא דמי שלא היה יודע ונכנס בבית הכנסת וכו'. והשתא נמי מיושב דבשביל כך פותחת ברכה דאשר גאלנו בברוך דטעמא שאינה סמוכה כי הא דאם קרא הלל בבהכ"נ יצא:

או דילמא הנאה קביל עליה. האי לישנא משמע דמיירי בתענית יחיד שקבל עליו, אבל בתענית הכתוב לא:

טועם ואין בכך כלום. פירש ר"ח שחוזר ופולט, דלא חשיב הנאה מן הטעימה, אבל בולע לא אפילו בשאר תעניות, ומשום הכי הפולט אינו צריך ברכה שאינו נהנה:

אנו שמפסיקין לאכול באמצע ההלל, אין לנו לברך כלל לא בתחלה ולא בסוף[לט].

והנה לעיל כתבו התוספות בקושיית הירושלמי 'והרי סופה', דאין הכוונה על ברכת יהללוך, אלא הכוונה על ברכה אחרת. ועתה מבארים התוספות איזו היא אותה הברכה. ואומרים, **והא דקאמר בירושלמי והרי [סופה] (סיפא), זהו** סוף ברכת **אשר גאלנו**, דחותמת **בברוך** שאומרים ברוך אתה ה' גאל ישראל, **ואהא פריך הירושלמי אמאי, והא הודאה בעלמא היא כברכת פירות, ואמאי חותמת בברוך. ומשני, שתים הנה**, כלומר, שברכה זו כוללת **שתי גאולות, אחת להבא ואחת לשעבר, פירוש** דאחת מדברת בגאולה שתהיה **לעתיד** לבא, **כמו** שאומרים בברכה זו 'כן **יגיענו** ה' אלקינו למועדים ורגלים אחרים', **וגם היא ארוכה קצת**[מ], **וגם יש בה** בברכה זו סיפור על **לשעבר** - על גאולת מצרים, **כמו** שאומרים **'אשר גאלנו מגאולת מצרים**, **לפיכך** כיון שהיא ברכה ארוכה הרי היא **חותמת בברוך**, כמו ברכת אשר יצר וכיוצא בה.

והנה לעיל כאשר סברו התוספות שמברכין קודם ההלל השני, אזי מובן הטעם שברכת יהללוך אינה פותחת בברוך, אחר שהיא ברכה הסמוכה לחברתה. אבל השתא שמסקי התוספות דאין מברכין קודם ההלל השני, אם כן שוב יקשה אמאי ברכת יהללוך אינה פותחת בברוך.

ומיישבים, ומה [שקשה[מא]**] (שהקשה) מיהללוך שאינה סמוכה** לחברתה **לפי מה שפרשתי עתה** דלא מברכינן בתחילת ההלל השני, **ואפ"ה אינה פותחת בברוך, יש ליתן טעם** דמש"ה אינה פותחת בברוך, **לפי שהיא הודאה בעלמא**[מב], **ואפילו שהיא ארוכה** קצת, **תקנו בה חתימה ולא פתיחה**, וכמו ברכת **אלהי נשמה** שהיא חותמת בברוך ולא מסיימת.

ועתה חוזרים התוספות למה שכתבו לעיל בשם הירושלמי, דאפשר לומר את ההלל בבית הכנסת ואחר כך לשתות את הד' כוסות בבית בלא שום סדר, **וכן משמע בירושלמי**[מג] **שהיה דרכן לומר הלל בבית הכנסת, ואח"כ שותין כוסות שלהם בביתם בלא שום סדר, דבעי בירושלמי** (פסחים ערבי פסחים) **שתאן** לכל הד' כוסות **בבת אחת, מהו, פירוש** ששתאן בזה **אחר זה בלא** אמירת **הלל** ושאר **הסדר** שבינתים **מהו**, האם יצא ידי חובת ד' כוסות או לא, ופשיט, **דשמעינן** לפשוט זאת **מן הדא** - מזה **דאמר רבי יוחנן, הלל** בליל פסח **אם שמעה בבית הכנסת יצא**, ואין צריך לאומרו שוב בין הכוסות, אלמא דבזמן הירושלמי היו שנהגו לומר את ההלל בית הכנסת ולא בין הכוסות[מד]. **וכן משמע בתוספתא**[מה] דאיתא שם **דמי שלא היה יודע** לקרוא את ההלל **ונכנס בבית הכנסת וכו'** ושומע את ההלל ויוצא ידי חובתו, ואחר כך הולך לביתו ואוכל ושותה.

והשתא נמי מיושב הקושיא דלעיל, דאמאי ברכת 'אשר גאלנו' פותחת בברוך והלא היא ברכה הסמוכה לחברתה, אולם לפי מה שביארנו דאין זה בהכרח שיקרא את ההלל סמוך לברכת 'אשר גאלנו', אם כן מיושב שפיר, **דבשביל כך פותחת ברכה ד'אשר גאלנו' בברוך, דטעמא** דמילתא היא משום שפעמים היא **אינה** סמוכה לברכת ההלל, **כי הא דאם קרא הלל בבית הכנסת דיצא** (ועיין בהערה[מו]).

סיכום: הסיקו דאמירת הלל בראש חודש הוא מנהגא בעלמא. וגם יחיד יכול לקרוא. ולענין ברכה על הלל דר"ח הביאו בשם מחזור ויטרי שאין לברך, אולם רבינו תם אומר שאפשר לברך. ואפשר לברך 'לגמור' את ההלל אף דמדלגין. ולענין אם יחיד מברך, הביאו שיש שרצו לומר דאינו מברך, והשר מקוצי אמר שיכול לברך.

ולענין ההלל של ליל הסדר, כתבו בתחילה שמברכין על ההלל הראשון 'לקרוא את ההלל', ועל השני מברכינן 'לגמור'. והביאו דרבי יהודה תמה על זה, דאי מברכינן אהלל, האיך מפסקינן באמצע. ולכך מסקי דאין מברכין עליו.

והביאו הירושלמי, שביאר הטעם דברכת 'אשר גאלנו' פותחת בברוך, אף דלכאורה היא ברכה הסמוכה לחברתה [וכגון שאומרה כולה בלא הפסקה דאז הוא מברך עליה לפניה], היינו משום דפעמים היא אינה סמוכה לחברתה, וכגון שקראו בבית הכנסת. והביאו שהירושלמי ממשיך להקשות 'והרי סופה', וביארו דאין כוונת הירושלמי על ברכת יהללוך, אלא כוונת הירושלמי להקשות על ברכת 'אשר גאלנו' דאמאי היא חותמת בברוך, והלא אין בה אלא הודאה. והטעם דאכן ברכת יהללוך אינה פותחת בברוך, משום שהיא הודאה בעלמא, והוי דומיא דברכת אלקי נשמה.

או דילמא הנאה קביל עליה:

יבארו דספק הגמרא הוי רק בתענית יחיד.

בגמרא איבעיא להו, האם אדם השרוי בתענית יכול לטעום מאכל, דהיינו שהוא מכניסו לפיו כדי לבדוק את טעמו ולא כדי לאכלו. ומפרש בגמרא הצד לומר דהוא אסור, משום דקיבל עליו שלא יהנה, וטעימת מאכל היא הנאה.

אומרים התוספות, דהאי לישנא 'קביל עליה' **משמע דמיירי בתענית יחיד שהאדם קבל עליו**, ומשמע דבכוונה נקטה כן, דדוקא בתענית יחיד יש צד בגמרא לומר דמותר לטעום, **אבל בתענית הכתוב** במקרא, דהיינו יום כיפורים ושאר הצומות הקבועים[מז], בהנך צומות פשיטא **דלא** הותר לטעום[מח].

טועם ואין בכך כלום:

יבארו דצריך לחזור ולפלוט.

אמרינן בגמרא, שמותר לטעום תבשיל בתענית כדי לבחון את טעמו. אומרים התוספות, **ופירש רבינו חננאל** שדוקא אם הוא **חוזר ופולט** את הטעימה מפיו שרי, דכשהוא לא בולע **לא חשיב הנאה מן הטעימה, אבל** אם הוא **בולע** התבשיל, דבר זה **לא** הותר **אפילו בשאר תעניות**[מט]. **ומשום הכי הטועם** את התבשיל **ופולטו אינו צריך ברכה** וכמו שמפורש כאן בברייתא, כיון **שאינו** נחשב שנהנה מזה[נ].

ציונים והערות

לט. כנראה כוונתם שאין לברך לא בתחילת ההלל הראשון ולא בתחילת ההלל השני, אבל ברכת יהללוך שבסוף ההלל השני לכאורה ודאי מברכינן, שהרי כך מפורש בפסחים (קיז:) שמברכין ברכה זו. **מ. כנראה** כוונת התוספות דגם ענין זה של הגאולה העתידה נזכרת בברכה זו באריכות קצת. **מא. אחרונים. מב. כנראה** כוונתם שאין בזה תפילה ובקשה כי אם הודאה בלבד. **מג. ראה** בהערות להלן בטעם הדבר שהוצרכו התוספות להביא ראיה לזה. **מד. ואף** שלשון הירושלמי משמע דדוקא בדיעבד שרי, אבל הוא לאו דוקא, דהוא הדין נמי לכתחילה שרי. אור צבי. **מה. במסורת** הש"ס ציין לפ"י ה"ה. איברא דבתוספתא שלפנינו הנוסחא שם אחרת קצת, עיי"ש. **מו. דברי** התוספות כאן צריכים עיון, דלכאורה מה שכתבו כאן הן הן דברי הירושלמי עצמו שתירץ כן וכפי שהביאוהו לפני כן, ומה הוסיפו התוספות בתוספת זו. וראה באור החמה שביאר שיעור דבריהם, דהנה תירוץ הירושלמי ד'אם שמעה בבית הכנסת יצא', אפשר לפרשו דהכוונה שאם שמע את ברכת 'אשר גאלנו' בבית הכנסת, ולא מיירי בהלל, ואי נימא כן אתי שפיר הא דברכת 'אשר גאלנו' פותחת בברוך, שהרי כשאומרה בבית הכנסת ליכא ברכת הלל הסמוכה לו. וכדי לשלול את זה הפירוש הביאו התוספות לעיל בסמוך, דמצינו בירושלמי במקום אחר ובתוספתא ד'הלל' אם שמעו בבית הכנסת יצא, ואם כן מסתמא דזהו גם כוונת הירושלמי כאן. ולזה כתבו ד'השתא נמי מיושב' וכו', כלומר, דגם לפי הנתבאר ד'אם שמעו בבית הכנסת' קאי אהלל, לפי זה נמי מיושב שפיר תירוץ הירושלמי דברכת 'אשר גאלנו' פותחת בברוך משום שהיא ברכה הסמוכה לחברתה, והיינו משום שכאשר אומרים את ההלל בבית הכנסת אז אין ברכת 'אשר גאלנו' סמוכה לברכת הלל. **מז. דאף** שאר הצומות מפורשים בקרא, דכתיב (זכריה ח יט) 'כה אמר ה' צבקות, צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה'. **מח. דכיון** דהן מפורשים בקרא חמירי יותר. **מט. היינו**, אפילו בתענית יחיד, [וכמו שכתבו בדיבור הקודם דהגמרא כאן מיירי בתענית יחיד]. **נ. מה** שכתבו התוספות 'ומשום הכי' אפשר לפרש בב' פנים אמאי קאי, דבפשטות נראה דקאי אמה שכתבו דמיירי בפולט, דלזה כתבו דכיון דהוא אינו בולע המאכל משום הכי אין צריך לברך עליו. אך יש לפרש דקאי אמה שכתבו דהבולע ופולט לא חשיב נהנה, דלזה כתבו דכיון שכן אין צריך גם לברך עליה.

במשכים לפתחו. וכן הלכה, אבל פגעו באקראי מותר:

[יד:] למה קדמה פרשת שמע לוהיה אם שמוע. וא"ת תיפוק ליה דקדמה בתורה. וי"ל דהכי קאמר למה קדמה אף לפרשת ציצית דקדמה לכולן, אלא ודאי אין אנו חוששין לזה שהיא קודמת בתורה משום דאמרינן אין מוקדם ומאוחר, וא"כ היה לנו להקדים והיה שהיא מדברת בלשון רבים:

ויאמר אינה נוהגת אלא ביום. מכאן משמע כר' שמעון דאמר בפ' התכלת (מנחות ד' מג.) דציצי' מ"ע שהזמן גרמא, וכן איתא בקדושין (פ"ק ד' לג:) דקאמר ציצית מצות עשה שהזמן גרמא. וא"ת א"כ למ"ד (מנחות מא.) ציצית חובת טלית הוא ואפילו מונחת בקופסא אפ"ה חייבת בציצית, היכי אשכחן שיהא הזמן גרמא. וי"ל דאם היה כסות המיוחד ללילה פטור. והכי איתא בירושלמי דקדושין, אמר להם ר"ש אי אתם מודים לי דציצית מ"ע שהזמן גרמא שהרי כסות לילה פטור מן הציצית, א"ר אילא טעמא דרבנן שאם היה מיוחד ליום ולילה שחייב בציצית:

ומנח תפילין ומצלי. ומהתם משמע שמותר להניח תפילין בין גאולה לתפלה, וכן בטלית מניח אדם טליתו בין גאולה לתפלה. וכן מצינו שרבי יצחק ברבי יהודה שלח אחר טליתו ושהה השליח וכבר קרא ק"ש בברכותיה ונתעטף בטליתו וגמר שמונה עשרה, והביא ראיה מהכא מההיא דרב. מ"מ יש לחלק בין תפילין לטלית, דעיקר ק"ש ותפלה שייכי בתפילין כדאמר בסמוך כאילו מעיד עדות שקר בעצמו פירוש באדון שצוה שהוא קורא והיו לטוטפת ולאות על ידך ואין, ותפלה נמי כדאמרן קרי ק"ש ומתפלל זו היא מלכות שמים, אבל ציצית שאינו אלא חובת טלית, שאם יש לו טלית חייב ואם אין

במשכים לפתחו:

יבארו דאם פגעו באקראי מותר.

אמרינן בגמרא, דאסור לאדם לומר 'שלום' לחבירו קודם שיתפלל. ומפרש בגמרא שזהו דוקא כשהוא הולך במכוון לפתחו כדי לברכו בשלום.

אומרים התוספות, וכן הלכה[נא], אבל פגעו באקראי מותר[נב].

למה קדמה פרשת שמע לוהיה אם שמוע:

יבארו אמאי לא אמרינן הטעם משום דהיא מוקדמת בתורה.

במשנה תנן, למה קוראים פרשת שמע קודם פרשת והיה אם שמוע, כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה ואחר כך עול מצוות.

מקשים התוספות ואם תאמר, ותיפוק ליה דמקדימין אותה משום דהיא קדמה בתורה, שהרי היא כתובה בתורה קודם פרשת והיה אם שמוע[נג].

ומיישבים ויש לומר דהכי קאמר, למה קדמה פרשת שמע אף לפרשת ציצית דהיא קדמה בתורה לכולן, והלא לכאורה היה לנו להקדים פרשת ציצית כיון שהיא מוקדמת בתורה, אלא ודאי אין אנו חוששין לזה שהיא - פרשת ציצית קודמת בתורה, וזאת משום דאמרינן אין מוקדם ומאוחר בתורה, ואם כן היה לנו להקדים פרשת 'והיה' כיון שהיא מדברת בלשון רבים ועדיפא מפרשת שמע שהיא מדברת בלשון יחיד.

ויאמר אינה נוהגת אלא ביום:

יבארו אמאי ציצית הוי מצוה שהזמן גרמא.

במשנה תנן, שפרשת ציצית אינה נוהגת אלא ביום.

אומרים התוס' מכאן משמע להדיא שהמשנה סוברת כדעת רבי שמעון דאמר בפרק התכלת (מנחות ד' מג.) דציצית היא מצות עשה שהזמן גרמא, כלומר, שאינה נוהגת כי אם בזמנים מסוימים בלבד, דהיינו רק ביום ולא בלילה, ודלא כרבנן הסוברים שם שציצית הוה מצוה שלא הזמן גרמא, וכן איתא בקדושין (פ"ק ד' לג:) דקאמר התם בברייתא להדיא דציצית מצות עשה שהזמן גרמא, והיינו כדעת רבי שמעון הסובר שמצות ציצית אינה נוהגת בלילה. וכיון שמפורש במשנה וכן בסתם ברייתא כדעת רבי שמעון, מסתמא הלכתא כוותיה.

מקשים התוספות ואם תאמר, אם כן דהלכתא היא דציצית הוי מצוה שהזמן גרמא, יקשה למאן דאמר (מנחות מא.) שציצית חובת טלית הוא, כלומר, שאין הבגד חייב בציצית רק כשאדם לובשה, אלא אפילו מונחת הטלית בקופסא אפ"ה חייבת בציצית[נד], דלדידיה יקשה היכי אשכחן שיהא ציצית מצוה שהזמן גרמא, הא לדידיה ליכא לפרש דהא דלילה לאו זמן ציצית הוא היינו שהלובש טלית בלילה פטור, שהרי לדידיה חיוב הציצית הוא אינו על הלבישה אלא חיוב על הבגד, ומאי איכפת לן אם הוא לובשה ביום או בלילה[נה].

ומיישבים ויש לומר, דמשום הכי הוי ציצית מצוה שהזמן גרמא, דאם היה כסות המיוחד ללילה פטור. והכי איתא בירושלמי דקדושין, אמר להם רבי שמעון אי אתם מודים לי דציצית מצות עשה שהזמן גרמא היא, והלא על כרחך כן הוא, שהרי כסות לילה פטור מן הציצית. הרי כמו שפירשנו, דכיון דכסות לילה הוא פטור מן הציצית להכי חשיב ליה מצוה שהזמן גרמא.

ומביאים התוספות את המשך הירושלמי שם, אמר רבי אילא טעמא דרבנן דסבירא להו דציצית הוי מצוה שלא הזמן גרמא, אף דכסות לילה פטורה, לפי שאם היתה הטלית מיוחדת - מיועדת גם ליום וגם ללילה דינא הוא שחייבת בציצית, ואם כן מצוה זו שייכת גם בכסות לילה[נו].

סיכום: הוכיחו ממשנתינו והברייתא בקידושין כמאן דאמר שציצית הוי מצוה שהזמן גרמא. וביארו דלמאן דאמר דציצית הוי חובת טלית, לדידיה הא דהוי ציצית מצוה שהזמן גרמא הוא משום דכסות לילה פטורה.

ומנח תפילין ומצלי:

יבארו האם מותר להניח טלית ותפילין בין גאולה לתפילה.

אמרינן בגמרא, שארע פעם ששליחו של רב איחר להביא לו את התפילין, וקרא רב קריאת שמע בלא תפילין ואחר כך הניח תפילין והתפלל שמ"ע.

אומרים התוספות, (ומהתם[נז]) משמע שמותר להניח תפילין ולברך עליהן[נח] בין גאולה לתפלה[נט], וכן בטלית מניח אדם טליתו בין גאולה לתפלה ומברך עליה. וכן מצינו שרבי יצחק ברבי יהודה שלח אחר טליתו להביאה אליו, ושהה - נתעכב השליח, וכבר קרא רבי יצחק קריאת שמע בברכותיה בלא הטלית, ואז בא השליח והביא הטלית, ונתעטף רבי יצחק בטליתו בין גאולה לתפילה וגמר שמונה עשרה, והביא רבי יצחק ראיה מהכא, היינו מההיא מעשה דרב דשרי להניח תפילין בין גאולה לתפילה. ואף דבעלמא אסור להפסיק בין גאולה לתפילה, מ"מ באופן זה שרי משום שמצוה להתפלל תפילת שמונה עשרה כשמעוטרים בטלית ותפילין.

ודוחים התוספות, אך מ"מ יש לומר, דאין ללמוד מהא דהניח רב תפילין בין גאולה לתפילה דגם טלית שרי, דיש לחלק בין תפילין לטלית, דעיקר קריאת שמע ותפלה שייכי בתפילין, וכדאמרינן בסמוך שהקורא קריאת שמע בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו, פירוש באדון - בהשם יתברך שצוה על התפילין, שהרי הוא קורא בקריאת שמע 'והיו לטוטפת ולאות על ידך' ואין התפילין מונחין עליו[ס], ותפלה נמי שייכא בתפילין וכדאמרן לקמן[סא] הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלימה, יפנה ויטול ידיו ויניח תפילין וקרי קריאת שמע ומתפלל, זו היא מלכות שמים שלמה, אלמא דמצוה להתפלל כשמעוטרים בתפילין, אבל ציצית שאינו אלא חובת טלית[סב], שהרי אם יש לו טלית חייב ואם אין לו טלית פטור מציצית, ויכול

ציונים והערות

נא. כנראה פסק התוס' קאי אהא דאמרינן דבמשכים לפתחו אסור, והוצרכו לזה משום דרב ששת הקשה על זה מהמשנה, ומשמע דהוא פליג על דין זה וסובר דאפילו במשכים לפתחו שרי, לכך הוצרכו התוספות לומר דלית הלכתא כוותיה דרב ששת, אלא ההלכה היא דבמשכים לפתחו אסור. אבל קשה לפרש דכוונת התוספות לפסוק דאם לא משכים לפתחו שרי, דהא לא מצאנו מי שחולק על זה ולמה הוצרכו לפסוק כן. נב. ראה בב"ח (סי' פט ס"ק ג) שביאר כוונת התוספות שדוקא בפגשו באקראי שרי, אבל במשכים לפתחו, אף דהוא לא בא אליו לצורך אמירת שלום אלא לצורך אחר, אפ"ה אסור לומר לו שלום, ואפשר שהוצרך הב"ח לפרש כן, משום דאם לא כן יקשה מה הוסיפו התוספות בתיבות אלו. נג. פרשת שמע כתובה בפרשת ואתחנן (דברים פרק ו) ואילו פרשת והיה אם שמוע כתובה בפרשת עקב (דברים פרק יא). נד. שם בגמרא נחלקו אמוראים האם ציצית הוי חובת גברא, כלומר, שהחיוב הוא דוקא בבגד שלובשים אותו, או שהוא חובת הבגד, ואף אם הוא מונח בקופסא חייב. נה. וליכא למימר נמי דנפקא מינה לדידיה בטלית המונחת בקופסא דבלילה היא פטורה, שהרי כבר היה לה ציצית ביום ומי התיר ממנה הציציות בלילה. אבל אי הוה חובת גברא שפיר משכחת לה דלילה אינו זמן ציצית, דביום אסור ללבוש טלית שאינה מצויצת ובלילה שרי. נו. ואף דחיוב זה נובע מחמת שהוא גם כסות יום, מכל מקום היות ובמציאות משכחת לה נמי שיהא חייב ללבוש ציצית גם בלילה, סגי בהכי שייחשב מצות עשה שאין הזמן גרמא. וראה במנחות (מג:) שנראה שהתלמוד שלנו חולק על הירושלמי וסובר שרבנן סוברים שכסות לילה אכן חייבת בציצית. נז. הגהות הרר"י בכרך. ובמראה כהן כתב להגיה שצריך לומר 'ומהכא', שהרי הוכחת התוספות היא מהגמרא כאן. נח. כך משמע בסוף הדיבור דחידשו התוספות דיש לומר דרב לא בירך על התפילין, אלמא דמקודם הבינו התוספות דהוא בירך עליהן ואפ"ה לא הוי הפסק. נט. ראה בדרכי משה (סי' סו) דנראה דמפרש שכוונת התוספות מעט קודם שיסיים גאל ישראל, אבל אחר שסיים גאל ישראל אסור לו להפסיק. ס. לכאורה מה שכתבו התוספות שקריאת שמע בעי תפילין היא תוספת שאין לה צורך, שהרי כאן מיירי שמניח את התפילין אחר שכבר קרא קריאת שמע, וצ"ע. סא. יד: סב. ואף למאן דאמר חובת גברא הוא, מכל מקום אין לו חיוב ללבוש בגד של ד' כנפות כדי להתחייב במצות ציצית, ורק אם הוא לבש בגד עם ד' כנפות יש לו חובת

לו פטור מציצית ויכול לקרוא ק"ש בלא ציצית, ודאי דהוי הפסקה. והרב רבי משה מקוצי היה אומר דאפי' מכאן אין ראיה, דמצי למימר הניח תפילין בלא ברכה, ולאחר י"ח ממשמש בהם ומברך עליהם, ובהכי סגי שגם מותר להתעטף בטלית בעת שידיו מטונפות ואחר שיטול ידיו ימשמש בטליתו ומברך:

ומכל מצות האמורות בתורה. וא"ת וכי ק"ש לא הוה בכלל מצות האמורות בתורה. וי"ל דאי לא תני בהדיא ק"ש, הוה אמינא דדוקא הני דלית להו קביעות זמן, אבל ק"ש דקביע להו זמן לא הואיל וזמן עובר, קמ"ל:

עולה בלא מנחה. ה"ה דמצי למימר בלא נסכים שהרי עולה נמי טעונה נסכים, אלא לישנא דקרא נקט עולה ומנחה וגו':

[טו.] **אמאן דמהדר אמיא בעידן ק"ש.** ויש ספרים דגרסי הני מילי לק"ש אבל לתפלה לא דקאמר רשב"ל (פסחים מו.) לגבל ולתפלה ד' מילין ונראה דלא גרסינן ליה דהוא הדין לענין צלותא נמי מטעם שלא יעבור זמן תפלה דמאי שנא ק"ש מתפלה וגם יש לקמן פרק מי שמתו (ד' כב.) בטלוה לנטילותא כדרב חסדא דלייט אמאן דמהדר אמיא בעידן צלותא ומדלא הזכיר שם ק"ש משמע דבכל ענין מותר וההיא דרשב"ל דאמר ולתפלה ד' מילין פירש רש"י להתפלל שם במנין:

דילמא ר' יהודה היא. וא"ת והלא אין נזכר ר' יהודה ברישא. וי"ל דפשיטא מדסיפא ר' יהודה רישא נמי ר' יהודה ופליגי במילתא דר' יהודה:

להודיעך כחו דרבי יוסי. וא"ת לשמעינן כחו דרבי

אז לקרוא קריאת שמע ולהתפלל בלא ציצית[סג], לכך ודאי דהוי הפסקה אם לובשה בין גאולה לתפילה.

והרב רבי משה מקוצי היה אומר [דאפילו לתפילין אין ראיה מכאן] ממעשה דרב דשרי להניחן ולברך עליהן בין גאולה לתפילה, **(דאפילו מכאן אין ראיה) דמצינן למימר** שרב הניח את התפילין **בלא ברכה, ולאחר** תפילת שמונה עשרה היה **ממשמש בהם ומברך עליהם**[סד]. ואף דבשעה זו הרי הוא רק ממשמש ואינו מניחן, **בהכי סגי** שיוכל לברך עליהן, והראיה לכך, דהא דינא הוא **שגם מותר להתעטף בטלית**[סה] **בעת שידיו מטונפות, ואחר שיטול ידיו ימשמש בטליתו ומברך** ואף דכבר לבשם מקודם, אלמא דהמשמוש חשיב כלבישה. ואם כן ליכא ראיה מהכא דגם מותר לברך על התפילין בין גאולה לתפילה.

סיכום: הוכיחו ממעשה דרב שמותר ללבוש טלית ותפילין בין גאולה ותפלה ולברך עליהן. ודחי דליכא ראיה מתפילין לטלית, כיון דתפילין שייכא בתפילה, אבל ציצית אינה חובה אם אינו לובש בגד החייב בציצית. ולבסוף כתבו דאף לתפילין אין ראיה מכאן שמותר לברך עליהן בין גאולה לתפילה, משום דיתכן שרב לא בירך על התפילין כי אם אחר התפילה.

ומכל מצות האמורות בתורה:

יבארו מאי אשמועינן בקריאת שמע טפי משאר מצות.

בברייתא קתני, החופר כוך למת בקבר, פטור מקריאת שמע ומן התפילה ומן התפילין ומכל מצוות האמורות בתורה.

מקשים התוספות **ואם תאמר**, ואמאי מפרט התנא בקריאת שמע, **וכי קריאת שמע לא הוה בכלל מצות האמורות בתורה** דתני בברייתא שהחופר כוך למת פטור מהן[סו].

ומיישבים ויש לומר, דאי לא תני בהדיא קריאת שמע, הוה אמינא דדוקא הני מצוות **דלית להו קביעות** זמן הרי הוא פטור מהן, כיון שיכול לקיימן אחר שיגמור החפירה, **אבל קריאת שמע דקביע להו זמן** הוה אמינא **דלא** פטור ממנה **הואיל וזמן** שלה **עובר**, ושמא יעבור הזמן, **קא משמע לן** בברייתא דגם מקריאת שמע הוא פטור.

עולה בלא מנחה:

יבארו אמאי לא נקט 'עולה בלא נסכים'.

אמרינן בגמרא אמר עולא, כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין כאילו הקריב עולה בלא מנחה, וכאילו הקריב זבח, דהיינו חטאות אשמות ושלמים, בלא נסכים.

אומרים התוספות, **וה"ה דמצי למימר** כאילו הקריב עולה **בלא נסכים, שהרי עולה נמי טעונה נסכים, אלא לישנא דקרא נקט** דכתיב 'עולה ומנחה וגו' זבח ונסכים', דכתיב מנחה אעולה, ונסכים אזבח.

אמאן דמהדר אמיא בעידן קריאת שמע:

יבארו האם לתפילה צריך לחזר אחר מים.

אמרינן בגמ', שרב חסדא קילל את המחזר אחר מים ליטול ידיו בזמן שצריך לקרוא קריאת שמע.

אומרים התוס', **ויש ספרים דגרסי** לאחר מכן **דהני מילי לקריאת שמע, אבל לתפלה לא** אסרו לחזר אחר מים, **דקאמר רבי שמעון בן לקיש** (פסחים מו.) **לגבל ולתפלה ד' מילין**, כלומר[סז], שההולך בדרך ויש לו בריחוק ד' מילין גבל שילוש את עיסתו בטהרה, צריך לטרוח וללכת אליו עד ד' מילין, וכן הדין לתפילה, ולכאורה הכוונה דצריך לטרוח לחזר אחר מים עד ד' מילין, הרי דלתפילה צריך לחזר אחר מים.

ואומרים התוס', **ונראה דלא גרסינן ליה** לתיבות 'הני מילי לקריאת שמע, אבל לתפילה לא', **דהוא הדין לענין צלותא נמי** אין לחזר אחר מים, מאותו הטעם דאין צריך לחזר לקריאת שמע, דהיינו **מטעם שלא יעבור זמן תפלה, דמאי שנא קריאת שמע מתפלה**, הא גם לתפילה יש זמן קבוע. **וגם יש לקמן בפרק מי שמתו** (ד' כב.) דקתני **דבטלוה לנטילותא**, כלומר, שאין צריך להקפיד על נטילת ידים קודם התפילה כשאין מזומנין לו מים, וזאת **כדרב חסדא דלייט אמאן דמהדר אמיא בעידן צלותא, ומדלא הזכיר שם** להדיא דהא דבטלוה לנטילותא זהו דוקא לענין **קריאת** שמע, א"כ **משמע דבכל ענין** - בין לקריאת שמע ובין לתפילה **מותר** בלא נטילת ידים כשאין לו מים[סח].

והוקשה להתוס', דכיון שביארנו דגם לתפילה אין צריך לחזר אחר מים, אם כן יקשה מהא דקאמר ריש לקיש 'ולתפילה ד' מילין', דמשמע דצריך לחזר אחר מים לתפילה. **ומיישבים, וההיא דרבי שמעון בן לקיש דאמר ולתפלה ד' מילין**, אין הכוונה לחזר מים בשביל תפילה, אלא כמו **שפירש רש"י** שם דהכוונה היא לחזר אחר בית הכנסת **להתפלל שם במנין**, אבל כדי ליטול ידיו במים אין צריך לחזר[סט].

דילמא רבי יהודה היא:

יבארו מנא ליה דרישא דמתניתין רבי יהודה היא.

בגמ' מייתי להא דתנן חרש המדבר ואינו שומע לא יתרום תרומה, והיינו משום דאינו יכול להשמיע לאזנו את הברכה שהוא מברך על הפרשת התרומה, ובדיעבד אם תרם תרומתו תרומה. ובגמ' בעי לאוקמי לה להאי מתניתין כרבי יהודה, דתנן ברישא דמתניתין הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא, רבי יוסי אומר לא יצא, ואף שלא נזכר במשנתנו בפירוש דתנא קמא היינו רבי יהודה, מכל מקום כך הבינה הגמ' שרבי יהודה הוא.

מקשים התוס' **ואם תאמר, והלא אין נזכר רבי יהודה ברישא**, ולמה הבינה הגמ' שרבי יהודה היא.

ומיישבים ויש לומר, דהוה פשיטא להגמ' **דמדסיפא** דתנן 'קרא ולא דקדק באותיותיה, רבי יוסי אומר יצא ורבי יהודה אומר לא יצא', ומדסיפא חזינן דבעל פלוגתא של רבי יוסי הוא **רבי יהודה, רישא נמי** בעל פלוגתא של רבי יוסי **רבי יהודה** הוא, **(ופליגי במילתא דר' יהודה**[ע]**).**

להודיעך כחו דרבי יוסי:

יבארו אמאי לא אשמועינן כוחו דרבי יהודה.

בגמ' בעי למימר דרבי יהודה סובר דאפילו לכתחילה אין צריך להשמיע לאזנו, ורבי יוסי סובר דאפילו בדיעבד אם לא השמיע לאזנו הרי זה מעכב, ומפרש בגמ' לפי זה, דהא דקתני במשנה 'הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו' הא דנקט לשון דיעבד, זאת לאשמועינן כוחו של רבי יוסי דאפילו בדיעבד סובר דלא יצא.

ציונים והערות

גברא ליתן בו ציציות. **סג. יתכן** שכוונת התוספות לבאר, דכיון דאין חובה ללבוש טלית, אם כן ליכא למימר דהקורא קריאת שמע בלא ציצית הוי כאילו מעיד שקר בעצמו, שהרי בפסוק שהוא קורא לא נאמר שחובה ללבוש טלית עם ציצית. **סד. ועצם** ההנחה אינו נחשב הפסק כיון דאינו מפסיק בדיבור. **סה. הא** דנקטו התוספות בטלית ולא בתפילין, משום דתפילין יש בהן קדושה ואסור ליגע בהן בידים מטונפות. **סו. לכאורה** הוא הדין דהוה מצי לאקשוי הכי על תפילה ותפילין דמפרש בברייתא להדיא, ורק דנקט קריאת שמע משום דהוא הראשון בברייתא. **סז. ע"פ** ביאור התוס' בשם הערוך שם, אבל רש"י פירש דגבל היינו שרוצה לעשות עיסה, וכליו טמאים, דעד ד' מילין חייבו אותו חכמים ללכת להטביל את הכלים, אך תמהו עליו התוס' דמה שייך בזה לומר לא שנו אלא לפניו. **סח. נראה** דלשון 'מותר' שכתבו התוס' הוא לאו דוקא, שהרי גם אם רוצה אסור לו לחזר כדי שלא יעבור זמן תפילה. **סט. ולכאורה** קשה, דמאותו הטעם שאין לחזר אחר מים דהיינו משום דשמא יעבור זמן התפילה, אם כן גם אחר בית כנסת אין לחזר מהאי טעמא. ותירץ באור צבי, דשאני תפילה בבית הכנסת דהוא חמור יותר, מה שאין כן מים לנטילת ידים אינו חיוב כל כך דאפשר לנקות בכל מידי דמנקי. **ע. בהגהות** הב"ח מחק תיבות אלו. ובאמת תיבות אלו לכאורה משוללים הסבר. ויתכן לפרש שרצונם לומר שהמשנה הפסיקה בתוך דברי רבי יהודה והביאה את שיטת רבי יהודה בב' דברים אלו, בקרא ולא השמיע לאזנו וקרא ולא דקדק באותיותיה, ו'פליגי' אין זה מלשון מחלוקת, אלא מלשון 'חלוקה והפסק'. [וראה במהרש"א שהגיה דצריך לומר 'ופליג' ואולי גם הוא נתכוון לזה].

ומקשים התוס' ואם תאמר, והא אדרבה לאשמועינן כחו דרבי יהודה, כלומר, דהיה למשנה לשנות דין זה באופן של לכתחילה כדי להשמיענו שאפילו לכתחילה רבי יהודה מתיר, ועדיף טפי להשמיענו כוחו של רבי יהודה, משום דכלל הוא דבכל מקום שיש לתנא אפשרות לשנות הדין או באופן שיהיה בו חידוש בדעת המיקל שאפילו בכהאי גוונא הוא מיקל, או לנקוט באופן אחר שיהיה בו חידוש בדעת המחמיר דאפילו בכהאי גוונא הוא מחמיר, אזי **כח דהתירא עדיף**, כלומר, עדיף לו להשמיע את החידוש בדעת המיקל, ואם כן אמאי לא שנתה המשנה לדין הקורא ולא השמיע לאזנו בלשון דלכתחילה, כדי להשמיענו כוחו דרבי יהודה המיקל אפילו לכתחילה.

ומיישבים ויש לומר, דהנה הטעם של רבי יוסי דבעינן להשמיע לאזנו, מפורש בגמ' דהוא משום דדריש 'שמע' השמע לאזנך מה שאתה מוציא מפיך, וכיון **דרבי יהודה** דפליג עליה **לא דריש** 'השמע **לאזנך** מה שאתה מוציא מפיך', אם כן **אין כאן שום חדוש** דהוא מתיר אפילו לכתחילה, שהרי לדידיה אין כאן שום לימוד שצריך להשמיע לאזנו, **ופשיטא** דלדידיה אפילו **לכתחלה** שרי, **ומהיכא תיתי לאוסרו**, והלא **אי שרי** הכא **דיעבד הוא הדין לכתחלה**, דכיון דליכא דין שישמיע לאזניו, אם כן אין שייך לומר בהא לכתחילה או בדיעבד, דבדינים דאורייתא לא מצינו דינים דהם רק לכתחילה, ומשום הכי לא חשה המשנה להשמיענו דרבי יהודה מתיר אפילו לכתחילה[עא].

אי רבי יוסי דיעבד נמי לא:

יבארו אמאי לא משני דשאני ברכת המזון דלא כתיב ביה 'שמע'.

בגמ' מייתי ברייתא דתניא, המברך ברכת המזון צריך לכתחילה להשמיע לאזנו, ובדיעבד יצא אף אם לא השמיע לאזנו. ופריך בגמ' דהלא רבי יהודה סובר שאפילו לכתחילה אין צריך להשמיע לאזנו, ואילו רבי יוסי סובר דאפילו בדיעבד לא יצא, ואם כן מאן הוא האי תנא דמחלק בין לכתחילה לדיעבד.

מקשים התוס' **ואם תאמר**, **לעולם אימא לך** דמתניתין **רבי יוסי היא** דסבירא ליה גבי קריאת שמע דאף בדיעבד לא יצא, **וברכת המזון שאני**, כיון **דלא כתיב ביה 'שמע'** דמיניה מפיק רבי יוסי לדיניה דבעינן שישמיע לאזנו. ואין לדחות, דהא מצינו לעיל גבי ברכה שמברכין על הפרשת תרומה, וכן לקמן גבי מגילת אסתר, דלדעת רבי יוסי צריך להשמיע לאזנו אף דלא כתיב התם 'שמע', ואם כן הכי נמי הוא גבי ברכת המזון, דאף דלא כתיב ביה 'שמע' בעינן להשמיע לאזנו. זה אינו, **דבשלמא** ברכת התרומה דנזכרה **לעיל** וקריאת **מגילה** דנזכרה **לקמן** דדינייהו כמו קריאת שמע, היינו דלפי שכל עיקרן הן **מדרבנן יש לדמותם לקריאת שמע**, דכיון דכל עיקרן הוא מדרבנן, יש לומר שכאשר חכמים תיקנו שצריך לברך על התרומה ולקרוא מגילה, תקנו שיהיה זה כדין קריאת שמע **שצריך שישמיע לאזנו כמו בקריאת שמע**, ותקנו ממש שאם לא השמיע לאוזנו **לא יצא** אפילו בדיעבד **כמו בקריאת שמע**[עב], **אבל בברכת המזון שהיא מדאורייתא כיון דלא כתיב ביה 'שמע'**, אזי אף דלכתחילה תיקנו חכמים דבעינן להשמיע לאזנו, מכל מקום בדיעבד כשלא השמיע **למה יש לנו לתקן שלא יצא אם לא השמיע לאזנו**, **כיון דמן התורה יצא**[עג], וא"כ למה העמידה הגמ' את המשנה דלא כרבי יוסי.

יהודה דכח דהתירא עדיף. וי"ל כיון דרבי יהודה לא דריש השמע לאזנך אין כאן שום חדוש ופשיטא דלכתחלה ומהיכא תיתי לאוסרו אי שרי דיעבד הוא הדין לכתחלה:

אי ר' יוסי דיעבד נמי לא. וא"ת לעולם אימא לך רבי יוסי היא וברכת המזון שאני דלא כתיב ביה שמע דבשלמא תרומה דלעיל ומגילה דלקמן שהן מדרבנן יש לדמותם לק"ש שתקנו שצריך שישמיע לאזנו כמו בק"ש ותקנו ממש שלא יצא כמו בק"ש אבל בבהמ"ז שהיא מדאורייתא כיון דלא כתיב ביה שמע למה יש לנו לתקן שלא יצא אם לא השמיע לאזנו כיון דמה"ת יצא. וי"ל כיון שתקנו שצריך להשמיע לאזנו כמו בק"ש הואיל ומדרבנן מיהא צריך להשמיע אין לחלק בין ק"ש ובין בהמ"ז דאפילו בדיעבד אית לן למימר שלא יצא:

ורבי יהודה מכשיר בקטן. וא"ת באיזה קטן מיירי אי בקטן שלא הגיע לחנוך הא אמרינן בפרק ראוהו בית דין (ר"ה ד' כט.) **שכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ומ"ט דר' יהודה דמכשיר ואי בהגיע לחנוך מאי טעמייהו דרבנן דאסרי הרי קריאת מגילה דרבנן ואמרי' קטן שהגיע לחנוך מדרבנן כגדול ופוטר דרבנן כדאמר לקמן בפ' מי שמתו** (ד' כ:) **דקטן מוציא אביו שלא אכל אלא כזית דהיינו דרבנן. וי"ל שאני ברכת המזון שהיא חומרא יתירתא יותר מדאורייתא ובקל נפטרים ממנה כדאמרי' לקמן** (שם) **והם החמירו על עצמם או בכזית או בכביצה א"נ התם ליכא בקטן אלא חד דרבנן דמיירי שהקטן אכל כדי שביעה לכך אתי דרבנן ומוציא דרבנן אבל הכא דגבי קטן איכא תרתי דרבנן דהמגילה דרבנן והקטן דרבנן אינו יכול להוציא היכא דליכא אלא חד דרבנן:**

[טו:] **דילמא ר' יהודה וחסורי מחסרא וכו'. תימה**

ומיישבים ויש לומר, דכיון **שתקנו** חכמים גבי ברכת המזון **שצריך להשמיע לאזנו כמו בקריאת שמע**, אזי אמרינן דלגמרי הן דימו אותם בתקנתן לקריאת שמע, **והואיל ומדרבנן מיהא צריך להשמיע**, **אין לחלק בין קריאת שמע ובין ברכת המזון דאפילו בדיעבד אית לן למימר שלא יצא**, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, וכיון דדאורייתא אפילו בדיעבד לא יצא, הוא הדין נמי בדרבנן.

ורבי יהודה מכשיר בקטן:

יבארו באיזה קטן מיירי.

בגמ' מייתי למתניתין שרבי יהודה סובר שקטן יכול לקרוא מגילת אסתר ולהוציא את הרבים ידי חובתן.

מקשים התוס' **ואם תאמר**, **באיזה קטן מיירי** הכא, **אי בקטן שלא הגיע לחנוך**, **הא אמרינן בפרק ראוהו בית דין** (ר"ה ד' כט.) **שכל** מי **שאינו מחוייב בדבר** - באותו מצוה, **אינו מוציא את הרבים** ידי חובתן, ואם כן **מאי טעמא דרבי יהודה דמכשיר** לקטן להוציא את הרבים, והלא הוא אינו חייב בדבר. **ואי** מיירי **בקטן שהגיע לחנוך**, דהוא חייב במצוה מדרבנן מדין חינוך, אזי יקשה **מאי טעמייהו דרבנן** דפליגי אדרבי יהודה **ואסרי** לקטן להוציא את הרבים, והרי **קריאת מגילה** היא רק מצוה **דרבנן**, **ואמרינן** בעלמא **דקטן שהגיע לחנוך מדרבנן** דינו **כגדול ופוטר** את הגדול במצוות שאינו חייב בהן אלא **מדרבנן**, **וכדאמרינן לקמן בפרק מי שמתו** (ד' כ:) **דקטן מוציא** בברכת המזון את **אביו** היכא **שלא אכל** אביו **אלא כזית דהיינו חיוב דרבנן**, דמן התורה אין חייבין לברך אלא כשאוכלין כדי שביעה.

ומיישבים ויש לומר, **דשאני ברכת המזון** שהקטן יכול להוציא את הגדול הואיל שברכת המזון בפחות מכדי שביעה **היא חומרא יתירתא יותר מדאורייתא**, כלומר, שהוא חומרא רחוקה מאוד מעיקר הדין, ולכך **בקלות נפטרים ממנה** ואפילו על ידי קטן, **וכדאמרינן לקמן** (שם) שאמר הקדוש ברוך הוא אני אמרתי לישראל שאין חיוב לברך כי אם כדי שביעה, **והם החמירו על עצמם** שאפילו בשיעור פחות, דהיינו **או בכזית או בכביצה**[עד] הן מברכין. ומדנקטה הגמ' לשון 'מחמירין על עצמן' משמע דהוא חומרא בעלמא, אבל באופן דהוי חיוב גמור מדרבנן, אין קטן אפילו בגיל חינוך יכול להוציא את הגדול המחויב במצווה.

אי נמי יש לחלק באופן אחר בין ברכת המזון בפחות מכשיעור לקריאת המגילה דקטן, דהתם גבי ברכת המזון **ליכא בקטן אלא חד דרבנן**, **דמיירי שהקטן אכל כדי שביעה** ולא הוי חיובו מדרבנן אלא משום דהוא קטן, **ולכך אתי** הקטן שחיובו **מדרבנן ומוציא** את האב שאכל פחות משיעור שגם הוא אינו חייב אלא מדרבנן, **אבל הכא** בקריאת המגילה, **דגבי קטן איכא תרתי דרבנן**, חדא דעצם מצות קריאת המגילה הוא מצוה **דרבנן**, ועוד משום דחיוב הקטן במצות הוא רק מדרבנן, **ואינו יכול להוציא היכא דליכא אלא חד דרבנן**, כלומר, את הגדול שיש בו רק חד דרבנן[עה].

דילמא רבי יהודה וחסורי מחסרא וכו':

יבארו מה דחקה להגמ' להעמיד כרבי יהודה על ידי חסורי מחסרא.

בגמ' מייתי מתניתין דתנן, הכל כשרים לקרוא את המגילה חוץ מחרש שוטה

ציונים והערות

עא. במלא הרועים תמה, דהלא רבי יהודה גופיה אמר לקמן משמיה דרביה דלכתחילה צריך להשמיע לאזנו ובדיעבד יצא אף כשלא השמיע. ותירץ דאכתי לא הוה שמיע ליה להגמ' האי ברייתא. ובעיקר קושיית התוס' דרבי יהודה הוא כח דהיתרא, כתב במלא הרועים שם לתרץ דבאמת רבי יוסי הוא כח דהיתרא דהוא מתיר לקרוא קריאת שמע בברכותיה ולא הוה ברכה לבטלה, ואילו רבי יהודה הוא כח דאיסורא דהוא אסר לקרוא קריאת שמע בברכותיה. **עב. כנראה** הטעם לכך משום דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. **עג. דהתוס'** סברי השתא דלא שייך לומר כאן כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, דזה שייך לומר רק בדבר שעיקר מצוותו מדרבנן כגון מקרא מגילה, דבזה יש לומר דכאשר חכמים תיקנו לקרוא מגילה הם תיקנו שיהיה זה על פי כל הדינים שישנם בקריאה דאורייתא, אבל דבר שעיקר מצוותו מן התורה, לא שייך לומר בזה כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ואף דחכמים תיקנו שלכתחילה צריך להשמיע לאזניו, אין בהכרח שיתקנו שגם הוא מעכב בדיעבד כמו בקריאת שמע. **עד. הוא** מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה (לקמן מה.) במשנה, דרבי מאיר סובר שהשיעור הוא בכזית ורבי יהודה סובר בכיצה. **עה. היינו** דקריאת המגילה היא מצוה רק מדרבנן.

וקטן, ורבי יהודה מכשיר בקטן. ובגמ' בעי למימר, דתנא קמא דאמר דחרש אסור לקרוא זהו דוקא לכתחילה אבל בדיעבד יצא, ורבי יהודה הוא דסבירא ליה דבדיעבד שהקורא ולא השמיע לאזנו יצא. ופריך דאי אפשר לומר כן, דהא מדקתני בסיפא רבי יהודה מכשיר בקטן מכלל דרישא לאו רבי יהודה היא. ופריך ודלמא רישא וסיפא רבי יהודה היא, וחסורי מחסרא והכי קתני, הכל כשרין לקרוא את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן, במה דברים אמורים בקטן שלא הגיע לחינוך, אבל קטן שהגיע לחינוך אפילו לכתחילה כשר, שרבי יהודה מכשיר בקטן'.

מקשים התוס' ותימה, **דאין זה בשום מקום** - לא מצינו בשום מקום **דקאמרינן** '**חסורי מחסרא**' וזאת כדי **לאוקמי** למתניתין **אליבא דחד תנא**[עו], ואם כן אמאי אמרינן הכא חסורי מחסרא כדי להעמיד המשנה כרבי יהודה. **ועוד** דמאי דוחקיה דהגמ' לומר דחסורי מחסרא, **לוקמיה כרבי יוסי** הסובר שלכתחילה צריך להשמיע לאזניו, ונימא דבדיעבד מודה רבי יוסי שיצא אף אם לא השמיע לאזניו, ומתניתין דתנן דחרש שקרא יצא, מיירי בדיעבד, והכי עדיף טפי, כיון שאם נפרש כך, תתפרש המשנה שפיר אף **בלא חסורי מחסרא**[עז].

ומיישבים **ויש לומר, משום דלקמן**[עח] **פסקינן כרבי יהודה, לכך ניחא לאוקמיה** לסתם מתניתין דמגילה **אליבא דרבי יהודה**, ולכך דחקה הגמ' לומר דחסורי מחסרא כדי שנוכל להעמיד המשנה כרבי יהודה.

אבל בשאר מצות יצא:

יבארו דרב יוסף פליג אסוגיא דלעיל.

רב יוסף או[illegible] בקריאת שמע פליג רבי יהודה בקורא ולא השמיע לאזנו, אבל בשאר מצוות כולי עלמא מודי דיצא.

מקשים התוס' **ואם תאמר**, **והא לעיל אמרינן דשאר מצות ילפינן** מקריאת שמע דצריך להשמיע לאזנו, **וכגון בתרומה ומגילה וברכת המזון**, והאיך אומר רב יוסף דבשאר מצוות לכולי עלמא יצא.

ומיישבים ויש לומר, דרב יוסף פליג אסוגיא דלעיל, וסובר דדוקא בקריאת שמע נחלקו ולא בשאר מצוות.

בין הדבקים:

יביאו עוד מקומות שצריך ליתן ריוח ביניהם.

בגמרא מביא רבא כמה תיבות שצריך להפסיק ביניהם בקריאת שמע כדי שלא תבלע האות, כגון 'על לבבך' 'על לבבכם' 'בכל לבבך' 'בכל לבבכם', ועוד.

אומרים התוס', **דרב אלפס מוסיף** עוד תיבות שצריך להפסיק ביניהם, **כגון** '**וחרה אף**' **דאם לא** יתן ריוח בניהם **אז נראה כמו** '**וחרף**', **וכן מוסיף** שצריך ליתן ריוח בין '**וראיתם אותו**' '**וזכרתם את**' '**ועשיתם את**' שבכל אלו **צריך ליתן ריוח בין המ"ם שבסוף התיבה לאל"ף שבתחלת התיבה שאחריה**, כדי שלא יבלע הא'. **וכן צריך להתיז** - להדגיש את אות ה'זיי"ן' **של** '**תזכרו**', **שלא ישמע** **תשכרו**' בשי"ן שמאלית, שהוא מלשון שכר, דמשמע שנעשה את המצוות **למען שיהיה לנו שכר** על **המצות** שאנו מקיימים, ואין זה נכון כלל, שהרי **אין לנו לעשות** המצוות **על מנת לקבל פרס**.

דאין זה בשום מקום דקאמר חסורי מחסרא ולאוקמי אליבא דחד תנא ועוד לוקמיה כר' יוסי ובלא חסורי מחסרא. וי"ל משום דלקמן פסקינן כר' יהודה לכך ניחא לאוקמיה אליבא דר' יהודה:

אבל בשאר מצות יצא. וא"ת הא לעיל אמר דשאר מצות ילפינן מק"ש כגון תרומה ומגילה וברכת המזון. וי"ל דרב יוסף פליג אסוגיא דלעיל:

בין הדבקים. רב אלפס מוסיף כגון וחרה אף דאם לא יתן ריוח אז נראה כמו וחרף וכן מוסיף וראיתם אותו וזכרתם את ועשיתם את שצריך ליתן ריוח בין מ"ם שבסוף תיבה לאל"ף שבתחלת תיבה שאחרי' וכן צריך להתיז זיי"ן של תזכרו שלא ישמע שי"ן למען שיהיה לנו שכר מצות ואין לנו לעשו' על מנת לקבל פרס:

[טז.] **אהלים לנחלים.** פי' הקונטרס, דכתיב כנחלים נטיו כאהלים נטע. ולי נראה דאהלים דהאי קרא לאו לשון אהל אלא לשון בשמים, אלא נראה מדסמיך מה טובו אוהליך לכנחלים נטיו:

הקורא את שמע ואינו יודע להיכן טעה חוזר לראש. פי' מטעם שאינו יודע מהיכן טעה, אבל אם היה יודע מהיכן טעה שדלג תיבה או פסוק אינו צריך לחזור אלא מאותו פסוק ואילך, וכן בהלל ומגילה:

מעשה בר"ג שנשא אשה וקרא ק"ש בלילה ראשונה. לאו מעשה לסתור, הוא דקמ"ל אם גדול הוא ובוטח בעצמו שיוכל להתכוין והוא ראוי ליטול את השם הרשות בידו:

לפי שאין דעתו מיושבת עליו. ואם תאמר תיפוק ליה משום דאמרינן לעיל (דף י:) לא יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל. ויש לומר דהתם מיירי על גבי כסא או ספסל, אבל באילן שעלה שם לעשות מלאכתו הוי כמו עלייה:

אהלים לנחלים:

יבארו היכן הוקשו.

אמרינן בגמרא שבפסוק 'מה טובו אהליך יעקב משכנותיך ישראל, כנחלים נטיו כגנות עלי נהר', הוקשו אהלים לנחלים. **ופי' הקונטרס**, דהיינו **דכתיב** '**כנחלים נטיו**' ומיד אחר זה כתיב '**כאהלים נטע**'.

ואומרים התוספות **ולי נראה**, דלא זה הוא ההיקש, דהרי '**אהלים**' **דהאי קרא** ד'כאהלים נטע' **לאו לשון אהל הוא אלא לשון** **בְּשָׂמִים** **אלא נראה** דההיקש הוא **מדסמיך** '**מה טובו אוהליך**' **ל'כנחלים נטיו**'[עט].

הקורא את שמע ואינו יודע להיכן טעה חוזר לראש:

יבארו דהיינו דוקא כשאינו יודע מהיכן טעה.

אמרינן בגמרא, שהקורא את שמע וטעה, ואינו יודע היכן היתה טעותו, חוזר לראש.

אומרים התוספות **פירוש**, **מטעם שאינו יודע מהיכן טעה** לכך חוזר לראש, מספק דשמא טעה כבר בפסוק הראשון, **אבל אם היה יודע מהיכן טעה**, כגון שיודע **שדלג תיבה או פסוק** מסוים, אז **אינו צריך לחזור אלא מאותו פסוק ואילך**. **וכן** הדין הוא אם טעה **בהלל ומגילה**.

מעשה ברבן גמליאל שנשא אשה וקרא קריאת שמע בלילה ראשונה:

יבארו דלאו מעשה לסתור הוא.

במשנה תנן, דחתן לא יקרא קריאת שמע בלילה הראשון של נישואיו, ומעשה ברבן גמליאל שנשא אשה וקרא קריאת שמע בלילה הראשון.

אומרים התוספות **דלאו מעשה לסתור הוא**, כלומר, דהמעשה ברבן גמליאל אינו סותר את הדין הנאמר במשנה לפני כן דחתן לא יקרא[פ], **דקא משמע לן** מתניתין **דאם** החתן **גדול הוא ובוטח בעצמו שיוכל להתכוין**, **והוא ראוי ליטול את השם**, להתנהג כמדקדק במצוות, **הרשות בידו** לקרוא קריאת שמע אף בלילה הראשונה, וכשם שמצינו שרבן גמליאל קרא.

לפי שאין דעתו מיושבת עליו:

יבארו אמאי לא אסרינן מטעם 'ממעמקים קראתיך'.

בברייתא קתני, בעל הבית שעומד על האילן ועושה מלאכתו, צריך לרדת ממנו בשעת התפילה, משום דאין דעתו מיושבת עליו שם לפי שיירא שמא יפול.

מקשים התוס' **ואם תאמר**, ואמאי היתה הברייתא צריכה לומר דהטעם הוא דאין דעתו מיושבת עליו, **ותיפוק ליה** שצריך לרדת **משום דאמרינן לעיל** (דף י:) **לא יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל**, לפי שאין גבהות לפני ה'.

ומיישבים ויש לומר, **דהתם** מיירי שהוא נעמד **על גבי כסא או ספסל** קודם התפילה במכוון כדי להתפלל שם, דזהו נראה גבהות לפני המקום, כיון שעלה במיוחד כדי להתפלל בגובה. **אבל באילן שעלה שם לעשות מלאכתו** ולא בשביל להתפלל, הוי כמו מי שעומד **בעלייה** ומתפלל דאינו נראה כמראה גבהות לפני המקום, כיון דכבר היה נמצא שם מקודם, ולא עלה לשם במיוחד כדי להתפלל.

ציונים והערות

עו. והטעם לכך, משום דלומר 'חסורי מחסרא' הוא דוחק, וכן להעמיד סתם משנה כתנא יחידאה גם הוא דוחק, וב' דחקים לא מדחקינן. אור צבי. **עז. דתירוץ** 'חסורי מחסרא' הוא דוחק, וכיון דאפשר לפרש המשנה אף בלא דוחק זה, אמאי בעינן למידחק נפשין ולמימר דחסורי מחסרא. ובקושיא הראשונה הקשו התוס' מצד דהוי כיחידאה ולא אמרינן חסורי מחסרא כדי לאוקמי כיחידאה, והשתא הקשו התוס' דאף בלאו האי טעמא דהוה כיחידאה, הלא כיון דאפשר להעמיד כתנא אחר בלא חסורי מחסרא אין לנו לדחוק ולומר חסורי מחסרא כדי להעמיד כרבי יהודה. **עח. בסמוך. עט. ראה** בפירוש רש"י על החומש שם, שמביא ב' פירושים מהו 'כאהלים נטע ה'', דחד פירוש הוא מפרש כתוספות דהכא דהכוונה לבשמים, אולם מביא שם פירוש אחר, ד'אהלים' הוא מלשון אוהל, והכוונה לשמים שנטען ה' כאוהל, וכנראה מפרש רש"י דהגמרא כאן דורשת כזה הפירוש. **פ. כעין** זה מצינו בש"ס הרבה פעמים שנאמר במשנה איזה דין, והמשנה מביאה על דין זה מעשה שנראה לכאורה כסותר את הדין הנאמר במשנה לפני כן, ומקשה הגמרא 'מעשה לסתור', כלומר, כיצד יתכן שהמשנה תביא מעשה הסותר את הדין שנאמר לפני כן.

הא בפרק ראשון. לאו דוקא נקט פרק א', דהיינו אליבא דרבא ורבא אמר לעיל (יג:) פסוק ראשון לבד, והכי הלכתא:

אפי' כל אדם נמי. וא"ת הא שאר כל אדם רשות ופועלים חובה. וי"ל דפשיטא ליה כיון שיכול לומר מעין י"ח אין זה שום חדוש אם הפועלים אומרים אפילו לכתחלה:

וחותם בברכת הארץ. אע"ג דמדאורייתא הם. יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, הואיל וטרודים במלאכת בעל הבית:

[טז:] **אי הכי מאי איריא בתולה.** אי אמרת בשלמא דטעמא משום טרדא שפיר, אלא מאחר שהוא תולה הטעם במצוה אלמנה נמי:

אסטנים אני. ואיכא צער אם לא היה רוחץ, דאינו אסור לרחוץ בימי אבלו אלא משום תענוג, וגם לחוף ראשו אי אית ליה ערבוביא ברישיה שרי אפי' תוך שבעה, וכן התיר רבינו שמואל ליולדת אבלה לרחוץ תוך שבעה ולרחוץ נמי בתשעה באב, וכן משמע נמי במס' יומא (ד' עז:) מי שיש לו חטטין בראשו סך כדרכו ביום הכפורים ואינו חושש אע"ג דסיכה כשתיה ביוה"כ. וכן משמע בירושלמי, אבל אסור ברחיצה הדא דתימא ברחיצה של תענוג, אבל ברחיצה שאינה של תענוג מותר, כהדא דאיתמר מי שיש לו חטטין ברישיה וכו':

אנינות לילה דרבנן. וא"ת והרי אונן נמי אינו נוהג אלא במעשר אבל לענין רחיצה דאבילות דרבנן הוא, וא"כ לעולם אימא לך דאנינות לילה דאורייתא הוי גבי מעשר. ויש לומר דאי איתא דהוי דאורייתא גבי מעשר, גבי שאר דברים דרבנן נמי הוה לן למגזר, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון:

הא בפרק ראשון:

יבארו ד'פרק ראשון' דקאמר הוא לאו דוקא.

אמרינן בגמרא, שכאשר קורין פרק ראשון בקריאת שמע אסור לעשות מלאכה, כדי שלא תתבטל כוונתו, כיון דפרק ראשון בעי כוונה.

אומרים התוספות, **לאו דוקא נקט 'פרק ראשון'**, דהרי הסוגיא כאן **היינו אליבא דרבא**, שהרי דברים אלו נאמרו בקשר למשא ומתן שהיה בין רב מרי לרבא, **ורבא** הא **אמר לעיל** (יג:) שרק **פסוק ראשון לבד** בעי כוונה, אם כן לדידיה אין איסור לעשות מלאכה כי אם בפסוק ראשון ולא בכל הפרק, **והכי הלכתא** דסגי בפסוק ראשון (ראה הערה[פא]).

אפילו כל אדם נמי:

יבארו אמאי לא אמרינן דהחידוש בפועלים דאינן רשאים להתפלל שמונה עשרה שלמים.

בברייתא איתא, שפועלים מתפללים תפילת מעין שמונה עשרה. ומפרש בגמרא דאתיא כמאן דסבירא ליה דכל אדם יכול להתפלל תפילת מעין שמונה עשרה אם ירצה. ופריך, אי הכי מדוע נקטה הברייתא 'בפועלים', והלא אף שאר בני אדם יכולין להתפלל מעין שמונה עשרה.

מקשים התוספות **ואם תאמר**, ומאי פריך, **הא** אף **לשאר כל אדם** נמי איכא להו **רשות** להתפלל מעין שמונה עשרה, ואם הם רוצים הן רשאים להתפלל שמונה עשרה שלימים, ואילו **פועלים חובה** עליהן להתפלל מעין שמונה עשרה ולא שמונה עשרה שלימים, כדי שלא יתבטלו ממלאכת בעל הבית, ואם כן אפשר לומר דמשום הכי נקטה הברייתא 'פועלים', משום דקא משמע לן דין זה דפועלים חובה עליהן להתפלל מעין שמונה עשרה.

ומיישבים **ויש לומר, דפשיטא ליה** להגמרא **דכיון** שכל אדם **יכול לומר מעין** שמונה עשרה, אם כן **אין זה שום חדוש אם הפועלים אומרים אפילו לכתחלה**, כלומר, שאין כל חידוש בזה שהפועלים חייבין להתפלל מעין שמונה עשרה, כיון שהן משועבדין לבעל הבית ואינן רשאין להתפלל מה שאינו חובה עליהן, וכיון דסתם אדם יכול לצאת ידי חובת תפילה אפילו לכתחילה במעין שמונה עשרה, כ"ש שפועל מחויב בזה, ואינו יכול להוסיף בתפילתו יותר מהחיוב, דהא הוא משועבד לבעלים, ולהכי פריך בגמרא דאמאי נקטה הברייתא דין זה בפועלים.

וחותם בברכת הארץ[פב]:

יבארו האיך תיקנו חכמים לעקור דין תורה.

בברייתא קתני שפועלים אינן מברכין ג' ברכות שלמות בברכת המזון, אלא כוללין את ברכת הארץ וברכת בונה ירושלים כאחד.

והוקשה להתוספות, **ואף על גב** דכל הג' ברכות של ברכת המזון **מדאורייתא הם**[פג], והאיך תיקנו חכמים שהפועלים יכולים לקצר. ומיישבים, **דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה**[פד], והיה נראה לחכמים צורך לתקן כן, **הואיל** ופועלים **טרודים** הן **במלאכת בעל הבית**, ואין להן פנאי לברך ג' ברכות שלמות.

אי הכי מאי איריא בתולה:

יבארו מהו 'אי הכי'.

בגמרא מפרש דטעמא דמתניתין דהכונס את הבתולה פטור מקריאת שמע, הוא משום דהוא עוסק במצוה, והעוסק במצוה פטור מן המצוה. ופריך, אי הכי מאי איירי הכונס את הבתולה, אפילו הכונס את האלמנה צריך להיות הדין כן כיון דהוא עוסק במצוה.

ומבארים התוספות דכך היא כוונת הגמרא ב'אי הכי', **דאי אמרת בשלמא דטעמא** דמתניתין דפוטרת חתן מקריאת שמע הוא **משום טרדא** - שהחתן טרוד שמא לא ימצא לה בתולים, אם כן אתי **שפיר** החילוק בין אלמנה לבתולה, שהרי באלמנה ליכא טעם זה, **אלא מאחר שהוא תולה הטעם במצוה**, אי הכי הכונס את **אלמנה נמי** ניפטריה מקריאת שמע, שהרי הוא גם עסוק במצוה.

אסטניס אני:

יבארו טעם ההיתר באיסטניס.

במשנה תנן שרבן גמליאל רחץ בלילה הראשון אחר שמתה אשתו, וביאר טעמו שמיקל בזה משום דהוא איסטניס **ואיכא צער אם לא היה רוחץ.** והטעם שבמקום שמצטער שרי, משום **דאינו אסור לרחוץ בימי אבלו אלא משום תענוג** - שלא יתענג, מה שאין כן באיסטניס שאינו מתרחץ כדי להתענג אלא כדי למנוע ממנו צער. **וגם לחוף ראשו אי אית ליה** לאבל **ערבוביא ברישיה** - לכלוך בראש, **שרי** לחוף **אפילו** בתוך שבעה. **וכן התיר רבינו שמואל ליולדת אבלה לרחוץ תוך שבעה**, וכן התיר לה **לרחוץ נמי בתשעה באב. וכן משמע נמי במסכת יומא** (ד' עז:) דאיתא שם שמי **שיש לו חטטין** - פצעים וסדקים **בראשו, סך כדרכו ביום הכפורים ואינו חושש** משום איסור סיכה ביום כיפורים, **אף על גב דסיכה** היא **כשתיה ביום הכיפורים**, והיינו כיון שאין זה סיכה של תענוג אלא של רפואה. **וכן משמע בירושלמי** דקתני התם **אבל אסור ברחיצה, הדא דתימא ברחיצה של תענוג, אבל ברחיצה שאינה של תענוג מותר, כהדא** - כמו **דאיתמר מי שיש לו חטטין ברישיה וכו'** מותר.

סיכום: העלו דאיסור סיכה ורחיצה באבל הוא משום תענוג, אבל כדי למנוע צער, כגון איסטניס או מי שיש לו ערבוביא ברישיה שרי.

אנינות לילה דרבנן:

יבארו אמאי לא אמרינן דהא דהיקל ר"ג הוא משום דאנינות דרחיצה היא מדרבנן.

בגמרא מפרש הטעם שהקל רבן גמליאל ברחיצה בלילה שמתה בו אשתו, משום דאנינות לילה אינה אלא מדרבנן.

מקשים התוספות **ואם תאמר**, ואמאי הוצרכה הגמרא לטעם זה, **והרי אונן נמי**, כלומר דכל דין אנינות מן התורה **אינו נוהג אלא במעשר**, היינו לענין שהוא אסור לאכול במעשר, **אבל לענין רחיצה דאבילות מדרבנן הוא** ומן התורה מותר לאונן לרחוץ, **ואם כן** אמאי הוצרכה הגמרא לומר הטעם משום דאנינות לילה מדרבנן היא, **לעולם אימא לך דאנינות לילה דאורייתא הוי גבי מעשר**, ומה דהקל רבן גמליאל לרחוץ מפני שאיסור רחיצה לאונן הוי רק מדרבנן.

ומיישבים **ויש לומר**, דמשום הכי מייתי הגמרא הטעם דאנינות לילה הוי מדרבנן, משום **דאי איתא** דאנינות לילה הוי **מדאורייתא גבי מעשר**, אם כן **גבי שאר דברים דרבנן** כגון רחיצה **נמי הוה לן למגזר**, משום **דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון**, ולכך הוצרכה הגמרא לפרש דהטעם הוא משום דאנינות לילה מדרבנן[פה].

ציונים והערות

פא. **סיום** התוספות והכי הלכתא' אפשר לפרשו בב' אופנים. א. דכתבו כן לחיזוק לדבריהם ד'פרק ראשון' הוא לאו דוקא, דהא הלכתא דלא בעינן כוונה אלא בפסוק ראשון. ב. דהוא ענין חדש, והוא פסק הלכה דהתוספות פוסקים כאן דהלכתא דלא בעינן כוונה ולהפסיק מהמלאכה כי אם בפסוק ראשון בלבד. פב. **בגמרא** שלנו הגירסא 'פותח בברכת הארץ וכוללין בונה ירושלים בברכת הארץ'. וכתב בגליון דלכאורה יש כאן טעות דפוס בתוספות, וצריך לגרוס 'פותח בברכת הארץ' כמו שהוא בגמרות שלנו. אך בסוף דבריו כתב דנראה שגירסת התוספות בגמרא היה שונה מהגירסא שלנו, דהוא גרס 'שניה פותח בברכת הארץ וכולל בונה ירושלים בברכת הארץ וחותם בברכת הארץ'. פג. **ראה** להלן מח: פד. **היינו**, שאף שבדרך כלל חכמים באו להוסיף ולהחמיר על דברי תורה ולא לפחות ולהקל עליהן, מכל מקום יש מקומות שלצורך הענין ראו חכמים שיש צורך לעקור איזה דין תורה, ויש בידם הכוח לעשות כן אם רוצים. פה. **ולכאורה** קשה, דהא מכל מקום נימא גם לטעם זה

אין עומדין עליהם בשורה:
יבארו הטעם.
בברייתא קתני, עבדים אין עומדים עליהן בשורה לנחם את אדונם. ומבארים התוספות, והטעם לכך דילמא הרואה שעומדין עליהן בשורה כמו שעושים לישראל, יטעה לומר שהן היו ישראלים גמורים ואתי לאסוקי ליוחסין, כלומר, שיאמרו על בניהן שהן ישראלים גמורים ויתחתנו בהן.

ונפשי כעפר לכל תהיה:
יבארו שהתפלל שלא יכלה זרעו.
איתא בגמרא דמר בריה דרבינא כשסיים תפלתו היה אומר, אלקי נצור לשוני מרע וכו' ונפשי כעפר לכל תהיה, ומבארים התוס' דכוונתו, **מה עפר אינו מקבל כליה לעולם, כן יהי רצון שזרעי לא יכלה לעולם, כמו שהוא אומר** 'והיה זרעך כעפר הארץ'[פו].

אני בריה וחברי בריה:
יבארו הכוונה.
איתא בגמרא דחכמי יבנה היו אומרים, אני, שאני עוסק בתורה, בריה, וחברי, שהוא עם הארץ, נמי בריה, **כלומר** שנינו נבראנו על ידי הקב"ה[פז], **ויש לו לב כמוני להבחין בין טוב לרע.**

העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא:
יבארו אימתי אמרינן דנוח לו שלא נברא ואימתי אמרינן שמתוך שלא לשמה בא לשמה.
איתא בגמרא דרבא היה אומר, העושה שלא לשמה, כלומר שלומד תורה שלא לשמה, נוח לו שלא נברא, מקשים התוס' **וא"ת, והאמר רב יהודה אמר רב בפרק מקום שנהגו** (פ' נ:), **לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה**, וכאן אמרינן שמוטב לו שלא נברא. ומיישבים, **וי"ל דהכא מיירי שאינו לומד אלא** על מנת **לקנתר חביריו**, ולכך אמרו דנוח לו שלא נברא, **והתם מיירי שלומד על מנת שיכבדוהו**, ועל זה אמרו שם שמתוך שלא לשמה בא לשמה[פח].

אין עומדין עליהם בשורה. דילמא אתי לאסוקי ליוחסין:

[יז.] **ונפשי כעפר לכל תהיה.** מה עפר אינו מקבל כליה לעולם, כן יהי רצון שזרעי לא יכלה לעולם, כמו שהוא אומר והיה זרעך כעפר הארץ:

אני בריה וחברי בריה. כלומר יש לו לב כמוני להבחין בין טוב לרע:

העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא. וא"ת האמר רב יהודה אמר רב פרק מקום שנהגו (ד' נ:), לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפי' שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה. וי"ל דהכא מיירי שאינו לומד אלא לקנטר חביריו, והתם מיירי שלומד ע"מ שיכבדוהו:

[יז:] **פרץ זה אחיתופל.** שפרץ פרצה במלכות בית דוד. **יוצאת זה דואג,** שיצא לתרבות רעה, כדמפרש בחלק (דף קו:) גבי ווי שיצא זה:

צוחה זה גחזי. שהיה מצורע, וכתיב ביה טמא טמא יקרא, והיינו צוחה:

והם נזונין בזרוע. ולכך יש להגיה בתקיעות והם בזרוע עדיך באו, ולא גרסינן עדיך לא באו:

תרי זימני בשתא. אבל בעצרת שאינו אלא יום אחד לא היו כל כך מתאספין, ושמא ניסא איתרחיש להו. וראיתי בספר העתים שחבר הרב רבי יהודה בר ברזילי, ששמע שהיה עמוד של אש יורד מן השמים עליהם בכלה דאלול ובכלה דאדר:

רב שישא בריה דרב אידי אמר לעולם לא תחליף. פר"ח דהלכה כרב ששת דהוא בתראה, והלכה כרשב"ג דאמר לא כל הרוצה ליטול את השם יטול, ובכל מקום ששנה רבן שמעון בן גמליאל במשנתינו הלכה כמותו חוץ מערב וצידן וראיה אחרונה (כתובות עז.). וכן פסק ר"ח. ומיהו אנו שבשום

והם נזונין בזרוע:
יבארו לפי זה דצריך לשנות הגירסא בתפילה של ראש השנה.
איתא בגמרא דכל העולם כולו נזונין בזכות הצדקה, והצדיקים נזונין בזרוע, כלומר בזכות שבידם, ואומרים התוס', **ולכך יש להגיה (בתקיעות)** בפיוט שאומרים **[בזכרונות]** (במוסף יום ב' של ראש השנה) ולומר **'והם בזרוע עדיך באו'**, דהיינו שהצדיקים באים לפנך בזרוע, **ולא גרסינן 'עדיך לא באו'**[צ].

תרי זימני בשתא:
יבארו למה לא ראו גם בעצרת, ויבארו שאפשר שאירע להם נס.
בגמרא אמר רב אשי, דהנו בני העיר מתא מחסיא הם אבירי לב, שרואים את כבוד התורה ב' פעמים בשנה, שהיו נאספים שם באדר לשמוע הלכות הפסח ובאלול לשמוע הלכות סוכה, ואף על פי כן לא היו מתגיירים הגויים הדרים שם, ואומרים התוס' דלא היו נאספים אלא קודם פסח וקודם סוכות, **אבל בעצרת שאינו אלא יום אחד לא היו כל כך מתאספין**, ולא היו רואים את כבוד התורה כל כך. ומוסיפים התוס', **ושמא ניסא איתרחיש להו**, כלומר שמא כוונת הגמרא שבאותו הזמן שהיו מתאספים שם אירע להם איזה נס, ולכך אמר שהם אבירי לב, שראו את הנס ואף על פי כן לא נתגיירו. ומביאים התוס', **וראיתי בספר העתים שחבר הרב רבי יהודה בר ברזילי, ששמע שהיה עמוד של אש יורד מן השמים עליהם בכלה דאלול ובכלה דאדר**, דכשהתאספו כולם באלול ובאדר היה יורד עליהם אש[צא], וזה היה כבוד התורה.

רב שישא בריה דרב אידי אמר לעולם לא תחליף:
יבארו כדעת מי ההלכה.
במשנתנו משמע שרבן שמעון בן גמליאל חושש לגאוה, ולכך אוסר לחתן להחמיר על עצמו ולקרוא קריאת שמע, ורבנן אינם חוששים, ולכך מתירים לו להחמיר על עצמו, ומקשינן בגמרא מדקתני לגבי מלאכה בתשעה באב דלרבנן תלמידי חכמים בטלים ממלאכה אף במקום שנוהגים לעשות מלאכה, ולרבן שמעון בן גמליאל כל אדם יכול לעשות עצמו כתלמיד חכם וליבטל ממלאכה. ואמר ר' יוחנן שבאחת מהמשניות צריך להחליף את דעת רבן שמעון בן גמליאל בדעת רבנן[צב]. ורב שישא בריה דרב אידי אמר דאין צריך להחליף את השיטות, דלרבנן בקריאת שמע כיון שכולם קוראים אינו נראה כגאוה כשגם הוא קורא, שהוא נוהג ככולם, אבל לגבי מלאכה בתשעה באב כיון שכולם עושים והוא אינו עושה נראה כגאוה, ולרבן שמעון בן גמליאל לענין קריאת שמע כיון שודאי אינו יכול לכוון, נראה כגאוה במה שקורא, אבל לענין מלאכה בתשעה באב הרואה שאינו עושה מלאכה סבור שאין לו מלאכה לעשות. **ופירש רבינו חננאל דהלכה כרב ששת** שאינו מחליף את השיטות, **דהוא בתראה**, ובכל מקום שחולקים שני אמוראים ולא נאמרה הלכה לא כזה ולא כזה, הלכה כבתראי[צג]. **והלכה כרבן שמעון בן גמליאל דאמר** הכא לגבי חתן **דלא כל הרוצה ליטול את השם יטול**, ואין לו להחמיר על עצמו ולקרוא קריאת שמע, **(ו)[צ"ד]בכל מקום ששנה** רבי את דברי **רבן שמעון בן גמליאל במשנתינו, הלכה כמותו, חוץ מערב, וצידן, וראיה אחרונה** (כתובות דף עז.)[צה], **וכן פסק ר"ח** כאן כדעת רבן שמעון בן גמליאל,

פרץ זה אחיתופל:
יבארו למה נקרא כן.
איתא בגמרא דהא דכתיב 'אין פרץ' היינו, שלא תהא חבורתינו כחבורתו של דוד שיצא ממנו אחיתופל, והא דכתיב 'אין יוצאת' היינו, שלא תהא חבורתינו כחבורתו של שאול שיצא ממנו דואג האדומי, ומבארים התוס' שאחיתופל נקרא פרץ לפי **שפרץ פרצה במלכות בית דוד**, שמרד במלכות. **ויוצאת זה דואג**, ונקרא כן לפי **שיצא לתרבות רעה כדמפרש בחלק** (דף קו:) **גבי ווי שיצא זה**[פט].

צוחה זה גחזי:
יבארו למה נקרא כן.
איתא בגמרא דהא דכתיב 'אין צוחה' היינו שלא תהא חבורתינו כחבורתו של אלישע שיצא ממנו גחזי, ומבארים התוס' שגחזי נקרא 'צוחה' לפי **שהיה מצורע, וכתיב ביה**, כלומר במצורע, **'טמא טמא יקרא', והיינו צוחה**, שכשיוצא מחוץ למחנה צריך לצווח ולהודיע לכולם שהוא טמא.

ציונים והערות

דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. ואולי החילוק משום דהכא הוי תרתי מדרבנן, א. דהוי אנינות לילה, ב. דעצם איסור רחיצה לאונן הוי מדרבנן, וצ"ע. **פו. ועוד** יש לבאר שכוונתו שיהיו בעיניהם כעפר, ולא יהיו חשובים בעיניהם לקללם. מהרש"א. **פז. רי"ף** על העין יעקב, ועוד. **פח. וברש"י** מבואר דהתם מיירי שלומד שלא על מנת לקיים, והכא מיירי שלומד על מנת לקיים וכוונתו שיכבדוהו אחרים. **פט. דאמרינן** התם דבמקום אחד כתיב 'דואג' ובמקום אחר כתיב 'דוייג', ומפרש רבי יוחנן שבתחילה יושב הקדוש ברוך הוא ודואג שמא יצא זה לתרבות רעה, ולכך כתיב 'דואג', ולאחר שיצא אמר, ווי שיצא זה, ולכך כתיב 'דוייג'. **צ. דלפי** הגירסא שלפנינו שאומרים 'עדיך לא באו' היינו שאינם באים בזרוע אלא מבקשים רחמים בתפילתם, אבל לפי המבואר כאן אפשר לומר שבאים בזרוע, והיינו שבאים בזכות מעשיהם. שפתי חכמים. **צא. אבל** בעצרת לא היה נס זה. מהרש"ל. **צב. ולא** פירש באיזה משנה, התוס' יו"ט בפסחים מבאר שבמשנה ששנינו לגבי חתן מהפכים את השיטות, ועי' עוד צל"ח שהאריך בזה. **צג. לפי** שהאחרונים דקדקו יותר מהראשונים להעמיד הלכה על בוריה. תוס' (קדושין מה: ד"ה הוה עובדא), או לפי שהאחרונים ידעו סברת הראשונים וסברתם, והכריעו בין אלו הסברות ועמדו על עיקרו של דבר. רא"ש (סנהדרין פ"ד סי' ו). **צד. הגהות** הב"ח. **צה. ערב** היינו שנחלקו רבן שמעון בן גמליאל וחכמים בערב קבלן,

וכיון שהלכה כרב ששת וכרבן שמעון בן גמליאל, אם כן לענין קריאת שמע אין לו להחמיר על עצמו, ולענין מלאכה בתשעה באב יכול להחמיר על עצמו.

ואומרים התוס', ומיהו **אנו** שבשום **פעם אין אנו מכוונים היטב** בקריאת שמע, **גם חתן יש** לו **לקרות, דאדרבה נראה** כיוהרא **אם לא יקרא** קריאת שמע, כלומר דנראה כאומר **אני מכוין בכל שעה** ורק עכשיו איני יכול לכוון ולכך איני קורא, **אבל** לענין **לעשות מלאכה בתשעה באב אין** לעשות מלאכה, דיש לכל אדם לעשות עצמו כתלמיד חכם ואין בזה משום גאוה.

הדרן עלך היה קורא

פעם אין אנו מכוונים היטב, גם חתן יש לקרות, דאדרבה נראה כיוהרא אם לא יקרא, כלומר אני מכוין בכל שעה, אבל לעשות מלאכה בתשעה באב אין לעשות מלאכה:

הדרן עלך היה קורא

ציונים והערות

דהיינו שקבל המעות מידו של מלוה ונתן לידו של לוה (רשב"ם ב"ב מו.), ובאמירה בעלמא יכול להיות קבלן, דהיינו שמקבל על עצמו להיות כערב קבלן (רשב"ם שם קעג:), דלחכמים יכול המלוה לגבות את המעות ממי שירצה, ולרבן שמעון בן גמליאל אם יש ללוה לפרוע לו צריך לגבות מהלוה ואינו יכול לגבות מהמלוה. צידן היינו שנחלקו במעשה שהיה בצידן, באחד שאמר לאשתו הרי זה גיטך על מנת שתתני לי איצטליתי, ואבדה איצטליתו, דלדעת חכמים צריכה ליתן לו בגדו, ואם לא נתנה אינה מגורשת, ולדעת רבן שמעון בן גמליאל יכולה ליתן לו את דמיה. וראיה אחרונה היינו המחלוקת השניה שנחלקו רבן שמעון בן גמליאל וחכמים בענין מי שהביא ראיה אחר שנגמר דינו, שנחלקו במי שאמר אין לי עדים ואין לי ראיה, ואחר זמן מצא עדים או ראיה, דלדעת חכמים כיון שאמר שאין לו עדים ואין לו ראיה חיישינן שמא זייף או שכר עדים, ולדעת רבן שמען בן גמליאל נאמן.

מי שמתו מוטל לפניו:

יבארו שמקומו של פרק זה הוא אחר פרק היה קורא.

רש"י גרים דפרק **מי שמתו** בא **אחר** פרק **תפלת השחר**[א], **אבל נראה לר"י שהוא**, כלומר פרק מי שמתו צריך להיות **אחר** פרק **היה קורא**, כיון **דאיירי בסיפיה** דפרק היה קורא **מקריאת** שמע[ב], **וכאן** בפרק מי שמתו **מתחיל נמי מפטור** קריאת **שמע** באונן. **ובירושלמי גרים כמו כן**, דהתם נמי גרס פרק מי שמתו אחר פרק היה קורא ולא אחר פרק תפילת השחר.

פטור מק"ש:

יבארו מנין שפטור.

מבואר במשנה שהאונן פטור מקריאת שמע, ומביאים התוס' **דבירושלמי מפרש טעמא** דפטור, **א"ר בון**, **כתיב** '**למען תזכור**' **כו'**, - **עד** '**כל ימי חייך**', ומשמע **ימים שאתה עוסק** בהם **בחיים** ו**לא ימים שאתה עוסק במתים**[ג], שבימים אלו אתה פטור מקריאת שמע[ד].

הכי גרסינן במשנה, '**פטור מקריאת שמע ומן התפלה ומן התפילין**'[ה].

הכי.

יקשו על פירוש רש"י ויבארו שצריך לשנות הגירסא.

איתא במשנה, את שלפני המטה ואת שלאחר המטה, את שלפני המטה צורך בהם, פטורין, ואת שלאחר המטה צורך בהם, חייבין, **הכי גרים רש"י** כמו שהוא במשנה שלפנינו, ופירש שאת **שלאחר המטה**, כלומר אלו העומדים אחר המטה לפי שכבר נשאו אותה, **אפילו** אם **המטה צריכה להם** שישאו אותה פעם נוספת, **חייבין** בקריאת שמע, **לפי שלעולם לא היו רגילים לשאת** את המטה כיון **שכבר נשאו** את **חלקם**, כלומר דכיון שכבר נשאו את המטה לא ישאו אותה שוב, ולכך אין לפטרם מקריאת שמע.

מקשים התוס' **ותימה קצת הלשון לפרש** אותה, **דמאי קאמר** במתניתין '**אפילו צריכה להם**', **והלא** לפי פירושו **לא היו נושאין כלל את המת** אחר שכבר נשאו אותו פעם אחת, ואם כן אין המטה צריכה להם אלא לאחרים[ו].

ולכך נראה שצריך לומר **כגרסת הספרים** שגרסו כך, '**שלפני המטה ושלאחר המטה**, **את שהמטה צריכה להם**, **פטורין**, **אין צריכה להם**, **חייבין**'[ז], ולפי זה אין חילוק בין הנמצאים אחר המטה, דהיינו אלו שכבר נשאו, לנמצאים לפני המטה, דהיינו אלו שעתידים לישא, אלא כל מי שהמטה צריכה לו פטור מקריאת שמע, וכל מי שאין המטה צריכה לו[ח], חייב בקריאת שמע[ט].

[יז:] **מי שמתו מוטל לפניו.** רש"י גריס מי שמתו אחר תפלת השחר, אבל נראה לר"י שהוא אחר היה קורא, דאיירי בסיפיה מק"ש, וכאן מתחיל נמי מפטור ק"ש. ובירושלמי גריס כמו כן:

פטור מק"ש. בירושלמי מפרש טעמא א"ר בון כתיב למען תזכור כו', עד כל ימי חייך, ימים שאתה עוסק בחיים ולא ימים שאתה עוסק במתים:

הכי גרסינן פטור מקריאת שמע ומן התפלה ומן התפילין:

הכי גריס רש"י, שלאחר המטה, אפילו המטה צריכה להם חייבין, לפי שלעולם לא היו רגילים לשאת, שכבר נשאו חלקם. ותימה קצת הלשון לפרש מאי קאמר אפי' צריכה להם, והלא לא היו נושאין כלל את המת. לכך נראה כגרסת הספרים, שלפני המטה ושלאחר המטה, את שהמטה צריכה להם פטורין, אין צריכה להם חייבין:

אלו ואלו פטורין מן התפלה. אבל בק"ש ובתפילין שהן מדאורייתא חייבים, ורישא דקאמר מי שמתו מוטל לפניו דפטור מן קריאת שמע ומן התפילין וכו', כל שכן דפטור מן התפלה, אלא לא בעי למיתני ברישא אלא החלוק שבין נושאי המטה למתו מוטל לפניו:

ואינו מברך. פרש"י ואין זקוק לברך. ומשמע מתוך פירושו שאם רצה לברך רשאי. מיהו בירושלמי קאמר אם רצה להחמיר אין שומעין לו. לכך נראה לומר, אינו מברך, אינו רשאי לברך. ומפרש בירושלמי למה, וקאמר מפני כבודו של מת, אי נמי מפני שאין לו מי שישא משאו. ופריך, והתניא פטור

אלו ואלו פטורין מן התפלה:

יבארו החילוק בין תפילה לקריאת שמע ותפילין, ויבארו למה לא שנה ברישא שהאונן פטור מן התפלה.

איתא במשנה, דאלו שכבר נשאו ואלו שעתידים לישא פטורים מן התפילה, ואומרים התוס', **אבל בקריאת שמע ובתפילין** שהן **מדאורייתא חייבים** אלו שעתידים לישא, הנך מן התפילה פטורים שהיא מדרבנן'. **וברישא** דמתניתין **דקאמר** גבי **מי שמתו מוטל לפניו דפטור מן קריאת שמע ומן התפילין** וכו', ולא אמר שפטורים מן התפילה, היינו משום **דכל שכן** הוא **דפטור מן התפלה**[יא], **אלא דלא בעי למיתני ברישא אלא** את **החלוק שבין נושאי המטה** למי **שמתו מוטל לפניו**, ולכך לא הזכיר אלא שמי שמתו מוטל לפניו פטור מקריאת שמע ותפילין, שבזה יש חילוק בין מי שמתו מוטל לפניו לאלו שבאו ללוות את המת.

ואינו מברך:

יבארו הטעם שהאונן פטור מן המצוות, ויבואר לפי זה שאינו רשאי להחמיר על עצמו.

בגמרא מייתינן מהברייתא דמי שמתו מוטל לפניו אינו מברך, **ופירש רש"י** דהא דקתני '**ואינו מברך**' היינו **ואין זקוק לברך**. ואומרים התוס', **ומשמע מתוך פירושו שאם רצה** להחמיר על עצמו **ולברך**, **רשאי**. והוקשה להתוס', **מיהו בירושלמי קאמר** **דאם רצה להחמיר אין שומעין לו**.

ולכך נראה לומר דהא דקתני '**אינו מברך**', היינו **דאינו רשאי לברך**, שאף אם רוצה להחמיר על עצמו אינו רשאי. **ומפרש בירושלמי למה** אינו רשאי להחמיר על עצמו, **וקאמר**, **מפני כבודו של מת**, שבכך שעוסק במצוות נראה שמתעצל בהספדו, ואין המת חשוב בעיניו להתאבל עליו[יב]. **אי נמי**, **מפני שאין לו מי שישא משאו**, כלומר שאין מי שיתעסק במת. **ופריך** התם בירושלמי, **והתניא** מי שמתו מוטל לפניו **פטור מנטילת לולב**, **וקא סלקא**

ציונים והערות

א. והעירו הצל"ח וכן בוהיה ברכה שברש"י שלפנינו משמע שגם הוא גרס פרק מי שמתו אחר פרק היה קורא, שכתב (ד"ה מי) שהטעם שהאונן פטור מקריאת שמע הוא משום שטרוד בקבורת המת, ודומה לחתן שפטור משום שטרוד במצוה. משמע שרוצה לפרש שמשנה זו סמוכה למשנה ששנינו בסוף פרק היה קורא לגבי חתן שפטור מקריאת שמע. **ב. ששנינו** בסוף הפרק (טז:), חתן אם רוצה לקרות קריאת שמע בלילה הראשון קורא. רבן שמעון בן גמליאל אומר, לא כל הרוצה ליטול את השם יטול. **ג. הוהיה** ברכה (ד"ה פטור) מבאר, שאף שפסוק זה נאמר רק לענין יציאת מצרים יש ללמוד ממנו לכל המצוות, שנאמר (במדבר טו מא, ועוד) 'אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים', ואם כן זכרון יציאת מצרים גורם לחיוב של כל המצוות. **ד. הנמוקי** יוסף כתב שאינה דרשה גמורה אלא אסמכתא, ועיקר הטעם הוא משום כבודו של המת (כמו שכתבו התוספות בד"ה ואינו). אבל הפני יהושע מבאר בכמה אופנים שלולי דרשה זו היינו אומרים שהאונן חייב בכל המצוות, אף שכבר למדנו (לעיל יא.) שהעוסק במצוה פטור מן המצוה ממה שנאמר (דברים ו ז) 'ובלכתך בדרך'. א. הירושלמי שאמר דרשה זו סבר כדעת האומר שקריאת שמע דרבנן, והפסוק 'ובלכתך בדרך' נאמר לענין מצות תלמוד תורה שהיא מדאורייתא, ולכך אין ללמוד מדרשה זו שפטור מקריאת שמע. ב. הירושלמי אינו סובר כדברי הבבלי שגם לבית הלל דורשים שהעוסק במצוה פטור מן המצוה מפסוק זה (עיי"ש בגמרא). ג. מ'ובלכתך בדרך' שנאמר לענין קריאת שמע אין ללמוד אלא למצות עשה התלויות בזמן, אבל בשאר המצוות אפשר שחייב אף שהוא טרוד במצוה. ודחה הפני יהושע פירושים אלו, וביאר באופן אחר, ד. מ'ובלכתך בדרך' יש ללמוד שאם עוסק עכשיו במצוה פטור מן המצוה, אבל בשעה שאינו עוסק ממש חייב, ולכך הוצרכו לומר דרשה זו ללמדנו שאף בשעה שאינו עוסק במת פטור, והטעם שפטור הוא מפני כבודו של המת, וכן כתב החרדים בפירושו לירושלמי. **ה. התוס'** לקמן (ד"ה אלו ואלו) כתבו שמה ששנינו 'מי שמתו מוטל לפניו דפטור מן קריאת שמע ומן התפילין' וכו', ולא אמר שפטורים מן התפילה, היינו משום דכל שכן הוא שפטור מן התפילה, ומבואר מדבריהם שלא גרסו במשנה 'מן התפילה', ועי"ש בהגהה מה שבארנו בשם התוס' יו"ט והרש"ש. **ו. וכתב** הגר"א (אמרי נועם) שברש"י שלפנינו לא כתוב שאין דרכם לישא פעם נוספת, אלא כתוב שאלו שכבר נשאו את המטה פטורים כיון שכבר יצאו ידי חובתם, והיינו אף שהיה דרכם לשאת את המטה פעם נוספת, ולפי זה לא קשה קושיית התוספות. והמהרש"א כתב שברש"י שלפנינו כתוב 'ושלאחר המטה הואיל ואין צורך' וכו', ומשמע שפטורים משום שאין המטה צריכה להם, ולא כמו שהביאו התוספות בשמו שאלו שלאחר המטה פטורים אף אם המטה צריכה להם, ומיושבת קושיית התוספות. וכבר העיר הקרני ראם שברש"י שלפנינו הגירסא כמו שהביאו התוספות. וגירסת המהרש"א ברש"י היא כמו שכתב הבית יוסף (או"ח סי' עב) בשם רש"י, אבל ברש"י שלפנינו אינו כן. והפני יהושע כתב ליישב פירוש רש"י לפי גירסת התוספות ברש"י, שכוונתו לומר שאף על פי שלא היו נושאים את המת פעם נוספת, מכל מקום עדיין המטה צריכה להם לענין לוית המת, ומכל מקום חייבים בקריאת שמע כיון שאינם עסוקים וטרודים במצוה. **ז. וכן** היא הגירסא במשנה שבמשניות. **ח. שאינו** עוזר בנשיאת המטה אלא בא ללוות בלבד. רמב"ם (פירוש המשניות). **ט. כתב** התוספות יו"ט שהבאים ללוות את המת ולא לישא אותו, אינם פטורים אף שעושים מצוה, משום שאינם עסוקים וטרודים במצוה, רק הולכים, וזה אינו טירדה. ובספר והיה ברכה הקשה מה החידוש שחייבים לקרוא קריאת שמע, הרי אינם עסוקים וטרודים במת. ותירץ שהיינו סבורים שכמו שמבטלים תלמוד תורה בשביל הוצאת המת כך מבטלים קריאת שמע בשביל הוצאת המת, והשמיענו התנא שקריאת שמע בזמנה גדולה מתלמוד תורה, ואין מבטלים אותה בשביל הוצאת המת. **י. וכן** פירש רש"י. עוד הביא רש"י בשם רבותיו שפירשו שפטורים מפני שעדיין יש להם זמן להתפלל, ולפי טעם זה אם אין להם זמן להתפלל אחר כך חייבים בתפילה. ודחה פירושם, שמהלשון 'פטורים' שאמר התנא משמע שפטורים לגמרי, ואף אם אין להם זמן להתפלל אחר כך. הרא"ש הריטב"א ורבינו יונה כתבו שהטעם שפטורים מן התפילה, מפני שצריך להתפלל מעומד, ואינם יכולים לשהות זמן רב כל כך, אבל קריאת שמע שיכולים לאומרה בהליכה, ודי לעמוד בפסוק ראשון בלבד, חייבים. וכן כתב המאירי (יט.) שאי אפשר להתפלל בהלוך, ואם יעמוד נמצאת מצות לויה נפקעת. **יא. ומה** שכתוב בתוספות (לעיל סוף ד"ה פטור) 'הכי גרסינן, פטור מקריאת שמע ומן התפלה ומן התפילין', טעות סופר הוא. תוספות יו"ט (ד"ה מק"ש). והרש"ש כתב שהתוספות גרסו 'ומן התפלה' אחר 'ומן התפילין', והוקשה להם שהיה לו לשנות תפילין לבסוף בדרך לא זו אף זו, ועל זה תירצו התוס' שמתחילה רצה לבאר החילוק שבין מי שמתו מוטל לפניו לאלו שבאו ללוות את המת. **יב. רבינו** יונה (י. בדפי הרי"ף) ופני משה בירושלמי שם. וכן כתב בשיטה מקובצת שזהו

דעתין דמיירי ביום טוב ראשון של סוכות, והרי בו אינו טרוד לישא משאו, שהרי אסור לקברו ביום טוב, מוכח איפה שהטעם הוא מפני כבודו של המת ולא משום שאין מי שישא משאו, **ומשני, תפתר**, כלומר תפרש הא דאמרינן שפטור מנטילת לולב, דמיירי בחול, ומבארים התוס' **פירוש, בחולו של מועד**, דאז פטור מנטילת לולב כיון שטרוד בעסקי המת.

ומקשה [illegible], **והתניא, האונן פטור מתקיעת שופר, וכי אית לך למימר בחול ולא ביום טוב, בתמיה**, כלומר דהתם אין לומר דמיירי בחול, דהא תקיעת שופר ביום טוב היא, ואם כן מוכח שאין הטעם משום שאין מי שישא משאו, אלא מפני כבודו של המת, ולכך פטור אף כשאינו טרוד בעסקי המת. **ומשני, א"ר חנינא, מכיון שהוא זקוק להכין לו ארון ותכריכין, כדתנן** (שבת קנא.), **מחשיכין על התחום להביא לו ארון ותכריכין**, כלומר, שיכול ללכת בשבת עד סוף תחום שבת, ולהחשיך שם כדי שיוכל להתעסק בצרכי המת מיד במוצאי שבת, אם כן **כמו שהוא נושא משאו דמי**, דטרוד הוא בעסקי המת. **אלמא משמע** מדברי הירושלמי **דבשבתות וימים טובים אינו רשאי לברך ולהתפלל, דטרוד הוא להחשיך לו על התחום להביא ארון ותכריכין.**

ומקשים התוס', **וקשיא מסיפא** דברייתא דמייתינן הכא, **דקתני דבשבת מברכין עליו ומזמנין עליו**, משמע שאין אנינות נוהגת בשבת, **וכן תניא נמי בירושלמי, במה דברים אמורים** שנוהגים בו דיני אנינות, **בחול, אבל בשבת מיסב ואוכל, ומברך ועונים אחריו אמן**, ומשמע נמי שאין אנינות נוהגת בשבת, ואילו לפי תירוצו של רבי חנינא אנינות נוהגת גם בשבת כיון שיכול להחשיך על התחום.

ומיישבים **ואומר הר"י, דפליגי אהדדי רישא וסיפא בירושלמי**, דהסיפא של הברייתא שהובאה בירושלמי דקתני שבשבת מיסב ואוכל ומברך ועונים אחריו אמן, וכן הברייתא שהובאה בגמרא כאן שבשבת מברכין עליו ומזמנין עליו, סוברת שבשבת וביום טוב אין אנינות. והרישא של הברייתא שהובאה בירושלמי שאמרה שהאונן פטור מתקיעת שופר, סוברת שגם בשבת ויום טוב נוהגת אנינות, כיון שיכול להחשיך על התחום[יג].
ורבי נתנאל היה אומר דאפשר לישבו להירושלמי, דהרישא והסיפא דהברייתא שהביא אינם חולקים, **דודאי אם דעתו** באמת **להחשיך על התחום, אז יש לנו לומר דטרוד** הוא **להחשיך ואינו רשאי לברך, אבל בסיפא** דקתני שבשבת אין אנינות נוהגת, **מיירי בשאין דעתו להחשיך על התחום**[יד].

מנטילת לולב, וקא ס"ד דמיירי ביו"ט, ובו אינו טרוד לישא משאו, ומשני תפתר בחול, פי' בחולו של מועד. [יח.] **והתניא פטור מתקיעת שופר, אית לך למימר בחול ולא בי"ט, בתמיה. ומשני, א"ר חנינא, מכיון שהוא זקוק להכין לו ארון ותכריכין, כדתנן** (שבת קנא.) **מחשיכין על התחום להביא לו ארון ותכריכין, כמו שהוא נושא משאו דמי. אלמא משמע דבשבתות וי"ט אינו רשאי לברך ולהתפלל דטרוד להחשיך לו על התחום להביא ארון ותכריכין, וקשיא מסיפא דקתני בשבת מברכין עליו ומזמנין עליו. וכן תניא נמי בירושלמי בד"א בחול אבל בשבת מיסב ואוכל ומברך ועונים אחריו אמן. ואומר הר"י דפליגי אהדדי רישא וסיפא בירושלמי. ורבי נתנאל היה אומר דאפשר לישבו, דודאי אם דעתו להחשיך על התחום אז יש לנו לומר דטרוד להחשיך ואינו רשאי לברך, אבל בסיפא מיירי בשאין דעתו להחשיך על התחום. ומיהו האי טעמא לא שייך לטעמא דמשום כבודו. ומן הירושלמי דמשני דפטור מנטילת לולב דמיירי בחול המועד דטרוד לישא משאו, למדנו שבחול המועד שייך אנינות כשמתו מוטל לפניו, וכיון דכשמוטל לפניו שייך אנינות, כי מוטל עליו לקוברו כמוטל לפניו דמי, וכן איפכא מי שמתו מוטל לפניו ואין עליו לקוברו אינו נוהג אנינות, וכן משמע בירושלמי, נמסר לרבים אוכל בשר ושותה יין, נמסר לכתפים כנמסר לרבים, ועל כרחך נמסר לרבים ר"ל**

ואומרים התוס', **ומיהו האי טעמא** דרבי חנינא שאנינות נוהגת בשבת ויום טוב כיון שיכול להחשיך על התחום, **לא שייך לטעמא דמשום כבודו**, דדוקא אם הטעם שהאונן פטור מכל המצוות הוא משום שאין מי שיתעסק במת, אז אפשר לומר שאם צריך להחשיך על התחום פטור מכל המצוות, דכיון שהוא צריך להחשיך ואין אחר שיעשה זאת פטרו אותו, אבל אם הטעם הוא מפני כבודו של המת, אין לחלק בכך, ואם כן לטעם זה עדיין יקשה קושיית הירושלמי מהרישא ששנינו שהאונן פטור מתקיעת שופר לסיפא ששנינו שאין אנינות נוהגת בשבת[טו].

ומוסיפים התוס', **ומן הירושלמי דמשני** אהא דקתני בברייתא **דפטור מנטילת לולב דמיירי בחול המועד**, ולכך פטור משום **דטרוד לישא משאו, למדנו שבחול המועד שייך אנינות**, ואינו כשבת ויום טוב שאין אנינות נוהגת בהם[טז] **(כשמתו מוטל לפניו וכיון דכשמוטל לפניו שייך אנינות כי מוטל[יז]).**

סיכום: רש"י פירש שהאונן רשאי להחמיר על עצמו ולקיים המצוות, והתוס' הביאו ראיה מהירושלמי שאינו רשאי להמיר על עצמו או מפני כבוד המת או משום שאין לו מי שיתעסק בקבורתו.

והקשו דבברייתא שבירושלמי מבואר שהאונן פטור מתקיעת שופר, משמע שאנינות נוהגת ביום טוב כיון שיכול להתעסק בקבורתו אף בשבת ויום טוב על ידי שיחשיך על התחום, ובסיפא שם מבואר שאין אנינות נוהגת בשבת. ותירץ ר"י שהרישא והסיפא חולקים האם אנינות נוהגת בשבת ויו"ט. ורבי נתנאל פירש שאם דעתו להחשיך על התחום נוהג באנינות, ואם אין דעתו להחשיך על התחום אינו נוהג באנינות.

[כיון שמוטל[יח]] עליו לקוברו כמוטל לפניו דמי:
יבארו שאם אין מוטל עליו לקבור את המת אינו נוהג אנינות.
בגמרא אמר רב אשי דהא דקתני במתניתין דמי שמתו מוטל לפניו פטור מכל המצוות, אינו דוקא אם מוטל לפניו ממש, אלא כל שמוטל עליו לקברו הרי הוא כמוטל לפניו, ואומרים התוס' **וכן הוא איפכא, דמי שמתו מוטל לפניו ואין מוטל עליו לקוברו**, כמו באופנים שיבוארו בסמוך, **אינו נוהג אנינות. וכן משמע בירושלמי** שאם אין מוטל עליו לקברו אינו נוהג אנינות, דאמרינן התם, **נמסר המת לרבים[יט]**, האונן **אוכל בשר ושותה יין, והנמסר לכתפים** שנושאים אותו על המטה[כ], הרי הוא **כנמסר לרבים. ועל כרחך נמסר לרבים** דאמרינן

ציונים והערות

כבודו של המת, שכל מי שחייב באבילותו לא יסיח דעתו לענין אחר כלל עד לאחר שנקבר. **יג. ומשמע** מדברי התוס' שמטעם זה נוהג באנינות כל היום ולא רק בזמן הסמוך לערב, שכתבו לעיל על דברי הירושלמי 'משמע דבשבתות וימים טובים אינו רשאי לברך ולהתפלל, דטרוד להחשיך לו על התחום'. וכן מבואר בפני משה על הירושלמי שם, שכתב שכיון שדעתו להחשיך על התחום הוא טרוד כל היום. אמנם הרא"ש (סי' ח) הביא שיש אומרים שבין בשבת ובין ביום טוב אין אנינות נוהגת אלא סמוך לערב, שאז יכול להחשיך על התחום, ומה שאמרו בירושלמי שהאונן פטור מתקיעת שופר כיון שיכול להחשיך על התחום, היינו כשלא היה לו שופר בבוקר ונזדמן לו בערב, אבל בבוקר חייב בתקיעת שופר. וכתב שכן אמרו על הרמב"ם שהיה מתו מוטל לפניו ביום ראשון של ראש השנה, וציוה שיתקעו לפניו בשופר להוציאו ידי חובה. **יד. והרמב"ן** (תורת האדם, ענין מי שמתו) הרא"ה והריטב"א כתבו שדוקא בשבת אין אנינות נוהגת, כיון שאי אפשר לקברו, אבל ביום טוב שיכול לקברו על ידי נכרי, וגם הוא יכול להתעסק עמהם, אנינות נוהגת. ובתוס' הרא"ש מבואר שלפי זה מיושבת קושיית התוס', שבסיפא שנינו שאין אנינות נוהגת בשבת, וברישא ששנינו שפטור מתקיעת שופר היינו משום שביום טוב נוהגת אנינות. והרא"ש (מו"ק פ"ג סי' נד) כתב שרק בשעה שהולך להחשיך על התחום, וכן ביום טוב אם רוצים לקוברו בו ביום על ידי נכרי, אנינות נוהגת בו, שאז הוא טרוד בצרכי המת, אבל אם אינו מחשיך בשבת או שאינו רוצה לקברו ביום טוב אין אנינות נוהגת בו, ואינו כיום חול שאף על פי שאינו עסוק בצרכי המת אנינות נוהגת בו מפני כבודו של המת שיהא לבו פנוי לחשב על צרכי המת ויעסוק בהן תמיד. ובטעם החילוק בין יום חול שפטור אף אם אינו עוסק בצרכי המת לשבת שפטור רק אם עוסק בצרכי המת, יש לומר על פי מה שביאר המאירי (יז: ד"ה וחייב) שבשבת כיון שאינו יכול להתעסק בצרכי המת, אם כן אין כאן כבוד במה שאינו מקיים את המצוות, שרק אם בשעה שיש לו להתעסק בצרכי המת מקיים מצוה אינו כבוד למת, ואם אינו צריך להחשיך על התחום אין לו במה להתעסק בצרכי המת, ואם מקיים את המצוות אינו בזיון למת. וכן מבואר בדברי הט"ז (סי' שמא סק"א), שכתב לענין אכילה בפני המת, שדוקא בקרובי המת שמוטל עליהם להתעסק בקבורתו יש חשש זה של לועג לרש, כשאינו עוסק בקבורתו ויושב לאכול לפני המת, וביאר דבריו בחכמת אדם (כלל קנג סק"א) שנראה שהמת קל בעיניו ואף שהוא קרובו אינו טורח בקבורתו.

והיינו שאין הבזיון בעצם האכילה, אלא במה שאינו עוסק בקבורתו. וכתב הפתחי תשובה (שם סק"ג) שלפי דברי הט"ז בשבת שאינו צריך להתעסק במת מותר לו לאכול בפני המת. והיינו משום שבשעה שאינו יכול להתעסק בצרכי המת אינו בזיון למת כשמקיים את המצוות. אמנם הש"ך (שם סק"ג) כתב בשם הב"ח (יו"ד סי' שמא ד"ה ומ"ש אוכל) שאף בשבת צריך לאכול בבית אחר או על ידי מחיצה, שאם אוכל בפניו הוא לועג לרש. **טו. מהר"ם** בנעט. והקשה המראה פנים, שהרי שם בירושלמי רבי חנינא אמר תירוץ זה כדי ליישב את הברייתא לפי הטעם שהאונן פטור משום שטרוד בעסקי המת ולא לפי הטעם שפטור מפני כבודו של המת, ואם כן מה הקשו התוס' שלטעם שהאונן פטור מפני כבודו של מת לא שייך חילוק זה. ולכך מבאר שכוונת התוס' להקשות שלפי המבואר בברייתא שבירושלמי שהאונן אינו עונה אמן, ואף שאינו בטל על ידי כן מעסקי המת, אם כן על כרחך שהטעם שהאונן פטור מן המצוות הוא מפני כבודו של המת, ואם כן קשה מהרישא דקתני שהאונן פטור מתקיעת שופר, דמשמע שאנינות נוהגת בשבת ויו"ט, לסיפא דקתני, במה דברים אמורים שנוהגים בו דיני אנינות, בחול, אבל בשבת מיסב ואוכל, ומברך ועונים אחריו אמן, דמשמע שאין אנינות נוהגת בשבת, ואין לומר כתירוצו של רבי נתנאל, שהרי תירוץ זה לא שייך לטעם שהאונן פטור משום כבודו של המת, ועל כרחך צריך לומר כתירוצו של ר"י שהרישא והסיפא חולקים. **טז. והקשה** הברכת ראש, מה החידוש שאנינות נוהגת בחול המועד, הרי לפי דעת התוס' אנינות נוהגת אפילו ביום טוב כיון שיכול להחשיך על התחום, וכל שכן שנוהגת בחול המועד. והמהר"ם בנעט כתב שאפשר לומר שכוונתם לענין בשר ויין, וכמו שמשמע מדבריהם אחר כך, וקא משמע לן שאף שמטעם החג היה ראוי שיאכל בשר וישתה יין, אפילו הכי אסור, ואם לא היה מבואר כן בירושלמי היינו יכולים לטעות ולומר שמותר. והטעם שאסור הוא משום שמא ימשך אחר אכילתו ולא יתעסק בצרכי המת. **יז. ברכת** ראש. **יח. ברכת** ראש. וכתב שהוא דיבור בפני עצמו. **יט. הרמב"ן** (תורת האדם, ענין מי שמתו ד"ה גירסא) מבאר שהיו בעיר חבורות הממונין על קבורת המתים, ואחרי שהשלים האבל את צרכי הוצאתו של המת, היה מוסר את המת לאותן חבורות על מנת שיוציאוהו לבית הקברות כשירצו, ומשעה שנמסר להם המת אינו מוטל על האבל אלא על אותן החבורות. **כ. פני** משה על הירושלמי שם. השדה יהושע (על הירושלמי) מבאר שנושאי המטה נקראים 'כתפים' ואינם בכלל 'רבים', לפי שפעמים

אפי' לפניו, דאי שלא לפניו תיפוק ליה שמיד חל עליו אבלות משיצא מפתח ביתו, וכיון דלא חל עליה אנינות א"כ אדם שאינו יכול לקבור מתו, כגון אדם שמת בבית האסורים ואין המושל מניחו לקוברו, נראה שאין חייב לנהוג בו אנינות, שהרי אין זה מוטל עליו לקברו מפני שאינו יכול לפדותו ולהוציאו לקברו, כדתניא במסכת שמחות (פ"ג) נתיאשו בעליו מלקוברו מתאבלין עליו, ופסיק מיניה תורת אנינות. מיהו באותו שתפסו מושל גם אבילות אינו חייב, דלא דמי לנתיאשו מלקוברו, ששם אינו קוברו תו, אבל הכא עדיין הוא מצפה אם יוכל לעשות פשרה עם המושל להניחו לקברו. וכן מעשה דר' אליעזר בר"ש בבבא מציעא (דף פד:) דפסק מצות אנינות. ומעשה שמתה אחותו של ר"ת בשבת, והודיעו לו במוצאי שבת בעיר אחרת, ואכל בשר ושתה יין, ואמר כיון שיש לה בעל שחייב בקבורתה אינו אסור בבשר ויין. ואפשר שגם ר"ת אם היה בעיר עצמו היה מיקל מאותו הטעם:

וספר תורה בזרועו וקורא. והוא הדין דעל פה אסור לקרות:

וירכב עליהם. אבל אי מפשילן לאחוריו על החמור שפיר דמי, וכן בס"ת, ואפילו אם בדעתך לאסור ס"ת אבל בנביאים ובכתובים שפיר דמי, מדנקט ס"ת. ולא מסתבר לומר משום שריותא דנכרים ולסטים, דהא פשיטא דמותר, דלמה יהיה אסור. ועוד דבהדיא אמר בירושלמי, דסקיא מלאה ספרים או שהיו בה עצמות של מת, הרי זה מפשילן לאחוריו ורוכב עליו:

אלא אסיפא. משום לסטים מותר לרכוב עליהם, וה"ה לאחוריו מותר אפילו בלא לסטים:

דאין אנינות נוהגת בו, רצה **לומר אפילו** אם הוא מוטל לפניו, **דאי** מיירי דוקא בשלא מוטל לפניו, **תיפוק** ליה דלא חלה עליו אנינות לפי שמיד חל עליו **אבלות משיצא המת מפתח ביתו**[כא], וכיון **דלא חל עליה אנינות** כשאין מתו מוטל לפניו כמו שנתבאר, **אם כן אדם שאינו יכול לקבור** מתו, **כגון אדם שמת בבית האסורים ואין המושל מניחו לקוברו, נראה שאין חייב לנהוג בו אנינות, שהרי אין** זה **מוטל עליו** לקברו, **מפני שאינו יכול לפדותו ולהוציאו** כדי לקברו, **כדתניא במסכת שמחות** (פ"ג) **נתיאשו בעליו מלקוברו, מתאבלין עליו, ופסיק מיניה תורת אנינות**, מיהו **באותו מעשה** שהיה **שתפסו המושל לאחד שמת בבית האסורים**, ולא רצה ליתנו לקבורה עד שיתנו לו מעות[כב], **גם באבילות אינו חייב, דלא דמי לנתיאשו מלקוברו, ששם אינו קוברו תו**, ולכך חלה עליו אבלות, **אבל הכא** במעשה זה, **עדיין הוא מצפה אם יוכל לעשות פשרה עם המושל להניחו לקברו. וכן מעשה דר' אליעזר בר' שמעון בבבא מציעא** (דף פד:), שאחר מותו היה מוטל שנים רבות בעליית ביתו ולא נקבר[כג], **דהתם כיון שנתיאשו מלקברו פסק מצות אנינות.**

וכן היה **מעשה שמתה אחותו של ר"ת בשבת, והודיעו לו במוצאי שבת**[כד] כשהיה **בעיר אחרת**, כלומר שלא היה באותה עיר שמתה אחותו, **ואכל בשר ושתה יין, ואמר, כיון שיש לה בעל שחייב** להתעסק בקבורתה, **אינו אסור בבשר ויין**, לפי שאין המת מוטל לפניו, וכשאין המת מוטל לפניו אינו צריך לנהוג באנינות וכפי שנתבאר. ואומרים התוס', **ואפשר שגם ר"ת אף אם היה באותו עיר עצמו** שהיתה אחותו היה **מיקל מאותו הטעם**, דכיון שלא היתה מוטלת עליו לקברה אינו צריך לנהוג אנינות אף בעיר שהמת שם.

סיכום: הוכיחו דהיכא שאין המת מוטל עליו לקברו אינו נוהג באנינות, ולכך אדם שמת בבית האסורים ואין המושל מניח לקברו אין נוהגים עליו אנינות, וכן נהג רבינו תם כשהודיעו לו שמתה אחותו בעיר אחרת לא נהג אנינות לפי שהיה לה בעל שהיה מוטל עליו לקברה.

בגמרא מייתינן מברייתא דקתני, המוליך עצמות מת ממקום למקום, לא יתנם בשק של עור ויניחם על החמור וירכב עליהם, שהוא מנהג בזיון, ואם הוא ירא מפני הליסטים או מפני הגנבים, מותר, וכדרך שאמרו בעצמות כך אמרו בספר תורה, ואומרים התוס', **אבל אי מפשילן לאחוריו על החמור, שפיר דמי**, דדוקא לרכוב עליהם אסור משום בזיון, אבל אי מפשילן לאחוריו לא הוי בזיון, ומותר אף שלא בשעת הסכנה. וכן הדין **בנושא ספר** תורה על החמור, דיכול הוא להפשילו לאחוריו אף שלא בשעת הסכנה[כו].

ואומרים התוס', **ואפילו אם בדעתך לאסור** להפשיל **ספר תורה** לאחוריו כיון שיש בזה בזיון, **אבל בנביאים ובכתובים שפיר דמי.**

[ומיהו נראה מכל מקום **דאף בספר תורה** שפיר דמי[כז]] להפשילו לאחוריו, וכן מוכח מדנקט **[בסיפא[כח]]** 'וכן **בספר תורה**', דמשמע שדין ספר תורה כדין עצמות, **ולא** מסתבר **לומר** דדוקא **משום שריותא דנכרים ולסטים** קאמר וכן בספר תורה, כלומר דלא מסתבר דהא דקאמר וכן בספר תורה, היינו להשמיענו שבשעת הסכנה יכול לרכב על הספר תורה כמו שיכול לרכב על העצמות, אבל לענין להפשילן לאחוריו לא דמי ספר תורה לעצמות, ודוקא בעצמות מותר, **דהא פשיטא דמותר** לרכב עליהם בשעת הסכנה, **דלמה יהיה אסור**[כט], ועל כרחך אתא לאשמועינן דספר תורה שוה לעצמות לענין שיהא מותר להפשילן לאחוריו שלא בשעת הסכנה. **ועוד, דבהדיא אמרינן בירושלמי, דסקיא מלאה ספרים, או שהיו בה עצמות של מת, הרי זה מפשילן לאחוריו ורוכב** עליו, ולא חילקו שם בין שעת הסכנה לאינה שעת הסכנה, משמע שאף שלא בשעת הסכנה מותר להפשילן לאחוריו.

ומבארים התוס', **[והא דקאמר[ל]]** בגמרא **אלא אסיפא**, כלומר דהא דקתני 'וכן בספר תורה', קאי אסיפא דקתני **דמשום לסטים מותר לרכוב עליהם, והוא הדין** דלהפשילן **לאחוריו** מותר **אפילו בלא לסטים**, כלומר דהא דאמרינן בגמרא דהא דקתני 'וכן בספר תורה' קאי אסיפא, אין הכוונה שעיקר החידוש הוא בסיפא שבשעת הסכנה יכול לרכב עליהם, דפשיטא הוא כמו שנתבאר, אלא עיקר החידוש הוא באופן של הרישא דמיירי שלא בשעת הסכנה, ומהסיפא נשמע לרישא, דמדקתני בסיפא שבשעת הסכנה מותר לרכב עליהם, ועל זה קתני 'וכן בספר תורה', משמע דשלא בשעת הסכנה אין איסור אלא לרכב עליהם, ולכך הוצרך להתירו בשעת הסכנה, אבל להפשילן לאחוריו מותר אפילו ברישא דמיירי שלא בשעת הסכנה.

וספר תורה בזרועו וקורא:
איתא בגמרא דלא יכנס אדם לבית הקברות וספר תורה בזרועו וקורא, ואומרים התוס', **והוא הדין דעל פה** נמי **אסור** לקרות בבית הקברות[כה].

וירכב עליהם:
יבארו דמותר להפשילן לאחוריו אפילו שלא בשעת הסכנה.

ציונים והערות

הנושאים את המטה עד בית הקברות אינם אלא שלשה או ארבעה, אבל חבורת הקוברים הם רבים, ולכך הוסיפו בירושלמי שאף אם נמסר לכתפים שאינם רבים פטור כמו שפטור בנמסר לרבים. **כא. כדאמרינן** במועד קטן (טו.), אמר להו רבא לבני מחוזא, אתם שאינכם הולכים אחר מטתו של המת, כשמוליכים אותו לקברו בארץ ישראל, שאין כל הקרובים יכולים לעלות לארץ ישראל, כשתחזירו פניכם מהשער החיצון של העיר ומגרשיה ותבואו לביתכם, תתחילו למנות שבעת ימי אבלות, ואף על פי שעדיין לא נקבר המת ולא נסתם הגולל. **כב. מעשה** זה הובא ברמב"ן (תורת האדם, ענין מי שמתו) ובעוד ראשונים, שהיה אדם גדול שבדורו שתפסו השלטון, ומת בתפיסה ולא נתנו לקבורה, והיה מעכבו השלטון בתפיסה כדי לגבות עליו ממון הרבה יותר ממה שהיד משגת, ואפילו אם היה היו יכולים לפדותו אסור לפדותו באותו ממון מפני תיקון העולם, כמו ששנינו בגיטין (מה.), אין פודין את השבויין יתר על כדי דמיהן, מפני תיקון העולם. **כג. דאיתא** התם שהוא היה ממונה מטעם המלך לתפוס הגנבים, וקודם מותו אמר לאשתו, יודע אני שהחכמים כועסים על שנלקחין גנבים על ידי, ולא ירצו להתעסק בקבורתי, ולכן הניחי אותי בעליית הגג, ואמרו בגמרא שהיה מונח שם לא פחות משמונה עשרה שנה ולא יותר מעשרים ושתים שנה, ואחר זמן שנתפרסם הדבר קברו אותו, ויש אומרים שאחר זמן בא אביו רבי שמעון לחכמים ואמר להם פרידה אחת יש לי ביניכם ואי אתם רוצים להביאה אצלי. **כד. המהרש"א** כתב על מה שכתבו התוספות שאחותו מתה בשבת, שאם כן אין ראיה שסבר שמותר בבשר ויין, שהרי בשבת ודאי מותר בבשר ויין אף אם מוטל עליו לקברו. וכתב שצריך לומר שרבינו תם היה צריך להחשיך על התחום, כלומר שרצה לצאת מהעיר מיד במוצאי שבת, והלך לסוף התחום בשבת כדי שיוכל לבוא מהר למקום שהיה המת שם, שאז חלו עליו דיני אנינות אף בשבת כדעת רבי נתנאל בתוספות (שם), ולכך הביאו ראיה ממעשה זה, שלרבינו תם מותר לאכול בשר ולשתות יין כשיש אחרים שיתעסקו בקבורתה. וכתב המאיר נתיבים (שו"ת, ח"ב בחידושים שבסוף הספר בתוס' שם) שבתוספות שלפנינו הגירסא שהודיעו לו שמתה במוצאי שבת, ולפי זה אין צריך למה שכתב המהרש"א, ובתוספות בדפוס וינציה כתוב 'שמתה אחותו של רבינו תם בשבת, והודיעו לו בעיר אחרת', ולא כתוב שם 'במוצאי שבת', ולפני המהרש"א היה דפוס זה. **כה. המאירי** מבאר שנאמרו כאן שתי הלכות, הלכה אחת שאסור ליכנס עם ספר תורה בזרועו, ואפילו אם אינו קורא, והלכה אחת שאסור לקרוא, ואפילו אם אין הספר תורה בידו. וכן ביארו הב"ח (יו"ד רפב סק"ג) והכסף משנה (הלכות ספר תורה פ"י ה"ו) בדברי הרמב"ם. וביאר הכסף משנה (שם) שאף אחיזת ספר תורה בלא קריאה מצוה היא. אבל התוס' כתבו מסברא שהוא הדין שאין לו לקרוא בעל פה, ולפי דבריהם לא שמענו מהברייתא שיש איסור לאחוז ספר תורה בבית הקברות אם אינו קורא בו. והרי"ף חולק וסובר שאין איסור אלא אם קורא בו. **כו. וכן** כתב הרא"ש, והביא דהרי"ף חולק וסובר דשלא במקום הסכנה אסור להפשיל את הספר תורה לאחוריו, וצריך לאחזו בחיקו, ובמקום הסכנה מותר לרכב עליו. ורבינו יונה ביאר בדעת הרי"ף שלא במקום הסכנה אסור להפשילו לאחוריו, ובשעת הסכנה מותר להפשילו לאחוריו, אבל לרכב עליו אסור אפילו בשעת הסכנה. **כז. גליון** בשם מהרש"א. **כח. גליון** בשם מהרש"א. **כט. הרא"ש** כתב, דהא מילתא דפשיטא היא שינהג בו מנהג בזיון ולא ימסרנו ביד גנבים ולסטים. **ל. גליון** בשם מהרש"א, והדיבור אחד.

למחר באין אצלנו ועכשיו מחרפין אותנו. ותימה, והא אמרי׳ בפ׳ התכלת (מנחות דף מא.) ההיא שעתא ודאי רמינן ליה, פי׳ נותנין ציצית בטליתותיהן משום לועג לרש. וי״ל דה״פ הכא, דמביישין אותם במה שהחיים מצווים והמתים אינם מצווים, וגדול המצווה וכו׳, וההיא דהתכלת היינו דרמו חוטים למתים, ועכשיו אנו מסלקין אותן, ומאי שנא. אומר ר״ת דוקא הם שהיו רגילים כולם בחייהם ללבוש טלית בד׳ כנפות וללבוש ציצית וגם לכל העוסקים בהם יש להם ציצית, והוה לועג לרש אם לא היה להם ציצית, או משום דכתיב לדורתם לדור תם, אבל אנו שגם בחיינו אין מנהגינו ללבוש תמיד ציצית, אי הוי רמינן להו הוי כמו לועג לרש. וכ״ת נשים לאותם שהיה להם בחייהם, א״כ יהיה לועג לרש לאחרים. ועוד אר״ת ששמע מאנשי לותי״ר דמסירים הציצית, דציצית עולה למנין תרי״ג עם ח׳ חוטין וחמשה קשרים, ואם לובש ציצית נראה כאילו קיים כל התורה ומיחזי כשיקרא. וזה לא נהירא, דגם חיים עתה למה לובשים, הלא לא קיימו כל התורה כולה. ומיהו י״ל דאנו סומכים על מסכת שמחות (פי״ג) שצוה אבא שאול לבניו הטילו תכלת מאפיליוני, ואע״פ שהגמרא חולק עליו, יש דברים שאנו מניחין הגמ׳ שלנו ואנו עושין כספרים החיצונים, כמו מחזון ישעיהו כפסיקתא, וכמו ויחל שיש בגמ׳ (מגילה דף לא.), דבתענית קורין ברכות וקללות, ובמס׳ סופרים (פי״ז) מפרש ויחל. והריצב״א היה רגיל שלא להסירם מן הכנף אלא לקושרם ולהדקם בתוך הכנף לאפוקי נפשיה מפלוגתא, אם הם חייבין בציצית יש להם ציצית ואם לאו הרי הם מכוסין:

למחר באין אצלנו ועכשיו מחרפין אותנו:

יבארו האם צריך להטיל ציצית בטלית של המתים.

איתא בגמרא, רבי חייא ורבי יונתן הלכו בבית הקברות, והיו ציציותיו של רבי יונתן נגררים על הקברים בדרך הילוכו, אמר לו רבי חייא, הגבה אותם כדי שלא יאמרו המתים, למחר באים אצלנו כדי שנתפלל עליהם[לא], ועכשיו מחרפים אותנו, שנראה כמחרפם כיון שאינם יכולים לקיים את המצוות, ומשמע שלמתים אין ציצית, מקשים התוס׳ **ותימה, והא אמרינן בפרק התכלת** (מנחות דף מא.), אמר שמואל, טליתות הראויין לציצית, אף על פי שמקופלות ומונחות בקופסא חייבין בציצית, ומודה שמואל בזקן שעשה טלית לתכריכים שלו, דטלית זו אינה חייבת בציצית כשהיא מונחת בקופסה, כיון שאינה עשויה להתכסות בה, **וההיא שעתא ודאי רמינן ליה, פירוש** דלאחר מותו כשמלבישים לו התכריכין **נותנין ציצית בטליתותיהן, משום לועג לרש**[לב], הרי משמע להדיא דמתים יש להם ציצית, ולא כמו שמשמע כאן שאין למתים ציצית[לג].

ומיישבים וי״ל, דלעולם מטילים ציצית בטלית של המתים, והכי פירושו הכא, דמביישין אותם במה שהחיים מצווים והמתים אינם מצווים, וגדול המצווה וכו׳ ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה, ולכך אמר רבי חייא לרבי יהונתן שהוא לועג לרש, כיון שהוא מצווה ועושה והם אינם מצווים ועושים, ולא משום שלמתים אין ציצית.

ומקשים התוס׳, **(וההיא) [וקשה מההיא**[לד]**] דהתכלת, היינו דרמו חוטים למתים**, כלומר דהתם מבואר שמטילים ציצית בטלית של המת, **ועכשיו** בזמנינו **אנו מסלקין אותן** מהטלית של המתים, **ומאי (שנא) [טעמא**[לה]**]** דמסירין אותם. **ואומר ר״ת דלכך** בזמנינו מסירים את הציצית מהטלית של המת, **דדוקא הם שהיו רגילים כולם בחייהם ללבוש טלית בד׳ כנפות**[לו]**, וללבוש ציצית,** כלומר שהיו מטילים ציצית בטליתם, **וגם לכל העוסקים בהם,** כלומר במתים, **יש להם ציצית, והוה לועג לרש אם לא היה להם** למתים, **ציצית,** דכיון שהם עצמם לבשו ציצית בחייהם הוה לעג, שדומה כמו שהיו אומרים הואיל ומת אין צריך עוד ציצית[לז], וכן כיון שאלו שעוסקים בהם לובשים ציצית הוה לעג אם לא היה להם למתים ציצית, ולכך הטילו ציצית בטלית של המתים. **או משום דכתיב** ׳ועשו להם ציצית **לדורתם**׳, ומכך שכתב ׳לדורתם׳ חסר בלא וא״ו משמע **לדור תם,** כלומר לדור שהיה שלם במצוות, **אבל אנו שגם בחיינו אין מנהגינו ללבוש תמיד ציצית**[לח], **אי הוי רמינן להו** בטלית של המת הוי כמו **לועג לרש,** דיותר הוה לעג שבחייו לא קיים ובמותו יקיים[לט], **וכי תימא דנשים ציצית** רק **לאותם מתים שהיה להם ציצית בחייהם,** אין לומר כן, **דאם כן יהיה לועג לרש לאחרים,** כלומר לאנשים החיים[מ], שאין להם ציצית[מא], ולכך בזמן הזה נוהגים לסלק את הציצית מהטלית של המת ואף מהמתים שהיה להם ציצית בחייהם[מב].

ועוד אומר ר״ת, ששמע מאנשי לותי״ר דלכך מסירים את הציצית, משום **דציצית עולה למנין תרי״ג עם ח׳ חוטין וחמשה קשרים,** דציצית בגימטריה ת״ר, וח׳ חוטים עם חמשה קשרים הם י״ג, **ואם לובש ציצית נראה כאילו** מעיד על עצמו שקיים **את כל התורה, ומיחזי כשיקרא**[מג]. ודוחים התוס׳ **וזה לא נהירא,** דאם כן **גם החיים עתה** בזמנינו **למה לובשים** ציצית, **והלא לא קיימו את כל התורה כולה,** ונראה כעדות שקר.

ולכך מבארים התוס׳, **ומיהו יש לומר דאנו** שאנו מסירים את הציצית מהטלית של המתים **סומכים על מסכת שמחות** (פי״ג), **שצוה אבא שאול לבניו הטילו תכלת מאפיליוני,** כלומר הסירו את הציצית מטליתי[מד]. **ואף על פי שהגמרא שלנו חולקת עליו,** כלומר על ההיא דמסכת שמחות, שבגמרא שלנו משמע שיש להטיל ציצית בטלית של מתים כמו שנתבאר, מכל מקום **יש דברים שאנו מניחין את הגמרא שלנו ואנו עושין כספרים החיצונים,** כלומר כברייתות חיצוניות שלא נשנו בבית המדרש[מה]. **כמו** שאנו אומרים כל שנה במפטיר בשבת שקודם תשעה באב מ׳**חזון ישעיהו**׳ כמו שכתוב **בפסיקתא,** ולא כמו שאמרו בש״ס שלנו (מגילה לא:) שרק אם ראש חדש אב חל להיות בשבת מפטירין ׳חדשיכם ומועדיכם שנאה נפשי׳, דהיינו ההפטרה של חזון ישעיהו[מו]. **וכמו** שאנו קוראים בתעניות **ויחל, שיש בגמרא** (מגילה דף לא.) **דבתענית קורין ברכות וקללות, ובמסכת סופרים** (פי״ז) **מפרש** שקוראים **ויחל,** ואנו עושים כמו שכתוב במסכת סופרים ולא כמו שכתוב בש״ס שלנו[מז].

והריצב״א היה רגיל שלא להסירם לגמרי **מן הכנף, אלא לקושרם ולהדקם בתוך הכנף** שלא יהיו נראים, ועשה כן **לאפוקי נפשיה מפלוגתא, דאם הם חייבין בציצית,** הרי **יש להם ציצית, ואם לאו הרי הם מכוסין.**

סיכום: הביאו מהגמרא במנחות שמשמע שמטילים ציצית בטלית של המת, וביארו לפי זה דהא דאמר ר׳ חייא לר׳ יונתן שיגביה ציציותיו מעל גבי הקברים משום לועג לרש, היינו משום שאף על פי שגם למתים יש ציצית, מכל מקום מביישין אותם במה שהחיים

ציונים והערות

לא. כמו שאמרו בתענית (טז.), ׳למה יוצאים לבית הקברות, חד אמר כדי שיבקשו עלינו מתים רחמים׳. גליוני הש״ס (יח: ד״ה לשנה). ובעץ יוסף (ד״ה למחר) פירש, ׳למחר באים אצלנו׳, כלומר שבאים למדרגתינו, שאחר שימותו יהיו חפשים מכל המצוות. **לב. שאם** לא נטיל ציצית בטליתו נראה כמו שלועגים על המת לומר נפטרת מן המצות ואין לך חלק בהם. רשב״ם. **לג. ויש** שדחו ראיה זו, עי׳ רא״ש בשם ר״ז הלוי המבאר שכשנושאין את המת לקוברו היו מטילין ציצית לסדינו כדי שלא יהיו נושאי המת מעוטפים בטליתות מצוייצות והוא הולך בלא ציצית, וכשקוברין אותו בקברו מתירין אותן ונוטלין אותן, ואם כן אין ראיה משם שצריך להטיל ציצית בטלית של מתים. והראבי״ה (סימן אלף קנג) דחה את הראיה מהגמרא שם, דאפשר לפרש ש׳רמינן׳ הוא לשון הטלה, כדאמרינן רב יהודה הוה רמי תכלת לפרזומא דאינשי ביתיה, ואפשר לפרש ד׳רמינן׳ הוא לשון הסרה והשפלה, כדמתרגמינן וישליך ורמא. ובבב״ב (עד. ד״ה פסקי) דוחים התוס׳ ראיה זו, דשמואל סבירא ליה הכי, ואנן קיימא לן כר׳ יוחנן דפליג עליה. **לד. הגהות** הב״ח. **לה. גליון** בשם מהרש״א. **לו. דכל** בגדיהם היו של ארבע כנפות. אגרות משה (או״ח חלק א סי׳ קפו). **לז. תוס׳** (נדה סא: ד״ה אבל). **לח. שלא** היו לובשים בגד שיש בו ד׳ כנפות. **לט. תוס׳** (נדה שם). **מ. כן** מבואר בלשון התוס׳ בנדה (שם). אמנם באור זרוע (הל׳ אבילות סי׳ תכא) כתב שגם המתים האחרים שנקברו בלא ציצית מתביישים. **מא. בנדה** (שם) ובע״ז (סה: ד״ה אבל) כתבו התוס׳ דהיינו כמו ששנינו בנדה (עא.), מתחילה היו מטבילים את הבגדים שהיו לבושים בהם הנדות סמוך למותם, אף על פי שלא נגעו בהם לאחר מיתה, שהנדה מטמאת בגדים שעליה, התחילו הנדות החיות מתביישות, שראו שגם לאחר מותם אין נוהגים בהם כשאר נשים, אלא נוהגים בבגדיהם דיני טומאה, ולכך גזרו שיהיו מטבילים את הכלים שהיו על כל הנשים קודם מותם, ואף מי שאינה נדה. ולכך אין להטיל ציצית אף בטלית של מי שקיים מצוה זו בחייו, כדי שלא לבייש את החיים שאינם מקיימים מצוה זו, שיראו שגם לאחר מותם לא ינהגו בהם כשאר אנשים. וכן תירצו הרא״ש (מועד קטן פ״ג סי׳ פ) ותוספות רבי יהודה מפאריש (עבודה זרה סה: ד״ה אבל), והוסיפו, שהטעם שלא אמרו שעדיף שנעשה ציצית לאלו שקיימו מצוה זו בחייהם, ואדרבה יתביישו בכך אלו שאינם מקיימים מצוה זו, מפני שבימי החכמים היו בגדיהם של ארבע כנפות, ועשו ציצית, אבל בזמנינו שאין לנו בגד של ארבע כנפות, והלובש בגד כזה אינו אלא מן המתמיהים, אין נענשים על כך שלא עשו בגד מיוחד לשם ציצית, ולכך אין לביישם על שלא עשו כן. אמנם האור זרוע (אבלות סי׳ תכא) הביא דברים אלו ותמה, שמאחר שהלובש ציצית בבית הכנסת, ואף כל היום תחת בגדיו, אינו מן המתמיהים, עדיין קשה מדוע לא נקבור בציצית אותם שקיימו מצוה זו בחייהם, ואדרבה אותם שאינם מקיימים יתביישו בכך. וכן כתב הרא״ש. **מב. הראבי״ה** (סי׳ אלף קנג) כתב, יש שנוהגין לקבר את המתים בלא ציצית, ויש שקוברין אותן עם הציצית, ויש שמניחין אותן לתלות חוץ מן הארון, כי יש להביא ראיות לכאן ולכאן, ונראה הדבר שאין להניח ציצית במותו אלא לאדם שהוא רגיל בו בחייו. וכתב הריטב״א (פסחים מ:) בשם הרי״ט, ועכשיו תהלה לאל כי רוב בני אדם זריזין במצות ציצית מחיים, חזרו לדין התלמוד להטיל אחר מיתה למי שזריז בו מחיים, ואין למחות בשום מנהג שנהגו בדבר זה והכל לפי מה שנהגו. **מג. בבב״ב** (עד. ד״ה פסקי) כתבו התוס׳ שציצית עדות היא שקיים את כל התורה, ולכך בזמן הזה שאין בני אדם חשובים כל כך, הרי הוא כאילו מעיד עדות שקר. **מד. בבב״ב** (שם) ביארו התוס׳ ש׳אפיליוני׳ היא טלית, וכתבו עוד שצריך לגרוס שם ׳התירו׳ ולא ׳הטילו׳, והוכיחו כן מדקאמר ׳מ׳אפיליוני, דמשמע שיסירו ממנו הציצית, דאם אמר להם שיטילו ציצית בטליתו היה לו לומר להם ׳ב׳אפילוני. ובמחזור ויטרי (סי׳ רעח) כתב שיש לדחות דהתם משום דאין נכון שאותו ציצית שהיה בו בחייו שהיה חייב במצות ציצית ובכל המצות, יהיה בו בשעה שפטור מן המצות, ולכך צוה לנטלו ולשום בו ציצית אחר. **מה. ולפי** תירוץ זה גם בזמן העבר לא היו מטילים ציצית בטלית של מת, ולא כמו שכתבו התוס׳ שרק בזמן הזה אין מטילים ציצית בטלית של מת. **מו. מהרש״א.** **מז. ובבבא** בתרא (עד. ד״ה פסקי) כתבו התוס׳ עוד בשם ר׳ חיים כהן, וכן כתבו בעבודה זרה (סה: ד״ה אבל) בשם ר׳ יהודה, שלכך נוהגים בזמן הזה להסיר הציצית מטליתות של מתים, משום דקיימא לן

מצווים והמתים אינם מצווים.

עוד ביארו התוס' כמה טעמים מדוע בזמן הזה אנו נוהגים להסיר את הציצית מהטלית של המתים, א. ר"ת ביאר דדוקא הם שהיו רגילים ללבוש ציצית, וגם לכל העוסקים במתים יש ציצית, הוה לועג לרש אם לא היה למתים ציצית, ולכך הטילו ציצית בטליתם. או משום דכתיב 'ועשו להם ציצית לדורתם', ומכך שכתב 'לדורתם' חסר משמע לדור תם, כלומר לדור שהיה שלם במצוות, אבל אנו שגם בחיינו אין מנהגינו ללבוש תמיד ציצית, אדרבה, אם נטיל ציצית בטלית של המת הוי לועג לרש, דיותר הוה לעג שבחייו לא קיים ובמותו יקיים, והוסיף שאין להטיל ציצית רק לאלו שבחייהם היה להם ציצית כדי שלא לבייש את החיים שאין להם ציצית.

ב. עוד ביאר ר"ת בשם אנשי לותי"ר שמסירים את הציצית לפי שהיא כעדות שקיימו את כל התורה, ונראה כשקר כיון שאין אנו מקיימים את כל התורה.

ג. עוד ביארו התוס' שאנו סומכים על המבואר במסכת שמחות שאין להטיל ציצית בטלית של המת.

ד. עוד כתבו התוס' שהריצב"א לא היה מסיר את הציצית אלא היה קושרם ומסתירם כדי לא להכניס עצמו למחלוקת זו.

שני אריאל מואב. על שם דוד ושלמה שבנו את הבית ובאו מרות המואביה:

[יח:] **בן איש חי אטו כולי עלמא.** בספרים מדויקים כתיב חי וקרינן חיל, ומן הכתיב דייק הכי שלא כתיב חיל אלא חי:

סיפרא דבי רב. מהארי דריש שהוא חמור שבספרים:

בתוך הבור. שהוא באמצע הספרים:

אלמא ידעי. מדקאמר לעגל קא אתית, ולא מצי לשנויי כדלעיל דומה קדים ואמר להו, דהיינו דוקא לאלתר, אבל כל כך לא היה מקדים דהוא עצמו אינו יודע:

[יט.] **אפי' בשעה ששלום על ישראל.** והיינו לאחר מיתתו דלא אתו לאנצויי בהדי המספרים בגנותם. מהכא משמע דאיירי לאחר מיתה:

דוגמא השקוה. פרש"י לפי שהיתה גיורת כמותם, שהיו גרים, וכן משמע בירושלמי דמועד קטן

שני אריאל מואב:

בגמרא מבואר ש'אריאל מואב' היינו בית המקדש[מח], ומבארים התוס' שבית המקדש נקרא אריאל 'מואב' **על שם דוד ושלמה שבנו את הבית, ובאו מרות המואביה**[מט].

בן איש חי אטו כולי עלמא:

יבארו דדיוק זה הוא מהכתיב ולא מהקרי.

בגמרא מייתינן להא דכתיב 'ובניהו בן יהוידע בן איש חי', ומקשינן אמאי קאמר 'בן איש חי', וכי כל העולם בני מתים הם, ואומרים התוס' **דבספרים מדויקים כתיב** 'חי' **וקרינן** 'חיל', דהקרי הוא 'בן איש חיל', דהיינו שהיה גיבור, והכא דמקשינן אהא דכתיב 'חי', **מן הכתיב דייק הכי, שלא כתיב** 'חיל' **אלא** 'חי'.

סיפרא דבי רב:

יבארו האיך משמע כן.

איתא בגמרא דאיכא דאמרי דהא דכתיב שבניהו בן יהוידע הכה את הארי בתוך הבור ביום השלג, היינו ששנה ביום אחד מימות החורף שהם ימים קצרים, את כל ספר תורת כהנים, ומבארים התוס' דמ'**הארי**' **דריש** שלמד סיפרא דבי רב, לפי **שהוא חמור שבספרים**, שהוא הקשה שבכולם, ולכך מכנה אותו 'ארי'.

בתוך הבור:

יבארו למה נקרא 'בתוך הבור'.

איתא בגמרא דאיכא דאמרי דהא דכתיב שבניהו בן יהוידע הכה את הארי בתוך הבור ביום השלג, היינו ששנה ביום אחד מימות החורף שהם ימים קצרים, את כל ספר תורת כהנים, ומבארים התוס' דלכך כתיב 'בתוך הבור' לפי שספר ויקרא, דהיינו תורת כהנים, **הוא באמצע הספרים**.

אלמא ידעי:

יבארו היכן משמע כן.

בגמרא רצו להוכיח שהמתים יודעים מה נעשה בין החיים, מכך ששמואל ראה את אביו שמת שהיה בוכה וצוחק, ושאל את אביו על כך, והשיב לו אביו שבכה משום 'דלעגל קא אתית', כלומר מפני שבקרוב תבוא אלינו, וצחק מפני שראה שבנו חשוב מאוד. ואומרים התוס' **דמדקאמר** ליה אביו '**לעגל קא אתית**', מוכח שהמתים יודעים מה נעשה בין החיים, דאם לא כן מנין לו שהוא עומד למות[נ]. ואומרים התוס', **ולא מצי לשנויי כדמשני לעיל** שאין להוכיח שהמתים יודעים מה נעשה בין החיים מכך שיודעים על החיים העומדים למות, משום **דדומה** שהוא המלאך הממונה על המתים **קדים ואמר להו** מי עומד לבוא אליהם, **דהיינו דוקא לאלתר**, כלומר דמלאך דומה אינו יודע אלא מי יבוא מיד, **אבל כל כך לא היה מקדים** להכריז שיבאו אליהם, **דהוא עצמו אינו יודע** זמן רב כל כך קודם[נא].

אפי' בשעה ששלום על ישראל:

יבארו מדוע לאחר מותו נקרא שעה ש'שלום על ישראל'.

בגמרא אמר רבי יהושע בן לוי, כל המספר אחר מיטתן של תלמידי חכמים נופל בגיהנם, שנאמר, 'היטיבה ה' לטובים ולישרים בליבותם, יוליכם ה' את פועלי האון שלום על ישראל', שאפילו בשעה ששלום על ישראל, **והיינו לאחר מיתתו** של התלמיד חכם, שאז הוא שלום על ישראל משום **דלא אתו לאנצויי בהדי המספרים בגנותם**, כלומר שאז התלמיד חכם אינו יכול לריב עם המספר בגנותו[נב]. ואומרים התוס', **מהכא משמע דאיירי** שמספר על התלמיד חכם **לאחר מיתה**[נג].

דוגמא השקוה:

יבארו מהו 'דוגמא השקוה'.

איתא בגמרא, מעשה באשה כרכמית[נד], והיתה שפחה משוחררת בירושלים, והשקוה הכהנים מי סוטה לבודקה על פי הוראתם של שמעיה ואבטליון. ואמר להם עקביא, דוגמא השקוה, **ופירש רש"י**, דדוגמא השקוה, היינו **לפי שהיתה גיורת כמותם, שהיו גרים**[נה], ששמעיה ואבטליון היו מבני בניו של סנחריב (גיטין מ:), ורצו להחשיב את הגרים כישראלים גמורים[נו]. **וכן משמע בירושלמי דמועד קטן** (פ"ג), שאמרו, מהו '**דוגמא**', **דכוותא**, כלומר שהיו דומים לה.

ציונים והערות

כרבי יוחנן דאמר (נדה סא:) מצות בטילות לעתיד לבא, וההיא דמנחות דמשמע דצריך להטיל ציצית בטלית של מת, איירי אליבא דשמואל דאמר מצוות אין בטילות לעתיד לבוא, ולכך אמר דצריך שיהא לו ציצית, דלעתיד לבוא עתידין צדיקים שיעמדו מקברם בלבושיהם, ואם יסירו לו הציצית במותו נמצא שלעתיד יעמוד מקברו בלא ציצית, ויש כאן עבירה. **מח. 'אריאל'** זה בית המקדש, שנאמר (ישעיה כט א) 'הוי אריאל אריאל קרית חנה דוד'. רש"י. ונקרא 'אריאל' משום שהיה רחב מלפניו וצר מאחוריו כמו ארי (מדות פ"ד מ"ז). **מט. ורש"י** כתב שנקרא 'אריאל מואב' משום שבנאו דוד שבא מרות המואביה. ומבאר הצל"ח שהתוס' מבארים ש'שני אריאל' היינו שני אנשים שבנו את אריאל, דהיינו דוד ושלמה, ורש"י פירש ששני אריאל היינו שני מקדשים, ולכך פירש שמואב היינו דוד. והקשה הריא"ף דלפירוש התוס' ששני אריאל היינו דוד ושלמה ולא שני בתי מקדשות, איך משמע שלא הניח כמותו לא במקדש ראשון ולא במקדש שני. ויש לומר שמשמע כן משום שאם לא הניח כמותו במקדש ראשון שהיה בו שלמה, כל שכן שלא הניח כמותו במקדש שני שהיו האנשים פחותים משלמה. **נ. ולא** רצו התוס' לפרש כפירוש רש"י שמשמע שהמתים יודעים מה נעשה בין החיים מכך שידע ששמואל חשוב בין החיים, שלתירוץ הגמרא ידע כן מפני שהכריזו למעלה פנו מקום, משמע שמה שיודעים למעלה הוא שיבוא מיד, אבל לא אם הוא חשוב בין החיים. הריא"ף. והפרחי אביב ביאר, שודאי אין לומר שהיה חשוב באותו זמן בין החיים, שהרי היו קוראים לו בן האוכל מעות היתומים. ואפילו אם נאמר שמכל מקום היה חשוב בין החיים היה לגמרא לדחות שאביו נפטר זמן מועט קודם לכן, והיה ידוע לו בחייו שבנו חשוב בין החיים, ולא משום שהמתים יודעים מה נעשה בין החיים, ובעל כרחך שהכוונה היא שהוא חשוב למעלה. ועוד ראיה שהיה שמואל חשוב למעלה, שהיו יודעים מיהו אבא בר אבא אביו של שמואל. **נא. וביאר** הריא"ף שרש"י לא רצה לפרש כמו שפירשו התוספות, שהראיה שהמתים יודעים מהנעשה בין החיים היא מכך שידע אביו של שמואל ששמואל בנו עומד למות, משום שאם כן מדוע לא תירצה הגמרא שידע שעומד למות כיון שהמלאך דומה הממונה על המתים הכריז עליו שעומד למות, ומה שתירצו התוספות שדומה מכריז רק סמוך לפטירתו של האדם, עדיין קשה, שהרי כאן שמואל עמד למות בסמוך לזמן זה, שהרי אמר לו אביו 'דלעגל קא אתית', והיינו שבקרוב תבוא אצלינו, ולפיכך פירש רש"י שהראיה היא מכך שאביו של שמואל ידע שהוא חשוב בין החיים. ואת הראיה הזו דחו בגמרא, שמא אינם יודעים מהנעשה בין החיים, אלא שכאן אצל שמואל שהיה חשוב בין החיים הקדימו להכריז 'פנו מקום', ולכך ידע אביו שהוא חשוב בין החיים. **נב. והמהרש"א** (ד"ה כל) ביאר, שאפילו בשעה ששלום על ישראל, היינו בעת פטירתם של צדיקים, שמלאכי השרת מקדימים לפניהם לומר להם שלום (כתובות קד.). **נג. וביאר** המהרש"א לפי פירוש זה, שלכך שינה רבי יהושע בן לוי את לשונו ואמר 'אחר מטתן', ולא אמר כמו שאמר רבי יצחק לעיל, כל המספר 'אחרי המת', מפני שהצדיקים אף לאחר מותם קרויים חיים, ולכך אמר 'מטתן' שהם כאילו שוכבים חיים על מיטתם. והערוך (הובא בגליון הגמרא) ביאר בשם רבינו חננאל, וכן ביארו הריטב"א והשיטה מקובצת (בפירוש הראשון), ש'מטתן' הוא מלשון הטיה, שאומר עליו שנטה מדרך הישרה, ולכך נופל בגיהנם כיון שודאי עשה תשובה כמבואר בגמרא בסמוך. ולפי פירוש זה אין הכוונה שמספר בגנותו לאחר מותו, אלא מדובר שמספר בגנותו בחייו. **נד. כך** שמה. או שנקרא כן על שם המקום שממנו באה. רש"י (ד"ה בכרכמית). והיא העיר 'כרכמיש' הנזכרת בישעיה (י ט). מהרי"ץ חיות (ברש"י שם). **נה. וכן** כתב הרע"ב (אבות פ"א מ"י). וכתב התוספות יו"ט (שם) שאי אפשר לפרש כן, כיון שהיו נשיא ואב בית דין, ואין גר כשר לדון, וכל שכן להיות אב בית דין. אלא שבאו מן הגרים, ובודאי אמן מישראל היתה, ולכן היו מותרים למנותם לנשיא ואב בית דין. אולם הרשב"ץ (מגן אבות, שם) הוכיח שהם עצמם היו גרים, וכתב שכיון שלא היה בישראל כמותם, הם היו ראויים יותר מכולם. כי לא פסלה התורה גרים אלא כשיש הדומים להם בישראל, אבל אם אין אחרים הדומים להם בישראל, הם קודמים. וכן כתבו הכנסת הגדולה (סי' ז) והריב"א (עה"ת, שמות כא א) שמינו אותם לפי שלא היה בישראל אדם חשוב כמותם. וראה עוד ברשב"ץ מה שכתב לבאר מדוע נקרא 'אבטליון'. **נו. ראב"ד** (פירוש המשניות, עדויות פ"ה מ"ו) ומהרש"ל בשם הערוך, לפי פירושו של רש"י.

ומביאים התוס', **בערוך פירש** ד'**דוגמא השקוה**' היינו שהשקוה **מי צבע, אבל לא היו מי מרים ממש, ולא מחקו התורה** עליה[נז], **אלא** עשו כן רק **ליראה אותה**, כלומר להפחידה שתודה אם סטתה[נח].

(פ"ג) מהו דוגמא דכוות'. בערוך פירש דוגמא השקוה מי צבע, אבל לא היו מרים ממש, ולא מחקו התורה עליה אלא ליראה אותה:

[יט:] **מדלגין היינו על גבי ארונות. תימה לפ"ה דפי' גולל כיסוי של ארון, דתני' כל אשר יגע על פני השדה לרבות גולל ודופק, וא"כ גם הגולל מטמא באהל, והיאך היו מדלגין עליו. וי"ל דלא קשה, דהא תני' בשמחות (פ"ד הלכה כא), כל טומאה שאין הנזיר מגלח עליה אין כהן מוזהר עליה, וגולל ודופק אין נזיר מגלח עליהן כדתנן במס' נזיר פרק כהן גדול (דף נד.). והיה אומר ר"ת דליתי' להני כללי, דהא אמר התם, רביעית דם אין הנזיר מגלח עליו עד שיהא חצי לוג, ואפילו הכי כהן מוזהר עליו כדאמרינן בפרק בהמה המקשה (חולין דף עב.), דרביעית דם הבא מב' מתים טמא, ומפקינן ליה מעל כל נפשות מת לא יבא. וי"ל דהתם מכל מקום הוי שם טומאה שהנזיר מגלח עליה, אבל גולל ודופק אינו כלל בנזיר, ולכך אין כהן מוזהר עליו. אי נמי הא ברייתא סברה כזקנים הראשונים [נזיר נג.] שהיו אומרי' רביעית דם גם בתגלחת נזיר. ומיהו תימה אמאי אין המת מטמא באהל כיון שהכסוי עצמו מקבל טומאה, דכל דבר המקבל טומאה אינו חוצץ בפני הטומאה אם כן מטמא באהל. וי"ל דאין מטמא אלא צד חיצון שבו, אבל צד פנימי טהור, כדתנן במסכת אהלות בפט"ו (משנה ט), חבית שהיא מלאה משקין טהורים ומוקפת צמיד פתיל ועשאה גולל לקבר, הנוגע בה מטמא טומאת שבעה, והחבית והמשקין טהורין, לפי שצד פנימי כולו טהור. ומיהו תימה לפ"ה דפירש בפ"ק דערובין (דף טו:) גבי אין עושין מבעלי חיים גולל ודופק לקבר, ואי גולל היינו**

מדלגין היינו על גבי ארונות:

יבארו מהו גולל.

איתא בגמרא אמר רבי אליעזר בר צדוק, מדלגים היינו על גבי ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל כדי לראותם, אף שהיה כהן, ומבואר בגמרא דכיון שאין המת המוטל בארון מטמא אלא מדרבנן[נט], לכך התירו לדלג על הארונות משום כבוד מלכים, מקשים התוס' **ותימה לפירוש הקונטרס דפירש** בכמה מקומות[ס] **שהגולל היינו כיסוי של הארון, דהא תניא**, כתיב '**כל אשר יגע על פני השדה**', ודרש ר' עקיבא דאתא **לרבות גולל ודופק** שהם מטמאים, **ואם כן גם הגולל** עצמו **מטמא באהל**, וטומאתו בוקעת ועולה[סא], **והיאך היו מדלגין עליו**, כלומר דאף שהמת בארון אינו מטמא אלא מדרבנן, מכל מקום הגולל מטמא מדאורייתא, ואם כן האיך דילגו על הארונות לקראת מלכי ישראל[סב].

ומיישבים וי"ל דלא קשה, דהא תניא בשמחות (פ"ד הלכה כא), **כל טומאה שאין הנזיר מגלח** שערו **עליה**, כלומר שאם נטמא בטומאה כזו אינו סותר נזירותו, **אין הכהן מוזהר עליה** לפרוש ממנה, וטומאת **גולל ודופק אין הנזיר מגלח עליהן**, **כדתנן במסכת נזיר פרק כהן גדול** (דף נד.), ולכך אף שהגולל והדופק עצמם מטמאים באהל, מכל מקום אין הכהן מוזהר על טומאה זו, ואתי שפיר הא דהיו מדלגין על גבי ארונות של מתים[סג].

ודחה רבינו תם תירוץ זה, **והיה אומר ר"ת דליתיה להני כללי**, כלומר דכלל זה שמותר לכהן ליטמאות בטומאה שאין הנזיר מגלח עליה אינו אמת, דברייתא זו דמסכת שמחות משובשת היא[סד], **דהא אמר התם** שיש טומאה שאין הנזיר סותר נזירותו אם נטמא בה, וזאת גבי אוהל שהיה בו **רביעית לוג דם, דאין הנזיר מגלח עליו**, כלומר על דם בשיעור הנמצא באהל, **עד שיהא חצי לוג, ואפילו הכי כהן מוזהר עליו** שלא להכנס לאוהל שיש בו רביעית דם. **כדאמרינן בפרק בהמה המקשה** (חולין דף עב.), **דרביעית דם הבא מב' מתים, טמא, ומפקינן ליה** מדכתיב '**על כל נפשות מת לא יבא**'[סה].

ודוחים התוס' את קושיתו של רבינו תם, **וי"ל דהתם מכל מקום דם הנמצא באהל המת הוי שם טומאה שהנזיר מגלח עליה, אבל גולל ודופק אינו** שייך **כלל בנזיר, ולכך אין הכהן מוזהר עליו**, כלומר דרק על שם טומאה שאין הנזיר מגלח עליה בשום ענין, שלא מצאנו באותה טומאה שום מקום שיהא הנזיר מגלח עליה, בזה אמרו שאין הכהן מוזהר עליה, אבל על שם טומאה של דם המת נזיר סותר נזירותו, דאף על גב שעל רביעית דם אין הנזיר מגלח, מכל מקום מצאנו טומאת דם המת שהנזיר מגלח עליה, דהיינו כשיש חצי לוג, ולכך הכהן מוזהר אף על רביעית דם[סו], מה שאין כן גולל ודופק דהוי כמו כלים הנוגעים במת, ואין הנזיר מגלח על טומאה זו בשום אופן, ולכך הכהן אינו מוזהר שלא ליטמאות מגולל ודופק, ולא קשה מה שהקשה ר"ת על הברייתא, ושפיר מיושב פירוש רש"י כמו שנתבאר, דהיו מדלגים על גבי ארונות אף שכיסוי הארון מטמא, כיון שאין הכהן מוזהר על טומאה כזו שאין הנזיר מגלח עליה[סז].

ועוד מיישבים התוס', **אי נמי** יש לומר **דהא ברייתא סברה כזקנים הראשונים** (נזיר דף נג.), **שהיו אומרים** שרביעית **דם** מטמאת **גם בתגלחת נזיר**[סח], ואם כן הברייתא אינה משובשת, ואכן כל טומאה שאין הנזיר מגלח עליה אין הכהן מוזהר עליה.

ומקשים התוס' **ומיהו תימא**, דאף שאין הכהן מוזהר על טומאת גולל, **אמאי אין המת** עצמו **מטמא באהל**, **כיון שהכסוי עצמו מקבל טומאה** מהמת, **דכל דבר המקבל טומאה אינו חוצץ בפני הטומאה**, היינו דאין לומר שהכיסוי שעל המת חוצץ בפני הטומאה, דכיון שהכיסוי עצמו מקבל טומאה אינו יכול לחצוץ בפני הטומאה[סט], **ואם כן מטמא** המת עצמו **באהל**.

ומיישבים וי"ל, דאין הכיסוי **מטמא אלא מצד חיצון שבו, אבל צד פנימי** שלו **טהור**[ע], **כדתנן במסכת אהלות בפרק ט"ו** (משנה ט), **חבית שהיא מלאה משקין טהורים, ומוקפת צמיד פתיל, ועשאה גולל לקבר, הנוגע בה** (מטמא) **[טמא**[עא]**] טומאת שבעה, והחבית** עצמה **והמשקין** שבתוכה **טהורין, לפי שצד הפנימי** של החבית **כולו טהור**[עב].

מקשים התוס' **ומיהו תימה לפירוש הקונטרס** **(דפירש) [דאמרינן**[עג]**] בפרק קמא דערובין** (דף טו:), **(גבי**[עד]**) אין עושין מבעלי חיים גולל ודופק לקבר**, דאם עשה בעל חי גולל אין שם גולל חל עליו, ואינו מטמא, **ואי גולל היינו כסוי הארון**, **וכי עושין מבעלי חיים כסוי לארון**, ולמה הוצרך למעטו[עה].

ציונים והערות

נז. וכעין זה פירשו התוספות שאנץ (עדויות פ"ה מ"ו, בפירוש השני) והראב"ד (פירוש המשניות, עדויות שם, בפרוש השני), אלא שהתוספות שאנץ כתב שמחקו אותיות אלף בית לתוך המים. והראב"ד כתב שמחקו סתם כתב לתוך המים. **נח. וביאר** הראב"ד (פירוש המשניות, עדויות פ"ה מ"ו) לפי פירוש זה שהזילזול היה שחשד אותם שעשו שלא כדין, לפי שאין להשקותה מים הדומים למים המאררים, שמא יהיו מי שידעו שהאשה זינתה, ובראותם ששותה ואינה ניזוקת יוציאו לעז על מי המרים לומר שאינם בודקים. ולכך נתחייב נידוי. והתוספות יו"ט (שם) כתב שגם לפירוש זה יש לפרש שנתכוון לומר שלכך השקו אותה במים אלו שהם דוגמא למים המאררים, לפי שהיתה גיורת, וגם הם היו גרים, ורצו לדמותה לישראלים גמורים, ולעג להם במה שאמר שהם גרים כמותה. והתוספות שאנץ (פירוש המשניות, עדויות שם) פירש שנידוהו לפי שלא חזר בו מדבריו אף שהרבים חלקו עליו, כמו שנידו את רבי אליעזר במעשה של תנורו של עכנאי. **נט. דאהל** שיש תחתיו מת, אם יש שם אויר של טפח על טפח ברום טפח בין המת לגג הארון, חוצץ בפני הטומאה, ואין מטמא למעלה לא במגע ולא כשמאהילים עליו, ואם אין חלל טפח בין המת לגג הארון, אינו חוצץ בפני הטומאה, והטומאה בוקעת ועולה עד לרקיע. ורוב הארונות שקוברים בהם את המתים, יש בהם חלל טפח, והעובר מעליהם אינו נטמא, וגזרו חכמים על הארונות שיש בהם חלל טפח שיטמאו את העובר עליהם, משום הארונות שאין בהם חלל טפח. **ס. שבת** קנב:, עירובין טו:, סוכה כג., כתובות ד:, ועוד. **סא. דאם** אין אויר טפח מעליו הטומאה עולה עד לרקיע, ודוקא אם יש אויר טפח ועליו תקרה, נעשה אוהל לחוץ בפני הטומאה. **סב. וראה** פני יהושע מה שכתב ליישב לפי פירוש רש"י. **סג. ובסנהדרין** (מז: ד"ה משיסתום) תירצו התוס' עוד, שיש מפרשים שלא נתרבה מ'על פני השדה' שהגולל מטמא אלא כשהוא מגולה, ולא כשהוא טמון בארץ, ולפי' מיושב מה שאמר ר' אלעזר ברבי צדוק מדלגין היינו על גבי ארונות, משום שסתם קברים טמונים בארץ, ואז אין הגולל מטמא. **סד. תוס'** סנהדרין מז: ד"ה משיסתום. וראה פני יהושע שבנזיר (נד: ד"ה מ"ש) כתבו התוספות שרבינו חיים כהן שלח לרבינו תם, לדבריך שברייתא זו משובשת, אם כן אין לך שוב בית שאין שם כלי מתכות שהיה באהל המת. וכתב הפני יהושע שמכך שלא מצאנו שרבינו תם השיב לו, מוכח שחזר בו רבינו תם. ובהגהות ברוך טעם (על הפני יהושע) כתב, שבחידושי הרמב"ן בב"ב (כ.) מבואר מה שהשיב רבינו תם לרבינו חיים כהן. **סה. וקשה**, שמשם אין ראיה אלא שרביעית דם מטמא, אבל אפשר שהיא כמו גולל ודופק, ואף שמטמא מכל מקום אין הכהן מוזהר על טומאה זו. מהרש"א. **סו. ולא** באה הברייתא למעט אלא כלים הנוגעים במת, שאין הנזיר מגלח אם נגע בהם, ולכך אין הכהן מוזהר שלא ליטמאות בהם. תוס' (סנהדרין מז: ד"ה משיסתום). וכתב הערוך לנר (סנהדרין על התוס' שם) שר"ת שלא קאמר כן הוא לשיטתו, דסבר בנזיר שם (נד: ד"ה ומשני כי קתני) שהנזיר מגלח על כלי מתכות, ור' חיים כהן פליג עליו ע"ש, ולכן לר"ת לשיטתו אין לפרש כן, שעל אותו השם שהנזיר מגלח הכהן מוזהר, דהא גם שם טומאת כלים שייך בנזיר חוץ מבכלי שטף, ולכן סבר שברייתא זו משובשת היא, אבל התוס' לשיטתם פירשו שפיר לפי פירושם שם בנזיר דליכא טומאת כלים בנזיר כלל. **סז. מהר"ם** על התוס' בסנהדרין שם. **סח. דאמרינן** התם אמר ר' אליעזר, זקנים הראשונים מקצתן היו אומרים חצי קב עצמות וחצי לוג דם שמטמאין באוהל לכל דיני התורה, בין לעניין שאם האהיל עליהם נטמא ובין לענין נזיר שמגלח שערו אם נטמא בהן, ובין לאכילת תרומה ולאכילת קדשים, ומקצתם היו אומרים שאף רביעית דם ורובע עצמות לכל, מטמאין באוהל לכל דיני התורה, ואף לעניין נזיר, שהנזיר מגלח שערו אם נטמא בהן. **סט. ראה** רש"י ותוס' בסוכה יג:. **ע. וסוברים** התוס' כפירוש הר"ש (אהלות פט"ו מ"ט) שטומאת גולל ילפינן מדכתיב 'וכל אשר יגע על פני השדה', ומהלשון 'על פני השדה' משמע שאינו מטמא אלא הצד החיצון הגלוי, שנראה על פני השדה. **עא. הגהות** מהרש"ם. **עב. הגהות** וחידושים על פי המשנה שם. **עב. וסוברים** התוס' שאין הטעם משום שהחבית היא כלי חרס, שאינו מטמא מגבו, כמו שפירשו הרמב"ם והרע"ב, דאם כן אין ראיה משם לדין גולל, שהרי יש גולל של עץ ושל שאר דברים, אלא טעם המשנה הוא משום שרק הצד החיצון של הגולל מטמא ולא הצד הפנימי. ראה תוס' רע"א על המשנה שם. **עג. הגהות** הב"ח. **עד. הגהות** הב"ח. **עה. ובסנהדרין** (מז: ד"ה משיסתום) יישבו התוס' קושיה זו, שמצאנו עוד מקומות דמיירי בגמרא בדבר שאין רגילות שיהיה, כגון בחולין (ע.), דבעי התם, הדביק

על כן פירש ר"ת, דגולל היינו מצבה שעל הקבר[עו], ולפי זה מיושב מה שאמרו אין עושין מבעלי חיים גולל ודופק לקבר, דכן דרך בני אדם ליתן בהמה על הקבר לסימן עד שיתנו עליו מצבה שלא יאבד מקום הקבר[עז].

סיכום: רש"י פירש דגולל היינו הדף המכסה הארון, והא דאמר ר' אלעזר ברבי צדוק מדלגין היינו, יש לומר דהיינו משום דכל טומאה שאין הנזיר מגלח עליה אין הכהן מוזהר עליה. ור"ת פירש דגולל היינו האבן שמניחים על גבי הקבר לסימן, ואתי שפיר הא דאמר ר' אלעזר ברבי צדוק מדלגים היינו, דהתם היו קברים בלא גולל, ואתי שפיר הא דאמרינן דכל דבר שיש בו רוח חיים אין עושין אותו גולל לקבר, דפעמים שאין לו אבן וקושר שם בהמה לסימן שידע מקום הקבר עד שימצא אבן.

רוב ארונות יש להם חלל טפח:

יבארו דצריך לומר שיש פתח מן הצד.

מבואר בגמרא דארון שיש בו אויר של טפח על טפח ברום טפח בין המת לגג הארון, חוצץ בפני הטומא, ואין מטמא למעלה לא במגע ולא כשמאהילים עליו, ואומרים התוס', **וצריך לומר שראש הארון פתוח, שאם היה סתום, אדרבה כי יש בו פותח טפח מטמא**, ולא עוד אלא שהוא מטמא **אפילו בצד הריקן שבו**, דאם לא היה פותח טפח לא היה מטמא אלא האויר שכנגד הטומאה, אבל אם יש פותח טפח והארון נעשה אהל על המת, הרי הוא כאילו כל הארון מלא טומאה, וכיון שאינו חוצץ בפני הטומאה, אם כן כל האויר שמעל הארון טמא, ואף האויר שכנגד המקום שאין המת מונח שם. ולכך צריך שיהיה הארון פתוח בראשו, ואז אם יש חלל טפח הטומאה יוצאת משם ואין הארון מטמא את האויר מעליו כלל[עח].

ומביאים התוס' ראיה לדבריהם, **כדאמרינן במסכת אהלות בפ"ז** (מ"א), **נפש**, כלומר ציון שבונים על הקבר, **אטומה**, שהיה אטום מכל הצדדים, והיינו כגון שבנוי על הטומאה עצמה ואין חלל טפח על המת, **הנוגע בה מן הצדדין, טהור**, פירוש שנוגע בצד הריקן של הקבר, **מפני שטומאה בוקעת ועולה בוקעת ויורדת** ואינה באה לצדדים, **ואם היה מקום הטומאה טפח על טפח** (על רום) **[ברום[עט]] טפח**, כלומר שיש חלל טפח במקום שהמת שם, **הנוגע בה מכל מקום טמא**, ~~דאם~~ אם נגע מהצד במקום הריק נטמא, **מפני שהוא כקבר סתום. אלמא דבקבר סתום אינו מטמא כל סביביו אלא כשיש עליו טפח, אבל בטומאה רצוצה** שאין בה אויר כלל, **אינו מטמא אלא כנגד הטומאה ולא מצד הריקן**, ואם כן אדרבה על ידי שיש אויר טפח הוא מטמא יותר מאם לא היה אויר טפח, ולכך צריך לומר כאן דמיירי שהיה הארון פתוח מראשו, ואז אם יש חלל טפח אינו מטמא אלא כנגד הפתח, אבל העובר מעל הארון אינו נטמא. **ובפרק המוכר פירות** (ב"ב דף ק:) **יש להאריך.**

סיכום: ביארו שקבר הסתום מכל צד ואין בו חלל טפח, האויר שכנגד המקום שהמת שם טמא, אבל הנוגע בארון במקום הריק אינו נטמא, ואם יש בו חלל טפח, אף אם נגע במקום הריקן נטמא, דאז יש לו דין אהל, וכולו טמא, וביארו שלכך צריך לומר כאן שמדובר שיש לארון פתח מן הצד, ולכך אם יש בו חלל טפח האויר שכנגד הארון אינו טמא כלל, שהטומאה יוצאת כנגד הפתח.

כסוי הארון, וכי עושין מבעלי חיים כסוי לארון. ע"כ פר"ת דגולל היינו מצבה, וכן דרך בני אדם ליתן בהמה על הקבר לסימן עד שיתנו עליו מצבה:

רוב ארונות יש להם חלל טפח. וצ"ל שראש הארון פתוח, שאם היה סתום אדרבה כי יש בו פותח טפח מטמא ואפילו בצד הריקן שבו, כדאמרינן במסכת אהלות בפ"ז (מ"א) נפש אטומה הנוגע בה מן הצדדין טהור, פי' בצד הריקן, מפני שטומאה בוקעת ועולה בוקעת ויורדת, ואם היה מקום הטומאה טפח ע"ט על רום טפח, הנוגע בה מכל מקום טמא, מפני שהוא כקבר סתום, אלמא בקבר סתום אינו מטמא כל סביביו אלא כשיש עליו טפח, אבל בטומאה רצוצה אינו מטמא אלא כנגד הטומאה ולא מצד הריקן, ובפרק המוכר פירות (ב"ב דף ק:) יש להאריך:

ולאחותו מה ת"ל. גבי נזיר כתיב על (כל נפשות) [נפש] מת לא יבא, וכתיב בתריה לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו לא יטמא, וכולהו יתירי נינהו, דמנפש מת נפקא, ודרשינן לאביו מה תלמוד לומר, לגופיה לא איצטריך דהא מנפש מת נפקא כולהו, ולא בא אלא להוציא מת מצוה שמותר לטמא בו, לאמו מה תלמוד לומר, לגופיה לא איצטריך, ולהתיר מת מצוה דמלאביו נפקא, אלא להביא שאם היה נזיר וכהן שיש עליו שתי קדושות אין הכתוב מזהירו מלטמא אלא לאמו, אבל מטמא הוא למת מצוה, לאחיו מה תלמוד לומר, שאם היה כהן גדול ונזיר דקדושתו חמורה, דגם בלא נזירות אסור לטמא לקרוביו, אעפ"כ לאחיו הוא דאינו מטמא אבל מטמא הוא למת מצוה, ואם אינו ענין לנזיר גרידא ולא לכהן הדיוט נזיר תנהו ענין לכ"ג נזיר, ולאחותו מה תלמוד לומר, הרי שאם היה כ"ג ונזיר והלך לשחוט פסחו ולמול את בנו, דאיכא מצות טובא, אפ"ה לאחותו הוא דאינו מטמא אבל מטמא למת מצוה:

אמרת לא יטמא. מפני שקאי על אדם שהוא נזיר וכהן גדול ועושה פסח, משמע דעושה פסח גרידא רשאי לטמא לקרובים. ותימה דבזבחים (פ"ב דף ק.) גבי מעשה דיוסף הכהן שמתה אשתו בערב

ולאחותו מה ת"ל:

יביאו את הברייתא שדרשה פסוק זה.

בגמרא הובאה הברייתא שדרשו את הפסוק דכתיב 'ולאחותו', ומבארים התוס' את הברייתא, דלגבי נזיר כתיב (במדבר ו ו) 'על (כל נפשות) [נפש] מת לא יבא', ומבואר שאסור לנזיר להיטמא למתים כלל, וכתיב בתריה (שם ו ז) 'לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו לא יטמא', וכולהו הני יתירי נינהו, דמ'נפש מת' כבר נפקא לן שאין לו לנזיר להיטמאות למתים כלל, ודרשינן בברייתא לפסוק זה, 'לאביו' מה תלמוד לומר, דהא לגופיה, כלומר להשמיענו את הדין שאסור להיטמא לאביו, לא איצטריך, דהא מ'נפש מת' כבר נפקא לן כולהו, שאין לו להיטמאות לשום מת, ואף אביו בכלל, ולא בא הכתוב אלא להוציא מת מצוה שמותר לטמא בו, דמשמע שדוקא לקרוביו אינו נטמא, אבל נטמא הוא למת מצוה. 'לאמו' מה תלמוד לומר, הרי לגופיה להשמיענו שאסור להיטמא לאמו לא איצטריך, שכבר למדנו מ'נפש מת' שאסור להיטמא למת כלל, ולהתיר להיטמאות למת מצוה נמי לא איצטריך, דמ'לאביו' נפקא, כמו שנתבאר, אלא להביא שאם היה נזיר וכהן הדיוט, שיש עליו שתי קדושות, אין הכתוב מזהירו מלטמא אלא לאמו, אבל מטמא הוא למת מצוה. 'לאחיו' מה תלמוד לומר, ללמדנו שאם היה כהן גדול ונזיר, דקדושתו חמורה, דגם בלא נזירות אסור לו לטמא לקרוביו כיון שהוא כהן גדול, אף על פי כן אמר הכתוב שלאחיו הוא דאינו מטמא, דמשמע אבל מטמא הוא למת מצוה. ואף שפסוק זה מיירי בנזיר ולא בכהן גדול, מכל מקום אם אינו ענין לנזיר גרידא, ולא לכהן הדיוט שהוא נזיר, שהרי כבר למדנו שנזיר וכהן הדיוט מיטמאים למת מצוה, תנהו ענין לכהן גדול שהוא נזיר, שבא הכתוב ללמדנו שמותר לו להיטמא למת מצוה. 'ולאחותו' מה תלמוד לומר, הרי שאם היה כהן גדול ונזיר[פ], והלך לשחוט פסחו ולמול את בנו, דאיכא מצות טובא שהוא מבטלם אם יטמא למת כדי להתעסק בקבורתו, אפילו הכי לאחותו הוא דאינו מטמא, אבל מטמא למת מצוה, ואף שהוא כהן גדול ונזיר, וגם יתבטל על ידי כך משחיטת הפסח ומילת בנו.

אמרת לא יטמא:

יבארו אי מיירי שהיה גם כהן גדול ונזיר.

בגמרא הביאו מהברייתא ששנינו, הרי שהיה כהן גדול ונזיר[פא], והולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו, ושמע שמת אחד מקרוביו ואם יתעסק בקבורת המת יפסיד מצוות אלו, יש לנו לומר שלא יטמא, **מפני שקאי על אדם שהוא נזיר וכהן גדול ועושה פסח**[פב]. ומדייקים התוס', **משמע** דדוקא משום שיש לו כל המעלות האלו אין לו להיטמא, אבל העושה **פסח גרידא** שאינו נזיר וכהן גדול, **רשאי לטמא לקרובים**. מקשים התוס' **ותימה, דבזבחים** (ק.) **גבי מעשה דיוסף הכהן שמתה אשתו בערב פסח, וטמאוהו אחיו** על אשתו **בעל כרחו,**

ציונים והערות

שני רחמים של שני בהמות זה לזה, ויצא העובר מזה ונכנס לזה, אי פוטר רחמה של הבהמה השניה שאינה אמו, והולד שיצא ממנה לאחר מכן אינו בכור, או לא, ואף שאינו מצוי כלל שיהיה דבר זה, והכי נמי יש לומר דקתני דאין עושין גולל מדבר שיש בו רוח חיים אף שאינו מצוי. **עו. ונקרא** כן מלשון וגללו את האבן (בראשית כט), שהיו מניחין את האבן על הקבר לסימן, והיא נקראת מצבה, דכתיב (שם לה) 'היא מצבת קבורת רחל'. תוס' (סנהדרין מז: ד"ה משיקתוס). **עז. תוס'** סנהדרין שם. והוסיפו לבאר, דהא דר' אלעזר ברבי צדוק דאמר מדלגין היינו על גבי ארונות, לא היה שם מצבה, ולכך לא היו נטמאים, דדוקא מצבה מרבינן שהיא מטמאה טומאת גולל מדכתיב 'על פני השדה', כיון שהיא בגלוי כמו שדה, אבל הכיסוי של הארון אינו מטמא, דלא מקרי 'על פני השדה'. **עח. וכתב** הפני יהושע שמרש"י כאן (ד"ה אינו), ובנזיר (נד. ד"ה) ובחולין (עב. ד"ה דאמר) משמע, שאף אם אין הארון פתוח מן הצד, אם יש בו חלל טפח אינו מטמא את האויר שכנגדו. וכתב שכן היא דעת הרשב"א והראב"ד והרבה מהקדמונים ז"ל. וכן כתב הדברי דוד (ד"ה רוב) שכן היא דעת רש"י בכל המקומות שהובא סוגיא זו בש"ס. **עט. הגהות** הב"ח. **פ. ראה** להלן בתוד"ה אמרת, שדנו אם מיירי שהיה גם כהן גדול ונזיר. **פא. כמבואר** בתוס' לעיל ד"ה ולאחותו. **פב. וכן** פירש רש"י בסנהדרין (לה. ד"ה ולאחותו) שמדובר שהיה גם נזיר וכהן גדול.

ופריך מהא ברייתא דהכא, דקאמר דההולך לשחוט את פסחו ומת אחד מקרוביו לא יטמא להם. ומאי פריך, דילמא שאני הכא בברייתא דמיירי דכל קדושות האלו בו, כלומר דמלבד מה שהוא הולך לשחוט את פסחו הוא גם כהן גדול ונזיר, כדפרישית, ולכך אין לו להיטמא לקרוביו, אבל העושה פסחו גרידא, אימא דרשאי לטמא לקרוביו, ולכך טימאו את יוסף הכהן לאשתו, כיון שלא היה כהן גדול ולא נזיר.

ולכך מבארים התוס', על כן נראה לפרש מה ששנינו בברייתא אמרת לא יטמא, דמיירי הכא אפילו בעושה פסחו גרידא שאינו נזיר וכהן גדול[פג].

מקשים התוס' וא"ת, ואי מיירי שלא היה כהן גדול ונזיר, אם כן מהיכא פשיטא ליה לתנא דברייתא לומר 'אמרת לא יטמא', כלומר מנין היה פשוט לתנא שההולך לשחוט פסחו ולמול את בנו לא יטמא לאחד מקרוביו שמת. ומיישבים, וי"ל כדפירש רש"י, דלא אתי עשה שאין בו כרת, כטומאת קרובים[פד], וידחה עשה שיש בו כרת, כגון עושה פסח, וגם מילה שייך בה כרת[פה].

מקשים התוס' וא"ת, והא התם בזבחים דפריך על מעשה דיוסף הכהן, שטימאו אותו בעל כרחו לאשתו שמתה בערב פסח, ופריך מברייתא זו דקתני שאסור להיטמא לקרוביו אם יתבטל על ידי כן מלעשות את הפסח, ומנא ליה [לתלמודא] דהכא בברייתא מיירי בעושה פסחו לחוד, דילמא באמת מיירי הכא שהיה גם כהן גדול ונזיר, ולכך אינו מיטמא לקרוביו, אבל מי שאינו כהן גדול ונזיר מותר לו להיטמא לקרוביו אף שעל ידי כן ימנע מהקרבת הפסח[פו].

ומיישבים וי"ל, מדלא כייל גבי עושה פסחו כמו שאמר לגבי אחרים 'מי שהיה נזיר וכהן הדיוט'. ומבארים התוס' את תירוצם, דמעיקרא בדרשה דדרשינן מ'לאביו' נקט 'נזיר' לחוד, ואחר כך בדרשה דדרשינן מ'לאמו' נקט 'מי שהיה נזיר וכהן הדיוט' וכו', ובדרשה דדרשינן מ'לאחיו' נקט 'מי שהיה נזיר וכהן גדול'[פז], ובדרשה זו דדרשינן מ'ולאחותו' לא אמרו 'הרי שהיה כהן גדול ונזיר והיה הולך לשחוט את פסחו', אלא אמרו רק 'הרי שהיה הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו', משמע דלא מיירי בכהן גדול ונזיר.

מקשים התוס' וא"ת, ומנא ליה (לתלמודא) דהאי קרא ד'ולאחותו' מיירי בעושה פסחו והולך למול את בנו, הא האי קרא כתיב בנזיר (עיין בהערה[פח]).

ומיישבים וי"ל, שנלמד ב'אם אינו ענין'[פט], דאם אינו ענין בנזיר, דהא כבר כתיבי פסוקים אחרים ללמדנו דמטמא במת מצוה, תנהו ענין להולך לשחוט פסחו וכו' ולמול את בנו.

והשר מקוצי מיישב לפירש"י[צ], דלעולם מיירי הכא דיש בו כל הקדושות הללו כו', כלומר שהוא גם כהן גדול ונזיר, ומכל מקום פריך התם מברייתא זו גבי יוסף הכהן האיך טימאוהו לאשתו בעל כרחו, אף שלא היה כהן גדול ונזיר, משום דמשמע להגמרא שם דעל כרחך אף בעושה פסח גרידא שאינו

פסח וטמאוהו אחיו בע"כ, ופריך מהא ברייתא דהכא דקאמר לא יטמא, ומאי פריך, דילמא שאני הכא דמיירי דכל קדושות האלו בו כדפרישי', אבל עושה פסחו גרידא אימא רשאי לטמא, על כן נראה לפרש אמרת [כ.] לא יטמא אפי' עושה פסחו גרידא. וא"ת מהיכא פשיטא ליה אמרת לא יטמא. וי"ל כדפירש"י, דלא אתי עשה שאין בו כרת כטומאת קרובים וידחה עשה שיש בו כרת כגון עושה פסח, וגם מילה שייך בה כרת. וא"ת התם דפריך על מעשה דיוסף הכהן מנ"ל [לתלמודא] דהכא מיירי בעושה פסחו לחוד. וי"ל מדלא כייל גבי עושה פסחו כמו גבי אחרים מי שהיה נזיר וכהן הדיוט, דמעיקרא נקט נזיר לחוד ואח"כ נזיר וכהן הדיוט וכו'. וא"ת מנא ליה (לתלמודא) דהאי קרא בעושה פסחו ולמול את בנו, הא קרא כתיב בנזיר. וי"ל אם אינו ענין בנזיר דהא כתיבי פסוקים אחרים דמטמא במת מצוה תנהו ענין להולך לשחוט פסחו וכו'. והשר מקוצי מיישב פירש"י דמיירי הכא דיש בו כל הקדושות הללו כו', ומ"מ פריך התם גבי יוסף הכהן, דע"כ אף בעושה פסח גרידא אינו רשאי לטמא, דאי ס"ד עושה פסח מטמא לקרובים ולאחותו למה לי למימר דמטמא למת מצוה, כיון דמטמא לקרובים אלמא עושה פסחו אינו מעלה עליו שום חומרא טפי, א"כ פשיטא דמטמא למת מצוה, וכי תימא מכל מקום צריך קרא דמטמא למת מצוה מפני שיש בו ג' קדושות נזיר וכהן ועושה פסח, ולעולם אימא לך דעושה פסח גרידא מטמא לקרובים, לא היא, דהא כבר שמעינן מלאביו ולאמו ולאחיו דנזיר וכ"ג לא מהני מידי למת מצוה, א"כ ע"כ קראי לא אצטריכו אלא למעלה דפסח, ולמה לי, פשיטא דאי מטמא לקרובים כ"ש למת מצוה, ואע"ג דאצטריך קרא דלאמו לכהן הדיוט ונזיר דמטמא למת מצוה אע"ג דכתב קרא דמטמא לקרובים, ואצטריך קרא שהן ב' קדושות אע"ג דשמעינן כבר דמעלה דנזיר לא מהני מידי למת מצוה מלאביו, ה"מ כהן דקדושתו קדושת עולם, ומשום הכי יש לנו לומר כי יש לו שתי קדושות

כהן גדול ונזיר אינו רשאי לטמא לקרוביו, דאי סלקא דעתך דהעושה פסח שאינו כהן גדול ונזיר מטמא לקרובים, אם כן 'ולאחותו' למה לי למימר דמי שהוא כהן גדול ונזיר והולך לשחוט את פסחו מטמא למת מצוה, הא כיון דאמרת בעושה פסח לחוד שאינו כהן גדול ונזיר דמטמא לקרובים אף שעל ידי כן ימנע מלעשות את הפסח, אלמא מה שהוא עושה פסחו אינו מעלה עליו שום חומרא טפי, ואם כן פשיטא דכהן גדול ונזיר שהולך לשחוט פסחו מטמא למת מצוה. דהא כהן גדול ונזיר סתם מטמאים למת מצוה, וזה שהם הולכים לעשות פסח אינו מעלה וחומרא לענין זה שלא יטמאו למת מצוה, ולמה לי קרא ד'ולאחותו', וכי תימא דאף על פי שכבר שמענו שכהן גדול ונזיר מיטמאים למת מצוה ושההולך לשחוט את פסחו מיטמא למת מצוה, מכל מקום צריך קרא לנזיר וכהן גדול שהיה הולך לשחוט את פסחו דמטמא למת מצוה, מפני שיש בו ג' קדושות, שהוא נזיר וכהן ועושה פסח, והוה סלקא דעתין דאף שמשום כל אחד בפני עצמו יכול להיטמא למת מצוה, כשהם כולם יחד לא יטמא, ולעולם אימא לך דעושה פסח גרידא שאינו נזיר וכהן מטמא לקרובים. אומרים התוס' ולא היא, דהא כבר שמעינן מ'לאביו ולאמו ולאחיו' דנזיר וכהן גדול לא מהני מידי למת מצוה, כלומר, דאין קדושתם מועילה לענין שלא יטמאו עצמם למת מצוה, ואם כן על כרחך קראי ד'ולאחותו' דמיירי בכהן גדול ונזיר שהיה הולך לשחוט את פסחו לא אצטריכו אלא למעלה שנוספה עליו דהולך לשחוט את הפסח, ואם העושה פסח מטמא עצמו לקרוביו, אם כן למה לי קרא להכי, הא פשיטא דאי מטמא לקרובים כל שכן שמטמא למת מצוה, דהא אין עשיית הפסח מוסיפה עליו קדושה כלל, אלא על כרחך סברה הברייתא שהעושה פסח לחוד נמי אינו מטמא עצמו לאחד מקרוביו, ומשום הכי איצטריך קרא להשמיענו לגבי מי שהיה כהן גדול ונזיר והולך לשחוט את פסחו שהוא מטמא למת מצוה, ולכך הקשו מברייתא זו על כך שטימאו את יוסף הכהן לאשתו בערב פסח.

והוקשה להתוס', ואף על גב דאצטריך קרא ד'לאמו' לכהן הדיוט ונזיר דמטמא למת מצוה, אף על גב דכבר כתב קרא בכהן הדיוט לחוד דמטמא לקרובים, וכל שכן שמטמא עצמו למת מצוה, ואם כן במה שהוא כהן הדיוט אין שום חומרה יותר מנזיר, ומכל מקום אצטריך קרא לאשמועינן שמטמא עצמו למת מצוה, ומיישבים לפי שהן ב' קדושות, שהוא נזיר וכהן, אף על גב דשמעינן כבר דמעלה דנזיר לא מהני מידי למת מצוה מ'לאביו', ואם כן הכא נמי נאמר שלעולם העושה פסחו לחוד מטמא לקרוביו, ומכל מקום איצטריך קרא לכהן גדול ונזיר שהולך לשחוט את פסחו שהוא מטמא למת מצוה אף על גבי שהמעלה של פסח אינה מועילה לגבי טומאת מת, כיון שיש עליו ג' קדושות. יש לדחות, דהני מילי כהן דקדושתו קדושת עולם, ומשום הכי יש לנו לומר דכי יש לו שתי קדושות, דטפי ליה קדושה, ולכך אצטריך קרא לאשמועינן

ציונים והערות

פג. וכן פירש רש"י כאן (ד"ה ולאחותו). וראה פני יהושע מה שכתב ליישב שלא יהיו דברי רש"י כאן סותרים למה שפירש בסנהדרין דמיירי שהיה כהן גדול ונזיר. פד. שיש מצות עשה להיטמא לאחד משבעה קרובים שלו, שנאמר (ויקרא כא ד) 'לה יטמא', ודרשו בספרי (שם) שחייב אדם להיטמא לקרוביו. פה. ראה רש"י שכתב ב' פירושים מדוע נקראת מילה מצות עשה שיש בה כרת, ומלשון התוס' נראה כפירוש הראשון שכתב רש"י, שמדובר במילת בנו, ואף שאין האב עובר בכרת אם אינו מל את בנו, מכל מקום הוי עשה חמור כיון שיש בו כרת. ובאחרונים דנו אי מיירי דוקא ביום השמיני או גם אח"כ אם עדיין לא מל, וכן אי מיירי דוקא כשאינו יכול למצוא מוהל אחר. וראה פירוש הר"ח (סנהדרין לה:) דמיירי שאם יתעסק במת לא יספיק למול את בנו ביום השמיני. פו. ואף שכבר ביארו התוס' שאין עשה של טמאת קרובים שאין בו כרת דוחה עשה של פסח שיש בו כרת, מכל מקום סברא זו אינה מוכרחת, שהרי מת מצוה עשה שאין בו כרת הוא, ואפילו הכי דוחה עשה דפסח שיש בו כרת. מהרש"א. פז. ראה לעיל בתוד"ה ולאחותו. פח. דבשלמא לפירוש הראשון שפירשו התוס' שמדובר שהיה נזיר וכהן גדול, מובן מה שאמרו שמדובר שהיה הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו, שאין לומר שמדובר רק בנזיר, שהרי כבר למדנו שנזיר נטמא למת מצוה, ועל כרחך מדובר שיש לו עוד מעלות, והיינו שהיה הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו, אבל לפירוש זה דלא מיירי בנזיר כלל, מנא ליה דמיירי בהולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו. פט. אחת מהמדות שהתורה נדרשת בהם היא 'אם אינו ענין', שכל פסוק שאי אפשר לפרשו באותו ענין שהוא מדבר בו תפרשו לענין אחר. וכל המדות הלכה למשה מסיני הם, ראה רש"י בפסחים (מד. ד"ה ולפי). צ. כוונת התוס' לפירוש רש"י בסנהדרין שפירש כביאור הראשון שבתוס', כמו שצויין בהערה לעיל, וכאן לא הביאו

דטפי קדושה ולכך אצטריך קרא, אבל עושה פסח שקדושתו לפי שעה, אם אתה מתיר לו לקרובים ה"ה למת מצוה מכ"ש, דמאי חזית ליתן לו קדושה טפי גבי מת מצוה יותר מן הקרובים. א"נ יש לפרש בקוצר הברייתא מדתניא גרידא על ישראל נזיר ואח"כ נזיר וכהן הדיוט ואח"כ נזיר וכ"ג, וא"כ מסברא יש לנו לומר (כי יש) דאינו מטמא לקרובים כמו נזיר וכלהו אינך ודוק מעצמך:

שב ואל תעשה שאני. וא"ת נזיר וכ"ג קום עשה הוא דיטמא למת. ותירץ רש"י דקרא גלי לן דלאו דלא יטמא לא נאמר גבי מת מצוה. ולא נהירא, דא"כ כל מקום דאמרי' שעשה דוחה ל"ת לקרי שב ואל תעשה וכו', והיאך קרי ליה דחייה, אימא שאינו דחייה דהתם לא נאמר הלאו. ועוד דהא מילה ותמיד ופסח דדחו שבת כדאמרינן פרק אלו דברים (פסחים דף סט:) אלמא מקרי שפיר דחייה. אלא נראה דמנזיר לא גמרינן דמה לנזיר שכן ישנו בשאלה, וכן מכהן מה לכהן שכן לאו שאינו שוה בכל:

זיתים שכבשן בטרפיהן טהורים. פירש הקונטרס כיון דכבשן בקדרה בטלים מתורת יד להביא טומאה. ולא נהירא, דא"כ מאי האי דקאמר עלה שלא נכבשו אלא למראה, מה נתינת טעם יש דבטלינהו מתורת יד. לכך נראה לפרש דטהורים משום דאותן עלין לא חשיבי אוכל, שאינן ראויין לאכילה אלא ע"י אותה כבישה בקדרה, שלא נכבשו אלא למראה, כלומר מה שכבש העלין עמהן לא כבשן אלא להראות שהזיתים נאים וחדשים, ומשום הכי טהורים. אבל כבשן להיות ראויין לאכילה, משעה שיהו מתוקנין לראיית אכילה טמאים:

שמטמא עצמו למת מצוה, **אבל עושה פסח שקדושתו לפי שעה, אם אתה מתיר לו לטמא עצמו לקרובים, הוא הדין** דמותר לו להיטמא **למת מצוה מכל שכן, דמאי חזית ליתן לו קדושה טפי גבי מת מצוה יותר מן הקרובים,** ומדאיצטריך קרא להשמיענו שכהן גדול ונזיר ההולך לשחוט את פסחו מטמא עצמו למת מצוה אף שכבר שמענו שכהן גדול ונזיר נטמא למת מצוה, על כרחך שהעושה פסחו אסור לטמא עצמו לאחד מקרוביו כמו שנתבאר.

אי נמי יש לפרש בקוצר את הברייתא, דמוכח שגם עושה פסח לחוד אינו מטמא עצמו לקרובים, **מדתניא גרידא על ישראל נזיר, ואחר כך נזיר וכהן הדיוט, ואחר כך נזיר וכהן גדול,** שמתחילה הזכיר את הקל יותר, ואחר כך את החמור, כמו שהזכיר מתחילה כהן הדיוט ואחר מכן כהן גדול, ואם פסח קל מכהן גדול ואינו דוחה טומאת קרובים, אם כן היה לו לשנותו קודם כהן גדול[צא], וכיון שהזכירו בסוף **אם כן מסברא יש לנו לומר** בעושה פסח לחוד **(כי יש) דאינו מטמא לקרובים, כמו נזיר וכלהו אינך,** ולכך הקשו מברייתא זו על כך שטימאו את יוסף הכהן לאשתו בערב פסח, **ודוק מעצמך.**

סיכום: ביארו דהברייתא מיירי בעושה פסחו לחוד שאינו כהן גדול ונזיר. והטעם שאין לו לטמא עצמו לאחד מקרוביו הוא, דאין עשה של טומאת קרובים שאין בו כרת דוחה עשה של פסח שיש בו כרת. וכתבו שלפי זה מיושב מה שהקשו מכאן על כך שטימאו את יוסף הכהן לאשתו בערב פסח, דאי מיירי הכא בכהן ונזיר לא קשה כלל, דהא יוסף הכהן לא היה כהן גדול ולא נזיר.

והביאו פירוש רש"י דמיירי ברייתא שהיה גם כהן גדול ונזיר. ולכך היה פשוט לברייתא שאסור לו לטמא עצמו לאחד מקרוביו. וביארו התוס' מה שהקשו מכאן על כך שטימאו את יוסף הכהן לאשתו אף שהוא לא היה כהן גדול ולא נזיר, דאף שהברייתא מיירי בכהן גדול ונזיר, מכל מקום מדייק שאף משום פסח לחוד אינו נטמא לקרוביו, שהרי כבר למדנו שכהן גדול ונזיר נטמא למת מצוה, ואם העושה פסח מטמא עצמו לקרובים, מדוע הוצרך לדרוש מ'ולאחותו' שכהן גדול ונזיר ההולך לשחוט פסחו מטמא למת מצוה, והרי משום זה שהולך לשחוט פסחו לא נוסף עליו שום חומרה. או שיש לדייק שהעושה פסח לחוד אינו מטמא עצמו לקרוביו, מכך שמתחילה הזכיר כהן הדיוט ואחר כך כהן גדול, הרי שמנה את הקל ראשון, ואם העושה פסח מותר לטמא עצמו לקרוביו, והוא קל מכהן גדול שאסור להיטמא לקרוביו, היה לו לשנות עושה פסחו קודם כהן גדול.

שב ואל תעשה שאני:

יבארו למה לא קשה מנזיר וכהן גדול.

בגמרא משני דאין ללמוד מכך שההולך לשחוט את פסחו צריך לטמא עצמו למת מצוה מפני כבוד הבריות, ואין ללמוד מכך שכבוד הבריות אינו נדחה מפני איסורים, והלובש כלאים בשוק לא יהא צריך לפשטו, אין ללמוד כן משום דשב ואל תעשה שאני, דאינו עושה מעשה בידים לעקור את עשיית הפסח, אלא יושב במקומו והמצוה נעקרת מאליה, והלובש כלאים עוקרו במעשה ממש, מקשים התוס' **וא"ת,** והא **נזיר וכהן גדול קום עשה הוא דיטמא למת,** ואינו שב ואל תעשה, שעוקר בידים את המצוה, ואם כן נלמד ממה ששנינו בברייתא זו שכהן גדול ונזיר נטמא למת מצוה לכך שכבוד הבריות אינו נדחה מפני איסורים אף אם עוקר את המצוה בידים. **ותירץ רש"י, דקרא** דל'אחיו' דילפינן מיניה שכהן גדול ונזיר נטמא למת מצוה **גלי לן דלאו ד'לא יטמא' לא נאמר** כלל לגבי מת מצוה[צב], וכשנטמא למת מצוה אינו עובר באיסור כלל, ואין להביא ראיה שכבוד הבריות דוחה איסורים.

ומקשים התוס' לפירושו, **ולא נהירא, דאם כן כל מקום דאמרינן שעשה דוחה לא תעשה,** (לקרי שב ואל תעשה וכו' והיאך) [היאך[צג]] קרי ליה דחייה, **אימא שאינו** דחייה, אלא דהתם כלל **לא נאמר הלאו. ועוד** קשה, **דהא מילה ותמיד ופסח, דדחו שבת כדאמרינן פרק אלו דברים** (פסחים סט:), וקרי ליה דחיה, **אלמא מקרי שפיר דחייה,** ולא אמרינן שלא נאמרה המצוה כלל באופן זה והותרה לגמרי.

ומשום האי קושיא חולקים התוס על רש"י ואומרים, **אלא נראה** דהא דלא ילפינן מכהן גדול ונזיר, משום שבכל אחד יש קולא, **דמנזיר לא גמרינן,** משום **דמה לנזיר שכן ישנו בשאלה,** שיכול הנזיר להשאל על נזירותו (יבמות ה.), **וכן מכהן** לא גמרינן משום שיש לדחות, **דמה לאו דכהן שכן לאו שאינו שוה בכל** (נזיר נח:), שאינו נוהג אלא בכהנים ולא בכל ישראל ולכך אין ללמוד מהם לשאר איסורים שיהיו נדחים מפני כבוד הבריות[צד].

סיכום: רש"י ביאר שאין ללמוד מכהן גדול ונזיר הנטמאים למת מצוה לכך שאיסורים נדחים מפני כבוד הבריות, משום שהלאו של 'לא יטמא' לא נאמר כלל לגבי מת מצוה. והתוס' ביארו שאין ללמוד משום שהלאו של כהן גדול ונזיר קל יותר משאר הלאוים, שהלאו של כהן אינו שוה בכל ישראל, והלאו של נזיר ניתן להשאל עליו ולהתירו.

זיתים שכבשן בטרפיהן טהורים:

יבארו מה הטעם שהם טהורים.

בגמרא הביאו מהמשנה ששנינו, זיתים שכבשם עם העלים שלהם, טהורים[צה], **ופירש הקונטרס דכיון דכבשן בקדרה בטלים מתורת יד להביא טומאה,** שאינם ראויים עוד לאחוז בהם את הפרי, ואין דינם כידות האוכלים שאם נגע בהם הטמא טימא את הפרי.

ומקשים התוס' לפירושו, **ולא נהירא, דאם כן מאי האי דקאמר עלה** התם במתניתין דטהורים משום **שלא נכבשו אלא למראה, ומה נתינת טעם יש דבטלינהו מתורת יד,** כלומר מה טעם הוא במה שלא כבשם אלא למראה כדי לבטלם משום כך מתורת יד[צו].

ומשום האי קושיא חולקים התוס' על רש"י ואומרים **ולכך נראה לפרש** דלא מיירי הכא מדין ידות האוכלים, אלא הא **דטהורים** היינו **משום דאותן עלין לא חשיבי אוכל, שאינן ראויין לאכילה אלא על ידי אותה כבישה בקדרה,** וכיון **שלא נכבשו אלא למראה, כלומר** דמה **שכבש העלין עמהן לא כבשן אלא להראות שהזיתים נאים וחדשים** ולא כדי לעשותם ראויים לאכילה, **ומשום הכי טהורים** אף שכבר נכבשו ועכשיו הם ראויים לאכילה, דכיון דלא נתכוון להכשירם לאכילה, אין הכבישה משוי להו לאוכל[צז]. **אבל אם כבשן כדי להיות ראויין לאכילה,** אזי **משעה שיהו מתוקנין לראיית אכילה, טמאים.**

ציונים והערות

התוס' את דברי רש"י שם, וצריך לומר שיש חיסרון בדברי התוס', וחסרים כאן דברי רש"י בסנהדרין. **צא. מלא** הרועים. וראה תוס' בזבחים (ק. ד"ה) שכתבו בענין אחד, והמלא הרועים הגיה שם כמו שפירש כאן, ובקדשי דוד שם ביאר באופן אחר, עיי"ש. **צב. וכן** תירצו הריטב"א והמאירי. **צג. הגהות** וציונים. **צד. וכתבו** החוות יאיר (סי' לה) הפני יהושע ורש"ש, שכוונת רש"י ליישב שכיון שההיתר להיטמא למת מצוה נכתב באותו פסוק שבו נאמר האיסור לכהן גדול ונזיר להיטמא למתים, אם כן משמע שכמו שהתירה התורה בפירוש לכהן הדיוט להיטמא לקרובים, והלאו של טומאת כהנים לא נאמר על הקרובים, ואדרבא מצוה לטמאו, הוא הדין במת מצוה בכהן גדול ונזיר, מה שאין כן בשאר עשה דוחה לא תעשה, שלא נאמר העשה אצל הלא תעשה. וראה עוד בפני יהושע. **צה. דקודם** שכבשם, אם נגעה טומאה בעלים נטמאו הפירות, שהעלים הם בית יד לפירות לאחזם בהם, ונחשבים חלק מהפרי, אבל אחר שנכבשו אם נגעה בהם טומאה אין הפרי נטמא. **צו. והצל"ח** כתב ליישב פירוש רש"י, שלכך הם טהורים, לפי שתחילת כבישתן לא היתה אלא למראה ולא בשביל אחיזה, ואפילו אם כבשם סתם אמרינן שכוונתו לכבשם למראה, ולכך בטלה מהם תורת יד, לפי ששוב אינם ראויים לאחוז בהם, אבל אם תחילת הכבישה שלהם היתה לצורך אחיזת הזיתים, אף שנתרככו לא בטלה מהם תורת יד. וראה עוד בצל"ח מה שהאריך בענין זה. **צז. כן** הוא הביאור לפי גירסת התוס' שלפנינו, וכן היא הגירסא בתוס' רבינו פרץ, והרר"י לנדא מוחק תיבת 'אותה' וגם לפי דבריו כוונת התוס' כמו שנתבאר. והעטרת ראש ור' נתן אדלר והגהות בן אריה מחקו תיבת 'אלא', וגרסו 'שאינן ראויין לאכילה על ידי אותה כבישה בקדרה', ולפי גירסתם כוונת התוס' שכיון שלא נכבשו אלא למראה ואינם ראויים לאכילה על ידי כבישה זו, לכך טהורים, אבל אם כבשם עד שיהיו ראויים

תליסר מתיבתא. יש מפרשין תליסר ישיבות יש בנו שבקיאים, ותליסר לאו דוקא אלא לשון הרגיל בגמ', כמו (חולין מד:) תליסר זוזי פשיטי. ורש"י פי' בע"א:

וקטנים פטורין מק"ש. פירש הקונטרס קטן שהגיע לחנוך. ולא נהירא, דהא פ' לולב הגזול (סוכה דף מב.) אמרי' קטן היודע לשמור תפילין אביו חייב לקנות לו תפילין, אלמא כשהגיע לחנוך דשייכי ביה תפילין חייב בתפילין, ובק"ש נמי יש לחייבו יותר מסתמא, מדאשכחן התם קטן היודע לדבר אביו מלמדו תורה ופסוק ראשון של ק"ש. ונראה לר"ת דמיירי בקטן שלא הגיע לחנוך. ומיהו סיפא דקתני וחייבין בתפלה היה ר"י ר"ל דמיירי בקטן שהגיע לחנוך, דאי לא הגיע לא הוו להו לחייבו בתפלה. ולא נהירא, דאם כן לא הוו להו קטנים דומיא דנשים ועבדים שפטורים בכל ענין, וקטנים אינם פטורים אלא בשלא הגיע ואין יודע לשמור תפיליו. ופי' ר"ת דודאי איירי הכל בקטן שלא הגיע לחנוך, וחייבין דסיפא קאי אנשים ועבדים לחוד, אבל קטנים פטורים מכל וכל כיון דלא הגיע לחנוך. וא"ת א"כ אמאי תנא קטנים בהדי נשים ועבדים כיון דאין שוין כדפרישית. וי"ל דכן דרך התנא לשנות יחד נשים ועבדים וקטנים שלא הגיעו לחנוך, כמו נשים ועבדים וקטנים פטורים מסוכה (סוכה דף כח.):

[כ:] **בתפלה פשיטא כיון דכתיב ערב ובקר וצהרים אשיחה ואהמה כמצות עשה שהזמן גרמא הוי קמ"ל דרחמי נינהו.** ורש"י לא גריס ליה, שהרי תפלה דרבנן היא, ומאי מ"ע שייכי ביה. ומ"מ יש ליישב דהא הלל דרבנן

תליסר מתיבתא:

יבארו מהו 'תליסר מתיבתא'.

בגמרא אמר רב יהודה, אנן קא מתנינן בעוקצין תליסר מתיבתא, ומביאים התוס', **יש מפרשין תליסר ישיבות יש בנו שבקיאים**, כלומר י"ג ישיבות יש שבקיאים במסכת עוקצין[צח], **והא דנקט תליסר לאו דוקא הוא, אלא לשון הרגיל בגמרא, כמו תליסר** (חולין מד:)[צט]. **זוזי פשיטי ורש"י פירש בעניין אחר**, שהיו שונים אותה בשלש עשרה פנים[ק].

וקטנים פטורין מקריאת שמע:

יבארו באיזה קטן מדובר.

איתא במשנה דקטנים פטורים מקריאת שמע, **ופירש הקונטרס דמיירי בקטן שהגיע לחנוך**, שלא הטילו על אביו לחנכו בקריאת שמע, לפי שאינו מצוי תמיד אצל אביו כשמגיע זמן קריאת שמע[קא].

ומקשים התוס' ולא נהירא, דהא בפרק לולב הגזול (סוכה דף מב.) **אמרינן, קטן היודע לשמור תפילין, אביו חייב לקנות לו תפילין, אלמא כשהגיע לחנוך דשייכי ביה תפילין**, כלומר כשהגיע לגיל שהוא שייך בתפילין מיד **חייב בתפילין**[קב], **ובקריאת שמע נמי יש לחייבו יותר מתפילין מסתמא, מדאשכחן דאמרינן התם קטן היודע לדבר אביו מלמדו תורה**, דהיינו 'תורה ציוה לנו משה מורשה קהילת יעקב'[קג], **ופסוק ראשון של קריאת שמע**, ואם כן פשוט שכשהגיע לחינוך חייב בכל הג' פרשיות של קריאת שמע[קד].

ומשום האי קושיא חולקים התוס' על רש"י ואומרים ולכך נראה לר"ת לפרש דמיירי בקטן שלא הגיע לחנוך[קה].

ואומרים התוס', ומיהו סיפא דמתניתין דקתני 'וחייבין בתפלה', היה ר"י רוצה לומר דמיירי בקטן שהגיע לחנוך, דאי לא הגיע לחינוך לא הוו להו לחייבו בתפלה. ולפי דבריו רישא דקתני דקטן פטור מקריאת שמע מיירי בקטן שלא הגיע לחינוך, וסיפא דקתני וחייבים בקריאת שמע מיירי בקטן שהגיע לחינוך. ומקשים התוס' לפירוש, **ולא נהירא**, דכיון דבין פטורין דרישא ובין חייבין דסיפא איירי בקטנים, **אם כן** ב'פטורים' דקתני ברישא **לא הוו להו קטנים דומיא דנשים ועבדים**, שנשים ועבדים פטורים בכל ענין, וקטנים אינם פטורים **אלא בשלא הגיע** לגיל חינוך **ואין יודע לשמור תפיליו**[קו].

ופירש ר"ת, דודאי איירי הכל בקטן שלא הגיע לחנוך, ו'חייבין בתפילה' דקתני בסיפא קאי אנשים ועבדים לחוד, אבל קטנים פטורים מכל וכל, כלומר כמו שהם פטורים מקריאת שמע כך פטורים מן התפילה, **כיון דלא הגיע לחנוך**[קז].

מקשים התוס' וא"ת, **ואם כן הוא** שהקטנים פטורים מן התפילה, **אמאי תנא הכא קטנים בהדי נשים ועבדים כיון דאין שוין כדפרישית.** ומיישבים וי"ל, **דכן הוא דרך התנא בכל מקום לשנות יחד נשים ועבדים וקטנים שלא הגיעו לחנוך, כמו בהא דקתני נשים ועבדים וקטנים פטורים מסוכה** (סוכה דף כח.), אף שקטן שהגיע לחינוך חייב אביו לחנכו לישב בסוכה[קח].

סיכום: רש"י פירש שמדובר בקטן שהגיע לחינוך, שלא הטילו על אביו לחנכו בקריאת שמע, לפי שאינו מצוי אצלו בזמן קריאת שמע, אבל בתפילה חייב. ר"י פירש שהרישא דקתני דקטן פטור מקריאת שמע מיירי בקטן שלא הגיע לחינוך, והסיפא דקתני וחייבים בקריאת שמע מיירי בקטן שהגיע לחינוך. ורבינו תם פירש שמדובר בקטן שלא הגיע לחינוך, ומה ששנינו בסיפא 'וחייבים בתפילה' איירי רק בנשים ועבדים ולא בקטנים.

בתפלה פשיטא כיון דכתיב 'ערב ובקר וצהרים אשיחה ואהמה' כמצות עשה שהזמן גרמא הוי קמ"ל דרחמי נינהו.

יבארו הגירסא שהיו סבורים שפטורות מתפילה משום שהיא מצוה שהזמן גרמא.

שנינו במשנה שהנשים חייבות בתפילה, וגרסו התוס' בגמרא 'בתפלה פשיטא, ומשני, כיון דכתיב 'ערב ובקר וצהרים אשיחה ואהמה' כמצות עשה שהזמן גרמא הוי, קא משמע לן דרחמי נינהו', היינו לפי שהתפילה היא בקשת רחמים, וגם הנשים זקוקות לרחמים. **ורש"י לא גרים ליה**, דרש"י לא גרס שהקשו בגמרא 'פשיטא', **שהרי תפלה מדרבנן היא, ומאי מצות עשה שייכי ביה**, דהא אינה אלא מדרבנן, ובמצוות דרבנן לא שייך פטור של זמן גרמא, ואף אם היה מצות עשה מדרבנן שהזמן גרמא היו נשים חייבות[קט].

ואומרים התוס', ומכל מקום יש ליישב גירסא זו, דהא הלל נמי דרבנן הוא,

ציונים והערות

לאכילה הרי הם מקבלים טומאה. **צח. וכן** פירש רש"י בתענית (כז:), ובסנהדרין (קו:) כתב שלש עשרה ישיבות שאנו עוסקין כולן במסכת עוקצין ויודעין אותה יפה. **צט. דרבה** בר בר חנה הכשיר בהמה, וקנה אותה בי"ג זוז להוכיח שהוא סבור שהיא כשרה. ושם איתא שקנה אותה בי"ג איסתרי, והוא שם מטבע פשוט וקל. **ק. כלומר** בשלשה עשר נוסחאות של משניות. **קא. שבזמן** קריאת שמע בבוקר ובערב הוא ישן. טור (או"ח סי' ע). ולכך החינוך בקריאת שמע הוא מהזמן שמצוי אצלו בזמן קריאת שמע. ב"ח (שם). אבל בתפילה חייב, משום שזמן תפילה נמשך יותר מזמן קריאת שמע, ואז גם הקטנים נעורים משנתם ומצויים אצל אביהם. ועוד, דתפילה אפילו עבר זמנה מכל מקום נותנים לו שכר (לקמן כו.), ונמצא שלענין זה זמנה כל היום, אבל קריאת שמע אם עבר זמנה אין נותנים לו שכר כלל, אלא כקורא בתורה, ומשום תורה הוא באמת מלמדו פסוק ראשון, אבל זה נקרא חינוך לתורה ולא לקריאת שמע. דברי דוד. **קב. והרשב"א** והריטב"א תירצו קושיה זו לפירוש רש"י, דהתם מיירי בקטן שהוא זריז, אבל בסתם קטן אין מחנכים אותו להניח תפילין. והוסיפו הפני יהושע והדברי דוד, שבעל כרחך לא מדובר שם בסתם קטנים שהגיעו לחינוך, שהרי אפילו בגדולים רובם אינם יכולים לשמור עצמן, כמו שאמרו בשבת (מט.), שצריך גוף נקי כאלישע בעל כנפים, אלא כיון שיש חיוב להניח תפילין התירו בסתם בני אדם להניחן בשעת ק"ש ותפילה, ואם כן בקטנים ודאי אינו מצוי שיכולים לשמור עצמם אף לאחד מאלף, והתנא לא מיירי אלא בסתם קטנים שהגיעו לחינוך. **קג. כמבואר** בגמרא שם. **קד. ב"ח** (או"ח סי' ע). ותירצו הפני יהושע הדברי דוד והשנות אליהו, שמה שאמרו שם שאביו מלמדו פסוק ראשון של קריאת שמע אינו משום מצות קריאת שמע שיהא צריך לחנכו לכך בזמן קריאת שמע, שאין הקטן מצוי אצל אביו בזמן קריאת שמע כמו שכתב רש"י, אלא כיון שיכול לדבר ואביו מחויב ללמדו תורה, כדכתיב 'ולמדתם אותם את בניכם', משום הכי חייב ללמוד עמו על כל פנים פסוק 'תורה צוה לנו משה מורשה קהילת יעקב', שכולל כל התורה, וללמדו גם כן פסוק ראשון של ק"ש, שיש בו מלכות שמים, וזה אפילו שלא בזמן קריאת שמע, שמצות תלמוד תורה כל היום, ובשני פסוקים אלו יוצא בו ידי חובת 'והגית בו יומם ולילה', כמו שאמרו (נדרים ח. ומנחות צט:), שבקריאת שמע מקיים והגית יומם ולילה. וראה שם שכתב שכן מבואר מדברי הרמב"ם. **קה. והקשה** הב"ח (שם), דאם כן דמיירי בקטנים שלא הגיעו לחינוך, למה הוצרך התנא לשנותם, הא פשיטא דפטורים. ותירץ שהזכירם משום נשים ועבדים, להשמיענו ששוים הם לקטנים ופטורים לגמרי אפילו מדרבנן כמו קטנים שלא הגיעו לחינוך. **קו. כן** מבאר מהרש"א. והוסיף שכן יש להקשות גם ב'חייבין' דקתני בסיפא, דלא הוה קטנים דומיא דנשים ועבדים, דנשים ועבדים חייבים בכל ענין, וקטנים אינם חייבים אלא בהגיעו לחינוך. עוד כתב המהרש"א, קצת קשה שיותר היה לרבינו תם להקשות לר"י שפירש דהא דקתני 'חייבין בתפילה' מיירי נמי בקטנים ובהגיעו לחינוך, אם כן היה לו לחלק בקריאת שמע עצמה ולומר שאם הגיע לחינוך חייב. וכעין זה הקשה הפני יהושע על מה שהקשו התוס' לפירוש ר"י דלא הוי קטנים דומיא דנשים ועבדים, וזו קושיא קלושה מאוד, והיה להם להקשות דלא דמי רישא וסיפא בקטנים עצמם, והיה לו לשנות את הרישא והסיפא באופן אחד, או לשנות בשניהם חייבים ובקטנים שהגיעו לחינוך, או לשנות בשניהם פטורים ובקטנים שלא הגיעו לחינוך. וראה פני יהושע מה שכתב ליישב פירוש ר"י. והצל"ח תירץ קושיה זו, שלכך שנה רישא בקטן שלא הגיע לחינוך וסיפא בקטן שהגיע לחינוך, שבלא הגיע לחינוך יש חידוש שאפילו מקריאת שמע שהיא מדאורייתא פטור, ובהגיע לחינוך החידוש שאפילו בתפילה שהיא מדרבנן חייב. **קז. ולפירוש** ר"ת לא קשה מה שהקשו התוס' לפירוש ר"י שקטנים אינם כנשים ועבדים, שברישא מיירי בקטנים שלא הגיעו לחינוך והם פטורים כנשים ועבדים, והסיפא לא מיירי בקטנים כלל, ואם כן במה שהוזכרו קטנים במשנה הם כנשים ועבדים. ודרך התנא לשנות קטנים לענין פטור בלא הגיעו לחינוך גבי נשים ועבדים, כמו בסוכה, אבל לענין חיוב דהגיעו לחינוך לא מצינו ששנה קטנים גבי נשים. מהרש"א. **קח. ובתוספות** בעירובין (צו: ד"ה לא) משמע שר"י עצמו חזר בו ומפרש כמסקנת ר"ת, ובמה שנדחקו התוס' כאן בשיטת ר"ת לפרש דקטנים נקט אגב נשים ועבדים, מפרש שם ר"י שלא הזכיר התנא קטנים אלא לענין שפטורים מקריאת שמע, ולא הוצרך להשמיענו דין זה אלא כדי ללמד על הנשים, דנשים ועבדים הם כקטנים לענין תפילין, שאם רצו להניח תפילין אין מניחים אותם משום בזיון תפילין, עיי"ש. ובשולחן ערוך (סי' ע סעיף ג) כתב שראוי לנהוג כרבינו תם, שקטן שהגיע לחינוך צריך אביו לחנכו לקרוא קריאת שמע. וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק ט) שכוונתו שאף שמסתבר כרש"י, אף על פי כן נכון לנהוג כר"ת. **קט. ומכל** מקום אתי שפיר לרש"י הא דאמרינן בגמרא שנשים חייבות בתפילה משום שהיא רחמים, שאם לא כן לא היו רבנן מתקנים תפילה

ונשים פטורות מהאי טעמא דמצות עשה שהזמן גרמא הוא, כדאמרינן בסוכה (דף לח.), **מי** שאינו יודע לקרוא והיה **עבד ואשה או** קטן מקרין **אותו** הלל, עונה **אחריהן מה שהם אומרים**, ואינו כמו השומע מגדול שאינו צריך לומר אחריו, וזאת משום **דאין השומע פטור מקריאתן** כיון שהם **פטורים**, והיינו משום שהלל הוא מצות עשה שהזמן גרמא[קי], הרי שאף במצוות דרבנן שייך הפטור של זמן גרמא[קיא], ואם כן אתי שפיר הא דמקשה בגמרא פשיטא, ומשני דסלקא דעתין דפטורות משום מצות עשה שהזמן גרמא[קיב].

אית דגרסי בברכת המזון פשיטא:

יבארו הגירסא שהקשו פשיטא שחייבות בברכת המזון.

איתא במשנה דנשים חייבות בברכת המזון, ומביאים התוס' שיש גורסים בגמרא 'בברכת המזון פשיטא'[קיג], כלומר דפשוט הוא שחייבות שהרי אינו מצות עשה שהזמן גרמא, ומשני, כיון דכתיב 'בתת ה' לכם בערב בשר לאכול ולחם בבקר לשבוע', דהיינו שיש זמן לאכילת לחם, הרי כמצות עשה שהזמן גרמא הוא, ונשים פטורות, **קא משמע לן** מתניתין שהנשים חייבות.

נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן:

יבארו מה הצד שאינן חייבות מדאורייתא.

בגמרא שאל רבינא את רבא האם חיוב הנשים בברכת המזון מדאורייתא או מדרבנן, **ופירש הקונטרס, דסלקא דעתך דלא מחייבי** בברכת המזון **מדאורייתא משום דכתיב 'על הארץ הטובה', ונשים לא נטלו חלק בארץ. ומה שנטלו בנות צלפחד, חלק אביהם נטלו.**

מקשים התוס' ותימה, דאם הוא תלוי בחלוקת הארץ, אם כן **כהנים ולוים נמי תבעי ליה** האם חייבים בברכת המזון מדאורייתא, שהרי **לא נטלו חלק בארץ**[קיד], **ואם כן** יש לגמרא להסתפק בהם דאפשר **שלא יוציאו אחרים ידי חובתן בברכת המזון**[קטו].

ומשום האי קושיא חולקים התוס' על רש"י ואומרים, **אלא יש לומר דטעמא** דהוה סלקא דעתין שנשים אינן חייבות בברכת המזון מדאורייתא, **משום דכתיב 'על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו', ונשים ליתנהו לא בברית ולא בתורה**[קטז], **ואמרינן לקמן** (מט.) **מי שלא אמר ברית** ותורה בברכת המזון **לא יצא ידי חובתו**[קיז], **והשתא קא מבעיא ליה כיון דלא מצו למימר ברית** ותורה אם כן **לא** הוו חייבות בברכת המזון **אלא מדרבנן**, שהרי מן התורה אינן יוצאות ידי חובתן כיון שאינן אומרות ברית ותורה[קיח], **או דלמא כיון דלא שייך** בהו, הוי שפיר **דאורייתא** אף שאינן אומרות

ונשים פטורות מהאי טעמא דמצות עשה שהזמן גרמא הוא, כדאמרינן בסוכה (דף לח.) מי שהיה עבד ואשה או קטן מקרין אותו עונה אחריהן מה שהם אומרים, דאין השומע פטור מקריאתן כיון שהם פטורים:

אית דגרסי בברכת המזון פשיטא. ומשני כיון דכתיב בתת ה' לכם בערב בשר לאכול ולחם בבקר לשבוע, כמ"ע שהזמן גרמא הוא, קמ"ל:

נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן. פי' הקונטרס דסלקא דעתך דלא מחייבי מדאורייתא משום דכתיב על הארץ הטובה, ונשים לא נטלו חלק בארץ, ומה שנטלו בנות צלפחד חלק אביהם נטלו. ותימה כהנים ולוים נמי תבעי שהרי לא נטלו חלק בארץ, וא"כ לא יוציאו אחרים ידי חובתן בברכת המזון. אלא י"ל דטעמא משום דכתיב על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו, ונשים ליתנהו לא בברית ולא בתורה, ואמרינן לקמן (דף מט.) מי שלא אמר ברית ותורה בברכת המזון לא יצא ידי חובתו, והשתא קא מבעיא ליה כיון דלא מצו למימר ברית ותורה לא הוו אלא מדרבנן, או דלמא כיון דלא שייך בהו הוי שפיר דאורייתא, והא דלקמן מיירי באנשים דשייכי בברית ותורה:

בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה. פי' אפילו בהרהור כדמשמע בגמ', והיינו טעמא דשרינא טפי בק"ש מברכות, משום דק"ש דאורייתא וברכות דרבנן. ואפי' למ"ד ק"ש דרבנן היינו היכא דהזכיר יציאת מצרים, אבל מתניתין שלא הזכיר יציאת מצרים שלא התירו לו לומר אמת ויציב והוי ק"ש דאורייתא ואמת ויציב דרבנן, שהרי הזכיר יציאת מצרים בק"ש, ואין להקשות נתקן דלימא אמת ויציב ולא לימא ק"ש, דהא עדיף דלימא ק"ש דאית ביה נמי מלכות שמים:

יוציא בשפתיו. כיון דשרית ליה הרהור אע"פ שהוא כדבור לענין לצאת ידי ק"ש, כמו כן מקרי דבור לענין דמקרי עוסק בתורה, ומדשרית ליה להרהר אע"פ שהוא בעל קרי תתיר לו גם דבור:

כדאשכחן בסיני. פירוש אף ע"ג דכדבור דמי לענין שיצא, מ"מ לאו כדבור דמי לענין שיהא בעל קרי אסור להרהר, כדאשכחן בסיני דהיה שם

ברית ותורה, **והא** דאמרינן לקמן דמי שלא אמר ברית ותורה לא יצא, **מיירי באנשים דשייכי בברית ותורה**[קיט].

בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה:

יבארו הטעם שהתירו להרהר קריאת שמע ולא ברכותיה.

איתא במשנה דבעל קרי מהרהר קריאת שמע בליבו, ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה, ומבארים התוס' **פירוש**, שאינו מברך לפניה ולאחריה **אפילו בהרהור, כדמשמע בגמרא, והיינו טעמא דשרינא טפי בקריאת שמע מברכות**, דמתירים לו להרהר בליבו קריאת שמע ולא ברכות, **משום דקריאת שמע דאורייתא, וברכות דרבנן.**

ומוסיפים התוס', **ואפילו למאן דאמר קריאת שמע דרבנן, היינו היכא** דכבר הזכיר **יציאת מצרים, אבל מתניתין** מיירי **שלא הזכיר יציאת מצרים**, שהרי **לא התירו לו לומר אמת ויציב** שיש בה הזכרת יציאת מצרים, ואצלו הוי **קריאת שמע דאורייתא** משום זכירת יציאת מצרים דהוי דאורייתא **ואמת ויציב דרבנן**, שהרי כבר **הזכיר יציאת מצרים בקריאת שמע. ואין להקשות נתקן דלימא אמת ויציב** שיש בו יציאת מצרים **ולא לימא קריאת שמע**, אין להקשות כן, **דהא עדיף דלימא קריאת שמע דאית ביה נמי מלכות שמים**, ואילו אמת ויציב אין בו אלא זכירת יציאת מצרים[קכ].

יוציא בשפתיו:

יבארו את קושיית הגמרא.

בגמרא רצו להוכיח מכך שבעל קרי מהרהר קריאת שמע בליבו, שהרהור לאו כדיבור, שאם הוא כדיבור אם כן יוציא בשפתיו, ומבארים התוס', **דכיון דשרית ליה הרהור אף על פי שהוא כדבור לענין לצאת ידי קריאת שמע, וכמו כן מקרי דבור לענין דמקרי עוסק בתורה, ומדשרית ליה להרהר אף על פי שהוא בעל קרי, תתיר לו גם דבור**, ומכך שהתירו לו הרהור ולא התירו לו דיבור מוכח שהרהור לאו כדיבור.

כדאשכחן בסיני:

יבארו תירוץ הגמרא.

בגמרא דחו דאין להוכיח מכך שהתירו לבעל קרי להרהר קריאת שמע ולא התירו לו להוציא בשפתיו ראיה הוא דהרהור לאו כדיבור, דיש לדחות שתיקנו כן כדאשכחן בסיני, ומבארים התוס' **פירוש**, **דאף על גב** דהרהור **כדבור דמי לענין שיצא** ידי חובת קריאת שמע, **מכל מקום לאו כדבור דמי לענין שיהא בעל קרי אסור להרהר**, דעזרא

ציונים והערות

לנשים. מהרש"א. **קי. והראש** יוסף כתב ליישב שלדעת רש"י חיוב הלל הוא מדברי קבלה, ודנים אותו כדאורייתא. ובתוס' הרא"ש תירץ שאגב שהקשה על שאר הדינים השנויים במשנתנו הקשה גם כאן, אף שכאן באמת לא קשה. **קיא. וכתב** הצל"ח שכן יש להוכיח מדברי הגמרא כאן, שהקשו אהא דקתני דנשים פטורות מקריאת שמע, דפשיטא שפטורות כיון שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, ואמאי פשיטא הוא, הא רבי יהודה סבירא ליה לקמן (כא.) שקריאת שמע דרבנן, ואם במצוה דרבנן אין פטור של זמן גרמא לדברי רבי יהודה יהיו נשים חייבות בקריאת שמע, ולכך הוצרך התנא להשמיענו שחייבות לאפוקי מדר' יהודה, אלא ודאי שגם במצוות דרבנן יש פטור של זמן גרמא. וראה שם עוד מה שכתב בדברי רש"י להוכיח שבמצוה דרבנן אין פטור ממצות עשה שהזמן גרמא. **קיב. וראה** מגן אברהם (או"ח סי' קו סקק"ג) מחצית השקל ופרי מגדים שם, שלדעת הרמב"ם שתפילה מדאורייתא אתי שפיר טפי גירסת הגמרא, שאם היה מצות עשה שהזמן גרמא היו נשים פטורות ככל מצות עשה שהזמן גרמא. **קיג. וכן** היא גירסת הגמרא שלנו. **קיד. קושיית** התוס' היא אליבא דר' מאיר שסתם משנה כוותיה, וסבירא ליה שכהנים ולויים אינם מתודים על המעשרות, ולא לר' יוסי דסבירא ליה (מעשר שני פ"ה מי"ד) שיכולים להתוודות על המעשרות שמביאים ממגרשי הערים שלהם, שאף שלא נטלו חלק בארץ מכל מקום נטלו ערי מגרש. ראה רש"ש. **קטו. ובתוס'** הרא"ש הקשה עוד, שגם גרים לא יוציאו אחרים ידי חובתם כיון שלא נטלו חלק בארץ. אמנם ראה תוס' ב"ב (פא:) שכתבו אליבא דרש"י שגר דינו כנשים, והמאירי כאן כתב שגר אינו מוציא אחרים ידי חובתם. וראה עוד מנחת חינוך (מצוה תל ס"ק ד) שגרים גם הם בכלל הספק של נשים. **קטז. ואף** שאינו פסוק, מכל מקום כיון שברכה שניה של ברכת המזון היא ברכת הארץ שיהושע תיקנה, וברית ותורה הוא מעיקר הנוסח שתיקן, כמו שמסיימים התוס' בדבריהם שמי שלא אמר ברית ותורה לא יצא, לכך שייך לומר בזה 'דכתיב'. יגיעות מרדכי. והבארות המים הגיה דצריך לומר 'דמברכינן'. **קיז. כן** אמרו שם ר' אבא ורבי אילעא אמר רבי יעקב בר אחא משום רבינו. ולא כדעת רב שם דסבירא ליה דיצא לפי שאינו שייך בנשים. **קיח. ואף** אם יאמרו, מכל מקום כיון דאינם שייכים בו, הוי ליה כאילו אמרו שקר, דהא לא ניתנה להם התורה, ואין להם ברית בבשרם. **קיט. וראה** מלא הרועים שמסתפק לפי צד זה אם אשה שמוציאה אנשים ידי חובתם אומרת ברית ותורה. **קכ. מה** שהקשו ותירצו התוס'

דבור והיו צריכין לטבול ואע"פ שהיו שותקין שומע כעונה [סוכה לח:]:

ורב חסדא אמר לאו כדבור דמי. ר"ח פירש דהלכה כרב חסדא מדתרצי רב אדא ורבי אלעזר למלתיה שמע מיניה כותיה קיימי, ולא יצא בקריאת שמע בהרהור:

[כא.] **והרי תפלה דדבר שהצבור כו'.** וא"ת אמאי שבק בבא דק"ש דקאי בגווה דדבר שהצבור עסוקין בו וקתני אינו מברך לפניה כו'. וי"ל משום רבותא דתפלה פריך מיניה, אע"ג דתפלה מעומד ונראה לכל שאין זה עומד כמותם, אפילו הכי אמרינן אם לא התחיל לא יתחיל. וא"ת כיון דלא ידע טעמא דבסמוך יקשה גם לרבינא מה לי ק"ש וברכת המזון יותר מתפלה. וי"ל דלרבינא ניחא כיון דהרהור כדבור דמי יש להצריכו בק"ש ובברכת המזון שהם מדאורייתא יותר מתפלה דרבנן, אבל לרב חסדא כיון דהרהור אינו כלום רק שלא יהא יושב ובטל מה לי ק"ש מה לי תפלה:

הא אי לא אתחיל לא יתחיל. וא"ת אימא דבדבור קאמר הא בהרהור שפיר דמי. וי"ל דמשמע דלא יתחיל אפי' בהרהור מדלא קאמר יקצר בדבור או יהרהר באריכות:

הכי גרסי' אלא ק"ש וברכת המזון דאורייתא ותפלה דרבנן ולא גרסינן מידי בתר הכי עד אמר רב יהודה אמר רב. ופי' הקונטרס ק"ש דאורייתא כיון שאינו אומר אמת ויציב כדפי' במתניתין. ויש ספרים גורסים ק"ש דרבנן הוא. ומשני אלא ק"ש אית בה מלכות שמים וברכת המזון דאורייתא, ותפלה דרבנן, וכן הגירסא בפ"ה. וקשה דבמתניתין פי' דק"ש דאורייתא לכולי עלמא כיון שלא אמר אמת ויציב, דבהכי מיירי מתניתין. וגם יש ספרים גורסים שאני

גזר על בעל קרי שלא ידבר דברי תורה אבל לא גזר על הרהור, **כדאשכחן בסיני**, ועזרא סמך תקנתו על מה שהיה בסיני, **דהיה שם דבור והיו צריכין לטבול**, וכמו שבסיני לא הזהיר אלא בדיבור, שהיה שם דיבור, והם היו שומעים, ושומע כעונה, הכא נמי לא גזר אלא על הדיבור, **ואף על פי ששם היו שותקין**, מכל מקום **השומע כעונה** (סוכה לח:), ונחשב כאילו היו מדברים[קכא].

ורב חסדא אמר לאו כדבור דמי:

יביאו דרבינו חננאל פסק כרב חסדא.

בגמרא אמר רב חסדא דהרהור לאו כדיבור הוא, והקשו בגמרא דאם כן לדבריו למה אמרו שבעל קרי יהרהר קריאת שמע בליבו, והא כיון שאינו כדיבור לא מהני כלום במה שמהרהר, ומשני רבי אלעזר, שלא יהיו כל העולם עוסקים בקריאת שמע והוא יושב ובטל, ורב אדא משני, כדי שיהיה עוסק בדבר שהציבור עוסקים בו, ומביאים התוס', **דרבינו חננאל פירש דהלכה כרב חסדא, מדתרצי רב אדא ורבי אלעזר למלתיה שמע מיניה כותיה קיימי**, כלומר מכך שדנו מדבריו וישבו אותם משמע שכן היא ההלכה, ואם כן להלכה **לא יצא** ידי חובתו **בקריאת שמע בהרהור.**

והרי תפלה דדבר שהצבור כו':

יבארו למה לא הקשה מברכות קריאת שמע, ויבארו למה לא הקשו גם לרבינא דסבירא ליה דהרהור כדיבור.

בגמרא משני רב אדא בר אהבה, דהיינו טעמא דרב חסדא דבעל קרי צריך להרהר בליבו קריאת שמע אף שהרהור לאו כדיבור, משום דצריך שיהא הבעל קרי עוסק בדבר שהציבור עוסקים בו, ומקשינן, והרי לגבי תפילה אמרינן דאם היה מתפלל עם הציבור ונזכר שהוא בעל קרי לא יפסיק אלא יקצר, ומשמע שאם לא התחיל להתפלל לא יתחיל, ולא אמרינן דצריך שיעסוק בדבר שהציבור עוסקים בו. מקשים התוס' **וא"ת, ואמאי שבק** מלהקשות מהך **בבא דקריאת שמע דקאי בגווה**, כלומר דלא היה לה להגמרא להקשות ממשנה אחרת דמשמע שאינו מהרהר בתפילה עם הציבור, אלא היה צריך להקשות ממשנה זו עצמה דמיירי בה, דקתני שאינו מהרהר אלא בקריאת שמע, אבל ברכות קריאת שמע **דדבר שהצבור עסוקין בו** הוא, ומכל מקום **קתני דאינו מברך לפניה כו'**, ואין אומרים שצריך להרהר הברכות בליבו כדי שיעסוק בדבר שהציבור עוסקים בו.

ומיישבים וי"ל, דמשום רבותא דתפלה פריך מיניה, **דאף על גב דתפלה** נאמרת במעומד, וכשאינו מתפלל עמהם **נראה** הוא **לכל** לפי **שאין זה עומד כמותם**[קכב], **אפילו הכי אמרינן שאם לא התחיל לא יתחיל**, ואינו צריך להרהר בתפילה כדי שיהיה עסוק בדבר שהציבור עוסקים בו[קכג].

מקשים התוס' **וא"ת**, והא **כיון דלא ידע** המקשן **טעמא דמשני בסמוך** דשאני תפילה שאין בה מלכות שמים, אם כן **יקשה גם לרבינא** דסבירא ליה דבעל קרי צריך להרהר קריאת שמע משום דהרהור כדיבור, **דמה לי קריאת שמע וברכת המזון יותר מתפלה**, וכמו שהוא צריך להרהר בקריאת שמע וברכת המזון כך יהא צריך להרהר בתפילה[קכד]. ומיישבים **וי"ל, דלרבינא** דסבירא ליה דהרהור כדיבור **ניחא**, **דכיון דהרהור כדבור דמי**, **יש להצריכו בקריאת שמע ובברכת המזון שהם מדאורייתא**, **יותר מתפלה** שהיא מדרבנן, **אבל לרב חסדא**, **כיון** דסבירא ליה **דהרהור אינו כלום**, ומה שצריך להרהר בקריאת שמע הוא רק **שלא יהא יושב ובטל**, אם כן **מה לי קריאת שמע מה לי תפלה.**

הא אי לא אתחיל לא יתחיל:

יבארו דאין לומר שבאמת צריך להרהר.

בגמרא הקשו לרב חסדא מהא דלגבי תפילה אמרינן שאם היה מתפלל עם הציבור ונזכר שהוא בעל קרי לא יפסיק אלא יקצר, ומשמע שאם לא התחיל להתפלל לא יתחיל, ואין אומרים שצריך להרהר בתפילה כדי שיהיה עסוק בדבר שהציבור עוסקים בו. מקשים התוס' **וא"ת, אימא דדוקא בדבור קאמר** דלא יתחיל, **הא בהרהור שפיר דמי**, וצריך הוא להרהר בתפילה עם הציבור כדי לעסוק בדבר שהציבור עוסקים בו. ומיישבים **וי"ל, דמשמע דלא יתחיל** כלל, **ואפילו בהרהור**, **מדלא קאמר יקצר בדבור, או יהרהר באריכות**[קכה].

הכי גרסינן:

יבארו שצריך לגרוס כמו שהוא לפנינו.

בגמרא משני, שקריאת שמע וברכת המזון מדאורייתא, ולכך בעל קרי צריך להרהר בהם, ותפילה היא מדרבנן, ולכך לא חייבוהו להרהר בה, ואומרים התוס' דהכי גרסינן, **'אלא קריאת שמע וברכת המזון דאורייתא ותפלה דרבנן'**, **ולא גרסינן מידי בתר הכי עד אמר רב יהודה אמר רב**[קכו] דבסמוך, כמו שהוא בגמרא לפנינו. **ופירש הקונטרס**, **דקריאת שמע מדאורייתא**, **כיון שאינו אומר אמת ויציב**, וכשקורא קריאת שמע מקיים מצות זכירת יציאת מצרים שהיא מדאורייתא, **כדפירשנו במתניתין.**

ויש ספרים הגורסים בגמרא, דמקשינן והא **קריאת שמע דרבנן הוא. ומשני, אלא קריאת שמע אית בה מלכות שמים, וברכת המזון דאורייתא, ותפלה דרבנן**, ולכך בקריאת שמע וברכת המזון צריך להרהר, ובתפלה אינו צריך להרהר. **וכן היא הגירסא בפירוש הקונטרס.** ומקשים התוס' לגירסא זו, וקשה, **דבמתניתין** פירש רש"י דהכא **קריאת שמע דאורייתא לכולי עלמא**, **כיון שלא אמר אמת ויציב**, כלומר דאף למאן דאמר דקריאת שמע דרבנן, היינו דוקא אם אמר אמת ויציב ויצא ידי חובת זכירת יציאת מצרים, אבל כאן שלא אמר אמת ויציב, **דבהכי מיירי מתניתין** כיון שהוא בעל קרי ולא הותר לו לומר אמת ויציב, אם כן לכולי עלמא קריאת שמע מדאורייתא, כיון שצריך להזכיר יציאת מצרים.

ציונים והערות

הוא תלמוד ערוך לקמן כא. **קכא. וראה** ריטב"א שביאר באופן אחר. **קכב. והקשו** הצל"ח ומלא הרועים, מנין לתוס' שאינו עומד כמותם כדי שיהיה נראה כמתפלל, שהרי לא משמע אלא שלא יתחיל להתפלל עמהם, אבל ודאי צריך לעמוד כדי שיהיה נראה כמתפלל. והוסיף המלא הרועים שבלאו הכי צריך הוא לעמוד, כיון שאסור לישב בארבע אמות של המתפלל. ויש מהאחרונים שכתב שלכך דקדקו התוס' וכתבו 'שאינו עומד כמותם', לפי שאף שאינו יושב, מכל מקום אין עמידתו כמי שעומד להתפלל, וניכר שאינו עוסק בדבר שהציבור עוסקים בו. **קכג. ובתוספות** הרא"ש תירץ, שאינו נראה כיושב ובטל כיון שהוא עוסק בקריאת שמע שהיא העיקר, והברכות שלפניה ולאחריה אינן אלא לצורך קריאת שמע. ובשיטה מקובצת תירץ, שבברכות קריאת שמע יכול לצאת ידי חובתו על ידי אחר מדין שומע כעונה, אבל בקריאת שמע אינו יכול לצאת על ידי אחר, שהיא שינון, וכן בתפילה אינו יכול לצאת שהיא בקשת רחמים. וראה עוד מה שתירץ במלא הרועים. וכתב הצל"ח, שלכך לא תירצו התוס' שידע המקשן שיש חילוק בין קריאת שמע שהיא מדאורייתא לברכות קריאת שמע שהם מדרבנן, ולכך הקשה מתפילה לפי שהיה סבור שהיא מדאורייתא כדעת הרמב"ם, משום שמוכח שגם המקשן ידע שתפילה מדרבנן כמבואר בתוס' בסמוך, ולכך העדיפו לתרץ תירוץ דחוק כזה (ראה בהערה לעיל מה שהקשה הצל"ח על תירוץ התוס') ולא לתרץ שהקשה מתפילה שהיא מדאורייתא. **קכד. וצריך** לומר לדעת התוס', דלרבינא דסבירא ליה דהרהור כדיבור, בדיעבד יוצא בתפילה על ידי הרהור, דאם לא כן לא קשה לרבינא כלום, דודאי לגבי תפילה יודה רבינא שאינו צריך להרהר כיון שההרהור אינו מועיל כלום. מצפה איתן. ראה רש"ש. **קכה. והקשה** הצל"ח, איך כותב התוס' שהיה לו לומר יהרהר באריכות, הרי כאן מיירי אליבא דרב חסדא דסבירא ליה דהרהור לאו כדיבור דמי, ולדבריו אין הרהור מועיל כלום לצאת ידי חובתו, ואם כן כיון שהתחיל ומותר לו לסיים בקיצור אינו רשאי להרהר באריכות ולבטל חובת התפילה. ואפשר שאם באמת לא התחיל שאז לא הותר לו הדיבור כלל, יהרהר באריכות כדי לעסוק במה שהציבור עוסקים בו. וכתב הרש"ש שכדי ליישב דברי התוס' צריך לומר שיש טעות סופר בדבריהם, וצריך למחוק תיבת 'או', ולומר 'יקצר בדיבור ויהרהר באריכות', וכוונתם שאף שצריך לקצר בדיבור מכל מקום היה לו להמשיך ולהרהר באריכות כדי שיהא עוסק בדבר שהציבור עוסקים בו. ומדלא קתני הכי משמע שאין לו להרהר כלל. וראה פני יהושע שיישב דברי התוס' באופן אחר. **קכו. וצ"ב**, שבגמרא לפנינו יש מימרא דרב יהודה משם עצמו ולא משמו של רב, והרי"ף והרא"ש גורסים אמר רב יהודה אמר שמואל. פני

ומביאים התוס', וגם יש ספרים הגורסים בגמרא, דמשני שאני תפלה דלית בה מלכות שמים, מה שאין כן קריאת שמע שיש בה עול מלכות שמים, ולכך בעל קרי מהרהר בקריאת שמע ולא בתפילה. ומקשינן, והרי ברכת המזון דלית בה מלכות שמים, ותנן על המזון מברך לאחריו וכו', דבעל קרי חייב להרהר בברכת המזון. ומשני, **אלא היינו טעמא**, דקריאת שמע **אית בה מלכות שמים**, וברכת המזון דאורייתא, ותפלה דרבנן. וגם על גירסא זו קשה, שהרי כאן לכולי עלמא קריאת שמע מדאורייתא כדפירשנו.

ספק לא אמר אמת ויציב חוזר:

יבארו מהו הספק.

בגמרא אמר רב יהודה, דאם יש לו ספק אם קרא קריאת שמע, אינו חוזר וקורא, אבל אם יש לו ספק אם אמר אמת ויציב, חוזר ואומר אמת ויציב, שקריאת שמע דרבנן, ואמת ויציב דאורייתא, שיש בו זכירת יציאת מצרים. מקשים התוס' ותימה, דהא על כרחך בהא דאמר דצריך לחזור ולומר אמת ויציב **צריך לומר שהוא מסופק גם מקריאת שמע, שאם היה ברור לו מקריאת שמע וספק מאמת ויציב, לא יהיה מן התורה לחזור ולומר אמת ויציב, כיון שכבר הזכיר יציאת מצרים בקריאת שמע, ואם כן הואיל ומסופק משניהם**, טפי עדיף לומר שיחזור **לקריאת שמע דאית בה תרתי, מלכות שמים ויציאת מצרים, דהכי עדיף מלומר אמת ויציב דליכא בה אלא חדא**[קכז]. **כדאמר בסמוך גבי מתניתין** שלכך התירו לבעל קרי להרהר קריאת שמע ולא אמת ויציב, ולא אמרו שיהרהר אמת ויציב שיש בו זכירת יציאת מצרים, לפי שבקריאת שמע יש גם מלכות שמים וגם יציאת מצרים[קכח].

ומיישבים **ואומר ר"י, דודאי במתניתין לגבי בעל קרי שידענו בו שלא אמר קריאת שמע ולא אמת ויציב כלל, ואנו רוצים להתיר לו** אחד מהם, **הלכך טוב הוא יותר שיאמר קריאת שמע דאיכא בה תרתי** משיאמר אמת ויציב שאין בו אלא זכירת יציאת מצרים, **אבל הכא שהוא ספק אם אמר אמת ויציב, ומספקא ליה אם אמר שניהם**, כלומר דמיירי נמי שהוא מסופק האם קרא קריאת שמע **כדפרישית, טוב הוא יותר שיאמר אמת ויציב מלומר קריאת שמע, דכשיאמר אמת ויציב שמא יש לתלות שתקן הכל, דאם קרא כבר אמת ויציב, גם קרא** קריאת שמע כבר, **דמסתמא התפלל כדרך התפלה, ואמר קריאת שמע ואחר כך אמת ויציב, ויצא ידי שתיהן. וכי נמי תימא דלא אמר כבר שתיהן, מכל מקום שמא אמר קריאת שמע ולא אמר אמת ויציב, שזה יכול להיות**, שהרי זהו סדר התפלה ק"ש ואחר כך אמת ויציב, **ועתה כשיאמר אמת ויציב נמצא שהשלים הכל. וכי תימא** נחשוש **שמא לא קרא לא זה ולא זה**, ואם כן עדיף שיאמר קריאת שמע דאית בה תרתי, קבלת עול מלכות שמים וזכירת יציאת מצרים, יש לומר דכיון **דספיקא הוא, כולי האי לא אטרחוהו רבנן לחזור** שניהם, ולא הצריכוהו לומר אלא אמת ויציב.

אבל אם יאמר קריאת שמע אין זו תקנה גמורה כל כך, דשמא כבר קרא קריאת שמע אחרת, כלומר דקרא ק"ש ולא זכר שקרא, **ולא יצא כלל במה שעושה עתה**, כלומר שלא יתקן כלום במה שיקרא עכשיו קריאת שמע פעם שניה[קכט], **ואם ברור לו שלא אמר כבר קריאת שמע**, כלומר אם יתברר לו אחר כך שלא קרא קריאת שמע[קל], **אם כן מסתמא לא אמר נמי אמת ויציב, שאין רגילות לומר אמת ויציב בלא קריאת שמע, ואם כן כשיאמר מעתה קריאת שמע לא תקן כלל, ולא יצא מדי ספקו**, דלא תיקן כלום בקריאת שמע, דשמא כבר קרא קריאת שמע. ואף שעכשיו שהוא אומר אמת ויציב גם יש להסתפק שמא לא תיקן כלום, לפי ששמא כבר אמר קריאת שמע ואמת ויציב, מכל מקום אם אומר אמת ויציב יש רוב צדדים שתיקן באמירה זו, שאם לא קרא שניהם או שקרא קריאת שמע ולא אמת ויציב, באמירת אמת ויציב מתקן, אבל אם אומר קריאת שמע יש רוב צדדים שאינו מתקן כלום, שאם כבר אמר שניהם או שקרא קריאת שמע ולא אמת ויציב[קלא] אינו מתקן כלום באמירה זו[קלב].

עוד אמר הר"ר שמעון[קלג], דיש לפרש דמיירי **שפיר שאינו מסופק אלא מאמת ויציב** אם אמרו, **אבל ברור הוא לו שכבר קרא** קריאת שמע, **ואפילו הכי הוי אמת ויציב דאורייתא**, היינו שרצה לומר שיש לו ספק **אם לא אמר אמת ויציב עם פרשת ציצית, שמסופק אי לא אמר לא פרשת ציצית ולא אמת ויציב, ואם כן לא הזכיר כלל יציאת מצרים, וכולה מילתא דיציאת מצרים קרי ליה אמת ויציב**[קלד], כלומר דהא דאמרינן בגמרא דמסופק אם אמר אמת ויציב היינו שהוא מסופק גם אם אמר פרשת ציצית, **לפי דטעם אמת ויציב הוי משום יציאת מצרים, והלכך הוי פרשת ציצית בכלל אמת ויציב**, שגם בה יש זכירת יציאת מצרים[קלה].

סיכום: לר"י מדובר שמסתפק גם על אמת ויציב וגם על קריאת שמע, והטעם שאומר אמת ויציב ולא קריאת שמע שיש בה גם מלכות שמים וגם יציאת מצרים, לפי שאם אומר אמת ויציב מתקן יותר מאם אומר קריאת שמע.

לר' שמעון הספק הוא האם אמר פרשת ציצית ואמת ויציב, ולכך הוי אמת ויציב דאורייתא כיון שעדיין לא הזכיר יציאת מצרים, אבל על קריאת שמע אינו מסופק, ויודע שכבר אמרה.

תפלה דלית בה מלכות שמים, והרי ברכת המזון דלית בה מלכות שמים ותנן על המזון מברך לאחריו וכו'. אלא היינו טעמא דק"ש אית בה מלכות שמים וברכת המזון דאורייתא ותפלה דרבנן, וגם על גירסא זו קשה כדפירש':

ספק לא אמר אמת ויציב חוזר. ותימה הא ע"כ צריך לומר שהוא מסופק גם מק"ש, שאם היה ברור לו מק"ש וספק מאמת ויציב לא יהיה מן התורה כיון שהזכיר יציאת מצרים בק"ש, ואם כן הואיל ומסופק משניהם יחזור לק"ש דאית בה תרתי מלכות שמים ויציאת מצרים, דהכי עדיף מלומר אמת ויציב דליכא אלא חדא, כדאמר בסמוך גבי מתני'. ואומר ר"י דודאי מתני' גבי בעל קרי שידענו בו שלא אמר ק"ש ולא אמת ויציב כלל ואנו רוצים להתיר לו, הלכך טוב הוא יותר שיאמר ק"ש דאיכא תרתי, אבל הכא שהוא ספק אם אמר אמת ויציב ומספקא ליה אם אמר שניהם כדפרישית, טוב הוא יותר שיאמר אמת ויציב מלומר ק"ש, דכשיאמר אמת ויציב שמא יש לתלות שתקן הכל, דאם קרא כבר אמת ויציב גם קרא ק"ש כבר דמסתמא התפלל כדרך תפלה ק"ש ואח"כ אמת ויציב, ויצא ידי שתיהן, וכי נמי תימא דלא אמר כבר שתיהן מ"מ שמא אמר ק"ש ולא אמר אמת ויציב שזה יכול להיות, ועתה כשיאמר אמת ויציב נמצא שהשלים הכל, וכי תימא שמא לא קרא לא זה ולא זה, כיון דספיקא הוא כולי האי לא אטרחוהו רבנן לחזור שניהם, אבל אם יאמר ק"ש אין זו תקנה גמורה כל כך, דשמא קרא ק"ש אחרת ולא יצא כלל במה שעושה עתה, ואם ברור שלא אמר כבר ק"ש אם כן לא אמר נמי אמת ויציב, שאין רגילות לומר אמת ויציב בלא ק"ש, ואם כן כשיאמר מעתה ק"ש לא תקן כלל ולא יצא מידי ספקו. עוד אמר הר"ר שמעון דמיירי שפיר שאינו מסופק אלא מאמת ויציב אבל ברור הוא שקרא ק"ש, ואפילו הכי הוי אמת ויציב דאורייתא שר"ל ספק לא אמר אמת ויציב עם פרשת ציצית, שמסופק אי לא אמר לא פרשת ציצית ולא אמת ויציב, ואם כן לא הזכיר כלל יציאת מצרים. וכולה מילתא דיציאת מצרים קרי ליה אמת ויציב, לפי דטעם אמת ויציב הוי משום יציאת מצרים והלכך הוי פרשת ציצית בכלל אמת ויציב:

ציונים והערות

יהושע. וכתב הצל"ח, ושמא גירסת התוס' היא אמר רב יהודה אמר רב. וכן באמת הגיה הב"ח בגמרא. **קכז. ואין** צריך לומר שאם ברור לו שלא קרא קריאת שמע, ואינו מסופק אלא אם אמר אמת ויציב, שיקרא קריאת שמע כיון שיש בה תרתי. מהרש"א. והא דלא הקשו התוס' על תחלת המימרא דספק קרא קריאת שמע אינו חוזר וקורא, למה אינו חוזר וקורא כיון שיש בה מלכות שמים ויציאת מצרים. הוא משום דהתם מיירי שאמת ויציב ודאי עדיין לא אמר, ואם כן אף שיקרא קריאת שמע עדיין יהיה צריך לומר גם אמת ויציב, שמחויב מדרבנן לברך לאחריה, וכיון שסופו לומר אמת ויציב ויצא בזה ידי חובת יציאת מצרים, לכך אינו חוזר וקורא קריאת שמע. צל"ח. **קכח. ותירץ** המלא הרועים, דיש לומר שכבר עבר זמן קריאת שמע, אבל יציאת מצרים זמנה כל היום, ואם כן אף אם יחזור ויקרא קריאת שמע לא יצא ידי מצות קבלת עול מלכות שמים. ומה שאמרו לעיל 'כדי להזכיר יציאת מצרים בזמנה', הוא למצוה מן המובחר. **קכט. מהרש"א. קל. מהרש"א.** ובעטרת ראש הגיה 'ואם לא אמר קריאת שמע, אם כן ברור שלא אמר גם כן אמת ויציב, שאין' וכו'. **קלא. אבל** בספק לענין אמת ויציב אין לנו ספק שמא אמר אמת ויציב ולא אמר קריאת שמע, שאין רגילות לומר אמת ויציב בלא קריאת שמע, כמו שביארו התוס'. **קלב. מהרש"א.** וראה שאגת אריה (סי' י) שהרבה להקשות על דברי התוס', וראה רש"ש טויבש שיישב קושיותיו. **קלג. בתוס'** ר"י החסיד ובתוס' הרא"ש והרשב"א הביאו פירוש זה בשם הר"ר שמעיה. **קלד. והא** דקאמר 'ספק אמר אמת ויציב' ולא אמר 'ספק אמר ויאמר', שהיא התחלת יציאת מצרים, או על כל פנים 'ספק אמר יציאת מצרים', יש לומר שלכל הנוסח עם חתימת הברכה קורא 'אמת ויציב', וסבירא ליה דצריך לומר אמת ויציב עם חתימת הברכה גאל ישראל כדעת רבינו יונה, דסבירא ליה דכיון שהוא מסופק בדבר של תורה צריך לומר הדבר כתיקונו, ואומר אותו בברכה כאילו לא קרא אותו כלל. צל"ח (עיי"ש). **קלה. ולפי** זה כשאמר רבי יהודה שצריך לומר אמת ויציב, על כרחך צריך לומר שכוונתו שאומר גם פרשת ציצית וגם אמת ויציב, ששניהם נכללו בלשון אמת ויציב. דאין לומר שאומר אמת ויציב ולא פרשת ציצית, שאם כן עדיין קשה דנימא שיאמר פרשת ציצית שיש בה גם עול מצוות וגם יציאת מצרים. ואף שאחר שאמר פרשת ציצית שוב הוי אמת ויציב מדרבנן, וספיקו לקולא, מכל מקום כיון ששניהם נכללו בלשון אמת ויציב הכל אחד, ויאמר הכל. ב"ח (או"ח סי' סז), הביאו המגן אברהם (שם ס"ק א),

ההוא בדברי תורה כתיב. והא דאמרינן לעיל בפרק קמא (דף ג.) בערב משום דכתיב ובשכבך אסמכתא בעלמא הוא:

ורבי יוחנן אמר ולואי שיתפלל אדם כל היום. אומר ר"י דהלכה כרבי יוחנן ודוקא בספק התפלל אבל ודאי התפלל לא תדע דהא מסתמא לא פליג אהא דאמר רב יהודה אמר שמואל בסמוך ונזכר שהתפלל פוסק וכו' וכן אם יכול לחדש דבר בתפלתו:

[כא:] עד שלא יגיע שליח צבור למודים. וטעמא לפי שצריך לשוח עם הצבור שלא יראה ככופר במי שהצבור משתחוין לו, והוא הדין נמי אם יגיע למודים כששליח צבור יגיע למודים דשפיר דמי כיון שהוא משתחוה עם חביריו, אבל אין גמרא פסיקא ליה כי האי גוונא, אבל אין נראה דמשום מודים דרבנן נקט הכי שמצוה לענות, שזה לא מצינו לו עיקר בגמ'. ור"ת היה רגיל כשהיה מתפלל ביחיד כשהחזן מגיע למודים היה כורע עם הקהל בלא אמירה כלל, ודוקא באמצע ברכה אבל בסוף ברכה לא, דאמר לקמן (דף לד.) דאסור לשחות בסוף כל ברכה וברכה. מיהו לכתחלה אין לעשות כן כדמשמע הכא. וכתב רש"י בסוכה פרק לולב הגזול (דף לח:) דאדם המתפלל ושמע מפי החזן קדיש או קדושה אינו יכול להפסיק ולענות עם הצבור, אלא ישתוק וימתין מעט דשומע כעונה. וי"ל דלכתחלה אין לעשות כן, דענייה חשיבא טפי הדור מצוה. ור"ת ור"י היו אומרים דאדרבה אי שומע כעונה הוי הפסקה אם שותק. ומ"מ נהגו העם לשתוק ולשמוע וגדול המנהג. בירושלמי פרק תפלת השחר קאמר, לא התפלל ובא ומצאן מתפללין מוסף, אם היה יודע שיהיה מתפלל וגומר עד שלא יתחיל ש"ץ כדי לענות אמן, מתפלל, אם לאו לא יתפלל. באיזה אמן אמרו, פליגי ביה תרי אמוראי, חד אמר באמן של האל הקדוש, וחד אמר באמן של שומע תפלה, ולא פליגי כאן בחול כאן בשבת, והא דאמרינן באמן של שומע תפלה היינו בחול, לכך יש ליזהר לענות אמן בהאל

ההוא בדברי תורה כתיב:

יבארו דהא דדרשינן לקמן מפסוק זה דרשה אחרת אסמכתא היא.

בגמרא הקשה רב יוסף מדכתיב 'בשכבך ובקומך' דמשמע דקריאת שמע מדאורייתא, ומשני, דפסוק זה מיירי בדברי תורה, שחייב אדם ללמוד ב' פעמים כל יום, בבוקר ובערב, ואומרים התוס', **והא דאמרינן לעיל בפרק קמא** (דף ג.) דילפינן קריאת שמע **בערב משום דכתיב** 'ובשכבך'[קלו], **אסמכתא בעלמא הוא**, דעיקר הכתוב נאמר לענין לימוד תורה כדאמרינן הכא[קלז].

ורבי יוחנן אמר ולואי שיתפלל אדם כל היום:

יבארו דמיירי בספק התפלל.

בגמרא נחלקו רבי אלעזר ורבי יוחנן בזה שהוא מסופק אם כבר התפלל, רבי אלעזר אמר לא יחזור ויתפלל, ורבי יוחנן אמר יחזור ויתפלל, והלואי שיתפלל אדם כל היום, **ואומר ר"י, דהלכה כרבי יוחנן** שחוזר ומתפלל, **ודוקא בספק התפלל, אבל ודאי התפלל לא** יחזור ויתפלל[קלח]. **תדע, דהא מסתמא לא פליג** רבי יוחנן **אהא דאמר רב יהודה אמר שמואל בסמוך**, דאם היה עומד בתפלה **ונזכר שהתפלל, פוסק וכו'**, אפילו באמצע הברכה[קלט], ואם כן לכתחילה ודאי דאין לו להתחיל ולהתפלל.

ומוסיפים התוס', וכן אם יכול לחדש דבר בתפלתו, כלומר להוסיף בקשה חדשה, נמי יכול לחזור ולהתפלל, כדאמר רב יהודה אמר שמואל בסמוך[קמ].

עד שלא יגיע שליח צבור למודים:

יבארו הטעם שצריך לסיים עד שיגיע הש"ץ למודים.

בגמרא אמר רב הונא, הנכנס לבית הכנסת ומצא צבור שמתפללין, אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע שליח צבור למודים, יתפלל, ואם לאו אל יתפלל, ומבארים התוס', והיינו **טעמא** דלא יתחיל להתפלל, **לפי שצריך לשוח עם הצבור, שלא יראה ככופר במי שהצבור משתחוין לו**. ואומרים התוס', ולפי זה **הוא הדין נמי אם** יתחיל להתפלל **ויגיע למודים כששליח צבור יגיע למודים, דשפיר דמי, כיון שהוא משתחוה עם חביריו, אבל אין גמרא פסיקא ליה** למינקט **בכי האי גוונא**, שענין זה צריך צימצום ביותר לכוין בכל תפלתו שיגיע למודים עם הש"ץ[קמא]. **אבל אין נראה דמשום מודים דרבנן נקט הכי**, כלומר דאין לומר דהא דאמר רב הונא שאין לו להתחיל ולהתפלל אם לא יגמור עד שיגיע הש"ץ למודים, היינו משום **שמצוה לענות** מודים דרבנן, ואם כן אף אם יכול להגיע עם הש"ץ למודים אין לו להתפלל, כיון שמכל מקום לא יוכל לומר מודים דרבנן, **שזה לא מצינו לו עיקר בגמרא**[קמב].

ור"ת היה רגיל כשהיה מתפלל ביחיד כשהחזן מגיע למודים והוא לא היה במודים, **היה כורע עם הקהל בלא אמירה כלל. ודוקא באמצע ברכה** מותר לעשות כן, **אבל בסוף ברכה לא, דהא אמרינן לקמן** (לד.) **דאסור לשחות בסוף כל ברכה וברכה.** ואומרים התוס', **מיהו לכתחלה אין לעשות כן**[קמג], **כדמשמע הכא** דאמרינן שאם לא יגמור עד שיגיע הש"ץ למודים לא יתחיל.

וכתב רש"י בסוכה פרק לולב הגזול (לח:), **דאדם המתפלל** שמונה עשרה **ושמע מפי החזן קדיש או קדושה, אינו יכול להפסיק ולענות עם הצבור, אלא ישתוק וימתין מעט, דשומע כעונה.** ואומרים התוס', **ויש לומר דלכתחלה אין לעשות כן, דענייה** ממש **חשיבא טפי הדור מצוה** מהשומע, ולכן טוב יותר שלא יתחיל שמונה עשרה אם לא יגמור עד שיגיע הש"ץ לקדושה. **ור"ת ור"י היו אומרים דאדרבה, אי שומע כעונה** אם כן **הוי הפסקה אם שותק**[קמד], ואין לו להפסיק כדי לשמוע[קמה]. ואומרים התוס', **ומכל מקום נהגו העם לשתוק ולשמוע, וגדול המנהג**[קמו].

ומביאים התוס' דבירושלמי פרק תפלת השחר קאמר, לא התפלל שחרית **ובא ומצאן** לציבור שהם **מתפללין מוסף, אם היה יודע שיהיה מתפלל וגומר עד שלא יתחיל הש"ץ**, כדי **לענות** אחריו **אמן, מתפלל, ואם לאו לא יתפלל. באיזה אמן אמרו, פליגי ביה תרי אמוראי, חד אמר באמן של האל הקדוש, וחד אמר באמן של שומע תפלה**[קמז]. **ולא פליגי, כאן בחול כאן בשבת, והא דאמרינן באמן של שומע תפלה, היינו בחול**[קמח]. ואומרים התוס', **ולכך**

ציונים והערות

וראה מחצית השקל שם, ואור שמח (ק"ש פ"א ה"ג) שביארו דבריו. **קלו. הרש"ש** כתב שכוונת התוס' למשנה לעיל י: דתנן, בית שמאי אומרים, בערב כל אדם יטה ויקרא, ובבקר יעמוד, שנאמר 'ובשכבך ובקומך'. ובית הלל אומרים, כל אדם קורא כדרכו, שנאמר 'ובלכתך בדרך', אם כן למה נאמר 'ובשכבך ובקומך', בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שבני אדם עומדים. **קלז. וראה** פני יהושע מה שהקשה בדברי התוס'. **קלח. וקשה** לפירושו, דאם כן מאי קאמר ר' יוחנן 'ולואי שיתפלל אדם כל היום', שהרי לדבריו אין לו לחזור ולהתפלל אלא בספק אם התפלל. וצריך לומר דהלואי לאו דוקא, ואין הכי נמי דלא היה צריך לאומרו, ולכן השמיט הרא"ש לשון זו מפירושו, והוא דוחק. ויש לומר שכך אמר רבי יוחנן לרבי אלעזר, הלואי שהיה מותר להתפלל כל היום כולו, אלא שאין אדם רשאי כדאמרינן לקמן (לא.), יכול יתפלל אדם כל היום כולו, כבר מפורש ע"י דניאל (דניאל ו יד), 'וזמנין תלתא' וכו', דאין להתפלל אלא שלש פעמים, ואם כן זה דוקא בודאי התפלל, אבל בספק התפלל רשאי להתפלל אפילו על דעת שהיא תפילת חובה, ולכך חולק רבי אלעזר ואומר שגם בספק התפלל אסור להתפלל על דעת שהיא תפילת חובה. אבל אם בא לחזור ולהתפלל על דעת שהיא תפילת רשות, ובנדבה, לכולי עלמא מותר אפילו בודאי התפלל, דמקרא לא ילפינן אלא שלא יתפלל יותר משלש פעמים על דעת תפילת חובה, אבל בנדבה רשאי אפילו הרבה פעמים. ב"ח (או"ח סי' קז). **קלט. שאם** בא רב יהודה לחלוק על רבי יוחנן, היה צריך לומר 'ורב יהודה משמיה דשמואל אמר', ולא 'ואמר רב יהודה אמר שמואל', שמשמע שבא לומר דין אחר. ועוד, שאם בא לחלוק על רבי יוחנן, אם כן איך הקשו מהאי דאמר רב נחמן כי הוינן ביה רבה בר אבוה וכו', הא שמא רבה בר אבוה סובר כר' יוחנן, אלא ודאי שאין כאן מחלוקת. צל"ח. והב"ח (או"ח סי' קז) ביאר, שאין לנו לומר שר' יוחנן חולק על רב יהודה אמר שמואל, כיון דאינו מפורש בגמרא שנחלקו. אמנם רש"י כתב שבהלכות גדולות פסק הלכה כרבי יוחנן בספק התפלל, והלכה כשמואל בודאי התפלל. והיינו דרש"י סבירא ליה שרבי יוחנן ושמואל נחלקו, שלרבי יוחנן אפילו בודאי התפלל יכול לחזור ולהתפלל. דברי דוד. וראה עוד רבינו יונה ורא"ש שהביאו דעת רב האי גאון ודעת הרי"ף, ותלמידי רבינו יונה נסתפקו בדעת הרי"ף, וראה דברי דוד שהאריך בשיטות אלו ובשיטת הרמב"ם שהרכיב שתי הסברות. **קמ. עיין** בשו"ע או"ח סי' קז שע"י חידוש מותר להתפלל תפילת נדבה. **קמא. פני** יהושע. וביאר שהוא משום שעיקר דברי רב הונא מיירי כשהתחיל להתפלל כשהציבור מתפללים תפילת לחש קודם חזרת הש"ץ, וא"כ בקל יכול לגמור כל תפילתו קודם שיגיע הש"ץ למודים, אבל במי שבא לבית הכנסת בענין שאינו יכול כלל להתפלל עם הציבור, שכבר גמרו תפלתם, אלא שרוצה להתפלל עם הש"ץ ולומר עמו מודים, בהא מודה שיכול להתפלל עם הש"ץ ולומר עמו מודים. **קמב. והקשה** המהרש"א, שהרי מודים דרבנן יש לו עיקר בתלמוד, במסכת סוטה (מ.) ובירושלמי (ברכות פ"א ה"ה). ותירץ הצל"ח, דכוונת התוס' שלא מצינו לו עיקר בגמרא שיהיה זה תקנת חכמים שיאמרו מודים דרבנן. ומה שאמרו בסוטה שבשעה שהש"ץ אומר מודים העם מה הם אומרים וכו', הפירוש שהעם מעצמם אומרים כן, אבל לא שחכמים תיקנו להם זה. וראה עינים למשפט שהראבי"ה אכן סובר שהוא משום שצריך לומר מודים דרבנן. **קמג. אלא** אם כן נצרך להקדים גאולה לתפילה. רא"ש. או שהשעה עוברת. סמ"ג והגהות מיימוניות. **קמד. ודעת** רב האי גאון והרי"ף, דהא דשומע כעונה הוי הפסקה היינו דוקא אם שומע דברים אחרים, אבל בזה שהוא שומע שבחו של מקום לא הוי הפסקה. וביאר הגליוני הש"ס, דלכולי עלמא שומע כעונה, אלא שלר"ת ור"י נחשב כעונה ממש בדיבור, ולכך הוי הפסק, ולרש"י אינו ממש כדיבור, אלא דינו כעונה ויוצא בעצם השמיעה, ואם כן ממילא אינו הפסק. וכן מבואר מדברי הב"ח (או"ח סוף סי' קד). וראה צל"ח שיש לדון לפי דעת ר"י ור"ת במי שהוא מסופק אם בירך, שאפשר שאסור לו לשמוע הברכה מאחר שנחשב כמברך ברכה לבטלה. וראה רע"א שחלק עליו וכתב שיכול לכוין בדרך תנאי, שאם מחויב בברכה רוצה להיות שומע כעונה, ואם אינו מחויב אינו רוצה להיות שומע כעונה, ויהיה כסתם אדם השומע שאינו מכוין לצאת. **קמה. משא"כ** כשכורע למודים ואינו שותק ומפסיק לא הוי הפסק. **קמו. ורבינו** יונה כתב שאין לו כח להכריע, ודעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד, ובלבד שיכוין לבו לשמים. **קמז. ובסמוך** יבארו התוס' מה שמזכיר שומע תפילה בתפלת מוסף. **קמח. ויש** לדקדק למה הביאו התוס' את דברי הירושלמי, שהרי לכאורה

יש ליזהר לענות אמן בהאל הקדוש וגם לענות אמן בשומע תפלה[קמט]**.**

ומתוך הירושלמי שמזכיר שהיו אומרים במוסף שומע תפילה, משמע שהיו רגילין לומר י"ח ברכות שלמות במוסף של חול, כגון בר"ח ובחול המועד. ומיהו אנן סמכינן אהא דאמרינן בפרק תפלת השחר (לקמן כט.), **דקאמר, תמני סרי תקון תשסרי לא תקון,** ואם יתפללו במוסף י"ח ברכות ויוסיפו ברכת המוסף, יהיו י"ט ברכות, **ומה שאנו אומרים עננו בין גואל לרופא, לא קשה** שנמצא שמתפללים י"ט ברכות, **שאינו אלא לש"ץ, אבל היחיד כוללה בשומע תפילה.**

ועוד אומר הר"ר חיים דאיתא בתוספתא (דפ' ת"ה) **בהדיא כמנהגנו** שאין אנו מתפללים י"ח ברכות במוסף, **דקאמר התם, ימים שיש בהן קרבן מוסף, כגון ר"ח וחול המועד, ערבית ושחרית מתפלל י"ח שלמות, ואומר מעין המאורע בעבודה,** דהיינו יעלה ויבוא, **ואם לא אמר מחזירים אותו, ובמוספים מתפלל שבע ואומר קדושת היום באמצע.**

ואומרים התוס', **ובירושלמי נמי יש לומר דטעות סופר הוא, ולא גרסינן** התם שמצאם מתפללים 'של מוסף', **אלא הכי גרסינן, 'בא ומצאן מתפללים' וכן משמע בירושלמי בפרק מי שמתו, דגם זו המימרא כתובה שם ולא הזכיר שם של מוסף כלל**[קנ]**.**

סיכום: ביארו דהא דצריך לסיים עד שיגיע הש"ץ למודים הוא כדי שיכרע עם הציבור, ולא כדי שיאמר מודים דרבנן עם הציבור, ולפי זה יכול להתחיל ולהגיע למודים עם הש"ץ כיון שהוא משתחווה עם הציבור. והביאו עוד שרבינו תם כשהיה מתפלל ביחידות והיה הש"ץ מגיע למודים היה כורע כשהיה באמצע ברכה. וכתבו התוס' דמכל מקום לכתחילה אין לעשות כן כדמשמע הכא.

עוד הביאו התוס' שנחלקו הראשונים במי שמתפלל שמונה עשרה ושומע שהחזן אומר קדושה, דעת רש"י שיפסיק וישמע מפי הש"ץ, ודעת ר"ת ור"י שאם שומע מפי הש"ץ נחשב הפסק. וכתבו התוס' שנהגו העם לשתוק ולשמוע, וגדול המנהג.

עוד הביאו התוס' מהירושלמי שנחלקו אמוראים האם צריך לסיים קודם שיגיע הש"ץ לאמן של האל הקדוש או לאמן של שומע תפילה. וכתבו שמדברי הירושלמי משמע שאומרים י"ח ברכות במוסף הבא בחול. ואנו שאין אנו נוהגים כן הוא משום שהבבלי חולק על הירושלמי וסובר שאין לומר י"ח במוסף של חול, שאם כן נמצא שאומר י"ט ברכות כיון שצריך להוסיף ברכת מוסף, ולא תיקנו י"ט ברכות. ועוד שאנו סומכים על המבואר בתוספתא שבמוסף של חול אומרים שבע ברכות. וכתבו התוס' שבירושלמי יש לומר שהוא טעות סופר, ואין לגרוס שם דמיירי במוסף.

הקדוש וגם לענות אמן בשומע תפלה. ומתוך הירושלמי משמע שהיו רגילין לומר י"ח ברכות שלמות במוסף של חול, כגון בר"ח ובחול המועד, ומיהו אנן סמכינן אהא דאמר פרק תפלת השחר (לקמן דף כט.) **דקאמר תמני סרי תקון תשסרי לא תקון. ומה שאנו אומרים עננו בין גואל לרופא לא קשה, שאינו אלא לש"ץ אבל יחיד כוללה בש"ת. ועוד אומר הר"ר חיים דאיתא בתוספתא** (דפ' ת"ה) **בהדיא כמנהגנו, דקאמר התם ימים שיש בהן קרבן מוסף כגון ר"ח וח"ה ערבית ושחרית מתפלל י"ח שלמות ואומר מעין המאורע בעבודה, ואם לא אמר מחזירים אותו, ובמוספים מתפלל שבע ואומר קדושת היום באמצע. ובירושלמי נמי י"ל דטעות סופר הוא, ול"ג של מוסף, אלא בא ומצאן מתפללים וכן משמע בירושלמי פרק מי שמתו, דגם זו המימרא כתובה שם ולא הזכיר של מוסף כלל:**

אין יחיד מתפלל קדושה. וכן הלכה, אבל המתפלל י"ח עם החזן לכשיגיע ש"ץ לקדושה יאמר עם השליח צבור נקדש וכל הקדושה משלם יכול לענות עם הצבור דאין זה קרוי יחיד:

[כב:] **ונחזי עזרא היכי תקן. בהרבה מקומות גבי שאר תקנות לא פריך גמרא הכי, אלא שאני הכא דדבר הרגיל בכל יום הוא על כן אנו זכורים:**

ולית הלכתא כוותיה. דטבילה בכל יום בארבעים סאה, אלא אפילו לאחרים נמי סגי בתשעה קבין. אי נמי הכי פירושו, ולית הלכתא כוותיה אלא כר' יהודה בן בתירא דאמר דברי תורה אין מקבלין טומאה. וי"מ דוקא לתורה, אבל לתפלה צריך טבילה. ופי' ר"י דלא שנא. והטובל בערב יוה"כ אין לו לברך, והמברך הוה ברכה לבטלה:

אלא דכולי עלמא חוזר לראש. וה"ה דהו"מ

אין יחיד מתפלל קדושה:

יבארו שהמתפלל שמונה עשרה עם הש"ץ דינו כמתפלל בציבור ואומר קדושה.

איתא בגמרא דרב הונא ורבי יהושע בן לוי נחלקו האם היחיד אומר קדושה, דלרב הונא היחיד אומר קדושה, ולרבי יהושע בן לוי אינו אומר קדושה, ואומרים התוס', **וכן הלכה** כרבי יהושע בן לוי שאין היחיד אומר קדושה, **אבל המתפלל** תפילת **י"ח עם החזן, לכשיגיע ש"ץ לקדושה יאמר עם השליח צבור נקדש, וכל הקדושה משלם יכול לענות עם הצבור, דאין זה קרוי יחיד,** דכשמתפלל עם הש"ץ הוי תפילה בציבור, ולכן לאו דוקא לענות עם הציבור בלבד מותר, אלא אפילו כל התיבות של קדושה יכול לומר עם הש"ץ מילה במילה[קנא].

ונחזי עזרא היכן תקן:

יבארו קושיית הגמרא.

בגמרא הקשו על כך שנחלקו אמוראים מה תיקן עזרא לחולה בעל קרי, דנראה מה תיקן, ואומרים התוס' **דבהרבה מקומות גבי שאר תקנות לא פריך גמרא הכי** דנחזי מה היתה התקנה, **אלא שאני הכא דדבר הרגיל בכל יום הוא, על כן אנו זכורים** מה היתה התקנה וודאי לא נשכח במשך הזמן[קנב].

ולית הלכתא כוותיה:

יבארו מה ההלכה, ויבארו אם כן ההלכה גם לתפילה.

בגמרא נחלקו אמוראים האם בעל קרי הרוצה ללמד תורה לאחרים או להוציא אחרים ידי חובתם בברכה די לו שיפלו עליו תשעה קבין, או שדוקא לעצמו די לו בכך אבל לאחרים צריך לטבול בארבעים סאה, ואמרינן דרב חמא היה טובל בערב פסח בארבעים סאה כדי שיוכל להוציא את הרבים ידי חובתם בברכה[קנג], ואמרינן בגמרא שאין הלכה כמותו, ומבארים התוס' דכוונת הגמרא שאין הלכה כמותו במה שהוא סבור **דטבילה בכל יום ארבעים סאה** כדי ללמד לאחרים, **אלא אפילו לאחרים נמי סגי בתשעה קבין**[קנד]**.**

אי נמי יש לומר **דהכי פירושו, ולית הלכתא כוותיה אלא** הלכה **כר' יהודה בן בתירא דאמר דברי תורה אין מקבלין טומאה,** ואין צריך לטהר עצמו כלל אפילו בט' קבין ואפילו כדי ללמד לאחרים.

ואומרים התוס', **ויש מפרשים דדוקא לתורה** אין צריך טבילה, **אבל לתפלה צריך טבילה. ופירש ר"י דלא שנא** בין תורה לתפלה, ואף לתפלה אין צריך טבילה. ולדבריו בעל קרי **הטובל בערב יום הכיפורים אין לו לברך, והמברך הוה ברכה לבטלה,** שהרי להלכה אינו חייב לטבול אף לתפילה.

אלא דכולי עלמא חוזר לראש[קנה]**:**

יבארו אימתי חוזר לראש ואימתי ממשיך ממקום שפסק.

בגמרא נחלקו רב חסדא ורב המנונא במי שהיה צריך להטיל מי רגלים באמצע תפלתו, האם כשחוזר חוזר לראש, או למקום שבו הפסיק, ואמרינן דלא נחלקו במי ששהה באמצע תפילתו שיעור זמן שהיה יכול לגמור את כולה האם הוא חוזר לראש התפילה או למקום שפסק, שאם כן היה צריך לחלק בין אם שהה כדי לגמור את כולה ללא שהה, ומכך שנחלקו בסתם משמע שלא נחלקו בזה. ואמר רב אשי דלכולי עלמא בשהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש, והכא מיירי בשלא שהה כדי לגמור את כולה, ונחלקו האם כיון שהיה זמן שלא היה ראוי לתפילה, דהיינו בזמן שהטיל מי רגליו לכך צריך לחזור לראש, או כיון

ציונים והערות

הבבלי אינו סובר כן, דהא רב הונא אמר שאם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע הש"ץ למודים יתחיל, ותיפוק ליה דצריך לגמור קודם שיגיע הש"ץ לשומע תפילה כדי שיענה אמן אחריו. ודוחק לומר שדברי רב הונא נאמרו בשבת ויו"ט שאין אומרים שומע תפילה. ואפשר שגם לרב הונא צריך שיוכל לגמור עד שומע תפילה, ומה שאמר מודים היינו משום שבשבתות וימים טובים אין אומרים שומע תפילה, ובחול נמי איכא נפקא מינה במודים לענין שאם לא התחיל להתפלל עד שכבר ענה אמן על ברכת שומע תפילה, דמכל מקום צריך להמתין גם כן עד שיגיע הש"ץ למודים. פני יהושע. **קמט. ואף** שאם צריך לגמור קודם האל הקדוש ממילא צריך לגמור קודם שומע תפילה, מכל מקום יש נפקא מינה אם מתחיל אחר שאמר אמן על האל הקדוש, והש"ץ מאריך והוא יכול לסיים עד שיגיע הש"ץ לשומע תפילה. מלא הרועים. **קנ. ולולי** דברי התוס' היה אפשר לומר שאינו טעות סופר בירושלמי, ומיירי במוסף, ומה שאמרו אח"כ באיזה אמן אמרו אינו המשך לזה, ולא מיירי במוסף אלא הוא המשך למה שאמרו שם בפרק הקודם, כמו שביאר הפני משה שם. מראה הפנים (על הירושלמי שם). **קנא. כסף** משנה (תפילה פ"י הט"ז). ראה מגן אברהם (או"ח סי' קכה ס"ק א) שהקהל אומרים רק 'קדוש' 'ברוך' ו'ימלוך'. ועל זה כתב הכסף משנה שזה שמתפלל שמונה עשרה עם הש"ץ יכול לומר הכל כמו הש"ץ. וכתב הביאור הלכה (סי' קט ד"ה אלא) שאנו נוהגים כט"ז (סי' קכה ס"ק א) שכל הקהל אומר כל הקדושה. **קנב. וכן** לקמן (לג.) שהקשו כן לגבי הבדלה, הוא משום שהוא דבר הרגיל בכל מוצאי שבת, והדבר ידוע. תוס' ר"י החסיד. **קנג. וראה** ריטב"א שהוציא את הרבים בברכה שאומרים לפני הלל בליל פסח, וראה צל"ח שביאר באופן אחר. **קנד. אבל** אין הכוונה שאין הלכה כמותו אלא כרבא הסובר שגם לעצמו צריך ארבעים סאה. וכתב הדברי דוד שהתוס' לא כתבו שום ראיה לזה, רק משום דסבירא להו כרש"י כתבו כן, ואין דבריהם מוכרחים, אבל מה נעשה שכל הראשונים, הרי"ף והרמב"ם ורב האי גאון ורש"י והתוס' והרא"ש, הסכימו כולם שהלכה כרב נחמן בר יצחק וכרב יהודה בן בתירא, ואין בידינו כח אפילו להרהר אחריהם. **קנה. שייך** לקמן כג.

שלא שהה כדי לגמור את כולה אינו צריך לחזור לראש, ואומרים התוס', והוא הדין נמי דהוה מצי לאוקמי ולומר דלכולי עלמא אם שהה כדי לגמור את כולה אין חוזר לראש, ונחלקו אף באופן ששהה כדי לגמור את כולה האם צריך לחזור לראש כיון שהיה זמן שלא היה ראוי להתפלל[קני], ומדלא מוקי הכי, שמע מינה דסבר רב אשי וסתמא דגמרא דהלכה דאם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש. וכן מוכח לקמן (כד:) בהדיא, דאמר ר' אבהו שאם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש. ומקשים התוס' ותימה, דבמסכת ר"ה (לד:) א"ר יוחנן, שמע תשע תקיעות בט' שעות ביום, יצא. אלמא תקיעות מצטרפות אף על גב דשהה ביניהם שיעור זמן כדי לעשות ולתקוע את כולם. וכן במגילה (פ"ב ד' יח:) נמי, דאמרינן אמר רב, אין הלכה כרבי מונא דאמר אם שהה חוזר לראש, דקאמר התם נקוט דרב ביבי בידך, ורב ביבי אמר שם שלרב אין הלכה כרבי מונא, ומסתמא הלכה כרב באיסורים (בכורות מט:), ואם כן קשיא הילכתא אהילכתא[קנז]. ומיישבים ואומר השר מקוצי דיש לחלק, דשאני הכא דאין ראוי לקרות, וכן לקמן (כד:) דרבי אבהו אזל במבואות המטונפות, דהתם כולי עלמא מודו דחוזר לראש אם שהה כדי לגמור את כולה, כיון שהפסיק לפי שלא היה יכול לקרוא בזמן שהלך במבואות המטונפות, אבל היכא דגברא חזי ומפסיק מרצונו, כמו מגילה ושופר, ששהה מעצמו והיה יכול לקרוא בשעה שהפסיק, כולי עלמא מודו דאינו חוזר לראש אלא למקום שפסק, ולא איכפת לן במה שהפסיק[קנח]. ורבינו יהודה פירש, שאין להוכיח מכאן שאם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש דמכך שלא אמר רב אשי שלכולי עלמא אינו חוזר לראש, ונחלקו אף באופן ששהה כדי לגמור את כולה אם צריך לחזור לראש, כיון שהיה זמן שלא היה ראוי להתפלל, משום דהכא לא מצי למימר דכולי עלמא סבירי דאין חוזר לראש ובדשהה קמיפלגי, דהא לכולי עלמא בשאר המקומות הוי גברא חזי כיון דאינו חוזר לראש, כלומר דאם תמצי לומר שההלכה היא שבשהה כדי לגמור את כולה אינו חוזר לראש, אם כן מוכח שהפסקה אינה כלום, שהרי אפילו אם שהה כדי לגמור את כולה אינו חוזר, ואם כן לא היה לו לחוש שמא יצטרך להפסיק באמצע תפילתו, כיון שבכל מקום אין מפסידים בהפסקה כלום, ואם כן נחשב כהיה ראוי להתפלל[קנט], ולכך בסוגיא כאן לא היה רב אשי יכול לומר שלדברי הכל אם שהה כדי לגמור את כולה אינו חוזר לראש, אבל ודאי אי הוה מצי למימר הכי הוה אמר ליה, ואם כן לענין הלכה אין להוכיח מכאן שאם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש, ויש לנו לפסוק כרב יוסף וכרב (מגילה יח:) שאינו חוזר לראש אף אם שהה כדי לגמור את כולה ואף אם לא היה ראוי אינו חוזר לראש[קס].

סיכום: דעת השר מקוצי שבשהה כדי לגמור את כולה, אם הפסיק מחמת שלא היה ראוי לקרוא חוזר לראש, ואם הפסיק מעצמו ממשיך במקום שפסק. דעת רבינו יהודה שאף אם שהה כדי לגמור את כולה ואף אם היה זמן שלא היה ראוי, אינו חוזר לראש.

לאוקמי דכולי עלמא אין חוזר לראש, ומדלא מוקי הכי ש"מ דהלכה דחוזר לראש. וכן לקמן בהדיא אמר ר' אבהו חוזר לראש. ותימה, דבמסכת ר"ה (דף לד:) א"ר יוחנן שמע תשע תקיעות בט' שעות ביום יצא, אלמא תקיעות מצטרפות אע"ג דשהה כדי לעשות כולם. וכן במגילה (פ"ב ד' יח:) נמי דאמרינן אמר רב אין הלכה כרבי מונא דאמר אם שהה חוזר לראש, דקאמר נקוט דרב ביבי בידך. ואומר השר מקוצי דיש לחלק דשאני הכא דאין ראוי לקרות, וכן לקמן (ד' כד:) דרבי אבהו אזל במבואות המטונפות דהתם כ"ע מודו דחוזר לראש, אבל היכא דגברא חזי, כמו מגילה ושופר, כולי עלמא מודו דאינו חוזר לראש אלא למקום שפסק. ורבינו יהודה פירש דהכא לא מצי למימר דכולי עלמא דאין חוזר לראש ובדשהה קמיפלגי, דהא לכ"ע הוי גברא חזי כיון דאינו חוזר לראש, אבל ודאי אי הו"מ למימר הכי הוה אמר ליה:

[כב:] **והא זבח רשעים תועבה.** פר"י דדוקא במקום שהיה יכול להסתפק ולתלות שיש שם צואה:

אע"פ שהתפלל תפלתו תועבה. והוי מעוות לא יוכל לתקן. ור"י פי' דיחזור ויתפלל:

ממתין עד שיכלו המים. במשתין על גבי קרקע או ע"ג בגדים ואין שם טופח ע"מ להטפיח כדמשמע לקמן (ד' כה:), כגון דעביד טיף טיף, שנבלעין מהרה. כן פי' הרב רבי יוסף. ומיהו נראה, אפילו אם יש בהן טופח על מנת להטפיח מותרין, כיון דמדאורייתא אינן אסורין אלא כנגד העמוד בלבד, ורבנן הוא דגזור, וכיון שעומד כבר בתפלתו לא אטרחוהו רבנן לחזור בתפלה:

[כג.] **חיישינן שמא יפנה בהן ואסור.** ודוקא בבית הכסא קבוע חיישינן שמא יפנה בהן, אבל בבית הכסא עראי שאין רגילים לפנות שם מותר להשתין בהן ולא חיישינן שמא יפנה בהן. והא דתניא לקמן לא ישתין בהן אפילו בבית הכסא עראי, היינו דוקא כשאוחזן בידו, דחיישינן שמא ישפשף בהן הניצוצות אם יפלו מים על רגליו או יגע באמה:

והא זבח רשעים תועבה:

יבארו דהוא דוקא במקום שהיה לו להסתפק.

בגמרא אמר רבה, היה מתפלל ומצא צואה במקומו, אף על פי שחטא תפלתו תפלה. ומקשה רבא, והא כתיב 'זבח רשעים תועבה', וכיון שחטא במה שלא בדק האם יש שם צואה תפילתו תועבה, ופירש ר"י דדוקא במקום שהיה יכול להסתפק ולתלות שיש שם צואה נקרא חוטא, אבל אם התפלל במקום שלא היה לו להסתפק אין תפילתו תועבה[קסא].

אע"פ שהתפלל תפלתו תועבה:

יבארו אם צריך לחזור ולהתפלל.

בגמרא אמר רבא, דאם היה מתפלל ומצא צואה במקומו, הואיל וחטא, אף על פי שהתפלל, תפלתו תועבה, ואומרים התוס', והוי מעוות לא יוכל לתקן, שלא יצא ידי חובתו במה שכבר התפלל, ואינו יכול לחזור ולהתפלל. ור"י פירש דיחזור ויתפלל[קסב].

ממתין עד שיכלו המים:

יבארו האם מותר אף אם עדיין יש בהם טופח על מנת להטפיח.

איתא בגמרא תנו רבנן, היה עומד בתפלה והתחיל להשתין, פוסק עד שיכלו המים, וחוזר ומתפלל, ומבארים התוס' דמיירי במשתין על גבי קרקע או על גבי בגדים, ונספגו המים ואין שם טופח על מנת להטפיח[קסג], כדמשמע לקמן (ד' כה.) דכל זמן שהם מטפיחים אסור להתפלל, והיינו כגון דעביד טיף טיף שנבלעין מהרה, אבל אם לא נבלעו מהרה, צריך להמתין עד שיבלעו[קסד]. כן פירש הרב רבי יוסף.

ואומרים התוס' ומיהו נראה, שאפילו אם יש בהן טופח על מנת להטפיח נמי מותרין לחזור ולהתפלל, שהקילו כאן שלא יהא צריך להמתין עד שיבלעו בקרקע[קסה], כיון דמדאורייתא אינן אסורין במקום מי רגלים אלא כנגד העמוד של הקילוח בשעת ההשתנה בלבד, ורבנן הוא דגזור שיהא אסור להתפלל אף שלא כנגד הקילוח, וכיון שעומד כבר בתפלתו לא אטרחוהו רבנן לחזור בתפלה.

חיישינן שמא יפנה בהן ואסור:

יבארו דדוקא בבית הכסא קבוע חיישינן.

בגמרא אמר רבא דלא יכנס אדם עם תפילין לבית הכסא קבוע להשתין, דחיישינן שמא יפנה בהם גדולים[קסו], ואומרים התוס', ודוקא בבית הכסא קבוע חיישינן שמא יפנה בהן ואסרו להכנס להשתין, אבל בבית הכסא עראי שאין רגילים לפנות שם מותר להשתין בהן, ולא חיישינן שמא יפנה בהן[קסז].

והא דתניא לקמן לא ישתין בהן אפילו בבית הכסא עראי, היינו דוקא כשאוחזן בידו, דחיישינן שמא ישפשף בהן הניצוצות אם יפלו מים על רגליו, או שיגע באמה[קסח], דבכהאי גוונא הוי בזיון לתפילין, אבל כשהם בראשו מותר להכנס לבית הכסא עראי להשתין בהם.

ציונים והערות

קנו. מהרש"א. **קנז.** דברי דוד. **קנח.** דברי דוד. **קנט.** דלפירוש רבינו יהודה 'גברא דחויא' ו'גברא חזי' אין פירושו כמו לפירוש רש"י שהדיחוי הוא משום שאין גופו נקי, כדין נצרך לנקבים גדולים, דלא מסתבר לו לומר שמשום קטנים מקרי גופו אינו נקי, אלא הכי פירושו, דלמאן דאמר 'גברא דחויא' היינו משום שכיון שלא ידע שיכול לעמוד על עצמו ולהתפלל בלא הפסקה, לא היה לו לעמוד ולהתפלל, ומחמת שלא חשש נדחית תפילתו. אבל אם באמת אינו מפסיד כלום בהפסקה, אינו נקרא 'גברא דחויא'. **קס.** כן ביאר הנחלת דוד בפירוש רבינו יהודה לפי ביאור המהרש"א. וכתב שפירושו ב'גברא דחויא' אינו מיושב כלל בלשון הגמרא. ועיין נחלת צבי (סי' סה סק"ח) שביאר באופן אחר. ודעת הרי"ף והרמב"ם שיש חילוק בין תפילה לבין קריאת שמע, מגילה, ותקיעות, שבכל המצוות שרשאי להפסיק בהם מפני הכבוד ומפני היראה, לכך אין ההפסק גורם שיפסיד מה שאמר ויהא צריך לחזור לראש, אבל בתפילה שהחמירו בה הרבה לענין הפסק, שאפילו המלך שואל בשלומו ואפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק, לכן אם הפסיק ושהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש. דברי דוד. וראה ב"י (או"ח סי' פח). **קסא.** רבינו יונה. **קסב.** ואין חוששים לברכה לבטלה, לפי שהיה גברא דחויא. פני יהושע. **קסג.** דהיינו שאם יגע בהם ואחר כך יגע בדבר אחר, לא ירטב אותו דבר מהמי רגלים. **קסד.** צל"ח. **קסה.** צל"ח. **קסו.** רש"י. **קסז.** בגמרא אמרו טעם נוסף, שיש לחוש שמא יפיח בהם, ולטעם זה לא ביארו התוס' מה החילוק בין בית הכסא קבוע לארעי. וראה רש"ש שהרא"ש לא גרס כן בגמרא, ואפשר שגם התוס' לא גרסו כן. **קסח.** דכשאוחזן בידו הדין הוא

שהרי פכין קטנים מצילין באהל המת. ועל כרחך מטעם אויר הוא, דאי לית בהו אויר כלל לא היו מצילין, דהוו כמו אוכלין שגבלן בטיט שמקבלין טומאה באהל המת:

[כג:] **דברים שהתרתי לך כאן כו'.** ולא בעי לשנויי דברים שהתרתי לך בבית הכסא עראי אסרתי לך בקבוע, דאסור לפנות בגדולים והתפילין בראשו, אבל להשתין מותר, משום דלא אשכחן בברייתא, אבל הך דטפח וטפחיים אשכחן ליה בברייתא בהדיא. הר"ר יוסף:

[כד.] **והא תני רבי חייא מניחן בכובע תחת מראשותיו.** ואם תאמר אימא בכובע שלא כנגד ראשו, שהרי בברייתא דלעיל נמי תני תחת מראשותיו ולא פריך מיניה משום דמצינן לפרושי שלא כנגד ראשו. ואומר הרב דא"כ מאי איריא בכובע, אפילו שלא בכובע נמי, אלא ש"מ דמיירי אפילו כנגד ראשו. ומ"מ קשיא לישני דמיירי באשתו עמו דבעיא כלי בתוך כלי וצ"ע:

שנים שהיו ישנים במטה. וא"ת והלא רואה ערות עצמו. וי"ל שיוציא ראשו לחוץ. וא"ת והרי לבו רואה את הערוה. וי"ל דקסבר לבו רואה את הערוה מותר. אי נמי חוצץ בבגדו כנגד לבו:

והתניא היה ישן במטה ובני ביתו וכו'. פי' רש"י אשתו בכלל ביתו. ולא נהירא, חדא דלא אשכחן אשתו דמקריא בני ביתו. ועוד לפירושו

שהרי פכין קטנים מצילין באהל המת:

יבארו הראיה.

בגמרא הביאה ראיה לאביי שכלי שאין בו חלל טפח מפסיק כשאינו מיוחד לתפילין, ומותר להניחם על הקרקע, שהרי פכים קטנים של חרס שאין בהם חלל טפח מצילים מה שבתוכם מלהיטמא באהל המת אף אם אין בהם חלל טפח, **ועל כרחך מטעם אויר הוא**, כלומר, דעל כרחך אותו חלל פחות מטפח מחשיבו כמקום בפני עצמו, **דאי לית בהו אויר כלל** בין הכלי לדבר הנמצא בו **לא היו מצילין** מן הטומאה, **דהוי כמו אוכלין שגבלן בטיט**, כלומר שחיפה את האוכל בטיט, **שמקבלין טומאה באהל המת** ואין הטיט מציל מן הטומאה[קסט], הרי שאותו חלל פחות מטפח מחשיבו כמקום בפני עצמו לענין שיחצוץ בפני הטומאה, והכי נמי מהני לענין תפילין שיהא מותר להניחם על גבי הקרקע.

דברים שהתרתי לך כאן כו':

יבארו למה לא תירצו שמדובר לענין לעשות צרכיו כשהתפילין בראשו.

בגמרא אמר רבא שלדעת בית הלל מותר לאחוז התפילין בידו כשמשתין, והקשו מדקתני בברייתא, 'דברים שהתרתי לך כאן אסרתי לך כאן', כלומר דברים שמותר לעשותם בבית הכסא קבוע אסור לעשותם בבית הכסא ארעי, וסברה הגמרא שמדובר לענין התפילין, ובשלמא אם לבית הלל אסור לאחוז את התפילין בידו כשמשתין אתי שפיר, דבבית הכסא קבוע מותר לאחוז את התפילין ובבית הכסא ארעי אסור לאחזם, אבל אי נימא דלבית הלל מותר לאחוז את התפילין כשמשתין, אם כן לא אסרו כלום, ומאי 'אסרתי לך כאן' דקתני. ומשני דמיירי לענין גילוי טפח וטפחיים בשעת עשיית צרכיו, דטפחיים שהתרתי לך לגלות בבית הכסא ארעי בשעת השתנה, לא התרתי לך לגלות בבית הכסא קבוע בשעה שאתה נפנה, שלא התירו לגלות אלא טפח, אומרים התוס', **ולא בעי לשנויי** דלעולם מיירי לענין תפילין, ונפרש ד'דברים שהתרתי לך כאן אסרתי לך כאן' פירושו, **דברים שהתרתי לך בבית הכסא עראי, אסרתי לך בקבוע**, והיינו **דאסור לפנות בגדולים והתפילין בראשו, אבל להשתין מותר**[קע], אין לומר כן, **משום דלא אשכחן בברייתא**, כלומר דלא מצאנו הלכה זו מפורשת בברייתא[קעא], **אבל הך דטפח וטפחיים אשכחן ליה בברייתא בהדיא. הר"ר יוסף.**

והא תני רבי חייא מניחן בכובע תחת מראשותיו:

יקשו שיש ליישב קושיה זו.

בגמרא אמר ר' ירמיה, דאם אשתו עמו מניח את התפילין בין כר לכסת שלא כנגד ראשו, והקשו עליו מדתני רבי חייא דמניחם בכובע[קעב] תחת מראשותיו, משמע שאין איסור להניחם תחת ראשו. מקשים התוס' **ואם תאמר**, ומנא ליה להמקשן להקשות לר' ירמיה מכך שאמר ר' חייא שמותר להניחם בכובע תחת מראשותיו, **אימא** דכוונת ר' חייא שאמנם מניחם **בכובע** אבל **שלא כנגד ראשו, שהרי בברייתא דלעיל** דפריך מינה לשמואל[קעג] **נמי תני** 'מניחן **תחת מראשותיו**', **ולא פריך מיניה** לרב ירמיה, והיינו **משום דמצינן לפרושי** ד'תחת מראשותיו' היינו **שלא כנגד ראשו.**

ומיישבים **ואומר הרב** רבי יוסף תלמידו של רבינו שמואל[קעד], **דאם** נפרש כן דרבי חייא מיירי בכובע שלא כנגד ראשו, אם כן **מאי איריא** דנקט רבי חייא דמניחם **בכובע**, הא **אפילו שלא בכובע נמי** מותר, שהרי די בכלי אחד, ויכול להניחם בלא כובע בין הכר לכסת, דחשיב כלי אחד[קעה], **אלא שמע מינה דמיירי אפילו** אם מניחו **כנגד ראשו**, ולכך הקשו מברייתא זו לרבי ירמיה. **ואומרים התוס' ומכל מקום** עדיין **קשיא**, מנא ליה להקשות לרבי ירמיה מדנקט רבי חייא דמניחם בכובע וכמו שנתבאר, **ולישני** דלעולם מיירי שלא כנגד מראשותיו, והא דצריך כובע היינו משום **דמיירי באשתו עמו, דבעיא כלי בתוך כלי. וצריך עיון**[קעו].

שנים שהיו ישנים במטה:

יבארו למה אינו אסור משום שרואה ערות עצמו, ויבארו למה אינו אסור משום שלבו רואה את הערוה.

בגמרא בעי מיניה רב יוסף בריה דרב נחוניא מרב יהודה, שנים שישנים במטה אחת, מהו שזה יחזיר פניו ויקרא קריאת שמע, וזה יחזיר פניו ויקרא קריאת שמע, מקשים התוס' **וא"ת**, ומה מועיל שמחזיר פניו, **והלא רואה ערות עצמו**[קעז]. ומיישבים **וי"ל, שיכול להוציא ראשו לחוץ**, כלומר מחוץ לבגד המכסה את גופם, ואז לא יראה את ערות עצמו.

מקשים התוס' **וא"ת**, והא אף שמוציא ראשו, **והרי לבו רואה את הערוה**, ואסור לקרוא קריאת שמע כשלבו רואה את הערוה[קעח]. ומיישבים **וי"ל, דקסבר** כהאי תנא דאמר שאם **לבו רואה את הערוה מותר. אי נמי** יש לומר **דחוצץ בבגדו כנגד לבו**[קעט].

והתניא היה ישן במטה ובני ביתו וכו':

יבארו שהקושיא מברייתא שלישית ולא מהברייתא שהובאה לעיל.

בגמרא אמר שמואל שיש להקשות לרב יוסף דאמר שאם אשתו עמו במטה ובשרו נוגע בבשרה מותר לקרוא קריאת שמע, מדקתני בברייתא, 'היה ישן במטה, ובניו ובני ביתו במטה, לא יקרא קריאת שמע אלא אם כן היתה טליתו מפסקת ביניהן', וברייתא זו היא הברייתא שהביאו להקשות ממנה על דברי שמואל, **ופירש רש"י דאשתו בכלל ביתו**, הרי שאסור לקרוא קריאת שמע כשאשתו עמו.

ומקשים התוס' **ולא נהירא, חדא דלא אשכחן** בשום מקום **אשתו דמקריא בני ביתו**, דבני ביתו היינו דוקא בניו[קפ]. **ועוד** קשה, **דלפירושו** דרש"י דברייתא זו היא הברייתא שהקשו ממנה לשמואל, הוה **ליה למימר** '**והא קתני**

ציונים והערות

להיפך, שלבית הכסא ארעי אסור להכניסם, משום שמא ישפשף בהם הנצוצות או יגע באמה, ולבית הכסא קבע מותר להכנס, שאין שם ניצוצות לפי שנפנים שם מיושב. ואם משתין שם מעומד דינו כבית הכסא ארעי, והוא הדין בבית הכסא ארעי כשמשתין מיושב שאין ניצוצות מותר. מהרש"א ודברי דוד. וראה מהרש"א שמבאר לפי זה מהו הלשון 'אפילו' שכתבו התוס', דלכאורה אדרבה רק בבית הכסא ארעי אסור, אבל בבית הכסא קבוע מותר כיון שאין ניצוצות, ולהנ"ל מיושב, שגם בבית הכסא קבוע אסור אם עומד, והוסיפו שאפילו בארעי גם אסור. וראה עוד מה שכתב הדברי דוד בענין זה. **קסט. זבחים** ג: **קע. וצריך** עיון, שאם זהו הפירוש בברייתא, מאי קמ"ל בהא דקאמר דברים שהתרתי לך כאן אסרתי לך כאן, דהא אפילו תינוקות של בית רבן יודעים שבית הכסא קבוע חמור מבית הכסא עראי. פני יהושע. **קעא. המהרש"א** כתב שבברייתא לא מצאנו כן, אבל בגמרא מצאנו, דאיבעיא לן לעיל מהו שיכנס אדם בתפילין לבית הכסא קבוע להשתין מים, משמע שזה היה פשוט להם שלהפנות עם תפילין אסור בבית הכסא קבוע. והקרני ראם (על המהרש"א) הקשה, שהרי ברייתא זו מוקמינן כבית הלל, ודבר זה מפורש בברייתא לדבריהם, דלבית הלל צריך לחלוץ את התפילין בריחוק ארבע אמות, ומוכח שאסור להפנות בהם. וצריך לומר שכוונת התוס' במה שאמרו שדבר זה אינו מפורש בברייתא, שההיתר להשתין אינו מפורש. **קעב. כלומר** בכיס שלהם. רש"י. **קעג. דאמר** שמותר להניח את התפילין תחת מראשותיו אפילו כשאשתו עמו. ובברייתא שם קתני דמניחן תחת מראשותיו, ואם היתה אשתו עמו אסור. **קעד. כן** הוא ברבינו יונה. **קעה. כן** הוא ברבינו יונה. **קעו. הפני** יהושע מבאר שכוונת התוס' במה שכתבו 'וצריך עיון', שצריך עיון לדינא האם מותר להניח תחת מראשותיו בכלי בתוך כלי, כשרוצה לשמש, ושמואל מיירי באשתו עמו כשאינו רוצה לשמש, ובכלי אחד מיירי. ובהגהות רש"ש טויבש כתב שודאי מיירי שהיה דעתו לשמש, כדמשמע בגמרא שהיה יום טבילה, ואם כן על כרחך דבכלי בתוך כלי מותר לשמש, וכמו שביארו המהרש"א והמהרש"ל, והצריך עיון הוא על גוף קושיית התוס', שצריך עיון באמת למה לא תירצו בגמרא שהברייתא דרבי חייא מיירי שהיתה אשתו עמו. **קעז. ואסור** לומר דברי קדושה כשרואה ערות עצמו, כמבואר לקמן כה: שמי ששוכב ערום אף אם יתכסה בטלית על כל גופו ועל ראשו אסור מטעם ראיית ערוה, שאין הפסק בין עיניו לערוה. ואיסור זה הוא מדאורייתא, אלא שאין לוקין עליו מפני שהוא לאו שאין בו מעשה (פמ"ג, משבצות זהב ריש סימן עד), ערוך השולחן (או"ח סי' עד). **קעח. בענין** זה יש פלוגתא בגמרא (לקמן ע"ב, וכה:) ופסקו רוב הפוסקים דאסור, וביאור הדברים כגון שהוא מלובש ואין ערותו מגולה ואין כאן משום לא יראה בך ערות דבר, אלא שבין הלב להערוה ליכא חציצה ומקרי שהלב רואה את הערוה, ואסור גם כן, והטעם הוא, שכיון שהקפידה תורה שבמחנה שכינה לא יתראה ערוה, והלב הוא עיקר מחנה שכינה של האדם בשעה שמתפלל וקורא קריאת שמע, דמחשבת הקדושה היא בלב, לכן צריך להיות הפסק בינה ובין הערוה, וזהו מדרבנן. ערוך השולחן (שם). **קעט. כדאמרינן** לקמן ע"ב. וראה מאירי. **קפ. וכתבו** רע"א בגליון הש"ס, הגהות בן אריה, מצפה איתן, ועוד אחרונים, שיש ליישב קושיה זו, שבכמה מקומות

הול"ל והא קתני כאן כיון דאברייתא דלעיל קאי, אבל מדקאמר והתניא משמע דברייתא אחרת היא. ואומר ה"ר יוסף דגרסינן היה ישן במטה ואשתו ישנה בצדו לא יחזיר פניו ויקרא אא"כ היתה טלית מפסקת בינו לבינה:

[כד:] **וממשמש בבגדו.** פרש"י להעביר הכינה העוקצתו, אבל לא מתעטף אם נפלה טליתו, ותרי מילי נינהו. ור"ח פי' דחדא מילתא היא, פי' ממשמש בבגדו תקן שלא יפול מעל ראשו, אבל אם נפל מעל ראשו לא היה מתעטף, שהרי היא הפסקה אם מתעטף כיון שנפל לגמרי, אבל לתקן קצת שלא יפול לא הוי הפסקה:

ואומר רבון העולמים. מיד באמצע תפלתו ואח"כ מתחיל ממקום שפסק:

אמר ליה לדידי לא סבירא לי. פירוש משום תרתי מילי, חדא דסבירנא דאינו חוזר לראש דאמר רבי יוחנן (ר"ה דף ל"ד:) שמע תשע תקיעות בתשע שעות יצא, ועוד דסבירא לי מניח ידו על פיו, ואם כן הוי ליה ראוי, אלא לדידך דסבירא לך דחייב להפסיק וכו':

בחבלי השוא. כלומר בחנם מושכים עליהם עון, כי טוב היה שלא היו מקיימין אותו כלל:

פסק רבינו חננאל כרב חסדא דאסור לקרות ק"ש

כאן', כיון דאברייתא דלעיל קאי, אבל מדקאמר 'והתניא' משמע דברייתא אחרת היא[קפא].

ומשום הני קושיות חולקים התוס' על רש"י ואומרים, **ואומר ה"ר יוסף** דברייתא שלישית היא, דלא גרסינן בה 'ובניו ובני ביתו בצדו', אלא **גרסינן 'היה ישן במטה ואשתו ישנה בצדו לא יחזיר פניו ויקרא אלא אם כן היתה טלית מפסקת בינו לבינה'**[קפב].

וממשמש בבגדו:

יבארו את דברי רבי חנינא.

בגמרא אמר רבי חנינא, אני ראיתי את רבי בתפילת שמונה עשרה, שגיהק ופיהק, ונתעטש, ורק וממשמש בבגדו, אבל לא היה מתעטף. **ופירש רש"י** שהיה ממשמש בבגדו **להעביר הכינה העוקצתו**, שמותר להפסיק לכך כדי שלא תתבטל כוונתו. **אבל לא** היה **מתעטף אם נפלה טליתו** ממנו באמצע שמונה עשרה, שלא להפסיק בתפילתו, **ותרי מילי נינהו**. כלומר, דהא דממשמש בבגדו היה במטרה להעביר הכינה, וזה שלא היה מתעטף היינו אם נפלה טליתו ממנו ואומרים התוס', **ורבינו חננאל פירש דחדא מילתא היא, ופירש דממשמש בבגדו** היינו **תקן שלא יפול מעל ראשו, אבל אם** כבר **נפל מעל ראשו לא היה מתעטף, שהרי היא הפסקה אם מתעטף, כיון שנפל לגמרי, אבל לתקן קצת שלא יפול**[קפג] **לא הוי הפסקה**[קפד].

ואומר רבון העולמים:

יבארו היכן אומרו.

איתא בגמרא, איכא דאמרי, היה עומד בתפלה ובקש להתעטש, כלומר להפיח מלמטה, מרחיק לאחריו ארבע אמות ומתעטש, וממתין עד שיכלה הרוח, וחוזר ומתפלל, ואומר, רבונו של עולם, יצרתנו נקבים נקבים חלולים חלולים, גלוי וידוע לפניך חרפתנו וכלימתנו בחיינו, ובאחריתנו רמה ותולעה. ומתחיל ממקום שפסק, ומבארים התוס' דאומר תפילה זו **מיד באמצע תפלתו, ואחר כך מתחיל ממקום שפסק**[קפה].

אמר ליה לדידי לא סבירא לי:

יבארו מהו טעמו של רבי יוחנן.

בגמרא משני, דלעולם רבי יוחנן סובר שיש חילוק בין מהלך לעומד, והמהלך במבואות המטונפות מניח ידו על פיו וקורא קריאת שמע. והא דרבי אבהו ששתק כשהגיע למבואות המטונפות באמצע קריאת שמע, ושאל את רבי יוחנן מהיכן אני צריך לקרוא, והשיב לו אם שהית זמן שיש בו כדי לגמור את כולה תחזור לראש, הכי קאמר ליה, לדידי לא סבירא לי הכי, אבל לדידך דסבירא לך, אם שהית כדי לגמור את כולה חזור לראש, ומבארים התוס', **פירוש משום תרתי מילי**, כלומר משום צירוף שתי סברות איני סובר כמותך, **חדא דסבירנא** דבשהה כדי לגמור את כולה **אינו חוזר לראש** אם הוא ראוי לקרוא[קפו]. **דאמר רבי יוחנן** (ר"ה דף לד:), **שמע תשע תקיעות בתשע שעות, יצא**, דהתקיעות מצטרפות אף ששהה כדי לתקוע כולם. **ועוד, דסבירא לי** דאם עובר במבואות המטונפות **מניח ידו על פיו** ואומר קריאת שמע, ואינו צריך להפסיק, **ואם כן הוי ליה ראוי**, ואינו חוזר לראש כמו בתשע תקיעות[קפז]. **אלא לדידך דסבירא לך דחייב להפסיק וכו'**, שאתה חולק עלי בדין זה, שאתה סובר שאם עובר במבואות המטונפות חייב להפסיק, אם כן באותו שעה שעובר שם אינו ראוי לקרוא קריאת שמע, ואפילו אם בדין השני אתה סובר כדברי שאם שהה כדי לגמור את כולה והוא ראוי לקרוא אינו צריך לחזור לראש, אתה צריך לחזור לראש, כיון שאינך ראוי[קפח].

בחבלי השוא:

יבארו הגמרא.

בגמרא אמר רב אסי, מי שהלך במבואות המטונפות ולא פסק מלקרוא קריאת שמע, עליו הכתוב אומר 'הוי מושכי העון בחבלי השוא', ומבארים התוס', **כלומר בחנם מושכים עליהם עון**, שאינו מרויח כלום, **כי טוב היה שלא היו מקיימין אותו כלל**[קפט].

פסק[קצ]**:**

יבארו כדעת מי ההלכה.

בגמרא נחלקו רב הונא ורב חסדא במי שיש צואה על בשרו, או שהיתה ידו מונחת בבית הכסא, האם מותר לקרוא קריאת שמע, רב הונא אמר מותר לקרוא קריאת שמע, ורב חסדא אמר אסור לקרוא קריאת שמע. **ופסק רבינו**

ציונים והערות

מצאנו שאשתו נמי בכלל ביתו, כגון בירושלמי ריש פרג ג דמעשרות, ובבכורות (לה:), ועוד מקומות. **קפא. וראה** שדי חמד (קונטרס הכללים, מערכת ו כלל יז) שכבר עמדו כמה מחברים על כלל זה, שבכמה מקומות בש"ס מצאנו לשון 'והתניא' אף שאינו ברייתא אחרת, כמו בשבת (קג:), ובע"ז (י.), וטרחו ליישב. **קפב. וראה** פני יהושע מה שכתב ליישב דברי רש"י, שאף לפירושו היא ברייתא אחרת. **קפג. וכתב** המגן אברהם (או"ח סי' צז ס"ק ח) שאפילו אם נפלה רובה מותר לתקן. **קפד. וכתב** הדברי דוד שפירוש ר"ח מיושב יותר בלשון הגמרא. ולהלכה פסק הטור (או"ח סי' צז) כשני הפירושים. **קפה. וכתב** רש"י (ד"ה ואומר) שיכול לאמרו בתוך התפילה, שהרי תפילתו כבר מופסקת ועומדת על ידי הרוח, ולפיכך יכול להפסיק נמי ולומר דבר זה באמצע. והקשה הצל"ח, שדברי הגמרא ודברי רש"י ודברי התוס' כולם קשים, דדברי הגמרא לא די שהם כפולים, דכיון שמסיים ומתחיל ממקום שפסק, למה הוצרך לומר וחוזר ומתפלל. ולא עוד אלא שהדברים סותרים זה את זה, שמתחלה אמר וחוזר לתפילתו ואומר רבונו של עולם, משמע שתחילה חוזר לתפילתו ואחר כך כשסיים תפילתו אומר רבונו של עולם, ושוב אמר ומתחיל ממקום שפסק, משמע שבתוך התפילה אומר רבונו של עולם. ורש"י כתב שאומר בתוך התפילה לפי שהיא כבר מופסקת. וקשה מה בא רש"י להוסיף, הרי דבר זה מפורש בגמרא שאומר בתוך התפילה, שהרי אמרו אחר כך ומתחיל ממקום שפסק. ואם כוונת רש"י ליתן טעם למה רשאי להפסיק, היה לו לפרש רק הטעם, ולמה הוצרך לומר שאומר כן בתוך התפילה. ודברי התוספות גם הם קשים, שכתבו שאומר כן מיד באמצע תפילתו ואח"כ מתחיל במקום שפסק. ולא חידשו כלום לא על דברי הגמרא ולא על דברי רש"י. ומבאר הצל"ח, שודאי אסור להפסיק בתפילתו בחנם אפילו הפסק קטן שאינו בכדי לגמור כל התפילה, ומכל מקום אם הפסיק אינו נקרא הפסק לענין שיהיה צריך לחזור לראש התפילה, שכיון שלא שהה כדי לגמור את כל התפילה ודאי אינו צריך לחזור לראש, אבל אם שהה כדי לגמור כולה, אז יש מחלוקת אם צריך לחזור לראש. וגם יש חילוק אם ההפסק היה מחמת אונס או לא, וכמבואר לעיל (כב: במוד"ה אלא דכולי). ומעתה, אם שהה בשעת יציאת הרוח עד שכלה הרוח פחות מכדי לגמור את כולה, ואם יאמר גם הרבונו של עולם יצטרף ויעלה כדי שיגמור את כולה, הנה בזה יש לדון לפי הטעם שנתן רש"י שרשאי להפסיק ולומר הרבונו של עולם כיון שהתפילה כבר מופסקת על ידי הרוח, וכאן ההפסק שהיה על ידי הרוח לחוד אינו נחשב הפסק, ואם יאמר גם הרבונו של עולם אז יהיה הפסק, אולי אינו רשאי לומר רבונו של עולם בתוך התפילה, אלא יגמור תפילתו ואחר שיסיים יאמר הרבונו של עולם, ודוקא אם גם עם הרבונו של עולם לא ישהה כדי לגמור כולה אז יאמר בתוך התפילה, או אם גם על ידי הרוח עם הזמן שצריך להמתין עד שיכלה הרוח כבר שהה כדי לגמור כולה, לדעה הסוברת שגם בשהה על ידי אונס כדי לגמור כולה אינו צריך לחזור לראש, יוכל לומר הרבונו של עולם בתוך התפילה, כיון שאין מתחדש שום הפסק חדש על ידי הרבונו של עולם מה שלא היה כבר על ידי הרוח. ומעתה לפי פירש"י הגמרא לצדדין קתני, וחוזר ומתפלל, היינו אם מתחלה לא שהה כדי לגמור כולה ועל ידי הרבונו של עולם יפסיק כדי לגמור כולה, אז חוזר ומתפלל ואינו מפסיק לומר הרבונו של עולם באמצע התפילה. ואם גם על ידי הרבונו של עולם לא ישהה כדי לגמור כולה, אז אומר רבונו של עולם, ומתחיל ממקום שפסק. וזה כוונת רש"י, שהגמרא שאמרה 'ואומר בתוך התפילה' הוא מטעם שתפילתו כבר מופסקת, אבל אם עדיין אינה מופסקת לא יאמרנו אז. ועוד יש לבאר דברי הגמרא באופן אחר לפי דעת הפוסקים שיש חילוק בין שהה מחמת אונס, שאם היה החיוב מצד תקנת חז"ל, שמחויב לומר הרבונו של עולם דוקא תיכף שכלה הרוח קודם שחוזר לתפילתו, אז גם השהייה של אמירת הרבונו של עולם נחשב מחמת אונס, ואז אם בצירוף שהיית הרוח עם שהיית אמירת הרבונו של עולם הוא כדי לגמור כולה צריך לחזור לראש. אבל אם חז"ל נתנו הברירה בידו, שאם ירצה יוכל לאמרו בתוך התפילה ואם ירצה יוכל לאמרו לאחר התפילה, אז אפילו אם אמרו בתוך התפילה והשלים בזה שיעור שהייה כדי לגמור כולה אינו חוזר אלא למקום שפסק, שהרי סוף השהייה שהשלים השיעור לא היה מחמת אונס, שהרי אם היה רוצה לא היה צריך לשהות עוד. ולפי פירוש זה מה שאמרה הגמרא 'וחוזר ומתפלל', היינו שהברירה בידו לחזור להתפלל קודם אמירת הרבונו של עולם. ואחר כך אמרה הגמרא 'ואומר' וכו', והיינו שהברירה בידו לאמרו גם אז אם ירצה, ולפי שהברירה בידו, לכך אפילו אם אמרו בתוך התפילה מתחיל ממקום שפסק, שהרי לא שהה מחמת אונס. וזהו דעת התוס' שכתבו 'ואומר' וכו' מיד באמצע תפילתו, פירוש שיכול לאמרו מיד, ואף על פי כן אחר כך מתחיל ממקום שפסק. **קפו. אבל** אם באותה שעה שהפסיק אינו ראוי לקרוא, צריך לחזור לראש. **קפז. דברי** התוס' נתבארו על פי המהרש"א שביאר את דבריהם כשיטת השר מקוצי שהביאו התוס' לעיל כב: ד"ה אלא, עיי"ש. **קפח. דברי** דוד (לעיל כג.) והוא כביאור המהרש"א. וראה פני יהושע וחפץ ה' שדחו דברי המהרש"א וביארו באופן אחר. **קפט. כלומר** שדרך בני אדם, אם עושים עבירה, הם עושים כן להנאת עצמם, וזה עושה עבירה בחנם, רק שהם חושבים שעושים מצוה, ובאמת מבזים את התורה. ראה רבינו יונה. ורש"י פירש, שהם מושכים העוון על עצמם בחבלים שאינם חזקים, אלא נוחים להינתק, אף זה שקורא קריאת שמע במקום מטונף, על ידי דיבור בעלמא הוא נענש. **קצ. שייך** לקמן (כה.). גליון.

אפילו צואה תחת בגדו על בשרו, וס"ל כל עצמותי תאמרנה (תהלים לה), דאע"ג דר' חסדא תלמיד דר' הונא הוה, לחומרא אזלינן. ורב אלפס פסק כרב הונא מדאקשי גמרא מיניה ביומא פרק הממונה (ד' ל.):

[כה.] **לית הלכתא כי הא מתניתא אלא כי הא דתניא כו'.** פרש"י לית הלכתא כי הא מתניתא דלעיל דאסרה צואת כלבים וחזירים אפי' בשאין בהם עורות, אבל בצואת אדם לא שייך ואסור בכל ענין. משמע אבל בצואת תרנגולים לא איירי רבא, ובאידך ברייתא לא גרס צואת תרנגולים כלל, ולא פליג בהא אמתניתא דלעיל, ולפי זה יש לאסור צואת תרנגולין. ואומר רבינו יהודה דדוקא כשהן בלול שלהם שיש שם סרחון גדול, אבל בתרנגולים ההולכים בבית אין חוששין. ובירושלמי יש דבאדומים בלבד יש לחוש, ולא ידעינן לפרש. ועוד קאמר מרחיקין מגללי בהמה ד' אמות, ר' שמואל ברבי יצחק אומר ובלבד של חמור:

ריח רע שאין לו עיקר. י"מ דבתי כסאות שלנו בעומק, אם יש בהן מחיצה מפסקת הויא כמו ריח רע שאין לו עיקר, כמו בתי כסאות דפרסאי לקמן (ד' כו.):

[כה:] **והרי לבו רואה את הערוה.** פירש ר"י מדפריך גמרא הכי בפשיטות, משמע דלבו רואה את הערוה אסור. אלא דרבינו שמעיה תלמידו של רש"י פסק כת"ק דלבו רואה את הערוה מותר. ומיהו בסמוך משמע דאסור, דלא פליגי הני אמוראי אלא בעקבו רואה את הערוה, אבל בלבו רואה את הערוה כ"ע מודו דאסור:

והלכתא נוגע עקבו אסור. וטעמא דגזרינן נוגע עקבו, שמא יגע בידיו:

גרף של רעי. פי' רש"י של חרס בלוע. משמע

חננאל כרב חסדא, דאסור לקרות קריאת שמע אפילו אם יש צואה תחת בגדו על בשרו, וסבירא ליה לרבינו חננאל כטעמו של רב חסדא דבעינן 'כל עצמותי תאמרנה' (תהלים לה). דאף על גב דר' חסדא תלמיד דר' הונא הוה (עירובין סב:), ואין הלכה כתלמיד במקום הרב, ואם כן לכאורה יש לנו לפסוק כרב הונא רבו, מכל מקום לחומרא אזלינן באיסורי תורה[קצא].

ורב אלפס פסק כרב הונא, מדאקשי גמרא מיניה ביומא פרק הממונה (ל.), דאמר רב פפא התם דאם יש צואה במקומו אסור לקרות קריאת שמע, ומקשינן בגמרא, מאי שנא מצואה על בשרו דאמר רב הונא דמותר. וכיון שהקשו מדבריו משמע שהלכה כמותו[קצב].

לית הלכתא כי הא מתניתא אלא כי הא דתניא כו':

יבארו דין צואת אדם וצואת תרנגולים.

בגמרא אמר רבא, דלית הלכתא כי הא מתניתא דלעיל, אלא כי הא דתניא, לא יקרא אדם קריאת שמע לא כנגד צואת אדם ולא כנגד צואת חזירים ולא כנגד צואת כלבים בזמן שנתן עורות לתוכן לעבדן. **ופירש רש"י** דהכי קאמר, **לית הלכתא כי הא מתניתא דלעיל** בהא **דאסרה צואת כלבים וחזירים אפילו בשאין בהם עורות**, אלא הלכה כההיא ברייתא דקתני דלא יקרא כנגד צואת חזירים ולא כנגד צואת כלבים בזמן שנתן עורות לתוכן לעבדן, שאז ריחן רע מאד, אבל אם לא נתן לתוכן עורות אין הריח רע כל כך, ולא נאסר לקרוא קריאת שמע כנגדן[קצג]. **אבל בצואת אדם לא שייך** לומר כן, **ואסור בכל ענין**, ואף אם לא נתן לתוכו עורות לעבדן.

ואומרים התוס', **משמע** דדוקא בצואת כלבים וחזירים אמר רבא דאינו אסור אלא אם נתן לתוכן עורות לעבדן, **אבל בצואת תרנגולים לא איירי רבא**, **ובאידך ברייתא** דקתני דאסור בזמן שנתן לתוכן עורות לעבדן **לא גרס צואת תרנגולים כלל**, **ולא פליג** רבא **בהא אמתניתא דלעיל**, אלא סבר כדקתני התם דצואת תרנגולים אסורה אף אם לא הכניס לתוכן עורות לעבדן. **ולפי זה** להלכה **יש לאסור בצואת תרנגולין**. **ואומר רבינו יהודה**, דכן הוא **דוקא כשהן בלול שלהם**, **שיש שם סרחון גדול**, **אבל בתרנגולים ההולכים בבית אין חוששין**.

ובירושלמי יש דבאדומים בלבד יש לחוש, **ולא ידעינן לפרש** האם הכוונה על תרנגולים שצבעם אדום, שצואתם קשה מהאחרים, או שהכוונה לתרנגולים הבאים מארץ אדום שמאכילין אותן שעורים[קצד].

ועוד קאמר התם בירושלמי, מרחיקין מגללי בהמה ד' אמות, ר' שמואל ברבי יצחק אומר ובלבד בשל חמור שצריך להרחיק מצואתו ארבע אמות לפי שריחו רע[קצה], אבל לא משל שאר בהמות.

ריח רע שאין לו עיקר:

יבארו שבתי כיסאות שלנו דינם כריח רע שאין לו עיקר.

בגמרא בעו מרב ששת מה דין ריח רע שאין לו עיקר. והכריע שמותר לומר דברי תורה אבל אסור לקרוא קריאת שמע. **ואומרים התוס'**, **דיש מפרשים דבתי כסאות שלנו** שהם **בעומק**, **אם יש בהן מחיצה מפסקת**, **הויא כמו ריח רע שאין לו עיקר**, **כמו בתי כסאות דפרסאי**[קצו] **לקמן** (ד' כו.)[קצז].

והרי לבו רואה את הערוה:

יבארו אם להלכה מותר לקרוא כשליבו רואה את הערוה.

איתא בגמרא תנו רבנן, מים צלולין ישב בהן עד צוארו וקורא. ויש אומרים, עוכרן ברגלו. ומקשינן לתנא קמא שהתיר אף אם אינו עוכרן ברגליו, והרי לבו רואה את הערוה, **ופירש ר"י** **דמדפריך גמרא הכי בפשיטות**, **משמע דאם** **לבו רואה את הערוה אסור** לקרוא[קצח].

אלא דרבינו שמעיה תלמידו של רש"י פסק כתנא קמא, **דאף אם לבו רואה את הערוה מותר**[קצט].

ואומרים התוס', **ומיהו בסמוך משמע** בגמרא **דאסור** לקרוא אם ליבו רואה את הערוה, **דלא פליגי הני אמוראי**, אביי ורבא, **אלא** אם מותר לקרוא קריאת שמע **בשעקבו רואה את הערוה**, **אבל בלבו רואה את הערוה** משמע **דכולי עלמא מודו דאסור**, ולא כתנא קמא שהתיר[ר].

והלכתא נוגע עקבו אסור:

יבארו הטעם.

בגמרא פסקו להלכה שאם עקבו נוגע בערוה אסור לקרוא, ואם עקבו רואה את הערוה מותר, ומבארים התוס', **וטעמא** דאסור אם עקבו נוגע בערוה, משום **דגזרינן נוגע עקבו** משום **שמא יגע בידיו**[רא].

גרף של רעי:

יבארו דאם הוא עשוי מדבר שאינו בולע מותר.

איתא בגמרא, תנו רבנן גרף של רעי ועביט של מי רגלים, אסור לקרות קריאת שמע כנגדן, ואף על פי שאין בהן כלום, **ופירש רש"י**, דהגרף ועביט **של חרס בלוע הן**, כלומר שנבלע בהם צואה ומי רגלים, ולכך אסור לקרוא כנגדם.

ציונים והערות

קצא. רבינו חננאל סובר שכיון שרב חסדא לא היה תלמיד גמור של רב הונא, אלא תלמיד חבר, כדאיתא בב"מ (לג.), משום הכי יש לחוש לדבריו להחמיר באיסור תורה. פני יהושע. **קצב. וראה** דברי דוד שיישב דברי הגמרא שם לדעת רבינו חננאל, על פי המבואר ברש"י שם שקושיית הגמרא היא גם מדברי רב חסדא, שאף רב חסדא לא אסר אלא משום כל עצמותי תאמרנה, אבל בצואה במקומה לא שייך לומר טעם זה, שהרי איברים אלו מיוחדים לצואה, והאיסור דכל עצמותי אינו רק באברים שאינם מיוחדים לצואה. וכן כתב הפני יהושע. **קצג. והבית** יוסף (סי' עט) פירש בדעת הרמב"ם שרבא אמר כן אף לענין ריח רע שאין לו עיקר. **קצד. כן** מבאר המראה הפנים על הירושלמי את צדדי הספק של התוס'. הרשב"א פירש שהכוונה לתרנגולים אדומים, ורבינו יונה פירש שהכוונה לצואה אדומה. והמגן אברהם (סי' עט ס"ק יד) הביא בשם התשב"ץ והאגודה שפירשו, שאדומים היינו תרנגולים הבאים מארץ אדום שמאכילין אותן שעורים. **קצה. ובירושלמי** שם מבואר שמדובר בחמור הבא מן הדרך. **קצו. ופירש** רש"י שם שבתי כיסאות דפרסאי היינו שהיו עושים בית הכסא בחפירה, ופי בית הכסא היה רחוק מן הגומא שבה נופל הרעי, והוא בשיפוע, והרעי מתגלגל ונופל לגומא. **קצז. וכתב** המהרש"א שלפי זה בבתי כיסאות דפרסאי שהוא ריח רע שאין לו עיקר, לא שרי אלא דברי תורה ולא קריאת שמע. אבל מדברי הרא"ש לא נראה כן, שהרא"ש כתב שבתי כיסאות דפרסאי אף שיש בהם צואה נחשבים כסתומים, וכשאין בהם ריח רע, ושלנו אף על פי שהם סתומים אסור, לפי שרגילים להשתין בהם מים, ואין ראוי לקרוא כנגדם. ומשמע שרק בשלנו אסור לקרוא כנגדם, אבל בשל פרסאי מותר. **קצח. וכתב** המהרש"א שראיה זו אינה מוכרחת, שהרי הקשו גם והרי עקבו רואה את הערוה, ובעקבו נפסק שמותר. ויש ליישב שכוונת התוס' שכיון שלא פסקו בפירוש כמי ההלכה בליבו רואה את הערוה כמו שפסקו בעקבו שמותר, לכך יש להכריע כפשיטות של הגמרא שמשמע שסבר המקשן שאסור. והצל"ח מבאר שראיית התוס' מתירוץ הגמרא שאמרו במים עכורים שנו, ולא תירצו שמשנתנו כדעת תנא קמא הסובר שליבו רואה את הערוה מותר, משמע שאין הלכה כמותו. והגיעות מרדכי דחה פירושו, שהרי מלשון התוס' משמע שראייתם היא מהפירכא שבגמרא ולא מהתירוץ. ולכך מבאר, שעיקר ראייתם היא מכך שכיון שבמשנתנו לא הוזכר כלל דאם ליבו רואה את הערוה אסור, אם כן אם לא שהיה ברור לגמרא שליבו רואה את הערוה אסור, מנין לה להקשות מדין זה. אבל מכך שלא תירצו בגמרא שמשנתנו כדעת תנא קמא הסובר שמותר אין ראיה, כיון שבברייתא נחלקו תנאים בדין זה, ומשנתנו שנויה בסתם, ומשמע שלדברי הכל היא, ולכך משני דמיירי במים עכורים שאין ליבו רואה את הערוה. **קצט. הרא"ש** הביא שר' שמעיה כתב כן בשם רש"י, שמצא כן בתשובת הבבלי, וטעמו מדסבר ת"ק דלבו רואה את הערוה מותר, והוי כרבים לגבי יחיד. **ר. וכתב** המהרש"א דמשמע מדברי התוס' שבעקבו רואה את הערוה יש להתיר יותר מבלבו רואה את הערוה, והקשה, דאם כן מאי פריך לתנא קמא 'והרי עקבו רואה את הערוה', הרי כיון שלתנא קמא מותר אם ליבו רואה את הערוה, כל שכן שמותר אם עקבו רואה את הערוה. ובגיעות מרדכי כתב ליישב, שאפשר שלסברת התוס' עקבו אינו קל יותר מליבו, ומה שבעקבו ושאר איברים מתיר רבא, היינו משום שלא ניתנה תורה למלאכי השרת, ואי אפשר להזהר בזה, אבל בליבו רואה את הערוה יכול להזהר בקל. והמקשן שהקשה לרבא והרי ליבו רואה את הערוה לא ידע טעם זה, והיה סבור ששניהם שוים. **רא. ובנוגע** בידיו אסור כדי שלא יבוא לידי הרהור. משנה ברורה (סי' עד ס"ק יט).

ואומרים התוס' דמשמע לפירושו שדוקא בשל חרס אסור, **אבל כלי אחר דלא בלע, כגון זכוכית, אפשר דשרי.**

ובלבד שיטיל בהן רביעית מים:

יבארו שבעביט אין מועיל להטיל מים.

בגמרא מייתינן מברייתא שאין לקרוא קריאת שמע כנגד גרף של רעי ועביט של מי רגלים, וכנגד מי רגלים עצמם אסור עד שיטיל לתוכם מים, ואומרים התוס', דמשמע דוקא למי רגלים מהני להטיל לתוכם מים, **אבל (בגרף) [בעביט**[רג]**]** של מי רגלים **אפשר דלא** מהני מים[רג].

לפירושו אבל כלי דלא בלע כגון זכוכית אפשר דשרי:

ובלבד שיטיל בהן רביעית מים. אבל בגרף אפשר דלא מהני מים:

[כו.] **ספר תורה עושה לו מחיצה. ודוקא ספר תורה. וגם בחומשים יש להחמיר כמו בספר תורה, אבל בשאר ספרים דיין בכסוי בעלמא:**

הדרן עלך מי שמתו

ספר תורה עושה לו מחיצה:

יבארו דחומשים נמי בעו מחיצה עשרה, משא"כ ספרים דעלמא.

איתא בגמרא, אמר רבי יהושע בן לוי, בית שיש בו ספר תורה צריך לעשות לו מחיצה עשרה טפחים כשרוצה לשמש מיטתו, אם אין לו בית אחר שיוכל לשמש בו. אומרים התוספות, **ודוקא בספר תורה**, וכן **גם בחומשים**[רד] **יש להחמיר כמו בספר תורה** שלא לשמש מיטתו אלא במחיצה עשרה, **אבל בשאר ספרים דיין בכסוי בעלמא** ואינם צריכים מחיצה עשרה.

הדרן עלך מי שמתו

ציונים והערות

רב. ר' נתן אדלר. **רג. מדברי** הבית יוסף (או"ח סי' פו) משמע שגרס את שני דיבורי התוס' בדיבור אחד, שכתב בשמם שכלי שלא בלע, כגון כלי זכוכית, אפשר שמותר, ובלבד שיטיל לתוכם רביעית מים. והקשה על דבריהם שלא מצאנו בדברי המפרשים והפוסקים שצריך להטיל רביעית מים בכלי זכוכית, דנתינת מים לעביט וגרף אינה מועילה כלום, אלא צריך שיהיה רחוץ יפה ולא יהיה ריח רע יוצא ממנו. אבל המהרש"א כתב שזהו דיבור בפני עצמו [כמו שהוא לפנינו], ומה שכתבו ובלבד שיטיל לתוכם מים לא קאי אכלי זכוכית, שבזכוכית אין צריך רביעית מים אם אין בו כלום. ובטעם הדבר שהעביט חמור ממי רגלים עצמם, כתב רבינו יונה שהוא משום שעביט נחשב כצואה, שאסור משום והיה מחניך קדוש, ומי רגלים שאסורים מדרבנן די להם ברביעית מים. והרא"ש כתב שכיון שהם מיוחדים לכך דינם כבית הכסא אפילו אין בהם ריח רע. והבית יוסף פירש שמי רגלים הם צלולים, ובטלים במים, אבל הבלוע בכלי אינו מתערב בשאר המים ונשאר בכלי. **רד. ובתוספות** הרא"ש כתב דאף חומשים אינם צריכים מחיצה עשרה אלא די להם בכיסוי בעלמא, כיון שאינם עשויים בגלילה. וכתב הבית יוסף (יו"ד סימן רפב) דאף התוספות שהצריכו מחיצה עשרה בחומשים היינו דוקא בחומשים העשויים בגלילה. ונמצא דאין כאן פלוגתא בין התוספות להרא"ש, דלתרוייהו חומשים העשויים בגלילה בעו מחיצה עשרה, ושאינם עשויים בגלילה אינם צריכים מחיצה עשרה.

תפלת השחר עד חצות וכו' תפלת המנחה עד הערב. וא"ת, אמאי לא קתני גבי תפלת המנחה כל היום כמו גבי תפלת המוספין. וי"ל, דזמן מוספין הוא כל היום אפילו משחרית, שהרי קרבנות יכול להקריב מיד אחר התמיד, א"כ גם תפלת מוספין יכול להתפלל מיד מן הבקר, מה שאין כן במנחה אלא משש שעות ומחצה. והכי נמי בפ"ק דע"ג (ד' ד:) לא ליצלי איניש צלותא דמוספין בתלת שעי קמייתא בריש שתא ביחיד כו', אלמא בשאר ימות השנה יכול להתפלל. ולהכי מקדים תפלת המנחה לתפלת המוספין משום שהיא תדירה בכל יום, אע"פ שתפלת מוספין קודמת:

טעה ולא התפלל ערבית מתפלל בשחרית שתים. וא"ת, והאמר רב לקמן (ד' כז:) תפלת ערבית רשות וקי"ל כותיה באיסורי. ועוד קשה, דאמר לקמן (ד' ל:) טעה ולא התפלל יעלה ויבוא בלילה אין מחזירים אותו, משום דאין מקדשין את החדש בלילה, ולמה ליה האי טעמא תיפוק ליה דתפלת ערבית רשות. וי"ל, הא דאמרינן דתפלת ערבית רשות היינו לגבי מצוה אחרת והיא עוברת, דאז אמרינן תדחה תפלת ערבית מפניה, אבל לחנם אין לו לבטלה. ומיהו אם איחר עד המנחה נראה דעבר זמנו בטל קרבנו כיון ששהה כל כך, ולאחר ב' תפלות לא מצינו שתיקנו חכמים לחזור ולהתפלל אם שכח, ואפילו תפלה אחת אם בטל במזיד לא יוכל לתקן, ובסמוך קרי ליה מעוות לא יוכל לתקון:

איבעיא להו טעה ולא התפלל תפלת מנחה כו'. לא בעי אם טעה ולא התפלל תפלת מוסף, דהא ודאי אינו מתפלל בערבית, דהיאך יקרא את הקרבנות וכבר עבר זמן מוסף. וגם לא תיקנו שבע ברכות של מוסף אלא משום ונשלמה פרים שפתינו, ובזה ודאי עבר זמנו בטל קרבנו, אבל שאר תפלות דרחמי נינהו ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו ואין כאן עבר זמנו בתפלה אחרת:

תפלת השחר עד חצות וכו' תפלת המנחה עד הערב:

יבארו דזמן תפילת המוספין הוא כל היום, ומדוע הקדים התנא תפילת מנחה לתפילת המוספין.

שנינו במשנה, תפלת השחר עד חצות, רבי יהודה אומר עד ארבע שעות. תפלת המנחה עד הערב, רבי יהודה אומר עד פלג המנחה. תפלת הערב אין לה קבע. ושל מוספין כל היום. מקשים התוספות **וא"ת, ואמאי לא** קתני במילתא דרבנן **גבי תפלת המנחה** דזמנה **כל היום כמו גבי תפלת המוספין** דאיתא במשנה דזמנה כל היום. ומיישבים **וי"ל, דזמן מוספין הוא כל היום אפילו משחרית, שהרי קרבנות** דמוסף **יכול להקריב מיד אחר** קרבן **התמיד, א"כ גם תפלת מוספין** דהיא במקום קרבן מוסף **יכול להתפלל מיד מן הבקר, מה שאין כן במנחה** דאין זמנו של תמיד של בין הערביים **אלא משש שעות ומחצה**, אף תפילת מנחה דהיא במקום תמיד של בין הערביים אינו יכול להתפלל אלא משש שעות ומחצה, ולכך אין התנא יכול לומר דזמנה כל היום. ומביאים התוספות ראיה דיכול להתפלל מוסף כל היום אף משחרית, **והכי נמי**[א] איתא **בפ"ק דע"ג** (ד' ד:) **דלא ליצלי איניש צלותא דמוספין בתלת שעי קמייתא בריש שתא ביחיד כו'**, כלומר, דלא יתפלל אדם תפלת מוסף של ראש השנה בשלש שעות ראשונות של היום ביחידות שמא יעיינו בדינו, **אלמא** דדוקא בראש השנה הוא דלא יתפלל אדם מוסף בשלש שעות ראשונות של היום, אבל **בשאר ימות השנה** שאינו צריך להמתין לציבור שיתקעו בשופר **יכול להתפלל** אף מתחילת היום. מבארים התוספות, **ולהכי מקדים** התנא במשנתנו **תפלת המנחה לתפלת המוספין** אף שתפילת המוספין זמנה מן הבוקר ואילו תפילת מנחה אין זמנה אלא משש שעות ומחצה, ולכאורה היה לו להקדים תפלת המוספין לתפלת המנחה, אלא **משום שהיא** - תפלת מנחה **תדירה** שנוהגת **בכל יום**, משא"כ תפילת המוספין שאינה נוהגת כל יום ואינה תדירה כל כך, לכך הזכיר תפילת מנחה תחילה **אע"פ שתפלת מוספין קודמת** בזמנה שזמנה מתחילת היום.

טעה ולא התפלל ערבית מתפלל בשחרית שתים:

יבארו דאף דתפילת ערבית רשות אין לו לבטלה בחינם. וכן דאינו יכול להשלים תפילתו ששכח אלא בתפילה שלאחר מכן ולא לאחר ב' תפילות.

מבואר בגמרא, דאדם שטעה ולא התפלל ערבית, מתפלל למחרת שתי פעמים שחרית להשלים תפילת ערבית של אתמול שלא התפלל. מקשים התוספות **וא"ת, והאמר רב לקמן** (ד' כז:) **דתפלת ערבית רשות וקי"ל כותיה באיסורי**, וכיון שכן מדוע אם טעה ולא התפלל תפילת ערבית צריך להשלים תפלה זו אחר שאינה חובה אלא רשות, וכי יש תשלומין לדבר שהוא רשות. **ועוד קשה, דאמרי לקמן** (ד' ל:) דטעה **ולא התפלל יעלה ויבוא בלילה אין מחזירים אותו, משום דאין מקדשין את החדש בלילה, ולמה ליה האי טעמא** דאין מקדשים את החודש בלילה, ותיפוק ליה **דתפלת ערבית רשות** ולכך אם לא התפלל יעלה ויבוא בלילה אינו צריך לחזור. ומיישבים וי"ל, דהא **דאמרינן דתפלת ערבית רשות**, היינו דוקא **לגבי** אם עומדת לפניו **מצוה אחרת** לקיימה ואם יתפלל ערבית הרי **היא עוברת, דאז אמרינן תדחה תפלת ערבית מפניה** כיון שהיא רשות, מפני אותה מצוה דהיא חובה, **אבל לחנם** בלא שעומדת לפניו מצוה אחרת שתתבטל אם יתפלל תפילת ערבית, **אין לו לבטלה**, וכיון שכן כל שטעה ולא התפלל ערבית צריך להתפלל שחרית שתים, ולכך הוצרכנו נמי להאי טעמא דאם לא הזכיר יעלה ויבוא בלילה אין מחזירין אותו מפני שאין מקדשין את החודש בלילה. **ומיהו** אומרים התוספות, **אם** טעה ולא התפלל ערבית דצריך להתפלל שחרית שתים, **ואיחר** מלהשלים תפילתו **עד** תפילת **המנחה**, דלא התפלל שחרית שתים, **נראה דעבר זמנו בטל קרבנו** ואינו יכול שוב להשלים תפילתו שלא התפלל, **כיון ששהה כל כך, ולאחר ב' תפלות** דהיינו ערבית ושחרית **לא מצינו שתיקנו חכמים לחזור ולהתפלל אם שכח**[ב], **ואפילו תפלה אחת אם בטל במזיד לא יוכל לתקן** כגון שביטל במזיד תפילת שחרית או מנחה אינו יכול להשלימה **ובסמוך** קרי ליה למבטל תפלה במזיד **מעוות לא יוכל לתקון**.

איבעיא להו טעה ולא התפלל תפלת מנחה כו':

יבארו דאין תשלומין לתפילת מוסף.

איבעיא לן בגמרא, טעה ולא התפלל מנחה מהו שיתפלל ערבית שתים, אם תמצא לומר טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית שתים, התם הוא דאית ליה תשלומין משום דחד יומא הוא, דכתיב 'ויהי ערב ויהי בקר יום אחד', אבל הכא כיון דתפלה במקום קרבן היא, מי אמרינן כיון דעבר יומו בטל קרבנו, או דילמא כיון דצלותא רחמי היא, כל אימת דבעי מצלי ואזיל. אומרים התוספות, הא **דלא בעי** הגמרא **אם טעה ולא התפלל תפלת מוסף** האם יש לו תשלומין בערבית, כשם שנסתפקה הגמרא גבי טעה ולא התפלל מנחה, **דהא ודאי דאינו מתפלל** תפילת מוסף **בערבית, דהיאך יקרא את הקרבנות וכבר עבר זמן מוסף. וגם לא** תיקנו שבע ברכות של מוסף **אלא משום** 'ונשלמה פרים שפתינו', כלומר דהתפילה חשובה במקום הקרבת הקרבן, **ובזה ודאי** שייך לומר **עבר זמנו בטל קרבנו**[ג], **אבל שאר תפלות דרחמי נינהו ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו**, ואף דנתקנו כנגד הקרבנות, מכל מקום אינו מזכיר בהם הקרבנות, **(ו)אין כאן** משום **עבר זמנו בתפלה אחרת**, ואינו דומה למקריב קרבן לאחר זמנו.

ציונים והערות

א. **בפני** יהושע העיר, דמה הוצרכו התוספות להביא ראיה דיכול להתפלל תפילת המוספין כל היום, מהיכי תיתי דלא יוכל להתפלל תפלת המוספין אפילו משחרית, אטו מי גרע משאר מצות שזמנם ביום דעיקר מצותן מהנץ החמה דזריזין מקדימין כדתנן בהדיא בסוף פ"ב דמגילה (כ:), והתם נמי קתני מוספין בהדייהו בהדי מצוות דזמנם כל היום. וכתב ליישב, דס"ד כיון דבכל קרבנות של שחר כתיב 'בבוקר', ובקרבנות המוספים כתיב 'ביום' אלמא דעיקר זמנם אינו בבוקר, אם כן היה מקום לומר דאין זמנן מן הבוקר לכך הוצרכו התוספות להביא ראיה דזמן תפילת המוספין הוא אף מן הבוקר. ועוד, דכיון דעיקר זמן קרבן מוסף לא היה אלא לאחר שלש או ארבע שעות, שהרי כמה עבודות היו נעשות קודם קרבן מוסף, ששחיטת התמיד והקטרתו, וקטורת, והדלקת הנרות, ומנחה, וחביתין ונסכים, כל עבודות אלו היו קודמות לקרבן מוסף, א"כ סלקא דעתך אמינא דתחילת זמן מוספים נמי לא מתחיל אלא מהאי שעתא, לכך הוצרכו להביא ראיה דזמן תפלת המוספין מתחיל מן השחר. ב. **וכתב** הפני יהושע שלא ידע טעמא דמילתא, כיון דמדינא תשלומין אתינא עליה מאי שנא תפילה הסמוכה ומאי שנא לאחר שתי תפלות. וכתב שלכאורה היה נראה הטעם, דכיון דטעה ושכח שתי פעמים בזמן התפילה דהו"ל למרמי אדעתיה ולאדכורי מתפלת התשלומין ולא נזכר, הוי ליה כפשיעה ומזיד ומש"ה אין לו תשלומין, ולפי"ז הוה אתי שפיר טובא המשך דברי התוספות שכתבו, ואפילו תפילה אחת דביטל במזיד בסמוך קרי ליה 'מעוות לא יוכל לתקון', ונראה מזה שנתכוונו לומר דתפילה אחת שביטל במזיד ושכח שני פעמים בשוגג חד טעמא וחד דינא אית להו. מיהו הקשה על טעם זה, דסברא זו לא שייכא אלא בשכח בשוגג, משא"כ כשלא התפלל מחמת אונס לא שייך לדמותו למזיד, ואפילו לאחר כמה תפלות, מיהו מלשון הש"ע (סי' קח ס"ד) שפסקו כהתוספות לא משמע כן, שאין מחלק כלל בין שוגג לאונס דבכל ענין אין תשלומין אלא בתפילה הסמוכה בלבד, ולפי"ז הדרא קושיא לדוכתא דטעמא דמלתא לא ידענו, וצ"ע. וכשיטת התוספות כן היא דעת הרמב"ם (הל' תפלה פ"ג ה"י) ורבינו יונה והרא"ה, אכן הטור (או"ח סי' קח) הביא דעת הבה"ג הסובר דיכול אדם להשלים תפילת ערבית של אתמול אף בתפילת מנחה, ומתפלל תפילת מנחה ואחר כך שחרית ואחר כך ערבית. דכל שלא עבר היום יש לו תשלומין לתפילותיו. והבית יוסף שם כתב שדעת הרשב"א והוסיף דאפילו תפילות של כמה ימים אפשר לו להשלים כגון אם היה חולה או בבית האסורים שלא היה יכול להתפלל. ג. **התוספות** נתנו שני טעמים מדוע אין תשלומין לתפילת המוסף, א. שכיון שמזכיר בתפילת המוסף קרבנות, אין שייך להזכיר קרבן בלילה. ב. דכיון דתפילת מוסף במקום קרבן הוא

טעה ולא התפלל מנחה בע"ש וכו' טעה ולא התפלל מנחה בשבת מתפלל ערבית שתים:

ידונו האם יש להתפלל תפילת השלמה כשאינו מרויח בהשלמתו כלום.

[כו:] **טעה ולא התפלל מנחה בע"ש וכו' טעה ולא התפלל מנחה בשבת מתפלל ערבית שתים.** דהיינו של מוצאי שבת ומבדיל בראשונה וכו'. כתב רבינו יהודה אם טעה ולא הזכיר ר"ח במנחה לא יתפלל עוד בלילה, דלמה יתפלל עוד הרי כבר התפלל כל תפלת המנחה מבעוד יום לבד ר"ח שלא הזכיר, א"כ אין מרויח כלום אם יחזור ויתפלל במוצאי ר"ח, הרי לא יזכיר עוד תפלת ר"ח וי"ח כבר התפלל, ולא דמי להא דאמר הכא טעה ולא התפלל מנחה בשבת דמתפלל ערבית בחול שתים פירוש של חול, משום שלא התפלל כלל א"כ ירויח תפלת י"ח כשמתפלל במ"ש אע"פ שלא יזכיר של שבת. וא"ת והלא הוא מתפלל יותר ממה שהוא חייב להתפלל, שלא היה לו להתפלל כי אם ז' ברכות והוא מתפלל י"ח, בכך אין לחוש שגם בשבת היה דין שיתפלל כל י"ח רק שלא הצריכוהו מפני הטורח, נמצא שמרויח כל תפלתו, אבל כשטעה ולא הזכיר של ר"ח כבר התפלל א"כ לא ירויח כלום אם יתפלל במוצאי ר"ח. (דהא) [וה"ה] נמי אם התפלל במנחה בשבת י"ח שלמות ולא הזכיר של שבת, נראה דלמ"ש לא יתפלל שתים, דכבר התפלל י"ח ברכות. ומיהו ברב אלפס לא משמע כן, דאפי' היכא דאינו מרויח כלום מצריך להתפלל פעם אחרת. וזה לשונו שכתב אהא דקאמר שמבדיל בראשונה ואינו מבדיל בשניה, ואם לא הבדיל בראשונה והבדיל בשניה שניה עלתה לו ראשונה לא עלתה לו, דאיבעי ליה לאקדומי תפלת שניה ברישא (דהכי) [דהיא] חובה, וכיון דלא אבדיל ברישא ואבדיל בבתרייתא גלי דעתיה דהך בתרייתא היא חובה, הלכך בעי למהדר ולצלויי זימנא אחריתי כדי להקדים חובת שעתיה ברישא, ואי אבדיל בתרוייהו אע"ג דלא מיבעי ליה למעבד הכי לא מחוייב לאהדורי, ואי לא אבדיל אפילו בחדא מנהון לא מהדרינן ליה, דתניא טעה ולא הזכיר הבדלה בחונן הדעת אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה על הכוס. עכ"ל. אלמא דמצריך להתפלל זימנא אחריתי אע"ג שלא יחזור ויתפלל פעם שניה יותר מבראשונה. כך היה נראה לה"ר משה מלאוו"ר מתוך לשון האלפסי:

קשיא. תימה אמאי לא משני דמיירי קודם שהעשירו, דאמרינן לקמן בפרק אין עומדין

איתא בגמרא תנו רבנן, טעה ולא התפלל מנחה בערב שבת, מתפלל בליל שבת שתים [של שבת], טעה ולא התפלל מנחה בשבת מתפלל במוצאי שבת שתים של חול. אומרים התוספות, דטעה ולא התפלל מנחה של שבת דמתפלל במוצאי שבת שתים של חול **היינו של מוצאי שבת, ומבדיל בראשונה** שמתפלל ולא בשניה כיון שאינה אלא לתשלומין דמנחה של שבת **וכו'**. אומרים התוספות, **וכתב רבינו יהודה דאם טעה ולא הזכיר ר"ח**, דהיינו יעלה ויבוא **במנחה** של ראש חודש, דהדין הוא דצריך לחזור ולהתפלל מנחה, וטעה ולא התפלל פעם נוספת מנחה, **לא יתפלל עוד בלילה** במוצאי ראש חודש שני פעמים ערבית לתשלומי המנחה, **דלמה יתפלל עוד** פעם ערבית, **והרי כבר התפלל כל תפלת המנחה מבעוד יום, לבד ר"ח שלא הזכיר, א"כ אין מרויח כלום אם יחזור ויתפלל במוצאי ר"ח** ערבית לתשלומי המנחה, שהרי **לא יזכיר עוד תפלת ר"ח** באותו ערבית, ותפילת **י"ח כבר התפלל**, ובשלמא אם בא להשלים תפילתו מיד צריך לחזור והתפלל מנחה כיון שיזכיר עכשיו יעלה ויבוא, אבל אם לא השלים תפילתו עד ערבית למה ישלים כיון שממילא לא יזכיר עוד בתפילתו יעלה ויבוא[ד], **ולא דמי להא דאמר הכא טעה ולא התפלל מנחה בשבת, דמתפלל ערבית בחול שתים, פירוש של חול**, הרי שמשלים תפילתו שלא התפלל אף אם אינו מזכיר מה שהיה צריך להתפלל שהרי אינו מזכיר במוצאי שבת מנחה של שבת, לא דמי הא להא, דהתם משלים **משום שלא התפלל כלל** מנחה, **א"כ ירויח תפלת י"ח כשמתפלל במ"ש** - במוצאי שבת **אע"פ שלא יזכיר של שבת**, מה שאין כן הכא שכבר התפלל תפילת י"ח ואינו חוזר אלא בשביל חסרון הזכרה שלא הזכיר, ואם אינו מזכיר אותה הזכרה למה ישלים, דהא נוסח התפילה שהתפלל ושהוא משלים עכשיו שווים. מקשים התוספות **וא"ת, והלא** כשטעה ולא התפלל מנחה בשבת דמתפלל במוצאי שבת שתים של חול, **הרי הוא מתפלל יותר ממה שהוא חייב להתפלל, שלא היה לו להתפלל** במנחה בשבת **כי אם ז' ברכות, והוא מתפלל** בתשלומין במוצאי שבת **י"ח**. ומיישבים, **דבכך אין לחוש**, כיון שמעיקר הדין **גם בשבת היה דין שיתפלל כל י"ח**, רק **שלא הצריכוהו** להתפלל י"ח בשבת **מפני הטורח, נמצא שמרויח כל תפלתו** כשמשלים במוצאי שבת, **אבל כשטעה ולא הזכיר של** ר"ח במנחה בחול הרי **כבר התפלל** כל תפילת שמונה עשרה, **א"כ לא ירויח כלום אם יתפלל במוצאי ר"ח** ערבית שני פעמים, שהרי ממילא אינו מזכיר אז יעלה ויבוא. מוסיפים התוספות ואומרים, **(דהא) [וה"ה] נמי אם התפלל במנחה בשבת י"ח שלמות**, דהיינו תפילת חול **ולא הזכיר של שבת, נראה דלמ"ש** - דלמוצאי שבת **לא יתפלל שתים**, כיון **דכבר התפלל י"ח ברכות** ובתפילת תשלומין שיתפלל לא יזכיר של שבת, נמצא שאינו מרויח בתפילתו שמשלים כלום[ה]. התוספות מביאים דעה החולקת על זה. **ומיהו ברב אלפס לא משמע כן, אלא דאפי' היכא דאינו מרויח כלום** בתפילתו שמשלים **מצריך להתפלל פעם אחרת, וזה לשונו של הרי"ף שכתב, אהא דקאמר שמבדיל בראשונה ואינו מבדיל בשניה**, 'ואם **לא הבדיל בראשונה והבדיל בשניה, שניה עלתה לו וראשונה לא עלתה לו**, והיינו טעמא דשניה עלתה לו ולא ראשונה, משום **דאיבעי ליה לאקדומי תפלת שניה** שהבדיל בה **ברישא, (דהכי) [דהיא] חובה** בשעתיה ולא תשלומים, **וכיון דלא אבדיל ברישא ואבדיל בבתרייתא, גלי דעתיה דהך בתרייתא** שהבדיל בה **היא חובה, הלכך בעי למהדר ולצלויי זימנא אחריתי** בשביל תשלומי תפילת המנחה כדי **להקדים חובת שעתיה** דהיינו תפילת ערבית **ברישא, ואי אבדיל בתרוייהו** כלומר בין בראשונה ובין בשניה, **אע"ג דלא מיבעי ליה למעבד הכי** דאין לו להבדיל אלא בראשונה שהיא לחובתו ולא בשניה שהיא לתשלומין, מכל מקום **לא מחוייב לאהדורי** ולהתפלל פעם נוספת רק משום שהבדיל בשניה, וכן **אי לא אבדיל אפילו בחדא מנהון**, כלומר לא בראשונה ולא בשניה **לא מהדרינן ליה, דתניא טעה ולא הזכיר הבדלה בחונן הדעת אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה על הכוס' עכ"ל הרי"ף. אלמא** היכן שהבדיל בשניה ולא בראשונה, **דמצריך להתפלל זימנא אחריתי** תפילת תשלומין של מנחה של שבת **אע"ג שלא יחזור ויתפלל פעם שניה** שמתפלל **יותר** ממה שהתפלל כבר **בראשונה**, ואם כן הוא הדין היכן שלא הזכיר יעלה ויבוא במנחה צריך לחזור ולהתפלל ערבית שתים, אף שלא יזכיר בתפילתו שמשלים מה שלא התפלל בראשונה, וכן אם התפלל בשבת מנחה של חול צריך לחזור ולהתפלל במוצאי שבת שתים. **כך היה נראה לה"ר משה מלאוו"ר מתוך לשון האלפסי** שסבר שיש לו לחזור ולהשלים אף שאינו מרויח בתפילה שמשלים כלום.

קשיא:

יבארו מדוע לא העמידה הגמרא הא דצריך לחזור ולהתפלל כשלא הבדיל קודם שתקנו הבדלה על הכוס.

איתא בגמרא, טעה ולא התפלל מנחה בשבת, מתפלל במוצאי שבת שתים של חול, ומבדיל בראשונה ואינו מבדיל בשניה, ואם הבדיל בשניה ולא הבדיל בראשונה שניה עלתה לו לעיקר חיוב ערבית, ראשונה לא עלתה לו. ואקשינן, למימרא דכיון דלא אבדיל בקמייתא כמאן דלא צלי דמי וצריך לחזור ולהתפלל, והתניא טעה ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים, ושאלה בברכת השנים מחזירין אותו, אבל לא הזכיר הבדלה בחונן הדעת אין מחזירין אותו, מפני שיכול לאומרה על הכוס, ומדוע הכא אם לא הזכיר הבדלה בקמייתא צריך לחזור. **קשיא**[ו]. מקשים התוספות **ותימה, דאמאי לא משני הגמרא** דהא דתניא בברייתא דכל שלא הבדיל בראשונה צריך לחזור ולהתפלל, **מיירי** קודם שהעשירו, **דאמרינן לקמן בפרק אין עומדין** (דף לג.) **העשירו, קבעוה על**

ציונים והערות

אמרינן ביה עבר זמנו בטל קרבנו. והרשב"א הוסיף טעם נוסף בדבר, שכל תפילה שהיא נוספת מחמת מאורע היום אין ראוי להשלימה ביום אחר, שכבר עבר מאורע היום, אבל שאר התפילות כיון שהן ראויות בכל יום יש להם תשלומים ביום אחר. והמאירי הוסיף עוד טעם בדבר, שכיון שמוסף אינו בא בנדבה אינו בא בתשלומין. מיהו הביא המאירי י"א הסוברים שאף לתפילת המוסף יש תשלומין.
ד. וכתב המגן אברהם (סי' קח ס"ק טו) דדוקא שבלילה כבר אינו ראש חודש, אבל אם בלילה גם כן ראש חודש ודאי שיתפלל שהרי ירויח שיאמר יעלה ויבוא. **ה. וכן** כתב בתוספות הרא"ש בלא שום חולק. אכן בפסקי הרא"ש כאן הביא אף דעת חכמי פרובנציא החולקים שאף היכן שאינו מרויח כלום צריך לחזור ולהתפלל, וכפי שדייקו התוספות בהמשך דבריהם מדברי הרי"ף, וסיים הרא"ש בפסקיו שכיון שאין הדבר מוכרע, לכך כתב רבינו יונה שיחזור בכה"ג ויתפלל בתורת נדבה בלא שום חידוש. וכבר העירו האחרונים סתירת דברי הרא"ש, שבתוספותיו נקט בפשיטות כדעת רבינו יהודה המובא בתוספות שאין לו לחזור ולהתפלל היכן שאינו מרויח כלום, ובפסקיו כתב שיתפלל בתורת נדבה. ולענין הלכה הכריע המחבר (או"ח סי' קח סי"א). **ו. ועין** במהרש"א (בדיבור הקודם) דהביא בשם רבינו

(דף לג.) **העשירו קבעוה על הכוס.** וי"ל, דלא אשכחן ברייתא דנשנית בין שתי תקנות:

יצחק תקן תפלת המנחה. ואע"ג דאמרינן (יומא כח:) צלותא דאברהם מכי שחרי כתלי. וי"ל, היינו אחר שתקנה יצחק:

ואין שיחה אלא תפלה שנאמר תפלה לעני כי יעטוף. תימה, דבפ"ק דע"ז (ד' ז: וע"ש) מוכיח דשיחה [זו] תפלה מויצא יצחק לשוח בשדה. וי"ל דכיוצא בו מצינו במגילה (פ"ק ד' יג.) ויהי אומן את הדסה ואין הדסים אלא צדיקים, דכתיב והוא עומד בין ההדסים. ובפרק חלק (סנהדרין ד' נג.) הוא אומר להיפך:

יעקב תקן תפלת ערבית. תימה, דאמר בפרק גיד הנשה (חולין ד' נא:) וילך חרנה כי מטי לחרן בעי למיהדר אמר אפשר שעברתי במקום וכו', אלמא דהתם מוכח דהתפלל ערבית ביום מאחר שהתפלל כבר והוה דעתיה למהדר, וקשה למתניתין דפרק קמא דקאמר שאינו זמן תפלה עד צאת הכוכבים. ולפי מה שפירשנו דקי"ל כר' יהודה דאמר עד פלג המנחה ניחא. ויפה מנהג שלנו, דאדרבה טוב להתפלל מבעוד יום קצת:

עד פלג המנחה. תימה מנא ליה הא, בשלמא עד תשע שעות ומחצה דעד אותו זמן הוי תפלת המנחה ניחא דהיינו מנחה קטנה, אבל הא מנא ליה. וי"ל דר' יהודה ס"ל דתפלה כנגד קטרת תקנוה, דכתיב תכון תפלתי קטרת לפניך (תהלים קמא):

איבעיא להו עד ועד בכלל וכו'. תימה, דאמר בנדה פרק הרואה כתם (ד' נח:) כל שיעורי חכמים להחמיר חוץ מכגריס של כתמים, אלמא עד ולא עד בכלל. וי"ל, אי אמרי' עד ועד בכלל יש בו גם חומרא, שיתפלל ולא אמרי' עבר זמנו בטל קרבנו ואפי' במזיד:

הכוס, אבל קודם שקבעוה על הכוס אם לא הזכיר הבדלה בחונן הדעת צריך לחזור. ומיישבים וי"ל, **דלא אשכחן ברייתא דנשנית** באותן ימים **בין שתי התקנות**, כלומר בין הזמן שתקנו לאומרה בתפילה, לזמן דתקנו להבדיל בכוס, שנאמר משום כן דהא דתניא דצריך לחזור ולהתפלל אם לא הבדיל בראשונה מיירי אחר שתקנו לומר הבדלה בתפילה וקודם שתקנו לומר הבדלה על הכוס.

יצחק תקן תפלת המנחה:

יבארו דאברהם שהתפלל לתפילת המנחה היינו אחר שתיקנה יצחק.

איתא בגמרא, דיצחק תיקן תפלת מנחה, שנאמר 'ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב', ואין שיחה אלא תפלה, שנאמר 'תפלה לעני כי יעטף ולפני ה' ישפך שיחו'. והוקשה להתוספות, **ואע"ג דאמרינן** (יומא כח:) **דצלותא דאברהם מכי שחרי כתלי**, דהיינו מהזמן שמתחיל להראות הצל על הצד המזרחי של הכתלים, וזמן זה הוא מיד כשהשמש נוטה מאמצע הרקיע למערב, בשעה שביעית של היום, הרי שאברהם הוא שהתפלל תפלת המנחה לפנות ערב. ומיישבים וי"ל, **היינו אחר שתקנה יצחק** לתפלת המנחה היה אומרה אף אברהם, אבל יצחק הוא שתיקן לתפילת המנחה[ז]. ואין הכוונה ששמה של תפילת המנחה היה 'צלותי דאברהם', אלא דאברהם היה מתפלל מנחה מכי שחרי כתלי, מיהו יצחק תיקנה.

ואין שיחה אלא תפלה שנאמר תפלה לעני כי יעטוף:

יבארו מהיכן ילפינן דשיחה היא תפילה.

איתא בגמרא, דיצחק תיקן תפלת מנחה, שנאמר 'ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב', ואין שיחה אלא תפלה, שנאמר 'תפלה לעני כי יעטף ולפני ה' ישפך שיחו'. מקשים התוספות ותימה, **דבפ"ק דע"ז** (ד' ז: וע"ש) **מוכיח דשיחה [זו] תפלה מ'ויצא יצחק לשוח בשדה'** ואילו הכא מוכיח איפכא דשיחה היא תפילה 'מתפילה לעני כי יעטוף ולפני ה' ישפוך שיחו'. ומיישבים וי"ל, **דכיוצא בו מצינו במגילה** (פ"ק ד' יג.) דאיתא התם גבי מרדכי דכתיב 'ויהי **אומן את הדסה**', ודרשינן **אין הדסים אלא צדיקים** דכתיב **והוא עומד בין ההדסים, ובפרק חלק** (סנהדרין ד' נג.) **הוא אומר להיפך** ואין הדסים אלא צדיקים, שנאמר 'ויהי אמן את הדסה', והיינו דבא זה ולימד על זה דתרוויהו ילפי מהדדי, שפסוק אחד מלמד שהצדיקים נקראים הדסים, ופסוק אחד מלמד שההדסים נקראים צדיקים וכל אחד מלמד על חבירו[ח].

יעקב תקן תפלת ערבית:

יבארו דיעקב אבינו התפלל תפילת ערבית מבעוד יום אחר פלג המנחה.

איתא בגמרא, דיעקב תיקן תפלת ערבית, שנאמר 'ויפגע במקום וילן שם', ואין פגיעה אלא תפלה, שנאמר (ירמיה ז טז) 'ואתה אל תתפלל בעד העם הזה ואל תשא בעדם רנה ותפלה ואל תפגע בי' מקשים התוספות **ותימה**, **דהא אמרינן בפרק גיד הנשה** (חולין ד' נא:) גבי יעקב דכתיב ביה 'וילך חרנה', **דכי מטי** יעקב **לחרן בעי למיהדר** לירושלים, **אמר אפשר שעברתי במקום** שהתפללו אבותי ואני לא התפללתי וכו', **אלמא דמהתם מוכח דהתפלל ערבית ביום** ולא בלילה, **דמאחר שהתפלל כבר** בירושלים **והוה דעתיה למהדר** לחרן, אמר הקב"ה צדיק זה בא לבית מלוני ויפטר בלא לינה מיד שקעה לו השמש, הרי ששקעה השמש אחר שהתפלל ערבית, **וקשה למתניתין דפרק קמא** (ג.) **דקאמר שאינו זמן תפלה** דערבית **עד צאת הכוכבים**[ט]. ומיישבים, **ולפי מה שפירשנו** (לעיל ג. בתוד"ה מאימתי) **דקי"ל כר' יהודה דאמר** דזמן תפילת המנחה הוא **עד פלג** המנחה ומכאן ואילך הגיע זמן תפילת ערבית, יהא **ניחא**, דהתפלל יעקב ערבית אחר פלג המנחה. אומרים התוספות, **ויפה מנהג שלנו** להתפלל מעריב מבעוד יום אחר פלג המנחה, **דאדרבה טוב להתפלל מבעוד יום קצת** כמו יעקב אבינו שתיקן תפילת ערבית שהתפלל מבעוד יום.

עד פלג המנחה:

יבארו מנין לרבי יהודה דזמן תפילת המנחה הוא עד פלג המנחה.

נחלקו בגמרא תנא קמא ורבי יהודה עד מתי זמן תפילת המנחה, תנא קמא סבר דזמנה עד הערב, שהרי תמיד של בין הערביים קרב והולך עד הערב, ורבי יהודה סבר דזמנה הוא עד פלג המנחה, כיון שתמיד של בין הערביים קרב והולך עד פלג המנחה. ואיבעיא לן בגמרא, האם רבי יהודה פלג מנחה קמא קאמר, דהיינו עד תשע שעות ומחצה, או עד פלג מנחה אחרונה קאמר, דהיינו עד אחד עשר שעות פחות רביע, ופשטינן דרבי יהודה פלג מנחה אחרונה קאמר, דהיינו עד אחד עשר שעות פחות רביע. מקשים התוספות ותימה, דמנא **ליה** לרבי יהודה **הא** דזמן תפילת המנחה הוא עד אחד עשר שעות פחות רביע, **ובשלמא** אי הוה אמר רבי יהודה דזמנה **עד תשע שעות ומחצה** דהיינו פלג מנחה קמא, **דעד אותו זמן הוי תפלת המנחה ניחא**, **דהיינו מנחה קטנה**, כיון דאז היו מקריבין תמיד של בין הערביים, **אבל הא** דזמנה עד אחד עשר שעות פחות רביע **מנא ליה**, אחר דלא מצינו שום קרבן שהיו מקריבין באותה שעה'. ומיישבים וי"ל, **דר' יהודה ס"ל דתפלה** [דתפילת המנחה] **כנגד קטרת** שהיו מקריבים בכל יום אחר תמיד של בין הערביים **תקנוה, דכתיב** '**תכון תפלתי קטרת לפניך** משאת כפי מנחת ערב' (תהלים קמא) וקטורת שהיתה קריבה בכל יום היה זמנה אז[יא], והא דאמרינן בגמרא דטעמא דרבי יהודה היינו משום שתמיד של בין הערביים קרב עד פלג המנחה, כוונתו לקטורת שהיתה באה לאחר תמיד של בין הערביים.

איבעיא להו עד ועד בכלל וכו':

יבארו מדוע אין לפשוט ספק הגמרא מהא דאמרינן כל שיעורי חכמים להחמיר.

שנינו במשנה לעיל (כו.) דתפלת השחר עד חצות, ורבי יהודה סובר דזמנה עד ארבע שעות. ואיבעיא לן בגמרא, בהא דאמר רבי יהודה דזמן תפילת השחר עד ארבע שעות האם הוא עד ועד בכלל, או שמא עד ולא עד בכלל. מקשים התוספות ותימה, דהא **אמרינן בנדה בפרק הרואה כתם** (ד' נח:) **דכל שיעורי חכמים להחמיר, חוץ מכגרים של כתמים**, דהיינו כתם דם הנמצא על בגד האשה דפחות מכגריס הרי הוא טהור ויותר מכגריס הרי הוא טמא, וכגריס עצמו נמי טהור דתלינן לקולא, **אלמא** דבעלמא אמרינן **עד ולא עד בכלל** ואזלינן לחומרא דאין זמנה אלא עד ארבע שעות ולא בכלל. ומיישבים וי"ל, דאף **אי אמרי' עד ועד בכלל יש בו גם חומרא, שיתפלל** בשעה רביעית **ולא אמרי' עבר זמנו בטל קרבנו** וצריך להתפלל **אפי'** אם לא התפלל **במזיד**[יב].

ציונים והערות

האי דלדעת הרי"ף לא סליק ליה לסוגיין בקשיא. **ז. וכן** תירץ בתוספות הרא"ש. והוסיף לתרץ, דלעולם אמרה אברהם אף קודם שתקנה יצחק, דהא קיים אברהם אבינו כל התורה כולה ואפילו עירובי תבשילין, אלא לא עשאה קבע לכל אנשי ביתו עד שבא יצחק ותיקנה לכל העולם. וכן תירץ בתוספות ישנים (יומא כח:). **ח. כן** ביאר בתוספות הרא"ש. **ט. וכתב** בהגהות הב"ח, דאע"ג דבמשנה לא נאמר אלא דזמן ק"ש דערבית אינו אלא משעת צאת הכוכבים ולא תפילת ערבית, מכל מקום כיון שצריך לסמוך גאולה לתפילה אף בתפילה של ערבית, בע"כ אף מתפלל תפילת ערבית אחר צאת הכוכבים. **י. מהרש"א. יא. כן** ביאר הרש"ש קושיית ותירוץ התוספות. **יב. והיינו** דהתוספות בקושייתם נקטו דאם אנו אומרים לו שאינו יכול להתפלל בשעה רביעית זהו חומרא, דהפסיד תפילתו, מיהו כל זה שייך למי שלא התפלל עד שעה רביעית בשוגג. ובתירוצם נקטו התוספות דאכן למי שלא התפלל בשוגג עד שעה רביעית אם נאמר לו שאינו יכול להתפלל בשעה רביעית הרי זה חומרא, אכן מי שלא התפלל במזיד עד שעה רביעית שרצה להפסיד תפילתו, אם נאמר לו שאינו יכול להתפלל בשעה רביעית אין זה חומרא לו אלא קולא, ואדרבה אם נאמר לו שיכול להתפלל בשעה רביעית הוה

[כז.] **תא שמע ושל מוספין כל היום ורבי יהודה אומר עד שבע שעות ותניא היו לפניו וכו'.** ולא גרסינן אימא סיפא ושל וכו' שאינו במשנה, שדברי רבי יהודה שאמר עד שבע שעות אינו במשנה. ויש ספרים שהגיהו אותו במשנה ומיהו בכל הספרים הישנים אינו. וא"ת, ורבי למה לא הזכיר אותו במשנה. וי"ל, משום דלא ס"ל כוותיה בהא דאמר עד שבע שעות, אבל בהא דקאמר עד ארבע שעות ס"ל כוותיה משום דתנן בבחירתא כוותיה. ובההיא דפלג המנחה נמי משום דאמרינן לקמן דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד, דהכי פירושא, דעבד כר' יהודה (עבד) דאמר מפלג המנחה ליליא הוא עבד ומשום הכי מנחה לא, אבל אין לפרש הכל בתפלת המנחה ועבד כרבי יהודה שהתפלל מנחה קודם פלג, דפשיטא דרבנן מודו בשיעורו דרבי יהודה:

דרב צלי של שבת בע"ש. תימה, דהא אמרינן בפרק במה מדליקין (ד' כג:) ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר. ויש לומר, דהתם בשאינו מקבל עליו שבת מיד, אבל הכא מיירי שמקבל עליו שבת מיד הלכך לא הויא הקדמה, וטעמא משום דס"ל כרבי יהודה. וכן הנך דלקמן שהתפללו של מ"ש בשבת, היינו משום דסבירא להו כרבי יהודה לענין תפלת הערב שהיא שעה ורביע קודם הלילה. אעפ"כ [אין] אסור לעשות מלאכה במ"ש מיד לאחר פלג המנחה, וכן לענין תוספת שבת (וט' באב) וי"ה דקי"ל שהוא מן התורה אם כן לא צריך שיעור גדול כל כך:

[כז:] **ולא אחורי רבו.** פירש רש"י משום יוהרא. ויש מפרש שנראה כמשתחוה לרבו:

והנותן שלום לרבו והמחזיר שלום. פירוש כשאר בני אדם שאינו אומר שלום עליך רבי, והיינו דאמרינן (ב"ק דף עג:) כדי שאילת תלמיד לרב. אי נמי,

תא שמע ושל מוספין כל היום ורבי יהודה אומר עד שבע שעות ותניא היו לפניו וכו':

יבארו מדוע לא הזכיר רבי במשנה את דברי רבי יהודה דאמר דתפילת המוספין עד שבע שעות.

שנינו במשנה לעיל (כו.) דתפלת השחר עד חצות, ורבי יהודה סובר דזמנה עד ארבע שעות. ואיבעיא לן בגמרא, אהא דאמר רבי יהודה דזמן תפילת השחר הוא עד ארבע שעות האם זה עד ועד בכלל, או שמא עד ולא עד בכלל. ובעינן למיפשט, מהא דאמר רבי יהודה דזמן תפילת המנחה הוא עד פלג המנחה. אי אמרת בשלמא עד ולא עד בכלל, היינו דאיכא בין רבי יהודה לרבנן, אלא אי אמרת עד ועד בכלל רבי יהודה היינו רבנן. ואקשינן, אלא מאי נימא דרבי יהודה דקאמר עד ארבע שעות היינו עד ולא עד בכלל, אימא סיפא, ושל מוספין כל היום רבי יהודה אומר עד שבע שעות, ותניא היו לפניו שתי תפלות, אחת של מוסף ואחת של מנחה וכו'. כן היא גירסת הגמרא אצלנו. אכן גירסת התוספות היא לא 'אימא סיפא ושל מוספין כל היום וכו', אלא 'תא שמע ושל מוספים כל היום וכו', אומרים התוספות דכך היא הגירסא תא שמע וכו' **ולא גרסי' אימא סיפא ושל וכו',** לפי **שאינו במשנה,** כלומר **שדברי רבי יהודה שאמר עד שבע שעות אינו** שנוי **במשנה** הלכך לא שייך לגרוס אימא סיפא אלא תא שמע. אבל אומרים התוספות, **ויש ספרים שהגיהו אותו במשנה,** ולגירסתם הביאה המשנה את דברי רבי יהודה דאמר עד שבע שעות, **ומיהו בכל הספרים הישנים אינו.** מקשים התוספות **וא"ת, ורבי למה לא הזכיר אותו** לדברי רבי יהודה דאמר דזמן תפילת המוספין הוא עד שבע שעות במשנה. ומיישבים **וי"ל, משום דלא ס"ל** לרבי כוותיה דרבי יהודה **בהא דאמר** דתפלת המוספים היא **עד שבע שעות** לכך לא הזכירו במשנה, **אבל בהא דקאמר** רבי יהודה דזמן תפילת השחר הוא **עד ארבע שעות ס"ל** לרבי **כוותיה, משום דתנן בבחירתא כוותיה,** דזמן תפילת השחר עד ארבע שעות. **ובההיא** דסבר רבי יהודה דזמן תפילת המנחה הוא עד **פלג המנחה נמי** ס"ל לרבי כוותיה דמשום כך הזכירו במשנה, והיינו טעמא משום **דאמרינן לקמן דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד, דהכי פירושא דעבד כר' יהודה (עבד) דאמר מפלג המנחה ליליא הוא** והתפלל אז ערבית **עבד,** ומשום הכי אם התפלל בזמן זה מנחה **לא** עבד, ודעבד כרבנן דאמרי דמפלג המנחה ואילך עדיין יום הוא והתפלל אז מנחה, עבד. אכן אומרים התוספות, **אבל אין לפרש** דהא דאמרינן דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד קאי **הכל בתפלת המנחה, ועבד כרבי יהודה שהתפלל מנחה קודם פלג** המנחה עבד, ודעבד כרבנן והתפלל מנחה אחר פלג המנחה עבד, **דפשיטא דרבנן מודו בשיעורו דרבי יהודה** דאם התפלל מנחה קודם פלג המנחה עבד, דהא אית להו דזמן המנחה הוא עד הערב ומאי אתא הגמרא לאשמועינן.

דרב צלי של שבת בע"ש:

יבארו דכל שמקבל עליו שבת מפלג המנחה ואילך אינו בכלל איסור הקדמה של הדלקת נרות בערב שבת.

מבואר בגמרא, דהלכה כרבי יהודה בהא דאמר דזמן תפילת השחר הוא עד ארבע שעות, משום דתנן בבחירתא כוותיה. מיהו נסתפקה הגמרא, האם הלכה כרבי יהודה נמי בהא דקאמר דזמן תפילת המנחה הוא עד פלג המנחה ומכאן ואילך הוה לילה או לא, ובעינן למיפשט מהא דרב צלי תפילת ערבית של שבת בערב שבת, משמע דהלכה כרבי יהודה דמפלג המנחה ואילך חשוב לילה. מקשים התוספות **ותימה, דהא אמרינן בפרק במה מדליקין** (ד' כג:) גבי הדלקת נר של שבת, **ובלבד שלא יקדים** להדליק נר של שבת יותר מדאי מפני שלא יהיה ניכר שהוא של שבת, **ושלא יאחר** להדליק נר של שבת יותר מדאי אחר השקיעה שלא יבוא לידי חילול שבת, ואם כן רב דהקדים להתפלל של שבת מבעוד יום על כרחך אף הדליק נרות קודם לכן, והאיך עשה כן, והרי אמרינן דלא יקדים. ומיישבים **ויש לומר, דהתם** דאמרינן שלא יקדים יותר מדאי היינו **בשאינו מקבל עליו שבת מיד** כשהוא מדליק, **אבל הכא מיירי שמקבל עליו שבת מיד** כשהוא מדליק נרותיו **הלכך לא הויא הקדמה, וטעמא** דהתפלל רב של שבת בערב שבת היינו **משום דס"ל כרבי יהודה** דמפלג המנחה ואילך חשוב לילה, **וכן הנך** תנאי **דלקמן שהתפללו של מ"ש** - מוצאי שבת **בשבת,** היינו **משום דסבירא להו כרבי יהודה לענין תפלת הערב שהיא שעה ורביע קודם הלילה,** הלכך התפללו של שבת במוצאי שבת דחשוב כבר לילה לענין תפילת ערבית. מיהו אף דהתפללו של מוצ"ש בשבת, **אעפ"כ [אין] אסור לעשות מלאכה במ"ש מיד לאחר פלג המנחה,** דלכל דיני התורה עד צאת הכוכבים לבר מתפילת ערבית עדיין יום הוא, הלכך אסור לעשות מלאכה במו"ש מיד לאחר פלג המנחה אלא צריך להמתין בעשיית מלאכה עד צאת הכוכבים[יג], **וכן לענין תוספת שבת (וט' באב) וי"ה** - ויום הכיפורים **דקי"ל שהוא מן התורה, אם כן לא צריך שיעור גדול כל כך,** כלומר דכשם דלענין עשיית מלאכה במוצאי שבת לא אמרינן דהוי לילה אלא מעת צאת הכוכבים ולא מפלג המנחה, כך לענין תוספת שבת ויוה"כ דהוי מן התורה אין אומרים דהוי לילה מפלג המנחה, ולהצריך תוספת בשיעור גדול כזה מפלג המנחה ואילך, אלא דוקא לענין קבלת שבת ותפילת ערבית הוי לילה מפלג המנחה ואילך ולא לשאר דברים[יד].

ולא אחורי רבו:

יבארו טעם האיסור להתפלל אחורי רבו.

איתא בגמרא, דאסור לתלמיד לעמוד ולהתפלל אחורי רבו. **פירש רש"י** דהטעם דאסור הוא **משום יוהרא.** אומרים התוספות, **ויש מפרש** הטעם שאסור לתלמיד להתפלל אחורי רבו משום **שנראה כמשתחוה לרבו**[טו].

והנותן שלום לרבו והמחזיר שלום:

יבארו האופנים דמותר להקדים ולהחזיר שלום לרבו.

איתא בגמרא, דהנותן שלום לרבו והמחזיר שלום לרבו גורם לשכינה שתסתלק מישראל. אומרים התוספות, **פירוש** דוקא כשנותן שלום לרבו **כשאר בני אדם, שאינו אומר שלום עליך רבי** אז גורם לשכינה שתסתלק מישראל, אבל כשאומר לו שלום עליך רבי ומורי לית לן בה. **והיינו דאמרינן** (ב"ק דף עג:) **כדי שאילת תלמיד לרב,** דיש חילוק בין שאילת תלמיד לרב ששיעורו רב יותר, שאומר שלום עליך רבי ומורי, לשאילת רב לתלמיד ששיעורו זוטר שאינו אומר

ציונים והערות

חומרא לו, והלכך כיון דלאחד הוא חומרא ולאחד הוא קולא, אין לפשוט אם עד ועד בכלל או לא מהא דאמרינן דכל שיעורי חכמים להחמיר. **יג. כן** היא גירסת המהרש"א בתוספות, ולא גרס 'אעפ"כ אין איסור לעשות מלאכה במוצ"ש מיד לאחר פלג המנחה', אלא גרס 'אעפ"כ אסור לעשות מלאכה במוצ"ש מיד לאחר פלג המנחה'. אולם בגליון גרס 'אעפ"כ אין איסור לעשות מלאכה בערב שבת מיד לאחר פלג המנחה', והיינו משום דקאי גבי המתפלל של שבת בערב שבת, דאעפ"כ לא נאסר במלאכה מפלג המנחה אלא מהשקיעה ואילך. **יד. כן** ביאר המהרש"א. **טו. וברבינו** יונה הביא טעם נוסף שאסור להתפלל אחורי רבו משום שמצער לרבו, שכשיסיים הרב תפילתו לא יוכל לפסוע שלש פסיעות לאחוריו מפני התלמיד שמתפלל לאחוריו. וכתב הבית יוסף (או"ח סי' צ) בשם מהר"י אבוהב, דהנפ"מ בין טעמו של התוספות לטעמו של רבינו יונה, דלשיטת התוספות אין שייך זה אלא במתפלל ביחיד אבל בציבור אין לחשוש לזה, אכן לפי שהטעם שמצער את רבו שייך זה אף בציבור.

לו אלא שלום עליך. **אי נמי** י"ל דאסור להקדים שלום לרבו אפילו כשאומר לו דרך כבוד שלום עליך רבי ומורי, ורק להחזיר לו שלום היכן שרבו הקדים לו שלום שרי, **וההוא** דמבואר בגמרא בבא קמא דכדי שאילת תלמיד לרב דמשמע **דלכתחלה קאמר** שיכול אף להקדים לו שלום, **איירי בתלמיד חבר דשרי ככל הני דלקמן** דמצינו בסמוך דהקדימו שלום לרבם[טז].

הואיל והתפללו וכו':

יבארו קושיית הגמרא מהא דאמר אבידן.

איתא בגמרא, דאביי התיר לרב דימי בר ליואי לעשן סליו בגפרית לאחר שהתפלל של שבת בערב שבת, משום שלא קיבל עליו רב דימי תוספת שבת משעת תפלה מדעת אלא בטעות, דהיה זה יום המעונן והיה סבור שכבר חשכה ואחר כך זרחה חמה. ואקשינן, וכי המקבל עליו שבת בטעות אין זה חשוב קבלה, והא אמר אבידן פעם אחת נתקשרו שמים בעבים, כסבורים העם לומר חשכה הוא, ונכנסו לבית הכנסת והתפללו של מוצאי שבת בשבת, ונתפזרו העבים וזרחה החמה, ובאו ושאלו את רבי, ואמר הואיל והתפללו התפללו ואינם צריכים לחזור ולהתפלל ערבית שנית. מבארים התוספות קושיית הגמרא מהא דאמר אבידן, **דהכא נמי נימא** [לעיל[יז]] (לענין) **חומרא**, כלומר דכשם שכשהתפללו הציבור של מוצאי שבת בשבת בטעות לא הצריכו אותם להתפלל שנית, ויצאו יד"ח תפילה אע"ג דאסורים עדיין במלאכה דבר תורה, הכא נמי נימא לעיל דהמתפלל בערב שבת של שבת בטעות דאינו צריך להתפלל שנית, והוי התפילה קבלת שבת לחומרא לאסור במלאכה ע"י התפילה, **ואמאי שרי ליה** אביי לרב דימי לעשות מלאכה אחר שהתפלל וקיבל על עצמו שבת בטעות[יח]. **ובקונטרס פי' בפנים אחרות**, דרש"י פירש שיהא רב דימי אסור במלאכה משום תוספת שבת על ידי התפילה, דלענין תוספת שבת אע"ג שהיא בטעות הוה תוספת על ידי התפילה, כיון שאמר דתפילה קבלה היא.

ההוא לכתחלה קאמר ובתלמיד חבר דשרי ככל הני דלקמן:

הואיל והתפללו וכו'. הכא נמי נימא לענין חומרא ואמאי שרי ליה. ובקונטרס פי' בפנים אחר:

שאני צבור. אע"ג דלא מטא זמן אין איסורה איסור בעשיית מלאכה, אף על גב דטעותא הוא:

צלי של מוצאי שבת וכו'. יש לומר דהכא מיירי שיש לו צורך מצוה לעשות במוצאי שבת, כגון ללכת למול תינוק ולא יהיה לו יין להבדלה אם לא יקדים, דודאי צריך להוסיף מחול על הקדש דאורייתא אבל בחנם לא, ופשיטא שלא היו ממהרים להבדיל ולהתפלל של מוצאי שבת בשבת, דגם במלאכה אסור עם חשיכה:

הלכה כדברי האומר רשות. לאו דוקא רשות אלא כדפרישית לעיל (ד' כו.)**. ולכך נקרא רשות לבטלה עבור מצוה אחרת העוברת:**

והלכתא כוותיה דרב. ונראה דלכך תקנו פסוקים וקדיש בין גאולה לתפלה דרשות היא: [ע' תוס' לעיל ד: ד"ה דאמר ר"י]:

[כח.] **ושל מוספין כל היום. הקשה הרב רבינו שמשון ז"ל, דאמרי' בפרק תמיד נשחט** (דף נח.) **מוספין בשש בזיכין בשבע, וכ"ת ה"מ למצוה אבל דיעבד כל יומא נמי זמניה הוא, הרי בתמורה** (פ"ג ד' יד) **משמע שהמוספין היו נשחטין עם התמיד ונקטרין עמו. ותירץ, דהתם מיירי בשבת:**

הלכה מתפלל של מנחה ואח"כ מתפלל של מוסף. מכאן יש ליזהר ביוה"כ להתפלל

צלי של מוצאי שבת וכו':

יבארו דדוקא לצורך מצוה שרי להתפלל של מוצאי שבת בשבת.

איתא בגמרא, דרבי יאשיה התפלל של מוצאי שבת בשבת. אומרים התוספות, **יש לומר דהכא** רבי יאשיה שהתפלל של מוצאי שבת בשבת **מיירי שיש לו צורך מצוה לעשות במוצאי שבת** מיד, כגון **ללכת למול** תינוק **ולא** יהיה **לו** יין **להבדלה אם לא יקדים, דודאי צריך להוסיף** מחול **על** הקדש **מדאורייתא, אבל בחנם** שלא לצורך מצוה, **לא** יתפלל אדם של מוצאי שבת בשבת, **ופשיטא שלא היו ממהרים להבדיל ולהתפלל של מוצאי שבת בשבת** שלא לצורך מצוה. **דגם במלאכה אסור עם חשיכה**[כ].

הלכה כדברי האומר רשות:

יבארו דתפילת ערבית רשות היינו דוקא לבטלה מפני מצוה אחרת העוברת.

נחלקו בגמרא האם תפילת ערבית רשות או חובה, ואמר רבא דהלכה כדברי האומר רשות. אומרים התוספות, **דלאו דוקא רשות** שאם אינו רוצה להתפלל ערבית בלא שום סיבה יכול לבטל תפילת ערבית, **אלא כדפרישית לעיל** (ד' כו.) דהיינו לגבי מצוה אחרת והיא עוברת, דאז אמרינן תדחה תפלת ערבית מפניה, **ולכך נקרא** תפילת ערבית **רשות לבטלה עבור מצוה אחרת העוברת.**

והלכתא כוותיה דרב[כא]:

דתפילת ערבית רשות. אומרים התוספות, **ונראה דלכך תקנו פסוקים וקדיש בין גאולה לתפלה** ולא חששו לסמוך גאולה לתפילה, משום **דרשות היא. [ע' תוס' לעיל דף ד: ד"ה אמר ר"י** שכתבו דהפסוקים והקדיש שתיקנו בין גאולה לתפילה של ערבית אין זה חשוב הפסק, דכולה גאולה אריכתא היא, דאף דקיימא לן תפילת ערבית רשות קיימא לן נמי דצריך לסמוך גאולה לתפילה של ערבית].

שאני צבור:

יבארו תירוץ הגמרא 'שאני ציבור'.

איתא בגמרא, דאביי התיר לרב דימי בר ליואי לעשן סליו בגפרית לאחר שהתפלל של שבת בערב שבת, משום שלא קיבל עליו רב דימי תוספת שבת משעת תפלה מדעת אלא בטעות, דהיה זה יום המעונן והיה סבור שכבר חשכה ואחר כך זרחה חמה. ואקשינן, וכי המקבל עליו שבת בטעות אין זה חשוב קבלה, והא אמר אבידן פעם אחת נתקשרו שמים בעבים, כסבורים העם לומר חשכה הוא, ונכנסו לבית הכנסת והתפללו של מוצאי שבת בשבת, ונתפזרו העבים וזרחה החמה, ובאו ושאלו את רבי, ואמר הואיל והתפללו התפללו ואינם צריכים לחזור ולהתפלל ערבית שנית. וכשם שכשהתפללו הציבור של מוצאי שבת בשבת בטעות לא הצריכו אותם להתפלל שנית, ויצאו יד"ח תפילה אע"ג דאסורים עדיין במלאכה דבר תורה, הכא נמי נימא לעיל דהמתפלל בערב שבת של שבת בטעות דאינו צריך להתפלל שנית, והוי התפילה קבלת שבת לחומרא לאסור במלאכה ע"י התפילה, ואמאי שרי ליה אביי לרב דימי לעשות מלאכה אחר שהתפלל וקיבל על עצמו שבת בטעות. ותירצה הגמרא, דשאני ציבור הואיל והתפללו התפללו. מבארים התוספות את תירוץ הגמרא דשאני ציבור, **דאע"ג דלא מטא זמן [איסור דאין אסורים[יט]] (אין איסורה איסור) בעשיית מלאכה**, כלומר דציבור אין מטריחין אותם לחזור ולהתפלל אף בע"ש, אע"ג דלא מטא עדיין זמן איסור מלאכה בע"ש, **ואף על גב דטעותא הוא** שבטעות התפלל מ"מ לא מטרחינן להו לחזור ולהתפלל.

ושל מוספין כל היום:

יבארו דדוקא בחול מצותן כל היום, אבל בשבת קרבן מוסף קרב רק עד שעה ששית.

שנינו במשנה לעיל (כו.) דתפילת המוספין זמנה כל היום. מקשים התוספות, **והקשה הרב רבינו שמשון ז"ל, דהא אמרי' בפרק תמיד נשחט** (דף נח.) **דמוספין** קריבין **בשש ובזיכין בשבע**, ומשמע דזמן קרבן מוסף הוא עד שעה ששית דוקא, והאיך אמרינן דזמן תפילת המוספין הוא כל היום, הא זמן תפילת המוספין הוא כמו זמן הקרבתן, **וכ"ת** דהא דמוסף קרב בשעה ששית **ה"מ למצוה, אבל בדיעבד כל יומא נמי זמניה הוא**, ומשום הכי קתני במתניתין דשל מוספין כל היום, הא ליתא, **דהרי בתמורה[כב]** (פ"ג ד' יד) **משמע שהמוספין היו נשחטין עם התמיד** של שחרית **ונקטרין עמו**, אם כן משמע דלכתחילה עיקר מצות הקרבת קרבן מוסף היא מיד לאחר תמיד של שחרית, ואם כן ליכא למימר דהא דאמרינן דמוספין בשש היינו לכתחילה, דהא לכתחילה מצותו מיד אחר תמיד של שחרית, ועל כרחך הא דאמרינן דמוספין בשש היינו דלאחר שש שוב אינו יכול להקריבו ואפילו בדיעבד. ומיישבים **ותירץ** הרב ר' שמשון ז"ל, **דהתם** דקתני דמוספין בשש, **מיירי בשבת**, אבל בראש חודש מצותן כל היום אף לכתחילה.

הלכה מתפלל של מנחה ואח"כ מתפלל של מוסף:

יבארו אם הא דמתפלל מנחה ואחר כך מוסף הוא דוקא כשעומד להתפלל שתי התפילות כאחד, או אף אם אינו עומד להתפלל שתי התפילות כאחד.

נחלקו בגמרא, היכן דנזדמנו לפניו תפילת מנחה ותפילת מוסף איזה מהם יש

ציונים והערות

טז. ע"פ דברי המהרש"א. **יז. מהרש"א. יח.** כן ביאר המהרש"א. **יט. מהרש"א. כ. כתב** הפני יהושע דתיבות אלו 'דגם במלאכה אסור עם חשיכה' אין להם מובן, דאיפכא מבעיא להו למימר 'דגם עם חשיכה אסור במלאכה', כלומר דאסור במלאכה אף משחשיכה משום תוספת שבת דאורייתא. וכתב דלולא דמסתפינא היה אומר שתיבות אלו אינם מדברי התוספות. **כא. כתב** הרש"ש שד"ה זה הוא המשך עם ד"ה של התוספות הקודם והכל דבור אחד. וכן נראה, דתיבות אלו 'והלכתא כוותיה דרב' אינם נמצאים בגמרא כאן בסוגיא. **כב. בפני** יהושע כתב דצ"ל ביומא וכן כתב המגן אברהם

תפלת שחרית קודם שש שעות ומחצה דהיינו קודם שיגיע שעת המנחה, דאל"כ היו צריכין להתפלל תפלת המנחה קודם. והר"י אומר דאינו צריך, דהא דקאמר שיתפלל תפלת המנחה קודם היינו כשיש לו לעשות צרכיו שלא יוכל להתפלל תפלת המנחה בזמנה, וצריך להתפלל שניהם מיד כגון שהיה לו לילך לסעודה גדולה כמו לנשואין, ומתיירא שמא ימשוך בסעודתו או שישתכר, אבל אם היה לו שהות להתפלל אחר תפלת מוסף תפלת המנחה בזמנה אין לו להקדים תפלת המנחה, אלא יתפלל כסדר מוסף ואח"כ מנחה:

כדמתרגם רב יוסף על דאחרו זמני מועדיא. ואי משתעי ברגלים אין שייך לומר לשון איחור, שהרי אין להם תשלומין, אלא ע"כ בתפלה משתעי קרא:

[כח:] **כיון שהגיע זמן תפלת המנחה אסור לטעום כלום וכו'.** ואית ליה לרבי יהושע מפסיקין ואפילו מן האכילה. ולא היא:

[כט.] **לייט עלה אביי אמאן דמצלי הביננו.** והכי קי"ל. ויש ספרים דמסיק ה"מ במתא אבל בדרך שרי, כדמשמע במכילתין גבי רבי יוסי וכו':

ונכללה בהבינגו. והא דאמרינן בפ"ק דנדה (דף ח:) כל השנה כולה מתפלל אדם י"ח חוץ ממוצאי יה"כ מפני טורח צבור מפני התענית, וי"א שמתפללים י"ח שלימות מפני שצ"ל הבדלה בחונן הדעת, ותימה אמאי לא פריך ונכללה בהבינגו. וי"ל דלא דמי, דהתם כל השנה כולה מתפלל י"ח ואין לנו להקשות ונכללה מכלל כדי לשנות המנהג של כל השנה, אבל הכא שכל השנה מתפלל הבינגו, פריך שפיר למה לי לשנות המנהג בשביל אתה חוננתנו ונכללה בהבינגו:

מפני שיכול לאומרה בשו"ת. כדאמר [לקמן לא.]

לו להקדים, דחכמים סברי דיש לו להקדים תפילת המנחה לתפילת המוספין, לפי שהיא תדירה יותר מתפילת מוסף, ורבי יהודה סבר שיש לו להקדים תפילת מוסף קודם לפי שזמנה עובר, ואמר רבי יוחנן דהלכה כחכמים דמתפלל של מנחה ואחר כך של מוסף לפי שהיא תדירה יותר, וקיימא לן דתפילת המוספין זמנה כל היום ואין זמנה עובר אם יקדים להתפלל מנחה. אומרים התוספות, דמכאן יש ליזהר ביוה"כ **להתפלל תפלת שחרית קודם שש שעות ומחצה דהיינו קודם שיגיע שעת המנחה**, כדי שיוכלו להתפלל מוסף מיד אחר שחרית, **דאל"כ** אלא דתפילת שחרית תסתיים אחר שש שעות ומחצה, א"כ **היו צריכין להתפלל תפלת המנחה קודם** לתפילת מוסף לפי שהיא תדירה יותר, כמבואר כאן בגמרא. **והר"י אומר דאינו צריך** למהר ולסיים תפילת שחרית ביוה"כ קודם שש שעות ומחצה כדי שיוכל להתפלל מוסף מיד אחר שחרית, דאפילו אם יסיים שחרית אחר שש שעות ומחצה יוכל להתפלל מיד לאחר מכן מוסף קודם שיתפלל מנחה, **דהא דקאמרינן** הכא בגמרא כשנזדמנו שניהם לפניו **שיתפלל תפלת המנחה קודם** לתפילת מוסף, **היינו כשיש לו לעשות צרכיו, שלא יוכל להתפלל תפלת המנחה בזמנה** בפלג המנחה, **וצריך להתפלל שניהם** מוסף ומנחה **מיד**, **וכגון** **שה**[illegible]**ילך לסעודה גדולה כמו לנשואין ומתיירא** להמתין עם תפילת המנחה **שמא ימשוך בסעודתו או שישתכר**, דאז כיון שעומד להתפלל עכשיו גם מוסף וגם מנחה יש לו להקדים מנחה למוסף לפי שהיא תדירה יותר, **אבל אם היה לו שהות להתפלל אחר תפלת מוסף תפלת המנחה בזמנה**, ואינו עומד להתפלל עכשיו שתי התפילות כאחד, אלא רוצה להתפלל עכשיו רק מוסף, ורק לאחר זמן יתפלל מנחה, **אין לו להקדים תפלת המנחה** לתפילת מוסף, **אלא יתפלל כסדר מוסף** אחר שחרית **ואח"כ** יתפלל **מנחה** בזמנה[כג].

כדמתרגם רב יוסף על דאחרו זמני מועדיא:
יבארו הראיה דהפסוק מיירי באיחור זמן תפילה ולא במצות שלש רגלים.

איתא בגמרא, אמר רבי יהושע בן לוי כל המתפלל תפלה של מוספין לאחר שבע שעות לרבי יהודה, עליו הכתוב אומר 'נוגי ממועד אספתי ממך היו', כלומר דמחמת שהעבירו מועדי התפלות והחגים, יהיו נוגים ואסופים וכלים[כד]. ואקשינן, דמאי משמע דהאי 'נוגי' דאמר קרא לישנא דתברא הוא. ומשני, כדמתרגם רב יוסף 'תברא דהיינו לשון שבר, אתי על שנאיהון דבית ישראל[כה] על דאחרו זמני מועדיא דבירושלים'. מבארים התוספות, **ואי משתעי** קרא ד'נוגי ממועד' **ב**שלש **רגלים** ולא בזמני התפילה, **אין שייך לומר לשון איחור**, **שהרי אין להם** לשלש רגלים **תשלומין** שידבר הכתוב על מה שאיחרו אותם, **אלא ע"כ בתפלה משתעי קרא**, היינו דאיחרו זמן התפילה.

כיון שהגיע זמן תפלת המנחה אסור לטעום כלום וכו':
יבארו מדוע לא קיימא לן כרבי יהושע בן לוי.

איתא בגמרא, דלא קיימא לן כהא דאמר רבי יהושע בן לוי דכיון שהגיע זמן תפלת המנחה, אסור לו לאדם שיטעום כלום קודם שיתפלל תפלת המנחה. אומרים התוספות, **ואית ליה לרבי יהושע** בן לוי דאפילו טעימה אסור קודם תפילת המנחה **דמפסיקין ואפילו מן האכילה** לתפילת המנחה, דמדאמר 'אסור לטעום' ולא אמר 'אסור לאכול' משמע שבא לומר שאפילו אם התחיל לאכול צריך להפסיק באמצע אכילתו ולא יטעום יותר[כו]. אולם אומרים התוס' **ולא היא**, דאין ההלכה כך, דקיימא לן דאם התחילו בסעודה אין מפסיקין אם הגיע זמן תפילת המנחה[כז], ומינה שמעת דטעימה שרי קודם התפילה.

לייט עלה אביי אמאן דמצלי הביננו:
יבארו דאין לו לאדם להתפלל הביננו אלא אם כן הוא בדרך שאין דעתו מיושבת עליו.

שנינו לעיל במשנה (כח:), רבי יהושע אומר בכל יום אדם מתפלל מעין שמונה עשרה, ואמר שמואל דמעין שמונה עשרה היינו תפילת הביננו. ואיתא בגמרא דלייט עלה אביי אמאן דמתפלל הביננו. אומרים התוספות, **והכי קי"ל** דאין לו לאדם להתפלל הביננו. **ויש ספרים דמסיק** דה"מ דאין לו לאדם להתפלל הביננו, **במתא** - כשהוא בעיר ודעתו מיושבת עליו ויכול להתפלל שמונה עשרה שלמות, **אבל** כשהוא **בדרך**, שאין דעתו מיושבת עליו, **שרי** להתפלל הביננו, **כדמשמע במכילתין** לעיל (ג.) **גבי רבי יוסי וכו'** שנכנס לחורבה להתפלל, ואמר לו אליהו הנביא שהיה לו להתפלל בדרך תפילה קצרה דהיינו הביננו.

ונכללה בהבינגו:
יבארו דלא פרכינן דנכללה להבדלה מכלל הביננו אלא כשבא לקיים המנהג ולא כשבא לשנות המנהג.

איתא בגמרא, אמר רב נחמן אמר שמואל כל השנה כולה מתפלל אדם הביננו, חוץ ממוצאי שבת ומוצאי ימים טובים, מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת. והקשה מר זוטרא, והרי אף במוצאי שבתות ימים טובים יכול לומר הביננו, ויזכיר הבדלה בתפילת הביננו שיאמר הביננו ה' אלקינו המבדיל בין קדש לחול. והוקשה להתוספות, **והא דאמרינן בפ"ק דנדה** (דף ח:) **דכל השנה כולה מתפלל אדם י"ח חוץ ממוצאי יה"כ** שמתפלל הביננו **מפני טורח צבור מפני התענית, וי"א שמתפללים י"ח שלימות** אף במוצאי יוה"כ **מפני שצ"ל הבדלה בחונן הדעת, ותימה אמאי לא פריך** אמאן דס"ל דאף במוצאי יוה"כ מתפלל י"ח שלימות ולא הביננו, מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת, ויקשה ליה **ונכללה** להבדלה **בהבינגו** כדאקשינן הכא. ומיישבים **וי"ל, דלא דמי** סוגייתנו לסוגית הגמרא התם, **דהתם** אמרינן **דכל השנה כולה מתפלל י"ח**, אלא דנחלקו האם במוצאי יוה"כ נמי מתפלל י"ח או הביננו, **ואם כן אין לנו להקשות** אמאן דס"ל דמתפלל י"ח אף במוצאי יוה"כ כדרך שמתפלל כל השנה ונקשה עליו **ונכללה** להבדלה **מכלל** הביננו **כדי** שיבא **לשנות המנהג של כל השנה** שמתפלל י"ח, **אבל הכא** דאמרינן **שכל השנה מתפלל הבינגו** חוץ ממוצאי שבתות וימים טובים מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת, **פריך שפיר למה לי לשנות המנהג** להתפלל שמונה עשרה שלמות ולא הביננו **בשביל אתה חוננתנו**, **ונכללה** להבדלה **בהבינגו** ולא נשנה המנהג.

מפני שיכול לאומרה בשו"ת:
יבארו דאין להזכיר בשומע תפילה אלא צרכיו ולא הזכרות ושבחים, וכן דאין לו לאדם להוסיף על ברכות שמונה עשרה או להתפלל שמונה עשרה ב' פעמים.

מבואר בגמרא, טעה ולא הזכיר שאלה בברכת השנים אין מחזירין אותו, מפני שיכול לאומרה בשומע תפילה. **כדאמרינן [לקמן דף לא.]** (ע"ז דף ח.)

ציונים והערות

סי' רפא. **כג.** ויעויין בתוספות הרא"ש שהביא שנחלקו בירושלמי אם הא דאמרינן דתפילת מנחה קודמת לתפילת מוסף הוא דוקא כשאין שהות ביום להתפלל שתיהם, אבל אם יש שהות ביום להתפלל שתיהם תפילת מוסף קודמת, או אפילו אם יש שהות ביום להתפלל שתיהם תפילת המנחה קודמת. ובשאגת אריה (סימן יט) כתב, דבאין שהות להתפלל שתיהם יתפלל מוסף לפי דזמנה עובר לגמרי, מה שאין כן מנחה יש לה תשלומין בערבית. וכן פסק המגן אברהם (סי' רפו, סק"ג). ובדגול מרבבה שם תמה עליו מדברי הירושלמי הנ"ל, שמשמע שבאין שהות ביום לכולי עלמא מנחה קודמת, ועד כאן לא נחלקו אלא כשיש שהות להתפלל שתיהם. **כד.** רש"י. **כה.** היינו בלשון סגי נהור. **כו.** פני יהושע. **כז.** **שבת** (ט:). והיינו דוקא היכא דאיכא שהות להתפלל מנחה לאחר סעודתו.

דשואל אדם כל צרכיו בשו"ת - בשומע תפלה הלכך אף שאלת גשמים יכול להזכיר בשומע תפילה. אומרים התוספות, ודוקא צרכיו כגון שיש לו חולה בתוך ביתו, או שצריך שדהו מים דהוא מעין תפלה, וכן שאלה דגשמים הוא דיכול להזכיר בשומע תפילה, אבל הזכרה דגבורות גשמים שהיא שבח בעלמא ולא בקשה, וכן הבדלה ושאר שבחים אסור להזכיר בשומע תפילה, כיון שאינה מעין שו"ת שהיא בקשות ולא הזכרת שבחים[כח]. עוד אומרים התוספות, ונראה שכל האומר ברוך אתה ה' שו"ת אחר שסיים דברי תחנונים כשהוא מיושב כשאומר תחנונים בפני עצמו דמותר לאומרו מיושב[כט] הרי זה מגונה, כדאמרי' (מגילה דף יח.) מכאן ואילך אסור לספר בשבחו של מקום, כלומר להוסיף ברכות על אלו שמונה עשרה ברכות שתקנו חכמים, ואם אחר שמסיים דברי תחנונים אומר ברוך אתה ה' שומע תפילה, נמצא שהוא מוסיף על הברכות שתקנו חכמים שהרי זה מגונה. ואפילו אם בא להתפלל שמנה עשרה עוד פעם אחרת, כלומר שמתפלל ב' פעמים שמונה עשרה בזה אחר זה אסור, מפני שנראה כמוסיף על הברכות. והא דאמרינן לעיל (דף כא.) ולואי שיתפלל אדם כל היום שמשמע שיכול אדם לחזור ולהתפלל עוד פעם שמונה עשרה, היינו דוקא כשספק לו אם התפלל או לא, מותר לו לחזור ולהתפלל לצאת ידי ספיקו, אבל אם ודאי לו שהתפלל כבר אוקמינן לעיל שפוסק אפי' באמצע ברכה, וכדאמר שמואל בפרק מי שמתו (שם) היה עומד בתפלה ונזכר שהתפלל, פוסק ואפילו באמצע ברכה. ומה ששליח צבור שונה בהן ומתפלל שמ"ע פעם נוספת אף שכבר התפלל שמונה עשרה בלחש, היינו כדי להוציא רבים ידי חובתן, ומה שמתפלל בלחש ולא די במה שמתפלל בקול בלבד, היינו כדי להסדיר תפלתו קודם, כדמוקמינן בפרק בתרא דר"ה (דף לד:)[ל].

הא דאדכר (אחר) [בתר] שומע תפלה:

יבארו דאף אם נזכר דלא אמר שאלה אחר שומע תפילה, אינו חוזר לראש אלא לשומע תפילה כל שלא עקר רגליו. ודיני טעות במוריד הטל ומוריד הגשם בימות החמה ובימות הגשמים.

בגמרא אמר רב תנחום אמר רב אסי, טעה ולא הזכיר שאלה בברכת השנים אין מחזירין אותו מפני שיכול אומרה בשומע תפילה, ואקשינן עליה מהא דתניא טעה ולא הזכיר שאלה בברכת השנים מחזירין אותו. ומשני, דהא דאמר רב אסי אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה בשומע תפילה, מיירי שנזכר שטעה ולא הזכיר קודם שומע תפילה, והא דתניא דמחזירין אותו מיירי שנזכר שטעה ולא הזכיר שאלה אחר שומע תפילה, דאז ודאי מחזירין אותו כיון ששוב אינו יכול לומר שאלה בשומע תפילה דהא נזכר שטעה אחר שאמר שומע תפילה. אומרים התוספות, ומיהו אם לא עקר רגליו אף דנזכר שטעה אחר שאמר שומע תפילה אינו צריך לחזור לראש, ואף לא לברכת השנים, אלא חוזר לשומע תפלה ושם מזכיר שאלת גשמים. וכן משמע בירושלמי פ' אין עומדין (ברכות פ"ה ה"ג) דאם לא עקר רגליו אינו חוזר אלא לשומע תפילה, דקאמר אם לא שאל בברכת השנים מחזירין אותו, ולהיכן חוזר, ר' שמעון בשם ר' יוחנן אמר, בר"ח אם לא הזכיר יעלה ויבוא, אם עקר רגליו חוזר לראש, ואם לאו, שלא עקר רגליו עדיין, חוזר לעבודה, ה"נ גבי טעה ולא הזכיר שאלה בברכת השנים, אם עקר רגליו חוזר לראש, ואם לאו שלא עקר עדיין רגליו חוזר לשומע תפלה. אלמא משמע בהדיא דאם נזכר שטעה ולא הזכיר שאלה בברכת השנים אחר שהתפלל כבר שומע תפילה, דאינו חוזר אלא לשומע תפלה כי לא עקר רגליו[לא].

(עו"ג דף ח.) שואל אדם צרכיו בשו"ת. ודוקא צרכיו כגון שיש לו חולה בתוך ביתו, או שצריך שדהו מים, דהוא מעין תפלה וכן שאלה, אבל הזכרה והבדלה ושאר שבחים אסור שאינה מעין שו"ת. ונראה שכל האומר ברוך אתה ה' שו"ת אחר שסיים דברי תחנונים מיושב מגונה, כדאמרי' (מגילה דף יח.) מכאן ואילך אסור לספר בשבחו של מקום, כלומר להוסיף ברכות על אלו, ואפילו אם בא להתפלל שמנה עשרה עוד פעם אחרת אסור, שנראה כמוסיף על הברכות. והא דאמר לעיל (דף כא.) ולואי שיתפלל אדם כל היום, היינו דוקא ספק התפלל, אבל ודאי אוקמינן לעיל שפוסק אפי' באמצע ברכה כשמואל בפרק מי שמתו (שם). ומה ששליח צבור שונה בהן היינו להוציא רבים ידי חובתן, ומה שמתפלל בלחש היינו כדי להסדיר תפלתו, כדמוקמינן בפרק בתרא דר"ה (דף לד:):

[כט:] הא דאדכר (אחר) [בתר] שומע תפלה. אז ודאי מחזירין אותו, מיהו אם לא עקר רגליו אינו צריך לחזור לראש ולא לברכת השנים אלא חוזר לשומע תפלה. וכן משמע בירושלמי פ' אין עומדין, דקאמר אם לא שאל בברכת השנים מחזירין אותו, ולהיכן חוזר, ר' שמעון בשם ר' יוחנן אמר בר"ח אם עקר רגליו חוזר לראש ואם לאו חוזר לעבודה, ה"נ אם עקר רגליו חוזר לראש ואם לאו חוזר לשומע תפלה, אלמא משמע בהדיא דאינו חוזר אלא לשומע תפלה כי לא עקר רגליו. מיהו הירושלמי פליג אגמרא דידן בגבורות גשמים, דהכא קתני לא הזכיר גבורות גשמים מחזירין אותו, ולא קאמר לאומרו בשומע תפלה, ובירושל' קאמר אם לא שאל בברכת השנים אומרה בשומע תפלה, ודכוותה אם לא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים מזכיר בשומע תפלה, ומה אם שאלה שהיא מדוחק אומרה בשומע תפלה הזכרה שהיא מריוח לא כ"ש, אלמא דבהדיא איתא התם דחוזר בגבורות גשמים לשומע תפלה. ואפשר להיות שהגמרא שלנו לא חשש לפרשו משום הקל וחומר כדאיתא בירושלמי, והא דקתני לא הזכיר גבורות גשמים מחזירין אותו, איירי שלא הזכיר כלל בשומע תפלה. והא ליתא, דהא במסקנא מוקי האי מימרא בנזכר קודם שומע תפלה משום פירכא דשאלה. ובירושלמי קאמר היה עומד בטל והזכיר של גשם מחזירין אותו, פי' בימות הקיץ, ופריך, והא תניא בטל וברוחות לא חייבו חכמים להזכיר, והכי

אכן אומרים התוספות, מיהו הירושלמי פליג אגמרא דידן בטעה ולא הזכיר גבורות גשמים, דהכא קתני בגמרא דאם לא הזכיר גבורות גשמים מחזירין אותו, ולא קאמר לאומרו בשומע תפלה, ובירושל' קאמר דאם לא שאל גשמים בברכת השנים אומרה בשומע תפלה, ודכוותה אם לא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים מזכיר גבורות גשמים בשומע תפלה. ויליף לה הירושלמי בקל וחומר, ומה אם שאלה שהיא מדוחק[לב] אומרה בשומע תפלה, הזכרה שהיא מריוח לא כ"ש שאומרה בשומע תפילה, כלומר ומה אם דבר בקשה מותר להזכיר בשומע תפילה, דבר שהוא הזכרה ושבח והודאה ודאי שמותר לו להזכיר בשומע תפילה, אלמא דבהדיא איתא התם דחוזר בגבורות גשמים לשומע תפלה. אומרים התוספות, ואפשר להיות שאין כאן פלוגתא בין הבבלי לירושלמי, אלא שהגמרא שלנו לא חשש לפרשו דאם טעה ולא הזכיר גבורות גשמים אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה בשומע תפילה משום הקל וחומר בהא, דאם שאלה שהיא מדוחק אומרה בשומע תפילה, הזכרה שהיא מריוח לא כל שכן וכדאיתא בירושלמי, והא דקתני טעה ולא הזכיר גבורות גשמים מחזירין אותו, איירי שלא הזכיר כלל גבורות גשמים ואפילו בשומע תפלה. ודוחים התוספות ואומרים דודאי איכא פלוגתא בין הבבלי לירושלמי, והא ליתא, כלומר דליכא למימר דלא פליגי הבבלי והירושלמי, דהא במסקנא מוקי האי מימרא דטעה ולא הזכיר גבורות גשמים מחזירין אותו ושאלה בברכת השנים אין מחזירין אותו דמיירי בנזכר קודם שומע תפלה, וזאת משום פירכא דשאלה, דאקשינן דהכא איתא דאין מחזירין אותו ובברייתא תני דמחזירין אותו, ומשני, דהא דתני אין מחזירין אותו מיירי שנזכר קודם שומע תפילה, ואעפ"כ אם לא הזכיר גבורות גשמים מחזירין אותו, נמצא מבואר בגמרא דידן דאם לא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים אין לו תקנה להזכיר גבורות גשמים בשומע תפילה ודלא כהירושלמי.

עוד אומרים התוספות, ובירושלמי קאמר היה עומד בטל, דהיינו בימות הקיץ שאומרים מוריד הטל, וטעה במקום מוריד הטל והזכיר של גשם, מחזירין אותו לראש שיאמר מוריד הטל, ופי' הא דקתני היה עומד בטל היינו בימות הקיץ. ופריך, מדוע אם טעה והזכיר מוריד הגשם במקום מוריד הטל מחזירין אותו, והא תניא בטל וברוחות לא חייבו חכמים להזכיר, כלומר דאם

ציונים והערות

כח. ולכך אמרינן דטעה ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים מחזירין אותו, ואין אומרים דיזכיר גבורות גשמים בשומע תפילה, כדרך שאנו אומרים בטעה ולא הזכיר שאלת גשמים בברכת השנים, מפני שאין מזכירים הזכרות בשומע תפילה. כט. בפני יהושע משמע דהתחנונים שאחרי שמונה עשרה נקרא 'מיושב' שכבר לא נחשב לתפילת העמידה ועיי"ש מה שהאריך. ל. דהאה דתנן התם (לג:) רבן גמליאל אומר שליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתן. איתא בגמרא (שם לד:) דאמרו לו לרבן גמליאל לדבריך, למה ציבור מתפללין, אמר להם כדי להסדיר שליח ציבור תפילתו. לא. אכן בתוספות הרא"ש הביא דעת הבה"ג דחולק, וכל שנזכר שטעה אחר שומע תפילה חוזר לברכת השנים ולא לשומע תפילה. וכן פסק בשלחן ערוך (או"ח סי' קיז ס"ד). לב. ביאר רבינו יונה, דשאלה דטל ומטר הוי מדוחק משום דגשמים הוי דבר הנצרך, מה שאין כן גבורות גשמים אין זה אלא שבח בעלמא וזוהי הכוונה שנאמר מריוח.

פריך כי היכי דאם לא הזכיר כלל מטל אינו עיכוב ואם היה רוצה להזכיר מזכיר, ה"נ אם עמד בטל והזכיר של גשם אין לחוש, דלא גרע מלא הזכיר טל כלל. ומשני, דלא דמי ההוא דמקל ומצלי לההוא דמצלי ולא מקל, פי' מקלל, כלומר אינו דומה כשעומד בטל והזכיר של גשם שהוא סימן קללה, למי שאינו מזכיר כלל לא טל ולא גשם שאינו מקלל. וכן הלכה למעשה שאם עומד בשל טל והזכיר של גשם דמחזירין אותו, ואם לא הזכיר משניהם כלל אין מחזירין אותו. והדר קאמר בירושלמי קאי בגשם והזכיר בשל טל אין מחזירין אותו, ופריך מהכא והתניא או שלא הזכיר גבורות גשמים מחזירין אותו. ומשני, הא דאדכר הא דלא אדכר, הא דלא אדכר לא טל ולא מטר לכך מחזירין אותו, הא דהזכיר של טל ומטר. ולא נהירא, דפשיטא אם הזכיר שניהם דאין מחזירין אותו, ואם לא הזכיר כלל פשיטא דמחזירין אותו. אלא ודאי יש לפרש הא דאדכר טל, הא דלא אדכר כלל לא טל ולא מטר לפיכך מחזירין אותו, אבל אם הזכיר טל אף בימות הגשמים אין מחזירין אותו. לכך יש בני אדם שאומרים כל שעה טל, מתוך שהם רגילים אם כן בימות הגשמים אם שכח מוריד הגשם אין מחזירין אותו:

טעה ולא הזכיר של ראש חדש בעבודה חוזר לעבודה. ובהלכות גדולות פי' דוקא ביחיד אבל בצבור אינו חוזר מפני ששומעה מש"צ. מיהו צריך לדקדק מפי החזן כל אות ואות של תפלה אע"פ שהוא בקי, דהא אמרינן בראש השנה (פ"ד דף לד:) כשם שמוציא את שאינו בקי כך מוציא הבקי, ואע"ג דאמרינן התם לא פטר רבן גמליאל אלא העם שבשדות משום דאניסי וטרידי אבל טעה לא. יש לומר, היינו שלא התפלל כלל, אבל היכא שהתפלל כבר לא חשבינן ליה כאילו לא התפלל כלל. וה"ה לכל דבר שמחזירין אותו אי הדר שמע ליה משלוחא דצבורא מראש ועד סוף נפיק. והרב ר"מ פסק דוקא שכח להזכיר של ר"ח, אבל שכח ברכה שלמה מחזירין אותו ואינו יוצא בשמיעתו משליח צבור (וע"ע תוס' ר"ה לד: ד"ה כן):

איכא דאמרי אמר רב נחמן וכו'. רב אלפס פסק כאיכא דאמרי דברגיל לומר תחנונים ולא עקר רגליו אינו חוזר לראש, ואם אינו רגיל גם כי לא

טעה ולא הזכיר כלל של טל בימות הקיץ אין מחזירין אותו, דאין חיוב כלל להזכיר טל בימות הקיץ, **והכי פריך, כי היכי דאם לא הזכיר כלל מטל** בימות הקיץ **אינו עיכוב**, ורק **אם היה רוצה להזכיר מזכיר, ה"נ אם עמד בטל והזכיר של גשם אין לחוש, דלא גרע** הא דהזכיר גשם בימות הקיץ **מלא הזכיר טל כלל, ומשני, דלא דמי ההוא דמקל ומצלי** - מקלל בתפילתו, **לההוא דמצלי ולא מקל פי' מקלל, כלומר אינו דומה כשעומד בטל והזכיר של גשם שהוא סימן קללה** שאז מחזירין אותו, **למי שאינו מזכיר כלל לא טל ולא גשם שאינו מקלל** שאין מחזירין אותו. אומרים התוספות, **וכן הלכה למעשה, שאם עומד בשל טל והזכיר של גשם דמחזירין אותו** כיון שהזכיר סימן קללה, דגשמים בימות הקיץ הרי הם סימן קללה, **ואם לא הזכיר משניהם כלל**, דהיינו לא טל ולא גשם **אין מחזירין אותו.**

ומוסיפים התוס' **והדר קאמר בירושלמי** דאי **קאי בגשם** דהיינו בימות הגשמים, וטעה **והזכיר בשל טל** במקום מוריד הגשם, **אין מחזירין אותו, ופריך מהכא והתניא או שלא הזכיר גבורות גשמים** בתחיית המתים **מחזירין אותו**, ומדוע אם טעה והזכיר טל בימות הגשמים אין מחזירין אותו, הרי סוף סוף לא הזכיר גבורות גשמים, דתניא דמחזירין אותו. **ומשני, הא דאדכר הא דלא אדכר,** פירוש **הא דלא אדכר לא טל ולא מטר,** כלומר שלא הזכיר כלום **לכך מחזירין אותו** וכדתניא בברייתא, **והא דהזכיר** גם **של טל** וגם **של מטר** אין מחזירין אותו. אומרים התוספות **ולא נהירא** לומר כן, **דהא פשיטא** הוא **דאם הזכיר שניהם דאין מחזירין אותו, ואם לא הזכיר כלל פשיטא דמחזירין אותו. אלא ודאי יש לפרש, הא דאדכר טל** אין מחזירין אותו, **הא דלא אדכר כלל לא טל ולא מטר לפיכך מחזירין אותו, אבל אם הזכיר טל אף בימות הגשמים אין מחזירין אותו,** כיון שעל כל פנים הזכיר טל, ורק היכן שלא הזכיר כלל לא טל ולא מטר מחזירין אותו וכדתניא בברייתא. מסיימים התוספות ואומרים, **דלכך יש בני אדם שאומרים כל שעה טל**, כלומר כל השנה כולה בין בימות החמה ובין בימות הגשמים, **דמתוך שהם רגילים** לומר טל אף בימות הגשמים, **אם כן בימות הגשמים אם שכח מוריד הגשם אין מחזירין אותו** כיון שעל כל פנים הזכיר טל.

סיכום: ביארו, דטעה ולא הזכיר שאלה בברכת השנים מזכיר בשומע תפילה, טעה ולא הזכיר אף בשומע תפילה, אם לא עקר רגליו חוזר לשומע תפילה, ואם עקר רגליו חוזר לראש.

עוד כתבו, דבטעה ולא הזכיר גבורות גשמים נחלקו הבבלי והירושלמי, דלשיטת הבבלי מחזירין אותו ואין לו תקנה לומר גבורות גשמים בשומע תפילה, ולשיטת הירושלמי אין מחזירין אותו דיש לו תקנה לאומרו בשומע תפילה, דדין הזכרת גשמים כדין שאלה בברכת השנים.

בימות הקיץ אם לא הזכיר כלל לא טל ולא גשם אין מחזירין אותו, אבל אם הזכיר של גשם מחזירין אותו כיון שהזכיר סימן קללה. ובימות החורף אם לא הזכיר כלל לא טל ולא גשם מחזירין אותו, ואם הזכיר אפילו רק טל וכל שכן אם הזכיר גם טל וגם גשם אין מחזירין אותו.

טעה ולא הזכיר של ראש חדש בעבודה חוזר לעבודה:

יבארו דכל ששכח הזכרה בציבור אינו צריך לחזור, אלא יכול לצאת ידי חובתו במה ששומע מהש"ץ.

איתא בגמרא, אמר רב תנחום אמר רב אסי אמר רבי יהושע בן לוי, טעה ולא הזכיר של ראש חדש בעבודה, חוזר לעבודה. אומרים התוספות, **ובהלכות גדולות פי'** [פסק] **דדוקא ביחיד** אם טעה ולא הזכיר של ראש חודש בעבודה חוזר לעבודה, ואם נזכר לאחר שעקר רגליו חוזר לראש, **אבל בצבור** אף אם נזכר לאחר שעקר רגליו **אינו חוזר, מפני ששומעה מש"צ** ויוצא ממנו ידי חובתו, **מיהו** אומרים התוספות, **צריך לדקדק** לשמוע **מפי החזן כל אות ואות של התפלה. ואע"פ שהוא בקי** ויודע להתפלל יוצא ידי חובתו במה ששומע מהשליח ציבור, **דהא אמרינן בראש השנה** (פ"ד דף לד:) **כשם שמוציא** השליח ציבור **את שאינו בקי כך מוציא את הבקי, ואע"ג דאמרינן התם** (לה.) **לא פטר רבן גמליאל** שיצאו ידי חובתם משליח הציבור **אלא** את **העם שבשדות משום דאניסי וטרידי, אבל** העם הנמצאים **[בעיר] (טעה) לא** יוצאים ידי חובתם בתפילת השליח ציבור משום שאינם אנוסים ויכולים לסדר תפילתם לבד, **יש לומר היינו** דוקא היכן **שלא התפלל כלל**, אז אינו יוצא ידי חובתו מתפילת השליח הציבור, **אבל היכא שהתפלל כבר** אלא שטעה ולא הזכיר של ראש חודש בעבודה **לא חשבינן ליה כאילו לא התפלל כלל**, אלא יוצא ידי חובתו בתפילת השליח ציבור. **וה"ה לכל דבר** שטעה ולא הזכיר **שמחזירין אותו**, כגון שלא הזכיר שאלה בברכת השנים, או גבורות גשמים בתחיית המתים **אי הדר שמע ליה משלוחא דצבורא מראש** התפילה **ועד סוף נפיק**[לג]. **והרב ר"מ פסק דוקא שכח להזכיר של ר"ח** או שאר הזכרות אז יוצא ידי חובתו במה ששומע התפילה משליח הציבור, **אבל שכח** לומר **ברכה שלמה** מתפילת שמונה עשרה, **מחזירין אותו ואינו יוצא בשמיעתו משליח צבור**, דהא לא פטר רבן גמליאל אלא את העם שבשדות שהם טרודים, ולא את העם הנמצאים בעיר, מיהו היכן שכבר התפלל אלא שכח להזכיר הזכרה יוצא ידי חובתו במה ששומע משליח הציבור, אולם היכן ששכח ברכה שלמה הדרינן לדינא דלא פטר רבן גמליאל אלא לעם שבשדות[לד] (וע"ע תוס' ר"ה דף לד: ד"ה כן).

איכא דאמרי אמר רב נחמן וכו':

יבארו דהרי"ף פסק כהאיכא דאמרי דאמר רב נחמן בר יצחק.

איתא בגמרא, אמר רבי תנחום אמר רב אסי אמר רבי יהושע בן לוי, טעה ולא הזכיר של ראש חדש בעבודה, חוזר לעבודה וכו', ואם סיים תפילתו בלא שהזכיר ראש חודש בעבודה חוזר לראש. ואמר רב פפא דהא דאמרן סיים חוזר לראש, היינו דוקא היכן שעקר רגליו, אבל אם לא עקר רגליו חוזר לעבודה. ואמר רב נחמן בר יצחק דהא דאמרן דאם עקר רגליו חוזר לראש, היינו דוקא אם אינו רגיל לומר תחנונים אחר תפלתו, אבל אם רגיל הוא לומר תחנונים אחר תפלתו אף אם עקר רגליו חוזר לעבודה. ואיכא דאמרי, אמר רב נחמן בר יצחק דהא דאמרן דאם לא עקר רגליו חוזר לעבודה היינו דוקא אם הוא רגיל לומר תחנונים אחר תפלתו, אבל אם אינו רגיל לומר תחנונים אחר תפלתו אף אם לא עקר רגליו חוזר לראש. אומרים התוספות **דרב אלפס פסק כהאיכא דאמרי דדוקא ברגיל לומר תחנונים** וגם **לא עקר רגליו אינו חוזר לראש, ואם אינו רגיל** לומר תחנונים **גם כי לא**

ציונים והערות

לג. והב"ח (או"ח סי' קכד) כתב בשם המהרש"ל, דעכשיו בזמן הזה אין אדם שיכול לכוון לכל מה שיאמר הש"ץ ולכך צריך לחזור ולהתפלל. **לד. אולם** בדברי חמודות על הרא"ש (סימן יז אות מה) כתב דאפילו אם החסיר ברכה שלמה יכול לצאת ידי חובתו במה ששומע מהש"ץ. ודלא כהתוספות.

עקר רגליו חוזר לראש, **ואם** עקר רגליו גם כי רגיל לומר תחנונים כמו אלהי נצור לשוני חוזר לראש.

עקר רגליו חוזר לראש, ואם עקר גם כי רגיל לומר תחנונים כמו אלהי נצור לשוני חוזר לראש:

כל שאינו יכול לומר תחנונים. פי' ר"ח דאם יכול לומר לשון תחנונים אפי' עליו כמשא הוי תפלה מעליא, דלא בעינן אלא לשון תחנונים בלבד:

[ל.] **והיכי מצלי לה.** אתפלת הדרך קאי. ורב ששת אמר אפי' מהלך וקי"ל כרב ששת. ומיהו בתוספ' פסק ה"ר יוסף כרב חסדא, וכן רב אלפס פי' דרב חסדא עדיפא ליה טפי:

מאי איכא בין הביננו לתפלה קצרה. תימה, לימא דאיכא בינייהו דתפלה קצרה אינו מתפלל אלא במקום סכנה והביננו מתפלל אפילו שלא במקום סכנה. וי"ל, דהכי קא בעי מאי בינייהו כל א' במקומו, תפלה קצרה במקום סכנה והביננו שלא במקום סכנה:

הלכה כרבי. שלא ירד למטה ואפי' שלא במקום סכנה, ואפילו במהלך מתפלל ואינו צריך להחזיר פניו כנגד ירושלים:

היה עומד בח"ל יכוין כנגד ארץ ישראל. ול"ג לבו, דאפניו קאי, כדקתני סיפא היה עומד במזרח מחזיר פניו למערב:

לתלפיות תל שכל פיות פונים בו. וכהך שמעתתא קי"ל, וכן מסקינן בלא יחפור (ב"ב כה:) דקאמר אתון דקיימיתון לצפונא דא"י אדרימו, ולא כהני אמוראי דלעיל (שם) דפליגי אי השכינה במזרח או במערב. עכשיו אנו במערבה של א"י על כן אנו פונין למזרח:

אבוה דשמואל ולוי הוו מקדמי ומצלו. פירש רש"י קודם עמוד השחר. ולא נראה, דאם כן לא היו יוצאין בו כלל דעדיין אינו יום. לכך נראה כפי' ר"ח דמשעלה עמוד השחר קאמר, והוו מקדמי קודם הנץ החמה קאמר ועדיין אינו עיקר זמן תפלה:

מסמך גאולה לתפלה עדיף. מלהתפלל מעומד.

כל שאינו יכול לומר תחנונים:

יבארו דכל שמתפלל דרך תחנונים אף אם דומה תפילתו עליו כמשא הוה תפילה מעליא.

שנינו לעיל (כח:) במשנה, רבי אליעזר אומר העושה תפילתו קבע אין תפלתו תחנונים. ואמרינן בגמרא דהעושה תפילתו קבע היינו שאינו יכול לאומרה דרך תחנונים. אומרים התוספות, **פי' ר"ח דאם יכול לומר** תפלתו **בלשון תחנונים** דהיינו דרך תחינה ובקשה **אפי'** אם תפילתו דומה **עליו כמשא הוי תפלה מעליא, דלא בעינן אלא לשון תחנונים בלבד.**

והיכי מצלי לה:

יבארו האם הלכה כרב ששת או כרב חסדא.

מבואר בגמרא דהיוצא לדרך צריך להתפלל תפילת הדרך, ונחלקו רב חסדא ורב ששת באיזה אופן צריך הוא לומר תפילת הדרך, דרב חסדא אמר דצריך לאומרה דוקא מעומד, ורב ששת אמר דיכול לאומרה אפילו כשהוא מהלך. אומרים התוספות, דהא דאמרינן בגמרא 'והיכי מצלי לה' **אתפלת הדרך קאי** ולא על תפילה קצרה, **ורב ששת אמר** דיכול לאומרה **אפי'** כשהוא **מהלך, וקי"ל כרב ששת**[לה]**. ומיהו בתוספ' פסק ה"ר יוסף**[לו] **כרב חסדא** דצריך לאומרה מעומד דוקא, **וכן רב אלפס פי' דרב חסדא עדיפא ליה טפי** דהא רב ששת עצמו עביד כרב חסדא והתפלל תפילת הדרך מעומד[לז].

מאי איכא בין הביננו לתפלה קצרה:

יבארו מדוע לא אמרינן דאיכא בינייהו דתפילה קצרה אינו מתפלל אלא במקום סכנה משא"כ הבינני.

אקשינן בגמרא, מאי איכא בין הבינני לתפילה קצרה שאומר במקום סכנה. מקשים התוספות ותימה, **ולימא דאיכא בינייהו דתפלה קצרה אינו מתפלל אלא במקום** סכנה כמבואר במשנה, **והבינני מתפלל אפילו שלא במקום סכנה.** ומיישבים **וי"ל, דהכי קא בעי** הגמרא, **מאי בינייהו** בין הבינני לתפילה קצרה כשמתפלל **כל א' במקומו,** דהיינו **תפלה קצרה במקום סכנה והבינני שלא במקום סכנה,** ושאל מה ההבדל בין שניהם, ולא שאל היכן מתפלל הבינני והיכן מתפלל תפילה קצרה, דזה ידע המקשן דאינו מתפלל תפילה קצרה אלא במקום סכנה כמבואר במשנה.

הלכה כרבי:

יבארו דלעולם אינו צריך להתעכב בדרכו כדי להתפלל אלא יכול להתפלל בין כשהוא רוכב ובין כשהוא מהלך.

איתא בגמרא, היה רוכב על החמור והגיע זמן תפלה, אם יש לו מי שיאחז את חמורו ירד למטה ויתפלל, ואם לאו ישב במקומו ויתפלל. רבי אומר בין כך ובין כך, כלומר אף אם יש לו מי שיאחז לו חמורו ישב במקומו ויתפלל, לפי שאין דעתו מיושבת עליו. ואמר רבא ואיתימא רבי יהושע בן לוי דהלכה כרבי **שלא ירד למטה ואפי' שלא במקום סכנה. ואפילו במהלך** בדרך ואינו רוכב על החמור **מתפלל** כשהוא מהלך **ואינו צריך** לעמוד במקומו **ולהחזיר פניו כנגד ירושלים** מפני עיכוב הדרך.

היה עומד בח"ל יכוין כנגד ארץ ישראל:

יבארו דצריך לכוון את פניו כנגד ארץ ישראל ולא די במה שיכוון את לבו.

איתא בגמרא, היה עומד בחוץ לארץ יכוין את לבו כנגד ארץ ישראל, שנאמר 'והתפללו אליך דרך ארצם'. כן היא גירסת הגמרא אצלנו, אכן התוספות אומרים דיש לגרוס 'היה עומד בחו"ל יכוון כנגד ארץ ישראל' **ול"ג** דיכוין **לבו** כנגד ארץ ישראל, דהא דקתני יכוון כנגד ארץ ישראל **אפניו קאי,** היינו דצריך לכוון את פניו ולא די במה שיכוון את לבו, **כדקתני סיפא היה עומד במזרח מחזיר פניו למערב,** הרי דצריך לכוון את פניו.

לתלפיות תל שכל פיות פונים בו:

יבארו דלהלכה צריך להתפלל לכוון ארץ ישראל ולמקום המקדש.

איתא בגמרא, היה עומד בירושלים יכוין את לבו כנגד בית המקדש, שנאמר 'והתפללו אל הבית הזה'. היה עומד בבית המקדש יכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים, שנאמר 'והתפללו אל המקום הזה'. היה עומד בבית קדשי הקדשים יכוין את לבו כנגד בית הכפורת. היה עומד אחורי בית הכפורת יראה עצמו כאילו לפני הכפורת. נמצא עומד במזרח מחזיר פניו למערב, במערב מחזיר פניו למזרח, בדרום מחזיר פניו לצפון, בצפון מחזיר פניו לדרום. נמצאו כל ישראל מכוונין את לבם למקום אחד. אמר רבי אבין ואיתימא רבי אבינא מאי קראה, 'כמגדל דויד צוארך בנוי לתלפיות', תל שכל פיות פונים בו. אומרים התוספות, **וכהך שמעתתא** קי"ל דצריך לכוון פניו לארץ ישראל, והנמצאים בארץ ישראל צריכין לכוון למקום המקדש, **וכן מסקינן בלא יחפור** (ב"ב דף כה:), **דקאמר אתון** דקיימיתון **לצפונא דא"י אדרימו,** כשאתם מתפללים תתפללו לכוון ארץ ישראל, **ולא כהני אמוראי דלעיל** (שם) **דפליגי אי השכינה במזרח או במערב** וצריך להתפלל או לצד מזרח או לצד מערב בכל מקום שהוא נמצא ולא לכוון לארץ ישראל. ואומרים התוספות, דעכשיו **אנו** דרים **במערבה של א"י**[לח] **על כן אנו פונין** להתפלל **לצד מזרח.**

אבוה דשמואל ולוי הוו מקדמי ומצלו:

יבארו דאבוה דשמואל ולוי לא הקדימו להתפלל קודם עלות השחר אלא קודם הנץ החמה.

מבואר בגמרא, דאבוה דשמואל ולוי כשהיו צריכים להשכים לדרך היו מקדימים להתפלל בביתם ויוצאים לדרך, וכשהיה מגיע זמן ק"ש היו קורים ק"ש. **ופירש רש"י** דאבוה דשמואל ולוי היו מקדימים להתפלל אף **קודם עמוד השחר**[לט]. אומרים התוספות, **ולא נראה** שהיו מקדימים להתפלל כל כך, **דאם כן לא היו יוצאין בו כלל** חובת תפילה דיום כיון **דעדיין אינו יום,** דהא זמן קריאת שמע הוא מזמן קימה ואילך. **לכך נראה כפי' ר"ח דמשעלה עמוד השחר קאמר** דהיו מקדימים להתפלל ולא קודם לכן, והא דאמרינן בגמרא ד'הוו **מקדמי** ומצלי' היינו **קודם הנץ החמה קאמר, ועדיין אינו עיקר זמן תפלה** אלא מהנץ החמה ולכך קאמר דהיו מקדימים.

מסמך גאולה לתפלה עדיף:

יבארו האם הלכה כאבוה דשמואל ולוי או כרבי שמעון בן אלעזר.

מבואר בגמרא, דאבוה דשמואל ולוי כשהיו צריכים להשכים לדרך היו מקדימים להתפלל בביתם ויוצאים לדרך, וכשהיה מגיע זמן ק"ש היו קורים ק"ש.

ציונים והערות

לה. וכן כתב הרשב"א. והביא ראיה מהא דאמרינן בגמרא בסמוך הבינני מעומד ותפילה קצרה בין מעומד בין מהלך. ונראה מדברי הרשב"א דסבר דמחלוקת דרב חסדא ורב ששת היא גבי תפילה קצרה ולא גבי תפילת הדרך, דהא הביא ראיה מהא דאמרינן בגמרא בסמוך דתפילה קצרה בין מעומד בין מיושב. אכן התוספות פירשו דפלוגתת רב חסדא ורב ששת קאי אתפילת הדרך, ואם כן יתכן שבתפילת הדרך יסבור הרשב"א שהלכה כרב חסדא. **לו. בס'** גנזי יוסף דצריך לגרוס 'ובתוס' הר"ר יוסף פסק כרב חסדא'. **לז. וכתב** הבית יוסף (או"ח סי' קי) דאף הרי"ף לא פסק כרב חסדא אלא בדאפשר משום מהיות טוב אלא תקרא רע וכמעשה דרב ששת, אבל מדינא אפילו במהלך מותר, וכ"כ הרא"ה בדעת הרי"ף. אכן במעדני יום טוב על הרא"ש (אות ק) כתב, שהרי"ף חולק וסובר תמיד שהלכה כרב חסדא שצריך לאומרה דוקא מעומד. וכן נראה מדברי התוספות שסבר כהרי"ף שהלכה כרב חסדא. **לח. צרפת** ואשכנז. **לט. במלא** הרועים העיר, דרש"י לא כתב בפירוש שהיו מקדימים להתפלל

והביאה הגמרא דעת רבי שמעון בן אלעזר החולק ואומר, דאין לו לאדם להקדים ולהתפלל קודם שיקרא ק"ש, אלא קורא הוא קריאת שמע בדרך ומתפלל אחר שקורא ק"ש כדי לסמוך גאולה לתפלה. ואמרה הגמרא, דאבוה דשמואל ורבי שמעון בן אלעזר נחלקו האם תפלה מעומד קודם שיוצא לדרך עדיף מסמיכת גאולה לתפילה, או לסמוך גאולה לתפלה עדיף מלהתפלל מעומד. אומרים התוספות, **והכי פסקי בה"ג דהלכה כר"ש בן אלעזר** דסמיכת גאולה לתפילה עדיף מלהתפלל שמונה עשרה קודם לכן מעומד. **ומשמע** אם כן **די"ח ברכות מותר להתפלל בדרך במהלך ואין צריך לעמוד**, דאי צריך לעמוד כשמתפלל שמונה עשרה אף כשהוא מהלך בדרך, פשיטא דלכולי עלמא לא יתפלל קודם שהוא יוצא לדרך, אלא ימתין עד שיגיע זמן ק"ש ויקרא ק"ש ויתפלל, דבכה"ג הוא גם סומך גאולה לתפילה וגם מתפלל מעומד, אלא על כרחך אינו צריך לעמוד כשהוא מתפלל שמונה עשרה בדרך. מקשים התוספות **וא"ת, ומ"ש מהמתפלל הבינני בדרך דמסקינן לעיל דמעומד דוקא**, ואילו בשמונה עשרה אמרת דיכול להתפלל אף כשהוא מהלך בדרך. ומיישבים **וי"ל, דשאני** תפילת הבינני **שהיא קצרה ואין כאן בטול דרך כ"כ** אם יצטרך לעמוד כשהוא מתפלל תפילה זו, **כמו בי"ח ברכות** שאם יצטרך לעמוד יהא לו ביטול הדרך גדול. **ועוד פירש הר"ם דהכא** כשהוא מתפלל בדרך כשהוא מהלך כדי לסמוך גאולה לתפילה, **כי הדר לביתיה מצלי** שוב שמונה עשרה כשהוא מעומד, **כדאמרינן בסמוך דרב אשי הוה מצלי בהדי צבורא ביחיד מיושב כדי לקרות ק"ש בשעתה** ולסמוך גאולה לתפלה, **וכי הדר לביתי'** הדר **ומצלי מעומד**. אכן אומרים התוספות, **ור"ח פסק כאבוה דשמואל ולוי** דתפילה מעומד עדיף מלסמוך גאולה לתפילה, ויש לו לאדם להקדים ולהתפלל בביתו מעומד קודם שהוא יוצא לדרך אף שעל ידי כך נמצא שאינו סומך גאולה לתפילה. אומרים התוס' **ומיהו מדקאמר רב אשי דלא חזינן לרבנן קשישי דקא עבדי הכי** כאבוה דשמואל ולוי, **משמע דאין הלכה כמותם** אלא כרבי שמעון בן אלעזר[מ].

והכי פסקי בה"ג הלכה כר"ש בן אלעזר, ומשמע די"ח ברכות מותר להתפלל בדרך במהלך ואין צריך לעמוד. וא"ת, ומ"ש מהבינני דמסקינן לעיל דמעומד דוקא. וי"ל, דשאני הבינני שהיא קצרה ואין כאן בטול דרך כ"כ כמו בי"ח ברכות. ועוד פירש הר"ם, דהכא כי הדר לביתיה מצלי מעומד, כדאמרינן בסמוך רב אשי מצלי בהדי צבורא ביחיד מיושב כדי לקרות ק"ש בשעתה, וכי הדר לביתי' מצלי מעומד. ור"ח פסק כאבוה דשמואל ולוי, ומיהו מדקאמר רב אשי לא חזינן לרבנן קשישי דקא עבדי הכי, משמע דאין הלכה כמותם:

[ל:] ה"ג אין הלכה כרבי יהודה שאמר משום ראב"ע. אלא הלכה כרבנן. וכן פסק ר"ח, דלהכי מייתי רבי אמי ור' אסי שהיו מתפללים ביחיד כרבנןביני עמודי דגרסי, לאשמעינן דהלכה כרבנן:

והתניא טעה ולא הזכיר של ר"ח בערבית אין מחזירין אותו. ל"ג ליה, דהא אמרינן בסמוך טעה ולא הזכיר של ר"ח אין מחזירין אותו לפי שאין מקדשין כו'. אי נמי, אי איתא אגב אחרינא נקט ליה:

כמה ישהה בין תפלה לתפלה. כגון אדם שטעה ורוצה להתפלל שנית, וכן בין תפלת שחרית לתפלת המוספין:

כדי שתתחולל דעתו עליו. ומפרש בירושלמי דהיינו כשילך ארבע אמות:

לפי שאין מקדשין את החדש כו'. פי' לעיל בריש פרקין (דף כו.) מה שמקשין ותיפוק ליה משום רשות, משום דהיינו דוקא לעשות מצוה אחרת עוברת. וי"מ דוקא בלילה ראשונה אין מחזירין אותו לפי שאין מקדשין החדש בלילה, אבל בלילה שניה מחזירין אותו שכבר מקודש מיום שלפניו. ולא נראה לחלק:

איתא בגמרא, דרבי חייא בר אבא צלי והדר צלי. ושאלו רבי זירא מדוע עשה כן אם משום ששכח להזכיר יעלה ויבוא בתפילה, הא תניא טעה ולא הזכיר של ראש חודש בערבית אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה בשחרית וכו'. אומרים התוספות, דל"ג **ליה** להא דטעה ולא הזכיר ראש חודש בערבית אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה בשחרית, **דהא אמרינן בסמוך** דטעה **ולא הזכיר של ר"ח** בערבית **אין מחזירין אותו לפי שאין מקדשין כו'** את החודש בלילה, ויתכן שאילו היו מקדשים את הלבנה על פי הראייה, עדיין לא היה החודש מקודש, ולא משום שיכול לאומרה בשחרית. **אי נמי**, אף **אי איתא** דכן גרסינן להא דלא הזכיר ערבית אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה שחרית, זאת **אגב אחרינא נקט ליה**, דתניא התם בברייתא טעה ולא הזכיר ראש חודש בשל שחרית אין מחזירין אותו, מפני שיכול לאומרה במוספין, במוספין אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה במנחה, לכך נקט ליה נמי הא דטעה ולא הזכיר בשל ערבית אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה בשחרית, אע"ג שבטעה בערבית בלאו הכי אין מחזירין אותו מפני שאין מקדשין את החודש בלילה.

כמה ישהה בין תפלה לתפלה:

יבארו ספק הגמרא.

איבעיא לן בגמרא, כמה ישהה בין תפלה לתפלה[מב]. מבארים התוספות ספק הגמרא, **כגון אדם שטעה** ולא התפלל ערבית דמתפלל שחרית שתים, **ורוצה להתפלל שנית** תפילת תשלומין, וכן כמה צריך לשהות **בין תפלת שחרית לתפלת המוספין**.

כדי שתתחולל דעתו עליו:

יבארו שיעור הזמן כדי שתתחולל דעתו עליו.

איתא בגמרא רב הונא ורב חסדא, חד אמר דהזמן שצריך להמתין בין תפילה לתפילה הוא כדי שתתחונן דעתו עליו, דהיינו עד שתתיישב דעתו עליו שיוכל להתחנן לפני הקב"ה, וחד אמר כדי שתתחולל דעתו עליו, דהיינו עד שתתיישב דעתו עליו שיוכל לחלות פניו לפני הקב"ה. אומרים התוספות, **ומפרש בירושלמי** דשיעור זה **היינו** כשיעור **שילך ארבע אמות**.

ה"ג אין הלכה כרבי יהודה שאמר משום ראב"ע:

יבארו דהלכה כרבנן דלעולם יחיד מתפלל תפילת המוספין והראיה לכך.

נחלקו התנאים במשנה גבי חיוב תפילת מוסף, דדעת רבי אלעזר בן עזריה היא שאין תפילת המוספין אלא בחבר עיר, אבל יחיד פטור מתפילת המוספין. ודעת חכמים שלעולם יחיד חייב בתפילת המוספין בין בחבר עיר ובין שלא בחבר עיר. ורבי יהודה אומר משמו של ראב"ע, דיחיד שלא בציבור חייב בתפילת המוספין, אבל בציבור פטור היחיד מתפלת המוספין שנפטר בתפילת השליח ציבור. ואמרינן בגמרא, דאין הלכה כרבי יהודה שאמר משום רבי אלעזר בן עזריה **אלא הלכה כרבנן**, שלעולם יחיד חייב בתפילת המוספין בין בציבור ובין ביחיד. **וכן פסק ר"ח** דהלכה כרבנן, **דלהכי מייתי** הגמרא בסמוך הא דרבי **אמי ור' אסי שהיו מתפללים** תפילת המוספין **ביחיד כרבנן ביני עמודי דגרסי, לאשמעינן דהלכה כרבנן** דלעולם יחיד חייב בתפילת המוספין אף במקום שיש שליח ציבור שיכול לפטרו[מא].

והתניא טעה ולא הזכיר של ר"ח בערבית אין מחזירין אותו:

יבארו אם גרסינן בברייתא להא דטעה ולא הזכיר של ראש חדש בערבית.

לפי שאין מקדשין את החדש כו':

יבארו דאף אם טעה ולא הזכיר של ר"ח בליל שני אין מחזירין אותו.

איתא בגמרא אמר רב ענן אמר רב, טעה ולא הזכיר של ראש חדש ערבית אין מחזירין אותו, לפי שאין בית דין מקדשין את החדש אלא ביום. אומרים התוספות, **פי' - פירשתי לעיל בריש פרקין** (דף כו.) **מה שמקשין ותיפוק ליה** דאין מחזירין אותו כשלא הזכיר של ראש חודש בלילה **משום** דתפילת ערבית **רשות**, ותירצנו שם **משום** דהא דתפילת ערבית מיקרי רשות, **היינו דוקא** היכא דבא **לעשות מצוה אחרת שעוברת** אם יתפלל ערבית, אבל בלאו הכי אין לו לבטל בחינם תפילת ערבית. אומרים התוספות, **וי"מ** שדוקא אם טעה **בלילה ראשונה** ולא הזכיר של ראש חודש **אין מחזירין אותו, לפי שאין מקדשין החדש בלילה, אבל** אם טעה **בלילה שניה** ולא הזכיר של ראש חודש **מחזירין אותו**, כיון **שכבר מקודש** אותו הלילה מאליו מחמת **יום שלפניו**, ואין צריך לקדשו שנימא דאין מקדשין את החודש בלילה. אכן מכריעים התוספות, **ולא נראה לחלק**, ולעולם כל שטעה ולא הזכיר ראש חודש ערבית אין מחזירין אותו, בין בלילה ראשון ובין בלילה השני[מג].

ציונים והערות

אף קודם עלות השחר, אלא כתב 'קודם היום', ויש לפרש כוונתו לקודם הנץ החמה והביא ראיה לדבריו. **מ. ובתוספות** הרא"ש כתב בשם הר"ח, שאדרבה מדברי רב אשי מוכח איפכא כדבריו, דהא לא אמר רב אשי דאין הלכה כמותם אלא כרבי שמעון בן אלעזר, אלא אמר דלא חזינן לרבנן קשישאי דעבדי הכי. והיינו טעמא משום דהמהלך בדרך אינו יכול לכוון לבו כל כך, הלכך עדיף שיתפלל קודם לכן כשהוא מעומד. **מא. ולכאורה** יש לתמוה מנין שהתפללו תפילת מוסף, שמא התפללו שחרית או מנחה. וביאר הפני יהושע, דהוקשה לתוספות מה ענין הא דרבי אמי ורבי אסי התפללו ביני עמודי לסוגיין דהכא, ועוד דהא כבר הוזכר בגמרא לעיל (ח.) הא דרבי אמי ורבי אסי, ומדוע הזכירה הגמרא שוב ענין זה כאן. אלא ע"כ באה הגמרא להשמיענו שאפילו תפילת המוספין היו מתפללין רבי אמי ורבי אסי ביני עמודי להשמיענו דהלכה כרבנן. **מב. ובשפתי** חכמים העיר, דהא לא תנא כלל דצריך לשהות בין תפילה לתפילה והאיך קא בעי כמה ישהה. **מג. וכבר** תמה

מסתברא מילתא דרב בחדש מלא. כלומר שהיה אותו שלפניו מלא דאז יכול לאומרה בערבית של מחר שהוא עיקר. והיה אומר ה"ר יצחק לכל דבר שאמרו חכמים אין מחזירין אותו כגון יעלה ויבא בערבית ועל הנסים, לא מיבעיא אם עקר רגליו ופתח בברכה שלאחריה דאין מחזירין אותו, אלא אפילו לא עקר אלא שסיים אותה ברכה שתקנו בה לאומרה אין מחזירין אותו. ולא נהירא לרבינו אלחנן, דהא חזינן בברכת המזון דאותן שאמרו חכמים מחזירין וגם אותן שאין מחזירין שוין היכא דלא עקר רגליו, כדאמר לקמן (דף מט.) אם שכח של שבת וסיים הברכה כולה ועדיין לא התחיל בברכת הטוב והמטיב אומר ברוך אשר נתן שבתות למנוחה כו', וקאמר נמי התם אם טעה ולא הזכיר של ר"ח קודם שעקר רגליו, דהיינו קודם שיתחיל ברכת הטוב והמטיב דאותה קורא עקר רגליו, אומר ברוך אשר נתן ראשי חדשים וכו', אלמא היכא דלא עקר אלו ואלו שוין, ואם עקר רגליו שהתחיל בברכת הטוב והמטיב של שבת חוזר לראש, ושל ר"ח מעוות לא יוכל לתקון, והכי נמי יחזור באותה ברכה אם לא התחיל בברכה שלאחריה. ומיהו אין ראיה מהתם, דשאני התם בברכת המזון שכבר בירך ג' ברכות וברכת הטוב והמטיב לאו דאורייתא היא, על כן אין מחזירין אותו לגמרי כי אין דומה שם הפסק כל כך, ואין להביא ממנו ראיה לי"ח ברכות דאם יחזירוהו בדבר שאין לו לחזור הוי כמו הפסקה. ועוד דאין להביא ראיה לכאן, דאם היית אומר היכא שלא עקר רגליו בי"ח ברכות שהיה לו לחזור, א"כ היה צריך לחזור לרצה ואין זה הגון. ומיהו אומר ר"י דראה את ר"ת דהיכא דלא עקר רגליו חזר לרצה אפי' בדברים שאין מחזירין כגון על הנסים. וכן עמא דבר:

הדרן עלך תפלת השחר

מסתברא מילתא דרב בחדש מלא:

יבארו אם יש לו לאדם לחזור על תפילתו בדבר שלא תקנו חכמים לחזור כל שלא עקר רגליו או לא פתח בברכה שלאחריה.

איתא בגמרא אמר רב ענן אמר רב, טעה ולא הזכיר של ראש חדש ערבית, אין מחזירין אותו, לפי שאין בית דין מקדשין את החדש אלא ביום. ואמר אמימר, מסתברא מילתא דרב בחדש מלא, **כלומר שהיה אותו חודש שלפניו מלא דאז** עושים ראש חודש שני ימים **ויכול לאומרה** לתפילת יעלה ויבוא **בערבית של מחר שהוא עיקר.** אומרים התוספות, **והיה אומר ה"ר יצחק דלכל דבר שאמרו חכמים אין מחזירין אותו, כגון** בשכח **יעלה ויבא בערבית** של ראש חדש, או שכח **ועל הנסים** בחנוכה או בפורים, **לא מיבעיא אם** נזכר ששכח אחר שעקר רגליו, ואפילו לא עקר רגליו אלא **פתח בברכה שלאחריה דאין מחזירין אותו, אלא אפילו לא עקר** רגליו ואפילו לא פתח בברכה שלאחריה **אלא שסיים אותה ברכה שתקנו בה לאומרה אין מחזירין אותו.** מקשים התוספות, **ולא נהירא לרבינו אלחנן** האי דינא דאפילו לא פתח בברכה שלאחריה אין לו תקנה, **דהא חזינן בברכת המזון דאותן שאמרו חכמים מחזירין,** כגון בשכח לומר רצה בסעודת שבת, **וגם אותן שאין מחזירין** כגון בשכח לומר יעלה ויבוא של ראש חודש, **שוין היכא דלא עקר רגליו,** דהיינו כל שלא התחיל ברכת הטוב והמטיב, **כדאמרינן לקמן** (דף מט.) **דאם שכח** לומר **של שבת** דהיינו רצה, **וסיים הברכה כולה** שאמר בא"י בונה ברחמיו ירושלים אמן, **ועדיין לא התחיל בברכת הטוב והמטיב, אומר ברוך אשר נתן שבתות למנוחה כו', וקאמר נמי התם אם טעה ולא הזכיר של ר"ח** דהיינו יעלה ויבוא **קודם שעקר רגליו,** דהיינו **קודם שיתחיל ברכת הטוב והמטיב דאותה קורא עקר רגליו, אומר ברוך אשר נתן ראשי חדשים וכו', אלמא היכא דלא עקר** אזי בין **אלו** שאמרו חכמים מחזירין אותן ובין **אלו** שאמרו חכמים אין מחזירין אותן שתיהן **שוין, ואם עקר רגליו** דהיינו **שהתחיל בברכת הטוב והמטיב, אם שכח של שבת חוזר לראש** ברכת המזון, **ואם שכח של ר"ח** הרי הוא **מעוות לא יוכל לתקון** שאינו חוזר לראש ברכת המזון, כיון דאינו מחויב לאכול סעודה של פת. ואם כן **הכי [הכא] נמי** גבי תפלה באלו שאמרו חכמים אין מחזירין אותן, כגון בשכח יעלה ויבוא בערבית של ראש חודש או על הנסים בחנוכה ובפורים **יחזור [לאותה] (באותה) ברכה אם לא התחיל בברכה שלאחריה.** אכן אומרים התוספות, **ומיהו אין ראיה** מהתם - מברכת המזון דיש לחזור לאותה ברכה כל שלא התחיל בברכה שלאחריה, **דשאני התם בברכת המזון שכבר בירך ג' ברכות** דאורייתא, **וברכת הטוב והמטיב לאו דאורייתא היא, על כן** כל שלא התחיל ברכת הטוב והמטיב, כיון **שאין מחזירין אותו לגמרי** לאותה ברכה שלא הזכיר בה, היינו ליעלה ויבוא, אלא אומר ברכה בפני עצמה דברוך אשר נתן ראשי חדשים וכו' אין בכך כלום, **כי אין דומה שם** אם יאמר אותה ברכה דברוך אשר נתן ראשי חדשים וכו' אף אחר שסיים לברכה בונה ירושלים, **הפסק כל כך** אף שמעיקר הדין אינו חייב לחזור, כיון שבלאו הכי יש חילוק בין שלשה ברכות ראשונות של ברכת המזון שהם דאורייתא לברכה רביעית שהיא מדרבנן, הלכך אין ניכר כל כך ההפסק במה שאומר ברוך אשר נתן ראשי חדשים וכו', **ואין להביא ממנו ראיה לי"ח ברכות** של שמונה עשרה, **דאם יחזירוהו בדבר שאין לו לחזור,** כגון בשכח יעלה ויבוא בערבית של ראש חודש **הוי כמו הפסקה** באמצע תפילתו. **ועוד דאין להביא ראיה** מברכת המזון **לכאן,** כלומר לתפילה, **דאם היית אומר** דאף בדבר שלא תקנו חכמים שמחזירין אותו, מכל מקום **היכא שלא עקר רגליו בי"ח ברכות שהיה לו לחזור, א"כ היה צריך לחזור לרצה** לומר שם יעלה ויבוא, דכן תיקנו לומר תפילת יעלה ויבוא בתוך ברכת רצה, **ואין זה הגון** דהוי ברכה לבטלה, כיון שכבר אמר ברכת רצה ועתה הוא אומרה שוב שלא לצורך שהרי לא תקנו לו חכמים שיחזור, מה שאין בברכת המזון אינו אומר ברכה לבטלה אלא מברך הוא להקב"ה על שנתן לנו ראש חודש[מד]. **ומיהו אומר ר"י דראה את ר"ת דהיכא דלא עקר רגליו** בתפילתו חזר **לרצה אפי' בדברים שאין** מחזירין כגון **על הנסים.** ומסיימים התוספות **וכן עמא דבר** לחזור אף בדברים שלא תקנו חכמים לחזור כל שלא עקר רגליו.

הדרן עלך תפלת השחר

ציונים והערות

באור שמח (הלכות תפילה פ"י הי"א) הרי איתא במסכת ראש השנה (כ.), דהלכה כר' אלעזר בר' צדוק דאם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו, שכבר קדשוהו שמים, א"כ ביום שני א"צ קידוש ב"ד, ולמה אין מחזירין אותו באם לא אמר של ר"ח בלילה, הרי לא שייך בזה הטעם שאין מקדשין את החודש בלילה, שהרי אינו צריך קידוש בית דין כלל. וכבר העיר כן הפני יהושע, וכתב, דלכך כתבו התוס' דלא נראה לחלק בשני הימים של ר"ח כלל, כיון שעושין אותן מספק. וכי היכי דאמרינן בגמרא שבת (כג.) דאף דספק דדבריהם אינו טעון ברכה, מכל מקום יום טוב שני אף שהוא ספק דדבריהם טעון ברכה כי היכא דלא יבואו לזלזל בו, והכא נמי לא רצו חכמים לחלק בין שני ימים של ראש חודש כיון שעושין אותן מספק. **מד. כן** פירש בהגהות מלא הרועים.

אל תקרי בהדרת אלא בחרדת. תימה, אמאי לא מוכח בהדיא מדכתיב בתריה חילו מלפניו כל הארץ. וי"ל, היינו קרא דכתיב במזמור הבו לה' בני אלים, ומההוא קרא בעי להוכיח במסכת מגילה (דף יז:) שאומרים אבות וגבורות וקדושת השם, וי"ח ברכות תקנו כנגד האזכרות, ומשום הכי דייק מאותו קרא שכתוב באותה פרשה, אבל אותו דחילו וגו' אינו כתוב באותה פרשה:

[לא.] **אייתי כסא דזוגיתא חיורתא.** מכאן נהגו לשבר זכוכית בנשואין:

במקום גילה שם תהא רעדה. פשוטו של מקרא עבדו את ה' ביראה, וכשיבא יום רעדה תגילו, והכי מפורש בירושלמי, עבדו את ה' ביראה היינו תפלה דאיקרי עבודה, כדתניא בספרי (פ' עקב) ולעבדו בכל לבבכם זו תפלה:

המקיז דם בבהמת קדשים וכו'. וקשה, דאמר בפ"ג דע"ז (דף מז.) גבי דמים חיצונים ודמים פנימיים של קרבנות, אלו ואלו נמכרים לגננים לזבל, אלמא דאין מועלין בהן. וי"ל, דהתם היינו לאחר זריקת דמים וכבר נתכפרו בעלים, מה שאין כן הכא:

רבנן עבדי כמתניתין. וכותייהו קי"ל, ולכן אין מתפללין מתוך קלות ראש ושחוק אלא מתוך כובד ראש ושמחה של מצוה, כגון שעסק בדברי תורה, ולכן נהגו לומר פסוקי דזמרה ואשרי קודם תפלה:

רב אשי עביד כברייתא. ירושלמי לא יעמוד ויתפלל אלא מתוך דבר הלכה, א"ר ירמיה העוסק בצרכי צבור כעוסק בדברי תורה דמי:

שכן מצינו בנביאים הראשונים שסיימו דבריהם בדברי שבח ותנחומין. ומקשה בירושלמי חוץ מירמיה וכו', והא כתיב כי אם מאס מאסתנו (איכה ה), מיהו מההוא קראי דסוף תרי עשר וקהלת לא פריך מידי, שחושבו בטוב בדברי תנחומין, ולא מיירי בפורענות דישראל:

אל תקרי בהדרת אלא בחרדת:

יבארו מדוע לא ילפינן מהפסוק דהשתחוו לה' וגו' דמסיים חילו מפניו כל הארץ.

שנינו במשנה, דאין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש. ובעינן למימר בגמרא, דילפינן דבר זה מהא דכתיב 'השתחוו לה' בהדרת קדש' אל תקרי בהדרת אלא בחרדת. **מקשים התוספות ותימה, דאמאי לא מוכח בהדיא מדכתיב בתריה** ד'השתחוו לה' בהדרת קדש **חילו מלפניו כל הארץ'** (תהלים צו ט), ולמה לי למילף כן מדרשא דאל תקרי הדרת אלא חרדת, אחר שיש ללמוד כן מהא דכתיב כן בפירוש 'חילו' וגו'. **ומיישבים וי"ל,** דהאי קרא ד'השתחוו לה' בהדרת קדש' דמייתי הכא, **היינו קרא דכתיב במזמור הבו לה' בני אלים** (תהלים כט ג), דכתיב התם 'הבו לה' כבוד שמו השתחוו לה' בהדרת קדש', **ומההוא קרא בעי להוכיח במסכת מגילה** (דף יז:) **שאומרים אבות וגבורות וקדושת השם, וי"ח ברכות תקנו כנגד י"ח האזכרות** הכתובים בהאי פרקא, **ומשום הכי דייק מאותו קרא שכתוב באותה פרשה** כיון דמיירי האי קרא מתפילת שמונה עשרה, **אבל אותו קרא** ד'השתחוו לה' בהדרת קדש' דמסיים ביה חילו וגו', **אינו כתוב באותה פרשה** דילפינן מינה עניני תפילת שמונה עשרה, לכך הוצרך לדרוש אל תקרי בהדרת אלא בחרדת.

אייתי כסא דזוגיתא חיורתא:

איתא בגמרא, דמר בריה דרבינא עשה שמחת נישואין לבנו, וכשראה שרבנן שמחים יותר מדי שבר לפניהם כוס של זכוכית לבנה ששוה ארבע מאות זוז, **אומרים התוספות, דמכאן הוא המקור לכך דנהגו לשבר כוס זכוכית בשמחת נשואין**[א].

במקום גילה שם תהא רעדה[ב]**:**

יבארו כיצד נדרש הפסוק לפי פשוטו.

איתא בגמרא, דילפינן מקרא 'וגילו ברעדה', דבמקום גילה, דהיינו במקום שיש שמחה שם תהיה גם רעדה דהיינו יראת שמים, **אומרים התוספות, דפשוטו של מקרא** 'עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה', **דעבדו את ה' ביראה** ואם תעשו כן, **כשיבא יום רעדה** דהיינו יום הדין **תגילו, והכי מפורש בירושלמי**[ג]. **עבדו את ה' ביראה**[ד], מבארים התוספות דעבודה דכתיבא בקרא היינו **תפלה, דתפילה איקרי עבודה, כדתניא בספרי** (פ' עקב) על הפסוק[ה] **'ולעבדו בכל לבבכם',** דעבודה שבלב זו **תפלה,** ולפיכך ילפינן מהאי קרא דבעינן להתפלל בכובד ראש.

המקיז דם בבהמת קדשים וכו':

יקשו על דברי רב הונא אמר רב זעירא.

איתא בגמרא, דהלכה פסוקה שעומדים להתפלל מתוכה, היא כגון הא דאמר רב הונא אמר רב זעירא דהמקיז דם בבהמת קדשים אסור בהנאה ומועלין בו. **מקשים התוספות וקשה, דהא אמרינן בפ"ג דע"ז** (דף מז.) **גבי דמים חיצונים** דהיינו דמים של קרבנות שנעשה דמן בחוץ, **ודמים פנימיים של קרבנות** פנימיות שנזרק דמן בפנים, **אלו ואלו** שיירי הדם נשפכים על מזבח החיצון ויורדים על הרצפה ומתערבים באמה ויוצאים לנחל קדרון ונמכרים **לגננים לזבל,** ומהא דנמכרין לגננין לזבל **אלמא דאין מועלין בהן,** והאיך אמר רב הונא בשם רב זעירא דהמקיז דם בהמת קדשים מועל[ו]. **ומיישבים, וי"ל דהתם** דנמכרין לגננין לזבל, **היינו לאחר זריקת דמים וכבר** נעשה מצוותן **ונתכפרו בעלים,** להכי אין כבר בדם מעילה, **מה שאין כן הכא** איירי קודם זריקה לפיכך מועלין[ז].

רבנן עבדי כמתניתין:

יפסקו כיצד נוהגים להלכה.

איתא בגמרא, דרבנן עבדי כמתניתין דאין מתפללין אלא מתוך כובד ראש, ורב אשי עביד כברייתא דאין עומדין להתפלל אלא מתוך הלכה פסוקה, אומרים התוספות **וכותייהו** דרבנן קי"ל (עיין בהערה[ח]) **ולכן אין מתפללין** מתוך **קלות ראש** ושחוק, **אלא** מתוך **כובד ראש** ושמחה **של מצוה,** וכגון **שעסק בדברי תורה** קודם תפילתו, **ולכן נהגו לומר פסוקי דזמרה** בשחרית, **ואשרי** במנחה קודם **תפלה** בכדי שיתפלל מתוך שמחה של מצוה.

רב אשי עביד כברייתא:

יביאו את דברי הירושלמי.

איתא בגמרא, דרב אשי עביד כברייתא דאין עומדין להתפלל אלא מתוך הלכה פסוקה, מביאים התוספות דקתני **בירושלמי לא יעמוד ויתפלל אלא מתוך דבר הלכה,** וקתני התם דא"ר ירמיה **דהעוסק בצרכי צבור כעוסק בדברי תורה דמי**[ט], ולכן יכול להתפלל מתוך שעוסק בצרכי ציבור'.

שכן מצינו בנביאים הראשונים שסיימו דבריהם בדברי שבח ותנחומין:

יביאו את קושיות הירושלמי, ויבארו מדוע לא מקשה ממקומות אחרים.

ומקשה בירושלמי חוץ מירמיה וכו' דספר ירמיהו מסתיים בפסוק 'ואמרת ככה תשקע בבל ולא תקום מפני הרעה אשר אנכי מביא עליה ויעפו עד הנה דברי ירמיהו'[יא], וכן **הא כתיב** בסוף איכה **'כי אם מאס מאסתנו'** (איכה ה) ואם כן מסתיימת מגילת איכה בדברי פורענות'[יב]. אך **מיהו מההוא קראי** דסוף **תרי עשר** דכתיב[יג] 'והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם פן אבוא והכיתי את הארץ חרם', וקהלת דכתיב[יד] 'כי את כל מעשה האלהים יבא במשפט על כל נעלם אם טוב ואם רע', **לא פריך מידי** אף דמסתיימים בפורענות, כיון **שחושבו** בדבר **טוב בדברי** תנחומין, **ולא מיירי** התם **בפורענות דישראל**[טו].

ציונים והערות

א. **כן** כתב הראבי"ה (ברכות סי' נא), והוסיף ונהגו כולם בשוה כדי שלא לבייש מי שאין לו, וכן כתב ברוקח (סי' שנג) ובאמרי אמת (לקוטים) כתב, דהא דאיתא בגמ' כאן אייתי כסא וכו' ותבר קמייהו איירי בסוג כזה של זכוכית שגם כאשר זורקים אותה על הרצפה אינה נשברת, ובבן יהוידע כתב דאיירי בכוס שהיתה סדוקה ועמדה להשבר ולא היה ניכר לרואים שכך הוא וחשבו שהיא כוס יקרה השווה סכום גדול, אכן הרמ"א (דרכי משה או"ח סי' תקס) כתב שנהגו שהחתן משבר את הכוס שמברכין עליו ברכת אירוסין, ולכן נהגו לברך ברכת אירוסין על כוס של חרס, ואם כן נראה דסבר דשברו דוקא כוס של חרס, וראה בבן איש חי (פר' שופטים אות יא) שכתב שמנהג בבל הוא לשבור כוס קטן פרפורי, ולא נהגו לשבור כוס זכוכית. ב. **שייך** לעיל ל: ג. **דקתני** בירושלמי כאן (לז.) 'רבי יוסי בן חנינא אמר עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה, א"ר אחא לכשיבא יום רעדה תגילו'. ד. **כתב** המלא רועים דמכאן הוא דיבור בפני עצמו. ה. **דברים** יא יג. ו. **והא** דקתני התם ונמכרין לגננין לזבל ומועלין בהן, היינו דמי שלא משלם להקדש אסור לו להשתמש, אך אינו מביא קרבן מעילה. ז. **הקשה** הנימוקי הגרי"ב, דהא אף לפני כפרה אין מועלין, דהרי אין מועלין בדמים בין לפני זריקה ובין לאחר זריקה. ח. **ומהרש"ל** פירש דכותייהו דרבנן ורב אשי, וצ"ע דאם כן דהלכה גם כרב אשי, מדוע לא הזכירו התוס' גם שאין מתפללים אלא מתוך הלכה פסוקה. ט. **הביא** באסיפת זקנים בשם שו"ת ריח השדה, דכוונת התוספות במה שהביאו את דברי הירושלמי, דלכאורה יש להקשות מדוע שביק רב אשי מתניתין ועביד כברייתא, ולכך הביאו את הירושלמי דמכיון דרבי ירמיה שקיל וטרי אליבא דברייתא משמע דכוותיה סבירא ליה. י. **כתב** המשנה ברורה (נ"ג ס"ק ו) ובלבד שיהא דומה להלכה פסוקה שלא יהא בה דבר של טרדה. יא. **ואמנם** אין זה סיום ספר ירמיהו, דישנו בספר ירמיהו פרק נוסף, אך הפרק האחרון הוא אינו מנבואת ירמיהו המה ספור דברים מהחורבן. ושם בירושלמי מתורץ דמפלת בבל נחמה היא לישראל. יב. **ושם** בירושלמי מיושב דאת הפסוק 'השיבנו ה' אליך ונשובה חדש ימינו כקדם' חזר וכפלו לסיים בדברי נחמות, והחרדים פירש דהשיבנו אליך תחת וחלף אשר מאסתנו וסבלנו בגלות על קדושת שמך, ואם כן אין זה תוכחה אלא חלק מהנחמה, ועיין מעדני יום טוב (אות ג) לפירוש נוסף. יג. **מלאכי** ג כד. יד. **קהלת** יב יד. טו. **נראה** דכוונת התוספות, דבתרי עשר וקהלת בפסוק האחרון יש דברי נחומין, וגם הסוף של הפסוק שהוא בדברי פורענות אינו לישראל, ולכן לא תיקשי דמאי מקשה הירושלמי מירמיה הלא שם הוי פורענות לגויים (כפי שמתרץ הירושלמי בעצמו), דלא דמי לתרי עשר וקהלת דיש שם אף נחמה.

ומוצאו בזוית אחרת. תימה, דאמר לקמן (דף לד.) הבא לשחות בסוף כל ברכה וברכה מלמדין אותו שלא ישחה. ותירץ הר"ר יוסף, דהכא מיירי בתחנונים שהיה אומר אחר י"ח ברכות. ולא נהירא דהא מי"ח קאמר, ונראה להר"י דודאי בסוף כל ברכה אסור לשחות, אבל באמצע הברכה מיהא מותר לשחות, ובהכי מיירי הכא, וכשהיה מגיע לסוף הברכה היה זוקף ולכך נהגו העולם בראש השנה וביום הכפורים שמתפללין זכרנו ובכן תן ותמלוך, ששוחים כשמגיעים לפסוקים, ובסוף ברכה זוקפין שאין לשחות בסוף ברכות, אלא היכא דתקון:

[לא:] **דבר שאינו הגון.** פירוש אע"ג דליכא איסורא דאורייתא, דאי איכא איסורא דאורייתא פשיטא הוכח תוכיח כתיב (ויקרא יט):

גברא בגוברין. פי' אדם שיהא חשוב לימנות בין אנשים:

מכאן ששכור אסור להתפלל. ירושלמי במסכת תרומות פרק קמא, רבי זירא בעי קמיה דרבי אמי שכור מהו שיברך, א"ל ואכלת ושבעת וברכת, ואפילו מדומדם. פירוש ואפי' הוא שתוי ושכור כל כך שאינו יכול לדבר כראוי, דהכי משמע ושבעת וברכת:

מכאן שאסור לישב בד' אמות של תפלה. בין מלפניו (בין מלאחריו) ובין מן הצדדין, ופירשו תשובת הגאונים דוקא ביושב ובטל אבל אם היה עוסק בק"ש ובברכותיה וכיוצא בהם אפילו יושב שפיר דמי:

[עמכה]. עמך משמע בתוך ארבע אמות, משום דכתיב עמכה מלא בה"א, כלומר שלא היה יושב בתוך ארבע אמות שלה, כי אם בחמישית:

מורה הלכה בפני רבך את. ואף ע"פ שלא למד עדיין בפניו, מ"מ גדול הדור היה ובא ללמוד לפניו:

כל היושב בתענית בשבת. פירש ר"ח בתענית חלום, וכן איתא במדרש תהלים, וכשיושב בתענית חלום בשבת, פי' בה"ג שאומר עננו באלהי נצור, ואפילו קובע ברכה לעצמו כיון שאינו בתוך י"ח:

ומוצאו בזוית אחרת:

יקשו על מנהגו של רבי עקיבא ויתרצו.

איתא בגמרא, דמנהגו של רבי עקיבא דכשהיה מתפלל בינו לבין עצמו, אדם מניחו בזוית זו ומצאו בזוית אחרת מפני כריעות והשתחויות, מקשים התוספות **ותימה**, דהא **אמרינן לקמן** (דף לד.) **הבא לשחות**, דהיינו לכרוע **בסוף כל ברכה וברכה** מתפילת שמונה עשרה, **מלמדין אותו שלא ישחה**, מלבד ג' ראשונות תחילה וסוף, ובהודאה תחילה וסוף, ואם כן מדוע הרבה רבי עקיבא בכריעות. ומיישבים, **ותירץ הר"ר יוסף**, **דהכא מיירי בתחנונים שהיה אומר** רבי עקיבא **אחר י"ח ברכות** ואז מותר להרבות בכריעות. ומקשים התוספות **ולא נהירא** פירושו, **דהא** דהיה כורע רבי עקיבא משמע **דבי"ח ברכות** של שמונה עשרה **קאמר**, דהא דומיא דמתפלל עם הציבור דאיירי בתפילת י"ח[טז]. ומיישבים התוספות באופן אחר, **ונראה להר"י דודאי בסוף כל ברכה** מי"ח ברכות שבשמונה עשרה **אסור לשחות**, ועל הא קתני התם דמלמדין אותו שלא ישחה, **אבל באמצע הברכה מיהא מותר לשחות** בכל הברכות, **ובהכי**, דהיינו באמצע הברכות **מיירי הכא** שהיה מרבה רבי עקיבא בכריעות והשתחויות, ובאמת **כשהיה מגיע לסוף הברכה היה זוקף. ולכך נהגו העולם בראש השנה וביום הכפורים שמתפללין זכרנו**, **ובכן תן**, **ותמלוך**, **ששוחים כשמגיעים לפסוקים** שאומרים בתוך הברכות, **ובסוף כל ברכה זוקפין**, וכדאמרן **שאין לשחות בסוף ברכות אלא היכא דתקון** לשחות.

סיכום: הא דהיה מרבה רבי עקיבא בכריעות בתפילת י"ח אף דקתני לקמן דאין שוחין בסוף כל הברכות, להר"ר יוסף איירי בתחנונים לאחר י"ח ברכות, ולר"י האיסור לכרוע הוא רק בסוף הברכות, אך באמצע מותר, ורבי עקיבא היה כורע באמצע הברכה וזוקף בסוף הברכה.

דבר שאינו הגון:

יבארו את החידוש בהאי דרשא.

איתא בגמרא, דמדאמר עלי לחנה 'עד מתי תשתכרין', מוכח דהרואה בחברו דבר שאינו הגון דצריך להוכיחו, אומרים התוס' **פירוש**, דהדרשא מהאי קרא היא **דאע"ג דליכא** במעשיו **איסורא דאורייתא** אלא רק דבר שאינו הגון, נמי צריך להוכיחו[יז], **דאי איכא איסורא דאורייתא** לא בעינן למילף מהאי קרא, אלא **פשיטא** דחייב להוכיחו, דהא בהדיא 'הוכח תוכיח' **כתיב** בקרא (ויקרא יט).

גברא בגוברין:

יבארו מהו גברא בגוברין.

איתא בגמרא, דלרב הא דביקשה חנה שיתן לה זרע אנשים, הכוונה ל'גברא בגוברין', ומבארים התוספות, דגברא בגוברין **פי'** שהתפללה שיתן לה ה' בן שיהיה **אדם שיהא חשוב לימנות בין אנשים**[יח].

מכאן ששכור אסור להתפלל[יט]:

יביאו את דברי הירושלמי גבי ברכת המזון בשכרות.

איתא בגמרא, דמהא דכתיב 'ויחשבה עלי לשכורה', מכאן דלשכור אסור להתפלל, מביאים התוספות את דברי **הירושלמי במסכת תרומות פרק קמא**, דרבי **זירא בעי קמיה דרבי אמי**, **שכור מהו שיברך** ברכת המזון, **וא"ל** רבי אמי כתיב **'ואכלת ושבעת וברכת'**, **ואפילו מדומדם**. מבארים התוספות את דברי הירושלמי, **פירוש**, דשכור יברך **ואפי' הוא שתוי ושכור כל כך** עד **שאינו יכול לדבר כראוי**, **דהכי משמע ושבעת וברכת** דאפילו שאתה שבע ושתוי ביותר, אפ"ה יש לך ציווי 'וברכת'[כ].

מכאן שאסור לישב בד' אמות של תפלה:

יבארו באיזה אופן נאמר איסור זה.

איתא בגמרא, דמדכתיב 'אני האשה הנצבת עמכה בזה', ילפינן דאסור לישב בד' אמות של תפלה, אומרים התוספות, דאיסור זה הוא **בין מלפניו (בין מלאחריו[כא]) ובין מן הצדדין**, **ופירשו תשובת הגאונים** דאיסור זה דאסור לישב בתוך ד' אמות של תפלה, הוא **דוקא ביושב ובטל**, **אבל אם היה יושב עוסק בק"ש ובברכותיה וכיוצא בהם**, בכהאי גוונא **אפילו יושב שפיר דמי**.

[עמכה]:

יבארו כיצד ילפינן מ'עמכה'.

איתא בגמרא, דמדכתיב 'עמכה' דייקינן דאסור לישב בתוך ד' אמות של מתפלל, מבארים התוספות, דהטעם **דעמך משמע** דאסור לישב **בתוך ארבע אמות**, הוא **משום** דלא כתיב 'עמך' אלא **כתיב 'עמכה'** בכתיב **מלא בה"א**, **כלומר** שמהאות 'ה' המיותרת לומדים **שלא היה** עלי **יושב בתוך ארבע אמות שלה** כשהתפללה, אלא **כי אם** באמה **החמישית**, ד'ה' מנינה הוא חמש[כב].

מורה הלכה בפני רבך את:

יבארו אמאי חשיב רבו.

איתא בגמרא, דאמר עלי לשמואל דבמה שהורה שישראל יכול לשחוט הוי מורה הוראה בפני רבו וחייב מיתה, והוקשה להתוספות, ואמאי הוי מורה הוראה בפני רבו **אף ע"פ שלא למד עדיין בפניו**, שהרי רק אז הובא לפני עלי לראשונה. ומיישבים **דמ"מ** עלי **גדול הדור היה** וגדול הדור הוי כרבו מובהק, **ועוד דבא** שמואל **ללמוד לפניו** ומטעם זה הוי כרבו אף דעדיין לא למד ממנו ואסור להורות לפניו[כג].

כל היושב בתענית בשבת:

ידונו במתענה בשבת.

איתא בגמרא, דכל היושב בתענית בשבת קורעין לו גזר דינו של שבעים שנה, וחוזרין ונפרעין ממנו דין עונג שבת. **ופירש ר"ח** דאיירי ביושב **בתענית חלום**, **וכן איתא במדרש תהלים** דאיירי בתענית חלום, **וכשיושב בתענית חלום בשבת פי' בה"ג שאומר עננו באלהי נצור**, ולא רק דאומר עננו אלא **אפילו קובע ברכה לעצמו** וחותם בא"י העונה בעת צרה כפי שאומר ש"ץ בתענית, **כיון** שבשבת עננו **אינו בתוך י"ח** ברכות, כלומר דכל ימות השבוע שהיחיד כולל עננו בתוך שמע קולנו, אם כן חתימת שמע קולנו היא אף חתימת עננו, אך בשבת שאין אומרים שמע קולנו, אומר עננו בחתימה באלהי נצור.

ציונים והערות

הקשו האחרונים אמאי לא איירי בישראל, דהא קרא דאת כל מעשה האלהים יבוא במשפט כו' אם טוב ואם רע דקהלת קאי נמי אמעשים דבני ישראל, וכן קרא דסוף תרי עשר פן אבוא והכיתי את הארץ חרם מיירי נמי בישראל, ועיין מהרש"א שביאר באופן אחר. **טז. כן** הוא ברא"ש פסקים ובתוספות. **יז. ואם** כן צריך לומר דהא דכתיב לעיל בע"א מכאן לשכור שאסור להתפלל דהוא איסור דרבנן. **יח. יש** שפירשו לומר שיהיה אדם חשוב, וכמאי דכתיב (במדבר יג ג) 'כולם אנשים', ופירש רש"י 'כל איש שבמקרא לשון חשיבות הוא'. **יט. שייך** לעיל בע"א. **כ. כן** הוא בפני משה שם. **כא. המרש"ל** מחק תיבות אלו. **כב. ודלא** כרש"י דפירש דהנצבת עמכה משמע אף הוא עמה בעמידה. **כג. תרומת** הדשן סימן קלח צוין בגליון הש"ס, אמנם המהרי"ק שרש קסט נקט לפשוט דכוונת התוס' דבעינן תרתי, שיהיה גדול הדור, וגם שיבא ללמוד בפניו, והשו"ע סי' רמד פסק כתרומת הדשן עי"ש.

[לב:] **גדולה תפלה יותר ממעשים טובים.** בלא תפלה, שהרי משה רבינו ע"ה אף על פי שהיו בידו מעשים טובים הוצרך לתפלה:

כל המאריך בתפלתו ומעיין בה. פירוש שמצפה שתבא בקשתו לפי שכוון בתפלתו. תימה, דהכא משמע דעיון תפלה לאו מעליותא הוא, וכן משמע פ' הרואה (לקמן נה.), ג' דברים מזכירין עונותיו של אדם, וקאמר עיון תפלה. ולא כן משמע בפ' מפנין (שבת קכז.), דקאמר אדם אוכל פירותיהן בעוה"ז, וקא חשיב עיון תפלה, אלמא מעליותא הוא, וכן משמע בגט פשוט (ב"ב קסד:) דקאמר משלשה דברים אין אדם ניצול בכל יום, וקאמר עיון תפלה, פירוש שאין אדם מעיין בה, אם כן משמע שהוא טוב. וי"ל, דתרי עיון תפלה יש, עיון תפלה דהכא המצפה שתבא בקשתו, ועיון תפלה דהתם שמכוין את לבו לתפלה:

אל דמעתי אל תחרש. פרש"י דדייק מדיוקא, מדלא קאמר ודמעתי תראה, ש"מ שהיא נראית בכל פעם, ואין להתפלל רק שתתקבל:

קודם תפלתו מנין שנא' אשרי יושבי ביתך. ולפיכך תקנו לומר זה הפסוק קודם תהלה לדוד, לאפוקי מהנהו דאמרי אשרי הרבה:

[לג.] **אבל עקרב פוסק.** בירושלמי קאמר דאם היה נחש מרתיע לבא כנגדו פוסק, לפי שבא כנגדו בכעס מתכוין להזיקו. ומיהו לא מצינו אם פסק שיחזור לראש, מדלא קאמר ואם פסק חוזר לראש, אבל לתחלת ברכה מיהא יחזור. ואם טעה בג' ראשונות, או בג' אחרונות, חוזר לתחלת הג', באבות בראשונות, ובעבודה באחרונות, כדאמרינן לקמן בפרקין (דף לד.):

[לד.] **אמר מודים מודים משתקין אותו.** ירושלמי, הדא דתימא בצבור, אבל ביחיד תחנונים הם:

אמר פסוקא פסוקא וכפליה. פי' בקונטרס

גדולה תפלה יותר ממעשים טובים:

יבארו את הראיה ממשה רבינו.

איתא בגמרא דגדולה תפילה ממעשים טובים, כדמוכח ממשה רבינו שנענית מקצת בקשתו על ידי תפילה שהתפלל להיכנס לארץ, ונתקיימה מקצת בקשתו שראה את כל הארץ מהר נבו, שנאמר 'אל תוסף דבר אלי' ונסמך לו הפסוק 'עלה ראש הפסגה ושא עיניך' וכו', ומבארים התוספות דכוונת הגמרא דגדולה תפילה יותר ממעשים טובים **בלא תפלה**, ומוכיחה הגמרא, **שהרי משה רבינו ע"ה אף על פי שהיו בידו מעשים טובים** אפ"ה **הוצרך לתפלה**[כד], ורק לאחר שהתפלל זכה לראות את הארץ[כה].

כל המאריך בתפלתו ומעיין בה[כו]:

יבארו איזה עיון תפילה הוי מעליותא, ואיזה גריעותא.

איתא בגמרא, דכל המאריך בתפילתו ומעיין בה בא לידי כאב לב, מבארים התוספות, דמעיין בה **פירושו שמצפה שתבא בקשתו** שהתפלל עליה **לפי** - משום **שכוון בתפלתו** ובשכר זאת מצפה שתענה בקשתו[כז]. מקשים התוספות ותימה, **דהכא משמע דעיון תפלה לאו מעליותא הוא** ואדרבה קתני דמי שמאריך בתפילתו ומעיין בה בא לידי כאב לב, **וכן משמע פ' הרואה** (לקמן נה.) דעיון תפילה אינו מעליותא, דקתני **ג' דברים מזכירין עונותיו של אדם וקאמר** דאחד מהם הוא **עיון תפלה**[כח], וקשה **דלא כן משמע בפ' מפנין** (שבת קכז.), **דקאמר** אלו דברים **שאדם אוכל פירותיהן בעוה"ז** והקרן קיימת לו לעולם הבא, **וקא חשיב** בין אלו הדברים **עיון תפלה**, **אלמא עיון** תפילה **מעליותא הוא**, **וכן משמע בגט פשוט** (ב"ב קסד:) דעיון תפילה מעליותא הוא, **דקאמר משלשה דברים אין אדם ניצול בכל יום, וקאמר** דאחד מן הדברים הוא **עיון תפלה**, **פירוש שאין אדם** ניצל בכל יום מכך שלא **מעיין בה** בתפילתו, **אם כן משמע** שעיון תפילה **הוא טוב**, ואדרבה כשלא מעיין בה עבירה היא, ודלא כדמוכח הכא ולקמן דגריעותא הוא[כט]. ומיישבים, **וי"ל דתרי עיון תפלה יש**, אחת מעליותא ואחת גריעותא, **דעיון תפלה דהכא** הוא **המצפה שתבא בקשתו** בזכות שכוון בתפילתו, והיא גריעותא, **ועיון תפלה דהתם** היינו **שמכוין את לבו לתפלה**, ומעליותא היא.

סיכום: תרי עיון תפילה איכא, חד דמכוון בתפילתו והוא מעליותא, וחד דמצפה שמחמת שכוון בתפילתו תתקיים בקשתו והיא גריעותא.

אל דמעתי אל תחרש:

יביאו את פירוש רש"י בראיית הגמרא.

איתא בגמרא, דשערי דמעה לא ננעלו, דכתיב 'אל דמעתי על תחרש', **ופרש"י** דדייק מדיוקא דהאי קרא, **מדלא קאמר** דוד **ודמעתי תראה**, **שמע מינה שהיא** הדמעה **נראית בכל פעם ואין** צורך **להתפלל** שתראה כיון דבלאו הכי היא נראית, אלא **רק שתתקבל**, אלמא דשערי דמעות לא ננעלו.

קודם תפלתו מנין שנא' אשרי יושבי ביתך:

איתא בגמרא, דילפינן דצריך לשהות שעה אחת קודם התפילה, מדכתיב 'אשרי יושבי ביתך', ואומרים התוספות **דלפיכך תקנו לומר זה הפסוק קודם תהלה לדוד**, להזכיר שצריך לשהות קודם התפילה, **ולאפוקי מהנהו דאמרי אשרי הרבה**, כלומר לאפוקי מאלו שמוסיפים עוד כמה פסוקים שמתחילים באשרי[לא] ולדידהו אין שייך טעם זה.

אבל עקרב פוסק:

יביאו את דברי הירושלמי, וידונו מה הדין כשהפסיק מחמת עקרב.

איתא בגמרא, דהא דקתני במתניתין דאפילו אם היה נחש כרוך על עקבו לא יפסיק, זהו דוקא בנחש, אבל בעקרב יפסיק, מביאים התוספות **דבירושלמי קאמר דאם היה נחש** מרתיע[לב] **לבא כנגדו** כלומר דבא לקראתו בכעס, פוסק[לג], וזאת **לפי שכשבא כנגדו** בכעס מתכוין **להזיקו** ולכך שרי להפסיק.

ומיהו לא מצינו אם פסק מתפילתו מחמת עקרב שיחזור **לראש** התפילה, **מדלא קאמר** רב ששת 'אבל עקרב פוסק **ואם פסק** חוזר **לראש**', **אבל לתחלת ברכה מיהא** יחזור. **ואם** בשעה שפסק, [הוא[לד]] (טעה) באחת מג' ברכות **ראשונות**, **או** באחת מג' ברכות **אחרונות** חוזר **לתחלת** אותם הג' ברכות, דהיינו חוזר לברכת **אבות** אם טעה **בראשונות**, וחוזר לברכת **עבודה** עם טעה **באחרונות**, **כדאמרינן לקמן בפרקין** (דף לד.)[לה].

אמר מודים מודים משתקין אותו[לו]:

יביאו את דברי הירושלמי.

איתא במשנה, דהאומר מודים מודים משתקין אותו, מביאים התוספות דקתני בירושלמי, **הדא דתימא** - מה שנאמר במשנה שמשתקין אותו, היינו דוקא **בשליח צבור**, שהשומעים חושדים אותו שהוא מתפלל לשתי רשויות[לז], **אבל** אמר מודים מודים **ביחיד**, **תחנונים הם**, כי דרך המבקש רחמים שכופל תיבה[לח].

אמר פסוקא פסוקא וכפליה[לט]:

יביאו ב' פירושים בביאור דברי הגמרא, וידונו אימתי מותר לכפול פסוקים.

איתא בגמרא, אמר ר' זירא האומר שמע שמע דינו כאומר מודים מודים שמשתקין אותו, ומקשה הגמרא מדתני האומר שמע וכופלה הרי זה מגונה, ולא קתני שמשתקין אותו, ומשני, דיש לחלק בין אומר תיבה וכופלה,

ציונים והערות

כד. הקשה השו"ת מהרשד"ם מה חדשו לנו התוספות שאינו בגמרא, וכתב דתחלה יש לעורר בגמרא איך מוכיח שגדולה תפילה יותר כו', בשלמא אם היינו רואים אדם שאין לו מעשים ונענה בתפילה, ואדם שלא התפלל והיו לו מעשי' טובים ולא נענה, היה מוכיח, אבל ממשה אינו מוכיח, שאני אומר דתרוייהו כי הדדי נינהו, ותרוייהו צריכי להיות נענה, ועוד קשה, מדוע לא אמר גדולה תפילה מתלמוד תורה, שאין לך גדול בתורה כמשה רבינו ע"ה ולא נענה אלא בתפילה, או לישמעינן רבותא גדולה תפילה מתורה ומעשים, שהרי משה רבינו ע"ה היה גדול בשניהם כו', עוד קשה שאיך אפשר שגדולה תפילה, והלא קרא כתיב אוטם אזנו כו', וגם העוסק במצוה פטור מן התפילה, ולכן כתב דנראה שמעשה המצוה גדול שדוחה התפילה, ועל כן נראה לומר שכן יהיה זה מתורץ כשנבין כוונת התוספות, שהם אינם גורסים תיבת 'יותר', ואם כן נאמר שכוונת התוספות הוא לומר שלא נפרש גדולה תפילה ממעשים טובים, שרצונו לומר יותר, שודאי אינו כן, אלא הכי פירושו, דבר גדול היא התפילה, תראה ותלמד זה ממעשים טובים שאין לך כו', והוצרך לתפילה ובתפילה נענה, הרי ודאי שמעלה גדולה יש לתפילה. **כה. המהרש"א** בחידושי אגדות פירש את ראיית הגמרא, שנאמר בפסוק 'אל תוסף דבר אלי בדבר הזה', דהיינו לבקש אעברה נא, אבל בדבר אחר שבקשת 'ואראה את הארץ' וכו' אעשה כדברך, ועלה ראש וכו' וראה בעיניך וכו', ומדתלה הדבר בתפילתו שבקש וראה, ולא במעשים טובים שהיו לו, הרי שגדולה תפילה יותר ממעשים טובים, שהתפילה הכריעה להיות נענה ולא המעשים טובים. **כו. ד"ה** זה מקומו אחר ד"ה אל דמעתי. **כז. לכאורה** נראה מלשון התוספות, דמאריך בתפילתו היינו שמכוון בתפילתו. **כח. שבטוח** שתתקבל תפילתו, וגורם על ידי זה שיבדקו את מעשיו וימצאו עונותיו. **כט. אמנם** רש"י שם (ד"ה עיון תפלה) כתב בשם יש מפרשים שהעבירה היא שלאחר שהתפלל דן בלבו שישלם לו הקב"ה שכרו ויעשה רצונו וישמע תפילתו לפי שהתפלל בכוונה, וכעין זה פירשו התוספות שם (ד"ה עיון תפלה) בתחילה, אך דחו פירוש זה ופירשו וז"ל 'ונראה לרבי דעיון תפילה שהוא רע, שאינם מכוונים תפלתם, כדאמרי' (שבת קכז.) באלו דברים שאדם אוכל פירותיהם כו', ועיון תפילה, ומזה אין אדם ניצול בכל יום שאין שום אדם יכול לכוין בתפילתו היטב, והכי אמר בירושלמי (ברכות פ' היה קורא הל' י), אמר ר' מתניה מחזקנא טיבותא לרישא דכי מטי למודים כרע מגרמיה'. **ל. מה** שאין כן תפילה צריך להתפלל שבכלל תגיע למקום הראוי. **לא. אולם** עיין בב"ח סי' נא שנוהגין להוסיף גם הפסוק 'אשרי העם שככה לו'. **לב. הרא"ש** בסימן יג גרס בירושלמי 'מרתיח'. **לג. לפנינו** איתא בירושלמי בסוף הלכה א' דרק מסתיר מלפניו, אבל לא יפסיק תפילתו. **לד. מהר"נ** אדלר, ובראש 'ואם פוסק'. **לה. כן** איתא התם להדיא בברייתא. **לו. שייך** לעיל לג: **לז. עיין** רש"י לעיל לג: ד"ה מילתא, שפירש שזהו הטעם שמשתקין את האומר 'מודים מודים'. **לח. פירוש** הגר"ח קנייבסקי על הירושלמי שם. **לט. גם** ד"ה זה שייך לשם.

לבין אומר פסוק וכופלו, ופי' בקונטרס דהכופל פסוקים תני שמשתקין אותו דמחזי כעושה ב' רשויות, כלומר דנראה כמתפלל לשתי רשויות. ואילו הבה"ג ובפר"ח מפרש איפכא, פסוקא פסוקא אין משתקין אותו מיהו מגונה הוי, וכופל תיבה משתקין אותו, אך אומרים התוספות דלשון הגמרא לא משמע כפירושו אלא כפירוש רש"י, דמשתקין את הכופל פסוקים[מ], ואותן בני אדם שאומרים ב' או ג' פעמים פסוק שמע ישראל בתפילת נעילה ביום הכיפורים משתקין אותם לפירש"י, דמחזי כמתפלל לשתי רשויות, ולפר"ח אמנם אין משתקין אותם אך מגונה מיהא הוי, או שמא אין לחוש לשתי רשויות אלא רק כשקורא קריאת שמע בעונתה ומקבל עליו עול מלכות שמים, וכשכופל נראה כמתפלל לשתי רשויות, אך כשסתם אומר כמה פעמים שמע ישראל אין לחוש, ומ"מ טוב שלא לומר יותר מפעם אחת[מא], אך מה שאומרים ה' הוא האלהים ז' פעמים ביום הכיפורים בנעילה, וביום ערבה דהיינו בהושענא רבה כנגד ז' רקיעים, הוא משום שמשבחים לבורא שהוא דר למעלה מז' רקיעים ומנהג כשר הוא, וגם מצינו בקרא שאפשר לומר שתי פעמים ה' הוא האלהים, גבי אליהו בהר הכרמל שלאחר שירדה אש מן השמים על מזבח אליהו קראו כל העם ב' פעמים 'ה' הוא האלהים' (מלכים א יח).

סיכום: לרש"י הכופל פסוק משתקין אותו והכופל תיבה הוי מגונה, ולבה"ג ור"ח להיפך, וכתבו התוספות דלא משמע כפירוש הבה"ג והר"ח. ולכתחילה אין לכפול שמע ישראל ביום הכיפורים אף דאפשר דהאיסור הוא דוקא כשקורא קריאת שמע בזמנה, אמנם 'ה' הוא האלהים' שאומרים ז' פעמים ביום הכיפורים ובהושענא רבה מנהג כשר הוא, דמשבחים לבורא דדר למעלה משבעה רקיעים.

מהיכן הוא מתחיל מתחלת הברכה שטעה בה:

יביאו את דברי הירושלמי.

איתא בגמרא, דהקשה רב ששת לרב הונא דאמר דאם טעה באחת מהברכות האמצעיות חוזר לאתה חונן, מדקתני מהיכן הוא חוזר, מתחילת ברכה שטעה בה, אלמא אינו חוזר לאתה חונן, ומביאים התוספות דאיתא בירושלמי, דאדם בשם בטיטי כשהיה שליח ציבור, אשתתק קולו כשאחז באופנים וחיות הקדש וכו' בברכת יוצר אור ולא יכל להמשיך בתפילתו[מב], אתון שיילון לר' בון מהיכן צריך לחזור מי שירד תחתיו, אמר להו בשם ריב"ל זה שעבר תחתיו יתחיל ממקום שפסק, ופריך בירושלמי והתנן היורד במקום ש"ץ שעבר מתחיל מתחלת הברכה שטעה בה, ואם כן היה לו לחזור ליוצר אור, ואמר להו מכיון דעניתון קדושת השם דהיינו קדוש קדוש קדוש, הוי אופנים כמי שהוא תחלת הברכה דמי דאותם הפסוקים ענין נפרד הם[מג].

משתקין אותו דמחזי כעושה ב' רשויות, ובה"ג ובפר"ח מפרש איפכא, פסוקא פסוקא אין משתקין אותו, מיהו מגונה הוי, אך לשון הגמרא לא משמע כפי', ואותן בני אדם שאומרים ב' או ג' פעמים שמע ישראל ביוה"כ משתקין אותם לפירש"י, ולפר"ח מגונה מיהא הוי, או שמא אין לחוש רק כשקורא ק"ש בעונתה ומקבל עליו עול מלכות שמים, ומ"מ טוב שלא לומר, אך מה שאומרים ה' הוא האלהים ז' פעמים ביוה"כ ויום ערבה כנגד ז' רקיעים, משבחים לבורא שהוא דר למעלה מז', מנהג כשר הוא, וגם מצינו בקרא שתי פעמים ה' הוא האלהים גבי אליהו (מלכים א יח):

מהיכן הוא מתחיל מתחלת הברכה שטעה בה. ירושלמי בטיטי אשתתק באופנים, אתון שיילון לר' בון, אמר להו בשם ריב"ל זה שעבר תחתיו יתחיל ממקום שפסק, ופריך והתנן מתחיל מתחלת הברכה שטעה בה, אמר להו מכיון דעניתון קדושת השם כמי שהוא תחלת הברכה דמי:

לא יענה אמן אחר הכהנים מפני הטרוף. תימה, תיפוק ליה דמפסיק תפלה אם עונה אמן. וי"ל, מאחר שלא אמר האי טעמא, ש"מ דעניית אמן לא חשיב ליה הפסקה, מאחר שצורך תפלה הוא, אבל לקרות כהנים לדוכן, אומר ר"ת שאין ש"צ יכול לקוראם, דחשיב הפסקה לתפלה אם קוראם, אלא אחד מבני הקהל קוראם, והא דאמרינן בסוטה פ' אלו נאמרים (ד' לח.) לשנים קורא כהנים וכו', לאו אשליח צבור קאי, אלא אחזן כדתניא בספרי (פרשת נשא) אמור להם מלמד שהחזן אומר להם אמרו, וחזן לאו היינו שליח צבור, דחזן היינו המתעסק בצרכי צבור, וכן משמע נמי בסוטה (ד' לט:) דלאו אשליח צבור קאי, דמעיקרא קאמר אין הכהנים רשאין להתחיל בברכה עד שיכלה הדבור מפי הקורא, פי' הקורא כהנים, ואח"כ אומר אין שליח צבור רשאי וכו', משמע דשנים הם. ויש שהיו רוצים לומר דכמו כן אין ש"צ רשאי להקרות יברכך לכהנים, דכמו כן הוי הפסקה, אמנם רבינו יהודה פי' דבהדיא יש במדרש טעמי יתרות וחסרות, אמור להם, מלמד ששליח צבור אומר להם על כל דבור ודבור, וכן יש שרוצים להתיר לשליח צבור עצמו לקרות כהנים אפילו לפי' ר"ת, דמה דפי' דהויא הפסקה היינו דוקא בימיהם מיד כשסיימו ברכת הודאה לא היו אומרים או"א ברכנו בברכה, כדמשמע בסוטה (שם) דקאמר אין הקורא רשאי לקרות כהנים עד שיכלה אמן מפי הצבור, פי' אמן

לא יענה אמן אחר הכהנים מפני הטרוף:

ידונו בדיני הנהגת הש"ץ בברכת כהנים.

איתא בגמרא, שליח ציבור העובר לפני התיבה לא יענה אמן אחר הכהנים. דחיישינן שיטעה בהקראת הברכה לכהנים, מקשים התוספות ותימה, מדוע הוצרכה המשנה לטעם דשמא יטעה, ותיפוק ליה דלא יענה אמן מפני שמפסיק באמצע התפלה אם עונה אמן, דהרי שליח ציבור הוא באמצע חזרת התפילה והוי כיחיד שעומד בתפילת שמונה עשרה דאסור להפסיק לאמירת אמן. ומיישבים וי"ל, דמאחר שלא אמר האי טעמא דהוי הפסק, ש"מ דעניית אמן לא חשיב ליה הפסקה בחזרת הש"ץ מאחר שעניית אמן על ברכת הכהנים צורך תפלה הוא, דברכת כהנים היא מסדר התפילה, אבל לקרות כהנים שיעלו הכהנים לדוכן אומר ר"ת שאין הש"צ יכול לקוראם, דחשיב הפסקה לתפלה אם קוראם אף דהוי צורך תפילה, אלא אחד מבני הקהל קוראם, ולפי זה צריך לומר דהא דאמרינן בסוטה פ' אלו נאמרים (ד' לח.) לשנים, כלומר דאי איכא ב' כהנים קורא 'כהנים' וכו'[מד], לאו אשליח צבור קאי, דהא אמרן דלש"ץ אסור להפסיק לכך, אלא אחזן קאי[מה], כדתניא בספרי (פרשת נשא) 'אמור להם' מלמד שהחזן אומר להם אמרו, וחזן לאו היינו שליח צבור כפי שהוא נקרא בלשונינו, דחזן היינו זה המתעסק בצרכי צבור, וכן משמע נמי בסוטה (ד' לט:) דהא דקתני 'החזן אומר להם אמרו' לאו אשליח צבור קאי, דמעיקרא קאמר דאין הכהנים רשאין להתחיל בברכה דקודם ברכת כהנים עד שיכלה הדבור מפי הקורא, פי' הקורא 'כהנים', ואח"כ אומר דאין שליח צבור רשאי להתחיל שים שלום עד שיכלה אמן מפי הקהל וכו', ומהא דגבי האומר כהנים כתיב 'הקורא', ולאחר מכן כתיב שליח ציבור, משמע דהקורא כהנים והש"ץ שנים הם. ויש שהיו רוצים לומר דכמו כן דאין הש"ץ קורא כהנים, גם כן אין הש"צ רשאי להקרות יברכך לכהנים, דכמו דלקרא לכהנים הוי הפסקה, לקרוא יברכך גם כן הוי הפסקה, אמנם רבינו יהודה פי', דבהדיא יש במדרש טעמי יתרות וחסרות[מו], דהא דכתיב בקרא 'אמור להם', מלמד ששליח צבור אומר להם לכהנים על כל דבור ודבור. וכן יש שרוצים להתיר בזמנינו לשליח צבור עצמו לקרות 'כהנים' אפילו לפי' ר"ת דאמר דהוי הפסק, דמה דפירש דלקרות כהנים הויא הפסקה, היינו דוקא בימיהם, דמיד כשסיימו את ברכת ההודאה לא היו אומרים או"א ברכנו בברכה וכו' אלא מיד מברכים הכהנים, כדמשמע בסוטה (שם), דקאמר דאין הקורא רשאי לקרות 'כהנים' עד שיכלה אמן מפי הצבור, פי' אמן שעונין הציבור בסיום ברכת הודאה דהיינו הטוב שמך וכו', אלמא משמע

ציונים והערות

מ. עיין מהרש"א דכתב 'לא ידענא משמעו', ועיין רש"ש במה שכתב לבאר בשם הגר"א. מא. הקשה הב"ח (סק ז) על דברי התוספות, דמשמעות הסוגיא דדוקא ביחיד האומר לבדו בפני רבים שמע שמע משתקין אותו משום דמיחזי כשתי רשויות, אבל כשכל הציבור אומרים שמע שמע לעורר כל ישראל על ייחוד שמו יתעלה, ואומרים אותו שלש פעמים באם לא כיוון דעתיה בראשונה יכוון דעתו בשניה, ואי לא כיוון בשניה יכוון בפעם שלישי, אי נמי, אומרים אותו שלש פעמים להראות דתלתא זימני הוי חזקה שאנו מוחזקין בייחוד שמו יתברך, שלזאת הכוונה אנו אומרים אותו ביום הכיפורים בנעילה, ובאשמורת הבוקר גם כן תקנוהו בסליחה על הגזירות והשמדות שהיו מקדשים השם ואומרים בקול רם 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד', ומזכירין אותן הגזירות בסליחות לתקוע בלב כל ישראל שימסור נפשו על קדושת שמו יתעלה, טוב הדבר מאוד, ועל זה וכיוצא בזה לא אמרו חכמים שלא לומר שמע שמע, ועל כן אין לשום חכם וגדול לבטל המנהג במקומות ומדינות שנהגו כן, ודלא כמו שכתב ב"י כאן ופסק כך בשלחן ערוך (סי"א) ללמד אותם שלא יאמרוהו. מב. ביאר הגר"ח קנייבסקי (בפירוש על הירושלמי) שכך היה מנהגן שהיה השליח ציבור מוציא את הקהל בברכות קריאת שמע והקהל היה עונה קדושה. מג. וכתב שם וכן אם השתתק לאחר שאמר ברוך כבוד, מתחיל מ'לאל ברוך נעימות'. מד. קתני התם לשנים קורא כהנים, ולאחד אינו קורא כהן, שנאמר (במדבר ו כג) 'אמור להם' לשנים. מה. בסמוך יבארו התוספות דחזן אינו שליח ציבור, אלא מתעסק בצרכי ציבור. מו. כתב המגיד תעלומות שנראה דהיה מצוי בידם מדרש כזה שנקרא מדרש טעמי

מהגמרא דהתם, שלא היו אומרים אלא כהנים מיד לאחר ברכת הטוב שמך, אבל עכשיו שהורגלו לומר אלהינו וכו' האמורה מפי אהרן ובניו כהנים בלשון ברכה ותפלה, אין זו הפסק מה שאומרה הש"ץ, דלא גרע מעניית אמן דהכא דלא חשיבא הפסק כדפרישית דצורך תפילה הוא, והוא הדין אלהינו ואלהי אבותינו אין זה הפסק ויכול לאומרה הש"ץ ואם כן אומר כהנים כיון שתיבת 'כהנים' היא חלק מתפילת אלהינו ואלהי אבותינו.

סיכום: הא דהש"ץ אינו עונה אמן אחר ברכת הכהנים הוא מפני הטירוף, אך אין זה הפסק כיון דצורך תפילה הוא. ולר"ת אין הש"ץ מכריז 'כהנים' כיון דהוי הפסק, ויש שרצו לומר דאף אין הש"ץ מקריא לכהנים, אך לרבינו יהודה איתא במדרש דהש"ץ בדוקא מקריא. ויש שרצו להתיר בזמנינו דאמרינן אחר ברכת ההודאה אלהינו ואלהי אבותינו קודם ברכת כהנים, שהש"ץ יאמר כהנים זאת אף לרבינו תם דאמר דהוי הפסק, דכיון דאומר בלשון ברכה ותפלה אין זה הפסק.

אמצעיות אין להן סדר:

יחלקו על רש"י בביאור אמצעיות אין להן סדר, וידונו בדיני טעויות בברכות.

איתא בגמרא, דרב אסי פליג אדרב הונא דאמר דאם טעה בברכות אמצעיות חוזר לאתה חונן, ואמר דאמצעיות אין להם סדר, ופי' בקונטרס ומכיון דאין להם סדר, לכן אם דלג ברכה אחת מתוך הברכות האמצעיות ואחר כך נזכר בה שלא במקומה כלומר לאחר שכבר אמר ברכה אחרת, אומרה לברכה ששכח במקום שנזכר. מקשים התוספות על פירושו, ולא נהירא, דהא תנן במגילה (פ"ב ד' יז.) הקורא את המגילה למפרע, כגון שקרא פרק ב' לפני פרק א' לא יצא, ותניא (שם) וכן בהלל, אם קרא פרק מאוחר קודם פרק מוקדם, וכן בק"ש אם קרא פרשה שניה קודם פרשה ראשונה, וכן בתפלה בהני כולהו לא יצא, אלמא דלא מהני לומר ברכה מוקדמת אחר ברכה מאוחרת, ודלא כדפירש רש"י. ומשום האי קושיא חולקים התוס' על רש"י ואומרים, ולכך נראה כפירוש רשב"ם ורב אלפס, דאמצעיות אין להן סדר דקאמר רב אסי, היינו שאם שכח ברכה, כשיזכר יחזור ויתחיל במקום שדלג הברכה, ומשם, כלומר מאותה ברכה ואילך יאמר את הכל על הסדר כולל הברכות שכבר אמר, אבל ודאי דלא יתחיל באתה חונן כמו בג' ראשונות וג' אחרונות שאם טעה בהן חוזר לראש, וראיה דאינו חוזר לראש, מדתניא בתוספתא דמכילתין הקורא את קריאת שמע והשמיט בה פסוק אחד, לא יקרא את אותו פסוק בפני עצמו, אלא חוזר ומתחיל מאותו פסוק ואילך, וגומר את הקריאה עד סופה, ותניא נמי בפ"ב דמגילה (ד' יח:) שאם השמיט פסוק א' בקריאת המגילה שקורא על הסדר מאותו פסוק שהשמיט ואילך עד סוף המגילה, והתם[מז] משוי תפלה וקריאת שמע למגילה לענין הך מילתא דאין קוראים למפרע כדפרישית, הרי דאינו יכול לומר ברכה שדילג לאחר שכבר אמר את הברכה שלאחריה, דנמצא שקורא למפרע.

שעונין בסיום ברכת הודאה, אלמא משמע שלא היו אומרים אלא כהנים מיד, אבל עכשיו שהורגלו לומר אלהינו בלשון ברכה ותפלה, אין זו הפסק דלא גרע מעניית אמן, דהכא דלא חשיבא הפסק כדפרישית:

אמצעיות אין להן סדר. פי' בקונטרס ואם דלג ברכה אחת ואחר כך נזכר בה שלא במקומה, אומרה במקום שנזכר. ולא נהירא, דהא תנן במגילה (פ"ב ד' יז.) הקורא את המגילה למפרע לא יצא, ותניא (שם) וכן בהלל וכן בק"ש וכן בתפלה. לכך נראה כפירוש רשב"ם ורב אלפס דאין להן סדר דקאמר, היינו שיתחיל במקום שדלג הברכה, ומשם ואילך יאמר הכל על הסדר, אבל ודאי לא יתחיל באתה חונן כמו בג' ראשונות וג' אחרונות שחוזר לראש, וראיה מדתניא בתוספתא דמכילתין הקורא את שמע והשמיט בה פסוק אחד לא יקרא אותו פסוק בפני עצמו אלא מתחיל מאותו פסוק ואילך וגומר עד סופה, ותניא נמי בפ"ב דמגילה (ד' יח:) שאם השמיט פסוק א' במגילה שקורא על הסדר מאותו פסוק ואילך, והתם משוי תפלה למגילה לענין הך מילתא כדפרישית. ובה"ג פסק כרב אסי דאמר אמצעיות אין להן סדר, חדא דרב הונא כתלמיד לגבי רב אסי, כדאמרינן בכמה מקומות, אמר רב הונא אמר רב אסי, ועוד דלרב הונא צריך לדחוק ולשנויי מתני' דכולהו חדא ברכתא נינהו, ואשנויי דחיקי לא ניקום ונסמוך. ועוד, דרב אסי ורב ששת קיימי בחד שיטתא, ועוד דבשל סופרים הלך אחר המיקל, וא"כ אדם שטעה ודלג ברכה אחת באמצעיות, או שלא אמר המלך המשפט בין ר"ה ליוה"כ דקי"ל בפ"ק (דף יב:) דמחזירין אותו, לא יחזור לאתה חונן, אלא לאותה ברכה שדלג, ומשם ואילך יאמר על הסדר כדפי' רשב"ם, והיכא שטעה בג' ראשונות כגון שטעה בחתימתן, או לא הזכיר בין ר"ה ליוה"כ בברכת אבות זכרנו או בתחיית המתים מי כמוך, או שלא אמר המלך הקדוש חוזר לראשונה, והיכא שטעה בשלש אחרונות כגון שטעה כמו כן בחתימתן, או שלא הזכיר בין ראש השנה ליוה"כ בשים שלום בספר חיים טובים, או וכתוב לחיים טובים בהודאה, חוזר לעבודה, וטעמא דכיון שכולה שבח הוי כברכה א'. ותענית צבור שש"צ קובע ברכה לעצמו שאומר עננו בין גואל לרופא, אם שכחה ונזכר בה קודם סיום תפלה אין מחזירין אותו, כיון שהיה צריך לחזור ולומר על הסדר כפי' רשב"ם, א"כ הויא ברכה לבטלה אם מחזירין אותו, אבל לפי' הקונטרס היה אומרה במקום שנזכר ואין כאן ברכה לבטלה:

ובה"ג פסק כרב אסי דאמר דברכות אמצעיות אין להן סדר, ואם טעה בהן אינו חוזר לאתה חונן, וזאת מכמה טעמים, חדא דרב הונא כתלמיד הוא לגבי רב אסי כדאמרינן בכמה מקומות, אמר רב הונא אמר רב אסי, ומדאמר משמיה אלמא תלמידו הוא, ועוד דלרב הונא צריך לדחוק ולשנויי מתני' דברכות אמצעיות כולהו חדא ברכתא נינהו זאת כדי ליישב קושיית רב ששת דהקשה מדכתיב 'חוזר מתחלת הברכה שטעה בה', ואשנויי דחיקי כהאי גוונא לא ניקום ונסמוך, דמהכי תיתי לחדש כן ולומר דברכות אמצעיות כולהו ברכה אחת הן, ועוד דרב אסי ורב ששת קיימי בחד שיטתא, דהרי רב ששת הקשה לשיטת רב הונא, ואם כן רב הונא הוא שיטת יחיד, ורב אסי ורב ששת רבים, ועוד דבשל סופרים, דהיינו בדינים דרבנן הכלל הוא דהלך אחר המיקל, ותפילת י"ח הלא היא מדרבנן[מח], וא"כ אדם שטעה ודלג ברכה אחת מברכות אמצעיות, או שלא אמר המלך המשפט בעשרת ימי תשובה בין ר"ה ליוה"כ, דקי"ל בפ"ק (דף יב:) דמחזירין אותו, לא יחזור לאתה חונן אלא לאותה ברכה שדלג, כדאמרינן דאמצעיות אין להם סדר, ומשם ואילך יאמר על הסדר כדפי' רשב"ם.

והיכא שטעה בג' ברכות ראשונות, כגון שטעה בחתימתן[מט], או לא הזכיר בין ר"ה ליוה"כ בברכת אבות זכרנו לחיים, או בתחיית המתים מי כמוך, או שלא אמר המלך הקדוש, חוזר לברכה ראשונה מג' ברכות[נ], והיכא שטעה בשלש ברכות אחרונות, דהיינו ברצה או מודים או שים שלום, כגון שטעה כמו כן בחתימתן, או שלא הזכיר בין ראש השנה ליוה"כ בשים שלום בספר חיים טובים קודם המברך את עמו ישראל בשלום, או וכתוב לחיים טובים בהודאה, חוזר לעבודה דהיינו לרצה, וטעמא דג' ברכות ראשונות אם טעה בהן חוזר לראשונה, דכיון שכולה שבח הוי כברכה א', והוא הדין ג' אחרונות נמי כולה כנטילת רשות כעבד שנפטר מרבו והוי כברכה אחת.

ובתענית צבור שהש"צ קובע ברכה לעצמו בחזרת הש"ץ, שאומר עננו עם חתימה בין ברכת גואל ישראל לברכת רופא חולי עמו ישראל, אם שכחה לברכה זו ונזכר בה קודם סיום התפלה[נא], אין מחזירין אותו לאומרה, כיון שהיה צריך לחזור ולומר ברכה על הסדר במקומה בין גואל ישראל לרפאינו, ולאחר מכן להמשיך כסדר כפי' רשב"ם, וא"כ הויא ברכה לבטלה אם מחזירין אותו, אבל לפי' הקונטרס שאמצעיות אין לה סדר היינו שאומר את הברכה שדילג במקום שנזכר, היה אומרה לברכת עננו במקום שנזכר ואם כן אין כאן ברכה לבטלה שהרי אינו חוזר שוב על שאר הברכות.

סיכום: לרש"י אמצעיות אין להן סדר היינו, דאם דילג ברכה מהברכות האמצעיות אומרה במקום שנזכר, ולהרשב"ם חוזר לברכה שדילג וממשיך ממנה כסדר, והביאו דבה"ג פסק כרב אסי. וש"ץ שטעה בתענית ציבור, לרשב"ם לא יחזור, דכיון שצריך לחזור שוב על כל הברכות דאחר עננו הוי ברכה לבטלה, ולרש"י אומרה במקומה דלא הוי ברכה לבטלה.

ציונים והערות

יתרות וחסרות ואינו נמצא בידינו. **מז.** יז. **מח.** הרי"ף והרז"ה הביאו שיטת גאון דפסקינן כרב אסי וכפירוש רש"י דאומרה במקום שנזכר, ואמנם שיטת הרי"ף עצמו וכן הרא"ש והרמב"ם, דפסקינן כרב אסי וכפי פירוש התוספות דחוזר להברכה שדילג ואומר משם ולהלן על הסדר. **מט.** אמנם כתב המשנה ברורה (ריש סימן קיט ובביאור הלכה ריש סימן קיט), דבאמצע גם אם שינה כל הנוסח, אלא שהזכיר מענין הברכה יצא. **נ.** אמנם מנהגינו דחוזר 'רק על המלך הקדוש'. **נא.** לאו דוקא קודם סיום התפילה, אלא אף אם נזכר אחר שאמר רפאינו לא יחזור, כיון שיצטרך לומר שוב רפאינו והוי ברכה

אל ישאל אדם צרכיו לא בג׳ ראשונות ולא בג׳ אחרונות. פי׳ ר״ח ורבינו האי דוקא ליחיד, אבל צרכי צבור שואלין, ולכך אנו אומרים זכרנו וקרובץ ויעלה ויבא בהם ותדע דדוקא יחיד קאמר, שהרי עיקר ברכות אחרונות צרכי צבור הם:

מלמדין אותו שלא ישחה. וא״ת וישחה ומה בכך. וי״ל, שלא יבא לעקור דברי חכמים שלא יאמרו כל אחד מחמיר כמו שהוא רוצה, ואין כאן תקנת חכמי׳ וחיישינן ליוהרא:

[לד:] **קידה על אפים.** ומייתי קרא אע״ג דאשכחן נמי בענין אחר. יש לומר, דקים ליה מקבלה דקידה על אפים, ומייתי קרא דמסייעו:

חזינא לאביי ורבא דמצלו אצלויי. פירוש שהיו מטין על צדיהן:

יכוין לבו באחת מהן. והא דאמרי׳ בסוף פרק ת״ה (דף ל:) לעולם ימוד אדם דעתו, אם יכול לכוין יתפלל, ואם לאו אל יתפלל, יש לפרש התם נמי באחת מהן:

חציף עלי מאן דמצלי בבקתא. וא״ת הכתיב ויצא יצחק לשוח בשדה (בראשית כד). י״ל, דהתם איירי בהר המוריה, כדאמרי׳ בפסחים פרק האשה (ד׳ פח.) לא כיצחק שקראו שדה וכו׳, א״נ, בקתא דהכא מיירי בבקעה במקום שרגילין שם בני אדם לעבור והולכי דרכים:

כסוי חטאה. וטעמא לפי שאז מתבייש על חטאו, אבל אם מפרש חטאיו דומה שאינו מתבייש עליו, ואמרינן לעיל פרק קמא (ד׳ יב:) כל העושה דבר ומתבייש מוחלים לו מיד:

הדרן עלך אין עומדין

אל ישאל אדם צרכיו לא בג׳ ראשונות ולא בג׳ אחרונות:

יביאו דצרכי רבים מותר לשאול אף בברכות אלו.

איתא בגמרא, אמר רב יהודה אל ישאל אדם צרכיו לא בג׳ ראשונות, ולא בג׳ אחרונות, **פי׳ ר״ח ורבינו האי**, דדין זה דאין אדם שואל צרכיו לא בג׳ ראשונות ולא בג׳ אחרונות, הוא **דוקא** לשאול צרכי יחיד, **אבל צרכי צבור שואלין** אף בג׳ ראשונות ואחרונות[נב], **ולכך אנו אומרים** זכרנו לחיים וקרובץ[נג] בג׳ ראשונות, **ויעלה ויבא** בג׳ אחרונות, אף שיש שאילת צרכים **בהם, ותדע דדוקא** צרכי יחיד **קאמר** דאין שואלין, **שהרי עיקר ברכות אחרונות צרכי צבור הם**, דברכת ׳רצה׳ ו׳שים שלום׳ הם בקשות על החזרת העבודה וברכת שלום[נד]

מלמדין אותו שלא ישחה:

יקשו על דברי הגמרא ויתרצו.

איתא בגמרא, דמי שבא לשחות בסוף כל ברכה מלמדים אותו שלא ישחה, מקשים התוספות **וא״ת**, אמאי מלמדין אותו שלא ישחה, **וישחה** אף שאינו מחויב **ומה בכך. ומיישבים** וי״ל, דמלמדים אותו שלא ישחה כדי **שלא יבא לעקור דברי חכמים**, דהיינו **שלא יאמרו** הרואים **דכל אחד** יכול להיות **מחמיר** לשחות **כמו שהוא רוצה ואין כאן תקנת חכמים** לשחות דוקא בברכות מסוימות, ויבואו לבטל לגמרי את הכריעות. ועוד דכיון דרבנן תקנו לשחות רק בסוף ג׳ ראשונות ואחרונות והוא שוחה בכל ברכה, **חיישינן ליוהרא**[נה], כלומר דחיישינן שיחשדוהו שעושה כן מתוך גאווה[נו].

קידה על אפים:

יקשו על דרשת הגמרא ויתרצו.

איתא בגמרא, דקידה היא על אפים, **ומייתי קרא** דקידה על אפים, דכתיב ׳ותקד בת שבע אפים ארץ׳, והוקשה להתוספות, **ואע״ג דאשכחן נמי** קרא דכתיב קידה גבי **ענין אחר** ולא גבי השתחוויה על אפים, דכתיב[נז] ׳וימהר משה ויקד ארצה וישתחו׳, דמשמע דכולו שטוח ארצה, ומדוע לומדת הגמרא מקרא דבת שבע דקידה היא רק על אפים, ולא מהאי קראי דקידה היינו דכל גופו שטוח[נח]. ומיישבים **ויש לומר, דקים ליה** להש״ס **מקבלה** דקידה היא **על אפים**, ולכך מייתי האי **קרא** דבת שבע **דמסייעו** לדברי קבלה, אך באמת גם לולי האי קרא ידעינן דקידה היא על אפים מדברי קבלה.

חזינא לאביי ורבא דמצלו אצלויי:

יבארו מהו מצלו אצלויי.

איתא בגמרא, דרב חייא בריה דרב הונא חזא לאביי ורבא דבשעה שנופלין על פניהם מצלו אצלויי, **פירוש** שכשנופלין על פניהם אין פושטין ידיהן ורגליהן[נט] אלא **היו מטין על צדיהן**[ס].

יכוין לבו באחת מהן:

יקשו מדברי הגמרא לעיל.

איתא בגמרא, דצריך לכוון לכל הפחות באחת מג׳ ברכות ראשונות, והוקשה להתוספות, **והא דאמרינן בסוף פרק תפילת השחר**, (דף ל:) **לעולם ימוד אדם דעתו**, כלומר דישער האם דעתו מיושבת עליו ויכול לכוון בתפילה, **אם יכול לכוין יתפלל, ואם לאו אל יתפלל**, וסברו התוספות בקושייתם דקאי על כל התפילה, וקשה, דהכא קתני דאף אם יכול לכוון אפילו בברכה אחת דיו. ומיישבים, **דיש לפרש התם נמי** דהא דקתני דרק אם יכול לכוון יתפלל, היינו אם יכול לכוון **באחת מהן** מהברכות הראשונות.

חציף עלי מאן דמצלי בבקתא:

יקשו על דברי רב כהנא ויתרצו.

איתא בגמרא, אמר רב כהנא שחצוף הוא בעיניו מי שמתפלל במקום פרוץ בלא מחיצות, מקשים התוספות **וא״ת, והכתיב** ׳**ויצא יצחק לשוח בשדה**׳ (בראשית כד) אלמא דיצחק התפלל בשדה שהוא מקום ללא מחיצות, ואמאי אמר רב כהנא שחצוף הוא שמתפלל במקום פרוץ. ומיישבים וי״ל, **דהתם** דכתיב ׳ויצא יצחק לשוח בשדה׳, לא איירי בשדה ממש, אלא **מיירי בהר המוריה**, דהר המוריה נקרא שדה, **כדאמרינן בפסחים פרק האשה** (ד׳ פח.), **לא כיצחק שקראו שדה** וכו׳[סא], ובאמת התפלל במקום שהיו בו מחיצות מההר עצמו[סב]. **א״נ** אפשר לומר דיצחק התפלל בשדה ממש, **ובקתא דהכא** החסרון בה דמיירי **בבקעה במקום שרגילין שם בני אדם לעבור והולכי דרכים** שיפריעו אותו מתפילתו, ואין החסרון שאין שם מחיצות, ויצחק התפלל בשדה במקום שאין עוברין שם בני אדם[סג].

כסוי חטאה:

יבארו המעלה בכיסוי חטאיו.

איתא בגמרא, דאמר רב כהנא דחצוף הוא בעניו מי שמפרש חטאיו, שנאמר ׳אשרי נשוי פשע כסוי חטאה׳, ומבארים התוספות **דטעמא** דיש מעלה במה שלא מגלה חטאיו, **לפי שאז** מראה **שמתבייש על חטאו** ומסתירו, **אבל אם מפרש** ומגלה **חטאיו** לאחרים **דומה שאינו מתבייש עליו, ואמרינן לעיל פרק קמא** (ד׳ יב:) **כל העושה דבר** עברה **ומתבייש** בה **מוחלים לו מיד**, לפיכך איכא מעליותא במה שמכסה חטאיו מבני אדם, דמראה שמתבייש בהם ונמחלים לו.

הדרן עלך אין עומדין

ציונים והערות

לבטלה. **נב. כתב** הרא״ש טעם לכך דצרכי ציבור שואלים, דאף הוא כבוד לרב דהכל צריכים לו. **נג. קרובץ** היינו פיוטים שמוסיפים במועדים (קרוב״ץ ר״ת ׳קול רינה וישועה באהלי צדיקים׳, בית יוסף ריש סימן סח). **נד. הקשו** האחרונים, אם כן אמאי קרי להו בגמרא לג׳ אחרונות דהוו כעבד שקיבל פרס מרבו ונפטר והולך, והיינו שהם כמו ברכות הודאה על קבלת הפרס, והרי הוו בקשות כמו האמצעיות, שהרי האמצעיות כולם בלשון רבים, והוו נמי בקשות של צרכי ציבור, וכי תימא דעל כל פנים יש לחלק דבאמצעיות אף דאומרם בלשון רבים, מכל מקום הבקשה קאי על כל חד וחד, כגון חננו מאתך דעה, היינו דיחונן לכל אחד דעה מיוחדת, וכן סלח לנו, אבל הרי איכא נמי דציבור ממש, וכגון השיבה שופטינו, ולמלשינים, ובנין ירושלים, וקרן ישועה, ומאי שנא מעבודה ושלום, ואפשר דהענין דבעבודה מבקשים בעיקר שיקבל ממנו עבודתינו ותפילתנו, והוי כדוגמת העבד שקיבל פרס מרבו ורוצה הוא להנות גם כן את רבו ומבקש ממנו שיקבל ממנו, וכן בשים שלום הרי שם שלום היינו כעין כריתת ברית בין שני צדדים, והיינו שיקבל ממנו כביכול שלומנו אנו. **נה. כן** היא גרסת ההגהות הב״ח דזהו תירוץ שני. **נו. יש** שפירשו דהטעם שחיישינן הכא ליוהרא מחמת שמחמיר יותר מן הדין, דכיון דכהן גדול ומלך שוחין טפי מפני גדלותן, לכך שייך יוהרא דמחשיב עצמו טפי מהדיוט סתם. **נז. שמות** לד ח. **נח. מהרש״א. נט. בזמנם** היו נוהגים בנפילת אפים בקידה או בהשתחואה. **ס. רש״י** במגילה (כב. ד״ה דמצלי) כתב לפי שאין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו, והטעם לזה שמא לא תענה תפילתו ויבזהו (רש״י תענית יד: ד״ה רשאי). **סא. איתא** התם בגמרא, ואמר רבי אלעזר, מאי דכתיב (ישעיהו ב ג) ׳והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה׳ אל בית אלהי יעקב וגו׳, אלהי יעקב ולא אלהי אברהם ויצחק, אלא, לא כאברהם שכתוב בו הר, שנאמר (בראשית כב יד) ׳אשר יאמר היום בהר ה׳ יראה׳, ולא כיצחק שכתוב בו שדה, שנאמר (שם כד סג) ׳ויצא יצחק לשוח בשדה׳, אלא כיעקב שקראו בית, שנאמר (שם כח יט) ׳ויקרא את שם המקום ההוא בית אל׳. **סב. ויש** שפירשו דשאני הר המוריה דאיכא שם אימת מלך, כדכתיב ביעקב וייראו ויאמר מה נורא המקום הזה. **סג. ביאר** המגן אברהם (צ ו) דכשהוא מתפלל בבקעה הוא חצוף שמראה בעצמו שאפילו יעברו עליו כל עוברי דרך לא יתבטל מכוונתו.

[לה.] כיצד מברכין. לא שייך להקשות תנא היכא קאי דקתני כיצד, כדפריך בריש מכילתין (ד׳ ג.). משום דהכא, סברא הוא לברך, כדמסיק בגמרא, דאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה. אי נמי, י״ל דקאי אמתני׳ דמי שמתו (ד׳ כ:), דקתני בעל קרי מברך לאחריו ואינו מברך לפניו, והכי נמי שייך הכא לברך על כל דבר ודבר, ע״כ קאמר הכא כיצד מברכין:

אחליה והדר אכליה. תימה, למה לי קרא, הא בפ״ב דקדושין (ד׳ נד:) גמרינן קדש קדש ממעשר שני, א״כ נילף ממעשר שני. וי״ל, אי לאו קרא דהלולים, הוה אמינא דאדרבה, נילף לחומרא קדש קדש משביעית ואין לו פדיון. עוד פי׳ רבינו חיים כהן, אי מהתם, הוה אמינא כי מעשר שני ממש, ודוקא בזמן שמעשר שני נוהג, כמו בשנה ראשונה ושניה ורביעית וחמישית לשמטה, נוהג חלול. אבל שלישית וששית, שמעשר עני דוקא, אימא לא, קמ״ל חלולים:

שאין אומרים שירה אלא על היין. פירוש, אין אומרים שירה על שום אכילת מזבח, כגון זריקת דמים ונסוך המים, כי אם על היין. אבל ודאי מצינו שירה בלא יין, כגון הלל שבשחיטת פסחים (תמיד נשחט ד׳ סד.). [ע״ש בתוספות]:

ולמאן דתני כרם רבעי וכו׳. ועתה קיימא לן דרבעי נוהג אף בח״ל. מיהו, בכרם נוהג ולא בשאר אילנות, דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בח״ל. וכרם רבעי בזמן הזה, מחללין על שוה פרוט׳, ושוחקו ומטילו לנהר. וכן מפורש בשאלתות דרב אחאי. [פרשת קדושים סימן ק]:

ואתי נמי זית במה הצד. וא״ת, איכא למפרך, מה להצד השוה שכן חייבים בלקט, דפרט בכרם היינו לקט, משא״כ בזית, דאין בו לקט. וי״ל, דניחא ליה למפרך פירכא, אפי׳ יהא הצד השוה חשוב

כיצד מברכין:

יבארו אמאי הכא לא מקשינן 'תנא היכי קאי'.

תנן במתניתין, כיצד מברכין על הפירות. **ואומרים התוס׳,** דהכא **לא** שייך להקשות על הלשון 'כיצד מברכין', **תנא היכא קאי דקתני כיצד,** כלומר, היכן לימד התנא שיש חובת ברכה, ושואל רק כיצד מברכין, ואינו אומר קודם לכן את הדין שצריך לברך, **וכדפריך** בגמרא **בריש מכילתין** (ד׳ ג.) על הא דקתני התם מאימתי קורין את שמע, דלשון זה משמע שכבר פשוט לתנא שצריך לקרא קריאת שמע, ואינו שואל רק מאימתי הוא זמנה. והטעם דלא מקשה כן הכא, הוא **משום דהכא סברא הוא** דיש **לברך, כדמסיק בגמרא, דאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה,** דמכיון שנהנה, צריך להודות למי שבראם[א]. וכיוון דפשיטא ליה שצריך לברך, שואל רק כיצד מברכים.

אי נמי יש לומר, דהכא במשנה **קאי** תנא **אמתני׳ דמי שמתו** (ד׳ כ:), **דקתני שבעל קרי מברך** על המזון **לאחריו, ואינו מברך לפניו,** וכמו דתנן לגבי ברכת המזון שצריך לברך, **הכי נמי שייך הכא לברך על כל דבר ודבר, ועל כן,** לאחר שכבר הקדים התנא לומר גבי בעל קרי שצריך לברך, **קאמר הכא כיצד מברכין.**

אחליה והדר אכליה:

יבארו אמאי לא ילפינן לה מגזירה שוה.

איתא בגמרא, דהפסוק 'קדש הלולים לה׳', דמיירי בנטע רבעי[ב], איצטריך ללמד שאם רוצה לאכול את הפירות מחוץ לירושלים, צריך לחללם על מעות.

מקשים **התוס׳ ותימה,** דלמה לי **קרא** שצריך לחללו, **הא בפ״ב דקדושין** (ד׳ נד:) גמרינן נטע רבעי בגזירה שוה 'קדש קדש'[ג] **ממעשר שני,** דנטע רבעי חייב בחומש ובביעור[ד], **וא״כ** כמו כן[ה] **נילף ממעשר שני** גם לענין חילול.

ומיישבים וי״ל, דאי לאו קרא ד'קדש הלולים', **הוה אמינא דאדרבה נילף** נטע רבעי **לחומרא** בגזירה שוה זו **דקדש קדש משביעית,** ונימא **שאין לו** לנטע רבעי **פדיון** כלל, כמו שביעית, וצריך להעלות דוקא אותו עצמו ולאכלו בירושלים. **ועוד פי׳ רבינו חיים כהן, דאי מהתם,** היינו מגזירה שוה ד'קדש קדש', **הוה אמינא** דנטע רבעי הוא **כי מעשר שני ממש, ודוקא בזמן שמעשר שני נוהג,** **כמו בשנה ראשונה ושניה ורביעית וחמישית לשמטה,** ואז מחללים אותו, **נוהג חלול** גם בנטע רבעי, **אבל בשנה שלישית וששית, שמעשר עני דוקא** נוהג בהן, ואין בהן מעשר שני, **אימא לא,** ובשנים אלו לא ינהג חילול גם בנטע רבעי. **קמ״ל** 'קדש הללולים', דדרשינן מינה לשון **חלולים,** לומר שצריך תמיד חילול.

שאין אומרים שירה אלא על היין:

יבארו דהכוונה על אכילת מזבח.

איתא בגמרא אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, מנין שאין אומרים שירה אלא על היין, כלומר, שהלויים אינם אומרים שיר של קרבן במקדש אלא כשמנסכים את יין נסכי הקרבן, שנאמר', 'ותאמר להם הגפן החדלתי את תירושי המשמח אלקים ואנשים', ומשמח אלקים, היינו שאומרים שירה על היין.

ומבארים התוס׳ **פירוש,** הא **דאין** הלויים **אומרים שירה אלא על היין,** הכוונה שאינם אומרים שירה **על שום אכילת מזבח, כגון זריקת דמים ונסוך המים, כי אם על** היין, כשמנסכים את נסכי הקרבן. **אבל ודאי מצינו שירה** שאומרים הלויים **בלא יין, כגון הלל שבשחיטת פסחים** (תמיד נשחט ד׳ סד.) **[ע״ש בתוספות**[ז]**].**

ולמאן דתני כרם רבעי וכו׳:

יבארו דדין רבעי נוהג עתה בחו״ל רק בכרם.

בגמרא נחלקו רבי חייא ורבי שמעון ברבי, חד תני כרם רבעי, כלומר, דבכל מקום שכתוב במשנה 'נטע רבעי', שונה הוא 'כרם רבעי', וסובר דלא נאמר דין רבעי לאכול את הפירות של שנה הרביעית בירושלים, אלא בכרם, ולא בכל הפירות, וחד תני 'נטע רבעי', ואית ליה שכל פירות האילן הם בתורת רבעי.

ואומרים התוס׳, דעתה **קיימא** לן דדין 'רבעי' נוהג **אף** בחוץ **לארץ,** מיהו, דוקא **בכרם** נוהג דין רבעי בחו״ל, **ולא בשאר אילנות.** והטעם, משום דקיימא לן[ח] **דכל** **המיקל** בהלכות התלויות **בארץ, הלכה כמותו בחוץ לארץ,** ולמאן דאמר כרם רבעי, מיקל הוא שאין דין רבעי נוהג בשאר פירות, ולהכי הלכה כמותו בחו״ל, דאין דין רבעי נוהג בחו״ל אלא בכרם.

ואומרים התוס׳, **דכרם רבעי בזמן הזה,** שאי אפשר להעלותו ולאכלו בירושלים, **מחללין** אותו **על שוה פרוטה**[ט], **ושוחקו** את הפרוטה **ומטילו לנהר,** כדי שלא יבואו ליהנות ממנה. **וכן מפורש בשאלתות דרב אחאי [פרשת קדושים סימן ק].**

ואתי נמי זית במה הצד:

יבארו אמאי נקטה הגמרא במה הצד זה ד'צד מזבח'.

איתא בגמרא, דלאחר שלמדנו שכרם ענבים חייבים בברכה, וגם תבואה חייבת בברכה, אין ללמוד מהם שאר דברים לחייבם בברכה, כיון דאיכא למיפרך מה לכרם ענבים ותבואה שיש בהם צד מזבח, כלומר, שמקריבים מהם למזבח, יין לנסכים וסולת למנחות. אבל נוכל ללמוד מהם גם זית לחייבו בברכה, מפני שגם בו יש צד מזבח, דשמן זית קרב במנחות.

מקשים התוס׳, **וא״ת,** והאיך מצינו ללמוד זית לחיוב ברכה, והא **איכא למפרך מה להצד השוה, שכן חייבים בלקט,** דבתבואה יש דין לקט לעניים, וגם דין **פרט בכרם, היינו לקט. משא״כ בזית, דאין בו** דין **לקט** לעניים.

ומיישבים וי״ל, דהכא עיקר כוונת הגמרא היא לומר דאין ללמוד מכרם ותבואה שאר דברים לחיוב ברכה, ולכן **ניחא ליה** לגמרא **למפרך פירכא** זו דהצד השוה שבהם שיש בו צד מזבח, מה שאין כן שאר דברים, ועל זה קאמר בגמרא, **דאפילו** אם **יהא הצד השוה חשוב** **למיתי זית מיניה** שיהא גם הוא

ציונים והערות

א. לשון רש״י להלן (בד״ה אלא סברא הוא). **ב. שלש** שנים ראשונות של הפרי, ערלה הם, ובשנה הרביעית, צריך להעלות את הפירות לירושלים ולאכלם שם, וזה הוא 'נטע רבעי'. **ג. דבכרם** רבעי כתיב (ויקרא יט, כד) ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קדש הלולים לה׳, וגם במעשר שני כתיב (ויקרא כז, ל) וכל מעשר הארץ מזרע הארץ מפרי העץ לה׳ הוא קדש לה׳. **ד. חומש,** דהמחלל פירותיו להעלות הדמים לירושלים, צריך להוסיף עליו חומש. וביעור, דבשנה שלישית וששית של שמיטה, המעשרות מתבערים מן הבית שאסור להשהותן יותר אצלו, צריך לבער מן הבית גם את הכרם רבעי. **ה. על** פי מהרש״א, שכתב דודאי דג״ש זו איצטריכא לענין ביעור וחומש, כדאמר התם, אלא כוונת התוס׳, דכיון דאין ג״ש למחצה נילף נמי הך מלתא דהכא לענין חילול. **ו. שופטים** ט. **ז. שם** בד״ה קראו את ההלל, מייתי קושיא זו בשם ר״י, דהכא בברכות אמרינן אין אומרים שירה אלא על היין, ואילו הכא בשחיטת הפסח, חזינן דאיכא שירה בלא נסכים, וכן היו מקדשין את העזרות בב׳ תודות ובשיר. ותירצו בשם ר״י כמו שתירצו כאן, אלא שהרחיבו יותר בדבריהם, ונראה מלשונם שם דהכי פירושו, אין אומרים שירה בשעת הקרבת קרבן אלא על היין, משום דבפסוק זה ד'משמח אלהים ואנשים', שממנו דורשים דהשמחה היא ביין, יש היקש בין אלהים לאנשים, וכמו שעיקר שתיה ושמחה של אנשים היא בשעת אכילה, דומיא דהכי נמי לגבוה, בשעת הקרבת קרבן, ואז אין אומרים שירה אלא על היין, אבל שלא בשעת הקרבה היו אומרים שירה שלא על היין. **ח. שבת** קלט. **ט. וכן** פסקינן בשו״ע (יו״ד סימן רצד ס״ו), דיכול לפדות את כולם בשוה פרוטה, והוא מדברי תוס׳ דהכא. והקשה רעק״א, וז״ל ולענ״ד תמוה, כיון דקיי״ל ברבעי צריך להוסיף חומש דילפינן קדש קדש ממעשר, והיינו ככל מילי כמו פדיית מעשר שני, וכמ״ש הרמב״ם, א״כ כמו במעשר שני אין מחללין כי אם על כסף שיש עליו צורה דוקא, ולא על שוה כסף, הכי נמי בכרם רבעי, ואם כן איך נקטו תוס׳ והשו״ע לישנא בשוה פרוטה, ולכאו׳ בעינן דוקא פרוטה ממש. עכ״ל.

למיתי זית מיניה, מ"מ קאמר דשאר מינים לא ידע מיניה:

תינח לאחריו. דעיקר ברכה לאחריו, כדכתיב ואכלת ושבעת וברכת:

לפניו לכ"ש. לאו ק"ו הוא, דאם כן תהא ברכה דלפניו מדאורייתא, ולעיל פרק מי שמתו (דף כא.), משמע גבי בעל קרי, דלאו דאורייתא הוא. ואפי' רבי יהודה לא פליג, אלא משום דעשאן כהלכות דרך ארץ (סס ד' כב.):

דבר שאין גדולו מן הקרקע כגון בשר וחלב. וא"ת, מאי איריא בשר, אפילו ירקות נמי לא אתיא ליה. וי"ל, דאיכא למימר קמה תוכיח. ולפי' רש"י ניחא, דגריס דלאו בר נטיעה מנין. וליכא למימר דאתא משאר אילנות, דאיכא למפרך, מה להנך, שכן חייבים בפיאה:

אלא סברא הוא אסור לאדם שיהנה כו'. וקרא דנסיב לעיל, אסמכתא בעלמא. והגמרא היה סבור מתחלה דלמוד גמור הוא:

[לה:] **כאן לאחר ברכה.** וכן בפ' כל כתבי (שבת ד' קיט.) אמרי', כשהיו מניחים השולחן היו אומרים, לה' הארץ ומלואה. וכשהיו מסלקין השולחן היו אומרים, השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם:

כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום שנאמר ואספת דגנך. וא"ת, והא לקמן בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מוקמי' ליה. וי"ל, דמיירי ודאי שעושין רצונו, אבל אין עושין

חייב בברכה, כלומר, אמנם בפשטות אין ללמוד מהצד השוה גם זית, שהרי יש להקשות על לימוד זה כקושיית התוס', אבל אין הגמרא רוצה להיכנס למשא ומתן בזה האם איכא למיפרך או ליכא למיפרך על הלימוד של זית, ולכן אומרת הגמרא, שאף אם נוכל ללמוד בהצד השוה לחייב גם זית בברכה, עדיין מכל מקום **קאמר דשאר מינים לא ידע מיניה'**.

תינח לאחריו:

יבארו אמאי פשיטא לן יותר ברכה לפני המזון מלאחריו.

איתא בגמרא, דאם היינו לומדים משבעת המינים לחייב ברכה, הא תינח לאחר המזון, אבל לפניו מנלן. והוקשה לתוס', אמאי הוה פשיטא יותר לגמרא לחייב ברכה לאחר המזון מלפניו. ומבארים התוס', משום **דעיקר ברכה** בתורה כתוב **לאחריו, כדכתיב 'ואכלת ושבעת וברכת'**, וחזינן שהיא עיקר הברכה, ולכן ראוי יותר לרבות ברכה בשאר דברים לאחר המזון מלפניו.

לפניו לכ"ש:

יבארו דאינו קל וחומר גמור.

בגמרא קאמר, דאם ילפינן מדכתיב 'הלולים' שצריך לברך ברכה לאחריה, ילפינן מכל שכן שצריך לברך לפניה, דמה אם כשהוא שבע מברך, כשהוא רעב לא כל שכן.

ואומרים התוס', **דלאו ק"ו** גמור **הוא, דאם כן, תהא ברכה דלפניו מדאורייתא, ולעיל פרק מי שמתו** (דף כא.) **משמע, גבי בעל קרי** דמברך על המזון לאחריו ואינו מברך לפניו, והטעם הוא משום דברכה לפניו **לאו דאורייתא הוא, ואפי' רבי יהודה** דחולק שם ואמר דבעל קרי מברך על המזון לפניו ולאחריו, **לא פליג אלא משום דעשאן** רבי יהודה את ברכת המזון **כהלכות דרך ארץ** (סס ד' כב.), שמותר לבעל קרי להוציא אותם בשפתיו, והכי נמי סבירא ליה לרבי יהודה שמותר לו גם לברך לפניו, דהוי כהלכות דרך ארץ.

דבר שאין גדולו מן הקרקע כגון בשר וחלב:

יבארו אמאי לא נקטה הגמרא ירקות.

איתא בגמרא, דאף אם ילפינן מנטע רבעי להצריך ברכה, עדיין לא נלמד רק דבר שגדולו מן הארץ, דומיא דפירות שנאמר בהם דין נטע רבעי, ובהם כתוב הפסוק 'קדש הלולים', אבל דבר שאין גדולו מן הארץ, כגון בשר וחלב, מנלן שחייב בברכה.

מקשים התוס' **וא"ת, מאי איריא בשר** וחלב, כלומר, אמאי נקטה הגמרא דוקא דברים אלו שאינם כלל גדולי קרקע, והא **אפילו ירקות**, שגדלים בקרקע, **נמי לא אתיא ליה** מקרא דקדש הלולים שנאמר רק על פירות האילן.

ומיישבים וי"ל, **דאיכא למימר קמה תוכיח**, שאין בה דין נטע רבעי, ומכל מקום הצריכה התורה ברכה באכילתה, כדכתיב 'ואכלת ושבעת וברכת', ופסוק זה קאי על לחם היוצא מהתבואה שסמוך לו, דכתיב 'תאכל בה לחם', ומזה נלמד בהצד השוה מקמה ופירות, שהם גדולי קרקע וחייבים בברכה, הכי נמי ירקות.

ואומרים התוס', **דלפי' רש"י ניחא**, דהוא לא גרס 'בשר וחלב מנין', אלא הכי **גרים 'דלאו בר נטיעה מנין'**, והיינו, דבאמת קושיית הגמרא היא על כל דבר שאינו בר נטיעה, דנטיעה שייכת באילנות דוקא, ולגירסתו גם ירקות אין ללמוד מפירות לחייבם ברכה, משום דנימא דרק פירות חייבים בברכה, משום שיש בהם נטע רבעי, ולכן קושיית הגמרא היא גם על ירקות מנלן שחייבים בברכה. ואומרים התוס' דלפירוש רש"י **ליכא למימר** ולהקשות אמאי מקשינן על חיוב ברכה בירקות, והא יש לומר דחיוב ברכה בירקות **אתא משאר אילנות** במה מצינו, דכמו שפירות חייבים בברכה כן נמי ירקות, דהא **איכא למפרך** דמה **להנך**, פירות האילן, **שכן חייבים בפיאה**[יא], ולכן חייבם הכתוב בברכה, אבל ירקות שאינם חייבים בפאה[יב] אינם חייבים בברכה.

אלא סברא הוא אסור לאדם שיהנה כו':

בגמרא מסקינן, דחיוב ברכה על המזון הוא מסברא, דאסור לו לאדם ליהנות מהעולם הזה בלי ברכה.

ואומרים התוס', דלפי"ז **קרא דנסיב לעיל**, דילפינן מ'קדש הלולים', **אסמכתא בעלמא** הוא, ועיקר הלימוד הוא מסברא. **והגמרא היה סבורה מתחלה דלמוד גמור הוא**, ולכן מקשינן מה ילפינן מיניה ומה אין ללמוד ממנו.

כאן לאחר ברכה:

יציינו דכן איתא גם במקום אחר.

איתא בגמרא, רמי רבי לוי, כתיב 'לה' הארץ ומלואה', וכתיב[יג], 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'. ומשני לא קשיא, כאן קודם ברכה, 'לה' הארץ ומלואה', כאן לאחר ברכה, 'והארץ נתן לבני אדם'.

ואומרים התוס', דכן מצינו גם **בפ' כל כתבי** (שבת ד' קיט.), **דאמרינן** התם, אמר רבי חייא בר אבא, פעם אחת נתארחתי אצל בעל הבית בלודקיא, והביאו לפניו שלחן של זהב משוי ששה עשר בני אדם, ושש עשרה שלשלאות של כסף קבועות בו, וקערות וכוסות וקיתוניות וצלוחיות קבועות בו, ועליו כל מיני מאכל וכל מיני מגדים ובשמים, **וכשהיו מניחים השולחן, היו אומרים, 'לה' הארץ ומלואה'**. והיינו נמי משום שכשמניחים את השולחן היה עדיין קודם ברכה, **וכשהיו מסלקין השולחן, היו אומרים 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'**[יד], משום שהוא לאחר הברכה והאכילה, והיו אומרים שנתנה לבני אדם ובהיתר אכלו מה שאכלו, שכבר בירכו עליו[טו].

כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום שנאמר ואספת דגנך:

יבארו במה מיירי הפסוק של 'ואספת דגנך'.

בגמרא רמי רבי חנינא בר פפא, כתיב[טז] ולקחתי דגני בעתו וגו', וכתיב[יז], ואספת דגנך וגו'. לא קשיא, כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום, כאן בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום.

ולפי"ז יוצא דכשעושים רצונו של מקום מקויים בהם הכתוב 'ואספת דגנך'.

מקשים התוס' **וא"ת, והא לקמן** בברייתא קאמר רבי שמעון בר יוחאי, דבזמן שישראל עושין רצונו של מקום, מלאכתן נעשית על ידי אחרים שנאמר[יח], 'ועמדו זרים ורעו צאנכם' וגו'. ואילו פסוק זה ד'ואספת דגנך', דמשמע שישראל עצמם עושים מלאכתם, ולא על ידי עכו"ם, **בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מוקמינן ליה**.

ומיישבים[יט] **וי"ל**, דודאי פסוק זה ד'ואספת דגנך' **מיירי ודאי בשעושין רצונו** של מקום, **אבל אין עושין רצונו כל כך**, כלומר, **דאינם צדיקים**

ציונים והערות

י. ועיין בשיטה מקובצת בבא מציעא (פט: ד"ה קמה) שכתב בשם הרא"ש, דכיון שיש בזית צד מזבח, מהני זה שיהא בכלל כרם, אף דכרם סתם לא איקרי, כדאמר בגמרא הכא, מכל מקום מועיל מה שיש בו צד מזבח לדחות את הפירכא דאינו בלקט, לכוללו ב'כרם' (ואולי יש לומר כן גם בכוונת התוס', דזית כיון שיש בו צד מזבח הוא בכלל כרם, ורק שאר דברים אין לחייבם בברכה). **יא. ואין** להקשות, מה להנך, כלומר פירות, דיש בהם חיוב נטע רבעי, דקמה תוכיח, שאין בה חיוב נטע רבעי וחייבת בברכה. אבל בפאה, גם קמה וגם פירות חייבים, ולכן הקשו התוס' מה להנך שכן חייבים בפאה. **יב. דתנן** (פאה פרק א משנה ד) כלל אמרו בפאה, כל שהוא אוכל, ונשמר, וגידולו מן הארץ, ולקיטתו כאחת, ומכניסו לקיום, חייב בפאה. ואמרינן בגמרא (שבת סח.) אוכל, למעוטי ספיחי סטיס וקוצה. ונשמר למעוטי הפקר, וגידולו מן הארץ, למעוטי כמהין ופטריות, ולקיטתו כאחת, למעוטי תאנה, ומכניסו לקיום, למעוטי ירק. ויעויין בחידושי רעק"א שהקשה על דברי התוס' כאן, שכתבו דאילנות חייבים בפאה, והא תאנה אינה חייבת בפאה, ואפילו הכי חייבת בברכה, והדרא קושיא לדוכתה דנילף ממנה לחייב ירקות בברכה. והניח בצ"ע. **יג. תהלים** קטו טז. **יד. והמשך** המאמר בגמרא שם הוא, אמרתי לו בני, במה זכית לכך, אמר לי קצב הייתי ומכל בהמה שהיתה נאה אמרתי זו תהא לשבת, אמרתי לו אשריך שזכית, וברוך המקום שזיכך לכך. **טו. על** פי רבינו יונה שכתב לשון זה בשם ר"י הזקן. **טז. הושע** ב יא. **יז. דברים** יא יד. **יח. ישעיהו** סא ה. **יט. ביאור** ב' תירוצים אלו בתוס', הוא על פי הכתוב בגליון התוס' שלפנינו על הדף בצידו. אולם יעויין בגליון הש"ס לרעק"א, שציין לשו"ת מהרשד"ם (חלק אורח חיים סימן לא), שהקשה על התירוץ השני דתוס', דאיך אפשר דפליג שום אמורא על תנא, שנאמר דרבי חנינא בר פפא יחלוק על רשב"י, ועוד הקשה שם

רצונו כ"כ, דאינם צדיקים גמורים. ועוד י"ל, דפליג ליה אהא דלקמן, שבא לפרש מה בין עושים ואין עושין, והכא בעושים ואין עושים כי הדדי נינהו:

דרך טרקסמון. פירש"י, היינו דאורייתא, אבל מדרבנן, גם חצר קובעת, כדמשמע בפ' יוצא דופן (נדה ד' מז:), איזהו חצר שחייב במעשר וכו'. וכן מוכח בפ' המביא (ביצה ד' לה.):

טובא גריר. מכאן משמע, שאסור לשתות יין בערב פסח מן המנח' ולמעלה. ואם רוצה לשתו', צריך לשתות הרבה, דטובא מגרר גריר:

[לו.] **לא יערענו.** פירש"י, להשהותו. וא"ת, א"כ לפלוג וליתני בדידה, מאי איריא ע"י אניגרון, אפילו בעיניה שרי לבלעו לאלתר, דהא אינו אסור אלא לערער, דהיינו להשהותו. ע"כ פי' הר"י, לא יערענו, אפי' בבליעה בלא שהייה, שכל שתייה שאינה אלא לרפואה קרי ליה ערעור, ואפי' כשבולעו. והיינו טעמא דמתסר, משום דקא מוכחא מילתא דלרפואה קא מכוין. א"נ, יש ליישב פירוש רש"י, לא יערענו להשהותו, אבל נותן הוא לתוך אניגרון, ואפילו להשהותו. או בולעו בעיניה בלא שהייה:

כיון דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי. ונראין הדברים, דאם אדם שותה משקין, אם המשקין רעים לשתות, דלית ליה הנאה מיניה, לא בעי

גמורים, ולכן אף שמקבלים את הדגן, צריכים לבדם לאוספו.

ועוד י"ל, דרב חנינא בר פפא דהכא **פליג ליה אהא** ברייתא דרשב"י **דלקמן**, שהרי רשב"י **בא לפרש מה בין עושים** רצונו של מקום, ובין **אין עושין** רצונו של מקום כל כך, כמו שפירשו התוס' בתירוץ ראשון[ב]. ואילו הכא, כשמקשה רבי חנינא בר פפא מהפסוק ולקחתי דגני על הפסוק ואספת דגנך, על כרחך שלא למד דהכתוב 'ועמדו זרים ורעו צאנכם' קאי גם על אסיפת הדגן כמו שסבר רשב"י, דאם היה סובר כן, הרי היה מקשה מפסוק זה דועמדו זרים, דעדיף להקשות ממנו, שהרי משמע שיאספו הזרים את הדגן ויקשה על הפסוק ד'ולקחתי דגני', דמשמע שלא יהא להם כלל דגן. ומזה דלא מקשה רבי חנינא בר פפא אלא מהפסוק ד'ואספת דגנך', משמע שסבר **דהכא** היינו הפסוק ד'ואספת דגנך', מיירי בין **בעושים** רצונו של מקום לגמרי, ובין במי **שאין עושים** רצונו של מקום כל כך, ולשיטתו תרוייהו **כי הדדי נינהו** ואין חילוק ביניהם, ולכך הקשה רק מהפסוק של ואספת דגנך, דמשמע שיהא להם דגן, דסותר להפסוק 'ולקחתי דגני', דמשמע שהקב"ה נוטל את הדגן ומראה להם שאינו שלו.

דרך טרקסמון:

יבארו דהני מילי מדאורייתא.

איתא בגמרא, ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן משום רבי יהודה ברבי אלעאי, בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים, דורות הראשונים היו מכניסין פירותיהן דרך טרקסמון, כלומר, דרך שערי החצר והבית, כדי לחייבן במעשר, דורות האחרונים מכניסין פירותיהן דרך גגות דרך חצרות דרך קרפיפות, כדי לפטרן מן המעשר. **ופירש"י**, דמה שנפטרים הפירות כשמכניסים אותם דרך הגגות ולא דרך שערי החצר והבית, **היינו מדאורייתא, אבל מדרבנן, גם חצר קובעת** לחיוב מעשר, אף אם נכנסו הפירות אליה שלא דרך השער, **כדמשמע בפ' יוצא דופן** (נדה ד' מז:), **איזהו חצר שחייב במעשר וכו'**, שנחלקו שם התנאים איזו חצר מחייבת את הפירות שבתוכה במעשר. **וכן מוכח בפ' המביא** (ביצה ד' לה.), דאיתא התם שהחצר קובעת את הפירות לחייבם במעשר.

טובא גריר:

יוכיחו מכאן דבערבי פסחים מותר לשתות הרבה יין.

איתא בגמרא דמעט יין סועד ומשביע, והרבה יין גורר את תאות האכילה.

ואומרים התוס', דמכאן משמע שאסור לשתות מעט **יין בערב פסח מן המנחה ולמעלה**, כמו דתנן בפסחים[כא], ערב פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך, דאסור לאכול דברים המשביעים כדי שיאכל מצה לתיאבון, שהרי איתא הכא דמעט יין סועד. **ואם רוצה לשתות** יין, **צריך לשתות הרבה**, דיין **טובא מגריר** גריר את תאוות האכילה, כדאיתא הכא.

לא יערענו:

יקשו על פירוש רש"י ויביאו פירוש אחר.

בברייתא קתני דהחושש בגרונו, היינו שכואב לו גרונו ורפואתו היא שיתן לגרונו שמן וישהנו בגרון, לא יערענו בשמן תחלה בשבת, **פירש"י**, היינו דלא **להשהותו** לשמן בגרון, אבל נותן שמן הרבה לתוך אניגרון ובולע, כלומר, דלשתות אניגרון שהוא מין מאכל ועשוי ממים ששלקו בהם תרד ונותנים לתוכו שמן מותר לו.

מקשים התוס' **וא"ת, א"כ** דכל האיסור הוא רק להשהות את השמן בגרון, אמאי קתני בברייתא בסיפא דרק על ידי אניגרון מותר, **לפלוג** הברייתא **וליתני בדידה**,- בשמן עצמו, במה דברים אמורים דאסור, להשהות השמן בגרון, אבל לבלוע השמן מיד שפיר דמי, **ומאי איריא** דמותר דוקא **ע"י אניגרון**, הא **אפילו בעיניה** כשהשמן לבד נמי **שרי לבלעו לאלתר, דהא אינו אסור אלא לערער**, דהיינו **להשהותו** בגרון.

על כן פי' הר"י, ד'**לא יערענו**' דקתני, היינו **דאפי' בבליעה בלא שהייה** נמי אסור לבלוע השמן לבדו, **שכל שתיה שאינה אלא לרפואה קרי ליה 'ערעור', ואפילו כשבולעו** מיד ואינו משהו בגרון נמי אסור. **והיינו טעמא דמתסר** כשהוא בולע מיד, **משום דקא מוכחא מילתא דלרפואה קא מכוין**, שהרי שמן לבד אינו ראוי לשתיה, וכל דבר שאינו מאכל בריאים אסור לאכלו לרפואה בשבת גזירה משום שחיקת סממנים, שמא ישחוק סממנים לרפואה דהוי איסור טוחן[כב].

אי נמי, יש ליישב פירוש רש"י, דהפירוש **לא יערענו** היינו דוקא **להשהותו**. ואפילו הכי אל תדייק מזה דאם בולע מיד מותר, אלא כשבולע נמי אסור, והטעם שנקטה הברייתא שלא יערער את השמן לשתותו כשמשהה, הוא כדי לדייק מזה לדינא דסיפא, **'אבל נותן הוא** את השמן **לתוך אניגרון'**, ובאופן כזה מותר **אפילו להשהותו**, משום שהוא משקה הראוי לשתיה, ואיסור רפואה בשבת הוא רק במשקין שאינם ראויים כלל לשתיה, ומוכח משתייתו שהוא שותה לרפואה. **או**, עוד אופן המותר ברפואת שמן בשבת, הוא **כשבולעו בעיניה בלא שהייה**. והוא מדוייק מהרישא, דדוקא להשהות את השמן בעיניה אסור, אבל לשתותו בלי שמשהה מותר.

סיכום: לרש"י, 'לא יערענו' היינו דוקא להשהות את השמן בגרונו, וזה אסור כיון שעושה מעשה שנראה שהוא לרפואה. והקשו עליו התוס' דא"כ אמאי לא חילקה הברייתא בשמן עצמו, דמותר לשתותו לרפואה אם אינו משהה אותו בגרונו אלא בולעו מיד. ולכן חלקו התוס' ופירשו דאף כשבולעו מיד נמי אסור, משום דהשמן בעצמו אינו ראוי לשתיה אלא לרפואה. ויישבו התוס' פירש רש"י, דהברייתא נקטה 'לא יערער', לומר דמשקה שראוי לשתיה מותר אף כשמשה אותו בגרונו. ויוצא דלהתוס', בחד לריעותא, דהיינו שהמשקה עצמו אינו ראוי לשתיה אלא לרפואה, או ששותה בדרך רפואה אסור. ולרש"י דוקא אם גם המשקה אינו ראוי לשתיה כגון שמן, וגם ששותהו באופן של רפואה אסור, אבל כששותה כדרכו משקה שאינו ראוי אלא לרפואה מותר, וכן כששותה בדרך רפואה משקה הראוי לשתיה נמי מותר.

כיון דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי:

יבארו דכן הוא בכל רפואה.

איתא בגמרא, דהחידוש בברייתא ששותה שמן בתוך אניגרון הוא דאף שמכוון לרפואה, כיון שיש לו הנאה מהאניגרון, חייב בברכה.

ואומרים התוס', דלפי"ז **נראין הדברים, דאם אדם שותה משקין לרפואה**[כג], **אם המשקין רעים לשתות, דלית ליה הנאה מיניה, לא בעי ברוכי**,

ציונים והערות

קושיות אחרות עיי"ש. וכתב, דנראה דהכי פירושו דהתוס', דלפי התירוץ הראשון, רבי חנינא בר פפא לא מיירי אלא בבינונים ורשעים לבד, ובינונים לגבי בחינת הרשעים נקראים 'עושים רצונו של מקום', וכיון שעושים הוא נותן להם מזונותיהם, ומ"מ עמלים ויגעים באסיפת דגנם. אבל הרשעים בהם כתיב 'ולקחתי דגני', שאינם אוספים לא אחרים בעדם ולא הם בעצמם את דגנם. אמנם הברייתא מיירי בבינונים ובצדיקים גמורים, והבינונים אוספים את דגנם הם בעצמם, וכמאמר רבי חנינא בר פפא, והצדיקים גמורים, בהם נאמר 'ועמדו זרים', שמלאכתם נעשית ע"י אחרים. והתירוץ השני של התוס' הוא דעוד יש לומר, דרבי חנינא נמי מיירי בבינונים ובצדיקים, אלא דפליג, שהברייתא נחית לחלק בין צדיקים גמורים לבינונים, שאלו מלאכתם נעשית ע"י עצמם, ואלו מלאכתם נעשית על ידי אחרים. אבל ר' חנינא לא נחית לומר את החילוק שיש בין צדיקים עושי רצונו של מקום בעצמם לבינונים שרק כלפי הרשעים עושים את רצונו של מקום, ורק בערך הצדיקים אינם עושים רצונו של מקום, אלא נקט להו בחדא מחתא כי הדדי, לומר דשניהם שוים בדבר אחד, שזוכים אלו ואלו שדגנם ותבואתם יבא לביתם. משא"כ הרשעים, דכתיב בהם ולקחתי דגני. וא"כ מה שכתבו התוס' 'דפליגי', אינו ר"ל שחולק רחב"פ על הברייתא, אלא 'פליג' במה שלא חש לפרש ההפרש שיש בין עושי רצונו של מקום לגמרי, לבין שאינן עושין כהבינונים, כמו שעשתה הברייתא, אלא נקט להו כהדדי. ע"כ. אולם יעויין בתוספות הרא"ש, שהביא ב' תירוצי התוס', וכתב להדיא בתירוץ שני, דרבי חנינא בר פפא סבר כרבי ישמעאל, דקרא מיירי בצדיקים גמורים. וזה נראה כפירוש הגליון. **כ. וזה** מוכרח שבא לפרש רק מה בין עושים רצונו לאין עושים כל כך, דהרי רשב"י מפרש את הפסוק של 'ועמדו זרים ורעו צאנכם', שיעשו בשביל ישראל אף את אסיפת הדגן, וממילא על כרחך דהפסוק ואספת דגנך מיירי במי שאין עושים רצונו כל כך, דאם אין עושים כלל, הרי יש עוד פסוק של ולקחתי דגני, שלא יהא להם כלל דגן (על פי גליון). **כא.** דף צט: **כב. כדאיתא** בגמרא דשמן לבד מזיק הוא את האוכלו ולהכי אין מברכין עליו. **כג. ע"פ** מהרש"א.

ואף שנהנה מעצם זה שמתרפא על ידי המשקה, זו אינה הנאה לברך עליה. **ואי אית ליה הנאה מיניה** מהשתיה עצמה **בלא** הנאת **הרפואה, בעי ברוכי.**

אכילתו. **ואותן שקדים** דכשהם **רכים** בתחילת גידולם **אוכלים** את **קליפתם החיצונה**, אולם כיון **דלא נטעי להו אדעתא דהכי, למיכל להו כשהן רכים, כי אם לאכול הגרעינין שלהן כשיתבשלו** לגמרי[כז], **מברך עלייהו** - על קליפתן בעודם רכים[כח] **נמי שהכל.**

ברוכי. ואי אית ליה הנאה מיניה בלא הרפואה, בעי ברוכי:

והלכתא שכתוב בספרים לא גרסי', דלשון ה"ג הוא עד קמחא וכו':

קמחא דחיטי. נראה, דלא מיירי בקמחא ממש, דאם כן לא שייכא ביה ברכה דבורא פרי האדמה. אלא מיירי בקמחא שקורין אישקלא"טיר, או בקמח שעושין משבולת שועל שמייבשין בתנור:

לא נטעי אינשי אדעתא דקורא. וסבר גמ' כוותיה דשמואל, וא"כ אותן לולבי גפנים דלא נטעי אינשי אדעתא דהכי, מברכינן עלייהו שהכל נהיה בדברו. ואותן שקדי' כשהם רכים אוכלים קליפתם החיצונה, ולא נטעי להו אדעתא דהכי, למיכל להו כשהן רכים, כי אם לאכול הגרעינין שלהן כשיתבשלו, מברך עלייהו נמי שהכל:

[לו:] **קליפי אגוזים והגרעינין חייבין בערלה. דפירי נינהו. מכאן שיש לברך על הגרעינין של גודגדניות, וגרעיני אפרסקין, ושל תפוחים, וכל מיני גרעינים של פירות, בורא פרי העץ:**

אין קוצצין אילנות בשביעית. וא"ת, בלא שביעית נמי, תיפוק ליה דאסור משום לא תשחית את עצה (דברים כ). וי"ל, דלא טעין קבא, דלא שייך ביה לא תשחית, כדאיתא פ' לא יחפור (ב"ב כו.). אי נמי, איירי דמעולה בדמים לעשות ממנה קורות, דאז לא שייך לא תשחית. ומיהו, משום איסורא דשביעית איכא, לאכלה ולא לסחורה ולא להפסד:

שיעורו כפול הלבן. ופחות מכאן לא הוי פירא. מכאן יש ללמוד, דעל בוסר פחות מפול, לא מברכינן עליה בורא פרי העץ, אלא בורא פרי האדמה:

והלכתא:

בגמרא היתה גירסא 'והלכתא'[כד], ואומרים התוס', דגירסא זו **שכתוב בספרים לא גרסינן**, דמלשון הלכות גדולות **הוא, עד** המשך הגמרא '**קמחא** דחיטי' וכו'.

קמחא דחיטי:

יבארו באיזה קמח מיירי.

בגמרא נחלקו אמוראי בברכה כשאוכל קמח חיטים, רב יהודה אומר מברך בורא פרי האדמה, ורב נחמן אומר מברך שהכל נהיה בדברו.

ואומרים התוס', **נראה דלא מיירי בקמחא** דחיטים **ממש, דאם כן לא שייכא ביה ברכה דבורא פרי האדמה**, כיון דאינו ראוי להיאכל כך כשהוא קמח, ואף אם אוכלו צריך לברך שהכל, כמו שאר דברים שאוכל שלא כדרך אכילתם. **אלא מיירי** הכא **בקמחא שקורין אישקלא"טיר**, דהיינו שלא נטחן דק לגמרי, אלא נשאר בו עדיין טעם חיטה, וראוי הוא לאוכלו כך[כה]. **או בקמח** חטים[כו] כעין **שעושין משבולת שועל**, שמייבשין את הגרעינים **בתנור** ונעשים קליות, ובזה אף דלאחר מכן טוחנים אותם לגמרי, נמי מברכים עליו לרב יהודה בורא פרי האדמה, כיון שהוא מתוק ויש בו טעם.

לא נטעי אינשי אדעתא דקורא:

יבארו דקיימא לן כשמואל.

בגמרא נחלקו אמוראי גבי קורא דדקלא, שהוא סיב שנוסף בעץ דקל כל שנה, ובאותה שנה שנוסף בו הוא רך וראוי לאכילה. רב יהודה אמר דברכתו היא בורא פרי האדמה, ושמואל סבר שהכל. ואמר ליה שמואל לרב יהודה, שיננא, כוותך מסתברא, דהא גם צנון סופו להקשות, ואפילו הכי כשאוכלו קודם שמתקשה מברכינן עליו בורא פרי האדמה. ודוחה הגמרא ולא היא, צנון נטעי אינשי אדעתא דפוגלא, היינו דכוונת הנוטע את הצנון היא על מנת שיאכלנו, ולכן ברכתו בורא פרי האדמה אף שאם יניחנו בקרקע סופו להתקשות כעץ, ואילו קורא דדקלא לא נטעי אינשי אדעתא דקורא.

ואומרים התוס', דמלשון זה דקאמר בגמרא 'ולא היא', מוכח שסברה הגמ' **כוותיה דשמואל, וא"כ אותן לולבי גפנים**, כלומר, מה שגודל סביבות הגפנים, והן הקנוקנות של הגפנים, וראויים למאכל, **דלא נטעי אינשי** את הגפנים **אדעתא דהכי**, אלא נוטעים על מנת לאכול את הגפנים לאחר שיגדלו, **מברכינן עלייהו שהכל נהיה בדברו**, כיון דקיימא לן כשמואל, דכל מה שלא נוטעים על דעת כן, מברכים עליו שהכל, דכיון דאינו עיקר האילן, הוי ליה שלא כדרך

קליפי אגוזים והגרעינין חייבין בערלה:

בגמרא מייתי מתניתין דערלה דתנן[כט], קליפי אגוזים והגרעינים חייבין בערלה.

והבינו התוס'[ל] דמיירי בגרעינים של כל הפירות, והטעם שחייבים בערלה הוא משום **דפירי נינהו**. כלומר, שיש להם דין פירות שחייבים בערלה. ואומרים התוס' **דמכאן** ראיה **שיש לברך על הגרעינין של גודגדניות וגרעיני אפרסקין ושל תפוחים וכל מיני גרעינים של פירות בורא פרי העץ**, כיון דיש לגרעינים תורת פירות[לא].

אין קוצצין אילנות בשביעית:

יבארו אמאי לא סגי בטעם דבל תשחית לענין קציצת עצים.

בגמרא מייתי מתניתין דשביעית[לב], דאין קוצצים את האילנות בשביעית, ודנה הגמרא מאימתי אין קוצצים אותם. והטעם דאסור לקצוץ פירות מהאילנות בשביעית, הוא משום דהתורה אמרה 'לאכלה', ודרשינן לאכלה ולא להפסד, שאסור להפסיד פירות שביעית.

מקשים התוס' **וא"ת**, והא אף **בלא שביעית נמי תיפוק ליה דאסור** לקצוץ אילנות משום '**לא תשחית את עצה**' (דברים כ), דאסור לקצוץ אילני מאכל משום בל תשחית.

ומיישבים **וי"ל**, דהנפקא מינה היא באילן **דלא טעין קבא**, כלומר, שאינו מוציא שיעור קב פירות בשנה, **דלא שייך ביה לא תשחית, כדאיתא בפ' לא יחפור** (ב"ב דף כו.[לג]), ועל עץ כזה אתא המשנה לומר דבשביעית אין לקצצו. **אי נמי, איירי** באילן דהוא **מעולה בדמים** כדי **לעשות ממנה קורות**, יותר מדמי הפירות, **דאז לא שייך** בו איסור ד'**לא תשחית**'. **ומיהו, משום איסורא דשביעית איכא** אף באילן כזה, משום דאמר רחמנא גבי פירות שביעית, 'והיתה שבת הארץ לכם **לאכלה**', **ולא לסחורה ולא להפסד**, אף אם יש מגוף העץ רווח גדול יותר.

שיעורו כפול הלבן:

יבארו דהוא הדין לענין ברכה.

בגמרא פירש רב אסי, דשיעור גודל הענבים כדי שיהא אסור לקצוץ את העץ בשביעית הוא כגודל פול הלבן, **ופחות מכא לא הוי פירא** ומותר לקצוץ את האילן בשביעית, דאינו מפסיד בזה פירות שביעית. ואומרים התוס', **דמכאן יש ללמוד** גם לענין ברכה, **דעל בוסר פחות** מגודל **פול** הלבן **לא מברכינן עליה** '**בורא פרי העץ**', **אלא בורא פרי האדמה**[לד].

ציונים והערות

כד. ואין גירסא זו לפנינו, ואפשר דהיתה גירסא כמו שכתבו ברי"ף וברא"ש כאן, דגרסינן תיבות אלו 'ואי שתי ליה מישתא אזוקי מזיק ליה ולא מברך עליה' קודם המשך הגמרא 'קמחא דחיטי', ויעויין באמת ברבינו יונה שכתב דתימה הוא מה צריך בכאן לכתוב זה הלשון, וכי איצטריך הכא לאשמועינן שהפת היא עיקר ופוטרת ככל מיני מאכל. עכ"ל, והביאו גם במעדני יו"ט על הרא"ש. **כה. ואף** בזה, רק לרבי יהודה מברך בורא פרי האדמה, אבל לרב נחמן, כיון שהשתנה מברייתו, מברך שהכל (מהרש"א). **כו. על** פי ברכה משולשת על מס' ברכות, ומיושב בזה קושיית המלא הרועים על התוס', דהא שיבולת שועל הוא מין שעורים, והכא קאמר קמחא דחיטי למעוטי דשערי. אמנם על פי מה שכתב בברכה משולשת מובן, דכוונת התוס' היא שטוחנים את החיטים לאחר שנעשו קליות בתנור כמו שנוהגים לעשות כן משיבולת שועל, אבל לא מיירי בשיבולת שועל עצמה. **כז. כדאיתא** בחולין (כה:) ת"ר, שקדים המרים קטנים חייבין, גדולים פטורין, מתוקים גדולים חייבין, קטנים פטורין, והיינו לגבי מעשר. ופירש שם רש"י דהטעם בשקדים המתוקים דפטורים ממעשר כשהם קטנים, הוא משום שאין דרך אכילתם בכך. **כח. כן** כתב ביעב"ץ, דכוונת התוס' היא על הקליפה לבד, אבל אם כבר צמח שם מקצת הפרי, ודאי הוי ליה פרי גם לענין ברכה. **כט. פרק** א משנה ח. **ל. וכן** פירש הברטנורא שם. **לא. כתב** בפני יהושע, דנראה ברור דמה שכתבו התוס' כאן דפירי נינהו, קאי על גרעינין לחודא, דגרעינין ודאי לאו שומר לפירי נינהו, שהתרבו מ'את פריו', אלא מגוף הפרי חשיבי, ומש"ה כתבו דמברכין עליה בורא פרי העץ. משא"כ בקליפות, דלא מחייבי בערלה אלא מטעם שומר, מרבויא ד'את פריו', שממנו מרבים גם את הקליפות שאינם ראויים כלל לאכילה, ממילא אין זה ענין כלל לברכת בורא פרי העץ, כיון דלאו פירי נינהו, וכן נראה להדיא מלשון הרא"ש ז"ל (סימן ד). והקשה מזה על המגן אברהם שכתב באו"ח (סי' רב ס"ק יז) לענין קליפות מרנצי"ן דיש לברך עליהם בורא פרי העץ, והביא ראיה מלשון התוספות דהכא ומסוגיא דשמעתין, ונראה לכאורה מדבריו דכל מאי דחייב בערלה אפילו מטעם שומר דינו כפרי גמור לכל מילי אפילו לענין ברכה. והקשה שם עליו באריכות, עיי"ש. **לב. פרק** ד משנה י. **לג. שם** איתא, דאמר רב, האי דיקלא דטעין קבא אסור למקצייה. **לד. דשונה** דינם מדין לולבי גפנים שמברך עליהם שהכל, כי הם לא עיקר הפרי ולא נטעי אנשי אדעתייהו, אבל כאן נטעי אינשי אדעתייהו, אלא שעדיין לא נגמר בישולם, ולכן

לשון ה"ג והלכתא כמר בר רב אשי מדלגבי ערלה לאו פירא הוא וכו'. והיה אומר הר"מ, דלגבי ערלה, לאו פירא הוא, היינו משום דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בח"ל. אבל בארץ, ודאי הוי פירא, ומברכין עליו בורא פרי העץ. ובברכות ליכא חלוק בין בארץ לח"ל:

ברטיבא. כגון ליטווארי"ו בלעז מברכינן עליה בורא פרי האדמה, אבל יבישתא לא מברכינן עליה. וכן הלכה בזנגבילא, שקורין זינזי"ברו בלעז, וכן קל"ו של גרופל"י, שאין רגילים לאכול [אלא] ברטיבא, כגון בליטווארי"ו, אין מברכינן עליהם כלל ביבשתא, אבל עץ של קנמון שקורין קניל"א, מברכינן עליו בורא פרי האדמה, מפני שרגילין לאכלו ביובש, וגם הוא גדל על הארץ כמו קנים. ועל צוקר"ו, מברכינן בורא פרי העץ, כי יערי עם דבשי (שיר ה) זה צוקר"ו. ואגוז שקורין מושקד"א, מברכינן בורא פרי העץ, שגם נוהגין לאכול אותו ביובש:

כל שיש בו מחמשת המינין מברכין עליו בורא מיני מזונות. וכן קלייריט"ש בלע"ז, שעושים מקמח ומים, או מחלב, מברכין עליהם בורא מיני מזונות. וכן כשנותנים קמח לתוך פולין, או לתוך עדשים או כרישים, וכן לתוך שקדים שעושין לחולה, אם עושין אותו כדי שיסעוד הלב, אז צריך לברך בורא מ"מ. ואם לדבק בעלמא, אינו צריך לברך בורא מ"מ. וטוב להחמיר ולגמעו בתוך הסעודה לאחר ברכת המוציא, ופטור ממה נפשך:

[לז.] **בורא נפשות רבות וחסרונם.** כמו לחם ומים, שאי אפשר בלא הם. ועל כל מה שברא להחיות בהם נפש כל חי, כלומר, על כל מה שבעולם, שגם אם לא בראם יכולין העולם לחיות בלא הם, שלא בראם כי אם לתענוג בעלמא, כמו תפוחים וכיוצא בהן. ומסיים, ברוך חי העולמים. ובירושלמי, ברוך אתה ה' חי העולמים:

אם הפרוסות קיימות. יש מפרשים, דהיינו כשהלחם אינו שרוי במים כ"כ, שאם יקח הפרוסה שלא ישבר:

[לשון ה"ג] והלכתא כמר בר רב אשי מדלגבי ערלה לאו פירא הוא וכו':

יבארו דלענין ברכה אין חילוק בין ארץ ישראל לחו"ל.

איתא בגמרא, דמר בר רב אשי נהג לאכול את החלק בצלף ערלה שקוראים לו 'קפריסין', והיה זורק את החלק הנקרא 'אביונות', משום דנחלקו חכמים בקפריסין האם חייבים במעשר, והיינו האם יש להם שם פרי או לא, והכלל הוא דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוץ לארץ, ולכן אינו נקרא פרי לענין ערלה בחוץ לארץ. וגרס ההלכות גדולות דהלכתא כמר בר רב אשי גם לענין ברכה, שאין מברכים על הקפריסין בורא פרי העץ, דאין להם שם פרי.

ומייתי התוס' דהיה **אומר הר"מ**, דאין הלכה כן לגבי ברכות, ודלא כהלכות גדולות.

והטעם, דהא **דלגבי ערלה לאו פירא הוא, היינו משום דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בח"ל. אבל בארץ ודאי הוי פירא**, וא"כ ודאי שבארץ שיש בו ערלה ודינו כפרי לגמרי, **מברכין עליו בורא פרי העץ**, ואין לומר דבחוצה לארץ יברכו עליו בורא פרי האדמה, דהא גבי **ברכות ליכא חלוק בין בארץ לח"ל**[לה].

ברטיבא:

ידונו בכמה הלכות בכלל זה דעיקר אכילת המאכל.

בגמרא אמרו רבנן למרימר, כס - כלומר שאכל ביוה"כ דבר שאין דרך לאוכלו כמות שהוא, כגון זנגבילא, פטור, משום שאין דרך לאכול זנגביל בפני עצמו, ואינו דרך אכילה. ומקשינן ממימרא דרבא דעל הנדואה שהוא סוג של זנגביל, מברכים בורא פרי האדמה. הרי דאוכל הוא, ומשני לא קשיא, כאן ברטיבא כגון **ליטווארי"ו בלעז**, שהוא זנגביל לח והדרך לאכלו כמות שהוא, **מברכינן עליה בורא פרי האדמה, אבל יבישתא לא מברכינן עליה**, משום שאין דרך לאוכלו כן[לו].

ואומרים התוס', דכן הלכה גם **בזנגבילא** יבש **שקורין זינזי"ברו בלעז, וכן קל"ו של גרופל"י**, שהם מיני אוכלים **שאין רגילים לאכול אותם [אלא] בצרוף רטיבא, כגון בליטווארי"ו** שהוא זנגביל לח, **אין מברכין עליהם כלל ביבשתא. אבל עץ של קנמון שקורין קניל"א, מברכינן עליו בורא פרי האדמה, מפני שרגילין לאכלו גם ביובש**, ואין מברכין עליו בורא פרי העץ, משום **דגם** אינו גודל על העץ אלא **הוא גדל על הארץ כמו קנים**, ולכן ברכתו בורא פרי האדמה. **ועל צוקר"ו**, מין קנה שעושים ממנו הסוכר[לז], **מברכינן בורא פרי העץ**[לח], **כי** מה דכתיב בפסוק[לט] **'יערי עם דבשי'** (שיר ה), **זה צוקר"ו**, שהוא דבש שגדל בקנים[מ], ומזה שקרא לצוקר"ו 'דבש', חזינן שהוא דבר חשוב שנוהגים לאוכלו. **ואגוז שקורין מושקד"א, מברכינן בורא פרי העץ, שגם נוהגין לאכול אותו ביובש.**

כל שיש בו מחמשת המינין מברכין עליו בורא מיני מזונות:

יבארו כמה הלכות בכלל זה דכל שיש בו מחמשת המינים.

איתא בגמרא רב ושמואל דאמרי תרוייהו, כל שיש בו מחמשת המינים מברכין עליו בורא מיני מזונות.

ואומרים התוס' דלפי"ז, **כן קלייריט"ש בלע"ז**, פירוש לביבות **שעושים מקמח ומים, או מקמח וחלב, מברכין עליהם בורא מיני מזונות**, משום שיש בהם קמח מחמשת המינים. **וכן כשנותנים קמח לתוך פולין, או לתוך עדשים, או כרישים** - סוג ירק, **וכן לתוך שקדים שעושין לחולה, אם עושין אותו** את תערובת הקמח והשקדים **כדי שיסעוד הלב, אז צריך לברך בורא מ"מ**, כהכלל האמור כאן, דכל שיש בו אחד מחמשת המינים ברכתו בורא מיני מזונות, **ואם** נותנים אותו כדי לדבק את התבשיל **בעלמא, אינו צריך**[מא] **לברך בורא מ"מ**[מב].

ואומרים התוס' דמכל מקום **טוב להחמיר ולגמעו בתוך הסעודה לאחר ברכת המוציא, ואז פטור מברכה ממה נפשך**, דהוי כדברים הבאים בתוך הסעודה[מג].

בורא נפשות רבות וחסרונם:

יבארו את פירוש מילות הברכה.

איתא בגמרא דברכה אחרונה על האורז היא 'בורא נפשות רבות'. ומבארים התוס' את פירוש הברכה, שהיא כוללת שבח על שני סוגי דברים, בורא נפשות רבות ו'חסרונם', הוא **כמו לחם ומים שאי אפשר** לעולם לחיות **בלא הם**, ו'**על כל מה שברא להחיות בהם נפש כל חי**', כלומר, דהברכה היא גם **על כל מה שבעולם, שגם אם לא בראם יכולין** העולם **לחיות בלא הם**, מפני **שלא בראם כי אם לתענוג בעלמא, כמו תפוחים וכיוצא בהן. ומסיים, 'ברוך חי העולמים'**, בלי הזכרת שם, **ובירושלמי** איתא דמסיים עם שם **'ברוך אתה ה' חי העולמים'.**

אם הפרוסות קיימות:

יבארו מהו הגדר ד'הפרוסות קיימות'.

בברייתא איתא, דכשטחן את החטים ואפה מהן פת ולאחר מכן בשלם, אם הפרוסות קיימות, ברכתו לפניה המוציא ולאחריה שלש ברכות. ומבארים התוס', **דיש מפרשים ד'הפרוסות קיימות' היינו כשהלחם אינו שרוי במים כ"כ, שאם יקח הפרוסה** בידיו **שלא ישבר**, אבל אם נימוח הלחם כל כך עד שאם יקח בידיו מקצתו ישבר, דינו כאין הפרוסות קיימות.

ציונים והערות

לה. ובמהרש"א ציין לדברי תלמידי רבינו יונה שכתבו דהכי קאמר, מדלגבי ערלה לאו ודאי פרי הוא, שבארץ בלבד נוהג מן הספק ובחו"ל אינו נוהג, לגבי ברכה נמי לא דיינינן ליה כפרי העץ, ולא מברכין עליה בורא פרי העץ כמו אם היה פרי ודאי, אלא בורא פרי האדמה, שבברכה זו יצא מספק, שאם הוא פרי האדמה כבר ברך את הברכה הראויה לו, ואם הוא פרי העץ יצא בברכה זו. **לו. ביאור** זה הוא אם נפרש שהתוס' קאי על מאמר רבא בזנגביל. אמנם במהרש"א כתב דקאי התוס' על פלפלין, וכתב דדעת התוס' כהרי"ף דעל פלפלין רטובים מברך בורא פרי האדמה. ועיי"ש במהרש"א שהקשה על שיטת הרי"ף זו, דבגמרא משמע דפלפלין הם עץ, וממילא ברכתו בורא פרי העץ. אמנם בגנזי יוסף כתב להקשות על המהרש"א, דמנלן דקאי התוס' על פלפלין, אולי קאי על זנגביל, אבל על פלפלין מברך בורא פרי העץ. **לז. ערוך** ערך חצב ה. ועיין תוס' (ע"ז יד:) ד"ה חצב. **לח. אמנם** בחידושי הרמב"ן כתב בשם ההלכות גדולות וז"ל, ואית רבנן דאמרי סוכ"ר וקנה דסוכ"ר בורא פרי האדמה, ולאו משום דס"ל דקנה לאו עץ הוא, אלא הכי ס"ל אע"ג דעץ הוא כיון דלאו פירא קא מפיק ולאו קא אכלינן פירא (אלא) לא מיתמר לן בפה"ע אלא בורא פרי האדמה, מידי דהוה אשיתא דפירחא (לו.) עכ"ל. **לט. שיר** השירים פרק ה א. **מ. ופירוש** הפסוק הוא, דאף שאין דרך לאכול אלא את הדבש בלי הקנה שגודל בו, אני מרוב חיבה אכלתי יערי עם דבשי, אכלתי הקנה עם הדבש (ע"פ רש"י שם). **מא. בגליון** הש"ס לרעק"א העיר על לשון התוס', דמשמע דאינו צריך לברך בורא מיני מזונות, אבל אם רוצה יכול, והא אף אם אינו רוצה אינו יכול לברך בורא מיני מזונות, משום דהוי ברכה לבטלה על השקדים שהם עיקר. **מב. כדאיתא** להלן לט. בתבשיל דליפתא שנותנים בו הרבה קמח ואפילו הכי ברכתו בורא מיני מזונות משום דלדבק עביד. **מג. הקשה** בגליון הש"ס לרעק"א, והא אם השקדים הם עיקר, משום דהקמח ניתן לדבק, אזי ברכתו בורא פרי העץ, ועל שקדים צריך לברך בתוך הסעודה כי הוא מדברים שאינם באים בתוך הסעודה. ויעויין במשנה ברורה (סימן רח ס"ק יג) שתירץ, דמיירי בחולה שצריך לשקדים ועיקר קביעת סעודתו עליהם ולהכי נפטר בברכת הפת.

רש"י פי' אורז מי"ל. ויש מפרשים ר"יזו. ולהאי פירוש, יש לפרש דדוחן היינו מי"ל:

תיובתא דרב ושמואל. באורז, אבל אדוחן, לא הוי תיובתא. ואפשר דהוי הלכתא כותייהו, ולא מברכינן עליה בורא מיני מזונות:

הכוסס חטה צריך לברך עליה בורא פרי האדמה. שהרי אפילו בקמחא דחיטי, אמרינן לעיל מברכין עליה בפה"א. ולרב נחמן לא ס"ל הכי, משום דאשתנו. ומיהו, בלאחריו יש לספק מאי מברכין, אם מברכין על המחיה ועל הכלכלה, ומסיים על האדמה ועל פרי האדמה, דלא אשכחן ברכת על המחיה ועל הכלכלה, אלא היכא דבריך עלייהו ברישא קודם אכילה בורא מיני מזונות. ור"ת הגיה במחזור שלו, על האדמה ועל פרי האדמה כו', וחזר בו, דלא אשכחן בשום מקום הך ברכה, דלקמן (דף מד.) מפרש ברכה אחת מעין ג', וקאמר, בחמשת המינים על הארץ ועל המחיה, ועל ז' המינים על הארץ ועל הפירות, ועל האדמה ועל פרי האדמה לא הזכיר. ועוד, מדקאמר הכא על הכוסס את החטה מברך בורא פרי האדמה, וקאמר בהדיא, טחנו ואפאו פת, עד אם אין הפרוסות קיימות, בתחלה מברך בורא מ"מ, ולבסוף ברכה אחת מעין שלש. ומדלא קתני הכא גבי כוסס החטה, מברך לאחריו ברכה אחת מעין שלש, ש"מ דבכוסס ליכא ברכה לאחריו מעין ג'. והא דקאמר כל שהוא מין דגן ולא עשאו פת וכו', וחכמים אומרים, ברכה אחת מעין ג'. מיירי, דעבדינהו כעין דייסא, דחשיבא אז אכילתו. אבל הכוסס את החטה חי, דלא חשיבא אכילתו כ"כ, אע"ג דהיא מן חמשת המינים, אינו מברך לאחריו ברכה מעין שלש, אלא בורא נפשות רבות וכו'. ומיהו אומר הר"י, שיש לספק, שמא חכמים כיילי ליה בההוא מין דגן ולא עשאו פת וכו', וחכמים אומרים ברכה אחת מעין שלש. ונכון להחמיר, שאין לאכול קליות או חטים שלוקות אלא בתוך הסעודה, שאז ברכת המזון פוטרתן, אם לא נתמעכו יפה דהוו כמו דייסא. ובירושלמי יש, שגם האמוראים היו מסופקים, דקאמר, הדין דאכיל סלת, פירוש, קליות. מאי מברך בסופה, רבי ירמיה אמר, לא אכלית סלת מן יומא וכו':

רש"י פי':
איתא בגמרא דלרב ושמואל אין מברכים על אורז ודוחן בורא מיני מזונות. ורש"י פי' ד'אורז', היינו מי"ל[מד], ויש מפרשים דהיינו ר"יזו[מה], ואומרים התוס', דלהאי פירוש דאורז הוא מין 'ריז"ו', יש לפרש דדוחן היינו מי"ל.

תיובתא דרב ושמואל:
איתא בגמרא דלרב ושמואל אין מברכים על אורז ודוחן בורא מיני מזונות. ומקשינן מברייתא דקתני, דהכוסס את האורז מברך עליו בורא פרי האדמה, טחנו אפאו ובישלו אף על פי שהפרוסות קיימות, בתחילה מברך עליו בורא מיני מזונות ולבסוף ברכה אחת מעין שלש. אלמא דמברכים על האורז בורא מיני מזונות, ודלא כרב ושמואל. ומסיק בגמרא תיובתא דרב ושמואל תיובתא. ואומרים התוס', דהתיובתא היא רק גבי אורז, דעל זה איתא בברייתא דברכתו בורא מיני מזונות, **אבל אדוחן לא הוי תיובתא, ואפשר דהוי הלכתא כותייהו, ולא מברכינן עליה בורא מיני מזונות.**

הכוסס חטה צריך לברך עליה בורא פרי האדמה:
ידונו בברכה אחרונה על כוסס גרעיני חיטה.
איתא בברייתא הכוסס[מו] חיטה, פירוש כשאוכל גרעיני חיטה שלמים, מברך עליה בורא פרי האדמה לפניה. ומבארים התוס', **שהרי אפילו בקמחא דחיטי אמרינן לעיל דלרב יהודה מברכין עליה בפה"א, ואף לרב נחמן דלא ס"ל הכי,** זה רק **משום** דגרעיני החיטה **אשתנו** ממראיתם, אבל כשלא השתנו ממראיתם, כגון הכא, אף רב נחמן מודה דברכתו בורא פרי האדמה.

וכל זה לענין הברכה שלפניה, מיהו בברכה **שלאחריו יש לספק מאי מברכין, האם מברכין על המחיה ועל הכלכלה** כמו שמברך על חמשת מיני דגן, **ומסיים על האדמה ועל פרי האדמה**, כיון דברכתו בורא פרי האדמה[מז], או לא[מח]. והטעם שלא יברך ברכה מעין שלש הוא, כיון **דלא אשכחן** בגמרא **ברכת על המחיה ועל הכלכלה אלא היכא דבריך עלייהו ברישא קודם אכילה בורא מיני מזונות**, ואם היה מברך על גרעיני החיטים על המחיה, אמאי לא מצינו כן בפירוש.

ואומרים התוס' דר"ת הגיה במחזור שלו שצריך לברך על גרעיני חיטה **'על האדמה ועל פרי האדמה' כו', ושוב חזר בו** מטעם זה, **דלא אשכחן בשום מקום הך ברכה.** ומבארים התוס' היכן היה לה לגמרא לכתוב את הברכה דעל האדמה ועל פרי האדמה, **דלקמן** (דף מד.) **מפרש** בגמרא את דיני **ברכה אחת מעין ג', וקאמר** רבי יעקב בר אידי אמר רבי חנינא, **דבחמשת המינים** מברך **על הארץ ועל המחיה, ועל ז' המינים** אמר רבי יהושע בן לוי דמברך **על הארץ ועל הפירות**, ואילו **'על האדמה ועל פרי האדמה' לא הזכיר**, אלמא לא נתקנה ברכה זו כלל.

ועוד ראיה, מדקאמרינן הכא בברייתא ברישא **על הכוסס את החטה** דמברך דבחמשת המינים מברך על הארץ ועל המחיה, ובשבעת המינים על הארץ ועל הפירות, לא הוזכר בברייתא שמברך על האדמה ועל פרי האדמה. ועוד ראיה, דבברייתא הכא איתא דהכוסס את החיטים מברך בורא פרי האדמה, ואם טחנו ואפאו פת, אם אין הפרוסות קיימות בתחילה מברך בורא מיני מזונות ובסוף ברכה אחת מעין שלש, ומזה **בורא פרי האדמה. וקאמר בברייתא בהדיא** בסיפא, דאם **טחנו ואפאו פת - עד אם אין הפרוסות קיימות, בתחלה מברך בורא מ"מ, ולבסוף ברכה אחת מעין שלש. ומדלא קתני הכא** ברישא, **גבי כוסס החטה,** שמברך **לאחריו ברכה אחת מעין שלש, ש"מ** דרק כשטחן את החיטים מברך לאחריו ברכת מעין שלש, אבל בכוסס את החיטים, **ליכא ברכה לאחריו מעין ג'.**

ולפי"ז **הא דקאמרינן** להלן בגמרא[מט] **כל שהוא מין דגן ולא עשאו פת,** רבן גמליאל אומר שלש ברכות וכו', **וחכמים אומרים ברכה אחת מעין ג', מיירי** דוקא כגון דטחן את החיטים **ועבדינהו** להחיטים **כעין דייסא,** והטעם, משום **דחשיבא אז אכילתו** שהיא לשבוע. **אבל הכוסס את החטה חי, דלא חשיבא אכילתו כ"כ,** שאינה לשביעה, **אע"ג דהיא מן חמשת המינים אינו מברך לאחריו ברכה מעין שלש, אלא בורא נפשות רבות וכו'.**

ומיהו אומר הר"י, שאף שדחו התוס' דהא דקאמרי חכמים שמברך על מין דגן ברכה אחת מעין שלש, קאי כשטחן החיטים ועשה מהם דייסא, עדיין **יש להסתפק בזה,** דשמא **חכמים כיילי ליה** לכוסס את החיטה חי בדין ההוא, דכל שהוא מין דגן **ולא עשאו פת וכו', וחכמים אומרים ברכה אחת מעין שלש,** דכוונתם אף על מין דגן זה שכססו חי, שאף ברכתו היא מעין שלש. ולכן **נכון להחמיר** שכיון שאין אנו יודעים איזה ברכה לברך לאחריה, לכך **אין לאכול קליות או חטים שלוקות אלא בתוך הסעודה, שאז ברכת המזון פוטרתן.** וכל זה דוקא **אם לא נתמעכו** החיטים **יפה,** דאם נתמעכו יפה, א"כ **הוו כמו דייסא,** דודאי מברך עליה ברכה אחת מעין שלש, דזה ודאי בכלל מין דגן האמור בברייתא.

ואומרים התוס', **דבתלמוד ירושלמי**[נ] **יש, שגם האמוראים היו מסופקים** בדין זה של הכוסס חיטים מה מברך לאחריו, **דקאמר** בירושלמי, הדין - זה **דאכיל סלת, פירוש** קליות[נא], **מאי מברך בסופה,** האם על האדמה ועל פרי האדמה, או בורא נפשות, **רבי ירמיה אמר**[נב], **לא אכלית סלת מן יומא וכו'**, כלומר, דמחמת ספק זה לא אכל רבי ירמיה מימיו סולת, כדי שלא להכנס בספק ברכה אחרונה[נג]. הרי שגם האמוראים היו מסופקים האם לברך עליו ברכה אחרונה מעין שלש או לא.

סיכום: הסתפקו בברכה אחרונה על חיטים שאכלם כשהם שלמות. דר"ת הגיה במחזור שלו לברך על האדמה ועל פרי האדמה, כיון שהם מחמשת מיני דגן, וברכתם כמו שמברך על חמשת מיני דגן על המחיה ועל הכלכלה. ושוב חזר בו ר"ת, דלא מצינו שמברך ברכה מעין שלש אלא כשמברך מתחילה בורא מיני מזונות, ואף היכן שכתבה הברייתא את דיני ברכה אחת מעין שלש,

ציונים והערות

מד. פירוש מי"ל שקורין אותו 'הירזש'. **מה. פירוש** אורז. **מו. 'כוסס"** הוא שם אכילה שלא כדרך, כמו הכא, שהדרך לאכול חיטה על ידי שעושה ממנה פת או דייסא, ולא כשהגרעינים שלמים. **מז. כמו** שמסיים 'על העץ ועל פרי העץ' בפירות שבעת המינים. **מח. על** פי ברכת ראש. **מט. ריש** עמוד ב. **נ. דפרקין,** סוף הלכה א. **נא. התוס'** פירשו כאן שהכוונה לגרעיני חיטים קליות כשהם שלמים, שעליהם הביאו את הספק דלעיל בברכתם. אמנם, המפרשים (חרדים שם) כתבו, שכוונת ספיקו של רבי ירמיה היתה גם לגרעיני חיטים גרוסות, כעין קמחא דחיטי, דבהם נחלקו רב יהודה ורב נחמן לעיל (לו.), ורבי ירמיה סבר כרב יהודה דברכתו בורא פרי האדמה, ולכן הסתפק בברכה האחרונה, אם לברך על האדמה ועל פרי האדמה. והלשון 'סולת' המוזכר בירושלמי, משמע לכאורה כן. וגם התוס', שכתבו דהספק הוא בקליות, אפשר דגם כוונתם היא לקליות שלמים וגם כשהם גרוסים וטחונים, דגם עליהם הסתפק רבי ירמיה. **נב. בירושלמי** שלפנינו הגירסא, אמר רבי יוסי, 'והכן, לא אכל רבי ירמיה סולת מן יומוי'. כלומר, דרב יוסי העיד על רבי ירמיה דמשום ספק זה לא אכל רבי ירמיה קמח חיטה (מסוג זה של קליות שגרוסות מעט, וכן גרעיני חיטים קליות שלמות), כל ימי חייו, כדי שלא להיכנס לספק ברכה. **נג. בחרדים** שם כתב, דהיינו שלא אכל אותם שלא בתוך הסעודה, דהא בתוך הסעודה נפטרים ממילא בברכת המזון.

דברישא כשלא טחן את החטים לא קתני דמברך לאחריו ברכה מעין שלש, משמע דאין מברכים עליו מעין שלש. אמנם במסקנא הביאו התוס' דר"י היה אומר דעדיין יש להסתפק שמא נכלל דין החיטים שלמות במה שכתבה הברייתא דכל שהוא מין דגן ולא עשאו פת מברך ברכה אחת מעין שלש, ולכן אין לאכלם אלא בתוך הסעודה. ומייתי התוס' דאף בירושלמי מובא שנסתפק בזה רבי ירמיה.

נתן ר"ג רשות לר' עקיבא לברך. סבור היה שיברך ג' ברכות כמו שהיה סובר. וא"ת, לר"ג, הא קי"ל דאין מזמנין על הפירות. וי"ל, דר"ג היה סבור שהיה מברך על כל ז' מינין ג' ברכות שלמות, וכי בירך ר"ע מעין ג', לעצמו דוקא, דקי"ל אין מזמנין על הפירות, ואחרים המסובין ברכו כל אחד לעצמו. וא"ת, לר"ג דאמר ג' ברכות שלמות, וס"ל דמזמנים על ז' המינים, אי ס"ל דברכה טעונה כוס, א"כ יזמנו, וא"כ יזמנו לעולם. וי"ל, דיכול להיות שלא ישתה כלל מן כוס של ברכה. וא"ת, מ"מ לאותו המברך שהוא טועם, צריך לברך פעם אחרת, וא"כ אין לדבר סוף. וי"ל, היכא דאינו שותה בקביעות רק מלא לוגמיו, מודה ר"ג, דאל"כ, וכי לית ליה לר"ג ברכה אחת מעין שלש בשום מקום:

[וע"ע תוס' פסחים ק"ה: ד"ה ש"מ ברכה]:

[לז:] **חביצא דאית ביה פרורין.** פרש"י, כמו שלנייקר"ק. וא"ת, והתניא לעיל, בזמן שהפרוסות וכו', אין הפרוסות קיימות, לא יברך עליהן המוציא. אע"ג דאית ביה כזית. וי"ל, דרב יוסף מפרש ליה, הפרוסות קיימות, היינו בכזית. ואין הפרוסות קיימות, בשאין בהן כזית. וכן מפרש נמי בירושלמי. וא"ת, ואיך מדמה רב יוסף פרורי מנחות לפרורי חביצא. וי"ל, כיון שנטגנין בשמן, כנתבשלו דמי. ומיהו קשה, דלקט מכולן כזית דקאי אחמשת המינין, ולא אמנחות, כמו שאפרש, והתם נמי לא איירי בשנתבשלו, ומאי מדמה לחביצא, שהוא מבושל. לכך נ"ל, חביצא היינו פרורין הנדבקים יחד על ידי מרק או על ידי חלב, כמו חביצא דתמרי שהן נדבקין:

היה עומד ומקריב מנחות. פרש"י, בעל הבית

נתן ר"ג רשות לר' עקיבא לברך:

יבארו כמה דינים בשיטת רבן גמליאל.

איתא בברייתא מחלוקת רבן גמליאל וחכמים בשבעת המינים, דלר"ג מברך עליהם שלש ברכות, דהיינו ברכת המזון, ולחכמים ברכה אחת מעין שלש. ומייתי הברייתא, מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו מסובין בעלייה ביריחו, והביאו לפניהם כותבות - תמרים - ואכלו, ונתן רבן גמליאל לרבי עקיבא רשות לברך, וקפץ רבי עקיבא וברך ברכה אחת מעין שלש.

ומבארים התוס', דרבן גמליאל **סבור היה שיברך** רבי עקיבא על התמרים ג' **ברכות, כמו שהיה סובר**, ולכן אמר לו לברך, והיינו לזמן עליהם ולברך להוציא את כולם ידי חובתם בברכת המזון, כמו שהיו נוהגים בברכת המזון.

מקשים התוס' **וא"ת, ולר"ג** שנתן רשות לרבי עקיבא לברך, והיינו לזמן, **והא קי"ל דאין מזמנין על הפירות.**

ומיישבים וי"ל, דדין זה דאין מזמנים על הפירות, תלוי בברכה שמברכים עליהם בסוף, **דר"ג** שהיה **סבור** שהיה רבי עקיבא **מברך על כל ז' מינין ג' ברכות שלמות**, סבר דמזמנים על הפירות, ואולם **כי בירך ר"ע** ברכה **מעין ג'**, בירך אותה **לעצמו דוקא, דקימא לן דאין מזמנין על הפירות, ואחרים המסובין ברכו כל אחד לעצמו**, משום כלל זה עצמו דאין מזמנים על הפירות[נד].

מקשים התוס' **וא"ת, ולר"ג דאמר** דמברכים על הפירות **ג' ברכות שלמות**, וגם **ס"ל** משום הכי **דמזמנים על ז' המינים. א"כ אי** נימא **דס"ל דברכה טעונה כוס**[נה] כמסקנת הגמרא, **א"כ** כשרוצים לברך ברכת המזון על שבעת המינים, יצטרכו לברכה על כוס יין, ולאחריה שוב יוצרכו לברך ברכת המזון, כמו דסובר ר"ג שמברכים על הפירות ועל היין, וא"כ עליה עצמה, כשמברכים לאחריה ברכת המזון, גם **יזמנו**, **וא"כ** יוצא שיזמנו **לעולם**, דבכל פעם יברכו ברכת המזון על הכוס, ועל הכוס שוב ברכת המזון על כוס, וכן הלאה, ואין לדבר סוף.

ומיישבים וי"ל, דאף שמברכים ברכת המזון על הכוס, **יכול להיות שלא ישתה** כל אחד מהמסובים **כלל מן כוס של ברכה**, אלא רק יברך עליה ברכת המזון, ואז לא יוצרך לברך שנית על הכוס עצמה.

מקשים התוס' **וא"ת**, הניחא לכל המסובים, שאינם צריכים לשתות מן הכוס, **מ"מ לאותו המברך** על הכוס **שהוא** ודאי **טועם** ממנה, א"כ הוא **צריך לברך** עליה **פעם אחרת, וא"כ** עדיין **אין לדבר סוף.**

ומיישבים וי"ל, **דהיכא דאינו שותה** יין **בקביעות** כלומר, שלא קבע את עצמו לשתיית יין, אלא שותה בדרך עראי רק **מלא לוגמיו**, כמו שצריך לשתות מכוס של ברכה, **מודה** ר"ג שאינו מברך עליה שלש ברכות, **דאל"כ**, אלא דעל כל שתיית יין מצריך ר"ג לברך ברכת המזון, יקשה, **וכי לית ליה לר"ג** חיוב **ברכה אחת מעין שלש בשום מקום**, בתמיה[נו]. אלא ודאי דאף ר"ג מודה דכשאינו שותה בקביעות אינו חייב בברכת המזון. **[וע"ע תוס' פסחים דף ק"ה: ד"ה ש"מ[נז]].**

חביצא דאית ביה פרורין:

יבארו מהו 'חביצא'.

בגמרא אמר רב יוסף, האי חביצא דאית בה פרורין כזית, בתחילה מברך עליו המוציא לחם מן הארץ, ולבסוף שלש ברכות. **ופרש"י** ד'חביצא' הוא **כמו שלנייקר"ק**, כלומר, חתיכות פת שרויה[נח], שמתבשלים במים. מקשים התוס' **וא"ת, והתניא לעיל** דכשטחן את החיטים ואפה מהן פרוסות ובישלם, **בזמן שהפרוסות קיימות**[נט], מברך עליהן המוציא לחם מן הארץ ולבסוף שלש ברכות וכו', **אין הפרוסות קיימות, לא יברך עליהן המוציא** אלא בורא מיני מזונות. והרי התם גם מיירי שהפרוסות היו מבושלות במים, ומשמע **דאע"ג דאית ביה כזית** נמי אין מברכים עליהם המוציא כשהפרוסות אינם קיימות, שהרי לא חילקה הברייתא אם יש בפרוסות כזית או לא, ואילו הכא אמר רב יוסף דאם יש בפרורין כזית, מברכים עליהם המוציא. **ומיישבים** וי"ל, **דרב יוסף מפרש ליה** לברייתא, ד'**הפרוסות קיימות**', **היינו בשיש בהן כזית**, ואז מברך עליהם המוציא, ו'**אין הפרוסות קיימות**', היינו **בשאין בהן כזית**, ואז מברך עליהן בורא מיני מזונות. ואומרים התוס', **דכן מפרש נמי בירושלמי**[ס]. ובגמרא מייתי רב יוסף ראיה מדתניא בברייתא דמברך הכהן על שיירי המנחה שאוכל המוציא לחם מן הארץ, אף דתניא שם שהיה פותת את המנחה לפרורין כזית. מקשים התוס' **וא"ת, והאיך מדמה רב יוסף פרורי מנחות לפרורי חביצא**, והא חביצא היינו רק אם היא שרויה ומבושלת במים, אבל המנחה הרי אינה נשרית במים. ומיישבים וי"ל, דכיון שהמנחות **נטגנין בשמן, כנתבשלו דמי**, דעל ידי השמן הם מפסידים את צורתם כמו על ידי בישול. **ומיהו קשה**, דברייתא ד'**לקט מכולן כזית**' **דקאי אחמשת המינין** שמקשה מינה אביי, דאיתא התם שאם ליקט מפרורים שאין בהם כזית שיעור כזית, יוצא בהם ידי חובת מצה ומברך עליהם המוציא, ודלא כרב יוסף, **ולא** קאי הברייתא ההיא **אמנחות כמו שאפרש** להלן[סא], והא **התם נמי לא מיירי בשנתבשלו**, ולהכי מברך עליהם המוציא אף אם אין בהם כזית, **ומאי מדמה** אביי **לחביצא שהוא מבושל**, ולהכי אם אין בפרורים כזית סובר רב יוסף שמברך עליהם בורא מיני מזונות. **ולכך** חולקים התוס' ואומרים, ונ"ל דלא כרש"י שפירש דחביצא הוא מבושל במים, אלא **חביצא היינו פרורין הנדבקים יחד על ידי מרק או על ידי חלב, כמו 'חביצא דתמרי'**, דפירושו הוא שהן התמרים **נדבקין** יחד, והוא לשון חביצא, ואף אם אינו שרוי במים סבירא לרב יוסף שבפרורים פחות מכזית מברך עליהם בורא מיני מזונות. ולפי פירוש זה אין צריך רב יוסף לפרש בברייתא לעיל כפירוש רש"י, ד'אין הפרוסות קיימות' היינו אם אין בהם כזית, וגם מובן מה הקשה אביי מהברייתא דליקט מכולן כזית, שמברך עליהם המוציא, כיון דלרב יוסף אף אם אינו מבושל נמי אין מברך המוציא על פחות מכזית.

היה עומד ומקריב מנחות:

יבארו על מי קאי 'היה עומד'.

איתא בגמרא אמר רב יוסף, מנא אמינא לה דכשיש בפרורין כזית מברך עליהם

ציונים והערות

נד. על פי מהרש"א. **נה. התוס'** הקשו אי סבירא ליה לרבן גמליאל דברכת המזון טעונה כוס, ולא רצו לתרץ דחולק רבן גמליאל על זה, כיון דבגמרא בפסחים קה: איתא דמהברייתא התם שמע מינה דברכה טעונה כוס, ולא מצינו שחולק על זה רבן גמליאל. **נו. בהגהות** הרש"ש תמה, דמצי לאוקמי בפת אורז ודוחן, דמברכים עליה ברכה אחת מעין שלש כדלקמן. **נז. שם** כתבו לתרץ באופן אחר, דאף למאן דאמר ברכת המזון טעונה כוס, לא תקנו לברך על כוס אלא אחר סעודת לחם, ולא על יין, אף אם מברך עליו ברכת המזון. ועוד כתבו התוס' שם, דלשיטת ההלכות גדולות שאין לברך על הגפן אחר בהמ"ז, אתי נמי שפיר. **נח. ספר** הנייר עמוד קל"ו. **נט. ופירשו** התוס' לעיל (ד"ה אם הפרוסות), דהגדר הוא אם יכול לקחת את הפרוסה בידיו שלא תישבר, אז נקרא שהפרוסה קיימת. **ס. בפרקין** הלכה א (מד:), דאיתא שם אפאן ובישלן בזמן שהפרוסות קיימות אומר עליהן בורא מיני מזונות ולבסוף ברכה אחת מעין שלש, עד כמה פרוסה, רבי יוסי בר' אבון כהנא בר מלכיה בשם רב עד כזית. עכ"ל הירושלמי. **סא. בד"ה** לקט.

המתנדב מנחה. ודוחק גדול הוא, דהיה עומד ומקריב, משמע בכהן המקריב. וכן לישנא נטלן לאכלן, משמע, דאכהן קאי. ונראה, בכהן העומד להקריב ראשון במשמרתו, וכ"ד משמרות היו, וכל שבת מתחדשת משמרה אחרת, אם כן, כל משמרה אינה משמרת אלא ב' פעמים בשנה. וכיון שיש להם זמן קבוע, מברכין שהחיינו. ולא כפירש"י דמנחות, דמיירי בכהן שלא הקריב מעולם:

לקט מכולן. פירש"י, דקאי אמנחות. ולא נהירא, דא"כ, היכי קאמר דאם חמץ הוא וכו', והא אמרינן (מנחות ד' נג:), כל המנחות באות מצה. ונראה, דקאי אחמשת מינין, וה"ק, לקט מכל מיני לחמים כזית כו':

אמר רבא והוא דאיכא עליה תוריתא דנהמא. וכן קיימא לן, דרבא בתראה הוא, ולא בעינן שיהו בפרורין כזית, כיון דאיכא תוריתא דנהמא לענין המוציא, ואפילו נתבשלו לפירוש רש"י. והא דמשמע בירושלמי דפרוסות קיימות הן בכזית, היינו לפי שכן דרך להיות תוריתא דנהמא בכזית, אבל פעמים דאפילו בפחות מכזית איכא תוריתא דנהמא:

תוריתא דנהמא. נראה, דהיינו כשנותני' הפרורין במים, ואם המים מתלבנים מחמת הפרורין, אזלא ליה תוריתא דנהמא. וכן היה רגיל רבינו דוד ממי"ץ ללבן פרורין במים בלילה, כדי לאכלן בשחר בלא ברכת המוציא ובלא ברכת המזון, שלא לאחר, כדי שיתחזק ראשו ויוכל להגיד ההלכה:

לחם העשוי לכותח פטור מן החלה. והיינו כשעשאו כלמודים. ופירש"י, עיסה שמיבשים בחמה. וקשה, דהא אמרינן במסכת חלה (פ"א משנה ה), כל שתחלתו עיסה וסופו סופגנין, חייבין בחלה, וכל שתחלתו סופגנין וסופו עיסה, חייבין נמי בחלה. ושתחלתו סופגנין וסופו נמי סופגנין, פטור מן

המוציא, מדתניא בברייתא דמברך הכהן על שיירי המנחה שאוכל המוציא לחם מן הארץ, אף דתניא שם שהיה פותת את המנחה לפרורין כזית. **ופרש"י**, דהא דאיתא בברייתא 'היה עומד' קאי על **בעל הבית המתנדב מנחה**, שהיה עומד, והא דאיתא 'ומקריב מנחות', הכוונה שנתן לכהן להקריב. והטעם שפירש כן רש"י, הוא משום דאיתא בברייתא דמברך שהחיינו על הקרבת המנחה, והיינו משום דהיא אינה מצוה תדירה[סב], ואילו היה מדובר בכהן המקריב, הרי היה הכהן מקריב הרבה מנחות.

ואומרים התוס', דדוחק גדול **הוא** לפרש כן, משום ד'היה עומד ומקריב', **משמע** דהכל מיירי **בכהן המקריב**, **וכן לישנא** ד'נטלן לאכלן', משמע נמי **דאכהן קאי**, וא"כ לא מסתבר ד'היה עומד' מיירי בישראל.

ומשום הני קושיות חולקים התוס' על רש"י ואומרים, **ונראה**, דמיירי **בכהן העומד להקריב ראשון במשמרתו**, **וכ"ד משמרות** כהונה היו, **וכל שבת**, כלומר, כל שבוע **מתחדשת משמרה אחרת**, **ואם כן**, יוצא דכל **משמרה אינה משמרת** לעבודה בבית המקדש **אלא ב' פעמים בשנה**, דהרי בשנה יש חמשים ושתים שבועות, ובארבעים ושמנה שבועות נשלמו כל המשמרות פעמיים. ובכל משמרה היו בתי אבות, ולכל בית אב של כהנים היה יום אחד באותו שבוע שבו היו עובדים בבית המקדש, ונמצא שיש לכל כהן שני ימים בשנה[סג], **וכיון שיש להם זמן קבוע** להקריב, **מברכינן שהחיינו**. ופירוש זה הוא **דלא כפירש"י דמנחות**, דפירש שם **דמיירי בכהן שלא הקריב מעולם**, ולכן מברך שהחיינו, אלא אף בכהן שהקריב כמה פעמים, מכל מקום כיון שהיא מצוה שמתחדשת אצלו מזמן לזמן ואינה נוהגת תמיד, צריך לברך עליה שהחיינו[סד].

לקט מכולן:

יבארו במה מיירי הברייתא.

בגמרא הקשה אביי לרב יוסף דאמר שאם היו הפירורים פחות מכזית אינו מברך עליהם המוציא, מדתניא, לקט מכולן כזית ואכלן, אם חמץ הוא ענוש כרת, ואם מצה הוא, אדם יוצא בו ידי חובתו בפסח. וחזינן דאף כשאין בפירורים כזית וכדקתני בברייתא דמיירי שליקט מהם יחד כזית, נמי מברך המוציא.

ופירש"י, דברייתא זו דלקט מכולן **קאי אמנחות**, שליקט מפתיתי המנחות כזית.

ומקשים התוס' **ולא נהירא**, **דא"כ היכי קאמר** בברייתא **דאם חמץ הוא** ענוש כרת **וכו'**, **והא אמרינן** (מנחות ד' נג:) **כל המנחות באות מצה**, ואין מנחה שמקריבים אותה חמץ, כדכתיב 'לא תאפה חמץ חלקם'.

ולכן אומרים התוס' ונראה, **דקאי** ברייתא **אחמשת מינין** של דגן, **והכי קאמר**, **לקט מכל מיני לחמים כזית**, מברך עליהם המוציא **כו'**.

אמר רבא והוא דאיכא עליה תוריתא דנהמא:

בגמרא אמר רבא, דהא דמברך המוציא על פרורים פחות מכזית, היינו דוקא כשיש עליהם 'תוריתא דנהמא', כלומר תואר לחם.

ואומרים התוס', **דכן קיימא לן** דבעינן שיהא על הלחם תואר לחם כדי לברך עליו המוציא, משום **דרבא בתראה הוא**, וקיימא לן דהלכה כבתראי, וכיון שהלכה כמותו **לא בעינן** נמי **שיהו בפרורין** שיעור כזית, **כיון דאיכא** עליהם **תוריתא דנהמא לענין המוציא**.

וא"כ יוצא גם ש'תואר לחם' מועיל לברכת המוציא **אפילו** אם **נתבשלו**, **לפירוש** רש"י שפירש ד'חביצא' הוא מבושל במים, ואפילו הכי קאמר רבא דבחביצא שאין בה כזית, אם יש עליהם תואר לחם ברכתם המוציא.

והוקשה להתוס' על זה, **והא דמשמע בירושלמי** דגדר של '**פרוסות קיימות**' דקתני בברייתא דאם הפרוסות קיימות מברכים עליהם המוציא, ואם אין הפרוסות קיימות אין מברכים עליהם המוציא - **הן בכזית**, ולפי"ז אם אין בהם כזית אין מברכים עליהם המוציא, ודלא כרבא. ומיישבים, דאין כוונת הברייתא לומר דאם אין בהם כזית אין ברכתם המוציא, אלא לעולם 'פרוסות קיימות' הכוונה הוא שיש להם תואר לחם, ומה שנקט הירושלמי שיעור כזית, **היינו לפי שכן דרך להיות תוריתא דנהמא בכזית**, **אבל פעמים דאפילו בפחות מכזית איכא תוריתא דנהמא**, וסגי בזה לברך עליהם המוציא.

תוריתא דנהמא:

יבארו מהו 'תוריתא דנהמא'.

בגמרא אמר רבא, דהא דמברך על פרורים פחות מכזית המוציא, היינו דוקא כשיש עליהם 'תוריתא דנהמא', כלומר תואר לחם.

ומבארים התוס' מהו התואר לחם שנדרש לברכת המוציא, **ונראה**, **דהיינו כשנותנים הפרורין במים**, **ואם המים מתלבנים מחמת הפרורין**, והוא על ידי שנימוחים הפירורים כל כך במים, אז **אזלא ליה תוריתא דנהמא** מהפירורים, ואינו מברך עליהם המוציא.

ואומרים התוס', **דכן היה רגיל רבינו דוד** ממי"ץ **ללבן פרורין במים בלילה**, **כדי לאכלן בשחר בלא ברכת המוציא ובלא ברכת המזון**, וכדי **שלא לאחר** מזמנו על ידי ברכת המזון, אבל רצה לאכול דוקא לחם, **כדי שיתחזק ראשו ויוכל להגיד ההלכה**.

לחם העשוי לכותח פטור מן החלה:

יבארו כמה חילוקי דינים בדין חלה והמוציא.

בגמרא תני רבי חייא, לחם העשוי לכותח פטור מן החלה. ומקשינן והא תניא חייב בחלה. ומשני, התם כדקתני טעמא, רבי יהודה אומר מעשיה מוכיחין עליה, עשאן כעבין, כלומר, אם עשה את העיסה כעבין, שהיא ערוכה כגלוסקאות נאות, חייבין בחלה, שגילה בזה דעתו שעשאה ללחם. ואם עשאה כלמודין, שלא הקפיד על עריכת העיסה ולא תיקנה אלא עשאה כנסרים בעלמא, פטורים מהחלה משום דאינה נעשית ללחם.

ולפי"ז הא דתני רבי חייא, לחם העשוי לכותח פטור מן החלה, **היינו כשעשאו כלמודים**, כנסרים בעלמא בלי צורה. **ופירש"י**, דלחם העשוי לכותח, היינו **עיסה שמיבשים בחמה**. **וקשה**, **דהא אמרינן במסכת חלה** (פ"א משנה ה), **כל שתחלתו עיסה וסופו סופגנין**, היינו שעשו מהעיסה לאחר מכן רקיקים דקים, **חייבין בחלה**. **וכל שתחלתו סופגנין**, רקיקים דקים או שבלילתו רכה, **וסופו עיסה**, **חייבין נמי בחלה**, ורק מה **שתחלתו סופגנין וסופו נמי סופגנין**, שמתחילת עשיית העיסה ועד סוף היתה עיסה דקה או בלילה רכה, **פטור מן החלה**[סה], ואי מיירי הכא בעיסה גמורה, אלא שלאחר מכן ייבשה בחמה ולא אפאה, עדיין חייבת היא בחלה. אלא, על כרחך[סו] צריך לפרש דלחם העשוי לכותח מיירי שתחילתו הוא סופגנים, כלומר, שהיתה בלילתו רכה או עיסה דקה, שפטורה מחלה כדלהלן.

ציונים והערות

סב. כמו שפירש רש"י כאן בד"ה אומר ברוך שהחיינו, דמיירי אם לא הביא מנחות זה ימים רבים. **סג. על** פי תוס' מנחות עה: ד"ה היה עומד. **סד. בתוספות** (מנחות עה: ד"ה היה עומד) כתבו עוד להקשות על מה שהביאו פירוש בקונטרס, דמיירי בכהן שלא הביא מנחה בשנה זו, דא"כ לא היה לומר 'הביא', דמשמע דקאי על הכהן, שהוא הביא בעצמו מנחה, דהא מנחת כהן כליל היא, והכא במנחה הנאכלת מיירי, כדקאמר נטלן לאוכלן. ועוד הקשו שם על פירוש רש"י דהכא, דמיירי בישראל, דהא 'נטלן לאוכלן' קתני, וישראל לא מצי אכיל. **סה. והטעם** שפטורים, הביא בפירוש הריבמ"ץ למשניות שם ברייתא, דת"ר בסיפרי זוטא, מלחם הארץ ולא כל לחם, פרט למבושל והסופגנין והדובשנין והאיסקריטין וחלת המסרת והמדומע פטורין מן החלה. **סו. התוס'** לא סיימו לפרש מהו לחם העשוי לכותח לאחר שהקשו על פירוש רש"י, אמנם המהרש"א פירש כמו שכתוב בפנים, דלהתוס' על כרחך דהלחם העשוי לכותח מיירי שתחילתו סופגנים.

החלה. ופסק ר"ת, אם כן, בניבליי"ש ורישולא"ש, דתחלתן עיסה מברכין עליהן המוציא וחייבין בחלה, אף על פי דסופן סופגנין. ומתחלה היה ר"ל ר"ת, דדוקא חייבין בחלה, דמצות חלה בעודן עיסה, דכתיב עריסותיכם, והואיל שהיו מתחלה עיסה חייבין בחלה. אבל מן המוציא פטורים, דעכשיו הם סופגנין. ול"נ, דהא לעיל קתני נטלן לאכלן מברך עליהן המוציא, גבי מנחה, אף על פי דעכשיו הם סופגנין, שהמנחות מטוגנות בשמן. וירמשיי"ש, אף על גב דחייבין בחלה, שהיו עיסה מתחלה, פטורין מהמוציא, ואין מברכין עליהם אלא בורא מיני מזונות, דלית להו תוריתא דנהמא. ואחר כך ברכת מעין שלש, על המחיה ועל הכלכלה. ורבינו יחיאל ז"ל היה [לח.] מסופק אם וירמשיי"ש חייבין בחלה, משום עושה עיסתו בצק כדי לחלקה פטורין מן החלה, דלית בהו שיעורא. הכא גבי וירמשיי"ש נמי, פעמים מחלקן, שאין משימין שיעור חלה בקדרה אחת. אך היה מצריך ליקח חלה בלא ברכה, בשביל הספק. וכל דבר שתחלתו סופגנין וסופו עיסה חייבין בחלה ובהמוציא, דקיי"ל כרבי יוחנן פרק כל שעה (פסחים לז.), דפליגי ר' יוחנן ור"ל במעשה אילפס, ופליגי בבלילתו רכה, דהיינו תחלתו סופגנין וסופו עיסה, אם נאפה בתנור או בכירה או באילפס בלא מים ושמן, דר"ל ס"ל דלא הוה חייב אלא כשנאפה בתנור, ואהא קאי מתניתין, תחלתו סופגנין וסופו עיסה דחייב בחלה. אבל באילפס, פטור. ורבי יוחנן מחייב, דמעשה אילפס סופו עיסה קרינן ביה, רק שלא יהיו משקין באילפס. דהכי איתא בירושלמי, כל שהאור תחתיו, חייב בחלה ומברכין עליו המוציא. אבל אניליי"ש, אין מברכין עליו המוציא, דלא הוי אלא גובלא בעלמא. ומיהו, אם קבע סעודתיה עלייהו, כמו בפורים, מברך המוציא. וכל דבר שתחלתו סופגנין וגם סופו, כגון הני סופגנין שמטגנין אותן בשמן שקורין בוניי"ש, פטורין מן החלה:

מר זוטרא קבע סעודתיה עלויה. וכן ניל"ש, אי קבע סעודתיה עליה, מברכין עליה המוציא. וכן צוה הר"מ בפורים, שקובעין סעודתן עליהן, לברך המוציא בפת תחלה, כדי לפוטרן מברכה, שהיה מסופק אי הוה קביעותייהו קביעות או לא:

ולפי משנה זו **פסק ר"ת, דאם כן** דסגי בתחילתה או בסופה עיסה כדי לחייב בחלה, יוצא ד'**בניבלי"ש**', לחמניות דקות, **ורישולא"ש**, שהיא כעין פשטידה שעשוייה מעיסה דקה, **דתחלתן עיסה, מברכין עליהן המוציא וחייבין בחלה, אף על פי דסופן סופגנין.**

ומתחלה היה רוצה לומר ר"ת, דדברים אלו שתחילתם עיסה וסופם סופגנים **דוקא חייבין בחלה** אבל לא בברכת המוציא. והטעם, משום **דמצות חלה היא בעודן עיסה**, **דכתיב** בחלה 'ראשית **עריסותיכם**', **והואיל שהיו מתחלה עיסה, חייבין בחלה. אבל מן** 'המוציא' **פטורים, דעכשיו הם סופגנין.** ולפי"ז אותם לחמניות דקות אזלינן בהם בתר השתא ואין מברכים עליהם המוציא. ודוחים התוס', **ולא נהירא, דהא לעיל קתני** 'נטלן לאכלן, מברך עליהן המוציא' **גבי מנחה, אף על פי דעכשיו הם סופגנין, שהמנחות מטוגנות בשמן**, וחזינן דאף לגבי ברכת המוציא מועיל מה שהיתה עיסה מקודם לכן, ואינו מפסיד את ברכת המוציא במה שנאפה סופגנין.

אבל ורימשיי"ש, שהם חוטי בצק ארוכים ודקים[סז], שדרך לטגן אותם בשמן[סח], **אף על גב דחייבין בחלה** משום **שהיו עיסה מתחלה**, מכל מקום **פטורין מהמוציא, ואין מברכין עליהם אלא בורא מיני מזונות**, והטעם, משום **דלית להו תוריתא דנהמא**, שאין להם תואר לחם, שאינם אפויים כשאר לחם. **ואחר כך** - לאחריהם מברך עליהם **ברכת מעין שלש, על המחיה ועל הכלכלה.**

ואומרים התוס', **דר' יחיאל ז"ל היה מסופק** לא רק על ברכת המוציא בורימשיי"ש, אלא גם **האם וירמשיי"ש חייבין בחלה. והספק הוא משום** דהא (תנן[סט]) **העושה עיסתו בצק כדי לחלקה** בעוד שהיא בצק[ע], **פטורה מן החלה, משום דלית בהו** בכל אחר מהחלקים האלו **שיעורא** דחלה, שהוא ה' רבעים קמח. **והכא גבי וירמשיי"ש נמי, פעמים דמחלקן** לחוטי הבצק, שגם **אין משימין** מחוטי הבצק כשיעור **חלה בקדרה אחת**[עא], ולכן היה רבינו יחיאל מסופק אם חייבים בחלה. **אך היה מצריך ליקח חלה בלא ברכה, בשביל הספק**, דשמא הניחו מהם כשיעור חלה בקדירה ונתחייבו בחלה.

ואומרים התוס', דכמו מה שתחילתו עיסה חייב בחלה אף אם סופו סופגנין, כמו כן נמי **כל דבר שתחלתו סופגנין** כלומר, דבלילתו רכה, **וסופו עיסה, חייבין בחלה ובהמוציא**, משום **דקיי"ל כרבי יוחנן** בפרק **כל שעה** (פסחים דף לז.), **דפליגי** התם **ר' יוחנן ור"ל במעשה אילפס**, כלומר, עיסה שהתבשלה בקדירה ולא בתנור, דלריש לקיש פטורה מחלה ולרבי יוחנן חייבת בחלה.

ומבארים התוס' **דפליגי בבלילתו רכה, דהיינו תחלתו סופגנין וסופו עיסה, אם נאפה** בסופו **בתנור או בכירה או באילפס, בלא מים ושמן, דריש לקיש** סבירא ליה **דלא הוה חייב אלא כשנאפה בתנור, ואהא קאי מתניתין** דחלה, שאם **תחלתו סופגנין וסופו עיסה דחייב בחלה, אבל** אם נאפתה העיסה **באילפס, פטור. ורבי יוחנן מחייב**, משום דסבר **דמעשה אילפס** נמי 'סופו עיסה' **קרינן ביה, רק שלא יהיו משקין באילפס**, שאם יהיו משקים בקדירה אינו סופו עיסה, אלא עדיין הוא סופגנין, **דהכי איתא בירושלמי** דלרבי יוחנן **כל שהאור תחתיו**, היינו אף אם העיסה היא בקדירה, **חייב בחלה ומברכין עליו המוציא. אבל אניליי"ש**, שאינו עיסה אלא בלילה רכה של קמח ומים, שעושים אותן בקדירה, **אין מברכין עליו המוציא**, משום **דלא הוי אלא גובלא בעלמא**, כלומר, דהוא רק תערובת קמח ומים אבל אינה עיסה. **ומיהו**, אף דבעלמא אין מברכים עליו המוציא, **אם קבע סעודתיה עלייהו, כמו** שאנו רגילים לקבוע סעודה עליהם **בפורים**, אזי **מברך** עליהם **המוציא.**

וכל דבר שתחלתו סופגנין וגם סופו, שמתחילה ועד סוף היתה בלילתו רכה, **כגון הני סופגנין, שמטגנין אותן בשמן שקורין בוניי"ש**, שמתחילתן אינם עיסה אלא רכים כספוג, וגם בסופם אינם אפויות אלא מטוגנות בשמן, **פטורין מן החלה**, כדאיתא במשנה דהביאו התוס' לעיל.

סיכום: בתחילת דברי התוס' הקשו על מה שפירש רש"י שאם אפה את העיסה בחמה פטורה מן החלה, דהא הוי תחילתו עיסה, ותנן כל שתחילתו עיסה חייבת בחלה אף אם סופה סופגנים. ומייתי שפסק ר"ת על פי משנה זו, דמה שהיתה תחילתו עיסה וסופו סופגנים כגון ניבליי"ש ורישולאי"ש, דמברכים עליהם המוציא. ואין לחלק בין ברכת המוציא לחיוב חלה, דהא המנחות היו מטוגנות בשמן ותניא דהיה מברך עליהם המוציא.

והביאו התוס' כמה פסקי דינים בחלה והמוציא. דחוטי בצק ארוכים, אף שתחילתם עיסה אינו מברך עליהם המוציא, משום שאין להם 'תוריתא דנהמא'. ורבינו יחיאל היה מסופק גם בחיוב חלה בחוטי הבצק, משום דאיתא בירושלמי שאם עשה עיסתו בצק על מנת לחלקה אינה חייבת בחלה, ומכל מקום צריך להפריש חלה בלי ברכה דחיישינן שמא צירף והניח מהם בקדירה שיעור חלה. וכל דבר שתחילתו סופגנין וסופו עיסה חייב בחלה והמוציא, אף אם נאפה באילפס, דקיימא לן כרבי יוחנן, דסופו באילפס הוי מעשה תנור. ובאניל"ש שהוא גובלא בעלמא ואינו עיסה כלל, ברכתו מזונות, חוץ מאם קבע עליו סעודה שאז ברכתו המוציא.

מר זוטרא קבע סעודתיה עלויה:

יבארו דכן הדין גם במיני מזונות אחרים כשקובע עליהם.

איתא בגמרא, דמר זוטרא קבע סעודתו על מין 'כובא דארעא', ואף דברכתו בורא מיני מזונות משום שהוא גובלא בעלמא, אבל כשקובע סעודתו עליו מברך המוציא.

ואומרים התוס', דכן הדין גם **בניל"ש**, שהוא כמין לחמניות דקות, דאף שנתבאר בתוס' לעיל[עב] דברכתו בורא מיני מזונות, מ"מ **אי קבע סעודתיה עליה מברכין עליה המוציא.** והביאו התוס' דכן צוה הר"מ[עג] **בפורים**, שהיו **קובעין סעודתן עליהן** על אותם ניל"ש, **לברך המוציא בפת תחלה, כדי לפוטרן מברכה**, כי כשקובעים סעודה עליהם ברכתם המוציא. והטעם שלא ציוה לברך עליהם עצמם המוציא, הוא משום **שהיה מסופק אי הוה קביעותייהו** של אותם לחמניות דקות חשובה **קביעות או לא.**

ציונים והערות

סז. עיין רא"ש פסחים פרק ב סימן טז, ומוסף הערוך ערך איטרין. **סח. כן** נראה לכאורה על פי תוספות רבי יהודה, שכתב וז"ל, אבל כעין ורומשיל"ש וקרפו"י שתחילתן רכה ומטוגנין בשמן אין בהן חיוב חלה ואינו מברך עליהן רק בורא מיני מזונות עכ"ל. ונראה לכאו' שהכוונה לאותם וירמשיי"ש הנדונים בתוס' כאן. **סט. ע"פ** ב"ח. אבל לא נמצא כן במשנה. ועיין בהערה הבאה. **ע. בפירוש** הרא"ש למשנה (חלה פרק א משנה ז), הביא ירושלמי, דא"ר יוחנן, העושה עיסה ע"מ לחלק בצק פטור מן החלה. א"ר, והא תנינן, נחתום שעשה שאור לחלק חייב בחלה. א"ל, לא תתיבני נחתום, נחתום לאו בדעתו הדבר תלוי, אלא בדעת לקוחות הדבר תלוי, שמא ימצא לקוחות ונטבלו מיד, כלומר לא יחלק אם ימצא קונים. עכ"ל. **עא. דאם** היו מניחים כשיעור חלה מכולם יחד בקדירה אחת, היתה הקדירה מצרפתם לשיעור חלה, כדתנן הסל מצרף לחלה. **עב. ד"ה** לחם העשוי לכותח. **עג. לכאורה** הכוונה לרבינו מאיר חתן רש"י, שהיה אביהם של ר"י ור"ת.

האי דובשא דתמרי מברכין עלויה שהכל. וכן משקין מכל מיני פירות, בר מתירוש ויצהר, כדאמרינן גבי ערלה. ולאפוקי מה"ג, שפירש, דמיירי שנתן לתוכן מים. ושכר דידן, אע"ג דשמא יש בהן כזית בכדי אכילת פרס, לא מברכין עליו בורא מיני מזונות אלא שהכל, ואפי' לרב ושמואל דאמרי כל שיש בו מחמשת המינין מברכין עליו בורא מיני מזונות, הכא, לא הוי בהו ממש שעורים, ואין שכר אלא טעמא בעלמא. ועוד, משום שיש בו עלויה אחרינא בפת. ועוד, בשתיה אומר שהכל:

ושוין שבוחשין. רבי ור' יוסי פליגי גבי נותן מים לתוך המורסן, ובקלישה מיירי, מדקתני ובוחשין, ולא קתני לשון גבול. והכי דייקינן התם:

ואי ס"ד לרפואה עבדי ליה רפואה בשבת מי שרי. דסובר, דכיון דכל שעקרו לרפואה, ואין רגילות לעשותו לצורך אכילה, אסור בשבת וכו':

והא תנן כל האוכלין וכו'. דמשמע, מדנקט כל האוכלין, דאפי' כל שעקרו לרפואה, כיון שראוי לאכילה שפיר דמי, מדנקט כל. ומסיק הגמרא, וצריכא דרב ושמואל, דפשיטא דמתניתין שריא אף על פי שעומד לרפואה. אבל דרב ושמואל אשמעינן, דלא נימא כיון דעקרו לרפואה לא לבריך עליה כלל, קא משמע לן, כיון דמתהני מיניה, בעי ברוכי. ומכל מקום לא יברך אלא שהכל, כיון שאינו עשוי לסעוד כי אם לשתות. ואם כן, כל דבר שיש בו מחמשת המינין, ואינו עשוי לסעוד כי אם לשתות, כגון שכר וכיוצא בו, מברך שהכל. וכהאי גוונא פסק בה"ג, והלכתא שתיתא עבה מברך בורא מיני מזונות, קלישתא, מברך שהכל. ואף על פי שלרפואה נעשית, היכא דאית ליה הנאה מיניה מברך:

[לח:] **והלכתא המוציא וכו'. ואע"פ דבמוציא כ"ע**

האי דובשא דתמרי מברכין עלויה שהכל:

יבארו דמיירי אף בלי תערובת מים. ויבארו אמאי אינו מברך על שכר מזונות.

בגמרא אמר מר בר רב אשי, דעל דובשא דתמרי שהוא משקה הזב מהתמרים מברך שהכל. ואומרים התוס', דכן על משקין מכל מיני פירות נמי ברכתם שהכל, **בר** - חוץ **מתירוש ויצהר**, דהיינו יין ושמן, שברכת היין היא בורא פרי הגפן, וברכת השמן היא בורא פרי העץ[עד], **כדאמרינן גבי ערלה**, דרק ביין ושמן יש דין ערלה, כדתנן[עה] 'אין סופגין ארבעים משום ערלה אלא על היוצא מן הזיתים ומן הענבים', והטעם, משום דכל משקה היוצא מפירות הוא זיעה בעלמא ואינו עיקר הפרי, אבל משקה היוצא מן הענבים והזיתים הוא חשוב כעיקר הפרי. **ולאפוקי מה"ג שפירש** דהא דאיתא הכא דמברך על דבש תמרים שהכל, **מיירי שנתן לתוכן מים**, ולכן אינו חשוב לברך עליו בורא פרי העץ, אלא האמת הוא דאף אם לא נתן לתוכו מים נמי אינו חשוב כפרי.

ואומרים התוס', **דשכר דידן** שנעשה משעורים השרויים במים, **אע"ג דשמא יש בהן** ביוצא מהשעורים **כזית בכדי אכילת פרס**, כלומר, דבכל כמות שכר של ד' ביצים[עו] יש שיעור כזית מהשעורים, ובכל תערובת שיש בה שיעור כזה של חטים או שעורים אינו בטל, אפילו הכי בשכר **לא מברכין עליו בורא מיני מזונות, אלא שהכל. ואפי' לרב ושמואל דאמרי דכל שיש בו מחמשת המינין מברכין עליו בורא מיני מזונות**, ואין צריך שיהא בו שיעור כזית כדי אכילת פרס, **הכא** בשכר מודים שאין לברך אלא שהכל. והטעם, משום **דלא הוי בהו** תערובת של **ממש שעורים, ואין** בשכר **אלא טעמא** דשעורין **בעלמא**, ולהכי אינו חשוב להצריכו ברכת מזונות.

ועוד טעם, משום שיש בו בשעורים **עלויה אחרינא, בפת**[עז], כלומר, שהדרך לאכלו כשעושה ממנו פת, ולהכי, כל שאינו אוכלו בצורת פת או בדומה לו, שנעשה לסעוד, אינו מברך אלא שהכל.

ועוד טעם שאינו מברך על שכר בורא מיני מזונות, דכיון שהוא **בשתיה**[עח], א"כ עיקרו על שם המשקה ולא על שם השעורים, ולכן **אומר שהכל**[עט].

סיכום: כתבו דאף דבדובשא דתמרי לא מיירי שנתן לתוכם מים אפ"ה ברכתו שהכל, והטעם הוא משום דהוי כזיעה בעלמא. ובשכר כתבו התוס' ג' טעמים שאין מברכים עליו בורא מ"מ, אף שהשעורים הם עיקר. א, דאין בו ממשות שעורים, אלא טעם בעלמא. ב, משום שיש לשעורים עילויא אחרינא. ג, דבשתיה העיקר הוא המשקה ולא השעורים.

ושוין שבוחשין:

יבארו מהיכן לקח רב יוסף דמיירי בעיסה שאינה עבה.

בגמרא אמר רב חסדא, ד'שתיתא, שהוא מאכל העשוי מקמח קליות מתוק שמעורב במים ושמן ומלח, כשהוא בלילה רכה, מברכים עליו שהכל, מפני ששותים אותו לרפואה. והקשה עליו רב יוסף, מדתניא ושוין שבוחשין את השתות בשבת. ומבארים התוס', ד'ושוין' היינו **רבי יוסי בר יהודה דפליג**[פ] **גבי נותן מים לתוך המורסן** בשבת, דתניא, אין נותנין מים למורסן דברי רבי, משום דסבר דהוי כגיבול. רבי יוסי בר יהודה אומר, נותנין מים למורסן, משום דאינו גיבול אלא כלאחר יד, וכיון דבעיסה **קלישה**, היינו שאינה עבה **מיירי** הברייתא, **מדקתני 'ובוחשין'**, שהוא לשון עירוב משקה, **ולא קתני לשון 'גבול'**, ראיה דאף שתיתא רכה נמי שותים אותה בשבת, ומזה מייתי רב יוסף ראיה דאין שותים אותה לרפואה, דאם כן היה אסור לשתותה בשבת. **והכי דייקינן התם** במסכת שבת דמיירי הברייתא בעיסה רכה מדקתני לשון 'בוחשין'.

ואי ס"ד לרפואה עבדי ליה רפואה בשבת מי שרי:

בגמרא הקשה רב יוסף על רב חסדא דאמר דשתיתא רכה שותים אותה לרפואה, מדתניא דבוחשין אותה בשבת, והא רפואה בשבת אסורה.

והוקשה להתוס', דאף דאסור לעשות רפואה בשבת, אכתי כשאינו רק רפואה אלא גם מאכל, כגון שתיתא, אולי מותר לאוכלו, אף שאוכלו לרפואה. ומבארים התוס' **דסובר** רב יוסף, דכיון שהמאכל עקרו **לרפואה ואין רגילות לעשותו לצורך אכילה, אסור בשבת** לעשותו וכו', וא"כ מדתניא שמותר לעשותו בשבת, איכא ראיה שאין רגילים לשתותו לרפואה.

והא תנן כל האוכלין וכו':

יבארו את קושיית אביי לרב יוסף, ואת מסקנת הגמרא.

בגמרא הקשה רב יוסף על רב חסדא דאמר דשתיתא שבלילתו רכה עושים אותה לרפואה, מהא דתניא שמותר להכינו בשבת, ואם עיקרו עומד לרפואה הא אסור לאוכלו בשבת. וביארו התוס' לעיל[פא], דאף שהוא מאכל, אסור לאוכלו בשבת משום שעיקרו לרפואה.

ולפי ביאורם, הוקשה לתוס' מה הקשה אביי על רב יוסף, מדתנן כל האוכלין אוכל אדם לרפואה בשבת, דמשמע שמותר לאכול אוכלים לרפואה, והא יש להעמיד את המשנה רק באוכלים שאין עיקרם לרפואה, אבל מה שעיקרו לרפואה אסור לאוכלו אף לצורך אכילה. ומבארים התוס', **דמשמע** לאביי מדנקט במתניתין **'כל' האוכלין, דאפי' כל** מאכל שעקרו **לרפואה, כיון שראוי לאכילה שפיר דמי** לאוכלו בשבת, מדנקט 'כל'.

ומסיקה הגמרא, וצריכא דרב ושמואל, כלומר, דאף דבברייתא מבואר ששתיתא הוא מאכל, מדתניא שמותר להכינו בשבת, ובמתניתין איתא דמותר לאכול כל האוכלים בשבת אף שמתכוון לרפואה, השמיעונו רב ושמואל שחייב לברך על השתיתא, דהא **פשיטא** הוא **דמתניתין שריא** לאכול שתיתא **אף על פי שעומד לרפואה**, וזה לא הצריכו רב ושמואל להשמיע דהוי מאכל לענין שבת. **אבל דרב ושמואל אשמעינן דלא נימא כיון** דעקרו של השתיתא עומד **לרפואה לא לבריך עליה כלל**, כיון שאינו אוכלו כדי להנות ממנו, **קא משמע לן**, דכיון דסוף סוף מתהני מיניה מהמאכל, **בעי ברוכי** עליו. ומכל מקום **לא יברך אלא שהכל, כיון שאינו עשוי לסעוד, כי אם לשתות.**

ואם כן, דשתיתא ברכתו שהכל כיון שעומד לשתותו, **כל דבר שיש בו מחמשת המינין ואינו עשוי לסעוד כי אם לשתות, כגון שכר וכיוצא בו, מברך שהכל. וכהאי גוונא פסק בה"ג**, ומייתי התוס' לשון ההלכות גדולות. '**והלכתא, שתיתא** עבה מברך בורא מיני מזונות, **קלישתא** מברך שהכל, **ואף על פי** שלרפואה נעשית היכא **דאית ליה הנאה** מיניה מברך'.

והלכתא המוציא וכו':

יבארו אמאי תיקנו לברך 'המוציא' ולא 'מוציא'.

בגמרא איתא מחלוקת בנוסח ברכת המוציא, האם 'המוציא' משמע דאפיק, כלומר

ציונים והערות

עד. כששותהו על ידי אניגרון, כדאיתא לעיל לה: **עה. תרומות** פרק יא משנה ג. **עו. או** ג' ביצים להרמב"ם, ותלוי בשיעור סעודה, שאם הוא שמונה ביצים, חצי ממנו הוא ד' ביצים, ולהרמב"ם שהוא ו' ביצים, חצי ממנו הוא ג' ביצים. **עז. כדאמר** רב נחמן לעיל לו. בקמחא דחיטי, דברכתו שהכל משום שיש לקמח עילוי אחר בפת, ויצא מכלל פרי, ולכלל דרך אכילתו לא בא. **עח. וכן** הוכיחו התוס' להלן בד"ה והא תנן, משתיתא דברכתו שהכל מפני שהוא עומד לשתיה. **עט. בתוס'** רבינו יהודה (ברכה משולשת) משמע לכאורה דכלל טעם זה עם הטעם שכתבו התוס' בתחילה, דאין בו תערובת של ממש שעורים, דזה לשונו אי נמי, כיון שהמשקה צלול, עיקרו על שם המשקה ולא שייכא ההיא דרב ושמואל דכל דבר שיש בו מה' המינים וכו', ואינו כי אם טעם בעלמא. עכ"ל. **פ. על** פי הגהת הב"ח. **פא. ד"ה**

שכבר הוציא, או דמשמע שמוציא עכשיו, והכריעה הגמרא דהלכה כחכמים, ד'המוציא' שכבר הוציא משמע, וכן נוסח הברכה.

והוקשה להתוס', **ואע"פ** דבנוסח 'מוציא לחם מן הארץ' כ"ע **לא פליגי דאפיק משמע**, וליכא מחלוקת בזה, מה שאין כן ב'המוציא' שנחלקו האם הוא לשון לשעבר ומהני, או שהוא לשון הווה ולא מהני, וא"כ אמאי לא תיקנו לברך לומר 'מוציא' לצאת ידי כולם. ומיישבים **דבירושלמי**[פב] **מפרש טעמא** למה תיקנו נוסח זה, **כדי שלא לערב האותיות, כגון** 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך **העולם מוציא**', שאם היה הנוסח 'מוציא', היו האותיות מתערבים כשמוציאת התבה, משום שתיבת מוציא מתחילה באות מ' כמו סיום תיבת 'העולם', ולכן תיקנו לברך בלשון 'המוציא', כדי להפסיק בין שתי התיבות. **ואע"ג** דבהמשך נוסח הברכה **'לחם מן הארץ' נמי איכא עירוב** אותיות, שתיבת לחם מסתיימת באות מ' כמו תחילת תיבת 'מן', **שאני התם** שתיקנו נוסח זה משום **דקרא** - הפסוק שמדבר על שבח המקום שברא לחם **כתיב** בלשון זה, (תהלים קד) **'מצמיח חציר לבהמה ועשב לעבודת האדם להוציא לחם מן הארץ'**, ורצו חכמים לתקן את נוסח הברכה כנוסח הפסוק, אבל בתחילת נוסח הברכה 'המוציא לחם' שאינו בפסוק, רצו לתקן בלשון שיפסיק בין התיבות, ולכן תיקנו לומר 'המוציא'.

ואומרים התוס' **ועל כן**, משום דחזינן שתיקנו את נוסח הברכה על פי לשון פסוק זה, **יש לבצוע** על הלחם **בשתי ידיו**, כדי שיאחזנו **בעשר אצבעות**, כנגד **י' תיבות שבמקרא זה** ד'מצמיח חציר לבהמה', שמדבר בשבח ה' על בריאת הלחם.

לא פליגי דאפיק משמע. ובירושלמי מפרש טעמא, כדי שלא לערב האותיות, כגון העולם מוציא. ואע"ג דבלחם מן, נמי איכא עירוב. שאני התם, דקרא כתיב (תהלים קד), מצמיח חציר לבהמה ועשב לעבודת האדם להוציא לחם מן הארץ. ועל כן יש לבצוע בשתי ידיו בעשר אצבעות, נגד י' תיבות שבמקרא זה:

מדקתני ירקות דומיא דפת. לא הוי ירקות דומיא דפת, שהרי פת אישתני לעלויא, ויש ירקות שאין משתנות לעלויא. אלא כלומר, מה הפת, אין בשול מגרע את הברכה, אף הירקות נמי, במלתייהו קיימי, ולא מגרע להו הבשול:

משכחת לה בתומי וכרתי. וא"ת, והרי נראה לעינים דהבשול משביחן. וי"ל, דהיינו בשביל הבשר והמלח שבתוכן. ונראין הדברים, שכל דבר שהוא כל כך טוב מבושל כמו חי, וחי כמו מבושל, כמו מיני קטניות, וכן תפוחים, יש להן ברכה הראשונה, שכל כך שוין מבושלין כמו חיין. ומטעם זה מברכינן נמי על היין מבושל בורא פרי הגפן, שכל כך הוא טוב אחר הבשול כמו קודם לכן. וקרא וסלקא וכרוב וכיוצא בהן, שטובין יותר מבושלין מחיין, כשהן חיין מברכין עליהם שהכל, ומבושלין, ב"פ האדמה. וכן אותן ערמוניות וחבושים שאינן ראוין לאכלן חיין כמו מבושלין, בתחלה מברכין עליהן שהכל, ומבושלין בורא פרי העץ. אך אותן ערמוניות שקורין לומיברד"ש, מברך עליהן בורא פרי העץ אפילו בתחלה. וכל דבר המתקלקל בבשולו, כגון תומי וכרתי וכיוצא בהן, כשהן חיין, מברך עליהן בורא פרי האדמה, ומבושלים, שהכל. כך נראה לרבינו יהודה. ומיהו, הרב אלפס פסק בשלקות דאשתני לגריעותא ע"י בשולן, אומר בורא פרי האדמה, כרב נחמן, דאמר שלקות מברכין עליהן בורא פרי האדמה, דר' חייא בר אבא קאי נמי

מדקתני ירקות דומיא דפת:

יבארו במה הוי הירקות דומיא דפת.

איתא בגמרא אמר רבנאי משמיה דאביי, שלקות מברך עליהם בורא פרי האדמה, ומייתי ראיה מדקתני במשנה דעל פירות הארץ אומר בורא פה"א, חוץ מעל הפת, שעל הפת הוא אומר המוציא לחם מן הארץ. ועל הירקות הוא אומר בורא פרי האדמה, ומדייקת הגמרא מהא דקתני 'חוץ מן הפת', דירקות אף כשנתבשלו דומיא דפת שנשתנתה, ברכתן בורא פרי האדמה.

ואומרים התוס', דכיון שבכל שלקות קאמר רבנאי שמברכים עליהם בורא פרי האדמה, ולא רק במה שנשתנה לעילויא, אלא אף בירקות שמשתנים לגריעותא[פג], א"כ **לא הוי ירקות דומיא דפת** ממש, **שהרי פת אישתני לעלויא** על ידי האפייה, **ויש ירקות שאין משתנות לעלויא**, וגם עליהם מברך בורא פרי האדמה. **אלא**, הכוונה דירקות דומיא דפת, **כלומר מה הפת אין בשול מגרע את הברכה** על ידי השינוי, **אף הירקות נמי במלתייהו קיימי, ולא מגרע להו הבשול** מברכתם ונברך עליהם שהכל, אלא ברכתם בורא פרי האדמה גם לאחר הבישול.

משכחת לה בתומי וכרתי:

יבארו האם קיימא לן כרב חסדא או כרב נחמן.

איתא בגמרא, דאמר רב חסדא דדין שלקות הוא, כל שתחלתו בורא פרי האדמה, שלקו, מברך שהכל נהיה בדברו, וכל שתחלתו שהכל נהיה בדברו, שלקו, מברך בורא פרי האדמה. ובעי בגמרא, בשלמא כל שתחלתו שהכל נהיה בדברו שלקו מברך בורא פרי האדמה, משכחת לה בכרבא וסלקא וקרא. אלא כל שתחלתו בורא פרי האדמה שלקו מברך שהכל היכי משכחת להו. אמר רב נחמן בר יצחק, משכחת לה בתומי וכרתי. והטעם, מפני שהם נאכלים חיים, וכששלקם הוי הבישול לגריעותא ולכן ברכתן שהכל.

מקשים התוס' **וא"ת, והרי נראה לעינים** דשומים וכרתי **הבשול משביחן.**

ומיישבים **וי"ל**, דמה שמשתבחים בבישול אינו מחמת עצמם, אלא **היינו בשביל הבשר והמלח שבתוכן**, שהם נותנים בהם טעם, אבל הם עצמם אינם משתבחים בבישול.

ובגמרא נתבאר דדבר שהוא טוב לאוכלו על ידי בישול, ברכתו בורא פרי האדמה לאחר הבישול, ודבר שטוב לאכלו כשהוא חי, ברכתו בורא פרי האדמה רק קודם בישולו.

ואומרים התוס', **דנראין הדברים** להלכה בדיני פירות וירקות חיים ומבושלים, **שכל דבר שהוא כל כך טוב מבושל כמו חי**, וטוב כשהוא **חי כמו מבושל, כמו מיני קטניות**, ברכתו **בורא פרי האדמה**[פד], **וכן תפוחים**, שטובים לאכלם בין כשהם חיים ובין כשהם מבושלים, **יש להן ברכה הראשונה** בורא פרי העץ בין כשהם חיים ובין כשהם מבושלים, משום **שכל כך הם שוין** לאכלם **מבושלין כמו חיין. ומטעם זה מברכינן נמי על היין מבושל בורא פרי הגפן**, ואף שהוא ראוי לשתותו כשהוא חי, מפני **שכל כך הוא טוב אחר הבשול כמו קודם לכן.**

וקרא וסלקא וכרוב וכיוצא בהן, כיון **שטובין** הם יותר כשהם **מבושלין מ**כשהם **חיין**, לכן קתני בגמרא הכא **דכשהן חיין מברכין עליהם שהכל, ומבושלין ב"פ האדמה.**

וכן אותן ערמוניות וחבושים, כיון **שאינן ראוין לאכלן חיין כמו מבושלין**, לכן דינם כמו קרא וסלקא וכרוב, **דבתחלה מברכין עליהן שהכל, ומבושלין בורא פרי העץ. אך אותן ערמוניות שקורין לומיברד"ש**, שהם ערמונים גדולים[פה] שראויים לאכלם כשהם חיים, **מברך עליהן בורא פרי העץ אפילו בתחלה, וכל דבר המתקלקל בבשולו, כגון תומי וכרתי וכיוצא בהן, כשהן חיין מברך עליהן בורא פרי האדמה, ומבושלים שהכל. כך נראה לרבינו יהודה** לפסוק, והיינו כרב חסדא.

ומיהו הרב אלפס פסק, דאף **בשלקות דאשתני לגריעותא ע"י בשולן**, כגון שומים וכרתי, **אומר** עליהם **בורא פרי האדמה**[פו]. וטעמו, משום דפסק **כרב נחמן דאמר שלקות מברכין עליהן בורא פרי האדמה**. והטעם דפסק

ציונים והערות

ואי ס"ד. **פב. בפרקין** הלכה א. ושם בירושלמי מקשה הירושלמי את קושיית התוס' אמאי לא תקנו כן גם בלשון הברכה 'לחם מן' כדי שלא לערב האותיות. והניח הירושלמי בקושיא. ובחידושי הרשב"א בסוגיין הביא את הירושלמי, ותירץ על קושיית הירושלמי באופן אחר מהתוס'. וז"ל הרשב"א אבל בירושלמי סברא אחרת שאמרו דטעמא דרבנן בהמוציא כדי שלא לערב ראשי אותיות, והקשו, מעתה המן הארץ כדי שלא לערב ראשי אותיות ולא העלו בו תירוץ, ונראה דבמקום שאפשר חששו לערוב האותיות כגון בהמוציא, אבל במקום שאי אפשר, כגון בלחם מן, דאי אמרינן 'לחם המן הארץ', לא משתמע מידי לא חששו, דהיכא דלא אפשר לא אפשר. ולא ניחא להו נמי לתקוני 'המוציא מן הארץ לחם', שאין כן נוסח של ברכות, להזכיר את החפץ שמברכין עליו באחרונה, שאין אומר 'בורא מן העץ פרי', ו'בורא מן האדמה פרי', וכנ"ל. עכ"ל הרשב"א. **פג. כן** כתב מהרש"א, דדברי התוס' כאן הם לפי מה שמשמע להו, דרבנאי משמיה דאביי דדייק הכי ממתניתין דירקות דומיא דפת, היינו בכל שלקות, ואפילו בתומי וכרתי שאינם משתנים לעלויא נמי מברך עלייהו בורא פרי האדמה, וכרב נחמן, כמ"ש התוס' לקמן בשם רב אלפס, ולא מפליג רב נחמן כדמפליג רב חסדא לקמן, וא"כ ע"כ דלא הוי ממש דומיא דפת שהרי הפת משתנה לעילוי, והירקות יש מהם שמשתנים לגריעותא, אלא ודאי כלומר, דבהכי הוי דומיא דפת, מה הפת הבישול אינו מגרע ממנה את הברכה, אף הירקות כן. אמנם בפני יהושע כתב על דברי המהרש"א אלו, דאף דלקושטא דמילתא כן הוא לשיטת התוס' בסמוך, מ"מ בדבריהם דהכא לא משמע דנחתו להכי, אלא, דאפילו לרבינו יהודה שכתבו התוספות בדיבור הסמוך, שפוסק כרבי חסדא, דבתומי וכרתי לאחר בישולם מברך שהכל, אפילו הכי מודה דכל דבר שטובים מבושלים כמו חיין, מברך בורא פרי האדמה, וא"כ אף לשיטתו יפה כתבו כאן, דאע"ג דלא הוו דומיא דפת, דאשתני לעלויא, והנך לא אשתנו לעלויא, אפ"ה הוי שפיר דומיא דפת לענין שאין הבישול מגרע. **פד. נוסף** על פי תוס' רבינו פרץ. **פה. ברכות** מהר"ם סימן ד. **פו. כתב** בספר נחלת דוד, דאע"פ שפסק הרי"ף בתומי וכרתי דלא כרב חסדא, מ"מ בכרבא וסילקא וקרא פסק שפיר כרב חסדא, דמתחלה כשהן חיין לא מברך רק שהכל, ואחר הבישול מברך בורא פרי האדמה, והיינו טעמא, משום דמלישנא דרב חסדא משמע, מדקאמר כל שתחלתו שהכל כו', משמע, דהוא מילתא דפשיטא הוא לכ"ע, ולית בה שום ספיקא דתחלתן אינו מברך רק שהכל, ולא חידש רב חסדא דין זה, דאם כן, הוי ליה למימר 'ואני אומר כרבא וסילקא כו' תחלתו שהכל' כו', דלשון זה הוי משמע שהוא חידוש דרב חסדא, ומדקאמר 'כל שתחלתו שהכל', משמע שהוא מילתא דפסיקא. ומוסיף

כוותיה. ובכל שלקות מיירי ר' חייא בר אבא, אף באותן דמשתנים לגריעותא, מדפליג להו גמרא אהדדי ר' חייא בר אבא ור' בנימין בר יפת. ואגוז מטוגן בדבש, מברך עליו בורא פרי העץ, דאגוז עיקר:

כל תלתין יומין מהדר תלמודיה. לאו דוקא כל תלמודו, אלא כל מה שהיה לומד בשלשים יום, היה חוזר הכל לפניו ביום שלשים ואחד:

זית מליח. ומליח כרותח:

[לט.] **בצר ליה שיעורא.** היינו דוקא בברכה שלאחריו דבעינן שיעור, אבל בברכה שלפניו אפילו פחות מכשיעור, דאסור ליהנות בעולם הזה בלא ברכה, בין לענין אכילה בין לענין שתיה, אבל בברכה שלאחריו בעינן שיעור מלא לוגמיו, על כן יש ליזהר לשתות מכוס של ברכה מלא לוגמיו כדי שיברך לאחריו מעין ג' ברכות. והר"י, היה אומר בבורא נפשות כיון דלאו ברכה חשובה היא, אפי' בבציר משיעורא מברכינן בורא נפשות רבות. ולא נראה, דכיון דבורא נפשות תקנוה כנגד על הגפן, כי היכי דעל הגפן בעי שיעורא, בבורא נפשות רבות נמי בעי שיעורא. ובירושלמי ר' יוחנן היכי בריך אזית הא לא הוי שיעורא, וקאמר משום בריה, דאפילו לא אכל אלא פרידה אחת של ענב, או פרידה אחת של רמון, בעי ברוכי משום דבבריה מברכין אפילו פחות מכזית, וחולק על גמרא דידן כדמשמע הכא, א"כ אין הלכה כמותו של ירושלמי. וה"ר יוסי היה מפרש שהירושלמי אינו חולק על הגמרא שלנו, דהכא מיירי שהוסרו הגרעינים ונמלח, אם כן לא היה כברייתו, אבל אם אכלו שלם אפי' אם היה פרידה אחת של רמון מברך עליו תחלה וסוף, וגמרא ירושל' היה סבור שהזית היה שלם, ולכך הוצרך לתרץ באותו ענין דאכל פרידה דבריה, ואינן חולקים יחד. ועוד:

הרי"ף כרב נחמן, הוא משום דר' **חייא בר אבא** להלן בגמרא משמיה דרבי יוחנן, **קאי נמי כוותיה.** ואין לומר, דרבי חייא בר אבא מיירי דוקא בשלקות שמשתבחים בטעמם על ידי הבישול, אבל בשלקות שמשתנים לגריעותא על ידי הבישול מודה דברכתם שהכל, דהא **בכל שלקות מיירי ר' חייא בר אבא, אף באותן דמשתנים לגריעותא**, והראיה, מהא דמייתי הגמרא מימרא דרבי בנימין בר יפת דקאמר דשלקות מברך עליהם שהכל, **ופליג להו גמרא אהדדי**, וקאמרה דר' **חייא בר אבא** ור' **בנימין בר יפת** חולקים, ואם רבי חייא בר אבא מיירי רק בשלקות שמשתבחים, אמאי קאמרה הגמרא דפליגי, הא יש לומר דלא פליגי, ורבי בנימין בר יפת מיירי בשלקות שנשתנו לגריעותא ולהכי ברכתם שהכל, ורבי חייא בר אבא מיירי בשלקות שמשתבחים על ידי הבישול. אלא, ודאי דלרבי חייא בר אבא אף בשלקות שנשתנו לגריעותא נמי מברך עליהם בורא פרי האדמה. ולכן פסק הרי"ף דאף בשלקות אלו ברכתם בורא פרי האדמה. ומוסיפים התוס' עוד דין לפי"ז, **דאגוז מטוגן בדבש**, אף לאחר הטיגון **מברך עליו בורא פרי העץ**, אף שהוא טוב לאוכלו גם כשהוא חי, כיון שגם עתה הוא טוב לאכלו לאחר הטיגון[פז]. ומה שאין ברכתו שהכל כברכת הדבש, משום **דהאגוז הוא העיקר** ולא הדבש.

סיכום: לרבינו יהודה פסקינן הלכתא כרב חסדא, דדין שלקות תלוי באם משתבחים על ידי בישולם, דאז [illegible] בורא פרי האדמה לאחר הבישול, או שנשתנו לגריעותא על ידי הבישול, שאז ברכתם שהכל לאחר הבישול. אבל להרי"ף פסקינן הלכתא כרב נחמן, משום דרב חייא בר אבא סבר כוותיה, דבכל השלקות אף אלו שנשתנו לגריעותא נמי מברך עליהם בורא פרי האדמה לאחר הבישול. והראיה דמיירי אף בשלקות שנשתנו לגריעותא, היא מדקאמרינן בגמרא דרבי בנימין בר יפת דאמר שלקות מברך עליהם שהכל פליג על רב חסדא, ואמאי לא קאמר דהוא מיירי בשלקות שנשתנו לגריעותא, אלא על כרחך דרבי חייא בר אבא סבר דגם שלקות אלו ברכתם בורא פרי האדמה. וכן כתבו דאגוז מטוגן בדבש ברכתו בורא פרי העץ לאחר הטיגון, ולא אמרינן דהדבש הוא העיקר.

כל תלתין יומין מהדר תלמודיה:

יבארו דאין הכוונה שחזר את כל לימודו ממש.

איתא בגמרא דרבי חייא בר אבא היה חוזר על לימודו כל שלשים יום לפני רבי יוחנן רבו. ואומרים התוס', **דלאו דוקא** שחזר כל תלמודו ממש שלמד ממנו, **אלא** הכוונה כל מה שהיה לומד בשלשים יום לפני רבי יוחנן, היה חוזר הכל לפניו ביום שלשים ואחד.

זית מליח:

בגמרא מייתי ראיה דעל שלקות דירקות מברכים בורא פרי האדמה, מהא דאמר רבי חייא בר אבא, אני ראיתי את רבי יוחנן שאכל זית מליח, וברך עליו תחילה וסוף, ומוכיחה הגמרא שהכוונה לברכת בורא פרי העץ ולאחריו ברך ברכה אחת מעין שלש, אלמא מברכים על שלקות ברכתם הראויה להם אף לאחר בישולם. ומבארים התוס', דאף דלא מיירי בזית מבושל אלא במליח, הראיה היא מאחר דקיימא לן **דמליח כרותח**, והיינו דדבר הנמלח הוא כמו שנתבשל, וא"כ היה לו לזית דין שלקות ואפ"ה ברך עליו העץ, וראיה דמברכים על שלקות דירקות בורא פרי האדמה.

בצר ליה שיעורא:

ידונו בשיעור ברכת בורא נפשות, ויביאו את דברי הירושלמי.

בגמרא בעי, כיצד בירך רבי יוחנן ברכה אחרונה על זית אחד, והרי אי אפשר לאכול את גרעין הזית, ואם כן בציר שיעורו מכזית ואין מברכין לאחריו, אומרים התוספות, דהא דאמרינן דבציר שיעורו ואין מברכין עליו, **היינו דוקא בברכה שלאחריו**, דלאחריו בעינן שיעור לברכה, **אבל בברכה שלפניו אפילו** אוכל **פחות מכשיעור** נמי בעינן ברכה, דהרי **אסור ליהנות בעולם הזה בלא ברכה**, **בין לענין אכילה**, **בין לענין שתיה**, כדאיתא בריש פירקין[פח], **אבל בברכה שלאחריו בעינן** בשתיה **שיעור מלא לוגמיו**, **ועל כן יש ליזהר לשתות** יין **מכוס של ברכה מלא לוגמיו** כדי שיוכל לברך **לאחריו** ברכה **מעין ג' ברכות**. **והר"י** היה **אומר** דבברכת **בורא נפשות כיון דלאו ברכה חשובה היא**[פט], לכך **אפילו בבציר משיעורא** דמלוא לוגמיו בשתיה וכזית באכילה, **מברכינן בורא נפשות רבות**[צ]. ואמרים התוספות **דלא נראה** כדבריו, **דכיון דבורא נפשות** על שאר משקין **תקנוה כנגד** ברכת **על הגפן** על יין, אם כן **כי היכי דעל הגפן בעי שיעורא** מלא לוגמיו, **בבורא נפשות רבות** דנתקנה בשאר משקין כנגד על הגפן **נמי בעי שיעורא**.

ובירושלמי בעי ר' **יוחנן היכי בריך** על **אזית**, **הא לא הוי שיעורא**, בגלל הגרעין שבתוכו שאינו אוכלו, **וקאמר** דאף דלא הוי ביה שיעורא בריך **משום בריה**, כלומר משום דהוי דבר שלם, דדין הוא **דאפילו לא אכל אלא פרידה אחת של ענב**, **או פרידה אחת של רמון בעי ברוכי**, **משום** דבאכילת דבר שהוא **בריה** מברכין **אפילו** על **פחות מכזית**, ונמצא דהירושלמי **חולק על גמרא דידן**, **כדמשמע הכא** דאמרינן דהטעם דבירך רבי יוחנן משום דהוי זית גדול דאף דשקל לגרעין הוי ביה כזית, ולירושלמי אין צורך לזה, אלא אף אי הוי בציר מכזית מברכין עליו כיון דהוי בריה, **וא"כ** דפליג הירושלמי אגמרא דידן **אין הלכה כמותו של הירושלמי**, דבמקום דפליגי בבלי וירושלמי פסקינן כבבלי. **וה"ר יוסי היה מפרש שהירושלמי אינו חולק על הגמרא שלנו**, **דהכא** בבבלי מיירי [שהוסר הגרעין[צא]] (שהוסרו הגרעינים) מהזית ולאחר מכן נמלח, **ואם** כן בשעת אכילתו **לא היה הזית כברייתו**, **אבל אם אכלו** לפרי **שלם**, **אפילו אם היה פרידה אחת של רמון מברך עליו תחלה וסוף**, **וגמרא ירושלמי היה סבור שהזית** שאכל רבי יוחנן **היה שלם**, **ולכך** [יכול[צב]] (הוצרך) **לתרץ** על הא דמקשינן דלא היה בהזית שיעור לאחר הוצאת הגרעין, **באותו ענין דאכל פרידה דבריה** ולכך בירך ברכה אחרונה אף דלא היה בזית שיעור[צג], והבבלי והירושלמי **אינן חולקים יחד** בדין בריה, ובין לבבלי ובין לירושלמי בבריה לא בעינן שיעור[צד].

ציונים והערות

הנחלת דוד, שהסברא נותנת כן בכרבא וסילקא וקרא, דהיינו מה שאנו קורין בל"א (קרויט בוריקעס קירבעס), דכיון דאינם ראויים כלל לאכילה כשהם חיים, איך יברך עליהם בורא פרי האדמה, ולכך לא מצי לברוכי רק שהכל. **פז. לפי** טעם זה, אין דין זה אמור רק לשיטת הרי"ף, דהא אף לרבינו יהודה הדין כן, דהא אינו משתנה לגריעותא לאחר הטיגון. ובאמת כן איתא בברכה משולשת, פירוש רבינו יהודה, דפסק כר"י בתוס' הכא, דתלוי אם נשתנה לטיבותא על ידי הבישול או לא, ומכל מקום כתב דאגוז המטוגן בדבש מברך עליו בורא פרי העץ. ומסיים שם שכן כתב במחזור ויטרי שנסדר לפני רבינו שלמה, ולא כמו שכתוב בספרים אחרים שברכתו שהכל משום שהדבש הוא עיקר, אלא ודאי אגוז הוא עיקר. **פח. לעיל** לה. **פט. לכאורה** אינה חשובה כיון שאין היא ברכה פרטית על דבר מסוים כמו ברכת המזון על לחם, או ברכת על המחיה על מיני דגן או ברכת על העץ, על פירות משבעת המינים, וכן על הגפן שהיא על היין, אלא היא ברכה כללית על כל מיני אוכלים.

והתוספות הרא"ש הסתפק אי בעינן שיעור בברכת על המחיה, דדילמא דוקא ברכה אחת מעין שלש דכתיב בה ואכלת ושבעת וברכת הוא דבעיא שיעור, אבל בורא נפשות רבות לא בעי שיעורא. **צ. ביאר** רבי ראובן פיין בספרו בין המשפתים (סימן נט) דהביאור בזה דבורא נפשות הוא סתם ברכת הנהנין, ואין זו ברכה מה שהחפצא מחייבת אותה, ודינה של ברכה זו כמו ברכה שלפניה, והיינו דכמו שאסור להנות בלי ברכה, והרי דכל צד של הנאה כל דהו מחייבת ברכה לפניה, כך גם ברכת בורא נפשות באה על עצם מעשה ההנאה, ובזה אין שיעור. **צא. יעב"ץ.** **צב. עט"ר.** **צג. ביומא** (עט. ד"ה ולא) תירצו התוספות בדומה, דשמא שני מעשים היו, וההיא דירושלמי היה זית שלם ואכלו עם הגרעין דהוי בריה, אבל ההיא דתלמוד שלנו לא הוה בריה דלא הוה ביה גרעין. **צד. והתוספות** הרא"ש כאן סיים וירא שמים יחמיר שלא יאכל פחות מכשיעור להסתלק מן הספק. ורבינו יונה (הובא בבית יוסף סימן רי) כתב, דנראה שהתלמוד שלנו חולק עם הירושלמי, דהכא משמע שאף על פי שאכל

ועוד **יש בירושלמי, דהיכא דבריך אתורמוסא** מין קטניות על מנת **למיכליה,** **ונפל** מידיה לאחר הברכה ונמאס ואינו ראוי עוד לאכילה, **ושקל** תורמוס **אחרינא, בעי ברוכי זמנא אחריתי**[צה], צריך לברך עליו שוב כיון שאת הברכה הראשונה לא בריך עליו, **ופריך** בירושלמי **מאי שנא** האי תורמוס **מאמת המים,** **פירוש דכשמברך** לשתות מאמת המים, והני המים שהיו לפניו בשעת הברכה **אזלי,** והני המים ששותה **אחריני** נינהו, ואפ"ה **אין צריך לברך** עליהם **פעם אחרת,** **ומשני הכא** כשבירך על המים הוה דעתו מתחלה לזה, כלומר **שהיה יודע** שהמים שלפניו **ילכו להן** ויבואו אחרים, **אבל בתורמוסא** כשבירך על התורמוס הראשון **לא ידע שיפלו מידו,** אולם צריך **שיאמר** קודם שיברך פעם שניה על התורמוס השני **ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד,** **משום** דברכתו הראשונה הוה **ברכה לבטלה,** ועוד אומרים התוספות דכן **נכון לומר על כל ברכה** שבירך **לבטלה בשכמל"ו**[צו].

סיכום: דוקא בברכה שלאחריו בעינן שיעור, אך בברכה שלפניו לא בעינן שיעור, ולר"י, בורא נפשות כיון דאינה ברכה חשובה מברכין אף על פחות מכשיעור, אך נחלקו עליו התוספות, כיון דבורא נפשות נתקנה כנגד על הגפן, וכשם דעל הגפן בעינן שיעור, אף בורא נפשות בעינן שיעור.

בירושלמי מתרץ דהא דבירך רבי יוחנן הוא משום דהוי בריה, ולכאורה נחלק על גמרא דידן ואם כן אין הלכה כמותו, אך הר"ר יוסף פירש דלא פליגי בדין בריה, אלא דהבבלי סבר דרבי יוחנן איירי בזית שהוציא ממנו את הגרעין קודם שנמלח, והירושלמי סבר שהיה אותו זית שלם.

עוד קתני בירושלמי, דאם בירך על תורמוס ונפל מידו, ועכשיו נוטל תורמוס אחר, צריך לברך שוב, ואינו דומה למברך על מים שבאמת המים, שאף ששותה מים אחרים מהמים שמברך עליהם אינו מברך שוב, דכשבירך על המים ידע שהמים שבירך עליהם ילכו ויבואו חדשים, אך בתורמוס היה סבור לאכול תורמוס זה שמברך עליו, ויאמר ברוך שם כבוד מלכותו כיון שבירך ברכה לבטלה, וכן ראוי לומר כל פעם שמברך ברכה לבטלה.

דורמסקין:

יחלקו על רש"י בביאור מהו דורמסקין.

איתא בגמרא, תרי תלמידים הוו יתבי קמיה דבר קפרא, והביאו לפניהם כרוב ודורמסקין ופרגיות, וקפץ אחד מהם ובירך שהכל על הפרגיות, ומבואר בסמוך דסבר דשלשת המאכלים הללו ברכתם שהכל, ובירך על הפרגיות כיון דהם היו חביבין עליו, **ופירש"י** דדורמסקין היינו **פרונ"ש** שהם שזיפים. ואומרים התוספות **דלא נראה** כן, **דבסמוך משמע** דדורמסקין **מברכין עליהן בורא פרי האדמה,** דקתני בסמוך דהמלגלג סבר דעל ירקות שלוקים מברכים בורא פרי האדמה, והלכך לא היה לו לאותו תלמיד לברך על הפרגיות תחילה שמברכין עליהם שהכל, אלמא דעל דורמסקין מברכין אדמה, **ואם כן** דדורמסקין היינו שזיפים, אם כן **בורא פרי העץ בעי ברוכי,** ולא אדמה, ואומרים התוספות דלכן **נראה** שדורמסקין **הוא מין כרוב.**

יש בירושלמי היכא דבריך אתורמוסא למיכליה, ונפל מידיה ושקל אחרינא, בעי ברוכי זמנא אחריתי, ופריך מאי שנא מאמת המים, פירוש דמברך לשתות והני אזלי והני אחריני נינהו, וא"צ לברך פעם אחרת, ומשני הכא הוה דעתו מתחלה לזה, שהיה יודע שילכו להן, אבל בתורמוסא לא ידע שיפלו מידו, ויאמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, משום דהוה ברכה לבטלה, וכן נכון לומר על כל ברכה לבטלה בשכמל"ו:

דורמסקין. פירש"י פרונ"ש. ולא נראה, דבסמוך משמע דמברכין עליהן בורא פרי האדמה, וא"כ בורא פרי העץ בעי ברוכי, ונראה שהוא מין כרוב:

נתן בר קפרא רשות לאחד מהן לברך. ונראה דמיירי בברכה שלפניו, דאי בשל אחריו הא אמרינן (חולין קו.) **דאין מזמנין על הפירות, ומיירי בהסבו, ואנו אין לנו שום הסבה אלא על הפת, ולכך צריך לברך כל אחד על כל דבר, הן בפירות הן ביין:**

חביב עדיף. וכן הלכה אם יש לו שני מיני פירות לפניו חביב עדיף, ובורא פרי האדמה עדיפא משהכל נהיה בדברו דמבוררת טפי, וחשובה לעצמה מקרית, ויברך על אותו המין ששייך בו פרי האדמה אף על פי שאותו המין שיש לברך עליו שהכל חביב עליו, ואם לפניו פירות שהברכות שוות, ואחד מהן הוא מז' המינין, יברך תחלה על אותו של ז' המינין דעדיפי:

מיא דסלקא כסלקא. מברכין עליה בורא פרי האדמה אף על פי שאין בה אלא מים וטעם הירקות, מברך עליהן כאשר יברך על הירקות, אע"ג דאמרינן לעיל דמי פירות זיעה בעלמא הוא, יש לחלק:

נתן בר קפרא רשות לאחד מהן לברך:

יבארו את דברי הגמרא.

איתא בגמרא, דישבו שני תלמידים קמיה בר קפרא, והניחו לפניהם כרוב ודורמסקין ופרגיות, ונתן בר קפרא לאחד מהם רשות לברך, ובירך על הפרגיות. ואומרים התוספות, **דנראה דמיירי בברכה שלפניו,** ובירך שהכל על הפרגיות, **דאי** איירי בברכה **של אחריו הא אמרינן** (חולין קו.) **דאין מזמנין על הפירות** ומלבד ברכת המזון שאר ברכות אחרונות כל אחד מברך לעצמו[צז], ומדוע קתני דנתן בר קפרא רשות לאחד מהם לברך, אלא ודאי איירי בברכה ראשונה, ואין להקשות דאי איירי בברכה ראשונה מדוע נתן בר קפרא רשות לאחד מהם שיברך ויוציא אותם בברכתו ולא ברכו כל אחד בפני עצמו, כיון **דמיירי בהסבו** לאכול יחד, וכשמסיבים לאכול יחד אחד מברך ומוציא השאר[צח], **ואנו** בימינו **אין לנו שום** הסבה לאכול יחד **אלא על הפת,** **ולכך** אף שאוכלים ושותים יחד **צריך לברך כל אחד על כל דבר** שאוכל הן **בפירות הן ביין,** ואין האחד מוציא את השאר.

חביב עדיף:

ידונו סדר הקדימות בברכות.

סלקא דעתך בגמרא דנחלקו שני התלמידים, דהמברך סבר דמברכים על שלקות שהכל, ונמצא דעל הפרגיות ועל השלקות מברכים אותה ברכה, ולפיכך בירך על הפרגיות כיון דחביב עדיף, אומרים התוספות, **וכן הלכה דאם יש לו שני מיני פירות לפניו** הפרי החביב **עדיף** ועליו מברך, ואם יש לפניו שני מאכלים, האחד ברכתו בורא פרי האדמה, והשני ברכתו שהכל, ברכת **בורא פרי האדמה עדיפא** מברכת **שהכל** נהיה **בדברו,** דברכת בורא פרי האדמה **מבוררת טפי** מברכת שהכל שהיא ברכה כללית על הרבה מיני אוכלין ומשקין, ולפיכך ברכה **חשובה לעצמה** מקרית, ולכך יברך **על אותו המין ששייך בו פרי האדמה** קודם למין שמברך עליו שהכל **אף על פי שאותו המין שיש לברך עליו** ברכת **שהכל חביב** עליו יותר, **ואם יש לפניו פירות** שהברכות שלהם **שוות,** **ואחד מהן** מהפירות **הוא מז' המינין,** **יברך תחלה על אותו של ז' המינין,** אף ששאר הפירות חביבין עליו יותר, **ד**פירות ז' מינים **עדיפי** משאר פירות, דחשיבי טפי.

מיא דסלקא כסלקא:

איתא בגמרא דמים שנתבשל בהם סלקא **מברכין עליה בורא פרי האדמה** כסלקא, **אף על פי שאין בה אלא מים** ובהם **טעם הירקות,** אפ"ה **מברך עליהן כאשר יברך על הירקות.** והוקשה להתוספות **ואע"ג דאמרינן לעיל**[צט] **דמי פירות,** דהיינו מיץ היוצא מן הפירות **זיעה בעלמא הוא** ומברכין עליו שהכל, ומיישבים דיש **לחלק** בין מים שנתבשלו בהן פירות לבין מיץ היוצא מן הפירות[ק].

ציונים והערות

בריה בפני עצמה אם פחות מכזית אינו מברך לאחריו, ובירושלמי משמע שאם הוא בריה אף על פי שאין בו כזית מברך לאחריו, אבל כתב דלענין הדין אפשר להעמיד התלמוד שלנו עם הירושלמי, ונאמר שאם הוא דבר שאין דרך לאכלו עם הגרעין כגון זית וכיוצא בו, צריך שיהיה בו שיעור מלבד הגרעין, שכיון שאין דרך לאכלו עם הגרעין נמצא שלעולם לא הוי בריה, שכשתוציא הגרעין כמו שדרך להוציאו לא ישאר שלם, ומפני זה הוצרך לומר בתלמוד שלנו דבזית גדול עסקינן, אבל אם הוא דבר שדרך לאכלו עם הגרעין שלו, כגון גרעין של רימון או של ענבים או גודגדניות וכיוצא בהם, אם אכל אחד מהם אף על פי שאין בה בין הכל כזית דיינינן ליה בריה, ומברך לאחריו. **צה. לפנינו** הגרסא 'מהו מברכה עילוי זמן תניינות'. **צו. הביא** הצל"ח דכתב הרא"ש (סי' כ) שזהו דוקא לאחר שאמר אלהינו מלך העולם, אבל אם לא אמר אלא ברוך אתה ה' בלבד, יסיים ויאמר 'למדני חקיך', כדי שיהא כקורא פסוק וכו'. וכתב להוסיף על דברי הרא"ש, שאפילו כבר התחיל לומר גם כן אלהינו, אך לא גמר כל המלה ואמר רק אלהי ולא סיים נו, יאמר 'ישראל אבינו מעולם ועד עולם', שהוא פסוק דברי הימים (א, כט י) 'ויברך דוד וגו' ויאמר דוד ברוך אתה ה' אלהי ישראל אבינו מעולם ועד עולם'. וכתב דנראה דאף על פי כן יאמר גם כן אחר זה בשכמל"ו, כי אולי אין זה דומה לברוך אתה ה' למדני חקיך שהוא פסוק שלם [תהלים קיט, יב], אבל ברוך אתה ה' אלהי ישראל וגו' אין זה התחלת הפסוק כי הוא מתחיל ויברך דוד. **צז. הקשה** הדברי דוד, דפשיטא דאיירי בברכה ראשונה, דהרי המחלוקת ביניהם היתה האם מברך שהכל או בורא פרי האדמה, וכתב דאין לומר דכוונת התוספות להביא ראיה על הגמרא גופיה דמנא לן דאיירי בברכה ראשונה, ולכך קאמרי התוספות דמהך דאין מזמנין על הפירות הוי פסיקא להגמרא דאיירי בברכה ראשונה, ודחה דגם זה אין צריך לראיה, דגופה דברייתא מוכח כן מדקאמר קפץ ובירך על הפרגיות, אם כן ודאי דמיירי בברכה ראשונה, דעל ברכה אחרונה לא שייך קפץ ובירך, ובספר משמר הלוים הקשה דמאי שנא, מאי טעמא לא שייך לומר וקפץ על ברכה אחרונה, ועיין פני יהושע. ובאסיפת זקנים הביא להקשות בשם הרצוף אהבה דאמאי לא כתבו דאי איירי בברכה שלאחריו האיך שייך למימר קפץ וברך על הפרגיות, כיון דברכה שלאחריו בין על פרי האדמה ובין על הפרגיות מברך בורא נפשות רבות. **צח. אסיפת** זקנים בשם רצוף אהבה. **צט. לח.** **ק. כתב** הפני יהושע דתוספות סתמו דבריהם ולא כתבו הטעם, וכתב דמיהו בלשון הרא"ש (סימן יח) מבואר משום דמשקין דלעיל אין לו טעם הפרי, ואפשר שאם בישל הפירות ונכנס טעם הפירות במים מברך עליהם בורא פרי האדמה עכ"ל, וכתב הפני יהושע

פת צנומה בקערה מברכין עליה המוציא לחם מן הארץ ופליגא דר' חייא. וא"ת, היכי מיירי, אם יש שלמה לפניו, הא אמרינן בסמוך דכ"ע שלמה עדיף, ואי ליכא אלא צנומה, היכי פליג עלה ר' חייא, הא מסקינן לעיל (דף לז:) פרורין אף על פי שאין בהן כזית מברכין עליהן המוציא, הואיל ואית בהו תוריתא דנהמא. וי"ל, כגון דאיכא שלמה לפניו, ובצע מן הצנומה, רב חייא בר אשי סבר דהוי כמו שלמה מאחר שהיא חביבה [מברך עליה], ור' חייא ס"ל צריך שתכלה ברכה עם הפת, ואם כן בעינן שתכלה הברכה עם בציעת הפת, וכיון שבצועה קודם לכן, שלמה עדיף, אבל אי ליכא שלמה, מודה שיברך על הפרורים המוציא לחם מן הארץ:

[לט:] והלכתא כרבא דמברך ואח"כ בוצע. פי' שלא יפריש הפרוסה מן הפת עד אחר הברכה, ויש שנוהגין לברך ברכת המוציא קודם שיחתוך כדי שתהא הפת שלמה בשעת ברכה, ואין המנהג נכון לעשות, דהוי היסח הדעת בין הברכה לאכילה, ומיהו בשבת נכון להחמיר ולברך קודם שיחתוך שלא תשמט ידו לבצוע קודם שתכלה הברכה, שאז לא יהיה לו לחם משנה. ובפרק שלשה שאכלו (לקמן מז.) מסקינן דבעינן עד שתכלה אמן מפי העונין, שלא יבצע קודם. ויש שמביאים ראיה שצריך לסיים הברכה קודם שיבצע, מדתני רבי חייא בירושלמי אין מברכין על הפת אלא בשעה שהוא פורס, והיינו משום שאם יפרוס קודם הברכה שמא תפול הפרוסה מידו ולא יוכל לאכול פרוסה אחרת שיבצע בלא ברכה, אלא יצטרך לחזור ולברך, ויש כאן ברכה לבטלה, אבל אם (לא) היה צריך לברך על כל הפת ולא יוכל לפרוס קודם הברכה, אז אם תפול הפרוסה אינו מברך על פרוסה אחרת, ויפטר בברכה ראשונ':

מברך על הפתיתין ופוטר את השלמין. פירש"י אם הפתיתין והשלמין שוין יברך על איזה שירצה, ואם הפתיתין גדולים צריך לברך על הפתיתין לפטור את השלמין, ור' יוחנן אומר על השלמין מצוה מן המובחר, אפי' אם הפתיתין גדולי' טפי. ותימה, א"כ סברא הפוכה, דלרב הונא פתיתין שהם גדולים עדיפי, ולר' יוחנן שלמין עדיפי, ואין סברא לומר דפליגי בהפוך סברות,

פת צנומה בקערה מברכין עליה המוציא לחם מן הארץ ופליגא דר' חייא:

יקשו על דברי רב חייא בר אשי ויתרצו.

איתא בגמרא אמר רב חייא בר אשי, פת צנומה שהניחוה לשרותה בקערה, מברכים עליה המוציא, ופליג בזה על ר' חייא דאמר דצריך שתכלה ברכת המוציא עם פריסת הפרוסה מן הפת, והפת הצנומה השרויה בקערה הרי כבר בצועה. מקשים התוספות וא"ת, והאי פת צנומה היכי מיירי, אם יש גם פת שלמה לפניו, הא אמרינן בסמוך דאי יש לו פת שלמה לכולי עלמא על פת שלמה עדיף לברך, ואי ליכא אלא פת צנומה, היכי פליג עלה ר' חייא וסבר דלא מברכינן המוציא, הא מסקינן לעיל (דף לז:) דפרורין של לחם אף על פי שאין בהן כזית מברכין עליהן המוציא, הואיל ואית בהו תוריתא דנהמא, כלומר דיש להם תואר לחם, ואם כן קשה באיזה אופן נחלקו. ומיישבים וי"ל, כגון דאיכא פת שלמה לפניו ובצע מן הפת הצנומה, רב חייא בר אשי סבר דהצנומה הפרוסה הוי חשובה כמו פת שלמה מאחר שהיא הצנומה חביבה עליו, ואדרבה פרוסה חביבה עדיפה טפי משלימה, ולפיכך [מברך עליה], ור' חייא סבירה ליה דצריך שתכלה ברכה עם בציעת הפת, ואם כן דבעינן שתכלה הברכה עם בציעת הפת על כרחך שצריכה הפת להיות שלמה קודם ברכה, וכיון שהפת הצנומה כבר בצועה קודם לכן, לפיכך על השלמה עדיף לברך, אבל אי ליכא שלמה אף ר' חייא מודה שיברך על הפרורים המוציא לחם מן הארץ, וכל מאי דפליג על ר' חייא הוא לדין קדימה, אך לכולי עלמא אף פירורין ברכתן המוציא[קא].

סיכום: בין לרב חייא בר אשי, ובין לר' חייא ברכת פת צנומה היא המוציא, וכל מאי דפליגי הוא לענין קדימות כשיש לפניו גם פת שלמה, דלרב חייא בר אשי כיון דחביבא ליה פת צנומה מברך עליה, ולר' חייא שלימה עדיפא.

והלכתא כרבא דמברך ואח"כ בוצע:

יבארו כיצד יש לנהוג בבציעת הפת.

איתא בגמרא, דהלכה כרבא דאמר דקודם מברך ואחר כך בוצע, מבארים התוספות פי', שלא יפריש את הפרוסה לגמרי מן הפת עד אחר הברכה, ודלא כרבי חייא דאמר דמפריש את הפרוסה יחד עם סיום הברכה. ויש שנוהגין לברך ברכת המוציא קודם שיחתוך כלל בכדי שתהא הפת שלמה בשעת ברכה, ואומרים התוספות דאין המנהג נכון לעשות כן, דכיון דרק לאחר הברכה מתחיל לחתוך חולף זמן בין הברכה לאכילה והוי היסח הדעת בין הברכה לאכילה, אלא מתחיל לחתוך קודם הברכה, ולאחר שמסיים לברך מפריש את הפרוסה מן הפת, וכך לא הוי הפסק גדול בין הברכה לאכילה, ומיהו בשבת נכון להחמיר ולברך קודם שיחתוך כלל, כדי שלא תשמט ידו לבצוע בטעות את הפרוסה לגמרי מהפת קודם שתכלה הברכה שאז נמצא לא יהיה לו לחם משנה בסוף הברכה, דבשבת איכא למיחש טפי אמצות לחם משנה מאשר על הפסק, ובחול דליכא אלא רק מצוה לברך על פת שלימה חיישינן טפי אהפסק.

ובפרק שלשה שאכלו (לקמן מז.) מסקינן דבעינן אף להמתין עד שתכלה אמן מפי העונין, שלא יבצע את הפת קודם לכן[קב]. ויש שמביאים ראיה שצריך לסיים את הברכה קודם שיבצע את הפת, מדתני רבי חייא בירושלמי דאין מברכין על הפת לאחר שהוא פורס, אלא בשעה שהוא פורס, והיינו טעמא משום שאם יפרום את הפת לגמרי קודם הברכה, שמא תפול הפרוסה מידו לאחר הברכה ולא יוכל לאוכלה, ולא יוכל גם לאכול פרוסה אחרת שיבצע מהפת במקומה בלא ברכה, כיון דבשעת הברכה כיון על הפרוסה הראשונה, אלא יצטרך לחזור ולברך, ונמצא דיש כאן ברכה לבטלה דהיינו ברכתו הראשונה, אבל אם (לא) היה צריך לברך על כל הפת, ולא יוכל לפרום מהפת קודם הברכה, אז אף אם תפול הפרוסה מידו אינו מברך על פרוסה אחרת, ויפטר הפת כולו בברכה ראשונה כיוון שהברכה היתה על כל הפת, ולא יבוא לידי ברכה לבטלה, על כל פנים מוכח מהירושלמי שצריך לסיים הברכה קודם שיפרוס את הפת לגמרי[קג].

מברך על הפתיתין ופוטר את השלמין:

יביאו שני פירושים במחלוקת רב הונא ורבי יוחנן.

איתא בגמרא, דאם יש לפניו פתיתין דהיינו פרוסות של לחם, ולחמים שלמים, לרב הונא מברך על הפתיתין ופוטר את השלמים, ולרבי יוחנן מצוה מן המובחר לברך על פת שלמה, ופירש"י את מחלוקת רב הונא ורבי יוחנן, דלר"ה אם הפתיתין והשלמין שוין בגודלם יברך על איזה מהם שירצה, ואם הפתיתין גדולים מן השלמים צריך לברך על הפתיתין לפטור את השלמין, ור' יוחנן אומר, דעל השלמין מצוה מן המובחר לברך אפילו אם הפתיתין גדולים טפי מהשלמים, דשלם עדיף מגדול, מקשים התוספות ותימה, דאי כפירוש רש"י א"כ נמצא דהמחלוקת היא בסברא הפוכה[קד], דלרב הונא פתיתין שהם גדולים עדיפי משלמים שהם קטנים, ולר' יוחנן שלמין עדיפי מגדולים, ואין סברא

ציונים והערות

דאם לזה הטעם נתכוונו התוספות לא הוה להו לסתום אלא לפרש, ועוד כתב דבלשון הרא"ש גופא יש לדקדק למה כתב בלשון ואפשר שאם בישל הפירות, דהא לפירושו מילתא דפשיטא כיון שזה עיקר הטעם לחלק בין סוגיא דלעיל דאמרינן זיעה בעלמא ובין סוגיא דהכא. וכתב דודאי יש טעם אחר יותר לחלק, דהא דאמרינן הכא מיא דשלקי ככולהו שלקי, היינו משום דכיון שעיקר הפירות הנשלקים הן בעין, ומברך עליהם בורא פרי האדמה או בורא פרי העץ, משום הכי מברך גם כן על הרוטב שלהם כמו על הפירות עצמם, מה שאין כן הנך מי פירות דלעיל שאין עיקר הפרי קיים תוך המשקה, משום הכי הוי זיעה בעלמא ומברך שהכל, וכתב דלפי שזה הטעם פשוט לפיכך לא הוצרכו התוספות לפרשו. **קא. הקשה** הצל"ח, שאם עיקר החידוש דרב חייא בר אשי, שאין צריך לברך על השלימה שלפניו אם הצנומה חביב עליו, למה נקט צנומה, הוה למנקט פרוסה מברכין עליה המוציא, ובפרט שלפי דברי התוס' לקמן ע"ב בד"ה מברך על הפתיתין וכו', גם פרוסה היינו שהיא קטנה מן השלימה, וכתב דלולא דברי רש"י ותוספות היה נראה לפרש על פי מה שכתבו התוספות בסמוך (סס ד"ה והלכתא כרבא), בשם הירושלמי (ה"א), שאם פורס קודם הברכה, אזי הדין דאם תפול החתיכה מידו צריך לברך פעם אחרת ויש חשש ברכה לבטלה, ומזה הביאו התוספות ראיה שצריך לסיים הברכה קודם שיבצע. וכתב שמזה הטעם היה צריך לסיים כל הברכה קודם שיתחיל לבצוע, שאם יתחיל קודם שיסיים הברכה, אם כן סיום הברכה לא היתה רק על פרוסה זו שמתחיל לחתוך, וממילא אם תפול יהיה צריך לברכה אחרת, שמה בכך שתחלתה היתה על הפת כיון שסופה לא היתה על כל הפת, וכתב שזה היה טעמו של רב חייא בר אשי לברך על צנומה, שבצנומה ודאי דעתו על כל החתיכות שהרי בודאי לא ישביע עצמו מפירור קטן, וכיון שדעתו על יותר בשום אופן לא יבוא לידי ברכה לבטלה, מה שאין כן בשלימה יש חשש שמא יהיה דעתו על חתיכה ממנה, ועל זה שפיר מסיים ופליגא דר' חייא, דאמר ר' חייא צריך שתכלה ברכה עם הפת, אם כן מתחיל לחתוך קודם גמר הברכה, הרי שאינו חושש לנפילה. והביא דכתב המהרש"א (על תוד"ה והלכתא כרבא) שכתב באמת שתלמוד שלנו חולק על הירושלמי. **קב. כלומר** דלא די שימתין עד לאחר הברכה, אלא דצריך נמי להמתין עד שיסיימו העונין לענות אמן. **קג. הקשה** המהרש"א, מה צריך ראיה לזה, הא פסיק הכא הלכתא כרבא דמברך ואחר כך בוצע, ועוד הקשה, דההיא דתני רבי חייא אין מברכין על הפת אלא בשעה שהוא פורס, הם דברי הירושלמי, והוא סותר תלמוד שלנו דקאמר רב חייא דצריך שתכלה הברכה עם הפת, ומאי מייתי ראיה מיניה, דהא לית הלכתא כרב חייא דהא פסקינן הלכתא כרבא דפליג עליה דרב חייא. וכתב דבדוחק יש ליישב, דלפי הירושלמי סבר רב חייא כוותיה דרבא דשמעתין. והרש"ש כתב דהראיה היא שצריך לסיים את הברכה קודם שיתחיל לחתוך וכדברי היש אומרים, והראיה היא שאם יתחיל לחתוך קודם יש לחוש שתפול הפרוסה. **קד. עיין** בהערה הסמוכה.

ועוד תימה, אמאי שינה בסמוך לשונו דנקט לשון פרוסה של חטין, ע"כ פירש רבינו תם דמיירי בפתיתין גדולים, ושלמים קטנים, וה"פ, אמר רב הונא מברך על הפתיתין, כלומר אם ירצה, והוא הדין על השלמין אם ירצה, ורבי יוחנן אמר שלמין עיקר, וכן הלכה כרבי יוחנן, דהא רב ורבי יוחנן הלכה כר' יוחנן, וכל שכן לגבי רב הונא שהלכה כמותו שהיה תלמידו של רב, דדוקא באמוראי בתראי אמרינן הלכה כבתראי:

אבל פרוסה של חטין ושלמה מן השעורים ד"ה מברך על הפרוסה של חטין. דחיטי עדיפי משום דאקדמיה קרא, אבל פתיתין ושלמין ממין אחד אפילו יהיו הפתיתין מפת נקיה, והשלמין מפת קיבר, מברך על השלמין, כדאיתא בתוספתא (פרק ד) שלמין דגלוסקאות, ושלמין דבעל הבית, מברך על השלמין דגלוסקאות, פרוסה דגלוסקאות ושלמין דבעל הבית, מברך על השלמין דבעל הבית, פת כשר ופת של נכרי, מברך על הכשר (תחלה), וכן אמרינן בירושלמי פת טהור ופת טמא מברך על הטהור, אבל אם פת של נכרי חביב ונקי, ופת של ישראל אינו חביב, מברך לאיזה שירצה, כדאיתא בירושלמי, פת נקי טמא, ופת קיבר טהור, מברך לאיזה שירצה, אבל רבינו שמשון צוה לסלק הפת לבן של נכרי מעל השלחן עד לאחר ברכת המוציא. שני שלמין ממין אחד, אם אחד יותר נקי מברך על הנקי דחביב ליה טפי:

כתנאי כו'. פירש רש"י חצי בצל גדול קרי חשוב, לפי שיש בו יותר מבצל קטן שלם. ולא נראה, דהא לכאורה משמע דלהכי נקט חצי בצל גדול, משום דיש בחצי בצל גדול כמו בקטן שלם ולא יותר, ועוד דאם כן לא הוי דומיא דחשוב, דגבי פרוסה של חטין דקאי עלה, דהתם שוין, ויש לפרש, דכהדדי שוין הם, אבל דגדול טוב יותר לאכילה מן הקטן. ועוד פירש רש"י, דמייתי תנאי אסיפא דמברך על הפרוסה של חטין ופוטר את השלמה של

לומר דפליגי בהפוך סברות (עיין בהערה[קה].) **ועוד תימה, אמאי שינה בסמוך לשונו, דנקט לשון פרוסה של חטין ולא נקט פתיתין כמו דנקט הכא.** ומשום הני קושיות חולקים התוס' על רש"י ואומרים, **וע"כ פירש רבינו תם**, דמחלוקת רב הונא ורב יוחנן **מיירי בפתיתין גדולים, ושלמים קטנים, והכי פירושו, אמר רב הונא מברך על הפתיתין, כלומר דאם** ירצה יברך על הפתיתין, **והוא הדין** שיכול לברך **על השלמין אם ירצה**, דלרב הונא מעלת הגדול והשלם שוים, **ורבי יוחנן אמר** דמעלת **השלמין עיקר**, ולכן יברך על השלמים בדוקא, והשתא דלא חלקו דמר סבר דשלם עדיף ומר סבר דגדול עדיף, אלא דנחלקו האם מעלת גדול ושלם שוה, או דמעלת שלם עדיפא ואין זה מחלוקת בסברות הפוכות, וכן לפירוש ר"ת אתי שפיר דבסמוך נקט 'פרוסה' ולא פתיתין כמו דנקט הכא, דהכא איירי דהפתיתין גדולים מן השלמים, לכן לא נקט פרוסה, דפרוסה משמע דהיא קטנה מן השלימה[קו], **וכן הלכה כרבי יוחנן** דיברך על השלמים, **דהא** כלל הוא **דרב ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן, וכל שכן** דרבי יוחנן **לגבי רב הונא שהלכה כמותו, שהיה** רב הונא **תלמידו של רב**, ואי הלכתא כרבי יוחנן לגבי רב, כל שכן שהלכה כמותו לגבי רב הונא תלמידו של רב, ואין סברא לומר דיהיה הלכה כרב הונא כיון דהוא בתרא, וכלל הוא דהלכה כבתרא[קז], **דדוקא באמוראי בתראי** החל מימי אביי ורבא **אמרינן דהלכה כבתראי**, כלומר דבין האמוראים האחרונים אמרינן דהלכה כאחרון שבניהם, אך כשנחלקו הקדמונים שבאמוראים לא אמרינן כלל זה[קח].

סיכום: לרש"י, לרב הונא אם הפתיתין והשלמין שוין יברך על איזה שירצה, ואם הפתיתין גדולים יברך על הפתיתין, ולרבינו תם, איירי דהפתיתין גדולין והשלמים קטנים, לרב הונא, יברך על איזה שירצה, ולרבי יוחנן יברך על השלמין. וכתבו התוספות דהלכה כרבי יוחנן.

אבל פרוסה של חטין ושלמה מן השעורים ד"ה מברך על הפרוסה של חטין:

ידונו בקדימות בברכת המוציא.

איתא בגמרא, דבין לרב הונא ובין לרבי יוחנן כשיש לפניו פרוסה של חיטין, ושלמה של שעורים, דפרוסה **דחיטי עדיפי** על שלמה דשעורין **משום דאקדמיה קרא** לחיטין, דכתיב[קט] 'ארץ חטה ושערה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש', להכי לכולי עלמא פרוסה של חיטין עדיפה, **אבל בפתיתין ושלמין כשהם ממין אחד אפילו יהיו הפתיתין מפת נקיה, והשלמין מפת קיבר, מברך על השלמין** אף דהפתיתין חשובין יותר[קי], **כדאיתא בתוספתא** (פרק ד) דאם הביאו לפניו **שלמין דגלוסקאות** שעשויות מסולת נקי, **ושלמין דבעל הבית** שאינן מסולת נקי, **מברך על השלמין דגלוסקאות** דחשיבי טפי, ואם הביאו לפניו **פרוסה דגלוסקאות, ושלמין דבעל הבית מברך על השלמין דבעל הבית** אף דשל בעל הבית אין זה סלת נקיה, ומשום דשלם עדיף, **פת כשר** דהיינו פת ישראל, **ופת של נכרי, מברך על הכשר** דהיינו על הפת של ישראל **(תחלה)**[קיא], **וכן אמרינן בירושלמי** דאם יש לפניו **פת טהור ופת טמא, מברך על הטהור** דטהור עדיף, **אבל אם פת של נכרי חביב** עליו והוא נקי, **ופת של ישראל אינו חביב** עליו, **מברך על איזה** מהן **שירצה** דכל אחד יש לו מעליותא, **כדאיתא בירושלמי**[קיב], דאם יש לפניו **פת נקי טמא, ופת קיבר טהור, מברך על איזה** מהן **שירצה, אבל רבינו שמשון צוה לסלק הפת לבן של נכרי מעל השלחן עד לאחר ברכת המוציא**, דחשש שאם יהיה מונח על השלחן יהיה בעת הברכה והיא חביבה עליו מפני שהיא נקיה ואפשר שיצטרך לברך עליו מפני זה[קיג]. ואם יש לפניו **שני** לחמים **שלמין ממין אחד, אם האחד יותר נקי מברך על הנקי, דחביב ליה טפי** ואף דשניהם מאותו המין[קיד].

כתנאי כו':

יחלקו על רש"י בביאור ה'כתנאי'.

איתא בגמרא, דהדין דעדיף לברך על פרוסה של חיטין משלמה של שעורין תלוי במחלוקת תנאים גבי תרומה, האם עדיף לתרום בצל שלם קטן, או חצי בצל גדול, **ופירש רש"י דחצי בצל גדול קרי חשוב לפי שיש בו יותר מבצל קטן שלם**[קטו]. מקשים התוספות על פירושו, **ולא נראה, דהא לכאורה משמע דלהכי נקט חצי בצל גדול**, ולא נקט בסתם חתיכת בצל[קטז], דזאת **משום דיש בחצי בצל גדול** כמות **כמו** בבצל **קטן שלם ולא יותר, ועוד** הקשו לפירוש רש"י, **דאם כן** שהחשיבות בחצי בצל גדול הוא בכמותו, **לא הוי דומיא דחשוב דגבי פרוסה של חטין דקאי עלה**, כלומר דהרי הגמרא רוצה לדמות את המחלוקת בבצל תרומה לפרוסה של חיטין ושלמה של שעורין, ולפירוש רש"י אינו דומה, **דהתם** הפרוסה של חיטין והשלימה של שעורין **שוין** בגודלם, אלא דבפרוסה יש חשיבות כיון דעשויה מחיטים. ומשום הני קושיות חולקים התוס' על רש"י ואומרים, **ויש לפרש דכהדדי שוין** הם הבצלים בגודלם, **אבל** החצי **דבצל גדול טוב יותר לאכילה** מן הבצל הקטן השלם, ובזה נחלקו, האם עדיף לתרום את הקטן כיון דהוא שלם, או את החצי מן הגדול שאף שאינו שלם אך טוב יותר לאכילה. **ועוד פירש רש"י**, דהא **דמייתי** הש"ס **כתנאי**, היינו **אסיפא** דברייתא, דקתני דאם יש לפניו פרוסה של חיטין ושלמה דשעורין, לכולי עלמא **מברך על**

ציונים והערות

קה. הקשה הפני יהושע, דהא כהאי גוונא אשכחן טובא, דכשיש מעלה בכל צד אחד משני הצדדים פליגי תנאי ואמוראי בגמרא הי מינייהו עדיף, וכדאשכחן להדיא בסמוך בהאי פלוגתא דתנאי גופא דמייתי הש"ס לענין תרומה, דפליגי רבי יהודה וחכמים בסברות הפוכות, דלחכמים שלם עדיף מחשוב, ולרבי יהודה איפכא חשוב עדיף משלם, מדקאמר לא כי, וכדמוכח נמי מלשון התוס' עצמן בד"ה ומר סבר, ממה שכתבו שהדין עם רש"י כו', אלמא דפשיטא להו דלרבי יהודה דוקא חצי בצל גדול קאמר, והכא נמי אשכחן לעיל בהנך תרי תלמידי דבר קפרא, דמר סבר חביב עדיף מכרוב דזיין, כמו שכתבו התוספות לעיל שכן הלכה, ואפילו הכי אידך תלמיד סבר איפכא דכרוב דזיין עדיף מפרגיות דחביב, וכהאי גוונא אשכחן טובא בש"ס, וכתב דבאמת דבכמה דוכתא שהקשו התוספות מסברות הפוכות יש ליתן לב על קושייתם, כיון דאשכחן סברות הפוכות טובא בש"ס. וכתב הפני יהושע דהיה נראה לי לפרש כאן, דמה שהקשו על פירוש רש"י מסברות הפוכות היינו משום דהוי כפלוגתא רחוקה, דלרב הונא אין מעלה בשלמין אפילו לגבי פתיתין קטנים, ולרבי יוחנן שלמים עדיף אפילו מפתיתין גדולים, ועיין עוד מה שכתב שם על תירוץ זה. **קו. רא"ש. קז. הטעם** דאזלינן בתר בתראי מבואר במהרי"ק (סימן פד), משום דבתראי ידעי במילי דקמאי, אבל קמאי לא ידעי במילי דבתראי, ומדחזינן דבתראי לא חשו למילי דקמאי, אלמא קים להו דמאי דאמרי קמאי בהא דלאו מילי דסמכא נינהו. **קח. ביאר** המהרי"ק (שם) דהטעם דרק מימי אביי ורבא אזלינן בתר בתרא, דעד אביי ורבא לא היו התלמידים לומדים אלא על פי קבלת רבותיהם כפי מה שהיו שונים להם, מהם היו שונים על פי ר' חייא ור' אושעיא, ומהם על פי משנת בר קפרא או מתניתא דבי לוי, או מתניתא דבי שמואל, וכן כולם, ומשום כך ראוי לפסוק כדברי הרב, כיון שהתלמיד לא ידע אלא תוך דברי רבו, ודברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, אבל מאביי ורבא ואילך למדו כל הדעות, רצונו לומר משנת רבי חייא ור' אושעיא ובר קפרא וכו', ולפיכך ראוי הוא לפסוק כדברי התלמיד משום דבתרא הוא, ולפעמים שהרב הולך לשיטת אחת מן הברייתות כגון משנת רבי חייא ור' אושעיא, והאחרון זקוק מכח ברייתא אחרת כגון משנת בר קפרא או אינך דאין הלכה כן או בהפך, או לפעמים לא עיין הרב בחדא מהני מתנייתא והתלמיד עיין בו ודקדק ממנו שלא כדברי רבו, וכדאשכחן בכמה מקומות בתלמוד, דאמר רב חסדא לרבא פוק עיין בה דלאורתא בעי לה. **קט. דברים** ח ח. **קי. איירי** כששניהם שוין בגודלם, דאי לאו הכי באנו למחלוקת רב הונא ורבי יוחנן. **קיא. פת** נחתום נכרי אינה בכלל בשולי עכו"ם ומותרת, אך לכתחילה עדיף לאכול פת של ישראל, ויש מקפידים לא לאכול פת של נכרי. **קיב. סוף** הלכה א. **קיג. משנה** ברורה קסח ס"ק יט, וכתב דהרבה מאחרונים (עיין שערי ציון שם ס"ק יג) מפקפקין מאד בזה, דכיון שהוא נזהר ומחזיק זה לאיסור מאי אהני ליה חביבותיה, אך כתב דמכל מקום לכתחלה טוב לחוש לדבריו ולסלק. **קיד. ואם** הפחות נקיה גדולה יותר, המגן אברהם (שם ס"ק ח) מסתפק בזה, והמשנה ברורה (שם ס"ק טז) הכריע דאף אם השניה גדולה יותר מברך על הנקיה, אלא אם כן השניה חביבה עליו יותר. **קטו. כלומר** דלרש"י חצי הבצל הוא יותר גדול מהבצל השלם, ודלא כתוספות בסמוך דשניהם באותו גודל, אלא שחצי הבצל בא מבצל גדול ולכן הוא משובח טפי. **קטז. פני** יהושע ועיין מהרש"א.

הפרושה של חטין, ופוטר את השלמה של שעורים, וסלקא דעתך דהאי תנאי דפליגי גבי בצל, פליגי נמי בפרוסה של חיטין ושלימה דשעורין, ומר, היינו רבי יהודה סבר חשוב עדיף משלם, (ומר סבר[קיז]) ולפיכך חטין דמקדמי בקרא לשעורין עדיפי אף דאינם שלמים, ותנא קמא סבר דשלם עדיף, ולכך עדיף לברך על פת השעורים השלמה, **אבל אי אפשר** לפרש דטעמא דחטין עדיפי משעורין הוא **משום שפת של חטין חשוב הוא מפת של שעורים**, ולפיכך עדיף לברך על של חיטין ואף דאינה שלמה, **דהא פי'** - פירשתי[קיח] **דבשהיו** שניהם **ממין אחד**, ואחד הוא **פת נקיה**, ואחד **פת קיבר**, **השלם עדיף** אף דהפרוסה חשיבה יותר, וכשם שמצינו לענין פת נקיה ופת קיבר ממין אחד, ששלמה עדיפה על הפרוסה הנקיה שהיא חשובה יותר, כך לולי שהחיטה קודמת בפסוק היינו מקדימים את השעורה השלמה על פני החיטה הפרוסה, אף על פי שהחיטה חשובה יותר.

סיכום: לרש"י המעלה של חצי הבצל הגדול משום דהוא יותר גדול מהבצל הקטן השלם, ולהתוספות אין הבדל בגודל, אלא דבצל גדול הוא יותר טוב לאכילה מהקטן.

ומר סבר שלם עדיף:

יקשו על הכתנאי ויתרצו, ויוכיחו דאין לומר כתנאי על מחלוקת רב הונא ורבי יוחנן.

סלקא דעתך בגמרא, דמאן דאמר דעדיף לתרום בצל קטן שלם מלתרום חצי בצל גדול, סבר נמי דעדיף לברך על פת שעורין שלמה, מלברך על פת חיטין פרוסה, מקשים התוספות **וא"ת מנא ליה הא**, דלמאן דאמר דבצל קטן עדיף, עדיפה פת שעורין על פת חיטין, **אימא** דאף דלגבי בצל סבר דעדיף שלם מחשוב, אך פת **חטין חשיבי טפי** משאר דברים חשובים, וחשיבותו הוא **משום דאקדמיה קרא** לחיטין מקמיה שעורין, ושמא אף תנא קמא דסבר דעדיף בצל שלם קטן, יודה דעדיף פת חיטין מחמת חשיבותו שהוא קודם בקרא לשעורין, ומיישבים **ויש לומר**, **דמשום הכי מדמה** את המחלוקת גבי תרומה, לענין פרוסה של חיטין ושלמה של שעורין, **דהתם** גבי תרומה, **אע"ג דמסברא** דנתינת דבר **חשוב לכהן עדיף** מליתן לו דבר שלם, **דכתיב** (במדבר יח) גבי תרומה '**בהרימכם את חלבו ממנו**', דהיינו את המובחר ביותר, ואם כן יש להעדיף ליתן לו חשוב מליתן לו שלם, **ואפילו הכי קאמר** תנא קמא **דשלם עדיף** אף דהוא פחות חשוב, **ה"נ נימא דשלם** דשעורין **עדיף מפתיתין של חטין, אע"ג דאקדמיה קרא**.

אומרים התוס', **והדין עם רש"י שלא רצה לפרש דכתנאי** קאי **אפלוגתייהו דרבי יוחנן ורב הונא** דנחלקו באם הביאו לפניהם פתיתין ושלמין, דלרב הונא מברך על הפתיתין ופוטר את השלמין, ולרבי יוחנן מברך על השלמין, **שהרי למאי דמפרש** רש"י **דלרב הונא כשהן** השלמין והפתיתין **שוין** בגדלם **מברך על איזו** מהן **שירצה**, **א"כ** נמצא דרב הונא **לא קפיד לא אחשיבות ולא אשלמות**, **ואם כן מאי כתנאי איכא** למפרך הכא, והרי תנא קמא ורבי יהודה נחלקו מה עדיף טפי חשוב או שלם, **ולפר"ת נמי דפירש**[קיט] **דלרב הונא** אי יש לפניו גדולים או שלמין, **מברך על הפתיתין גדולים אם ירצה, ואי בעי בריך על השלמים קטנים, אלמא לא** [עדיף ליה לרב הונא חשוב[קכ]] (**חשיב ליה עדיף**) או שלם, **אלא** שניהם **כי הדדי נינהו לרב הונא, וא"כ לא מצי קאי** הא דפריך בגמרא '**כתנאי**' דקאי **אפלוגתא** דרב הונא ורבי יוחנן **דפתיתין**, דהרי תנא קמא ורבי יהודה נחלקו אי חשוב עדיף או אי שלם עדיף[קכא].

שעורים, ומר סבר חשוב עדיף, ומר סבר חטין דמקדמי בקרא עדיפי, אבל א"א לפרש דחטין עדיפי משום שפת של חטין חשוב מפת של שעורים, דהא פי' דבמין אחד פת נקיה ופת קיבר השלם עדיף:

ומר סבר שלם עדיף. וא"ת, מנא ליה הא, אימא דחטין חשיבי טפי משום דאקדמיה קרא. ויש לומר, דהכי מדמה דהתם, אע"ג דמסברא חשוב לכהן עדיף, דכתיב (במדבר יח) **בהרימכם את חלבו ממנו, ואפי' הכי קאמר דשלם עדיף, ה"נ נימא שלם עדיף מפתיתין של חטין, אע"ג דאקדמיה קרא, והדין עם רש"י שלא רצה לפרש כתנאי אפלוגתייהו דרבי יוחנן ורב הונא, שהרי למאי דמפרש לרב הונא כשהן שוין, מברך על איזו שירצה, א"כ לא קפיד אחשיבות ולא אשלמות, וא"כ מאי כתנאי איכא, ולפר"ת נמי דפי' דמברך על הפתיתין גדולים אם ירצה, ואי בעי בריך על השלמים קטנים, אלמא לא חשיב ליה עדיף אלא כי הדדי נינהו לרב הונא, וא"כ לא מצי קאי כתנאי אפלוגתא דפתיתין:**

כל היכא דאיכא כהן כ"ע לא פליגי דחשיב עדיף. ונהי דלעיל קאמר פתיתין גדולים ושלמים קטנים דמברך על השלמים, היינו דוקא לברכה, דלא איכפת ליה שיברך בגדול, דלמה יברך בגדול הואיל ואינו נקי מזה, אבל גבי נתינה לכהן איכא נפקותא דיתן לו הגדול החשוב טפי דניחא ליה:

מניח פרוסה בתוך השלמה ובוצע. פירש רש"י ובוצע לשתיהן, או בוצע לשלמה בלבד, והיינו ע"י שניהן, דכיון שהניח הפרוסה תחת השלמה נראה כמו שבוצע נמי אפרוסה, ודוקא בוצע לשלמה, אבל לא רצה לפרש ובוצע לאיזה מהן שירצה, או לפרוסה או לשלמה, דמדקאמר לתוך השלמה, משמע דהשלמה עיקר, ולפי' רש"י ה"פ, ירא שמים יוצא ידי שניהם כדרב הונא וכדר' יוחנן בפתיתין ושלמה, ולפי' ר"ת לא מצינו לפרש הכי דקאי אפתיתין, שהרי אינו צריך לעשות כן, אלא יברך על השלמה ודי בכך לכ"ע, דאפילו רב הונא לא קאמר אלא על הפרוסה אם ירצה, אבל פשיטא אם בירך על השלמה יצא.

כל היכא דאיכא כהן כ"ע לא פליגי דחשיב עדיף:

יבארו את מסקנת הגמרא.

מסקינן בגמרא, דמחלוקת תנא קמא ורבי יהודה אינה בחשוב וגדול מי עדיף, ובדאיכא כהן לכולי עלמא חשוב עדיף, אלא דפליגי בדליתא כהן, דלתנא קמא תורם מן המתקיים, ולרבי יהודה תורם מן היפה, **ונהי דלעיל קאמר** רבי יוחנן דכשיש לפניו **פתיתין גדולים ושלמים קטנים, דמברך על השלמים** הקטנים ולא על הגדולים, אלמא סבר רבי יוחנן דקטן שלם עדיף מגדול שאינו שלם, אין להקשות דהכא אמרינן דלכולי עלמא דכשיש כהן תורם מן הבצל החשוב דהיינו מן הגדול ולא מן השלם[קכב], דהא דאמר רבי יוחנן דשלמים עדיפי **היינו דוקא לענין ברכה, דלא איכפת ליה שיברך בגדול**, כלומר דאין עדיפות לגדול לענין הברכה, **דלמה יברך בגדול הואיל ואינו נקי מזה השלם**[קכג], **אבל גבי נתינה לכהן איכא נפקותא דיתן לו** הבצל **הגדול החשוב טפי** לאכילה, **דניחא ליה** לקבלו מהקטן השלם, לפיכך לענין ברכה אמר רבי יוחנן דשלם עדיף, ולענין ליתן לכהן אמר דגדול עדיף.

מניח פרוסה בתוך השלמה ובוצע:

יבארו את דברי הגמרא.

איתא בגמרא, דירא שמים שרוצה לצאת גם ידי שיטת רב הונא דגדול עדיף, וגם ידי שיטת רבי יוחנן דשלם עדיף, מניח את הפרוסה תחת השלימה ובוצע, **ופירש רש"י ובוצע לשתיהן** דהיינו גם לשלימה וגם לפרוסה, **או בוצע לשלמה בלבד**, והיינו - ועל ידי זה יוצא [ידי[קכד]] (**ע"י**) **שניהן, דכיון שהניח הפרוסה** תחת השלמה, אף דלא בצע מן הפרוסה **נראה** כמו **שבוצע נמי אפרוסה**, ופירש רש"י **דדוקא בוצע לשלמה, אבל לא רצה לפרש** דמניח פרוסה בתוך שלמה **ובוצע**, דהיינו שבוצע **לאיזה מהן שירצה, או לפרוסה או לשלמה, דמדקאמר** מניח פרוסה **לתוך השלמה, משמע דהשלמה** היא העיקר, לפיכך פירש דאת השלמה בוצע, **ולפי' רש"י ה"פ** דברי הגמרא, **ירא שמים יוצא ידי שניהם**, דהיינו גם **כדרב הונא** וגם **כדר' יוחנן**, דנחלקו רב הונא ורבי יוחנן **בפתיתין ושלמה**, ולרש"י נחלקו מה עדיף, האם פתיתין גדולים, או שלמה קטנה, ובזה שמניח את הפרוסה בתוך השלמה יוצא ידי שניהם, **ולפי' ר"ת**[קכה] דלרב הונא כשיש לפניו שלמין וגדולים מברך על איזה מהן שירצה, **לא מצינו לפרש הכי**, דהיינו דיוצא ידי שניהן **קאי אפלוגתא** דרב הונא ורבי יוחנן שנחלקו בפתיתין ושלמין, **שהרי אינו צריך לעשות כן**, היינו להניח את הפרוסה תחת השלמה בכדי לצאת ידי שניהם, **אלא יברך על השלמה ודי בכך לכ"ע**, דהרי לפירושו **אפילו רב הונא לא קאמר אלא** דמברך **על הפרוסה** הגדולה **אם ירצה**[קכו], **אבל פשיטא** דסבר רב הונא **דאם בירך על השלמה יצא. ונראה**

ציונים והערות

קיז. עיין הגהות וציונים עוז והדר. **קיח. בד"ה** הקודם. **קיט. בד"ה** מברך. **קכ. ברכת** ראש. **קכא. כתב** המהרש"א, לפי דרכו של התוספות (בד"ה הקודם) שפירשו דהך דחצי בצל גדול דאין בה יותר מן הקטן אלא דחשוב וטוב הוא יותר, לא הוי צריכי לכל זה, אלא דעל כורחך לא קאי כתנאי אההיא פלוגתא דפתיתין ושלמין, דהרי בפתיתין ושלמין בגדולים וקטנים איירי והכא בבצל בשוין פליגי. **קכב. ביאר** הרש"ש דתוספות כתבו כאן לשיטת רש"י וכבדבור הקודם (כדכתבנו שם בהערה בשם המהרש"א) דהחצי בצל הוא יפה מהשלם מחמת גדלו, ולא מחמת חשיבותו, והשתא שפיר מקשו דאמאי הכא לכולי עלמא גדול עדיף, ולעיל פליג רבי יוחנן דשלם עדיף, אבל לשיטת התוס' בד"ה כתנאי דהחצי בצל הוא יפה מחמת חשיבותו, ולא מחמת גדלו, לא קשה מידי, דאף דלרבי יוחנן שלם עדיף מגדול, הא מודה דפרוסה של חטין דחשוב עדיף טפי משלם דשעורין, והכא נמי חצי בצל חשוב עדיף משלם, וכן מוכח דאזלי כשיטת רש"י גם מסוף הדבור, שכתבו דיתן לו הגדול החשוב טפי, ומשמע מחמת גדלו כפרש"י. **קכג. דמהפרוסה** שמכניס לפיו בשעת הברכה הוא נהנה בשוה בין אם הוא בא מלחם גדול או קטן, אבל מנקי הוא נהנה לאלתר בשעת ברכה, ולהכי עדיף דליהוי ברכה אהנאה חשובה. **קכד. ברכת** ראש ובארות המים. **קכה. בד"ה** מברך. **קכו. כדפירש** שם ר"ת.

לפירוש ר"ת, דהא דקתני ירא שמים יוצא ידי שניהם, **קאי אשני לחמים, אפרוסה של חטים ושלמה של שעורים**, דירא שמים מניח את הפרוסה של חיטין תחת השלמה של שעורין ובוצע על שניהם, ובאופן זה יש לו את המעלה שבשניהם[קכז].

ונראה לפירוש ר"ת, שניהם קאי אשני לחמים, אפרוסה של חטים ושלמה של שעורים:

הכל מודים בפסח שמניח הפרוסה בתוך השלמה ובוצע מאי טעמא לחם עוני כתיב. משום דכתיב לחם עוני מניח הפרוסה תחת השלמה, ונראה כבוצע על הפרוסה, ומ"מ אין לבצוע כי אם על השלמה, ועל הפרוסה יברך על אכילת מצה, וכורכים ואוכלים משתיהן יחד כדי שיהא נראה כבוצע על הפרוסה, וכן המנהג, אבל אין לעשות המוציא וגם על אכילת מצה מן הפרוסה, דהוי כעושה מצות חבילות חבילות. ונראה לי דהא הוי ברכה של נהנין, ואינם נקראים חבילות חבילות, דהא אקידוש מברכים קידוש וברכת היין. ורבינו מנחם מווינ"א היה רגיל לעשות הכל על הפרוסה, ואין השלמה באה כי אם בשביל לחם משנה. והר"י היה רגיל לברך תחלה ברכת המוציא על שתיהן קודם שיבצע, ואחר כך מברך על אכילת מצה ובוצע משתיהן אחר כך, ואין זה חבילות מאחר שהיה עושה על שתיהן, ופעמים מפיק הר"י נפשיה מפלוגתא ולא היה רוצה לשנות המנהג, והיה מברך על השלמה תחלה המוציא, והיה בוצע קצת, ולא היה מפרידה עד שיברך על הפרוסה על אכילת מצה, ובוצע משתיהן יחד:

[מ.] **הבא מלח כו' צריך לברך.** דהוי היסח הדעת, והכי אמרי' בפ"ג דמנחות (דף לו.), סח בין תפילין לתפילין צריך לברך, וכן הלכה אם סח בין ברכת המוציא לאכילה ובין ברכת קידוש לשתיה צריך לחזור ולברך, אי לאו מילתא דשייכא לסעודה, כמו טול ברוך, וכן בשחיטה צריך לחזור ולברך אי לאו ממילתא דשחיטה, כמו העוד יותר בהמות ותרנגולים לשחוט, או שיאמר אחוז היטב שלא ישמט לך שלא תפסל השחיטה, אין זו הפסקה, ואנו אין אנו רגילים להביא על השלחן לא מלח ולא לפתן, משום דפת שלנו חשוב, והרי הוא כי הא דאמר בסמוך לית דין צריך בשש. מיהו רבי מנחם היה מדקדק מאד להביא מלח על השלחן, כדאיתא במדרש כשישראל יושבין על השלחן וממתינין זה את זה עד שיטלו ידיהם והן בלא מצות, השטן מקטרג עליהם, וברית מלח מגין עליהם:

הכל מודים בפסח שמניח הפרוסה בתוך השלמה ובוצע מאי טעמא לחם עוני כתיב:

יביאו שיטות שנות באכילת מצה בפסח.

איתא בגמרא, דבפסח לכולי עלמא מניח מצה פרוסה תחת המצה השלמה ובוצע, משום דכתיב גבי מצוות אכילת מצה 'לחם עוני', ומבארים התוספות דמניח את המצה הפרוסה תחת השלמה, **ונראה כבוצע על הפרוסה**, ומכל מקום **אין לבצוע** אחר ברכת המוציא **כי אם על המצה השלמה**, ועל המצה **הפרוסה יברך על אכילת מצה**, **וכורכים** את שניהם השלימה והפרוסה **ואוכלים משתיהן יחד, כדי שיהא נראה כבוצע אף על הפרוסה**, וכן המנהג לעשות. **אבל אין לעשות** ברכת **המוציא וגם** ברכת **על אכילת מצה** [על[קכח]] (מן) המצה הפרוסה, **דהוי כעושה מצות חבילות** בזה שמברך שניהם על מצה אחת[קכט], מקשים התוספות על דעה זו דהוי חבילות חבילות, [**ולא נהירא**[קל]], (**ונראה לי**) **דהא הוי** ברכת **המוציא ברכה של** ברכת הנהנין, ועל אכילת מצה הוי ברכת המצוות **ואינם נקראים חבילות חבילות, דהא אקידוש** נמי **מברכים** גם ברכת הקידוש וגם ברכת בורא פרי הגפן על היין, **ורבינו מנחם מווינ"א היה רגיל לעשות הכל**, דהיינו גם ברכת המוציא וגם ברכת על אכילת מצה **על המצה הפרוסה, ואין המצה השלמה באה כי אם בשביל** שיהיה לו **לחם משנה**[קלא], ולא היה בוצע ממנה כלל. **והר"י היה רגיל לברך תחלה ברכת המוציא על שתיהן** על השלמה ועל הפרוסה **קודם שיבצע, ואחר כך מברך על אכילת מצה, ובוצע משתיהן אחר כך** לאחר שתי הברכות, **ואין זה** נחשב שעושה **מצוות חבילות, מאחר שהיה עושה** את הברכות **על שתיהן, ופעמים היה מפיק הר"י נפשיה מפלוגתא** אי מברכין המוציא על השלמה ובוצעין, ולאחר מכן על אכילת מצה הפרוסה ואוכלין משתיהן, או דמברכין את שתי הברכות על הפרוסה, **ולא היה רוצה לשנות המנהג** שבוצעין מן השלמה לאחר המוציא, **והיה מברך** קודם **על** המצה **השלמה תחלה המוציא, והיה בוצע** ממנה **קצת** לקיים מנהג העולם, ואולם **לא היה מפרידה עד שיברך על הפרוסה על אכילת מצה** כדי לקיים מנהגו לברך המוציא ועל אכילת מצה על שתי מצות, ולאחר מכן **בוצע משתיהן יחד.**

סיכום: לשיטה ראשונה, מניח את הפרוסה תחת השלמה שיראה כבוצע על הפרוסה, ואין בוצעין אלא על השלמה, ועל הפרוסה מברך על אכילת מצה, ולא יברך את שתי הברכות על הפרוסה כדי שלא יראה כעושה מצוות חבילות חבילות, ונחלקו התוספות על שיטה זו, דאין זה חשיב חבילות חבילות כיון דברכה אחת היא ברכת הנהנין, ושניה ברכת המצוות, וכן נהג רבינו מנחם מווינא לברך את שתי הברכות על הפרוסה, ור"י לפעמים היה מברך את שתי הברכות על שתי המצות השלמות ובוצע משתיהן, ולפעמים היה רוצה לצאת ידי שתי השיטות ומברך על השלמה המוציא, והיה בוצע ממנה קצת ולא היה מפריד עד שיברך על אכילת מצה ולאחר מכן בוצע משתיהן יחד.

הבא מלח כו' צריך לברך:

ידונו בדיני הפסק בברכה, ובהבאת מלח לשולחן בזמנינו.

איתא בגמרא, דלרב אם אמר לאחר שבירך על הלחם, הבא מלח הבא לפתן צריך לחזור ולברך, מבארים התוספות דהטעם דצריך לחזור ולברך הוא משום **דהוי היסח הדעת** מהברכה, ומביאים התוספות את המקור לכך דדיבור לאחר הברכה הוי הסח הדעת וצריך לחזור ולברך, **דהכי אמרינן בפ"ג דמנחות** (דף לו.), דאם סח בין תפילין של יד **לתפילין** של ראש **צריך לברך** שוב על תפילין של ראש[קלב], **וכן הלכה אם סח בין ברכת המוציא לאכילה**, וכן אם סח **בין ברכת קידוש לשתיה** דצריך **לחזור ולברך** דהוי הסח הדעת, **אי לאו** דסח **במילתא דשייכא לסעודה, כמו** דאמר לאחד המסובים **טול ברוך**, כלומר טול מן הפרוסה שבירכתי עליה, **וכן בשחיטה** אם סח לאחר ברכת השחיטה קודם ששחט **צריך לחזור ולברך** על השחיטה, **אי לאו** דסח **ממילתא** דבענין השחיטה, **כמו** דשאל האם **יש עוד יותר בהמות ותרנגולים לשחוט, או שיאמר אחוז היטב** בבהמה **שלא ישמט לך שלא תפסל השחיטה**, דבאופנים אלו **אין זו הפסקה** כיון דסח לצורך שחיטה.

ואנו אין אנו רגילים בזמנינו **להביא על השלחן לא מלח ולא לפתן**, וזאת **משום דפת שלנו חשובה** היא, **והרי הוא כי הא דאמר** רבא בר שמואל **בסמוך** כשהביאו פת ולא המתין למלח, **לית דין צריך בשש**, כלומר לחם זה אינו צריך המתנה עד שיביאו מלח או לפתן כיון דטעמו טוב אף בלא מלח או לפתן, וכן פת שלנו אינה צריכה מלח או לפתן, אך **מיהו רבי מנחם היה מדקדק מאד להביא מלח על השלחן, כדאיתא במדרש כשישראל יושבין על השלחן וממתינין זה את זה עד שיטלו ידיהם**, והן בשעה זו **בלא מצות** שהרי אינם יכולים לדבר בדברי תורה[קלג], **השטן מקטרג עליהם וברית מלח מגין עליהם**[קלד], לפיכך הקפיד להביא מלח אף שלא היה נצרך לזה לפת.

ציונים והערות

קכז. הקשה הפני יהושע, דלפירוש ר"ת לא אתי שפיר, הא דאמר רב נחמן בר יצחק בסמוך לרבי שלמן 'שלום אתה ושלמה משנתך ששמת שלום בין התלמידים', ומאי מחלוקת התלמידים שייך כאן, כיון דלפירוש ר"ת לכולי עלמא אם רצה מברך על השלמין, ועיין מהרש"א שהביא את דברי הרא"ש דהא דקאמר 'ששמת שלום בין התלמידים', משום דמוקי לה בפלוגתא דתנאי. **קכח. כן** הוא בתוספות רבינו פרץ. **קכט. פירוש** שאין עושין שתי מצוות על דבר אחד, והטעם לכך פירש רש"י (סוטה ח. ד"ה חבילות חבילות) לפי שנראה כמי שהמצוות כמשאוי עליו וממהר לפרוק משאו, ותוספות (מועד קטן ח: ד"ה לפי) כתב, דבכדי שיהיה ליבו פנוי כולו לאותה מצווה שעושה, ומיד יקשו התוספות דהכא לא הוי חבילות חבילות, דהרי מברך ברכה אחת ברכת הנהנין, וברכה שניה ברכת המצוות, ומאי שנא מקידוש בשבת דמברך על אותו כוס ברכת הנהנין וברכת המצוות. **קל. שם.** **קלא. כתב** הרשב"א בשם רב האי גאון, דהפרוסה מצטרפת ללחם משנה, דאתא קרא דלחם עוני וגרעא לחדא מהני תרי ככרות דלחם משנה, דליסגי בפרוסה כדרך העני. **קלב. לדעת** המחבר שמברכים ברכה אחת 'להניח תפילין' גם על תפילין של יד וגם על של ראש, הכוונה שלא די לו במה שבירך על תפילין של יד 'להניח תפילין' אלא צריך לחזור עכשיו ולברך שנית על תפילין של ראש 'על מצוות תפילין', ולדעת הרמ"א שמברך על תפילין של יד 'להניח' ועל תפילין של ראש 'על מצות', אם סח חוזר ומברך על של ראש גם 'להניח' וגם 'על מצות' (עיין או"ח כה ט). **קלג. יש** שהוכיחו מכאן כשיטת השולחן ערוך הרב (הלכות תלמוד תורה ב יב) שכתב 'וכל מה שלומד בהרהור לבד ואפשר לו להוציא בשפתיו ואינו מוציא אינו יוצא בלימוד זה ידי חובת מצות ולמדתם אותם', דאם יוצא ידי חובה בהרהור, מדוע מקטרג השטן, הרי יכולים להרהר בדברי תורה, אך יש שדחו הראיה דדוקא במקום שיכול לדבר בדברי תורה סבר השולחן ערוך הרב שאינו יוצא, והכא דאינו יכול לדבר מדוע אינו מקיים מצוות תלמוד תורה, ואם כן קשה מדוע מקטרג השטן הרי יכולים להרהר בדברי תורה, ובספר משמר הלויים הביא להקשות דהרי כתבו התוספות בשבת (יב: ד"ה שאין) שמלאכי השרת יודעים את מחשבות האדם, ואם כן אם היו מהרהרים בדברי תורה ודאי יודע מזה השטן דהרי השטן הוא מלאך המות, ומדוע מקטרג, ותירץ דאולי יש לחלק בין מלאכי השרת למלאך המות שהוא אינו יודע מחשבות אדם ואינו יודע שהם מהרהרים בדברי תורה ולפיכך מקטרג עליהם. עוד הביא שם דקתני בירושלמי (פ"ח ה"א) דכל מי שהוא תוכף לנטילת ידים ברכה אין השטן מקטרג באותה סעודה, וכתבו המפרשים דקאי אמים ראשונים, ואם כן יתכן שמה שכתב רבי מנחם בשם מדרש ש'השטן מקטרג' עליהם הוי כמו בירושלמי, דאם תוכף לנטילת ידים ברכה אין השטן מקטרג, ואם לא תוכף אלא יושבין על השלחן וממתינין זה לזה עד שיטלו ידיהם וכו' השטן מקטרג עליהם וברית מלח מגין עליהם. **קלד. טעם** הדבר מבואר ברמ"ה

רבי יהודה היא דתנן יבש המעין וכו':
איתא בגמרא, דתנא דמתניתין דאמר דאם בירך על פרי העץ בורא פרי האדמה, יצא, רבי יהודה היא דאמר דעיקר אילן הוא ארעא, ואומרים התוספות, **דנראה דהלכה כרבי יהודה, דסתם לן תנא כוותיה** דאמר בלשון סתמא דיוצאין על העץ בברכת פרי האדמה, ולכך להלכה **אם ברך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא.**

יבש המעין כו':
יבארו אמאי אינו קורא.
איתא בגמרא, דמי שקצר ביכורים ויבש המעין שהיה משקה ממנו שדהו, מביא ביכורים אך אינו קורא, אומרים התוספות דיש **מפרשים דלכך מביא ואינו קורא, מפני** שבמה שאומר 'ראשית פרי האדמה אשר נתתה לי ה', **אינו נראה כמשבח להקב"ה** על אדמתו, **אלא כקובל על מה שנתן לו ה' אדמה שאינה ראויה לפירות**, לפיכך מביא ואינו קורא[קלה].

איתיה לגווזא והדר אתי:
ידונו במספר מיני פירות מהי ברכתם.
איתא בגמרא, דמברכים בורא פרי העץ רק על אילן כזה שלאחר שקוטפים הפרי נשאר ענף שמוציא לאחר מכן פירות נוספים, כן פירש רש"י, ואומרים התוספות, **דמהכא נראה דתותים ופריזיי"ש ובונטונ"ש**[קלו] אלו **וכיוצא** בהן, **צריכין לברך עליהם בורא פרי העץ**, **שהרי דרך העץ** שגדילים עליו **להתקיים ימים רבים, וכי שקיל הפרי בשנה זו הדר אתי**, כלומר חוזר וגדל **פרי באותו העץ עצמו**[קלז]. מיהו **הרב רבי מנחם הביא ראיה מירושלמי דמסכת כלאים**[קלח] **דמברכין על כל מיני דאטד**, דהיינו פירות הגדלים על שיחים **בורא פרי האדמה**, **דקאמר התם ההגין ואטדין מין אילן הם ואינן כלאים בכרם**, דרק זרעים הוו כלאים בכרם, **ופריך התניא אלו הן מיני דשאים הקונדס והאטד**, אלמא דאינם מין אילן, **ומשני תמן** דאמרינן האטד הוא מין דשאים היינו **לברכה**, דברכת האטד הוא אדמה, **והכא** דאמרינן דמין אילן הם, היינו **לכלאים** לומר דאינם כלאים בכרם, **אלמא** מוכח מהירושלמי **דלענין ברכה** אטדין הם **מיני דשאין**, דמשום דהם גדלים על שיחי קוצים אין להם חשיבות אף שלשנה הבאה הפרי גדל באותו עץ עצמו[קלט], **ומיהו לדברי הכל פריזיי"ש צריך לברך עליהם בורא פרי העץ**, דפרי זה **אינו גדל על אטדין** דהיינו על שיחים **ועצו מתקיים משנה לשנה**, ואם כן אילן חשוב הוא ולפיכך מברכין עליו בורא פרי העץ.

ורבי יוחנן אמר אפי' פת ויין:
יוכיחו דהלכה כרבי יוחנן.
איתא בגמרא דנחלקו רב הונא ורבי יוחנן האם ברכת שהכל פוטרת פת ויין, דרבי יוחנן סבר דפוטרת אף פת ויין, ואומרים התוספות **דכן הלכה כרבי יוחנן, דהכלל הוא דכשפליגי רב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן, ואם כן כל שכן** דהלכה כרבי יוחנן **לגבי רב הונא שהיה תלמידו של רב.**

נימא רב הונא כר' יוסי:
יקשו על הסלקא דעתך של הגמרא ויתרצו.
סלקא דעתך בגמרא דרב הונא דאמר דברכת שהכל אינה פוטרת פת ויין, סבר כרבי יוסי דאמר דכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות לא יצא ידי חובתו. מקשים התוספות **וא"ת**, והיכי סלקא דעתך **דמצי סובר רב הונא כר' יוסי** דכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים אינו יוצא ידי חובתו, **הא רב הונא** נמי **מודה בשאר דברים חוץ מפת ויין שאם אמר שהכל דיצא** ידי חובתו, **ואילו ר' יוסי סבר דלא יצא** משום דסבר **דכל המשנה ממטבע** שטבעו חכמים בברכות לא יצא ידי חובתו כו'. **וי"מ דמצי למימר דאפי' ר' יוסי לא קאמר דלא יצא אלא** באם בירך **'ברוך המקום שבראה' שאינה ברכה כלל, אבל בברכת שהכל** שהיא **מטבע שטבעו חכמים מודה דיצא**[קמ].

אמר אביי כוותיה דרב מסתברא כו':
יבארו כיצד נפסק להלכה, ובאיזו ברכות לא בעינן להזכיר מלכות.
בגמרא אמר אביי דמסתברא דהלכה כרב דאמר דהזכרת ה' בברכה מעכבת, אך מלכות אינה מעכבת, דכתיב 'לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי', ומפרשינן, לא עברתי מלברכך ולא שכחתי מלהזכיר שמך עליו, ואילו מלכות לא קתני. אמרים התוספות, די"מ דכוונת אביי **דמסתברא דהברייתא היא כוותיה** דרב, אך אין הכוונה דאביי עצמו אמר דמסתבר לו לפסוק כרב, דאי זאת כוונת אביי ודאי הלכה כרב, כיון דאביי דהוא בתרא סבר כוותיה, אלא כוונתו דמהברייתא משמע כרב מדלא קתני נמי 'ומלכותך'[קמא], **ומיהו רב אלפס פסק כר' יוחנן, וכן פסק ר"י** כרבי יוחנן, **דכל ברכה שאין בה מלכות שמים אינה ברכה**, ולכך **היה אומר ר"י שאם היה מדלג מלכות של ברכת המוציא**[קמב] כלומר דאמר ברוך אתה ה' ולא אמר מלך העולם, **שצריך לחזור ולברך**, **ואפי' דלג תיבת העולם בלבד**, דאמר ברוך אתה ה' מלך המוציא וכו' גם כן צריך לחזור, **דמלך לבד** בלי לומר מלך העולם **אינו מלכות**. והא **דברכות של שמונה עשרה אין בהן מלכות**, דאין אומרים בברכות של שמונה 'מלך העולם', הוא משום **דאינן באין בפתיחה ובחתימה** כשאר ברכות, שיש להם פתיחה ברוך אתה ה' מלך העולם וכו', **ואין שייך מלכות** כשאין פתיחה, **אבל** אמנם **אלהי אברהם** דהיינו ברכה ראשונה שבשמונה עשרה שיש לה כן פתיחה, נמי

רבי יהודה היא דתנן יבש המעין וכו'. ונראה דהלכה כרבי יהודה, דסתם לן תנא כוותיה, ואם ברך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא:

יבש המעין כו'. יש מפרשים לכך מביא ואינו קורא מפני שאינו נראה כמשבח להקב"ה, אלא כקובל על מה שנתן לו אדמה שאינה ראויה לפירות:

איתיה לגווזא והדר אתי. מהכא נראה דתותים ופריזיי"ש ובונטונ"ש וכיוצא בהן צריכין לברך עליהם בורא פרי העץ, שהרי דרך העץ להתקיים ימים רבים, וכי שקיל הפרי בשנה זו הדר אתי פרי באותו העץ עצמו. מיהו הרב רבי מנחם הביא ראיה מירושלמי דמסכת כלאים דמברכין על כל מיני דאטד בורא פרי האדמה, דקאמר התם ההגין ואטדין מין אילן הם, ואינן כלאים בכרם, ופריך והתניא אלו הן מיני דשאים הקונדס והאטד, ומשני תמן לברכה, והכא לכלאים, אלמא לענין ברכה מיני דשאין, ומיהו לדברי הכל פריזיי"ש צריך לברך עליהם בפה"ע, דאינו גדל על אטדין ועצו מתקיים משנה לשנה:

[מ:] **ורבי יוחנן אמר אפי' פת ויין. וכן הלכה דרב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן, וכ"ש לגבי רב הונא שהיה תלמידו של רב:**

נימא רב הונא כר' יוסי. וא"ת, היכי מצי סובר רב הונא כר' יוסי, הא רב הונא מודה בשאר דברים חוץ מפת ויין שאם אמר שהכל דיצא, ואילו ר' יוסי סבר דלא יצא, דכל המשנה ממטבע כו'. וי"מ, דמצי למימר דאפי' ר' יוסי לא קאמר לא יצא אלא בברוך המקום שאינה ברכה כלל, אבל בשהכל מודה:

אמר אביי כוותיה דרב מסתברא כו'. י"מ דמסתברא ברייתא כוותיה, ומיהו רב אלפס פסק כר' יוחנן, וכן פסק ר"י דכל ברכה שאין בה מלכות שמים אינה ברכה, ולכך היה אומר ר"י שאם היה מדלג מלכות של ברכת המוציא שצריך לחזור ולברך, ואפי' דלג תיבת העולם בלבד, דמלך לבד אינו מלכות, וברכות של שמונה עשרה אין בהן מלכות דאינן באין בפתיחה ובחתימה, אין שייך מלכות, אבל אלהי אברהם הוי כמו מלכות, דאברהם

ציונים והערות

(או"ח קסז ה) בשם הב"י בשם השיבולי הלקט, כי השלחן דומה למזבח, והאכילה כקרבן, ונאמר (ויקרא ב יג) 'על כל קרבנך תקריב מלח' והוא מגין מן הפורעניות. **קלה. יש** שפירשו את דברי התוספות, דהיה מקום לומר שיברך אף שעכשיו אין לו קרקע משום דבטלה לה ארעא, הרי יכול לומר על מה שהיה לו ארעא בשעת גידולו של הפרי שממנו יש לו לפירות אלו שהוא מביא עכשיו, מכל מקום סברת תנא קמא שלא יברך, דמשום שאין לו ארעא עכשיו לכן נראה כקובל, ולכן לרבי יהודה דסבירא להו שהארץ היא העיקר לא נראה כקובל, ויש שפירשו דהוקשה לתוספות דאף דאילן ומעין נמי מיקרי ארעא לרבנן, וכשנקצץ ויבש אזדא מקצת ארעא, הא אכתי נשאר אידך פלגא ארעא, דהיינו הקרקע, שיכול לומר עליה פרי האדמה אשר נתת לי, ותירצו דכיון דנתקלקלה מקצת אדמתו, נראה כאילו כוונתו להתרעם על האדמה הגרועה שנתת לי, אבל לרבי יהודה אין במשמעות האדמה שנתת לי לשון תרעומת כיון שהאדמה בשלימותה שהאילן ומעין אינם בכלל אדמה. **קלו. עיין** לעזי רש"י ב'עוז והדר' שפירשו דהיינו תותי שדה ותותי עץ. **קלז. בביאור** דברי התוספות נחלקו הפוסקים, הב"ח (סימן רג) והנשמת אדם (כלל נא ס"ק ז) כתב דדעת התוספות דכל שהשורש שלו קיים משנה לשנה חשיב אילן אף שגזעו כלה, וכל שצריך לזרעו כל שנה מחדש חשיב ירק, וכן הוא דעת הרא"ש (סימן כג על המשנה). אולם הדרישה בפירושו האחרון, והרדב"ז, פירשו שכוונת התוספות לעיקרו של האילן, דהיינו הגזע שמעל האדמה, כלומר שאם השורש בלבד קיים אינו נקרא אילן אלא אם כן הגזע גם כן קיים. **קלח. סוף** פ"ה. **קלט. אמנם** המהר"א פולדא פירש דמברכין בורא פרי האדמה משום דאין נוטעין את העץ לפירותיו אלא לשמש כגדר. **קמ. הקשה** המהרש"א דלכאורה תירוצם תמוה, דאם כן מצינן למימר נמי מהאי טעמא דרבי יוחנן סבר שפיר כרבי יוסי, דלא קאמר רבי יוסי דלא יצא אלא בברוך המקום שאינה ברכה כלל, אבל בשהכל מודה אפילו בפת ויין כרבי יוחנן, והמתרץ נמי הוה ליה לאפלוגי בהכי לרבי יוסי, ועיין מה שתירץ, והמהרש"ל תירץ דפת ויין מסתמא חשבינן שהכל לגבייהו כברוך המקום. **קמא. מהרש"א**, ואילו הבארות המים גרס בדברי התוספות 'י"מ פוסקין כרב', ובסוף התוספות יתבאר מדוע אין הכרח שהברייתא סוברת כרב. **קמב. עיין** מהרש"א דביאר

אבינו המליך הקב"ה על כל העולם, שהודיע מלכותו, ומעין שבע דמצלי בשבת, הואיל ויש בה האל הקדוש שאין כמוהו היינו כמו מלכות, כמו שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד דהוי במקום מלכות, ולפי מה דפרישית דכל היכא דכתיב אלהי אברהם הוי כמו מלכות, ניחא. ולר' יוחנן לא קשיא דלא תני מלכותך, דאטו כרוכלא כל האי לימני וליזיל:

[מא.] **אבל בשאין ברכותיהן שוות.** פירש"י כגון צנון וזית ושוב אין כאן מחלוקת, כיון שאין האחד פוטר את חבירו אפי' ר' יהודה מודה דאין עדיפות בשבעת המינים, אלא מברך על איזה שירצה תחלה החביב לו ואחר כך יברך על השני. וכן יש לפרש דרבי יהודה מודה לחכמים, הואיל ולא פי' הגמ' מוטב שנאמר שיחיד מודה לרבים ולא רבים מודים ליחיד. והקשה רש"י, ולבריך על הצנון ולפטור את הזית, דהא תנן לעיל בירך על פירות האילן ב"פ האדמה יצא. ותירץ, דשאני התם שאין שם אלא חד מינא וטעה ובירך ב"פ האדמה, אבל הכא כשבירך ב"פ האדמה על הצנון לא פטר את חברו שהוא ב"פ העץ אפי' בדיעבד. וא"ת, הא אמרי' לעיל (דף לט.) גבי עובדא דבר קפרא דברכת בורא פרי האדמה חשיבא טפי משהכל לפי שמבוררת טפי, א"כ גם ב"פ העץ חשיבא טפי מברכת ב"פ האדמה. וי"ל, דלא חשיב ב"פ העץ כל כך מב"פ האדמה כמו שחשוב ב"פ האדמה משהכל. ומ"ש בהלכות גדולות דב"פ העץ תקדים לב"פ האדמה דמבוררת טפי, היינו לפי המסקנא דלקמן דפליגי בשאין ברכותיהן שוות וקי"ל כר' יהודה, אבל להאי לישנא דאמרי' דלא פליגי בשאין ברכותיהן שוות, לא מתוקם פסק דהלכות גדולות כדפירשנו לעיל:

מיתיבי היו לפניו צנון וזית מברך על הצנון וכו'. ופריך אלמא דמברך ב"פ האדמה אפילו לפטור ב"פ העץ, אפילו לגבי זית שהוא

לא בעינן לומר מלכות, דאלהי אברהם גופא הוי כמו הזכרת מלכות, כיון **דאברהם אבינו המליך הקב"ה על כל העולם** על ידי שהודיע מלכותו לכל העולם, לכן לא בעינן לומר מלכות. ואין להקשות ממעין שבע דמצלי בשבת שמתחילה הברכה ב'ברוך אתה ה' אלהינו ואלהי אבותינו, ולא אומרים בה מלכות, **דהואיל ויש בה** אמירת **'האל הקדוש שאין כמוהו'** היינו כמו אמירת מלכות, כמו דאמירת **'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד'** **דהוי במקום** אמירת **מלכות** בפסוקי מלכויות[קמג] שאומרים בראש השנה, אף דלא כתיב בפסוק במפורש מלכות, כיון כיון שמרא[illegible]ל אחדותו שאין עוד ממשלה ומלכות בלעדיו[קמד], **ואמנם לפי מה דפרישית דכל היכא דכתיב אלהי אברהם הוי כמו מלכות ניחא**, דלא בעינן לומר מלכות בברכה מעין שבע, כיון שאומר בה 'אלהי אברהם'. **ולר' יוחנן** דאמר דיוצא אף אם לא אמר מלכות, **לא קשיא דלא תני** בברייתא ולא שכחתי מלהזכיר שמך **ומלכותך** עליו, **דאטו כרוכלא כל האי לימני וליזיל**, כלומר דהתנא אינו כרוכל המכריז על מרכולתו, שיאריך להזכיר כל מה שצריך לומר בברכה.

סיכום: הרי"ף ור"י פסקו כרב דכל שלא הזכיר מלכות לא יצא ידי חובתו, ולר"י אף אם לא הזכיר תיבת 'העולם' לא יצא, וברכות י"ח אין מזכיר בהם מלכות כיון דאין להם פתיחה וחתימה, וברכה ראשונה שיש בה פתיחה אינה צריכה הזכרת מלכות, כיון דאלהי אברהם הוי כהזכרת מלכות, וברכה מעין שבע אינה צריכה הזכרת מלכות, או משום דמוזכר בה האל הקדוש דהוי כהזכרת מלכות, או משום דאומר בה אלהי אברהם.

אבל בשאין ברכותיהן שוות:

יבארו היכן יש לו להקדים ברכה אחת לחברתה והיכן לא.

שנינו במשנה לעיל (מ:), היו לפניו מינין הרבה, רבי יהודה אומר אם יש ביניהן מין שבעה עליו הוא מברך, וחכ"א מברך על איזה מהן שירצה. ואמרינן בגמרא, אמר עולא לא נחלקו חכמים ורבי יהודה אלא כשברכותיהן שוות, כגון שהיו לפניו זיתים ותפוחים, דרבי יהודה סבר מין שבעה עדיף, וחכ"א שמברך על איזה מהן שירצה תחילה דהיינו על החביב, אבל כשאין ברכותיהן שוות, **ופירש"י כגון** שהיו לפניו **צנון וזית, ושוב אין כאן מחלוקת** בין חכמים לרבי יהודה כיון **שאין האחד פוטר את חבירו** בברכתו, הלכך **אפי'** ר' יהודה מודה **דאין עדיפות בשבעת המינים** לברך עליו תחילה **אלא מברך על איזה שירצה תחלה** דהיינו על המין **החביב לו, ואחר כך יברך על המין השני.** אומרים התוספות, **וכן יש לפרש דרבי יהודה** הוא **דמודה לחכמים** דבאין ברכותיהן שוות יכול לברך על איזה מהן שירצה תחילה, ולא חכמים הם שמודים לרבי יהודה שמברך על מין שבעה תחילה, **דהואיל ולא פי' הגמ'** מי מודה למי, **מוטב שנאמר שיחיד** דהיינו רבי יהודה **מודה לרבים, ולא רבים מודים ליחיד. והקשה רש"י** דאף באין ברכותיהן שוות וכגון שהיו לפניו צנון וזית מדוע מברך על זה וחוזר ומברך על זה, **ולבריך על הצנון** בורא פרי האדמה **ולפטר את הזית** בברכתו, **דהא תנן לעיל** (מ.) דאם **בירך על פירות האילן ב"פ האדמה יצא**, והכא נמי אם יברך בורא פרי האדמה על הצנון יפטור את הזית בברכתו. **ותירץ** רש"י **דשאני התם** שברכת בורא פרי האדמה פוטרת דבר שברכתו בורא פרי העץ, לפי **שאין שם אלא חד מינא** שברכתו בורא פרי העץ **וטעה ובירך** עליו ב"פ האדמה, וכדי שלא תהא ברכתו לבטלה חלה ברכתו על דבר שברכתו בורא פרי העץ, **אבל הכא כשבירך ב"פ האדמה על הצנון** וחלה ברכתו על מה שבירך ושוב אין ברכתו לבטלה, **לא פטר את חברו שהוא ב"פ העץ אפי' בדיעבד**. מקשים התוספות **וא"ת, והא אמרי' לעיל** (דף לט.) **גבי עובדא דבר קפרא**[קמה] דמבואר התם **דברכת בורא פרי האדמה חשיבא טפי** מברכת שהכל **לפי** שהיא **מבוררת טפי**, דברכת בורא פרי האדמה כוללת רק דברים הגדלים בארץ, ואילו ברכת שהכל כולל כל הדברים, ולכך יש להקדים ברכת בורא פרי האדמה לברכת שהכל, **וא"כ גם ב"פ העץ חשיבא טפי מברכת ב"פ האדמה** שהיא מבוררת יותר, שבורא פרי העץ כוללת רק דברים הגדלים באילן, וברכת בורא פרי האדמה כוללת כל הדברים הגדלים באדמה, ואם כן יש להקדים ברכת בורא פרי העץ לברכת פרי האדמה, ומדוע אמרינן דכשאין ברכותיהן שוות לכולי עלמא יכול לברך על איזה מהן שירצה תחילה, ואינו צריך להקדים בורא פרי העץ לבורא פרי האדמה. ומיישבים **וי"ל, דלא חשיב ב"פ העץ כל כך מב"פ האדמה, כמו שחשוב ב"פ האדמה משהכל**, כלומר, דברכת בורא פרי האדמה חשובה מברכת שהכל יותר מאשר בורא פרי העץ חשוב מבורא פרי האדמה, לפי שברכת שהכל אינה מבוררת כלל, שכוללת כל דבר, מה שאין כן ברכת בורא פרי האדמה שכוללת רק דברים הגדלים באדמה[קמו]. אומרים התוספות, **ומ"ש בהלכות גדולות דברכת ב"פ העץ תקדים לב"פ האדמה לפי דמבוררת טפי**, היינו דוקא **לפי המסקנא דלקמן** דאמר **דפליגי** חכמים ורבי יהודה אף **בשאין ברכותיהן שוות** האם יש להקדים ברכת בורא פרי העץ לברכת בורא פרי האדמה, **וקי"ל כר' יהודה** דיש לו להקדים בורא פרי העץ לבורא פרי האדמה, **אבל להאי לישנא דאמרי' דלא פליגי בשאין ברכותיהן שוות**, אלא רק בברכותיהן שוות דמין האחד פוטר את חבירו בברכתו, **לא מתוקם פסק דהלכות גדולות** דיש לו להקדים בורא פרי העץ לבורא פרי האדמה **כדפירשנו לעיל.**

סיכום: ביארו דבאין ברכותיהן שוות מודה רבי יהודה לחכמים דמברך על איזה מהם שירצה תחילה. וכן דאף דברכת בורא פרי האדמה קודמת לברכת שהכל כיון שהיא מבוררת יותר, מכל מקום אין ברכת העץ קודמת לברכת בורא פרי האדמה, שאינה מבוררת כל כך כלפי ברכת בורא פרי האדמה, כשם שברכת בופה"א מבוררת כלפי ברכת שהכל שאינה מבוררת בכלל. ומ"ש בהלכות גדולות דיש להקדים ברכת בורא פרי העץ לברכת בורא פרי האדמה, היינו רק למסקנת הגמרא דנחלקו חכמים ורבי יהודה אף בשאין ברכותיהן שוות. אבל למאן דס"ל דלא נחלקו אלא בברכותיהן שוות אינו צריך להקדים בופה"ע לבופה"א.

מיתיבי היו לפניו צנון וזית מברך על הצנון וכו':

יבארו קושיית הגמרא מהא דתניא היו לפניו צנון וזית.

איתא בגמרא אמר עולא, לא נחלקו חכמים ורבי יהודה אלא כשברכותיהן שוות כגון שהיו לפניו זיתים ותפוחים, דרבי יהודה סבר מין שבעה עדיף וחכ"א שמברך על איזה מהן שירצה תחילה דהיינו על החביב, אבל כשאין ברכותיהן שוות לכולי עלמא מברך על איזה מהן שירצה תחילה. **ופריך** מהא דתניא היו לפניו צנון וזית מברך על הצנון ופוטר את הזית, **אלמא דמברך ב"פ האדמה אפילו לפטור** את **ב"פ העץ, ואפילו לגבי זית שהוא משבעת המינים** אף שאין

ציונים והערות

מדוע נקטו דוקא ברכת המוציא. **קמג. ראש השנה** לב: **קמד. מאירי** שם. **קמה. דאיתא** התם דהנהו תרי תלמידי דהוו יתבי קמיה דבר קפרא, הביאו לפניו כרוב ודורמסקין ופרגיות, ונתן בר קפרא רשות לאחד מהן לברך, וקפץ ובירך על הפרגיות ולגלג עליו חבירו. כעס בר קפרא ואמר לא על המברך אני כועס אלא על המלגלג אני כועס, דאם חבירך דומה כמי שלא טעם טעם בשר מעולם אתה על מה לגלגת עליו. וחזר ואמר לא על המלגלג אני כועס אלא על המברך אני כועס. ואמר אם חכמה אין כאן, זקנה אין כאן. ואמרינן, דמאי לאו בהא קא מיפלגי, דהמברך סבר דבין שלקות ובין פרגיות ברכתם שהכל נהיה בדברו, הלכך חביב עדיף ולכך בירך על הפרגיות תחילה, והמלגלג סבר דשלקות ברכתם בורא פרי האדמה הלכך יש לו להקדים ברכת בורא פרי האדמה לברכת שהכל. מבואר על כל פנים דלכולי עלמא יש לו להקדים ברכת בורא פרי האדמה לברכת שהכל נהיה בדברו כיון שהיא מבוררת יותר. **קמו. כן** ביאר בתוספות הרא"ש.

משבעת המינים, וכ"ש קליות שהן כמו כן משבעת המינין דמברך עליהן ב"פ האדמה לפטור את התפוחים. לכן צריך להנהיג הכי כדפרישית לעיל באין ברכותיהן שוות כמו תפוחים וקליות:

א"ר ירמיה להקדים דא"ר יוסף וכו'. פירש"י והר"י לפי גרסא זו אתיא הא דאמר רב יוסף כל המוקדם כר' יהודה דוקא. אבל ר' שמעיה גריס אמר רב יוסף וכו' ואתיא אליבא דרבנן, ומיירי שאין חביבין זה מזה דהא אזלינן בתר מוקדם, דאי בחביבין פשיטא דחביב קודם, דהא אפי' בשאר מינין לגבי שבעת המינין אמרי רבנן דמברך על איזה שירצה, ומילתא דרב יוסף מילתא באפי נפשה. ולא נהירא, דבסמוך משמע דגרס דאמר רב יוסף ואתיא כר' יהודה דוקא, דקאמר רב חסדא ורב המנונא הוו יתבי בסעודתא וכו', א"ל לא סבר לה מר להא דרב יוסף דאמר כל המוקדם וכו':

במאי פליגי. כלומר מאי טעמא דר' יהודה דאמר שבעת המינין עדיף, מאי עדיפות שייכא בהו אחר שאינן יכולין לפטור שאר מינין. ומשני, דהעדיפות הוי מן ההקדמה:

גפן כדי רביעית יין וכו'. פי' אם אכל עלין או לולבין כדי רביעית יין חייב, אבל אם אכל מהן כדי רביעית מים לא מחייב, דקלישי והולכין בקל חוץ מן הכלי, אבל כי משערין ביין צריך שיעורא טפי, שהיין הוא עב ומחזיק גודש קצת קודם שיפול מן הכוס רביעית יין, ואם היה מים היה יוצא יותר מרביעית:

כלי בעלי בתים. גבי כלי עץ מתניא:

[מא:] **אייתו לקמייהו תמרי ורמוני. ולא ללפת בהן את הפת, דאם כן הוו להו פת עיקר והן**

ברכותיהן שוות, וכ"ש[קמז] קליות שהן כמו כן משבעת המינין דמברך עליהן **ב"פ האדמה** ובכך **לפטור את התפוחים**, והאיך אמרינן דבאין ברכותיהן שוות לכולי עלמא מברך על זה וחוזר ומברך על זה. ומשום כן אומרים התוספות ד**לכן צריך להנהיג הכי**[קמח], דכשמונחים לפניו דבר שברכתו בורא פרי העץ ודבר שברכתו בורא פרי האדמה דיברך בורא פרי האדמה ויפטור שני המינים שמונחים לפניו, וכמו דאיתא בברייתא דמברך על הצנון ופוטר את הזית, **וכדפרישית לעיל**[קמט] **באין ברכותיהן שוות כמו תפוחים וקליות**[קנ].

א"ר ירמיה להקדים דא"ר יוסף וכו':

יבארו אי מימרא דרב יוסף אתיא אף כרבנן או רק כרבי יהודה.

מבואר בגמרא, דאיכא מאן דס"ל דאף בברכותיהן שוות נחלקו חכמים ורבי יהודה, ואמר רבי ירמיה דנחלקו לענין האם צריך להקדים ולברך על דבר שהוא משבעת המינין קודם לדבר שאינו משבעת המינין, דאמר רב יוסף ואיתימא רבי יצחק כל המוקדם בפסוק זה מוקדם לברכה. **ופירש"י והר"י דלפי גרסא** זו דגרסינן 'דאמר רב יוסף כל המוקדם בפסוק זה וכו', דהיינו שמימרא זו היא המשך דברי רבי ירמיה, א"כ **אתיא הא דאמר רב יוסף כל המוקדם** בפסוק זה קודם לברכה **כר' יהודה דוקא**, דהאא דאמרינן דנחלקו חכמים ורבי יהודה בברכותיהן שוות ולענין להקדים, הביא רבי ירמיה להא דרב יוסף, כלומר, דכשם דרב יוסף סובר דצריך להקדים את המוקדם בפסוק, כל שכן שיש להקדים דבר שהוא משבעת המינין לדבר שאינו משבעת המינין, אבל חכמים הסוברים דאינו צריך להקדים דבר שהוא משבעת המינין לדבר שאינו משבעת המינין, הכא נמי לא סבירא להו דיש להקדים את המוקדם בפסוק לברכה. **אבל ר' שמעיה גרים 'אמר רב יוסף וכו'** ולא 'דאמר רב יוסף', דהיינו דמימרא דרב יוסף היא מימרא בפני עצמה ואינה המשך דבריו של רבי ירמיה, **ואתיא** הא דרב יוסף אף **אליבא דרבנן, ומיירי** הא דצריך להקדים כל המוקדם בפסוק לברכה **בשאין חביבין זה מזה דבהא אזלינן בתר מוקדם, דאי בחביבין, פשיטא דחביב קודם** ואפילו המאוחר בפסוק קודם למוקדם ממנו בפסוק, **דהא אפי' בשאר מינין לגבי שבעת המינין אמרי רבנן דמברך על איזה שירצה** ואינו צריך להקדים דבר שהוא משבעת המינים למה שאינו משבעת המינים, וכל שכן כששני המינין הם משבעת המינים דמברך על החביב עליו ואינו צריך להקדים ולברך על המוקדם בפסוק, **ומילתא דרב יוסף מילתא באפי נפשה** ואינה המשך דברי רבי ירמיה. מקשים התוספות **ולא נהירא** לומר דמימרא דרב יוסף אתיא אפילו כרבנן, דהא **בסמוך משמע דגרסינן 'דאמר רב יוסף'** ולא 'אמר רב יוסף', **ואתיא** הא דרב יוסף **כר' יהודה דוקא, מדקאמר** (לקמן מא ע"ב) **דרב חסדא ורב המנונא הוו יתבי בסעודתא וכו'** והביאו לפניהם תמרים ורמונים, ופתח רב המנונא ובירך על התמרים תחילה, **וא"ל** רב חסדא לרב המנונא וכי **לא סבר לה מר להא דרב יוסף דאמר כל המוקדם וכו'** בפסוק קודם לברכה, ומדוע בירכת על התמרים תחילה ולא על הרמונים שקודמים בפסוק, ולכאורה קשה מדוע לא השיב לו רב המנונא דבירך על התמרים תחילה משום שהיו חביבים עליו, וכל שהם חביבים עליו יש לו לברך על איזה מהם שירצה אף שהוא מאוחר בפסוק, ועל כרחך צריך לומר דמימרא דרב יוסף אינה אלא לדעת רבי יהודה, ואין לו להקדים ולברך על המאוחר בפסוק אף שהוא חביב לו, ואותם אמוראי סברו כרבי יהודה[קנא].

במאי פליגי[קנב]**:**

יבארו מה הוקשה לגמרא במה נחלקו חכמים ורבי יהודה בברכותיהן שוות.

מבואר בגמרא, דאיכא מאן דס"ל דאף בברכותיהן שוות נחלקו חכמים ורבי יהודה, ואקשינן דבברכותיהן שוות במה נחלקו. מבארים התוספות, דשאלת הגמרא 'במאי פליגי' **כלומר מאי טעמא דר' יהודה דאמר שבעת המינין עדיף** מדבר שאינו משבעת המינין, **דמאי עדיפות שייכא בהו אחר שאינן יכולין לפטור שאר מינין**, דהרי דכשברכותיהן שוות אין הברכה על מין אחד 'פוטרת' את המין השני, אלא הברכה חלה על שני המינין כאחד. **ומשני, דהעדיפות הוי מן ההקדמה**, היינו דכל שהוא משבעת המינין עליו יש לו לברך ולאכול תחילה.

גפן כדי רביעית יין וכו':

יבארו הדרשא של 'גפן – כדי רביעית יין לנזיר'.

איתא בגמרא, אמר רב חנן דהפסוק 'ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש', נאמר כולו לשיעורין, וגפן היינו כדי רביעית יין לנזיר. אומרים התוספות, **פי', דאם אכל עלין או לולבין** של גפנים **כדי רביעית יין, חייב**, היינו שנותן בכוס יין חרצנים ולולבים שיעור שישפך מהכוס רביעית יין, ושיעור כזה של אכילת לולבים וחרצנים מחייבו. **אבל אם אכל מהן כדי רביעית מים** דהיינו שנתן בכוס מים חרצנים ולולבים כדי שישפך מהכוס רביעית מים **לא מחייב**, כיון **דקלישי** - צלולים יותר **והולכין בקל חוץ מן הכלי** יותר מהיין, **אבל כי משערין** אכילת רביעית של לולבים וגפנים **ביין צריך שיעורא טפי** כדי שיתחייב, **שהיין הוא עב ומחזיק גודש קצת** מעל הכוס **קודם שיפול מן הכוס רביעית יין, ואם היה** שם שיעור החרצנים והלולבים ששיער ברביעית יין **במים היה יוצא** מן המים **יותר מרביעית**, וזהו הפירוש 'גפן - כדי רביעית יין לנזיר', דגפן בא ללמד שמשערים שיעור אכילת חרצנים ולולבים ברביעית יין ולא ברביעית מים.

כלי בעלי בתים:

איתא בגמרא, דרימון האמור בפסוק ארץ חטה ושעורה וגו', בא ללמדנו שיעור שינקב הכלי בכדי שיטהר מלקבל טומאה. אומרים התוספות, דדין זה דצריך שינקב הכלי כרימון כדי שיטהר מלקבל טומאה **גבי כלי עץ מתניא**, דדוקא בכלי עץ הדין הוא כן, דעד שלא ניקב כרימון יש עליו שם כלי, אבל גבי כלי חרס שיעורו לצאת מידי טומאה הוא כשניקב בכזית[קנג].

אייתו לקמייהו תמרי ורמוני:

יבארו דלא הביאו לפניהם התמרים והרמונים בכדי ללפת את הפת.

איתא בגמרא דרב המנונא ורב חסדא הסבו יחדיו והביאו לפניהם תמרים ורמונים, ופתח רב המנונא ובירך על התמרים תחילה. אומרים התוספות, דהא דהביאו לפניהם תמרים ורמונים שלא בשעת סעודה היה, או דלקינוח סעודה בא **ולא ללפת בהן את הפת, דאם כן** דהביאו אותם לפניהם כדי ללפת בהם את

ציונים והערות

קמז. בפני יהושע העיר דמאי כל שכן הוא דהרי על נדון זה דנים התוספות. **קמח. כבר** תמה המהרש"א דאמנם המקשן הקשה דיש לו לברך בורא פרי האדמה ויפטור בברכתו דבר שברכתו בורא פרי העץ אף לכתחילה. מכל מקום בין למאן דאמר דבברכותיהן שוות הוא דפליגי, ובין למאן דאמר דאף באין ברכותיהן שוות פליגי, לכולי עלמא אין ברכת בורא פרי האדמה פוטרת דבר שברכתו בורא פרי העץ כששני המינים מונחים לפניו. **קמט. אף** בזה תמה המהרש"א, דהיכן פירשו כן התוספות לעיל. ואם כוונתו לדברי הבה"ג הנ"ל, אדרבה מדבריו מוכח איפכא דבהיו שני המינים מונחים לפניו יש להקדים ולברך בורא פרי העץ לברכת בורא פרי האדמה. וסיים דאולי יש טעות וחסרון בדבריהם.

קנ. בגליון שעל התוספות רצה לומר דהתוספות מסיימים דבריהם בתיבות 'וכדפרישית לעיל'. ומבאין ברכותיהן שוות הוה ד"ה חדש, דהיינו דאין ברכותיהן שוות היינו כמו תפוחים וקליות, שתפוחים ברכתם בורא פרי העץ וקליות בורא פרי האדמה. **קנא. כן** ביאר בתוספות הרא"ש. **קנב. ד"ה** זה שייך קודם ד"ה הקודם. **קנג. כמבואר** בכלים (פ"ג מ"א). והתוספות בסוכה (ו. ד"ה כל כלי נעלי נחוס) הוסיפו, דהא דאמרינן בגמרא שבת (נה:) דחמש מדות בכלי חרס דניקב כמוציא זית טהור מלקבל זיתים ועדיין הוא כלי לקבל רמונים, היינו דוקא היכן שייחדו להשתמש בו רמונים, אבל בסתמא נטהר כל שניקב בכזית.

הפת, **הוו להו פת עיקר** והן - הפירות **טפלה, ותנן** (דף מד.) **מברך על העיקר ופוטר את הטפלה** ולא היו צריכים לברך כלל על אותם פירות, אלא על כרחך מיירי שהביאו אותם לא כדי ללפת את הפת.

טפלה, ותנן (דף מד.) **מברך על העיקר ופוטר את הטפלה:**

זה שני לארץ. מ"מ היכא דאיכא חטה וזית או שעורים ותמרים, אע"ג דשוין לארץ מכל מקום המוקדם בפסוק דהיינו לארץ ראשון יקדים לברכה:

הביאו לפניהם תאנים וענבים בתוך הסעודה. וכגון שאין באין ללפת את הפת אלא לקנוח סעודה:

אלא פת הבאה בכסנין. דטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו רק בורא נפשות רבות, מידי דהוה אאורז ודוחן, דאמרי' לעיל (דף לז:) בתחלה מברך במ"מ ולבסוף ולא כלום הואיל ונתנו בהן שקדים הרבה. ופי' רש"י אפי' אם אכל מהן אחר בהמ"ז קאמר. ולא נהירא, חדא דאמרי' לעיל כל שיש בו מחמשת המינין צריך ברכה מעין שלש. ועוד, אמאי קאמר כיסנין לימא נמי אורז ודוחן. ע"כ צריך לפרש דמיירי בתוך הסעודה קודם בהמ"ז דמיירי בה, וה"ק חוץ מן הפת הבאה בכיסנין בתוך הסעודה קודם ברהמ"ז, דאין טעון ברכה לאחריו דפטר ליה בהמ"ז, אפי' לרב ששת משום דהוי דבר מועט, אבל בלא סעודה אף לאחריו צריך לברך מעין ג' ברכות, ולהכי לא נקט פת אורז ודוחן שהרי אפילו בלא סעודה נמי אין צריכין ברכה מעין ג' לאחריו: לא קי"ל כרב ששת אלא כרב הונא ורב נחמן, דאין הלכה כיחיד במקום רבים. ה"ג:

ה"ג ויין פוטר כל מיני משקין. ולכאורה מיירי ביין בלא סעודה, דאי בהדי פת תיפוק ליה דפטר ליה פת, דאפי' יין נמי רצה לומר הספר בסמוך דפטור אי לאו טעמא דקובע ברכה לעצמו, אלא מיירי בלא סעודה ואפ"ה יין פוטר. ולית הלכתא כוותיה, שהרי מפת פוטרת אין הלכה כמותו אלא כפסק רב פפא, א"כ גם מהא דקאמר יין פוטר וכו' לית הלכתא כוותיה:

הלכתא דברים הבאים בתוך הסעודה מחמת הסעודה. פי' הקונטרס ללפת בהן את הפת

זה שני לארץ:
יבארו דהסמוך לארץ ראשון שבפסוק קודם לסמוך לארץ שני שבפסוק.

איתא בגמרא דרב המנונא ורב חסדא הסבו יחדיו והביאו לפניהם תמרים ורמונים, ופתח רב המנונא ובירך על התמרים תחילה, ואמר לו רב חסדא וכי אינך סובר למימרא דרב יוסף דכל הקודם בפסוק קודם לברכה, ואם כן היה לך לברך תחילה על הרמונים שהם קודמים בפסוק לתמרים. והשיב לו רב המנונא, דהתמרים הם שני לארץ השני המוזכר בסוף הפסוק, וקודם לרמון שהוא חמישי לארץ הראשון, דכל הסמוך לתיבת ארץ חשוב יותר. אומרים התוספות, דמ"מ **היכא דאיכא** לפניו **חטה וזית, או שעורים ותמרים, אע"ג דשוין לארץ**, דהחיטה הוא ראשון לארץ הראשון והזית הוא ראשון לארץ השני, וכן השעורים הם שני לארץ הראשון והתמרים הם שני לארץ השני, **מכל מקום המוקדם בפסוק דהיינו לארץ ראשון יקדים לברכה**, ויש לו לברך על החיטה קודם הזית, ועל השעורים קודם התמרים כיון שהם מוקדמים תחילה בפסוק לארץ הראשון.

הביאו לפניהם תאנים וענבים בתוך הסעודה:
יבארו דלא הביאו לפניהם התאנים והענבים בכדי ללפת את הפת.

נחלקו בגמרא, היכן שהביאו לפניהם תאנים וענבים בתוך הסעודה, האם יש לו לברך לפניהם ולא לאחריהם או שמברך בין לפניהם ובין לאחריהם. אומרים התוספות, דהא דהביאו לפניהם תאנים וענבים בסעודה דלכולי עלמא טעונים ברכה לפניהם, היינו **כגון שאין באין ללפת את הפת אלא לקנוח סעודה**, דאם באו ללפת את הפת אינם טעונים ברכה לפניהם לכולי עלמא, דהו"ל פת עיקר ופירות טפילה דאין הטפילה טעון ברכה.

אלא פת הבאה בכסנין:
יבארו אי פת הבאה בכיסנין שלא בתוך הסעודה מברכין לאחריה מעין שלש.

איתא בגמרא, אמר רב ששת אין לך דבר שטעון ברכה לפניו ואינו טעון ברכה לאחריו אלא פת הבאה בכיסנין בלבד, **דטעון ברכה לפניו** בורא מיני מזונות, **ואין טעון ברכה לאחריו**, דהיינו מעין שלש אלא **רק בורא נפשות רבות, מידי דהוה אאורז ודוחן דאמרי' לעיל** (דף לז:) **דבתחלה מברך במ"מ ולבסוף ולא כלום**, כלומר בורא נפשות רבות **דהואיל ונתנו בהן שקדים הרבה** לכך מברך לאחריו בורא נפשות רבות ולא מעין שלש. **ופי' רש"י**, דהא דאמר רב ששת דפת הבאה בכיסנין אינו מברך לאחריו מעין שלש, היינו **אפי' אם אכל מהן אחר בהמ"ז קאמר**. ומקשים התוספות **ולא נהירא, חדא דאמרי' לעיל**[קנד] **דכל שיש בו מחמשת המינין צריך ברכה מעין שלש**, ואם כן פת הבאה בכיסנין אף דיש בה שקדים הרבה כיון דיש בה מחמשת המינין צריך לברך לאחריו מעין שלש כל שאוכלם אחר ברהמ"ז. **ועוד** קשה לפירושו, **אמאי קאמר** רב ששת דאין לך דבר שטעון ברכה לפניו ואינו טעון ברכה לאחריו אלא פת הבאה **בכיסנין** בלבד, **לימא נמי אורז ודוחן** דטעונין ברכה לפניו היינו בורא מיני מזונות, ואינם טעונים ברכה לאחריו מעין שלש אלא בורא נפשות רבות. ומשום הני קושיות חולקים התוס' על רש"י ואומרים, **וע"כ צריך לפרש** דהא דרב ששת מיירי דוקא **בתוך הסעודה** קודם בהמ"ז **דמיירי בה** רב ששת, ולא בבאים לאחר הסעודה דלא מיירי בה רב ששת, **וה"ק** רב ששת, אין לך דבר שטעון ברכה לפניו ואינו טעון ברכה לאחריו **חוץ מן הפת הבאה בכיסנין בתוך הסעודה קודם ברהמ"ז, דאין טעון ברכה לאחריו** כלל ואפילו לא בורא נפשות, **דפטר ליה בהמ"ז אפי' לרב ששת משום דהוי דבר מועט** דאינו בא אלא לקינוח סעודה לכך נפטר בברכת המזון, **אבל** כשאוכל לפת הבאה בכיסנין **בלא סעודה, אף לאחריו צריך לברך מעין ג' ברכות, ולהכי לא נקט** רב ששת אף **פת אורז ודוחן, שהרי פת אורז ודוחן אפילו בלא סעודה נמי אין צריכין ברכה מעין ג' לאחריו**, ואילו רב ששת בא להשמיענו דפת הבאה בכיסנין דוקא בתוך הסעודה הוא דאין טעונין ברכה לאחריו מעין שלש, אבל בלא סעודה טעונין ברכה מעין שלש. ומסיימים התוספות, **דלא קי"ל כרב ששת** בהא דאמר דתאנים וענבים טעונים ברכה בתוך הסעודה בין לפניהם ובין לאחריהם, **אלא כרב הונא ורב נחמן** דתאנים וענבים הבאים בתוך הסעודה טעונים ברכה לפניהם ואינם טעונים ברכה לאחריהם, ומשום **דאין הלכה כיחיד במקום רבים**, ורב ששת לגבי רב הונא ורב נחמן הוה יחיד לגבי רבים.

ה"ג ויין פוטר כל מיני משקין:
יבארו דהא דיין פוטר כל מיני משקין היינו אפילו שלא בתוך הסעודה. ושאין הלכה כרבי חייא.

איתא בגמרא, אמר רבי חייא פת פוטרת כל מיני מאכל, ויין פוטר כל מיני משקים. אומרים התוספות, **ולכאורה מיירי** הא דיין פוטר כל מיני משקין **ביין בלא סעודה, דאי בהדי פת** ובתוך הסעודה **תיפוק ליה דפטר ליה פת** למשקין ולא היין פוטר, **דאפי'** היין גופו **נמי רצה לומר הספר** - הגמרא **בסמוך דפטור** מברכה לעצמו כשאוכלו בהדי פת, **אי לאו טעמא דקובע ברכה לעצמו. אלא** על כרחך הא דיין פוטר כל מיני משקין **מיירי בלא סעודה ואפ"ה יין פוטר**. אומרים התוספות, **ולית הלכתא כוותיה** דרבי חייא בהא דאמר דיין פוטר כל מיני משקין, **שהרי** מהא דאמר **דפת פוטרת** כל מיני מאכל **אין הלכה כמותו, אלא כדפסק רב פפא** שדברים הבאים בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה טעונים ברכה לפניהם, **א"כ גם מהא דקאמר** רבי חייא דיין **פוטר וכו'** כל מיני משקין **לית הלכתא כוותיה**[קנה].

הלכתא דברים הבאים בתוך הסעודה מחמת הסעודה:
יבארו הא דדברים הבאים בתוך הסעודה מחמת הסעודה אינם טעונים ברכה לפניהם באיזה אופן איירי, וכן הא דדברים הבאים בסעודה שלא מחמת הסעודה דטעונים ברכה לפניהם באיזה אופן איירי.

איתא בגמרא, אמר רב פפא הלכתא דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה, אין טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם, ושלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה טעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם. ולאחר סעודה טעונים ברכה בין לפניהם בין לאחריהם. **ופי' הקונטרס** דדברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה, שאינם טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם, היינו

ציונים והערות

קנד. **כבר** העירו הרש"ש והצל"ח דלעיל (לו.) איתא רק דכל שיש בו מחמשת המינין צריך לברך עליו תחילה בורא מיני מזונות, אולם הא דכל שיש בו מחמשת המינין צריך לברך אחריו מעין שלש אינו לעיל אלא לקמן (מד.). קנה. **אכן** הרא"ש פסק כרבי חייא גבי הא דיין פוטר כל מיני משקין. וכתב המהרש"א, דאף מה שכתבו התוספות דכיון דאין הלכה כרבי חייא בהא דקאמר דפת פוטרת כל מיני מאכל, אין הלכה כמותו אף במה דקאמר דיין פוטר כל מיני משקין, אין זה הכרח דמשום דאין הלכה כוותיה בפת הכא נמי אין הלכה כמותו ביין, אלא כוונת התוספות לומר, דלא נימא דרבי חייא תנא הוא והלכה כוותיה, שהרי בפת מצינו שאין הלכה כמותו, ואם כן אף גבי יין יש לומר שאין הלכה כמותו.

אין טעונין ברכה דהוו להו טפלה. ולא נהירא, דא"כ מתני' היא (דף מב.) **דמברך על העיקר ופוטר את הטפלה ומאי קמ"ל. ועוד קשה, דפריך בסמוך יין נמי נפטריה פת, ומאי קשה והלא כששותים היין אינו טפלה לפת, ואנן במידי דטפל לפת מיירינן, ואין לפרש לפירוש הקונטרס יין נפטריה פת כששורה פתו ביינו קאמר דהוה ליה יין טפל, דהא לא אשכחן שיברך עליו בענין זה, אלא ודאי מיירי בשתיה. ועוד קשה, מה שפי' רש"י דברים הבאים שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה, כגון דייסא ותרדין וכרוב שאינן של לפתן ובאין לזון ולשבוע, טעונים ברכה לפניהם דלאו טפלה נינהו, ומיהו פטורין מברכת המזון דמיני מזון נינהו. ולא נהירא, דאמרי' במתני' ברך על הפת פטר את הפרפרת, ובגמ' מפרש דהוא הדין כל מעשה קדרה. ודברים הרגילים לבא לאחר הסעודה, פירש"י כמו פירות, ואפי' הביא אותן בתוך הסעודה שלא מחמת לפתן טעונים ברכה, בין לפניהם דלאו טפלה נינהו, ובין לאחריהם דאין ברכת המזון פוטרתן דלאו מזון נינהו, דהיינו כרב ששת דאמר לעיל הביאו לפניו תאנים ורמונים בתוך הסעודה דטעונים ברכה בין לפניהם בין לאחריהם, והוי דלא כהלכתא דקיי"ל כרב נחמן וכרב הונא כדפרישית לעיל. על כן פי' ר"י, דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה, כלומר הרגילים לבא מחמת הסעודה בפת, שרגילים לאכלן עם הפת כגון בשר ודגים וכל מיני קדרה, והביאן בתוך הסעודה אין טעונין ברכה לפניהם ולאחריהם אפי' אכלן בתוך הסעודה בפני עצמן בלא פת, דכיון דמשום פת הם באין הפת פוטרתן, אבל דברים שאין דרכן לבא בתוך הסעודה, כגון תמרים ורמונים ושאר כל פירות שאין רגילים ללפת בהן את הפת, טעונין ברכה לפניהן דכיון דלאו משום לפתן אתו אין הפת פוטרתן, והיינו כר"נ וכרב הונא דלעיל דאמרי דטעונין ברכה לפניהן ולא לאחריהן:**

לאחר הסעודה גרסי' ותו לא. ולא גרסי' דברים הבאים בהך סיפא. והכי פירושו אם הביאו דברים שהזכרנו אחר הסעודה, פי' לאחר שמשכו את ידיהם מן הפת, שוב אין הפת פוטרתן כלל והוי כמו שאכלן בלא שום סעודה, ובין דברים הרגילים לבא מחמת הסעודה ובין דברים שאין רגילים לבא מחמת הסעודה טעונים ברכה לפניהם ולאחריהם, דאכל דברים דלעיל קאי. ועכשיו אין לנו דין זה, דאין מנהג שלנו למשוך ידינו מן הפת כלל עד לאחר בהמ"ז, אלא כל שעה שאנו אוכלין פירות או שום דבר קודם בהמ"ז דעתנו לאכול פת כל שעה, וקיי"ל כפסק דרב פפא:

שבאין ללפת בהן את הפת, ולכך אין טעונין ברכה דהוו להו טפלה. מקשים התוספות **ולא נהירא, דא"כ** דברים הבאים בתוך הסעודה דאינם טעונים ברכה לפניהם מיירי בבאים ללפת את הפת, הא **מתני' היא** (דף מב.) **דמברך על העיקר ופוטר את הטפלה, ומאי קמ"ל** רב פפא בהא. **ועוד קשה, דפריך** בגמרא **בסמוך** דליין **נמי נפטריה פת** כדין דברים הבאים בתוך הסעודה, **ומאי קשה, והלא כששותים היין אינו טפלה לפת, ואנן** דאמרינן דדברים הבאים בתוך הסעודה אינם טעונים ברכה לפניהם **במידי דטפל לפת מיירינן**, ואם כן מהיכא תיתי לומר דיין לא יהא טעון ברכה בתוך הסעודה אחר שאינו טפל לפת, **ואין לפרש לפירוש הקונטרס** דדברים הבאים בתוך הסעודה פטורים מברכה לפניהם מיירי בבאים ללפת הפת, ונאמר דשאלת הגמרא דיין נמי נפטריה פת, היינו **כששורה פתו ביינו קאמר, דהוה ליה יין טפל** לפת, אין לפרש כן, **דהא** אמנם **לא אשכחן שיברך עליו** - על היין **בענין** זה ששרה בו פתו, דנקשה מדוע מברכין עליו ואינו נפטר בברכת הפת, **אלא ודאי מיירי בשתיה** ממש ולא בששרה את הפת ביין, ואם כן קשה כנ"ל דמהיכא תיתי דיהא פטור מברכה אחר שאינו טפל לפת. **ועוד קשה, מה שפי' רש"י דדברים הבאים שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה** דטעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם, **כגון דייסא ותרדין וכרוב שאינן של לפתן ובאין לזון ולשבוע, טעונים ברכה לפניהם** כיון **דלאו טפלה נינהו** לפת, **ומיהו פטורין מברכת המזון** לאחריהם **דמיני מזון נינהו** וברכת המזון דפת פוטרתם. ואף על זה תמהים התוספות **ולא נהירא, דהא אמרי' במתני'** (לקמן מג.) **ברך על הפת פטר את הפרפרת, ובגמ'** (שם ע"ב) **מפרש דהוא הדין** דהפת פוטרת **כל מעשה קדרה**, והאיך פירש רש"י דמעשה קדרה טעונין ברכה לפניהם ואינם נפטרים בברכת הפת. **ודברים הרגילים לבא לאחר הסעודה** דטעונים ברכה בין לפניהם בין לאחריהם **פירש"י כמו פירות, ואפי' הביא אותן בתוך הסעודה שלא מחמת לפתן**, כלומר שלא כדי ללפת בהן את הפת **טעונים ברכה בין לפניהם, דלאו טפלה נינהו, ובין לאחריהם, דאין ברכת המזון פוטרתן דלאו מזון נינהו, דהיינו כרב ששת דאמר לעיל הביאו לפניו תאנים ורמונים בתוך הסעודה דטעונים ברכה בין לפניהם בין לאחריהם** ואין ברכת המזון פוטרתם, **והוי** הא דרב פפא **דלא כהלכתא**, דהא **קיי"ל כרב נחמן וכרב הונא** דתאנים ורמונים בתוך הסעודה טעונים ברכה לפניהם ולא לאחריהם, והוי רב ששת יחיד לגבי רב נחמן ורב הונא **כדפרישית לעיל** (בסוף תוד"ה אלא). ומשום הני קושיות חולקים התוס' על רש"י ואומרים, **על כן פי' ר"י** למימרא דרב פפא באופן אחר, **דדברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה** דאין טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם, **כלומר הרגילים לבא מחמת הסעודה בפת, שרגילים לאכלן** בדרך כלל **עם הפת כגון בשר ודגים וכל מיני קדרה, והביאן בתוך הסעודה אין טעונין ברכה לפניהם ולאחריהם, ואפי'** אם **אכלן בתוך הסעודה בפני עצמן בלא פת, דכיון דמשום פת הם באין** כלומר דבדרך כלל רגילים לאכלם עם פת, **הפת פוטרתן, אבל דברים שאין דרכן לבא בתוך הסעודה** דטעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם, **וכגון תמרים ורמונים ושאר כל פירות שאין רגילים ללפת בהן את הפת, טעונין ברכה לפניהן, דכיון דלאו משום לפתן אתו אין הפת פוטרתן, והיינו כר"נ וכרב הונא דלעיל דאמרי** דתאנים ורמונים הבאים בתוך הסעודה **טעונין ברכה לפניהן ולא לאחריהן.**

סיכום: דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה, שאין טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם. - לשיטת רש"י מיירי בדברים הבאים ללפת את הפת ומשום דטפלים לפת. ולשיטת התוספות מיירי בדברים שרגילים לאכלם בדרך כלל עם הפת, מיהו אכלן עכשיו בלא פת, ופטורים מברכה כיון דבדרך כלל באים עם הפת. ודברים הבאים שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה, דטעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם. לשיטת רש"י מיירי בדייסא ותרדין וכרוב שאינם באין ללפת את הפת, מיהו באין לזון ולשבוע טעונים ברכה לפניהם, כיון שאינם טפלים לפת, ואינם טעונים ברכה לאחריהם כיון דמיני מזון נינהו. ולשיטת התוספות מיירי בתמרים ורמונים שאינם באים מחמת הסעודה לכך טעונים ברכה לפניהם, אבל לא לאחריהן.

לאחר הסעודה גרסי':

בגמרא אמר רב פפא וכו', ולאחר הסעודה טעונים ברכה בין לפניהם בין לאחריהם. כן היא גירסת הגמרא אצלנו, אומרים התוספות, דכן יש לגרוס **ותו לא, ולא גרסי'** '**דברים הבאים' בהך סיפא**, כלומר ולא גרסינן 'ודברים הבאים' לאחר הסעודה טעונים ברכה בין לפניהם ובין לאחריהם כיון שאין הדבר תלוי דוקא בדברים הבאים לאחר הסעודה, אלא אפילו דברים הבאים בתוך הסעודה נמי כגון בשר ודגים כל שהביאם לאחר סעודה טעונים ברכה לפניהם ולאחריהם, וכפי שיבארו התוספות בהמשך דבריהם. **והכי פירושו, אם הביאו דברים** שהזכרנו כגון בשר ודגים דרגילים להביאם בתוך הסעודה, והביאום **לאחר הסעודה, פי' לאחר שמשכו את ידיהם מן הפת, שוב אין הפת פוטרתן כלל** לא מברכה שלפניהם ולא מברכה שלאחריהם, **והוי כמו שאכלן** לאותם דברים **בלא שום סעודה**, ובאופן זה **בין דברים הרגילים לבא מחמת הסעודה** כגון בשר ודגים, **ובין דברים שאין רגילים לבא מחמת הסעודה** כגון פירות, **טעונים ברכה לפניהם ולאחריהם**, דהא דדברים דלאחר הסעודה טעונים ברכה לפניהם ולאחריהם כיון שמשכו ידיהם מן הפת **דאכל דברים דלעיל קאי** כלומר בין אדברים הרגילים לבוא מחמת הסעודה, ובין אדברים שאין רגילים לבוא מחמת הסעודה, בכולם צריך לברך לפניהם ולאחריהם. ואומרים התוספות, **ועכשיו אין לנו דין זה** דדברים שלאחר הסעודה טעונים ברכה לפניהם ולאחריהם, כיון **דאין מנהג שלנו למשוך ידינו מן הפת כלל עד לאחר בהמ"ז, אלא כל שעה שאנו אוכלין פירות או שום דבר קודם בהמ"ז דעתנו** אף **לאכול פת כל שעה, וקיי"ל כפסק דרב פפא** דדברים הבאים בתוך הסעודה מחמת הסעודה אין טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם, ודברים הבאים בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה טעונים ברכה לפניהם ולא לאחריהם.

סיכום: א. דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה, דאין טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם. לשיטת רש"י מיירי שבאין ללפת את הפת, ומשום דטפלים לפת. ולשיטת התוספות מיירי אף באין באין ללפת הפת, אלא משום דרגילין לבוא בתוך הסעודה, הפת פוטרתם. ב. דברים הבאים שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה, דטעונים ברכה

אי הכי יין נמי נפטריה פת. דודאי יין מחמת סעודה אתי שהוא שותה כמה פעמים, דאי לאו הסעודה לא ישתה ולפטריה פת. ומשני, שאני יין דגורם ברכה לעצמו. פירש"י דבהרבה מקומות הוא בא ומברכין עליו אע"פ שאין צריכין לשתות, כגון בקידוש ובברכת אירוסין. ורשב"א פי' משום דצריך לברך על היין בורא פרי הגפן, ובתחלה כשהוא בענבים בורא פרי העץ, ועל שאר משקין שהכל נהיה בדברו. ומיהו אומר ר"ת דבשאר משקין כמו מים ושכר הבאים מחמת הסעודה פת פוטרתן, דאפי' יין הוה פוטר אי לאו דקובע ברכה לעצמו, ודלא כמחזור ויטרי שכתב שמברכין למים ברכה בכל פעם ופעם ואפי' בתוך הסעודה דהוי כנמלך. והא דלא פריך הכא מהן משום דיין זיין אבל מים לא זייני כדאמר (לעיל לה:) הנודר מן המזון וכו', ופשיטא דלא פטר להו פת דאינה בכלל ברכת הפת. [מב.] מיהו ר"י ור"ת היו אומרים שלא לברך כלל אשאר משקין הבאין בתוך הסעודה, וטעמא דפת פוטרת כל הדברים הבאים בשבילה, והשתא יין פוטר כל מיני משקין לפי שעיקר משקה הוא והוא ראש לכל מיני משקין, ולכך הוא העיקר והן טפלין לו לענין ברכה, והלכך משקין הבאין מחמת הסעודה שבאין בשביל הפת לשרות המאכל, וגם א"א לאכילה בלא שתיה, והלכך פת פוטרתן חוץ מן היין כדקאמר גמרא טעמא. ולהאי טעמא ניחא מה שאנו מברכים בפסח על החזרת על אכילת מרור, לבד שהעולם מקשים אמאי אין מברכין נמי ב"פ האדמה, וב"פ האדמה דשאר ירקות אינו פוטר, כדאמרינן התם כיון דאיכא הגדה והלל אסח דעתיה, אלא ודאי טעמא הוי כיון דרחמנא קבעיה חובה, דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו, הוי כמו דברים הרגילין לבא מחמת הסעודה דפת פוטרתן:

לחמניות. פרש"י אובליא"ש. ולא נהירא, דא"כ אפילו לא קבע נמי לבריך המוציא שהרי הוא לחם גמור שהרי סופו עיסה. ונראה לפרש דהיינו נילי"ש, מיהו כי קבע סעודתיה עליה מברך עליו המוציא כמו בפורים. מיהו רבינו שמשון פירש דאין לברך עליו המוציא דהוי כמו דייסא:

סלק אתמר. משמע שדרכן היה לסלק השלחן קודם

לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם. לשיטת רש"י מיירי בכל מעשה קדרה שאינו טפל לפת. ולשיטת התוספות מיירי בתמרים ורמונים וכיו"ב שאינם באים מחמת הפת ואין רגילים ללפת בהם הפת. ג. דברים הבאים לאחר הסעודה דטעונים ברכה בין לפניהם בין לאחריהם. לשיטת רש"י מיירי כגון פירות וכיו"ב אפילו הביא אותן תוך הסעודה, משום דאינם טפלים לפת ואינם מזון. ולשיטת התוספות מיירי בכל מילי, והיינו אחר שמשכו ידיהם מן הפת ששוב אין הפת פוטרתם.

אי הכי יין נמי נפטריה פת:

יבארו מדוע יין גורם ברכה לעצמו. ואם צריך לברך על שאר משקין בתוך הסעודה.

איתא בגמרא, שאלו את בן זומא מפני מה אמרו דדברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה אינם טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם, והשיב להם הואיל ופת פוטרתן. והקשו לו, אם כן יין נמי נפטריה פת, ומדוע צריך לברך על היין בתוך הסעודה. והשיב להם, שאני יין שגורם ברכה לעצמו. מבארים התוספות, דאין לומר דהיינו טעמא דמברכין על היין בתוך הסעודה לפי שאינו חשוב כבא מחמת הסעודה, **דודאי יין מחמת סעודה אתי**, שהרי **הוא** שותה כמה **פעמים** יין בתוך הסעודה, **דאי לאו הסעודה לא ישתה** כמה פעמים יין, ומשום כך הקשו לבן זומא 'ולפטריה פת' ליין כיון שאף הוא בא מחמת הסעודה. **ומשני, דשאני יין דגורם ברכה לעצמו** ולכך אין הפת פוטרתו אלא טעון ברכה אף באמצע הסעודה. **ופירש"י**, ד'גורם ברכה לעצמו' היינו **דבהרבה מקומות הוא בא ומברכין עליו אע"פ שאין צריכין לשתות, כגון בקידוש ובברכת אירוסין** הרי שהוא קובע ברכה לעצמו. [ורשב"ם] (ורשב"א) **פי'** דיין דגורם ברכה לעצמו **משום דצריך לברך על היין בורא פרי הגפן, ובתחלה כשהוא בענבים** מברכין עליו **בורא פרי העץ**, ואילו **על שאר משקין** מברכין **שהכל נהיה בדברו**, וכיון דברכתו משונה מברכת שאר משקין, דעל שאר משקין מברכין שהכל ועל היין מברכין בורא פרי הגפן, הרי דגורם ברכה לעצמו ולכך טעון ברכה אף באמצע הסעודה. **ומיהו אומר ר"ת, דבשאר משקין כמו מים ושכר הבאים מחמת הסעודה פת פוטרתן** ואינם טעונים ברכה בתוך הסעודה, **דאפי' יין הוה פוטר** אותו הפת מברכה **אי לאו דקובע** הוא **ברכה לעצמו. ודלא כמחזור ויטרי שכתב שמברכין למים ברכה בכל פעם ופעם ואפי' בתוך הסעודה דהוי כנמלך [ובא]**, כלומר שאין רגילים לשתותו בתוך הסעודה, ואין הברכה שבירך מתחילה על המים פוטרת את המים ששותה לאחר מכן, דהוה כנמלך לשתות פעם נוספת דצריך לברך שוב. **(והא)**, ולא פסקינן כמחזור ויטרי משום **דלא פריך הכא (מהן)** הגמרא [מיין שיפטרנו הפת **אלא]** משום דיין זיין, **אבל מים דלא זייני כדאמר** (לעיל דף לה:) **הנודר מן המזון וכו'** מותר במים ומלח, דמים לא זייני, לא היה כלל צד לגמרא שיפטרנו פת מברכתו, דאין הפת פוטרת אלא מידי דזיין, **ופשיטא דלא פטר להו פת דאינה בכלל ברכת הפת.**

מיהו ר"י ור"ת היו אומרים שלא לברך כלל אשאר משקין הבאין בתוך הסעודה, וטעמא דאין לברך אשאר משקין הבאין בתוך הסעודה אף דלא זייני, משום **דפת פוטרת כל הדברים הבאים בשבילה**, כיון דפת הוא עיקר הסעודה והמשקים אינם באים אלא בשבילו לכך הפת פוטרן אף שלא זייני, משום דמים גם כן עיקרם באים מחמת הסעודה[קנו]. **והשתא** אומרים התוספות, **יין פוטר כל מיני משקין לפי שעיקר משקה הוא**[קנז], **והוא ראש לכל מיני משקין, ולכך הוא העיקר והן טפלין לו לענין ברכה**, אף דברכת בורא פרי הגפן לא שייכי מידי לברכת שהכל שמברכין על שאר משקין, **והלכך משקין הבאין מחמת הסעודה שבאין בשביל הפת לשרות המאכל, וגם א"א לאכילה בלא שתיה, והלכך פת פוטרתן** כיון דהם טפלים לפת ובאים מחמת הפת, **חוץ מן היין כדקאמר גמרא טעמא** שגורם ברכה לעצמו. אומרים התוספות, **ולהאי טעמא ניחא מה שאנו מברכים בפסח על החזרת על אכילת מרור לבד** ואין מברכין אף ברכת בורא פרי האדמה, **שהעולם מקשים אמאי אין מברכין נמי ב"פ האדמה** על החזרת, **וב"פ האדמה דשאר ירקות**, כלומר דמה שמברכין בתחילה בורא פרי האדמה על הכרפס **אינו פוטר** להחזרת, **כדקאמרינן התם** (פסחים קטו. תוד"ה והדר אכיל) **דכיון דאיכא הגדה והלל אסח דעתיה. אלא וודאי טעמא** דאין מברכין בורא פרי האדמה על החזרת הוי **כיון דרחמנא קבעיה חובה** לאכילת החזרת, כדכתיב '**על מצות ומרורים יאכלוהו**', **הוי כמו דברים הרגילין לבא מחמת הסעודה דפת פוטרתן** ואין טעונים ברכה אף לפניהם.

לחמניות:

יבארו מהו 'לחמניות' האמור בגמרא.

מבואר בגמרא דלחמניות מערבין בהם ומברכין עליהם המוציא לחם מן הארץ. **ופרש"י** דלחמניות היינו **אובליא"ש**, דהיינו פת שנאפתה בלא גלגול רק עירב עיסה עם מים בלישה עבה[קנח]. מקשים התוספות **ולא נהירא, דא"כ** דלחמניות היינו אובליא"ש, **אפילו לא קבע** עליהם סעודה **נמי לבריך** עליהם **המוציא, שהרי הוא לחם גמור שהרי סופו עיסה**, ואף שנאפתה פת זו בלא גלגול מכל מקום עדיין שם לחם עליה, ואילו בגמרא מבואר דדוקא אם קבע עליהם סעודה מברך עליהם המוציא. ומשום האי קושיא חולקים התוס' על רש"י ואומרים, **ונראה לפרש** דלחמניות היינו **נילי"ש**, דהיינו עיסה שבלילתה רכה ודקה מאד, שמערבים קמח עם מים בקדרה כמו דייסה, ושופכים העיסה על עלי ירקות רחבים ונאפים בתנור עם העלים[קנט]. ומשום כך ברכתם בורא מיני מזונות. **ומיהו כי קבע סעודתיה עליה מברך עליו המוציא, כמו בפורים** שנוהגים לקבוע עליהם סעודה דמברך עליהם המוציא. **מיהו רבינו שמשון פירש דאין לברך עליו** דהיינו על ה'נילי"ש' **המוציא** אף אם קבע עליו סעודה, דהוי **כמו דייסא** דאף אם קבע עליה סעודה אינו מברך עליה המוציא[קס].

סלק אתמר:

יבארו המנהג בזמן הזה שלא לסלק השלחן קודם ברכת המזון.

איתא בגמרא, דרב פפא איקלע לבי רב הונא בריה דרב נתן, ואחר שגמרו סעודתם הביאו לפניו דבר לאכול, ואכלו רב פפא, ושאלו אותו הרי למדנו שכל שגמר סעודתו שוב אסור לו לאכול עד אחר ברכת המזון, כיון שכבר הסיח

ציונים והערות

קנו. כן ביאר בתוספות הרא"ש. **קנז. הקשה** המהרש"א, דהתוספות סותרים עצמם, דלעיל (בד"ה ויין פוטר) כתבו דיין אינו פוטר כל מיני משקין. **קנח. כן** פירש הט"ז אורח חיים סי' קסח ס"ק ט. **קנט. שלחן** ערוך אורח חיים סי' קסח סעיף ח וט"ז שם. **קס. וכן** כתב הרשב"א (ברכות לח. ד"ה הא' כותא דלרעא) דנילי"ש שבלילתן רכה כיון שהן גובלא בעלמא אין מברכין עליהם המוציא אלא מזונות, ואפילו אם קבע עליהם סעודה. ומשום כך פירש בסוגיין כשיטת רש"י דלחמניות היינו אובליא"ש, דליכא למימר דהיינו נילי"ש דאם כן האיך אמרינן בגמרא דאם קבע עליהם סעודה

בהמ"ז. ולכאורה קשה למנהג שלנו שאנו מקפידים שלא לסלק הלחם קודם, ושמא בימיהם נמי לא היו מסלקין השלחן מקמי המברך כי אם מלפני המסובין, לפי שהיו להן שלחנות קטנים וכל אחד לפני עצמו אוכל על שלחנו, אבל אנו שרגילים לאכול כולנו על שלחן אחד אין נאה לסלק השלחן עד לאחר ברכת המזון:

רבי זירא לא אכל. תימה, לפי מה שמפרשים העולם הב לן ונבריך אסור למשתי בלא ברכה שלפניו, אמאי לא אכל לבריך עליה וליכול. ושמא היה תבשיל שהיה בו פת והיה צריך ברכת המוציא ונט"י, וטורח היה לעשות כל כך:

אתכא דריש גלותא סמכינן. מי ששכח לאכול אפיקומן ואמר הב לן ונבריך אינו היסח הדעת, דאנן אתכא דרחמנא סמכינן. ואם שכח וברך ולא אכל אפיקומן א"צ לחזור, דכל מצות לשם מצוה עשויות. והא דאמרינן כי אמר הב לן ונבריך אסור למשתי וכן אסורים כולן, היינו דוקא כי אמר בעל הבית אבל לא אורח, (וכי אסורים כולן היינו כי אמר בעה"ב אבל בשביל אורח אינן נאסרין), ואף איהו גופא יכול לחזור ולאכול עם בעה"ב:

אתכא דריש גלותא סמכינן. וכשרגיל לאכול מיני פירות ומביאין להם בזה אחר זה, יש אומר שצריך לברך אכל חד וחד לפי שאינן יודעים אם יתן להם בעה"ב יותר. ונראה שאין צריך לברך, לפי שסומכין על שלחן בעה"ב, והיינו דבי ריש גלותא:

תכף לנטילת ידים ברכה. והלכך כיון שנטל ידיו באחרונה לאחר סעודה אסור לאכול עד שיברך, והוא הדין אם אמר הב לן ונבריך אפי' בלא נטילה:

דעתו מהסעודה ומהברכה הראשונה. והשיב להם רב פפא, דדין זה שאם גמר סעודתו כבר הסיח דעתו מהסעודה ושוב אסור לו לאכול, היינו דוקא אם סילקו השלחן מלפניו ועדיין לא בירכו ברכת המזון אזי אסור לו לאכול עד אחר ברכת המזון, כיון שהסיח דעתו מהסעודה והברכה. אומרים התוספות, דמשמע מדברי הגמרא **שדרכן היה לסלק השלחן** בסוף הסעודה קודם **בהמ"ז**, שמשום כך כל עוד לא סילקו השלחן לא הסיח דעתו[קסא]. **ולכאורה קשה למנהג שלנו שאנו מקפידים שלא לסלק הלחם קודם** ברכת המזון, והרי בגמרא מבואר דהיו נוהגים להסיר השלחן עם הלחם שעליו קודם ברכת המזון. ומיישבים, **ושמא בימיהם נמי** שהיו רגילים לסלק השולחן **לא היו מסלקין השלחן מקמי המברך, כי אם מלפני שאר המסובין, לפי שהיו להן שלחנות קטנים וכל אחד לפני עצמו אוכל על שלחנו** לכך כל אחד שהיה מסיים לאכול והיה מתחיל לברך היו מסלקין השלחן מלפניו, דהא אינם צריכים שלחן לברכת המזון, מה שאין כן המזמן צריך לברך על השלחן, ולכך לא סילקו את שולחנו, **אבל אנו שרגילים לאכול כולנו על שלחן אחד אין נאה לסלק השלחן עד לאחר ברכת המזון.**

רבי זירא לא אכל:

יבארו מדוע לא אכל רבי זירא על ידי שהיה מברך.

איתא בגמרא, דרבא ורבי זירא איקלעו לבי ריש גלותא לאכול, ואחר שסלקו השלחן מלפניהם שלחו להם עוד מנה מבי ריש גלותא, ורבא אכל לאותה מנה ורבי זירא לא אכל לאותה מנה. ושאל רבי זירא לרבא, וכי אינך סובר דכיון שסלקו השלחן שוב אסור לאכול עד אחר ברכת המזון. והשיב לו רבא, שכיון שאנו סמוכים על שלחנו של ריש גלותא אין סילוק השלחן מלפנינו חשוב סילוק, לפי שדעתנו שאם ישלח לנו ריש גלותא עוד מנה, נאכל. מקשים התוספות **ותימה**, **דלפי מה שמפרשים העולם**[קסב] דהא דאמרינן בגמרא[קסג] מכיון שאמר בסוף הסעודה **הב לן ונבריך** שוב **אסור** לו **למשתי**, היינו דוקא **בלא ברכה שלפניו**, אבל אם מברך שרי לשתות אף קודם ברכת המזון, קשה, **דאמאי לא אכל** רבי זירא אף שסילקו השלחן מלפניו והסיח דעתו מן הסעודה, והרי היה יכול **לבריך עליה** - על המנה ששלחו לו מבי ריש גלותא **וליכול**. ומיישבים, **ושמא היה** מה ששלחו להם מבי ריש גלותא **תבשיל שהיה בו פת**, **והיה צריך ברכת המוציא ונט"י וטורח היה לעשות כל כך** לקום ולחזור וליטול ידיו ולברך המוציא פעם שנית.

אתכא דריש גלותא סמכינן:

יבארו דמי ששכח לאכול אפיקומן עד אחר שאמר הב לן ונברך אינו צריך לחזור ולברך.
וכן דאמירת הב לן ונברך חשובה היסח הדעת רק כשבעל הבית אומר כן.

איתא בגמרא, דרבא ורבי זירא איקלעו לבי ריש גלותא וסעדו שם, ואחר שסלקו השלחן מלפניהם שלחו להם עוד מנה מבי ריש גלותא, ורבא אכל לאותה מנה ורבי זירא לא אכל לאותה מנה. ושאל רבי זירא לרבא, וכי אינך סובר שמכיון שסלקו השלחן שוב אסור לאכול עד אחר ברכת המזון. והשיב לו רבא, דכיון שאנו סמוכים על שלחנו של ריש גלותא אין סילוק השלחן מלפנינו חשוב סילוק, לפי שדעתנו שאם ישלח לנו ריש גלותא עוד מנה, נאכל. אומרים התוספות, דלפי זה **מי ששכח לאכול אפיקומן** בליל הסדר **ואמר** כבר **הב לן ונבריך, אינו חשוב היסח הדעת** שיצטרך שוב ליטול ידיו ולברך המוציא, כיון **דאנן אתכא דרחמנא סמכינן** דציוה לאכול אפיקומן ואין היסח הדעת שלנו חשוב היסח, אומרים התוספות, **ואם שכח וברך** ברכת המזון **ולא אכל** כלל **אפיקומן, א"צ לחזור** ולאכול אפיקומן, כיון **דכל מצות** שאנו אוכלים בליל הסדר **לשם מצוה הם עשויות** ויצא יד"ח אפיקומן במצה שאכל לשם אכילת מצה[קסד]. עוד אומרים התוספות, **והא דאמרינן** (**בגמרא** חולין (פו:) דכי **אמר הב לן ונבריך אסור למשתי** בלא ברכה, **וכן אסורים כולן** דהיינו כל המסובין באותה סעודה, **היינו דוקא כי אמר** כן **הבעל הבית, אבל לא אורח**, כלומר שאם האורח לבדו אמר כן אין כל המסובין באותה סעודה נאסרין שוב לאכול אלא בברכה, דאין בדבריו כח לאסור על אחרים לאכול, (**וכי אסורים כולן** לאכול אלא בברכה **היינו** דוקא **כי אמר** כן **בעה"ב, אבל בשביל אורח** שאמר כן **אינן נאסרין** כל המסובין באותה סעודה לאכול רק בברכה), **ואף איהו גופא**, כלומר האורח שאמר הב לן ונבריך **יכול לחזור ולאכול עם בעה"ב** בלא ברכה, כיון דסמוך הוא על שלחנו של בעל הבית, אין מה שאמר הב לן ונברך חשוב היסח הדעת, אבל אם בעל הבית אמר כן או אחד אמר בשליחותו, דאזי הוי כסילוק השולחן, וכולם מסיחים דעת מהסעודה, ואסור להם לאכול עוד.

אתכא דריש גלותא סמכינן:

יבארו שאורחים הסומכים על שלחן בעה"ב ומביאים לפניהם פירות בזה אחר זה, אין צריכין לחזור ולברך על כל פרי ופרי בפני עצמו.

מבואר בגמרא, שאורחים הסמוכים על שלחנו של בעל הבית אין סילוק השלחן מלפניהם חשוב היסח הדעת. אומרים התוספות, **וכשרגילים לאכול מיני פירות ומביאין להם** לאורחים פירות **בזה אחר זה, יש אומרים**[קסה] **שצריך לברך אכל חד וחד**, דהיינו על כל פרי שהביאו לפניהם צריכים לברך בורא פרי העץ, **לפי שאינן יודעים אם יתן להם בעה"ב יותר** פירות, וכשגמרו פרי הראשון איכא היסח הדעת מברכה ראשונה, ולכך צריכים לחזור ולברך על הפרי השני שהביאו לפניהם, דומיא דשמש דאמרינן דצריך לברך על כל פרוסה ופרוסה, דכיון דאינו יודע אם יתנו לו עוד, הוי היסח הדעת בין פרוסה לפרוסה. התוספות דוחים סברא זו, **ונראה שאין צריך** לחזור **ולברך** על כל פרי שמביאים לפניהם, **לפי שסומכין** האורחים **על שלחן בעה"ב**, וכשבירכו בתחילה דעתם היתה על כל מה שיביא להם בעל הבית, **והיינו** עובדא דרבא ורבי זירא גבי **דבי ריש גלותא** שמבואר בגמרא שאין צריכין לחזור ולברך על המנה שהביאו לפניהם בסוף, כיון שהיו סמוכין על שלחנו של בעל הבית ודעתם על כל מה שיביא להם.

תכף לנטילת ידים ברכה:

יבארו דאחר נטילת מים אחרונים אסור לו לאכול עד אחר ברכת המזון.

איתא בגמרא, תיכף לנטילת ידים ברכה, דהיינו שיש לסמוך ברכת המזון לנטילת מים אחרונים. אומרים התוספות, **והלכך כיון שנטל ידיו באחרונה לאחר סעודה** שוב **אסור** לו **לאכול עד שיברך** ברכת המזון. **והוא הדין אם אמר הב לן ונבריך אפי' בלא נטילה** שאסור לו לאכול עד אחר ברכת המזון[קסו].

ציונים והערות

מברכין עליהם המוציא. הרי על דבר שבלילתו רכה לא מהני קביעת סעודה. **קסא. וכתב** הדרישה (או"ח סי' קפ) שהטעם שהיו נוהגים לסלק השלחן קודם ברכת המזון, כדי שלא יהא נראה ככלב השב על קיאו, דהיינו שמברך ברכת המזון ואומר ואכלת ושבעת והלחם עדיין מונח לפניו כאילו הוא מבקש עדיין לאכול. **קסב. כן** פירשו רש"י ותוספות חולין (פו: ד"ה אסור לכו למישתי). **קסג. חולין** שם. **קסד. ומדברי** התוספות משמע דכל שבירך ברכת המזון אין לו לחזור ולאכול האפיקומן, ואפילו לא בירך בורא פרי הגפן על על הכוס. אכן בשלחן ערוך (או"ח סי' תעז ס"ג) מבואר, דאם לא נזכר לאכול האפיקומן עד שבירך ברכת המזון, אזי אם נזכר קודם שבירך בורא פרי הגפן יטול ידיו ויברך המוציא ויאכל האפיקומן ויברך בפה"ג וישתה הכוס, ורק אם לא נזכר עד אחר שבירך בורא פרי הגפן לא יאכל האפיקומן, ויסמוך על המצה שאכל בתוך הסעודה כיון שכולן שמורות הן משעת לישה. **קסה. כן** כתב הבית יוסף (או"ח סי' קעט) בשם הכלבו והתשב"ץ. **קסו. ומדהשוו** התוספות נטילת מים אחרונים לאמירת הב לן ונברך. משמע דהא דאסור לו לאכול היינו בלא ברכה אבל בברכה מותר, וכמו שכתבו התוספות קודם לכן (ד"ה רבי זירא) דאחר אמירת הב לן ונברך הא דאסור לאכול היינו דוקא בלא ברכה אבל בברכה מותר. אכן בשלחן ערוך אורח חיים (סי' קעט ס"א) חילק בין אמירת הב לן ונברך לנטילת מים אחרונים, דכתב המחבר, גמר סעודתו ונטל ידיו מים

ברך על הפת פטר את הפרפרת. נראה דמיירי בפרפרת שבתוך הסעודה, דאי בפרפרת שלאחר הסעודה הא פסק רב פפא דברים הבאים לאחר סעודה טעונין ברכה לפניהם ולאחריהם. ורש"י פירש פרפרת מיני דגים ופרגיות, וקצת קשה א"כ מאי קמ"ל דברך על הפרפרת דלא פטר את הפת. ונראה כפירוש ר"ח דפירש דפרפרת פת צנומה בקערה דלית בה תוריתא דנהמא, דמברכין עליה בורא מיני מזונות, והשתא ניחא דאצטריך לאשמעינן ברך על הפרפרת לא פטר את הפת אע"ג דהוא מין פת, וכן משמע בגמרא דחשיב פרפרת מעשה קדרה, ומעשה קדרה היינו חלקא טרגיס וטיסני כדאמרינן לעיל (לז.):

הסבו אחד מברך לכלן. ואנו אין לנו הסבה אלא בפת בלבד, ופת מהני אפי' בלא הסבה, דדוקא לדידהו שהיו אוכלים בהסבה היו צריכים הסבה, אלא ישיבה שלנו הוי קביעות לנו כהסבה דידהו, שהם היו רגילים כל אחד להסב על מטתו ועל שלחנו, אבל עכשיו כולנו אוכלים על שלחן אחד וכשאנו אוכלין יחד היינו קביעותינו, והכא דמר היו יושבין וכו' בגמרא משמע דמיירי בין בברכת המוציא בין בברכת המזון, בבהמ"ז כעובדא דתלמידי דרב, בברכת המוציא מההיא דפליגי ביין אי בעי הסבה. ומיהו בני אדם האוכלים בדרך והולכים ולא ישבו כל אחד מברך לעצמו. וא"ת, מאי שנא דבמוגמר אפילו לא הסבו אחד מברך לכולם, בירושלמי פריך ומשני משום דבמוגמר כולם נהנים ביחד, אבל אכילה ושתיה אינה באה אלא לזה אחר זה:

[מב:] **ואע"פ שאין מביאין את המוגמר אלא לאחר סעודה.** וכבר ברכו ברכת המזון, ויש הפסק בין יין למוגמר:

ורב ששת אמר אינו פוטר ורב נחמן אמר פוטר וכל תלמידי דרב וכו'. ונראה דהלכה כתלמידי דרב, דרב ששת קאי כותייהו, והלכתא כותיה דר"נ בדיני וכרב ששת באיסורי. ואע"ג דקי"ל דרב ושמואל הלכה כרב באיסורי, שאני הכא דכל תלמידי דרב פליגי עליה, מסתמא כך שמעו מרב. מיהו אין

ברך על הפת פטר את הפרפרת:

יבארו מהו 'פרפרת', ושמיירי בפרפרת הבאה בתוך הסעודה.

שנינו במשנה, ברך על הפת פטר את הפרפרת, על הפרפרת לא פטר את הפת.

אומרים התוספות, **נראה** דהא דתנן במשנתנו דברך על הפת פטר את הפרפרת, **מיירי בפרפרת שאוכל בתוך הסעודה**, ולכך אינה טעונה ברכה, **דאי בפרפרת שאוכל לאחר הסעודה הא פסק רב פפא** לעיל (מא:) **דדברים הבאים** שלא מחמת הסעודה **לאחר סעודה, טעונין ברכה לפניהם ולאחריהם. ורש"י פירש דפרפרת היינו מיני דגים ופרגיות.** ותמהים התוספות על פירושו, **וקצת קשה דא"כ** דפרפרת היינו מיני דגים ופרגיות, **מאי קמ"ל** מתניתין **דברך על הפרפרת דלא פטר את הפת**, הרי פשיטא דדבר שברכתו שהכל לא פטר דבר שברכתו המוציא[קסז]. ומשום כך אומרים התוספות, **ונראה כפירוש ר"ח דפירש דפרפרת היינו פת צנומה בקערה דלית בה תוריתא דנהמא, דמברכין עליה בורא מיני מזונות** כיון דאין עליה תוריתא דנהמא. **והשתא ניחא** הא **דאצטריך** מתניתין **לאשמעינן דברך על הפרפרת לא פטר את הפת, דאע"ג דהוא** כלומר הפרפרת **מין פת** הוא לא פטר בברכתו את הפת. מוסיפים התוספות, **וכן משמע בגמרא** כפירוש ר"ח דפרפרת היינו פת צנומה בקערה, **דחשיב** הגמרא בסמוך (בעמוד ב) **פרפרת** מעין **מעשה** קדרה, **ומעשה קדרה היינו חלקא טרגים וטיסני כדאמרינן לעיל** (דף לז.) ולא מיני דגים ופרגיות[קסח].

הסבו אחד מברך לכלן:

יבארו דבזמן הזה אין צריך הסבה, וכן דהסבה מהני בין לברכת המוציא ובין לברהמ"ז, והחילוק בין מוגמר לאכילה ושתיה.

שנינו במשנה, היו יושבין כל אחד מברך לעצמו, הסבו אחד מברך לכולן.

אומרים התוספות, **ואנו אין לנו הסבה אלא בפת בלבד, ובפת** מהני שאחד יברך עבור כולן **אפי' בלא הסבה. דדוקא לדידהו שהיו אוכלים** כל אכילתן **בהסבה, היו צריכים הסבה** בכדי שיחשב קביעות סעודה ואז יוכל אחד לברך עבור כולן, **[אבל] (אלא)** אנו שאין אנו נוהגין לאכול בהסבה, **ישיבה שלנו הוי קביעות לנו כהסבה דידהו**, וכל שישבו יחד הוי קביעות ואחד מברך לכולן, **שהם היו רגילים כל אחד להסב על מטתו ועל שלחנו**, ואם כן כל עוד לא הסבו כל אחד על מיטתו לא נקבעו לאכול יחד, ואין האחד יכול לברך עבור כולן, **אבל עכשיו כולנו אוכלים על שלחן אחד, וכשאנו אוכלין יחד** בישיבה אחת **היינו קביעותינו**. אומרים התוספות, **והכא דקאמר** במשנה היו יושבין וכו' כל אחד מברך לעצמו, הסבו אחד מברך לכולן, **ובגמרא משמע דמתניתין מיירי בין בברכת המוציא ובין בברכת המזון.** ומבארים התוספות כיצד משמע כן, **בבהמ"ז, כעובדא דתלמידי דרב** (בגמרא בעמוד ב) דאיתא התם שכשחזרו תלמידיו של רב מהלויתו של רב, אמרו אחד לחבירו בואו ונלך לאכול במקום פלוני, וכשסיימו לאכול נסתפקו, האם זה שאמרו אחד לחבירו 'בואו ונלך לאכול במקום פלוני' חשוב כקביעות דהסיבה ויכול אחד לברך ברכת המזון עבור כולן, או שאין זה חשוב כהסיבה וכל אחד צריך לברך ברכת המזון לעצמו, הרי דהא דתנן במשנתנו 'הסבו אחד מברך לכולן' מיירי אף בברכת המזון, ואף הא דקתני במתניתין הסבו אחד מברך לכולן היינו אף **בברכת המוציא**, יש להוכיח זאת **מההיא דפליגי** לקמן בגמרא (מג.) **ביין אי בעי הסבה** כדי שאחד יברך לכולן כשם שפת בעי הסבה, והתם לגבי ברכה ראשונה מיירי. אומרים התוספות, **ומיהו בני אדם האוכלים בדרך והולכים** תוך כדי אכילתם **ולא ישבו, כל אחד מברך לעצמו,** דאין זה חשוב קביעות סעודה. מקשים התוספות **וא"ת, מאי שנא דבמוגמר אפילו לא הסבו אחד מברך לכולם**, ואילו בפת אין אחד מברך לכולן אלא אם כן הסבו[קסט]. ומיישבים, דבירושלמי כבר **פריך** לה, **ומשני משום דבמוגמר כולם נהנים ביחד** מריחו, לכך אין צריך הסבה בשביל שאחד יברך לכולן, כיון שהנאת כולם באה כאחת, לכך אין צריך הסיבה כדי שיקבעו כולם כאחד, **אבל אכילה ושתיה אינה באה** לכולם כאחת **אלא לזה אחר** זה ולכך אין אחד מברך לכולן אלא אם כן הסבו.

סיכום: ביארו דבזמן הזה אין צריך הסבה, אלא כל שישבו לאכול יחד חשוב קביעות ואחד מברך לכולן, כיון שאין נוהג הסבה בינינו. וכן דהסבה דמהני היינו בין בברכת המוציא ובין בברכת המזון, והוכיחו כן מסוגיות הגמרא. וכן החילוק שבמוגמר אין צריך הסבה כדי שאחד יוציא את כולן כיון שהנאת כולן באה כאחת. משא"כ אכילה ושתיה שהנאת האנשים באה בזה אחר זה בעינן הסבה בכדי שאחד יוציא את כולן.

ואע"פ שאין מביאין את המוגמר אלא לאחר סעודה:

יבארו הרבותא בהא דתנן דהמברך על היין הוא מברך על המוגמר.

שנינו במשנה, בא להם יין בתוך המזון כל אחד ואחד מברך לעצמו. ואם בא להם היין לאחר המזון אחד מברך לכולם. והמברך על היין הוא אומר על המוגמר, ואף על פי שאין מביאין את המוגמר אלא לאחר סעודה. מבארים התוספות, דהא דתנן המברך על היין הוא אומר על המוגמר הרבותא היא דאף **דכבר ברכו ברכת המזון**[קע] **ויש הפסק בין** שתיית היין **למוגמר**, מכל מקום אותו שבירך על היין הרי הוא מברך אף על המוגמר.

ורב ששת אמר אינו פוטר ורב נחמן אמר פוטר וכל תלמידי דרב וכו':

יבארו דהלכה כתלמידי רב דיין שבתוך המזון אינו פוטר יין שלאחר המזון, ואם יין שקודם המזון פוטר יין שבתוך המזון, ואם יין של קידוש והבדלה פוטר יין שבתוך המזון.

נחלקו בגמרא בבא להם יין בתוך המזון ששתייתו אינה באה אלא כדי לשרות האכילה שבמעיו, האם פוטר בברכתו את היין שלאחר המזון ששתייתו היא לשם שתיה, רב ורב נחמן אמרי דפוטר, ורב כהנא ורב ששת ורב הונא ורב יהודה וכל תלמידי רב אמרו שאינו פוטר. אומרים התוספות, **ונראה דהלכה כתלמידי דרב** שאינו פוטר, כיון **דרב ששת קאי כותייהו, והלכתא כותיה דר"נ בדיני וכרב ששת באיסורי**, והכא איסורי הוא והלכה כרב ששת, **ואע"ג דקי"ל דרב ושמואל הלכה כרב באיסורי**, ורב דהלכה כמותו באיסורי סבר דפוטר, **שאני הכא דכל תלמידי דרב פליגי עליה** וסברי דאינו פוטר **ומסתמא כך שמעו מרב** שחזר בו[קעא] ממה שאמר בתחילה דפוטר

ציונים והערות

אחרונים, אינו יכול לאכול ולא לשתות עד שיברך בהמ"ז. ואם אמר הב לן ונברך, הוי היסח הדעת ואסור לו לשתות אלא א"כ יברך עליו תחלה. **קסז. והצל"ח** כתב ליישב שיטת רש"י, דאף רש"י ס"ל דפרפרת הייו פת הבאה בכיסנין וכיו"ב שברכתם בורא מיני מזונות, ומה שכתב דהיינו מיני דגים ופרגיות, כוונתו לומר שעל ידי אכילת הפרפרת ימשך לאכול דגים ופרגיות. **קסח. ובחידושי** רבינו יונה כתב דאין פירוש זה מתקבל, דלא מסתבר שהיו אוכלים פת צנומה אחר סעודתם, וכתב דאפשר שהיו אוכלים אותו על ידי דבש או שאר דברים מתוקים. **קסט. כבר** הקשה המהרש"א, דלא ידע מהיכן פשיטא להו לתוספות דבמוגמר אפילו בלא הסבו אחד מברך לכולן, דהא אדרבה מדברי המשנה משמע דהוא אומר על המוגמר כו' דקתני, קאי איין שבא להם אחר המזון דאחד מברך לכולן, דאיירי בהסבו. **קע. משמע** מדברי התוספות דהא דתנן 'בא להם יין אחר המזון' אין הכוונה לאחר ברכת המזון, אלא לאחר שסיימו הסעודה קודם ברכת המזון, שהרי כתבו דאיכא הפסק של ברכת המזון בין ברכת היין לברכת המוגמר. **קעא. כן** ביאר הרא"ש סוף סימן לב.

אנו צריכין לאותו פסק, דאין אנו מושכין ידינו מן הפת כלל. ונראה דיין שלפני סעודה פוטר את היין שבתוך הסעודה, אע"ג דפסקינן הכא דיין שבתוך הסעודה אינו פוטר יין דלאחר הסעודה, שאני הכא דזה לשרות וזה לשתות, אבל זה לשתות וזה לשרות פוטר שפיר, כגון יין שלפני הסעודה פוטר שבתוך הסעודה. ומה דנקט שבתות וי"ט לאו דוקא, דה"ה אם קבעו סעודה על היין בשאר ימות החול, ואם הביא אדם יין לפני הסעודה לשתות בתוך הסעודה פשיטא דיין דלפני סעודה פוטרתו, כיון דדעתיה למשתי, וכן יין של קידוש פוטר יין שבתוך הסעודה, וכן הבדלה אם הביא על שלחנו להבדיל דפוטר יין שלאחרי כן שבתוך הסעודה, ושבתות וי"ט לאו דוקא, ולא אתא למעוטי אלא נמלך, ואפילו את"ל דדוקא נקט שבתות וי"ט, מ"מ יש לומר ה"מ לענין שבא לפטור יין שלאחר המזון שהוא אחר שמשכו ידיהם מן הפת, שאין רגילות לקבוע לשתות יין לאחר המזון בקביעות אלא בשבתות וימים טובים ולא בשאר ימים, אבל לענין לפטור יין שבתוך המזון שרגילות לשתות ודאי אפילו בשאר ימים פטר ליה יין שלפני המזון, אע"פ דזה לשתות וזה לשרות, דעד כאן לא איבעיא לן אלא אי לשרות דלא חשיב מפיק לשתות, אבל לשתות דחשיב טפי דהיינו יין שלפני המזון פשיטא דפוטר יין דלשרות. וכן משמע נמי בערבי פסחים (דף קא.) גבי שקדשו בב"ה, דר' יוחנן אמר אף ידי יין נמי יצאו, ואין צריך לחזור ולברך על היין שבתוך הסעודה, אע"ג דקדשו שלא במקום סעודה, ס"ל לרבי יוחנן מדיצאו ידי קידוש מידי יין נמי יצאו, ואף על גב דאיתותב רבי יוחנן, היינו דוקא בשינוי מקום. א"כ נראה משם דה"ה להבדלה, דאין לחלק בין הבדלה לקידוש, ולאפוקי מהני דחולקין ואמרי דוקא קידוש פוטר משום דאין קידוש אלא במקום סעודה, אבל יין של הבדלה לא פטר אפילו הבדיל לאחר נטילה, דהכי מיירי הא דפסקינן דיין שלפני המזון פוטר היין שבתוך המזון דכבר נטל ידיו, והכי משמע בסמוך מתוך הברייתא' כיצד סדר הסבה וכו'. מיהו נראה כיון דנטל ידיו ודעתו לאכול ולשתות שם פוטר אפילו דהבדלה, כדפרישית מההיא דערבי פסחים, ועוד דלא גרע יין דהבדלה מיין שלפני הסעודה דפטר, ומיהו יש שמחמירין להבדיל

ואמר דאינו פוטר. **מיהו** אומרים התוספות **אין אנו צריכין לאותו פסק** דאין היין שבתוך המזון פוטר בברכתו את היין שבא לאחר המזון, כיון **דאין אנו מושכין ידינו מן הפת כלל** ועד ברכת המזון חשוב כאמצע הסעודה[קעב], ונמצא שאף היין שבא לאחר המזון חשוב כיין שבא בתוך המזון שנפטר בברכה של היין שבא בתוך המזון. **ונראה, דיין שלפני סעודה** שבא לשתות **פוטר** בברכתו **את היין שבתוך הסעודה** שאינו בא אלא לשרות אכילה שבמעיו, **דאע"ג דפסקינן הכא דיין שבתוך הסעודה** שבא לשרות אכילה שבמעיו **אינו פוטר** את היין **דלאחר הסעודה** שבא לשתות, **שאני הכא דזה** היין שבירך עליו בא **לשרות** וזה היין שרוצה ליפטר בברכתו הוא **לשתות**, ואין יין שבא לשרות פוטר בברכתו יין שבא לשתות, **אבל זה** היין שבא **לשתות**, וזה היין שרוצה ליפטר בברכתו בא **לשרות פוטר** אותו **שפיר, כגון יין שלפני הסעודה** שבא לשתות **פוטר יין שבתוך הסעודה** שבא לשרות[קעג]. אומרים התוספות, **ומה דנקט** רבה בר בר חנה א"ר יוחנן דדוקא **בשבתות וי"ט** פוטר יין שלפני המזון את היין שלאחר המזון, **לאו דוקא** שבתות וימים טובים הדין הוא כן, **דה"ה דאם קבעו סעודה על היין בשאר ימות החול**, יין שלפני המזון פוטר את היין שלאחר המזון, ולא נקט רבה בר חנה א"ר יוחנן שבתות וימים טובים אלא משום שאז הרגילות לקבוע סעודה על היין, אבל הוא הדין בכל פעם שקובע סעודה על היין, דיין שלפני המזון פוטר את היין שלאחר המזון. וכן **אם הביא אדם יין לפני הסעודה** על מנת **לשתות** ממנו אף **בתוך הסעודה, פשיטא דיין דלפני סעודה פוטרתו** ואין צריך לברך על היין שבתוך הסעודה, **כיון דדעתיה למשתי** ממנו אף בתוך הסעודה. וכן יין **של קידוש פוטר** בברכתו יין שבתוך הסעודה כיון דדעתו לשתות ממנו אף בתוך הסעודה, וכן יין של **הבדלה אם הביא על שלחנו** שבתוך הסעודה **להבדיל, דפוטר יין שלאחרי כן שבתוך הסעודה**, שדעתו לאכול אחר הבדלה, כיון דדעתו לשתות ממנו אף בתוך הסעודה. **ושבתות וי"ט** דנקט רבה בר בר חנה א"ר יוחנן דיין שלפני המזון פוטר יין שלאחר המזון, **לאו דוקא** הוא, אלא דבימים אלו היה הדרך לשתות יין קודם הסעודה מחמת שעושה קידוש, אבל אין הכי נמי הוא הדין בכל מקום שקובע סעודה על היין או שדעתו לשתות ממנו אף בתוך הסעודה, **ולא אתא** רבי יוחנן **למעוטי אלא נמלך** דהיינו שמתחילה לא היה בדעתו לשתות כי אם כוס אחד, ושוב נמלך בדעתו לשתות עוד שאז צריך לברך על כל כוס וכוס. **ואפילו את"ל דדוקא נקט** רבי יוחנן **שבתות וי"ט** שרק אז יין שלפני המזון פוטר יין שלאחר המזון, מ"מ יש לומר דה"מ **לענין שבא לפטור יין שלאחר המזון שהוא אחר** שמשכו ידיהם מן הפת, שאז דוקא בשבתות וימים טובים יין שלפני המזון פוטר יין זה שבא אחר שמשכו ידיהם מן הפת, כיון **שאין** רגילות **לקבוע לשתות יין לאחר המזון** דהיינו אחר שמשכו ידיהם מן הפת **בקביעות, אלא בשבתות** וימים טובים **ולא בשאר ימים, אבל לענין לפטור יין שבתוך המזון שרגילות לשתות** אף בימות החול, **ודאי אפילו בשאר ימים פטר ליה יין שלפני המזון, אע"פ** דזה כלומר יין שלפני המזון בא **לשתות**, וזה היין שבא בתוך המזון בא **לשרות** מכל מקום פוטרו, **דעד כאן לא איבעיא לן** בגמרא **אלא אי** יין שבתוך המזון שבא **לשרות דלא חשיב** כל כך, **מפיק** בברכתו יין שלאחר המזון שבא **לשתות, אבל** יין שבא **לשתות דחשיב טפי** דהיינו יין **שלפני המזון, פשיטא דפוטר יין דלשרות. וכן משמע נמי בערבי** פסחים (דף קא.) **גבי** אותם בני אדם **שקדשו** בב"ה - בבית הכנסת, דנחלקו התם אמוראי בדין זה, דרב סבר דידי יין לא יצאו, כלומר שאם רוצים לשתות יין לאחר מכן בביתם צריכים לחזור ולברך בורא פרי הגפן, ולא נפטרו בברכה שבירכו על כוס הקידוש בבית הכנסת, אבל ידי חובת קידוש יצאו ואינם צריכים לחזור ולקדש בביתם, ושמואל סבר דאף ידי חובת קידוש לא יצאו וצריכים לחזור ולקדש בביתם, משום דבעינן קידוש במקום סעודה, ור' יוחנן **אמר** דלא רק ידי חובת קידוש יצאו ואינם צריכים לחזור ולקדש בביתם, אלא **אף ידי יין נמי יצאו**, ואם בירך בורא פרי הגפן על כוס הקידוש בבית הכנסת **אין צריך לחזור ולברך על היין שבתוך** הסעודה בביתו, **דאע"ג דקדשו שלא במקום** סעודה **ס"ל לרבי יוחנן מדיצאו ידי קידוש** בקידוש של בית הכנסת ואין צריכים לחזור ולקדש בביתם, **מידי יין נמי יצאו**, וכיון שבירך בורא פרי הגפן על כוס של קידוש, שוב אינו צריך לחזור ולברך בורא פרי הגפן על יין ששותה בתוך הסעודה. הרי שיין שלפני המזון פוטר יין שלאחר המזון אף שזה לשתות וזה לשרות. **ואף על גב דאיתותב רבי יוחנן** במה דאמר דאף ידי יין יצא ואינו צריך לחזור ולברך בפה"ג על יין שבתוך הסעודה, **היינו דוקא בשינוי מקום**, דכיון דשינה מקומו מבית הכנסת לביתו, שינוי המקום מצריכו ברכה מחודשת, אבל אם לא היה משנה מקומו מסתמא דאף רב ושמואל דנחלקו עליו שם היו מודים לו דאינו צריך לחזור ולברך על יין שבתוך הסעודה, אף דיין שלפני המזון בא לשתות ויין שלאחר המזון בא לשרות. **א"כ נראה משם**, כלומר מסוגית הגמרא דפסחים הנ"ל, דה"ה **להבדלה**, דיין של הבדלה שהביאו על שלחנו פוטר את היין שבתוך הסעודה, **דאין לחלק בין הבדלה לקידוש**, דכשם שיין של קידוש פוטר יין שבתוך המזון כך יין של הבדלה שהביאו על שלחנו פוטר יין שבתוך המזון, **ולאפוקי מהני דחולקין ואמרי דדוקא** יין של קידוש **פוטר** יין שבתוך המזון **משום דאין** קידוש **אלא במקום** סעודה, וכוונתו לפטור אף יין שבתוך הסעודה, **אבל יין של הבדלה לא פטר** יין שבתוך הסעודה **אפילו הבדיל לאחר נטילה**, כיון דאין שום שייכות בין יין ההבדלה לסעודה, **דהכי מיירי הא דפסקינן דיין שלפני המזון פוטר היין שבתוך המזון דכבר נטל** ידיו לסעודה, ואף על פי כן אין יין של הבדלה פוטר יין שבתוך הסעודה, **והכי משמע** בסמוך מתוך הברייתא' **כיצד סדר הסבה** וכו' דמיירי ביין שבא אחר הנטילה[קעד]. **מיהו נראה, כיון דנטל ידיו ודעתו לאכול ולשתות שם פוטר אפילו** יין דהבדלה את היין שבתוך הסעודה כיון שדעתו לשתות מאותו יין בתוך הסעודה, כדפריש מההיא דערבי פסחים. **ועוד דלא גרע** יין דהבדלה שהביאו על שלחנו מסתם יין שלפני הסעודה **דפטר** יין שבתוך הסעודה. **ומיהו** אומרים התוספות,

ציונים והערות

קעב. וכמו שכתבו התוספות לעיל (מא: ד"ה לאחר הסעודה). **קעג. והטעם** שברכת לשתות פוטרת דבר שבא לשרות, וברכת לשרות אינה פוטרת דבר שבא לשתות, כתב הרשב"א שדוקא לשרות אינו פוטר לשתות, כיון דלשרות טפל הוא לגבי לשתות, ואם כן אינו בדין שיפטור הטפל את העיקר, משא"כ לשתות ודאי פוטר לשרות שהעיקר פוטר את הטפל. כן ביאר דבריו הפני יהושע. וכעין זה כתבו התוספות בהמשך דבריהם. **קעד. דאיתא** התם, כיצד סדר הסבה, אורחין נכנסין ויושבין על גבי ספסלין ועל גבי קתדראות עד שיכנסו כולם. הביאו להם מים כל אחד ואחד נוטל ידו אחת, בא להם יין כל אחד ואחד מברך לעצמו. עלו והסבו ובא להם מים, אף על פי שכל אחד ואחד נטל ידו אחת חוזר ונוטל שתי ידיו. בא להם יין, אף על פי שכל אחד ואחד ברך לעצמו אחד מברך לכולם. הרי דהא דיין שלפני הסעודה פוטר יין שבתוך הסעודה מיירי לאחר נטילה, כדתניא חוזר ונוטל שתי ידיו וכו'.

יש שמחמירין להבדיל קודם נטילת ידים לסעודה, **לאפוקי נפשייהו מפלוגתא** אם יין של הבדלה פוטר יין שבתוך הסעודה, **דאז ודאי** אם הבדיל קודם נטילת ידים **צריך לברך אחריו ברכה מעין שלש** קודם שיטול ידיו לסעודה, ושוב **לא פטר יין שבתוך המזון** כיון שכבר בירך לאחריו ברכה אחרונה.

בדרך, אף על פי שכולם אוכלים מככר אחד כל אחד ואחד מברך לעצמו, אבל ישבו לאכול אף על פי שכל אחד ואחד אוכל מככרו אחד מברך לכולם. מבואר בברייתא דכל שישבו אחד מברך לכולן אף על פי שלא הסבו. ותירץ רב נחמן, דמיירי שקבעו מתחילה לישב במקום פלוני דחשוב קביעות כמו הסבה, אבל ישבו מאליהן במקום אחד בלא שקבעו כן מתחילה אין זה חשוב קביעות. אומרים התוספות, **והשתא ניחא הא דפריש במתני'** לעיל בעמוד א (ד"ה הסבו) **דמיירי** הא דתנן הסבו אחד מברך לכולן **בין בברכת המוציא בין בברכת המזון, כדמשמע הכא מתוך הברייתא דעשרה בני אדם וכו'** דהסבו אחד מברך לכולן דמיירי בברכת המוציא, ומהא דאיתא בסמוך גבי הא דנח נפשיה דרב משמע דמיירי אף בברכת המזון. מקשים התוספות **וא"ת, אמאי המתינו** תלמידי רב **למיבעי עד ברכת המזון** אי הסבו דוקא, או כל שקבעו מתחילה לישב במקום פלוני חשוב כהסבה, **והיאך ברכו על הפת מתחלה** ולא נסתפקו אי מה שקבעו לישב תחילה חשוב כהסבה לענין ברכת המוציא. ומיישבים וי"ל, **דשמא מיירי דישבו לאכול זה אחר זה וברך כל אחד לעצמו המוציא** ולכך לא נסתפקו אלא לגבי ברכת המזון ולא גבי ברכת המוציא.

קודם נטילת ידים לאפוקי נפשייהו מפלוגתא, דאז ודאי צריך לברך אחריו ברכה מעין שלש, ולא פטר יין שבתוך המזון:

יין שבתוך המזון מהו שיפטור יין שלאחר המזון. ומיירי דלא הוה להו יין לפני המזון:

הסבו אין לא הסבו לא. תימה, אמאי מקשה מדיוקא ותקשי ליה מרישא בהדיא דקתני היו יושבים מברך כל אחד לעצמו. וי"ל, דאי מרישא הוה אמינא שישבו בשביל עסק אחר שלא היה דעתם מתחלה לאכול, אבל אם ישבו אדעתא לאכול אפילו בלא הסבה נמי מהניא:

עשרה בני אדם שהיו מהלכין כו' ניזיל וניכול לחמא כו' כישבו והסבו דמיא. והשתא ניחא הא דפריש במתני' דמיירי בין בברכת המוציא בין בברכת המזון, כדמשמע הכא מתוך הברייתא דעשרה בני אדם וכו'. וא"ת, אמאי המתינו למיבעי עד ברכת המזון, והיאך ברכו על הפת מתחלה. וי"ל, שמא מיירי דישבו לאכול זה אחר זה, וברך כל אחד לעצמו המוציא:

[מג.] **כל אחד נוטל ידו אחת. מפני כבוד הברכה. ולא דמי לנוטל ידיו לפירות דהוי מגסי הרוח, כיון שאינו נוטל שתי ידיו:**

בא להם יין וכו'. אע"ג דיין שלפני המזון פוטר יין שלאחר המזון, כ"ש זה שלפניו הוא. שאני הכא כיון שעלו להסב הוי שנוי מקום וצריך לברך:

הואיל ואין בית הבליעה פנוי. וי"מ כשאומר

סיכום: ביארו שהלכה כתלמידי רב שאין יין שבתוך המזון שבא לשרות פוטר יין שלאחר המזון שבא לשתות. ושבזמן הזה אין נפ"מ מפסק זה כיון שאין אנו מושכים ידינו מהפת עד ברהמ"ז, וכל היין שבא חשוב כיין שבתוך המזון. ושיין שלפני המזון שבא לשתות פוטר יין שבתוך המזון שבא לשרות, כיון דהוא חשוב פוטר את היין שאינו חשוב. וכן דכל שקובע סעודה אף בימות החול יין שלפני המזון פוטר יין שבתוך המזון, ובשבתות וימים טובים פוטר יין שלפני המזון אף יין שבא אחר שמשכו ידיהם מן הפת. וכן יין של קידוש פוטר יין שבתוך המזון. ולענין יין של הבדלה יש פלוגתא אם פוטר יין שבתוך המזון, ויש שהחמירו להבדיל קודם שיטול ידיו דאז לכו"ע אינו פוטר יין שבתוך המזון כיון דצריך לברך אחריו ברכה מעין שלש קודם שיטול ידיו.

יין שבתוך המזון מהו שיפטור יין שלאחר המזון:

יבארו דספק הגמרא מיירי דלא היה להם יין לפני המזון.

איבעיא לן בגמרא אי יין שבתוך המזון שלא בא אלא לשרות אכילה שבמעיו, פוטר בברכתו יין שבא לאחר המזון שבא לשם שתיה. אומרים התוספות, **ומיירי דלא הוה להו יין לפני המזון**, דאם כן הרי יין שלפני המזון כבר פטר בברכתו בין ליין שבא בתוך המזון ובין ליין שבא לאחר המזון, אלא דספק הגמרא הוא היכן שלא בא להם יין לפני המזון אלא רק בתוך המזון, ואיבעיא לן אי פוטר בברכתו יין שלאחר המזון.

כל אחד נוטל ידו אחת:

יבארו מפני מה נוטל ידו אחת, ושאין זה חשוב גסי הרוח.

איתא בגמרא, כיצד סדר הסבה, אורחין נכנסין ויושבין על גבי ספסלין ועל גבי קתדראות עד שיכנסו כולם. הביאו להם מים כל אחד ואחד נוטל ידו אחת. מבארים התוספות, דמה שנוטל כל אחד ידו אחת היינו **מפני כבוד הברכה** שהולך לברך על היין[קעה]. אומרים התוס' **ולא דמי לנוטל ידיו לפירות דהוי מגסי הרוח**[קעו], דכיון שאינו נוטל אלא ידו אחת מוכח שעושה כן מפני כבוד הברכה ואם כן הכי נמי נימא דכל שנוטל ידו ליין הוי מגסי הרוח, לא דמי, דכיון **שאינו נוטל שתי ידיו** לכוס אלא אחת מוכח שעושה כן מפני כבוד הברכה ולא משום גסות.

הסבו אין לא הסבו לא:

יבארו מדוע קושיית הגמרא היא מדיוק מהסיפא של המשנה ולא מהרישא של המשנה.

שנינו במשנה, היו יושבין כל אחד מברך לעצמו, הסבו אחד מברך לכולן. ודייקה הגמרא, דמשמע מלשון המשנה דדוקא אם הסבו אחד מברך לכולן אבל אם לא הסבו כל אחד מברך לעצמו, וקשה, דתניא בברייתא עשרה שהיו הולכים בדרך, אף על פי שכולם אוכלים מככר אחד כל אחד ואחד מברך לעצמו, דכיון דלא קבעו סעודה כאחד, אינם מצטרפים לזימון, אבל ישבו לאכול אף על פי שכל אחד ואחד אוכל מככרו אחד מברך לכולם. מבואר בברייתא דכל שישבו אחד מברך לכולן אף על פי שלא הסבו. מקשים התוספות ו**תימה, אמאי מקשה** הגמרא **מדיוקא** דמתניתין ד'הסבו אין לא הסבו לא', ותקשי ליה לגמרא **מרישא** דמתניתין **בהדיא דקתני היו יושבים מברך כל אחד לעצמו** ואילו בברייתא מבואר דכל שישבו אחד מברך לכולן. ומיישבים וי"ל, **דאי מרישא** דמתניתין דקתני היו יושבין כל אחד מברך לעצמו, ליכא לאקשויי, דהוה **אמינא** דדוקא היכא **שישבו בשביל עסק אחר שלא היה דעתם מתחלה לאכול** יחדיו כל אחד מברך לעצמו, **אבל אם ישבו אדעתא לאכול אפילו בלא הסבה נמי מהניא** שאחד יברך לכולן, אבל מסיפא דמתניתין דקתני הסבו אחד מברך לכולן משמע דדוקא בהסבה מהני שאחד יברך לכולן, ועל זה קשה מהא דתניא בברייתא דכל שישבו לאכול יחדיו אחד מברך לכולן אף שלא הסבו.

בא להם יין וכו':

יבארו מדוע לא אמרינן הכא דהיין שבירך עליו מתחילה פוטר ליין ששותה במקום ההסבה.

איתא בגמרא, כיצד סדר הסבה, אורחין נכנסין ויושבין על גבי ספסלין ועל גבי קתדראות עד שיכנסו כולם. הביאו להם מים כל אחד ואחד נוטל ידו אחת. בא להם יין כל אחד ואחד מברך לעצמו, עלו והסבו ובא להם מים, אף על פי שכל אחד ואחד נטל ידו אחת חוזר ונוטל שתי ידיו. בא להם שוב יין, אף על פי שכל אחד ואחד ברך לעצמו אחד מברך לכולם. והוקשה להתוספות, **ואע"ג** דאמרינן לעיל בגמרא (מג.) **דיין שלפני המזון פוטר יין שלאחר המזון, וכ"ש** יין זה שחוזרים ושותים במקום ההסבה **שלפניו הוא**, כלומר ששותים אותו עוד קודם הסעודה, כ"ש שפוטרו היין שבירך עליו תחילה, ואם כן מדוע אמרינן דמתחילה שישבו על גבי הספסלין והביאו לפניהם יין כל אחד מברך לעצמו, וכשהביאו להם שוב יין במקום ההסבה אחד מברך לכולן, ומפני מה צריכים לברך שוב על היין במקום ההסבה, והרי מכיון שבירכו מתחילה על היין כשנכנסו לישב על גבי הספסלים והקתדראות שוב אין צריכים לברך על היין במקום ההסבה. ומיישבים, **שאני הכא כיון שעלו להסב** במקום אחר כדקתני 'עלו להסב' **הוי שנוי מקום** מהמקום שבירכו תחילה על היין, ולכך **צריך** לחזור ו**לברך**.

עשרה בני אדם שהיו מהלכין כו' ניזיל וניכול לחמא כו' כישבו והסבו דמיא:

יבארו מדוע לא הסתפקו תלמידי רב אי קביעות לישב חשובה כהסבה אלא גבי ברכת המזון ולא גבי ברכת המוציא.

שנינו במשנה, היו יושבין כל אחד מברך לעצמו, הסבו אחד מברך לכולן. ודייקה הגמרא, דמשמע מלשון המשנה דדוקא אם הסבו אחד מברך לכולן אבל אם לא הסבו כל אחד מברך לעצמו, וקשה, דתניא בברייתא עשרה שהיו הולכים

הואיל ואין בית הבליעה פנוי:

יבארו אי אמירת 'סברי מורי' מהני לענין שאחד יברך לכולן אף באמצע הסעודה. ואם בברכת הטוב והמטיב אחד מוציא לכולן באמצע הסעודה.

ציונים והערות

קעה. **ובתוספות** הרא"ש וכן הרשב"א נתנו טעם נוסף מפני מה נוטל ידו אחת, כיון דנוגע בידיו במשקין, וידים שניות הן ומטמאין את המשקין להיות תחילה. קעו. **וביאר** במשנה ברורה (סימן קנח ס"ק כב) שמראה בעצמו שהוא מדקדק במצות במה שא"צ, דמדינא לא תקנו כלל נט"י לפירות.

סברי מורי והם מניחין לאכול כדי לשמוע הברכה ולענות אמן שיהיו פטורים. וכן משמע בירושלמי גבי הך ברייתא, ה"מ באורחין אבל בבעל הבית פטור, מפני שהכל פונים אצל בעל הבית, תני רבי חייא אף בעל הבית בתוך ביתו. ואין נראה לרבינו אלחנן, דכיון שתקנו חכמים שיברך כל אחד לעצמו אינו יוצא כלל בברכת חבירו, וגם שלא תחלוק בין פנוי לשאינו פנוי דאתי למטעי. והטוב והמטיב, יש מפרש שפוטר לאחרים לכולי עלמא, דהכי משמע הטוב לעצמו והמטיב לאחריני שהם שותים ממנו. ורבינו יחיאל היה אומר דלא היא, דשייך נמי אין בית הבליעה פנוי, ולא פליג בין הטוב ובין ברכת היין, דמשום האי טעמא הטוב לדידיה ומטיב לאחריני אינו פוטר אחרים, דהא המטיב שייך אפי' שלא בפני המטיבין לו, כדאמרי' לקמן בפרק הרואה (דף נט:) אמרו לו ילדה אשתך זכר אומר ברוך הטוב והמטיב, הטוב לדידיה והמטיב לאשתו, אע"ג דאין אשתו אצלו, אבל צריך עיון קצת מהבדלה שאנו מבדילין ועומדים, היאך אנו פוטרין זה את זה מיין ומהבדלה אחרי שאין אנו לא יושבים ולא מסובין. ושמא י"ל מתוך שקובעין עצמן כדי לצאת ידי הבדלה קבעי נמי אכולה מילתא, ולכך נאה וטוב למבדיל וגם לשומעים שישבו בשעת הבדלה, שאז יהיה נראה כקבע ופוטר אותם:

כל המוגמרות מברכין עליהן בורא עצי בשמים. אע"פ שנשרפו ואין עצי בשמים בעין:

ועל ההדס שבכל מקום. בעל הלכות גדולות לא גריס תיובתא, ומשני תנא הדס וכל דדמי ליה, כלומר שעיקרו לריח לאפוקי תפוחים וחבושים שאין עיקרן לריח אלא לאכול. ומי שהולך בבית שיש שם בשמים ויש שם מיני בשמים שמריח בהן, ומספקא ליה אי ממין עץ אי ממין אדמה הוא, יש מפרשים שמברך שהכל נהיה בדברו, דעל כולן אם ברך שהכל

איתא בגמרא, שאלו את בן זומא מפני מה אמרו בא להם יין בתוך המזון כל אחד ואחד מברך לעצמו, ואילו יין שבא לאחר המזון אחד מברך לכולם. והשיב להם, דבתוך המזון הואיל ואין בית הבליעה פנוי אם כן אין לב המסובין אל המברך אלא לבלוע ובעינן דעת שומע ומשמיע. אומרים התוספות, וי"מ לפי זה, דכל הטעם הוא מפני שאין דעת המסובים אל המברך אלא לבלוע, אם כן כשאומר המברך תחילה סברי מורי והם מניחין עצמן מלאכול כששומעים אותו אומר סברי מורי, ומפנין בית הבליעה כדי לשמוע הברכה ולענות אמן, שאז אף בתוך הסעודה יהיו פטורים מלברך כל אחד לעצמו אלא אחד מברך לכולן. וכן משמע בירושלמי (פ"ו ה"ו) דכל שמפנין עצמן לשמוע המברך, אף בתוך המזון אחד מברך לכולן, דגבי הך ברייתא דבא להם יין בתוך המזון כל אחד ואחד מברך לעצמו איתא, ה"מ בסעודה גדולה שיש בה אורחין שאין מפנין עצמן לשמוע ברכת בעל הבית, הדין כן דכל אחד מברך לעצמו, אבל בסעודה שבעל הבית סועד בתוך ביתו עם משפחתו פטור כל אחד מלברך לעצמו, אלא בעל הבית מוציא כולם בברכתו, מפני שהכל פונים אצל בעל הבית להפסיק אכילתם ולשמוע ולענות אמן על ברכתו, תני רבי חייא אף בעל הבית בתוך ביתו הדין הוא שכל אחד מברך לעצמו ואין יוצאין בברכת בעל הבית, שלא חילקו חכמים בענין זה אלא בכל גווני בתוך הסעודה כל אחד מברך לעצמו. ואין נראה לרבינו אלחנן סברת היש מפרשים, דכשאומר המברך תחילה 'סברי מורי' יוצאין כולן בברכת המברך אף בתוך הסעודה, דכיון שתקנו חכמים שבתוך הסעודה יברך כל אחד לעצמו, שוב אינו יוצא כלל בברכת חבירו בתוך הסעודה אף כשאומר המברך תחילה 'סברי מורי', וגם שלא תחלוק בין בית הבליעה פנוי לשאינו פנוי, משום דאתי למטעי ולומר דבית הבליעה היה פנוי בשעת הברכה, אף שבאמת לא היה פנוי. וברכת הטוב והמטיב, כשהביאו לו בתוך הסעודה יין חדש שהוא טוב יותר מן הישן, דאף שאינו צריך לחזור ולברך בורא פרי הגפן, צריך לברך הטוב והמטיב כמבואר לקמן בגמרא (נט:), יש מפרשים שפוטר אחד לאחרים בברכתו לכולי עלמא אף באמצע הסעודה, דהכי משמע נוסח הברכה שהאחד מברך ומוציא אחרים בברכתו, הטוב - לעצמו - להמברך והמטיב - לאחריני שהם שותים ממנו. ורבינו יחיאל היה אומר דלא היא, דבברכת הטוב והמטיב שייך נמי הסברא דאין בית הבליעה פנוי ואין לב המסובין אל המברך לשמוע ברכתו ולענות אמן, ולא פליג הגמרא בין ברכת הטוב והמטיב ובין ברכת היין אלא בכל גווני ברכת היין בתוך הסעודה כל אחד מברך לעצמו בין ברכת בפה"ג ובין ברכת הטוב והמטיב, דמשום האי טעמא כלומר דהא דאמרת דכן משמע נוסח הברכה הטוב - לדידיה ומטיב - לאחריני שהאחד מברך ומוציא אחרים בברכתו, זו אינו סברא שיהא פוטר לאחרים בברכתו אף באמצע הסעודה, דהא המטיב שייך לברך אפי' שלא בפני המטיבין לו, ואם כן אין הכרח לומר דמשמעות הברכה היא שמוציא אחרים בברכתו, כדאמרי' לקמן בפרק הרואה (דף נט:) אמרו לו ילדה אשתך זכר אומר ברוך הטוב והמטיב, הטוב לדידיה והמטיב לאשתו, אע"ג דאין אשתו אצלו, והוא אינו מוציאה ידי חובת הברכה, אפילו הכי שייך לומר דהקב"ה טוב לו ומטיב לאחרים, ואם כן אף כשאומר ברכת הטוב והמטיב בתוך הסעודה אין הכרח לומר שיהא מוציא אחרים בברכתו.

מקשים התוספות, אבל צריך עיון קצת מהבדלה שאנו מבדילין ועומדים, היאך אנו פוטרין זה את זה מיין ומהבדלה אחרי שאין אנו לא יושבים ולא מסובין, והרי שנינו במשנה לעיל (מג.) דאין האחד מוציא את השני בברכתו אלא אם כן היו מסובין, או על כל פנים יושבין בקביעות, דאז הקביעות מצרפתן שיוכלו לצאת מהמברך ידי חובת הברכה. ומיישבים ושמא י"ל, מתוך שקובעין עצמן כדי לצאת ידי הבדלה קבעי נמי אכולה מילתא, היינו דקובעים עצמם לצאת אף ידי ברכת היין, דמתוך שמועיל קביעותם לענין הבדלה מועיל אף לברכת היין. ולכך נאה וטוב למבדיל וגם לשומעים שישבו בשעת הבדלה שאז יהיה נראה כקבע ופוטר אותם.

סיכום: הביאו פלוגתא אם כשאומר 'סברי מורי' באמצע הסעודה אחד יכול להוציא לכולן אף באמצע הסעודה, די"א דמהני כיון דמפנין בית הבליעה לשמוע ברכת המברך ולענות אמן אחר ברכתו. וי"א דלא מהני שלא חילקו חכמים בין בית הבליעה פנוי לאינו פנוי, אלא בכל גווני תקנו שבאמצע הסעודה אין האחד מוציא כולן בברכתו. וכן נחלקו אם בברכת הטוב והמטיב על שינוי יין, האחד מוציא לכולן בברכתו אף באמצע הסעודה, די"א דמוציא דכך היא משמעות הברכה הטוב לעצמו ומטיב לאחרים, וי"א דלא מהני, דהסברא דאין בית הבליעה פנוי שייך אף בברכת הטוב והמטיב. ומה דבברכת הבדלה האחד מוציא לכולן אף שעומדים ואינם יושבים או מסובים, היינו משום שקבעו עצמם לכך לשמוע הבדלה. וסיימו התוספות דטוב באמת שהמבדיל והשומעים ישבו בהבדלה.

כל המוגמרות מברכין עליהן בורא עצי בשמים:

יבארו דאע"פ שאין עצי הבשמים בעין, מברכין עליהם בורא עצי בשמים.

איתא בגמרא, אמר רב חסדא אמר זעירי כל המוגמרות מברכין עליהן בורא עצי בשמים. אומרים התוספות, אע"פ שנשרפו עצי הבשמים ואין עצי הבשמים בעין, מכל מקום מברכין על העשן העולה ממנו בורא עצי בשמים, דכיון דכח הריח הוא מעצי בשמים, לכך ברכתו עצי בשמים.

ועל ההדס שבכל מקום:

יבארו אי להלכה מוגמר מברכין עליו בורא עצי בשמים, וכן מי שיש לפניו כמה מיני בשמים ואינו יודע אי מין עץ הם או מין אדמה הם מה יעשה.

איתא בגמרא, אמר רב חסדא אמר זעירי כל המוגמרות מברכין עליהן בורא עצי בשמים, חוץ ממושק ששמן חיה הוא, שמברכין עליו בורא מיני בשמים. ואקשינן, והא תניא אין מברכין בורא עצי בשמים אלא על אפרסמון של בית רבי, ועל אפרסמון של בית קיסר, ועל ההדס שבכל מקום, שהעץ עצמו בא לפנינו, ומשמע דעל המוגמרות שאין העץ עצמו בא לפנינו אלא שריפתו אין מברכין בורא עצי בשמים אלא בורא מיני בשמים. תיובתא. כן היא גירסת הגמרא אצלנו. אולם אומרים התוספות דבעל הלכות גדולות לא גרים בגמרא 'תיובתא' אחר סיום הקושיא מהברייתא, ומשני, דתנא בברייתא הדס דמברכין עליו בורא עצי בשמים, והוא הדין כל דדמי ליה, כלומר שעיקרו עשוי לריח שמברכין עליו בורא עצי בשמים אף אם העץ עצמו לא בא לפנינו אלא שריפתו, לאפוקי תפוחים וחבושים שאין עיקרן לריח אלא לאכול שאין מברכין כלל על ריחו[קעז]. אומרים התוספות, ומי שהולך בבית שיש שם בשמים, ויש שם כמה מיני בשמים שמריח בהן, ומספקא ליה אי ממין עץ הוא דצריך לברך עליהם בורא עצי בשמים, אי ממין אדמה הוא וצריך לברך עליהם בורא מיני בשמים, יש מפרשים שמברך שהכל נהיה בדברו מספק, דהא על כולן אם ברך שהכל יצא והוא הדין בשמים, והרב רבינו משה מקוצי היה

ציונים והערות

קעז. כן נקט בביאור הגר"א (או"ח סי' רטז ס"ג) בכוונת דברי התוספות. אכן בתוספות הרא"ש כתב 'לאפוקי חבושים ותפוחים שריחן טוב ואין עיקרן עומד לריח כמו הדס, לא מברכין עלייהו בורא עצי בשמים'. ומשמע דבורא עצי בשמים הוא דאין מברכין עליהם, אבל מברך הוא עליהם ברוך אשר נתן ריח טוב בפירות.

אומר שיברך בורא מיני בשמים כיון שברכת בורא מיני בשמים כוללת כל מיני הבשמים שישקעה.

אמר כן רבא שהלכה כבית הלל.

יצא. והרב רבינו משה מקוצי היה אומר שיברך בורא מיני בשמים:

משחא כבישא. פי' ר"ח שמענו מרבותינו שכובשין שומשמין וורד ועצי בשמים זמן מרובה, וקולטין השומשמין ריח של בשמים וסוחטים וטוחנים אותם, ויש בו ריח של בשמים. ומשחא טחינא, קרוב לטחינתו נותנים עליהם עצי בשמים ואינו קולט כל כך הריח:

[מג:] שמן והדס. האי שמן להריח הוא, דאי להעביר הזוהמא הא אמרינן בפרק אלו דברים (לקמן נג.) דאין מברכין עליו:

הכי אמר רבא הלכתא כבית הלל ולא היא לאשתמוטי נפשיה הוא דקא עביד. כך כתוב בספרים שלנו ובפירוש רש"י. אבל רב אלפס פסק כרבא, משמע שלא היה גורס בספרו ולא היא וכו':

האי מאן דמורח באתרוגא וחבוש' מברך וכו'. ודוקא כשמריח בהם, אבל אם בא לאכול מהם אין לברך ברכת ריח כי אם ברכת אכילה:

[מד.] באוכלי פירות גנוסר שנו. שהמליח עיקר שהוא בא להשיב הלב שנחלש מפני מתיקות הפירות, והפת שלאחריו טפל ואינו בא אלא בשביל המליח. וא"ת, פירות הוי עיקר ומליח טפל ולבריך על הפירות ולפטר כולהו. וי"ל, דמיירי שלא אכל הפירות באותו מעמד. א"נ, בשעה שאכל פירות גנוסר לא היה שם עדיין מליח ופת, דלא היה יודע שיחלש לבו מחמת המתיקות:

מברך על המליח. ואף על גב דאשמעינן דפת פוטר את הפרפרת, איצטריך לאשמעינן דפעמים דפת טפל:

רבי עקיבא אומר אפי' אכל שלק והוא מזונו כו'. ולא דמי להההיא דלעיל (דף לז.) דר"ג נתן

משחא כבישא:

יבארו מהו 'משחא כבישא' ומהו 'משחא טחינא'.

איתא בגמרא, דעל כשרתא, כלומר על הקושט' מברכין בורא עצי בשמים, אכן גבי משחא כבישא נחלקו כיצד מברכין עליו, דתנא קמא סבר דאין מברכין עליו בורא עצי בשמים, ורב כהנא סבר דמברכין עליו בורא עצי בשמים. וכן גבי משחא טחינא נחלקו כיצד מברכין עליו, דרב כהנא אמר דאין מברכין עליו בורא עצי בשמים, ונהרדעי אמרי דאף על משחא טחינא מברכין בורא עצי בשמים. אומרים התוספות **פי' ר"ח שמענו מרבותינו** ד'משחא כבישא' היינו **שכובשין שומשמין וורד ועצי בשמים** יחדיו **זמן מרובה**, **וקולטין השומשמין** שנכבשו עם עצי הבשמים הריח **של הבשמים**, **וסוחטים** לשומשמין **וטוחנים אותם ויש בו ריח של בשמים**. ו'**משחא טחינא**' היינו שקרוב **לטחינתו** של השומשמין **נותנים עליהם עצי בשמים ואינו קולט כל כך הריח** של הבשמים.

שמן והדס:

יבארו באיזה שמן מיירי.

נחלקו בגמרא, היכן שהביאו לפניו בסוף הסעודה שמן והדס על מה מברך תחילה, דבית שמאי אומרים דמברך על השמן תחילה ואחר כך על ההדס. ובית הלל אומרים, דמברך על ההדס תחילה ואחר כך מברך על השמן. אומרים התוספות, **דהאי שמן** שהביאו לפניו בסוף הסעודה **להריח הוא בא**, וצריך לברך עליו בורא שמן ערב, **דאי** לא בא אלא בכדי **להעביר הזוהמא** שעל הידים, **הא אמרינן בפרק אלו דברים** (לקמן דף נג.) **דאין מברכין עליו**קעט.

הכי אמר רבא הלכתא כבית הלל ולא היא לאשתמוטי נפשיה הוא דקא עביד:

יבארו אי באמת אמר כן רבא שהלכה כבית הלל או לא.

נחלקו בגמרא, היכן שהביאו לפניו בסוף הסעודה שמן והדס על מה מברך תחילה, דבית שמאי אומרים דמברך על השמן תחילה ואחר כך על ההדס. ובית הלל אומרים, דמברך על ההדס תחילה ואחר כך מברך על השמן. ואמר רבן גמליאל אני אכריע, דכיון דשמן זכינו גם לריחו וגם לסיכתו, והדס לא זכינו אלא לריחו ולא לסיכתו, הלכך יש לברך על השמן תחילה וכדעת בית שמאי, ואמר רבי יוחנן הלכה כדברי המכריע. ואיתא בגמרא שרב פפא איקלע לבי רב הונא בריה דרב איקא, והביאו לפניו שמן והדס, ובירך על ההדס תחילה ואחר כך על השמן כדעת בית הלל, ואמר לו רב הונא וכי אינך סבור שהלכה כדברי המכריע, והשיב לו רב פפא דהכי אמר רבא הלכה כבית הלל. ואומרת הגמרא, שבאמת מעולם לא אמר רבא כן, ומה שאמר כן רב פפא היה כדי להשתמט ממה שעשה כדעת בית הלל. אומרים התוספות, **דכך כתוב בספרים שלנו ובפירוש רש"י** דרב פפא דעבד כן '**לאשתמוטי נפשיה הוא דעבד**'. **אבל רב אלפס פסק כרבא** שהלכה כבית הלל דיש לו לברך על ההדס תחילה ואחר כך על השמן, **ומשמע שלא היה** הרי"ף **גורס בספרו ולא היא וכו'**, אלא באמת

האי מאן דמורח באתרוגא וחבוש' מברך וכו':

יבארו דדוקא בנתכוון להריח בו מברך כן, אבל לא בנתכוון לאכילה בלבד.

איתא בגמרא, אמר מר זוטרא האי מאן דמורח באתרוגא או בחבושא אומר ברוך שנתן ריח טוב בפירות. אומרים התוספות, דדין זה שהמריח באתרוג או בחבוש צריך לברך ברוך שנתן ריח טוב בפירות היינו **דוקא כשמריח בהם**, כלומר שנתכוון ליטול פרי זה על מנת להריח בוקפ, **אבל אם בא לאכול מהם** ולא נתכוון להריח בו **אין לו לברך ברכת ריח כי אם ברכת אכילה** בלבד, דהברכה היא על עיקר הנאתו עכשיו.

באוכלי פירות גנוסר שנו:

יבארו מדוע אין המליח והפת נפטרים בברכת הפירות מחמת שהם טפלים להם.

שנינו במשנה, הביאו לפניו מליח תחילה ופת עמו, מברך על המליח ופוטר את הפת, לפי שהפת טפלה לו. ואקשינן בגמרא ומי איכא מידי דהוי מליח עיקר ופת טפלה, אמר רב אחא בריה דרב עוירא אמר רב אשי דמשכחת לה באוכלי פירות גנוסר, **שהמליח** אז **עיקר לפי שהוא בא להשיב את הלב שנחלש מפני מתיקות הפירות, והפת שאוכל לאחריו טפל, ואינו בא אלא בשביל המליח**. מקשים התוספות **וא"ת**, דאם כן שהמליח לא בא אלא כדי להשיב את הלב שנחלש מחמת מתיקות הפירות, אם כן **פירות הוי העיקר ומליח טפל** לפירות, **ולבריך על הפירות ולפטר לכולהו** כלומר בין למליח ובין לפת, ואם כן עדיין יקשה האיך משכחת לה שיברך על המליח ויפטור את הפת. ומיישבים **וי"ל, דמיירי שלא אכל הפירות באותו מעמד** שאוכל את המליח והפת, וכיון דשינה מקומו צריך הוא לברך על המליח שהוא העיקר מבין שניהם ולא על הפת שהיא טפלה למליח. **א"נ, בשעה שאכל לפירות גנוסר לא היה שם עדיין מליח ופת** ולא נתכוון בברכתו על הפירות לפטור את המליח והפת, **דלא היה יודע שיחלש לבו מחמת המתיקות** ויצטרך לאכול מליח ופת כדי להשיב את לבוקפא.

מברך על המליח:

יבארו מאי אתא מתניתין לאשמועינן.

שנינו במשנה, הביאו לפניו מליח תחילה ופת עמו מברך על המליח ופוטר את הפת, לפי שהפת טפלה לו. זה הכלל כל שהוא עיקר ועמו טפילה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה. מקשים התוספות, **ואף על גב דאשמעינן** כבר לעיל (מג.) דין זה דעיקר פוטר את הטפלה, גבי הא דתנן **דפת פוטר את הפרפרת** לפי שהפרפרת טפלה לפת, ואם כן מאי אתא מתניתין לאשמועינן. ומיישבים, **דאיצטריך** מתניתין **לאשמעינן דפעמים דפת טפל** ולא נימא דפת לעולם עיקר ולא טפל.

רבי עקיבא אומר אפי' אכל שלק והוא מזונו כו':

יבארו דדוקא בקבע סעודתו עליו הוא דס"ל לרבי עקיבא דמברך שלש ברכות.

שנינו במשנה, דלרבי עקיבא אפילו אם אכל שלק, כלומר ירקות מבושלים וקבע

ציונים והערות

קעח. **והמחבר** (סי' רטז ס"ג) כתב, דעל כל מיני בשמים שיש אם בירך עליהם בורא מיני בשמים יצא, הלכך כל דבר שהוא מסופק מהו ברכתו מברך עליו בורא מיני בשמים. ובמשנה ברורה (שם ס"ק יג) הביא פלוגתת האחרונים אי ברכת שהכל מועלת לברכת הריח, די"א דמהני, וי"א דאין ברכת שהכל נהיה בדברו מועלת לברכת הריח, שלא נתקנה ברכה זו אלא במידי דאכילה ולא במידי דריח.

קעט. **אכן** רש"י פירש דהאי שמן שהביאו לפניו מיירי בבא להעביר זוהמת הידים. וכתב הצל"ח דרש"י בזה לשיטתו (לקמן נג.) דסובר דשמן שבא להעביר זוהמת הידים אף דאין מברכין עליו בורא עצי בשמים, מכל מקום מברכין עליו בורא שמן ערב. וכיון שכן הקשה הצל"ח, הרי התוספות (לקמן נג. ד"ה לא מברכין עליו) הביאו לדברי רש"י שמברכין עליו בורא שמן ערב ונראה שהסכימו עמו, ומדוע אם כן מיאנו לפרש כאן דמיירי בשמן שבא להעביר זוהמת הידים. עיין בדבריו מה שנדחק לתרץ.

קפ. **והוא** הדין אם נטלו גם על מנת לאכלו וגם על מנת להריח בו דמברך ברוך אשר נתן ריח טוב בפירות. ובמשנה ברורה (רטז ס"ק י) הביא בשם האליהו רבא דבכה"ג יברך תחילה ברכת הריח ואחר כך ברכת האכילה.

קפא. **והיינו** דדין זה שעיקר פוטר את הטפילה היינו דוקא אם נתכוון בברכתו על העיקר לפטור את הטפלה, אבל כל שלא היה בדעתו כשבירך על העיקר לפטור את הטפלה, לא פטר העיקר את הטפל. וכן כתב בעל המאור בסוגיין (כט. מדפי הרי"ף).

רשות לר"ע לברך וכו', דשאני הכא דאיקבע מזוניה עליה:

על העץ ועל פרי העץ. אבל על היין מברכים על הגפן ועל פרי הגפן, דכיון דיין קובע ברכה לעצמו משום חביבותיה הוא הדין לאחריו. ובחתימה יש שחותמין על הארץ ועל הפירות, ויש שחותמין על הגפן ועל פרי הגפן, מיהו לכאורה משמע דא"צ לשנות החתימה, שהרי אין אנו משנין רק לומר פרי הגפן במקום פרי העץ, אבל בעלמא היכא דלא מברכינן על העץ אלא בסתמא על הארץ ועל הפירות ביין נמי אין לשנות. ובס' המיימוני מצריך להזכיר בה מעין המאורע בשבת וביו"ט, וכן משמע בירו', ומיהו לא נהגו העולם כן, ויכול להיות מה שמזכירים מעין המאורע היינו דוקא בימיהם שהיו רגילין לקבוע איין ואמיני פירות, אבל האידנא לא קבעי. ופר"ח היכא דאכיל מיני מזונות כגון דייסא ותאנים ושתי חמרא, מברך ברוך אתה ה' אמ"ה על המחיה ועל הכלכלה על הגפן ועל פרי הגפן ועל העץ ועל פרי העץ ועל תנובת השדה וכו', וחותם בא"י אמ"ה על הארץ ועל המחיה ועל הפירות, ולא הוי חתימה בשתים, דהארץ היא המוציאה המחיה והפירות:

אינהו מיכל אכלי ואנן מברכין. משמע שאין נראה למקשן שידברו האמוראים דבבל בשביל בני ארץ ישראל, כי כך פר"ת גבי (קדושין כט:) לעולם ישא אשה ואחר כך ילמוד תורה, ותנא אחריתי ילמוד תורה ואחר כך ישא אשה, ומסיק הא לן והא להו, ופירש ר"ת דר' יוחנן היה מדבר בשביל תלמידיו שהיו מבבל. דשמא הכא קים ליה למקשן דבאותה שעה שאמר רב חסדא הא מילתא לא היה לפניו שום תלמיד מא"י, וכן לא שום תלמיד מבבל לפני רבי יוחנן, וא"כ לא היה מזכיר רב חסדא שהיה מבבל כי אם לבני בבל, ולהכי פריך היאך יברכו בני בבל על הארץ ועל פירותיה, משמע דקאי דוקא על פירות של ארץ ישראל, והם אינם אוכלים אותן:

עליו סעודתו, מברך לאחריו שלש ברכות דהיינו ברכת המזון. מבארים התוספות, **ולא דמי להדיא דלעיל** (דף לז.) **דמעשה** ברבן גמליאל והזקנים שהיו מסובין בעלייה ביריחו, והביאו לפניהם כותבות ואכלו, ור"ג נתן **רשות לר"ע לברך וכו'** ברכה אחרונה, וקפץ וברך רבי עקיבא ברכה אחת מעין שלש, והרי כיון שאפילו על שלק סבירא ליה לרבי עקיבא דמברך לאחריו שלש ברכות, כל שכן על כותבות שהם משבעת המינין יש לו לברך שלש ברכות, והאיך קפץ רבי עקיבא התם ובירך ברכה אחת מעין שלש. ומיישבים, **דשאני הכא דאיקבע מזוניה עליה** דשלקות, לכך סבירא ליה לרבי עקיבא דמברך לאחריו שלש ברכות, מה שאין כן התם דלא אכל לכתובות לשם קביעות סעודה אלא אכילה בעלמא הוא דאכל, לכך בירך לאחריהם ברכה אחת מעין שלש.

על העץ ועל פרי העץ:

יבארו כללי ברכת מעין שלש.

מבואר בגמרא דברכת מעין שלש דמברכים לאחר אכילת שבעת המינים ולאחר אכילת מיני מזונות, על הפירות מברך על העץ ועל פרי העץ ועל תנובת השדה וכו', ועל מיני מזונות מברך על המחיה ועל הכלכלה ועל תנובת השדה וכו'. אומרים התוספות, **אבל על היין מברכים על הגפן ועל פרי הגפן וכו'** ולא על העץ ועל פרי העץ כדין שאר שבעת המינים, **דכיון דיין קובע ברכה לעצמו משום חביבותיה**, דאין מברכין עליו בורא פרי העץ אלא בורא פרי הגפן, **הוא הדין דלאחריו** קובע ברכה לעצמו ואין מברכין לאחריו על העץ ועל פרי העץ וכו' אלא על הגפן ועל פרי הגפן. **ובחתימה** של ברכת מעין שלש כששותה יין, **יש שחותמין על הארץ ועל הפירות** כשם שחותם בברכתו על שאר פירות ממיני שבעת המינים, **ויש שחותמין על הגפן ועל פרי הגפן.** מיהו אומרים התוספות, **דלכאורה משמע דא"צ לשנות החתימה** דיין משאר פירות דשבעת המינים, **שהרי אין אנו משנין** בברכתנו מיין לשאר פירות **רק לומר בורא פרי הגפן במקום בורא פרי העץ** כלומר, דהיכן דאנו מזכירין תיבת 'העץ' על שאר פירות, כשמברכין על היין מזכירין 'גפן', **אבל בעלמא היכא דלא מברכינן על 'העץ' אלא בסתמא 'על הארץ ועל הפירות' ביין נמי אין לשנות** ולחתום על הגפן ועל פרי הגפן, אלא על הארץ ועל הפירות דהזכרת 'גפן' באה רק היכן שמזכירים 'העץ', והיכן שעל שאר פירות אין מזכירים 'העץ' אף על הגפן אין מזכירים 'גפן', אלא הגפן היא בכלל שאר פירות.

ובס' המיימוני (רמב"ם הל' ברכות פ"ג הי"ג) **מצריך להזכיר בה** - בברכת מעין שלש **מעין המאורע בשבת וביו"ט, וכן משמע בירו'** (פ"ו ה"א) שצריך להזכיר בברכת מעין שלש מעין המאורע בשבת ויום טוב, **ומיהו לא נהגו העולם כן** להזכיר מעין המאורע בשבת ויום טוב. **ויכול להיות** דמה **שהיו מזכירים מעין המאורע** בשבת ויום טוב, **היינו דוקא בימיהם שהיו רגילין לקבוע** סעודה **איין ואמיני פירות** לכך הזכירו מעין המאורע, **אבל האידנא לא קבעי** סעודה איין ואמיני פירות, הלכך אין צריך להזכיר מעין המאורע בברכת מעין שלש.

ופר"ח דהיכא **דאכיל מיני מזונות כגון דייסא** שצריך לברך על המחיה, וגם **תאנים** שצריך לברך על העץ ועל פרי העץ, ואף **שתי חמרא** שצריך לברך על הגפן ועל פרי הגפן, **מברך ברוך אתה ה' אמ"ה על המחיה ועל הכלכלה, על הגפן ועל פרי הגפן, ועל העץ ועל פרי העץ, ועל תנובת השדה וכו'** וכולל שלשתם בברכה אחת, ואינו צריך לברך על כל מין בפני עצמו, **וחותם בא"י אמ"ה על הארץ ועל המחיה ועל הפירות, ולא הוי חתימה בשתים**, היינו מה שחותם גם על המחיה וגם על הפירות דאין עושין כן משום אין עושין מצוות חבילות חבילות כמבואר לקמן בגמרא (מט.), דחתימה אחת היא **דהארץ היא המוציאה המחיה והפירות.**

סיכום: ביארו דאחר שתיית יין מברכין על הגפן ועל פרי הגפן, כיון שקובע ברכה לעצמו. ובחתימה נחלקו אם יש לחתום על הארץ ועל פרי הגפן או על הארץ ועל הפירות. והתוספות נוטים לומר דמברך על הארץ ועל הפירות. והביאו שיטת הרמב"ם דצריך להזכיר מעין המאורע בברכת מעין שלש, ושהאידנא לא נהגו כן לפי שאין רגילין לקבוע סעודה על יין ומיני פירות. וכשאוכל מיני מזונות ופירות ויין כולל שלשתם בברכה אחת.

אינהו מיכל אכלי ואנן מברכין:

יבארו אי משכחת לה שידברו אמוראים שבבבל לאנשי ארץ ישראל וכן איפכא.

נחלקו בגמרא כיצד חותמין בברכת מעין שלש, דרב חסדא שהיה מבני בבל אמר שחותמין על הארץ ועל פירותיה, ורבי יוחנן שהיה מבני ארץ ישראל אמר שחותמין על הארץ ועל הפירות. ואמר רב עמרם, דרב חסדא ורבי יוחנן לא נחלקו כלל, דרב חסדא שהיה מבני בבל אמר לבני בבל שחותמין על הארץ ועל פירותיה, ורבי יוחנן שהיה מארץ ישראל אמר לאנשי ארץ ישראל שחותמין על הארץ ועל הפירות. והקשה לו רב נחמן בר יצחק, דהאיך יתכן לומר שרב חסדא שהיה מבני בבל יאמר לאנשי בבל לחתום על הארץ ועל 'פירותיה' של ארץ ישראל, אחר שהם אינם אוכלים פירות אלו, ומשום כך פירש להיפך, דרב חסדא שהיה מבני בבל אמר דחותמין על הארץ ועל הפירות, ורבי יוחנן שהיה מארץ ישראל אמר שחותמין על הארץ ועל פירותיה. אומרים התוספות, **משמע** מסוגיית הגמרא **שאין נראה למקשן** דהיינו רב נחמן בר יצחק **שידברו האמוראים דבבל בשביל בני ארץ ישראל**, שהרי היה יכול לפרש דרב חסדא שאמר שחותמין על הארץ ועל פירותיה דבר לאנשי ארץ ישראל ולא לאנשי בבל, ולא היה צריך לומר להיפך שרב חסדא אמר שחותמין על הארץ ועל הפירות, ורבי יוחנן הוא שאמר שחותמין על הארץ ועל פירותיה. והוקשה להתוספות, ואף **כי כך פר"ת גבי** (קדושין דף כט:) הא דאמרינן בגמרא **לעולם ישא אשה ואחר כך ילמוד תורה, ותנא אחריתי** דילמוד תורה **ואחר** כך **ישא אשה**, ומסיק דלא פליגי, דהא **לן והא להו, ופירש ר"ת דר' יוחנן** דאמר ריחים בצוארו ויעסוק בתורה בתמיה, אלא שילמוד תורה ואחר כך ישא אשה, **היה מדבר** כן **בשביל תלמידיו שהיו מבבל** שאינם יכולים לעזוב ביתם ולילך ללמוד תורה, ועוד שהיו עניים והיו צריכים לפרנס ביתם, הלכך ילמד תורה ואחר כך ישא אשה[קפב]. וכיון דפירש רבינו תם שרבי יוחנן שהיה מארץ ישראל דבר לתלמידיו שבבבל, אם כן יש לומר דרב חסדא שהיה מבבבל דבר לתלמידיו שבארץ ישראל ואמר להם שצריך לומר על הארץ ועל פירותיה, ומדוע הוצרך לפרש להיפך שרב חסדא אמר על הארץ ועל הפירות. ומיישבים, **דשמא הכא קים ליה למקשן דבאותה שעה שאמר רב חסדא הא מילתא** דצריך לומר על הארץ ועל פירותיה **לא היה לפניו שום תלמיד מא"י**, וכן רבי יוחנן שאמר שחותמין על הארץ ועל הפירות **לא היה שום תלמיד מבבל לפני רבי יוחנן, וא"כ לא היה מזכיר רב חסדא שהיה מבבל כי אם לבני בבל** תלמידיו שהיו לפניו באותה שעה, **ולהכי פריך היאך יברכו בני בבל על הארץ ועל 'פירותיה'**, דמשמע **דקאי דוקא על פירות של ארץ ישראל, והם אינם אוכלים אותן**, ולכך הוצרך לפרש איפכא דרב חסדא אמר על הארץ ועל הפירות, ורבי יוחנן אמר על הארץ ועל פירותיה.

ציונים והערות

קפב. כן פירשו התוספות בקדושין (כט: ד"ה הא לן והא להו).

[מד:] **עבידנא ככולהו.** וכן אנו נוהגין כרב אשי, דמברכינן בתר מיא ובתר ירקא בורא נפשות רבות:

ולבני מערבא דמברכין הכי בתר וכו'. ואנן לא עבדינן כבני מערבא, דדוקא לדידהו שהיה דרכם לסלקם בלילה שייכא ברכה דלשמור חקיו, כדכתיב ושמרת את החקה הזאת למועדה מימים וגו', אבל אנו שמסלקין אותן בחצי היום או אפי' נסלקן בלילה לא שייך חקה, ודוקא לדידהו דקסברי לילה לאו זמן תפילין הוא, ומימים ימימה אתא למעוטי לילות שייכא ברכה דחקה, אבל אנן דקי"ל דלילה זמן תפילין הוא, ואנן משימין הפסוק ושמרת החקה וגו' בפסח. ומה שאין אנו מניחים אותן בלילה מפני שמא יפיח בהן, אפי' נמתין לסלקן עד הלילה לא מברכינן. אע"ג דאנן קיימא לן דשבת וי"ט לאו זמן תפילין, אפ"ה לא מברכינן, דדוקא לדידהו דסבירא להו חקה קאי אתפילין מברכי', ותדע שהרי אינהו נמי לא היו מברכין אלא אתפילין לחודייהו, משום דכתיב בהו חקה, אבל אשאר מצות כגון ציצית ולולב וסוכה לא היו מברכין (וה"ה הכא). וקשה, דהוי מצי לשנויי הכי לאפוקי שאר מצות אפי' לבני מערבא:

[מה.] **דחנקתיה אומצא.** ודוקא מים, שאין לו הנאה כי אם לשתות מים לצמאו, והנאה דחנקתיה אומצא אין זה נחשב הנאה. אבל שאר משקים, שלעולם הגוף נהנה מהן, בכל ענין מברך, ואפילו חנקתיה אומצא, כדאמרינן לעיל (דף לו.), ואע"ג דלרפואה אתי, בעי ברוכי. ורב עמרם פירש, דדוקא לפניו לא בעי ברוכי, אבל לאחריו חייב. ורבינו משה פירש דלא היא, דהואיל ואינו נהנה, אפילו לאחריו לא בעי ברכה:

רבי טרפון אומר בורא נפשות רבות וכו'. פירוש, לפניו. ופוק חזי מאי עמא דבר, והנה נהגו העולם לברך לאחריו. אבל לא מצינו לפרש דפליגי בלאחריו, דתנא קמא סבר דמברך לפניו ולא לאחריו, ורבי טרפון סבר אף לאחריו יברך בורא נפשות רבות, דאם כן, כי פריך לעיל מרב פפא

עבידנא ככולהו:

יבארו דמנהגנו לברך אפילו אחר מים וירקות בורא נפשות.

נחלקו בגמרא, על איזה דברים מברך לאחריהם בורא נפשות, דרב יצחק בר אבדימי משום רבינו אמר דדוקא על הביעא ועל מיני קופרא בתחלה מברך שהכל ולבסוף בורא נפשות רבות וכו', אבל על ירקא אינו מברך לאחריו בורא נפשות, ורבי יצחק אמר דאפילו על ירקא מברך לאחריו בורא נפשות, אבל על מיא לא, ורב פפא אמר דאפילו על מיא מברך לאחריו בורא נפשות. ואמר רב אשי דכל אימת שהיה זוכר היה נוהג ככולם לברך אפילו אחר ירקא ומיא בורא נפשות. אומרים התוספות, **וכן אנו נוהגין כרב אשי דמברכינן בתר מיא ובתר ירקא בורא נפשות רבות.**

ולבני מערבא דמברכין הכי בתר וכו':

יבארו דאף בני מערבא לא ברכו אלא בהסרת התפילין ולא בהסרת הציצית, ודוקא בעת שקיעת החמה ברכו, ושלא קיימא לן כבני מערבא.

שנינו במשנה (נדה נא:), כל הטעון ברכה לאחריו טעון ברכה לפניו, ויש שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו. ואמרינן בגמרא, דהא דתנן דיש שטעון ברכה לפניו ולא לאחריו, לרב פפא דאית ליה דמברך ברכה אחרונה אף על מים, אתי למעוטי ברכת המצוות דמברכים לפניהם ולא לאחריהם, ולבני מערבא דמברכים אקב"ו לשמור חוקיו אף אחר שמסירים התפילין מראשם, דהוי מצוה להסירם קודם הלילה, אם כן הא דתנן יש טעון ברכה לפניו ולא לאחריו אתי למעוטי ברכות הריח דמברכים לפניהם ולא לאחריהם. אומרים התוספות, **ואנן לא עבדינן כבני מערבא** לברך אקב"ו לשמור חוקיו אחר שמסירים התפילין, **דדוקא לדידהו שהיה דרכם לסלקם בלילה** כיון שחייב לסלקם בשקיעת החמה, להם **שייכא ברכה דלשמור** חקיו, **כדכתיב** 'ושמרת **את החקה הזאת למועדה מימים'** וגו', ודרשינן בגמרא מנחות (דף לו:) דהמניח תפילין לאחר שקיעת החמה עובר בעשה, דכתיב 'ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה' ודרשינן ימים ולא לילות, והשמר דכתיב במצות עשה דינו כעשה. **אבל אנו שמסלקין אותן בחצי היום, או אפי'** אם **נסלקן בלילה לא שייך חקה,** (ו)[ד]**דוקא לדידהו** דקסברי **לילה לאו זמן תפילין הוא,** ומימים ימימה דרשינן **דאתא למעוטי לילות, שייכא ברכה דחקה,** דאיכא מצוה להסיר התפילין כשמגיע הלילה, **אבל אנן דקי"ל דלילה זמן תפילין הוא, ואנן משימין הפסוק** 'ושמרת החקה וגו' למועדה מימים ימימה' דקאי גבי פסח, כלומר דחוקה עלינו לשמור 'חוקת הפסח', **ומה שאין אנו מניחים אותן בלילה מפני שמא יפיח בהן,** אם כן **אפי'** אם **נמתין לסלקן עד הלילה לא מברכינן** אקב"ו לשמור חוקיו דהא לדידן לילה זמן תפילין. **ואע"ג דאנן קיימא לן דשבת וי"ט לאו זמן תפילין** ומחויב הוא להסירם כשמגיע שבת ויום טוב, **אפ"ה לא מברכינן** אקב"ו לשמור חוקיו כשמסלקן ערב שבת עם חשיכה, **דדוקא לדידהו דסבירא להו** ד'חקה' דכתיב בקרא ד'ושמרת את החקה הזאת למועדה מימים ימימה' **קאי אתפילין לדידהו מברכי'** לשמור חוקיו, מה שאין כן לדידן דחקה דכתיב בקרא לא קאי אתפילין אלא אחוקת הפסח, והא דשבת לאו זמן תפילין הוא ילפינן מ'והיו לך לאות', יצאו שבתות וימים טובים שהן עצמן אות. **ותדע** דרק לאלו דאית להו דמשום דכתיב בתפילין חוקה, לכך כשמסירן מברכין לשמור חוקיו, שהרי אינהו כלומר בני מערבא **נמי לא היו מברכין** לשמור חוקיו **אלא אתפילין לחודייהו משום דכתיב בהו חקה, אבל אשאר מצות כגון ציצית ולולב וסוכה לא היו מברכין (וה"ה הכא)** לשמור חוקיו בשקיעת החמה, כיון דלא כתיב בהו חוקה. וכיון שכן מקשים התוספות וקשה, **דהוי מצי לשנויי** הכי, דלבני מערבא הא דתנן יש טעון ברכה לפניו ואינו טעון ברכה לאחריו, בא **לאפוקי שאר מצות** כגון ציצית ולולב **דאפי' לבני מערבא** אין מברכין לאחריהם.

דחנקתיה אומצא:

יבארו דהני מילי במים אבל לא במשקים שיש לו הנאה מטעמם.

איתא בגמרא, דהא דקתני השותה מים לצמאו מברך שהכל, לאפוקי השותה מים משום שחנקתו אומצא, כלומר, שנתקעה בגרונו חתיכה, ורוצה לשתות כדי שתבלע, דאינו מברך עליה.

ואומרים התוס', דאף כששותה משום שחנקתו אומצא, **דוקא** כששותה **מים, שאין לו הנאה** משתיית המים **כי אם לשתות מים לצמאו,** שהיא הנאת גרונו היחידה מהמים, ואין הנאה חוץ מהם, שהרי אין למים טעם ליהנות מהם חוץ מלרוות גרונו מהצמא, ואילו **ההנאה דחנקתיה אומצא,** שיורדת על ידי המים **אין** זה **נחשב הנאה** לברך עליה, כמו שאין מברכים כששותה רפואה אף שנהנה ממה שמתרפא. **אבל** כששותה **שאר משקים, שלעולם הגוף נהנה מהן,** כלומר, שיש לו הנאה לא רק להרוות גרונו מהצימאון, אלא גם מטעמם, אזי **בכל ענין מברך** עליהם, **ואפילו** אם כששותה אותם משום שחנקתיה **אומצא,** כמו **דאמרינן לעיל** (דף לו.) לגבי רפואה, דכששותה משקים שיש לו הנאה מטעמם, **ואע"ג דלרפואה אתי** ששותה אותם לרפואה, מכל מקום כיון שיש לו הנאה מטעמם, **בעי ברוכי** עליהם[קפג].

ובגמרא נתבאר, דכששותה מים כשחנקתיה אומצא, אינו מברך עליהם, ואומרים התוס', **דרב עמרם פירש, דדוקא לפניו לא בעי ברוכי** עליהם, **אבל לאחריו חייב. ורבינו משה פירש דלא היא, דהואיל ואינו נהנה** מהמים **אפילו לאחריו לא בעי ברכה.**

רבי טרפון אומר בורא נפשות רבות וכו':

במתניתין תנן, דלרבי טרפון מברך על המים בורא נפשות רבות וחסרונם, ולא שהכל נהיה בדברו. ומבארים התוס' **פירוש,** דלרבי טרפון מברך על המים **לפניו** 'בורא נפשות רבות'. וקאמר בגמרא דאמר רב יוסף[קפד], דלהלכה למעשה **'פוק חזי מאי עמא דבר',** כלומר, כפי מה שנהגו העולם. **והנה נהגו העולם לברך לאחריו** 'בורא נפשות', ודלא כרבי טרפון שמברכים ברכה זו לפניו.

אבל אומרים התוס' **דלא מצינו לפרש** שכל מה **דפליגי** תנא קמא דקאמר דמברך שהכל, ורבי טרפון דקאמר שמברך בורא נפשות, הוא רק בברכה **דלאחריו, דתנא קמא סבר דמברך לפניו** שהכל, **ולא לאחריו** כלום, **ורבי טרפון סבר** דמברך לפניו שהכל, **ואף לאחריו יברך בורא נפשות רבות,** ולפי"ז נהגו העולם כרבי טרפון. אין לפרש כן, **דאם כן כי פריך לעיל**[קפה] **מרב פפא** דאמר שמברך גם על המים לפניו שהכל ולאחריו בורא נפשות רבות, ופריך דלדבריו על מה קאי הא דתנן[קפו] דיש דברים שמברך רק לפניהם ולא לאחריהם, ואם רבי טרפון סבר כן, שמברכים לפניו ולאחריו, א"כ עד שמקשים על רב פפא מהמשנה

ציונים והערות

קפג. **בחידושי** הרשב"א הביא שיטת התוס', והוסיף לה ראיה, מדנקט במשנה דוקא השותה מים לצמאו, ולא נקט שאר משקים, אלמא דשאר משקים מברך עליהם גם משום הנאת טעמם, מה דלא שייך במים. **קפד.** **וללישנא** קמא אמר אביי כן לרבא בר חנן. **קפה.** דף מד: **קפו.** נדה נא:

ליקשי[קפז] [לסייעיה] ממלתיה דרבי טרפון **שהוא תנא**, וסבר גם הוא כן, דמברך לפניו ולאחריו על המים, ולדידיה נמי יקשה היכי משכחת לה דברים שמברכים רק לפניהם ולא לאחריהם, אלא על כרחך דלא סבר רבי טרפון כאותה משנה, וא״כ אפשר לומר דרב פפא סבר כוותיה.

דמברך, (ליקשי) [לסייעיה] ממלתיה דרבי טרפון, שהוא תנא:

הדרן עלך כיצד מברכין

ציונים והערות

קפז. נראה, דלפי הגירסא בתוס׳ ׳ליקשי׳, ראיית התוס׳ היא כמבואר בפנים, דאמאי הוקשה לגמרא על מה קאי המשנה דיש דברים שמברך לפניהם ולא לאחריהם רק מדברי רב פפא, ולא הוקשה לגמרא מדברי רבי טרפון, שהוא תנא. וכן נראה מתחילת לשון התוס׳ שכתבו ׳כי פריך לעיל מרב פפא׳, והיינו שהקושיא היא מרב פפא, על מה קאי המשנה דלבריו. וכן נראה לכאורה מדברי רש״י בעירובין (דף יד:), שכתב וז״ל, ר׳ טרפון אומר בורא נפשות רבות. ואני שמעתי דר׳ טרפון בא לחייב אף ברכה אחריו בורא נפשות רבות, ולא נהירא, דאמרינן במסכת נדה (נא:) יש טעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו, ואמרינן, לאתויי מאי, והוינן בה, ולרב פפא דמברך אמיא כו׳ ולא אמרינן ולר׳ טרפון דמחייב אמיא, מאי איכא למימר. עכ״ל רש״י. והיינו דהראיה היא אמאי לא מקשינן לדברי רבי טרפון על מה קאי המשנה. אבל לפי הגירסא בהתוס׳ ׳ליסעייה׳ ממלתיה דרבי טרפון, הראיה היא דלעיל הוי קושיא על דברי רב פפא מהמשנה, דקתני דיש דברים שמברכים עליהם לפניהם ולא לאחריהם, ואם רבי טרפון סבר כן, הרי אפשר לסייעיה לשיטת רב פפא מדבריו. ולגירסא זו יש לגרוס ׳כי פריך לעיל ארב פפא׳, וכן הוא בהגהות מהר״נ אדלר.

שלשה שאכלו כאחת:

יבארו את קושיית ותירוץ הירושלמי.

תנן במתניתין, שלשה שאכלו כאחת חייבים לזמן ולברך יחד.

אומרים התוס׳, דבירושלמי[א] פריך על משנה זו, דהכא במשנה דלהלן[ב], את **אמרת ג׳ שאכלו כאחת אין רשאין ליחלק**, ואילו **הכא את אמרת** דשלשה שאכלו כאחת **חייבים לזמן**. עד כאן היא קושיית הירושלמי, ולא נתבאר בירושלמי מהי הקושיא. ואין לומר דקושיית הירושלמי היא על שינוי הלשון, דהכא איתא שחייבים לזמן, והכא איתא שאינם רשאים ליחלק, זה אינו, דהרי **עתה לכאורה אין זה קשה**, דנימא דהטעם שאין רשאים ליחלק הוא לפי שחייבים לזמן, **וכן לקמן** (דף נ.) בגמרא חזינן דפריך על המשנה שאינם רשאים ליחלק, **דתנינא חדא זימנא שאין רשאין ליחלק**, **והיינו**, שהטעם דאין רשאים ליחלק הוא **משום דחייבים לזמן**. וא״כ קשה מהי קושיית הירושלמי.

ומבארים התוס׳ **ולי נראה דהכי פריך** הירושלמי, **הכא את אמרת דג׳** ׳שאכלו׳ כאחת **אין רשאין ליחלק**, **דמשמע**, שרק **אם** כבר **גמרו אכילתן יחד** אז **אינן רשאין ליחלק**, כיון שכבר נתחייבו בזימון כשגמרו יחד את סעודתם. **אבל האחד** מהם **רשאי לגמור סעודתו ולברך קודם חברו**. ואילו ׳**חייבין לזמן**׳ **משמע**, דמשעה שהתחילו לאכול כבר חלה **חובת זימון עליהם**, **ואינן רשאין לגמור סעודתן זה בלא זה**.

ועתה יבארו התוס׳ את התירוץ בירושלמי שם.

ומשני שמואל ׳**כאן בתחלה כאן בסוף**, **איזהו בתחלה ואיזהו בסוף פליגי בה תרי אמוראי**, **חד אמר נתנו דעתם לאכול זהו בתחלה**, **אכלו כזית זהו בסוף**, **וחד אמר אכלו כזית זהו בתחלה**, **נתנו דעתם לאכול זהו בסוף**׳. עד כאן לשון הת״דרך, ואומרים התוס׳ **דרב אלפס תופס** דהדרך **הראשון**[ג] בירושלמי **עיקר**, ד׳בתחילה׳ הוא כשנתנו דעתם לאכול, ובסוף הוא שאכלו כזית, והכי פירושו.

נתנו דעתם לאכול, **כלומר**, **שהתחילו** מתחלה על מנת **לאכול ביחד**, **זהו** הכוונה ׳בתחלה׳, **אז ודאי חובת זימון עליהם**, ואסור לאחד מהם לגמור סעודתו לבדו כיון שכבר נתחייב בזימון. ואם **אכלו כזית**, **זהו** ׳**בסוף**׳, **כלומר**, **שאם האחד התחיל קודם חברו** באכילה, וכבר אכל כשיעור **כזית**, אזי לא הוי כמו שהתחילו על מנת לאכול יחד, **ואז** אף **דודאי אם גמרו** במציאות **סעודתם יחד**, **חייבים לזמן**, שהרי סוף סוף אכלו ביחד, **אבל רשאין לגמור זה בלא זה ולברך**, כיון שלא התחילו מתחילה על מנת לאכול יחד.

שלשה שאכלו כאחת. בירושלמי פריך, הכא את אמרת אין רשאין ליחלק, והכא את אמרת חייבים לזמן. ועתה, לכאורה אין זה קשה. וכן לקמן (דף נ.) פריך תנינא חדא זימנא שאין רשאין ליחלק, היינו משום דחייבים לזמן. ול״נ, דהכי פריך, הכא את אמרת דאין רשאין ליחלק, דמשמע אם גמרו אכילתן יחד אינן רשאין ליחלק, אבל האחד רשאי לגמור סעודתו ולברך קודם חברו. וחייבין לזמן, משמע דחובת זימון עליהם, ואינן רשאין לגמור סעודתן זה בלא זה. ומשני שמואל, כאן בתחלה, כאן בסוף. איזהו בתחלה ואיזהו בסוף, פליגי בה תרי אמוראי, חד אמר, נתנו דעתם לאכול זהו בתחלה, אכלו כזית זהו בסוף. וחד אמר, אכלו כזית זהו בתחלה, נתנו דעתם לאכול זהו בסוף. ורב אלפס תופס דרך ראשון עיקר, וה״פ, נתנו דעתם לאכול, כלומר, שהתחילו מתחלה לאכול ביחד, זהו בתחלה, אז ודאי חובת זימון עליהם. אכלו כזית, זהו בסוף, כלומר, אם האחד התחיל קודם חברו בכזית, אז ודאי אם גמרו סעודתם יחד חייבים לזמן, אבל רשאין לגמור זה בלא זה ולברך:

אכל טבל אין מזמנין עליו. תימה, דאמר בערכין (דף ד.) הכל מצטרפין לזמון, כהנים לוים וישראלים. ופריך, פשיטא. ומשני, לא צריכא, אף על גב דכהן אוכל תרומה, וישראל חולין. אלמא, אף על גב דתרומה אסורה לישראל, אחרי שהכהן יכול לצרף עם ישראל לאכול בחולין, מצטרפין לזמון. והכא נמי, נהי דחד מנייהו אכל טבל, דאין ראוי לאחרים, אמאי אינן מזמנין. ויש לומר, דאכילת טבל לאו שמה אכילה, דלא חזיא אף לכהן, אבל תרומה, לכל הפחות ראויה לכהן האוכלה. והוא הדין אם אכלו שלשתן טבל, דאין חייבים לזמן, כדאמרינן (בב״ק פ״ט דל״ד), הרי שגזל סאה חטין וטחנה ואפאה ואכלה, ומברך עליהן, אינו מברך אלא מנאץ. מכאן היה אומר רבינו יהודה, דשלשה שאכלו והאחד היה מודר הנאה מן השנים, והוא אוכל משלו, יכול להצטרף עמהם לזימון. דנהי דאינו ראוי לאכול עמהם, הם ראוים לאכול עמו. וכן לענין הנזהר מפת של נכרי. אבל אם שלשתן מודרין הנאה זה מזה, אין מצטרפין, אע״פ שיכולים לשאול על נדרם, דהשתא מיהא לא אתשילו:

אכל טבל אין מזמנין עליו:

יבארו מאי שנא טבל מתרומה, ויוסיפו כמה דינים בצירוף לזימון.

תנן במתניתין, אכל טבל אין מזמנין עליו. מקשים התוס׳ **ותימה, דהא אמרינן בערכין** (דף ד.), **הכל מצטרפין לזמון, כהנים לוים וישראלים. ופריך** בגמרא **פשיטא** דכהנים ולויים מצטרפים כמו ישראלים. ומשני, **לא צריכא, דאף על גב** דמיירי שהכהן **אוכל תרומה וישראל חולין**, מצטרפים שניהם לזימון. **אלמא אף על גב דתרומה אסורה לישראל**, לא בעינן שיהיו כולם מותרים לאכול את האוכל שאוכל כל אחד מהם, אלא **אחרי**, כלומר, כיון **שהכהן יכול לצרף עם ישראל לאכול בחולין**, סגי בזה ששניהם יכולים לאכול חולין שאוכל אחד מהם כדי שיהיו **מצטרפין לזמון**. **והכא נמי נהי דחד מנייהו אכל טבל דאין ראוי לאחרים**, **אמאי אינן מזמנין**, הא אף שהשנים האחרים אינם יכולים לאכול את מה שהאחד מהם אוכל, אבל הרי הוא יכול לאכול מהחולין ששניהם אוכלים, וסגי בזה להצטרף לזימון.

ומיישבים **ויש לומר, דאכילת טבל לאו שמה אכילה** ואין כאן שלשה שאכלו, **דלא חזיא אף לכהן**, ולכן אינם יכולים להצטרף עמו באכילתו, **אבל** כשאוכל **תרומה**, **לכל הפחות התרומה ראויה לכהן האוכלה**, ולכן אף שאינה ראויה לאחרים, הוי אכילה שיוכלו הם להצטרף עמו. וכיון שהטבל אינו בכלל אכילה, **הוא הדין אם אכלו שלשתן טבל דאין חייבים לזמן**, משום שאינו בכלל ברכה, **כדאמרינן** (בב״ק פ״ט ד׳ צ״ד), **הרי שגזל סאה חטין וטחנה ואפאה ואכלה, ומברך עליהן, אינו מברך אלא מנאץ**, וא״כ אין אכילת טבל אכילה לקבוע לזמן עליו[ד].

ומוסיפים התוס׳ **דמכאן**, מזה ששני ישראלים שאוכלים חולין מצטרפים עם הכהן האוכל תרומה לזימון, מהטעם שהכהן יכול לאכול מהחולין שלהם, **היה אומר רבינו יהודה, דשלשה שאכלו והאחד היה מודר הנאה מן השנים, והוא אוכל משלו, יכול להצטרף עמהם לזימון, דנהי דאינו ראוי לאכול עמהם, הם ראוים לאכול עמו. וכן לענין הנזהר מפת של נכרי**, יכול להצטרף עם אחר שאוכל פת עכו״ם[ה], כיון שהאוכל מהפת עכו״ם יכול לאכול מהפת ישראל שאוכל חבירו, וגם דהאכילה מהפת עכו״ם שמה אכילה, דהא ראויה למי שמתיר לאכול מפת עכו״ם ונקרא צירוף. **אבל אם שלשתן מודרין הנאה זה מזה, אין מצטרפין לזימון, אע״פ שיכולים לשאול על נדרם, דהשתא מיהא** הרי עדיין **לא אתשילו** על נדרם, ואסורים כל אחד בשל חבירו, ולא הוי צירוף.

סיכום: ביארו את קושיית הירושלמי, דממשנתנו משמע שמשעה שהתחילו לאכול כבר חלה עליהם חובת זימון ואינם יכולים ליחלק כדי לגמור את סעודתם לבד. ומהמשנה להלן משמע, דרק אם כבר גמרו לאכול, אינם רשאים ליחלק וחייבים לזמן. וביארו את תירוץ הירושלמי בדרך ראשון הנזכר שם, דכשהתחילו על מנת לאכול יחד, חלה עליהם חובת זימון ואינם רשאים ליחלק ולגמור סעודתם לבד. וכשהתחיל האחד לבדו וכבר אכל כזית, לא הוי כנתנו דעתם לאכול יחד ורשאי אחד מהם לגמור סעודתו לבד ולברך.

סיכום: הקשו מאי שנא טבל דהאוכל ממנו אין מזמנים עליו, אף שהאחרים אוכלים חולין מתוקנים, ומאי שנא מתרומה דכהן האוכלה מצטרף עם שני ישראלים האוכלים חולין, משום שהוא יכול לאכול ממה שהם אוכלים. ויישבו, דאכילת טבל לא שמה אכילה כלל, מה שאין כן תרומה. ולפי״ז גם שלשה האוכלים טבל אין מזמנים, דאינה אכילה, והביאו ראיה מדאיתא שהמברך על טבל אינו מברך אלא מנאץ. ולפי״ז אמר רבינו יהודה דשלשה שאכלו ואחד מהם היה מודר הנאה מהשנים, מצטרפים, כיון שהם יכולים לאכול ממנו, אבל אם שלשתן מודרים הנאה כל אחד מחבירו אינם מצטרפים, והוא הדין באוכל מפת נכרים, שמצטרף לזימון עם מי שאינו אוכל מפת עכו״ם כיון שהאוכל פת עכו״ם יכול לאכול מפת ישראל שאוכל חבירו.

ציונים והערות

א. כאן בריש פרקין. **ב. דף** נ. **ג. במהרש״א** כתב, דגרסינן ׳תופס דרך משנה עיקר׳, וכתב דכן הוא בתוס׳ בכל ספרים ישנים, וחדשים מקרוב באו, שהגיהו ׳ורב אלפס תופס דרך ראשון עיקר׳ וה״פ כו׳ עכ״ל, ולא ידענא להולמו, שהרי רב אלפס כתב דאשמעינן מתני׳ דאין רשאין לחלק, דאע״פ שכל אחד ואחד אוכל מככרו לעצמו, אין רשאין לחלק. ואין זה מסכים לדרך ראשון שכתבו התוס׳ וה״פ נתנו כו׳, וגם רבינו יונה כתב לפי דברי הרי״ף שאינו לדעת ב׳ האמוראים שבירושלמי וע״ש באורך. עכ״ל. **ד. ע״פ** מהרש״א. **ה. דבפת** עכו״ם ישנם כמה אופנים שמותר לאכול אותה, כגון במקום

בקולו של משה. וא"ת, היכי מייתי ראיה ממשה, והא צריך לאתויי דמשה היה מתרגם, ולא היה מרים קולו יותר מהקב"ה שהיה קורא, והוא מביא, שהקב"ה היה קורא ומשה היה מתרגם. ופירש רב אלפס, בקולו של משה, מסתמא משה בכל כחו היה עונה, כדי להשמיע קולו לכל העם, אבל הקב"ה לא היה צריך להרים קולו, שהרי לא היה מדבר אלא למשה לבד, ואפילו הכי היה מגביה קולו, כדי שלא יהא קולו של משה המתרגם רם יותר מקולו של הקב"ה, שהיה קורא:

אם רצו לזמן אין מזמנין. פירש"י, וכן לענין המוציא ושאר ברכות, אין האחד מברך להוציא חברו. לגבי הא דאמר אביי נקטינן שנים שאכלו כאחת מצוה ליחלק ולברך כל אחד לעצמו, בין ברכת המוציא בין ברכת המזון. לשון רש"י. לן ולא נהירא, דלעיל פרק כיצד מברכין (דף לט.) בעובדא דבר קפרא, נתן בר קפרא רשות לאחד לברך, ושנים הוו התם. ועוד, אי הוו שלשה התם, לא היו שם אלא פירות. וכן נמי אמרינן לן (דף נג.) דעל המאור אחד מברך לכולן. ע"כ נ"ל, דבברכה ראשונה מוציאין זה את זה שנים לכ"ע, והטעם, הואיל ויושבין לאכול יחד, דעתן לצרף, ואחד מברך להוציא חברו. אבל בברכה של סוף סעודה, שמסתלקין זה מזה, צריך לברך כל אחד לעצמו. ויש מתרצים, דיש חלוק בין ברכת המוציא, דלא הויא כי אם דרבנן, ע"כ מוציאין זה את זה. אבל בבהמ"ז, שהיא מדאורייתא, לשם החמירו:

שלשה שאכלו כאחת אין רשאין ליחלק. מפרש"י, אמאי אין רשאין ליחלק האחד מפני השנים, כיון דב' נמי מזמנין, ליזיל הוא, והא לא מיפק' ברכת זמון. תימה, דילמא טעמא דאין רשאין ליחלק, משום דיפטרו לשלישי מברכת הזמון, וגם הוא אין לו להפקיע ממנו ברכת הזמון. וי"ל, דעיקר פרכתו סמיך אסיפא, דקתני, ד' אין רשאין ליחלק אע"ג דאיכא שנים מכאן וב' מכאן, והוי כמו וכו'. וכה"ג תמצא בהרבה מקומות. ותימה, א"כ אמאי לא מקשי מן הסיפא בהדיא. ע"כ פירש רבינו

בקולו של משה:

יבארו מה הראיה מזה שהגביה ה' קולו.

בגמרא יליף רבי שמעון בר פזי שאין המתרגם רשאי להגביה קולו יותר מן הקורא, מנלן ממשה, שנאמר בו 'משה ידבר והאלקים יעננו בקול', ומדקאמר 'בקול', ילפינן דהשיב הקב"ה כביכול בקולו של משה.

מקשים התוס' **וא"ת, והיכי מייתי ראיה ממשה, והא** כדי להביא ראיה שהמתרגם לא יגביה קולו מהקורא, **צריך לאתויי דמשה, שהיה מתרגם**, דהא משה השמיע את דברי ה' אל העם במעמד הר סיני, כמו המתרגם שמשמיע את דברי הקורא אל העם, **ולא היה מרים קולו יותר מהקב"ה, שהיה קורא. ואילו הוא**, רבי שמעון בר פזי **מביא** ראיה איפכא, **שהקב"ה היה קורא ומשה היה מתרגם**, והקורא לא הגביה קולו יותר מהמתרגם.

ומיישבים ופירש רב אלפס, דהראיה מ'**בקולו של משה**' היא, **דמסתמא משה בכל כחו היה עונה, כדי להשמיע קולו לכל העם. אבל הקב"ה** כשדיבר למשה **לא היה צריך להרים קולו, שהרי לא היה מדבר אלא למשה לבד, ואפילו הכי**, מצינו דכתיב 'והאלקים יעננו בקול', דהיינו שהיה מגביה קולו, ועל כרחך הטעם שהגביה ה' קולו הוא, **כדי שלא יהא קולו של משה המתרגם רם יותר מקולו של הקב"ה, שהיה קורא**, ומהא ראיה שהמתרגם לא יגביה קולו יותר מהקורא.

אם רצו לזמן אין מזמנין:

איתא בגמרא, שנים שאכלו כאחד פליגי בה רב ורבי יוחנן, חד אמר אם רצו לזמן מזמנים, וחד אמר אין מזמנין.

פירש"י, וכן לענין המוציא ושאר ברכות, אין האחד מברך להוציא חברו.

וכן **לגבי הא דאמר אביי** להלן נקטינן שנים **שאכלו כאחת מצוה ליחלק**, כתב רש"י **ולברך כל אחד לעצמו, בין ברכת המוציא בין ברכת המזון**. עד כאן **לשון רש"י** לקמן[ז].

מקשים התוס' **ולא נהירא**, דהא **לעיל בפרק כיצד מברכין** (דף לט.), **בעובדא דבר קפרא**, שישבו לפניו ב' תלמידים, והביאו לפניו כרוב ודורמסקין ופרגיות, וקתני דנתן **בר קפרא רשות לאחד** מהם **לברך**, והא **שנים הוו התם**, ואפילו הכי נתן לאחד מהם לברך ולהוציא את השני בברכתו, **ועוד, דאפילו[ח] אי הוו שלשה** תלמידים **התם**, יש ראיה דברכה ראשונה אין דינה כברכה אחרונה, דהרי **לא היו שם אלא פירות** שאין מזמנים עליהם, ואפילו הכי קאמר בר קפרא לאחד מהם לברך, וראיה דאף במקום שאין זימון בברכה אחרונה יכול האחד להוציא את חבירו בברכה ראשונה[ט]. **וכן נמי אמרינן לקמן** (דף נג.), **דעל המאור אחד מברך לכולן**, אף שאין כלל ברכה אחרונה על המאור.

ואומרים התוס' ע"כ נ"ל דהמחלוקת האם שנים שאכלו יחד מזומנים או לא, היא רק גבי ברכת המזון שלאחריה, **אבל בברכה ראשונה מוציאין זה את זה** אפילו **שנים לכולי עלמא. והטעם, הואיל ויושבין לאכול יחד דעתן לצרף** את עצמם יחד בברכה ראשונה, שהרי עכשיו התחילו יחד לאכול, ולכן **אחד מברך להוציא חברו. אבל בברכה של סוף סעודה**, שהדרך שלפעמים כבר מסתלקין זה מזה ואינם נשארים לאכול יחד עד סוף הסעודה, **צריך לברך כל אחד לעצמו.**

ויש מתרצים, דיש חלוק בין ברכת המוציא דלא הויא כי אם דרבנן, על כן אפילו שנים **מוציאין זה את זה, אבל בבהמ"ז** שהיא **מדאורייתא, לשם החמירו** שלא יוציא האחד את חבירו אלא אם כן הצטרפו שלשה.

שלשה שאכלו כאחת אין רשאין ליחלק:

יבארו מהיכן הראיה דשנים אינם יכולים לזמן.

איתא בגמרא שנים שאכלו כאחד פליגי בה רב ורבי יוחנן, חד אמר אם רצו לזמן מזמנים, וחד אמר אין מזמנין. ומייתי הגמרא ראיה מדתנן להלן' שלשה שאכלו כאחת אין רשאין ליחלק. ודייקינן שלשה אין, אבל שנים שאכלו, לא. **ומפרש רש"י** דהראיה היא, שלשה מזמנין, אבל שנים אינם מזמנים ואפילו אם רצו, דאי נימא דאם שנים רוצים יכולים לזמן א"כ **אמאי אין רשאין ליחלק**, כלומר שילך **האחד מפני השנים כיון דב' נמי מזמנין** אם הם רוצים, **וליזיל הוא** האחד, ואפ"ה **הא לא מיפקע ברכת זמון** בהכי, שהרי יזמנו השנים הנותרים.

מקשים התוס' על פירוש רש"י **ותימה**, דמה היא הראיה דהשנים אינם רשאים לזמן, **דילמא טעמא דאין רשאין ליחלק הוא משום** דאם ילך השלישי, **יפטרו לשלישי מברכת הזמון**, שהרי יזמנו רק השנים הנותרים לבד, **וגם הוא אין לו להפקיע ממנו ברכת הזמון**, ולהכי אסור לו ללכת.

ומשום האי קושיא חולקים התוס' על רש"י **ואומרים וי"ל, דעיקר פרכתו** על מאן דאמר דשנים מזמנים **סמיך אסיפא** דמתניתין, **דקתני** דד' גם **אין רשאין ליחלק, ואע"ג** דכשנחלקים הארבעה **איכא שנים מכאן**, שהולכים עתה, **וב' מכאן**, שנשארים, ואפילו הכי אסור להם ליחלק, ועל כרחך הוא משם שאינם יכולים לפטור עצמם מהזימון, וכשנתחלקו אף אחד מהם אינו מזמן, ומכאן ראיה דאין שנים יכולים לזמן. ולפי"ז, הא דמייתי הגמרא ראיה מדתנן 'שלשה אין רשאים ליחלק', **הוי כמו** שהיה כתוב בגמרא **וכו'**, כלומר, דהראיה היא מהמשך דברי המשנה[יב]. **וכה"ג תמצא בהרבה מקומות**, דהראיה היא מהמשך דברי המשנה או הברייתא, ואינם מובאים בגמרא בפירוש[יג].

ומקשים התוס' על תירוץ זה, **ותימה, א"כ אמאי לא מקשי מן הסיפא בהדיא** דתנן דארבעה אינם רשאין ליחלק[יד], ואין לומר דהמקשן סמך על

ציונים והערות

שאין מצוי פת ישראל, מותר לאכול פת עכו"ם של פלטר, ויש אומרים דאף אם מצוי פת ישראל אלא שאינה טובה כמו פת העכו"ם של פלטר, מותר לאכול מהפת עכו"ם. כמבואר בשו"ע (יורה דעה סימן קיב, עיי"ש בסעיף ב, ועוד). **ו. לא** נמצא ברש"י שלפנינו, ואולי כוונת התוס' דזה נלמוד ממה שפירש רש"י להלן בד"ה מצוה שהעתיקו התוס', דאביי מיירי בין לענין המוציא ובין לענין ברכה אחרונה, מזה שמעינן דגם הכא מאן דאמר 'אין מזמנים', היינו גם לענין ברכה ראשונה. **ז. בעמוד** ב ד"ה מצוה. **ח. זאת** מגוחתי. **ט. והיינו** דוקא אז שהיה דרכם להסב, אבל בזמנינו שאין הדרך להסב, אין יכול האחד להוציא את חבירו בברכה ראשונה על הפירות. **י. נ. יא. בברכה** משולשת (תוס' רבינו יהודה) הביא פירוש זה בשם ה"ר יוסף בשם רבינו שמואל. **יב. וכן** כתב בחידושי הרשב"א, דהקושיא היא מהמשך המשנה, דקתני דארבע וחמשה נמי אינם רשאים ליחלק. אלא שהרשב"א הוסיף דהכי גרסינן בהדיא, 'וכן היא בכל הספרים שלנו, וכן נראה שהיא גרסתן של גאונים'. 'תא שמע ג שאכלו כאחד אינן רשאין ליחלק וכן ארבעה וכן חמשה', והקושיא היא מ'וכן ארבעה וכן חמשה', ובזה סרה קושיית התוס' על פירוש זה אמאי לא מקשינן בהדיא מהמשך המשנה. **יג. כאן** בתוס' לא ציינו היכן עוד הוא כן דפריך מהמשך הדברים המובאים בגמרא, אבל בגליון הש"ס לרעק"א ציין לדברי התוס' גיטין פ: (ד"ה זו דברי ר"מ) שכתבו דרבינו תם גריס לקמן, וכן נמצא בפי' רבינו חננאל, 'והא איכא שלום מלכות וכו'', ולא פריך משלום מלכות, אלא מבבא שאחריה, דהיה במזרח וכתב במערב. **יד. לכאורה** אין קושיית התוס' מובנת, דהא התוס' פירשו דהקושיא היא באמת מכח הסיפא, וגרסינן 'וכו'', דהוי כמו שהביאה הגמרא את הסיפא דגם ארבעה אינם רשאים ליחלק. ובפנים פירשנו על פי המהרש"א, שפירש דהקושיא היא מזה דהמקשן פירש שלשה אין שנים לא. אמנם, יעויין בתוס' רבינו יהודה, שכתב את פירוש התוס' בדרך אחרת קצת, ולדרך זו מובנת קושיית התוס'. דהתוס' תירצו, דהקושיא היא מכח הסיפא, והיינו מכח הסיפא דמתניתין דקתני דששה רשאים ליחלק, ועל זה דייקינן דדוקא ששה, אבל ארבעה וחמשה לא, ואמאי, הא כשהארבעה או החמשה נחלקים יש כאן שנים או שלש לכל צד, ויכולים השנים לזמן לעצמם, אלא על כרחך דשנים אין יכולים לזמן

יהודה, דודאי פריך מרישא, וה"ק, דליכא למימר דמשום היחיד קאמר, דא"כ ה"ל למימר אין היחיד רשאי ליחלק. אי נמי, אין אחד מהם רשאי ליחלק, אבל מדקתני אין רשאין ליחלק, משמע מכלהו פקע זמון אם נסתלק אחד מהם:

[מה:] **והא מאה נשי כתרי גברי דמיין.** לענין קבוץ תפלה, ולענין כל דבר שבעשרה, ואפילו הכי חשבינן להו כשלשה, וה"ה לשנים. אבל לא מצי למימר כחד דמיין, דאינן יכולות לזמן, דהא קתני נשים מזמנות לעצמן. ורש"י פירש, כתרי לענין חובה דאין חייבות לזמן, ואם רצו מזמנות, והוא הדין לשנים:

שאני התם דאיכא דעות. מכאן משמע, דנשים יכולות לזמן לעצמן, וכן עשו בנות רבינו אברהם חמיו של רבינו יהודה ע"פ אביהן. ומיהו, לא נהגו העולם כן. וקשה, אמאי לא נהגו, מדקתני מזמנות, משמע דקאמר חייבות לזמן. וי"ל, דנשים מזמנות לעצמן, היינו אם רצו לזמן מזמנות. וכן משמע קצת הלשון, מדקתני בסמוך, נשים ועבדים אם רצו לזמן אין מזמנין. ועוד, דמדמה ליה הגמרא לשנים, משמע דחובה ליכא. והא דקאמר בריש ערכין (דף ג. וסס), הכל מחוייבין בזימון, לאתויי נשים, לענין רשות קאמר, ולא לענין חובה. ונשים, צריך עיון אם יוצאות בברכת הזימון של אנשים, מאחר שאין מבינות. ויש מביאין ראיה שיוצאות, מדאמר לקמן, סופר מברך ובור יוצא, מכאן משמע, שאף הנשים יוצאות בבהמ"ז שלנו. מיהו, יש לדחות אותה ראיה, דשאני בור, שמבין בלשון הקדש, ויודע קצת מאי קאמר, אבל אינו יודע לברך. אבל נשים, שאינן מבינות כלל, מצי למימר דלא נפקי. והא דאמרי' במגילה (פ"ב ד' יז.), לועז ששמע אשורית יצא, פרסומי ניסא בעלמא שאני, כדאמרינן התם (דף יח.), האחשתרנים בני הרמכים מי ידעינן מאי ניהו:

הסיפא, דהא אם הקושיא היא מהסיפא, לא הוי ליה למקשה לפרש בקושיא 'שלשה אין, ב' לא', דהיינו הקושיא מהרישא[טו].

וע"כ פירש רבינו יהודה דודאי פריך מרישא דמתניתין דמייתי הגמרא, דתנן שלשה אינם רשאים ליחלק, **והכי קאמר, דליכא למימר דמשום היחיד קאמר** דאינם רשאים ליחלק, כדי שלא לפטור אותו מחובת זימון, **דא"כ** שהחשש הוא מחמת אותו האחד שכבר נתחייב בזימון ואינו יכול לפטור עצמו, ולא מחמת השנים הנותרים, שהם יכולים אף כשהם לבדם לזמן, **הוה ליה** לתנא **למימר** בלשון **'אין היחיד רשאי ליחלק'**, **א"נ** הוה לתנא למימר **'אין אחד מהם רשאי ליחלק'**, **אבל מדקתני 'אין רשאין ליחלק'**, **משמע**, **דמכלהו** שלשה **פקע** חובת **זמון אם נסתלק אחד מהם**, וזאת משום דשנים אינן יכולים לזמן.

סיכום: הקשו על פירוש רש"י דהראיה היא מזה שאינם רשאים ליחלק, ואם גם ב' יכולים לזמן הא אף אם ילך האחד ישאר זימון בין שניהם, ומהא ליכא ראיה דהא שמא האיסור ללכת הוא מפני שהיחיד מפקיע עצמו מהזימון, ולא מחמת השנים הנותרים. ולכן פירשו התוס' דהראיה היא מהמשך המשנה דגם ארבעה אינם רשאים ליחלק, ואף שיכולים ליחלק לשנים שנים ולזמן כל שנים בנפרד, הרי ראיה דשנים אינם מזמנים. והקשו התוס' על זה, דא"כ אמאי לא פריך בהדיא מהסיפא. ועל כן פירש רבינו יהודה שהקושיא היא מהרישא, מהא דקתני בלשון 'אינם רשאין ליחלק', דמשמע דקאי האיסור על שלשתם ולא על האחד מהם שהולך לבד.

והא מאה נשי כתרי גברי דמיין:

יבארו אמאי נקטה הגמרא 'כתרי גברי' בהראייה דשנים יכולים לזמן.

בגמרא מייתי ראיה דשנים יכולים לזמן, מדתניא נשים מזמנות לעצמן, דהא מאה נשים כתרי גברי נינהו, וקתני דמזמנות לעצמן.

והוקשה להתוס' הלשון 'מאה נשים כתרי גברי נינהו', דהא ממה נפשך, אם יש להם דין של רבים הרי הם כמאה אנשים, ואם לאו הרי הם כאיש אחד, ואמאי אמרינן שהם כשני אנשים.

ומבארים התוס' את ראיית הגמרא, **דלענין קבוץ תפלה ולענין כל דבר שבעשרה**, לזה אין להם חשיבות כאנשים, ולכן אין להן דין של עשרה, ועל כרחך שאין חשיבות למספר הנשים כמו מספר הגברים, שהרי אם היה לזה חשיבות היו יכולות להצטרף לכל דבר שבקדושה, **ואפילו הכי לענין** ברכת המזון **חשבינן להו כשלשה** אנשים **והוא הדין לשנים**, שיכולים לזמן. ולכן נקטה הגמרא שהם 'כתרי גברי', **אבל לא מצי למימר** דמאה נשים **'כחד** איש **דמיין'**, והיינו **דאינן יכולות לזמן**, **דהא קתני דנשים מזמנות לעצמן**, ואיש אחד לכולי עלמא אינו יכול לזמן, ועל כרחך דיש להם חשיבות שהן יותר מאשה אחת ואיש אחד, ולכן יכולות לזמן, וזו הראיה דשנים יכולים לזמן. **ורש"י פירש** את ראיית הגמרא, דמאה נשים הן **'כתרי** גברי', היינו **לענין חובה**, **דאין חייבות לזמן**, ואפילו הכי שאינן חייבות לזמן, **אם רצו מזמנות**, וממילא **הוא הדין לשנים**, היינו שני אנשים אע"פ שאינם חייבים לזמן, רשאים לזמן.

שאני התם דאיכא דעות:

ידונו אמאי אין נוהגים עכשיו הנשים לזמן לעצמם, וגם האם יוצאות הנשים ידי חובתן בברהמ"ז מהאנשים כשאינן מבינות לשון הקודש.

בגמרא מייתי ראיה מדתניא נשים מזמנות לעצמן, דשנים יכולים לזמן, דהא מאה נשים כתרי גברי נינהו, וקתני דמזמנות לעצמן. ודוחה הגמרא, דשאני התם בנשים, דאף שאין להן חשיבות של ג' אנשים, אבל יש כאן שלש דעות, ולכן יכולות לזמן אם רוצות, מה שאין כן בב' אנשים, שאין כאן שלש דעות.

ואומרים התוס' דמכאן, מברייתא זו **משמע דנשים יכולות לזמן לעצמן, וכן עשו בנות רבינו אברהם חמיו של רבינו יהודה ע"פ אביהן** רבינו אברהם. **ומיהו, לא נהגו העולם כן** שנשים מזמנות לעצמן.

ומקשים התוס' וקשה, **אמאי לא נהגו כן**, והא **מדקתני** בברייתא דנשים 'מזמנות' לעצמן, **משמע** לכאורה **דקאמר שחייבות לזמן**.

ומיישבים וי"ל, דהא דאיתא **'נשים מזמנות לעצמן'**, היינו רק **שאם רצו לזמן** מזמנות, **וכן משמע קצת הלשון**, **מדקתני בסמוך**, **נשים ועבדים אם רצו לזמן אין מזמנין**, משום פריצותא שיזמנו נשים עם עבדים, ומהא שנקטה הברייתא בסיפא לשון זה, משמע דברישא אם רצו הנשים לזמן יכולות לזמן ואם לאו לאו, ובסיפא, אף אם רצו הנשים לזמן עם העבדים לא יזמנו משום פריצותא. **ועוד** ראיה דאינו חובה לנשים לזמן, **דמדמה ליה הגמרא** בראיה **לשנים** שאכלו, דנחלקו בזה רב ורבי יוחנן אם רוצים השנים לזמן האם יכולים, ועל זה מיתי ראיה, דכמו דנשים יכולות לזמן, אף שנים יכולים לזמן, **ומשמע דחובה** לזמן **ליכא**.

והוקשה לתוס', **והא דקאמרינן בריש ערכין** (דף ג. וסס) **הכל מחוייבין בזימון**, וקאמר ד'הכל' אתי **לאתויי נשים**, ומשמע לכאורה דהוא חיוב, כדקתני 'הכל חייבים'.

ומיישבים, דריבוי הנשים מדתניא 'הכל' **לענין רשות קאמר, ולא לענין חובה**.

אומרים התוס', **ונשים צריך עיון האם יוצאות בברכת הזימון של אנשים**, כלומר, כשהמזמן מברך את כל הברכה ומוציא את האחרים השומעים האם מוציא גם נשים **מאחר שאין מבינות** מה שאומרים האנשים.

ויש מביאין ראיה שיוצאות מדאמרינן לקמן[טז], דכשאוכלים יחד סופר, כלומר תלמיד חכם, עם בור שאיננו יודע לברך בעצמו, אזי הסופר **מברך** והבור **יוצא** ממנו ידי חובתו, **ומכאן משמע שאף הנשים יוצאות בבהמ"ז שלנו**, כמו שהבור יוצא יד"ח על ידי התלמיד חכם אף שהבור אינו יודע לברך, **ומיהו יש לדחות אותה ראיה**, דאיכא למימר **דשאני בור שמבין בלשון הקדש, ויודע קצת מאי קאמר, אבל אינו יודע לברך, אבל נשים, שאינן מבינות כלל** לשון הקודש, **מצי למימר דלא נפקי** ממה ששומעות מהאנשים.

והא דאמרי' במגילה (פ"ב ד' יז.), **דלועז**, היינו מי שאינו יודע לשון הקודש ויודע רק לשון אחר, **ששמע** את המגילה **באשורית**, היינו בלשון הקודש, **יצא**, וחזינן דאף שאינו מבין כלל את הלשון, יוצא ידי חובתו במה ששומע. והכי נמי נימא בנשים שאף שאינן מבינות לשון הקודש יוצאות בברכה ששומעות. ודוחים התוס' ראיה זו, דהתם בקריאת המגילה, **פרסומי ניסא בעלמא שאני**, **כדאמרינן התם** בגמרא (דף יח.), דהטעם שהלועז יוצא כששומע את המגילה בלשון הקודש הוא מפני שיש בו פרסומי ניסא כשבא לשמוע את המגילה, אף שאינו מבין את הלשון, מפני ששואל מה היה הנס[יז], וכמו ד'**האחשתרנים בני הרמכים**' שכתוב במגילה **מי ידעינן מאי ניהו**, דאף אנו איננו יודעים משמעותו, ואפילו הכי אנו יוצאים ידי חובה, מפני שהעיקר הוא פרסום הנס, כן גם הלועז ששומע, אע"פ שאינו מבין את המילים ממש, איכא פרסומי ניסא, אבל ברכת המזון צריכות להבין מה שמברכות, ולהכי יש לומר שאינן יוצאות ידי חובתן מהאנשים כשאינן מבינות בלשון הקודש.

סיכום: מהברייתא משמע דנשים יכולות לזמן לעצמן, ומייתי התוס' שכן נהגו בנותיו

ציונים והערות

אפילו אם רצו. ועל זה מקשים התוס', דאמאי מקשה מכח הדיוק מסיפא, הא יכול להקשות מדקתני בהדיא דד' וה' אינם רשאים ליחלק. **טו. על** פי מהרש"א. **טז. בעמוד** זה. **יז. כדאיתא** ברש"י שם, דאף על פי שאין יודעין מה ששומעין, שואלין את השומעין ואומרין מה היא הקריאה הזו, ואיך היה הנס, ומודיעין להן.

של רבינו אברהם חמיו של רבינו יהודה על פי אביהן. והקשו התוס' אמאי אנו אין נוהגין כן, דהא לכאורה הלשון 'מזמנות' אתא לומר שחייבות לזמן. ומיישבים, דהוי רשות, והכוונה בברייתא שאם רצו לזמן מזמנות, וראיה מדקתני בסיפא דנשים ועבדים אם רצו אינם יכולים לזמן יחד משום פריצותא, משמע דברישא מזמנות אם רצו. ועוד ראיה מזה דמייתי הגמרא להברייתא של נשים לפשוט את המחלוקת בשנים, והתם המחלוקת היא האם יכולים לזמן ולא אם חייבים לזמן. והא דקאמרינן בריש ערכין הכל חייבין בזימון לרבויי נשים, הריבוי הוא לענין רשות ולא חובה. ודנו התוס' האם נשים שאינן מבינות בלשון הקודש יוצאות ידי חובתן בברכת המזון מאנשים. ומייתי ראיה מזה דבור יוצא בברכת המזון מסופר, ודחו הראיה, דהתם הוא מבין לשון הקודש אלא שאינו יודע לברך, אבל כשאינן מבינות לשון הקודש אין ראיה. וגם אין ראיה מלענין מגילה שהלועז שאינו מבין לשון הקודש יוצא, משום דהתם הוא משום פרסומי ניסא.

אי הכי אימא סיפא:

בגמרא מייתי ראיה דשני אנשים אינם יכולים לזמן, מדקתני בברייתא, נשים מזמנות לעצמן ועבדים מזמנים לעצמן, נשים ועבדים וקטנים אם רצו לזמן, אין מזמנין, והא מאה נשי כתרי גברי דמיין, וקתני נשים מזמנות לעצמן ועבדים מזמנין לעצמן, ומשני, שאני התם דאיכא דעות. ומקשינן אי הכי אימא סיפא, נשים ועבדים אם רצו לזמן אין מזמנין, ואמאי לא והא איכא דעות. ואומרים התוס' ד**לא גרסינן** **'אי הכי'**, דלשון זה משמע שהקושיא היא מחמת התירוץ שתירצה הגמרא, **והא אפילו מעיקרא** לפני שתירצה הגמרא דשאני התם דאיכא דעות, **נמי הוה מצי למפרך מסיפא**, דקתני דנשים ועבדים **אין מזמנין**.

רב זביד אמר ברוך הוא ומבורך:

בגמרא נחלקו במי שבא מן השוק ומצא שלשה שהיו מזמנים, מה עונה אחריהם, לרב זביד עונה 'ברוך הוא ומבורך', ולרב פפא עונה 'אמן'.

ואומרים התוס', דבה"ג **פסק** שאומר **'ברוך הוא ומבורך שמו תמיד לעולם ועד'**, **ואי הוה עשרה** שמזמנים, אזי מי שבא מן השוק ולא אכל עמהם **עני בתרייהו 'ברוך הוא אלהינו, ומבורך שמו תמיד לעולם ועד'**.

הא בבונה ירושלים הא בשאר ברכות:

יבארו במה שונה דין ברכת בונה ירושלים משאר ברכות.

בגמרא מקשינן דבחדא ברייתא איתא, העונה אמן אחר ברכותיו הרי זה משובח, ובאידך ברייתא איתא, העונה אמן אחר ברכותיו הרי זה מגונה. ומשני, הא בבונה ירושלים הרי זה משובח, והא בשאר ברכות הרי זה מגונה.

ופירש ר"ח והלכות גדולות, די"מ, דהא דבבונה ירושלים הרי זה משובח, לאו דוקא בונה ירושלים, אלא הוא הדין **בכל ברכה וברכה, כגון אחר ישתבח וכיוצא בו**, שהברכה היא סיום של פסוקי דזמרה, וכן לאחר ברכה אחרונה שבשמונה עשרה, שהיא סוף כל ברכות שמונה עשרה[יח]. **ומיהו** אומרים התוס' **פוק חזי מאי עמא דבר**, כלומר מה נהגו העם, **שלא נהגו לענות אמן אלא אחר בונה ירושלים דבהמ"ז**, שהיא סוף כל הברכות שבברכת המזון, שהוזכרה בגמרא לומר אחריה אמן, ולא אחר ברכות אחרות אע"פ שהן סוף של כמה ברכות.

אי הכי אימא סיפא. לא גרסינן אי הכי, דהא אפי' מעיקר' נמי הוה מצי למפרך מסיפא, דאין מזמנין:

רב זביד אמר ברוך הוא ומבורך. ובה"ג פסק, ברוך הוא ומבורך שמו תמיד לעולם ועד, ואי הוה עשרה, עני בתרייהו ברוך הוא אלהינו ומבורך שמו תמיד לעולם ועד:

הא בבונה ירושלים הא בשאר ברכות. פר"ח וה"ג, די"מ בכל ברכה וברכה כגון אחר ישתבח וכיוצא בו. ומיהו, פוק חזי מאי עמא דבר, שלא נהגו לענות אמן אלא אחר בונה ירושלים דבהמ"ז:

רב אשי עני ליה בלחישה. וכן פסק בה"ג. ועוד, לדידן דליכא פועלים, אפילו אביי מודה:

[מו.] **לא סבר לה מר להא דאמר ר"ה דמן בבל כו'.** מיהו, יש ליישב הני תרי לישני דר' יוחנן, כשבעל הבית מסב עמהם, ודאי הוא בוצע ואורח מברך וכו', אבל כשאין בעל הבית מסב עמהן, הגדול שבהן יעשה המוציא, וגם הוא יברך ברכת המזון:

עד היכן ברכת הזמון וכו'. פירש רש"י, ממתין עד הזן, והזן בכלל, שנים אינם מברכין הזן. ולא

רב אשי עני ליה בלחישה:

יבארו דהכי קיימא לן.

איתא בגמרא, דאביי היה עונה אמן אחר בונה ירושלים בקול, כדי שישמעו הפועלים וידעו שנגמרה כל ברכת המזון מדאורייתא[יט], וילכו למלאכתם.

ואילו רב אשי היה עונה את ה'אמן' לאחר בונה ירושלים בלחש, כדי שלא יבואו לזלזל בברכת הטוב והמטיב, שיראו שאינה מדאורייתא. **וכן פסק בה"ג**, כרב אשי שעונים אמן בלחש, כדי שלא יזלזלו בברכת הטוב והמטיב. **ועוד**, ד**לדידן דליכא פועלים**, דהיינו, שאין אנו נוהגים בדין זה דפועלים אינם מברכים אלא שלש ברכות, אלא אף הפועלים מברכים כרגיל, **אפילו אביי מודה** שאין סיבה לענות אמן בקול לאחר בונה ירושלים.

לא סבר לה מר להא דאמר ר"ה דמן בבל כו':

יבארו מה היתה סברת רבי זירא ורבי אבא.

איתא בגמרא דרבי אבהו הכין סעודה לרבי זירא, וכיבד את רבי זירא שיבצע את הפת, ואמר לו רבי זירא, האם לא סבר לה מר כרבי יוחנן, דבעל הבית בוצע. ובסוף הסעודה כיבד רבי אבהו את רבי זירא לזמן, ואמר לו רבי זירא, האם לא סבר לה מר כרב הונא דמן בבל, דאמר שהבוצע על הלחם הוא מברך, והרי אתה בצעת על הלחם, ודין הוא שתברך אתה, ואמרינן בגמרא דרבי אבא סבר כרבי יוחנן משום רשב"י, דבעל הבית בוצע, ואורח מברך.

והוקשה להתוס'[כ], דרבי זירא אמר לרבי אבא בתחילת הסעודה את תחילת דברי רבי יוחנן, דאמר בעל הבית בוצע, ובסוף הסעודה לא סבר רבי זירא כסוף דברי רבי יוחנן דאמר בעל הבית בוצע ואורח מברך. וכן הוקשה להתוס' על רבי אבהו, דכיון שידע את המימרא דרבי יוחנן, דבעה"ב בוצע ואורח מברך כדמסיק הגמרא, א"כ אמאי קאמר לרבי זירא מעיקרא שיבצע הוא.

ומבארים התוס' ומיהו, **יש ליישב הני תרי לישני דר' יוחנן** אליבא דרבי זירא ורבי אבהו. דהם סברו, דהא דאמר רבי יוחנן בעל הבית בוצע ואורח מברך, מיירי **כשבעל הבית מסב עמהם**, ואין שם גדול בסעודה, אזי **ודאי הוא** דבעל הבית **בוצע, ואורח מברך** וכו', **אבל כשאין בעל הבית מסב עמהן**[כא], אזי **הגדול שבהן יעשה המוציא, וגם הוא יברך ברכת המזון**[כב]. ובזה נשאו ונתנו רבי אבהו ורבי זירא, דמתוך ענותנותו של רבי אבהו סבר דרבי זירא הוא גדול ממנו, ולכך א"ל לבצוע. ורבי זירא אמר לו אדרבה, אתה הוא הגדול, וכיון שאתה גם בעל הבית צריך אתה לבצוע, כמו דאמר רבי יוחנן דבעה"ב בוצע כשאין שם גדול או שכל המסובים וגם הבעה"ב הם גדולים, ואח"כ אמר ר' זירא לרבי אבהו גם שיברך ברכת המזון כדרב הונא, דהבוצע מברך.

עד היכן ברכת הזמון וכו':

יבארו במה פליגי רב נחמן ורב ששת.

בגמרא נחלקו רב נחמן ורב ששת עד היכן ברכת הזימון, דלרב נחמן היא עד נברך, ולרב ששת עד ברכת הזן, **ופירש רש"י**, **(ממתין**[כג]**)** דלרב ששת ברכת הזימון היא **עד** ברכת **הזן** את הכל, **והזן בכלל**, כלומר, דברכה ראשונה דברכת המזון אומרים אותה רק כשמזמנים, כיון שהיא חלק מברכת המזמן, ואינה חלק מברכת המזון, אבל **שנים** שמברכים ואינם מזמנים, **אינם מברכין הזן**.

ציונים והערות

יח. על פי תוס' רבינו יהודה. וכתב שם דלפי"ז הא דנקטה הגמרא דוקא ברכת הטוב והמטיב, הוא לרבותא, דאע"פ שאינה אלא סיום הברכות דמדאורייתא, והברכה שלאחריה אינה אלא מדרבנן, שתיקנוה ביבנה על הרוגי ביתר שניתנו לקבורה, עונים אמן עליה, כיון דמדאורייתא אין בברכת המזון אלא שלש ברכות, והיא האחרונה בהן. ולפי"ז הוא הדין לאחר סוף כל ברכות קריאת שמע שחרית וערבית, שגם הם בסוף כל הברכות, וכמו שפירש רש"י, ולאפוקי בסוף כל ברכה וברכה, שאז הרי זה מגונה. **יט. שהרי** אין עונים אמן אלא בסיום כל הברכות, ועי"ז שענה אמן יראו שנגמרה ברכת המזון דאורייתא, וצריכים לקום למלאכתם. **כ. על** פי מהרש"א. ובזה מיושב לשון התוס' שלכאורה הוא מוקשה מאד, שכתבו דיש ליישב 'הני תרי לישני דרבי יוחנן', דלכאורה משמע בשמעתין דפליגי אהדדי ר' יוחנן ורב הונא. ומייתי המהרש"א, דמצא במרדכי ישן, שהגירסא היא מיהו יש ליישב הני תרי לישני, דרבי יוחנן איירי. אך הקשה המהרש"א על גירסא זו, דמי הכריחו לכך, ליישב לישנא דרב הונא ולישנא דר' יוחנן אהדדי, דלכאורה משמע בשמעתין דפליגי אהדדי ר' יוחנן ורב הונא, כדקאמר 'ואיהו כמאן ס"ל כהא דאר"י'. ולכן ביאר המהרש"א כמבואר כאן בפנים. **כא. במהרש"א** כתב דלאו דוקא כשאין בעל הבית מיסב, אלא הוא הדין כשיש בעה"ב, ויש גדול ממנו, הגדול קודם. והכי פסקינן הלכתא לקמן דגדול מברך. והרי"ף והרא"ש הביאו על הלכה זו דגדול מברך את המימרא דרבי יוחנן להלן, כל ת"ח שמברך לפניו אפילו כהן ע"ה וכו'. וכתב המהרש"א, דלפי זה יש לקיים בדברי התוס' את הגירסא 'הני תרי לישני דר' יוחנן', דהיינו ממש ליישב תרי לישני דרבי יוחנן, דהכא סבר דבעה"ב בוצע ואורח מברך, ולקמן סבר דגדול מברך. **כב. וכתב** המהרש"א, דלפי"ז הא דמסיק תלמודא 'איהו כמאן ס"ל', שרצה ליתן לברך לר' זירא, אחר שהיה הוא הבוצע, וקאמר כרבי יוחנן דאמר בעה"ב בוצע ואורח מברך, היינו כשאין שם גדול, והוא הדין כשכולם הם גדולים השוים, דבעה"ב בוצע ואורח מברך. ומיהו ר' זירא לא רצה לברך, כי היה מחשיב לר' אבהו שהוא גדול ממנו. **כג. בהגהות** מהר"נ אדלר מחק תיבה זו.

נהירא, דברכת הזן דאורייתא, ואיך יחיד פטור מינה. ועוד, הא קיימא לן כרב ששת באיסורי, ולדידיה יחיד אומר שנים, ובכל דוכתא נקט שלש ברכות. ודוחק לומר דלא מיירי אלא ביש זמון לרב ששת. ועוד, דמעשים בכל יום דיחיד מברך שלש ברכות. ועוד, דמדתניא לקמן בפרקין (דף מח:) וברכת, זו ברכת הזמון, את ה' אלהיך, זו ברכת הזן, וקשה, לרב ששת יאמר, הזן זו ברכת הזמון. לכן יש לפרש, דקאי אדלעיל, דקאמר אחד מפסיק לשנים, ובעי נמי [עד] היכ' צריך להמתין, עד שיברכו השנים, עד נברך, ורב ששת אמר, עד שיגמרו הזן, ומשם ואילך יכול היחיד לאכול. ולא משום דחשיב ברכת הזן מזמון, דודאי יחיד נמי מתחייב מהזן, אלא משום, דכיון דנברך אינה ברכה, אינו אומרה לבדה אלא יגמור עמה גם ברכת הזן, שהיא ברכה. והשתא ניחא, דקיימא לן שפיר כרב ששת. וכפירוש זה איתמר בירושלמי:

ולמאן דאמר שנים ושלשה קסבר עד הזן. ופירש"י, שנים ליחיד ושלשה לזמון. ולפי שיטתו פירש כן, ודוחק גדול הוא, כדפרישית, וכי יחיד פטור מברכת הזן שהיא דאורייתא. ועוד, הואיל וקאי אברכתא, אמאי נקט לשון זכר, שנים ושלשה, הוה ליה למנקט לשון נקבה, שתים ושלש. לכך נראה פירוש של רב אלפס, דקאי אבני אדם, והכי קאמר, ברכת זמו בשנים ושלשה בני אדם, היכא שכל אחד אינו יודע כי אם ברכה אחת, למאן דאמר שנים ושלשה, קא סבר עד הזן, כלומר, ברכת הזמון עד הזן, שמברך עד סוף הזן, דכולה כברכה אחת של זמון היא. ולהכי קאמר שנים או שלשה, כלומר, לפעמים נשלמה בשנים, והוא הדין באחד, אבל נקט שנים לרבותא. ופעמים בשלשה בני אדם, שאחד יברך מנברך עד הזן, והשני נודה לך, והשלישי עד בונה ירושלים. אבל לחצאין אין לברך, אם האחד אינו יודע כי אם החצי ברכה, אבל רביעי לא, דנברך לבד לא חשיב ברכה, ולכך אי אפשר לחלק לשנים, נברך והזן. ומאן דאמר בד', קסבר עד נברך, דנברך חשיב ברכה אחת בפני עצמה, והזן ברכה אחרת. והיינו בד', שארבעה בני אדם מברכין אותן, שאחד יאמר נברך, והשני הזן, והשלישי נודה לך, והרביעי עד בונה ירושלים:

ומקשים התוס' ולא נהירא, דהא ברכת הזן היא מדאורייתא, והאיך יחיד פטור מינה. **ועוד**, דהא **קיימא לן כרב ששת באיסורי**[כד], **ולדידיה**, יוצא דיחיד שאינו מזמן **אומר** רק **שנים**, שני ברכות (חוץ מברכת הטוב והמטיב[כה]), **ובכל דוכתא** בגמרא **נקטינן** דברכת המזון נקראת 'שלש ברכות', ודוחק **לומר דלא מיירי** דנקראת 'שלש ברכות', **אלא** בשיש זמון **לרב ששת** שסבר דברכה ראשונה מברכים רק בזימון.

ועוד קשה, **דמעשים בכל יום דיחיד מברך שלש ברכות**, וכבר כתבו התוס' דקיימא לן כרב ששת באיסורי, ולפי רש"י, היאך אנו נוהגין דלא כהלכתא.

ועוד קשה, **דמדתניא לקמן בפרקין** (דף מח:), דהא דכתיב '**וברכת**', **זו ברכת הזמון**, '**את ה' אלהיך**', **זו ברכת הזן**. וקשה, **דלרב ששת** דברכת הזימון היא ברכת הזן, **יאמר**, ד'הזן', **זו ברכת הזמון**.

ומשום הני קושיות חולקים התוס' על רש"י ואומרים, **ולכן יש לפרש דקאי** מחלוקת רב נחמן ורב ששת **אדלעיל**[כו], **דקאמרינן** בגמרא, שלשה שאכלו כאחת ורוצים שנים מהם לזמן, **האחד מפסיק** מאכילתו לצורך **השנים** האחרים שרוצים לזמן ויזמנו, ולאחר מכן יחזור לגמור סעודתו. **ובעי נמי** בגמרא, **[עד] היכן צריך** היחיד **להמתין** על השנים שמזמנים שלא לחזור לסעודתו, ועל זה פליגי רב נחמן ורב ששת, דלרב נחמן צריך היחיד להמתין **עד שיברכו השנים עד נברך**, ומיד לאחר מכן יכול לחזור לאכול, **ורב ששת אמר** שצריך היחיד להמתין **עד שיגמרו** השנים ברכת הזן, **ומשם ואילך יכול היחיד לאכול**. והטעם דצריך לרב ששת להמתין עד שגומרים השנים את ברכת הזן, הוא **לא משום דחשיב ברכת הזן** חלק מברכת הזמון, דהא **ודאי** שהיחיד **נמי מתחייב** לברך כשהוא לבדו מתחילת ברכת הזן, **אלא** הטעם הוא **משום דכיון ד'נברך** לאלקינו' שאומרים בזימון **אינה ברכה**, **אינו אומרה** המזמן **לבדה**, **אלא יגמור עמה גם ברכת הזן שהיא ברכה**, ועד לאחריה נחשב כאילו עדיין לא גמר את ברכת הזימון.

והשתא, לפירוש זה, **ניחא** מה שהקשו התוס' לעיל, דאף **דקיימא לן שפיר כרב ששת**, מכל מקום גם לרב ששת חייב היחיד לברך ברכת הזן. ואומרים התוס' **דכפירוש זה איתמר בירושלמי**[כז].

ולמאן דאמר שנים ושלשה קסבר עד הזן:

יבארו את הברייתות לפי שיטת התוס'.

בגמרא אמרינן דבברייתא חדא איתא דברכת המזון פעמים היא שנים ופעמים שלשה ברכות, ובברייתא אחרת איתא, דבברכת המזון פעמים היא שלשה ופעמים היא ארבעה ברכות. ורצתה הגמרא לתלות את מחלוקת הברייתות במחלוקת רב נחמן ורב ששת, **ופירש"י**, דלרב נחמן הזימון הוא עד נברך, וברכת הזן מברך אף היחיד, ולרב ששת ברכת הזימון כוללת את ברכת הזן, ולדידיה ברכת המזון היא **שנים**, שני ברכות **ליחיד**, **ושלשה** ברכות **לזמון**. ואומרים התוספות, **דלפי שיטתו פירש כן**, שפירש מחלוקת רב נחמן ורב ששת, האם ברכת הזן מברכים אותה אף ביחיד או רק בזימון, וזה **דוחק גדול הוא, כדפרישית** לעיל[כח], **וכי יחיד פטור מברכת הזן שהיא דאורייתא** בתמיה.

ועתה מוספים התוס' להקשות על פירוש רש"י, **ועוד**, דא"כ דכוונת הגמרא להעמיד את הברייתא דקתני דפעמים ברכת המזון 'שנים ושלשה ברכות', כרב ששת, כלומר, שלא יברך היחיד כי אם שני ברכות, וקשה, **דהואיל וקאי** הברייתא **אברכתא**, **אמאי נקט לשון זכר**, '**שנים**' ו'**שלשה**', **והוה ליה למנקט לשון נקבה**, '**שתים**' ו'**שלש**', דהא ברכה לשון נקבה היא.

לכך נראה פירוש של רב אלפס, דהברייתות דברכת המזון שנים ושלשה, או שלשה וארבעה, **קאי אבני אדם**, שאכלו יחד ומזמנים ביניהם, וכשמברכים רוצים לחלק את ברכת המזון שיאמר כל אחד מהם את הברכה שהוא יודע כדי להוציא את חבריו. **והכי קאמר**, **ברכת זמון בשנים ושלשה בני אדם, היכא שכל אחד אינו יודע כי אם ברכה אחת**, ומברך רק אותה ומוציא בה את הנותרים. ואמרינן בגמרא **דלמאן דאמר** היינו ברייתא דקתני שהיא '**בשנים ושלשה**', **קא סברה** '**עד הזן**', **כלומר** שברכת **הזמון** היא **עד הזן**, **שמברך עד סוף הזן**, **דכולה**, היינו מנברך עד סוף ברכת הזן **כברכה אחת של זמון היא**, ויוצא שאפשר לחלק את ברכת המזון לכל היותר לשנים או שלשה אנשים. **ולהכי קאמר שנים או שלשה**, **כלומר**, **לפעמים נשלמה** ברכת המזון **בשנים**, **והוא הדין** דגם **באחד** יכולה להיאמר, **אבל נקט שנים לרבותא**, שהוא יותר חידוש שנאמרת בשני אנשים, דקמ"ל דמותר לחלקה, **ופעמים בשלשה בני אדם**, וזאת על ידי **שאחד יברך מנברך עד הזן**, והשני, מתחילת הברכה דנודה **לך** עד סוף הברכה דעל הארץ ועל המזון, **והשלישי**, יברך מרחם נא **עד בונה ירושלים**. וזה הוא האופן שיש לחלקה לשנים או שלשה, כדי שיצא לכל אחד ברכה שלמה, **אבל לחצאין**, לחלק את ברכת המזון ליותר וכל אחד יאמר חצי ברכה, **אין לברך** בצורה כזאת ברכת המזון ואף **אם האחד** מהם **אינו יודע כי אם החצי ברכה**. ויוצא דדוקא לשלשה בני אדם אפשר לחלק את ברכת המזון, **אבל רביעי**, כלומר לארבעה בני אדם **לא**, ד'**נברך**' **לבד לא חשיב ברכה** לברייתא זו, דסברה כרב ששת דברכת הזימון היא עד הזן, **ולכך אי אפשר לחלק לשנים**, **לנברך ולהזן**.

ומאן דאמר, היינו ברייתא דתני בשלשה ובד', קסברה כרב נחמן, **דעד נברך** היא ברכת הזימון, **דנברך חשיב ברכה אחת בפני עצמה**, **והזן** היא **ברכה אחרת**, **והיינו בד'**, **שארבעה בני אדם מברכין אותן**, **שאחד יאמר נברך** לבד, **והשני** יאמר ברכת **הזן**, **והשלישי נודה לך**, **והרביעי עד בונה ירושלים**.

סיכום: התוס' הוסיפו להקשות על פירוש רש"י דמחלוקת רב נחמן ורב ששת היא האם יחיד אומר ברכת הזן, דלשיטתו צריך לפרש את דברי הגמרא דנחלקו הברייתות כמה ברכות יש בברכת המזון, וא"כ אמאי נקטה הברייתא לשון 'שנים ושלשה' שהוא לשון זכר, ולא לשון נקבה ששייך לנקוט בברכות. ולכן פירשו התוס' כרב אלפס, דהגמרא מבארת את מחלוקת הברייתות בכמה אנשים נאמרת ברכת המזון, דנחלקו במחלוקת רב נחמן ורב ששת, דלרב נחמן שברכת הזימון היא עד נברך, א"כ אפשר לחלק את הברכות לארבעה אנשים, שהראשון יאמר נברך לבד, והג' יאמרו עוד ג' ברכות. ולרב ששת אפשר לחלק רק לשנים או שלשה אנשים, כיון דסבר דברכת הזימון היא עד סוף הזן.

ציונים והערות

כד. **כן** כתב בה"ג, הובא בתוס' עירובין לב. ד"ה ר"ש. כה. **שהיא** מדרבנן, ולכן לא חשבו אותה בברייתא במנין הברכות. כו. **דף** מה: כז. **דפרקין** הלכה א. כח. **בד"ה** עד היכן.

כל הברכות כולן פותחות בברוך וחותמות בברוך, חוץ מברכת הפירות וברכת המצות וברכה הסמוכה לחברתה וברכה אחרונה שבקרית שמע:

יבארו לפי הברייתא בכמה מיני ברכות אמאי פותחות בברוך, וכמה מיני ברכות אמאי אינן פותחות בברוך.

כל הברכות כולן פותחות בברוך וחותמות בברוך חוץ מברכת הפירות וברכת המצות וברכה הסמוכה לחברתה וברכה אחרונה שבקרית שמע. והא לך הסדר, ברכת אשר יצר אינה סמוכה לנטילת ידים, דנטילה שייכא בלא אשר יצר, והרבה פעמים אומרה לבדה. אלהי נשמה אמאי אינה פותחת בברוך, דאינה סמוכה לאשר יצר וכו', כגון אם לא בא מן הנקבים, דידיו טהורות אין צריך לברכת אשר יצר. וצריך לומר, הואיל ואינה אלא הודאה בעלמא, אינה פותחת בברוך, ומכל מקום חותמת בברוך, הואיל וארוכה קצת. וכן נמי צריך לומר גבי אתה הוא עד שלא נברא העולם וכו', וכל הני ברכות קטנות, כל אחת ברכה לעצמה כדאמרן בעלמא, כד הוה מהלך הוה מברך מצעדי גבר, וכן כולן. ועוד, דהוו קצרות, והויין כברכת הפירות. יהי רצון למי היא סמוכה, ואומר רבינו תם, שהיא מן הברכה ברוך אתה ה' המעביר שינה מעיני וכו', וצריך לומר ויהי רצון. ואם תאמר, והלא כל הברכות כולן צריך לומר בחתימתן מעין פתיחתן, והא ליכא. וי"ל, דשפיר הוי מעין פתיחה סמוך לחתימה מהמעביר, דסמוך לחתימה איכא ותגמלני חסדים טובים, והיינו גמילות חסדים, שהקב"ה מעביר שינה מן האדם ומחדש כחו, כדאמרינן במדרש, חדשים לבקרים וגו', שהוא מחזיר הנשמה שלמה ושקטה בגוף כאשר היתה בתחלה, אע"פ שהיתה עייפה, והיינו כעין פתיחתה. ולעסוק בדברי תורה והערב נא, הכל ברכה אחת היא, וצריך לומר והערב נא. וישתבח סמוכה לברוך שאמר, ולכך יש ליזהר שלא לספר ביניהם, אע"פ שיש הפסק טובא פסוקי דזמרה, מכל מקום לא מפסקי. ובזה ניחא ברכה אחרונה שבק"ש אמת כו', אמת היא סמוכה אל אהבה וכו', ופסוקי ק"ש לא מפסקי. ואם תאמר, ברכה אחרונה למי שהוא קורא בתורה, אמאי צריכה לפתוח בברוך, הא סמוכה לחברתה לברכה ראשונה. ויש לומר, לפי שהיו רגילים שלא היו מברכים רק הראשון ברכה ראשונה, והאחרון ברכה אחרונה, ואיכא הפסק גדול בין ראשון לאחרון, שוב שתקנו שתיהן לכל א' וא', משום הנכנסין ומשום היוצאים, לא זזה ממקומה:

איתא בברייתא, דכל הברכות פותחות בברוך ומסיימות בברוך, חוץ מברכות הפירות והמצוות וברכה הסמוכה לחברתה.

ומסדרים התוס' את סדר הברכות לפי"ז, והא לך הסדר, ברכת אשר יצר אינה סמוכה לברכת נטילת ידים[כט], כיון דנטילה **שייכא** גם **בלא** ברכת **אשר יצר, והרבה פעמים אומרה לבדה**, ולכן אין ברכת אשר יצר נקראת סמוכה לחברתה, ותיקנוה בפתיחת 'ברוך'[ל]. ואילו ברכת **'אלהי נשמה'** קשה **אמאי אינה פותחת בברוך.**

ואין לומר כיון שהיא סמוכה לאשר יצר, שהרי אומרה בבוקר לאחר ברכת אשר יצר, זה אינו, משום דאינה סמוכה לאשר יצר וכו', כגון דאם לא בא מן הנקבים, וגם אינו מברך אז על נטילת ידים כיון **דידיו טהורות**, וממילא **אין צריך לברכת אשר יצר**, ונמצא שאינה סמוכה לא לאשר יצר, ולא לעל נטילת ידים, והדרא קושיא לדוכתה, אמאי תקנו אותה בלי פתיחת 'ברוך'.

ומיישבים וצריך לומר, דהואיל ואין בה אלא הודאה בעלמא ואינה על דבר מסויים, לכן **אינה פותחת בברוך**, ואינה כמו שאר ברכות. **ומכל מקום חותמת בברוך, הואיל והיא ארוכה קצת. וכן נמי צריך לומר גבי הברכה ד'אתה הוא עד שלא נברא העולם' וכו'**, דגם היא אינה פותחת בברוך כיון שאינה על ענין מסויים, אלא היא הודאה כללית, לכן לא תקנו בה ברוך בתחילה, אלא בסוף כיון שהיא ארוכה קצת.

וכל הני ברכות קטנות שאומרים בבקר, כגון הנותן לשכוי בינה ושלא עשני גוי, **כל אחת** היא **ברכה לעצמה**, ואינה סמוכה לחברתה, **כדאמרן בעלמא** בגמרא, שהברכות נתקנו מתחילה לאומרם על הסדר במשך הבוקר, **דכד הוה מהלך, הוה מברך מצעדי גבר, וכן כולן**, שהיו מברכים אותם על הלבישה ועל העיטוף וכשהיו עומדים וכדומה, א"כ אינן מיקרי סמוכות יחד, אלא כל אחת בפני עצמה[לא]. **ועוד** טעם למה פותחות בברוך, משום **דהוו קצרות, והויין כברכת הפירות**, שבהם אין את הדין דבסמוכה לחברתה אינה פותחת בברוך.

מקשים התוס', וברכת 'יהי רצון מלפניך וכו' שתרגילנו בתורתך', שאינה פותחת בברוך, למי היא סמוכה, כלומר, הרי כבר כתבו התוס' שהברכות הקטנות שאומרים בבקר אינן מיקרי סמוכות יחד, אלא כל אחת מהן נתקנה בפני עצמה, וא"כ אמאי אינה פותחת בברוך.

ומיישבים ואומר רבינו תם, שהיא חלק **מן הברכה ד'ברוך אתה ה' המעביר שינה מעיני' וכו'**, ולפי זה, שהיא המשך הברכה, **צריך לומר 'ויהי רצון'** עם וי"ו החיבור, להורות שהיא המשך הברכה.

מקשים התוס' ואם תאמר, והלא כל הברכות כולן צריך לומר בחתימתן מעין פתיחתן, והא בברכה זו שמתחילה 'המעביר שינה מעיני' **ליכא** בחתימה מעין הפתיחה, שמסיים 'הגומל חסדים טובים'.

ומיישבים וי"ל, דשפיר הוי מעין פתיחה סמוך לחתימה מברכת **המעביר** שינה, כיון **דסמוך לחתימה** ד'הגומל חסדים טובים', **איכא 'ותגמלני חסדים טובים', והיינו גמילות חסדים, שהקב"ה מעביר שינה מן האדם ומחדש כחו, כדאמרינן במדרש 'חדשים לבקרים** רבה אמונתך' **וגו', שהוא מחזיר הנשמה שלמה ושקטה בגוף כאשר היתה בתחלה, אע"פ שהיתה עייפה**, וזה **היינו כעין פתיחתה**, שפתח ב'המעביר שינה', כלומר שהחזיר את הנשמה בגוף לאחר השינה.

וברכת **'לעסוק בדברי תורה'** ו**'והערב נא'**, נמי אינן שני ברכות שהשניה סמוכה לחברתה, אלא **הכל ברכה אחת היא**, ולפי"ז גם הכא **צריך לומר 'והערב נא'** בוי"ו החיבור. וברכת **ישתבח**, היא ברכה **הסמוכה לברוך שאמר**, ולכן אינה פותחת בברוך. **ולכך** כיון שהיא ברכה הסמוכה ל'ברוך שאמר', **יש ליזהר שלא לספר ביניהם. ואע"פ שיש הפסק טובא** ביניהם על ידי **פסוקי דזמרה, מכל מקום** פסוקי דזמרה **לא מפסקי** ביניהם, כיון שברכת ברוך שאמר נתקנה על אמירתם לפניהם, וברכת ישתבח נתקנה על אמירתם לאחריהם, אבל שאר דברים אם מדברים ביניהם הוי הפסק.

ובזה ניחא מה שברכה **אחרונה שבק"ש** שהיא **אמת** ויציב **כו'**, אינה פותחת בברוך. דלהטעם שכתבו התוס' דברוך שאמר היא סמוכה לישתבח, א"כ גם **אמת** ויציב **היא סמוכה אל אהבה** רבה **וכו'**, שהיא לפני קריאת שמע, **ופסוקי ק"ש לא מפסקי** ביניהם, כיון שברכת אהבה רבה ואמת ויציב נתקנו על סדר קריאת שמע לפניה ולאחריה.

מקשים התוס' **ואם תאמר**, והא לפי יסוד זה דבכל מקום שתיקנו שני ברכות על דבר מסויים לפניו ולאחריו הוי כברכה הסמוכה לחברתה, א"כ **ברכה אחרונה למי שהוא קורא בתורה אמאי צריכה לפתוח בברוך, הא** היא גם **סמוכה לחברתה, לברכה ראשונה** שאומרים לפני קריאת התורה.

ומיישבים ויש לומר, לפי שכשתיקנו ברכות אלו לקורא בתורה **היו רגילים שלא היו מברכים רק הראשון** היה מברך **ברכה ראשונה, והאחרון** מברך **ברכה אחרונה**, וא"כ כשהיו קוראים בשבת את כל קריאת התורה, **איכא הפסק גדול בין** העולה **הראשון להאחרון**, ובכאי גוונא כבר לא הוי הברכה האחרונה לאחר קריאת התורה סמוכה לחברתה, שהיא הברכה שלפני הקריאה, ולכן תקנו שתפתח גם האחרונה בברוך, ואף לאחר מכן **שוב כשתקנו שתיהן** - שתי ברכות **לכל א' וא'** מהעולים שיברך לפניה ולאחריה, וזאת **משום הנכנסין ומשום היוצאים**[לב], **לא זזה** התקנה הראשונה **ממקומה**, שברכת התורה לאחריה תפתח ב'ברוך'.

סיכום: כתבו דברכת אשר יצר אינה סמוכה לחברתה, כיון דיש פעמים שאומרים אותה בלא נטילת ידים. וברכת אלקי נשמה אינה סמוכה לחברתה, ומכל מקום אינה פותחת

ציונים והערות

כט. במלא הרועים הקשה, דבלאו הכי ניחא אמאי ברכת אשר יצר פותחת בברוך, כיון דהברכה שסמוכה לה, היא על נטילת ידים שהיא ברכה קצרה, כמו שכתבו התוס' בסמוך בברכות השחר שהן קצרות, דמשום זה פותחות כולן בברוך אף שהן סמוכות. **ל. במהרש"א** העיר דהלשון מגומגם קצת, דהא השאלה היא על ברכת אשר יצר, אמאי היא פותחת בברוך והא אינה ברכה הסמוכה לחברתה, לברכת על נטילת ידים, והוה ליה למימר דברכת אשר יצר שייכא בלא נטילה, דהרבה פעמים אומרה בלי נטילה. ע"כ מדברי המהרש"א. ובמלא הרועים העיר, דלשיטת הסוברים בטור אורח חיים סימן ז' דאפילו לקטנים נמי צריך לומר ברכת על נטילת ידים, א"כ קשה היכי משכחת לה ברכת אשר יצר בלי ענט"י. ולכך מקיים את גירסת התוס' שלפנינו, דבאמת ברכת אשר יצר אינה ללא על נטילת ידים, אלא ברכת ענט"י היא אף שלא עם ברכת אשר יצר, כגון בנטילה לאכילה ובמי שנגע במקומות המכוסים. אבל עדיין הקשה שם, דא"כ סוף סוף ברכת אשר יצר תמיד היא סמוכה לברכת על נטילת ידים, אף שענט"י אינה סמוכה לאשר יצר תמיד. וא"כ אכתי קשה אמאי ברכת אשר יצר פותחת בברוך. וכתב דמזה יש סמך לדבריו בטור שם, דהיכא דלא שפשף אחר הטלת מים אינו צריך לכולי עלמא נטילת ידים, וא"כ משכחת לה ברכת אשר יצר בלי נטילת ידים (ולפי"ז עדיין צ"ע הגירסא שלפנינו בתוס'). **לא.** ורק עתה נהגו לברך אותם כולם יחד, כמבואר בשו"ע סימן מו. **לב. מבואר**

[מו:] **והטוב והמטיב.** **וא"ת, ואמאי פותחת בברוך, והלא סמוכה לחברתה היא. ויש לומר, דנתקנה בפני עצמה (היא), בשביל הרוגי ביתר. וא"ת, אמאי אינה חותמת בברוך. וי"ל, משום דקצרה היא, רק שתקנו לאחר כך שלש מלכיות ושלש גמולות ושלש הטבות. ונאמן אתה של ברכת ההפטרה, הוא מן הברכה העליונה, ולכך הוא נכתב גדול, שבימים הראשונים היו רגילין לעמוד כל הקהל ולומר בקול רם, נאמן אתה וכו', כשהיה התינוק מגיע שם:**

להיכן הוא חוזר. פירש רש"י, דקאי לאחד דפסיק לשנים, וממתין לאחרים עד הזן, והיכן חוזר לאחר סעודתו, רבנן אמרי למקום שפסק, והלכתא למקום שפסק. ותימה, דא"כ היכי הלכתא למקום שפסק, אחרי שאכל אחר כך, פשיטא דיחזור אפילו להזן, דהא הזן דאורייתא ע"כ צריך לומר, דקאי אהא דאמרינן לעיל, דהמברך אומר נברך שאכלנו משלו, והמסובין עונים ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו. להיכן הוא חוזר המברך לאחר שיענו המסובין, חוזר לראש, שהמברך חוזר ואומר נברך שאכלנו משלו ובטובו חיינו. ורבנן אמרי, למקום שפסק, שאומר ברוך שאכלנו משלו. וכן הלכתא. והר"מ מאייבר"א פירש, דקאי אשלשה שאכלו ויצא אחד מהם לשוק, קוראים לו ומזמנים עליו. ולעיל נמי הכי פירושו, עד היכן מקום זימון שצריך להו לאותו אחד, דקרו ליה ועני, עד נברך. ומכאן ואילך ילך לדרכו, ואינם צריכים האחרים עוד לצירופו. והכא בעי, לאותו מן השוק להיכן הוא חוזר, למקום

בברוך, לפי שאינה אלא הודאה ושבח, והברכות הקטנות כגון הנותן לשכוי בינה, הן ברכות שנתקנו לאומרם כל אחת במקומה לפי הסדר בבקר, ולא נתקנו לאומרן יחד, ולהכי פותחין בברוך. ועוד טעם, דבברכות קצרות אין את הדין של ברכה הסמוכה לחברתה. ויהי רצון גרסינן בוי"ו החיבור, לפי שהיא המשך הברכה דהמעביר שינה. ויש בחתימתה מעין הפתיחה, דאומר 'ותגמלני חסדים טובים', והוא חסד שהקב"ה מחזיר לו הנשמה כשהיא חדשה, והוא מעין הפתיחה דהמעביר שינה. וכן 'והערב נא' היא המשך הברכה דלעסוק בדברי תורה, ולכן צריך לגרוס גם אותה בוי"ו החיבור. וישתבח היא סמוכה לברוך שאמר, ואין פסוקי דזמרה חשובים הפסק, וכן הוא נמי בברכות קריאת שמע. מה שאין כן קריאת התורה בשבת היא ארוכה וחשובה הפסק, וכיון שבתחילת התקנה תקנו שרק הראשון יאמר ברכה לפניה והאחרון לאחריה, תקנו אותם בברוך תחילה וסוף.

והטוב והמטיב[לג]**:**

ידונו בברכת הטוב והמטיב אמאי פותחת בברוך ואינה חותמת בברוך, ובברכת ההפטרה.

איתא בברייתא, דברכת הטוב והמטיב שבברכת המזון שתקנו אותה לאחר מכן, פותחת בברוך. והגמרא דייקה מזה, דברכת הטוב והמטיב היא ברכה בפני עצמה, והיינו שנתקנה לאחר מכן.

מקשים התוס' **וא"ת, ואמאי פותחת בברוך והלא סמוכה לחברתה היא,** כלומר[לד], אף דרבנן תקנו אותה, מכל מקום הרי היא סמוכה לברכות דמדאורייתא, שהרי אומרים אותה בברכת המזון לאחר ברכת בונה ירושלים, ואמאי לא מקרי סמוכה לחברתה.

ומיישבים ויש לומר, כיון דמלכתחילה **נתקנה בפני עצמה (היא), בשביל הרוגי ביתר,** שלא הסריחו ובאו לקבורה, ואז לא היתה סמוכה לחברתה, ורק לאחר מכן קבעוה בברכת המזון, ושוב לא שינו את נוסח הברכה שלא תפתח בברוך.

מקשים התוס' **וא"ת, ואמאי אינה חותמת בברוך** ככל ברכה ארוכה שפותחת וחותמת בברוך.

ומיישבים וי"ל, משום דאיתא במדרש[לה], דמתחילתה תיקנו חז"ל ברכת הטוב והמטיב רק בנוסח 'ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם הטוב והמטיב', וברכה זו אינה צריכה חתימה, כיון **שקצרה היא, ורק שתקנו לאחר כך שלש מלכיות ושלש גמולות ושלש הטבות,** לומר שלש פעמים לשון מלכות ולשון הטבה ולשון גמול, בלשון עבר הווה ועתיד[לו], ושוב לא הוסיפו לה חתימה.

ועתה יבארו התוס' את ברכת ההפטרה, שמתחילה בברוך וכו' 'צור כל העולמים', עד 'שכל דבריו אמת וצדק'. ולאחר זה היה הפסק במחזורים, כמו כשמתחילה ברכה חדשה ולאחר מכן מתחיל החלק מ'ונאמן אתה הוא ה' אלהינו ונאמנים דבריך', והתיבות 'ונאמן אתה' היו בכתב גדול, כמו תחילת ברכה. ולכאורה[לז] היה נראה שהן שתי ברכות ואין חתימת ברוך בראשונה, וגם הברכה 'ונאמן אתה הוא', אינה פותחת בברוך, והוקשה לתוס' שאם אכן הם שתי ברכות, אמאי אין חתימה בראשונה, וגם השניה אינה פותחת בברוך. ולכן מבארים התוס', ד**'ונאמן אתה' של ברכת ההפטרה הוא המשך מן הברכה העליונה, ולכך הוא נכתב גדול,** כמו תחילת ברכה חדשה, משום **שבימים הראשונים היו רגילין לעמוד כל הקהל ולומר בקול רם נאמן אתה וכו', כשהיה התינוק**[לח] שמפטיר ההפטרה **מגיע שם,** ולכן נכתב גדול, אבל הוא המשך הברכה שלפניה, ולכך אין אמת וצדק חותם בברכה.

להיכן הוא חוזר:

יבארו ג' פירושים על מה קאי מימרא ד'להיכן הוא חוזר'.

איתא בגמרא, 'להיכן הוא חוזר, רב זביד משמיה דאביי אמר חוזר לראש, ורבנן אמרי למקום שפסק'. **ופירש רש"י, דקאי** האי מימרא **לאחד** משלשה שאכלו יחד, **דפסיק לשנים** האחרים שרצו לזמן, ומזמן עמהם, **וממתין לשנים האחרים עד** שיאמרו ברכת הזן, ולאחר מכן חוזר לאכול.

ועל זה קאי ד**להיכן** אותו היחיד **חוזר** לברך **לאחר סעודתו, רבנן אמרי, למקום שפסק,** כלומר לנודה לך, ששם פסק מלהצטרף עם השנים הראשונים בזימון, ומסקינן בגמרא ד**הלכתא** שחוזר **למקום שפסק.**

מקשים התוס' **ותימה, דא"כ היכי** אמרינן **הלכתא** שחוזר **למקום שפסק,** אף **אחרי** שכבר **אכל אחר כך,** כלומר לאחר הזימון הראשון, והרי **פשיטא דיחזור (אפילו**[לט]**)** לתחילת ברכת הזן, **דהא** ברכת הזן **דאורייתא** היא, כדאיתא להלן בגמרא[מ], והוא עדיין לא אמרה על מה שאכל לאחר מכן.

ומשום האי קושיא חולקים התוס' על רש"י ואומרים, **ועל כן צריך לומר דקאי אהא דאמרינן לעיל דהמברך,** היינו מי שמזמן **אומר נברך שאכלנו משלו, והמסובין עונים ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו',** ועל זה קאי המימרא בגמרא **'להיכן הוא חוזר',** והיינו ד**המברך לאחר שיענו המסובין** על ברכת הזימון חוזר **לראש** היינו שלרב זביד **המברך חוזר ואומר 'נברך שאכלנו משלו ובטובו חיינו',** והיינו 'חוזר לראש', שהוא לראש ברכתו שהתחיל ב'נברך', **ורבנן אמרי** דחוזר **למקום שפסק, שאומר 'ברוך שאכלנו משלו', וכן הלכתא** כרבנן, שחוזר המזמן לומר ברוך שאכלנו משלו.

והר"מ מאייבר"א פירש, דקאי אשלשה שאכלו ויצא אחד מהם לשוק, כלומר, שכבר גמר לאכול, ועדיין לא בירך, ד**קוראים לו ומזמנים עליו. ולעיל נמי,** במחלוקת רב נחמן ורב ששת **הכי פירושו, עד היכן מקום זימון, שצריך להו** לשנים שמזמנים **לאותו אחד** שהלך לשוק שיהא עמהם **דקרו ליה ועני** בברכת הזימון, **עד נברך, ומכאן ואילך ילך לדרכו, ואינם צריכים האחרים עוד לצירופו,** ולרב ששת צריך האחד שהלך לשוק להישאר שם עד הזן. **והכא בעי, לאותו מן השוק** שחזר וזימן עמהם, כשהולך הוא לברך, **להיכן הוא חוזר** לברך, לרב זביד, חוזר **למקום שפסק,** דהיינו, **למר,** לרב ששת חוזר האחד לברך

ציונים והערות

בגמרא שם, ד'משום הנכנסים' היינו, מי שנכנס באמצע קריאת התורה, ויראה שאין העולה מברך על התורה לפניה, ואינו יודע שכבר בירך הראשון שעלה לתורה, לכן תיקנו שיברך כל עולה לתורה לפניה. ו'משום היוצאים' היינו, מי שיצא מבית הכנסת לפני סיום קריאת התורה, לפני שעלה העולה האחרון, ולא ראה שמברכים לאחריה, ויבוא לחשוב שאין מברכים על התורה לאחריה, לכן תקנו שיברך כל אחד על התורה גם לאחריה. **לג. בברכת** ראש כתב דד"ה זה הוא המשך הד"ה שלפניו, שבו ביארו התוס' את סדר הברכות איזו פותחת בברוך ואיזו לא, והביא ראיה גם מהמשך דברי התוס', שביארו את ברכת ההפטרה מה שאין ברוך ב'ונאמן אתה הוא', שהוא המשך ביאור התוס' את סדר הברכות. **לד. על** פי מהרש"א, שכתב דקושיית התוס' היא אף לאחר מה דאיתא בגמרא שהיא ברכה בפני עצמה, דהיא גופה קשיא לן, דלאחר שתקנו אותה לאומרה בברכת המזון שוב הוי ברכה הסמוכה לחברתה. **לה. עיין** בראשונים שהביאו דבר זה בשם 'מדרש', ובשבלי הלקט סוף סימן קנז כתב וז"ל, ומה שאנו חותמין הטוב והמטיב בברוך, פי' רבינו שמואל זצ"ל, דתחלת מטבעה לא היה אלא 'בא"י אמ"ה הטוב והמטיב', וזה מטבע קצר שאין צריך לחתום בה בברוך, ואחרי כן האריכו בה. מצאתי בשם הר"ר שמחה זצ"ל, שיש במדרש שצריך לומר בברכת המזון שלש טובות שלש גמולות, ומשמע דשלש טובות דומיא דגמולות לשעבר להווה ולהבא הוא גמלנו הוא גומל לנו הוא יגמלנו לעד, וכן הטובות, המטיב משמע לשעבר, כמו המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים, שבכל יום ויום הוא מטיב עמנו הוא ייטיב לנו, אבל הטוב לא חשיב בהדי הנך, דמשמע הקב"ה שהוא טוב, וכן הוא נוהג. עכ"ל. **לו. עיין** בלשון השבלי הלקט בהערה הקודמת, ושלש לשונות של מלכות, נראה שהוא כולל גם מה שאומרים בפתיחת הברכה 'מלך העולם', ומה שאומרים 'האל אבינו מלכנו', ו'המלך הטוב'. **לז. על** פי מהרש"א, והוא על פי התוס' פסחים קד: ד"ה חוץ, שכתבו וז"ל וברכה שלאחר הפטרה דצור כל העולמים עד שכל דבריו האמת והצדק, ויש הפסק במחזורים, ומתחיל נאמן אתה הוא, ואין שם ברכה לא בחתימת הראשונה ולא בפתיחת השניה. ונראה, דכולה ברכה אחת היא, דכולה משתעיא בנאמנות ובאמיתות המקום. ומה שיש הפסק במחזורים, לפי שהיו רגילים כל הציבור להפסיק שם ולומר שבח כדאמר במסכת סופרים (פרק יג הלכה י). וכן משמע התם דברכה אחת היא, דקאמר דמפטיר מברך ז' ברכות כנגד ז' קרואים, פי' בקריאת התורה בתחלה וסוף ואחת לפני הפטרה וד' אחריה הרי ז'. עכ"ל התוס'. **לח. דרגילים** היו שהמפטיר הוא קטן, כמבואר במשנה דמגילה (כד:) המפטיר בנביא הוא פורס על שמע, והוא עובר לפני התיבה, והוא נושא את כפיו. ואם היה קטן, אביו או רבו עוברין על ידו. קטן קורא בתורה ומתרגם, אבל אינו פורס על שמע ואינו עובר לפני התיבה. הרי שהיו רגילים שהקטן מפטיר, וכן משמע בגמרא שם. **לט. בהגהות** מהר"נ אדלר נמחק תיבת 'אפילו'. **מ. דף** מח:

מלאחר ברכת הזן **ואילך**, שהרי עד סוף ברכת הזן כבר יצא ידי חובתו מהמזמן, **ולמר**, לרב נחמן דסבר דברכת הזימון היא עד נברך, ולאחריה רשאי אותו אחד ללכת, כשרוצה אותו האחד לברך, חוזר **מנברך**, דמשם לא יצא ידי חובתו. **והשתא ניחא, דלא** יקשה מהא דאמר רב זביד שחוזר ממקום שפסק, שהוא לרב ששת מברכת הזן, **שהרי לא סעד**[מא] **(ספר) בינתיים**, ויצא ידי חובתו בברכה זו, ולכן אינו צריך לחזור עליה.

סיכום: לרש"י, המימרא ד'להיכן הוא חוזר' קאי על האחד שאכל עם שנים האחרים שרצו לזמן, וזימן עמהם, והמתין לאחרים עד שיאמרו ברכת הזן, וחזר לאכול, ומסיק בגמרא שחוזר למקום שפסק. ומקשים התוס' דהא כבר אכל, וא"כ פשיטא שיחזור לברכת הזן שהיא מדאורייתא. ולכן פירשו התוס', דקאי אהא דלעיל, דמי שמזמן אומר נברך שאכלנו משלו, והמסובין עונים 'ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו', ועל זה קאי המימרא בגמרא 'להיכן הוא חוזר', ורבנן אמרי, דחוזר למקום שפסק, שאומר 'ברוך שאכלנו משלו', וכן הלכתא כרבנן, שחוזר המזמן לומר ברוך שאכלנו משלו. ומייתי התוס' פירוש ר"מ מאייבר"א, דקאי אשלשה שאכלו ויצא אחד מהם לשוק, דקוראים לו ומזמנים עליו. ולעיל נמי, נחלקו רב נחמן ורב ששת עד היכן מקום זימון, שצריך היחיד שהלך לשוק להיות עמהם בברכת הזימון, דלרב נחמן עד נברך, ולרב ששת עד הזן. והכא בעי, דאותו מן השוק להיכן הוא חוזר לברך, לרב זביד חוזר למקום שפסק, דהיינו, לרב ששת מלאחר ברכת הזן ואילך, שהרי עד סוף ברכת הזן כבר יצא ידי חובתו מהמזמן, ולרב נחמן חוזר מנברך, דמשם לא יצא ידי חובתו.

מר זוטרא איקלע לבי רב אשי איתרע ביה מילתא:

יבארו דהכי קיימא לן.

איתא בגמרא, דמר זוטרא כשהיה בבית רב אשי קרהו אבל, והוסיף בברכת הטוב והמטיב שבברכת המזון בנוסח זה, 'אל אמת דיין אמת, שופט בצדק לוקח במשפט, ושליט בעולמו לעשות בו כרצונו כי כל דרכיו משפט, שהכל שלו ואנחנו עמו ועבדיו, ובכל אנחנו חייבים להודות לו ולברכו, גודר פרצות בישראל הוא יגדור את הפרצה הזאת בישראל לחיים'.

ואומרים התוס', דכוותיה דמר זוטרא **קיימא לן, והכי מברכין; 'בא"י אמ"ה האל הטוב והמטיב, אל אמת דיין אמת שופט בצדק, ולוקח במשפט, ושליט במעשיו, ואנחנו עבדיו ועמו, ובכל אנחנו חייבין להודות לו ולברכו, גודר פרצות בישראל הוא יגדור פרצה זאת מעלינו ומעל האבל שבתוכנו, לחיים ולשלום'**, וממשיכים, **הרחמן הוא ימלוך עלינו לעולם ועד וגו'**.

ופירש בהלכות גדולות, דאין לומר 'ולוקח **במשפט**', דנוסח זה משמע שכל המתים הם במשפט ובדין, והרי **קיימא לן בפ' במה בהמה יוצאה** (דף נה:), **דיש מיתה בלא חטא, ויש יסורין בלא עון**[מב]. ואומרים התוס' ומיהו **בכך**, בשביל סברא זו לבד **אין למחקו**, משום דאף שנאמר כן בגמרא, שיש מיתה בלי חטא, עדיין יש לזה סיבה והיא בכל דרכי הקב"ה שהם כולם במשפט[מג].

בזמן שהן שתי מטות גדול מסב בראש שני לו למעלה הימנו:

יבארו מהו 'למעלה הימנו' ו'למטה הימנו'.

איתא בגמרא, אמר ריש גלותא לרב ששת, דסדר סעודה של פרסאי הוא דבזמן שהן שתי מטות, גדול מסב בראש ושני לו למעלה הימנו.

שפסק, דהיינו למר מהזן ואילך, ולמר מנברך. והשתא ניחא, דלא קשה מהזן שהרי לא ספר בינתיים:

מר זוטרא איקלע לבי רב אשי איתרע ביה מילתא. וכוותיה קיימא לן, והכי מברכין, בא"י אמ"ה, האל הטוב והמטיב, אל אמת דיין אמת, שופט בצדק ולוקח במשפט, ושליט במעשיו, ואנחנו עבדיו ועמו, ובכל אנחנו חייבין להודות לו ולברכו, גודר פרצות בישראל הוא יגדור פרצה זאת מעלינו ומעל האבל שבתוכנו, לחיים ולשלום. הרחמן הוא ימלוך עלינו לעולם ועד וגו'. ופירש בה"ג, דאין לומר במשפט, דקיימא לן בפ' במה בהמה יוצאה (דף נה:), דיש מיתה בלא חטא ויש יסורין בלא עון. ומיהו, בכך אין למחקו:

בזמן שהן שתי מטות גדול מסב בראש שני לו למעלה הימנו. דהיינו כלפי ראשו, שמסב על המטה דרך שמאל, ולמטה מקרי דרך מרגלותיו, דהיינו מימינו. ובזה מדקדק רב ששת, דאם כן, בעי גדול לתרוצי כפשוטיה, כשמדבר עם השני, כיון שהשני למעלה הימנו. ולקמן במתניתא גרסינן, גדול מסב בראש, השני למטה הימנו, וזהו כלפי מרגלותיו, והוא מימינו, ואז לא מתריץ ויתיב כי בעי לאשתעויי בהדי שני:

אין מכבדין וכו'. וא"ת, הא אמרינן בשבת בפ' במה בהמה (ד' נא:), **לוי ורב הונא בר חייא הוו קא אזלי באורחא, קדמה חמריה דרב הונא לחמרא דלוי, בעי רב הונא לאפוקי מדעתיה דלוי כו'. אלמא, מכבדים בדרכים. וי"ל, כשיצאו לדרך כאחד, מכבדין בדרכים, אבל אם כל אחד ילך לדרכו ופגעו זה בזה ואירע להם דרך למקום אחד, אין מכבדים:**

[מז.] **אין המסובין רשאין לטעום עד שיטעום המברך. ותימה, מההוא סבא דערבי פסחים (דף קו.) דגחין ושתי, אלמא דשתי קודם המברך. שמא**

ומבארים התוס', ד'שני לו למעלה הימנו', **היינו כלפי ראשו** של הגדול, **שמסב** הגדול **על המטה דרך שמאל**, והשני הוא לשמאלו, ו'**למטה** ממנו', **מקרי דרך מרגלותיו** של הגדול, **דהיינו מימינו. ובזה מדקדק רב ששת, דאם** כן שיושב השני לשמאלו של הגדול, **בעי גדול לתרוצי כפשוטיה**, כלומר, דצריך הגדול להתיישב ולזקוף את עצמו במיטתו **כשמדבר עם השני, כיון שהשני** הוא **למעלה הימנו**, ואינו יכול לדבר כשהוא מיסב, כי לא ישמענו השני, כיון שכשהוא מיסב וראשו מופנה לצד שמאל, אזי פניו הם כנגדו לצד ימין, ואילו השני הוא לצד שמאל.

ולקמן במתניתא גרס, דסדר סעודה הוא שהגדול **מסב בראש והשני למטה הימנו**, **וזהו כלפי מרגלותיו, והוא מימינו**, **ואז**, כשרוצה הגדול לדבר, **לא מתריץ ויתיב כי בעי לאשתעויי בהדי שני**, אלא יכול לדבר כשהוא שוכב, וישמענו השני, שראשו של השני הוא מול פניו של הראשון ואינו מאחוריו.

אין מכבדין וכו':

יבארו אימתי מכבדים בדרכים ואימתי אין מכבדים.

איתא בברייתא, דאין מכבד האחד את חבירו בדרכים. כלומר, שכשהולכים בדרך, אין הקטן צריך לכבד את הגדול לומר לו שילך לפניו.

מקשים התוס' **וא"ת, והא אמרינן בשבת בפ' במה בהמה** (ד' נא:), **דלוי ורב הונא בר חייא הוו קא אזלי באורחא** ורכבו על החמורים בדרך, **קדמה חמריה דרב הונא לחמרא דלוי**[מד], שלא ברצונו, **ובעי רב הונא לאפוקי מדעתיה דלוי כו'**, כלומר, שרצה רב הונא לפייס את לוי, שידע שלא עשה כן מדעתו, אלא חמורו הקדים את חמורו של לוי מעצמו, כדי שלא ייגרם ללוי חלישות הדעת. **אלמא**, דמזה שחשש רב הונא שלא תיחלש דעתו של לוי, ראיה היא **שמכבדים בדרכים**.

ומיישבים וי"ל, דכשיצאו לדרך כאחד אזי **מכבדין בדרכים**, וכן היה בעובדא דרב הונא ולוי, **אבל אם כל אחד ילך לדרכו, ופגעו זה בזה, ואירע להם דרך למקום אחד**, אזי הדין הוא **דאין מכבדים**.

אין המסובין רשאין לטעום[מה] **עד שיטעום המברך:**

יבארו באיזה אופן איירי.

בגמ' קאמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב, דאין המסובין שיוצאין ידי חובתן בברכת המוציא מאחד מהן רשאין לאכול מן הפת עד שיטעום המברך תחילה.

מקשים התוס' ותימה, ממעשה **דההוא סבא דערבי פסחים** (דף קו.), דרב אשי איקלע למחוזא וכיבדוהו לקדש קידושא רבא, והוא לא ידע מהו קידושא רבה, וסבר דהיינו ברכת בורא פרי הגפן בלבד, ואין צריך לומר יותר מכך, וכן עשה, דבירך בורא פרי הגפן והאריך בברכה כדי לראות כיצד ינהגו המסובין, דאם ימהר אחד מהם לשתות יבין דרגילין הן לומר רק ברכת בורא פרי הגפן ותו לא, וחזייה לההוא סבא **דגחין ושתי** מהכוס שהיה לפניו אחר שרב אשי סיים לברך בורא פרי הגפן, והבין רב אשי מכך שאין מנהגם לומר יותר, ומדייקים התוס', דמדשתה ההוא סבא מכוסו קודם ששתה רב אשי מכוס הקידוש, **אלמא** דשרי למשתי **קודם שיטעום המברך**, דהא רב אשי הוא המברך, וטעם ושתה ההוא סבא מכוסו קודם רב אשי, והאיך אמרינן הכא דאסור לטעום עד שיטעום המברך[מו].

ציונים והערות

מא. עיין במהרש"א, ויעויין גם במג"א (סימן קפג ס"ק יח), דכתב גם דצ"ל כן בתוס' 'סעד'. **מב.** שם היא מחלוקת, האם יש מיתה בלא חטא, וקיימא לן דיש מיתה בלא חטא ויסורים בלא עון. **מג.** גם ברי"ף לא כתב את הנוסח 'ולוקח במשפט', וכתבו תלמידי רבינו יונה, שהוא מטעם זה דאיתא בשבת דיש מיתה בלא חטא. והקשו בתלמידי רבינו יונה וז"ל, ותימה גדול הוא זה, שמאחר שאומר אותו בגמרא, היאך לא נאמר אותו, שאע"פ שיש מיתה בלא חטא, כל דרכיו משפט (דברים לב ד), והוא יודע למה עושה כן. עכ"ל. **מד.** **לפנינו** בגמרא שם איתא שקדמה חמורו של לוי לחמורו של רב הונא. **מה.** **בגמ'** גרסינן לאכול, ועיין בהגהות וציונים שבהוצאת עוז והדר, דבכת"י ובכל הראשונים גרסינן לטעום. [ועיי"ש מש"כ בשם ש"מ ליישב הגירסא]. **מו.** **בתוס'** הרא"ש כתב לתרץ דההוא סבא לא

יש חלוק בין אכילה לשתיה. אי נמי יש לומר, דלא שתה אלא להראות לו מעשה שלא היה צריך לומר יותר. ובירושלמי יש, כשיש לכל אחד ככרו או כוסו בידו יכולים לשתות אפי' קודם המברך, וגבי ההוא סבא היה לו כוסו בידו, והכי איתא בירושלמי, אמר רבי בון בשם רב, אין המסובין רשאין לטעום עד שיטעום המברך, ריב"ל אמר שותין אע"פ שלא שתה המברך, ולא פליגי, רבי בון בשם רב שזקוק לכוס אחד, דריב"ל דהיה לכל אחד כוסו בידו. וכן עשה רבינו שמשון בחופה אחת, שבצע החתן המוציא, והיה בוצע רבינו שמשון הפת שהיה לפניו, ואוכל. והשר מקוצי היה אומר, אם בצע המברך ונתן לכל אחד חלקו אין צריך להמתין כל אחד עד שיטעום המברך, והא דאמרי' הכא אין המסובין רשאין לטעום כו', היינו להקדים ולבצוע מן הפת שבצע המברך, אבל אחר שנתן לכל אחד חלקו אין קפידא. וכן צריך לומר בסמוך, הבוצע הוא פושט ידיו תחלה לטבול פתו, ואם בא לחלוק כבוד לרבו רשאי, ואמאי, והא אין המסובין רשאין לטעום וכו', ואין לומר דמן הטבול לחודיה קאמר, אך המברך אוכל קודם, דא"כ מה כבוד היה זה, אבל לפי מה שפירשתי, ניחא. ויש מפרש, פושט ידיו תחלה בקערה להתחיל באכילה. ומכאן משמע שאין צריך למזוג מכוס ברכה לשאר כוסות היכא שיש בפני האורחים כוסות שאינן פגומות, אבל אם אותן כוסות פגומות יש קפידא:

ומיישבים, דשמא יש חלוק בין אכילה לשתיה, דרק גבי אכילה אמרינן הכא דאסור לטעום קודם שיטעום המברך, אבל בשתיה מותר לשתות אפילו קודם שיטעום המברך, ומשום הכי שתה ההוא סבא קודם שטעם רב אשי[מז]. ועוד מיישבים התוס', **אי נמי יש לומר**, דלעולם בין בשתיה ובין באכילה אסור לשתות קודם שיטעום המברך, והא דשתה ההוא סבא קודם שטעם רב אשי מכוס הקידוש, **לא שתה** לצמאו **אלא** בכדי **להראות לו מעשה**, שיבין מכך שקידושא רבא הוא ברכת בורא פרי הגפן בלבד, **ושלא היה צריך לומר יותר**, ולכך הוה שרי ליה לשתות, אבל בעלמא אסור בין לאכול ובין לשתות קודם שיטעום המברך.

התוס' מייששבים את קושייתם באופן נוסף,

ובירושלמי יש גמרא המחלקת, דכאשר אין לכל אחד ככר או כוס לפניו אלא רק כיכר או כוס אחת והיא לפני המברך, אז אסור לטעום מן הכוס או הכיכר קודם שיטעום המברך, אבל **כשיש לכל אחד ככרו או כוסו בידו** אין צריכים להמתין, **ויכולים לשתות אפי'** קודם **שטעם המברך**. ובהא מיושב הא דשתה ההוא סבא לפני רב אשי, **דגבי ההוא סבא היה לו כוסו בידו**, ולכך היה רשאי לשתות קודם ששתה רב אשי מכוס הקידוש שלו, **והכי איתא בירושלמי, אמר רבי בון בשם רב, אין המסובין רשאין לטעום עד שיטעום המברך, ריב"ל אמר שותין אע"פ שלא שתה המברך**, ואמרינן דרבי בון וריב"ל **לא פליגי**, דהא דאמר **רבי בון בשם רב** דאסור לשתות קודם שטעם המברך, היינו כשכולם זקוקים **לכוס אחד**, דהיינו לכוסו של המברך, דאז אסור לטעום מכוס זו עד שיטעום המברך, והא דאמר **ריב"ל** דשותין אע"פ שלא שתה המברך, היינו **בדהיה לכל אחד כוסו בידו**, דבהאי גוונא רשאי כל אחד לשתות מכוסו לפני המברך, **וכן עשה רבינו שמשון בחופה אחת, שבצע** החתן את הפת ובירך עליה **המוציא**, וקודם שטעם החתן מן הפת היה **בוצע רבינו שמשון** את **הפת שהיה לפניו ואוכל**, והיינו כהירושלמי, דכיון שהיתה פת לפניו לא המתין עד שיטעום הבוצע ואכל לפניו.

והשר מקוצי היה אומר, דהא דאיתא בירושלמי, דכשיש לכל אחד כיכר או כוס לפניו רשאין לאכול לפני המברך, לאו דוקא כשיש לכל אחד ככר ממש, אלא אפילו **אם בצע המברך** מהפת שלפניו **ונתן לכל אחד חלקו** ממנה, חשיב כמו שיש לכל אחד כיכר לפניו, ושוב **אין צריך להמתין כל אחד עד שיטעום המברך**, דכיון שיש בידו פרוסה מן הפת יכול לאכול אף קודם המברך, **והא דאמרי' הכא דאין המסובין רשאין לטעום** קודם שיטעום המברך **כו'**, אין הכוונה שאסור לאכול קודם שיאכל המברך, אלא **היינו** דאין **להקדים ולבצוע מן הפת שבצע המברך** ולאכול ממנה קודם שיבצע ממנה המברך לעצמו, **אבל אחר שנתן** המברך **לכל אחד חלקו אין קפידא** אם יאכלו המסובין קודם המברך, ואפשר לאכול לפניו[מח]. **וכן צריך לומר** דהכי הוא הפירוש בהא דאמרינן **בסמוך**, **דהבוצע הוא פושט ידיו תחלה לטבול פתו** בקערה, דהיינו שהוא אוכל תחילה מן הפת ע"י טיבול, **ואם בא** הבוצע **לחלוק כבוד לרבו**, שיטבול פתו תחילה בקערה ויאכל לפניו, **רשאי** לעשות כן, ולכאורה קשה **אמאי** רשאי הבוצע לחלוק כבוד לרבו שיאכל מן הפת לפניו, **והא** אמרינן הכא **דאין המסובין רשאין לטעום** קודם שיטעום הבוצע וכו', וא"כ אסור לרבו לאכול לפניו, והאיך רשאי לעשות כן, **ואין לומר** דהא דאמרינן דהבוצע פושט ידיו תחילה בקערה ואם בא לחלוק כבוד לרבו רשאי, לאו שיאכל מן הפת לפניו קאמרינן, אלא דרשאי לכבודו שיאכל לפניו **מן הטבול לחודיה קאמרינן**, ואחר שאכלו כבר מן הפת איירי, **אך** מן הפת עצמה **המברך אוכל קודם**, ואינו רשאי לחלוק כבוד לרבו שיאכל לפניו, אין לומר כן, **דא"כ מה כבוד היה זה** לרבו שיאכל לפני המברך מן הטיבול, והלא המברך כבר אכל לפניו מן הפת שהיא עיקר הסעודה לפי שהטבול אינו בא אלא בשביל ללפת הפת, וע"כ צ"ל דרשאי הוא לכבד את רבו לאכול פת בטיבול לפניו, ויקשה האיך רשאי לעשות כן והלא אין המסובין רשאין לטעום קודם שיטעום המברך, **אבל לפי מה שפירשתי** דאם כבר נתן המברך מן הפת למסובים רשאים הם לאכול לפניו, **ניחא**, דהכי קאמרינן, דאע"פ שבעלמא כשיש פת רק לפני המברך הוא אוכל תחילה, מ"מ אם בא לחלוק כבוד לרבו, רשאי לעשות כן ע"י שיתן לו פרוסה מן הפת שבצע קודם שאכל הוא, ויאכלנה רבו לפניו, דכיון שנתן כבר פרוסה לרבו, שוב אין רבו צריך להמתין עליו[מט], ויכול לאכול הפת לפניו.

ויש מפרש, דמהא דרשאי לכבד את רבו אין ראיה לדברי השר מקוצי דאם נתן המברך פרוסה להמסובין רשאים לאכול לפניו, דהא דאמרינן דהבוצע הוא פושט ידו תחלה לטבול פיתו, הכי פירושו, הבוצע הוא **פושט ידיו תחלה בקערה להתחיל באכילה** של תבשילי הסעודה, ולאו בטיבול הפת קמיירי, ובהא אם בא לחלוק כבוד לרבו רשאי, אבל כשמברך על הפת אפשר דאינו רשאי לחלוק כבוד לרבו שיאכל מן הפת לפניו, אלא יאכל הוא תחילה.

התוס' חוזרים לתירוצם, דאיכא חילוק בין היכא שיש ככר רק להמברך, לבין היכא שיש לכל אחד ככר לפניו. ומדייקים התוס', דמהא דאמרינן **כאן** דהמברך אוכל תחילה, דשמעינן מינה דהא דשתה ההוא סבא כוס הקידוש לפני רב אשי מיירי כשהיה לכל אחד כוסו לפניו, והוא שתה מיד ולא המתין עד שימזוג לו רב אשי מכוסו, **משמע שאין** המברך **צריך למזוג** מהכוס של **ברכה לשאר הכוסות** של כל המסובין, **היכא שיש** גם **בפני האורחים' כוסות** של יין **שאינן פגומות**, שלא שתו מהן עדיין[נא], שהרי ההוא סבא שתה מכוסו שהיתה לפניו ולא המתין לשתות מכוס הקידוש של רב אשי, **אבל אם אותן כוסות** שלפני האורחין **פגומות**, מחמת ששתו מהן אחרים קודם לכן, דעי"ז נפגמו הכוסות, בהאי גוונא **יש קפידא** למזוג מהכוס של ברכה לכוסות של כל המסובין[נב] כדי לתקנן[נג], דע"י שישופך בהם קצת מכוס מתוקן מתקן פגימתם[נד], וישתו כולם מכוס שאינו פגום[נה].

סיכום: הקשו התוס', מהא דאמרינן הכא דאין המסובין רשאין לטעום קודם המברך, ובפסחים איתא דשתה ההוא סבא לפני רב אשי שקידש, ותירצו דיש חילוק בין אכילה לשתיה. ועוד תירצו, דהתם להראות לו מעשה שתה שאי"צ לומר בקידושא רבא אלא בורא פרי הגפן בלבד, ועוד תירצו דכשיש פת רק לפני המברך, אסור למסובין לטעום לפניו, אבל אם יש כיכר לפני כל אחד מותר, ולההוא סבא היתה כוס לפניו ולכך שתה. והשר מקוצי סובר, דאף כשנתן המברך לכל אחד חלקו קודם שטעם ג"כ רשאין המסובין לאכול קודם המברך, והביאו ב' דעות חולקות בהא דאמרינן דרשאי המברך לחלוק כבוד לרבו, האם מיירי בטיבול הפת, וראיה היא להשר מקוצי דיכול ליתן פרוסה לרבו ואז

ציונים והערות

שתה ממש, אלא אלא רק הראה עצמו כמי שרוצה לשתות. וכ"כ רבינו יונה דיש מתרצין הכי. **מז. התוס'** כאן לא ביארו מהי הסברא לחלק בין אכילה לשתיה. ובפסחים קו. ד"ה הוה גחין תירצו וז"ל, וי"ל דהיינו דוקא בהמוציא שצריך לאכול כדאמרי' בפרק ראוהו ב"ד (ר"ה ד' כט:) לא יפרוס אדם פרוסה לאורחין אא"כ אוכל עמהן הלכך צריך להמתין עד שיטעום המברך אבל קידוש שאין חובה להמברך לשתות א"צ להמתין. והיינו היכא שעושה להוציא את בניו ובני ביתו והוא יצא כבר ידי חובתו, דאז אינו צריך לשתות, אלא סגי שישתו הם. **מח. הרשב"א** חולק על השר מקוצי וכתב דרק כשיש לכ"א כיכרו וכוסו אז יכולים לטעום קודם הבוצע, אבל אם הם זקוקים לכוסו גם אם נתן להם אין להם לטעום לפניו. וכן כתב רבינו יונה בשם מורו דלשאר בני אדם שאינם גדולים ממנו יכול ליתן לפניהם ממה שבצע אבל אינו נותן להם רשות שיאכלו לפניו. וכן פסק הרמ"א (קסז טו) דמותר לתת לכ"א חלקו קודם שיאכל הוא, והם ימתינו עד שיאכל הוא. והקשה עליו הט"ז (ס"ק ט) דבשלמא להשר מקוצי דשרי להם לאכול לפניו, אז צריכים הם לאכול מיד, ומה שנותן להם לא הוי הפסק, דמה לי שאוכל מיד הוא או הם, דהברכה על כולם קאי, אבל אם ימתינו אחר שנתן להם עד שיאכל הוא, א"כ הוי זה הפסק בין הברכה לאכילת הבוצע שהוא עיקר החיוב, וע"כ פסק דאין להתיר לכתחילה להבוצע לחלוק להם קודם שיאכל הוא והם ימתינו דזה הוי הפסק. ובמאמר מרדכי כתב לתרץ את קושיית הט"ז דכיון שעכ"פ צריך לחלק להמסובין מן הפת, א"כ לצורך הוא ולא חשיב הפסקה. ועיי"ש עוד שהאריך. **מט. בראש** יוסף כתב, דלאו דוקא רבו, אלא הוא הדין אף אחר אם ירצה לכבדו ע"י שיתן לו מן הפת תחילה יכול, כדאמר לעיל דאם נתן המברך פרוסות למסובין יכולין לאכול לפניו. **נ. דהיינו** המסובין, ואורחים לאו דוקא. **נא. כדאמרינן** לקמן נב. דכוס של ברכה טעמו פגמו. **נב. כתבו** הרא"ש ותוס' הרא"ש, דאם מוזג הוא לכוסות שלהם כדי לתקנם שלא יהיו פגומים, אז לא ישתו קודם שישתה המברך, והיינו דכיון שהם צריכים לכוסו, עליהם להמתין לו כמו אילו לא היה כוס לפניהם. **נג. כמבואר** בתוס' לקמן נב. ד"ה טעמו דע"י ששופך בו קצת מים או יין נתקן הכוס. **נד. וצריך** לשפוך קודם מכוס המברך קודם שישתה המברך דאם כבר שתה המברך מכוסו גם כוסו פגום ואינו יכול לתקן את כוסות המסובין. **נה. כתבו** הרשב"א ונמו"י שהוא כדי שישתו מיין הראוי לברכה. והרא"ה פליג וסבר שלא הצריכו כוס שאינו פגום אלא לאותו

אמן יתומה. שאין שומע הברכה מפי המברך, ועונה אחר האחרים ששמעו, אמן. תימה, דהא אמרינן בסוכה (פ"ה דף נא:) באלכסנדריא של מצרים שהיה שם קהל גדול ולא היו יכולים כולם לשמוע מפי המברך, והיו מניפים בסודרים כדי שידעו חתימת הברכות ויענו אמן. וי"ל, שהיו יודעים באיזו ברכה החזן עומד, אמנם לא היו שומעים אותו, אבל הכא מיירי שאינם יודעים כלל היכן החזן עומד ומתפלל, ובאיזו ברכה הוא עומד, אלא עונה אחר האחרים בלא שמיעה ולא ידיעה:

כל המאריך באמן מאריכין לו ימיו ושנותיו. ובלבד שלא יאריך יותר מדאי, וטעמא, לפי שאין קריאת התיבה כמשמעה כשהוא מאריך יותר מדאי. ומסקנא דמלתא, דאין הבוצע רשאי לבצוע עד שיכלה אמן מפי רוב העונים:

אילו מייתו לי ארדיליא וכו'. משמע דכן הלכה, דרב נמי לא פליג, אבל אי אמר הב לן ונבריך שהסיחו דעתם מלאכול, אין שלישי מצטרף עמהם:

והלכתא גדול מברך. ומיהו, אם הגדול נותן רשות לקטן לברך, שפיר, כדאשכחן (לעיל מג. מו:) דאמר ליה לרב משי ידך וכו':

ומאכילין את האכסניא דמאי. מיירי באכסניא ישראל, ומוטלין עליהם לזונם, והם כעניים. ודוקא דמאי, אבל טבל לא, דקספו להו איסור מיתה. ואי נמי, באכסניא של נכרים שהטיל עליהם המלך, ומכל מקום דוקא דמאי, אבל טבל לא, דאם כן, פורע חובו ממונו של כהן:

ליכא לדינא דאין המסובין רשאים לאכול קודם שיטעום המברך, או דאיירי רק בתבשילי הסעודה, אבל בפת אינו רשאי, אלא יאכל הוא תחילה. וכתבו עוד, דאם יש לכל אחד כוס שאינו פגום, אי"צ המקדש למזוג לכל אחד מכוסו.

אמן יתומה:

יבארו דהיינו כשאינו יודע על איזו ברכה הוא עונה.

איתא בגמ', ת"ר אין עונין לא אמן חטופה, ולא אמן קטופה, ולא אמן יתומה,

ומבארים התוס', דאמן יתומה היינו, **כשאין** העונה **שומע הברכה מפי המברך**, והוא **עונה אחר האחרים ששמעו** הברכה מהמברך, ועונה **אמן** על הברכה.

מקשים התוס' ותימה, דמהכא שמעינן שאין לענות אמן אחר הברכה אם לא שמע את הברכה מהמברך, **והא אמרינן בסוכה,** (פ"ה דף נא:) **דבאלכסנדריא של מצרים שהיה שם קהל גדול** מאד, **ולא היו יכולים כולם לשמוע** הברכה **מפי המברך** מחמת שהיו רחוקים ממנו, וחזני הכנסת עמדו על בימה של עץ **והיו מניפים בסודרים** כשסיים החזן כל ברכה וברכה, **כדי שידעו** כולם מתי אומר החזן את **חתימת הברכות ויענו אמן**, ומבואר התם, שהיו עונין אמן אע"פ שלא שמעו הברכה מהחזן, ולכאורה יקשה האיך עשו כן, והלא לפי המבואר בסוגיין הוי אמן יתומה[נו].

ומיישבים וי"ל, דהא דבאלכסנדריא של מצרים היו עונין אמן אע"פ שלא שמעו הברכה מהמברך, היינו משום שהם **היו יודעים באיזו ברכה החזן עומד, ואמנם לא היו שומעים אותו**, אך כיון שהיו יודעים באיזו ברכה הוא עומד, לא הוי אמן יתומה, **אבל הכא מיירי** באופן ששמעו אחרים עונים אמן אחר החזן, **ואינם יודעים כלל היכן החזן עומד ומתפלל, ובאיזו ברכה הוא עומד, אלא** שעונים הם אמן **אחר האחרים בלא שמיעה ולא ידיעה**, ואמן כזו שאין העונה יודע כלל על איזו ברכה הוא עונה הוי אמן יתומה ואין לאומרה כמבואר בגמ'[נז].

כל המאריך באמן מאריכין לו ימיו ושנותיו:

יבארו דהיינו כשאינו מאריך יותר מדאי.

בגמ' מייתינן לברייתא דקאמר בן עזאי, כל המאריך באמן מאריכין לו ימיו ושנותיו. **ואומרים התוס'**, **ובלבד שלא יאריך** בעניית האמן **יותר מדאי**, כדקאמר רב חסדא לעיל, דכל העונה אמן יותר מדאי אינו אלא טועה, **וטעמא** דמילתא דאין להאריך באמן יותר מדאי, **לפי שאין קריאת התיבה** 'אמן' נשמעת **כמשמעה כשהוא מאריך בה יותר מדאי.**

עתה חוזרים התוס' להא דפליגי רב שמואל בר רב קטינא ורב חסדא לעיל בגמ', אי אין המברך רשאי לבצוע עד שיכלה אמן מפי כל העונים, או עד שיכלה אמן מפי רוב העונים. **ואומרים התוס'**, **דמסקנא דמלתא** היא כרב חסדא, **דאין הבוצע רשאי לבצוע עד שיכלה אמן מפי רוב העונים**, והכי הילכתא[נח].

אילו מייתו לי ארדיליא וכו':

יבארו דהלכה כשמואל.

בגמ' מייתינן מעשה ברב ושמואל דהוו יתבי בסעודתא, ואתא רב שימי בר חייא ומיהר לאכול כדי להצטרף אליהם לזימון, וא"ל רב וכי דעתך לאיצטרופי בהדן לזימון, והלא אינך יכול להצטרף עמנו מפני שאנו כבר סיימנו לאכול, וא"ל שמואל לרב, וכי אילו מייתו לי ארדיליא היינו כמהין ופטריות שהיו חביבין עליו לקינוח סעודה, וגוזליא - גוזלות לאבא - לרב, מי לא אכלינן, והלא ודאי אכלינן, וא"כ הרי עדיין לא סיימנו סעודתינו, ושפיר יוכל רב שימי בר חייא להצטרף עמנו לזימון.

אומרים התוס', **דמשמע דכן הלכה** כשמואל, דאם דעת המסובין שאם יביאו להם עוד מאכלים יאכלום, עדיין לא חשבינן שגמרו סעודתם, ויכול שלישי להצטרף עמם לזימון, וזאת מהא **דרב נמי לא פליג** על שמואל אחר שאמר לו זאת, ולא השיב לו לחלוק עליו, ומשמע שהסכים עמו.

ומוסיפים התוס', דכל זה הוא דוקא בשסיימו לאכול בלבד, **אבל אי** אחר שסיימו לאכול **אמר** אחד מהמסובין **הב לן ונבריך**, הרי **שהסיחו דעתם מלאכול** עוד וסיימו סעודתם[נט], ושוב **אין שלישי מצטרף עמהם** לזימון[ס].

והלכתא גדול מברך:

יבארו דהגדול רשאי ליתן רשות לקטן לברך.

בגמ' מייתינן מעשה בתלמידי דרב דהוו יתבי בסעודתא, ונכנס רב אחא לגבייהו, ואמרו אתא גברא רבא דמברך לן, אמר להו, מי סבריתו דגדול מברך, עיקר שבסעודה מברך היינו אחד מאותן שהיו בתחילת הסבה, והלכתא גדול מברך, ואע"ג דאתא לבסוף.

ואומרים התוס' **ומיהו**, אע"ג דפסקינן דגדול מברך אע"ג דאתא לבסוף, מ"מ **אם הגדול נותן רשות לקטן לברך שפיר** יכול הקטן לברך, **כדאשכחן** (לעיל מג. מו:) **דאמר ליה** רבי **לרב, משי ידך**[סא] טול ידיך במים אחרונים, וא"ל רבי חייא לרב, דכוונתו של רבי היתה שיברך להם רב וכו', ורב היה קטן מרבי ורבי חייא, ואעפ"כ כבדו רבי שיברך להם, אלמא יכול הגדול לתת רשות לקטן לברך.

ומאכילין את האכסניא דמאי:

יבארו אמאי אין מאכילין אותם טבל.

בגמ' מייתינן למתני' דמאכילין את העניים ואת האכסניא דמאי.

ומבארים התוס', דהאי מתני' **מיירי באכסניא** - חיל המלך שהם **ישראל**, **ומוטלין עליהם לזונם** מחמת ציווי המלך, והא דמותר להאכיל אותם דמאי, אע"פ שחכמים אסרו לאכול דמאי עד שיעשרוהו, היינו משום דנחשבים **הם כעניים**, מפני שאינם בביתם ואין להם מזון במקומם, **ודוקא דמאי** מותר להאכילן, משום דדמאי היא תבואה הלקוחה מעם הארץ, ורוב עמי הארץ מעשרים הם, וחומרא דרבנן בעלמא הוא שלא לאכלו עד שיעשרוהו, ולעניים ואכסניא לא גזרו, **אבל טבל** גמור דאיסור דאורייתא הוא **לא** התירו להאכילם, משום **דקספו להו** - שמאכילים אותם **מאיסור** שעונשו **מיתה** בידי שמים.

ומבארים התוס' את המשנה באופן נוסף. **ואי נמי** יש לומר, דהאי מתני' מיירי **באכסניא של נכרים**, היינו חיילים נכרים **שהטיל עליהם המלך** על ישראל לזונם, **ומכל מקום דוקא דמאי** מותר להאכילם, **אבל טבל** גמור **לא** יאכילם, משום **דאם כן** יעשה שיאכילם טבל, הרי נמצא שהוא **פורע חובו** שחייב למלך לזון חיילותיו **ממונו של כהן**, משום דבטבל מעורבת ג"כ תרומה שהיא ממונו של כהן, ולכך כשהוא פורע את חובו למלך ע"י שמאכיל את האכסניא טבל, הריהו פורע חובו בממונו של כהן[סב].

ציונים והערות

כוס שמברכין עליו בלבד. **נו. בתוס'** הרא"ש תירץ עוד, דהתם באלכסנדריא איירי בשכבר התפללו ולא היו חייבים באותה ברכה. וכ"כ רבינו יונה בשם מורו. ובחפץ ה' הקשה על תירוץ זה, דא"כ לימא דלא יצא ידי חובה, וצריך לחזור לצאת ידי חובתו, וליכא עונש. **נז. בחפץ** ה' כתב לתרץ באופן אחר, דהקשה דלמה יהיה כלל איסור לומר אמן כשאינו יודע על איזו ברכה הוא עונה, דאדרבה חצי מצות אמן בידו, דמילת אמן אינה הזכרת השם ולמה יהיה איסור באמירתה. ותירץ, דנראה דהא דקאמר דאסור לענות אמן יתומה היינו רק היכא שיכול העונה לענות אמן שאינה יתומה דידע על מה הוא משיב והוא אינו חש לשמוע הברכה, אבל היכא דלא אפשר ואין בידו לשמוע פשיטא דליכא שום עונש, ולכך באלכסנדריא של מצרים היו מניפין בסודרין ועונין אמן דלא היה אפשר להו לשמוע כולם. אמנם מדברי התוס' אין נראה כן, דמשמע מדבריהם דאילו לא היו יודעים על איזו ברכה הם עונים הוה אסיר להו לענות אמן אע"פ שאי אפשר להם לשמוע. **נח. כבשו"ע** או"ח סי' קסז סעיף

טז. כתב המג"א בסי' קכד ס"ק ט"ו דהא דאמרינן הכא דאין צריך להמתין למי שמאריך באמן היינו דוקא בברכה שאינו חובה לשומעה אבל כשהמברך מוציא אנשים י"ח בדבר שחובה לשמוע הברכה צריך להמתין לכל העונים עד שיסיימו לענות ואפילו למאריכים. **נט. וכן** אסור להם לאכול עוד כדאיתא בפסחים קג: אמר רב כיון דאמריתו הב לן וניבריך איתסרא לכו למישתי, מאי טעמא כיון דאסחיתו דעתייכו. **ס. וכתבו** התוס' לעיל מב. דהיינו דוקא אם בעה"ב אמר כן, אבל אם האורח אמר כן אינם נאסרין לאכול מחמת כן ואף הוא עצמו יכול לאכול עוד. **סא. הכי** איתא שם, רב ורבי חייא הוו יתבי בסעודתא קמיה דרבי, אמר ליה רבי לרב, קום משי ידך, חזייה [רבי חייא לרב] דקא מרתת, אמר ליה בר פחתי, עיין בברכת מזונא קאמר לך. **סב. לפי** הטעם שהביאו התוס' אם ירצה לשלם לכהן דמי תרומה שבו יהיה מותר ליתן טבל לאכסניא של נכרים, וכן יהיה מותר לכהן עצמו ליתן טבל לאכסניא של נכרים. והקשה הצל"ח דלמאי הוצרכו להאי טעמא דהוי פורע חובו

ואמר רב הונא תנא בש"א אין מאכילין. וא"ת, רב הונא טעמא דב"ש אתא לאשמעי', דהכי פריך בכמה דוכתין. ויש לומר, דקא משמע לן, דאי משכחת תנא דאמר אין מאכילין, בית שמאי היא, ולא תיחוש לאותה משנה או ברייתא:

[מז:] **אמר רב הונא הלכה כאחרים. והאידנא אין אנו מדקדקים, ורגילים אנו לזמן בע"ה, כדאמרינן בחגיגה** (פ"ג דף כב.) **כמאן מקבלינן האידנא סהדותא מע"ה, כמאן כרבי יוסי, כדי שלא יהא כל אחד הולך ובונה במה לעצמו:**

מצוה דרבים שאני. מכאן קשה לה"ג דפירש דמי שמת לו מת בי"ט האחרון, דאבילות נוהג, ולא אתי י"ט האחרון דרבנן ודחי אבילות דאורייתא דכתיב (עמוס ח) **ואחריתה כיום מר, דהכא חזינן דאתיא תפלה דרבנן ודחיא קרא דלעולם בהם תעבודו, וכן משמע נמי בריש כתובות** (דף ז.) **גבי חתן נוהג ז' ימי המשתה ואח"כ נוהג ז' ימי אבילות, ומדשבעת ימי המשתה מבטלין אבלות דאורייתא, כל שכן יום טוב שני:**

קטן פורח מזמנין עליו. פרש"י, שהביא שתי שערות ועדיין לא הגיע לי"ג שנה ויום אחד. ולא נהירא, דא"כ אמאי אמר בסמוך לאתויי קטן פורח, היינו שהביא שתי שערות דקתני בברייתא בהדיא. ע"כ פר"ח, קטן פורח בתוך י"ג שנה ועדיין לא הביא שתי שערות ידועות, שאינן גדולות כדי לכוף ראשן לעיקרן, שכן הוא שיעורם, ולהכי קרי ליה פורח שפרחו וצמחו בו שערות אבל אינן גדולות כל השיעור, והשתא ה"פ, אמרת הביא דמשמע הביא דוקא, והדר קתני אין מדקדקין בקטן דמשמע אפילו לא הביא, אלא ש"מ לאתויי קטן פורח, ואתי סיפא לגלויי רישא, דמה שהוא אומר ברישא הביא שתי

ואמר רב הונא תנא בש"א אין מאכילין:

יבארו מאי אתא לאשמועינן.

בגמ' מייתינן למתני', דמאכילין את העניים ואת האכסניא דמאי, ואמר רב הונא, תנא, ב"ש אומרים אין מאכילין את העניים ואת האכסניא דמאי.

מקשים התוס' וא"ת, ומאי קמ"ל רב הונא בהא, וכי טעמא דב"ש אתא לאשמעינן דהכי סבירא להו, והלא אין הלכה כמותן, ואמאי הוצרך להשמיענו את דבריהם, דהכי פריך בכמה דוכתין אמאי בעינן לידע שיטה שאינה להלכה[סב]. ומיישבים **ויש לומר, דקא משמע לן** רב הונא **דאי משכחת תנא** במשנה או בברייתא **דאמר דאין מאכילין** את העניים ואת האכסניא דמאי, תדע **דבית שמאי היא, ולא תיחוש לאותה משנה או ברייתא** שלא להאכילם מחמתה דמאי, דבית שמאי היא ואין הלכה כמותן.

אמר רב הונא הלכה כאחרים:

יבארו אמאי מזמנים האידנא על עם הארץ.

בגמ' מייתינן לברייתא דאין מזמנים על עם הארץ, ופליגי תנאי בברייתא אחרינא, איזהו עם הארץ, ואחרים אומרים דאפילו מי שקרא ושנה אם לא שמש תלמידי חכמים הרי זה עם הארץ, וא"ר הונא דהלכה כאחרים.

ואומרים התוס', **דהאידנא אין אנו מדקדקים** בכך, **ורגילים אנו לזמן** אפילו **בצירוף** ע"ה, והטעם, משום דחיישינן לאיבה, שלא ישנאו אותנו עמי הארץ, **כדאמרינן בחגיגה,** (פ"ג דף כב.) **כמאן מקבלינן האידנא סהדותא** מע"ה, **כמאן כרבי יוסי,** דחייש לאיבה, וסובר שהכל נאמנין על טהרת יין לנסכים ושמן למנחות, ואף עמי הארצות, **כדי שלא** יפרשו מן הציבור **ויהא כל אחד הולך ובונה במה לעצמו,** אחר שלא קיבלו מהם נסכים לבית המקדש, וכמו"כ מהאי טעמא מקבלים מהם עדות, וה"נ מהאי טעמא ג"כ מזמנין עליהם כדי שלא יפרשו מן הציבור לגמרי[סד].

מצוה דרבים שאני:

יבארו דמצוה דרבים מדרבנן דוחה מצוה דאורייתא.

בגמ' מייתינן מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה, ושחרר עבדו והשלים לעשרה, ומקשינן והיכי עביד הכי, והאמר רב יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה, שנאמר 'לעולם בהם תעבודו', ומשני, דלדבר מצוה שאני, ומקשינן והא מצוה הבאה בעבירה היא, ומשני מצוה דרבים שאני.

ואומרים התוס', דמכאן קשה לבה"ג, דפירש[סה] **דמי שמת לו מת בי"ט האחרון,** דהיינו ביום טוב שני של גלויות, דין **אבילות נוהג** בו אף ביום טוב, **ולא אתי** מצות שמחת **י"ט האחרון** שהוא **מדרבנן,** אע"ג דהויא מצוה דרבים **ודחי** דין **אבילות** שהוא **מדאורייתא**[סו], וילפינן לה מדכתיב, (עמוס ח) **'ואחריתה כיום מר'**[סז], וקשה, דהא **הכא חזינן דאתיא תפלה** בצבור, שהיא מצוה דרבים מדרבנן, ודחיא קרא ד'לעולם בהם תעבודו', דמותר לשחרר עבד דהוי איסור דאורייתא, כדי לצרפו לעשרה לתפילה בציבור שהוא מדרבנן, **וכן משמע נמי** דמצוה דרבים מדרבנן דוחה איסור דאורייתא, כדאיתא **בריש כתובות,** (דף ז.) **גבי חתן** שמת אביו, דנוהג תחילה ז' ימי המשתה, **ואח"כ נוהג ז' ימי אבילות,** דאתי מצות שמחת חתן שהיא מדרבנן ומצוה דרבים שהם משמחים את החתן ודחי לאיסור אבילות דהוי מדאורייתא, **ומדשבעת ימי המשתה** דהויא מצוה דרבים לפי שרבים משמחים את החתן **מבטלין אבלות דאורייתא** מחמת שמצות שמחת חתן היא מצוה דרבים, **כל שכן** שיום **טוב שני** דוחה אבילות דהא יש בו מצות שמחת הרגל והוי מצוה דרבים טפי משמחת חתן[סח], וע"כ קשיא לבה"ג דאמר דאין מצות הרגל דרבנן דוחה למצות אבילות דאורייתא.

קטן פורח מזמנין עליו:

יבארו איזהו קטן פורח.

בגמ' קאמר רבי יוחנן, קטן פורח מזמנים עליו, ואמרינן תניא נמי הכי, קטן שהביא שתי שערות מזמנין עליו, ושלא הביא שתי שערות אין מזמנין עליו, ואין מדקדקין בקטן, ודייקינן, דהא גופא קשיא, דבתחילה אמרת הביא שתי שערות מזמנין עליו, הא לא הביא לא, והדר תני דאין מדקדקין בקטן, ומשני דאתי לאתויי קטן פורח.

ופרש"י דקטן פורח היינו קטן **שהביא שתי שערות, ועדיין לא הגיע לי"ג שנה ויום אחד.** ומקשים התוס' על פירוש רש"י, דהאי פירושא **לא נהירא, דא"כ** דקטן פורח היינו קטן שהביא שערות, **אמאי אמרינן בסמוך** דהא דקתני בברייתא דאין מדקדקים בקטן אתי **לאתויי קטן פורח,** והרי כיון שהביא שערות היינו קטן **שהביא שתי שערות דקתני בברייתא בהדיא** דמזמנין עליו, ולמאי צריך לחזור ולרבויי ליה שוב אחרי שנכתב כבר בפירוש.

ומשום האי קושיא חולקים התוס' על רש"י ואומרים **וע"כ פר"ח, דקטן פורח** היינו קטן שנכנס כבר **בתוך י"ג שנה,** ומ"מ **עדיין לא הביא שתי שערות ידועות,** דהיינו ששערותיו **אינן גדולות** כ"כ **כדי לכוף ראשן לעיקרן, שכן הוא שיעורם**[סט] כדי שיחשבו כסימן לכך שהוא גדול, **ולהכי קרי ליה פורח,** משום **שכבר פרחו וצמחו בו שערות, אבל** עדיין **אינן גדולות כל** כך כמו שצריך להיות **השיעור** שלהן כדי שיהיו סימן שהוא גדול, **והשתא ה"פ** דסוגיית הגמ', דהקשה המקשן, **דאמרת** בברייתא דקטן **שהביא** שתי שערות מזמנים עליו, **דמשמע דאם הביא דוקא** מזמנים עליו, והדר קתני **דאין מדקדקין בקטן** לזמן עליו, **דמשמע דאפילו** אם **לא הביא** שערות ג"כ מזמנים עליו, **אלא ש"מ,** דהא דאמרינן דאין מדקדקים בקטן אתי **לאתויי קטן פורח,** שהביא שערות אלא שאין בהם השיעור הראוי, **ואתי סיפא לגלויי רישא, דמה שהוא אומר ברישא** דדוקא אם **הביא שתי** שערות מזמנים עליו, היינו אף שהביא שערות **פורחות** שאין בהם כדי לכוף

ציונים והערות

בממונו של כהן, והא טבל אסור בהנאה של כילוי כמבואר בשבת כו, ולטעם זה, אפילו אם ירצה לשלם לכהן ג"כ יהיה אסור, וגם לכהן עצמו יהיה אסור ליתן לאכסניא דמאי. ובהגהות רעק"א הקשה ג"כ דהא בעירובין יז: בד"ה ואת אכסניא דהא דאין נותנין להם טבל היינו משום דאסור בהנאה. וכתב הצל"ח דיש לתרץ בדוחק, דהנפק"מ בתירוץ זה לענין טבל שהפרישו ממנו תרומה ומעשר ראשון ואינו טבול אלא למעשר עני, דלא שייך בו איסור הנאה של כילוי, ושייך בו איסור משום פורע חובו בממונו של עני, ולכך פירשו לטעמא דפורע חובו בממונו של כהן, כדי שנדע דבגוונא שאינו טבול אלא למעשר עני ג"כ אסור דהוי פורע חובו בממונו של עני. **סג. כגון** בשבת קלה. **סד. הקשה** הפני יהושע דלמאי בעו התוס' לטעמא דאיבה כדי לזמן עם עם הארץ, דלכאורה הא דאמרינן דאין מזמנין על עם הארץ היינו דאין חובה לזמן, אבל אם רצו ודאי מזמנין כדמסקינן לעיל לענין נשים, דאפילו למאי דקיי"ל כר' יוחנן דשנים אם רצו אין מזמנין מודה דהיכא דאיכא דעות כגון בג' נשים דמזמני רשות כדאמרינן לעיל מה: וא"כ האי ע"ה ודאי לא גרע מנשים וקטן היודע למי מברכין. ותירץ דאפשר דכיון דאשכחן בשמעתין דרמי בר חמא לא אזמין עליה דרב מנשיא, א"כ משמע דיש שום טעם לומר דאפילו דרך רשות אין מזמנין על עם הארץ שאין חברותן נאה ולא קרינן ביה גדלו לה' איתי, ולכך בעו לטעמא דאיבה. וכן כתב בתוס' רבינו יהודה דה"ר שמעיה פירש דלית הלכתא כהא דקיי"ל לקמן היודע למי מברכין מזמנין עליו, ומשמע אפילו עם הארץ, וכתב שם דאין נראה כדבריו, דודאי התם לא קאי על עם הארץ אלא על קטן בלחוד, דעם הארץ פשע במה שלא שימש ת"ח ושנה וכו' אבל קטן לא פשע כלל. **סה. בהלכות** אבל. **סו. כן** סובר בה"ג אבל התוס' בדף טז: ד"ה אנינות חולקים וס"ל, דאבילות מדרבנן היא והאי קרא מוקי לה באנינות [ועי' ברא"ש מו"ק פ"ג סי' ג' שהאריך בזה]. **סז. בזבחים** ק: פירש רש"י, דאחריתה של זונה כיום מר, שאדם מתאבל ומימר על מתו, וזאת לפי שסופו למות מחמתה, ויתאבלו עליהן. ועיין בתוס' שם דפליגי על פי' רש"י. **סח. הקשה** מהרש"א, דמאי מצוה דרבים איכא בז' ימי המשתה יותר מבאבל. וביאר בדבש תמר את קושייתו, דהקשה על ראיית התוס' משבעת ימי המשתה ליו"ט שני, דכיון דליכא יותר מצוה דרבים בז' ימי המשתה יותר מבאבילות, א"כ אין הטעם דז' ימי המשתה מבטלין את האבילות משום דהוו מצוה דרבים, דהא אבילות ג"כ מצוה דרבים היא, וע"כ טעמא אחרינא הוא כדכתב הרי"ע דכבוד החיים עדיף מכבוד המתים או מטעם אחר, וא"כ ליכא ראיה למצוה דרבים, ומאי ראיה הביאו התוס'. ובצל"ח כתב ליישב, דאבילות כלל לא מיקרי מצוה דרבים, דהאבל לבד מקיימה ואין רבים מתאבלים עימו ואף שבאים לנחמו מ"מ אי"ז המצוה שמקיים האבל, וע"כ שפיר מייתי ראיה דשמחת חתן דרבנן דוחה אבילות דאורייתא משום דהוי מצוה דרבים. **סט. כדאיתא** בנדה נב:

ראשן לעיקרן, **שאינן שערות ממש** להיות סימן שיהא גדול על ידן, ומיירי **כדפירש** ר"ח, **שנכנס** כבר הקטן **בתוך** י"ג **שנה**, אבל אם הביא שערות קודם שנכנס לשנת הי"ג אין מזמנים עליו[ע].

התוס' מקשים על דברי רבי יוחנן, דקטן פורח מזמנים עליו. מקשים התוס' **וא"ת,** והא מדאמר רבי יוחנן דקטן פורח מזמנים עליו, משמע דדוקא על קטן פורח מזמנים, אבל על קטן סתם אין מזמנים כלל, **והא אמרינן לעיל** בשם ריב"ל דאפילו **קטן המוטל בעריסה עושין אותו סניף** לעשרה, דאם יש שם תשעה, מצרפים אותו להיות עשירי. ומיישבים **וי"ל, דהתם איירי בעשרה,** כדמוקמינן לה התם כריב"ל, דקטן המוטל בעריסה עושין אותו סניף לעשרה, דכיון שהם כבר חייבים בזימון אפשר לצרף אותו שיהא עשירי לומר אלהינו, **והכא מיירי בשלשה,** שמצרפים קטן הפורח לשנים שיהא כאן חובת זימון, ולכך אפשר לצרף רק קטן הפורח, אבל קטן סתם אינו מצטרף. **או שמא** יש לומר, דאף רבי יוחנן מיירי בעשרה, וסובר דקטן הפורח אין מצרפים אותו לשלשה כלל, ורק סניף לעשרה עושין אותו, ורבי יוחנן וריב"ל **פליגי אהדדי**, אי עושין קטן המוטל בעריסה סניף לעשרה או לא, דרבי יוחנן סבר דרק קטן הפורח עושין סניף לעשרה אבל קטן סתם לא, וריב"ל סבר דאף קטן המוטל בעריסה עושין אותו סניף לעשרה.

סיכום: לפי' הקונטרס קטן פורח הוא קטן שהביא ב' שערות ולא הגיע לשנת י"ג, ולפר"ח הוא קטן שהגיע לשנת י"ג והביא ב' שערות שאין בהן כדי לכוף את ראשן לעיקרן. והא דאמר ריב"ל לעיל דקטן המוטל בעריסה עושין אותו סניף לעשרה, היינו דוקא לעשרה אבל לשלשה בעינן דוקא קטן פורח, ושמא י"ל דלשלשה בעינן גדול דוקא, ור' יוחנן נמי קאי אעשרה, ופליג אריב"ל דלעיל.

שערות, היינו פורחות, שאינן שערות ממש, וכדפירש שנכנס בתוי"ג שנה. וא"ת, והא אמרינן לעיל קטן המוטל בעריסה עושין אותו סניף. וי"ל, דהתם איירי בעשרה, והכא מיירי בשלשה. או שמא פליגי אהדדי:

[מח.] **ולית הלכתא ככל הני שמעתתא אלא כי הא קטן היודע. משמע דקאי נמי ארבי יוחנן, ולא נהירא, שהרי אין דרך הגמרא שסותר דברי אמוראים והברייתא שהביא ראיה לדברי ר' יוחנן בלא שום טעם. וי"ל, דקאי אקטן פורח, כלומר קטן פורח מזמנין עליו, היינו דוקא היודע למי מברכין, ותרווייהו בעינן. ולפירושינו צ"ל, דלא מייתי עובדא דאביי ורבא לענין אזמוני עלייהו, אלא לפרש מהו קטן היודע למי מברכין, דמסתמא לא פורחים הוו, דאם כן מהו רבותייהו אם יודעים למי מברכין, ורבה נמי דעבד היינו להראות שיש בהם בינה והם קטנים, ולא מזמנין עלייהו. ואומר ר"ת, אף על פי דלית הלכתא ככל הני שמעתתא, מיהו הלכה כריב"ל דאמר קטן ממש עושין אותו סניף לעשרה, והכא דבעינן פורח ויודע היינו דוקא בשלשה, ולית הלכתא ככל הני שמעתתא לא קאי אריב"ל, ודיקא נמי, שהרי מפסיק הגמרא בינתיים באותו מעשה [דר' אליעזר] דלעולם ישכים אדם, ותניא כוותיה, אלא קאי אהני שמעתתא דבתר תניא כוותיה דישכים, כגון תשעה וארון, ושבת, ושנים, ותשעה נראין כעשרה, ושנים מחדדים, וקטן פורח. אע"ג דתנא ברייתא הכי לאתויי פורח, יעמידנה רב נחמן באינו יודע למי מברכין, והיינו נמי כריב"ל**

ולית הלכתא ככל הני שמעתתא אלא כי הא קטן היודע:

יבארו את פסק ההלכה בענין צירוף קטן לשלשה, לעשרה, ולתפלה.

בגמ' אמרינן מספר קולות בענין צירוף לזימון, דריב"ל אמר דקטן ועבד מצטרפין לתשעה, ורב הונא אמר דתשעה הנראין כעשרה מצטרפין לעשרה, ורבי אמי אמר דשני ת"ח המחדדין זה לזה בהלכה מצטרפין לשלשה, ורבי יוחנן אמר דקטן פורח היינו שהביא שערות שאינן נכפפות לעיקרן מצטרף, ודייקינן מברייתא כדברי רבי יוחנן, דקתני קטן שלא הביא ב' שערות אין מזמנין עליו, וכן קתני דאין מדקדקין בקטן, והרי דאתא לאתויי קטן פורח שיש בו מקצת מב' השערות הראויות לסימן גדלות. ואמר רב נחמן דלית הלכתא ככל הני קולות בצירוף, אלא רק קטן היודע למי מברכין מצטרף ותו לא.

ומדייקים התוס', **דמשמע** מהא דאמר רב נחמן 'ככל הני', **דקאי נמי ארבי יוחנן** דאמר דקטן פורח מזמנין עליו. ומקשים התוס' **ולא נהירא, שהרי אין דרך הגמרא שסותרת דברי אמוראים**[עא] **והברייתא שהביאה** הגמ' **כראיה לדברי** ר' **יוחנן בלא שום טעם,** שהרי לא הקשתה הגמ' מאומה על הראיה לר' יוחנן מהברייתא ומדוע נדחתה שיטתו להלכה. ומיישבים **וי"ל, דלא** בא רב נחמן לחלוק על הברייתא, אלא רק על דברי רבי יוחנן, **וקאי אקטן פורח, כלומר** דלית הלכתא כרבי יוחנן דכל **קטן פורח מזמנין עליו,** אלא קטן זה שריבתה הברייתא שמזמנין עליו **היינו דוקא** קטן פורח **היודע למי מברכין, ותרווייהו בעינן**, שיהא קטן פורח והיינו שיביא ב' שערות ואף שאינן נכפפות לעיקרן, ועוד אנו צריכים שידע למי מברכין, וכיון שכן אתיא הברייתא שפיר, דמברייתא חזינן דבאה לרבות איזה קטן לזימון, והשתא מוקמינן לה בקטן פורח היודע למי מברכין. ומוסיפים התוס' **ולפירושינו צ"ל, דלא מייתי עובדא דאביי ורבא** ששאלם רבה למי מברכין והשיבו שמברכין לקב"ה, לא **לענין אזמוני עלייהו**, דמסתמא לא היו פורחין כמו שיוכיחו התוס' להלן, **אלא** מייתי האי עובדא כדי **לפרש מהו קטן היודע למי מברכין**, דהיינו כמו אביי ורבא שידעו שמברכין לקב"ה, **דמסתמא לאו פורחים הוו, דאם כן** דהיו פורחין וכבר הביאו סימנים, א"כ מהו רבותייהו **אם יודעים למי מברכין,** שדבר מצוי הוא שקטן שהביא סימנים יודע למי מברכין, שהרי סמוך לגדלות הוא, ולכך צ"ל דקטנים טובא הוו, ורבותייהו הוא שאע"פ שקטנים היו מ"מ ידעו למי מברכין, **ורבה נמי דעבד** לשאול אותם למי מברכין, **היינו להראות שיש בהם בינה** ואע"פ **שהם קטנים**, ומ"מ כיון שהם קטנים ולא הביאו כלל סימנים **לא מזמנין עלייהו**[עב].

התוס' מביאים את דעת ר"ת בענין צירוף הקטן. **ואומר ר"ת, דאף על פי** דאמרינן בגמ' **דלית הלכתא ככל הני שמעתתא, מיהו הלכה** כדברי **ריב"ל דאמר** בתחילת הסוגיא **דקטן ממש** אף שאינו פורח ואינו יודע למי מברכין **עושין אותו סניף** - צירוף לזימון **בעשרה, והכא דבעינן** קטן **פורח** או[עג] **יודע** למי מברכין [עיין הערה[עד]] **היינו דוקא** בצירוף **לשלשה**, אבל להצטרף לעשרה סגי אף בקטן ממש שאינו פורח ואינו יודע למי מברכין, והא דאמרינן **דלית הלכתא ככל הני שמעתתא, לא קאי אדברי ריב"ל,** אלא רק על הקולות שנאמרו לאחר מכן, **ודיקא נמי** דלא על דברי ריב"ל אמרינן דלית הלכתא כוותייהו, **שהרי מפסיקה הגמרא בינתיים**, בין דברי ריב"ל לבין שאר הקולות ולפסק ההלכה דלית הלכתא כהני שמעתתא במה שהקשה[עה] על **אותו מעשה** [**דר' אליעזר** דשחרר עבדו כדי לצרפו למנין] וכן במימרא **דלעולם ישכים אדם** לבית הכנסת לימנות עם עשרה ראשונים ליטול שכר כנגד כולם, **ותניא כוותיה** דלעולם ישכים אדם לבית הכנסת[עו], ורק לאחר מכן נאמרו שאר שמעתתא דקולות ופסק ההלכה דלית הלכתא כוותייהו, וממה דהפסיקה הגמ' בין מימרא דריב"ל לשאר הקולות ולפסק ההלכה, משמע דלא קאי פסק ההלכה על דברי ריב"ל אלו, **אלא קאי** רק **אהני שמעתתא דבתר תניא כוותיה דישכים** אדם, **כגון תשעה וארון, ושבת ושנים, ותשעה נראין כעשרה**, **ושני** תלמידי חכמים **המחדדים** זה לזה בהלכה, וכן הא דקאמר ר' יוחנן דקטן מצטרף דוקא כשהוא **פורח**[עז], דלית הלכתא ככל הני, אבל כריב"ל דאמר דקטן מצטרף לעשרה שפיר פסקינן[עח].

יקשו על דברי ר"ת דסבר דאין הלכה כשיטת רבי יוחנן לגבי קטן פורח כמו שהקשו לעיל דהא מברייתא משמע כדברי ר' יוחנן דקטן פורח מזמנין עליו. **ואע"ג דתנא ברייתא הכי לאתויי** דקטן **פורח** מזמנין עליו, ומשמע דדוקא על קטן פורח מזמנין, והאיך יאמר רב נחמן דלית הלכתא כוותיה דרבי יוחנן. י"ל, **דיעמידנה רב נחמן** להאי ברייתא **בקטן שאינו יודע למי מברכין**[עט] דאז בעינן שיהא פורח, אבל בקטן היודע למי מברכין לא בעינן שיהא פורח, אבל

ציונים והערות

ע. אמנם במאיר נתיבים כתב, דלאו דוקא הוא, אלא לקושטא כתבו כן, דאז פורחים השערות עפ"י רוב, ובאמת אם קודם י"ג שנים צמחו השערות, קטן פורח מיקרי, דהא מחמת קושייתם לא נדחה אלא רק היכא שהביא ב' שערות גמורות. **עא. תיבת** 'אמוראים' ק"ק, דמתירוץ התוס' נראה דהקשו רק על מה שדחתה הגמ' את הראיה שהביאה לעיל לדברי רבי יוחנן, ולא על דחיית דברי האמוראים דלעיל דע"ז לא תירצו מאומה. ואולי נתכונו התוס' רק לאמוראים שהביאו הראיה לר' יוחנן. ועיין בקובץ 'ויען שמואל' (קונך ח סימן ו) שדן בזה. **עב. דאי** נימא שלא כתי' התוס', אלא נימא דקטן היודע למי מברכין מזמנין עליו אע"פ שהוא קטן ממש ולא הביא סימנים, שפיר היה אפשר להעמיד לעובדא דרבה שרצה לצרפם לזימון ולכך שאלם למי מברכין, ורק לתירוץ התוס' דאף אם יודעים למי מברכין כיון שהם קטנים אין מזמנין עליהם, צ"ל דלא לענין זימון שאלם אלא לדוגמא בעלמא מיהו קטן היודע למי מברכין. **עג. עפ"י** גנזי יוסף וצל"ח, ועיין מהרש"א. **עד. ר"ת** פליג על דברי התוס' לעיל דבעינן תרתי, פורח ויודע למי מברכין אלא ס"ל דסגי בחדא, או פורח או יודע למי מברכין, ולהלן יבארו התוס' האיך מוקי לברייתא (עפ"י הצל"ח וגנזי יוסף, ועיין מהרש"א). **עה. עפ"י** צל"ח. **עו. העיר** המהרש"א, דבכל נוסחאות שלפנינו לא מייתי ברייתא דתניא כוותיה אהא דישכים. **עז. אלא** לדעת ר"ת פסקינן דקטן מצטרף כשהוא או פורח או כשהוא יודע למי מברכין. **עח. ולכאורה** דלדברי ר"ת ד'לית הלכתא' קאי רק מדברי רב הונא ולהלן, א"כ הא דאמר רבי"ל דתשעה ועבד מצטרפין נמי הלכתא כוותיה שהרי נאמרו קודם ההפסקות שמנו התוס' לעיל. **עט. מהר"נ** אדלר גרס הכא 'ביודע', ולפי"ז אי"צ לומר דר"ת פליג על תירוצא קמא, אלא שפיר סבר דבעינן תרתי ולכך מוקי לברייתא ביודע ופורח.

דאמר לעיל קטן אין מזמנין עליו, פי' מוטל בעריסה, עד שידע למי מברכין, אבל עושין אותו סניף לעשרה פי' לברכת המזון וה"ה לתפלה, דבהא לא פליג רב נחמן, דכי בעי יודע ופורח כדפי', ה"מ לזמון שלשה, אבל לסניף מודה לריב"ל דסניף לעשרה וה"ה לתפלה דקטן מצטרף, ודיקא נמי, דפריך עלה ממעשה דר' אליעזר שהיה לתפלה לריב"ל דמיירי בבהמ"ז. ומיהו תימה, דבב"ר (פ' נח) קאמר עלה דריב"ל, הדא הוא דתימא לברכת המזון, אבל לתפלה לא. והיה אומר ר"ת, דאין הלכה כן, לפי שחולק על הגמרא שלנו, דודאי ריב"ל לענין תפלה נמי קאמר, מדפריך מעובדא דר' אליעזר דמיירי בתפלה. ויש מצרפין קטן לתפלה רק שיהא חומש בידו, ואומר ר"ת, דמנהג שטות הוא, דכי היכי דאמר אטו ארון גברא הוא, ה"נ אטו חומש גברא הוא, ועוד, הא דקאמר קטן מצטרף היינו אפי' בלא חומש, ועוד, דלא חזינן בשום דוכתא דמהני, אלא בעובדא דעבור השנה כשעולין בעליה בפרקי דרבי אליעזר (פ"ח), דקאמר בשלשה מעברין את השנה, ר' אליעזר אומר בעשרה, ואם נתמעטו מביאין ספר תורה ועושין עגולה וכו', ואין מזכיר שם שיהא הקטן אוחז הס"ת, והתם נמי לא קאמר אלא ספר תורה העשוי בגליון, אבל חומשין שלנו לא. ומיהו קאמר בירושלמי, א"ר יוסי, זמנין אכלית עם ר' חלפתא אבא ועם ר' חנינא בר סרסי חביבי, ולא מזמנין עלואי עד שהבאתי שתי שערות, ומשם משמע דלהצטרף לזמון לא עבדין עובדא עד שיביא שתי שערות, הא לתפלה עבדי, ומתוך ירושלמי זה פי' ר"י דאין עושין קטן סניף לעשרה לא לתפלה ולא לברכת המזון, וגם היה אומר ר"י שגם רבינו תם עצמו לא היה נוהג לעשות כן לעשות קטן סניף לעשרה, ולא עשה מעשה, והלכך אפי' חומש בידו לא מהני כדפירשנו, כיון דלא אתהני קטן לבדו, גם חומש בידו לא אתהני. ומיהו קטן פורח ויודע למי מברכין משמע שמברכין עליו גם בשלשה כברייתא, וליכא מאן דפליג. וזה לשון רבינו שפוסק מסקנא דמלתא, אין עושין קטן סניף לעשרה לזמון ולתפלה ולשלשה עד שיביא שתי שערות כעובדא דר' יוסי ברבי חלפתא בירושלמי, והא דאמרינן בירושלמי קטן וס"ת עושין אותו סניף, אומר ר"י דגרס התם קטן לס"ת, כלומר סניף לקריאת התורה קאמר, ודוקא התם כדאיתא במגילה

ר' יוחנן ודאי איירי בכל גווני דקטן ואף ביודע למי מברכין, וקאמר דרק כשהוא פורח מצטרף, וע"כ לית הלכתא כוותיה.

והא דפסק רב נחמן דקטן שאינו יודע למי מברכין ואינו פורח אין מזמנין עליו אינו סתירה לדברי ריב"ל דאמר דקטן ממש מצטרף לעשרה, אלא היינו נמי כריב"ל **דאמר לעיל קטן אין מזמנין עליו,** והכי פירושו, אע"פ שאמרו קטן **המוטל בעריסה** אין מזמנין עליו, היינו שאינו מצטרף לשלשה **עד שידע למי מברכין,** או עד שיהא פורח, **אבל** שפיר **עושין אותו סניף לעשרה, פי' לברכת המזון וה"ה לתפלה** אע"פ שאינו יודע למי מברכין, **דבהא לא פליג רב נחמן** על דברי ריב"ל, **דכי בעי** רבי נחמן **יודע או**[פ] **פורח כדפירשתי, ה"מ לזמון שלשה, אבל לסניף** להצטרף לעשרה **מודה לריב"ל דלסניף לעשרה וה"ה לתפלה, דקטן מצטרף** אף כשאינו פורח או אינו יודע, אלא אף כשהוא מוטל בעריסה. והיינו דר"ת תרתי מסיק להלכה, דלשלשה סגי בקטן יודע או פורח, ודלא כתירוצא קמא דבעינן פורח ויודע, ועוד פסק ר"ת דלעשרה לא בעינן מידי, אלא אף קטן המוטל בעריסה מצטרף.

עתה מביא ר"ת ראיה לדבריו דהא דהלכה כריב"ל דקטן ממש עושין אותו סניף לעשרה היינו גם בתפילה ולא רק בברהמ"ז. **ודיקא נמי, דפריך עלה** על דברי ריב"ל דעבד מצטרף לעשרה, **ממעשה דר' אליעזר** ששחרר עבדו לצרפו לעשרה, והרי קודם השחרור לא היה ראוי להצטרף, ומעשה זה הלא היה **לתפלה,** ופריך מיניה **לריב"ל דמיירי בבהמ"ז,** והרי ראיה דדיני צירוף לעשרה בברהמ"ז ובתפלה שוים הם, וכמו"כ אף בקטן דאמרינן דמצטרף לסניף לעשרה לברהמ"ז, ה"נ מצטרף הוא לעשרה לתפלה. מקשים התוס' **ומיהו תימה, דבב"ר** (פ' נח) **קאמר עלה דריב"ל** דקטן עושין אותו סניף, **הדא הוא דתימא לברכת המזון, אבל לתפלה לא,** הרי דהמדרש פליג על גמרא דידן וסבר דאין להביא ראיה מברהמ"ז לתפלה. ומ"מ אעפ"כ **היה** ר"ת, **דאין הלכה כן** כדברי המדרש, **לפי שחולק על הגמרא שלנו,** דמגמרא דידן משמע **בודאי דריב"ל לענין תפלה נמי קאמר,** וזאת כדאמרינן **מדפריך מעובדא דר' אליעזר דמיירי בתפלה** עליה דריב"ל דמיירי בברמה"ז, וע"כ פסקינן דבין לברכת המזון ובין לתפלה קטן ממש מצטרף לעשרה.

התוס' מוסיפים לדון עוד בענין צירוף קטן לעשרה. **ויש מצרפין קטן לעשרה לתפלה רק כשיהא חומש בידו, ואומר ר"ת דמנהג שטות הוא, דכי היכי דאמרינן** בסוגיין אהא דתשעה וארון מצטרפין, ומקשינן וכי **אטו ארון גברא הוא,** ודחינן לדברים אלו, וה"נ יש להקשות בתמיה וכי **אטו חומש גברא הוא,** והאיך יועיל החומש לקטן לצרפו לעשרה, **ועוד** קשה, **דהא** בסוגיין **דקאמר** ריב"ל דקטן **מצטרף** לעשרה, בסתמא אמרו, **והיינו אפי' בלא חומש. ועוד** קשה על מנהג זה, **דלא חזינן בשום דוכתא דמהני** צירוף של ספר, **אלא בעובדא דעבור השנה כשעולין בעליה בפרקי דרבי אליעזר** (פ"ח), **דקאמר בשלשה מעברין את השנה, ר' אליעזר אומר בעשרה, ואם נתמעטו** מעשרה **מביאין ספר תורה ועושין** גורן **עגולה וכו'**[פא]**, ואין מזכיר שם שצריך שיהא הקטן אוחז הס"ת,** אלא מביאין ס"ת ופורשין אותו לפניהם, וכן **התם נמי לא קאמר** דמהני לצרף **אלא ספר תורה** או חומש[פב] **העשוי בגליון** היינו שעשוי בגלילה[פג], **אבל חומשין שלנו** שעשויין דפין דפין, ודאי **לא** איירי בהו כלל. וע"כ ודאי מנהג שטות הוא, וחומש לא מהני לקטן כלל לצירוף אלא הקטן מצטרף לעשרה אף בלא ס"ת כמו שביאר ר"ת[פד].

התוס' מביאים את דעתו של ר"י שמדייק מהירושלמי לחלוק על שיטת ר"ת.

ומיהו קאמר בירושלמי, א"ר יוסי, זמנין אכלית, פעמים שאכלתי **עם ר' חלפתא אבא ועם ר' חנינא בר סרסי חביבי, ולא מזמנין עלואי,** ולא היו מצרפים אותי לזימון **עד שהבאתי שתי שערות, ומשם משמע דלהצטרף לזמון לא עבדין עובדא** לצרפו **עד שיביא שתי שערות (הא לתפלה עבדי**[פה]**), ומתוך ירושלמי זה** היינו ממה דמייתי התם להא דאמר רבי יוסי בתר הא דעושין את הקטן סניף לעשרה[פו], **פירש ר"י דאין עושין קטן סניף לעשרה, לא לתפלה ולא לברכת המזון** ודלא כמו שפירש ר"ת, דמשמע מהירושלמי שהביא לעובדא דרבי יוסי גם כדי לחלוק על דינא דעשרה, **וגם היה אומר ר"י שגם רבינו תם עצמו לא היה נוהג לעשות כן** למעשה **לעשות קטן סניף לעשרה, ולא עשה מעשה** כשיטתו, **והלכך** להלכה **אפי'** אם יהיה **חומש בידו** של קטן ג"כ **לא מהני** לצרפו **כדפירשנו** לעיל, **דכיון דלא אתהני קטן לבדו גם חומש בידו לא אתהני.**

ומיהו אף דסבר ר"י דקטן ממש אינו נעשה סניף לעשרה, מ"מ **קטן פורח ויודע למי מברכין**[פז]**, משמע שמברכין עליו גם בשלשה** דמצטרף הוא גם לשלשה ולא רק לעשרה, והיינו **כברייתא** דאין מדקדקין בקטן שהובאה בגמ' לעיל, **וליכא מאן דפליג** על זה, דאף דבירושלמי בעי ב' שערות, מ"מ לא בעי שיהיה בן י"ג או שיהיו השערות נכפפות לעיקרן[פח], אלא סגי בקטן שפרחו בו השערות אע"פ שאינם נכפפות לעיקרן. **וזה לשון רבינו שפוסק במסקנא דמלתא, אין עושין קטן סניף לעשרה לזמון ולתפלה ולשלשה, עד שיביא שתי שערות כעובדא דר' יוסי ברבי חלפתא בירושלמי.**

והא דאמרינן בירושלמי (פ"ז ה"ג) **דתני קטן וס"ת עושין אותו סניף,** וזהו לכאורה דלא כמו שביארנו לעיל דקטן אינו מצטרף עם ס"ת כלל, **אומר ר"י דגרסינן התם קטן לס"ת, כלומר סניף לקריאת התורה קאמר**[פט]**,**

ציונים והערות

פ. עפ"י דפו"י, ולגי' מהר"נ אדלר הנ"ל צ"ל פורח ויודע. **פא. הכי** אמרינן התם (פרקי דר"א פרק ח): בשלשה מעברין, ר' אליעזר אומר בעשרה, שנאמר 'אלהים ניצב בעדת אל', ואם נתמעטו מביאים ספר תורה ופורשין אותו לפניהם ונעשין כמין גורן עגולה וכו'. **פב. עפ"י** הרא"ש כאן. **פג. עיין** בגיטין ס וברש"י ד"ה בחומשין. **פד. בחידושי** בתרא כתב למצוא צד הבנה במנהג הני יש מצרפין, דלכאורה יש להבין האיך מועיל ס"ת לענין העיבור, וע"כ כתב לדקדק בלשון הפרקי דר"א דכתב דאם נתמעטו מביאין ס"ת, דהיינו שהיו עשרה ואחד מהם הלך לחוץ, אבל לכתחילה ביש רק תשעה לא יועיל צירוף ס"ת, וא"כ יש לפרש דהענין של צירוף ס"ת אינו במקום אחד מהעשרה אלא הוא להיכר בעלמא כדי שלא יטעו לחשוב דט' מהני גם לכתחילה, ומשום הכי צירפו ס"ת לט' להיכר, דכיון שהתחילו בעשרה סגי בזה, דהעיקר הוא ההתחלה, וא"כ י"ל דגם הכא סברי הני יש מצרפין דמעיקר הדין עושין קטן סניף לעשרה כשיטת ר"ת, אלא דסברי דיש מקום לטעות שיחשבו הרואים דגם מצרפין קטן לזימון של שלשה, ולכך בעינן חומש להיכר שיבינו דלא בכל מקום שוה קטן לגדול, וע"כ לא בעינן גויל דוקא, דאי"ז מחמת קדושת ס"ת אלא להיכר בעלמא. **פה. תיבות** 'הא לתפילה עבדי' נמחקו עפ"י הגהות מהר"נ אדלר. ועיין במלא הרועים ובגנזי יוסף דגרסי להו ופירשו באופ"א. **פו. עפ"י** הרש"ש. **פז. הראיה** מהירושלמי היא מהא דסגי התם בב' שערות ולא בעינן שיהיו נכפפות לעיקרן, ומ"מ אי סגי בפורח לבד או דבעינן ג"כ שידע למי מברכין, תליא בתירוצי התוס', דלתירוצא קמא בעינן לתרוייהו, ולפי' ר"ת סגי בחד מינייהו ולגירסת מהר"נ אדלר בדברי ר"ת שהובאה לעיל בהערה אף לר"ת בעינן לתרוייהו. **פח. עפ"י** אור צבי. **פט. קשה,** דהא ר' יודן קאמר התם כך בפירוש.

ודוקא התם בקריאת התורה עושין את הקטן סניף לעשרה כדאיתא במגילה (פ"ג דף כג.) דקטן עולה למנין שבעת העולים לתורה, דקאמר הכל עולין למנין שבעה ואפי' קטן ואפי' אשה אי לא הוה בזה משום חסרון בכבוד הצבור, וכיון שהקטן מצטרף למנין שבעת העולים לתורה, לכך מצטרף הוא גם לעשרה דבעינן לקריאת התורה, **אבל לשאר דברים לא, ואפי' אם אשכחן בשום דוכתא דקטן [וחומש מצטרף] אפי' לתפלה, היינו דוקא** בחומש **העשוי בגליון** היינו בגלילה כס"ת, **אבל חומשין שלנו** שהם דפים דפים, **לא.**

התוס' חוזרים לדעת ר"ת דקטן מצטרף לעשרה אף בלא ס"ת. **ולפי' ר"ת חומש אינו מועיל כלל ביד קטן, אבל קטן לחוד הוי סניף, אבל תרי** קטנים ושמונה גדולים **לא, כדקאמרינן** גבי **עובדא דר' אליעזר** דסבר ריב"ל דתשעה ועבד מצטרפין וקאמר דתרי עבדים אינם מצטרפים, וה"נ גבי קטן אף לר"ת דקטן מצטרף היינו רק קטן אחד, אבל שתי קטנים אינם מצטרפין.

עתה חוזרים התוס' לראיה שהביאו לעיל לשיטת הר"י דקטן אינו מצטרף לעשרה מדברי הירושלמי, **ור"ת פירש דההיא דירושלמי דרבי יוסי בר' חלפתא** דדייק מיניה ר"י דכיון שנאמר אחר דינא דעשרה ה"נ איירי אף בעשרה ולא רק בשלשה, והיינו שאין הקטן מצטרף אף לעשרה עד שיביא ב' שערות, מוקי לה ר"ת דמ"מ **דוקא בצירוף לשלשה מיירי,** אבל לעשרה שפיר מצטרף הקטן[צ].

סיכום: לצירוף לג', לתי' א' בתוס' בעינן קטן פורח ויודע למי מברכין. לר"ת בעינן או פורח או יודע למי מברכין. לצירוף לעשרה לברכת המזון ולתפילה, לפי ר"ת קטן ממש מצטרף אף בלא חומש, ולפי ר"י אינו מצטרף, ואי אשכחן דקטן וחומש מצטרפין היינו רק בעשוי בגלילה. וקאמר ר"י דאף ר"ת לא נהג למעשה כשיטתו. וקטן פורח ויודע למי מברכין מצטרף לעשרה[צא]. לקריאת התורה ודאי מצטרף הקטן לפי שעולה למנין הקרואים. לעיבור השנה, מצרפין ס"ת לעשרה.

אביי ורבא הוו יתבי וכו':

בגמ', אביי ורבא הוו יתבי קמיה דרבה, ושאלם רבה למי מברכין, אמרי ליה לרחמנא, ושאלם, רחמנא היכא יתיב, רבא הראה לשמי קורה, ואביי נפק לחוץ והראה כלפי שמיא, אמר להו רבה תרווייכו רבנן הויתו, היינו דאמרי אינשי בוצין בוצין מקטפיה ידיע, שניכר עליהם מקטנותם שיהיו תלמידי חכמים.

מקשים התוס' **ואם תאמר, היכי דמי** האיך היה מעשה זה, **אי הוו קטנים פורחים,** שכבר הביאו מקצת שערות[צב], ושאלם רבה למי מברכין כדי שיוכל לזמן עליהם[צג], **מאי רבותא הוה בהו שהביטו כלפי מעלה,** והא כיון שהיו סמוכים לגדלות אין זה חידוש כ"כ שידעו כבר להביט כלפי מעלה. ומיישבים, **אלא צריך לומר דהאי** ששאלם רבה למי מברכין, **לאו לאזמוני עלייהו קא מנסי להו, כי היו קטנים טובא** ואף אם ידעו למי מברכין אין מזמנין עליהם, **אלא לנסותינהו קא עביד** היינו דלבחנם ולבדקם בעלמא עשה כן, כיון **שהיה בהם בינה,** ורצה לידע האם יודעים הם כבר למי מברכין, אך לאזמוני עלייהו אין מזמנין עד שיהיו פורחים וגם ידעו למי מברכין.

תשעה שאכלו דגן ואחד ירק מצטרפין:

ידונו האם הוא דוקא בצירוף לעשרה או גם בצירוף לשלשה.

איתא בגמ', א"ר יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב, תשעה אכלו דגן ואחד אכל ירק מצטרפין לזמן בעשרה.

(פ"ג דף כג.) **דקטן עולה למנין שבעה, דקאמר הכל עולין למנין שבעה, אפי' קטן, אפי' אשה אי לא הוה משום כבוד צבור, אבל לשאר דברים לא, ואפי' אם אשכחן בשום דוכתא דקטן [וחומש מצטרף] אפי' לתפלה, היינו דוקא העשוי בגליון, אבל חומשין שלנו לא. ולפי' ר"ת חומש אינו מועיל כלל ביד קטן, אבל קטן לחוד הוי סניף, אבל תרי לא, כדקאמר גבי עובדא דר' אליעזר. ור"ת פי', דההיא דירושלמי דרבי יוסי בר' חלפתא דוקא בשלשה מיירי:**

אביי ורבא הוו יתבי וכו'. ואם תאמר, היכי דמי, אי הוו קטנים פורחים, מאי רבותא הוה בהו שהביטו כלפי מעלה, אלא צריך לומר דהאי לאו לאזמוני עלייהו קא מנסי להו, כי היו קטנים טובא, אלא לנסותינהו קא עביד שהיה בהם בינה:

תשעה שאכלו דגן ואחד ירק מצטרפין. והכי הלכתא, שאחד שאכל ירק או שתה כוס יין מצטרף, ואפילו נברך שאכלנו יכולין לומר, שהרי שתיה בכלל אכילה. ויש שרוצים לומר, דהיינו דוקא לזמון עשרה, אבל לשלשה לא מצטרפי, דהרי לעיל נמי מחמרינן טפי בצירוף שלשה מעשרה. ומיהו בירושלמי תני, שנים שאכלו פת ואחד ירק, מזמנין, וכן פסק ר"י בתוספתו. והשר מקוצי מפרש, דאין הלכה כאותה ברייתא דירושלמי, חדא, שהרי מסיק עלה התם מתני' כרבן שמעון בן גמליאל, כלומר ורבנן פליגי דלא מצטרפי, ואין הלכה כיחיד, ועוד, דא"כ קשה דרבי יוחנן אדר' יוחנן, דהכא א"ר יוחנן דלעולם אינו מוציא עד שיאכל כזית דגן הא מצטרף שפיר אפי' לא טעם אלא שתיה כעובדא דר"ש בן שטח, ובירושלמי קא"ר יוחנן לעולם אין מזמנין עד שיאכל כזית, ומשמע אפי' מצטרף, אלא ש"מ כאן לעשרה, ובירושלמי איירי בזמון שלשה. ולהשלים לעשרה, אפי' איכא שנים ושלשה ששתו מצטרפין, ושתיה בכלל אכילה, ולא קפדינן אלא ארובא דמינכר:

ואומרים התוס' דהכי הוא **הלכתא, שאחד שאכל ירק או שתה כוס יין מצטרף** לזימון, **ואפילו** 'נברך **שאכלנו' יכולין לומר** אע"פ שזה לא אכל כלל אלא רק שתה כוס יין, מ"מ אינו כדובר שקר, **שהרי שתיה בכלל אכילה** היא[צד]. **ויש שרוצים לומר,** דמי שאכל ירק או שתה כוס יין דמצטרף לזימון, **היינו דוקא לזמון עשרה, אבל לשלשה לא מצטרפי,** וטעמייהו דהרי לעיל[צה] גבי צירוף קטן **נמי מחמרינן טפי בצירוף שלשה מעשרה,** דאמרינן התם דקטן אין מזמנין עליו, אבל עושין אותו סניף לעשרה, וכיון שמצאנו חומרות בצירוף לשלשה מבצירוף לעשרה, תו אין להוכיח ממי שאכל ירק או שתה כוס יין דמצטרף לעשרה, דאף מצטרף הוא לשלשה, שהרי צירוף לשלשה חמור יותר מצירוף לעשרה. **ומיהו בירושלמי תני** בברייתא, **שנים שאכלו פת ואחד ירק מזמנין, וכן פסק ר"י בתוספתו,** דמי שאכל ירק או שתה כוס יין אף לזימון של שלשה מצטרף. **והשר מקוצי מפרש דאין הלכה כאותה ברייתא דירושלמי, חדא שהרי מסיק עלה התם,** דהאי **מתני'** - היינו האי ברייתא אזלא רק **כרבן שמעון בן גמליאל, כלומר, ורבנן פליגי** עלה וסברי **דלא מצטרפי, ואין הלכה כיחיד** במקום רבים, וע"כ ודאי יש לפסוק כרבנן דפליגי אהאי ברייתא ולא כרשב"ג. **ועוד**[צו] יש להוכיח דאף הירושלמי לא פסק כהאי ברייתא, **דא"כ** דפסק הירושלמי דשנים שאכלו פת ואחד שאכל ירק או שתה כוס יין מצטרפין, יקשה **דרבי יוחנן אדר' יוחנן, דהכא** בסוגיין שבבבלי **א"ר יוחנן דלעולם אינו מוציא** את הרבים ידי חובתן **עד שיאכל כזית דגן,** ויש לדייק מדבריו דרק להוציא את הרבים ידי חובתן בברכתו אינו מוציא, **הא מצטרף,** **שפיר** מצטרף לאחרים לזמן יחד **ואפי' לא טעם אלא שתיה, כעובדא דר"ש בן שטח** ששתה עם ינאי המלך והוציאו בברכתו, וע"ז קאמר ר' אבא דשמעון בן שטח לגרמיה הוא דעבד, דהכי א"ר יוחנן לעולם אינו מוציא את הרבים ידי חובתן עד שיאכל כזית, ודייקינן מדבריו, דהא דשמעון בן שטח לגרמיה הוא דעבד הוא בזה שהוציאם בברכתו, הא להצטרף שפיר יכל להצטרף עמהם לזימון אע"פ שרק שתה ולא אכל מאומה, הרי דדעת רבי יוחנן בבבלי היא דמי שלא אכל כזית דגן אלא רק שתה כוס יין שפיר מצטרף לזימון, **ובירושלמי קא"ר יוחנן דלעולם אין מזמנין עד שיאכל כזית,** ומלשונו 'אין מזמנין' משמע, **דאפי'** אינו **מצטרף** עד שיאכל כזית, **ואלא ש"מ** מהסתירה בדברי רבי יוחנן, **דכאן** בבבלי דסבר רבי יוחנן דאף מי שאכל ירק או שתה כוס יין יכול להצטרף איירי **לזימון עשרה, ובירושלמי** דמשמע דאינו מצטרף, **איירי בזמון לשלשה,** וכיון דנתברר שדעת רבי יוחנן היא לחלק בין שלשה לעשרה בענין זה, וקיי"ל דסתם דברי הירושלמי רבי יוחנן הם, ע"כ צ"ל דאף לדעת הירושלמי אין הלכה כהאי ברייתא דאמרה דשנים שאכלו דגן וא' שאכל ירק מצטרפין, אלא דרק לעשרה מצטרפין אבל לא לשלשה. ומוסיפים התוס', **ולהשלים לעשרה** לא רק א' שאכל ירק או שתה כוס יין מצטרף, אלא **אפי' איכא שנים ושלשה ששתו,** ג"כ **מצטרפין** הם עם שבעה או ששה אחרים שאכלו דגן, וזאת לפי **ששתיה בכלל אכילה** היא, **ולא קפדינן** באכילת דגן **אלא ארובא דמינכר** דהיינו שבעה, אבל יותר מכך לא בעינן, ודי שיאכלו השאר ירק או ישתו כוס יין.

סיכום: מבואר בגמ' דתשעה שאכלו דגן וא' שאכל ירק מצטרפין, ויש שרוצין לומר דהיינו דוקא לעשרה אבל לשלשה אין מצטרף מי שלא אכל דגן, כדלעיל דמחמרינן בצירוף לג' יותר מבצירוף לעשרה. ובירושלמי מבואר להדיא דמי שאכל ירק מצטרף אף

ציונים והערות

צ. **באור** צבי כתב, דהיינו משום דהתם לעיל איכא פלוגתא אי קטן הוי סניף לשלושה או רק לעשרה ואיכא למימר דרבי יוסי קאי רק אשלושה דאין עושין. צא. **דהא** כתבו התוס' דקטן פורח ויודע למי מברכין מצטרף 'אף' לשלשה, והיינו דלא רק לעשרה הוא מצטרף אלא גם לשלשה. צב. **היינו** שהביאו ב' שערות אך עדיין אינן נכפפות לעיקרן, כמו"ש התוס' לעיל מז: בד"ה קטן פורח. צג. **והיינו** כתי' א' של התוס' לעיל דבצירוף לזימון בעינן קטן פורח ויודע למי מברכין. צד. **כמבואר** ביומא עו. צה. **מז:** צו. **פירשנו** קושיא זו כפי המבואר בתוס' רבינו פרץ.

לג', וכן פסק ר"י, אך השר מקוצי פליג וסבר דאין הלכה כאותה ברייתא, דבירושלמי מוקמינן לה כרשב"ג דהוא יחידאי ולא כרבנן, ועוד דדברי ר' יוחנן סתרי אהדדי אי מי שאכל ירק מצטרף או לא, וע"כ צריך לחלק בין עשרה לשלושה, וכיון שסתם דברי הירושלמי שיטת ר' יוחנן הם, צ"ל דאף הירושלמי לא פסק כהאי ברייתא דאף לג' מצטרפין. ולי' מהני אף אי איכא ב' או ג' שאכלו ירק, דסגי בזה שאכלו דגן שהם רובא דמינכר.

עד שיאכל כזית דגן. משמע, שאם אכל כזית דגן, שיכול להוציא אף אחרים שאכלו על השובע, ותימה, והרי כזית אינו חייב אלא מדרבנן, והיכי אתי דרבנן ופטר דאורייתא, דהא אמרינן בפרק מי שמתו (ד' כ:) תבא מארה למי שאשתו ובניו מברכים לו, ולא מצי לאוקומי [הא] דשרו לקטן שיכול להוציא אביו אלא בדאכל אביו כזית, דאתי קטן דרבנן שהגיע לחינוך ופטר אביו שאינו חייב אלא מדרבנן, הא אם אכל אביו כדי שביעה אינו יכול לפטרו. ופרש"י, דמחויב דרבנן מחויב קרינן ביה, אבל [מח:] קטן שהגיע לחינוך לא מיקרי מחויב דרבנן, דאביו חייב לחנכו, אבל עליו אין שום חיוב. וקשה לפירושו, מכל מקום, כיון שאינו מן התורה אינו מוציא אחרים שמחויבים, ועוד, דוחק לומר בקטן שהגיע לחינוך קרי אינו מחויב מדרבנן, דאם אינו מחויב אפילו מדרבנן, אם כן אינו פוטר את אביו. ובה"ג פירש, דאחד שאכל כזית אינו יכול להוציא אחרים שאכלו כדי שביעה, דלא אתי דרבנן ופוטר דאורייתא, אבל כשלא אכלו גם האחרים רק כזית, פוטר אותם. ולא היא, דהא סמכינן אעובדא דינאי וחבריו, והם אכלו כדי שביעה, ואפילו הכי קא חזינן דקא פטר להו שמעון בן שטח. אלא נראה לחלק, דקטן שאינו בר חיוב כלל דאורייתא אפילו אכל כדי שביעה, הלכך אינו מחויב בדבר קרינן ביה, ולכך לא מפיק ליה אי אכל שיעורא דאורייתא, אבל גדול שהוא בר חיובא מן התורה כי אכיל כדי שביעה, מחויב בדבר קרינן ביה אפילו לא אכל כלל, כדאמרי' בראש השנה (פ"ג ד' כט.) כל הברכות אף על פי שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם וברכת היין, והיינו טעמא דכל ישראל ערבין זה בזה, והוא הדין בברכת המזון, אף ע"פ שיצא מוציא כדפרישית, וכזית דגן אינו צריך אלא שיוכל לומר שאכלנו משלו:

עד שיאכל כזית דגן:
יבארו האיך האוכל כזית שהוא מחויב רק מדרבנן פטר להמחויב מן התורה.

בגמ' מייתי לעובדא דשמעון בן שטח ששתה כוס יין עם ינאי המלך ובירך עליו, וקאמר רב אבא בשם ר' יוחנן דשמעון בן שטח לגרמיה הוא דעביד, ולעולם אינו רשאי להוציא אחרים ידי חובתן עד שיאכל כזית דגן.

מדייקים התוס', **דמשמע** מדברי ר' יוחנן **שאם אכל כזית** דגן הרי **שיכול** הוא **להוציא** ידי חובתן **אף אחרים שאכלו על השובע** וחייבים מדאורייתא, ומקשים התוס' **ותימה**, והרי האוכל **כזית אינו חייב** בברכת המזון **אלא מדרבנן**, והאוכל על השובע חייב מדאורייתא בברכת המזון, **והיכי אתי** המחויב מדרבנן **ופטר** את המחויב **מדאורייתא**, דהרי מן התורה הוי כמי שאינו חייב כלל, וכמו זה שלא אכל מאומה שאינו יכול להוציא את המחויב ידי חובתו, הכי נמי היה לנו לומר דהאוכל כזית לא יוכל להוציא יד"ח את האוכל על השובע, וכן מוכח מהא **אמרינן בפרק מי שמתו** (ד' כ:) **תבא מארה** [קללה] **למי שאשתו ובניו מברכים לו**, ומשמע דבדיעבד יכול להוציא הקטן את אביו, **ולא מצי** בגמ' התם **לאוקומי [להא] דשרו לקטן שיכול להוציא אביו אלא בדאכל אביו כזית** שהוא שיעור דרבנן, **דאתי קטן** המחויב בברכת המזון מדרבנן כיוון שהגיע לחינוך, **ופטר** את **אביו שאינו חייב אלא מדרבנן** כיוון דאכל כזית בלבד, **הא אם אכל אביו כדי שביעה** וחייב הוא בברכת המזון מן התורה, הרי בנו הקטן **אינו יכול לפטרו**, והרי מבואר שם דהיכא שהאב חייב מן התורה אין בנו שחייב מדרבנן יכול להוציאו, וא"כ יקשה האיך יוציא מי שאכל כזית את מי שאכל כדי שביעה, והרי האוכל כזית אינו חייב אלא מדרבנן, ואילו השומע שאכל כדי שביעה חייב מן התורה, ומן התורה המברך שאכל רק כזית חייב כלל, והאיך יוכל להוציא את המחויב מן התורה ידי חובתו.

ופרש"י על הקושיא מקטן שהגיע לחינוך, **דאף מי שמחויב מדרבנן**, מ"מ **מחויב** בדבר **קרינן ביה**, וכיון שהוא מחויב בדבר יכול להוציא אף את המחויב מדאורייתא, **אבל קטן** אף **שהגיע לחינוך לא מיקרי מחויב** אף **מדרבנן**, דרק **אביו חייב לחנכו, אבל עליו** גופו **אין שום חיוב**, וכיון שאינו מחויב כלל אף מדרבנן, לכך אינו יכול להוציא את המחויב מן התורה. ומקשים התוס' על פירוש רש"י, **וקשה לפירושו**, דמאי מועיל לן מה שהאוכל כזית מחויב מדרבנן, והא **מכל מקום כיון שאינו** מחויב **מן התורה אינו מוציא אחרים שמחויבים** מן התורה, דסוף סוף כלפי חיוב התורה הרי הוא כאדם שלא אכל מאומה דשניהם אינם חייבים מן התורה, ומה הוסיף לן חיובו מדרבנן כלפי החיוב מן התורה. **ועוד** קשה, **דדוחק לומר בקטן שהגיע לחינוך** דקרי **אינו מחויב מדרבנן, דאם** אכן **אינו מחויב אפילו מדרבנן, אם כן אינו פוטר את אביו** כלל, והאיך אמרינן לעיל דאם אכל האב כזית שהוא שיעור דרבנן יכול בנו שהגיע לחינוך להוציאו בברכת המזון, שהרי האב חייב מדרבנן והבן אינו מחויב כלל אף מדרבנן. התוס' מביאים את דעת בה"ג החולק. **ובה"ג פירש, דאכן אחד שאכל כזית אינו יכול להוציא אחרים שאכלו כדי שביעה, דלא אתי דרבנן ופוטר דאורייתא, אבל כשלא אכלו גם האחרים רק כזית אז פוטר הוא אותם** בברכתו. ודוחים התוס' את דבריו, **ולא היא, דהא סמכינן אעובדא דינאי וחבריו**, דעל מעשה זה אמר רבי יוחנן דאין הלכה כשמעון בן שטח, אלא לעולם אינו מוציא את הרבים ידי חובתן עד שיאכל כזית דגן, **והם** ינאי וחבריו **אכלו כדי שביעה, ואפילו הכי קא חזינן דקא פטר להו שמעון בן שטח** כששתה כוס יין, וע"ז קאמר ר' יוחנן דלא פסקינן כוותיה, אבל אם היה אוכל כזית דגן שפיר הוה פסקינן כוותיה, שהיה יכול להוציא יד"ח את ינאי וחבריו שאכלו כדי שביעה וחייבים מדאורייתא, אע"פ שהוא לא אכל רק כזית שהוא שיעור דרבנן. והרי מבואר דלא כבה"ג דפסק דאין האוכל כזית יכול להוציא את האוכל כדי שביעה ידי חובתו.

ומשום האי קושיא חולקים התוס' על הבה"ג ואומרים, **אלא נראה לחלק הכי, דקטן שאינו בר חיוב כלל מדאורייתא, ואפילו** אם **יאכל כדי שביעה** ג"כ לא יהיה חייב מן התורה, **הלכך אינו מחויב בדבר קרינן ביה**, כיון שמן התורה אינו שייך במצוה זו כלל, **ולכך לא מפיק ליה** לאביו **אי אכל** האב **שיעורא דאורייתא, אבל גדול שהוא בר חיובא מן התורה כי אכיל כדי שביעה**, לכך **מחויב בדבר קרינן ביה אפילו כשלא אכל כלל** כיון שהוא שייך במצוה זו מן התורה, ולכך ג"כ יכול להוציא אחרים ידי חובתן, **כדאמרי' בראש השנה** (פ"ג ד' כט.) **כל הברכות אף על פי שיצא** ותו אינו מחויב, **מוציא** הוא אחר החייב **חוץ מברכת הלחם**, היינו ברכת המוציא[צז] חם מן הארץ, **וברכת היין** היינו ברכת בורא פרי הגפן, וכן שאר כל ברכות הנהנין[צח], והיינו דבשאר הברכות וברכת המזון בכלל יכול להוציא אע"פ שאינו מחויב בהם השתא כלל, **והיינו טעמא** שיכול להוציא את חבירו אע"פ שהוא עצמו אינו מחויב, משום **דכל ישראל ערבין זה** בחובתו של זה וכשחבירו חייב הרי הוא כאילו עצמו חייב[צט], ולכך **הוא הדין** ג"כ **בברכת המזון, דאף ע"פ שיצא** כבר ואינו מחויב כלל, **מוציא** הוא אחרים ידי חובתן **כדפרישית**, ומה שאמר ר' יוחנן דלעולם אינו מוציא את הרבים ידי חובתן עד שיאכל **כזית דגן, אינו צריך** לזה **אלא שיוכל לומר 'שאכלנו משלו'**, ולכך סגי בכזית דאיכא שם אכילה עלה, ומשום הכי גדול יכול להוציא את חבירו אף בלא אכילה וכדי לומר 'שאכלנו' משלו צריך לאכול כזית, אבל קטן שאינו מחויב מן התורה ואינו ערב למצוותו של אביו החייב מן התורה, אינו יכול להוציאו כלל, אע"פ שאכל כזית, דכיון שאינו ערב במצוותו של אביו אינו מוציאו ידי חובתו, אבל גדול הערב במצוותו של חבירו מוציאו בכל אופן, ורק כדי לומר שאכלנו משלו בעינן לאכילת כזית משום דשם אכילה עלה[ק].

סיכום: לרש"י האוכל כזית שהוא שיעור דרבנן מוציא את מי שאכל כדי שביעה וחייב מן התורה, דהמחויב דרבנן ג"כ מחויב קרינן ביה, אך קטן אינו מחויב כלל אף מדרבנן אלא דאביו חייב לחנכו, ולכך אינו מוציא את אביו כשחייב מן התורה.

להתוס' אף מי שלא אכל כלל יכול להוציא את המחויב מן התורה מדין ערבות, ורק כדי לומר 'שאכלנו משלו' צריך לאכול כזית דגן, אבל קטן אע"פ שחייב מדרבנן כיון שאינו בתורת ערבות אינו יכול להוציא את החייב מן התורה.

לבה"ג האוכל שיעור כזית ומחויב מדרבנן יכול להוציא רק מי שמחויב ג"כ מדרבנן ואינו מוציא את המחויב מן התורה.

ציונים והערות

צז. **הקשה** מהרש"א, דאי בעינן לאכילת כזית דגן רק כדי לומר 'שאכלנו משלו', א"כ לכאורה סגי בזה אף באכילת ירק ושתיית יין, ואמאי בעינן לזה דוקא אכילת דגן. וכ' דיש ליישב עפ"י מש"כ הרא"ש. דהרא"ש הביא לדברי הירושלמי שכתב דבברכת המזון כתיב ואכלת ושבעת וברכת, ודרשינן דמי שאכל הוא מברך, והוסיף הרא"ש דאפשר דמדרבנן הוא, וקרא אסמכתא בעלמא הוא, ולכך מדרבנן בעינן שיאכל דבר שראוי לומר עליו שלש ברכות, וביאר בהוראת שעה, דכיון דהאי דינא מדרבנן הוא, לכך סגי באכילת כזית דגן דהוא שיעור שביעה דרבנן. צח. **שאינן** חובה אלא שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, ובזו אין כאן ערבות שאינו חובה על האדם לא ליתהני ולא ליבריך (רש"י שם בד"ה חוץ). צט. **לשון** הריטב"א בהל' ברכות פ"ה ה"א. ק. **בחידושי** בתרא כתב לבאר אמאי מיאן רש"י בביאור התוס' דהכא מדין ערבות אתינן עלה, ופירש דרש"י ותוס' נחלקו בפירוש ענין הערבות, דהתוס' סברי כהרא"ש (פ"ג סוף סי' ג) וז"ל, להצילן מן העוון ולפטור אותן מן המצוות,

מתחיל בנחמה. פי' הקונטרס, לאו דוק' מתחיל בנחמה ומסיים, אלא כלומר דאין צריך להזכיר של שבת לא בפתיחה ולא בנחמה, אלא באמצע, אבל מתחיל ומסיים בנחמת ירושלים כמו בחול, שאומר רחם וחותם בבונה ירושלים. ויש שמתחילין בנחמנו, וחותמים בנחמת ציון עירך ובבנין ירושלים, ונותנים טעם לדבריהם, דרחם הוי לשון תחנה ואין אומרים תחנונים בשבת, אבל נחם אינו לשון תחנונים, אלא כמו והנחם על הרעה לעמך (שמות לב), ולא נהירא, דהכל משמע לשון תחנונים, ואין להקפיד אפילו אי הוי לשון בקשה, כדאמר בירושלמי דשבת בפרק אלו קשרים, מהו לומר רוענו זוננו פרנסנו בשבת, א"ל טופס ברכות כך הוא. ומנהג שטות הוא המשנה ברכה של חול:

ברית ותורה. אין צריך להזכיר ברית ותורה וחיים ומזון, דדי להזכיר על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו וכו', דהיינו ברית ותורה, והגמרא לסימנא בעלמא נקטיה:

[מט.] **מאן דאמר אינה צריכה מלכות קסבר דאורייתא.** הקשה רש"י, הואיל והיא דאורייתא, אמאי פותחת בברוך, הא סמוכה היא. ותירץ, דקצרה היא, והויא הודאה בעלמא כברכת פירות וכברכת מצות. ותימה, אמאי שינו אותה יותר משאר ברכות הסמוכות שחותמות ולא פותחות, הואיל ודאורייתא היא היה לנו להאריך בה ולחתום בברוך ולא לשנות משאר סמוכות. וי"ל, דאין ה"נ, ולמאן דאית ליה שהיא דאורייתא היה חותם ולא פותח, וכן איתא בתוספתא [פ"א] בהדיא, ר' יוסי הגלילי היה מאריך בה וחותם. ומיהו אנן קי"ל שהיא מדרבנן, ולכך צריכה מלכות, כדאמר צריכה שתי מלכיות בר מדידה:

מתחיל בנחמה:

יבארו מהו 'מתחיל בנחמה'.

מבואר בברייתא דכשבא להזכיר של שבת בברכת המזון, אומרה בין נחמה לנחמה.

פי' הקונטרס, **דלאו דוקא מתחיל** ב'נחמה' ומסיים ב'נחמה', **אלא כלומר דאין צריך** להזכיר **של שבת לא בפתיחת** הברכה, שהיא רחם נא ה' אלהינו, **ולא בנחמה** שהיא בונה ירושלים, דבנין ירושלים קרי נחמה, והיינו שאינו צריך לשנות את פתיחת וחתימת הברכה משל חול, **אלא** רק מזכיר של שבת **באמצע** הברכה, **אבל מתחיל ומסיים בנחמת** ירושלים **כמו בחול שאומר** בפתיחה 'רחם נא ה' אלהינו' **וחותם ב**'בונה ירושלים'. **ויש** שמתחילין בשבת את ברכת 'רחם נא ה' אלהינו' בלשון 'נחמנו ה' אלהינו בירושלים עירך' **וחותמים ב**'נחמת ציון עירך ובבנין ירושלים', **ונותנים טעם לדבריהם** לשנות הלשון בשבת משל חול, דלשון 'רחם' הוי **לשון תחנה, ואין אומרים תחנונים בשבת, אבל** הלשון 'נחם' **אינו לשון תחנונים, אלא** שאנו מבקשים מהקב"ה שיחשוב עלינו מחשבה לטובה, כמו 'והנחם על הרעה לעמך' (שמות לב) דהפירוש הוא שיחשוב עליהם מחשבה אחרת לטובה. ומקשים התוס' **ולא נהירא** שיטה זו, חדא, **דהכל משמע לשון תחנונים**, דאף הבקשה מהקב"ה שיחשוב מחשבה אחרת לטובה ג"כ תחנונים היא, ועוד, **דאין להקפיד אפילו אי הוי לשון בקשה**, כדאמרינן **בירושלמי דשבת בפרק אלו** קשרים, **מהו לומר** את הבקשות 'רועננו' 'זוננו' 'פרנסנו' בברכת המזון **בשבת, א"ל, טופס** - נוסח **ברכות כך הוא, ומנהג שטות הוא** נוהג זה **המשנה** מנוסח **ברכה של חול**[קא], דכיון שכך הוא הנוסח בחול אמרינן ליה אף בשבת ומה שאין מזכירין תחנונים בשבת היינו היכא שמשנה בשביל זה מנוסח הברכה.

ברית ותורה:

יבארו דהחובה היא להזכיר הענין.

קתני בברייתא, נחום הזקן אומר צריך שיזכור בה ברית, רבי יוסי אומר צריך שיזכור בה תורה.

אומרים התוס' **דאין צריך להזכיר** בה בתחילת הברכה לשון כללי שמודה על 'ברית' ו'תורה' ו'חיים' ו'מזון'[קב], **דדי להזכיר** הענין כשאומר 'על **בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו**' וכו' דהיינו ענין **ברית ותורה**, אך אי"צ להזכיר לשון זו ממש, **והגמרא לסימנא בעלמא נקטיה**, ומ"מ די בהזכרת הענין.

מאן דאמר אינה צריכה מלכות קסבר דאורייתא:

יבארו דאין פותחים בה בברוך.

בגמרא פליגי אבא יוסי בן דוסתאי ורבנן בברכת הטוב והמטיב שבברכת המזון, חד אמר דצריכה היא מלכות, והיינו לומר בה 'מלך העולם', וחד אמר דאינה צריכה מלכות, ואמרינן בגמרא דמאן דאמר דצריכה מלכות קסבר דברכת הטוב והמטיב מדרבנן היא, ואינה מברכת המזון דאורייתא, ולכך אינה חשובה כהמשך לברכה שלפניה, וצ"ל בה 'מלך העולם', ומאן דאמר דאינה צריכה מלכות קסבר דמדאורייתא היא, והרי היא המשך לברכת הארץ[קג], וקיי"ל לעיל[קד] דברכה הסמוכה לחברתה אין אומרים בה מלכות.

והקשה **רש"י**, דלמאן דאמר דברכת הטוב והמטיב מדאורייתא היא, **הואיל** וברכה זו **היא מדאורייתא** וחשיבא כהמשך לברכות שלפניה ולכך אין אומרים בה מלכות, א"כ **אמאי פותחת היא בברוך** לומר בתחילתה ברוך אתה ה', **והא** ברכה **הסמוכה** לחברתה **היא**, וכל ברכה שהיא סמוכה לחברתה אינה פותחת בברוך. **ותירץ** רש"י, דכיון דברכה **קצרה היא, והויא הודאה בעלמא כברכת** הפירות **וכברכת** המצות, היינו שיש בה רק ענין אחד של הודאה בלא פתיחה וחתימה, לכך פותחין בה בברוך אע"פ שהיא סמוכה, דפתיחתה זוהי חתימתה, ואי"ז חשיב פתיחה בברוך אלא חתימה בברוך.

ומקשים התוס' על פירוש רש"י, **ותימה, אמאי שינו אותה** את ברכת הטוב והמטיב **יותר משאר הברכות** האחרות בברכת המזון שהם **סמוכות** לחברותיהם, שהם **חותמות** בברוך **ולא פותחות** בברוך לפי שהם ברכה ארוכה ולא עשו אותם ברכה קצרה, וברכה זו נמי **הואיל ומדאורייתא היא** לא היה לנו לקצר בה, אלא **היה לנו להאריך** בה ככל שאר הברכות של ברכת המזון שהם ארוכות, ולא לפתוח בה בברוך מפני שהיא סמוכה לחברתה, אלא רק **לחתום** בה **בברוך**, **ולא** היה לנו לקצרה **ולשנות** אותה **משאר** ברכות הסמוכות לחברתם.

ומיישבים התוס' **וי"ל, דאין ה"נ** דאין לשנות את ברכת הטוב והמטיב משאר הברכות, **ולהאי מאן דאמר דאית ליה** שברכת הטוב והמטיב **היא מדאורייתא**, אכן היה מאריך בה ככל שאר הברכות, **והיה חותם** בה בברוך **ולא פותח** בברוך כדין ברכה הסמוכה לחברתה, ושלא כפירוש רש"י דאף למ"ד דאורייתא פותחים בה בברוך[קה], **וכן איתא בתוספתא [פ"א] בהדיא, ר' יוסי הגלילי היה מאריך בה וחותם** בה בברוך אתה ה', אבל לא היה פותח בברוך, דכיון שהאריך בה הויא ככל הברכות, ומשום שהיא ברכה הסמוכה לחברתה אין פותחין בה בברוך.

אומרים התוס' **ומיהו** אין ההלכה כן, כדאמרינן דאין פותחים בברוך בברכת הטוב והמטיב, משום **דאנן קי"ל** שברכת הטוב והמטיב שבברהמ"ז **היא מדרבנן**, ולא הויא ברכה הסמוכה לחברתה, **ולכך** פתחינן בה בברוך, וכן **צריכה** היא **מלכות**, דהיינו לומר בה 'מלך העולם', וזאת **כדמשמע** מהא **דאמר** רב פפא לקמן, דברכת הטוב והמטיב **צריכה שתי מלכיות בר מדידה**, דהיינו שצריך להזכיר בה שתי פעמים מלכות חוץ מ'מלך העולם' שאומרים בפתיחתה, אלמא ס"ל לרב פפא דצריכה היא מלכות בפתיחתה, וכדאוקימנא לעיל דהאי מ"ד סבר דברכת הטוב והמטיב מדרבנן היא, וכן קיי"ל להלכה.

סיכום: לרש"י ברכת הטוב והמטיב הויא ברכה קצרה, ולכך פותחין בה בברוך, והקשו עליו התוס' אמאי שינו אותה משאר הברכות שבברהמ"ז וקצרוה, ותירצו דבאמת למ"ד

ציונים והערות

ע"כ. ולכך גם כשהם אכלו ועדיין לא בירכו ברהמ"ז עליו להצילם מן העוון, משא"כ רש"י סבר דענין הערבות הוא דכל זמן שא' מישראל לא יצא ידי חובתו חסר לכל ישראל ועליו להשלים חסרונו, וא"כ דין זה שייך רק במצוות שאין להם הקדמה לחיובם, דאז חייב הוא בחיובו של כאו"א, משא"כ ברהמ"ז דהתורה פירשה בפירוש דמקודם ואכלת ושבעת ורק אח"כ וברכת, א"כ זה שלא אכל ולא קיים ההקדמה, אין שייך שיהא עליו חיוב זה. וכן הביא הרא"ש (פ"ז סכ"ה) מהירושלמי דבברהמ"ז רק מי שאכל מוציא, דכתיב בה ואכלת ושבעת וברכת, דמי שאכל הוא מברך, ואמנם הרא"ש כתב דהוא מדרבנן וקראי אסמכתא בעלמא הוא, אך י"ל דרש"י סבר דמן התורה הוא. **קא. באמרי** נועם להגר"א כתב דהחילוק כך הוא, דכל מה דאמרינן בתוך ברכה, חשוב הוא כטופס ברכה ואין לשנותו, אך תחנונים דאמרינן מחוץ לברכה אין אומרים אותם בשבת, וכך אין לומר בברכות השחר את היהי רצון השני שתצילני מעזי פנים וכו', לפי שאינו טופס ברכה כמו ה'יהי רצון הראשון, כיון שאינו באמצע ברכה, אבל היה"ר הראשון דבאמצע ברכה הוא חשוב טופס ברכה, וכן ביאר לפי"ז מש"כ הטור באו"ח סי' תקפד דאין אומרים אבינו מלכנו בר"ה שחל בשבת ומאידך שפיר אמרינן פיוט בר"ה, והיינו משום דכיון שהפיוט באמצע ברכה הוא חשוב טופס ברכה, אבל אבינו מלכנו שאינו באמצע ברכה לא הוי טופס ברכה ולכך לא אמרינן ליה. **קב. באמרי** נועם להגר"א כתב, דאם היה צריך להזכיר דוקא הלשון 'ברית' ו'תורה' היינו משום שצריך להזכיר בתחילה לשון כללי ואח"כ לפרט, וא"כ היה הדין כן לא רק בברית ותורה, אלא גם בחיים ומזון, וע"כ כתבו התוס' דלא בעינן לשון זו ממש, אלא דיין בהזכרת העניינים. **קג. כך** פירש רש"י. ובמלא הרועים וכן בדברי נחמיה הקשו, דהא הטוב והמטיב אינה סמוכה לברכת הארץ אלא לברכת בונה ירושלים, דהיא המשך לברכת בונה ירושלים. ובמלא הרועים הקשה עוד, דהא לעיל מח: ילפינן לברכת הטוב והמטיב מקרא ד'אשר נתן לך' שנאמר אחרי קרא ד'הטובה' שממנו למדנו לברכת בונה ירושלים. **קד. מו.** **קה. ופירש** הצל"ח דהא דפליגי אי צריכה מלכות ולא פליגי בעיקר הברכה אם היא פותחת בברוך, היינו משום דאתו לאשמועינן דכל ברכה שאין עמה מלכות אינה ברכה כדאמרינן לקמן.

לומר שצריכה ב' מלכיות בר מדידה. חדא דבונה ירושלים דלאו אורח וכו', וגם בה אין יכולין לומר מלכות דהא סמוכה היא, ע"כ אומרה בהטוב והמטיב, והואיל ואמר בה מלכות דבונה ירושלים דלאו אורח ארעא וכו', אמר נמי דברכת הארץ, אע"פ שהיא סמוכה לחברתה, הואיל ולא נתקנו בזה אחר זה, דיהושע תקן ברכת הארץ ומשה תקן ברכת הזן, מש"ה נקט מלכות דלא הוי סמוכות. ומיהו אנן הואיל ונתקנו על הסדר, אין אנו פותחין בברוך. ויש שנוהגין לומר בבונה ירושלים מלכות: ברוך שנתן שבתות למנוחה וכו'. וא"ת, והא סמוכה היא. וי"ל, הואיל ולא נתקנה שם אלא לאומרה לפרקים כששכח רצה והחליצנו, אין זה קרוי סמוכה וצריך פתיחה בברוך. ובברכות של י"ח ברכות כולם סמוכות לברכות אל חי וקים, אי נמי אלהי אברהם היינו מלכות, כדאמרינן (לעיל ד' ז:) משנברא העולם לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון עד שבא אברהם וקראו אדון, שנא' אדני אלהים מה תתן לי (בראשית טו). ואם הוא י"ט, כולל ואומר ברוך שנתן שבתות למנוחה וי"ט לעמו ישראל לשמחה, וכן כי מקלע שבת ור"ח:

[מט:] **אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל. וא"ת, והא הוי ר"ח מיומי דלא להתענות בהון במגילת תענית. וי"ל, דה"פ, אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל פת שיחייבנו בברכת המזון, אבל ביום טוב צריך**

דמדאורייתא היא, ברכה ארוכה היא, ואין פותחין בה בברוך, ולהלכה קיי"ל דמדרבנן היא ולכך פותחין בה בברוך.

לומר שצריכה ב' מלכיות בר מדידה:

יבארו אמאי צריכה שתי מלכויות בר מדידה.

בגמרא אמר רבי יוחנן, הטוב והמטיב צריכה מלכות, ושקלינן וטרינן בדבריו, ומסיק רב פפא דהכי קאמר רבי יוחנן, דברכת הטוב והמטיב צריכה שתי מלכויות לבר מהמלכות שמזכירים בפתיחתה.

ומפרשים התוס', דטעמא דרב פפא שצריך לומר בהטוב והמטיב שתי מלכויות לבר מדידה, כך הוא, **דחדא** מלכות היא המלכות דהוה לן למימר בברכת **בונה ירושלים**, משום **דלאו אורח וכו'**, דאין זה דרך ארץ להזכיר מלכות בית דוד בלא להזכיר מלכות שמים, ומשום כך היה לנו לומר מלכות שמים **גם בה**, בברכת בונה ירושלים, אלא **שאין** אנו **יכולין לומר** בה **מלכות דהא** ברכה **הסמוכה לחברתה היא**, וקיי"ל דברכה הסמוכה לחברתה אין אומרים בה מלכות, **וע"כ אומרים** ומשלימים את אותה מלכות בברכת **הטוב והמטיב**, **והואיל ואומרים** ומשלימים **בה** את המלכות דהוה לן למימר **בבונה ירושלים** משום **דלאו אורח ארעא וכו'**, לכך **אומרים** ומשלימים בה **נמי** את המלכות דהוה לן למימר **בברכת הארץ**, **ואע"פ** שברכת הארץ **היא** ברכה הסמוכה **לחברתה**, ואין אומרים מלכות בברכה הסמוכה לחברתה, מכל מקום היה ראוי לומר בה מלכות **הואיל** וברכת הזן וברכת הארץ **לא נתקנו** כאחד לברכם **בזה אחר זה**, דהא **יהושע תקן ברכת הארץ** כשנכנסו לארץ **ומשה תקן** כבר במדבר את **ברכת הזן**, וכיון שלא נתקנו כאחד לא חשיבי ממש כברכות סמוכות, **ומש"ה נקט** דהיה ראוי לומר **מלכות** בברכת הארץ, כיון **דלא הוי** ברכת הזן וברכת הארץ **סמוכות** ממש[קו], **ומיהו אנן הואיל** ולדידן כבר נתקנו **על הסדר**, והשתא הויא ברכת הארץ ברכה הסמוכה לחברתה דהשתא סמוכה היא לברכת הזן, לכך אין אומרים בה מלכות אלא משלימין אותה בהטוב והמטיב, וכן **אין אנו פותחין** בה **בברוך** דסו"ס בימינו הויא ברכה הסמוכה לחברתה.

ויש שנוהגין לומר באמצע ברכת **בונה ירושלים מלכות**, דהיינו שאומרים בה אבינו מלכנו רועינו[קז].

ברוך שנתן שבתות למנוחה וכו':

יבארו אמאי פותחים בה בברוך.

איתא בגמרא אמר רב גידל, טעה ולא הזכיר של שבת בברכת המזון, אומר ברוך שנתן שבתות למנוחה לעמו ישראל באהבה לאות ולברית ברוך מקדש השבת, וכן מי שלא הזכיר של יו"ט, אומר ברוך שנתן ימים טובים לעמו ישראל לשמחה ולזכרון, וכן מי שלא הזכיר של ר"ח, אומר ברוך שנתן ראשי חדשים לעמו ישראל לזיכרון.

מקשים התוס' **וא"ת**, **והא** ברכה זו **סמוכה** לחברתה **היא**, דהא אומרים אותה אחר בונה ירושלים[קח], ואמאי פותחים בה בברוך. ומיישבים **וי"ל**, **דהואיל** וברכה זו **לא נתקנה שם** לאומרה תמיד, **אלא לאומרה לפרקים כששכח רצה והחליצנו** בשבת או כששכח יעלה ויבוא ביו"ט וראש חודש, לכך **אין זה** קרוי ברכה הסמוכה לחברתה, **וצריך** שתהא בה **פתיחה בברוך**.

ובברכות של י"ח ברכות אין פותחים בהם בברוך, משום **דכולם סמוכות לברכות אל חי וקים**, היינו ברכת 'גאל ישראל' שהיא קודם י"ח ברכות, [עיין הערה[קט]] **אי נמי יש לומר**, **דאלהי אברהם** שאומרים בברכה ראשונה **היינו מלכות**, **כדאמרינן** (לעיל ד' ז:) **משנברא העולם לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון עד שבא אברהם וקראו אדון שנא' 'אדני אלהים מה תתן לי'**[קי] (בראשית טו), וכיון שאברהם אבינו המליך את הקב"ה על כל העולם לכך כשאומר אלהי אברהם חשיב שמזכיר מלכות[קיא], ושאר הברכות סמוכות הן לברכה הראשונה ולכך אינן צריכות מלכות.

ואומרים התוס', **דאם הוא י"ט** שחל בשבת ושכח רצה ויעלה ויבוא, **כולל ואומר ברוך שנתן שבתות למנוחה וי"ט לעמו ישראל לשמחה**, **וכן כי מקלע שבת ור"ח** ושכח רצה ויעלה ויבוא, אומר ברוך שנתן שבתות למנוחה וראשי חדשים לעמו ישראל לזכרון.

אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל:

יבארו דבפת מיירי.

איתא בגמרא אמר רב אידי בר אבין אמר רב עמרם אמר רב נחמן אמר שמואל, טעה ולא הזכיר של ראש חודש בתפילה מחזירין אותו, ובברכת המזון אין מחזירין אותו, ואמר ליה רב אבין לרב עמרם, מאי שנא תפילה דמחזירין אותו ומאי שנא ברכת המזון דאין מחזירין אותו, אמר ליה אף לדידי קשיא לי, ושאילתיה לרב נחמן ואמר לי, מיניה דמר שמואל לא שמיע לי, אלא נחזי אנן, תפילה דחובה היא מחזירין אותו, ובברכת מזונא דאי בעי אכיל אי בעי לא אכיל, אין מחזירין אותו.

מקשים התוס' **וא"ת**, והאיך אמרינן הכא דאם לא הזכיר של ראש חודש בברכת המזון אין מחזירין אותו משום דאי בעי לא אכיל, **והא הוי ר"ח מיומי דלא** שרי **להתענות בהון** כדאיתא **במגילת תענית**, והאיך אמר הכא דבר"ח אי בעי לא אכיל ולכך אינו חוזר אם שכח של ר"ח. ומיישבים **וי"ל**, דהא דאמרינן הכא דאי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל אין בכוונה שלא יאכל מאומה ויצום, אלא **ה"פ**, **דאי בעי אכיל** פת ויתחייב בברכת המזון, **ואי בעי לא אכיל פת שיחייבנו בברכת המזון** אלא יאכל דברים אחרים, דאי אכל נמי דברים אחרים לא חשיב שהתענה, וכיון שאינו חייב לאכול פת ולהתחייב בברכת המזון, לא הוי ברכת המזון חובה, ולכך אם שכח ולא הזכיר בה של ראש חודש אין מחזירין אותו.

ומוסיפים התוס', דדין זה הוא דוקא בראש חודש, **אבל ביום טוב צריך לאכול פת** ולא סגי בדברים אחרים, ולכך אם טעה חוזר לראש, והיינו כדאמרינן הכא דבימים טובים לא סגי דלא אכיל.

ציונים והערות

קו. **לכאורה** קשה, דכיון דיהושע תיקן ברכת הארץ אחרי שכבר תיקן משה לברכת הזן, א"כ הלא משעה שנתקנה ברכת הארץ הרי סמוכה היא לברכת הזן, ומה אכפת לן במה שלא נתקנו כאחת. וצ"ע. ובשיטה מקובצת כתב עוד טעם אחר, דכיון שתקנו להשלים מלכות של ברכה בונה ירושלים, תקנו כבר להשלים גם מלכות של ברכת הארץ, כיון שאין הכל מבינים שטעם של בונה ירושלים הוא מפני שהזכיר בה מלכות בית דוד. קז. **כתב** המרדכי בשם התוס', דהאומר כן אינו אלא טועה, דמדאמרינן הכא דמלכות של בונה ירושלים מדכרינן בהטוב והמטיב, שמעינן דבבונה ירושלים אין מזכירין מלכות. וכתב המהרש"א דמ"מ בתחילת הברכה אף לדידהו אין אומרים 'מלך העולם' משום דהויא ברכה הסמוכה לחברתה. קח. **אבל** אם התחיל כבר הטוב והמטיב אין אומרים אותה כדאמרינן לקמן בע"ב. קט. **כתב** המהרש"א דהיינו ברכת גאל ישראל שי"ח ברכות סמוכות לה, וקרי לה התוס' הכי משום דאמרינן בה בשחרית 'למלך אל חי וקיים', וביאר הצל"ח דהתוס' קאמרי דסמוכה היא ל'מלך אל חי וקיים' ולא קאמרי דסמוכה היא לברכת גאל ישראל, לפי ש'למלך אל חי וקיים' זוהי המלכות שמזכירים בגאל ישראל, וכן בערבית מזכירים 'מלכותך ראו בניך'. והקשה הצל"ח, דהא ביארו התוס' לעיל (מ: בד"ה אמר אביי) בשיטת אביי דכל שאמר מלך לחוד ולא אמר מלך העולם לא חשיב מלכות, וא"כ האיך נחשיב 'למלך אל חי וקיים' מלכות. וע"כ ביאר הצל"ח דכוונת התוס' היא על ברכות ק"ש, דאכן י"ח ברכות סמוכות לגאל ישראל, וברכת גאל ישראל אכן אין בה מלכות אך היא סמוכה לברכת אהבה, ואהבה סמוכה ליוצר אור שפותחת בברוך בשם ומלכות, והא דקאמרי התוס' די"ח ברכות סמוכות ל'אל חי וקיים' אין כוונתו ל'מלך אל חי וקיים' שאומרים בעזרת, אלא ל'אל חי וקיים תמיד ימלוך עלינו' שאומרים בברכת מעריב ערבים שהיא ברכה ראשונה של ק"ש של ערבית. והקשה המהרש"א לשיטתו דקאי אברכת גאל ישראל, א"כ אמאי ברכה ראשונה פותחת בברוך דכיון שאף היא סמוכה לברכת גאל ישראל ה"נ אין לפתוח בה בברוך. ועוד הקשה, דהא ניחא בשחרית וערבית דאיכא ברכת גאל ישראל קודם י"ח ברכות, אבל במנחה ומוסף הא ליכא שום ברכה לפניהם. וקושיות אלו יקשו גם על שיטת הצל"ח דקאי על ברכות ק"ש, ובצל"ח תירץ דרבנן לא רצו לחלק בין התפילות ואזלינן בתר רוב תפילות, וכיון דתפילת מוסף אינה תפילה תדירה הוי מיעוטא עם מנחה כנגד שחרית ומעריב. אכן קושיא ראשונה שהקשה מהרש"א אמאי ברכה ראשונה פותחת בברוך, דהא סמוכה היא ככל שאר ברכות שמונה עשרה לברכת גאל ישראל או לברכות ק"ש, צ"ע. ובתוס' רבינו פרץ גרס 'למלך אל חי של ברכת אבות'. וצ"ע. קי. **התם** מייתי עלה האי קרא 'ויאמר אדני אלהים במה אדע כי אירשנה', ועיי"ש בתוס' ד"ה לא, דמקשים מ"ט לא מייתינן התם קרא ד'מה תתן לי' שהוא כתוב קודם, והוכיחו התם דבאמת קרא ד'במה אדע כי אירשנה' נאמר קודם לקרא ד'מה תתן לי', ומה שנשנה אחריו הוא משום שאין מוקדם ומאוחר בתורה, וצ"ע הא דמייתי התוס' הכא לקרא ד'מה תתן לי'. קיא. **וכן** כתבו התוס' לעיל מ: ד"ה אמר אביי.

לאכול פת. ותימה, דאמרינן בסוכה (פ"ב דף כז.) אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל חוץ מלילה הראשונה, דיליף ט"ו ט"ו מחג המצות. וי"ל, דה"פ, שאינו צריך לאכול בסוכה אם לא ירצה, אבל בשביל יו"ט צריך לאכול. וא"ת, מנ"מ אם צריך לאכול בשביל יו"ט או בשביל סוכות. ומיהו אומר רבינו יהודה, דנפקא מינה כגון שירדו גשמים ואכלו חוץ לסוכה, דהשתא אם לכבוד יו"ט שפיר, אבל אם בשביל סוכה ביו"ט ראשון צריך לחזור ולאכול בסוכה לאחר שיפסקו הגשמים, דילפינן ט"ו ט"ו מחג המצות, אבל בשאר ימים אינו צריך. והא דאמרינן בפרק אלו דברים (פסחים ד' סח:) מר בריה דרבינא הוה יתיב בתעניתא כולה שתא, משמע שהיה מתענה ביום טוב, מפרש ר"י דבתענית חלום קאמר, אבל בשאר תעניות אסור. וסעודה שלישית של שבת היה מסופק ר"י, דשמא אי בעי לא אכיל אלא מיני תרגימא כדפי' ר"ת, כדאמרי' בסעודת סוכה. ומיהו בכתובות פרק אע"פ (דף סד:) חשיב גבי משרה אשתו על ידי שליש שלש סעודות משל שבת, א"כ משמע דכולן שוות. ועוד, כיון דילפינן ממן, אלמא דשוות הן. ומיהו, אם אכל סעודה רביעית ושכח של שבת לא הדר לרישא, דודאי אי בעי לא אכיל הך סעודה רביעית כלל:

עד כמה מזמנין וכו'. ה"ה ברכת המזון בלא זימון, אלא רבותא אשמעינן, דאפילו על כזית מזמנין:

אם עבר צופים. פירש"י בפסחים (פ"ג ד' מט.), מקום ששמו צופים. ול"נ, דא"כ ה"ל למימר וכמדתו

ומקשים התוס' אהא דאמרינן דביו"ט לא סגי דלא אכיל פת, **ותימה, דהא אמרינן בסוכה** (פ"ב דף כז.) דבחג הסוכות **אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל חוץ מלילה הראשונה, דיליף** לה בגזירה שוה **ט"ו ט"ו מחג המצות**, דכשם שבפסח חובה לאכול מצה בלילה הראשון אף בסוכות חובה לאכול פת בסוכה בלילה הראשון כדי לקיים מצוות סוכה, ומשמע דאין חובה לאכול ביומו של יום טוב אלא רק בלילה הראשון, והאיך אמרינן הכא דבימים טובים צריך לאכול פת ולא סגי דלא אכיל, דמשמע דאיירי בכל היו"ט ולא רק בלילה הראשון של פסח וסוכות. ומיישבים **וי"ל**, דהא דאמרינן התם בסוכה דאי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל **ה"פ, שאינו צריך לאכול** אחר לילה הראשון בשביל מצוות סוכה **אם לא ירצה, אבל בשביל יו"ט צריך לאכול** דחובה הוי, ולכך חוזר אם שכח להזכיר של יו"ט, ומ"מ בעי קרא לרבות דבלילה הראשון של סוכות חייב הוא לאכול לא רק משום יו"ט אלא גם משום מצוות סוכה.

ומקשים התוס' על תירוצם **וא"ת**, ולמאי בעינן לרבות עוד חיוב אכילה בליל סוכות אחר שכבר חייב הוא ממילא לאכול משום יו"ט, **ומאי נפקא מינה אם צריך לאכול בשביל יו"ט או בשביל סוכות**, דהא אף אם אוכל משום יו"ט חייב הוא לאכול סעודה זו בסוכה, ולמאי בעינן קרא לרבות עוד חיוב אכילה בליל יו"ט בסוכה[קיב]. ומיישבים, **ומיהו אומר רבינו יהודה דנפקא מינה כגון שירדו גשמים** בלילה הראשון של סוכות ומותר לו לאכול מחוץ לסוכה ואכן **אכלו חוץ לסוכה, דהשתא אם לכבוד יו"ט** בלבד צריך לאכול פת יצאו ידי חובה **שפיר**, ואף אם יפסקו הגשמים אינו חייב לחזור ולאכול עוד סעודה, כיון שכבר יצא ידי חובת סעודת יו"ט, **אבל אם** חייב הוא לאכול גם **בשביל** לקיים מצוות **סוכה בליל יו"ט ראשון**, א"כ לא יצא ידי חובה זו באכילתו מחוץ לסוכה, **וצריך לחזור ולאכול בסוכה לאחר שיפסקו הגשמים**, והיינו **דילפינן** מגזירה שוה **ט"ו ט"ו** לחג הסוכות **מחג המצות**, דכמו שבפסח חובה לאכול מצה בלילה הראשון ה"נ בסוכות חובה לאכול בסוכה בלילה הראשון, וזאת לבד החובה שחייב לאכול משום יו"ט, **אבל בשאר הימים** של חג הסוכות דליכא בהו האי ג"ש, אם אכל מחוץ לסוכה בהיתר **אינו צריך** לחזור ולאכול שוב בסוכה, שהרי אין עליו חיוב לאכול בסוכה דוקא, דבחוה"מ אין עליו חיוב לאכול כלל, וביומו של יו"ט של סוכות ליכא אלא חובת סעודת יו"ט בלבד, ואם אכלה כבר בהיתר בביתו יצא ואינו צריך לחזור ולאכול בסוכה[קיג].

והא דאמרינן בפרק אלו דברים (פסחים ד' סח:), **מר בריה דרבינא הוה יתיב בתעניתא כולה שתא**, דמשמע **שהיה מתענה** אפילו **ביום טוב**, וקשה דהא אמרינן הכא דבימים טובים לא סגי דלא אכיל, והאיך היה מתענה מר בריה דרבינא ביום טוב, **מפרש ר"י** דרק **בתענית חלום קאמר** התם שהיה מתענה כולא שתא, היינו דאימתי שאירע לו חלום רע היה מתענה ואפילו בשבת ויו"ט, דתענית חלום שרי להתענות אפילו בשבת ויום טוב, משום דהתענית יפה לחלום דוקא בו ביום[קיד], **אבל בשאר תעניות אסור** להתענות ביום טוב.

ובסעודה שלישית של שבת היה מסופק ר"י אם שכח ולא הזכיר של שבת האם צריך לחזור, **דשמא אי בעי לא אכיל** פת בסעודה שלישית **אלא מיני תרגימא** דהיינו פירות ובשר סגי בזה, **וכדפי' ר"ת** דבסעודה שלישית אין צריך לאכול פת וסגי במיני תרגימא[קטו], **וכדאמרי'** כה"ג **גבי סעודת סוכה**[קטז] דלר"א דאמר דמי שלא אכל פת בליל יו"ט הראשון של סוכות יאכל בליל יו"ט האחרון,

דיכול להשלימו במיני תרגימא[קיז], לכך אפילו אם אכל פת ושכח ולא הזכיר של שבת אינו צריך לחזור, וכיון שהיה ר"י מסופק אם לפסוק כר"ת דא"צ לאכול פת בסעודה שלישית, לכך נסתפק ג"כ אם אכל ושכח להזכיר בה של שבת האם צריך לחזור או לא. ומוכיחים התוס' דאף בסעודה שלישית צריך לאכול פת.

ומיהו בכתובות פרק אע"פ (דף סד:) **חשיב** מנין סעודות השבוע **גבי משרה אשתו על ידי שליש**[קיח], וחשיב התם **שלש סעודות משל שבת, וא"כ משמע דכולן שוות**, היינו שמחיר סעודה ראשונה של שבת שצריך לאכול בה פת שוה למחיר סעודה שלישית, ואין זאת אלא משום דאף בה צריך לאכול פת, **ועוד** ראיה יש שצריך לאכול פת בסעודה שלישית, **דכיון דילפינן ממן**[קיט] דצריך לאכול שלוש סעודות בשבת מדכתיב ביה ג' פעמים 'היום', **אלמא** דג' הסעודות **שוות הן** ובכולן צריך לאכול פת ואפילו בסעודה שלישית, וע"כ אם שכח להזכיר של שבת בברכת המזון של סעודה שלישית חוזר.

ומיהו, אם אכל בשבת סעודה רביעית ושכח ולא הזכיר בה **של שבת, ודאי לא הדר לרישא, דהא ודאי אי בעי לא אכיל הך סעודה רביעית** בשבת **כלל**, וכיון שאינו חייב לאכול סעודה זו, לכך אם טעה ולא הזכיר של שבת אינו צריך לחזור.

סיכום: ביארו דבראש חודש אסור להתענות אבל אין חובה לאכול בו דוקא פת, אבל ביום טוב צריך לאכול פת, ובליל יו"ט הראשון של סוכות חייב לאכול פת בסוכה משום מצות סוכה פרט להחיוב משום יו"ט, ולכך אפילו אם כבר אכל חוץ לסוכה כשירדו גשמים, חייב לחזור ולאכול אם יפסקו הגשמים. ותענית חלום מותר להתענות אפילו בשבת וביו"ט.

ובסעודה שלישית נסתפק ר"י אם צריך לאכול פת וא"כ יחזור אם ישכח להזכיר בה של שבת, או סגי במיני תרגימא, וא"צ לחזור אם שכח להזכיר בה של שבת. והתוס' הוכיחו דצריך לאכול בה פת. ואם אכל סעודה רביעית בשבת ושכח להזכיר של שבת, אין צריך לחזור, דסעודה זו ודאי אינה חובה.

עד כמה מזמנין וכו'[קכ]**:**

יבארו דה"ה לברכת המזון בלא זימון.

איתא במתני'[קכא] עד כמה מזמנין, היינו כמה יאכלו ויתחייבו בזימון, עד כזית, ר' יהודה אומר עד כביצה.

ואומרים התוס' דלאו דוקא בזימון פליגי, **דה"ה בברכת המזון בלא זימון** נמי פליגי רבי מאיר ורבי יהודה עד כמה מברכין, **אלא** להכי נקטה מתני' זימון, משום **דרבותא אשמעינן**, דלתנא קמא **אפילו על כזית מזמנין**, אך לר"י בפחות מכשיעור אין מברכין אף שלא בזימון.

אם עבר צופים:

יבארו מהו 'צופים'.

בגמ' מייתינן למתני' דקתני[קכב] דמי שיצא מירושלים ונזכר שהיה בידו בשר קודש, אם עבר צופים שורפו במקומו.

ופירש"י בפסחים, (פ"ג ד' מט.) דצופים היינו **מקום ששמו צופים**, ואומרים התוס' דפירושו **לא נראה, דא"כ**, ה"ל לתנא **למימר** דאם עבר צופים **וכמדתו** לכל רוח היינו כמרחק זה גם לשאר הכיוונים ולא רק לכיוון צופים, שורפו במקומו, **כדקאמר** תנא כה"ג **התם בפסחים [צג.] גבי** מי שהיה בדרך רחוקה

ציונים והערות

קיב. הקשה הצל"ח דהא לא שוו שיעורייהו, דשיעור סעודת יו"ט בכזית ושיעור סוכה הוא ביותר מכביצה, ויכול לאכול כזית מחוץ לסוכה ויצא ידי חובת סעודת יו"ט אבל לא ייצא ידי חובת סוכה, ותירץ דכיון שחובה לאכול כזית בשביל סעודת יו"ט לא הוי סעודת עראי ואסור לאוכלה מחוץ לסוכה. **קיג. התוס'** בסוכה (כז. ד"ה אי בעי) פליגי, ומתרצים דהא דאמרינן הכא דביו"ט לא סגי דלא אכיל היינו רק בליל יו"ט ראשון של פסח וליל יו"ט ראשון של סוכות, אבל ביום סגי בבשר ופירות, [ואם טעה ולא הזכיר של יו"ט אי"צ לחזור רק בליל יו"ט]. והרא"ש בסוגיין פליג על התוס' דאמרי דבלילה הראשונה אם ירדו גשמים אוכל סעודתו בבית ולאחר שיפסקו יחזור ויאכל בסוכה לקיים ג"ש דט"ו ט"ו, אלא ס"ל דמגז"ש דט"ו ט"ו ילפינן דבלילה הראשונה בכל ענין חובה עליו לאכול בסוכה ואפילו אם יורדים גשמים. **קיד. כדאיתא** בשבת יא. אמר רב יפה תענית לחלום כאש לנעורת, אמר רב חסדא ובו ביום, ואמר רב יוסף אפי' בשבת. **קטו. הובאו** דבריו ברשב"א כאן. ודוקא בסעודה שלישית, אבל בסעודה ראשונה ושניה צריך לאכול פת, משום דבעינן שיהא הקידוש במקום סעודה. **קטז. סוכה** כז. **קיז. וטעמא** שכיון דבלאו הכי חייב לאכול פת בשביל יום טוב האחרון לא הוי האי סעודה השלמה, ולכך צריך לאכול מיני תרגימא שיחשב כסעודה אחרת דאתיא להשלמה. **קיח. התם** איירי במי שמפרנס את אשתו ע"י אפוטרופוס, דקאמרה הגמ' דצריך ליתן לה מזון ט"ז סעודות, דב' לכל יום, ולשבת ג', וא' ליתן לאורחים, והרי דמנתה הגמ' שיעור א' לכל ג' סעודות השבת. **קיט. בשבת** קיז: **קכ. דיבור** זה שייך למתני' לעיל מה. **קכא. שם. קכב. בפסחים** מט.

לכל רוח, כדקאמר התם [צג:] גבי מודיעים ולפנים. אלא י"ל, שאינו מקום, וצופים הוי לשון ראיה, וה"פ, אם הרחיק מירושלים כ"כ שאינו יכול לראות ירושלים, שורפו במקומו:

רבי מאיר סבר ואכלת זו אכילה ואכילה בכזית. ואומר הר"י, דהני קראי אסמכתא בעלמא נינהו, דמדאורייתא בעינן שביעה גמורה, כדאמר פרק מי שמתו (ד' כ:) וכי לא אשא פנים לישראל וכו', וכן אמרינן התם בן מברך לאביו, ומוקים לה במאן דאכיל שיעורא דרבנן, ופירש"י היינו כזית או כביצה. ועוד, אי כזית או כביצה הוי דאורייתא, איזה שיעור דרבנן. וקי"ל בכזית, דלפי מה שמחליף רבי יוחנן קאמר רבי יהודה בכזית, ור' מאיר ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה, וגם לאביי דלא מחליף, ור"מ אית ליה עד כזית, נראה דהלכה כר"מ בכזית, אף על גב דבעלמא ר"מ ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה, בהא הלכה כר"מ, דהא קים ליה ר' יוחנן בשיטתו לעיל דאינו מוציא רבים ידי חובתן עד שיאכל כזית, וכן לעיל גבי שאכל כזית מליח, וכן פסק בה"ג ור"ח ושאלתות. ולענין שתיה אומר ר"י, דיש להחמיר ולברך עליו אפילו בפחות ממלא לוגמיו, אף על גב דלענין יום הכפורים ליתא, לא ילפינן מינה לענין ברכה, תדע דלענין ברכת המזון בכזית, ולענין יום הכפורים עד דהוי דוקא ככותבת:

נברך אלהינו גרסינן, ולא גרסינן נברך לאלהינו בלמ"ד, דדוקא גבי שיר והודאה כתיב למ"ד, כמו שירו לה', הודו לה', גדלו לה', אבל גבי ברכה לא מצינו זה הלשון, וכן מפורש בסדר רב עמרם:

אמר ר"ע מה מצינו בבית הכנסת אחד עשרה וכו'. משמע, דרבי יוסי הגלילי מודה בבית הכנסת, מדקאמר מה מצינו וכו', כלומר שאתה מודה לי, ומאי שנא דפליגי בברכת המזון ומודו בבית הכנסת. ויש לומר, דודאי לא חלקו בין עשרה למאה

ולא יכל לעשות את הפסח, דדרך רחוקה היינו ממקום ששמו מודיעים ולפנים[קכג] לצד ירושלים וכמדתה לכל רוח, היינו כמידת מרחק זה מירושלים אף לשאר רוחות העולם ולאו דוקא לכיוון מודיעים, ומדלא קאמר התנא כה"ג הכא, משמע דצופים אינו מקום, **אלא** י"ל שאמנם צופים **אינו** שם מקום, ולשון **צופים** הוי מלשון **ראיה**, וה"פ, **דאם הרחיק מירושלים** כ"כ **עד שאינו יכול לראות** את **ירושלים** ממקום שעומד בו, ונזכר שהיה בידו בשר קודש, **שורפו במקומו**[קכד].

רבי מאיר סבר ואכלת זו אכילה ואכילה בכזית:

יבארו דקראי אסמכתא נינהו ושיעורא מדרבנן הוא.

במתני' פליגי ר"מ ור"י עד כמה מזמנים, ר"מ אומר עד כזית ור"י אומר עד כביצה, ובגמ' מקשינן והא איפכא שמעינן להו במקום אחר, דלר"מ כביצה הוא שיעור חשוב ולר"י כזית הוא שיעור חשוב, ואמר רבי יוחנן דמוחלפת כאן השיטה, דר"י אמר עד כזית ור"מ אמר עד כביצה. ואביי אמר לעולם לא תיפוך, ולר"מ כביצה הוא שיעור חשוב ולר"י כזית הוא שיעור חשוב, והכא בקראי פליגי, דכתיב 'ואכלת ושבעת וברכת', דר"מ סבר ד'ואכלת' זו אכילה, ו'ושבעת' זו שתיה, ואכילה בכזית, ור"י סבר ד'ואכלת ושבעת' היינו אכילה שיש בה שביעה ואיזו זו כביצה. **ואומר הר"י** דהדרשות דר"מ ודר"י מהני קראי לאו דרשות גמורות הם, אלא **אסמכתא בעלמא נינהו**, דהא **מדאורייתא** כדי להתחייב בברכת המזון **בעינן שביעה גמורה**, **כדאמרינן** לעיל בפרק מי שמתו, (ד' כ:) דהקב"ה אומר למלאכי השרת **וכי לא אשא פנים לישראל** שכתבתי להם בתורה 'ואכלת ושבעת וברכת' **וכו'** דהיינו עד שיהיו שבעים לגמרי מאכילתם, והם מדקדקין על עצמם עד כזית ועד כביצה, הרי מבואר שם דאף בשאכל כביצה אינו חייב מן התורה עד שישבע ממש, **וכן אמרינן התם** דבן קטן **מברך לאביו** ומוציאו ידי חובה, **ומוקים לה במאן דאכיל שיעורא דרבנן**, דאז בנו קטן שחיובו הוא ג"כ מדרבנן יכול להוציאו, **ופירש"י** שם דשיעורא דרבנן **היינו כזית או כביצה**, **ועוד** אפילו בלא פירש"י ע"כ צ"ל דהאי שיעורא דרבנן דאמר התם היינו כזית, **דאי כזית או כביצה** הוי שיעורא **דאורייתא**, **איזה שיעור** הוא **מדרבנן**, דלא מצינו בהלכות ברכת המזון שיעור שהוא פחות מכזית, אלא ודאי דכזית וכביצה הוי שיעורא דרבנן והני דרשות מקראי אסמכתא נינהו.

ואומרים התוס', דלהלכה קי"ל דשיעור האכילה לברכת המזון הוא **בכזית**, **דלפי מה שמחליף רבי יוחנן** השיטה נמצא **דקאמר רבי יהודה** דשיעורא **בכזית**[קכה], וקיי"ל[קכו] דהיכי דפליגי **ר' מאיר ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה**, **וגם לאביי דלא מחליף** את השיטה במתני' וס"ל דר"מ הוא **דאית ליה** דמזמנים **עד כזית נראה** דסובר דהכא **הלכה כר"מ** דשיעורא **בכזית**, **ואף על גב דבעלמא** קיי"ל דהיכי דפליגי ר"מ ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה, מכל מקום **בהא הלכה כר"מ**, **דהא קים ליה ר' יוחנן בשיטתו** דר"מ **לעיל**[קכז] דאמר רבי יוחנן דלעולם **אינו מוציא** את הרבים ידי חובתן בברכת המזון **עד שיאכל כזית**, ושמעינן מינה דס"ל לר"י דשיעור האכילה לברהמ"ז בכזית הוא, **וכן** משמע **לעיל**[קכח] **גבי** הא דאמר רב חייא בר אבא, אני ראיתי את רבי יוחנן **שאכל**[קכט] **זית מליח** ובריך עליו תחילה וסוף, ומדבירך עליו בסוף אלמא ס"ל דשיעור האכילה לברכת המזון בכזית הוא, **וכן פסקו בה"ג ור"ח ושאלתות** דשיעורא לברכת המזון הוא בכזית.

ולענין שיעור ברכה אחרונה על **שתיה אומר** ר"י, **דיש להחמיר ולברך עליו** ברכה אחרונה **אפילו בפחות ממלא לוגמיו**[קל], **ואף על גב דלענין יום הכפורים ליתא**, דהא ביום הכיפורים אינו חייב בפחות ממלוא לוגמיו, מכל מקום **לא ילפינן מינה לענין** שיעור **ברכה אחרונה**[קלא], **ותדע** דהכי הוא, דלא ילפינן שיעור ברכה אחרונה משיעורא דיום הכיפורים, דהא **לענין ברכת המזון** שיעור אכילה לברכה אחרונה הוא **בכזית**, **ולענין יום הכפורים** אינו חייב משום איסור אכילה ביוה"כ **עד דהוי דוקא ככותבת**, הרי דאין ללמוד שיעורי ברכות משיעורי העינויים של יום הכיפורים[קלב], וע"כ יש להחמיר ולברך ברכה אחרונה אף כששתה פחות ממלוא לוגמיו.

נברך אלהינו:

יבררו הגירסא.

במתני' כיצד מזמנים, וכו', בעשרה אומר נברך אלהינו.

אומרים התוס' דנברך אלהינו **גרסינן**, **ולא גרסינן נברך לאלהינו בלמ"ד** בתחילת התיבה, **דדוקא גבי שיר והודאה** כתיב שם השם בלמ"ד לפניו, **כמו שירו לה'**, **הודו לה'**, **גדלו לה'**, **אבל גבי ברכה לא מצינו** שכתוב בזה הלשון, והכא כיון דברכה הוי, לא גרסינן 'למ"ד' בתחילת התיבה, וכן **מפורש בסדר רב עמרם**.

אמר ר"ע מה מצינו בבית הכנסת אחד עשרה וכו':

יבארו מאי שנא תפילה בבית הכנסת מברכת המזון.

מבואר במתני' דכשמזמן בשלשה אומר 'נברך', ובג' והוא אומר 'ברכו', וכן מוסיף ומרבה שבחיו של מקום לפי רוב הקהל כמפורט במשנה, שר' יוסי הגלילי אומר לפי רוב הקהל הם מברכים, שנאמר 'במקהלות ברכו אלהים ה' ממקור ישראל'. ורבי עקיבא פליג ואמר דמה מצינו בתפילה בבית הכנסת אחד מרובים ואחד מועטים אומר 'ברכו את ה'', אף בברכת המזון כן, ורבי ישמעאל אומר שצריך להוסיף ולומר 'ברכו את ה' המבורך'.

ואומרים התוס', **דמשמע דרבי יוסי הגלילי מודה** דבתפילה **בבית הכנסת** לעולם אומר ברכו ואין מרבים בשבחי המקום לפי רוב הקהל, וזאת **מדקאמר** רבי עקיבא **מה מצינו** וכו' בבית הכנסת אחד מרובים ואחד מועטים אומר ברכו, **כלומר** שבתפילה בבית הכנסת **אתה מודה לי** שאפילו במרובים אומר ברכו. והוקשה להתוס' **מאי שנא דפליגי בברכת המזון** אם במרובים אומר ברכו בלבד או לא, ותרוייהו **מודו** בתפילה **בבית הכנסת** שאפילו במרובים אומר ברכו, דלמה חילק רבי יוסי הגלילי בין ברכת המזון לתפילה בבית הכנסת.

ומיישבים **ויש לומר, דודאי לא חילקו בין עשרה למאה בתפילה**, משום

ציונים והערות

קכג. הכי איתא שם, איזו היא דרך רחוקה, מן המודיעים ולחוץ, וכמדתה לכל רוח ולחוץ. [התם גרסינן 'ולחוץ', ובתוס דידן כתב 'ולפנים']. **קכד. וכן** פירש"י הכא, ועי' לקמן סא: דפי' דהיינו מקום שמשם יכולין לראות הר הבית ומשם והלאה אין יכולין לראותו. ובפסחים מט. בד"ה שורפו הביאו התוס' את פירוש הקונטרס דאם עבר צופים חוזר ושורפו לפני הבירה מעצי המערכה, כדאמר בפ' כל שעה (פסחים כד.) 'בקודש באש ישרף', במקום אכילתו שריפתו. והקשה ר"י, דאי דאורייתא הוא לשורפו במקום אכילתו, אמאי כשלא עבר צופים שורפו במקומו ואינו חוזר לשורפו במקום אכילתו. ותירצו, דמן התורה יכול לשורפה בכל מקום שירצה, דהתם לא מרבינן אלא פסולי קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים, אבל שאר קדשים שנאכלים לזרים לא מרבינן לשורפם במקום אכילתם, ומה שהצריכו חכמים לשרוף להני דהכא לפני הבירה אם עבר צופים, היינו גזירה אטו קדשי קדשים. ובתוס' הרא"ש כאן הוסיף, דכי עבר צופים לא אטרחוהו רבנן לחזור. **קכה. הקשה** מהרש"א, דתימה מנא ליה להתוס' דלר"י מוחלפת השיטה במתני' דהכא ולא במתני' דפסחים, ותירץ היעב"ץ דכיון דפסיקא להו להתוס' דר' יוחנן סבר דשיעורא בכזית הוא כדמסיק ר"י הכא, ומסתבר טעמיה דס"ל כדקיי"ל בכל מקום כרבי יהודה במקום רבי מאיר, מסתמא מיפיך למתני' ומוקי להלכתא כר"י שהלכה כמותו. **קכו. עירובין** מו: **קכז. מח.** **קכח. לח:** **קכט. הוגה** ע"פ הגהות וציונים עוז והדר. **קל. ועיין** בתוס' יומא עט. ד"ה ולא, דכתבו ולענין שתיה נראה שמברכין אכזית יין לאחריו על הגפן ועל פרי הגפן, אע"ג דגבי יום הכפורים משערי' כמלא לוגמיו לא ילפינן להו מהדדי וכו'. **קלא. הקשה** הגרע"א אמאי יש להחמיר ולברך הא קיי"ל דספק ברכות להקל, והניח בצ"ע. **קלב. וטעמא** דלענין יוה"כ בעינן ייתובא דעתא כדאיתא ביומא פ:

דבתפילה אלו נכנסים ואלו יוצאים ולאו אדעתיה דש"צ כמה אנשים יש שם בשעה שהוא אומר ברכו, **אבל בברכת המזון** שכל הסועדים שם **הן קבועין ומעורבין**[קלג] **שם יחד אין לטעות בזה** כמה אנשים יש שם באותה שעה, משום **שאין הסועדים יוצאין עד לאחר ברכת המזון**, וכיון שאפשר להרבות שבחי המקום לפי רוב הקהל, לכך פליג רבי יוסי הגלילי וסבר דצריך לעשות כן.

לעולם אל יוציא אדם את עצמו מן הכלל:

יבארו מ"ט לא חשיב שהקורא בתורה מוציא את עצמו מן הכלל.

בגמ' אמר שמואל לעולם אל יוציא אדם את עצמו מן הכלל, ולכך כשמזמן בשלשה והוא יאמר 'נברך' ולא יאמר 'ברכו', אע"פ שיכולים ג' האחרים לזמן לעצמם.

ואומרים התוס' **דפריך בירושלמי**[קלד] **מן הקורא בתורה ומן החזן שאומר** ברכו אמאי מוציאים הם את עצמם מן הכלל, שהם אומרים לאחרים ברכו, ואינם כוללים את עצמם עמהם, **ומפרש הירושלמי דכיון שאומר** הוא ברכו את ה' **המבורך**, דהיינו שה' מבורך בפי כל, בזה הוא כולל את עצמו עמהם **ואין** זה נחשב **כמוציא עצמו מן הכלל**.

תנן בשלשה והוא אומר ברכו:

יבארו את הקושיא.

בגמ' אמר שמואל לעולם אל יוציא אדם את עצמו מן הכלל, ומקשינן עליה, תנן בשלשה והוא אומר ברכו, ואמאי מוציא הוא את עצמו מן הכלל, ומשני דאימא אף ברכו, היינו שיכול לומר אף ברכו ומ"מ נברך עדיף כדי שלא להוציא את עצמו מן הכלל.

מבארים התוס', זה דסבר המקשן דהא דתנן דבשלשה והוא אומר ברכו, היינו דצ"ל 'ברכו' בדוקא ולא 'נברך', היינו משום **דס"ד השתא דברכו עדיף** מנברך, **משום דברכו היינו צווי לברך את השם, אבל נברך אינו אלא נטילת רשות**, וצווי עדיף מנטילת רשות, וכיון דסבר המקשן דמתני' איירי בדוקא, לכך הקשה האיך נימא דעדיף לומר ברכו והא מוציא הוא את עצמו מן הכלל, ומשני, דמתני' לאו דוקא קאמרה, דאדרבה נברך עדיף משום שאינו מוציא את עצמו מן הכלל, ותנא דמתני' אתא לחדש דאעפ"כ שרי לומר ברכו, אך מ"מ נברך עדיף.

אלא ש"מ נברך עדיף:

יבארו מה הכוונה נברך עדיף.

איתא בגמרא, דמדקתני דששה נחלקין עד עשרה, ולא אמרינן דלא יתחלקו כדי שיוכל לומר להם ברכו, מוכח דעדיף לומר נברך מלומר ברכו, ומבארים התוספות **דלאו דוקא** דנברך **עדיף** מברכו, **אלא** מברך וברכו **כי הדדי ניהו**, והאי דמשמע דנברך עדיף, **היינו** דנברך הוי **חשוב**, **וכמו** המחלוקת בזבחים אי **הקישא עדיף** או **גזירה שוה עדיף בפ' איזהו מקומן** (ד' מח.), דהיקש עדיף **רצונו לומר דההיקש** הוא **חשוב ואין לבטלו מפני הגזירה** שוה, ואין הכוונה דהיקש יותר חשוב מגזירה שווה[קלה], **וה"נ קאמר דנברך חשוב כמו ברכו**, **ולפיכך לא יוציא עצמו מן הכלל** ויאמר נברך, דכשאומר ברכו מוציא עצמו מכלל המברכין כמבואר בגמרא, **והקונטרס מוחק** לתיבת 'עדיף' כיון דכי הדדי ניהו, **ומיהו אתי שפיר** לגרוס **עדיף** אף דכי הדדי ניהו **כדפרישית**.

בתפלה דאלו נכנסים ואלו יוצאים ולאו אדעתיה דש"צ, אבל בברכת המזון שהן קבועין ומעורבין שם יחד, אין לטעות בזה, שאין יוצאין עד לאחר ברכת המזון:

לעולם אל יוציא אדם את עצמו מן הכלל. ופריך בירושלמי מן הקורא בתורה ומן החזן שאומר ברכו, ומפרש, כיון שאומר המבורך אין זה מוציא עצמו מן הכלל:

תנן בשלשה והוא אומר ברכו. ס"ד השתא, דברכו עדיף משום דברכו היינו צווי לברך את השם, אבל נברך אינו אלא נטילת רשות:

[נ.] **אלא ש"מ נברך עדיף.** לאו דוקא עדיף, אלא כי הדדי נינהו, ועדיף היינו חשוב, כמו הקישא עדיף וג"ש עדיף פ' איזהו מקומן (ד' מח.), ר"ל דההיקש חשוב ואין לבטלו מפני הג"ש, וה"נ קאמר נברך חשוב כמו ברכו, ולפיכך לא יוציא עצמו מן הכלל, והקונטרס מוחק עדיף, ומיהו אתי שפיר עדיף כדפי':

על המזון הרי זה בור. דמשמע דמברך לבעל הבית המאכילו, דאי לרחמנא למה הוא מזכיר מזון, בלא מזון יש הרבה לברכו:

אמר רבא הלכה כר"ע. פירש ר"ח דהכי קיי"ל, והלכך בין בעשרה בין במאה בין ברבוא אומר נברך אלהינו על המזון שאכלנו, אבל בג' לא יזכיר על המזון כדאמר לעיל, וגם בעשרה אם אינו רוצה להזכיר על המזון הרשות בידו, ואומר ובטובו חיינו:

שלשה שישבו לאכול כאחד. אף על פי שהיו חלוקין בככר, שכל אחד ואחד אוכל מככרו, אינן רשאין ליחלק, כלומר אף על פי שהן חלוקין בככרות, וס"ד אין זה צרוף ולא חל עליהם חובת זימון, אפ"ה אינן רשאין ליחלק:

אבל אי אקדימו ואזמינו עלייהו בדוכתייהו. פי' שאכל כל אחד מהשלשה, והפסיק לשתים שהיו מסובין עמו עד הזן כדאיתא לעיל (דף מה:), פרח חובת זמון מעליהם, כלומר פטורין מן הזמון, ורשאין עתה ליחלק ורש"י לא פירש כן:

על המזון הרי זה בור:

יבארו אמאי נקרא בור.

איתא בגמרא, דהאומר ברוך על המזון שאכלנו, במקום ברוך שאכלנו משלו, הרי זה בור, מבארים התוספות דנקרא בור, **דמשמע דמברך לבעל הבית המאכילו** את המזון, **דאי** כוונתו **לרחמנא למה הוא מזכיר** שמברכו על המזון דוקא, הלא **בלא מזון** נמי **יש הרבה לברכו**, ולהכי נקרא בור[קלו].

אמר רבא הלכה כר"ע:

יבארו דכן נקטינן להלכה.

איתא בגמרא, אמר רבא הלכה כרבי עקיבא דמעשרה והילך אומר נברך אלהינו, ואין חילוק בין עשרה ליותר מעשרה, כמו שבבית הכנסת לא מצינו חילוק בין עשרה ליותר מעשרה ובכל גוונא אמרינן ברכו את ה' המבורך, **ופירש ר"ח דהכי קיי"ל** להלכה כרבי עקיבא, **והלכך בין בעשרה בין במאה בין ברבוא אומר 'נברך אלהינו על המזון שאכלנו', אבל בג' לא יזכיר על המזון כדאמרינן לעיל** דהוי בור, כיון דנראה דמברך את בעל הבית כפי שנתבאר בד"ה הקודם, אך בעשרה שאומר נברך אלהינו ברור שמברך את השם ואין מקום לטעות שמברך את בעל הבית, **וגם בעשרה אם אינו רוצה להזכיר 'על המזון' הרשות בידו, ואומר** 'נברך אלהינו שאכלנו משלו **ובטובו** חיינו'[קלז].

שלשה שישבו לאכול כאחד:

יבארו את החידוש במשנה.

איתא במתניתין, שלושה שאכלו כאחד אינן רשאין ליחלק ולברך ברכת המזון בנפרד כיון שהתחייבו בזימון, ואומרים התוספות, דהחידוש במשנה הוא **דאף על פי** שהיו חלוקין בככר, דהיינו **שכל אחד ואחד אוכל** מככרו ואינם שותפים בלחם אפ"ה **אינן רשאין ליחלק, כלומר, דאף על פי** שהן חלוקין בככרות **וסלקא דעתך** דכיון דאין הככרות בשותפות **אין זה** נחשב **צרוף, ולא חל עליהם חובת זימון, אפ"ה** קתני **דאינן רשאין ליחלק** דחלה עליהם חובת זימון[קלח].

אבל אי אקדימו ואזמינו עלייהו בדוכתייהו[קלט]**:**

יבארו את דברי הגמרא.

איתא בגמרא, ג' בני אדם שבאו מג' חבורות אינם רשאין ליחלק, ואמר רבא דאי אקדימו ואזמון עלייהו בדוכתייהו פרח זימון מינייהו, מבארים התוספות, **פי' שאכל כל אחד מהשלשה** אלו שהתקבצו מג' חבורות, **והפסיק** מאכילתו **לשתים שהיו מסובין עמו** בחבורה הקודמת וסיימו לאכול ורצו לברך, **עד** שהגיע המזמן לברכת **הזן** את הכל, **כדאיתא לעיל** (דף מה:) דשלושה שאכלו ושנים סיימו את אכילתם והשלישי לא סיים, אחד מן השנים מברך, והשלישי ממתין עד שהמברך מגיע להזן את הכל, וממשיך בסעודתו[קמ], ובאופן זה שכבר כל אחד מהם שמע זימון מבני חבורתו **פרח חובת זמון מעליהם, כלומר** דפטורין הם **מן הזמון ורשאין עתה ליחלק** ולברך בנפרד, **ורש"י לא פירש כן**[קמא].

ציונים והערות

קלג. בהגהות וציונים שבהוצאת עוז והדר כתבו דנראה דצ"ל 'ומעוכבין'. **קלד. בפרקין** ה"ג. **קלה. סלקא** דעתך בגמרא שם שרבי עקיבא ורבנן נחלקו האם היקש עדיף או גזירה שוה עדיפה, ורבי עקיבא סבר דכיון דיש היקש מול הגזירה שוה, ההיקש חשוב כמו הגזירה שווה ואינו מתבטל מחמת הגזירה שוה, אלא אדרבה לומדים מן ההיקש שהגזירה שווה נלמדת רק למחצה. **קלו. רש"י** ועוד ראשונים פירשו דנקרא בור לפי שנראה שמברך את המזון ולא את הקב"ה. **קלז. הוצרכו** לומר דאומר 'ובטובו חיינו', משום דמתני' גבי רבוא מסיים על המזון שאכלנו משלו, ולא קאמר ובטובו חיינו, וסלקא דעתך דכשמזכיר השם אין צריך לאומרו, לכך הוצרכו לומר שאף כשמזכיר את השם אומר ובטובו חיינו, אלא דמתני' לא חש להאריך. **קלח. תוספות** פירשו את החידוש במשנה לפי הלישנא אחרינא בדברי רבי אבא בגמרא. **קלט. שייך** לע"ב. **קמ. והוא** הדין אם אחד סיים, אך באופן זה אינם חייבים להפסיק מסעודתם ולהמתין לו. **קמא. רש"י** פירש דכל אחד מהם הגיע מחבורה שהיו שם ג' מלבדו, 'ודלא קדימו הנך ואזמון' היינו שפרשו אלו מחבורתם קודם שסיימו אחרים לאכול ולא זמנו, 'ואזמון עלייהו בדוכתייהו' היינו דכשהוצרכו לצאת זימנו עליהם במקומם,

שחלקוה אחין או שותפין טהורה:

יקשו על ראיית רבא ויתרצו.

בגמרא הוכיח רבא דאם אזמון עלייהו בדוכתיהו, פרח חיוב זימון מינייהו אף דעכשיו שוב הם שלושה, והוכיח כן ממטה שנגנבה או שחלקוה אחין או שותפין שמחמת זה אינה מקבלת טומאה, שאף אם החזירוה מקבלת טומאה רק מכאן ולהבא, מקשים התוספות ותימה, דהא **אמרינן בסוכה** (פ"ק דף טז.) **מטה מטמאה אברים**, כלומר דמקבלת טומאה אף אם אינה שלימה, אלא אף חלקיה מקבלים טומאה, וחלקיה שמקבלים טומאה היינו כגון **ארוכה**, שהיא הקורה שלאורך המיטה, **ושתי כרעים** שהם שני הרגלים שמחוברים לקורה, וקשה דהכא אמרינן דמטה מחולקת אינה מקבלת טומאה. ומיישבים **ולי נראה**, **דהתם** דאמרינן דמטה מטמאה אברים, **מיירי בשיכול להחזירה** את המטה להיות **כאשר היתה בתחלה ולתקנה**, שהרי הכרעים לפנינו **בעין** ואף **הדיוט יכול להחזירה**, לפיכך שם מטה עליה ומטמאה אף אברים, אך התם דאין חלקי המטה לפנינו אין שם מטה עליה ואינה מטמאה. מקשים התוספות **וא"ת, ואמאי לא** [מייתי[קמב]] (פריך) רבא **הכא** ראיה דפרח זימון מינייהו **מכל כלי** טמא **שנשבר** שפרח ממנו הטומאה **וטהור**, **אלמא כיון דפלגוה** לכלי הטמא **פרח לה טומאה**, הכא נמי גבי זימון. ומיישבים, **ול"נ דשאני התם** בכלי טמא שנשבר, **שאינו ראוי עוד להצטרף הכלי יחד ולקבל טומאה אפילו מכאן ולהבא**[קמג], **ולא** הוי האי כלי שבור **דומיא דשלשה בני אדם** דהוו **ראוים עוד להצטרף לזמון**, להכי לא הוכיח אלא ממטה שחילקוה שראויה עוד להתחבר ואפילו הכי פרחה ממנה טומאה.

שמש מצרפן לזמון:

יחדשו דלאו דוקא בבית אחד מצטרפין.

איתא בגמרא, דהא דקתני במשנה דשתי חבורות בבית אחד שאין מקצתן רואין אלו את אלו, אלו מזמין לעצמן ואלו מזמנין עצמן, היינו דוקא כשאין שמש, אבל כשיש שמש, השמש מצרפן, ואומרים התוספות דה"ה שתי חבורות **בשני בתים**, **ובני אדם עומדים ומשמשין** מחבורה זו לחבורה זו, **מצטרפין** זו לזו לזימון, **וכן איתא בירושלמי**[קמד], והא דמצטרפין הוא **בלבד שישמעו ברכת המזון מפי המברך**[קמה]. והוקשה להתוספות, דאי אף בשני בתים מצטרפין, אמאי קתני במתניתין בית אחד, ולא אשמועינן רבותא טפי דאף בשני בתים מצטרפין. ומיישבים, **דהא דנקט במתני' בית [אחד]**, הוא **משום חדוש** דקתני **בסיפא דאפילו** אם הם **בבית אחד**, **אם לאו** דרואים זה את זה **אין מזמנין** יחד. **וכן בבית חתנים כשאוכלים** בסעודת החופה **בב' בתים**, **ובני אדם משמשין** מסעודה זו לסעודה זו, **מצטרפין** לזימון אף דאין רואין זה את זה, **ובלבד שישמעו** אלו ואלו **ברכת המזון מפי המברך**.

[נ:] **שחלקוה אחין או שותפין טהורה. תימה, דאמר בסוכה** (פ"ק דף טז.) **מטה מטמאה אברים כגון ארוכה ושתי כרעים. ולי נראה דהתם מיירי שיכול להחזירה כאשר בתחלה, ולתקנה שהכרעים בעין, והדיוט יכול להחזירה. וא"ת, אמאי לא פריך הכא מכל כלי שנשבר וטהור, אלמא כיון דפלגוה פרח לה טומאה, ול"נ דשאני התם שאינו ראוי עוד להצטרף הכלי יחד ולקבל טומאה אפילו מכאן ולהבא, ולא הוי דומיא דשלשה בני אדם דהוו ראוים עוד להצטרף לזמון:**

שמש מצרפן לזמון. וה"ה בשני בתים ובני אדם עומדים ומשמשין מזו לזו מצטרפין, וכן איתא בירושלמי, ובלבד שישמעו ברכת המזון מפי המברך, והא דנקט במתני' בית [אחד] משום חדוש דסיפא, דאפילו בבית אחד אם לאו אין מזמנין, וכן בבית חתנים כשאוכלים בחופה בב' בתים, ובני אדם משמשין מזו לזו מצטרפין, ובלבד שישמעו ברכת המזון מפי המברך:

בורא פרי העץ ונוטלין ממנו לידים. פירש"י כי לא נתן לתוכו מים לא הוי אלא כמי פירות, ומכאן משמע דמי פירות כשרין לנטילת ידים, ויש לחלק בין הני דאמרינן בפרק כל הבשר (חולין דף קז.) **דאחזותא קפדיתו, ומיהו יש מפרשים לנטילת ידים בעינן מים דכתיב וידיו לא שטף במים:**

כמאן אזלא הא דאמר שמואל וכו' כר' אליעזר. לכאורה משמע ממאי דאמר ר"א נוטלין וכו'. ותימה דאמרינן בפרק במה טומנין (ד' נ:) **אימר דאמר שמואל במידי דלא ממאיס, במידי דממאיס מי אמר, וא"כ היכי מוקים לה הא דשמואל כר"א, דהא יין מידי דממאיס בנטילת ידים, ובמידי דממאיס מודה שמואל, ועוד קשה דהכא משמע דאין הלכה כשמואל מדמוקי לה כר"א, ובפרק שני דביצה** (ד' כח:) **קאמר סתמא דגמ' דסופלי לחיותא בי"ט דמטלטלינן להו אגב רפתא כשמואל, משמע דקי"ל כוותיה. וי"ל, דהכא לא קאמר אלא לדברי ר"א דסבר לה כשמואל, ועדיפא מיניה קאמר, שמתיר אפילו היכא דממאיס, ולא נחת כאן אלא לפרש טעמא דר"א כדפירשנו, ובה"ג אמר דהלכה כרבנן דהכא, והלכה נמי כשמואל דכי קאמר שמואל הני**

בורא פרי העץ ונוטלין ממנו לידים:

ידונו בדברי הגמרא.

איתא בגמרא, דיין עד שלא נתן לתוכו מים מברכין עליו בורא פרי העץ ונוטלין ממנו לידים, **ופירש"י** ד'כי **לא נתן לתוכו מים** אין שם יין עליו **ולא הוי אלא כמי פירות**, **ומכאן** דאמרינן דקודם דהוי יין שם מי פירות עליו ונוטלין ממנו ידים **משמע דמי פירות כשרין לנטילת ידים. ויש לחלק בין הני** משקין **דאמרינן בפרק כל הבשר** (חולין דף קז.) **דאחזותא קפדיתו**[קמו], כלומר דיש להקפיד שיהיה למים מראה מים, ואם נשתנה מראיתם פסולים לנטילת ידים, לבין מי פירות שאף שאין להם מראה מים כשרים[קמז], **ומיהו יש מפרשים דלנטילת ידים בעינן מים** בדוקא, ומי פירות פסולים לנטילת ידים מדכתיב 'וידיו **לא שטף במים**', והכא איירי לנטילה לנקיות בעלמא[קמח].

כמאן אזלא הא דאמר שמואל וכו' כר' אליעזר:

ידונו כמי ההלכה.

בגמרא אמרינן, דשמואל דאמר דעושה אדם כל צורכו בפת סבר כרבי אלעזר, **ולכאורה משמע** לגמרא דשמואל סבר כרבי אליעזר **ממאי דאמר רבי אליעזר** דיין עד שלא נתן לתוכו מים **נוטלין** ממנו לידים וכו', אלמא דמותר להשתמש באוכלין לכל צורכו. מקשים התוספות **ותימה**, **דאמרינן בפרק במה טומנין** (ד' נ:) **אימר דאמר שמואל במידי דלא ממאיס**, **במידי דממאיס מי אמר**, כלומר דמודה שמואל דאסור לעשות שימוש דממאיס את האוכלין, **וא"כ היכי מוקים לה הא דשמואל כרבי אליעזר** דמתיר ליטול ידים ביין, **דהא יין מידי דממאיס בנטילת ידים**, **ובמידי דממאיס** הרי אמרן דמודה שמואל. **ועוד קשה**, **דהכא משמע דאין הלכה כשמואל** דמתיר להשתמש בפת מדמוקי לה כר"א, והרי אין הלכה כרבי אליעזר דשמותי הוא[קמט], **ואילו בפרק שני דביצה** (ד' כח:) **קאמר סתמא דגמ'**, **דסופלי לחיותא בי"ט**, כלומר גרעיני תמרים שהם מאכל לבהמה, **דמטלטלינן להו** ליתנם לבהמה **אגב רפתא**, נותנים אותם על פת ומטלטל את הפת כשהגרעינים עליה, **וכשמואל** דאמר דעושה אדם כל צורכו בפת[קנ], **ומשמע דקי"ל כוותיה**, וקשה דאילו הכא מעמיד את שמואל כרבי אליעזר דאין הלכה כמותו. ומיישבים **וי"ל**, **דהכא** בסוגיין דמוקמינן לשמואל כרבי אליעזר, **לא קאמר אלא לדברי רבי אליעזר דסבר לה כשמואל** דעושה אדם כל צורכו בפת, ורבי אליעזר אף **עדיפא מיניה** דשמואל קאמר, ששמואל מתיר רק היכא דלא ממאיס, ורבי אליעזר **מתיר אפילו היכא דממאיס**, **ולא נחת כאן אלא לפרש טעמא דרבי אלעזר** דשרי ליטול ידים ביין כיון דסבר דמותר לעשות כל צורכו באוכל ואף היכא דממאיס **כדפירשנו**.

ובה"ג אמר דהלכה כרבנן דהכא, דאין נוטלין ידים ביין בין משנתן בתוכו מים, ובין משלא נתן לתוכו מים, **והלכה נמי כשמואל** דעושה אדם כל צורכו

ציונים והערות

ולפיכך נפטרו מחובת זימון. **קמב. בארות** המים. **קמג. אלא** על ידי תיקון גדול ומעשה אומן ולא דמי לזימון דמצטרפי בקל. **קמד. בפירקין** ה"ה, וקתני התם דבעינן שנכנסו לסעודה על מנת להצטרף לזימון. **קמה. דהיינו** בזמנם שהמברך היה מוציא את כולם בברכת המזון (ולכאורה גם בזמנינו יצטרכו לשמוע עד הזן את הכל). **קמו. קתני** התם דשאל רב ששת את אמימר האם מקפיד על חזותא, ואמר ליה שמקפיד. **קמז. התוספות** לא פירשו מה החילוק, ועיין ברא"ש שכתב דמים שנשתנו מראיתם גרועים ממי פירות שעומדים במראיתם. **קמח. כן** הביא הרא"ש בשם הראב"ד, אמנם המהרש"א כתב דכוונת התוספות דמי פירות שם מים מקרי עליו לנטילת ידים, אבל משניתן לתוכו מים שם יין עליו ואסור לנטילת ידים דבעי שם מים, עיין שם מה שהוסיף בזה. **קמט. רש"י** בשבת (קל: ד"ה שמותי) פירש דשמותי היינו שנידוהו, ולפיכך אין הלכה כמותו, והביא שבירושלמי מפרש דשמותי היינו מתלמידי בית שמאי ולהכי אין הלכה כמותו, וכן פירשו התוספות שם (בד"ה דרבי אליעזר) דשמותי היינו מתלמידי בית שמאי, ונסתייעו מהירושלמי. **קנ. מקשה** שם הגמרא, כיצד מותר לטלטל גרעיני תמרים בכדי להאכילם לבהמות ביום טוב, הלא הם מוקצה, שהרי אינם עומדים למאכל אדם, ועבור בהמה אסור לעשות מלאכה ביום טוב (הקושיה היא לרבי יוסי הגלילי שדורש 'לכם' ולא לכלבים), ומתרצת הגמרא דגרעיני תמרים אינם מוקצה כיון דראויים להסקה, ואף גרעינים לחים ראויים להיסק גדול, ושואלת הגמרא דבשבת דאסור להבעיר כיצד מטלטלים אותם, ומיישבת שמטלטלים אותם על גבי פת, וכדשמואל דעושה אדם כל צורכו בפת.

בפת, דכי קאמר שמואל דמותר לעשות כל צורכו בפת, הני מילי מידי - שימוש דלא ממאיס, אבל מידי דממאיס לא, ובשימוש דלא ממאיס אף רבנן מודו דמותר, ואם כן אין זה סתירה לפסוק כרבנן וכשמואל, ופסק הבה"ג הוא דלא כפי' ר"ת שפסק דלא כשמואל מדמוקי ליה הש"ס הכא כרבי אליעזר דשמותי הוא, אלא ודאי קיימא לן כשמואל כדפירשנו. ואומרים התוספות דאם כן דהלכה כשמואל, מותר לסמוך הקערה בפת היכא דלא ממאיס הפת על ידי זה[קנא], וי"א דצריך לאכלו את הפת אחר כך[קנב], ויש נוהגים לאכול דייסא בפת אף שהפת נמאסת, הואיל ואוכלין הפת אחר כך, אבל במס' סופרים אוסרו לעשות כן, דאמרינן במס' סופרים (פ"ג) אין אוכלין אוכלין באוכלין, אלא אם כן היה אוכלן בבת אחת, ושמא ההיא דלא כשמואל, אך לשמואל דקיי"ל כוותיה מותר, דאין זה ממאיס את הפת שהרי אוכל גם את הפת[קנג].

מודים חכמים לר"א בכוס של ברכה שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים:

יקשו מהסוגיא לקמן.

איתא בגמרא, דאף דסוברים חכמים דאף יין שלא נתנו לתוכו מים מברכים עליו בורא פרי הגפן, אך מודים שליין שבכוס של ברכה צריך להוסיף מים, מקשים התוספות ותימה, דהא אמרינן לקמן[קנד] דד' דברים נאמרו בכוס של ברכה, וסלקא דעתך דצריך להיות יין חי היינו בלא תוספת מים, וכן מלא[קנה], והא אמרינן דאדרבה דאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים. ומיישבים וי"ל, דחי היינו דבעינן שיתנו ליין כשהוא חי בלא מים לתוך הכוס, ואח"כ ימזגנו במים, אי נמי חי אין הכוונה ליין שאינו מזוג במים, אלא דבעינן יין חי מן החבית, כלומר שימזוג מהחבית לצורך כוס של ברכה, ולא יקח לכוס של ברכה יין שהוציא מן החבית לשימושים אחרים, אי נמי חי לא קאי על היין, אלא קאי אכוס עצמו, ומאי חי, היינו שיהיה הכוס שלם, כדאיתא במכות (ד' טז:) ריסק ט' נמלים והוסיף אחד חי והשלימו לכזית לוקה שש וכו', אחת משום כזית נבילה, ועוד חמש על הנמלה החיה משום שרץ הארץ[קנו], דכיון שהיא שלימה הוי בריה ואינה צריכה שיעור, והתם אין נפקא מינה בין נמלה חיה למתה, אלמא דאותו חי דקתני התם היינו שלם, וה"נ הא דקתני הכא 'חי', היינו דבעינן שיהא הכוס שלם בלא שבירה.

למאי חזי:

בגמרא בעי, לרבנן דאמרו דמברכין בורא פרי הגפן על יין חי, מדוע ברכתו בורא פרי הגפן והלא אינו ראוי לשתיה, מבארים התוספות את קושיית הגמרא, פי', ולמאי אשתני יין חי לעילויא שמברכין עליו ברכה מיוחדת[קנז], ומשני דחשוב הוא משום דראוי לקורייטי, דהיינו למין משקה שמערבין בו יין חי עם דברים אחרים בלא למוזגו במים. ואומרים התוספות, דכן הלכה כרבנן, דיין חי מברכין עליו בורא פרי הגפן, דאמרינן (פסחים קח:) גבי ארבע כוסות בליל הסדר שאם שתאן יין חי יצא, אלמא דיין חי חשיב יין.

מילי מידי דלא ממאיס אבל מידי דממאיס לא, ודלא כפי' ר"ת שפסק דלא כשמואל מדמוקי ליה כר"א, אלא ודאי קיימא לן כשמואל כדפירשנו, וא"כ מותר לסמוך הקערה בפת היכא דלא ממאיס, וי"א דצריך לאכלו אח"כ, ויש נוהגים לאכול דייסא בפת הואיל ואוכלין הפת אח"כ, אבל במס' סופרים אוסרו דאמרינן במס' סופרים (פ"ג) אין אוכלין אוכלין באוכלין, אא"כ היה אוכלן בבת אחת, ושמא ההיא דלא כשמואל:

מודים חכמים לר"א בכוס של ברכה שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים. תימה דאמרינן לקמן ד' דברים נאמרו בכוס של ברכה חי, ומלא. וי"ל דבעינן שיתנו חי לתוך הכוס ואח"כ ימזגנו אי נמי בעינן חי מן החבית. אי נמי, קאי אכוס עצמו, ומאי חי שלם כדאיתא במכות (ד' טז:) ריסק ט' נמלים ואחד חי וכו', אלמא דאותו חי היינו שלם, ה"נ בעינן שיהא הכוס שלם, בלא שבירה:

למאי חזי. פי' ולמאי אשתני לעילויא, ומשני לקורייטי, וכן הלכה כרבנן דיין, חי מברכין עליו בורא פרי הגפן, דאמרינן (פסחים קח:) שתאן חי יצא:

אין זורקין את האוכלים. בהני שלשה מודה שמואל, אין מעבירין כוס מלא על הפת, וגם אין חותכין עליו בשר חי, ואין זורקין את הפת אפילו לא ממאיס, וכן שאר אוכלין אסור לזרוק במידי דממאיס:

ולא בימות הגשמים. אע"פ שבאגוזים אין האוכל נמאס בתוכו, מ"מ כשהן נופלים בטיט נמאסים, ומיהו עכשיו שדרכן לזרוק חטים בבית חתנים, צריך ליזהר שלא יזרקום אלא במקום נקי:

[נא.] **מעיקרא גברא לא חזי.** תימה, והלא טמא אינו אסור לברך, ובקונטרס פירש דבעלי קריין אסורים בדברי תורה. וי"ל, דמיירי בטבילת גרים, ומפני אותה טבילה הצריכו לכל שאר טבילות לברך לאחר טבילה. וכן בנט"י שפעמים אדם בא מבית הכסא, ואין אדם ראוי לברך עד לאחר הנטילה, נהגו העם לברך כל שאר ברכת ידים לאחר נטילה:

אין לנו אלא ארבעה דברים. ומיהו לא משמע

אין זורקין את האוכלים:

יבארו במאי מודה שמואל ובמאי פליג.

איתא בגמרא, דד' דברים נאמרו בפת, אין מניחים בשר חי על הפת, ואין מעבירים כוס מלא על פת, ואין זורקין את הפת, ואין סומכין את הקערה בפת, וקתני דאף שאר אוכלים אסור לזורקן, אומרים התוספות, דבהני שלשה מודה אף שמואל דאמר דעושה אדם כל צורכו בפת, מודה הוא דאין מעבירין כוס מלא על הפת שמא ישפך עליו וימאס, וגם אין חותכין עליו בשר חי דבזיון הוא לפת, ואין זורקין את הפת משום בזיון, ואפילו אי לא ממאים בהכי, וכן שאר אוכלין אסור לזרוק במידי דממאים כדמסקינן בגמרא, ופליג שמואל רק גבי הא דקתני דאין סומכין את הקערה בפת, דהוא סבר דמותר.

ולא בימות הגשמים:

יקשו על הא דאמרינן דלא זורקים אגוזים בימות הגשמים ויתרצו.

איתא בגמרא, דזורקין לפני חתן וכלה קליות ואגוזים בימות החמה ולא בימות הגשמים כיון שנמאסים, והוקשה להתוספות, אמאי אסור לזרוק אגוזים בימות הגשמים, אע"פ שבאגוזים אין האוכל נמאס בתוכו מחמת שיש להם קליפה. ומיישבים, דמ"מ כשהן נופלים בטיט מתלכלכים ונמאסים מלהגביהן מהטיט, ואיכא הפסד אוכלין[קנח], ומיהו עכשיו שדרכן לזרוק חטים בבית חתנים צריך ליזהר שלא יזרקום אלא במקום נקי כדי שלא יבואו לידי הפסד אוכלין.

מעיקרא גברא לא חזי:

יקשו על דברי הגמרא.

איתא בגמרא, דטמא מברך על הטבילה לאחר טבילתו כיון דקודם טבילתו אינו יכול לברך, מקשים התוספות ותימה, מדוע אינו יכול לברך קודם טבילתו, והלא טמא אינו אסור לברך, ובקונטרס פירש דאינו יכול לברך קודם טבילתו משום דבעלי קריין אסורים בדברי תורה[קנט], ואם כן אתי שפיר שאינו יכול לברך עד לאחר הטבילה, דאף לברך אינו יכול עד שיטבול[קס]. ומיישבים התוספות באופן אחר[קסא], וי"ל דמיירי בטבילת גרים, שקודם טבילה אינו יכול לברך אשר קידשנו במצוותיו וציונו, דהא עדיין גוי הוא ועל מה צווה, ומפני אותה טבילה של גרים שאינם יכולים לברך קודם טבילה הצריכו גם לכל שאר טבילות לברך לאחר טבילה. וכן בנטילת ידים מברכים לאחר הנטילה כיון שפעמים אדם בא מבית הכסא ואין אדם ראוי לברך עד לאחר הנטילה, כיון דידיו טמאות, ואם כן חייב לברך לאחר הנטילה, ומחמת ברכה זו נהגו העם לברך את כל שאר ברכת ידים כגון נטילת ידים לאכילה, וכו' גם כן לאחר הנטילה.

אין לנו אלא ארבעה דברים:

יבארו דיש להחמיר בכל העשרה דברים.

בגמרא אמר רבי יוחנן שמתוך העשרה דברים שנאמרו בברייתא על כוס של

ציונים והערות

קנא. כגון שאין הקערה מלאה ואין חשש שישפך ממנה על הפת וימאס, או שהיא אינה מלאה בדבר נוזלי אלא בפירות וכדו'. קנב. הקשה המהרש"א, דכיון דאין הפת נמאסת מחמת הקערה מה הטעם דצריך לאכול אחר כך את הפת. קנג. כן הוא ברא"ש וז"ל, 'ואפשר דההיא דמסכת סופרים פליגא דשמואל וכו', ולשמואל שרי דהא לא ממאיס, ואנן קיי"ל כשמואל ולא ממאיס הפת שאכל בה דייסא, וראיתי גדולים שהיו אוכלין בכל פעם מעט מן הפת עם הדייסא' עכ"ל. קנד. נא. קנה. ושני הדברים הנוספים הם, הדחה ושטיפה. קנו. בלע נמלה חיה הואיל ובריה שלימה היא אכילתה בכל שהוא, ולוקה חמש, שני לאוין הכתובין בשרץ סתם, ושלשה לאוין הכתובין בשרץ הארץ. קנז. באו לאפוקי מפירש"י שפירש למאי חזי לשתיה, דאם כן גם אדרבי אליעזר תקשי דכיון דלא חזי לשתיה, אין ראוי לברך עליו כלל. קנח. משנה ברורה קעא כא. קנט. רוב הטבילות בזמן היו משום בעלי קרי, שתיקן עזרא שיהיו אסורים בדברי תורה עד שיטבלו. קס. ואמנם כתבו התוספות בקושייתם שטמא מותר בדברי תורה, אך טמא בטומאת קרי בזמן תקנת עזרא היה אסור, ועיין בהערה הסמוכה מדוע לא ניחא לתוספות בתירוץ רש"י. קסא. תוספות לא ניחא להו בפירוש רש"י כיון דרצו לתרץ אף למאי דקיי"ל האידנא כרבי יהודה בן בתירא (כב.) דבטלוה לטבילת בעל קרי, ועיין רא"ש.

(כן) דפליג ר' יוחנן אהדיא דנותנו לימינו, כדאמרי' לקמן א"ר יוחנן ראשונים שאלו מהו שתסייע שמאל לימין, משמע שכן היו נוהגים. ומיהו מדהאמוראים היו עושים עיטור ועיטוף, משמע שהיו מחמירים על עצמן והיו נזהרים בכולן, ולפיכך יש להחמיר בכוס של ברכה:

שטיפה חי ומלא. ירושלמי דסוף פירקין, א"ר אחא שלשה דברים נאמרו בכוס של ברכה, מלא עיטור ומודח, ושלשתן מקרא נפתלי שבע רצון ומלא ברכת ה', שבע עיטור, רצון מודח, ומלא כמשמעו:

שטיפה מבחוץ והדחה מבפנים. ופי' ר"י דוקא שאין הכוס יפה שיש בו שיורי כוסות, אבל אם הוא יפה בלאו, הכי שפיר דמי, דלא בעינן אלא שיהא כוס של ברכה יפה:

זוכה לשני עולמות. פי' הרב רבי יוסף ממרשיליי"א מדהוה ליה למכתב ים ודרום רש, וכתב ירשה, הרי יו"ד ה"א יתירה, וביו"ד ה"א נבראו שני עולמות כדאמרינן בהתכלת, (מנחות ד' כט:) כי ביה ה' צור עולמים (אל תקרי צור אלא צר וכו'):

שמאל מהו שתסייע לימין. בכוסות גדולות מיירי, או בראש חדש טבת שחל להיות בשבת שהוא בחנוכה, או בנישואין, וצריך להאריך בברכת המזון:

[נא:] **אין מסיחין על כוס של ברכה. פירש"י שלא יסיח (דעת) המברך משנתנו לו כוס של ברכה, וה"ה המסובין שאין רשאין להסיח, דבעינן שיתכוין שומע ומשמיע, וגם אין להפסיק השומעים בשיחת חולין כמו שאין המברך רשאי להסיח, ואע"פ שאמר התם (פרק בתרא דר"ה ד' לד:) שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום יצא, משמע שהשומע סח בינתים ואפילו הכי יצא, אך לכתחלה אין לעשות כן, ומיהו נראה דהיינו דוקא בשעה שהמברך שותק מעט בין ברכה לברכה, אבל בשעה שהוא מברך, אם היה מדבר אפילו בדיעבד לא יצא:**

והלכתא בכולהו יושב ומברך. לפי שברכת המזון דאורייתא החמירו בה להיות יושב ומברך, שהרי עשרה דברים נאמרו בו, מה שאין כן בשאר ברכות, והוא נוטריקון ואכלת ושבעת, שב עת וברכת לברכת המזון, מפי רבי משה אלברט:

הדרן עלך שלשה שאכלו

ברכה, אין אנו נוהגים אלא ד', הדחה, שטיפה, חי, ומלא, ומיהו **לא משמע (כן) דפליג ר' יוחנן אהדיא** דקתני בברייתא דכוס של ברכה נותנו לימינו, **כדאמרינן לקמן א"ר** יוחנן, **ראשונים שאלו** על הדין שנאמר בברייתא דכוס של ברכה נותנו בימין, ושאלו **מהו שתסייע** יד **שמאל** ליד ימין, וקאמר דכיון דלא איפשט להו אנן נעבד לחומרא, ולא תסייע שמאל לימין, **משמע שכן היו נוהגים**, אלמא לא פליג רבי יוחנן על 'נותנו בימין', ומלבד ד' דברים אית ליה נמי נותנו בימין, אומרים התוס' **ומיהו, מדהאמוראים היו עושים עיטור ועיטוף** כדקתני בסמוך דרב יהודה מעטרהו בתלמידים, ורב חסדא מעטר ליה בכוסות של יין, ורב פפא מעטף ויתיב, ורב אסי פריס סודרא על רישיה, **משמע שהיו** האמוראים מחמירים **על עצמן והיו נזהרים בכולן, ולפיכך יש לנו להחמיר בכוס של ברכה** על כל העשרה דברים[קסב].

שטיפה חי ומלא:

יביאו את דברי הירושלמי דיליף מפסוקים.

בגמרא אמר רבי יוחנן דכוס של ברכה בעי ארבעה דברים בלבד, הדחה שטיפה חי ומלא, מביאים התוספות **דבירושלמי דסוף פירקין** מובא מהיכן ילפינן דבעינן שטיפה חי ומלא, **דא"ר אחא שלשה דברים נאמרו בכוס של ברכה**, שיהיה **מלא**, שיעשה לו **עיטור**, ושיהיה **מודח**, **ושלשתן** ילפינן **מקרא**[קסג], **'נפתלי שבע רצון ומלא ברכת ה'**[קסד], **'שבע'** זהו **עיטור**, שאם מעטרהו בכוסות מלאים נראה כשביעה, **'רצון'**, זהו מודח דכוס מודחת היא לרצון לשותה[קסה], ו**'מלא' כמשמעו**[קסו].

שטיפה מבחוץ והדחה מבפנים:

יבארו אימתי בעינן הדחה ושטיפה.

איתא בגמרא, דהדחה ושטיפה, היינו שטיפת הכוס מבחוץ, והדחתה מבפנים, **ופי' ר"י** דהא דבעינן הדחה ושטיפה **דוקא כשאין הכוס יפה**, דהיינו שאינה נקיה כגון **שיש בו שיורי כוסות** שנשאר שם מעט יין, **אבל אם הוא** כוס **יפה בלאו הכי שפיר דמי** ואין צריך הדחה ושטיפה, **דלא בעינן** הדחה ושטיפה **אלא** בכדי **שיהא כוס של ברכה יפה**, ואם היא בלאו הכי יפה אין צורך בהדחה ושטיפה.

זוכה לשני עולמות:

יבארו את הדרשה מנין שהמברך על כוס מלא נוחלת שני עולמות.

בגמרא אמר רבי יוסי בר חנינא דהמברך על כוס מלא זוכה לנחלת שני עולמות, דהיינו עולם הזה ועולם הבא, מדכתיב 'ומלא ברכת ה' ים ודרום ירשה', **ופי' הרב רבי יוסף ממרשיליי"א** את הדרשה 'ומלא ברכת ה' ים ודרום ירשה', **מדהוה ליה למכתב ים ודרום רש, וכתב** קרא **ירשה, הרי יו"ד וה"א יתירה, ובאותיות יו"ד ה"א נבראו שני עולמות, כדאמרינן בהתכלת** (מנחות ד' כט:) דילפינן דבשם יו"ד וה"א נבראו העולמות דכתיב **'כי ביה ה' צור עולמים'**, עולם הזה ברא באות ה' ועולם הבא באות י'[קסז], **(אל תקרי צור אלא צר וכו')**[קסח], מכאן שהמברך על הכוס מלאה זוכה ונוחל נחלת שני עולמות.

שמאל מהו שתסייע לימין:

יבארו באיזה אופן מיירי שאלת הראשונים.

איתא בגמרא, אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן שאלו הראשונים האם מותר שיד שמאל תסיע ליד ימין בהחזקת כוס של ברכה, מבארים התוספות, דשאלת הראשונים **בכוסות גדולות מיירי**, שקשה להחזיקם ביד אחת בשעת ברכת המזון **או** דאיירי **בראש חדש טבת שחל להיות בשבת שהוא** בחנוכה שצריך לומר על הניסים רצה ויעלה ויבוא, **או** בסעודת **נישואין**[קסט], **וצריך להאריך בברכת המזון** וקשה להחזיק זמן רב אף כוס קטנה, ולכך קמיבעי ליה אם יכול לסייע בשמאלו להחזיק את הכוס.

אין מסיחין על כוס של ברכה:

ידונו בדברי הגמרא.

איתא בגמרא, דאין מסיחין על כוס של ברכה, **ופירש"י** דהיינו **שלא יסיח (דעת)** - שלא ידבר **המברך** מזמן **שנתנו לו כוס של ברכה**, **וה"ה המסובין שאין** הם **רשאין להסיח**, **דבעינן שיתכוין** השומע לצאת, **והמשמיע** להוציא[קע], **ולכן גם אין להפסיק השומעים בשיחת חולין**, **כמו שאין המברך רשאי להסיח** כדאמרן[קעא], **ואע"פ שאמר התם** (פרק בתרא דר"ה ד' לד:) דמי **ששמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום יצא**, ואין צריך לשמוע בבת אחת, ואם כן **משמע** שיצא אף **שהשומע סח בינתים**, דלא מסתבר דאיירי דוקא כשהשומע שתק כל אותם תשע שעות, **ואפילו הכי** קתני **שיצא**, **אך לכתחלה אין לעשות כן** שידבר בשעת הברכה, **ומיהו נראה** דמה דאמרינן דלכתחילה בעינן שלא ידבר בשעת הברכה, אך אם עבר ודיבר יצא, **היינו דוקא בשעה שהמברך** שותק **מעט בין ברכה לברכה** בברכת המזון[קעב], אזי אם בדיעבד דיבר אפ"ה יצא, **אבל בשעה שהוא** המזמן **מברך אם היה** השומע **מדבר**, **אפילו בדיעבד לא יצא**.

והלכתא בכולהו יושב ומברך:

יבארו הטעם דהצריכו לברך ברכת המזון בישיבה, דלא מצינו כן בשאר ברכות.

מסקינן בגמרא, דבכל אופן שאכל, בין מהלך בין מעומד בין מיסב, מברך בישיבה, מבארים התוספות דהטעם דצריך לברך בישיבה, **לפי שברכת המזון** היא **מדאורייתא** לפיכך **החמירו בה להיות יושב ומברך**, מה שלא החמירו בשאר ברכות שאין צריך לברכן דוקא בישיבה[קעג], **שהרי עשרה דברים נאמרו בו מה שאין כן בשאר ברכות**[קעד], אלמא ברכת המזון חמירא טפי, ומביאים התוספות רמז לכך דבעינן לברך ברכת המזון בישיבה, **והוא נוטריקון ואכלת ושבעת** וברכת, **שב עת** וברכת, כלומר שב בזמן שאתה מברך **לברכת המזון**, **מפי רבי משה אלברט**.

הדרן עלך שלשה שאכלו.

ציונים והערות

קסב. כתב הרשב"א ונראה שאלו הארבעה דוקא מעכבין ולא האחרים, ורבי יוחנן לעיכובא קאמר, אבל מכל מקום לכתחילה ולמצוה מן המובחר בעינן כולהו, כדחזינן להו לרב יהודה ולרב חסדא דמעטרי ליה חד בתלמידי וחד בנטלי, וכן איתא בעוד ראשונים. **קסג. דברים** לג כג. **קסד. ביאר** השפתי חכמים דכתיב בהאי קרא 'ומלא ברכת ה'', שמרמז על כוס שבו ברכת ה' על המזון שאכל. **קסה. הוסיף** לבאר השפתי חכמים שכל אדם רצונו לשתותו, ואי לא הוי מודח מי שהוא איסטניס ירחק ממנו. **קסו. על** פי הפני משה ופירוש הגר"ח קנייבסקי. **קסז. איתא** התם במנחות, ואיני יודע אם העולם הבא ביו"ד והעולם הזה בה"י, או העולם הזה ביו"ד והעולם הבא בה"י, כשהוא אומר (בראשית ב ד) 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם', אל תקרי בהבראם אלא בה"י בראם, הוי אומר העולם הזה בה"י, והעולם הבא ביו"ד. **קסח. המוקף** בסוגריים אינו לפנינו. **קסט. משמע** מדברי התוספות דצריך להחזיק את הכוס של ברכה אף בזמן ברכת השבע ברכות, ולכן נזקק לעזרת יד שמאל. **קע. בזמנם** נהגו דהמזמן היה מברך לבדו בקול את ברכת המזון ומוציא את העונים. **קעא. כן** הוא בתוספות הרא"ש ובתוספות ר"י, ובתוספות רבינו פרץ, וצריך לומר דמה דכתבו התוספות וגם אין להפסיק השומעין, זהו המשך ההסבר מדוע השומעין אסורין לדבר, דכיון דבעינן דעת שומע ומשמיע, לכן כשם דהשומע אסור לדבר, כך גם המשמיע, ויש שביארו דצריך לגרוס 'פירש"י שלא יסיח דעת', (כמופיע לפנינו בסוגריים), והוא הדין שאין המסובין רשאים להסיח דעת, ולאחר מכן מוסיפים התוספות דגם אין להפסיק בשיחת חולין וכו', ואין משמע כן בתוספות ר"י בתוספות רא"ש ובתוספות רבינו פרץ. **קעב. כבר** ביארנו לעיל בהערה דבזמנם נהגו שהמזמן מוציא את המסובים בברכת המזון. **קעג. כתב** בשיטה מקובצת, דהטעם דבעינן ישיבה משום שיכוין לבו יותר דכתיב 'הכון לקראת אלהיך ישראל'. **קעד. כמבואר** בע"א.

[נב.] **ורבי יהושע היא דאמר אין משגיחין בבת קול.** ואם תאמר, א"כ קשה הלכתא אהלכתא, דההיא דרבי יהושע דתנור של עכנאי קי"ל כרבי יהושע, וקי"ל כב"ה. וי"ל, דדוקא התם קאמר דאין משגיחין בבת קול, דהבת קול היה כנגד הרוב, וכבר אמרה תורה אחרי רבים להטות (שמות כג), אבל ב"ה היו רבים. אע"פ שמייתי רבי יהושע הכא אע"ג דלא דמי, דשאני התם דהבת קול היה כנגד הרוב, האי תנא סבר טפי מרבי יהושע, דאמר אין משגיחין בבת קול אע"פ שהרוב מסייע לבת קול, הואיל וב"ש מחדדי טפי. וא"ת, מ"ש דבקדוש והבדלה מברכין קודם על היין, ובברכת המזון אין מברכין עד לאחר שלש ברכות. וי"ל, דהיכי נעביד, אם נברך קודם ברכת המזון, א"כ יהא ברכת המזון היסח הדעת, דבשלמא בשאר ברכות לא עקר נפשיה משתיה, דבקדוש היה רוצה לאכול, ובהבדלה היה רוצה לשתות, אבל בברכת המזון עקר נפשיה משתיה:

מניחו עד לאחר המזון. הכא משמע שמותר לטעום קודם הבדלה. תימה, הא אמימר בת טוות (ע"פ דף קז.), פי' לן מעונה לפי שלא היה לו יין להבדיל עליו. וי"ל, דשאני אמימר שהיה סבור שיהיה לו כוס למחר, או מחמיר על עצמו היה, והכא שאני דקסבר ברכת המזון טעונה כוס, ולכך מניחו לברכת המזון:

טעמו פגמו. פרשב"ם דוקא לקדוש ולהבדלה צריך שלא יהא פגום, אבל לשתות צריך לברך עליו אע"פ שהוא פגום, דאסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה, וקדוש והבדלה נמי לא אמרן אלא במקום דאפשר, אבל אי אפשר מברך אפי' אפגום, ונותן לתוכו מים, כדאיתא בירושלמי, רבי יונה טעים אכסא ומתקן ליה, פי' לאחר ששתה ממנו הוסיף עליו כל שהוא מים או יין, והיה מברך עליו:

גזרה שמא יטמאו משקין שבידים. אבל בתוך הסעודה ליכא למיחש, שהרי אדם מנגב ידיו יפה קודם אכילה, כדאמרי' האוכל בלא ניגוב ידים

ורבי יהושע היא דאמר אין משגיחין בבת קול:

יקשו מדברי רבי יהושע מתנור ויתרצו, ויקשו אמאי מברכינן על כוס של ברכה קודם ברכת המזון.

איתא בגמרא, דאיבעית אימא הא דאיצטריך למימר דהלכה כבית הלל, אף דכבר יצאה בת קול דהלכה כמותם, הוא אליבא דרבי יהושע דאמר דאין משגיחין בבת קול. מקשים התוספות **ואם תאמר, א"כ קשה הלכתא אהלכתא, דההיא** דאמר רבי יהושע דאין משגיחין בבת קול אמר כן גבי **תנור של עכנאי**[א] **וקי"ל כרבי יהושע** בהא הרי דאין משגיחין בבת קול, ואילו הכא אמרינן דקי"ל כב"ה משום דיצאה בת קול דהלכה כוותיהו, ואם כן איכא סתירה הלכתא אהלכתא. **וי"ל דדוקא התם קאמר** רבי יהושע **דאין משגיחין בבת קול**, משום דהתם הבת קול **היתה כנגד הרוב**, דהיינו רבנן שטמאו את אותו תנור[ב], **וכבר אמרה תורה 'אחרי רבים להטות'** (שמות כג), לפיכך אמר רבי יהושע לא בשמים היא, **אבל ב"ה היו רבים** ולפיכך אזלינן בתר בת קול דאמרה דהלכה כוותיהו[ג]. והוקשה להתוספות, **ואע"פ שמייתי** הא דאמר רבי **יהושע** דאין משגיחין בבת קול **הכא, אע"ג דלא דמי** בת קול דהתם דאמר רבי יהושע דלא בשמים היא, לבת קול דהכא, **דשאני התם** במחלוקת חכמים ורבי אליעזר דהבת קול היתה **כנגד הרוב**, אבל הכא הבת קול סייעה לבית הלל שהם רבים, ואם כן האיך אומרת הגמרא דאיצטריך לאשמועינן דהלכה כבית שמאי אף דיצאה בת קול דהלכה כמותם, זאת לרבי יהושע דס"ל דאין משגיחין בבת קול, והא אמרינן דבכאי גוונא אף רבי יהושע מודה דמשגיחין בבת קול. ומיישבים, דהאי **תנא** דברייתא **סבר טפי מרבי יהושע**, דהאי תנא **אמר דאין משגיחין בבת קול ואע"פ שהרוב מסייע לבת קול**, **והואיל ובית שמאי מחדדי טפי** מבית הלל יש לפסוק כמותם אף דבית הלל הם הרוב, ולכן איצטריך לאשמועינן דהלכה כבית הלל, ולא סגי בבת קול שסייעה להם.

מקשים התוס' **וא"ת, מ"ש דבקדוש והבדלה מברכין קודם על היין** ולאחר מכן ברכת הקידוש, ואילו **בברכת המזון אין מברכין** על הכוס אלא **עד לאחר שלש ברכות**[ד]. ומיישבים, **וי"ל** דע"כ עבדינן כן, דהיכי נעביד, **אם נברך** על היין קודם ברכת המזון, **א"כ יהא ברכת המזון היסח הדעת** בין ברכת היין לשתיה, **דבשלמא בשאר ברכות** שמברך אחר ברכת היין **לא עקר נפשיה משתיה, דבקדוש היה רוצה לאכול** סעודת שבת לאחר הקידוש, **ובהבדלה** אף דאינו עומד לסעוד עתה אך **היה רוצה לשתות**, ואם כן אינו מסיח דעתו מלשתות בברכת ההבדלה, **אבל בברכת המזון** מחמת שבירך ברכה שלאחר המזון **עקר נפשיה משתיה** כי כבר גמר סעודתו וסעד כל צורכו, ולכך אם יברך על היין קודם ברכת המזון הוי ברכת המזון היסח הדעת בין הברכה לשתיה.

סיכום: הא דאמר רבי יהושע דאין משגיחין בבת קול, היינו דוקא כשהבת קול היא כנגד הרוב, והאי תנא דסבר דגם גבי מחלוקת בית שמאי ובית הלל לא משגיחינן בבת קול, סבר טפי מרבי יהושע, דאין משגיחין בבת קול גם כשמסייעת לרוב.

והא דלא מברכינן על כוס של ברכה קודם ברכת המזון, משום דהוי היסח הדעת בין הברכה לשתיה.

מניחו עד לאחר המזון:

יקשו על דברי הברייתא.

איתא בגמרא, מי שאין לו אלא כוס יין אחד במוצאי שבת, ואי יבדיל עליו עכשיו לא יהיה לו כוס לברכת המזון של סעודת הלילה, יבדיל לאחר ברכת המזון, אומרים התוספות דמה**כא** דאמרינן דישאיר את הכוס עד לאחר ברכת המזון, **משמע שמותר לטעום קודם הבדלה**, דאם לא כן האיך מניחו לאחר ברכת המזון, והלא אסור לו לאכול קודם הבדלה. מקשים התוספות ותימה, **הא אמימר בת טוות** (ע"פ דף קז.), **פירוש** דאמימר **לן** במוצאי שבת כשהוא **מעונה לפי שלא היה לו יין להבדיל עליו** ולא היה יכול לאכול בלילה, אלמא דאסור לאכול קודם הבדלה. ומיישבים וי"ל, **דשאני אמימר שהיה סבור שיהיה לו** כוס יין **למחר** כדי להבדיל עליו, משום הכי המתין, **או מחמיר על עצמו היה** שהתענה למרות שהיה יכול לאכול, דהא לא היה לו אפשרות להבדיל עכשיו, ואולם **הכא שאני**, שיש לו כוס ויודע שלא יהיה לו יין למחר, עדיף שיאכל קודם שיבדיל ויברך ויבדיל על אותו הכוס, ממה שיבדיל על הכוס ויברך ברכת המזון בלא כוס[ה], **דקסבר ברכת המזון** טעונה כוס, **ולכך מניחו לברכת המזון**[ו].

טעמו פגמו:

ידונו בדיני כוס פגום.

איתא בגמרא, דהטועם מכוס של יין פגמו מלהיות כוס של ברכה, **פירש רשב"ם** דהיינו **דוקא לקדוש ולהבדלה צריך שלא יהא פגום**, ואם טעמו פגמו ואינו ראוי עוד לקידוש והבדלה, **אבל** אם רוצה סתם **לשתות** ממנו, **צריך לברך עליו ואע"פ שהוא פגום**, דהרי **אסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה**. וקדוש והבדלה **נמי לא אמרן** דאין מקדשין ומבדילין על כוס פגום **אלא במקום דאפשר**, **אבל** אם **אי אפשר** לקדש או להבדיל על כוס שאינו פגום, **מברך אפילו על אפגום, ונותן לתוכו** מים כדי שיהיה הכוס מלא, **כדאיתא בירושלמי רבי יונה טעים אכסא ומתקן ליה**, **פי'** דלאחר ששתה ממנו הוסיף **עליו** על הכוס כל **שהוא מים או יין**, ומתקנו בכך והיה **מברך עליו**, אלמא דאפשר לתקן כוס פגום.

גזרה שמא יטמאו משקין שבידים:

יבארו אמאי בתוך הסעודה אין לחוש.

איתא בגמרא, דטעמייהו דבית הלל דנוטלין ידים לאחר שמברכין על הכוס, מחשש שמא יטמאו המים שעל ידיו מהמים שאחורי הכוס[ז], ויחזרו ויטמאו את ידיו, ונמצא שאוכל בידים טמאות, ומבארים התוספות דחשש זה אינו אלא אם נוטל ידיו אחר שמברך על הכוס וקודם הסעודה, **אבל** בשעת אכילתו **בתוך הסעודה ליכא למיחש** שלא ינגב ידיו לאחר הנטילה וישארו ידיו רטובות, ויטמאו המשקים שעל ידיו ויחזרו ויטמאו את ידיו ונמצא אוכל בידים טמאות, **שהרי אדם מנגב ידיו יפה קודם אכילה, כדאמרי' האוכל פת בלא ניגוב ידים**

ציונים והערות

א. נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע בתנור שעשוי חוליות וביניהם נתן טיט לחברם יחד, לרבי אליעזר אם נגע שרץ בתנור זה טהור, כיון שהחוליות מחוברות על ידי טיט שלא נצרף בכבשן אלא כלי אדמה שלא מקבל טומאה, וחכמים מטמאים את התנור כדין כלי חרס, כיון שהחוליות עצמן של חרס הן, אף על פי שאינן מחוברות אלא על ידי חול, ויצאה בת קול מן השמים ואמרה דהלכה כרבי אליעזר, ואמר רבי יהושע דאין משגיחין בבת קול, ונקרא תנורו של עכנאי על שם נחש שדרכו לעשות בעגולה להכניס זנבו אצל פיו, וכן הקיפוהו חכמים לרבי אליעזר הלכות שהוכיחו מהם שהלכה כמותם. **ב. עיין** הערה קודמת. **ג. כתב** התוספות הרא"ש, דהאי דאיצטריך בת קול אף דבית הלל היו רוב, משום דבית שמאי הוו מחדדי טפי, ובת קול דר' אליעזר לא באה אלא לכבודו דר' אליעזר ולסתור הפסוק ד'אחרי רבים להטות', ולפיכך לא אזלינן אחריה, וכן כתבו התוספות בעירובין ו: ד"ה כאן. **ד. הקשה** המהרש"א על קושיית התוספות, דאע"ג דהני טעמי דבית הלל שהיין גורם והני תדירן לא שייך לגבי ברכת המזון. ותירץ דמכל מקום הני טעמי דבית שמאי שהיום גורם ליין וכבר קדש כו', לא שייכי נמי כל כך גבי ברכת המזון, ואם כן יש לנו לנהוג כבית שמאי. **ה. כן** מבואר בתוספות הרא"ש. **ו. ובתוספות** ר"י ובתוספות הרא"ש הביאו שרבי נסים גאון תירץ דאיירי הכא שהיה יושב ואוכל מבעוד יום וחשכה לו ולא אכל משחשיכה, ועיין מה שהקשו על תירוצו. **ז. לבית**

וכו', אבל בשתיה אין אדם מדקדק לנגב ידיו כל כך:

[נב:] **תכף לנטילת ידים סעודה.** והאי דלא חשיב ליה לעיל בפ' כ"מ (דף מג.) בהדי אידך תכיפות, משום דשנויה במשנה לא חש למתנייה:

דבר אחר אין נטילת ידים לחולין מן התורה וכו'. יש ספרים שכתוב בהן הכי קאמרי להו ב"ש לבית הלל, אפילו לדידכו דאמריתו אסור להשתמש בשלחן שני משום אוכלי תרומה, הא עדיפא, דאין נטילת ידים לחולין מן התורה, מוטב וכו' ואל יטמא וכו'. ול"נ, דהא קאמרי ב"ש דאסור להשתמש בשלחן שני, ודוחק לומר כמו שפירש רש"י שמא במקרה בעלמא ישתמש, אלא נראה כספרים שכתוב בהן מאי דבר אחר, הכי קאמרי להו ב"ה לב"ש, וכ"ת מ"ש גבי אוכלין דחיישינן, ומ"ש גבי ידים דלא חיישינן וכו', והשתא לא הוי האי דבר אחר כי ההיא דלעיל שאינו צריך לטעם ראשון, אבל הכא האי ד"א לא בא אלא לפרש טעמא דב"ה קאמר, ולליישב דבריהם:

פירורין דלית בהו כזית מותר לאבדן ביד. מיהו קשה לעניותא, כדאמרינן בפרק כל הבשר (דף קה:):

בכוליה פירקין הלכה כב"ה לבר מהא. וא"ת, והא בההוא דיחזור למקומו ויברך משמע דהלכה כב"ש לקמן (דף נג:) בשמעתין, מדעבדי אמוראי בתרייהו. י"ל, דלא חשיב לה משום דהתם אפי' ב"ה מודו לב"ש, אלא שלא הטריחוהו לכך:

נהגו העם כב"ה אליבא דרבי יהודה. תימה, דאנן אפילו לכתחלה נוהגין כן, ובפרק הדר (דף סג:) אומר נהגו אורויי לא מורינן, ואי עבד הכי לא מהדרינן ליה. וי"ל, דהתם איכא אמוראי דפליגי, חד

כאילו אוכל לחם טמא וכו'[ח], **אבל בשתיה אין אדם מדקדק לנגב ידיו כל כך** קודם ששותה, ולכן יש לחוש שיהיו ידיו רטובות.

תכף לנטילת ידים סעודה:

יבארו אמאי לא קתני לה לעיל.

איתא בגמרא טעם נוסף לכך שבית הלל סוברים דקודם מברכים על הכוס ואחר כך נוטלים ידים, משום דתכף לנטילת ידים סעודה, דהיינו שצריך להסמיך את הסעודה לנטילת ידים ככל האפשר, **והאי דלא חשיב ליה לעיל בפ' כ"מ** (דף מג.) **בהדי אידך תכיפות** דקתני התם, כגון תיכף לסמיכה שחיטה, דבעינן לשחוט את הקרבן סמוך לסמיכה וכו'[ט], זאת **משום** דהדין דתכף לנטילת ידים ברכה דין ידוע הוא, **דשנויה [בברייתא'] (במשנה)**, ולכן **לא חש למתנייה**[יא]:

דבר אחר אין נטילת ידים לחולין מן התורה וכו':

יבארו את דברי הגמרא.

איתא בגמרא, אמרו בית הלל לבית שמאי, דעדיף להניח את המפה על הכסת מלהניח על גבי השולחן, אף דיש לחוש שיטמאו ידיו, כיון דעל גבי השולחן יש לחוש שיטמא האוכל, ויותר יש לחוש לטומאת האוכל מלטומאת הידים, דלא מצאנו נטילת ידים לחולין מן התורה, ואילו טומאת אוכלין מצאנו בתורה. אומרים התוספות, **יש ספרים שכתוב בהן** דהכי **קאמרי להו [בית הלל לבית שמאי[יב]] (ב"ש לבית הלל)**, **אפילו לדידכו דאמריתו דאסור להשתמש בשלחן** שהוא **שני** לטומאה וזאת **משום אוכלי תרומה**, וכיון דאסור להשתמש בו אין חשש שתטמא המפה מהשולחן, **הא עדיפא**, כלומר החשש שתטמא המפה מהשולחן ותטמא את האוכלין הוא חמור יותר מהחשש שתטמא המפה מהכסת ותטמא את ידיו, משום **דאין נטילת ידים לחולין מן התורה**, **ומוטב** שיטמאו ידים דלית להו עיקר מדאורייתא, **וכו' ואל יטמאו** אוכלים דאית להו עיקר מדאורייתא **וכו'**. ודוחים התוספות גירסא זו, **ול"נ** - ולא נראה, **דהא קאמרי ב"ש דאסור להשתמש בשלחן שני**, ואם כן אין חשש שתטמא המפה מחמת השולחן, **ודוחק לומר כמו שפירש רש"י** דאף דאסור לשיטתם להשתמש בשולחן שני, אך **שמא במקרה בעלמא ישתמש** בשולחן שני ואז תטמא המפה מחמת השולחן, **אלא נראה כספרים** שכך **כתוב בהן**, דבר אחר אין נטילת ידים מן התורה, ושואלת הגמרא **מאי דבר אחר**, ומשני דהכי **קאמרי להו בית הלל לבית שמאי**, וכי תימא **מאי שנא גבי אוכלין דחיישינן** שיטמאו המשקים שבמפה מחמת השולחן ויחזרו ויטמאו את האוכלין, ולכך אמרינן שלא יניח את המפה על השולחן אלא על הכסת, **ומאי שנא גבי ידים דלא חיישינן**, דאם יניח את המפה על הכסת יטמאו המשקין שבמפה מהכסת ויחזרו ויטמאו את הידים **וכו'**, היינו משום דאין לידים עיקר טומאה מן התורה, דהרי אין דין נטילת ידים מן התורה[יג], ולכן חיישינן טפי לטומאת אוכלין מלטומאת ידים[יד], **והשתא לא הוי האי 'דבר אחר'** פירוש חדש למחלוקת בית שמאי ובית הלל, **כי ההיא** 'דבר אחר' **דלעיל** גבי הפלוגתא האם נוטלין ידים קודם מזיגת הכוס או לאחריו, דסברי בית הלל דמוזגין את הכוס ואחר נוטלין ידים, ואמרינן דבר אחר טעמיה דבית הלל הוא משום דתכף לנטילת ידים סעודה, שההיא דבר אחר **אינו צריך לטעם ראשון** דסברי בית הלל דמותר להשתמש בכלי שאחוריו נטמאו במשקין, וחיישינן שמא יטמאו המים שעל ידיו מאחורי הכוס, אלא מוסיף טעם נוסף והוא, דתיכף לנטילת ידים סעודה, **אבל הכא האי 'דבר אחר' לא בא אלא לפרש טעמא דב"ה קאמר**, דחוששים שיטמאו האוכלין ואין חוששין שיטמאו הידים, ובא **ליישב דבריהם** דיש לחוש יותר לטומאת אוכלין שיש להם עיקר מן התורה, מלטומאת ידים שאין לה עיקר מן התורה.

פירורין דלית בהו כזית מותר לאבדן ביד:

איתא בגמרא, אמר רבי יוחנן פירורין שאין בהם כזית מותר לאבדן ביד, אומרים התוספות דאמנם מן הדין מותר לאבדן ביד, אך מיהו אם מאבדן ביד קשה לו **לעניותא**, **כדאמרינן בפרק כל הבשר** (דף קה:)[טו].

בכוליה פירקין הלכה כב"ה לבר מהא:

יקשו על דברי רבי יוסי בר חנינא אמר רב הונא ויתרצו.

בגמרא אמר רבי יוסי בר חנינא אמר רב הונא, דבכל המחלוקות בפירקין הלכה כבית הלל, מלבד במחלוקת זו דהלכה כבית שמאי שמותר להשתמש בשמש עם הארץ, מקשים התוספות **וא"ת, והא בההוא** מחלוקת בית שמאי ובית הלל גבי מי שאכל ושכח ולא בירך, דבית שמאי אומרים יחזור **למקומו ויברך**, ובית הלל אומרים יברך במקומו, **משמע דהלכה כבית שמאי** דיחזור למקומו ויברך כדאיתא **לקמן** (דף נג:) **בשמעתין**, **מדעבדי אמוראים בתרייהו** דבית שמאי, היינו דעשו כדעת ב"ש וחזרו למקומן לברך, אלמא הלכה כוותיהו אף בהא ולא רק בהאם מותר להשתמש בשמש ע"ה[טז]. ומיישבים **וי"ל**, **דלא חשיב לה** להא פלוגתא דהלכה כבית שמאי **משום דהתם אפי' בית הלל מודו לבית שמאי** דלכתחילה ראוי לחזור ולברך **אלא שלא הטריחוהו לכך**, ולכן אותם אמוראים החמירו על עצמם וחזרו לברך, אך אין זה ראיה דהלכה כבית שמאי דאמרי דחייב לחזור ולברך.

נהגו העם כב"ה אליבא דרבי יהודה:

יקשו על דברי הגמרא.

איתא בגמרא, דנהגו העם כבית הלל ואליבא דרבי יהודה, שמברכים על הבשמים ואחר כך על המאור, מקשים התוספות ותימה, **דאנן אפילו לכתחלה נוהגין כן** לברך על הבשמים ואחר כך על המאור, וקשה דכשנאמר לשון 'נהגו' אין עושים כן לכתחילה, **דבפרק הדר** (דף סג:[יז]) **אומר** דהיכא דקתני **נהגו** הדין הוא **דאורויי לא מורינן** לעשות כן, ואולם **אי עבד הכי לא מהדרינן ליה**, כלומר לא מוחים בהם[יח], ומדוע אנו נוהגים כן לכתחילה, למרות שנאמר כאן לשון 'נהגו' שמשמעותו בדיעבד. ומיישבים **וי"ל**, דהיכא דקתני סתם נהגו, עבדינן הכי אפילו לכתחילה, והא **דהתם** אמרינן דהיכא דקתני נהגו לא עבדינן כן לכתחילה, דוקא התם אמרינן הכי, כיון **דאיכא אמוראי דפליגי** התם **וחד אמר** דכן **הלכה**,

ציונים והערות

הלל מותר להשתמש בכוס שאחוריו טמאים ותוכו טהור כדאיתא בסמוך. **ח. סוטה** ד: ומבואר שם ברש"י דדבר מאוס הוא לאכול בידים רטובות, ודבר מאוס נחשב כטומאה כפי שמוכיחה שם הגמרא. **ט. עוד** קתני התם תכף לגאולה תפילה, תכף לנטילת ידים ברכה, ואמר אביי דאף תכף לתלמידי חכמים ברכה. **י. גליון**, וכן איתא בתוספות הרא"ש, וכתב הצל"ח דכן קתני בתוספתא בפרקין (פ"ה הכ"ו), וכתב דכן נראה להגיה גם בתוספות דשנוי בתוספתא. **יא. והקשו** האחרונים דתיכף לסמיכה שחיטה קתני במשנה במנחות צג. ואפילו הכי קתני לה, וכתב הצל"ח לתרץ דאולי כוונת התוספות דתכף לנטילת ידים סעודה שנוי הוא במכילתין בתוספתא, מה שאין כן תכף לסמיכה הוא בסדר קדשים, ועיין ילקוט מפרשים עוז והדר. **יב. גליון**, הגר"י לנדא ורש"ש. **יג. מן התורה** לא מצינו חילוק בין טומאת ידים לטומאת כל גופו, ומדאורייתא היכא דגופו טהור אף ידיו טהורות, ורבנן גזרו טומאה לידים ותיקנו נטילת ידים. **יד. דהרי** לבית הלל מותר לאכול על שולחן שהוא שני. **טו. שהיה** אדם שהמלאך הממונה על העניות רצה ללוכדו לעשותו עני, ולא יכל לו מחמת שהקפיד שלא להשאיר פירורים במקום שדורכים שם בני אדם. **טז. קתני** התם דתלמיד אחד שכח וחזר לברך כבית שמאי ומצא ארנק מלא זהב, ורבה בר בר חנה הלך בשיירה ושכח לברך וחזר למקומו. **יז. לפנינו** אינו, ונמצא בתענית כו: **יח. פליגי** התם רבי מאיר ורבי יהודה, דלרבי מאיר נושאים כפים במנחה ונעילה של יום הכיפורים (וכן בזמנם בתעניות ובמעמדות שהיו מתפללים בהם מנחה ונעילה), ולרבי יהודה אין נשיאת כפים במנחה ונעילה, וקתני התם דרב אמר הלכה כרבי מאיר, ורבא

וחד אמר נהגו, **והוה פירוש** דבריו דמאן דאמר הלכה, דכן **הלכה לכתחלה ומורינן הכי** לנהוג, **ואם כן** 'נהגו' **דקאמר אידך** מאן דאמר על כורחך הוי **דיעבד**, דאם לא כן במאי פליג על מאן דאמר הלכה, **אבל הכא** דאין מאן דאמר שאומר הלכה, **יכול להיות** דנהגו היינו לכתחילה, **דאין כאן אלא** מאן דאמר **נהגו גרידא**, ולפיכך נוהגים כן אף לכתחילה.

אמר הלכה, והוה פירוש הלכה לכתחלה ומורינן הכי, א"כ נהגו דקאמר אידך הוי דיעבד, אבל הכא יכול להיות, דאין כאן אלא נהגו גרידא:

בברא כ"ע ל"פ. וא"ת, הואיל ול"פ בלשון ברא, אמאי אמר בורא. וי"ל, דלשון קרא עדיף:

[נג.] **וכי תימא הך איסורא אזל ליה.** ה"מ לאקשויי אי הכי נכרי מנכרי נמי, אלא עדיפא מיניה פריך דה"מ לשנויי כדמשני בסמוך:

גזירה משום נכרי ראשון ונכרי ראשון משום עמוד ראשון וכו'. חדא גזרה היא דגזרו חכמים כל אש נכרי שביד הנכרי דאי לא הא לא קיימא הא, אבל נכרי שהדליק מישראל וישראל מנכרי מברכין עליו, והכי קיימא לן:

הא דאיכא אדם חשוב. אם כן משום כבודו של חשוב ולא לאורה, כך פרש"י. ור"ח פירש איפכא, באדם חשוב לאורה, ובדליכא אדם חשוב עשוי לכבוד בית הכנסת:

אין מברכין עליו. פירש"י מיהו מברכין עליו ברוך שברא שמן ערב. והא דאמר לעיל בכיצד מברכין (ד' מג.) האי משחא כבישא מברכין עליו בורא עצי בשמים, היינו בבא להריח ולא מיירי בתוך הסעודה:

[נג:] **באכילה מרובה.** ד' מילין, כך פירש"י. ולי נראה דזה מועט יותר מאכילה מועטת, אלא נראה לפרש איפכא, אכילה מרובה כל זמן שהוא צמא דאין שם קצבה, אבל מועט ד' מילין:

והייתם קדושים אלו מים אחרונים. דוקא להם

בברא כ"ע ל"פ:

יבארו אמאי עדיף לבית הלל לומר 'בורא'.

איתא בגמרא, דלשון 'ברא' לכולי עלמא הוי לשון עבר, וכי פליגי ב'בורא', דבית הלל סברי שאף בלשון 'בורא' יש במשמעותה שברא בעבר, מקשים התוספות **וא"ת, הואיל ולא פליגי בלשון ברא** ולכולי עלמא הוי לשון עבר, **אמאי אמרו** בית הלל שאומר **בורא.** ומיישבים, **וי"ל דלשון קרא עדיף**, ובקרא דמייתי הש"ס בסמוך כתיב 'בורא'[יט].

וכי תימא הך איסורא אזל ליה:

יבארו אמאי לא פריך 'אי הכי נכרי מנכרי נמי'.

בברייתא קתני, ישראל שהדליק אש מנכרי במוצאי שבת, אפשר לברך על אותה האש ברכת 'בורא מאורי האש'. אבל אם נכרי הדליק אש מנכרי אחר אין מברכין עליה. ופריך בגמרא, דמאי שנא נכרי מנכרי דאין מברכין משום דזוהי אש שלא שבתה בשבת, אם כן גם כשישראל הדליק מנכרי יש לנו לאסור מהאי טעמא. ומשני, דמשום הכי ישראל מנכרי שרי ולא חשיב זה כאור שלא שבת, היות והאש כל הזמן מתחלפת והאור שמברך עליו עכשיו לא זהו האור שלא שבת. ופריך מדתניא המוציא שלהבת בשבת לרשות הרבים חייב, ואי נימא שהאש כל הזמן מתחלפת אמאי חייב, הרי לא הניח ברשות הרבים את אותה האש שהוא עקר מרשות היחיד שהרי נתחלפה כבר האש.

אומרים התוספות, דהוה **מצי לאקשויי** על זה דתירצה הגמרא דישראל מנכרי שרי משום דהאש מתחלפת, **אי הכי נכרי מנכרי נמי** יהא שרי, שהרי האש התחלפה, ולא זוהי האש שלא שבתה. **אלא** דמשום הכי לא פריך הכי משום **דעדיפא מיניה פריך**, כלומר, שהקושיא שמקשה הגמרא ממוציא שלהבת בשבת היא קושיא אלימא טפי, וזאת משום דעל הקושיא 'אי הכי נכרי מנכרי נמי' הוה **מצי לשנויי כדמשני בסמוך** בגמרא דאף דמעיקר הדין שרי כיון שנתחלפה האש, מכל מקום גזרו חכמים שלא יברך על אש זו, גזירה שמא יברך על האש של הנכרי הראשון מיד בצאת השבת קודם שתספיק האש להתחלף[כ].

גזירה משום נכרי ראשון ונכרי ראשון משום עמוד ראשון וכו':

יבארו תירוץ הגמרא.

בגמרא מפרש דמשום הכי נכרי שהדליק אש מנכרי אחר אין מברכין על אותו האש, גזירה שמא יבוא לברך על האש של הנכרי הראשון מיד במוצאי שבת כאשר לא הספיקה האש להתחלף.

והוקשה להתוספות, דהא גזירה לגזירה היא, דגזרינן שלא יברך על האש של הנכרי השני אטו האש של הנכרי הראשון, והרי גם האש של הנכרי הראשון אינה אסורה כי אם משום גזירה שמא יברך עליה מיד בצאת השבת, והא כלל הוא דאין גוזרים גזירה לגזירה. ומיישבים, **חדא גזרה היא, דגזרו חכמים** על **כל אש** שבא מנכרי **שביד הנכרי** שאין מברכין עליה, ובכלל זה בין נכרי ראשון ובין נכרי שני, והטעם שגזרו כן משום **דאי לא הא לא קיימא הא**, כלומר, שאם לא נגזור גם על נכרי שני לא תתקיים הגזירה גם על הנכרי הראשון, לכך גזרו חכמים על כל אש של נכרי שביד הנכרי. **אבל נכרי שהדליק** אש **מישראל** וכן **ישראל** שהדליק אש **מנכרי מברכין עליו**, כיון שהגזירה היתה רק על אש של נכרי שעכשיו היא נמצאת ביד נכרי, מה שאין כן נכרי שהדליק מישראל הרי האש של ישראל היא, וכן ישראל שהדליק מנכרי הרי האש ביד ישראל היא עתה, ובהא לא גזרו. אומרים התוס' **והכי קיימא לן** להלכה דנכרי מנכרי אין מברכין עליו, וישראל מנכרי או נכרי מישראל מברכין עליו.

הא דאיכא אדם חשוב:

יבארו תירוץ הגמרא.

אמרינן בגמרא, תני חדא אור של בית הכנסת מברכין עליו, ותניא אידך אין מברכין עליו, ומשני לא קשיא, הא דאיכא אדם חשוב בבית הכנסת והא דליכא אדם חשוב. והיינו, דאם יש אדם חשוב **אם כן משום כבודו של** האדם **החשוב** הדליקו את האור **ולא** עשויה **לאורה**, ולכך אין מברכין עליו, דכלל הוא דאין מברכין אלא על אש העשויה לאור. אבל כשאין אדם חשוב הרי הוא עשוי להאיר ושפיר מברכין עליו. **כך פרש"י.**

ואמרים התוספות, **ורבינו חננאל פירש איפכא**, דבאיכא **אדם חשוב** האש עשויה **לאורה**, היינו להאיר לאותו אדם חשוב, **ובדליכא אדם חשוב עשוי** האור **לכבוד בית הכנסת** ולא כדי להאיר ואין מברכין עליו.

אין מברכין עליו:

יבארו דין ברכת שמן בעל ריח טוב.

רב הונא אומר, שמן העשוי להעביר את הזוהמא שהוא מבושם בבשמים, אין מברכין עליו. **ופירש"י** דהיינו שאין מברכין עליו 'בורא עצי בשמים', **מיהו מברכין עליו 'ברוך שברא שמן ערב'**[כא].

והוקשה להתוספות, **והא דאמרינן לעיל בפרק כיצד מברכין** (ד' מג.) **האי משחא כבישא**, כלומר שמן שכבשו בו בשמים והוא מריח ריח טוב, **מברכין עליו בורא עצי בשמים**, ומאי שנא שמן הבא להעביר את הזוהמא דאין מברכין עליו 'בורא עצי בשמים' והלא גם הוא מבושם בבשמים, ומיישבים, דהתם בפרק כיצד מברכין **היינו בבא להריח** את השמן, **ולא מיירי** שהשמן בא **בתוך הסעודה** כדי להעביר את הזוהמא[כב].

באכילה מרובה:

יבארו מה הוא שעור עיכול באכילה מרובה ואכילת מועטת.

במשנה תנן, שאפשר לברך ברכת המזון עד כדי שיעור עיכול. ומפרש ריש לקיש, דהיינו כל זמן שהוא צמא מחמת אכילתו. ופריך בגמרא, והאמר ריש לקיש שהזמן שאפשר לברך הוא כדי הילוך ד' מילין. ומשני כאן באכילה מרובה כאן באכילה מועטת. והיינו, דאם אכל אכילה מרובה שיעורו כדי הילוך **ד' מילין**, ובאכילה מועטת השיעור כדי שיצמא מחמת אכילתו. **כך פירש"י.**

ומקשים התוספות, **[ולא[כג]] (ולי) נראה** פירושו, דהלא שיעור זה של ד' מילין הוא **מועט יותר משיעור** של כדי שיצמא דהוא השיעור של **אכילה מועטת**, והאיך יתכן ששיעור עיכול של אכילה מרובה הוא פחות משל אכילה מועטת.

ומשום קושיא זו חולקים התוס' על רש"י ואומרים, **אלא נראה לפרש איפכא**, **דבאכילה מרובה** השיעור הוא **כל זמן שהוא צמא, דאין שם קצבה** דאפילו יותר מהילוך ד' מילין, כל זמן שהוא עדיין צמא מחמת אכילתו יכול הוא לברך, **אבל** אכילה **מועטת** שיעורה כדי הילוך **ד' מילין.**

והייתם קדושים אלו מים אחרונים:

יבארו האם בדור שלנו יש חיוב ליטול מים אחרונים.

בברייתא דריש מקרא ד'והייתם קדושים' שהוא מרמז שצריך ליטול ידים קודם ברכת המזון.

ציונים והערות

אמר נהגו העם כרבי מאיר. **יט. דכתיב**, 'יוצר אור ובורא חשך', וכן כתיב 'יוצר הרים ובורא רוח'. **כ. אבל** בישראל שהדליק מנכרי אין לגזור כן, וכמו שיבואר בתוספות בדיבור הבא. **כא. הוא** הברכה שמברכין על שמן בעל ריח טוב, וכמו שמפורש לעיל (מג.), והתוספות מיירי כשבא השמן להעביר את הזוהמא, אבל אם בא להריח ממנו, מברכין עליו בורא עצי בשמים וכמו שכתבו התוספות בסמוך. והסברא בזה נראה, דכאשר בא השמן להריח הרי עיקר מטרת השמן הוא הריח שבו, ולכך מברכין עליו ברכת הריח, אבל כאשר הוא בא להעביר את הזוהמא הרי יש מטרה גם בשמן עצמו, שהרי השמן סך את הידים ומעביר את זוהמתן, ולכך מברכין עליו 'בורא שמן ערב'. **כב. וראה** בהערה הקודמת הסברא לחילוק זה. **כג. גליון.**

אומרים התוספות, דחיוב זה של מים אחרונים הוא דוקא להם - לדורות של התנאים והתלמוד **שהיו רגילין ליטול ידיהם אחר הסעודה מפני מלח סדומית** שהיה מצוי ביניהם והוא מסמא את העינים[כד], וחוששים שמא המלח שהיה לו בסעודתו היה מלח זה, והרי ידיו מלוכלכות בו וכאשר יגע בעיניו יכולים הם להסתמא[כה], **אבל אנו שאין מלח סדומית מצוי בינינו, ואין אנו רגילין ליטול אחר הסעודה, אין הנטילה מעכבת עלינו** מלברך ברהמ״ז[כו].

ומיהו אנשים מעונגים הרגילין ליטול ידיהן אחר הסעודה, ודאי להם מעכבת הנטילה לברך ברכת המזון, וצריכים ליטול את ידיהם קודם ברכת המזון[כז].

הדרן עלך אלו דברים

שהיו רגילין ליטול ידיהם אחר הסעודה מפני מלח סדומית, אבל אנו שאין מלח סדומית מצוי בינינו ואין אנו רגילין ליטול אחר הסעודה אין הנטילה מעכבת עלינו לברך. ומיהו אנשים מעונגים הרגילין ליטול ידיהן אחר הסעודה, ודאי להם מעכבת הנטילה לברך ברכת המזון וצריכים ליטול את ידיהם קודם בהמ״ז:

הדרן עלך אלו דברים

ציונים והערות

כד. וכדאיתא בחולין (קה:) מפני מה אמרו מים אחרונים חובה, שמלח סדומית יש שמסמא את העינים. **כה. ומשום** כך היה דרכן ליטול ידיהם אחר הסעודה, וכיון שכך היה דרכן לנקות הידים בסוף הסעודה, ממילא אם אינו מנקה זהו פגם בכבוד הברכה. **כו. כנראה** הסברא בזה, דכיון שהיה דרכן להקפיד לנקות ידיהם בסוף הסעודה, אם כן כל זמן שלא ניקו ידיהן נחשבות הן 'מזוהמות' ואין זה דרך כבוד לברך לפני הקב״ה בידים מזוהמות. מה שאין כן בדורות אלו שאין מקפידין לנקות הידים לפי שאין מלח סדומית מצוי בינינו, אזי אף כשלא מנקה ידיו בסוף הסעודה לא חשיבי ידיו 'ידים מזוהמות'. ועיין במשנה ברורה (סי' קפא ס״ק כב) שכתב שדעת הגר״א בביאורו דצריך ליטול גם האידנא, [דטעם מלח סדומית שייך גם עתה]. וכן כתב המגן אברהם (ס״ק י) בשם המקובלים דכל אדם יזהר במים אחרונים, וכן החמיר בים של שלמה (שם סי' י), וכן כתב הברכי יוסף (ס״ק ז). **כז. וכנ״ל** בהערה הקודמת, דכיון שדרכן להקפיד על לכלוך המאכל, חשיבי ידיהן 'ידים מזוהמות' ואין זה דרך כבוד לברך כך לפני הקב״ה. וכנראה הסברא בזה, כי ענין הניקיון בברכה הוא שלא יהיו מצוות בזויות עלינו, ולכן צריכין אנו לנהוג בנקיון לפי הסדר ודרך הניקיון הנהוג אצלנו, ומי שתמיד דרכו להקפיד על נקיונו ביותר יש לו גם בשעת הברכה להקפיד יותר.

[נד.] **הרואה וכו' אומר ברוך שעשה נסים לאבותינו וכו'.** פירש רבי' שמעיה, דכל הני ברכות צריכות להזכרת שם ומלכות ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם, וכן כתב רבינו שמשון מקוצי כי הר"י היה רגיל לברך על הברקים ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שכחו וגבורתו מלא עולם, וכן פר"י, ומייתי ירושלמי דפירקין רבי זעירא כו' כל ברכה שאין בה וכו'. ונראה לרבינו דדוקא לרואה משלשים יום לשלשים יום, דומיא דרואה ים הגדול לפרקים דאמר בירושלמי דפרקים היינו שלשים יום:

שעקר עכו"ם מארצנו. בירושלמי מתני כשנעקרה עכו"ם מכל ארץ ישראל:

על הנהרות. לאו על כל נהרות איירי, אלא ארבע נהרות דכתיבי בקרא כמו חדקל ופרת:

[נד:] **אבני אלגביש במורד בית חורון.** וה"ה מקום שנפל שם מחנה סנחריב, דלא גרע חזקיה מאדם המסוים, אלא לא חש לפרש לפי שידוע המקום סביב ירושלים. ושוב היה נראה לרבינו יהודה כיון שאין הנס ידוע ע"פ המקום כי הנך אין מברכין עליו אלא אותם שנעשה להם הנס. וכן כל אדם מברך על ניסו אף על פי שאינו ניכר מתוך המקום:

ארבעה צריכין להודות יורדי הים וכו'. ובתהלים לא חשיב כזה הסדר אלא חשיב הולכי המדבר ראשון, דקרא נקט סדר המסוכנין יותר תחלה, וגמרא נקט המצויין תחלה:

ואימא בי עשרה ותרי רבנן. ועבדי לחומרא ואפילו ליכא תרי רבנן. ונהגו העולם לברך אחר שקורא בתורה, ודוקא בחולה שנפל למטה אבל חש בראשו או במעיו ואינו מוטל למטה לא. ה"ר יוסף:

הרואה וכו' אומר ברוך שעשה נסים לאבותינו וכו':

יבארו דיני ברכות הראיה.

במשנה מייתי להברכות שמברכין כאשר רואים מקומות או דברים מסוימים, כגון מקום שנעשו בו ניסים לישראל, או הרואה ברקים ורעמים, ועוד.

אומרים התוספות, פירש רבינו שמעיה, דכל הני ברכות צריכות להזכרת שם ומלכות, לומר בתחילתן 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם'. וכן כתב רבינו שמשון מקוצי כי הר"י - שהר"י (ראה בהערה[א]) היה רגיל לברך על הברקים בשם ומלכות 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שכחו וגבורתו מלא עולם'. וכן פירש ר"י, ומייתי ר"י את הירושלמי דפירקין - בפרק זה שמוכח כן, דאיתא שם רבי זעירא כו' כל ברכה שאין בה וכו' שם ומלכות אינה ברכה, ומסתמא כוונת הירושלמי מדאייתי דין זה הכא בפירקין להורות שכל אלו הברכות הנזכרין בפירקין צריכין שם ומלכות. ונראה לרבינו, דכל ברכות הראיה הנזכרים בפירקין, יש לברכן דוקא לרואה משלשים יום לשלשים יום, דומיא דהברכה של הרואה ים הגדול לפרקים דמפורש במשנה דאין לברכו כי אם הרואהו לפרקים, ואמרינן בירושלמי דפרקים היינו אחת לשלשים יום.

שעקר עבודת כוכבים מארצנו:

יביאו דברי הירושלמי בזה.

במשנה תנן, הרואה מקום שנעקרה ממנו עבודת כוכבים אומר 'ברוך שעקר עבודת כוכבים מארצנו'.

אומרים התוספות, בירושלמי מתני דמיירי כשנעקרה עבודת כוכבים מכל ארץ ישראל, אבל אם נעקרה רק ממקום אחד אין מברכין[ב].

על הנהרות:

יבארו דמברך רק על ב' נהרות דכתיבי בקרא.

במשנה תנן, הרואה נהרות מברך 'ברוך עושה מעשה בראשית'.

אומרים התוספות, לאו על כל נהרות איירי, אלא רק על ארבע הנהרות דכתיבי בקרא בפרשת בריאת העולם כמו חדקל ופרת ושאר נהרות הנזכרים שם[ג].

אבני אלגביש במורד בית חורון:

יבארו למה אין מברכין על מקום שנעשה נס לחזקיה.

בברייתא תניא, הרואה את אבני אלגביש שירדו ליהושע צריך ליתן הודאה ושבח.

אומרים התוספות, והוא הדין הרואה את המקום שנפל שם מחנה סנחריב דצריך לברך, דאף שנס זה לא ארע לכל ישראל כי אם לבני יהודה לבדם, שהרי סנחריב במלחמה זו לא בא כי אם על ירושלים[ד], מכל מקום הלא מפורש בירושלמי שמברכין גם על נס שארע לאדם המסוים, דהיינו אדם חשוב ומפורסם בכל ישראל, ולא גרע חזקיה מאדם המסוים, אלא משום הכי לא חש תנא דברייתא לפרש שצריך לברך במקום זה לפי שידוע הוא המקום שנעשה בו הנס שהוא סביב ירושלים[ה].

ואומרים התוספות, ושוב היה נראה לרבינו יהודה לומר דאין צריך לברך על מקום שנעשה בו נס לחזקיה, וזאת כיון שכל שאין הנס ידוע על פי המקום כלומר, שהמקום עצמו מזכיר לנו את הנס, כי הנך - כמו אלו המקומות הנזכרים בברייתא, כגון מעברות הים, שהנס נעשה במים ובראותנו את מי הים נזכרים אנו שהמים נחצו לגזרים, וכן הוא בשאר המקומות הנזכרים בברייתא[ו], אזי אין מברכין עליו אלא אותם האנשים שנעשה להם הנס, וכן כל אדם מברך על ניסו הפרטי אף על פי שאינו ניכר מתוך המקום. מה שאין כן בנס דחזקיה אין הנס ניכר במקום ההוא, שהרי לא בגוף האדמה נעשה הנס[ז], ולכך אין לברך עליו.

סיכום: תמהו אמאי לא הזכירה הברייתא לברך על מקום שנעשה בו נס לחזקיה. וישבו בב' אופנים, א. דכיון שהמקום ידוע היכן הוא לא הוצרך לתנא לפרשו. ב. דכיון שהנס אינו ניכר מתוך המקום אין מברכין עליו.

ארבעה צריכין להודות יורדי הים וכו':

יבארו טעם שנקט רב סדר זה, ולמה בתהלים נזכר סדר אחר.

רב אמר, שארבעה צריכין להודות, ואלו הן, יורדי הים, הולכי מדבריות, חולה ונתרפא והיוצא מבית אסורים.

אומרים התוספות, ובתהלים כשמונה הפסוק את ארבעה הללו, וכמו שנאמר שם[ח] 'תעו במדבר בישימון דרך וגו' יושבי חושך וצלמות וגו' לא חשיב כזה הסדר, אלא חשיב הולכי המדבר ראשון, והטעם לכך, משום דקרא נקט סדר המסוכנין יותר שאותן הוא כותב תחלה, והולכי מדבריות הן מסוכנים ביותר, ואילו הגמרא נקטה את המצויין - השכיחים תחלה, ולהכי נקטה יורדי הים שהן השכיחים ביותר.

ואימא בי עשרה ותרי רבנן:

יבארו פסק ההלכה בברכת הגומל.

מר זוטרא אמר, שצריך לברך ברכת הגומל בעשרה וב' מתוכם רבנן, שנאמר 'וירוממהו בקהל עם', דהיינו עשר, 'ובמושב זקנים יהללוהו', ו'זקנים' היינו רבנן. ופריך בגמרא, דאימא דמלבד העשרה צריך עוד ב' זקנים. ונשארה הגמרא בקושיא. ואומרים התוספות, והשתא דנזכר בגמרא ב' צדדים האם הנך ב' זקנים הוו בחשבון העשרה או מלבדם[ט], אזי למעשה עבדינן לחומרא[י] עשרה בני אדם ועוד ב' רבנן.

ואומרים התוספות, והא ב' רבנן אין זה מעכב, ואם לא מצא ב' רבנן, יכול לברך אפילו ליכא תרי רבנן[יא].

ואומרים התוספות, ונהגו העולם לברך אחר שקורא בתורה[יב]. והא דחולה דנתרפא מברך הגומל, היינו דוקא בחולה שנפל למטה, אבל מי שחש בראשו או במעיו ואינו מוטל למטה, לא מברך 'הגומל'. ה"ר יוסף.

ציונים והערות

א. כך נראה כוונת התוספות. אך יתכן דכי הר"י שכתבו הוא נתינת טעם והוכחה למה שכתבו שיש לברך ברכות אלו בשם ומלכות, שהרי הר"י היה מברך על הברקים בשם ומלכות, ואם כן מסתמא הוא הדין שאר הברכות צריך לברך בשם ומלכות, דמאי שנא. **ב. כנראה** הכוונה שרק לאחר שנעקרה הע"ז מכל ארץ ישראל, אז מברך על כל מקום ומקום שהיה שם ע"ז. **ג. דהיינו,** פישון וגיחון, שנאמר (בראשית ב יא-יד) 'שם האחד פישון הוא הסובב את כל ארץ החוילה אשר שם הזהב. ושם הנהר השני גיחון הוא הסובב את כל ארץ כוש. ושם הנהר השלישי חדקל הוא ההלך קדמת אשור והנהר הרביעי הוא פרת'. **ד. ואיכא** מאן דאמר בירושלמי דעל נס שנעשה לשבט אחד אין מברכין. **ה. לכאורה** כוונת התוס' לומר, שכיון דידוע אותו המקום לא היה צריך התנא לשנותו. אך צריך עיון, שהרי גם בשאר המקומות הנזכרים בברייתא, כגון מעברות הים ומעברות הירדן, הרי שם לא מפורש בברייתא היכן נמצאים מקומות אלו, ולא חידש התנא אלא שמי שיודע היכן מקומות אלו יש לו לברך שם, וא"כ הכי נמי היה לו לשנות גם את מקום שנפל סנחריב לאשמועינן את עצם הדין שהרואה מקום זה יש לו לברך, וצ"ע. ואולי כוונת התוס' דהמקום של נס סנחריב היו הכל מצויים שם שהרי הוא בסביבות ירושלים מקום מגורם של היהודים, ומעשים שבכל יום שכאשר עוברים באותו מקום מברכין שם ולא היה צריך התנא ללמדנו דין זה, מה שאין כן שאר המקומות הנזכרים בברייתא, אין מצוי שילכו שם יהודים, ולכך הוצרך התנא ללמדנו שמי שעובר שם צריך לברך, וצ"ע. **ו. כגון** מעברות הירדן שהיה נס במים גופא, וכן אבני אלגביש יודעים אנו שאלו הם האבנים שבהם נעשה הנס. משנה ברורה (סי' ריח ס"ק ז). **ז. משנה** ברורה (שם). **ח. בפרק** קז. **ט. כנראה** הבינו התוספות שכאשר הקשתה הגמרא דליבעי עשרה בני אדם מלבד הב' רבנן, אזי אין כוונתה להקשות דבהכרח כך הוא, אלא שהקשתה האיך פשיטא ליה למר זוטרא דהנך ב' רבנן הן בכלל העשרה בני אדם, הא אפשר לפרש דכוונת הפסוק שיהיה ב' רבנן מלבד העשרה בני אדם, ואם כן הוא ספק השקול. **י. בלשון** זה הביא הטור (או"ח סי' ריט) את דברי התוספות. והנוסחא שלפנינו אינה מובנת כלל, דמאי קאמרי 'ואפילו ליכא תרי רבנן', הא אדרבה כיון דעבדינן לחומרא הוה לן לומר דליבעי תרויהו, גם בי עשרה וגם תרי רבנן. ועוד, דהא תרי רבנן פשיטא דבעי, וכל הספק הוא האם הן נחשבין מתוך העשרה או לא. ואולי אפשר לדחוק וליישב גירסא זו, דמיירי כשלא נמצא לו כי אם עשרה בהדי הנך תרי רבנן, דהשתא אזלינן לחומרא ויברך. ומה שכתבו התוספות 'ואפילו ליכא תרי רבנן', הכוונה דליכא תרי רבנן בר העשרה בני אדם אלא הם מתוך העשרה. **יא. ביאור** הלכה (או"ח סי' ריט ד"ה ומרי) על פי תוספות רבנו יהודה, והיינו דמה שכתבו התוספות 'ואפילו ליכא תרי רבנן' הוא ענין חדש, ואין זה המשך למה שכתבו דעבדינן לחומרא. וראה בטור (שם) שהביא את דברי התוספות בנוסחא אחרת, וכך היא גירסתו 'עבדינן לחומרא ובעינן תרוייהו'. **יב. לפי** שיש שם עשרה (שו"ע או"ח סי' ריט סעיף ג).

פטרתון יתי מלאודויי. וא"ת והא אמרינן ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה. וי"ל דרב יהודה היה מתלמידי דרב ורב סבר לעיל בפרק כיצד מברכין (דף מ:) דלא בעינן אלא הזכרת השם (או מלכות ורחמנא היינו מלכות):

[נה.] **לך אמור לבצלאל עשה משכן ארון וכלים.** ואם תאמר היכא אשכחן שצוה הקדוש ברוך הוא לעשות משכן תחלה, הרי בפרשת תרומה כתיב ארון תחלה. ויש לומר דבפרשת כי תשא כתיב את אהל מועד ואת הארון לעדות:

[נה:] **שבע זימנין לגזרו עלך.** כך הוא הלחש שבע זימנין לגזרו עלך. ויש מפרש דשבע זימנין צריך לומר חלמא טבא חזאי וכן לענות אחריו. אבל ר"י לא היה רגיל לאומרו אלא שלש פעמים:

פותרי חלומות. פירש ר"י דמזל שעת הלידה גרים, ואין הדבר תלוי בחכמה:

[נז:] **הרואה מרקולים.** בתוספתא תנן במקום מרקוליס דהכא עבודת כוכבים, וא"כ לאו דוקא מרקוליס, אלא לפי שבמקומו של תנא היו עובדים לה. ועתה אין אנו רגילים לברך לפי שאנו רואים אותה בכל יום, וכל הנך הרואים אמרו לעיל דהוי משלשים יום לשלשים יום:

הרואה מרקולים. פירש ר"י לא ידענא אמאי נקט מרקוליס יותר משאר עבודת כוכבים. ונראה לי, דא"צ לברך רק במקום שבונים עכו"ם או שהועמדה שם מחדש, ולכך נקט מרקוליס שרוגמין בה אבנים בכל יום והוי כמגדל עכו"ם, אבל לא על עכו"ם קבועה שם מקודם. ובירושלמי יש, נעקרה

פטרתון יתי מלאודויי:

יבארו האיך נפטר בזה הא לא קאמר מלכות.

בגמרא מסופר, שרב יהודה חלה ונתרפא ועלו אצלו רב חנא בגדתא ורבנן ואמרו לו 'בריך רחמנא דיהבך לן ולא לעפרא', ואמר להם רב יהודה שהן פטרו אותו על ידי ברכה זו מברכת הגומל[יג].

מקשים התוספות, **ואם תאמר, והא אמרינן** דכל **ברכה שאין בה מלכות** כלומר, שלא אמר 'מלך העולם' **אינה ברכה** ולא יצא ידי חובתו, ואם כן כיצד יצא רב יהודה בברכה זו, הלא לא נזכר בה מלכות[יד].

ומיישבים ויש לומר דרב יהודה היה מתלמידי דרב, ורב סבר לעיל בפרק כיצד מברכין (דף מ:) **דלא בעינן** בברכה **אלא הזכרת השם** אבל מלכות אין צריך להזכיר. **(או מלכות ורחמנא היינו מלכות**[טו]**).**

לך אמור לבצלאל עשה משכן ארון וכלים:

יבארו היכא אשכחן שצוה ה' לעשות משכן תחילה.

רבי יונתן אמר, שבשעה שאמר לו הקב"ה למשה לך ועשה לי משכן ואחר כך ארון, הלך משה והפך את הסדר ואמר לבצלאל לעשות ארון ואחר כך את המשכן.

מקשים התוספות, **ואם תאמר והיכא אשכחן שצוה הקדוש ברוך הוא לעשות משכן תחלה, והרי בפרשת תרומה**[טז] בה נאמר ציווי ה' למשה לעשות משכן וכליו **כתיב** התם **ארון תחלה** ואחר כך משכן.

ומיישבים ויש לומר, דבפרשת כי תשא[יז] **כתיב** 'ועשו את אשר צויתיך, **את אהל מועד ואת הארון לעדות**', הרי שנצטווה משה לעשות את אהל מועד ואחר כך את הארון[יח].

שבע זימנין לגזרו עלך:

יבארו אי תיבות 'שבע זימנין' נמשכין על למעלה או למטה.

רב חסדא אמר, הרואה חלום ונפשו עגומה עליו ילך ויטיבנו בפני שלשה, דהיינו שיאמר להם, חלמא טבא חזאי, ויאמרו לו הנך, טבא הוא וטבא ליהוי רחמנא לשוייה לטב שבע זמנין לגזרו עלך מן שמיא דלהוי טבא.

אומרים התוספות, דתיבות 'שבע זמנין' נמשכין למטה, על תיבות 'ליגזרו עלך מן שמיא', והיינו שכך **הוא הלחש** שצריך לומר '**שבע זימנין לגזרו עלך** מן שמיא'.

ויש מי שמפרש דתיבות 'שבע זימנין' נמשכות למעלה, שהוא אומר להם 'חלמא טבא חזאי' והן עונים לו, והיינו **דשבע זימנין צריך לומר** להן '**חלמא טבא חזאי**', **וכן** הן צריכין **לענות אחריו** את הנוסח שבע פעמים.

ואומרים התוספות, **אבל ר"י לא היה רגיל לאומרו** לנוסח זה **אלא שלש פעמים**, ועל כרחך דהוא מפרש ד'שבע זימנין' הוא נוסח הלחש ולא מספר הפעמים בהם צריך לומר נוסח זה.

פותרי חלומות:

יבארו מהו מקור הכח של פותרי חלומות.

רבי בנאה אומר, שכ"ד פותרי חלומות היו בירושלים.

אומרים התוספות, **פירש ר"י, דמזל שעת הלידה גרים** לפותרי חלומות לדעת לפתור את החלומות על מכונם, והיינו שהן נולדו במזל מסוים ומי שנולד בו יודע לפתור חלומות, **ואין הדבר תלוי בחכמה** של האדם[יט].

הרואה מרקוליס:

יבארו דהוא הדין בכל ע"ז.

בגמ' מייתינן להברייתא דהרואה עבודה זרה שנקראת 'מרקוליס'[כ] צריך לברך בנוסח זה, ברוך שנתן ארך אפים לעוברי רצונו.

ואומרים התוס' **דבתוספתא** נשנה גם כן דין זה אלא **דתנן במקום** הרואה **'מרקוליס'** כדתנן בברייתא **הכא**, תני בתוספתא הרואה **'עבודת כוכבים'** אומר ברוך וכו'. **וא"כ לאו דוקא** הרואה ע"ז שנקראת **מרקוליס** צריך לברך, אלא כל הרואה עבודה זרה מברך ברכה זו, **אלא לפי שבמקומו של התנא**[כא] דהברייתא דנן **היו עובדים לע"ז** זה דמרקוליס, לכך נקט כך התנא בברייתא ולא בא לאפוקי ע"ז אחרים. ואומרים התוס' **דעתה אין אנו רגילים לברך** ברכה זו בראיית ע"ז, **לפי שאנו רואים אותה בכל יום, וכל הנך** ברכת **הרואים אמרו** התוס' **לעיל**[כב] **דהוי** רק כשרואים הדבר **משלשים יום לשלשים יום**, וכיון דלא נתחדש בזמננו בראייתה כלום כיון דרואים אותה כל יום, לכך אין לברך עליה.

הרואה מרקוליס:

יפרשו דמברכין כשרואים בנין ע"ז ולא ע"ז קבועה.

בגמ' הביאו לברייתא דקתני הרואה עבודה זרה שנקראת 'מרקוליס' צריך לברך ברוך שנתן ארך אפים לעוברי רצונו. **ופירש** ר"י, וקשה לי **דלא ידענא אמאי נקט** עבודה זרה זו ד'**מרקוליס**' **יותר משאר עבודת כוכבים**, ומדוע אין מברכין כשרואים כל שאר העבודות זרות. ומיישבים, **ונראה לי דא"צ לברך** אלא רק **במקום שבונים עכו"ם או שהועמדה שם** עבודה זרה **מחדש, ולכך נקט** התנא עבודה זרה **דמרקולים** משום דצורת עבודתה הוא **שרוגמין בה אבנים בכל יום, והוי** ע"ז זה **כמגדל עכו"ם**, היינו[כג] מפני שהיא ע"ז המתחדשת בכל יום על ידי זריקת אבנים וכן בכל ע"ז הנעשית מחדש אבל בשאר ע"ז ולא כע"ז בנויה וקבועה. **אבל לא** מברכין **על עכו"ם** הקבועה **שם מקודם**[כד]. והביאו התוס' **דבירושלמי יש**[כה], דהרואה **שנעקרה עכו"ם ממקום**

ציונים והערות

יג. ואף דהוא לא בירך אלא הן, הא קיימא לן דשומע כעונה. **יד. אבל** מהא דלא הזכיר בברכה זו שם ה' לא קשיא להו, ד'רחמנא' היינו שם. **טו. במסורת** הש"ס מביא שכל המוקף בסוגריים מחקו המעי"ט. ובאמת תיבות אלו לכאורה אין להם הבנה, דלכאורה שיטת רב לעיל היא דבעינן שם, ולא מצינו בשום מקום שיסבור רב שסגי במלכות בלא שם. וכן מה שכתוב בגירסא זו ד'רחמנא' היינו מלכות הוא תמוה, דמה שייך 'רחמנא' למלכות. ואולי אפשר ליישב הגירסא, דמה שאמר שם רב כל ברכה שאין בו שם אינה ברכה, הוא לאו דוקא שם אלא הכוונה או שם או מלכות. והא דקאמרי ד'רחמנא' היינו מלכות, סברתם משום דמשום שהוא רחמן לו יאה המלוכה, כי אי אפשר לו לעולם הזה להתקיים במידת הדין. **טז. שמות** כה י ומעלה. **יז. שם** ל ו-יא. **יח. והא** דבפרשת תרומה הזכיר הארון קודם למשכן, היינו משום דמיירי בתרומה שהרימו בני ישראל לצורך המשכן, ולגבי התרומה הדין נותן שקודם יתרמו לצורך הארון שהוא מקודש יותר מהמשכן. **יט. בספר** שאלות ותשובות מן השמים (סי' כג) הענין מפורש יותר, וזה לשונו שם, 'הלא ידעת והלא שמעת כי יש אנשים שמזל תולדותם להיות עיניהם ולשונם רעה, גם יש שרגליהם רעה, והרבה תחלואים באים בעבור עין רעה והרבה מתים בעבור עין רעה וכו', וגם לפעמים ניתן רשות לשטן לחבל כמו שידעת במרים מגדלא שער נשיא, גם יש אנשים שרגליהם טובה כמ"ש ויברך אותי לרגלי, אף אתה אל תתמה עליו כי יש אנשים במזל תולדותם לפתור חלומות ויתקיים פתרונם בין לרעה בין לטובה ובלבד שיהיה לפי הענין. **כ. והוא** בנוי כעין מגדל שלש אבנים אחת מכאן ואחת מכאן ואחת מלמעלה על גביהן ועובדים אותו בזריקת אבנים. רש"י (סנהדרין ס. ד"ה מרקוליס ועוד מקומות), ולשון 'מרקוליס' פירשו התוס' (ב"מ כה: ד"ה כלאני וסנהדרין סד. ד"ה מרקוליס וע"ז נ: ד"ה אבני ועוד) דכיון דאסור לקרות שם עבודה זרה דלא כתיב בתורה, ולכן קראו לזה חכמים 'מרקוליס' דפירושו חילוף השבח, ד'מר' הוא לשון חילוף כמו 'תמורה' ו'קלוס' הוא לשון שבח. וחכמים החליפו לגנאי את לשונם שקראו לע"ז שלהם בלשון שבח. וכן ביאר בתוס' ר"י חסיד. **כא. המהרש"א** גרס, שמקומו 'של רב המנונא' וכו'. וגירסתו דדיבור התוס' קאי אהמשך הגמ' אדברי רב המנונא ולא על תנא דברייתא. והתוס' הרא"ש כתב ב' הדיבורים בהיפוך, ונראה גרס דיבור א' דהתוס' כאן ארב המנונא, וכתב לפי שעבודת כוכבים זו בבבל היתה. ודיבור הב' אתנא דברייתא. והצל"ח כתב דטעות הדפוס הוא שרשם כאן שני דיבורים והכל דיבור אחד, ור"י תמה אמה דנקט מרקוליס הגם שזה היה הע"ז במקומו, מ"מ ה"ה גם בשאר ע"ז. **כב. בריש** פירקין (נד. ד"ה הרואה) דהוא דומיא דרואה את הים הגדול 'לפרקים', ומפרשינן בגמ' (להלן נט:) וכן בירושלמי, דלפרקים היינו שלושים יום. ותיבת 'אמרו' צ"ב. **כג. כן** הוא במאירי בביאור דברי בעלי התוספות. **כד. והתוס'** בדיבור הקודם מיישבים, דבאמת ה"ה לכל ע"ז, רק התנא נקט הע"ז שהיה במקומו. והתוס' הרא"ש הביא ב' הפירושים, ועל פירוש התוס' בדיבור זה הקשה. מהתוספתא שהביאו התוס' בדיבור הקודם, דקתני הרואה עבודת כוכבים ולא הזכיר מרקוליס. והחפץ ה' מפרש, דדוקא קאמר מרקוליס כיון דאשמעינן בגמ' בדין ברכה זו לברך על העובדים ולא על הע"ז גופא, כמדויק נוסח הברכה שנתן ארך אפים 'לעוברי רצונו', ובע"ז דמרקוליס שבנין הע"ז היא עבודתה דבזה שזורקים אבן אחר אבן נבנה הע"ז שייך יותר ברכה זו, משא"כ שאר ע"ז משכחת שאין לה עובדים. ע"ש. והיעב"ץ מיישב, דלרבותא נקט מרקוליס דעבודתו דרך בזיון ורגימה, וקס"ד דאין מברכין ע"ז וקמ"ל דמברכין אפילו על ע"ז בזויה זו וכל שכן על אחרים. **כה. פ"ט** ה"א.

אחד ונתנוהו למקום אחר, אזי במקום שנתנוהו אומר ברוך שנתן ארך אפים לעוברי רצונו[כו], ובמקום שנעקרה הע"ז אומר ברכה אחרת, ברוך שעקר עכו"ם מן המקום הזה.

עכו"ם ממקום אחד ונתנה למקום אחר, במקום שנתנה אומר ברוך שנתן ארך אפים לעוברי רצונו, ובמקום שנעקרה אומר ברוך שעקר עכו"ם מן המקום הזה:

[נח:] **הרואה חבירו אחר שלשים יום אומר שהחיינו. אומר ר"י דוקא חבירו החביב עליו, אבל בענין אחר לא:**

וילון הוא דמקרע ומחזי נהורא ברקיע. לפי הענין משמע דבא רב הונא לתרץ דלא עבר כסלא, ולא קאי אמתניתין לפרושי מאי זיקין, דהא רב אשי דבתריה קאי אשנויא דלא עבר כסלא. ודלא כפירוש רש"י:

[נט.] **על הרוחות אומר שכחו וגבורתו מלא עולם. ירושלמי מתני' כשבאים בזעם, אבל כשבאין בנחת אומר ברוך עושה בראשית:**

הלכך נימרינהו לתרוייהו. אומר ר"י דאין חותמין בברוך בברכה זו. והיכי מברך, ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם נאמן בבריתו וקיים בשבועתו וזוכר הברית:

רבא אמר התם מברך שכחו וגבורתו מלא עולם ועושה מעשה בראשית. פי' אומר או האי או האי איזה שירצה. וכן פירש רב אלפס:

הלכך נימרינהו לתרוייהו רוב ההודאות ואל ההודאות. לפיכך תקנו בישתבח אחר סיום הברכה, ברוך אתה ה' אל מלך גדול בתשבחות אל ההודאות:

הרואה חבירו אחר שלשים יום אומר שהחיינו:

יפרשו דהיינו כששמח בראייתו.

איתא בגמ' דהרואה את חבירו לאחר שלשים יום מברך ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה. **ואומר ר"י** דהיינו **דוקא** כשרואה את **חבירו החביב עליו** דיש לו שמחה בראייתו, **אבל בענין אחר** שאין לו שמחה מיוחדת כשרואה חבירו אף לאחר שלשים יום **לא** מברך[כז].

וילון הוא דמקרע ומחזי נהורא ברקיע:

יפרשו על מה קאי תירוץ זה.

במתניתין שנינו דעל הזיקין מברך שכוחו וגבורתו מלא עולם. ואיתא בגמ' דש[illegible]פרש דזיקין היינו כוכב שביט, שהוא נראה כחץ שיורה ברקיע ממקום למקום[כח], וגמירי שאינו עובר את קבוצת הכוכבים הנקראים כסיל[כט], ואם היה עובר אין העולם מתקיים. ומקשינן והא קא חזינן דעבר. ומתרצינן דהוא עצמו אינו עובר, אלא האור היוצא ממנו עובר ונראה כמו שהוא עצמו עבר. ורב הונא בריה דרב יהושע מפרש דהיינו שנקרע הרקיע התחתון הנקרא 'וילון' החוצץ בפני אורו של הרקיע שעליו שהוא כולו מאיר[ל], ודרך הקריעה נראית רקיע העליון באור גדול מחמה וכוכבים הקבועים בו. ואומרים התוס' **דלפי הענין משמע דבא רב הונא לתרץ** תירוץ נוסף על הא דמקשינן דחזינן דכוכב שביט עובר את כסיל. ומתרץ רב הונא דבאמת הכוכב **לא עבר** את **כסלא**, והאור הגדול שנראה לנו, הוא ממה שנקרע הרקיע התחתון ונראה אור גדול דרך הקרע מהרקיע שעליו[לא], ונראה כאילו עבר הכוכב את אותן המזלות. ורב הונא **לא קאי אמתניתין לפרושי** ולתרץ להא דמקשינן בתחילה **מאי זיקין**. והראיה **דהא רב אשי** דמפרש **בתריה** דרב הונא, דהיינו שנעקרו שני כוכבים משני צידי קבוצת הכוכבים דכסיל, ועקב כך נראה אור גדול שנראה כאילו הכוכב עצמו עבר הכסיל, **קאי אשנויא** דמקשינן אשמואל דסבר דכוכב **לא עובר** את **כסלא**, ומקשינן דהא חזינן דעבר, ועל זה מתרץ רב אשי דבאמת אינו עובר רק דמחמת האור שיוצא כששני כוכבים נעקרו ממקומם נראה כמו שעבר הכוכב את כסיל. וא"כ גם רב הונא קאי אקושיא זו ולא בא לפירש מהו זיקין. **ודלא כפירוש רש"י**[לב] דרב הונא קאי אמתניתין ומפרש מהו זיקין[לג].

על הרוחות אומר שכחו וגבורתו מלא עולם[לד]:

יפרשו דהיינו רוחות הנושבות בזעם.

במתניתין שנינו דעל הרוחות מברך 'שכוחו וגבורתו מלא עולם'. ואומרים התוס' דבירושלמי[לה] אמרינן דדינא דמתני' הוא דוקא כשהרוחות **באים בזעם**, **אבל** כשהרוחות **באין בנחת אומר** 'ברוך עושה **בראשית**', דאין כוחם ניכר בכל העולם[לו].

הלכך נימרינהו לתרוייהו:

יבארו נוסח הברכה.

איתא בגמ' דעל ראיית הקשת מברכין 'ברוך זוכר הברית', ובברייתא שנינו דנוסח הברכה הוא 'נאמן בבריתו וקיים במאמרו', וא"ר פפא דצריך לומר שניהם בברכה אחת. **אומר ר"י** דאע"ג שמאריכין קצת ואומרים שניהם בנוסח הברכה לא מיקרי ברכה ארוכה, **ואין חותמין בברוך בברכה זו** כדין ברכה ארוכה הצריכה חתימה[לז]. **והיכי מברך** - ומהו נוסח הברכה, ומפרש, **ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם**[לח] **'נאמן בבריתו** וקיים **בשבועתו וזוכר הברית'**.

רבא אמר התם מברך שכחו וגבורתו מלא עולם ועושה מעשה בראשית:

יפרשו דמברך איזה שירצה.

איתא בגמ' דעל כל הדברים שנשנו במתניתין דמברך עליהם שכוחו וגבורתו מלא עולם, מברך עליהם גם כן עושה מעשה בראשית. ומפרשים התוס' **פי'**, דאינו אומר את שניהם, אלא **אומר או האי או האי**, או שכוחו וגבורתו מלא עולם, או עושה מעשה בראשית, **איזה** ברכה **שירצה** לברך, **וכן פירש רב אלפס**[לט].

הלכך נימרינהו לתרוייהו רוב ההודאות ואל ההודאות[מ]:

יבארו דה"ה בישתבח.

איתא בגמ' ר' יהודה סבר דנוסח חתימת הברכה שמברכין על הגשמים ברוך אתה ה' 'רוב ההודאות', ומקשינן וכי נאה לשבח את הקב"ה רק ב'רוב ההודאות ולא ב'כל ההודאות', ואמר רבא דיאמר 'האל ההודאות'. ואמר רב פפא הלכך צריך לומר שניהם 'רוב ההודאות והאל ההודאות'[מא]. ואומרים התוס' דמשום דאמרינן הכא דאחרי שאומר 'רוב ההודאות' צריך לומר 'אל ההודאות' כדי שלא למעט בשבחו דהקב"ה שהוא רק 'רוב ההודאות' ולא 'כל ההודאות', **לפיכך תקנו** גם כן נוסח ברכת **ישתבח אחר סיום הברכה, ברוך אתה ה' אל מלך 'גדול בתשבחות' 'אל ההודאות'**, כלומר אחרי שאמר בו ט"ו שבחות[מב] ו'גדול בתשבחות', יאמר בו 'אל ההודאות' כדי שלא למעט מהקב"ה שאר השבחות[מג].

ציונים והערות

כו. ביאר הנצי"ב, דהתוס' הביאו הירושלמי להוכיח כשיטתם דמברכין על בנין העבודה זרה ולא על ע"ז בנויה כבר, והראיה מהא דאיתא בירושלמי דמברכין על המקום שנתנוהו שם דהוי בנין ע"ז. והתוס' הקודם מפרשים הירושלמי דאשמעינן דאף שאם בירך תוך ל' יום אינו מברך שוב, אם עקרוהו ונתנוהו במקום אחר תוך ל' יום לברכתו מברך שוב. ע"ש. **כז. כן** איתא בשיטמ"ק ובתוס' הרא"ש ובמאירי. **כח. כך** פירש רש"י. והרמב"ם בפירוש המשנה מפרש שהם כדמות כוכבים שיש להם זנבות. ולהלכה פסק (ברכות פ"י הי"ד) ב' הפירושים. ובשו"ע (סי' רכז ס"א) פסק כפירוש רש"י. עי' משנה ברורה (שם) דשני הפירושים העתיקו האחרונים לדינא. **כט. שמהם** יוצא החום בעולם. הובא בקרא עמוס (ה ח) איוב (ט ט, לח לא) עי' אבן עזרא והמלבים (שם). **ל. כדאיתא** בחגיגה (יב:) ר"ל אמר דיש שבעה רקיעין, ושמותן, וילון, רקיע, שחקים, זבול, מעון, מכון, ערבות, וילון אינו משמש כלום אלא נכנס שחרית לתוך תיקו והאור נראה ויוצא ערבית מתיקו ומתפשט למטה מתחת האור ונעשה העולם חשוך, ומחדש בכל יום מעשה בראשית שנאמר 'הנוטה כדוק שמים וימתחם כאהל לשבת' וכו'. ועי' רבינו חננאל שמפרש 'וילון' פרוכת, והוא רקיע העשוי כ'וילון'. **לא. במאירי** כתב, דהאור נראה הוא התלהבות האויר. **לב. ד"ה** רב הונא. **לג. בס'** בשמים ראש כתב, דדעת רש"י דרב הונא מתרץ הקושיא דהא חזינן דעבר, אלא דסבר דמראה זה הוי נמי כמו זיקין דמברכין על זה עושה מעשה בראשית. **לד. שייך** לעיל במשנה (נד.). **לה. ה"ב.** **לו. בהגה'** רא"מ הורוויץ כתב, דהש"ס דילן לא סבירא ליה דמברכין על רוחות הבאין בנחת, דהא אביי דמפרש דרוחות היינו 'זעפא' לא חילק בין הני תרי ברכות ע"ש. וכעי"ז כתב המראה הפנים (ירושלמי שם) דלא נקטו הפוסקים את דין הסיפא דהירושלמי, משום דרוחות שבאים בנחת אינם בכלל ברכה. אמנם המגן אברהם (או"ח סי' רכז סק"א) פירש דברי הירושלמי, דהוא רוח גדול רק דאינו נושב בזעף שלא נשמע בכל העולם ומברך ע"ז עושה מעשה בראשית. וכתב המשנה ברורה (שם סק"ד) דטוב לברך תמיד על רוח שאינה מצויה רק עושה מ"ב שבזה בודאי יוצאין ממה נפשך, כי אין אנו בקיאין כל כך מהו בזעף. **לז. כך** מפרש המהרש"א. **לח. הרי"ף** והרמב"ם (ברכות פ"י הט"ז) והטור (שם) כתבו נוסח שונה, 'זוכר הברית' 'ונאמן בבריתו וקיים במאמרו'. ובשו"ע (או"ח רכט ס"א) איתא 'נאמן' בבריתו בלא ואו'. והחפץ ה' הקשה מדוע שינו התוס' 'זוכר הברית' בסוף. ומיישב, דזוכר כולל הכל דממילא הוי נאמן וקיים. ע"ש. עוד מדקדק, מאי שנא ברכת הקשת מהברכה שמברכים בשבת כששכח להזכיר של שבת בברכת המזון דיש בה חתימה. ע"ש. ועי' בן יהוידע דהענין דמזכירין ג' חלוקות בברכה, דקשת יש בו ג' גוונים לבן כנגד קו החסד אדום כנגד קו הגבורה וירוק כנגד קו הרחמים, וכנגדם אומרים ג' מיני שבח. **לט. וכן** דעת הרמב"ם (ברכות פ"י הי"ד) ונפסק כן בשו"ע (או"ח סי' רכז ס"א). אבל דעת הראב"ד (שם) דצריך לברך שניהם. וכן כתב הרשב"א דמלישנא דגמ' משמע דתרוייהו מברך ממש. **מ. שייך** לעמוד ב'. **מא. עי'** ריטב"א שמקשה למה מזכיר 'רוב ההודאות' הרי נכלל ב'האל ההודאות'. **מב. דהיינו** שיר ושבחה הלל וזמרה וכו'. **מג. ע"פ** המהרש"א. ובראשונים מצינו נוסחאות דומות, התוס' ר"י חסיד כתב, מלך 'גדול בתשבחות' 'אל ההודאות' 'אדון הנפלאות', כלומר שהוא מהולל ברוב ההודאות והוא אל ההודאות, וגומר הברכה בחי העולמים. והרי"ף כתב דחותם 'רוב ההודאות' ואל ההודאות'. והבעל המאור תמה דאין שום טעם לומר שניהם. אמנם הרבינו יונה ותוס' הרא"ש מבארים, שאם היה אומר רק 'רוב' היה משמע 'רוב ולא 'כל' כדמפרשינן במגילה (טז.) קרא ד'רצוי לרוב אחיו' דהיינו ולא 'כל אחיו', ואם היה אומר רק 'אל ההודאות' היה נראה כאומר אל מקצת ההודאות ויש לזולתו מקצת אחרות, לפיכך אמרינן שניהם. והרמב"ן במלחמות מפרש, ד'רוב' ההודאות' היינו לשון 'ריבוי' כמו 'ברוב' עם הדרת מלך' 'וברוב' גאונך, ורבא הקשה דמשמע גם כן 'רוב' ולא 'כל', ותירץ דצריך לומר 'אל ההודאות', ורב פפא מוסיף דצריך לומר שניהם. והמאירי הביא י"מ דהנוסח 'אל ההודאות ברוב ההודאות', ופירושו בחשיבות ההודאות כלומר בהודאות נכבדות ומשובחות. וכעי"ז כתב הב"י (או"ח סי' רכח ס"ג) דשמא עשו 'רוב' זה כמו 'רב' וכן 'מרוב אונים ואמיץ כח' שהוא תואר. וכעי"ז כתב רש"י בתענית (ז. ד"ה למימרינהו). והמעדני יום טוב (אות ב) הקשה עליו, דא"כ לימא רק 'כל ההודאות'. ע"ש.

[נט:] **הטוב והמטיב. אבל אשינוי לחם ואשינוי בשר אין מברכין הטוב והמטיב, דדווקא איין דאית ביה תרתי דסעיד ומשמח מברכין הטוב והמטיב, אבל בשר ולחם לא. ופרשב"ם בערבי פסחים** (דף קא. וסס)**, דדוקא כשהאחרון משובח מברכים הטוב והמטיב אבל בכיוצא בו לא. אך בירושלמי דכיצד מברכין א"ר אבא בר רב הונא צריך לברך על יין חדש וישן, שינוי יין א"צ לברך, שינוי מקום צריך לברך, היסח הדעת כשינוי מקום. משמע דוקא כשהאחרון ישן דעדיף טפי. ור"ת פי', דאפי' אין האחרון חשיב רק שלא ישתנה לגריעותא יותר מדאי. ומסיים בה רבי על כל חבית וחבית שהיה פותח היה מברך הטוב והמטיב. ומשמע דלא קפיד אם האחרון משובח אם לאו. אע"ג דישן אידכר בסוף, מ"מ נימא דרבי פליג עליה. ולפרשב"ם יעמידנה להך דרבי, במסופק אם האחרון טוב, ומספק היה מברך על כל אחד שמא משובח הוא. אך ר"ת מפרש, דעובדא דרבי בא לחלק כדפי'. וי"מ, דההוא דחדש וישן מיירי בברכת בורא פרי הגפן, דומיא דשינוי מקום דבתר הכי. אבל לא מצינו כן בגמרא שלנו:**

התם דאיכא בני חבורה דשתו בהדיה. וה"ה אם אשתו ובניו עמו, אבל יחיד לא, ואפילו שהחיינו אין מברך יחיד על שינוי יין, דלא אשכחן יחיד שמברך שהחיינו רק אחדתא. וכן כל פרי חדש כשאכלו מברך שהחיינו כדאמרינן בסוף בכל מערבין (עירובין מ:)**:**

הטוב והמטיב:

ב' שיטות אם מברכים על היין ממין הראשון.

איתא בגמ' דאם שתה יין בסעודה והביאו לו יין אחר, אין צריך לברך שוב בורא פרי הגפן אבל צריך לברך הטוב והמטיב. ואומרים התוס' **אבל אשינוי לחם ואשינוי בשר**, אם הביאו לחם או בשר אחר באמצע סעודתו, **אין מברכין הטוב והמטיב**, והטעם **דדווקא איין דאית ביה תרתי** מעלות **דסעיד**[מד] **ומשמח** את האדם **מברכין הטוב והמטיב, אבל בשר** דמשמח ואינו סועד, **ולחם** דסועד ואינו משמח[מה], **לא** מברכין על שינוייהן הטוב והמטיב[מו]. **ופרשב"ם בערבי פסחים** (דף קא. וסס) **דדוקא** כשהיין **האחרון משובח** מן הראשון ששתה קודם לכן **מברכים הטוב והמטיב, אבל** בהביאו לו יין **כיוצא בו**, כמו היין הראשון ולא משובח ממנו, **לא** מברכים. (**אך**) [[מז]וכן משמע] **בירושלמי דכיצד מברכין**[מח] דקתני, **א"ר אבא בר רב הונא צריך לברך על יין חדש** שהביאו לו בורא פרי הגפן, ואם הביאו לו אח"כ יין **ישן** מברך הטוב והמטיב, אבל על **שינוי יין**, ששניהם ישנים או שניהם חדשים[מט] **א"צ לברך** הטוב והמטיב, דהא לא נוסף לו טובה ביין זה. ועל **שינוי מקום**, אם בירך על היין במקום אחד והלך לבית אחר **צריך לברך** שוב בורא פרי הגפן כשישתה במקום השני, **והיסח הדעת** מלשתות ושוב נמלך לשתות עוד, הוי **כשינוי מקום** וצריך לברך שוב בורא פרי הגפן. **ומשמע דדוקא כשהיין האחרון** הוא יין **ישן דעדיף טפי** מן הראשון מברך הטוב והמטיב, אבל אם אין היין השני משובח מן הראשון אין מברכים הטוב והמטיב[נ].

ור"ת פי', דאפי' אם **אין היין האחרון חשיב** מן הראשון מברכין הטוב והמטיב, רק **שלא ישתנה לגריעותא** מן הראשון **יותר מדאי**, דאז אין מברכים הטוב והמטיב[נא]. ולשיטתו מובן **הא דמסיים בה** בירושלמי (סס), **דרבי על כל חבית וחבית שהיה פותח** לשתות ממנה **היה מברך הטוב והמטיב. ומשמע דלא קפיד אם** היין **האחרון משובח** מיין ששתה קודם לכן **אם לאו**, ואף דשניהם ישנים או שניהם חדשים מברכים הטוב והמטיב. **ואע"ג** דיין **ישן אידכר** בירושלמי **בסוף**, כלומר דבירושלמי קתני א"ר אבא בר רב הונא, צריך לברך על יין 'חדש וישן' ומשמע דרק אם שתה קודם החדש ואח"כ הביאו לו הישן מברכים הטוב והמטיב, **מ"מ נימא דרבי** דבירך על כל חבית וחבית, **פליג** עליה וסבר דעל כל שינוי יין צריך לברך גם מישן לחדש. **ולפרשב"ם** דאין מברכים אם אין היין האחרון משובח מן הראשון, **יעמידנה להך דרבי** שבירך על כל חבית וחבית **במסופק אם היין האחרון טוב** מן הראשון[נב], **ומספק היה מברך** הטוב והמטיב **על כל אחד שמא משובח הוא** מן הראשון[נג], דכיון שיש צד שהיין השני משובח מן הראשון תקנו לברך אריבוי יינות[נד]. **אך ר"ת מפרש דעובדא דרבי בא לחלוק** אר' אבא ב"ר הונא, וסבר דאם שניהם באותו דרגה ואין השני משובח מהראשון מברך הטוב והמטיב, **כדפי'**,

ויש מפרשים, דההוא דיין **חדש וישן** דקתני בירושלמי, **לא מיירי** לענין ברכת הטוב והמטיב אלא **בברכת בורא פרי הגפן**, דאם שתה יין חדש ואח"כ שתה יין ישן מברך עליו שוב בורא פ"ה, **דומיא דשינוי מקום** דקתני **בתר הכי**, דאם בירך על היין במקום אחד והלך לבית אחר צריך לברך שוב בורא פרי הגפן כשישתה במקום השני[נה], אומרים התוס' **אבל לא מצינו כן בגמרא** שלנו לברך שוב בשתיית יין ישן בורא פרי הגפן.

סיכום: דעת רשב"ם דדוקא אם היין השני טוב מהראשון מברך הטוב והמטיב, והא דבירך רבי על כל חבית וחבית הינו במסופק. ודעת ר"ת דאף בשניהם שווים מברך הטוב והמטיב, וכפשטות הא דרבי שלא הקפיד שיהיה השני עדיף.

התם דאיכא בני חבורה דשתו בהדיה:

יבארו דיחיד אינו מברך לא הטוב והמטיב ולא שהחיינו.

איתא בגמ' דעל טובה שהוא רק לעצמו מברך שהחיינו, ועל טובה שהוא לו ולחבירו מברך הטוב והמטיב. ומקשינן דהא דמצינו בשינוי יין מברך הטוב והמטיב אף שהוא טובה רק לעצמו, ומשני, דמיירי ששותה בחבורה עם אחרים שהוא טובה גם להם. ואומרים התוס' וה"ה **אם אשתו ובניו** שותים עמו דמברך הטוב והמטיב ולאו דוקא כששותים עמו אחרים, דבכהאי גוונא שייך לברך הטוב לו והמטיב לחבירו, **אבל יחיד** ששותה ואין אחרים עמו **לא** מברך הטוב והמטיב[נו], **ואפילו שהחיינו אין** מברך יחיד על שינוי יין, משום **דלא אשכחן יחיד שמברך שהחיינו רק אחדתא**, אכלי חדש, וכן על **כל פרי חדש כשאכלו**[נז] פעם ראשונה **מברך** שהחיינו, **כדאמרינן בסוף בכל מערבין** (עירובין מ:) דמברכים אדלעת חדשה שגדלה משנה לשנה.

ציונים והערות

וברמב"ם (ברכות פ"י ה"ה) איתא דיסיים 'רוב ההודאות' 'אל התשבחות'. וכתב הב"י (סס) דאינו יודע למה מוסיף 'התשבחות'. והבעל המאור מפרש דברי רב פפא באופן אחר, דקאי אר' יהודה ור' יוחנן דפליגי בנוסח הברכה דר' יהודה אמר 'מודים אנחנו לך על כל טיפה וטיפה', ור' יוחנן אמר 'אילו פינו מלא שירה כים' וכו', ועל זה אמר רב פפא נימרינהו לתרוייהו. והרמב"ן דחה דבריו, דר' יוחנן מוסיף נוסח סיום הברכה ולא פליג אר' יהודה. וכן כתבו הרשב"א והשיטמ"ק. **מד. לשון** השיטמ"ק (לעיל לה:) סועד את הלב ומחזקו. **מה. כדאיתא** לעיל (לה:). **מו. ובראשונים** מצינו עוד טעמים בזה. א, התוס' ר"י חסיד הביא מרבו של רש"י, דיין דבר חידוש ושמחה וכשבא בתוך הסעודה נתחדשה להם השמחה, אבל על לחם ובשר לא נתחדש להם השמחה. [אמנם עי' תוס' פסחים (קא. ד"ה שינוי) דמברך בין בשעת סעודה בין שלא בשעת סעודה]. והתוס' הרא"ש כתב עוד ג' טעמים, ב, דלא אשכחן שירה אלא על היין. ג, כיון דחשוב שקובע ברכה לעצמו ראוי לברך עליו הטוב והמטיב. הובא ג"כ בתוס' ר"י חסיד. ד, דהטוב והמטיב תקנו על הרוגי ביתר הטוב שלא הסריחו והמטיב שניתנו לקבורה, ולפי שבצרו כרמיהם ז' שנים והקיפו כרמיהם מהרוגיהן תקנו לומר על היין שהוא כמו הדם. וכן כתבו התוס' בפסחים (סס) טעם זה. ה, המאירי כתב עוד דאין מברכים על פת משום דתיקונו בידי אדם. והביא די"מ דשתה יין והביאו שכר ג"כ מברך הטוב והמטיב, ודחה שיטה זו. ו, הר"ן (פסחים כ. מדפי הרי"ף) כתב, דדרך בני אדם לאכול בסעודה משני מינים, ובשעה שבירך היה דעתו על כל המינים, אבל יין אין דרך לשתות בסעודה אחת משני מינים ולכן מברך על מין השני הטוב והמטיב. ודעת הראב"ד הובא בריטב"א ובשיטמ"ק, דגם על פת יפה מן הראשונה וכן על כל משקה טוב מן הראשון מברך הטוב והמטיב, וגם אם שתה יין ואח"כ הביאו לו משקין אחרים מברך הטוב והמטיב. **מז. הגה'** הגיליון. **מח. פ"ו** ה"ח. **מט. המראה** הפנים (ירושלמי סס) מפרש, שינוי יין כלומר בסתם, דאינו יודע איזה מהם משובח. **נ. וכן** דעת רש"י (ד"ה שינוי) והרשב"ם (פסחים ק. ד"ה אמר). **נא. וכן** דעת הרשב"א דבין אם השני עדיף מהראשון בין אם הראשון עדיף מהשני מברך הטוב והמטיב משום דמברך ארבוי היין. והשיטמ"ק כתב בשיטת ר"ת דאף אם השני פחות מן הראשון מברך מטעם זה. וכן כתב המאירי, וכן דעת התוס' בפסחים (קא. ד"ה שינוי), וכתב ובלבד שלא יהיה האחרון רע יותר מדאי שאין יכולין לשתותו אלא מדוחק. **נב. בערוך** השולחן (או"ח קעה ס"ג) הקשה, מה שייך ספק בדבר שאפשר לברר ולטעום. **נג. וכן** מפרשים בתוס' הרא"ש ובתוס' ר"י חסיד. **נד. כן** הוא הלשון בתוס' ר"י חסיד דכיון שהוא מסופק יש לו לברך שע"י ריבויו הוא מברך. ומבואר בדבריהם דאין כאן משום ספק ברכות להקל, דעיקר תקנת חז"ל היה לברך על כל שינוי יין משום דמרבה בטובה, וכשיש צד דהיין השני משובח יותר יש כאן ג"כ משום ריבוי טובה, ורק אם היין השני ודאי באותו דרגה כהראשון אין כאן ריבוי טובה ואין מברכין. ויש לפרש עוד ע"פ מה שכתב המהרש"א (פסחים קב. ד"ה להודיעך) הובא ברע"א (גליון הש"ס לעיל יא.) דלא שייך ספק ברכות להקל אלא בברכת המצות דהברכות אינם מעכבות, אבל בברכת הנהנין אסור לאכול בלא ברכה ולא הוי חשש ברכה לבטלה. ועי' ערוך השולחן (או"ח קעה ס"ד) דהא דפסק המחבר כהתוס' דאף על יין שהוא כמו הראשון מברך ולא פסק כר"ת ודעימיה דאף על גרוע צריך לברך, היינו משום ספק ברכות להקל. ומקשה לפי זה דא"כ יש להם לפסוק כהרשב"ם ודעימיה שמברך רק אם השני משובח יותר. ומחדש דבדרבנן אמרינן ספק ספיקא להחמיר וכשאין ידוע אם השני משובח מן הראשון יש ס"ס שמא משובח מהראשון ושמא הלכה כר"ת דמברכין אף אם השני גרוע מהראשון. **נה. והתוס'** הרא"ש מוסיף לפרש דברי הירושלמי ליש מפרשים, דיין חדש ויין ישן צריך לברך בורא פרי הגפן, אבל שינוי יין ששניהם חדשים או שניהם ישנים אין צריך לברך בפה"ג, אבל שינוי יין באופן ששתה יין חדש תחלה ואח"כ ישן, צריך לברך שוב בורא פ"ה ולא מיפטר בבורא פרי הגפן שבירך על החדש, משום דחשיב כמין אחר לגבי חדש לפי שנשתנה טפי למעליותא. **נו. כתב** התוס' הרא"ש, דיש שרצו לומר לפי זה, דהא דקיי"ל יין בתוך הסעודה כל אחד מברך לעצמו, היינו ברכת בורא פרי הגפן, אבל הטוב והמטיב אחד מברך לכולם, דאם לאו הוי כל אחד כיחיד. ודחה דבריהם דהטעם דכל אחד מברך לעצמו בפה"ג דהוא משום דאין בית הבליעה פנוי לכוין דעתו לצאת בברכת חבירו, שייך גם כן בברכת הטוב והמטיב, וכיון דחברו שותה ונהנה גם הוא מיין זה קרינא ביה הטוב לדידיה והמטיב לאחרינא, וכמו בנולד לו בן זכר שמברך הטוב והמטיב אף שאשתו בעיר אחרת. **נז. ודעת** רש"י (עירובין מ: ד"ה אקרא) והרמב"ם (ברכות פ"י ה"ג) דמברכים בשעת ראיית הפרי. והבית יוסף הביא דעת רבינו מנוח, דאף כשרואה הפרי ביד חבירו או על האילן מברך שהחיינו. וכן פסק המחבר (סי' רכה ס"ג) אמנם כתב דנהגו שלא לברך עד שעת אכילה. ועי' ביאור הלכה (סס ד"ה אפו) דאף אם רואה בשבת שאין יכול לאוכלו

ורבי יוחנן אמר אפי' קנה כיוצא בהם. והלכתא כר' יוחנן אליבא דלישנא בתרא, אפילו קנה והדר קנה שהיו לו כלים חדשים כיוצא באלו צריך לברך, דקי"ל כרבי יוחנן לגבי דרב מכ"ש דלגבי רב הלכתא כוותיה. ואומר ר"י, דוקא בבגדים חשובים דומיא דבית חדש נקט כלים חדשים, אבל שאינם חשובין כ"כ כמו מנעלים ואנפליאות וחלוק וכיוצא בהן אין צריך לברך. בירושלמי א"ר חייא בר אבא לא סוף דברים חדשים, אלא אפי' שחקים כאילו חדשים הן. ר' יעקב בשם רבי חייא בר אבא אמר קנה אומר שהחיינו. ניתן לו אומר הטוב והמטיב. לבש בגדים אומר מלביש ערומים. וצ"ע בגמרא שלנו דלא אשכחן הטוב והמטיב אלא בדאיכא אחרינא בהדיה:

[ס:] **אשר יצר את האדם בחכמה.** בתנחומא ויברא אלהים את האדם, א"ר בון בחכמה שהתקין מזונותיו ואח"כ בראו. והיינו דאמרינן בסנהדרין בס"פ אחד דיני ממונות (דף לח.), לכך נברא בערב שבת כדי שיכנס לסעודה מיד. וע"כ יסדו אשר יצר את האדם בחכמה:

מפליא לעשות. משום דאמרינן בב"ר כי גדול אתה ועושה נפלאות אתה אלהים לבדך, אדם עושה נאד אפילו יש בו נקב אחד מלא מחט סדקית הרוח יוצא ואינו יכול לשמור בו יין, והקב"ה ברא נקבים נקבים באדם ושומר הרוח שאינו יוצא ממנו:

כי שמע קול תרנגולא אומר ברוך שנתן לשכוי בינה להבחין. והוא הדין אפילו כי לא שמע. דאין ברכה זו אלא להבחנה על הנאת האורה שתרנגול מבחין, והוא נהנה מן האורה:

כי פריס סודרא על רישיה. וה"ה לכל כובע ולכל

ורבי יוחנן אמר אפי' קנה כיוצא בהם:

יבארו על איזה כלים חדשים מברך שהחיינו.

איתא בגמ' קנה כלים חדשים והיה לו כלים אחרים כיוצא בהן, ר' הונא סבר א"צ לברך שהחיינו, ור' יוחנן סבר צריך לברך, ואיכא דאמרי דהמחלוקת הוא באופן אחר, דר' הונא סבר דאם קנה כלי מסוים ואח"כ חזר וקנה כלי אחר בדומה לראשון שקנה אינו מברך, ור' יוחנן סבר דגם אם קנה וחזר וקנה מברך, ואומרים התוס' **והלכתא כר' יוחנן אליבא דלישנא בתרא, דאפילו** קנה כלים **והדר קנה** עוד כלים חדשים, ומיירי **שהיו לו** כבר **כלים חדשים כיוצא באלו, צריך לברך** שהחיינו על הכלים שהוא קונה עכשיו, **דקי"ל** דהלכה **כרבי יוחנן לגבי דרב, ומכל שכן דלגבי רב הונא** שהוא תלמידו דרב **הלכתא כוותיה**[נח]. **ואומר ר"י, דדוקא בבגדים חשובים** מברך שהחיינו, **דדומיא דבית חדש** שהוא דבר חשוב **נקט כלים חדשים**, דמיירי גם כן בכלים חשובים, **אבל** אם קנה בגדים **שאינם חשובין כ"כ כמו מנעלים ואנפליאות וחלוק**[נט] **וכיוצא בהן אין צריך לברך** עליהם שהחיינו[ס].

והביאו התוס' **דבירושלמי** אמרינן[סא], **א"ר חייא בר אבא לא סוף דברים** - לאו דוקא כשקנה כלים חדשים דמברך שהחיינו, **אלא אפי'** אם קנה כלים **שחוקים** חשבינן **כאילו חדשים הן** ומברך עליהן שהחיינו[סב]. דין נוסף איתא בירושלמי, **ר' יעקב בשם רבי חייא בר אבא אמר**, אם קנה את הכלים **אומר שהחיינו**, ואם **ניתן לו** הכלים במתנה **אומר הטוב והמטיב**. וכש**לובש** את הבגדים שקנה או שקיבל מתנה **אומר מלביש ערומים**[סג]. ומקשים התוס' **וצ"ע**, דאיתא **בגמרא שלנו דלא אשכחן** דמברך **הטוב והמטיב אלא** דוקא **בדאיכא אחרינא בהדיה**, כשיש אדם אחר אצלו, דאז שייך לברך הטוב והמטיב, הטוב לו והמטיב לאחרינא, וא"כ מדוע כשקיבל כלים במתנה מברך הטוב והמטיב[סד].

אשר יצר את האדם בחכמה:

יפרשו תיבת 'בחכמה'.

איתא בגמ' דהיוצא מבית הכסא מברך אשר יצר את האדם בחכמה וכו'. ומביאים התוס' דשנינו **במדרש תנחומא**[סה] על הפסוק **'ויברא אלהים את האדם'**[סו], **א"ר בון** דפירוש **'בחכמה'** היינו שהתקין מזונותיו של האדם תחילה **ואח"כ בראו. והיינו דאמרינן בסנהדרין בסוף פרק אחד דיני ממונות** (דף לח.) **דלכך נברא האדם בערב שבת** אחר כל הנבראים בימים הראשונים לבריאת העולם, **כדי שיכנס לסעודה מיד**[סז]. **וע"כ יסדו** נוסח הברכה **אשר יצר את האדם** 'בחכמה', דהיינו שיצר הקב"ה את האדם אחר שהתקין הכל קודם לכן[סח].

מפליא לעשות:

יבארו 'הפליאה' בבריאת האדם.

איתא בגמ' דהיוצא מבית הכסא מברך אשר יצר וכו', ופליגי בחתימת הברכה, דרב אמר דחותם 'רופא חולים', ושמואל אמר 'רופא כל בשר', ורב ששת אמר 'מפליא לעשות', וא"ר פפא דאמרינן תרוייהו 'רופא כל בשר ומפליא לעשות'. ומפרשים התוס' הא ד'מפליא' לעשות, דהוא **משום דאמרינן בבראשית רבה**[סט] על הפסוק בתהילים[ע] **'כי גדול אתה ועושה נפלאות אתה אלהים לבדך'. דכשאדם עושה נאד**, חבית של עור לשמור בו יין וכיו"ב, **אפילו** אם **יש בו נקב אחד** קטן ביותר **מלא מחט סדקית, הרוח יוצא** מהחבית **ואינו יכול לשמור בו יין**[עא], **והקב"ה ברא נקבים נקבים באדם ושומר** את **הרוח שאינו יוצא ממנו**, והוא פליאה וחכמה בבריאת האדם ומשום כך תקנו בברכה זו הנוסח 'ומפליא' לעשות[עב].

כי שמע קול תרנגולא אומר ברוך שנתן לשכוי בינה להבחין:

יפרשו דגם אם לא שמע מברך.

איתא בגמ' דכששומע בבוקר את קול התרנגול, מברך אשר נתן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה. ואומרים התוס' **והוא הדין** דמברך **אפילו כי לא שמע** את קול התרנגול, משום **דאין** נתקן **ברכה זו אלא להבחנה על הנאת האורה** שאפילו התרנגול **מבחין** בין אור לחושך, **והוא**, האדם, **נהנה מן האורה** ומברך על הנאתו[עג].

כי פריס סודרא על רישיה:

יפרשו דמברכן כשנהנה מהן.

איתא בגמ' דכשפורס טליתו על ראשו בבוקר יברך עוטר ישראל בתפארה.

ציונים והערות

ולתלשו יברך. ועי' הערה להלן דברי הרע"א בענין זה. **נח. עי'** רשב"א שמצדד דצריך להיות הלכה כלישנא קמא, דכל ברכות אלו הוי מדרבנן ולקולא. ועוד דפשטא דברייתא דר"מ ור"י בהמשך אתיא כלישנא קמא. ש"ש. **נט. בתוס'** הרא"ש ובתוס' רי"ח איתא וחלוק 'של פשתן'. **ס. והרא"ש** כתב דהכל לפי מה שהוא אדם, דיש עני ששמח בחלוק יותר ממה שעשיר שמח בכלים חשובים. והתרומת הדשן (סי' לו. הובא בבית יוסף סי' רכג ס"ו) כתב, דיש לנהוג כדברי התוס' שלא לברך על כלים שאינם חשובים כלל, והיינו כלים סתם בני אדם רגילים להתחדש בהם, אבל כלים חשובים קצת כגון מלבושים של בגד צמר דמי לדבר הבא מזמן לזמן, דסתם בני אדם רק לפרקים מעוטים מתחדשים בהם מברכין עליהם. ועי' בית יוסף (סי' רכג ס"ו) דלדעת רב שרירא גאון דמברכין שהחיינו רק אדבר הבא מזמן לזמן. הא דמברכין אקנה כלים חדשים היינו רשות ולא חובה. **סא. ה"ג. סב. וכתב** הראב"ד הובא דבריו ברשב"א ובמאירי, דהא דנקט חדשים היינו למעוטי כלים שהיו שלו ומכרן וחזר וקנה אותן. וכתב הבית יוסף (סי' רכג ס"ג), דמשמע שאע"פ שהם חדשים שלא נשתמש בהם אינו מברך, דכיון שהיו שלו פעם אחת שוב אינם דבר חידוש כשחזר וקנאם. **סג. והבאר** היטב (סי' רכג סקי"ג) הביא מהפוסקים, דהקונה כובע יברך עוטר ישראל, ואבנט אוזר ישראל. וכתב דיברך בלא שם ומלכות. **סד. וכן** דעת הרשב"א והראב"ד, דלהש"ס דידן אין חילוק בין קונה לבין שנתן לו במתנה אלא בין יש לו שותף לאין לו שותף. אבל הרא"ש מיישב דגם במתנה יש אחר השמח עמו, דאם המקבל הוא עני הנותן שמח שזיכהו ה' וחננו ממון לעשות צדקה, ואם המקבל הוא עשיר שמח הנותן במה שהסכים לקבל מתנתו ממנו. כדאיתא בקדושין (ז.) דאשה מתקדשת בנתינת המעות למקדש אם הוא אדם חשוב בההיא הנאה שקיבל ממנו המעות. אמנם המראה הפנים (ירושלמי שם) כתב, דרק באופן שהמקבל עני הוי טובה להנותן ומברך הטוב והמטיב, אבל כשהמקבל עשיר הוה רק הנאה לנותן ולא טובה ולא שייך בזה הטוב והמטיב. ולולי דברי הרא"ש יש לומר דמיירי במקבל עני. וזהו הטעם דהשמיטו הרי"ף והרמב"ם ברכת הטוב והמטיב בנתינת מתנה. ע"ש וכן משמע בפני משה (שם). אמנם התוס' הרא"ש כתב עוד דמשמע גם כן מהירושלמי דמברך שהחיינו בשעת קנית הכלים אף שעדיין לא נשתמש בהן, כיון שהברכה היא על שמחת הלב ששמח בקנייתן, וכמו שמברך בשעת ירידת הגשמים אף שאין ההנאה ניכרת מיד. וכן הביא המאירי שיטה זאת, וכתב דיש חולקים בדבר שלא לברך עד שישתמש בהם. אמנם מהירושלמי יש להוכיח כדעת ראשון. ועי' הגה' רע"א (שו"ע סי' רכג ס"ג) דבכלים שצריכים טבילה וכן בבית שאין בו עדיין מזוזה, צ"ע אם מברך ג"כ בשעת הקנין כיון שאינו יכול להשתמש בהם. וכתב השער הציון (סי' רכג סקכ"א) מהא דעל פרי חדש מברך אפילו ראהו ביד חבירו. דהתם הפרי בעצם נגמר וראוי להנות ממנה אלא שהוא על האילן או ביד חבירו, משא"כ הכא בעצם אינו ראוי להשתמש בהם. **סה. לפנינו** ליתא בתנחומא, ונמצא כעי"ז בבראשית רבה (פרשה ח ו) ר' הונא בשם רבי איבו אמר 'בדעת' בראו, שברא צרכי מזונותיו ואח"כ בראו. **סו. בראשית** א כז. **סז. בערוך** לנר (סנהדרין שם) הקשה, דלטעם זה היה יכול האדם להבראות ביום שלישי אחרי בריאת האילנות והדשאים למיניהן, דהרי לא הותר לאדם הראשון לאכול מהבעלי חיים שנבראו ביום חמישי ושישי, והותר רק מנח ואילך כדאיתא בסנהדרין (שם נט:). ובגמ' (שם) איתא עוד ב' טעמים. א, כדי שלא יהיו המינים אומרים שותף היה לו להקדוש ברוך הוא במעשה בראשית. ב. שאם תזוח דעתו עליו, אומר לו יתוש קדמך במעשה בראשית. **סח. ורש"י** לא פירש כן, עי' הערה בתוס' הסמוך. **סט. פרשה** א ג. **ע. פו** י. **עא. במדרש** (שם) ליתא תיבת 'יין', רש"ש. **עב. ורש"י** (ד"ה ומפליא) פירש בזה נוסח הברכה, דהקב"ה ברא את האדם בחכמה וברא בו נקבים נקבים הרבה, ואעפ"כ הרוח בתוכו כל ימי חייו וזו היא פליאה וחכמה. והוא דלא כהתוס' הקודם שביאר דבחכמה הוא דבר בפני עצמו, שהתקין מזונותיו ואח"כ בראו. ועי' מהרש"א (גמ') דלרש"י תיבת 'בחכמה' קאי אהמשך הברכה ש'בחכמה' ברא את הנקבים. ולהתוס' הוא דבר בפני עצמו. וכתב די"ל עוד, דבחכמה קאי על האדם שנתן לו הקב"ה חכמה בבריאותו דלא כשאר בעלי חיים. **עג. וכן** כתב הרא"ש. ומבאר הברכה דהלב נקרא 'שכוי' בלשון המקרא, והבינה תלויה בלב וע"י הבינה אדם מבחין בין יום ובין לילה, ומפני שהתרנגול מבחין ג"כ בזה ובערביא קורין לתרנגול 'שכוי', התקינו ברכה זו לומר בשמיעת קול תרנגול. וכן פירש הרבינו יונה. והשיטמ"ק הוסיף ביאור, דלא נתקנה הברכה על הנאת השמיעה שאדם מבחין לפי קול התרנול את השעות, משום דפעמים אין אדם צריך לאותה הנאה. אלא נתקן על הנאת האור דנהנה אף אם לא שמע. אבל המאירי הביא די"א דאם לא שמע קול התרנגול אינו מברך, כמו שאינו מברך מלבוש ערומים אם לן בכסותו, או אשר יצר אם לא נכנס לבית הכסא.

כסוי. ודוקא כשנהנה אבל אם אינו נהנה כגון שהוא שוכב על מטתו, לא יברך לא זו ולא מלביש ערומים ולא ברכות כיוצא בהן כיון שלא נהנה. כדמשמע בפרק שלישי דמגילה (דף כד:) גבי מי שלא ראה מאורות מימיו, דכולי עלמא בעי שיהנה מן האורה:

אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין. כיון דתחלת הנחתו בזרועו יש לברך להניח, אבל בשל ראש מברך על מצות ולא להניח שכבר התחיל והניח אחד מהם. ובפ' הקומץ (מנחות לו. ושם) אמר לא סח מברך אחת סח מברך שתים. פ"ה, דעל שתי התפילין קאמר דמברך ברכה אחת על שתיהן בלא סח בינתים. ודוחק לומר דלא הוצרכו שתי ברכות דלהניח ועל מצות אלא כשסח ועבר עבירה. לכן פר"ת דעל של ראש שהיא גמר מצוה ועיקר, דיש בה ד' בתים ושי"ן, מברך על מצות, אבל סח חוזר ומברך שתים על של ראש. וכן בשימושא רבא דגאונים. ולפר"ת גבי סח מברך שתים, אם יניח של ראש לבד דאין מעכבין זה את זה מברך שתים על של ראש בלבד. ומה שלא הזכיר הגמ' על של ראש בלבד מברך שתים. לפי שאין רגילות כלל להניח זה בלא זה, דתפילין בי בר חבו שכיחי (ב"מ ד' כט:). וכן פי' רבינו תם בתשובותיו. וכן רבינו אלחנן בסדר תקון תפלה שלו כתב כן:

[סא.] **וכל העובר אחורי אשה בנהר אין לו חלק לעוה"ב.** פי' אם רגיל בכך, לפי שיבא לידי נאוף וסופו יורד לגיהנם:

אלא מעתה גבי אלקנה דכתיב וילך אלקנה

ואומרים התוס' וה"ה לכל כובע ולכל כסוי שמכסה בו ראשו ולאו דוקא בסודר. וברכה זו מברך דוקא כשנהנה בכיסוי ראשו, **אבל אם אינו נהנה מכך**, כגון **שהוא שוכב על מטתו** שאינו לובש את בגדיו ואת כובעו על ראשו[עד], **לא יברך לא** ברכה זו דעוטר ישראל בתפארה, **ולא** ברכת **מלביש ערומים**, **ולא הברכות כיוצא בהן**, כגון זוקף כפופים שמברך כשזוקף קומתו, **כיון שלא נהנה** מהן, **כדמשמע בפרק שלישי דמגילה** (דף כד:) **גבי מי שלא ראה מאורות מימיו**, דרבנן סברו דמברך ברכת יוצר אור, ור' יהודה סבר אינו מברך יוצר אור, **דכולי עלמא בעי שיהנה מן האורה**, ור' יהודה סבר כיון דסומא אינו נהנה מהאור אינו מברך, ורבנן סברו דאף סומא נהנה משהו מן האור, אבל אם לא היה נהנה כלל לכולי עלמא אינו מברך, וה"ה הכא כשאינו נהנה אינו מברך[עה].

אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין:

ב' שיטות בתפילין האם מברך ברכה אחת או שנים.

איתא בגמ', דכשמניח תפילין של יד מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין, וכשמניח תפילין של ראש מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות תפילין. ומפרשים התוס' הטעם דמשנים הברכה בין תפילין של יד לתפילין של ראש, **דכיון דתחילת הנחתו הוא בזרועו** לכך **יש לברך** על תפילין יד **להניח תפילין**, דכעת מתחיל להניח התפילין, **אבל בתפילין של ראש מברך על מצות** תפילין **ולא להניח** תפילין, כיון **שכבר התחיל** בהנחת התפילין **והניח אחד מהם**. ואומרים התוס' **דבפ' הקומץ** (מנחות לו. ושם) **אמרינן**, **לא סח** בין הנחת תפילין של יד לתפילין של ראש **מברך** ברכה **אחת**, ואם **סח** ביניהם **מברך שתים**, ופ"ה (שם) **דעל שתי התפילין** של יד ושל ראש **קאמרינן** דמברך **ברכה אחת על שתיהן** באופן **שלא סח בינתים**, ואם סח ביניהם מברך על של ראש ברכה שניה על מצות תפילין. והוקשה להתוס' **ודוחק לומר דלא הוצרכו** לתקן בתפילין **שתי ברכות דלהניח ועל מצות אלא כשסח ועבר עבירה**[עו]. דלא היה להם לתקן ברכה מיוחדת לעוברי עבירה, ומשום קושיא זו חולקים התוס' על רש"י ואומרים, **ולכן פר"ת דעל** תפילין **של ראש שהיא גמר המצוה** והיא המצוה העיקרית משום **דיש בה ד' בתים ושי"ן**[עז], **מברך על מצות** תפילין, **אבל אם סח** בין תפילין של יד לתפילין של ראש **חוזר ומברך שתים על של ראש**, דהיינו גם להניח תפילין וגם על מצות תפילין, דברכת להניח קאי גם על של ראש, וכיון דסח ביניהם, א"כ הוא עשה הפסק בין הברכה דלהניח להנחת תפילין של ראש, ולכך הוא חוזר ומברך גם להניח על של ראש. וכן הוא **בשימושא רבא דגאונים**[עח]. **ולפר"ת** גבי **סח** בין תפילין של יד לתפילין של ראש דמברך שתים, נמצא **דאם יניח תפילין של ראש לבד דאין** ב' התפילין **מעכבין זה את** זה ומעיקר הדין יכול להניח רק תפילין של ראש בלא תפילין של יד, **מברך שתים על של ראש בלבד**[עט]. ומה **שלא הזכירה הגמ'** במנחות דעל **של ראש** כשמניח אותו **בלבד** מברך שתים, הוא **לפי שאין רגילות כלל להניח זה בלא זה**, משום דתפילין **בי בר חבו**[פ] **שכיחי** (ב"מ ד' כט:), כלומר דתפילין מצויין לימכר ובקל יכול לקנות בין של יד ובין של ראש ולא מצוי שיניח זה בלא זה. **וכן פי' רבינו תם בתשובותיו**[פא]. **וכן רבינו אלחנן בסדר תקון תפלה שלו כתב כן.**

וכל העובר אחורי אשה בנהר אין לו חלק לעוה"ב:

יבארו דהיינו ברגיל בכך.

בגמ' מייתינן לברייתא דקתני לא יהלך אדם אחורי אשה וכו', וכל העובר אחורי אשה בנהר אין לו חלק לעולם הבא. ואומרים התוס' **פי'** דהיינו **אם רגיל בכך** לעבור אחורי אשה בנהר, **לפי** שמתוך כך **יבא לידי נאוף וסופו יורד לגיהנם**, אך ודאי דלא אמרינן דאין לו חלק לעולם הבא מחמת ראייה לחוד[פב].

אלא מעתה גבי אלקנה דכתיב וילך אלקנה אחרי אשתו וגו':

יבארו דאין גורסין זה.

בגמ' מייתינן לברייתא דקתני לא יהלך אדם אחורי אשה בדרך אפילו אחרי אשתו, ואמרינן דמנוח עם הארץ היה דכתיב וילך מנוח אחרי אשתו, ומקשינן דבאלקנה כתיב ג"כ וילך אלקנה אחרי אשתו והרי אלקנה נביא היה[פג]. ומוכח מכך דאין הכוונה דלא יהלך אחרי אשתו כפשוטו, אלא אחרי דבריה ואחרי עצתה. ואומרים התוס' דהא דמוכיחין מאלקנה **שבוש**

ציונים והערות

עד. בהגה' מהר"נ אדלר הוגה, על מטתו 'בבגדיו'. דהיינו שאינו לובש את בגדיו בבוקר. והיעב"ץ פירש, דמיירי בחולה שאינו יכול לעמוד ולילך. **עה. אבל** ברכת הנותן לשכוי בינה מברך כדכתבו התוס' הקודם, וכן שלא עשני גוי ועבד ואשה לעולם מברך אותן. וכתב השיטמ"ק דכן דעת הראב"ד. אבל דעת ר"י אלברצלוני, דלעולם מברך כל אלו הברכות כיון שנתקנו על סדר מעשה בראשית ועל מנהגן של בני אדם. וכן הביא המאירי שיטה זו. ועי' בית יוסף (או"ח סי' מו ס"א) בשם אבודרהם, שלא נהגו לומר ברכת עוטר ישראל בארצות שאינם מניחים מצנפת. וכתב ע"ז דעכשיו נהגו כל העולם לאומרה אע"פ שאינם עוטרים מצנפת, וטעם הדבר לפי שאסור לילך בגילוי הראש או ממדת חסידות, ולפי שישראל הם המצווים על כך מברכים עוטר ישראל, דהיינו דרך מעלה ציונו בכך, ע"ש. ועי' טור (סי' כה ס"ג) שהביא מנהג הרא"ש שהיה מדקדק להניח התפילין אחר שאמר הברכות קודם ברכת עוטר ישראל בתפארה, לפי שהתפילין נקראין פאר שנאמר 'פארך חבוש עליך' וכו'. וכתב המ"ב (ס"ק יג) בשם הארה"ח שלא נוהגין כן, רק מדקדקים למשמש בתש"י וש"ר בשעה שמברך ברכה זו. ועי' סידור יעב"ץ (מבוא הבית הנהגת הבוקר בית ב' סעי' כא) דלמנהג הרא"ש ראוי להקפיד שלא לשום כובע עליון בראש עד אחר הנחת תפילין של ראש. **עו. עי'** ארצות החיים להמלבי"ם (ארץ יהודה סי' כה סק"ג) שמיישב ע"פ מה שכתבו התוס' במנחות (שם ד"ה עבירה), דמרש"י משמע דאם סח ובירך שרי וליכא איסורא אלא אדרבה מצוה ושכר ברכה, ורק כשסח ולא בירך על של ראש וסמך על ברכה ראשונה עבירה בידו, ע"ש באורך. וכעי"ז כתבו המלא הרועים והגה' ר"ש טוביש. והקשו עוד, דגם לרש"י יש לומר דעיקר הברכה נתקן היכא דאין לו אלא של ראש בלבד, ע"ש. **עז. והתוס'** ר"י חסיד הוסיף, דאמרינן ג"כ לעיל (ו. מ.) 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך' אלו תפילין שבראש. **עח. וכן** דעת הרא"ש (הלכות קטנות תפילין, פסקים פ"א ה"י, שו"ת כלל ג, ג) והובא בטור (או"ח סי' כה ס"ה) והנימוקי יוסף (הלכות קטנות תפילין) ועוד פוסקים. [ובהלכות קטנות (שם) כתב, דבילדותו בירך ברכה אחת, ואח"כ חזר בו לפום ריהטא דגמ' דיש לברך שתי ברכות]. וביאר בשו"ע הגר"ז (או"ח סי' כ"ה ס"יג-יד), דמפני שאסור לברך ברכה שאינה צריכה אם אפשר לפטור עצמו בברכה אחת, תקנו חכמים שיסמוך הנחת תפילין של ראש להנחת תפילין של יד בלי שום הפסק ודיבור ביניהם כדי שתעלה ברכת להניח על שניהם, ותיקנו עוד ברכה אחרת על תפילין של ראש לפי שהוא חשובה ועיקר המצוה. אבל דעת הרי"ף (הלכות קטנות תפילין) והרמב"ם (תפילין פ"ד ה"ה) כרש"י דמברך ברכה אחת כשלא סח. וכן הביא הבית יוסף בשם ספרי קבלה כשיטה זו וכך פסק למעשה. והרמ"א (שם) חולק דמברך שני ברכות וכן הוא מנהג אשכנז. ומכל מקום כתב דיאמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד לרווחא דמילתא, ואינו משום ספק ברכה דלהלכה סבירא לן כדעת ר"ת כדמבואר בפוסקים (שם) לשיטתו. והשל"ה (מסכת חולין פרק נר מצוה עניני תפילין) פקפק מאוד בדעת הרמ"א, דהוא ספק ברכה לבטלה ואין מועיל לזה אמירת בשכמל"ו, וכתב דיש לנהוג כהמחבר, ע"ש. ועי' ערוך השלחן (סי' כה ס"י-יג) שהרחיב בנידון תיקון זה דבשכמל"ו ואיך עושים כך לכתחילה. ומחדש דברכת על מצות היא ברכת הודאה כמו אמירת שמע ישראל דאומרים אחריו בשכמל"ו, ע"ש. והרעק"א (הגה' שם) כתב עצה נוספת הובא בביאור הלכה (שם ד"ה וטוב), שיכון בעת ברכת להניח דאם הלכה כרש"י אני מכוין שלא לצאת בברכת להניח על של ראש, והוי כסח שיכול לברך שוב על של ראש. וביאר הביה"ל דאינו ברכה שאינה צריכה משום דמוכרח לעשות כן מפני ספיקא דדינא ועוד טעמים ע"ש. וכתב דכבר קדמוהו בזה הא"ר. וכן כתב הרמ"ע מפאנו (שו"ת סי' נט) והמקור חיים (להחו"י בסימן כה). **עט. עי'** ב"ח (או"ח סי' כה) שהביא תמיהת המהר"ל מפראג, האיך מצינו לברך שתי ברכות על מצוה אחת. ומיישב ע"פ הבעל המאור (רא"ש הסנה סוף פ"ד) דמפרש דאע"ג דשני מצות הן, מכל מקום דכתיב 'והיה לאות על ידך ולזכרון בין עיניך', ילפינן דצריך שיהיה תפילין של ראש סמוך ממש לתפילין של יד כדי שתהיה הויה אחת לשתיהן, ולכן אם הסיח דעתו צריך לברך שוב על התפילין של יד וצריך למשמש בתפילין של יד ולחזק את הקשר, ואח"כ לברך בסמיכות על התפילין של ראש. ולפי זה כתב דכשאין בידו אלא תפילין של ראש מברך רק על מצות תפילין. אמנם להתוס' קשה למה מברכין ב' ברכות על מצוה אחת. ומיישב דתחילת התקנה היתה דברכת להניח קאי על שתיהן וברכת על מצות על של ראש, וכשסח כיון שהפסיק צריך לברך שוב להניח על של ראש, וה"ה כשיש לו רק תפילין של ראש צריך לברך להניח ואפילו הכי ברכת על מצות לא זזה ממקומה. אמנם עי' ברי"ף (רא"ש הסנה שם) דפסק כר"ת לברך ברכה אחת כשלא שח, ומבאר דשתי מצות הן דתפילין של יד אינה מעכבת של ראש ושל ראש אינה מעכבת של יד, ואינו דומה לסח באמצע התקיעות דמצוה אחת היא ואינו חוזר ומברך. **פ. שם** אדם כותב ומוכר תפילין (מגילה יח: רש"י שם ד"ה דבי. ובבא מציעא כט:) מצויין במהרש"א. **פא. ספר** הישר (סי' תכז) והוכיח שיטתו מהירושלמי (פ"ב ה"ג. עי' ירושלמי שם דיש שם חילוף גירסאות), וכן בסי' (ש"ם ותס"ה). **פב. עי'** מהרש"א, דהיינו כמו המרבה שיחה עם האשה דמיירי ברגיל בכך. והיעב"ץ תמה, דהרי אם עושה כן במזיד ולא שב ומתחרט אפילו אם עשה פעם אחת אין לו חלק לעולם הבא, ואם שב ומתחרט אף הרגיל בכך ואפילו בא על אשת איש יש לו חלק לעולם הבא. **פג. רש"י** (עירובין יח: ד"ה אלקנה).

אחרי אשתו וגו'. שבוש הוא, שאין פסוק זה בכל המקרא, ול"ג ליה:

[סא.] **רבי עקיבא אוסר בכל מקום. מזרח אחוריו ופניו למערב, ומסקינן אפילו בחוץ לארץ, ומפרש בירושלמי ובלבד שאין שם כותל:**

[סב.] **רבא מקמי דהוה רישא כו' בתר דמלך עבדה ליה כוותא ומנחא ליה ידא כו'.**

תימה, דע"כ לא מלך רבא עד אחר פטירתו של אביי, כדמשמע לעיל בעובדא דבר הדיא. וכן בכתובות דקאמר, חומה דביתהו דאביי אתיא לקמיה דרבא, בסוף פרק אע"פ (ד' סה.). וזהו תימה, דלעיל (ד' נו.) משמע דראה בחלום פטירתה קודם פטירתו דאביי.

וי"ל, מכל מקום לא נפטרה עד אחר אביי:

סליקו תוספות דמסכת ברכות

הוא, **שאין פסוק זה** ד'וילך אלקנה' נמצא **בכל המקרא, ול"ג ליה** בגמ'[פד].

רבי עקיבא אוסר בכל מקום:

יפרשו דזהו דוקא במקום שאין מחיצות.

בגמ' מייתינן לברייתא דת"ק סבר דביהודה אסור ליפנות בין מזרח למערב אלא בין צפון לדרום, כדי שלא יהיה פרועו שלפניו או של אחוריו לצד ירושלים, ורבי עקיבא סבר דבכל מקום אסור ליפנות. ומפרשים התוס' דהיינו אם צד **מזרח** הוא **מאחוריו ופניו לצד מערב**[פה], **ומסקינן דאפילו בחוץ לארץ** אסור בין מזרח למערב כדי שלא יהיה אחוריו לצד ארץ ישראל. **ומפרש בירושלמי**[פו] **ובלבד שאין שם כותל**, כגון בבתי כסאות שבשדות שאין שם מחיצות, אבל בבית הכסא שיש לו מחיצות מותר ליפנות לכל הצדדים[פז].

רבא מקמי דהוה רישא כו' בתר דמלך עבדה ליה כוותא ומנחא ליה ידא כו':

יבארו דאשת רבא נפטרה אחת פטירת אביי.

בגמ' מייתינן דרבא כשהלך לבית הכסא מחוץ לביתו קודם שהיה ראש ישיבה, היתה אשתו מקרקשת בבית בספל של נחושת שנתנה בו אגוז ורבא היה נפנה כנגדה מבחוץ, ונהג כך משום שמירה ממזיקים. ואחרי שנעשה ראש ישיבה היה צריך יותר שימור מהמזיקים כיון שהשדים מתקנאים בתלמידי חכמים יותר משאר בני אדם, ומשום כך התקינה חלון כנגד המקום שהוא נפנה שם אחורי הבית, ודרכו היתה מניחה את ידה על ראשו. מקשים התוס' **ותימה, דע"כ לא מלך רבא**, היינו דלא נעשה ראש ישיבה **עד אחר פטירתו של אביי, כדמשמע לעיל בעובדא דבר הדיא** - שם אדם פותר חלומות, ואמר לו רבא שראה בחלומו את בית אביי נופל והוא - רבא מתכסה באבק שנגרם מנפילת הבית, ופתר לו בר הדיא דאביי ימות ורבא יהיה ריש מתיבתא במקומו. וכן מוכח בהא **דכתובות דקאמרינן** ד'חומה **דביתהו דאביי**, אשתו של אביי, **אתיא לקמיה דרבא**, הובא בגמ' שם **בסוף פרק אע"פ** (ד' סה.)[פח]. **וזהו תימה דלעיל** (ד' נו.) משמע דרבא **ראה בחלום** את **פטירתה** של אשתו קודם שראה בחלומו את **פטירתו דאביי**[פט]. ומיישבים וי"ל, דאף שהחלום על פטירת אשתו היה קודם לכן, **מכל מקום לא נפטרה** אשתו **עד אחר** פטירת **אביי**[צ].

סליקו תוספות דמסכת ברכות

ציונים והערות

פד. וכן כתבו הראשונים בעירובין (שם). והמהרש"ל הביא הילקוט (שופטים פי"ג סי' סח) דקתני בשינוי קצת, אלא מעתה 'וילך אלקנה' הרמתה על ביתו הכי נמי וכו'. והוא קרא בשמואל (א, ב, יא). ומקשה ע"ז דאף אם נפרש דביתו זו אשתו עדיין אין שום רמז מכל הפסוקים שם שהלך אחריה. וכתב דצריך לגרוס פסוק אחר ויקם אישה וילך אחריה (שופטים יט ג), ודעת המקשה שהיה הולך אחריה ממש, ומצדד לפי זה לקיים גם הגירסא שלפנינו דהש"ס הביא קרא ד'וילך אלקנה' להודיע שאותו איש היה אלקנה. אמנם כתב שיש לדחות כל זה. והמהרש"א כתב דיש לגרוס כהילקוט, והוכחת הש"ס הוא מדכתיב על ביתו ולא כתיב אל ביתו, משמע דביתו זו אשתו והלך בדרך זה על ובסמוך לה ואחריה. ע"ש. והרא"מ הורוויץ (הגה' עירובין שם) כתב לפרש, דהש"ס מוכיחין דאין לומר דמי שהולך אחר דבריה ועצתה הוי עם הארץ דתיקשי מאלקנה, ואם אחריה היינו ממש תיקשי מאלישע. ע"ש וצ"ב. **פה. עי'** שיטמ"ק דלא בא ר' עקיבא לאסור אף שאר רוחות דאם כן לא יפנו כלל, אלא ביהודה אוסר בין מזרח למערב ובגליל בין צפון ודרום. **פו.** ה"ד. **פז. וכן** פירשו הרשב"א והמאירי והרא"ש, בבתי כסאות שלנו שיש שם מחיצות אין שום קפידא. ועי' בית יוסף (סי' ג ס"ה) בשם מהר"י אבוהב, דהיינו שאין המחיצות רחוקות זו מזו כמו חצר גדולה. והקשה עליו דמהתוס' והראשונים כאן משמע דלא חילקו בין מחיצות קרובות למחיצות רחוקות. וכתב עוד, דאם יש מחיצה אחת לצד מערב סגי. וכן הוכיח המגן אברהם (שם סק"ה). וע"ע משנה ברורה (שם סק"ח) דאם הכותל במזרחו יש מחמירין משום שפירועו שלפניו הוא לצד מערב שהשכינה שם. והט"ז (סק"ג) האריך להוכיח דאפילו רחוקות הרבה מותר. אבל צריך שיפנה דוקא סמוך למחיצות. ע"ש. ועי' פרי מגדים (שם) שהקשה על הט"ז והאריך בנידון זה. וכתב דצריך שיפנה תוך ד' אמות, ושיהיה אחוריו למערב כלפי המחיצה. וגם דאין שיעור לגובה המחיצה וכל שאין פרועו מגולה מותר. אמנם דעת הרמב"ם (בית הבחירה פ"ז ה"ט) נראה דאין נפק"מ בין מקום שיש שם מחיצות לאין שם מחיצות, ובשניהם אסור לפנות וכן לישון בין מזרח ומערב. כך נקט הבית יוסף (סי' ג) בשיטתו. וכתב דיש קצת ראיה לזה מהעובדא דרבה דאיתא בהמשך הגמ' שסידר את הלבנים ליישב בין צפון לדרום וקתני 'על' רבה, ולשון 'על' משמע שנכנס למקום שיש שם מחיצות ואעפ"כ הקפיד על זה. ועי' מ"א והט"ז (שם) שדנו בזה. והשו"ע הגר"ז (מהדו"ק סי' ג ס"ז) כתב, דטוב לחוש לשיטה זו לכתחילה במקום שאפשר שלא לבנות בית הכסא תחילה לפנות שם למערב או למזרח אלא לצפון. ע"ש. אולם במה שהוכיח הב"י מהמשך הגמ' כהרמב"ם, עי' שיטמ"ק וריטב"א שהקשו כעי"ז אירושלמי מהברייתא בהמשך הגמ' דאמר ר' עקיבא 'נכנסתי' אחר ר' יהושע לבית הכסא וכו'. ולשון 'נכנסתי' משמע שהיה הבית הכסא מוקף מחיצות, ואעפ"כ למד ר' עקיבא מעובדא זאת שאין נפנין בין מזרח למערב. ומיישבים, דהיה בקרן זוית וכיו"ב, ושייך בזה לשון 'כניסה'. **פח. וציין** המצפה איתן דכן איתא בסוף הוריות. ובגיטין (ס:) דרבא מלך אחר אביי. **פט. עי'** מהרש"א דברי התוס' ביתר ביאור. **צ. ובסדר** הדורות (ערך רבא אות ה) הוכיח זאת גם מהעובדא דכתובות (פה.) דההיא איתתא שנתחייבה שבועה אצל בית דינו דרבא, ואמרה לו אשתו שאותו אשה חשודה אשבועה וכו'. ובחיי אביי לא היתה האשה באה לפני רבא לדין.

אוצרות הראשונים

אסופת לשונות הראשונים
בביאור הגמרא

דף ב.

מאימתי קורין את שמע בערבין.

מסכת ברכות כבר הודענו בפתיחתנו המקום אשר נטה שם אהלה בתחלה רבינו הקדוש ע"ה בסדורו והוא סדר זרעים, ובימי הגאונים נ"ע העתיקוה משם להיות עניני זאת המסכתא דברים שידיעתם הכרחית בלמוד עם ראותם העזב הסדר ההוא רק ליחידים, וכן עשו ג"כ במסכת חולין לסדר קדשים ובמסכת נדה לסדר טהרות כמו שהתבאר. ואמנם סבת מה שקבעוה בזה הסדר ר"ל סדר מועד הוא ממה שאין ספק בו שעניניה נאותים בזה הסדר לדמיון עניניה לשאר עניני הסדר, ובפרט בעניני התפלות שהם כוללים כל ימי השביתות והמועדות שהם עיקר כונת כל הסדר ר"ל סדר מועד, ואולם סבת מה שקבעוה בראש הסדר בהתחלת הלמוד הוא להיות כלל עניניה בא להעיר על דברים נכבדים מפנות האמונות בייחוד השם ובהתפלל לפניו ולהודות לו ולברכו, וזה ענין ראוי להודיעו ולהקדימו ולחנך בו האדם מקטנותו, על זאת התכונה מצורף אל שאר כונות כבר ביארנום בפתיחתנו. [מאירי]

משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן עד סוף האשמורה הראשונה.

ושאלו מרב האי גאון לענין צבור שמתפללין ערבית וקורין שמע קודם צאת הכוכבים ולא מצי איניש לעכובינהו, איזהו עדיף לצלויי בהדייהו ולשבוק ק"ש עד צאת הכוכבים [או לעכובי עד צאת הכוכבים] ולצלויי ביחיד כדי לסמוך גאולה לתפלה, והשיב דבארץ ישראל עושין כן ומתפללין של ערבית ואח"כ קורין ק"ש בזמנה, ולא איכפת להו למסמך גאולה לתפלה של ערבית, וחזינא דק"ש בעונתה דהיינו אחר צאת הכוכבים עדיף ממסמך גאולה לתפלה היכא דלא אפשר לצלויי, ואי צלי ראשונה דבהדי צבור רשות ושניה חובה שפיר דמי, כך השיב רב האי גאון משום שנראה לו שיותר טוב שיתפלל תפלתו עם הצבור מפלג המנחה ולמעלה כר' יהודה ממה שיתפלל ביחיד ויסמוך גאולה לתפלה, וכ"ש לדידן שאין אנו סומכין גאולה לתפלה של ערבית שאנו מפסיקין בפסוקים ויראו עינינו וקדיש. [תוספות הרא"ש]

וחכמים אומרים עד חצות.

יש להקשות לרבנן דאמרי דאפילו דיעבד אינו יוצא אלא עד חצות, אם עבר חצות מה יהא דינו, שאם נאמר שלא יקרא כלל קשה כיון דק"ש חיוב מן התורה היאך יכולין חכמים לפטרו ממנה. ואית דאמרי דסבירא להו דאחר חצות קורא אותה בלא ברכות שהברכות שאינן אלא מדרבנן יכולין הם בשלהם למנוע שלא יאמר אותן אחר שעבר זה הזמן, אבל ק"ש שהוא מה"ת קורא אותה כל הלילה ואע"פ שאין שכרו כל כך כמו אם קרא אותה בברכותיה אפילו הכי יש לו שכר כיון שיוצא מחיוב של תורה.

וא"ת ולמה אינו אומר הברכות, והא אמרינן גבי ק"ש של שחרית שאע"פ שעבר זמן קריאתה שאומר הברכות כדתנן (דף ט:) הקורא מכאן ואילך לא הפסיד, ודייקינן עלה (דף י:) מאי לא הפסיד לא הפסיד הברכות. וי"ל דגבי ק"ש של לילה החמירו יותר מפני שהלילה היא זמן שינה, ואם ידע שיכול לצאת מחיוב ק"ש ומחיוב הברכות אחר חצות, יאמר בלבו מה לי ולצרה הזאת להכריח עצמי לקרוא מיד, כיון שאחר חצות אוכל לצאת ידי חובה מן הכל. [רבינו יונה, דף א. מדה"ר]

ונראה למורי הרב נר"ו, דס"ל לרבנן שאפילו ק"ש עצמה שהיא מן התורה כל הלילה אינו קורא אותה אחר חצות שיכולין חכמים לפטרו ממצות עשה כל זמן שעושין כן משום סייג או משום קיום המצוה עצמה דהכי חזינן בלולב. שמצותו מן התורה יום ראשון ואפי' הכי כשחל יום ראשון בשבת פטרו חכמים ליטלו משום גזירה דשמא יעבירנו ארבע אמות ברה"ר וגבי סדין בציצית נמי אע"פ שהתורה חייבה אותו והתירה הכלאים לענין הציצית דכתיב לא תלבש שעטנז וסמיך ליה גדילים תעשה לך דאלמא משמע שהסדין שהוא של פשתן עם התכלת שהוא צבוע על הצמר מותר מה"ת אפי' הכי היו פוטרין אותו (מנחות דף מ:) ב"ש גזירה משום כסות לילה, כלומר שאע"פ שאם היה לובש אותו ביום מחויב להטיל בו ציצית מה"ת אפי' הכי פטרו אותו שילבשנו בלא ציצית כיון דלילה אינה זמן של ציצית דמצות ציצית אינה נוהגת אלא ביום דכתיב וראיתם אותו וזכרתם דמשמע כל זמן שיש בו ראיה יש בו זכירה וכל זמן שאין בו ראיה אין בו זכירה, וגזרו יום אטו לילה הרי שחייב מן התורה שלא ללבוש טלית של פשתן ביום בלא ציצית של תכלת, ואפילו הכי פטרו אותו בית שמאי ללבשו בלא תכלת משום גזירה דשמא ילבש אותו בלילה ויעבור משום לא תלבש שעטנז ובהא הלכה כבית שמאי, הכא נמי אע"פ שמצות ק"ש כל הלילה מה"ת אפי' הכי פטרו אותו חכמים משום סייג. [רבינו יונה, דף א. מדה"ר]

אלא כל מה שאמרו חכמים עד חצות מצותן עד שיעלה עמוד השחר.

לא מצינו בשום מקום אחר שאמרו חכמים בהקטר חלבים ואברים דעונת הקטרן אינה אלא עד חצות אלא במשנה זו. ומכל מקום שייך שפיר למיתני לשון אלא כל מה שאמרו חכמים עד חצות ואם כן למה אמרו חכמים עד חצות. וכהאי גוונא תנן בריש פרק קמא דפסחים ובמה אמרו שתי שורות ובמרתף ולא אמרו בשום מקום אלא באותה משנה. וההיא דאמרינן בזבחים חלבים ואברים שפקעו מעל גבי המערכה עד חצות מחזירין אותן אחר חצות אין מחזירין אותן אלמא משמע דעונת הקטרן אינה אלא עד חצות. לא היא דהא בהדיא משמע התם דלאו משום שיהא עונת הקטרן דוקא עד חצות ותו לא אלא משום דכיון דאוקדו על גבי המערכה עד חצות הרי היא כמי שנתעכלו לגמרי. ולפום מאי דאסיקנא הכא דהקטר חלבים ואברים לכתחילה עד חצות הא דקתני התם במגלה הקטר חלבים ואברים מצותן כל הלילה עיקר דינא קתני דאי לא עבד עד חצות מצותן עד שיעלה עמוד השחר. וא"ת כיון דאמרת דדינא קתני התם הא מתניתין דהכא דכל הנאכלין ליום ולילה עד חצות דאמרינן דמצותן עד שיעלה עמוד השחר מדינא ולמה אמרו עד חצות כדי להרחיק אמאי לא שנאה התם עם אותה דהקטר חלבים כיון דתני עיקר דינא. יש לומר דהתם לא תני אלא דבר שכשר ביום ולא בלילה או בלילה ולא ביום. והא מתניתין דהכא בנאכלין דמצותן ביום ובלילה משום הכי לא תנינהו התם. [הריטב"א]

וא"ת והא קתני הקטר חלבים דמצותן בין ביום ובין בלילה. יש לומר דמשום הכי תננהו דכיון דקתני עבודות דכשרים ביום ולא בלילה ותנא בהדייהו הקטרה והגשה וכו' דליתנהו אלא ביום והא הקטרה היא הקטרת קומץ הלבונה דליתה אלא ביום וכיון דכן משום הכי איצטריכא ליה דסלקא דעתך אמינא כל הקטרה נמי ואפילו הקטר חלבים ואברים לא יהא מצותן אלא ביום דוקא קא משמע לן דכשר בלילה ומצותן כל הלילה. והאי דלא תני הכא קצירת העומר וספירת העומר משום דמצותן לכתחלה עד עמוד השחר. [הריטב"א]

תנא היכא קאי דקתני מאימתי.

פירושו הנכון דכל כי האי גוונא שאין חיובו מפורש בכתוב, מעיקרא אית ליה לתנא למיתני חיובא והדר תני זמנא דחיובא, והיינו דבעינן בברכות (ב.) גבי ק"ש תנא היכא קאי דקתני מאימתי דמעיקרא הוה ליה לפרושי חיוב ק"ש, דאע"ג דכתיב בשכבך ובקומך ההוא בדברי תורה הוא דמשמע שישנן תמיד, ומהדרינן דאקרא קאי שזה מקובל היה וידוע ביניהם דכי כתיב בשכבך ובקומך על חיוב ק"ש, והכא נמי אתמהינן היכא קאי דקתני מאימתי דהא מדרבנן הוא וצריך למיתני חיוב הזכרה מעיקרא, מה שאין כן בסוכה ולולב ושופר שחיובם מפורש בכתוב ולא הזכיר התנא לשנות אלא הלכותיהן. [הריטב"א, תענית ב.]

מלתא אגב אורחיה קמשמע לן.

מסייע ליה לר' יוחנן דאמר בור וחולייתה מצטרפין לעשרה, וא"ת ומה צריך למתני' לאשמעינן הא תנינא חדא זימנא בפרק בתרא דעירובין (ד' צט:) בור ברה"ר וחולייתו גבוהה י' טפחים חלון שעל גביו ממלאין ממנו בשבת, ומוקי רבי יוחנן בגמרא בסמוכה לה, וקא משמע לן דבור וחולייתה מצטרפין לעשרה. ויש לומר דדרך תנא להשמיענו בקוצר אע"ג שכבר השמיענו במקום אחר, כדאמרינן בריש ברכות (דף ב.) מילתא אגב אורחיה קמ"ל דהעריב שמשו אוכל בתרומה, אע"ג דמשנה שלימה היא במס' נגעים (פי"ד מ"ג) העריב שמשו אוכל בתרומה וכהנה רבות בהש"ס. [תוספות, שבת צט.]

דף ב:

ואף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר.

קשיא דהא אמרינן בברכות (דף ב: ושם) גבי צאת הכוכבים לילה הוא ואע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר דכתיב והיה לנו הלילה למשמר ואמאי לא הוי ראייה גמורה כדמפקינן הכא מקרא ויש לומר דהתם בעי לאסוקי דזמן שכיבה דגבי ק"ש הוי צאת הכוכבים ומש"ה קאמרינן התם דאין זו ראייה גמורה דנהי דהוי לילה באותה שעה מ"מ לא הוי זמן שכיבה לכל אדם. [תוספות, מגילה כ:]

שנאמר ואנחנו עושים במלאכה וחצים מחזיקים ברמחים מעלות השחר עד צאת הכוכבים.

איזהו בין השמשות משתשקע החמה וכל זמן שפני מזרח מאדימין כו'. איכא למידק הני תנאי במאי פליגי דהא ודאי עד צאת הכוכבים הוי יממא וכדאמרינן בריש פרק קמא דברכות (ב:) ודייקינן לה מדכתיב ואנחנו עושים במלאכה וגו', ותנן בפרק שני דמגילה (כ.) וכולן שעשו משעלה עמוד השחר כשר ודייקינן עלה בגמרא מנא הני מילי אמר רבי זירא אמר קרא ואנחנו עושים במלאכה וחצים מחזיקים ברמחים מעלות השחר עד צאת הכוכבים וכתיב והיו לנו הלילה משמר והיום מלאכה, וכי היכי דנפקא לן מהתם דמעלות השחר הוי יממא הכי נמי נפקא מינה דעד צאת הכוכבים הוי יממא, ותו דתניא לקמן רבי נתן אומר כוכב אחד יום שנים בין השמשות שלשה לילה, וי"ל דבהא דאמרינן עלה דההיא פליגי, לא כוכבין הנראין ביום ולא כוכבים שאין נראין אלא בלילה אלא כוכבים בינונים, דמר סבר כל שנראין עד שהכסיף העליון והשוה לתחתון כוכבים בינונים הם, ומר סבר עד חצי מיל ומר סבר אפילו לאחר זמן זה, וההיא נמי דאמרינן בפסח שני (פסחים צד.), דמשקיעת החמה ועד צאת הכוכבים מהלך ארבע מילין נמי לא הוי שיעורא ברירא להו דבההיא נמי מספקא להו איזהו מהלך אדם בינוני. [הרשב"א, שבת לד:]

הא דאמרי' דמצאת הכוכבים ואילך הוא לילה, דוקא ג' כוכבים בינונים אבל פחות לא הוו לילה דהכי אמרי' במס' שבת (ד' לה:) כוכב א' יום ב' בין השמשות ג' לילה ואמרינן עלה לא כוכבים גדולים הנראים ביום ולא כוכבים קטנים הנראים בלילה אלא בינונים וכיון שכן ואין הכל בקיאין בין (בינונים לקטנים) צריך ליזהר עד שיראו הקטנים וכן במוצאי שבת צריך ליזהר ג"כ שלא לעשות שום מלאכה עד שיראו ג' כוכבים קטנים ואם הוא יום מעונן ימתין עד שיצא הספק מלבו ובע"ש ג"כ אם הוא יום מעונן יקבל אותו מבעוד יום מפני הספק וזהו עיקר היראה ליזהר מהספקות ושלא לעשות המצות ע"ד ההרגל שעונש הספק יותר מהודאי וכן מצינו שעל הודאי מביא חטאת ואמרינן (זבחים ד' מח.) דחטאת דנקא כלומר שאפי' לא יהיו דמי כשבה

או שעירה שיביא לחטאת אלא דנקא די לו בזה ודנקא היא מעה והוא שתות הדינר כדאמרי' (קדושין דף יב.) שש מעין כסף דינר ואם מביא אשם על הספק כגון שהיו לפניו ב' חתיכות אחת של שומן ואחת של חלב ואכל אחת מהן ואינו יודע איזה מהן אכל (זבחים שם וכריתות ד' כו:) צריך להביא ב' סלעים שהם מ"ח מעין כי הסלע ד' דינרים והדינר ו' מעין אישתכח דב' סלעים הוו מ"ח מעין ועל הודאי סגי במעה א' בלבד והטעם בזה למה החמירו על הספק יותר מן הודאי אומר מורי הרב שהוא מפני שעל הודאי משים האדם החטא אל לבו ודואג ומתחרט עליו וחוזר בתשובה שלימה אבל על הספק עושה סברות ואומר אותה חתיכה שאכלתי אולי היתה מותרת ולא ישית אל לבו לשוב ולזה החמירו בו יותר. [רבינו יונה, דף א. מדה"ר]

דאי אמרת דעני מוקדם רבי חנינא היינו רבי אליעזר.

פי' בתוספות משום דלא מסתברא לחלוק בשיעורא בזמן שכיבה קודם צאת הכוכבים, אבל בפירושי ר' האי גאון ז"ל [כתב] משום דחלוקתן של הני רבנן דנחלקו בברייתא כל חדא וחדא תלויה בדבר דרבי אליעזר דאמר משעה שקדש היום סבר ובא השמש ביאת שמשו, דהיינו תחלת השקיעה ומאי וטהר טהר גברא, ור' יהושע סבר ביאת אורו הוא ומאי וטהר טהר יומא, ואין ביניהם שעה שאפשר להיות שיעור אחר אלא ר"מ דיהיב שיעורא קודם שיעורא דר' יהושע כשיעור טבילה, ור' חנינא אמר דלא תלינן שיעורא בתחלת הלילה אלא שעת שכיבה ואין דרכן של בני אדם לישכב בתחלת הלילה אלא משעה שהעני נכנס לאכול פתו לאחר שמספר עם שכניו, ורבי אחא משעה שבני אדם נכנסין להסב שהוא מאוחר יותר לפי שמספרין בתחלת הלילה ברחוב העיר על פתחיהן זה עם זה, וכיון שכן אי שיעורא דרבי חנינא קודם לשיעורא דרבי יהושע אין לך שיעור אחר לתלות בו אלא שיעורא דרבי אליעזר דהוא ביאת שמשו, ולכל הפירושין נראה לי דלאו דוקא נקט היינו דרבי אליעזר דהוא הדין דהוה מצי למימר היינו ר"מ שאף הוא קודם לר"י אלא כיון דרבי אליעזר קדים בברייתא תלא ליה בדרבי אליעזר והוא הדין בדר"מ. [הרשב"א]

דף ג.

שלש משמרות הוי הלילה.

דעו כי משמרות אלו לכמה דברים מהן משמרות מלאכים שמקלסין לפני שכינה ומהן לדברים אחרים. ודקאמר ר' אליעזר על כל משמר ומשמר יושב הקב"ה ושואג כארי דבר משל הוא כמו שנאמר שאג ישאג על נוהו ותורף הדבר שיש על ישראל במשמרות הלילה להפיל תחנה על חרבן הבית כענין שנאמר קומי רני בלילה לראש אשמורות ואנן חזי לן פירוש שלש שאגות אלו בשלש משמרות כנגד שלשה פרקים דתנן במס' יומא (כ.) בכל יום תורמין את המזבח בקריאת הגבר או סמוך לו מלפניו או מלאחריו. ביום הכפורים מחצות וברגלים מן האשמורה הראשונה וזוכר הקב"ה לאותן שלש עונות ושואג עליהן ולהכי מסתייעא מלתא ממאי דאמרינן כי קא חשיב סוף משמרה ראשונה ואמצעית דאמצעיתא ותחילת משמרה אחרונה, והכי תכוון הענין לאותן שלש עונות שהיו תורמין את המזבח והן שעות של תחנונים, ויש לו לדאוג על חרבן הבית משל לתלמיד היושב לפני רבו ורואה לרבו מצר הוא מצר עמו ומשחרב הבית אין שחוק לפניו לכך אסור לו לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה, ובגמ' דתמיד (לב:) תני ר' חיא, כל העוסק בתורה בלילה שכינה כנגדו שנא' קומי רני בלילה לראש אשמורות, ומ"מ חייבין בית ישראל לשחר בלילות ובאשמורות ולהרבות בתחנונים על חרבן הבית וחובה על תלמידי חכמים לעסוק בתורה ובענין הקרבנות, דכתיב הנה ברכו את ה' וגו', ואמרו (מנחות ק.) מאי בלילות אלו ת"ח העוסקים בתורה בלילה מעלה עליהם כאילו עוסקין בעבודה וכתיב לעולם זאת על ישראל, ור' יוחנן אמר אלו ת"ח העוסקים בהלכות עבודה בלילה מעלה עליהם הכתוב כאילו נבנה בית המקדש בימיהם. [תשובות הגאונים מוסאפיה סימן ק]

והא קמשמע לן דאיכא משמרות ברקיע ואיכא משמרות בארעא.

דליכא למימר דעד סוף האשמורה הראשונה דקאמר היינו באשמורת דארעא א"כ מאי קמ"ל עד שליש הלילה דמאי נפקא מינה דאיכא משמרות בארעא, אבל משמרות דרקיע ניחא כדמפרש בתר הכי דהקב"ה יושב ושואג וראוי לו לאדם שיהא מיצר ודואג באותם שעות ולשפוך תחנה על חורבן ביהמ"ק כמו שנאמר קומי רוני בלילה לראש אשמורות, ואכתי לא ידעינן פירושא דמתניתין אי הוי שליש הלילה או רביע אלא אברייתא קא סמיך דתניא ר' אליעזר אומר שלש משמרות הוי הלילה. [תוספות הרא"ש]

משמרה ראשונה חמור נוער שניה כלבים צועקים.

כידוע כי הכלב חיה גשמית לא ישבע לעולם, וכן אמר הנביא (ישעיה נו יא) לא ידעו שבעה, והכח המשחית לא ישבע לעולם לאמר (משלי ל טו) הב הב, ובעבור כי הנבלה והטרפה לקו מצד כח המשחית, לכך צותה התורה להשליך הטרפה והנבלה לכלבים שנאמר (שמות כב ל) לכלב תשליכון אותו, לפי שהכלבים מאותו צד הם, וזהו שאמר ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו, למדך כי הכלב חרוץ הלשון כענין שכתוב בנחש (קהלת י יא) ואין יתרון לבעל הלשון. והנה אצילות הכח המשחית יבא אליו מכח מדת הדין המכה כל בכורי מצרים, ומדת הדין עצומה היא בחצי הלילה, ולפיכך חלה בהם ומתו כל בכוריהם, וגלה לך הכתוב כי בחצי משמרה שניה צעקו הכלבים במצרים, לפי שבא מלאך המות ביניהם, ובפירוש אמרו רז"ל (ב"ק ס:) כלבים צועקים מלאך המות בא לעיר כלבים שוחקים אליהו בא לעיר, ואמרו עוד בברכות (ברכות ג.) לחלוק משמרות הלילה שהם ג' משמרות. ראשונה, חמור נוער, רמז למדת החסד, ולא נזכר חמור בתורה עד שבא אברהם. משמרה שניה, כלבים צועקים היא מדת הדין, הרי ששמו בזה רמז לכלבים צועקים. [רבינו בחיי, שמות יא ז]

שלישית תינוק יונק משדי אמו ואשה מספרת עם בעלה.

שמו בזה רמז לפרנסה שהקב"ה מזמין פרנסה לכל בריה באותה שעה, וכן רמז שלמה (משלי לא טו) ותקם בעוד לילה ותתן טרף לביתה וחק לנערותיה, התינוק הוא כלל העולם, משדי אמו היא האשה המספרת עם בעלה. [רבינו בחיי, שמות יא ז]

אוי לבנים שבעונותיהם החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים לבין האומות.

כשישראל עושין מצות בחו"ל אין להקב"ה כ"כ נחת רוח כי הם ברשות אחרים ובארץ טמאה, ואדרבא כת' שם (דברים ד כח) ועבדתם שם אלהים אחרים, וכת' ועבדתם שם אלהים מעשה ידי אדם, ולא מצינו שעבדו ישראל ע"ז אחר שגלו, אלא רמז על המצות שהם נעשות ברשות אחרים כענין שנא' (מלאכי ב יא) ובעל בת אל נכר, ור"ל אלהי נכר הארץ בעל בת אל שהם ישראל שנא' בהם (תהלים מה יא) שמעי בת וראי והטי אזנך.

וכענין זה אמרו רז"ל (ברכות ג.) א"ר יוסי פעם אחת נכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל וכו' ושמעתי בת קול שמנהמת כיונה וכו' ואם שמת לבך לזה המעשה תדע ותשכיל גודל התועלת שיש בעשיית המצות בארץ. [תורת המנחה פרשת עקב]

מפני חשד ותיפוק ליה משום מפולת.

קא סלקא דעתין דכולהו הני טעמי איכא בחורבה אחת ומשום הכי מקשה למה לי תלתא טעמי ותיפוק ליה וכו'. ואיכא דקשיא ליה מאי קא קשיא ליה ותיפוק ליה משום מפולת דילמא להזהירו בא ולהחמיר עליו שאם יכנס לחורבה יפשע בעצמו מפני שלושה דברים הללו. וי"ל דאי הוה אמר מפני חשד ומפולת ומזיקין כדקאמרת אבל השתא דאמר מפני הפסיק הענין ומשמע שכל אחת טענה בפני עצמה. [הריטב"א]

דף ג:

כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים.

טעם היותה בחצות הלילה, כי אז ממשלת מדת הדין לפעול פעולתה, ואותה שעה היתה שעת מאדים הממונה על הדם ועל ההריגה, שהרי בחמישי בשבת יצאו אבותינו ממצרים ובליל חמישי מתו בכורי מצרים, וכשתחשוב סוד כצנ"ש חל"ם בראשי לילות, חל"ם כצנ"ש בראשי הימים, תמצא תחלת מאדים בחצות ליל חמישי.

ואומר אני יוצא הרמז לשכינה הנקראת אני. וטעם יוצא כטעם (ישעיה כו כא) הנה יי' יוצא ממקומו, רוצה לומר יוצא ממדת רחמים ובא לו למדת הדין. [ריקאנטי, שמות יא ד]

מיד היה עומד ועוסק בתורה עד שעלה עמוד השחר.

מי לנו גדול מדוד שהיה מלך וטרוד בכמה עסקים ולא מנעהו מזה מלכות ועושר וטרדא והיה משתדל להעמיד כנור על מראשותיו שהיה מנגן מאליו בחצי הלילה על ידי רוח צפונית והיה עומד באותה שעה ממטתו ועוסק בתורה עד שהאיר היום שהיה מוכרח להשתדל בשאר הטרדות, עד שכשהיו חבריו רואים כך היו מקבלים מוסר ממנו ואומרים אם דוד שהוא מלך כן אנו על אחת כמה וכמה, הוא שדרשו בתלמוד המערב עורה כבודי עורה הנבל וכנור אעירה שחר איתער איקרי מן קומוי איקרי דבריי אעירה שחר כלהון בני אינש שחרא מעורר להון, ברם אנא מעורר לשחרא ויצר הרע מקטרג דרכן של מלכים שחר מעוררן ואת אמר אעירה שחר דרכן של מלכים ישנים עד ג' שעות ואת אמר חצות לילה וחבריו שומעים ועומדים ועוסקים בתורה נמצאו כלם עוסקים בתורה בשביל דוד ואוי לאזנינו שכך שומעות ואינן מקבלות ואשרי המדבר באזן שומעת. [מאירי]

ואין הבור מתמלא מחוליתו.

פרש"י אם עקר חוליא דבור כרויה וחוזר ומשליכה לתוכה אין הבור מתמלא ממנה. וקשה לר"ת דלפי זה אין המשל דומה לענין שאילו נוטלין ממון מהעניים וחוזרין ונותנין להם אז הי' דומה למשל, ופר"ת מחוליתו ממקורו אין הבור מתמלא ממקום נביעתו, וכן מוכח במדרש שמואל דקאמר אין הבור מתמלא מחוליתו אלא א"כ ממשיכין לו אמת המים ממקום אחר וכן אין פרנסה לעניים אם לא שיביאו להם ממקום אחר. והא דאמרינן בפ' הרואה (נט.) שנטל הקב"ה שני כוכבים מכימה והביא מבול לעולם ואח"כ נטל שני כוכבים מעש והחזירן לכימה ופריך ונמליה מדידיה ומשני אין הבור מתמלא מחוליתו, לפרש"י אתיא שפיר דאילו החזיר לו אותן כוכבים עצמן לא היה מתמלא, ולפר"ת צ"ל שאותן ב' כוכבים שנטל העבירם המקום ולא היו בעולם, והא דפריך ונמליה מדידיה כלומר כמכה בקורנס ומצדד להרחיב שאר הכוכבים שסביב הנקב למלאותן ומשני אין הבור מתמלא מחוליתו אא"כ יביאו לו ממקום אחר. ולא תקשי היכא אשכחנא בור [מים] נובעין דלא מיקרי בור אלא מים מכונסין, דטובא אשכחנא כגון בור הגולה דמדות (פ"ה מ"ד), ובור של עולי בבל (ביצה לט.).

וריב"א פי' אין הבור מתמלא מחוליתו כמו חולית הבור והסלע (שבת צט.) כלומר אין רגילין לעשות שפה גדולה וגבוה לבור שאם תשליך החוליא לתוך עומקו שיתמלא ממנה, ונראה לפרש שאם תחפור בבור חוליא מצד זה ותניחנה בצד זה אינו מתמלא כי מה שנתן בצד זה חסר בצד זה וכן מה שנפרנס את העניים חסר מן העשירים. [תוספות הרא"ש]

אמר רב יוסף מאי קרא ואחרי אחיתפל בניהו בן יהוידע ואביתר ושר צבא למלך יואב.

עיקר הגרסא כך היא ואחרי אחיתופל יהוידע בן בניהו ואביתר ושר הצבא למלך יואב אחיתופל זה יועץ יהוידע בן בניהו זה סנהדרין אביתר אלו אורים ותומים וכן הוא אומר ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי ולמה נקרא שמו כריתי שכורתין דבריהם וכו׳ ואח״כ שר צבא למלך יואב, וכך פי׳ שתחלה לומד הסדר מן הפסוק של ואחרי אחיתופל שהוא מסדר הכל, ופי׳ על יהוידע בן בניהו שהוא סנהדרין כמו שהוא מפורש בפרק נגמר הדין ואמרו שהיה ממלא מקום אבותיו, ופירשו על אביתר אלו או״ת מפני שהיה כהן מפורסם בכתובים שהוא מזכירו על משפט האו״ת, וקודם שהשלימו ואח״כ ושר צבא למלך יואב הביאו מקרא אחר שהוא מסייע ע״ז שסנהדרין קודמין לאו״ת, והוא שנא׳ ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי והן או״ת כמו שמפרש והולך על שכורתין דבריהן ושמופלאים במעשיהם, ומשמע ממה שאמר הכתוב על הכרתי ועל הפלתי שהיו קודם להן, וכן מצאנו במקום אחר ובניהו בן יהוידע והכרתי והפלתי, זו היא שיטת רש״י הנכונה והמוסמכת שאביתר המוזכר בפסוק ראשון הוא על כוונת האו״ת, ומה שאמרו בתוספות שהכרתי והפלתי הם הסנהדרין אינו נכון.

[חדושי הר״ן, סנהדרין טז:]

דף ד.

משה קסבר שמא יטעו אצטגניני פרעה ויאמרו משה בדאי הוא.

ויש לשאול על המאמר הזה כי בודאי איצטגניני פרעה וחרטומיו מן המכה השלישית שהודו על כרחם ואמרו אצבע אלהים היא לא נתראו לפני משה ולא באו בהיכל המלך כלל, כי ראו במשה שהשיב כל חכמתם אחור ודעתם יסכל, וא״כ איך יתלו הטעות במשה ויאמרו משה בדאי הוא, והם היודעים כי נאמנים כל דבריו בתשע מכות הקודמות ולא נפל מכל דבריו ארצה, והנה המה חכמים מחוכמים המכירים כי מעשיו של משה היו מאת השם כי כבר הודו בכך, ועוד כי אף אם יתלו הטעות במשה מה היה משה חושש להם שישנה בשביל כך הלשון שנאמר לו מפי הגבורה בחצות ויאמר להם בשמו כחצות.והנראה לומר כי עד המכה השלישית היו האצטגנינים והחרטומים חזקים באמונתם והענין ברור אצלם, כי כל מעשיו של משה רבינו בדרך חכמה ותחבולה לא מאת הש״י, אבל כאשר היתה המכה השלישית היו מכחישים חכמת עצמם ומודים בנבואת משה, ואז אמרו אצבע אלהים היא ומשם ואילך היו רואים שהיו המכות באות בדברו של משה ואחר התראתו מיד, והיו רואים שהיו מסתלקות בכל פעם ופעם בכח תפלתו, אז היה הענין הולך ומתחזק בלבם והיתה נבואת משה מתבררת אצלם והיה שם שמים נודע ומתקדש בעולם על ידו, וכיון שנאמנו דבריו בכל המכות והיה ענין החרטומים והאצטגנינים הולך לאחור בשקריהם ופחזותם וענין אמיתת נבואת משה מתגבר והולך, לכך נתירא משה במכה זו האחרונה שהיא חתימת עשר מכות, פן ימצאו החרטומים והאצטגנינים מקום לטעות בדבריו מה שלא מצאו עד עתה בין המכות הקודמות, כי אם היו מוצאים עתה מקום לטעות יהיו מכחישים כל המכות והאותות והמופתים למפרע ויתחלל שם שמים, וע״כ היה הענין מוכרח למשה שהוצרך לשנות לשון הש״י פן יטעו הם ויכחישו למפרע ונמצא שם שמים מתחלל, וחשש בזה במכה האחרונה לפי שכל האותות הקודמים תלוין בה. ונראה לי עוד לומר במה ששינה ואמר כחצות, שהוצרך לעשות כן שיתקדש שם שמים, כי מן הידוע אצל חכמי הכוכבים שראשי הימים שהם חל״ם כצנ״ש וראשי הלילות כצנ״ש חל״ם אם כן תחלת שעה שביעית של ליל חמישי היא למאדים, ולכך שנה משה כחצות, כלומר קרוב לחצות ושיחשבו המצריים שהמכה היתה בסוף שעה ששית לצדק שהוא כוכב החיים, ושיתברר אצלם שהמכה אינה מכח הכוכבים, ואלו אמר להם בחצות, היו אומרים כי המכה למאדים היא ולא מאת ה׳ היתה זאת להם רק שנתחייב כן מכח המערכה. אבל אצל המאמינים ידוע כי בחצי הלילה היתה המכה בכוון ברגע התחלת מאדים וכן העידה התורה, כי אין הקב״ה משנה הטבע אלא אחר ההכרח ולצורך גדול ורצה להשתמש באחד ממשרתיו שהוא מאדים, כדי להרוג בשונאיו וכענין שאמרו במבול (ברכות נט.) נטל כוכב אחד מכימה והביא מבול לעולם, ואע״פ שהיה נס גדול ומפורסם בהיות המכה בתחלת מאדים אפילו לדעת הכופרים מפני שאין החוזים בכוכבים יכולים לתלות הכח במאדים להשמיד, להרוג, ולאבד כי אם ליחיד או לשנים, וזה בהיותו בבית שפלותו אבל ברבוי עם ברגע אחד כמו שהיה בבכורי מצרים זה אי אפשר מכח המזלות, אלא אע״פ כן רצה משה שלא ליתן פתחון פה אפילו לאחד מהם מן הנפתים בהבליהם שלא יהיו מפרישין בין יחידים לרבוי עם, שלא יאמרו שהיה בשעת ממשלת מאדים כלל אלא בשעת ממשלת צדק שהוא בית החיים. שהרי רוב הנולדים לתשעה הם לצדק וכאשר תבא להם המיתה בשעת ממשלת כוכב החיים, אז יתפרסם להם כי זה מכח עליון למעלה מן הכוכבים והמזלות. ומה שתמצא במלת כחצות סיוע לדברי קצת, שבסוף שעה ששית הוא קרוב לחצות אבל בחצות הלילה בכוון באותו רגע התחילה המכה במצרים, הוא שכתוב (איוב לד כ) רגע ימותו וחצות לילה יגועשו עם, כלשון (תהלים יח ח) ותגעש ותרעש הארץ, ויעברו אלו ישראל שהרי בלילה אמר להם קומו צאו מתוך עמי, ויסירו אביר לא ביד, יסירו אימת פרעה והמצריים שהיו אבירים עליהם ולא בכח ידם.

[רבינו בחיי, שמות יא ד]

ולמה נקרא שמו מפיבשת שהיה מבייש פני דוד בהלכה.

ארמוני ומפיבושת, אותו מפיבושת היה בן שאול. ואמר ר״ת דהוא היה רבו של דוד דאמר בפרק קמא דברכות (דף ד.) שהיה מבייש פני דוד בהלכ,ה וגרס התם דלא מפיבושת שמו אלא איש בעל שמו כי מפיבושת בן שאול נקרא איש בעל בדברי הימים ולא כמה שכתוב בספרים איש בושת שמו דלא מצינו בשום מקום איש בושת שנקרא מפיבושת ואיש בושת נהרג בתחלת מלכות בית דוד קודם מעשה הגבעונים, דליכא למימר דמפיבושת בנו של יהונתן היה רבו של דוד דאותו לא מצינו בשום מקום שנקרא לא איש בושת ולא איש בעל. וא״ת ולמה לא חלק לו כבוד לרבו לבקש עליו רחמים שלא יקלטנו הארון. וי״ל דשמא בקש ולא נענה.

[תוספות, יבמות עט.]

אבל איני יודע אם יש לי חלק ביניהם אם לאו שמא יגרום החטא.

אף על פי שהיה יודע שהיה חסיד גמור, שמא יגרום החטא שלא יבוא לנועם הצדיקים (ברכות ד.). ולעולם ידאג שמא אין עבודתו מקובלת לפני המקום ברוך הוא, ושמא הוא מאותם שנאמר עליהם (ישעיה א יב) מי בקש זאת מידכם רמוס חצרי, על כן יוסיף אומץ. משל, ומעשה בחכם אחד שראה אדם אחד דואג, אמר לו אם דאגתך על עולם זה ימעט השם, יתעלה, דאגתך. ואם דאגתך על עולם הבא יוסיף השם ברוך הוא, דאגה על דאגתך.

[אורחות צדיקים שער הדאגה]

וכתיב ויירא יעקב מאד אמר שמא יגרום החטא.

מדת האמונה נכללת במדת הבטחון שהרי ידוע כי כל הבוטח הוא מאמין שאין אדם בוטח אלא במי שמאמין בו שהיכולת בידו למלא את שאלתו, והמאמין יתכן שלא יהיה בוטח כי לפעמים ירא שמא יגרום החטא או שמא קבל שכר על מעשיו הטובים בנסים שעשה לו הקב״ה וממה שהוא מוצא את עצמו רשע וחוטא ופושע כנגד חסדי השי״ת אינו נושא לנפשו שיבטח בו שיצילהו מצרתו או שיתן לו שאלתו ועל כן ישתדל בנוהג שבעולם שינצל מצרתו או שישיג שאלתו, ולולא היראה שירא שמא יגרום החטא היה חסרון באמונתו אם היה משתדל להנצל אפי׳ על ידי נוהג שבעולם שכבר מצינו פסוק מלא (תהלים לז) ולא ראיתי צדיק נעזב וזרעו מבקש לחם. וידוע כי אף הלל ורבי חנינא בן דוסא וכיוצא בהן שהיו מעטי ממון ביותר לא היו נעזבים לפי שלא קנו נכסים מעולם שאין לשון עזיבה נופל אלא על מי שהיה סמוך מתחלה ואח״כ נעזב אבל מי שלא היה סמוך מעולם אין זה נעזב. ואין העזיבה חנם אלא הכל במשפט על כן לא יתכן שיירא מי שבטוח בעצמו שלא חטא מעולם. אבל הירא מן החטא יתכן שיירא שלא תבא עליו צרה מצד אותו חטא שכן מצינו ביעקב ע״ה שהיה ירא שמא יגרום החטא והיה מציר ומתיירא מעשו אחיו שנא׳ (בראשית לב) ויירא יעקב מאד ויצר לו וכיון שהקב״ה הבטיחו ואמר לו (שם כח) והנה אנכי עמך למה היה מתיירא אלא שמא יגרום החטא. וכן מצינו בדוד שאמר (תהלים כז) לולא האמנתי לראות בטוב ה׳ ודרז״ל בפ״ק דברכות (דף ד.) למה נקוד על לולא אמר דוד לפני הקב״ה רבש״ע מובטח אני בך שאתה עתיד ליתן שכר טוב לצדיקים לעתיד לבא אבל איני יודע אם יש לי חלק ביניהם אם לאו, וכיון שהיה קורא עצמו חסיד שנא׳ (תהלים פו) שמרה נפשי כי חסיד אני מה היה מסופק אם יהיה לו חלק עם הצדיקים אם לאו אלא שמא יגרום החטא, וכל מי שיש בו מדת הבטחון בידוע שיש בו מדת האמונה, כי הבטחון כדמיון פרי האילן והאמונה כמו האילן, וכמו שהפרי הוא אות על האילן או על העשב הגדל בו ואין האילן אות על פרי כי יש כמה אילנות שאינן עושין פירות כמו אילני סרק כך הבטחון אות על האמונה ואין האמונה אות על הבטחון.

[כד הקמח, בטחון]

ראוים היו ישראל ליעשות להם נס בימי עזרא כדרך שנעשה להם בימי יהושע בן נון אלא שגרם החטא.

אע״פ שכל הבטחה לטובה מתקיימת על כל פנים כדרך שאמר ירמיה לחנניה בן עזור כדכתיב אך שמע נא חנניה וכו׳, וענין המאמר הוא שירמיה היה מתנבא לרעה וחנניה לטובה ואמר לו ירמיה אם דברי אינם מתקיימים אין נבואתי מוכחשת שאפשר שתשובה מעכבת, ואם דבריך אינם מתקיימים נבואתך מוכחשת שכל הבטחה לטובה אינה חוזרת, וא״כ היאך אמר שמא יגרום החטא. תדע שלא נאמר כן אלא בנבואה פרטית, כלומר שהוא מתנבא תדעו שטובה פלונית באה לפלוני וכיוצא בזה.

[מאירי]

דף ד:

וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה.

בנו מן התורה לקבל תקנות הנביאים והשופטים ולשמוע דברי חכמים ולהזהר בגדריהם, שנאמר (דברים יז יא) לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל, וגם כי הוזהרנו מן התורה לקיים עלינו להיות עושים ככל אשר יורנו. אכן מצות עשה מן התורה חמורה מדבריהם, מפני שהוזכר עיקר הדבר בספר תורת האלקים מפורש וצוה השם יתברך עליו בפרט. ויש דרכים וצדדים ימצאום שם דברי סופרים חמורים מדברי תורה, כאשר אמרו רבותינו זכרונם לברכה (סנהדרין פח:) חומר בדברי סופרים מדברי תורה, שהאומר אין תפילין לעבור על דברי תורה פטור, חמש טוטפות להוסיף על דברי סופרים חייב. וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה (ברכות ד:).

[שערי תשובה לרבינו יונה שער ג]

ועתה הלא לך לדעת, מפני מה העובר על דברי חכמים חייב מיתה יותר מן העובר על מצות עשה ועל מצות לא תעשה. וזה פשר הדבר, כי העובר על דברי חכמים, אשר מלאו לבו לעשות כן, כי תקל מצותם בעיניו, לא מהתגבר יצרו עליו, אבל כי תכהינה עיניו מראות אור דבריהם ולא יהלך לנוגה האמונה, ולא משך בעול גזרתה,

ולא יטרח לקיים מאמרם כי לא נכתב בספר התורה, ולא נהג כדרך העובר על דברי התורה אשר נפשו מרה לו ונקוט בפניו, ויירא וייצר לו כי ישיאהו יצרו לחטוא. על כן משפט מות יהיה לאיש כי הפיל דבר אחד מכל דבריהם הטובים, והוא כאומר ננתקה את מוסרותימו ודומה למה שכתוב בענין זקן הממרה את פי החכמים (דברים יז יב) והאיש אשר יעשה בזדון לבלתי שמוע אל הכהן וגו'.

[שערי תשובה לרבינו יונה שער ג]

איזהו בן העולם הבא זה הסומך גאולה לתפלה של ערבית.

י"ל וכי מפני שסומך גאולה לתפלה יש לו שכר כל כך שיהיה בן עוה"ב. ואומר מורי הרב שהטעם שזוכה לשכר גדול כזה מפני שהקב"ה כשגאלנו והוציאנו ממצרים היה להיותנו לו לעבדים שנא' כי עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים ובברכת גאל ישראל מזכיר בה החסד שעשה עמנו הבורא והתפלה היא עבודה כדאמרינן (בב"ק דף צב:) ועבדתם את ה' אלהיכם זו היא תפלה וכשהוא מזכיר יציאת מצרים ומתפלל מיד מראה שכמו שהעבד שקונה אותו רבו חייב לעשות מצות רבו כן הוא מכיר הטובה והגאולה שגאל אותו הבורא ושהוא עבדו ועובד אותו וכיון שמכיר שהוא עבדו מפני שגאלו ועושה רצונו ומצותיו נמצא שבעבור זה זוכה לחיי העולם הבא.

ועוד אמר מורי נר"ו טעם אחר מפני שכשמזכיר גאולת מצרים ומתפלל מיד הוא מראה שבוטח בה' בתפלה כיון שמבקש ממנו צרכיו שמי שאינו בוטח בו לא יבקש ממנו כלום וכן נראה באלה שמות רבה בפרשת בא אל פרעה שאומר לשם שכשראו ישראל הנסים והנפלאות שהיה עושה עמהם הבורא שלא כטבעו של עולם בטחו בו ועל זה נאמר וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים וייראו העם את ה' ויאמינו בה' וגו' וכיון שמזכיר עכשיו אותה הגאולה שבטחו אבותינו בה' והצילם ומתפלל מיד נמצא שגם הוא בוטח בו שיענה אותו כמו שענה לישראל בעבור שבטחו בו ומפני זה מזכיר אותה הגאולה ומתפלל מיד, והבטחון הוא עיקר היראה והאמונה ולפיכך זוכה בסיבתו לחיי עוה"ב.

[רבינו יונה דף ב: מדה"ר]

כיון דתקינו רבנן למימר ה' שפתי תפתח כתפלה אריכתא דמיא.

פירוש זה הפסוק דבוק עם הפסוק שאחריו שאומר כי לא תחפוץ זבח ואתנה וגו' ואמר אותו דוד כשהיה מתפלל על חטא בת שבע שחטא בו במזיד, ועל המזיד אין מביאין קרבן שאין קרבן בא אלא על השוגג, ועל כן היה מתפלל לבורא תסייעני שאוכל לכוין בתפלתי ולספר מעלליך כדי שתהא תפלתי מקובלת, שכיון שלא תחפוץ זבח על המזיד תהיה תפלתי כפרה במקום קרבן. ועכשיו ג"כ שאין לנו בהמ"ק ואין אנחנו מקריבין קרבנות אם אומרים אותה על אותו ענין שתהיה תפלתנו מקובלת ורצויה במקום זבח וקרבן, ומפני שנתקן על ענין התפלה אמרו דכתפלה אריכתא דמיא. מפי מורי הרב נר"ו.

[רבינו יונה, דף ב: מדה"ר]

הכא נמי כיון דתקינו רבנן למימר השכיבנו כגאולה אריכתא דמיא.

הטעם שאינו הפסקה מפני שהשכיבנו מעין הגאולה הוא שבשעה שעבר השם לנגוף את מצרים היו מפחדין ומתפללין לבורא לקיים דברו, ושלא יתן המשחית לבוא אל בתיהם שדרך הצדיקים שיראים תמיד שמא יגרום החטא, וכנגד אותה התפלה התקינו לומר השכיבנו שיצילנו השם מכל דבר רע וישמור צאתנו ובואנו. וכיון שהתקינו לאמרו כנגד מה שהיה בשעת הגאולה אמרו דלא הוי הפסקה דכגאולה אריכתא דמיא.

[רבינו יונה, דף ב: מדה"ר]

אמר רבי אלעזר אמר רבי אבינא כל האומר תהלה לדוד בכל יום שלש פעמים מובטח לו שהוא בן העולם הבא.

דרשו רז"ל (מנחות קי.) זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת ולאשם וגו', כל העוסק בפרשת עולה כאלו הקריב עולה, בפרשת מנחה כאלו הקריב מנחה, בפרשת חטאת כאלו הקריב חטאת. והענין שהוא מתבונן בבאור הפרשה אל איזה ענין היא רומזת, כי מתוך כך יתגלו עיני שכלו ויבינו נפלאות מתורת הקרבנות, ובזה ישתדל יותר בקיום התורה והמצות ויהיו עונותיו נמחלין לו כאלו הקריב קרבן, כי אין לומר שתהיה הכונה שיהגה ויגרוס לשון הפרשה בפסוקיה הערומים בלבד מבלי שיתבונן בפירושם. וכיוצא בזה אמרו (ברכות ד:) כל האומר תהלה לדוד בכל יום מובטח לו שהוא בן העולם הבא, הכוונה כי מתוך שיתבונן במה שיורו הפסוקים ואל מה שירמזו, אז יכיר ויבחין נפלאות תמים דעים ויתחזק לבו באמונת הש"י ועבודתו.

[רבינו בחיי, ויקרא ז לז]

אלא משום דאית ביה פותח את ידך.

שמורה על תכלית היכולת והרחמים שהוא זן מקרני ראמים ועד ביצי כנים. ולימא הלל הגדול דכתיב ביה (קלו, כה) נותן לחם לכל בשר שכלל בו האלהות והיכולת והגבורה והרחמים ושאר הנסים, אלא משום דאית ביה תרתי, פירוש אלפא ביתא ורחמים. ובספרים מדוייקים גורס כל האומר תהלה לדוד ג"פ בכל יום מובטח שהוא בן העוה"ב. מפני שא"א שלא יכוין דעתו באחת משלשתן. כתבו הגאונים שצריך לכוין בכלו ואם לא כיון לכל הפחות בפותח את ידיך צריך לחזור ולאומרו פעם אחרת. וזה שאמרו מובטח לו שהוא בן העה"ב לא אמרו שמשום מצוה זו לבדה זוכה אדם לחיי העולם הבא אלא שאם היתה מצוה זו יתירה על מחצה זכיות מכרע'. והשמיענו בזה שהיא כשאר מצות. והטעם לפי שכלו שבח והודאה למקום וצורך העולם ופרנסתן והשם ברחמיו מכין להם צרכיהם והאומרו בכונה ודאי יש לו רוח נשברה. ומה שמוסיפין בתחילת המזמור (תה' פד ה) אשרי יושבי ביתך מפני שממנו אנו למדין בפרק אין עומדים (ל:) שצריך אדם שישהה שעה אחת קודם שיתפלל כדי שתתישב דעתו עליו ויכוין את לבו. וגם מה שמוסיפין בסוף המזמור (קטו יח) ואנחנו נברך יה להודיע שהוא בן העולם הבא וזהו מעתה ועד עולם. ועוד כדי שיסיים בהללויה ולהסמיך הללויה להללויה, שכל המזמורים שיש עד כל הנשמה תהלל יה מסיימין בהללויה ומתחילין בהללויה.

[אבודרהם]

מאי משמע דהאי אחד מיכאל הוא.

ראיתי אחד מבעלי הקבלה שאינו מרחיק הדעת הזאת ואומר כי קרוב אל הדעת שיהיה המלאך הזה מיכאל, והוא ממונה על הסליחה כי הוא שר החסד, ומזה אמר כי לא ישא לפשעכם, כלומר אע"פ שהוא ממונה על כך ואין צריך לומר שיעשה מה שאינו ממונה עליו, והוא השרף שנראה לישעיה, שהזכיר בו הכתוב (שם ו ו) ויעף אלי אחד מן השרפים ובידו רצפה, ודבר ברור הוא שהיה מיכאל, שכן דרז"ל (ברכות ד:) גדול מה שנאמר במיכאל יותר ממה שנאמר בגבריאל, וכו', ואמר רבי יוחנן אתיא אחד אחד, כתיב הכא ויעף אלי אחד מן השרפים, וכתיב והנה מיכאל אחד מן השרים. ומה שקרא הכתוב למיכאל שרף והוא של מים, הכל לפי הענין, כי היה בידו רצפה של אש, ועוד לפי שנהפכה מדת רחמים למדת הדין, הוא שכתוב (ישעיה ו ט י) לך ואמרת לעם הזה שמעו שמוע וגו' השמן לב העם הזה וגו' והוא שאמר לו (שם ז) וסר עונך וחטאתך תכופר, וזה ראיה שהוא ממונה על הסליחה. ומפני זה המלאך שבפרשה הזאת הוא השרף שבישעיה ולכך הזכיר בכאן כי לא ישא לפשעכם והכוונה לומר כי אפילו מה שהוא ממונה עליו אין לו רשות לעשות בלא רשותי, ואפשר לומר כי הדעה הזאת רמוז בכאן באמרו כי ילך מלאכי לפניך.

[רבינו בחיי שמות פרק כג כ]

דף ה.

לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע שנאמר רגזו ואל תחטאו.

הכובש את יצרו הוא גדול מן הגבור, שהגבור יש לו כמה סבות לעזור אותו. האחד, כי יעזרוהו אוהביו ומשרתיו. שנית שיעזרו אותו איבריו וכחותיו וכלי מלחמתו. שלישית שיתגבר האדם על חברו לסבה הכרחית, שהוא מפחד ממנו שמא יעשה לו רע, ורוצה להקדימו. או מצד שהוא רוצה להתגבר עליו, להנקם ממנו על הרע שקדם לו ממנו, ורוצה להקדימו. והוא מאמר אבימלך לאברהם, מה עשית לנו ומה חטאתי לך (בראשית כ ט), כלומר מה הוא הרע שעשית לנו, עד שאתה מפחד ממנו, עד שרצית להקדים אותנו ברע. או מה חטאנו לך עד שאתה רוצה לקחת נקמה ממנו. אמנם המתגבר על יצרו לא די שאיבריו אינם מסייעים אותו, אלא שהם מנגדים אותו, ורוצים שיתגבר יצר הרע על יצר הטוב. והטעם שהורגלו עמו, לפתח חטאת רובץ (בראשית ד ז). אמנם יצר הטוב אינו נכנס באדם עד י"ג שנה. ומצד אלו המעשים הוא מתגבר יצר הרע על יצר הטוב. ועל כן אמר שהגבור האמתי הוא מי שינצח יצר הרע, שיש לו כמה עוזרים. וע"כ אמרו בספר המוסר שכשנצח אלכסנדרוס מקדון כל העולם, אמר לו ארסטו רבו עד עכשו נצחת המלחמה הקטנה, לא תקרא גבור עד שתנצח מלחמה הגדולה של יצר הרע. ועל כן אמר הנביא אל יתהלל הגבור בגבורתו, והיא הגבורה שינצח האדם לזולתו.

[מרכבת המשנה למהר"י אלאשקר, אבות פ"ד מ"א]

אם נצחו מוטב ואם לאו יעסוק בתורה.

לא יאמר האדם מה אעשה ליצר הרע אשר נוצר עמי מתחלת היצירה (סנהדרין צא:) לפתח חטאת רובץ (בראשית ד ז), אמר התרופה של יצר הרע הוא שיתעסק בתורה וכמ"ש (ברכות ה.) על רגזו ואל תחטאו (תהלים ד ה), אם פגע בך מנוול והוא היצר הרע אשר מביא האדם לידי ניוול, משכהו לבית המדרש, אם אבן הוא נמוח, ואם ברזל הוא מתפוצץ (קידושין ל:), שנאמר הלא כה דברי כאש נאם ה' (ירמיהו כג כט) וגו'.

[מרכבת המשנה למהר"י אלאשקר, אבות פ"ב מי"ד]

אם נצחו מוטב, ואם לאו יזכור לו יום המיתה, שנאמר ודמו סלה.

אמר ושוב יום אחד לפני מיתתך, גם זו אזהרה שלא יתרשל האדם אפילו בבחרותו שהם ימי העליה, מלימוד התורה, אשר הוא מורה דרכי התשובה. והוא שאם ישיאך יצרך ויאמר לך, הן עוד היום גדול ומה שלא תלמד בימי הבחרות, תלמד בימי הזקנה, לא תחשוב זה. אמנם תשתדל ותתגבר על יצרך, ובכל עת תזכור לו יום המיתה, וכמו שדרשו (ברכות ה.) על פסוק ודומו סלה (תהלים ד ה). ואמר שלמה ע"ה בכל עת יהיו בגדיך לבנים (קהלת ט ח), שבכל יום ויום תאמר בלבך שמא אמות למחר שאינך ברשותך (עפ"י שבת קנג.), ואל תתרשל בלימוד תורה אפילו בימי הבחרות. והנה אם יחשוב אדם בזה הענין נמצא עומד כל ימיו בתשובה. ובסבת זכרון המיתה יהביל האדם שמחת זה העולם אשר היא שמחה גופנית אשר אין לה קיום, ויתעסק בדבר הנצחי. ומזה היה מתרעם הש"י על ישראל שהיו אומרים אכול ושתה כי מחר נמות (ישעיהו כב יג). והוא שמטבע העולם שכשהאדם יזכור יום המיתה ידאג ולא ישמח.

[מרכבת המשנה למהר"י אלאשקר, אבות פ"ב מי"ב]

אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו.

יפשפש שייך לשעבר כדאמרינן (ברכות ה.) במי שיסורין באין עליו, וימשמש שייך להבא שיזהר מכאן ואילך לדקדק תמיד במעשיו ולהזהר בהם ולהזכירם על לבו תמיד, וכענין שאמרו (שבת יב.) חייב אדם למשמש בתפליו כל שעה וחייב אדם למשמש בגדיו ערב שבת, ותו לא מידי.

[הריטב"א, עירובין יג:]

כל שהקדוש ברוך הוא חפץ בו מדכאו ביסורין שנאמר וה' חפץ דכאו החלי.

מן הנראה שכל מה שהפליגו רז"ל (ברכות ה.) לשבח ענין היסורין, שאמרו שכל מי שה' יתברך חפץ בו מדכאו ביסורין, והאריכו בזה באגדות הרבה, הוא על זה הדרך. לפי שיש לשואל שישאל ויאמר מה תועלת יש ביסורי העולם הזה, שמא תאמר מפני מירוק עונו, והרי השם יתברך בין שיהיה נפרע ממנו לעולם הבא, לעולם מאזני משפט בידו, שאינו נפרע ממנו אלא כפי מה שראוי למה שחטא בו, ואם כן מה תועלת לאדם שיקדים ליפרע ממנו בעולם הזה. שמא תאמר מפני שעונשי העולם הבא הם גדולים וחמורים מעונשי העולם הזה, הרי המשפט לאלהים הוא להשוות ביניהם. כמו שנאמר על דרך משל, שאם היה ראוי האדם כפי חטאיו להיות מיוסר ביסורי העולם הזה שמיטה אחת, שיהיה מיוסר שם רגע אחד, ואחרי שהעונש שוה, אין לך אדם שלא יבחר שאם צריך לבא עליו עונש, שיתאחר לזמן מרובה, ולא יקדמנו לאלתר. הרי אין לך לומר אלא כמו שפירשתי, שמפני הדמיון הנטוע באדם נלחם עם השכל תמיד ומבקש לטרדו מן העולם, והדמיון הזה הוא נכנע מתוך צרה, נמצא שהשם יתברך מתחסד עם ברואיו כשמביא עליהם יסורין, שמתוך כך תש כחו של יצר הרע, והם מתרצים לבוראם.
[דרשות הר"ן הדרוש העשירי]

אין הקב"ה מייסר אלא לאוהביו הצדיקים דכתיב (משלי ג יב) כי את אשר יאהב ה' יוכיח, (תהלים יא ה) ה' צדיק יבחן ורשע ואוהב חמס שנאה נפשו, כלומר הרשע מפני שהוא שונא אותו אינו רוצה ליסרו בעולם הזה, מכלל שהצדיק שהוא בוחן אותו מרוב אהבתו הוא בוחנו. וזהו שאמרו רז"ל (ברכות ה.) כל מי שהקב"ה חפץ בו מדכאו ביסורין שנאמר (ישעיה נג י) וה' חפץ דכאו החלי.

ואי אפשר לנחול העולם הבא אלא ביסורין, כי ביסורין תתמרק הנפש מטנופות התאות ותזכך ותתלבן לאור באור החיים, שהתאוה תכהה זיו השכל ותכבה נר הנשמה, והיסורין מתישין כח התאוה, ובחולשת התאוה יתאמץ השכל ותתחזק הנשמה להתבונן ולהשיג במעלות הרוחניות. אם כן על כל פנים מצד האמת יזכה האדם לחיי העולם הבא ע"י היסורין.
[תורת המנחה פרשת מקץ]

מה אשם לדעת אף יסורין לדעת.

כי בזה יתאמץ השכל ויתעורר לדברים הרוחניים, אבל אם לא יקבלם מאהבה ויצעק ויתלונן על הבא עליו, לא די שלא יועיל לו אלא שיזיקו לו, כי הדאגה היתירה והעצבון הגדול מסלקין רוח הקדש אפילו מן הנביאים, על כן אמר ודבר שפתים אך למחסור, יזהר אדם לבל יתלונן ויתקצף כי זה גורם לו החסרון.

וזהו שאמרו (ברכות שם) יכול אפילו שלא קבלם עליו מאהבה ת"ל (ישעיה נג י) אם תשים אשם נפשו, מה אשם לדעת אף יסורין לדעת. ראה היאך הגיעו לתמצית הענין כי כשיקבלם בדעת מיושבת ויתבונן מה הוא צורך היסורין אז יאורו עיניו ויכיר האמת וירחק השקר, ואם לא יתיישב בדעתו וישתבש ויתבלבל בבוא עליו היסורין נמצא מפסיד ואינו מרויח, וזהו אך למחסור.
[תורת המנחה פרשת מקץ]

אלו ואלו יסורין של אהבה הן שנאמר כי את אשר יאהב ה' יוכיח.

רבים שאלו איזה טעם יש ביסורין הללו של אהבה, אחר שאין באים על חטא. ואני אומר שאי אפשר לאיזה צדיק, שעם היות שאיננו חוטא והוא מקיים המצות כולן, שלא יטרידוהו מעט תאוות העולם מהתדבק בבוראו, אלא אם כן יהיה במדרגה היותר גדולה ממדרגת הצדיקים, ואף על פי כן אינו נקרא בזה חוטא ועובר עבירה, שלא היה יהושע חוטא מפני שלא הגיע למדרגת משה. ומפני זה השם יתברך לפעמים מביא יסורין על הצדיקים, אף על פי שלא נכשלו בעבירה, אלא כדי שיוסיפו עוד להתרחק מעניני העולם הזה ושלא יתפתו אליו כלל. ולהרמב"ן ז"ל (בשער הגמול) דרך אחרת, אלא שאיני מאריך שלא להטריח את הצבור.
[דרשות הר"ן הדרוש העשירי]

דף ה:

ואי בעית אימא הא לן והא להו.

וא"ת [האמר] בפ' ג' דערכין (טז.) ובפ"ק דשבועות (ח.) על ז' דברים נגעים באים וחטאת מצורע אינו בא על חטא משום דמנגעי' איכפר ליה אלמא נגעים באים בעון האדם ואינן יסורין של אהבה, וי"ל דהכי פריך ונגעים לא והלא הם מזבח כפרה יותר משאר יסורין אם כן פעמים הם של אהבה יותר משאר יסורין וקשה ליה דר' יוחנן דאמר אינן יסורין של אהבה. כן נראה לי.
[תוספות הרא"ש]

שנינו אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים.

הקב"ה אינו מקבל מהאדם אלא רצונו הטוב, בין שיתן הרבה בין שיתן מעט, וכמו שאמרו בראשון מברכות (ה:) ובסוף מנחות במשנה (פי"ג מי"א), ומייתו לה בפרק היה קורא (ברכות יז.) ובפרק ידיעות הטומאה (שבועות טו.) אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים. והנוסחא המדוקדקת במשנת מנחות היא, ובלבד שיכוין אדם את דעתו לשמים.
[מגן אבות להרשב"ץ, אבות פ"ג מי"ט]

ומה שחשבת מה שנאמר במנחות ובשבועות פ"ב, נאמר בעולת בהמה אשה ריח ניחוח ונאמר בעולת העוף אשה ריח ניחוח ובמנחה אשה ריח ניחוח ללמדך שא' המרבה וא' הממעיט ובלבד שיכוין את לבו לשמים וחשבת שיהיה הכונה שיהיו שוים המרבה והממעיט אינו כן, אלא כוונת המאמר הוא שטוב מעט בכוונה מהרבה שלא בכוונה וזהו מה שאחז"ל נאמר ריח נחוח בפר ונאמ' ריח ניחוח במנחה שהיא סולת לומר לך שצריך כוונה בפר אפי' שהוא קרבן גדול כמו מנחה שהוא סולת כלומר בין בקרבן קטן בין בקרבן גדול צריך שיהיה כוונת לבו לשמים וכן כוונת התנא שה' ית' מקבל קרבן עני ועשיר אם מכוונים לבם לשמים ולפ"ז נראה לע"נ לומר שמי שהוא עשיר ויכול להביא עולת בהמה ומביא עולת עוף לא יצדק עליו א' המרבה ואחד הממעיט כיון שיש ספק לידו להבי' קרבן עשיר ומביא קרבן עני.
[שו"ת בנימין זאב סימן קעח]

כל הנותן מטתו בין צפון לדרום הויין ליה בנים זכרים, שנאמר וצפונך תמלא בטנם ישבעו בנים.

ודאי אינו לשון צפון אלא סימן לזכר בעלמא וכן הרבה פסוקים שמביא אינן אלא לסימן ואומרים שהטעם הוא מפני שהמנורה היתה בדרום ושולחן בצפון והשולחן כנגד העושר והמנורה כנגד התורה כדכתיב כי נר מצוה ותורה אור וכדאמרינן (בבא בתרא דף כה ב) הרוצה להתחכם ידרים והרוצה להתעשר יצפין וסימנך שולחן בצפון מנורה בדרום ועדיין הדבר סתום דמה טעם הוא לומר שבעבור זה יזכה לבנים זכרים ואומר מורי הרב נר"ו שהחכמים נתכונו בזה לומר שקודם שישמש מטתו שיזכור השולחן שהוא כנגד העושר והמנורה שהיא כנגד התורה ויתפלל על בניו שיהיו מצליחים בתורה ושיהיה להם עושר כדי שלא יצטרכו לבריות והתפלה שמתפלל קודם ההריון היא מועילה יותר מהתפלה שמתפלל אח"כ מפני שבשעת ההריון גוזרין מה יהיה משפט הנער ומעשהו כדאמרי' (נדה דף טז ב) מלאך הממונה על ההריון וכו' ואומר טיפה זו עשיר או עני טפש או חכם ואע"פ שהתפלה מבטלת המזל כמו שאמרו (שבת דף קנו א) אין מזל לישראל ורצונו לומר שאינן תלוין במזלם שאם זכו אע"פ שמזלם קשה הזכות מבטלת אותו אפ"ה כדי לבטל הגזירה צריך תפלה ותחנונים יותר אבל כשהיה קודם הגזירה אין צריך להרבות בתפלה כל כך ולפיכך נתנו זה הסימן שיתפלל על בניו קודם התשמיש שיגיעו לאלה השתי מעלות גדולות ומתוך כך גם כן יזכור זה ויקדש עצמו בשעת תשמיש ויחשוב באשתו כדי שיהיו בניו ראוים.
[רבינו יונה דף ג. מדה"ר]

דף ו.

מנין שהקדוש ברוך הוא מניח תפילין שנאמר נשבע ה' בימינו ובזרוע עזו.

יש בהגדה זו סוד נשגב, גם הנגלה נאהב חמוד כזהב. ותחילה אעירך על כונת התפילין שצונו יתברך בהנחתן לפי פשטן, מלבד מה שנרמז בהן לבעלי החכמה, ומכאן תבין התפילין שהקב"ה מניח. דע כי התפילין קראו הכתוב (שמות יג טז) טוטפות, ולשון טוטפות תכשיט ועדי המונח לתפארת, מלשון ולא בטוטפת האמור (שבת נז.). ונצטוינו להניח בזרוע כנגד הלב לשתי כוונות האחד לרמוז על היות אהבת השם ויחודו, וזכרון מופתיו כחותם על זרוענו. והשני, להורות כי ראשית השכל ושרשו שהוא בלב, מאתו יתברך, ושהוא יתברך יסוד הכל וממנו ישאבו כל השכליים שהוא שורש הכל. ושל ראש לכוונות האלו, גם (כן) להיותו יתברך תפארתנו ולעטר מצותיו ויחודו עטרת לראשנו בעליון המקומות. ומקום שהמוח רופס, לרמוז שהמוח שהוא מקום קיבול השכל שהוא מתפשט אליו מן הלב, מאתו יתברך, ושהוא שורש להתחלה ולהתפשטות. ושל יד בית אחד רמז לאחדות. ושל ראש ד' בתים, רמז להתפשטות בשורש וענפים, ושל יד, בית אחד רמז לאחדות, אפשר כי על זה רמזו ז"ל בפירושם האמיתי שאמרו (מנחות לו.) כשהוא מניחם מניח של יד ואחר כך מניח של ראש, וכשהוא חולץ חולץ של ראש ואחר כך של יד דכתיב (שמות יג טז) והיה לאות על ידכה ולטוטפות בין עיניך, כל זמן שיהיו בין עיניך יהיו שתים. אות יחידי והוא השורש, וטוטפות רבים והם ענפים, ואם אין שורש אין ענפים, אבל יש שורש אע"פ שלא יתענפו הענפים, וככה ממעיין האמת ימשכו הנהרות, וכל מה שיש בד' בתים שבראש יש בבית האחד שביד, שהענפים מן השורש ואין בענפים רק מה שיש בכח השורש. והיותם ד' בתים כנגד ד' רוחות העולם להמליכו על כל, וכמו שארז"ל מעלה ומוריד כדי להמליכו למעלה ולמטה, מוליך ומביא להמליכו על ד' רוחות העולם.
[רשב"א, אגדות]

ומעתה התבונן שהוא יתברך אחד ויחדנו לו, כדכתיב (שה"ש ב טז) דודי לי ואני לו, וכתיב (שמואל ב ז כג) ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ, רצונו, גוי אחד מיוחד למיוחד, ונתנו עליון לתהלה ולתפארת כדכתיב (דברים כו יט) ולתתך עליון על כל הגויים אשר עשה לתהלה ולשם ולתפארת, והעיד שאנו ראשית המחשבה בבריאת העולם, כדכתיב (ירמיה ב ג) קדש ישראל לה' ראשית תבואתה, ושהוא יתברך מעיד בנו שהוא משתבח בעולמו כאשר אנו דבקים בעבודתו, כדכתיב (דברים כו יז) את ה' האמרת היום וה' האמירך וגו', וכתיב (ישעיה מט ג) ישראל אשר בך אתפאר, והוא יתברך מעיד בנו ששורש המחשבה בבריאת העולם, היותנו בעולם, דכתיב (שיר השירים ח ו) שימני כחותם על לבך כחותם על זרועך, מורה ליחדנו ולקרבנו אליו, ושההתחלה היתה בנו, וכמו שארז"ל (בראשית רבה א ה) מחשבתו של ישראל קדמה לכל, וכן כל ההתפשטות מתורתנו, דכתיב (ירמיה לג כה) אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי, ועל כן אמרו חז"ל שמניח יתברך של יד ושל ראש, ועשאנו ד' דגלים ומשכנו באמצע.
[רשב"א, אגדות]

ומנין שהתפילין עוז הם לישראל.

ובזכות זאת המצוה אדם ניצל מכל נזק ומכל דבר רע בעולם הזה ובעולם הבא. בעולם הזה, כמו שמצינו באלישע בעל כנפים (שבת מט.) שפעם אחת גזרה מלכות הרשעה שמד על ישראל שכל המניח תפילין יפצעו את מוחו, מצאו קסדור אחד, ברח מפניו מה עשה נטלם מראשו ותפשם בידו, כשהגיעו הקסדור אמר לו מה זה בידך אמר לו כנפי יונה

הראה אות לו ונעשה לו נס ונראו לקסדור ככנפי יונה. הרי שהגינו על זה הצדיק בעולם הזה והצילוהו מן המיתה.

וכן מגינות על הנשמה בעולם הבא מדינה של גיהנם, כדתנו רבנן (ר"ה טז:) וב"ה אומרים מטה כלפי חסד וכו', ובינונים דאמרי ב"ה מטה כלפי חסד והוא שאין בכלל מחצה עבירות עון פושעי ישראל בגופן, ומאי נינהו קרקפתא דלא מנחא תפילין מעולם. הא למדת שאם קיים מצות תפילין אע"פ שלא היה רובו זכויות, ניצול מדינה של גיהנם ונוחל חיי העולם הבא עם הצדיקים בגן עדן.

[תורת המנחה פרשת ויצא]

וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך.

עוד אמרת, כי בימי החורף, יען אתה מעותד לנזילות, אינך מניח כי אם תש"י. כי לפי ההלכה, תש"י אינה מעכבת ש"ר, וש"ר אינה מעכבת ש"י. ושאלת, אם יש סברות מקבילות לזה, כי אין לך גמ' ממנחות, ולא שום פירוש ושיטה מן המסכת ההיא.

תשובה, וכו', אמנם, למה שאתה חושש מהנזילות, הא אפשר לך למעבד כרשב"א ז"ל שכ' דתש"ר מותר להניחן על כובעו, או על כסוי הראש. ודייק לה מדאסרו תש"י במגילה (כד:), לתתה על בית אונקלי משום דכתיב בהו לך לאות ודרשינן ולא לאחרים לאות הא בש"ר דלא כתיב בהו הכי אדרבה כתיב בהו וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ודרשינן אלו תש"ר שרי. והא דאמרינן מקום יש בין ציץ למצנפת להניח בו תפלין אפשר דהיינו מפני שאסור להניח כלי אחר של מצוה על המצנפת. אלא שעדיין קשה לי, דבפ' כל הצלמים (מד.), גבי עטרת מלכם, שהיה מניחה במקום תפלין, מקשי נמי והא בעי לאנוחי תפלין ואצטריך לשנויי מקום יש בראש להניח שתי תפלין. אבל רבים ראיתי נוהגים להניחם על הכובע, על פי סברת הרשב"א ז"ל.

[שו"ת הריב"ש סימן קלז]

אמר ליה רב נחמן בר יצחק לרב חייא בר אבין הני תפילין דמרי עלמא מה כתיב בהו.

מצות התפילין אות היא שהשכינה דבקה עמנו ושהיא מקפת כל הקצוות, וכדי שתהיה הדעת הזאת רשומה בלבבות נצטוינו לעשו' בזה פעולה שתהיה זכרון לאותותיו ולמופתיו אשר הגדיל לעשות עמנו, ושנניח אותו זכרון בשני איברים מיוחדים שהם שרשי המחשבה ועיקרי כל הפעולות והן הלב והמוח, ושיהיו רצועות התפילין מקיפות את הראש ולכך נקראו התפילין טוטפות שהוא לשון פאר ותכשיט מלשון החכמים שאמרו ולא בטוטפת שהוא לשון פאה פרק במה אשה יוצאה (דף נז) כי הוא התכשיט שהאשה מתקשטת ומתפארת בו, וזה להורות שאנו עם מקבלי התורה מתפארים בשכינה שבה תפארתנו כענין שכתוב (תהלים פט) כי תפארת עזמו אתה. והשכינה גם כן מתפארת בנו כענין שכתוב (ישעי' מט) ישראל אשר בך אתפאר, וכדי להודיע על גודל הפלגת הדבקות הוצרכו חכמי האמת לומר שהקב"ה מניח תפילין, ילמדו דעת את העם כי כשם שאנו עמו וצאן מרעיתו מתפארים בו בסיפור יחודו ונפלאותיו ומופתיו שעשה עמנו במצרים, כן הוא ית' מתפאר בנו ומספר יחודנו שאנחנו גוי אחד בארץ מיוחד לחלקו, והוא שדרשו בפרק קמא דברכות (דף ו) בתפילין דמארי עלמא מה כתיב בהו (דה"א יז) ומי כעמך ישראל גוי אחד, ומקשי שם ומי משתבח הקב"ה בשבחייהו דישראל אין דכתיב (דברים כח) את ה' האמרת היום וה' האמירך היום א"ל הקב"ה לישראל בני אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם שנ' (שם ו) שמע ישראל ה' אלהינו וגו' אף אני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם שנא' (דה"א יז) ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ. נמצאת למד כי כונת התפילין בנו גם בהקב"ה הכל ענין אחד ורמז א', כי בנו הם אות על יחודו ובהקב"ה הם אות על יחודנו שהוא יתברך מתאחד עמנו גם אנחנו עמו וצאן מרעיתו, ואם כן פעולת מצות התפילין כדי לאמת הדעת ההיא שהשכינה דבקה בישראל. ולכך תמצא במצות התפילין רמז לשכינה והוא השי"ן שאמרו עליה חכמי האמת שי"ן של תפילין הלכה למשה מסיני.

[כד הקמח, תפילין]

אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם.

מילת אחד מורה על היחוד הגמור, אל"ף אויר קדמון, חי"ת שמונה כחות הנאצלות מאויר קדמון, דל"ת הוא שער השמים ודלתי שמים, כשמו כן הוא. וצריך להאריך בדל"ת של אחד כדי להמליכו בשמים ובארץ ובארבע רוחות העולם, ובלבד שלא יחטוף בחי"ת (ברכות יג:) ולא יאריך בדל"ת שלא יהא נראה כאומר איחד ולא יהא מקצץ בנטיעות. וכל זה רמוז גם במילת ארוממך אלקי המלך, שהוא היחיד הגמור, וזהו שארז"ל (ברכות ו.) את ה' האמרת היום וה' האמירך היום, אמר להם הקב"ה לישראל אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם דכתיב שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד, אף אני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם דכתיב ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ, ולשון האמרת והאמירך לשון רוממות, מלשון (ישעיה יז ו) בראש אמיר, ולשון חטיבה לשון קשר ויחוד והתרוממות.

[תורת המנחה פרשת ואתחנן]

כי מי גוי גדול.

רמז לנו משה בכתוב הזה על מעלתן של ישראל שהם מתפללים ונענים, כי יכוונו אל הכח העליון להשפיע כחו במדות בכל מדה ומדה הצריכה להם, ולכך הם נענים בכל פעם ופעם. והזכיר 'גוי גדול' ולא אמר 'גוי קדוש' או 'גוי צדיק', לפי שהגדולה היא החסד, והחסד תחלת המדות, ובאור הכתוב כי מי גוי גדול אשר לו המדות קרובות אליו, כה' אלקינו בכל קראנו אליו, ולא אל המדות, ומזה יאמרו רז"ל (עבודה זרה ג:) עמוד מכסא דין ושב על כסא רחמים, עמוד מכסא רחמים ושב בכסא דין, הכל כפי מה שצריך המתפלל. ועל המדות הזכיר הנביא ע"ה (חבקוק ג, ח) 'כי תרכב על סוסיך מרכבותיך ישועה', ודרשו רז"ל (בר"ר סח י) אין הרוכב טפל לסוס אלא הסוס טפל לרוכב, והבן זה.

[רבינו בחיי, דברים ד]

דף ו:

וכולהו כתיבי באדרעיה.

כונת כל המאמר לומר שהשי"ת זכרון ישראל לפניו תמיד, ותמיד עיני השם יתעלה עליהם מתוך מה שהם מעלים אותו יתברך, ושההתחלה וההתפשטות בבריאה מהם ובהם, ושהם מפארים אותו ומתפאר בהם, ודבקים אליו כדכתיב (דברים ד ד) ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום, ואלו הן תפילין של יד ושל ראש, שהוא יתברך מניח. תפילין של יד, הכוונה על הדביקות ביחוד וכוונת ההתחלה בבריאה בהם, ושבראש להיותם עליון להתפאר בהם, ושהעולם מתברך בהם, שההתפשטות בטובות העולם וקיומו מהם, ובהם ד' בתים, שאי אפשר לד' רוחות העולם בלא הם, וכמו שאמרו חז"ל פרק קמא דעבודת כוכבים (י:) כשם שאי אפשר לעולם בלא רוחות כך אי אפשר לעולם בלא ישראל, וכתיב (בראשית יב ג) ונברכו בך כל משפחות האדמה וכמו שדרשו עוד (סוכה נה:) בשבעים פרי החג שהם לקיום העולם שהם שבעים אומות.

[רשב"א, אגדות]

בשעה שהקדוש ברוך הוא בא בבית הכנסת ולא מצא בה עשרה מיד הוא כועס.

עוד שם בשעה שבא הקב"ה לבית הכנסת ולא מצא שם עשרה מיד כועס. תימה דהא אמרינן עשרה קדמה שכינה ואתיא.

תשובה אין משיבין מן ההגדה. ועוד פירוש קדמה לא שתקדם לביאתן אלא שבא עמהם מיד כשהן באין. ואינו ממתין עד שיבאו העשרה וישבו וכענין שאמרו בשלשה תלתא עד דיתבי. ויש קדימה בכיוצא בזה כדאמרינן איזהו כלי שטומאתו קודמת לפתחו. שפירושו שנכנסו דרך פתחו מיד שמצאתו פתוח. ולישנא דקרא הוא (תהלים כא) כי תקדמנו ברכות טוב. מהר יקדמונו רחמיך (תהלים עט). שפירושן יקדמונו להיות עמנו תמיד לא יתפרדו ממנו.

[שו"ת הרשב"א חלק א סימן נן]

כל הקובע מקום לתפלתו אלהי אברהם בעזרו.

אם תתעורר למה חייבו לקבוע מקום לתפילה, ושהתועלת בהיותה במקום קבוע, יותר מהיותה פעם כאן ופעם כאן עד שקראו הקובע עניו וחסיד. תדע כי גם בזה רמז סוד נעלם. ונגלהו, שהמתפלל צריך לכוין דעותיו קודם שיתפלל לדעת לפני מי עומד ולפני מי מדבר, ולעמוד ביראה ולהכיר נמיכתו וגודל האדון אשר אליו הוא מבקש, וכמו שאמרו (להלן ל:) חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין, הכוונה לחשב ביראתו יתברך ושיעמדו בתפלה מתוך כוונות רצויות. ומסיבות הכנת המחשבה וזקוק הלב, קביעות המקומות, שהמקום המוכן לתפלה מוסיף יראה בבתי כנסיות ובמקומות המוכנים לעבודת השי"ת. וזו היא מכוונות האזהרה שבאה בתורה ומקדשי תיראו (ויקרא יט ל), לפי שיראת המקום גורמת להיות הנדרש שם כעומד לנגד עיניו ועל ימינו כל היום, וממנו יבא למדת החסידות והענוה, ולא ימוט לבבו כל מכונותיו, כדכתיב (תהלים טז ח) שויתי ה' לנגדי תמיד כי מימיני בל אמוט. ולזה רמזו במה שאמרו שם, וכשמת אומרים עליו אי עניו אי חסיד מתלמידיו של אברהם אבינו, לפי שקביעת המקום גורם לענוה וחסידות, מלבד שיש בו עוד תועלת נגלה בקביעות המקום שהוא גורם להתמיד תפילותיו לעתים מזומנים. ובהיות המקום בלתי קבוע יבא ממנו לידי היאוש והעצלה. ולכוונה הזאת אמרו עוד בפרק זה (ז:) כל הקובע מקום לתפלתו, אויביו נופלין תחתיו, שנאמר (דה"א יז ט) ושמתי מקום לעמי ישראל ונטעתיו ושכן תחתיו ולא ירגז עוד ולא יוסיפו בני עולה לענותו.

[רשב"א, אגדות]

וכשמת אומרים לו אי עניו אי חסיד מתלמידיו של אברהם אבינו.

יש מקשים וכי מפני זה בלבד מספרים אחר מטתו שבח גדול כזה, והלא שמואל הקטן דנהירין ליה שבילין דשמיא כשבילי דנהרדעי ושאמרו עליו שראוי שתשרה שכינה עליו כמשה רבינו, אלא שאין דורו ראוי לכך אמרו זה עליו לשבח גדול, והיאך אמרו בכאן שאומרים אותו על כל אדם שקובע מקום מיוחד בביתו להתפלל.

ויש לומר שלא אמרו בעבור קביעות המקום בלבד, אלא רוצה לומר שכל כך מדקדק בתפלתו שגם בזה הוא נזהר שרוצה שתהיה תפלתו במקום מיוחד, וכיון שכל כך הוא אוהב התפלה ודאי מדת ענוה יש בו כדי שתהיה תפלתו מקובלת לפני המקום, כענין שנאמר זבחי אלהים רוח נשברה וגו', שאם לא יהיה לו הענוה לא יוכל לעולם להתפלל בכונה, ולא תהיה מקובלת לפני המקום ב"ה, וכיון שזכה לענוה יהיה זוכה למדת החסידות שהיא גדולה יותר שהאחת גורמת לחבירתה כדאמרינן (בע"ז כ:) ענוה מביאה לידי חסידות, נמצא שבעבור דקדוק התפלה זוכה לאלו המעלות, ויאמרו אותם עליו כשנפטר מן העולם. מפי מורי הרב נר"ו.

[רבינו יונה דף ג: מדה"ר]

אמר רב הונא כל המתפלל אחורי בית הכנסת נקרא רשע.

ונשאל הרמב"ם (שו"ת פאר הדור סי' קנ) העומד לצדדי בית הכנסת אם רשאי להתפלל ואחוריו לבית הכנסת ופניו לרוח שהציבור מתפללין בו.

והשיב כל החצרות הסמוכות לבית הכנסת שנמצא הכותל בינם ובין בית הכנסת מותר להתפלל באותם החצרות בין יחיד בין ציבור בין שיהיו פני המתפלל מכוונות כנגד כותל בית הכנסת בין שיהיה כותל בית הכנסת כנגד אחוריו, ולא חלק אדם בזה לעולם

ולא עלה על לב חכם ששמענו שמעו שיש בזה שום איסור בעולם דמימרא דרב הונא אינו אלא בבית הכנסת העומד לרחבה ופנוי מכל סביביו, נמצא העומד אחורי בית הכנסת הזה ומתפלל ואחוריו לבית הכנסת מזלזל בית הכנסת, והרי הוא כאותם שאמר בהם (יחזקאל ח טז) ואחוריהם אל היכל יי', שהרי בית הכנסת עומד באמצע כמגדל וכל בית הכנסת מקדש הוא, אבל בתוך ביתו ומתפלל כנגד ארץ ישראל כראוי ואחוריו אל כותל ביתו שהוא כותל בית הכנסת אין בזה זלזול, ולא יראה כמי שמחזיר פניו מכנגד ההיכל שאין הדבר ניכר, וראיה לדבר המעשה שהביא על הדין מימרא (ברכות ו:) דההוא גברא דהוה מצלי וכו' חלף ההוא טייעא חזייה וכו' וכי בתוך ביתו היה עומד אלא בדרך היה בתוך הרחוב, ולפיכך כשעבר הערבי בדרך וראה אותו שהחזיר פניו כנגד ארץ ישראל ונמצאו אחוריו לבית הכנסת הרגו, וזה דבר פשוט וידוע לכל בכל מקום החצרות סמוכות לבתי כנסיות והעם מתפללין שם לכל רוח שתהיה כנגד ארץ ישראל. [בית יוסף אורח חיים סי' צ]

אמר ליה כדו בר קיימת קמי מרך.

רוצה לומר כשתי רשויות אתה קיים לפני בוראך שהקהל מתפללין לרוח אחת ואתה מתפלל לרוח אחרת, ולדעת רבינו יצחק נפרש שעל שלא היה מתפלל בפנים עם הקהל היה אומר לו אע"פ שהיה מתפלל ופניו כלפי המזרח כמו הקהל, ודו ר"ל שנים מלשון דו פרצופין (לקמן דף סא.) וטב למיתב טן דו (קדושין דף מא.) ובר ר"ל רשות מלשון הא דעיילו בבר והא דעיילו בלא בר (סוכה דף מה:). ויש גורסין בדו בר ומפרשין אותו מלבך אתה בודאם ורוצה לומר כזבן רשות אחר קיימת לפני בוראך שאינך מתפלל כמו כל הקהל. [רבינו יונה, דף ד. מדה"ר]

ואמר רבי חלבו אמר רב הונא לעולם יהא אדם זהיר בתפלת המנחה, שהרי אליהו לא נענה אלא בתפלת המנחה.

ממה שלא יעלם ממך להיות ביום ובלילה עתים מזומנים להיות בהן עת רצון לתפילה כאשר יש עתים בשנה, וכבר הזכירו זה רז"ל, ועל הכוונה הזה אמרו בתחילת זה הפרק (ג.) שלש משמרות הוי הלילה, לומר שהם מוכנים לתפילה, וכבה ביום. ודע שחכמים האלו לא נחלקו בשלשת הזמנים האלה, ולא כוונו במאמרם שיהא ר' חלבו מחייב בתפילת המנחה לבד ור' יונתן בתפילת המנחה וערבית לבד ור' נחמן בר' יצחק יחייב בשלשתן, כי לדברי כולם צריך להיות זהיר בשלשת הזמנים, וכבר קבען דניאל דכתיב (דניאל ו יא) וזמנין תלתן ביומא הוה בריך על ברכוהי. והכוונה בהם, לפי שהן כוללים כל חלקי היום, עליה ועמידה וירידה, וצריך להודות בהם למי שבראנו יתברך ושנודה בהם שבכל חילופי זמנינו, עלייתנו ועמידתנו וירידתנו יש עלינו לעבוד לפניו כי זה כל האדם, והם כנגד הנערות והבחרות והזקנה. מצורף לזה להודות לפניו שאע"פ שהכל משתנה שינוי עצמי או שינוי מקומי ואפילו צבא השמים ואם יש להם שלטון בעולם, הוא יתברך לא ישתנה, כדכתיב (מלאכי ג ו) אני ה' לא שניתי, רצונו שום שינוי. ועל כן נבחרו לתפילה אלו השלשת זמנים, רצונו לומר שחרית ומנחה וערבית, לכוונה שאמרתי אלא ר' חלבו גלה שלא יספיק לו בהיותו מתפלל ומודה בתפילת שחרית לבד, עד שיתפלל גם במנחה בהתחלף הזמן, ושגם הוא עת מצוא, והוא מה שאמר לעולם יהא אדם זהיר בתפילת המנחה, ולא אמר לעולם יהא מתפלל תפלת המנחה. ור' יונתן אמר אף בערבית. ור' נחמן בר יצחק גלה על שני החכמים הקודמים שאין הכוונה להם לפטור בכך עד שיתפלל בשלשה העתים. [רשב"א, אגדות]

דף ז.

אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי מנין שהקדוש ברוך הוא מתפלל.

אמרו כאן שהקב"ה מתפלל, וכאילו בית המקדש הוא מקום תפילתו, לומר שמפני שהמקום ההוא מקום העבודה ומשם שואבין הברכה ומשם אורה יוצאה לעולם, כל זמן שישראל עושין שם מה שנצטוו בעבודה וההנהגה, הוא המקום נראה כאילו הוא מקום שהוא מפייס ומתפלל בו שיתמיד הענין כן כדי שיהא רצון לפניו שיכבשו רחמיו את כעסו על עולמו ויתנהג עם בריותיו ברחמים, ר"ל עם כל האומות, והוא אמרו (ישעיה נו ז) כי ביתי בית תפלה יקרא לכל העמים. ואל תתמה על אומרם שהוא יתברך אומר יהיה רצון מלפני שיכבשו רחמי את כעסי, כי מפני שהמדה כך היא שהגמול והעונש על מעשה האדם, וכפי מעשיו הוא נדון והמעשה מסור בידו מוחלט כמו שאמרנו, אמר שהוא יתברך מתפלל שישרו מעשיהן עד שיגברו כח רחמיו ורצונו בפעולתם על כעסו, וכענין שאמרו רז"ל (איכה רבתי א לה) כל זמן שישראל עושין רצונו של מקום מוסיפין כח בגבורה של מעלה שנאמר (במדבר יד יז) ועתה יגדל נא כח ה', ואמרו בבראשית רבה (ט ד) פרשת וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד ר' חמא בר חנינא אמר משל למלך שבנה פלטין וראה אותה וערבה לו ואמר פלטין הלואי תהא מעלת חן לפני בכל עת כדרך שהעלית לפני באותה שעה. [כך] אמר הקב"ה לעולמו, עולמי עולמי הלואי אתה מעלה חן לפני כדרך שהעלית לפני באותה שעה. [רשב"א, אגדות]

ואמר לי ישמעאל בני ברכני.

ביארו החכמים ז"ל בפירוש כי הקדוש צריך ברכה אבל אינו צריך צדקה. ומפורש אמרו בברכות (פ"ק דף ז.) אמר לו ישמעאל בני ברכני, וכן במסכת שבת (פ"ק דף פט.) אמר לו הקב"ה למשה היה לך לעזרני, והוא ענין הברכות, ואמרו עוד שהקב"ה מתאוה לתפלתן של צדיקים המעטים יותר משאר עמים רבים ולא ברב עם הדרת מלך, אלא ודאי לשון וברכת לשון תוספות ורבוי, והוא מלשון בריכה נובעת מן המקור ולכך אנו מזכירין בתפלתנו תתרומם ותתברך ובלשון הקדיש יתברך וישתבח ויתפאר ויתרומם ויתנשא. [שולחן של ארבע שער א]

וכמה רגע אמר רבי אבין ואיתימא רבי אבינא רגע כמימריה.

ותימה היאך יכול לקללם באותו זמן מועט. וי"ל שהיה יכול לומר כלם, וזה שאמר הכתוב 'ויהפוך ה' אלקיך לך את הקללה לברכה' שאמר 'ותרועת מלך בו', הוא הפך כלם. ומיהו קשיא מדאמרינן התם ההוא מינא דהוה בשיבבותיה דר' יהושע בן לוי דהוה קא מצער ליה טובא כו', כי מטא ההיא שעתא איתנמנם, אמר שמע מינה לאו אורח ארעא למעבד הכי, דכתיב 'גם ענוש לצדיק לא טוב', ואפילו למינאי, והיאך היה יכול לקללו באותו רגע, ואי זו קללה היה יכול לומר בשעה מועטת כזאת. וצריך לומר דאין הדבר תלוי כי אם להתחיל הקללה בשעת הזעם, וכן נמי מוכח התם דמסיק אמר ר"י מברכותיו של אותו רשע אתה למד מה היה בלבו, בקש לומר לא יהיה להם בתי כנסיות, וכל אלו הקללות לא היה יכול לומר באותו רגע, אלא שמע מינה דבהתחלה תליא מילתא. [דעת זקנים מבעלי התוספות, במדבר כג ח]

וחנתי את אשר אחן אף על פי שאינו הגון.

ושמעתי כי חנון אני. פירש הרמב"ן שלא יאמר אדם אותו עני הנחבל אינו ראוי, אינו הגון, ואין לי חטא ממנו אם אני לוקח שמלתו ואיני משיבו כי צעקתו לא ישמע אל, לכך כתיב כי חנון אני, כלומר חונן ומקבל תחנת כל אדם אף על פי שאינו הגון, כי חנון מגזרת חנם. וכמו שדרשו רבותינו ז"ל (ברכות ז.) וחנותי את אשר אחון, אע"פ שאינו ראוי והגון, והענין שהוא שומע צעקת המתחנן אליו. [רבינו בחיי, שמות כב כו]

מלמד שהראה הקדוש ברוך הוא למשה קשר של תפילין.

פי' רב האי גאון ז"ל זה לשונו, הכי פירשו רבנן שהראה הקב"ה למשה קשר תפילין והנחת תפילין, ולימדו במראית העין כדרך שלמדו מעשה המשכן שנאמר ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ככל אשר אתה מראה בהר, וכן לענין מה שאמרו שנתעטף הקב"ה כשליח צבור שיורד לפני התיבה ולמד את משה בפרשת ויעבור ה' על פניו ויקרא, וכן הוא אומר אני אעביר כל טובי על פניך וגו' ועל אותה שעה אמרו (ז.) מנין שהקב"ה מתפלל והלא בתורה פירש כי כן אמר ה' ה' אל רחום וחנון, וקאמר משה אתה הראתנו לומר שלש עשרה מדות שנאמר כאשר דברת לאמר, וכן אמר יהי רצון שיכבשו רחמי את כעסי ללמדנו לומר יהי רצון שיכבשו רחמיך את כעסך, עד כאן לשון רב האי גאון ז"ל, ומיהו מאי דקאמרי תפלי דקודשא בריך הוא מאי כתיב בהו, קשיא טובא לפירוש זה בעיני, ויש לשאר החכמים ענין אחר נעלם בזה והאלהים יראנו איזה הדרך ישכון אור. [הרשב"א]

ותני רב יוסף למעלה מששים רבוא.

ושם האחד אליעזר. היה ראוי לומר ושם השני, וע"ד הפשט זה מיוחד לאמו וזה מיוחד לאביו, גרשם שהיה הבכור היה מיוחד לאמו, ועוד שהצילתו מן המיתה כענין שנאמר (לעיל ד כה) ותקח צפורה צר, ואליעזר היה מיוחד למשה שקראו כן על שם הצלתו.

ויתכן לפרש עוד שהזכיר לשון אחד באליעזר, מפני שכח הרבוי הוא מכח האחדות, ולפי שעתיד הקב"ה להשפיע כח הרבוי בזרעו של אליעזר שהיה רחביה, כענין שנאמר בדברי הימים (א כג יז) ויהיו בני אליעזר רחביה הראש, ולא היה לאליעזר בנים אחרים, (שם) ובני רחביה רבו למעלה, ודרשו רז"ל (ברכות ז.) למעלה מששים רבוא, על כן הזכיר בו לשון אחד להורות על הרבוי מכח האחד. [רבינו בחיי, שמות יח]

דף ז:

עד שבא אברהם וקראו אדון, שנאמר ויאמר אדני (אלהים) במה אדע כי אירשנה.

כבר ידעת שהיו בימי אברהם וקודם לו עובדים לרוחניים ועושים הצלמים ונמשכים במעשיהם אחר מלאכת השמים והאיצטגנינות, וכענין שאמרו ז"ל (בראשית רבה פרשה לח יט) ששרף אברהם צלמי תרח אביו והפילו נמרוד לכבשן האש, והיו נמשכים אחר הדעות המופסדים ההם, עד שהוכיחם אברהם ומלמדם ומגיירם כאמרם ז"ל (שם לט כא) אברהם מגייר את האנשים ושרה מגיירת הנשים. ובאמת כי יש למזלות השמים שלטון בעולם עד שיהיה האדם במזלו עשיר או דל, מאריך ימים או הפכו, מוליד או עקר, בלתי אם יטה מזלו לצד אחר מתוך מעשיו. והנה אברהם מכח מזלו אינו ראוי להוליד זולתי שנתגבר ויצא מתחת מערכת הכוכבים, ונתעלה במעשיו ונדבק לסבה העליונה השם יתברך שהוא אדון הכל, ולא היה יכולת המערכה לבטל ממנו התולדה, וכמו שאמרו במדרש (שם מד יד) ויוצא אותו החוצה ויאמר הבט נא, אין אומרים הבט אלא למי שמביט מלמעלה למטה, לפי שהיה אברהם רואה באיצטגנינות שאינו מוליד אמר ליה הקדוש ברוך הוא צא מאיצטגנינות שלך אברם אינו מוליד אברהם מוליד. ועל כן קראו אברהם לקב"ה אדון, שמתוך כך נודע לאנשי דורו החכמים בחכמת האיצטגנינות כי יש אדון עליהם לבטל כחם, ונודע שהוא האדון המשגיח והיכול, ואין איילות במי שיש סבה עליונית סותרת כחו ואיילותו. ומה שאמרו שלא בא אדם עד אברהם שקראו אדון אעפ"י שהקדימוהו אדם ושת ומתושלח וחנוך ונח ושם, שכל אלו היו צדיקים גמורים וחלילה מהם שיהיו הם נמשכים אחר הדעות ההם כאנשי דורם והיו מכירים אדנותו יתברך, אפשר שהכוונה במאמר הזה שלא קרה לאחד מהם ענין שיוודע ממנו לבעלי החכמה שבדורם הפך

דעתם, כענין אברהם שהוליד כנגד מזלו הידוע להם ממערכת השמים. גם כי היה אברהם מכריז ומפרסם בעולם אדנותו ומביא להם ראיות נגלות ממה שהודיע אדנותו, כענין הולדותו שהיה מפורסם בין חכמי הדור ועובדי הרוחניים שלא היה באפשר להוליד, ועם כל זה כשנדבק אל סבת הסבות יתברך נתגבר ונעשה מי שאינו מוליד, מוליד, והקריא שמו יתברך בפי כל הבריות שהוא אדון, ומעניינו למדו שאין השלטון ואדנות למלאכת השמים רק לו יתברך לבדו. [רשב״א, אגדות]

וכענין הזה אמרו רז״ל בפרק קמא דסוטה (י:) ויקרא שם אברם בשם ד׳ (בראשית יג ד), אל תקרא ויקרא אלא ויקריא, מלמד שהקריא אברהם שמו של הקב״ה בפי כל הבריות, שלמדם שהדבק אליו יתברך ומכיר שהוא אדון יתברך ויתגבר על המערכה, ולא יהא מסור רק למעשיו אם יבחר במעשיו בחיים ובטוב או בהיפוכם, וכענין שנעשה לזרעו של אאע״ה שנאמר להם (דברים כו יט) ולתתך עליון וכו׳, ובחרת בחיים וגו׳ למען תחיה אתה וזרעך (שם ל יא), ודניאל לא נענה ולא נתרצה לו השם יתברך להשיב שכינתו ולבנות את הבית רק בשביל דבר זה שאמר אברהם, רצונו שכל זמן שהבית חרב יחשבו תועי רוח שהצלחתם מצד הרוחני ההוא שהם עובדים, וחושבים כי מתוך שהם עובדים אותו ונמשכים אחריו הם מתגברים, וכאומרו (דהי״ב לב יג יד) ומי בכל אלהי העמים אשר הציל את ארצו מידי וגו׳ וכתיב (שם יט) וידברו אל אלקי ירושלים כעל אלהי עמי הארץ, וחושבים שאין האדנות והשלטון לשם יתברך, וכשהבית עומד על תיקונו והוא יתברך שרוי בתוכו, יודע כי נורא אלקים ממקדשיך (תהלים סח לו) וכי אלקים עליון נורא מנפלאותיו אשר עשה כענין האמור בנעמן (מלכים ב ה ה) וכענין הפלשתים, והרבה כאלה, וזהו שאמר דניאל (דניאל ט יח) והאר פניך על מקדשך השמם למען ד׳, וכן אמר דוד (תהלים פג יט) וידעו כי אתה שמך ה׳ לבדך עליון על כל הארץ.

[רשב״א, אגדות]

לא היה אדם שהודה להקדוש ברוך הוא עד שבאתה לאה והודתו, שנאמר הפעם אודה את ה׳.

כבר ידעת שהבנים שנולדו ללאה קודם לידת יהודה היו שלשה, ובכולם נתנה טעם בקריאת שמם. ראובן כי ראה ה׳ בעניי, שמעון כי שמע ד׳ כי שנואה אנכי, לוי הפעם ילוה אישי אלי כי ילדתי לו שלשה בנים, אך ביהודה לא נתנו טעם רק נתנה ההודאה לשם יתברך, כי אלו השלשה הקודמים נתנה לה מן הראוי לה, וזה יתר מן הראוי וצריכה ליתן ההודאה עליו. וזהו שאמרו ז״ל (מד״ר עא ד) שיודעות היו האמהות שעתיד יעקב להעמיד מהן י״ב שבטים, והן היו ד׳ נשים, ומן הראוי שתעמיד כל אחת שלשה, וכשנולד לה הרביעי נתנה הודאה וראתה אותו כמקבלת חסד הגמור ביותר מן הראוי, וכענין שאמרו בבראשית רבה (שם) רבי ברכיה בשם רבי לוי אמר, לכהן שהיה יורד לגורן נתן לו בעל הבית כור אחד של מעשר ולא החזיק לו טובה, אחד של תרומה ולא החזיק לו טובה, נתן לו קומץ אחד של חולין והחזיק לו טובה, אמר לו אדוני כהן, אני נתתי לך כור וזה לא נתן לך אלא קומץ ואתה מחזיק לו טובה ולי לא החזקת טובה, אמר לו אתה מחלקי נתת לי וזה מחלקו נתן לי לפיכך אני מחזיק לו טובה. וזה ההודאה ממנה שראתה הבן הרביעי כאילו היו האחרות ראויות לו ונתרבה החסד אצלה וניטל מן האחרות הראויות לו וניתן לה. ועד שעמדה לאה לא קדמה אדם שראה מדת טובו ראוי לאחד וינטל ממנו וינתן לו שיצטרך להודות עליו על צד המדה הזו שהוא רבוי החסד כי ההודאה תבוא מצד קבלת ריבוי החסד. וכמו שאמר דוד ע״ה (תהלים קו א) הודו לד׳ כי טוב כי לעולם חסדו, וכמו שאמרו ז״ל (בב״ר שם ובתנחומא ויצא ו) לאה תפשה פלך הודיה ועמדו כל בניה בני הודיה, דוד אמר הודו לד׳ כי טוב כי לעולם חסדו (תהלים קיח א) [דניאל מצלי ומודה] (דניאל פרק ו). מצורף לזה כי בהיות כת עובדי השם שפלים תמעט האמונה ותרבה הכפירה באמת, כענין האמור (דברים לב לו לז) כי יראה כי אזלת יד ואפס עצור ועזוב ואמר אי אלוקימו צור חסיו בו, וכשנתגבר יד עובדי השם והעמים רואים בהצלחתם תתרבה ההודאה בה׳ יתברך, ועד עמוד מלכי בית דוד הבא מיהודה וגברה ידם, הודו העמים עד שנתגיירו כמה מהם, וכשנולד יהודה שהוא ראש הממלכה והיו ידיו בעורף אויביו אז באה ההודאה, ועד אותה העת לא היה העולם ראוי להודאה. גם כי בסוף הזמנים ישובו הכל להודות לשמו יתברך על ידי זרעו של יהודה בעמוד המלך המשיח וישלוט בעמים, כי אז יקראו כל העמים בשם ד׳ ויאמרו אך שקר נחלו אבותינו, וכתיב (זכריה יד ט) ביום ההוא יהיה ד׳ אחד ושמו אחד. [רשב״א, אגדות]

אמר רבי שמעון בן אבישלום.

שני דייני גזירות היו בירושלים אדמון וחנן בן אבישלום - הכי גורס ר״ת דהא לר״מ דאמר בפ׳ חלק (סנהדרין דף קג:) דאבשלום אין לו חלק לעולם הבא היכי מסקינן בשמיה הא אמרינן ביומא בפ׳ הממונה (דף לח:) ושם רשעים ירקב דלא מסקינן בשמייהו ואבישלום שם אדם כדכתיב (אביה בן אבישלום) והכי נמי הא דאמר בפ״ק דשבת (דף יב: ושם) שבנא איש ירושלים לא גרסינן שבנא אלא שכנא דשבנא רשע הוה ויש מפרש דתרי שבנא היו.

[תוספות, כתובות קד:]

אם ראית רשע שהשעה משחקת לו אל תתגרה בו שנאמר יחילו דרכיו בכל עת.

מי שרוצה לדרוש הטוב ולבלות בטוב ימיו ויהיה בשלוה, יבקש רצון, יבקש שיהיה מרוצה מן הבריות וידרוש שלומם וטובתם, כי בשלומם יהיה לו שלום ויועיל תועלות גדולות בהתרצותם לו ובהשלימם עמו.

אם הם צדיקים בידוע כי הצדיקים גומלי חסדים הם ומשלמי טובות לדורשי שלומם וטובתם. ואף הרשעים אפילו שלא יגמלו חסד לא ירעו ואפשר שיטיבו, ואין לו לאדם להתגרות עם הרשעים ויסמוך על צדקתו וכמו שאמרו רז״ל (ברכות ז:) אם ראית רשע שהשעה משחקת לו אל תתגרה בו וכו׳, ועוד אמרו מותר להחניף את הרשעים בעולם הזה, ואע״פ שמדת החניפות מגונה מאד והיא אחת מן הכתות שאין מקבלין פני השכינה (סוטה מא:), דכתיב (איוב יג טז) כי לא לפניו חנף יבוא, אפילו הכי מותר להחניף לרשעים כדי להשלימם עמו שלא יזיקוהו.

[תורת המנחה פרשת וישלח]

ושמתי מקום לעמי לישראל ונטעתיו ושכן תחתיו ולא ירגז עוד ולא יסיפו בני עולה לענותו כאשר בראשונה.

זה הפסוק נאמר על בהמ״ק שהקב״ה היה משרה שכינתו שם ובזכותו היו ישראל יושבים לבטח ולא היו מפחדים מהאויבים ועכשיו שאין בהמ״ק קיים מקום התורה במקומו כדאמרינן (דף ח.) מיום שחרב בהמ״ק אין לו להקב״ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד ולפיכך בזה ינצל מהאויבים ואפי׳ מי שאינו יודע אלא מעט יש לו לקבוע באותו מקום וללמוד במה שיודע כדי שיזכה לזה ויחשוב בעניניו ויכנס בלבו יראת שמי׳ ואם אינו יודע כלל יש לו ללכת לבתי המדרשות שלומדין ושכר הליכה בידו. [רבינו יונה, דף ד. מדה״ר]

דף ח.

כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הצבור מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם.

כבר כתבנו (לעיל ז:) כי בהיות כת עובדי השם יתברך בשפל, גורם לרבוי הכפירה בעמים, שרואין כאילו אין היכולת בהצלחתן, וכמאמר משה (במדבר יד טו) ואמרו כל הגוים אשר שמעו את שמעך לאמור מבלתי יכולת ה׳, והוא מה שכתוב (שמואלב ז כג) אשר פדית לך ממצרים גוי ואלקיו, וכתיב (ישעי׳ סג ט) בכל צרתם לו צר ומלאך פניו הושיעם, ואמרו (מגילה כט.) גלו לבבל שכינה עמהם גלו לעילם שכינה עמהם שנאמר (ירמיה מט לח) ושמתי כסאי בעילם (ספרי מסעי לה לד). וכשעם ה׳ נושעים, כאילו הוא יתברך נושע עמהם, וכמו שדרשו רבותינו ז״ל (פסיקתא רבתי ל״ב) בהושיעה ימינך ועננו (תהלים ס ז) כאילו בשעה שתענני הושעת הימין, וכמאמרם במדרש (תנחומא סוף תצא) כי יד על כס יה, כביכול כל זמן שעמלק קיים אין הכסא שלם, וכשישראל מתהלכין על קו היושר ומתעסקים במה שנצטוו גורמין שישכון שכינה ביניהם וישבו בארצם, וכשעושין ההיפך גורמים לסילוק השכינה ולגלות מארצם. ואמרו כאן תורה וגמילות חסדים ותפילה כי הם כוללים שלשת החלקים שהם כל העבודה, והם הפה והלב והמעשה, דכתיב (דברים ל יד) כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו. התורה והגמילות חסדים הם הפה והמעשה, והתפילה היא הלב, כמו שקראוה עבודה שבלב כמוזכר בספרי (עקב יא יג) ולעבדו זו תפילה, אתה אומר זו תפילה או אינו אלא עבודה, תלמוד לומר ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם, וכי יש עבודה בלב, מה תלמוד לומר ולעבדו, זו תפילה, כי בהתפלל המתפלל צריך לכוין דעתו ולגמור בלבו שמאתו יתברך ההצלחה והרחמים והוא שליט בכל ולא ימנענו דבר, והוא לבדו המספיק כל הצרכים שהוא לבדו האדון יתברך שמו והכל עבדיו.

[רשב״א, אגדות]

אלא אימא שיעור שני פתחים ואחר כך יתפלל.

גם בזו רמזו סוד גדול מאד. ופשטן של דברים, שהמתפלל צריך לשהות תחלה זמן מה כדי שיתכונן דעתו עליו וישים אל לבו לפני מי הוא עומד כדי שלא יכשל בדבורו ובכונותיו. כי צריך המתפלל לכוין לענינים רבים ולהסיר מלבבו דעות מרוחקות בחק הבורא יתברך כמו שיתבאר במקום מן ההגדות בעזרת ה׳ בהגיעי אצל מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע (להלן לב.), דר׳ יהושע סבר לעולם יתפלל אדם ואחר כך ישאל צרכיו ור׳ אליעזר סבר ישאל צרכיו ואחר כך יתפלל שהבאתי על ההיא דר׳ שמלאי שאמר לעולם יסדר אדם שבחיו של הקב״ה ואח״כ יתפלל, וע״כ אם יתפלל מיד כשיכנס לבית הכנסת לא יזדקק מחשבותיו ויתן את פיו להחטיא את בשרו, ולפיכך צריך שישהא קצת. ושיעור שהייה זו שאמרו שני פתחים דרך המקרא לקח וכעין סמך ורמז על השיהוי לקחו, והעיקר לכוונת השיהוי וכמו שאמרו חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ואח״כ מתפללין. [רשב״א, אגדות]

אוהב ה׳ שערים המצויינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות.

כלומר הפסוק לא בא להשמיענו שאוהב הקב״ה שערי בתי הכנסיות משערי בתים אחרים שזה דבר פשוט הוא ומה חידוש יש בזה, אלא ודאי רוצה לומר שאוהב הקב״ה שערי ציון מכל בתי כנסיות ובתי מדרשות, וכמו שאוהב בהמ״ק יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות, כך אוהב השערים המצוינין בהלכה, כלומר ששם קביעות התורה וההוראות בכל יום יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות שלומדים בהם לפי שעה דרשות או פסוק מפני שהמקומות הקבועים הם במקום בהמ״ק, כדאמרינן מיום שחרב בהמ״ק אין לו להקב״ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד, וכמו שהמקדש חביב יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות כך מקום קביעות התורה חביב משאר בתי כנסיות ובתי מדרשות שאינם קבועים. [רבינו יונה, דף ד. מדה״ר]

רבי אמי ורבי אסי אף על גב דהוו להו תליסר בי כנישתא בטבריא לא מצלו אלא ביני עמודי היכא דהוו גרסי.

פירשו רבני צרפת ז״ל שאפי׳ בלא עשרה היו עושין כן מפני שיותר נכון

להתפלל יחידי במקום ששם קביעות התורה יומם ולילה מלהתפלל בבהכ"נ בצבור כדאמרינן אוהב הקב"ה שערים המצוינין בהלכה יותר מבתי כנסיות.

ורבינו משה ז"ל פירש שלא אמרו אלא בעשרה. וא"ת כיון שבעשרה היו מתפללין מה חידוש בא להשמיענו שחשוב מקום קביעות התורה יותר מבהכ"נ שהרי כמו בבהכ"נ עושין יש לומר שבא להשמיענו שאע"פ שבבהכ"נ מתקבצין הרבה בני אדם וברב עם הדרת מלך, אפי' הכי יותר היו רוצים להתפלל בעשרה בלבד בבית מדרשם מלהתפלל בבהכ"נ עם הצבור.

[רבינו יונה, דף ד. מדה"ר]

ואומר מורי הרב נר"ו, שאפי' לדעת רבינו משה ז"ל אין צריך עשרה אלא למי שדרכו ללכת מביתו ללמוד למקום אחר, דכיון שדרכו להתבטל מלימודו בשעה שהולך ללמוד יש לו להתפלל בעשרה או ללכת לבהכ"נ, אבל מי שלומד בביתו כל היום במקום קבוע ותורתו אומנתו אין לו ללכת לבית הכנסת אם לא ימצא עשרה מפני שנמצא מתבטל מלימודו בשעת הליכה וטוב לו שיתפלל ביחיד משיתבטל כלל, תדע שהרי תפלה עצמה היו מבטלין גדולי החכמים מפני הלימוד, כמו שמצינו שרבי שמעון בן יוחי לא היה מתפלל אלא משנה לשנה ורבי יהודה הנשיא מחדש לחדש כדי שלא יתבטלו מתורתם, וכיון שהלימוד לא היו מבטלין אותו מפני התפלה עצמה כל שכן שאין לו לבטלו מפני ההליכה, שיותר טוב שיתפלל בביתו בלא עשרה משיתבטל ללכת לבהכ"נ או למקום אחר. מפי מורי הרב נר"ו.

[רבינו יונה, דף ד. מדה"ר]

ואמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא גדול הנהנה מיגיעו יותר מירא שמים.

וכל התורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה, כענין שאמרו במכילתין אם אין קמח אין תורה הענין כמשמעו כשיתבטל ממלאכה מביאתו אל העוני וגוררת כמה עונות ורעתה רבה כי מפניה יאהב מתנות ולא יחיה ויחניף בני אדם אף אם הם רשעים כדי שיתנו לו. גם כי יתם הכסף מהמתנות יהיה גנב או קוביוסטוס ויביא גזלות העני לביתו לבל ימות ברעב ובהגיע אדם אל המדות האלה אין מעצר לרוחו ולא ינוח ולא ישקוט עד יעבור על כל המצות האמורות בתורה כי עבירה גוררת עבירה ועל זה ארז"ל במס' ברכות ח. כל הנהנה מיגיעו עליו הכתוב אומר יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך. אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא על כן צריך לחכם שידע מלאכה כענין שנאמר טובה חכמה עם נחלה.

[פירוש רבינו יונה, אבות פ"ב מ"ב]

דף ח:

דתנן רבי יהודה אומר עד שישחוט את הורידין.

עוף הואיל ודרכו לצלותו כאחד צריך שישחוט את הורידים או שינקבם בשעת שחיטה בעוד שהעוף מפרכס שהדם חם ונגר כמו שביארנו ולא ימתין לו עד שיתקרר אפי' היה בדעתו שלא לצלות אותו העוף כלו כאחד צריך לשחוט או לנקוב את הורידין מתוך שדרכו בכך שמא ימלך ויצלהו כאחד.

בהמה הואיל ואין דרכה לצלותה כאחד אלא שמנתחין אותה אבר אבר אין צריך לשחוט את הורידין שהרי אע"פ שהדם מתקרר ונקרש ועומד בעצמו בורידין ושאר חוטין אף הוא חותכו בחתוכה ומולח ואם שחטה על דעת שיצלה אותה כלה כאחד כגון גדיים וכיוצא בהם צריך לשחוט את הורידין או לנקרם בשעת שחיטה ואין צריך לחתיכת שאר החוטים שהכל נגר דרך הורידין אחר שנקבם בעוד שהם חמות אלא מנקר חוטי החלב עם שאר החלבים ודיו ויראה שאין הפרש בכל אלו בין יצא דם בשעת שחיטה ללא יצא.

[מאירי, חולין כז.]

והזהרו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו.

ואם תקפה עליו משנתו, שהיתה קשה עליו ומתוך קשיה שכחה, וזה הוא תקפה עליו, כמו הרועה שהוא שומר שכר והבהמה עלתה בראשי צוקין, אשר בפרק הפועלים (ב"מ צג:) אינו מתחייב בנפשו כיון שלא פשע בה, שאפילו השומר הוא נפטר מתשלומין, שהרי אנוס הוא ואנוס רחמנא פטריה. ולשון תקפה עליו משנתו, דומה ללשון תקפתו ועלתה לראשי צוקין, בפרק המפקיד (לו:) לשון אונס, וזהו שקורין חכמים, שכח תלמודו מפני אונסו, שאין נוהגין בו מנהג בזיון וראוי לכבוד. ובירושלמי (מועד קטן פ"ג ה"א) אמרו, זקן ששכח תלמודו מחמת אונסו, נוהגין בו כקדושת הארון, וכן הדין, שהרי לוחות ושברי לוחות מונחין בארון, שנאמר 'הלוחות הראשונים אשר שברת ושמתם בארון' וכו'.

[מגן אבות להרשב"ץ, אבות פ"ג מ"י]

דאמרינן לוחות ושברי לוחות מונחות בארון.

ידוע כי היה הכתב בלוחות דוגמת הנפש בגוף, ובהסתלק הכתב נשארו הלוחות גוף בלא נפש, וגוף בלא נפש ראוי לקברו תחת הקרקע, ועל כן הסכימה דעתו לשבר אותם תחת ההר. וראיה לזה שפרח הכתב מעל הלוחות מה שדרשו רז"ל (ברכות ח:) הזהרו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו, דא"ר אמי לוחות ושברי לוחות מונחים בארון, כלומר שברי לוחות שפרח מהן הכתב, ועל כן מביא ראיה מזקן שפרחה ממנו התורה והיה תיק התורה כבר, וזהו שדרשו רז"ל (ירושלמי תענית ד ו) שנפלו הלוחות מידו מתוך הכובד שהיו כבדות, שהרי מתחלה כתיב ושני לוחות העדות בידו, כלומר בידו אחת, וכשראה העגל ומחולות אמר: וישלך מידיו את הלוחות, שאף בשתי ידיו לא היה יכול לסבלן. וכן האדם כל זמן שהנפש בתוכו והוא בחיים אין כובדו כל כך כמו שהוא אחר מותו שיצאה הנפש ממנו, וכן חתיכת הברזל כשיצאה מן האור והיא מלהטת היא קלה מפני האור שהוא הנפש שבה ונושא אותה, וכמו שאמרו רז"ל (שבת צב.) החי נושא את עצמו, ואחרי כן כשתצטנן ותצא האור ממנה (בראשית לה יח) בצאת נפשה כי מתה, הנה היא כבדה כבראשונה.

[רבינו בחיי, שמות לב טז]

מונחות בארון.

ועשית לך ארון עץ (דברים י א), וכתב רש"י ולא זהו ארון שעשה בצלאל, שהרי לא נתעסקו במשכן אלא לאחר יום הכפורים, כי ברדתו מן ההר צוה להם על מלאכת המשכן, ובצלאל עשה המשכן ואח"כ ארון וכלים, נמצא זה אחר היה. וזהו שהיה יוצא עמהם למלחמה, ואותו שעשה בצלאל לא יצא במלחמה אלא בימי עלי, ונענשו עליו ונשבה. זה לשון הרב. ודברי אגדה הם שמצא כתוב בתנחומא.

ויש לשאול ואחר שהוציא משם הלוחות ונתנם בארון שעשה בצלאל מה היה בזה, ולמה הוא יוצא עמהם למלחמה. ואומרים ששברי הלוחות היו שם, וכן באגדה.

אבל דברי יחיד הם, שכך שנינו במסכת שקלים (ירושלמי פ"ו ה"א) תניא רבי יהודה ברבי אלעאי אומר שני ארונות היו עם ישראל במדבר, אחד שהיו שברי הלוחות מונחין בו וכו', ורבנן אמרי אחד היה ופעם אחת יצא בימי עלי ונשבה. ודעת רבותינו בכל מקום בתלמוד (ברכות ח: ב"ב יד:, מנחות צט.) אינו כן, אלא לוחות ושברי לוחות מונחים בארון. ועוד אנה יעמוד הארון הזה עם הלוחות הראשונות כל ימי המדבר, כי במשכן בבית קדשי הקדשים לאחר הפרוכת אין שם שני ארונות. וכן שלמה לא הכניס לבית קדשי הקדשים אלא ארון אחד.

[רמב"ן, דברים י א]

תירץ ר"י ז"ל כי שני ארונות היו, ארון עץ שעשה משה דכתיב ועשית לך ארון עץ וארון שעשה בצלאל, וכל זמן שלא נעשה ארונו של בצלאל היו לוחות ושברי לוחות מונחים בארון שעשה משה, ומיד שהוקם המשכן נתנו לוחות אחרונות בארון שעשה בצלאל, כדכתיב ואל הארון תתן את העדות אשר אתן אליך, ובארונו של משה היו מונחים שברי לוחות והוא היה יוצא עמהם למלחמה, אבל ארון של בצלאל שהיו מונחים בו לוחות שניות לא היה יוצא עמהם למלחמה אלא לעתים על פי הדבור, וזהו שנענשו עליו בימי עלי כשהוציאוהו ועליו חרדו פלשתים ואמרו אוי לנו מי יצילנו מיד האלהים האדירים כו', ועכשיו בימי יהושע על פי הדבור היה שם.

והא דאמרינן בבבא בתרא (יד.) אין בארון רק אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות שברי לוחות שמונחות בארון, י"ל כי כשנבנה בית עולמים נגנז ארון שעשה משה והיו לוחות ושברי לוחות מונחות בארון שעשה בצלאל.

[הריטב"א, עירובין סג:]

פעמים שאדם קורא קריאת שמע שתי פעמים ביום, אחת קודם הנץ החמה ואחת לאחר הנץ החמה.

וא"ת והא אמרינן בפ"ק דברכות (דף ח:) א"ר שמעון בן יוחי משום ר"ע פעמים שאדם קורא ק"ש ב' פעמים ביום אחת קודם הנץ החמה ואחת לאחר הנץ החמה ויוצא בה אחת משום לילה ואחת משום יום ופסיק רבי יהושע בן לוי כוותיה אלמא קודם הנץ ליליא הוא ותחלת זמנה דיום הוי אחר הנץ החמה כמתניתין דהכא וי"ל אפילו אי פליג רבי יהושע בן לוי אאביי קיימי לן כאביי דהוא בתראה ועוד י"ל דלא פסיק רבי יהושע בן לוי כר' שמעון אלא בהא דסבר קודם הנץ יוצא בשל לילה כדמוכח בתר הכי דקאמר מכללא אתמר דההוא זוגא דרבנן דאשתכור כו' אבל במה שמתחיל זמנו דיום אחר הנץ בהא לא פסיק כלל. אי נמי י"ל דאפילו רבי שמעון מודה שזמן ק"ש של יום קודם הנץ והא דלא קאמר פעמים שאדם קורא ק"ש שתי פעמים קודם הנץ ויוצא בשל יום ובשל לילה דהוה רבותא טפי יש לומר דבעי לאשמועינן שאין יוצא בשל לילה אחר הנץ ואפילו נאמר דרבי שמעון סבר דזמן ק"ש אחר הנץ אין להעמיד מתניתין דהכא כוותיה ודלא ככל הני תנאי דאם כן הוה ליה לגמרא לדקדק ולאוקמי כוותיה בהדיא.

[תוספות, יומא לז:]

דף ט.

אתו לקמיה דרבי יהושע בן לוי, אמר כדאי הוא רבי שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק.

נ"ל שרבינו סובר שהחילוק שבין בני רבן גמליאל להנהו זוגא דרבנן הוא שבני רבן גמליאל היו משתכרים והולכים כל הלילה וכדמשמע מדקתני ובאו בניו מבית המשתה דמשמע שתיכף משגמרו המשתה באו ומשום הכי אמר להם רבן גמליאל אם לא עלה עמוד השחר חייבים אתם לקרות אבל אם עלה עמוד השחר לא דכיון שהייתם נעורים היה לכם להפסיק המשתה ולקרות ק"ש קודם שיעלה עמוד השחר דאע"ג דשיכורים נינהו יכולים הם לקרות ק"ש דלא נאסר השיכור אלא בתפילה בלבד, ואע"ג דבירושלמי פרק קמא דתרומות (ה"ד) אמרינן דחד חסיד שאל לאליהו מהו שיקרא את שמע אמר ליה ולא יראה ערות דיבור, ומשמע דאשיכור קאי אכתי איכא למימר שבעוד שהיו שתויים שהיו עדיין ראויים לדבר לפני המלך היה להם להפסיק ולקרות קריאת שמע ועוד דבההוא ירושלמי יש נוסחאות שכתוב בהם ערום מהו שיקרא את שמע וא"כ אין משם הוכחה לשיכור אבל הנהו זוגא דרבנן מתוך המשתה ישנו ונרדמו וכן פרש"י וכיון שחטפתם שינה הוו להו אנוסים ומשום הכי אמר להם רבי יהושע בן לוי שיצאו ידי חובתן בקריאה אחר שעלה עמוד השחר כרבי שמעון בן יוחאי אבל בתפילה בין ישנו מתוך המשתה בין היו נעורים הוו להו אנוסים שהרי ליכא למימר בהו כשהיו נעורים יפסיקו המשתה ויתפללו דשיכור אל יתפלל: ומכל מקום קשה שהרי בתפילה יש לחלק בין התחיל קודם שהגיע זמן תפילה להתחיל אחר שהגיע דכל שהתחיל במשתה אחר שהגיע זמן התפילה יש לדונו כמזיד מפני שהיה לו להתפלל תחלה ואפשר שמאחר שהיה

סבור שיש שהות להתפלל אח"כ לא מיקרי מזיד. [בית יוסף אורח חיים סימן צט]

רבנן כוותי סבירא להו, וחייבין אתם. והאי דקאמרי עד חצות כדי להרחיק אדם מן העבירה.

נראה לי מכאן דהא דאורי להו רבן גמליאל אפי' רבנן מודו בה דלא פליגי אלא בלכתחלה שאלו נחלקו עליו בהא מ"מ אינהו לא הוו עבדי כיחידאה, וכיון דאיפסקא הלכתא כרבן גמליאל אלמא אפילו לכתחלה יכול להתעכב מלקרות עד שעה הסמוכה לעלות השחר ואפי' לרבנן נמי לאחר חצות הוא דאינו יכול להתעכב מדעת אבל אלו רצה להתעכב לקרות ולשנות ולהתעסק במלאכתו עד חצות רשאי והא דתניא (לעיל ד:) חכמים עשו סייג לדבריהם שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר אלך לביתי אוכל קימעה ואישן קימעה ואח"כ אתפלל וכו' אלא הולך לבהכ"נ אם רגיל לקרות קורא לשנות שונה וקורא קרית שמע ומתפלל, דוקא אוכל וישן קאמר דלא כדי שלא יבא לידי פשיעה ואפילו רבן גמליאל מודה בדבר זה מפני שהן דברים שמביאין לידי פשיעה וכיון שנכנס אדם בתוך זמן חובתו אינו רשאי לאכול ולישן עד שיקרא ויתפלל, ולא עוד אלא אפילו התחיל מפסיק לקריאת שמע דאורייתא כדמשמע התם בפ"ק דשבת (ט.) והה"ד לכל השנויין שם בפ"ק דשבת בכניסה למרחץ וישיבה לפני הספר, הא לשאר דברים לא, שלא מצינו שיחייבו בשום מקום להתפלל תפלת הערב משעה שנכנס בתוך זמנו אלא שלא יתחיל במלאכות המביאות לידי פשיעה והה"נ כאן, וכן נ"ל ממה שאמרו בירושלמי דגרסינן התם רבי יוסה מפקד לחבריא אן בעיתון מתעסקא באורייתא תהוון קריין שמע קודם לחצות ומתעסקין מלתא אמרה שהלכה כחכמים, אלמא אפילו לחכמים אינו צריך לקרות משהעריב אלא קודם לחצות ומחצות עד עלות השחר לרבן גמליאל כעד חצות לרבנן, וכי היכי דלרבנן יכול להתעכב עד חצות יכול להתעכב עד שיעלה עמוד השחר לר"ג, ועוד דמהא דירושלמי גופה שמעינן לה דאי איתא דלרבן גמליאל אינו רשאי מחצות ולהלן מאי קאמר זאת אומרת הלכה כחכמים דילמא כרבן גמליאל ובהא כולי עלמא מודו שצריך לקרות לכתחלה קודם חצות כנ"ל, אלא שלא כתב כן הרב אלפסי ז"ל ושאר הגדולים ז"ל ונראה מדבריהם שכיון שנכנס בתוך זמנו אינו רשאי להתעכב אלא צריך לקרות, כפשטה דההיא ברייתא דאדם בא מן השדה בערב וכו', ומה שנ"ל כתבתי, ומ"מ למה שכתבתי וכ"ש לדעת הראשונים ז"ל הא דאמרינן בגמ' חכמים כמאן סבירא להו וכו' לעולם רבנן כר"ג ס"ל והא דקתני עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה כדתניא חכמים עשו סייג לדבריהם וכמו שעשו סייג זה כך [עשו] סייג [לקרות] מחצות ולמטה שאם אתה מתיר לו פעמים שהוא חושב שלא עלה עמוד השחר ועלה ור"ג אע"פ שהוא עושה סייג באוכל וישן אינו עושה סייג לאחר חצות שאינו מצוי כנ"ל. [הרשב"א]

אמר רב יוסף לא קשיא הא רבי אלעזר בן עזריה הא רבי עקיבא.

הריני כותב לפניך מה שרחש לבי, ומה שכתבתי שם במקומה (ברכות ט.) ואילו אכילת פסחים לא קתני, ורמינהו הלל שבלילי פסחים ואכילת פסחים וק"ש ערבית עד שיעלה עמוד השחר. ואוקימנא למתני' כראב"ע. ומדלא קתני בברייתא ולמה אמרו חכמים עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה כדקתני במתני', משמע דהא ברייתא אפי' מדרבנן קאמר. ומדאוקי' בפלוגתא דראב"ע ור"ע משמע דלר"ע אפילו אכילת פסחים אפי' מדרבנן עד שיעלה עמוד השחר. וק"ל דא"כ דזבחים, דתנן התם הפסח אינו נאכל אלא בלילה ואוקי' אפי' מדאורייתא וראב"ע, ואקשינן ודלמא מדרבנן כלומר ואפי' לר"ע דאמר דמדאורייתא נאכל עד שיעלה עמוד השחר. מודה הוא דמדרבנן מיהא אינו נאכל אלא עד חצות כדי להרחי' את האדם מן העבירה. ודחינן א"כ מאי אלא עד חצות. אלמא אפי' לר"ע אינו נאכל אלא עד חצות מדרבנן מיהא. ועוד ק"ל עלה דא"כ האי ברייתא כמאן תרמייה וי"ל לומר דהוה ליה לתרוצי התם דלרבי עקיבא אפי' מדרבנן נאכל עד שיעלה עמוד השחר. דאי לא הא ברייתא כמאן תרמיי'. אלא דעדיפא מינה תרץ לה התם דאפילו למאי דקס"ד דמקשה דר"ע אסר מדרבנן. התם אי אפשר להעמיד אלא כראב"ע. חדא דדומיא דהנך קתני כלומר דומיא דאינו נאכל אלא למנוייו דכל הנך דאורייתא אינון. ואי נמי משום דקתני אינו נאכל עד חצות ולא קתני נאכל עד חצות כדאיתא התם. [שו"ת הרשב"א חלק א סימן תמה]

עוי"ל דברייתא דקתני מצותה עד שיעלה עמוד השחר מדאורייתא קאמר. אבל מדרבנן אפי' לתנא דברייתא אינו נאכל אלא עד חצות. והילכך אפי' לר"ע אין אכילת פסחים מדרבנן אלא עד חצות. ותדע לך דאלו ברייתא דוקא קתני, דאפי' מדרבנן מצותה עד שיעלה עמוד השחר. א"כ מאי קמקשה ליתני במשנתינו אכילת פסחים. והא אי אפשר למיתני אכילת פסחים בהדי אכילת קדשים קלים דמשנתנו. דאלו קדשים קלים דמשנתנו מדאורייתא עד שיעלה עמוד השחר ומדרבנן עד חצות. ואלו אכילת פסחים עד עמוד השחר אפי' מדרבנן. ועוד דא"כ מתני' דלא קתני אכילת פסחים לכו"ע היא. דאי אפשר לערבה עם משנתנו לא למר ולא למר. דאילו לראב"ע קדשים קלים מדאורייתא עד עמוד השחר אלא דעד חצות הרחקה. ואלו אכילת פסחים אפילו מדאורייתא אינה אלא עד חצות. ולר' עקיבא נמי אינה כמשנתנו. דאלו קדשים קלים דמשנתנו אינן נאכלין מדרבנן מיהא אלא עד חצות. ואלו פסחים אפילו מדרבנן עד שיעלה עמוד השחר. א"כ מאי קאמר הא ראב"ע הא ר"ע דמשמע מתני' ראב"ע ברייתא ר"ע. מתני' ככולי עלמא ולא היה לו לומר אלא ברייתא מני ר"ע היא. ואם תאמר והא הקטר חלבים עד שיעלה עמוד השחר דקתני במשנתנו דוקא שלא עשו בהן רבנן הרחקה. ואם כן אפילו לכשתמצא לומר דברייתא דאכילת פסחים דוקא עד שיעלה עמוד השחר ואפי' דרבנן, ליערבה בהדי הקטר חלבים ומינה קמקשה, לא היא. דאילו שנאה במשנתנו לא עם הקטר חלבים דלא מינה קא מערב לה אלא בהדי אכילת קדשים דבת מינה. ומעתה ההיא דאיזהו מקומן א"ש. וזה נראה לי יותר נכון. וחוזר אני בידי בודאי מדלא תנא ליה גבי הקטר חלבים דמצותן כל הלילה קפריך. והראשון נראה לי עיקר. וכיון דסתם תנא הכא ובזבחים כראב"ע משמע דהלכתא כוותיה. [שו"ת הרשב"א חלק א סימן תמה]

רבי אלעזר בן עזריה אומר נאמר כאן בלילה הזה ונאמר להלן ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה מה להלן עד חצות, אף כאן עד חצות.

צריך לגמור ההלל קודם חצות, משום דחיישינן לדברי ראב"ע דסתם לן תנא כוותיה בפ"ק דברכות (ב.) ובפרק איזהו מקומן (זבחים נו:) דתנן הפסח אינו נאכל אלא עד חצות, ואע"ג דבפ"ב דמגילה (כא.) סתם כר"ע דס"ל עד שיעלה עמוד השחר, הכא תרתי והתם חדא, ואע"ג דבמס' יבמות (קא:) אמרינן מה לי חדא סתמא מה לי תרתי סתמי, כיון דלא ידעינן הי מינייהו בתרייתא נקטינן לחומרא, כן כתבו התוס', אבל הגאונים ז"ל פוסקים כר"ע דהלכה כמותו מחבירו, ועוד דסתם לן תנא בהדי הילכתא פסיקתא בפ"ב דמגילה, ואעפ"כ ראוי לחוש, דבפ' איזהו מקומן (זבחים נז:) משמע דמודה ר"ע דהפסח אינו נאכל אלא קודם חצות מדרבנן, ואמרינן (פסחים קכ:) דמצה בזמן הזה כמו פסח בזמן הבית ולראב"ע לא יצא אחר חצות, וי"ל ג"כ שחושש לו ר"ע מדרבנן, וגם בקריאת ההלל החמירו בו בתוס', ואע"פ שאינו חמור יותר מקריאת שמע דלרבן גמליאל דפסקינן כוותיה (ברכות ח:), ועוד דעיקר ההלל במצרים מחצות ואילך היה, אעפ"כ ראוי להחמיר לכתחילה ואין אומרים אותו אלא עד חצות. [הגדה של פסח להריטב"א]

דף ט:

אלא בין תכלת שבה ללבן שבה.

פרש"י דקאי אגבבא דעמרא שנתן ביורה שלא נקלט הצבע יפה בכל מקום. ולא נהירא דהא בברייתא לא קתני גבבא, ועוד דבמנחות פ' התכלת משמע דאיירי בציצית דקאמר התם ראה מצוה זו (ונזכר) [וזכור] מצוה אחרת ואיזו זו ק"ש כדתנן מאימתי קורין שמע בשחרית משיכיר בין תכלת ללבן, הילכך על ציצית קאי והה"פ משיכיר בין חוליא של לבן לחוליא של תכלת המוטל בציצית, וכן מוכח בירושלמי דפרקין דמפרש על מתניתין כיני מתניתא בין תכלת שבה ללבן שבה מ"ט דרבנן וראיתם אותו מן הסמוך לו ומ"ט דר"א וראיתם אותו כדי שיהא ניכר בין הצבועים, פי' בין שני צבועים הדומין זה לזה כגון תכלת וכרתי, וכן פירש בערוך בערך תכלת. [תוספות הרא"ש]

ועוד אומר לי לבי שיש בו רמז וזכרון שגופו של אדם ונפשו הכל לה' ברוך הוא, כי הלבן רמז לגוף שהוא מן הארץ שנבראת מן השלג שהוא לבן, כדאשכחן בפרקי רבי אליעזר (פ"ג), הארץ מהיכן נבראת, משלג שתחת כסא הכבוד. וחוטין רמז אל הגוף, כענין אמרם כי תחילת בריאת הגוף הוא כעין חוטין, וכמו שאמרו זכרונם לברכה בפרק המפלת (נדה כה:), אמר רב עמרם תנא שני ירכותיו כשני חוטין של זהורית, שני זרועותיו כשני חוטין של זהורית. והתכלת אשר עינו כעין הרקיע ירמוז לנפש שהיא מן העליונים, ולזה רמזו באמרם (מנחות מג:), מה נשתנה תכלת מכל מיני צבעונין, מפני שהתכלת דומה לים, והים דומה לרקיע, והרקיע דומה לכסא הכבוד, שנאמר (שמות כד י), ויראו את אלהי ישראל וגו', ואומר (יחזקאל א כו), כמראה אבן ספיר דמות כסא, ותחת כסא הכבוד מקום שנפשות הצדיקים גנוזות שם, ומפני כן אמרו (מנחות לט.) שכורכין חוט התכלת על הלבן, שהנפש היא העליונית והגוף תחתון. [ספר החינוך מצוה שפו]

אמר אביי לתפילין כאחרים, לקריאת שמע כותיקין.

הקשו בתוס' אמאי שבקיה לציצית ונקט תפילין דאיכא למ"ד בעירובין וכן במנחות פ' התכלת דמצותן בלילה והלכה ואין מורין כן, ותירצו דאפשר דזמן ציצית אינו משיראה את חברו אלא משיכיר בין תכלת שבה ללבן שבה וכדאמרינן בפ' התכלת (מג:) וראיתם אותו וזכרתם ראה מצוה זו וזכור מצוה אחרת ואי זו זו קרית שמע, והראב"ד ז"ל כתב דאיפשר דלא אמרו בתפילין הלכה ואין מורין כן אלא במי שהיה מניח מבעוד יום שאין צריך לחולצן בלילה אבל להניח לכתחלה לכ"ע ביום ולא בלילה. [הרשב"א]

ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום.

הנה למדנו שיש בזמן התחלת ק"ש שני זמנים לדברי הכל הראשון אחר שעלה עמוד השחר בדיעבד כגון בשעת הדחק והשנית זמן קריאתה לכתחלה והוא משיראה את חבירו ברחוק ארבע אמות ויכירנו כדכתבי' וכמו כן יש שני זמנים בסוף הזמן אחד לכתחלה ואחד בדיעבד ואפילו לותיקין האחד לכתחלה והוא עד שתנץ החמה והשנית בדיעבד והוא עד ג' שעות כר' יהושע וראיה לדבר דאין זמנה לכתחלה אלא עד הנץ החמה בלבד מדתנן בפרק מי שמתו (ד' כב:) ירד לטבול אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תנץ החמה יעלה ויתכסה ויקרא ואם לאו יתכסה במים ויקרא אלמא משמע דמש"ה הצריכוהו לקרות במים כדי שלא תעבור זמנה ואם איתא דזמנה לכתחלה אחר הנץ החמה למה הצריכו אותו לקרותה במים אלא ודאי מפני כך אמרו יתכסה במים ויקרא ולא חששו למה שאינו סומך גאולה לתפלה מפני שראוי לחוש יותר שתנץ החמה בינתים ויעבור זמן ק"ש לכתחלה ואע"פ שאינו סומך גאולה לתפלה שהרי אח"כ יש לו לעלות ולהתכסות ואין לך הפסקה גדולה מזו אפי' הכי רצו חכמים שיקרא ק"ש בזמנה והיינו קודם הנץ החמה

משיסמוך גאולה לתפלה הרי נראה מכאן בהדיא שזמנה לכתחלה עד סוף הנץ החמה ובדיעבד עד שלש שעות כר' יהושע דהא איפסיקא הלכתא כותיה וא"ת מנין לנו דותיקין סוברין דזמן ק"ש לכתחלה אינו אלא עד (סוף) הנץ דלמא ס"ל דאפי' אחר הנץ הוא זמנה לכתחלה ומה שהיו מדקדקים וקורין קודם הנץ לא היו עושין זה מפני שאין זמן ק"ש לכתחלה אח"כ אלא מפני שזמן התפלה הוא כשתנץ החמה והיו צריכין להתפלל מיד היו מדקדקין וגומרין אותה עם הנץ החמה כדי שיסמכו גאולה לתפלה ולעולם זמן ק"ש הוא אפי' אחר הנץ לכתחלה דייראוך עם שמש יכולין הם לפרשו גבי ק"ש כמו גבי תפלה שהכל היא בכלל יראה.

וי"ל דבהכרח אנו למדים מדברי ותיקין דס"ל דסוף זמן ק"ש אינה אלא עד הנץ החמה לכתחלה דמסתמא לשון ייראוך עם שמש אינו רוצה לומר בזריחת השמש דוקא אלא לאחר שנתפשט השמש בעולם כדאמרינן (שבת קיח:) א"ר יוסי יהא חלקי עם מי שמתפלל עם דמדומי חמה ודאי ר"ל בעוד שהשמש על הארץ עדיין ואם איתא שזמן ק"ש לכתחלה אחר הנץ כיון שזמן תפלה אינה בתחלת זריחת השמש דוקא למה היו צריכין להטריח ולדקדק כל כך מפני סמיכת גאולה לתפלה הרי אפי' בלא זה הדקדוק יכולין לסמוך שאע"פ שיקרא ק"ש אחר הנץ מעט עדיין הוא זמן תפלה לכתחלה ויוכל לקרות ק"ש אח"כ ולסמוך גאולה לתפלה אלא ודאי אע"פ שזמן תפלה אחר הנץ החמה הוא וזמן ק"ש אינו מהנץ ואילך ומפני שלא יעבור זמן ק"ש דלכתחלה היו מדקדקין שיקראו ק"ש בעונתה קודם הנץ ושיגיעו לגאל ישראל בהתחלת הנץ שמשם ואילך זמן תפלה ויסמכו גאולה לתפלה.
[רבינו יונה, דף ד: מדה"ר]

וא"ת מנין לנו דותיקין סוברין כר' יהושע דבדיעבד יוצא עד שלש שעות דילמא ס"ל דאפי' בדיעבד אינו יוצא מהנץ החמה ואילך וי"ל דבהכרח למדנו גם זה מדבריהם שסוברים דבדיעבד יוצא אחר הנץ מדחזינן שהיו גומרין אותה עם הנץ החמה ואם איתא דאינו יוצא בדיעבד אחר הנץ היאך היו מצמצמין כ"כ שיגמרו אותה עם הנץ החמה ממש היה להם לחוש שמא יעבור זמן ק"ש ולא היו מכניסין ק"ש בספק כזה אלא ודאי ס"ל דבדיעבד יוצא אחר הנץ ולפיכך היו מצמצמין כ"כ שהיו חושבין אפי' אם נטעה פעם אחת בשיעור לא נחוש שאע"פ שעבר זמן ק"ש דרבנן עדיין לא עבר זמן ק"ש של תורה שזמנה בדיעבד עד ג' שעות.
[רבינו יונה, דף ד: מדה"ר]

ומצינו למדין שאפילו לותיקין זמן ק"ש לכתחלה משיראה את חבירו ברחוק ד' אמות ויכירנו עד סוף הנץ החמה ובדיעבד בשעת הדחק יכול להתחיל ולקרוא אחר שעלה עמוד השחר ובסוף נמי קורא ק"ש בדיעבד עד שלש שעות ואע"ג דאמרינן שזמנה לכתחלה הינה מהנץ החמה ואילך אפ"ה אם לא קרא אותה קודם הנץ יש לו להקדים ולקרותה במהרה כל מה שיוכל והכי משמע במסכת יומא (דף לז א) דתנן התם הילני המלכה עשתה נברשת של זהב על פתחו של היכל ואמרינן עלה בשעה שהחמה זורחת היו ניצוצות ניתזין ממנה ובה היו יודעין שהגיע זמן ק"ש ואמר אביי (שם א) לשאר עמא דירושלם כלומר לא היה צריך זה לכהנים שהיו בבהמ"ק שהם היו קמים קודם אלא לשאר עמא דירושלם שלא היו קמים כל כך בהשכמה היתה הכירא זו הנה שאחר הנץ היו קורין אותה אלא שהיו מקדימין לקרותה מיד.
[רבינו יונה, דף ד: מדה"ר]

מאי טעמא תקנוהו רבנן לאחר שמונה עשרה ברכות לימרו מעיקרא. ואם תשאל ומאי קושיא דאדרבא כך הוא ראוי לומר יהיו לרצון בסוף תפלה לפי שהוא סוף מזמור והוא דבור על אופניו. ויש להשיב משום דסמיכת גאולה לתפלה מיניה ילפינן כדדרשינן בירושלמי [מסמיך] גאולה לתפלה דכתיב ה' צורי וגואלי וסמיך ליה יענך ה' ביום צרה. ואפשר לומר דרך שאלה הוא כדי שישמע טעם הדבר הואיל ולא אמרה דוד אלא לאחר שמונה עשרה פרשיות וכו'. והוא הדין דהוה יכול למימר ליה דמשום דאמרה לסוף מזמור קבעוה רבנן לבסוף אלא דרויח ליה האי טעמא.
[הריטב"א]

דף י.

דר במעי אמו ואמר שירה שנאמר ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו.

זהו תחלת ההויה שנתהווה בתוך הקרבים והוא העולם הקטן כי האדם עולם קטן, ואין קץ לחסדים ולצדקות ולנסים שהשם ית' עושה עם האדם מתחילת קליטת הזרע עד שיצא לאויר העולם.

ומלת וכל קרבי על תכונת תבנית איבריו ובני מעיו, ומלת נפשי מורה על אצילות הנפש השכלית הנאצלת מן השכל העליון על החומר והגולם ההווה מן האב ומן האם והד' יסודות, והיא מזומנת מכבר להתלבש בחומר הזה, וע"כ הקדים זכירתה ואמר ברכי נפשי את ה' ואח"כ אמר וכל קרבי את שם קדשו, ראה והתבונן היאך הזכיר שם מלא על שכל מלא ושלם שהיא הנפש, ובגוף לא הזכיר כי אם את שם קדשו שהוא כמו החומר לצורה, ובזה יש סוד נפלא. והצורה היא השומרת את החומר לתארו ולציירו על תכונתו, ודביקות ההשגחה האלקית שהיא קשורה בצורה היא שומרת החומר ומשלימתו ומנהיגתו בכל הנהגותיו, וביותר במעי אמו כי אז הצורה דבוקה וקשורה בשכל העליון יותר מדביקותה בחומר כמה וכמה, ומפני זה השכל דבק בה ומשגיח בה יותר. ומכאן תתבונן מה שאמרו רז"ל בפירוש (איוב כט ב) מי יתנני כירחי קדם כימי אלוק ישמרני בהלו נרו עלי ראשי וגו', כי אותם הימים הם ימי אלוק, כלומר השגחת האלוק על הצורה.

וע"כ רבו החסדים והנסים הנעשים לולד במעי אמו וכמו שאמרו רז"ל (נדה לא.) כי בשלשה חדשים הראשונים הולד במדור התחתון ובשלשה חדשים אמצעים עולה למעלה במדור האמצעי ובשלשה חדשים אחרונים שהוא כבד יותר עולה למעלה במדור העליון לקבל התואר האנושי. ופיו סתום וטבורו פתוח ומשם הוא ניזון דוגמת העולם שהוא ניזון מאבן השתיה היושבת בטבור הארץ, והוא ניזון מהיסוד שנתהוה ממנו והוא הדם וכן העולם ניזון משלג שתחת כסא הכבוד שנתהוית הארץ ממנו דכת' (איוב לז ו) כי לשלג יאמר הווא ארץ וגו', וכמדרש רבי אליעזר הגדול. ואינו מוציא רעי אלא אותו המזון מתהווה ממנו גידולים, וכן הארץ מוציאה גידולים משפע הברכה שנאצל עליה. וכמו שהארץ תלויה על בלימה והיסודות והגלגלים מקיפין אותה ומעמידין אותה על יסוד מכוניה והיא באמצע, כך הוולד תלוי על בלימה ורוח החיה של האם מקפת אותו שהיא כנגד הגלגלים, ובגוף האם ארבעה יסודות והוא באמצע. הרי כמה נסים שנעשים עם הוולד במעי אמו, לפיכך צריך אדם להשתכל ולהתבונן בכל אלו החסדים ולתת שבח והודאה לשם ית'.
[תורת המנחה פרשת מטות מסעי]

רב שימי בר עוקבא ואמרי לה מר עוקבא הוה שכיח קמיה דרבי שמעון בן פזי והוה מסדר אגדתא קמיה דרבי יהושע בן לוי.

תחילה אעירך על ענין ההגדות שבאו בתלמוד ובמדרשים. דע כי באו מהם בלשון עמוק לסבות רבות, כי לעתים תמצאם רומזים ענין פשוט מאד או שאין צורך בו כלל ועם כל זה יוציאו אותם בלשון זר ועמוק מאד עד שיחשוב המסתכל שיש בו בענין ההוא סוד או ענין צורך להסתירו, ואינו רק כי לעתים יוציאו אותם בלשון זר מאוד כדי לחדד בו התלמידים. ועוד כדי לעור עיני כסילים המטילים השבוש בדברי החכמים בתחילת המחשבה בצאת פשוטי הדברים מגדר השגתם ושכלם המועט, כענין שכתוב (הושע יד י) כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם, וכבר ביאר זה הרמב"ם ז"ל שתי הכוונות בהגדות הנעלמות בפתיחת פירושי המשנה שלו. ועוד יש להם סבה אחרת גילו אותה הם ז"ל במקצת המדרשים, והוא כי לעתים היו חכמים דורשים ברבים ומאריכים בדברי תועלת והיו העם ישנים, וכדי לעוררם היו אומרים להם דברים זרים לבהלם ושיתעוררו משנתם. וזו הסבה מפורשת להם ז"ל במדרש שיר השירים, בפסוק הנך יפה רעיתי (שה"ש א טו) אמרו שם רבי היה דורש ונתנמנם הצבור, בקש לעוררם ואמר ילדה אשה במצרים ששים רבוא בכרס אחת, והיה שם תלמיד אחד ור' ישמעאל בר יוסי שמו אמר מאן הות כן, אמרו לו זו יוכבד שילדה את משה ששקול כנגד ששים רבוא שנאמר (שמות טו א) אז ישיר משה ובני ישראל. על כן כשתמצאני מפרש דברי אגדה ותחשוב כי ממנה יצא ענין דק לדקות לשון הגדה וזרות דבריה, ואני מפרש אותה שבאה לענינים פשוטים מאד, אל תגזור שאי אפשר שהעלימו הענין הפשוט ההוא בלשון אחרת, כי כבר הראתיך בעיניך דברים באלו ההגדות על צד הזה לצורך.
[רשב"א אגדות, לקמן נד:]

מה הקדוש ברוך הוא טהור אף נשמה טהורה.

ואע"פ שהוא מלא כל העולם ומכלכלו ויש בעולם מקומות שאינם נכבדים, הוא בכל מקום טהור הוא. והמשל באור השמש שהוא טהור ונקי על פני האשפה כאשר הוא טהור זך ונקי על פני המים, כך הנשמה טהורה אע"פ שיש מקומות שאינם נקיים בגוף מ"מ היא מלאה כל הגוף והיא טהורה, מפני שאין נתלה שום טנופת כי אם בגוף והיא אינה גוף.
[תורת המנחה פרשת מטות מסעי]

מה הקב"ה יושב בחדרי חדרים.

שהרוצה לחקור על ידיעתו ולדרוש אמיתתו לא יוכל למצוא אותה עד שיחפש חדרי החכמה והתושיה חדר בחדר. ודמיון לדבר כי כשנחקור עילת האדם וסיבתו נמצא האב והאם והארבעה יסודות, וסיבת הארבעה יסודות הגלגלים, וסיבת הגלגלים גלגל השכל שאינו גוף, וסיבתו הסיבה הראשונה, וכך הנשמה יושבת בחדרי חדרים כי כאשר נחקור על הנשמה נאמר כי אינה מורכבת מארבעה יסודות כגוף האדם ולא גלגל ולא כוכב, אך היא עצם רוחני פשוט נאצל מרוח הקדש.
[תורת המנחה פרשת מטות מסעי]

אמר ליה משום דחזאי לי ברוח הקדש דנפקי מינאי בנין דלא מעלו.

הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים - וא"ת והא חזקיה חזא דהוו ליה בני דלא מעלו (ברכות י.) אלמא דנגזר קודם לידה שלא יהיו יראי שמים. וי"ל דהראהו מה שעתיד להיות ועוד דהרבה דברים תלוי במזל כדאמר בשילהי שבת (דף קנו.) מאן דאיתיליד בצדק יהא צדקן במצות דאיתיליד בשבת מתקרי קדישא וכן הא דאמרי כלדאי לאמיה דרב נחמן בר יצחק בריך גנבא ליהוי (שם:) ועוד דאין זה בידי שמים כי אין הקב"ה רוצה לשנות הילוך המזלות.
[תוספות, נדה טז:]

דף י:

ומי לית ליה לחזקיהו החדש הזה לכם ראש חדשים זה ניסן ואין אחר ניסן.

פירש רבינו שלמה ז"ל, דקא ס"ד דלאחר שקדשו לשם ניסן חזר ונמלך ועשאו אדר השני, וקא פריך ולית ליה לחזקיה זה ניסן ואין אחר ניסן, משקבעו לשם ניסן אינו יכול לעשות זה אדר ואחר ניסן, והאי פירושא לא מסתבר, דלשון עיבר ניסן בניסן לא משמע הכי, דא"כ האי עיבר ניסן בניסן עיבר אדר בניסן מיבעי ליה, דהא חודש העיבור לטעמיה דמרן אדר הוה ולאו ניסן, אלא מסתברא דהכי פירושא קא ס"ד דעיבר שני ניסנין, והיינו דקא מקשינן ולית ליה לחזקיה החודש הזה לכם ראש חדשים זה ניסן, והדבר ידוע שניסן שפסח בא בו הוא ראש חדשים, וכיון דהוה קאי קרא בניסן וכתב החודש הזה מיעוטא, שמע מינה הכי קאמר החודש הזה שנקבע עתה תחלה לשם ניסן הוא ניסן וראוי לעשות בו פסח ולהיות ראש חדשים, ואין אחר

ניסן, מאחר שנקבע זה לשם ניסן שוב אין אתם רשאין לעברו ולהוסיף עליו ניסן אחר כדי לעשות את הפסח בניסן שני, והיינו דקאמר החודש הזה זה ניסן ואין אחר ניסן. [יד רמה, סנהדרין יב:]

אלא טעה בדשמואל דאמר שמואל אין מעברין את השנה ביום שלשים של אדר.

אסיקנא דלאו שני ניסנין עיבר אלא אדר באדר הוא דעיבר, מיהו לא אימני עלה השתא לעבורה אלא ביום ל׳ של אדר, וטעה בדשמואל דאמר אין מעברין את השנה ביום ל׳ של אדר הואיל וראוי לקובעו ניסן, דאדר הסמוך לניסן לעולם חסר ונמצא יום ל׳ של אדר ראוי היה לקבעו ניסן, לפיכך אין מעברין בו דמיחזי כמאן דמעבר ניסן בניסן, ואיהו סבר הואיל וראוי לא אמרינן.

וליכא לפרושי דכיון דראוי לקבעו ניסן ממילא איקבע לשם ניסן וקרינא ביה זה ניסן ואין אחר ניסן, דא״כ כי עברוהו נמי אמאי הוי מעובר אלא על כרחך האי דאין מעברין לכתחילה קאמרינן ומשום גזרה. וקשיא לי א״כ מאי כי אכלו את הפסח בלא ככתוב, לא תקשי לך, דכיון דלכתחילה אין מעברין קא חשיב ליה כאלו אכלו את הפסח בלא ככתוב, דהיינו דקאמר תנא והוא עיבר ניסן בניסן, דכיון דראוי לקבעו ניסן ואין ראוי לעברו לכתחילה חשיב ליה כאילו עיבר ניסן בניסן.

[יד רמה, סנהדרין יב:]

כל המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומהנהו מנכסיו מעלה עליו הכתוב כאילו מקריב תמידין.

הרי שלא מצא ר״א רפואה לע״ה שיחיו בתחית המתים אלא בשלשה דברים שזכר, וכבר הוא מפורש בתלמוד בכמה מקומות שכר שלשה אלה. לענין שישיא בתו לת״ח אמרו בפ׳ אלו עוברין (מט.) לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת ת״ח וישיא בתו לת״ח משל לענבי הגפן בענבי הגפן דבר נאה ומתקבל. ולענין פרקמטיא אמרו בפרק מקום שנהגו (נג:) כל המטיל מלאי לכיס של ת״ח זוכה ויושב בישיבה של מעלה שנאמר כי בצל החכמה בצל הכסף, ולענין מהנה לת״ח מנכסיו ג״כ רבו המקומות אשר ספרו בשבחה של מצוה זו דתניא בפרק בתרא דכתובות (קה:) ואיש בא מבעל שלישה ויביא לאיש האלקי׳ לחם בכורים, וכי אלישע אוכל בכורי׳ היה אלא לומר לך כל המביא דורון לת״ח כאלו מקריב בכורים ואמרו עוד בפ׳ בא לו כהן גדול (עא.) הרוצה לנסך יין ע״ג המזבח ימלא גרונם של ת״ח יין. השוו מהנה הנאה לת״ח למקריב קרבנות. ועוד אמרו בפ״ק דברכות (י:) כל המכניס ת״ח לתוך ביתו ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו כאלו מקריב תמידין. ואמרו בפ׳ כיצד מברכין (מב.) אמר אביי אף אנו נאמר תיכף לת״ח ברכה במעשה ידיו שנא׳ נחשתי ויברכני ה׳ בגללך. ואי בעית אימא מהכא ויברך ה׳ את בית המצרי בגלל יוסף.

מכל אלו המקומות נראה כי המהנה לת״ח יש לו זכות גדולה. וגם החכמים אין גנאי להם לקבל מהם הנאה אלא מיהו אם רצו החכמים למנוע עצמם שלא לקבל הנאה משום אדם יש בזה צד חסידות. ויש בזה צד שאין ראוי למנוע עצמם מזה והכל לפי הענין ושיהיו כל מעשיהם לשם שמים.

[שו״ת תשב״ץ חלק א סימן קמד]

המתפלל צריך שיכוין את רגליו שנאמר ורגליהם רגל ישרה.

שאלני אחד מהחולקים על אומתנו מה צורך בכיוון הרגלים אצל התפילה, ומה הראיה מחיות המרכבה למתפלל. וזו היתה תשובתי. כי זה לשתי סבות גדולות. האחד כי נבראו באדם איברים שהן כלים להשיג בהם הרצון והנאות ולהרחיק הנזקין, והם הידים והרגלים, בידים יפעול ויקרב הנאות וירחיק הנזק ויתחזק בהם לעמוד כנגד האויב במלחמות ודומיהן, ויתר מהן הרגלים שישיג בהם אל רצונו ברחוק מקום בזמן מעט, ויברח מן הנזקין שאין לו תחבולה בהצלתו, והמתפלל לא תתכן לו התפלה עד שיקדים לנפשו שהצלתו ונזקו והנאות לו והנזק, אין לו בהם תחבולה בהשגתן או בבריחתו מהם זולתי אם יעזרנו האל יתברך והכל תלוי ברצונו יתברך. וכדי ליישב הדעת הזה ולקבוע בנפשו זו התבונה, צריך בעת התפילה לכוין רגליו לרמוז שרגליו אסורות ונסתלקה מהם התנועה לברוח מנזיקין ולא יוכל להשיג אל חפציו בלתי אם יעזרנו יתברך, וככה הידים, וכמו שאמרו (שבת י.) רבא בעידן ריתחא פכר ידיה ומצלי. וכן הנהוג באומות בחוקי המתחנן אל אדוניו מכוין ידיו ומתחנן לכוונה שאמרנו, שמראה עצמו כאילו ידיו אסורות ואין לו עזר בלתי אם ישיג רצונו. ומפני שברגלים נעזר בהם האדם בעניניו יותר בברוח מן הנזק ובררדוף אחר הנאות, הצריכו לכוין אותם בשעת התפילה ולכוונה הזאת שאמרנו. עוד סבה אחרת, שהמין האנושי שהכוונה בבריאתו להכיר את בוראו יתברך ולרוממו ולהודות לפניו שהוא יתברך בראו יש מאין גמור, לעמוד לפניו ולשרתו ולשמור דרך מצותיו, סוף דבר הוא מלאך מושם בארץ ברצון בוראו כמלאכים העליונים שהם שכליים נפרדים, ולובש מלאכות לעבוד ולהכיר את בוראו יתברך, וככה יקרא העובד השלם, כאומרו (מלאכי ב ז) כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה׳ צבאות הוא, וככה בדברי חז״ל באמרם (נדרים כ.) אמרו לו מלאכי השרת ואמרו (שם) מאן מלאכי השרת רבנן. ודע כי מלת רגל משותפת, הוא שם לכלי התנועה על בוהן רגלו, והוא שם לסבה, כמו לרגל המלאכה (בראשית לג יד), ויברך ה׳ אותך לרגלי (שם ל ל), ומזה ורגליהם רגל ישרה (שם), רצה לומר שסבותיהן ישרות מתמידות לא יסבו בלכתן, מפני שאינן בעלי תאוה לא תטה אותם ותמשיכם אל יציאה מן האמת. וככה המתפלל בעת עומדו לפני השם יתברך צריך לכוין דעותיו ולהישירם אל עבודתו יתברך ולעזוב דרכו ומחשבותיו ויכוין לבו וסבותיו לרצון לו יתברך, להעיר כי כל מעשינו כאכילה והשינה והפעולות הכל כולל כדי שתהיינה סבות לקיים הגוף, וקיום הגוף להיות סבה לעבוד אותו ולשרת בשמו, ולכוונה הזאת גם כן יתחייב לכוין רגליו שהם רמז לסבות להעיר שסבותיו ישרות ומכוונות לעבודתו אשר נברא לכך, והוא בשירותיו ועבודתו ישר, מתדמה למרכבה שסבותיהם ישרות מתמידות דכתיב ורגליהם רגל ישרה.

[רשב״א, אגדות]

המתפלל צריך שיכוין את רגליו.

כלומר צריך שיחבר אותם זא״ז בכיון כאלו אינם אלא אחת מלשון רגל קא דייק דמשמע שיהו סמוכים זה לזה כמו אחד. ובירושלמי נחלקו אמוראים חד אמר ככהנים וחד אמר כמלאכים מאן דאמר ככהנים עקב בצד גודל שהכהנים לא היו יכולין לפסוע פסיעה גסה משום לא תגלה ערותך עליו והיו הולכים עקב בצד גודל וכמו כן בתפלה יש לו להתפלל עקב בצד גודל, ומ״ד כמלאכים היה אומר שיהיו סמוכים ומכוונין זה כנגד זה שידמו רגל אחד שנאמר ורגליהם רגל ישרה והתלמוד שלנו סובר כמ״ד כמלאכים הלכך צריך שיכוין את רגליו זה כנגד זה כדי שידמו רגל אחד. ויש שנוהגין לתת ריוח למעלה אצל האצבעות משום דכתי׳ (שם) וכף רגליהם ככף רגל עגל, ואין זה כלום שהרי בתלמוד לא הזכיר אלא שיכוין אותם ויסמכם בענין שידמו אחד. [רבינו יונה, דף ה. מדה״ר]

לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם.

גם זאת משאלותיו, מה התועלת להקדים התפילה לאכילה, ומה הראיה מלא תאכלו על הדם להקדמות התפילה, ואין הכוונה במצוה זו רצה לומר בלא תאכלו על הדם, רק שלא יאכל הדם. וזו היתה תשובתי. אין הכוונה במצוה זו למניעת אכילת הדם כי לא נאמר לא תאכלו הדם רק לא תאכלו על הדם, והוא כולל לענינים רבים ולמניעות רבות הראשונה, שלא לאכול סביבות הדם, וכמו שכתב הרב זכרונו לברכה (רמב״ן ויקרא יט כו) שהיתה לראשונים עבודה בכך כדי למשוך עליהם הרוחות כפי דעותיהם המופסדות. והשנית, מניעה לדיינין שלא יאכלו בשעה שדנין דיני נפשות (סנהדרין סג.), וככה שלא יאכל עד שיתפלל על דמו, רצונו לומר שהאדם נברא לעבוד את בוראו ולהודות לפניו שהוא בראו, ואילו לא התפלל והודה לפניו בכל יום נמצא חוטא על דמו שגורם מיתתו, שאם אינו משלים חוק כוונת בריאתו אינו מן הראוים להמשיך אליהם החיים ולהשלים חוק כוונת בריאתם. והאכילה והשתייה כבר נודעו סבותיהם שהם סבות להטריד המחשבות ולבטלם מחיובם בשכרות וגסות האכילה, ואם יקדים האכילה תטרידנו מלבקש על נפשו ומלהשלים חוק חיובו בהודאת הבורא ית׳. גם כשהוא מתפלל לאחר האכילה לבו חסר ואינו מכוין בהודאתו, ועומד לפני בוראו יתברך בלא דעת ובלא תבונה מתוך שטבעו גס וגאה מסבות האכילה. [רשב״א, אגדות]

אל תקרי גויך אלא גאיך אמר הקדוש ברוך הוא לאחר שנתגאה זה קבל עליו מלכות שמים.

ואל תחשוב שהם חילפו מלת גאיך במלת גאה, אלא הכוונה לומר שהאכילה גורמת להשליך התפילה לגמרי אחרי הגיו, כלומר, שלא יתפלל כלל. ועוד שאם יתפלל לא יתפלל אלא מתוך גאות הטבע בלא כוונת המחוייב, והם ז״ל הכניסו ביאור הענין במלת גויך לפירוש בעלמא, וכאילו אמרו ולא די שישליך הכל לאחר הגיו אלא אפי׳ אם יתפלל אין תפילתו רצויה. ולכוונה הזאת גם כן היתה מניעות האכילה ביום דין הנפשות, אולי אכילתו תטריד מחשבותיו וידון למות מי שאינו ראוי למיתה, ואם ליראת הפשיעה בנפשות אחרים נמנע מלאכול כדי שלא תהיה האכילה סבה לפשיעה ממנו, וליראת הפשיעה בנפש עצמו לא כל שכן. והוצרכתי לכתוב כאן פירושן של הגדות אלו מפני שהן מלקטין עלינו הגדות התלמוד כדי להגדיל הלשון ולטעון על חכמי האמת ז״ל דברים בטלים חלילה להם, וכן אצטרך בהגדות הבאות בתלמוד, ורואה אני בפירושן לשקוד בהם כדי שנשיב את החולק על מלאכת שמים. [רשב״א, אגדות]

הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם שהוא קורא בתורה.

ויש לשאול מה בא להשמיענו שלא הפסיד כאדם שקורא בתורה וזה דבר פשוט הוא ותירץ הרב רבי שלמה מן ההר ז״ל דאתא לאשמעינן שאע״פ שדברים שבכתב לא נתנו לאמרן על פה ושאר פסוקים אינו יכול לקרוא אפי׳ הכי ק״ש יכול לקרותה על פה, ואע״פ שאינו קורא אותה לשם חובה דכיון שניתנה לאומרה על פה לחובה יכול לאומרה אפי׳ שלא לחובה כל הפעמים שירצה ומזה הטעם התקינו לומר פרשת קרבנות על פה בכל יום מפני שהיא חובה כדאמרינן במדרש אמר אברהם אבינו במה אדע כי אירשנה כלומר באיזה זכות יתקיימו להם הבטחותיך אמר לו בזכות הקרבנות שנאמר קחה לי עגלה משולשת וגו׳ תינח בזמן שבית המקדש קיים בזמן שאין בית המקדש קיים מאי איכא למימר יאמרו לפני פרשת הקרבנות ומעלה אני עליהם כאילו בנו בית המקדש והקריבו עליו קרבן, מזה הטעם נמי אומרים בהרבה מקומות פרשת ברכת כהנים דכיון שחובה לומר בכל יום ברכת כהנים על פה בשעת נשיאות כפים יכול לאומרה אפילו שלא במקום חובה, ומזה הטעם אמרו (יומא דף סח:) ובעשור שבחומש הפקודים קורא על פה דכיון שהוא מענין הקרבנות ומצינו שמצוה לומר פרשת קרבנות על פה כדאמרינן לעיל לא חששו בקריאת׳ אפילו כשאינו לחובה כללו של דבר כל פסוק שניתן למצוה או לחובה לאמרו על פה יכול לאמרו כמה פעמים שירצה אפי׳ בשעה שאין בו מצוה כלל, ואין בזה משום דברים שבכתב לא ניתנו לאומרה על פה הואיל וניתנו לאומרה פעם אחת.

[רבינו יונה, דף ה. מדה״ר]

דף יא.

תני רב יחזקאל עשה כדברי בית שמאי עשה.

ואע״ג דנפק בת קלא ואמר ב״ש במקום ב״ה אינה משנה, קסבר רב

יחזקאל ה"מ בדבר שהוא כנגד ב"ה כגון צרות ודכותיה, אבל הכא דב"ה נמי הא שרו כדברי ב"ש כלומר בין יושב בין עומד א"כ אפי' לכתחילה יטה כדברי ב"ש ואין בכך כלום, ואפ"ה לא קיי"ל כותיה אלא כרב יוסף דאמר עשה כדברי ב"ש ואפי' בכי הא לא עשה ולא כלום, ואני תמה היכי ס"ד דרב יחזקאל למימר הכין והא תנן א"ר טרפון פעם אחת הייתי בא בדרך והטיתי כדברי ב"ש וסכנתי בעצמי ואמרו לו כדאי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי ב"ה. [הרשב"א]

אם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימיך.

לאו דוקא דהא סוכה גדולה וכשרה היא, אלא דאסרו רבנן שלא תהא שולחנו בתוך הבית גזירה שמא ימשך אחר שולחנו, אלא פירושו לא קיימת מצות סוכה כראוי וכרצון חכמים, ודכוותה בפרק ערבי פסחים מי שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, שפירושו שלא קיים מצותו כראוי אבל ודאי אינו מעכב, וכן רבים. [הריטב"א, סוכה כח.]

מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר.

נוסח שום ברכה מדבריהם הוא, וכל שלא אמרו אין קפידא בשינוי תיבה, אם שינה בתיבות או הוסיף אין להקפיד ובלבד שלא יעשה כן לכתחילה דרך קבע, שאם לא היה יוצא היה להם לחכמים לכתוב נוסח הברכות ולתת חשבון לתיבות, ומה שאמרו (ברכות יא.) מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר לקצר אינו רשאי להאריך באו לומר שאין לו רשות לעשות כן לכתחילה דרך קבע אבל אם עשה כן יצא, ומפני זה נהגו לומר פיוטים באמצע ברכות של קריאת שמע ותפילה ולא מיחו חכמים בדבר, ולפיכך אם קיצר דרך עראי בשלש ברכות של ברכת המזון מכיון שחתם כראוי בכל אחת מהן והזכיר מה שחייב להזכיר מן התורה יצא, וזהו מעשה של מנימין רעיא (ברכות מ:). [הלכות ברכות לריטב"א פרק ו אות יד]

לקצר אינו רשאי להאריך.

אע"פ שאמרו שואל אדם שאלת צרכיו בשומע תפילה אם בא לומר כו'. פירוש ואין בזה משום מקום שאמרו לקצר אין אדם רשאי להאריך (ברכות יא.) מטעמי דכתיבנא בברכות, והני מילי בברכות אמצעיות אבל בברכות ראשונות ואחרונות אין להוסיף כלום, כדאמרינן התם (לד.) לעולם לא ישאל אדם צרכיו לא בשלש ראשונות ולא בשלש אחרונות, ודוקא צרכי יחיד אבל צרכי רבים פעמים שמותר להוסיף במה שהוא מענין המאורע כגון יעלה ויבא ועל הניסים דבאחרונות. [הריטב"א, עבודה זרה ח.]

לחתום אינו רשאי שלא לחתום שלא לחתום אינו רשאי לחתום.

מה שאמרו מקום שנהגו להאריך אינו רשאי לקצר אינו חוזר לראש אלא מילתא באפי נפשה היא שהברכות שהן ארוכות כגון קידוש והבדלה אין לו לקצר ממטבע שלהן כלום ומקום שאמרו לקצר כגון ברכת בורא פרי הגפן וכיוצא בה אין לו להאריך בהם ומה שאמר אח"כ לחתום אינו רשאי שלא לחתום הוא פירש מה שאמר תחלה מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר ור"ל ברכה שהיא ארוכה וצריכה חתימה אינו רשאי לקצר כלל מהמטבע כולה מפני דאם יקצר לא יצטרך לחתום בה ואינו רשאי שיעשה בענין שלא לחתום וברכה שהיא קצרה ואין לו לחתום בה אינו רשאי הוא להאריך במטבע ולהוסיף בה אחר כך שאם כן יצטרך לחתום ומקום שאמרו שלא לחתום אינו רשאי לחתום: [רבינו יונה, דף ה: מדה"ר]

דף יא:

אלא אמר רבא כדי להזכיר מדת יום בלילה ומדת לילה ביום.

יש ששואלין למה צ"ל מדת יום בלילה ומדת לילה ביום הלא די כשיאמר מדת יום ביום ומדת לילה בלילה, והיה אומר הרב רבי אליהו הצרפתי ז"ל שטעם הדבר משום דאמרינן בגמרא ההוא מינאה דאמר לר' מי שברא אור לא ברא חשך ומי שברא חשך לא ברא אור שנאמר יוצר אור ובורא חשך כלומר ממה שלא אמר יוצר אור וחשך משמע שכל אחד ואחד היה לו בורא לבדו, אמר לו שוטה שפיל לסיפיה דקרא ה' צבאות שמו שהוא לבדו ברא הכל, וע"כ אנו אומרים מדת יום בלילה ומדת לילה ביום להודיע שבורא אחד ברא הכל. [רבינו יונה, דף ה: מדה"ר]

אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בדברי תורה.

אמר מורנו הרב נר"ו, דאכתי איכא למידק דהא חזינן בציצית ותפילין שמצותן כל היום ואפ"ה אם חלץ אותן וחזר ומניחן פעם אחרת צריך לברך ובציצית נמי אע"פ שמצותו כל היום אם מתעטף בו הרבה פעמים ביום צריך לברך על כל פעם ופעם וקבלה בידו מרבותיו שאפי' נפל מעליו ולקחו מיד ונתעטף בו שמברך עליו ואע"פ שלא נתכוין להסירו מעליו, והכא נמי אע"פ שמצות הקריאה כל היום היה לו לומר שיברך ברכת התורה בכל פעם ופעם ונראה לו לתרץ שאינו דומה זה לזה מפני שהתפילין כשחולצן או הציצית כשמפשיטן מעליו נגמרה מצותן, ולפיכך כשחוזר ומניחן פעם אחרת מצוה אחרת היא וצריך לחזור ולברך, אבל בקריאה כשקרא פעם אחת עדיין לא נגמרה מצותה שהיא כל היום ולפיכך כשקורא וחוזר למצותו הוא חוזר ואין צריך לחזור ולברך, ואפילו כשקורא בלילה לא נאמר שהלילה מהיום האחר הוא שיצטרך לחזור ולברך שאף על פי שבשאר הדברים אנו אומרים היום הולך אחר הלילה גבי הקריאה הלילה הולך אחר היום, וכדאמרינן בירושלמי אמר ר' יוחנן אנן אגירי דיממא אנן יזפינן ביממא ופרעינן בליליא כלומר מי שהוא שכיר אין לו להתבטל ממלאכתו כל היום, וכיון שכן ואנחנו מצוה עלינו לקרוא כל היום אם כן אנו כמו פועלים שאין לנו להתבטל מהקריאה, ומה שאנחנו מתבטלין ממנה ביום הוא כמו הלואה אצלינו ואנחנו פורעין אותה בלילה הנה שקריאת הלילה היא מהיום ההוא ולפיכך בברכה שבירך בבקר להפטר ממה שלומד ביום באותה ברכה נפטר גם כן במה שלומד בלילה. [רבינו יונה, דף ו. מדה"ר]

וברכו את העם שלש ברכות אמת ויציב ועבודה וברכת כהנים.

ולא כל י"ח ברכות, דאפילו זמן ק"ש לא הגיע דתניא (יומא לז:) הקורא עם אנשי משמר ועם אנשי מעמד לא יצא שאנשי משמר מקדימין וכו', ואלו הברכות היו אומרים, אמת ויציב משום ברכה שאחר ק"ש, ועבודה היו מתפללין על קרבנם שיתקבל ברצון, וברכת כהנים היינו שים שלום, או שמא היו אומרים פסוקי ברכת כהנים כמו שאנו אומרים אותם אחר הודאה קודם שים שלום ומסיים שים שלום, אבל לא היו נושאין כפיהם דא"כ היה לו להאריך ולפרש דין נשיאות כפים במקדש כמו שמפרש בתמיד פ' החלו עולין, ועוד הוי ליה למיתני בתענית (כו.) גבי ג' פעמים ביום הכהנים נושאים את כפיהם וכו' ובמקדש ד' פעמים אחת לפני הקטרה ואחת לאחר הקטרה, ובכל הספרים גרסי' וברכו את העם וגם רש"י גריס ליה ופירש עם העם, ואי אפשר לקיימו דאכתי לא הגיע אפי' זמן ק"ש. [תוספות הרא"ש]

דף יב.

וקורין עשרת הדברות שמע והיה אם שמוע ויאמר אמת ויציב.

זה שביארנו שעשרת הדברות היו קורים סמוך לאהבת עולם יש לתמוה היאך היו מפסיקין בין הברכה והמצוה ר"ל בין אהבת לשמע עד שפירשו רבים שעשרת הדברות נתקנו לאנשי משמר בק"ש עצמה, וכדרך שאנו מפסיקין בסמיכת גאולה לתפלה בה' שפתי דכיון דתקינו ליה כגאולה אריכתא דמי, ואף כאן הואיל ונתקנה להם נתקנה ואינו הפסק ובטול סמיכות, וכן באל מלך אחר שנתקן כן על פי הדרש להשלמת רמ"ח תיבות, ואין טעם זה מספיק לדעתי, שהרי אמרו בגבולים בקשו לאמרה אלא שבטלום מפני תרעומת המינים, ופירשו בתלמוד המערב שהיו אומרים אלו לבדם נתנו לו למשה בסיני, אלמא שאף במקום שלא נתקנו היו באים לאמרם ושמא הם מפרשים שהיו רוצים לצאת למנין ולתקן כן, אלא שיש מפרשים שכל שדומה למצוה אינו מפסיק בדבור כדין טול בריך הביאו מלח הביאו לפתן או אפי' גביל לתורי הואיל וכלם צורך לאכילה הם, ואף עשרת הדברות דומות הם לק"ש, כמו שאמרו בתלמוד המערב, מפני מה קורין פרשיות הללו מפני שעשרת הדברות כלולות בהן, אנכי ה' אלקיך ה' אלקינו לא יהיה לך ה' אחד לא תשא ואהבת מאן דרחים למלכא לא משתבע בשמיה ומשקר, זכור את יום השבת למען תזכרו ואמר מר זו שבת ששקולה כנגד כל המצות. כבד את אביך וכו' למען יאריכון ימיך למען ירבו ימיכם לא תרצח ואבדתם מהרה דקטיל מיקטיל. לא תנאף לא תתורו לבא ועינא תרין סרסורי דחטאה אנון תנה בני לבך לי ועיניך דרכי תצורנה הב לי לבך ועיניך ואנא ידע דאת דילי. לא תגנוב ואספת דגנך ולא דגן חברך, לא תענה אנכי ה' אלקיכם וכתיב וה' אלקים אמת. לא תחמוד וכתבתם על מזוזות ביתך ולא ביתו של חברך. [מאירי]

ואף זה אינו מספיק לגמרי, שמא לא אמרו שאינו הפסק אלא במה שמעכב את המעשה שהברכה באה עליו שהמלח והלפתן צורך המאכל הם וכן גביל לתורי הואיל ואסור לו לאכול עד שיאכיל את בהמתו, אבל מה שאינו צורך הדבר אע"פ שדומה לו אפשר שהוא הפסק אם לא נתקן, ומ"מ עיקר הדברים לדעתי שאילו היו מברכים אשר קדשנו במצותיו וצונו לקרוא את שמע לא היה להם להפסיק אף בדומה אלא במה שנתקן באל מלך נאמן, אבל ברכות אלו עקרן לעצמן נתקנו ואין קריאת דברים שביניהם הפסק כלל. [מאירי]

אמר רב יהודה אמר שמואל אף בגבולין בקשו לקרות כן אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין.

ולא פירש מה היא תרעומת המינין אבל בירושלמי מפרש אותו דגרסינן התם בפ"ק דברכות (א ה) ר' שמואל בר נחמן בר יהודה בר זבידא בדין היה שיהו קורין עשרת הדברות בכל יום ויום ומפני מה אין קורין אותם מפני טינת המינין שלא יהו אומרים אלו לבדם ניתנו למשה בסיני. פירוש שלא יאמרו לעמי הארץ אין שאר התורה אמת, ותדעו שאין קורין אלא מה שאמר הקב"ה בסיני. ויש מפרשים מפני תרעומת המינים שלא יאמרו כופרים אתם בכל התורה שאין אתם אומרים אלא עשרת הדברות. אלא משמע והיה אם שמוע אין שם תרעומת שהרי כתוב בהן בהדיא ובשכבך ובקומך. [אבודרהם דיני קריאת שמע]

הניחא לרב דאמר כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה שפיר.

וא"ת ברכת מעין שבע שאומר הש"ץ בליל שבת אמאי אין בה מלכות, וי"ל דהאל הקדוש שאין כמוהו חשיב כמו מלכות כדאמר בפ' בתרא דר"ה (לב:) שמע ישראל יי אלהינו יי אחד הוי כמו מלכות, וברכה ראשונה של י"ח כיון שיש בה האל הגדול הגבור והנורא הוי כמו מלכות, וי"מ לפי שאומר אלהי אברהם ועדיין לא המליכוהו העולם עליהם עד שבא אברהם והודיע טבעו בעולם והיינו דכתיב אלהי השמים אשר לקחני מבית אבי. [תוספות הרא"ש]

יש פוסקים הלכה כרב מדקאמר אביי כוותיה מסתברא, אבל רבינו האיי והרי"ף והרמב"ם פוסקין כר"י דכל ברכה שאין בה הזכרת השם ומלכות אינה ברכה, ודוקא בפתיחת הברכה, אבל בחתימתה אין צריך מלכות, וגם ברכה הסמוכה לחברתה אין צריך

הזכרת השם ומלכות ואמרינן בירושלמי דברכות בפרק הרואה (ה"א) ר' זירא ורב יהודה כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה. אמר ר' תנחומא אנא אמינא טעמא (תהלים קמה א) ארוממך אלהי המלך. רבא אמר צריך לומר בה אתה. שמואל אמר אף אלהינו. ובמדרש אומר מנין שזוכרין את השם שנאמר ברוך אתה י"י למדני חוקיך (שם קיט יב) וכתיב (דברים לב ג) כי שם י"י אקרא. ומנין שאומר מלכות שנא' (תהלים קמה א) ארוממך אלהי המלך. ומנין שעונין אמן אחר המברך שנאמר כי שם י"י אקרא הבו גודל לאלהינו, אמר להם משה לישראל, כשאני מברך אתכם תענו אמן. ואם תאמר ברכה ראשונה של י"ח ברכות וברכה מעין שבע שאומרים בע"ש למה אין בהם מלכות, וי"ל שהאל הגדול נחשב כמו מלכות כדאמרינן בר"ה דשמע ישראל וגו' נחשב כמו מלכות. וי"א כי אלהי אברהם הוא כמו מלכות לפי שעדיין לא המליכוהו עליהם העולם עד שבא אברהם והודיע טבעו בעולם וזהו שאמר (בראשית כד ז) י"י אלהי השמים אשר לקחני מבית אבי.

[אבודרהם, ברכת המצות ומשפטיהם]

תא שמע מסיפא כללו של דבר הכל הולך אחר החתום.

מאי לאו לאתויי כהאי גוונא דשכרא וחמרא דבתר חתימה אזלינן בין להקל בין להחמיר ולפתיחה לא חיישינן כלל. לא לאתויי נהמא ותמרי והכל הולך אחר ברכה אחרונה קאמר. היכי דמי אילימא דאכל נהמא וסבר דתמרי אכל ופתח בדתמרי וסיים בדנהמא. שאמר ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם על העץ ועל פרי העץ הזן את העולם כולו, עד ברוך אתה ה' הזן את הכל. וכי מהא נפיק והא אמרת דלאו בתר חתימה אזלינן אלא היכא דבריך בחתימה יצא היכי דלא בריך לא יצא. והא הכא דלא בריך דליכא מלכות בחתימתה ולר' יוחנן לא יצא. אלא לאתויי כגון דאכל תמרי וסבר דנהמא אכל ופתח בדנהמא וסיים בדתמרי יצא דהא בריך ואפילו סיים בדנהמא נמי יצא דתמרי מיזן זייני. [הריטב"א]

בעיין לא איפשיטא ולקולא עבדינן, הלכך מאי דקא פשיט מעיקרא דיצא ומאי דקא מיבעיא ליה נמי בכולן יצא. ובריתא נמי כפשטא שכל הברכות נגררות אחר חותמיהן. וכן פסק גאון ז"ל. ולפי זה הפירוש דוקא היכא דבריך כולה ברכה אבל פתח בדשכרא ולא גמר לדשכרא והדר חתים בדחמרא לא יצא דבתר חתימה אזלינן ולא כלום הוא. ומדקאמר דתמרי נמי מיזן זייני דאי בריך על שאר מינים שלש ברכות לא יצא ולא אמרינן מעין שלש לא עדיף משלש אלא כיון דשאר פירות לא זייני לא מברך עלייהו על הארץ ועל המזון ולא מכין מזון לכל בריותיו.

[הריטב"א]

מי כתיב בשמי מפני שמי כתיב.

דמשמע קודם שיזכיר השם דהיינו כשמזכיר ברוך והטעם להיות כורע בברוך ולזקוף בשם מפני שבשעה שכורע מראה הפחד והיראה שיש מלפניו, וכשזוקף מראה הבטחון שיש לו בו בכל עניניו שיטיב אליו, וזה תלוי בזה שמי שירא מהש"י הוא בוטח בו כענין שנאמר ביראת ה' מבטח עוז (משלי יד). [רבינו יונה דף ו: מדה"ר]

דף יב:

רב ששת כי כרע כרע כחיזרא.

פי' בערוך בשם רב האי גאון חיזרא הוא אחד ממיני קוצין שמצוי בבבל וקורין אותן אלחז"ר, וה"פ וכריעה שלא יכרע מאמצע מתניו וראשו זקוף ועומד אלא צריך [לכוף] את ראשו כאגמון ולכוף צווארו. ובירושלמי דפרקין תני ובלבד שלא ישחא יותר מדאי, א"ר ירמיה ובלבד שלא [נעביד] כהדא חיזרונא, והצב למינהו מתרגם בירושלמי חיזרונא, כלומר הצב דומה לצפרדע כששוחה שוחה ממתניו, [ואמרי'] התם מעשה באדם אחד ששחה יותר מדאי והעבירו ר' יוחנן, א"ר חייא בר אבא לא העבירו אלא גער בו. [תוספות הרא"ש]

כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו מוחלין לו על כל עונותיו.

המדרגה העליונה בזה, שיכלם האדם על עונותיו מלפני השם יתברך. וענין ההכלמה, ההרגשה בבושה, והשתנות זיו פניו, כענין שנאמר (תהלים סט ח) כסתה כלמה פני. ובכל מקום תראה הכלמה נזכרת אחר הבושה, כי היא יתרה מן הבושה בושו והכלמו (יחזקאל לו לב), בשתי וגם נכלמתי (ירמיה לא יח). ובראות החוטא כי השם יתברך מעביר עונו ומאריך לו, ואיננו נפרע ממנו, ולא כחטאיו עשה לו, ולא כעוונותיו גמל עליו, יוסיף בושה בלבבו, כי הלוא החוטא למלך בשר ודם ובוגד בו והוא מכפר לו יבוש ממנו. וכן כתיב (יחזקאל טז סג) למען תזכרי ובושת ולא יהיה לך עוד פתחון פה מפני כלמתך בכפרי לך לכל אשר עשית.

[שערי תשובה לרבינו יונה שער א]

הרי אני כבן שבעים שנה, ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות.

פי' ולא נצחתי כמו שאמרו במסכת חולין בהא זכינהו ר' נתן לרבנן ופירשו גדולי המפרשים לא נצחתי שתהא חיובה מן התורה שאם תאמר שלא היו אומרים אותה אף מדרבנן א"כ אף אמת ואמונה לא היו אומרים כמו שאמר לא אמר אני ה' אלקיכם אינו אומר אמת וא"כ שתים שלאחריה היכן אלא שמן התורה קאמר ומ"מ אע"פ שלא היו אומרים פרשת ציצית אפשר שמצות שתים לאחריה היו מקיימי' בנסח מודים אנחנו לך וכו' כדאיתא בפרק היה קורא ואף בתלמוד המערב אמרו בשחר מברך שתים וכו' על שם והגית בו יומם ולילה שתהא הגיית יום ולילה שוות שבשחרית אומר ג' פרשיות וג' ברכות ובלילה ב' פרשיות וד' ברכות אלמא שלא היו אומרים אותה כלל ובמדרש תלים אמרו שבע ביום הללתיך אלו ז' מצות שבק"ש ב' מלפניה וג' פרשיות ואמת ויציב וגאל ישראל ולפי שאין ציצית בערבית מוסיף פורס סוכת שלום. ואיני מבין למה מונה החתימות בברכות אחרונות ומ"מ למדנו שלא היה אומר אותה בערבית אלא שהיו סומכים על נוסח קצר שהזכרנו וכן למדו מכאן קצת מפרשים שפורס סוכת שלום היא חתימת השכיבנו אף בחול שהרי סתמא הזכיר אותה חתימה ונוהגים לחתום בה כן בכל יום אלא שמעולם לא נהגו כן בגלילות אלו, ושמא אף בעל הדרש מפני שהיא חתימת שבת היתה חשובה אצלו והזכירה. [מאירי]

עד שדרשה בן זומא.

כתב הראב"ד ז"ל תמה אני בתחלה שלא היו מזכירים יציאת מצרים בלילות נמצא שלא היו אומרים לא פרשת ציצית ולא אמת ואמונה אם כן שתים לאחריה היכא משכחת לה, ונראה לי כי מה שאמר ולא זכיתי שתאמר מן התורה קאמר ולעולם היו קורים פרשת ציצית ואמת ואמונה מדברי חכמים ע"כ. ואני תמה על זה על הקושיא ועל תירוצה דודאי לא היו קורין אותה פרשה כלל ואפ"ה היו אומרים שתים לאחריה אלא שלא היו אומרים אמת ואמונה אלא מודים אנחנו לך כדאיתא לקמן בפ' היה קורא, אלו הן בין הפרקים, ולא שיהו אומרים כאותו נוסח שאמרו שם שמזכירים בו יציאת מצרים אלא שמשם אנו למדים שלפי הפרשיות שהיו קורין היו עושין נוסח הברכה שלאחריה ולעולם לא היו קורין פרשת ויאמר כלל שאלו היו קורין לא היה אומר לא זכיתי שתאמר ולקמן בפ' הי' קורא משמע שבמקצת המקומות לא היו קורין אותה כלל, וה"נ משמע בירושלמי דאמרו שם מפני מה תקנו בשחר שתים לפניה ואחת לאחריה ובערב שתים לפניה ושתים לאחריה ואמרו חד אמר כדי להשות מדת יום ומדת לילה כלומר דבשחר קורא שלש פרשיות ושלש ברכות הרי שש ובערב שתי פרשיות וארבע ברכות הרי שש כדי להשוות מדת יום למדת לילה, וחד אמר משום שבע ביום הללתיך דאלמא פעמים שלא היו קורין פרשת ויאמר כלל ואפי' כן היו מברכין שתים לאחריה ופירוש שבע כלומר שבע ברכות, ובמדרש תלים מצאתי במזמור שגיון לדוד זהו שאמר הכתוב שבע ביום הללתיך, אמר ריב"ל אלו שבע מצות שבקריאת שמע יוצר אור ואהבה רבה שמע והיה אם שמוע ויאמר ואמת ויציב וגאל ישראל, ולפי שאין מצות ציצית ערבית מוסיף פורש סוכת שלום. [הרשב"א]

כל להביא לימות המשיח.

נראה שד' זמנים חלוקים זה מזה הם לקבול השכר, והם, העולם הזה, העוה"ב אחרי המות אם קודם תחה"מ ואם אחר תחה"מ, וימות המשיח, ותחה"מ. ושכר כל אחד מתחלף לאחר, ויש מי שיזכה לקבל שכרו בכלן כצדיקים הגמורים, ויש מי שיזכה לקבל שכר בעוה"ז בלבד, והם הרשעים שמשלמים להם שכר מעוט המעשים טובים שבידם בעולם הזה כדי להענישם בעוה"ב, ויש צדיקים שלא יזכו לקבל שכר בעוה"ז, ויזכו לחיי העוה"ב מיד אחר המות בלבד ולא לתחה"מ, ויש שיזכו גם כן לתחה"מ, ויש שיזכו לימות המשיח גם כן.

וממה שנזכר בתפלת יוצר של שבת ד' לשונות מתחלפים לקבול השכר, יראה שהם ד' מיני שכר, שאמרו אין ערוך לך ואין זולתך אפס בלתך ומי דומה לך, ופירשו מיד אלו הד' לשונות על הד' זמנים החלוקים לד' מיני השכר, ואמרו אין ערוך לך ה' אלהינו, בעולם הזה, ואין זולתך מלכנו, לחיי העוה"ב, ואלו הן השני זמנים הכוללים לקבול השכר, ואחר כך פירשו מבחר השכר שבעוה"ז שהזכיר ראשונה, ואמרו אפס בלתך גואלנו, לימות המשיח, ואחר כך מבחר השכר שבעוה"ב אחר המות שהוא בתחה"מ, והזכיר אחר העוה"ז העוה"ב לפי שהוא בא מיד אחר המות לכל אחד ואחד קודם ימות המשיח ותחה"מ. וזה מסכים יותר לדעת הרמב"ם ז"ל.

[ספר העיקרים מאמר רביעי פרק לא]

דף יג.

לא שיעקר יעקב ממקומו אלא ישראל עיקר ויעקב טפל לו.

מה שהזכירו הכתובים בפרשה זו פעם יעקב פעם ישראל, הכל בהשגחה ובכונה ידועה, כי שם יעקב נאמר על מדות הגוף בעניני הגוף בעוה"ז, כי מה שנקרא יעקב על שם (בראשית כה כו) וידו אחזת בעקב עשו, ושם ישראל נאמר על מדות הנפש, הוא שכתוב (בראשית לב כט) כי שרית עם אלהים.

וידוע כי עיקר הכונה במדות הנפש ולא במדות הגוף, מ"מ א"א לו לאדם לעקור לגמרי מדות הגוף ושלא ישתמש בהם כי לא יוכל לחיות זולתם, אבל הכונה להיות הנפש עיקר ומדות הגוף טפל. וזהו שאמרו ז"ל (ברכות יג.) לא שיעקר שם יעקב ממקומו אלא שיהא ישראל עיקר ויעקב טפל לו, וכל מי שעושה מדות הגוף עיקר ומדות הנפש טפל שהיא עבודת ה' יתברך, הנה הוא ממית את נפשו, ומזה אמר דוד (תהלים כב ל) אכלו וישתחוו כל דשני ארץ לפניו יכרעו כל יורדי עפר ונפשו לא חיה, קרא דשני ארץ הנמשכים אחר התאות, כי הם המחזיקים במדת הגוף ועושים אותם עיקר ועושים עבודת הש"י טפל, ומזה הזכיר תחלה אכלו, ואחר כך: וישתחוו, לפניו יכרעו כל יורדי עפר, אין כריעה זו לשון השתחויה אלא לשון השפלה, מלשון (תהלים כ ט) כרעו ונפלו, כלומר יענשו וירדו לעפר לפי שאין אחד מהם משתדל להחיות את נפשו. וכן דרך הכתובים להזכיר יעקב אצל הענינים החומרים הדברים המורכבים הגופניים, וישראל אצל הדברים הפשוטים הדקים הזכים והרוחניים, וזהו לשון הנביא שאמר (ישעיה מג א) בוראך יעקב ויוצרך ישראל, הזכיר אצל יעקב בריאה ואצל ישראל יצירה, וכן הכתובים מיחסים הבריאה לחשך והיצירה לאור, הוא שכתוב (ישעיה מה ז) יוצר אור ובורא חשך, וכן מיחסים האנשים לישראל והנשים ליעקב, הוא שכתוב (שמות יט ג) כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל, וזהו מאמר הנביא (ישעיה מג כב) ולא אותי קראת יעקב כי יגעת בי ישראל. יאמר כשאתה יעקב ונמשך אחר החומר ועסקי הגוף לא אותי קראת, אבל כי יגעת בי והשתדלת בעסקי הנפש אתה נקרא ישראל. ועל כן

התחילה הפרשה ויחי יעקב, ואמר ויהי ימי יעקב, כי אצל חיי הגוף בעולם הזה הוצרך שם יעקב בהכרח, והזכיר שם ישראל אצל המיתה, כי מיתת הגוף בעוה"ז הוא חיי הנפש לעוה"ב. וכן ויאמר ישראל אל יוסף הנה אנכי מת, וכן וישתחו ישראל, ויתחזק ישראל, כשיזכיר המטה שמת בה יזכירנו בשם ישראל. וכן בסוף הפרשה התחיל לענינו הראשון והזכיר יעקב, הוא שאמר ויכל יעקב לצוות את בניו, ואחר שהזכיר ויאסוף רגליו אל המטה, הזכירו בשם ישראל ויחנטו הרופאים את ישראל. ומה שכתוב ויגד ליעקב ויאמר הנה בנך יוסף, כי תולדות יעקב יוסף וכשנולד יוסף יעקב היה שמו ולא נקרא עדיין בשם ישראל. וכן ויאמר יעקב אל יוסף אל שדי וגו׳, כי בתחלת המראה הזאת שהיה בלוז יעקב היה שמו, כי כן כתוב (בראשית לה ו) ויבא יעקב לוזה. ומשם ואילך מזכיר ישראל בכל פעם. ומה שהזכיר ויקרא יעקב אל בניו, ולא אמר ויקרא ישראל אל בניו, מפני שנסתלקה ממנו שכינה, כי השרה העצומה במעלת הנפש היא ראית פני השכינה.

[רבינו בחיי, בראשית מז כט]

והיה מספר והולך מעשה זאב פגע בו ארי וניצל ממנו.

וארו חיוא אחרי תנינא דמיא לדוב, וא"ת אדרבה מלכות בבל עדיפא שנמשלה לארי דכתיב (ירמיה ד) עלה אריה מסבכו והארי מלך בחיות וי"ל דאע"ג דארי מלך מ"מ דוב הוא עז יותר ובעל תחבולות כדאמר בפרק קמא דברכות (דף יג.) גבי צרות האחרונות משכחות הראשונות הניח מעשה ארי וספר מעשה דוב ורבי יצחק מפרש דבבל לא נמשלה לארי אלא בשעה שהיתה מושלת בכל העולם ועתה היא ממלכה שפלה אבל פרס גם עתה היא חשובה אחר רומי ותעמוד בחשיבותה עד סמוך לביאת המשיח כמו שמפרש בסמוך. [תוספות, עבודה זרה ב:]

אברם הוא אברהם בתחלה נעשה אב לארם ולבסוף נעשה אב לכל העולם כולו.

אף על פי שהרי"ש של אברהם היה משרת עם המ"ם במקום ארם, שהיה אב של ארם, כדאיתא בשילהי פרק קמא דברכות (ברכות יג.), ופירש רש"י לאנשי מדינתו, שמארץ ארם היה, שנאמר (יהושע כד ב) ׳בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם׳, ואומר (כד י) ׳אל ארם נהרים אל עיר נחור׳, ועכשו שהיה אב לכל המון האומות היה ראוי להמיר הרי"ש בה"א לקרותו אבהם. מכל מקום הניח הרי"ש במקומו, אף על פי שעכשו אין לו שום שֵׂרות, כדי שלא יתרעם על השכינה כיו"ד של שרי.

[רבי אליהו מזרחי, בראשית יז ה]

כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה.

בבראשית רבה (ד ב) אמרו, כל רבנין אמרין לה בשם רבי חנניה ברבי פנחס ורבי יעקב ברבי אבין, בשם רבי שמואל ברבי נחמן, בשעה שאמר הקב"ה יהי רקיע בתוך המים גלדה טיפה האמצעית ונעשו שמים התחתונים ושמי השמים העליונים. ומאמר זה יתפשט לכדורי הגלגלים שבהם תחתונים ועליונים, נקראים שמי השמים, כדכתיב (תהלים קמח ג ד) הללוהו שמש וירח הללוהו כל כוכבי אור הללוהו שמי השמים והמים אשר מעל השמים. אבל השמים הנזכרים בראשון ששם כסאו של הקב"ה, דכתיב (ישעיה סו א) השמים כסאי, הם הנזכרים בתחלת זה המזמור (תהלים קמח א ב) הללו את ה׳ מן השמים הללוהו במרומים הללוהו כל מלאכיו.

וזה הלשון נכון בפשט הכתוב, עם מה שיש עוד בשם השמים ובשם הכסא סוד נשגב ונעלם, כי יש שמים לשמים וכסא לכסא. ומזה אומרים החכמים (ברכות יג.) כדי לקבל עליו עול מלכות שמים, ואמרו (שם ז ב) יראת שמים. והכתוב אמר די שליטין שמיא (דניאל ד כג). ויש להם מדרש נפלא (ספר הבהיר אות ק) במה שכתוב דאתה תשמע השמים (מ"א ח לב). וכל זה יראנו נרמז בפסוק הראשון, הזוכה לו. [רמב"ן, בראשית א ח]

בקורא להגיה.

יש מפרשים דקורא להגיה ר"ל דרך חסרות ויתרות כגון שהיה קורא לטוטפות לטטפת. ויש מפרשים עוד שהיה קורא כדינו אלא שהקריאה שהיא להגיה אינה חשובה כקריאה ואח"כ נתכוין לקריאה ממש וכל זה דוחק. ומשום הכי נראה למורי הרב נר"ו דקורא להגיה ר"ל שהיה מגיה ודרך המגיה הוא כשמביט בשני הספרים שלפניו כדי לתקן מהאחד לחבירו שפעמים מזכיר התיבות והפסוקים כמו שזה ג"כ דרך הסופר בשעה שכותב לבטא בשפתים, ומש"ה אמר שאם היה קורא בזה הענין מתחלה ונתכוין אח"כ כשהגיע לפרשת ק"ש לקרות כל הפסוקים כדינן יצא, וכיוצא בזה אמרו גבי שופר (ר"ה ד׳ לב:) דהשומע מן המתעסק לא יצא והוינן בה שמעת מינה דמצות צריכות כונה ומהדרינן דלמא דקא מנבח נבוחי ור"ל שאפי׳ להשמיע קול לא נתכוון אלא שהיה מתעסק ולא חשב להשמיע קול באותה שעה אלא שיצא הקול מעצמו.

[רבינו יונה, דף ז. מדה"ר]

דף יג:

שמע ישראל ה׳ אלהינו ה׳ אחד עד כאן צריכה כוונת הלב.

הטעם שאין מברכין בא"י אמ"ה אקב"ו על קריאת שמע כמו בשאר מצות, מפני שענין הברכות כלם הוא לקבל עול מלכות שמים עלינו כדאמרי׳ בפרק כיצד מברכין (מ:) שכל ברכה שאין בה הזכרת השם ומלכות אינה ברכה ופסוק שמע יש בו הזכרת השם וגם כן הוא נחשב כמו מלכות כדאיתא בר"ה (לב:), והרי הוא חשוב כברכה. ואומר שמע ישראל. ונהגו לאומרו בקול רם כדי לעורר הכונה בפסוק הראשון שבו עיקר הכונה. וגם הוא דרך עדות כאלו כל אחד אומר לחבירו שמע שאני מאמין כי ה׳ אלהינו הוא יחיד בעולמו. ולכן תמצא עין של שמע גדולה ודלת של אחד גם כן גדול שהוא סימן עד רמז לעדות. דבר אחר שמע נוטריקון (ישעיה מ כו) שאו מרום עיניכם. למי, שדי מלך עולם, אימתי, שחרית מנחה ערבית. ואם תעשה כן תקבל עליך עול מלכות שמים שהוא שמע למפרע. ד"א שמע יתפרש לג׳ ענינים נגררים זה מזה הא׳ הכנסת הקול בחוש השמע כמו (שמות יח א) וישמע יתרו. והב׳ נגרר אחר השמע והוא ההבנה כמו (דברים כח מט) גוי אשר לא תשמע לשונו. והג׳ נגרר אחר ההבנה והיא הקבלה כמו (דברים יא יג) והיה אם שמוע תשמעו, ושלשתן ישנן בפסוק הזה שמצוה על כל איש ישראל לשמוע הדבר הזה ולהבין אותו לדעת כי ה׳ הוא האלהים אין עוד מלבדו ולקבל עליו עול מלכותו. ובספרי (עיי"ש פסקא לא) מפרש ה׳ אלהינו בעולם הזה שאין מיחד שמו אלא עלינו, ה׳ אחד לעולם הבא שנאמר (צפניה ג ט) כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ה׳ ולעבדו שכם אחד, וכתיב (זכריה יד ט) והיה ה׳ למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה׳ אחד ושמו אחד. [אבודרהם]

שמע ישראל.

כתב ה"ר אליעזר מגרמיישא מפני מה נתן לישראל ליחד שמו של הקב"ה בלשון שמיעה שאומרים שמע ישראל ולא נתן בלשון הסכת או בלשון [הבנה] שכך פירושו של שמע הבינו או השכילו שה׳ אלהינו ה׳ אחד. משלו משל למה הדבר דומה למלך שזמן כל עבדיו לסעודה והושיבם בקתדראות של זהב והעלה להם כל מעדני עולם על גבי שלחנות של זהב והכין לעצמו שלחן אחד קטן של זהב כמו שסדר לעבדיו והעלה עליו מאותם המעדנים שהכין לעבדיו. אמר המלך במה יהא ניכר שאני מלך, אמר לאחד מעבדיו לך הבא לי שני כוסות של מרגליות שיש לי בבית גנזי ושים אותם על שלחני ובהם יכירו כל הנכנסים שאני מלך. הלך העבד להביא שני הכוסות וכשהוציא הכוס הראשון מן התיבה נפל מכסה התיבה ונשבר. נתרשלו ידיו של עבד. אמר המלך ולמה העבד מעכב, אמרו לו אדוננו המלך נשבר כוס אחד שבידיו. אמר להם יבא בכוס השלם ואשתמש בו ויכירוני שאני מלך. והמלך זה הקב"ה והעבדים אלו ישראל שזמנם לסעודה בהר סיני ביום מתן תורה והשרה שכינתו עליהם והם אמרו (שמות כד ז) נעשה ונשמע חטאו בעגל ואמרו (שם לב כג) קום עשה לנו אלהים ואבדו זכות של נעשה אמר הקב"ה במה שנשאר בידם והוא זכות של נשמע בו יהיו מיחדים את שמי בכל יום ותעמוד להם זכות לדורות לפיכך נתן להם יחוד שמו הגדול בלשון שמיעה עכ"ד. [אבודרהם]

כל המאריך באחד מאריכין לו ימיו ושנותיו אמר רב אחא בר יעקב ובדלי"ת.

וצריך שלא יאריך באל"ף של אחד כדי שלא יראה כאומר אי אחד כלומר אין חד. ולא יחטוף בחי"ת כדאמרינן במנחות בפר׳ הקומץ (מנחות כט:) חטרי ליה לגגיה דחי"ת כלומר עושין לה חטוטר׳ באמצעיתה להודיע שהוא חי וברומו של עולם. וגם כן צריך בקריאתה להאריך מעט להודיע שהוא חי וברומו של עולם. ויאריך בדל"ת כשיעור שימליכוהו בארבע רוחות העולם כחשבון ד׳ שהוא ארבעה. וי"א שירמוז בעיניו כנגד השמים והארץ וארבע רוחות העולם. ותמצא כי בשלש אותיות של אחד נכללים ג׳ עולמות שיכוין בא׳ להקב"ה שהוא ראשון. ובחי"ת לשמנה גלגלים. ובדל"ת לארבע יסודות שהעולם הזה מיוחד בהם. ויש אנשים שמנענעין בראשן למעלה ולמטה ולד׳ רוחות העולם כדי לעורר את הלב. ואין לחוש להא דתניא בפ"ק דיומא (יט:) הקורא את שמע לא ירמוז בעיניו ולא יקרוץ בשפתיו, הרמיזה והקריצה היא לצורך דבר אחר אבל הכא נענוע הוא לצורך הכוונה.

[אבודרהם]

אמר רב אשי ובלבד שלא יחטוף בחי"ת.

אומרים רבני צרפת ז"ל דמכאן נראה שצריך להאריך מעט בחי"ת כשיעור (מעט) שימליכוהו בשמים ובארץ ובדלי"ת יאריך ג"כ כשיעור שימליכוהו בד׳ רוחות העולם והכי משמע במנחות (ד׳ כט:) דאמרינן התם חטריה לגגיה דחי"ת חי הוא ברומו של עולם כלומר עושים כמו תג למעלה באמצע גג החי"ת להודיע שהוא חי (ושהוא) ברומו של עולם מושל על הכל לכך נראה שצריך בקריאה להמליכו בחי"ת בשמים ובארץ להודיע שהוא חי ברומו של עולם ובדלי"ת להמליכו בארבע רוחות העולם כנגד הדלי"ת וי"א שבשעה שמאריך ימליך אותו במחשבה ודיו וי"א שירמוז בעיניו בשעה שממליכו בשמים ובארץ וד׳ רוחות העולם ולזה נוטה דעת מורי הרב נר"ו מדאמר בגמ׳ (ד׳ יג ב) דרבי כשהיה לומד לתלמידיו לא הי׳ רוצה להפסיק אלא היה מעביר ידיו על גבי עיניו וקורא שמע ישראל וכו׳ וחוזר ושונה ומה שהיה מעביר ידיו על גבי עיניו היה מפני שלא יראו הרמיזות שהיה עושה לכל צד דהכי אמרינן התם א"ל רב לרבי חייא לא חזינא לרבי דמקביל עליה מלכות שמים אמר ליה בר פחתי בשעה שמעביר ידיו על גבי עיניו מקבל עליו עול מלכות שמים.

[רבינו יונה, דף ז. מדה"ר]

שמע ישראל ה׳ אלהינו ה׳ אחד זו קריאת שמע של רבי יהודה הנשיא.

בירושלמי שואל למאן דסבירא ליה דק"ש דאורייתא אמאי לא היה פוסק מן הלמוד לק"ש כולה, כמו שפוסק לשאר מצות כגון שופר ולולב ומקרא מגילה וכיוצא בהן שחייב לפסוק בהם כדי לקיים המצוה והלא אמרו כל הלומד ואינו מקיים נוח לו שנהפכה שלייתו על פניו ולא יצא לאויר העולם, ומתרץ זה שינון וזה שינון יבא שינון וידחה שינון כלומ׳ אין [לדמות] זה לזה שהדברים שיש בהם מעשה אינן נידחין מפני הלמוד אבל מצוה שאין בה אלא אמירה בעלמא תדחה מפני הלימוד, ואע"פ שמצות תפילין יש בהם מעשה והיה נראה שאינה נדחית מפני הלימוד אפי׳ הכי במכילתא אמרינן שמי שעוסק בתורה פטור מן התפילין ואמרינן התם דטעמא דמלתא משום דבתפילין כתוב

למען תהיה תורת ה' בפיך וכיון שטעם התפילין מפני התורה והוא עוסק בתורה כל היום זהו במקום תפילין, ומכל מקום לא בא לפטור שלא יניחם בשעת קריאת שמע ותפלה שזה צריך הוא לקבל עליו עול מלכות שמים שלימה כדאמרינן לעיל (סי' לט) אלא הרווחנו בזה שאע"פ שהחיוב כל היום פוטר למי שעוסק בתורה מפי מורי הרב נר"ו. [רבינו יונה, דף ט: מדה"ר]

בשעה שמעביר ידיו על פניו מקבל עליו עול מלכות שמים.

זהו להלכה אבל למעשה צריך להזהר דיש לומר דדוקא רבינו הקדוש שהיה תורתו אומנותו אבל אנן דלא הוי הכי טפי עדיף לן למיקרי קריאת שמע דאורייתא בברכות וכן ראוי. הילכך אמרינן הכי ומיחדים שמך ואומרים ה' אלהינו ה' אחד. וכיון דשמעינן מהכא דאף על גב דקרא אינש קריאת שמע דאורייתא והיינו פסוק ראשון ויצא ידי חובה אפילו הכי איפשר ליה למיקרי קריאת שמע דרבנן בברכות. הוא הדין דאי קרא קריאת שמע דרבנן בברכות איפשר למיפק ידי קריאת שמע דאורייתא. ונפקא לן מינה למנהגא דילן שאנו קורין קריאת שמע בערב קודם יציאת הכוכבים וקריאת שמע דאורייתא לא הויא אלא ביציאת הכוכבים אפילו הכי יכלינן למיעבד ושרו רבנן משום דוחקא דצבורא וכדי שיתפלל אדם עם הצבור. ובלבד שיקרא קריאת שמע דאורייתא על מטתו דאף על גב דנפיק ידי קריאת שמע דרבנן איפשר ליה למיקרי קריאת שמע דאורייתא דהיינו אחר צאת הכוכבים. ולהאי פירושא חובה הוא לקרות קריאת שמע על מטתו. [הריטב"א]

אמרי מיגנא כי מצלי שפיר דמי.

פרש"י מיגנא. לישן כי מצלי שפיר דמי. כשהוא מוטה על צדו מעט שפיר דמי אבל מיקרי ק"ש אפילו מצלי נמי אסור שמקבל עליו מלכות שמים דרך שררה וגאוה ובפרק מי שמתו (כד.) אהא דתניא שנים שהיו ישנים בטלית אחת זה מחזיר פניו לכאן וקורא [וזה מחזיר פניו לכאן וקורא]. כתב ה"ר יונה (טו.) ואיכא למידק דהיכי אמרינן מחזיר פניו וקורא והיאך יכול לקרות ק"ש והוא שוכב מוטה על צדו דהא אמרינן (יג:) מיקרי אע"ג דמצלי אסור ומאי דאמרינן (יא.) מטין וקורין זהו במיושב אבל בהטייה בשכיבה לא אמרו והיכי אמרינן הכא דשרי, ואית דאמרי דכי אמרינן מיקרי אע"ג דמצלי אסור זהו בהטייה כמו פרקדן ששוכב על קדקדו ומוטה מעט אבל זה שמוטה על צדו לגמרי מותר. והנכון יותר לתרץ דכיון דחזינן דהיכא דאיכא טירחא שרי כדאמרינן רבי יוחנן מצלי וקרי משום דהוה בעל בשר והוה ליה טירחא הכא נמי התירו לו בהטייה משום דהוי ליה טירחא כיון שפשט את בגדיו לחזור וללבשן עכ"ל. [בית יוסף אורח חיים סימן סג]

אבל הרמב"ם (שם) כתב כל אדם קורין כדרכן בין עומדין בין מהלכין בין שוכבין בין רוכבין על גבי בהמה ואסור לקרות ק"ש והוא מוטל ופניו טוחות בקרקע או מושלך על גבו ופניו למעלה אבל קורא הוא והוא שוכב על צדו ואם היה בעל בשר הרבה ואינו יכול להתהפך על צדו או שהיה חולה נוטה מעט לצדו וקורא נראה שדעתו לומר דכי אמרינן מיקרי אע"ג דמצלי אסור היינו בפרקדן המוטה מעט אבל מוטה על צדו לגמרי מותר לקרות את שמע וכסברת אית דאמרי שכתבו תלמידי ה"ר יונה וכך נראה מדברי רש"י וכך נוטים דברי רבינו. [בית יוסף אורח חיים סימן סג]

דף יד.

בעא מיניה אחי תנא דבי רבי חייא מרבי חייא בהלל ובמגילה מהו שיפסיק.

אומר הרב מורי נר"ו שההפסק שהזכירו בכאן הוא כעין ההפסק שהזכירו לעיל גבי ק"ש ומבעיא ליה אם יפסוק ג"כ באמצע הפרקים מפני היראה ומפני הכבוד מי אמרינן ק"ש דאורייתא פוסק הלל דרבנן מבעיא או דילמא פרסומי ניסא עדיף שההלל אומרים אותה לפרסם הנסים שעשה לנו הבורא בכל זמן וזמן ואע"פ שפוסק בק"ש מפני היראה ומפני הכבוד בהלל אינו פוסק כלל א"ל פוסק ואין בכך כלום ולפי' זה קשה הלשון ואין בכך כלום שהיה די לו לומר פוסק אלא שנוכל לישבו ולומר דה"ק פוסק כמו בק"ש ומשום פרסומי ניסא דקאמרת אין בכך כלום ומותר אבל ודאי הפסק אחר לשיחה בעלמא אסור ואפי' בין פרק לפרק: [רבינו יונה, דף ז: מדה"ר]

חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי במה נחשב הוא אל תקרי במה אלא במה.

מצאתי כתוב בגליון וז"ל, מצאתי לאחד מן הראשונים ולא ידעתי שמו, דע כי מפני שהנקוד הוא צורה ונשמה לאותיות לפיכך לא נעשה הס"ת נקוד לפי שהוא כולל כל הפנים וכל הדרכים העמוקים וכולם נדרשים בכל אות ואות פנים לפנים מפנים ותעלומות לפנים מתעלומות ואין לך גבול ידוע אצלנו ואמרו תהום אומר לא בי היא ואם ננקד הס"ת היה לו גבול ושיעור כדמיון החומר שהגיעה לו צורה ידועה ולא היה אפשר לו להיות נדרש כי אם לפי הניקוד המסויים באותה תיבה אבל מפני שס"ת בלול ומובלל בכל מיני שלימות ובכל מלה ומלה נתלים בה תלי תלים לא נעשה מנוקדים כדי שיהיה נדרש בכל מיני שלימות ולפיכך אמרו אל תקרי כך אלא כך ואלו היה מסויים לא נוכל לומר כך והנה חכמים ז"ל נתעוררו בכמה מקומות לזה על צד הדרש המעולה ויתד תהיה לך על אזנך אל תיקרי אזנך אלא אזניך מלמד שכשישמע אדם דבר מגונה יתן אצבעו בתוך אזנו ובמקום הזה העירו אותנו על סוד טעם היות הס"ת בלתי נקוד ונתנו לפתאים במדרש פסוק זה לחם סובין ולחכמים נתנו בזה לחם אבירים והכל מתוך פשטיה דקרא וכל התורה נוהגת על דרך זה ולפיכך אחז"ל שבעים פנים לתורה והבן. עכ"ל. [שו"ת רדב"ז, חלק ג סימן תרמג]

תרגמה רבי אבא במשכים לפתחו.

פירש רש"י ז"ל דהא דרב ושמואל במשכים לפתחו אבל פגעו בדרך שואל. ויש מפרשים דאותו שהתפלל משכים לפתחו של שואל שלא התפלל עדיין וכיון דמשכים לפתחו ראוי הוא לשאול לו לשלום ומתניתין דקתני שואל מפני הכבוד מיירי בכי האי גוונא. וא"ת אמאי לא אוקים מתניתין בתפלה של ערבית ותו לא קשיא מידי. וי"ל דלא איפשר לאוקמה בשל ערבית לפי שאין שאילת שלום בלילה. [הריטב"א]

שיראה שעשאו אלוה שקודם הלך לקראתו ואח"כ הלך לבית הכנסת להתפלל ועל זה אומר הפסוק חדלו לכם מן האדם כלומר כל זמן שמורא שמים מוטל עליכם חדלו לכם מן האדם, מלהקדים כבוד האדם לכבוד הבורא. אבל אם פגע בו בדרך או אפילו במשכים לפתחו לצורך שיש לו אצלו אנוס הוא נחשב ויכול לשאול בשלומו דהא תנן (ברכות יג.) באמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד שאע"פ שהוא מתעסק בכבוד המקום התירו לו להפסיק בק"ש כשפגע בו בדרך או השכים לפתחו ופי' רבינו האי מדקאמר אשר נשמה באפו והלא כל אדם נשמה באפו אלא בשחרית הכתוב מדבר שהנשמה באפו של אדם. [אבודרהם]

דף יד:

אמר רבה כל אמת אמת תפסיה להאי.

פרש"י ריהטא של אמת תפסתו לזה משמע דאין לומר תרי זימני אמת אפילו לשליח ציבור. וי"ל דשאני התם שהיה מזכיר אמת תרי זימני בלא הפסק, אבל הכא שחוזר ואומר ה' אלהיכם אמת שפיר דמי, ותדע דהא ההוא דנחית קמיה דרבא דשמעיה דאמר אמת אמת בלא הפסק הוא מדמייתי לה אפלוגתא דחוזר ואומר אמת או אינו חוזר. וההיא פירש בה ה"ר יונה (ח.) שאמר ה' אלהיכם אמת וממתין שיסיים החזן ק"ש וקאמר דכשיגיע החזן לאמת אינו חוזר ואומר אמת הרי דכשאינו מפסיק בין אמת לאמת היא, וגם למה שפירש דכשאמר ה' אלקיכם אמת ופסק מפני היראה או מפני הכבוד, וקאמר דאינו חוזר ואומר אמת אע"פ שהפסיק ביניהם בדברים אחרים, איכא למימר דמפסיק מפני היראה או מפני הכבוד לא שכיח בשליח ציבור אלא ביחיד ויחיד ודאי אינו חוזר שלשה תיבות הללו, הילכך לא אמר רבא כל אמת אמת תפסיה אלא כשאינו חוזר לומר אלא תיבת אמת לבד וכדמוכח לישנא דרבא כל אמת אמת תפסיה להאי, ופרש"י ריהטא של אמת תפסתו לזה, והא לא שייך אלא באומר שני פעמים אמת בלא הפסק תיבה אחרת, אבל אם חוזר ואומר ה' אלהיכם אמת שפיר דמי. [בית יוסף אורח חיים סימן סא]

וא"ת סוף סוף מההוא דנחית משמע שלא היו נוהגים לחזור ה' אלהיכם אמת, וגם מדאמר רבא כל אמת אמת תפסיה להאי ולא אמר ליה אמאי לא אהדרת ה' אלהיכם אמת, יש לומר דההוא דנחית טועה הוה ורבא הכי קאמר כל אמת אמת תפסיה להאי כלומר דלא הוה ליה לאהדורי אמת לחוד אלא ה' אלהיכם אמת. ואם תמיצי לומר דרבא לא הוה אמר דליהדר מידי איכא למימר שרבא היה נוהג לומר אל מלך נאמן כמנהג הקדמונים, וא"כ אינו צריך לחזור שום תיבה אבל מאן דלא נהיג למימר אל מלך נאמן מודה רבא שצריך לחזור ה' אלהיכם אמת הילכך אנן דלא אמרינן אל מלך נאמן אפילו לרבא צריך לחזור ה' אלהיכם אמת. [בית יוסף אורח חיים סימן סא]

ונמצא כתוב בספר הפליאה (ח"א לא:) ששליח ציבור חוזר אני ה' אלהיכם והיה במצרים מי שהיה נוהג כדבריו וגערו בו הנגיד הגדול כמהר"ר יצחק הכהן ז"ל ומורי הרב הגדול מהר"ר יעקב בי רב ז"ל וכל גדולי הדור הנמצאים בעת ההיא וגם בקוסטאנטינא גער הרב הגדול מהר"ר אליה מזרחי ז"ל וכל גדולי הדור במי שהיה נוהג כן ואח"כ ראיתי מי שהיה אומר שכספר הפליאה יש לנהוג שבספרים מדוייקים מהזוהר נמצא כדבריו וזה טעות גמור שבשלשה מקומות שכתבתי שהביאו שלש תיבות הללו בכולן כתוב בסיגנון אחד ה' אלהיכם אמת וכן הוא בכל הנסחאות שראינו ושמענו, וכן כתב ג"כ הרב רבי דוד אבודרהם (עמ' שז) והביא מאמר זה שבמדרש רות (שם) וכתוב בו שחוזר ה' אלהיכם אמת וכן נוהגין העולם לכן כל המשנה ידו על התחתונה וגוערין בו ומבטלין את דבריו ומקיימין מנהג אבותינו שהוא על פי ספר הזוהר והם שקבעו מנהג זה ודאי דקדקו בדבר ומצאו שזהו אמת ויציב. [בית יוסף אורח חיים סימן סא]

והאמר רב שמואל בר יצחק אמר רב דבר אל בני ישראל לא הוי התחלה.

קשיא לי תיפוק לי' דכל פרשה דלא פסקיה משה לא פסקינן ליה וכדאמרינן לעיל (יב:) גבי פרשת בלעם, ואם כן היאך היו קורין מיהא אני ה' אלהיכם, וי"ל דכמו שאין דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם התחלה כיון שלא התחיל בעיקר המצוה הכי נמי אני ה' אלהיכם לא חשבינן ליה בהפסק פרשה כיון שלא אמר מעיקר המצוה כלום, ובהכי נמי ניחא לי הא דפסקינן ליה לקרא דאני ה' אלהיכם ולא אמרי ליה כוליה ואע"ג דקיימא לן דכל פסוקא דלא פסקיה ליה משה לא פסקינן ליה, ועוד דהא שפיר למעבד הכי משום דבההוא פסוקא אית ביה יציאת מצרים ותו לא הוה קשיא לן מאי דאקשינן הכא והא בעי לאדכורי יציאת מצרים אבל במאי דכתבית ניחא לי דאי הוו אמרי חד פסוקא לא הוה להו רשותא למימריה אי לא אמרי כולה פרשתא. [הרשב"א]

דף טו.

יפנה ויטול ידיו.

ע"ד הקבלה טעם רחיצת הידים והרגלים לרמוז על עשר ספירות, שכן ראשית האדם עשרה בהגביהו ידיו

למעלה וסופו עשרה, והוא הטעם שתקנו לנו רז"ל נטילת ידים בתפלה (ברכות טו.), ולשון נטילה ירמוז לזה שהוא לשון הגבהה, כלשון (תהלים קלד ב) שאו ידיכם קדש וזהו (שם קיט מה) ואשא כפי אל מצותיך אשר אהבתי וגו'. ולכך תרגם אונקלוס מלת ורחצו לשון קדושה, שאמר ויקדשון, ולא תרגם ויסחון כמשפטו בשאר המקומות, לרמוז כי הכהן העובד מתלבש ומתקדש בקדושת עשר ספירות, ויש בצורת האדם דוגמא להם בעשר אצבעות הידים וברית הפה בינתים, וכן עשר אצבעות רגלים וברית מילה בינתים.

[רבינו בחיי, שמות ל יט]

והני מילי לקריאת שמע אבל לתפלה מהדר.

כך כתוב בספרים ומפרשים אמרו טעמא משום דלקרית שמע שזמנו קבוע אם יטרח לילך אל המים שמא יעבור זמנו אבל תפלה שאין לה קבע לא, ותמיה לי דא"כ קריאת שמע של ערבית יחזור כתפלה ועוד תפלה של שחר נמי הרי יש לה קבע עד ד' שעות, ועוד דאי משום קביעות זמן אף בקריאת שמע כל כמה דמצי למהדר אמאי לא ליהדר, אלא נראה לי לפרש דבק"ש שהיא דאורייתא לא החמירו עליו למהדר אמיא כמו שהקלו בה לגבי בעל קרי לפי שאין דברי תורה מקבלין טומאה, אבל לתפלה החמירו עליו עד פרסה, ובתוס' לא גרסי ליה כלל ואמרו דבין בק"ש בין בתפלה אינו צריך לחזור כלל אמיא ולקמן בפ' מי שמתו (כב.) גבי בטלוה לנטילותא אמרי' רב חסדא לייט אמאן דמהדר אמיא בעידן צלותא דמשמע אפילו לתפלה וגם בההיא דר"ל דאמר לגבל ולתפלה פרש"י ז"ל בפסחים פ' אלו עוברין (מו.) לתפלה כדי להתפלל בבית הכנסת בעשרה ולא פי' משום נטילת ידים לתפלה, אבל רבינו האי גאון ז"ל פי' כן בפירושיו דלתפלה צריך לחזור אמיא אפילו לפניו ארבע מילין ולאחריו פחות ממיל. [הרשב"א]

והני מילי לקמיה אבל לאחוריה אפילו מיל אינו חוזר.

כתב הרוקח (סי' שכח) ומשמע מדבריו דכשאין מים מצויים לפניו ד' מילין ולאחריו בפחות ממיל יכול לאכול בלא נטילת ידים כלל משום דהוי ליה כהולכים במחנה שנתבאר בסימן קנ"ח (קלג.) שפטורים מנטילת ידים ולענין הלכה נראה לי דאין להתיר לאכול חולין ע"י מפה מאחר דכמה רבוותא פליגי עליה דהרמב"ם ומיהו היכא דאין מים מצויים לאחריו מיל ולפניו יותר מד' מילין מותר לאכול ע"י מפה דע"י שלט אדם ידיו במפה דוקא הוא דשרי וכדברי הערוך. ונראה לי דהכי נקטינן.

[בית יוסף, אורח חיים סימן קסג]

חרש המדבר ואינו שומע לא יתרום ואם תרם תרומתו תרומה.

פירש בירושלמי מפני שאינו יכול להשמיע הברכה לאזנו. פירוש ודאי מסיפא לא מוכח כלל אם יצא ידי ברכה אם לאו דאף על גב דתרומתו תרומה זה מן הדין הוא דכיון שעשה מצותו כראוי ודאי יצא ידי חובת מצוה. אבל אם יצא ידי ברכה לא שמעינן כלל. אבל מרישא הוא דשמעינן דלכתחילה לא יתרום מפני שאין יכול להשמיע לאזנו. והכי גרסינן מאן תנא חרש לכתחלה לא דבדיעבד לא שמעינן מינה מידי. אמר רב חסדא ר' יוסי היא דתנן וכו'. והא דלא אוקמא כר' יהודה משום דסבירא ליה דר' יהודה אפילו לכתחלה קאמר דלישנא דקורא משמע נמי לכתחלה והא דקתני הקורא להודיעך כחו דר' יוסי דאפילו דיעבד נמי לא וא"ת והא אמרינן בכל דוכתא דכחא דהיתירא עדיף ואם כן עדיפא ליה למיתני הכי קורין שמע אף על פי שלא ישמיעו לאזנם להודיעך כחו דר' יהודה דאפילו לכתחלה קאמר. וי"ל דיותר ניחא ליה למיתני הקורא דמשמע לכתחלה ומשמע דיעבד כדי להודיעך כחו דר' יוסי דהאי רבותא ותמיהא טפי דאפילו דיעבד נמי לא שרי. ואי נמי דהשתא בלישנא דכי תימא אמר לה וכיון דלא קאי לא דייק עלה.

[הריטב"א]

ואלא הא דתניא לא יברך אדם ברכת המזון בלבו ואם בירך יצא.

האי דאמרינן בלבו לא במחשבה לבד קאמר דודאי בהרהור לא יצא דהא קי"ל (ד' כ:) דהרהור לאו כדבור דמי אלא ר"ל אע"פ שלא השמיע לאזנו כיון שחתך בשפתיו יצא. ואומר מורי הרב נר"ו שמי שמתחייב בברכה ואינו יכול לאומרה שאין ידיו נקיות או שעומד במקום שאינו נקי כגון החולה שאין מטתו נקיה ואינו יכול לבטא בשפתים התפלה יש לו להרהר הברכה או התפלה שנתחייב בה ואע"פ שאינו יוצא ידי חובה אלא באמירה יש לו להרהר בלבו וה' יראה ללבב ויתן לו שכר המחשבה דאמרינן הכי במדרש אמרי האזינה ה' אמר דוד רבש"ע בשעה שאני יכול לדבר אמרי האזינה ובשעה שאיני יכול לדבר בינה הגיגי והגיגי ר"ל המחשבה שאם היה ר"ל דבור אפילו לבשר ודם אין לומר בינה בדבר ששומע אלא מתוך שאינו אלא במחשבה אמר לשון בינה, וכן נראה מהפסוק שאומר בהגיגי תבער אש דברתי בלשוני דמשמע שהדבור דבר אחד והמחשבה דבר אחר.

[רבינו יונה דף ח: מדה"ר]

דף טו:

אלא הא דתניא לא יברך אדם ברכת המזון בלבו ואם בירך יצא.

הקשה הראב"ד אדפריך ליה מברכת המזון מני לא ר' יהודה ולא ר' יוסי ליקשייה מר' יהודה גופיה דקא מכשיר בקטן מכלל דבחרש מודה, ותירץ דהא עדיפא ליה לאקשויי משום דחרש חד טעמא וקטן חד טעמא, ובחרש קא פליג עליה בדוכתא אחריתי דשמעינן ליה במתני' דאין צריך להשמיע לאזנו משום הכי לא פליג אלא בקטן משום הכי ניחא ליה לאקשויי מברכת המזון.

[תוספות הרא"ש]

עשב בשדך.

ואע"פ שבמלות עשב בשדך וכן הכנף פתיל אין האחת נקראת כמו האחרת ואין מצויה להבליע אחת בחברתה, שמא יקראם בסגנון אחד או שמא בזמן התלמוד היו קורין אותן בסגנון תנועה אחת ,ויש שאומ' כן באותו וזכרתם תזכרו ועשיתם ואין הדברים נראים וצריך להתיז ז' של תזכרו שלא תדמה לסמ"ך. ובשם הגאונים ראיתי שצריך להזהר שלא להבליע יו"ד שבוהיו שלא ידמה כאלו אומר והאו ושיפסיק בין וחרה לאף שלא ידמה כאומר וחרף ולהתיז עי"ן כאשר נשבע. ובתלמוד המערב אמרו שצריך לשהות בין היום לעל לבבך ובין היום לאהבה. [מאירי]

כל הקורא קריאת שמע ומדקדק באותיותיה.

צריך אתה לדעת כי היחוד כשהאדם מזכיר שמות וענינים רבים צריך אדם ליחד הכל עד אין סוף להודיע כי הוא סבת הכל והכל ממנו, כדי שלא יראה מהזכרת השמות שום פירוד וקיצוץ העולם, כמו ענפי האילן רבים וכולם יוצאים מן הקנה האמצעי כאשר התבונן בענפיו זה מזה, וזהו ענין היחוד. ועיקר קריאת שמע הוא ליחד הכל, וכל מלה ומלה הוא יש לה ענין, ולכך צריך אדם להתבונן בכל תיבה ותיבה כפי ענינה, וליחד הכל במלה אחת תיבת אחד, שהוא כמו רמז למה שאין המחשבה [יכולה] להתפשט, והחי"ת רמז לח' ספירות והדלי"ת היא גדולה רמז לספירה העשירית (במ"ר נשא יד כד). וצריך לדקדק באותיות קריאת שמע שלא יוסיף ולא יגרע, שענין קריאת שמע הוא כחותם שהמלך שולח לעבדיו והם מכירין פרצוף חותמו ועומדים על רגליהם וגו' (ויקרא רבה כג ו).

[רשב"א, אגדות]

מצננין לו גיהנם.

וכתב רבינו הגדול מהר"י אבוהב ז"ל, אולי הטעם שמצננין לו גיהנם שמאחר שהוא מעורר עצמו בזה ומניע חום טבעי לדקדק באותיותיה בשכר זה החום הטבעי מצננין לו חום אחר שהוא בגיהנם. [בית יוסף אורח חיים סימן סב]

אל תקרי בפרש אלא בפרש אל תקרי בצלמון אלא בצלמות.

וקבלתי, כל מקום שאמרו אל תקרי, הוא משום שיש איזה קושיא המורית כן שלא לקרי כך אלא כך. כמו אל תקרי 'בניך' אלא 'בוניך', שרז"ל (ברכות סד.) עשו אל תקרי זה על 'ורב שלום בניך' (ישעיה נד יג). כי תיבת 'בניך' מיותר, מאחר שאמר ברישא 'וכל בניך למודי ה'', די לו לומר 'וכל בניך למודי ה' ורב שלומם'. אלא אל תקרי כו'. וכן אל תקרי 'שומר שבת מחללו' (ישעיה נו ב) אלא מחול לו (שבת קיח:), משום דקשה ליה, דאילו קאי על השבת, הוה ליה למימר מחל לה בלשון נקבה, כי כן מצינו ענין חילול שבת מוזכר בלשון נקבה, כמו שנאמר (שמות לא יד) 'מחלליה מות יומת', אלא אל תקרי מחללו אלא מחול לו. והארכתי בזה במקומו.

ועוד אני אומר כי לפעמים אומר אל תקרי אף כשאין לו קושיא בקריאה. והוא משום שאותו הדבר בעצמו הוא מקובל איש מפי איש, וכדי שלא ישכח מפיהם ומפי זרעם, שמו כמו סימנא בפיהם והציבו ציונים לדבר כדמות אסמכתא, ואמרו אל תקרי כו'.

[של"ה, כללי התלמוד]

דף טז.

קרא וטעה ואינו יודע להיכן טעה באמצע הפרק יחזור לראש.

אין לפרש שאחר שקרא פסוק אחד או שני פסוקים טעה ואינו יודע באיזה מקום טעה שאם כן לא היה לו לומר חוזר לראש הפרק שהפסוק שקרא מתחלה למה חוזר אותו פעם אחרת דהוה ליה כקורא למפרע אלא ר"ל שטעה באמצע הפרק ואינו יודע באיזה מקום טעה וגם בכלל הטעות הוא שאינו יודע אם קרא כלום מהפרק אם לא ולפיכך חוזר לראש הפרק אבל אם היה ברי לו שקרא ממנו פסוק אחד או שני פסוקים אין צריך לחזור אותם ויש להקשות לשמואל דאמר בפ' מי שמתו (דף כא) ספק קרא ק"ש ספק לא קרא ק"ש אינו חוזר וקורא ק"ש דק"ש דרבנן היכי אמרינן הכא שחוזר לראש הפרק י"ל שאינו דומה זה לזה דבשלא קרא כלל אינו חוזר וקורא דק"ש דרבנן אבל כשהתחיל לקרוא אפילו שמואל מודה שאם טעה יש לו לתקן כיון שהתחיל. מפי מורי הרב נר"ו.

[רבינו יונה, דף ט. מדה"ר]

האומנין קורין בראש האילן ובראש הנדבך.

אינו דוקא אומנין דאפילו בעל הבית קורא ג"כ בראש האילן אלא איידי דאיצטריך למימר בסיפא ומתפללין בראש הזית שאינו מותר לבעל הבית אלא לאומנים בלבד כדי שלא יתבטלו נקט ברישא נמי האומנין ואמרינן בירושלמי מפני שטרחותן מרובה ופירשו בו כמה פירושים והנראה למורי הרב נר"ו יותר נכון שמפני שיש להם ענפים הרבה יותר משאר אילנות יש טורח גדול בעלייתן ובירידתן ויתבטלו ממלאכת בעה"ב ולפיכך אמרו שיתפללו לשם אבל בשאר אילנות דליכא ביטול [ירדו].

[רבינו יונה, דף ט. מדה"ר]

ומתפללין בראש הזית ובראש התאנה.

פירש רש"י ז"ל מפני שענפיהם מרובין ואינו מפחד ליפול. אבל בירושלמי פירשו מפני שטרחותן מרובה. יש שפירשו מפני שיש טורח גדול לגדל זית ותאנה ואם ירד כל כך ויעלה שמא ישבר ונמצא ההפסד מרובה. ויש מפרשים שמפני שיש להם ענפים הרבה יותר משאר אילנות יש טורח גדול בעלייתן ובירידתן ויתבטל ממלאכתו טפי. אבל בשאר אילנות דליכא ביטול מחויב לירד. [הריטב"א]

ואוכלין פתן ואין מברכים לפניה.

אמרו ז"ל (בבא בתרא פח:) קשה גזל הדיוט מגזל גבוה, שזה הקדים חטא למעילה וכו'. וכבר פטרו את הפועלים העושים אצל בעל הבית מברכת המוציא ומברכות אחרונות דברכת

המזון. ואפילו בקריאת שמע, לא חייבום לבטל ממלאכתן אלא בפרשה ראשונה בלבד (ברכות טז.). קל וחומר בן בנו של קל וחומר לדברי הרשות, שכל שכיר יום אסור בהן שלא לבטל מלאכתו של בעל הבית. ואם עבר, הרי זה גזלן. הנה אבא חלקיה, אפילו שלום לא השיב לתלמידי חכמים שנתנו לו שלום, שלא ליבטל ממלאכת רעהו (תענית כג). ויעקב אבינו עליו השלום מבאר בפיו ואומר (בראשית לא): הייתי ביום אכלני חורב וקרח בלילה ותדד שנתי מעיני. מה יענו איפוא העוסקים בהנאותיהם בשעת מלאכה ובטלים ממנה, או כי יעסקו בחפציהם איש לבצעו. [מסילת ישרים פרק יא]

דף טז:

אמרו לו תלמידיו למדתנו רבינו שאין מקבלין תנחומין על העבדים.

וא"ת מאי איריא עבד אפילו בן חורין נמי כיון שאינו קרובו ומי מקבלין תנחומין על הרחוקים. פירש בירושלמי שתלמידו חביב עליו כבנו וכן עבדו המשמשו כרצונו חביב עליו כבנו. ויש אומרים דמשום הכי אמרו על העבדים דסלקא דעתך אמינא כיון דגופו קנוי לו כגופו דמי קא משמע לן דלא.

[הריטב"א]

לא כל הרוצה ליטול את השם יטול.

ראיתי מקשים דמשמע מהכא דמי שאינו מצוה ועושה אית ליה שכר קצת, והא אמרינן גבי חתן שהוא פטור מקריאת שמע, שאם רצה לקרות ולהחמיר על עצמו אינו קורא, ואמאי יקרא ויקבל שכר כמי שאינו מצווה ועושה. ותו דאמרינן בפרק המוצא תפילין, מיכל בת שאול היתה מנחת תפילין ולא מיחו בידה חכמים, ואמאי רצו למחות בידה, תקבל שכר כמי שאינו מצווה ועושה.

ונראה לי לתרץ, דלעולם גוי שאינו מצווה ועושה אית ליה שכר קצת, וחתן משום הכי אינו קורא, משום דמיחזי כיוהרא, שהוא עסוק במצוה ורוצה לכוון את לבו בקריאת שמע, ומיכל בת שאול משום הכי רצו למחות בידה, משום לאו דלא תוסיף עליו, והויא פלוגתא דתנאי, דאית מאן דאמר בני ישראל סומכין ואין בנות ישראל סומכות, ואם רצו לסמוך ממחין בידן משום לאו דלא תוסיף, ואיכא מאן דאמר נשים סומכות רשות וליכא משום לא תוסיף, והוא הדין דפליגי בכל מצות עשה שהזמן גרמא שהנשים פטורות, אבל גבי גוים ליכא למימר הכי, דהא לא נצטוו בלא תוסיף עליו כי היכי דנצטוו הנשים. [תוספות רי"ד, ע"ז ג.]

מאי טעמא דרבן (שמעון בן) גמליאל קסבר אנינות לילה דרבנן, דכתיב ואחריתה כיום מר.

לענין פסק הלכה כתב רבינו האי גאון ז"ל דלא קיי"ל כרבן גמליאל אלא אנינות לילה דאורייתא היא ואע"ג דכתיב ויעש לאביו אבל שבעת ימים לילות בכלל, אבל רבינו אלפסי ז"ל כתב בהלכות דכר"ג קיימא לן דלית לן מאן דאית ליה אנינות לילה דאורייתא אלא ר"י ור"ש פליג עלי' התם בזבחים (קא.), ורבי נמי סביר' ליה התם דאנינות לילה דרבנן, דתניא הן היום הקריבו את חטאתם אני היום אסור לילה מותר ולדורות בין ביום ובין בלילה אסור דברי ר"י רבי אומר אנינות לילה אינה מדברי תורה אלא מדברי סופרים, והלכך הוה ליה ר"י יחיד לגבי רבים ולא קיי"ל כותיה, ועוד דסתם מתני' כר' שמעון דתנן התם אונן נוגע ואינו מקריב ואינו חולק לאכול לערב, ואמרינן עלה בגמרא מיפלג לא פליג וכי לא מני ליה אכיל, ורמינהו אונן ומחוסר כפורים טובל ואוכל פסחו לערב אבל לא בקדשים וכו' מאן תנא אנינות לילה דרבנן ר"ש היא, וההיא דמועד קטן (יד:) דאמרינן אי אבלות דמעיקרא אתי עשה דרבים ודחי עשה דיחיד, כבר תי' הרב ז"ל בהלכות דלרבותא קאמר הכין, ולומר דאפי' לר"י דאית ליה אנינות לילה דאורייתא אפ"ה אתי עשה דרבים ודחי ליה, ודעת הראב"ד ז"ל כן. [הרשב"א]

אין קורין אבות אלא לשלשה.

ידעת מאמר חכמי האמת (ב"ר מז י) האבות הן הן המרכבה, ואין מרכבה פחותה מארבעה, ואין קורין אבות אלא לשלשה (ברכות טז:), שהרי הש"י קרא את עצמו אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב, ולא מצינו כן בשאר נביאים שיאמר אלהי משה, אלהי יונה, אע"פ שמצינו (שמות לב יא) ויחל משה את פני ה' אלהיו, וכן ביונה (יונה ב ב) ויתפלל יונה אל ה' אלהיו, מכל מקום לא ייחד הקב"ה שמו עליהם שיקרא אלהי פלוני, כי אם על אברהם יצחק ויעקב אבל מצינו זה בדוד הוא שכתוב (מלכים ב כ ה) אלהי דוד אביך.

ומזה היה רגיל הרב אבי הקבלה רבי יצחק בן הרב ז"ל לומר בתפלתו אלהי דוד ובונה ירושלים, כדי שיזכיר בתפלתו המרכבה על שלמותה בארבעה אבות. והכתוב שאמר (מלכים ב ב יד) איה ה' אלהי אליהו, אינו מן הענין הזה, כי הוא תפלה. ומה שלא הזכירו החכמים לדוד בכלל האבות, כונתם היה כנגד ארבע חיות המרכבה, שהשלשה בלבד פירש הכתוב את מקומם, הוא שכתוב במרכבה של יחזקאל (יחזקאל א י) ודמות פניהם פני אדם ופני אריה אל הימין לארבעתם ופני שור מהשמאל לארבעתן ופני נשר לארבעתן. ומה שאמר ודמות פניהם פני אדם, באורו באמצע, ופירש הכתוב כי מן הימין פני אריה, מן השמאל פני שור, אבל פני נשר שהוא הרביעי לא הזכיר את מקומו כלל, אם מן הימין אם מן השמאל או מלפניו או מלאחריו, כי היא המדה שראוי להסתירה, ועל כן הלכו חכמי האמת בדרך הזה, שלא הזכירו האבות רק שלשה. [רבינו בחיי, בראשית לב י]

דף יז.

ומי מעכב שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות.

אמר הכתוב (בראשית ח כא) כי יצר לב האדם רע מנעוריו, ואמר דוד (תהלים קג יד) כי הוא ידע יצרנו זכור כי עפר אנחנו, ואמרו רבותינו ז"ל (מדרש רבה נח על הכתוב בראשית ח כא) עלובה עיסה שהנחתום שלה מעיד עליה שהיא רעה שנאמר כי יצר לב האדם רע מנעוריו, ואמר עוד (קידושין ל:) יצרו של אדם מתחדש עליו בכל יום שנאמר רק רע כל היום ומבקש המיתו שנאמר (תהלים לז לב) צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו, ואמר עוד (ברכות יז.) ר' אלכסנדרי בתר דמצלי אמר הכי ריבונו של עולם גלוי וידוע לפניך שרצוני לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה ושיעבוד מלכיות אלא יהי רצון מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו שתכניעם מלפנינו ומאחרינו ונשוב לעשות רצונך בלבב שלם. הנה מפורש בכאן שגם אותם שרצונם [לעבוד] את בוראם, יצר הרע מעכב עליהם.

[דרשות הר"ן הדרוש העשירי]

יהי רצון מלפניך שיהא חלבי ודמי שנתמעט כאילו הקרבתיו לפניך על גבי המזבח ותרצני.

צוה השם שישרפו על מזבחו שני הדברים הגופניים והם המביאים האדם לחטא שהם הדם והשומן לרמוז שכן ראוי שיעשה האדם שישרוף ויבטל תאוותיו והדברים המביאים אותו לחטא. והטעם הה' מה שאמרו כת הדרשנים שהתענית הוא כקרבן שבו מתמעטים הדם והשומן וכאלו המתענה יקריב חלבו ודמו. וכן אמרו במסכת ברכות (ד' יז.) רב ששת כד הוה יתיב בתעניתא בתר דמצלי אמר הכי גלוי וידוע לפניך בזמן שבית המקדש קיים אדם חוטא ומקריב קרבן ואין מקריבין ממנו אלא חלבו ודמו ומתכפר לו ועכשו ישבתי בתענית ונתמעט חלבי ודמי יהר"מ ה' אלהי שיהא חלבי ודמי שנתמעט כאלו הקרבתיהו לפניך על מזבחך ותרצני וגם זה טעם נכון הוא. ועוד טעם ששי אומר אני בזה עוד שהעונות נמשלו לאודם והסליחה נמשלה ללובן כמו שאמר הנביא (ישעיה א יח) אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו אם יאדימו כתולע כצמר יהיו. ולזה צוה יתברך שיגישו על מזבחו הדם לרמוז שהם מודים על חטאתם לפניו על דרך אודה עלי פשעי לה'. ונאמר ואשמתנו גדלה עד לשמים ושיקריבו ג"כ החלב לרמוז לסליחה כאומר כי עמך הסליחה. הנה א"כ היו מקריבים הדם והחלב לרמוז שכמו שהחטאים נגשים לפניו כן הסליחה מלפניו תצא. הנה מפני הסבות האלה בחר השם בדם להזות ממנו במקדש ולהקריבו על המזבח ואסר אכילתו לכל איש ישראל. גם שהחלב נברא מהלבנה ומפני קורו ולחותו הוא בלתי נאות למזג האנושי והדם שיתילד ממנו ידמה לדם החזיר ומפני זה אסר אכילתו לישראל שראוי שיהיה עם חכם ונבון.

[אברבנאל, ויקרא ג]

תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים שלא יהא אדם קורא ושונה ובועט באביו ובאמו וברבו ובמי שהוא גדול ממנו בחכמה ובמנין.

לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אע"פ שלא לשמה - ואי קשיא הא אמרינן בפ"ק דתעניות (דף ז.) כל העוסק בתורה שלא לשמה נעשית לו סם המות, ובשלהי פרק היה קורא במסכת ברכות (דף יז.) כל העוסק בתורה שלא לשמה נוח לו שלא נברא, נראה לתרץ עוסק שלא לשמה כגון מיראת היסורין כי הכא ומאהבת קיבול פרס שאינו מתכוין להשלים רצון יוצרו שציוהו על כך אלא להנאתו, כדאמרינן בפ"ק דמסכת ע"ז (דף יט.) במצותיו חפץ מאד ולא בשכר מצותיו, והיינו דתנן (אבות פ"א מ"ג) אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב ע"מ לקבל פרס, וכי הא דאמר בנזיר (דף כג:) לעולם יעסוק אדם וכו' שבשכר מ"ב קרבנות שהקריב בלק זכה ויצאה ממנו רות, גם הוא נתכוין להנאתו שהעלה קרבן לשם להשלים חפציו בשכרו ולא לשם שמים, וכדאמרי' פ"ק דר"ה (דף ד.) האומר סלע זו לצדקה ע"מ שיחיה בני ה"ז צדיק גמור, אבל ההיא שלא לשמה דתענית ומס' ברכות אינו עוסק בתורה כדי לקיים לא מאהבה ולא מיראה, אלא להוסיף על חטאתו פשע, שעתה שגגות נעשו לו זדונות שאע"פ שידע שעובר לא מנע מכל תאות לבו, כדמפרש התם (ברכות יז.) תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים, שלא יהא אדם קורא ושונה ומשמש תלמידי חכמים ובועט באביו ובאמו וברבו או במי שגדול הימנו, שנאמר ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם, ללומדיהם לא נאמר אלא לעושיהם לעושים לשמה.

[תוספות, סוטה כב:]

לעושים לשמה ולא לעושים שלא לשמה.

המקיים המצות ליראת השם ואהבתו והיותו נכנע למצותיו, הוא שקראוהו רבותינו ז"ל עוסק בתורה לשמה, רוצה לומר שאינו מקיים המצות ליראת העונש ואהבת השכר אלא מאשר יצייר בלבבו רוממות השם ומעלתו, ובעבור זה הוא נכנע לעשות רצונו שהוא היראה על הדרך השני שאמרנו. והיא היראה האמתית שנשתבח בה אברהם אבינו עליו השלום שנאמר לו עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה (בראשית כב יב), והיא התכונה האחרונה שאדם מגיע אליה באמצעות מצות התורה. כי כשיתבונן האדם וישכיל וידע שהשם יתברך משקיף על נסתרו ועל נגלהו, ויבחין פחיתותו ודלות שכלו וגודל רוממות השם ומעלתו, יחרד מפניו חרדה גדולה ויבוש מלעבור על מצותיו ושלא לעשות רצונו, כמו שיתבייש אדם מעשות דבר בלתי הגון לפני שר נכבד זקן ונשוא פנים וחכם חרשים מוסכם בשלמות החכמה והמדות והמעלה, כי אף על פי שישער האדם שלא יגיענו נזק בעברו על מצותו, הנה הוא בלי ספק יבוש ויכלם ויחרד חרדה גדולה עד מאד מלמרות עיני כבודו לפניו.

[ספר העיקרים מאמר שלישי]

וכל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא.

וכל העוסק בתורה שלא לשמה תורתו נעשית לו סם המות - וקשה והלא אמרינן (פסחים דף נ:) לעולם יעסוק אדם בתורה אע"ג שאינה לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה.

ויש לומר דתרי שלא לשמה הוי דמה שאמרינן לעולם יעסוק בתורה אפילו שלא לשמה, היינו כלומר כדי שיקרא רבי או כדי שיכבדוהו, ומה שאמרינן הכא כל העוסק בתורה שלא לשמה נעשה לו סם המות היינו מי שלומד לקנטר. [תוד"ה וכל, תענית ז.]

ושלא לשמה הואיל ואתא לידן נימא ביה מילתא, כי ר"ת אומר שני עניני שלא לשמה יש, חד אסיר וחד שרי. ואני הדיוט ופעוט אומר דכל שלא לשמה חד הוא וכולם עבירה. אך אותה עבירה הותרה שסופה לבא לידי מצוה, כמו מציל אשה בנהר ומפקח גל בשבת. וכן משמע בנזיר שמדמה אותה למעשה דיעל, אבל מי שמקשה ערפו לעולם לא יעשה מצוה נוח לו שלא נברא. [שו"ת מהר"ח אור זרוע סי' קסג]

הנהו תרי מימרי בעוסק בתורה לשמה ושלא לשמה לא קשיין אהדדי,

שמתרויהו שמעינן שאין ראוי לעסוק אלא לשמה ולשמה הוא העיקר ולא נצטוינו אלא לעסוק בה לשמה והעוסק שלא לשמה ראוי לו שלא נברא ואף על פי כן טוב הוא לעסוק בה שלא לשמה מאת שלא עסק בה כל עיקר, לפי שזה שעסק בה שלא כהוגן הואיל ועסק בה מתוך שלא לשמה יבוא לשמה. [שו"ת הרמב"ם סי' תנה]

אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה.

תן חלק לשבעה, אלו שבע כתות של צדיקים בגן עדן, כלומר השתדל לקנות מעשים טובים כדי שתזכה ויהיה חלקך עם השבע כתות של צדיקים בגן עדן, כי שם תתענג התענוג הגדול ותשמח השמחה השלמה בחזותך בנועם ה'. ועל זה נאמר (תהלים טז יא) שובע שמחות את פניך נעימות בימינך נצח, אל תיקרי שובע אלא שבע. ועל אותה שמחה נאמר (ישעיה לה י) ושמחת עולם על ראשם. וזהו שארז"ל (ברכות יז.) העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה אלא צדיקים עומדים ועטרותיהם בראשיהם ונהנין מזיו השכינה. אשרי העם שככה לו ואשרי אנוש שישיג לזאת המעלה היקרה. ועליה היה מזהיר שלמה המלך ע"ה ואומר תן חלק לשבעה, השתדל להיות חלקך עם השבע כתות של צדיקים בגן עדן.

והן שבע מעלות, וכל מעלה ומעלה כפי רוב המעשה וההשגה. יש מי שלא יוכל להשיג כי אם במעלה הראשונה ולא יוכל להשיג במעלה השניה מפני עצלותו ומיעוט השתדלותו בקנית המעשים הטובים, וכן בעלי המעלה השניה וכן בעלי המעלה השלישית וכן הרביעית וכו' וכן כל הכתות כפי טרחה והשתדלותה תשיג. [תורת המנחה לשמיני עצרת]

דף יז:

בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב ואומרת.

דע כי ד' מדרגות הן בנבואה, בת קול אורים ותומים רוח הקדש נבואה, וכלן מדרגות חלוקות זו למעלה מזו וכלן נמשכות מן המדה הנקראת צדק, וזהו (איוב כט) צדק לבשתי וילבשני.

והנני מבאר לך בכאן ד' מדרגות הללו, הראשונה בת קול, ויש סוד במה שאמרו בת קול ולא אמרו בן קול, וכן במה שאמרו זה בנה אב, וכן בנין אב משני כתובים, ולא אמרו זה בנה אם או בנין אם, וכן במה שאמרו עוד יש אם למקרא ולמסורת ולא אמרו יש אב, כי הכל נאמר בהשגחה מכוונת וחכמה יתירה, וחכמי האמת שכל דבריהם מיוסדים על אדני החכמה וספיר גזרתם קבלו כן מן הנביאים עד משה מסיני. ובאור הענין וכו', וכן בכאן בבת קול שהזכירו בת ולא בן מוכרח היה, לפי שהקול הזה המגיע לאזני השומע הוא נמשך מאותו הקול שכתוב בו (שמות טו) והיה אם שמוע תשמע לקול ה' אלהיך, וכן עוד (במדבר ז) וישמע את הקול מדבר אליו, והקול הזה הנשמע יקרא בת לפי שהוא נמשך מאותו קול, וזהו לשון בת קול. [רבינו בחיי, דברים לג ח]

ועוד לטעם אחר נמרץ הוצרכו לומר בת קול, כי היה הקול יורד לאזני השומע כמדת הכסא שהוא רחב מלמעלה וקצר מלמטה כי כן דמות כסא הכבוד וכן צורת האש של מעלה רחבה למעלה וקצרה למטה, וזהו לשון בת קול שהיה הקול יוצא כמדת הכסא. ובת קול זה היה נשמע תמיד לחכמי התלמוד ולחסידי הדורות בזמן בית שני שהיו משתמשין בבת קול אחר שפסקה הנבואה ופסקו אורים ותומים. המדרגה השנית אורים ותומים, שהם שמות הקדש שהיו מורים על עצם אספקלריא שאינה מאירה אשר מתוכה התנבאו הנביאים כלן, הם המעידים על אמתתה, ורמז זאת בלשון האורים שהם עיקר השמות שהוא עולה למספר שם השכינה, הוא שכתוב (ויקרא ח) ויתן אל החשן את האורים ואת התומים, וכשתתקרב אל שתי מלות את האורים אז תראה אור ונוסף עליו אחד להעיד על יחודו כי הוא הנרמז בד' של אחד. המדרגה השלישית רוח הקדש, והיא המדה העשירית במדות הנביא, הזכרתים כבר בפסוק (דברים כג) ונשמרת. וענין רוח הקדש הוא שימצא האדם בעצמו לב רחב ויזדמנו בפיו דברים נפלאים ויגיד העתידות ולא יתבטלו הרגשותיו כלל, אבל יוציא הדברים מפיו כפי מה שישים בפיו רוח הקדש, והוא אינו יודע מאין באו לו הדברים. המדרגה הרביעית נבואה, והוא שיגיד העתידות בבטול כל הרגשותיו וישאר מופשט מן החומר וכל כליו ויתיחד עם השכל הזך לבדו, ואז יראה האור הבהיר במראות ודמיונות בחלום או בהקיץ. [רבינו בחיי, דברים לג ח]

אמנם דעת הרמב"ן ז"ל באמרו כי היא מדרגה ממדרגות רוח הקדש, כי רוח הקודש גדולה מכלן וסדר המעלות לדעתו מלמעלה למטה כך הם, רוח הקודש נבואה אורים ותומים בת קול, רוח הקודש היא החכמה שהיא רוח נמשך מן הקודש שהוא המקור העליון, וכן כתיב (שמות לה) וימלא אותו רוח אלהים בחכמה.

וכן תמצא בספר יצירה, אחרת רוח אלהים חיים ברוך ומבורך שמו של חי העולמים קול ורוח ודבור וזהו רוח הקדש. קרא החכמה רוח אלהים חיים ומנאה ראשונה לענין ההשגה ואמר שהיא רוח הקדש, נבואה יסודה מן השם המיוחד, אורים ותומים בלמודי ה' למטה מן הנבואה ולמעלה מבת קול, בת קול בשכינה, וכל המעלות כלן נמשכות הן מן השכינה. נמצאת אומר רוח הקודש שהיא החכמה למעלה מן הנבואה שיסודה בשם המיוחד, והנבואה למעלה מאורים ותומים שהם למודי ה', ואורים ותומים למעלה מבת קול, בת קול האחרונה ולמטה מכלן, ולכך אין משגיחין בבת קול לסתור דברי הנבואה. ומה שאנו קורין הנבואה רוח הקודש, לפי שהוא המקור שכל המעלות משתלשלות ממנה והבן זה. [רבינו בחיי, דברים לג ח]

כל העולם כולו נזונין בשביל חנינא בני, וחנינא בני די לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת.

חסידים הראשונים היו דוחקין שעתן ועוסקין בתורה, ואע"פ שלא היה להם כלום, כגון הלל ושמאי ור' חנינא בן דוסא, שהיתה בת קול יוצאת ואומרת, כל העולם כולו אינו ניזון אלא בשביל חנינא בני, וחנינא בני די לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת, וכגון יונתן בן עמרם ור' יהושע בן חנניה ור' יוסי, שלא היו חוששין לעושר אלא שמחים בחלקם ושוקדין על תורתן מתוך דוחק ומתוך צער גדול, והיו מתפרנסין מיגיען ולא היו נהנין מכתרה של תורה. כי העושר והממון כלה ואבד, שנאמר התעיף עיניך בו ואיננו, והעושר האמיתי, שהוא לעד ולעולם, הוא עושרה של תורה, שנא' אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד. וחכמתו של אדם הוא שבחו וזיוו והודו והדרו, ולא עושרו, שנאמ' טוב ילד מסכן וחכם ממלך זקן וכסיל. [מנורת המאור פרק ה]

עוד אמרת לבאר לך מה שאמר רבא. בני, חיי, ומזוני, לאו בזכותא תליא מילתא, אלא במזלא תליא מילתא (מ"ק כח). והוקשה לך דרבא אדרבא דסמיך על פתרון חלומותיו דבר הדיא.

תשובה אני אגדיל בשאלה הזאת היאך אפשר לו לרבא, לומר שאין חיי בני ומזוני תלויין בזכות והלא מקרא מלא דבר הכתוב דג' אלו תלויין בזכות. בנים לא תהיה משכלה ועקרה וגו'. וכתיב: וברך פרי בטנך. חיי את מספר ימיך אמלא. וכתיב: למען תאריכון ימים. ורבים כאלה. מזוני וברך פרי אדמתך. וכתיב: ועשת התבואה, לשלש השנים. ואכלת ושבעת. אפס כי לא יהיה בך אביון. וזו ודאי, שאלה חזקה. הנה ודאי, הכתובים מעידים ומבטיחים כך. ואם הביא ראיה בהפך, לרבה ורב חסדא. ועוד קשה, מנ"ל מה שאמרו כל העולם כולו נזון בשביל חנינא בני, וחנינא בני די לו בקב חרובים מע"ש לע"ש. ואמר עוד, בעית דאהדריה לעלמא, ואבנייה אפשר דאתי מזלך, במזלא דמזוני. ואני משיב בכל אלה, כי הבטחת הכתובים על הכלל, ואין הכתובים משגיחין על הפרט. שהרי כתיב לא יחדל אביון מקרב הארץ.

ויש מקום עיון בזה. כתוב אחד אומר כי לא יחדל אביון. וכתוב אחד אומר אפס כי לא יהיה בך אביון. אלא כמו שאמרתי בזה, באור רחב, ונכון, ודקדוק יפה. אמר הכתוב כי ברך אברכך. כלומר בכלל וע"י ברכת הכלל, שארבה לך לא יהיה בך אביון. לפי שתתן, ולא יהיה בך אביון. אבל הכתוב השני, מדבר מצד עצם האביון, לא יחדל אביון וגומר. הכתוב על כן אנכי מצוך פתוח תפתח ידך, כדי שלא יעמוד באביונות, ע"י ברכתך. עוד יש לנו לדעת, דהנך לאו בזכותא תליא מילתא, לצדיקים, מצד עצמם. אבל לאחרים, יש מצד זכותם. וזהו שאמרו כל העולם נזון בשביל חנינא בני. דומה למה שארז"ל אין חבוש מתיר עצמו, מבית האסורים. [שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן סימן רפז]

דף יז:

מי שמתו מוטל לפניו.

מי שמתו וכו׳ זה הפרק יסוד ענינו הוא להשלים ביאור קצת דברים שבחלק ראשון ר״ל ענינים ודינים שבק״ש שלא נתבארו בפרקים הקודמים ולהתחיל בביאור החלק השני בעניני התפלות ועל זה הצד יחלקו עניני הפרק לד׳ חלקים הראשון לבאר שהם פטורים מק״ש ותפלה מצד הטרדה וההשתדלות בדבר מצוה והשני להודיע מי שהוא פטור מק״ש מצד עצמו ר״ל שאינו מחוייב בדבר ואם הוא חייב בתפלה אם לאו והשלישי בהודעת הפטור מטעם שאינו ראוי לקרות או להתפלל מצד טומאתו והרביעי בהודעת המקום שאין יכול לקרות ולהתפלל בו מצד לכלוך המקום זו היא כונת הפרק דרך כלל אלא שיתגלגלו בו דברים שלא מן הכונה כענין סוגית התלמוד על הדרך שקדם וכמו שיתבאר. [מאירי]

דף יח.

ובשבת מיסב ואוכל בשר ושותה יין ומברך ומזמן.

לא קאמר וחייב לאכול בשר ולשתות יין דכיון שהוא מתכוין למצוה אם ירצה יאכל ואם לא ירצה לא יאכל שאינו חובה על האדם שיאכל בשר וישתה יין בשבת שהרי אמרו (שבת ד׳ קיח א) עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות הלכך בכל דבר שהוא מצוה חייב לעשותו בשבת אבל זה רשות הוא אם ירצה יאכל בשר וישתה יין ואם לא ירצה יניח.

וא״ת וגם בחול למה אסרו אותו והלא אחר הקבורה שחל עיקר האבלות ואסור בנעילת הסנדל מותר י״ל שהטעם שאסרו אותו קודם קבורה מפני שאם יבא לאכול בשר ולשתות יין ימשך אחר תענוגיו ויתעצל בקבורת המת ומפני זה הטעם נמי לא אסרו לו נעילת הסנדל שאם ילך יחף לא יוכל ללכת לכאן ולכאן ולהשתדל בקבורתו.

[רבינו יונה דף י: מדה״ר]

כל זמן שמוטל עליו לקוברו כמוטל לפניו דמי.

מעשה היה בצרפת באדם חסיד שתפסו השלטון ונפטר בתפיסה ולא רצה לתת אותו לקברו והורה רבי יצחק הזקן ז״ל שמותרין הקרובין לאכול בשר ולשתות יין אע״פ שלא נקבר מפני שאינן טרודין בענין הקבורה וכיון שאין קוברין אותו לא חיישינן שיתעצלו בכבודו ובעסקו ואע״פ שלא נתיאשו מלבקש להתפשר עם השלטון בכל היום אפ״ה אין זה נקרא טירדא וחייבין במצות ומביא ראיה מדאמרינן במועד קטן מת שדעתם לפנותו ממקום למקום אין מונין משעה שיסתם הגולל הראשון אלא משיסתם הגולל השני ומסתמא ודאי ר״ל שאע״פ שלא נקבר עדיין קבורה שיתחייב עליה אבלות אפ״ה אוכל בשר ושותה יין בינתים שאם אין כונתו להוציאו משם מקברו עד זמן ארוך לא יניח מלאכול בשר ולשתות יין וכי היכי דהתם אוכל בשר ושותה יין הכא נמי אוכל בשר ושותה יין אע״פ שעדיין לא נקבר וכן כשנושאין המת מעיר לעיר אם המקום קרוב דיינינן ליה כמי שמתו מוטל לפניו [ולפי] שחייב בקבורתו אסור לאכול בשר ולשתות יין שטרודים הן בענין קבורתו והספדו אבל כשנושאין אותו לעיר אחרת רחוקה כגון מהלך שני ימים מותר עד שיביאו אותו לעיר קבורתו והא דאמרינן דאין מונין משעה שיסתם הגולל הראשון אלא מונין שבעה ימי אבלות משנסתם הגולל השני דוקא כשקוברין אותו מתחלה על דעת שיוציאוהו משם ויקברוהו במקום אחר. אבל אם מתחלה לא נתכונו לקברו במקום אחר ואחר הקבורה נמלכו והוציאוהו משם לקברו במקום אחר לא הוי אלא ליקוט עצמות ואינו נוהג אלא יום ראשון בלבד ורבינו יעקב ז״ל הורה הלכה למעשה כשמתה אחותו שהיתה נשואה בעיר אחרת והודיעו לו שהיו מביאים אותה לקברה במקום שהיה הוא דר ואכל בשר ושתה יין קודם שנקברה ואמר דכי אמרינן דאסור לאכול בשר ולשתות יין דוקא למי שמוטל עליו לקברה דהיינו הבעל שיורש אותה וחייב בקבורתה ולפיכך אסור לו כדי שלא יתעצל בעסקי הספדה וקבורתה דשמא ימשוך אחר האכילה ואפי׳ לשכור לה מקוננות חייב. כדאיתא בכתובות אבל הוא כיון שאינו חייב בקבורתה מותר ואפשר שאם לא היה בעיר אחרת והיה עמה שלא היה עושה כן. [רבינו יונה דף יא. מדה״ר]

לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו וספר תורה בזרועו וקורא.

ה״ה שאפי׳ בלא ספר תורה אין לו לקרות בבית הקברות משום לועג לרש אלא מפני שאי אפשר לקריאת פסוקים של תורה אלא בספר דדברים שבכתב לא ניתנו לאמרן על פה לפיכך אמר ס״ת אבל אפילו בלא ספר אסור ור״ל לא יהלך בתפילין וגם לא יקרא וגם לא יתפלל משום דבכולהו איכא משום לועג לרש ודוקא בתפילין או בשאר מצות כיוצא בהן אסור אבל בציצית שהוא חובת מנא מותרת שאינו יכול להסיר המלבוש שלובש בשעה שהולך בבית הקברות וראיה לדבר מדאמרי׳ (ברכות דף יח.) ר׳ חייא ור׳ יונתן הוו שקלי ואזלי בבית הקברות הוה קא שדיא תכלתא דר׳ יונתן עלוי קברי אמר ליה רבי חייא דלייה שלא יאמרו למחר באין אצלנו ועכשיו מחרפין אותנו אלמא מדחזינן שלא חששו אלא שלא ישליכם על הקברים שמעינן שמותר ללבשו אלא שיש לו ליזהר בשעה שיהלך בבית הקברות שידלה הציציות מיהו אפשר לומר דדוקא בציצית שמטיל במלבוש שלובש לצורך עצמו כמו שהיה מנהגם באותו זמן שהיו הולכים כל היום מלובשין בטליתות כגון זה אמרינן דמותר וסגי ליה בדלייה אבל בטליתות שאינם מכוונים בהם למלבוש אלא לקיים המצוה של ציצית בלבד כדי שלא תשתכח תורת ציצית יש לו ליזהר שלא יהלך בבית הקברות משום לועג לרש חרף עושהו מפי מורי הרב נר״ו. [רבינו יונה דף יא. מדה״ר]

כל הרואה המת ואינו מלוהו עובר משום לעג לרש חרף עשהו.

כתב הכל בו (סי׳ קיד דף פו ע״ג) הרואה את המת חייב לעמוד מפניו ולנהוג בו כבוד ואפילו מת גוי חייב ללוותו ארבע אמות. ותימה כי בנדה כתוב השוחט לנכרי פירוש ואוכל עמו אם מת אין הולכין אחר מטתו ונוכל לומר כל שכן גוי עכ״ל. והתימה שתמה אינו כלום דודאי ישראל רשע גרע מגוי ולרבי אליעזר (בחולין לח:) דאסר שחיטה לנכרי משום דמחשבת נכרי לעבודה זרה ישראל האוכל מאותה שחיטה רשע הוא, אבל אעיקרא דדינא פירכא דלא עלה על הדעת שיהיה חייב ללוות מת גוי אם לא מפני דרכי שלום. ומיהו אפשר לאוקמי בגוי חסיד דקיימא לן (סנהדרין קה.) חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא.

[בית יוסף יורה דעה סימן שסז]

דף יח:

אלא בן איש חי שאפילו במיתתו קרוי חי.

האמונה סבת ההצלחה, וכן היא סבת החיים הנצחיים, כמאמר חבקוק וצדיק באמונתו יחיה (חבקוק ב ד), ולא ירצה בזה החיים הגופיים, כי אין הצדיק חי בהם יותר מן הרשע, אבל ירמוז בזה אל החיים הנצחיים, והם חיי הנפש שהצדיקים חיים בהם והם בוטחים בשם יתברך שישיגו אותם, אמר הכתוב וחוסה במותו צדיק (משלי יד לב), כלומר שהצדיק יבטח שישיג הטוב ההוא במותו, אבל הרשע במותו תאבד תקותו, אמר הכתוב במות אדם רשע תאבד תקוה וגו׳ (משלי יא ז), כי הרשעים לא ישיגו החיים ההם אחר המות ובחייהם לא ישיגו שום דבקות, ולזה הם חשובים תמיד כמתים, כמו שאמרו רז״ל (ברכות יח:) צדיקים אפילו במיתתן קרויין חיים ורשעים אפילו בחייהם קרויין מתים. ולזה תמצא האותות והמופתים נעשים לבעלי האמונה לא לבעלי הידיעה המחקרית, להורות כי האמונה היא למעלה מן הידיעה המחקרית ומן הדברים הטבעיים, ולזה יושג על ידה הדבקות האמתי בחיים ואחר המות כמו שכתבנו, ושזה דבר למעלה מן הדברים הטבעיים. [העיקרים מאמר א פרק כא]

מעשה בחסיד אחד שנתן דינר לעני בערב ראש השנה בשני בצורת והקניטתו אשתו והלך ולן בבית הקברות.

כתבו הגהות מיימוניות בשם רא״מ (יראים סי׳ שלד שלה) שמשביע את החולה לשוב אליו לאחר מיתה להגיד לו אשר ישאל אין זה דורש אל המתים כיון שאינו דורש לגופו של מת אלא לרוחו והרוח אינו נקרא מת, וכן אשכחן בברכות (יח:) באותו חסיד שלן בבית הקברות ושמע הרוחות מספרות זו עם זו ואמרינן נמי התם דשמואל אזל לחצר מות לשאול מאביו על מעות היתומים עכ״ל. נראה שדעת הרא״ם לחלק בין דורש מגופו של מת לדורש מרוחו שלא אסרה תורה אלא בדורש מגופו אבל לא בדורש מרוחו ועובדא דאותו חסיד ודשמואל לרוח היו דורשים ולא לגוף ולמד משם למשביע את החולה דשרי דכיון דרוחו בקרבו כשהוא משביעו לרוח הוא משביע ולא לגוף.

[בית יוסף יורה דעה סימן קעט]

ולי נראה דההיא עובדא דאותו חסיד איכא למידחי שהוא לא הלך לבית הקברות לדרוש מהמתים לא מגופם ולא מרוחם וכדקתני שהקניטתו אשתו והלך ולן בבית הקברות ושמע שתי רוחות שמספרות זו עם זו דמשמע בהדיא שלא הלך ללון שם אלא לברוח מקטטת אשתו ובמקרה נמשך ששמע אותן שתי רוחות שהיו מספרות זו עם זו דאם לא כן הוה ליה למימר הלך ולן בבית הקברות כדי לשמוע מה יהיה בעולם ואע״ג דבתר הכי קאמר לשנה אחרת הלך ולן בבית הקברות ושמע אותן שתי רוחות שמספרות זו עם זו ולא הזכיר שהקניטתו אשתו דמשמע שבלי שום הכרח הלך ללון שם כדי לשמוע מהרוחות מה יהיה בעולם איכא למימר שגם בפעם שניה לא הלך ללון שם אלא מפני שהקניטתו אשתו, ואע״פ שאינו מפורש בברייתא אהקניטתו אשתו דקתני ברישא סמיך והטעם שבברחו מפני אשתו היה הולך ללון בבית הקברות נראה שהיה מפני שהיה מתבייש לילך לרשות שום אדם כדי שלא ירגישו בו שאשתו מקניטתו ועוד דאפילו אם תמצי לומר שבשנה אחרת שהלך ולן שם לא הקניטתו אשתו אלא לשמוע מה שמספרות הרוחות זו עם זו הלך איכא למימר דשאני התם שלא היה הולך ללון שם כדי שיבואו הרוחות וידברו עמו ויודיעוהו דבר אלא לשמוע מה הן מספרות זו עם זו ועוד שהוא לא הרעיב עצמו ולא עשה שום מעשה כדי לדרוש אל המתים ומשום הכי הוה שרי ליה ללכת ללון שם אפילו על דעת שישמע דברי הרוחות זו עם זו, וההיא דשמואל נמי איכא למידחי שהיה בהקיץ ועל ידי שמות וכדאמרינן בפרק המקבל (ב״מ קז:) רב סליק לבי קברי עבד מאי דעבד ודורש אל המתים לא מיתסר אלא בהולך שם ובעושה מעשה כגון שמרעיב עצמו או לובש מלבוש ידוע או מקטיר קטורת ידוע וישן לבדו אבל כשאינו עושה מעשה אלא על ידי הזכרת שמות בא המת ומדבר עמו בהקיץ אפשר דלא מיתסר משום דורש אל המתים ואין חילוק בין דורש לגוף המת לדורש לרוחו כדמחלק רא״ם וגם שחילוק זה הוא מגומגם דאי דורש לגוף המת ממש בלא רוח אטו גוף לחודיה מידי מששא אית ביה.

[בית יוסף יורה דעה סימן קעט]

ושמע שתי רוחות שמספרות זו לזו.

כוף אזנך לשמוע מה שאגלה לך שהעליתי ממדרש רות ולא אביא לשונם מפני האורך. אמרו בפסוק (איוב יד כב) אך בשרו עליו יכאב ונפשו עליו תאבל, כי כח אחד מכחות הנפש הנקרא בשם נפש הבהמית, נשארת עם הגוף בקברו כאשר היתה באמנה אתו, ומתאבל ובוכה על ארמונו והיכלו הנרקב ושב לעפר, כענין שאמרו רבותינו זכרונם לברכה (ברכות יח:) קשה רמה למת כמחט בבשר החי. ועל הכח הזה וגופו

נאמר (סנהדרין צא:) משל הסומא והפסח שהרכיבן זה על זה, ומזה הכח יש הודעה והשגה לגופי המתים זה מזה, כאשר מצינו בדברי רז"ל (ברכות שם) שהמתים מספרים בקבריהם זה לזה, אף כי אין הסיפור בשפה וד[illegible]לשון, ומכאן תבין סוד (שמואל א כח יג) אלהים ראיתי עולים מן הארץ. כי על הכח הזה נאמר השוכן על הגוף, כי הנפש שהיא בצרור החיים לא תפרד מזיו העליון בכחות הטומאה, רק על הכח הזה המתלבש ברוח הגוף שהיה בו. ושמעתי כי בהראות המת בבעלי אוב או בענין אחר, אם היה אדם בודק בקברו באותה שעה לא היה מוצא שום דבר עד אחרי חזרתו שפשט את מלבושיו. וכן מצאתי בליקוטי רבינ[illegible] החסיד ז"ל.

[ריקאנטי, בראשית לח ח]

אמרה לה שמעתי שכל הזורע ברביעה ראשונה ברד מלקה אותו הלך הוא וזרע ברביעה שניה.

אע"פ שאמר בתקיעות דבי רב ועל המדינות בו יאמר איזו לרעב איזו לשובע דמשמע דבר"ה דנין על השובע ועל הרעב ולא בפסח, י"ל דרעב ושובע דאמרינן התם היינו רעב של מהומה שהבריות אוכלין ואינן שבעין וזה דין האדם בעצמו בר"ה אבל דין ריבוי התבואה או מיעוטה בפסח הוא, וכן פר"ת, וליתא שהרי אמר בירושלמי אית תנא תני כל אחד ואחד נדון בזמנו ואית תנא כולן נדונין בר"ה, מילתיה דרב אמרה הכל נדונין בר"ה וגזר דין שלהם נחתם ביום הכפורים דתני בתקיעתא דבי רב ועל המדינות בו יאמר וכו' אלמא סתם מתניתין דלא כרב, והכי נמי סוגיין במסכת ברכות (יח:) במעשה דאותו חסיד שהקניטתו אשתו בר"ה ולן בבית הקברות ושמע מאחורי הפרגוד כל הזורע ברביעה פלונית כך וכך יהיה אלמא דין התבואה בתשרי הוא, וכן הלכה, ואע"ג דרבא בגמרא אמר ש"מ בתרי דינא מתדנא אליבא דההוא תנא ברא אמרה וליה לא ס"ל, מ"מ הרי"ף דסתמה סתומי משמע דסבירא ליה דהלכתא כסתם מתניתין וכדרבא ור"ע, ומה שכתבנו עיקר מפי רבינו נ"ר.

[הריטב"א, ראש השנה טז.]

אזל אבתריה לחצר מות אמר להו בעינא אבא.

דבר ברור ומוסכם שאף על פי שהנפש אינה גוף ולא כח בגוף, אף על פי כן מצד ששכנה בגוף הצטיירה מדעות גשמיות עד שיחוייב מזה שתשכון אחרי הפרדה במקום גשמיי. ונתברר שגן עדן הוא בעולם התחתון, לפי שהעתק הקצוות יקשה כי אם בהדרגה. ובהיות בראשונה שכונתה במקום גשמי לבד, תיעתק למקום ממוצע בין הגשמיות ובין הבלתי בעלי גשם. והוא יתרון גן עדן לשאר המקומות, ועל היתרון שהיה לארץ ישראל על זולתה. וזהו שנמצא תמיד בגמרא כי כשתשכון הנפש בעולם התחתון, יהיה משכנה במקום הגוף, כאמרם בגמרא (ברכות יח ב) בעינא אבא. וראינו גם כן שלכונה זו לא קבר יעקב את רחל בארץ ישראל, אף על פי שהיה קרוב משם, לפי שכאשר יעברו בניה דרך שם תתחנן עליהם, כמו שאמר (בראשית מח ז) ואני בבואי מפדן מתה עלי רחל בדרך בעוד כברת ארץ לבא אפרתה וגו', והם דברי התנצלות ליוסף כמו שאמר רש"י בפירושיו (שם). ובאמת כי היותו קובר רחל בחוצה לארץ כדי שתהא מבכה על בניה, רמז חזק על היות משכן הנפש ודבקותה במקום הגוף, יותר משאר מקומות העולם התחתון. וכל זה מצד שכונתה אל הגוף שישארו בה דעות גשמיות לאחריו.

[דרשות הר"ן הדרוש השביעי]

דף יט.

והמספר אחר מטתן של תלמידי חכמים.

יש מפרשים אחרי מטתן לשון הטייה כלומר שנוטה מדרך הישרה ואומר העבירות שעשה ואסור לו לעשות כן דכיון שהוא תלמיד חכם יש לו לחשוב בלבו שעשה תשובה כדאמרינן אם ראית תלמיד חכם שעבר עבירה בלילה אל תהרהר אחריו ביום שודאי עשה תשובה. ואסיקנא דוקא בעבירות הגוף אבל בעבירות של ממון לא עד שיחזיר לבעליו. ויש פירוש אחר שמספר ממנו גנאי אחר מיתתו כההוא דאמר דוגמא השקוה דאחר מיתתן הוה. [הריטב"א]

חתכו חוליות ונתן חול בין חוליא לחוליא, רבי אליעזר מטהר, וחכמים מטמאים.

פירש"י ז"ל כי האומן עשאו כן חוליות חוליות ומצרפן בכבשן כדין כלי חרס ואח"כ צירף החוליות ונתן חול בין חוליא לחוליא ר' אליעזר מטהר שאין זה כלי חרס אלא כעין כלי גללים וכלי אדמה שאין מקבלין טומאה וחכמים מטמאין דבתר חוליות אזלינן שהם מחרס, ונראה כי רש"י גורס חתוכי חוליות, אבל בכל הספרים כאן ובמקומו במשנה מסכת כלים פרק ה' גרסינן חתכו חוליות, והתם משמע דלא מיירי אלא בתנור שהיה שלם מתחלתו ונטמא ובא בעל הבית וחתכו כולו חוליות לרחבו, וחזר וצירף החוליות, ומפני הפגימות שנפגמו נתן חול בין חוליא לחוליא, ר' אליעזר מטהר דחתוכו זהו טהרתו דהוה ליה כאלו נתוץ רובו כיון שאי אפשר להשתמש בו אלא כשנתן חול בין חוליא לחוליא. וחכמים מטמאין כיון שאפשר להשתמש בו בכה"ג ולא חשוב זה החיתוך נתיצה, וכל היכא שלא הוצרך לתת חול בין חוליא לחוליא דכו"ע טמא, וכל שחתכו לארכו דברי הכל טהור.

ומתני' הכי איתא בפ"ה דכלים תנור שבא מחותך מבית האומן חוליות חוליות לארכו, ועשה לו למודין לדבק החוליות נתנן עליו והוא טהור ונטמא, פי' שאם נתן הלמודין עליו בעוד שהוא טהור קודם שהוסק שאינו מקבל טומאה, והרי הוא מקבל טומאה סילק את הלמודין טהור, פי' דהוי כנתיצה שהלמודין עושין אותו כלי. החזירן לו טהור, פי' דכל שנותן שם הלמודין לאחר שהוסק אין יכולין לחבר החוליות יפה. מרחו בטיט מקבל טומאה, מכאן ואילך. ואינו צריך להסיקו שכבר הוסק. חתכו חוליות ונתן חול בין חוליא לחוליא וכו', ורישא איירי כשהיה מחותך מבית האומן שסילוק הלמודין הוא טהרתו, והשתא איירי כשהיה שלם מבית האומן ונטמא וחתכו בעל הבית כדי לטהרו, וכן פי' בתוס'.

[הריטב"א, בבא מציעא נט:]

אין מוציאין את המת סמוך לקריאת שמע.

י"מ דסמוך לק"ש מקרי חצי שעה כדאמרינן בפסחים (דף צט:) סמוך למנחה ור"ל חצי שעה קודם כדמוכח התם ור"ל דבשחרית דזמן ק"ש לכתחלה הוא (לעיל ד' ט:) משיראה את חבירו ברחוק ארבע אמות ויכירנו עד סוף הנץ החמה אין מוציאין את המת אלא חצי שעה קודם שיוכל לראות את חבירו ולהכירו שאם יוציאו אותו בפחות מזה השיעור יש לחוש שלא יספיקו לשאת אותו ולקברו ויעבור זמן ק"ש דלכתחלה אבל כשמוציאין אותו חצי שעה קודם והיה שם שהות קודם זמנה שרי ולכאורה נראה שה"ה בק"ש של ערבית שצריך להוציאו חצי שעה קודם צאת הכוכבים כדי שלא יאחרו התחלת זמנה אלא מפני שלא היה דרכם להוציא המת קרוב ללילה כל כך איירי בשל שחרית.

אבל למורי הרב נראה שאפשר שבק"ש של ערבית אין להחמיר כל כך מפני שק"ש של ערבית מצותה עד שיעלה עמוד השחר ומה שאמר שהתחלתה ביציאת הכוכבים לא אמרו אלא משום זריזות שלא יאמר אוכל קימעא כדכתבינן לעיל (סימן יג).

[רבינו יונה, דף יא: מדה"ר]

ויש לשאול דכיון דאמרינן ואין מוציאין אותו אלא חצי שעה קודם התחלת הזמן בענין שיוכלו לקברו תחלה ולקרות ק"ש אח"כ אמאי הוצרך לשנות במשנה נושאי המטה וחילופיהן את שהמטה צריך להם פטורין ואת שאין המטה צריך להם חייבין שהרי לא יצטרכו לעולם לקרות ק"ש בדרך ומתרצינן דמתני' איירי כשהוציאוהו בדיעבד סמוך לק"ש ובירושלמי מקשי' להאי קושי' ומתרץ תפתר כגון דהוו סבירין דאית בה עונה ולית בה עונה כלומר שמתחלה שיערו שיוכל להוציאו ולקברו קודם שיגיע ק"ש וטעו בזה השיעור ולא היה להם שעה גדולה כל כך ולפי הירושלמי נראה דסמוך לק"ש אינו ר"ל חצי שעה דוקא אלא רוצה לומר שאין מוציאין אותו אלא בענין שישערו שיוכלו להוציאו ולקוברו קודם זמן ק"ש וה"ג התם אין מוציאין את המת סמוך לק"ש אלא יקדימו לו שעה או יאחרו שעה כלומר יקדימו קודם שיגיע זמן ק"ש שעה שיוכלו להוציאו ולקוברו קודם או אם כבר הגיע הזמן יש להם להתאחר ג"כ זמן שיוכלו לשער שכבר התפללו רוב הקהל בבהכ"נ או בביתם ואח"כ יוציאוהו ומאי דאמר שעה לאו דוקא שעה ממש אלא שיעור שיוכלו להספיק לקברו או לקרוא ק"ש כדכתבינן.

[רבינו יונה, דף יא: מדה"ר]

אם יכולים להתחיל ולגמור את כולה אין.

טעמא דמילתא משום דתנחומי אבלים גמילות חסדים היא וגמילות חסדים היא מן התורה כדאמרינן בעלמא והודעת להם זה גמילות חסדים ולפיכך פטורים מקריאת שמע אף על פי שכבר נקבר המת משום דעוסק במצוה הוא. וא"ת קודם שלא הגיעו לשורה אמאי אין מתחילין קריאת שמע וגומרין ויהיו פטורין ממצות שורה משום עוסק במצוה דהא הן עסוקין בקריאת שמע. יש לומר דמשעת קבורה הוי אתחלתא דהא מצוה דשורה מענין קבורה הוא דכבוד עושין למתים ולחיים וכיון דכן אשתכח דמצות שורה קודמת. [הריטב"א]

וא"ת עוד מאי שנא הא מההיא דלעיל דאפילו עסוקים בהספד חייבין דאמרינן נשמטין אחד אחד וקורין והכא פטרינן להו מקריאת שמע. יש לומר דבהספד אף על פי שקורין קריאת שמע לא יהא עכוב בהספד שאפשר לחזור למצותו. אבל הכא לענין מצות שורה אי אפשר. מפני שהיא מצוה עוברת.

[הריטב"א]

דף יט:

תרגמה רבי אבא בבית הפרס דרבנן.

פירוש שדה שנחרש בו קבר ואמרו חכמים דכל חמשים אמה יש לחוש לעצם כשעורה שהמחרישה מוליכה אותו והיא מטמאה במגע. וכשהוא מנפח והולך אם היה שם עצם נדחה הוא על ידי נפיחתו. ומאי דמשמע הכא דבית הפרס אסור להלוך בו בלא נפוח ובנפוח מיהת סגי זהו דוקא לענין עושה פסח דאף על גב דאיכא כרת לעושה אותו בטומאה כיון דאיכא כרת במי שחדל לעשותו וטומאת בית הפרס אינה אלא מדרבנן סמכו על הבדיקה ולא העמידו דבריהם במקום כרת. וזה במי שהולך לשחוט את פסחו אבל כהן אינו סומך בבדיקה. וא"ת הכא אמרינן דבדיקת בית הפרס הויא בניפוח ובמסכת אהלות תנן כיצד בודקין פירוש בית הפרס מביא כל עפר שיכול להסיטו ונותן לתוך הכברה אם מצא בו עצם כשעורה טמא ואם לאו טהור. יש לומר דכאן לכתחלה וכאן לדיעבד כלומר דלכתחלה כיון דאפשר לו לבדוק קודם שיעבור סמכו על בדיקת ניפוח ומנפח והולך. אבל אם עבר בלא נפוח ותו לא איפשר לבדוק בניפוח שאם היה העצם נדחה מה יועיל לזה שעבר תקנו לו בדיקה אחרת לידע אם נטמא אם לאו דהיינו כוברו בכברה. [הריטב"א]

דאמר רב יהודה אמר שמואל מנפח אדם בית הפרס והולך.

דמסתמא ליכא למימר שהגיעה המחרישה עד המת וליכא לאחזוקי מקום טהור בטמא מספק אלא חכמים החמירו משום חומרא דטהרות ומשום הכי הקילו דליכא ספיקא דאורייתא הם אמרו והם אמרו ולא היו רגילים לקבור מתים בעומק כי השתא בזמן הזה הילכך לא חיישינן שמא המת בעומק תחת המחרישה ומן הדין אפילו נפוח לא צריך כי אם חומרא בטהרות שהחמירו חכמים בדבר ואמאי לא חייש שיהא מת בקרקע ואין נוגע בו ומטמא באהל אי נמי בלא המאהילים מן

הצדדים הוו מטמאין לאדם באהל אלא שמע מינה דלא מטמא באהל.
[תוספות, מועד קטן ה:]

או היה זקן ואינה לפי כבודו.

ודרוש כל הפרשה בסמיכות שלה, שכל פרשיותיה סמוכים לעד לעולם עשויים באמת וישר, והא לך ענין הסמיכות וכו', ואחריה פרשה טעינה, ואח"כ כת' והתעלמת מהם ודרשינן (ב"מ ל.) דלפעמים שאתה מתעלם, הא כיצד זקן ואינה לפי כבודו פטור, ולא כל הרוצה ליטול את השם נוטל ולומר זקן אני ואיני חייב בזה, לכך נסמכה להם לא יהיה כלי גבר על אשה וגו' כי תועבת ה' כל עושה אלה, וכת' (משלי טז ה) תועבת ה' כל גבה לב.
[תורת המנחה פרשת כי תצא]

או שהיתה מלאכתו מרובה משל חברו.

וא"ת אמאי נקט שלו מרובה משל חברו, דהא אפילו שתיהן שוות ואפילו שלו מועטת משל חברו שלו קודם שהרי הוא מפסיד שאין לו אלא כפועל בטל, וי"ל דאה"נ וכל היכא דאית ליה פסידא כלל קרינן שלו מרובה משל חברו, א"נ משום דכל היכא שאין שלו מרובה משל חברו כל שיש שם ב"ד יכול להתנות עמהם שיטול כנגד אבדתו וטרח ומציל, אבל כשהיתה שלו מרובה משל חברו אפי' יש שם ב"ד אינו יכול להתנות עמהן אלא שיטול מחברו כדי אבדתו ואית ליה פסידא לעולם.
[הריטב"א, ב"מ ל.]

פעמים דאף במועטת מתעלם כדתנן בפ' אלו מציאות היה בטל מן הסלע לא יאמר לו תן לי סלע אלא נותן לו שכרו כפועל אם יש שם ב"ד מתנה בפני ב"ד אם אין שם ב"ד בפני מי יתנה שלו קודם, והא דנקט מרובה מילתא דפסיקא נקט דאפי' יש שם ב"ד שלו קודם.
[תוספות הרא"ש]

לכך נאמר והתעלמת.

דרך התנאים שמסמיכין אחד קרא, אע"ג דנפקי מתרי קראי כדאשכחן בפרק אלו מציאות (ב"מ ד' ל.) גבי והתעלמת מהם דדריש מיניה כהן והוא בבית הקברות זקן ואינו לפי כבודו או שהיתה שלו מרובה משל חבירו, אע"ג דנפקי מתרי קראי וכו' כדמסיק התם.
[תוספות, ראש השנה ה.]

דף כ.

וליגמר מינה שב ואל תעשה שאני.

מיהו תימה דהכא שב ואל תעשה הוא ובפרק מי שמתו בברכות (דף יט:) מוכח דשרי אפי' באיסור דפריך גבי המוצא כלאים בבגדו פושטו אפי' בשוק מהולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו שמטמא למת מצוה משום בזיון המת ומשני שב ואל תעשה שאני.

וי"ל דהתם גנאי גדול הוא למת מצוה שאין לו קוברים לכך שב ואל תעשה שרי תדע דבקרובים לא דחי כבוד דידהו פסח ומילה וכן לפשוט כלאים בשוק גנאי גדול כגנאי מת מצוה להכי פריך מינה אבל הכא גבי עדות ליכא גנאי כל כך ולא שרי באיסורא אפי' בשב ואל תעשה ודמי ליה גנאי דמצא שק או קופה והתם נמי דפריך ממצא שק וקופה מכ"ש פריך וה"מ לשנויי שב ואל תעשה כדמשני בתר הכי אלא דשפיר משני שאני ממון דאיתיהב למחילה או שמא אכתי לא אסיק אדעתיה האי שנויא.

ועי"ל דכשעושין איסור על ידו לא מיקרי שב ואל תעשה והכא כדפי' בקונטרס כגון שבאה אשה לפני חכם להתירה לינשא ותלמיד זה יודע שבעלה חי ובממונא שרי אפי' מוציאין ממון על ידו מבעליו שלא כדין ומצא שק או קופה דמייתי ראיה מיניה כגון שרוצה אחר ליטלו והשתא נמי ניחא הא דאיצטריך לשנויי התם שאני ממונא דאתיהב למחילה.
[תוספות, שבועות ל:]

בשני דרב יהודה כולי תנויי בנזיקין הוה ואנן קא מתנינן שיתא סדרי.

זאת התשובה למאי דאמריתו מ"ט שבקו קמאי רובא לבתראי, דהא משכחיתו דבר מופלא דאמרוהו בתראי דקמאי שבקו להון לאגדורי בהון ולאנפושי נמי באילן מילי דאתוסף בה תלמודא דרא דבתר דרא דטובא איכא, כדאמרי' (סנהדרין קו) שבע מאה בעיי בעא דואג ואחיתופל במגדל הפורח באויר, וכו' אלא קודשא בריך הוא ליבא בעי, ולפום הכי איתוספא הוראה דרא בתר דרא עד רבינא, ובתר רבינא איפסיקא כדחזא שמואל ירחינאה דספריה דאדם הראשון דהוה כתוב ביה אשי ואבינא סוף הוראה.
[אגרת רב שרירא גאון כתיבת התלמוד אות עון]

וכי הוה מטי רב יהודה בעוקצין האשה שכובשת ירק בקדרה.

האשה שהיתה ראשון לטומאה והיתה כובשת ירק של חולין בקדירה בחומץ או בשאר משקין שמכשירין את האוכל לקבל טומאה, ונגעה בעלה חוץ לקדירה במקום הנגוב, כלומר שהוכשר תחילה במשקה ואח"כ נגב, אעפ"י שיש בעלה כביצה שמטמא טומאת אוכלין הוא טמא והכל טהור, שהרי הוכשר מתחילה, ואעפ"י שחזר ונגב מקבל טומאה לעצמו, אבל לטמא את השאר לא, דהוה ליה שני ואין שני עושה שלישי בחולין. נגעה במקום המשקה חוץ לקדרה, אם יש בו כביצה הכל טמא, שהרי ראוי לטמא אוכלין ומשקין ומטמא כל המשקין שעליו, וכיון שנטמאו משקין שעליו נעשו תחילה, והן חוזרין ומטמאין את הקלח הסמוך להן ונעשה הקלח שני, והוא חוזר ומטמא משקין שבקדירה להיות תחילה, ונמצא הכל טמא מחמת משקין שבקדירה, וכי תימא ותיפוק לי דהא נגע במשקה עצמו ניטמא המשקה מחמת מגעה, ואפי' אין בו כביצה נמי הכל טמא, אמרי נהי דאיטמי מחמת מגעה מקום מגעה אבל אידך לא, דהו"ל משקה טופח ואינו חיבור, ואם אין בו כביצה הוא טמא, שאין צריך כביצה אלא לטמא אחרים אבל טומאת עצמו אפי' בפחות מכביצה טמא, והכל טהור, שהרי אין ראוי לטמא משקין שבו כדי שיחזורו המשקין ויטמאו את השאר, ואי משום דנגעה איהי במשקה, כיון דלא נגעה איהי במשקה דנגע ביה בקלח [לא] מיטמי ההוא משקה דנגע ביה בקלח כדאמרן ולא מיטמי קלח. חזר לקדירה אע"פ שאין בו כביצה הכל טמא, דהא איטמו להו משקין דנגעה בהו והדרי מטמו להו למשקין דאיתינהו בקדירה, דכי אמרינן משקה טופח לא הוי חיבור טופח לטמא משקה טופח הסמוך לו, אבל לטמא משקין הרבה הנוגעין בו ודאי מטמא אוכל, כדתנן בסוף פירקא קמא דמס' טהרות ואם יש ביניהן משקה טופח אף בתרומה הכל טמא, ואם תשאל וכיון דנגעה ביה בעלה אמאי לא איטמי כוליה קלח דאדיק ביה והו"ל שני ולהדר קלח וליטמינהו למשקין שבקדירה, אמרי משום הכי מיירי תנא בכובשת משום דכבוש דרכו לימוח וכיון שאלו היה מגביה את העלה היה נפרד ולא היה הקלח עולה עמו לא הוי חיבור.
[יד רמה, סנהדרין קו:]

רבי יוחנן הוה רגיל דהוה קא אזיל ויתיב אשערי דטבילה.

הכל לפי דעת שמים. וכן הלכתא דהכל כפי מה שאדם מכיר בעצמו, אם ראוי לו לעשות הרחקה ליצרו עושה ואפילו להסתכל בבגדי צבעונין של אשה אסור כדאיתא במסכת עבודה זרה (כ:), ואם מכיר בעצמו שיצרו נכנע וכפוף לו ואין מעלה טינא כלל מותר לו להסתכל ולדבר עם הערוה ולשאול בשלום אשת איש, והיינו ההיא דרבי יוחנן (ב"מ פד.) דיתיב אשערי טבילה ולא חייש איצר הרע, ורבי אמי דנפקי ליה אמהתא דבי קיסר (כתובות יז.), וכמה מרבנן דמשתעי בהדי הנהו מטרונייתא (לעיל מ.), ורב אדא בר אהבה שאמרו בכתובות (שם) דנקיט כלה אכתפיה ורקיד בה ולא חייש להרהורא מטעמא דאמרן, אלא שאין ראוי להקל בזה אלא לחסיד גדול שמכיר ביצרו, ולא כל תלמידי חכמים בוטחין ביצריהן כדחזינן בשמעתין בכל הני עובדין דמייתינן, ואשרי מי שגובר על יצרו ועמלו ואומנתו בתורה, שדברי תורה עומדים לו לאדם בילדותו ונותנין לו אחרית ותקוה לעת זקנתו, שנאמר (תהלים צב טו) עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו.
[הריטב"א, קידושין פב.]

דף כ:

אמר רב אדא בר אהבה נשים חייבות בקדוש היום דבר תורה.

מדברי רבינו נראה בביאור שהוא סובר שההבדלה ג"כ דבר תורה והכל בכלל זכור. ואע"ג דבגמרא פ' ערבי פסחים (דף קו.) אין שם אלא זכרהו על היין בכניסתו אין לי אלא בלילה וכו' מ"מ ילפינן ליה מדכתיב ולהבדיל כמ"ש פרק ידיעות הטומאה (שבועות יח:) ולשון מכילתא זכור את יום השבת קדשהו בברכה, ובביאור אמר זכרהו על היין ואמרו גם כן קדשהו בכניסתו וקדשהו ביציאתו.

וי"א שההבדלה אינה אלא מד"ס, אבל הקידוש הוא דבר תורה. ודע שלדברי הכל אחד אנשים ואחד נשים חייבין הם בקידוש היום ומימרא מפורשת היא נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה. ונפקא לן מזכור ושמור, והבדלה נמי אם היא דבר תורה נפקא לן חיובא דנשים מהתם ואם היא מדבריהם דומיא דקידוש תקנוה.
[מגיד משנה, שבת פכ"ט ה"א]

אמר קרא זכור ושמור.

והנה באה מצות השבת בדברות הראשונות בלשון זכירה כמ"ש זכור את יום השבת לקדשו כאן וגם כן בפרשת ואתחנן באה בלשון שמירה ושמרתם את השבת ושמרו בני ישראל את השבת שמור את יום השבת. עד שאחז"ל (שבועות כ:) זכור ושמור בדבור אחד נאמרו שנאמר אחת דבר אלהים שתים זו שמענו. לפי שבמניעת המלאכה בשבת יש שתי בחינות האחת שקט ונופש האיש. והב' בטול המלאכה ההוא והעדר' והשי"ת חשש אל שתיהן כי הוא כיון שיניח וינפש האדם ביום המנוח הזה ושלא תעשה בו מלאכה בשום פנים. והתועלת אשר כיון בנופש וההשקט הוא לתת מקום באותם הימים הקדושים להשכיל ולהתבונן בתורת ה' והמשכילים ימצאו נחת רוח להשלים שכלם ולהיטיב לנפשם בהם וכמו שאחז"ל לא ניתנו שבתות וימים טובים לישראל אלא ללמוד בהם תורה וזו הוא הנפש יתירה שאמרו שימצא אדם בעצמו בשבת מצד ההכנה הטובה אשר ימצא אז ללמידה ולידיעה במניעת העסקים והסרת הטרדות המונעת לשלמות השכלי. אמנם התועלת אשר כיון בבטול המלאכה עצמה הוא שעל ידי זה יזכרו ויפקדו הגדולות והנוראות אשר עשה בהוציאו אותנו מתחת סבלת מצרים המורים על יכולתו המוחלט.
[אברבנאל, שמות לא יג]

ואין ספק שלשון זכירה נופל על דבר שיש בו מעשה ולשון שמירה על המניעה ממנו. ולכן כשצוה יתברך על המנוחה והנופש אמר זכור את יום השבת רוצה לומר זכרהו בו כדי שתשכיל ותדע מעשה ה' כי נורא הוא ובריאותו העולם אחר האפס המוחלט כמ"ש כי ששת ימים עשה ה' וגו' וכאשר רצה לצוות על ביטול המלאכה אמר בלשון שמירה שמור את יום השבת רוצה לומר השמר פן תעשה כל מלאכה. והנה בדברות השניות וכן בזאת הפרשה שהיתה הכוונה להזהיר על בטול מלאכה הוצרך לומר לשון שמירה וזכרת כי עבד היית כלומר שאז לא היית יכול להבטל מהמלאכה ובעבור שהמנוח והנופש שתורה עליו מלת זכור והמניעה מהמלאכה שתורה עליו מלת שמור אינם נפרדים זה מזה. ולא נמצאים זה זולת זה כי בבטול המלאכה ימצא המרגוע ובהמצא המרגוע תבטל המלאכה וכאלו הם אחד בנושא שנים במאמר לכן אחז"ל זכור ושמור בדבור אחד נאמרו רוצה לומר שלשני הענינים ולשני הטעמים יחד נתכון ואם שבמציאותם לא נפרדו.
[אברבנאל, שמות לא יג]

ובמדרשו של רבי נחוניא בן הקנה (ספר הבהיר אות קפב) הזכירו עוד סוד גדול בזכור ושמור, ועל הכלל תהיה הזכירה

ביום והשמירה בלילה, וזהו מאמר החכמים (ב"ק לב:) שאומרים בערב שבת באי כלה באי כלה, באו ונצא לקראת שבת מלכה כלה, ויקראו לברכת היום קדושא רבא (פסחים קו.) שהוא הקדוש הגדול, ותבין זה. ואמת הוא ג"כ כי מדת זכור רמזו במצות עשה, והוא היוצא ממדת האהבה והוא למדת הרחמים, כי העושה מצות אדוניו אהוב לו ואדוניו מרחם עליו, ומדת שמור במצות לא תעשה, והוא למדת הדין ויוצא ממדת היראה, כי הנשמר מעשות דבר הרע בעיני אדוניו ירא אותו, ולכן מצות עשה גדולה ממצות לא תעשה, כמו שהאהבה גדולה מהיראה, כי המקיים ועושה בגופו ובממונו רצון אדוניו הוא גדול מהנשמר מעשות הרע בעיניו, ולכך אמרו דאתי עשה ודחי לא תעשה, ומפני זה יהיה העונש במצות לא תעשה גדול ועושין בו דין כגון מלקות ומיתה, ואין עושין בו דין במצות עשה כלל אלא במורדין, כמו לולב וציצית איני עושה, סוכה איני עושה, שסנהדרין היו מכין אותו עד שיקבל עליו לעשות או עד שתצא נפשו. [רמב"ן, שמות כ ז]

כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה.

ואמר זכור את יום השבת לקדשו - ובמשנה תורה (דברים ה יב) כתוב שמור את יום השבת לקדשו. ורבותינו אמרו בזה (ר"ה כז.) זכור ושמור בדבור אחד נאמרו, ולא הקפידו בלשונות אחרים שנתחלפו להם. והכונה להם ז"ל, כי זכור מצות עשה, צוה שנזכור יום השבת לקדשו ולא נשכחהו, ושמור אצלם מצות לא תעשה, שכל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא לא תעשה (עירובין צו.), יזהיר שנשמור אותו לקדשו שלא נחללהו, ואין ראוי למשה שיחליף דברי השם ממצות עשה למצות לא תעשה. אבל אם החליף בדבור השני וכל תמונה ואמר כל תמונה, בחסרון וא"ו, והוסיף אותה בועל שלשים, וכן כל כיוצא בזה בשאר הדברות, אין בכך כלום, כי הכל אחד. והטעם הזה לא יסבול אותו אלא מי שאינו רגיל בתלמוד.

ומפורש אמרו (ברכות כ:) נשים חייבות בקדוש היום דבר תורה, שנאמר זכור ושמור, כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו בזכירה, שהנשים חייבות בשמירה, שבכל מצות לא תעשה הן חייבות, ולא היו חייבות בזכירה שהיא מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות, אלא שההיקש הזה מחייב אותן. ואני תמה אם נאמר זכור ושמור מפי הגבורה, למה לא נכתב בלוחות הראשונות. ויתכן שהיה בלוחות הראשונות ובשניות כתוב זכור, ומשה פירש לישראל כי שמור נאמר עמו. וזו כוונתם באמת.

[רמב"ן, שמות כ ז]

והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו בזכירה.

ויש מקשין עוד אמאי לא מחייבינן נשים במצות ציצית דנדרוש לא תלבש שעטנז גדילים תעשה לך, כל שישנו בלא תלבש שעטנז ישנו בגדילים תעשה לך, והני נשי הואיל ואיתנהו בלא תלבש שעטנז איתנהו נמי בגדילים תעשה לך, דאע"ג דתרי קראי נינהו, הא הוה דרשינן התם כי הא במסכת מנחות (מג.) לפטור כהנים מציצית, וי"ל דכיון דכתיב גבי ציצית דבר אל בני ישראל ועשו ליכא למידרש הכי.

[הריטב"א, שבועות כ:]

הקשה ה"ר יעקב דאורליינ"ש דליחייבו נשים בציצית דאית לן למימר כל שישנו בלא תלבש שעטנז ישנו בגדילים אף ע"ג דלאו היקש הוא אלא סמוכים דתרי קראי נינהו מ"מ דרשינן הכי בפ"ק דערכין (דף ג:) ובהתכלת (מנחות מג.).

ויש לומר, דהא דנשים פטורות בציצי' היינו משום דיליף לה (קדושין לה.) רב אחא בר יעקב דמ"ע שהזמן גרמא נשים פטורות דהוקשה כל התורה לתפילין והקישא עדיף מסמוכים, ולמ"ד דתפילין לאו מ"ע שהזמן גרמא נינהו אפשר דלדידיה נשים חייבות בציצית מסמוכין דבלא"ה נמי לרבנן דר' ישמעאל בפ' התכלת (מנחות מג. ושם) סבר נשים חייבות בציצית דמחייבי ציצית בלילה והוי שלא הזמן גרמא. וקשה הא דדייק בפ' התכלת דרב יהודה סבר דציצית מ"ע שלא הזמן גרמא מדרמי תכלת לפורזומא דאינשי ביתיה וממאי דלמא אע"ג דסבר דהוי הזמן גרמא מיחייב נשים מסמוכין, ויש לומר, דעדיפא מינה משני ליה התם.

[תוספות, יבמות דף ד.]

והלא אתה נושא פנים לישראל דכתיב ישא ה' פניו אליך.

פנים הם שם לפני האדם ושאר בעלי חיים, פני אדם, פני אריה, פני שור (יחזקאל א י). ומפני שהכעס והרצון ניכר בפנים הושאל לכעס כמו ופניה לא היו לה עוד (שמואל א א יח), פני ה' בעושי רע (תהלים לד יז). ולרצון האר פניך על מקדשיך השמם (דניאל ט יז), האירה פניך אל עבדיך (תהלים לא יז). והושאל לחמלה ולרחמנות לא תשא פני דל (ויקרא שם), וכן להדור זקן ונשוא פנים (שם לב). וכן מלת נושא על החומל והמהדר לא תשא פני דל (ויקרא יט טו) פני יהושפט אני נושא (מלכים ב ג יד), והם שם לדבר הנעתק המתקרב או המתרחק, ישא ה' עליך גוי וגו' (דברים כח מט), תזרם ורוח תשאם (ישעי' מא טז). ויאמר ג"כ למחילה ולסליחה נושא עון (מיכה ז יח), שא נא לפשע (בראשית נ יז), וכאן רצה לומר בלא ישא פנים וישא ה', כולל כל הענינים האלה, לא ישא פנים, לא יהדר פנים להאיר פני רצונו לחמול ולסלוח לחוטא ולהעתיק ממנו פני כעסו שהוא רמז למדת הדין. וכבר ידעת שאין לפניו לא כעס ולא רצון, ולא נאמרו מדות אלו בו יתברך אלא מצד פעולותיו והמקבל אותם, כשיגמול החוטא ויענישנו יראה מצד אותה פעולה כאילו כעס יתברך עליו, וכאשר יגמלנו טוב על צדקותיו אשר עשה יראה כאילו רצון השם יתברך עמו ומראה לו פנים של הדור, והוא יתברך לא ישתנה חלילה ולא יתפעל למדות אלו, רק שהמעשה משתנה מצד המקבל לפי מעשיו, והוא אומרו (דברים לב ד) הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט. ומפני ששני הכתובים האלה, רצה לומר לא ישא פנים וישא ה' פניו אליך, יראה מנגליהן כסותרין, ביארו שהענין מדה אחת, והיא מדת טובו של הקב"ה שמשלם מדת הטוב כנגד מדת המתנהג בה, וכמו שביארו ז"ל באומרם (מגילה כח.) נושא עון ועובר על פשע, למי נושא עון למי שעובר על פשע, כל שמעביר על מדותיו מעבירין לו על פשעיו, וכן המדה שנכנסים לפנים מן השורה למי שנכנס לפנים מן השורה. ועל כן אמרו כאן שהיתה תשובה ממנו יתברך, שממדת טובו שיאר פניו ויעתיק פני הכעס וימחול לישראל ויכנוס עמהם לפנים מן השורה, מפני שהם מתנהגים עמו באותה מדה, שהוא חייב ברכה על השביעה והם מראים עצמם שמחים ומתענגים בטוב לבם במצותיו ונכנסין לפנים מן השורה ומדקדקין לברך אפילו עד כזית ועד כביצה.

[רשב"א, אגדות]

דף כא.

מאי טעמא קריאת שמע דרבנן אמת ויציב דאורייתא.

ואיכא למידק האי ספק קרא קרית שמע במאי קא מיירי אי בברי שאמר אמת ויציב אלא שמסופק אם קרא את שמע הוא לא אפשר דכיון דאמר אמת ויציב בודאי קרא את שמע דסירכי' נקט ואתא ואי במסופק אפילו באמת ויציב היינו ספק אמר אמת ויציב וי"ל דלעולם במסופק בשניהם וה"ק ספק קרא קרית שמע והיכי דמי כגון שמסופק ג"כ אם אמר אמת ויציב אינו חוזר וקורא קרית שמע, אבל אם מסופק באמת ויציב ואפילו יודע שקרא קרית שמע חוזר ואומר אמת ויציב דאמת ויציב דאורייתא, וא"ת עוד אמת ויציב דאורייתא אמאי משום יציאת מצרים דאית ביה והלא אף בקרית שמע איכא פרשת ציצית דכתיבא ביה יציאת מצרים וכיון שיודע שקרא קרית שמע כבר יצא וחזר אמת ויציב דרבנן דלא גרע קרית שמע משמעתא דאית בה יציאת מצרים דמהדר עלה רבי כדי לצאת בה מהזכרת יציאת מצרים בזמנה כדאיתא בפ' הי' קורא, פי' ה"ר שמעיה ז"ל דהכא קרי לפרשה ראשונה דק"ש דאית בה מלכות שמים ק"ש, ואמת ויציב קרי ליציאת מצרים, וכיון שכן אף פרשת ציצית בכללה ולא קיי"ל כרב יהודה אלא כרבי אלעזר דאמר בסמוך ספק קרא ק"ש חוזר וקורא דק"ש דאורייתא, ובר"פ היה קורא כולהו סבירא להו דפסוק ראשון דאורייתא.

[הרשב"א]

ורבי יוחנן אמר ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו.

נראה דלא קאמר אלא היכא שספק לו אם התפלל וה"ק אינו חושש אם יתפלל מספק דאף אם התפלל כבר מאי נפקא מיניה אף מתפלל כל היום כולו מספק ולא פליג אדרב יהודה אמר שמואל, והכי אמרי' לקמן בפ' אין עומדין (לא.) יכול יתפלל אדם כל היום כולו כבר מפורש ע"י דניאל וזמנין תלתא ביומא משמע שאין לאדם להתפלל יותר משלש פעמים, והא דאמרינן בפ' מקום שנהגו דאליבא דר' יוחנן מתפללין תפלת נעילה בתענית צבור מהאי טעמא דא"ר יוחנן ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו שאני תענית צבור שהוא דומה ליה"כ וראוי להתפלל בו תפלת נעילה אבל אם ידוע לו שהתפלל נראה דר' יוחנן מודה שאין לו להתפלל יותר. והגאונים פירשו דהא דאמר ר' יוחנן ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו דוקא יחיד ואדעתא דנדבה אבל אדעתא דחובה אסור דתפלות כנגד תמידין תקנום והיחיד מתנדב עולת נדבה, אבל צבור אפילו אדעתא דנדבה אסור שאין הצבור מביאין עולת נדבה דקיץ המזבח לאו נדבה היא אלא מן המותרות הוא בא, והא דאמר רב יהודה אמר שמואל היה מתפלל ונזכר שהתפלל פוסק ואפילו באמצע ברכה מודה ר' יוחנן בהא שהרי שכח שהתפלל וכוון להתפלל אדעתא דחובה הילכך צריך לפסוק אפילו באמצע ברכה, דאם היה גומרה הוי כמקריב שני תמידין בשחרית ועובר משום בל תוסיף, ואפילו אם היה רוצה לגומרה לשם נדבה לא מצינו קרבן חציו חובה וחציו נדבה, ובתפלת מוסף מודה ר' יוחנן שאינו יכול להתפלל בנדבה דאין מוסף בא בנדבה. [תוספות הרא"ש]

דף כא:

ונקדשתי בתוך בני ישראל כל דבר שבקדושה לא יהא בפחות מעשרה.

דילפינן תוך תוך מעדת מרגלים דהתם נמי כתיב הבדלו מתוך העדה הזאת מה להלן עשרה בלא יהושע וכלב אף כאן עשרה ולענין קדושה של ברכת יוצר אור וקדושה של ובא לציון גואל אם צריך עשרה אם לאו נחלקו בו המפרשים יש אומרים דבכלל דבר שבקדושה הוי ואין אומרים אותו בפחות מעשרה ואומר כשמגיע לשפה ברורה ידלג אותו. אבל רבני צרפת ז"ל ומקצת הגאונים ז"ל אומרים שמותר היחיד לאומרו דלא הוי בכלל דבר שבקדושה אלא נקדישך שאנחנו מקדישין אותו ובכיוצא בזה אמרו שאין לנו לעשותו בפחות מעשרה אבל קדושה של יוצר שאין אנו מקדשין אותו אלא מזכירין הקדושה שאומרים לו משרתיו מותר ביחיד דאינו אלא כמו ספור וכן ג"כ ובא לציון כיון שאינו אלא פסוקים בעלמא שאנו אומרים אותם אין בכך כלום ולזה נוטה דעת מורי הרב נר"ו ודייק הכי מדאמרינן כל דבר שבקדושה ובודאי בכלל דבר שבקדושה הוי ק"ש שאין לך דבר שבקדושה יותר מדבר שיש בו עול מלכות שמים ואפ"ה אינו בכלל זה הדין דמותר לקרותה ביחיד וכיון שאנו רואים שק"ש אינה בזה הדין ומותר לקרותה ביחיד שמע מינה דכל דבר שבקדושה אינו רוצה לומר כל דבר שיש בו קדושה אלא הכי קאמר כל דבר שהותקן לאומרו בעשרה מתחלה משום קדושה אינו בפחות מעשרה, ומשום הכי קורין ק"ש ביחיד (כמו בצבור) מפני שלא הותקנה מתחלה בעשרה וקדושה של יוצר אור ג"כ לא הותקנה בעשרה כמו הקדושה של נקדישך א"כ קורין

אותה ביחיד ותדע שלא הותקנה מתחילה בעשרה כמו נקדישך שבכל נוסח התפלות תמצא כתוב בברכות יוצר אור בנוסח היחיד הקדושה וקדושת נקדישך אינה כתובה בנוסח היחיד דמשמע שזו בלבד התקינו בעשרה. [רבינו יונה, דף יג. מדה"ר]

רבי יהודה אומר מברך לפניהם ולאחריהם.

קא סלקא דעתין השתא דכיון דר' יהודה מחייב ליה בדרבנן טעמיה משום דקסבר בעל קרי מותר בדברי תורה וכיון שכן אפילו כדרכו נמי קורא ומוציא בשפתיו. והאמר ר' יהושע בן לוי מנין לבעל קרי שאסור בדברי תורה שנאמר והודעתם וכו'. ודאי ליכא למימר דר' יהושע בן לוי מדאורייתא סבירא ליה דבעלי קריין אסורין דודאי תקנת עזרא היא כדאיתא בבבא קמא ולקמן מייתי לה. ועוד דהא לקמן דריש האי קרא לדרשא אחרינא ואמאי והא אפקיה. אלא ודאי אסמכתא בעלמא הוא דסמיך ליה לקרא. וא"ת אם כן מאי אקשי ליה לר' יהודה מהאי כיון דלא מדאורייתא. יש לומר דאכתי קשיא משום תקנת עזרא ולא נחית תלמודא למידק עליה השתא אי הויא אסמכתא או לא ונקיט לה כאלו היא דאורייתא ולא איכפת ליה משום דבמסקנא הא מתרצן כולהו דאסיקנא דר' יהודה סבר דבעל קרי אסור בדברי תורה כדלקמן. [הריטב"א]

נאמר מכשפה לא תחיה.

ידוע כי ענין הכשוף דבר רע עד מאוד, וגורם כמה תקלות לבני אדם, איני צריך להאריך בו שידועים הדברים. ועל כן נצטוינו לסלק מן העולם המשתדל בזה, לפי שהוא בא כנגד חפץ השם, שהוא חפץ בישובו ושיתנהג הכל בדרך הטבע שהוטבע בתחילת הבריאה, וזה בא לשנות הכל. [ספר החינוך, מצוה סב]

ואשר כתבתם מה ההפרש המוכיח בין מעשה נביאות למעשה כשפנות, הרבה רחוק מופת של נבואה ממעשה כשפים וכיוצא בהן, כי מעשה כשפים כולן דברים שהן מצויין במנהגי העולם או שיכולין הברואים לעשותן, אבל מופת הנבואה אשר בו יודע כי זה מלאך ה' ושלוחו צריך שיהיו בו שני מדות, אם נעדרה אחת מהן לא יהא מופת נבואה. אחת מהן שיהיה ממעשה אלהים דבר שאין ברוא יכול לעשותו ואין עושהו אלא הבורא, והשני ולא הנהיג בו את העולם אלא הוא שינוי סידרי העולם הנהוגים, כגון האותות שנעשו למשה אשר אין ברוא יכול להפוך יאור כמו נילוס אל דם ואין זה אלא מעשה הבורא, ואף אין במנהגי עולם שיהפוך היאור והנהרות לדם, וכגון העמדת השמש ליהושע והחזרת השמש לישעיהו שהדבר ידוע שאין מי שיוכל לעשות כן אלא הבורא ואף הוא שינוי סידרי עולם ומנהגיו וכיוצא באילו. לפיכך מי שיבא ויאמר אני נביא וה' שלחני, וזה אות יעשה לכם להודיע כי הוא שלחני, כי סמך לדברי אלה יעמיד את השמש, או שיחזירנה ממערב למזרח, או שיהפוך את הנהר הזה דם, או שיחיה את פלוני המת אשר נקבר מכמה ימים ויעלהו מקברו, וסמך לדבריו יעשה ה' ככה, שיהפוך הנהר לדם או שיחיה המת או שיעמוד השמש, כיון שאלה מעשה ה', ושינה בם את מנהג העולם, הרי הוא כאילו אמר כי זה אמת הוא אומר משמי וכבר האמינו במעשה זה.

ואילו אמר הנביא כי המופת שלי דבר שברוא יכול לעשותו, אם אדם ואם שד ואם שר, אעפ"י שנעשה אין בזאת להאמינו, כי יש לומר בדרך הזה נעשה ולא מה' להאמין את זה. וגם אילו אמר הנביא כי המופת שלי דבר שאין יכול לעשותו אלא הבורא, אבל הוא מנהג העולם, גם זאת אינה עדות להאמינו, כי יש לומר כמנהג סידרי עולם עשה אלקים זאת, ולא להאמין את זאת. גם בזאת לידע כי אין הקב"ה עושה אות נביאות לכזבן, כי אות זאת יש בה האמנת דברי מי שנעשית לו והאמנת כזבן היא כזב, וחלילה לאל מרשע ושדי מעול. [תשובות הגאונים החדשות, סימן קטן]

אוב וידעוני בכלל כל המכשפים היו.

הקשה ה"ר יעקב מאורלינ"ש היאך למדים שאר מכשפין מאוב וידעוני והלא יצאו אוב וידעוני לידון בדבר החדש שהם בכרת מה שאין כן בשאר מכשפין ואמרינן בפ' איזהו מקומן דהיוצא לידון בדבר החדש דכלליה לא גמר מיניה ולא איהו גמר מכלליה, וי"ל דלא מקרי דבר החדש מה שניתוסף כרת באוב וידעוני, דלא מקרי דבר החדש אלא כגון אשם מצורע שיצא לקבלת דם ביד לצורך הבהונות שכל שאר הקרבנות צריך לקבל הדם בכלי וזה הקל בו הכתוב לקבל מקצת הדם ביד, וגם אשת אח קרי ליה בריש יבמות דבר החדש לפי שהתירה הכתוב במקום מצוה לאחר מיתה מה שאין כן בשאר עריות. [תוספות הרא"ש]

דף כב.

אמר ליה בני פתח פיך ויאירו דבריך.

מהכא משמע דר"י בן בתירא לא מצריך אפילו נתינת ט' קבין, והא דאמרינן נהוג עלמא כריב"ב בטבילותא לאו למימרא דבטבילותא דוקא קאמר אלא משום דאינך מצריכי טבילה קאמר הכא בטבילה, ואמרינן נמי בטלוה לטבילותא, והוא הדין לנתינת ט' קבין ובירושלמי נמי משמע הכין דתני דנהוג להקל אפי' בט' קבין נהוג להקל דגרסינן התם גבי מתני' דיום הכיפורים אסור בתשמיש המטה איתא חמי ברחיצה אסור לא כ"ש בתשמיש כלומר שהרי צריך הוא להתפלל ושני במקום שאין טובלין ואם איתא דלא אמרו אלא שאין טובלין אבל בט' קבין חייב אכתי איתא לקושיין ברחיצה אסור לא כ"ש בתשמיש, אלא שאין טובלין ואין נותנין אפילו ט' קבין קאמר וכן נהגו בכל מקומותינו. ואיכא למידק כיון דתקנת עזרא הוא היכי אתי ריב"ב ומבטל לה והא אין ב"ד רשאי לבטל דברי ב"ד חבירו אא"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין וי"ל דאתא עזרא ולא קבילו מיניה אלא נהוג בה להקל ואתא ריב"ב ואחזיק בידיהו וקראו על שמו. [הרשב"א]

רבי יאשיה אומר לעולם אינו חייב עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד.

מה שפירש הקונטרס דכלאי זרעים דרבנן אינו נראה לר"י דהא אמרי' בפ' כל הבשר (חולין קטו.) כלאי זרעים ליתסרו דהא תיעבתי לך הוא ואין נראה לומר דלהרכבת האילן קרי כלאי זרעים משום דבספ"ק דקידושין (דף לט.) מפיק הרכבת האילן משדך לא תזרע כלאים, ועוד דהתם בקידושין אמר אההיא מילתא גופא, בהמתך לא תרביע כלאים שדך לא תזרע כלאים מה בהמתך בהרבעה אף שדך בהרכבה, ומה בהמתך נוהג בין בארץ בין בחו"ל אף שדך נוהג בין בארץ בין בחו"ל ופריך ואלא הא כתיב שדך, ומשני ההוא למעוטי זרעים שבחו"ל, משמע דבא"י אסירי מדאורייתא ואפי' לר' יאשיה דאמר אינו חייב עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד היינו להתחייב משום כלאי הכרם דלא תזרע כרמך אבל אלאו דלא תזרע שדך מודה דחייב. [תוספות, שבת פד:]

וי"א שלא אמרה ר' יאשיה אלא לענין איסור זריעה אבל לענין איסור הנאה אפילו חטה וחרצן או מין אחד בכרם אסור בהנאה, ואין צריך לומר שני מינים בכרם אע"פ שאינן במפולת יד וכו' וכן הרבה שמועות בתלמוד נוטות לדעת זה כגון מחיצת הכרם שנפרצה והמסכך גפנו על תבואתו של חברו והמקיים קוצים בכרם וכשותא בכרמא ערובא, הא באכילה מיהא כלם מודים שאסור ואפילו מין אחד בכרם.

וגדולי הדורות מכריעים שמין אחד בכרם או חטה וחרצן מותר אף באכילה, שאם לא כן מהו שאמרו במסכת ברכות נהוג עלמא כר' יאשיה לענין כלאים, הואיל ואיסורן במקומו עומד מה היו מועילים במנהגם, ואם כן כל השמועות שמורות שמין אחד בכרם קדש אינן הלכה וכו'. [מאירי, קידושין לט.]

וכן יש עוד ראיה לזה לדעתי ממעשה הנזכר כאן, חזיוה לההוא גברא דהוה זרע ביני גופני וודאי לכונת אכילה היה עושה כן והיה לו לשמתו על שם שהיה יודע בסופו שיאכל, אלא ודאי מותרין באכילה אלא שלכתחלה מיהא אסור, וכן הדין בשעורה וחרצן או בחטה וחרצן שודאי מותרין באכילה, אבל שני מינין בכרם אע"פ שאינם במפולת יד, וכן חטה ושעורה וחרצן אע"פ שאינן במפולת יד אסורין בהנאה, וממה שאמרו בפ' כל הבשר, כתוב המלאה דמשמע דוקא התוספת וכתוב הזרע דמשמע שאף הזרע עצמו משהושרש נאסר אע"פ שלא הוסיף, ותירץ זורע מעיקרו בהשרשה זרוע ובא בהוסיף, אלמא אע"פ שלא נזרע במפולת יד כל שהוסיף אסור. [מאירי, קידושין לט.]

וחרצן.

בנזיר פרק ג' מינים (דף לד:) פליגי תנאי איזה נקרא חרצן ואיזה נקרא זג אם הקליפה או הגרעינין, והתרגום מוכיח כר' יוסי דאמר זג הוא הקליפה דמתרגמינן מחרצנין ועד זג מפורצנין ועד עיצורין, והקליפה החיצונה הנסחטת היא שראויה לעצור, והניח ר' יוסי סימן לדבר במשנה זוג ועינבל כי הזוג הוא מבחוץ והעינבל מקשקש בתוכו, וכן פעמון מתרגמינן זגא שהפעמון הוא החיצון שהעינבל בתוכו, וכן סתם התלמוד קורא הפנימי חרצן עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן (חולין דף פב:) והגרעינין הוא הזרע. [תוספות, עבודה זרה לד.]

דף כב:

ירד לטבול אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תהא הנץ החמה יעלה ויתכסה ויקרא.

דברי המשנה הם בזריזים והזהירים שיהיו שומרים להשלים ק"ש עם הנץ החמה ועלותה בפאת מזרח כדי שתהיה התפלה עם עלות השמש וסמכו זה לדברי הנביא ייראוך עם שמש ועל כן יתכסה במים ויקרא, והמים הרעים הם המבאישים ומי המשרה מים ששורין בהם הפשתן ומה שאמר עד שיטיל לתוכן מים אינו חוזר על המים הרעים ועל מי המשרה אבל הוא חוזר על מי רגלים שנופל עליו שם המים הרעים אבל המים המבאישים ומי משרת הפשתן לא יתכסה בהם בשום פנים ואפילו השליך לתוכן מים אך השתין איש אחד בבית אחד בעת שישליכו עליו רביעית מים מותר לו לקרות ק"ש אצלו במקום אחד בתוך ד' אמות ויהיה תקון דבר זאת המשנה להיות כן אבל לא יתכסה במים הרעים ומי המשרה ולא יקרא כנגד מי רגלים עד שיטיל לתוכן מים וכמה ירחק מהם אם לא הטיל לתוכן מים ומן הצואה ד' אמות, ועוד נבאר במסכתא שאחר זאת שעור רביעית וזולתה מן המדות ומה שאמר להרחיק מן הצואה ד' אמות כשתהיה אחריו או צדדיו אבל לפניו בעוד שיראה אותה אינו מותר והיא כנגד עיניו. [פיהמ"ש להרמב"ם]

אלא אמר רבא הואיל וחטא אף על פי שהתפלל תפלתו תועבה.

כלומר הואיל וחטא שהיה לו לבדוק מתחלה ולא בדק צריך לחזור ולהתפלל ואומרים רבני צרפת ז"ל דדוקא כשהיה מקום שמצוים לשם קטנים או שמצוי שם צואה בכי האי גוונא אמרינן דצריך לחזור ולהתפלל אבל במקום אחר דמסתמא לא היה שם צואה אם מצא אחרי כן א"צ לחזור ולהתפלל ודייקינן הכי מדאמרי' הואיל וחטא אין תפילתו תפלה ואם הוא במקום שלא היה לו לתת אל לבו שיהיה שם צואה ולא היה מחויב לבדוק מאי החטא שחטא שלא בדק אלא ודאי לא נקרא חוטא שיצטרך לחזור כי אם במקום שהיה לו לבדוק ופשע ולא בדק תדע דהא באידך ברייתא דלעיל אמרינן היה עומד בתפלה וראה צואה כנגדו מהלך לפניו עד שיזרקנה לאחוריו ארבע אמות ואם איתא דלעולם הצריכוהו לחזור ולהתפלל היאך אמרו דדי לו כשיהלך לפניו ארבע אמות והיה לנו לומר

שיחזור ויתפלל אלא ודאי מפני שאפשר הוא שהיה במקום שלא היה לו לתת אל לבו שהיה שם צואה לא אמרו שיחזור ויתפלל מפי מורי הרב נר"ו. [רבינו יונה, דף יד. מדה"ר]

שיכור אל יתפלל ואם התפלל תפלתו תועבה - ולא יצא כיון שאינו יכול לדבר לפני המלך וצריך לחזור ולהתפלל. וכן ההיא דברכות (דף כב:) שהיה מתפלל ונמצא צואה כנגדו דמסיק כיון שחטא אע"פ שהתפלל תפלתו תועבה וצריך לחזור ולהתפלל, וצ"ע אם יש להשוות ברכות לתפלה לענין צואה ושיכור, וע"כ לאו לכל מילי דמיין דהא שתוי אל יתפלל עד שיפיג יינו ואפי' ביין מזוג אל יתפלל ביותר מרביעית דאפי' ר"א דכריתות (דף יג:) לא שרי ביותר מרביעית ואפי' לענין הוראה כדאמרינן התם ופשיטא דשתוי מברך ברכת המזון, וכל הברכות כולן כדאמ' בירושלמי דברכות דמפיק ליה מואכלת ושבעת וברכת ואפי' מדומדם. ומיהו משום מי רגלים פשיטא דא"צ לחזור ולברך אפי' א"ת דמשוינן ברכות לתפלה בצואה תניא ומי רגלים לא חמירי כמו צואה דהא אמר בסוף פ' מי שמתו (ברכות דף כה.) לא אסרה תורה אלא כנגד עמוד בלבד הא נפול לארעא שרי ורבנן הוא דגזרו בהו וכי גזרו בהו בודאן אבל בספקן לא גזרו בהו רבנן. [תוספות, עירובין סד.]

דף כג.

משום שנאמר הכון לקראת אלהיך ישראל.

כתיב (עמוס ד יב) הכון לקראת אלהיך ישראל שלא תצטרך לעשות צרכיך בשעה שהקהל הולכים לבית הכנסת כדי שיתפלל עמהם ואם נעשה כך שלא יוכל קודם לעשות שלא היה לו פנאי לעשות צרכיו לא יתכן שילך לבהכנ"ס וצריך לנקביו שנאמר (תהלים קג א) ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו. [ספר חסידים סימן תתכא]

איבעיא להו מהו שיכנס אדם בתפילין לבית הכסא קבוע להשתין מים.

י"מ דלא גרסי קבוע דהיכי מיבעי ליה אם מותר להשתין בקבוע אם לאו דהא חזינן בסמוך שאפילו הכניסה בלא השתנה אסור דתניא הנכנס לבית הכסא חולץ תפיליו ברחוק ד' אמות ונכנס וכו' אבל רבינו האי גאון ז"ל גריס ליה ומפרש דה"ק מהו שיכנס אדם בתפיליו לבית הכסא צנוע שסופו להיות קבוע ומש"ה מיבעי' ליה אע"פ שבשאר בתי כסאות שאינם קבועים מותר להשתין בהם בזה שסופו להיות קבוע מי גזרינן שמתוך זה יבא לפנות בו ואסור או נאמר כיון שעדיין אינו קבוע דיינינן ליה כבית הכסא עראי ומותר ומסקנא דאסור דחיישי' שמא יפנה בהם ואומר הרב מורי שכך הוא הפסק דבבית הכסא עראי בידו אסור להשתין בהם דחיישינן משום ניצוצות כלומר שמא ישפשף בהם שהניצוצות מגיעות לתפילין אבל כשהם בראשו דליכא חשש ניצוצות מותר להשתין בהם דכיון דבית הכסא עראי הוא ליכא למיחש שמא יפנה בהן ובית הכסא קבוע בראשו אסור שמא יפנה בהן ובידו מותר דבבית הכסא קבוע ליכא חשש ניצוצות ומשום שמא יפנה נמי לא חיישינן כיון שאוחז אותם בבגדו ובידו. [רבינו יונה, דף יד. מדה"ר]

ביום גוללן כמין ספר ומניחן בידו כנגד לבו.

בנכנס לבית הכסא מיירי והכי קאמר כשנכנס ביום וצריך לחלוץ אותם כדי שלא יכנס עמהם לבית הכסא גוללן כמין ספר ואין צריך להניחם בכלי אלא אוחזן בימינו משום שמירה כנגד לבו משום כבוד. אבל כשנכנס לבית הכסא בלילה כיון שאין לו להניחן דלילה לאו זמן תפלין הוא אלא אם כן היו בראשו דאינו צריך לחלוץ עושה להם כיס טפח ומניחן בתוך הכלי. ואמרינן עלה לא שנו דביום גוללן כמין ספר וסגי להו בהכי אלא כשיש שהות ביום כדי ללבשן דכיון שהיום גדול ויכול עדיין לקיים המצוה לא הטריחוהו לתתן בכיס. אבל אם לאחר שיצא מבית הכסא אין שהות ביום כדי ללבשן עושה להם כיס טפח ומניחן בתוכו ומצניען כמו בלילה. [הריטב"א]

אמר אביי לא שנו אלא בכלי שהוא כליין.

במחופה עור. פירוש שהעור מגין, וק"ל דהכא אמרו דחפוי העור מציל בבית הכסא בקמיעין שיש בהם שמות ואפי' בתפילין היה מציל אלמלא שין של תפילין שהיא מגולה, ואמאי דהא עור זה כליין הוא, ואמרינן בפרק מי שמתו (ברכות כג.) דכלי שהוא כליין אינו מציל אלא כשיש בו אהל טפח, וי"ל דהתם הוא לגבי תיק של תפילין וכיוצא בו שעומד להכניס ולהוציא כל שעה הלכך אינו מגין אלא כשיש בו שיעור אהל האמור לגבי טומאה מיהת, אבל הכא שהעור תפור ועומד שלא להוציאו משם זמן מרובה ראוי הוא להגין. [הריטב"א, שבת סב.]

דף כג:

לא יאחז אדם תפילין בידו וספר תורה בזרועו ויתפלל ולא ישתין בהן מים ולא יישן בהן לא שינת קבע ולא שינת עראי.

אבל כשהן בראשו מותר להשתין בהן בבית הכסא עראי וגם מותר לישן בהן שינת עראי כדאמר בסוכה הנכנס לישן ביום רצה חולץ רצה מניח. וא"ת היאך שינת עראי מותר והלא אסור להסיח דעתו מהם ובשעה שמתנמנם נמצא שמסיח דעתו מהם. והיה אומר ר' יונה ז"ל מתוך דברי רבי' משה ז"ל מצאנו תירוץ לדבר זה דודאי היסח הדעת לא הוי אלא כשעומד בקלות ראש ובשחוק אבל כשעומד ביראה ומתעסק בצרכיו אע"פ שעוסק במלאכתו ואומנתו ואין דעתו עליהן ממש אין זה נקרא היסח הדעת דאי לא תימא הכי איך יוכל אדם להניח תפילין כל היום. וכן נמי כשנתנמנם אין כאן היסח הדעת כי הוא שוכח הבלי העולם ואין כאן קלות ראש. [רא"ש, ברכות פרק ג סימן כח]

אמר שמואל סכין ומעות וקערה וככר הרי אלו כיוצא בהן.

פירש"י ז"ל דסכין בידו אסור להתפלל מפני שנותן לבו על הסכין שלא יפול מידו ויזיקהו ואינו יכול לכוין בתפלתו וכן קערה עם אוכלים מתיירא שמא תפול ויפסדו האוכלים וטרוד לשמרה וכן הככר שמא יפול ויטנף והמעות שמא יתפזרו וכן כל כיוצא בזה אבל שאר דברים שאין בהם הפסד אם יפלו מידו מותר להתפלל בעודן בידו ומאי דמיבעי' לן בסוכה (דף מא) לולב מאי נצטרך לפרש לפי זה דהכי קא מבעי ליה לולב מי חיישינן שמפני חשש שלא יפול הלולב ויפסל טרוד לשמרו ואינו יכול לכוין בתפלתו ואסור או דלמא חביבה ליה מצוה ומתוך החביבות לא יפול ממנו ואינו טרוד בזה ומותר ומסקנא דחבובי מצוה עדיף ומותר ולא דיינינן ליה כסכין וקערה אלא כשאר דברים שאין בהם הפסד ואית דמפרשי דמאי דנקט סכין וקערה וככר ומעות לאו דוקא אלא אורחא דמילתא נקט והוא הדין שאין לו ליטול בידו שום דבר בשעת התפלה אלא לולב לבד שהתירו משום חבובי מצוה לא ימעט בזה כונת התפלה ולפי זה הפירוש צריך ליזהר שלא יקח אדם שום דבר בידו בשעה שיתפלל. מפי מורי הרב נר"ו. [רבינו יונה, דף יד: מדה"ר]

הכי קאמר בית הכסא קבוע דליכא ניצוצות שרי.

ויש ששואלין היאך אפשר דליכא ניצוצות והלא אמרו א"א לגדולים בלא לקטנים ונמצא דאיכא ניצוצות בשעה שמשתין. ויש לומר דכי אמרינן דליכא ניצוצות ה"מ מיושב דאין מי רגלים כלים אלא מיושב אבל כשמשתין מעומד אינו כלה ואיכא ניצוצות לפיכך אסרו להשתין בהם בעודן בידו שמא ישפשף באותה יד ניצוצות שמצוה לשפשפם כדי שלא יראה ככרות שפכה ויוציא לעז על בניו שהם ממזרים, אבל בבית הכסא קבוע ליכא ניצוצות ולפיכך מותר. ורבינו האי ז"ל כתב דבתי כסאות שלהם היו עשוין במדרון בענין שהיו כל המים יורדין ולא היו שם ניצוצות כלל. [רבינו יונה, דף יד: מדה"ר]

אזמניה ולא צר ביה צר ביה ולא אזמניה שרי למיצר ביה זוזי. על אודות צדקות שמתנדבין לצורך בית הכנסת, או לצורך בית עולמים, יראה לי שבני העיר יכולין לשנותן לצורך תלמוד תורה, שהוא עילוי קדושה חמורה וכו'. ומשום הזמנה אין לאסור, דאפילו מאן דאמר (סנהדרין מז:) הזמנה מילתא היא, הני מילי באורג בגד למת, אבל האי כטווי לאריג דמי, דלכולי עלמא לאו מלתא. ואם קרובי נותני הצדקות קראו תגר על השינוי, לא חיישינן לפעיתן. [שו"ת הרא"ש, כלל יג סימן יד]

ההוא גברא דקנה קוטא לעשות ממנה מפה, נראה דשפיר מצי למהדר ביה דקיימא לן כרבא דהזמנה לאו מילתא היא, ואמר מר אזמניה ולא צר ביה שרי למיצר ביה זוזי. ואי משום דהוה נדור מעיקרא, הא אמרינן פ"ק דערכין ישראל שהתנדב מנורה או נר לבית הכנסת עד שלא באתה לידי הגבאי מותר לשנותה. וכי תימא תשמישי קדושה שאני, הא פרישית לעיל דהזמנה לאו מילתא היא אפילו לתשמישי קדושה, ואפילו לקדושת הגוף כגון האורג בגד למת, דחשיב ליה קדושת הגוף לאפקועי מידי שיעבוד, דקנייה מיתנא, פרק אלמנה לכהן גדול, ולפי הנראה מנורת בית הכנסת נמי תשמישי קדושה נינהו, אלא דלא חמיר כתשמישי ס"ת. ומכל מקום נהי דמצי למהדר ולשנותה, מכל מקום צריך לקיים נדרו ולפרוע ולקנות מעיל אחר, וכתבת דהכי בעי למיעבד, ופשיטא דסגי ליה בהכי וככל דברי אלה מוכח בדברי מהר"ם במרדכי פרק השותפין ופרק בני העיר עי"ש.

ואפילו לבך נוקפך שלא יקנה מעיל כל כך יפה כמו קוטא זו, מכל מקום עדיף טפי לפי שהוא חדש, כדאיתא באגודה פ' הקומץ רבה דאין לקנות מעילין שנשתמש בהן הדיוט לתשמיש קדושה, ויליף ליה מדדרשינן מה מזבח שלא נשתמש בהן הדיוט אף עצים כו'. ואע"ג דנהוג עלמא לעשות מפה ופרוכת מבגדים ישנים, לאו מר בריה דרבינא חתים עליהו, וכששואלין אמינא להו לקנות חדשים, הלכך עדיף חדש טפי. [שו"ת מהרי"ל, סימן קיד]

דף כד.

ולאגמורן הלכה למעשה הוא דעבד.

הכא מסקינן לענין קרבן עד שיאמרו מותרין לעשות. וה"ה בעלמא גבי הוראה דאין לתלמיד לסמוך על דברי רבו עד דא"ל הכי, והא דתניא פ' יש נוחלין (ב"ב קל:) אין למידין הלכה על פי מעשה, הכי פירושו התם אם יאמר לך אדם ראיתי מעשה שאירע בכהאי גוונא שהורו כן אין לסמוך על דבריו, דשמא לא עיין היטב ושמא אותו מעשה היה קצת משונה, עד שיאמר הלכה למעשה, פירוש עד שיביא לו מתוך ההלכה דאיתא לאותו דבר מה שאומר, כי התלמוד ודברי האמוראין עיקר, כדאיתא בירושלמי ריש פיאה אין למידין לא מהלכות ולא מהגדות ולא מן התוספתא אלא מפי התלמוד. [תוספות, הוריות דף ב.]

אדרבה אשתו כגופו אחר לאו כגופו.

כתב הרב האלפסי ז"ל קי"ל כרב יוסף דאמר אשתו עמו כיון דכגופיה היא מותר להחזיר פניו ולקרות וכן דעת הגאונים ורבני צרפת ז"ל פוסקין לחומרא כמו הברייתא האחרת שמביא בגמרא דמצריך חציצה ואומר שבדבר כזה יש לנו להחמיר ולומר כי שמא אם היה יודע רב יוסף זו הברייתא לא היה מיקל כל כך ואיכא למידק דהיכי אמר מחזיר פניו וקורא והיאך יכול לקרות ק"ש והוא שוכב מוטה על צדו דהא אמרינן (ד' יג.) מקרי אע"ג דמצלי אסיר ומאי דאמר (ד' יא.) מטין וקורין זהו במיושב אבל בהטיה בשכיבה לא אמרו והיכי אמרי הכא דשרי ואיכא דאמרי דכי אמר מקרי אף על גב דמצלי אסיר זהו בהטיה כמו פרקדן בשוכב על

קדקדו ומוטה מעט אבל זה שמוטה על צדו לגמרי מותר והנכון יותר לתרץ דכיון דחזיני׳ דהיכא דאיכא טירחא שרי כדאמר׳ דרבי יוחנן מצלי וקרי משום דהוה בעל בשר והוה ליה טירחא הכא נמי התירו לו בהטיה משום דה״ל טירחא כיון שפשט את בגדיו לחזור וללבשן. [רבינו יונה, דף טו. מדה״ר]

היכא דאיתמר איתמר והיכא דלא איתמר לא איתמר.

וכיון דלא איפסיק הלכתא עבדינן לחומרא ומחמרינן כברייתא דפליגא אדרב יוסף ולא יקרא אפילו באשתו עמו אם אין טלית מפסיק בינו לבינה. אע״ג דהאמורא יש לו כח לשבש הברייתא כדאמר רבא לעיל אע״ג דאיתותב שמואל הלכתא כותיה ה״מ היכא דהאמורא יודע הברייתא ומשבש אותה אבל אם אמורא אמר דבר מסברא דנפשיה ונמצאת ברייתא דלא כותיה סמכינן אברייתא דאילו ידע האמורא הברייתא לא הוה פליג עלה, ואם אדם נוגע בערות חבירו אסור לקרות ק״ש דלא גרע מעקבו שרואה את הערוה דאסרינן ליה לקמן, וגם צריך שלא יהא לבו רואה את ערותו או ערות חבירו דקיי״ל לקמן דאסור, ובניו קטנים מותר אפילו בלא הפסק טלית רק שלא יהא לבו רואה את הערוה, הרי״ף פסק כרב יוסף דאשתו לא בעיא הפסקת טלית.

[תוספות הרא״ש]

דף כד:

וממשמש בבגדו אבל לא היה מתעטף.

פירש רש״י ז״ל מפני שזה דרך הגאים וה״ה בכל דבר שהוא דרך גאוה כגון במתניו על חגורו וכיוצא בזה שאסור ובגמרא אמרינן (ד׳ כד) א״ר חנינא אני ראיתי את רבי שממשמש בבגדיו אבל לא היה מתעטף ופירש רבינו יצחק הזקן ז״ל דתרי מילי נינהו שהיה ממשמש בבגדיו מפני הכינה שהיתה על בשרו עוקצת אותו אבל אם נפלה טליתו אח״כ לא היה רוצה להתעטף באמצע התפלה ורבינו חננאל ז״ל מפרש דחדא מילתא הוי דהוה ממשמש בבגדיו ר״ל שהיה ממשמש בטליתו ומתקן אותו כדי שלא יפול אבל כשהי׳ נופל לגמרי לא היה מתעטף משום דסבר שיותר טוב לו שיתפלל בגילוי הראש משיקח שום דבר בשעת התפלה ולשני הפירושים הללו היה נראה שאין ראוי ליקח תפלות ולא שום דבר אחר משעה שהתחיל להתפלל ואפשר שבתפלות כיון שהם לצורך התפלה אם הכינם מתחלה במקום שידוע אצלו שיהו מוכנים מותר.

[רבינו יונה, דף טו: מדה״ר]

היה עומד בתפלה ונזדמן לו רוק מבליעו בטליתו.

ירושלמי רבי יוחנן אמר רוקק בתפלתו כדי שיהא כוסו נקי לפניו אסור לאחריו מותר לימינו אסור לשמאלו מותר דכתיב יפול מצדך אלף ורבבה מימינך, כל עמא מודוי באהין דרקק אם טיילין דהוא אסור, פירש בהלכות הנגיד ז״ל אם במטייל כלומר שלא מאונס, והראב״ד ז״ל פירש דבטעות ידי סופר הוא בספרים והכין איתא כל עמא מודוי באהין דרקק אם אצטלין דהוא מותר, ואצטלין כמו אצטלית בת מאה מנה, ואתיא כגמ׳ דילן דאמרינן מבליעו באפרקסתו, עוד שם בירושלמי רבי יהושע בן לוי אמר הרוקק בבית הכנסת כרוקק בבבת עינו, ר׳ יונה רקק ושאיף, וליתא להא דריב״ל דהא אסיק רבא בפ׳ הרואה (סב:) שהוא מותר, וכתב הראב״ד ז״ל דאבעי לן למיעבד כר׳ יונה ואם יש שם גמי שאין הרוק נראה אינו צריך, ואולי לכך הורגלו ברוב המקומות לתת גמי בבתי כנסיות. [הרשב״א]

רבי אבא הוה קא משתמיט מיניה דרב יהודה דהוה קא בעי למיסק לארעא דישראל.

הדירה בא״י מצוה גדולה וכבר מנה אותה הרמב״ן ז״ל מכלל תרי״ג מצות, ובספרי אמרו שקולה ישיבת א״י כנגד כל המצות שנאמר וירשתם וישבתם בה ושמרת לעשות, וכל הדר בא״י שרוי בלא עון שנאמר ובל יאמר שכן חליתי העם היושב בה נשוא עון (כתובות קיא.) וכל הקבור בא״י כאלו קבור תחת המזבח כתיב הכא מזבח אדמה וכתיב התם וכפר אדמתו עמו (שם). וחכמי ישראל (שם קיב.) היו מסכנים בעצמם לעבור נהרות כדי ליכנס לא״י, והיו אומרים דוכתא דלא זכו ליה משה ואהרן מי יימר דזכינא ליה, והיו מנשקים האבנים ומתגלגלים בעפר שנא׳ כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו ונקראת צבי בארץ החיים למיתתה חיים בלא צער גלגול מחילות שהמתים בח״ל יש להם צער גלגול מחילות שהקב״ה עושה להם מחילות בקרקע ומתגלגלים משם עד א״י ומשם מבצבצים ועול׳ שנאמר ויציצו מעיר כעשב הארץ, ואין עיר אלא ירושלים שנא׳ והעיר אשר בחרתי בה, ואין מותר לצאת מארץ ישראל לח״ל אלא ללמוד תורה אם אינו מוצא בא״י מי שילמדנו או מפני כבוד אב ואם. מכל זה תתברר שאלתכם כי מי שהוא בעל תשובה ומתחרט מעונות שבידו ורוצה לעלות לא״י עם היות שהתשובה היא מכפרת העלייה לא״י היא מוספת לו זכות ומצילתו מן החטא כל ימיו.

[שו״ת תשב״ץ חלק ג סימן רפח]

וממתין עד שיכלה הרוח וחוזר ומתפלל ואומר רבונו של עולם וכו׳.

כ׳ בעל הלכות גדולות ז״ל חוזר לתפלתו ומתפלל נראה שבא להשמיענו שחוזר למקום שפסק. ויש לשאול למעלה (ד׳ כב:) כשאמרו שאם היה מתפלל ומים שותתין לו על ברכיו ממתין עד שיכלו המים וחוזר אמאי לא הצריכוהו לומר יצרתנו נקבים נקבים וכו׳ כמו שהצריכוהו בכאן. וי״ל דלא דמי דהתם כשמים שותתין על ברכיו איגליא מילתא דפושע הוא מעיקרא דנצרך היה לנקביו מתחלה ולא בדק וברכה זו תקנוה לאונס, דמש״ה אמרינן בה גלוי וידוע לפניך חרפתינו וכלימתנו להודיע שאנוס היה ואין היכולת בידו ולפיכך בדבר שהוא בידו והוא פשע בנפשו אינו יכול לאמרו אבל הכא שהוא אנוס שזה אונס מצוי ואין אדם יכול ליזהר ממנו התקינו לאומרה.

[רבינו יונה, דף טו: מדה״ר]

בכל מקום מותר להרהר בדברי תורה חוץ מבית המרחץ ומבית הכסא.

לא ק״ש בלבד אלא כל ענין שהוא מדברי הקודש אסור לאמרו בבית המרחץ ובבית הכסא ואפילו אמרו בלשון חול ולא לאמרו בלבד אלא אפילו להרהר בלבו בד״ת בבית הכסא ובבית המרחץ ובמקום הטינופת והוא המקום שיש בו צואה ומי רגלים אסור. דברים של חול מותר לאמרן בלשון הקודש בבית הכסא וכן הכינויים כגון רחום נאמן וכיוצא בהם מותר לאמרן בבית הכסא אבל שמות המיוחדים והם שמות שאינן נמחקין אסור להזכירם בבית הכסא ובבית המרחץ ישן ואם נזדמן לו להפריש מן דבר האסור בבית המרחץ או בבית הכסא מפריש ואפילו בלשון קודש ובעניני קודש.

[רמב״ם, ק״ש פ״ג ה״ד–ה]

ולא ק״ש בלבד כו׳. כלומר הא דאין קורין לא בבית המרחץ ובית הכסא לא ק״ש בלבד וכו׳ דאמרינן סוף מי שמתו (דף כד:) ובפרק כירה (דף מ:) ובפרק כל הצלמים (דף מד:) אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן בכל מקום מותר להרהר בד״ת חוץ מבית הכסא ובית המרחץ ומדנקט סתם בית המרחץ ובית הכסא משמע שאע״פ שאין בבית הכסא צואה ולא במרחץ אדם ואפי׳ חדש אסור להרהר בו דומיא דק״ש ותפלה, ובירושלמי ואסור דאמר לך אסור וכו׳ ושם אמרו דה״ה למבואות המטונפות ופשוט הוא. ומ״ש ואפי׳ אמרו בלשון חול וכן מ״ש דברים של חול וכו׳ ואם נזדמן לו להפריש מן האיסור וכו׳ בפרק כירה (שבת דף מ:). [כסף משנה, שם]

כתב ה״ר מנוח (פ״ג ה״ד) בירושלמי (ברכות פ״ג ה״ד) אמרינן דמותר להרהר בדברי תורה בבית הכסא, ולא פליג אגמרא דידן דכי אמרינן אסור להרהר הני מילי לכתחלה כלומר לשום מחשבתו ולבו לחשוב בדברי תורה, אבל אם היה תלמודו שגור בפיו והרהר לאנסו מותר עכ״ל. ומבואר הוא בגמ׳ דידן דגרסינן (זבחים קב:) אמר רבא האי דינא מרבי אלעזר ברבי שמעון גמירנא בבית הכסא והיכי עביד הכי והאמר רבה בר בר חנא א״ר יוחנן בכל מקום מותר להרהר חוץ ממרחץ ובית הכסא לאנסו שאני ופרש״י לאנסו שהיתה שמועתו שגורה בפיו ומהרהר בה על כרחו. [בית יוסף אורח חיים סימן פה]

דף כה.

עמוד החוזר מביא את האדם לידי הדרוקן.

עמוד החוזר פי׳ עמוד שיוצא שהתחיל למשוך ולצאת חוץ לטבעת ונטרד ולא הפילו לחוץ אלא החזירו ועמד והלך מביא את האדם לידי חולי הדרוקן ניפוח הבטן. סילון החוזר קילוח השתן ע״כ פי׳ ר״ת.

[אור זרוע ח״א סימן קלז]

סילון החוזר מביא את האדם לידי ירקון.

הדרוקן וירקון חדא מילתא כדאמרינן ביבמות העבירן לפני ציץ וכל הראויה ליבעל פניה מוריקות דאמר מר סימן לעבירה הדרוקן, ואע״ג דאמרינן בברכות עמוד החוזר מביא את האדם לידי הדרוקן סילון החוזר מביא את האדם לידי ירקון אע״ג דשני מינים הם גם הדרוקן נוטה לצד ירקות.

[תוספות הרא״ש, יומא סו:]

לא יקרא אדם קריאת שמע לא כנגד צואת אדם ולא כנגד צואת כלבים ולא כנגד צואת חזירים ולא כנגד צואת תרנגולים.

וצואת כל שאר בהמות נראה לרב מורי נר״ו דמותר ומביא ראיה מהירושלמי דגרס התם ר׳ יוסי בן חנינא אומר אין מרחיקין מגללי בהמה ד׳ אמות ר׳ שמואל בר רב יצחק אמר ובלבד בשל חמור ר׳ חייא בר אבא אמר בבא מן הדרך לוי אמר מרחיקין מצואת חזיר ומצואת נמיה ומצואת תרנגולין ד׳ אמות הנה שלא אסר שום בהמה אלא בחמור הבא מן הדרך שיש לצואתו ריח רע הרבה אבל שאר בהמות אע״פ שיש להם ריח רע מיד בשעת היציאה אין הריח רע כל כך ומותר לקרוא ק״ש כנגד הצואה שלהם וצואת חתולים כיון שריחה רע מאד נראה שדינה כמו צואת נמיה אלא שאמרו נמיה בירושלמי מפני שהיו שם מגדלין אותה בביתם כמו שעכשיו אנו מגדלין החתולים.

ולמדנו מזה שהאדם יכול להתפלל כשהולך בדרך ואע״פ שרואה צואה בשעת התפלה לא ניחוש כיון שלא אסרו אלא של חמור הבא מן הדרך בלבד ואינו מצוי ולמיעוטא לא חיישינן מיהו כשהוא סמוך לכפר שרוב הבהמות הם חמורים ומצויים שם יש לחוש להתפלל באותה שעה.

[רבינו יונה, דף טז: מדה״ר]

ור״מ ז״ל לא התיר אלא כנגד מי רגלי בהמה ותימה הוא למה החמיר כל כך ולא התיר אפי׳ כנגד הצואה שלהן שהרי בירושלמי התירו בפירוש גללי בהמה כדכתבינן ועוד יש לתמוה עליו שכתב דדי לו שירחיק מריח רע שיש לו עיקר עד שיכלה הריח בלבד דהא ודאי הלכה כרב חסדא דאמר שצריך להרחיק ד׳ אמות ממקום שכלה הריח ומה שאמר רבא לית הלכתא כי הא מתניתא לא בא לדחות כל הברייתא דמסייעא ליה אלא גבי צואת חזירים וכלבים בלבד כדכתבינן וכן הגיה עליו הראב״ד ז״ל. [רבינו יונה, דף טז: מדה״ר]

אתו חזו הני ציפי דבי רב דהני גנו והני גרסי.

בתי כנסיות שבבבל על תנאי הן עשויין. פי׳ ולאו למימרא דבחורבנן שרו לגמרי דהא ההוא תילא דבי כנישתא דהוה בארעיה דרבינא בבבל הוה ואפי׳ הכי איצטריך לזבוני משבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר, ובישובן נמי לא הוו שרו בהנאה דהא רבינא ורב אחא אסרי בסמוך למיעל בה משום מיטרא ורפרם ור׳ זירא בבבל הוו ואי

לאו דהספד של רבים הוה לא הוו ספדי בהו, אלא תנאם שאם הוצרכו אנשי העיר להאכיל בהן עניים או להשכיבן שם מותר, וכן הוא לעשות בה כל צרכי רבים לפי שעה חוץ מחשבונות שהוא חול גמור וכדאמרי׳ בערבי פסחים משום דאיכא עניים דאכלי ושתו בבי כנישתא, וכ״ש אם הוצרכו לכך משום צורך בית הכנסת עצמה כההיא דמר בר רב אשי דעייל לפורייה התם ולא אפקיה עד דאתקין שופכי כדאיתא בריש פ״ק דבבא בתרא (ג:), וכן חכמים ותלמידיהם מותרין ליהנות בהן בכל מקום והוא שהוצרך להם כגון שהיה המקום דחוק לתלמידים והוצרכו לאכול בבית הכנסת אבל שלא במקום הדחק [ושאפשר] וקא מיכוין אסיר דהא רבינא ורב אחא תלמידי חכמים נינהו ואפ״ה אסרי למיעל בה משום מיטרא ואמרי הא דעיילינן משום דשמעתא בעיא צילותא, ומסתברא דה״מ בבתי כנסיות ואפי׳ בשל בבל משום דעיקרן לתפלה הן עשויין אבל בבתי מדרשות אע״פ שחמורין מבתי כנסיות אפ״ה לחכמים ותלמידיהם כיון שהן עומדין שם תדיר הרי הן להן כבית דירה ואוכלין בהן וישנין בהן בכל מקום, וכדאמרינן בברכות (כה.) דהני גנו והני גרסי ולא הפרישו בין חברים לבאים מחוץ לעיר ואין להם בית דירה בעיר לחברים שיש להם בית דירה בעיר דביתא דרבנן היא לגמרי בכל מקום אבל לאיניש דעלמא כ״ש דאסור. [הרשב״א, מגילה כח:]

טהור עומד תחת האילן וטמא עובר טהור.

כיון שנכנס רובו לבית טהור טמאתו - אמר ר״י אע״פ שלא ישב שם אלא שהכניסה והוציאה טמא ואע״ג דתנן ומייתינן לה בפרק קמא דקידושין (דף לג:) טמא עובר תחת האילן וטהור יושב טהור היינו דוקא גבי אילן שאין שם מחיצות בעינן שיהא יושב כדכתיב בדד ישב אבל בבית דאיכא מחיצות כאילו יושב תחתיו הטמא ומטמא הבית ואם תאמר דהכא משמע דמצורע מטמא באוהל ובריש מסכת כלים (פ״א מ״ד) אמר למעלה מהן מת שמטמא באהל מה שאין כולן מטמאין והתם לעיל חשיב מצורע בהדייהו. ואמר רבינו יהודה דמ״מ מת חמור דאפילו עובר תחת האילן מטמא באהל כל מה שתחת האילן ועוד דמת חמור שמטמא אפי׳ מה שבבית אחר אם יש בו חלון פותח טפח מה שאין כן במצורע דאין מטמא אלא בבית שנכנס בו דכתיב והבא אל הבית. [תוספות, יבמות קג:]

אלמא קטנים לא אסרה תורה אלא כנגד עמוד בלבד.

פי׳ תרי קראי כתיבי חד גבי צואה והוא ויתד תהיה לך על אזנך והיה בשבתך חוץ וחפרת בה וכסית את צאתך ר״ל שאע״פ שמחוץ למחנה מושבו צריך כיסוי שלפעמים מדברים שם דברי תורה כשהיו הולכים חוץ אבל כשהזהיר על מים קטנים בפסוק אחר כתיב ויד תהיה לך מחוץ למחנה ויצאת שמה חוץ לא הצריך כסוי אלא שישתין חוץ למחנה מפני שבמחנה מדברים דברי תורה תמיד ואם היה משתין שם היה אסור לדבר דברי תורה בשעת קילוח השתן ולפיכך אסור אבל בחוץ לא הצריך כיסוי מפני שאחר הקילוח אינו אסור אם מדברים ד״ת ויהיו שם מי רגלים. [רבינו יונה, דף טז: מדה״ר]

דף כה:

ותנא קמא והרי לבו רואה את הערוה.

פר״ח מדפריך סתמא דתלמודא הכי ש״מ לבו רואה את הערוה אסור, וה״ר שמעי׳ כתב בשם רש״י שמצא בתשובה בבלית דלבו רואה את הערוה מותר מדסבר ת״ק די״א דלבו רואה את הערוה מותר והוי כרבים לגבי יחיד, ומיהו נראה מדלא פליגי אמוראי לקמן אלא בעקבו רואה את הערוה משמע דבלבו מודו אביי ורבא דאסור, אע״ג דשמואל אית ליה בפ״ק דסוכה (י:) היה ישן ערום בכילה מוציא ראשו חוץ לכילה וקורא ק״ש דלבו רואה את הערוה מותר לא קיי״ל הכי אלא כאביי ורבא דאינהו בתראי דמשמע דמודו בלבו דאסור, וכן היה נוהג ר״ת כשהיה רוחץ בחמין צלולין היה מתכסה בבגדו למטה מלבו כדי שלא יהא לבו רואה את הערוה. [תוספות הרא״ש]

ישראל פשיטא ליה דאסור.

כי ה׳ אלקיך מתהלך בקרב מחנך להצילך ולתת אויבך לפניך והיה מחניך קדוש ולא יראה בך ערות דבר (דברים כג טו). אמרו רבותינו זכרונם לברכה (ברכות כה:), כי בכלל האזהרה הזאת, כי בהגותנו בתורת השם יתברך ובדברנו בתפלה לפניו, יהיה מחננו קדוש ולא יראה בנו ערות דבר. לכן נצטוינו בזה להזכיר שם שמים בקדושה ולעסוק בדברי תורה ותפלה בקדושה, ושלא להזכיר שם שמים ודברי תורה אם הוא ערום, או אם יש אדם ערום כנגדו. וכן הוזהרנו שיהיה המקום נקי, כמו שנאמר (דברים כג יד) וחפרתה בה ושבת וכסית את צאתך, וכל שכן כי הוא מוזהר שלא להזכיר שם שמים אם אין ידיו נקיות, ואם נגעו ידיו בדבר הנמאס עליו ירחצן, וכענין שנאמר (תהלים כו ו) ארחץ בנקיון כפי. ובלכתו בדרך והוא מסתפק אם הדרך נקיה, אל יזכור שם שמים, ואל ידבר בדברי תורה. ואם יש דבר שאינו נקי לאחריו, כגון צואה או נבלה או מי משרה, צריך שירחיק ארבע אמות ממקום שכלה הריח, ולפניו כמלא עיניו. והזהירות בזה מדרכי יראת שמים, שנאמר (מלאכי ג טז) ליראי ה׳ ולחושבי שמו. ואמרו רבותינו זכרונם לברכה (ברכות כד:) כי דבר ה׳ בזה (במדבר טו לא) זה המדבר דברי תורה במבואות המטונפות. ואמרו רבותינו זכרונם לברכה (קהלת רבה א יז) יהב חכמתא לחכימין (דניאל ב כא), מפני כי חכמים מכבדים את התורה ועוסקים בה בקדושה, ואלו נתנה לטפשים היו מדברים בדברי תורה במבואות המטונפות. [שערי תשובה לרבינו יונה שער ג]

אמר ליה רב יוסף לשמעיה אייתי לי רביעיתא דמיא כרבי זכאי.

יש אומרים דכלי שעמדו בו מי רגלים והוא קבוע לכך ודאי אסור לעולם ואין לו ביטול במים כדאיתא לעיל כלי שנשפכו ממנו מי רגלים אסור לקרוא קריאת שמע כנגדו ואינו מועיל נתינת המים להכשיר גוף הכלי. וטעמא משום דכיון שהוא רגיל בכך הוי מזוהם טפי. וכן נראה בסמוך. ולפי זה האי משכלתא לא היה קבוע לכך אלא דזימנא חדא איתרמי הכי. ואי נמי דדוקא כלי חרס אין להם ביטול משום דמאיסי טפי. אבל שאר כלים של מתכות או של זכוכית אם נתן בהם מים מותר. והלכתא כר׳ זכאי ובין בתחלה בין בסוף רביעית וכדאמר ליה רב יוסף לשמעיה ולא אמרינן בכי הא ראשון ראשון בטל. וודאי רביעית מים בתוך מי רגלים מרובין מדינא בטילי אלא דרבנן הקלו בדבר הואיל ומי רגלים עצמן שלא כנגד העמוד לא אסירי אלא מדרבנן. [הריטב״א]

מאן שמעת ליה דאמר כוליה בית כארבע אמות דמי רבי שמעון בן אלעזר היא.

כתב רש״י ז״ל לא ידענא באיזה מקום אמר ר׳ שמעון בן אלעזר האי סברא. ורבינו חננאל ז״ל פירש דשמעינן ליה התם במסכת עירובין פרק שני דאמר ר׳ שמעון בן אלעזר התם כל היקף שתשמישו לדירה כגון הדיר והסהר והגינה אפילו בת חמשת כורין הרי הן כרשות אחד ומותר לטלטל בכולו כיון שהוקף מתחלה לדירה דכוליה חשיב כארבע אמות. ומקשין בתוס׳ להאי פירושא מתרי אנפי חדא דאיך נלמוד לקריאת שמע מטלטול שבת שזה אינו תלוי בזה כלל. ועוד דהתם בעירובין הלכה כר׳ שמעון בן אלעזר דליכא מאן דפליג והכא פסק רבא דלא כותיה הילכך היכי ילפינן זה מזה. ולאו מילתא היא דלאו קשיא היא כלל דמה שהקשו שאין ללמוד קריאת שמע מטלטול שבת והוא אם לא היה אומר ר׳ שמעון בן אלעזר לענין קריאת שמע כלום והיינו רוצים לידע דעתו בקריאת שמע מה יאמר בה ונשמעינה מהתם האמת הוא שלא היינו יכולים להוכיח משבת דלא דמי. אבל השתא דשמעינן דאיירי ר׳ שמעון בן אלעזר הכא בקריאת שמע והתם נמי וספק לנו איזה סברא אמר מתמא יש לתלות דמה שסובר התם סובר הכא ויכולין אנו להוכיח דעתו מהתם דכיון דלא הוי תחלת הוכחה איפשר לעשות כן. והקושיא אחריתי דהתם הלכה כר׳ שמעון בן אלעזר וכאן לית הלכתא כותיה מקושייתם הראשונה אנו למידים תירוצה שאין תלויה זו בזו כלל ומפני זה התם הלכתא כותיה והכא לא. [הריטב״א]

דף כו.

והא מיבעי ליה לרבינא הזמינו לבית הכסא מהו.

שאני בית הכסא דנפיש זוהמא, תימה בסוף פ״ק דנדרים (דף ז.) גרס בעי רבינא הזמינו לבית הכסא והזמינו לבית המרחץ מהו אלמא במרחץ נמי מיבעי ליה, ויש שמוחקין אותו שם מן הספרים משום הך דהכא, ומיהו יש לקיים שם הגירסא, והכא ה״פ מאי לאו כי היכי דלא איפשיטא ליה מבית הכסא ה״נ לא איפשיטא ליה מבית המרחץ, ומשני שאני בית הכסא דנפיש זוהמיה להכי לא איפשיטא ליה, אבל מרחץ בתר דבעיא הדר פשטא.

אי נמי הזמינו לבית המרחץ אינו מדברי רבינא, אלא הש״ס הוא דמסיק שאינו רוצה לחלק, וכן יש בכמה מקומות. [תוספות, שבת י:]

והזמנה לבית הכסא למיקם בגויה ולצלויי בעיא ולא איפשיטא. ולא כתב כאן דעבדינן לחומרא כדכתב בבעיא דלעיל דדבוקה לו בסנדלו, משום דהתם ה״ל ספיקא דמילתא דאורייתא אבל הכא ה״ל תיקו דמילתא דרבנן. דלא אסרה תורה אלא בבית הכסא ישן עצמו, אבל בבית הכסא חדש שאין בו צואה אינו אסור אלא מדרבנן ומבעיא ליה בהזמנה בעלמא אי חיישינן לבזיון או לא ולא איפשיטא ועבדינן לקולא. [רא״ש, סימן נז]

תפלת המנחה עד הערב.

אין לפרש עד יציאת הכוכבים שהוא לילה ממש דע״כ אית לן למימר דעד הערב האמור בכאן אינו ר״ל אלא עד שקיעת החמה משום דהכי אמרינן בזבחים (דף נו.) מנין לדם שנפסל בשקיעת החמה וכו׳ רוצה לומר דמשקיעת החמה ואילך אינו זמן זריקת דם תמיד של בין הערבים ותפלת המנחה היא כנגד תמיד של בין הערבים ועיקר התמיד הוא זריקת הדם וכי היכי שזריקת הדם אין זמנה אלא עד שקיעת החמה הכא נמי תפלת המנחה שנתקנה כנגדה אין זמנה אלא עד שקיעת החמה בלבד ושל מוספין כל היום וגבי מנחה לא אמרו כל היום מפני שאין זמנה אלא משש שעות ומחצה ומעלה אבל של מוספים זמנה כל היום אלא שיש להקדים תפלת יוצר תחלה שהיא דבר יום ביומו כדאמרינן בברכות מנין לנסכים שקרבים בבקר וכו׳. [רבינו יונה, דף יח. מדה״ר]

טעה ולא התפלל ערבית מתפלל בשחרית שתים.

יש לשאול דכיון דקיי״ל דתפלת ערבית רשות למה צריך להשלים אותה ולהתפלל שחרית שתים וכן יש לשאול במאי דאמרינן בפירקין לקמן (דף ל:) טעה ולא הזכיר של ראש חדש בערבית אין מחזירין אותו לפי שאין מקדשין את החדש אלא ביום אמאי איצטריך למימר האי טעמא תיפוק ליה משום דתפלת ערבית רשות. ותירץ בהלכות גדולות ז״ל דאע״ג דתפלת ערבית רשות כיון שמתפלל אותה קבעה עליו חובה ולפיכך צריך לחזור ולהתפלל שחרית שתים כמו שצריך תשלומים מתפלת יוצר ומתפלת מנחה ולפיכך כשטעה ולא הזכיר של ר״ח בערבית הוצרך ג״כ לטעם אין מקדשין את החודש אלא ביום שאם לא כן הי׳ לו לחזור ולהתפלל כיון שקבעה עליו לחובה. [רבינו יונה, דף יח. מדה״ר]

איבעיא להו טעה ולא התפלל מנחה מהו שיתפלל ערבית שתים.

דוקא מנחה קמבעיא ליה אבל תפלת המוספין פשיטא ליה דאינו משלימה

בערב דכיון שהוא מזכיר קרבן מוסף עבר יומו הוא ועוד דלא שייך הקרבן בלילה והאיך הוא מזכירו. ועוד נ"ל טעם דכל תפלה שהיא נוספת מחמת מאורע היום אין ראוי להשלימה ביום אחר שכבר עבר מאורע היום אבל שאר התפלות כיון שהן ראויות בכל יום יש להן תשלומין ביום אחר ואסיקנא טעה ולא התפלל מנחה מתפלל ערבית שתים, וי"מ דדוקא מנחה וכן נמי טעה ולא התפלל שחרית מתפלל מנחה שתים וכן בשטעה בשל ערבית מתפלל בשחרית שתים ולעולם משלים הוא בתפלה הסמוכה לה אבל טעה ולא התפלל שחרית אינו מתפלל ערבית שתים וכן טעה מנחה לא יתפלל בשחרית שתים, וי"מ דה"ה והוא הטעם וכן נראה, ומיהו דוקא בזמן תפלה לפי שכיון שהוא זמן תפלה והוא עסוק בתפלתו חוזר ומשלים מה שטעה בתפלותיו אבל שלא בזמן תפלה לא שאם לא כן מאי מתפלל ערבית שתים ומתפלל מנחה שתים דקאמר לימא טעה ולא התפלל שחרית קודם חצות חוזר ומתפלל לאחר חצות אי נמי טעה ולא התפלל מנחה חוזר ומשלימה כל הלילה הוה ליה למימר. [הרשב"א]

דף כו:

רבי יהושע בן לוי אמר תפלות כנגד תמידין תקנום.

אמרו רז"ל בברכות (ירושלמי ברכות ד א) עבודה זו תפלה, שכן נאמר בדניאל (דניאל ו יז) אלהך די אנת פלח ליה וגו', וכי יש פלחן בבבל, אלא על שם שהיה מתפלל, שנאמר (דניאל ו יא) וכוין פתיחן ליה, וכן דוד ע"ה הוא אומר (תהלים קמא ב) תכון תפלתי קטורת לפניך. ואמרו רז"ל (ברכות כו:) תפלות כנגד תמידין תקנום.

וצריך אתה לדעת כי כח התפלה גדול אפילו לשנות הטבע ולהנצל מן הסכנה ולבטל הנגזר. לשנות הטבע, מיצחק, שנאמר (בראשית כה כא) ויעתר יצחק לה' לנכח אשתו, ודרשו רז"ל (שיה"ר ב לא) מפני מה נתעקרו האמהות, מפני שהקב"ה מתאוה לתפלתן של צדיקים. בארו לנו בכאן כי לא בא העקרות לאמהות אלא מפני התפלה, וכשהתפללו בזה נשתנה בהן הטבע. להנצל מן הסכנה, ממה שכתוב (תהלים קז כג) יורדי הים באניות וגו', ויאמר ויעמד רוח סערה ותרומם גליו, יעלו שמים ירדו תהומות נפשם ברעה תתמוגג, ויצעקו אל ה' בצר להם, וכתיב בתריה יקם סערה לדממה ויחשו גליהם, ומכאן שהתפלה מגינה על הסכנה. לבטל הנגזר, מחזקיה שהוסיף לו הקב"ה חמש עשרה שנה בכח התפלה, שנאמר (ישעיה לח ה) שמעתי את תפלתך ראיתי את דמעתך הנני יוסיף על ימיך חמש עשרה שנה, ומלת יוסיף לאות שהיה זמנו קצוב ונגזר והועילה לו תפלתו לבטל הנגזר. ואפילו מה שגזר עליו הש"י אפשר לו להתבטל בכח התפלה, שכן אמר לו חזקיה לישעיה בן אמוץ כלה נבואתך וצא, כך מקובלני מבית אבי אבא אפילו חרב מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים, שנאמר (איוב יג טו) הן יקטלני לו איחל. הודיענו בכאן שהתפלה למעלה מן הנבואה, כלומר מן המקום שמשם תוצאות הנבואה לנביאים. [רבינו בחיי, דברים יא יג]

יצחק תקן תפלת מנחה.

אמר רב ספרא צלותיה דאברהם אבינו מכי משחרי כותלי. פירשו הגאונים ז"ל וכן כתוב בספר הערוך דאברהם לאו דוקא אלא תפלת האבות, ונקט אברהם שהוא אב לכולם ועיקרם, וא"ת והלא יצחק תיקן תפלת המנחה כדאיתא בפרק תפלת השחר (ברכות כ"ו ב'), תירצו בתוספות דאף אברהם היה מתפלל אותה אלא מפני שיצחק תיקן אותה לכל העולם תלה אותה הכתוב ביצחק כדכתיב ויצא יצחק לשוח בשדה. [הריטב"א, יומא כח:]

ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב ואין שיחה אלא תפלה.

וכל שיח השדה. היה ראוי לומר וכל עצי השדה, אבל אמר שיח מלשון (בראשית כד סג) לשוח בשדה, שדרשוהו רבותינו ז"ל (ברכות כו:) לשון תפלה. ובא לרמוז כי כל האילנות והצמחים משבחין ומקלסין להקב"ה, כענין שדרשו רבותינו ז"ל (ר"ה ח.) בפסוק: (תהלים סה יד) יתרועעו אף ישירו, שהשבלים אומרים שירה, ושירתן זהו קלוסן, כי רצה הקב"ה להיות קלוסו עולה מכל המינים ואפילו מבעלי נפש הצומחת. [רבינו בחיי, בראשית ב ה]

תפלה לעני כי יעטף ולפני ה' ישפך שיחו.

הא דאמרינן אין שיחה אלא תפלה שנאמר ויצא יצחק לשוח בשדה. איכא למידק דבפרק תפלת השחר (ברכות כו:) אמרינן איפכא יצחק תיקן תפלת המנחה שנאמר ויצא יצחק לשוח בשדה ואין שיחה אלא תפלה שנאמר (תהילים קמב ג) אשפוך לפניו שיחי, וי"ל דתרוייהו איתנהו דהתם גמרינן דלשוח דיצחק אינה שיחה בטלה ולא טיול ולא תיקון אילנות מלשון אחד השיחים, אלא לשון תפלה כדכתיב אשפוך לפניו שיחי או ישפוך שיחו, דכיון דאשכחן ליה לשון תפלה ליכא לאוקמא בטיול ודבר אחר, והכא גמרינן דישפוך שיחו הוא תפלה קבועה דרבים ולאו צרכי יחיד, דהא ודאי תפלת יצחק מסתמא תפלת מנחה קבועה היתה וצרכי רבים ולא שאלת צרכיו כי לא היה הוא צריך לשום דבר, וגם תפלת החסידים לעולם על הרבים היא ולא על עצמם, כנ"ל.

[הריטב"א, עבודה זרה ז:]

שהרי תמיד של בין הערבים קרב והולך עד פלג המנחה.

משש שעות ולמעלה קרוי בין הערבים, שהשמש נוטה לצד מבואו לערוב. ולשון בין הערבים נראה בעיני, אותן שעות שבין עריבת היום לעריבת הלילה. עריבת היום בתחלת שבע, כי ינטו צללי ערב, ועריבת הלילה בתחלת הלילה. ערב, לשון נשף וחשך, כמו ערבה כל שמחה (ישעיה כד יא). לשון רש"י. ור"א השיב מן הכתוב שאמר (להלן ל ח) ובהעלות אהרן את הנרות בין הערבים, כי שם כתוב יערוך אותו אהרן ובניו מערב עד בקר (להלן כז כא), ועוד מן הכתוב בפסח עצמו שם תזבח את הפסח בערב כבא השמש מועד צאתך ממצרים (דברים טז ו), כי בבא השמש שקיעת החמה. ואין זה תשובה על הרב, שכבר אמרו רבותינו (ברכות ט.) בערב אתה זובח, כבא השמש אתה אוכל, מועד צאתך ממצרים אתה שורף. וכו'.

והנכון בעיני בזה, כי הלילה נקרא ערב, כמו שנאמר בערב תאכלו מצות, והוא בלילה, שנאמר ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות. וכן ויהי ערב ויהי בקר (בראשית א ה), על תחלת הלילה כצאת הכוכבים, וכן בנשף בערב יום באישון לילה ואפילה (משלי ז ט). ויקרא ג"כ סוף היום ערב וכן הן עוד היום גדול כמו שאמרו ויבאו שני המלאכים סדומה בערב ולוט יושב בשער סדום (בראשית יט א). וכן ויהי בערב ותעל השלו (להלן טז יג), ולא בא השלו בלילה. וכן רבים. וכתיב ערב ובקר וצהרים אשיחה ואהמה (תהלים נה יח)

והנה אלה השלשה עתים כוללים כל היום. אם כן אחרי הצהרים יקרא ערב מיד. וכעלות השמש, וכל עת היותו במזרח, יקרא בקר, והוא ארבע שעות, כמו שהעידו על תמיד של שחר שקרב בארבע שעות (עדיות ו א), ואחר הבקר יקרא העת צהרים, כמו שנאמר מהבקר ועד הצהרים (מ"א יח כו), והן שתי השעות החמישית והששית, והוא מלשון צוהר תעשה לתיבה (בראשית ו טז), כענין זוהר. ויזכיר בהן לשון רבים, בעבור שהן שתים. והנה הם שני צהרים, או מפני שיצהירו כל הצדדין, כי בבקר האור במזרח, ובערב הוא במערב, ובאמצע היום בגובה הרקיע מאיר לכל הצדדין. וכאשר יעברו הצהרים ויסור השמש מזרוח בשני הצדדין יקרא ערבים מפני שיערוב השמש משני הצדדין ההם, והזמן הזה הוא כל עת זרוח השמש ברקיע. אבל בשקיעת החמה, והוא כמו שעה ורביע על דעת רבותינו (פסחים נח:), אינו זמן השחיטה ואינו נקרא ערבים, אבל הוא ערב יום.

ואמר בין הערבים, כי בין במקום הזה איננו מבדיל, אבל הוא כענין בתוכם, והוא כמו בינותינו בינינו ובינך (בראשית כו כח), ביני ובינך מה היא (שם כג טו), על בין עבותים (יחזקאל יט יא), מבינות לגלגל (שם י ו), כמו בתוכם. מבין השריפה (במדבר יז ב), מתוכה, כענין שנאמר ותקם בעוד לילה (משלי לא טו), בתוך לילה, וכן בין הערבים. ולא נאמר בערבים, שלא יהיה במשמע ערב ימים רבים. והנה אמר הכתוב שנשחט את הפסח בתוך הערבים, כי זמן השחיטה מן התורה הוא משש שעות ולמעלה עד תחלת שקיעת החמה, וכן אמר בארבעה עשר לחדש בן הערבים פסח לה' (ויקרא כג ה), שהוא זמן השחיטה, וכן בין הערבים תעשו אותו (במדבר ט ג), על תחלת העשייה שהיא השחיטה, וכן בין הערבים תאכלו בשר (להלן טז יב), הם השעות הנזכרות, כי היה להם לאכילת הבשר זמן גדול. ואמר (שם יג) ויהי בערב ותעל השלו, כי עלה ביום הראשון לשעה אחת בערב. [רמב"ן, שמות יב ו]

ואיזו היא מנחה גדולה משש שעות ומחצה ולמעלה ואיזו היא מנחה קטנה מתשע שעות ומחצה ולמעלה.

ויתכן שיהיה הלשון כדברי רש"י, שני ערבים, ערב בקר וערב יום, כי כן יאמר הכתוב מנחת הבקר ומנחת הערב, שנאמר (מ"ב ג כ) ויהי בבקר כעלות המנחה, ואומר (עזרא ט ד ה) עד למנחת הערב ובמנחת הערב קמתי מתעניתי. ומנחה לשון מנוחת השמש והשקט אורו הגדול, כדמתרגמינן למנח יומא (בראשית ג ח), והן מנחה גדולה ומנחה קטנה שהזכירו חכמים (ברכות כו:). והנה כל הזמן הזה להדלקת הנרות ולקטרת שאינן כשרין בלילה אלא בזמן תמיד של בין הערבים וקודמין לו, ולזה יטה דעת אונקלוס שאמר בין שמשיא, שמש המזרח ושמש המערב, ואמר הכתוב (להלן כז כא) יערוך אותו אהרן מערב עד בקר, שתהיינה דולקות כל הלילה.

והנה נוכל לפרש שם תזבח את הפסח בערב (דברים טז ו), בזמן הנזכר, כי נקרא ערב, ויהיה כבא השמש מועד צאתך ממצרים מחובר עם ובשלת ואכלת, וכן רבים. אבל על דעתי אין תזבח את הפסח על השחיטה, אבל יאמר במקום אשר יבחר ה' אלהיך, שם תעשה זבח הפסח בלילה כבא השמש שהוא מועד צאתך ממצרים, כמו שנאמר (שם טז א) הוציאך ה' אלהיך ממצרים לילה. ואמר על זו העשייה ובשלת ואכלת במקום ההוא הנזכר, והפסח עצמו יקרא זבח, לא תשחט על חמץ דם זבחי (שמות לד כה), פסחי.

[רמב"ן, שמות יב ו]

דף כז.

רבי יהודה בן בבא העיד חמשה דברים, שממאנין את הקטנה.

שתי אחיות יתומות אחת גדולה שנשואיה נשואי תורה ואחת קטנה שנשואיה אינן נשואי תורה ונישאו לשני אחים אם מת בעלה של קטנה תצא אלמנתו משום אחות אשה דהא אלימא איסור אחות אשה שבה טפי ממצות יבום, אבל אם מת בעלה של גדולה שנמצאת עכשו הזיקה זיקה של תורה ואיסור אחות אשה אינו אלא מדרבנן ונשואי קטנה דרבנן לא אלימי לאפקועי זיקה דאוריתא והויא לה זו שתחתיו אחות זקוקה, וכן ליבם את הגדולה בעוד שאחותה הקטנה תחתיו לא דהויא לה אחות אשה דרבנן ולחלוץ לה גם כן אי אפשר שהרי יאסרו שתיהן זו משום חלוצה וזו משום אחות חלוצה ולהוציא את הקטנה בגט וליבם את הגדולה גם כן אי אפשר דהויא לה אחות גרושה דרבנן. ר' אליעזר אומר מלמדין את הקטנה שתמאן ותעקור נשואיה לגמרי עד שפרח במיאוניה איסור אחות אשה מזו הגדולה ומיבם לה, ואע"פ שאמרו לעולם יתרחק אדם מן המיאונין מיאון של מצוה שאני ואין אומרין הרי מכל מקום בשעת נפילה נראית כאחות אשתו שאין אומרין כן אלא באשה שלא מיאנה בבעלה ומת לו ואחר כך ממאנת ביבם שנראית כערוה בשעת נפילה אחר שלא מיאנה בבעלה

כל ימי חייו, אבל זו שממאנת בבעלה עוקרת היא נשואיה לגמרי.
[מאירי, יבמות קט.]

ועל תמיד של שחר שקרב בארבע שעות.

אם עבר חבירך עבירה אל תדיננו ותאמר דינו לישרף. דינו לסקול. דינו ליחנק. על שנכשל בעבירה זו. עד שתגיע למקומו. עד שתבא לידך אותה עבירה ותשמט ותנצל ממנה. כמו שמצינו בירבעם בן נבט. שבשעה שנשא שלמה את בת פרעה הכניסה לו כל מיני זמר שבעולם. ואמר כך עושין לע"ז פלונית פעם אחת הלך לישן והעריב היום. הלכה וקראה לחרשי העץ ולבונים העושים במלאכת חרש וחשב. ועשו על מיטתו כענן רקיע ובו חמה ולבנה כוכבים ומזלות. וכל צבא השמים. ויהי בבקר העיר משנתו לפתוח דלתות ההיכל שהיו מפתיחות ההיכל תחת מראשותיו. ראה שהרקיע בהיר בכוכבים וצבא כסבור עדיין לא פנה לילה. חזר לישן. וישן עד ד' שעות. עד שהבין והכיר מעצמו שאין הלילה ארוך כל כך. ועל אותה שעה שנינו עדות על תמיד של שחר שקרב בד' שעות. בבחירתא. ובטרם הקיץ משנתו הלך ירבעם בן נבט על פתח ביתו ויעבר קולו. רשע עד מתי תישן ומבטל תמיד של שחר. מה לך נרדם. קום קרא אל אלהיך. יצתה בת קול ואמרה רשע בן רשע עתיד אתה לבטל מישר' כמה וכמה קרבנות במזיד ואתה מחייבו על השוגג כמזיד. ועל האונס כרצון. והיינו דכת' כדבר אפרים רתת נשיא הוא בישר'. ויאשם בבעל וימת. בדבר ירבעם שהוא משבט אפרים רתת. קטיגורין על שלמה. הוא ירבעם נשיא בישר' ומלך. ובת קול השיבתו שיאשם בבעל וימות. כ"ש. [מחזור ויטרי סימן תכה]

השתא דלא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר, דעבד כמר עבד, ודעבד כמר עבד.

אע"פ שנראה מכאן שאם ירצה יכול להתפלל ערבית מפלג המנחה ואילך דלר' יהודה משם ואילך אינו זמן תפלת מנחה ולדברי רבנן יכול להתפלל מנחה עד הערב אפ"ה אין לו לאדם לעשות בענין שיהו מנהגותיו סותרין זה את זה שאם יתפלל מנחה לפעמים מפלג המנחה ואילך כרבנן ולפעמים יתפלל ערבית באותו זמן קודם שקיעת החמה כר' יהודה נמצאו דבריו סותרין זה את זה שפעמים דן אותו יום ופעמים דן אותו לילה אלא יעשה כל שעה כמו רבנן שיתפלל מנחה עד שקיעת החמה ותפלת ערבית אח"כ או כמו ר' יהודה שיתפלל תפלת המנחה לעולם עד פלג המנחה בלבד ויתפלל ערבית אח"כ כל זמן שירצה ואפילו קודם שקיעת החמה ועכשיו כיון שמנהגנו להתפלל תפלת מנחה אחר פלג המנחה כרבנן אין לנו להתפלל תפלת ערבית קודם שקיעת החמה כרבי יהודה אלא לעשות הכל כרבנן מיהו בדיעבד אם התפלל תפלת ערבית בכונה לצאת מפלג המנחה ואילך יצא ולא מחייבין ליה לחזור ולהתפלל. מפי מורי הרב נר"ו.
[רבינו יונה, דף יח: מדה"ר]

רב איקלע לבי גניבא וצלי של שבת בערב שבת.

כלומר היה מתפלל קודם שקיעת החמה ולאחר יציאת הכוכבים היה קורא ק"ש בעונתה ואע"פ שלא היה סומך גאולה לתפלה כיון שהיה מתכוין למצוה לקבל שבת מבעוד יום ולהוסיף מחול על הקדש לא חיישינן להכי וזהו מפלג המנחה ואילך, דמשם ואילך יכול אדם לקבל השבת בתפלתו אבל קודם לכן לא וכשרוצה להתפלל ולקבל עליו השבת מבעוד יום צריך שידליק תחלה שאחר שקבל השבת בתפלה אינו יכול להדליק ולעשות שום מלאכה אח"כ. וא"ת והיאך יכול להדליק כל כך מבעוד יום שהרי אמרו (שבת דף כג:) ובלבד שלא יקדים ובלבד שלא יאחר. י"ל דהני מילי כשאינו מקבל השבת עד הערב דכיון שאינו מקבל השבת עד הערב אין לו להקדים ההדלקה, אבל כשמקבל שבת מבעוד יום ומדליק תחלה סמוך לקבלה אע"פ שעוד היום גדול אין בכך כלום. והיה אומר ה"ר יעקב מאורלינ"ש ז"ל שאע"פ שתוספת שבת די בכל שהוא אפ"ה אם הוא מוסיף הרבה יותר בכלל תוספת הוי וחייב עליו אע"פ שאפשר לומר שאינו אלא מדרבנן אפ"ה אסור לעשות בו שום דבר כמו תוספת כל שהוא וכיוצא בזה אמרו לענין תרומה, שאע"פ שחטה אחת פוטרת כל הכרי אפ"ה אם תרם הרבה הכל דיינינן ליה תרומה, מיהו אם התפלל מבעוד יום בטעות שהוא יום מעונן והיה חושב שהיה לילה ואח"כ זרחה השמש צריך לחזור ולהתפלל אע"פ שהתפלל מפלג המנחה ואילך כיון שלא נתכוין להתפלל אלא אחר שקיעת החמה והתפלל בטעות ומותר בעשיית מלאכה שקבלת טעות לא שמה קבלה וראיה לדבר מדאמר בגמ' (דף כז:) וטעותא מי הדרא, והא קאמר אבידן פעם אחת נתקשרו שמים בעבים וכסבורין העם לומר חשיכה ובאו לבתי כנסיות והתפללו של מוצאי שבת בשבת ואח"כ זרחה חמה ובאו ושאלו לר' ואמר להם הואיל והתפללו התפללו ומהדרי' שאני צבור דלא מטרחינן להו, דמשמע דדוקא מפני טורח הצבור חששו ואינם צריכין להתפלל אבל ביחיד לא חיישינן לטרחא.
[רבינו יונה, דף יח: מדה"ר]

והרב רבי משה בר יוסף נרבונ"י ז"ל אמ,ר שאם טעו הצבור בערב שבת והתפללו מבעוד יום שהיו סבורין שהיה חשכה אע"פ שלא נחייב אותם לחזור ולהתפלל מפני טורח הצבור ויוצאין באותה תפלה של שבת שהתפללו כבר אפ"ה מותרין בעשיית מלאכה ודייק הכי מדאמר שאני צבור דלא מטרחינן להו, דמשמע שלא חששו אלא משום טרחא בלחוד, אבל מפני קבלת השבת בתפלתם לא חששו כלל ומותרין במלאכה. [רבינו יונה, דף יח: מדה"ר]

חוץ לד' אמות הוא דחלפי.

מ"ש ואם הרחיק ממנו ד' אמות מותר. כן כתבו שם הרב רבי יונה והרא"ש (סי' ה) ונראה דילפי לה מדאיתא התם בסמוך אסור לעבור כנגד המתפללין איני והא רבי אמי ורבי אסי עברי רבי אמי ורבי אסי חוץ לד' אמות הוא דעברי אלמא דכל חוץ לד' אמות חשיב כרשות אחר בפני עצמו ומיהו משמע מדבריו דלא מהני ריחוק ד' אמות אלא להתפלל אחורי רבו או כנגדו אבל להתפלל ואחוריו לרבו אפילו רחוק כמה לא. ואמרינן שם בגמרא דרבי ירמיה צלי אחורי דרב ואותבינן מדאמר רב יהודה אמר רב אל יתפלל אדם אחורי רבו ומשני שאני רבי ירמיה דתלמיד חבר הוה ומיהו משמע לי דלהתפלל ואחוריו לרבו אפילו תלמיד חבר נמי לא דביזוי גדול הוא.
[בית יוסף אורח חיים סימן צ]

דף כז:

לא כנגד רבו ולא אחורי רבו.

וכתב רבינו הגדול מהר"י אבוהב ז"ל בשם בעל המאורות דהא דאמרינן שלא יתפלל אחורי רבו דוקא כשהוא ביחיד אבל בציבור אם הוא כך סידור ישיבתן אין כאן חששא שמקבל אותו כאלוה עכ"ל וכן כתוב באהל מועד (תפלה דרך ג נתיב ז) וסיים בה ולמי שמפרש אחורי רבו לפי שמצערו שאחר שיסיים אינו יכול לפסוע ג' פסיעות אם זה הוא הטעם אין הפרש בין ביחיד בין בבית הכנסת עכ"ל ולענין הלכה יש לחוש לזה אפילו בציבור:
[בית יוסף אורח חיים סימן צ]

מ"ש רבינו דבעלי חיים חוצצין. לא ביאר רבינו אם אדם הוא בכלל בעלי חיים ומפסיק אבל המרדכי (ברכות סי' ח) כתב דאינם חוצצין כדאמרינן בפרק אלו נאמרין (סוטה לח:) לענין ברכת כהנים פשיטא אריכי באפי גוצי לא מפסקי וכן כתב רבינו הגדול מהר"י אבוהב ז"ל ודקדק כן מדאמרינן (ברכות כז:) לא יתפלל אדם אחורי רבו משמע דוקא אחורי רבו אבל אחורי אדם אחר לית לן בה עכ"ל וראיה טובה היא. אבל בספר הפליאה כתב שצריך ליזהר מלהתפלל אחרי שום אדם וטוב לחוש לדבריו. [בית יוסף אורח חיים סימן צ]

אמר ליה אין בדילנא.

כיון דאמר זמן קבליה עליה ואיתסר ליה למשתי. פי' ודוקא דקבליה עליה כשאמר זמן שהוא דבר של קדושת יום הכפורים ודומיא דעובדא דרב דאמר ליה אין בדילנא לפי שהתפלל כבר של שבת כדאיתא בברכות (כז.) אבל באמירה בעלמא לא מתסר וכדכתיבנא בפ"ב דשבת (לה.), וכן נמי אע"ג דאכל כל סעודתו ערב יום הכפורים ואפסוק בה אדעתא דלא למיכל מכאן ואילך שרי למיכל בתר הכי, תדע דהא כי אמר זמן כבר הפסיק מלאכול ואין דעתו לאכול יותר ואפ"ה לא איתסר אי לאו דאמר זמן, וכן היא בפירוש בירושלמי ובמדרש איכה רבתי דאמרינן התם ר' יהודה בן בתירה אזל לנציבין בערב צומא רבא אתא ריש כנשתא לזמוניה א"ל כבר אכלית ופסקית א"ל אשגח עלי דלא יימרון אינשי ר' יהודה לא אשגח עלוי אזל עמיה ואכל מן כל עגול ועגול חד פיתא ומכל חבית וחבית שתא חד כסא, וכן פר"י ורבינו הרמב"ן ז"ל. [הריטב"א, עירובין מ:]

כמאן דאמר תפלת ערבית רשות.

שהרי אברים ופדרים קרבים כל הלילה. כלומר בשלא נתעכלו מבעוד יום. ומשום דלפעמים דליכא איברים כלל שכבר נתעכלו מבעוד יום. ומפני כך אמרו דתפלת ערבית רשות.
[הריטב"א]

תימה לרב דאמר תפלת ערבית רשות האמר פרק תפלת השחר (ברכות דף כו.) טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית שתים, ואמר נמי התם בסוף פרק תפלת השחר (שם דף ל:) טעה ולא הזכיר של ראש חודש בלילה אין מחזירין אותו לפי שאין מקדשין את החודש בלילה הא לאו הכי מחזירין ואמאי תיפוק ליה דתפלת ערבית רשות. ואומר ר"י נהי דרשות היא אין לבטלה בחנם אם לא מפני שום מצוה עוברת או שרא המייניה דפ"ק דשבת (דף ט:) דלא מטרחינן ליה וכן עלה על מטתו דירושלמי דאין מטריחין אותו שירד תדע כיון דיעקב אבינו תיקנה לא תיקנה לבטלה. ועוד כיון דכנגד אברים ופדרים היא שמעלן ומקטירן כל הלילה נהי דלא מעכבי כפרה מ"מ מצוה להקטיר תפלת ערבית נמי מצוה.
[תוספות, יומא פז:]

ורבא אמר הלכה כדברי האומר רשות.

והגאונים ז"ל פסקו כמאן דאמר רשות דתפלה כאיסורי והלכה כרב באיסורי. ועוד דתפלה דרבנן ובשל סופרים הלך אחר המיקל. ואמרו בתוספת דאפילו למאן דאמר רשות לא מבטלינן לה בכדי והיינו דרב דאמר טעה ולא הזכיר של ראש חדש בערבית אין מחזירין אותו לפי שאין מקדשין את החודש אלא ביום דמשמע דהא לאו הכי מחזירין אותו. והיינו נמי דר' יוחנן דאמר טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית שתים. וההיא דאמרינן ביומא פרק יום הכפורים אמר רב תפלת נעילה פוטרת של ערבית ופריך והאמר רב תפילת ערבית רשות ולמה לי פטור דמשמע דלמאן דאמר רשות פטור לגמרי. יש לומר דהתם אינו מבטל אותה בחנם אלא מפני שהוא עיף ויגע מהתפלות ומאריכת התענית ומשום הכי אמרו שתפלת נעילה פוטרת אותה. ויש לפסוק דתפילת ערבית חובה דהכי משמע מההיא עובדא דההוא תלמיד שעמד בבית המדרש באותו מעמד ושאל תפילת ערבית רשות או חובה ואמר לו רבן גמליאל חובה ואמר להם רבן גמליאל לחכמים כלום יש אדם שחולק בדבר זה ולא השיב אחד מהם דבר כנגד דעתו אלא דענה ר' יהושע דליכא מאן דפליג עליו בדבר זה. והא דקאמר בגמרא לעיל אלא מאי אין לה קבע כמאן דאמר תפילת ערבית רשות דמשמע דמתניתין פוסק כמאן דאמר רשות. לא תפסינן עיקר להך תירוצא דהא לעיל בברייתא דמסייע לר' יהושע בן לוי תניא ומפני מה אמרו תפלת הערב אין לה קבע שהרי אברים ופדרים שלא נתעכלו מבערב קרבים והולכים כל הלילה. אלמא שמע מינה דמה אין לה קבע דקאמרינן היינו דאין לה זמן קבוע כמו תפלת השחר דיש לה זמן

קבוע אבל תפילת ערבית אין לה זמן קבוע דזמנה כל הלילה. ואם כן לא מוכח מידי מהא דתפילת ערבית רשות. ועוד דשמואל פסק כמאן דאמר תפילת ערבית חובה. ועל כל אלו הראיות נראה לפי עניות דעתין דהלכה כשמואל דתפילת ערבית חובה. [הריטב"א]

אמר ליה יהושע, עמוד על רגליך ויעידו בך.

בספרים כת' עמוד על רגליך ויעידו בך ול"ג לי' לא הכא ולא בתפלת השחר דמה עדות שייך כאן אלא בסנהדרין בפ' כ"ג גבי עובדא דינאי גרסי' לי'. ואגב שיטפא דהתם נכתב כאן. מיהו לפי מה שמפרש רבינו שלמה זצ"ל האיך יכול החי להכחיש את החי אלא ודאי אמרתי וחוזרני בי שייך שפיר למימר ויעידו בך כלומרשישמעו כולם שאתה חוזר ויעידו בך ויקבעו הלכה לדורות. אבל א"א לומר כן שכמו כן אמר בפ' תפלת השחר, גבי תפלת ערבית. ופוסק לשם הלכה כמותו, ש"מ דלא הדר בי' אלא כך הוא הפי' האיך יכול החי להכחיש את החי כלומר סבור הייתי להעלים ואיני יכול ול"ג ויעידו בך. [אור זרוע הלכות בכורות סימן תקי]

אלא נוקמיה לרבי אלעזר בן עזריה, דהוא חכם והוא עשיר והוא עשירי לעזרא.

רבי אלעזר בן עזריה הכהן י' לעזרא כבר אמרנו למעלה שהיה עשיר שהיה נותן למלך י"ג אלפים עגלים ממעשר בכל שנה ואינו זה מעשר בהמה כי אחר החרבן גזרו שלא יוציאו מעשר בהמה שלא יבא לידי תקלה, וכשהיה בן י"ח שנים לפחות היה ה' שנים אחר החרבן שהיה נשיא ריב"ז ועוד רבן גמליאל, ובעבור שלא מיחה בשכנתו בפרה שיוצאה בשבת ברצועה שבין קרניה נקראת על שמו. ובעל המכתסכ אמר ביום טוב כי בירושלמי אומר אשתו היתה ונקראת פרתו כמו בשמשון לולי חרשתם בעגלתי. וכן הוא בפרק ב' דביצה (דף כג.) ובסוף מכילתא דר' ישמעאל מעשה בלוי הסדר וברבי ישמעאל בנו של ר' אלעזר בן עזריה והוא בן י"ח שנים כשקבל הנשיאות ונולדו לו סימני שיבה עד שאמר הרי אני כבן ע' שנה. ובירושלמי פ' תמיד נשחט שהיה בן י"ג שנים ולי נראה שלא נניח הפשט והיה יותר מע' שנה שאמר הרי אני כבן ע' שנה והירושלמי לא דבר בזה של כבן ע' שנים ובפרקא קמא דיבמות (טז.) אמר ליה ר' דוסא בן הרכינס בן יש לו לעזריה חברנו עליו נאמר ולא ראיתי צדיק נעזב שגם אביו היה עשיר גדול וחכם וחסיד וצדיק והיה מפרנס לשמעון אחיו שמעון אחי עזריה, גם בנו זה ר' אלעזר היה דרשן גדול ולא היה דורו יתום וזכות אבות ועושר. והיה דורש שבת א' אחר שנעשה נשיא ורבן גמליאל ב' שבתות. ופ' תמיד נשחט בירושלמי אחר שהחזירו לרבן גמליאל נשיא נשאר ר' אלעזר בן עזריה לאב ב"ד כדי שלא יורידוהו מגדולתו.

[ספר יוחסין מאמר ראשון]

ושבחיו וחכמתו רבו מלספור והוא רבו המובהק לר' יהודה בר אלעאי ונקרא קופה של בשמים ר"ל הגדות והלכות וכל דבר, ודע שבכל מקום שנזכר בתלמוד שונה הלכות הוא המשנה לבדה פלוני תני הלכתא וספרא וספרי וכו'. וכן היה עשירי לר' אלעזר זה ר' עזריה שהיה חכם ודרשן כדאיתא בפ' כל המנחות (דף נג.) אמרו ליה רבנן לר' פרידה ר' עזריה בריה דרבי אבטולס דהוא עשירי לר' אלעזר בן עזריה דהוא עשירי לעזרא קאי אבבא פרש"י ר' אלעזר בן עזריה דהוא עשירי לעזרא ונשמר רש"י שלא נפרש דעשירי לעזרא חוזר לר' עזריה וכיון דר' פרידה היה אז בזמן רבי אמי הוא גורס בטוב אמר ר' פרידה אי בר אורייאן הוא יאי אי בר אבהן ובר אורייאן יאי ויאי בר אבהן ולא בר אורייאן אישא תיכלי אמרו ליה בר אורייאן הוא וכו'. ובפרק כיצד מעברין בעירובין (דף נד:) דר' פרידה הוסיפו לו ארבע מאות שנים והוא וכל דורו לחיי העולם הבא ששנה ת' פעמים משנתו לתלמידו פעם שנית. וזקנו של פרידה מצא גלגלת יהויקים שכתוב בה זאת ועוד אחרת והיה בזמן רבי אמי וכן במגלה (דף נז:) שהאריך ימים. [ספר יוחסין מאמר ראשון]

דף כח.

ההוא יומא בר תמני סרי שני הוה.

הא דאמרינן תריסר אלפי עגלי הוה מעשר ר' אלעזר בן עזריה. הקשו בתוספות דהא ר' אלעזר בן עזריה לאחר החורבן הוה שהרי נתמנה בימי ר"ג כדאיתא בברכות (כז:), ואילו ר"ג נתמנה אחר רבן יוחנן בן זכאי שנמשכה נשיאותו עד לאחר החורבן כדתנן (ר"ה כט:) משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי, ואמרינן בבכורות (נג.) שאין מעשרין מעשר בהמה בזמן הזה מפני התקלה כדתניא אין מקדישין ואין מעריכין וכו', ושמא תאמר כי זה שהיה מעשר ר' אלעזר היה קודם החורבן וקודם שנתמנה נשיא, אין לך לומר כן שהרי ר' אלעזר בן עזריה היה בן י"ח שנה כשנתמנה נשיא כדאיתא בברכות (כח.) ואם [כן] קודם החורבן קטן היה, ותירצו בתוספות כי אולי לא היתה גזרה של מעשר בהמה מיד לאחר החורבן והיה זה קודם גזירה, אי נמי שזה היה קודם החורבן ועל ידי אפטרופוס.

ורבינו הגדול ז"ל פירש דלאו דהוה מעשר ממש אלא שהיה ראוי לעשר כאותה שאמרו (סוכה נג.) אשה בוררת חטים לאור בית השואבה דפירושו שיכולה לברור כדאיתא בירושלמי, ולי נראה דמעשר ממש ולא שהיה קורא עליהם שם מעשר אלא שהיה נותן הראוי למעשר לכהנים שלא יראה כמשייר אצלו מתנות כהונה.

[הריטב"א, שבת נד:]

וכי עמון ומואב במקומן הן יושבין כבר עלה סנחריב מלך אשור ובלבל את כל האומות.

ז"ל לגבי עמון ומואב דיתבי בדוכתייהו כחמרא - וקשה דהא פרק תפלת השחר (ברכות דף כח.) פריך וכי עמון במקומו יושב והלא בא סנחריב ובלבלו. לכך פר"ת דגרסינן הכא מואב לחוד דקרא נמי לא הזכיר אלא מואב דכתיב שאנן מואב ובברכות נמי לא גרסינן אלא עמון. ומזה הטעם התירו ליהודה גר העמוני לבא בקהל אבל משמע דגרי אינך לא רצו להתיר לבא בקהל לפי שלא בלבל סנחריב מצרים ולא בלבל מואב. ומיהו קשה דבברכות משמע באותה שהבאתי שסנחריב בלבל עמון ובירמיה חשיב להו באותן שהגלה נבוכדנצר. וי"ל לפי שסנחריב היה ראשון שבלבל נקרא הכל על שמו ועליו כתיב ואסיר גבולות עמים ועתידותיהם שוסתי אבל ודאי עיקר החורבן היה ע"י נבוכדנצר.

[תוספות, מגילה יב:]

אמר לו מכותלי ביתך אתה ניכר שפחמי אתה.

פירש רבינו חננאל עושה מעשה מחטין שמלאכתו בפחמים בערך פחם. ור' שמעון דוראן בפנים חדשות כתב, כי אינו עולה על הדעת שהיה פחמי כי היה אב ב"ד אלא שלא היה ביתו יפה. אבל אמר בירושלמי בפירוש חזייה דיתיב ועביד פחמים כפשוטו. ואני מצאתי בפרק תמיד נשחט (פסחים) ואשכחיה עביד מחטין. אבל בפרק ב' דמעשר שני אמר ר' עקיבא אני עשיתי לרבן גמליאל ולר' יהושע את כספם דינרי זהב ממעשר שני וא"כ נתעשר ר' יהושע. ורש"י פירש עושה פחם, ויש אומרים נפח, ויש אומרים עושה מחטים ע"כ. אבל בפרקא קמא דעבודה זרה הפריז רש"י על מדותיו ופירש דרך צורה כי מצד שהיה עוסק בתורה לא היה מכבס לבושו וגופו. וכן פי' חכמה מפוארה בכלי מכוער וכן אומר פתיא אוכמא על רבי זירא ולא נהירא לי.

[ספר יוחסין מאמר ראשון]

נתון ליהושע - שהיה לוי כדפירש בקונטרס. וקשה איך נתן לו והא קנסינהו עזרא (יבמות דף פו:). וי"ל דסבר לא קנס לעניים ור' יהושע עני היה כדאמר בברכות (דף כח.) מכותלי ביתך ניכר שפחמי אתה וא"ת למה לא נתן לו גם מעשר עני. וי"ל לפי שהיה רוצה ליתן להרבה עניים כדאמרינן בעירובין (דף סג.) הנותן מתנותיו לכהן אחד מביא רעב לעולם אי נמי היה לו לר' יהושע מאתים זוז לפיכך לא לקח מעשר עני, ומ"מ היה יכול ליקח מעשר ראשון בתורת עניות הואיל ולא היה עשיר והיה מתפרנס בדוחק, ולמ"ד (ביבמות דף פו:) קנסא לכהנים איכא למימר דיהיב ליה כר"ע דאמר מקמי קנסא היה ללוי ולא לכהן ולבתר קנסא היה אף לכהן.

[תוספות, קידושין כז.]

אמר לו אוי לו לדור שאתה פרנסו, שאי אתה יודע בצערן של תלמידי חכמים במה הם מתפרנסים ובמה הם נזונים.

חובה על כל ישראל לפרנס דרך כבוד לחכמיהם ולדייניהם שתורתם אומנותם כדי שלא יצטרכו להתבטל ממלאכת שמים בשביל מלאכתם וכדי שלא יזדלזלו בפני עמי הארץ מפני עניים ושינהגו בהם כבוד ושורש דבר זה יוצא לנו מן התור' ע"פ מדרש חכמים. וכו', ולפי שדבר זה מוטל על פרנסי הדורות אמר ר' יהושע לר"ג אוי לו לדור שאתה פרנסו שאי אתה יודע צערן של ת"ח במה הן מתפרנסין כדאיתא בפ' תפלת השחר (כח.) דמשמע התם דר' יהושע היה מתפרנס בדוחק ור"ג חזא אשייתא דביתי' דמשחרן א"ל מכותלי ביתך ניכר שפחמי אתה כלומר שעושה פחמין או נפח שאין שחרות הכותלים מדבר אחר ונראה שר' יהושע היה עושה מלאכתו בצנעה שהרי בפרהסיא היה אסור לו שהרי אב"ד היה כדאיתא התם (שם) וכדאיתא בפ' החובל שמנהגם היה שהנשיא היה ראש ישיבה וממנה תחתיו אב"ד לכל ישראל כדמוכח הת' בשלהי הוריות (יג:) וכיון שאב"ד היה לא היה אפשר לו לעשות מלאכה בפרהסיא כדאמרי' בפ' עשרה יוחסין (ע.) כיון שנתמנה אדם פרנס על הצבור אסור לו לעשות מלאכה בפני שלשה ופרש"י ז"ל שגנאי הוא לצבור שיהיו נצרכין לזה וכיון שבפרהסיא לא הי' עושה אלא בצנע' משום הכי לא היה יודע ר"ג שאומנותו פחמי שאם היה יודע חלילה לו לרבן גמליאל שלא היה משתדל עם הצבור לגדלו משלהם שהרי לרבי אלעזר בן חסמא ולר"א בן גדגדה הושיב בראש מפני שלא הי' להם לחם לאכול ובגד ללבוש כדי שיתפרנסו דרך כבוד מהצבור כדלעיל כ"ש לרבי יהושע שהיה אב"ד אבל מפני שלא היה להם ענין רבי יהושע מפורסם שהי' פחמי מפני כך לא השתדל ר"ג עם הצבור לפרנסו מנכסיהם ולגדלו משלהם ומ"מ עדין היה אומר ר' יהושע על ר"ג אוי לדור שאתה פרנסו שראוי היה לר"ג לפשפש במעשיהם של ת"ח כדי שלא יהיו נזונין בצער כי עליו היה מוטל הדבר. ואני אומר עוד שא"א שיהי' ר' יהושע פחמי ממש כדמשמע מפשט ההלכה וכמו שראיתי מי שכתב כן שאיך אפשר שמי שיהיה אב בית דינן של ישראל שיהי' פחמי וכ"ש שהי' לוי ומשורר כדאיתא בערכין (יא.) אלא שכך נ"ל שר' יהושע לא הי' גדול בעושר כפי הראוי לאב"ד ולפיכך לא הי' ביתו יפה והיו כותלי ביתו משחירות ור"ג תמ' מאד ואמר לו איך לא תיפה ביתך כראוי לאדם שכמותך שכל הרוא' כותלי ביתך יחשוב שפחמי אתה וא"ל ר' יהושע שאין לו עושר כ"כ שיוכל להתנאות בדירתו ושאוי לו לדור שהוא הי' פרנסו עד שעד עתה לא ידע אם הי' ר' יהושע עשיר אם לא שהי' לו לפשפש בענינו ולגדלו משל צבור כנ"ל בענין זה. אלא שבירוש' ראיתי מפורש שפחמי היה דאמרינן התם אשכחי' יתיב ועביד מחטין אבל מ"מ הדברים פשוטי' שפרנסי הדורות היו מתעסקים להושיב בראש ת"ח הניזונין בצער כדי להגדילם אצל הצבור שיתפרנסו בריוח ובכבוד.

[שו"ת תשב"ץ חלק א סימן קמב]

נדרוש מר חדא שבתא ומר חדא שבתא אתי לקנאויי.

כל הני דלא פרכינן עלייהו הלכתא למשיחא, היינו משום דאית בהו שום נפקותא בזמן הזה כגון האי דרבי יוסי דהכא דנפקא לן מינה למי שהיה ממונה בשום מינוי כנשיאות וכיוצא בו ונאנס והוצרכו להעבירו ומינו אחר תחתיו,

עבר מאונסו חוזר למינויו ואין נוהגין בזיון בשני, ועושים בענין שלא תהא שם איבה, ושלא יורידו לשני, וכענין רבן גמליאל ורבי אלעזר בן עזריה (ברכות כח.). [הריטב"א, יומא יג.]

דף כח:

ולית הלכתא לא כרב הונא ולא כרבי יהושע בן לוי.

דאמר אסור לאדם שיטעום כלום וכו' ודוקא טעימה אינה אסורה כגון אכילת פירות או אכילת פת מועט ואפי' משעת מנחה קטנה ואילך אבל סעודה אסורה ובמס' שבת פרק ראשון (דף ט:) גבי לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה ולא יכנס לאכול וכו' פסק הרי"ף ז"ל כמו הלשון שמפרש המשנה לחומרא במנחה גדולה ובסעודה קטנה דמשעת מנחה גדולה ואילך אין לו לאכול אפי' סעודה קטנה כגון הסעודות שלנו עד שיתפלל מנחה וכן כתב שמאותו הזמן ואילך לא ישב לפני הספר אפי' בתספורת דידן ורבי יעקב ז"ל פסק לקולא כמו הלשון האחר שאינו אוסר בסעודות קטנות שלנו אלא ממנחה קטנה ואילך אבל משעת מנחה גדולה עד שעת מנחה קטנה אינו אסור אלא בסעודה גדולה בלבד כגון סעודות של אירוסין ונשואין וכיוצא בהן וכמו כן כתב שאינו אסור לספר משעת מנחה גדולה עד שעת מנחה קטנה אלא בתספורת בן אלעשה שהיתה תספורת כמו כ"ג והיו שוהין בה הרבה אבל בתספורת דידן אינו אסור אלא משעת מנחה קטנה ואילך. [רבינו יונה, דף יט. מדה"ר]

ולא יכשלו חברי בדבר הלכה ואשמח בהם.

הרבה רעות יש בשמחה ובשחוק, כמו השמח במכשול חבירו בעת שמגיע לו פגע רע מפגעי העולם, ועל זה נאמר (משלי כד יז) בנפול אויבך אל תשמח. ועוד יש שמחה רעה מזאת, כמו השמח כשחבירו נכשל בעבודת הבורא, יתברך, או שמח במיעוט ידיעתו. משל צריך שתבין, עבד המשרת למלך באמונה יש לו להצטער בראותו אנשים המורדים באדוניו והמחרפים אותו, [ומחויב להוכיחם על פניהם ולהודיע נבלותם], אבל בהיות העבד שמח בראותו קלקול אדוניו וחרפתו אין זה עבד נאמן, [רק חבר הוא לאיש משחית ועוונו ישא]. והנה הכתוב אומר (תהלים קמז יא) רוצה ה' את יראיו, ומי ששמח במכשול חבירו אין רצונו כרצון הבורא, יתברך. על כן התפלל רבי נחוניא בן הקנה (ברכות כח:) אל ייכשלו חבירי בדבר הלכה ואשמח בהם, ולא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי. ועל כן התפלל רבי נחוניא בן הקנה על זה, כי ראה שזה דבר מצוי, שאחד ישמח בטעות חבירו כדי שיהיה הוא נוצח את חבירו ויהיה לו שם. ואף כמה בני אדם חשובים אינם נזהרים בזה. [אורחות צדיקים שער השמחה]

תדעו כשאדם עובר עבירה אומר שלא יראני אדם.

נאמר (ירמיה לא יח) בושתי וגם נכלמתי כי נשאתי חרפת נעורי. והנה החוטא יבוש מאד לעבור עבירות לפני בני אדם, ויכלם אם ירגישו ויכירו בעבירותיו, ואיך לא יבוש מן הבורא יתברך ואין זה, כי אם לפי היות השם יתברך רחוק מכליותיו, על כן יבוש מן הנבראים ולא יבוש מן הבורא יתברך. ואמרו רבותינו זכרונם לברכה (ברכות כח:), כי בשעת פטירת רבן יוחנן בן זכאי אמרו לו תלמידיו רבנו, ברכנו, אמר להם יהי רצון שיהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם. אמרו לו רבנו, עד כאן ולא יותר אמר להם הלואי תדעו שהרי אדם עובר עבירה בסתר ואומר הלואי לא יראני האדם. [שערי תשובה לרבינו יונה שער א]

מידת הבושה היא גדר ומחיצת הברזל לפני כל העבירות, כי אדם עובר כמה עבירות בסתר מה שיתבייש לפני בני אדם. משל, וכן אמרו חכמים (ברכות כח:), כי בשעת פטירת רבן יוחנן בן זכאי אמרו לו תלמידיו רבינו ברכנו אמר להם יהי רצון שיהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם. אמרו לו עד כאן ותו לא אמר להם: ולואי, תדעו, כשאדם עובר עבירה אומר שלא יראני אדם. וכל זה מפני שירא שיבוא לידי בושה. וישוב מן העבירות מחמת שיתבייש מבני אדם, כי מתוך שלא לשמה בא לשמה (פסחים נ:). [אורחות צדיקים שער הבושה]

בשעת פטירתו אמר להם פנו כלים מפני הטומאה.

כשהרגיש שנשמתו רוצה לצאת אמר להם הוציאו הכלים מן הבית שלא יטמאו. והכינו כסא לחזקיהו מלך יהודה שבא ללוותני. ושבע כתות בגן עדן וחזקיה הוא מכת שלישית ובא ללוות את רבן יוחנן בן זכאי שהיה מזומן לכת שלישית דהכי אמרינן בחגיגה על ר' יוחנן בן זכאי שיצתה בת קול ואמרה להם אתם ותלמידיכם ותלמידי תלמידיכם מזומנים לכת שלישית. [הריטב"א]

והכינו כסא לחזקיהו מלך יהודה שבא.

כל שכן שלוחי השם יתעלה ויתברך הבאין מרוח הטהרה וקדושה שנראין למי שנשלחו להם ולא לאחר. וכבר ראינו ושמענו דוגמא לדבר, כשהחולים עומדין סמוך למיתה, שרואין ומכירין המתים הבאים לקראתם ואין אחר רואה, כענין (ברכות כח:), פנו מקום לחזקיה מלך יהודה שבא. והענין הוא כי בהתבטל הכחות הגופניות, אין ראייתו ושמיעתו באמצעות הכלים המיוחדים להן כמו העין והאזן, אלא בעין הנפש בלבד בלי אמצעי, וכן בראיית המלאכים, כי תתפשט הנפש מכחותיה ויאצל עליה רוח הקדש ותראה בראות עצמה כראיית המלאכים זה את זה, והיא הראיה האמתית והשמיעה הנכונה. [ריקאנטי, בראשית יח א]

עולא אמר עד כדי שיראה איסר כנגד לבו.

רבינו האי ז"ל פירש שיכוף את ראשו כאגמון שיוכל לראות איסר שהוא מונח בארץ כנגד לבו ולא שיחצה קומתו לשני חלקים ויכופנה כשהיא מוצבת. ואפשר לפרש שיכוף את ראשו בכדי שאם היה איסר או שום דבר כנגד לבו שיראנו. [הריטב"א]

דף כט.

טעה בכל הברכות כלן אין מעלין אותו.

וא"ת והיכי אמרינן דאם טעה בכל הברכות אין מעלין אותו והא אמרינן בפרק אין עומדין היה יורד לפני התיבה וטעה יעבור אחר תחתיו ולא יהא סרבן באותה שעה. כלומר השני. וסתם קאמר טעה אף בכל הברכות. יש לומר דהכא הכי קאמר אין מעבירין אותו לעולם כלומר שלא ירד עוד. ואין הכי נמי שמעבירין אותו לשעה כהתם דהתם מאי דאמרינן דיעבור אחר תחתיו פירוש באותה שעה אבל אין מעבירין אותו לעולם. ובברכת המינים מעבירין אותו לעולם. אי נמי יש לומר דהכא דאמרינן דאין מעלין אותו כשידוע לחזור למקום שטעה והתם כשאינו יודע. [הריטב"א]

בברכת המינים מעלין אותו.

דחיישי' שמא מין הוא ומה שלא אמרו שאם טעה ולא הזכיר תחיית המתים שמעלין אותו ג"כ מפני שברכת המינין יש בה קללה למינין וכשאינו אומר אותה אנו חוששין שמפני שהוא מין אינו רוצה לקלל את עצמו אבל בברכת תחיית המתים כיון שאין בה קללה אין בזה היכר אם הוא מין או לא שאפשר שאפי' שלא יאמין הוא בתחיית המתים עכ"ז יאמר הברכה דמאי איכפת ליה אם יאמר מחיה המתים כיון שאינו מקלל עצמו הלכך כיון שאיפשר שיאמר אותה ויהיה מין ולא נוכל להכיר אותו אפי' כשלא אמר אותה אין מעלין אותו עוד נוכל לומר שבתחיית המתים כשטעה אין מעלין אותו מפני שאפשר שהוא מין ומאמין בתחיי' המתים. [רבינו יונה, דף יט: מדה"ר]

אל תאמין בעצמך עד יום מותך.

שמא תאמר די לי שאשמור המצות הכתובים בתורה, אמנם איני צריך לעשות הגדרים והסייגים אשר הם משמרת לתורה ולמצות. על כן אמר לא תחשוב זה, אל תאמן בעצמך עד יום מותך. לפי שהשטן והיצר הרע הם מפתים את האדם. צא ולמד מיוחנן כ"ג ששמש בכהונה גדולה שמונים שנה ולבסוף נעשה צדוקי (ברכות כט.), כמ"ש הן בקדושיו לא יאמין (איוב טו, טו). [מרכבת המשנה לר"י אלאשקר, אבות פ"ב מ"ה]

אמר אביי הוא ינאי הוא יוחנן.

מיד נזדקה בו מינות. פי' וזו הוא מינות שהיה לו בסוף, דינאי זה זהו האמור בברכות (כט.) שהוא יוחנן כהן גדול ששמש בכהונה גדולה [שמונים] שנה ולבסוף נעשה צדוקי ומבני חשמונאי היה, ואין ינאי זה האמור בפרק הבא על יבמתו (יבמות סא.) דאמרינן תרקבא דדינרי עיילא ליה מרתא בת ביתוס לינאי מלכא עד דאוקמיה ליהושע בן גמלא בכהני רברבי, שאילו היה זה שהוא כהן גדול היאך היה ממנה כהן גדול אחר. [הריטב"א, קידושין סו.]

והתועים על דעתך ישפטו.

כלומר אותם שהם תועים על דעתך ישפטו לא ע"פ מזלם אלא אתה בעצמך תשפוט אותם ואם מזלם לטובה תהפוך אותו לרעה וכן גורסין בנוסחאות המדויקות והתועים בדעתך תשפוט ובירושלמי ג"כ אומר בדעתך תשפטם וקשיא לזה הפירוש דכיון דהבינינו הוא מעין שמנה עשרה א"כ מהו השייכות שיש לזה עם ברכת השיבה שופטנו שהוא כנגדה על כן נראה יותר נכון שר"ל והתועים שהם ישראל המטיחים דברים בזה הגלות הארוך שעזב הקב"ה אותם ואינו משגיח בם יהי רצון שישפטו בדעתך כלומר בידיעתך אשר היא החמלה והחנינ' מל' וידע אלהים וזהו שהיה אומר הנביא איה קנאתך וגבורתך המון מעיך ורחמיך אלי התאפקו וגו' למה תתענו ה' מדרכך ואמר במקום אחר למה צמנו ולא ראית ענינו נפשנו ולא תדע ביאר שמפני הסתלקות רחמי השם אנו תועים בדרכיו הטובים כלומר שאנו אומרים שהוא אכזרי שהוא ההפך ממדותיו כי הוא רחום וחנון וכן אנו מתרעמי' שאינו רואה ואינו יודע אותנו ברחמים וזהו ממש מה שנזכר בברכת השיבה שיסיר ממנו היגון ואנחה שיש לנו בגלות וימלוך עלינו לבדו ברחמים בצדק ובמשפט והם דרכיו הטובים שאנו תועים עתה מהם. [רבינו יונה, דף יט: מדה"ר]

ונכללה מכלל הבינינו ה' אלהינו המבדיל בין קדש לחול קשיא.

ואפ"ה מילתיה דשמואל הלכתא הוי ואפשר לומר טעם בדבר דמשום הכי לא תקינו מעין הבדלה מפני שההבדלה אינה ברכה בפני עצמה אלא שאנו כוללים אותה בברכת אתה חונן ואם היו אומרים מעין הבדלה היה נראה שההבדלה היא ברכה בפני עצמה כיון שהתקינו מעין הבדלה כמו שתקנו מעין שאר ברכות. מפי מורי הרב נר"ו. [רבינו יונה, דף יט: מדה"ר]

דף כט:

ורבנן אמרי כל מי שאינו אומרה בלשון תחנונים.

כתב רבינו האי ז"ל וסבירא להו לרבנן דאע"פ שתפלתו דומה עליו כמשוי ואינו מתפלל כמי שצריך הדבר אלא כמי שמתפלל מפני החיוב בלבד אפי' הכי כיון שאומרו בנחת כמי שמבקש רחמים על עצמו הוא, ונראה דרבנן מחמירין מצד אחד ומקילין מצד אחר דסבירא להו שאע"פ שדומה עליו כמשוי כיון שאומרה בלשון תחנונים תפלתו תפלה, ומחמירין מצד אחר שאע"פ שלא יתפלל כמי שדומה עליו כמשוי אלא שמתפלל כמי שצריך לו הדבר ביותר אפי' הכי אם אינו אומרה בלשון תחנונים אין תפלתו תפלה דלעולם אזלי' אחרי אמירה בלשון תחנונים. ורבי הושעיא היה אומר הפך מזה שלא יתפלל אותו לעולם כמי

שתפלתו דומה עליו כמשוי ולא היה חושש לאמרה בלשון תחנונים. מפי מורי הרב נר"ו. [רבינו יונה, דף כ. מדה"ר]

אחרים אומרים צרכי עמך ישראל מרובין ודעתם קצרה.

ואחרונים אמרו יהללוך אינה ברכה לסוף הלל אלא ברכה היא שתקנו חכמים לכוס רביעי וחובה לכוס היא באה, וגם זה אינו נכון שאם היתה ברכה בפני עצמה היו פותחין בה בברוך, שזה כלל גדול הוא בכל ברכה שאינה סמוכה שהיא פותחת בברוך, ואין אחת בכולן שהיא יוצאת מן הכלל בברכת המצות וברכת הנהנין. ואל תשיבני מברכות של שבח כגון צרכי עמך ישראל מרובין ופרנסתן מעוטה (ברכות כט:) וכגון מודים אנחנו לך על כל טפה וטפה שהורדת לנו (שם נט:), דהני לפי שאין בהן עשיית מצוה ולא הנאה ממש תקנו אותן כך, אבל בברכות של חובה כגון ברכת המצות וברכת הפירות אין בהן ברכה בלא פתיחה אלא בסמוכות.

[הרמב"ן, פסחים קיח.]

אמר ליה אליהו לרב יהודה אחוה דרב סלא חסידא, לא תרתח ולא תחטי.

אתה רואה בני אדם, כשהם כועסים ומחזיקים בכעסם, אינם משימים לבם על מה שעושים, ועושים הרבה ענינים בכעסם מה שלא היו עושים בלא הכעס, כי הכעס מוציא שכלו של אדם מקרבו עד שמרבה דברי הכעס, ונכנס במחלוקת וקנטורים. לכן אי אפשר שיינצל הכעסן מחטאים גדולים. וכן אמר אליהו לרב יהודה (ברכות כט:) לא תרתח ולא תחטי. ואמרו (עירובין סה:) בשלשה דברים ניכר האדם, האחד מהם בכעסו, כי בעת הכעס אדם ניכר אם יתגבר כעסו על חכמתו ועושה עניינים בעת הכעס בלא הנהגת החכמה - בזה ניכר כעסו. ואם תתגבר חכמתו על כעסו, ולא ידבר, ולא יעשה מעשה מחמת הכעס מה שלא היה עושה בלא הכעס בזה ניכרת חכמתו.

[אורחות צדיקים שער הכעס]

מאי תפלת הדרך יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתוליכני לשלום.

היוצא לדרך יתפלל תפלת הדרך וזה נוסחה יר"מ ה' או"א שתוליכנו לשלום ותסעידנו לשלום ותסמכנו לשלום ותביאנו למחוז חפצנו לשלום ותצילנו מכף כל אויב ואורב בדרך ותננו לחן לחסד ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואנו כי אתה שומע תפלות עמך ישראל ברחמים בא"י שומע תפלה וצ"ל בלשון רבים ומעומד ואצ"ל אותה אלא פעם אחת ביום אפילו אם ינוח בעיר באמצע היום. ומה שאינה פותחת בברוך פר"י לפי שאינה אלא תפלה בעלמא שמתפלל להקב"ה שיוליכנו לשלום ואינה כברכת הנהנין ולא כברכות שתקנו על שם המאורע אלא בקשת רחמים ומפני שיש בה אריכת דברים חותמין בה בברוך. והר"מ מרוטנבורק כשהיה יוצא לדרך בבקר היה אומרה אחר י"ר כדי להסמיכה לברכת גומל חסדים ותהיה ברכה סמוכה לחבירתה.

[טור אורח חיים הלכות תפלה סימן קי]

זה לשון הכל בו בסימן פ"ז, שאלו אל הר"מ נ"ע למה תפילת הדרך חותמת בברוך הואיל ואינה פותחת בברוך והשיב שהוא סומך אותה לעולם לאחת מן הברכות הפותחות בברוך כגון לאחת מאותן ברכות דאשר נתן לשכוי בינה ע"כ. וה"ר יונה כתב בריש ברכות (א.) דטעמא משום דכל ברכה שבמקומה היא סמוכה לחברתה כשאומר אותה בפני עצמה אומרה כמו שהיא במקומה שחותמת ואינה פותחת ותפילת הדרך נמי כיון שבתפילת י"ח ברכות שומע תפילה סמוכה לחברתה אם עכשיו אינה סמוכה לחברתה לא חיישינן להכי.

[בית יוסף אורח חיים סימן קי]

ברוך אתה ה' שומע תפלה.

והרמב"ם לא הזכיר תפילת הדרך אלא שכתב בפ"י מהלכות ברכות (הכ"ה) שכשיצא מן העיר בשלום יאמר מודה אני לפניך יי' אלהי שהוצאתני מכרך זה לשלום וכשם שהוצאתני לשלום כך תוליכני לשלום ותצעידני לשלום ותסמיכני לשלום ותצילני מכף אויב ואורב בדרך ע"כ. ויש לתמוה למה לא הזכיר בה חתימה וגם למה לא כתב דמצלי לה משאחז בדרך עד פרסה.

[בית יוסף אורח חיים סימן קי]

דף ל.

רבי אומר בין כך ובין כך ישב במקומו ויתפלל, לפי שאין דעתו מיושבת עליו.

אפילו יהיה לו מי שיאחז חמורו אין לו לרדת כי בירידה ובעליה תתבלבל מחשבתו ולא יוכל לכוין ומכל מקום יש לו לעכב הבהמה דהא אמרינן בקדושין (דף לג:) רכוב כמהלך דמי וכי היכי דמהלך על רגליו אינו יכול להתפלל כשהוא מהלך אלא יש לו לעמוד ה"נ כשרוכב אין לו להתפלל בעוד שהולך על הבהמה אלא יש לו לעכב הבהמה תדע דהא אמרי' לעיל הבינו מעומד ולא התירו במהלך ואין לדחות דהתם מיירי בשאין השיירא הולכת והכא בשהשיירא הולכת דמאי פסקא כיון שלא פירשו אותו בתלמוד שנחלק אנחנו ונאמר שזה מדבר בשהשיירא הולכת והאחר בשאין השיירא הולכת אלא ודאי כמו שבשעה שמהלך על רגליו צריך להיות מעומד (ובכל ענין משמע אפילו השיירא הולכת) ה"נ כשרוכב על הבהמה יעכב אותה וישב במקומו שהישיבה לא גרע מעומד דהכי משמע מדאמרי' גבי ק"ש שאם היה מהלך בדרך עומד ואינו רוצה לומר שאם היה יושב עומד אלא שאם היה מהלך די לו בעמידה וכל שכן שאם יושב שהוא יותר טוב וכך נראים הדברים שצריך לעכב הבהמה כמו שכתבנו מיהו אפשר לומר שאע"פ שאמרו רכוב כמהלך דמי ומהלך ברגליו אין לו להתפלל בעוד שמהלך בשום ענין אפ"ה לענין זה בדיעבד אם השיירא הולכת יתפלל בלא עיכוב הבהמה שהתפלה כיון שתלויה בכוונה ובישיבת האיברים בנחת אין לדמות הליכה ברגליו שיש לו עמל בהליכתו ולא יוכל לכוין כלל להליכה בבהמה שעומד עליה בנחת ובדיעבד אם השיירא הולכת מותר ובלבד שיעכב אותה באבות מפני שבאבות אפילו בדיעבד אמרו שצריך כוונה ואם לא כוון צריך לחזור ולהתפלל.

[רבינו יונה, דף כ: מדה"ר]

והתפללו אל ה' דרך העיר אשר בחרת.

לכל רוחתא אוקמן - כל הני אמוראי לית להו הא דתניא בברכות (דף ל.) שחייב אדם להתפלל נגד ירושלים משום דכתיב והתפללו אליך דרך ארצם אלא סברי כר' ישמעאל דאמר בכ"מ שכינה ומאן דאמר שכינה במערב סבר כר"ע דאמר מפני שהיא תדירה ור' חנינא דשמעתין דאמר כגון אתון דיתבון לצפונא דארעא דישראל אדרימו סבר לה כברייתא דברכות.

[תוספות, בבא בתרא כה.]

אבוה דשמואל ולוי כי הוו בעו למיפק לאורחא הוו מקדמי ומצלי.

אבא בר אבא הכהן אבוה דשמואל חבירו של רב, ובפרק אלו מציאות (ב"מ כד:) שעשה לפנים משורת הדין שהיה חסיד גדול וכן בפרק כל הבשר (חולין קיא:) אמר רב חס ליה לזרעיה דאבא בר אבא וכו' ופרש"י (שם) דאבא בר אבא אבוה דשמואל חסיד גדול היה, וכן בפרק האיש מקדש (קידושין מד:) חס ליה לזרעיה דאבא, אבוה דשמואל ולוי חברים (ברכות ל.) ולמה נקרא אבוה דשמואל שאמרו לו בלילה שנתעברה אמו של שמואל שיהיה לו בן חכם ובא לו על ידי קפיצת הדרך בלילה ההוא לאשתו ומיד חזר במקום שהיה שהוא רחוק משם והיו חושבין שלא היתה מעוברת ממנו ובא אביו ואמר שהוא בנו כך שמעתי. וכן מצאתי בפ' י' יוחסין שכתב הרא"ש (פ"י סי"ז) ז"ל כי ההיא עובדא דאבוה דשמואל דאתא בשם ושמש כדאיתא בירושלמי (המעשה נמצא בהלכות גדולות סוף הלכות גיטין), וכן התוס' (קידושין עג.) כי ההיא עובדא דאבוה דשמואל שהלך למדינת הים ובא על ידי שם ושמש והוליד את שמואל בפ"י יוחסין, ואולי קראו לו כן דאיכא אבא טובא כדי להכירו כדאיתא בפ' מי שמתו, או לכבוד ולמעלה שהיה אביו של שמואל הבקי בתורה ובכל החכמות כמו אברהם הוליד את יצחק. וכן הרבה בתלמוד אבוה דר' שמלאי (ר"ה כ:) ואבוה דר' זירא (תענית כו:, מו"ק כ: סנהדרין כה:) וכן אחוה דר' פלוני, ובברכות (יח:) אומר שהיה אפוטרפוס שומר ממון יתומים ובשמירה מעליא ומת ולא צוה ובא אליו שמואל בנו והגיד לו ואפוטרפוס בלשון יון אבי יתומים, ובמדרש שמואל בפסוק וידע כל ישראל כי נאמן שמואל וכו', כי הלך לר' יהודה בן בתירא לנציבין שהיא כנה ואכד קרובה לחרן ובידעו שיהיה לו בן חכם ויצא שמואל בר אבא, ונראה שמת אביו קודם שנימול כי קראו לו שם אביו כמו שאמר בסוף מועד קטן (כה:) בר חתניה דבי נשיאה, כי ביום שמת נולד לו בן וקראו לו שם אביו, וכן במדרש שמואל (פרשה ח פיסקא ט) יום שמת אבא אושעיא נולד ר' הושעיא בנו איש טרייא לקיים וזרח השמש ובא השמש, והוא היה שולח שאלות לרבינו הקדוש והיה משיב לו ומכבדו מאד.

[ספר יוחסין מאמר שני]

השכים לצאת לדרך מביאין לו שופר ותוקע לולב ומנענע.

ועכשיו שנהגו ששליח צבור אומר יאמר נא ישראל והצבור עונין הודו וכן ביאמרו נא יראי ה' הצבור מנענעים על כל הודו והודו שעונין אבל שליח צבור לא ינענע וי"מ דאף שליח צבור מנענע אגב ציבורא שעונין בכל פעם ופעם הודו ומנענעין מנענע נמי שליח צבור ביאמר נא וביאמרו נא ובשעת ברכה לא מצינו אם חייב לנענע בתחלת נטילה אלא מדאמרינן בפירקין (דף מב.) קטן היודע לנענע חייב בלולב משמע דמנענע בתחלת הברכה אע"פ שאינו יודע לקרות הלל ועוד מדתניא במסכת ברכות בסוף תפלת השחר (דף ל. ושם) הקדים לצאת לדרך מביאין לו שופר ותוקע לולב ומנענע מגילה וקורא בה משמע דמנענע בלא הלל.

[תוספות, סוכה לז:]

אמר להו לא חזינא להו לרבנן קשישי מינן דעבדי הכי.

וכתב רב האי גאון ז"ל דאע"ג דרב אשי קאמר על מעשה דאבוה דשמואל ולוי לא חזינן רבנן קשישי דעבדי הכי איכא למימר דבשבתא דריגלא קאמר לא עבדין רבנן קשישי הכי אבל היכא דצריך לצאת עביד ומשקלא מילתא ודת"ק עדיף משום דר"ש בן אלעזר יחיד, ויש אומרים דלית הלכתא כאבוה דשמואל ולוי מהא דרב אשי, ומ"מ מסתברא דבין להני רבנן דפסקי הכין בין להני רבנן דפסקי הכין היכא דאזיל באורחא ולא אקדים וצלי מצלי כדאזיל לא בעי מעומד דאינהו לא פליגי אלא אי תפלה מעומד עדיף לכתחלה ממסמך גאולה לתפלה או מסמך גאולה עדיפא הא בשלא הקדים מתפלל כדמהלך ושפיר דמי. [הרשב"א]

רבי אלעזר בן עזריה אומר אין תפלת המוספין אלא בחבר עיר.

דס"ל דכיון שאין בה אלא שבח שאין בה תחנונים כמו בי"ח וגם אין אנו מתפללים אותה כנגד תפלת תחנונים של חול כמו שאנו מתפללים תפלת יוצר או תפלת מנחה די בשהצבור בלבד יתפללו אותה אבל היכא שאין הצבור מתפללים אותה סבירא לי' לר"א שחייב הוא להתפלל אותה והיינו דאמר ר' יהודה משמיה כל מקום שיש חבר עיר היחיד פטור דמשמע שאם אין שם חבר עיר חייב.

[רבינו יונה, דף כ: מדה"ר]

דף ל:

חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין.

חסידות, הוא העושה לפנים משורת הדין, וכמו שאמרו בגמרא, מדת חסידות שנו כאן, במציעא (ב"מ נב:)

בפרק הזהב, וכן בפרק הזרוע (חולין קל:) ובירושלמי אמרו (תרומות פ"ח הל"ד מו), וכן משנת חסידים היא זו, וכן בפרק כל היד (נדה יז.) ובפרק אלו מגלחין (מו"ק יח.) על הצפרנים, קוברן צדיק, שזהו דינם, שורפן חסיד, שלא יבוא בהם לידי מכשול, כי חסיד גדול מצדיק. וכן בפרק כל כתבי (קכ.) וכן בכריתות (כה.) אמרו, אשם חסידים הוא אשם תלוי, המתנדבים בלא חטא ובפרק אין עומדין (ברכות לב.) חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין, וכו', וכן אמרו, הנותן מעות בעסק קרוב לשכר ורחוק להפסד, רשע. רחוק לשכר וקרוב להפסד, חסיד. קרוב לזה ולזה רחוק לזה ולזה, זו מדת כל אדם, כי המתרחק מן האיסור יותר מכל אדם נקרא חסיד. ובמדרש תהלים אמרו, כל מי ששומע קללתו ושותק כדאי הוא שיקרא עצמו חסיד, וכן דוד היה אומר, 'שמרה נפשי כי חסיד אני' וכן הקב"ה אמר, 'חסיד אני נאום יי' לא אטור לעולם' (ירמיהו ג יב). והעושה כן נעשה לו שותף.

[מגן אבות להרשב"ץ אבות פ"ב מי"א]

כדי שיכוונו לבם לאביהם שבשמים.

י"מ כדי שיפנו טרדת המחשבות ויכוונו באמירת התפלה ואין זה נראה למורי הרב נר"ו דא"כ לא היה לו לומר למקום אלא לתפלתם דהא חזינן לקמן כשהזכיר כונה לענין אמירת התפלה לא אמר למקום אלא המתפלל צריך שיכוין את לבו סימן לדבר תכין לבם תקשיב אזנך אלא ודאי כך הוא הפי' כדי שיכוונו שיהיה לבם שלם בעבודת המקום ויבטלו מלבם תענוגי העולם הזה והנאותיהם כי כשיטהרו לבם מהבלי העולם הזה ויהיה כוונתם ברוממות השם תהיה תפלתם רצויה ומקובלת לפני המקום ועל כוונה זו נאמר תכין לבם תקשיב אזנך ומה שאמר תכין לבם מפני שכוונת טהרת הלב מעבירות ומתענוגי העוה"ז צריכה סיוע מהמקום כענין שנאמר ותוכן לבות ה' וכתיב והכן לבבם אליך ועל זה אמר תסייע אותם ותכין לבם שיהיה טהור כדי שתקשיב תפלתם תדע שכן הוא עיקר פירוש הדבר מדאמרי' לקמן סימן לדבר תכין לבם תקשיב אזנך ולמה אמר סימן והלא ראיה ברורה הוי אלא מפני שעיקר הפסוק לא בא על כוונת אמירת התפלה אלא על כוונת טהרת הלב כשהזכיר אותו לשם בכוונת אמירת התפלה אמר סימן לדבר.

[רבינו יונה, דף כא. מדה"ר]

אמר רב אדא בר מתנא אמר רבה במקום גילה שם תהא רעדה.

טעם הדבר כדי שלא ימשך מתוך השמחה לתענוגי העולם וישכח עניני הבורא על כן צריך לערבב זה עם זה כדי שיהיה על הקו הממוצע ופשטיה דקרא כך הוא שאע"פ שאצל בשר ודם היראה והשמחה הם דבר והפכו שבשעה שהאדם מפחד מזולתו הוא עומד נרתע ודואג אבל הקב"ה איננו כן אדרבה כשהאדם מתבונן בגדולתו ויירא מפניו ישמח ויגיל באותה יראה מפני שבאמצעיתה מתעורר לקיים המצות וששׂ ונעלס בקיומה שיודע כי שכרו אתו ופעולתו לפניו ועל שמחה כזו תמצא שאמר בפסוק אחד עבדו את ה' ביראה וגו' ובפסוק אחר עבדו את ה' בשמחה ר"ל תעבדו את ה' ביראה ובאותו היראה תשמחו ותגילו בה כמו שאמרנו ואע"פ ששמחה אחרת אסורה כמו שהוזכר למעלה שמחה זו מותרת ומחוייבת כענין שנא' תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב וגו'.

[רבינו יונה, דף כא. מדה"ר]

בכל עצב יהיה מותר.

כלומר בכל עצב שהאדם עצב יש בו יתרון כדי שלא ישמח וימשך אחר תענוגי העוה"ז ואינו רוצה לומר שישתדל האדם שיהיה עצב שהעצבון חולי הגוף וכשאדם חולה אינו יכול לעבוד הבורא יתברך כראוי אלא שלא יהיה שמח ולא עצב כי אם על האמצעי ופשטיה דקרא עצב הוא מלשון עמל כמו בעצבון תאכלנה ור"ל כל עמל שהאדם עמל במלאכתו יש בו תועלת ואפילו שאינו מרויח בה כלום תועלת יש לו בה כיון שאינו יושב בטל שהבטלה מביא לידי שעמום ודבר שפתים אך למחסור כלומר אבל כשיושב בטל ומדבר כל היום לא יבא לו מהדיבור כי אם חסרון שברוב דברים לא יחדל פשע.

[רבינו יונה, דף כא. מדה"ר]

אמר ליה אנא תפילין מנחנא.

הלכך צריך אדם כשהוא לבוש תפילין לזכור שתפלין עליו ולא להסיח דעתו מהם שלא יישן בהם ולא יפיח בהם. כי מחמת שזוכר שנושא שם הנכבד עליו אינו בא לידי קלות ראש ותופס יראת שמים בלבו כדאמרינן בברכות ר' ירמיה הוה יתיב קמיה דר' זירא חזיה דהוה קא בדח טובא, א"ל והלא וגילו ברעדה כתיב א"ל תפלין קא מנחנא. פי' ומדכרנא יראה, הלכך מותר לי לשמוח שהרי יראת אלקים על ראשי. הלכך כשאדם מכוין לבו בתפלתו או בהלכה שלו אין זה היסח הדעת דכש"כ דאיכא יראת השם.

[אור זרוע ח"א, הלכות תפילין סימן תקפה]

דף לא.

אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה.

י"מ שטעם הדבר מפני חורבן בהמ"ק אבל שלא בשעת חורבן מותר ואין זה נכון דא"כ לא היה לו לומר בעוה"ז אלא משחרב בהמ"ק אסור לאדם שימלא שחוק פיו וכו' ומדלא אמר הכי שמעי' שאינו תלוי בחורבן אלא אפילו בזמן בהמ"ק אמר שאסור למלאת שחוק פיו בעוה"ז בשום ענין שהשמחה מרגילה את האדם שישכח המצוה כמו שאמרנו למעלה ומאי דאמרינן אימתי ימלא שחוק פינו ולשוננו רנה בזמן שיאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה לא מפני המקדש בלבד אומר אלא הכי קאמר אימתי ימלא שחוק פינו ותהיה השמחה מותרת מזמן שיעשה עמנו נסים ויושיענו ואז באותו הזמן נשמח כדי לגלות נפלאותיו וגבורותיו ויאמרו הגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה ויראו בשמחתנו ויבושו ושמחה כזו שהוא שמחת הבורא היא מצוה גדולה משום פרסומי ניסא ודומה לזה מה שאמרו במדרש זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו הוי אומר בה' כלומר אע"פ שזה היום הוא יו"ט ונעשה לנו בו נסים ונפלאות ואנו שמחים בהם אפילו הכי עיקר השמחה אינה בעבור יום טוב אלא בעבור ה' לפרסם את כל הגדולות ואת כל הנוראות שהוא עושה עמנו.

[רבינו יונה, דף כא. מדה"ר]

אימתי בזמן שיאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה.

לא ישמח בשום ענין אלא בענין המביאו לעבודת המקום, ברוך הוא. צריך אדם שלא לשמוח על דבר שהוא טוב לו ויש בו תקלה לאחרים, כגון אדם שיש לו תבואה לא ישמח אם יהיה יוקר ורעב, כי בשביל טובתו לא ישמח בתקלת עולם. גם לא ישמח במיתת האדם, אף על פי שתהיה לו ירושה ממנו או שאר טובות. סוף דבר לא ישמח בתקלת שום אדם בשביל הנאתו, ועל זה נאמר (ויקרא יט יח) ואהבת לרעך כמוך. וירגיל את לבו להיות שמח כשיש לאחרים טובות, וביותר ישמח בראותו בני אדם המחזרים על המצוות לעשות רצון הבורא, יתברך. ולא ישמח ולא ימלא פיו שחוק (ברכות לא א), כי עכשיו ערבה כל שמחה, כי ביום שהיה שוחק בו רבינו הקדוש היתה באה פורענות לעולם. וכן (נדה כג.) עד כאן הביא רבי ירמיה לרבי זירא לידי גיחוך ולא גחיך. ומתי יש לשמוח ולשחוק בעת אשר תחזור השכינה לציון, שהיא שמחה גדולה, כדכתיב (תהלים קכו ב) אז ימלא שחוק פינו ולשוננו רנה אז יאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה.

[אורחות צדיקים שער השמחה]

בנות ישראל החמירו על עצמן.

כבר פירשתיה יפה במסכת מגילה בסייעתא דשמיא, ומה שצריך לברר בכאן שאין חומר בנות ישראל מפני שמטמאות על מיעוט הדם דהא מוכחא בכולה מכלתין דמדאוריתא דם כל שהוא מטמא אותה ואפילו פחות מחרדל, אבל החומרא שיושבות שבעה נקיים על ראיה אחת, שאין לנו שבעה נקיים אפילו בטועה אלא בשלש ראיות בשלשה ימים, אבל באחת או שתים סגי לה שתשב ששה והוא אע"פ שהיא טועה וכתקנתיה דרבי, והן החמירו לדון עצמה כזבה הסותרת שמטמאה בדם בכל שהוא וצריכה שבעה וזו חומרא גדולה, ורבי לא רצה להפריז בתקנתו כל כך כיון שאין טומאה סותרת מעצמה אלא שחוזרת לטומאתה וכאילו לא ספרה, ומה שהוצרכו לומר בכאן אפילו רואות טיפת דם כחרדל זהו להודיע גודל החומרא, שאילו היתה ראיה מרובה היה אפשר לומר שראוי הוא לחוש בדרך רחוק שמא שלש ראיות היו בשלשה ימים ונצטרפו בפרוזדור בימי זיבה, אבל עכשיו שהיא כחרדל אף חששא זו אינה כאן, אלא שבנות ישראל קדושות רצו להחמיר ולעשות עצמן כסותרת כדי להשוות כל ראיותיהן ולישב על כולן שבעה נקיים, וכיון דעבדה ר' זירא שמעתא ובפרק אין עומדין (ברכות לא.) מנו לה להלכה פסוקה, למדנו כי חכמים קבלו מהם כן ועשו אותה תקנה ופשט איסוריה בכל העולם ואין כח לבטלה ולא להקל בה כלל, וכבר כתבנו (לעיל לח.) שבכלל תקנה זו שלא לישב יולדת על דם טוהר, שכשם שחששנו לטועות בין ימי נדה לימי זיבה, כל שכן שראוי לחוש לטעות בין ימי לידה לימי טוהר, ובקטנה בתולה גזרו וכל שכן ביולדת ושופעת דם.

[הריטב"א, נדה סו.]

שאפילו רואות טיפת דם כחרדל יושבות עליה שבעה נקיים.

ולא קשיא מהא דאמר בנדה (דף סו.) ובפרק יוצא דופן (שם ד' מג.) שאפילו כעין חרדל טמא דשמא התם לא מיירי להצריכה שבעה נקיים אלא להיות נדה דאורייתא וקשיא היאך מצינו טפה כחרדל הגורמת שבעה נקיים בדאורייתא דודאי לא תקנו חכמים דבר דלית דכוותה דאורייתא ויש לומר דאשכחנא בה שפיר בז' לספירתה שסותרת הכל.

[תוספות, מגילה כח:]

מערים אדם על תבואתו.

עוד מקשים וכי נחשדו חברים להפקיע תבואתם מיד מעשר. ונ"ל לתרץ שאין כוונתם ליטול המעשרות אלא כדי שלא יבואו בהם לידי תקלה, כדאמרי' בריש פ' כיצד מברכין ובפ' הזורק, ארבב"ח אמר ר' יוחנן משום ר' יהוד' בר' אילעאי בוא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרוני' דורות הראשונים הי' מכניסין פירותיהן דרך גגות ודרך קרפיפות כדי לפוטרן מן המעשר דאמר ר' ינאי אין הטבל מתחייב במעשר עד שיראה פני הבית שנאמר בערתי הקודש מן הבית, אלמא דורות האחרונים היו מתכוונים להיפטר מחיוב המעשרות ואפילו החברים שבהן.

[תוספות רי"ד, פסחים ט.]

ומכניסה במוץ שלה כדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר.

תימה דמ"מ הוי ודאי טבל מדרבנן לענין אכילת קבע אפי' הכניסה במוץ שלה כדאמר כדי שתהא בהמה אוכלת משמע אבל הוא עצמו אסור. ובתוספת' תניא ומייתי לה בפ"ק דביצה (דף יג.) הכניס לבית שבולין לעשות מהן עיסה אוכל מהן עראי ופטור, וקאתי ספק ומוציא מידי ודאי דרבנן וחשיב להו בחזקת מתוקנים גבי חמץ אמאי לא אתי ספק ומוציא מידי ודאי בדיקה דרבנן, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, ואומר ר"י דמתני' איירי בשלא ביטלו דהוי ודאי דאורייתא.

ועוד אומר ר"י דהא דקאמר הרי הן בחזקת מתוקנין היינו בהנך דלא חזו אלא לבהמה. והא דפריך במנחות (דף סז:) אמאי דקאמר מירוח הנכרי אינו פוטר משום בעלי כיסין, פירוש עשירים שמוכרין תבואתן לנכרי קודם מירוח וחוזרין וקונין מהן אחרי מירוח, תרומה נמי אפשר דעביד כרבי אושעיא וכו' משמע דלגמרי פטור, ה"פ עביד להו כרבי אושעיא ובמידי דמאכל בהמה מה הועילו חכמים בתקנתן.

[תוספות, פסחים ט.]

ופטורה מן המעשר.

משמע דבטבל שראה פני הבית אפילו בהמה נמי לא אכלה. ותימה לר"י מאי שנא משאר הנאה דשרי, דלא מצינו טבל שהוא אסור בהנאה.

ויש לומר דדרשינן בבמה מדליקין (שבת כו.) גבי אין מדליקין בטבל טמא משום דכתיב את משמרת תרומותי בשתי תרומות הכתוב מדבר אחת טהורה ואחת טמאה, מה טהורה אין לך בה אלא משעת הרמה ואילך אף טמאה כן, והיינו הדלקה, והדר גמר טהורה מטמאה מה טמאה דמיתסר בהדלקה קודם הרמה אף טהורה, וכן להאכיל לבהמה וכל הנאה של כילוי, ומהכא נמי ידעינן דאין ישראל מאכיל לבהמתו כרשיני תרומה, ורש"י לא פי' כן בשבת. [תוספות, פסחים ט.]

יכול יתפלל אדם כל היום כולו.

לא מיבעיא ליה מחובה דודאי אין האדם חייב להתפלל כל היום אלא מתפלת רשות קאמר וכי תימא אם כן מאי קא מהדר ליה כבר מפורש על ידי דניאל וזמנין תלתא ביומא דמשמע שלא יתפלל אלא שלש פעמים והלא אמרו הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו יש לומר דמאי דאמרינן שיתפלל כל היום לא אמרו אלא בחידוש והכי מיבעיא ליה אם יכול להתפלל בנוסח התפלות של חובה בלא חידוש ומהדרינן כבר מפורש על ידי דניאל שאין לו להתפלל בנוסח החובה אלא שלש פעמים בלבד אבל ודאי אם ירצה להתפלל בחידוש אפי' כל היום כולו הרשות בידו וכבר הארכנו בזה בפרק מי שמתו. [רבינו יונה, דף כב: מדה"ר]

וששאלתם הללו קרובות שאומרין חזנים בימים טובים וביום הכיפורים ובשבתות, אם אומר כעין כל ברכה וברכה כתיקון ראשונים מאה ועשרים זקנים שרי לאמרן, דתנן רבן גמליאל אומר בכל יום מתפלל אדם שמנה עשרה, ר' יהושע אומר מעין שמנה עשרה, והלכה כר' יהושע. ולא גרעו הני קרובות דקאמר מעין כל ברכה וברכה מיחיד דשרי ליה למימר דקאמרינן אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב, אף על פי שאמרו שואל אדם צרכיו בשומע תפלה, אם בא לומר בסוף כל ברכה וברכה מעין כל ברכה וברכה אומר, וכל שכן קרובות שיש בה שבח של הקב"ה ודבר ריצוי ומה שצבור שובר לבן לתשובה שמותר לאמר כן.
[תשובות הגאונים החדשות עמנואל סימן קסו]

דף לא:

מכאן לרואה בחברו דבר שאינו הגון צריך להוכיחו.

מצוה אותנו להוכיח כל אחד מישראל שמתיאש ומתעצל בעצמו אפילו מאחת מן המצות רמ"ח עשה, או שהיה עובר על אחת ממצות ל"ת האמורים. ואמרו חכמים כל מי שיש בידו לעשות ולהוכיח על מ"ע ועל מצות ל"ת לשום ישראל שבעולם ונתייאש מלהוכיח נענש על כלם. דגרסינן כל מי שיש בידו להוכיח ולמחות באנשי ביתו ולא מיחה נענש על אנשי ביתו. על אנשי עירו נתפש על אנשי עירו. על כל העולם כולו נתפש על כל העולם כולו. ומנין שאנחנו חייבים לחזור פעם שנית ולהוכיחו אם לא קיבל בראשונה דאמרינן מנין למוכיח פעם אחד שיחזור ויוכיחנו שנאמר (שם שם) הוכח תוכיח וחייב המוכיח להוכיח בדבריו כפי מדותיו של הנוכח. אם הוא נוח יוכיחנו בנחת ואם הוא קשה יוכיח אותו כנגד מדותיו וימשיל לו משלים ויביא לו ראיה להשב דעתו אל רצונו. ולא ישא פני זקן וגדול אם ירצה שלא יקבל תוכחה עליו מיסרו על מעשיו רעים ולא ישא פנים כלל אפילו לרב. שכן אמר החכם במקום שיש חילול ה' אין חולקין כבוד לרב. ועוד אמרו הוכח אין לי אלא הרב לתלמיד תלמיד לרב מנין ת"ל הוכח תוכיח מכל מקום, ואנו חייבים להוכיח עוברי עבירות ולהלבין פניהם מן העבירות עד שיכו אותנו ויבזו אותנו ויקללו אותנו. [ספר חסידים סימן ה]

הרואה את אנשי מקומו עם קשה עורף, ואומר בלבו אולי לא יקשיבו אם אדבר להם נכוחות ופי אמלא תוכחות על כן יחשוך פיו והנה עונו ישא, כי לא נסה להוכיח ולהזהיר, אולי אם רוחם העיר יעורו משנת אולתם ולא תלין אתם משוגתם. ואמרו רז"ל (שבת נה.) בענין מה שכתוב (יחזקאל ט ד) והתוית תו על מצחות האנשים הנאנחים והנאנקים וגו', אמרה מדת הדין אף על פי שהללו צדיקים גמורים וקיימו את התורה היה להם למחות ולא מיחו אמר הקב"ה גלוי וידוע לפני שאם היו מוחים לא היו מקבלים מהם אמרה מדת הדין רבוש"ע אם לפניך גלוי הם לא ידעו אם ישמעו העם לקולם ואם יחדלו, וצוה השם יתברך אח"כ (שם פסוק ו) וממקדשי תחלו, והם הצדיקים המקודשים כי נענשו על דבר שלא מיחו, ונאמר (ויקרא יט יז) הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא.
[שערי תשובה לרבינו יונה שער ג]

ואם הדבר גלוי לכל וידוע ונבחן ונחקר, כי החוטא שונא מוסר ולא ישמע לקול מוריו, ולמלמדיו לא יטה אזנו, על זה נאמר (משלי ט ח) אל תוכח לץ פן ישנאך. ואמרו (יבמות סה:) כשם שמצוה לומר דבר הנשמע כך מצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע. ואמרו (ביצה ל.) מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים. [שערי תשובה, שם]

אמרו רז"ל (כתובות קה:) האי צורבא מרבנן דרחמי ליה בני מאתא משום דלא מוכח להו במלי דשמיא. ועל כן אמר שלמה ע"ה בכאן, מוכיח אדם אחרי חן ימצא ממחליק לשון, יאמר המוכיח הבא אחרי והאוחז דרכי, כאשר ידבר המוכיח קשות אע"פ שאינו מוצא חן בעיני הנוכח ימצא חן בעיני השם יתעלה כשיקבל התוכחת, כי דברי התוכחת כשהם קשים הם המביאין את האדם אל הצלחת הנפש, שהוא מציאות החן בעיני השם יתעלה כשיקבל התוכחת, ואם המוכיח יחליק לשון לנוכח ויודה על דבריו ומעשיו הרעים, הנה הוא מחזק את ידיו, והנוכח אינו מוצא חן בזה כי יאבד את נפשו. וכן מצינו בישראל שהיו נוכחים מפי משה רבינו ע"ה והיו מעלין חן לפני הקב"ה לרוב תוכחותיו של משה שהיה מוכיחם תמיד בדברים קשים, כמו שמצינו במי מריבת קדש שאמר להם (במדבר כ י) שמעו נא המורים, וכן בענין המן שאמר להם (שמות טז ז) ונחנו מה כי תלינו עלינו. [רבינו בחיי, דברים א]

מאי אם ראה תראה דברה תורה כלשון בני אדם.

נראה לפרש דמאן דאית ליה דברה תורה כלשון בני אדם לאו בכל דוכתי אית ליה, אלא שום הוכחה יש לו במקום שאינו דורש הכפילות מדאמר אביי בסוף אלו הן הגולין (מכות ד' יב.) גבי ואם יצא יצא מסתברא כמ"ד דברה תורה כלשון בני אדם שלא יהא סופו חמור מתחילתו משמע דלא בא אביי להביא ראיה אלא שם ולא שנאמר כן בכל המקומות דהא לא מייתי דאביי גבי שאר פלוגתייהו ואם תאמר א"כ מאי קא פריך בפרק השואל (ב"מ ד' צד:) גבי אם גנוב יגנב מעמו הניחא למאן דלית ליה דברה תורה וכן בריש נדרים (דף ג.) הניחא למ"ד דברה תורה והא לאו בכל דוכתי פליגי ועוד למ"ד דברה תורה נמי מי ניחא מה טעם יש שם שלא לדרוש לנדור נדר לרבות ידות נדרים כמו גבי נזירות דכתיב נזיר להזיר. [תוספות, מנחות יז:]

איכא מאן דאית ליה דברה תורה כלשון בני אדם ולא דרשינן הכפולות ואיכא מאן דלית ליה הכי ודרשינן הכפולות. ויש לדקדק דרבי שמעון הוא דאית ליה דברה תורה כלשון בני אדם ואיהו גופיה דריש [הכפילות] בפרק אלו מציאות גבי עזוב תעזוב והקם תקים.

לכך אומר ר"י דכי קאמר דברה תורה כלשון בני אדם, היינו דוקא בשיש הוכחה בפסוק שלא לדרוש הכפולות כגון העבט תעביטנו דלא דריש ליה רבי שמעון יש לו ואינו רוצה להתפרנס דנזקקין לו דהא כתיב די מחסורו כדאיתא התם, אבל כשאין הוכחה מתוך הכתוב דרשינן הכפולות [לכולי עלמא] ולא אמרינן דברה תורה כלשון בני אדם. [הליכות עולם שער רביעי פרק ד]

מכאן שאסור לישב בתוך ארבע אמות של תפלה.

יש מפרשים דממה דכתיב עמכה בה"א קא יליף דמשמע שחמש אמות היתה רחוקה ממנו מפני שעלי לא היה רוצה לישב בתוך ד' אמות שלה בעודה מתפללת ונוכל לומר עוד דמדקאמר נצבת קא יליף דנצבת משמע שהיתה היא עומדת ומדקאמר עמכה משמע שהיה עומד גם הוא בתוך ד' אמות דארבע אמות הם מקומו של אדם ולפיכך אמרה עמכה ומשום הכי היה עומד מפני שאסור לישב בתוך ד' אמות של תפלה שאע"פ שאסרו לישב לא אסרו לעמוד. ואומרים הגאונים ז"ל דכי אמרי' שאסור לישב בתוך ד' אמות של תפלה דוקא כשאינו קורא ק"ש או פסוקים אחרים אבל אם קורא שום דבר אין בכך כלום. [רבינו יונה, דף כג. מדה"ר]

מכאן לשחיטה שכשרה בזר.

ושחט והקריבו הכהנים מקבלה ואילך מצות כהונה, למד על השחיטה שכשרה בזרים. בתורת כהנים. דמדכתיב ושחט סתם, ואחריו מיד הקריבו בני אהרן הכהנים, ולא סתם והקריבו, שמע מינה, שהשחיטה כשרה בזרים. אבל אלו לא נכתב אחריו מיד והקריבו בני אהרן, הוה אמינא מאי ושחט, מי שעבודת הקרבנות נעשת על ידו והוא הכהן, דסתם עבודת הקרבנות על ידי הכהן היא, דכתיב ביה (במדבר יח ז) ואתה ובניך אתך תשמרו את כהונתכם לכל דבר המזבח אף לשחיטה, השתא דכתיב בתריה והקריבו ופירש ואמר בני אהרן הכהנים, למדנו דאינה נוהגת מצות כהונה אלא מקבלה ואילך, אבל שחיטה כשרה בכל אדם בזרים, בנשים ובעבדים. והכי מפרש לה בזבחים (זבחים לב.). [רבי אליהו מזרחי, ויקרא א ה]

מאי תקנתיה אמר רב נחמן בר יצחק ליתיב תעניתא לתעניתא.

ר"ה גאון ז"ל וכן רוב המפרשים פירשוה בתענית חלום, ומשום דאף תעניתו הרי זה עונג לו יותר מאכילתו מפני שהוא נבהל ולבו דוה על חלומותיו וכשיושב עליהם בתענית ומקוה שתעניתו יפה לחלומו לבטלו וכדאמרינן יפה תענית לחלום כאש לנעורת הרי זה מתענג בתעניתו, ומ"מ כיון שלא ענג שבתו באכילה כדין תענוג שאר בני אדם לפיכך הוא צריך שישב תענית על תענית, ויש אומר דבשאר תעניות קא מיירי דאי בתענית חלום דבפ"ק דשבת דמסיק יפה תענית לחלום ואמר רב יוסף אפילו בשבת התם ה"ל למימר וליתיב תעניתא על תעניתיה כדמסיק הכא, ומ"מ רוב המפרשים כן הסכימו שבתענית חלום דוקא קא מיירי, וכן היא במדרש תלים, ומסתברא דהא דאמרי' ליתיב תעניתא על תעניתיה לאו חיובא הוא להתענות יום ראשון שלאחר השבת מיד אלא שראוי לעשות כן בשאיפשר לו משום שלא יתאחר ויתעכב מבקשת הרחמים והסליחה אבל במי שאין איפשר לו או שהוא תשש ויירא להתענות שני ימים בזה אחר זה יכול הוא להתעכב עד יום אחר וישב בתענית על תעניתו.
[הרשב"א]

דף לב.

אין ארי נוהם מתוך קופה של תבן אלא מתוך קופה של בשר.

על כן מצאו להם החסידים טוב להיות האדם מענה נפשו לפעמים, למען השפיל יצר הגאוה אשר איננו מתגבר אלא מתוך הרבוי, וכענין שאז"ל (ברכות לב.) אין ארי נוהם מתוך קופה של תבן אלא מתוך קופה של בשר, והנה בראש כל המפסידים הוא הסכלות ומיעוט הידיעה האמתית, כי תראה שאין הגאוה מצויה יותר אלא במי שסכל יותר. ורז"ל אמרו (סנהדרין כד.) סימן לגסות הרוח עניות התורה. וכן אמרו (זהר בלק) סימן דלא ידע כלום שבוחי. ואמרו עוד (ב"מ פה:) אסתרא בלגינא קיש קיש קריא. עוד אמרו (ב"ר

פ"ט) שאלו לאלני סרק מפני מה קולכם נשמע אמרו הלואי יהיה קולנו נשמע ונזכר. [מסילת ישרים פרק כג]

רבונו של עולם אין אני מניחך עד שתמחול ותסלח להם.

וכבר ידעת מה שאמרו רז"ל (מועד קטן טז:) בפסוק (שמואל ב כג, ג) צדיק מושל יראת אלהים, אמר הקב"ה אני מושל בכל, ומי מושל בי צדיק, שאני גוזר גזירה והוא מבטלה. והענין הוא כשיגיע האדם למעלת צדיק עולה עד הבינה, וקורעת לו גזירה שגזרו לו בבית דין של אבות העליונים שהם ע' סנהדרין העליונים. ובספר שבע היכלות (זוהר ח"א מה:) אמרו רז"ל מאן דידע לקשרא ייחודא דא זכאה חולקיה, רחים לעילא רחים לתתא הקב"ה גוזר ואיהו בטיל, סלקא דעתין דאיהו מקטרגא דמריה, לאו הכי, אלא בגין דכד איהו קשר קשרין וידע לייחדא יחודא כל אנפין נהירין וכל שלימו אשתכח וכולא מתברכא כדקא יאות, כל דינין מתעברין ומתבטלין ולא אשתכח דינא בעלמא, זכאה חולקיה בהאי עלמא ובעלמא דאתי. וזה המאמר דומה למאמרם אחר ז"ל בענין ההיפוך ממדת הדין למדת רחמים, שאמר ועתה הניחה לי, בעבור כי יש כח ביד הנביאים להפך מדת הדין למדת הרחמים, אמר כך כי מדת הדין תפעול פעולתה, זהו ויחר אפי בהם ואכלם. ולזה רמזו רז"ל (ברכות לב.) בויחל משה שהתיר לו נדרו, כי כשהצדיק מעלה כוונתו למקום הנקרא בטול נדרים מבטל גזירות.

[ריקאנטי, שמות לב י]

ורבא אמר עד שהפר לו נדרו.

הענין הזה נאמר בדרך משל, ולומר שרמז לנו הכתוב כאן שבזכותו ואהבתו של משה הותר העונש ונסתלקו פני הכעס ונתרצה להם, והוא היתר נדרים (נדרים כא:), שאחד מפתחי נדרים לבך עליך, כלומר לבך הראשון שנדרת הוא עדיין עליך, כלומר, אתה עומד עדיין באותו הדעת או שמא לב כעס גרם בנדריך ועתה עבר, ואם אמר כבר עבר, וכעס שכעסתי על מעשי גרם ועכשיו אני מתפייס, מתירין לו נדרו. וכן מפתחי הנדרים (שם) אילו היו עשרה אנשים שיפייסוך כלום היית נודר, אם אמר לאו מתירין. ועל דרך המשל חילה משה פניו, רצה לומר כעסו שכעס על מעשיהם, שיוותר אותו כעס ויתפייס שכן הורה לברואיו שיעשו כן, וכן שיתרצה על פיוסו כמו שהנודר מתיר נדרו על פיוס אחרים, ועל זה רמז עד שנתפייס בדברי משה והפיר הכעס ונתרצה להם. והסתכל שברח רבא מלומר שהתיר לו נדרו, ולא אמר לו אלא אמר רבא עד שהתיר נדרו, כלומר שהוא יתברך התיר את הדבר שאמר להשמידם מפני משה בחירו, ואל תטעה בזה שהביאו כאן הא דאמר מר הוא אינו מוחל אבל אחרים מוחלין לו ותחשוב כי לדמיון מעשה הביאהו כאן, לומר כשם שבנדרים אין הנודר יכול להתיר לעצמו עד שיתירו לו אחרים כך השם יתברך לא התיר נדרו עד שהתיר לו משה. שהוא יתברך אין צריך להיתר אחרים ורחוק מכל דמיון כאלו, ולא הביאהו כאן לדמיון מעשה אלא לדמיון לשון בלבד, רצה לומר כי מלשון ויחל לא יובן היתר נדרים עד שהביאו ראיה מלא יחל דברו, ואף הוא, רצה לומר לא יחל דברו, אין ממשמע פשט הלשון היתר החכם, רק שלא יחלל מוצא שפתיו ועל כן הוצרך כאן להביא ראיה שמפרשי התורה מקבלי האמת פירשו לשון היתר, לכך הביא ראיה שכן קבלוהו מסיני, שלא בא הכתוב לומר אלא שלא יתיר הוא לעצמו אבל אחרים מוחלין, כלומר מתירין, ומכאן ראיה דלשון ויחל לשון היתר. מבלתי יכולת ה', יכול ה' מיבעי ליה, אמר ר' אלעזר אמר משה לפני הקב"ה רבש"ע עכשיו יאמרו אומות העולם תשש כחו כנקבה ואינו יכול להצילן, אמר לו הקב"ה בן עמרם, והלא כבר ראו נסים ונפלאות שעשיתי להם על הים, אמר לפניו רבש"ע עכשיו יאמרו לפני מלך אחד יכול לעמוד [לשלושים ואחד מלכים אינו יכול לעמוד] אמר ר' יוחנן מנין שחזר והודה לו למשה שנאמר סלחתי כדבריך. תנא דבי ר' ישמעאל כדבריך עתידין אומות העולם לומר אשרי תלמיד שרבו מודה לו. דע כי לא עלה על דעת ר' אלעזר שיש הפרש בדקדוק הלשון בין יכול ליכולת שזה לזכר וזה לנקבה, שמלת יכולת שם נופל בין לזכר ובין לנקבה, רק שדקדק דקדוק עמוק בין פועל לשם. והענין, כי אדון הנביאים מרע"ה היה מאמת לפרעה ועמו שיש סבה עליונה שהוא סבה לכל ושליט בכל, והוא שהבדיל העם הזה לחלקו, כאמרו (שמות ד כב) כה אמר ה' בני בכורי ישראל, ואמר ברבות המופתים על ידו למען תדע כי לה' הארץ. וכבר ידעת מאמר פרעה שאמר לא ידעתי את ה'. והנה פרעה ועמו חושבים שענין ישראל כענין שאר אומות שנתונים תחת ממשלת מזלות השמים ושיקרום המקרים כמו שחוייב במערכת הכוכבים, פעמים יתגברו מכח המזל המנהיג אותם, פעמים ישפלו מצד שפלות המזל ההוא שיפגענו כח מזל אחר המנצח, וכענין שר יון ושר פרס (דניאל י כ). וכשגברה יד משה בדבר ה' והוציא את העם ממצרים חזרו להודות כאומרו ה' הצדיק, העתירו אל ה' ועל ים סוף כאמרם ה' נלחם להם במצרים. ועכשיו היה דבר משה בתפילתו שאם יגיע עונשם לכך, יהיה פתח לאומות החולקים שאין העם חלק סבת הסיבות יתברך ולומר שמנהיגם אין יכולתו יכולת ה', ואילו אמר מבלתי יכול ה', היה במשמע שהם מודים במציאותו רק מכחישים ביכלתו, וזה אי אפשר, שעם ההודאה שהוא ה' לא תבא הכפירה ביכלתו, שאילו הוא סבה לכל הסבות עם ההודאה הזאת לא ימעטו מהיותם מודים שאין מניעה לו יתברך. אבל באומרו מבלתי יכולת ה', תבא הכפירה בו יתברך מצד חולשת הכח חלילה, רצה לומר אחר שהוציאם ממצרים בכחו הגדול ועכשיו אירע להם ככה, זה מורה שאין יכלתו יכולת ה' רק יכולת אחד ממנהיגי השפלים שאין ביכלתו לעמוד בפני השרים המנהיגים ארצות ל"א מלכים. ואמרו תשש כחו כנקבה, דע שהזכר פועל והנקבה היא מקבלת הפעולה שבה יפעל הזכר ומראה בו פעולותיו, ועל כן הושאל הלשון הזה לכל פועל ומקבל, רצה לומר שהפועל ייקרא זכר והמקבל פעולותיו ייקרא נקבה. והמשל בזה בחמה ולבנה כבר נודע, שהשמש מחלק אורה ללבנה ואין אור הלבנה מצד עצמה רק שהיא כלי מזהיר, ובהגיע עליה אור החמה מזהיר כמראה הזכוכית שמזהרת בהגיע עליה אור שמש, ועל כן קראו השמש זכר והלבנה נקבה, גם תמצאם כן בחלומו של יוסף שנדמה לו יעקב לשמש ורחל ללבנה, שאמר והנה השמש והירח ואחד עשר כוכבים משתחוים לי, והיה יעקב על זה גוער בו הבוא נבוא אני ואמך. ולכוונה הזאת גם כן אמרו כאן עכשיו ימצאו פתח לומר שאין כחו יתברך ככח הזכר שהוא הפועל ואינו מקבל כחו מאחר, רק ככח הנקבה שהיא מקבלת מאחר רצה לומר שיאמרו שאין הסבה עליונה לכל הסבות רק כשאר הכחות שמקבלין מסבה אחרת, ויגברו פעם וישפלו פעם, וזהו תשישות כנקבה, ועל זה הודה לו יתברך שנאמר סלחתי כדבריך. [רשב"א, אגדות]

מלמד שאמר לו הקדוש ברוך הוא למשה משה החייתני בדבריך.

ואולם חי אני אמר רבא אמר רב יצחק אמר לו כבר ידעת שתארוהו יתברך הכתובים בחי דאמר חי ה', (שופטים ח יט) אלקים חיים (שמואל א יז כו) והכוונה שהוא החיים כאמרו (דברים לב מ) חי אנכי לעולם, רצה לומר אנכי השם חי החיים שחיי הכל וקיום הכל בו, והוא יתברך החיים שאינו צריך לקיום דבר שיקיימנו חלילה, ועל כן נקרא חי העולם, כאומרו (דניאל יב ז) וישבע בחי עולם. ומפני שהיה ענין העונש הזה רצה לומר כלוי האומה, מביא לידי כפירה בו יתברך ואדנותו אצל הגוים אשר שמעו את שמעו כמו שאמרנו למעלה, ויבואו לכפור שאינו סבת הסבות, נמצא שאינו אצלם חי העולם, ובהמנע העונש תשאר ההודאה והאמונה שהוא אדון וחי העולמים וקיומם כמו שנתאמת ונתפרסם באומות עם רבוי האותות והמופתים והיד החזקה אשר עשה במצרים, ויתחזק עוד העם היוצא למודי טיט ולבנים ובהתגברם על שלשים ואחד מלכים, ונמצא משה שביטל העונש בתפילתו, כאילו הוא סבה לקיום העולם שהיה סבה לאמונתו בו יתברך שהוא קיום העולם, וזה שאמר כאן משה החייתני בדבריך. [רשב"א, אגדות]

לעולם יסדר אדם שבחו של הקדוש ברוך הוא ואחר כך יתפלל.

שאילו מקמי רב נטרונאי גאון ז"ל, הנכנס לבית הכנסת ומצא צבור מתפללין ועדיין לא קרא פסוקי דזמרא, מהו שיעסוק עם הצבור בעסק שמצאם, כגון שמצאם בתחלת עסק פריסת שמע, ואחר שיסיים תפלתו יחזור ויאמר פסוקי דזמרא.

והשיב כך, כשתקנו חכמים כך תקנו לומר פסוקי דזמרא ואחר כך להתפלל, דדרש ר' שמלאי לעולם יסדיר אדם שבחו של הקב"ה ואחר כך יתפלל, ואם ראה צבור מתפללים ואין מעכבים, כך שמענו ממר רב משה גאון ז"ל ששמע מרבותינו, שמברך מלך מהולל בתושבחות, ואומר פרשה ראשונה (היינו תהילים קמה) ומדלג ואומר הללו אל בקדשו (תהילים קנ) וחותם, וממהר ומתפלל עם הצבור, אבל לומר פסוקי דזמרא אחר תפלה יש גנאי בדבר, לומר שבח אחר תפלה, ואם אין לו פנאי כל עיקר, אפילו לעשות כמו שפירשנו, אל יאמר לאחר תפלה, שכשתקנום לא תקנום לאומרם לאחר תפלה אלא לפניה.

[תשובות רב נטרונאי גאון ברודי, אורח חיים סי' יב]

ולישב ברחוב בית הכנסת בעת תפלה, העושין כך קלות הוא ומקילין בעול תפלה, שיש עליהם לעמוד אחורי שליח צבור ולעשות סייג והדור לתפלה ולקבל עליהם עול תפלה באימה ברתת ובזיע, וכיון שעומדין ברחוב מסיחין דעתן מן עולה של תפלה, והמסיח בתפלה אמרו חכמים אסור לשוח בין ישתבח לפרישת על שמע, כיון דקאמרינן לעולם יסדיר אדם שבחו של הקב"ה ואחר כך יתפלל, ועכשיו היו יראין מן השמים והזהרו בנפשותיכם ואל תעברו על דברי חכמים, שכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה.

[תשובות רב נטרונאי גאון ברודי, אורח חיים סי' יב]

דף לב:

כל כהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו שנאמר ידיכם דמים מלאו.

ואם תאמר, אכתי מנא לן דרציחה דוחה עבודה דרבים, דילמא לאו משום דרציחה דחייה עבודה הוא, אלא משום דגברא לא חזי, כדאמרינן (ברכות לב:) כהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו, שנאמר (ישעיהו א טו) 'ידכם דמים מלאו', וכל שכן עבודה. כבר תרצו התוספות (יבמות ז.) דעל כרחך לומר דהאי גברא לאו מחלל עבודה הוא, דאי מחלל עבודה הוא מאי מעם מזבחי דקאמר, דמשמע ולא מעל מזבחי, שאם היה על גגו של מזבח ועבודה בידו אין מביאין אותו למות, אלא מניחין אותו להשלים עבודתו, אלא על כרחך לומר דגברא חזי הוא. וטעמא דלא ישא את כפיו, חומרא בעלמא הוא. ועוד, דטעמא דלא ישא את כפיו אינו אלא לפי שהרגו בידו, ואין קטיגור נעשה סניגור, וכדכתיב בההוא קרא (ישעיהו א טו) ובפרשכם כפיכם אינני שומע, אבל עבודה מאי טעמא לא.

[רבי אליהו מזרחי, שמות כא יד]

ואף על פי ששערי תפלה ננעלו שערי דמעה לא ננעלו.

ענין המאמרים האלה, שבהיות בהמ"ק קיים אף מעט מהתפלה היתה נשמעת מפני שהמקום גורם, ועבודת בהמ"ק היתה הכנה רבה להורדת השפע והרצון אל המתפללים, וכמו שביקש שלמה בתפילתו לכל הבאים להתפלל אל הבית. ולכן אמרו בדרך משל כאלו היה פתח פתוח בשמים לקבל תפילתם ולהשפיע עליהם ברכת טוב והיה ע"ד מה שאמר יעקב (בראשית כח יז) אין זה כי אם בית אלהים וזה שער השמים.

ולכן אמר ר"א שמיום שחרב בהמ"ק ונסעה שכינה מביניהם לא היתה להם הכנה לקבלת תפלתם כי אותם השערים שהיו מוכנים לקבל תפלה ננעלו, והיו צריכים הכנות כל כך חזקות להשמיע במרום קולם, וע"ז אמר ירמיהו (איכה ג ח) גם כי אזעק ואשוע שתם תפילתי, ואמר (שם ג מד) סכות בענן לך מעבור תפלה. אמנם בהתחבר עם התפלה הדמעה הבא מהתפעלות הנפש החזקה, הנה אז אותה הדמעה תכין לבם תקשיב אזנו ית', וכמו שאמר דוד (תהלים לט יג) שמעה תפלתי ה' ושועתי האזינה ולענין הדמעה אמר אל דמעתי אל תחרש. ומה טוב אמרו אחרי כן כי גר אנכי עמך ר"ל אע"פ שאני גר וגולה מארצי משנחרב בהמ"ק, הנה בערך כוונתי ועבודתי איני גר אבל תושב ככל אבותי.

ועל זה עצמו אמר שנפסקה חומת ברזל בין ישראל לאביהם שבשמים שהוא העדר מהכנה שנתחדש בחרבן הבית בסבת עונותיהם של ישראל. ולכן אמר ר"ש בר נחמני שערי תפלה פעמים פתוחים פעמים נעולים שהוא כפי זכות המתפללים ועונותיהם. וכבר מצאנו חכמי התלמוד בעת שהיו צריכים למטר היו נענים, כמו שאמרו בפ' השוכר (בבא מציעא פה:) אמר משיב הרוח ואתא זיקא אמר מוריד הגשם ואתא מטרא. וכן אמרו ברב יהודה ובחוני המעגל וכמה אחרים. [ישועות משיחו חלק שני]

אל דמעתי אל תחרש.

כשם שהתענית קרבן כך הדמעה בשעת תפלה קרבן כנגד נסוך המים עם הקרבנות, וכן דרשו רז"ל (ברכות לב:) שערי דמעה לא ננעלו, כי הדמעה מכח המים שהוא מכח החסד שהוא הימין, והימין פשוטה לקבל שבים בכל עת ובכל שעה, והבן זה כי הוא עקר גדול: [רבינו בחיי, בראשית א יח]

ארבעה צריכין חזוק ואלו הן תורה ומעשים טובים תפילה ודרך ארץ.

אחר הזהירות יבוא הזריזות, כי הזהירות סובב על הלא תעשה והזריזות על העשה, והיינו (תהילים לד טו) סור מרע ועשה טוב. וענינו של הזריזות מבואר, שהוא ההקדמה למצות ולהשלמת ענינם. וכלשון הזה אמרו ז"ל (פסחים ד.) זריזים מקדימים למצות. וזה, כי כמו שצריך פקחות גדול והשקפה רבה לינצל ממוקשי היצר ולהמלט מן הרע שלא ישלוט בנו להתערב במעשינו כן צריך פקחות גדול והשקפה לאחוז במצות ולזכות בהם ולא תאבדנה ממנו. כי כמו שמסבב ומשתדל היצר הרע בתחבולותיו להפיל את האדם במכמורות החטא, כן משתדל למנוע ממנו עשית המצות ולאבדם ממנו. ואם יתרפה ויתעצל ולא יתחזק לרדוף אחריהם ולתמוך בם, ישאר נעור וריק מהם בודאי.

ותראה כי טבע האדם כבד מאד, כי עפריות החמריות גס, על כן לא יחפוץ האדם בטורח ומלאכה. ומי שרוצה לזכות לעבודת הבורא יתברך, צריך שיתגבר נגד טבעו עצמו ויתגבר ויזדרז, שאם הוא מניח עצמו ביד כבדותו, ודאי הוא שלא יצליח. והוא מה שאמר התנא (אבות פרק ה) הוי עז כנמר, וקל כנשר, ורץ כצבי, וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים. וכן מנו חכמים ז"ל (ברכות לב:) בדברים הצריכים חיזוק, תורה ומעשים טובים. ומקרא מלא הוא (יהושע א) חזק ואמץ מאד לשמר לעשות ככל התורה אשר צוך משה עבדי, כי חיזוק גדול צריך למי שרוצה לכפות הטבע אל הפכו. [מסילת ישרים פרק ו]

אמר לה הקדוש ברוך הוא בתי שנים עשר מזלות בראתי ברקיע.

אינן נימנין בשום מקום רק שנים עשר, כנגד שנים עשר מזלות ברקיע, ושנים עשר חדשים בשנה, ושנים עשר גבולי אלכסונין, שאמרו במדרש שהם הן זרועות עולם, וכמו שהזכירו חכמים במסכת ברכות (לב:) אמר הקב"ה לנביא לך ואמור לכנסת ישראל בתי שנים עשר מזלות בראתי ברקיע כנגד שנים עשר שבטים. וכן בהר גריזים והר עיבל (לעיל כז יב) שמנה לוי לא נגזר שם יוסף לשני שבטים. וכן תראה בחלוק יחזקאל (מח ד ה) שמנה בחלוקת הארץ יוסף לשני שבטים ולא הזכיר לוי, וכשמנה תוצאות העיר הזכיר (שם פסוק לא) שער לוי אחד, ולא מנה שבט יוסף לשני שבטים אבל אמר (שם פסוק לב) שער יוסף אחד, כי לעולם לא ימנו שבטי ישראל רק שנים עשר. [רמב"ן דברים לג ו]

לא קשיא הא דאפשר לקצר.

פירוש אם רואה שיוכל למהר ולסיים תפלתו קודם שיגיעו אליו יקצר ויאמר פתיחת הברכות וחתימתן ואם לאו פוסק שאין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש ובירושלמי אמרו היה עומד ומתפלל בסרטיא או בפלטיא הרי זה מעביר מפני החמור או מפני הקרון ובלבד שלא יפסיק את תפלתו דכיון שיכול להתנצל בשהתרחק ממנו בצד אחר אין לו לפסוק ולדבר ומה שאמרו גבי מלכי אומות העולם פוסק משום דהתם כיון שיש לו להשיב לו שלום אי אפשר בלא דיבור אבל נראה דהוא הדין נמי במלכות אומות העולם שאם יכול להתרחק לצד אחר וינצל בזה יש לו לעשות כך כדי שלא יצטרך לדבר. [רבינו יונה, דף כג. מדה"ר]

דף לג.

אמר רב ששת לא שנו אלא נחש אבל עקרב פוסק.

ירושלמי למה דהוא מחיה וחוזר ומחייה, לא אמרו אלא כרוך אבל אם היה מרתיע ובא כנגדו הרי זה מסדיר מלפניו שלא יפסיק את תפלתו תני היה עומד ומתפלל באיסרטיא ופלטיא הרי זה מעביר מפני החמור ומפני הקרון ובלבד שלא יפסיק את תפלתו ע"כ בירושלמי, והיכא שפסק מפני העקרב או מפני מלך ממלכי האומות כשהוא חוזר אם שהה כדי לגמור את כולה נראה שהוא חוזר לראש לפי מה שפסק הרב אלפסי ז"ל בפרק מי שמתו (כב:), אבל לפי מה שכתב הראב"ד ז"ל דבתפלה נמי אינו חוזר לראש אלא בגברא דחויא כההיא דמים שותתין לו על ברכיו דפ' מי שמתו הכי נמי כיון דלאו גברא דחויא הוא אינו חוזר אלא למקום שפסק ואפי' באמצע ברכה בקרית שמע בפוסק באמצע ברכות לשאול מפני היראה ולהשיב מפני הכבוד שאינו חוזר לראש הברכה אלא למקום שפסק כנ"ל ותמהני על התוספות שכתבו שחוזר לראש הברכה. [הרשב"א]

כל אדם שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו דעה נתנה בין שתי אותיות, מקדש נתן בין שתי אותיות.

כבר ידעת שבא להם ז"ל בכל מקום שאל"ף למ"ד הוא מדת הדין ויו"ד ה"י הוא מדת הרחמים, והם כוללים מן העולם ועד העולם, שאי אפשר לעולם להתקיים רק בשתי מדות האלו אבל לא בדין לבד ולא ברחמים לבד, על כן לא נזכרו שתי שמות הללו ביחד בתורה בבריאת העולם עד שנבראו שמים וארץ וכל צבאם, דאמר (בראשית ב ד) ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים, כדאמרו ז"ל (ילקוט בראשית ב כו) שהזכיר שם מלא על עולם מלא.

ומי שחננו השם יתברך דעה ידע וישכיל אמיתת מה שהוא בכח השכל האנושי להשיג באמתתו יתברך ובמדותיו וידע אז [illegible] בדרכי העבודה ובמצות התורה כתקנן ולשם פועלם יתברך, כדכתיב (ירמיה ט כב) כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי וגו' ואחר כך כי אני ה' עושה חסד וצדקה בארץ כי באלה חפצתי נאם ה', רצה לומר מי שישכיל וידע אותי, ידע אז וישכיל כי אני עושה חסד משפט וצדקה בארץ וגו' (שם), ואז תתכן לו העבודה והעסק במצוותיו, כי יעסוק בהם בכוונה אמיתית כי באלה חפצתי.

ומי שאין בו דעה לא תתכן לו מצוה או עבודה, והוא אמרם למעלה מזה גדולה דעה שנאמרה בתחילת ברכות של חול, לפי שהיא כוללת כל הברכות, ואיך ישוב ויתחרט על מעלו ויבקש המחילה או יתחנן על צרכיו אם אין בו דעה למי מכוון באמת כלום, ועל כן אמרו שאינו ראוי לרחם עליו. ועל כן אמרו שגדולה הדעה שניתנה בין שתי אותיות, לומר שעם הדיעה ישיג לאמתות הדעה והמדות כפי מה שיש בשכל האנושי להשיג מפני שהיא נתונה בתוכם, רצה לומר שהיא משגת אותם שהניתן בתוך הדבר יודעו ומשיגו, ומי שהוא משיג אמיתת הדברים ראוי לרחם עליו ולחונן.

ומפני שבית המקדש מכון לשבתו והוא בנוי לכבוד ולתפארת, וכליו ועניניו רומזים לענינים שכליים, כדאמר במשכן (שמות כה, מ) וראה ועשה בתבניתם אשר אתה מראה בהר וכו', ושם מורי התורה ומביני הדעה ומשם שואבים רוח הקודש, אומר שהוא גדול שניתן בין שתי אותיות הללו, ומי שיש לו דעה ידע וישכיל מבינתו כל מה שישיג מציורי בית המקדש, וכל מה שיורהו מורי התורה אשר שם. על כן אמר, כל שיש לו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו, לומר שמדעתו משיג מה שישיג ממורי הדעה והתורה ומציורי בית המקדש בהיות המקדש בנוי, וכענין שאמרו באאע"ה (אדר"נ פל"ג א) ששתי כליותיו נעשו לו כשני יועצין שהיו נובעות ומנביעות לו חכמה. [רשב"א, אגדות]

כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא.

פירוש מדרבנן קאמר ואסמכתא בעלמא הוא. והכי משמע ממאי דאמרינן לעיל בפרק מי שמתו ספק אמר אמת ויציב ספק לא אמר חוזר ואומר אמת ויציב מאי טעמא אמת ויציב מדאורייתא. ואי אמרת ברכה שאינה צריכה אסורה מדאורייתא הרי מכניס עצמו בספק איסורא דאורייתא ועדיף ליה דלא לימא כלל בספק לו שאינו אלא שב ואל תעשה מלעבור בספק לאו דאורייתא. אלא ודאי מדרבנן הוא וטוב לו שיוציא עצמו מספק דאורייתא אף על פי שעובר בספק איסורא דרבנן. [הריטב"א]

ולא שבועה לשוא בלבד היא שאסורה אלא אפילו להזכיר שם מן השמות המיוחדין לבטלה אסור, ואע"פ שלא נשבע, שהרי הכתוב מצוה ואומר ליראה את השם הנכבד והנורא, ובכלל יראתו שלא יזכירו לבטלה , לפיכך אם טעה הלשון והוציא שם לבטלה ימהר מיד וישבח ויפאר ויהדר לו כדי שלא יזכר לבטלה, כיצד אמר ה' אומר ברוך הוא לעולם ועד או גדול הוא ומהולל מאד וכיוצא בזה כדי שלא יהא לבטלה. [רמב"ם, שבועות פי"ב הי"א]

לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא, כבר נתפרש זה הכתוב בדברי רבותינו (שבועות כא.) שהוא אוסר להשבע בשם הנכבד לריק, כגון הנשבע על הידוע לאדם לשנותו או לקיימו, על עמוד של שיש שהוא של זהב או שהוא של שיש, והוא עומד לפניהם ומכירים בו. ועל דרך הפשט יאסור עוד שלא ישא על שפתיו השם הנכבד על חנם, כלשון לא תשא שמע שוא (להלן כג א), ובל אשא את שמותם על שפתי (תהלים טז ד), כי הדבור יקרא כן בעבור שישא בו קול. וכן משא דבר ה' (זכריה ט א), וכן ישא ביום ההוא לאמר לא אהיה חובש (ישעיה ג ז), שישא קולו לאמר כן. ובאמת גם זה אסור, ונקרא בלשון חכמים מוציא שם שמים לבטלה (תמורה ג:). וכבר אמרו רבותינו (ספרא ויקרא ב, נדרים י:) מנין שלא יאמר אדם לה' עולה, לה' חטאת, אלא יאמר עולה לה', חטאת לה', ת"ל קרבן לה' (ויקרא א ב), והלא דברים קל וחומר, ומה אם מי שהוא עתיד להקדיש אמרה תורה לא יחול שמי אלא על הקרבן, קל וחומר וכו'.

וסדר זו המצוה אחר אזהרת ע"ז, כי כאשר ראוי ליראה את ה' הגדול והנורא שלא לתת כבודו לאחר, כן ראוי לתת כבוד לשמו, והנושא אותו לשוא מחללו, כענין שכתוב ולא תשבעו בשמי לשקר וחללת את שם אלהיך (ויקרא יט יב). וכמו שהחמיר בע"ז וכתב העונש כי הוא אל קנא פוקד עון אבות על בנים, כן כתב בזה העונש כי לא ינקה אותו. ואמר בלשון הזה, ולא אמר כי יפקוד עליו, בעבור שאינו אצל הנשבעים עבירה גמורה ויחשוב שראוי למחול לו, אמר כי לא ינקה כל הנוגע. [רמב"ן שמות כ ז]

ויזהר שלא יוציא שם שמים לבטלה מפיו, ויזדעזעו איבריו כשיזכיר את השם ברוך הוא, ויזהר בברכה לבטלה. ואם שגג ובירך ברכה לבטלה, יאמר אחריה ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. ואותם המרגילים בפיהם ובפי זרעם להזכיר שם שמים לבטלה, אוי לנפשם ולזרעם כי כן לימדו לשונם. לכן ישמור ויגדור עצמו וזרעו וחביריו הנשמעים לו מלהזכיר שם שמים לבטלה. [אורחות צדיקים שער התשובה]

דף לג:

נקוט דרבי חייא בר אבא בידך, דדייק וגמר שמעתא מפומא דמרה.

כמה דדייק חכם ואמר שמעתתא מפומא דרביה ולא מפומא דאחריני טפי עדיף שמעתיה, דאמרינן (ברכות לח:) אמר רב נחמן בר יצחק קבעה עולא לשבשתיה כר' בנימין בר יפת תהי בה ר' זירא וכי מה ענין ר' בנימין בר יפת אצל ר' חייא בר אבא, [ר' חייא בר אבא] דייק וגמיר שמעתתא מפומא דרביה ור' בנימין בר יפת לא. ועוד דכי אמר מפומא דחד רבה טפי עדיף, דאמרינן (חולין יח:) כי סליק ר' זירא אכל מוגרמתא דרב שמואל, ואמרו ליה ולא מאתריה דרב ושמואל את, אמר להו מאן אמרה יוסף בר חייא, יוסף בר חייא מכוליה עלמא גמיר, שמע רב יוסף ואקפד אמר אנא מכולי עלמא גמירנא, אנא מרב יהודה גמירנא, דאפילו ספקי דגברי גריס, דאמר רב יהודה אמר רב ירמיה בר אבא ספק משמיה דרב ספק משמיה דשמואל שלשה מתירין את הבכור במקום שאין מומחה. והיכא דכולהו רבנן קא אמרי חדא מילתא אמרי לה כדי. [איגרת רב שרירא גאון כתיבת התלמוד]

ורבה נמי לחדודי לאביי הוא דבעי.

תלמיד המחכים את רבותיו כאשר הוא מצוי רמז לזה בכמה מקומות בתלמוד בענין שאמרו ורבא לחדודי לאביי הוא דעבד וכענין שאמרו בדיק לן מר שהיו בודקין אותן על דרך ההטעא' כדי שיתחדדו התלמידי' ובחקיר' על דרך משא ומתן של הלכה בבקיאות בתלמוד היה לרב תועלת גדולה לבד התועלת שיש לתלמיד וזה אמרו הרבה תורה למדתי מרבותי ומחברי יותר מרבותי ומתלמידי יותר מכולם. [שו"ת יכין ובועז חלק א סימן קלה]

כי סיים אמר ליה סיימתינהו לכולהו שבחי דמרך.

י"מ דדוקא בשמות התואר כגון אלו אין לו להאריך אבל בדברים של שבח אם משבח למקום שעשה עמנו נסים ונפלאות ומספר אותם אינו אסור ונראה שאפילו בזה הענין אין לו להאריך על מה שתקנו חז"ל יותר מדאי דהא אמרי' כל המספר בשבחו של מקום יותר מדאי נעקר מן העולם ואפשר לומר שלא אמרו זה אלא כשחותם בו בברכה שכל הברכות הם תואר כגון מחיה מתים רופא חולים גואל ישראל אבל כשאינו חותם על השבח בברכה אין בכך כלום והנכון כדי לצאת מספק זה שמי שירצה להאריך בשבח המקום ב"ה שיאמר אותו בפסוקים וכיון שאומר פסוקים אם הוא משבח למקום דרך קריאת הפסוקים אין בכך כלום. מפי מורי הרב נר"ו. [רבינו יונה, דף כג: מדה"ר]

ואמר רבי חנינא: הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים.

אמרו בפרק מי שהחשיך (שבת קנו.), האי מאן דבמאדים, יהא גברא שיד דמא או גנבא או אומנא או טבחא או מהולה, והקשה רבא על עצמו שהיה במאדים ולא היה בו כן, והשיבו לו מר נמי עניש וקטיל, הרי שהרשות נתונה ביד האדם להטות הדבר הידוע בסוף המעשה, אם מפני גזירת האל, אם מפני גזירת הכוכבים, למצוה או לעבירה. ובזה יתקיים מאמר רבי עקיבא שאמר, הכל צפוי והרשות נתונה. ולפי זה אמרו בפרק כל היד (נדה טז:), שהקב"ה גוזר על הטיפה שיהיה עשיר או עני, גבור או חלש, חכם או טפש, שכל זה לפי כח הטיפה, אבל שיהיה צדיק או רשע אינו גוזר עליה, לפי שהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, כמו שנזכר בפרק אין עומדין (ברכות לג:) ובאחרון ממגילה (כה.). ויש מהגאונים ז"ל שהם גורסין הכל צפון, מלמד שכל מעשיו של אדם צפונים אצל הקב"ה. [מגן אבות לרשב"ץ, אבות פרק ג משנה יט]

ארבעים יום קודם יצירת הולד. הקשה רש"י הלא הכל גלוי וידוע לפניו יתברך. ותירץ דהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים כדאמר במסכת נדה ואילו צדיק ורשע לא קאמר. ותירוץ זה אינו מספיק דנהי דיראת שמים אינו בידו ונתן שני דרכים בידו של אדם לבחור באיזה שירצה מכל מקום גלוי וידוע לפניו מי יבחר בטוב ומי ימאס בטוב כדכתיב קורא הדורות מראש. ודור ודור ודורשיו ודור ודור וחכמיו הכל הודיע לאדם מראש [כמו שדרשו על פסוק זה] ספר תולדות אדם. וצריך לומר שאף על פי שיודע אינו רוצה להכריז עליו גזרה שיגזור רשע לאשה רשעה שלא יטעה אדם לומר גזרה הוא מלפניו מטוב ועד רע. הרא"ש ז"ל בפירושיו. [שיטה מקובצת, סוטה ב.]

ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה.

הכתוב אומר (איוב כח כח) הן יראת ה' היא חכמה, ואמרו רז"ל (שבת לא:) הן אחת, שכן בלשון יוני קורין לאחת הן. הרי שהיראה היא חכמה והיא לבדה חכמה, וודאי שאין נקרא חכמה מה שאין בו עיון. אך האמת היא, כי עיון גדול צריך על כל הדברים האלה לדעת אותם באמת ולא על צד הדמיון והסברה הכוזבת, כל שכן לקנות אותם ולהשיגם.

ומי שיתבונן בם יראה שאין החסידות תלוי באותם הדברים שיחשבו המתחסדים הטפשים, אלא בדברי שלמות אמיתי וחכמה רבה, הוא מה שמשה רבנו, עליו השלום, מלמדנו באמרו (דברים י יב) ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך, כי אם ליראה את ה' אלקיך ללכת בכל דרכיו ולאהבה אותו ולעבוד את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך, לשמור את מצות ה' ואת חקתיו. כאן כלל כל חלקי שלמות העבודה הנרצית לשמו יתברך, והם היראה, ההליכה בדרכיו, האהבה, שלמות הלב, ושמירת כל המצות.

היראה היא יראת רוממותו יתברך שיירא מלפניו כמו שיירא מלפני מלך גדול ונורא, ויבוש מגדולתו על כל תנועה שהוא בא להתנועע, כל שכן בדברו לפניו בתפלה או בעסקו בתורתו. ההליכה בדרכיו כולל כל ענין יושר המדות ותקונם. והוא מה שביארו ז"ל (שבת קלג:) מה הוא רחום אף אתה רחום וכו'. וכלל כל זה שינהג האדם כל מדותיו וכל מיני פעולותיו על פי היושר והמוסר. וכללו חז"ל (אבות פ"ב מ"א) כל שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם, דהיינו כל ההולך אל תכלית ההטבה האמיתית, דהיינו, שתולדתה חזוק התורה ותקון אחוות המדינות. האהבה שיהיה נקבע בלב האדם אהבה אליו יתברך עד שתתעורר נפשו לעשות נחת רוח לפניו, כמו שלבו מתעורר לעשות נחת רוח לאביו ולאמו, ויצטער אם חסר זה מצדו או מאחרים ויקנא על זה וישמח שמחה רבה בעשותו דבר מזה. שלמות הלב הוא שתהיה העבודה לפניו יתברך בטוהר הכוונה, דהיינו לתכלית עבודתו בלבד ולא לשום פנייה אחרת. ונכלל בזה שיהיה שלם בעבודה ולא כפוסח על שתי הסעיפים או כעושה מצות אנשים מלומדה, אלא שיהיה כל לבו נתון לזה. שמירת כל המצות כמשמעו, דהינו שמירת כל המצות כלן בכל דקדוקיהן ותנאיהן. [מסילת ישרים הקדמה]

דף לד.

האומר יברכוך טובים הרי זה דרכי מינות.

הרי זה דרך צדוקים. פירוש אותם שהשפעת עליהם טובה והם שבעים מלשון ונשבע לחם ונהיה טובים. וזהו דרך צדוקים דמשמע שמפני שאמרה תורה ואכלת ושבעת הוא אומר שהשבעים יש להם לברך ולא האחרים ואינו כן. ואיכא דלא גרסי הכא יברכוך טובים דהתם במגלה הוא דגרסינן ליה משום דאיירי בדרכי הצדוקים אבל הכא לא איירי אלא מענין תפלה ולא גרסי אלא האומר על קן צפור יגיעו רחמיך וכו' שאומר כך בתפלתו אב הרחמן שהגיעו רחמיו על קן צפור שצוית לא תקח האם על הבנים. [הריטב"א]

מהיכן הוא מתחיל מתחלת הברכה שטעה זה.

בפט"ו מהלכות תפלה (אות ו) כתבו הגהות מיימוניות, שאם שליח ציבור כהן ועולה לדוכן לישא את כפיו צריך ליזהר שלא יעמוד אחר תחתיו להקרות ולומר שים שלום אלא מי שכיון לבו לכל התפלה עם השליח ציבור ולא שח בשעה שהיה שליח ציבור מתפלל ע"כ. ומשם נלמוד דכי אמרינן שהעובר לפני התיבה וטעה יעבור אחר תחתיו ויתחיל מתחלת הברכה שטעה בה היינו כשכיון לכל התפלה עם שליח ציבור ולא שח בשעה שהיה שליח ציבור מתפלל הא לאו הכי צריך להתחיל מתחלת התפילה ומיהו יש לומר דהתם שאני דאפשר לתקן מקודם שיחזיר שליח ציבור התפילה שיהיה איש אחד מיוחד שיכוין לכל התפילה עם שליח ציבור ואפילו אם לא נמצא מי שכיון לכל התפילה יאמר השליח ציבור עצמו שים שלום אבל היכא דאיתרמי שטעה שליח ציבור אפילו אם לא נמצא מי שכיון לכל התפילה אינו מתחיל אלא מתחלת הברכה מפני טורח ציבור וזה נראה יותר דאם לא כן לא הוה מישתמיט חד מהפוסקים לומר דבר זה. [בית יוסף אורח חיים סימן קכו]

ואם הבטחתו שהוא נושא את כפיו וחוזר לתפלתו רשאי.

כלומר אם בטוח הוא שאין דעתו מטורפת מאימת הציבור. וכתבו הגהות מיימוניות (פט"ו אות ו) ואם הבטחתו שנושא את כפיו וחוזר לתפילתו רשאי והטעם כדי שלא תתבטל נשיאת כפים אבל אם יש כהן אחר שישא את כפיו לא ישא שליח ציבור את ידיו ואפילו אם הבטחתו שיחזור לתפילתו אחר שישא את כפיו וכן כתב הר"מ ע"כ. ורבינו עירב דברי המשנה עם דברי הר"מ כאילו הכל דברי הר"מ. וכתבו עוד ההגהות (שם) דהיכא דיש כהן אחר יש ליזהר שלא יאמר אדם לשליח ציבור עלה וגם את הנותן מים יזהירו שלא יאמר לו טול ידיך לעלות וכן כתב המרדכי בפרק הקורא את המגילה עומד (סי' תתיז) וכתבתיו לעיל וכן כתב האגור (סי' קע) בשם מהר"י מולן (שו"ת מהרי"ל החדשות סי' יח) וכתב עוד ועומד שליח ציבור ושותק ואחר מקרא. [בית יוסף אורח חיים סימן קכח]

אמר רב יהודה לעולם אל ישאל אדם צרכיו לא בשלש ראשונות, ולא בשלש אחרונות.

כתב רב האי גאון ז"ל דהני מילי צרכי יחיד אבל צרכי רבים שואלין דהא כל ג' אחרונות שאלת צרכי רבים נינהו, ואפילו תרצה לפניך עבודתינו שהיו אומרים במקדש צורך הוא ושים שלום נמי תביעת וצרכי צבור הוא, אלא מיהו אע"ג דהכין, שלש ברכות ראשונות לשבח הן אמורות ואין בהם מקום תביעת צורך לא לצבור ולא ליחיד, ולא מהוגן לרבנן אפילו מאן דאמר זכרנו לחיים באבות ומ"ד זכור רחמיך בהודאה ואפילו מאן דאמר בחנוכה ופורים כמו שעשית נסים לראשונים כן תעשה נסים לאחרונים והני מילי לאו רגילי במתיבתא למימרינהו, עד כאן, ובהלכות גדולות לעולם לא ישאל אדם צרכיו לא בג' ראשונות ולא בג' אחרונות ומהכא לא שבקין רבנן למימר אפילו זכרנו לחיים במגן וזכור רחמיך וכבוש כעסך במודים אבל בספר חיים אמרין בשים שלום דסליקו להו י"ח וה"ל כתחנונים, ויש מן הגאונים האחרונים ז"ל שהתירו בו בצרכי צבור, וכן ודאי נראה דמאי שנא מיעלה ויבא דאמרינן בעבודה וכן כל דבר שהוא להבא שאומרים בעבודה, וזכרנו לחיים איתיה נמי במסכת סופרים שהיא ממסכתות קטנות המקובלות מן

הראשונים, וגדולה מזו אמרו בכמה מקומות בתוס׳ לרבותינו הצרפתים ז״ל שאלו טעה ולא הזכיר זכרנו ומי כמוך וכן בשלשה ראשונות חוזר לראש כאלו טעה בגופן של ברכות, וכן בוכתוב לחיים ובספר חיים שבאחרונות כעין שחייבו לחזור בראשי חדשים וזה ודאי דבר של תימה שלא הצריכו לחזור אלא במאורע היום והוא שיש לו קרבן מוסף. [הרשב״א]

ואם בא לשוח בסוף כל ברכה וברכה ובתחלת כל ברכה וברכה מלמדין אותו שלא ישחה.

אית דאמרי משום דמיחזי כיוהרא שמחזיק עצמו כאדם כשר יותר משאר הצבור א״נ מפני שנראה סותר תקנת חכמים ופורש ממה שהצבור עושין. ומדקאמר בסוף כל ברכה וברכה למדו מקצת המפרשים דדוקא בתחלת ברכה או בסוף ברכה אמרו שלא ישחה אבל באמצע הברכה שוחה שכיון שאין דרך לשחות באבות ובמודים אלא בתחלה וסוף בלבד והוא אינו שוחה בענין שידמה שמוסיף על מה שתקנו חכמים מותר ומזה הטעם נוהגין בר״ה וביוה״כ לשחות בזכרנו ובמי כמוך

[רבינו יונה, דף כד. מדה״ר]

דף לד:

כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא למשיא בתו לתלמיד חכם ולעושה פרקמטיא לתלמיד חכם.

מצות עשה להדבק בחכמים ותלמידיהם כדי ללמוד ממעשיהם כענין שנאמר ובו תדבק, וכי אפשר לאדם להדבק בשכינה, אלא כך אמרו חכמים בפירוש מצוה זו הדבק בחכמים ותלמידיהם, לפיכך צריך אדם להשתדל שישא בת תלמיד חכם וישיא בתו לתלמיד חכם ולאכול ולשתות עם תלמידי חכמים ולעשות פרקמטיא לתלמיד חכם ולהתחבר להן בכל מיני חבור שנאמר ולדבקה בו, וכן צוו חכמים ואמרו והוי מתאבק בעפר רגליהם ושותה בצמא את דבריהם.

[רמב״ם, דעות פ״ו ה״ב]

שנצטוינו להתחבר ולהתדבק עם חכמי התורה כדי שנלמוד עמהם מצוותיה הנכבדות ויורונו הדעות האמתיות בה שהם מקובלים מהם, ועל זה נאמר (דברים י כ), ובו תדבק. ונכפל הציווי במקום אחר שנאמר (שם יא כב), ולדבקה בו, ואמרו זכרונם לברכה (כתובות קיא:), וכי אפשר לו לאדם להדבק בשכינה, והא כתיב (דברים ד כד), כי ה׳ אלהיך אש אוכלה הוא, אלא הדבק לתלמידי חכמים ולתלמידיהם כאלו נדבק בו ברוך הוא, ומזה למדו זכרונם לברכה לומר שכל הנושא בת תלמיד חכם והמשיא בתו לתלמיד חכם ומהנו מנכסיו כאלו נדבק בשכינה. ועוד דרשו בספרי, ולדבקה בו, למוד דברי אגדה, שמתוך כך אתה מכיר מי שאמר והיה העולם.

שורש המצוה נגלה הוא כדי שנלמוד לדעת דרכי השם.

ונוהגת מצוה זו בכל מקום ובכל זמן, בזכרים, וגם הנקבות מצוה עליהם לשמוע דברי חכמים כדי שילמדו לדעת את ה׳.

ועובר על זה ואינו מתחבר עמהם וקובע בלבו אהבתם ומשתדל בטובם ותועלתם בעתים שיש סיפק בידו לעשות כן, מבטל עשה זה, וענשו גדול מאד, כי הם קיום התורה ויסוד חזק לתשועת הנפשות, שכל הרגיל עמהם לא במהרה הוא חוטא, והמלך שלמה אמר (משלי יג כ) הולך את חכמים יחכם, ורז״ל אמרו (אבות פ״א מ״ד) הוי מתאבק בעפר רגליהם. [ספר החינוך מצוה תלד]

ולמהנה תלמיד חכם מנכסיו.

כבר הוא מפורש בתלמוד בכמה מקומו׳ שכר שלשה אלה. לענין שישיא בתו לת״ח אמרו בפ׳ אלו עוברין (מט.) לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת ת״ח וישיא בתו לת״ח משל לענבי הגפן בענבי הגפן דבר נאה ומתקבל. ולענין פרקמטיא אמרו בפרק מקום שנהגו (נג:) כל המטיל מלאי לכיס של ת״ח זוכה ויושב בישיבה של מעלה שנאמר כי בצל החכמה בצל הכסף, ולענין מהנה לת״ח מנכסיו ג״כ רבו המקומות אשר ספרו בשבחה של מצוה זו דתניא בפ׳ בתרא דכתובות (קה:) ואיש בא מבעל שלישה ויביא לאיש האלקי׳ לחם בכורים, וכי אלישע אוכל בכורי׳ היה אלא לומר לך כל המביא דורון לת״ח כאלו מקריב בכורים ואמרו עוד בפ׳ בא לו כהן גדול (עא.) הרוצה לנסך יין ע״ג המזבח ימלא גרונם של ת״ח יין. השוו מהנה הנאה לת״ח למקריב קרבנות. ועוד אמרו בפ״ק דברכות (י:) כל המכניס ת״ח לתוך ביתו ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו כאלו מקריב תמידין. ואמרו בפ׳ כיצד מברכין (מב.) אמר אביי אף אנו נאמר תיכף לת״ח ברכה במעשה ידיו שנא׳ נחשתי ויברכני ה׳ בגללך. ואי בעית אימא מהכא ויברך ה׳ את בית המצרי בגלל יוסף.

מכל אלו המקומות נראה כי המהנה לת״ח יש לו זכות גדולה. וגם החכמים אין גנאי להם לקבל מהם הנאה אלא מיהו אם רצו החכמים למנוע עצמם שלא לקבל הנאה משום אדם יש בזה צד חסידות. ויש בזה צד שאין ראוי למנוע עצמם מזה והכל לפי הענין ושיהיו כל מעשיהם לשם שמים.

[שו״ת תשב״ץ חלק א סי׳ קמד]

דאמר שמואל אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד שנאמר כי לא יחדל אביון מקרב הארץ.

אמרו חכמים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד, יראה מפשוטן של דברי הנביאים, שבתחילת ימות המשיח תהיה מלחמת גוג ומגוג, ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישר ישראל ולהכין לבם, שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אליה וגו׳, ואינו בא לא לטמא הטהור, ולא לטהר הטמא, ולא לפסול אנשים שהם בחזקת כשרות, ולא להכשיר מי שהוחזקו פסולין, אלא לשום שלום בעולם, שנאמר והשיב לב אבות על בנים, ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבא אליהו, וכל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו, שדברים סתומין הן אצל הנביאים, גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו, אלא לפי הכרע הפסוקים, ולפיכך יש להם מחלוקת בדברים אלו, ועל כל פנים אין סדור הויית דברים אלו ולא דקדוקיהן עיקר בדת, ולעולם לא יתעסק אדם בדברי ההגדות, ולא יאריך במדרשות האמורים בענינים אלו וכיוצא בהן, ולא ישימם עיקר, שאין מביאין לא לידי יראה ולא לידי אהבה, וכן לא יחשב הקצין, אמרו חכמים תפח רוחם של מחשבי הקצים, אלא יחכה ויאמין בכלל הדבר כמו שבארנו.

[רמב״ם, מלכים פי״ב ה״ב]

ומה שאמרו בתחילת פרק קמא דע״ז (ג.) היום לעשותם ולא למחר לעשותם, מחר האמור שם הוא יום הדין שהוא עולם הנשמות. ומה שיגלה לך זה, אמרם שם היום לעשותם ולא למחר לעשותם, היום לעשותם ולא להיום לקבל שכרן, כלומר אלא למחר, אם כן מחר האמור שם הוא זמן קבול השכר, ואין קבול השכר האמתי רק בעולם הנשמות שהוא יום הדין לכל האומות ולא לאחר התחייה וכל שכן בימות המשיח, שבאותו זמן אין דבר מתחדש יותר מן הנוהג בעולם הזה וכמו שאמרו במס׳ שבת בפרק במה אשה יוצאה (סג.) אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד.

[רשב״א אגדות, לעיל יב:]

זה יין המשומר בענביו מששת ימי בראשית.

יין המשומר בענביו, וגן עדן ונהר סוד. ולפי פשטן של דברים מפני שהיין משמח את הלב ומשכח דאגות המקרים כדאמר (תהלים קד, טו) ויין ישמח לבב אנוש, ואומר (משלי לא, ז), ישתה וישכח רישו, על כן רמזו השמחה והתענוג של עולם הבא כענין יין, לא תתערב עמהם צער ודאגה כיין.

ואמרם שהיין ההוא גנוז לתלמידי חכמים, מפני שהתורה גם היא רמוזה ביין כאמרו (ישעיה נה, א) לכו שברו ואכלו ולכו שברו בלא כסף ובלא מחיר יין וחלב, ואומר (משלי ט, ה) לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי, על כן אמר שהיין ההוא הוא גנוז למתעסקים בתורה שהיא רמוזה ביין מדה כנגד מדה.

ואמרם המשומר בענביו מששת ימי בראשית, רמז שהוא תענוג מתוקן משעת היצירה, מצורף לזה, כי מפני שטובות העולם הזה שמששת ימי בראשית והלאה אינן שלמות, כי יש עצב עמהם כפגעים והמדוים והמיתה, אמר שאותו יין רצה לומר אותה שמחה, תהיה שמחה לא יוסיף עצב עמה, והיא המשומרת מפגעים הנוהגים מששת ימי בראשית והלאה.

[רשב״א, אגדות]

רבי שמואל בר נחמני אמר זה עדן שלא שלטה בו עין כל בריה.

דע שגן שבו עמד אדם הראשון אילניו ומעיינו וכל עניניו, ציורים אלו לדברים דקים מאד מאד, מהם יראה ויתבונן בענינים רוחניים, וכענין שנתן לנו יתברך ציורי בית המקדש וכל כליו כמנורה ושלחן והמזבחות לציורים שכליים כדי להתבונן מהם האמיתות העליונות. ואולם של גן עדן שדר בו אדם הראשון יותר נגלים מבוארים כפי מה שהיה הוא יותר מקודש ויצור כפיו של הקב״ה, ומלאך האלקים, ובאילני גן עדן ומעייניו רמז לו סודות מופלאים, ועדן הוא רמז למקום מוצא המעין כאומרו (בראשית ב, י) ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן, והוא לא נודע לאדם ולא השיגו כי לא עמד רק בגן, ועל כן אמר כי אף העדן ותענוגיו שנעלמו מעין כל אדם ולא נודע אף לאדם הראשון, גם מתוקן לתלמידי חכמים.

[רשב״א, אגדות]

דף לה.

חד דאמר רחמנא אחליה והדר אכליה.

לא שנחליף את האותיות ונעשה הלולים כמו חלולים אלא פירושא בעלמא הוא שההלול הזה שאמרה תורה כאן היינו הלול של חלול כשמחללין קדושתו על פדיונו, אבל עיקר החלול ממקום אחר למדנוהו מדכתיב אשר נטע כרם ולא חללו ילך וישוב לביתו וגו׳ אלא שמשם לא למדנו מתי יהיה החלול וכאן גלה הכתוב שהוא בשנה הרביעית דדרשינן האי קודש הלולים שיהא מהולל כקדש שלא יאכל פריו בלא פדיון שיפדנו בשנה הרביעית, הראב״ד ז״ל.

[הרשב״א]

מכאן שאין אומרים שירה אלא על היין.

קשה לר״י דאמרינן בפ׳ אין נערכין בערכין (יא.) ובכיצד מברכין (ברכות לה.) אין אומרים שירה אלא על היין והכא חזינן דאיכא שירה בלא נסכים וכן היו מקדשין העזרות בב׳ תודות ובשיר ואומר ר״י דה״פ אין אומרים שירה בשעת הקרבת קרבן אלא על היין דמשמח אלהים ואנשים דריש ליה ועיקר שתיה ושמחה היינו בשעת אכילה ודומיא דהכי נמי לגבוה בשעת הקרבת קרבן קאמר דאין אומר שירה אלא על היין אבל שלא בשעת הקרבה היו אומרים שירה שלא על היין בכמה דוכתי. [תוספות, פסחים סד.]

ידוע כי השמחה במעשה המצות מצוה בפני עצמה, וכשם שהמצוה עבודה לשי״ת כך השמחה על המצוה נקראת עבודה, וכן כתיב (דברים כח מז) תחת אשר לא עבדת את ה׳ אלהיך בשמחה, והוא שכתוב (תהלים ק ב) עבדו את ה׳ בשמחה, באר כי השמחה שלמות העבודה. ועל כן היה ענין השיר במקדש ובמשכן בשיר הפה והכלי שהוא מביא נפש האדם לדרך השמחה, ומכאן אמר הכתוב בלוים לעבוד עבודת עבודה, ודרשו רז״ל (ערכין יא.) אי זו עבודה לעבודה, הוי אומר זה השיר, כי היו הלוים מוזהרין ומצווים לשורר ולעורר השמחה על מצות הקרבן כדי להיות מעשה המצוה בשמחה. ומן הידוע כי עיקר זמנו ותקפו של אדם בתכונת כח הקול ובטורח המלאכות הוא מזמן שלשים שנה עד חמשים, וכמו שאמרו (אבות ה כא) בן שלשים לכח, ומן החמשים ואילך הכח תשש והקול נפסק והלוי נפסל, כי איך ישיר את שיר ה׳ כיון שנפסק קולו ונשתנה, וזהו ששנינו (חולין כד.) לוים במומים כשרים בשנים פסולים, ועל זה אמר הכתוב (במדבר ח כה) ומבן חמשים שנה ישוב מצבא העבודה ולא יעבוד עוד, ומפני זה נצטוו הלוים להמנות מבן שלשים ועד בן חמשים שהוא זמן עבודתם. [רבינו בחיי, במדבר ד כב]

יש לתמוה אמאי נתקלקלו בשיר והלא בשעת נסכים היה השיר כדאמרינן בכל דוכתא (ברכות דף לה.) אין אומר שירה אלא על היין ואיתא בפרק שני דערכין (דף יב.) ויכול להמתין מלהביא נסכים עד הלילה או עד למחר כדאיתא בהקומץ זוטא (מנחות דף טו:) דמביא אדם זבחו היום ונסכו מכאן ועד עשרה ימים ובפ״ב דתמורה (דף יד.) מנחתם ונסכיהם אפילו בלילה מנחתם ונסכיהם עד למחר ונראה לי דלכתחלה יש להביא נסכים עם הזבח דאי מביא בלילה אין יכול לומר שירה כדאמרינן בפ׳ שני דערכין (דף יא.) מה כפרה ביום אף שירה ביום ולמחר נמי אם מביאה מבעיא לן התם (דף יב.) אם טעונין שירה דאיבעיא להו נסכין הבאים בפני עצמן כלומר שהביא קרבן צבור היום ונסכין למחר טעונין שירה או אינן טעונין שירה ולא איפשוט. והא דאמר ר״מ התם (דף יא.) דשיר מעכב הקרבן היינו בנסכים הבאין עם הזבח שקרבו בשעת שחיטת הזבח דאין קרבין אלא ביום כדאמרינן בפ׳ שני דתמורה (דף יד.) ואותן טעונין שירה ואפי׳ אם תמצי לומר דבאין בפני עצמן טעונין שירה מ״מ טוב שיביאם עם הזבח כדי שיאמרו אאכילה ושתיה כדאמר התם בערכין (דף יב.) או דלמא אאכילה ושתיה אמרה אשתיה לחודיה לא אמרה וההיא דמביא אדם זבחו היום ונסכו מכאן עד י׳ ימים משמע דלכתחלה יכול לעשות כן הני מילי בקרבן יחיד דאין טעון שירה דאין אומרים שירה אלא על קרבן צבור הקבוע להם זמן כדמוכח התם בערכין (דף יא:). [תוספות, ראש השנה ל:]

כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כל שכן.

ולאו קל וחומר ממש הוא דאלו כן שבעת המינין יהיו טעונין ברכה לפניהן מן התורה ואנן תנן לעיל בפ׳ מי שמתו (כ:) גבי בעל קרי ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו וטעמא משום דלאחריו הוי דאורייתא לפניו לא הוי אלא מדרבנן כדאיתא התם בגמרא ואפילו לר׳ יהודה דאמר מברך לפניהם ולאחריהם היינו משום דסבירא ליה דבעל קרי מותר בהם משום דעשאום כהלכות דרך ארץ כדאיתא התם אלא משום דלא סלקא הא שמעתא לא דייקינן בה כולי האי. [הרשב״א]

אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה.

לכך תקנו מאה ברכות כנגד עשר ספירות בכל אחת מהן עשרה, והיו חכמינו ז״ל זריזים להשלימם, לפי שהקדוש ברוך הוא חפץ בברכה ומתקרב לפי מעלת המברך ושלמותו ויבא בביתו, כמו שאמר הלל הזקן (סוכה נג.) אם אני כאן הכל כאן, אף הקדוש ברוך הוא אומר אם אתה תבא לביתי אני אבא לביתך. כי מצינו שהקדוש ברוך הוא חפץ מאד בברכה, כמו שאמר למשה רבינו ע״ה (שבת פט.) אף על פי כן היה לך לעזרני, מיד פתח ואמר ועתה יגדל נא כח אדני. וכל מי שאינו מברך נקרא גוזל ומשחית, כמו שאמרו רז״ל (ברכות לה:) כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאילו גוזל להקדוש ברוך הוא וכנסת ישראל, שנאמר [משלי כח כד] גוזל אביו ואמו, ואומר (שם) אין פשע חבר הוא לאיש משחית, אין אביו אלא הקדוש ברוך הוא שנאמר(דברים לב ו) הלא הוא אביך קנך וכו׳.

[ריקאנטי, דברים ח י]

דף לה:

כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאילו גוזל להקדוש ברוך הוא וכנסת ישראל שנאמר גוזל אביו ואמו ואומר אין פשע חבר הוא לאיש משחית.

יש בזה סוד נסתר והוא סוד הברכות, ונגלהו. שהמברך על הפירות או על אחת מהנאות העולם כבר הסכים בדעתו שהוא יתברך אשר מברכו על הנאותיו הוא המשגיח והוא המנהיג את הכל והוא סבת הכל, שאף על פי שהגלגלים בסבתם והארץ בטבעה מצמיחים ומגדלים, אין כחם מצדם רק מצד השפע הנשפע עליהם מן הסבה העליונה המשגיח בכל ברוך הוא הפך מאמר האומרים (הושע ב ז) אלכה אחרי מאהבי נותני לחמי ומימי וגו׳, שהיו נותנים כל הסבות לגלגלים הפועלים בארץ בטבעם ולרוחניים שהם נפש להם ושוללים הכל ממנו יתברך, על כן נקרא מי שאינו מברך גוזל אביו, שהאב רמז לסבה הראשונה כמו שהאב סבה לבן, וגוזל אותו ששולל ממנו ההשגחה וההנהגה ממעשה התחתונים.

ומי שנוהג כן גורם למניעת הטובות מן האומה, כמאמר הנביא לנותנים הכחות לרוחניים (שם יא) לכן אשוב ולקחתי דגני בעתו ותירושי במועדו, מדה כנגד מדה, מי שאינו מכיר בטובות המטיב ראוי שימנע ממנו המטיב את טובתו, ונמצא משחית אומתו כענין שהשחית ירבעם בן נבט טובתן של ישראל בהשחיתו אותם לאביהם שבשמים אשר קצץ בנטיעות. ואע״פ שהנהנה ואינו מברך אינו אלא יחיד, הוא לבדו משחית האומה ומונע הטובה מהם, שכבר ידעת מאמרם ז״ל (קידושין מ:) שהאדם נידון אחר רובו והעולם נידון אחר רובו, ומכאן אמרו (שם) כל העושה מצוה אחת יתירה על זכיותיו אשריו שהכריע עצמו ואת כל העולם לכף זכות. [רשב״א, אגדות]

הנהג בהן מנהג דרך ארץ דברי רבי ישמעאל.

ר״י היה אומר דדרך ארץ קבע יותר מתלמוד תורה דתנן במס׳ אבות יפה ת״ת עם דרך ארץ אלמא דרך ארץ עיקר כדדייק ביבמות בפ׳ החולץ מדקתני יחלוקו יורשי הבעל עם יורשי האב ש״מ יורשי האב עיקר, ואין נראה לה״ר אלחנן דאמרינן הכא ראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי ותנן במ״ח דברים התורה נקנית במיעוט דרך ארץ ותנן כל תורה שאין עמה מלאכה לסוף בטלה וגוררת עון, ויש לדקדק מדקאמר עמה מכלל שהתורה עיקר, ובהחולץ לא דייק אלא מייתור משנה מדקתני יחלוקו יורשי הבעל עם יורשי האב ולא קתני יחלוקו סתמא, אלמא יורשי האב הוו עיקר. [תוספות הרא״ש]

דורות הראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי זו וזו נתקיימה בידן.

כל המקבל עליו עול תורה, הנה בודאי השלים רצון הש״י, והש״י יעשה רצונו ויזמין לו פרנסתו בריוח ובנקל, וכמו שאז״ל (ברכות לה:) חסידים הראשונים עשו תורתם קבע ומלאכתם עראי, נתקיים בידם זה וזה. וג״כ ישים הש״י בלב המלך שירחם עליו ולא ישאל ממנו שום דבר, לפי שפלגי מים לב מלך ביד ה׳ (משלי כא א), מצורף לזה שהתורה פטרה ת״ח ממסים ומארנוניות וכמו שדרשו ז״ל (בבא בתרא ח.) על פסוק אף חובב עמים כל קדושיו בידך (דברים לג ג). והוא שאמר מרע״ה להקב״ה שני עולים אתה מטיל על בניך, עול תורה ועול מלכות, אמנם הקדושים הם בידך ואין רשות לשום אדם לשלוט עליהם.

[מרכבת המשנה, אבות פ״ג מ״ה]

אין הטבל מתחייב במעשר עד שיראה פני הבית.

פירוש מדאורייתא קאמר אבל מדרבנן אפילו ר׳ ינאי מודה דחצר קובעת. ודיני תבואה עד שלא הביאה שליש אינה בתורת מעשר כלל אלא דינה כדשאים. משהביאה שליש הרי היא בתורת מעשר ושעה זו נקראת עונתה למעשר. ופירות גם כן יש להם עונה למעשר כל אחד לפני ענינו כדאיתא במעשר. ואחר עונה זו אם דש אותה וברר אותה ממוץ שלה ועשה ממנה כרי והחליק פניה ברחת וזה נקרא מירוח הוקבעה למעשר לפי שנגמרה מלאכתה לגמרי. ושעה זו נקראת גרנה למעשר והאוכל ממנה כזית חייב מיתה בידי שמים. ושאר פירות יש להם ענין שהוא להם כעין גורן להקבע למעשר כל אחד לפני ענינו. וקודם לזמן זה מותרין באכילת עראי מדבריהם ומן התורה אפילו באכילת קבע לפי שלא הוקבעו. ובשבת אסור אפילו אכילת עראי מדבריהם לפי שכל אכילת שבת עשו כקבע. יצא שבת חזרו להיתירן. אבל במיחד אותם לשבת הוקבעו מדבריהם ונאסרו לעולם אפילו באכילת עראי עד שיעשר. הרי שלא המריח תבואתו ונקה אותה מן המוץ והכניסה לבית ראיית פני הבית קובע. הרי שהכניסה במוץ שלה ונקה אותה יפה והניחה בשקים ובתיבות ולא עשה לה מירוח הרי זו פטורה לעולם ואי איפשר לה לעולם לבוא לכלל חיוב. וזו כיון שאי איפשר לה לעולם לבוא לכלל חיוב הותרה לגמרי אפילו באכילת קבע:

[הריטב״א]

השותה שמן של תרומה משלם את הקרן ואינו משלם את החומש.

תימה דמשמע הכא דהמזיק את הקדש או את התרומה משלם את הקרן וכן בבבא מציעא פרק השואל גבי האי מאן דגזל חביצא דתמרי מחבריה וכו׳ מה שאין כן בהקדש דלא משלם חומשא דאמר מר איש כי יאכל קדש פרט למזיק שאינו משלם חומש אבל קרן מחייב, וקשה מהא דאמרינן במעילה פרק הנהנה אף הקדש כל מידי דבר אכילה כי מזיק ליה פטור שנאמר ואיש כי יאכל קדש פרט למזיק אלמא משמע דמזיק פטור לגמרי וכן בפ״ק דב״ק ובפרק הניזקין גבי לא בא הכתוב אלא לגבות לנזקין מן העידית וק״ו להקדש, וי״ל דמן התורה פטור לגמרי ומדרבנן חייבוהו בקרן.

[תוספות הרא״ש]

דף לו.

קמחא דחיטי רב יהודה אמר בורא פרי האדמה.

כדין כוסס את החטה דסבירא ליה דאף על גב דאשתני במילתיה קאי. ורב נחמן קאמר שהכל הואיל ואשתני אשתני. וסתמא קאמר ומסתמא ודאי בכל קמחי מיירי בין קמח קליות בין קמח דלאו קליות מדנקטינן ליה סתמא ודכולי עלמא כל קמח ראוי הוא לכוס. ועד כאן לא פליג עליה רב נחמן אלא משום דאשתני אבל מודה הוא דראוי לכוס מדלא אתי עלה מהאי טעמא. ובודאי אם איתא דבקמח קליות איירי כמו שפירשו קצת המפרשים הוה ליה לפרושי בגמרא ומדלא מפרש לה הכי ונקיט לה סתמא ודאי בכל קמח מיירי וכל קמח מודו כולהו דראוי לכוס. ושמעינן מינה לענין פת שנאפה בשבת לצורך נכרי שהוא מותר לישראל בשבת דמשום מלאכה ליכא כיון דלצורך נכרי נאפה ולא חשו חכמים אלא בעושה לצורך ישראל אבל לצורך נכרי לא חשו כלל לאיסור מלאכה. ומשום איסור מוקצה ליכא כיון דמעיקרא קודם שנאפה היה ראוי לכוס. ולענין הלכתא קיימא לן כרב נחמן דכיון דאידחי להליא דרבא הוה ליה רב יהודה ורב נחמן והלכה כרב נחמן. ועוד דלא רגילי אינשי לספויי קמחא. וכל שכן קרא חייא וקמחא דשערי דמברכין שהכל דלא חזו כלל. [הריטב"א]

ורב נחמן אמר שהכל נהיה בדברו.

וכתב הרי"ף והגאונים ז"ל דהלכה כרב נחמן וטעמא דידהו משום דלא רגילי אינשי לספויי קמחא ואין זה נראה למורי הרב נר"ו מפני שבגמ' נראה בפירוש דהלכה כר' יהודה, דאמרי' התם א"ל רבא לרב נחמן לא תיפליג עליה דרב יהודה דשמואל ור' יוחנן קאי כותי' דסבירא להו דשמן זית מברכין עליו ב"פ העץ ואע"ג דאישתני לא נשתנה ברכתו ה"נ אע"ג דאישתני לא נשתנה ברכתו ומברכין עליו ב"פ האדמה וכיון דרבא דהוא בתרא סובר כרב יהודה הילכתא כותיה, ואע"פ שרב נחמן השיב ואמר מי דמי התם ליכא עילויא אחרינא הכא איכא עילויא אחרינא בפת אפ"ה כיון שלא היה דוחה איתו מכח משנה ולא מכח ברייתא אלא מכח סברא אין לנו להניח סברת רבא בעבור סברת רב נחמן ועוד דרב נחמן גופי' לא אמר שהכל מטעם שאין דרך בני אדם לאכלו ואם כדבריהם שפוסקין לקולא מזה הטעם היה לו לרב נחמן לומר מי דמי התם דרך הוא לאכול השמן על ידי אניגרון כדכתיב לעיל אבל קימחא אין דרך בני אדם לאוכלו וכיון שרב נחמן עצמו לא אמר מזה הטעם היאך יכולין הם לפסוק כמותו מטעם שהוא לא הזכיר אותו כלל ואפשר לתרץ ולומר דה"ק אין לדמותם זו לזו דהתם לית ליה עילויא אחרינא [הכא אית ליה עילויא אחרינא] בפת ויצא מכלל הדין הראשון שקובע ברכה חשובה יותר ואפ"ה כ"ז שלא הגיע לאותו העילוי הואיל והוא גרוע עכשיו על ידי זה השינוי שאינו ראוי לאכילה

מברכין עליו שהכל ורבי' יצחק הזקן פי' דרב יהודה ורב נחמן לא נחלקו בדבר בקמח סולת אלא בשבולים שחרכן בעודם לחים ורב יהודה ס"ל דמברך עליהם ב"פ האדמה כמו הכוסס את החטה שדרך אכילה בכך ורב נחמן ס"ל דכיון דאישתני אישתני ואע"פ שדרך אכילה בכך אין מברכין עליו אלא שהכל והלכה כרב יהודה דרבא דהוא בתרא כותיה ס"ל ומברך על השיבולין של חיטין שחרכן ב"פ האדמה ועל של שעורים שהכל משום דלא אכלי ליה אינשי מפני שמזיק אבל בקמח סולת לא נחלקו ומסברא לא נדון אותו כמו קמח שבולים ואינו מברך עליו אלא שהכל כיון שאין דרך בני אדם לאכלו. [רבינו יונה, דף כה. מדה"ר]

נמצא עכשיו שישאר הדין בקמח סלת כמו שכתב הרי"ף ז"ל שאינו מברך עליו אלא שהכל ולא מטעם שלו שסובר שרב יהודה ורב נחמן נחלקו בזה והלכה כרב נחמן שזה אינו דודאי הלכה כרב יהודה ולא נחלקו בזה כדכתבינן אלא מסברא אמרינן הכי ואפי' אליבא דרב יהודה ועדיין יש לנו לדעת כשאוכל השבלים שחרכן או הקמח שלהן עצמו מה יברך לבסוף י"א שכמו שמברך על העץ ועל פה"ע ג"כ מברך על האדמה ועל פרי האדמה וזה אינו נראה שלא מצינו שהוזכר נוסח זה בתלמוד בשום מקום והאיך נאמר אנחנו נוסח מעצמנו ואם נאמר שלא נברך לא יתכן שהחטה מז' המינים היא וז' המינים צריכים ברכה לאחריהם מן התורה והיאך יפטר עצמו מחיוב התורה. ורבינו משה ז"ל כתב שמברך בסוף בורא נפשות ולפנינו נאריך ביאור מזה בס"ד. [רבינו יונה, דף כה. מדה"ר]

לא דחיטי נמי שהכל נהיה בדברו.

אחר שקידש על הכוס וכו', יש להם לאכול מן הירקות המרים, ונהגו לאכול כרפס, ויש לנו לטבלו בחרוסת, ומפני הטיבול ההוא נוטלין ידיהם עכשיו, כי כל שטיבולו במשקה צריך נטילת ידים, והטיבול הזה הוא זכר לוימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים, ועושים אותו עכשיו כדי שיראו התינוקות וישאלו, ואחד מברך לכולם. ונחלקו הראשונים, כי יש אומרים שחייב לאכול כל אחד ואחד ממנו כזית כמו מן המצה ומן המרור, ויש אומרים שהוא יוצא בכל שהוא שאינו אלא לזכר בעלמא, וכן דעת רש"י ז"ל, ונראין דבריו, תדע שאין מברכין עליו ברכת המצוות בא"י כו' אקב"ו לאכול ירקות מרים אלא ברכת הנהנין בלבד, ובודאי שיש לשאול טעם לזה, ועוד היאך מברכין עליו בורא פרי האדמה דהא לא חזי לאכילה, דדבר מר הוא, ומוכח בהדיא בפרק כיצד מברכין (עי' ברכות לו.) דכל מידי דלא חזי לאכילה אין מברכין עליו בורא פרי האדמה. תשובתך על השאלה הראשונה כי לפי שאין טיבול זה מעיקר הסדר אלא [דמשום] היכירא בעלמא לתינוקות הוצרכו עכ"פ להקדימו לעיקר המצוות, עשו בו היכר שלא לברך עליו ברכת המצוות. ועל השאלה השניה תשובתך כי אין דין ירקות אלו בלילה הזה כמו בשאר ימים

שאין עליהם שום ברכה דהא לא חזו כלל, דאילו כל היכא דחזו להדיא ברכתם בורא פרי האדמה, והיכא דחזו ולא חזו ברכתם שהכל, והיכא דלא חזו כלל אינו מברך עליו כלל כדאיתא בפרק כיצד מברכין (עי' ברכות לו.), אלא כך הוא הענין, כי בלילה הזה מצותו קובעתו ועושה אותו כאילו מידי דחזי, כיון שאנו חייבים לאוכלו. וכן דנתי לפני רבותי שיחיו. [הגדה של פסח לריטב"א]

אי אמר הכי הוה אמינא הני מילי גבי מעשר אילן דבארץ גופא מדרבנן.

הכא משמע דאפילו מעשר צלף דהוי בארץ דרבנן נוהג בחו"ל, וכן משמע בספ"ק דביצה גבי מעשר ירק דקאמר אושפזיכניה דרבה בר בר חנא הוה ליה אסורייתא דחרדלא דלא מעשרי, והקשה ר"ת מפ"ק דחולין ר' מאיר שאכל עלה של ירק בבית שאן והתיר ר' בית שאן על ידו, ואמרינן בע"ז פרק ר' ישמעאל ריש לקיש איקלע לבצרה חזינהו דהוי אכלי פירי דלא מעשרי ואסר להו אתא לקמיה דר' יוחנן אמר ליה אדמקטורך עלך זיל הדר בצר לאו היינו בצרה, ותירץ דבחולין ובפ"ק דע"ז איירי בדמאי כדתנן במס' דמאי מכזיב ולהלן פטורין מן הדמאי. וי"מ דהא דאמרינן בחו"ל פטור מן המעשר היינו שאינו נוהג בה חומרי ארץ ישראל כדאמרי' תרומת חו"ל אוכל והולך ואח"כ מפריש, ולענין ביטול ברוב וכמה קולי דמיקל בתרומת חו"ל בבכורות פ"ק (כז.) ולענין זה התיר רבי בית שאן, עי"ל דההוא דחולין וע"ז מיירי במינין שאין רגילין לבא מא"י לחו"ל דבהנהו לא גזור אבל במינין הרגילין לבא מא"י לחו"ל גזרו בהו רבנן אפילו באותן הגדלין בחו"ל, ומה שאין אנו מפרישין תרומות ומעשרות בזמן הזה נראה דלעולם לא חייבו תרומות ומעשרות אלא בקרקעות הסמוכות לארץ ישראל כגון עמון ומואב ומצרים ובבל פן יבא להקל בפירות ארץ ישראל, וכן מצינו לענין חלה שחלקו בין מקומות הסמוכין לארץ ישראל ובין הרחוקים לענין דין שתי חלות, אבל אנו שאנו רחוקים לא נתחייבנו מעולם. בירושלמי קאמר רבותינו שבחו"ל היו מפרישין תרומות ומעשרות עד שבאו הרובין ובטלום מאן אינון רובין תורגמניה. [תוספות הרא"ש]

דף לו:

פול הלבן סלקא דעתך אלא אימא שיעורו כפול הלבן.

ובהכי נקרא בוסר וקודם לכן נקרא סמדר ולא חשיב כלל. וכשיעור זה כן שיעורו לענין ערלה. וכל הני שיעורי דשאר אילנות נמי לענין שביעית כך הוא שיעורם לענין ערלה. ולענין פרחים של אילנות כל שהם ראויים לאכילה או שהוכשרו לאכילה על ידי דבר אחר מברכין עליהם בורא פרי האדמה בגופן דליכא חילוק בין ערלה לברכה. וכל היכא דאינו פרי העץ לענין ערלה לא הוי פרי העץ נמי לענין ברכה דומיא דקפריס דמברכין עליה בורא פרי האדמה כיון דלא הוי פרי העץ לענין ערלה. ובכולן בין בשל אילנות בין עשבים מברך בריחן ברוך שנתן ריח טוב בפירות. [הריטב"א]

כס פלפלי ביומי דכפורי פטור, כס זנגבילא ביומא דכפורי פטור.

דע כי על כן נקרא היום הזה כפורים לא כפרה, כי מיעוט כפורים שנים, כפרת כנסת ישראל של מעלה שנטמאת בעונותיהן של ישראל, וכפרת ישראל שלמטה, וכן הוא אומר (ישעיה נ א) ובפשעכם שולחה אמכם, ועל כן כתיב (טז ל) כי ביום הזה יכפר עליכם, אכפר לא כתיב אלא יכפר, ר"ל כי עם היום הזה הנקרא תשובה יכפר עליכם. היודע סוד זה יבין כמה גדול כח התשובה וכמה עולמות מתקן. [ריקאנטי ויקרא טז יח]

לא קשיא הא ברטיבתא הא ביבשתא.

זרע הגרגיר למאי חזי אמר רבי יוחנן שכן ראשונים שלא היה להם פלפלין שוחקין אותו ומטבילין בו את הצלי. פי' וכיון דחזי לאכילה חייב במעשר וה"ה דמטמא טומאת אוכלין כדתנן במסכת נדה (נ:) כל שחייב במעשר מטמא טומאת אוכלין, והקשו [בתוספות] דכיון דאמרינן הכא כי מפני שלא היה להם פלפלין עושין כן מכלל דפלפלין עדיפי וחייבין במעשר ומיטמאין טומאת אוכלין והתם נמנו וגמרו שהפלפלין אינם מטמאין טומאת אוכלין, ותירצו דהכא ברטיבתא והיינו דאמרינן שהראשונים לא היו להם פלפלין דפלפלין לחים לא שכיחי והיו נותנים במקומן גרגיר לח אבל פלפלין יבשין לא חזו לטבול בהם אלא שהם תבלין לקדרות ולפיכך אין מטמאין טומאת אוכלין, ומיהו אפילו הכי חייבין בערלה ובמעשר כיון דנחית עלייהו חיוב בעודן לחים תו לא פקע מה שאין כן לענין טומאה, ולענין ברכה נמי הא אמרינן בפרק כיצד מברכין (ברכות לו:) דרטיבתא בורא פרי העץ ויבשתא לא כלום כדכתיבנא התם בס"ד, ויש שכתבו שם דרטיבתא בורא פרי האדמה דלא חשיבי פרי העץ אלא דחידשה תורה בהם לחייבם בערלה מדכתיב כל עץ מאכל ללמדך שהפלפלין חייבין בערלה. [הריטב"א, עירובין כח:]

האי המלתא דאתיא מבי הנדואי שריא.

מרקחת שמביאין ממקומות אחרות ואין אדם יודע אם יש בו פרי האדמה או פרי העץ מברכין עליו מספק בפה"א שאפי' שיהיה פרי העץ יצא דתנן (דף מ.) בירך על פירות האילן בפה"א יצא ויש שהם חוששין ואוסרין מפני שמבשלין אותם בכלים של איסור ואע"פ שסתם כלי נכרים אינם בני יומן והטעם שנותנין הכלים בדבר הוי טעם לפגם ונותן טעם לפגם מותר בכאן אין הטעם פוגם אלא משביח שטעם האיסור ממתיק אותו ואין זה נראה דודאי נותן טעם לפגם הוי שאותו המתיקות מבטל החריפות שבו ושבח המרקחת הוא החריפות, וכיון דמבטל החריפות ה"ל הכלי של איסור נותן

טעם לפגם במרקחת, וקי"ל דנותן טעם לפגם כיון שאין שם ממשות האיסור מותר. ועוד יש לסתור דבריהם מהא דאמרי' הכא (דף לו:) האי הומלתא דאתיא מבי הנדואי שריא, דמשמע שלא נחוש לה אע"פ שנעשה בכליהם.

וכתבו רבני צרפת ז"ל דכי היכי דאמרי' בפלפלין ובזנגבילא דיבשתא ולא כלום הה"נ כל כיוצא בהם שאין רגילין לאוכלם חיים אלא לערבן עם שאר דברים, אבל על האגוז שקורין מושקטא מברך בפה"ע ועל הקנה שקורין קניל"א נראה לברך בפה"א. וכל אותן שידועין שהם פרי עץ מברך עליהם בפה"ע ושאינו פרי עץ מברך עליהם בפה"א ואותו שאינו ידוע ומברך עליו שהכל וכן פר"ח ז"ל ועל הסוק"ר מברך בפה"א כמו שהוא בהלכות גדולות ע"כ לשונם ז"ל, ולזה נוטה דעת הרב מורי נר"ו, אמנם הרמב"ם ז"ל כתב שעל הסוק"ר אינו מברך אלא שהכל. [רבינו יונה, דף כה: מדה"ר]

דף לז.

מני א[illegible] רבי יוחנן בן נורי היא דאמר אורז מין דגן הוא.

וגאון אחד אמר שאפילו על הדוחן מברך במ"מ דכיון שאין הלכה כר' יוחנן בן נורי דאמר אורז מין דגן הוא ואפ"ה אמרי' דמברך עליה במ"מ מפני שהוא מזון כדוחן או כשאר דברים שאנו רואין שהם מזון כגון המין שקורין פניצ"ו בלע"ז מברך עליהם ג"כ במ"מ ולזו הסברא נוטה דעת הרב מורי נר"ו ומביא ראיה מדאמרינן רב ושמואל דאמרי תרוייהו כל שהוא מה' המינים מברכין עליו במ"מ ומקשינן עלייהו בגמרא היאך אמרו דכל שהוא מחמשת המינין בלבד מברכין עליו ואורז לא מברכין עליו במ"מ והתניא הביאו לפניו פת אורז ופת דוחן מברך עליו תחלה וסוף כמעשה קדרה דמשמע דכמו שמברכין על מעשה קדרה במ"מ הכי נמי מברכין על האורז ועל הדוחן, והיכי סבירא להו שאין מברכין אלא על חמשת המינין בלבד ודחינן להעמיד דברי רב ושמואל כמעשה קדרה ולא מעשה קדרה כמעשה קדרה דבעינן ברוכי תחלה וסוף ולא מעשה קדרה דאילו מעשה קדרה בתחלה במ"מ ולבסוף ברכה אחת מעין שלש ואורז בתחלה שהכל ולבסוף בורא נפשות רבות, ומאחר שזה הדחוי לא בא אלא להעמיד דברי רב ושמואל. ואנו רואים שדבריהם אינם הלכה לא ניחוש לדחוי ותשאר הברייתא כפשטה דפת אורז ופת דוחן מברך עליה תחלה וסוף כמעשה קדרה שר"ל שיברך עליו במ"מ ולבסוף ברכה אחת מעין שלש שיותר מורה לשון כמעשה קדרה שבא לומר שיברך עליו במ"מ משיברך עליו תחלה וסוף, שאם כן היה יכול לומר פת אורז ופת דוחן תחלה שהכל ולבסוף בורא נפשות ומעשה קדרה תחלה במ"מ ולבסוף ברכה אחת מעין שלש, ומדלא אמר הכי שמעינן דבמעשה קדרה שהזכירה הברייתא לא רצה לומר אלא שיברך עליו במ"מ כפי פשט הלשון כמו שכתבנו ואפילו הכי עדיין נצטרך לפרש שאינו ר"ל כמעשה קדרה לגמרי אלא כמעשה קדרה לענין ברכה ראשונה שמברך עליהם במ"מ אבל לא יברך עליו לבסוף ברכה מעין שלש כמו שמברך על מעשה קדרה אלא בורא נפשות בלבד כדאמר לעיל תני גבי אורז ולבסוף ולא כלום.

[רבינו יונה, דף כו. מדה"ר]

ונתן רבן גמליאל רשות לרבי עקיבא לברך.

פי' מדקסבר רבן גמליאל דמברכין על כל שבעת המינין לבסוף ג' ברכות אית ליה נמי דמזמנין עליהם ולפיכך נתן רשות לר"ע לברך ולזמן עליהם כדי להוציא את כל המסובין י"ח אבל ר"ע כשבירך ברכה אחת מעין ג' לא להוציא את האחרים אלא להוציא את עצמו בלבד וכדאמרי' בר"פ כל הבשר (קו.) שאין זמון לפירות, והראב"ד ז"ל פי' לקמן בשמעתא דפת בעי הסיבה דהא ר"ע ור"ג כשהביאו להם כותבות בסוף הסעודה שכבר בא להם זמון ע"י הפת וכמו שמברך להם אחד ברכת היין כך מברך להם ברכה אחרונה עכ"ל, ואין צורך אלא כמו שכתבנו, ואיכא למידק אשמעתין אמאי לא בריך ר"ע ג' כר"ג דהא אית ליה לר"ע דאפילו על השלק והוא מזונו מברך ג' ברכות אחריו. ותירצו בתוספות דהתם בשאכל הרבה כדי שביעה שהוא מזונו כדתנן בהדיא אכל שלק והוא מזונו והכא בשאינו מזונו ונכון הוא, אלא שאני אומר דאפשר דר"ע דלא כותיה עביד דאע"ג דאיהו אמר הכי לא עביד עובדא כדידיה וכדאמר לי' לר"ג אע"פ שרבי אומר כך וחבריך אומרים כך למדתנו רבינו אחרי רבים להטות.

קפץ וברך רבי עקיבא ברכה אחת מעין שלש.

וא"ת עוד ולרבן גמליאל דאמר דבכולהו שבעת המינים מברכין בסוף שלוש ברכות אם כן כשמזמנים ומברכים ברכת המזון על הכוס ושותים ואחר ששתו צריכין לברך שלוש ברכות על היין ששתו ומזמנים עליו וחוזרים ומברכים על כוס אחר וכן לעולם ואם כן אין לדבר סוף. יש לומר שיכולין ליזהר שלא ישתו מכוס של ברכה כדי רביעית כל אחד ואחד מאותן שלושה בני אדם דכי היכי דבאכילה איכא שיעור לאחריו כדי אכילה הוא הדין לשתיה דבעינן כדי שתיה והיינו רביעית. ונראה דהוא הדין לרבנן דליכא אחריו מעין שלוש אלא ברביעית שזהו שיעורו בכל מקום לענין איסורין.

[הריטב"א]

דף לז:

דמחוזא דלא מפשי ביה קמחא מברך עליו שהכל נהיה בדברו מאי טעמא דובשא עיקר.

פי' רובו דבש ומיעוטו סולת וא"נ עיקרו מחמת דובשו וסלתו להטעימו ולהכשירו, ומ"מ כיון דסולתו מעורב בו להכשירו מברכין על הסולת כדאסיקנא מהא דרב ושמואל, ולא דמי לתבשילא דליפתא דאע"ג דמפשי ביה קמחא לא מברכין עליה אלא שהכל דהתם הוא משום דקימחא לאו להכשירו ולמיהב ביה טעמא מערבין ביה אלא לדבוקי בעלמא אבל הכא דלאכשורי תבשילא איהו עיקר ועליה מברכין. [הרשב"א]

דתניא היה עומד ומקריב מנחות בירושלים.

ישראל שהביא מנחה להקריב ולא הקריב אחרת מקרוב ונראה לי בה כל תוך ל' מברך שהחיינו שהרי על נדבה היא באה ולא על חטא וכשהכהן נוטל שיריה לאכול מברך המוציא ואע"פ שיש בה מעשה מרחשת ומחבת אע"פ שהם נפרכות לפתיתין הן של כזית הן של פחות מכזית שהם אע"פ שדינן כפתיתין שבכזית אם הגדיל או הקטין כשרה כמו שיתבאר במקומו והזהר מלפרשה במנחת כהן שנתחנך כמו שפרשוה רבים מצד ברכת שהחיינו שהרי זו כולה כליל היא ויש מפרשים אותה בישראל שלא קרב מימיו ומ"מ קשה לפרש לשון היה עומד ומקריב ומתוך כך פרשוה בכהנים ומפני שעבודתם באה מזמן לזמן שכל משמר אינו משמש אלא שתי שבתות בכל שנה וכל בית אב שני ימים בשנה. [מאירי]

אומר ברוך שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה.

נהגו העם שמברך אבי הבן אחר המילה, וכל זמן שטרוד המוהל בפריעה שגם זה בכלל עובר לעשייתן ושהחיינו לא מברך משום צערא דינוקא, ושהחיינו לא שייך אלא בדבר שמחה דומיא דפדיון הבן כך השיב רבינו תם, ול"נ דלא מברך שהחיינו משום דלא קעביד מצוה המוטלת עליו כדתנן בפ"ק דקדושין (כט.) האב חייב למול בנו ולפדותו, ובירושלמי פרק הרואה (הלכה ג) גרסינן העושה סוכה לעצמו מברך לעשות סוכה ושהחיינו העושה לולב לעצמו וציצית לעצמו מברך לעשות לולב וציצית ושהחיינו וכו' עד המל אומר על המילה אבי הבן אומר להכניסו ולא קתני המל את בנו [וש"מ דוקא אם הוא מוהל אחר אומר על המילה ולא יותר] אבל ודאי אם הוא מל את בנו מברך שהחיינו, והא דאמרינן (מנחות עה:) היה עומד ומקריב מנחות בירושלים מברך שהחיינו, התם אי אפשר אלא בכהנים כי עליהם הטילה התורה להקריב, וכן דנתי לפני אבא מורי נ"ע ולפני הישיבה כשמלתי אני את בני והודו לדברי וברכתי גם שהחיינו. [מרדכי מסכת שבת רמז תכא]

ואמר אביי טריתא פטורה מן החלה.

זו היא גי' הגאונים ז"ל מאי טריתא מרתח גביל פרש"י ז"ל שבכירה עצמה עושין גומא ונותנין שם קמח ומים ומגבלין אותו ונאפה שם ונראה שגורס חייבת דכיון שהוא עשוי דרך גבול למה תהיה פטורה ואפשר להעמיד פירוש זה אפי' לגירסת פטורה דכיון שאין זה דרך גלגול ואין דרך לעשותו לאכילת קבע פטור מן החלה.

ורבינו האי גאון ז"ל פירש דמרתח גביל הוא שלוקחין הקמח ומטילין אותו במים רותחין ולפיכך פטורה מן החלה דאין בזה שום גלגול כלל וקשה קצת לפי זה הפירוש דכיון שאין שם גלגול פשיטא דפטור דודאי הגלגול מחייב והכא ליכא גלגול ואפשר לומר שמפני שנחלקו בזה בפרק כל שעה (דף לז:) דחד אמר זה וזה לפטור וחד אמר זה וזה לחיוב בא להשמיענו דהלכה כמאן דאמר זה וזה לפטור.

[רבינו יונה, דף כו: מדה"ר]

ואיכא דאמר נהמא דהנדקא.

יש מפרשים שלשין את העיסה ומקטפין אותה היטב ואח"כ מכניסין אותה בשפוד וצולין אותה ומטגנין אותה בשמן ודבש בשעת הצלייה ולגרסת חייבת נפרש מפני שבלילתה עבה ונילושה כשאר עיסות ויותר לפיכך חייבת ולגרסת פטורה נאמר כיון שאין זה דרך אכילת קבע היא פטורה ויש מי שאומר שלחמא דהנדקא הוא פת ידוע שעושין ממנו תיקוני הנשים ולגירסת חייבת נפרש מפני שלשין אותה כשאר עיסות חייבת בחלה ולגירסת פטורה נצטרך לומר דמתוך כך פטורה שמתחלה לא נילושה לאכילה וכיוצא בזה אמרו עיסת הכלבים בשעה שהרועים אוכלין ממנה חייבת בחלה אין הרועים אוכלין ממנה פטורה דאלמא אע"פ שנילושה כדרכה כיון שלא נילושה למאכל אדם אלא לכלבים פטורה כ"ז שלא יאכלו הרועים ממנה.

[רבינו יונה, דף כו: מדה"ר]

דף לח.

גובלא בעלמא הוא ומברכין עלויה בורא מיני מזונות.

היה ר"י מסופק על אותן נייל"ש שאופין בשני ברזלים שיש להם שינים אי הוי כגובלא בעלמא ומברכין עלייהו במ"מ. אפילו למר זוטרא דקבע סעודתא אגובלא ומברך עליה המוציא ושלש ברכות היינו שמא לפי שאין העיסה רכה כל כך כמו עיסת נייל"ש, וגם אינם חייבות בחלה וגובלא דהכא חייבת בחלה אע"פ שאינו ראוי לברך עליו המוציא אם לא קבע סעודתיה עליה, הילכך טוב ליזהר שלא לקבוע סעודתו על נייל"ש כדי להסתלק מן הספק. [תוספות הרא"ש]

דאמר רב אסי האי תמרי של תרומה מותר לעשות מהן טרימא.

מפני שאינו מפסיד אותם אבל לעשות מהם שכר אסור כיון שמפסיד גופן לגמרי ואפילו כהן אינו רשאי להפסיד שום תרומה. אבל כשעושה מהן טרימא מברכין עליה בורא פרי העץ מאי טעמא במילתייהו קיימי כמעיקרא. ושמעינן מינה דטעמא דבמילתייהו קיימי הא נתרסקו לגמרי עד שעברה צורתן לא ואין מברכין עליהם אלא שהכל. וזו בנין אב למשקין היוצאין מן הפירות חוץ מזיתים וענבים שאין דינן כמותן ואין מברכין עליהם אלא שהכל. [הריטב"א]

שתיתא רב אמר שהכל נהיה בדברו.

אית דמפרשי שעושין אותה מקמח שבלים שחרכן בתנור אי נמי מקמח אחר שמבשלין אותו במים ומ"ה אמרינן שאם עשו אותה עבה כמו שדרך

לעשות אותה לאכילה מברך עליה במ"מ ואם היתה רכה שלא הטילו בה אלא מעט קמח בלבד כמו שדרך לעשות אותה לרפואה מברך עליה שהכל ומאי דאמרי' רכה דלרפואה עבדי לה מברך שהכל לא קאמר מפני שאינו אוכל אותה להנאה אלא לרפואה שיברך שהכל דודאי מפני שאוכל הדבר לרפואה אינו גורע ברכתו דהא אמרי' (שבת קט.) כל האוכלין אוכל אדם (בשבת) לרפואה וכל המשקין הוא שותה אלא ה"ק אם היתה רכה כמו שדרך לעשותה לרפואה אע"פ ששותה אותה להנאה אינו מברך עליה אלא שהכל.
[רבינו יונה, דף כז. מדה"ר]

אמר ליה אביי ואת לא תסברא.

דכהאי גונא מותר והתנן כל האוכלין אוכל אדם לרפואה וכל המשקין שותה. ואף על גב דהיא ליתא אלא באוכלין שדרך בריאים לאכול לפעמים ומשום כך אפילו אוכל אותה לרפואה מותר אבל בדבר שהוא מיוחד לרפואה ודאי לא גזרו משום שחיקת סמנים ואם כן מאי קא מקשה מהא לשתיתא דהיא מיוחדת לרפואה כשעושין אותה רכה ומשום הכי נפקא מדין ברכה שלה. יש לומר דשתיתא שאני מדבר שהוא מיוחד ממש לרפואה מפני שהיא גופה מזון גמור הוא כשהיא עבה וכשהיא רכה אין בה שינוי מזון אלא שמרבה בה מים וכיון שהיא גופה מזון גמור מותרת בשבת דבכלל כל האוכלין אוכל אדם לרפואה הוא.

תדע לך דאלו יש כאן חולה שאינו רשאי לשתות יין אלא כשהוא מזוג ביותר עד כדי שאין שותין כיוצא בו הבריאים ודאי מותר הוא לו יין זה ואפילו מתכוין בשתייתו לרפואה דיין גופיה בכלל כל המשקין אדם שותה הוא. אף שתיתא נמי כענין זה הוא. היכא דעבדא קלישתא. פירוש דעשאה רכה כל כך דיצאה מתורת אוכל דאין דרך לאוכלו כך. לא מברך עליה ברכתו הראויה לו אלא שהכל. ומכל מקום שהכל מיהת מברך ואף על גב דמכוין לרפואה דמכל מקום הוא נהנה.
[הריטב"א]

קמשמע לן כיון דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי.

מצאתי כתוב בשם הר"א (פקודת הלויים פ"ו עמ' קיב) שכל המרקחות שאינם מאכל בריאים אלא לרפואה מברך שהכל ואף על גב דהוא מפירות האילן כשתיתא (ברכות לח.) דהיא מחמשת המינין ואפילו הכי מברך שהכל ושמן שעל ידי אניגרון (לו.) שאני שאף הבריאים רגילים בכך ומרקחת זנגבי"ל דהיינו הומלתא נמי מאכל בריאים היא ע"כ. [בית יוסף אורח חיים סימן רד]

דף לח:

והלכתא המוציא לחם מן הארץ.

וא"ת מאי שנא מבורא פרי הגפן דלא מברכינן הבורא, ומיהו בירושלמי איכא מאן דאמר הכין דלדעתיה דר"נ מברך בורא פרי הגפן ועל דעתייהו דרבנן מברך הבורא, אבל בגמרא דילן לא משמע הכין, ופוק חזי מה עמא דבר דבהמוציא אסיקנא הילכתא המוציא ובבורא פרי הגפן מברכין בורא ולא מברכין הבורא, אבל בירושלמי סברא אחרת שאמרו דטעמא דרבנן בהמוציא כדי שלא לערב ראשי אותיות והקשו מעתה המן הארץ כדי שלא לערב ראשי אותיות ולא העלו בו תירוץ, ונראה דבמקום שאפשר חששו לערוב האותיות כגון בהמוציא, אבל במקום שאי אפשר כגון בלחם מן דאי אמרינן לחם המן הארץ לא משתמע מידי לא חששו דהיכא דלא אפשר לא אפשר, ולא ניחא להו נמי לתקוני המוציא מן הארץ לחם שאין כן נוסח של ברכות להזכיר את החפץ שמברכין עליו באחרונה שאין אומר בורא מן העץ פרי ובורא מן האדמה פרי וכנ"ל, ולפי דברי הירושלמי הא דפליגי בגמרין בהמוציא אי דאפיק משמע או דליפוק משמע הכי קאמרינן רבנן סברי דמפיק נמי משמע וכיון שאפשר לומר כן איכא למיחש לערוב ראשי האותיות ורב נחמיה סבר דליפוק משמע ואי אפשר כאן למיחש לעירוב ראשי האותיות שאלו היה אפשר אף ר' נחמיה היה חושש לכך.
[הרשב"א]

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן שלקות מברכין עליהם בורא פרי האדמה.

והכי קיי"ל דשלקות במילתיהו קיימי, הילכך כל ירק ופרי ומיני קטניות שטובים חיים ומבושלים מברכין עליהן לאחר שנתבשלו כהלכתן ברכתן הראויה להם קודם בשול, ומטעם זה נמי מברכין על יין מבושל בורא פרי הגפן, מלבד טעמים אחרים שפירשתי בבבא בתרא פ' המוכר פירות, אבל קרא וסילקא וכרבא וכיוצא בהן שטובים מבושלים יותר מחיים כשהם חיים מברך עליהם שהכל וכשהם מבושלים דאשתנו לעילויא בורא פרי האדמה, ותומי וכרתי וכיוצא בהם כשהם חיים בפה"א ומבושלים שהכל דאשתנו לגריעותא, ואפילו אם יש מי שאוכל אותם יותר ברצון מבושלים יותר מחיים בטלה דעתו והולכין אחר הרוב, ואע"פ שאנו רגילין לאוכלן מבושלין זהו לפי ששומן הבשר ממתיק טעמן, ואגוז המטוגן בדבש האגוז עיקר ומברכין עליו בורא פרי העץ, ויש שהיו רוצים לומר כיון דאילו בישלו בלא דבש נשתנה לגריעותא והיה ראוי לברך עליו שהכל נמצא מעליותא דידיה בא על ידי הדבש והדבש עיקר ויברך עליו שהכל, ולא מסתבר דמ"מ האגוז עיקר ומברכין עליו בפה"ע. [תוספות הרא"ש]

אבל הרי"ף פסק דאפילו תומי וכרתי מברכין עליהם בפה"א כשהן מבושלין, ונראה דהיינו טעמא דידיה משום דסבר דרב חסדא פליג אדרב נחמן ואדרב ושמואל ואין הלכה כיחיד במקום רבים, ומיהו מסתברא דליכא מאן דפליג אהכרעה דידיה, ורב נחמן אוקי פלוגתייהו בפלוגתא דתנאי ולא מתוקמא מילתיה, ומילתא דעולא דקאמר משמיה דר' יוחנן שבשתא היא וכולהו אמוראי סברי שלקות מברכין עליהם בפה"א, ואע"ג דלא צריכינן השתא להכרעה דרב חסדא מ"מ סברא טובה היא כיון דאישתני לגריעותא שנשתנית ברכתו. [תוספות הרא"ש]

רבי חייא בר אבא כל תלתין יומין מהדר תלמודיה קמיה דרבי יוחנן רביה.

אמרו ז"ל (מנחות צט:) כל הלומד ושוכח עובר בשלשה לאוין, השמר לך, ושמור נפשך מאד, ופן יסורו, הרי שלשה. וכבר ידעת (עירובין צו.) שכל השמר פן ואל הוא לאו. ובהכרח אינו מדבר כי אם בשוכח מעצמו, בלי שום טרדה. וזהו אמרו הא אינו מתחייב עד שישב ויסירם מלבו, וימשך מזה שישכח אותם אחר שיתישב בשכלו. והנה כפי זה הפירוש צריך לקרות עד שישב לו בדגש השי"ן. או יש לפרש עד שישב בטל, ואז הוא מתחייב שהבטלה גרמה לו שישכח תלמודו. ומזה תמצא לחכמים כשהיו שומעים שום חדוש, היו חוזרים אותו כמה פעמים כדי שיהיה תקוע בלבם. ועל כן תמצא שר' חייא היה חוזר תלמודו שלשים יום (ברכות לח:). ואמר החכם (מגילה ז:) אי אהדרו ליה ארבעין זמנין דמיא כמאן דמנחא בכיסתיה. ועל כן צריך האדם ליזהר שיעשה גדר וסייג, באופן שיתקיים תלמודו בידו.
[מרכבת המשנה למהר"י אלאשקר, אבות פ"ג מ"י]

דף לט.

הביאו לפניו כרוב ודורמסקין ופרגיות נתן בר קפרא רשות לאחד מהן לברך.

ודין זה אינו מצוי בינינו שאחד יברך על הפירות להוציא לחבריו אלא בימיהם היו רגילין להסב ולקבוע לשתות ולאכול פירות ומגדנות אבל אין אנו רגילין בכך הילכך כל אחד מברך לעצמו, ורש"י פירש דהדברים הללו לא הובאו ללפת בהם את הפת ואמרינן לקמן שטעונין ברכה לפניהם ואין הפת פוטרתן, וגם בענין זה לא הורגלנו שאחד יברך לכולם אלא כל אחד מברך לעצמו, ונראה הטעם לפי שאין אנו רגילין לסלק עצמנו מן הפת קודם ברכת המזון והוי כמו אין בית הבליעה פנוי לקמן גבי יין שבאמצע הסעודה שכל אחד מברך לעצמו.
[תוספות הרא"ש]

ומיא דכולהו שלקי ככולהו שלקי.

קי"ל מיא דכולהו שלקי ככולהו שלקי. וא"ת בדובשא דתמרא (לעיל דף לח.). אמאי מברכינן עלייהו שהכל כשהוא בעין דכי היכי דאמרי' הכא מיא דכולהו שלקי ככולהו שלקי ה"נ הוה לן למימר דמשקה התמרי דיינינן כמו התמרי. וי"ל דהתם אשתנו לגריעותא ולפיכך מברכין עלייהו ברכה גרועה יותר אבל הכא לעילויא אישתנו ומברכין עלייהו ב"פ האדמה. ועוד א"ת בשכר של שעורים אמאי לא מברכינן עליה בפה"א כמו על השעורים עצמן מפני שאם נשתנו לעילויא אישתנו וי"ל דלא דמי למי השלקות דמי השלקות דרך לאכול בהן הפת כמו בשלקות עצמן ולפיכך חשיבו להו כמו השלקות שעדיין לא יצאו מתורת אוכל לגמרי אבל השכר יצא מתורת אוכל לגמרי ולפיכך יצא מדינו הראשון ואין מברך עליו אלא שהכל. ועוד נוכל לומר שהשעורי' כיון שיכול להיות להם מעלה אחרת גדולה שהיינו יכולין לעשות מהן פת ויברכו עליהם המוציא ועכשיו על ידי שעשו מהן שכר יש להם גריעות יותר משאר שעורים שאינם יכולין להגיע למעלת הפת לעולם שכבר יצאו מתורת שעורים לפיכך אין מברכין עליהם אלא שהכל. מפי מורי הרב נר"ו. [רבינו יונה דף כז: מדה"ר]

אמר רב חייא בר אשי פת צנומה בקערה מברכין עליה המוציא.

רש"י פירש פת שהוא פתות בקערה ומשליכין עליו מרק חם לשרותו ואינו נימוח בכך. מברך עליה המוציא לחם מן הארץ. פירוש ודאי היכא דליכא פתיתין אחריני אלא אלו שבקערה לא צריך למימר דמברך עליהן המוציא ואפילו הוו פירורין פחות מכזית ואפילו נתבשלו אי איכא עלייהו תוריתא דנהמא וכדאמרינן לעיל. אלא ודאי הא אתא רב לאשמעינן דאפילו היכא דאיכא פתיתין אחרים גדולים מהם. והיינו דנקט בקערה דאינהון מסתמא פתיתין קטנים. ופתיתין גדולים על השלחן ומיהו פת שלם ליכא דאי איכא שלמים ודאי מצוה מן המובחר לברך על השלמים כדאמרינן בסמוך. וקא משמע לן רב חייא בר אבא דאם רצה מברך על פתיתין קטנים שבקערה ואף על גב דאיכא פתיתין גדולים מהן על השולחן דכיון דליכא שלמים לא שנא בין פתיתין גדולים לקטנים. [הריטב"א]

ופליגא דרבי חייא דאמר רבי חייא צריך שתכלה ברכה עם הפת.

ובירושלמי נראה שסובר דטעמיה דרבי חייא דאמר צריך שתכלה ברכה עם הפת לא הוי מפני שמצוה היא שתהיה אמירת כל הברכה בשלימה, אלא מפני חשש שאם יבצע קודם ברכה שמא תפול מידו בעוד שאומר אותה ויצטרך לחזור ולברך פעם אחרת, וה"ג התם ר' זריקה א"ר זעירא בעי הדין דנסיב תורמוסא ומברך עליו ונפל מיניה [מהו] דמברכין עליו זמן תניינות, מה בינן לבין אמת המים אמרי תמן לכך כוון דעתו מתחלה אבל הכא לא לכך כוון דעתו מתחלה, כלומר כשמברך על המים שבנהר ושותה אין צריך לומר שצריך לחזור ולברך ואע"פ שאותם המים שהיו שם בשעת הברכה כבר הלכו להם דלא חיישינן להני שהלכו כיון דדעתו מתחלה [לכך] שיודע היה שילכו וכוונתו על אותם שיבואו אבל הכא לא כוון שיפול ולא ימצאנו, ולפיכך צריך לחזור ולברך על האחרים ותימה הוא למה לא הזכיר בכאן והוא לא אתי בידו כמו שהזכיר בפוגלא לקמיה דודאי אם (לא) מצא אותו אין צריך לחזור ולברך פעם אחרת, ונראה שטעות סופר הוא. תאני רבי חייא אין מברכין על הפת אלא בשעה שהוא פורס אמר ר' חייא בר אבא הדא אמרת מאן דנסיב פוגלא ומברך עליו והוא לא אתי בידיה צריך לברכה עליה זמן תניינות, א"ר תנחום

ברבי יודן צ"ל ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד שלא להזכיר שם שמים לבטלה, ומדקא יליף ממילתיה דרבי חייא שאם נפל חתיכת צנון צריך לחזור ולברך פעם אחרת, למדנו שסובר הירושלמי שטעם ר' חייא אינו אלא מפני חשש שמא תפול מידו ויצטרך לחזור ולברך פעם אחרת.

[רבינו יונה דף כז: מדה"ר]

ואע"ג שבזה חולק עם התלמוד שלנו אפ"ה למדנו מהירושלמי שמי שבירך על הדבר ונפל מידו ואינו מוצאו צריך לחזור ולברך כשחוזר ואוכל מאותו המין. וכן למדנו שמי שבירך ברכה שא[illegible]צריכה יש לו לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד וכן כתב הרמב"ם ז"ל. ויש שאומרים שזהו לאחר שאמר אלהינו מלך העולם אבל אם לא הזכיר עדיין מלכות אלא ברוך אתה ה' בלבד יש לו לסיים ולומר למדני חקיך כדי שיהיה כקורא פסוק ולא יהיה מזכיר שם שמים לבטלה. מפי מורי הרב נר"ו בשם גאון ז"ל.

[רבינו יונה דף כז: מדה"ר]

דף לט:

אלא אמר רבא מברך ואחר כך בוצע.

שלא יפריד הפרוסה מן הפת עד לאחר ברכה. ויש שאין רוצין לחתוך הלחם כלל עד לאחר הברכה, ולא נהירא משום דחשיב הפסקה מה שמתאחר לחתוך הלחם ושוהה בין ברכה לאכילה, אלא חותך ואין מפריד הפרוסה עד לאחר הברכה, ונ"ל שצריך לחתוך מעט שאם יאחוז הפרוסה שיעלה הככר עמה דאם לא כן חשיבא כפרוסה, וכן שנינו בפ"ג דטבול יום ר' מאיר אומר אם אוחז בגדול והקטן עולה עמו הרי הוא כמוהו ר' יהודה אומר אם אוחז בקטן והגדול עולה עמו הרי הוא כמוהו והלכה כר' יהודה.

[תוספות הרא"ש]

אמר רב פפא הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך שלמה ובוצע.

אחר שנוטל כל אחד ידיו ומנגבן יפה חייב לאכול מצה, ונהגו ליטול שתי מצות שלימות ופרוסה אחת, ומברך על הפרוסה על אכילת מצה [נ"א: לאכול מצה] ועל השלימה המוציא, ולא אמרו בזה מעולם טעם מיושב, וגם אינו מעיקר התלמוד כלל, ואמרו לפי שעושה ג' אכילות של מצה, ורוצה לעשות מצוה בשלשתן, וכנגד ג' פעמים שנזכרו בפרשה, אבל כך ההלכה בלא שום ספק שמברך על מצה שלימה ופרוסה, כי בימים טובים בוצע אדם על שתי ככרות, אלא שאמרו (ברכות לט:) כי בפסח אתא לחם עוני וגרעה לפלגא, וזה בסעודת הלילה אבל בסעודת היום דינו כשאר ימים טובים, ומעתה על הפרוסה מברך על אכילת מצה [נ"א: לאכול מצה] משום לחם עוני, [ועליה] מברך המוציא, כי היא שמחייבתו לאכול ומצריכתו ברכת הנהנין, ועליה אמרו בפרק שלשה שאכלו (ברכות שם) שמברכין המוציא, כי לענין ברכת המוציא הביאוה שם גבי חול לענין ירא שמים יוצא ידי שתיהם מניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע, כלומר בוצע להמוציא, ועל איזו, אם על השלימה, א"כ פרוסה למה באה, אלא ודאי שלימה להידור ופרוסה לברכה, דמהניא אכילתה מאכילת שלימה כדאיתא התם, וה"ה אם כן מה שהביאו עליה הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע, הלכך נוטל אדם מצה שלימה ומצה פרוסה, ומברך על הפרוסה ונותן ממנה כזית לכל אחד ואחד, ואם לא הספיקה היא, יאכל מן השלימה, ועם כל זה טוב הוא שתהיה הפרוסה מספקת שיאכל כל אחד ואחד ממנה כזית.

[הגדה של פסח לריטב"א]

מאי טעמא לחם עני כתיב.

כלומר מניח שלימה להידור מפני המועד ובוצע מהפרוסה משום לחם עוני והכי אמרי' בפסחים (דף קטו:) מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה וי"ל כמו שדרך העני שכל השנה אין לו פת שלימה והוא צריך לבצוע בפרוסות אף כאן בפסח אין לו לבצוע אלא בפרוסה.

[רבינו יונה, דף כח. מדה"ר]

רבי זירא הוה בצע אכולא שירותא.

פרש"י ז"ל פרוסה גדולה שיהא די לו לכולה סעודה, ואינו מחוור בעיני חדא דלא הוה ליה למימר אכולה שירותא אלא בצע כולה שירותא, ועוד דא"כ היכי פריך מחזי כרעבתנותא אדרבה היינו עין יפה דעלה אמרו בעה"ב בוצע, ועוד דבר הלמד מענינו הוא דאמר ר' חייא צריך לבצוע על שתי ככרות אלא ודאי הכי פירושו בצע על כל הככרות המונחות לפניו לאכול והא מחזי כרעבתנותא והיינו נמי דאמר רב אשי בתר הכין כי הוינן בי רב כהנא הוה שקיל תרתי ובצע חדא, וכן פי' ר"ה גאון ז"ל וז"ל אי מברך איניש בשבתא אתרתי ובצע חדא כרב כהנא שפיר דמי ואי בצע להו לתרוייהו אפי' לכולה שירותיה כר' זירא שפיר דמי.

[הרשב"א]

דף מ.

ונתתי עשב בשדך לבהמתך והדר ואכלת ושבעת.

לענין צמאון יתנו לאדם תחילה ואח"כ לבהמה, דכתיב (בראשית כד מו) ותאמר אליו גם אתה שתה ואח"כ וגם לגמליך אשקה וכתיב (במדבר כ ח) והשקית את העדה ואת בעירם העדה תחילה ואח"כ את בעירם, אבל באכילה הבהמה קודמת, דכתיב (בראשית כד לב) ויתן תבן ומספוא לגמלים ואח"כ ויישם לפניו לאכול, וכתיב (דברים יא טו) ונתתי עשב בשדך לבהמתך וכתיב ואכלת ושבעת, וכן לאדם ולכל חית הארץ וגו' נתתי את כל ירק עשב לאכלה (בראשית א ל).

[ספר חסידים, סי' תקלא]

אם שמוע בישן תשמע בחדש.

אפילו מי שקרא הפרשה ועבר עליה כמה פעמים ואפילו הוא ת"ח ואפילו שהוא עוסק בד"ת ראוי לו לבטל בעוד שהחזן קורא בס"ת שהוא כתוב כהלכתו וכל התורה כולה שמותיו של הקב"ה ואין לנו בעולם הזה ובבא כ"א אותם הדברים שכתובים בו והם קיימים וחזקים לעולמי עד מהם ובהם משתלשלים כל העולמות כולם והם קיום והעמדה לכל כללות הבריאה כולה והיא כלל לכל התורות וכל החכמות ואין שום דבר בעולם חוץ ממנה שלא תמצא בה ולא דבר רק הוא ואם רק הוא ממנו מקוצר דעתנו וממיעוט השגתנו שאין אנו מבינים ספורי אמריה ורמזי דקדוקיה הנחמדים מזהב ומפז רב וכל בעל נפש ראוי לו להשגיח בזה ולכבדה בכל האפשרות ואל יחלל אותה בפני עמי הארץ הקלים שבראותם את בעלי תורה עוסקים בעניניהם ולמודם ומניחים שמיעתה ואין חוששים לכבוד ס"ת הפתוח לעיני הכל מהבילים הם בעיניהם גם הם דברי הדת והדין ועוסקים גם הם בהבליהם ובשיחת חולין ואינם חוששים לשמוע ונמצא גורם חילול גדול ח"ו ואמרו ז"ל כל המחלל את התורה וכו', לכן צריך כל אדם להשתדל לשמוע ולהקשיב באזניו פקוחות כמו ששומע פתגם המלך הבא עלינו מחדש כאשר אמרו חז"ל אשר אנכי מצוך היום יהיו חביבין בעיניך כאלו היום נתנו חדשים לפניך ולא תקוץ משמיעתם וכן אמרו שמוע תשמע אם שמוע בישן תשמע בחדש ומה לנו כי אם לרא"ש ית' וית' והרי ידענו שחפצו ורצונו הוא שיהיו אזנינו אל ס"ת וצא ולמד מפרשת הקהל שאפילו הטף היו מביאים לשמוע אע"פ שאין בהם דעת והבחנה כדי שיקבלו שכר מפני קדוש ה' וקדוש התורה שבענין הזה מתקדש בעיני כל העם ובעיני הקב"ה.

[סדר היום סדר קריאת התורה בשבת]

דתניא אילן שאכל ממנו אדם הראשון.

ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וגו'. נחלקו רבותינו ז"ל בדבר (ברכות מ.) זה אי זה אילן היה, יש אומרים תאנה היתה, שנאמר ויתפרו עלה תאנה, בדבר שקלקלו בו נתקנו, ויש אומרים גפן היה. וזהו שדרשו רז"ל (ב"ר יט ח) סחטה ענבים והביאה לו. ולפי שמראהו אדום כדם, לכך נשפך דמם ודם כל העולם, מדה כנגד מדה, ולכך נשפך דמה שנתנה לה דם נדות, שהוא חולי בטבעה של אשה מזמן לזמן, והוא סוד הכתוב: (דברים לב יד) ודם ענב תשתה חמר, שקרא המשקה היוצא מן הענבים דם, לפי שהוא הביא דם לעולם. וי"א אתרוג היה, וכן אמרו במדרש (ב"ר טו ח) מה היה אותו אילן שאכלו אדם וחוה, רבי יהודה אומר ענבים היו, רבי אבא דמן עכו אומר אתרוג היה, רבי עזריה ורבי יהושע בן לוי אומרים ח"ו לא גלה הקב"ה אותו אילן לשום אדם ולא עתיד לגלותו, ראה מה כתיב (ויקרא כ טז) ואשה אשר תקרב אל כל בהמה לרבעה אותה והרגת את האשה ואת הבהמה, אם אדם חטא בהמה מה חטאה, אלא שלא תהא בהמה עוברת בשוק ואומרים זאת הבהמה שנסקל פלוני על ידה. ואם על תולדותיו חס הקב"ה, על כבודו עאכ"ו.

[רבינו בחיי, בראשית ג ו]

רבי מאיר אומר גפן היה שאין לך דבר שמביא יללה על האדם אלא יין.

ענין סברי מרנן, רבו הטעמים, יש אומרים שהטעם על שם דאמרינן בסנהדרין בפרק נגמר הדין היו מוציאין אותו לסקלו והיו משקין אותו כוס של יין חי בקורטי לבונה כדי שתטרף דעתו עליו, פירוש ולא ירגיש בענין הסקילה, ויש רמז לזה היין מן הפסוק שנאמר (עמוס ב, ח) ויין ענושים ישתו, פירוש יין של אותם שעונשין אותם בדין ישתו, על כן אומר סברי רבנן, כלומר היש בדעת מורי ורבותי שזה הכוס לחיים ולא למות לברכה ולא לקללה, ולא יהיה כאותו שנגמר דינו, והם עונין לחיי לחיים יהיה ולא למות, עוד שמעתי טעם אחר ואתיא כמאן דאמר עץ שאכל ממנו אדם הראשון גפן היה, ולפיכך נקנסה עליו מיתה, ולכן הוא אומר סברי מרנן, היש בדעתכם שזה הכוס הוא לחיים ולא למות כאותו של אדם הראשון, והם עונים לחיי לחיים יהיה ולא יהיה למות.

[אבודרהם, מעריב של שבת]

שנאמר וישת מן היין וישכר.

לפי שהיה נח עשירי והעשירי קדש, כאשר נתעסק עתה בדבר היין נעשה חולין, וזה לשון ויחל. והגיד לנו הכתוב צרות רבות ורעות שהיין סבה להם, כי החטיא את הצדיק התמים אשר הציל כל העולם, וגרם לו שיהיה זרעו מקולל. והנה הפרשה הזאת אזהרה על היין כפרשת נזיר או יותר, וכן דרשו ז"ל בסנהדרין (דף ע.) י"ג וי"ן נאמרו ביין, ויחל, וישת, וישכר, ויתגל, וירא חם, ויגד, ויקח, שם ויפת, וישימו וילכו אחורנית ויכסו, ויקץ, וידע. וכן אמר שלמה (משלי כג) למי אוי למי אבוי למי מדינים למי שיח וגו'. ואין הכונה ביין בלבד כי הוא הדין לכל שאר תאוות העולם שהנמשך אחריהן הוא נטרד מן העוה"ז ומן העוה"ב, והיין אב לכל שהוא הגורם אבדן הגוף והנפש ואמר שלמה ע"ה (קהלת ב) כי מי יאכל ומי יחוש חוץ ממני, כלומר מי עמד על תענוגי העולם ומי התענג בחושי הגוף יותר ממני, ואמר אחריו גם זה הבל.

[רבינו בחיי, בראשית ט כ]

דף מ:

אבל היכא דכי שקלת ליה לפירי ליתיה לגווזא דהדר מפיק לא מברכינן עליה בורא פרי העץ אלא בורא פרי האדמה.

כל היוצא מן העץ אין מדליקין בו אלא פשתן שמצאנו שהכתוב קראו עץ שנאמר (יהושע ב) ותטמנם בפשתי העץ הערוכות לה על הגג. וקנבוס וצמר גפן מותר להדליק בהם מפני שאינם יוצאין מן העץ, דאמרינן בפרק כיצד מברכין (ברכות מ:) היכא דכי שקלת לפירא ליתיה לאילנא כגון חטה ושאר מיני זרעים מברכין בורא פרי האדמה, וקנבוס וצמר גפן אי שקלת לפירא ליתיה לאילנא ואע"פ שהפשתן הוא כן מכל מקום הכתוב קראו עץ. ודלא כרש"י שפירש כל היוצא מן העץ כגון

קנבוס וצמר גפן, ועוד אמרי׳ במנחות (טו:) קנבוס ולוף אסרה תורה שאר זרעים דרבנן. אלמא זרע הוא ואינו עץ. [אבודרהם מעריב של שבת]

ורבי יוחנן אמר אפילו פת ויין.

קיימא לן כר׳ יוחנן דהלכתא כותיה לגביה דרב הונא. ואיכא למשמע מינה נמי דמי שבירך על היין בורא פרי העץ יצא דהא חזינן דלא קפדינן בברכה דיליה דאפילו כשבירך ברכה אחרת שאינה ברכתו יצא. אבל בפת איפשר לומר דכיון שהכתוב קבע לו שם בפני עצמו דכתיב אשר לא במסכנות תאכל בה לחם לא נפיק כשבירך עליה בורא פרי האדמה. ועוד דבברכתה דקבעו לה רבנן הוציאוה מכלל פרי כלומר שאינו כמה״ר בברכתו פרי שוב אינו יוצא בה בלשון פרי. אבל בשהכל יוצא בכולהו מפני שהוא כולל הכל וכן עיקר. ואף על גב דאמרינן לעיל דכל היכא דמברך בחטה שהכל לא מברכין בסוף שלוש ברכות התם הוא כי מברך מדיניה שהכל או בורא פרי האדמה שהוא ברכתו הראויה לו כגון כוסס את החטה ליכא בסוף מעין שלש משום דרחמנא כי אדכר חטה בשבחה דארץ ישראל בשבעת המינים משום מזון אדכרה. וכיון דכן האוכלה למזון כדרכה היא טעונה ברכה לבסוף אבל שלא כדרך מזון לא. אבל הכא שאני דברכה הראויה לפת היא המוציא ובדיעבד הוא שיוצא בשהכל. [הריטב״א]

על החומץ.

וא״ת והיאך מברך על החומץ כלל והא לאו בר אכילה הוא כדאמרינן ביומא (דף פא:) שאם שתה חומץ ביוה״כ שהוא פטור וכל דבר שאינו ראוי לאכילה קי״ל שאין מברך עליו כלל כגון זנגבילא יבישתא (במכילתין דף לו:) שאין מברך עליה כלל כיון שאינו חשוב מאכל ביוה״כ שהוא פטור וכל דבר שאינו ראוי לאכילה כדאמרי׳ לעיל (שם) כס פלפלי ביומא דכפורי פטור ויש לתרץ דגבי חומץ אף על פי שהוא פטור כשיעור רביעית כיון דקי״ל שאם שתה ממנו הרבה חייב מפני שנהנה ממנו בשתיה מרובה לענין ברכה נמי לא יצא מתורת אוכל ולפיכך מברך עליו מיהו נראה דברביעית או פחות מרביעית מברך עליו בתחלה מפני שלא יהנה מן העולם בלא ברכה ואינו מברך לבסוף כיון שאינו חשוב שתיה ביוה״כ אבל ביותר מזה שחשוב שתיה ביוה״כ מברך עליו תחלה וסוף. מפי מורי הרב נר״ו. [רבינו יונה, דף כח: מדה״ר]

תאיני חיורתא.

תימה דמשמע הכא דגרועות הם ולכך אינן חשובות בעיני עם הארץ כדפרש״י, ואילו בפ״ק דשבועות (יב:) קאמר קיץ למזבח כבנות שבע לאדם פי׳ תאנים שרגילין לאוכלן בקינוח סעודה אלמא חשובות הן, ובנות שבע ובנות שוח הכל אחד כדאמרינן בב״ר בנות שבע שגרמו ז׳ ימי אבלות לעולם ובנות שוח על שם שגרמו שוחה לאדם, וי״ל דודאי חשובות הן אלא שיש מהן הרבה ואינן חשובות בעיני עם הארץ ולא נחשדו מלעשרן. וקשה מהא דאמרינן בפ״ק דע״ז (יד.) הוסיפו עליהן פי׳ גבי שביעית אלוכסין ואיצטרובלין מוכססין ובנות שוח, וכיון שטובות הן מעיקרא מאי סבור שלא חייבום בשביעית, ואומר ר״ת דגרסי׳ התם מוכססין בנות שוח בלא וא״ו וחד מינא הוא דמיתקרי הכי, והכי אמרינן בפ״ק דבכורות (ח.) הארי והדוב והברדלס עיבורן ג׳ שנים וכנגדן באילן בנות שוח ובתר הכי קאמר נחש לז׳ שנים ולאותו רשע לא מצינו לו חבר וי״א מוכססין בנות שוח, ועוד אומר ר״ת מעיקרא סבור כיון שיש מחניטתן עד שעת גמר פרי ג׳ שנים לא חשיבי ולבסוף סבור כיון שיש בהם פירות באילן בכל שנה כדמשמע בירושלמי חשיבי ונוהג בהן שביעית כדתנן (שביעית פ״ה) בנות שוח שביעית שלהן שניה. [תוספות הרא״ש]

דף מא.

אלא למאן דאמר בשאין ברכותיהן שוות פליגי במאי פליגי אמר רבי ירמיה להקדים.

תמיה לי ומאי קא קשיא לי׳ במאי פליגי הא ודאי בלהקדים פליגי דכיון דחד אמר בשאין ברכותיהן שוות ד״ה מברך על זה וחוזר ומברך על זה כלומר שאין הקפדה בהקדמתן א״כ מ״ד עדיין הוא מחלוקת אלמא בהקדמה פליגי, וי״ל דה״ק בשלמא למ״ד בשברכותיהן שוות שפיר שמעינן מיניה כוליה דעתי׳ דהא קא מיפרשה מילתא בהדיא דבשאין ברכותיהן שוות מברך על זה וחוזר ומברך על זה, אלא למ״ד בשאין ברכותיהן שוות פליגי במאי קא מיפלגי, כלומר לא מיפרשא מילתי שפיר במאי פליגי בשאין ברכותיהן שוות אי למפטר חד לחבריה לגמרי כסברא דההוא מקשה דלעיל ואי להקדים בלחוד, וא״ר ירמיה להקדים בלחוד הוא דפליגי אבל למיפטר חד בברכה דחבריה לא, כנ״ל. [הרשב״א]

עוד יש לי לומר דה״ק בשלמא למ״ד בשברכותיהן שוות בלחוד פליגי שפיר, כלומר יש טעם נכון למחלוקתם שאין להקפיד אלא במקום שהאחד פוטר את חבירו אבל בשאין ברכותיהן שוות שאין זה פוטר את זה במאי פליגי וכי להקדים ברכה זו לזו מי פליגי, ואהדר ליה אין בלהקדים פליגי שאינו בדין שיקדים לברך על מי שאינו חשוב לפני החשוב, וזה נ״ל עיקר. [הרשב״א]

כל המוקדם בפסוק זה מוקדם לברכה.

הא דאמרי׳ כל הקודם בפסוק זה קודם לברכה וחטה קודמת בפסוק לכל, לאו בכוסס את החטה הוא דהא לכ״ע חטה דכתיב בקרא לאו בכוסס הוא אלא בפת כדגלי קרא בתריה דכתיב ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם וכדאי׳ לקמן בפרקין, ותדע לך דהא לכ״ע כוסס את החטה אין מברך לאחריו לא ג׳ ולא מעין ג׳ וכדמשמע בברייתא דלעיל דהכוסס את החטה, ולקמן נמי גבי מתני׳ דאכל ענבים ותאנים, אלא חטה דכתיבא באורייתא היינו לחם והוא הוא דקודם לכל וברכתו חשובה שגורם ברכה לעצמו מתוך שנשתנה לעילויא וסעיד. [הרשב״א]

הנכנס לבית המנוגע וכליו על כתפיו.

בבית המנוגע נאמרו מקראות חלוקים, אחד והבא אל הבית יטמא עד הערב ואין בו כבוס בגדים והשני והשוכב בבית יכבס בגדיו ושאלו בתו״כ אין לי אלא אוכל ושוכב אוכל בלא שוכב או שוכב בלא אוכל או נכנס בלא אוכל ושוכב מנין שטעון כבוס, ת״ל יכבס יכבס ריבה, אם סופנו לרבות את הכל, מה ת״ל אוכל ושוכב ליתן שיעור לנכנס ולשוכב שישהה בכדי שיעור אכילה והוא שאמרו שהנכנס לבית המנוגע וכליו על כתפו אין אלו נקראים בגדיו, והרי הן בכלל הבא אל הבית מצד עצמן והוא וכליו טמאים מיד, אבל אם נכנס ובגדיו לבושים ומנעליו ברגליו וטבעותיו באצבעותיו הרי אלו נקראים בגדיו, והוא טמא מיד אבל בגדיו אין טמאים אלא כשישהה שם כשיעור אכילת פרס בפת חטים ומיסב ואוכל בלפתן שכל אלו חטים והסבה ולפתן ממהרים את האכילה. [מאירי]

עד שישהא בכדי אכילת פרס פת חטין ולא פת שעורין.

עוד שאלת, לפרש לך כמה היא אכילת פרס, כי ראית שיש אומרים שהיא ג׳ ביצים ויש אומרים כי היא ארבעה ביצים, ולפרש לך מאין הוציאו חשבון זה.

תשובה. ככר בפונדיון מארבע סאין בסלע היא שיעור סעודה לדעת ר׳ יוחנן בן ברוקה בערובין, והסלע ארבעה דינרים והדינר ששה מעין נמצאת הסלע כ״ד מעין, והמעה שני פונדיונין נמצאת הסלע מ״ח פונדיונין, והסאה ששה קבין והקב ארבעה לוגין נמצאת הסאה כ״ד לוגין, והלוג ו׳ ביצים נמצאת הסאה קמ״ד ביצים, וג׳ פעמים מ״ח עולים קמ״ד א״כ יהיה לכל פונדיון ג׳ ביצים, והם ד׳ סאין בסלע, אח״כ תכפול זה החשבון ד׳ פעמים ויבא לכל פונדיון י״ב ביצים, ובפרק כיצד משתתפין אמר רב חסדא צא מהן מחצה לחנוני ויהיה הככר ו׳ ביצים ופרס הוא חצי א״כ יהיה חצי הככר לפי זה ג׳ ביצים והיינו אכילת פרס, ובפרק אעפ״י אמר רב חסדא הוצא שליש לחנוני, א״כ יהיה הככר לפי זה שמנה ביצים וחציו ד׳ ביצים ותהיה אכילת פרס ד׳ ביצים. [שו״ת הרשב״ש סי׳ תפד]

גפן כדי רביעית יין לנזיר.

יש שפירשו בו לומר שאין הנזיר חייב עד שיהא שותה רביעית יין, הקשו בתוספות היכי משמע מהא דהא לא משערינן האי שיעורא בגפן כדמשערינן באידך שעורין דקרא כלשונם הכתוב בתורה שבא הכתוב לתת שיעור מהם, ותו מה טעם גפן לשעורא [דיין] דהא איסור יין לא נפקא מגפן לא הוא ולא שיעורו, ופירשו הם דאתיא כמ״ד במסכת נזיר לולבין עלין וחרצנין מצטרפין לרביעית, ולפי שאיסור אוכלין אלו אינם מחמת עצמן אלא מטעם יין דאיתקוש אכילה לשתיה בנזיר וכתיב מעיקרא חומץ יין לא ישתה וענבים לחים ויבשים לא יאכל ייחד שתיה לזה ואכילה לזה והדר כתיב מכל אשר יצא מגפן היין מחרצנים ועד זג לא יאכל ערבינהו ואקשינהו אהדדי משום הכי אין משערים בהם בכזית כאוכלין דעלמא אלא ברביעית, והיינו כרבי אלעזר בן עזריה דסבר דלהקיש אכילה לשתיה אתא קרא, אבל רבי עקיבא פליג התם ואמר בכזית, דקרא לא אתא אלא להקיש שתייה לאכילה דמשקין דהכא דינן כאוכלין בכזית, והוא שנותנין זית אגורי לתוך כלי של מים ושופע ואם שתה כיוצא בו חייב, וכן מפורש בתוספתא, ורבי אליעזר פליג בה ואמר עד שישתה רביעית יין ולאו דוקא דהא באכילה קיימי׳ אלא משום [דנפקא] ליה משתיה נקט הכי, ולדברי רבי אליעזר כשמשערין לולבין ועלין ברביעית נותנין כדי מה שאכל בכלי מלא משקה ואם יוצא ממנו רביעית חייב, ובהכי כתיב גפן לאשמועינן שכל שיעורו בגפן שמשערין בכלי מלא יין ולא רביעית מים, ושיער (ר׳) להקל שעל ידי שהיין עב יותר השיעור שיפול מחמתו רביעית יין הוא גדול מאותו שיפול מחמתו רביעית מים מכלי מלא מים, ולפיכך אמרו כאן גפן כדי רביעית יין לנזיר ואליבא דרבי אליעזר. [הריטב״א, סוכה ו.]

ויש שפירשו דלעולם מיין גופיה קאמר ואליבא דרבי אליעזר נמי זה, שלוקחין מדה מחזקת רביעית כדאמרינן בעלמא (חולין קז.) בת רביעית, וממלאין אותה, ולפי שרביעית של יין גדול ועב והוא יגדש גם כן בכליו על שפתו ויכול לקרש ולעמוד על כזית, (עי׳ שבת עז.), משערין בו ברביעית יין לנזיר ואין משערין במים שהוא (ש)אינו גדול כ״כ, גם [אינו] (ו)נקרש ועמד בכזית שהוא שיעור אוכלין, ולהכי נקט גפן כדי רביעית יין לנזיר למימר דבמשקה הגפן משערין לנזיר כשם שמשערין בפת הבא מן החטה לבית המנוגע, ואכתי לישנא דגפן לא מחוור. [הריטב״א, סוכה ו.]

דף מא:

מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא.

עד סוף זמן הנביאים והוא זמן חורבן בית ראשון לא ראו עצמם צריכים לכתוב דבר מן הראוי להיותו נמסר בע״פ, ולא היה להם כתוב רק התורה והנבואות, כי כל הצריך להם מבאורי המצות התלמוד הם הכל היה נמסר להם איש מאיש בשלימות ומה שהיה מתחדש והצטרכו בו להתבוננות לפי חידוש הענינים נמסרו להם העקרים והמדות שמהם היו מוציאים תעלומותיהם לאור ומבררים כל הדינים, וכו׳, ולפעמים היתה הנבואה מבררת להם כל תעלומה כמו שידעת מדברי קצת חכמינו השלמים וכו׳, אבל מ״מ הם היו נושאים ונותנים בדרכי ההקש והמדות והסברא להוציא לאור תעלומותיהם, וכ״ז באין מחלוקת ביניהם כלל, כי היו אז נמסרים לנביאים וסרים למשמעתם ונשמעים אליהם ולפעמים היו סומכין על דברים שהיה ענינם מקובל להם שכך היא הל״מ, והוא בדבר שאין העיון והסברא ולא אחת מהמדות שהתורה נדרשת בהם שולטות בו ולפעמים ג״כ היו סומכין קבלותיהם במקראות דרך אסמכתא בעלמא, והכל היה נשאר להם דרך

קבלה מאיש לאיש, עם מה שיתחדשו להם מנהיגיהם לפי הזמן ולפי הצורך המתחדש בלא מחלוקת.

[מאירי פתיחה למסכת אבות]

כל מה שיש לו אסמכתא מן הפסוק העיר הקב"ה שראוי לעשות כן אלא שלא קבעו חובה ומסרו לחכמים, וזה דבר ברור ואמת, ולא כדברי המפרשים האסמכתות שהוא כדרך סימן שנתנו חכמים ולא שכונת התורה לכך, ח"ו ישתקע הדבר ולא יאמר שזו דעת מינות הוא, אבל התורה [העירה] בכך ומסרה חיוב הדבר לקבעו [ל]חכמים אם ירצו כמו שנאמר ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך, ולפיכך תמצא החכמים נותנין בכל מקום ראיה או זכר או אסמכתא לדבריהם מן התורה כלומר שאינם מחדשים דבר מלבם וכל תורה שבע"פ רמוזה בתורה שבכתב שהיא תמימה וח"ו שהיא חסירה כלום.

[הריטב"א, ראש השנה טז.]

כל המוקדם בפסוק זה קודם לברכה.

כתוב בתרומת הדשן סימן ל"ב דהא דאמרינן (ברכות מא.) המוקדם בפסוק קודם וכן החשוב או החביב קודם דוקא היכא שרוצה לאכול משניהם אבל אם אינו רוצה לאכול אלא מאידך לא מחוייב לאכול מן המוקדם או חשוב או חביב כדי להקדימו אף על פי שהוא לפניו: זה לשון שבלי הלקט (סי' קס) כשאין ברכותיהן שוות כגון פירות האילן וירק דברי הכל מברך על זה וחוזר ומברך על זה ועל איזה שירצה מקדים ומברך ואפילו אם היה הפרי ממין שבעה כדברי רבינו חננאל ורבינו ישעיה. אבל רבינו שמואל בן חפני כתב כבר הודענו חמשה ברכות הן לפני המאכל ומקצתן מוקדמות על מקצתן בהזדמן כולן לפניו. כי ברכת המוציא קודמת לברכת בורא מיני מזונות בהזדמן שתיהן לפניו. וברכת בורא מיני מזונות קודמת לברכת בורא פרי העץ וברכת בורא פרי העץ קודמת לברכת בורא פרי האדמה. וברכת בורא פרי האדמה לברכת שהכל.

[בית יוסף אורח חיים סימן ריא]

שאין לך דבר שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו אלא פת הבאה בכסנין בלבד.

פרש"י ז"ל דכסנין הוא מיני קליות כדאמרי' (עירובין דף כט:) כיסני מעלו ללבא וכדאמרי' בכתובות (דף יז:) ארמלתא לית לה כסני ומנהגם היה לאכול תחלה הקליות ואחר הקליות היו אוכלין פת ידוע שהיו בו מיני תבלים הרבה ומפני התבלים אין דרך לאכול ממנו כל כך ומש"ה אמרו שזה הפת שאוכלין אחר הקליות שטעון ברכה לפניו במ"מ ואין טעון ברכה לאחריו ופי' הרב ז"ל דה"ק אין לך דבר שטעון ברכה לפניו ולא יהיה טעון ברכה לאחריו מעין הברכה שלפניו אלא זה הפת הבאה בכסנין שלפניו במ"מ ולאחריו אינו אומר מעין ג' אלא בורא נפשות והוצרך לכתוב כן מפני שלפי דבריו שאינו מפרש הדבר בתוך הסעודה אלא כל שעה ושעה שירצה היאך אפשר לומר שלא יברך אחריו כלל כיון שאין לו לברך ברכת המזון.

וזה הפי' אינו נכון, דכיון דהוצרך לברך אחריו בורא נפשות היאך אמר ואין טעון ברכה לאחריו שהרי טעון הוא הברכה הראויה לו שמפני שאין זה דרך אכילה כ"כ מרוב התבלין שבו אמרינן שאינו מברך עליו אלא בורא נפשות וכיון שמברך עליו לאחריו הברכה הראויה לו הרי טעון ברכה לאחריו כשאר כל הדברים. ועוד הקשו עליו רבני צרפת ז"ל שאם כדבריו שאומר שטעון ברכת בורא נפשות לאחריו היאך אומר אין לך דבר שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו והא איכא אורז ודוחן שטעונין לפניהם במ"מ ואין טעונין לאחריהם אלא בורא נפשות. וע"כ נראה כמו שפי' ר"ח ז"ל דפת הבאה בכסנין ר"ל הבאה בכיסין שעושין מן העיסה כמו כיס ומכניסין בפנים שקדים ודבש ומיני מתיקה.

[רבינו יונה, דף כט. מדה"ר]

דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה אין טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם.

מה שאין מברכין בפה"א על אכילת מרור, פי' באותו מרור שנאכל אחר אכילת מצה לפי שהוא מדברים הבאין בתוך הסעודה מחמת הסעודה שאינן טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם (ברכות מא:) ודמי לפסח שנאכל על השובע (ע.) דתניא בתוספתא (סוף פ"י) שמברכין עליו [לאכול הפסח] ולא שהכל, אע"פ שאין מלפתים בו את הפת. אבל רש"י פירש ערבי פסחים (קיד:) שברכת בפה"א שמברכין בטיבול ראשון פוטרת מלברך בטיבול שני.

[מרדכי מסכת פסחים, הסדר בקצרה רמז תריא]

דף מב.

שלש תכיפות הן.

שיעור תכיפה איכא למישמע מתכיפת סמיכה לשחיטה דאמרי' בפ' כל הפסולין (זבחים לג.) כל הסמיכות שהיו שם קורא אני בהם תיכף לסמיכה שחיטה חוץ מזו שהיתה בשער נקנור שאין מצורע יכול ליכנס שם אלמא כדי מהלך משער נקנור עד בית המטבחים לא חשיבה תכיפה, ובמסכת מדות (פ"ה מ"א) משמע דלא הוי טפי מעשרים ושתים אמה מקום דריסת רגלי ישראל ומקום דריסת רגלי הכהנים שכל אחד היו י"א אמה.

[תוספות, סוטה לט.]

תכף לסמיכה שחיטה.

ואמרי' בירושל', ר' זעירא בשם ר' אבא בר ירמיה ג' תכיפות הן, תכף לסמיכה שחיטה, שנ' וסמך ושחט, תכף לנטילת ידים ברכה, שנ' שאו ידיכם קודש וברכו את יי', תכף לגאולה תפילה, שנ' יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך יי' צורי וגואלי, וסמיך ליה יענך יי' ביום צרה, וא"ר יוסי בר' אבן כל מי שתוכף לסמיכה שחיטה אין פסול נוגע באותו קרבן, לנטילת ידים ברכה אין השטן מקטרג באותה סעודה, לגאולה תפילה אין השטן מקטרג כל אותו היום, א"ר אמי כל מי שאינו תוכף גאולה לתפי' למה דומה לאוהבו של מלך שבא והרתיק וכו', ונר' דתכף לנטילת ידים ברכה דתלמוד דידן לאו בכלל תכף לנטילת ידים ברכה איתא דההיא דירושל' מהמוציא ודבבלי מברכת הזן כדמוכח בפ' כיצד מברכי', מעתה צריך תכיפה לשניהן. אב"ן.

[ספר המנהיג דיני תפילה עמוד עט]

תכף לגאולה תפלה.

הקב"ה כשגאלנו והוציאנו ממצרים היה להיותנו לו לעבדים שנא' כי עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים ובברכת גאל ישראל מזכיר בה החסד שעשה עמנו הבורא והתפלה היא עבודה כדאמרינן (בב"ק דף צב:) ועבדתם את ה' אלהיכם זו היא תפלה וכשהוא מזכיר יציאת מצרים ומתפלל מיד מראה שכמו שהעבד שקונה אותו רבו הרי חייב לעשות מצות רבו כן הוא מכיר הטובה והגאולה שגאל אותו הבורא ושהוא עבדו ועובד אותו וכיון שמכיר שהוא עבדו מפני שגאלו ועושה רצונו ומצותיו נמצא שבעבור זה זוכה לחיי העולם הבא.

ועוד אמר מורי נר"ו טעם אחר, מפני שכשמזכיר גאולת מצרים ומתפלל מיד הוא מראה שבוטח בה' בתפלה כיון שמבקש ממנו צרכיו שמי שאינו בוטח בו לא יבקש ממנו כלום. וכן נראה באלה שמות רבה בפרשת בא אל פרעה שאומר לשם שכשראו ישראל הנסים והנפלאות שהיה עושה עמהם הבורא שלא כטבעו של עולם בטחו בו ועל זה נאמר וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים וייראו העם את ה' ויאמינו בה' וגו', וכיון שמזכיר עכשיו אותה הגאולה שבטחו אבותינו בה' והצילם ומתפלל מיד נמצא שגם הוא בוטח בו שיענה אותו כמו שענה לישראל בעבור שבטחו בו ומפני זה מזכיר אותה הגאולה ומתפלל מיד, והבטחון הוא עיקר היראה והאמונה, ולפיכך זוכה בסיבתו לחיי עוה"ב.

[רבינו יונה לעיל דף ב: מדה"ר]

תכף לנטילת ידים ברכה.

כלומר לאו לחיוביה שיברך לאלתר אלא הכי קאמר תיכף למים אחרונים ברכה ומכי נטל ידיו אסור לאכול ואפילו בברכת המוציא דכיון שנטל ידיו לברכה הא קביל עליה לברוכי ברכת המזון. הא כל היכא דליכא נטילת ידים שרי ואי משום נמלך סגי ליה בברכה שלפניו. והא דאמרינן בפסחים דאמר להו רב ייבא סבא לתלמידי דרב משמיה דרב כיון דאמריתו הב לן ונברך איתסר לכו למשתי דאפילו משום אמירה לחוד אתא לעכובינהו ולאו משום נטילת ידים והני תרווייהו משמיה דרב. הא פירש לה רבינו אלפסי ז"ל התם דאיתסר לכו למשתי בלא ברכת היין קאמר. וכיון דכן מוטב הוא שיברך ברכת המזון ויברך על הכוס ברכת היין והדר שותה כרצונו יותר משישתה עכשיו ויברך ברכת היין והדר הן צריכין לברך ברכת היין על הכוס של ברכת המזון. וא"ת אמאי לא חשיב ארבע תכיפות דהא איכא אחריתי דהיינו תיכף לנטילה סעודה כבית הלל. וי"ל דלא מני אלא הני דילפינן להו מקראי בירושלמי:

[הריטב"א]

דף מג.

חוץ ממושק שמן חיה הוא שמברכין עליו בורא מיני בשמים.

י"א שהוא זיעת החיה, והנכון יותר שחיה ידועה היא שיש לה חטוטרת בצואר ולשם מתקבץ מתחלה כעין דם ואח"כ חוזר ונעשה מוש"ק, וה"ר מאיר היה אוסר אותו באכילה מפני חשש דם, וה"ר יונה כתב דאפשר לתת בו טעם ולומר דפירשא בעלמא הוא אע"פ שמתחלה היה דם לא חיישינן להכי דבתר השתא אזלינן, תדע שהרי הדבש אם נפל בו חתיכה של איסור אין הדבש אסור ואע"פ שהאיסור נימוח בתוך הדבש כיון שדרך הדבש להחזיר הדבר הנופל בתוכו דבש כמו דבש דיינינן ליה ומותר, הכא נמי אע"פ שמתחלה היה דם כיון שעכשיו יצא מתורת דם בתר השתא אזלינן ואע"פ שנותן בתבשיל טעם לשבח מותר, ונ"ל שצריך להביא ראיה על זה.

[תוספות הרא"ש]

אין מברכין בורא עצי בשמים אלא על אפרסמון של בית רבי ועל אפרסמון של בית קיסר ועל ההדס שבכל מקום תיובתא.

יש ספרים דגרסי תיובתא, וכתב רב האי גאון ז"ל דמתוך גירסא זו היה נוהג מר שמואל ראש כלה רביה דרב אחא משבחא נ"ע שלא לברך עצי בשמים אלא על ההדס בלבד, וכתב הגאון ז"ל עוד והשתא לא קא חזינא אדם במתיבתא דמסיק בהא שמעתא תיובתא אלא כלהו בגרסיהו מפרקי לה הדס וכל דדמו ליה, ונקטין מלתא מן סמלק וחלפי ימא ונרקוס דגינותא ומאי דהוא כיוצא בהן מברכין עליה עצי בשמים, ואע"ג דאית בהו מאי דרכיך אמרי לך לא אכפת לן כדמוציא עלין מעצו כדפרשינן לעיל דהא חלפי ימא הכין אינון, והיינו דקאמר מר זוטרא מאי קראה דכתיב ותטמנם בפשתי העץ, והא פשתן דרכיך ואיקרי עץ, והני מילי אמרינן מדרב אחא ז"ל מדקאמרינן גבי חלפי ימא עצי בשמים דמספקא לן אי ממין אילן הוא או לא הואיל ורכיך מכלל דכל היכא דאיכא עץ בורא עצי בשמים מברכין עליה, ותניא נמי גבי כלאי הכרם כה"ג (תוס' כלאים פ"ג) כל שמתחלת ברייתו מוציא עלין מין ירק וכל שמתחלת ברייתו מוציא עץ מין אילן הוא, ובצלף הוא דפליגי (לו.) ב"ש וב"ה דדמי לעץ ודמי לירק ובהכין נהוג עלמא השתא, עד כאן לשון הגאון ז"ל, ופי' הדס וכל דדמי ליה, כלומר שיהא עיקרו לריח כהדס לאפוקי עצי אתרוג ותפוחים שאין עיקר נטיעתן לריח, כן פי' בתוספות.

[הרשב"א]

ורב כהנא אמר אפילו משחא כבישא.

פר"ח שמענו מרבותינו שכובשין שומשמין ומור ועצי בשמים וקולטין השומשמין ריח של בשמים וטוחנין אותו ויש בו ריח של בשמים, ומשחא טחינא קרוב לטחינתו נותנין עליהן עצי בשמים ואינו קולט כל כך הריח, ובערוך פירש דכשרתא עיקרו שמן ומערבין בו כמה מינין מעצי בשמים שמכשירין אותם מעשה רוקח מפוטם

כגון זה מברכין עליהם בורא עצי בשמים, וכתב הראב"ד ז"ל זהו דוקא כשהעצים בתוכו אבל אם הוציא משם העצים אין מברך עליו אלא בורא מיני בשמים ואם היו מעורבים בתוכו עצי בשמים ועשבי בשמים מברך בורא מיני בשמים שברכת בורא מיני בשמים כוללת הכל. [תוספות הרא"ש]

נהרדעי אמרי אפילו משחא טחינא.

דכיון שהבשמים בתוכו שלא כלו לגמרי עיקרו קיים חשבינן ליה. וקיימא לן כנהרדעי דמוספי אוסופי. ושמעינן מינה לכוליה עלמא דכל היכא שסננו אותו ואין שם כלום מן הבשמים אין מברכין עליו כלומר על ריחו אלא בורא שמן ערב כמשחא דאפרסמון. אי נמי איפשר לומר שאין מברכין עליו כלל כיון שאין ערבות זה ממנו אלא שקלט אותו מדבר אחר והשתא הוה ליה כריח שאין לו עיקר כיון שאין ריח זה מגופו של שמן ואף על פי שנקלט בו אין בכך כלום. ותפוס לשון אחרון. [הריטב"א]

דף מג:

אמר רב גידל אמר רב האי סמלק מברכין עלויה בורא עצי בשמים.

דודאים - סיגלי (סנהדרין צט:), ובלשון ישמעאל יאסמין. כך מצאתי בפירוש רש"י. ואינו כן, כי יאסמין בלשון ערבי כך שמו בדברי רבותינו, כדאמרינן (שבת נ:) האי כוספא דיאסמין שרי, וסיגלי אומרים שהם כנפסגא שאמרו בהן (ברכות מג:) מברכין עליהם בורא עשבי בשמים. אבל אין זמנם בימי קציר חטים, אולי מצאם שם במקרה.

והראוי לקבל בדודאים דעת אונקלוס שתרגם בהן יברוחין, ובבראשית רבה (עב ב) גם כן ר' חייא ב"ר אבא אמר יברוחין, והן יברוח בלשון ערבי. וכתב רבי אברהם דודאים אמר המתרגם יברוחין, וכך יקראו בלשון ישמעאל ויש להן ריח טוב, וכן כתוב (שה"ש ז יד) הדודאים נתנו ריח, והם על צורת בן אדם כי יש להן דמות ראש וידים. ויש אומרים כי יועילו להריון. ואנכי לא ידעתי, בעבור שתולדתם קרה, אלו דבריו.

והנכון כי רצתה בהן להשתעשע ולהתענג בריחן, כי בתפלה נפקדה רחל לא בדרך הרפואות, וראובן הביא ענפי הדודאים או הפרי, והוא כדמות תפוחים, ולהם ריח טוב, אבל השרש, והוא העשוי בצורת ראש וידים, לא הביא. והשרש הוא שאומרים עליו האנשים שיועיל להריון. ואם הדבר אמת, הוא בסגולה בהם, לא בטבעם. אבל לא ראיתי כן באחד מספרי הרפואות המדברים בהם.

[רמב"ן, בראשית ל יד]

דודאים סיגלי עשב הוא ובלשון ישמעאל יסמין. הרמב"ן ז"ל טען ואמר כן מצאתי בפירושי רש"י, ואינו כן, כי יסמין בלשון ערבי, כך שמו בדברי רבותינו ז"ל, כדאמרינן בפרק במה טומנין (שבת נ:). 'האי כוספא דיסמין שרי'. וסיגלי אומרים שהוא בנפסג' שאמרו (ברכות מג:) מברכין עליהן בורא עשבי בשמים, אבל אין זמנן בימי קציר חטים. ונראה לי שאין טענה מכל אלה, כי מה שטען שיסמין בלשון ערבי כך שמו בדברי רבותינו מחלוקת היא בין המפרשים, שקצתם פירשו כוספא דיסמין גפת שומשמין, וכך פירש אותו רש"י ז"ל בפרק במה טומנין פסולת שומשמין. וקצתם פירשו מין וורד הנקרא סימלק שהוא מין עשב שיש בו שלש שורות של עלין זו למעלה מזו ושלושה עלין לכל שורה וקורין אותו בלשון ישמעאל יסמין, כמו שפרש"י בפרק כיצד מברכין (ברכות מג:) גבי סימלק. ורבינו נתן בעל הערוך הביא שני הפירושים בערך כספן. ולפי זה אין יסמין, דפרק במה טומנין, אותו יסמין דלשון ישמעאל לכוליה עלמא, אבל לפירוש רש"י יסמין דלשון ישמעאל הוא סימלק דפרק כיצד מברכין, ויסמין דפרק במה טומנין הוא שומשמין, שאין זה יסמין דלשון ישמעאל. ומה שטען עוד סיגלי הוא בנפסג' שמברכים עליהן בורא עשבי בשמים והם אינם נמצאים בזמן קציר חטים, נראה לי שבוש נפל בין סימלק לסיגלי, שסימלק הוא היסמין בלשון ישמעאל, כמו שפרש"י עצמו בפרק כיצד מברכין, וזה ימצא בכל השנה כלה.

[רבי אליהו מזרחי, בראשית ל יד]

נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים.

תולדות רציחה, שהיא ביהרג ואל יעבור, היא ההלבנה. והחמירו בה יותר מהרציחה, שהרוצח יש לו חלק לעולם הבא, והמלבין אין לו חלק לעולם הבא, מפני שעברה עליו דעתו תמיד עד יום המיתה.

וכן המלבין, אינו כל כך חמור עליו חטא זה, ולא יתעורר לתשובה, וימות, וחטאו עמו ועונו בו. וכבר אמרו אמר רב חסדא נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים, מנא לן מתמר, שנאמר היא מוצאת וגו'

[מגן אבות לרשב"ץ אבות פ"ג מט"ו]

והנה אבק הרציחה הלבנת פנים, כי פניו יחורו ונס מראה האודם, ודומה אל הרציחה. וכן אמרו רבותינו זכרונם לברכה (בבא מציעא נח:). והשנית, כי צער ההלבנה מר ממות, על כן אמרו רבותינו זכרונם לברכה (בבא מציעא נט.) לעולם יפיל אדם עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים. ולא אמרו כן בשאר עבירות חמורות, אכן דמו אבק הרציחה אל הרציחה, וכמו שאמרו (סנהדרין עד.) כי יהרג ולא ירצח. ודומה לזה אמרו שיפיל עצמו לכבשן האש ולא ילבין פני חבירו ברבים. ולמדו זה מענין תמר, שנאמר (בראשית לח כה) היא מוצאת והיא שלחה אל חמיה וגו', הנה כי אף על פי שהוציאוה לישרף, לא גלתה כי היתה הרה מיהודה, שלא להלבין פניו.

[שערי תשובה לרבינו יונה שער ג סי' קלט]

המוכיח את חבירו תחלה לא ידבר לו קשות עד שיכלימנו שנאמר ולא תשא עליו חטא, כך אמרו חכמים יכול אתה מוכיחו ופניו משתנות ת"ל ולא תשא עליו חטא, מכאן שאסור לאדם להכלים את ישראל וכל שכן ברבים, אע"פ שהמכלים את חבירו אינו לוקה עליו עון גדול הוא, כך אמרו חכמים המלבין פני חבירו ברבים אין לו חלק לעולם הבא, לפיכך צריך אדם להזהר שלא לבייש חבירו ברבים בין קטן בין גדול, ולא יקרא לו בשם שהוא בוש ממנו, ולא יספר לפניו דבר שהוא בוש ממנו.

במה דברים אמורים בדברים שבין אדם לחבירו, אבל בדברי שמים אם לא חזר בו בסתר, מכלימין אותו ברבים ומפרסמים חטאו ומחרפים אותו בפניו ומבזין ומקללין אותו עד שיחזור למוטב כמו שעשו כל הנביאים בישראל. [רמב"ם, דעות פ"ו ה"ח]

אמר רבי יוחנן הלכה כדברי המכריע.

אין הכרעת שלישית מכרעת - פ"ה הואיל ולא הזכירו בית שמאי ובית הלל בית ושדה א"כ טעמא אחרינא הוא ולא משום תקלה.

ולר"י נראה אע"ג דטעמא דבית שמאי משום תקלה לא חשיב הכרעה לפי שלא גילו הראשונים דעתן לחלק בין בית לשדה שלא הזכירו בדבריהם אחד בית ואחד שדה, וכן פ"ה לעיל גבי ר"ג לאו מכריע הוא וההיא דקולי מטלניות בין מן המוכן ובין שלא מן המוכן טמא דברי ר"א ר' יהושע אומר בין מן המוכן ובין שלא מן המוכן טהור ר"ע אומר מן המוכן טמא שלא מן המוכן טהור וחשיב ליה בפ' כירה (שבת לט:) הכרעה, שהרי גילו ר' אליעזר ור' יהושע דשייך לחלק בין מן המוכן ובין שלא מן המוכן, וההיא דפ' כיצד מברכין (ברכות מג:) דקאמר ב"ש מברכים על השמן וקאמר ר"ג אני אכריע שמן זכינו לריחו וזכינו לסיכתו הדס לריחו זכינו לסיכתו לא זכינו וקאמר רבי יוחנן הלכה כדברי המכריע לאו משום דמכריע גמור הוא אלא מפרש ונותן טעם לדבריו, ותדע דאי מכריע הוא למה הוצרך לפסוק הלכה כמותו, הא כבר א"ר יוחנן בפרק כירה הלכה כדברי המכריע. וק"ק לפי' זה דהכא מאי איריא הכרעה שלישית שאין הכרעה תיפוק ליה דהכרעת תלמיד לאו הכרעה היא כדאמר בפ' כירה (שבת לט:) ארבי עקיבא. [תוספות, פסחים כא.]

מאי תקנתיה להדריה בקדושא דבי שמשי.

אפילו קידוש דהלכה רווחת היא דאין קידוש אלא במקום סעודה אעפ"י כן יקדשו על היין בבית הכנסת, מה טעם, מפני שטעימת יין של קידוש שבת רפואה היא, וזה שטועם כל הציבור לא שחובה היא לטעום אלא שחובה לשמוע [קידוש] בלבד וכיון ששמע קידוש יצא ידי חובתו ואין צריך לטעום, אבל לטעום משום רפואה היא דקאמרינן פסיעה גסה נוטלת אחת מחמש מאות ממאור עיניו של אדם ובמאי הדרא בקידושא דבי שמשי, הילכך זימנין דאיכא מן הציבור דלית ליה חמרא ומקדיש אריפתא תקינו רבנן לקדש בבית הכנסת על היין משום רפואה. [תשובות הגאונים החדשות סימן קפה]

דף מד.

ורבנן ארץ הפסיק הענין.

קשיא לי אם כן מעין ג' לרבנן מנא להו לתאנים וענבים, ונ"ל דלרבנן מדאדכרינהו רחמנא הכא להני וכתב בתרייהו ואכלת ושבעת וברכת שמע מינה שאף הן טעונין ברכה ואי לאו דאתא תאכל בה לחם ואפסקיה הוה מברכין עליה ג' ממש כר"ג, השתא דאדכרינהו ואפסקוה לעניני' בלחם שמעינן דלא מברכין ברכה גמורה אלא אלחם לחוד ואשארא מברכין ברכת הלחם דהיינו מעין ג', ורבן גמליאל סבר דלא אתא לחם להפסיק הענין אלא לכוסס את החטה למעוטי מברכה לגמרי, ומסתברא דאפילו לרבנן נמי לא מברכים בכוסס את החטה מעין ג' לפי שאינו דומה לשאר פירות הנזכרים בפסוק שהן בחיותן נאכלין, אבל חטה אין דרכן של בני אדם לכוססה אלא המיעוט ובדרך מקרה, ולדבריהם לא הוזכרה חטה ושעורה כאן אלא לרבות דיסא וחביץ קדרא שאינו לחם ומ"מ נאכלין כך לרבים ודרך אכילת החטים והשעורים בכך והלכך אף הן מברכין עליהן מעין ג' לרבנן, והיינו נמי דר"ג ממעט כוסס את החטה מדכתיב לחם, ולא ממעט דיסא וחביץ קדרה וכדתניא כל שהוא משבעת המינין ולא ממין דגן או ממין דגן ולא אפאו פת ר' גמליאל אומר ג' ברכות, ונ"ל טעמא כדאמרי' דלחם לא ממעט לפי סברתו של רבן גמליאל אלא מה שאינו נאכל לרבים כלחם אבל דיסא שנאכלת אף היא לרבים מברכין עליה כלחם, ולרבנן לחם דוקא הא כל שהוא נאכל לרבים ואינו לחם מברכין עליה מעין שלש, והיינו דאפקיה רחמנא הכא בלשון חטה ושעורה. [הרשב"א]

כל שהוא משבעת המינין בתחלה מברך בורא פרי העץ ולבסוף ברכה אחת מעין שלש.

איכא למידק מאי קמ"ל ריב"ל מתני' היא דקתני בהדיא (אבל) אכל ענבים ותאנים ורמונים חכמים אומרים מברך ברכה אחת מעין שלש וי"ל דאי ממתני' הוה אמינא דבכל מילי קא אמרי רבנן דמברך ברכה אחת מעין שלש ואפי' אינה מז' המינים והיינו יכולין לומר דמדר"ג נשמע לרבנן דכי היכי דחזינן דרבן גמליאל אמר שאם אכל ענבים ותאנים ורמונים שמברך שלש ודאי לרבן גמליאל לאו דוקא ענבים ותאנים ורמונים דהא שמעינן ליה בהדיא דס"ל דעל כל ז' המינים שהוזכרו בפסוק מברך שלש ברכות הה"נ רבנן דאמרי ברכה אחת מעין שלש לאו דוקא בשבעת המינים בלבד אלא בכל מילי סבירא ליה דמברך ברכה אחת מעין שלש לפיכך הוצרך ריב"ל לאשמועינן דבשבעת המינים בלבד אמרו אבל בכל שאר הדברים אינו מברך לבסוף אלא בורא נפשות רבות. מפי מורי הרב נר"ו. [רבינו יונה, דף לב. מדה"ר]

רבי יוחנן אמר על הארץ ועל פירותיה.

הכי קיימא לן דאותו שבחוצה לארץ אומרים על הארץ ועל הפירות דמשמע

דיהא השם ברוך על הארץ דהיינו ארץ ישראל שנתן לנו לנחלה. ועל הפירות דהיינו כל פירות שבעולם דהני דקא אכל איהו השתא לאו מארץ ישראל נינהו. ואותן שבארץ ישראל אומרים ועל פירותיה משום שאוכלין פירותיה של הארץ ממש. הילכך ילפינן מינה שבפירות ארץ ישראל הבאים לנו משם לכאן בחוצה לארץ דחתמינן בהו ודאי על הארץ ועל פירותיה. ובחמשת המינים דהיינו חטה ושעורה וכוסמין ושבולת שועל ושיפון חתמינן בהו על הארץ ועל המחיה. [הריטב"א]

ובין איכא מרבוותא ז"ל דאמרי דחתמינן ביה כשאר פירות על הארץ ועל הפירות. ואיכא מאן דאמרי דכיון דיחדו לו ברכה לפניו הכי נמי בברכה לאחריו חתים ביה על הארץ ועל פרי הגפן. וליכא מאן דאמר דחתים על הגפן ועל פרי הגפן כמו בפתיחה דלעולם צריך להזכיר בחתימה הארץ. ואם כן מאן דחתים על הארץ ועל פרי הגפן שפיר עבד לכולי עלמא דהא מזכיר פרי ועוד דמיחד ליה ברכה לגפן משום חשיבותיה דיין ויוצא ידי הכל. וכן ראוי לעשות. ומאן דאכל מאכל מחמשת המינין ופירות דשבעת המינין ושתה יין כאיל להו בחדא ברכה ואומר כך ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם על המחיה ועל הכלכלה ועל העץ ועל פרי העץ ועל הגפן ועל פרי הגפן ועל תנובת השדה וכו' וחתים בכולהו כחדא ברוך אתה ה' על הארץ ועל ועל פרי העץ ועל פרי הגפן. ולא הויא חתימה בשתים שהארץ היא המוציאה פירות ומחיה וגפן. וכן הסכימו גדולי רבותינו הצרפתים ז"ל וקצת גאונים ז"ל. [הריטב"א]

דף מד:

ולבני מערבא דבתר דמסלקי תפילייהו.

כשמסלקין אותם סמוך לשקיעת החמה, ומשום דס"ל דתפילין מן התורה ביום (זה) ואסור להניחם בלילה מדכתיב ושמרתם את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה דמשמע להו דאתפלין קאי, וכן בירושלמי בפרק היה קורא (ה"ג) כשהוא חולצן מברך לשמור חקיו ואתיא כמאן דמר בחקת תפלין הכתוב מדבר ברם כמאן דמר בחקת הפסח הכתוב מדבר לא בדא, ע"כ, ודעת ר"י ז"ל דלבני מערבא ה"ה בכל מצות שיש להם גמר לעשייתן ועובר זמנן כגון פושט ציציתו בלילה וכן לאחר תקיעת שופר ונטילת לולב וכל כיוצא בהם, וכולם למדין מהא דתפלין, אלא דבתפלין היו מברכין לשמור חוקיו [דכתיב בהו ושמרתם את החקה] כדכתיבנא ואילו באידך מברכין לשמור מצותיו, והיינו דלא אמרינן הכא דאתיא מתני' לאתויי שאר מצות, ומיהו מצות עשה שלא הזמן גרמא אף לבני מערבא אין לברך אחריהם, ומאי דלא אוקימנא מתני' באותן מצות, מפני שבאותן מצות לא שייך אחריו שאין לשון לאחריו אלא לאחר שנגמרה מצותו, וקורא בתורה בצבור שמברך לאחריו מפני שאף היא בימים ידועים ובמנין קוראים ידועים כדאיתא במסכת מגלה, [הריטב"א, נדה נא:]

ונראה דאנן לית לן דבני מערבא כלל לא בתפלין ולא בשאר מצות, דקי"ל דהא דכתיב ושמרת את החקה בחקת הפסח הכתוב מדבר, דאילו תפלין בלילה הלכה ואין מורין כן, וא"כ מנא תיתי לן בנין אב לברך על המצות לאחריהן, הילכך הפושט ציציתו בלילה וכן החולץ תפליו אפי' בערבי שבתות וימים טובים אין לו לברך, וזה דעת מורי הר"א הלוי ז"ל, וכן מנהג שלא לברך, אבל רבינו האי גאון ז"ל כתב בתשובה לא נהגינן במתיבתא למעבד כבני מערבא, ומיהו מאן דבעי למעבד כבני מערבא שפיר דמי, ע"כ. [הריטב"א, נדה נא:]

לאפוקי ריחני.

השאלות ששאלתם לפנינו צוינו וקראו אותם לפנינו כשיושבים לפנינו אב"ד ואלופים וחכמים וכל תלמידים. והתבוננו בהם ועמדנו על מה שכתוב בהם וכך הראונו מן השמים. ששאלתם כוס של קידוש טעון ברכה לאחריו או לא. ואת"ל טעון הני מילי היכא דמקדש מן קמי דליתי פתורא אבל אי מייתי פתורא ומקדש אפתורא לא טעון. דילמא בין מייתי פתורא בין לא מייתי פתורא טעון ברכה לאחריו. כל זמן שלא בירך ברכת המזון חייב לברך ברכה אחרונה שהיא על הגפן וכו' מאי טעמא דלא קא חשיב ליה לכוס קידוש בהדי הנך דאין טעונין ברכה לאחריהם דקאמרינן (ברכות מד ב) מיתבי כל הטעון ברכה לאחריו טעון ברכה לפניו ויש שטעון לפניו ואין טעון לאחריו. וזו היא הלכה דקא מותבינן תיובתא מינה וקאמרינן בשלמא לרב יצחק בר אבדימי למעוטי ירקא דאין טעון ברכה. לר' יצחק למעוטי מאי דאין טעונין ברכה לאחריהן אלא לרב פפא למעוטי מאי למעוטי מצות. ומקשינן לבני מערבא דכד מסלקין תפילי מברכין אקב"ו לשמור חקיו ולמעוטי מאי למעוטי רוחני דאין טעונין ברכה לאחריהן ואילו כוס של קידוש לא מדכרי כלל אלמא טעון ברכה לאחריו. והני מילי היכא דלית ליה חמרא לכוס של ברכת המזון אבל אי אית ליה כוס של ברכה כיון דעדיין לא מסח דעתיה דהא אית ליה כוס של ברכה לא צריך לברוכי אחר כוס של קידוש. [תשובות הגאונים מוסאפיה (ליק) סימן נו]

לאפוקי למאן דחנקתיה אומצא.

כתב רב עמרם גאון ז"ל בשם רב פלטוי ראש ישיבה ז"ל שמתחלה אינו מברך עליו כיון שלא היה שותה להנאה אלא לבסוף כיון שכבר נהנה ממנו מברך עליו בורא נפשות רבות ואין זה נראה לרבני צרפת ז"ל דהא דאמרי' (לעיל דף לו.) גבי חושש בגרונו לא יערענו בשמן מ"ד כיון דלרפואה קא מכוין לא ליברך קמ"ל כיון דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי דאלמא משמע שבשאר דברים שדרך לשתות או לאכול להנאה אמרי' שיברך ואע"פ ששותה אותה לרפואה כיון שנהנה מברך עליהם אבל במים שאין בהם הנאה כלל אלא בשעה שהוא צמא כיון שאינו שותה אותם עכשיו אלא להנצל מן הצער אינו מברך עליהם כלל לא בתחלה ולא בסוף: [רבינו יונה, דף לב: מדה"ר]

דף מה.

שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן.

י"מ דמיירי כשקבעו עצמן ביחד מתחלה להמוציא ובא להשמיענו שכיון שהם שלשה והסבו מתחלה לאכול בקביעותא חייבין לזמן וי"מ שאע"פ שלא ברכו המוציא ביחד ולא קבעו מתחלה חייבין לזמן שמאחר שסיימו ביחד האכילה קבע אותם ומורי נ"ר אומר שהנכון כמו הפי' הראשון שאינן חייבין אלא כשקבעו לאכול ביחד מתחלה והביא ראיה דתנן לעיל הסבו א' מברך לכולם ודייקינן עלה בגמ' (דף מב:) הסבו אין אבל ישבו לא ורמינהו עשרה בני אדם שהיו מהלכין בדרך אע"פ שאוכלין מככר אחד כל אחד ואחד מברך לעצמו ישבו אע"פ שכל אחד ואחד אוכל מככרו אחד מברך לכולם קתני ישבו אע"פ שלא הסבו ומתרצינן אמר רב נחמן כגון דאמרי ניזיל וניכול נהמא בדוכתא פלן דכיון שהסכימו לאכול במקום קבוע או ידוע כמאן דהסבו דמי ודאי ברייתא בברכת המזון מיירי דהכי אמרינן בהדיא בירושלמי ישבו ואכלו וכו' דמשמע שאכלו כבר ואם כדברי האומרים [שאין] צריך קביעות לזימון אמאי איצטריך רב נחמן לאוקמה כגון דאמרי ניזיל וניכול נהמא בדוכתא פלן הא הוה מצי לתרוצי דהתם מש"ה אמרי' דישבו אחד מברך לכולם ואע"פ שלא הסבו מתחלה מפני שהאכילה קובע אותם ומדלא שנינן הכי שמעינן דפשיטא להו דכי אמרי' אחד מברך לכולם בשקבעו עצמן מתחלה לאכול ביחד קאמר הא לאו הכי כל אחד ואחד מברך לעצמו ואין האכילה קובעת אותם [דיקא נמי] דקתני והשמש שאכל כזית מצטרף ואמאי איצטריך למיתני שהשמש מצטרף אלא ודאי בא להשמיענו שאע"פ ששאר בני אדם אינם מצטרפין אלא בישיבת קבע השמש מצטרף דכמו שקבע עמהם לאכול דיינינן ליה. [רבינו יונה, דף לב: מדה"ר]

אכל טבל.

כתב ר"מ שאינו מברך עליו כלל לא בתחלה ולא בסוף, והראב"ד השיג עליו וז"ל טעה בזה טעות גדולה שלא אמרו אין מברכין אלא שאין מזמנין עליהם לומר שאין להם קביעות לזימון הואיל ואוכלין דבר האסור והוא כעין אכילת פירות שאין לה קבע לזימון, אבל ברכה תחלה וסוף למה לא יברכו הואיל ונהנו, ונראה לי כדבריו, וכן מוכח בההיא דאמרינן בפ"ק דסנהדרין ובפ' הגוזל הרי שגזל סאה חטים מחברו טחנה אפאה והפריש ממנה חלה אין זה מברך אלא מנאץ משמע שחייב לברך אלא שברכתו היא ניאוץ. [תוספות הרא"ש]

ומעשר ראשון שלא נטלה תרומתו ומעשר שני והקדש שלא נפדו, והשמש שאכל פחות מכזית והנכרי אין מזמנין עליו.

טעמא דמתניתין בכל הני דבכל מאכל שיש עבירה באכילתו לא מברכינן עליה כלל. ולא תימא דוקא זימון הוא דלא מזמנינן בהו הא ברוכי מברכינן עלייהו דהא קתני בהדייהו והשמש שאכל פחות מכזית נמי וליכא למימר דבפחות מכזית זימון הוא דליכא הא ברכה לאחריו איכא. אלא ודאי אינו מברך כלל והדין נותן דמכיון שיש עבירה באכילתו אין זה מברך אלא מנאץ וכן כתב הרמב"ם ז"ל. תדע לך הרי שהיה אוכל חזיר ונבלה ואפילו בהיתר כגון מסוכן שצריך להם התאמר שיברך זה בודאי אין ראוי. וכן הדין אף באיסורין דרבנן באוכלן באיסור. אבל אוכלן בהיתר לא נחמיר כל כך וחייב לברך בהן כגון חולה במעשה שבת על ידי נכרי דודאי כיון שהתירוהו והוא טעון ברכה מן התורה ראוי לו שיברך שיום זה מותר באכילה הוא ומאכל זה גם כן מותר הוא לו מחמת חוליו אף על פי שנעשה בו מלאכת איסור דמעולם לא נאסר לגבי האי. אבל מי שהוצרך לאכול ביום הכפורים מחמת חולי אף על פי שמותר נראה ודאי דאין לו לברך כלל בין לפניו בין לאחריו דלאו הנאה הוא לו אלא צערא. ואף על גב דלא איפשר דלא מתהני הוה ליה כאשה דכיון דהוי תחלתה באונס אף על פי שסופה ברצון חשבינן ליה אונס. [הריטב"א]

עד כמה מזמנין.

כלומר עד כמה דיינינן ליה אכילה שיצטרף עמהם לזימון עד כזית רבי יהודה אומר עד כביצה והלכה כת"ק וראיה לדבר מדאמרינן בפרק כיצד מברכין (ד' לח:) רבי יוחנן אכל זית מליח ובריך עליו תחלה וסוף והוינן בה והא זית כי שקלית ליה לגרעיניתה בציר ליה שעוריה ומתרצי' הכא בזית גדול עסקינן דאפי' בלא הגרעין ישאר שיעור זית אגורי שהוא בינוני דעלמא דכשיעור כזית דיינינן ליה אכילה וצריך לברך עליו תחלה וסוף הכא נמי בזה השיעור דיינינן ליה אכילה שיצטרף עמהם לזימון. מפי מורי הרב נר"ו. [רבינו יונה, דף לג. מדה"ר]

דף מה:

אבל אחד סופר ואחד בור סופר מברך ובור יוצא.

דעדיפא ליה לצאת בברכת סופר בעונה אחריו אמן או בשומע דקיימא לן דשומע כעונה יותר משיצא בברכת עצמו. ויכול הוא לצאת בברכת חברו אף על גב דלאו בזימון דמן הדין ברכת המזון הרי הוא כשאר כל הברכות וכל אחד מוציא לחברו. אלא דרבנן אסמכוה לזימון ובתלתא משום ברוב עם הדרת מלך ואצרוכינהו לאיצטרופי ולברוכי. והיכא דאיכא סופר ובור אוקמוה רבנן אדינא ואפילו בלא זימון סופר מברך ובור יוצא דברכת סופר עדיפי. והאי בור לאו דלא ידע ברכת המזון דאי הכי פשיטא ומאי קא משמע לן אלא אף בידע כיון דאיכא סופר עדיף. ומיהו דוקא כשהסופר אכל אבל אי לא אכל לא דלא וותרו רבנן במילתא כולי האי ואף על גב דמדינא ודאי אף על גב דלא אכל מפיק. משום דמדינא ברכת המזון לאו ברכת הנהנין דאם יצא אינו מוציא אלא אף על פי שיצא או שלא אכל בדין הוא שיוציא. אלא דרבנן הוא

שעשאוה כעין ברכת הנהנין שאינו מוציא אלא כשאכל לפי שהיא באה על הנאה. [הריטב"א]

שאני רב פפא דלפנים משורת הדין הוא דעבד.

דאנן לא אמרינן אלא דאין שנים חייבין להפסיק לאחד אבל אי בעו מצו עבדי ויצאו כולן ידי זימון ואחר ברכת זימון חוזרין לאכול אלו שלא גמרו לאכול. ונראה שאין צריכין לברך המוציא שהרי אלו לא פסקו לדעת גמר סעודה ודעתן לגמור סעודתן. וכן דעת רבותינו הצרפתים וכן דעת בעל הלכות גדולות ז"ל.

ושנים שרצו להפסיק לאחד עונין עמו ברכת זימון והוא מברך ארבע ברכות כולן ואחר שענו עמו ברכת זימון בלבד חוזרין ואוכלין לאלתר. ואפילו למאן דאמר לקמן דברכת זימון עד הזן והזן בכלל היינו לענין שצריכין לעמוד בקביעותן עד הזן שלא יפרוש אחד מהם ואפילו אחד מהם שקדם ובירך ובאו שנים אלו לזמן עליו צריך היחיד לעמוד עמהם עד הזן דאי לא בטיל קביעותייהו דבעינן מקצת ברכה בצירוף. ושוב [אחרי הזן] יכול לילך לו דהא כבר עבר ברכת זימון ולא בעינן תו צירוף. אבל לענין אכילה מכיון שאלו בדעתם לאכול ולא נתחייבו לענות אלא ברוך שאכלנו משלו למה יעמדו מלאכול שהרי ברכת הזן הם יחזרו ויברכו אותה כל אחד ואחד שהרי היחיד אומרה. ולא אמרו שברכת הזן מברכת זימון אלא לענין צירוף דבעינן מקצת ברכת המזון עצמה בצירוף שלשה שאם היה אחד מהם הולך קודם ברכת הזן נראה כאלו לא היה כאן קביעות. והא דאמרן ביחיד שקדם ובירך דמזמנין שנים האחרים עליו בעודו כאן ולא פקע זימון מינייהו היינו ביחיד שקדם ובירך ונשאר הקביעות בשנים שהם עיקר לגבי יחיד. אבל קדמו השנים וברכו בלא זימון פקע זימון מינייהו דהא בטיל קביעותייהו ואין היחיד מזמן עליהם. והא דאמרינן לעיל ביצא אחד מהן לשוק דקוראין לו ומזמנין עליו בדקרו ליה ועני ההיא נמי מיירי כשבירך דאי לא אינו רשאי לצאת בלא ברכה. אי נמי כשעבר ויצא שלא כדין. [הריטב"א]

לא קשיא הא בבונה ירושלים הא בשאר ברכות.

וגדולי הצרפתים מזקיקים לאמרו אף לאחר ברכות אחרונות של שחרית שאין אמן הפסק בין גאולה לתפלה אבל אחר ברכות ראשונות יש בדבר מחלוקת שלדעת קצת רבנים אומרו, ולדעת גדולי המחברים אינו אומרו מפני שהוא לדעתם הפסק בין הברכה והמצוה וכן אחר ברכות של חנוכה וברכות ראשונות של מגילה, ויש מכריעים לאמרו כשיהא משנה את המטבע לאל מלך נאמן שהוא נוטריקון של אמן וכן אנו נוהגין, ונסעדים בה ממה שאמרו במדרש שמור רמ"ח שלי ואני אשמור רמ"ח שלך, ואין רמ"ח תיבות בק"ש אלא בתוספת זה ואף בזו ערערו עלינו הרבה קצת רבנים. [מאירי]

כי קתני הרי זה מגונה זה העונה בסוף כל ברכה וברכה, וכי קתני הרי זה משובח בבונה ירושלים. ואית דבעי מימר דמשום הכי אמרי' שהעונה אמן בבונה ירושלים שהוא משובח כדי לחלק בין שלש ברכות שהן מן התורה לברכה רביעית שהיא מדרבנן, ואין זה נכון שבפירוש נראה בירושלמי שלא אמרו בבונה ירושלים בלבד, אלא ה"ה בסוף שאר ברכות, דגרסי' התם מ"ד הרי זה חכם בעונה בסוף. ומדקאמר בסוף סתם משמע שאין הדבר תלוי בבונה ירושלים מפני שהוא חילוק שבין ברכות של תורה לברכה של דרבנן אלא שבסוף כל ברכות שבע[illegible] לו לעשות כן, והטעם מפני דכשאומר אמן בסוף כל הברכות מורה שכבר גמר כל הברכות, ואין לו לומר יותר אבל כשעונה אמן בסוף כל ברכה וברכה הרי זה בור שמראה בכל פעם ופעם שמסיים וחוזר ואומר אח"כ ברכה אחרת, וגם בתלמוד שלנו נראה כמו שאומר בירושלמי דאמרי' בגמרא (ד' מה:) אביי עני לה לבונה ירושלים בקלא כי היכי דלידעו פועלים דהטוב והמטיב לאו דאורייתא, כלומר כשהיה מסיים בונה ירושלים היה אומר אמן בקול רם כדי שיכירו הפועלים ששם היה מסיים ברכות של תורה, ושהברכה האחרת לא היתה אלא מדרבנן, ורב אשי עני ליה בלחישא כי היכי דלא ליזלזלו בהטוב והמטיב שהיא מדרבנן כלומר היה עונה אמן אחר בונה ירושלים בלחש מפני שאם ישמעו הפועלים יהיו אומרים שבכאן הוא סיום הברכות, ומתוך כך מברך אמן והטוב והמטיב אינה עיקר שהיא אינה אלא מדרבנן ויזלזלו בה, ואם כדברי האומר [שמפני] שהיא מדרבנן אמרו שהעונה אמן אחר בונה ירושלים הרי זה משובח כדי לחלוק בין ברכות של תורה לברכת הטוב והמטיב שהיא מדרבנן, ורב אשי שלא היה רוצה לחלק ביניהם [כי] היה חושש שיכירו הפועלים ויזלזלו בה למה היה צריך לענות אמן בלחש לא יענה כלל אלא ודאי מפני כך היה עונה בלחש מפני שהוא סוף הברכות וצריך לענות אמן כדכתבינן. [רבינו יונה דף לג: מדה"ר]

ונמצינו למדין שצריך שיאמר האדם אמן אחר סיום התפלה כשיגיע להמברך את עמו ישראל בשלום אמן וכן צריך לומר אמן אחר גאל ישראל שהוא סיום ואין בזה הפסקה כיון שצריך לאומרו וכ"כ רש"י ז"ל (ד' מה:). ועוד כתבו הגאונים ז"ל מר יהודאי ורבינו האי ז"ל שאחר אכילת פירות שצריך לברך גם כן אחר אכילתן צריך לענות אמן ומה שאמרי' בתוספתא אחר המצות ואחר הפירות דעונה בסוף אמן הרי זה דרך בורות לא אמרו אלא בברכה שלפניו שאם משבירך על עשיית המצוה יענה אמן קודם העשייה נראה כמפסיק וכן בברכת הנהנין (וכן) אם אחר שיברך ברכה ראשונה יאמר אמן הוא דרך בורות שאין זה נקרא סוף ברכה אבל בברכה אחרונה ודאי סוף ברכה נקראת וצריך לענות אמן.

ור"ם ז"ל חולק על זה ואומר, דכי אמרי' שאם עונה אמן אחר ברכותיו הרי זה משובח זהו כשאמר שתי ברכות או יותר אבל בברכה אחת בלבד אין לו לענות אמן אחריה לא שנא בתחלה ול"ש בסוף ומתוך כך אמר שאחר שאמר שומר את עמו ישראל לעד שאומר ערבית יענה אמן אבל לא אחר גאל ישראל של שחרית מפני שבערבית הם ב' ברכות אבל בשחרית שאינו אומר אחר ק"ש אלא אמת ויציב בלבד אינו עונה אחריה אמן.

ודעת מורי הרב נר"ו נוטה יותר כדברי הגאונים שאחר הברכה האחרונה צריך לענות אמן דסוף ברכה נקראת ואפי' בשחרית עונה אמן אחר גאל ישראל וכן בברכה אחרונה שאומר אחר האכילה אע"פ שאינה אלא ברכה אחת. [רבינו יונה דף לג: מדה"ר]

דף מו.

בעל הבית בוצע כדי שיבצע בעין יפה.

גם בהמוציא יש להוכיח מירושלמי אם יש לכל אחד ככרו א"צ להמתין ואוכל כל אחד משלו והא דאמר טול ברוך (ברכות דף מ.) ואמרינן נמי (שם דף מו.) בעל הבית בוצע כדי שיבצע בעין יפה דמשמע שאין אוכלין אלא מה שמחלק להם מיירי בשאין ככר לפני כל אחד א"נ בשבת וכגון שאין להם לחם משנה דאז צריכין לאכול מבציעתו. [תוספות, פסחים קו.]

רבי זירא בצע אכולה שירותיה. פרש"י ז"ל שהיה בוצע חתיכה גדולה כדי כל אכילתו, ולא נהירא, חדא דאין זה מענין שמועתינו דאיירי בבציעה על שתי ככרות, ותו דהא לא מחזי כרעבתנותא אלא עין יפה וכדאמרינן התם (ברכות מ"ו א') בעל הבית בוצע כדי שיבצע בעין יפה, ותו דלישנא דאכולה שירותיה דגרסינן בנוסחי עתיקי לא דייק שפיר להאי פירושא, אלא דאפשר שהוא ז"ל גורס בצע לכוליה שירותיה כדאיתא במקצת נוסחי, לפיכך פירשו שהיה בוצע [על] כל הככרות שהיו נתונות בשולחן, ומשום דאמרינן דרב כהנא הוה נקיט תרתי ובצע חדא קאמר הכא דר' זירא בצע אכולהו ככרות דמנחי קמיה, ולאו דבצע להו אלא דנקיט לכולהו ובצע חדא מינייהו, והיינו דקאמר דהא מחזי רעבתן, ומהדרינן דכיון דשאר יומי לא עביד והשתא עביד לא מחזי רעבתן אלא כעין יפה וכמראה ריבוי הטובה. [הריטב"א, שבת קיז:]

כתב המרדכי בפרק אין מעמידין (סי' תתל) בשם ראבי"ה (ח"א סוף סימן קיא) שאם היסב על השלחן אצל ישראל האוכל פת של גוים והבעל הבית נזהר מפת של גוים כיון שמצוה זו מוטלת עליו לבצוע (ברכות מו.) יבצע מן היפה כדקאמר בירושלמי (ברכות פ"ו ה"א) גבי פת נקיה טמאה ופת קיבר טהורה וכיון שהותר לו לבצוע מותר בו כל אותה הסעודה וזכר לדבר מדאמרינן (יבמות ז:) מתוך שהותר לצרעתו הותר לקירויו ובפרק מי שהוציאוהו (עירובין מא:) קאמר אם פקח הוא עייל לתחומא דלא אחמירו באיסורי דרבנן דאין כבוד שמים שישוב יחדל משום איסור והוא כבר בצע עכ"ל. [בית יוסף יורה דעה סימן קיב]

ואורח מברך כדי שיברך בעל הבית.

כתב הראב"ד ז"ל מיתחזי מהכא דאי אמר בעל הבית לא ניחא לי דליברכן אלא אנא מבריכנא הרשות בידו. וקשיא לי ההוא מעשה דמסכת חולין (שם) דאמר ליה רבי לאותו שבשרו על אויבו שנפל ומת וסעד אצלו, אמר ליה ארבעים זהובים אתה נוטל או כוס של ברכה אתה שותה, ומה לו לקנותו ארבעים זהובים והוא שלו אם ירצה. ואפשר מפני שבשרו בשורה טובה לא רצה להעבירו ממנו אלא בדמים עד כאן. [כפתור ופרח פרק טז]

חוץ מברכת הפירות וברכת המצוות וברכה הסמוכה לחברתה.

וקדוש היום שהוא פותח בברוך אף על פי שהוא סמוך לברכת היין כבר תירצו אותה בירושלמי דפעמים אין שם ברכת היין כגון שהתחיל לאכול מבעוד יום וקדש עליו היום דליכא ברכת היין. והבדלה נמי אי משום ברכת היין דכוותה דקידוש היא. ואי משום ברכת האור או בורא עצי בשמים הסמוכה לה טעמא משום דלא קביעי שאם רצה לפזרן מפזרן. ושבע ברכות דנשואין ביוצר האדם שהיא פותחת אף על פי שהיא סמוכה לפי שהיא מטבע קצר ואין לה החתימה ולא סגיא בלא פתיחה. ואשר יצר נמי שהיא פותחת וחותמת אף על פי שסמוכה משום דבעינן שתי ברכות ביצירה כנגד זכר ונקבה ואילו לא היתה פותחת היו שתיהן נראות ברכה אחת. ואשר ברא דפותחת ואף על גב שסמוכה לחברתה משום דזמנין דאיתא לחודה כגון היכא דליכא פנים חדשות.

וברכה אחרונה של מגילה דפותחת ואף על פי שהיא סמוכה לברכה שלפניה דאין מגילה הפסק מידי דהוי אקריאת שמע דלא הוי הפסק וחשבינן אמת ויציב סמוכה לחברתה התם היינו טעמא לפי שברכות אלו של מגלה תלוי במנהג ויש מקומות שנהגו בברכה אחרונה של מגלה שאין חותמין בה הילכך לא סגיא דלא למפתח בה. ואף במקום שחותמין פתיחתה לא זזה ממקומה. והיא גופה נמי כולה במנהגא תליא מילתא כדאיתא התם במגלה. אי נמי ברכה אחרונה של מגלה אינה באה על המגלה אלא ברכת שבח והודאה על הנס לבורא יתברך ולפיכך פותחת וחותמת. [הריטב"א]

וברכת הפטרה נמי לפניה חדא ברכה היא. ולאחריה נמי ליכא למימר שתהא סמוכה לברכה שלפניה משום דאינן ברכות על המצוה שאינן על קריאת ההפטרה שהרי על התורה אינו מברך אלא אחת וכאן הוא מברך ארבע. אלא ברכותיהן של שבח והודאה שהותקנו על קיום הבטחות שהבטיחנו הבורא יתברך ותפלה על עיר ציון ומלכות בית דוד והודאה על התורה ועל העבודה ועל קדושת היום וכולל נביאים באמצע ברכה אחרונה. וברכת התורה שהוא מברך לפניה ולאחריה ופותחת לאחריה משום דמתחלה היה מנהגם שהראשון מברך לפניה והאחרון לאחריה כדאיתא

במגלה. וכיון דבשלשה אנשים הויא לה לא שייך בה טעמא דסמוכה לחברתה ולפיכך עשאוה פותחת וחותמת. ואף לאחר כן שתקנו בכל הקוראין לברך לפניה ולאחריה לא שנו נוסח הברכה. ומכל מקום יש ברכות אחרות שאינן סמוכות שחותמות ואין פותחות כגון אלהי נשמה ותפלה קצרה וברכת גשמים. ואלו אינן בכלל שלא נתקנו בנוסח הברכות אלא דברי שבח והודאה בלבד הן. וכן יהללוך שבסוף ההלל בלילי פסחים. ולפיכך קראוה ברכת השיר. [הריטב"א]

דף מו:

כדתניא מה הם אומרים בבית האבל ברוך הטוב והמטיב.

ת"ק סבר שצריך לתת שבח לבורא על הצרה הבאה עליו וכשיזכיר הטוב והמטיב מלבד מה שאומר בכל יום שאם נפרש שהטוב והמטיב שמזכיר בכל יום [לא] היה אומר ת"ק דא"כ מה חדוש בא להשמיענו שזה פשוט הוא שצריך לאומרו שכן אומר בהגדה שצריך לומר שלש הטבות ושלשה גמולות והוא הטוב והמטיב והוא ייטיב עמנו הוא גמלנו הוא גומלנו הוא יגמלנו ור"ע היאך יכול לומר שלא יאמר אותו כלל אלא ודאי בא להשמיענו ת"ק שאפי' בלא זה שאומר בכל יום שצריך שיאמר פעם אחרת הטוב והמטיב ודיין האמת ור"ע ס"ל דכיון שאמר הטוב פעם אחת א"צ לחזור ולאומרו פעם שנית ודי בשיאמר דיין האמת. [רבינו יונה, דף לד: מדה"ר]

בזמן שהם חמשה מתחילין מן הגדול.

לאו דוקא גדול ממש אלא מן המזומן לברכה וכדאמרי' בסמוך ולמקום שמים אחרונים חוזרין שם ברכה חוזרת, ואמרינן נמי א"ל רבי לרב קום משי ידך, אלא משום דגדול מברך אא"כ נתן רשות לאחר משום הכי קא פסיק מתחילין מן הגדול דכל עצמה של הקדמת נט"י אינה מחמת כבוד הגדול, דהא קיי"ל בסמוך אין מכבדין בידים מזוהמות, אלא מחמת כבוד הברכה הוא וכדי שיעיין בברכה בעוד שאחרים נוטלים ידיהם וכדאמר ליה ר' חייא לרב עיין בברכת מזונא קאמר לך, ושערו חכמים שבשעור נטילת הארבעה יש לעיין בארבע ברכות של מזון, וכן נמי בשיעור זה ליכא הפסק בין נטילה לברכה, ושמעינן מינה נמי דהא דאמרינן תיכף לנטילת ידים ברכה לאו דוקא תיכף ממש אלא בכדי שיעור זה, ומיהו אפשר דהיכא דאיכא למסמך ממש בכדי לא מפסיק אלא תיכף לנטילה ברכה. [הרשב"א]

כל הנוטל ידיו באחרונה תחלה הוא מזומן לברכה.

לרב נטרונאי. וששאלתם מים אחרונים צריכן מסובין כלן ליטול ידהם ואח"כ מברך ברכת המזון או שיטול ידיו המזומן לברכה ולאחר שיעמדו יטול כל א' וא' בביתו מפני הטורח. כך למדנו שמנהג לסלק שלחן וליטול ידיהם כלן ולברך דקא אמרינן (ברכות מו:) א"ל ריש גלותא לרב ששת אע"ג דאתון רבנן בצרכי סעודה פרסאי פקעין טפי וכו' וקאמרינן עלה אמר ר' חייא בר אשי אמר רב כל הנוטל ידיו תחילה באחרונה הוא מזומן לברכה ומדקאמר תחילה אלמא כלהון מתבעי להון ליטול ידיהן מיהו אי ניחא להון לברך ואח"כ ליטול ידיהם הרשות בידן ואימתי בזמן שלא אכלו דבר מזוהם אבל אכלו דבר מזוהם קיימא לן (שם נג ב) ידים מזוהמות פסולות לברכה ומה הן דברים מזוהמין שפסול אדם לברך עד שיטול אמרו חכמים כל שהיה קרב ע"ג המזבח לקרבן אינו פוסל. וכל בהמה ועוף שאין קרבין לגבי המזבח וחיה ודגים כלן פסולין עד שיטול ידיו. וכשהן פסולין לברך אין פסולין אלא כשמברכין על כוס של ברכה אבל אם אין מברכין על כוס אין פוסלין.

[תשובות הגאונים, מוסאפיה (ליק) סימן מז]

דף מז.

ולא בידים מזוהמות.

דרך ארץ שיכבד אדם לחברו ליטול ידיו תחלה במים ראשונים אבל במים אחרונים לא לפי שמים אחרונים ידיו מזוהמות, וכן שנינו (ברכות מז) אין מכבדין לא בידים מזוהמות ולא בדרכים ולא בגשרים אלא בפתח הראוי למזוזה. לפי שכיון שידיו מזוהמות אינו דרך ארץ שיתעכב מלרחוץ ידיו לכבוד שום אדם אלא כל הקודם ליטול ידיו זכה בטהרה. [שולחן של ארבע שער ג]

למאי נפקא מינה שחייב אדם לומר בלשון רבו.

כתב הגאון רבינו סעדיה, בזה טעו נדב ואביהוא שחשבו כי מלת ונתנו פירוש שישימו אש מן החוץ על המזבח, ואינו כן, אבל מלת ונתנו הוא כלשון ובערו, שכן מצינו לשון נתינה שפירושו הבערה, והביא ראיה ממה שאמר חזקיה (ישעיה לז יט) ונתון את אלהיהם באש. ואמר כי מכאן יש להוכיח כמה צריך אדם להזהר בדקדוק המלות בלשון תורתנו, שאפילו נדב ואביהוא שאין בכל ישראל למעלה מהם אחר משה, טעו במשמעות לשון ונתנו, וטעותם היתה סבה להם שהביאו אש זרה מן החוץ ונענשו בחיוב מיתה, כי אמרו שכשאמר משה מפי הגבורה ונתנו בני אהרן הכהן אש, פירושו שישימו על המזבח אש מן החוץ ולא חשו בזה שישאלו למשה והגיע להם העונש הזה, ועל כן היו נזהרים חכמי התלמוד לדקדק בלשון רבן שלא לשנות הכוונה בשום פנים, ומזה אמרו (עדיות א ג) חייב אדם לומר בלשון רבו, ולרוב גודל הזהירות שחייב אדם להזהר בדברי התורה במלות לשון הקדש קרא הכתוב מי שהוא משנה כוונת המלות בלשוננו הקדוש מהפך דברי אלהים חיים.

[רבינו בחיי, ויקרא א ז]

אין עונין לא אמן חטופה ולא אמן קטופה ולא אמן יתומה.

כבר האריכו רז"ל לדבר במשפט הזכרת אותיות התיבה הזאת ואיך יתחייב להגות בהם אדם, והוא שאמרו (ברכות מז.) אין עונין לא אמן קטופה, ולא אמן חטופה, ולא אמן יתומה, אלא אמן ארוכה, בן עזאי אומר העונה אמן חטופה יתחטפו ימיו, קטופה יתקטפו ימיו, יתומה יהיו בניו יתומים, ארוכה מאריכים לו ימיו ושנותיו. וענין חטופה שהוא חוטף האל"ף בשב"א פת"ח, והנה זה הפך האמונה ממה שכתוב באמנון (שמואל ב יג כ) האמינון אחיך היה עמך, ופירש"י ז"ל דשקרי"ר בלע"ז. והא למדת שהעונה אמן חטופה הנה הוא מהפך הקערה על פיה ומוריד לארץ יסודות חומות האמונה, הנה בארתי ענין אמן לפי שהוא נגזר מלשון אמונה, מלבד שיש במלת אמן סוד שהוא כולל השם המיוחד והכנוי והתפארת והכבוד. ויש בו עוד סוד מקובל, כי מלת אמן הוא חבור עשר ספירות מן האל"ף שהוא הכתר והוא המקור הנובע עד המ"ם שהוא התשובה והוא מלך העולם, ומן המ"ם לנו"ן שהיא השכינה שנקראת בלשון נקבה וכוללת זכר ונקבה, והרמז באותיות נו"ן כפופה נו"ן פשוטה, וכיון שהמשכת הברכות מגעת לנו"ן משם מתפשטת הברכה לעולם השכלים הנפרדים ומהם אל העולם השפל הזה, וכשם שהתחיל מן המקור הנרמז באות אל"ף והמשיך הברכה משם כמי שפותח המעין להשקות הצריכים השקאה, כך יקבל העונה אמן שכרו שיפתחו לו שערי גן עדן הוא שנאמר (ישעיה כו ב) פתחו שערים ויבא גוי צדיק שומר אמונים, אל תקרי אמונים אלא אמנים אלו שעונין אמן והנה שכרו אתו מדה כנגד מדה, וכבר ידעת כי מלת אמן נוטריקון אל מלך נאמן. [רבינו בחיי, שמות יד לא]

אמר ליה שמואל אלו מייתו לי ארדיליא וגוזליא לאבא מי לא אכלינן.

אבא אריכא הוא רב ותלמידיו היו קורין לו רב דרך כבוד אבל שמו העצמי אבא, וכן ר' יוחנן או רב נחמן קורא אבא ממשפחת בריאים בפ' כיסוי (חולין פד.). וכן פי' בערוך וכן קורא לו שמואל, וי"א כי שמו העצמי רב ודרך כבוד קורין לו אבא, וכן פרש"י ז"ל בפ' השוחט (חולין לח.) וכן התוס' הכריעו שם כרש"י, וכן נראה בסוף ברכות (מז.) ובפ' קמא דחגיגה (דף ה:) כי רב כהנא תלמידו קרא לו רב, וכן אריכא שהיה ארוך בדורו ורב יהודה מגיע לכתיפו כן פירש"י ובעל הערוך כדאיתא בפ' המפלת (נדה כד:) וכו', והוא חיבר ספרא שהוא תורת כהנים ר"ל ספר ויקרא, וכן חיבר סיפרי רבה שהוא כולל במדבר סיני וספר אלה הדברים ומהם תראה חכמתו ופלפולו כמו רבינו הקדוש, וכי הוו מפטרי רבנן מבי רב היו נשארין עמו אלף ור' רבנין. ובסוף פרק אלו טריפות (סו.) נראה מפרש"י כי נקרא ת"כ ספרא דבי רב משום שהיה שגור בפי כל החכמים וא"כ לא נקרא לפי דעתי על רב, והרמב"ם כתב בתחלת מדע אמר כי רב חיבר סיפרא וסיפרי, ולפי רש"י נראה כי ר' חייא ור' אושעיא עשו כל הברייתות בסוף חולין, וכן בפ' מי שמתו בברכות י"ג מתיבתא כגון משנת רבי ור' חייא ור' אושעיא ורבא ולוי ושמואל ולא הזכיר רב ובפ"ק דברכות אמר ר' חייא בר אשי זמנין סגיאין הוינא קמיה דרב, והיינו קורין בספרא דבי רב וקדם ומשי ידיה ומברך והוא בן אחיו ואחותו של רבי חייא כאשר אמרנו, גם בנו של רב נקרא חייא כשם דודו של רב, ואביו של רב הוא איבו כן פרש"י ז"ל בפ"ק דפסחים ובפ"ק דסנהדרין. וכן היה לו בן לרב נקרא איבו כשם זקנו כו'. ובפרק אין מעמידין רב ושמואל ור' יוחנן קראי פי' שדבריהם כמו מקרא, רב תנא הוא ופליג פי' כי הוא חבר לוי ומבר קפרא ומבני רבי שהם ר"ג ור' שמעון שהם תנאים. ורב האי גאון פי' כי בג' מקומות מצינו שהוא תנא, חדא בפ' ג' שאכלו רב אבא אמר צריך שיאמר הודאה תחלה וסוף, ואידך בפרק האשה שנפלו לה נכסים רב אבא אומר שאלתי לסומכוס, ואידך בשבת פרק ר' אליעזר רב אבא אמר הטבילה ואח"כ ילדה ואבא הוא רב. אבל זה שאמר הגאון בשבת, אני מצאתי בגמ' ולא ברש"י ולא בתוס' שאומר אבא אלא רב חמא, ואמר ואני מצאתי בגמ' ולא ברש"י ולא בתוס' שאומר אבא אלא רב חמא, ואמר ואני מצאתי בתוספתא בפרק ז' מחולין אחרת שאומר א' ר' אבא זה אחד מן הדברים שהיה רבי חייא אומר אין להם תשובה והשיב ר' אליעזר וכו', וכן בפ"ק דביצה בתוספתא וכן בפרק כסוי הדם בגמ'. [ספר יוחסין מאמר שני]

דף מז:

איזהו עם הארץ כל שאינו אוכל חוליו בטהרה דברי רבי מאיר.

כל שאינו קורא ק"ש שחרית וערבית דברי ר"מ - תימה לר"י דאמר בפרק הניזקין (גיטין דף סא.) ובפ' ג' שאכלו (ברכות דף מז:) איזהו עם הארץ כל שאינו אוכל חולין בטהרה דברי ר"מ ופירש דהרבה ענייני עם הארץ הן ויש שאין מקבלין ממנו עדות כדאמרינן בפ' אלו עוברין (פסחים דף מט:) ששה דברים נאמרו בעם הארץ אין מקבלין מהן עדות וכו' ובפ' חומר בקודש (חגיגה דף כב.) כמאן מקבלין סהדותא מעם הארץ כר' יוסי ויש כשר לענין עדות ונחשד על הטהרות ועל המעשרות או לענין זימון או לענין שביעית, א"נ לענין דברים שאינן נקחין אלא מן המומחה כדאיתא בפ' שני דמסכת ע"ז (דף לט:).

[תוספות, סוטה כב.]

כל המשחרר עבדו עובר בעשה.

אסור לאדם לשחרר עבד כנעני, וכל המשחררו עובר בעשה שנאמר לעולם בהם תעבודו ואם שחררו משוחרר כמו שביארנו, וכופין אותו לכתוב גט שחרור בכל הדרכים שביארנו, ומותר לשחררו לדבר מצוה אפילו למצוה של דבריהם כגון שלא היו עשרה בבית הכנסת ה"ז משחרר עבדו ומשלים בו המנין וכן כל כיוצא בזה, וכן שפחה שנוהגין בה העם מנהג הפקר והרי היא מכשול לחוטאים, כופין את רבה ומשחררה כדי שתנשא ויסור המכשול, וכן כל כיוצא בזה.

[רמב"ם, עבדים פ"ט ה"ו]

וכתב הר"ן בפרק השולח על הא דעובר בעשה דלאו עשה גמור הוא דא"כ היכי דחינן ליה משום מצוה דעשרה בבה"כ, ויש מתרצים שלא אמרה תורה לעולם בהם תעבודו אלא

משום שלא יתן להם מתנת חנם כענין שכתוב בעכו"ם לא תחנם וכיון דאיכא מצוה לאו משום חנינה דידהו קא עביד אלא לצורך והו"ל כנותן דמי עצמו. [כסף משנה שם]

שנאמר לעלם בהם תעבדו.

שנעבוד בעבד כנעני לעולם, כלומר שלא נשחרר אותו לעולם ושלא יצא לחירות כי אם בשן ועין, כמו שבא בכתוב, או בראשי איברים הדומין להם, כלומר איברים שאינן חוזרין.

ומשרשי המצוה, לפי שעם ישראל הם מבחר המין האנושי ונבראו להכיר בוראם ולעבוד לפניו, וראויים להיות להם עבדים לשמש אותם, ואם אין להם עבדים מן האומות, על כל פנים יצטרכו להשתעבד באחיהם ולא יוכלו להשתדל בעבודתו ברוך הוא, על כן נצטוינו להחזיק באלו לתשמישנו אחר שהוכשרו ונעקרה עבודה זרה מפיהם ולא יהיו למוקש בבתינו.

וזהו שאמר הכתוב אחר כן (שם מו) ובאחיכם בני ישראל איש באחיו לא תרדה, כלומר ובכן לא תצטרכו להשתעבד באחיכם ותהיו נכונים כולכם לעבודת השם. ואף על פי שיש במשמעות הכתוב שיבוא להזהיר שלא להשתעבד בעבודת פרך בעבד עברי, שבעים פנים לכתובים.

ומהיות יסוד המצוה כדי שירבו בני אדם בעבודת בוראם ברוך הוא, התירו חכמים זכרונם לברכה לעבור על מצוה זו בכל עת שביטול מצוה זו יהיה גורם למצוה אחרת, ואפילו בשביל מצוה דרבנן אם היא מצוה דרבים, כגון שלא היו עשרה בבית הכנסת וצריכין לשחרר העבד ולהשלים המנין. [ספר החינוך, מצוה שמז]

מצוה הבאה בעבירה היא מצוה דרבים שאני.

הקשה בה הרמב"ן נ"ר, וכי מפני מצוה להתפלל בצבור נדחה עשה שבתורה, ותירץ דאפשר דלא אמרה תורה אלא משום שלא ליתן להם מתנת חנם כענין דכתיב בגוים (דברים ז ב) לא תחנם, אבל כשהוא משחררו מפני שנתן דמי עצמו או משום מצוה וצורך הרב דליכא חנינה מותר, וקשיא לי דאפילו לגר אוכל נבלות מותר ליתן מתנת חנם לכולי עלמא וכל שכן לעבד כנעני שקבל עליו כל המצות כישראל, וקרא כתיב (דברים יד כא) לגר אשר בשעריך תתננה, ובשילהי פ"ק דעבודה זרה גמ' אין מוכרין להם במחובר לקרקע (כ.) אמרי' מתנת חנם תנאי היא דתניא לגר אשר בשעריך תתננה אין לי אלא לגר בנתינה לגוי במכירה ולגוי בנתינה ולגר במכירה מנין ת"ל (שם) ואכלה או מכור וגו' דברי ר"מ ר' יהודה אומר דברים ככתבן לגר בנתינה ולגוי במכירה, אלמא מדמוקמינן פלוגתייהו במתנת חנם שמעינן מינה דאפילו מאן דאית ליה דאסור ליתן מתנת חנם לגוי לגר מותר וכ"ש לעבד כנעני כמו שאמרנו, אלא הכא מצוה דרבים שאני ולאפרושי רבים מאיסורא נמי עדיף ושרי. [הרשב"א, גיטין לח:]

הא דמסיק פ"ק דשבת (ד.) גבי הדביק פת בתנור דאין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חברך, הכא שאני שהוא גורם לו לעבור שהוא אומר לו לקוט וסבור שעשרן. ומיהו קשה דבפרק תמיד נשחט (פסחים נט.) אמר אין לך דבר שמתעכב אחר תמיד של בין הערבים אלא קטרת ונרות בכל השנה ופסח ומחוסר כפורים בערבי פסחים בלבד שטובל ואוכל פסחו לערב וקעברי כהני אעשה דהשלמה שאין בו כרת כדי שיקיים זה מצות עשה שיש בו כרת וכן אמר הכא בפרק בתרא (קג:) דכהן דעלתה לו יבלת חברו חותכו לו בשיניו כדי שיעשה עבודתו ואף ע"ג דאי לאו עבודתו היה אסור והתם לא שרינן רדיית הפת שהיא מדרבנן, ואומר ר"י שיש לחלק בההיא דהדביק לפי שפשע שהדביק סמוך לחשיכה ואע"ג דהוי שוגג איבעי ליה לאסוקי אדעתיה אבל בהנך דלא פשע מידי שרי והא דשרי (גיטין לח:) בחציה שפחה וחציה בת חורין לשחררה כשנהגו בה מנהג הפקר אף על גב שעובר בעשה, לא דמי פריצות דידהו למדביק פת בתנור שאותו לא היה אנוס כלל אבל שפחה האסורה לעבדים ולבני חורין והיא להוטה אחר זנות אי אפשר שלא תכשיל בני אדם ודמו לאונסין, ועוד דהוה ליה כמצוה דרבים כדמשני (שם:) גבי ר' אליעזר ששיחרר עבדו להשלימו לעשרה, מצוה דרבים שאני. [תוספות, עירובין לב:]

דף מח.

ולית הלכתא ככל הני שמעתתא אלא כי הא דאמר רב נחמן קטן היודע למי מברכין מזמנין עליו.

כבר פירשתי בספר המלחמות שיש הפרש בלשון הגמ' בין מקום שאמרינן לית הלכתא ככל הני שמעתתא מהא דאמר ר' פלוני כגון אותה שאמר ובין מקום שאומר לית הלכתא ככל הני שמעתתא אלא כי הא דאמר, כענין שאמר בכאן, שהלשון הראשון אומרים אותו במקום שהשמועות חולקות זו עם זו בפירוש ואי אפשר לקיים את שתיהן, וזה הלשון שנאמר בשמועה זו אינו במקום מחלוקת ברור ש(י)הא אפשר לקיימן כולן, שיהא קטן המוטל בעריסה נעשה סניף לעשרה ויודע למי מברכין מזמנין עליו בשלשה, וכן עבד ושבת וארון ותשעה שנראין כעשרה, והמחדדין זה את זה, אלו כולן אין להם שום מחלוקת על מימרא דרב נחמן, וכן בדר' יוחנן בפורח יש לקיימן שתיהן, אבל כך אמרו בגמ' שאין הלכה ככל הני קולי דברכת המזון אלא כי האי קולא דרב נחמן, וגמרא הוא דקים ליה בהאי פסקא, וכן מתפרשת אותה שבפ' כיצד מברכין לעיל (מב.) וכן במס' שבת (כד:) ובכתובות פ' אלמנה נזונית (נד.) וכן בכל מקום, וזהו דעת הגאונים בהסכמת כולם ז"ל. [הרמב"ן]

אמר לה לדביתהו מאן יהיב לן גברא דמברך לן.

כיון דאמר הב וניבריך איתסר למישתי - וא"ת בפ' ג' שאכלו (ברכות דף מח.) גבי ינאי מלכא כו' דקאמר מאן יהיב לן גברא דמברך לן דהוי הב וניבריך היכי נצטרך תו עמהן ר"ש בן שטח הא אמרי' לעיל בההוא פרקין (דף מז.) דרב ושמואל הוו יתבי בסעודתא על ואתא רב שימי בר חייא הוה קמסרהב ואכיל אמרו ליה מאי דעתך לאצטרופי בהדן אנן אכלינן אלמא כיון דגמרו מלאכול תו לא מצטרפי וי"ל בלאו הכי אמרי' התם הוא דעבד לגרמיה שהוציאם אע"פ שלא אכל כזית דגן. [תוספות, פסחים קג:]

יהבו ליה כסא אחרינא ובריך.

איכא למידק והא מכיון דיהבו ליה כסא קמיתא הא איתסר להו לינאי וחבריו למיכל וא"כ מעתה לא הוה חזי שמעון בן שטח לאיצטרופי בהדייהו, וכדאמרי' לעיל שמואל ורב כרוך ריפתא בתר דכרוך אתא רב שימי בר חייא הוה קא מסרהב ואכיל, א"ל רב מאי דעתיך דמצטרפת בהדן אנן גמרה לן סעודתן, ושמואל נמי לא אהדר ליה לרב אלא משום דאכתי לא איתסר להו למיכל דהא אי מייתו להו ארדיא וגוזליא אכלי, אלמא לכולי עלמא אי גמרי סעודה לגמרי לא מיצטרף, ותירצו בתוספות דהא דינאי באמצע סעודה אמרו כן מאן יהיב לן גברא דמברך לן, ולא נהירא, ולדידי מסתברא דהא נמי דעבד לגרמיה הוא דעבד. [הרשב"א]

אפילו לא טבל עמהם אלא בציר, ולא אכל עמהם אלא גרוגרת אחת מצטרף.

פירוש ומדתני מצטרפין משמע דשוו דינייהו וכל חד וחד מינייהו מפיק אידך. וסבר רבן שמעון בן גמליאל דגרוגרת מיזן זיין וברכת שלש פוטרתן. ובודאי רבן שמעון בן גמליאל לא אמרה להצטרף לשלושה דהא פשיטא דשלושה אין מצטרפין לזימון עד שיאכל כל אחד כזית דגן. אלא ודאי להצטרף לעשרה קאמר וקים להו דלא פליגי רבנן עליה. ומשני דאיצטרופי מצטרף אבל להוציא רבים ידי חובתן עד שיאכל כזית דגן וכן הילכתא. ומאי דאמרינן דאפילו בלא אכל דגן מיצטרפי לעשרה דוקא בדאכלי מידי דברכת שלש פוטרתו כגון שאכל פירות שאינן משבעת המינין דברכתו לאחריו בורא נפשות רבות וממילא מיפטר בברכת שלש. או מידי דשבעת המינין דזיין כגון תמרי וגרוגרות דכיון דזייני מיפטרי בברכת שלש. וכיון דכן מצטרפין בהו לעשרה דנהי דלא חשיבי לאזמוני בהו לחודייהו עד דאיכא שבעה דאכלו פת אבל עולין הן עמהם לזמן עמהם ולהפטר בברכתם כל היכא דאיכא קביעות לבר מדידהו. אבל אכלו דברים שאינן נפטרין בברכת שלש כגון ענבים והן טעונין ברכה לעצמן בודאי אין מצטרפין להשלים לעשרה שהרי הן טעונין ברכה מצד אחד לעצמן. הרא"ה ז"ל. [שיטה מקובצת]

דף מח:

אמר רב נחמן משה תקן לישראל ברכת הזן בשעה שירד להם מן.

וא"ת היכי אמרינן הכא דמשה ויהושע תקנו ברכות הללו והא אמרינן בסמוך דברכות אלו מדאורייתא נינהו. וכי תימא ממטבע שלהן קאמרינן דתקון הרי תפלה דעיקרה מדאורייתא מדכתיב ולעבדו בכל לבבכם ואיזו היא עבודה שבלב זו תפלה ומשום דמטבע שלה מדרבנן אמרינן בכל דוכתא בכולהו דינא דתפלה דרבנן. יש לומר דתפלה לית לה עיקר במטבע שלה מן התורה אלא כל שהוא מודה ומתחנן סגי ליה ולית לה שום נוסח מדאורייתא הילכך האי תפלה בהאי נוסחא דרבנן היא. אבל ברכת המזון יש לה קצת נוסח מן התורה שהוא צריך לברך על מזונו ולהזכירו ולהזכיר הארץ וירושלים דדרשינן הטוב זו בונה ירושלים אשתכח דכולהו בקרא בהדיא ואין צריך לומר בית המקדש שיבנה במהרה בימינו. הילכך ברכת המזון כולה מדאורייתא שהרי נוסחה ומטבעה דברים אלו. אבל ודאי אי אמרינהו באנפא אחרינא נפיק וכדמוכח לעיל גבי מנימין רעיא. [הריטב"א]

הטובה זו בנין ירושלים.

חותם ברוך אתה ה' בונה ירושלים. כתב המרדכי בסוף ברכות (סי' ריז) שמהר"ם היה אומר בונה ברחמיו והכל בו (סי' כה כב ע"ד) וארחות חיים (הל' ברהמ"ז אות מט) כתבו שאינה נוסחא מדוייקת לפי שלא תבנה ירושלים אלא במשפט דכתיב (ישעיה א כז) ציון במשפט תפדה ואם אמר ברחמיו נראה לי שאין מחזירין אותו שכבר מצינו על בנין הבית רחמים בזכריה (א טז) שבתי לירושלים ברחמים ביתי יבנה בה. [בית יוסף אורח חיים סימן קפח]

כל שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה, בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו.

מ"ש רבינו ונראה לי כיון דברכת המזון דאורייתא לעיכובא קאמר וצריך לחזור. יש לדחות דנהי דברכת המזון דאורייתא המטבע שלה הוא דרבנן וכיון שאינו משנה אלא מטבע שהוא מדרבנן אפשר דיצא אבל מדברי הרמב"ם (ברכות פ"ב ה"ג) משמע דלעיכובא קאמר וכדברי רבינו וגם הרא"ש כתב בפרק שלשה שאכלו (סי' כב) כל שלא אמר ברית ותורה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו פירוש רבנו חננאל וכן בכולהו אם לא אמר לא יצא ידי חובתו ובהדיא תניא בתוספתא (ברכות פ"ג ה"ג) רבי יוסי אומר אף מי שלא הזכיר ברית בשל ארץ מחזירין אותו וכתבה הרשב"א בפרק אין עומדין (לג:) וכן כתב בהדיא בירושלמי סוף פרק קמא דברכות (ה"ו) אם לא הזכיר תורה וברית בארץ מחזירין אותו אם לא הזכיר ברית בארץ או שלא הזכיר בבונה ירושלים מלכות בית דוד מחזירין אותו. [בית יוסף אורח חיים סימן קפח]

דף מט.

ומאי שנא הכא חדא היא התם תרתי כל חדא וחדא באפי נפשה.

אבל הכא הא בהא תליא כלומר כל החתימו' האחרות שאמרו כולם כמו אחת הם אלא זו בלבד שנראית כשתים שאומר קדושת שבת שהיא קדושה בפני

עצמה דמיקדשא וקיימא ואומר ישראל והזמנים שהיא קדושה אחרת בפני עצמה דישראל מקדשי לזמנים ועל זה שואל ומשיב כלומר כיון שנראית כשתים למה אומר חתימה זו יותר ממושיע ישראל ובונה ירושלם ומהדרי׳ הנך כל חדא וחדא באנפי נפשה כתיבא אבל הכא הא בהא תליא וכו׳ כלומר לפיכך אינו חותם מושיע ישראל ובונה ירושלים משום דכל חדא וחדא באנפי נפשה שהרי מצינו כמה פסוקי׳ שמזכיר בהם תשועת ישראל בלבד ואינו מזכיר בהם בנין ירושלים דכתיב ישראל נושע בה׳ תשועת עולמים ורבים כאלה ולפיכך דיינינן להו כשתים ואין חותמין בהם אבל מקדש השבת וישראל והזמנים אע״פ שנראי׳ כשתים ענין אחד הוא שקדושת ישראל תלויה בקדושת השבת וקדושת הזמנים וראשי חדשים תלויה בקדושת ישראל וכיון שתלוי זה בזה כמו קדושה אחת דיינינן ליה. ורבי׳ אפרים הספרדי ז״ל פי׳ דהא בהא תליא רוצה לומר אע״פ שנראה כשני ענינים כיון ששתי הקדושות באין בזמן אחד כמו קדושה אחת הוי ולפיכך חותם בשתיהם. ורש״י ז״ל גורס ומאי שנא הכא חדא היא התם תרתי מילי נינהו כלומר אין לדמות זה למושיע ישראל ובונה ירושלים שזה אף על פי שנראית כשתים ענין אחד הוא שהכל הוא ענין קדושה וכיון שאינו מזכיר בשניהם אלא לשון קדושה כמו דבר אחד הוי וחותמין בהם אבל מושיע ישראל ובונה ירושלים תרתי מילי נינהו שלשון ישועה הוא לשון בפני עצמו ובונה ירושלים הוא לשון אחר בפני עצמו ולפיכך דיינינן להו שתים ואין חותמין בהם. [רבינו יונה, דף לו. מדה״ר]

איידי דאמר מלכות בית דוד לאו אורח ארעא דלא אמר מלכות שמים.

כלומר מן הדין לא היה צריך להזכיר מלכות בהטוב והמטיב מפני ברכה של בונה ירושלים אלא כיון שהזכיר בבונה ירושלים מלכותא דארעא צריך להזכיר כנגדו מלכות שמים ובברכת בונה ירושלים אין להזכירו שאם היה מזכירו ביחד היה נראה שמדמה מלכותא דארעא למלכותא דשמיא וכיון שיש לו להזכירו אינו יכול להזכירו באותה ברכה עצמה ואומר אותו בהטוב והמטיב ונמצינו למדים שהאומרים בבונה ירושלים ומלכותך ומלכות בית דוד טועים הם שאין להם להשוות ביחד מלכותא דארעא ומלכותא דשמיא שאם היה מותר לומר מלכותך בבונה ירושלים לא היו צריכין לומר שיאמר אותה בברכה אחרת לתשלומין אלא ודאי מתוך כך התקינו לאומרה בהטוב והמטיב מפני שאין לו לאומרה בבונה ירושלים כדי שלא לשתף מלכות שמים עם מלכות בית דוד כדכתיבנא.
[רבינו יונה, דף לו. מדה״ר]

לאו אורח ארעא דלא אמר מלכות שמים.

ויש אומרים מכאן שאין אומרים והקם מלכותך בבונה ירושלים דאם כן מאי קאמרינן כיון דאמר מלכות דוד לאו אורח ארעא דלא לאדכורי מלכות שמים דהא אידכר ליה. ואינה ראיה דאין זה מלכות שמים אלא כשממליכו עליו ובברוך כמו שכתבנו. אבל מה דאמר והקם אין זה מלכות שמים. ואף על גב דמלכות דוד גופיה בהך לישנא גופיה מדכר ליה מכל מקום מלכות בית דוד הכי איתיה דהשתא ליתיה ובעינן למימר והקם וכל היכא דאידכר ליה כלל לאו אורח ארעא דלא לאדכורי מלכות שמים. ויש שהיו רוצים להוכיח שאין ראוי לומר מלכות כלל בשום ברכה הסמוכה ומפני כך דחקו להשלים אלו המלכיות בהטוב והמטיב ולא תקנום בעצמן. והוקשו להם כמה ברכות שמצינו שיש בהם מלכות והם סמוכות באהבת עולם מלכנו. באמת ויציב ואמת ואמונה גם כן. באתה גבור מלך. בסלח מלכנו. בהודאה מלכנו. ומלכות דבאמצע ברכה מלכות מיקרי דהא בברכה ראשונה של שמונה עשרה ליכא מלכות כלל אלא באמצע מלך עוזר וכו׳. ויש אומרים דודאי חכמים לא הקפידו אלא על הברכות שאינן סמוכות שיהא שם מלכות ובלאו הכי אינה ברכה. וכאן אין אנו אומרים אלא שאחר שאין בברכות אלו מלכות בחיוב מפני סמיכתן ראו להשלים מלכות לכל אחת בהטוב והמטיב ואלו ודאי חובה. אבל מי שאומר באותן ברכות מלכנו או כיוצא בזה הוא רשות ואין מוחין בידו ולא הקפידו חכמים בכך. [הריטב״א]

ברוך שנתן שבתות למנוחה לעמו ישראל באהבה לאות ולברית.

מסתברא דכל הני בשם נינהו, וכן נמי חתימתן בשם, ואע״פ שאם היה מזכירן במקומן לא היו בשם, היינו משום דכל שהוא מזכיר בברכה הסמוכה הרי הן נכללות בברכה שיש בה מלכות בפתיחתה וחתימתה, דכל שסמוכה הרי היא כאלו פותחת בברוך שפתיחת הראשונה כוללת את כולן, וכן נראה דעת רבותינו הצרפתים ז״ל, אבל הראב״ד ז״ל כתב שאינו מזכיר בה שם אלא כמו שהיא נזכרת בגמ׳, והרבה ברכות יש בלא שם, כברכת הזימון שהיא בלא שם ובלא מלכות, וטעמא דמלתא לפי שאינן ברכות קבועות, וכן בכל הברכות האמורות בפ׳ הרואה, ואינו מחוור דאף ברכות האמורות בפרק הרואה כולן בשם הן, וכמו שמפורש שם בהדיא בירושלמי ואנו עתידין לכתוב שם בסיעתא דשמיא.
[הרשב״א]

דף מט:

לא שנו אלא שלא פתח בהטוב והמטיב, אבל פתח בהטוב והמטיב חוזר לראש.

פירש הר״מ במז״ל ורבותינו הצרפתים ז״ל, חוזר לראש כל הברכות כלן דהיינו הזן, וטעמא קאמרי שהרי כיון שגמר כל ברכות התורה אע״פ שלא גמר הטוב והמטיב כיון שהיא אינה אלא מדבריהם הרי הוא כאלו גמר כל הברכה וחוזר לראש ממש, ואינו מחוור בעיני כלל שאם אתה אומר כן אפילו כי לא פתח בהטוב והמטיב נמי יחזור לראש שהרי גמר כל ברכות התורה, אלא נראים דברי הראב״ד ז״ל שכתב שאינו חוזר אלא לראש הברכה דהיינו בונה ירושלים דלא גרעה ברכת הטוב והמטיב מן הרגיל לומר תחנונים אחר תפלתו שחוזר לראש העבודה, ואינו חוזר לראש התפלה. [הרשב״א]

ברכת מזונא דאי בעי אכיל אי בעי לא אכיל.

סעודת ר״ח פירושה שהיא סעודה שהיו עושין אותן כשהיו עולין לקדש את החדש ולעבר השנים כדאיתא בסנהדרין (ע:), דאילו בר״ח לא אשכחן סעודה אחריתי דהא קי״ל (ברכות מט:) דאי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל.
[הריטב״א, מגילה ה.]

אלא מעתה שבתות וימים טובים דלא סגי דלא אכיל.

משמע הכא דביו״ט לא סגיא דלא אכל פת דבר שצריך לברך אחריו בהמ״ז וקשה דבפ״ב דסוכה (דף כז.) קאמר גבי מתני׳ דקאמר אמר ר׳ אליעזר י״ד סעודות חייב לאכול בסוכה דטעמא דר״א תשבו כעין תדורו מה דירה אחת ביום ואחת בלילה אף סוכה כן ורבנן דאמרי אין לדבר קצבה סברי כדירה מה דירה אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל אף סוכה אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל ועל כרחך היינו לא אכיל פת כלל דאי אכיל חייב לאכול בסוכה הלכך הא דקאמר הכא יו״ט דלא סגי דלא אכיל היינו דוקא בליל יו״ט הראשון של פסח וליל יו״ט ראשון של חג הסוכות והא דקאמר בפ״ב דביצה (דף טו:) ובפרק אלו דברים בפסחים (דף סח:) גבי יו״ט חלקהו חציו לאכילה ושתיה וחציו לביהמ״ד דברי ר׳ יהושע אפשר בבשרא ופרי דאין בהם בהמ״ז. [רא״ש, סימן כג]

ומיהו קשה דמשמע יו״ט דומיא דר״ח ור״ח דוקא ביום דאלו בלילה אפי׳ בתפלה אין מחזירין אותו דאין מקדשין החדש בלילה הלכך נראה לרבינו יהודה דחייב אדם לאכול פת ביו״ט משום שמחה משום חלקהו חציו לאכילה ועיקר אכילה הוא לחם והא דאמרי׳ בסוכה מכאן ואילך רשות דאי בעי לא אכיל הכי קאמר רשות משום סוכה ולעולם חובה היא משום שמחת יו״ט. [רא״ש, סימן כג]

וכן מי שיצא מירושלים ונזכר שהיה בידו בשר קדש אם עבר צופים שורפו במקומו.

פירוש שנפסל ביציאתו חוץ דכיון דעבר צופים לא אטרחוה לחזור. אבל אם לא עבר צופים חוזר ושורפו לפני הבירה. פירוש בהר הבית יש שם בית גדול ששורפין שם פסולי מוקדשין קלים כדאמרינן בזבחים פרק טבול יום כך פירש רש״י ז״ל. ובתוספות פירשו דמקדשין קלים מדינא לא צריכי לפני הבירה אלא דרבנן גזור אטו קדשים חמורים. וצופים פירש רש״י ז״ל שהוא שם מקום שרואה משם בית המקדש. ולא נהיר תינח לאותו רוח שהוא שם ולרוח אחר מאי שיעורא אית ביה. והוה ליה למיתני וכמדתו לכל רוח וכמו שאמרו בפסח שני בפרק מי שהיה טמא אי זו היא דרך רחוקה מן המודיעים ולחוץ וכמדתה לכל רוח. אלא צופים הוא כל מקום שיכול לצפות ולראות משם את ירושלים לאיזה רוח שיהא. וכל שהוא קרוב משיעור זה אטרחוהו רבנן לחזור כדפרישית לעיל. וכל שעבר זה השיעור לא אטרחוהו ובמקומו שורפו. [הריטב״א]

דף נ.

והנקדנין תופסין אותו על כך.

פרש״י דווקנין. ובערוך פי׳ הנקרנין פי׳ מדקדקין בדבר שלא לצורך כמו תרנגול המנקר באשפה, וכן אמרינן במס׳ דרך ארץ לא יהא אדם מן הנקרנין ומן העמקנין, וכן בנדרים אמר רב חסדא מאן דשאיל להו להני נקרנין דהוצל דייסא היכי אכלי כלומר מדקדקין בדבר שלא לצורך, ירושלמי ובאש לר׳ זעירא דצווח ר׳ יעקב בר אחא נוקדאה. [תוספות הרא״ש]

ומברכותיו של אדם ניכר אם תלמיד חכם רבי אומר ובטובו הרי זה תלמיד חכם ומטובו הרי זה בור.

יש מפרשים כי מטובו משמע ממקצת טובו בחסרון ולא בשלימות, כי משמעות המ״ם בכל מקום מיעוט, ואין הדבר כן כי האילן לא יתקיים ביניקה לבדה לולי הענפים והקליפות והלב, [הלב] כנסת ישראל, והקליפות שאר הכחות, אמנם ובטובו כבר כולל כל הכחות המתפשטין בטובו של עולם שהיא כנסת ישראל. אמנם במדרש רות פירושו הטעם, כי מטובו משמע שאין כוונת המברך במדת הטובה עצמה, רק במדת של מטה היוצא ממדת הטוב, ואינו כן כי כוונת המברך בברכה זו היא במדת הטוב עצמה שהוא במדת האור הגנוז. ומכאן יש להוכיח כי האומרים בשמונה עשרה כי מאור פניך נתת לנו טועים הן, כי התורה באור פניו נתנה כמו שפירשתי במקומו, והראוי לומר באור פניך. [ריקאנטי, דברים ח י]

שלשה שישבו לאכול כאחת, אף על פי שכל אחד ואחד אוכל מככרו אינן רשאין ליחלק.

פר״ח ז״ל דהא קמ״ל שאע״פ שכל א׳ אוכל מככרו אפילו כן מצטרפים, כיון דישבו לאכול כאחד, וכההיא דתניא בפרק כיצד מברכין עשרה בני אדם שהיו מהלכין בדרך ישבו אע״פ שכל אחד ואחד אוכל מככרו אחד מברך לכולן, וכן נראה מתוך גרסתו של הרב אלפסי ז״ל שהוא גורס בהלכותיו א״ר אבא אמר שמואל הכי קתני שלשה שישבו לאכול אע״פ שכל אחד ואחד אוכל לעצמו אין רשאין ליחלק, ורבינו האיי גאון ז״ל פי׳ קמ״ל דכיון שישבו לאכול ביחד אע״פ שלא התחילו בסעודה כיון שנזקקו לאכילת זימון אינן רשאין ליחלק, וכן פי׳ הראב״ד ז״ל, ומיהו משמע שהתחילו קצת לאכול ואח״כ חזרו פניהם זה לכאן וזה לכאן וגמרו סעודתן אבל אם לא התחילו כלל לא, ובירושלמי דריש פרקין נחלקו בדבר זה אם צריכין התחלה בכזית או אפילו בפחות מכזית, דגרסינן התם הכא איתמר אינן רשאין ליחלק וכה איתמר

חייבין לזמן אמר שמואל כן בתחלה כן בסוף, אי זהו בתחלה ואי זהו בסוף תרין אמוראי חד אמר נתנו דעתן לאכול זהו בתחלה אכלו כזית זהו בסוף, וחרנא אמר אכלו כזית זהו בתחלה גמרו לאכול זהו בסוף. [הרשב"א]

דף נ:

ולא אמרן אלא דלא אקדימו הנך ואזמון עלייהו בדוכתייהו, אבל אזמון עלייהו בדוכתייהו פרח זימון מינייהו.

פרש"י כגון שנצטרפו אלו עמהם לזימון כדאמר לעיל קורין לו ומזמנין עליו וברכו החבורות ואלו לא היו שם אלא כדי נברך וברוך שאכלנו, ועכשיו באין לברך לא מזמני דפרח מינייהו חובת זימון ותו לא הדר עלייהו, והקשה ה"ר יהודה דהא מילתא דפשיטא היא שלא יזמנו עוד שהרי כל אחד יצא ידי זימון עם חבורתו, וגם לא שייך על זה לומר פרח זימון מינייהו שהרי זימנו כבר ולא פרח מהם אלא יצאו ידי זימון כמו האחרים והיאך יצטרפו ויאמרו נברך פעם אחרת, ועוד אין הנדון דומה לראיה שמביא ממטה שחלקוה דפרח טומאה ישנה ממנה אפילו החזירוה דהכא לא שייך חזרה דכיון שנפטרו ידי זימון אפילו נקבצו השלשה יחד חבורה חדשה היא ואין כאן חזרה, ופירש הוא דאלו החבורות היה בכל אחת ארבעה ופירש אחד מכל חבורה ונצטרפו לחבורה אחת וזימנו השלשה הנשארים, והא דקאמר אזמין עלייהו בדוכתייהו לא שהיו עמהם אלא ה"ק זימנו עמהם כאילו היו שם כי נשאר להם כדי זימון פרח זימון מינייהו כיון שחבריהם זימנו הוי כמו מטה שנחלקה שפרחה ממנה טומאה ישנה ולא תחזור עוד אפילו החזירוה הכא נמי לא יצטרפו עוד לזימון. [תוספות הרא"ש]

יין עד שלא נתן לתוכו מים אין מברכין עליו בורא פרי הגפן אלא בורא פרי העץ ונוטלין ממנו לידים.

אין לפרש כמו שפירש רש"י ז"ל דנטילת ידים לאכילה קאמר דהא לא איפשר דודאי מים בעינן בנטילת ידים לאכילה כטבילה לגבי כל הגוף ומי פירות ודאי לא מהני לטבילה כלל. וגבי קידוש דכהנים בעינן נמי מים כדכתיב קרא בהדיא ובפרק כל הבשר משמע דדיני נטילת ידים מקידוש ידים שבמקדש ילפינן להו. ועוד אמרינן התם דאפילו אחזותא דמיא קפדינן ואמרינן נמי במסכת ידים דמים שנפלו לתוכו קומוס וקנקנתום ונשתנו מראיהן פסולין ולא גרעי ודאי נשתנו מראיהן ממי פירות. לכך פירשו דנטילת ידים דלנקיות קאמר כגון מים אחרונים או לתפלה. וקודם שנתנו לתוכו מים אינו חשוב כל כך ואין מברכין בורא פרי הגפן ונוטלין לידים דלא חיישינן להפסד אוכלין. ומשנתן לתוכו מים חשוב לברך עליו בורא פרי הגפן ולברכת המזון ולכמה מצות הילכך אינו בדין שיטול עכשיו ידיו בו ואחר כך יברך עליו על מזונו. [הריטב"א]

ממשיכין יין בצנורות לפני חתן ולפני כלה.

איכא מאן דפריש בדלא מימאיס כגון בצנור של עץ ומקבלו בכלי כשמגיע לראש הצנור. ואיכא מאן דפריש אפילו על גב קרקע דממאיס דכיון דעיקר שמחת חתן וכלה בכך התירו וכן עיקר. אבל קליות ואגוזים אין עיקר שמחה בכך ולא התירו אלא בימות החמה דלא ממאיס ובימות הגשמים אסור. וצריך ליזהר שלא לזרוק חטים לפני חתן וכלה כמו שנהגו. ויש אומרים דחטים לא חשיבי אוכל לגבי הא מילתא.

[הריטב"א]

הרא"ש כתב שם (סו"ס לב) גבי מושכין יין בצינורות ומיירי שמקבלן בכלי בפי צינור. והרשב"א כתב והא דתניא ממשיכין יין בצינורות לפני חתן וכלה אע"פ שנמאסים התם משום דעיקר שמחת חתן וכלה בכך וכדי לשמחן שרי וקליות ואגוזים דאסירי בימות הגשמים לפי שאין עיקר שמחתן בכך אלא שמתוך שיש קצת שמחה בכך שרי בימות החמה עכ"ל וגם ה"ר יונה (לז:) כתב ממשיכין יין ולא נחוש בזה משום ביזוי אוכלים דביזוי כזה מותר משום שמחת חתן וכלה ע"כ ולכאורה משמע שהם סוברים שאע"פ שאינו מקבלן בכלי בפי הצינור שרי משום שמחת חתן וכלה ומיהו מאחר שלא הזכירו בדבריהם לשון הפסד אוכלין נראה דבמקבלן בכלי בפי הצינור עסקינן וכדפרש"י ואפילו הכי איכא למיחש לביזוי אוכלין כלומר שכל שהם משמשים שלא לצורך אכילה ושתייה הוא זלזול לאוכלין או שעל ידי שהם ניגרים בצינור הם נמאסים קצת ולהכי קאמר דלא חיישינן משום שמחת חתן וכלה אבל שילכו לאיבוד משום שמחת חתן וכלה ודאי ליכא מאן דשרי כך נראה לי. ואע"פ שה"ר מנוח (ספר המנוחה ברכות פ"ז ה"ט) כתב בשם הראב"ד דאפילו אזיל לאיבוד שרי משום שמחה ע"כ נראה לדידן דאין זה עיקר השמחה אין ספק דבאזיל לאיבוד אסור.

[בית יוסף אורח חיים סימן קעא]

דף נא.

טבל ועלה אומר בעלייתו ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על הטבילה.

וששאלתם נדה מברכת המזון ומתפללת, או פטורה היא מחמת אונסה כחולה. או דילמא מברכת ומתפללת בשאר לשונות, או דילמא כיון דתפילה בכל לשון, לא שנא.

הכי חזינא שנדה מתפללת ומברכת בנדתה כמנהג ואינה חוששת לדבר, [נהי דאסורה לביתה כלום נפטרת מן המצות הא אמר רבינא (בכורות כז:) נדה קוצה לה חלתה], כיון שחייבת להפריש, אי אפשר להפריש בלא ברכה, מה לי ברכת מצות מה לי תפילה.

ועוד, בעל קרי ומשמש מטתו שכתוב בהן וטמאו עד הערב, הכי נמי דלא מצלו ולא מברכין ברכת המזון וברכת פירות זבין ומצורעין הלא מתפללין וכי אוכלין הלא מברכין, וכי אפשר לומר כן שאין מתפללין ולא מברכין. אלא מתפללים ומברכין ואין בכך כלום, וכן נדה כמותן. ואי קשיא לכו הא דתניא (ברכות נא.) טבל ועלה בעלייתו הוא אומר אשר קדשנו במצותיו וצונו על הטבילה, אלמא קודם טבילה לא מברך, ונילף מיניה לנדה וכל ה(מ)טמאים דלא מצלין ולא מברכין ברכת המזון לאו הכי הוא ולא קשיא: התם כיון דאפשר לברוכי סמוך לטבילה, כמה דאיפשר לברוכי בטהרה טפי עדיף, דאפשר דאלתר דטביל מברך, אבל לענין תפלה וברכת [ה]מזון מי איפשר כל [יומי] דטומאה למטבל, לפיכך מברכת ומתפללת כהפרשת חלה.

[תשובות רב נטרונאי גאון, ברודי אורח חיים סימן כ]

ולא היא התם מעיקרא גברא לא חזי.

פי' רבי' חננאל בשם הגאון דדוקא בטבילת גר דאכתי גברא לא חזי אבל בשאר טבילות מברך עליהם עובר לעשייתן, ונראה כדפרש"י שפי' שבימיהן היו בעלי קריין אסורין בד"ת והיו צריכין לברך אחר הטבילה ובשביל דטבילת בעל קרי שכיחא תקנו כך בכל הטבילות ואע"ג דהשתא בעל קרי מותר בד"ת לא נשתנה המנהג, והיינו נמי טעמא שמברכין ענ"י אחר הנטילה משום דזימנין דגברא לא חזי לברך קודם הנטילה כגון שבא מבית הכסא הילכך לא פלוג רבנן בכל הנטילות אפילו בנוטל לסעודה, ועוד איכא טעמא אחרינא לנטילת ידים דאמרינן בפ"ק דסוטה כל האוכל בלי ניגוב ידים כאילו אוכל לחם טמא הילכך אחר הנטילה וקודם ניגוב מיקרי שפיר עובר לעשייתן. [תוספות הרא"ש]

עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה.

ועתה אגיד לך תעלומות חכמה אשר במדרש רות (פז ע"ב), ולא אביא לשונם מפני האורך, אמרו רבותינו ז"ל (ברכות נא.)עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה הדחה, ושטיפה, חי, מלא, עטור, ועטוף, מקבלו בשתי ידיו אוחזו בימין, ומגביהו מן הקרקע טפח, ונותן עיניו בו, ומשגרו לאנשי ביתו במתנה. והרמז לי' הויות, וידעת כי בכוס של ברכה אין לשים בו מים עד ברכת הזן, רמז כי עקר קבלתו ממדת הדין תחלה ואחר כן מן החסד, וידעת גווני המים והיין, גם העטור רמז למה שנאמר (יחזקאל ה ה) זאת ירושלים בתוך הגוים שמתיה וסביבותיה ארצות, גם סוד מקבלו בשתי ידיו אוחזו בימין רמז לקבלתו מב' זרועות עולם ומן החסד באחרונה. ופירוש משגרו לאנשי ביתו ידוע מעתה. ובעבור כי עתה בזמן הגלות אין הברכה מצויה כבראשונה אין כח הקדושה וצנורותיה נמשכין בשכינה, שנאמר (ישעיה נז א) הצדיק אבד ואין איש שם על לב, על כן אמרו רבותינו ז"ל (ברכות שם) אנו אין לנו אלא ארבעה וסימן חמש"ה, כי השאר אינם בשלימות בזמן הגלות. [ריקאנטי, דברים ח י]

רב אסי פרים סודרא על רישיה.

ועיטוף כתב רבינו ירוחם (ני"ו ח"ז קמח ע"ד) דהיינו שנותן סודר על ראשו שאסור לברך בגילוי הראש ע"כ. ולא נהירא לי דא"כ מאי רבותא דברכת המזון הא כל שאר ברכות נמי משמע דאסור לברך בגילוי הראש אלא עיטוף היינו סודר שפורסין על כובעיהם העומדים לפני הגדולים.

[בית יוסף אורח חיים סימן קפג]

דף נא:

השותה כפלים לא יברך.

אין לפרש אם שתה כוס אחד לא יברך ברכת המזון על כוס שני משום דהוי זוגות ואתי לידי סכנה, מדקתני השותה כפלים לא יברך משמע שכבר שתה שתי פעמים קודם שיברך, הילכך צריך לפרש דאם שתה בתוך הסעודה שתי כוסות לא יברך על השלישי ברכת המזון משום שנאמר הכון לקראת אלהיך ישראל וכיון ששתה זוגות המזיקין שולטין בו ואין לבו עליו לכוין מפני שירא מפני המזיקין. וא"ת כ"ש שיברך על כוס השלישי כדי לבטל הזוגות דהא אמרינן בפסחים כוס של ברכה מצטרף לטובה, וי"ל דהיינו דוקא בכוסות של פסח דהוי תקנת חכמים דאפילו עני שבישראל לא יפחתו לו מד' כוסות של יין וכיון שצריך לשתותם מצטרף עם שנים לבטל הזוגות, אבל הכא שאינו מחוייב בו אלא כשיש לו יין אינו מצטרף עם השנים הראשונים לבטל הזוגות כיון שאינו בא כי אם לצורך ברכה אינו מענין הראשונים ואינו מצטרף עמהם. [תוספות הרא"ש]

דף נא:

אלו דברים שבין ב"ש וב"ה בסעודה.

כוונת הפרק לבאר ענינים שבסעודה וברכות שבה ומה שנחלקו ב"ש וב"ה בסעודה בענינים אלו ובענין הבדלה ובהרבה ענינים שבסעודה ורוב הפרק יסוב על ג' ענינים הראשון לבאר בו ענין קדוש היום בקצרה וענין הבדלה בארוכה נסח שלה וסדור ברכותיה והיאך יחברוה בסעודה עם ברכת המזון וכן ענין הנר והבשמים שמברכין עליהם. השני שאר ענינים שבסדור סעודה איזה ענין מעניני סעודה ראוי להקדים ואיזה ראוי לאחר. השלישי בענין ברכת המזון באיזה מקום צריך לברך ועד מתי ברכתו עולה לו ועל איזה מברך ראוי לסמוך ולענות אחריו אמן זו היא כונת הפרק דרך כלל אלא שיתגלגלו בו דברים שלא מן הכונה כענין סוגיית התלמוד על הדרך שקדם וכמו שיתבאר. [מאירי]

אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של נכרים.

כתב הרשב"א בתשובה (ח"ג סי' רלד) על הגוים שמשימין שק פלפלין וזנגביל בתוך קנקני היין לתת טעם ביין שמותר להריח באותם בשמים ומכל מקום מסתברא דלבשמים דלהבדלה אסור משום הקריבהו נא לפחתך (מלאכי א ח) ועוד דכל שיש בו איסור מעורב אפשר דמימאיס למצוה, וכדבעא ריש לקיש פרק כל הצלמים (ע"ז מז.) המשתחוה לדקל לולבו מהו למצוה ואע"ג דלא איפשיטא ואפשר נמי דשרי שהרי"ף לא כתבה בהלכות מכל מקום טוב ליזהר מזה משום הקריבהו נא לפחתך מיהא ע"כ. [בית יוסף אורח חיים סימן רצז]

ולא על הנר ולא על הבשמים של עבודה זרה.

גחלת של ע"ז אסורה ושלהבת מותרת. הקשה הרב רבי אלחנן ז"ל א"כ מפני מה אמרו בברכות פרק אלו דברים (נא:) שאין מברכים על שלהבת של ע"ז, ותירצו בתוספות דהתם דוקא בשיש גחלת עמה. [הרשב"א, ביצה לט.]

והלכה כדברי בית הלל פשיטא דהא נפקא בת קול.

דע כי ארבע מדרגות הן בנבואה, בת קול אורים ותומים רוח הקדש נבואה, וכלן מדרגות חלוקות זו למעלה מזו וכלן נמשכות מן המדה הנקראת צדק, וזהו (איוב כט) צדק לבשתי וילבשני.

והנני מבאר לך בכאן ארבע מדרגות הללו, הראשונה בת קול, ויש סוד במה שאמרו בת קול ולא אמרו בן קול, וכן במה שאמרו זה בנה אב, וכן בנין אב משני כתובים, ולא אמרו זה בנה אם או בנין אם, וכן במה שאמרו עוד יש אם למקרא ולמסורת ולא אמרו יש אב, כי הכל נאמר בהשגחה מכוונת וחכמה יתירה, וחכמי האמת שכל דבריהם מיוסדים על אדני החכמה וספיר גזרתם קבלו כן מן הנביאים עד משה מסיני. ובאור הענין כי בנין אב לא נזכר בשום מקום מהתלמוד אלא על פסוק מפסוקי תורה שבכתב, וא"כ ראוי להם להזכיר בזה לשון אב ולומר זה בנה אב או בנין אב, כי כל פסוק ופסוק הוא בנין האב יתעלה ששמענו התורה מפיו מתוך האש, וכענין שכתוב (דברים ד) ביום דבר ה' אליכם בחרב מתוך האש ולא היה ראוי שיזכירו בו לשון אם, אבל כשאמרו יש אם למקרא ולמסורת שהוא דבר נמסר מעסק תורה שבעל פה הזכירו אם ולא אב. וכן בכאן בבת קול שהזכירו בת ולא בן מוכרח היה, לפי שהקול הזה המגיע לאזני השומע הוא נמשך מאותו הקול שכתוב בו (שמות טו) והיה אם שמוע תשמע לקול ה' אלהיך, וכן עוד (במדבר ז) וישמע את הקול מדבר אליו, והקול הזה הנשמע יקרא בת לפי שהוא נמשך מאותו קול, וזהו לשון בת קול. ועוד לטעם אחר נמרץ הוצרכו לומר בת קול כי היה הקול יורד לאזני השומע כמדת הכסא שהוא רחב מלמעלה וקצר מלמטה כי כן דמות כסא הכבוד וכן צורת האש של מעלה רחבה למעלה וקצרה למטה, וזהו לשון בת קול שהיה הקול יוצא כמדת הכסא. ובת קול זה היה נשמע תמיד לחכמי התלמוד ולחסידי הדורות בזמן בית שני שהיו משתמשין בבת קול אחר שפסקה הנבואה ופסקו אורים ותומים. המדרגה השנית אורים ותומים, שהם שמות הקדש שהיו מורים על עצם אספקלריא שאינה מאירה אשר מתוכה התנבאו הנביאים כלן, הם המעידים על אמתתה, ורמז זאת בלשון האורים שהם עיקר השמות שהוא עולה למספר שם השכינה, הוא שכתוב (ויקרא ח) ויתן אל החשן את האורים ואת התומים, וכשתתקרב אל שתי מלות את האורים אז תראה אור ונוסף עליו אחד להעיד על יחודו כי הוא הנרמז בד' של אחד. המדרגה השלישית רוח הקדש, והיא המדה העשירית במדות הנביא, הזכורתים כבר בפסוק (דברים כג) **ונשמרת**. וענין רוח הקדש הוא שימצא האדם בעצמו לב רחב ויזדמנו בפיו דברים נפלאים ויגיד העתידות ולא יתבטלו הרגשותיו כלל, אבל יוציא הדברים מפיו כפי מה שישים בפיו רוח הקדש, והוא אינו יודע מאין באו לו הדברים. המדרגה הרביעית נבואה, והוא שיגיד העתידות בבטול כל הרגשותיו וישאר מופשט מן החומר וכל כליו ויתיחד עם השכל הזך לבדו, ואז יראה האור הבהיר במראות ודמיונות בחלום או בהקיץ. [רבינו בחיי, דברים לג ח]

אמנם דעת הרמב"ן ז"ל באמרו כי היא מדרגה ממדרגות רוח הקדש, כי רוח הקדש גדולה מכלן וסדר המעלות לדעתו מלמעלה למטה כך הם, רוח הקדש נבואה אורים ותומים בת קול, רוח הקדש היא החכמה שהיא רוח נמשך מן הקדש שהוא המקור העליון, וכן כתיב (שמות לה) וימלא אותו רוח אלהים בחכמה.

וכן תמצא בספר יצירה, אחרת רוח אלהים חיים ברוך ומבורך שמו של חי העולמים קול ורוח ודבור וזהו רוח הקדש. קרא החכמה רוח אלהים חיים ומנאה ראשונה לענין ההשגה ואמר שהיא רוח הקדש, נבואה יסודה מן השם המיוחד, אורים ותומים בלמודי ה' למטה מן הנבואה ולמעלה מבת קול, בת קול בשכינה, וכל המעלות כלן נמשכות הן מן השכינה. נמצאת אומר רוח הקדש שהיא החכמה למעלה מן הנבואה שיסודה בשם המיוחד, והנבואה למעלה מאורים ותומים שהם למודי ה', ואורים ותומים למעלה מבת קול, בת קול האחרונה ולמטה מכלן, ולכך אין משגיחין בבת קול לסתור דברי הנבואה. ומה שאנו קורין הנבואה רוח הקדש לפי שהוא המקור שכל המעלות משתלשלות ממנה והבן זה. [רבינו בחיי, דברים לג ח]

דף נב.

ורבי יהושע היא דאמר אין משגיחין בבת קול.

ואירע שנעזר רבי אליעזר מנסים ומופתים ולא נתאמתו אצל חכמים שכבר קרה בכדומה לזה ועל זה אמרו אין מביאין ראיה מן החרוב וכו' רצו לומר שאין בזה דבר יוצא ממנהג הטבע. ואמנם מה שאמרו יצתה בת קול וכו' ראיתי בו שתי תשובות. האחת שבת קול לא אמרה הלכה כמותו בדבר זה אמנם בא הקול סתום ואפשר שכוון בכל מקום זולת זה וכדומה לו שאין הלכה כמותו ויהיו דברי בת קול אמתיים בזה. והשנית שהכונה בזה לנסות את החכמים אם זה הקול יעתיקם ממה שמקובל בידם או לאו וכמו שאמר כי מנסה ה' אלהיכם אתכם וגו' והורה בזה אמיתות קבלתם ואמר רבי יהושע לא בשמים היא לפי שתורת השם תמימה וכבר נתנה לנו בסיני והודיענו שלא ישונה ממנה דבר ולא נשאר בתורתנו לא דבר סותר זה את זה ולא שום ספק כדי שנצטרך בו למופת מן השמים. וכל מקום שתמצא בתלמוד ורבי יהושע הוא דאמר אין משגיחין בבת קול זהו עיקרן. [הר"ר ניסים גאון, בבא מציעא נט:]

אף אם יסכים היחיד לאמת יותר מן המרובים, יש לו לבטל דעתו אצלם. וכבר אמרו בבבא מציעא (נט:) בענין ר' אליעזר, עמד ר' יהושע על רגליו ואמר לא בשמים היא (דברים ל יב), מאי לא בשמים היא, כבר נתנה לנו משה על הר סיני וכתוב בה אחרי רבים להטות. הנה ראו כולם שר' אליעזר מסכים אל האמת יותר מהם, וכי אותותיו כולם אמיתים צודקים, והכריעו מן השמים כדבריו, ואעפ"כ עשו מעשה כהסכמתם. שאחר ששכלם נוטה לטמא, אע"פ שהיו יודעים שהיו מסכימים להפך מן האמת, לא רצו לטהר. והיו עוברים על דברי תורה אם היו מטהרים, כיון ששכלם חייב לטמא, שההכרעה נמסרה לחכמי הדורות, ואשר יסכימו הם, הוא אשר צוהו השם יתברך. [דרשות הר"ן, הדרוש החמישי]

אם אין לו אלא כוס אחד מניחו לאחר המזון ומשלשלן כולן לאחריו.

הקשה רבינו נסים ז"ל דהיכי מצי טעים קודם שיבדיל דהא אסור לאכול ואמימר דבת טות ולא רצה לטעום. וליכא למימר דהכא איירי כשהיה יושב ואוכל מבעוד יום ורוצה לברך על המזון שאכל כבר דהא הנכנס קתני. ואפילו כשתמצי לומר דמילי מילי קתני ולאו ארישא דהנכנס קאי כדפירש בירושלמי אכתי קשיא דהא בפרק ערבי פסחים דייק מינה טעם מבדיל. ואם כדבריך הרי לא טעם כלום משחשיכה. וי"ל דהכא סבירא לן ברכה טעונה כוס ומשום הכי שרינן ליה לטעום כדי שיברך על הכוס. [הריטב"א]

והא תני רבי חייא בית שמאי אומרים: מברך על היין ושותהו, ואחר כך מברך ברכת המזון.

וא"ת לר' חייא דתני שותהו דברכה אינה טעונה כוס קשיא דהתנן בש"א נר ומזון בשמים והבדלה אלמא ברכה טעונה כוס דאי לא ל"ל לברוכי תרוייהו על כוס א', י"ל מתני' ביושב ואוכל מבע"י והשלים עם חשכה דכיון דאיתנהו לתרתי ברכות קמיה לא מדחי' חדא מיניהו מן הכוס אבל ברייתא דקתני משלשלן כולן לאחריו כלומר שאוכל קודם שיבדיל ודחינן איסור מפני דחק בהמ"ז שיברך על הכוס מינה ודאי איכא למשמע דברכה טעונה כוס, הראב"ד ז"ל. ומסתבר לי דמתני' לאו דוקא כלומר שיהא חייב לברך על כוס א' מזון והבדלה למ"ד ברכה אינה טעונה כוס אלא שאם בא לשלשלן כלן על אותו כוס הרשות בידו כיון שאין לו אלא אותו כוס ולומר דאע"ג דאין אומרים ב' קדושות על כוס א' כיון דאין לו אלא כוס א' התירו כדאי' בריש ע"פ, ואפילו למ"ד נמי ברכה אינה טעונה כוס מ"מ יפה לאומרה על הכוס ותדע לך דאלת"ה לא הוי שתיק גמ' מלאקשויי רישא דמתני' אליבא דב"ש אסיפא דקתני מברך על היין ואח"כ מברך על המזון ולשנינהו כדשנינן אנן נמי ולוקמה בתנאי. [הרשב"א]

אלא תרי תנאי ואליבא דבית שמאי.

זימנין כשמקשה על תנא מדידיה אדידיה מתרץ הא דידיה הא דרביה כלומר חדא סברא דנפשיה וחדא סברא דרביה וליה לא סבירא ליה וזה תמצא בהרבה מקומות. ולפעמים מתרץ על כי האי קושיא תרי תנאי ואליבא דרבי פלוני, ורוצה לומר דחד אמר הכי אמר מר וחד אמר דלאו הכי אמר מר אלא הכי, וכמו שמצינו תרי תנאי ואליבא דר' פלוני כך מצינו תרי אמוראי ואליבא דפלוני כמו תרי אמוראי ואליבא דר' יוחנן ובהרבה מקומות. ואי לא דמסתפינא אמינא דכל כהאי גוונא לא משקר חד מינייהו אלא שמעו מרבן ומשכחת לה דמעיקרא אמר הכי ושוב חזר בו האחד שמע החזרה והאחד לא שמע, וסעד לזה במסכת ביצה באין צדין דפליגי התם לוי ורב ואמר רב לעולם אל ימנע אדם עצמו מבית המדרש אפילו שעה אחת דאנא ולוי הוה יתבינן קמיה דרבי כי אמרה רבי להא שמעתתא באורתא אמר מותרין באכילה ובצפרא אמר מותרין לקבל אנא דהואי בי מדרשא ושמעתיה הדרי בי וקבלתי לוי דלא הוה בי מדרשא לא שמע ולא הדר ביה. אלא שלא נראה כן מדברי רש"י ז"ל בפ' אע"פ וז"ל דכי פליגי תרי אליבא דחד מר אמר הכי אמר פלוני ומר אמר הכי אמר פלוני חד

מינייהו קא משקר אבל כי פליגי אליבא דנפשייהו בדין או באיסור והיתר כל חד וחד אמר הכי מסתבר טעמא ואין כאן שקר דכל חד וחד סברא דנפשיה קאמר מר יהיב טעמא להיתרא ומר יהיב טעמא לאיסורא אלו ואלו דברי אלהים חיים, זימנין דשייך האי טעמא וזימנין דשייך האי טעמא שהטעם מתהפך לפי שנוי הדברים בשנוי מעט, כל אלו דברי רש"י ז"ל. [הליכות עולם שער שני פרק ב]

דף נב:

אפילו הכי הא עדיפא דתכף לנטילת ידים סעודה.

פירוש ולא שיפסיק בשתיית כוס בין נטילה לאכילה. ומזה הטעם יש מי שפירש בפסחים גבי נטל ידיו לא יקדש על היין אלא על הפת כי היכי דתיהוי תכף לנטילה סעודה. ומכל מקום אין העולם נזהרין מזה עכשיו שנוטלין ידיהם קודם קידוש. וי"ל שלא אמרו אלא לפי מנהגם שהיה דרכם לשתות קודם אכילה והשתיה דבר חלוק בפני עצמו ופעמים נמי היו עושים אותה קודם הסעודה. אבל גבי קידוש שהוא במקום סעודה אין בכך כלום. וכי הא משמע בפרק כיצד מברכין דאמרינן מים ראשונים מתחילין מן הגדול וטעמא משום דמסיק ליה תכא מקמיה אף על גב דודאי לא שרי המוציא עד דמטו למיכל כולה. וכי תימא אמאי לא חשיב לה לעיל גבי שלשה תכיפות. איפשר דבפלוגתא לא איירי אף על גב דבית שמאי במקום בית הלל אינה משנה.

[הריטב"א]

בית שמאי אומרים נר ומזון בשמים והבדלה.

על הנר מברך תחלה מפני שנהנה בו מיד, ואח"כ על המזון מפני שכבר אכל ואין להפסיק בין הסעודה לברכת המזון בדברים אחרים, ואח"כ בשמים דאתו לכבוד שבת לפי שהיו לו שתי נפשות בשבת ומריח בשמים לרפואה לפי שאבד הנפש, והבדלה, ויין קודם לכלן שהוא תדיר. וב"ה סברי דבשמים קדמי למזון דאתו לכבוד שבת. ותימה מ"ש גבי קידוש והבדלה שמברכין על היין תחלה ועל ברכת המזון מברך על היין לבסוף, וי"ל מפני שברהמ"ז הוא סילוק והיסח הדעת על מה שאכל ושתה הילכך הוי ברכת המזון הפסק בין ברכה לשתיה, א"נ יין גורם לקידוש ולהבדלה שיאמרו אבל ברכת המזון גורם ליין שיבא, וגם ברכת המזון תדירה יותר מן היין. [תוספות הרא"ש]

ואמר רבי יוחנן נהגו העם כבית הלל אליבא דרבי יהודה.

לית ליה לר' יוחנן כסתמא דמתני', ושמא בלשון יחיד היה שונה אותה או שמא סתמא אחרינא אשכח, תימה דמשמע הכא נהגו כב"ה אליבא דר' יהודה דאורויי מורינן הכי, וקשה מהא דאמרינן בעירובין פ' הדר ובפ' בתרא דתענית אמר רב יהודה אמר רב הלכה כר"מ ורב הונא אמר מנהג כר' מאיר ור' יוחנן אמר נהגו העם כר' מאיר ומפרש התם מ"ד נהגו אורויי לא מורינן כן ואי עבדי לא מחינן בידייהו, וי"ל דהתם דוקא דקאמר הלכה ומנהג ונהגו, שכל אחד בא לפחות מחבירו אבל היכא דקאמר אמורא נהגו גרידא עבדינן הכי כדאמרינן (כב.) נהוג עלמא כתלתא סבי. [תוספות הרא"ש]

אמרו להם בית הלל לבית שמאי הרבה מאורות יש באור.

הא דאמרינן שאין בודקין לאור האבוקה. כל שאורו גדול ושלהבתו גדולה קרי אבוקה בין משעוה בין מעצים, ולהבדלה מצוה מן המובחר, לפי שאמרו (ברכות נב:) הרבה מאורות יש באור, וכולן נראין יפה באבוקה, [ומיעטוה] לבדיקה מן הטעם שאמרו בגמרא, אבל כל דזוטר נהוריה הרי הוא בכלל נר ובודקין בו כגון נרות של שעוה, לא אסרום אלא לשבת דאית למיחש שמא יטה (שבת כ:), וכן נהגו גדולי הדור לבדוק בהן, וכן העידו משמו של הרמב"ן ז"ל.

[הריטב"א, פסחים ז:]

דף נג.

ובית הלל אומרים אחד מברך לכולן, משום שנאמר ברב עם הדרת מלך.

וא"ת ומ"ש ברכה דבסוף דכל אחד מברך לעצמו מברכה דבתחלה דאחד מברך לכולן כדמוכח בכיצד מברכין (ברכות דף לט.) גבי תלמידי (דרב) דהוו יתבי קמיה דבר קפרא ואייתו קמייהו פרגיות כרוב ודורמסקין ונתן בר קפרא רשות לאחד מהן לברך ובסוף אלו דברים (שם דף נג.) תניא היו יושבים בבית המדרש הביאו מאור לפניהם בית הלל אומרים אחד מברך לכולן ובפרק כיצד מברכין (שם מב:) תנן גבי מוגמר דאחד מברך לכולן. ויש לומר דשאני ברכה דלכתחלה שכל אחד מרויח באותה ברכה שע"י כן מותרין לאכול וליהנות לפיכך מצטרפין לה אבל בסוף שכבר אכלו לא מצטרפין.

[תוספות, חולין קו:]

אלא בית שמאי מאי טעמא קסברי מפני בטול בית המדרש.

שצריכין כולם לשמוע הברכה כולה ולענות אמן אחר המברך ונמצא שמתבטלין בעניית אמן יותר ממה שיתבטלו כשיברך כל אחד ואחד בפני עצמו וב"ה אומרים דלא חיישינן לביטול כזה שיותר טוב שיברך אחד לכולם משום ברוב עם הדרת מלך. ויש ששואלין והא אמרינן בפרק כיצד מברכין (דף מג.) דיין בעי הסבה ובלא הסבה אין הא' פוטר את כולם והיכי אמרינן הכא שהא' מברך לכולם ויש לתרץ דהכא מתוך שמיד שמביאין הנר נהנין כולם מיד מהאור דנר לאחד נר למאה לפיכך הוי נמי הסבה ואחד מברך לכולם אבל ביין שאינן יכולין כולם ליהנות ביחד בעי הסבה.

[רבינו יונה, דף לט: מדה"ר]

של בית רבן גמליאל לא היו אומרים מרפא בבית המדרש מפני בטול בית המדרש.

בדור הזה נשתכחה התורה, מחמת כי הלומדים הללו סבורים לעשות כמו הראשונים להחזיק בפלפולים, אך אינם דומים לחכמי צרפת כלל וכלל הלא לבם היה פתוח כאולם ותורתם היתה אומנתם, והיו ממיתים עצמם עליה יומם ולילה, לכן השיגו וידעו בפלפולם. אבל עכשיו אינם יודעים כן, אלא מבלבלים זה את זה ומבטלים רוב היום, ועוסקים באותו לימוד כחצי יום, והלימוד שלהם עראי דעראי והביטול קבע. אבל בימי חכמי התלמוד הלכו ללמוד עשר שנים ויותר, והיה לימודם גדול בקביעות, שאם היה אחד מתעטש, לא היו אומרים אסותא מפני ביטול בית המדרש (ברכות נג.), מזה הענין יש לדעת רוב קביעותם.

ואמרינן (כתובות סג.) רב יוסף בריה דרבא שדריה אבוה לבי רב לקמיה דרב יוסף, פסקו ליה שית שנין, כי הוה תלת שנין מטא מעלי יומא דכיפורא, אמר איזיל ואחזי לאנשי ביתי, שמע אבוה שקל מנא ונפק לאפיה, אמר ליה זוגתך נזכרת, איכא דאמרי אמר ליה: יונתך נזכרת, איטרוד, לא מר איפסיק ולא מר איפסיק. ראה והבן זה הענין, כמה היו דבוקים בתורה! על כן זכו לרוח הקודש. וכן בארץ צרפת היו עוסקים בעסק גדול וזמן רב, והיו יושבים במקום אחד ללמוד כל התלמוד, והיו חוזרים תמיד, ולא פסקה תורה מפיהם, והיו עושים כמו מעשי הראשונים, כדאמרינן (עבודה זרה יט.) לעולם ליגרס אינש ואף על גב דמשכח ואף על גב דלא ידע מאי קאמר. ואמרינן (שבת סג.) מעיקרא ליגמר אינש והדר ליסבר.

[אורחות צדיקים שער התורה]

המהלך בערבי שבתות בטבריא ובמוצאי שבתות בצפורי והריח ריח אינו מברך.

בטבריא היה מנהגם לגמר את הכלי בערבי שבתות מפני כבוד השבת שיריחו ריח טוב ובצפורי היה מנהגם לגמר את הכלים במוצאי שבתות וגם הם לכבוד שבת היו עושין שהיו מראין הצער שיש להם מהנפש היתירה שהיה להם במנוחת השבת וכדי להתנחם מהצער שהיה להם מפרידת השבת היו מגמרין את הכלים להריח ריח טוב. ויש מפרשים שעל זה אמרו (שבת קיח:) יהא חלקי עם מכניסי שבת בטבריא ומוציאי שבת בצפורי שבטבריא היו מגמרים הכלים בערבי שבתות ובצפורי במוצאי שבתות לכבוד השבת כדכתבינן.

[רבינו יונה, דף לט: מדה"ר]

אבל רש"י ז"ל פי' שלא אמרו זה אלא מפני שטבריא עומדת בגיא וצפורי בהר ובטבריא מתוך שהיו עומדים בגיא היתה החמה נשקעת מעיניהם במהרה והיו מקבלין השבת מבעוד יום ובצפורי מתוך שהיו עומדין בהר לא היו מקבלין את השבת כל כך מבעוד יום אבל היו מאחרין מלהניח השבת יותר מאנשי טבריא שמתוך שהיו בהר לא היה השמש נסתר מעיניהם במהרה ולא היו מניחין השבת כל כך במהרה כמו בטבריא והיו מוסיפין יותר מחול על הקדש ולפיכך אמרו יהא חלקי עם מכניסי שבת בטבריא ומוציאי שבת בצפורי. [רבינו יונה, דף לט: מדה"ר]

דף נג:

חזקיה אמר כדי שיכיר בין מלוזמא של טבריא למלוזמא של צפורי.

פירוש בין מטבע של טבריא שהיה מפותח ובין מטבע של צפורי שהי' חלק בלא פתוח, ולכך נהגו להסתכל בצפרנים ואח"כ בכף בשעה שמברכין על האור להראות שיכול ליהנות ממנו ולהכיר בין צפרניו שהם כנגד המטבע החלק ובין כפו שהוא כנגד המטבע שיש בו פתוח. ואמרינן בירושלמי בפרק כיצד מברכין (ליתא לפנינו) על הנר משיכיר בין צפורן לבשר ואמרינן בירושלמי בפרק אלו דברים עלה דמתני' אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו. דרש זעירא בריה דרבי אבהו דקסרין וירא אלהים את האור כי טוב ואח"כ ויבדל אלהים (ירו' ברכות פ"ח ה"ו). ותמצא שכמנין ויבדל מבדילין בשנה במוצאי שבתות. כתבו הגאונים סומא אין צריך להבדיל על האור ובתפלה סגי ליה. והטעם מפני שאין לו הנאה באור. [אבודרהם סדר מוצאי שבת]

גדול העונה אמן יותר מן המברך.

היראה והאמונה עיקר לכל התורה. וכתב רבינו חננאל כי האמונה מתחלקת לד' חלקים, אמונה בהקב"ה שנאמר (דברי הימים ב כ כ) האמינו בה' אלהיכם ותאמנו וזהו שכתוב ויאמינו בה' ובמשה עבדו, אמונה בנביאים שנתחייבנו לשמוע דבריהם, שנאמר (ישעיה נג א) מי האמין לשמועתנו, אמונה בעוה"ב שיש להאמין כי יש עולם הבא ויש שכר טוב מעותד לצדיקים, וזהו שאמר דוד ע"ה (תהלים כז יג) לולא האמנתי לראות בטוב ה', אמונה בביאת הגואל שזה פנה גדולה בתורה ז"ש (ישעיה כח טז) הנני יסד בציון אבן אבן בחן פנת יקרת מוסד מוסד המאמין לא יחיש, וכל המאמין יש לו זכיות הרבה הוא שנאמר באברהם שהיה שרש האמונה, (בראשית טו ו) והאמין בה' ויחשבה לו צדקה, והנה הוא זוכה לגן עדן שנאמר (ישעיה כו ב) פתחו שערים ויבא גוי צדיק שומר אמונים, וזוכה לחיי העוה"ב שנאמר (חבקוק ב ד) וצדיק באמונתו יחיה, ומי שאינו מאמין בכל אלו, עליו הכתוב אומר (איוב טו כב) לא יאמין שוב מני חשך וצפוי הוא אלי חרב, ואינו זוכה לגאולה, שנאמר (יחזקאל כ לח) וברותי מכם המורדים והפושעים בי, וכתיב (תהלים לא כד) אמונים נוצר ה' ומשלם על יתר עושי גאוה, פירוש ה' יתברך נוצר אמונים, ועל אותן שאין בהם אמונה משלם עונשם, כי הם עושים בגאוה ואינם זוכים לחיים, שנאמר (חבקוק ב ד) הנה עופלה לא ישרה נפשו בו וצדיק באמונתו יחיה, עכ"ל הרב ז"ל.

ומפני שהאמונה יסוד כל התורה כולה תקנו לנו רז"ל בתפלה ובברכות לענות אמן, שהוא נגזר מלשון אמונה ומלשון הודאה שמקבל עליו דברי המברך ומודה בהם, וזהו שאמרו רז"ל (שבועות לו.) אמן קבלה, אמן שבועה, אמן קיום, ועל זה אמרו (נזיר סו.) גדול העונה אמן יותר מן המברך.

ובאור הענין כי המברך מעיד בברכתו של הקב"ה שהוא מקור הברכה, והעונה אמן הוא מקיים השטר והוא העקר, שאין קיום העדות בעד ראשון אלא בעד שני, שהעדות נגמר על ידו והעונה אמן הוא העד השני וצריך הוא שיצטרף עם העד הראשון שהוא המברך כי עמו העדות קיים
[רבינו בחיי, שמות יד לא]

כי העונה מעלה מחשבתו למעלה מן המברך, כי הוא פותח המקור מראשיתו להשפיע הברכה אל המדה הצריכה למתפלל, וכוונת המברך נאצלת ממקום ברכת העונה אמן, כי העונה אמן אינו קובע מחשבתו לפני המלך פנים בפנים. ובמקדש לא היו עונין אמן לפי שהיו מזכירין את השם ככתבו ומפרשין האות שהוא מקור הברכה, אבל בגבולין שאין רשות להזכירו כי אם בכנוי, הוצרכנו לענות אמן כדי לפתוח מקור הברכה למדה ההיא. [ריקאנטי, שמות טו כו]

יש עוד מפרשים כי אמן בגימטריא צ"א כמנין י"י אחד, כי השם שלשה פעמים עולה ע"ח ואחד שלשה עשרה הרי צ"א, ואם תרצה אמור כמנין היה והוה ויהיה אחד. והנה העונה אמן מודה כי הבורא יתעלה ויתברך היה קודם בריאת העולם, וברצונו מקיימו, וישיבהו לתהו ובהו ולאחדותו אין סוף. ולכן גדול כח העונה אמן מן המברך, כי המברך ממשיך הברכה, והעונה אמן מייחדו, ומודה על חידוש העולם כרצונו והעולם מתקיים במאמרו, וישיבהו לתהו ובהו שליט על הכל ראשון ואחרון, יתעלה שמו לעדי עד ולנצח נצחים אמן.

ובספר הזוהר (ח"ג רפ"ה ע"ב) **תנא** כל מאן דשמע ברכה מההוא דמברך ולא אתכוון לאתבא עליו אמן איקרי ובוזי יקלו (שמואל א ב ל), כדאמרינן (מלאכי א ו) לכם הכהנים בוזי שמי, ובשעתא דאיצטריך מאי עונשיה, כמה שלא פתח ברכאן לעילא כך לא פתחין ליה, ולא עוד אלא כד נפק מהאי עלמא מכריזין קמיה טרוקו גלי קמיה דפלניא ולא תקברון ליה, ווי ליה ווי לנפשיה.

אמר רבי יוסי מאי דכתיב (ירמיה ב יג) אותי עזבו מקור מים חיים לחצוב להם בורות וגו', אותי עזבו דא הוא דלא בעי לקדשא שמיה דקב"ה באמן, מאי עונשייהו, לחצוב להם בורות נשברים, דנחתין לגיהנם דרגא בתר דרגא עד דנחתי לאבדון דאיקרי תחתית, ואיהו דקדיש שמא דקב"ה לכוונה ביה כדקא יאות, סליק דרגא בתר דרגא לאיתענגא מההוא עלמא דאתי דנגיד תדיר ולא פסיק, הה"ד (תהלים לא כד) אמונים נוצר ה'.

תנינא (ברכות נג:) גדול העונה אמן יותר מן המברך, הא אוקימנא קמיה דר"ש דאמן ממשיך ברכה ממבועא למלכא וממלכא למטרוניתא דא היא כנסת ישראל, ובאתוון גליפן דרבי אלעזר מאל"ף למ"ם וממ"ם לנו"ן, כיון דמטון ברכן לנו"ן מתמן נגדין ונפקין ברכאן לעילאי ותתאי ומתפשטי לכלא, וקלא נפיק איתשקיין משקיותא דברכאן דאפיק עבדא דמלכא קדישא, וכד ישראל לתתא מטמרין לאתבא אמן ולכוונא ליבייהו כמה דאיצטריך, כמה פתחין דברכאן פתחין לעילא, כמה טבן משכחן בכולהו עלמין, כמה חדו בכלא, מאי אגר להו לישראל דגרמי האי, אגר להו בעלמא דין ובעלמא דאתי, בעלמא דין בשעתא דעקין להו לישראל ומצלין צלותא קמיה [מאריהון], קלא מכרזא בכולהו עלמין פתחו שערים ויבא גוי צדיק שומר אמונים, אל תקרי אמונים אלא אמנים, פתחו שערים כמה דישראל פתחי להו תרעין דברכאן, כן השתא פתחו שערים ויתקבל צלותהון מאינון דעקין להו, האי בעלמא דין בעלמא ההוא מאי, דכד יפוק בר נש מהאי עלמא מכריזין קמיה דא הוא בר נש דהוה שומר לאתבא אמן, מאי שומר, כלומר נטיר ההוא ברכה דאמר ההוא מברך ומזמנא ליה לאתבא אמן כמה דאיצטריך, נשמתיה סלקא ומכרזי קמיה פתחו שערים, כמה דאיהו הוה פתח תרעין כל יומא כד הוה שומר אמונים. אמר ר' יהודה מאי אמן, אמר רבי אבא אוקמוה כולא איקרי אמן מבוע דההוא נחלא דנגיד אמן איקרי, דכתיב (משלי ח ל) ואהיה אצלו אמון, אל תקרי אמון אלא אמן, קיומא דכלהו ההוא נחלא דנגיד ונפיק אמן אקרי, מן העולם ועד העולם, עולם דלעילא עולם דלתתא, אוף הכא אמן אמן, אמן דעילא ואמן דלתתא, והא אוקימנא אמן באינון אתוון. [ריקאנטי, שמות טו כו]

אמרו ז"ל גדול העונה אמן יותר מן המברך ופותחין לו שערי גן עדן שנאמר (ישעיה כו ב) פתחו שערים ויבא גוי צדיק שומר אמונים אל תקרי אמונים אלא אמנים, ומאותה שעה זוכין התינוקות לחיי העולם הבא, ואם כן אוי להם למדברים דברים בטלים או שחוק בשעת התפלה ומונעין בניהם מחיי העולם הבא, כי יש לנו לעשות ק"ו בעצמו וכו', כל שכן אנו שעומדין לפני ממ"ה הקב"ה, כי ראינו בעוננו כמה בתי כנסיות שנחרבו על שנהגו בהם קלות ראש ונהפכו להיות בתי ע"ז ועליהם אמר הנביא (ירמיה ז יא) המערת פריצים היה הבית הזה, על כן כל אחד ואחד יתן אל לבו להיות ירא וחרד מפני בוראו, ולא ידבר בשעה שהחזן מתפלל שמנה עשרה, הטעם למה גדול העונה אמן יותר מן המברך לפי שאמן בגימטריא כאותיות השם בקריאתו ובכתבו המברך ברכו ככתבו והעונה אמן ברכו מזה ובזה ומאמן אותו בהן.
[ספר כלבו סימן יא]

גדול העונה אמן יותר מן המברך שהוא מודה לברכות המברך והמברך אינו מזכיר אלא שם אחד והעונה אמן מזכיר ב' שמות כי אמן עולה בגמטריא כשם יו"ד ה"י ושם אל"ף דלי"ת. וצריך שיכוון אדם לבו לשמים בשעת עניית אמן שהוא אל מלך נאמן. ואסור לספר שיחה ולנהוג קלות ראש בבית הכנסת בעמדינו לפני מלכינו אדון כל הארץ יתברך שמו. [ספר חסידים סי' יח]

דף נד.

הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל.

כונת הפרק לבאר בו החלק הרביעי מן הספר ורובו יסוב על ג' ענינים הראשון לבאר שצריך לברך את השם ולהודות בראותו המקומות שגמל השם טובותיו לנו ולאבותינו ולהודות בפרט על נסים שלו על כל מה שיגיעהו הן טוב הן מוטב ולהכיר שהכל בא לו מאת השם לפי מעשיו והשני לבאר שצריך לברכו יתי' על ראיית כל דבר מחודש או על ראיית כל דבר מופלג אע"פ שאינו מחודש והשלישי לבאר היאך הוא צריך [שלא] להקל ראשו במקומות ידועים בקדושה כמו שיתבאר זו היא כונת הפרק דרך כלל אלא שיתגלגלו בו דברים אחרים על הדרך שהקדמנו. [מאירי]

אומר ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה.

ודוקא פעם ראשונה חובה מכאן ואילך רשות וכ"כ הראב"ד ז"ל, והא דאמרי' בגמרא דא"ל רבא להההיא דנפל עלי' אריא בעבר ימינא כל אימת דמטית להתם בריך ברוך שעשה לי נס התם נמי לאו בחובה קאמר ליה אלא דאיהו בעי מיניה אי מצי לברוכי או לא וא"ל דכל אימת דמטי התם אי בעו לברוכי הרשות בידו ושפיר דמי ולאו בחובה.
[הרשב"א]

ונסים שנעשו לישראל הכל חייבין לברך עליהן אבל בנס דידיה איהו ובריה ובר בריה חייב לברך אבל לכולי עלמא לא כדאי' בגמרא, ומסתברא דלאו דוקא בריה ובר בריה ותו לא, אלא כל יוצאי ירכו ואין להם הפסק מפני שכולן כשותפין באותו נס ועל נס רבו מברך כרב חנא דבריך אדרב יהודה רביה, ואף על גב דבעי' היא בירושלמי מהו לברך אניסא דרביה ולא פשטוה איכא למפשטה מהא דרב חנא דאיתא בגמ' לקמן, וה"נ בעו בנס אביו ולא אפשיטא התם ואפשיט בגמרין, וה"נ אמרו בירושלמי דעל נס דיחיד אם הוא איש מסוים כיואב בן צרויה או שנתקדש שם שמים על ידו כגון חנניה מישאל ועזריה מברכין עליו, ומסתברא דדוקא אותו מקום שנעשה לו נס על קדוש השם ככבשן האש ובור האריות ואף אלו אמורין בגמרא לקמן.
[הרשב"א]

על ההרים ועל הגבעות ועל הימים ועל הנהרות ועל המדברות אומר ברוך עושה בראשית.

התורה המונחת בארון עם נפיצת אויביהם של ישראל הוא המעיד על חדוש העולם, ועל כן נעשו נסים לישראל גדולים ונפלאים במדבר משנים הטבע, כדי לקבוע בלבבות אמונת החדוש, ולהעיד עליו מתוך המקום שהוא מחייב אמונת הקדמות אצל המאמינים אותו ומזה תקנו לנו ואמרו במשנה: (ברכות נד א) "על ההרים ועל הגבעות ועל המדברות אומר ברוך עושה בראשית", לבאר כי אע"פ שנראה לבני אדם שהוייתם נצחית ואין בריאתם מחודשת, הכל נברא מבראשית יש מאין, והמברך כן הוא מעיד על חדוש העולם. [רבינו בחיי, במדבר י לה]

ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך וגו'.

פירש בו הרב המורה בכל כחות לבך כלומר כוחות הגוף כלם כי התחלת הכל מן הלב והענין בו שתשים תכלית פעולותיך כלם השגתו רוצה בו על הדרך שאמרו חכמים וכל מעשיך יהיו לשם שמים. ואפשר שהוא כאלו אמר בכל מחשבותיך כי כל מחשבה חשובה או פחותה יכנוה בלב אמר לב חכם לימינו ולב כסיל לשמאלו ורבים כמוהו. ורבותינו ז"ל דרשו אחרי לבבכם זו מינות. ומזה הענין נאמר בשרירות לבי אלך ואמרו בכל לבבך רוצה בו להטות כל מחשבה אל אהבת השם בלא הרהור רע אחר דרכיו בענין הידיעה וההשגחה וההנהגה והוא שלמות האהבה. ומצאנו לרבותינו ז"ל ענין זה שהם אמרו בכל לבבך בשני יצריך אחד טוב ואחד רע והיצר הטוב הוא כשישתדל בדברים הנכבדים הרוחניים והיצר הרע הוא כשישתדל בדברים הפחותים הגופיים ועל שניהם הזהיר לאהוב בם את השם והוא כשיהיו כל מעשיו לשם שמים. ואמר בכל נפשך רוצה בו בכל כוחות הנפש החיונית כלומר בכל ההרגשות שהם סבות כל המעשים והכונה בו שיאהב השם יותר מנפשו ואהבתו את נפשו תהיה לאהבת השם והוא שיהנה אותה לפי הצורך לא לתאותה וזה דומה על מה שצוו חכמים ואמרו כל מעשיך יהיו לשם שמים ואם זה נכלל באמרו בכל לבבך כדעת הרב יאמר בזה בכל כחות הנפש המדברת. או כדרך שבאה הקבלה אפילו נוטל את נפשך רוצה בו שיהרג ואל יעבור בענין ע"ז שהכל תלוי בו. [מלמד התלמידים פרשת ואתחנן]

בכל לבבך בשני יצריך ביצר טוב וביצר הרע.

על ידי דרישה וחקירה ביצר הרע יתקרב לה', וזה ההתעוררות אי אפשר אלא על ידי דרישה וחקירה, שאדם דורש וחוקר על הרעות והקלקול שהוא עושה, מי הוא הגורם אותם. וכשיחקור וידרוש על הדבר היטב ימצא שהגורם הוא יצר הרע המתעה הבריות, והקב"ה המציאו ונתנו בלב הבריות כדי לקיים הגוף וכדי ליישב העולם (ע' יומא סט:), דכת' (קהלת ג יא) גם את העולם נתן בלבם, ולא להשתקע בתאוות העולם המציאו ונתנו בלב האדם, אלא לעוררו ולסייעו לקיום הגוף לבד כדי לעבוד יוצרו.

וכשאדם דורש וחוקר על מציאות היצר הזה ומתבונן שאינו אלא לקיים הגוף לעבוד יוצרו והשאר הם יתרונות, אז יתקרב וישיג אמיתת מציאותו ית', הה"ד דרשו ה' בהמצאו, כלומר דרשוהו בזה שהמציא לכם, ולא המציא אותו לעון אשר חטא ולא לערות דבר, כי אם לעזור האדם לעבודת יוצרו כמו שארז"ל (ברכות נד.) בכל לבבך בשני יצריך וכו'. נמצא שהדרישה בענין יצר הרע היא מקרבת האדם להדבק בבורא הכל. [תורת המנחה פרשת האזינו]

עבודת יצר הטוב היא עשיית המצות ועבודת יצר הרע הוא שיכבוש יצרו המתגבר עליו וזו היא העבודה שלו מה שאדם יכול לעבוד לבורא ביצר הרע עוד נוכל לומר שיצר הטוב הוא מדת

הרחמנות וכיוצא בזה ויצר הרע נברא לאכזריות וכשאדם אינו מרחם על הרשעים והוא אכזרי להם נמצא שהוא עושה מצוה גדולה ועבודת השם עם יצר הרע. מפי מורי הרב נר"ו:

[רבינו יונה, דף מד: מדה"ר]

דף נד:

משה כמה הוה עשר אמות.

אמר בפרק המצניע (שבת צב.) דילמא משה שאני דאמר מר אין השכינה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה וכו', בהיות הנביא מנבא להמון, ומודיע אשר צוהו השם יתברך, יצטרך להיות נבחר ונרצה בכל הכתות, מאוהבי החכמה, ואוהבי העושר, ובוחרי הגבורה, ושישלימו לו מעלות המדות. ולכן לא יהיה ראוי לנבואה אלא מי שישלמו בו המעלות השכליות ומעלות המוניות. וזהו אמרו בפרק המצניע בעל קומה, כי אין ראוי להוכיח רבים רק איש של צורה, כי ההמון יקבלו דבריו יותר מזולתו, כענין שאמר בתענית (טז.) יש שם זקן אומר זקן, אין שם זקן אומר חכם, אין שם חכם ולא זקן אומר אדם של צורה, כי ההמון יקבלו דבריו יותר מזולתו, וזהו שמצינו בדברי ירמיה (א ו) לא ידעתי דבר כי נער אנכי, לא אמר אינני צדיק חסיד, אבל אמר כי עם היותו ראוי לנבואה מאשר שלמו מעלות נפשו, אחרי אשר לא ידע דבר איננו ראוי להיות משתלח במלאכות ה' ולפרסם מה שיצונו. ולכן ימנה רבי [יוחנן] גבור ועשיר, עם היות כי אין במעלות הללו שלמות לנפש או תועלת, רק מאשר הם מעלות יחפצו בהם ההמון ויהיה בהן הנביא נכבד ומעולה.

גם כן אפשר שתכלול באמרו גבור, שיהיה אמיץ לב ולא ישוב מפני כל, כי בהיותו משתלח להוכיח עם רב ולהנבא טוב או הפכו, אם יירא מהם ומהמונם יסתיר נבואותיו, וכבר הוצרך השם יתברך להזכיר לירמיה לבל יחת מאשר ינבא אליהם רעה, ואתה תאזור מתניך וקמת ודברת אליהם את כל אשר אנכי אצוך אל תחת מפניהם פן אחתך לפניהם (ירמיה א יז), וכן בישעיה ישבח עצמו מאשר השיג מדה זו, אמר (ישעיה נ ו ז) גוי נתתי למכים ולחיי למורטים וגו' וה' אלהים יעזר לי על כן לא נכלמתי וגו', ולזה הטעם ימנה גם כן בכאן גבור.

אבל באמרו עשיר, ובפרק המצניע בעל קומה, עיקר הטעם כמו שאמרנו, כי אין ראוי לדבר בפני עם עצום ובעלי חכמה כישראל, אם לא ישלם בכל המעלות. [דרשות הר"ן הדרוש החמישי]

שקיל נרגא בר עשר אמין שוור עשר אמין ומחייה בקרסוליה וקטליה.

ויש לדעת כיון שסיחון ועוג אחים היו קודם המבול, ועוג לבדו הוא שפלט, ואנו רואים שלא נצולו כי אם שמונה שבתיבה, אם כן סיחון זה מהיכן יצא, והיאך היו אחים שאמר עליהם אחי הוו.

וראיתי במדרש סיחון ועוג בני שמחזאל היו שהיה מבני האלהים, ושמחזאל בא על אשתו של חם סמוך לכניסתה לתיבה, וסיחון נולד בתיבה, ולכך שמש חם בתיבה כדי לחפות על אשתו. ולדעת רז"ל נצטרך לומר בסיחון שגם הוא האריך ימים כעוג אחיו, ואריכות הימים של כל אחד היתה סבה לסבה ידועה מבעל הסבות יתברך, ומי יודע מחשבות השי"ת. ומה שאמרו (ברכות נד:) מחייה בקרסוליה וקטליה, ירמוז כי משה בטל זכותו ושכר פסיעותיו, וכמו שפירש הרב הגדול מורי ר"ש נ"ר בפירוש ההגדות שחיבר. נמצאת למד שלא היתה יראתו של משה רבינו ע"ה על כחו וגבורתו ועל גובה קומתו רק מזכותו, שהרי רצונו של הקב"ה אינו דבק באדם לפי הגבורה והכח כי אם לפי הזכות, שכן אמר הכתוב (תהלים קמז) לא בגבורת הסוס יחפץ לא בשוקי האיש ירצה, רוצה ה' את יראיו את המיחלים לחסדו.

[רבינו בחיי, במדבר כא לד]

אמר להו פטרתון יתי מלאודויי.

ואסיקנא דעני אמן והוא הדין לאומרים הברכה והוא שומע דשומע כעונה. ואף על פי שהם לא היו מתכוונין להוציאו בכל כי הני ברכות בהכי סגי והוא הדין באחד מברך הגומל לעצמו ושמע חברו המחוייב בכך. ויש אומרים דדוקא הכא שאף הם היו מברכין עליו ועל חליו הא לאו הכי לא. עוד איפשר דדוקא עונה אמן קאמרינן דכל כי הוי גונא חשיב כברכה כיון שעונה אמן תוך כדי דיבור הא לאו הכי לא כיון שהם לא נתכוונו להוציאו. ומדאקשינן והא צריך בי עשרה שמעינן דמי שהודה שלא בעשרה ובאו עשרה צריך להודות פעם אחרת. ולא היא דהכי קאמר היאך כיון רב יהודה לצאת לכתחלה כיון שלא היו שם עשרה. אבל כיון שבירך שוב אינו חוזר ומברך.

[הריטב"א]

שלשה דברים [המאריך בהן] מאריכין ימיו ושנותיו של אדם המאריך בתפלתו והמאריך על שלחנו.

טעם הדבר לפי שהשלחן בבית כמזבח בבית המקדש מה מזבח מכפר אף שלחן מכפר כשהוא מאכיל שם את העניים, ומתוך שהוא מאריך על שלחנו יבא עני ויתן לו פרוסה ומתפרנס ממנה, והנה אריכותו על השלחן בכונה זו סבה לצדקה דכתיב (משלי יב) באורח צדקה חיים ולכך מאריכין לו ימיו ושנותיו. ואמרו ברכות (יחזקאל מא) המזבח עץ ג' אמות גבהו וארכו שתים אמות ומקצעותיו לו וארכו וקירותיו עץ וידבר אלי זה השלחן וגו'. פתח במזבח וסיים בשלחן, אלא מה מזבח מכפר אף שלחן מכפר. והנה באזנינו שמענו ורבים ספרו לנו בגדולים שבספרד והפרנסים בעלי אכסניא שנהגו מנהג נכבד מאד נתפשט ביניהם מימים קדמונים שהשלחן שלהם שהאכילו עליו את העניים בלכתם לבית עולמים שעושין ממנו ארון ולוחות שנקברים בהם, וכל זה לעורר ולקבוע בלבבות כי האדם אלו יגיע שיאו לעב ויעלה עשרו לעושר המלך שלמה לא ישא בידו מאומה מעמלו שיעמול תחת השמש כי אם הטוב שעושה והצדקה שהוא מרחם את העניים כמו שאמר (ישעיה נח) והלך לפניך צדקך.

[שולחן של ארבע שער א]

דף נה.

כל המאריך בתפלתו ומעיין בה סוף בא לידי כאב לב

אומר ר"ת עיון תפלה דהכא כי ההוא דגט פשוט (ב"ב דף קסד:) דג' דברים אין אדם ניצול מהן בכל יום וקא חשיב עיון תפלה כלומר שאין מכוין לבו בתפלתו כדאמר בירושלמי דברכות פרק היה קורא, א"ר חייא רבא מן יומא לא כוונית אלא חד זמן בעית מכוונת והרהרית בלבי ואמרי מאן עלל קומוי מלכא קדמוי אלקפטא או ריש גלותא שמואל אמר אנא מנית פרחייא ר' בון בר חייא אמר אנא מנית דומסיא א"ר מנא מחזיק אנא טיבו לרישיה דכי מטי למודים הוה כרע מגרמיה ומתוך שאדם מתפלל ואין מתכוין לבו עבירותיו נזכרין ומיהו לא יתכן לפרש כן כלל אלא אדרבה מיירי במתאמץ לכוין לבו ובוטח שתהא תפלתו נשמעת כי ההיא דפ' אין עומדין (ברכות דף לב:) המאריך בתפלתו ומעיין כדמוכח בריש הרואה (שם דף נד:) דאמר רב יהודה אמר רב ג' דברים מאריכים ימיו של אדם וחשיב המאריך בתפלתו, ופריך למימרא דמעליותא היא והא א"ר חייא בר אבא המאריך בתפלתו ומעיין בה סוף בא לידי כאב לב שנאמר תוחלת ממושכה מחלה לב כלומר מעיין בה אומר בלבו שיעשו בקשתו לפי שהתפלל בכוונה ובא לידי כאב לב שאין בקשתו נעשית תוחלת לשון תפלה ומלשון ויחל משה (שמות לב) וא"ר יצחק (שם דף נה.) שלשה דברים מזכירים עונותיו של אדם עיון תפלה שעל ידי כך מפשפשין במעשיו לומר בוטח הוא בזכיותיו ונראה מה הם ומשני הא דמעיין בה הא דלא מעיין והשתא הוו כל הני שלשה דברים מענין אחד קיר נטוי שבוטח בזכותו ועובר מוסר דין על חבירו שבוטח בזכותו שיענש חבירו על ידו.

[תוספות, ראש השנה טז:]

פתח במזבח וסיים בשלחן.

נהגו העולם כשמברכין ברכת המזון שמסלקין הסכין מעל השלחן. והטעם מדאמרינן בפרק הרואה (נה.) המזבח עץ שלש אמות גבהו וארכו שני אמות ומקצעותיו לו וארכו וקירותיו עץ וידבר אלי זה השלחן אשר לפני ה' (יחזקאל מא כב). פתח במזבח וסיים בשלחן. אמר ר' יוחנן ואיתמא ר' אלעזר בזמן שבית המקדש קיים מזבח מכפר על אדם ועכשיו שאין בית המקדש קיים שלחנו מכפר עליו. והיינו דאמרינן התם כל המאריך על שלחנו מאריכין לו ימיו ושנותיו והטעם כשמאריך על שלחנו יבא עני ויהנה מאותו השלחן. ואין צדקה גדולה מזאת וכתיב (משלי י ב) וצדקה תציל ממות. והנה השלחן בבית כמזבח בבית המקדש מה מזבח מכפר אף שלחן מכפר והברזל מקצר ימיו של אדם ואין ראוי להניחו בשעת הברכה למקום הכפרה שמארכת ימים של אדם. [אבודרהם, ברכת המזון]

יוסי בן יוחנן איש ירושלים אומר יהי ביתך פתוח לרוחה כלומר שיהא מצוי ליכנס בו עוברי דרכים תמיד להאכילם ולהשקותם ולהשכיבם, ואמר לרוחה דרך הפלגה כלומר ליכנס שם הרבה בלא שיעור, וכן פירשוה בברייתא אדר"נ פ"ז דרך הפלגה שיהא פתוח לארבע רוחות, וכבר ידעת מה שנא' ביחזקאל על המזבח זה השולחן אשר לפני ה' ודרשו פתח במזבח וסיים בשולחן לומר לך בשעה שבהמ"ק קיים מזבח מכפר, בשעה שאין בהמ"ק קיים שולחן מכפר. [מאירי, אבות פרק א]

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי.

חילוק בין כשאומר משום פלוני, לכשאומר אמר פלוני, בפ' יש נוחלין (ב"ב קיד:) אמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יהוצדק אין כירה אלא לשון מכירה, ופי' רשב"ם ז"ל כשהוא רבו מובהק שייך לומר משום פלוני, וכשאומר אמר פלוני אמר פלוני, אינו רבו מובהק, ובברכות (ה., כו.) אמר רבא אמר רב סחורא, ואילו רב סחורא לא היה רבו מובהק של רבא כדמוכח בשלהי אלו מציאות (ב"מ לג.) אמר רבא כגון רב סחורא דאסברן זוהמא ליסטרון, ואם באנו לפרש שאין לומר משום פלוני אלא כשלא ראה אותו, תיקשי לפי זאת הסברא ההיא דיש נוחלין שהבאנו. ובכמה דוכתי אמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יהוצדק, ורבי יוחנן ראה את ר"ש בן יהוצדק, ובפ' זה בורר (סנהדרין כו.) משמע שהיה רבו דגרסינן התם ר"ח בר זרנוקי ור"ש בן יהוצדק הוי אזלי לעבר שנה בעסיא, עד אתו לקמיה דרבי יוחנן וכו'. אמנם י"ל בדבר שאדם שומע מפיו שייך לומר אמר פלוני אמר פלוני, ובדבר שלא שמע מפיו אלא אחרים אמרו לו כך אמר פלוני ושוכח מי הם, שייך לומר אמר פלוני משום פלוני, ע"כ מספר רבינו ברוך ז"ל סי' ע"ז ושם האריך יותר.

[גופי הלכות פרק יג, בשם הרב מהר"ר בצלאל ז"ל]

כשם שאי אפשר לבר בלא תבן כך אי אפשר לחלום בלא דברים בטלים.

ויש מן האנשים מי שכחם המדמה חזק אם מצד טבעם ואם מצד איזה פעל שיעשו לחזק הכח הדמיוני, כמו המעשים שיעשו הקוסמים ואשה בעלת אוב, ומתוך כך ידמה דמיונות, ויש שיחלום חלומות צודקים, כחלומות פרעה ונבוכדנצר ושר המשקים ושר האופים, ובעבור זה יש שידמו בנפשם שהם נביאים, ואלה הם שקרא הנביא המתנבאים מלבם, כי אף על פי שיש מהם צודקים אי אפשר שלא יכזבו לפעמים, אמר יחזקאל הוי על הנביאים הנבלים אשר הולכים אחר רוחם וגו' חזו שוא וקסם כזב האומרים נאם ה' וה' לא שלחם ויחלו לקים דבר (יחזקאל יג ב), כלומר מה שאי אפשר, כי אף על פי שיצדקו דבריהם בקצת אי אפשר שלא יכזבו בקצת, שכן טבע הכח הזה שהוא בעל החלומות, ואמרו רז"ל (ברכות נה.), כשם שאי אפשר לבר בלא תבן כך אי אפשר לחלום בלא דברים בטלים. [ספר העיקרים מאמר שלישי פרק י']

דף נה:

הרואה חלום ונפשו עגומה ילך ויפתרנו בפני שלשה.

שאלת, מי שנדר בחלום על דעת רבים שלא יאכל בבית פלוני עד זמן

פלוני, אם צריך להתירו כשאר נדרים שנדר בהקיץ ואם צריך להתירו, כיון שנדר על דעת רבים ואם יכולין להתירו, אפילו שלא על דבר מצוה, ובשלשה, כשאר נדרים או לא.

תשובה, לא נאמרו דברים בגמרא, אלא בנדוהו בחלום, אבל לחשש בעלמא, חושש אני לרוחא דמילתא, אפילו בשבועות ונדרים.

ומ"מ, בהיתר בעלמא בפני שלשה כשרים דעלמא סגי, והראיה מההיא ששנינו הרואה חלום ונפשו עגומה עליו ילך ויפתרנו בפני שלשה דרחמי עליה.

[שו"ת הרשב"א חלק ג סי' שלא]

האי מאן דעייל למתא ודחיל מעינא בישא.

ומפורסם הוא בתלמוד שעין הרע הוא עין הרואה את חבירו או את נכסיו דרך קנאה ושנאה והוא מזיק אותו ונכסיו, ועל כן אמרו (ב"מ קז.) וכן (ב"ב ב:) אסור לאדם לעמוד על שדה חבירו בשעה שהיא עומדת בקמותיה משום דקלי לה בעיניה, וכן אמרו (ב"מ ל.) שאסור לשטוח טלית של אבידה בפני רבים משום עינא, ואמרו (ברכות נה:) האי מאן דמסתפי מעינא בישא, לימא מזרעא דיוסף קאתינא דלא שלטא ביה עינא בישא, וכו', וכן בפרק המקבל (ב"מ קז.) אמרו, תשעה ותשעים מתים בעין הרע ואחד מת במיתת עצמו.

ואל תתמה מזה שיצאו ניצוצות מהעין מזיקין, שהרי אמרו חכמי הטבע כי האשה בתחילת נדותה כשתסתכל במראה זכה של זכוכית יראו בה טיפי דם, וכן יש בני אדם זכי החוש מתפעלים מעין הרע, ועל זה אמר כי מי שיש לו עין הרע על חבירו, יצא מהעולם מהרה. כי כמו שמוציא הבל מעיניו לשרוף את חבירו ונכסיו, כל שכן שהוא נשרף באותו הבל ותשלוט בו הקנאה וירקבו עצמותיו, שנאמר 'ורקב עצמות קנאה' (משלי יד ל), וכן אמרו חז"ל, לעולם יראה אדם את ביתו של חבירו כמו שרואה את אשתו ואת בניו, שכל המכניס עין הרע בממונו של חבירו מאבד את שלו, ולא עוד אלא אפילו הוא עצמו, שנאמר 'ורוח נכאה תיבש גרם' (משלי יז כב), וכן אמרו באבות דרבי נתן (נו"ב פ"ל), שלא תהא עינו של אדם רעה בממונו של חבירו לא בבניו ולא בבנותיו ולא בצאנו ובבקרו ולא בכל מה שבידו.

[מגן אבות להרשב"ץ, אבות פרק ב]

בלא תחמוד תלוי כל היזק שיבא לאדם מחברו על ידי ראיית העין, וכמו שאמרו רז"ל (בבא בתרא ב:) אסור לאדם לעמוד על שדה חבירו בשעה שהיא עומדת בקומתיה. והוא הדין לכל דבר נחמד למראה, שאסור להסתכל בו ולעיין בעין רעה, מפני שהוא מכלה ומשחית אותו בהבטת העין. ואמרו חכמי הטבע כי כשאדם מעיין בדבר נחמד למראה ומדביק מחשבתו באותו דבר ונפשו קשורה בו, אם אינו יכול להנות מאותו דבר שאינו יכול להשיגו, שהבל המחשבה עולה ושורף ומכלה ומשחית לדבר הנחמד וגם לחומד. ועל זה רמז שלמה במליצת השיר, (שה"ש ח, ו) קשה כשאול קנאה רשפיה רשפי אש שלהבתיה.

[תורת המנחה, דרשה כה]

דף נו.

אמר ליה וא"ו דפטר חמור ודאי גהיט מתפילך.

כתב הר"י אסכנדרני ז"ל וכשבא למחוק לא ימחוק בעודו לח אלא אחר שיתייבש בטוב אצל האש כי אז ימחק בטוב ובקל ולא ישאר לו רושם אח"כ כשיכתוב עליו וכתב עוד מכל מקום יש מחקין שפוסלין כגון שהיתה תיבה שדינה להיות חסרה וכתבה הסופר מלאה שעכשיו אם גרד אות היתר נחלקה התיבה לשתים ופסולה ואל יקשה לך מוי"ו דחמר דהוה גהיט מתפילי דרבא דאיתא בהרואה (ברכות נו.) דמשמע דכשרים היו התפילין מדמונה זו בכלל הרעות שגרם בר הדיא על ידי פתרונותיו ואם איתא טבא היא ליה שמנעו מלהניח תפילין פסולים דהתם הסופר אחר שכתבו מלא הרגיש בעצמו שקלקל ומחק היתר וכתב רי"ש דחמר על מקום המחק אמנם אם אירע בזה לתפילין אחר שיצאו מיד הסופר לפעמים אפשר לתקן ולפעמים אין להם תיקון כיצד בפרשה ראשונה חמר שאר זבח שדינם להיות חסרים וכתבן מלאים ולא תקנם מתחלה אין להם תיקון אח"כ שנמצאת התיבה נחלקת לשתים ואם ימחוק רגל הרי"ש ואחורי הבי"ת וידחיק אותן למקום האות שנמחקה פסולים מפני שבמחיקתו רגל הרי"ש והבי"ת ביטל צורתן וכשחזר וכתבן נמצאו כתובים שלא כסדרן ופסולין והוא הדין נמי למאדך לטטפת מזוזת שבשמע ובפרשת והיה אם שמוע נתן הטבה אתם חסר וי"ו אלו וכיוצא בהם אין בהם תיקון כלל אמנם במה שאפשר למחוק היתר ולהמשיך האות הסמוכה לה מבלי שיקלקל צורתה הראשונה זה ודאי מותר כגון שהיה התיקון תלוי בבי"ת או בכ"ף או בדלי"ת או ברי"ש שאפשר להמשיכן מעט למלאות מקום הגרידה לפי שאין צריך לגרוד מהאות ההוא כלל אלא להאריכה מעט ובאותה האריכות אין האות מתקלקל בזה כגון לאבותיך שכתבו מלא בוי"ו מוחק הוי"ו וממשיך הבי"ת מעט וכן העבודה שכתב מלא בוי"ו או יביאך שכתב ביו"ד וכן כיוצא בהן.

[בית יוסף אורח חיים סימן לב]

גמירי דקללת חכם אפילו בחנם היא באה.

אף על פי שאין בנו כח לדעת באי זה ענין תנוח הקללה במקולל ואי זה כח בדבור להביאה עליו, ידענו דרך כלל מכל בני העולם שחוששין לקללות, בין ישראל בין שאר האומות, ויאמרו שקללת בני אדם, גם קללת הדיוט תעשה רושם במקולל ותדביק בו המארה והצער. ואחר דעתנו דבר זה מפי הבריות, נאמר כי משרשי המצוה, שמנענו השם מהזיק בפינו לזולתינו כמו שמנענו מהזיק להם במעשה. וכעין ענין זה אמרו זכרונם לברכה (מועד קטן יח.) ברית כרותה לשפתים, כלומר שיש כח בדברי פי אדם.

ואפשר לנו לומר לפי עניות דעתנו, כי בהיות הנפש המדברת שבאדם חלק עליוני, וכמו שכתוב (בראשית ב ז) ויפח באפיו נשמת חיים, ותרגם אונקלוס לרוח ממללא, נתן בה כח רב לפעול אפילו במה שהוא חוץ ממנה, ועל כן ידענו ונראה תמיד כי לפי חשיבות נפש האדם ודבקותה בעליונים כנפש הצדיקים והחסידים, ימהרו דבריהם לפעול בכל מה שידברו עליו, וזה דבר ידוע ומפורסם בין יודעי דעת ומביני מדע.

[ספר החינוך מצוה רלא]

אמר איקום ואגלי דאמר מר גלות מכפרת עון.

והבן מאמר רז"ל (סנהדרין לז:) גלות מכפרת עון, שילך למקום שאין מכירין אותו ויכרת ממקומו, דוגמת עונש כרת הנפש הנכרת משרשה מדה כנגד מדה, וירפא מחליו וימצא צרי למכתו בקבולו בגופו וברצונו דוגמת העונש הראוי לנשמתו מאהבה, כי אינו דומה מקבלן בעל כרחו למקבלן מרצונו.

[ריקאנטי, במדבר ה ו]

ואי משום שהיה בעיר אחת ולא היה גולה מעיר לעיר, בהא ליכא חששא דאמר פ' אחד דיני ממונות, אמר רב יהודה אמר רב, גלות מכפרת שלשה דברים, שנא' כה אמר ה' היושב בעיר הזאת ימות ברעב בחרב ובדבר והיוצא ונפל על הכשדים חיה יחיה, אלמא מהיכן ילפינן דגלות מכפר עון מההוא קרא. והא התם חייבי מיתות נינהו כדכ' ימות ברעב, ואפ"ה מתכפר להם בעבור שגלו לבבל אע"פ שלא היו גולים מעיר לעיר אלא נתיישבו בבבל, כמו ששלח להם נביא לבנות בתים ולנטוע כרמים, ור' יוחנן דגמר מיכניה שגלות מכפרת הכל אע"פ שיכני' לא היה גולה מעיר לעיר. ופ' אלו עוברין אמר רב כהנא אנא אי לאו דנסיבי כהנתא לא גלאי, אמרו ליה והא למקום תורה גלית, אמר להו לא גלאי כדגלו אינשי, אלמא אע"פ שהיה יושב ולומד במקום אחד קרי ליה גלות. צא ולמד מאלו הן הגולין לעיר מקלט עד מות הכהן.

[אור זרוע ח"א, הלכות שליח ציבור סימן קיב]

דף נז.

וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך וגו' ותניא רבי אליעזר הגדול אומר אלו תפילין שבראש.

עוד אמרת, כי בימי החורף, יען אתה מעותד לנזילות, אינך מניח כי אם תש"י. כי לפי ההלכה, תש"י אינה מעכבת ש"ר, וש"ר אינה מעכבת ש"י. ושאלת, אם יש סברות מקבילות לזה, כי אין לך גמ' ממנחות, ולא שום פי' ושיטה מן המסכת ההיא.

תשובה, וכו', אמנם, למה שאתה חושש מהנזילות, הא אפשר לך למעבד כרשב"א ז"ל שכ' דתש"ר מותר להניחן על כובעו, או על כסוי הראש. ודייק לה מדאסרו תש"י במגילה (כד:), לתתה על בית אונקלי משום דכתיב בהו לך לאות ודרשינן ולא לאחרים לאות הא בש"ר דלא כתיב בהו הכי אדרבה כתיב בהו וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ודרשינן אלו תש"ר שרי.

[שו"ת הריב"ש סימן קלז]

שאלת מהו להניח תפילין של ראש על המגבעות. ואמרת כי היה נראה לך שאין ראוי לעשו' כן מדאמרינן (מנחות לז:) והיה לך לאות ולא לאחרים לאות.

תשובה, אדרבה מהתם מוכח שמותר דהא בשל יד לא מיתסר ליתן על בית אונקלי דהיינו על בית יד חלוקו מבחוץ אלא מהאי טעמא הא לאו הכי שרי. וכדאיתא במגלה (כד:). אבל בתפילין שבראש דליכא למידרש הכי שרי אדרבא הכי עדיף דכתיב בהו וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ודרשי' (ברכות ו.) אלו תפילין שבראש. אבל מה שראוי להקשו' בזה הוא מה שאמרו בשני מזבחים. (יט.) ובראשון מערכין (ג:) שערו היה נראה בין ציץ למצנפת ששם מניח תפילין ומשמע דעל גבי ציץ ומצנפת לא וכבר תירצו בזה דהתם שאני לפי שאסור לתת כלי של מצוה על המצנפת. אבל בכובע של ראש שפיר דמי. ואני לא מלאני לבי לנהוג כן וגם הרשב"א ז"ל בתשובה כ' שלא אמרו אלא להלכה. ובפ' כל הצלמים (מד.) מצאתי גבי עטרת מלכם שהקשו והא בעי אנוחי תפילין ותירצו מקום יש בראש שראוי להניח בו שני תפילין ולא תירצו שיניח תפילין על העטרה. ולא חזינן לרבנן קשישי דעבדי הכי וגם הרב ז"ל בתשובתו הנזכר כתב שדעת כל הגאונים הראשונים ז"ל אינו כן ובירושלמי פ' היה קורא גרסינן, ריב"ז לא הוו תפילין זעין מיני לא בקיטא ולא בסיתוא וכן נהג ר' אליעזר תלמידו אחריו רבי יוחנן בסיתו' דהוה חזיק רישיה הוה לביש בדרעיה פי' חזיק רישיה שהיה חלוש כי כן לשון הירושלמי ובגמ' דידן פ' הנודר מן המבושל (מט:) חזיק רישיה עד חגא דעצרתא כי הוה שתי ד' כוסות ליל הפסח ומפני חולשת ראשו לא היה מניח של ראש, ונראה שעל הסודר לא היה רשאי להניחה ואלו היה מותר להניחה על הבגד לא היו אומרי' העושה תפלתו עגולה סכנה ואין בה מצוה משמע שעל ראשו מניחה ואם היא עגולה דוחק על ראשו ובא לידי סכנה. וגם סוגיא בפ' המקבל (קה:) דנושא משוי מוכחא שפיר דשפיר דמי להניח סודרו על התפילין, וכ"כ הרמב"ם ז"ל בה' תפילין (פ"ד הכ"ג) וצונף עליהם מצנפתו והמניחם על המגבעת ואח"כ לובש בית ראש עליהם עליו נאמר הכסיל בחשך הולך שאינו מניחם על שערו ואינו מגלה אותם לקיים וראו כל עמי הארץ. ואי משום וראו כל עמי הארץ כיון שהוא במקום וראו כל עמי הארץ שפיר דמי כדאמרי' (מנחות לז:) בתפילין של יד דמקום לך לאות ואם נתגלה זרועו שפיר דמי. וכן אין הקב"ה מבטיח לישראל שיבואו האומות בארצם לראות תפילין שעל ראשם אלא שישמעו וראו כל עמי הארץ הוא ושמעו כמו כל העם רואים את הקולות.

[שו"ת תשב"ץ חלק א סימן לן]

מאי רקתך אפילו ריקנין שבך מלאים מצות כרמון.

לא נקרא פריץ פרוץ אלא כשפרץ כבר במקום אחר, אבל סתמא ריק נקרא, ועליהם נאמר כפלח הרימון רקתך אפי' ריקונים שבך מלאים מצות כרימון, ואין לחושדם כלל בדיעבד שפרצו גדר ומנהג העולם וכ"ש הכ'

דאיכא שאין לחושדן ולומר שעשו איסור ועשו מעשה לעבור איסור כרת איסו' נידה אם לא שנדע בודאי, אלא מוקמינא להו אחזקת כשרות אף על גב דריק הוא, ואם תקניטני אמינא דגבי ת"ח יש לחוש יותר מההוא דפ' החליל, והכי איתא התם ת"ר ואת הצפוני ארחיק מעליכם זה יצר הרע שצפון בלבו של אדם כו' עד אמר אביי ובת"ח יותר מכולם, כי ההוא מעשה דאביי שמע לההיא גבר' דקאמר לה לההיא איתת' ניקום וניזיל באורח' אמר איזיל אפרשינהו מאיסורא אזל בתרייהו ג' פרסי באגמא. כי הוו קא מפרשי מהדדי שמעינהו דקאמרי אורחא רחיק' וצוותין בסימן. אמ' אביי אי מאן דסני לי לא הוי מצי לאוקמיה אנפשי'. אזל ותלא נפשיה בעיברא דדשא וקא מצעטר אתא ההו' סבא תנא לי' כל הגדול מחבירו יצרו גדו' מחבירו אלמא דההוא גברא אף על גב דלאו ת"ח הוה, שהרי עבר על הייחוד לא היה קשה עליו לכוף את יצרו כמו אביי וכן איכא למימר מהאי טעמא דכל הגדול מחבירו כו' הוו הנהו עובדא דרב עמרם ורבי מאיר ור' עקיבא דקידושין. [שו"ת מהר"י מינץ סימן ו]

דף נז:

שלשה מעין העולם הבא.

העולם הזה נברא בה"א ועולם הבא ביו"ד לומר לך שכל הנמשך אחר החומר והתאוה להתענג ולהתעדן בהנאות העולם, ולא יסתכל בעין השכל כי אם למראה עיניו, ידמה לו העולם הבא כנגד העולם הזה כמו שידמה הוא לפי ראות עיניו היו"ד כנגד הה"א שאינה אלא חלק אחד מעשרה. כיצד, הה"א יש לה כצורת שלשה ווין אחד למעלה ואחד רגל ימין ואחד באמצע, וכל וא"ו מהם נחלק לשלש נקודות כצורת היו"ד הרי תשעה, וגוף הה"א אחד הרי עשרה. אם כן לפי ראות העין היו"ד אינה אלא חלק אחד מהעשרה.

אבל לפי ראות השכל שהוא המאור הגדול הה"א אינה אלא אחד מששים מן היו"ד. כיצד, כבר בארנו כי לפי ראות העין היו"ד אחד מעשרה מן הה"א, ואם האדם יסתכל בעין ראות האמתי שהוא השכל כי היו"ד כשיעור הה"א כפלים היתה נראת לו עשרה חלקים גדולה מן הה"א שהיתה נראת לו קודם לכן, כי כשיסתכל בעין השכל ימצא כי היו"ד גדולה מן הה"א כפלים, כי הה"א חמשה והיו"ד עשרה, נמצא שהיו"ד גדולה חמשה עשיריות יותר ממה שהיתה נראית לו שהיא כשיעור הה"א אם כן הרי היו"ד עולה לחמשים חלקים וגוף היו"ד שהוא עשרה הרי ששים. נמצא שהעולם הבא גדול ששים חלקים בעין השכל יותר ממה שהוא בעין הראות וזהו מה שאמרו רז"ל (ברכות נז:) כשמוצאים הנאה גדולה או עידון גדול בעולם הזה אומרים שהוא אחד מששים מן העולם הבא, כמו שאמרו במן ובשבת ותשמיש שכל אחד מהן אחד מששים.

[תורת המנחה ליום הכיפורים]

ואמר רב יהודה אמר רב אלו אנטונינוס ורבי.

ואין לשאול כלל למה נבראו האומות הרעות אלו אחר שסופן ליאבד לגמרי מן העולם, כי כבר ידענו שרשות נתונה בידו של אדם להיות טוב או רע, ושלא יכריח השם את האדם על אחד מהן, ואחר שכן נאמר כי שבעה עממים אלו קלקלו מעשיהם והרשיעו עד שנתחייבו כולם אבדון ומות, ובתחילת הבריאה היו ראויין גם לטובה, ואל הטעם הזה נסמוך מצות כליון עמלק שבסדר כי תצא בסוף מצות עשה שבסדר (מצוה תרד).

ואם נחפוץ נאמר עוד, כי אפשר שהיה להם בזמן מן הזמנים שעת הכושר, ומפני אותה השעה זכו להבראות. או אולי נאמר שיצא מבין כולם אדם אחד הגון ובשבילו זכו כולן להבראות, וכענין שמצינו חכם אחד שאמרו זכרונם לברכה (ע"ז י:) שהיה מבני בניו של עמלק והוא אנטונינוס. ואין מן הנמנע אצל הבורא לבראות כמה בני אדם בשביל אחד, כי הוא ברוך הוא לא יראה עמל בכל אשר יחפוץ עשוהו כי בהנחת חפצו יעשה כל אשר חפץ, והוא ברוך הוא המבין את כל מעשינו, ויודע מה צורך לאחרים אל האחד המיוחד כי יבראו כולם בשבילו. או נאמר שנבראו כדי שיקחו מהם מוסר בני העולם, או כדי שיבנו ערים ויטעו גנות וכרמים לישראל.

[ספר החינוך, מצוה תכה]

מקום שנעקרה ממנו עבודת גלולים.

הרואה דמות גילולים של עו"ג אומר בא"י אלהינו מלך העולם שנתן ארך אפים לעוברי רצונו הרואה מקום שנעקרה ממנו דמות גילולים של עו"ג אם הוא בא"י אומר בא"י אמ"ה שעקר דמות גילולים של עו"ג מארצנו ואם בח"ל אומר שעקר דמות גילולים של עו"ג ממקום הזה וכתב הרמב"ם ז"ל ואומר בשתיהם כשם שעקרת אותה ממקום הזה כן תעקור אותה בכל המקומות והשב לב עובדיהם לעבדך ואיני יודע למה פוסק כדברי יחיד דרשב"א הוא דאמר הכי אבל לת"ק אצ"ל כן אלא בא"י שרובה ישראל אבל לא בח"ל. [טור אורח חיים סימן רכד]

מ"ש רבינו בשם הרמב"ם (פ"י ה"ט) ואומר בשתיהם כשם שעקרת אותה וכו' ואיני יודע למה פוסק כדברי יחיד וכו'. אינו מכוון דמשמע שמה שאומר בשתיהם כשם שעקרת וכו' הוא דברי יחיד ולכאורה משמע דאינו כן דלדברי הכל צריך לומר כשם שעקרת וכו' ולא הוי דברי יחיד אלא מה שאומר בשתיהם והשב לב עובדיהם לעבדך וכך היה ראוי להיות לשון רבינו הרואה מקום שנעקרה ממנו ע"ז וכו' ואם בחוצה לארץ אומר שעקר עבודה זרה מהמקום הזה ואומר בשתיהם כשם שעקרת אותה מהמקום הזה כן תעקור מכל המקומות וכתב הרמב"ם שאומר בשתיהם והשב לב עובדיהם לעבדך ואיני יודע למה פוסק כדברי יחיד. ואפשר שרבינו מפרש דכשם שעקרת נמי אינו אומר אלא בארץ שרובה ישראל אבל בחוצה לארץ שרובם גוים לית לן בה אם תיעקר אם לאו. והא דקאמר ובחוץ לארץ אין צריך לומר והשב לב עובדיהם לעבדך לאו דוקא דהוא הדין שאינו צריך לומר כשם כשעקרת אלא שהוא דוחק וגם קצת קשה דא"כ ברוך שעקר ע"ז מהמקום הזה נמי לא ליבריך. ולענין מה שתמה רבינו על הרמב"ם למה פסק כיחיד י"ל דמשום דמסתבר טעמיה פסק כוותיה ועוד דתנא קמא נמי לא אסר שיאמר כן אלא שאינו צריך אבל אם רצה לומר [יאמר] ואין בכך כלום ורבי שמעון בן אלעזר מצריך שיאמר כן ואם לא יאמר עביד דלא כרבי שמעון בן אלעזר הילכך למימר עדיף דלא פליג אשום תנא. [בית יוסף אורח חיים סימן רכד]

דף נח.

בן זומא ראה אוכלוסא על גב מעלה בהר הבית, אמר ברוך חכם הרזים, וברוך שברא כל אלו לשמשני.

הדין והאמת והשלום הוא מקיים העולם, ובודאי לא בא זה החכם לחלוק על שמעון הצדיק שאמר, העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים, ויבוא הוא ויאמר שלשה אחרים, שהם הדין והאמת והשלום, אבל שני המאמרים הם אמת בלא מחלוקת, כי שמעון הצדיק אמר העולם עומד, ורשב"ג אמר העולם קיים. ופירוש העולם עומד, ר"ל, שהם לעולם כמו יסודות ועמודים, והרי זה כמי שאומר, האדם עומד על איבריו ומתקיים במאכל ובמשתה. וכן ביומא (לח:) אמרו, בשביל צדיק אחד נברא העולם, שנאמר 'וירא אלהים את האור כי טוב' ואין טוב אלא צדיק, שנאמר 'אמרו לצדיק כי טוב' (ישעיהו כג י). ושם (יומא לח:) אמרו, בשביל צדיק אחד מתקיים העולם, שנאמר 'וצדיק יסוד עולם'. הרי שיש הפרש בין נברא, למתקיים. ופירוש הענין, כי העולם לא נברא אלא בשביל האדם ולזה נברא באחרונה, כמו שנזכר בסנהדרין (לח.) והאדם לא נברא שיאכל וישתה ויבעול כבהמות, אלא שיכיר את בוראו כמו המלאכים וזה מתוך חכמה, והתורה היא עדות נאמנה מחכימת פתי, שמתוך דברי תורה אדם מכיר את בוראו, מתוך מעשה בראשית ושאר הנסים והנפלאות הנזכרים בה, ומתוך מצותיה שהם מאירות עינים, אם כן שאלמלא התורה לא נברא העולם. ולזה אמרו (ברכות ח.), אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה, ואמרו שם, מאי כי זה כל האדם, כל העולם כולו לא נברא אלא לצוות לזה. והיה אומר בן זומא כשהיה רואה אוכלוסין בהר הבית, ברוך שברא כל אלה לשמשני, כמו שהוא בפ' אין דורשין ובפ' הרואה (ברכות נח.) אם כן יפה אמר החכם כי על התורה העולם עומד. ואמרו (שבת קיט:), אין העולם חרב אלא על שמבטלין תינוקות של בית רבן. והאדם למה נברא להכיר את בוראו, אלא כדי לעובדו, כמו שנאמר 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו אף עשיתיו' (ישעיהו מג ז).

[מגן אבות להרשב"ץ, אבות פ"א מי"ח]

אורח טוב מהו אומר כמה טרחות טרח בעל הבית בשבילי.

אם שאלוהו אם קבלוהו בסבר פנים יפות יאמר לא כדפירש רש"י דאמרינן בערכין (דף טז.) מברך רעהו בקול גדול בבקר השכם בערב קללה תחשב לו וא"ת והא אמרינן בברכות (דף נח.) אורח טוב אומר כל מה שטרח בעל הבית לא טרח אלא בשבילי וי"ל דהתם מיירי בין בני אדם מהוגנים והכא בין בני אדם שאינם מהוגנים והא דלא חשיב הכא מותר לשנות מפני דרכי שלום כדאמרינן פרק הבא על יבמתו (יבמות דף סה:) משום דהני נמי משום דרכי שלום הן ורגילין יותר מאחרים להכי נקט הני.

[תוספות, בבא מציעא כג:]

הרואה חכמי ישראל אומר ברוך שחלק מחכמתו ליראיו, חכמי אומות העולם אומר ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם.

כתב סמ"ק הרואה חכמי אומות העולם שחכמים מחכמת העולם מברך שנתן מחכמתו לבשר ודם ונראה שכתב כן לאפוקי היכא דאינם חכמים אלא בדתם שאין מברכין עליהם: הטעם שבחכמי ישראל אומר שחלק ובחכמי אומות העולם אומר שנתן נראה שהוא מפני שנפשות ישראל חצובות מתחת כסא הכבוד הרי הם כחלק מהשם אבל נפשות אומות העולם רחוקים ממנו יתברך והם כמי שנותן מתנה מנכסיו שאינם חלק ממנו. והר"ד אבודרהם (עמ' שמב) כתב שהטעם מפני שהחלק הוא כמו הצנור הנמשך מן הנהר שאפשר להרחיבו ולהגדילו ואפשר לקצרו ולחסרו מה שאין כן במתנה כי תלושה ופסוקה ובישראל כתיב (דברים לב ט) כי חלק יי' עמו ולפי זכותם מתרבה ומתמעט ע"כ.

[בית יוסף אורח חיים סימן רכד]

לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל.

והוא לשון תחבולה ועסק אשר יעשה האדם עם אחר לעשות בו כרצונו, יהיה השתדלותו בדברים או במעשה, כי כן אמר בויאבק איש עמו (בראשית לב כה) וישתדל. ויונתן בן עוזיאל תרגם ושובבתיך ונתתי חחים בלחייך (יחזקאל לח ד) ואשדלינך, ובתרגום מגלת רות איפה לקטת היום ואנה עשית (רות ב יט) ולאן אשתדלת למעבד, שם האיש אשר עשיתי עמו היום בעז (שם) דאישתדלית עימיה, כי תחבולת ענין אשר אדם מצדד לעשותו יקרא השתדלות, ואמרו במשנה (אבות ב ה) ובמקום שאין אנשים השתדל להיות איש, ובגמרא (ברכות נח.) לעולם ישתדל אדם לצאת לקראת מלכי ישראל, ובכתוב (דניאל ו טו) הוה משתדר להצלותה, משתדל ועושה תחבולות.

[רמב"ן, שמות כב טו]

והתפארת זו חמה ולבנה שעמדו לו ליהושע.

והנה זה נס גדול ופלא עצום בחדוש בריאת העולם, מפני שקיום העולם בתנועת הגלגל וסבובו, ואם יעמוד אפילו רגע יחרב העולם, וכאן עמד הגלגל מלסבב ונתקיים העולם, ולא כן היה הענין בחזקיה כי שם לא עמדה חמה אלא שחזרה לאחוריה כלפי השחר, ולא עמד הגלגל מלסבב או לפנים או לאחור ולא היה הנס גדול כל כך, ועל כן אמר שלשה ולא מנה

חזקיהו עמהם, וכן יורה לשון נקדה שהוא מלשון נקודה, וכאלו אמר שלשה עמדה להן חמה בנקודתה שעמד הגלגל מלסבב כדרכו.

ואמרו במדרש (תנחומא אחרי מות ט) כי מה שאמר לו יהושע דום ולא אמר עמוד, לפי שהשמש בהלוכו מקלס להקב"ה, ואם שתק אינו יכול להלוך, שנאמר (תהלים קיג ג) ממזרח שמש עד מבואו מהלל שם ה', משעה שהוא זורח עד שעה שהוא שוקע מהלל שם ה', ולכך צוהו שישתוק כדי שיעמד ויתעכב בנקודתו. ודרשו עוד אמר לו השמש ליהושע יש קטן אומר לגדול דום, ואני נבראתי ברביעי ואתה בששי. אמר לו יהושע בן חורין קטן אינו אומר לעבד גדול שתוק. מיד וידום השמש, ומששתק עמד, שנאמר (יהושע י יג) ויעמד השמש בחצי השמים.

[רבינו בחיי דברים ב כה]

דף נח:

יהבי ביה עינייהו ושכיב.

כי בהיות החסיד הקדוש והטהור מדביק מחשבתו בעליונים כל דבר וענין שהיה חושב בו ומכוין עליו באותה שעה היה מתקיים מיד אם טוב אם רע, ועל דרך סוד התפלה וסוד הקרבנות שהוא דבקות והתקרבות העליונים. אמנם טעם היות כח עין הרע נמצא יותר בתלמידי חכמים, הוא לפי שכוונתם ומחשבתם בחכמה אחרונה והיא השופטת ומענשת, ולפעמים נשמת הנענש נטלת ממנו על ידי כך.

[ריקאנטי, במדבר כד ב]

ואלמלא צינה של כימה לא נתקיים עולם מפני חמה של כסיל.

קורא כסיל למי שכוונתו ומגמתו לאסוף הון ולכנוס עושר דכת' (קהלת י ב) לב חכם לימינו ולב כסיל לשמאלו, וח"ו שתכונת האדם ובנין איבריו משתנים בחכם מן הכסיל, כי במקום שהוא לב החכם שם הוא לב הכסיל, אלא כי לב החכם נוטה לעולם לדברים שהם לצד הימין והיא התורה והמצות דכת' (דברים לג ב) מימינו אש דת למו, ולב הכסיל נוטה לעולם לדברים שהם לצד השמאל שהוא קניית העושר והממון דכת' (איוב לז כב) מצפון זהב יאתה, הא לדדמי ליה והא לדדמי ליה. ועוד נקרא כסיל מפני שכל הבטחותיו על עשרו דכת' (איוב לא כד) אם שמתי זהב כסלי ולכתם אמרתי מבטחי, ועוד מפני שהגורם להיות הזהב הוא כסיל דכת' (איוב ט ט) עושה עש כסיל וכימה, ואמרו רז"ל (ברכות נח:) אלמלא צנתה של כימה אין העולם מתקיים מפני חמתו של כסיל, והזהב אינו נמצא לעולם אלא באקלימין חמין מאד.

[תורת המנחה פרשת עקב]

מאי עש אמר רב יהודה יותא מאי יותא אמרי לה זנב טלה.

פי' בקונט' דכימה זנב טלה כדאמר בברכות (דף נח:) ולא דק אלא אמרינן התם דעש זנב טלה אלא שכימה סמוכה לה ואומר הב לי בניי ומה שפי' בקונטרס דביום ראשון של אדר בסוף שעה עשירית קיימא כימה באמצע הרקיע קשה דפועלים לא אתו מדברא עד צאת הכוכבים כדפי' בריש הפועלים (לעיל דף פג:) ותו דבסוף י' שעות הן עוד היום גדול ואין נראין הכוכבים ומשמע שבא ליתן סימן לאריסין להכיר שעה שיבאו מן השדה וזה דוחק לומר דה"ק כשיחשיך לילה אז רואין למפרע שבשעת הליכתן היתה כימה להדי רישייהו ונראה לפרש דאתו אריסי מדברא בתחילת הלילה וקיימא כימה להדי רישייהו היינו בתחילת שבט ואז כלה זמן הזרע והא דאמר בפ' כל הקרבנות (מנחות דף פה.) שהיו זורעים קודם הפסח ע' יום וזהו חמשה יומי בתוך שבט התם שקרקע חשובה היא שזורעין בה לצורך העומר נמשך שם ימי הזרע יותר א"נ דבתחילת שבט של חמה הוא דקיימא כימה להדי רישייהו ואין תחילת של שבט של חמה מתחיל ברוב שנים יותר מע' יום לפני הפסח.

[תוספות, בבא מציעא קו:]

דף נט.

וליהדר לה אין הבור מתמלא מחוליתו.

פ"ה כגון אם עקר חוליא מבור עמוק וחזר והשליכו לתוכו אין הבור מתמלא ממנה ולא יתכן דאמרינן בפ' הרואה (ברכות דף נט.) כשנטל הקב"ה ב' כוכבים מכימה והביא מבול לעולם ומילא הנקב מעש ופריך ולימלייה מדידיה ומשני אין הבור מתמלא מחולייתו וי"מ דקרקע שרגילין להניח על שפת הבור קורין חוליא כי ההיא דתנן (עירובין דף פג:) חוליית הבור והסלע שהם גבוהים עשרה וקאמר אין הבור מתמלא מאותה חוליא ור"ת פירש מחולייתו היינו ממקורו דאין מתמלא הבור מים ממקור נביעתו וכן מוכח במדרש דאמר אין הבור מתמלא מחולייתו אלא אם כן ממשיכין לו מים ממקום אחר.

[תוספות, סנהדרין טז.]

אמר רבי קטינא גוהא.

דע שכל מה שאמרו בהגדה זו מהו דמעות, וסיפוק בידים, ודחיקת הרגלים, ושאיגת הקול, כולם משלים הם להראות הצער והדאגה על חורבן הבית וגלות העם, ומפרשים אנו אותם כדרך המקראות שהביאו בהגדה, גם אני אכה כפי אל כפי, השמים כסאי והארץ הדום רגלי, והניחותי חמתי, שאוג ישאג וכו' וזולתם הנזכרים בענין כולם משלים ודמיונים ולשכך את האוזן, ועל דרך זה באו כמה כתובים, כמו ואם לא תשמעוה במסתרים תבכה נפשי (ירמיה יג יז), בסופה וסערה דרכו וענן אבק רגליו (נחום א ג), רוכב על עב קל (ישעי' יט ו), המו מעי לו (ירמיה לא כ), כי אש קדחה באפי (דברים לב כב), ישיש עליך אלקיך (ישעי' סב ה) וכאלה רבים, וגם החכמים אחזו דרך המקראות, וכן פירש רבינו האי גאון ז"ל, וכן האריך בביאור ענינים אלו הגאון רבינו נסים ז"ל (כאן בפרקין). ואל יקשה בעיניך אמרם שהוא על חורבן הבית ותחשוב כי הם זכרונם לברכה חושבים שקודם לחורבן וקודם בנין הבית לא היתה גוהא ובחורבן הבית נתחדש ענין זה בעולם, והלא בשמואל כתיב (שמואל א יב יז) ויתן קולות ומטר, ובמכות פרעה (שמות ט, כט) הקולות יחדלון, כי עולם כמנהגו נוהג מששת ימי בראשית. רק כוונתם ז"ל כי בזמן שהבית קיים והיו ישראל עושין רצונו יתברך היו גשמים יורדים בעתם בנחת בלא זעף ובלי קולות וברקים המבהילים הלבבות, כמו שאמר ר' יהושע בן לוי (לקמן) לא נבראו רעמים אלא לפשוט עקמומיות שבלב שנאמר (קהלת ג יד) והאלקים עשה שיראו מלפניו, וכענין שהיה בימי שמואל בשאלם מלך (שמואל א יב יח), להורות להם כי רעתם רבה ששאלו להם מלך, ומשנחרב הבית, ואפילו בזמן הבית כשאין עושין רצונו יתברך הגשמים באים בזעף כדי להיות סימן החמה והקצף בהן. וכענין שאמרו בקשת, כי מן הידוע הקשת בענן דבר טבעי יתיילד באויר הלח בסבת אור השמש, אבל מפני ששמוהו השם יתברך לאות בענן אף על פי שיחטאו בני אדם שיגיע עונשם לאבדם מן העולם ולמחותם במבול כאשר הגיע להם בימי נח, לולי שהוא יתברך זוכר הברית, אמרו כי בזמן שיש אנשים צדיקים ראויים להגין על דורם שלא היתה הקשת נראה בימיהם, כמו שאמרו (כתובות עז:) בימי רבי יהושע בן לוי לא נראתה הקשת לעולם. כך בזמן שהמקדש קיים בהעשות שם רצונו יתברך לא היו הזוועות והקולות המבהילים נשמעים, אבל בחורבן הבית שנוספו יגונות על גרימת העונות ואבד כל חמדה וגילוי השכינה, אין לך זמן שהגשמים יורדין שאין הקולות והברקים נראים ונשמעים, וזו היא כוונתם ז"ל לא זולת זה. ובשוב ה' יתברך שבות עמו ויבנה הבית, ישובו הדברים להוויתן וירדו הגשמים בשעתן לרגל המלאכה, טל אורות וגשמי ברכה, אמן וכן יהיה רצון.

[רשב"א, אגדות]

ועל הברקים אומר ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם.

ירושלמי ר' ירמי' ור' זירא בשם ר"ח דיו פעם אחת בכל יום א"ר יוסי במה אנן קיימין אי בטורדין דיו פעם אחת ואי במופסקין מברך על כל פעם ופעם פי' טורדין שלא נתפזרו עבים בנתים ומופסקים שנתפזרו עבים בנתים, חיליה דר' יוסי מן הדא הי' יושב בחנותו של בשם כל היום אינו מברך אלא אחת נכנס ויוצא מברך על כל פעם ופעם, היה יושב בבית הכסא או באספקולרין אם היה יכול לצאת ולברך אם תוך כדי דבור יצא ואם לאו לא יצא, ר' ירמיה בעי היה יושב במגדל עצים מהו שיעשה כמו מלבוש ויוציא ראשו חוץ לחלון ויברך, מספקא ליה אם לבו רואה את הערוה מותר או אסור.

[תוספות הרא"ש]

לא נבראו רעמים אלא לפשוט עקמומית שבלב.

ייחס הקולות לשם אלהים, לפי שהקולות ההן הם רעמים משברים את הלב ומרעישים את הגוף ובאים בגבורה גדולה, וכן אמרו רבותינו ז"ל (ברכות נט.) למה נבראו רעמים כדי לשבר עקמימות שבלב. והקדים קולות לברד, כי כן הזכיר למעלה (פסוק כג) וה' נתן קולות וברד כי הרעמים באו תחלה והיו מרעישים את לבם ומטרידים את דעתם ואחר כך יפול הברד עליהם ומתו, וכן תמצא בתפלתו של משה (פסוק לג) ויחדלו הקולות והברד, כי הפורענות שבא תחלה נסתלק תחלה, ולפי זה היה ראוי שיאמר הכתוב וירא פרעה כי חדלו הקולות והברד והמטר ויוסף לחטוא, ומה שהזכירן בהפך, כדי שיסמוך ויוסף לחטוא אל הקולות וזה להורות על כובד לבו של פרעה, כי לא הודה לשלחם רק מפחד הקולות, וכמו שאמר ורב מהיות קולות אלהים, והעד כי כאשר נסתלקו הקולות ויוסף לחטוא מיד.

[רבינו בחיי, שמות ט כח]

דף נט:

מאי פרת שמימיו פרין ורבין.

ואם תאמר למה נקרא שמו יובל יותר מכל שאר הנהרות, והלא כולהו נמי מכיפיהו מתברכי. יש לומר משום דהוא ראש לכל הנהרות, הוא פרת שמימיו נפרדין לארבעה ראשים כדאמרינן הוא פרת דמעיקרא. ואמרינן נמי (בכורות נה:) כל הנהרות למטה משלשה נהרות, וג' נהרות למטה מפרת. וכן מי פרת מתערבין בכל הנהרות כדאמרינן (שם) הנודר ממי פרת, אסור בכל מימות שבעולם.

[שו"ת הרא"ש כלל לא סימן יא]

נהרא מכיפיה מיבריך.

פי' ממקומו ומסלעו סלע מתרגם כיפיה מנביעתו מיתבריך ולא ממי גשמים וא"ת והא קא חזינן שמחמת הגשמים הם גדילים וי"ל כדאמר במסכת תענית (דף כה:) שאין לך טפח יורד מלמעלה שאין טפחיים עולים כנגדו מלמטה ואור"ת דהילכתא כוותיה דשמואל ומייתי ראיה מפרק בתרא דבכורות (דף נה:) דתניא רבי מאיר אומר לא פרת שמו אלא יובל שמו ולמה נקרא שמו פרת שמימיו פרין ורבין ולאו דוקא נקט פרת דה"ה לכל נהרות והא דנקט פרת משום שהוא גדול מכל נהרות ולפי שהוא מא"י וקאמר התם מסייע ליה לשמואל דאמר נהרא מכיפיה מיתבריך ועל זה אנו סומכין לטבול בנהרות אפילו אם גדלו מאד.

[תוספות, שבת סה:]

מודים אנחנו לך על כל טפה וטפה שהורדת לנו.

ושאלת אלהי נשמה שנתתה בי טהורה מה טעם אין לה פתיחה. תשובה, טעם הדבר לפי שהיא הודאה, וברכת הודאה כמי שנפתח בה בשם ובמלכות דומה. ומצאנו סיוע לדברינו וזה הוא, מודים דרבנן דבר חשוב למאד עד שבשביל חשיבותו אמרו על הבא ומוצא צבור מתפללין אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע שליח צבור למודים יתפלל ואם לאו אל יתפלל, הרי נתנו לו כח קדושה וכח קדיש והיה לו להיות בפתיחה שלימה, אלא לפי שהוא הודאה לא נתנו לו פתיחה, ואף חתימה אין בו אעפ"י שיש בו דברים ארוכים,

וברכות ירושלמי יש לו חתימה. ומצאנו ברכת הודאה אחרת שאין בה פתיחה ויש לה חתימה שוה עם ברכת אל[ה]י נשמה שנתתה בי וכמוה והיא נאמרת על הגשמים מודים אנחנו לך יי' אלהינו על כל טיפה שהורדת לנו, ויש לה חתימה ברוך אל ההודאות ואין לה פתיחה מטעם שהיא הודאה ובהודאה יש שימע ההזכרה והמלכות וכל דבר הצריך לברכה.

[תשובות הגאונים החדשות, עמנואל (אופק) סימן כח]

הלכך נימרינהו לתרוייהו רוב ההודאות והאל ההודאות.

הגאונים ז"ל פי' דארוב ההודאות ואל ההודאות קאי כלומר דנימא רוב ההודאות אל ההודאות כמו שאנו אומרין בחתימת ישתבח, ואיכא מאן דמפרש דאדרב יהודה ואדרבי יוחנן קאי כלומר מתחיל מודים אנחנו לך כרב יהודה ומסיים בה כרב יוחנן דאמר ואלו פינו וכו', ואינו מחוור בעיני כלל דאף ר' יוחנן הכי הוי אמר דהא ר' יוחנן אוסופי מוסיף ומסיים בה הכין וכדאמרין ור"י מסיים בה הכין ואלו פינו וכו', ולעולם ר"פ לא אמר הלכך נימרינהו לתרוייהו אלא במה שיש מחלוקת שזה אומר כך וזה אומר אינו כך אלא כך והוא אומר נאמר כזה וכזה אבל הכא לא הוי למימר הכין אלא הלכך נימא כר' יוחנן או רב פפא אמר הלכה כר' יוחנן. [הרשב"א]

אבל אומר ברוך הטוב והמטיב

אמרינן באיכה רבתי, חמש מאות בתי מדרשות היו בביתר, ובכל בית מדרש היו חמשה מאות מלמדי תינוקות, ואנשי העיר בעלי אומנות ששים רבוא, ובמלכות אדריאנוס לקחו אותם הרומיים וישפכו דם לרוב מאד ויהרגו עד תום כל העיר טף ונשים ויצו המלך לבלתי קברם ויהי שם מחוץ לעיר כרם גדולה רחבה שנים עשר מילין ויקיפו את הכרם סביב סביב ממתי ישראל זה על זה ויעמדו שם כ"ה שנים כל ימי אותו המלך ולא הסריחו, ויהי אחרי מות אותו המלך ויעמד מלך אחר ויצו לקברם וילכו כל העם מן העיר לקברם ויקברום במקומם בכרם.

[כל בו סי' כה]

ולכך ניתקן על היין שהוא אדום כמו דם לזכור אותו הנס שלא הסריחו אנשי הרוגי ביתר ושנתנו לקבורה, והתוספות כתבו בשילהי תעניות דתקנו ביבנה הטוב והמטיב פירוש בברכת המזון משום הכי תקנו יותר על היין הטוב והמטיב טפי מבשאר דברים לפי שהיו כבר גדר לכרם ולא נסרחו.

ונראה לע"ד לתת טעם כולל, דמה שנתקנה בברכת המזון הוא כדי שאם ימשוך אדם עצמו בסעודתו וישתה יין יזכור הרוגי ביתר ויזכור יום המיתה ולא ימשוך עצמו בריבוי היין ולכן כשיזדמן לו יין אחר בין שיהיה לבן בין שיהיה אדום מברך על השני הטוב והמטיב כדי שיזכור הרוגי ביתר ולא ימשך אחר היין.

[שו"ת בנימין זאב סי' שנא]

התם נמי דאיכא בני חבורה דשתו בהדיה.

הטוב לדידיה והמטיב לאחרים, ומהאי טעמא יש שרוצין לומר אע"ג דקיימא לן (ברכות מב:) דיין בתוך הסעודה כל אחד מברך לעצמו בורא פרי הגפן מ"מ הטוב והמטיב [אחד] מברך לכולן, דאם היה כל אחד מברך לעצמו הויא כל א' יחיד, ולא נהירא דמהאי טעמא דאמרינן (שם מג.) דבורא פרי הגפן כל אחד מברך לעצמו משום דאין בית הבליעה פנוי האי טעמא נמי שייך בברכת הטוב והמטיב, ואע"ג דכל אחד מברך לעצמו כיון דחבירו שותה ונהנה מיין זה טוב לדידיה ומטיב לאחריני קרינא ביה, ומה שאין מברכין הטוב ומטיב על שינוי פת, אומר ר"ת ז"ל דשאני יין דאית בית תרתי דסעיד ומשמח (שם לה:), אי נמי הטוב ומטיב על הרוגי ביתר [תקנוה] (עי' ברכות מח:) הטוב שלא הסריחו והמטיב שנתנו לקבורה, ולפי שבצרו בדמים שבע שנים (גיטין נז.) והקיפו הכרם מהרוגיהם תקנו על היין שהוא כמו דם, ע"כ לרא"ש ז"ל. [הריטב"א, פסחים קא:]

דף ס.

כח דהתירא עדיף ליה.

וקי"ל כר' יוחנן וכלישנא בתרא דאמר בין קנה כיוצא בהן בין לא קנה כיוצא בהם בין שיש לו כיוצא בהם בין שאין לו כיוצא בהן צריך לברך. ומדברי רבינו שכתב בין שיש לו כיוצא בהן בין אין לו כיוצא בהם, ולא כתב בין קנה כיוצא בהן בין לא קנה כיוצא בהם נראה שהוא פוסק כלישנא קמא דר' יוחנן וכבר תמה עליו הרמ"ך. וטעמא דמילתא נ"ל לדעת רבינו שהוא משום דבגמרא אותביה לר' יוחנן ללישנא בתרא, ואע"ג דשני שינויא דחיקא הוא דקא משני כחא דהיתרא עדיף ליה כלומר שאין צריך לברך לישנא דהיתרא לא שייך שפיר באין צריך לברך, ולישנא קמא דלא איתותב עדיף טפי כנ"ל. [כסף משנה, ברכות פ"י ה"א]

אשה מזרעת תחלה יולדת זכר שנאמר אשה כי תזריע וילדה זכר.

אין כוונתם שיעשה הולד מזרע האשה, כי האשה אע"פ שיש לה ביצים כביצי זכר, או שלא יעשה בהן זרע כלל, או שאין הזרע ההוא נקפא ולא עושה דבר בעובר, אבל אמרם מזרעת, על דם הרחם שיתאסף בשעת גמר ביאה באם ומתאחז בזרע הזכר, כי לדעתם הולד נוצר מדם הנקבה ומלובן האיש, ולשניהם יקראו זרע. וכך אמרו שלשה שותפין יש בו באדם, איש מזריע בו לובן שממנו גידים ועצמות ולובן שבעין, אשה מזרעת אודם שממנו עור ובשר ודם ושער ושחור שבעין. וגם דעת הרופאים ביצירה כך היא:

[רמב"ן, ויקרא יב]

והטעם שכשהאשה מזריעה תחילה זרע הזכר שהוא אחרון בא ומתגבר עליו, לפי שהטיפה שלה שבאה בראשונה היא כמו השדה שזורעין בו, והטיפה האחרונה שהיא שלו הוא כחטים שזורעין בשדה, והוא בהיפך כשהאיש מזריע תחלה אותה הטיפה היא כשדה, והטיפה האחרונה שהיא שלה הוא כחטים שזורעים בשדה, ועוד שהאשה שמזרעת תחילה הוא לסיבה שחמדה לבעלה וציירה אותו בלבה ולכן תתעבר כמוהו, וכשהאיש מזריע תחילה הסיבה הוא, שחשק באשתו וצייר אותה בדמיונו ולכן ילדה כמותה, ואף על פי שזה הענין אינו מעלה ומוריד לענין דין היולדת, הודיעה לנו התורה זה הדרוש לפי שבתורה כלולות כל החכמות, ורצתה התורה לעשות לנו חכמים ונבונים בחכמות. ועוד שיש תועלת לנו בזה לומר לנו, שכל בן ישראל ראוי להשתדל לשיהיה לו בן זכר שישאר במקומו לעבוד את יי', כמו שאמר [תהלים מה יז] תחת אבותיך יהיו בניך. [תולדות יצחק ויקרא יב]

ובענין התולדה נחלקו חכמי המחקר. יש מהם אומרים כי עיקר בנין הגוף ותכונתו אינו אלא מזרע הזכר ואין לנקבה זרע כלל כי אם ליחה שהיא מוציאה בשעת תשמיש ואותה הליחה היא כמו בית קיבול ובית גידול לזרע שהזרע יונק ומתפרנס ממנה, והיא גם היא מושכת ויונקת תמיד מדם הגוף ונותנת פרנסה לגוף המצטייר מזרע הזכר, והיא כמו העפר לזרע הנזרע באדמה, שעיקר גוף הצמח הצומח הוא מן הזרע והעפר נותן בו הגידול, כמו המזון לגוף שאין המזון מוסיף צורה ותכונה בגוף אלא גידול וקיום התכונה על מתכונתה, שאע"פ שהאברים מתגדלים מן המזון אין המזון מוסיף על מספרם ועל מתכונתם.

ולפי דעת אלו החוקרים יש לדמות ענין תולדות האדם כפי דברי רז"ל למי שזורע על הסלע מקום קשה שאין כח המושך יכול לינק ממנו שום רטיבות, ונתנו בו עפר כשיעור שיוכל הזרע להתגדל ולהתקיים בו. ויש חילוק ושינוי בזה בין שיתן העפר על הסלע ואחר כך יתן הזרע בתוכו, בין שיתן הזרע על הסלע ואחר כך יתן העפר עליו, שכשיתן העפר תחלה ואחר כך יתן הזרע בעפר הוא גדל גידול טוב וחזק שיש לו במה שישלח שרשיו ונגמר פריו כהוגן, וכשיתן הזרע תחילה אין גדל גידול טוב וחזק אלא גידול חלש בלי כח שאינו משלח שרשיו למעלה אלא למטה ואין לו במה שיתפשט, וכמעט שיצא הזרע משונה בצורתו מרוב החולשה. וכן בתולדה כשהאשה מזרעת תחלה ואחר כך האיש יהיה לזרע הזכר כח ועוצם יותר ותגמר הצורה על מתכונתה ויהיה זכר, וכשהאיש מזריע תחילה ואחר כך האשה לא תגמור הצורה כהלכתה ותשתנה קצת במתכונתה ותצטייר נקבה שהיא תשושת כח.

זהו לפי דעת האומרים שעיקר בנין גוף האדם הוא מזרע הזכר. אלא שקשה קצת אם כדבריהם לעולם היה לו להיות בענין אחד או זכר או נקבה, ולא היה השינוי אלא שהאחד חזק ואמיץ מחבירו ולא להשתנות באברים כי אברי הזכר אינם כאברי הנקבה.

ויש מהם אומרים כי מזרע שניהם בשיתוף הוא גמר בנין הגוף, וכמו שזרע הזכר לבדו מוליד צורה כך זרע הנקבה לבדו מוליד צורה, ואין אחד מהם שלם אלא בשיתוף חבירו. והביאו ראיה מן התרנגולים שהזכר מטיל ביצים לזמן ידוע בלי הנקבה, והנקבה מטילה ביצים בלי זכר כאשר אנו רואים במעשים בכל יום, ולא ביצת הזכר לבדו יצא ממנה תרנגול ולא ביצת הנקבה לבדה יצא ממנה תרנגולת אלא בשיתוף שניהם תטיל הנקבה ביצים גמורים ראוים לגדל אפרוחים. וכן הוא במין האנושי אע"פ שאין אנו רואים שזרע האשה פועל לבדו כלום, מכל מקום יש ראיה שהנקבה מזרעת ומזרעה יצטייר צורת גוף הולד, אלא שאין במין האנושי זה הכח שיראה מזרע האשה לבדה גוף. [תורת המנחה פרשת תזריע]

דף ס:

כי מתער אומר אלהי נשמה שנתת בי טהורה.

כל הברכות פותח בברוך וחותם בברוך - ותימה ברכה דאלהי נשמה אמאי לא פותחת בברוך דהא מעיקרא לא הוות סמוכה לחבירתה כדאמרינן בברכות (דף ס:) כי מתער אומר אלהי נשמה וכן קשה מאתה הוא עד שלא נברא העולם ותפלת הדרך שחותם ואינו פותח בברוך וי"ל לפי שאינן ברכות אלא שבח ותפלה בעלמא וברכה שאחר מגילה נראה דחתמינן בא"י האל הנפרע לעמו ישראל מכל צריהם האל המושיע שהיא ארוכה ולא דמיא לברכת פירות ומצות שהן קצרות וכן יש בירושלמי דמגילה ובגמרא דידן (דף כא:) בספרים ישנים דחותם בה בברוך האל הנפרע כו' וברכה דבורא נפשות רבות חותם בירושלמי בא"י חי העולמים.

[תוספות, פסחים קד:]

כי שמע קול תרנגולא לימא ברוך אשר נתן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה.

לשון שכוי נאמר בפסוק על הלב דכתיב או מי נתן לשכוי בינה מפני שהבינה תלויה בלב ועל ידי הבינה אדם מכיר בין יום ובין לילה ומפני שהתרנגול מכיר ג"כ התקינו לומר ברכה זו שכן בערביא קורין שכוי לתרנגול ואומרים רבני צרפת ז"ל שאפילו אם אינו שמע התרנגול בבקר יכול לברך שמאחר שאין אנו מברכין אלא על הבינה שנתן לנו הבורא אין להקפיד בשמיעה מיהו נראה שבשאר הברכות כגון אוזר ישראל בגבורה ואשר לא חיסר מצרכי כלום אינו מברך אותם אלא כשנהנה מהן ור"ם ז"ל כתב שמברך אותם על מטתו על הסדר שהם כתובים בתלמוד וזה תימה הוא שמאחר שאין ידיו נקיות היאך אפשר לומר שיברך אותם ומה שסדרו אותם בתלמוד כך מפני שהם היו קדושים ומתוך כך היו נזהרים ורוחצים ידיהם ועומדין בענין שהיו יכולין לומר הברכות בנקיות אבל אנו שאין אנו יכולין ליזהר ולשבת בנקיון כל כך אינו נכון לאמרם אלא עד לאחר נטילה כתב רב עמרם גאון ז"ל ומה שאמרו (פסחים דף ז.) כל המצות מברך עליהם עובר לעשייתן זהו בברכת המצות שמאחר שאומר וצונו צריך לברך לבורא תחלה על מה שצונו וקרבנו לעבודתו אבל בברכת השבח כגון אלו יכול לברך אח"כ ואם תאמר

היאך אומר וצונו על הנטילה אחר שנטל יש לומר דכיון שיכול לומר הברכה קודם גמר עשייתה דהיינו בשעת הניגוב עובר לעשייתו הוי והכי אמרי' גבי לולב דמדאגבהיה נפיק ביה ואפ"ה נוטל ומברך אחר שנטלו דכל זמן שלא נענע אותו ולא גמר המצוה כראוי עובר לעשייתה קרינא ביה.

[רבינו יונה, דף מד. מדה"ר]

כי פתח עיניה לימא ברוך פוקח עורים.

ברכות אלו יש מי שאומר שאין אדם מברכן אלא אם בא לידו דבר שעליו נתקנו כגון אם לא שמע זה קול התרנגול אינו מברך אשר נתן לשכוי בינה וכו' ובט' באב ויום הכפורים שאין שם מנעל אינו מברך שעשה לי כל צרכי וכן אם לן בכסותו אינו מברך מלביש ערומים ואם לא נכנס לבית הכסא אינו מברך אשר יצר וכן כלם ויש מי שאומר שברכות אלו על סדר מעשה בראשית נתקנו ואע"פ שלא בא לידו דבר שעליו נתקנו מברך על כלן והוא שנהגו עכשיו לברכן על הסדר בשחרית הן שבא לידו אותו דבר שמברך עליו הן שלא בא לידו ובתלמוד מנחות התבאר שחייב אדם לברך בכל יום ג' ברכות שלא עשאני גוי שלא עשאני עבד שלא עשאני אשה והתבאר שם ג"כ שחייב אדם לברך ק' ברכות בכל יום ובשבת וי"ט שאדם מקצר בברכות תפלה צריך למלאות חסרונן בפירות ודברים שמברך עליהן ובתוספתא יצא עבד ונכנס בור והוא שאמרו שם שלא עשאני גוי שנאמר כל הגוים כאין נגדו בור שאין בור ירא חטא אשה שאין אשה חייבת בכל המצות ומתוך כך נהגו רבים בארבעתן. [מאירי]

כי משי ידיה לימא ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת ידים.

נראה מכאן דאפילו על נטילת ידים דתפלה מברך עליהן כך ולא על רחיצת אף על פי שאינן צריכין כלי דלא פלוג רבנן בנוסחא. והכי קאמר דכל שעה שיוצא מבית הכסא וידיו עסקניות צריך ברכה זו מפני שצריך לברך ברכת נקבים. והיכי שמנקה ידיו בצרור אומר על נקיות ידים. הראב"ד ז"ל.

[שיטה מקובצת]

דף סא.

רב ושמואל חד אמר פרצוף וחד אמר זנב.

ואין הנקבה נחשבת בבריאה שאינה אלא כדבר הטפל אל העיקר ולקוח ממנו ולצורך תשמישו. והוא שקראוה רבותינו ז"ל זנב כענין לראש ולא לזנב עם היותה זנב באמת ונבנית ממנו. עוד יש לפרש בתחילה עלו במחשבה ליבראות שנים כענין יצירת שאר בעלי חיים שנברא הזכר בפני עצמו והנקבה בפני עצמה. ואח"כ לא נברא אלא אחד לומר שתהא האשה לקוחה מגופו ומצלעותיו להיותה כאחד מאבריו ולהשתוקק בתועלת בעלה והבעל משתוקק בתועלתה. והוא שהכתוב אומר עצם מעצמי ובשר מבשרי וגומר על כן יעזב איש את אביו ואת אמו וגו'. רוצה בו על כן נבראת עצם מעצמיו להיות הדבקות בהם אמת. וחזק יותר מדבקות הבן לאב ולאם שהוא מגופם. כי זה יותר דבר שנלקח חלק ממש מאבריו.

[שו"ת הרשב"א חלק א סי' ס]

בשלמא למאן דאמר פרצוף היינו דכתיב וייצר בשני יודי"ן.

לימא בהא קמיפלגי דמר סבר חדא יצירה הוה ומר סבר שתי יצירות הוו. פירש"י ז"ל מר סבר חדא יצירה היא כמאן דאמר דו פרצופים היו שנבראו ביצירה אחת, ומר סבר שתי יצירות הוו כמ"ד זנב היה שממנה חוה נבראת שהרי היו בכאן שתי יצירות בזו אחר זו, ובתוספות הקשו עליו מדאמרינן פרק עושין פסין (יח.) בשלמא למ"ד דו פרצופין היו היינו דכתיב וייצר כלומר בשני יודי"ן דמשמע שני יצירות אלא למ"ד חדא יצירה היא מאי וייצר, לכך פירשו דמ"ד חדא יצירה הואי כמ"ד זנב היה שלא נברא מתחילה אלא פרצוף אחד ואע"פ שאח"כ נבראת חוה מן הזנב ההיא לאו יצירה היא אלא תולדה, ומ"ד שתי יצירות כמאן דאמר דו פרצופין שמתחלה נבראו שתי הצורות, ומיהו לשון יצירה אחת ושתי יצירות הולם יותר לפי' רש"י ז"ל, ויש ליישב לשון פרק עושין פסין לפירושו ז"ל דה"ק בשלמא למ"ד דו פרצופין היינו דכתיב וייצר יצירה אחת שעלתה לשתים אלא למאן דאמר זנב מאי וייצר דהא בשתי יצירות נבראו.

[הריטב"א, כתובות ח.]

בתחלה עלה במחשבה לבראת שנים ולבסוף לא נברא אלא אחד.

ומעתה מבאר והולך בריאת האשה כי לוקחה מצלעותיו, ואין המלכה בדבר ושנוי רצון ח"ו, לפי שקודם בריאת האדם נאמר הכתוב. ומה שדרשו ז"ל (ברכות סא.) אמר רבי אבהו כתיב זכר ונקבה בראם, וכתיב ברא אותו, אלא בתחלה עלה במחשבה לבראות שנים ולבסוף לא נברא אלא אחד. והרי אנו רואים שלבסוף נבראו שנים כשנלקחה חוה מאדם, ונראה מזה ענין המלכה ושנוי רצון.

וכתב החכם מורי ר' שלמה נ"ע, יש לפרש בכאן שני ענינים ושניהם אמתים לפי דעתי מה שאמר ר' אבהו בתחלה עלה במחשבה לבראות שנים, ידוע כי דברי הכתובים וההגדות רמיזות וציורים גשמיים לציור הענינים בנפשות, וכדי להעיר שנברא הכל בהשגחה מאתו יתברך על תכלית השלמות כנה הדברים לדבר מכוון במחשבה, ואמר בריאת האדם היתה במחשבה והתבוננות ועלה במחשבה לבראות שנים כלומר זה לעצמו וזה לעצמו ולהיותן עומדים לעצמם, כדי שיקבל זה מזה, כי צורת הזכר והנקבה כענין השמש והירח, ואחר כך חייבה החכמה שאינו טוב להיות האדם שהוא עיקר ביצירה לבדו, אלא להיות הוא פועל והנקבה ככלי כענין השמש והירח שאין הירח אלא ככלי והשמש פועל בה והיא מקבלת ממנו, וזהו מאמר ר' אבהו בתחלה עלה במחשבה לבראות שנים זה לעצמו וזה לעצמו, ולבסוף במעשה לא נברא אלא אחד שהוא הזכר, ואע"פ שהנקבה נלקחה ממנו והיו שנים אין הנקבה נחשבה בבריאה, שאינה אלא כדבר נטפל אל העיקר לקוח ממנו לצורך תשמישו ולפיכך קראוה ז"ל זנב.

[רבינו בחיי, בראשית ב יח]

עוד יש לפרש, בתחלה עלה במחשבה לבראות שנים כענין יצירת שאר בעלי חיים הזכר בפני עצמו והנקבה בפני עצמה, ולבסוף לא נברא אלא אחד הזכר לבדו כדי שתהא הנקבה לקוחה מצלעותיו להיות מיוחדת לתשמישו כאחד מאיבריו המיוחדים לתשמישו, והוא ג"כ ישתדל בתועלתה כאשר ישתדל בתועלת גופו, עכ"ל מורנו ז"ל. [רבינו בחיי, בראשית ב יח]

תנו רבנן כליות יועצות.

הכליות יועצות ומחכימות. וכן הוא אומר (איוב לח לו) מי שת בטוחות חכמה, (תהלים נא ח) הן אמת חפצת בטוחות, והן הכליות שהן טוחות בחלב (ר"ה כו.). וכת' (משלי כג טז) ישמח לבי גם אני ותעלוזנה כליותי, הרי שלמה גדול חכמי הטבע והמחקר תלה השמחה בכליות כמו בלב. וכן בדוד הוא אומר (תהלים ז י) ובוחן לבות וכליות, (שם כו ב) בחנני ה' ונסני צרפה כליותי ולבי. וכן בירמיה הוא אומר (ירמיה יז י) אני ה' חוקר לב בוחן כליות ולתת לאיש כדרכיו כפרי מעלליו, ואומר (שם יא כ) וה' צבקות שופט צדק בוחן כליות ולב וגו'. הרי אנו למדים מכל אלו המקראות שהכליות יש להם כח לידע ולהודיע, וגם חלק להם בבינה כדרך שיש בלב, שהרי הקישן יחד.

והוצרכתי להביא כל זה מפני ששמעתי לקצת מבני עמנו קטני אמונה שתופסין על רז"ל שאמרו (ברכות סא.) כליות יועצות, והיו אומרים שאין כח בכליות להבין וליעץ אלא כמו שיש במעי התחתון. והנה למדנו מדברי הנביאים וגם מדברי שלמה דכת' ביה ותרב חכמת שלמה וגו', שהיה חכם בחכמת הטבע ובחכמת המחקר, וגם ממענה השם לאיוב, שהכליות כלי החכמה כמו הלב.

[תורת המנחה פרשת כי תבוא]

דף סא:

רבי עקיבא אומר בכל נפשך אפילו נוטל את נפשך.

שנצטוינו לקדש את השם, שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל, כלומר שנמסור נפשינו למות על קיום מצות הדת. וכבר ביארו זכרונם לברכה מפי הקבלה ומן הכתובים באי זה ענין ובאי זו מצוה נצטוינו בזה. ואע"פ שכתוב בתורה וחי בהם, דמשמע ולא שימות בהם, כבר קיבלו הם שלא נאמר מקרא זה בכל ענין ובכל עבירה, ומפי הקבלה אנו חיין בכל דברי התורה.

ובפירוש אמרו זכרונם לברכה כי ג' מצוות הן שחייב האדם שיהרג עליהן ואל יעבור בהן לעולם, והן, עבודה זרה וכל אביזרהא, כלומר כל ענין שלה האסור לנו מכח הלאוין המיוסדין בה, וכמו שנפרש למטה בעזרת השם, וכן גילוי עריות וכל אביזרהא, ושפיכות דמים, שאם יאמרו לו לאדם עבוד עבודה זרה או נהרגך יהרג ואל יעבדה, ואע"פ שלבו תמים באמונת השם, אע"פ כן נצטוה שיהרג ולא יעשה המעשה הרע ההוא, ולא יתן מקום אל המעביר לחשוב שהוא כפר בשם. ולשון ספרי, על מנת כן הוצאתי אתכם מארץ מצרים שתקדישו את שמי ברבים. וכמו כן בשתים שזכרנו, יהרג ואל יעבור כמו שאמרנו.

שורש מצוה זו ידוע, כי האדם לא נברא רק לעבוד בוראו, ומי שאינו מוסר גופו על עבודת אדוניו איננו עבד טוב. והרי בני אדם ימסרו נפשותם על אדוניהם, קל וחומר על מצות מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא.

[ספר החינוך מצוה רצו]

ונוהגת מצוה זו בכל מקום ובכל זמן, בזכרים ונקבות. ועובר עליה ולא קידש השם במקום שחייב לקדשו ביטל עשה זה, מלבד שעבר על לאו דלא תחללו את שם קדשי, וכמו שנכתוב בסדר זה בעזרת השם. ועוון חילול השם גדול וחמור עד מאד, עד שאמרו זכרונם לברכה שאין כח בתשובה ויום הכיפורים ויסורין לכפר אלא במיתה, כדאיתא בפרק אחרון מיומא.

[ספר החינוך מצוה רצו]

אמר מהר"ם מאחר שגמר אדם בדעתו למסור את נפשו על קידוש השם, מכאן ואילך כל מיתה שעושין לו אינו מרגיש כלל, וראיה מן המסורה הכוני ב' הכוני בל חליתי, וחד הכוני פצעוני כלומר כשהכוני ופצעוני לא היה לי כאב, הכוני בל חליתי.

ומביא ראיה מספר היכלות, שרבי חנניה בן תרדיון היה במקום קיסר ששה חדשים והרג שיתא אלפין דוכסין והגמונים לסוף ו' חדשים נלקח למעלה ושרפו רק אחד במקומו כדמותו. ותדע שכך הוא שאין לך אדם בעולם שאם היה נוגע באש באבר קטן שלא היה צועק אפילו אם יעלה בדעתו לעכב עצמו מלצעוק אינו יכול לעשות, ואנו רואים קדושים שאינם צועקים כלום.

[שו"ת מהר"ם מרוטנברג חלק ד סימן תקיז]

אשריך רבי עקיבא שאתה מזומן לחיי העולם הבא.

מצינו שאין הטובה הצפונה לאדם באה לו מיד אחר פטירתו, כי לא מצינו בשום מקום שאומרים בפטירת הצדיקים שמיד הם זוכין לעולם הבא, ואמרו בספרי כשנפטר משה רבינו ע"ה יצאה בת קול ואמרה משה מזומן לחיי העולם הבא, לא שהוא עכשיו בחיי העולם הבא. ואמרו (ברכות סא:) בר' עקיבא כשנפטר אשריך ר' עקיבא שיצאה נשמתך באחד ואתה מזומן לחיי העולם הבא. וכן אמרו (ע"ז יז.) בר' אלעזר בן דורדיא ובקטיעא בר שלום (שם י:) כשנפטרו שהם מזומנים לחיי העולם הבא. [תורת המנחה ליום הכיפורים]

הנפנה ביהודה לא יפנה מזרח ומערב.

פירוש ארץ יהודה היא רצועה ארוכה כנגד כל אורך ארץ ישראל לדרומה ובאותה רצועה ירושלים לצד אחד לצפונה הילכך כל הנפנה באותה רצועה פירועו שלפניו או שלאחריו כנגד

ירושלים אם יפנה מזרח או מערב. אבל הופך את פניו לצד צפון או לדרום וצדו כנגד ירושלים ולא פירועו כלל. ובגליל שהוא ארץ ישראל מה שכנגד ירושלים לצד אחד כלומר לצפונה של ירושלים אם יפנה צפון ודרום כלומר פניו לצפון או לדרום נמצא פירועו כנגד ירושלים. אבל הופך פניו למזרח או למערב. [הריטב"א]

דף סב.

אמר לו רבי יהודה עד כאן העזת פניך ברבך.

האי דמקדים בן עזאי לרבי עקיבא אע"ג דרבי עקיבא היה רבו כדאמר בפרק הרואה (ברכות סב.) בן עזאי עד כאן העזת פניך ברבך משום דצלייה קודמת לגמיעה והאי דמקדים ליה באידך ברייתא משום דמסיק שיעורין דשייכי בכוס אבל תימה אמאי מקדים רבי ישמעאל למילתייהו דרבי אליעזר ורבי יהושע מיהו י"ל דסדר אכילה ושתיה סמיך. [תוספות, סוטה ד.]

כשם שנפרעין מן המתים כך נפרעין מן הספדנין ומן העונין אחריהן.

זה לשון הרמב"ן בתורת האדם (עמ' פב) תניא באבל רבתי (פ"ג ה"ה) אין מוסיפין בתחלה אבל מוסיפין על העיקר פירוש אין מספידין בכבוד מי שאינו ראוי לכך בשעת ההספד אבל אם היה ראוי בכבוד מועט מאריכין בכבוד ומוסיפין במקצת שבחיו והתם אמרינן אמר רבן שמעון בן גמליאל כשם שנפרעין מן המתים כך נפרעים מן הספדנים ומן העונים אחריהם וחכם או חסיד תולין בחכמתו וביראת חטאו, והתם אמרינן (סוטה מח:) כשמת הלל הזקן אמרו עליו אי חסיד אי עניו מתלמידיו של אהרן וכו'. [בית יוסף יורה דעה סי' שדמ]

והא דכשם שנפרעים מן המתים כך נפרעין מן הספדנים, איתא בסוף ברכות (סב.) ופירש הערוך (ערך ספד) כשם שנפרעים מן המת אם הוא חוטא, כך נפרעין מן הספדנין שאומרים עליו שהוא צדיק. נראה מדבריו דהאי שנפרעים מן המתים לא על שהספידוהו במה שאין בו נפרעין ממנו, אבל הרא"ש כתב בפרק אלו מגלחין (שם) פירוש נפרעין מן המתים כשמספידים את המת בדבר שאין בו כלל הוא לו למזכרת עון. [בית יוסף יורה דעה סי' שדמ]

תנו רבנן איזהו צנוע זה הנפנה בלילה במקום שנפנה ביום.

בכניסתו לבית הכסא יאמר התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון שמרוני שמרוני עזרוני עזרוני המתינו לי עד שאכנס ואצא שכן דרכן של בני אדם וכן יאמר בכל פעם שיכנס ויהא צנוע בבית הכסא ולא יגלה עצמו עד שישב וימשמש בפי טבעת ואח"כ ישב ויגלה מלפניו טפחיים ומלאחריו טפח ואשה מאחריה טפח ומלפניה ולא כלום וכשיושב יכוין שיהא פניו לדרום ואחוריו לצפון או איפכא אבל לא ישב בין מזרח למערב ומיהו דוקא כשנפנה במקום מגולה אבל במקום שיש מחיצות כגון בית הכסא שבבית אין צריך לדקדק. וכשנפנה בשדה אם הוא אחורי הגדר יפנה מיד ובבקעה יתרחק עד מקום שלא יוכל חבירו לראות את פירועו ולא יאנוס לדחוק עצמו יותר מדאי ויקנח ביד שמאל ולא בימין ולא יקנח בחרס משום כשפים ולא בעשבים יבישים ולא בצרור שקנח בו חבירו ויפנה בצניעות בלילה כדרך שעושה ביום ולא ישתין מעומד שלא יתזו נצוצות על רגליו ויראה ככרות שפכה ונמצא מוציא לעז על בניו אם לא שיעמוד במקום גבוה או שישתין לתוך עפר תיחוח ויזהר לבל יאחוז באמה וישתין אם לא מעטרה ולמטה לצד הארץ ואף אם הוא נשוי ולא ישהא צרכיו. [טור אורח חיים, סימן ג]

דף סב:

ואתן אדם תחתיך אל תקרי אדם אלא אדום.

לא נקראו האומות בשום מקום אדם בלבד אלא אם כן יזכיר הכתוב בהמה. ומה שכתוב (תהלים קכד ב) בקום עלינו אדם, כבר דרשו בו בפרק קמא דמגילה (יא.) ולא מלך. ומה שכתוב (ישעיה מג ד) ואתן אדם תחתיך, דרשו בברכות (סב:) אל תקרי אדם אלא אדום. ומה שכתוב (ויקרא יח ה) אשר יעשה אותם האדם, ודרשו רז"ל (סנהדרין נט.) כהן לוי ישראל לא נאמר אלא האדם, מלמד שאפילו גוי ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול. כן דרשו בסנהדרין, אך פירושו בזה כי הוא מיתור הה"א שבא לרבות אפילו גוי, שהרי לא אמר אשר יעשה אותם אדם" אלא גבי בהמה או בענין בזיון ופורענות לא בענין מעלה וחשיבות בישראל. ומה שאמר ירמיה (ירמיה לב כ) אשר שמת אותות ומופתים בארץ מצרים ובישראל ובאדם, אדם המצריים, לפי שהמכות ההם היו פורענות. [רבינו בחיי, במדבר יט יד]

אמר רבא רקיקה בבית הכנסת שריא.

ורקיקה בבית הכנסת בירושלמי אמר רבי יונתן רקיק ושאיף ונראה שחולק עם התלמוד שלנו שמצריך לשפשף אפי' בב"ה שזה בב"ה מיירי דר' יונתן לא היה בזמן בהמ"ק ונראה למורי הרב נר"ו שנוכל לומר שאינם חולקים ורקיקה שהתירו בתלמוד שלנו לא התירו אלא בשפשוף מפני שבהכ"נ מקדש מעט הוא וצריך לנהוג בו כבוד לפני הקב"ה כי בעונותינו אין לנו לא כהן ולא נביא ולא כהן גדול שיכפר בעדינו אלא שמו של הקב"ה יתעלה ויתרומם והואיל וכן הוא צריך לנהוג כבוד ואפילו בביתו מקום המיוחד לו לפעמים להתפלל כגון מעמדות וכיוצא באלו. [רבינו יונה, דף מה. מדה"ר]

ובפונדתו מופשלת לאחוריו.

אפונדתו דמשנתינו רוצה לומר חגורתו כדפירש רש"י ז"ל, וכן כתב בעל הערוך, ודקתני בין באפונדתו לחלוקו, שנתנו בין החגורה והבגד ולא למעלה מן החגורה בחיקו, ומצינו לשון פונדא שהוא מלבוש כאותה שאמרו (ברכות סב:) אפונדתו מופשלת לחלוקו, וכן בהלכות דרך ארץ כדכתיבנא במסכת מועד קטן (עי"ש כב:), ויש שפירשו דהא דקתני הכא בין אפונדתו לחלוקו היינו בין המלבוש הנקרא אפונדא לחלוקו, וכשאינו חגור חגורה, שזה שלא כדרך המוציאים, ומסתברא שאין הירושלמי אלא אסמכתא בעלמא דלא צריך למילף מבני קהת אלא בכתיפו דכתיב בכתף ישאו וכדפירש רש"י ז"ל. [הריטב"א, שבת צב.]

דף סג.

על כל ברכה וברכה תן לו תהלה.

וכתב הראב"ד ז"ל הני מילי דוקא לתפלה אבל לשאר ברכות לא היו המברכים מאריכין ולא העונין שהרי מצינו בעזרא עצמו כשברך על התורה ענו אחריו כדכתיב ויברך עזרא את ה' הגדול ויענו כל העם אמן במועל ידיהם ברוך ה' לעולם אמן ואמן. [הרשב"א]

אל תבוז כי זקנה אמך.

מינין הם הכופרים בתורה שלא יאמינו בחיי העולם הבא ופי' קלקלו השחיתו הדעות והאמונות וכשאמרו כלל התקנות שתקנו שיהא האדם שואל בשלום חברו בשם האל מפני שמלת שלום הוא שם משמות הב"ה והביאו ראיה שהדבר ההוא מותר מענין בעז שאמר ה' עמכם והשיבוהו יברכך ה' ומה שאמר אחר כן אל תבוז כי זקנה אמך איני ראיה על מה שהקדים שיהא אדם שואל בשלום חבירו בשם אבל הביאוהו ראיה שלא יבוז וילעיג לדברי חכמים ותקנתם ואעפ"י שהם ישנות וקדמוניות ועל זה הזהיר שלמה בזה המשל ואחר כך הביא ראיה על כל העוברים על התקנות ההם כי יבא זמן להפרע מהם ולענוש אותם כי הם הפרו התורה וזה ענין שאמר הפרו תורתך עת לעשות לה', אבל מי שיעזוב הפסוק על סדורו ויפרשהו ויאמר עת לעשות לה' הפרו תורתך יאמר כי כשיבא העת להפרע מהם ולהנקם יזדמנו סבות לבני אדם להפר התורה כדי שיביא עליהם העונש במשפט, וזה ענין עמוק עמוק מי ימצאנו כי נצא ממנו לענין הדין הנגזר מהב"ה על כל אדם ועל כן אל תבקש ממני אתה בענין זה אשר אני בו אלא לבאר דברי המדברים בלבד על דרך פירוש פשוט בכל דבריו כי דברי הכתוב יבטלו קצתם לקצתם בענין ההוא וכן דברי החכמים אבל הסוד הוא כי הב"ה יגמול לטובים ויעניש לרעים והכל במשפט כי כן העיד עליו הכתוב כי משפטיו צדק בכל עת שנאמר כי כל דרכיו משפט ודרך הצדק בהם אין ביכולת אדם להשיגו כאשר אין בכח שכל האדם להיות שכלו כולל דעת הב"ה, וכבר הודיענו הב"ה כי אין ביכולת רעיונינו להשיג חכמתו וצדק דיניו בכל מה שפעל ויפעל והוא מה שאמר כי גבהו שמים מארץ כן גבהו דרכי מדרכיכם וכו' ועל כן יש לך לסמוך על היסוד ואל תשגה נפשך להעמיק אחר הענין הזה כי כל מי שחקר אחריו מאנשי תורתנו וזולתה לא השיג ממנו אבל הוא כמו שאמרנו צלל במים אדירים והעלה חרס בידו. [פיהמ"ש להרמב"ם]

לומר לך שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין.

אמרינן במסכת סוטה למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה, לומר לך כל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין. כלומר אף על פי דבעלמא נסמכין הרבה פרשיות זו לזו, זה תימה כי פרשת נזיר שבה קדושה גדולה, ובפרשת סוטה טומאה, ועל זה שאלו טעם למה נסמכו ואמרו, כי הרואה סוטה בקלקולה וכו', רוצה לומר שהסוטה קלקלה שהלכה אחרי מראה עיניה ובגבהה קלקלה, וכשיראה האדם כך יזיר עצמו מן היין כי הוא סבת כל הקלקול. [דרשות ר"י אבן שועיב פרשת נשא]

והוא שהאדם שרואה שהדור פרוץ, או שרואה יצרו מתגבר עליו, יאסור על עצמו אפילו ההתר, וכמו שאז"ל (סוטה ב.) למה נסמכה פרשת סוטה לפרשת נזיר, שהרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין. וכשיזהר אפילו מן ההתר, בודאי יהיה נחשב מכת הפרושים, והנזהרים מן החטא, והוא שיחזור לו הענין טבע כל עוד שנטה אל הקצוות, והוא דוגמת החולה. דרך משל, כשיהיה בו חולי הקדחת יתן לו הרופא תרופות קרות הרבה, ויזהירו מלאכול אפילו הדבר שהוא ממוצע בין החמימות ובין הקרירות, כדי שיביאו אותו אל המצוע. ג"כ האדם שיצרו מתגבר עליו ורוצה להטותו לצד איסור, ידור עצמו אפילו מן ההתר, ובכל שעה שיזכור הנדר יהיה נפרש מן החטא. [מרכבת המשנה לר"י אלאשקר, אבות פ"ג מי"ז]

אמר להם והלא עקיבא בן יוסף היה מעבר שנים וקובע חדשים בחוץ לארץ.

כדאמרינן בפ' בתרא דיבמות אר"ע כשירדתי לנהרדעא לעבר שנה, וא"ת היאך עשה כן והא בפ"ק דסנהדרין [אמרינן אין מעברין] את השנה אלא ביהודה אבל לא בגליל וכ"ש בחוצה לארץ, וי"ל דהיה להם אונס בארץ והוצרכו לצאת לחוצה לארץ, [והכי נמי] אמרו בירושלמי ירמיה וברוך בן נריה עברו שנה בחוצה לארץ יחזקאל עיבר שנה בחוצה לארץ לפי שהיה להם אונס [וגם לא] הניחו כמותם בארץ ישראל. [תוספות הרא"ש]

דף סג:

חכם שטמא אין חברו רשאי לטהר.

יש מי שאומר דכי אמרינן לא ישאל לחכם ויתיר הני מילי בשואל לו סתם אבל אומר פלוני אסר לי מטעם זה מותר שאם טעה ראשון בדבר משנה חוזר אחרון ומתיר, וליתא דאי איכא למיחש לטעות בדבר משנה נשאל ומתירין לו, אלא הכא לא ישאל ולא יתיר קאמרינן ואם התיר אפי' טעה ראשון נמי אינו מותר דטועה בשיקול הדעת אינו חוזר כדאמרינן בפרה דר' טרפון בסנהדרין (לג.). [הרמב"ן, חולין מד:]

אסר אין חברו רשאי להתיר.

ואם טעה בדבר משנה אין הוראתו הוראה כלל ולא חל איסור בחתיכה זאת

וחברו רשאי להתירה, כדאמרינן התם בסנהדרין (לג.) מעשה בפרתו של רבי מנחם שנטלה האם שלה והלך רבי טרפון והאכילה לכלבים, ובא מעשה לפני חכמים והתירוה, ואי לא דטעה בדבר משנה הוה משלם, ואילו הות פרה בעינא הות הדרת ואכלינן אותה כדמוכח התם, וטעמא כדאמרן שכל הוראה בטעות בדבר משנה אפילו מפי גדול הדור לאו הוראה היא ולא חיישינן לה כלל, אלא ודאי מתניתין בטועה בשיקול הדעת, כגון תרי תנאי או תרי אמוראי דפליגי ולא איפסיקא הלכתא כחד מינייהו וסוגיין בעלמא כחד מינייהו ואזל האי ופסיק כאידך, וטועה בדבר משנה הוא שטועה בדבר ברור בתלמוד או בברייתא או בדברי אמורא, ואפילו נפיק מדיוקא, כל היכא דהוי דיוקא דייקא וכדאמרינן התם (סנהדרין שם) אפילו אדידי ודידך.

[הריטב"א, עבודה זרה ז.]

כתתו עצמכם על דברי תורה.

מי שנשאו לבו לעשות מצוה זו ולקיימה כראוי לה, ולהיות מוכתר בכתרה של תורה, לא יסיח דעתו לדברים בטלים, ולא ישים אל לבו שיקנה תורה עם עושר וכבוד כאחד, אלא כך היא דרכה של תורה. פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה ובתורה אתה עמל (אבות פ"ו מ"ד) ואם תאמר עד שאקבוץ ממון וכשאפנה מעסקי, אז אחזור ואקרא ואשנה אם תעלה מחשבה זו בלבך, אז אין אתה זוכה לכתרה של תורה לעולם. אלא עשה תורתך קבע ומלאכתך עראי (אבות פ"א מט"ו), ואל תאמר לכשאפנה אשנה שמא לא תפנה (אבות פ"ב מ"ד).

[אורחות צדיקים שער התורה]

דאמר רבא לעולם ילמוד אדם תורה ואחר כך יהגה.

ראה והבן זה הענין, כמה היו דבוקים בתורה על כן זכו [illegible]ודש, וכן בארץ צרפת היו עוסקים בעסק גדול וזמן רב, והיו יושבים במקום אחד ללמוד כל התלמוד, והיו חוזרים תמיד, ולא פסקה תורה מפיהם, והיו עושים כמו מעשי הראשונים, כדאמרינן (ע"ז יט.) לעולם ליגרס אינש ואף על גב דמשכח ואף על גב דלא ידע מאי קאמר, ואמרינן (שבת סג.) מעיקרא ליגמר אינש והדר ליסבר.

וכל זה אינם עושים עתה, כי כל אחד רוצה ללמוד תוספות וכל חידושים וחידושי דחידושים קודם שידע צורת התלמוד, אם כן איך יצליחו, כיון שעושה להיפך ממה שאמרו חכמי התלמוד, כי כל מה שנאמר בתלמוד הכל אמת ואין להשיב עליו או לשנותו ולא להוסיף ולא לגרוע, ועל כן מרוב טורח הלימוד העיון והפלפול רבים פורשים מן הלימוד מרוב טורח השמועות והדקדוק שאומר על פה, כי אומרים מה נוכל להבין סברות מבחוץ, הלואי שהיינו יודעים מה שבתוך הספרים, ואם היו לומדים בקביעות יומם ולילה, אז היו לומדים והיו בקיאים בתלמוד והיו מתאוים ללמוד, כי היה להם לב להבין בקל, והיה אדם בא ללמוד לעולם נים ולא נים תיר ולא תיר, והיו מוסיפים בכך יראת שמים שלימה, וגם היו מתרבים התלמידים, והיו עוסקים תמיד בתורה, אבל עתה מרוב טורח השמועות נעשית עליהם ההלכה כמשא כבד, ולא יוכלו עוד להביט בה, ומתוך כך עוסקים בשגעון ובליצנות, ומבלבלים ומבטלים ועוסקים במיני תחבולות, ואין להם יראת שמים וכו'. [אורחות צדיקים, שער התורה]

וכבר ידוע כי קריאת התורה מצוה גדולה היא אף על פי שלא יבין מה שקורא, כי פעמים שיקרא אדם פרשה אחת מן התורה ולא יתבונן בעצמו שקרא כלל מתוך שהוא מחשב בדברים אחרים, ולכך קריאת התורה כשיודע שהוא קורא מצוה גדולה היא ושכר גדול יש לו בזה. והוא שדרשו בפ"ק של ע"ז (יט.) לעולם ליגרוס אינש אף על גב דלא ידע מאי קאמר, שנאמר (תהלים קיט) 'גרסה נפשי לתאבה', וקריאה זו קראוהו רז"ל מצות קריאה, ואף על פי שאינו מבין כל מה שהוא קורא, וכאשר הוא מבין הענין ומכוין לפירוש הדברים הרי זה מצוה, ויקראו אותה רז"ל מצות כונה. [כד הקמח, תורה]

דף סד.

שלחו להו סיני קודם שהכל צריכין למרי חטיא.

הרי שהיו צריכים למנות ראש ישיבה והיה שם מי שהמשניות והברייתות סדורות בפיו דרך פסק אלא שאינו מפולפל כל כך והיה שם מי שמפולפל הרבה אלא שאין המשניות והברייתות וסוגיית התלמוד שגורה לו בפיו כל כך ממנין את שהתלמוד שגור בפיו והוא שאמרו סיני ועוקר הרים סיני עדיף שהכל צריכין למרי חטיא. ובתלמוד המערב אמרו הסדרן קודם לפלפלן ודוקא שאע"פ שאינו מפולפל כל כך הוא בקי בפירושן של הלכות ובמה שיוצא מהם ויש לו בחינת דמיון הדברים זו בזו והוצאת דבר מתוך דבר כראוי, אבל מי שאין בידו אלא סוגיית התלמוד סדורה בפיו ואין בידו דרך פסק ובחינה בדמיונות ובהבנת דבר מתוך דבר אינו בכלל סיני כלל ולא בכלל בעל הוראה, ולא עוד אלא שצריך להזהר מהוראתם הרבה עד שיפלסוה מי שמאזניו מעויינות ושכלו זך להכריע את הכף לאחד מצדדיו, ומ"מ אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו.

[מאירי, הוריות יד.]

ומורי הרב ז"ל פסק כרב יוסף דכי קיימא לן כרבה הני מילי כל היכא דפליגי בסברא דנפשייהו ומשום דאמרינן בהוריות (יד.) רב יוסף סיני רבה עוקר הרים אבל הכא מפי השמועה הם חולקים מר אמר לה משמיה דרב יהודה ומר אמר לה משמיה דרב יהודה [הרשב"א, שבת לה.]

כל הנך שני דמלך רבה, אפילו אומנא לביתיה לא קרא.

רבה ורב יוסף דהוו בפומבדיתא בהדיה דרב יהודה, כל חד וחד אמר לחבירה מליך את ולא קבילו על נפשיהו רבנות למהוי רישא, כדמפרש בסוף מסכת הוריות (יד.) ובסוף מסכת ברכות (סד.) דרבה ורב יוסף איצטריכא להו שעתא, שלחו מתם רב יוסף קדים דהוא סיני והכל צריכין למרי חטיא, ואפילו הכי לא קביל עליה רב יוסף דאמרי כלדאי לאימיה דמליך רב יוסף תרתין שנין ופלגא, מלך רבה כ"ב שנין, ומלך רב יוסף בתריה ב' שנים ומחצה, וכיון דכל חד וחד מדחי לגבי חבריה קמת מלותהון והוה אזיל לגבי רב חסדא לסורא כמה שנייא, ובסוף יומי דרב חסדא, כד חזא [רבה] דאצטריכא ליה מלתא טובא, קביל עליה ראשונתה ומלך כ"ב שנין ומת בשנת תרל"א.

[איגרת רב שרירא גאון, רבנן סבוראי]

וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך, אל תקרי בניך אלא בוניך.

וקבלתי, כל מקום שאמרו אל תקרי, הוא משום שיש איזה קושיא המורית כן שלא לקרי כך אלא כך. כמו אל תקרי 'בניך' אלא 'בוניך', שרבותינו ז"ל (ברכות סד.) עשו אל תקרי זה על 'ורב שלום בניך' (ישעיה נד, יג). כי תיבת 'בניך' מיותר, מאחר שאמר ברישא 'וכל בניך למודי ה'', די לו לומר 'וכל בניך למודי ה' ורב שלומם'. אלא אל תקרי כו'. וכן אל תקרי 'שומר שבת מחללו' (ישעיה נו ב) אלא מחול לו (שבת קיח:), משום דקשה ליה, דאילו קאי על השבת, הוה ליה למימר מחל לה בלשון נקבה, כי כן מצינו ענין חילול שבת מוזכר בלשון נקבה, כמו שנאמר (שמות לא יד) 'מחלליה מות יומת', אלא אל תקרי מחללו אלא מחול לו. והארכתי בזה במקומו.

ועוד אני אומר כי לפעמים אומר אל תקרי אף כשאין לו קושיא בקריאה. והוא משום שאותו הדבר בעצמו הוא מקובל איש מפי איש, וכדי שלא ישכח מפיהם ומפי זרעם, שמו כמו סימנא בפיהם והציבו ציונים לדבר כדמות אסמכתא, ואמרו אל תקרי כו'.

[של"ה, כללי התלמוד]

מה שמצאתי כתוב בגליון וז"ל, מצאתי לאחד מן הראשונים ולא ידעתי שמו דע כי מפני שהנקוד הוא צורה ונשמה לאותיות לפיכך לא נעשה הס"ת נקוד לפי שהוא כולל כל הפנים וכל הדרכים העמוקים וכולם נדרשים בכל אות ואות פנים לפנים מפנים ותעלומות לפנים מתעלומות ואין לך גבול ידוע אצלנו ואמרו תהום אומר לא בי היא ואם ננקד הס"ת היה לו גבול ושיעור כדמיון החומר שהגיעה לו צורה ידועה ולא היה אפשר לו להיות נדרש כי אם לפי הניקוד המסויים באותה תיבה אבל מפני שס"ת בלול ומובלל בכל מיני שלימות ובכל מלה ומלה נתלים בה תלי תלים לא נעשה מנוקדים כדי שיהיה נדרש בכל מיני שלימות ולפיכך אמרו אל תקרי כך אלא כך ואלו היה מסויים לא נוכל לומר כך והנה חכמים ז"ל נתעוררו בכמה מקומות לזה על צד הדרש המעולה ויתד תהיה לך על אזנך אל תיקרי אזנך אלא אזניך מלמד שכשישמע אדם דבר מגונה יתן אצבעו בתוך אזנו ובמקום הזה העירו אותנו על סוד טעם היות הס"ת בלתי נקוד ונתנו לפתאים במדרש פסוק זה לחם סובין ולחכמים נתנו בזה לחם אבירים והכל מתוך פשטיה דקרא וכל התורה נוהגת על דרך זה ולפיכך אחז"ל שבעים פנים לתורה והבן. עכ"ל.

[שו"ת רדב"ז, חלק ג סימן תרמג]

השמטות ממשנת ראשונים על מסכת ברכות

דף ז ע"א

והסרתי את כפי וראית את אחרי. הרמז לתפלה של יד, שכל הספירות נקשרות בה, וכן תרגם יונתן בן עוזיאל, ותחמי ית קטר דבידא דתפילי יקר שכינתי. **[ריקאנטי, שמות לג כג]** **כל דבור ודבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא לטובה, אפילו על תנאי לא חזר בו.** כל דבר טוב שיבטיח האל אפילו על תנאי הוא בא אבל באמת תסור ממנו הטובה ההיא אם יחטא כמו שאמר ורגע אדבר על גוי ועל ממלכה לבנות ולנטוע ועשה הרע בעיני ונחמתי על הטובה אמנם על כל פנים תחול הטובה ותבא. **[רד"ק, ירמיהו כח ז]**

דף ח ע"א

רב ששת מהדר אפיה וגרים. יש מפרשים דדוקא רב ששת היה מותר מפני שהיה סגי נהור ולא היה מחוייב בקריאת התורה, דדברים שנתנו בכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה. **[הריטב"א]** **לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור.** קודם שיקראו הצבור הפרשה בבית הכנסת יקרא אותה בביתו בין בשבת עצמו בבקר בין בכל אותו שבוע, אבל אין לו להקדים משבוע זה לשני שבועות או לשלשה, ויש בני אדם שנוהגים לקרות מעט בכל יום ויום מהשבוע ומסיימין בשבת. **[רבינו יונה דף ד: מדה"ר]**

דף ט ע"ב

הקורא מכאן ואילך לא הפסיד, כאדם הקורא בתורה. ויש לשאול מה בא להשמיענו שלא הפסיד כאדם שקורא בתורה וזה דבר פשוט הוא, ותירץ הרב רבי שלמה מן ההר ז"ל דאתא לאשמעינן שאע"פ שדברים שבכתב לא נתנו לאמרן על פה, ושאר פסוקים אינו יכול לקרוא אפי' הכי ק"ש יכול לקרותה על פה, ואע"פ שאינו קורא אותה לשם חובה, דכיון שניתנה לאומרה על פה לחובה יכול לאומרה אפי' שלא לחובה כל הפעמים שירצה. **[רבינו יונה דף ה. מדה"ר]** **ואחרים אומרים.** האי אחרים לאו היינו ר"מ דלעיל, וכי האי גוונא בפרק שלשה שאכלו (מז:) וכן בסוטה פרק [היה] נוטל (כב.), וכן יש בפ"ק דבבא בתרא (טו:) יש אומרים שאינו ר' נתן, שהרי נזכר שם ר' נתן גבי איוב. **[תוספות הרא"ש]** אע"פ כי לפעמים בתלמוד אחרים אינו ר' מאיר כי ר' מאיר חולק עם אחרים, אלא נאמר שזה הוא על הרוב. **[ספר יוחסין מאמר ראשון]** **אמר אביי לתפילין כאחרים.** תימה אמאי נקט תפילין שיש מי שאומר במנחות פרק הקומץ (לו.) דמצותן בלילה וכן הלכה אלא שאין מורין כן, ושבק לציצית דקיי"ל כר"ש דהוי מ"ע שהז"ג ואין מצותו אלא ביום, וי"ל דס"ל לאביי דזמן ציצית הוי לאחרים משיכיר בין תכלת שבה ללבן שבה כדפי' לקמן. **[תוספות הרא"ש]** **ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה.** לסוף העולם כלפי חוץ יש בעובי הרקיע דלתות וכלפי העולם חלון קצר, וכשהולכת החמה חוץ לעולם בדלתות שערי מזרח אז עמוד השחר, וכשהולכת אצל החלון שכלפי העולם אז הנץ החמה, זהו בחכמה פותח שערים שיכנוס בהם החמה להאיר על הארץ. **[פירושי סידור התפילה לרוקח]** **איזהו בן העולם הבא זהו הסומך גאולה של ערבית לתפלה של ערבית.** עוד אמר מורי נר"ו טעם אחר, מפני שכשמזכיר גאולת מצרים ומתפלל מיד, הוא מראה שבוטח בה' בתפלה, כיון שמבקש ממנו צרכיו, שמי שאינו בוטח בו לא יבקש ממנו כלום, וכיון שמזכיר עכשיו אותה הגאולה שבטחו אבותינו בה' והצילם ומתפלל מיד, נמצא שגם הוא בוטח בו שיענה אותו כמו שענה לישראל בעבור שבטחו בו, והבטחון הוא עיקר היראה והאמונה, ולפיכך זוכה בסיבתו לחיי עוה"ב. **[רבינו יונה דף ב: מדה"ר]**

דף י ע"ב

לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם. וזה אסמכתא בעלמא הוא, דפשטיה דקרא על אמ"ה נאמר שלא יאכל הבשר בעוד שדמו בתוכו. **[רבינו יונה דף ה. מדה"ר]** **הקורא מכאן ואילך לא הפסיד.** יש להסתפק אם ר"ל עד חצות כשיעור תפלה לרבנן או עד ארבע שעות לר' יהודה או אפילו כל היום כולו לא הפסיד, ורב האיי גאון כתב אף כל שעה רביעית ואע"פ שאינה עונתה מברך שתים לפניה ואחת לאחריה, משמע דוקא שעה רביעית שהוא זמן תפלה לר' יהודה אבל מכאן ואילך הפסיד הברכות ויקרא בלא ברכה. **[תוספות הרא"ש]**

תיובתא דרב חסדא תיובתא. פירש [ר' חננאל] נקטינן מרבותי ז"ל, כל היכא דאמר בגמ' תיובתא דפלוני תיובתא בטלו דברי מי שהתיובתא עליו לגמרי, אבל היכא דעלתה בקשיא וכו' לא בטלו דבריו דאמרינן לא הוה ברירא להן דבטלה שמועה זו לגמרי אלא לא אשתכח פירוקא בההוא שעתא דתליא וקיימא. **[רשב"ם, בבא בתרא נב:]** נראה בעיני דלא שנא תיובתא ולא שנא קשיא, לגבי תיובתא ממשנה או מברייתא שייך לומר תיובתא, ומפירכא דאמוראי שייך למימר קשיא. **[רשב"ם, בבא בתרא נב:]** היכא דאיכא תיובתא דפלוני תיובתא אין הלכה כאותו פלוני אלא כחבירו, ותיובתא לשון שבירה. **[סדר תנאים ואמוראים חלק ב]** **בית שמאי אומרים בערב כל אדם יטה ויקרא.** אע"ג דאמרינן לעיל בריש פרקין אדקאי בשחרית מפרש מילי דשחרית א"כ הוי ליה למימר בבקר תחלה, י"ל כיון דערב ובקר נפקי מקרא דובשכבך ובקומך נקט סדר דקרא. **[תוספות הרא"ש]**

דף יב ע"ב

חוץ מעשרה ימים שבין ראש השנה ויום הכפורים שמתפלל המלך הקדוש והמלך המשפט. ה"ר מנוח כתב בפרק ב' מהלכות תפלה, דמלך אוהב צדקה ומשפט משמע שיתנהגו ברואיו בצדק ובמשפט, אבל המלך המשפט רצה לומר שהוא יתברך שופט העולם. אי נמי משמע שהוא עצמו הוא המשפט כמו שאנו אומרים הוא החכמה הוא המדע, שאין לומר עליו יתברך חכם ומבין, שנראה שהוא קונה החכמה והבינה מאחר. **[בית יוסף אורח חיים סימן תקפב]** **כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו.** וישיג אדם מדרגת הבושה בהתבודד לחשוב בגדולת השם, וכמה רבה רעת הממרה את פיו. ובזכרו תמיד כי השם רואה מעשיו ובוחן כליותיו וצופה מחשבותיו. **[שערי תשובה לרבינו יונה שער א]** **מוחלין לו על כל עונותיו.** שמתבייש בהן שהבושה עולה לו לתשובה. **[הריטב"א]** **ויאמר שמואל אל שאול למה הרגזתני.** ממנוחתי, ובדרש לשון פחד ורעדה הוא פחדתי מיום הדין הייתי סבור שיום הדין הוא וקורין אותי לדין. **[רד"ק, שמואל א כח טו]** **הרי אני כבן שבעים שנה.** לא אמר בן שבעים שנה אלא שקפצה עליו זקנה כדאמרינן בירושלמי דברכות (ד.) שלא היה כי אם בן י"ג שנה ובשביל שלא יבזוהו כשנתמנה נשיא ושמא לא יהיו דבריו מקובלים נעשה לו נס לכבודו מן השמים, ובאו לו י"ג שורות של שער לבן כמנין שניו והיה דומה לאיש שיבה. **[אבודרהם סדר ההגדה ופירושה]** **ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא.** פרש"י ז"ל שחכמים אומרים שאין אומרים יציאת מצרים בלילה כלל, ואין אומרים פרשת ציצית כלל אלא מדלגה כדאמרי במערבא (ברכות יד:) דבר אל בני ישראל אני ה' אלהיכם, ולדעתו הא דתנן ברישא דמתני' (ברכות יב:) מזכירין יציאת מצרים בלילות, כדברי ראב"ע נסתמה משנה זו. **[הגדה של פסח להריטב"א]** ויש מפרשים דמדרבנן דברי הכל מזכירין יציאת מצרים בלילות, ולא נחלקו אלא מדאורייתא, וקיימא לן כרבנן. והיינו דאמר רב נחמן לדרו עבדיה בפסוקא קמא צערן (ברכות יג:). **[הגדה של פסח להריטב"א]**

דף יג ע"א

למימרא דסבר רבי דכל התורה כולה בכל לשון נאמרה. הראב"ד ז"ל כתב וז"ל, הא דדייקינן מרבנן על התורה אם נאמרה בכל לשון אם לא, לא על הכתיבה שכתב משה נאמרה שהכל יודעים שלא נכתבה בספר אלא בלה"ק, ולא נכתבו שאר לשונות אלא על האבנים שבגלגל כדכתיב באר היטב. אלא על התלמוד שלמדו הקדוש ברוך הוא למשה ומשה למד אותה לישראל לפי שהיו בהם גרים משאר לשונות [נסתפק לנו] אם היה מלמדה לכאו"א בלשונו, וכן כאו"א יוצא ידי שינון בלשונו או שמא לכולם שונה בלה"ק ואין אדם יוצא ידי והגית בו אלא בלה"ק. **[הריטב"א]** **תלמוד לומר האלה עד כאן צריכה כוונה.** כי בלתי גמר כוונת הלב והסכמתו, לא יתכן אמיתת הענין. ע"כ באומרנו על לבבך צריכין אנו להתבונן על כוונה הזאת, ושנסכים עליה. וע"כ נ"ל שהלכה כדברי מי שאומר עד לבבך עד שם צריך כוונת הלב. ואמנם לא יתכן הכוונה האמתית, אף בגמר הלב על זה כולו. אם תהיה בהסכמה הכרחית מתוך היראה, כי מסכים לפחד הגמול והעונש, ושמח היה, אם [לא] נצטוה ולא נצרך לכך. ואין זו עבודה שלימה, עד שיהיה שמח בעת שנצטווה, ומצא עצמו בגמר דעתו על הקיום. **[שו"ת הרשב"א חלק ה סימן נה]**

דף יח ע"א

ובשבת מיסב ואוכל בשר ושותה יין. לא קאמר וחייב לאכול בשר ולשתות יין דכיון שהוא מתכוין למצוה אם ירצה יאכל ואם לא ירצה לא יאכל שאינו חובה על האדם שיאכל בשר וישתה יין בשבת, שהרי אמרו (שבת ד' קיח.) עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, הלכך בכל דבר שהוא מצוה חייב לעשותו בשבת, אבל זה רשות הוא אם ירצה יאכל בשר וישתה יין ואם לא ירצה יניח. **[רבינו יונה דף י: מדה"ר]** **לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו וספר תורה בזרועו וקורא.** ה"ה שאפי' בלא ספר תורה אין לו לקרות בבית הקברות משום לועג לרש, אלא מפני שאי אפשר לקריאת פסוקים של תורה אלא בספר, דדברים שבכתב לא ניתנו לאמרן על פה לפיכך אמר ס"ת, אבל אפילו בלא ספר אסור. **[רבינו יונה דף יא. מדה"ר]** **כל הרואה המת ואינו מלוהו.** כלומר אע"פ שאינם נושאין אותו לקוברו כיון שרואה שנושאין אותו בדרך, ואינו מלוה אותו עובר משום לועג לרש חרף עושהו, ולפחות יש לו ללותו ארבע אמות. **[רבינו יונה דף יא. מדה"ר]** **עובר משום לעג לרש חרף עשהו.** דאומר למה אגמול לו חסד, הלא אין בידו עוד לשלם לי גמול. **[הריטב"א]**

דף יח ע"ב

אך בשרו עליו יכאב ונפשו עליו תאבל. כח אחד מכחות הנפש הנקרא בשם נפש הבהמית, נשארת עם הגוף בקברו כאשר היתה באמנה אתו, ומתאבל ובוכה על ארמונו והיכלו הנרקב ושב לעפר, כענין שאמרו רז"ל (ברכות יח:) קשה רמה למת כמחט בבשר החי. **[ריקאנטי, בראשית לח ח]** **והקניטתו אשתו והלך ולן בבית הקברות.** הוא לא הלך לביה"ק לדרוש מהמתים לא מגופם ולא מרוחם וכדקתני שהקניטתו אשתו והלך ולן בביה"ק, דמשמע בהדיא שלא הלך ללון שם אלא לברוח מקטטת אשתו, ובמקרה נמשך ששמע אותן שתי רוחות שהיו מספרות זו עם זו, דאל"כ הול"ל הלך ולן בביה"ק כדי לשמוע מה יהיה בעולם. **[בית יוסף יורה דעה סימן קעט]** **איני יכולה שאני קבורה במחצלת של קנים.** היתה מתביישת מפני הרוחות אחרות ששטות. ואע"פ שהגוף אינו זז ממקומו, יש לומר דדוגמת מה שמכוסה הגוף כך נראית הנשמה. והאי סוגיא סבר לה כמ"ד הכל נידונים בראש השנה. **[הריטב"א]** **לשנה האחרת הלך ולן בבית הקברות.** ואע"ג דבתר הכי קאמר לשנה אחרת הלך ולן בביה"ק ושמע אותן שתי רוחות שמספרות זו עם זו, ולא הזכיר שהקניטתו אשתו דמשמע שבלי שום הכרח הלך ללון שם כדי לשמוע מהרוחות מה יהיה בעולם איכא למימר שגם בפעם שניה לא הלך ללון שם אלא מפני שהקניטתו אשתו, ואע"פ שאינו מפורש בברייתא אהקניטתו אשתו דקתני ברישא סמיך, והטעם שבברחו מפני אשתו היה הולך ללון בביה"ק נראה שהיה מפני שהיה מתבייש לילך לרשות שום אדם כדי שלא ירגישו בו שאשתו מקניטתו. **[בית יוסף יורה דעה סימן קעט]** ועוד דאפילו את"ל שבשנה אחרת שהלך ולן שם לא הקניטתו אשתו אלא לשמוע מה שמספרות הרוחות זו עם זו הלך איכא למימר דשאני התם שלא היה הולך ללון שם כדי שיבואו הרוחות וידברו עמו ויודיעוהו דבר אלא לשמוע מה הן מספרות זו עם זו, ועוד שהוא לא הרעיב עצמו ולא עשה שום מעשה כדי לדרוש אל המתים ומשום הכי הוה שרי ליה ללכת ללון שם אפילו על דעת שישמע דברי הרוחות זו עם זו. **[בית יוסף יורה דעה סימן קעט]** **שמעתי שכל הזורע ברביעה שניה שדפון מלקה אותו.** וא"ת והא איכא מ"ד בפ"ק דראש השנה שבפסח נדונין על התבואה ולא בר"ה, וי"ל שכל הגזירות מזכירין בר"ה, אלא שאין מסכימין עליהם לחתום אלא על כל אחד בזמנה. **[תוספות הרא"ש]** **דאבוה דשמואל.** אולי קראו לו כן דאיכא אבא טובא כדי להכירו כדאיתא בפ' מי שמתו, או לכבוד ולמעלה שהיה אביו של שמואל הבקי בתורה ובכל החכמות, כמו אברהם הוליד את יצחק. **[ספר יוחסין מאמר שני]**

דף יט ע"א

אלמלא תודוס אתה גוזרני עליך נדוי. אומר ר"ת דהיכא שיש אל"ף בסוף אלמלא רוצה לומר אילו לא, והיכא דכתיב אלמלי ביו"ד רוצה לומר אילו היה. **[תוספות, מגילה כא.]** **חתכו חוליות ונתן חול בין חוליא לחוליא.** נתן [חול כדי להפריד בינו] ובין הטפלה, אבל אי ליכא חול לא היה מטהר דחשיב כלי כיון שנדבק ע"י הטפילה שסביב התנור, וכן [משמע] במסכת כלים דקתני התם בפ"ה חתכו חליות לרחבו פחות מד' טפחים טהור, מרחו בטיט מקבל טומאה משיסיקנו כדי לאפות בו סופגנין, הרחיק ממנו את הטפילה ונתן חול או צרור בנתים בזה אמרו הנדה והטהורה אופות בו והוא טהור, משמע דחול דומיא דצרור שהוא להפריש בינו ובין הטפלה אבל אם מרחו בטיט טמא, וכן פיר"ח. **[תוספות הרא"ש]** **וזהו תנורו של עכנאי.** כך היה שם האיש דכבבא של אחריה קתני יורות הערבים שהוא חופר בארץ וכו', עד וזהו תנורו של בן דינאי והוא שם אדם בפ' בתרא דסוטה (מז.). **[תוספות הרא"ש]** **ולבסוף ברכוהו.** אפשר שהם היו אומרים מפי השמועה והוא אומר כך היא בעיני (סנהדרין פח.) לפיכך לא קבלו ממנו כל ראיות שבעולם, ואילו הורה למעשה בזמן הבית היה נעשה זקן ממרא לפיכך החמירו עליו וברכוהו. **[הרמב"ן, בבא מציעא נט:]** **ואם לאו לא יתחילו.** טעמא דמילתא משום דתנחומי אבלים גמילות חסדים היא וגמילות חסדים היא מן התורה, כדאמרינן בעלמא והודעת להם זה גמילות חסדים, ולפיכך פטורים מקריאת שמע אף על פי שכבר נקבר המת משום דעוסק במצוה הוא. **[הריטב"א]**

דף יט ע"ב

מנפח אדם בית הפרס והולך. לפיכך נקרא בית הפרס מחמת התפשטות הקבר על כולו מענין הפרישה והשטיחה. **[פירוש המשנה להרמב"ם, אהלות פרק יז]** פרש"י דוקא לעושי פסח אבל לא לאוכלי תרומה, והכי אמרינן בפסחים פרק האשה בית הפרס דרבנן, ולא העמידו דבריהם במקום כרת פי' בטלו דבריהם שלא למונעו מלעשות פסח דאיכא כרת. **[תוספות הרא"ש]** פירוש שדה שנחרש בו קבר, ואמרו חכמים דכל חמשים אמה יש לחוש לעצם כשעורה שהמחרישה מוליכה אותו והיא מטמאה במגע. וכשהוא מנפח והולך אם היה שם עצם נדחה הוא על ידי נפיחתו. **[הריטב"א]** **בית הפרס שנדש טהור.** שאי אפשר לעצם כשעורה שלא יהא נידש ברגל. פירוש בשיש שם דרך קבועה לרבים. וכיון דליכא למיחש אלא לעצם כשעורה דיותר מכשעורה ניכר ונראה הוא אותו שכשעורה על ידי דריסת הרבים הוא נפחת משיעורו ושוב אינו מטמא אפילו במגע. **[הריטב"א]** **הרי שהיה הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו.** לא בנזיר ההולך לשחוט את פסחו קאמר, אלא בכל אדם קאמר ובשאמרו לו מחצות ולמעלה שכבר חל עליו חיוב שחיטת פסחו, והכי מוקי לה בזבחים פ' טבול יום. **[הרשב"א]** האי דנקיט להו אהדדי, היינו משום דמילת זכריו ועבדיו מעכבין את פסחו. **[המפרש, נזיר מח:]** **אינו מטמא למת מצוה.** כתב רבינו ירוחם (נכ"ח ח"ד), מת מצוה הוא כל שקורא ישראלים כשהוא חי ואינם מיטפלים לו, ויש אומרים שאפילו [היה] קורא בחייו אחרים ומיטפלים בו נקרא מת מצוה כל זמן שקורא לקרוביו ואינם באים ליטפל עמו. **[בית יוסף יורה דעה סי' שעד]**

דף כ ע"א

בשני דרב יהודה כולי תנויי בנזיקין הוה. לא היו מרבין להעמיק ולדרוש ולהקשות אלא בסדר נזיקין בלבד מפני מעשים הבאים לפניהם בכל יום, אבל בשאר סדרים לא היה איכפת לן להעמיק אלא לישב את המשנה ולסדר שמועות שנאמרו מפני האמוראין בלבד, ואנן קמתנינן ש"ס, אנו מרבין לדרוש ולהעמיק בכל ששה סדרים. **[יד רמה, סנהדרין קו:]** **האשה שכובשת ירק בקדרה.** באשה טהורה איירי וסתם ידים שהן שניות כדקתני בסוף זבין וכדאיתא פ"ק דשבת (יג:) דפוסלת את התרומה, ובתוספתא נמי משמע דבהכי איירי, דתני עלה אחד טהור שידיו טמאות ואחד טבול יום שידיו טמאות מטמא משקה חולין ופוסל אוכל תרומה. **[ר"ש, טהרות פ"ב מ"א]** האי ירק בירק של תרומה ובשלא הוכשר דאי בהוכשר א"כ מכי נתנתו בקדירה טימאתו, אלא בשלא הוכשר כמו שדרך הכובשין שמחתכין את הירק בלא משקה ומולחין אותו ונותנין בקדירה או בחבית ואחר כך נותנין מים ויין וחומץ. **[ר"ש, טהרות פ"ב מ"א]** **ואמרי לה זיתים שכבשן בטרפיהן טהורים.** טהורים מטומאת יד, שאע"פ שידות האוכלין מביאות טומאה לאוכלין, שאם נטמאת היד נטמא האוכל באותה טומאה עצמה כאילו נגעה באוכל, מ"מ כל שנכבש היד או נשלק עם האוכל הואיל ואינה ראויה לאחוז בה עוד את האוכל, בטלה לה מתורת יד, ולא נטמא האוכל בטומאתה אלא מתורת מגע שמזה לזה, מראשון לשני ומשני לשלישי ולא באותה טומאה עצמה. **[מאירי, סנהדרין קו:]** **ולית דמשגח בן.** בתענית בפרקא דחסידי קאמר, אלא מה יעשו פרנסי הדור שאין דורן יפה. **[תוספות הרא"ש]** **קמאי הוו קא מסרי נפשייהו אקדושת השם.** מי שמוסר גופו ונפשו להשם יתברך וחושק בעבודתו, ישיג מדרגה גדולה ממי שיהיה בתכלית החכמה. אמרינן בברכות (כ.) מאי שנא קמאי דמיתרחיש להו ניסא ומאי שנא בתראי דלא מתרחיש להו ניסא, אי משום תנויי וכו', והשיבו רחמנא לבא בעי, הנה ביארו כי אין עיקר המדרגה החכמה, אבל הכונה השלמה במעשים, כי המעשים הטובים אין תכליתם שיעשום הדברים, אבל כוונת הלב בהם. **[דרשות הר"ן הדרוש הששי]** **רבי יוחנן הוה רגיל דהוה קא אזיל ויתיב אשערי דטבילה.** והא דאמר בפסחים (קיא.) האי מאן דפגע באתתא בעידנא דסליק מטבילה אוחזתו רוח זנונים, הני מילי באיניש דעלמא ולא כר' יוחנן שיצרו בידו ודמיין עליה כקאקי חיוורי וזה פשוט. **[הריטב"א, בבא מציעא פד.]**

דף כ ע"ב

נשים חייבות בקדוש היום דבר תורה. וכתוב בכל בו (סי' לא) שמוציאות את האנשים, הואיל וחייבות מן התורה כמותם. **[בית יוסף אורח חיים סימן רעא]** קידוש ודאי מדאורייתא אבל על היין אינו אלא מדרבנן, והדאמר בערבי פסחים (דף קו.) זכרהו על היין אסמכתא בעלמא היא. אי נמי אפי' הוא דרשה גמורה הא דמברך צריך שיטעום היינו מדרבנן. **[תוספות, שבועות כ:]** **אמר קרא זכור ושמור.** ואני תמה אם נאמר זכור ושמור מפי הגבורה, למה לא נכתב בלוחות הראשונות. ויתכן שהיה בלוחות הראשונות ובשניות כתוב זכור, ומשה פירש לישראל כי שמור נאמר עמו. וזו כוונתם באמת. **[רמב"ן, שמות כ ח]** **כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה.** איפכא ליכא למימר דלחומרא מקשינן (יבמות ח:). **[תוספות, שבועות כ:]** **והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו בזכירה.** הנה עשו שמור לאו, כדקיי"ל כל השמר פן ואל אינו אלא לא תעשה. **[מגדל עוז ה' שבת פ' כט]** **ולטעמיך קטן בר חיובא הוא.** כתב הר"ר יצחק קנפאנטו"ן ז"ל וכו', שהחילוק שבין קושיית 'וליטעמיך' לקושיית 'ולדידך מי ניחא', שכשהקושיא עצמה שהקשה לו קשה גם למקשה, אומר ולדידך מי ניחא, אבל כשאין קשה לו אותה קושיא עצמה אלא אחרת, אומר וליטעמיך. והוא דקדוק נאה. **[כללי הגמרא למהר"ר יוסף קארו]** **אמר רבינא זאת אומרת הרהור כדבור דמי.** מצאתי להרב שמואל בן חסיד ז"ל וז"ל, זאת אומרת לעולם כשיש משנה או ברייתא ואומר עליה זאת אומרת, פירוש דבלאו אותה משנה או ברייתא לא הוה ידעינן ההוא דינא, דאי בלאו ההיא הוה ידעינן הדין דפשיטא הוא, למאי צריך למידק מהברייתא, אלא ודאי דהדין ליכא למשמע אלא מהמשנה או מהברייתא וזולתה לא שמעינן. **[גופי הלכות פרק ז]**

דף כב ע"א

אין דברי תורה מקבלין טומאה. הקשה הראב"ד כיון דתקנת עזרא הוא, היכי אתי ר' יהודה בן בתירא ומבטל לה, ותירץ דלא פשטה אותה גזרה ברוב ישראל, ואתא ר' יהודה בן בתירא והחזיק בידייהו וקראוה על שמו. **[תוספות הרא"ש]** מ"מ טבילה זו קדושה גדולה היא, וכל המחמיר בה תבא עליו ברכה, ומפני זה נהגו לטבול ערב ר"ה ויום הכפורים שהם ימי סליחה ותפלה יתרה. **[מאירי]** ר' יהודה בן בתירא אפי' נתינת ט' קבין לא מצריך, והא דאמר רב נחמן לקמן נהוג עלמא כתלת סבי כר' יהודה בן בתירא בטבילה, לאו דוקא בטבילה דה"ה לנתינת ט' קבין, אלא איידי דאיירינן לעיל בצרכי טבילה ואכתי לא מדכרינן ט' קבין קאמר בטבילה, אבל ה"ה דנהגו כותיה להקל אף בט' קבין, וכן נהגו במקומות הללו. **[הריטב"א]** **לעולם אינו חייב עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד.** משום כלאי הכרם קאמר, אבל משום כלאי זרעים בכל תרי מיני זרעים נמי חייב. **[הרמב"ן, חולין פב:]** **עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד.** וזהו לשון לא תזרע כרמך כלאים, כרמך הוא החרצן, כלאים הם חטה ושעורה. ודקדקו זה רז"ל ממה שכתוב כרמך כלאים ולא אמר כרמך לא תזרע כלאים, כמו"ש (ויקרא יט יט) שדך לא תזרע כלאים, שאילו אמר כן הייתי מבין, כרמך שהוא זרוע חרצן לא תזרענו כלאים שהן חטה ושעורה, אבל עכשו כשאמר כרמך כלאים יש להבין שהוא זורע זריעת החרצן והכלאים כאחד א"כ אינו חייב עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד כקבלת רז"ל. **[רבינו בחיי, דברים כב ט]** ה"ה לכל שני מינים שמחמשת המינים אבל כל שלא מחמשת המינים אין בו אלא בקנבוס ולוף, מפני שהם דומים לתבואת הכרם שאינן עושות אלא אחת לג' שנים וכו', ומ"מ אסור מדבריהם. **[מאירי, ברכות כב.]**

דף כה ע"ב

מאן שמעת ליה דאמר כוליה בית כארבע אמות דמי רשב"א היא. פירש"י לא אתפריש היכא אתמר, ור"ח פירש היינו רשב"א דפרק עושין פסין דתניא התם כלל אמר רשב"א כל היקף שתשמישו לדירה כגון הדיר והסחר והמוקצה אפילו חמשת כורין אפילו עשרת כורין מותר וכל דירה שתשמישה לאויר בית סאתים מותר יותר מבית סאתים אסור, ולא נהירא כלל דליכא מאן דפליג על ההיא דר' שמעון, ועוד דר' שמעון דוקא בבית קאמר הכא והתם אפילו אויר נמי רק שתשמישו לדירה. **[תוספות הרא"ש]** **רב אחאי איעסק ליה לבריה בי רב יצחק בר שמואל בר מרתא.** מרתא היא אחותו של ר' חייא, דאמר מר איבו וחנה ושילא ומרתא ור' חייא כולהו בני אבא. **[תשובות הגאונים, שערי תשובה סימן יט]**

דף כו ע"ב

ואין פגיעה אלא תפלה. הכי פירושא אין הבט האמור פה אלא מלמעלה למטה, דומיא דאין עמידה אלא תפלה, ואין פגיעה אלא תפלה. **[רבי אליהו מזרחי, בראשית טו]** אע"ג דאשכחן פגיעה לפגישה, כמו ופגע ביריחו (יהושע טז ז) מדלא אפקיה בלשון פגישה המיוחד לפגישה אלא בלשון פגיעה המשותף לתפלה ולפגישה. **[רבי אליהו מזרחי, בראשית כה]** **ואל תשא בעדם רנה ותפלה.** ענין הגבהת הקול כמו וישא עשו את קולו. **[רד"ק, ירמיהו ז טז]** **נימא תיהוי תיובתיה דרבי יוסי ברבי חנינא.** כל היכא דאמרינן תניא כוותיה דפלוני, ממילא הוי תיובתא דבר פלוגתיה ואין דרך להקשות לו שוב מאותה ברייתא. וראיתי סוגיא תמוהה פרק תפלת השחר גבי תפלות אבות תקנום דפליגי התם ריב"ל וריב"ח ואמרינן תניא כותיה דריב"ל, והדר אמר נימא תיובתיה דריב"ח, ואין זו שיטה בגמרא דאומר תניא כותיה דפלוני והדר מותיב מינה לאידך, ובאמת שהיה קשה מאד להתפתח אלא שראיתי מתעורר בזה ואומר דהתם קים ליה לבעל הגמרא שאותה הברייתא היתה שגורה וידועה במדרשו של ריב"ח ומשום הכי דחיקא ליה מילתא היכי פליג עלה. **[הליכות עולם שער שני פרק ב]** **אלא תפלות אבות תקנום ואסמכינהו רבנן אקרבנות.** פירוש ודאי אבות תקנום אבל מפני תקנתם לא היינו מחויבים לאומרם, ואתו רבנן ואסמכינהו אקרבנות כדי שיהו חובה. **[הריטב"א]** **אי אמרת בשלמא עד ועד בכלל.** אנו רגילין לומר אי אמרת בשלמא על זה הדרך, אי אמרת בשלמא לדידי לא קשה מה שאני מקשה עתה נהי דקושיתי הראשונה במקומה עומדת, אלא השתא דתרצתא ואמרת כך וכך קשיא. **[הליכות עולם שער שני פרק ב]** **שממאנין את הקטנה.** כבר ידעת על מצות יבום שהיא מצות עשה מן התורה, וכן ידעת על הקטנה שאינה בת קדושין אא"כ קבלם אביה הא השיאוה אמה או אחיה או היא עצמה יכולה למאן, מעתה שתי אחיות נשואות לשני אחים אחת גדולה ואחת קטנה שהשיאוה אמה ואחיה ומת בעל הגדולה ונמצאת זקוקה לבעלה של קטנה זו והוא רוצה ליבמה אלא שנשואי אחותה מעכבים עליו מלמדים אותה שתמאן ונמצאת זרה למפרע וכל ביאותיה בזנות ומיבם לאחותה שנושאין על האנוסה ועל המפותה ומשתדלים בכך כדי לקיים מצות יבום, וכן כדי שלא תעמוד זו עגונה עד שתגדיל זו ויודע אם תמאן אם לאו. **[מאירי]** **ועל יין בן ארבעים יום שנתנסך על גבי המזבח.** יין מגתו כל שלשה ימים פסול לגבי מזבח, שהרי מתוק פסול ואין לך מתוק יותר הימנו, משלשה עד ארבעים לא יביא ואם הביא כשר, מארבעים יום עד שתי שנים מצוה מן המובחר, משתי שנים ואילך לא יביא ואם הביא כשר אם לא נפסד טעמו. **[מאירי, נדה ח.]** **ועל תמיד של שחר שקרב בארבע שעות.** בירושלמי מפרש שהי' בימי מלכות יון שהיו משלשלין להם בכל יום שתי קופות של זהב והיו מעלין להם שני טלאים, יום אחד העלו להם שני חזירים, באותה שעה האיר עיניהם הקב"ה ומצאו שני טלאים בלשכת הטלאים, ועל אותה שעה העיד ריב"ב על תמיד של שחר שקרב בד' שעות. **[תוספות הרא"ש]** ובמדרש פסיקתא יש כשנשא שלמה את בת פרעה והכניסה לו אלף מיני זמר והיו מפתחות של בית המקדש תחת מראשותיו וישן עד ד' שעות ביום ואז הקריבו התמיד. **[תוספות הרא"ש]** תעשה בבקר. הוא בגימטריי"א לארבע שעות, כי כן העיד ר' יהודה בן בבא (ברכות כז.) על תמיד של שחר שהיה קרב בארבע שעות. **[רבינו בחיי, במדבר כח ד]**

דף כח ע"א

הרי אני כבן שבעים שנה ולא בן שבעים שנה. קפצה עליו זקנה כדאמרינן בירושלמי דברכות (ד.) שלא היה כי אם בן י"ג שנה ובשביל שלא יבזוהו כשנתמנה נשיא ושמא לא יהיו דבריו מקובלים נעשה לו נס לכבודו מן השמים, ובאו לו י"ג שורות של שער לבן כמנין שניו והיה דומה לאיש שיבה. **[אבודרהם סדר ההגדה ופירושה]** **ואף רבן גמליאל לא מנע עצמו מבית המדרש.** שים לב היאך לא נמנע ר"ג מלבא לבית המדרש באותו היום והוא שהועבר מן הישיבה והועמד ר' אלעזר בן עזריה כידוע, מפני שלא רצה בבטול תורה. **[פיהמ"ש להרמב"ם, ידים פ"ד מ"ד]** **ואסיר גבלות עמים.** לפי שכבש כל הארצות כאלו הסיר כל הגבולות, כי לכל עם יש גבול לארצו לפי התפשט המלכות, כאמרך מלכות עם פלוני מכאן ועד כאן, וכיון שהוא כבש הכל שב הכל מלכות אחת, וכאלו אין מלכיות הגוים נחלקות והנה הוא כאלו הסיר הגבולות. **[רד"ק, ישעיהו י יג]** **מימיך מי מערה ואפרך אפר מקלה.** כלומר שאר אפר שאינו אפר פרה, והמשל על רבן גמליאל שהיה נשיא והוא היה ראוי לראש מתיבתא. **[הריטב"א]** **גמירי מעלין בקדש ואין מורידין.** בכל המצות כולן צריך להיות גמר שלהם גדול ומעולה מן ההתחלה. **[כללי המצוות]** דרשו רז"ל, (מנחות צט.), מעלין בקדש מנין, מן המחתות של עדת קרח שנעשו צפוי למזבח. ולא מורידין, מן הכתוב הזה ויקם משה את המשכן ויקם את אדניו, שהרי כמה פעמים ביום שהיה משה מקימן היה מפרקן ולא הזכיר בפירוש שיאמר בשום מקום ויורד משה את המשכן אלא ויקם. **[רבינו בחיי, שמות מ]** **מתפלל של מנחה ואחר כך מתפלל של מוסף.** כלומר שהיה בדעתו להתפלל עכשיו שתיהם, ואם לא היה בדעתו להתפלל תפלת המנחה עד דמדומי חמה מתפלל של מוספין לבדה, דלמה יתחייב להקדים ולהתפלל תפלת המנחה מחמת תפלת המוספין. **[הרשב"א]** **תנא מיניה ארבעין זמנין.** בימים ההם היו בקיאים בכל התלמוד, והיו יודעים המצוות מתוך התלמוד, שהיה עיקר לימודם לחזור התלמוד, כדי לקיים מה שאמרו, שאם ישאלך אדם דבר אל תגמגם ותאמר לו, אלא אמור לו מיד, כי אי אפשר שיהיו המצוות שנונות ומזומנות בפי האדם להשיב לשואל אם לא ברוב חזרות, כמו שאמרו (חגיגה ט:) אינו דומה מי ששונה פרקו מאה פעמים למי ששונה אותו ק"א, שעיקר למודם היה חזרה. **[אורחות צדיקים שער התורה]** **כדמתרגם רב יוסף.** אף הקורא תורה

השמטות ממשנת ראשונים על מסכת ברכות

שבכתב לחובת קריאתה ולמודה אפילו ביחיד אסור לקרוא על פה, ולפיכך לא היה קורא ר"י בתורה שבכתב לפי שהיה סגי נהור ולעולם היה קורא תרגום, והיינו דאמרינן כדמתרגם ר"י. **[הריטב"א, יומא ע.]** נקט ר"י לפי שהיה בקי בתרגום שיש כמה ענייני תרגום ולא כדפירש בעלמא לפי שהיה סגי נהור, ודברים שבכתב אי אתה רשאי לומר על פה ולכך היה אומר תרגום, דמשום עת לעשות אמר התם דשרי, ואין לך עת לעשות גדול מזה. **[תוספות, בבא קמא ג:]** **עליו הכתוב אומר נוגי ממועד אספתי ממך היו.** כלומר בעבור המועד שמאחרים הם נוגים והוא מלשון שבר כמו שהיה מפרש ר"י. ופשטיה דקרא לשבח הוא כלומר כי בשעת קיבוץ גליות יאמר הקב"ה לירושלם, אותם שהיו נאנחים ונוגים בעבור שלא היו עולין לרגל במועד כבר אספתי אותם בתוכך, ולא תחשב כי אספתי עם אחר אלא אלו שאספתי ממך היו, וראוים היו לכך כי נשאו עליך חרפה, וסוף הפסוק הוא דברי הנביא. **[רבינו יונה דף יט: מדה"ר]**

דף כח ע"ב

אמר רבי לוי ברכת המינים ביבנה תקנוה. פי' המורה סתם תפלה קרוי ח"י דברכת הבייתוסים ביבנה תקנוה כדאמרי' בברכות (כח:) ואינו נ"ל דכיון דשמואל הקטן תיקנה היאך שונה התנא ח"י. ונ"ל דלהכי תני ח"י ברכות שאמרו חכמים כנגד ח"י הזכרות שבהבו לה' בני אילים, דתניא בתוספתא, וכולל של בייתוסים ושל פושעים במכניע זדים ושל גרים במבטח לצדיקים ושל דוד בבונה ירושלים, ואם אמר אלו לעצמן ואלו לעצמן יצא, ובפ' תפלת השחר מוכח מכאן, דלאחר שתיקנו ברכות הבייתוסים מונה אותם התנא ח"י. **[תוספות רי"ד, תענית יג:]** **כנגד אל הכבוד הרעים.** ומתחלה לא קבעו כנגדו לפי שאינו שם המיוחד. **[תוספות הרא"ש]** **על הסדר ביבנה.** שמתחלה לא היו מתפללים אותה על הסדר אלא כל אחד ואחד הברכה שהיתה צריכה לו ובא שמעון הפקולי לסדור אותם אחר כך על הסדר ולמד הסדר מכח הפסוקים כדאי' בגמ' דמגלה (דף יז:) **[רבינו יונה דף יט: מדה"ר]**

דף ל ע"א

והלכתא הבינגו מעומד. דכיון דיוצא בה ידי שמונה עשרה ברכות והיא קצרה ואינו מתעכב כל כך דין הוא שיתפלל מעומד. מה שאין כן בתפלה קצרה שאינו יוצא בה ידי חובתו דהא אי הדר לביתיה בעי צלויי. **[הריטב"א]** **לפי שאין דעתו מיושבת עליו.** פרש"י מפני שקשה עליו עיכוב הדרך, ולפי זה אם קדם הוא את השיירא ועבר אותה וצריך להמתין לה אם יש לו מי שיאחז בהמתו ירד שהרי אינו קשה בעיניו עיכוב הדרך דבין כך ובין כך צריך הוא להמתין. אבל ה"ר יונה (כ:) כתב דטעמא דרבי מפני שבירידה ובעלייה תתבלבל מחשבתו ולא יוכל לכוין, ולפי טעם זה אע"פ שהוא צריך להתעכב ולהמתין השיירא לא ירד. **[בית יוסף אורח חיים סימן צד]** **השכים לישב בקרון או בספינה מתפלל.** טעמא דקרון מפני שאי אפשר לעמוד מפני שמתנועע לכאן ולכאן, והאי טעמא שייך נמי בספינה, ורש"י כתב דטעמא דספינה משום ביעתותא דמיא. **[בית יוסף אורח חיים סימן צד]** וזה לשון ארחות חיים (סי' מד), היה יושב בספינה או בעגלה, כתב ה"ר יצחק אבן גיאת אם יכול לעמוד בהגיעו למקום הכריעות עומד כדי שיהא כורע מעומד ומפסיע שלש פסיעות, ואע"פ שיושב בכל התפילה שפיר דמי, ואם אי אפשר מתפלל כל תפילתו בשבתו עכ"ל. **[בית יוסף אורח חיים סימן צד]** **אין תפלת המוספין אלא בחבר עיר.** דקסבר כיון שאינה תחנונים לפיכך לא קבעוה אלא בצבור. **[תוספות הרא"ש]**

דף לא ע"א

אייתי כסא דזוגיתא חיורתא ותבר קמייהו. וקשה דבפ' בתרא דסוטה תנן משחרב בית המקדש בטלה זכוכית לבנה ושירא פרנדא, וי"ל דודאי לא בטלה לגמרי אלא לא היתה מצויה כמו שהיתה בזמן הבית. **[תוספות הרא"ש]** **אז ימלא שחוק פינו ולשוננו רנה.** אין הטעם שאסור משום אבילות החורבן, אלא משום שלא יתגבר יצרו עליו מתוך השחוק, אבל לימות המשיח דליכא יצר הרע ליכא למיחש. **[תוספות הרא"ש]** **שאפילו רואות טיפת דם כחרדל.** לאו משום דפחות מחרדל אינה טמאה דהא תנן דמטמא כחרדל ובפחות מכן, אלא נקט כחרדל לאשמועינן שאע"פ שהיא ראיה מועטת ואינה ראויה ליחלק לשלש ראיות להיותה זבה גמורה, אם ראתה בימי זיבה אפ"ה יושבת עליו ז' נקיים. **[תוספות הרא"ש]** **המקיז דם בבהמת קדשים.** הקזה גופה יש אוסרין אותה לכתחלה משום הטלת מום ופרשו שמועה זו בדיעבד. ומ"מ נראה שאף לכתחלה מותר הואיל ונתכוון לרפואה כגון שאחזה דם. **[מאירי]** **אסור בהנאה ומועלין בו.** אם נהנה ממנה מביא קרבן מעילה כמי שמעל בגופה של בהמה, אבל דם בהמת קדשים שנשחטה הואיל ועומד לזריקה ולכפרה אין בו מעילה, והוא שאמרו לכפרה נתתיו ולא למעילה. **[מאירי]** **הני צניתא דבבל איתנהו מאדם הראשון ועד השתא.** והא דאמרינן במדרש איכה רבתי, שארבעים שנה קודם שגלו ישראל לבבל נטעו שם דקלים לפי שהמתיקה מרגלת הלשון לתורה, מתחלה לא היו אלא באותו מקום ובארבעים שנה הללו נטעו גם בשאר מקומות. **[תוספות הרא"ש]** **כל ארץ שגזר עליה אדם הראשון לישוב נתישבה.** שהרבה שנים חיה בכדי שהלך מסוף העולם ועד סופו. וכל שכן לפי המדרש שאומר דמתחלה קודם שחטא היה מלא כל העולם דכתיב אחור וקדם צרתני. **[הריטב"א]** **סימן לדבר תכין לבם תקשיב אזנך.** ולא אמר ראיה לדבר שהפסוק אינו מצוה לו שיכוין, אלא שאם מכוין בתפלתו שתהא מקובלת יותר מכשאינו מכוין. **[הריטב"א]** **אדם מניחו בזוית זו ומוצאו בזוית אחרת.** ולא בתפלה של י"ח ברכות דבהנהו אינו רשאי לשחות אלא באבות והודאה ועוד שאינו רשאי לזוז ממקומו אלא בתחנונים שלאחר תפלה קאמר. **[הרשב"א]**

דף לא ע"ב

אני האשה הנצבת עמכה בזה. בז"ה בגמטריא י"ב דהיינו ד' אמות לג' רוחות. **[תוספות הרא"ש]** **מכאן שאסור לישב בתוך ארבע אמות של תפלה.** שמא יתפלל על צרכיו וחברו שומע ומתבייש. **[מאירי]** מפני שנראה כאילו חבירו מקבל עליו מלכות שמים הוא אינו מקבל, וכשהוא עוסק בק"ש ובברכותיה אזל ליה האי טעמא, אבל אם הוא עוסק בתורה אכתי איתא האי טעמא. **[טור אורח חיים סימן קב]** **מיהו מורה הלכה בפני רבך את.** וקרא רמז מאי דהוי בתר הכי, דשמואל ודאי בההיא שעתא לא הוה בר עונשין. **[הריטב"א]** **כל היושב בתענית בשבת קורעין לו גזר דינו של שבעים שנה.** ר"ה גאון ז"ל וכן רוב המפרשים פירשוה בתענית חלום, ומשום דאף תעניתו הרי זה עונג לו יותר מאכילתו מפני שהוא נבהל ולבו דוה על חלומותיו, וכשיושב עליהם בתענית ומקוה שתעניתו יפה לחלומו לבטלו, וכדאמרינן יפה תענית לחלום כאש לנעורת הרי זה מתענג בתעניתו, ומ"מ כיון שלא ענג שבתו באכילה כדין תענוג שאר בני אדם לפיכך הוא צריך שישב תענית על תענית. **[הרשב"א]** ויש אומר דבשאר תעניות קא מיירי, דאי בתענית חלום דבפ"ק דשבת דמסיק יפה תענית לחלום ואמר רב יוסף אפילו בשבת, התם ה"ל למימר וליתיב תעניתא על תעניתיה כדמסיק הכא. **[הרשב"א]** **אמר רב נחמן בר יצחק ליתיב תעניתא לתעניתא.** ומסתברא דהא דאמרי' ליתיב תעניתא על תעניתיה, לאו חיובא הוא להתענות יום ראשון שלאחר השבת מיד, אלא שראוי לעשות כן בשאיפשר לו משום שלא יתאחר ויתעכב מבקשת הרחמים והסליחה, אבל במי שאין איפשר לו, או שהוא תשש וירא להתענות שני ימים בזה אחר זה יכול הוא להתעכב עד יום אחר וישב בתענית על תעניתו. **[הרשב"א]**

דף לב ע"א

אין ארי נוהם מתוך קופה של תבן. אין ארי נוהם ומתאמץ כנגד שאר בהמות וחיות מתוך קופה של תבן, לפי שהוא רעב אינו מתגאה. **[יד רמה, סנהדרין קב:]** **אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו.** אומר ר"ת דהיכא שיש אל"ף בסוף אלמלא רוצה לומר אילו לא, והיכא דכתיב אלמלי ביו"ד רוצה לומר אילו היה. **[תוספות, מגילה כא.]** **ורבא אמר עד שהפר לו נדרו.** לישנא דקרא נקט אבל גבי חכם שייך לשון התרה, וכן בהמוכר את הספינה (ב"ב דף עד.) גבי בת קול דקאמר ועכשיו שנשבעתי מי מפר לי. **[תוספות, בכורות לז.]** **ואם אין מחני נא מספרך.** ע"ד הפשט הוא ספר התורה, ורצה לומר שלא יהיה נזכר בתורה ושלא תנתן על ידו. וע"ד המדרש מספרך, קללת חכם אפילו על תנאי היא באה, מנא לן ממשה, שאמר מחני, ואע"פ שנתכפר להם עון העגל, נמחה שמו מפרשת ואתה תצוה שלא נזכר שם שמו של משה כלל. **[רבינו בחיי, שמות לב לב]** אין לומר מספר התורה שהרי עדיין לא נכתב, אלא מאי מספרך מספר החיים שבני אדם נכתבים בו בר"ה כדאיתא במסכת ר"ה. מספרך אלו הבינונים, אשר כתבת אלו הצדיקים. **[חזקוני, שמות לב לב]** **משה החייתני בדבריך.** בביטול העונש החייתני בדבריך, היית סבה שאני חי וקיים בעיני האומות, שאילו נתבטלו ישראל מי יפרסם חיותי בעולם והיותי חי וקיים ואדון הכל, כי האומות לא היו מכירין אותי ותרבה הכפירה בביטול האמת. **[כד הקמח]** כאשר האריך ה' לישראל בעבור משה ראו כל העולם יכלתו וכיון שראו ביכלתו על כרחם הודו בחיותו לפי שאין יכול בעולם אלא חי ועל כן אמר לו החייתני בדבריך. **[תשובות הגאונים, מוסאפיה סימן קט]** המתפלל בכוונה רצויה גורם להשפיע טוב ה' בארץ החיים כי יסלח ה' לשבים עדיו באמת ובאמונה, וכל זמן שישראל בגלות ובצרה שכינה עמהם שנ' עמו אנכי בצרה (תהלים צא טו) וישועתן של ישראל נקראת ישועת ה', ועל כן כשסלח עונם בזכות תפלת משה אמר מיד ואולם חי אני ודרשו החייתני, וכל זה מפני שישראל מפרסמין יחודו בעולם. **[אהל מועד שער ראשית חכמה הארוך דרך ב]**

דף לב ע"ב

כל כהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו. אין מחלל עבודה דמעם מזבחי ולא מעל מזבחי ולא ישא את כפיו חומרא בעלמא הוא, ועוד דוקא לא ישא את כפיו לפי שהרגו בידו ואין קטיגור נעשה סניגור, וכדכתיב בההוא קרא ובפרישכם כפיכם. **[תוספות, יבמות ז.]** **אע"פ ששערי תפלה ננעלו שערי דמעה לא ננעלו.** כי הדמעה מכח המים שהוא מכח החסד שהוא הימין, והימין פשוטה לקבל שבים בכל עת ובכל שעה, והבן זה כי הוא עיקר גדול. **[רבינו בחיי, בראשית א יח]** **מיום שחרב בית המקדש נפסקה חומת ברזל בין ישראל לאביהם שבשמים.** לגבי הא שאין תפלתן מקובלת כמו בזמן שבהמ"ק קיים, מיהו לענין זה אין מפסקת אם יתברכו הצבור ע"י ברכת כהנים שעמהן בבית הכנסת או יוציא ש"צ ידי חובתן, גם זה יתברך ויוצא ידי חובתו עמהן דכלפי אבינו שבשמים לא תלי בהפסק מחיצה. **[תוספות, סוטה לט.]** **ארבעה צריכין חזוק ואלו הן.** מי שרוצה לזכות לעבודת הבורא יתברך, צריך שיתגבר נגד טבעו עצמו ויתגבר ויזדרז, שאם הוא מניח עצמו ביד כבדותו, ודאי הוא שלא יצליח. והוא מה שאמר התנא (אבות פרק ד) הוי עז כנמר, וקל כנשר, ורץ כצבי, וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים. וכן מנו חז"ל (ברכות לב:) בדברים הצריכים חיזוק, תורה ומעשים טובים. ומקרא מלא הוא (יהושע א) חזק ואמץ מאד לשמר לעשות ככל התורה אשר צוך משה עבדי, כי חיזוק גדול צריך למי שרוצה לכפות הטבע אל הפכו. **[מסילת ישרים פרק ו]** **ועל כל מזל ומזל בראתי לו שלשים חיל.** מיני שרים מעולים זה מזה. **[הריטב"א]** **אלא מתוך שחסידים הם תורתם משתמרת ומלאכתן מתברכת.** וא"ת והא ברייתא דלעיל דתני המתפלל צריך שישהא שעה אחת קודם תפלתו בכל אדם קאמר ואם כן אימת יעשו תורתם ומלאכתם דליכא למימר בכל אדם טעמא דחסידים. יש לומר דשעה דתני בשאר בני אדם לאו דוקא אלא בשישהו פורתא סגי. **[הריטב"א]** **אבל למלכי אומות העולם פוסק.** פירוש מספק חשש סכנה, דאלו ודאי סכנה לא צריכא למימר. **[הריטב"א]** **לא קשיא הא דאפשר לקצר.** אם רואה שיוכל למהר ולסיים תפלתו קודם שיגיעו אליו יקצר ויאמר פתיחת הברכות וחתימתן ואם לאו פוסק שאין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש. **[רבינו יונה דף כג. מדה"ר]**

דף לד ע"א

העובר לפני התיבה צריך לסרב. שלא ימציא לאלתר כמי שמראה עצמו רעבתן בכך **[מאירי]** **אין צריך להזכיר שמו.** וסומך על מה שבלבו רחמנא לבא בעי. **[מאירי]** **אלו ברכות שאדם שוחה בהן באבות תחלה וסוף.** שכן דרך בני אדם שכשבאין לפני המלך שמשתחוין. **[תוספות הרא"ש]** יש נותנים סמך לדבר מדכתיב ואקוד ואשתחוה לה' ואברך את ה' אלהי אדוני אברהם, דמשמע כשאברך אליו אקוד ואשתחוה דהיינו ב' פעמים. **[רבינו יונה דף כד. מדה"ר]** **ואם בא לשוח בסוף כל ברכה וברכה ובתחלת כל ברכה וברכה.** דוקא בתחלת ברכה או בסוף ברכה אמרו שלא ישחה, אבל באמצע הברכה שוחה שכיון שאין דרך לשחות באבות ובמודים אלא בתחלה וסוף בלבד והוא אינו שוחה בענין שידמה שמוסיף על מה שתקנו חכמים מותר, ומזה הטעם נוהגין בר"ה וביוה"כ לשחות בזכרנו ובמי כמוך. **[רבינו יונה דף כד. מדה"ר]** **מלמדין אותו שלא ישחה.** אית דאמרי משום דמיחזי כיוהרא שמחזיק עצמו כאדם כשר יותר משאר הצבור. א"נ מפני שנראה סותר תקנת חכמים ופורש ממה שהצבור עושין. **[רבינו יונה דף כד. מדה"ר]** **משום בר קפרא.** לא ידעתי אם שם אביו קפרא ואם כן לא ידענו שמו, או שמו בר קפרא. **[ספר יוחסין מאמר שני]**

השמטות ממשנת ראשונים על מסכת ברכות

דף לה ע"ב

שנאמר בערתי הקדש מן הבית. שהוא המעשר. וגם שלא הפקדתיו, רק נתתיו לאשר אני חייב לתת לו. **[אבן עזרא, דברים כו יג]** **והוינן בה מים ומלח הוא דלא אקרי מזון.** לשון הויה הוא סוגית הגמרא ומשא ומתן בדברי המשנה כדאמרינן בעלמא הויות דאביי ורבא, הוי בה רבי אבהו, הוי בה רבי יוחנן, והוינן בה, והרבה כיוצא בהן. **[הליכות עולם שער שני פרק א]** **אלא חמרא סעיד.** סועד את הלב ומחזקו. זיין הוא ממעט הרעב מן הגוף אבל אינו מחזק הלב. ויין מחזקו וזהו המסעד כדכתיב וסעדו לבכם. **[הריטב"א]** **אוזוקי מזיק ליה.** האי מפסיד השמן הוא וחשוב כמזיק ולא חשיבא הנאה כלל. **[הריטב"א]** **השותה שמן של תרומה משלם את הקרן ואינו משלם את החומש.** דאין חומש אלא בנהנה דהתורה אמרה איש כי יאכל קודש פרט למזיק, ומן הדין מזיק להקדש פטור אלא דרבנן חייבוהו בקרן כשיש לו בעלים כגון דאתא ליד כהן, אבל ודאי אי לא אתא לידא דכהן בלאו הכי נמי פטור, דממון שאין לו תובעים הוא. **[הריטב"א]**

דף לו ע"א

ומי גרע ממלח וזמית. פירוש זמית מרק שנקרש, ודומיא דזומן של צבעים שפירשו בגמרא מיא דחזרא, והוא כמו זוהמית על שם שמתקבץ בו זוהמת התבשיל והתם נמי מתקבץ בו זוהמת הצבעים. ויש לפרש ציר מלח. **[הריטב"א]** **קורא.** עץ רך הנוסף בראשו של דקל, ואוכלין אותו בני אדם, ובימות הגשמים הוא מתקשה. **[רע"ב, עוקצין פ"ג מ"ז]** **שיננא כוותך מסתברא.** כתב רבינו האיי גאון ז"ל, שיננא פשוטו בלשון ארמי ששיניו גדולות, שכל מה שהוא גדול שינים קרו ליה שיננא. ויש שדורשין שמעתתיה חריפין כחץ שנון. **[שיטמ"ק, כתובות נג.]** **צלף מתעשר תמרות ואביונות וקפריסין.** אבל עלין לא, ואע"ג דחשיבי לענין ברכה, היינו משום דאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, אבל לענין מעשר לא חשיבי אפילו כירק, ובשקדים המרים נמי אפשר דאע"ג דלענין מעשר לא חשיבי פירא כיון דלא נגמרו, לענין ברכה חשיבי כיון דראויין לאכילה קצת ונהנין מהן. **[תוספות הרא"ש]** **ובית הלל אומרים אין כלאים בכרם.** דודאי אילן הוא שהשרשים נשארין בו בכל שנה וגדל בו הפרי לשנה אחרת ואינו נוהג בו אלא דין ערלה בלבד. **[רבינו יונה דף כה: מדה"ר]** **בית שמאי ספוקי מספקא להו.** מפני שהוא קטן היו מסופקים ב"ש אם נדון אותו כמו ירק, והיו אומרים דמספק דיינינן ליה כירק והוי כלאים בכרם, ולענין ערלה דיינינן ליה כאילן ונוהגין בו ערלה. **[רבינו יונה דף כה: מדה"ר]**

דף לו ע"ב

ובלבד שלא יראנו לוקט. אם נכנס בפרדס ומצא שם פירות שנלקטו אפילו יודע שכל הפרדס ערלה אותן פירות מותרין הן לו, כיון שלא ראה אותן כשנלקטו, דרחמנא התיר ספק ערלה בחוצה לארץ. והא נמי ספק הוא דאפשר שממקום אחר הביאוה לשם. **[הריטב"א]** **ובית שמאי במקום בית הלל אינה משנה.** קיימא לן הלכה כבית הלל בכל התורה כולה, ובכמה דוכתא גרסינן בגמרא בית שמאי לגבי בית הלל אינה משנה, ובכל פלוגתא דפליגי בית שמאי ובית הלל בכוליה, לא מתוקמא הלכתא כבית שמאי אלא בשית. **[סדר רב עמרם גאון]** **איני** **רב נחמן אמר רבה בר אבוה.** כל היכא דאיכא איני והא וכו' קושיא היא ובתמיה קרינן ליה והכי קאמר איני וכי כך הוא והא אמר פלוני וכו'. ואיני לשון אין שהוא ענין כן בלשון הגמרא. ויש מפרשים זה הלשון בענין אחר ולא סליק לן. **[הליכות עולם שער שני פרק א]** **ומדלגבי ערלה לאו פירא נינהו לגבי ברכות נמי לאו פירא נינהו.** כל זה מלשון ה"ג הוא וכן פסק רב אלפס, ולא נהירא דמשמע דהא דאכיל מר בר רב אשי קפריסין לאו משום דהלכה כר' עקיבא אלא משום דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחו"ל, הילכך לענין ברכה פירא הוי כמו בארץ ישראל, וכדלעיל דקתני על האביונות ועל הקפריסין אומר בפה"ע, ואותה ברייתא היא עיקר דפריך מינה לרב לעיל, ומשמע דרב ס"ל כוותיה אלא דמיקל בחו"ל. **[תוספות הרא"ש]** **ללמדך שהפלפלין חייבין בערלה.** ק"ל ואימא אתרוג, וליתא דא"כ למאי אצטריך לרבויה אלא ודאי פלפלין הוא דאיצטריך לרבוי, משום דכי יבשי לא חזו למיכלינהו בעיניהו כשאר פירי. **[הרשב"א]** יש אומרים שהפלפלין אינן כשאר פירות שנעשין באילן, אלא נעשין כעץ עצמו כעין שרף או אבעבועות, ולכך הוצרכו ללמדנו שהם פרי ושחייבים בערלה אפילו שאינו פרי כדאיתא במסכת ע"ז (לה:), ואינו נכון. **[הריטב"א, סוכה לה.]** **האי המלתא דאתיא מבי הנדואי.** מארץ הודו אם היא של גויים מותרת ואין בה משום בשולי גויים, אם מצד שאינו נעשה באור, אם מצד שהדברים שבו נאכלין כמות שהם חיים ולא משום גיעולי גויים שנותן טעם לפגם הוא, ומברכין עליו בפה"א אם נעשה בזנגביל רטוב שהזנגביל עיקר. וכן הדין בכל מרקחת שיש הנאה באכילתו שהולכין אחר עקרו ומברך עליו ברכה ההוגנת לעיקר שלו. **[מאירי]**

דף לח ע"א

ורבי יהושע פוטר. זר שאכל דבש תמרים ויין תפוחים וכיוצא בהן בשגגה אינו חייב לשלם, ואם אכל במזיד מכין אותו מכת מרדות. וזר שאכל דבש תמרים וכו'. **[רמב"ם, תרומות פי"א ה"ב]** א"א ואם באו ליד כהן משלם לו את הקרן לא יהא אלא גזל. **[השגת הראב"ד]** **אמר ליה ההוא מרבנן לרבא.** תלמיד חכם זקן לא קרי צורבא, אלא ההוא מרבנן קרי ליה. **[רש"י, תענית ד.]** **ואי סלקא דעתך לרפואה קא מכוין רפואה בשבת מי שרי.** דקסבר ר"י דאם איתא להא דרב חסדא שאין דרכן של בני אדם לעולם לשתות שתיתא רכה אלא לרפואה א"כ אסור לשתותה בשבת, והיינו דל"ק ליה שתית שמן בשבת ע"י אניגרון למי שחושש בגרונו, משום דאניגרון כיון שדרכן של בני אדם לשתותו כך ליהנות בו לפעמים ושלא מחמת רפואה, השתא נמי דשתי ליה [illegible] רפואה ל"ג ביה משום שחיקת סמנין, דאיכא למיתלי דילמא לשתיית הנאה בעלמא קמיכוין. **[הרשב"א]** **רבי נחמיה אומר מוציא לחם מן הארץ.** ירושלמי על דעתיה דרבי נחמיה הבורא פרי הגפן ועל דעתייהו דרבנן בורא פרי הגפן, והאידנא נהוג עלמא לומר בורא פרי הגפן אע"ג דאמרינן המוציא, וסמכינן אהא דירושלמי שאין אומרים המוציא אלא שלא לערב ראשי האותיות. **[תוספות הרא"ש]**

דף לט ע"ב

הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך שלמה ובוצע. דבר פשוט הוא דבוצע המוציא על הפרוסה קאמר, ודומיא דפליגי בשאר ימות השנה מודים בפסח, וכן הוא ברור שעליה מברך לאכול מצה, דלחם עוני בכזית דמצה כתיב, ועוד שכל המצות שמברך עליהן ברכת הנהנין בכזית אחד הוא מברך שתים, כדעביד בברכת היין של קידוש היום, וכן במאן דמקדש אריפתא מברך אתרתי ובוצע חדא בציעה, וכן אמרור היכא דליכא שאר ירקי מברך בפה"א ולאכול מרור בכזית ואוכל, וכן באוכל את הפסח ואוכל את הזבח ואוכל מנחות בירושלים. **[הרמב"ן]** **חזינא ליה לרב כהנא דנקיט תרתי ובצע חדא.** אמר לקטו כתיב. פירוש כי כתיב לחם משנה בלקיטה אבל בבציעה לא כתיב, וכיון ששתיהן תחת ידיו דומיא דלקיטה, סגי ליה לבצוע באחת. **[הריטב"א]** **רבי זירא הוה בצע אכולא שירותא.** הנכון שהיה בוצע על הככרות כולן שהיה בדעתו לאכול באותו סעודה דכיון דבעינן לחם משנה היה מרבה בהן לכבוד שבת. **[הריטב"א]** **והא קא מתחזי כרעבתנותא.** פירוש כשיבצע על ככרות הרבה. **[הריטב"א]** **כי הוה מתרמי להו ריפתא דערובא.** פירוש שערבו בו אתמול עירובי חצרות, דליומא אחרינא הוה מותר לאכלו. **[הריטב"א]**

דף מב ע"א

תכף לסמיכה שחיטה. כבר פירשתי טעם הסמיכה כי הוא להאציל עליה חטאו, כמו שארמוז בענין העזאזל, וזהו ונרצה לו, כי מדת הדין תתרצה לו בזה. **[ריקאנטי, ויקרא א ד]** וארז"ל בירושלמי (ברכות פ"א ה"א) אמר רבי יוסי בר אבא כל מי שהוא תוכף לסמיכה שחיטה אין פסול נוגע באותו קרבן, לנטילת ידים ברכה אין שטן מרקד באותה סעודה, לגאולה תפלה אין שטן מרקד כל היום. והבן כל זה היטב. **[ריקאנטי, ויקרא א ד]** **תכף לגאולה תפלה.** דכתיב ה' צורי וגואלי, וסמיך ליה יענך ה' ביום צרה שהוא תפלה. **[הריטב"א]** כשהוא מזכיר יציאת מצרים ומתפלל מיד, מראה שכמו שהעבד שקונה אותו רבו חייב לעשות מצות רבו, כן הוא מכיר הטובה והגאולה שגאל אותו הבורא ושהוא עבדו ועובד אותו. **[רבינו יונה לעיל דף ב: מדה"ר]**

תכף לנטילת ידים ברכה. ואי אמר הב לן ונבריך כנטל ידיו דמי כדאמרינן בערבי פסחים כיון דאמריתו הב לן ונבריך אסור לכו למשתי עד דמברכיתו ופרשב"ם ברכת המזון וכך פרש"י בחולין, ויש מפרשים בפה"ג ושם פרשתיו. **[תוספות הרא"ש]** **ויברך ה' את בית המצרי בגלל יוסף.** המשילו הכתוב לארון הברית שכתוב בו (שמואל ב ו יא) וישב ארון ה' בית עובד אדום הגתי ג' חדשים, ויברך ה' את עובד אדום ואת כל ביתו. **[רבינו בחיי, בראשית לט ה]**

דף מג ע"ב

ואל ילבין פני חברו ברבים. המלבין את פני חבירו ברבים אין לו חלק לעולם הבא. ומה שלא אמרו כן על הרוצח שאין לו חלק לעולם הבא, כי המלבין פני חבירו איננו מכיר גודל חטאו, ואין נפשו מרה לו על עונו כמו הרוצח, על כן הוא רחוק מן התשובה. **[שערי תשובה לרבינו יונה שער ג]** **מנלן מתמר שנאמר היא מוצאת וגו'.** פר"ח ז"ל שהוא חסר אל"ף והוא מלשון ויצת אש בציון, ולא מצינו כן בכל הספרים, אלא לשון יציאה הוא וכדפרש"י ז"ל, ואע"ג דההיא במלבין פני חבירו ברבים משא"כ בזו של מר עוקבא, מ"מ למדנו כי הלבנת פנים דבר קשה מאד. **[הריטב"א, כתובות סז:]** **פסיעה גסה נוטלת אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם.** אין להקשות אם כן בת"ק פסיעות גסות יהיה ניטל כל מאור עיניו של אדם, והא קא חזינן דלאו הכי הוה. ונראה לפרש דהפסיעה ראשונה נוטל אחת מת"ק והפסיעה שניה נוטל פחות מן הראשונה, ששניה אינה נוטלת אלא אחד מת"ק הנשארים כמו בעישורייתא דבי רבי (כתובות דף סח.) ר"ל העישור ממה שנשאר. **[תוספות, תענית י:]** אבל עדיין קשה דמ"ש פסיעה ראשונה דנוטלת יותר מן השניה, אלא יש לומר דלא נוטלת אלא פסיעה ראשונה דוקא ומכאן ואילך כיון דדש דש. אי נמי פסיעה ראשונה נוטלת טפי משום דכל התחלות קשות. **[תוספות, תענית י:]** **להדריה בקדושא דבי שמשי.** ביין קידוש של לילי שבת, ויש שפירשו שנותן ממנו על גבי העין, דאילו בתוך העין הא אסרינן בפירקא דלעיל (קח:), ואחרים פירשו דכיון שאין רפואתו בטבע העין אלא בחביבות המצוה וקדושתה, אפילו בתוך העין מותר דליכא למיגזר בהא משום שחיקת סממנין, ואחרים פירשו דהכא בשתיית כוס של קדוש הוא דמהדר ליה בזכות המצוה, וכן פרש"י ז"ל, ודכו"ע פסיעה גסה דשבת אסורה ולית ליה תקנתא בקידושא דבי שמשי, ומיהו בדבר מצוה שרי למרהט בשבת כדאיתא בפ"ק דברכות (ו:). **[הריטב"א, שבת קיג:]** אמר מהר"ש ז"ל שכך זכור כשהיה יניק ראה מאביו מה"ר יצחק ז"ל כאשר היה מקדש על השולחן בשבת לעולם היה נותן עיניו נגד הנרות שעל השולחן, ואמר מהר"ש ז"ל שמצא בשכל טוב הטעם, כי פסיעה גסה נוטלת אחד מה' מאות ממאור עיניו של אדם, וב' פעמים נר בגמטריא ת"ק, ולכך לוקחין ב' נרות ואז כשיסתכל בהן יהא לו רפואה. **[מנהגי מהר"ש מנוישטט סימן יג]** **דבי שמשי.** ערב שבת, ונראה בעיני לפי שבין השמשות שלו שגור בפי כל, והכל חרידים אליו לגמור מלאכתן עד שלא תחשך, קרו ליה בי שמשי. **[רש"י, כתובות קג.]** **ואל יהלך בקומה זקופה.** לא ילך תלמיד חכם בקומה זקופה וגרון נטוי כענין שנאמר ותלכנה נטויות גרון ומשקרות עינים, ולא יהלך עקב בצד גודל בנחת כמו הנשים וגסי הרוח כענין שנאמר הלוך וטפוף תלכנה וברגליהם תעכסנה, ולא ירוץ ברשות הרבים כמנהג משוגעים, ולא יכפוף קומתו כבעלי חטוטרת, אלא מסתכל למטה כמו שהוא עומד בתפלה, ומהלך בשוק כאדם שהוא טרוד בעסקיו. **[רמב"ם, דעות פ"ה ה"ח]**

דף מז ע"א

אלו מייתו לי ארדיליא. מיני עשבים ששמואל היה רופא והיה אוכל מיני עשבים אחר אכילתו, ורב היה דרכו לאהוב גוזלים ולאכול אותם בקינוח סעודה, ועל כן היה אומר שעדיין היינו יכולין לאכול אם היו מביאין אלינו דברים אחרים יכול להצטרף עמנו. **[רבינו יונה דף לה. מדה"ר]** **לא צריכא אלא שהקדימו בשבלים.** כל לא צריכא הכי פירושה לא נצרכה הא דפלוני אלא לכהאי גוונא וכו', והגמ' קצר בלשונו והשמיט אלא וכו'. וראיתי מי שמפרש ומחלק הלשון ואומר לא כלומר לאו פשיטא הוא צריכא וכו', ואין אנו מפרשים כך, וכפי' הראשון הוא שיטת [רבותי] האשכנזים. **[הליכות עולם שער שני פרק א]**

דף מח ע"א

אמר לה לדביתהו מאן יהיב לן גברא דמברך לן. פירוש כשהיו בתוך סעודתן והיו קרובים לגמור סעודתן אמרו כן משום דרמו אדעתייהו דלא הוה להו גברא לברוכי. אבל ודאי ליכא למימר דבתר גמר סעודה הוה דהא אמרינן לעיל גבי שמואל ורב דכרוך רפתא דכי אתא בגמר סעודה לגמרי לא מצטרף בהדייהו ואם כן היכי נצטרף ר' שמעון בן שטח. **[הריטב"א]** **סלסלה ותרוממך.** חפשה היה חוזר עליה לדקדק בה כמו כבוצר על סלסלות (ירמיה ו) החוזר והולך בכרם ומשיב ידו לבקש את העוללות ובלשון חכמים מסלסל בשערו. **[רש"י, משלי ד ח]** **יהבו ליה כסא אחרינא ובריך.** שתיה בכלל אכילה ומצי למימר שאכלנו והוי מחוייב דאורייתא בברכה אחת מעין ג' ויכול לפוטרן, אע"פ שהם מחוייבין בברכת המזון דאורייתא ששתיהן מן התורה. ה"ר יוסף. **[תוספות הרא"ש]** **אפילו לא טבל עמהם אלא בציר ולא אכל עמהם אלא גרוגרת אחת מצטרף.** ומדתני מצטרפין משמע דשוו דינייהו וכל חד וחד מינייהו מפיק אידך. וסבר רשב"ג דגרוגרת מיזן זיין וברכת שלש פוטרתן. ובודאי רשב"ג לא אמרה להצטרף לשלושה, דהא פשיטא דשלושה אין מצטרפין לזימון עד שיאכל כל אחד כזית דגן. אלא ודאי להצטרף לעשרה קאמר וקים להו דלא פליגי רבנן עליה. **[הריטב"א]** **אבל להוציא את הרבים ידי חובתן עד שיאכל כזית דגן.** אבל שתיה ועלה של ירק לא מהני דבעינן אכילה דבר שראוי לברך עליו ג' ברכות, או שמא ברכה אחת מעין שלש שפיר דמי מדנקט כזית דגן ולא נקט כזית פת וטעמא שכיון שהיא אכילה ואיכא ברכה דאורייתא שפיר דמי. **[תוספות הרא"ש]**

דף מח ע"ב

דוד ושלמה תקנו בונה ירושלים. לא שלא ברכו אותה ברכה עד שבא דוד ושלמה, דהא לקמן דרשינן כולהו מקראי, אלא דוד ושלמה תקנו המטבע, לפי מה שניתוסף טובה לישראל. **[תוספות הרא"ש]** **אותו היום שניתנו הרוגי ביתר לקבורה.** במדרש איכה רבתי אמרו, כרם גדול היה לאדריינוס המלך, מהלך שמונה עשר מיל על שמונה עשר מיל כמין טבריא לצפורי, והקיפוהו מהרוגי ביתר מלא קומה ופישוט ידים, ולא הבאישו ולא הסריחו ולא גזר עליהם שיקברו עד שעמדה למלכות אחרת ונגזרה עליהם קבורה. **[הרשב"א, בבא בתרא קכא:]** **תקנו ביבנה הטוב והמטיב.** בשביל שהיו מונחים בכרם, וגם סנהדרין היו בכרם כשתקנוה לזאת הברכה תקנו לברך הטוב ומטיב על היין, דעל שמועות טובות מברך הטוב ומטיב, וזהו כמו שמועה טובה שכל שעה יבוא על ידי יין לזכור אותו נס שנעשה להרוגי ביתר ע"י כרם טוב. **[אור זרוע ח"א, הלכות סעודה סי' קנה]** **כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כל שכן.** לאו ק"ו גמור הוא, דא"כ הוה ברכה לפניו מן התורה, ולעיל בפ' מי שמתו אמרי' מברך על המזון לאחריו ואין מברך לפניו משום דלפניו לא הוי דאורייתא, ואמרינן נמי לעיל בפ"ב, הפועלים אין מברכין לפניה, אלא ודאי לאו ק"ו גמור הוא, דאיכא למיפרך כדפרכינן בפ' מי שמתו, מה למזון שכן נהנה. **[תוספות הרא"ש, לעיל לה.]** **כי הוא יברך הזבח.** יברך על הזבח ואע"פ שעל הלחם היה מברך תחלה, לפי שעיקר סעודה היה הזבח, אמר יברך הזבח. או לפי שהזבח היה לו ברכה בפני עצמה, כי כשהיו אוכלין זבחי שלמים היו מברכים עליו אקב"ו לאכול הזבח, וברכת הלחם לא היתה פוטרת של זבח. **[רד"ק, שמואל א ט יג]** **כל שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה בברכת הארץ.** מפני שמצינו שנשתבחה א"י בזה הלשון דכתיב אל ארץ טובה ורחבה, וכתיב בפסוק אחר ואתן לך ארץ חמדה נחלת צבי צבאות גוים, וכיון שמזכיר ברכת הארץ על אכילתו יש לו ג"כ להזכיר שבחה. **[רבינו יונה דף לה: מדה"ר]** **צריך שיזכור בה ברית.** להודיע שבזכות הברית נתנה להם כאמרו ונתתי לך ולזרעך אחריך את ארץ מגוריך ואתה את בריתי תשמור. ובמדרשות אמרו וזה הדבר אשר מל יהושע, א"ל יהושע וכי מה אתם סבורים ליכנס לארץ ערלים, כך א"ל הב"ה לאברהם ונתתי לך ולזרעך אחריך את ארץ מגוריך, על מנת ואתה את בריתי תשמור. **[מאירי]** **צריך שיזכור בה תורה.** להורות שבשביל התורה זכינו לירושת הארץ. וזה טעם הקמת האבנים שהיתה כל התורה כתובה עליהן, וזהו שאמר (דברים כו) למען תבא אל הארץ, פירוש למען הזכרה זו תבא אל הארץ. **[שולחן של ארבע שער א]** כאמרו ויתן להם ארצות גוים, בעבור ישמרו חקיו ותורותיו ינצורו. **[מאירי]**

דף נב ע"א

בת קול. יש אומרים שלא היו שומעין קול היוצא מן השמים אלא מתוך אותו קול יוצא קול אחר כמו פעמים שאדם מכה בכח ושומע קול אחר היוצא ממנו למרחוק ואותו קול היו שומעין, לכך קורין אותו בת קול. **[תוספות, סנהדרין יא.]** ויש מפרשים לפי שהוא יוצא במדה ואין כל אדם שומעו אלא הראוי לשומעו. **[תוספות הרא"ש, סנהדרין יא.]** **לא דמברך עילויה ומנח ליה.** פי' יברך וישתה ומניח שיעור ברכה לברכת המזון והמקשה שהקשה לו והא אמר מר המברך צריך שיטעום לא הבין דבריו, והיה סבור דמנח ליה לגמרי קאמר. **[תוספות הרא"ש]** **כוס של ברכה צריך שיעור.** פירוש והוא הדין לשל קידוש והבדלה. **[שיטה מקובצת]** **תרי לא הוי ומחד נפיש.** וא"ת א"כ מה טעמייהו דב"ה, י"ל כיון דבכוס א' הביאו אי שקיל מיניה מידי נחשוב אותו פגום וכמו שמברך על שיורי כוסות, הראב"ד ז"ל, וא"נ י"ל דמלא בעינן. **[הרשב"א]** **תרי תנאי ואליבא דבית שמאי.** אי לא דמסתפינא אמינא דכל כהאי גוונא לא משקר חד מינייהו, אלא שמעו מרבן ומשכחת לה דמעיקרא אמר הכי ושוב חזר בו, האחד שמע החזרה והאחד לא שמע. **[הליכות עולם שער שני פרק ב]** כל היכא דפליגי תרי תנאי אליבא דחד במשנה אחת הלכה כתנא בתרא, שהראשון היה בנערותו והשני היה בזקנותו, וכן אומר הכריתות. **[הליכות עולם שער חמישי פרק ג]**

דף נג ע"א

מפני בטול ביהמ"ד. בדור הזה נשתכחה התורה, מחמת כי הלומדים הללו סבורים לעשות כמו הראשונים להחזיק בפלפולים, אך אינם דומים לחכמי צרפת כלל וכלל, הלא לבם היה פתוח כאולם ותורתם היתה אומנתם, והיו ממיתים עצמם עליה יומם ולילה, לכן השיגו וידעו בפלפולם. אבל עכשיו אינם יודעים כן, אלא מבלבלים זה את זה ומבטלים רוב היום, ועוסקים באותו לימוד כחצי יום, והלימוד שלהם עראי דעראי והביטול קבע. אבל בימי חכמי התלמוד הלכו ללמוד עשר שנים ויותר, והיה לימודם גדול בקביעות, שאם היה אחד מתעטש, לא היו אומרים אסותא מפני ביטול בהמ"ד (ברכות נג.), מזה הענין יש לדעת רוב קביעותם. **[אורחות צדיקים שער התורה]** **המהלך בערבי שבתות בטבריא ובמוצאי שבתות בצפורי והריח ריח.** כי בטבריא היה מנהגם לגמר הכלים בערבי שבתות מפני כבוד השבת שריחו ריח טוב, ובציפורי היו נוהגין לגמר הכלים במוצאי שבת וגם הם לכבוד שבת היו עושין כדי להתנחם מן הצער שהיה להם באבדת נפש יתירה שהיה להם בשבת היו מגמרים הכלים כדי להריח ריח טוב. **[תוספות הרא"ש]** וי"מ שע"ז אמרו יהא חלקי עם מכניסי שבת בטבריא ועם מוציאי שבת בצפורי, לפי ששניהן היו עושין לכבוד שבת. **[תוספות הרא"ש]**

דף נד ע"ב

ארבעה צריכין להודות. וסי' וכל החיי"ם יודוך סלה חבוש יסורין ים מדבר. **[טור אורח חיים סימן ריט]** **יורדי הים הולכי מדברות.** ר"ת מפרש דדבר ההוה רגיל הש"ס לשנות תחילה, וכן במס' ב"ק (דף ב.) השור והבור המבעה וההבער ולא נקט כסדר הפרשה, וכן מפרש רב האי גבי ד' צריכין להודות (ברכות דף נד:) דלא נקט הש"ס כסדר הפסוק. **[תוספות, שבת ב.]** **אמר רב יהודה ברוך גומל חסדים טובים.** והשומעים אותו מברך אומרים, ואשר גמלך כל טוב וחן וחסד וחמלה הוא ברחמיו יגמלך כל טוב סלה. **[אבודרהם]** **אמר להו פטרתון יתי מלאודויי.** וכגון שהיה באותה ברכה שם ומלכות, דאמרי בריך רחמנא מריה דעלמא. **[תוספות הרא"ש]** **ואלו הן חולה חתן וכלה.** מפני שהשטן מקטרג בשעת הסכנה ובשעת השמחה. **[רבינו יונה, דף מג. מדה"ר]** **והמאריך על שלחנו.** מתוך שהוא מאריך על שלחנו יבא עני ויתן לו פרוסה ומתפרנס ממנה, והנה אריכותו על השלחן בכוונה זו סבה לצדקה דכתיב (משלי יב) באורח צדקה חיים ולכך מאריכין לו ימיו ושנותיו. **[שולחן של ארבע שער א]**

דף נה ע"א

דכתיב המזבח עץ שלוש אמות גבה. כדי שיהיה קומת כל אדם שוה אליו, ואין ספק שהיה לו כבש לעלות עליו לדשנו או לעבוד העבודה. **[אברבנאל, שמות כז א]** **וכתיב וידבר אלי זה השלחן אשר לפני ה'.** קרא המזבח שלחן. ויונתן תרגם מקבל מדבחא פתורא דאעא, דעתו כי על השלחן דבר, וזכר מזבח לפי שהיה נגד המזבח. **[רד"ק, יחזקאל מא כב]** **שלחנו של אדם מכפר עליו.** מנהג חסידים שבצרפת שעושים משלחנם ארון לקבורה, להורות כי האדם לא ישא מאומה בידו ולא ילונו בעמלו כי אם הצדקה שעשה בחייו והטובה שהוא מיטיב על שלחנו. **[רבינו בחיי, שמות כה כג]** **הלך משה והפך ואמר לו עשה ארון וכלים ומשכן.** זה הענין למדוהו רבותינו ז"ל מפני שבסדר ויקחו לי תרומה כתובים הכלים קודמין, ובסדר ויקהל כתוב עשיית המשכן קודם, ותלו הדבר רבוותא ז"ל במשה רבינו ולא ששמע כן מפי השכינה. ואיפשר שאף משה רבינו לנסותו היפך לו הסדר. **[הריטב"א]**

דף נה ע"ב

שלא תמצא אשתך ספק נדה בשעה שאתה בא מן הדרך. מפני שיצר הרע מתגרה בך לבוא עליה מפני שהיא ספק ואין איסורה חמור בעיניך, אבל נדה ודאי אין יצרך תקפך. **[יד רמה, סנהדרין קג.]** שיותר מצטער הוא ממה שאם היתה ודאי נדה. **[שיטמ"ק בשם הרא"ש, ב"מ קז.]** **ולא אבה ה' אלהיך לשמע אל בלעם ויהפך וגו'.** שהיה בלב בלעם לקלל ולא עזבו השם. **[אבן עזרא, דברים כג ו]** **בורא ניב שפתים שלום שלום לרחוק ולקרוב.** שניהם שוין מי שנתיישן והורגל בתורתי ועבודתי מנעוריו, ומי שנתקרב עתה מקרוב לשוב מדרכו הרעה, אמר ה' ורפאתיו מחליו ומחטאיו. **[רש"י, ישעיהו נז יט]** **ליקום קמי כהני בעידנא דפרסי ידייהו.** ואם אין עושין נשיאות כפים יכוין שישלים כשיגיע ש"צ למברך את עמו ישראל כדי שיענו כולם אמן. **[רבינו יונה, דף מג. מדה"ר]** **ולימא הכי רבונו של עולם אני שלך וחלומותי שלך.** וכתב בתרומת הדשן (סי' כז) על זה, דיש לדקדק שיאמר ממש בשעה שמאריכין בכ"ף דוישמרך ויחנך, מדאמרינן (סוטה מ.) יש עבד שרבו מברכו ואינו מסביר לו פנים, ואע"ג דבסוף פסוק שלישי דהיינו תיבת שלום אי אפשר להמתין עד שיסיימו התיבה, שהרי מאריכין בניגון קודם שיגמרו המ"ם דשלום, מאי דאפשר לתקן ולמעבד כהלכה עבדינן ע"כ. **[בית יוסף אורח חיים סימן קל]** **האי מאן דעייל למתא ודחיל מעינא בישא.** מפורסם הוא בתלמוד שעין הרע הוא [עין הרואה] את חבירו או את נכסיו דרך קנאה ושנאה והוא מזיק אותו ונכסיו. **[מגן אבות להרשב"ץ, אבות פ"ב מט"ז]** **אל תקרי עלי עין אלא עולי עין.** כך הגירסא בספרים שלנו, ויש גורסין עלי עין כלומר עלי והסתלק העין מהם, ויש שאין גורסין מכל זה כלום דפשוטיה דקרא נמי מידרש שפיר שהם למעלה מן העין, ואידך דגרסי אידך נוסחי דרשא בעלמא לקיים פשוטו של מקרא ושלא תאמר דמאי עלי עין שסמוכין אל העין מלשון והחונים עליו. **[הריטב"א, בבא בתרא קיח:]** **וחלומות השוא ידברו.** לא לפטור עצמו מתענית היה אומר כן, אלא לפתור החלום לטובה, שכל החלומות הולכין אחר הפה כדרהטא כולה סוגיא בפרק הרואה (נו:) הרואה כך יאמר פסוק פלוני קודם שיקדמנו אחר, אבל כשלא היה דעתו מתיישבת בכך היה מתענה. **[הריטב"א, תענית יב:]**

דף נז ע"א

אל תקרי מורשה אלא מאורשה. נמצא שהאדם נשלם בתורה והתורה נשלמת בו, והם כאיש ואשתו וזה מתכבד בזאת וזאת מתכבדת בזה. **[תורת המנחה פרשת כי תצא]** **אפילו ריקנין שבך מלאים מצות כרמון.** ואין לך אחד מישראל שאינו או במקרא או במשנה. **[הריטב"א, כתובות יז.]** **אמר רב אשי אני ראיתיה ובאתי עליה, וסלקית לגדולה.** היה עשיר, ואמרו שהיה ראש ישיבה ששים שנה ובימיו היה ריוח לישראל והוא חבר התלמוד בבלי כפי דעת ספר המצות, ועשה מהדורות לתלמוד כדאיתא בפרק מי שמת בבבא בתרא. אמר רבינא מהדורא קמא דרב אשי וכו' **[ספר יוחסין מאמר שני]**

דף נז ע"ב

כל מיני עופות יפין לחלום חוץ מן קריא וקפופא וקורפראי. ג' מיני קיפוף יש הכוס והינשוף (ויקרא יא) מתרגמינן קריא וקיפופא, והתנשמת נמי אמר (חולין דף סג.) זה באות שבעופות ואמר אביי באות שבעופות קיפוף. ועוד קיפוף מין חיה כדאמר בהרואה (ברכות נז:) כל מיני חיה יפין לחלום חוץ מן הקוף והקיפוף. **[תוספות, נדה כג.]** **שינה אחד מששים למיתה.** בבקר מחזיר לנו נשמתינו כמו שאמרנו למעלה. לפגרים מתים על שם (ישעיה לז לו) פגרים מתים כי השינה דומה למות וכן כנה הכתוב המות בשינה שנאמר (איוב ג יג) כי עתה שכבתי ואשקוט ישנתי. וכן אמרו (ברכות נז.) שינה א' מס' במוות. **[אבודרהם]** **שלא פסק משלחנם לא צנון.** אין זה רבותא אלא שהיו מרבים סעודת שולחנם שהיו צריכין לחתך ולהפך מאכל ולהרחיב בני מעיים. **[תוספות, עבודה זרה יא.]** **לא בימות החמה ולא בימות הגשמים** והא דאמרינן (עירובין דף נו.) נראה צנון נראה סם חיים והא תניא נראה סם המות, לא קשיא כאן בימות החמה כאן בימות הגשמים. י"ל דמיירי הכא בעת שהוא סם חיים ועוד יש ספרים דגרסי התם כאן בעלין כאן באמהות שהאמהות הם לעולם חיים והכא נמי איירי באמהות. **[תוספות, עבודה זרה יא.]** ואע"ג דאמרינן שרבי לא נהנה מן העולם אפילו באצבע קטנה מ"מ אוכלי שולחנו היו רבים.. **[תוספות, עבודה זרה יא.]** **תנו רבנן הרואה מרקולים אומר.** עובדי מרקילוס היתה עבודתם ליסוד הארץ או למניעה לאדיקותם בעבודת האדמה, ולהיות האבנים יותר מפורסמים בדוממיות ובאיחור תנועה לקבלת ההמזגות וההפעלות היו עושין צורתן אבן וכו' ועיקר הצורה היתה אחת מכאן ואחת מכאן ואחת על גביהן על שם צורת איזה כוכב ידוע אצלם. **[מאירי, עבודה זרה מט:]** אור"ת קילוס שמה לשון שבח אלא שחכמים כינו אותה לגנאי וקראוה קוליס לשון לעג וקלס (תהלים מד) ומר לשון חילוף כמו במר דשחוטה (חולין דף צד.) במר דפרזלא (ב"ק דף קיג.) במר דכנתא (בכורות דף ל.) כלומר חילוף קילוס שהחליפו שמה. **[תוספות, סנהדרין סד.]** **ובחוץ לארץ אין צריך לומר והשב לב עובדיהם לעבדך.** לכאורה משמע דלא פליג אלא אם צריך לומר השב לב עובדיהם אבל אברכה פשיטא דאף בחוצה לארץ מברך. ויש אומרים דאכולה מילתא פליג. והרמב"ם ז"ל כתב שאף בחוצה לארץ מברך על המקום הזה וכתב שצריך לומר והשב לב עובדיהם אע"פ שאינן ישראל כרשב"א. **[שיטה מקובצת]**

דף נח ע"א

אורח טוב מהו אומר. אף על גב דאמר בפרק שני דערכין, מברך רעהו וכו' קללה תחשב לו בהאי מאן דעייל לאושפיזא וקא מוריך ביקריה. התם במאן דמשבח בפרהסיא אבל הכא בצנעא. **[הריטב"א]** התם באומר כן בפני בני אדם מהוגנין שלא יטריחו עליו, והכא בשאומר כן לפני בני אדם שאינם מהוגנין, והכי משמע במסכת ערכין (טז.). **[הריטב"א, בבא מציעא כד.]** **מלכי אומות העולם אומר ברוך שנתן מכבודו לבשר ודם.** הטעם שאומרים בישראל חלק ובהאומות העולם לשון מתנה, מפני שהחלק הוא כמו הצנור הנמשך מן הנהר שאפשר להרחיבו ולהגדילו ואפשר לקצרו ולחסרו משא"כ מתנה כי תלושה ופסוקה. ובישראל כתיב (דברים לב ט) כי חלק ה' עמו ולפי זכותם מתרבה ומתמעט. ואין חלק אלא ליראיו בין בחכמה בין בממלכה בחכמה (איוב כח כח) יראת ה' היא חכמה. בממלכה צדיק מושל ביראת אלהים. **[אבודרהם]** וחכמי אומות העולם חושבין כי חכמתם מעצמם ומלכותם בגבורתם שכן אמר מלך אשור (ישעיה י ג) בכח ידי עשיתי ובחכמתי כי נבונותי. ונבוכדנצר אמר (שם יד יד) אעלה על במתי עב אדמה לעליון. **[אבודרהם]** אבל ישראל אינם כן, שהרי דוד אמר לגלית אתה בא אלי בחרב ובחנית ובכידון ואני בא אליך בשם ה'. ולכן קורא לעכו"ם בשר ודם ולישראל יראיו. **[אבודרהם]** **רב ששת נתן עיניו בו ונעשה גל של עצמות.** כי בהיות החסידים הקדושים מדביקין מחשבתם בעליונים, כל דבר שמחשבין עליו באותה שעה היה מתקיים, אם טוב ואם רע, והוא שאמרו, נתן עיניו בו ונעשה גל של עצמות. **[מנורת המאור פרק י]** טעם היות כח עין הרע נמצא יותר בת"ח, הוא לפי שכוונתם ומחשבתם בחכמה אחרונה והיא השופטת ומענשת, ולפעמים נשמת הנענש נטלת ממנו על ידי כך. **[ריקאנטי, במדבר כד ב]** **לך ה' הגדלה.** חסר ו', כי אין הקב"ה מראה כל גדולתו עד משיח, מצאתי. **[פירושי סידור התפילה לרוקח]** **והתפארת זו חמה ולבנה שעמדו לו ליהושע שנאמר וידם השמש וירח עמד וגו'.** ואמרו במדרש, (תנחומא אחרי ט) כי מה שאמר לו יהושע דום ולא אמר עמוד, לפי שהשמש בהלוכו מקלס להקב"ה, ואם שתק אינו יכול להלוך, שנאמר (תהלים קיג ג) ממזרח שמש עד מבואו מהלל שם ה', משעה שהוא זורח עד שעה שהוא שוקע מהלל שם ה', ולכך צוהו שישתוק כדי שיעמד ויתעכב בנקודתו. **[רבינו בחיי, דברים ב כה]** היום הזה אחל גדלך (יהושע ג ז), סופי תיבות מהלך בגימטריא צ"ה, מי' בניסן שעברו הירדן עד י"ז בתמוז שעמדה החמה ליהושע, צ"ה ימים. **[ספר גימטריאות סימן רכז]**

דף נח ע"ב

והוא עתיד להחיותכם ולקיים אתכם. לחיי העולם הבא כלומר אם תהיו זוכים לתחיית המתים ולא תהיו כרשעים שנאמר בהם (תה' ט יח) ישובו רשעים לשאולה כי אין להם חלק לעולם הבא. **[אבודרהם]** **ואת המוכה שחין ואת הבהקנים אומר ברוך דיין אמת.** כתב הראב"ד ז"ל נראה לי כל זה על אדם שהוא מצטער עליו דומיא דרואה בריות טובות שיש בהן הנאה לרואה אבל בענין אחר אינו מברך. וכתב שאינו מברך על היפים ועל המכוערים אלא פעם ראשונה ודוקא שלא ראה נאים מהם. **[הריטב"א]** **ואלמלא צינה של כימה לא נתקיים עולם מפני חמה של כסיל.** הגורם להיות הזהב הוא כסיל דכתיב (איוב ט ט) עושה עש כסיל וכימה, ואמרו רז"ל (ברכות נח:) אלמלא צנתה של כימה אין העולם מתקיים מפני חמתו של כסיל, והזהב אינו נמצא לעולם אלא באקלימין חמין מאד. **[תורת המנחה פרשת עקב]**

דף נט ע"א

הרואה את הקשת בענן. מפרש רבינו דלא מיתסר אלא דוקא להסתכל בו הרבה וכן כתב ה"ר דוד אבודרהם וזה לשונו נשאל הרא"ש איך מסתכלין בקשת כשמברכין והא אמרינן שהמסתכל בקשת עיניו כהות והשיב דאין מסתכל כרואה כי המסתכל מוסיף ומדקדק בהבטתו יותר מהרואה ואסור עכ"ל. **[בית יוסף אורח חיים סימן רכט]** **מאי מברך ברוך זוכר הברית.** שנאמר והיה לאות ברית. וזוכר שנשבע שלא יביא עוד מבול וכשרואה את הרשעים רוצה להחריב את עולמו ורואה הקשת וזוכר הברית ונמנע. ואין לומר שצריך הקב"ה זכירה שהרי אין שכחה לפניו אלא מראה לעולם כשהם רואים את הקשת שרבו רשעי ישראל ואלמלא השבועה היה מחריבו. **[אבודרהם]** **נאמן בבריתו וקיים במאמרו.** נאמן בבריתו שלא יעברנו אע"פ שרבו הרשעים. קיים במאמרו אפילו לא היה הברית כיון שאמר בדבור בעלמא ולא יהיה עוד מבול לשחת הארץ ברור שיקיים מאמרו. **[אבודרהם]** **על ההרים ועל הגבעות.** כיון שיסדן מאז ושבחו של מקום הוא כשמכירין היום דבר שאנו יודעין שהמקום בראו בששת ימי בראשית ועדיין הוא קיים קל וחומר לעושהו שהוא קיים. וכתב ה"ר שמשון דדוקא בהרים ובגבעות המשונים וניכרת גבורת הבורא בהן וכן נהרות המשונים כגון פרת וחדקל מברך ברכה זו. **[אבודרהם]**

דף נט ע"ב

הלכך נימרינהו לתרוייהו רוב ההודאות והאל ההודאות. שאם היה אומר רוב משמע רוב ולא כל כדאמרינן ורצוי לרוב אחיו ולא לכל אחיו, ואם היה אומר אל ההודאות בלבד היה נראה אל מקצת ההודאות ויש זולתו למקצת האחרות לפיכך הוצרכו שתיהן רוב ההודאות ואל ההודאות על המקצת שנשאר. **[תוספות הרא"ש]** **אף על פי שאמרו שינוי יין אינו צריך לברך, אבל אומר ברוך הטוב והמטיב.** לפי שבשמחת היין יתפתו בני האדם לעצת נחש הנחשת. צוותה התורה כי בכל מקום שיש בו שינוי היין שיש בו ריבוי שמחה. שיאמרו הטוב והמטיב. בענין שיזכרו האנשים ויאמרו על מה נתקנה ברכה זו. ויאמרו להם על הרוגי ביתר שהיו חסידים גדולים ונהרגו כמה אלפים מהם עד שגדרו הכרמים בהם. ועשה השם עמהם נס שלא הסריחו ושניתנו לקבורה. וזהו הטוב שלא הסריחו והמטיב שניתנו לקבורה. ואז יאמרו בלבם ברוך דיין האמת. איך נהרגו חסידים אלו ושפכו דמם כמים וזבלו בהם הכרמים ושמום גדר לכרמים. מה יעשו אזובי קיר. ומתוך זה יתעצבו אל לבם וישובו אל ה' ולא יחטאו בריבוי השמחה והיין. **[צרור המור, במדבר ט]**

דף סג ע"ב

אלא במי שממית עצמו עליה. לעולם יהא אדם שוקד ללמוד תורה, ולא יפנה שעותיו לבטלה שאין קיום התורה אלא ברוב שקידה, דרך הערה אמרו זאת התורה אדם כי ימות באהל. **[מאירי, גיטין נז:]** **לעולם ילמוד אדם תורה ואחר כך יהגה.** לעולם יהא גורס תחלה ואחר כך יהא מעיין ומתחדד בסברא על מה ששנה. **[מאירי, עבודה זרה יט.]** קריאת התורה מצוה גדולה היא אף על פי שלא יבין מה שקורא, כי פעמים שיקרא אדם פרשה אחת מן התורה ולא יתבונן בעצמו שקרא כלל מתוך שהוא מחשב בדברים אחרים, ולכך קריאת התורה כשיודע שהוא קורא מצוה גדולה היא ושכר גדול יש לו בזה. והוא שדרשו (ע"ז יט.) לעולם ליגרוס אינש אף על גב דלא ידע מאי קאמר, שנאמר (תהלים קיט) 'גרסה נפשי לתאבה', וקריאה זו קראוהו רז"ל מצות קריאה, ואף על פי שאינו מבין כל מה שהוא קורא, וכאשר הוא מבין הענין ומכוין לפירוש הדברים הרי זה מצוה, ויקראו אותה רז"ל מצות כונה. **[כד הקמח, תורה]**

ילקוט ביאורים

לקט ביאורים ממשנת
ראשונים ואחרונים,
ערוכים בשפה בהירה וברורה

ב.

טעם פתיחת המשניות במצות קריאת שמע וברכותיה ... א
חיוב קריאת שמע מן התורה או מדרבנן ... א
איזה פרשיות שבקריאת שמע חיוב קריאתן הוא מן התורה ... א
הטעם ששנה התנא 'קורין' בלשון רבים ... א
האם המשנה משמיענו שצריך לקרוא פסוק ראשון בקול רם ... ב
הטעם שנקט התנא ענין כניסת הכהנים לאכול בתרומה ... ב
האם מותר לאכול תרומה קודם קריאת שמע ... ב
בביאור לשון המשנה ש'הכהנים' אוכלים בתרומתן ... ב
בכוונת לשון המשנה 'בתרומתן' שלהם ... ב
הטעם שתלה התנא דין קריאת שמע באכילת תרומה על ידי הכהנים ... ג
יישוב המנהג שהיו קוראים קריאת שמע מבעוד יום ... ג
ביאור דברי הירושלמי בטעם קריאת שמע בבית הכנסת ... ג
להסוברים שיוצאים ידי חובה בקריאת שמע שעל המיטה האם צריך לברך ... ג
הטעם שיש ליזהר שלא לסמוך על קריאת שמע שעל המיטה ... ג
בקושיית התוספות שעל המיטה קוראים רק פרשה ראשונה ... ד
בקושיית התוספות שצריך לקרות את שמע עם ברכותיה ... ד
בקושיית התוספות שקריאת שמע על המיטה היא להברחת המזיקין ... ד
בקושיית התוספות שצריך לסמוך גאולה לתפילה בתפילת ערבית ... ד
איך מתפללים ברכות קריאת שמע לפני זמן קריאת שמע ... ה
הטעם שמותר לאכול קודם קריאת שמע שעל המיטה ... ה
יישוב למה שמתפללים מנחה וגם קוראים קריאת שמע לאחר פלג המנחה ... ה
לשיטת רש"י מיושב מה שלאחר פלג המנחה מתפללים מנחה וערבית ... ה
האם גם לגבי קריאת שמע אפשר לנהוג כדברי שני התנאים ובגדר דין זה ... ה
מדוע לא תמה רבי יהודה על עצמו שאין לקרוא קריאת שמע מבעוד יום ... ו
קושיא שאף לרבי יהודה זמן קריאת שמע תלוי בלילה ובזמן שכיבה ... ו
ביאור שיטת ר"י שהקילו לסמוך על התנאים הסוברים שזמנה מבעוד יום ... ו
ביאור הוכחת התוספות מתפלתו של רב בערב שבת לשיטת רבינו תם ... ו
בהוכחת התוספות מתפלתו של רב שאפשר לקרוא קריאת שמע מבעוד יום ... ו
האם עדיף להתפלל בציבור מלסמוך גאולה לתפלה ... ז
בסברות התנאים אימתי סוף זמן קריאת שמע ... ז
לרבי אליעזר לאחר סוף האשמורה קוראים קריאת שמע בברכותיה ... ז
האם מחלוקת התנאים בזמן קריאתה היא לכתחילה או בדיעבד ... ז
בגדר תקנת חכמים שלא לקרות קריאת שמע לאחר חצות ... ז
הוכחה שלחכמים לא יצא ידי חובת קריאת שמע אחר חצות אף בדיעבד ... ח
בשיטת הראשונים שלחכמים בדיעבד אפשר לקרותה אחר חצות ... ח
האם מהמעשה של רבן גמליאל מוכח שהתנאים נחלקו רק לענין לכתחילה ... ח
ביאור דברי המשנה שלא נחלק רבן גמליאל על חכמים אלא על רבי אליעזר ... ח
שיטת הרמב"ם שפסק כחכמים שלכתחילה צריך לקרוא עד חצות ... ח
מהו עלות השחר ואימתי זמנו ... ח
האם בתפילת ערבית תיקנו חכמים הרחקה עד חצות ... ט
האם תיקנו חכמים להקטיר חלבים ואברים עד חצות ... ט
הטעם לשיטת רש"י שלא עשו חכמים סייג בהקטר חלבים ואברים ... ט
האם לשיטת רש"י באברי עולה עשו הרחקה להקטירם עד חצות ... ט
מהיכן למדים שהקטר חלבים ואברים נוהג כל הלילה ... ט
האם כשנתאחרה הקטרת חלבים ואברים מותר להקטירם לאחר חצות ... ט
טעם ההרחקה באכילת קדשים אף לרבן גמליאל ... י
האם בדיעבד מותר לאכול את הנאכלים ליום אחד לאחר חצות ... י
הטעם שבנאכלים לשני ימים ולילה אחד לא תיקנו בהם חכמים הרחקה ... י
בנאכלים לשני ימים לא תיקנו שיאכלום עד חצות בכדי לזרז אכילתם ... יא
מדוע בקצירת העומר ובספירת העומר לא עשו חכמים הרחקה ... יא
ביאור סברת המקשן והתרצן על פי דקדוקים בלשון הגמרא ... יא
האם יש ללמוד מתירוץ הגמרא שחיוב קריאת שמע הוא מן התורה ... יא
ביאור סברת המקשן שהיה לתנא להקדים דין קריאת שמע של שחרית ... יא
על איזו קושיא תירצו בגמרא שהתנא נקט בלשונו ככתוב בברייתו של עולם ... יא
מדוע לגבי תמיד לא פתח הפסוק בשל ערבית ... יב
שייכות טעם מנין ברכות קריאת שמע לקושיית הגמרא מהמשנה לקמן ... יב
האם יחיד אומר ברכת 'יראו עינינו' בתפלת ערבית ... יב
האם יש לחלק שבבתי כנסיות שלנו אין צריך להמתין למאריך בתפלתו ... יב
הטעם שבמשנה לקמן לגבי אופן הקריאה לא פתח התנא בשל שחרית ... יב
הטעם שבמשנה לגבי דיני תפילה לא פתח התנא בשל ערבית ... יב
אימתי זמן צאת הכוכבים ושיש להחמיר כשמסתפק האם יצאו הכוכבים ... יב
האם הכוכבים הם סיבה ללילה או שהם רק סימן שבא הלילה ... יג
חידוש המשנה הוא שמחוסרי הכפרה דינם שוה לטבולי יום ... יג
הטעם שנרמז במשנתנו דין הערב שמש לתרומה אף שכבר שנינו כן בנגעים ... יג
מדוע לא הביאה הגמרא את הפסוק לגבי יולדת שכפרה אינה מעכבת ... יג

ב:

בשיטת רש"י שכוונת הכתוב למחוסר כפורים שנטהר בהבאת קרבנותיו ... יג
מדוע לא הקשו בגמרא מנין למשנה שמשהעריב שמשו אוכל בתרומה ... יד
בקושיית התוספות שביאת השמש משמעותה שקיעת החמה ... יד
הטעם שאין לפשוט את הספק מהמשנה בנגעים או ממשנתנו ... יד
ביאור דברי רש"י באופן מחודש ויישוב קושיות התוספות ... יד
פירוש הראשונים כהתוספות לפי גירסתם בדברי הגמרא ... יד
הטעם שלא פירש רש"י את קושיית הגמרא כפירוש התוספות ... טו
השייכות בין ביאור תיבת 'וטהר' לבין ביאור הפסוק 'ובא השמש' ... טו
ביאור דחיית הגמרא שהיה לפסוק לכתוב 'ויטהר' ... טו
האם איסור אכילת תרומה בין השמשות הוא מספק וכן לענין קריאת שמע ... טו
בשיטת בני מערבא שלא פשטו את הספק מהפסוק ... טו
הטעם שהעני מקדים את אכילתו משאר בני אדם ... טז
האם מיד לאחר צאת הכוכבים מחשיך היום לגמרי ... טז
ביאור קושיית התוספות שמשהגיע זמן קריאת שמע אסור להתחיל בסעודה ... טז
מדוע לא הקשו התוספות על משנתנו שאסור לאכול משהגיע זמן קריאת שמע ... טז
יישוב לשון הברייתא 'נכנס' לפי תירוץ התוספות ... יז
האם יש ליישב קושיית התוספות שכוונת הברייתא לשער בעני נכרי ... יז
יישוב קושיית התוספות שהעני טועם מפתו וקורא קריאת שמע ... יז
משום שהסיפא חולקת על משנתנו יתכן ששיעור הכהן והעני אחד הם ... יז
מדוע לא שנה התנא במפורש שזמן קריאת שמע הוא בצאת הכוכבים ... יז
שייכות הזמן שבני אדם נכנסים לאכול פתן בערבי שבתות לזמן השכיבה ... יז
הטעם שמהפסוק יש רק זכר לדבר שעד צאת הכוכבים נחשב ליום ... יז
האם שייך לומר שהיו עוסקים בבנין בית המקדש בלילה ... יח
אימתי זמן קידוש היום בערבי שבתות ... יח
האם לרבי יהודה אפשר לקרוא קריאת שמע מבעוד יום ... יח
האם השעה שרוב בני אדם נכנסים להסב היינו בימות החול או בשבת ... יח
מהו השיעור המאוחר לכולם ... יט
הטעם שאם זמן העני מוקדם לשל כהן אין לחלק בין זמן העני לקידוש היום ... יט
האם זמן קריאת שמע של ערבית תלוי בלילה או בזמן שכיבה ... יט
האם שייך לומר שאם זמנו של העני מוקדם רבי חנינא היינו רבי מאיר ... יט
מדוע אין לומר שהעני נכנס לאכול כשמתחיל בין השמשות ... כ
העני משכיר עצמו למלאכה ואינו נכנס לאכול בפלג המנחה ... כ
אימתי מתחיל זמן קריאת שמע לפי רבי מאיר שתלה בבין השמשות כרבי יוסי ... כ
שיעור בין השמשות לשיטת רבי יהודה ... כ

ג.

הטעם שאין לתרץ ששני הזמנים שאמר רבי מאיר אחד הם ... כ
הטעם שהוצרכו התוספות לבאר מדוע אין לתרץ ששני הזמנים אחד הם ... כא
קושיא לפירוש רב האי שלרבי אליעזר זמן אכילת תרומה הוא בשקיעת החמה ... כא
מדוע כתבה המשנה את דברי רבי אליעזר קודם סיום דברי חכמים ... כא
הטעם שלא שנה התנא את שיטת רבי אליעזר בתחילת זמן קריאת שמע ... כא
הוכחה מסוגייתנו שהשעות בלילה מתחלקות לשעות שוות ולא לשעות זמניות ... כא
האם תירוץ הגמרא הוא דווקא לפי סברת רבי אליעזר שהלילה שלש משמרות ... כב
האם החידוש הוא שיש משמרות בארץ או שיש משמרות ברקיע ... כב
ביאור לשון 'משמרות' ... כב
ביאור דרשת הגמרא מהפסוק שהקב"ה שואג כארי ... כב
ביאור דברי הברייתא לענין התגברות האויב על ישראל כארי ... כב
היכן נרמז בפסוק שהקב"ה שואג בשלושת המשמרות ... כב
הסימנים למשמרות הלילה רומזים להבדלים שבין השלוש גלויות ... כג
רמזים למדות החסד והדין ולשעה שמשפיע הקב"ה פרנסה ... כג
ביאור סימני המשמרות בדרך משל לכוחות שבאדם ... כג
רמז למה שיש לאדם לנהוג בעצמו בשעות הלילה ... כג
רמז לימי האדם הנחלקים לשלושה חלקים ... כג
סימני המשמרות רומזים לשלש חלקי הנפש שבאדם ... כג
שלוש המשמרות רומזות לחלוקת ששת אלפי שנה שהעולם עומד ... כג
הטעם שנקט חמור ותינוק בלשון יחיד וכלבים בלשון רבים ... כד
לימוד מהבעלי חיים לתכונות האדם שאפשר למעט בשינה ... כד
כוונת הגמרא לברר לאיזה צורך ניתנו הסימנים ... כד
הוכחה מסוגייתנו שגם שעות הלילה הם שעות זמניות ... כד
זמני חילוף המשמרות ברקיע ראויים להפיל רנה ותחנונים על החורבן ... כד
האם אמצע המשמרה האמצעית הוא עת רצון או שהוא סוף זמן אכילת קדשים ... כד
אימתי הוא העת רצון בשמים והאם הוא משתנה בכל מדינה לפי שעת חצות ... כד
הטעם שראוי לכוין להתפלל על חורבן המקדש כשהקדוש ברוך הוא שואג על נוהו ... כה
הטעם שלא תירצו בגמרא שהסימנים הם לתחילת המשמרות ... כה
האם ראוי לקונן ולהתפלל בתחילת המשמרה או בסופה ... כה
האם מסוגייתנו מוכח שתחילת זמן קריאת שמע הוא מעלות השחר ולא מהנץ החמה ... כה
טעם שינוי הלשון בסימן של משמרה שלישית בין הברייתא לבין תירוץ הגמרא ... [illegible]
מקור לפסק השולחן ערוך שהלילה שלש משמרות ... כו
גירסא נוספת בגמרא שהקב"ה מצטער על שהחריב את ביתו ... כו
ביאור ענין החרבת הבית ושריפת ההיכל ... כו
דרכו של רבי יוסי היתה שלא לצאת לדרך קודם שהתפלל ... כו
האם 'ושמר לי' הוא מלשון המתנה או מלשון שמירה ... כו
מסוגייתנו יש ללמוד שתלמיד צריך להשיב לרבו 'שלום עליך רבי ומורי' ... כו
מהי 'תפילה קצרה' שבסוגייתנו ... כו
תפילה קצרה היינו הבינהו משום שהיה במקום סכנה ... כו
כיצד למד רבי יוסי שלשה דברים מאליהו הנביא והלא תורה לא בשמים היא ... כו
בדברי הרמב"ם שנקט את איסור הכניסה לחורבה לענין שלא יתפלל בה ... כז
הטעם שלא חשש רבי יוסי שלא להכנס לחורבה ... כז
הטעם שמה שהמתפלל בדרך מתפלל תפילה קצרה נחשב לשני דינים שונים ... כז
ענין 'בת קול' והטעם שאינו נקרא בן קול ... כז
הטעם שאמר ששמע בת קול שמנהמת כיונה ולא מה שהקב"ה שואג כארי ... כז
האם גם ביום הבת קול מנהמת כיונה שלש פעמים מלבד מה שמנהמת בלילה ... כז
ביאור שני הענינים שהקב"ה מצטער עליהם כשישראל בגלות ... כז
שייכות הטעם שאומרים 'יהא שמיה' בלשון ארמי לפירוש תיבת 'רבא' ... כח
טעמים נוספים לאמירת 'יהא שמיה רבא' בלשון ארמי ... כח
ביאור דברי הברייתא לענין חורבן בית המקדש ... כח
טעם לאמירת 'ונחמתא' בקדיש שהקב"ה יתנחם ממה שמתאונן על גלותנו ... כח
קריאת ברייתא זו כשלא התפלל בציבור ... כח
ענין הזהירות מחשד ושהחושד בכשרים שהכניסו עצמם לחשד אינו לוקה בגופו ... כט
מהברייתא משמע שפעמים שאחד מהטעמים אינו מועיל לאסור הכניסה לחורבה ... כט

ג:

מהו 'חורבה חדשה' ... כט
האם בשנים אין חשד אף לענין שאר העבירות או רק בזנות ... כט
קושיא שאפשר שמדובר באחד ואבוקה בידו שהוא כשנים לענין מזיקים ... כט
מדוע לא הקשו בגמרא שיש לחשוש למזיקין בקושיא בפני עצמה ... כט
אימתי נחשבת החורבה למקום של המזיקין ... כט
לשיטת רבי למדים מ'ה' ממרום ישאג' שהן ארבע שאגות לארבע משמרות ... כט
האם יש ללמוד מהפסוק 'ה' ממרום ישאג' וגו' שיש בלילה שלש משמרות ... כט
עיקר הלימוד מהפסוק הוא שיש משמרות בארץ ... ל
תירוץ הירושלמי שהמשמרה הראשונה אינה ממנין המשמרות ... ל
קושיא שלפי רבי הפסוק 'קדמו עיני אשמורות' מיותר ... ל
האם בני מלכים עומדים משינתם בשעה שלישית או בסוף שעה שניה ... ל

יישוב הקושיא לפי רבי אליעזר שהלילה שלש משמרות ואינו סובר שבני מלכים עומדים בשלש שעות ... ל
האם מסוגייתנו מוכח שהשלש שעות של זמן קריאת שמע הן מעלות השחר ... ל
האם יש ללמוד מדברי רב אשי שאפשר לצאת ידי חובת לחם משנה בלחם ומחצה ... לא
תירוץ הירושלמי שהיו לדוד שני זמני קימה ... לא
מה נכלל בדבריו של מת ... לא
ביאור טעם האיסור לדבר בדברי תורה בפני המת ... לא
בגירסת הלשון השני שבגמרא וביאורה ... לא
טעם האיסור לדבר בשאר דברים אף שאין בהם משום לועג לרש ... לא
האם חוץ לארבע אמות מותר לדבר בדברי תורה בפני ... לב
ביאור חידושו של רבי זריקא לשיטת התוספות ... לב
מקור שיטת הרא"ש שגם חוץ לארבע אמות אסור לדבר בדברי תורה ... לב
יישוב שיטת הרא"ש עם המבואר להלן שרק בתוך ארבע אמות אסור לדבר בדברי תורה ... לב
אופנים שמותר לדבר דברי תורה בפני המת בתוך ארבע אמותיו ... לב
ביאור שיטת הרא"ש בדין דיבור בשאר דברים ובצרכי המת בפני המת ... לב
ביאור קושיית הגמרא בסתירת הפסוקים על פי המבואר בגמרא לעיל בסמוך ... לג
האם היה דוד קם לעולם בשוה או שפעמים שהיה קם סמוך לחצות ופעמים הקדים ... לג
האם כשהיה מתנמנם היו שפתותיו דובבות בדברי תורה או שישן שינה גמורה ... לג
הטעם שלא היה דוד ישן יותר משינת הסוס ... לג
בדברי הרמ"א שבעל נפש יזהר שלא יישן ביום כשיעור שישים נשימות ... לג
טעם דמיון קימת דוד להתגברות הארי ... לג
האם לדברי רב אשי לא ישן דוד כלל בלילה אף קודם חצות ... לד
יישוב לשון הפסוק 'ואשועה' לשיטת רב אשי שעד חצות היה עוסק בתורה ... לד
שייכות קושיית הגמרא וכי נשף בוקר הוא לביאור הפסוק 'קדמתי בנשף' ... לד
הטעם שאין לפרש את הפסוק 'קדמתי בנשף' על תחילת היום ... לד
ביאור משמעות תיבת נשף ... לד
שייכות הקושיא מנין ידע דוד אימתי הוא חצות להמבואר בגמרא לעיל בסמוך ... לד
משה רבינו ודוד הסתפקו לפי איזה מקום בעולם משערים את חצות הלילה ... לד
ביאור סברת הגמרא ליישב שהקדוש ברוך הוא אמר למשה כחצות ... לה
האם גורסים בדברי הגמרא שאמר לו הקב"ה 'בחצות' ... לה
בדברי רש"י שהכוונה היא כשיחלק הלילה ומדוע לא פירשה הגמרא כן ... לה
כיצד היה הכינור מנגן בחצות ... לה
בירושלמי למדו מהפסוק 'והיה כנגן המנגן' שהכינור ניגן מאליו ... לה
יש לאדם ללמוד מדוד המלך להרבות בלימוד התורה ולהשכים בשביל כך ... לה
מדוע היו חכמי ישראל נכנסים אצל דוד בכל יום ... לו
האם פרנסה זה מזה היינו על ידי צדקה לעניים או בהתעסקות באומנות ... לו
ביאור תשובת חכמי ישראל שאין הקומץ משביע את הארי ... לו
בכוונת תשובת חכמי ישראל שאין הבור מתמלא מחולייתו ... לו
מדוע לא השיב להם בתחילה שיפשטו ידיהם בגדוד ... לו
ענין העצה שנטלו מאחיתופל ומה היו נמלכין בסנהדרין ... לו
תיכף כשנתן להם דוד רשות לא השתהו מלהתייעץ ולשאול בסדר הראוי ... לז
מדוע הוצרכה הגמרא להוכיח שאחיתופל היה יועץ ... לז

ד.

בשיטת רש"י בסנהדרין שהפסוק נצרך רק ללמד שאביתר הוא האורים ותומים ... לז
בקושיית התוספות שלשון הפסוק הוא 'יהוידע בן בניהו' ... לז
בגירסת רבינו תם שההוכחה מהפסוק היא שיהוידע בן בניהו היינו סנהדרין ... לז
בשיטת התוספות בסנהדרין שההוכחה היא ממה שהיה יהוידע אביו של בניהו ... לח
ביאורים שונים בטעם שנקראו כרתי ופלתי ואורים ותומים ... לח
ביאור הלימוד מהפסוק שהיה הכינור מעורר את דוד ... לח
בירושלמי נחלקו אמוראים אם היה דוד מנגן בכינור ... לח
לשיטת רבי זירא שהיה דוד מתנמנם כסוס הוצרך שהכינור יעירנו ... לח
משה רבינו חשש שיטעו האצטגנינים ויתבטל קידוש שם שמים שבמכות הקודמות ... לח
במכת בכורות נתברר שהמכות לא באו על ידי מלאך ולכך חשש משה שלא יטעו ... לט
האם משה שינה באמרו 'כחצות' ממה שאמר לו הקדוש ברוך הוא ... לט
באיזה אופן יאמר איני יודע והטעם שאמר משה 'כה אמר ה'' אף ששינה בדברי ה' ... לט
אם נבואת הקב"ה אל משה על מכת בכורות היתה ביום או בלילה ... לט
האם הנבואה על מכת בכורות היתה בי"ג ניסן או קודם לכן ... מ
בגירסת הגמרא 'לדוד שמרה נפשי' שלא כלשון הפסוק ... מ
הטעם שביארו האמוראים את חסידותו של דוד בשני העניינים הללו ... מ
ביאור סברות האמוראים על שם מה דוד נקרא חסיד ... מ
כוונת תפלת דוד שישמרנו ה' בזכות מה שהיה נוהג בחסידות שלא כשאר המלכים ... מ
הטעם שאמרו מלכי מזרח ומערב ולא מלכי דרום וצפון ... מא
הוכחה ששאלה שהובאה לפני חכם אין לו לדחותה ולשלחה לפני חכם אחר ... מא
כיון שדוד נמלך במפיבושת לאחר שהורה אין לומר שנתכוין שישא עמו בעונש אם יכשל בהוראה ... מא
הטעם שקרא דוד לרבו בשמו והורה הלכה במקום רבו ... מא
באלו דברים נמלך דוד במפיבושת האם הורה כהלכה ... מא
אלו דיני נפשות היה דוד דן ביחיד ... מא
דוד היה אומר בשאלתו שכבר הורה כן אף שעל ידי זה אפשר שיביישוהו ... מא
ביאור הלימוד מהפסוק שהיה דוד נמלך במפיבשת ... מב
יש גורסים 'איש בעל שמו' ויש גורסים 'מריב בעל שמו' ... מב
מדוע בשמואל נקרא מפיבשת שהוא כינויו ובדברי הימים נקרא איש בעל ... מב
הטעם שהגמרא בסוגייתנו מאריכה לבאר שמו של מפיבושת ... מב
ביאור תיבת 'מפיבושת' לפי דרשת הגמרא ... מב
יישוב דברי הגמרא שדוד טעה בהלכה עם מה שהלכה כמותו בכל מקום ... מב
ביאור הטעם שזכה שיצא ממנו כלאב משום שדוד הקטין עצמו ... מב
מדוע בספר שמואל נכתב 'דניאל' ובדברי הימים נכתב 'כלאב' ... מב
ביאור דרשת הגמרא שכלאב נקרא כן על שהיה מכלים את פני מפיבושת ... מב
ביאור הרמז בפסוקים שהיה מכלים את פני מפיבושת בהלכה ... מג
שייכות קושיית הגמרא האם סבור היה דוד שהוא חסיד לסוגייתנו ... מג
אלו אותיות נקודות בתיבת 'לולא' ... מג
הקדוש ברוך משלם לצדיקים שכר טוב ואינו גורם להם להאבידם ... מג
מדוע הקדים דוד לומר שמובטח הוא שהקב"ה משלם שכר טוב לצדיקים ... מג
מאיזה חטא חשש יעקב שימנע את קיום ההבטחה ... מג
דווקא מחטא שהוא בשוגג היו יעקב ודוד יראים ... מד
אף כשהאדם יודע שהוא חסיד לא יבטח בעצמו ... מד
משום שהיה דוד צדיק חשש שמא ידקדק עמו הקב"ה ויגרום החטא ... מד
הטעם שבביאה שניה נקראו ישראל 'עם זו קנית' ... מד
במה חטאו ישראל ובמה נענשו בביאה שניה ... מד
אף שהקדוש ברוך הוא אינו חוזר בו מהבטחתו לטובה מכל מקום גרם החטא ... מד
החשש שמא יגרום החטא היינו בצירוף מה שנתמעטו זכיותיו ... מה
הלימוד הנוסף מיעקב הוא שאף ביחיד ובמלך יש לחשוש שיגרום החטא ... מה
מדוע לא ביארו בגמרא שדברי חכמים היא שיטה שלישית ... מה
האם אפשר לבאר שחכמים סוברים כרבי יהודה ש'בשכבך' אינו זמן שכיבה ... מה
קושיא שבגמרא להלן משמע שאפשר שלפי חכמים הדרך לשכב עד חצות ... מה
הטעם שלא פירשו בגמרא שחכמים סוברים כרבן גמליאל אלא שעשו סייג ... מו

ד:

האם יש חיוב לקרוא קריאת שמע מיד בתחילת הלילה ... מו
ביאור הברייתא לפי שתי השיטות הנ"ל ... מז
האיסור הוא אפילו באכילה לבד ושתיה לבד ושינה לבד ... מז
האם האיסור אכילה הוא מהזמן הסמוך לקריאת שמע ... מז
איך יתרצו התוספות המשנה שאסרה לאכול אפילו סמוך לזמן ... מז
האם דין איסור אכילה לפני קריאת שמע מפורש בברייתא ... מז
האם טעימה בעלמא לפני קריאת שמע מותרת ... מח
איך הלכו בני רבן גמליאל לבית המשתה לפני שקראו קריאת שמע ... מח
האם יש איסור ללמוד לפני קריאת שמע ... מח
האזהרה נאמרה על מי שקורא אחר חצות ... מח
ביאור מדוע לא מצאנו עונש חמור כל כך בעובר על דברי תורה ... מח
כאן הזהירו יותר משאר מקומות ולא שהחמירו יותר משאר מקומות ... מח
מנין שתפילת ערבית חובה והרי אפשר שהסייג משום קריאת שמע ... מח
מדוע לא תירצו שהוצרכו להזהירו הואיל וזמנה ארוך חוששים שמא יפשע ... מט
תלמידי רבינו יונה כתבו טעם אחר מדוע כאן הזהירו יותר משאר מקומות ... מט
האם ההוכחה מהברייתא רק שקריאת שמע קודמת לתפילה ... מט
האם בשבת צריך לסמוך גאולה לתפילה ... מט
איך מפסיקים בפסוקים בין גאולה לתפילה ... נ
טעם שתקנו לומר פסוקים ויראו עינינו ... נ
מדוע יראו עינינו אינה פותחת בברוך ... נ
איך תקנו הגאונים ברכה שאינה מוזכרת בש"ס ... נ
מדוע הסומך גאולה לתפילה הוא בן העולם הבא ... נ
האם סמיכת גאולה לתפילה היא לצורך הגאולה או לצורך התפילה ... נא
מדוע לרבי יהושע בן לוי צריך להקדים התפילה לקריאת שמע ... נא
מה הוסיף רבי יהושע בן לוי במה שאמר שגאולת הערב אינה גאולה שלימה ... נא
איך יתכן שנחלקו בפסוקים והרי תפילה היא מדרבנן ... נא
טעם שהשכיבנו היא גאולה אריכתא ... נא
מדוע רק בערבית תקנו חז"ל גאולה אריכתא ... נא
טעם שתקנו לומר ה' שפתי תפתח ... נב
מדוע האומר תהלה לדוד בכל יום הוא בן העולם הבא ... נב
טעם אמירת אשרי לפני שאומרים תהלה לדוד ... נב
היכן אומרים שלשה פעמים תהלה לדוד ... נב
טעם שנקרא הלל הגדול ... נב
מדוע לא אמרו כן על מזמור 'אודה ה' בכל לבב' ... נב
מעלת שבח שנסדר על פי אל"ף בי"ת ... נב
מדוע לא אמרו שיש מעלה בתהלה לדוד שפותחת וחותמת ב'תהלה' ... נב
אם לא כיוון ב'פותח את ידך' צריך לחזור ומדוע בתפילה אין חוזרים משום חיסרון כוונה ... נב
מדוע רק נו"ן לא נאמרה באשרי והלא בהרבה אותיות נאמרו פורענות ... נג
מה קשור מה שיש באות נו"ן פורענות שלכן לא תוזכר בתהלה לדוד ... נג
כשתהיה נפילה שלא שייך ליפול יותר תהיה התקומה ... נג
הזוהר מתרץ הפסוק שלא תקום מעצמה אלא הקב"ה יקימנה ... נג
ביאור הלשון 'אפילו הכי' ... נג
מדוע הוצרך רוח הקודש כדי לסמוך את הנפילה ... נג
מהי מעלת מיכאל יותר מגבריאל ... נג
האם מיכאל הוא מלאך או שרף ... נג
טעם תקנת קריאת שמע שעל המיטה ... נג
כיצד יש לקרוא קריאת שמע שעל המיטה ... נד
כיצד למדים קריאת שמע על המיטה מהפסוק 'רגזו ואל תחטאו' ... נד

ה.

מדוע תלמיד חכם פטור מקריאת שמע שעל המיטה ... נה
מדוע השמיטו הפוסקים דין תלמיד חכם בקריאת שמע על המיטה ... נה
האם צריך לומר את הפסוק 'בידך אפקיד רוחי' דווקא ומה הטעם ... נה
מה באו להשמיענו בתיבת 'לעולם' ירגיז אדם ... נו
כיצד יתכן שהיצר הרע לא ינוצח על ידי עסק התורה ... נו
מה המעלה המיוחדת בקריאת שמע כנגד היצר הרע ... נז
למי יזכיר את יום המיתה ומה תועלת הזכירה ... נז
מדוע לא יזכיר מיד את יום המיתה ... נז
מדוע נקטו סדר זה דווקא ... נח
האם אפשר לנצח את היצר הרע בדרכים נוספות מלבד לימוד תורה ... נח
מדוע הקדימו את המשנה לנביאים וכתובים ... נח
מדוע עשרת הדברות הוזכרו בנפרד ... נט
מדוע נקראת התורה 'מקרא' ... נט
מהות נתינת הנביאים וכתובים ותורה שבעל פה למשה רבינו ... נט
למה משמשת החרב ... ס
כיצד משמע מ'יגביהו עוף' על קריאת שמע שעל המיטה ... ס
מדוע נצרכים שתי המימרות של רבי יצחק ... ס
כיצד למדים שאין עוף אלא תורה ... סא
מנין שפסוק זה מדבר אף לאחר שבאו היסורין ... סא
כיצד משמע מפסוק זה שגם לימוד תורה לחוד מסלק את היסורין ... סב
ביאור תירוצו של רבי יוחנן ... סב
הרי דרשה זו גם כן מפורשת בתורה ... סג
האם מתן תורה דומה למכירה או למתנה ... סג
מדוע נתינת התורה לישראל נחשבת כמכר ... סד
האם בכל מכירה המוכר עצב ... סד
כיצד יתכן שפשפש ולא מצא שום עון ... סד
כיצד יתכן שאדם המבטל תורה פשפש בתחילה במעשיו ולא מצא עון זה ... סד
יסורין של אהבה עניינם ומטרתם ... סו
ביאור שיטת רש"י בגדר יסורין של אהבה ... סז
מדוע נקטו אשם דווקא ... סז
מדוע רבינו הקדוש ורב יוסף שכחו תלמודם ... סח
הטעם שיסורין שיש בהם ביטול תורה וביטול תפילה אינם יסורין של אהבה ... סח
מה היא דעת רבי יוחנן ביסורין של אהבה וביאור טעמו ... סח
ביאור הקל וחומר משן ועין ... סט
האם יש חילוק בין דרשת רבי יוחנן לדרשת ריש לקיש ... סט
הטעם שהתורה וארץ ישראל והעולם הבא אינם נקנים אלא על ידי יסורין ... סט

ה:

האם צריך את שלשת הדברים יחד או די בכל אחד לבד ... ע
מתי הקובר את בניו מוחלין לו כל עוונותיו ... ע

באיזו גמילות חסד מדובר וביאור הלימוד מהפסוק ... ע
כיצד נלמד מהפסוק שאמת זו תורה ... עא
מדוע צריך את הגזירה שוה ... עא
מדוע לא למדה הגמרא מפסוקי התורה ... עא
ביאור קושיית הגמרא וביאור הלשון 'מזבח כפרה' ... עא
מה המעלה ביסורים של נגעים וביאור הלשון 'מזבח כפרה' למסקנת הגמרא ... עא
מה החילוק בין בני ארץ ישראל לבני בבל ... עב
האם נוהג שילוח מחנות בזמן שאין היובל נוהג ... עב
מתי יש חילוק בין נגעים שבצינעה לנגעים שבפרהסיא ... עג
כיצד מוכח מר' יוחנן שמיתת הבנים הם יסורים של אהבה ...

מה היה הדבר שר' יוחנן היה נוטל עמו ... עג
לשם מה שמר רבי יוחנן לעצמו דבר מבנו העשירי ... עג
ביאור מעלת מי שהיו לו בנים ומתו ... עד
מדוע מיאנו רבי חייא בר אבא ור' יוחנן ור' אלעזר ביסוריהם ... עד
מדוע כשמתו לר' יוחנן עשרה בניו לא ביקש שיפסקו ממנו היסורים ... עד
מדוע רק על ר' יוחנן הקשו מדוע לא הקים את עצמו ... עד
הטעם שאין חבוש מתיר עצמו מבית היסורים ומתי הוא נאמר ... עד
היתכן שחסר היה לרבי אלעזר דבר מתורתו והאם לא ידע את תשובת רבי יוחנן ... עה
באיזה אופן המרבה והממעיט שוים זה לזה ... עה
על מה נאמר אחד המרבה ואחד הממעיט ... עה
היתכן שבכה ר' אלעזר על שלא היה עשיר ... עו
על מה בכו רבי אלעזר ורבי יוחנן ... עו
מדוע נענש רב הונא דווקא בהחמצת היין ... עו
מנין שיסורי רב הונא לא היו יסורים של אהבה ... עו
מה סבר רב הונא שעיכב מהאריס ומה טענו לו חכמים ... עו
כיצד היה רשאי רב הונא לספר שהאריס גנב מאיתו ... עז
במה נחלקו שתי הלישנות מה נעשה עם החומץ ... עז
ביאור המשל 'בתר גנבא גנוב וטעמא טעים' ... עח
מדוע הצטער אבא בנימין על דברים אלו ... עח
אלו דברים נחשבים הפסק בינו לקיר ... עח
קושיות האחרונים על דברי הבית יוסף בענין מיטה שלנו ... עט
הטעם שלא יהיה הפסק בינו לבין הקיר ... עט
ביאור 'אימא סמוך למיטתי' ... עט
מדוע הוזכר דין זה בפרק זה ... פ
מה היה נזהר אבא בנימין שלא לעשות קודם התפילה והטעם ... פ
קושיות התוספות על דעת רש"י האוסר ללמוד קודם התפילה ... פ
יישוב דעת רש"י ... פא
מדוע הזכיר אבא בנימין תפילה ולא קריאת שמע ... פב
לאיזה צד יש לכוין המיטות ... פב
האם כיוון המיטות הוא איסור מעיקר הדין או רק הנהגה טובה ... פב
מתי צריך להקפיד על כיוון המיטות ... פג
הטעם שיש לכוין המיטות לצדדים אלו ... פג
הטעם שזוכה עבור כך לבנים זכרים ... פד
מה הטעם שצריך להמתין לחבירו ובאיזו תפילה ובאיזה בית הכנסת מדובר ... פד
הטעם שטורפים לו תפילתו בפניו ... פה
מדוע מי שאינו ממתין לחבירו גורם שתסתלק השכינה ... פה
מדוע הממתין לחבירו מקבל על כך שכר ... פה

ו.

כיצד נדרש הפסוק 'לו הקשבת למצותי' על הממתין לחבירו ... פה
מדוע הממתין לחבירו זוכה לברכות אלו ... פו
מדוע הוזכרו כאן ענין המזיקין ומה באו להשמיענו בזה ... פו
מדוע הסתיר הקב"ה את המזיקין מעיני בני אדם ... פו
כמה מזיקין עומדים על האדם ומנין ... פו
מדוע המזיקין שמימין מרובים על המזיקין שמשמאל ... פו
מדוע באים המזיקין בזמן הדרשה ... פז
מדוע שולטים המזיקין בבגדי התלמידי חכמים ... פז
מדוע ניזוק רב ביבי מהמזיקין ... פז
ענין המזיקין בימינו ... פז
האם מעלת בית הכנסת היא בציבור דווקא או ביחיד דווקא או בשניהם ... פז
דעת התוספות בעבודה זרה וביאור הצל"ח ... פח
האם תפילה בבית הכנסת ביחידות עדיפה על תפילה בציבור שלא בבית הכנסת ... פח
הטעם שאין התפילה נשמעת אלא בבית הכנסת ומה טיבה של תפילה שלא בבית הכנסת ... פח
מתי אפשר להתפלל שלא בבית הכנסת ... פח
באיזה אופן שורה השכינה בבית הכנסת ובעשרה המתפללים ומנין ... פט
לשם מה השמיעו לנו שהקב"ה מצוי בבית הכנסת ... פט
מה הוסיף רבין בר רב אדא על המשנה במסכת אבות ומדוע לא הזכיר גם מנין החמשה ... פט
כיצד נדרש הפסוק 'בקרב אלהים ישפט' על דין ומנין לשלשה דווקא ... צ
איך מדובר בשנים העוסקין בתורה ... צ
כללים וגדרים בענין חשב אדם לעשות מצוה ונאנס מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה ... צ
האם כלל זה נאמר גם במצוות שאי אפשר לקיימם ... צא
גודל שכר החושב לעשות מצוה ונאנס ... צא
האם יחיד החושב לעשות מצוה ונאנס נכתב בספר הזכרונות ... צא
הרי חז"ל גינו את הלומד יחידי ... צב
ביאור הלימוד מהפסוק 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך' ... צב
מדוע נאמר 'אזכיר' ולא 'תזכיר' ... צב
מה המעלה המיוחדת של העוסק בתורה בלילה ... צג
באיזו כתיבה מדובר וביאור החילוק בין אחד לשנים ... צג
הסברים נוספים בחילוק הכתיבה בין אחד לשנים ... צג
מדוע רק שנים העוסקים בתורה נכתבים בספר ... צג
חילוק נוסף בין יחיד העוסק בתורה לשנים העוסקים בתורה והאם יש מי שחולק על המבואר בסוגייתנו ... צג
מדוע לגבי דין דווקא בשלשה שורה השכינה ... צד
כיצד אפשר ללמוד השראת השכינה בעשרה המתפללים משלשה העוסקים בתורה ... צד
כיצד היינו למדים עשרה משלשה ... צד
היכן ואימתי באה השכינה בעשרה ... צד
מה החידוש שבעשרה השכינה מקדימה ... צה
טעם החילוק בין שלשה לעשרה ... צה
ביאור ענין הנחת תפילין אצל הקב"ה ... צה
מנין למד רבי אליעזר הגדול שהפסוק מדבר בתפילין של ראש ... צה
מנין ידעו האמוראים אלו פסוקים כתובים בתפילין של הקב"ה ... צה
ביאור כוונת התוספות בדברי הפייטן ... צו

ו:

מה באו להשמיענו ש'כולהו כתיבי באדרעיה' ... צו
מדוע הקב"ה משאיל על מי שלא בא לבית הכנסת ... צו
מדוע הקב"ה משאיל דווקא על מי שרגיל לבא לבית הכנסת ... צו
כיצד משמע מהפסוק 'ואין איש' שאין עשרה ... צו
הטעם שצריך לקבוע מקום לתפילתו ... צז
היכן צריך לקבוע מקום לתפילתו ... צז
מהות וגדר קביעות המקום ... צח
באיזו תפילה צריך לקבוע מקום ... צח
מדוע אלוקי אברהם דווקא בעזרו ... צח
מדוע זוכה לשבחים אלו ומה השייכות בין קביעות מקום למידת הענוה ... צח
הרי בכל מקום אין לפסוע פסיעה גסה ... צט
מתי מותר לרוץ ביציאה מבית הכנסת ... צט
מה חידש אביי על דברי רב הונא ... צט
אופן הריצה בהליכתו לבית הכנסת ... ק
כיצד התירו לרוץ לבית הכנסת ובאיזה ריצה מדובר ... ק
מדוע ביציאה מבית הכנסת נקטו פסיעה גסה ובכניסה נקטו ריצה ... ק
באיזה אופן התירו לרוץ לדבר הלכה בשבת ... ק
האם זהו עיקר השכר על דברים אלו ומדוע ... ק
מדוע עיקר שכרם של הבאים לדרשה הוא על הריצה ... קא
מדוע שכר ה'כלה' הוא על הדוחק ומה ההבדל בין זה לשכר ה'פרקא' ... קא
ביאור 'אגרא דשמעתא סברא' ... קא
ביאור 'אגרא דבי טמיא שתיקותא' ... קב
ביאור מעלת נתינת צדקה בתענית ... קב
שיטות הראשונים בדין המתפלל אחורי בית הכנסת ... קב
כיצד נפסק להלכה והאם יכול לצדד פניו לצדדים ומה הדין כשעומד בצידי בית הכנסת ... קג
מה הדין כשמתפלל בתוך בית הכנסת והופך פניו מהעם ... קג
מתי מותר להתפלל אחורי בית הכנסת ... קג
מה הנפק"מ במה שנקרא רשע ... קג
מתי קיים האיסור להתפלל אחורי בית הכנסת ... קג
מדוע הרג אליהו למי שהתפלל אחורי בית הכנסת ... קד
מה הכוונה שנצטרך אדם לבריות ומדוע משתנים פניו לכמה גוונים ... קד
מדוע הנצרך לבריות נדון באש ומים ... קד
מהי הזהירות האמורה לענין תפילת מנחה ומדוע ... קד
מנין שאליהו לא נענה אלא בתפילת המנחה ... קה
מדוע הובאה כאן הדרשה על 'ענני ה' ענני' ... קה
האם ובמה נחלקו האמוראים לענין הזהירות בשאר התפילות ... קה
שמחת חתן כיצד ... קו
האם החיוב לשמח את החתן הוא רק במי שנהנה ... קו
הטעם שמי שנהנה מסעודת חתן חייב לשמחו ובגדר החיוב ... קו
מדוע המשמח חתן זוכה לתורה ומנין ... קז
מדוע המשמח חתן כאילו הקריב תודה ... קז
מה השייכות בין שמחת חתן לבנין חורבות ירושלים ... קז
הטעם שדבריו של הירא שמים נשמעים ... קז
ביאור שלשת הדרגות שנאמרו בירא שמים ... קח
למי צריך להקדים שלום ומדוע ... קח
כיצד נלמד מהפסוק 'גזלת העני' לענין נתינת שלום ... קח

ז.

מהו ענין התפילה אצל הקב"ה ... קח
מהו 'בית תפלתי' של הקב"ה ... קט
ביאור נוסח התפילה ... קט
לעתיד לבא התפילה תהיה על אומות העולם ... קי
האם 'אכתריאל' הוא מלאך ... קי
ביאור שמות הקודש ... קי
האם היה השראת השכינה בבית שני ... קי
ביאור ענין הברכה שאנו מברכים לקב"ה ... קי
האם הקב"ה הסכים לברכתו ... קיא
על מי אמרו בגמרא 'וקא משמע לן' ... קיא
מדוע צריכים שני לימודים שלא תהיה ברכת הדיוט קלה בעיניך ... קיא
הטעם שאין לרצות את האדם בשעת כעסו ... קיא
מהי 'שעת כעסו' ... קיב
מדוע היה צריך משה רבינו להמתין עד שיעברו פנים של זעם ... קיב
מדוע פירשו את הפסוק 'פני ילכו והנחותי לך' על פנים של זעם ... קיב
מצאנו מפורש בתורה שהקב"ה כועס ... קיב
מהי כוונת הגמרא שהקב"ה כועס ... קיב
איך שייך כעס במדת הרחמים ... קיב
כיצד שייך לומר על לימוד מפורש מפסוק, לשון 'דתניא' ... קיג
האם זעם הקב"ה הוא על כל יחיד ויחיד או על הציבור ... קיג
ביאור הגירסאות בשיעור רגע ... קיג
מנין שלא ידע בלעם את דעת בהמתו ... קיג
ביאור הפסוק 'מן השיטים ועד הגלגל' ... קיד
ביאור קושיית הגמרא ... קיד
ביאור דברי הנביא למען דעת צדקות ה' ... קיד
מדוע שינה הקב"ה את החוק הקבוע בבריאה ולא זעם באותם הימים ... קיד
מדוע שאלה הגמרא 'וכמה רגע' אחרי שנתפרש לעיל שיעורו ... קיד
מה אפשר לקלל בשיעור זמן של אמירת המילה 'רגע' ... קטו
כיצד מבואר בקללתו של בלעם את מי כוונתו לקלל ... קטו
מדוע הסימן לכעס הוא דווקא בכרבולת התרנגול ... קטו
האם הכעס הוא בכל שלושת השעות או רק בשעה השלישית ... קטו
מדוע רק בלעם ידע לכוין את השעה ... קטו
מה היה יכול רבי יהושע בן לוי לקלל ברגע קצר ... קטז
מתי קרא רבי יהושע בן לוי קריאת שמע ... קטז
מדוע אין זה דרך ארץ להעניש בשעת הזעם ... קטז
החילוק בין עונש בידי אדם לעונש בידי שמים ... קטז
ביאור הפסוק 'גם ענוש לצדיק לא טוב' ... קיז
לכאורה קשה שמצינו כמה מעשים בש"ס שצדיקים הענישו ... קיז
מדוע כועס הקב"ה כשהמלכים מניחים כתריהם בראשיהם ... קיז
ביאור בשינויי הגירסאות בין סוגייתנו והסוגיא בסנהדרין לסוגיא בעבודה זרה ... קיז
דין הנוגע לשעת כעסו של הקב"ה ... קיז
מנין שהכנעה בלבו של אדם מועילה יותר מכמה מלקיות ... קיח
מה היא המרדות הטובה יותר ממאה מלקיות ... קיח
מנין שגערה שאדם נבון גוער בעצמו מועילה לו יותר ממאה מלקיות ... קיח
במה נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש מהם מאה מלקיות ... קיח
במה שייכת השאלה השלישית לשתי השאלות הראשונות ... קיח
מדוע לא נמנו הבקשות כפי סדרם המפורש בתורה ... קיח
מדוע היה צריך בקשה נוספת שלא תשרה שכינה על עובדי כוכבים ... קיט
בקשת משה שלא תשרה שכינה על עובדי כוכבים שייכת אחרי חטא העגל ... קיט
משה רבינו לא תמה על עצם יסורי הצדיקים ושלות הרשעים ... קיט
היכן רמוזה בתורה תשובתו של הקב"ה למשה ... קיט
בביאור ההבדל בין צדיק בן צדיק לצדיק בן רשע ... קיט
מי הם צדיק בן צדיק וצדיק בן רשע ... קיט
האם יש מיתה בלא חטא ... קיט
הגמרא מבארת את התירוץ הראשון ... קכ
החילוק בין צדיק גמור לצדיק שאינו גמור ... קכ
ביאור מחלוקת רבי יוסי ורבי מאיר ... קכ
מיהו 'אינו הגון' הזוכה לרחמים ... קכ
ביאור מידת הרחמים על שאינו הגון ... קכ
מדוע נענש משה בכך שהקב"ה לא רצה שוב להראותו פניו ... קכא
פירוש הפסוק 'כי לא יראני האדם וחי' ... קכא
בביאור המחלוקת האם נענש משה על שהסתיר פניו בסנה או לא ... קכא
ביאור שלשת הדברים שזכה משה ... קכא
מהי ראיית קשר של תפילין ... קכב
דברים שנאמרו מפי הקב"ה לטובה יש לחשוש בהם שמא יגרום החטא ... קכב
כדעת מי סובר רבי יוסי בדין 'תנאי כפול' ... קכג
הבטחה לטובה על תנאי שחזר בה הקב"ה ... קכג
מדוע הביאו את הפסוק בפרשת עקב ולא את הפסוק בפרשת כי תשא ... קכג

ז:

גם אדם הראשון קרא לקב"ה אדון ... קכג
אברהם אבינו קרא לקב"ה אדון להראות שהוא האדון היחידי ... קכד
מדוע הגמרא לא הביאה פסוק קודם שהוזכר בו שם 'אדנות' ... קכד
מדוע התפלל דניאל להוושע בזכותו של אברהם אבינו ... קכה
לימוד מתפילת דניאל ... קכה

הבדל לשון בין שני המאמרים ..... קכה
הטעם שדווקא בלידת יהודה הודתה לאה לה׳ ..... קכה
מלאה למדנו שאף על דבר טבעי יש להודות ..... קכו
מלאה למדנו שיש היתר להודות לה׳ ..... קכו
בפסוקים מבואר טעם אחר לשמו של ראובן ..... קכו
סדר הדרשות היה צריך להיות להיפך ..... קכז
מתי ניתנה הבכורה ליוסף ..... קכז
כיצד עבר יעקב על איסור לא יוכל לבכר את בן האהובה ..... קכז
ביאור שאלת הגמרא מדוע קראו לרות בשם זה ..... קכז
השאלה היתה על שמה של מגילת רות ..... קכז
מדוע שאלו מנין ששמא גרים רק אחרי ביאור שמה של רות ..... קכח
השפעת שם האדם עליו ..... קכח
שם האדם אינו סותר לבחירתו ..... קכח
במה קשה תרבות רעה ממלחמת גוג ומגוג ..... קכח
מנין ש׳רבו צרי׳ נאמר באבשלום ..... קכח
מנין שתרבות רעה קשה יותר ממלחמת גוג ומגוג ..... קכח
הטעם לסמיכות הביאור במזמור לדוד ..... קכט
ביאור המשל לבעל חוב שלא היה לו לפרוע חובו ..... קכט
מדוע שמח דוד כשראה שהרעה הבאה עליו היא מאבשלום בנו ..... קכט
תירוץ נוסף על קושיית הגמרא ..... קל
התגרות ברשעים בעולם הזה ..... קל
מדוע לא הקשתה הגמרא סתירה בפסוקים ..... קל
מיהו מי שלבו נוקפו ..... קל
מדוע לא תירצו שיש חילוק בין רשע שהשעה משחקת לו לבין סתם רשע ..... קל
הטעם שאסור להתגרות ברשע שהשעה משחקת לו ..... קלא
טעם מדוע השעה משחקת לו ..... קלא
באיזה דין זוכה הרשע ..... קלא
דעת המפרשים שזוכה בדין בבית דין של מטה ..... קלא
הרשע שהשעה משחקת לו זוכה לפרנס את הצדיק ..... קלא
מה הם מילי דידיה ומילי דשמיא ..... קלב
מיהו צדיק גמור ושאינו גמור ..... קלב
ביאור ארבעת תירוצי הגמרא ..... קלב
הסתירה בין סוגייתנו לסוגיא במגילה ..... קלג
יישוב הצל״ח לסתירת הסוגיות ..... קלג
אויביו נופלים תחתיו ..... קלג
אופן הלימוד מהפסוק ..... קלג
גירסת הגמרא ׳הקובע מקום לתפילתו׳ או ׳לתורתו׳ ..... קלד
הטעם שלא סידרו שני המאמרים יחד ..... קלד
כפל הדרשות בקובע מקום לתפילתו ..... קלד
מה היא קביעות מקום לתורתו ..... קלד
קביעות מקום ללימוד מרב אחד ..... קלד
ביאור השינוי בלשון הפסוק ..... קלד
כיצד יתכן שתהיה חזרה מנבואה שנאמרה לטובה ..... קלה
לענין מה גדולה שימושה של תורה מלימודה ..... קלה
מעלת שימושה של תורה ..... קלה
שימושה של תורה זהו לימוד הגמרא ..... קלה
מנין שאין שימושה של תורה ולימודה שוים ..... קלו
גדר חיוב תפילה בציבור ..... קלו
מתי אין צריך לטרוח לאסוף עשרה אנשים שיתפללו בביתו ..... קלו
מי הם הציבור שראוי להתפלל בשעה שהם מתפללים ..... קלו

ח.

ראיית הגמרא על מעלת תפילת היחיד בזמן שהציבור מתפללים ..... קלז
מהו עת רצון ..... קלז
האם יש מעלה לתפילה בבית הכנסת שלא בציבור ..... קלז
המתפלל בבית הכנסת כשהציבור מתפלל תפילה אחרת אם נקרא תפילה בציבור ..... קלז
הטעם שהשמיטו הרי״ף והרמב״ם דין זה ..... קלח
מדוע רבי יוסי ברבי חנינא לא למד מהפסוק ואני תפילתי וגו׳ ..... קלח
אופן הלימוד מהפסוק ׳הן אל כביר ולא ימאס׳ ..... קלח
הקב״ה אינו מואס בתפילתם של רבים ..... קלח
מדוע תפילת הרבים שתבוא הגאולה אינה מתקבלת ..... קלט
מה הוקשה לרבי נתן ..... קלט
כיצד רמוזים בפסוק העסק בתורה בגמילות חסדים ותפילה בציבור ..... קלט
מעלת העסק בתורה ובגמילות חסדים והתפילה עם הציבור ..... קלט
מדוע העוסק בתורה ובגמילות חסדים נחשב שפדאו לקב״ה ..... קלט
גירסאות נוספות בראשונים מיהו הנחשב כאילו פדה לקב״ה ובניו ..... קמ
הטעם שנקרא שכן רע ..... קמ
מתי נקרא שכן רע ..... קמ
האם נקרא שכן רע רק כשיש שם מנין ..... קמ
היכול לעסוק בתורה ואינו נכנס לבית הכנסת דינו חמור יותר ..... קמא
מי הם השכנים הרעים ..... קמא
הטעם שגורם גלות ..... קמא
תמיהת רבי יוחנן היתה על זקנה מופלגת ..... קמא
מדוע רבי יוחנן תמה על אריכות ימיהם של זקני בבל ..... קמא
כיצד מיושבת תמיהת רבי יוחנן ..... קמב
ביאור ׳מקדמי ומחשכי׳ ..... קמב
מעשה המובא במדרש בענין זה ..... קמב
מהו שיעור שני פתחים שיכנס לבית הכנסת קודם שיתפלל ..... קמג
דעת הירושלמי בענין הכניסה בשני פתחים ..... קמג
הטעם שהובא בגמרא ביאור הפסוק של תפילת החסיד לעת מצא ..... קמג
התפילה לעת מצא על דבר הנצרך בזמן מסוים ..... קמג
הביאורים בפסוק הם על תפילות על הדברים העיקרים בעבודת החסיד לבוראו ..... קמג
הדרשות בביאור הפסוק הן על הדברים המצילים מהיצר הרע ..... קמד
מדוע שאלו מצא או מוצא רק בארץ ישראל ..... קמד
ביאור התיבות מצא או מוצא ..... קמד
מדוע אין בשאלה זו משום לשון הרע ..... קמה
פירושים נוספים בדברי בני מערבא ..... קמה
אשה טובה נקראת מציאה ..... קמה
מה היא התפילה על התורה הנאמרת לעת מצא ..... קמה
ביאור התפילה על מיתה יפה והראיה לכך ..... קמה
המיתה היא בבחינת מציאה ..... קמה
מה היא מיתת אסכרא ..... קמו
שני אופני האסכרה הם עונש על שני מיני עבירות ..... קמו
מדוע מדמים אסכרא לחבל בנקב הספינה ..... קמו
ביאור מיתת נשיקה ..... קמו
ההבדל בין מיתת הרשע לצדיק ..... קמו
הטעם שצריך להתפלל על קבורה ..... קמו
הטעם שבית הכסא עדיף ..... קמז
שני אמוראים נקראו רפרם בר פפא ..... קמז
מה הם שערים המצוינים בהלכה ..... קמז
החשיבות של בתי כנסיות הנלמדת מפסוק זה ..... קמז
מדוע תלה מעלת ארבע אמות של הלכה בחורבן בית המקדש ..... קמח
מה הם ארבע אמות של הלכה ..... קמח
האם היו מתפללים בבית המדרש ביחיד או בעשרה ..... קמח
מחלוקת הראשונים תלויה במחלוקת לעיל במעלת התפילה בציבור ..... קמט
מה הם ביני עמודי ..... קמט
מעלת הנהנה מיגיעו ..... קמט
מעלת הנהנה מיגיעו היא בעניינים רוחניים ..... קמט
מתי נאסר לצאת מבית הכנסת כשקוראים בתורה ..... קמט
כיצד למדים את איסור היציאה מהפסוק ..... קנ
האם נאמר ועוזבי ה׳ יכלו גם לגבי שאר ענייני בזיון ספר תורה ..... קנ
איסור הדיבור בשעת קריאת התורה ..... קנ
שיטות הראשונים באיסור הלימוד בשעת קריאת התורה ..... קנ
הטעמים לחיוב השלמת הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום ..... קנא
הטעם שיש לקרוא פעמיים את המקרא ופעם אחת את התרגום ..... קנב
מהו התרגום שצריך לקרוא ..... קנב
קריאת פירוש רש״י ..... קנב

ח:

קריאת פסוק שאין עליו תרגום ..... קנב
האם יש תרגום אונקלוס על הפסוק עטרות ודיבון ..... קנג
הטעם שהמשלים פרשיותיו מאריך ימים ..... קנג
רמזים לאריכות ימים בקריאת שנים מקרא ואחד תרגום ..... קנג
אילו פרשיות היה צריך רב ביבי להשלים ..... קנג
מדוע היה ראוי להשלים את הפרשיות בערב יום הכיפורים ..... קנג
עד מתי אפשר להשלים את קריאת הפרשה ..... קנג
השלמת פרשיות יום טוב ..... קנג
ביאור המאמר ׳כאילו התענה תשיעי ועשירי׳ ..... קנד
מדוע נחשב ׳כאילו׳ התענה בעשירי ..... קנד
טעמי מצות אכילה בערב יום הכיפורים ..... קנד
מצות אכילה בערב יוה״כ מדאורייתא או מדרבנן ..... קנד
מתי הוא זמן תחילת השלמת הפרשה עם הציבור ..... קנה
עד מתי ישלים את הפרשה ..... קנה
האם חיוב השלמת שנים מקרא ואחד תרגום נוהג בכל יחיד ..... קנה
מה הם הורידים הטעונים שחיטה לרבי יהודה ..... קנה
טעם שחיטת הורידים לרבי יהודה ..... קנו
משום איזה דם הצריך רבי יהודה את חיתוך הורידים ..... קנו
שיטת הבה״ג בדעת רבי יהודה ..... קנו
שחיטת ורידים לרבי יהודה לכתחילה או בדיעבד ..... קנו
טעם הזהירות בכבוד זקן ששכח תלמודו ..... קנו
מהיכן למדנו ששברי הלוחות היו מונחים בארון ..... קנז
הטעם שרב יוסף הוא שאמר להזהר בזקן ששכח תלמודו ..... קנז
השייכות בין שלשת הענינים שציוה רבי יהושע בן לוי לבניו ..... קנז
מדוע ציוה רבא לבניו דברים אלו ..... קנז
איסור חיתוך הבשר על גב היד ..... קנח
הטעם שהישן בלא קריאת שמע נקראת מיטתו ׳מיטת ארמית׳ ..... קנח
הטעם שלא לשאת גיורת ..... קנח
יישוב הסתירה מהגמרא בהוריות ..... קנח
עדיף לשאת גיורת מאשר בן ישראלית שאביו גוי ..... קנח
ביאור המעשה עם רב פפא ..... קנט
באיזה צד של בית הכנסת אסור לעבור כאשר הציבור מתפללים ..... קנט
מהי השעה שהציבור מתפללים ..... קנט
הטעם שאסור לעבור אחורי בית הכנסת ..... קנט
תירוצים נוספים מדוע אין חשד כשיש פתח אחר ..... קנט
יישוב החילוקים שיש בין סוגייתנו לסוגיא בפרק הרואה ..... קס
ההיתר לשבח גוים ..... קס
מעלת הנשיקה על גב היד ..... קס
הטעם שאין מייעצים אלא בשדה ..... קסא
מנין שיעקב קרא לנשיו לשדה מפני שרצה להתייעץ עמן ..... קסא
צניעות הפרסים רק בדברים שבהם הם נדמים לבהמה ..... קסא
מעלת הצניעות באכילה ..... קסא
הטעם שהפרסיים נקראים בשם ׳מקודשים׳ ..... קסא
פירוש המלא הרועים שמזומנים לגיהנם הוא שכר ..... קסא
במה נפסקה הלכה כרבן גמליאל ..... קסא
אחר עלות השחר האם נידון כלילה ..... קסב
שיטת הרא״ש ..... קסב
לדברי הרא״ש מבואר הטעם ששנינו ׳אחת של יום ואחת של לילה׳ ..... קסב
שיטת הרשב״א בביאור הברייתא שלאחר עמוד השחר נחשב ללילה ..... קסב
הטעם שנקט רבי שמעון בן יוחי בדבריו לשון דיעבד ..... קסג

ט.

האם לרבי שמעון בן יוחי יכול לקרוא קריאת שמע של שחרית קודם נץ החמה ..... קסג
מדוע לעיל לא תירצו תוספות כן ..... קסג
תירוץ הרא״ש על קושיית התוספות ..... קסד
תירוצים נוספים מדוע לא שנינו בברייתא שקרא פעמיים ביום קודם נץ החמה ..... קסד
האם יש מחלוקת בין שתי הברייתות ..... קסד
מדוע אין יוצאים ידי חובת קריאת שמע של ערבית עד שלש שעות ביום ..... קסה
דין אנוס שלא קרא קריאת שמע של ערבית עד נץ החמה ..... קסה
במחלוקת האם אומרים השכיבנו קודם עלות השחר ..... קסה
יישוב שיטת רש״י ..... קסה
האם מדלג על כל ברכת השכיבנו ..... קסו
שינה לאחר עלות השחר לגבי ברכת המפיל וברכות השחר ..... קסו
האם לדברי רב יצחק בר יוסף נפסקה הלכה כרבי שמעון גם בברייתא הראשונה ..... קסו
האם הזוגא דרבנן היו אנוסים ..... קסו
הטעם לגירסת הרי״ף כדאי הוא רבי שמעון ׳בן יוחאי׳ לסמוך עליו ..... קסו
מנין היה פשוט לגמרא שבני רבן גמליאל ידעו שאביהם מתיר לקרוא עד עלות השחר ..... קסו
האם בני רבן גמליאל היו פושעים או אנוסים ..... קסז
ביאור הפני יהושע שבני רבן גמליאל נהגו כהלכה ..... קסז
ביאור ספיקם של בני רבן גמליאל ..... קסז
ביאור נוסף בספיקם של בני רבן גמליאל ..... קסז
הטעם שאין לומר שקרבן פסח נכלל בקרבנות הנאכלים ליום אחד ..... קסח
עיקר כוונת הגמרא להעמיד את הסתם משנה כרבי אלעזר בן עזריה ..... קסח
האם הזמן עד שיעלה עמוד השחר הוא רק מן התורה ומדרבנן עד חצות ..... קסח
מדוע באכילת הפסח לא תיקנו הרחקה כמו שתיקנו באכילת קדשים ..... קסח
להסוברים שבפסח תיקנו הרחקה עד חצות מדוע במצה לא תיקנו כן ..... קסט
הטעם שלא שנה התנא דין אכילת מצה עד שיעלה עמוד השחר ..... קסט
הטעם שנקט התנא בסדר זה את הדברים שמצותן עד שיעלה עמוד השחר ..... קסט
מדוע הגמרא לא מקשה על שהתנא במשנתנו לא נקט הלל ..... קסט
האם אפשר לתרץ שהתנא שייר הלל ואכילת פסחים ..... קסט
הטעם שלא היה לתנא לשנות גם קצירת העומר ..... קסט
לשיטת רבי אלעזר בן עזריה לא תיקנו הרחקה לאסור אכילת פסח לפני חצות ..... קע
האם הלכה כרבי אלעזר בן עזריה או כרבי עקיבא ..... קע
האם הגזירה שוה היא משתי התיבות ׳בלילה הזה׳ ..... קע
הטעם שלשיטת רבי אלעזר בן עזריה הוצרך הפסוק לאסור להותיר עד הבוקר ..... קעא
הפסוק משמיענו זמן שריפת הנותר בפסח שני ..... קעא
כוונת הפסוק לחצות הנקרא בוקר על שהאיר כבוקר ..... קעא
יישוב דברי הפסוק שמחצות הלילה נקרא בוקר ..... קעב
עד חצות מקיים מצות אכילת פסח ולאחר חצות מקיים מצות אכילת קדשים ..... קעב
כיצד למדים ממכת בכורות שזמן האכילה ׳עד חצות׳ ..... קעב
מדוע אין לומר שצריך לאוכלו בחצי השני של הלילה ..... קעב
ביאור לשון הגמרא שמכת בכורות היתה ׳עד חצות׳ ..... קעב
האם לרבי עקיבא נתקבלה הגזירה שוה ׳הזה הזה׳ ..... קעג
הטעם שלפי רבי עקיבא נצרך בחפזון ללמד על זמן האכילה ..... קעג

מדוע לא הקשה רבי עקיבא מ'ולא תותירו ממנו עד בוקר' ... קעג
במקור שיטת רבי עקיבא שאכילת הפסח עד הבוקר ובביאור טעמו ... קעג
היה לראב"ע לדחות שבחפזון היינו חפזון של מצרים ... קעג
האם אפשר לומר שלרבי עקיבא עיקר מצות אכילת הפסח היא מחצות ואילך ... קעג
הטעם שצריך לימוד שאינו נאכל ביום מלבד הלימוד 'כבוא השמש' אתה אוכל ... קעג
מנין לרבי אלעזר בן עזריה שהפסח אינו נאכל ביום ... קעג
האם היה אפשר להקשות לראב"ע מדוע נצרך 'הזה' ... קעד
מ'חפזון' אין למעט שאינו נאכל בלילה אחר ... קעד
בסברת ההוה אמינא שהפסח יאכל לשתי לילות ויום אחד ... קעד
בסברת ההוה אמינא שהיה רשאי לאוכלו ביום כדין שאר הקרבנות ... קעד
הטעם שיש להקיש פסח לשלמים להקל ולא לתודה ולהחמיר ... קעד
הטעם שהגמרא מדמה את פסח לקדשים קלים ולא לבכור ומעשר ... קעד
לפי רבי אלעזר בן עזריה למדים איסור שריפת קדשים ביום טוב מפסוק אחר ... קעד
ביאור סברת רבי עקיבא שכוונת הפסוק היא לבוקר שני ... קעד
לפי רבי עקיבא 'לא תותירו' מלמד שאין שורפים קדשים ביום טוב ... קעה
האם רבי אליעזר ורבי יהושע מודים לדברי רבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה ... קעה
לאיזה ענין כתבה התורה לשרוף את הנותר משעת יציאתם ממצרים ... קעה
מנין שרבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו עד אימתי הוא זמן אכילת הפסח ... קעה
רבי עקיבא ורבי יהושע נחלקו אם תיקנו הרחקה לאכלו עד חצות ... קעה
בסברת רבי עקיבא שהוצרכו שני הפסוקים 'מועד צאתך' ו'בחפזון' ... קעו
בכוונת 'בחפזון' לפי שיטות התנאים אימתי סוף זמן אכילת הפסח ... קעו
האם רבי אבא חולק על הגזירה שוה שבברייתא ... קעו
כוונת רבי אבא לבאר טעמי התנאים אימתי סוף זמן אכילת הפסח ... קעו
ביאור שיטות התנאים בדרשת 'בחפזון' ... קעו
בני ישראל יצאו ממצרים בזמן שהוא יום ולפי דין בן נח הוא נחשב ללילה ... קעו
הגאולה התחילה בערב בשביל שישראל ישעבדו עצמם אל ה' ביום ובלילה ... קעו
יישוב סתירת הפסוקים על פי התרגום יונתן שבליל פסח באו לירושלים להקריב את הפסח ... קעו
שייכות דרשת הגמרא על שאילת הממון ממצרים לדברי הגמרא לעיל בסמוך ... קעז
ביאור דרשת הגמרא בלשון בקשה שתי פעמים ... קעז
הטעם שהוצרך הקב"ה לבקש ממשה רבינו לבקש מישראל שישאלו ממון ... קעז
הבקשה היא שהאנשים ישאלו משכיניהם ולא הנשים בשביל שיצאו ברכוש גדול ... קעז
הקב"ה ציוהו לבקש שאף האנשים שלא נשאו נשים ישאלו ממון ממצרים ... קעז
על ידי עשית חסד זה עם זה השפיעו חסד על המצריים שישאילום ... קעז
הטעם שישראל שאלו ממון ממצרים ולא החזירום להם ... קעח
מדוע לא ציוה הקב"ה למצרים ליתן את ממונם במתנה לישראל ... קעח

ט:

ביאור הלשון 'אותו צדיק' שלפי צדקותו יטען שנשלמו שנות השעבוד ... קעח
כוונת הגמרא לכלול את זכותו של יוסף הצדיק שממון מצרים הוא רכושו ... קעח
הטעם שאין לתלות בטענת ישראל עצמם ... קעח
איך שייך החשש אצל אברהם אבינו שעמד בעשר נסיונות ... קעח
מהציווי לומר 'באזני העם' יש ללמוד שהכלים ששאלו יהיו לקיום הבטחת הרכוש ... קעט
כיון שנשתעבדו מקצת מארבע מאות שנה אי אפשר שלא לקיים הבטחת הרכוש ... קעט
משום קיום הבטחת הרכוש ביקשם שיקחו גם שכר עבודתם ... קעט
הקב"ה ציום לשאול הרבה ממון ובגדים ממצרים בשביל שיצאו ברכוש גדול ... קעט
עיקר קיום ההבטחה שיצאו ברכוש גדול היה על ידי ביזת הים ... קעט
ביאור הטעם 'שלא יאמר אותו צדיק' על פי משל ... קעט
טענת אברהם אבינו היא שביזת הים היא על השלכת הילדים לים ... קפ
דווקא ברכוש מצרים תתקיים ההבטחה שיצאו ברכוש גדול ... קפ
הבקשה שישאלו היתה להראות לאברהם שהם אינם רוצים רכוש נוסף ... קפ
כוונת הגמרא ליתן טעם שהותר להם ליהנות ממעשה נסים ... קפ
הבקשה שישאלו ממון בשביל שאברהם לא יהיה סבור שיצאו קודם הזמן ... קפ
אף שלא הוצרכו לממון רב מחמת דעתם השפלה ביקש מהם שישאלו ממצרים ... קפ
הגם שמחמת שנטמעו במצרים הוציאם קודם זמנם קיים בהם הבטחת הרכוש ... קפ
העשירים לא נשתעבדו במצרים ולכך העניים שאלו ממון לקיום ההבטחה ... קפ
כשם שנתנסו בנסיון העוני כך יש לנסותם בנסיון העושר ... קפא
ביאור הסוגיא לפי מה שכוונת הכתוב היא ליציאה ברכוש גדול רוחני וגשמי ... קפא
מנין דרשו את תשובת בני ישראל 'ולואי שנצא בעצמנו' ... קפא
משום שהקטינו עצמם חששו שמשום הממון יצא שכרם בהפסדם ... קפא
עד קריעת ים סוף לא נשתחררו לגמרי מחמת הממון של מצרים שבידם ... קפא
מנין דרשו שההשאלה היתה בעל כרחם ... קפא
ביאור מחלוקת האמוראים האם ראוי להשתמש בעבודה זרה שביטלו נכרי ... קפא
מחלוקת האמוראים היא האם לבסוף נתרצו ישראל לשאול ממון מהמצרים ... קפב
האמוראים נחלקו בטעם שלא החזירו ישראל למצרים את ממונם ... קפב
כיצד היתה ההשאלה בעל כרחם של מצרים ... קפב
הכלים ששאלו היו לתשלומי שכר עבודתם מדין תפיסה מהנתבע ... קפב
המצרים השאילו השמלות מפני שהיה בהן חשש שינוי אויר ממיתת הבכורות ... קפב
על ידי שהשאילום בעל כרחם הוברר שנתקיימה ההבטחה ... קפב
ביאור הלימוד מהפסוק 'ונות בית תחלק שלל' ... קפב
ביאור מחלוקת האמוראים בכוונת הפסוק שהזכיר חלוקה לגבי השלל ... קפב
האנשים השאילו בעל כרחם והנשים חילקו מרצונם משום מציאת חן בעיניהם ... קפב
הטעם שרק בביזת מצרים נמנעו מליטול משום משאוי ולא בביזת הים ... קפב
ביאור הדמיון למצודה שאין בה דגן ומנין דרשו כן ... קפג
מצרים נחשבת כמצודה שהיה בה דגן וכסף של כל העולם ורוקנוה ישראל ... קפג
ענין המצודה הוא החוזק שעל ידי הדגן שבה ... קפג
ביאור הדמיון למצולה שאין בה דגים ... קפג
כשעלו ישראל ממצרים נטלו את כל הכסף שליקט יוסף במצרים ... קפג
האם לקחו ממון מצרים בשביל שלא יהיה להם דגן או בשביל שיטבעו בים ... קפג
בני ישראל רוקנו את מצרים מרכוש רוחני וגשמי ... קפג
ביאור דברי האמוראים לענין בירור ניצוצי הקדושה שהיו במצרים ... קפג
ביאור הדמיון למצודה או למצולה לפי הטעם שנטלו ישראל ממון מצרים ... קפד
מהיכן היה למצרים ממון ליטול עמהם ברדפם אחר בני ישראל כיון שרוקנום ... קפד
משום שלא ישובו עוד למצרים צריך לפרש שיהיה עמם בשעבוד שאר המלכויות ... קפד
בשם 'אהיה' נרמז שישאר מבני ישראל הויה אף לאורך הגלות ... קפד
בסברת דיה לצרה בשעתה ... קפד
מנין דרשו את תשובת משה רבינו אל ה' ... קפד
האם חזר בו הקב"ה מדבריו הראשונים ... קפד
גאולת מצרים היתה במידת הדין ולכך נצרך להשלים השעבוד בשאר מלכויות ... קפד
הקב"ה הורה למשה שיקדים לומר אהיה קודם שישאלוהו ישראל מה שמו ... קפה
כוונת הקב"ה היתה שישמחו ישראל שיהיה עמהם בגלותם העתידה ... קפה
שייכות מאמרי הגמרא זה לזה ... קפה
ביאור שאלת הגמרא מדוע כפל ואמר ענני ענני ... קפה
ענין החשש שיאמרו שהם מעשה כשפים ובכוונת הפסוק לפי הדרש ... קפה
אף שיראת שמים אינה בידי שמים ביקש אליהו כן משום שהקשה ה' ליבם ... קפה
הטעם שחשש במעשה זה שיאמרו שהוא מעשה כשפים יותר מבשאר ניסים ... קפה
איך שייך שיאמרו שהוא מעשה כשפים והרי הכשפים מתבטלים במים ... קפה
בשיטת הרמב"ם שלפי שהרבו לפשוע מנע מהם הקב"ה את התשובה ... קפו
הטעם שזמן קריאת שמע תלוי בהבחנה בין תכלת ללבן ... קפו
האם כשקרא קריאת שמע קודם לזמן המבואר במשנתנו יצא ידי חובתו ... קפו
מהו צבע התכלת ... קפו
אימתי הוא שיעור הזמן שיכיר בין תכלת ללבן ... קפו
מהו 'כרתי' ... קפו
בטעמו של רבי אליעזר ... קפו
האם רבי אליעזר מחמיר על שיטת תנא קמא ... קפו
בכוונת הגירסא 'וגומרה עד הנץ החמה' ... קפז
בשיטת המפרשים שאין גורסים במשנה תיבת 'וגומרה' ... קפז
שיעור זריחת החמה לענין זמן הנץ החמה ... קפז
זמן קריאת המלכים לשיטת רבי אליעזר ... קפז
בדברי הירושלמי באיזה אופן השיעור הוא עד שלש שעות ... קפז
האם משערים בשעות שוות או בשעות זמניות ... קפז
האם מחשבים מעלות השחר או מהנץ החמה ... קפז
האם צריך לקרות את כולה בתוך הג' שעות או שדי בקריאת פרשה ראשונה ... קפז
האם לרבי יהושע כל שעה שלישית כשרה לקריאת שמע ... קפח
לא נקט התנא שדרך מלכים לישן עד ג' שעות משום שהם נעורים ... קפח
הטעם שלענין זמן קריאת שמע משערים בבני מלכים ... קפח
ביאור כוונת המשנה שהוא נתינת טעם לתקנת חכמים ... קפח
טעמו של רבי יהושע מועיל רק בצירוף מה שהוא יום ... קפח
ביאור הגירסא שבמשניות 'שכן דרך בני מלכים' ... קפח
האם כוונת המשנה היא שלא הפסיד את הברכות או את שכרו ... קפח
חידוש המשנה הוא שאפשר לקרות קריאת שמע בעל פה ... קפח
המשנה משמיענו שאינו נחשב כמזכיר עון על עצמו שלא קראה בעונתה ... קפט
ביאור חידוש המשנה שהוא כקורא בציבור ומברך ברכותיה ... קפט
ממשנתנו יש ללמוד גודל מעלת הברכות ... קפט
גדר קריאת שמע בעונתה האם היא נחשבת כקורא בתורה ... קפט
דיוק מהמשנה שדווקא ביחיד גדולה קריאת שמע בעונתה מעסק התורה ... קפט
כשנחשב כקורא בתורה מועיל להחשב כלימוד תורה לאחר אהבה רבה ... קפט
האם דורשים מ'ובקומך' לכל זמן שבני אדם קמים דהיינו כל היום ... קפט
דין אמירת ברכות קריאת שמע בשעה רביעית ולאחריה ... קפט
האם יש תשלומים לקריאת שמע שלא קראה כל היום או הלילה ... קפט
בשיטת רש"י שהכוונה לצמר הצבוע תכלת... קצ
בשיטת התוספות שהכוונה היא לחוליות שבציצית ... קצ
ביאור דברי אחרים ושאינם רבי מאיר ... קצ
בטעמם של אחרים שהשיעור הוא משיכיר את חבירו ... קצ
האם השיעור משיכיר את חבירו הוא כשיעור שיכיר בין תכלת ללבן ... קצא
ביאור שיטות התנאים שבברייתא ... קצא
מאימתי אפשר להניח תפילין ... קצא
האם קודם לשיעור הכרת חבירו אין להניח תפילין ... קצא
בביאור גירסת הגמרא 'לתפלה כאחרים' ... קצא
הטעם שלא נקטה הגמרא את שיעורם של אחרים לענין ציצית ... קצא
בשיטת התוספות שזמן קריאת שמע מעלות השחר עד ג' שעות ... קצא
בקושיית התוספות שביומא מבואר שעיקר זמן קריאתה לאחר הנץ ... קצב
האם אף לרבי שמעון בן יוחאי זמן קריאת שמע של יום הוא קודם הנץ ... קצב
בשיטת ר"י בתוספות ביומא שעיקר זמנה משיכיר את חבירו ... קצב
בשיטת רבינו חננאל שזמן קריאת שמע מנץ החמה וכן קריאת הותיקין ... קצב
בשיטת רבינו תם שזמן קריאת שמע מהנץ החמה והותיקין היו מקדימין ... קצב
ביאור דברי אביי שיש לקרותה אחר הנץ שהוא זמן תפילת הותיקין ... קצב
ביאור כוונת 'ותיקין' ... קצג
בדעת הותיקין שלכתחילה יש לקרוא קריאת שמע עם הנץ ובדיעבד בג' שעות ... קצג
מנין שזמן קריאת שמע לכתחילה עם הנץ החמה ... קצג
זמן תפילה עם הנץ משום 'ייראוך עם שמש' או משום שמצוותה ביום ... קצג
בשעת הנץ החמה ראוי לקבלת מלכותו בקריאת שמע עם ברכותיה ... קצג
האם בשאר בני אדם חוששים לאיחור קריאת שמע או להקדמת התפילה ... קצד
ביאור דברי רש"י אם מהפסוק למדים לזמן קריאת שמע או לזמן תפילה ... קצד
מהפסוק למדים לצמצם זמן קריאתה ולא לאחר קריאתה שלא יתפלל קודם הנץ ... קצד
בענין קבלת מלכות שמים שבערב אם היא על ידי קריאת שמע או תפילה ... קצד
הזהיר להתפלל כותיקין רשאי להתפלל ביחיד בשעה זו ... קצד
מקור דין סמיכת גאולה לתפילה ושאינו ניזוק כל היום ... קצד
האם בשבתות וימים טובים צריך לסמוך גאולה לתפילה ... קצה
עניית אמן אחר גאל ישראל אם היא הפסק ... קצה
הטעם שלא אמרו שצריך לסמוך את התפילה לגאולה שלפניה ... קצה
האם צריך לסמוך גאולה לתפילה שתתקבל התפילה או לצורך הגאולה ... קצה
מנין שאינו ניזוק כל היום ... קצה
ביאור קושיית התוספות ותירוצם לענין שאינו נזוק מנזקי נפש ... קצה
דווקא כשאינו עושה עבירה בו ביום אינו נזוק כל אותו היום ... קצה
בכוונת הטעם שאם יזכה יבחין בין מלכי ישראל למלכי אומות העולם ... קצה
האם כשכבר ראהו פעם אחת רשאי להתבטל מלימודו לראותו ... קצו
הטעם שלא אמרו שירוץ משום ברכה ... קצו
ביאור דברי הגמרא שנקטה בתחילה את מלכי ישראל ... קצו
בכוונת הירושלמי שמצוה לראות גדולי מלכות ... קצו
מדוע לא מקשה הגמרא על רבי יוחנן שדבריו סותרים זה את זה ... קצו
הטעם שזוכה לעולם הבא על ידי סמיכות גאולה לתפילה ... קצו
טעם שתקנו לומר ה' שפתי תפתח ... קצו
טעם שברכת השכיבנו היא כגאולה אריכתא .. קצו

האם 'ה' שפתי תפתח' נחשב מעיקר נוסח הברכה .... קצו
חידושי דינים על פי מה ש'ה' שפתי תפתח' נחשב כתחילת התפילה .... קצז
אף אמירת 'יהיו לרצון' הוא מכלל התפילה .. קצז
קושיא שלעיל מביאה הגמרא ראיה מה' שפתי תפתח לברכת השכיבנו .... קצז
הטעם שהקשו שיתקנו לומר בתחילת התפילה את הפסוק יהיו לרצון .... קצז
הגמרא יכלה לתרץ שמשום שאמרו בסוף מזמור תקנוהו בסוף התפילה .... קצז
ביאור סברת המקשן והתרצן והטעם שבימינו הם שתי פרשיות .... קצז
יישוב דברי הגמרא עם מה שאמרו שהקב"ה אינו שש באיבוד הרשעים .... קצז
הטעם שהיתה פרשת מפלת הרשעים חשובה בעיני דוד .... קצז
ביאור ההוכחה מהמימרא הנוספת שאמר דוד ק"ג פרשיות .... קצז

י.

מנין שהפרשיות הללו הן פרשה אחת .... קצח
ענין חשיבות המזמורים שחתימתם היא מעין פתיחתם .... קצח
משמעות תיבת 'בריוני' והטעם שנקראו כן .... קצח
חילוקים בין סוגייתנו להמבואר לעיל שאין ראוי לצדיק להעניש את הרשע .... קצח
ביאור דעת רבי מאיר שכוונת הפסוק היא שיתמו חוטאים .... קצט
הטעם שלא למד רבי מאיר מאבא חלקיה שאין ראוי לבקש על מיתת רשעים .... קצט
ביאורי האחרונים בדעת רבי מאיר על פי דקדוקים בלשון הגמרא .... קצט
רבי מאיר התפלל להנצל משכן רע ומשמעות תפילתו היא שימותו .... קצט
רבי מאיר סבר שיש להתאכזר על הרשעים .... ר
ברוריא בתו של רבי חנינא בן תרדיון וידעה הרבה הלכות .... ר
טעם שהנשים אינן מבקשות על הרשעים שימותו .... ר
בכוונת דברי ברוריה שכתוב 'חטאים' .... ר
כשהחטא לא נעשה לעצמיות החוטא אסור לקללו שימות .... ר
האם צריך כפרת העון על ידי המיתה או שצריך לתקן את החטא בתשובה .... ר
הבקשה היא על כל מי שיהיה רשע שיחזור בתשובה .... ר
מהפסוק 'גם ענוש לצדיק לא טוב' לא מוכח שיש להתפלל שיחזרו בתשובה .... ר
הטעם שמצינו בתהלים שדוד המלך קילל את שונאיו שימותו .... רא
ממה שקילל דוד את שונאיו מוכח שאין ההלכה כדברי ברוריא .... רא
דברי המדרש הנעלם שכל אדם צריך להתפלל על הרשעים שיחזרו בתשובה .... רא
ביאור סברת רבי מאיר שבמינים יש להתפלל שימותו על ידי תשובה .... רא
האם מועילה תפילה על אדם אחר שיחזור בתשובה .... רא
החילוקים שבין גירסת המדרש לגירסת הגמרא במעשה אצל רבי מאיר .... רב
הטעם שאין להקשות על תחילת הפסוק וכי משום שעקרה רני .... רב
שאלת המין היתה שאין צריך לדקדק בקיום מצות פרו ורבו .... רב
טעם שקראתו שוטה משום שניתנה באשה בינה יתירה .... רב
שאלת הצדוקי היתה לשיטת רבי אבהו שצרת אבשלום אינה גדולה כל כך .... רב
הטעם שבמזמורים הללו הקשו שאין להקדים את המאוחר .... רב
ענין סמיכות מעשה אבשלום למזמור השני בדרך הפשט .... רב
בתהלים שסדרו דוד דורשים לדברי הכל את סמיכות המזמורים .... רב
ביאור הלימוד לדרוש סמיכות הפרשיות .... רב
הטעם שלא הקדים מעשה שאול לפרשת גוג ומגוג .... רב
הגרים שיתגיירו בימות המשיח ימרדו בה' בימי גוג ומגוג .... רג
ביישוב הקושיא שמצינו מלכים שנתכוונו למרוד בהקב"ה .... רג
האם כוונת הגמרא היא על העתיד או לשעבר .... רג
ביאור דקדוק הגמרא בלשון הפסוק וביאורו לפי דרשת הגמרא .... רג
האם הדרש הוא על קרבי אמו או על קרביים של דוד .... רג
השבח הוא על שצבא השמים הם תחת ממשלת הקב"ה .... רג
דוד שיבח להקב"ה על ששינה מזלו מלהיות שופך דמים .... רג
הדרשות סודרו לפי סדר הזמנים ולא לפי סדר הפסוקים .... רג
מנין דרשו שכוונת הפסוק היא לענין היניקה .. רג
ביאור לשון הגמרא 'במקום בינה' .... רד
ביאור כל המאמר על פי מה שדם האשה נעכר ונעשה חלב להניק התינוק .... רד
התורה מלאה בינה שלא יינקו מחכמת המינים שהיא טינופת .... רד
מיתת הרשעים היא מחסדי הקב"ה .... רד
ביאור ענין השירה על מיתת הרשעים שהיא טובה להם שיקומו לעולם הבא .... רד
ביאור לשון שירה על יום המיתה .... רה
ענין ההסתכלות ביום המיתה שיש בו חילוק בין צדיקים לרשעים .... רה
בשעת מיתה זוכים צדיקים לראות הטוב המוכן להם יותר ממה שזכו לראות בחייהם .... רה
ביאור ענין דירה בחמשה עולמים לפי מה שיש באדם חמשה מיני נשמות .... רה
אף שמצינו שהאמוראים בראו אדם לא יכלו לברוא כח הדיבור .... רו
בכח האדם להוליד אדם כמותו .... רו
בפסוק זה אין לפרש 'צור' מלשון חוזק .... רו
הטעם שדרשו כוונת הפסוק שאין לבלותך .... רו
כיצד מעשה ידיו מבלים אותו .... רו
ביאור חמשת העניינים שהנשמה שבגוף דומה להקב"ה שבעולם .... רו
ביאור מעלת הנשמה על הגוף והחילוקים שבין האדם לבין שאר הבריות .... רו
שייכות מימרא זו לסוגייתנו ושייכות המימרות זו לזו .... רז
ביאור דברי חזקיהו וישעיהו על פי דקדוקים בלשון הגמרא .... רז
רמז בפסוק שעל ידי שנחלה חזקיהו בא אליו ישעיהו .... רז
רמז בפסוק שקודם שחלה חזקיהו לא רצה ישעיהו לבוא אליו .... רז
ביאור טעמם של ישעיהו וחזקיהו .... רז
הצדיקים נתווכחו האם כיון שהמלך נצרך להוועץ בנביא יש לו לילך לנביא .... רח
ביאור ויכוח ישעיהו וחזקיהו אם הנביא צריך לעמוד בפני מלך על שני שבטים .... רח
הטעם שלא הביא הקב"ה יסורים על ישעיהו .. רח
הטעם שציוהו לילך לבקר את החולה ולא אמר לו בסתם שילך אליו .... רח
הקב"ה הוצרך לצוותו לבקר את החולה אף שתלמוד תורה כנגד כולם .... רח
ביאור שאלת חזקיהו שלא הוצרך לכפול בלשונו את ענין המיתה .... רח
ביאור דברי הצדיקים האם כוונת הקב"ה להודיעו בשביל שיחזור בתשובה .... רח
טעם שנענש שלא יחיה לעולם הבא על שלא עסק בפריה ורביה .... רח
האם יש להמנע מקיום מצוה מחמת טעמיה .. רט
ישעיהו אמר לחזקיהו שכח התשובה גדול מהצפוי לפי רוח הקודש .... רט
האם מסוגייתנו מוכח שענין יראת שמים נגזר על הולד קודם הלידה .... רט
מה שלבסוף יצא מזרעו צדיק נחשב לכבשי דרחמנא .... רט
בפסוקים מוכח כדברי הגמרא שלא נשא אשה עד אחר שחלה למות .... רט
לפי זכות האדם יהיו בניו הגונים אף שמנין הבנים שיהיו לו אינו תלוי בזכותו .... רט
ההכרח לפרש שנגזרה הגזירה שימות ולא על שיהיו לו בנים שאינם הגונים .... רט
כיון שבא רק שלא לכבוש נבואתו אמר לו שכשיסיים נבואתו יצא .... רט
דבר שנתפרסם אי אפשר לבטלו אלא בקושי גדול .... רט
אין ראוי שבמקום התפילה יהיה מצוי איש המתנגד לתפילתו .... רט
מהו הלימוד מבית אבי אבא .... רט
הטעם שנקרע גזר דינו של חזקיהו אף שהוא יחיד .... רי
הלימוד הוא מחרב חדה של מלאך המות שהיא כמונחת על צוארו .... רי
קושיא על הלימוד מהפסוק שאפשר לפרשו להיפך .... רי
ממה שמצינו אצל איוב שעבד מאהבה אין ללמוד שלא ימנע עצמו מן הרחמים .... רי

י:

בכוונת הכתוב לפי הדרש, והנוסף במאמר זה על דברי הגמרא 'אפי' חרב חדה מונחת על צוארו' וכו' .... רי
כיון שאמר שיארע כן למחר ולא לאחר זמן ודאי דבריו אמת .... רי
דרשת הגמרא היא ממה שלא נקט הכתוב כותל .... רי
הטעם שאין לומר שהפסוק לא בא ללמד אלא איסור חציצה בינו לבין הקיר .... רי
חזקיהו אמר שמשום מעשיו הטובים ראוי הוא לכך שזכות אבותיו תצילנו .... רי
ביאור הקל וחומר מהשונמית להצלתו שלא ימות .... ריא
מנין דרשו האמוראים לפרש כוונת דברי חזקיהו על סמיכות גאולה לתפלה או על שגנז ספר הרפואות .... ריא
שייכות בקשתו להינצל מענשו למה שסמך גאולה לתפלה .... ריא
שייכות בקשתו להינצל מענשו למה שגנז ספר הרפואות .... ריא
האמוראים נחלקו אם החולי בא לאדם מחמת פגעי הזמן או משינוי טבעו .... ריא
משום שעל ג' לא הודו לו לכך הודו לו על ג' .... ריא
ביאור דברי רש"י שמצוה על החולה להתפלל אל ה' שירפאנו .... ריא
מהו ספר הרפואות .... ריא
הטעם שהוזכרו בגמרא ענייני רפואות אף שגנז חזקיהו את ספר הרפואות .... ריב
אף שהוצרכו האנשים לספר הרפואות הודו לו החכמים על גניזתו .... ריב
ביאור החידוש שהודו על שכיתת את נחש הנחושת .... ריב
הטעם שעד חזקיהו לא כיתתו את נחש הנחושת .... ריב
הטעם שמשה רבינו לא כיתתו וחזקיהו כיתתו .... ריב
טעם גרירת עצמות אביו .... ריב
ביאור החידוש שהודו לו על גרירת אביו והטעם שגררו על מיטה של חבלים .... ריב
האם חייב אדם בכבוד אביו רשע בחייו ובמותו .... ריג
בלשון הברייתא שגירר 'עצמות' אביו .... ריג
הטעם שלא הודו לו על סתימת הגיחון ועל קיצוץ הדלתות .... ריג
חזקיהו עיבר את ניסן בשביל לקיים מצות קרבן פסח בטהרה ועם כל ישראל .... ריג
האם חזקיהו עצמו עיבר את ניסן או שהסנהדרין עשו על פיו .... ריג
האם חזקיהו עשה אדר שני או שעשה שני חודשי ניסן .... ריד
ביאור מקור הדרשה לדין 'זה ניסן ואין אחר ניסן' .... ריד
ביאור סדר הפסוקים לפי מה שעיבר חזקיהו בשלשים של אדר .... ריד
האם חזקיהו עיבר את ניסן קודם שבאו עדים .... ריד
הטעם שאין מעברין ביום ל' של אדר ואם הוא מדין תורה או מדרבנן .... ריד
האם כשראויה השנה להתעבר מעברין את השנה ביום ל' באדר .... ריד
התולה בזכות עצמו ובזכות אחרים .... ריד
אין תולים בזכותו משום שהיא נצרכת לבני בניו .... ריד
הטעם שאין לומר שנתכוין משה רבינו לשייר זכותו לו ולבניו אחריו .... ריד
ממה שלא הוזכר בפסוק זכות אבות משמע שתלה לו הקב"ה בזכות עצמו .... ריד
בדעת משה רבינו וחזקיהו אם אפשר לתלות בזכות אבות .... ריד
קושיא שמא נתכוין משה רבינו לכח השבועה שנשבע הקב"ה לאבות .... רטו
אף שעושים בזכות אחרים תולים לו בזכותו וכן להיפך .... רטו
חזקיהו התפלל על הצלתו ועל הצלת העיר .. רטו
ביאור דרשת הגמרא והאם כוונת גמרא לסייע מדברי האמורא .... רטו
הלימוד שחילקו את האכסדרה הוא מתיבת 'קטנה' .... רטו
הטעם שאין לפרש שהיתה עלייה גדולה וחלקוה לשנים .... רטו
הגמרא הקדימה להקשות מתיבת 'קיר' משום שתיבה זו קשה ביותר .... רטז
האם רשאי אדם ליהנות מאחרים ולקבל מהם מתנות .... רטז
אין ללמוד מאלישע ליקח ממון מבני אדם שלא ברצונם .... רטז
רשאי אדם ליהנות מאחרים כשבדעתו לשלם להם גמול אחר .... רטז
כשהמהנה נותן לו בנפש חפיצה יהנה מאחרים .... רטז
האם שמואל לא רצה ליהנות כלל משל אחרים .... רטז
משום ששמואל היה שופט לא רצה שתתקרב דעתו לאחרים .... רטז
אלישע נהנה מאחרים לפי שהיה עליו עול התלמידים .... רטז
כוונת הגמרא לשער כמה האדם רשאי ליהנות מאחרים .... רטז
עני הנהנה מן הצדקה יכוין ליטול מעשיר צדיק ולזכותו במצות צדקה .... ריז
מנין למד רבי יוחנן שכל מקום שהלך שם ביתו עמו .... ריז
אף שידיעתה היתה על פי סימנים היא נתנה זאת אל ליבה יותר מבעלה .... ריז
הטעם שהאשה מכרת באורחים הוא משום שמצויה בביתה .... ריז
האם נחלק ר' יוסי ברבי חנינא על שיטת רב ושמואל שהכירה על פי סימנים .... ריז
יש לאדם לסמוך על דברי אשתו שהאורחים אנשים שאינם מהוגנים .... ריז
אלישע הסתיר צדקותו ועל ידי הסימנים הכירה בצדקותו .... ריז
ביאור שיטות האמוראים בסימנים המוכיחים על קדושת האדם .... ריז
ענין הקדושה שבמניעת הזבוב והקרי .... ריח
כשאין זבוב עובר על שולחנו הרי זה סימן שלא הפסיק מעסק התורה בעת אכילתו .... ריח
כשצדיק אוכל לשובע נפשו אין הזבובים מתרבים על שולחנו .... ריח
מקור דברי האמוראים מתיבת 'תמיד' .... ריח
ביאור ענין הסימנים שידעה קדושתו על פיהם והאם האמוראים נחלקו בזה .... ריח
ידיעתה היתה ממה שכל אדם שישן במיטתו לא ראה שם קרי .... ריח
האם קודם מעשהו של גיחזי ידעה שאינו קדוש .... ריח
מנין דרשו שאחזה בהוד יפיה .... ריח
האם אחזה בדדיה או במצחה ובעיניה .... ריח
הטעם שדרשו תיבת 'תמיד' משום שאלישע לא היה שם בקביעות .... ריח
המארח תלמיד חכם ומחמת כן לומד תורה הרי הוא עדיף ממקריב קרבנות .... ריח
הטעם שנקטה הגמרא 'תמידין' לשון רבים ... ריח
בגירסת הרי"ף שאין ראיה לדבר וביאור הלימוד מהפסוקים .... ריט
מהלשון 'מעמקים' בלשון רבים למדים שיהיה לבו שפל ושיעמוד במקום נמוך .... ריט
בטעם האיסור לעמוד במקום גבוה .... ריט
עמידת השליח צבור במקום נמוך .... ריט
דין כסא או שרפרף שאינם גבוהים שלשה טפחים .... ריט

טעם האיסור לעמוד במקום גבוה .... ריט
עמידת זקן או חולה במקום גבוה וכן כשמתכוין להשמיע לציבור .... ריט
אף כשעומד במקום גבוה קודם שהגיע זמן התפלה אל יתפלל שם .... רכ
הטעם שאין חיוב לעמוד במקום נמוך .... רכ
ביאור דרך משל שהעניו והשפל לא יתבעוהו על מיעוט עבודתו את ה' .... רכ
דין מקום שיש בו ארבע אמות או שהוא מוקף מחיצות .... רכ
ביאור הלימוד מהפסוק שצריך לכוין רגליו .... רכ
בשיטות האמוראים בירושלמי האם צריך להידמות למלאכים או לכהנים .... רכ
הדין בדיעבד כשלא כיוון רגליו .... רכא
טעם הדין שצריך לכוין את רגליו .... רכא
אף כשאומרים קדושה עם השליח ציבור צריך לכוין את הרגלים .... רכא
דרשת הגמרא היא מתיבת 'על' הדם .... רכא
האם איסור האכילה קודם התפילה הוא מדרבנן או מן התורה .... רכא
טעם לאיסור אכילה קודם התפילה שמא ישכח להתפלל או שלא יכוין כראוי .... רכא
ראוי לאדם להקדים מזון הנפש קודם למזון הגוף .... רכא
דמיון האוכל קודם התפלה למנחש ולמעונן .... רכא
אופנים שונים שאין בהם איסור אכילה ושתיה קודם התפילה .... רכא
האם צריך להפסיק כשהתחיל בהיתר ודין אכילה בחצי שעה שקודם עלות השחר .... רכב
דין אכילה ושתיה כשישן וקם לאחר חצות הלילה .... רכב
ביאור בדרך רמז שקודם שהתפלל נקרא האדם 'דם' .... רכב
אם דרשת הגמרא היא לפי פשטות הכתוב והטעם שדרשו כן .... רכב
חילוקי דינים בין שני הטעמים שבגמרא לענין איסור אכילה קודם התפילה .... רכב
בגירסת הפוסקים שדין הגמרא הוא לענין אכילה קודם קריאת שמע .... רכב
הטעם שהוצרכה הגמרא לומר שהלכה כרבי יהושע .... רכב
ביאור חידוש המשנה שהוא כקורא בתורה .... רכב
מברך רק עד שעה רביעית או עד חצות או כל היום .... רכג
כיון שברכות קריאת שמע הם על מנהגו של עולם לא הפסיד את הברכות .... רכג
בשיטת הסוברים שאין תשלומין לקריאת שמע וברכותיה .... רכג
ביאור מעלת קריאת שמע יותר מתפילה לענין שהעוסק בתורה מפסיק לקוראה .... רכג
אף שקריאת שמע אינה צריכה כוונה כעוסק בתורה מכל מקום עדיפה היא .... רכג
מעלת קריאת שמע משום שיש בה הודאה ביחוד ה' ואמונתו .... רכג
בביאור דברי המשנה שנקטה ענין השכיבה בלשון הטייה .... רכג
התנא הקדים את הערב לבוקר כפי סדרם בפסוק .... רכד
הטעם שהקדים הפסוק את זמן הלילה .... רכד
אם קריאת שמע של הערב ושל הבוקר מצוה אחת היא .... רכד
ביאור הלשון 'כל אדם' .... רכד
לבית שמאי כוונת הפסוק היא לשעת שכיבה וגם לשכיבה ממש .... רכה
אף לבית הלל צריך לעמוד בפסוק ראשון .... רכה
מדוע לא הוכיחו בית הלל כדבריהם מהפסוק 'בשבתך בביתך' .... רכה
לפי מה שנפסקה הלכה כבית הלל אין להחמיר ולעמוד אף בלילה .... רכה
ביאור דברי בית הלל שלא נקטה המשנה לשון 'בערב ובבוקר' .... רכה
בני אדם שוכבים והולכים לישון במשך כל הלילה .... רכו
האם כוונת 'עומדים' היא למציאות העמידה או מה שנעמדים .... רכו
האם זמן קריאת שמע תלוי ביום ולילה או בשכיבה וקימה .... רכו
ביאור תוספת דברי הרמב"ם 'וזהו לילה וכו' וזהו יום' .... רכו
האם כשקרא קריאת שמע בבין השמשות ספק הוא האם יצא יד"ח .... רכו
מנין שצריך לקרותה פעמיים ולא די בפעם אחת ביום או בלילה .... רכו
רבי טרפון היה סבור שכיון שהיה לבדו הוא רשאי להחמיר כב"ש .... רכז
אף שהטה כדרך הנחים מן הדרך נענש על שנתכוין להחמיר כבית שמאי .... רכז
האם רבי טרפון סיכן את עצמו בידים או שנסתכן ממילא .... רכז
יישוב דברי משנתנו עם המבואר לקמן שהמחמיר כדברי בית שמאי משובח הוא .... רכז
הטעם שהיה ראוי להתחייב מיתה על שהחמיר לנהוג כבית שמאי .... רכח
ממשנתנו יש להוכיח שבית שמאי היו נוהגים כדבריהם ולכך הטה רבי טרפון .... רכח

יא.

ביאור דברי הגמרא שבית הלל מפרשים טעמם של בית שמאי .... רכח
ביאור דברי הגמרא שלפי בית שמאי היה לתורה לכתוב 'בבקר ובערב' .... רכח
ביאור כוונת הגמרא שהיה לתורה לכתוב 'בבוקר בבוקר' .... רכט
ביאור ההוכחה כדברי ב"ש והטעם שהקדימה הגמרא בוקר לערב .... רכט
מה נדרש מהפסוק 'ובלכתך בדרך' שבפרשת והיה אם שמוע .... רכט
מדוע לא מקשה הגמרא מה למדים מ'בשבתך בביתך' .... רכט
האם העוסק במצוה פטור רק כשאי אפשר לקיים גם את המצוה השניה .... רכט
הטעם שנצרך פסוק נוסף למעט חתן שהוא טרוד בעסק המצוה .... רכט
מהי טירדת החתן .... רל
אימתי פטור החתן מקריאת שמע .... רל
ביאור גירסת התוספות בסוכה בסוגייתנו והטעם שנצרך שני לימודים לפי זה .... רל
יישוב גירסת התוספות בסוכה בסוגייתנו עם גירסת הגמרא בסוכה .... רל
ביאור לשון 'מכאן אמרו' על הדור האחרון .... רל
האם הלימוד מבשבתך בביתך הוא משום ההיקש לדרך או מיתור בפסוק .... רל
ביאור הקושיא שנכלל בפסוק דרך של מצוה .... רל
הטעם שלפי ההוה אמינא הוצרכה התורה לכתוב שהעוסק במצוה חייב בקריאת שמע .... רלא
ביאור מהלך הסוגיא ודין העוסק במצוה כשאינו טרוד .... רלא
ממה שלא כתוב 'בשבת ובלכת' למדים שבדרך היינו דווקא בדרך של רשות .... רלא
הטעם שלא דייקה הגמרא מיתור תיבת 'בדרך' .... רלא
בשייכות הקושיא למעט כונס אלמנה לדברי הגמרא הקודמים .... רלא
איך טעה המקשן למעט כשטבעה ספינתו בים .... רלא
הטעם שהגמרא מקשה מטבעה ספינתו ולא מאבל .... רלא
מה הסברא לפטור כשהוא טרוד מחמת שטבעה ספינתו .... רלב
האם אבל פטור לגמרי מתלמוד תורה .... רלב
בדברי רש"י שהטעם שאבל אסור בתפילין משום שמתגולל בצערו .... רלב
האבל אסור בתפילין משום שהוא גורם לשמחה .... רלב
הטעם שתפילין נקראו פאר .... רלב
החילוק בין תלמוד תורה שלמדים לאיסור מיחזקאל לבין תפילין שאין למדים להתיר .... רלב
יישוב קושיות התוספות שהכל נלמד ממה שהזכיר הקב"ה את התפילין בלשון פאר .... רלב
ביאור גירסת הגמרא במסקנא .... רלב
מנין לב"ה שכוונת התורה היא שלא יפסיק מהלוכו כשבא לקרות .... רלג
מקור לדברי הרמב"ם שרוכב קורא כשהוא רכוב .... רלג
אם דין הברייתא הוא דווקא בפרשה שניה או אף בפרשה ראשונה .... רלג
רבי אלעזר הטה בשביל שיכוין דעתו .... רלג
אם כוונת המשל היא שישחית את זקנו או שיגדלנו כנגד המשחיתים .... רלג
ביאור סברת רב יחזקאל ורב יוסף האם מותר לעשות כבית שמאי .... רלד
ביאור מחלוקת האמוראים לענין אם עשה מצוה מן המובחר .... רלד
ביאור מחלוקת האמוראים בכל מה שנחלקו בית שמאי ובית הלל .... רלד
האמוראים נחלקו אם דברי בית שמאי בטלים לגמרי או שהם כדעת יחיד .... רלד
כשלא נהג כדברי הרוב הרי המצוה באה בעבירה .... רלד
האם יש להקשות על דברי רב יחזקאל ממשנתנו .... רלד
ביאור מחלוקת האמוראים שנחלקו מה שנינו בברייתא .... רלה
בית שמאי ובית הלל נחלקו בין בסוכה קטנה ובין בסוכה גדולה .... רלה
ביאור הוכחת רב יוסף מדין היושב בסוכה ושולחנו בתוך הבית .... רלה
האם לדעת רב יוסף העושה כדברי ב"ש יוצא ידי חובתו מן התורה .... רלה
במחלוקת התנאים מה אמרו חכמים לרבי יוחנן בן החורנית .... רלה
האמוראים נחלקו האם רבי טרפון ידע שמביא את עצמו לידי סכנה .... רלה
הטעם שחייב מיתה כשעשה כדברי בית שמאי .... רלה
מפני קיומה של תורה יש לנהוג כב"ה אף להקל .... רלה
החיוב מיתה הוא משום שנחשב לזקן ממרא .... רלו
טעם מנין הברכות שאומרים קודם קריאת שמע ולאחריה .... רלו
הטעם שבלילה מברכים ארבע ברכות וביום מברכים שלש ברכות .... רלו
הטעם שהקדים התנא את השחר לערב .... רלז
לגבי ברכות קריאת שמע שייך לשון שחר וערב מה שאין כן לגבי קריאת שמע עצמה .... רלז
רמז שתורה שבכתב ותורה שבעל פה צריכים הם זה לזה .... רלז
הטעם שנקט התנא לשון יחיד .... רלז
בגדר ברכות של קריאת שמע אם הן ברכת המצוות או ברכת השבח .... רלז
בשיטת רש"י שארוכה וקצרה היינו אמת ואמונה והשכיבנו .... רלח
פירוש רבינו תם שהכוונה לברכת אמת ואמונה שפעמים מקצר ופעמים מאריך .... רלח
פירוש נוסף בשם רבינו תם שהכוונה לשאר ברכות מלבד ברכות של קריאת שמע .... רלט
בשיטת הרמב"ם שכוונת המשנה לדין פתיחה וחתימה בברוך .... רלט
אם כוונת המשנה שאין להאריך או לקצר בנוסח הברכה שתיקנו חכמים .... רלט
בדיעבד אם קיצר את הברכה יצא ידי חובתו .... רמ
באלו ברכות שייך הדין שאינו רשאי לחתום ושלא לחתום .... רמ
על אלו ברכות שאלו בגמרא מה מברך .... רמ

יא:

אור השמש נקרא אור ואורה של הלבנה נקראת נוגה .... רמ
הטעם שתיקנו חכמים להזכיר מידת יום בלילה ומידת לילה ביום .... רמ
הטעם שלא השיב אביי מ'בורא יומם ולילה' .... רמא
ביאור סברת המקשן היכן מצינו הזכרת מדת יום בלילה .... רמא
האם המחלוקת היא רק בפתיחת הברכה או בכל נוסח הברכה .... רמא
הטעם שבשחרית אומרים אהבה רבה ובערבית אהבת עולם .... רמא
שיטות הפוסקים להלכה .... רמב
בסברות התנאים בנוסח הברכה שתיקנו אנשי כנסת הגדולה .... רמב
האם מסוגייתנו יש להוכיח שמותר ללמוד קודם התפילה .... רמב
במנהגו של רש"י לחזור ולברך בבית הכנסת .... רמב
האם ברכות התורה מן התורה או מדרבנן והאם כשמסופק חוזר ומברך .... רמב
האם להסוברים שחיובה מן התורה היא מעכבת את מצות תלמוד תורה .... רמב
ברכות התורה הן ברכות המצוות או ברכות השבח או ברכות הנהנין .... רמג
גודל מעלת ברכות התורה .... רמג
טעם חיוב נשים בברכות התורה ואם מוציאות את האנשים ידי חובתם .... רמג
ביאור הדין שיוצאים ידי חובת ברכות התורה על ידי ברכת אהבה רבה .... רמד
ברכת אהבת עולם בערבית פוטרת מברכות התורה .... רמד
אם בברכות התורה או באהבה רבה נפטר מלימודו של כל היום .... רמד
בשיטת הראב"ד שהגירסאות נחלקו אם הברכה פוטרת את לימודו לכל היום .... רמה
במנהג הצרפתים לומר פסוקים ומשנה מיד לאחר ברכות התורה .... רמה
בשיטת התוספות שאין צריך לומר פסוקים ומשנה מיד לאחר ברכות התורה .... רמה
אין אדם מסיח דעתו מללמוד ולכך אינו חוזר ומברך אף בלילה שלאחריו .... רמה
הטעם שאין מברכים על שינה בסוכה .... רמו
האם העומד ממיטתו בלילה צריך לברך ברכות התורה .... רמו
האם אפשר לכוין שלא לצאת ידי חובת ברכות התורה לענין שאר דברי תורה .... רמז
בסברת האמוראים אם מברך על התלמוד .... רמז
החילוק שבין גירסתינו לגירסת הרי"ף בסדר דברי האמוראים .... רמז
חיוב נטילת ידים קודם לימוד דברי תורה .... רמז
רב הוציא את תלמידיו ידי חובת ברכות התורה .... רמז
האם צריך לברך קודם לימוד דברי אגדה או קבלה .... רמז
הכותב או המהרהר בדברי תורה האם צריך לברך ברכות התורה .... רמז
דין עשיית מצוה קודם ברכות התורה .... רמז
אם הנוסחא היא 'לעסוק בדברי תורה' או 'על דברי תורה' .... רמח
ביאור לשון הברכה 'לעסוק בדברי תורה' .... רמח
אם ברכת 'הערב נא' היא ברכה בפני עצמה .... רמח
בכוונת ברכת 'הערב נא' .... רמח
אם צריך להוסיף 'וצאצאי צאצאינו' .... רמח
ענין חתימת ברכת 'והערב נא' .... רמח
בכוונת ברכת 'אשר בחר בנו' .... רמח
הרי חזר הקב"ה על כל האומות ליתן להם את התורה .... רמט
הטעם שחותמים 'נותן התורה' בלשון הווה .... רמט
הטעם שלא פירש רש"י שמעלתה משום שהיא פותחת וחותמת בברוך .... רמט
שיטות הראשונים בטעם אמירת כל השלש ברכות .... רמט
ביאור לשון הגמרא בטעם אמירת כל השלש ברכות .... רמט
ביאורי המפרשים במה שתיקנו לברך שלש ברכות .... רמט
מי הוא הממונה .... רנ
בירכו רק ברכה אחת שלא להפסיק הרבה בעבודת התמיד .... רנ
טעם קריאת עשרת הדברות .... רנ
האם קריאת עשרת הדברות נחשבת להפסק בין הברכה לקריאת שמע .... רנ
האם קראו עשרת הדברות בפרשת יתרו או בפרשת ואתחנן ואם קראו בספר תורה .... רנא
הטעם שהכהנים קראו קריאת שמע קודם זמנה .... רנא
האם כוונת המשנה שבירכו את העם או שבירכו עם העם .... רנא
ביאור דברי רש"י שהכהנים לא שינו את נוסח הג' ברכות .... רנא
מה היא ברכת העבודה וכיצד היו חותמים בה .... רנא
האם היו הכהנים מברכים גם ברכת מודים .... רנב
האם היו הכהנים נושאים את כפיהם בברכת כהנים זו .... רנב
איזו ברכה היו מברכים לברכת כהנים .... רנב
האם הכהנים היו מתפללים לאחר מכן את שאר התפילה .... רנב

האם היו מברכים את המשמר היוצא בחצי היום או בשחר ..... רנב
לכך אמרו אהבה רבה משום שיש בה תפילה ובקשה ..... רנב
האם פתחו את ברכת אהבה רבה בברוך ..... רנב
הטעם שאפשר לברך יוצר אור קודם שהגיע זמן קריאת שמע ..... רנב
מדוע לא פירשו בגמרא ש'ברכה אחת' היינו ברכת התורה ..... רנב
ביאור הוכחת הגמרא מאנשי משמר לשאר ישראל ..... רנג
הוכחה מסוגייתנו שברכת אהבה רבה היא ברכת המצוות ..... רנג
הטעם שאין לומר שהיו אומרים אהבה רבה לאחר קריאת שמע ..... רנג

יב.

אם דברי הגמרא הם לשיטת הותיקין שקוראים קריאת שמע עם הנץ ..... רנג
בביאור קושיית הגמרא מה הגריעות במה שלא נאמר כן במפורש ..... רנג
הוכחה מסוגייתנו שיש לומר את ברכות קריאת שמע לאחר קריאתה ..... רנג
האם להלכה ברכות מעכבות זו את זו ואם יש חילוק בין יחיד לציבור ..... רנד
ביאור הלשון 'שכבר בטלום' אם הוא לאחר שכבר נהגו לאומרם ..... רנד
מדוע חששו לתרעומת המינים והרי מוסיפים לומר פרשיות קריאת שמע ..... רנד
ביאור החשש שלא יאמרו שישראל כופרים בכל התורה ..... רנד
כוונת הגמרא שהמינים יתרעמו על שישראל אינם מקיימים את הדברות כראוי ..... רנד
במקדש לא חששו לתרעומת המינים משום שביותר נצרך להזהיר הכהנים לקיימם ..... רנה
האם כשאין המינים מצויים מתבטל החשש מפניהם ..... רנה
טוב לומר עשרת הדברות ביחיד בכל יום ..... רנה
הטעם שהוסיפו ברכה למשמר הנכנס ..... רנה
ביאור הלשון 'מי ששיכן את שמו בבית הזה' ..... רנו
הטעם שנקטו בברכתם ארבע לשונות של אחוה ..... רנו
האם הברכה למשמר הנכנס נחשבת שנאמרה בשם ומלכות ..... רנו
שייכות הנידון בטעות בברכה לדין משנתנו שאינו רשאי להאריך או לקצר ..... רנו
אף שלא נתכוין לפטור את היין בברכת שהכל יצא ..... רנו
יישוב דברי הגמרא להסובר שברכת שהכל אינה פוטרת יין ..... רנז
בשיטת רש"י שלא סיים את הברכה לפי מה שטעה בתחילה ..... רנז
הטעם שמחשבה לברכה אחרת פוסלת בתחילת הברכה ..... רנז
בחילוק תלמידי רבינו יונה שבמצוה שבדיבור לדברי הכל צריך כוונה ..... רנז
כשלא ידע שחייב בברכה זו לדברי הכל חסרון הכוונה פוסל ..... רנח
ביאור דעת רש"י שחסר החפצא לחלות הברכה ..... רנח
בדין הברייתא מפרש רש"י שאמר נוסח הברכה כטעותו ..... רנח
בשיטת הרי"ף שסיים את הברכה בטעות וחזר וסיים כראוי ..... רנח
בדברי התוספות שכשידע שהוא יין וטעה בדיבורו חוזר בתוך כדי דיבור ..... רנח
ביאור הרמב"ן שלאחר סיום הברכה הוסיף לברך שלא כראוי ..... רנח
ביאור הסוגיא לשיטת הרמב"ם ..... רנח
ביאור שיטת הרמב"ם שאם בירך בורא פרי הגפן על השיכר יצא ..... רנט
ביאור הסוגיא לשיטת הטור ..... רנט
האם אמר את כל נוסח הברכה של יוצר אור או המעריב ערבים ..... רנט
האם צריך שיחזור בו מיד או אף כשסיים את נוסח ברכת מעריב ערבים יצא ..... רנט
הברייתא הוצרכה להשמיענו שאף בערבית הכל הולך אחר החיתום ..... רס
ביאור דחיית הגמרא שמשום שמברך ברוך יוצר המאורות יצא ידי חובתו ..... רס
הוכחה מסוגייתנו שאף כשלא הזכיר בברכה שם 'אלהים' יצא ..... רס
הטעם שאין להחשיבה כיש בה מלכות משום המלכות שבתחילת הברכה ..... רס
טעמים לברכות שאין בהם מלכות ..... רס
קושיא לשיטת רש"י שמחשבה הפכית מגרעת ..... רס
כוונת הגמרא לברכת על המחיה ולא לברכת המזון ..... רס
האם ברכת המזון פוטרת גם את היין מברכת מעין שלש ..... רסא
אם סיים ברכת הזן מברך על התמרים רק ברכה אחת ..... רסא
ביאור הטעם שתמרים מיזן זייני ..... רסא
שייכות הטעם שהכל הולך אחר החיתום לפי תירוץ הגמרא ..... רסא
האם שאר הפירות דינם כתמרים ..... רסא
מדוע לא אמרו שכוונת הברייתא לרבות כשהתחיל לברך על היין שהכל ..... רסב
ביאור סברות הראשונים בספק ברכות הנהנין אם יש להקל או להחמיר ..... רסב
ביאור דברי רש"י שצריך לומר את הברכות כפי שתיקנום חכמים ..... רסג
האם רק ידי חובת הברכות לא יצא או אף ידי חובת קריאת שמע לא יצא ..... רסג
ביאור כוונת הגמרא שהחליף בין הברכות של שחרית וערבית ..... רסג
ביאור דברי הגמרא דווקא כשאמר 'אני ה' אלהיכם אמת' ..... רסג
כוונת הגמרא שלא התחיל את הברכה בנוסח אמת ויציב ואמת ואמונה ..... רסג
אם חיסר אחת משתיהן לא יצא ידי חובת הברכה שאמר ..... רסד
בדברי התוספות בביאור כוונת התיבות 'אמת ויציב' ..... רסד
ביאור חילוקי הלשונות בין אמת ויציב ואמת ואמונה ..... רסד
האם נשים חייבות באמירת ברכת אמת ויציב ..... רסד
ברכת אמת ויציב היא על יציאת מצרים ואמת ואמונה היא על הגאולה העתידה ..... רסד
בשיטת התוספות שהכוונה היא על שהאדם מאמין ומפקיד נשמתו אצל הקב"ה ..... רסד
דברי רב אמורים לענין הכריעות שבכל ימות השנה ..... רסה
הכריעות הם כנגד יראת ה' והזקיפות כנגד הבטחון בה' ..... רסה
הכריעות הן להראות שפלותינו והזקיפות הן שבעזרתו קמנו ונתעודד ..... רסה
פרטי דין הכריעה ..... רסה
פרטי דין הזקיפה ..... רסה
האם זוקף את עצמו בשעת אמירת ה' או קודם לאמירתו ..... רסה
הטעם שביום הכפורים היו הכהנים כורעים כששמעו את השם המפורש ..... רסו
רמז שבין כשנשפל לעפר ובין כשנזקף על במותי ההצלחה יתלה ענייניו בהקב"ה ..... רסו
אם יש חיוב לזקוף בשם אף בתחילת הברכה ..... רסו
הגמרא העדיפה ללמוד שזוקף בה' מהפסוק שבתהלים ..... רסו
בכוונת הכינוי 'בר אוריאן' ..... רסו
הטעם שאמר 'הכי אמר אבוך' לדייק שבא ללמדנו שצריך שתי כריעות ..... רסו

יב:

האם למדים מכאן דין כריעה בבת אחת, או דין כריעת הראש עם הגוף ..... רסו
האם הראשונים נחלקו בדין כריעה בבת אחת ובדין כריעת הראש ..... רסו
אם לפי רב האי דין סוגייתנו שייך למבואר לקמן כמה הוא שיעור הכריעה ..... רסז
אם האיסור לשחות יותר מדאי נוהג בכל הציבור או רק בשליח ציבור ..... רסז
ביאור דברי התוספות לענין הגבהת עצמו בסוף הברכה ..... רסז
דעת החולקים שבתפילות ראש השנה ויום הכפורים אין צריך לזקוף בסוף הברכה ..... רסז
שיטת המהר"י אבוהב שאין לשחות באמצע הברכה ..... רסח
רמז שבין בשעת צערו ובין כשלא נצטער היה שפל לפני הקב"ה ..... רסח
אם צריך לזקוף ראשו תחילה קודם לגופו ..... רסח
כשאינו כורע וזוקף כנחש, לאחר שבעים שנה נעשה גופו כנחש ..... רסח
ביאור גירסת הרי"ף בדין הכריעה והזקיפה ..... רסח
בכוונת נוסח הברכה האל הקדוש ..... רסח
הטעם שבברכת השיבה שופטינו מסיימים במלכות יותר מבשאר ברכות ..... רסח
כשאמר בשאר ימות השנה המלך הקדוש או המלך המשפט, האם חוזר ..... רסח
ביאור שיטת רב ואריכות לשונו ..... רסט
טעם אמירת המלך הקדוש ..... רסט
טעם אמירת המלך המשפט ..... רסט
במשמעות נוסח הברכה 'המלך המשפט' והחילוק מ'מלך אוהב צדקה ומשפט' ..... רסט
דין הזכרת המלך הקדוש בתפילת 'מגן אבות' וגדרה ..... רסט
דברי האמוראים הם לכתחילה או בדיעבד ..... רסט
גירסת הגמרא והראשונים בדברי רבי אלעזר ..... ער
האמוראים נחלקו אם בראש השנה אפשר להזכיר שם של חסד ..... ער
יום הכפורים הוא יום הרחמים ..... ער
בשיטת התוספות שכשלא אמר המלך הקדוש והמלך המשפט מחזירים אותו ..... ער
אם גם כשטעה בליל ראש השנה ולא אמר המלך הקדוש צריך לחזור ..... ער
הטעם שהוצרכו התוספות לדון מדין חזקה ולא מדין ספק ..... רעא
שיטת הר"מ שאם טעה אין מחזירים אותו ..... רעא
שיטת הרא"ש לחלק בין הדברים שמוסיפים בתפילה ..... רעא
חזר תוך כדי דיבור ואמר המלך הקדוש או המלך המשפט ..... רעא
הטעם שהוצרכה הגמרא לפסוק כרבה ..... רעא
מי נחשב שאפשר לו לבקש רחמים על חבירו ..... רעא
הטעם שנקרא חוטא משום שביטל כמה מצוות ..... ערב
הטעם שמשה רבינו לא ביקש מעצמו שיסיר ה' את הנחשים מישראל ..... ערב
הטעם שלא הובא דין זה בפוסקים ..... ערב
הטעם שלא דחתה הגמרא שאין להביא ראיה מפסוק האמור אצל הציבור ..... ערב
בכוונת המאמר שיחלה עצמו עליו ..... רעג
שמואל היה צריך לרחמים לפי שהיה סבור שדוד שונאו ..... רעג
הכל תלויין במלך ולכך צריך שיחלה עצמו עליו ..... רעג
יישוב דברי הגמרא שמלך עדיף כשהוא גם תלמיד חכם ..... רעג
רמז בהמשך הפסוק שיחלה עצמו עליהם ..... רעג
הטעם שאין לומר שדוד עשה כן לפנים משורת הדין ..... רעג
ביאור הלשון 'דבר עבירה' שעושה דבר המזכירו את העבירה ומתבייש בה ..... רעג
האם מוחלים לו אף על שאר העבירות שלא שב עליהם או רק על עבירה זו ..... עדר
ביאור ענין הבושה בחרטה על עוונותיו ..... עדר
חילוק בין מתבייש על מעשיו לבין המתחרט עליהם ..... עדר
קושיא שמא לא הזכיר אורים ותומים משום שהיה יכול לשאול בדבר אחר ..... עדר
ביאור דיוק הגמרא שנתכפר לו מעשה נוב ..... עדר
מה ששאל באוב אינו חטא כיון שלא האמין בהם ..... עדר
ביאור הלשון 'מן שמיא' משום שיצאה בת קול ..... עדר
רק החלק שבין אדם למקום נמחל לו ולא החלק מצד בין אדם לחבירו ..... עדר
ביאור הלימוד מהפסוק שיהא עמו במחיצתו ..... עדר
אין לומר שהמיתה כיפרה לו משום שאמר לו שמעתה הוא במחיצתו ..... ערה
הטעם שלא דחו שדווקא למלך מוחלים לו את כל העוונות ..... ערה
הטעם שחכמים דרשו מבחיר ה' ולא דרשו מ'עמי במחיצתי' ..... ערה
קושיא שמא נתכפר לו על ידי המיתה ..... ערה
ביאור סוגיית הגמרא לפי הטעמים שבאמירת שלוש פרשיות שבקריאת שמע ..... ערה
בקשו לקבוע אמירת פרשת בלק כשהפילוסופים פקפקו באמיתות התורה ..... ערה
הטעם שלא הקשו מפרשיות 'קדש לי' או 'והיה כי יביאך' ..... רעו
הדמיון ללביא על שהוא קם בזריזות ..... רעו
כוונת הגמרא גם לפסוק שנזכר בו יציאת מצרים ..... רעו
איזה פסוק מובא בקושיית הגמרא ..... רעו
הטעם שלא נקטו את הפסוק 'כרע רבץ כאריה וכלביא מי יקימנו' ..... רעו
הטעם שבקשו לקבוע אמירת פרשת בלק יותר משאר פרשיות ..... רעו
החילוק בין כשמפסיק באמצע פסוק לבין כשמפסיק באמצע פרשה ..... רעו
מדוע השמיטו הפוסקים דין סוגייתנו ומדוע אנו אומרים בתפילות כמה פסוקים ..... רעו
כוונת הגמרא לחלק אימתי מותר להפסיק באמצע ענין ..... רעו
קושיא על דברי הרשב"א כשלא אמר מעיקר המצוה יכול להפסיק ..... רעז
חילוקי דינים בענין הפסק באמצע פסוק או באמצע פרשה ..... רעז
ביאור שאלת הגמרא שגם באמירת פרשת ציצית יש טורח ..... רעז
בכוונת הגמרא שיש בה ה' דברים והרי נמנו בגמרא ששה דברים ..... רעז
היכן נרמז עול מצוות בפרשת ציצית ..... רעז
הטעם שדרשו את הפסוק ל'מינות' ..... רעז
מדברי הרמב"ם נראה שהוא איסור תורה ..... רעז
הזכרת יציאת מצרים ידי קריאת פרשת ציצית ..... רעז
טעם לקריאת פרשת ציצית הואיל ושגורה בפי כל ..... רעח
הטעם שנקט התנא לשון 'מזכירין' ולא לשון 'זוכרים' ..... רעח
הטעם שלא שנה התנא לשון אמירה ..... רעח
ביאור לשון המשנה 'בלילות' בלשון רבים ..... רעח
האם יוצאים ידי חובת זכירת יציאת מצרים באמירת שירת הים ..... רעח
ביאור שייכות מה שהוא כבן שבעים עם מה שלא זכה שתאמר יציאת מצרים בלילות ..... רעח
מה היה גילו של ר' אלעזר בן עזריה באמרו הרי אני כבן שבעים שנה ..... רעח
בדברי הרמב"ם שמפני רוב טרחתו בלימוד התורה תש כוחו להיות כבן שבעים ..... רעח
סברות מחלוקת התנאים אם מזכירין יציאת מצרים בלילות ..... רעט
מנין למד רבי אלעזר בן עזריה שמזכירים יציאת מצרים בלילות קודם שדרשה בן זומא ..... רעט
ביאור דברי רבי אלעזר בן עזריה 'לא זכיתי' לפי המבואר לקמן שהיה בן י"ח שנים ..... רפ
להסוברים שנחלקו רבי אלעזר בן עזריה וחכמים, כיצד נצחם ..... רפ
ביאור מחלוקת התנאים על ההזכרה שבליל פסח או בקיום מצוה לזכור יציאת מצרים בלילה ..... רפ
הטעם שנקרא בן זומא על שם אביו ..... רפ
בן זומא היה בקי בטעמי המקראות ולכך נקרא דרשן ..... רפ
מה נכלל בחיוב הזכרת יציאת מצרים ..... רפ
איך למדים לחייב זכירת יציאת מצרים בכל לילה מפסוק שנאמר לגבי מצוות שבפסח ..... רפ
קושיא שמא יש ללמוד מהפסוק רק מצות זכירה בלב ..... רפ
רש"י כתב שהלימוד לחיוב זכירת יציאת מצרים בכל יום הוא מפסוק אחר ..... רפ
הטעם שב'ימי חייך' לא נכללו הלילות ..... רפא
מדוע צריך מיעוט וריבוי ..... רפא
אם הריבוי מ'כל' נחשב כמפורש 'לילה' בפסוק ..... רפא
הטעם שחכמים לא דרשו את הפסוק כרבי אלעזר בן עזריה ..... רפא
מדוע צריך לרבות את ימות המשיח ..... רפא
האם לדעת רבי אלעזר בן עזריה יהא חיוב להזכיר יציאת מצרים בימות המשיח ..... רפא
טעם השמטת הרי"ף והרא"ש את חיוב ההזכרה בלילות ..... רפא
השמטת הרמב"ם במנין המצוות למצוה זו ..... רפא

חילוקים שונים בחיוב ההזכרה בכל ימות השנה ובליל הסדר ... רפב
הטעם שאין מברכים על הזכרת יציאת מצרים ... רפב
האם מוכח מכאן שבימות המשיח יתבטלו המצוות שהן לזכר יציאת מצרים ... רפב
ביאור חילוק בין השבח על יציאת מצרים לבין השבח על הגאולה העתידה ... רפב
ביאור ענין ויכוחם של בן זומא עם חכמים ... רפג

יג.

מנין שהשם יעקב לא נעקר ממקומו ... רפג
הטעם שלא נעקר לגמרי שם יעקב ... רפג
ביאור ההוכחה מיעקב אף שנתפרש בו שהשם יעקב לא נתבטל ... רפג
השם יעקב לא נעקר ממקומו משום שהוא על שם הענוה ... רפג
ביאור ההוכחה מהפסוק לענין זכירת יציאת מצרים בימות המשיח ... רפג
הטעם שדרשו תחילה על שיעבוד מלכיות ולאחר מכן על יציאת מצרים ... רפד
גאולה העתידה הוקדמה בפסוק לרוב חביבותה ... רפד
ביציאת מצרים לא נתחדש העולם ואילו לעתיד יתחדש העולם ... רפד
בגירסת הירושלמי שראשונות אלו מצרים וקדמוניות היינו שיעבוד מלכיות ... רפד
הטעם שהוסיפה הגמרא את המשל ... רפד
החיות רומזות למלכויות שהשתעבדו בישראל ... רפה
בגירסת התוספות שבמשל הוזכרו ארי דוב ונחש ... רפה
במלחמת גוג ומגוג לא יזכירו יציאת מצרים אלא בימות המשיח ... רפה
הטעם שרק לאחר מעשה נחש אמרו ששכח את המעשים הקודמים ... רפה
כוונת הגמרא לבאר מהו החילוק שבין אברם לאברהם ... רפה
ביאור דברי הגמרא שחכמים חלוקים עם בן זומא בדין הקורא לאברהם אברם ... רפה
האם 'לארם' היינו לבני מדינתו שבארץ ארם ... רפה
האות רי"ש לא נמחקה משמו של אברהם כדי שלא תתרעם על השכינה ... רפה
'בתחילה' היינו לאחר לידת ישמעאל וקודם ללידת יצחק ... רפו
בר קפרא ורבי אליעזר לא נחלקו וסוברים שעובר בלאו ועשה ... רפו
לבר קפרא ש'ולא יקרא שמך אברם' הוא בדרך השלילה ואינה אזהרה ... רפו
ביאור סוגיית הגמרא שבר קפרא ורבי אליעזר נחלקו בכוונת הכתובים ... רפו
לבר קפרא אינו עובר בלאו משום שהאיסור נוהג רק בחייו ... רפו
יישוב דברי הפוסקים שלא כתבו את האיסור לקרות לאברהם אברם ... רפו
מנין דקדקה הגמרא שהקורא לשרה שרי אינו עובר בעשה ... רפז
על מי מקשה הגמרא מקריאת שם שרה שרי ... רפז
רק אברהם נצטוה שלא לקרותה שרי שעל ידי כן תוליד בנים ... רפז
ביאורים נוספים בתירוץ הגמרא שרק לאברהם נאסר לקרותה שרי ... רפז
הוכחה מסוגייתנו ששינוי השם מועיל אף כשנשתנה רק לאנשי ביתו ... רפז
ביאור סברות המקשן והתרצן בענין קריאת שם יעקב ... רפז
החילוקים בפסוקים בין אברהם ליעקב ... רפח
כשחזר הקב"ה וקראו יעקב נעשה לשם מובהק ... רפח
בסברת החילוק בין אברהם ליעקב אם השם הראשון נעקר לגמרי ... רפח
ביאור כוונת הגמרא להקשות שתי קושיות בענין קריאת אברם ... רפח
ביאור לשון הגמרא 'נביא' הוא דקא מהדר ... רפח
ביאור תירוץ הגמרא שדווקא דרך זלזול אסור לקרותו אברם ... רפח
הטעם שכתבה המשנה לשון 'היה' ... רפט
הטעם שאין חסרון משום 'הקורא למפרע' ... רפט
ביאור דברי המשנה והגיע 'זמן המקרא' ... רפט
אם סדר קריאת פרשיות של קריאת שמע מעכב ... רפט
אם ברכות קריאת שמע מעכבות ... רפט
דברי הבבלי שברכות מעכבות ויישוב דברי המשנה ... רצ
ביאור קושיית התוספות ... רצ
אם קריאת שמע צריך שתהיה הברכה עובר לעשייתן ... רצ
אם ברכות קריאת שמע הם ברכות המצוות או חלק מקריאת שמע ... רצא
מהו 'מפני הכבוד' ... רצא
דעת רש"י בביאור 'מפני היראה' ... רצא
דעת הראשונים בביאור 'מפני היראה' ... רצא
דיני ההפסקה בין 'אלהיכם' ל'אמת' ... רצב
אם יש ראיה מדברי המשנה שפרשה שניה של שמע דאורייתא ... רצב
הטעם שפרשת 'ויאמר' אינה חשובה כנוהגת גם בלילה ... רצב
מצות ציצית נחשבת מצות עשה שהזמן גרמא ... רצב
פירוט השיטות בדין כסות יום וכסות לילה בחיוב ציצית ... רצג
דברי רבינו יונה שבמצוות התלויות באמירה לכו"ע צריך כוונה ... רצג
שלוש סוגי כוונות בקריאת שמע ... רצג
הטעם שלא תירצה הגמרא שהכוונה האמורה בקריאת שמע היינו פירוש המילות ... רצג
דעת הרמב"ן ... רצד
יציאה ידי חובה במתכוון שתי כוונות סותרות ... רצד
ביאור תירוץ הגמרא 'בקורא להגיה' ... רצד
דעת הרמב"ם שצריך כוונה רק בפסוק ראשון של קריאת שמע ... רצד
ביאור המשא ומתן בגמרא לדעת הרמב"ם ... רצד
ביאור טעמו של הרמב"ם שמועיל אף קורא להגיה ... רצה
אם אמירת 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' מעכבת ... רצה
קריאת שמע בכל לשון אם הוא לכתחילה ... רצה
קריאת שמע בכל לשון רק כשמבין אותה ... רצה
חילוק בקריאת שמע בין יחיד לציבור ... רצה
דיני תפילה בארמית ובשאר לשונות וחילוק בין יחיד לרבים ... רצו
אם צריך להבין פירוש המילות בקריאת שמע ... רצו
הרי צריכים את שמע לדרשות אחרים ... רצז
האם הדין שצריך לכתחילה להשמיע לאוזנו הוא מדאורייתא או מדרבנן ... רצז
ההלכה בדין קרא ולא השמיע לאוזנו ... רצז
האם גם בפרשת ציצית צריך ליזהר שלא לקוראה למפרע ... רצז
'למפרע' אם הוא היפוך הפסוקים או היפוך התיבות ... רצז
על מי מקשה הגמרא 'לימא קסבר' ... רחצ
ביאור כוונת הגמרא 'כל התורה כולה בכל לשון נאמרה' ... רחצ
אם קריאת פרשת זכור ופרה מדאורייתא ... רחצ
האם קריאת התורה בשבתות וי"ט חיובם מהתורה ... רצט
יציאת ידי חובת תלמוד תורה בשאר לשונות ... רצט
מחלוקת רש"י ותוספות בביאור 'עד היכן מצות כוונה' ... רצט

יג:

הוכחה מדברי ר"ע שגם פרשה שניה של ק"ש מדאורייתא ... ש
מהו כל הפרשה כולה ... ש
נפק"מ בין דברי רבי עקיבא לדברי ר' אחא משום ר' יהודה ... ש
ביאור דברי רבי יאשיה ... ש
לימוד הפסוקים ... שא
מקום הנחת תפילין של יד ... שא
מקור לדין מקום הנחת התפילין ... שא
הרהור כדיבור ... שא
דין כוונה בפסוק ראשון של קריאת שמע ... שא
דינו של מי שלא כוון בפסוק ראשון של שמע ... שב
כוונה באמירת בשכמל"ו ... שב
מנהגים בזמן אמירת פסוק ראשון של קריאת שמע ... שב
הטעם שמאריכין ומכוונין דווקא באחד ... שב
זמן הכוונה באמירת דלי"ת שב'אחד' ... שג
אם מאריכים באמירת חי"ת שב'אחד' ... שג
אם מותר להאריך הרבה באמירת 'אחד' ... שג
דין מאריכים בדלי"ת אם הוא מדין הקריאה או מדין הכוונה ... שג
קריאת שמע בישיבה או בעמידה ... שג
דין הליכה בזמן קריאת שמע ... שג
דברי הראשונים בישוב הסתירה מתי צריך כוונה ... דש
הטעם שרבי קרא רק פסוק ראשון של קריאת שמע ... דש
איך היה קורא קריאת שמע בלא תפילין ... שה
ביאור טעמו של מ"ד אינו חוזר וגומרה ... שה
קריאת שמע בברכותיה לאחר שכבר קיים מצות קריאת שמע ... שה
ברכות קריאת שמע בלא אמירת קריאת שמע ... שו
זמן הזכרת יציאת מצרים כל היום ... שו
קריאת שמע מתנמנם ... שו
פטור אונס בקריאת שמע ... שו
זכירת יציאת מצרים של לילה ... שז
קריאת שמע שעל המיטה ... שז
ביאור דעת הרמב"ם ... שז
מהו פרקדן ... שח
טעם האיסור לשכב אפרקדן ... שח
האם מותר לשכב פרקדן כשאינו ישן ... שח
חילוק בין שוכב על צידו לגמרי למוטה על צידו ... שח
ביאור דעת השו"ע והרמ"א ... שט
הפסקה באמצע קריאת שמע לקדיש וקדושה ... שט
מדוע אין כאן דין עוסק במצוה פטור מן המצוה ... שט
הפסקה באמצע קריאת שמע לאמירת מודים דרבנן ... שט
הפסקה באמצע קריאת שמע לאמירת ברכו ... שט
הפסקה באמצע קריאת שמע לברכה על רעמים וברקים ... שי
הפסקה באמצע תפילת שמונה עשרה לקדיש וקדושה ... שי
הטעם שאינו שואל לכל אדם בין הפרקים ... שי

יד.

דמיון בדיני הפסקה בק"ש והלל ומגילה ... שי
הוכחה מדברי הגמרא שכל פרשה ראשונה של שמע דאורייתא ... שיא
טעם שינוי לשון הגמרא אם הספק גם במגילה או רק בהלל ... שיא
מחלוקת ראשונים אם הלל מדאורייתא או מדרבנן ... שיא
קושיות האחרונים על דחיית הרמב"ן ... שיא
יישוב נוסף לדעת הרמב"ן הסובר שהלל דאורייתא ... שיב
למה הוא 'פוסק' בהלל ... שיב
למה הוא 'פוסק' במגילה ... שיב
מחלוקת ראשונים בביאור 'אינו פוסק' באמצע הפרק ... שיב
דין הפסקה בברכת המזון ... שיב
למה הוא 'פוסק' באמצע הפרק ... שיג
דין הפסקה במגילה ... שיג
הוכחת ר"ת מסוגיית הגמרא כאן שמברכים בהלל של ר"ח ודחיית הראשונים ... שיג
הוכחת ר"ת מהמעשה בגמרא בתענית ... שיג
דעת רש"י שאין מברכין על מנהג ... שיד
הוכחת ר"ת ממה שמברכים ביו"ט שני של גלויות ... שיד
איך מברכים ביו"ט שני לשיטת הרמב"ם ... שיד
תוספת ביאור בדברי ר"ת ... שיד
ביאור שיטת הרמב"ם שמברכים על קריאת המגילות ולא על הלל ... שטו
טעם אמירת הלל בראש חודש לשיטת הראשונים שהוא רק מנהג ... שטו
ביאור לשון הגמרא 'יחיד' ... שטו
שיטות הראשונים בדין הלל בימים שאין גומרים את ההלל ... שטו
ביאור לשון 'גומר' את ההלל ... שטז
הלל של כל ישראל ושל הלויים נאמר בתורת שירה ... שטז
ביאור דברי הראשונים שסוגיית הגמרא מדברת רק בטועם ופולט ולא בבולע ... שטז
ביאור דברי הראשונים שסוגיית הגמרא מדברת אפילו בבולע ... שיז
שיטת הרמב"ם לחלק בין תענית לברכה ... שיז
מה צריכה להיות כוונת הטעימה ... שיז
חילוק בין תענית יחיד לתענית ציבור ... שיז
חילוק בין סוגי התעניות ... שיח
ביאור פשיטות הגמרא ... שיח
אם טעימה מותרת בנשבע שלא לאכול ... שיח
דין המפסיק בין הברכה לבליעה ... שיח
ביאור חילוק הגמרא בין רביעית ליותר מרביעית ... שיט
אם רביעית עצמה מותרת או לא ... שיט
הטעם שדימו נותן שלום קודם התפילה לעושה במה ... שיט
דין אמירת צפרא דמרי טב קודם התפילה ... שיט
איסור כריעה קודם התפילה ... שיט
אם איסור אמירת שלום הוא רק קודם תפילת שחרית או בכל התפילות ... שכ
אם מותר לעבד לשמש את אדונו קודם התפילה ... שכ
אם האיסור הוא דווקא ל'חבירו' או גם לרבו ... שכ
ביאור דברי הגמרא במשכים לפתחו ... שכ
הטעם שאסור לאדם לעשות חפציו קודם שיתפלל ... שכ
איסור יציאה לדרך קודם התפילה ... שכא
עשיית חפצי שמים קודם התפילה ... שכא
רמז בפסוק לתפילה קודם יציאה לדרך ... שכא
ביאור דברי הגמרא כל הלן שבעת ימים בלא חלום נקרא רע ... שכא
חלומו של מרדכי הצדיק ... שכא
אם בין אלהיכם לאמת ויציב דינו כאמצע הפרק או חמור ממנו ... שכב

יד:

מחלוקת ראשונים אם נידון הגמרא בחוזר ואומר אמת בשהה או בלא שהה ... שכב
ראיה מדקדוק לשון הגמרא שמדובר בלא שהה ... שכב
אם הש"ץ אומר פעמיים 'אמת' ... שכב
הטעם שאין במנהגם של בני מערבא משום כל פסוקא דלא פסק משה לא פסקינן ... שכג
ביאור מחלוקת אמוראים אם אומרים פרשת ציצית בלילה ... שכג
הטעם שהגמרא לא הקשתה מאמירת הברכות ... שכד
אם חותם ואומר את הברכות ... שכד
אם אמירת 'אמת ואמונה' מעכבת ... שכד
משא ומתן בסדר פרשיות קריאת שמע ... שכד
חילוק בין טעמו של רבי יהושע בן קרחה לטעמו של ר"ש בן יוחי ... שכד
אם ללמוד עדיף מללמד או להיפך ... שכד
מקור לחיוב תפילה בפרשת והיה אם שמוע ... שכד
דברי הרמב"ם בטעם סדר פרשיות שבקריאת שמע ... שכד
גדר אמירת פרשת 'ויאמר' ... שכה
חילוק בין הנחת תפילין לעטיפת טלית בין גאולה לתפילה ... שכה
מחלוקת ראשונים אם רב היה מברך על התפילין שהניח בין גאולה לתפילה ... שכו
בדברי רש"י שטרח לפרש מהו מדותיו של כוך ... שכו
חידוש בקדימת מצות חופר קבר למצות קריאת שמע ... שכו
פטור עוסק במצוה ביכול לקיים שניהם ... שכו
ביאור החילוק בין תרי לחד ... שכו
חילוק נוסף בין חד לתרי ... שכו
ביאור דברי רש"י בקושיית הגמרא ... שכז
הטעם שהגמרא לא הקשתה מרב על רב ... שכז
נטל ידים קודם התפילה והפסיק בלימוד ... שכז
לימוד קודם התפילה ... שכז
אם קריאת שמע ותפילה בציבור עדיפים מקריאת שמע ותפילה בתפילין ... שכח
נפק"מ בין דברי עולא לדברי ר' יוחנן בגדר מעיד עדות שקר בעצמו ... שכח
ביאור דין מעיד עדות שקר בעצמו ... שכח

אם יש משום מעיד עדות שקר בקריאת פסוק ראשון של שמע בלא תפילין ..... שכח
אם אמירת פרשת ציצית בלא לבישת ציצית הוי מעיד עדות שקר ..... שכט
יסוד איסור של קריאת שמע בלא תפילין כשעושה כן דרך פריקת עול או דרך זלזול ..... שכט
אם מותר לקרוא קריאת שמע בלא תפילין כשחושש שמא יעבור זמנה ..... שכט
דין הקורא ק"ש בלא תפילין ולאחר מכן חוזר וקורא בתפילין ..... שכט
דין הקורא ק"ש בלא תפילין כשמניח תפילין לפניה או לאחריה בלא קריאת שמע ..... של
מחלוקת רש"י ותוספות בביאור 'נסכים' ..... של
ביאור המהרש"א בלשון הגמרא 'עולה בלא מנחה' 'זבח בלא נסכים' ..... של
קבלת עול שמים שלימה ..... של

טו.

דין בדיקה בנקביו קודם התפילה ..... של
מחלוקת רא"ש ורשב"א בטעם נטילת ידים קודם שחרית ..... של
נפק"מ בין טעם הרא"ש לטעם הרשב"א בדין הברכה ואם צריך כלי ..... שלא
ביאור פסק השו"ע שמברך 'על נקיות ידים' ..... שלא
אם נטילת ידים קודם התפילה מעכבת בדיעבד ..... שלא
שיטת רש"י בהסבר טעם החילוק בין קריאת שמע לתפילה ..... שלא
ביאור הראשונים לחלק בין קריאת שמע לתפילה ..... שלב
גירסת התוספות שלא חילקו בין קריאת שמע לתפילה ..... שלב
חילוק בין הגיע זמן קריאת שמע ללא הגיע זמנה ..... שלב
ביאור דברי הטור שחילק בין יש לו שהות להתפלל לאין לו שהות להתפלל ..... שלב
פסק השו"ע בדין זה ..... שלג
דעת הרמב"ם במיל עצמו אם חוזר או לא ..... שלג
הוכחה מהמשנה לדין הרהור כדיבור ..... שלג
דעת הרמב"ם לחלק בין קריאת שמע לשאר מצוות ..... שלד
קרא ולא דקדק באותיותיה ..... שלד
ביאור דין הקורא למפרע ..... שלד
חילוק בין קריאת שמע לכתיבת תפילין ומזוזות ..... שלה
דין הקורא למפרע בהלל ..... שלה
ביאור דברי הגמרא 'תרתי שמע מינה' ..... שלה
אם יש דין לשון בהרהור ובגדר דין הרהור כדיבור ..... שלו
סתירת הסוגיות ..... שלו
ביאור הוכחת הגמרא מחרש שתרם ..... שלו
הטעם שלא העמיד כרבי יהודה ..... שלו
אם יש הוכחה מהסוגיא שכל פרשיות קריאת שמע דאורייתא ..... שלו
הוכחת התוספות הרא"ש שאם ברכת המצוות דאורייתא הברכה מעכבת את קיום המצוה ..... שלז
מחלוקת בבלי וירושלמי אם ברכת המצוות דאורייתא או דרבנן ..... שלז
קושיית רעק"א מה חילוק יש בין אילם שתרומתו תרומה לחרש שאין תרומתו תרומה ..... שלז
הטעם שברכת התורה אינה מעכבת ..... שלז
ביאור דברי רש"י שתלה דברי הגמרא אם חיוב הברכה עובר לעשייתן ..... שלח
ביאור קושיית הגמרא דילמא רבי יהודה ..... שלח
ביאור מחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי ..... שלח
כחא דהתירא עדיף ..... שלט
ברכת המזון בלבו ..... שלט
ביאור קושיית הגמרא שלרבי יוסי אפילו בדיעבד לא יצא ..... שלט
ביאור קושיית הגמרא ..... שלט
אם דין השמעה לאזניו לשיטת רבי אלעזר בן עזריה מדאורייתא או דרבנן ..... שמ
הטעם שהשומע מן החרש אינו יוצא מדין הרהור כדיבור ..... שמ
הטעם שקטן אינו מוציא גדול ידי חובתו בקריאת המגילה ..... שמא
תרי דרבנן אינו מוציא חד דרבנן ..... שמא
הטעם שבברכת המזון קטן מוציא אחרים ידי חובה ..... שמא
גדר חיוב קטן במצוות ..... שמא
חילוק בין אם הקטן כבר יצא ידי חובתו ללא יצא ידי חובתו ..... שמב

טו:

הטעם שאינו יוצא בשומע מן החרש ..... שמב
הטעם שמעמידים כרבי יהודה בחסורי מחסרא ..... שמב
קטן שלא הגיע לחינוך מוציא אחרים בדיעבד ..... שמב
זמן חינוך קטן ..... שמג
כדעת מי מעמידה הגמרא למסקנא את המשנה במגילה ..... שמג
הטעם שנאמרה הלכה כרבי יהודה ולא כרבי מאיר ..... שמג
הטעם שלא אמר הלכה כרבי יוסי ..... שמג
ביאור החילוק בין שאר מצוות לקריאת שמע ..... שמג
ביאור החילוק בין ק"ש לשאר מצוות לדברי רב יוסף ..... שמג
מקור לדין צריך שישמיע לאזניו בשאר מצוות ..... שדמ
ביאור שיטת הרי"ף ..... שדמ
אם למסקנת הגמרא דורשים שבדברי תורה צריך שישמיע לאזנו ..... שדמ
יישוב סתירת הרמב"ם בפסק ההלכה בדין חרש ..... שדמ
ביאור תמיהת הגמרא מה ענין שאול אצל רחם ..... שמה
בכוונת הגמרא שיש לדון קל וחומר מרחם ..... שמה
ביאור מעלת ההוצאה בקולי קולות ..... שמו
הוכחה לתחיית המתים מפסוק זה ..... שמו
דין דקדוק באותיותיה נאמר גם בתפילה ובכל קריאת תנ"ך ..... שמו
הטעם שצריך להתיז זיי"ן של 'תזכרו' 'וזכרתם' ..... שמו
נפק"מ אם הוא מדין דקדוק באותיותיה או משום שנשמע כאומר 'תשכרו' ..... שמו
דין דקדק באותיותיה ..... שמו
דין להאריך בדל"ת של 'אחד' הוא מדיני דקדוק באותיותיה ..... שמז
דקדוק באותיותיה כשקוראה בשאר לשונות ..... שמז
עשיית ריוח בין המילים שיכולים להיבלע ..... שמז
ביאור ענין כל המדקדק בק"ש מצננין לו גיהנם ..... שמז

טז.

ביאור דברי הגמרא 'למה נסמכו אהלים' ..... שמח
ביאור דמיון נחלים לתורה ..... שמח
דין טעה ואינו יודע היכן טעה ..... שמח
דין מי שיודע באיזה פסוק או תיבה טעה ..... שמח
דין טעה בפרק ראשון ..... שמט
דין טעה בין פרק לפרק ..... שמט
דין טעה בין כתיבה לכתיבה ..... שמט
ביאור נדון הגמרא בפתח 'למען ירבו ימיכם' ..... שמט
דין בעל הבית בקריאת שמע ..... שנ
ביאור החילוק בין קריאת שמע לתפילה ..... שנ
האם חתן חייב בקריאת שמע של שחרית ..... שנ
'עד מוצאי שבת', האם 'עד' בכלל ..... שנ
ביאור דעת הפוטרים חתן מקריאת שמע שעל המיטה בלבד ..... שנ
סיבת טרדתו של החתן ..... שנ
אם חתן פטור רק מק"ש או מכל המצוות ..... שנא
דברי הרמב"ם שחתן פטור רק כשמקיים מצות פו"ר ..... שנא
סתירת סוגיית הגמרא בסוכה לדין המשנה כאן ..... שנא
ביאור הראיה ממעשה בר"ג ..... שנב
קושיית המהרש"א בדברי התוספות ..... שנב
הטעם שאין כאן משום כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט ..... שנב
טעם ההיתר לתפילה בראש הזית ..... שנב
ביאור החילוק בין האומנין לבעל הבית בדין תפילה בראש הזית ..... שנב
אין בקריאה על האילן משום עמידה במקום גבוה ..... שנג
ביאור הוכחת הגמרא שקראו ק"ש בזמן שעסוקים במלאכתם ..... שנג
ביאור הטעם שהפועלים מפסיקים ממלאכתם כל פרק ראשון ..... שנג
טעמים נוספים מדוע פועלים בטלים ממלאכתם כל פרק ראשון ..... שנג
השתמשות בכהן ..... שנג
ביאור קושיית הגמרא ..... שנג
ביאור החילוק בין עושים בשכרם לעושים בסעודתם ..... שנד
ביאור הטעם שפועלים מברכים ברכות קריאת שמע ..... שנד
דעת הרי"ף והרא"ש שלמסקנת הגמרא אין חילוק בין עושים בשכרם לעושים בסעודתם ..... שנד
אם פועלים מברכים ברכה שלפניה ..... שנה
הטעם שחייבוהו לקרוא ברכה ראשונה כתיקונה ..... שנה
אמירת ברכת הארץ ובונה ירושלים בברכה אחת ..... שנה
בטעם תקנת חכמים לפטור את הפועלים מברכה רביעית ..... שנה
איסור עשיית מלאכה בשעת ברכה ..... שנה
אם פועלים יכולים לזמן ..... שנו
בעל הבית מיסב עמהם מברכים כתיקונה ..... שנו
הטעם שצריך ריבוי מיוחד לפטור חתן ..... שנו
ביאור גירסת התוספות באופן הלימודים ..... שנו

טז:

דין כונס את האלמנה ..... שנז
פטור אבל מתפילין ..... שנז
למדתנו רבינו ..... שנז
טעם ההיתר לרחיצת אסטניס ..... שנז
קבלת תנחומים על עבדים ..... שנז
טבי עבדי כשר הוא ..... שנז
דין קבלת תנחומים על עבד כשר ..... שנח
לא כל הרוצה ליטול את השם ..... שנח
שיטות הראשונים בדין אבילות יום ראשון דאורייתא ..... שנח
סיבת איסור קבלת תנחומים על העבד והטעם שר"ג לא חשש לזה ..... שנח
ברכת אבלים בעבד ..... שנט
הטעם שרבי אליעזר נשמט מתלמידיו ולא אמר להם שיטתו בפירוש ..... שנט
ביאור ענין אמירת 'המקום ימלא חסרונך' על עבדו ושפחתו ..... שנט
ביאור ענין אמירת המקום ימלא חסרונך ..... שנט
נהנה מיגיע כפו ..... שנט
ביאור ענין אין קורין אבות אלא לשלשה ..... שנט
האיסור נאמר רק בתפילה ..... שנט
קושיות מכמה מקומות שקראו 'אבות' לעוד אנשים ..... שנט
אמירת 'מי שברך' ..... שס
חילוק בין שלשת האבות לשבטים ..... שס
הזכרת 'משה רבינו' ..... שס
הטעם שעבדים ושפחות אין קורין אותם אבא פלוני ואמא פלונית ..... שס
הטעם שק"ש נקרא חיים ..... שס
חלב הוא שכר אמירת קריאת שמע ..... שס
בקשתם של התנאים והאמוראים לאחר התפילה ..... שסא
ביאור הבקשה 'שתשכן בפורינו אהבה ואחוה' ..... שסא
ביאור התפילה 'ותרבה גבולינו בתלמידים' ..... שסא
ביאור התפילה 'ותצליח סופנו אחרית ותקוה' ..... שסא
ביאור התפילה 'ותשים חלקנו בגן עדן' ..... שסא
ביאור התפילה 'ותקננו בחבר טוב ויצר טוב בעולמך' ..... שסא
ביאור התפילה 'ונמצא יחול לבבינו ליראה את שמך' ..... שסב
ביאור התפילה 'ותבא לפניך קורת נפשנו לטובה' ..... שסב
ביאור התפילה 'שתציץ בבשתינו' ..... שסב
מידות שהקב"ה מנהיג את העולם ..... שסב
ביאור התפילה 'שלא נחטא ולא נבוש ולא נכלם מאבותינו' ..... שסב
ביאור התפילה 'שתהא תורתך אומנותנו ואל ידוה לבנו ואל יחשכו עינינו' ..... שסב
אמירת 'בזכות תפילת רב' בברכת החודש ..... שסג
ביאור בקשת 'חיים ארוכים' ..... שסג
תפילתו של רב היתה על הענינים הנצרכים בבבל ..... שסג
ביאור בקשת 'חיים שיש בהם יראת חטא' ..... שסג
ביאור בקשת 'חיים שאין בהם בושה וכלימה' ..... שסג
ביאור בקשתו של רב לעושר וכבוד ..... שסג
ביאור הקשר בין 'אהבת תורה' 'ליראת שמים' ..... שסג
ביאור בקשת 'חיים שתמלא לנו את כל משאלות לבנו לטובה' ..... שסג
ביאור תפילתו של רבי 'שתצילנו מעזי פנים ומעזות פנים' ..... שסג
ביאור המשך תפילתו של רבי ..... שסד

יז.

שלום בפמליא של מטה ובפמליא של מטה ..... שסד
ביאור התפילה 'שיהו עוסקין לשמה' ..... שסד
ביאור התפילה 'שתעמידנו בקרן אורה' ..... שסד
כפילות הבקשה ..... שסה
שאור שבעיסה ושיעבוד מלכיות ..... שסה
ביאור תפילת 'אלהי עד שלא נוצרתי' ..... שסה
ביאור המאמר 'עפר אני בחיי' ..... שסה
ביאור החילוק בין בושה לכלימה ..... שסה
בקשת אדם שימעיטו לו יסורים ..... שסה
מחלוקת ראשונים אם אמירת תחנונים קודם אמירת 'יהיו לרצון' או לאחריה ..... שסו
טעם שינוי אמירת מר בריה דרבינא משאר האמוראים ..... שסו
אמירת קדיש קדושה וברכו קודם 'יהיו לרצון' ..... שסו
חילוק בין רע למרמה ..... שסו
ביאור המאמר 'ונפשי כעפר לכל תהיה' ..... שסו
אמירת 'אלהי נצור' בשבת ..... שסז
ענין הקרבת הקרבנות ..... שסז
תענית חלה במחשבה ..... שסז
טעם אמירת ר' יוחנן בסיום ספר איוב ..... שסז
סעודת סיום אחר לימוד נביא ..... שסז
ביאור המאמר 'אשרי מי שגדל בתורה ועמלו בתורה' ..... שסח
ביאור המאמר 'וגדל בשם טוב' ..... שסח
מרגלא בפומיה ..... שסח
ביאור המאמר 'לדעת את דרכי ולשקוד על דלתי תורתי' ..... שסח
ביאור מאמרם של רבנן דיבנה ..... שסח
ביאור המאמר 'לעולם יהא אדם ערום ביראה' ..... שסט
תפילת אביי שיהיה דיבורו בנחת ..... שסט
הטעם ששינה מלשון הפסוק ..... שסט
שלום עם אחיו וקרוביו ..... שסט
טעם הקדמת רבן יוחנן בן זכאי שלום לכל אדם ..... שסט
ביאור המאמר 'תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים' ..... שע
קורא ושונה ובועט באביו וברבו ..... שע
ביאור החילוק בין 'לעושים' 'לעושיהם' ..... שע
לומד שלא לשמה ..... שע
חילוקים נוספים בדין לומד שלא לשמה ..... שע
ביאור דברי המאמר 'העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה' ..... שעא
נהנים מזיו השכינה ..... שעא
ביאור המאמר 'ועטרותיהם בראשיהם' ..... שעא
ביאור המאמר 'גדולה הבטחה שהבטיחן הקב"ה לנשים' ..... שעב
מדוע גדולה ההבטחה לנשים מהאנשים ..... שעב
ביאור קושיית הגמרא נשים במאי זכיין ..... שעב
ביאור בלשון הפסוק כה תאמר לבית יעקב ..... שעב
ביאור הברכה 'עולמך תראה בחייך' ..... שעג
הטעם שלא הזכיר את הידים ..... שעג
ביאור הברכה 'פיך ידבר חכמות' ..... שעג
מסובלים במצוות ..... שעג

יז:

ביאור הגירסא 'אין פרץ וכו' שיצא ממנו דואג' ..... שעג
הטעם שנאמר 'יוצאת' בלשון נקיבה ..... שעג

ילקוט ביאורים

תוכן הביאורים יז:

לשון 'צוחה' על גחזי .... שעג
תלמיד שהקדיח תבשילו ברבים .... שעג
אם יכול אדם לתבוע מזונותיו בשכר המצוות .... שעד
אם מזונותיו של האדם תלוים בזכותו או במזלו .... שעד
מדוע כל העולם ניזון בשביל רבי חנינא ורבי חנינא יש לו רק קב חרובים .... שעד
מהו השיעור 'קב' חרובין .... שעד
אם מותר לתלמיד חכם להתפרנס מאחרים ... שעד
השפע לעולם יורד דרך השביל והצינור של חנינא .... שעה
תלמיד חכם עני .... שעה
מי היו 'גובאי' .... שעה
קושיית הגמרא בדברי רשב"ג .... שעה
בביאור תירוץ הגמרא 'מוחלפת השיטה', איזו שיטה מוחלפת .... שעה
ק"ש בימינו שאין מכוונים כראוי .... שעה
אם רק חתן קורא בזמנינו או כל אדם שהוא טרוד .... שעו
פסק הראשונים להלכה .... שעו
ביאור דברי הרמב"ם שחילק בין יכול לכוין לאינו יכול לכוין .... שעו
השגת הראב"ד על הרמב"ם .... שעו

פרק ראשון - מאימתי

ב.

טעם פתיחת המשניות במצות קריאת שמע וברכותיה

כתב הרמב"ם (הקדמה לפירוש המשניות), שהתחיל רבינו הקדוש את סידור המשניות במסכת זו שנתבארו בו ברכות הנהנין וברכות המצוות[א], ואין לך מצוה שאדם חייב בה בכל יום אלא קריאת שמע בלבד, וראוי הדבר שקודם שישנה דיני ברכות קריאת שמע, יבאר דיני קריאת שמע עצמה, והתחיל לבאר מאימתי קורין את שמע וכן שאר פרטי קריאתה ודיני ברכותיה, ואחר כך חזר לבאר דיני ברכות הנהנין וברכות המצוות[ב].

ורבינו ישעיה האחרון (פסקי ריא"ז הלכה א אות א, הו"ד בשלטי הגבורים אות א) כתב, שמשום 'ראשית חכמה יראת ה'' (תהלים קיא י) התחיל רבינו הקדוש את סדר המשנה ביחודו של הקדוש ברוך הוא, ואמר שחייב אדם לקרוא קריאת שמע, לייחד שמו של הקדוש ברוך הוא ולקבל עליו עול מלכות שמים ועול התורה והמצוות בערב ובבוקר, שנאמר (דברים ו ז) 'ובשכבך ובקומך'[ג].

ובהון עשיר (פ"א מ"א ד"ה קורין) **ובפתח עינים** (ד"ה א"נ) כתבו, שהמצוה הראשונה מן התורה שאדם מתחייב בה כשנעשה בן י"ג שנים, היא מצות קריאת שמע בערבית, והיינו שבליל יום כניסתו לשנת י"ד הוא מתחייב בקריאת שמע, ועל כן פתח בה רבינו הקדוש[ד].

ובתפארת ישראל (הקדמה) כתב לבאר, שהמצוה הראשונה שחלה על האדם היא העסק בדברי תורה, שתלמוד מביא לידי מעשה (קידושין מ:), שאם אין תלמוד, מעשה מנין, ונצטוינו על התלמוד בפסוק 'ושננתם' שבקריאת שמע, ומבואר במנחות (צט:) שבדיעבד בקריאת שמע שחרית וערבית יצא ידי חובת לימוד התורה, ולכן התחיל רבינו הקדוש את המשניות שהם ביאור המצוות, עם ענין קריאת שמע[ה].

ובשפתי חכמים (ד"ה מאימתי) ביאר הטעם שפתח רבינו הקדוש את התורה שבעל פה במצות קריאת שמע, לפי שבזה נמצא שפתיחתה היא מעין פתיחת תורה שבכתב, ובפרט שיש בה שבחן של ישראל שמבואר בחולין (צא:) שחביבים ישראל לפני הקב"ה יותר ממלאכי השרת, שמלאכי השרת אין מזכירים את שמו של הקב"ה אלא לאחר שלש תיבות, ככתוב (ישעיה ו ג) 'קדוש קדוש קדוש ה' צבאות', וישראל מזכירים את שמו אחר שתי תיבות שנאמר (דברים ו ד) 'שמע ישראל ה''. והתורה שבכתב שניתנה לישראל ולא למלאכי השרת, פותחת ב'בראשית ברא אלקים', והרי היא ניתנה לישראל להזכיר את השם אחר שתי תיבות, וכן קריאת שמע ניתנה להזכיר את השם אחר שתי תיבות, הרי שהתורה שבכתב ושבעל פה מתחילים שניהם בשבח של ישראל.

וכתב עוד, שמצות קריאת שמע היא כלי זיינם של ישראל לנצח ולהוושע מאויביהם, כמבואר בסוטה (מב.) בפסוק (דברים כ ג) 'שמע ישראל אתם קרבים היום למלחמה' וגו', שלכך נקט בדבריו 'שמע ישראל', משום שאמר הקב"ה לישראל, אפילו לא קיימתם אלא קריאת שמע שחרית וערבית, אינכם נמסרין ביד האומות, ולכך פתח רבינו הקדוש במצוה זו.

חיוב קריאת שמע מן התורה או מדרבנן

בשלשה הפרקים הראשונים שבמסכת זו נתבארו פרטי דיני מצוות קריאת שמע, ולפנינו יבואר מקור חיוב מצוה זו. נחלקו אמוראים (להלן כא.) האם חיוב קריאת שמע הוא מן התורה. לשיטת רב יהודה בשם שמואל חיוב קריאתה הוא מדרבנן, ומה שכתוב בתורה 'ובשכבך ובקומך' אין הכוונה שצריך לקרוא את שמע, אלא שצריך לעסוק בדברי תורה בין כששוכבים ובין כשעומדים[ו], וכיון שחיוב קריאתה מדרבנן לכך כשהוא מסופק האם קרא קריאת שמע, אינו צריך לקרותה מספק. ולשיטת רבי אלעזר חיוב קריאת שמע הוא מן התורה, ולכך כשמסופק האם קרא קריאת שמע, צריך הוא לחזור ולקרוא כדין ספק בדין תורה. וכתב הרי"ף (שם), שאין הלכה כשמואל שאמר שחיוב קריאת שמע הוא מדרבנן, אלא חיובה מן התורה. וכן פסקו רוב הפוסקים[ז]. אבל התוספות במנחות (מג: ד"ה ולאו) נקטו להלכה שחיוב קריאת שמע הוא מדרבנן[ח].

וקריאת פרשה שלישית של קריאת שמע לדברי הכל חיובה מן התורה כדי להזכיר יציאת מצרים בכל יום, שנאמר (דברים טז ג) 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך'[ט]. ואם הזכיר יציאת מצרים כגון שבירך ברכת 'אמת ויציב', יצא ידי חובת זכירת יציאת מצרים, ושוב אינו מחויב מן התורה לקרוא פרשה שלישית.

והרמב"ם (קריאת שמע פ"א הל' א-ב) כתב', 'פעמיים בכל יום קוראים קריאת שמע בערב ובבקר שנאמר (דברים ו ז) 'ובשכבך ובקומך' בשעה שדרך בני אדם שוכבים וזה הוא לילה, ובשעה שדרך בני אדם עומדים וזה הוא יום. ומה הוא קורא, שלש פרשיות אלו והן 'שמע' (דברים ו ד) 'והיה אם שמע' (דברים יא יג) 'ויאמר' (במדבר טו לז)'[יא].

איזה פרשיות שבקריאת שמע חיוב קריאתן הוא מן התורה

נחלקו הפוסקים אלו פרשיות חיוב קריאתן הוא מן התורה[יב]. **הרשב"א** (להלן כא. ד"ה ממאי, שו"ת ח"א סי' שכ) כתב, שרק פסוק ראשון חיוב קריאתו הוא מן התורה, ושאר הפרשיות של קריאת שמע חיוב קריאתן הוא מדרבנן. **ותלמידי רבינו יונה** (להלן טו. ד"ה וממתוק, כא: ד"ה אוכל) כתבו בשם רבם, שכל פרשה ראשונה חיוב קריאתה הוא מן התורה, ושאר הפרשיות חיוב קריאתן הוא מדרבנן. וכתב **הפרי חדש** (או"ח סי' סז ד"ה מעתה), שגם פרשת והיה אם שמוע חיוב קריאתה הוא מן התורה[יג].

הטעם ששנה התנא 'קורין' בלשון רבים

מאימתי קורין את שמע בערבין[יד]. **הריטב"א** (מגילה ב. ד"ה מגילה) דקדק, מדוע במשנתנו שנינו 'קורין' בלשון רבים, ובמגילה (ב.) שנינו מגילה 'נקראת'. וכתב לבאר, שלגבי קריאת שמע נקט התנא לשון רבים מפני שצריך שכל אחד יקרא בעצמו, שאין אדם יוצא ידי חובת מצות קריאת שמע במה שישמענה מחברו מדין שומע כעונה[טו]. אבל לגבי מגילה נקט התנא 'נקראת' בלשון יחיד, משום שהאחד קורא ומוציא את כולם ידי חובתם. וכן כתב **בשנות אליהו** (ד"ה קורין)[טז]. אמנם **במשנה ברורה** (סי' סא סק"מ) כתב, שרוב **האחרונים**

א. **והוא** משום שהרופא הבקי כשירצה לשמור בריאות הבריא על תכונתה שהיא עומדת עליו, יקדים תיקון המזון בתחילת רפואותיו, ועל כן התחיל התנא במסכת ברכות, שכל מי שיאכל אין לו רשות לאכול עד שיברך. אחר כך ראה לתקן דבריו כדי שלא יהיה חסר בענין מן העניינים, ולפיכך דיבר על כלל הברכות שאדם חייב בהן. ב. **ראה** בצל"ח (ד"ה מאימתי) שדן לפי דברי הרמב"ם מדוע פתח רבי בקריאת שמע ולא בתפילה. ועיין שם שכתב ביאור נוסף, שמפני שרצה רבי לעשות נחת רוח למשה רבינו פתח בדברי רבי אליעזר שהוא מזרעו, כמבואר במדרש (ילקוט שמעוני פר' חקת רמז תשנט). אמנם כתב שביאור זה הוא רק אם נאמר שדין תחילת זמן קריאת שמע של ערבית הוא מדברי רבי אליעזר, ותלוי דבר זה בשני תירוצי הגמרא להלן (ג.). וראה עוד בפתיחת הצל"ח למסכתין, שהרחיב לבאר טעם פתיחת המשניות בענין קריאת שמע. וראה בחדשים גם ישנים (בפתיחה) שביאר בהרחבה דקדוקים שונים בפתיחת המסכת. ג. **בעין** זה ביאר בחדושי הרי"מ (ד"ה מאימתי) לפי מה שאמר רבי יהושע בן קרחה (להלן יג.) ש'שמע' קדמה ל'והיה אם שמוע' כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים ואחר כך יקבל עליו עול מצוות, כמו כן פתח התנא תחילה בעול מלכות שמים ופירש אחר כך את המצוות. ד. **וכן** כתב החידושי הרי"מ (שם). ובארץ צבי (שו"ת, ח"א סי' טו ד"ה אך) הקשה, שהרי אפשר שיעשה מצוה אחרת בלילה משיגדיל קודם שיתפלל, כגון שנזדמן לו ליתן פת לעני או לבקר חולים או שאר מצוה וכדומה. ועיי"ש מה שתירץ. וראה בפרדס יוסף (בראשית ה כו) שדן בזה [וכעין דברי האחרונים, כתב המהרי"ל דיסקין (הו"ד בספר באר רא"י עמוד שג) בביאור תירוץ הגמרא להלן בסמוך שהתנא הקדים של ערבית כדרך הכתוב במעשה בראשית]. ובדברי פנחס (לימעטבריס, סי' ב ד"ה ובסגת) הביא דברי הבית הלוי שנחלק בזה. וראה בזה להלן בסמוך בדברי התפארת ישראל. וראה עוד בזה בבית משולם (על המשניות ד"ה עד סוף). ה. **וראה** במסגרת זהב (במשניות, על התפארת ישראל שם) שהאריך לדון בדברי התפארת ישראל. ו. **כתבו** תלמידי רבינו יונה (להלן כא. ד"ה אמר), שלשיטה זו צריך לקרוא בבוקר ובערב איזה דבר מן התורה, ואין חיוב מן התורה לקרוא דווקא את שמע, ויכול לקרוא מה שירצה, וחכמים חייבו לקרוא דווקא פרשיות קריאת שמע. וכן כתב השאגת אריה (שו"ת, סי' א), והביא הרבה ראיות לזה. וראה בפני יהושע (ד"ה ולכן) שהרחיב לפי זה ליישב את כל הסוגיות. ז. **עיין** שאגת אריה (שם) הטעם שפסקו שחיוב קריאת שמע הוא מן התורה. ח. **ראה** בזה בפני יהושע (ד"ה מאימתי). וראה בקרן אורה (להלן ג. ד"ה באמת) שהאריך לבאר מקור חיוב קריאת שמע. ט. **על** פי המשנה (להלן יב:). באור שמח (קריאת שמע פ"א ה"ג) פירש, שהרמב"ם סובר שמצות הזכירה שבכל יום ויום היא מדרבנן. וכדבריו כתב בשאילת דוד (שו"ת, או"ח סי' א). י. **על** פי המשנה לקמן (י:). יא. **ובדברי** ירמיהו (קריאת שמע שם) כתב לדון אם מצות קריאת שמע תלויה במה שהוא יום ולילה, או בשעת שכיבה וקימה, ועיין שם שהביא דברי הראשונים שנחלקו בזה. וראה עוד בפרטי מצות קריאת שמע וגדריה, בילקוט ביאורים (להלן י:) במשנה. יב. **לשיטת** רבי אלעזר שחיוב קריאת שמע הוא מן התורה, כמבואר לעיל בסמוך. יג. **עיין** מנחת כהן (מבוא השמש מאמר ב פי"ג) ושאגת אריה (שו"ת, סי' ב) שהאריכו בזה. יד. **בענין** התחלת המשניות באות מ', ראה תויו"ט (עוקצין פ"ג מי"ב ד"ה אמר ר"ש) וחתם סופר (ד"ה מאימתי). והמפרשים ביארו בכמה דרכים הטעם שנקט התנא הלשון 'מאימתי' ולא 'ממתי', ראה בערוך, הפלאה שבערכין (ערך מתי), יש סדר למשנה (על המשניות ד"ה מאימתי), מלאכת שלמה (ד"ה מאימתי), קדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה מאימתי), שנות אליהו ומגיד תעלומה ויפה תלמוד (ד"ה מאימתי), סדר הדורות תנאים ואמוראים (אות י - רבינו יהודה הנשיא) מהקדמת ספר באר אברהם בשם בעל מגלה עמוקות, מתא דירושלים (על ירושלמי מועד, בהקדמה) ומגדים חדשים (ד"ה מאימתי). וראה עוד בפרחי כהונה (ד"ה מאימתי) בביאור לשון 'מאימתי' בדרך רמז. ובביאור תיבת 'בערבין' עיין שושנים לדוד (ד"ה בערבית), שנות אליהו (ד"ה בערבין) ותוספות חדשים (על משניות ד"ה בערבית) בשם האדרת אליהו. ובמשניות הנוסח 'בערבית'. טו. **וכתב** שכן הוא בירושלמי (פ"ג ה"ג) [אמנם עיין בפני משה (שם) שפירש את דברי הירושלמי בענין אחר]. וכתב המהר"ם אלשאקר (שו"ת, סי' ו), שאע"פ שבכל התורה שומע כעונה ויוצא יד"ח כששומע מחבירו, מכל מקום בקריאת שמע אינו יוצא יד"ח בשמיעה מחבירו, משום שכתוב 'ודברת בם'. טז. **והוסיף** לבאר הטעם שבמשנה להלן (יא.) לגבי ברכות קריאת שמע שנינו 'בשחר מברך שתים לפניה' לשון יחיד, מפני שבברכות קריאת שמע יכול אחד לברך ולהוציא את כולם ולכן שנה התנא בהן לשון יחיד, אבל קריאת שמע צריך כל אחד ואחד לקרוא ואינו יוצא בקריאת חבירו, ולכן שנינו בה לשון רבים. ובחשק שלמה (ד"ה מאימתי) כתב לחלק, שדווקא כשקורא בעל פה אינו מוציא את חבירו ידי חובתו. וראה במענה אליהו (שו"ת, סי' כה ד"ה ומש"כ) שדחה דברי החשק שלמה. וראה מגדים חדשים (ד"ה קורין) מה שיש לדון בכוונת השנות אליהו.

סוברים שאפילו בקריאת שמע יוצא אדם ידי חובתו על ידי חבירו שמכוין להוציאו יד"ח.

ובגפי אש (פ"א מ"ד ד"ה בספר) תמה על דברי השנות אליהו, שלכאורה לפי דבריו היה ראוי שבמשנתנו יכתוב התנא לשון יחיד להשמיענו שכל יחיד ויחיד צריך לקרוא[יז].

האם המשנה משמיענו שצריך לקרוא פסוק ראשון בקול רם

קורין את שמע[יח]. בתפארת ישראל (פ"א יכין אות א) כתב, ש'קורין' הוא לשון הרמת קול, ומבואר מלשון המשנה שמצוה לקרוא את הפסוק הראשון של קריאת שמע בקול רם, כדי לעורר הכוונה[יט], והיינו כמו 'וקראתם דרור' (ויקרא כה י)[כ]. **ובתוספות אנשי שם** (על המשניות שם) דחה דיוק התפארת ישראל, שאפשר שהכוונה לקריאה סתם, שגם על הקריאה בעל פה שייך לשון זה, כיון שקורא את הכתוב בתורה.

הטעם שנקט התנא ענין כניסת הכהנים לאכול בתרומה

משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן. בברייתא לקמן (ע"ב) שנינו, שלדעת חכמים זמן קריאת שמע הוא משעה שהכהנים זכאין לאכול בתרומתן, סימן לדבר צאת הכוכבים. ולפי רבי מאיר זמן הקריאה הוא משעה שבני אדם נכנסים לאכול פתן בערבי שבתות. ועוד שנינו בברייתא שלרבי חנינא הזמן הוא משעה שהעני נכנס לאכול פתו במלח, וביארו **התוספות והרשב"א** (שם ד"ה משעה)[כא], שממה שלא שנינו 'משעה שהן אוכלים' אלא 'נכנסים לאכול', משמע שאחרים מתקנים להם והם קורים קריאת שמע בשעה שאחרים מכינין להם, והיינו משום שאסור לאכול קודם קריאת שמע, כמבואר לקמן (ד:). וכתב **המהרש"א** (להלן ע"ב בתוס' שם), שעל לשון משנתנו לענין כניסת הכהנים אין לדקדק איך יאכלו אז תרומה כיון שאסור להתחיל בסעודה, שיש לומר שהכוונה היא משעה שהכהנים מותרים לאכול בתרומה ואין להם טומאה עוד[כב], ומיהו אסורים הם להתחיל בסעודה משום זמן קריאת שמע[כג]. **ובשושנים לדוד** (ד"ה נכנסים) כתב, שבמשנתנו אין לדקדק בלשון 'נכנסים', שכיון שלגבי אכילת תרומה כתוב 'למשחה' (במדבר יח ח) דהיינו לגדולה, אם כן הדבר פשוט שצריך הכנה לאכילתו כאכילת המלך, ובשעת הכנת הסעודה, יקראו קריאת שמע[כד].

ובהון עשיר (ד"ה נכנסים) ביאר שהתנא נקט לשון כניסה, משום שמדובר בכהנים טמאים שנטהרו, שהותרו ליכנס במחנה שהיו אסורים בו כשהיו טבולי יום[כה].

ובתפארת ישראל (פ"א יכין אות ב) ביאר שהלשון 'נכנסים', היינו שהכהנים נכנסים לעיר, שהמקוואות שלהם היו בשדות כמבואר בנדה (סו:)[כו], והטמאים היו רגילים לטבול סמוך לבין השמשות[כז], כדי שלא יצטרכו לדקדק ולשמור כל היום בטהרה[כח], ולכך כשעולים מטבילתן ומסתפגין ונכנסים לעיר כבר העריב שמשם שהוא צאת שלשה כוכבים, והוא הזמן לקרוא קריאת שמע.

ועוד ביאר (שם אות ג) הטעם שלא אמר התנא משעה 'שאוכלים', שהרי הכהנים צריכים לקרוא קריאת שמע קודם אכילתם, ולכך הם קוראים אותה בכניסתם, שמותר לקרותה כשהוא מהלך, חוץ מפסוק ראשון, כמבואר לקמן (יג:)[כט].

האם מותר לאכול תרומה קודם קריאת שמע

שם. בגמרא לקמן (ד:) מבואר שאסור לאכול קודם קריאת שמע[ל]. ומדברי **המהרש"א** (להלן ע"ב בתוס' ד"ה משעה) מבואר שכמו כן אסור לכהנים לאכול תרומה קודם קריאת שמע, וכוונת משנתנו היא, משעה שהכהנים מותרים לאכול בתרומה ואין להם טומאה עוד.

והצל"ח (ד"ה משעה) כתב להסתפק, שאפשר שהכהנים מותרים לאכול תרומתן אפילו בזמן קריאת שמע, כיון שאכילת תרומה מצוה היא כעבודת עבודה במקדש, ומצינו שרבי טרפון ביטל זמן בית המדרש בשביל אכילת תרומה, כמבואר בפסחים (עג.)[לא].

ובפנים יפות (ויקרא כב ז) כתב לפרש משנתנו, על פי הדין שאם התחיל לאכול בהיתר קודם שהגיע זמן קריאת שמע[לב], אינו צריך להפסיק אכילתו[לג], אם כן יש לומר שהכהנים התחילו סעודתם בהיתר דהיינו מן החולין, וכשהגיע צאת הכוכבים אוכלים תרומתם קודם שיקראו קריאת שמע[לד].

בביאור לשון המשנה ש'הכהנים' אוכלים בתרומתן

שם. דקדק **הצל"ח** (ד"ה שהכהנים), למה הוצרך לומר 'הכהנים', שהיה די לומר משעה שנכנסים לאכול בתרומה והדבר פשוט שהם כהנים, שהרי הזר אסור בתרומה. וכתב ליישב, לפי מה שביאר (ד"ה משעה) שהכהנים מותרים באכילת תרומה אף משהגיע זמן קריאת שמע, לפי שהיא מצוה חשובה כעבודה במקדש, ואם כן לכך שנה התנא 'הכהנים', שלא נפרש שדין משנתנו הוא בכהנות הנכנסות לאכול בתרומתן, שהן ודאי מותרות לאכול מיד, שהן פטורות מקריאת שמע כמפורש במשנה (להלן כ.), ולזה משמיענו התנא שאפילו 'כהנים' זכרים מותרים.

ועוד כתב שיש לפרש להיפך, שנשים ודאי אסורות לאכול בשעת צאת הכוכבים, שאף שהן פטורות מקריאת שמע הן חייבות בתפלה, והרי כשהגיע הזמן גם משום תפלה אסור לאכול שלא גרע מתפלת מנחה[לה]. ועוד, שעל כל פנים הן חייבות בזכירת יציאת מצרים, כמבואר **במגן אברהם** (סי' ע סק"א), ולהסובר שמזכירים יציאת מצרים בלילות, הרי זו מצות עשה שאין הזמן גרמא ונשים חייבות בה, ואם כן הן אסורות לאכול עד שיאמרו 'אמת ואמונה', ודווקא כהנים זכרים מותרים, שבהם נאמר (במדבר יח ז) 'עבודת מתנה אתן את כהונתכם', שממנו למדו (פסחים עג.) שהיא נחשבת כעבודה, אבל לגבי נשים לא שייך כן.

בכוונת לשון המשנה 'בתרומתן' שלהם

בתרומתן[לו]. בתויו"ט (פ"א מ"א ד"ה בתרומתן) דקדק בלשון בתרומתן, שלכאורה היה לתנא לומר 'בתרומה'. וכן יש לדקדק בלשון הברייתא (להלן ע"ב) משעה שבני אדם נכנסין לאכול 'פתן' בערבי שבתות. וביאר, שבברייתא הכוונה היא שבערבי שבתות הכל מוכן לאכול, ולכך נקט לשון 'פתן' שהוכן להם ואינם חסרים כלום. וכן הלשון 'תרומתן' היינו שהיא מוכנת לפניהם, ואינה מחוסרת אלא אכילה[לז]. ובהג"ה בדברי התויו"ט ביאר, שהתנא נקט 'תרומתן' כלשון הפסוק (ויקרא כב ז) 'כי לחמו הוא'.

והרמ"ע מפאנו (שו"ת, סי' א) כתב, שדווקא בתרומת דגן תירוש ויצהר ראשי הכהן לאכול אף שהוא מחוסר כיפורים, אבל המורם מתודה וחזה ושוק אסור למחוסר כיפורים לאכול כל זמן שלא הביא קרבנו. **ובבית שאול** (לבעל ה'שואל ומשיב', על המשניות) כתב, שלפי זה יש ליישב את דקדוק התויו"ט, מדוע נקט התנא 'בתרומתן', שבא למעט המורם מתודה[לח]. וסיים שדבריו מחודשים וצריך למצוא להם מקור. אכן **בשנות אליהו** (להגר"א ד"ה בתרומתן) כתב לפרש כן לשון משנתנו[לט].

ובהון עשיר (פ"א מ"א ד"ה בתרומתן) ביאר, שהכוונה היא שבתרומה שלהם, אינם מצפים לשולחן חבריהם הצריכים להתאחר מזמן זה, אלא הם אוכלים משלהם, שמן הסתם מחמת חשק קיום המצוה של אכילת תרומה, שהיא עבודה (פסחים עג.), והיה אסור להם עד עתה לאוכלה, אינם מאחרים זמן אכילתם משעה שחזרו להיתרם.

והרש"ש (ד"ה לאכול) כתב, שהלשון 'בתרומתן' בא למעט תרומת מעשר של דמאי, שמבואר **בטור** (יו"ד סי' שלא) שמוכרה לכהן, ואם כן אינה בכלל

יז. **ואילו** לגבי ברכות של קריאת שמע (להלן יא.) היה לו לכתוב לשון רבים כיון שהרבים יכולים לברך כאחד, על ידי שאחד מוציאם ידי חובתם. ועיי"ש עוד מה שתמה על דבריו, וביאר באופן אחר. וראה בזה בילקוט ביאורים להלן (יא. בענין 'הטעם שנקט התנא לשון יחיד'). יח. **ראה** חידושי הרי"מ (ד"ה קורין - הלשון) בביאור הלשון 'קורין את שמע'. יט. **ומבואר** בטור (או"ח סי' ס) שבפסוק ראשון צריך לכוין לצאת. ועיין שם שכתב שצריך לעורר הכוונה בפסוק שיקראו אחרינו בשעה האחרונה שנחיה בעולם הזה. כ. **ועיי"ש** שביאר, שהרי אי אפשר לפרש מלשון קריאת שם, וכן אי אפשר מלשון קריאה בספר, שהרי מותר לקרותה בעל פה. כא. **עיין** שם בתוספות שביארו כן רק לגבי השיעור משעה שהעני נכנס לאכול. כב. **מה** שאין כן בלשון הברייתא 'משעה שבני אדם נכנסים לאכול פתן בערבי שבתות', שאינו מענין טהרה מטומאה, דקדקו הראשונים בלשון כניסה. כג. **וראה** להלן בסמוך (בענין 'האם מותר לאכול תרומה קודם קריאת שמע') שהצל"ח (ד"ה משעה) כתב ליישב דקדוק המהרש"א, שאפשר שמותר לאכול תרומה קודם קריאת שמע. ועוד כתב הצל"ח (להלן ע"ב בתוס' ד"ה משעה), שלפי מה שכתב המג"א (סי' רלה סק"ד) בשם הטור שדווקא לקבוע סעודה אסור, אבל טעימה מותר, אם כן הכהנים נכנסים לאכול אכילת עראי ואח"כ יקראו קריאת שמע. וראה במעון הברכות (ד"ה מאימתי) שיש לפרש משנתנו בתרומת פירות, ואם כן מותר לאכול הרבה ממנה, שהוא נחשב כטעימה. ובתוס' רעק"א (אות ג) דייק מדברי המהרש"א (להלן ע"ב בתוס' ד"ה משעה) שאפילו טעימה אסור קודם קריאת שמע. וראה בתפארת ישראל (פ"א בועז אות א) שדן בדבריו. וראה מסגרת זהב (במשניות, שם) שהאריך לדון בדברי רעק"א והתפארת ישראל. כד. **וראה** עוד בזה בשפת אמת (ד"ה מאימתי). ובעיקר דין אכילת תרומה קודם קריאת שמע, ראה להלן בסמוך (בענין 'האם מותר לאכול תרומה קודם קריאת שמע'). כה. **ועוד** רמז לנו, שהאיש המטהר נקרא 'נכנס' לקדושה, והיינו שהטמא נחשב ליוצא מהקדושה, שהטהרה תלויה ברשות היחיד, ושורש הטומאה הוא רשות הרבים, כנודע. כו. **שדווקא** כשהם מחוץ לעיר הם כשרים, אבל בתוך העיר יש לחשוש שהם שאובים ופסולים. כז. **כן** משמע לקמן (ע"ב) ובשבת (לה.). כח. **וכן** כתב המאירי (להלן ע"ב ד"ה ונמצא) שסיבת איחורם היא שמא יטמאו אחר טבילתם ונמצא שטבלו בחינם. כט. **וכתב**, שלא אמר התנא משעה ש'רשאים' לאכול [ואינם אוכלים אלא לאחר קריאת שמע], משום שענין הכניסה הוא סימן ברור לשעת צאת הכוכבים. ל. **ראה** תוספות (להלן ד: ד"ה וקורא). ובדברי דוד (להלן ד: ד"ה חכמים) כתב, שלשיטת רש"י אין איסור לאכול לפני קריאת שמע של ערבית. לא. **ובדברי** הצל"ח ראה באר אברהם (אבלי, להלן ע"ב בהערות באר בשדה אות כג), מענה אליהו (שו"ת, סי' כה), חידושי הרי"מ (ד"ה והיה) ושפת אמת (ד"ה מאימתי). לב. **עיין** תוספות חדשים (פ"א מ"א ד"ה עד) ותוספות אנשי שם (שם) האם חצי שעה קודם צאת הכוכבים אסור לאכול. לג. **עיין** שו"ע (או"ח סי' רלה ס"ב) ומשנה ברורה (שם ס"ק כא). לד. **ועיין** שם שמיישב בזה את קושיית המהרש"א (להלן ע"ב בתוס' ד"ה משעה), שהובאה לעיל בסמוך. וראה עוד בדברי תורה (תאומים, קריאת שמע פ"א ה"ט ד"ה ועוד) שביאר שמשנתנו מדוברת בתלמיד חכם, שהרי אין נותנים תרומה אלא לכהן המחזיק בתורת ה', ואם כן בודאי כבר התפלל וקרא קריאת שמע בעונתה, שאין לו לסמוך על קריאת שמע שעל המיטה. וראה עוד בזה ביש סדר למשנה (על המשניות, ד"ה משעה). וראה להלן (ע"ב) בעניין 'מדוע לא הקשו התוספות על משנתנו שאסור לאכול משהגיע זמן קריאת שמע' מה שהתבאר עוד בזה. לה. **ראה** בזה במגן אברהם (סי' רלג ס"ק טו). לו. **בטעם** תוספת האות בי"ת בתיבת 'ב'תרומתן, ראה מגדים חדשים (ד"ה לאכול). לז. **ראה** בכתר המלך (קריאת שמע פ"א ה"ט) שדן בדברי התויו"ט. לח. **ועיין** שם שכתב ליישב לפי זה את קושיית התוספות (ד"ה והא). לט. **והרש"ש** (ד"ה לאכול) הקשה, שהרי מבואר בנדרים (יב:) שתרומת לחמי תודה, תרומתו היא.

'תרומתן', כיון שצריך לקנותה בדמים, ומשום שהיא מדרבנן הרי היא נאכלת אף בין השמשות שהוא ספק דרבנן, ואינו צריך להמתין שיעריב השמש[מ].

הטעם שתלה התנא דין קריאת שמע באכילת תרומה על ידי הכהנים

שם. בגמרא להלן בסמוך מבואר, שמשום שרצה התנא להשמיענו שאף כהנים מחוסרי כפרה אוכלים תרומתן משעת צאת הכוכבים, לכך תלה את זמן קריאת שמע בדין זה. ובמפרשים מצינו שביארו בכמה דרכים הטעם שתלה התנא דין קריאת שמע באכילת תרומה על ידי הכהנים. **בתויו"ט** (עוקצין פ"ג מי"ב ד"ה אמר ר"ש) כתב לבאר מה שסיום המשניות (עוקצין שם) הוא בדברי רבי שמעון בן חלפתא, שלא מצא הקדוש ברוך הוא כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום, שנאמר (תהלים כט יא) 'ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום', והיינו שראויה כל חתימה שתהא בשלום, כמו שסדרו אנשי כנסת הגדולה בתפלה, ועל כן כמו שהעבודה היא התפלה נחתמת בשלום, כך התורה ראויה שתהא חתימתה בשלום. וכן בתורה כשציוה הקדוש ברוך הוא לברך את עמו ישראל ע"י כהנים, חתם ברכתם בשלום. וחתימת המשניות היא מעין הפתיחה, ששנינו מאימתי קורין את שמע בערבית משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן, והם המברכים את עמו ישראל בשלום, ונתכוין התנא שיהיו הפתיחה והחתימה שוים לטובה ולברכה. **ובהון עשיר** (פ"א מ"א ד"ה לאכול) ביאר, שמצות קריאת שמע היא ראשית כל המצוות, ולכך רצה התנא לתלות זמנה באכילת תרומה הנקראת 'ראשית' (דברים יח ד). ועוד נתכוין לרמוז, שמצוה זו של קריאת שמע היא הראשית המובחרת מכל המצוות, כמו שתרומה היא ראשית המובחר שבתבואה, ככתוב (במדבר יח יב) 'וכל חלב תירוש ודגן ראשיתם אשר יתנו לה' וגו'', שהרי עיקר קריאת שמע היא קבלת עול מלכות שמים, וכשם שאי אפשר לגורן שתיעקר אלא אם כן נתרמה ממנו תרומה גדולה (ירושלמי מעשרות פ"ג ה"א), כך אי אפשר לו לאדם לקבל עליו עול מצוות אלא אם כן כבר קיבל עליו עול מלכות שמים תחלה, שכל המצוות תלויות בה[מא].

יישוב המנהג שהיו קוראים קריאת שמע מבעוד יום

משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן. שיעור זמן כניסת הכהנים לאכול בתרומתן הוא בצאת הכוכבים, כמבואר בגמרא בסמוך, ומשעה זו ואילך אפשר לקרוא קריאת שמע של ערבית. והביא **רש"י** (ד"ה עד) מה שהיה נהוג בזמנם, שהיו קוראים קריאת שמע ומתפללים ערבית בבית הכנסת מבעוד יום לפני צאת הכוכבים, והקשה רש"י, איך היו יוצאים בזה ידי חובת קריאת שמע, והלא במשנתנו מבואר שזמנה מצאת הכוכבים[מב].

ומצינו בראשונים שתירצו בשלשה דרכים[מג]: א. רש"י ועוד ראשונים[מד] תירצו, שאין יוצאים ידי חובת קריאת שמע בקריאתה בבית הכנסת, והטעם שקוראים אותה הוא בשביל לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה[מה], ובקריאת שמע שעל המיטה שקוראים פרשה ראשונה, מקיימים מצות קריאת שמע[מו].

ב. רבינו תם (בתוס' ד"ה מאימתי) תירץ, שאנו סוברים כרבי יהודה (להלן כו.) שזמן תפילת המנחה עד פלג המנחה, דהיינו עד שעה ורביע, קודם השקיעה. ומשעה זו מתחיל זמן תפילת ערבית[מז], ולדעתו מפלג המנחה הוא זמן קריאת שמע.

ג. ר"י (בתוס' שם) **ובעל המאור** (ד"ה ולענין) תירצו, שאנו סומכים על התנאים שהובאו בברייתא להלן (ע"ב) הסוברים שתחילת הזמן של קריאת שמע בערבית הוא לפני צאת הכוכבים[מח].

ביאור דברי הירושלמי בטעם קריאת שמע בבית הכנסת

שם. רש"י (ד"ה עד) הביא מה שאמרו בירושלמי (פ"א ה"א), **שאם קרא קריאת שמע קודם צאת הכוכבים לא יצא ידי חובתו, ומה שקוראים[מט] אותה בבית הכנסת הוא כדי לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה[נ]**, וביאר רש"י, שכוונת הירושלמי היא שאין יוצאים ידי חובתם בקריאת שמע שבבית הכנסת. **והתוספות** (ד"ה מאימתי) דחו פירושו[נא], וביארו שכוונת הירושלמי היא שהיו קוראים קריאת שמע לפני התפילה כמו שאנו רגילים לומר 'אשרי', וטעם קריאתה הוא כדי לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה.

וכתב הפני יהושע (בתוס' שם, בא"ד והא), שלפירוש התוספות צריך לומר שדברי הירושלמי הם לגבי תפילת המנחה, שהיו קוראים קריאת שמע קודם תפילת המנחה כמו שאנו אומרים 'אשרי'[נב]. וכן כתבו **הראבי"ה** (סי' א) **והסמ"ג** (עשין יח), שהיו קוראים את שמע קודם תפילת המנחה.

אבל במעדני יום טוב (על הרא"ש, אות י) הוכיח מדברי הירושלמי שהיו קוראים כן לפני תפילת ערבית, שממה שהקשו בירושלמי איך קוראים מבעוד יום, משמע שהיה הירושלמי סבור שקוראים כן משום מצות קריאת שמע של ערבית[נג]. וכן כתב **בשבלי הלקט** (הלכות תפילה סי' מח) שהיו קוראים אותה לפני תפילת ערבית.

להסוברים שיוצאים ידי חובה בקריאת שמע שעל המיטה האם צריך לברך

שם. הרשב"א (ד"ה ולענין) הביא בשם **תוספות**, שלשיטת רש"י שאנו יוצאים ידי חובה בקריאת שמע שעל המיטה, אם כן קודם קריאת שמע שעל המיטה צריך לברך 'אשר קדשנו במצותיו וצונו לקרות את שמע', וכתב שכן כתבו **רב עמרם והר"ר יצחק ב"ר אשר**.

אבל תלמידי רבינו יונה (ד"ה וכתב) כתבו בשם רבם שאין לברך ברכה זו, שלא מצאנו בשום מקום נוסח ברכה זו, ונכון יותר שיברך ברכת 'אהבת עולם' שנתקנה על קריאת שמע[נד].

ובפירוש הרשב"ץ (ד"ה ונראה) כתב שלא יברך כלום, שעל מצות קריאת שמע לא תיקנו ברכה, והברכות שלפני קריאת שמע לא נתקנו על קריאת שמע, אלא הן ברכות בפני עצמן[נה].

הטעם שיש ליזהר שלא לסמוך על קריאת שמע שעל המיטה

שם. כתבו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה ואיפסיקא), שבקריאת שמע בבית הכנסת אין יוצאים ידי חובת קריאתה, אלא קוראים אותה בשביל לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה, והיינו כדברי רש"י. וכתבו עוד (ד"ה וכיון), שלא יסמוך על

מ. ועיין צל"ח (ד"ה לאכול) מה שכתב לדון ביישוב לשון המשנה. **מא. ועיין** עוד בזה במשנת חכמים (אגיגה, המעלה הכ"ג אות תקמה, והו"ד בחדשים גם ישנים הלכה א אות כא), עטרת ראש (ד"ה והנה דברים) [הובא באסיפת זקנים החדש ח"ב], פני יהושע (ד"ה מאימתי), חידושי הרי"מ (ד"ה משעה, ד"ה בתרומתן), חתם סופר (ד"ה מאימתי), אהבת איתן (על העין יעקב ד"ה מאימתי), גליוני הש"ס (ד"ה מלתא) ואגלי טל (הקדמה, ד"ה ראיתי). **מב. הפני** יהושע והצל"ח (ברש"י שם) תמהו, מדוע כתב רש"י ענין זה על דברי המשנה 'עד סוף האשמורה הראשונה', והיה לו לכתוב כן על תחילת דברי המשנה 'משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן'. וביאר הפני יהושע, שהיה אפשר לומר שמה ששנינו שתחילת זמן קריאת שמע מצאת הכוכבים, היינו לכתחילה, אבל בדיעבד גם קודם צאת הכוכבים יצא, מפני שיש אנשים שמקדימים לשכב והוא זמן שכיבה בדיעבד, ואם כן מיושב מנהג המקדימים בשעת הדחק לקרוא קודם צאת הכוכבים, אמנם כיון ששנינו שסוף זמן קריאתה הוא בסוף האשמורה ראשונה אפילו בדיעבד [וכפי שמוכח בהמשך המשנה, שהרי רק לפי שיטתו הורה רבן גמליאל לבניו שיקראו קריאת שמע עד עלות השחר], והיינו משום שאף שיש יחידים המתחילים לשכב אחר זמן זה, מכל מקום זמן שכיבה נקבע רק לפי רוב העולם, מזה דקדק רש"י שאף תחילת הזמן מעכב בדיעבד, ולפי זה הקשה על מה שאנו נוהגים לקרותה קודם זמנה. וראה בצל"ח שביאר באופן אחר. **מג. בדברי** רב האי גאון (הובאו דבריו להלן בענין 'האם עדיף להתפלל בציבור מלסמוך גאולה לתפלה') משמע שאם אפשר לשנות את המנהג, עדיף לשנות. **מד. הרשב"א** (ד"ה ולענין) הביא שכן תירצו הגאונים והרב רבי יצחק אבן גיאת. וכן תירץ הראב"ד בהשגות על בעל המאור (ד"ה ולענין), ופירש שמה שקוראים בבית הכנסת הוא בשביל שהעם שבשדות היו באים לבתיהם והם עייפים, וכדי שלא יאכלו קודם קריאת שמע ותפילה ומתוך שהם עייפים ישנו ויפסידו קריאת שמע ותפילה, התקינו שיהיו קוראים בבית הכנסת שלא יפסידו לגמרי קבלת מלכות שמים בקריאת שמע, וגם התקינו לברך ברכות קריאת שמע כדי שיסמכו גאולה לתפילה, אבל החכמים חוזרים וקוראים אותה משתחשך. **מה. כתב** המרומי שדה (ד"ה ומש"כ), שהטעם שרש"י לא פירש שקוראים את שמע בבית הכנסת כדי לסמוך גאולה לתפילה, משום שרש"י לשיטתו שכתב (להלן ל. ד"ה ולעביד) שלפני זמן קריאת שמע אין חיוב לסמוך גאולה לתפילה. אמנם בהשגות הראב"ד (על הרי"ף ד"ה ויש מפרשים) ובמאירי (ד"ה ולגוף) כתבו, שקוראים בבית הכנסת לסמוך גאולה לתפילה, והמאירי פירש שזהו הטעם שכתב הירושלמי 'לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה' שיעמדו בתפילה מתוך הגאולה. וראה בהערה להלן בסמוך שהובאה מחלוקת ראשונים בקורא קריאת שמע בברכותיה שלא בזמנה ומתפלל, האם נחשב סמיכת גאולה לתפילה. **מו. רבינו** חננאל (ד"ה מאימתי) כתב, שצריך לקרות את שתי הפרשיות הראשונות על מיטתו, לקיים מצות קריאת שמע [ומבואר בדבריו שפרשה שלישית אינו צריך לקרוא, מפני שמצות ציצית הכתובה בה אינה נוהגת בלילה, ואף מצות זכירת יציאת מצרים שבה אפשר לקיימה מבעוד יום, וכשיטת תלמידי רבינו יונה (הובאו להלן בענין 'איך מתפללים ברכות קריאת שמע לפני זמן קריאת שמע')]. **מז. וראה** להלן בסמוך שיש שפירשו שמה שכתבו התוספות ראיה מרב שהיה מתפלל ערבית של שבת בערב שבת, כוונתם להוכיח שמפלג המנחה אפשר להתפלל ערבית. והראבי"ה (סי' א) הוכיח כן ממה שלא קבעו חכמים מאימתי מתחיל זמן תפילת ערבית (להלן כו.), ומשמע שכשנגמר זמן תפילת מנחה מתחיל זמן תפילת ערבית. והוכיח גם ממה ששנינו (להלן לב:) שחסידים הראשונים היו שוהין תשע שעות ב'יום' לשלש התפילות, שהיו מתפללים שעה ושוהים שעה קודם התפילה ושעה לאחריה, ומשמע שגם תפילת ערבית היו מתפללים ביום, והיינו מפני שמפלג המנחה רשאים להתפלל תפילת ערבית. **מח. כתב** הטור (או"ח סי' רלה) שלפי פירוש ר"י אין למהר ולקרותה כל כך מבעוד יום, שהשיעור ששנו התנאים בברייתא הוא מוקדם מעט לצאת הכוכבים. **מט. התוספות** (ד"ה מאימתי) הביאו דברי הירושלמי 'למה אנו מתפללין קריאת שמע בבית הכנסת', וראה בשפתי חכמים (בתוס' שם) שדקדק בביאור הלשון 'מתפללין'. **נ. ראה** בשפתי חכמים (ברש"י שם) שהאריך לבאר הטעם שצריך לעמוד להתפלל מתוך דברי תורה. **נא. ראה** להלן (בענין 'בקושיית התוספות שעל המיטה קוראים רק פרשה ראשונה' ואילך) שנתבארו קושיות התוספות על פירוש רש"י, בהרחבה. **נב. שבתפילת** ערבית לא הוצרכו לקרותה כדי לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה, שהרי היו קוראים שמע בברכותיה לאחר צאת הכוכבים. **נג. וראה** בפני יהושע מה שדחה את הראיה, ועיין עוד שם במהדורא בתרא (בתוס' ד"ה מאימתי, בא"ד אומר ר"ת) מה שהקשה על המעדני יום טוב. **נד. וכתבו**, שמצינו (להלן יא:) שמברכים ברכה זו על אמירת פסוקים, ולכן אפשר לברך כן גם על קריאת שמע, ואף שכשמברך ברכה זו בפני עצמה אינה סמוכה לחברתה ואם כן היה לה לפתוח בברוך, מכל מקום כיון שבמקום שנתקנה אינה פותחת בברוך, אין לחוש אם אינה פותחת בברוך אף כשאינה סמוכה לחברתה. וכעין זה כתב רבינו מנוח (קריאת שמע פ"א ה"ט) שמן הספק יברך אהבת עולם שנתקנה גם על אמירת פסוקים. ובדברי דוד (בתוס' ד"ה מאימתי) הקשה על זה, שרק בתפילה מצינו שיכול לחזור ולהתפלל בתורת נדבה ולא בברכות, ואם כן כיון שיצא כבר חובת ברכת אהבת עולם כשבירך בבית הכנסת איך מברך שוב, ואם משום שברכת אהבת עולם היא כמו ברכת התורה, והרי אין צריך לחזור ולברך ברכת התורה בכל פעם ששב ללימודו. ותירץ, ששיטת רבינו יונה היא, שברכת אהבת עולם נתקנה לקריאת שמע כמו שתיקנו ברכת התורה בציבור, שבכל פעם שקוראים בתורה צריך לברך ברכת התורה, וכמו כן לפני קריאת שמע צריך לברך אף שכבר בירך אהבת עולם. אך הקשה, שלהלן (יא:) מצינו שלדעת ריש לקיש היו אנשי משמר קוראים קריאת שמע ומברכים רק יוצר אור, ומוכח שאפשר לקרוא קריאת שמע בלא לברך אהבת עולם. **נה. והביאו** הרשב"ש (שו"ת, סי' קעד), וכתב הטעם שלא יברך, מפני שמה שקוראים קריאת שמע בביתם אינו מעיקר הדין והוא רק מנהג קצת מקומות, ואיך יתקנו ברכה על כך.

קריאת שמע שעל המיטה, שהרי הוא קורא אחר אכילתו ואסור לאכול לפני קריאת שמע, כמבואר להלן (ד:). ועוד, שפעמים שאין אדם קורא קריאת שמע שעל המיטה מפני שהוא סבור שאינה אלא להבריח את המזיקים. ועוד, שבקריאת שמע צריך כוונה לקיים המצוה[נו], ועוד שצריך כוונת הלב לקבל עליו עול מלכות שמים במורא, ובקריאת שמע שעל המיטה אינו מכוין כך. ועוד, שבקריאת שמע צריך שיקרא לפחות שתי הפרשיות ושיברך עליה, ובקריאת שמע שעל המיטה אינו קורא אלא פרשה אחת בלא ברכה. ועל כן יקרא לפני אכילתו כל השלש פרשיות, ואם ירצה יכול לקרות רק שתי הפרשיות[נז], ובזה יקיים מצות קריאת שמע, ולפני הקריאה יברך ברכת 'אהבת עולם'[נח].

ובפירוש הרשב"ץ (ד"ה ואני אומר)[נט] כתב, שהרוצה לאכול יקרא לפני אכילתו פרשה ראשונה, ולא יברך לפני הקריאה כלום.

ויש שכתבו[ס], שגם רש"י סובר שלכתחילה אין לסמוך לצאת ידי חובה בקריאת שמע שעל המיטה, אלא צריך לקרוא את שלשת הפרשיות בצאת הכוכבים.

ובפני יהושע (בתוס' ד"ה מאימתי) דייק כן ממה שכתב רש"י 'ולפיכך חובה עלינו לקרותה משתחשך', שהלשון 'משתחשך' משמע תיכף בצאת הכוכבים, ומה שכתב רש"י שיוצאים ידי חובה בקריאת שמע שעל המיטה, היינו מפני שראה שאין כל העולם רגילים לקרותה משתחשך מפני שהם סבורים שיצאו ידי חובתם בקריאת שמע שבבית הכנסת, וקשה שלכאורה במה שתיקנו שיקראו בבית הכנסת נגרם שבני אדם מפסידים לגמרי מצות קריאת שמע, והיה ראוי שלא יתקנו כלל לקרוא בבית הכנסת[סא], ועל זה כתב שאין צריך לחשוש לזה, כיון שבדיעבד יוצאים ידי חובתם בקריאת שמע שעל המיטה. וכעין זה כתב **בדברי דוד** (שם) שכוונת רש"י ליישב מנהג העולם שבדיעבד יוצאים ידי חובת קריאתה בקריאת שמע שעל המיטה, ואם כן הנח להם לישראל שיהיו נוהגים כמנהגם[סב].

בקושיית התוספות שעל המיטה קוראים רק פרשה ראשונה

שם. נתבאר לעיל בסמוך פירוש רש"י (ד"ה עד) שלכך קוראים קריאת שמע בבית הכנסת בשביל לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה, ובקריאת שמע שעל המיטה שקוראים פרשה ראשונה, מקיימים מצות קריאת שמע[סג]. **והתוספות** (ד"ה מאימתי) הקשו על רש"י, אם כן מדוע קוראים אנו על המיטה רק את הפרשה הראשונה, והרי צריך לקרוא את כל השלש פרשיות משום מצות קריאת שמע.

ותירץ הרשב"א (ד"ה והקשו), שרק פרשה ראשונה חיובה מן התורה, ושאר הפרשיות חיובן רק מדרבנן, וכיון שכבר קראו אותן בבית הכנסת לא חייבו לקרותן שוב[סד]. **ובתוספות הרא"ש** (ד"ה מאימתי) הוסיף, שהרי מבואר להלן (יג:) שרבי יהודה הנשיא היה קורא פסוק ראשון בלבד.

והקשה השאגת אריה (שו"ת, סי' ג ד"ה ומעתה), שכיון שמדרבנן מחויבים לקרוא שלש פרשיות, מדוע לא תיקנו שיקרא על מיטתו את שלשתן. ותירץ, על פי שיטת ר"י (בתוס' שם) שאנו נוהגים כהתנאים שבברייתא (להלן ע"ב) שזמנה של קריאת שמע מבעוד יום, וכפי שביאר הרא"ש (סי' א) דברי ר"י שמקילים כן משום שהיא שעת הדחק, שיש לחשוש שכל אחד ילך לביתו ולא יתאספו שוב לבית הכנסת לתפילת ערבית, ותתבטל תפילת הציבור, ורש"י סובר כדברי ר"י, אלא שלפי רש"י רק בדרבנן אפשר להקל בשעת הדחק כדעת התנאים הללו אף שהם יחידים, אבל לענין המצוה מן התורה אפילו בשעת הדחק אין לפסוק כמותם, אלא כדברי המשנה שזמן קריאת שמע מצאת הכוכבים. ולכן לענין קריאת פרשה ראשונה שלפי רש"י חיוב קריאתה הוא מן התורה, סמכו בה על קריאת שמע שעל המיטה, אבל מפרשה ראשונה ואילך סובר רש"י שחיוב הקריאה הוא מדרבנן, ומשום כך מודה הוא לדברי ר"י שבשעת הדחק אפשר לקרוא פרשה שניה מבעוד יום. ואף שפרשה שלישית יש בה הזכרת יציאת מצרים שחיובה מן התורה, סובר רש"י שמצות זכירת יציאת מצרים אין חיובה בלילה ממש ואפשר לקיימה גם קודם הלילה, וכמו שכתבו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה וברכת).

והאחרונים[סה] תירצו על פי מה שביארו שאין כוונת רש"י לומר שלכתחילה אפשר לסמוך על קריאת שמע שעל המיטה, שלכתחילה ודאי שזמן קריאת כל השלש פרשיות הוא משתחשך, ומה שאמר שיוצאים ידי חובה בקריאת שמע שעל המיטה היינו שבדיעבד מקיים בזה מצות התורה, כיון שרק פרשה ראשונה חיובה מן התורה.

בקושיית התוספות שצריך לקרות את שמע עם ברכותיה

שם. עוד הקשו התוספות, שלדברי רש"י מקיימים מצות קריאת שמע בקריאת שמע שעל המיטה, והרי קריאת שמע של ערבית צריך לקרותה עם ברכותיה שהן שתים לפניה ושתים לאחריה[סו]. **והרשב"א** (ד"ה והקשו) תירץ, שהברכות אינן מעכבות לצאת ידי חובת קריאת שמע, כמו שאמרו בירושלמי (פ"ב ה"א)[סז].

בקושיית התוספות שקריאת שמע על המיטה היא להברחת המזיקין

שם. עוד הקשו התוספות, שהרי מבואר להלן (ה.) שצריך לקרוא קריאת שמע על המיטה רק בשביל לסלק את המזיקין, ותלמיד חכם אינו צריך לקרותה, ומוכח מכך שלא כדברי רש"י שבקריאת שמע שעל המיטה מקיימים מצות קריאתה מן התורה. ותירץ **הרא"ש** (סי' א), שזהו כשכבר קרא קריאת שמע בזמנה, אבל כשלא קרא קריאת שמע בזמנה יש עליו חיוב גמור מן התורה לקרותה על מיטתו, אף אם הוא תלמיד חכם.

בקושיית התוספות שצריך לסמוך גאולה לתפילה בתפילת ערבית

שם. עוד הקשו **התוספות**, שמבואר להלן (ד:) שלהלכה צריך לסמוך גאולה לתפילה גם בתפילת ערבית, והרי בקריאת שמע שעל המיטה אין סומכים גאולה לתפילה. **ובביאור מרדכי** (על המרדכי, אות ה ד"ה והרשב"א) הקשה על קושיית התוספות, שהרי בבית הכנסת קורא קריאת שמע בברכותיה ומתפלל, ואם כן הוא מקיים בזה סמיכת גאולה לתפילת ערבית[סח]. **ובזיו הים** (אות ו) ביאר, שהתוספות סוברים שמה שאמרו שצריך לסמוך 'גאולה' לתפילה, היינו לסמוך מצות זכירת יציאת מצרים לתפילה, ולכן דווקא כשמקיים מצות קריאת שמע הרי זה נחשב סמיכת גאולה לתפילה, אבל במה שקורא קריאת שמע שלא בעונתה, אף שאומר אחר כך ברכת 'גאל ישראל' ומתפלל אין זו סמיכת גאולה לתפילה[סט].

האור זרוע (הלכות קריאת שמע סי' א) כתב, ששיטת רש"י שהלכה כרבי יהושע בן לוי שבערבית אין צריך לסמוך גאולה לתפילה[ע].

והרשב"א (שם) כתב ליישב קושיית התוספות, שכיון שהציבור מתפללים לפני שהגיע זמן קריאת שמע, ואם ימתין לזמן קריאת שמע כדי לסמוך גאולה לתפילה יפסיד תפילה בציבור, לכך עדיף להתפלל עם הציבור אפילו

נו. שאף להסובר שמצוות אינן צריכות כוונה, מודה הוא שלכתחילה צריך כוונה. **נז. והפרשה** השלישית שקריאתה משום מצות זכירת יציאת מצרים, כיון שלא נכתב בה מפורש 'לילה' יוצאים ידי חובת קריאתה גם לפני צאת הכוכבים. וראה בזה להלן בסמוך (בענין 'איך מתפללים ברכות קריאת שמע לפני זמן קריאת שמע'). **נח. להלן** בדברי רב האי גאון (בענין 'האם עדיף להתפלל בציבור מלסמוך גאולה לתפלה') הובאו דבריו כיצד צריך לנהוג בברכות קריאת שמע בבית הכנסת כשהציבור קוראים לפני הזמן. **נט. הביאו** בשו"ת הרשב"ש (סי' תלא). **ס. פני** יהושע ודברי דוד (בתוס' ד"ה מאימתי) ומרומי שדה (ד"ה והנה). **סא. ואם** משום לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה, ראוי יותר לתקן לקרוא פרשה אחרת, בשביל שלא יבואו לטעות בזה. **סב. ולהלן** בסמוך יתבאר מה שתירצו בזה קושיית התוספות על פירוש רש"י. **סג. רבינו** חננאל (ד"ה מאימתי) כתב, שצריך לקרות שתי הפרשיות הראשונות על מיטתו, לקיים מצות קריאת שמע [ומבואר בדבריו שפרשה שלישית אינו צריך לקרוא, מפני שמצות ציצית שנכתבה בה אינה נוהגת בלילה, ואף מצות זכירת יציאת מצרים שבה אפשר לקיימה מבעוד יום, וכשיטת תלמידי רבינו יונה (ד"ה אלא), והובאו דבריהם להלן בענין 'איך מתפללים ברכות קריאת שמע לפני זמן ערבית']. **סד. ומשמע** שלשיטת הרשב"א פרשה ראשונה חיובה מן התורה, ופרשה שניה חיובה מדרבנן. ובפרי חדש (או"ח סי' סו ד"ה הדעת הראשונה) הקשה, שהרשב"א סותר דברי עצמו, שלהלן (כא. סוף ד"ה מאי) כתב שרק פסוק ראשון הוא מן התורה. ובעיקר תירוץ הרשב"א יש להקשות שהרי פרשה שלישית ודאי חיובה מן התורה כדי להזכיר יציאת מצרים. ואפשר שהרשב"א סובר כתלמידי רבינו יונה [הובאו דבריהם להלן (בענין 'איך מתפללים ברכות קריאת שמע לפני זמן קריאת שמע')] שלזכירת יציאת מצרים אין צריך שיהיה לילה ממש ויכול לצאת ידי חובה אף מבעוד יום. ובבנין של שמחה (שו"ת, סי' א אות ג) כתב, שזכירת יציאת מצרים מקיים במה שמזכיר יציאת מצרים בברכת המזון, אך לא יועיל למי שאינו אוכל פת בערבית. ועיין שם עוד שדן האם חיוב זכירת יציאת מצרים בלילות הוא מן התורה, ואם החיוב מדרבנן, מיושבת הקושיא. **סה. פני** יהושע ודברי דוד (בתוס' ד"ה מאימתי) ומרומי שדה (ד"ה והנה) [הו"ד לעיל (בענין 'הטעם שיש ליזהר שלא לסמוך על קריאת שמע שעל המיטה') באריכות]. **סו. ובמרומי** שדה (ד"ה ומה שהקשו התוס') הסתפק האם כוונת התוספות להקשות שכיון שצריך לברך ברכות קריאת שמע אם כן איך מברכים אותן לפני זמן קריאת שמע [ועל זה מתרץ המרומי שדה שברכות קריאת שמע אינן תלויות בזמן קריאת שמע אלא בזמן תפילה, ולהלן (בענין 'איך מתפללים ברכות קריאת שמע לפני זמן קריאת שמע') הובא שכן הקשו ותירצו תלמידי רבינו יונה], או שכוונתם להקשות מדוע בקריאת שמע שעל המיטה אין מברכים [והביא המרומי שדה, שבסדר רב עמרם כתב באמת לברך 'אשר קדשנו' וכו']. **סז. ראה** בזה ברשב"א (להלן יא: ד"ה ושמע) ובילקוט ביאורים (להלן יב.) בענין 'האם להלכה ברכות מעכבות זו את זו ואם יש חילוק בין יחיד לציבור'. **סח. עיין** שם מה שתירץ. וראה להלן בסמוך שהשאגת אריה תירץ כן את קושיית התוספות, שסומך גאולה לתפילה במה שמברך ברכות קריאת שמע ומתפלל. ובהערות לעיל בסמוך הובא שהראב"ד והמאירי מפרשים שהטעם שקוראים קריאת שמע בבית הכנסת הוא כדי לסמוך גאולה לתפילה. ומבואר בשם המרומי שדה הטעם שרש"י לא פירש כן. והשאגת אריה בתחילה רצה לתרץ שדין סמיכת גאולה לתפלה הוא כשהגיע זמן קריאת שמע ויכול לקרוא קריאת שמע ולהתפלל צריך לסמוך גאולה לתפלה, אבל כשמתפללים לפני זמן קריאת שמע אין חיוב לסמוך גאולה לתפלה, כמו שכתב רש"י להלן (ל: ד"ה ולעביד). ועיין שם שדחה זה. **סט. עיין** שם שהאריך הרבה בזה. ועיין בתלמידי רבינו יונה (להלן כא. ד"ה והיכא) שכתבו, שלא אמרו לסמוך גאולה לתפילה אלא משום זכירת יציאת מצרים, ואין הדבר תלוי בהזכרת לשון גאולה ממש, ולפי דבריהם יש לומר שצריך דווקא ענין 'מצות' זכירת יציאת מצרים, ולא די במה שמזכיר סתם את יציאת מצרים, וכמו שהתבאר בשיטת התוספות. ולפי זה מבואר מדברי התוספות והרשב"א [שסובר כהתוספות שאין זו סמיכת גאולה לתפילה] שאין מקיים סמיכת 'גאולה' לתפלה אלא כשמקיים מצות קריאת שמע, ולכן הם סוברים שאף שבבית הכנסת גם קורין קריאת שמע בברכותיה ואחר כך מתפללים, אין זו סמיכת גאולה לתפלה כיון שאין יוצאים ידי חובתם בקריאת שמע שקורין בבית הכנסת. ובדברי הראב"ד והמאירי מבואר שמקיימים סמיכת 'גאולה' לתפלה גם כשאינו מקיים מצות קריאת שמע, וכדברי השאגת אריה שהובא בפנים להלן בסמוך. ועיין בבנין של שמחה (שו"ת, סי' א אות ד) שהאריך לבאר שאין מקיימים סמיכת גאולה לתפלה אם קוראים קריאת שמע שלא בזמנה עם הברכות ואחר כך מתפללים, ומוכיח כן מדברי רב האי גאון (הובאו דבריו להלן בענין 'האם עדיף להתפלל בציבור מלסמוך גאולה לתפלה'), וכתב שכן שיטת הגר"א (ביאור הגר"א או"ח סי' סו אות יט). ולכאורה הדבר תלוי במחלוקת הראשונים הנ"ל. **ע. להלן** (ד: בענין 'איך מפסיקים בפסוקים בין גאולה לתפילה' בהערות) הובאו דבריו באריכות.

שלא יוכל לסמוך גאולה לתפילת ערבית, שסמיכת גאולה לתפילת ערבית אינה חובה כל כך, שהרי תפילת ערבית עצמה רשות[עא].

ובשאגת אריה (שו"ת, סי' ג) תירץ, שמקיים סמיכת גאולה לתפילה במה שקוראים קריאת שמע עם ברכותיה בבית הכנסת ואחר כך מתפללים.

איך מתפללים ברכות קריאת שמע לפני זמן קריאת שמע

שם. עוד הקשו **תלמידי** רבינו יונה (ד"ה ועדיין), איך אפשר לומר שקריאת שמע שבבית הכנסת קודם צאת הכוכבים היא רק בשביל לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה ועדיין אין הזמן ראוי לקרות בו קריאת שמע, שאם כן איך יוצאים ידי חובת ברכות קריאת שמע על ידי שמתפללים אותן בבית הכנסת קודם הזמן. **והמאירי** (ד"ה מעתה מה) הקשה, שברכות קריאת שמע שמתפללים בבית הכנסת הן ברכות לבטלה, כיון שאין מברך אותן בזמן הראוי לקיום מצות קריאת שמע[עב].

ותירצו תלמידי רבינו יונה, שברכת 'המעריב ערבים' אפשר לאומרה אף קודם צאת הכוכבים, שלאחר ששקעה חמה ראוי לומר 'גולל אור מפני חשך'[עג]. וברכת 'אהבת עולם' שייך לאומרה על אמירת פסוקים כמבואר בגמרא (להלן יא:) שבברכת 'אהבה רבה' נפטר מברכת התורה. ואף ברכת 'גאל ישראל' שנתקנה משום מצות זכירת יציאת מצרים בלילה, מכל מקום מאחר שלגבי מצוה זו לא נאמר 'לילה' בתורה בפירוש, אלא למדוה במשנה (להלן יב:) מהפסוק (דברים טז ג) 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך', ודרשו ממה שנאמר 'כל' לרבות הלילות, לכך אפשר לצאת ידי חובתה אף מבעוד יום[עד], ולכן ברכת 'גאל ישראל' שנתקנה אצלה אפשר לאומרה בזמן זה שהוא נחשב ללילה לענין תפילת ערבית.

והרשב"א (שו"ת, ח"א סי' מז) השיב, שברכות קריאת שמע אינן כברכת המצוות, שהרי אין מברכים 'אשר קדשנו במצותיו וצונו לקרוא את שמע', והן ברכות שנתקנו בפני עצמן, אלא שתיקנו שיאמרו אותן לפני קריאת שמע ולאחריה, ולכך אפשר לקרות את הברכות קודם זמן קריאת שמע של ערבית. והוכיח כן מהמבואר להלן (י:) שברכות קריאת שמע של שחרית אפשר לקרותן אפילו אחר זמן קריאת שמע של שחרית, והוא הדין בקריאת שמע של ערבית שאפשר לקרות את הברכות קודם זמן קריאת שמע של ערבית[עה].

הטעם שמותר לאכול קודם קריאת שמע שעל המיטה

שם. עוד הקשו **הט"ז** (או"ח סי' רלה סק"ג) **והפני יהושע** (בתוס' ד"ה מאימתי), איך סומכים על קריאת שמע שעל המיטה והרי אוכלים קודם הקריאה, ואסור לאכול לפני קריאת שמע כמבואר להלן בברייתא (ד:)[עו]. ותירצו המפרשים בארבעה דרכים:

א. הט"ז תירץ, שלא חששו שימשך בסעודתו וישכח לקרוא קריאת שמע, כיון שקבוע לקריאתה זמן מסוים קודם השינה, ודרכו לכוין לצאת ידי חובתו בקריאה זו, באופן כזה מותר לאכול לפני קריאת שמע.

ב. הפני יהושע תירץ, שאכן לשיטת **רש"י** לכתחילה אין לסמוך על קריאת שמע שעל המיטה, אלא צריך לקרות כל השלש פרשיות מיד בצאת הכוכבים לפני אכילתו, וכוונת רש"י היא שבדיעבד יוצא ידי חובה במה שקורא על מיטתו[עז].

ג. **בדברי דוד** (להלן ד: ד"ה חכמים) תירץ, שלשיטת רש"י אין איסור לאכול לפני קריאת שמע של ערבית. וכוונת הברייתא לקמן (שם) היא שאסור לאכול קודם תפילת ערבית שהיא מדרבנן, מפני שעשו חכמים חיזוק לדבריהם יותר משל תורה, אבל אם כבר התפלל אין איסור שיאכל קודם שיקרא קריאת שמע, שקריאת שמע היא מן התורה ולא אסרו חכמים לאכול לפניה, שמצוות התורה אינן צריכות חיזוק[עח].

ד. עוד תירץ בדברי דוד, שלדעת רש"י אין כלל איסור אכילה קודם קריאת שמע, והוא מפרש את הברייתא באופן אחר[עט].

יישוב למה שמתפללים מנחה וגם קוראים קריאת שמע לאחר פלג המנחה

שם. **רבינו תם** (בתוס' ד"ה מאימתי) כתב, שאנו סוברים כרבי יהודה שעד פלג המנחה הוא זמן תפילת מנחה, ולאחר מכן מתחיל זמן תפילת ערבית, ועל כן מותר לקרוא קריאת שמע של ערבית מפלג המנחה[פ]. והקשו **התוספות**, שאם אנו פוסקים כרבי יהודה, איך אנו מתפללים מנחה עד שקיעת החמה. ותירצו, שבגמרא לקמן (כז.) מבואר שמותר לנהוג בין כרבי יהודה ובין כחכמים, ועל כן אפשר להתפלל מנחה מפלג המנחה ועד שקיעת החמה כחכמים, וגם אפשר להתפלל ערבית ולקרות קריאת שמע בזמן זה כרבי יהודה[פא]. אך הקשו התוספות, שלא הותר אלא לנהוג לגמרי כרבי יהודה או לגמרי כחכמים, אבל אין להקל בתפילת המנחה כחכמים ובתפילת ערבית כרבי יהודה, שהרי אלו שתי קולות הסותרות זו את זו, שאם הוא מתפלל מנחה לאחר פלג מנחה הרי הוא יום, ואיך יתפלל ערבית שזמנה משנעשה לילה, ואם כן מאחר שאנו מתפללים מנחה אחר פלג המנחה, שוב אי אפשר להתפלל ערבית עד שתשקע החמה[פב].

ותירצו הרשב"א (ד"ה ולפיכך) **והרא"ש** (סי' א), שלענין תפילה הקילו והתירו לנהוג כרבי יהודה וכחכמים אף על פי שהקולות סותרות זו את זו. **ובצל"ח** (בתוס' ד"ה מאימתי) דקדק, שהרי הנידון אינו לענין תפילה, אלא לענין קריאת שמע שהיא מן התורה, ואם כן אין להקל בה שתי קולות סותרות. וביאר, שכוונת הרא"ש היא שבקריאת שמע שהיא מן התורה אנו נוהגים כרבי יהודה שמפלג המנחה הוא לילה, ומה שאנו מתפללים מנחה אחר פלג המנחה אף שהיא קולא סותרת, היינו משום שלענין תפילה הקילו[פג].

לשיטת רש"י מיושב מה שלאחר פלג המנחה מתפללים מנחה וערבית

שם. יש לדקדק, שלכאורה גם לשיטת רש"י יש להקשות קושיית **התוספות** איך אנו מתפללים מנחה וערבית אחר פלג המנחה לפני צאת הכוכבים, והרי אלו קולות הסותרות זו את זו, שבמנחה אנו נוהגים כחכמים שמותר להתפלל מנחה אחר פלג המנחה, ובערבית כרבי יהודה שאחר פלג המנחה אפשר להתפלל ערבית.

ופירש הצל"ח (בתוס' ד"ה מאימתי), שלפי דעת רש"י אנו מכריעים כחכמים שעד הערב הוא זמן תפילת המנחה, ומה שמתפללים ערבית לאחר פלג המנחה היינו משום שתפילת ערבית רשות והקילו בה, ואין זה סותר למה שאנו מתפללים מנחה בשעה זו. אבל לדברי **רבינו תם** שאפשר לקרוא קריאת שמע אחר פלג המנחה, קשה, שהרי קריאת שמע חובה היא ואף תפילת מנחה חובה, ואם אנו נוהגים במנחה כחכמים אין לנו לנהוג לענין קריאת שמע כרבי יהודה.

האם גם לגבי קריאת שמע אפשר לנהוג כדברי שני התנאים ובגדר דין זה

שם. כפי שנתבאר, כתבו **התוספות** שאפשר לקרוא קריאת שמע אחר פלג המנחה, שאפשר לנהוג כדברי חכמים וכדברי רבי יהודה. והקשו **האחרונים**[פד], שהרי בגמרא נפסק כך לגבי תפילה שחיובה מדרבנן[פה] שמאחר שלא נפסקה ההלכה לא כחכמים ולא כרבי יהודה אפשר מספק לנהוג כרבי יהודה או כחכמים, אבל קריאת שמע שחיובה מן התורה[פו], אם כן מספק צריך להחמיר בה ולהמתין עד הלילה, כדין ספק בחיוב שהוא מן התורה[פז].

עא. **בדברי** הרשב"א מבואר שאף להסובר שתפילת ערבית רשות צריך לסמוך גאולה לתפילה, אך אין זה חובה כל כך. אמנם בבנין של שמחה (שו"ת, סי' א אות ט) תירץ, שמחלוקתם של רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי (להלן ד:) האם צריך לסמוך גאולה לתפילה בערבית, היא רק לדעת הסובר (להלן כז:) שתפילת ערבית חובה, אבל מאחר שלהלכה תפילת ערבית רשות אין מדקדקים בה כל כך, ולדברי הכל אין צריך לסמוך בה גאולה לתפילה, ולדבריו אין צריך לסמוך כלל בערבית. עב. **קושיית** המאירי היא לפי דעתו כתירוץ הר"י שהקלו להקדים לקרותה מבעוד יום כדברי התנאים להלן (ע"ב), וקולא זו מחמת הדחק היא, אם כן איך התירו ברכה לבטלה. עג. **כתב** בשער הציון (סי' רלה ס"ק ו) שמשמע מדבריו שאם אמר את הברכות לפני שקיעת החמה צריך לחזור ולברך, אבל מסוף דבריו שכתב שהברכות דומות לתפילת ערבית, משמע שדין זה הוא מפלג המנחה, וכמו שתפילת ערבית אפשר להתפלל מפלג המנחה, הוא הדין לענין הברכות, שבדיעבד אם בירך מפלג המנחה אין צריך לחזור ולברך. עד. **וכדבריהם** כתב בפירוש הרשב"ץ (להלן יד: ד"ה והשתא). אבל בשאגת אריה (שו"ת, סי' ח) חולק וסובר שזמן זכירת יציאת מצרים הוא מצאת הכוכבים, והביאו במשנה ברורה (סי' רלה ס"ק יא). עה. **עיין** פרי יצחק (שו"ת, ח"א סי' א ד"ה אמנם הנה) ושיח השדה (פרומר, סי' א ד"ה והנה דעת) שהביאו מחלוקת ראשונים אם ברכות קריאת שמע נתקנו כברכת המצוות על קריאת שמע, או שאינן כברכות המצוות. ובפסקי הרי"ד (ד"ה אמר המורה) כתב, שאין ראוי לקרוא קריאת שמע ולברך לפני צאת הכוכבים, שהוא כמברך ברכה לבטלה. עו. **ועיי"ש** בתוספות (ד"ה וקורא). ובתלמידי רבינו יונה כתבו שלא לסמוך לצאת ידי חובתו בקריאת שמע שעל המיטה, מפני כמה טעמים, ואחד מהם הוא מפני שאסור לאכול לפני קריאת שמע, והובאו דבריהם לעיל בסמוך (בענין 'הטעם שיש ליזהר שלא לסמוך על קריאת שמע שעל המיטה'). עז. **לעיל** (בענין 'הטעם שיש ליזהר שלא לסמוך על קריאת שמע שעל המיטה') הובאו דבריו באריכות. עח. **והברייתא** שאסרה סוברת שתפילת ערבית חובה, אבל להלכה שתפילת ערבית רשות, מותר לאכול לפני תפילת ערבית. עט. **ראה** להלן (ד: בענין 'האם דין איסור אכילה לפני קריאת שמע מפורש בברייתא' ובהערות שם) שהובא פירושו. פ. **וכן** הביאו בשו"ת הרי"ד (סי' קטז) ובמגן אבות (ענין יא) תשובה מרבינו תם, שמאחר שאנו פוסקים כרבי יהודה אפשר לקרוא קריאת שמע מפלג המנחה, והוסיף שמה ששנינו שזמן קריאת שמע מצאת הכוכבים הוא רק לשיטת רבי אליעזר. פא. **ראה** שרשי הים (קריאת שמע פ"א ה"ט) שמדברי התוספות הללו יש להוכיח שהם סוברים שי"ב שעות היום נמנין מעלות השחר עד צאת הכוכבים, ולא מהנץ החמה עד שקיעתה. עיי"ש בהרחבה. פב. **כך** פירש המהרש"א (בתוס' ד"ה מאימתי) את דברי התוספות, על פי הרא"ש (סי' א) שהקשה כן. והפני יהושע (בתוס' ד"ה מאימתי, בא"ד מ"מ) כתב שאין לפרש כן בדברי תוספות, שאם כן היו יכולים להקשות כן גם לשיטת ר"י, שהרי אנו מתפללים גם מנחה וגם ערבית בין פלג המנחה לערב. ולכן פירש שעל הגמרא אין להקשות שהקולות סותרות זו את זו, מפני שיש לומר שלענין תפילה הקילו, וגם לפי ר"י יש ליישב כן, אבל לשיטת רבינו תם שאנו נוהגים כן אף בקריאת שמע שהיא מן התורה, בזה לא שייך לומר שאפשר להקל כשיטות שני התנאים, ולהקל לקרוא קריאת שמע מפלג המנחה. ובעיקר דברי הגמרא לקמן שאפשר לנהוג כדברי שניהם, ראה בקהילות יעקב (סי' א) בביאור שיטות הראשונים בזה. פג. **וכן** כתב בפרי מגדים (או"ח סי' רלה מש"ז סק"ג) [בדברי הרשב"א]. אמנם בתשובת הרא"ש (כלל ד סעיף ה) כתב [לתרץ שיטת ר"י], שכיון שקריאת שמע ותפילה הם מדרבנן, הקילו בהם. וראה להלן (בענין 'האם גם לגבי קריאת שמע אפשר לנהוג כדברי שני התנאים ובגדר דין זה') בדברי השאגת אריה שלשיטת התוספות קריאת שמע מדרבנן. פד. **שאגת** אריה (שו"ת, סי' ג) ותוספות רעק"א (פ"א אות ג) בשם מים חיים. פה. **אף** לשיטת הרמב"ם (תפילה פ"א ה"א) שחיוב תפילה הוא מן התורה, מכל מקום מנין התפילות אינו מן התורה, וכן נוסח התפלות אינה מן התורה. פו. **להלן** (כא.) נחלקו אמוראים בזה, ורוב הפוסקים נקטו להלכה שחיובה מן התורה. ועיין שאגת אריה (שו"ת, סי' א) שהאריך בזה. פז. **ראה** בהערה לעיל בסמוך שלדברי הפני יהושע הקשו התוספות כן על שיטת רבינו תם.

ותירץ השאגת אריה (שו"ת, סי' ג), שהתוספות לשיטתם במנחות (מג: ד"ה ולוזו) שקריאת שמע חיובה רק מדרבנן, ולכן כתבו להקל גם בקריאת שמע מספק.

ובנמוקי הגרי"ב (בתוס' ד"ה מאימתי) תירץ, שמה שאמרו שאפשר לנהוג כדברי חכמים וכדברי רבי יהודה, אין זה משום ספק, אלא שכיון שלא נפסק הדין כדברי אחד מהתנאים, לכך אפשר לפסוק ולנהוג כרבי יהודה או לפסוק ולנהוג כחכמים[פח], ואם כן אפשר לומר כך גם בדבר שחיובו מן התורה[פט].

מדוע לא תמה רבי יהודה על עצמו שאין לקרוא קריאת שמע מבעוד יום

שם. הראשונים[צ] הקשו על שיטת רבינו תם, שבברייתא להלן (ע"ב) סובר רבי מאיר שזמן קריאת שמע הוא מזמן שהכהנים טובלים, ותמה עליו רבי יהודה, שהרי הכהנים מבעוד יום הם טובלים ואיך הם קוראים קריאת שמע בשעה זו, ולדברי רבינו תם יש לתמוה על קושיית רבי יהודה, שהרי רבי יהודה עצמו סובר שאפשר לקרוא מפלג המנחה שהוא זמן מוקדם לזמנו של רבי מאיר, וכל שכן שיש להקשות על דברי רבי יהודה שהרי הוא מבעוד יום ואיך קוראים קריאת שמע.

והתוספות (להלן ע"ב ד"ה אמר) תירצו, שרבי יהודה אינו דורש מ'ובשכבך' שצריך לקרוא קריאת שמע בזמן שכיבה, ולכן הוא סובר שאפשר לקרותה מבעוד יום, ורק לרבי מאיר שדורש 'ובשכבך' יש להקשות שאם כן איך התיר לקרוא מזמן שכהנים טובלים, והלא הוא מבעוד יום.

והרשב"א (ד"ה והקשו) הביא שהתוספות תירצו, שרבי יהודה הקשה כן לדברי רבי מאיר, שמאחר שהוא פוסק כחכמים שזמן תפילת המנחה עד הערב ואין להתפלל ערבית מבעוד יום, אם כן הרי הכהנים טובלים מבעוד יום ואין ראוי זמן זה לקרות את שמע. אבל רבי יהודה סובר שזמן קריאת שמע ותפילת ערבית הוא אף מבעוד יום, ומפלג המנחה אף שעדיין יום הוא מכל מקום הוא זמן שכיבה וראוי לקריאת שמע ותפילת ערבית. והרשב"א האריך לדחות דבריהם לחלק בין תפילת ערבית לקריאת שמע[צא].

קושיא שאף לרבי יהודה זמן קריאת שמע תלוי בלילה ובזמן שכיבה

שם. הרשב"א (ד"ה והקשו) **והרא"ש** (סי' א) הקשו לשיטת רבינו תם שלרבי יהודה מפלג המנחה הוא הזמן הראוי לקריאת שמע, שהרי מבואר בגמרא (להלן כו:) שלכך סובר רבי יהודה שמפלג המנחה הוא זמן תפילת ערבית, מפני שהתפילות נתקנו כנגד הקרבנות, ותפילת ערבית היא נגד אברים ופדרים שלדעתו היו נקטרים מפלג המנחה. אבל קריאת שמע שאינה כנגד הקרבנות, מדוע יהיה זמנה מפלג המנחה, והרי זמן זה אינו לילה והשמש עדיין על הארץ, ואין זה זמן שכיבה האמור לגבי קריאת שמע[צב].

ביאור שיטת ר"י שהקילו לסמוך על התנאים הסוברים שזמנה מבעוד יום

שם. שיטת ר"י (בתוס' ד"ה מאימתי) **ובעל המאור** (ד"ה ולענין) שאנו סומכים על התנאים שבברייתא (להלן ע"ב) הסוברים שזמן קריאת שמע הוא לפני צאת הכוכבים. וכתב הבעל המאור, שהטעם שאנו סומכים עליהם הוא מפני שחששו לטורח הציבור[צג], אבל יחיד שקורא בביתו, עדיף שיקרא לאחר צאת הכוכבים.

והקשה הרשב"א (ד"ה ונשאל), שהרי למסקנת הגמרא רק רבי אליעזר ורבי מאיר סוברים שהזמן הוא לפני צאת הכוכבים, ונחלקו עליהם רבי יהושע ורבי יהודה, וכשהתנאים הללו חולקים בדין, הלכה כרבי יהושע וכרבי יהודה, ואם כן איך אנו פוסקים כרבי אליעזר ורבי מאיר שהזמן הוא לפני צאת הכוכבים[צד]. ותירץ **הרא"ש** (סי' א), שלענין תפילה הקילו[צה], וגם הקילו מפני הדחק, שאם לא יתפללו לפני צאת הכוכבים יתפזר כל אחד לביתו ויהיה טורח לקבצם ותתבטל תפילת הציבור, אף שלכתחילה אין ראוי לקרוא עד צאת הכוכבים כמבואר במשנתנו וכדברי רבי יהושע.

ביאור הוכחת התוספות מתפלתו של רב בערב שבת לשיטת רבינו תם

שם. כתבו התוספות, שיש להוכיח כדבריהם מהמבואר לקמן (כז.) שרב היה מתפלל את של שבת בערב שבת, ומסתבר לומר שגם היה קורא קריאת שמע. וביארו **האחרונים** את הוכחת התוספות בכמה אופנים:

המהרש"א (בתוס' ד"ה מאימתי, בא"ד וגם) כתב לבאר על פי דברי **הרא"ש** (סי' א), שכוונתם להוכיח כשיטת **רבינו תם** שלרבי יהודה מפלג המנחה אפשר גם לקרוא קריאת שמע, שהרי רב שהיה מתפלל ערבית מבעוד יום היה גם כן קורא קריאת שמע, והיינו משום שכשם שנחשב לילה לענין תפילה הוא הדין לענין קריאת שמע. וברא"ש (שם) הביא דחייה להוכחה זו, שאין ללמוד את זמן קריאת שמע התלויה בזמן שכיבה, מזמן תפילה שאינה תלויה בזמן שכיבה.

ובשאגת אריה (שו"ת, סי' ג) ביאר שכוונתם להוכיח כשיטת רבינו תם, שאם אין לקרוא קריאת שמע מפלג המנחה, יש לתמוה איך התפלל רב בזמן זה, והרי לא היה יכול לקרוא קריאת שמע בשעה זו, ואם כן לא היה יכול לסמוך גאולה לתפילה.

ובדברי הרא"ש (סי' א) מבואר שיש לדחות ראיה זו, שיש לומר שרב סובר כרבי יהושע בן לוי (להלן ד:) שאין צריך לסמוך גאולה לתפילה של ערבית, והיינו שהיה מתפלל מבעוד יום תפילת שמונה עשרה בלא קריאת שמע, ולאחר צאת הכוכבים היה קורא קריאת שמע. **ובתשובות הרי"ד** (סי' קטז) כתב לדחות את ההוכחה ממה שרב התפלל מבעוד יום, על פי דברי **הגאונים** שרב עשה כן בשעת הדחק כשהוצרך לילך למקום שלא היה מצוי בו יין, ולכן התפלל וקידש על היין מבעוד יום, וכן במוצאי שבת הוצרך לילך למקום שלא היה מצוי בו יין, ולכן התפלל והבדיל מבעוד יום.

ובשאגת אריה (שם) כתב שאפשר לדחות הוכחת התוספות בשלשה אופנים: א. שרב לא היה קורא קריאת שמע באותה שעה, ומה שלא היה סומך גאולה לתפילה, אפשר שהוא משום שדין סמיכת גאולה לתפילה שייך דווקא כשמתפלל לאחר שהגיע זמן קריאת שמע, אבל המתפלל כשעדיין לא הגיע זמן קריאת שמע אינו חייב לסמוך גאולה לתפילה, וכמו שכתב **רש"י** (להלן ל: ד"ה ולעביד). ב. שכיון שהיה רב מתפלל מבעוד יום משום דבר מצוה דהיינו להוסיף מחול על הקודש, על כן לא חשש לסמיכת גאולה לתפילה, וכמו שכתבו **תלמידי רבינו יונה** (להלן כו: ד"ה רב). ג. לפי מה שכתב **הרשב"א** (שו"ת, ח"א סי' מז) שאפשר לברך ברכות קריאת שמע אפילו שאינו מקיים מצות קריאת שמע, ואם כן היה רב יכול להתפלל את הברכות של קריאת שמע ולסמוך גאולה לתפילה אף שלא היה עדיין זמן קריאת שמע[צו].

בהוכחת התוספות מתפלתו של רב שאפשר לקרוא קריאת שמע מבעוד יום

שם. בפני יהושע (בתוס' ד"ה מאימתי, בא"ד על כן) כתב, שכוונת **התוספות** להביא ראיה לדברי ר"י שאנו פוסקים כהתנאים שבברייתא הסוברים שאפשר לקרוא קריאת שמע מבעוד יום, שהרי מאחר שרב התפלל וקרא קריאת שמע מבעוד יום משמע שפסק כהתנאים הללו. וכן כתבו **הראש יוסף והשפת אמת** (בתוס' שם) שזו ראיה לר"י[צז].

והקשה השפת איך הוכיחו התוספות כן, והרי רב סובר כרבי יהודה שרק עד פלג המנחה הוא זמן מנחה, ועל כן קרא קריאת שמע לאחר פלג

פח. עיי"ש שהאריך בזה. **פט. וראה** בתפארת ירושלים (על המשניות, שם) שכתב כן. בארץ צבי (פרומר, שו"ת סי' פו ד"ה ומ"מ מה שהורה) תירץ על פי דברי הריטב"א (יבמות יד. ד"ה ב"ש) לגבי חתיכה שחכם אחד הורה בה להיתר וחכם אחד הורה בה לאיסור ושניהם שקולים, שהרשות ביד כל אדם לעשות כדברי מי שירצה, ודווקא באותה חתיכה שהורו עליה, אבל חתיכה אחרת, אף שהיא כיוצא בה, בדבר שנוגע לאיסור תורה, יש לילך אחר המחמיר, ובדבר הנוגע לדין מדרבנן הולכים אחר המיקל. ולפי זה ביאר, שקריאת שמע דומה לחתיכה שהורו עליה, שהרי קריאת שמע אינה כהוראה חדשה שלא דנו עליה, שהימים הבאים אינם נחשבים שלא היו בעולם, כיון שממילא יבואו, ונמצא שאף עליהם היתה ההוראה, וזה הטעם במה שאמרו שכל אחד רשאי לנהוג כרצונו, ואינו מטעם ספק, אלא שרשות ביד כל אחד לנהוג כמי שירצה. ועיין עונג יו"ט (שו"ת, סי' יד) שתירץ באופן אחר. **צ. התוספות** (להלן ע"ב ד"ה אמר) הקשו כן על דברי הברייתא (שם), והרשב"א (ד"ה והקשו) הביא כן בשם התוספות שהקשו על רבינו תם [וכן הוא בתוספות הרא"ש (ד"ה מאימתי)], וכן הקשה הרא"ש (סי' א). **צא. וראה** בדבריו להלן בסמוך שאין לומר שמפלג המנחה הוא זמן שכיבה. **צב. וכתב** הרשב"א, שאין לומר שלדעת רבי יהודה זמן פלג המנחה הוא זמן שכיבה אף על פי שהוא יום, שאם כן קשה מה הקשה הוא על רבי מאיר [כמובא לעיל בסמוך (בענין 'מדוע לא תמה רבי יהודה על עצמו שאין לקרוא קריאת שמע מבעוד יום')], הלא אפשר שגם לדעת רבי מאיר אף שזמן טבילת הכהנים יום הוא, מכל מקום הוא זמן שכיבה וראוי לקרות בו קריאת שמע. ועיין בפני יהושע (בתוס' ד"ה מאימתי, בא"ד לכן) מה שתירץ. ובראש יוסף (בתוס' ד"ה מאימתי) כתב, שרבינו תם סובר להלכה שאף בערבית צריך לסמוך גאולה לתפילה, וגם סובר שברכות קריאת שמע נתקנו על קריאת שמע, ואי אפשר לברכם בלא קיום מצות קריאת שמע, ולפי זה הוכיח, שהרי לדעת רבי יהודה שמתפלל אדם ערבית מפלג המנחה צריך הוא לסמוך גאולה לתפילה ולברך ברכות קריאת שמע קודם תפילתו, ומאחר שברכות קריאת שמע אינו יכול לברך אלא כשמקיים מצות קריאת שמע, אם כן מוכרח מכך שגם לגבי קריאת שמע אמרו שיכול לקרותה מפלג המנחה. ובתרומת הדשן (שו"ת, ח"ב סי' קכא) כתב, שכשמתפלל מפלג המנחה הרי הוא עושה את הזמן ההוא ללילה ונאסר להניח תפילין, ובשו"ע הרב (או"ח סי' ל ס"ה) הוסיף גם שעשאו זמן שכיבה [ועיין בביאור הלכה (שם ד"ה וים) שביאר הטעם שהוצרך לומר שעשאו זמן שכיבה]. ולפי זה, לשיטת רבינו תם המתפלל מפלג המנחה עשאו לילה וזמן שכיבה. והתוספות (להלן ע"ב ד"ה אמר) ביארו שרבי יהודה אינו דורש 'ובשכבך', ולדבריו אין צריך לקרוא בזמן שכיבה. וראה עוד בזה בילקוט ביאורים (להלן ע"ב 'בענין הא"ס לרבי יהודה אפשר לקרוא קריאת שמע מבעוד יום'). **צג. וכן** כתב המאירי (ד"ה מעתה מה), שהציבור נכנס להתפלל תפילת מנחה, ואם יצטרכו להמתין ולהתעכב עד צאת הכוכבים, הרי זה טורח להם, וכן אם ילכו לביתם ויתאספו שוב לתפילת ערבית, יהא זה לטורח עבורם. וראה בדברי הרא"ש להלן בסמוך שכתב כהמשך דברי המאירי. **צד. התוספות** כתבו שכך היא גם שיטת רבי אחאי שסובר בברייתא (להלן ע"ב) שזמן קריאת שמע הוא משעה שרוב בני אדם נכנסים להסב בערב שבת, והוא מבעוד יום, אבל התוספות להלן (ג. ד"ה קסיא) כתבו שלא מסתבר לומר שבני אדם נכנסים להסב מבעוד יום. וראה בזה בעטרת ראש (בתוס' ד"ה מאימתי) [הובא באסיפת זקנים החדש ח"ב]. **צה. והקשה** במעדני יום טוב (אות ק), שהרי מדובר בקריאת שמע ולא בתפילה, ואיך שייך להקל בחיוב שהוא מן התורה. ועיין שם מה שדן בזה. אמנם בתשובת הרא"ש (כלל ד ס"ה) כתב שכיון שקריאת שמע ותפילה מדרבנן הקילו בהם. ועיין מה שהובא לעיל (בענין 'הא"ס גם לגבי קריאת שמע אפשר לנהוג כדברי שני התנאים ובגדר דין זה') מדברי השאגת אריה שלשיטת התוספות חיוב קריאת שמע הוא מדרבנן. **צו. עיין** שם שהאריך בזה, ונקט לעיקר את הדחייה השלישית. ועיין להלן (ד: בענין 'הא"ס בשבת צריך לסמוך גאולה לתפילה') שיטת האור זרוע שבשבת אין צריך לסמוך גאולה לתפילה, ולפי זה מיושב בפשיטות מדוע לא סמך רב גאולה לתפילה. **צז. ובשפת** אמת הביא גם פירוש המהרש"א, עיי"ש.

המנחה, אבל אנו מתפללים מנחה אחר פלג המנחה כחכמים, ואם כן איך אנו יכולים לקרוא קריאת שמע לפני הלילה. ותירץ, שר"י סובר שאין לתלות את זמן קריאת שמע בזמן תפילת ערבית, ולכן אף לרבי יהודה שזמן תפילת ערבית מפלג המנחה, מכל מקום אי אפשר לקרוא קריאת שמע מפלג המנחה, ולפי זה הוכיח שמה שקרא רב קריאת שמע מבעוד יום אין טעמו משום שסובר כרבי יהודה, אלא משום שסובר כהתנאים שבברייתא שזמן תפילת ערבית הוא לפני צאת הכוכבים.

האם עדיף להתפלל בציבור מלסמוך גאולה לתפילה

שם. הרשב"א (ד"ה ונשאל) **והרא"ש** (שם) הביאו **שרב האי גאון** נשאל, באופן שהציבור מתפללים לפני צאת הכוכבים ואי אפשר לעכב בעדם, האם עדיף להתפלל בציבור ולקרוא קריאת שמע אחר צאת הכוכבים אפילו שאינו סומך גאולה לתפילה, או שעדיף להמתין לשעת צאת הכוכבים ולאחר מכן לקרוא קריאת שמע ולהתפלל בסמיכת גאולה לתפילה, אף שמחמת כן לא יתפלל עם הציבור. והשיב שעדיף להתפלל בציבור אפילו שאינו סומך גאולה לתפילה[צח], ויקרא קריאת שמע בצאת הכוכבים, וכן נוהגים בארץ ישראל[צט].

וכתב עוד, שמי שרוצה להחמיר על עצמו ולסמוך גאולה לתפילה, יתפלל עם הציבור בתורת תפילת נדבה[ק], ולאחר מכן בביתו יקרא קריאת שמע ויתפלל תפילת חובה. **ורבינו מנוח** (קריאת שמע פ"א ה"ט) כתב, שהתפילה שמתפלל עם הציבור תהיה תפילת חובה, וכשיגיע זמן קריאת שמע יקראנה ויתפלל בתורת נדבה.

וכתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה ומי), שאף שהדין הוא שכשמתפלל נדבה צריך לחדש דבר בתפילתו, אבל בזה אין צריך לחדש דבר בתפילתו, שבמה שסומך עכשיו גאולה לתפילה, הרי זה עצמו החידוש בתפילה[קא]. ועוד כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה ורבינו), שלדעת רב האי כשמתפלל עם הציבור לא יברך ברכות קריאת שמע, ואם ירצה יברך עם הציבור את נוסח הברכה בלי הפתיחה והחתימה, ולאחר מכן בביתו יקרא קריאת שמע בברכותיה.

בסברות התנאים אימתי סוף זמן קריאת שמע

עד סוף האשמורה הראשונה דברי רבי אליעזר וחכמים אומרים עד חצות רבן גמליאל אומר עד שיעלה עמוד השחר[קב]. רש"י להלן (ג. ד"ה לאו) פירש[קג], שרבי אליעזר ורבן גמליאל נחלקו בפירוש תיבת 'ובשכבך', שרבי אליעזר פירש שהוא זמן התחלת השכיבה, דהיינו בשעה שבני אדם הולכים לשכב[קד], והוא עד סוף האשמורה הראשונה, וחכמים סוברים ש'בשכבך' הוא כל זמן שבני אדם שוכבים[קה], וזמן זה הוא כל הלילה, וכן סובר רבן גמליאל, אלא שלדעתו לא תיקנו חכמים הרחקה עד חצות. **ובתוספות ר"י שירליאון** (ד"ה עד) פירש, שהטעם שרבי אליעזר סובר שהוא הזמן שהולכים לשכב ולא כל זמן השכיבה, משום שהוא מדמה את 'ובשכבך' ל'ובקומך', שהרי אין משמעות 'ובקומך' כל היום, אלא בשעה שבני אדם קמים ממיטתם בבוקר, ורבן גמליאל סובר שאין לדמות קימה לשכיבה, משום שקימה משמעותה תחילת היום שקמים ממיטתם, אבל שכיבה משמעותה כל זמן ששוכבים והיינו כל הלילה.

אבל בפסקי הרי"ד (להלן ד. ד"ה וחכמים) כתב, שאין נראה לומר שרבי אליעזר ורבן גמליאל נחלקו בפירוש תיבת 'ובשכבך', אלא כשם ש'ובקומך' לדברי הכל הוא הזמן שבני אדם קמים בו ממיטתם ולא כל היום שהם עומדים, כך 'ובשכבך' הוא הזמן שבני אדם הולכים לשכב ולא כל זמן ששוכבים. וטעמו של רבי אליעזר הוא, שהולכים אחר רוב האנשים ההולכים לשכב עד סוף האשמורה הראשונה, ורבן גמליאל סובר שכיון שיש מיעוט אנשים שהולכים לשכב רק בסוף הלילה, לכך זמנה עד עלות השחר[קו].

לרבי אליעזר לאחר סוף האשמורה קוראים קריאת שמע בברכותיה

שם. בשפת אמת (ד"ה עד) כתב, שלפי רבי אליעזר אם עבר סוף האשמורה הראשונה ולא קרא קריאת שמע, הרי הוא קורא אותה לאחר מכן כדין קריאת שמע של שחרית, וכמו ששנינו לקמן (ט:) שהקורא מכאן ואילך לא הפסיד, וגם את ברכות קריאת שמע לא הפסיד, כמבואר לקמן (י:)[קז].

האם מחלוקת התנאים בזמן קריאתה היא לכתחילה או בדיעבד

וחכמים אומרים עד חצות רבן גמליאל אומר עד שיעלה עמוד השחר. נחלקו הראשונים לדברי חכמים שזמן קריאת שמע עד חצות, האם כשעבר חצות ולא קרא קריאת שמע, יכול לקרותה לאחר חצות, או שחכמים הפקיעו מצות קריאת שמע לאחר חצות, וכן נחלקו בשיטת רבן גמליאל אם לכתחילה מותר להתעכב מלקרותה עד שיעלה עמוד השחר.

תלמידי רבינו יונה (ד"ה ונראה) כתבו בשם רבם, שלדעת חכמים הפקיעו חכמים מצות קריאת שמע לאחר חצות, ואינו יוצא ידי חובתו בקריאתה לאחר חצות[קח]. ורבן גמליאל שחולק על חכמים סובר שאף שלכתחילה צריך לקרותה מיד בצאת הכוכבים, מכל מקום בדיעבד יכול לקרותה עד עלות השחר.

בגדר תקנת חכמים שלא לקרות קריאת שמע לאחר חצות

שם. נתבאר לעיל בסמוך (בענין 'האם מחלוקת התנאים בזמן קריאתה היא לכתחילה או בדיעבד') שלדעת רבינו יונה הפקיעו חכמים את מצות קריאת שמע לאחר חצות.

והקשו תלמידי רבינו יונה (ד"ה ונראה), שכיון שמן התורה יש חיוב לקרותה עד עלות השחר, איך יכולים חכמים לפטור מחיוב זה. ותירצו, שכשם שמצינו (ר"ה כט:) שביטלו חכמים מצות לולב ושופר בשבת משום סייג שמא יעבירם בשבת ארבע אמות ברשות הרבים, כמו כן הפקיעו חכמים מצות קריאת שמע אחר חצות, משום סייג[קט].

ובשאגת אריה (שו"ת, סי' ד) **ובשפת אמת** (ד"ה עד) דקדקו לדחות את ההוכחה, שיש לחלק שלענין שופר ולולב בטלום חכמים בשביל שלא יבוא לעבור על איסור הוצאה בשבת, אבל כשהסייג הוא כדי שלא יפשע ויבטל מצות קריאת שמע עצמה, לא שייך לומר שמחמת ספק שמא על ידי שיתאחר אחר חצות ישכח לקרותה ויבטל מצות קריאת שמע לגמרי, הפקיעו ממנו חכמים מצות קריאת שמע אחר חצות כשהוא מחויב בה עדיין[קי]. ועוד הקשה השאגת אריה, שכשם שלגבי מה שתיקנו חכמים שאסור לאכול לפני קריאת שמע, מכל מקום אם עבר ואכל רשאי לקרותה ולא הפקיעו ממנו חכמים מצות קריאת שמע, הוא הדין לגבי תקנת חכמים לקרותה קודם חצות, יש לומר שלא הפקיעו ממנו חכמים מצות קריאת שמע לאחר חצות.

והביאו תלמידי רבינו יונה (ד"ה ויש) שיטה נוספת, שלפי האמת לא הפקיעו חכמים את החיוב מן התורה, ולכן צריך לקרוא את שמע גם לאחר חצות, אבל יקרא קריאת שמע בלא ברכותיה, שהברכות שהם מדרבנן יכולים

צח. **וכן** פסק בשו"ע (או"ח סי' רלה ס"א) שתפילה בציבור עדיפה מסמיכת גאולה לתפילה. וכתב הרשב"א (שו"ת, סי' לו), שדווקא בתפילת ערבית סובר רב האי שתפילה בציבור עדיפה על סמיכת גאולה לתפילה משום שתפילת ערבית רשות. אבל בתפילת שחרית סמיכת גאולה לתפילה עדיפה על תפילה בציבור. ובביאור הלכה (שם ד"ה ואם הציבור) הביא שבמעשה רב (אות סה) כתב שמוטב להתפלל ביחידות בזמנה. צט. **המאירי** (ד"ה ואע"פ) הביא שכן היו נוהגים גדולי החכמים שבנרבונה, משום שהיו סוברים שהלכה כרבי יהושע בן לוי (להלן ד:) שבערבית אין צריך לסמוך גאולה לתפילה, שכלל מסור לנו מן הגאונים שבכל מקום הלכה כרבי יהושע בן לוי. וכתב, שמכל מקום נראה שלכתחילה צריך לנהוג כרבי יוחנן לסמוך גאולה לתפילה, משום שמהברייתא (שם) משמע כדברי רבי יוחנן, ולכן הרבה חסידים נוהגים שקוראים קריאת שמע בברכותיה ומתפללים עם הציבור, ואחר כך בזמן קריאת שמע קוראים אותה בברכותיה, ואע"פ שאחת מהן לבטלה אין חוששים לזה, שמששקעה חמה הוא ספק זמנה, ורשאי לקרותה שמא זמנה הוא, ואחר כך בצאת הכוכבים חוזרים וקוראים אותה שמא לא קראו אותה בזמנה. והביא שיש שנוהגים לילך לבית הכנסת ואין מתפללים שם כלל, אלא מכוונים ושומעים ועונים קדיש ועומדים ביראה, ואחר כך כשמגיע הלילה קוראים קריאת שמע ומתפללים. ק. **שהרי** אברים ופדרים של עולת נדבה גם קרבין כל הלילה. קא. **עיין** קהילות יעקב (סי' ג) שכתב לדון האם מה שצריך לסמוך גאולה לתפילה הוא צורך קריאת שמע או צורך התפילה, והביא שתלמיד חכם אחד הוכיח מדברי תלמידי רבינו יונה שמה שסומך גאולה לתפילה נחשב חידוש בתפילה, ומשמע שהסמיכה היא לצורך התפילה ולכן חשוב כחידוש בתפילה. ועיין שם מה שדן בזה. קב. **בגמרא** (להלן ג.) מבואר, שלרבי אליעזר השיעור הוא עד סוף שעה רביעית של הלילה. ועיין שם הטעם שנקט רבי אליעזר בלשונו 'אשמורה הראשונה'. ובתפארת ישראל (פ"א יכין אות ד) ביאר, שכוונתו להשמיענו שגם ברקיע יש משמורות והשגחה יתירה שולטת אז, וכמו שכתוב (ישעיה מט ח) 'בעת רצון עניתיך', ואם כן הוא זמן מוכשר לבקש ולהרבות בתחנונים לעורר רחמים. קג. **ראה** בצל"ח (להלן ג. ברש"י ד"ה ואכע"א) שדקדק מדוע לא פירש רש"י כן על משנתנו. וראה מאירי (ד"ה אמר) שפירש כן על משנתנו. קד. **מלשון** 'לא ישכב עד יאכל טרף' (במדבר כג כד), 'טרם ישכבו' (בראשית יט ד). מאירי (ד"ה אמר). קה. **מלשון** 'ושמואל שוכב' (שמואל א' ג ג), 'בשכבך תשמור עליך' (משלי ו כב). מאירי (ד"ה אמר). קו. **בכסף** משנה (קריאת שמע פ"א הי"ג) הביא שיש ששואלים מדוע מ'ובשכבך' דרשו כל זמן שבני אדם שוכבים במיטתם, ואילו מ'ובקומך' לא דרשו כל זמן שבני אדם עומדים שהוא כל היום, אלא זמן הקימה ממיטתם בלבד. ותירץ שגם 'ובקומך' הוא כל היום, ומן התורה יכול לקרותה כל היום, ומה שאמרו שזמנה עד שלש שעות הוא רק מדרבנן. עיין שם מה שכתב בזה. והמגן אברהם (סי' נח סק"ז) והט"ז (שם סק"ד) תירצו, שזמן שכיבה הוא כל הלילה שכל זמן שהוא שוכב במיטתו נקרא שכיבה, אבל קימה היא רק בשעה שקם ממיטתו, שלאחר מכן משתנה שמה להילוך ועמידה וישיבה, וכתב המגן אברהם שכן משמע בספר החינוך (מצוה תכ). וכן כתב המאירי (ד"ה אמר) שלשון קימה לא מצינו לעולם שהוא נאמר על המשך עמידה, אלא על זמן שאדם קם ממיטתו או מישיבתו. וכן משמע מדברי הראשונים שהובאו בפנים, ש'ובקומך' ודאי משמעותו קימה ממש ולא כל היום. קז. **וראה** בדברי ירמיהו (קריאת שמע פ"א ה"א ד"ה ולפי דרכנו) שכתב לדון בזה. קח. **ועיין** פרי יצחק (שו"ת, ח"ב סי' ג ד"ה ולמרתי) שדן לשיטת רבינו יונה שאינו יוצא יד"ח ק"ש אחר חצות, האם יש איסור לקרוא אחר חצות מפני שחכמים אסרו עליו הקריאה, או שרק הפקיעו ממנו המצוה, אבל מותר לו לקרוא ויטול שכר כקורא בתורה, וכתב שנראה שאין איסור לקרוא לאחר הזמן. וכתב עוד, שיש להסתפק כן גם לדעת רבן גמליאל שרשאי לקרות עד שיעלה עמוד השחר, אבל אם נשתהה יותר, האם רשאי לקרות. ובשער הציון (סי' רלה ס"ק לו) כתב שאין איסור לקרוא לאחר הזמן. קט. **וכן** הוכיחו מהמבואר במנחות (מ.) שבית שמאי פוטרים סדין של פשתן מציצית מחמת גזירה, אף שהיא מצוה מן התורה. ובקובץ הערות (סי' סט ס"ג) כתב לחקור באיכות עקירת חכמים את קיום המצוה, האם על ידי עקירתם נעקר דין התורה לגמרי, כגון כשפטרו סדין מציצית, נעקרה מצות ציצית מסדין ונעשית טלית פטורה מן התורה, או שבאמת דין התורה במקומו עומד, והסדין חייב בציצית מן התורה גם לאחר עקירתם, אלא שהתורה נתנה להם רשות לצוות לנו שלא לקיים המצוה, במקום שיש להם טעם על זה. וכתב (שם ס"ז), שמדברי תלמידי רבינו יונה הללו מוכח כהצד הראשון שנעקר דין התורה לגמרי. קי. **ובהגהה** על שפת אמת מהגרי"מ בידערמאן כתב, שמצינו כן בכמה מקומות שהפקיעו חכמים המצוה עצמה משום הסייג למצוה עצמה. ועיין פרי יצחק (שו"ת, ח"ב סי' ג) מה שכתב בזה.

חכמים למנוע מלאמרם אחר חצות, ויהיה לו שכר כקורא קריאת שמע ולא כקורא קריאת שמע בברכותיה[קיא].

הוכחה שלחכמים לא יצא ידי חובת קריאת שמע אחר חצות אף בדיעבד

שם. בתלמידי רבינו יונה (ד"ה וחכמים) הוכיחו כשיטת רבם ממה שבברייתא להלן (ד:) משמע שלדברי הכל צריך לכתחילה לקרות קריאת שמע מיד בתחילת הלילה, שהרי אסרו לאכול ולישון סמוך לזמן קריאת שמע כדי שלא ימשך, והצריכו לקרוא בתורה ולשנות עד זמן קריאת שמע כדי שיהיה מזומן מיד לקרוא קריאת שמע בזמנה, ולפי זה אין לומר שמחלוקתם של רבן גמליאל וחכמים היא לענין לכתחילה, שהרי לכתחילה צריך לדברי הכל לקרות מיד בתחילת הלילה, וכל שכן שאין להמתין עד חצות, אלא נחלקו לגבי דיעבד, וסוברים חכמים שגזרו שאף בדיעבד מצות קריאת שמע רק עד חצות.

בשיטת הראשונים שלחכמים בדיעבד אפשר לקרותה אחר חצות

שם. הרשב"א (ד"ה מאימתי, להלן ט. ד"ה ובני) **והרא"ש** (סי' ט) כתבו, שחכמים ורבן גמליאל נחלקו לענין סוף זמן קריאת שמע לכתחילה, שלדעת חכמים לכתחילה צריך לקרותה עד חצות, ולדעת רבן גמליאל אפשר גם לכתחילה לקרותה עד עלות השחר[קיב], ולפי זה כתב הרשב"א שבדיעבד אפילו לדברי חכמים יכול לקרותה אחר חצות.

ומה שהוכיחו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה וחכמים) מהברייתא (להלן ד:) שגם לדברי רבן גמליאל צריך לכתחילה לקרותה מיד משתחשך, יש לדחות לפי מה שפירשו הרשב"א (להלן ט. ד"ה ובני) והרא"ש (שם) שהברייתא אסרה רק לאכול ולישון כדי שלא יבוא לידי פשיעה, אבל אם אינו אוכל וישן, הוא רשאי להתעכב מלקרותה עד חצות, ואין צריך לכתחילה לקרותה מיד כשתחשך[קיג]. ולפי זה אין הכרח לומר שרבן גמליאל וחכמים נחלקו לגבי דיעבד, ויתכן שבדיעבד לדברי הכל אפשר לקרוא קריאת שמע אחר חצות.

האם מהמעשה של רבן גמליאל מוכח שהתנאים נחלקו רק לענין לכתחילה

שם. הרשב"א (להלן ט. ד"ה ובני) כתב להוכיח שמחלוקת התנאים היא לענין לכתחילה, ממה שביארו בגמרא להלן (ט.) את שאלת בני רבן גמליאל לאביהם, שלא ידעו האם חכמים חולקים על רבן גמליאל ואם כן הלכה כמותם כיון שהם רבים, ואינם רשאים לקרוא לאחר חצות, או שמודים חכמים לרבן גמליאל, ומה שאמרו עד חצות הוא רק כדי להרחיק את האדם מן העבירה ואם כן רשאים לעשות בזה כרבן גמליאל, והשיבם רבן גמליאל שגם חכמים סוברים שהזמן הוא עד שיעלה עמוד השחר ומה שאמרו עד חצות הוא להרחיק את האדם מן העבירה. ומשמע שאפילו לדברי חכמים אפשר לקרותה בדיעבד אחר חצות, שהרי אילו היו חכמים סוברים שאחר חצות אפילו בדיעבד אין לקרותה, איך השיבם רבן גמליאל שרשאים הם לקרותה אחר חצות, והלא ההלכה כדברי חכמים, שהם הרבים[קיד].

וביישוב דברי הגמרא לדברי תלמידי רבינו יונה הסוברים שלחכמים אף בדיעבד אין לקרותה אחר חצות, כתב **בבית הלוי** (שו"ת, ח"א סי' לד אות ד), על פי מה שאמרו בעירובין (מו.) שבדין שהוא מדרבנן אפשר לפסוק בשעת הדחק כדעת היחיד, ולפי זה מיושב שבני רבן גמליאל הסתפקו האם מה שאמרו חכמים עד חצות הוא מפני שסוברים שזמן קריאת שמע מן התורה עד חצות, ואם כן אף במקום הדחק צריך לפסוק כחכמים, או שמה שאמרו כך הוא רק גזירה מדרבנן, ואם כן במקום הדחק אפשר לפסוק כשיטת היחיד, ואין לך שעת הדחק יותר מזה שמחויב לקרות מן התורה ואינו יכול לקרות משום התקנה. ועל זה השיבם רבן גמליאל שמן התורה זמנה כל הלילה, ומה שאמרו חכמים עד חצות הוא רק מדרבנן, ולכן בשעת הדחק שכבר עבר הזמן יכולים הם לפסוק כדברי היחיד, ולפי זה סוברים חכמים שבדיעבד אין לקרותה אחר חצות, ואף על פי כן השיבם שיכולים לקרותה אחר חצות כיון שבדבר שהוא מדרבנן, בשעת הדחק אפשר לפסוק כדעת היחיד[קטו].

ובדברי דוד (להלן ח: ד"ה ולענין) **ובפרי יצחק** (שו"ת, ח"ב סי' ג ד"ה אולם אפ"ל) תירצו, שאף שחכמים סוברים שאינו יוצא בדיעבד לאחר חצות, היינו כשלא היה אנוס והיה יכול לקרותה קודם לכן, אבל אם נאנס ולא קרא, מודים הם שיכול לקרותה אחר חצות, וזהו מה שהשיב רבן גמליאל לבניו, שכיון שמן התורה אפשר לקרוא עד עלות השחר אפילו לדברי חכמים, ומה שאמרו חכמים שאינו יכול לקרוא לאחר חצות זהו רק משום סייג, לכן במקום אונס לא עשו סייג ומודים חכמים שיכול לקרותה אחר חצות עד שיעלה עמוד השחר. ודייקו כן ממה שכתב רש"י (להלן ט. ד"ה אז) שכשנאנס ולא קרא קודם חצות עדיין זמן חיוב קריאה הוא, שמשמע שרק באונס יכול לקרותה לאחר חצות[קטז].

ביאור דברי המשנה שלא נחלק רבן גמליאל על חכמים אלא על רבי אליעזר

שם. בשפת אמת (ד"ה עד) **ובביאור הלכה** (סי' רלה ד"ה וזמנה) כתבו[קיז], שאפשר לפרש שלא נחלקו חכמים ורבן גמליאל לענין הלכה, ומה שחכמים אמרו עד חצות היינו מדרבנן, ומה שאמר רבן גמליאל עד שיעלה עמוד השחר היינו מן התורה, ולא בא לחלוק על חכמים שעשו סייג שצריך לקרותה עד חצות[קיח], אלא בא לחלוק על רבי אליעזר שאמר שמן התורה זמנה עד סוף האשמורה הראשונה.

שיטת הרמב"ם שפסק כחכמים שלכתחילה צריך לקרוא עד חצות

שם. הרמב"ם (קריאת שמע פ"א ה"ט) פסק שזמן קריאת שמע עד חצות, ואם עבר ואיחר וקרא עד שלא עלה עמוד השחר יצא ידי חובתו, שלא אמרו חכמים עד חצות אלא להרחיק מן הפשיעה[קיט], וכן פסק הסמ"ג (עשין יח). ויש להקשות, שהרי בגמרא להלן (ח:) נפסקה ההלכה כרבן גמליאל, ומדוע פסק הרמב"ם כחכמים.

ותירץ הבית יוסף (או"ח סי' רלה ד"ה ומשמע), שלדעת הרמב"ם מה שפסקו הלכה כרבן גמליאל היינו לגבי רבי אליעזר שסובר שזמן קריאת שמע מן התורה עד סוף האשמורה הראשונה, ובזה הלכה כרבן גמליאל שמן התורה זמן קריאתה הוא עד שיעלה עמוד השחר, אבל לענין הסייג שעשו חכמים עד חצות אין הלכה כרבן גמליאל אלא כחכמים, וצריך לכתחילה לקרותה עד חצות[קכ].

ויש שתירצו[קכא], שהרמב"ם סובר **כתלמידי רבינו יונה** (ד"ה וחכמים) שלדעת חכמים אינו יוצא יד"ח אחר חצות אפילו בדיעבד, ועל זה נחלק רבן גמליאל, אבל מודה הוא שלכתחילה צריך לקרותה קודם חצות משום סייג, ופסק הרמב"ם כמותו[קכב].

ובביאור הלכה (סי' רלה ד"ה וזמנה) תירץ, שאפשר שהרמב"ם סובר שלא נחלקו התנאים לענין הלכה, שמה שאמרו חכמים עד חצות היינו מדרבנן, ומה שרבן גמליאל אמר עד שיעלה עמוד השחר הוא מן התורה, ואם כן פסק כשניהם.

מהו עלות השחר ואימתי זמנו

עד שיעלה עמוד השחר. כתב הרמב"ם (פירוש המשניות) 'ועמוד השחר הוא האור הנוצץ בפאת מזרח קודם עלות השמש, בכדי שעה וחומש שעה[קכג] מן השעות הזמניות'[קכד]. **ובביאור הלכה** (סי' נח ד"ה מסעלה) הביא מחלוקת **אחרונים**

קיא. **וכתבו**, שאף שברכות קריאת שמע של שחרית רשאי לברכם אף כשאיחר את זמן קריאת שמע, מכל מקום לגבי קריאת שמע של ערבית החמירו יותר, לפי שהוא זמן שינה, ואם יהא הדין שיכול לקרוא קריאת שמע בברכותיה אחר חצות, יבוא להתאחר עד אחר חצות, ושמא ימשך בשינה ולא יקרא כלל, ולכן אסרו לקרוא קריאת שמע של ערבית בברכותיה לאחר חצות. וראה בפני יהושע (להלן ד: ד"ה ואי) שדן לדחות דברי תלמידי רבינו יונה. קיב. **ראה** להלן בסמוך (בענין 'טעם ההרחקה באכילת קדשים אף לרבן גמליאל') מה שהקשו השאגת אריה (סי' ד ד"ה ונחזור) והראש יוסף (ד"ה וחכ"א) שאם רבן גמליאל מתיר אפילו לכתחילה, אם כן היה לרבן גמליאל לחלוק על חכמים בכל הנאכלים ליום אחד, ויסבור שלא עשו ההרחקה של עד חצות, כמו שבקריאת שמע חולק רבן גמליאל על דברי חכמים וסובר שלא עשו כלל ההרחקה של עד חצות. אבל אם חולק רק לענין בדיעבד, אין להקשות כן, שהרי גם בקריאת שמע סובר הוא שצריך לכתחילה הרחקה. קיג. **נראה** שמשום זריזין מקדימים למצוות צריך לקרוא גם לשיטתם מיד כשתחשך, רק אינו בדיעבד כמו לשיטת תלמידי רבינו יונה, עיין שו"ע (או"ח סי' רלה ס"ג) ומשנה ברורה (שם ס"ק כו). קיד. **וכתב** (ד"ה מאימתי) שלפי זה לא הביאה המשנה את המעשה מבני רבן גמליאל לומר שרבן גמליאל עשה מעשה כשיטתו שזמן קריאת שמע עד עלות השחר, ושלא כחכמים, אלא לומר שאפילו חכמים מודים שהזמן בדיעבד הוא עד עלות השחר, שאם לא כן לא היה רבן גמליאל עושה מעשה שלא כדבריהם. אמנם כתב שמדברי הירושלמי מוכח שאינו מפרש כך, אלא שהביאו המעשה להורות שעשה רבן גמליאל כדבריו ולא כדברי חכמים. ועיין בשאגת אריה (סי' ד) ובפרי יצחק (שו"ת, ח"ב סי' ב) שהאריכו בדברי הירושלמי. קטו. **כעין** זה כתבו הב"ח (או"ח סי' רלה ד"ה אבל הרמב"ם) והפני יהושע (להלן ט. ד"ה מעשה). קטז. **וכתבו** שלפי זה צריך לומר שרבן גמליאל חולק על שיטת רבי שמעון בר יוחאי (להלן ח:) שכשנאנס יכול לקרותה גם אחר עלות השחר עד הנץ החמה, שהרי בני רבן גמליאל היו אנוסים ומכל מקום התיר להם רבן גמליאל לקרותה רק עד שיעלה עמוד השחר. קיז. **בביאור** הלכה כתב כן בשיטת הרמב"ם (קריאת שמע פ"א ה"ט). קיח. **בשפת** אמת (שם) כתב שרבן גמליאל בא לפרש דברי חכמים. קיט. **ובכסף** משנה (שם) ביאר הלשון 'פשיעה', שפשיעה היא לאכול ולשתות קודם קריאת שמע, וכשקרא אחר חצות אף שיצא יד"ח קריאת שמע בזמנה, מ"מ הרי עבר על דברי חכמים, וכדי שלא לעבור על דבריהם יהיה זהיר לקרותה מיד אחר יציאת הכוכבים קודם שיאכל וישתה. וראה עוד בזה בבני בנימין (שם). קכ. **והוכיח** כן שהרי מבואר לקמן (ט.) שאילו היו חכמים סוברים שאין לקרוא אחר חצות לא היו בני רבן גמליאל פוסקים בזה כאביהם אלא כחכמים, הרי שבמה שנחלקו חכמים ורבן גמליאל אין ההלכה כרבן גמליאל. בברכת אברהם (לרבי אברהם בן הרמב"ם, סי' לה) מבואר כדברי הבית יוסף, והוסיף לבאר שלכך לא אמרו בגמרא הלכה כחכמים וממילא היינו יודעים שאין הלכה כרבי אליעזר, משום שאם כן היינו סבורים לומר שהלכה כחכמים שאחר חצות אין יכול לקרוא כמו באכילת פסחים ושאר המנויים במשנה, ולכן אמרו הלכה כרבן גמליאל. ובבית הלוי (שו"ת, ח"א סי' לד אות ד) ובפרי יצחק (שו"ת, ח"ב סי' ג ד"ה ובאמת מלאתו) הקשו על דברי הבית יוסף, שהרי ברי"ף מפורש שאפילו לרבן גמליאל רק בדיעבד יכול לקרוא לאחר חצות, ומדוע נדחק בדברי הרמב"ם ולא פירש שסובר כדברי הרי"ף. ועיין בית הלוי (שם אות ח) שמיישב דברי הבית יוסף. קכא. **ב"ח** (או"ח סי' רלה ד"ה אבל הרמב"ם), שאגת אריה (שו"ת, סי' ד), ביאור הגר"א (שם אות יג), ועיין בביאור הגר"א שהוכיח מהירושלמי כדברי הרמב"ם. קכב. **בקרן** אורה (ד"ה והנה) הקשה על תירוץ זה, שלדברי תלמידי רבינו יונה שסוברים שיש סייג שלכתחילה צריך לקרותה מיד, מוכח שחכמים סוברים שאחר חצות אפילו בדיעבד אין יוצאים יד"ח, ואין לומר שהוא רק לכתחילה, שהרי לכתחילה צריך לקרותה מיד ולא להמתין עד חצות, אבל הרמב"ם שהזכיר הסייג 'עד חצות' ולא הזכיר בדבריו שלכתחילה צריך לקרותה מיד, אם כן מנין לו שחכמים סוברים שאף בדיעבד אינו יוצא יד"ח לאחר חצות. וכתב שנראה כתירוץ הכסף משנה. ועיין שם מה שכתב עוד ביישוב דברי הרמב"ם. קכג. **היינו** מהלך ארבע מילין, שהם פרסה, לפי מה שאמרו (פסחים צד.) שביום שהוא י"ב שעות, האדם מהלך עשר פרסאות, ומן עלות השחר ועד הנץ, פרסה. קכד. **בתוספות** חדשים (על המשניות פ"א מ"א) הביא מחלוקת אם צריך לגרוס שעות שוות, או שעות זמניות.

בזה, שיש שסוברים שעלות השחר הוא משהאיר פני המזרח, ויש שסוברים שעלות השחר הוא קודם שהאיר פני המזרח. ונקט להלכה שעלות השחר הוא בהאיר פני המזרח[קכה].

האם בתפילת ערבית תיקנו חכמים הרחקה עד חצות

שם. נחלקו **האחרונים** האם גם לענין תפילת ערבית תיקנו חכמים הרחקה שצריך להתפלל קודם חצות. **באורח נאמן** (סי' קח סק"ז) **ובקצות השולחן** (סי' כז בדי השולחן ס"ק יג) כתבו שההרחקה עד חצות נתקנה רק על קריאת שמע, אבל לענין תפילה זמנה לכתחילה כל הלילה. וכן משמע **מהפרי מגדים** (סי' קח מש"ז סק"ג). **אמנם בערוך השולחן** (או"ח סי' רלה סי"ג) כתב, שגם תפילת שמונה עשרה של ערבית יש להתפלל לכתחילה קודם חצות. ולדבריו צריך לכתחילה להתחיל להתפלל תפלת מעריב קודם חצות באופן שיספיק גם להתפלל תפלת שמונה עשרה קודם חצות[קכו].

האם תיקנו חכמים להקטיר חלבים ואברים עד חצות

הקטר חלבים ואברים מצותן עד שיעלה עמוד השחר וכו' אם כן למה אמרו חכמים עד חצות. נחלקו **הראשונים** האם גם בהקטר חלבים ואברים עשו חכמים סייג להקטירם עד חצות. **רש"י** (ד"ה כדי) **והרשב"א** (שו"ת, ח"א סי' תמה) כתבו, שבהקטר חלבים לא גזרו חכמים כלל, ואפשר להקטירם לאחר חצות, וביאר רש"י שמה שהובא דין הקטר חלבים ואברים במשנתנו אף שלא גזרו חכמים בהם כדרך שגזרו בקריאת שמע, כדי להודיע שכל דבר שזמנו בלילה נוהג כל הלילה[קכז]. והוכיח כדבריו, ממה ששנינו במגילה (כ:) שכל הלילה כשר להקטר חלבים ואברים[קכח].

והרמב"ם[קכט] (מעשה הקרבנות פ"ד ה"ב) **והתוספות בפסחים** (קכ: ד"ה אמר) **חולקים** וסוברים שגם בהקטר חלבים ואברים אמרו חכמים שצריך להקטירם עד חצות[קל].

הטעם לשיטת רש"י שלא עשו חכמים סייג בהקטר חלבים ואברים

שם. בביאור שיטת **רש"י** שבהקטר חלבים ואברים לא עשו חכמים סייג, מצינו כמה טעמים: **המאירי** (ד"ה הקטר) **והצל"ח** (ברש"י ד"ה ולמה) ביארו, שמפני שכהנים זריזים הם, לא חששו שיפשעו מלהקטירם ויתאחרו אחר עלות השחר, ולא הוצרכו לעשות סייג. וכתב המאירי (ד"ה כל), שהטעם שבנאכלים ליום אחד עשו סייג, אף שהכהנים זריזים, מפני שבדבר שמצותו באכילה, גם אצל הכהנים יש לחשוש שיתעצלו מלאוכלו בזמנו[קלא]. והצל"ח כתב, שמשום שבנאכלים ליום אחד יש תודה הנאכלת גם לישראלים, לכן הוצרכו לעשות בהם סייג[קלב].

ועוד כתב הצל"ח לבאר, על פי מה שמבואר במנחות (עג.) שהיו מקטירים את החלבים והאברים ביום מפני שחביבה מצוה בשעתה, ואם כן אין הדבר מצוי שיקטירום בלילה, ושמחמת כן יצטרכו לתקן הרחקה, ודבר שאינו מצוי לא גזרו בו חכמים.

ובראש יוסף (ברש"י ד"ה א"כ) ביאר, שהרי כתוב בתורה (ויקרא ו ב) 'על מוקדה על המזבח כל הלילה עד הבקר' וכיון שמפורש בתורה שאפשר להקטירם כל הלילה, לא עשו חכמים סייג שיקטירום עד חצות, וכמו שכתב **הט"ז** (יו"ד סי' קיז סק"א) שדבר המפורש בתורה להיתר, אין כח ביד חכמים לאוסרו[קלג].

האם לשיטת רש"י באברי עולה עשו הרחקה להקטירם עד חצות

שם. **בבית הלוי** (שו"ת, ח"א סי' לד אות ו) **ובאור שמח** (מעשה הקרבנות פ"ד ה"ב) דייקו ממה שנקט רש"י שהקטר 'חלבים' לא עשו בו הרחקה ולא הזכיר גם 'איברים', שכוונתו לחלק בין חלבי הקרבנות לבין איברי עולה, ובאברים גם לדעתו עשו חכמים הרחקה שלא להקטירם אלא עד חצות. וכתב בבית הלוי, שהטעם לחלק בין חלבים לאברים הוא, משום שהחלבים מעיקר הדין צריך להקטירם לכתחילה ביום לפני זריקת הדם של תמיד של בין הערביים[קלד], ולכן לא הוסיפו בהם סייג להקטירם עד חצות, הואיל ויש בהם כבר סייג שצריך לכתחילה להקטירם קודם התמיד. אבל איברים היינו איברי התמיד שאין בהם סייג אחר, בהם עשו סייג עד חצות[קלה].

אבל בדברי הרע"ב (פ"א מ"א) מבואר שאף באברים לא עשו סייג להקטירם עד חצות.

מהיכן למדים שהקטר חלבים ואברים נוהג כל הלילה

שם. כתב **רש"י** (ד"ה מלותן), שהדין שזמן הקטרת החלבים והאברים הוא עד שיעלה עמוד השחר, נלמד מהפסוק (שמות לד כה) 'ולא ילין לבקר זבח חג הפסח'. והקשו **הפני יהושע והצל"ח** (ברש"י שם), שבפסחים (עא.) למדו מהפסוק (שמות כג יח) 'ולא ילין חלב חגי עד בקר', שאימורי חגיגת ט"ו נפסלים בלינה, וכתבו **התוספות** (שם ד"ה מנין) שיש ללמוד מפסוק זה לכל הקרבנות, והיה לרש"י להביא פסוק זה כיון שבגמרא למדו מפסוק זה וגם שהוא מוקדם בסדר הפסוקים בתורה. ועוד, שהפסוק שהביא רש"י מדובר בבשר[קלו]. ועוד, שמהפסוק לא ילין לבוקר זבח חג הפסח, אין ללמוד ממנו לאימורי שאר הקרבנות[קלז], שיש לחלק שדווקא פסח שגם הבשר אינו נאכל למחרתו, לכך גם החלב נפסל בלינה, מה שאין כן שאר קדשים קלים.

ותירץ הצל"ח, שנידון הגמרא בפסחים הוא שאימורים נפסלים בלינה ואינם ראויים להקטירם למחרת, ולכך לא למדו זה מולא ילין לבוקר זבח חג הפסח, שאי אפשר ללמוד דין זה מפסח לשאר קרבנות. ונידון משנתנו הוא שכל הלילה כשר להקטיר את האימורים, ולכן לא הביא את הפסוק 'ולא ילין חלב חגי' וגו' שהרי הוא אמור בחגיגה, והרי במשנתנו נכלל גם קרבן פסח שאף אימוריו כשרים להקטרה כל הלילה, ומחגיגה אי אפשר ללומדו, שהרי מבואר בגמרא (להלן ט.) שמשנתנו שנויה כדעת רבי אלעזר בן עזריה הסובר שזמן אכילת הפסח הוא רק עד חצות, והיה אפשר לומר שלדעתו גם זמן הקטרת האימורים של פסח הוא רק עד חצות, ולכן הביא את הפסוק 'ולא ילין לבקר' וגו' העוסק בקרבן פסח[קלח].

ובזה מיושב מה שלא הביא רש"י את הפסוק (ויקרא ו ב) 'על מוקדה כל הלילה' שלמדו ממנו במגילה (כא.) שכל הלילה הוא זמן ההקטרה, והיינו משום שפסוק זה עוסק בעולה, ואין ללמוד ממנו שגם בפסח הדין כן.

האם כשנתאחרה הקטרת חלבים ואברים מותר להקטירם לאחר חצות

שם. **בשאגת אריה** (שו"ת, סי' ד) דייק מדברי הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ד ה"ב) שאף בדיעבד אסור להקטיר את החלבים והאברים אחר חצות. וכן מבואר מדברי הרמב"ם (שם פ"י ה"ח) שהנאכלים ליום אחד אף בדיעבד אסור לאכלם לאחר חצות. אמנם לגבי קריאת שמע סובר הרמב"ם (קריאת שמע פ"א ה"ט) שיכול לקרותה

קכה. **עיין** תוספות יום טוב שאין לפרש שהכוונה לכוכב נוגה שיש קוראים לו כוכב השחר, שלשון 'עמוד' השחר לא משמע 'כוכב'. ועיין עוד בזה בחזון נחום (ד"ה עמוד השחר). קכו. **וראה** בזה במשנ"ב (סי' קח ס"ק יד) בשם דרך החיים. קכז. **ראה** עוד בהון עשיר (ד"ה הקטר) הטעם שנקט התנא את דין זה במשנתנו. קכח. **בתוספות** יום טוב מבואר שאין כוונת רש"י להוכיח מהמשנה שכל הלילה כשר להקטר חלבים ואברים אפילו מדרבנן [שאפשר שכוונת המשנה לפרש את הזמן מן התורה, אבל חכמים גזרו עד חצות], אלא שממה שרבי השמיענו שמן התורה כשר כל הלילה ולא השמיענו בשום מקום שחכמים תיקנו שזמנם עד חצות, משמע שגם מדרבנן הזמן עד שיעלה עמוד השחר, שאם לא כן לא היה רבי נמנע מלהשמיענו בשום משנה שמדרבנן הזמן הוא עד חצות. וכתב התוספות יום טוב, שהוכחה זו אינה גמורה, שיש לומר שרבי סמך על מה שמפשטות דברי המשנה נראה שהוא עד חצות, וכיון שסידר דברי רבן גמליאל סמך על זה, ולא הוצרך להשמיענו שוב שהזמן עד חצות [וראה בקול הרמ"ז (ד"ה אלא) שדן בדברי התויו"ט]. ובראשון לציון (על המשניות פ"א מ"א) כתב להוכיח כדברי רש"י, שהרי לגבי נאכלין ליום ולילה שנה רבי בזבחים (פ"ה מ"ג, ה, ו) שזמנם עד חצות, ולא סמך על מה שמבואר במשנתנו בדברי רבן גמליאל, ואם כן היה צריך גם להזכיר שזמן הקטר חלבים ואברים עד חצות, וממה שלא הזכיר משמע שזמנם כל הלילה. אמנם הרבה אחרונים ביארו ראיית רש"י כפשוטה, שמהמשנה משמע שכל הלילה כשר אפילו מדרבנן להקטר חלבים ואברים, ולא כהבנת התוספות יום טוב. והקשו השאגת אריה (שו"ת, סי' ד), הצל"ח (ברש"י שם) והדברי דוד (ד"ה הקטר) על הוכחת רש"י, שהרי מבואר בגמרא (מגילה כא.) שמה ששנינו במשנה 'זה הכלל' בא לרבות אכילת פסחים שזמנה כל הלילה, והרי זמן אכילת פסחים הוא כאכילת שאר קדשים ששנינו במשנתנו שמדרבנן אינו אלא עד חצות, ומוכח מכך שהמשנה במגילה עוסקת רק בזמן שהוא מדין התורה ולא בהרחקות מדרבנן, ואם כן גם בהקטר חלבים ואיברים יש לומר שמדרבנן זמנם רק עד חצות. ותירצו הצל"ח והבית הלוי (שו"ת, ח"א סי' לד אות ה), שרש"י סובר שגם באכילת פסחים לא עשו שום סייג וכשיטת הרשב"א (להלן ט. ד"ה ורמינהו). ובצל"ח מבאר שהטעם שבזה לא עשו סייג לפי שזמן אכילתו קצר, שאינו נאכל ביום [אמנם שיטת רש"י בפסחים (קכ: ד"ה כשעת) שאף בפסח עשו חכמים הרחקה וזמנו עד חצות]. עוד הקשו על רש"י, שלדבריו שהמשנה מונה את כל הדברים שהם עד עלות השחר אף שלא עשו בהם הרחקה, אם כן מדוע לא שנינו במשנתנו שקצירת העומר זמנה כל הלילה, אלא מוכח מכך שהגמרא מונה רק דברים שעשו בהם סייג, ובקצירת העומר לא עשו סייג משום ששלוחי בית דין זריזים הם, ומוכח שבהקטר חלבים ואברים עשו סייג [ראה להלן (בענין 'מדוע בקצירת העומר ובספירת העומר לא עשו חכמים הרחקה' וההערות שם) שהובא מהמאירי (ד"ה כל) שאם לא קצר העומר בלילה יכול לקצור ביום, ולפי זה מיושב שלכך לא הביאה המשנה את קצירת העומר]. קכט. **עיין** בספר המפתח (שם), מדוע לגבי אכילת מצה פסק הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"א) שזמנה כל הלילה. קל. **וכן** כתב בשיטמ"ק (ד"ה ולא), וכתב, שמה ששנינו במגילה (שם) 'כל הלילה כשר וכו' להקטר חלבים ואברים' זהו עיקר הדין שאם לא הקטירם עד חצות יכול להקטירם כל הלילה, אבל לכתחילה זמנה עד חצות. עוד כתב, שמה ששנינו בזבחים (פו.) שלאחר חצות לא יחזירו איברים שפקעו מעל המזבח, אין הטעם בזה משום ההרחקה שעשו חכמים שלא להקטיר אחר חצות, אלא משום שבשר שהיה עד חצות על המערכה נחשב כמעוכל לגמרי ומעיקר הדין אין צריך להקטירו עוד. אמנם הרמב"ם (פירוש המשניות זבחים שם) כתב גם על דין זה שהוא מטעם ההרחקה שעשו חכמים עד חצות. ועיין במלאכת שלמה (פ"א מ"א ד"ה כפי' ר"ע) ובשנות אליהו (ד"ה הקטר) שהוכיחו מהמשנה בזבחים (שם) שגם בהקטר חלבים עשו חכמים הרחקה עד חצות, ולא כשיטת רש"י. ולפי דברי השיטמ"ק מיושב, שטעם המשנה שאין מחזירים לאחר חצות האברים שפקעו מעל המזבח הוא, משום שהם נחשבים מעוכלים ולא משום הרחקה. קלא. **ועיין** שם שהוכיח כן. קלב. **וכן** כתב הרמ"ע מפאנו (שו"ת, סי' א). וכתב עוד, שכיון שנכפל בתורה בציווי הקטרת האיברים גם 'כל הלילה' וגם 'עד הבקר', סמכו חכמים על זה ולא עשו הרחקה [ונראה כוונתו כעין דברי הראש יוסף שהובאו להלן בסמוך]. קלג. **ראה** עוד בביאור דברי רש"י, בהגהות ראמ"ה (ד"ה הקטר). קלד. **עיי"ש** שדייק כן מהגמרא בפסחים (נט:). קלה. **עיין** שם מה שמתרץ בזה שיטת רש"י. ועיין באור שמח שכתב טעם נוסף במה שרק בחלבים לא עשו הרחקה. קלו. **ואף** שכתבו התוספות בפסחים (נט: ד"ה ביו"ד שחל) שמדובר גם בחלב, מכל מקום הגמרא בפסחים (עא.) העדיפה את הפסוק 'לא ילין חלב חגי' שהוא מוקדם, וגם מפורש בו חלב ולא בשר. קלז. **מלבד** חלב של פסח, ראה בהערה קודמת. קלח. **ויש** להוסיף בביאור דברי הצל"ח, שמפסוק זה יש ללמוד גם לשאר הקרבנות, שהרי אם קרבן פסח הנאכל עד חצות, מכל מקום אימוריו נקטרים כל הלילה, כל שכן שהנאכלים כל הלילה או לשני ימים ולילה, שאימוריהם נקטרים כל הלילה.

בדיעבד לאחר חצות. וביאר בשאגת אריה טעם החילוק, שבקריאת שמע אף שחששו שמא יתאחר ויעבור זמן קריאת שמע, מכל מקום לא יעבור בזה עבירה בקום ועשה, ולכך לא גזרו בדיעבד, אבל בהקטר חלבים ואברים אם יקטירם לאחר עלות השחר, וכן הנאכלים ליום אחד אם יאכלם לאחר עלות השחר יעבור עבירה בקום ועשה, ולכן החמירו בהם חכמים יותר ואסרום לגמרי לאחר חצות[קלט].

אמנם בראש יוסף (ברש"י ד"ה א"כ) כתב בדעת הרמב"ם, שאם עבר חצות ולא הוקטרו החלבים והאברים אפשר להקטירם אחר חצות, וכשיטת הרמב"ם לענין קריאת שמע. וכן משמע מהמשנה במגילה (כ:) שכל הלילה כשר להקטר חלבים ואברים.

וכן כתבו התוספות בפסחים (קכ: ד"ה אמר) שבדיעבד אפשר להקטירם אחר חצות.

טעם ההרחקה באכילת קדשים אף לרבן גמליאל

וכל הנאכלים ליום אחד מצותן עד שיעלה עמוד השחר אם כן למה אמרו חכמים עד חצות כדי להרחיק אדם מן העבירה[קמ]. **רש"י** (ד"ה כדי) פירש, שהטעם שבנאכלים ליום ולילה תיקנו חכמים הרחקה הוא, כדי שלא יבוא לאוכלם לאחר עלות השחר משנעשו נותר, ויש באכילתם חיוב כרת[קמא]. ויש לבאר מדוע לא פירש שההרחקה היא בשביל שלא יאמר שיש לו שהות ובתוך כך יעבור זמן אכילת קדשים ויפסיד מצות אכילת קדשים, כמו שפירש לגבי קריאת שמע שלכך עשו בה הרחקה בשביל שלא יאמר שיש לו שהות ובתוך כך יעבור זמן קריאת שמע.

וכתבו השאגת אריה (שו"ת, סי' ד) **ורעק"א** (ברש"י ד"ה כדי) ליישב, בהקדם מה שיש לדקדק מדוע לא נחלק רבן גמליאל על חכמים בדין הנאכלים ליום אחד, כמו שנחלק בקריאת שמע ואמר שלא עשו בה שום הרחקה[קמב]. ונראה לבאר, שבנאכלים ליום אחד יש לחשוש שיבוא לאכלם אחר הזמן ויעבור בקום ועשה, וגם שיש בזה כרת שהוא חמור, ובזה מודה רבן גמליאל לחכמים שצריך להרחיק עד חצות. אבל בקריאת שמע שגם אם יעבור הזמן אינו עובר בקום ועשה רק בשב ואל תעשה וגם אין בזה כרת, נחלק רבן גמליאל על חכמים וסובר שאין צריך להרחיק עד חצות. ולכך לא פירש רש"י שההרחקה היא בשביל שלא יאמר שיש לו שהות ובתוך כך יעבור זמן אכילת קדשים ויפסיד מצות אכילת קדשים, שהרי אינו בקום ועשה, ואין בזה כרת, אלא החשש הוא שמא יבוא לאוכלו אחר הזמן, שיש בזה חיוב כרת והוא בקום ועשה[קמג].

ובפני יהושע (להלן ד: ד"ה ואי) ביאר[קמד], שדווקא בקריאת שמע סובר רבן גמליאל שלא עשו חכמים סייג בקריאת שמע שלא יקרא לאחר חצות, שעל ידי זה נמצא שהחוטא שהתאחר מלקרות נשכר בכך שפטרוהו מן המצוה, אבל מודה הוא באכילת קדשים שעשו חכמים סייג להפסידו את אכילת הקדשים אם נתאחר מלאכלם עד חצות.

ועוד ביאר, שרבן גמליאל סובר שאין זה כלל סייג ולא הועילו חכמים בתקנתם, שהרי ודאי אם ירצה יכול לקרוא אחר חצות כקורא בתורה[קמה], ולכן לא גזרו לגבי קריאת שמע.

ובראש יוסף (ד"ה וחכ"א) כתב, שבנאכלים ליום אחד מודה רבן גמליאל שעשו הרחקה, משום שבקדשים החמירו[קמו].

האם בדיעבד מותר לאכול את הנאכלים ליום אחד לאחר חצות

שם. רש"י (ד"ה כדי) פירש, שהנאכלים ליום אחד אסרום באכילה קודם זמנם כדי שלא יבוא לאכלן לאחר עמוד השחר ויתחייב כרת. ודייק **השאגת אריה** (שו"ת, סי' ד) מדבריו, שאם עבר חצות שוב אסור לאכול.

והביא שהתוספות בפסחים (קכ: ד"ה אמר) נחלקו בזה וסוברים שכשם שלגבי קריאת שמע אם לא קרא עד חצות יכול לקרותה אחר חצות[קמז], הוא הדין שבנאכלים ליום אחד אם עבר ולא אכלם עד חצות יכול לאכלם אחר חצות. וכתב בשאגת אריה (שם) שאפשר לדחות את הוכחת התוספות מקריאת שמע, על פי מה שכתב לחלק בין קריאת שמע לבין אכילת קדשים, שדווקא בקריאת שמע שאם לא יקרא כלל לא יעבור על איסור בקום ועשה, לכן לא אסרו חכמים בדיעבד לקרוא קריאת שמע אחר חצות, אבל בנאכלים ליום אחד שאם יאכל אחר עלות השחר יעבור בקום ועשה, אסרום חכמים אחר חצות[קמח].

הטעם שבנאכלים לשני ימים ולילה אחד לא תיקנו בהם חכמים הרחקה

שם. התוספות בזבחים (נז: ד"ה להרחיק) דקדקו[קמט], מדוע בקדשים הנאכלים לשני ימים ולילה אחד לא תיקנו חכמים הרחקה דהיינו שביום השני לא יאכלום סמוך לסוף היום[קנ]. וביארו, שהרי סוף זמן אכילתם הוא בשקיעת החמה, וזמן זה ניכר לבני אדם. אבל הנאכלים ליום ולילה סוף זמן אכילתם הוא בעלות השחר וזמן זה אינו ניכר כל כך, ולכן תיקנו בהם הרחקה.

ובשאגת אריה (שו"ת, סי' ד ד"ה תשובה) הוכיח מדברי התוספות, שטעם ההרחקה בנאכלים ליום אחד הוא שלא יבוא לאכלם באיסור לאחר שיעלה עמוד השחר[קנא], ולפי זה מבואר החילוק, שהנאכלים לשני ימים סוף זמן אכילתם הוא בשקיעת החמה, וזמן זה ניכר לבני אדם ולא יבואו לטעות ולאכלם אחר שקיעת החמה. אבל הנאכלים ליום ולילה סוף זמן אכילתם הוא בעלות השחר וזמן זה אינו ניכר כל כך, ואפשר לטעות ולאכלם אחר זמן עלות השחר, ולכן תיקנו בהם הרחקה. אבל אם נפרש שטעם ההרחקה בנאכלים ליום אחד הוא משום החשש שהאדם יאמר שיש לו שהות לאכלם ובתוך כך יעבור זמן אכילתם ועל ידי ההרחקה יזדרז לאוכלם בזמנם, אם כן אין מקום לחילוק התוספות וראוי לגזור גם בנאכלים לשני ימים ולילה אחד[קנב].

וביד דוד (זבחים נז: ד"ה ובאמת) דייק מהתוספות בפסחים (קכ: ד"ה אמר) שהטעם שגזרו בנאכלים ליום אחד שאינו נאכל אלא עד חצות הוא, בשביל שלא יתרשל באכילת הקרבן ויבוא לידי נותר[קנג], ולפי זה חוזרת קושיית התוספות בזבחים למקומה, שגם בנאכלים לשני ימים היה ראוי לגזור שלא יאכלנו לאחר חצות יום שני, משום שיסבור שיש לו זמן רב ויתרשל מלאוכלו, וכיון שיתקנו שיאכלנו עד חצות לא יתרשל באכילתו. וכתב ביד דוד, שלדברי התוספות בפסחים יש לתרץ שדווקא באכילת יום ולילה שהוא זמן מועט, שייך לחשוש שיתרשל באכילתו והיה צריך לזרזו, אבל הנאכלים לשני ימים ולילה שזמן אכילתם רב, אין לחשוש שמתוך שישתהה לא יספיק לאוכלם, ולא הוצרכו לזרזו. ועוד כתב לחלק, שהנאכלים לשני ימים, עיקר מצותם לאוכלם ביום הראשון[קנד], ואם כן מן הסתם נאכל אז רובו של הקרבן, ומשום מיעוטו שנשאר ליום השני אין חשש שלא יספיק לאוכלו, ולא היה צריך לזרזו[קנה]. ועוד יש לחלק, שעיקר זמן אכילת בני אדם הוא ביום, ולא בלילה שהוא זמן שינה, ולכן בנאכלים לשני ימים שסוף זמן האכילה הוא ביום, לא גזרו שמא יתרשל ולא יאכלנו, אך בנאכלים ליום ולילה שהלילה סוף זמנם יש לחשוש שמא יתרשל ולא יאכלנו, כיון שהוא זמן שינה ואין בני אדם רגילים לאכול בלילה, וגם אינם תאבים לאכול בלילה, ולכן הוצרכו חכמים לזרזו שיסיים אכילתו קודם חצות[קנו].

ובמשך חכמה (ויקרא ז טו) תירץ את קושיית התוספות בזבחים, שרק בנאכלים ליום אחד מצינו אזהרה מפורשת שלא להניח קדשים שיבואו לידי נותר, שלגבי קרבן תודה נאמר (ויקרא ז טו) 'לא יניח ממנו עד בוקר', אבל בנאכלים לשני ימים לא נאמרה אזהרה, משום שאין הדבר מצוי שיניחו את הבשר עד

קלט. **עיין** אבי עזרי (קריאת שמע פ"א ה"ט) מה שכתב בזה. קמ. **עיין** הון עשיר (ד"ה ליום) שהלשון 'ליום אחד' כולל יום ולילה. ובביאור לשון המשנה 'להרחיק אדם מן העבירה', ראה בוהיה ברכה (ד"ה להרחיק, ד"ה מן). קמא. **היינו** שיביא חטאת קבועה. ראה רמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ח ה"י). קמב. **וקושיא** זו היא דווקא אם נסבור שלשיטת רבן גמליאל מותר לכתחילה לקרוא קריאת שמע עד עלות השחר, ואין שום הרחקה עד חצות. אבל לפי שיטות הראשונים [שהובאו לעיל (בענין 'האם מחלוקת התנאים בזמן קריאתה היא לכתחילה או בדיעבד')] שגם לרבן גמליאל אסור לכתחילה לקרוא אחר חצות, אין להקשות שגם בקריאת שמע סובר רבן גמליאל שעשו הרחקה. קמג. **וכן** חילק בבית הלוי (שו"ת, ח"א סי' לד אות ב). אמנם הקשה שהרא"ש פסק בפסחים (פ"י סי' לח) שצריך לאכול המצה עד חצות, והרי פסק (סי' ט) כרבן גמליאל שאין לגזור בקריאת שמע, ולכאורה אף מצה כקריאת שמע שאין איסור באכילתה לאחר עלות השחר ואין לחשוש אלא שמא יפסיד מצותה בשב ואל תעשה. ולכן כתב טעם אחר, שבקריאת שמע גם אם יארע לו אונס ולא יקראנה עד עלות השחר יכול לקרותה עד הנץ החמה כמבואר בגמרא (להלן ח:), ולכן סובר רבן גמליאל שלא עשו בה הרחקה, אבל באכילת מצה אחר עלות השחר עבר הזמן, לכן גם לדעתו עשו בה חכמים הרחקה. קמד. **עיין** שם שביאר כן בסברת המקשה (להלן ד:). קמה. **וביאר**, שאין לומר שעיקר הסייג הוא במה שמפסיד את הברכות לאחר חצות להפסידו, שלא מצינו סייג כזה, כיון שאין בזה נפקא מינה אלא לענין שכר בידי שמים. ועוד, שהרי דין אמירת ברכות קריאת שמע לא נזכר עדיין במשנתנו, וא"כ העיקר חסר מן הספר. קמו. **וכתב** עוד, שלפי הסוברים שרבן גמליאל חולק על חכמים לענין דיעבד [הובאו דבריהם לעיל (בענין 'האם מחלוקת התנאים בזמן קריאתה היא לכתחילה או בדיעבד')], יש לומר שלכתחילה גם ר"ג מודה אפילו בקריאת שמע שצריך הרחקה, ואם כן אין חילוק בין קריאת שמע לשאר דברים, ומיושב בפשיטות. קמז. **התוספות** סוברים שאפילו לחכמים בדיעבד אפשר לקרוא אחר חצות [ראה מחלוקת ראשונים בזה לעיל בענין 'האם מחלוקת התנאים בזמן קריאתה היא לכתחילה או בדיעבד']. קמח. **והובאו** דבריו לעיל בסמוך (בענין 'האם כשנתאחרה הקטרת חלבים ואברים מותר להקטירם לאחר חצות') בהרחבה. קמט. **ראה** מעון הברכות (ד"ה ולא זו) מדוע לא הקשו התוספות קושיא זו בסוגייתנו. קנ. **בעולת** שלמה (זבחים נז: בתוס' ד"ה להרחיק) כתב, שקושייתם היא רק לרבי יוחנן שסובר (זבחים ע:) שהאוכל את הנותר מהקרבן בליל שלישי חייב כרת, וא"כ היה לנו לגזור בזה שלא יבוא לידי כרת, כמו באוכל מהנותר בעלות השחר שמתחייב כרת, אך לחזקיה שסובר (שם) שהאוכל בליל שלישי פטור מכרת, ורק בבוקר יום שלישי הוא מתחייב כרת, א"כ יש לתרץ קושייתם, שלכן לא גזרו בנאכלים לשני ימים, שאף אם יאכל בלילה אינו מתחייב כרת כמו האוכל בעלות השחר, ואף שמבואר ביבמות (פג.) שגם איסור לאו חמור כמו כרת, מכל מקום לאו הבא מכלל עשה דינו כעשה, והוא קל יותר כמבואר ביבמות (ז.). קנא. **וכמו** שפירש רש"י (ד"ה כדי). קנב. **וראה** להלן בסמוך (בענין 'בנאכלים לשני ימים לא תיקנו שיאכלום עד חצות כדי לזרז אכילתם') בדברי התוספות רבי עקיבא איגר (פ"א אות ה), שמבואר בדבריו שחולק על הכרח זה. וכן בקרן אורה (זבחים נג. ברש"י ד"ה עד) פירש דברי התוספות [שלא כהשאגת אריה], שאם הסייג הוא שמא יבוא לידי נותר, יש לחלק שביום נראה ממהלך החמה שמתקרבת שעת שקיעת החמה ולא יבוא לידי נותר, אבל בלילה אינו ניכר. אבל אם הסייג הוא שמא יבוא לאוכלו נותר דהיינו לאחר עמוד השחר, הרי ניכר בין לילה ליום, ולמה הוצרכו לסייג. קנג. **וכן** מבואר טעם זה בשיטה מקובצת (להלן ט. ד"ה הקטר) ובמאירי (פסחים קכ: ד"ה מאחר). קנד. **כן** הוא בתורת כהנים (צו פי"ב) וכן כתב הרמב"ן (ויקרא ז טו) שעיקר מצותו להאכל ביום זבחו, ורק אם נותר למחרת יאכלנו. וכן הוא בשיטה מקובצת (זבחים ע: ד"ה תלמוד לומר). קנה. **וכן** תירצו בצל"ח (רש"י ד"ה והסתא) ובאור שמח (מעשה הקרבנות פי"ו ה"ו), וכן תירץ בעל ה'אמרי אמת', הובאו דבריו בפרדס יוסף (ויקרא ז טו). קנו. **וכן** תירץ בעולת שלמה (זבחים נז: בתוס' ד"ה להרחיק) על פי החילוקים הללו. וראה בזה בפרי יצחק (שו"ת, ח"ב סי' ג).

אחר שני ימי אכילתו, מחמת שהוא מפיג טעמו, וכיון שלא נאמר בהם לאו, לא עשו סייג לנאכלים לשני ימים ולילה אחד.

בנאכלים לשני ימים לא תיקנו שיאכלום עד חצות בכדי לזרז אכילתם

שם. הקשה בשאגת אריה (סו"ת, סי' ד), שלפי חכמים הסוברים שזמן קריאת שמע עד חצות, מצינו שגזרו חכמים הרחקה בשביל שלא יאמר האדם יש לי שהות לקוראה ועל ידי זה יעבור זמן קריאתה, ולכן זרזוהו לקרותה עד חצות, אם כן אף בנאכלים לשני ימים ולילה היה לנו לזרזו שיאכלנו עד חצות יום שני, שאף שזמן השקיעה ניכר ואין חשש שיאכלנו אחר כך, מכל מקום ראוי היה לזרזו כמו בקריאת שמע. ותירץ, שאפשר שלפי חכמים גזרו גם בנאכלים לשני ימים שלא יאכלנו לאחר חצות יום שני[קנז], אך במשנתנו שלא נאמר שבכור ומעשר נאכלים רק עד חצות יום שני היא כשיטת רבן גמליאל הסובר שזמן קריאת שמע כל הלילה ולא גזרו עד חצות, ורק בנאכלים ליום ולילה הוא מודה שגזרו, משום שלא יבוא לאוכלו לאחר עמוד השחר, אבל בנאכלים לשני ימים אין חשש זה כדברי התוספות, אך לרבנן אף בנאכלים לשני ימים יש מקום לגזירה.

אך בתוספות רבי עקיבא איגר (פ"א אות ה) תירץ, שחילוק התוספות מיישב גם קושיא זו, שכיון שהאדם מרגיש שמגיע העת והעונה שהחמה שוקעת, הוא ממהר ומזדרז לאוכלו קודם לכן, ולא הוצרכו חכמים לזרזו. אבל לגבי קריאת שמע של לילה אין לו שום היכר שיזדרז משום כך, ולכן הוצרכו חכמים לגזור שיקרא קריאת שמע עד חצות.

מדוע בקצירת העומר ובספירת העומר לא עשו חכמים הרחקה

כדי להרחיק אדם מן העבירה. המאירי (ד"ה כל) דקדק, מדוע בקצירת העומר ובספירת העומר שזמנן כל הלילה, לא עשו חכמים סייג שתהיה מצותן עד חצות[קנח]. וביאר, שלא עשו חכמים סייג אלא בדבר שלאחר זמנו בטל חיובו, אבל קצירת העומר וספירת העומר לא בטל חיובם אחר עלות השחר[קנט].

ביאור סברת המקשן והתרצן על פי דקדוקים בלשון הגמרא

תנא היכא קאי דקתני מאימתי וכו' תנא אקרא קאי דכתיב בשכבך ובקומך והכי קתני זמן קריאת שמע דשכיבה אימת משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן ואי בעית אימא יליף מברייתו של עולם דכתיב ויהי ערב ויהי בקר[קס]. הקשה **הפני יהושע** (ד"ה תנא), וכי המקשה לא ידע שיש חיוב קריאת שמע מן התורה. ועוד דקדק בלשון התרצן, מדוע הוסיף לומר 'והכי קאמר זמן שכיבה אימת' וכו'[קסא]. ותירץ, שהמקשן סבר כשיטת רב יהודה בשם שמואל (להלן כא.) שחיוב קריאת שמע הוא מדרבנן, והפסוק 'ובשכבך ובקומך' אמור לענין החיוב לעסוק בדברי תורה ולא בחיוב קריאת שמע, ואם כן מנין לתנא חיוב קריאת שמע מן התורה. והמקשן דקדק כשיטתו מדברי המשנה, שאם הפסוק 'ובשכבך ובקומך' מדבר בקריאת שמע, אם כן מדוע הוצרכה המשנה לבאר אימתי הוא זמן קריאת שמע, והרי מפורש בפסוק שכל אדם יקרא בשעת שכיבתו. והשיבו התרצן, שהפסוק מדבר בחיוב קריאת שמע ולא בחיוב לעסוק בדברי תורה, וכדברי רבי אלעזר (שם). ואף שכבר מפורש בתורה שזמן קריאתה בערבית היא בשעת שכיבה, משמיענו התנא שאין כוונת הפסוק שכל אדם יקרא בשעה שהוא הולך לשכב, אלא זמן קריאתה הוא בשעה שכל העולם שוכבים, ולכן האריך בלשונו 'והכי קאמר זמן שכיבה אימת' וכו' לבאר שזמן שכיבה אינו תלוי בכל יחיד.

ובזה מיושב מה שיש לתמוה מדוע הוסיפה הגמרא לתרץ שמה שפתחה המשנה בערבית ולא בשחרית, היינו כסדר ברייתו של עולם, והרי כיון שהוצרכה הגמרא לתרץ על הקושיא הראשונה שהתנא נקט 'מאימתי' משום שהוא מבאר דין המפורש בפסוק, ממילא מיושבת גם הקושיא השניה מדוע פתח בערבית, שנקט התנא כסדר הפסוק 'ובשכבך ובקומך'. ולפי המבואר לעיל יש ליישב, שלכן הוסיפה הגמרא תירוץ נוסף, שהרי להסובר שקריאת שמע מדרבנן, והפסוק 'בשכבך ובקומך' מדבר בדברי תורה ולא בקריאת שמע, אין לתרץ שפתח התנא בערבית כלשון הפסוק 'ובשכבך ובקומך', שהרי אין כוונת הפסוק למצות קריאת שמע, ולשיטתו הוצרכה הגמרא להוסיף ולתרץ שלמד כן מברייתו של עולם[קסב].

האם יש ללמוד מתירוץ הגמרא שחיוב קריאת שמע הוא מן התורה

תנא אקרא קאי דכתיב בשכבך ובקומך. בגמרא להלן (כא.) נחלקו אמוראים האם חיוב קריאת שמע הוא מן התורה או מדרבנן, ולדעת שמואל חיוב קריאתה רק מדרבנן, והפסוק 'ובשכבך ובקומך' מדבר בדברי תורה ולא בחובת קריאת שמע. וכתב **בראשון לציון** (ד"ה תנא), שתירוץ הגמרא שהתנא נקט 'מאימתי' משום הפסוק 'בשכבך ובקומך' הוא רק לפי הסובר שקריאת שמע מן התורה, שהרי התנא למד חובת הקריאה מהפסוק 'ובשכבך ובקומך', ולפי שמואל שסובר שקריאת שמע מדרבנן צריך לתרץ את קושיית הגמרא, שנחסר בדברי המשנה וצריך לשנות 'חייב אדם לקרות שמע שחרית וערבית, מאימתי קורין' וכו'[קסג].

והפני יהושע (מהדורא בתרא, ד"ה מאימתי) כתב, שלכאורה יש ללמוד מדברי הגמרא שההלכה היא כהסובר שקריאת שמע מן התורה, שהרי התירוץ הראשון שבגמרא מיושב רק לפי דבריו. ודחה, שיש לומר שאף להסובר שקריאת שמע היא מדרבנן, מכל מקום יש חיוב לקרוא פרשה אחת מן התורה, וחכמים קבעו שיקראו דווקא את שמע[קסד], ומשמע בפסחים (נו.) שמימות יעקב אבינו ומשה רבינו נהגו לקרוא את שמע[קסה], ואם כן אפשר ליישב שכיון שיש חיוב מן התורה לקרוא פרשה אחת, ונלמד מהפסוק 'ובשכבך ובקומך', והמנהג היה שקוראים את פרשת שמע, לכך נקט התנא בלשונו 'מאימתי'.

ועוד כתב, על פי מה שביאר[קסו] שלכן לא די בתירוץ הראשון שבגמרא, מפני שצריך לתרץ גם להסובר שקריאת שמע מדרבנן ולשיטתו הפסוק 'בשכבך ובקומך' מדבר בעסק דברי תורה ולא בקריאת שמע, ואם כן לא שייך לתרץ כהתירוץ הראשון, ואם כן אין להוכיח מדברי הגמרא שההלכה היא שקריאת שמע מן התורה, שרק לפי התירוץ הראשון כן הוא, אבל לפי התירוץ השני אפשר שקריאת שמע מן התורה[קסז].

ביאור סברת המקשן שהיה לתנא להקדים דין קריאת שמע של שחרית

לתני דשחרית ברישא. התוספות (ד"ה ליתני) פירשו, שלכך מקשה הגמרא שהיה ראוי שיתחיל התנא בקריאת שמע של שחרית, שכן מצינו בקרבן תמיד שפתח הפסוק (במדבר כח ד) בתמיד של שחר[קסח].

ובתוספות הרא"ש (ד"ה לתני) ביאר, שכיון שרוב המצוות זמנם ביום, לכן חביב יותר להתחיל במצוה של יום, דהיינו קריאת שמע של שחרית.

ובשיטה מקובצת (ד"ה תנא) ביאר, שהיה ראוי להתחיל את המסכת בקריאת שמע של שחרית, משום 'פתח דבריך יאיר' (תהלים קיט קל), שהוא בשחרית כשהאור מאיר.

על איזו קושיא תירצו בגמרא שהתנא נקט בלשונו ככתוב בברייתו של עולם

ואיבעית אימא יליף מברייתו של עולם[קסט]. כתב **רש"י** (ד"ה ואיבע"א), שתירוץ זה בא ליישב את הקושיא השניה שבגמרא מדוע לא פתח התנא בזמן קריאת שמע של שחרית[קע].

והרשב"א (ד"ה איבעית) הביא, שהתוספות[קעא] פירשו שהתירוץ השני שבגמרא בא ליתן טעם מדוע הפסוק (דברים ו ז) 'ובשכבך ובקומך' הקדים שכיבה לקימה, והיינו מפני שלמד כן מברייתו של עולם, ככתוב (בראשית א ה) 'ויהי ערב ויהי בקר'. והרשב"א הקשה על פירוש זה, שאין ראוי לומר על פסוק בתורה ש'למד' כן מברייתו של עולם, ורק על לשון התנא ראוי לומר כן. ועוד, שהלשון 'איבעית אימא' מוכיח שהוא תירוץ נוסף על קושיית הגמרא ואינו בא לבאר את לשון הפסוק 'ובשכבך ובקומך'.

קנז. **ראה** בקול הרמ"ז (ד"ה ליום) שכתב שכל שכן הנאכלים ליום אחד שזמן אכילתם ארוך, שתיקנו בהם הרחקה. וראה בוהיה ברכה (ד"ה ולא זו) שדן בדברי הרמ"ז. קנח. **ראה** באהבת איתן (על המשניות, ד"ה א"כ) שכתב שאפשר ליישב שהואיל וקצירת העומר נעשית בקיבוץ הרבה אנשים, לא הוצרכו לתקן הרחקה. קנט. **ומבואר** מדברי המאירי שאם לא ספר ספירת העומר בלילה, רשאי לספור ביום, וכן כתב במגילה (כ: ד"ה הקטר) שאם לא ספר בלילה יכול לספור ביום אפילו בברכה, אלא שעיקר זמנה בלילה לקיים 'תמימות'. אבל בשו"ע (או"ח סי' תפט ס"ז) פסק, שאם לא ספר בלילה יספור ביום בלי ברכה. ובמה שכתב המאירי שקצירת העומר אם לא קצר בלילה יכול לקצור ביום, עיין בשאגת אריה (סו"ת, סי' ד, וכן הוא בטורי אבן מגילה כא. ד"ה והקטר) שהוכיח שדעת רבן גמליאל עצמו כדעת הסוברים שאפשר לקצור רק בלילה. קס. **ראה** בהגהות רבי אליהו גוטמכר (על המשניות, ד"ה מאימתי) בביאור קושיית הגמרא ותירוצה. קסא. **וראה** עוד בצל"ח (ד"ה דקתני) מה שכתב ביישוב הקושיות הללו. קסב. **ולהלן** בהערות הובא ביאור הדברי דוד מדוע הוצרכו לתירוץ שהתנא למד מברייתו של עולם. קסג. **ואף** שאין אדם מחסר בתחילת דבריו, מכל מקום אין זה חסרון גמור, שהרי עיקר החיוב לקרוא קריאת שמע מבואר בלשון המשנה 'מאימתי קורין את שמע בערבין'. קסד. **וכמובא** לעיל בהערות בשם תלמידי רבינו יונה (להלן כא. ד"ה אמר). קסה. **וראה** בחדשים גם ישנים (פסיקה, פט"ו אות יג) שהביא מקור לתקנת משה רבינו לקרוא את שמע. קסו. **והו"ד** לעיל בסמוך (בענין 'ביאור סברת המקשן והתרצן על פי דקדוקים בלשון הגמרא') בהרחבה. קסז. **ומבואר** בדבריו שכתב כן רק בשביל ליישב לשיטת התוספות במנחות (מג: ד"ה איזו) שקריאת שמע מדרבנן, אבל מסקנתו להלכה כשיטת רוב הפוסקים שקריאת שמע מן התורה. קסח. **ראה** בדובב מישרים (סו"ת, ח"א סי' סא) שדן בדברי התוספות. קסט. **ראה** מגדים חדשים (ד"ה ואיבעית) שהאריך לבאר ענין הוספת תירוץ נוסף בכל הש"ס. קע. **לעיל** בסמוך (בענין 'ביאור סברת המקשן והתרצן על פי דקדוקים בלשון הגמרא') הובאו דברי הפני יהושע (ד"ה תנא) בטעם שהוסיפה הגמרא לתרץ באופן נוסף. וכן דקדק בדברי דוד (ד"ה ובזה) שכיון שהתירוץ השני אינו מיישב את הקושיא הראשונה, ועל הקושיא הראשונה צריך עדיין לתרץ את התירוץ 'תנא אקרא קאי', הרי ממילא מתורצת גם הקושיא השניה, ומדוע הוצרכה הגמרא כלל לתרץ שהתנא למד כן מברייתו של עולם. וביאר, שכוונת התירוץ הראשון הוא שכיון שמדברים משכיבה וקימה, ודאי ששכיבה קודמת לקימה, שאם לא שכב איך יקום, ולזה אמרו 'והכי קתני זמן קריאת שמע דשכיבה אימת', שמה שאמרו 'בערבין' אין הכוונה ל'ערב' שהוא אחר בוקר, אלא ל'שכיבה' שהיא קודמת לקימה, והתירוץ השני סובר שהוא דוחק לפרש 'ערבין' על 'שכיבה', ולכן תירצו בגמרא תירוץ אחר שהתנא למד מברייתו של עולם, שערב קודם לבוקר [ועיין שם שביאר לפי זה מדוע לגבי תמיד הקדים הפסוק שחרית לערבית]. וכדבריו מבואר בחידושי מהרי"ח (על המשניות). ועיין עוד בצל"ח (ד"ה דקתני) מה שכתב בזה. קעא. **אינו** בתוספות שלפנינו.

מדוע לגבי תמיד לא פתח הפסוק בשל ערבית

אי הכי סיפא דקתני בשחר וכו׳. **התוספות** (ד"ה אי) פירשו, שלפי התירוץ הראשון שהתנא פתח בקריאת שמע של ערבית משום הפסוק (דברים ו ז) ׳ובשכבך ובקומך׳, לא שייך להקשות מדוע במשנה להלן (יא.) פתח התנא בשל שחרית, שהרי ׳ובשכבך ובקומך׳ נאמר בקריאת שמע, ולכן במשנתנו העוסקת בקריאת שמע צריך להתחיל בשל ערבית, אבל במשנה להלן העוסקת בברכות קריאת שמע אין צריך להקדים את של ערבית. ודווקא לפי התירוץ השני שהתנא למד מברייתו של עולם, יש להקשות שאם כן אף בשאר המשניות צריך היה התנא לפתוח בשל ערבית.

ופירש המהרש"א (בתוס׳ שם), שרק על דברי התנא הקשו בגמרא שמאחר שדרכו לילך אחר ברייתו של עולם, לעולם יש לו לנהוג כן, אבל אין להקשות על הפסוקים עצמם שפעמים שהקדימו שחרית בתחילה, וכגון בפרשת התמיד הקדים הפסוק את של שחרית, ולעומתו בפרשת קריאת שמע נאמר ׳ובשכבך׳ תחילה, שאין דרך הפסוקים לכתוב כסדר שכתוב לגבי ברייתו של עולם דווקא.

ובצל"ח (בתוס׳ ד"ה ליתני) **ובדברי דוד** (ד"ה אי) תירצו, שרק כשנזכרים יום ולילה צריך להקדים לילה ליום, אבל לגבי התמיד הרי שני התמידים קרבים ביום, ובזה ודאי שיש להקדים את הבוקר לבין הערביים[קעב].

ועוד תירץ הצל"ח, שלגבי תמיד לא פתחה התורה בשל ערבית, משום שבקדשים הלילה הולך אחר היום, כמבואר בחולין (פג.)[קעג].

שייכות טעם מנין ברכות קריאת שמע לקושיית הגמרא מהמשנה לקמן

בשחר מברך שתים לפניה ואחת לאחריה. **התוספות** (ד"ה מברך) הביאו דברי הירושלמי, ששבע הברכות שמברכים עם הקריאת שמע בשחר ובערב, הם כנגד הפסוק (תהלים קיט קסד) ׳שבע ביום הללתיך׳[קעד]. והקשה **הצל"ח** (בתוס׳ שם), שהיה לתוספות לכתוב דבריהם להלן (יא.) על דברי המשנה, ומדוע כתבו התוספות כן בסוגייתנו שהמשנה הובאה בה להקשות ממנה קושיא. **ועוד** הקשה, שבירושלמי הובא טעם זה בשם רבי יהושע בן לוי, ובירושלמי הקדימו לזה טעם נוסף בשם רבי שמואל בר נחמן, שלכן מברך בשחר שתים לפניה ואחת לאחריה ובערב שתים לפניה ואחת לאחריה, על שם הפסוק (יהושע א ח) ׳והגית בו יומם ולילה׳ שתהיה הגיית היום והלילה שוים[קעה], ומדוע הביאו התוספות רק את הפירוש השני שבירושלמי.

וכתב ליישב את שתי הקושיות, שלפי הטעם שתיקנו שבע ברכות כדי שתהיה הגיית היום והלילה שוים, לא קשה קושיית הגמרא מדוע לקמן לא פתח התנא בערבית, שכיון שהוא על שם הפסוק ׳והגית בו יומם ולילה׳, לכן פתח התנא בשל שחרית, כסדר הפסוק שהקדים ׳יום׳ קודם הלילה, ורק לפי הטעם שהשבע ברכות הם כנגד ׳שבע ביום הללתיך׳ יש להקשות מדוע לא פתח בשל ערבית, ולכן הביאו התוספות בקושיית הגמרא בסוגייתנו את הטעם השני שבירושלמי[קעו].

האם יחיד אומר ברכת ׳יראו עינינו׳ בתפלת ערבית

שם. **כתבו התוספות** (שם), שברכת ׳יראו עינינו׳ הנאמרת בתפלת ערבית אינה נחשבת במנין הברכות של קריאת שמע של ערבית, כיון שהיא נתקנה בשביל שבני אדם ימתינו בבית הכנסת לחבריהם המאריכים בתפילתם, שבתי כנסיות שלהם היו עומדים בשדה והם מסוכנים מן המזיקים להמצא בהם ביחידי[קעז].

ובאמרי נועם (בתוס׳ שם) הביא שהגר"א דייק מדברי התוספות שיחיד אין צריך לברך ׳יראו עינינו׳, שהרי טעם תקנת ברכה זו הוא בשביל שאם יתאחר אדם בבית הכנסת ימתינו לו חבריו מחמת אמירת ׳יראו עינינו׳ עד שיסיים תפילתו, אבל אם נאמר שתיקנו כן גם ליחיד שיאמר ׳יראו עינינו׳, אם כן גם הוא יצטרך לומר ׳יראו עינינו׳, ושוב יתאחר עד אחר תפילת הציבור ולא ימתינו לו, ומה הועילה התקנה[קעח].

אמנם בדרישה (או"ח סי׳ רסח אות א) כתב שברכת ׳יראו עינינו׳ נתקנה אף ביחיד.

האם יש לחלק שבבתי כנסיות שלנו אין צריך להמתין למאריך בתפלתו

שם. **כתבו התוספות**, שבבתי כנסיות שלנו שהם בעיר אין צריך להמתין בבית הכנסת למתאחרים בתפילתם, ורק בלילה צריך להמתין להם. **והצל"ח** (להלן ה: ד"ה המתפלל) ביאר, שדווקא לענין ההמתנה יש חילוק בבתי כנסיות שלנו, אבל לענין ברכת ׳יראו עינינו׳ הרי מבואר בתוספות (להלן ד: ד"ה דאמר) שגם אנו אומרים ברכה זו[קעט].

ובטור (או"ח סי׳ צ) כתב, שנים שנכנסו לבית הכנסת וסיים אחד תפלתו קודם חבירו ומיהר לצאת ולא המתין לחבירו, אין תפלתו נשמעת, ואם המתין לו שכרו הרבה מאד. והביא פירוש **רבינו חננאל** שדווקא בימיהם שבתי כנסיות היו בשדות שמצויים שם מזיקין, הצריכו שימתין לחבירו. ויש אומרים שאף בבתי כנסיות שלנו בלילה צריך להמתין. והביא שר"י היה ממתין אף בבתי כנסיות שלנו, ואף ביום[קפ].

הטעם שבמשנה לקמן לגבי אופן הקריאה לא פתח התנא בשל שחרית

עד דקאי בשחרית פריש מילי דשחרית והדר פריש מילי דערבית[קפא]**.**

הצל"ח (ד"ה עד) דקדק, מדוע במשנה להלן (י:) לגבי אופן הקריאה פתח התנא בשל ערבית שכן שנינו ׳בית שמאי אומרים בערב כל אדם יטה ויקרא ובבקר יעמוד׳, והיא נשנית קודם המשנה ׳בשחר מברך׳ וכו׳ שהובאה בקושית הגמרא, ולכאורה לפי תירוץ הגמרא כיון שסיים התנא לקמן (ט:) בענין קריאת שמע של שחרית, היה לו לפתוח לקמן (י:) בשל שחרית.

וכתב ליישב, שמשום שבמשנה לקמן (ט:) עדיין לא סיים התנא את ענין הקריאה שהתחיל לשנות במשנתנו, שהרי צריך הוא לבאר (להלן י:) גם את אופן קריאת שמע של ערבית, שנחלקו בה בית שמאי ובית הלל אם צריך לקרותה דרך שכיבה, ושוב לשנות אחר כך (להלן יא.) ׳בשחר מברך׳ וכו׳ מענין שחרית, לכך הקדים בה את דין ערבית מאותו הטעם שביאר במשנתנו את דין ערבית תחילה, כמבואר בגמרא לעיל בסמוך. ומשסיים במשנה לקמן (י:) בדין שחרית, פתח במשנה שלאחריה ׳בשחר מברך׳ וכו׳ לבאר דין ברכות של קריאת שמע בשחרית, ולאחר מכן שנה דין ברכות קריאת שמע של ערבית.

הטעם שבמשנה לגבי דיני תפילה לא פתח התנא בשל ערבית

שם. **הצל"ח** (בתוס׳ ד"ה אי הכי) כתב לבאר הטעם שבמשנה להלן (כו.) לגבי תפילה פתח התנא בשל שחרית, שלפי הסובר (להלן כו:) שתפילות אבות תקנום, יש לומר שלכך פתח בשל שחרית מפני שאברהם תיקן תפילת שחרית, ואברהם הוא הראשון מהאבות. ולפי הסובר שתפילות כנגד תמידים תקנום, יש לומר שלכך פתח התנא בשל שחרית מפני שתפילת שחרית נתקנה נגד התמיד שהוא עיקר הקרבן, ולא פתח בשל ערבית שנתקנה כנגד האברים ופדרים, שאינם עיקר הקרבן.

אימתי זמן צאת הכוכבים ושיש להחמיר כשמסתפק האם יצאו הכוכבים

משעת צאת הכוכבים. שנינו בשבת (לה:) כוכב אחד יום, שנים בין השמשות, שלשה לילה[קפב]. ומבואר בגמרא (שם) שצאת הכוכבים הוא משיצאו שלשה כוכבים בינונים, שאין משערים בכוכבים גדולים הנראים ביום ולא בקטנים שאין נראים אלא בלילה, אלא בכוכבים בינונים[קפג].

וכתבו תלמידי רבינו יונה (להלן ע"ב ד"ה והא), שכיון שבני אדם אינם בקיאים לידע מה הם כוכבים בינונים, לכך צריך להמתין עד שיראו אף שלשה כוכבים

קעב. **ומה** שכתבו התוספות שבגמרא הקשו מתמיד של בין הערביים, זהו רק קודם שידעו שהתנא שנה כברייתו של עולם, וסברו שכשם שהקדים הפסוק בוקר לבין הערביים, כן יש להקדים שחרית לערבית, אבל אחר שתירצו שהתנא שנה כברייתו של עולם, אם כן בברייתו של עולם ערבית קודמת לשחרית, ומכל מקום בוקר קודם לבין הערביים. **קעג.** **עיין** דובב מישרים (שו"ת, ח"א סי׳ סח) מה שכתב בביאור דברי התוספות. **קעד.** **ראה** חתם סופר (בתוס׳ שם) בביאור דברי הירושלמי, בדרך רמז. **קעה.** **שביום** קוראים שלש פרשיות ועם השלש ברכות של קריאת שמע הרי כאן שש, ובערב לשיטת הירושלמי צריך לקרוא רק שתי פרשיות [שאין קוראים פרשת ציצית לפי שאינה נוהגת בלילה], ותיקנו לברך ארבע ברכות כדי שבערב יהיה מנין הפרשיות עם הברכות שש, כמו ביום. **קעו.** **וראה** בוהיה ברכה (להלן יא. ד"ה בשחר) בביאור כוונת התוספות בסוגייתנו שהביאו את דברי הירושלמי. **קעז.** **ראה** גליון הש"ס (בתוס׳ שם) מה שציין בזה [וכוונתו שכיון שתפילת ערבית רשות, לא הקפידו על סמיכת גאולה לתפלה]. וראה רש"י לקמן (לא. ד"ה אלא) שכתב טעם אחר לאמירת ׳יראו עינינו׳, שהוא בשביל לעמוד בתפילה מתוך שמחה של מצוה. וראה עוד בזה בתוספות (להלן ד: ד"ה דאמר). ועיין אהל משה (לוויג, ח"א סי׳ מ) שביאר החילוק בין הטעמים שבראשונים. **קעח.** **וראה** בפשט ועיון (בתוס׳ שם) שיש לדחות הכרח הגר"א מהתוספות. **קעט.** **ועיין** שם שדייק מדברי התוספות בסוגייתנו, שגם ביום אומרים ברכה זו, שהרי אנו מתפללים ערבית מבעוד יום, כמבואר בתוספות (ד"ה מאימתי). ואף שנתבטל הטעם שתקנוהו חכמים, מכל מקום נשארה התקנה, אבל להמתין בבית הכנסת לא תיקנו אותו חכמים, אלא שממילא החיוב מוטל על האדם מצד גדר המוסר ותיקון המדות, וכיון שבבתי כנסיות שלנו בטל החשש אין כאן חיוב. וראה עוד בביאור דברי התוספות, בשפת אמת (בתוס׳ שם) ובזיו הים (אות כג). **קפ.** **וראה** בב"י (שם ד"ה שנים שנכנסו) בביאור שיטות הראשונים. ונתבאר דין זה לקמן (ה:). **קפא.** **התויו"ט** (פ"א מ"ד ד"ה בשחר) פירש, שלגבי ברכות של קריאת שמע שחיוב אמירתן לא נכתב בפסוק, הקדים התנא תחילה את דין אמירתן בשחר, כמו שמצינו לגבי קרבן תמיד, שכתוב בו ׳בקר׳ בתחילה, אבל לענין דין קריאת שמע עצמה אימתי הוא זמן קריאתה, שהוא דין הכתוב בתורה, הקדים התנא דין קריאת שמע של ערבית. ובבית דוד (פ"א מ"ד לתויו"ט שם) הביא שבמים חיים העיר על דברי התויו"ט, שהרי בסוגייתנו ביארה הגמרא את טעם החילוק בין המשניות, שמשום שהתנא נקט בדבריו את קריאת של שחרית לאחר קריאת שמע של ערבית, לכך הוסיף ופירש את פרטי דין קריאת שמע של שחרית. ובשושנים לדוד (פ"א מ"ד ד"ה בשחר) ובהגהות רעק"א על המים חיים [החדש, והובא בקובץ הדרום חלק טז עמוד 66] תירצו, על פי דברי התוספות (ד"ה אי הכי) שדברי הגמרא הם רק לפי הטעם השני שבגמרא, וכיון שהתויו"ט נקט כהתירוץ הראשון שהוא משום ׳ובשכבך ובקומך׳, לכך הוצרך לבאר טעם חילוק לשון המשניות. וראה עוד בזה בהגהות לשון הזהב ואהבת איתן (פ"א מ"ד). וראה במקום שמואל (שו"ת, סוף תשובה קב, עמוד קיד: ד"ה וגם) ובבית ישראל (דירנפלד, להלן יא. ד"ה בשחר) מה שתירצו. ובאמת ליעקב (קמנצקי, להלן יא. ד"ה בשחר) כתב ליישב, שלפי הרמב"ם לא שייך לתרץ כתירוץ הגמרא בסוגייתנו, עיי"ש בהרחבה. **קפב.** **וכעין** זה בירושלמי (פ"א ה"א), והקשה הירושלמי שכיון שבפסוק (נחמיה ד טו) כתוב ׳צאת הכוכבים׳ הרי מיעוט רבים שנים. וראה בקושיא זו בפני יהושע (שבת לה: ד"ה אמר). וראה בפרטי דין יציאת הכוכבים במנחת כהן (שער מבוא השמש פ"ג), דברי ירמיהו (קידוש החודש פ"ב ה"ט) ובקרן אורה (להלן ג. ד"ה ועוד קשה). ובספר הזמנים בהלכה (כניס, ח"ב פרקים מח-נג) האריך הרבה בזה. **קפג.** **וראה** עוד בזה בירושלמי (פ"א ה"א) והובא ברשב"א לקמן (ג. ד"ה ירושלמי).

קטנים. וביום המעונן שאי אפשר לראות כוכבים, צריך להמתין עד שיצא הספק מלבו.

וכתבו (שם ד"ה וזהו), שזהו עיקר היראה להזהר מהספקות ולא לעשות המצוות על דרך ההרגל, ומצאנו שהעונש על הספקות חמור יותר מעונשה של עברה ודאית, שמי שעבר עבירה ודאית עונשו חטאת ויכול להביא אפילו בהמה ששויה מעה כסף שהיא שישית דינר, ואילו על ספק חטא צריך להביא אשם תלוי, וצריך לקנותו בשני סלעים שהם ארבעים ושמונה מעה כסף. ופירשו שהטעם שהחמירה התורה בספק יותר מבודאי, משום שכשודאי חטא משים האדם את החטא על לבו ודואג ומתחרט עליו וחוזר בתשובה שלימה, אבל על הספק הוא מחשב בדעתו ואומר שמא לא חטאתי ואינו שם לבו לשוב, ולכן החמירה בו התורה יותר.

האם הכוכבים הם סיבה ללילה או שהם רק סימן שבא הלילה

שם. בקובץ שיעורים (פסחים אות ג) כתב להסתפק בגדר הדין שכשיצאו שלשה כוכבים נחשב ללילה, האם הכוכבים עצמם הם 'סיבה' לדין לילה, או הלילה הוא מצד החושך שבו, והכוכבים הם רק 'סימן' וראיה שהגיע הלילה[קפד]. ונפקא מינה לענין הדין המבואר בב"ב (נו:) שאם באו שתי כיתי עדים להעיד על נערה שהתבגרה, וכל כת מעידה על שערה אחת, הרי זו עדות על חצי דבר, שהרי כתוב (דברים יט טו) 'על פי שני עדים וגו' יקום דבר', ולמדו מזה 'דבר' ולא חצי דבר, דהיינו שאין מקבלים עדות על חצי דבר, וביאר השיטמ"ק (כ"ב שם ד"ה ולי אני) בשם השיטה **לא נודע**, שלכך נחשב לחצי דבר, כיון שהשערות אינן לראיה שהנערה גדולה היא, אלא הן עצמן הגדלות, וכמו כן יש לדון האם השלשה כוכבים הם עצמם לילה, ואם באו שלש כיתי עדים, שכל כת מעידה על כוכב אחר, לא נקבל עדותם, כיון שהוא 'חצי דבר'. אבל אם הכוכבים הם רק סימן שהגיע הלילה, אם כן נוכל לקבל עדותם, שבאופן זה אינם מעידים 'חצי דבר', שאין זה 'דבר' אלא רק ראיה[קפה].

וכתב, שיש לפשוט שהכוכבים הם ראיה, ממה שהכוכבים נבראו רק ביום הרביעי, וכבר ביום הראשון נאמר 'ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד', ומוכח מכך שאפשר שיהיה לילה גם בלא כוכבים כלל. ולפי זה מועילה עדות של שלש כיתי עדים, כשכל כת מעידה על כוכב אחר, שהם רק לראיה[קפו].

חידוש המשנה הוא שמחוסרי הכפרה דינם שוה לטבולי יום

מלתא אגב אורחיה קמשמע לן כהנים אימת קאכלי בתרומה משעת צאת הכוכבים והא קמשמע לן דכפרה לא מעכבא. בשיטה מקובצת (ד"ה ומסני) ביאר את ההוכחה שכפרה אינה מעכבת, שהרי אי אפשר להביא קרבן לאחר הערב שמש, שאין הקרבן קרב אלא ביום, ככתוב (ויקרא ז לח) 'ביום צוותו את בני ישראל להקריב את קרבניהם לה'', וממה שהותר לאכול בתרומה מוכח שאין הכפרה מעכבת.

וכתב הרשב"א (ד"ה הא), שאין לומר שהתנא בא להשמיענו שזמן אכילת הכהנים הוא בצאת הכוכבים, שהרי לא מפורש במשנתנו זמן צאת הכוכבים, וזמן קריאת שמע של ערבית אנו למדים מהזמן שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתם שהוא בצאת הכוכבים.

ועל כן ביארה הגמרא שכוונת התנא להשמיענו שכל הכהנים נכנסים לאכול בתרומתם בצאת הכוכבים, שבין כהנים טבולי יום שאינם מחוסרי כפרה, ובין מחוסרי הכפרה, מותרים באכילת תרומה בצאת הכוכבים, שהכפרה שלמחרת אינה מעכבת מלאכול בתרומה. וביאר, שהגמרא הוכיחה דבר זה, ממה שהתנא נתן סימן לקריאת שמע, משהכהנים נכנסים לאכול בתרומתם, ואם היה הדין שכהנים המחוסרים כפרה אינם רשאים לאכול בתרומה עד הבאת קרבנותיהם, לא היה התנא נותן סימן שאינו ברור, שהרי אין כל הכהנים נכנסים לאכול בזמן זה.

והצל"ח (ד"ה הא) ביאר, שאם כוונת המשנה היא שדווקא כהנים שאינם מחוסרי כפרה אוכלים בתרומתן בצאת הכוכבים, אם כן אין חידוש בדבר, והיה ראוי שיפרש התנא שזמן קריאת שמע של ערבית הוא 'בצאת הכוכבים', וממה ששיער בכהנים משמע שבא התנא להשמיענו חידוש, שאף מחוסרי כפרה אוכלים בתרומתן משעת צאת הכוכבים[קפז].

ועוד ביאר, שאילו היה התנא עוסק דווקא באותם שאינם מחוסרי כפרה, היה ראוי שיאמר 'משעה שנכנסים לאכול בקדשים', שהרי דין זה שייך גם בישראלים האוכלים קדשים קלים, וממה שנתן סימן דווקא בכהנים האוכלים תרומה, מוכח שכוונתו לומר שגם מחוסרי כפרה אוכלים משעה זו, ודין זה לא שייך בקדשים, שהרי מחוסרי כפרה אסורים באכילת הקדשים עד שיביאו כפרתם[קפח].

הטעם שנרמז במשנתנו דין הערב שמש לתרומה אף שכבר שנינו כן בנגעים

שם. הקשו התוספות (ד"ה הא), והרי כבר שנינו דין זה במסכת נגעים (פי"ד מ"ג) שמשהעריב שמשו אוכל בתרומה, והובאה משנה זו ביבמות (עד:). ותירצו, שדרך התנא להשמיענו דין בקיצור דברים אף שהוא כבר נתפרש במקום אחר, כיון שאינו מאריך כל כך בלשונו[קפט].

ובשושנים לדוד (בתוי"ט ד"ה משעה) כתב ליישב קושיית התוספות, בהקדם מה שנחלקו **רש"י ותוספות** (להלן ע"ב ד"ה דילמא) בביאור קושיית הגמרא 'דילמא ביאת אורו הוא', שלפי רש"י הגמרא מקשה שמא כוונת הפסוק היא לזריחת השמש ביום השמיני, ולפי תוספות מקשה הגמרא שמא כוונת הפסוק היא לשקיעת החמה, ואין צריך להמתין לצאת הכוכבים. ולפירוש התוספות יש ליישב קושיית התוספות באופן אחר, שמה ששנינו בנגעים 'העריב שמשו' יש לפרש כסברת הגמרא בקושייתה שמשקעה החמה מותר הכהן לאכול בתרומה, ולכך הוצרכה משנתנו להשמיענו שעד צאת הכוכבים אינו רשאי לאכול, כמו שזמן קריאת שמע הוא מצאת הכוכבים כמבואר בגמרא להלן בסמוך שלמדים כן מפסוק או מהברייתא. ותירוץ התוספות נצרך לשיטת רש"י שלא היינו סבורים להתיר אכילת תרומה משקיעת החמה, אלא משעת הזריחה שלמחרת, ואם כן כיון ששנינו שכשהעריב שמשו מותר לאכול בתרומה, לא הוצרך התנא להשמיענו זמן אכילת התרומה, והוצרכו התוספות ליישב שהתנא השמיענו דין זה כיון שאינו מאריך בלשונו.

מדוע לא הביאה הגמרא את הפסוק לגבי יולדת שכפרה אינה מעכבת

ובא השמש וטהר ביאת שמשו מעכבתו מלאכול בתרומה ואין כפרתו מעכבתו מלאכול בתרומה. ביבמות (עה.) מבואר שמצינו בתורה שלשה פסוקים שנתבאר בהם היתר אכילת תרומה לאחר הערב שמש, ואחד מהם אמור לגבי יולדת המחוסרת כפרה, ומשמיענו הפסוק שמכל מקום היא מותרת באכילת התרומה משהעריב שמשה[קצ]. והקשה **הפני יהושע** (ד"ה הא), שכיון שהדין שכפרה אינה מעכבת נלמד מיולדת, אם כן היה לגמרא להביא פסוק זה, שמהפסוק 'ובא השמש וטהר' אין ללמוד שאין כפרה מעכבת לאכול בתרומה.

ותירץ, שמהגמרא ביבמות (שם) משמע שלולא הפסוק 'ובא השמש וטהר' היה אפשר לפרש שהפסוק 'בכל קודש לא תגע' האמור לגבי יולדת, בא לאסור נגיעה בקדשים ולא בא לאסור אכילת תרומה, ורק ממה שמצאנו שטמא נטהר בהערב שמש, מוכח שהיה אסור עד עכשיו באכילת התרומה, ובהערב שמש נטהר.

ותירץ עוד, שלולא הפסוק 'ובא השמש וטהר' היה אפשר לפרש שהפסוק 'בכל קדש לא תגע' בא להזהיר על אכילת קדשים ממש בטומאה וכדברי ריש לקיש במכות (יד:), ולכן נצרך הפסוק 'ובא השמש' ללמד שהטמא אסור אף באכילת תרומה.

ועוד תירץ, שבפסוק לגבי יולדת לא מפורש שהיתר האכילה הוא משעת צאת הכוכבים, והיה אפשר לפרש שהוא בשקיעת החמה, ומהפסוק 'ובא השמש וטהר' שכוונתו לצאת הכוכבים דהיינו 'טהר יומא', למדים גם ליולדת שהיא נטהרת בצאת הכוכבים לאכול בתרומה[קצא].

ב:

בשיטת רש"י שכוונת הכתוב למחוסר כפורים שנטהר בהבאת קרבנותיו

דילמא ביאת אורו הוא ומאי וטהר טהר גברא. רש"י (ד"ה דילמא) פירש, ששאלת הגמרא היא כיצד למדו מהפסוק (ויקרא כב ז) 'ובא השמש וטהר' שכפרה אינה מעכבת מלאכול בתרומה, והרי אפשר ש'ובא השמש' היינו שתבוא השמש ותזרח בבוקר יום השמיני, ו'וטהר' היינו שהאדם יטהר על ידי שיביא כפרתו, ונמצא שהכפרה מעכבת מאכילת תרומה. והקשו **בצל"ח** (ברש"י ד"ה דילמא) **ובראש יוסף** (ד"ה וממאי), שהרי הפסוק מדובר בכהן שנטמא במגע שהוא טבול יום שאינו מחוסר הבאת קרבן לטהרתו, ואיך נפרש ש'וטהר' הכוונה לאדם שיטהר על ידי שיביא קרבנותיו.

ובשפתי חכמים (ברש"י שם) כתב ליישב על פי דברי המלבי"ם (על תורת כהנים, אמור אות פ) שכיון שבאותה פרשה כתוב (ויקרא כב ד) 'והוא צרוע או זב', הרי

קפד. **ראה** הליכות יצחק (סי' א אות ג) בביאור צדדי הספק. קפה. **והרי** זה דומה לשלש כיתי עדים שכל אחת מעידה על שנה אחת של חזקה בשדה, שהם מצטרפים לחזקת שלש שנים, כיון שאין השלש שנים אלא ראיה שהשדה שלו. קפו. **וראה** בחדושי רבי שלמה (הימן, חלק השו"ת סי' יט) מה שכתב על דברי הקובץ שיעורים. וראה בזה בהזמנים בהלכה (בניש, ח"ב פרק מח) [וראה באורות חיים (דרוק, פ"ב אות ג) שחקר כעין דברי הקובץ שיעורים]. קפז. **עיין** שם מה שהתקשה בפירוש זה.

קפח. **וראה** עוד בזה בבנין יחזקאל (שו"ת, ח"א סי' כ ד"ה והנראה). קפט. **על** פי תוספות הרא"ש (ד"ה הא). וראה בחידושי הרי"ם (ד"ה והיה נראה) ביישוב קושיית התוספות על פי ביאורו בדברי הגמרא. קצ. **ככתוב** (ויקרא יב ד) 'בכל קדש לא תגע וגו' עד מלאת ימי טהרה', ודרשו ביבמות (עד:) שכיון שמלאו ימיה היא טהורה לאכול תרומה אף בלא שתביא כפרתה. קצא. **וכתב** שכן משמע בתוספות ביבמות [ונראה שכוונתו להתוספות (עה. ד"ה דאי)].

נכללו בפסוק מצורע מוחלט וזב בעל ג' ראיות, שהם מחוסרי כפרה, ואם כן שייך לומר ש'וטהר' הכוונה גם לאדם שיטהר על ידי שיביא קרבנותיו.

מדוע לא הקשו בגמרא מנין למשנה שמשהעריב שמשו אוכל בתרומה

שם. התוספות (ד"ה דילמא) הקשו על דברי רש"י, שאם קושיית הגמרא היא מהיכן למדים שאין הכפרה מעכבת, אם כן מדוע הקשו כן בגמרא בסוגייתנו, והרי ראוי היה לגמרא לשאול כן על המשנה שהובאה ביבמות (עד:)[א] שמשהעריב שמשו אוכל בתרומה, שמנין שכשהעריב שמשו אוכל בתרומה ואין הכפרה מעכבת. ותירץ **הפני יהושע**, שכיון שמשנה זו אינה שנויה במסכת יבמות אלא היא משנה בנגעים (פי"ד מ"ג) שהובאה ביבמות (שם) ואין שם עיקר מקומו, לכך העדיפה הגמרא להקשות כן בסוגייתנו שהיא בתחילת הש"ס[ב].

בקושיית התוספות שביאת השמש משמעותה שקיעת החמה

שם. עוד הקשו **התוספות** (ד"ה דילמא) על פירוש **רש"י**, שהרי לשון 'ובא השמש' בכל מקום פירושו שקיעת החמה[ג], ולפי רש"י ש'ובא השמש' היינו זריחת השמש, היה לפסוק לכתוב 'וזרח השמש' או 'ויצא השמש'. וכתב **הבעל המאור** (ד"ה מאימתי), שיש מביאים ראיה לדברי רש"י ש'ובא השמש' יש לפרשו גם על זריחת השמש מהכתוב (ישעיה ס א) 'קומי אורי כי בא אורך' שפירושו שזרח אורך. ודחה ראיה זו, שאין כוונת הפסוק (שם) לזריחת החמה. **והרשב"א** (ד"ה ה"ג) הוסיף לפרש, שאפשר שכוונת הפסוק 'בא אורך' היינו ששקע אורך שהיית משתמשת בו עד עכשיו, ומעכשיו אינך צריכה לו כיון שכבוד השם עליך יזרח, ואם כן גם פסוק זה מתפרש מענין שקיעת השמש, דהיינו ששקע אורך.

ועוד דחה הרשב"א, שאף אם נפרש שכוונת הפסוק 'כי בא אורך' היא על זריחת האור, מכל מקום אין ללמוד ל'ובא השמש' שהוא 'זריחת השמש', שרק לגבי אור מצאנו 'בא אורך' שפירושו זריחה, אבל לגבי השמש לא מצאנו לשון 'ביאה' שמשמעותה זריחה, ובכל המקומות שנכתב 'ביאת שמש' הכוונה היא על שקיעת החמה.

ובגליוני הש"ס (בתוס' ד"ה דילמא) הביא שבגמרא סוטה (לג:) יש שפירשו את הפסוק (דברים יא ל) 'אחרי דרך מבוא השמש' ש'מבוא השמש' היינו זריחת השמש, ומשמע כרש"י שהלשון 'ובא השמש' אפשר לפרשו על זריחת השמש. וכן בירושלמי (ב"מ פ"ט הי"ב) מבואר שהפסוק (דברים כד טו) 'לא תבוא עליו השמש' מתפרש בין לשקיעת החמה ובין לזריחתה.

הטעם שאין לפשוט את הספק מהמשנה בנגעים או ממשנתנו

שם. עוד הקשו **התוספות** (ד"ה דילמא), שבגמרא להלן בסמוך מובא ספיקם של בני מערבא האם 'ובא השמש' הוא ביאת שמשו או ביאת אורו, ופשטו ספיקם ממה ששנינו בברייתא סימן לדבר צאת הכוכבים, וקשה מדוע הוצרכו לפשוט את הספק מהברייתא, ולא פשטו כן ממשנה מפורשת בנגעים (פי"ד מ"ג) שמשהעריב שמשו אוכל בתרומה והיינו אף כשהוא מחוסר כפורים, ומוכח מכך שאין הדבר תלוי בזריחת השמש אלא בשקיעתה[ד].

והבעל המאור (ד"ה מאימתי) הקשה על **רש"י**, מדוע לא פשטו בני מערבא את ספיקם ממה ששנינו במשנתנו שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן בזמן קריאת שמע של ערבית, ומבואר מכך שזמן כניסתם לאכול בתרומתן הוא בערב, ואינם צריכים להמתין להבאת כפרתם[ה].

ודקדקו האחרונים מדוע לא הקשו התוספות על רש"י ממשנתנו וכמו שהקשה הבעל המאור על רש"י, אלא הקשו מהמשנה בנגעים. ותירצו בכמה דרכים.

המהרש"א (ד"ה דילמא) תירץ, שאין כוונת התוספות להקשות מדוע פשטו בני מערבא את ספיקם מהברייתא ולא מהמשנה, אלא עיקר כוונתם להקשות מדוע פשטו את ספיקם מהברייתא שעיקר דבריה אינה לגבי זמן אכילת תרומה אלא שאגב שהשמיענו התנא זמן קריאת שמע של ערבית, נקט את זמן אכילת התרומה, והיה להם לפשוט ספיקם מהמשנה בנגעים שעיקר דין המשנה הוא לגבי אכילת תרומה, ולכן לא הקשו התוספות ממשנתנו, שהרי גם במשנתנו עיקר הדין אמור לגבי קריאת שמע, ולא באכילת תרומה.

ובפני יהושע (בתוס' שם, בא"ד ועוד) תירץ, שלכן לא הקשו התוספות שהיה להם לפשוט ספיקם ממשנתנו, שממשנתנו אין להוכיח שכהנים המחוסרים כפרה אוכלים בתרומה בהערב שמש, שאפשר לדחות שדין משנתנו אמור דווקא בטבולי יום שאינם מחוסרים כפרה ולכך הם אוכלים תרומה בערב, אבל מחוסרי כפרה אינם רשאים לאכול תרומה בהערב שמש[ו]. אולם מהברייתא מוכח שמדובר גם בכהנים המחוסרים כפרה, שכן שנינו 'משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן, סימן לדבר צאת הכוכבים', שלכאורה כיון ששנינו בברייתא 'סימן לדבר צאת הכוכבים', אם כן אין צריך לשער משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן, ומזה יש ללמוד שאפילו כהנים המחוסרים כפרה זמן כניסתם לאכול בתרומתן הוא בצאת הכוכבים, ואינם צריכים להמתין עד שיביאו כפרתם, וקושיית התוספות היא מדוע הוצרכו לפשוט מהברייתא, והרי יכולים היו לפשוט כן מהמבואר במשנה בנגעים שאף מחוסרי כפרה מותרים לאכול תרומה בהערב שמש[ז].

ביאור דברי רש"י באופן מחודש ויישוב קושיות התוספות

שם. האחרונים[ח] כתבו ליישב קושיות **התוספות** לפי מה שביארו דברי **רש"י** באופן מחודש, שבני מערבא לא הסתפקו האם מחוסר כיפורים מותר לאכול בתרומה, שהדין פשוט שהוא מותר לאכול בתרומה, כמבואר ביבמות (עד:) שלמדים כן מהפסוק לגבי יולדת, ולכן גם לא פשטו את ספיקם מהמשנה 'העריב שמשו אוכל בתרומה', שהרי אין צריך כלל להוכיח שכהן אוכל תרומה מבערב אף שהוא מחוסר כפרה, אלא ספיקם היה האם הפסוק 'ובא השמש וטהר' מדבר בקדשים, ואם כן פירושו שרק ביום המחרת כשיביא את הכפרה יטהר האדם, או שהפסוק מדבר בתרומה. והנפקא מינא בין שני הפירושים בכוונת הפסוק היא[ט], שאם הפסוק מדבר בקדשים שמותר לאוכלם למחרת, אם כן אפשר שלענין תרומה מותרים הם לאוכלה לאחר הערב שמש, ואפילו משקיעת החמה. אבל אם הפסוק מדבר בתרומה, ולשון הפסוק 'ובא השמש וטהר' מתפרש 'טהר יומא' שהוא צאת הכוכבים, אם כן מוכח שזמן אכילת תרומה הוא רק משעת צאת הכוכבים.

ולפירוש זה מבואר שגם לרש"י הספק הוא האם כהנים אוכלים תרומה מצאת הכוכבים או משקיעת החמה, וכשיטת התוספות[י].

פירוש הראשונים בהתוספות לפי גירסתם בדברי הגמרא

שם. התוספות פירשו את שאלת הגמרא 'דילמא ביאת אורו הוא', שאפשר שכוונת הכתוב היא לתחילת כניסת השמש לרקיע, שיש עדיין שהות כדי מהלך חמש מילין[יא] עד צאת הכוכבים[יב].

א. **כתב** הצל"ח (לעיל ע"א בתוס' ד"ה והא), שאף שהיא משנה בנגעים (פי"ד מ"ג), מכל מקום לא הקשו התוספות מדוע לא הקשו כן בנגעים, כיון שעל משניות נגעים לא נתחברה גמרא. וגם, שבמשנה לא נתבאר שלמדים כן מ'ובא השמש', אבל ביבמות (שם) למדים כן מ'ובא השמש', ולכן הקשו התוספות שהיה לגמרא להקשות כן ביבמות, שהרי אפשר לפרש ש'ובא השמש' היינו זריחת האור. ב. **וראה** עוד בדברי דוד (ד"ה אך) ביישוב קושיית התוספות. ג. **כמו** 'ויהי השמש לבוא' (בראשית טו יב), וכן 'וילן שם כי בא השמש' (שם כח יא). רשב"א (ד"ה ה"ג). ד. **עיין** צל"ח (ד"ה והנלענ"ד) ודברי דוד (ד"ה אך) שתירצו את שיטת רש"י. ובפני יהושע (בתוס' שם, בא"ד ועוד) כתב ליישב דברי הגמרא לפי שיטת רש"י, וכתב שאפשר לדחוק בלשון רש"י כפירושו, עיין שם. ה. **וכתב**, שאין לומר שלכן לא פשטו בני מערבא ממשנתנו שכהנים המחוסרים כפרה רשאים לאכול תרומתן מבערב, שיש לומר שדברי המשנה הם בכהנים שאינם מחוסרי כפרה שלכך הם מותרים לאכול תרומה בהערב שמש, ואין לפשוט ממנה שגם לכהנים מחוסרי כפרה מותר לאכול תרומה בהערב שמש, שאם כן גם מהברייתא אי אפשר לפשוט את ספיקם, שיש לומר שמדובר דווקא בכהנים שאינם מחוסרי כפרה. אמנם בתוספות רעק"א (אות ג) כתב, שאין לומר שהמשנה מדוברת בכהנים שאינם מחוסרי כפרה, שאם כן היה למשנה לומר 'משעת צאת הכוכבים', וממה ששנינו 'משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן' משמע שהמשנה באה לחדש שאף כהנים מחוסרי כפרה מותרים לאכול תרומה בהערב שמש, ומזה דייקה הגמרא לעיל (ע"א) שמשנתנו משמיענו שכפרה אינה מעכבת. אך עדיין היה אפשר לומר שכוונת המשנה לחדש שאף שאסור לאכול סעודה לפני קריאת שמע, מכל מקום טעימה בעלמא מותרת, ולכן הכהנים נכנסים לאכול בתרומתן, דהיינו שרשאים לאכול מיד בצאת הכוכבים אף שלא קראו עדיין קריאת שמע, ולפי זה אין לדייק שהמשנה מדוברת בכהנים מחוסרי כפרה. אלא שלפי האמת אין לומר שמשנתנו משמיענו שטעימה בעלמא מותרת, שהרי בברייתא להלן (ד:) מפורש שאף טעימה בעלמא אסורה לפני קריאת שמע [וראה בילקוט ביאורים לקמן (שם) בענין 'האם טעימה בעלמא אסורה לפני שקרא קריאת שמע', שנחלקו הפוסקים האם טעימה אסורה לפני קריאת שמע]. אלא מוכרח שחידוש המשנה הוא שאף כהנים מחוסרי כפרה מותרים באכילת תרומה בהערב שמש, והכפרה אינה מעכבת, ויש לומר שלבני מערבא לא היה ידוע שהברייתא (להלן ד:) אוסרת לטעום לפני קריאת שמע, ואם כן אין להוכיח מהמשנה שכהנים מחוסרי כפרה מותרים באכילת תרומה בהערב שמש, שאפשר לומר שהמשנה באה לחדש שטעימה בעלמא מותרת, ולכן לא הוכיחו ממשנתנו, שממשנתנו אפשר שבמערבא סברו שאינה ראיה, והוכיחו ממה ששנינו בברייתא שהם 'זכאין' לאכול בתרומה, ולשון זכאין מתפרש רק משום דין תרומה, ואי אפשר לפרשו שבא לומר שאוכלים לפני קריאת שמע. עוד כתב, שאין צריך לומר שבני מערבא לא היו יודעים את הברייתא להלן (ד:), אלא שכיון שהראיה מהמשנה היא רק בצירוף הברייתא להלן, לכך העדיפו להביא ראיה מהברייתא. ו. **אע"ג** שבגמרא לעיל (ע"א) מבואר שיש להוכיח כן ממה שלא שנה התנא 'משעת צאת הכוכבים', והיינו משום שבא להשמיענו שמחוסר כפורים טהור בהערב שמש, אפשר שבני מערבא סברו שאין לדייק כן בלשון המשנה. ז. **וראה** בהערה לעיל בסמוך שהובאו דברי רעק"א בזה בהרחבה. וראה עוד בביאור שיטת התוספות בבכור שור (תוספות שור, ד"ה והדר). ח. **פני** יהושע (בתוס' ד"ה דילמא, ד"ה ועוד), דברי דוד (לעיל ע"א ד"ה אך) ומרומי שדה (ד"ה דילמא). וכעין זה בצל"ח (ד"ה והדר). ט. **אין** לומר נפקא מינא לעיקר הדין האם תרומה וקדשים מותרים בהערב שמש או בהבאת הכפרה, שהדין שקדשים אסורים למחוסר כפרה ותרומה מותרת למחוסר כפרה נלמד מפסוקים אחרים. והצל"ח כתב, שאם הפסוק מדבר בקדשים אם כן לענין תרומה יהיה מותר למחוסר כיפורים רק באופן שהוא ראוי להביא כפרתו למחרת. י. **הצל"ח** הוכיח כפירוש זה, שעל דברי הגמרא שזמן אכילת תרומה הוא בצאת הכוכבים כתב רש"י לעיל (ע"א ד"ה משעת) 'שהוא גמר ביאת השמש, כדיליף לקמן', ומבואר בדבריו שהוא סובר שמהפסוק נלמד שזמן אכילת תרומה הוא בצאת הכוכבים, ולא בשקיעת החמה [שאם מפרשים דברי רש"י כפשוטם, אם כן מהפסוק מוכח רק שמחוסר כיפורים מותר לאכול תרומה]. והפני יהושע כתב, שמדברי רש"י (ד"ה מברייתא) משמע שלא התכוין לפירוש זה, ומכל מקום יש לפרש כן לפי גירסתו, וכתב, שאפשר לדחוק כן גם בלשון רש"י. יא. **הרשב"א** (ד"ה ה"ג) כתב שהוא מהלך ד' מילין. ובשנות אליהו (פ"א מ"א ד"ה ר"ג) כתב שהוא טעות סופר בתוספות, וצריך לגרוס ד' מילין, שבפסחים (צד.) דחו את דברי האומר שזהו חמש מילין, אלא השיעור הוא ד' מילין. יב. **בחידושי** רבי עקיבא איגר (לעיל ע"א ד"ה וממאי) הקשה, שאם יש להסתפק האם הזמן הוא בשקיעת החמה או בצאת הכוכבים צריך

ובביאור הגר"א (או"ח סי' רסא ס"ב) הקשה על פירוש התוספות, שדוחק לומר שביאת שמשו היינו צאת הכוכבים וביאת אורו הוא שקיעת החמה, שהרי בתחילה השמש שוקעת, ובשעת השקיעה יש עדיין אור, ורק אחר כך הוא ביאת אורו[יג].

אמנם הבעל המאור (ד"ה מאימתי) **והרשב"א** (ד"ה ה"ג) פירשו כפירוש התוספות אלא שגירסתם בגמרא היא 'מנלן דהאי ובא השמש ביאת אורו', דהיינו שנסתלק אורו לגמרי שהוא סוף שקיעת החמה וצאת הכוכבים, 'דילמא ביאת שמשו הוא', דהיינו תחילת השקיעה שהשמש שקעה ועדיין יש אור, שזהו לפני זמן צאת הכוכבים. וזהו להיפך מגירסתנו, ולדבריהם לא קשה קושיית הגר"א, שהרי ב'ביאת אורו' נכלל צאת הכוכבים[יד].

הטעם שלא פירש רש"י את קושיית הגמרא כפירוש התוספות

שם. כתב הפני יהושע (בתוס' ד"ה דילמא), שלפי גירסת רש"י ותוספות 'וממאי דהאי ובא השמש ביאת השמש והאי וטהר טהר יומא דילמא ביאת אורו הוא ומאי וטהר טהר גברא' נראה יותר לפרש כפירוש רש"י, שהרי 'ביאת השמש' היא שקיעת החמה, ו'ביאת האור' הוא צאת הכוכבים שמסתלק האור לגמרי, ואם כן דוחק לפרש בקושיית הגמרא 'דלמא ביאת אורו' שהכוונה לשקיעת החמה כפירוש התוספות, ולכן הוצרך רש"י לפרש שהכוונה היא שיאור השמש ביום השמיני. אבל לפי גירסת **הראשונים**[טו] נראה יותר כפירוש התוספות שקושיית הגמרא היא מנין שכוונת הכתוב היא ל'ביאת אורו' שהוא צאת הכוכבים, שמא הכוונה ל'ביאת שמשו' שהיא שקיעת החמה.

ועוד כתב, שלפירוש התוספות שהגמרא מקשה שמא זמן אכילת תרומה הוא בשקיעת החמה, יש לתמוה שהרי כיון שיש להסתפק האם כוונת הכתוב הוא לשקיעת החמה או לצאת הכוכבים, צריך להחמיר מספק ולא לאכול עד צאת הכוכבים[טז]. ועוד, שאף אם זמן אכילת תרומה הוא משקיעת החמה, עדיין אין להקשות על המשנה המשמיענו שזמן אכילת תרומה הוא בצאת הכוכבים, שיש לומר שאף שמן התורה זמן אכילתה בשקיעת החמה, מכל מקום עשו חכמים הרחקה ותקנו שלא יאכלו תרומה עד צאת הכוכבים.

ועוד כתב (מהדו"ב בתוס' ד"ה דלמא) לבאר הטעם שרש"י לא פירש כפירוש התוספות, משום שלדבריהם שיש להסתפק האם זמן אכילת תרומה הוא משקיעת החמה או מצאת הכוכבים, אם כן לא היה לתנא לתלות את זמן קריאת שמע בזמן אכילת תרומה, כיון שעדיין אין ידוע אם זמן אכילת תרומה הוא בצאת הכוכבים או בשקיעת החמה, והיה לתנא לכתוב בפירוש 'משעת צאת הכוכבים'. וכתב, שלפירוש התוספות יש ליישב שרבי אליעזר סובר שאין להסתפק כלל אימתי זמן קריאת שמע האם בשקיעת החמה או בצאת הכוכבים, שהרי זמן שכיבה הוא בצאת הכוכבים, ולכן שנינו שזמן קריאת שמע הוא 'משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן' שהדבר ברור שכוונתו לצאת הכוכבים.

השייכות בין ביאור תיבת 'וטהר' לבין ביאור הפסוק 'ובא השמש'

שם. לשיטת רש"י מבואר שביאור תיבת 'וטהר' תלוי בכוונת 'ובא השמש', שאם הכוונה היא לביאת שמשו יש לפרש ש'וטהר' היינו טהר יומא, ואם הכוונה לביאת אורו יש לפרש ש'וטהר' היינו טהר גברא. והקשה **בדברי דוד** (לעיל ע"א ד"ה וממאי), שהרי גם אם כוונת הכתוב הוא לביאת שמשו שהוא בצאת הכוכבים, אפשר לפרש ש'וטהר' היינו טהר גברא, שהאדם נטהר כבר בערב, ומדוע צריך לפרש שהכוונה היא 'וטהר' יומא, שהיום נטהר[יז].

ותירץ, שבליל שביעי לטהרתו אי אפשר לפרש 'וטהר' על האדם, מפני שעדיין לא נגמרה טהרתו, שאסור הוא עדיין לאכול בקדשים עד שיביא קרבנו, ולכן צריך לפרש 'וטהר' היינו היום, וללמד שצריך שהיום יטהר לגמרי. ודווקא אם 'ובא השמש' הוא ביאת אורו שהוא ביום השמיני, אפשר לפרש ש'וטהר' היינו האדם שנטהר בהבאת קרבנותיו, וכן אין לפרש ש'וטהר' היינו שנטהר הלילה לגמרי, שאם כן הוא מיותר, שכיון שבא האור אין לך יום גדול מזה, ועוד, שהרי הוא צריך להביא קרבנותיו ביום שנאמר (ויקרא ז לח) 'ביום צותו', שכל הקרבנות קרבים רק ביום, ואם כן בודאי שנטהר הלילה לגמרי[יח].

ביאור דחיית הגמרא שהיה לפסוק לכתוב 'ויטהר'

אם כן לימא קרא ויטהר מאי וטהר טהר יומא. פירש רש"י (ד"ה אם כן), שהיה לפסוק לכתוב בלשון ציווי שיביא קרבנותיו ויטהר. ודקדקו התוספות (ד"ה אם), שהרי בכמה מקומות שנכתב בתורה 'וטהר' הכוונה היא לטהרת האדם[יט], ואם כן מדוע אמרו בגמרא שאם הכוונה היא לטהרת האדם היה ראוי לכתוב 'ויטהר'. ותירצו, שבשאר מקומות אין לטעות בכוונת הפסוק, ולכן שייך לכתוב 'וטהר', אבל בפסוק זה שיש לטעות בפירושו, לכך אם הכוונה היא לגברא אין לכתוב 'וטהר' אלא 'ויטהר'.

וביאר בראש יוסף (בתוס' שם), שהתוספות הוצרכו לתירוץ זה לשיטתם ש'וטהר גברא' היינו שיטהר ממילא בהערב שמש, אבל לפי רש"י שהכוונה היא שיטהר למחרת בהבאת קרבנותיו, יש לדחות את קושיית התוספות ממה שבשאר מקומות נכתב 'וטהר' על הגברא, לפי שבשאר מקומות אין זה ציווי על האדם, אלא הכוונה היא שיטהר ממילא, אבל בפסוק זה אם נפרש שהוא ציווי שיטהר על ידי שיביא קרבנותיו, אם כן היה לפסוק לכתוב 'ויטהר'.

האם איסור אכילת תרומה בין השמשות הוא מספק וכן לענין קריאת שמע

מאי וטהר טהר יומא כדאמרי אינשי איערב שמשא ואדכי יומא[כ]. בראש יוסף (לעיל ע"א ד"ה ויש) כתב לחקור, האם האיסור לאכול תרומה בבין השמשות הוא מפני שאנו מסופקים שמא עדיין יום ומספק נאסר באכילת תרומה, או שאין האיסור מפני הספק, אלא הוא איסור ודאי, שאסור עדיין לכהן לאכול תרומה עד צאת הכוכבים, מפני שהתורה הצריכה שהיום 'יטהר' לגמרי, והיינו בצאת הכוכבים.

ולפי זה כתב לדון לענין קריאת שמע, האם הקורא בין השמשות הרי זה ספק אם יצא ידי חובת קריאת שמע, כיון שאפשר שלילה הוא, או שבודאי לא יצא ידי חובתו, משום שעדיין אינו זמן שכיבה עד צאת הכוכבים, וזמן קריאת שמע תלוי בזמן שכיבה[כא]. ולפי זה יש לבאר הטעם שתלה התנא זמן קריאת שמע בזמן אכילת התרומה, שכשם שבבין השמשות אין לאכול תרומה משום איסור ודאי, כמו כן אם קרא קריאת שמע בבין השמשות, לא יצא ידי חובתו בודאי.

ושוב הביא דברי הירושלמי (פ"א ה"א), שהקורא בין השמשות הרי זה ספק אם קיים מצות קריאת שמע[כב]. **ובקרן אורה** (להלן ג. אות טו) כתב, שאם זמן קריאת שמע אינו תלוי דווקא בשעת שכיבה ובקימה אלא בלילה ויום, אם כן יש להסתפק האם בבין השמשות יצא ידי חובתו.

ובאבן האזל (קריאת שמע פ"א ה"א) כתב לדון, שאפשר שאף שהתורה תלתה את דין קריאת שמע בזמן שכיבה, מכל מקום הדבר תלוי במה שנחשב ללילה, וכיון שבין השמשות ספק לילה הוא לענין שאר דינים, אם כן יש להסתפק כן לענין מצות קריאת שמע ואפשר שיצא אז ידי חובתו[כג].

בשיטת בני מערבא שלא פשטו את הספק מהפסוק

והדר פשטו לה מברייתא מדקתני בברייתא סימן לדבר צאת הכוכבים שמע מינה ביאת שמשו הוא ומאי וטהר טהר יומא[כד]. במראה הפנים (על הירושלמי, פ"א ה"א ד"ה משעה) דקדק, מדוע הביאה הגמרא את ספיקם של בני מערבא מחמת שלא ידעו את דברי הברייתא, ועוד דקדק, מדוע בני מערבא לא דרשו דין זה מהפסוק, כמו שדרש רבה בר רב שילא לעיל בסמוך.

וכתב ליישב לפי מה שביאר בשיטת **הגאונים**, שלפי דרשת רבה בר רב שילא מבואר בפסוק שסוף השקיעה עושה הערב שמש ולא קודם לכן[כה], אמנם בני מערבא נסתפקו האם למדים דין זה מהפסוק[כו], וזהו שאמרו 'לא שמיע להו'

להחמיר מספק ולא לאכול עד צאת הכוכבים, ואם כן סוף סוף יהיה אסור לאכול עד צאת הכוכבים מספק. ותירץ, שמטעם ספק ספיקא יהיו הכהנים מותרים באכילת תרומה משקיעת החמה, שמא הפסוק התיר לאכול כבר מביאת אורו, ואף אם כוונת הפסוק לביאת שמשו דהיינו לילה גמור, שמא בין השמשות הוא לילה גמור. ועיין שם שהאריך לדון אם שייך להתיר באופן זה משום ספק ספיקא. **יג. וראה** להלן בסמוך בדברי הפני יהושע שלפירוש התוספות אין כוונת 'ביאת שמשו' לשקיעת החמה אלא שהאור מסתלק, ולכן מיאן רש"י בפירוש התוספות, שפשטות ביאת שמשו היינו שקיעת החמה [ולפי זה אין לפרש כפירוש התוספות, וכמו שהקשה בביאור הגר"א]. **יד. ועיין** בביאור הגר"א (שם) שביאר את הסוגיא באופן מחודש, ועיין מה שדנו בדבריו בספר בין השמשות (פ"ד, הערות אבן האזל בסוף הספר) ובאורות חיים (דרוק, פ"ב אות ו-ח). **טו. ראה** לעיל בסמוך גירסת הבעל המאור והרשב"א. **טז. ובקושיית** רעק"א שהובא בהערה לעיל בסמוך. ועיין שם מה שתירץ. **יז. ולשיטת** התוספות מיושב, שאם 'טהר' היינו היום, מבואר מכך שזהו צאת הכוכבים, ואם אין הכוונה על היום אלא שהאדם יטהר, אין ראיה שצריך שיהא 'טהר יומא' שהוא בצאת הכוכבים, ולכן אפשר לומר שכבר בתחילת השקיעה הוא טהור. **יח. עיין** אגרות משה (שו"ת, או"ח ח"א סי' פח) מה שכתב בזה. **יט. ראה** שפתי חכמים (בתוס' שם) שהביא את הפסוקים שנכתב בהם כן. **כ. ראה** עטרת ראש (ד"ה ונראה לי) [הובא באסיפת זקנים החדש (ס"ב)] שדקדק מדוע הוסיפה הגמרא לומר 'כדאמרי אינשי' וכו'. ועיי"ש שהאריך לבאר שהגמרא מקשה שתי קושיות, קושיא אחת על משמעות 'ובא השמש', והשניה על משמעות 'וטהר', ועל זה השיבו בשתי תשובות. וראה עוד בזה במגיד תעלומה (ד"ה כדאמרי). **כא. וכן** כתב בחיבורו פרי מגדים (סי' רלה משב"ז סק"ב), שלפי מה ששנינו לקמן (י:) שלמדים זמן קריאת שמע של לילה מ'בשכבך', אם כן דווקא בשעת שכיבה יצא ידי חובתו, והיינו לאחר צאת הכוכבים, אבל אם קרא בבין השמשות לא יצא ידי חובתו, ואינו דין ספק, אלא ודאי הוא כיון שאינו זמן שכיבה. **כב. וראה** בדברי ירמיהו (קריאת שמע פ"א ה"א ד"ה ולכאורה), שכתב שאפשר לפרש כוונת הירושלמי באופן אחר. **כג. ועיין** שם שכתב לסייע לצד השני ממה שהגמרא (להלן יא.) מבארת סברת בית שמאי, שהיה לפסוק לומר בערב ובבוקר, ואם קודם צאת הכוכבים ודאי לא יצא יד"ח, לא שייך לומר בערב ובבוקר. והביא שבסדר זמנים (סכר, סי' ג) כתב לתלות דין זה במחלוקתם של בית שמאי ובית הלל (להלן י:). וראה באבן האזל (שם) שדחה דבריו. ובסדר זמנים (שם) העלה שהדבר תלוי בזמן שכיבה וקימה, ולכך אינו ספק כלל. וראה עוד בזה בזכרון שמואל (סי' טו). **כד. בהגהות** מהרש"ם (סוף מסכת נזיר, ליקוטי חידושים ד"ה גרסינן בברכות עמ' מד:) הביא שבאורח מישור (ד"ה במערבא) הקשה, שעדיין יש לתמוה מנין לברייתא כן, וכמו שהקשו בגמרא לעיל בסמוך, ועיין שם עוד מה שהקשה בזה, והאריך לבאר דברי הגמרא. **כה. והיינו** כפירוש התוספות (ד"ה דילמא), שנידון הגמרא הוא האם ההיתר לאכול בתרומה הוא מתחילת השקיעה או מסופה. **כו. וכתב** שבירושלמי (פ"א ה"א) נחלקו תנאים בזה.

כלומר שאינם סוברים לדייק דין זה ממה שלא נאמר 'יטהר', ופשטו את הדין מהברייתא.

הטעם שהעני מקדים את אכילתו משאר בני אדם

משהעני נכנס לאכול פתו במלח[כז]. **רש"י** (ד"ה משהעני) פירש, שאין זמן אכילת העני כזמן אכילת שאר בני אדם, מפני שהעני אין לו נר להדליק בביתו ואוכל סעודתו כשהשמש עדיין מאירה, אבל שאר בני אדם שיש להם נר להדליק בביתם אוכלים הם את סעודתם משחשכה. וכתב **המאירי** (ד"ה זמנים), שלפירוש רש"י שהעני מקדים אכילתו בשביל שיהיה לו אור בסעודתו, צריך לומר שהזמן שהעני אוכל סעודתו, מוקדם הוא לזמן צאת הכוכבים שדווקא לפני צאת הכוכבים יש עדיין אור היום. והקשה, שהרי להלן אמרו בגמרא שהזמן שהעני נכנס לאכול פתו במלח הוא מאוחר לזמן צאת הכוכבים[כח].

ולכן פירש המאירי (ד"ה ומכל) שהטעם שאכילת העני מוקדמת מאכילת שאר בני אדם הוא, משום שסעודת העני אינה צריכה הכנה שאוכל רק פת ומלח, ויכול לאכלה מיד משחשכה, אבל סעודת שאר בני אדם צריכה הכנה, ולכך אינם אוכלים מיד כשחשכה. ודייק כדבריו מלשון הברייתא משהעני נכנס לאכול 'פתו במלח', שבודאי אין כוונת הברייתא לביישו שמאכלו רק פת במלח, אלא כוונתה להשמיענו שסיבת הקדמת סעודתו לסעודת שאר בני אדם היא מפני שאוכל רק פת במלח, ואינו צריך להכין את הסעודה זמן רב כשאר בני האדם[כט].

האם מיד לאחר צאת הכוכבים מחשיך היום לגמרי

שם. בדברי **המאירי** (שם) מבואר, שלאחר צאת הכוכבים אין כלל אור יום. אמנם **באגרות משה** (שו"ת, או"ח ח"א סי' כד) כתב על פי דברי **רש"י**, שגם לאחר צאת הכוכבים יש מקצת אור, שהרי מבואר להלן בסמוך שהזמן שעני נכנס לאכול פתו במלח הוא מאוחר לצאת הכוכבים, ופירש רש"י שעני אוכל כשעדיין אור מפני שאין לו נר, ומוכח מכך שגם לאחר צאת הכוכבים יש עדיין אור, שלכן אין העני צריך להדליק נר בסעודה. ולפי מה שכתבו **התוספות** (ד"ה משעה) שהזמן שנכנס לאכול היינו בשעה שמכינים לו סעודתו ובשעה זו קורא קריאת שמע ומתפלל ואחר כך אוכל, משמע שלאחר צאת הכוכבים קורא קריאת שמע ומתפלל, ואף כשסיים לקרוא ולהתפלל יש עדיין אור שהוא צריך לו לצורך סעודתו[ל].

ביאור קושיית התוספות שמשהגיע זמן קריאת שמע אסור להתחיל בסעודה

שם. הקשו **התוספות** (ד"ה משעה), אימתי יקראו העניים קריאת שמע[לא], שהרי אינם יכולים לקרותה קודם שיאכלו, כיון שתחילת זמן קריאת שמע הוא כשהם נכנסים לאכול, וכן אין לומר שלאחר אכילתם הם יקראוה, שהרי משהגיע זמן קריאת שמע אסור להתחיל לאכול בסעודה[לב].

ובקדושה וברכה (סמיכת חכמים, בתוס' ד"ה משעה) דקדק, מדוע הוצרכו התוספות להקשות שאסור לאכול קודם קריאת שמע, והלא אף בלא טעם זה אין להמתין מלקרותה עד לאחר הסעודה, כיון שיעבור זמן קריאת שמע, שזמנה עד 'שעה שעומד ליפטר מתוך סעודתו', ומדוע הוסיפו התוספות להקשות ממה שאסור לאכול לפני קריאת שמע[לג].

אמנם בראש יוסף (ד"ה משעה) ביאר, שכוונת התוספות להקשות שתי קושיות:

א. אימתי העני יקרא קריאת שמע שהרי זמן קריאתה הוא משנכנס העני לסעודה עד שנפטר מהסעודה. ב. איך מותר לעני לאכול באותה שעה, והרי אחר שהגיע זמן קריאת שמע אסור להתחיל לאכול. ולהסובר שהזמן הוא משעה שבני אדם נכנסים להסב בערבי שבתות, אין להקשות את הקושיא הראשונה אימתי יקראו קריאת שמע שהרי אף לאחר אכילתם עדיין זמן קריאת שמע הוא, אבל את הקושיא השניה שאסור לאכול לפני שקראו קריאת שמע, יש להקשות אף לדבריו[לד]. וכדבריו משמע **בתוספות הרא"ש** (ד"ה משעה), שהקשה על הסובר שזמן קריאת שמע הוא כשרוב בני אדם נכנסים להסב, אם כן אימתי יקראו קריאת שמע, שהרי קודם שנכנסים להסב עדיין אינו זמן קריאת שמע, וגם אין לומר שיקראו לאחר הסעודה, שהרי אסור לאכול כשמגיע זמן קריאת שמע.

ומבואר בתוספות הרא"ש, שאפילו לגירסת **רבינו חננאל** 'משהעני נכנס לאכול פתו במלח עד שעה שעומד לישן', ואם כן יש לו שהות לקרוא קריאת שמע אחר הסעודה, מכל מקום קשה שאסור לאכול משהגיע זמן קריאת שמע[לה].

מדוע לא הקשו התוספות על משנתנו שאסור לאכול משהגיע זמן קריאת שמע

שם. יש לדקדק, מדוע על מה ששנינו במשנתנו שזמן קריאת שמע הוא 'משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן', לא הקשו **התוספות** איך נכנסים הכהנים לאכול בתרומתן בצאת הכוכבים, והרי משהגיע זמן קריאת שמע אסור לאכול.

ותירצו **האחרונים** בכמה דרכים:

א. המהרש"א (בתוס' ד"ה משעה) תירץ, שלכן לא הקשו התוספות על משנתנו משום שאפשר לפרש שאין הכוונה לאכילה ממש, אלא כשמותרים לאכול בתרומתן דהיינו שנטהרו מטומאתם, אך עדיין אינם רשאים לאכול מצד חיוב זמן קריאת שמע. אבל מלשון הברייתא משהעני נכנס לאכול פתו במלח, משמע שהעני אוכל ממש, ולזה הקשו איך אוכל באותה שעה, והלא משהגיע זמן קריאת שמע אסור לאכול עד שיקרא קריאת שמע.

ב. בחסדי דוד (על התוספתא, פ"א ה"א) תירץ, שיש לומר שהכהנים מותרים לאכול תרומתן לפני שקראו קריאת שמע, שכיון שכהנים זריזים הם לא גזרו עליהם חכמים איסור אכילה לפני קריאת שמע, ולכן על משנתנו אין להקשות איך נכנסים לאכול תרומתן לפני שקראו את שמע[לו].

ג. הצל"ח (לעיל ע"א ד"ה משעה) תירץ, שאפשר שאכילה שמקיים בה מצוה לא אסרוה חכמים לפני קריאת שמע, וכיון שבמשנתנו מדובר באכילת תרומה שהיא מצוה[לז], הרי מותר לאכלה לפני קריאת שמע, ולכן לא הקשו התוספות על דברי המשנה[לח].

ד. עוד תירץ **הצל"ח** (בתוס' ד"ה משעה) על פי דברי **המגן אברהם** (סי' רלה סק"ד) שדווקא לקבוע סעודה אסור קודם קריאת שמע, אבל טעימת דבר מאכל מותרת, ולכן לא הקשו התוספות על משנתנו, משום שיש לדחות שבמשנה מדובר באכילת תרומה בשיעור טעימה המותרת קודם קריאת שמע. אולם בברייתא שנינו שהשיעור הוא משעה שהעני נכנס לאכול פתו במלח שהיא סעודת העני, ובזה שייך להקשות שהסעודה אסורה קודם קריאת שמע[לט].

ה. בפנים יפות (פר' אמור ד"ה ובא) תירץ, לפי מה שאם התחיל לאכול בהיתר לפני זמן הסמוך לקריאת שמע, כשיגיע זמן קריאת שמע אינו צריך להפסיק

[כז] **ראה** בית משה חיים (בתוס' ד"ה משעה) שדקדק שבתחילה אמרו שנכנס 'לאכול', ובהמשך הברייתא נקראת אכילתו 'סעודה'. וביאר, שהעני רשאי רק לטעום קודם שיקרא קריאת שמע, עיי"ש בהרחבה. וכן ביאר הרש"ש (ד"ה משהעני). וראה בזה בדברי המרומי השדה שבהערה להלן בסמוך. במגיד תעלומה (ד"ה משהעני) ביאר את הלשון 'נכנס', שכוונת התנא להשמיענו שהגם שהוא עני ואין לו רק פת במלח, מכל מקום לא יאכל בשוק אלא ילך לביתו ויאכל דרך הכנת סעודה, ולא דרך רעבתנות. [כח] **במרומי** שדה (ד"ה מסתברא) כתב, שהטעם שכתב רש"י שאין העני אוכל בזמן ששאר אנשים אוכלים מפני שאין לו נר, שייך דווקא קודם מסקנת הגמרא שעני מאוחר לכולם, שלפי המסקנא אין הטעם משום שאין לו נר להדליק בסעודתו אלא עני הוא בעל מלאכה כלשון הפסוק (דברים כד טו) 'כי עני הוא' [וכמו שפירש הרמב"ם בפירוש המשניות את מה ששנינו בכלים (פט"ז מ"ז) ש'גנוגנית העני' הוא אהל האומן], ואחר גמר מלאכתו ממתין קצת ששובת ממלאכתו ואחר כך אוכל, ולכן זמן סעודתו מאוחר לשאר בני אדם. ולדבריו מיושב מה שהקשה המאירי, שרש"י כתב כן קודם מסקנת הגמרא שעני אוכל אחר צאת הכוכבים. ולהלן בסמוך הובאו דברי האגרות משה שגם לאחר צאת הכוכבים יש עדיין אור, וגם לדבריו מיושב קושיית המאירי. [כט] **וכן** פירש בשיטה מקובצת (ד"ה קס"ד). וראה עוד בטעם שנקט התנא 'במלח', בחדות יעקב (שיח יצחק למסכת חגיגה, בתוס' ד"ה משעה) [והובאו דברו להלן בענין 'האם יש ליישב קושיית התוספות שכוונת הברייתא לשער בעני נכרי'], ובמגיד תעלומה (ד"ה פתו). [ל] **באגרות** משה כתב כן אפילו לפי שיטת רבינו תם (שבת לה. בתוס' ד"ה תרי) שצאת הכוכבים הוא שעה וחומש אחר שקיעת החמה, ואף בשעה וחומש אחר שקיעת החמה יש עדיין אור [ונתבארו השיטות בארוכה במשנה ברורה (סי' רסא סק"כ-כג)]. אמנם באורות חיים (דרוק, פ"ט אות ו ד"ה אולם) הביא בשם חידושי הרז"ה שסובר שבשעה וחומש אחר שקיעת החמה אין כלל אור, ולכן הוכיח מרש"י שאינו סובר כרבינו תם, שהרי לשיטת רבינו תם בשעת צאת הכוכבים אין כלל אור, אלא סובר כשיטת הגאונים שצאת הכוכבים הוא מהלך שלושת רבעי מיל אחר שקיעת החמה, ולשיטתם בצאת הכוכבים עדיין יש אור. ובאורות חיים הקשה על זה ממה שכתב הראב"ן (סי' קכג) שלכך העני אוכל קודם לשאר בני אדם לפי שאין לו נר ועצים, ולכאורה צריך לומר לדבריו שצאת הכוכבים הוא מהלך שלושת רבעי מיל אחר שקיעת החמה, ולכן אף שהעני אוכל אחר צאת הכוכבים יש עדיין אור בשעת אכילתו, וקשה שהרי הראב"ן (סי' ג) פסק כשיטת רבינו תם בזמן צאת הכוכבים. [לא] **התוספות** נקטו בלשונם 'מתי יתפלל', ובהמשך דבריהם נקטו את קריאת שמע, וראה במעון הברכות (בתוס' שם) בביאור לשון התוספות. [לב] **באילת** אהבים (בתוס' שם) תמה על קושיית התוספות, שהרי מבואר לקמן (ד:) שהאיסור לאכול קודם קריאת שמע הוא משום שיסבור שיש לו שהות כל הלילה לקרוא את שמע, וישכח ולא יקראנה, ואם כן לא שייך לחשוש כן לפי התנא שבברייתא הסובר שזמן קריאתה מועט הוא, שהרי ודאי לא יאמר שיש לו שהות הרבה לקרותה, ואם כן אין לאסור לאכול קודם קריאתה, ועיין שם מה שתירץ. [לג] **עיין** שם מה שתירץ. [לד] **עוד** כתב, שלשיטת רש"י שאפשר לקרוא קריאת שמע ולהתפלל בבית הכנסת מבעוד יום, ולקיים את מצות קריאת שמע, כשקורא קריאת שמע על המטה, וכתב הט"ז (סי' רלה סק"ג) שבאופן כזה מותר לאכול לפני קריאת שמע שעל המטה, כיון שקבוע לקריאתה זמן מסוים קודם השינה, אם כן אין להקשות להסובר שהשיעור הוא משעה שבני אדם נכנסים להסב בערבי שבתות, אימתי הם יקראו, שאפשר שכבר קראו בבית הכנסת מבעוד יום, ומותר להם לאכול ואחר כך יקיימו מצות קריאת שמע במה שיקראו קריאת שמע על מיטתם. [לה] **ואפשר** שלכן הקשו תוספות מאיסור אכילה, כדי להקשות גם לגירסת רבינו חננאל. וראה בחדשים גם ישנים (אות לב) שכתב לדון בגירסת רבינו חננאל, ליישב קושיית התוספות. [לו] **ופירש** לפי זה מה שמצינו שינוי לשון בין משנתנו לבין הברייתא [שהובאה להלן], שהמשנה נקטה הלשון 'משעה שהכהנים **נכנסים** לאכול בתרומתן' והברייתא נקטה הלשון 'משעה שהכהנים **זכאין** לאכול בתרומתן', ויש לומר שהמשנה והברייתא נחלקו האם מותר לכהנים לאכול תרומתן לפני קריאת שמע, שהמשנה סוברת שאסור להם לאכול קודם שקראו את שמע, ואף שכהנים זריזין הם, היכן ששייך אונס שינה גזרו גם עליהם, ולכן נקטה המשנה לשון 'נכנסין', שמשמעותו בשעה שמכינים להם, ואינם אוכלים עדיין מיד בצאת הכוכבים, אלא בצאת הכוכבים מכינים להם הסעודה, ובאותה שעה קוראים הם את שמע, וכמו שכתבו התוספות לגבי עני. והברייתא סוברת שמותר לכהנים לאכול מיד בצאת הכוכבים, ולא גזרו עליהם שלא לאכול קודם קריאת שמע, ולכן נקטה הברייתא הלשון 'זכאין' ולא 'נכנסין' לומר שהם זכאים מיד בצאת הכוכבים לאכול בתרומתם. [לז] **כמבואר** ביומא (עד:) שתרומה היא בקום אכול. [לח] **השפת** אמת (לעיל ע"א ד"ה מאימתי) הקשה על זה ממה שכתבו הב"י (סי' רסז ד"ה ומ"ש) והמג"א (שם סק"ג) שגם בערבי שבתות אסור לאכול לפני שקורא קריאת שמע, ומשמע שאפילו אכילה של מצוה אסור לאכול לפני קריאת שמע. [לט] **בתוספות** רעק"א (פ"א אות ג) כתב, שמדברי המהרש"א שלא תירץ כהצל"ח, מוכח שאינו סובר כהמגן אברהם שטעימה מותרת, שאם כן לא קשה על המשנה, אלא מוכח מדבריו שסובר שאפילו טעימה בעלמא אסור.

אכילתו[מ], ולפי זה יש לומר שבמשנתנו מדובר שהכהנים התחילו לאכול בהיתר מן החולין לפני זמן הסמוך לקריאת שמע, ובצאת הכוכבים מותרים הם להמשיך סעודתם ולאכול תרומה מיד בצאת הכוכבים, אפילו קודם שקראו קריאת שמע[מא].

יישוב לשון הברייתא 'נכנס' לפי תירוץ התוספות

שם. התוספות (שם) תירצו, שמה ששנינו בברייתא 'משעה שעני נכנס לאכול פתו במלח' אין הכוונה לזמן אכילה ממש, אלא לזמן שאחרים מכינים לו את סעודתו, שבשעה זו יקרא העני קריאת שמע ויתפלל[מב]. **ובתוספות הרא"ש** (ד"ה משעה) פירש לפי זה את לשון הברייתא משעה שהעני 'נכנס', שלכאורה היה ראוי לומר 'משעה שהעני אוכל', ולהמבואר יש ליישב שאין הכוונה לזמן אכילת העני, אלא לזמן שמכינים לו צרכי הסעודה. וכן מה ששנינו 'משעה שרוב בני אדם נכנסים להסב' ולא שנינו 'משעה שבני אדם מסיבים', היינו מפני שעדיין אינם אוכלים, אלא מכינים להם צרכי הסעודה.

האם יש ליישב קושיית התוספות שכוונת הברייתא לשער בעני נכרי

שם. כתב הרשב"א (ד"ה משעה), שלכאורה יש ליישב את קושיית התוספות, שמדובר בעני נכרי שאינו קורא קריאת שמע, אמנם אין מסתבר לומר שהברייתא שיערה בעני נכרי שאינו קורא קריאת שמע. ועוד כתב, שאף אם נתרץ שהברייתא מדוברת בעני נכרי, מכל מקום קשה להסובר שהזמן הוא בשעה שרוב בני אדם נכנסים להסב בערבי שבתות, שהרי בודאי מדובר בישראל, ואם כן אימתי הם קוראים, שהרי אסור לאכול לפני שמתפלל.

ובחדות יעקב (שיח יצחק למס' חגיגה, בתוס' ד"ה משעה)[מג] הקשה, שהרי התוספות עצמם בשבת (ג. ד"ה בבא) תירצו שמה ששנינו (שם ב.) לגבי איסור הוצאה בשבת, 'בעל הבית חייב והעני פטור', היינו בעני נכרי והחפץ של נכרי, וכמו כן היה לתוספות ליישב שהברייתא מדוברת בעני נכרי הנכנס לאכול פתו. וכתב ליישב, שאי אפשר להעמיד את הברייתא בעני נכרי, שהרי שנינו 'משעה שהעני נכנס לאכול פתו במלח', ואם מדובר בעני נכרי, היה די לברייתא לומר משעה שהעני נכנס לאכול פתו, וממה שנקטה הברייתא 'במלח' מבואר שמדובר בישראל, והיינו כמבואר לקמן (מ.) שאין הבוצע רשאי לבצוע עד שיביאו מלח או לפתן לפני כל אחד ואחד.

יישוב קושיית התוספות שהעני טועם מפתו וקורא קריאת שמע

שם. הרש"ש (ד"ה משהעני) כתב ליישב את קושיית התוספות, שדרך העני שכשהוא בא לביתו בערב כשהוא רעב ועדיין לא הוכנה סעודתו משום שביתו ריקן, הוא אוכל פת במלח בשביל לשבור במקצת את רעבונו, ומתמהמה באכילת סעודתו העיקרית עד שתלך אשתו לקנות ולהכין את צרכי הסעודה, ובשעה זו שעדיין לא אכל סעודתו, קורא הוא את שמע[מד].

משום שהסיפא חולקת על משנתנו יתכן ששיעור הכהן והעני אחד הם

סיפא ודאי פליגא אמתניתין רישא מי לימא פליגי אמתניתין. פירש רש"י (ד"ה סיפא), שבברייתא שנינו שקורים את שמע עד שעה שהעני עומד ליפטר מתוך הסעודה, שלמדים מ'ובשכבך' שקורים רק בתחילת זמן שכיבה, והיינו שלא כרבי אליעזר הסובר שזמן הקריאה הוא עד סוף האשמורה הראשונה, ולא כחכמים ולא כרבן גמליאל שבמשנתנו. **ובקהלת יעקב** (קרלין, ד"ה סיפא) דקדק, מדוע הקדימה הגמרא לומר שהסיפא ודאי חולקת על משנתנו, והרי הדבר פשוט שכן הוא.

וכתב לבאר, שאם הסיפא אינה חולקת על משנתנו אם כן אין לומר שהעני והכהן שיעור אחד הם, שאם כן היה לברייתא לכתוב בפירוש שתחילת זמן קריאת שמע הוא משעת צאת הכוכבים, וכמו שהקשו בגמרא לעיל (לעיל ע"א) על משנתנו[מה]. אלא משום שהסיפא חולקת על משנתנו, אם כן הוצרך התנא לתפוס זמנו של העני, וממילא יש לומר שלכך תפס גם ברישא את זמנו של העני אף שהיה לומר שהזמן הוא בצאת הכוכבים.

מדוע לא שנה התנא במפורש שזמן קריאת שמע הוא בצאת הכוכבים

עני וכהן חד שיעורא הוא. הקשו הפני יהושע (ד"ה לא) והצל"ח (ד"ה עני), שאם השיעור שהעני נכנס לאכול פתו במלח היינו בצאת הכוכבים, מדוע לא פירש התנא בברייתא שהזמן הוא ב'צאת הכוכבים'. וכמו שהקשו בגמרא לעיל (ע"א) על משנתנו מדוע לא פירשה שזמן קריאת שמע הוא בצאת הכוכבים. ותירצו, שלכן נקט התנא הזמן באכילת העני ולא בצאת הכוכבים, משום שסוף זמן קריאת שמע הוא כשהעני עומד ליפטר מתוך סעודתו, ולכן תלה התנא גם את תחילת זמן קריאת שמע בזמן שהעני נכנס לאכול פתו במלח.

ועוד תירץ הפני יהושע, שהתנא העדיף לשער במה שהעני נכנס לאכול פתו במלח, לפי שביום המעונן אי אפשר לידע אימתי הוא צאת הכוכבים, ועוד שאין כולם בקיאים לידע מה נחשב לכוכבים בינונים שבהם צריך לשער זמן צאת הכוכבים. ואף שבגמרא לעיל (ע"א) הקשו מדוע לא פירש התנא שהזמן הוא 'צאת הכוכבים', היינו משום שלכהנים עצמם אין זמן ידוע אימתי הם נכנסים לאכול בתרומתן, שכניסתם לאכול היא בצאת הכוכבים, ולכן לא היה לתנא לתלות את זמן קריאת שמע באכילת הכהנים את התרומה, אבל השיעור שהעני נכנס לאכול פתו במלח, הוא זמן ידוע.

שייכות הזמן שבני אדם נכנסים לאכול פתן בערבי שבתות לזמן השכיבה

משעה שבני אדם נכנסין לאכול פתן בערבי שבתות דברי רבי מאיר[מו]. פירש רש"י (ד"ה בערבי), שבערבי שבתות בני אדם ממהרים לסעוד סעודתם משום שהכל מוכן בביתם. **ורבינו יהונתן מלוניל** (ד"ה תנו) ביאר, שזמן קריאת שמע תלוי בזמן שבני אדם נכנסים לאכול פתן בערבי שבתות, מפני שהוא זמן שכיבה לבני אדם המעונגים. ומשמע מדבריו שלפי רבי מאיר נחשב זמן קריאת שמע אפילו בזמן שרק מיעוט בני אדם המעונגים שוכבים[מז]. **אבל הרא"ה** (ד"ה תנו) ביאר דברי רבי מאיר, שדרך כל האנשים שלפעמים ישנים באותה שעה. שאם רק מיעוט אנשים ישנים באותה שעה, אינו נחשב זמן שכיבה.

ומדברי הראב"ן (סי' קכב) משמע, שזמן שכיבה תלוי בזמן אכילה. **ובפני יהושע** (ד"ה מאימתי) ביאר טעמו, שכיון שכתוב 'ואחר יאכל מן הקדשים' דהיינו לאחר הערב שמש, משמע שזמן אכילה הוא, וכן מסתבר לומר שכיון שהטמאים אסורים לאכול עד שעה זו הרי הוא נחשב לזמן שכיבה דהיינו סמוך לשכיבה. ולפי זה, מה שהוא זמן שכיבה אינו משום שיש שהולכים לישון בשעה זו, אלא הואיל והאכילה עצמה סמוכה לשכיבה הרי היא נחשבת לזמן שכיבה[מח].

הטעם שמהפסוק יש רק זכר לדבר שעד צאת הכוכבים נחשב ליום

ואף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר שנאמר ואנחנו עושים במלאכה וחצים מחזיקים ברמחים מעלות השחר עד צאת הכוכבים ואומר והיו לנו הלילה משמר והיום מלאכה[מט]. **התוספות** (ד"ה אע"פ) **והרשב"א** (ד"ה אע"פ) דקדקו מדוע אמרו שהוא רק זכר לדבר ואינו ראיה גמורה[נ]. וביארו, שהוא מפני שאין מפורש בפסוק שגם לגבי זמן קריאת שמע נחשב יום עד צאת הכוכבים. **ובתוספות הרא"ש** (ד"ה אע"פ) **ובשיטה מקובצת** (ד"ה ואינהו) הוסיפו לפרש[נא], שזמן קריאת שמע תלוי בזמן שכיבה, ואינו תלוי בלילה, ולכן אף שיש ללמוד מהפסוק שמצאת הכוכבים הוא לילה, מכל מקום אפשר שאינו זמן קריאת שמע, שהרי זמן קריאת שמע תלוי בזמן שכיבה[נב]. ומדבריהם מבואר

מ. עיין שו"ע (סי' רלה ס"ג) ומשנה ברורה (שם ס"ק כא). **מא. וראה** עוד בזה בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, בתוס' ד"ה משעה). וראה בטל תורה (בתוס' שם) שכתב שיש להעמיד משנתנו בכהנים סומים הפטורים מהמצוות. ועיין גור אריה יהודה (סי' ד) שכתב בשם הגה"ק מאוסטרובצא ליישב לפי זה את הלשון 'בתרומתן'. **מב. הצל"ח** (ד"ה מכדי) הקשה, שלפי זה איך מוכח מהמשנה שזמן קריאת שמע הוא בצאת הכוכבים, הרי אפשר לפרש 'משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן' שמכינים להם את התרומה, והוא קודם צאת הכוכבים. ותירץ, שלגבי עני שלפני הסעודה מכינים לו את סעודתו סמוך לזמן הסעודה, שייך לפרש 'שנכנס' היינו בשעה שמכינים לו את הסעודה, אבל לגבי כהנים הרי אין זה סעודתם, ולכך לא שייך לומר ש'נכנסים' היינו הזמן שמכינים להם את הסעודה, אלא צריך לפרש שמותרים לאכול בתרומתן. **מג. בגליון** הש"ס (בתוס' שם) ציין לדבריו. **מד. וראה** בבית משה חיים (בתוס' ד"ה משעה) שביאר כן בהרחבה, שהעני רשאי רק לטעום קודם שיקרא קריאת שמע. **מה. ואין** לתרץ שכוונת התנא להשמיענו זמן אכילת העני את סעודתו, שהרי אין בזה נפקא מינה. ודווקא לענין זמן אכילת תרומה תירצו כן לעיל (ע"א). **מו. בירושלמי** (פ"א ה"א) הקשו, שהרי זמן זה הוא שעה או שתים לאחר שכבר נעשה לילה, ובפירוש מהר"א פולדא (שם) פירש, שדרכם היה להתאסף ולדרוש בלילי שבתות ומתאחרים לבוא לביתם [וראה במגדים חדשים (ד"ה משעה) שדן בדבריו]. ותירץ הירושלמי, שכוונת הברייתא היא לבני כפרים קטנים שאין להם מלאכה כל כך ויש להם פנאי להכין סעודתם מבעוד יום, וזמן התחלת הסעודה שלהם מוקדם הוא. כן פירש הפני משה (שם). וראה עוד בפירוש מבעל ספר החרדים, שבני כפרים הקטנים דרכם להסתלק מהרה מהשדה לביתם, מאימת חיות השדה המצויים במקום שאין ישוב מרובה. **מז. במלחמות** ה' (ד"ה אנא) כתב, שכיון שכתוב בתורה 'בשכבך' לשון יחיד משמע שכיבה שלך, ואפילו שרוב העולם אינם שוכבים באותה שעה נחשב 'בשכבך', ואין הולכים בזה אחר רוב העולם, ודי במיעוט [ולפי זה כתב לבאר מה שבדיעבד יוצאים ידי חובת קריאת שמע של ערבית עד הנץ החמה, ואף שרק מיעוט אנשים שוכבים באותה שעה]. **מח. ראה** בדברי האבן האזל שהובאו להלן, שזמן קריאת שמע אינו ממש בזמן שכיבה, אלא בפרק הזמן שלפני השכיבה. וראה ברשב"א (ד"ה ורבי) שהביא דברי רב האי גאון, שפירש טעם נוסף לדברי רבי מאיר, והובאו דבריו להלן בדברי הגמרא 'הי מינייהו מאוחר'. **מט. ראה** באורות חיים (דרוק, פ"ב אות ג) שכתב לחקור האם ביאת אור השמש, גורם לדין לילה, או שכשנראים הכוכבים הרי הם גורמים שיהיה לילה. וכתב שהראשונים נחלקו בזה. ובקובץ שיעורים (פסחים אות ג) כתב להסתפק בגדר הדין שכשיצאו שלושה כוכבים נחשב ללילה, האם הכוכבים עצמם הם 'סיבה' לדין לילה, או הלילה הוא מצד החושך שבו, והכוכבים הם רק 'סימן' וראיה שהגיע הלילה. והובאו דבריו בילקוט ביאורים לעיל (ע"א) בדברי הגמרא 'משעת צאת הכוכבים'. **נ. בפנים** מאירות (שו"ת, ח"א סי' פא) כתב ליישב דקדוק התוספות, שהרי ישנם כוכבים הנראים ביום, ובזה נחלקו תנאים (שבת לד:) בזמן בין השמשות, שלפי רבי יהודה יש להסתפק בכל הכוכבים הנראים משקיעת החמה עד שהכסיף העליון, האם הם בינונים ולכך הוא לילה, ולפי רבי יוסי הם כוכבים גדולים והוא בודאי יום [עיין תוספות (שבת לה. ד"ה תרי)], א"כ לפי זה אין ראיה גמורה מהפסוק, שיש לומר שהיו עושים מלאכה מעלות השחר עד צאת כוכבים גדולים הנראים ביום, ועל זה אמר הכתוב 'והיה לנו הלילה למשמר', ואנו סוברים שאינו נחשב ללילה אלא בצאת הכוכבים הנראים בלילה, ולכך אינה ראיה גמורה אלא זכר לדבר ממה שכתוב 'והיה לנו הלילה למשמר' שמן הסתם כוונת הכתוב היא לכוכבים הנראים בלילה. **נא. וכן** ביארו התוספות במגילה (כ: ד"ה והיה). **נב. ראה** בדברי ירמיהו (קריאת שמע פ"א ה"א) שהאריך לבאר שיטות התוספות והראשונים האם זמן קריאת שמע תלוי בשכיבה וקימה או בזמן שהוא לילה.

שיש ראיה גמורה מהפסוק שבצאת הכוכבים נגמר היום. וכן מוכיח התוספות הרא"ש, שהרי במגילה (כ:) למדו מפסוק זה שהיום נגמר בצאת הכוכבים[נג].

אבל רש"י (ד"ה שאין) פירש, שאף למה שבצאת הכוכבים נגמר היום, יש רק זכר לדבר. והקשה **בראש יוסף** (ברש"י ד"ה שאין), שהרי במגילה (שם) מוכיחה הגמרא מפסוק זה שיום הוא מעלות השחר עד צאת הכוכבים, ומשמע שהוא ראיה גמורה ולא זכר לדבר בלבד. **ובמרומי שדה** (ד"ה והא) תירץ, שיש לחלק שכוונת הגמרא במגילה היא רק לענין מה שמעלות השחר מתחיל היום, ולא שבצאת הכוכבים נגמר היום, וטעם החילוק הוא, שבתחילת היום אין בין השמשות ומשהתחיל היום הרי הוא יום ודאי, אבל הבין השמשות שבסוף היום, פעמים שהוא נקרא יום ופעמים שהוא נקרא לילה, ולכן אף שעד צאת הכוכבים הכתוב קוראו יום, יש לומר שזהו מפני שהוא בין השמשות שלפעמים נקרא יום, ולכך אף שאינו יום ודאי קוראו הכתוב יום, ולכן אין ללמוד מהפסוק שהלילה מתחיל בצאת הכוכבים, אף שיש ללמוד מהפסוק שיום מתחיל בעלות השחר[נד].

והשל"ה (כללי התלמוד כלל לשונות סוגיות אות רנא) הביא שרש"י בפסחים (ז: ד"ה זכר) כתב לפרש הלשון 'אף על פי שאין ראיה לדבר', שאין למדים מדברי קבלה לדין תורה, ולכך הוא רק אסמכתא[נה].

האם שייך לומר שהיו עוסקים בבנין בית המקדש בלילה

וכי תימא מכי ערבא שמשא ליליא הוא ואינהו דמחשכי ומקדמי. פירש רש"י (ד"ה למחשכי, ד"ה ומקדמי), שהיו עושים במלאכתם בלילה אף משקיעת החמה עד צאת הכוכבים, וכן היו משכימים למלאכתם קודם היום שהוא מהנץ החמה, והם הקדימו למלאכתם מעלות השחר[נו]. **ובשושנים לדוד** (פאדוו, מגילה פ"ב מ"ד ד"ה מסעלה) תמה איך היתה הגמרא סבורה לומר שהיו עוסקים בבנין בית המקדש בלילה, והרי אין בונים את בית המקדש בלילה, כמבואר בשבועות (טו:). ותירץ, שמן התורה דווקא גמר הבנין אסור בלילה, שהרי האיסור נלמד מהפסוק (במדבר ט טו) 'ביום הקים', והקמתו הוא גמר בניינו[נז]. ורק מדרבנן אסרו אפילו את תחילת הבנין בלילה, כמבואר בפסוק המובא בסוגייתנו, גזירה שמא יבואו לגמור בניינו בלילה, או משום שאור הנר אינו יפה דיו לבניית בית המקדש. וכן כתב **בביאור על ספר המצוות לרס"ג** (פערלא, עשין עשה יג ד"ה והנה בפ"ק) שדווקא גמר בנין בית המקדש אינו אלא ביום, משום שהגמר הוא העיקר, שעושהו ראוי להשראת השכינה.

ובמכתב לחזקיהו (מדיני, מגילה כ: ד"ה וכי תימא) תירץ, שרק התעסקות בגוף הבנין אסורה בלילה, אבל לעסוק בהזמנת הדברים הצריכים ובמכשירי הבנין, מותר אף בלילה[נח].

ויש שכתבו[נט] ליישב, שהפסוק מדובר בבניית חומת ירושלים, שמותר לבנותה בכל שעה ואף בלילה.

ובביאור על ספר המצוות לרס"ג (פערלא, עשין עשה יג ד"ה והנה בפ"ק) כתב ליישב על פי מה שמשמע מדברי **הכסף משנה** (בית הבחירה פ"א הי"ב) שמה שכתוב 'ואנחנו עושים במלאכה מעלות השחר עד צאת הכוכבים' היינו משום שאין בונים בנין בית המקדש אלא ביום, ולפי זה יש לומר שסברת הגמרא עתה היא שמותר לבנות בית המקדש בלילה, ולזה מביאה הגמרא את הפסוק 'והיו לנו הלילה משמר והיום מלאכה' ללמד שאין בונים את הבית המקדש אלא ביום, וממילא אי אפשר לומר שהיו מקדימים או מאחרים לעסוק בבנין בלילה[ס].

אימתי זמן קידוש היום בערבי שבתות

משעה שקדש היום בערבי שבתות. רש"י (ד"ה משעה) פירש, שכשמתחיל בין השמשות, כיון שהוא ספק יום ספק לילה אסור לעשות בו מלאכה, וקדוש היום מספק, וזמן קריאת שמע הוא מתחילת בין השמשות.

אבל הרשב"א (ד"ה ומ"מ) הוכיח מדברי **רב האי גאון** שהשיעור משעה שקדש היום אינו בבין השמשות אלא בשקיעת החמה שהוא עדיין יום[סא]. וכתב הרשב"א, שלדברי רב האי אין הפירוש משעה שקדש היום שנהיה קדוש מאליו[סב], שהרי בשקיעת החמה עדיין אין היום קדוש מאליו, אלא הכוונה היא משעה שראוי לקדשו, שמששקעה החמה יכול אדם לקבל שבת על עצמו ולהוסיף מהחול על הקודש[סג].

האם לרבי יהודה אפשר לקרוא קריאת שמע מבעוד יום

אמר לו רבי יהודה והלא כהנים מבעוד יום הם טובלים. הקשו התוספות (ד"ה אמר), שהרי על רבי יהודה עצמו אפשר להקשות כן, שהוא סובר לקמן (כז.) שבפלג המנחה הוא זמן תפילת ערבית, והוא זמן מוקדם לזמנו של רבי מאיר, וכל שכן שאפשר להקשות שהוא מבעוד יום ואיך קוראים קריאת שמע בשעה זו. **ובראש יוסף** (בתוס' ד"ה אמר)[סד] ביאר, שקושיית התוספות היא לשיטת **רבינו תם** (לעיל ע"א בתוס' ד"ה מאימתי) שלדברי רבי יהודה שאפשר לקרוא קריאת שמע מפלג המנחה. אבל שאר **ראשונים** סוברים שרק לענין תפילת ערבית סובר רבי יהודה שזמנה מפלג המנחה, אבל לא לענין קריאת שמע וגם לרבי יהודה אין לקרותה קודם הלילה, ולשיטתם לא קשה קושיית התוספות איך קורים קריאת שמע לרבי יהודה מבעוד יום, שגם לשיטת רבי יהודה אין לקרוא קריאת שמע מבעוד יום.

ותירצו התוספות, שלשיטת רבי יהודה אין להקשות כן, מפני שאינו דורש את הפסוק (דברים ו ז) 'ובשכבך ובקומך' ללמוד ממנו זמן קריאת שמע, ואין צריך לקרוא קריאת שמע בזמן שכיבה, אבל לרבי מאיר שדורש את הפסוק 'ובשכבך ובקומך', ולדבריו צריך לקרוא את שמע בזמן שכיבה, שייך להקשות את קושיית רבי יהודה שהזמן שכהנים טובלים הוא מבעוד יום ואינו זמן שכיבה. **ובמגיד תעלומה** (בתוס' שם, בא"ד דלא) ביאר, שרבי יהודה סובר ש'ובשכבך ובקומך' אמור בדברי תורה ולא בקריאת שמע, וכשיטת רב יהודה בשם שמואל לקמן (כא.).

אמנם כתב, שמדברי **הרא"ש** (סי' א) מבואר שאין טעמו של רבי יהודה משום שנחלק על הדרש מ'ובשכבך ובקומך', אלא רבי יהודה הקשה כן על רבי מאיר הסובר שאי אפשר להתפלל ערבית מפלג המנחה, ואם כן יש לפרש שגם לרבי יהודה 'בשכבך ובקומך' אמור בקריאת שמע, אלא שלשיטתו אחר תפילת המנחה נחשב זמן שכיבה אף שהוא מבעוד יום[סה]. והתוספות מיאנו בפירוש זה, משום שאם כן לא היה לרבי יהודה להקשות 'והלא כהנים מבעוד יום הם טובלים', שהרי גם לשיטתו נחשב לזמן שכיבה מבעוד יום, ולכן פירשו התוספות שרבי יהודה לא דרש 'בשכבך ובקומך'. והרא"ש סובר שקושיית רבי יהודה היא, שבשלמא לשיטתו אין זמן זה נחשב שהוא 'מבעוד יום', אלא לרבי מאיר הסובר כחכמים החולקים על רבי יהודה, הרי זמן זה נחשב 'מבעוד יום'. **ובמצפה איתן** (בתוס' שם) כתב לבאר דברי התוספות, שרבי יהודה הוא מתלמידי רבי טרפון (נדרים מט:), ושנינו לקמן (י:) שרבי טרפון סובר כדברי בית שמאי ש'בשכבך' היינו שבערב יקרא דרך שכיבה, ולא בא הכתוב ללמד על זמן הקריאה שתהיה בזמן השכיבה, ואפשר לקרותה מבעוד יום[סו].

האם השעה שרוב בני אדם נכנסים להסב היינו בימות החול או בשבת

משעה שרוב בני אדם נכנסין להסב[סז]. כתב רש"י (ד"ה נכנסים) שיש לפרש כוונת הברייתא בשני דרכים, שיש מפרשים שנכנסים להסב היינו בימות החול, ויש מפרשים שהשיעור הוא לפי מה שנכנסים להסב בערבי שבתות. וכתב **הרשב"א** (ד"ה רבי), שיש לסייע לפירוש הראשון שנכנסים להסב היינו בימות החול, ממסקנת הגמרא שזמן אכילת העני אינו זמן אכילת הכהן בתרומתו, וזמנו של העני הוא בשעה שבני אדם נכנסים לאכול בערבי שבתות[סח], ואם הזמן הוא כשבני אדם נכנסים להסב בערבי שבתות, אם כן זמנו של רבי אחאי שהשיעור הוא משעה שרוב בני אדם נכנסים להסב, הוא כזמנו של רבי חנינא שהשיעור הוא משעה שעני נכנס לאכול פתו במלח. אלא מוכרח לפרש שהכוונה היא משעה שבני אדם נכנסים בימות החול, אבל הזמן שעני נכנס לאכול פתו במלח הוא בזמן שבני אדם נכנסים לאכול בערבי שבתות.

נג. **וראה** במנחת כהן (פיזינטיל, מבוא השמש מאמר א פ"ב) שהאריך לבאר שעד צאת הכוכבים נחשב ליום. נד. **וראה** עוד בביאור שיטת רש"י, בדברי ירמיהו (שם). נה. **וראה** בפני יהושע (פסחים שם) בביאור דברי רש"י. נו. **ובין** עלות השחר להנץ החמה הוא כמו מהלך חמשה מילין (פסחים צג:). נז. **וראה** בקובץ אהל תורה (קרלקא, עמ' קפט) שהוכיח שדווקא גמר הבנין אסור בלילה. נח. **וכן** תירץ בהגהות מהרש"ם (ד"ה מאי). נט. **האדר"ת** (קובץ ישורון כג, עמ' קכג) ובביאור על ספר המצוות לרס"ג (פערלא, עשין עשה יג ד"ה והנה בפ"ק) ובהגהות מהרש"ם (ד"ה מאי) הוכיחו כן, שנחמיה לא עסק כלל בבנין ביהמ"ק, שכבר היה בנוי אז ע"י עזרא וסייעתו. ס. **וראה** עוד בענין זה בבית שערים (שו"ת, או"ח סי' לה), צור יעקב (שו"ת, ח"א סי' פג) וברכת אהרן (לוין, אות ג). ובענין בנין המזבח בלילה, ראה בספר המקדש וקדשיו (קלירס, עמ' רמט). סא. **הוכחת** הרשב"א היא ממה שכתב רב האי גאון שהשיעור שקדש היום נלמד מהכתוב 'ובא השמש' שהוא שקיעת החמה, והרשב"א סובר כשיטת רבינו תם (שבת לה. בתוס' ד"ה תרי) שבשקיעת החמה הוא יום גמור ועדיין אינו בין השמשות וזמנים חלוקים הם. אבל לשיטת הגר"א (או"ח סי' רסא ס"ב) שבשקיעת החמה מתחיל בין השמשות, אין מחלוקת בין פירושי רב האי גאון ורש"י, שבשקיעת החמה מתחיל בין השמשות ושניהם זמן אחד הם. סב. **אבל** לרש"י הפירוש הוא שקדש היום מאליו, מפני שהוא ספק לילה ואסור לעשות בו מלאכה. סג. **משמע** מדברי הרשב"א שרק משקיעת החמה יכול לקבל על עצמו תוספת שבת. ועיין בית יוסף (או"ח סי' רסא ד"ה ודע) שהביא שכן הוא שיטת הרמב"ן. ובדרכי משה (שם אות א) הביא בשם המהרי"ל ששיטת התוספות (להלן כז. ד"ה דרב) היא שמפלג המנחה יכול לקבל על עצמו תוספת שבת. והביא הדרכי משה (שם) שיש סוברים שמשתי שעות קודם הלילה יכול לקבל על עצמו תוספת שבת. סד. **וכן** משמע בראשונים [הובאו דבריהם לעיל (ע"א) בענין 'מדוע לא תמה רבי יהודה על עצמו שאין לקרוא קריאת שמע מבעוד יום'] שהקשו כן רק לשיטת רבינו תם. סה. **וכן** דקדק במעדני יום טוב (על הרא"ש, אות ח). סו. **והעיר** שלדברי הצל"ח (להלן יא. ד"ה ובזה) שאף לבית שמאי הפסוק 'בשכבך' שבפרשה ראשונה מלמד על זמן שכיבה, אין לפרש כן בכוונת התוספות. סז. **הרשב"א** (ד"ה ורבי חנינא) ביאר שרבי אחאי אינו סובר כרבי חנינא שאמר משעה שעני נכנס לאכול פתו במלח, שלרבי אחאי אינו זמן שכיבה עדיין מפני שעומדים הם על פתחיהם ומדברים זה עם זה ברחוב העיר, עד זמן שרוב בני אדם נכנסים להסב. סח. **וכן** כתב בתוספות הרא"ש (ד"ה ר' אחאי), והכריח לפרש כן, שאם לא נאמר ששיעור אחד הם, נמצא שישנם שלשה שיעורים, עני כהן ובני אדם בערבי שבתות, ואם כן היה לגמרא לשאול גם על השיעור שבני אדם נכנסים להסב מי מהם מאוחר, כמו שהקשו על עני וכהן, אבל אם הכוונה היא משעה שנכנסים להסב בחול, יש ליישב שלכך לא שאלו מי משניהם מאוחר, שבודאי הזמן שבני אדם נכנסים בחול מאוחר הוא לעני וכהן, שמתעסקים בצרכיהם קצת בבואם מבית הכנסת קודם שיאכלו. אמנם בפני יהושע (ד"ה לא - השני) כתב ליישב באופן אחר מדוע לא הקשתה הגמרא 'הי מינייהו מאוחר'.

אבל התוספות (לעיל ע"א ד"ה מאימתי) כתבו, ש'נכנסים להסב' היינו סעודת ערב שבת, וכפירוש השני ברש"י, ולדברי התוספות הם שני זמנים חלוקים, שהזמן שבני אדם נכנסים להסב בערבי שבתות הוא מבעוד יום לפני צאת הכוכבים, כמו שכתבו התוספות לעיל (שם)[סט], והזמן שעני נכנס לאכול פתו במלח הוא לאחר צאת הכוכבים, כמבואר להלן[ע].

מהו השיעור המאוחר לכולם

שם. כתב רש"י (ד"ה נכנסין), שהזמן שבני אדם נכנסים להסב, מאוחר הוא לכולם. ויש לדקדק שבשאלת הגמרא להלן בסמוך איזהו הזמן המאוחר, כתב רש"י (ד"ה וסי) שכוונת השאלה היא מיהו המאוחר לכולם, ואם כן כשתירצו בגמרא שזמנו של העני מאוחר, משמע ששיעורו מאוחר לכולם, והרי זה סותר למה שכתב רש"י שהשיעור שבני אדם נכנסים להסב מאוחר הוא לכולם. וכתב **המהרש"א** (ברש"י ד"ה נכנסין), שלכך בדברי רש"י שהשיעור שבני אדם נכנסים להסב הוא מאוחר לכולם, תיבת 'לכולם' טעות סופר היא, וצריך לומר 'מכל מקום מאוחר'[עא].

אבל המהרש"ל (ברש"י ד"ה וסי) כתב שבדברי רש"י בשאלת הגמרא 'הי מינייהו מאוחר' אינו גורס תיבת 'לכולם', ולעולם השיעור שבני אדם נכנסים להסב הוא מאוחר לכולם, וכמו שכתב רש"י (ד"ה נכנסין), ואין צריך למחוק תיבת 'לכולם', ושאלת הגמרא אינה מי משניהם מאוחר 'לכולם', אלא רק לגבי כהן ועני שאלו בגמרא האם זמנו של העני מאוחר הוא משל כהן, או להיפך, ולמסקנא זמנו של העני מאוחר משל כהן, אבל הזמן שבני אדם נכנסים להסב, הוא מאוחר מהזמן שהעני נכנס לאכול פתו במלח[עב].

הטעם שאם זמן העני מוקדם לשל כהן אין לחלק בין זמן העני לקידוש היום

הי מינייהו מאוחר מסתברא דעני מאוחר דאי אמרת דעני מוקדם ר' חנינא היינו ר' אליעזר. הגמרא מוכיחה שזמן אכילת העני מאוחר הוא לזמן אכילת הכהן בתרומה, שאם נאמר שזמנו של העני מוקדם הוא מזמנו של כהן, אם כן הוא כזמן שקדש היום בערבי שבתות. ופירשו **התוספות** (ד"ה ואי), שאין לומר שהזמן שהעני נכנס לאכול פתו במלח כדברי רבי חנינא, מוקדם הוא לקידוש היום כדברי רבי אליעזר, או להיפך, שאין מסתבר לחלק כל כך בזמן שכיבה. **והמהרש"א** (בתוס' ד"ה ואי) פירש דבריהם, שהרי כל התנאים החולקים על רבי יהושע סוברים שזמן קריאת שמע הוא לפני צאת הכוכבים, ולא מסתבר שגם השיעור של עני יהיה לפני צאת הכוכבים, שאין נראה לומר שישנם הרבה שיעורים לפני צאת הכוכבים.

והרשב"א (ד"ה רבי) הביא שרב האי גאון פירש טעם אחר מדוע אין לומר שקידוש היום קודם לעני או להיפך, לפי מה שביאר הטעם לכל אחד מהזמנים שהוזכרו בברייתא, וטעמו של רבי אליעזר שאמר משעה שקדש היום בערבי שבתות הוא, מפני ש'ובא השמש' (ויקרא כב ז) היינו ביאת שמשו שהוא שקיעת החמה[עג], וטעמו של רבי יהושע שאמר משעה שהכהנים מטוהרים לאכול בתרומתן הוא, משום ש'ובא השמש' היינו ביאת אורו שהוא בצאת הכוכבים, ובין שני הזמנים האלו אין זמן שראוי לומר עליו שהוא זמן קריאת שמע [מלבד זמנו של רבי מאיר הסובר בפירוש הפסוק כרבי יהושע, אלא שהקדים מעט לזמנו של רבי יהושע כשיעור טבילה[עד]], מפני שאם הזמן תלוי בביאת השמש, הוא בשקיעת החמה או בצאת הכוכבים.

ושאר הזמנים שהוזכרו בברייתא הם לאחר צאת הכוכבים, מפני ששאר התנאים אינם תולים זמן קריאת שמע ב'ובא השמש' אלא בזמן שכיבה, ואין דרך האנשים לשכב בתחילת הלילה, וטעמו של רבי חנינא שאמר משעה שעני נכנס לאכול פתו במלח הוא, שלאחר שגמר העני לספר עם שכניו ונכנס לאכול הוא זמן שכיבה, ורבי אחאי סובר שאינו זמן שכיבה עדיין מפני שעומדים הם על פתחיהם ומדברים זה עם זה ברחוב העיר, עד זמן שרוב בני אדם נכנסים להסב.

ולפי זה, עד צאת הכוכבים שהוא לילה, אין לומר שיש בו עוד זמן אחר חוץ משקיעת החמה וצאת הכוכבים וזמנו של רבי מאיר, ולכן אמרו בגמרא שאם הזמן שהעני נכנס לאכול פתו במלח הוא לפני צאת הכוכבים, צריך לומר שהוא בשקיעת החמה, ואם כן רבי חנינא היינו רבי אליעזר[עה].

האם זמן קריאת שמע של ערבית תלוי בלילה או בזמן שכיבה

שם. נתבאר לעיל בסמוך פירושו של רב האי גאון, שלפי רבי אליעזר זמן קריאת שמע הוא משעה שקדש היום, משום שסובר ש'ובא השמש' היינו ביאת שמשו שהוא תחילת השקיעה. והקשה **הפני יהושע** (ד"ה מאימתי), שהרי הפסוק אמור לגבי אכילת התרומה וכיצד נלמד ממנו לזמן קריאת שמע התלוי בזמן שכיבה ולא בביאת השמש. ותירץ, שרב האי סובר שזמן שכיבה תלוי בזמן אכילה כמו שכתב **הראב"ן** (סי' קכב), וביאר הפני יהושע שטעם הדבר הוא משום שדרך בני אדם לאכול סמוך לזמן שהולכים לישן, ולכן זמן האכילה נחשב לזמן שכיבה, ובפסוק 'ובא השמש' משמע שביאת השמש הוא זמן אכילה, שבהמשך הפסוק נאמר 'ואחר יאכל מן הקדשים' ומשמע שהוא זמן אכילה. ועוד יש לומר שמה שהטמאים היו אסורים באכילת תרומה ועתה הם טהורים לאכול הרי זה נחשב לזמן אכילה, וזמן אכילה נחשב לזמן שכיבה, כיון שהוא סמוך לשכיבה[עו].

ובאבן האזל (קריאת שמע פ"א ה"א אות ג, ה) ביאר דברי רב האי גאון, שמ'ובשכבך' יש ללמוד שזמן קריאת שמע הוא בזמן שכיבה ממש, ואפשר לפרש עוד, שכשנהיה לילה הרי זה נחשב ל'ובשכבך', כיון שהלילה הוא הפרק זמן שלפני השכיבה[עז]. ואף שזמן קריאת שמע תלוי בזמן שכיבה, מכל מקום תלה רבי אליעזר את זמן קריאת שמע בפירוש 'ובא השמש', משום שמהפסוק 'ובא השמש' משמע שביאת השמש הוא לילה, וכמו כן זמן קריאת שמע התלוי בזמן שכיבה הוא כשנהיה לילה, כיון שהוא פרק הזמן שלפני השכיבה, והוא הלילה.

ולפי זה ביאר, הטעם שלדברי רב האי לא שייך לומר שהזמן שהעני נכנס לאכול פתו במלח מוקדם הוא לצאת הכוכבים וקודם לזמן של קידוש היום, או מאוחר מזמן קידוש היום, מפני שאם הדבר תלוי ממש בזמן שכיבה, אם כן זמנה אחר צאת הכוכבים, שקודם לכן אינו זמן שכיבה, ואם זמנה לפני צאת הכוכבים, מוכרח לומר שהוא תלוי בזמן לילה שהוא הפרק שלפני זמן שכיבה ולא בזמן שבני אדם שוכבים ממש, והרי זמן לילה הוא או בשקיעת החמה או בצאת הכוכבים, ואין זמן אחר שראוי להסתפק בו שמא נהיה לילה.

ולשיטת רבי מאיר זמן קריאת שמע תלוי בביאת השמש, אלא שסובר שמותר לקרוא מיד לפני ביאת השמש, ולכן זמן קריאת שמע מתחיל קצת לפני ביאת השמש כשיעור הזמן הנצרך לקרוא קריאת שמע, והוא משך הזמן של טבילה, כמו שכתב **הרא"ש** (שבת פ"ב סי' כג) שהוא שיעור הליכה של חמישים אמה, ובזמן הליכה של חמישים אמה אפשר לקרוא קריאת שמע.

ולכן כתב רב האי, שאין לומר זמן אחר ביניהם, שאם הזמן הוא לפני צאת הכוכבים, אם כן הוא תלוי בזמן לילה, והרי זמן לילה הוא או בשקיעת החמה או בצאת הכוכבים.

האם שייך לומר שאם זמנו של העני מוקדם רבי חנינא היינו רבי מאיר

שם. כתב **הרשב"א** (ד"ה רבי), שהגמרא היתה יכולה לומר שאם זמנו של העני מוקדם לזמנו של כהן אם כן רבי חנינא היינו רבי מאיר, שגם הוא מקדים לצאת הכוכבים וסובר שזמן קריאת שמע הוא משעה שהכהנים טובלים, ומה שאמרו בגמרא 'היינו רבי אליעזר' הוא לאו דווקא.

אבל בשיטה מקובצת (ד"ה משעה) כתב, שלכן לא הקשו בגמרא 'רבי חנינא היינו רבי מאיר' משום שאין לומר שהעניים אוכלים בזמן שהכהנים טובלים, שהזמן שכהנים טובלים הוא שיעור מצומצם וסמוך ממש קודם לבין השמשות, ואין מסתבר לומר שבשעה זו ממש אוכלים העניים, וכיון שאינו בזמן צאת

[סט] ויש להקשות, שהתוספות לקמן (ג. ד"ה קשיא) כתבו שאין בני אדם ממהרים כל כך בערבי שבתות, וראה בזה בפני יהושע (לעיל ע"א בתוס' ד"ה מאימתי, ד"ה אלא דעיקר) ובילקוט ביאורים לקמן (ג.) בדברי הגמרא 'קשיא דרבי מאיר אדרבי מאיר'. [ע] והשפת אמת (ד"ה ס"מ) כתב, שמהברייתא מוכח כדברי התוספות, שהרי חכמים החולקים על רבי מאיר הסובר משעה שבני אדם נכנסים לאכול פתן בערבי שבתות, מביאים ראיה לדבריהם מהפסוקים, ובגמרא להלן בסמוך מבואר שהוכחתם היא שהלילה מתחילה מצאת הכוכבים ולא קודם לכן [שהיינו סבורים לומר שלילה היא לפני צאת הכוכבים, והם עשו מלאכה כשהיה כבר לילה], ומשמע שרבי מאיר החולק עליהם סובר שקודם לכן אפשר לקרוא קריאת שמע, וחכמים באו להוכיח שרק מצאת הכוכבים אפשר לקרוא קריאת שמע, ומשמע ששיעורו של רבי מאיר משעה שבני אדם נכנסים לאכול פתן בערבי שבתות, הוא קודם צאת הכוכבים. [עא] **דברי** המהרש"א צ"ע, שהרי לפירוש הראשון שהביא רש"י הזמן שבני אדם נכנסים להסב הוא בימות החול, ואם כן מוכרח לומר שהוא זמן מאוחר מהשיעור שעני נכנס לאכול פתו במלח, שהרי העני מקדים סעודתו לשאר בני אדם, כמו שכתב רש"י (ד"ה משהעני) שהעני מקדים לאכול משום שאין לו נר להדליק בסעודתו ולכן הוא אוכל כשעדיין אור, ולפי זה שאר בני אדם שיש להם נר נכנסים להסב בזמן מאוחר מהעני, ומוכח שהזמן שבני אדם נכנסים להסב הוא מאוחר לכולם. ולפי דברי המרומי שדה [הובאו דבריו בהערה לעיל בענין 'הטעם שהעני מקדים את אכילתו משאר בני אדם'] מיושב, שלמסקנא הטעם שעני אינו אוכל בזמן ששאר אנשים אוכלים הוא, משום שהעני עסוק במלאכתו, ולאחר סיום מלאכתו הוא ממתין מעט ולאחר מכן הוא אוכל, ולפי זה זמנו מאוחר לזמן שבני אדם אוכלים. ועיין בדברי דוד (שם ברש"י) מה שהקשה על דברי המהרש"א. [עב] **ראה** בזה בילקוט ביאורים להלן (ג.) בדברי הגמרא 'קשיא דרבי מאיר אדרבי מאיר'. [עג] **כפירוש** הרשב"א בדברי הגמרא לעיל. וראה להלן בסמוך ביאור דברי רב האי גאון. ובפני יהושע (ד"ה מאימתי) דקדק, שלפירוש רב האי גאון נמצא שלרבי אליעזר כהנים מותרים באכילת תרומה משקיעת החמה, והרי לא מצאנו בשום מקום מי שיסבור שהזמן הוא בשקיעת החמה. וכתב שיש לומר שאף שרבי אליעזר סובר שזמן שקיעת החמה הוא מן התורה, אבל מודה הוא שחכמים עשו סייג ואסרו לאכול עד צאת הכוכבים. [עד] **להלן** בסמוך הובאו דברי האבן האזל בביאור סברת רבי מאיר. [עה] **והמאירי** (ד"ה ונמצא) ביאר, שבאמצע זמן זה אין זמן הראוי לסמן עליו, לא תחילת בין השמשות ולא סוף בין השמשות, ואין אדם מניח זמן אלא ברגע שיש בה איזה צד ראוי לסמן עליו אם תחילת בין השמשות אם סוף בין השמשות, אם שקיעת החמה אם צאת הכוכבים. ומבואר עוד במאירי, שאחר זמן צאת הכוכבים יש כמה זמנים חלוקים שאפשר לסמן בהם, מפני שאחר צאת הכוכבים בני אדם שבים לבתיהם, ועדיין צריכים להכין צרכי הסעודה, והעניים צרכי סעודתם מועטים הם וממהרים להכינם, ולכן יש לסמן זמן לעניים וזמן לבני אדם שאינם עניים. [עו] **עיין** באבן האזל (קריאת שמע פ"א ה"א) מה שהקשה על שני התירוצים הללו. וראה עוד בזה בדברי ירמיהו (קריאת שמע פ"א ה"א). [עז] **כעין** זה פירש הקהלת יעקב (קרלין, לעיל ע"א ד"ה והנה טעם), שזמן קריאת שמע אינו ממש בזמן ששוכבים אלא בפרק שלפני השכיבה, כמו שמצאנו שבני מלכים עומדים בשתי שעות, כמבואר להלן (ט:), ואף על פי כן זמן קריאת שמע בשחרית הוא עד שלש שעות, מפני שאחר זמן קימה הוסיפו שעה לקרוא בה [עיין בתוספות הרא"ש (להלן ג: ד"ה ר' יהושע) שכתב סברא זו], וכמו כן לענין קריאת שמע בערבית הוסיפו זמן לקרוא קריאת שמע לפני השכיבה, ובזה נחלקו התנאים בברייתא, אימתי הוא הזמן שלפני השכיבה.

הכוכבים, העמידוהו על השעה שקידש היום שהוא בשקיעת החמה, שאין זמן אחר ביניהם לתלות בו.

מדוע אין לומר שהעני נכנס לאכול כשמתחיל בין השמשות

שם. הרשב"א (שם) דקדק, שלדברי רש"י שקידש היום הוא בבין השמשות ולא בשקיעת החמה[עח], אם כן לא מצינו תנא הסובר שזמן קריאת שמע הוא בשקיעת החמה, ויש להקשות ממה שאמרו בגמרא שאם זמנו של עני מוקדם הוא, רבי חנינא היינו רבי אליעזר, ופירש **רב האי** שכוונת הקושיא היא משום שלא מצאנו זמן אחר לתלות בו, והרי אפשר לדחות שהזמן שהעני נכנס לאכול פתו במלח הוא לפני צאת הכוכבים והוא בשקיעת החמה[עט].

ותירץ, שלא יתכן שהזמן שהעני נכנס לאכול פתו במלח הוא בשעת שקיעת החמה, שאם כן היה לרבי חנינא לומר במפורש שזמן קריאת שמע הוא בשקיעת החמה שהוא זמן יותר ניכר, ולא היה לו ליתן סימן בזמן שהעני נכנס לאכול פתו במלח, שאינו זמן הניכר כל כך.

ובאבן האזל (קריאת שמע פ"א ה"א אות ג) הקשה, שכקושיית הרשב"א לשיטת רש"י יש להקשות גם על דברי רב האי גאון שמשעה שקידש היום הוא בשקיעת החמה, ואם כן לא מצאנו תנא הסובר שהזמן הוא בבין השמשות, ומדוע לא דחו בגמרא שהזמן שהעני נכנס לאכול פתו במלח הוא בין השמשות[פ]. ותירץ (שם אות ג ד"ה עוד), שאם זמן קריאת שמע תלוי בזמן שכיבה אם כן זמנה אחר צאת הכוכבים, שקודם לכן אינו זמן שכיבה, ואם נאמר שזמנה לפני צאת הכוכבים נראה מכך שאינו תלוי בזמן שכיבה אלא בזמן שהוא לילה, שהוא הפרק שלפני זמן שכיבה, וזמן לילה הוא או בשקיעת החמה או בצאת הכוכבים, אבל בין השמשות אינו זמן שנהיה בו לילה, אלא זמן שאפשר להסתפק בו אם הוא לילה, ולכן לא שייך לומר שזמן קריאת שמע הוא בין השמשות משום שאינו זמן שכיבה וכן אינו זמן שאפשר לומר שנהיה בו לילה.

העני משכיר עצמו למלאכה ואינו נכנס לאכול בפלג המנחה

שם. כתב הרשב"א (ד"ה ומ"מ), שמדברי הגמרא יש להוכיח שלא מצינו תנא הסובר שזמן קריאת שמע הוא מפלג המנחה, שאם כן יש זמן נוסף לתלות בו את זמן קריאת שמע, ויכולה היתה הגמרא לומר שהזמן שהעני נכנס לאכול פתו במלח הוא מפלג המנחה, ומדוע אמרו שאם זמנו של העני מוקדם 'רבי חנינא היינו רבי מאיר'[פא].

וכתב, שיש לדחות שלא שייך לומר שהעני מקדים כל כך לאכול כבר בפלג המנחה, שהרי משכיר עצמו לאחרים, ואינו נכנס לאכול לכל הפחות עד שקיעת החמה, ולכן לא אמרו שהזמן שעני נכנס לאכול פתו במלח, הוא בפלג המנחה.

אימתי מתחיל זמן קריאת שמע לפי רבי מאיר שתלה בבין השמשות כרבי יוסי

אנא אבין השמשות דרבי יוסי קא אמינא. הקשה **הראב"ד** (הו"ד ברשב"א ד"ה אנא), שלפי תירוץ הגמרא שזמנו של רבי מאיר הוא בזמן שהכהנים טובלים לשיטת רבי יוסי שהוא כהרף עין לפני גמר בין השמשות, הרי זמן זה הוא בשעת צאת הכוכבים, והוא כזמנו של רבי יהושע הסובר שזמן קריאת שמע הוא בצאת הכוכבים, ואם כן קשה שרבי מאיר היינו רבי יהושע.

ותירץ הראב"ד, שאין הכוונה שבבין השמשות של רבי יוסי מתחיל זמנו של רבי מאיר, אלא שבשעה שלרבי מאיר ורבי יהודה אסור לטבול מפני שהוא בין השמשות, ולרבי יוסי מותר לטבול שסובר שעדיין אינו בין השמשות, הוא זמן קריאת שמע לרבי מאיר. ולפי זה משעה שמתחיל בין השמשות לרבי יהודה, אפשר לקרוא קריאת שמע לפי רבי מאיר[פב].

שיעור בין השמשות לשיטת רבי יהודה

שם. כתב רש"י (ד"ה בין), שלרבי יהודה בין השמשות הוא כדי מהלך חצי מיל לפני בין השמשות. **ובהגהות הגר"א** הגיה בדברי רש"י שצריך לומר יותר מחצי מיל, שבשבת (לד:) נחלקו רבה ורב יוסף אם משך זמן בין השמשות הוא שני שלישי מיל או שלשה רבעי מיל, אבל לדברי הכל הוא יותר מחצי מיל. וכן כתב **בשאגת אריה** (שו"ת, סוף סי' ג) שבדברי רש"י יש טעות סופר. ובהגהות רבי בצלאל רנשבורג הקשה, שגם רש"י בנדה (נג. ד"ה בין) כתב שהוא חצי מיל, וגם **המגיד משנה** (איסורי ביאה פ"ט הי"ג) כתב חצי מיל, ודוחק לומר שאף בדבריהם יש טעות סופר.

ותירץ החתם סופר (שבת לה. ד"ה ודע), שיש לומר שרבה ורב יוסף שאמרו שני שלישי מיל או שלושת רבעי מיל כללו בדבריהם גם שיעור תוספת שבת, ולפי מה שכתב **המגן אברהם** (סי' רסא סק"י) ששיעור תוספת שבת הוא שלשה רגעים, והרי שיעור שני שלישי מיל הוא י"ב רגעים, ואם נפחית מהם את שיעור התוספת שבת נמצא שהוא ט' רגעים, שהוא כדי מהלך חצי מיל, ומיושבים דברי רש"י.

ובהגהות בן אריה (נדה שם ברש"י ד"ה בין) תירץ, לפי מה שכתב **בפירוש הרלב"ח** (על הרמב"ם, קידוש החודש פ"ב ה"ט) שמה שנחלקו רבה ורב יוסף האם זמן בין השמשות הוא שני שלישי מיל או שלשה רבעי מיל, היינו בצירוף בין השמשות של רבי יוסי, שהוא מתחילת בין השמשות של רבי יהודה עד סוף בין השמשות של רבי יוסי, ומשום שלהלכה צריך להחמיר כשניהם. אבל זמן בין השמשות של רבי יהודה עצמו בלא לצרף הזמן של רבי יוסי הוא פחות משני שלישי מיל, ולפי זה מיושב מה שכתב רש"י חצי מיל שהוא בין השמשות של רבי יהודה לבד שהוא חצי מיל. והביא שיש חולקים על הרלב"ח וסוברים שמה שאמרו שני שלישי מיל ושלשה רבעי מיל, הוא בין השמשות של רבי יהודה לבד.

ג.

הטעם שאין לתרץ ששני הזמנים שאמר רבי מאיר אחד הם

קשיא דרבי מאיר אדרבי מאיר[א]. פירש רש"י (ד"ה קשיא), שמצינו בדברי רבי מאיר שני זמנים שונים, שבברייתא לעיל (ב:) אמר רבי מאיר שזמן קריאת שמע הוא משעה שבני אדם נכנסים לאכול פתן בערבי שבתות, והוא מאוחר מהזמן שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן, ובברייתא השניה שנינו שלרבי מאיר זמן קריאת שמע הוא משעה שהכהנים טובלים, שהוא קודם בין השמשות, וקשה שרבי מאיר סותר דברי עצמו. ודקדקו **התוספות** (ד"ה קשיא דר' מאיר), שהרי יש לומר שהשעה שבני אדם נכנסים לאכול פתן בערבי שבתות הוא בזמן שכהנים טובלים, והיינו ששני הזמנים שאמר רבי מאיר אחד הם. ותירצו התוספות, שאם כן נמצא שדברי רבי מאיר שזמן קריאת שמע הוא כשהכהנים טובלים, הם כדברי רבי אחאי (לעיל ב:) שזמן קריאת שמע הוא כשבני אדם נכנסים להסב, ופירש רש"י (לעיל ב: ד"ה נכנסין, בפירוש הראשון) שהכוונה היא כשנכנסים להסב בערבי שבתות.

ועוד תירצו, שלא מסתבר לומר שבני אדם ממהרים לאכילת סעודתן בערב שבת, כפי שיעור הזמן שהכהנים טובלים, שהוא מבעוד יום[ב].

והרשב"א (ד"ה והא) תירץ, שלכן לא אמרו שהזמן שכהנים טובלים הוא בזמן שבני אדם נכנסים לאכול פתן בערבי שבתות, משום שלמסקנת הגמרא הזמן שהעני נכנס לאכול פתו במלח, הוא בזמן שבני אדם נכנסים לאכול בערבי שבתות[ג], ואם גם הזמן שכהנים טובלים הוא באותה שעה, אם כן דברי

עח. **ראה** מה שנתבאר לעיל על דברי הגמרא 'משעה שקדש היום'. עט. **קושיא** זו היא דווקא אם נסבור כשיטת רבינו תם (שבת לה. בתוס' ד"ה תרי) ששקיעת החמה עדיין אינה בין השמשות והם שני זמנים חלוקים, אבל לשיטת הגר"א (או"ח סי' רסא אות יא) שבשקיעת החמה הוא בין השמשות, מיושבת קושיית הרשב"א, שאין כאן שני זמנים חלוקים, ולא היתה הגמרה יכולה לומר שהזמן שעני נכנס לאכול הוא בין השמשות, שאם כן רבי מאיר היינו רבי אליעזר, שגם זמנו של רבי אליעזר משעה שקדש היום הוא גם בין השמשות. פ. **לפי** דברי הראב"ד שהביא הרשב"א [הובאו דבריו להלן בסמוך] שהזמן שכהנים טובלים הוא בתחילת בין השמשות, מיושבת קושיית האבן האזל, שכבר מצינו תנא הסובר שזמן קריאת שמע הוא בתחילת בין השמשות, שרבי מאיר שסובר שזמן קריאת שמע כשהכהנים טובלים לאכול בתרומתן, סובר שזמן קריאת שמע הוא מתחילת בין השמשות, ולא שייך לומר שהזמן של עני הוא בבין השמשות, שאם כן רבי חנינא היינו רבי מאיר. פא. **כוונתו** להקשות על שיטת רבינו תם (לעיל ע"א בתוס' ד"ה מאימתי) הסובר שלרבי יהודה זמן קריאת שמע הוא מפלג המנחה. פב. **אבל** בדברי רש"י משמע שזמנו של רבי מאיר אינו כשמתחיל בין השמשות של רבי יהודה, אלא בגמר בין השמשות של רבי יהודה, שלשיטת רש"י (ד"ה משעה שקדש) כוונת רבי אליעזר שזמן קריאת שמע הוא משעה שקדש היום, היינו בתחילת בין השמשות, ולא שייך לומר שהזמן שכהנים טובלים הוא גם בתחילת בין השמשות, שאם כן רבי מאיר היינו רבי אליעזר. וגם ממה שפירש רש"י (ד"ה בין) שרבי מאיר סובר כרבי יוסי שבין השמשות הוא כהרף עין לפני צאת הכוכבים, ולכן הזמן שכהנים טובלים הוא סמוך לחשכה ונחשב לזמן שכיבה, משמע שהוא זמן מועט קודם לצאת הכוכבים, וגם כתב שרבי מאיר סובר כרבי יוסי. ולפי רש"י ביאור תירוץ הגמרא הוא, שדברי רבי מאיר הם מבין השמשות של רבי יוסי, שכיון שרבי מאיר סובר כרבי יוסי, אם כן אף שגם לרבי יוסי הכהנים טובלים מבעוד יום, אבל הוא כבר סמוך לצאת הכוכבים, וזמן שכיבה הוא. ולפי הראב"ד התירוץ על קושיית רבי יהודה הוא, שכיון שכבר מתחיל בין השמשות, אינו נחשב 'מבעוד יום', כיון שהוא ספק לילה. ולרש"י רבי מאיר חולק על רבי יהושע שמקדים שיעור הזמן כהרף עין לפני זמן רבי יהושע [ולעיל בענין 'האם זמן קריאת שמע של ערבית תלוי בלילה או בזמן שכיבה' התבאר בשם האבן האזל שטעמו שסובר כרבי יהושע שזמן קריאת שמע תלוי בביאת השמש, אלא שסובר שמותר לקרוא מיד לפני ביאת השמש, ולכן זמן קריאת שמע מתחיל קצת לפני ביאת השמש כשיעור הזמן הנצרך לקרוא קריאת שמע]. אבל לדברי הראב"ד רבי מאיר מקדים זמן קריאת שמע זמן רב לפני זמן רבי יהושע, כל שיעור משך הזמן שבין בין השמשות לצאת הכוכבים. א. **אף** שדברי רבי אליעזר נשנו בברייתא קודם לדברי רבי מאיר, ואם כן היה לגמרא להקשות תחילה את הסתירה בדברי רבי אליעזר, מכל מקום כיון שהגמרא ביארה גוף דברי רבי מאיר, לכך הקשו תחילה את הסתירה בדברי רבי מאיר. שפתי חכמים (ד"ה קשיא). ב. **התוספות** לעיל (ב. ד"ה מאימתי) כתבו, שהזמן שבני אדם נכנסים להסב בערבי שבתות, הוא מבעוד יום, ולכאורה דבריהם סותרים למה שכתבו כאן שאין מסתבר לומר שבערבי שבתות ממהרים בני אדם לאכול מבעוד יום. וראה בזה בחידושי רבינו אליהו גוטמאכר (לעיל ב. בתוס' שם) ובמעון הברכות (בתוס' שם, לעיל ב: ברש"י ד"ה נע"ס) ובאמת ליעקב (קמנלקי, ענין זמן קר"ש של ערבית אות ג ד"ה ולע"ק). ג. **ראה** בילקוט ביאורים לעיל (ב:) [בענין 'האם השעה שרוב בני אדם נכנסים להסב היינו בימות החול או בשבת'] האם הזמן שעני נכנס לאכול פתו במלח הוא כשעה שבני אדם נכנסים לאכול פתן בערבי שבתות.

רבי מאיר שהזמן הוא כשכהנים טובלים, שהוא כשבני אדם נכנסים להסב בערבי שבתות, הם כדברי רבי חנינא שהזמן הוא משעה שהעני נכנס לאכול פתו במלח. **ועוד** תירץ, שאין לומר ששני הזמנים בשעה אחת הם, שהרי מבואר לעיל (ג:) שהזמן שעני נכנס לאכול פתו במלח מאוחר הוא לצאת הכוכבים, ובני אדם נכנסים להסב באותה שעה, והזמן שכהנים טובלים הוא לפני צאת הכוכבים, ואם כן אין זמנם שוה[ד].

הטעם שהוצרכו התוספות לבאר מדוע אין לתרץ ששני הזמנים אחד הם

קשיא דרבי אליעזר אדרבי אליעזר. הגמרא מקשה סתירה בדברי רבי אליעזר, שבמשנתנו משמע שהוא סובר שתחילת זמן קריאת שמע הוא בצאת הכוכבים, ובברייתא (לעיל ג:) שנינו שהוא סובר שהזמן הוא משעה שקדש היום בערבי שבתות[ה]. וכתבו **התוספות** (ד"ה קשיא דר' אליעזר), שאין לומר שהזמן שקדש היום והזמן שכהנים נכנסים לאכול בתרומתן הוא בזמן אחד, שאם כן רבי אליעזר היינו רבי יהושע שאמר (לעיל שם) שהזמן הוא משעה שהכהנים מטוהרים לאכול בתרומתן.

והקשה הצל"ח (בתוס' שם), מה הוצרכו התוספות לזה, והלא הזמן שקדש היום הוא בבין השמשות שהיום קדוש מספק והכהנים אסורים לאכול בתרומתן עד צאת הכוכבים, ואם כן ודאי אין זמנם שוה[ו]. ותירץ, שהיה מקום לומר שרבי אליעזר סובר כרבי יוסי שבין השמשות הוא כהרף עין, ואם כן משעה שקדש היום הוא קרוב מאוד לזמן צאת הכוכבים, ומשום ההבדל שביניהם שהוא שיעור קטן של הרף עין אינם נחשבים לשני זמנים, ולכן הוצרכו התוספות לתרץ באופן אחר.

ובעוד יוסף חי (בתוס' שם) תירץ, שיש לפרש שמשעה שקדש היום היינו כשקדוש בודאי ולא מספק, ואם כן היינו בצאת הכוכבים, ולכך הוצרכו התוספות לבאר טעם אחר מדוע אין לתרץ כן את הסתירה בדברי רבי אליעזר.

ובהגהות מצפה איתן (בתוס' שם) תירץ, שרבי אליעזר סובר שתרומה בזמן הזה היא מדרבנן[ז], ולכך היקל לאוכלה בבן השמשות.

קושיא לפירוש רב האי שלרבי אליעזר זמן אכילת תרומה הוא בשקיעת החמה

שם. הקשה **באבן העוזר** (לעיל ג. ד"ה מאימתי), שלפי מה שכתב **רב האי גאון** (הו"ד ברשב"א לעיל ג: ד"ה רבי)[ח] שטעמו של רבי אליעזר הוא מפני שדורש 'ובא השמש' (ויקרא כב ז) על שקיעת החמה, הרי מבואר מדבריו שהכהנים אוכלים בתרומתן משקיעת החמה, ואם כן מה הקשו בגמרא סתירה בדברי רבי אליעזר, והרי לדברי רב האי גאון יש לפרש ש'משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן' היינו בשקיעת החמה, והוא הזמן שקדש היום בערבי שבתות, ואם כן שני הזמנים שאמר רבי אליעזר אחד הם[ט]. ותירץ **בבית ישראל** (דירנפלד, ד"ה קשיא) על פי מה שכתב **הפני יהושע** (לעיל ג: ד"ה מאימתי), שאף לשיטת רב האי גאון שסובר רבי אליעזר שמדרבנן זמן אכילת תרומה של כהנים שטבלו, הוא בצאת הכוכבים, שלא מצינו בשום מקום תנא שסובר שזמן אכילת תרומה הוא בשקיעת החמה, ולפי זה, אף לרבי אליעזר מה ששנינו 'משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן' היינו צאת הכוכבים שזהו הזמן שמדרבנן הם מותרים לאכול תרומה.

מדוע כתבה המשנה את דברי רבי אליעזר קודם סיום דברי חכמים

ואי בעית אימא רישא לאו רבי אליעזר היא'. הקשה **בשיטה מקובצת** (ד"ה אי), שלפי תירוץ הגמרא מבואר שהרישא במשנתנו שנויה כדברי חכמים, ואם כן מדוע הפסיקה המשנה בדבריהם עם דברי רבי אליעזר, ולא כתבה את כל דברי חכמים כאחד, והיה למשנה לכתוב תחילה 'משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן עד חצות', ולאחר מכן את שיטת רבי אליעזר.

ותירץ, שהמשנה כתבה את הזמנים לפי סדר הלילה, ולכך נקטה בתחילה את סוף האשמורה הראשונה כדברי רבי אליעזר, ולאחר מכן את דברי חכמים שלשיטתם הזמן הוא בחצות, ולאחר מכן את דברי רבן גמליאל שהזמן הוא עד עלות השחר.

הטעם שלא שנה התנא את שיטת רבי אליעזר בתחילת זמן קריאת שמע

שם. בחדש האביב (פלפו, ד"ה ולכע"א) דקדק, מדוע לא שנה התנא במשנתנו את דעתו של רבי אליעזר בתחילת זמן קריאת שמע, כמו ששנה את דעתו לענין סוף זמן קריאת שמע. וכתב ליישב, שהתנא שנה רק מה שנחלקו תנאים בפירוש הפסוק, עד אימתי נחשב 'בשכבך', אבל לענין תחילת זמנה, לדברי הכל היינו בתחילת זמן השכיבה, ומחלוקתם היא רק לענין המציאות אימתי נחשב שהוא זמן שכיבה, דהיינו שבני אדם הולכים לישן, והכריע התנא במשנתנו כתנא הסובר שתחילת זמן קריאתה בצאת הכוכבים, ולכך לא הביא את שיטת רבי אליעזר.

הוכחה מסוגייתנו שהשעות בלילה מתחלקות לשעות שוות ולא לשעות זמניות

אי קסבר שלש משמרות הוי הלילה לימא עד ארבע שעות. הרמב"ם (פירוש המשניות פ"א מ"ג) **והרמ"א** (או"ח סי' רלג ס"א) כתבו, שמצוות שזמן קיומם הוא בשעות מסוימות שביום, משערים אותם בשעות זמניות, דהיינו שמחלקים את כל שעות היום לשנים עשר חלקים וכל חלק נחשב לשעה, ונמצא שבימות הקיץ כיון שהימים ארוכים, יש בכל שעה יותר משישים דקות, ובימות החורף שהימים קצרים, יש בכל שעה פחות משישים דקות, ומה ששנינו לקמן (ט:) שזמן קריאת שמע לרבי יהושע הוא עד שלש שעות, הוא לעולם רביע היום בין בתקופת תמוז בין בתקופת טבת[יא].

והמגן אברהם (סי' א סק"ד) כתב על פי דברי הזוהר (ח"ב ויקהל קנה:), שלענין דברים שמשערים בשעות הלילה אינו כן, אלא לעולם מונים י"ב שעות שוות מתחילת הלילה[יב], שבכל שעה שישים דקות, ובתקופת טבת שהלילות ארוכים יותר מי"ב שעות, סוף המשמרה השלישית היא כשעדיין לילה, ובתקופת תמוז שהלילות קצרים והם פחות מי"ב שעות, סוף המשמרה השלישית היא לאחר שכבר התחיל היום[יג].

וכתב המגן אברהם (סי' רלג סק"ד) לבאר טעם החילוק בין שעות הלילה לבין שעות היום, שהזמנים שבלילה הם עת רצון שבהן הקדוש ברוך הוא מתאונן על החורבן, ולגבי הקדוש ברוך הוא לילה כיום יאיר, והעת רצון לפניו אינו תלוי בגודל הימים והלילות, והעת רצון שיש בשעת חילוף המשמרות ובחצות הוא קבוע לעולם, ואנו צריכים לכוין לזמן שהוא העת רצון לפני הקדוש ברוך הוא שאינו משתנה מזמן לזמן.

ובראש יוסף (ד"ה לימא) כתב להוכיח כדבריו, ממה שהקשו בגמרא שהיה לרבי אליעזר לומר 'עד ארבע שעות', ואם נאמר שסוף האשמורה הוא לעולם בשליש הלילה, דהיינו לפי שעות זמניות, יש לדחות קושיית הגמרא שלכך נקט רבי אליעזר אשמורה שמשמעותו שלעולם הזמן הוא בשליש הלילה, אבל בלשון 'ארבע שעות' אפשר לטעות שהן ארבע שעות שוות, אלא מוכח שאשמורה אינה שליש הלילה, ורק כשהימים והלילות שווים הוא שליש הלילה, אבל בלילות

ד. **וראה** בפני יהושע (לעיל ג: בתוס' ד"ה ואי) שכתב ליישב, שאין מסתבר לומר שהזמן שרוב בני אדם נכנסים להסב בערב שבת הוא ברגע אחד שאי אפשר לעמוד עליו, שהוא השעה שהכהנים טובלים בו. ה. **ראה** בגפי אש (פ"א ה"א ד"ה עד סוף) שהביא מה שדקדק השמן רקח, שלכאורה יש לתרץ, ששני הזמנים הם מן התורה ומדרבנן, שמדרבנן הרחיקו שלא לקרותה עד צאת הכוכבים. ו. **ובלחם** סתרים (בתוס' שם) דן בקושיא זו. ז. **עיין** תוספות בשבועות (טו. ד"ה דכולי עלמא) מה שביאר בשיטת רבי אליעזר. ח. **ראה** בדבריו בילקוט ביאורים לעיל (ג:) בדברי הגמרא 'דאי אמרת דעני מוקדם'. ט. **עיין** שם מה שתירץ. י. **רש"י** (ד"ה למו) ביאר סברת מחלוקתם של רבי אליעזר עם חכמים בכוונת 'ובשכבך', ודקדקו האחרונים מדוע לא פירש כן לעיל במשנתנו, ראה צל"ח ומגיד תעלומה, מעון הברכות (שם) וחדש האביב (ד"ה ולכע"א). יא. **כן** היא שיטת רוב הפוסקים וכן המנהג. אבל יש חולקים וסוברים שהשעות אינם זמניות אלא שעות שוות. עיין תוספות הרא"ש להלן (ע"ב ד"ה כיון), ש"ך (יו"ד סי' קפד סק"ז), פני יהושע (מהדו"ב ד"ה עד) ומור וקציעה (סי' א ד"ה ולענין). ועיין חתם סופר (שו"ת, או"ח סי' קנט) שהאריך בזה, ומסקנתו היא שהם שעות שוות. וראה עוד בזה בילקוט ביאורים להלן (ט:) במשנה בענין 'האם משערים בשעות שוות או בשעות זמניות'. יב. **וזמן** תחילת הלילה וסופו תלוי במחלוקת המפרשים והפוסקים, שמדברי רש"י (ד"ה אורתא), תוספות (ד"ה למאן) ומג"א (סי' נח סק"א) מבואר שהוא מצאת הכוכבים עד עמוד השחר [ועיין בזה במנחת כהן (מאמר ב פ"ו ד"ה הראיה השלישית, פ"ט ד"ה והנה לראיה) ובמגיד תעלומה (ברש"י ד"ה אורתא)]. ובביאור הגר"א (או"ח סי' תנט סוף סק"ה) ובמנחת כהן (שם פ"ו) מבואר שהוא משקיעת החמה עד הנץ החמה [ועיין בזה במכילתא (פר' בשלח) על הפסוק (שמות יד כד) 'ויהי באשמורת הבוקר', ובהגהות הגר"א (שם) ובאבן עזרא (שמות יד כד)]. וראה להלן בסמוך בענין 'האם מסוגייתנו מוכח ששלש שעות של זמן קריאת שמע הן מעלות השחר'. יג. **והביא** שגם השערי ציון (האוכל, שער א תיקון חצות ד"ה בכה) סובר כן. וכן סובר האליה רבה (סי' א) בדעת הזוהר, וכתב, שכן מסתבר שלשיטת הזוהר תחילת הלילה היא בשקיעת החמה, שכן היום הולך אחר הלילה שלפניו [וכתב, שהגמרא חולקת על הזוהר, ויתבאר להלן בענין 'הוכחה מסוגייתנו שגם שעות הלילה הם שעות זמניות']. אמנם בשב יעקב (שו"ת, סי' א) פירש שלשיטת הזוהר חצות הלילה הוא לעולם י"ב שעות אחר חצות היום, ושש שעות שוות קודם לכן הוא תחילת הלילה, ובקיץ שהחמה שוקעת פחות משש שעות לפני חצות הלילה, מתחיל הלילה לפני שקיעת החמה, ובחורף שמשקיעת החמה עד חצות הלילה יש יותר משש שעות, אין הלילה מתחיל מיד בצאת הכוכבים אלא שש שעות שוות לפני חצות הלילה, ולדבריו בין אם שעות הלילה הם שעות שוות ובין אם הם זמניות, חצות לילה הוא י"ב שעות אחר חצות היום, אלא ששעות המשמרות לפי הזוהר הם שעות שוות ואינן תלויות באורך הלילה. ושתי השיטות נחלקו בפירוש דברי הזוהר שאם הלילה הוא יותר מי"ב שעות השעות הנוספות שייכים ליום, שהמגן אברהם והשערי ציון סוברים שכוונת הזוהר היא שהלילה מתחיל בשקיעת החמה, ולאחר י"ב שעות שוות אינו נחשב לילה אלא יום, ובחורף שיש יותר מי"ב שעות, הרי כל השעות שהם אחר י"ב שעות מהשקיעה שייכות ליום. והשב יעקב מפרש, שכוונת הזוהר היא שלעולם הלילה הוא שש שעות שוות לפני חצות הלילה, ושש שעות שוות לאחר חצות הלילה, והשעות הנוספות בחורף על י"ב שעות הם יום, יש מהן לפני השקיעה ויש מהן לאחר עלות השחר. ובפרי מגדים (סי' א א"א סק"ד) ביאר שישנם ארבעה דרכים במנין השעות. א. שבין לענין חצות ובין לענין המשמרות הם שעות שוות, וכן שיטת המגן אברהם. ב. שבין לענין חצות ובין לענין המשמרות הם שעות זמניות [וכן נראה מדברי הגמרא, וכמו שיתבאר להלן בענין 'הוכחה מסוגייתנו שגם שעות הלילה הם שעות זמניות']. ג. שהמשמרות הם שעות זמניות, אבל חצות תלוי בשש שעות שוות אחר שקיעת החמה, ומבאר שיש לומר שכן סובר התירוץ השני בגמרא, שהסימנים הם לסוף המשמרות, שלכאורה קשה מדוע לא העמיד כמו התירוץ הראשון, וכי חולק על כך שחצות הוא עת רצון, והרי מבואר כן ביבמות [וכמו שנתבאר לעיל בסמוך], אלא טעמו הוא שסובר שחצות אינו באמצע האשמורה האמצעית. ד. שרק בחורף שהלילות ארוכים, אחר י"ב שעות נחשב ליום, אבל בקיץ שהלילות קצרים, אין אומרים שאין נחשב ליום רק לאחר י"ב שעות מהשקיעה, אלא מיד בעלות השחר נחשב ליום, ושלא כמבואר במגן אברהם שבין בקיץ ובין בחורף י"ב שעות אחר השקיעה הוא יום [ומה שהובא בשם השב יעקב, הוא דרך חמישית בזה].

הארוכים הוא פחות משליש לילה ובלילות הקצרים הוא יותר משליש לילה, ולכן הקשו שהיה לו לומר 'עד ארבע שעות', שהוא זמן ניכר יותר מאשמורה. ולפי זה הקשה על דברי רש"י לעיל (ג. ד"ה עד סוף) שסוף האשמורה הראשונה הוא שליש הלילה, שהרי רק כשהימים והלילות שוים היא שליש לילה.

אבל הפני יהושע (ד"ה מאי) כתב, שאמנם מדברי המקשה משמע שהיה סבור ששעות הלילה הם שעות שוות, שקושייתו היא לפי מה שסבר ששליש הלילה אינו זמן ניכר, ולפי זה ממה ששנינו 'אשמורה' מוכח שמשערים בשעות שוות, שאם לא כן אין סימן לידע אימתי הוא זמן אשמורה, ועל כן הקשה שהיה לרבי אליעזר לפרש שהזמן הוא 'עד ארבע שעות' שוות. אבל למסקנת הגמרא שיש משמרות בארץ, שהם זמן ניכר, שוב יש לומר שהשעות הם זמניות, שהיכר הזמן אינו לשעות השוות, אלא לשליש הלילה ולשני שלישי הלילה[יד].

האם תירוץ הגמרא הוא דווקא לפי סברת רבי אליעזר שהלילה שלש משמרות

לעולם קסבר שלש משמרות הוי הלילה והא קא משמע לן דאיכא משמרות ברקיע ואיכא משמרות בארעא. בתוספות הרא"ש (ד"ה ולגנ) פירש, שבתירוץ הגמרא ש'אשמורות' בא להשמיענו שיש משמרות ברקיע[טו], מיושב רק הטעם שלא אמר רבי אליעזר מנין השעות[טז], ואמר לשון משמרות, אבל אין נפשט בזה האם רבי אליעזר סובר שיש שלש משמרות או ארבע משמרות, ומה שאמרו בגמרא שסובר שהלילה שלש משמרות, אינו שייך לתירוץ הגמרא, אלא נלמד מהברייתא שהובאה בגמרא שמבואר בה שלרבי אליעזר יש בלילה שלש משמרות[יז].

אמנם הצל"ח (ד"ה לעולם) ביאר, שאם נאמר שיש ארבע משמרות בלילה, הרי אין סימן בארץ לתחילת המשמר השניה, שהחמור נוער רק לאחר ארבע שעות, ובסוף שלוש שעות אין שום סימן בארץ, וממילא קשה כבתחילה שהיה לו לומר 'עד ג' שעות'. ולכן הוצרך התרצן לומר שרבי אליעזר סובר ששלש משמרות הם, ויש להם סימן בארץ[יח].

האם החידוש הוא שיש משמרות בארץ או שיש משמרות ברקיע

והא קא משמע לן דאיכא משמרות ברקיע ואיכא משמרות בארעא. רש"י (ד"ה והא) פירש, שהמשנה נקטה לשון 'אשמורה' להשמיענו שיש היכר לכל אדם בדבר, שבמשמרה הראשונה חמור נוער, ובשניה כלבים צועקים, ובשלישית תינוק יונק משדי אמו ואשה מספרת עם בעלה. ומבואר בדבריו שהחידוש הוא שיש משמרות בארץ, ואין החידוש במה שיש משמרות ברקיע, שהרי המשמרות הניכרים לכל אדם על פי הסימנים שבברייתא, הם בארץ ולא ברקיע.

אולם בתוספות הרא"ש (ד"ה ולגנ) גרס 'קא משמע לן דאיכא משמרות ברקיע כי היכי דאיכא משמרות בארעא'[יט], ופירש שאין לומר ש'סוף האשמורה' היינו אשמורה שבארץ, שאם כן היה לו לומר 'עד שליש הלילה', ולכך לא אמר כן משום שאין נפקא מינה במה שיש משמרות בארץ, ורק במשמרות של הרקיע שייך לומר שבא להשמיענו שעל כל משמר הקדוש ברוך הוא יושב ושואג, וראוי לאדם שיהא מיצר ודואג באותם שעות ולשפוך לפניו תחנונים כמו שנאמר (איכה ב יט) 'קומי רוני בלילה לראש אשמורות', ולכן נקטה המשנה 'עד סוף האשמורה הראשונה' ולא 'שליש הלילה', להשמיענו שיש משמרות ברקיע. וכעין זה ביאר **בתפארת ישראל** (יכין אות ד), שכוונת רבי אליעזר היא להשמיענו שגם ברקיע יש משמרות והשגחה יתירה שולטת אז, וכמו שכתוב (ישעיה מט ח) 'בעת רצון עניתיך', ואם כן הוא זמן מוכשר לבקש ולהרבות בתחנונים לעורר רחמים. **וכתב המהרש"א** (ח"א ד"ה דאיכא), שנראה כגירסת הרא"ש שהחידוש הוא שיש משמרות ברקיע, שהרי מה שיש משמרות בארץ אינו חידוש, שמצינו כמה פסוקים שנאמר בהם כן, כגון 'קדמו עיני אשמורות' (תהילים קיט קמח), 'לראש אשמורות' (איכה ב יט), 'האשמרת התיכונה' (שופטים ז יט).

ובמגיד תעלומה (ד"ה והא) **ובאמרי נועם** (להגר"א, ד"ה דאיכא) כתבו, שמלשון הגמרא שלפנינו נראה שהחידוש הוא בין במה שיש משמרות ברקיע ובין במה שיש משמרות בארץ.

ביאור לשון 'משמרות'

שלש משמרות. רש"י (ד"ה אי)[כ] פירש, שלענין משמרות עבודת המלאכים והשיר שלהם, נחלק הלילה לשלש חלקים, ראשונה לכת אחת, שניה לכת אחרת, שלישית לכת שלישית[כא]. **וביקרא דשכבי** (דרוש קמ ד"ה ונמ"ש) ביאר, שהמלאכים אינם אומרים שירה בבת אחת, אלא נחלקים לג' כתות, וזהו בשביל לחלוק כבוד זו לזו שהכת שהיא בדרגה הגדולה יותר תפתח ראשון, וכזו אומרת שירה, האחרות חשות בשביל שיהא ניכר הכבוד של כל אחת ואחת[כב].

ובפירוש הריא"ף (ד"ה שלש) ביאר שענין שירת המלאכים הוא, לפי שהלילה הוא זמן המזיקים ומדת הדין גוברת בעולם[כג], ובתחילת הלילה הוא תוקף וחוזק הדין, והמלאכים שבכת הראשונה ממתיקים את תוקף הדין, ובמשמרה השניה אין הדין כל כך בתוקף, והמלאכים שבכת השניה ממתיקים הדין שיש בשעה זו, והכת השלישית ממתקת את כח הדין המועט שיש במשמרה שלישית, ובזמן שהיה בית המקדש קיים היו ממתיקים את ענין הדינים המושלים בלילה על ידי הקטרת האברים ופדרים שהיו נאכלים על המזבח כל הלילה, כיון שהם באים מהקרבנות הקרבים ביום[כד].

והחזקוני (שמות יד כד) פירש, שלפי שהלילה חלוק למשמרות שיר של מלאכי השרת לכך קרויה אשמורת, שהם מצפים ומשמרים אימתי הם אומרים שירה. ו'אשמרות' הן מלשון המתנה, כמו שכתוב (בראשית לז יא) 'ואביו שמר את הדבר'.

ובגור אריה (שמות יד כד) ביאר, שכל דבר השמור סדרו זה אחר זה, נקרא משמר. **והרד"ק** (שמואל א' יא יא) פירש, שנקראו המשמרות כן לפי ששומרי הלילה מתחלפים בחלקי הלילה, הראשונים הולכים ושומרים אחרים באים במקומם[כה].

ביאור דרשת הגמרא מהפסוק שהקב"ה שואג כארי

ועל כל משמר ומשמר יושב הקדוש ברוך הוא ושואג כארי שנאמר ה' ממרום ישאג וממעון קדשו יתן קולו שאוג ישאג על נוהו. המהרש"א (ח"א ד"ה ואומר) פירש, שהלימוד הוא מהמשך הפסוק (ירמיהו כה ל) 'ישאג על נוהו הידד כדורכים יענה אל כל ישבי הארץ' ופירש רש"י (שם) שהוא מלשון 'הוי' שצועקים עושי מלאכה כבדה בקול רם לזרז זה את זה להתחזק, ודורכי גתות רגילים בה, וכן הקב"ה שואג כארי ואומר אוי לבנים שבעונותיהם החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים לבין אומות העולם, כמבואר בגמרא להלן בסמוך.

וביאר שמה ששנינו ששואג 'כארי', היינו משום שלשון שאגה נמצא כמה פעמים בפסוק לגבי ארי[כו].

ובצל"ח (להלן ע"ב ד"ה תנו) פירש, שהתנאים הסוברים שיש שלש משמרות בלילה, דורשים תיבות 'יתן קולו' על הקול היוצא מן השאגה ששאג הקדוש ברוך הוא, והוא הבת קול ששמע ר' יוסי, כמבואר להלן בסמוך [וכמו שפירשו **התוספות** בסנהדרין (יא. ד"ה בת) ענין הבת קול], ופירוש הפסוק הוא 'ה' ממרום ישאג' - היינו שאגה חזקה כארי, ומתוך השאגה הזו שהיא ממרום, ממילא 'ממעון קדשו יתן קולו', דהיינו קול אחר היוצא מקול הראשון[כז].

ביאור דברי הברייתא לענין התגברות האויב על ישראל כארי

שם. בפירוש רבינו חננאל (ד"ה זה) ביאר, שכוונת הברייתא להשמיענו שלשאר אומות העולם אין זכר לפני הקב"ה, אלא לישראל בלבד.

וביאר מה שאמרו שהקב"ה שואג כארי, שהוא הרשה לאויב להתגבר כארי על ישראל להחריב את נוהו ויתן האויב את קולו[כח], והקב"ה יענישם ולעתיד ידרכם כ'הידד' דהיינו כדריכת הגת[כט].

היכן נרמז בפסוק שהקב"ה שואג בשלושת המשמרות

שנאמר ה' ממרום ישאג וממעון קדשו יתן קולו שאוג ישאג על נוהו. רש"י (ד"ה ישאג) פירש, שממה שבפסוק הוזכרו שלוש שאגות למדים שהקב"ה שואג שלשה פעמים בשלוש משמרות.

יד. **בתוספתא** (פ"א ה"ג) הובאו דברי רבי שיש בלילה שלש משמרות, וסיום דברי רבי הוא 'עונה אחת מעשרים וארבע לשעה, והעת אחת מעשרים וארבע לעונה, והרגע אחת מעשרים וארבע בעת', וביאר בחסדי דוד, שהברייתא באה לרמז שאין השעות של הלילה שעות זמניות, אלא יש להם שיעור קבוע. וראה להלן בדברי הגמרא 'סימנא למה לי יממא הוא', שהובאו דברי האחרונים שהוכיחו שהגמרא חולקת על שיטת הזוהר וסוברת ששעות הלילה הן שעות זמניות. טו. **ראה** בזה להלן בסמוך. טז. **דהיינו** עד ארבע שעות או עד שלש שעות. יז. **נראה** שהתוספות הרא"ש כתב כן לשיטתו שמפרש שבא להשמיענו שיש משמרות ברקיע [ראה בזה להלן בסמוך], אבל לשיטת רש"י (ד"ה והא) שבא להשמיענו שיש משמרות בארץ, יש לומר שכדי לתרץ מדוע לא אמר שלש שעות או ארבע שעות, צריך לומר שיש שלש משמרות ולא ארבע, כמו שכתב הצל"ח (ד"ה לעולם) [ראה להלן בסמוך] שמה שאמרו בגמרא 'לעולם קסבר שלש משמרות הוי הלילה' נצרך לתירוץ הגמרא, שלכן אמר רבי אליעזר 'משמרות' מפני שרצה להשמיענו שיש משמרות בארץ, והרי הסימנים שבארץ הם רק לשלש משמרות, ולכן הוצרכו לומר שסובר שיש שלש משמרות. יח. **וראה** עוד בזה בבית משה חיים (ד"ה לעולם). יט. **וכן** הרא"ש בפסקיו (סי' ב) כתב גירסא זו. והמעדני יום טוב (אות ה) מגיה בדבריו שצריך לומר 'קא משמע לן דאיכא משמרות בארעא כי היכי דאיכא ברקיע', והוכיח כן מפירוש רש"י שמשמע שהחידוש הוא שיש משמרות בארץ. אבל בדברי התוספות הרא"ש מבואר שגורס 'דאיכא משמרות ברקיע כי היכי' וכו' ואינו מפרש כרש"י, אלא שבא להשמיענו שיש משמרות ברקיע. כ. **וכן** בפירושו על התורה (שמות יד כד). כא. **וראה** בקדושה וברכה (ד"ה ג' משמרות) מה שביאר בדברי רש"י. כב. **ועיין** שם עוד שביאר החילוקים שבשירה של כל כת וכת. כג. **ראה** בפירוש רבינו חננאל (ד"ה עד סוף), שגם ביום המלאכים אומרים שירה בשלוש כתות. כד. **וביאר** (ד"ה ומ"ש), שמכל מקום הקב"ה שואג כארי על שהחריב את מקדשו, מפני שהוא חפץ שהתיקון יהיה על ידי ישראל החביבים לפניו יותר ממלאכי השרת. כה. **וכן** כתב רש"י (שופטים ז יט). כו. **וראה** עוד בזה בשפתי חכמים (ד"ה ושואג) ובקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה ג' משמרות). כז. **ולכן** שנינו להלן בסמוך בדברי רבי יוסי שהוא נדמה רק ליונה, 'שמנהמת כיונה'. כח. **ראה** לעיל בסמוך שבפסוק הוזכר ענין צעקת עושי המלאכה. כט. **וכמו** שהובא לעיל בסמוך פירוש הפסוק המובא בגמרא.

ובשיטה מקובצת (ד"ה שאוג) פירש, שמ'ישאג' למדים שאגה אחת, ומ'קולו' למדים שאגה שניה, ומ'שאוג ישאג' למדים שאגה שלישית. ו'שאוג ישאג' הוא רק כפל לשון, ולכן אין למדים מ'שאוג ישאג' שתי שאגות לשתי משמרות.

ובצל"ח (להלן ע"ב ד"ה מ"ט) ביאר, שאין כוונת רבי אליעזר ללמוד מפסוק זה שיש שלוש משמרות בלילה, והלימוד הוא רק שהקב"ה שואג שלש שאגות, אלא כיון שסובר רבי אליעזר שיש בלילה ג' משמרות, לכן יש לומר מסברא שהשלוש שאגות הם בשלוש המשמרות. ומה שסובר רבי אליעזר שהלילה שלש משמורות, אפשר שלמד כן מהפסוק המובא לקמן (להלן ע"ב) בשיטת רבי נתן.

וכתב שיש לדקדק, שהרי לקמן (שם) מבררת הגמרא מהו טעמו של רבי נתן שהלילה שלוש משמרות, ומדוע לא שאלו כן בגמרא על שיטת רבי אליעזר שבסוגייתנו. וביאר, שקודם שידענו שיש כלל מחלוקת תנאים בזה, היתה הגמרא סבורה שדבר זה הוא מקובל ביד חכמי ישראל. אבל לקמן מצינו שנחלקו בזה תנאים שיש שסובר שהלילה ארבע משמרות הן, אם כן לא שייך לומר שהוא מקובל בידם כן, ולכן שואלת הגמרא מהו טעמו של כל אחד ואחד מהתנאים.

הסימנים למשמרות הלילה רומזים להבדלים שבין השלוש גלויות

שלש משמרות הוי הלילה ועל כל משמר ומשמר יושב הקדוש ברוך הוא ושואג כארי שנאמר ה' ממרום ישאג וממעון קדשו יתן קולו שאוג ישאג על נוהו וסימן לדבר משמרה ראשונה חמור נוער שניה כלבים צועקים שלישית תינוק יונק משדי אמו ואשה מספרת עם בעלה. בנצח ישראל (למהר"ל, פי"ח ד"ה והלילה) דקדק, למה בכל משמר ומשמר הקדוש ברוך הוא שואג 'אוי לי שהחרבתי את ביתי' וכו'. וביאר[לא], שהלילה הוא חושך ודומה לגלות, שישראל יושבים בחושך[לב], ולכך הלילה סימן לגלות. וכמו שהלילה נחלק לג' משמרות, כך הגלות נחלקת לג' חלקים הדומים לגמרי אל המשמרות שבלילה, שהם סימן לחלקי הגלות, לכך השם יתברך יושב ושואג על כל משמר 'אוי לי שהחרבתי את ביתי' וכו'. ומה שאמרו שבמשמרה הראשונה חמור נוער, היינו משום שבתחילה כאשר באו בגלות בבל, היו נותנים עול על ישראל, ומכבידים עליהם הגלות ביותר. והיו ישראל נושאים עול ומשא גדול תמיד, עד שהיו ישראל כמו החמור, שנושא משא גדול.

והחלק השני שבגלות היה דור של שמד, שהיו הורגין בהם וממיתים אותם, והוא כנגד המשמרה השניה, שכלבים צועקים בה והוא סימן מיתה, כמו שאמרו בגמרא (ב"ק ס:) שכשכלבים צועקים, מלאך המות בא לעיר.

ובחלק השלישי מן הגלות, אין שמד, ונוהגים האומות עם ישראל כמו שנוהג הבעל עם האשה, שהאומות נחשבים בעל לישראל בגלות, שנאמר (ישעיה כו יג) 'בעלונו אדונים זולתך', וכשם שהבעל מגרש את אשתו כאשר לא תמצא חן בעיניו (דברים כד א), כך כשישראל אינם מוצאים חן בעיני האומות הם מגרשים אותם, וזהו עיקר הגלות של חלק השלישי. ועל זה אמרו 'אשה מספרת עם בעלה'. ומה שאמרו שהתינוק יונק משדי אמו, היינו שבסוף הגלות יונקים ישראל שנחשבו 'תינוקות' בתורה[לג], שיונקים מן שדי אמם שהם הראשונים הנקראים 'אמם'.

רמזים למדות החסד והדין ולשעה שמשפיע הקב"ה פרנסה

משמרה ראשונה חמור נוער שניה כלבים צועקים שלישית תינוק יונק משדי אמו ואשה מספרת עם בעלה. רבינו בחיי (שמות יא ז) פירש, שמה שאמרו שבמשמרה ראשונה חמור נוער הוא רמז למדת החסד, שלא נזכר חמור בתורה עד שבא אברהם שהוא ממדת החסד. ובמשמרה שניה כלבים צועקים, היא מדת הדין, וכמו שמצינו בגמרא (ב"ק ס:) כלבים צועקים מלאך המות בא לעיר. ובמשמרה שלישית אשה מספרת עם בעלה ותינוק יונק משדי אמו, הוא רמז לפרנסה, שהקב"ה מזמין פרנסה לכל בריה באותה שעה שהיא זמן של מדת הרחמים[לד], שהתינוק הוא כלל העולם, משדי 'אמו' - היא האשה המספרת עם בעלה[לה]. וכן נרמז בפסוק (משלי לא טו) 'ותקם בעוד לילה ותתן טרף לביתה וחק לנערותיה'[לו].

ביאור סימני המשמרות בדרך משל לכוחות שבאדם

שם. בדרשות ר"י אבן שועיב (פר' בא ד"ה אבל הענין) כתב, שיש מפרשים שהוא משל לכוחות האדם, שבמשמרת הראשונה האצטומכא ננערת ועושה פעולתה, והוא ה'חמור' נושא סבל, והשניה האברים שבהם התאווה לוקחים חלקם ו'צועקים', והשלישית עשו כולם פעולתם, ואשה מספרת עם בעלה בתיקון ביתה ובהזמנת צרכיהם.

רמז למה שיש לאדם לנהוג בעצמו בשעות הלילה

שם. בדרשות ר"י אבן שועיב (שם) כתב, שיש מפרשים ש'חמור נוער' - רמז שיהיה האדם ער ויעסוק בתורה במשמרת הראשונה, כמו החמור שהוא נוער, וכתוב (איכה ב יט) 'קומי רוני בלילה לראש אשמורות', דהיינו בראש האשמורת הראשונה. ובמשמרה שניה 'כלבים צועקים' - סימן לשינה שישן באשמורת שניה, לתת לו חלק בהן ויזונו ויעשו פעולתם, ובמשמרה שלישית מדבר עם בני ביתו ויקדים לתפלה.

רמז לימי האדם הנחלקים לשלושה חלקים

שם. בעוללות אפרים (לונטשיץ, מאמר ר) פירש בדרך רמז[לז], שהלילה רומז לארץ האפילה, והשלוש משמרות היינו ימי האדם הנחלקים לשלושה חלקים: א. ימי העליה, מיום היוולדו עד עשרים שנה, ובימי הילדות הוא דר במדור התחתון, לעסוק בהשתדלות צרכי הגוף בעולם תחתון, וזהו שאמרו משמרה ראשונה 'חמור נוער', שהוא זמן תגבורת החומר. ב. ימי העמידה, מבן עשרים שנה עד בן ארבעים, שאז הוא דר במדור ממוצע, ששתי כוחותיו השכליות והבהמיות שוים, ואז משתמש בשני חלקים אלו שוה בשוה, וזהו שאמרו משמרה שניה כלבים צועקים, שהמלחמה מצויה תמיד בהם. ג. מן שנת ארבעים והלאה נקרא ימי ירידה, אז הוא דר במדור העליון, ודרך רוב בני אדם למאוס אז בחמדת עולם הזה, וזהו משמרה שלישית תינוק יונק משדי אמו, היינו ילד מסכן, שיצר הטוב גובר, ואז הוא יונק מדדי התורה, ככתוב (משלי ה יט) 'דדיה ירווך בכל עת', ואשה מספרת עם בעלה, היינו התורה שנקראת ארוסה ככתוב (דברים לג ד) 'תורה צוה לנו משה מורשה' אל תקרי 'מורשה' אלא 'מאורשה' (להלן נז. פסחים מט:)[לח].

סימני המשמרות רומזים לשלש חלקי הנפש שבאדם

שם. המהרש"א (ח"א ד"ה משמרה) ביאר, שהסימנים הללו כנגד שלש חלקי הנפש שבאדם, שהם, הטבעית והחיונית והשכלית, ובעלי הקבלה קוראים לזה נפש רוח נשמה, וכל מעשה האדם באים מהם, ובתחילת הלילה שאדם חוזר ממלאכתו ועסקיו וטרוד בהם, פועלת בו הנפש הטבעית, שפעולותיו של האדם באותו זמן נמשכים מן החומר, וחמור מרמז על חומריות, ולכן בתחילת הלילה 'חמור נוער'.

ובאמצע הלילה שאנשים ישנים פועלת בהם רק הנפש החיונית הרוחנית, כמו שכתוב (תהילים לא ו) בידך אפקיד רוחי, ובשעה זו ניתן גם לרוחות ולמזיקים לפעול בעולם, כפי שהיה במכת בכורות שבחצי הלילה ניתן למשחית לפעול, ועל זה מרמז כלבים צועקים, כמאמר חז"ל (ב"ק ס:) כלבים בוכים מלאך המות בא לעיר[לט].

ובחלק השלישי של הלילה שכבר גמר האדם את שינתו, והוא מנוח ומרגוע, ושכל האדם זך באותה שעה לתורה ותפילה, שהם מפעולות הנפש השכלית, באותה שעה פועלת בו הנפש השכלית, ועל זה מרמז תינוק יונק משדי אמו, שהוא רמז לתורה כמאמר חז"ל (עירובין נד:) על הפסוק (משלי ה יט) 'דדיה ירווך בכל עת' מה הדד הזה כל שעה שהתינוק יונק ממנו מוצא בו חלב, אף דברי תורה כל זמן שאדם הוגה בהן מוצא בהן טעם. ומה שאמרו שאשה מספרת עם בעלה, רומז על כנסת ישראל שמספרת בתפילתה כל צרכיה לבעלה שהוא הקדוש ברוך הוא.

שלוש המשמרות רומזות לחלוקת ששת אלפי שנה שהעולם עומד

שם. בחתם סופר (דרשות ח"ב, פסח, זמר חד גדיא ד"ה אחז"ל, רסא.) ביאר, שהלילה מרמז על העולם הזה שדומה ללילה, ואמרו בסנהדרין (צז.) ששנות העולם הזה הן ששת אלפים, ושני אלפים הראשונים הוא תוהו, ואחר כך שני אלפים הוא תורה, ואחר כך שני אלפים הם ימות המשיח, ואשמורה הראשונה מרמז על שני אלפים הראשונים שהם תוהו, וזהו קליפת מצרים שמרמז על חמור כלשון הפסוק (יחזקאל כג כ) על מצרים 'אשר בשר חמורים בשרם', ולכן משמרה ראשונה חמור נוער. ואחר כך הם שני אלפים תורה שיצאנו כבר ממצרים, וזכינו לקבלת התורה, ושוב אין הגויים שולטים עלינו לגמרי, ואין להם כל כך כח להרע לנו כלשון הפסוק (שמות יא ז) 'ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו', ולכן משמרה שניה כלבים צועקים, ומשמרה אחרונה רומזת לשני אלפים אחרונים שהם ימות

ל. **ראה** במגיד תעלומה (ד"ה ועל) שדקדק כעין זה, וכן דקדק שהיה ראוי לומר 'ובכל משמר'. וראה עוד בזה בשפתי חכמים (ד"ה ועל) ובבן יהוידע (ד"ה שלשה). לא. **ראה** בפרשת מרדכי (ד"ה שלש) שביאר כעין זה. לב. **ולכך** כשנגאלו ישראל כתוב (אסתר ח טז) 'ליהודים היתה אורה'. לג. **וזהו** מפני שלא נתנו להם מנוחה שישבו במקום אחד, והם גולים ממקום למקום, עד שנשכחה בעוונותינו הרבים התורה לגמרי מישראל בסבת הגלות. לד. **על** פי רבינו בחיי בפרשת בשלח (שמות טז ד). לה. **נראה** כוונתו, שהאשה משפיעה לבעלה פרנסה, וכן נראה מהפסוק שהביא בהמשך דבריו. לו. **וראה** בנועם אלימלך (פר' וארא ד"ה או) שביאר בדרך רמז שבעת הזאת יונקים ישראל משדי אמם, היינו משם 'שדי' המשפיע, ואיך לא יעלה מורא ופחד ואימה על בני אדם לספר אז עם אשתו, רמז להיצר הרע, דהיינו לעסוק אז בדברים בטלים והבלי עולם, והוא לשון תימה אשה מספרת וכו', ואינו משגיח שתינוק יונק משדי אמו. לז. **כעין** זה פירש בעיני יצחק (ד"ה משמרה) [הובאו דבריו בגליון העין יעקב]. לח. **והצדיקים** ממהרים לשוב בימי הילדות, ככתוב (בראשית יט כז) 'וישכם אברהם בבוקר ויחבוש את חמורו', והבינונים שבים בימי העמידה, וכתות הפחותים בימי ירידה, ועיי"ש עוד בזה. לט. **וזהו** פירוש הפסוק (שמות יא ז) 'ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו' שאף שניתן רשות למשחית לפעול והיו הכלבים צועקים, מכל מקום לבני ישראל לא חרץ כלב לשונו.

המשיח, ו׳תינוק׳ יונק משדי אמו זהו ישראל, ו׳אשה׳ מספרת עם בעלה, היינו כנסת ישראל.

הטעם שנקט חמור ותינוק בלשון יחיד וכלבים בלשון רבים

שם. במגיד תעלומה (ד״ה משמורה) דקדק, מדוע לגבי משמרה ראשונה ושלישית נקט חמור ותינוק בלשון יחיד, ובמשמרה שניה נקט ׳כלבים׳ רבים[מ]. וביאר, שהסימן של משמרה הראשונה כשחמור נוער, הוא אפילו בחמור אחד שיש לבעל הבית בביתו, וכן בתינוק. אבל הסימן של משמרה השניה שהוא כשהכלבים צועקים, הרי כשיש כלב יחיד בבית וצועק, אין בזה סימן, משום שאפשר שלכך הוא צועק מפני שמרגיש שאדם שאינו מבני הבית רוצה להכנס אל הבית, וכדרכו להרגיש ולצעוק. מה שאין כן כשהרבה כלבים צועקים בהרבה בתים, הרי זה סימן למשמרה שלישית.

ועוד ביאר, שמשום שגזרו חז״ל (כתובות מא:) שלא לגדל כלב בבית, אם כן אין סימן בבית אלא מהמון כלבים המצויים בשווקים וברחובות.

לימוד מהבעלי חיים לתכונות האדם שאפשר למעט בשינה

שם. המלבי״ם (תורה אור בראשית ג אות א) כתב לפרש, שיש לאדם לקום בראש האשמורות לעסוק בתורה ולהתפלל, ושמא יאמר אדם הרוצה לקום באשמורת הראשונה שזהו נגד הטבע שלא יישן האדם רק שליש הלילה, לכן מצאו חז״ל שישנם בעלי חיים שיש בהם כח שלא לישן, ומצאו שהחמור נוער בשליש הלילה ואינו ישן עוד, וכל מדה ותכונה שימצא בבעלי חיים שבעולם, בהכרח שהיא שתולה גם בנפש האדם, ומזה ידע שאין זה נגד טבעו, והרוצה לקום באשמורה שניה כבר ימצא כח זה בבעלי חיים רבים, שגם הכלבים צועקים ונעורים אז משנתם, ונקל מאד להאדם שירגיל בהם גם תכונת נפשו, וכל שכן הרוצה לקום באשמורה שלישית, שאין צריך לחפש כח זה בבעלי חיים, כיון שגם בני אדם כבר נעורים אז, ותינוק יונק משדי אמו ואשה מספרת עם בעלה[מא].

כוונת הגמרא לברר לאיזה צורך ניתנו הסימנים

מאי קא חשיב רבי אליעזר אי תחלת משמרות קא חשיב תחלת משמרה ראשונה סימנא למה לי אורתא הוא אי סוף משמרות קא חשיב סוף משמרה אחרונה למה לי סימנא יממא הוא. הקשה **בפני יהושע** (ד״ה מאי), שהרי אפשר לבדוק אם חמור נוער וכלבים צועקים בתחילת המשמרה או בסוף המשמרה[מב].

ותירץ, שהסימנים הללו משמשים בכל זמן המשמר, ובפרקים ידועים בזמן המשמר בתחילתו ובסופו ובאמצעיתו, אמנם יש להם פרקים ידועים שבהם הם משמשים יותר משאר הזמן, או בתחילתו או בסופו, וקושיית הגמרא היא אימתי הוא עיקר הזמן שמשמש הסימן, ולפי התשובה לשאלת הגמרא יתברר לאיזה צורך ניתנו הסימנים, שאם עיקר הסימן הוא בראש האשמורות, אם כן ניתן הסימן בשביל לברר אימתי הוא העת רצון, שהם בתחילת האשמורות, כלשון הכתוב ׳לראש אשמורות׳, ואם הסימן הוא בסוף האשמורות, אם כן הוא ניתן בשביל ליתן טעם לזמני קריאת שמע שהוא בסוף האשמורה הראשונה לשיטתו, וכן לקריאת שמע של שחרית שהוא אחרי סוף האשמורה השלישית, וכן אם בא ליתן סימן לאמצע האמצעית הוא כדי לתת סימן אימתי הוא חצות, שהרבה דינים מדרבנן תלויים בחצות, ואף שאמצע האשמורה אינו [illegible] גמור כיון שאין עיקר הסימן באמצע אלא בראש או בסוף, מכל מקום די בזה להרחיק את האדם מן העבירה[מג].

הוכחה מסוגייתנו שגם שעות הלילה הם שעות זמניות

סוף משמרה אחרונה למה לי סימנא יממא הוא. לעיל [בענין ׳הוכחה מסוגייתנו שהשעות בלילה מתחלקות לשעות שוות ולא לשעות זמניות׳] הובא שלשיטת הזוהר שעות הלילה הם שעות שוות ולא שעות זמניות, **והאחרונים**[מד] הוכיחו שהגמרא בסוגייתנו חולקת על שיטת הזוהר, וסוברת שאף שעות הלילה אינן שעות שוות, אלא שעות זמניות דהיינו שמחלקים את השעות שבין תחילת הלילה לסופה לי״ב שעות, שאם הן שעות שוות, הרי בלילות הארוכים יותר מי״ב שעות, סוף השלש האשמורות הוא קודם שנהיה יום, ומה הקשו בגמרא שאין צריך סימן לכך כיון שהוא כבר יום, והרי הסימן נצרך ללילות הארוכים, שבגמר האשמורות עדיין לילה. אלא מוכח שהן שעות זמניות וסוף האשמורה האחרונה, הוא יום[מה].

זמני חילוף המשמרות ברקיע ראויים להפיל רנה ותחנונים על החורבן

אלא חשיב סוף משמרה ראשונה ותחלת משמרה אחרונה. הרשב״א (ד״ה מאי) הביא דברי **רב האי גאון**, שמה שרבי אליעזר משמיענו את זמן חילוף המשמרות הוא, משום שראוי לבני ישראל להפיל רנה ותחנונים על חורבן הבית בזמן חילוף המשמרות, כמו שנאמר (איכה ב יט) ׳קומי רוני בלילה לראש אשמורות׳[מו]. **ובפרישה** (סי׳ א אות יב) פירש, שפסוק זה נאמר על חורבן בית המקדש.

האם אמצע המשמרה האמצעית הוא עת רצון או שהוא סוף זמן אכילת קדשים

ואמצעית דאמצעיתא. הרשב״א (שם) ביאר, שלכך נצרך לאדם לידע אימתי הוא אמצע של המשמרה האמצעית, שזמן זה הוא חצות הלילה, והוא סוף זמן אכילת הקדשים הנאכלים ליום ולילה. **והצל״ח** (ד״ה שלש) דייק מדבריו, שבאמצע המשמרה האמצעית אין הקדוש ברוך הוא שואג ואינו עת רצון, והוא יושב ושואג רק בחילוף המשמרות. ותמה הצל״ח, שאף שלא היה לפניו ספר הזוהר שכתב (ח״ב ויקהל קצה:) שבחצות הוא עת רצון, מכל מקום הרי גם בגמרא (יבמות עב.) מבואר שחצות הוא עת רצון.

אמנם התוספות הרא״ש (ד״ה כי) הביא בשם **רבי יהודא ברזילי** שהטעם שהקדוש ברוך הוא יושב ושואג בסוף משמרה ראשונה ובאמצע האמצעית ובתחילת משמרה הראשונה הוא, משום שבזמן שהיה בית המקדש קיים, היו הכהנים משמשים לפניו בזמנים הללו, שברגלים היו תורמים את הדשן בסוף האשמורה הראשונה, וביום הכיפורים היו תורמים את הדשן בחצות, ובכל יום היו תורמים את הדשן בקריאת הגבר, וכשנזכר הקדוש ברוך הוא באותם זמנים שהיו משמשים לפניו במקדש, כביכול אין שמחה לפניו, ולכן שואג בשלשה זמנים הללו. ומבואר מדבריו שזמן אמצע המשמרה האמצעית הוא עת רצון שהקדוש ברוך הוא שואג בו, ולכן נצרך הסימן לידע אימתי הוא העת רצון שבאמצע המשמרה האמצעית[מז].

אימתי הוא העת רצון בשמים והאם הוא משתנה בכל מדינה לפי שעת חצות

שם. בשו״ת יהודה יעלה (ח״א סי׳ ח) נשאל, מדוע מחשבים את חצות הלילה בכל מקום לפי זמני הלילה שבאותו מקום, והרי יש שינוי שעות בכל מקום וכן שעת חצות לילה חלוקה היא בין המקומות, והרי העת רצון שיש בזמנים הללו היא משום שהוא הזמן שהקדוש ברוך הוא שואג על נוהו, ואותה שעה היא עת רצון, ואם כן ראוי הדבר שבכל העולם יהיה העת רצון בשוה בזמן שהקדוש ברוך הוא שואג, והיינו בזמן שהוא חצות בארץ ישראל, וממילא באותה שעה יאמרו בכל המקומות תיקון חצות, אף שאצלם אין זמן זה חצות לילה, ומדוע בכל המקומות אומרים תיקון חצות לפי שעת חצות הלילה שבמקום ההוא.

ותירץ, שכיון שבפסוק כתוב ׳קומי רוני בלילה לראש אשמורות׳ והברייתא משמיענו סימנים לאשמורות, משמע שבכל מקום אימתי שהסימנים של האשמורות מצויים, הוא הזמן.

והוכיח כן, שהרי מהמעשה של רבי יוסי המובא בגמרא להלן בסמוך משמע שאף ביום הקדוש ברוך הוא שואג, שאליהו אמר לו שבכל ׳יום ויום׳ אומרת כך הבת קול שלש פעמים[מח], ואם גם ביום הקדוש ברוך שואג על נוהו, מדוע נתנו סימנים לקונן על החורבן רק בלילה, ולא נתנו לכך סימנים ביום, אלא מוכח מכך שבלילה שהוא משול לגלות, הוא הזמן לקונן על החורבן, כמו שכתוב (איכה א ב) ׳בכה תבכה בלילה׳, ואם מחשבים בכל מקום לפי זמן חצות שבארץ ישראל, נמצא שבמקומות שבזמן חצות הלילה בארץ ישראל אינו לילה כלל אצלם, זמנם להתאונן על החורבן הוא ביום, ואם כן מדוע נתנה הברייתא סימנים בלילה, אלא משמע שתיקון חצות הוא בכל מקום בשעת חצות.

ובשלחן ערוך הרב (סי׳ א ס״ח) ביאר הטעם שמונים בכל המקומות לפי חצות של אותה מדינה, שאף שהימים והלילות משתנים לפי האקלימים

מ. **ראה** בזה בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד״ה ג׳ משמרות) ובמגדים חדשים (ד״ה חמור).   מא. **וכעין** זה כתב בהכותב (על עין יעקב, ד״ה אמר).   מב. **וכתב** שאין לפרש שהסימנים הללו הם במשך כל שעות המשמרה, וכוונת קושיית הגמרא רק לענין העת רצון היא אימתי הוא, שאם כן אין מובן תירוץ הגמרא שהעת רצון של המשמרה האמצעית היא באמצעיתה, שהרי לא נדע אימתי הוא סימן זה, כיון שהכלבים צועקים בכל זמן המשמר. ועוד הקשה, לפי שני התירוצים שבגמרא שעיקר הסימנים שאמר רבי אליעזר היינו לידע אימתי הוא העת רצון בשמים, כמו שכתב הרא״ש (סי׳ א), ואם כן שני תירוצי הגמרא סותרים את משמעות הפסוק ׳לראש אשמורות׳, שהעת רצון הוא בתחילת המשמרות. ועוד הקשה, לפי התירוץ בגמרא שהסימנים הם לסוף המשמרות ונפקא מינה למי שישן בבית אפל לידע אימתי הוא זמן קריאת שמע, מדוע לא אמרו שנפקא מינה למי שישן בבית אפל לדעת אימתי הוא העת רצון.   מג. **ולהלן** על תירוץ הגמרא ׳סוף משמרות קחשיב׳ מובא דברי הצל״ח שהקשה כמה מקושיות הפני יהושע, ועיין שם מה שמיישב.   מד. **שב** יעקב (שו״ת, סי׳ א) אליה רבה (סי׳ א סק״א) בכור שור (ד״ה וקן).   מה. **עיין** מור וקציעה (סי׳ א ד״ה ולא) ומגן גבורים (שלטי הגבורים, שם סק״ג) שדחו את הראיה מהגמרא.   מו. **וכן** כתב הרא״ש (סי׳ א). והמאירי (ד״ה בלשון) כתב, שאחרי שאמרו שיש בלילה שלש משמרות, הנודר לקרות או לשנות עד סוף האשמורה הראשונה, או שהשכיר עצמו עד סוף האשמורה הראשונה, הזמן הוא עד שליש הלילה.   מז. **כתב** המגן אברהם (סי׳ א סק״ד), שלפי התירוץ הראשון שבגמרא שהסימנים הם בסוף משמרה ראשונה ותחילת אחרונה והאמצע של האמצעית [שהוא בחצות], משמע שבחצות הוא עת רצון להתפלל, ולכן נתנה הברייתא סימן לידע אימתי הוא חצות. ודבריו הם כדברי רבי יהודא ברזילי שהביא התוספות הרא״ש (שם). והעירו הצל״ח (ד״ה שלש) והראש יוסף (ד״ה יממא), שמדברי הרשב״א משמע שלא כדבריו, אלא אף לפי התירוץ שנתנו סימן באמצע האשמורה האמצעית, מכל מקום העת רצון אינו באותה שעה, והעת רצון הוא רק בזמן חילוף המשמרות, ומה שנתנו סימן לאמצע האשמורה האמצעית הוא רק לענין אכילת קדשים.   מח. **אמנם** מדברי הבכור שור (ד״ה ואנ״א) מבואר, שמה שאמרו ׳בכל יום ויום׳ הם אותם השלש משמרות של הלילה.

וריחוק המדינות זו מזו ממזרח למערב, אין בכך כלום, ודין זה דומה לזמן קריאת שמע ותפילה וזמן כניסת השבת ויום טוב, שהם בכל מדינה ומדינה לפי זמן הימים והלילות שלה [והוא משום שעת רצון שלמעלה ויחודים עליונים שבקריאת שמע ותפילה וקדושת שבת ויום טוב, הם למעלה מגדר המקום והזמן, ומאירים למטה לכל מקום ומקום בזמנו הראוי לו][מט].

הטעם שראוי לכוין להתפלל על חורבן המקדש כשהקדוש ברוך הוא שואג על נוהו

ואי בעית אימא כולהו סוף משמרות קא חשיב. כתב הטור (סי' א), שטוב להקדים ולכוין לשעות שמשתנות המשמרות שהן בשליש הלילה ולסוף שני שלישי הלילה ולסוף הלילה, שבאלו הזמנים הקדוש ברוך הוא נזכר לחורבן הבית ופיזור ישראל בין האומות, והתפלה שיתפלל אדם באותה שעה על החורבן והפיזור רצויה וקרובה להתקבל, ויפיל תחינתו לפני המקום, אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו בתחנוניו, שטוב מעט בכוונה מהרבה שלא בכוונה[נ]. **ובאשכול** (הל' תפלה סי' ד) כתב, משל לתלמיד היושב לפני רבו ורבו מיצר, אף הוא מיצר עמו.

הטעם שלא תירצו בגמרא שהסימנים הם לתחילת המשמרות

שם. הקשה בתוספות הרא"ש (ד"ה לעולם), מדוע לא תירצו בגמרא שהסימנים הם לתחילת המשמרות, והסימן לתחילת המשמרה הראשונה נצרך ביום המעונן שאין הכוכבים נראים בו, שעל ידי זה לא יבואו לטעות ולקרוא קריאת שמע של ערבית מבעוד יום. ותירץ, שאין צריך סימן על תחילת הלילה, כיון שלא יבואו לטעות ולקרוא קריאת שמע מבעוד יום, שדרך העולם להמתין זמן רב לאחר תחילת הלילה עד שיצאו מידי ספקנ[נא].

ועוד תירץ, שמסתבר יותר לומר שרבי אליעזר בא ליתן סימן לסוף המשמרות, כמו ששנינו במשנתנו עד 'סוף' האשמורה הראשונה, ובא לפרש בברייתא את הסימן של סוף האשמורה שבמשנה.

האם ראוי לקונן ולהתפלל בתחילת המשמרה או בסופה

למאי נפקא מינה למיקרי קריאת שמע למאן דגני בבית אפל ולא ידע זמן קריאת שמע אימת כיון דאשה מספרת עם בעלה ותינוק יונק משדי אמו ליקום וליקרי. כתב הצל"ח (ד"ה למאי), שממה שלא אמרו בגמרא נפקא מינה למי שישן בבית אפל שידע אימתי הוא העת רצון[נב], משמע שאף לפי התירוץ השני שבגמרא שהסימנים הם לסוף המשמרות, מכל מקום העת רצון הוא רק בתחילתן ולא בסופן, וכן משמע מלשון הפסוק 'לראש אשמורות' שרק בתחילת המשמרות היא העת רצון, ולכן תירוץ הגמרא הוא רק לידע אימתי זמן קריאת שמע של שחרית[נג], אבל העת רצון שהוא בשעת חילוף המשמרות היינו בתחילת המשמרה.

אמנם בדברי השו"ע (סי' א ס"ג) מבואר שגם בסוף הלילה הוא עת רצון, והקשה הצל"ח, מנין לשו"ע כן, שהרי מדברי הגמרא לא משמע כך, וכמו שנתבאר[נד]. ותירץ הצל"ח, שלדעת השו"ע אף שבפסוק לא נזכר שסוף האשמורה השלישית הוא עת רצון, מכל מקום כמו שמצינו בפסוק שסוף האשמורה הראשונה והשניה הוא עת רצון, שהרי הם ראש אשמורה השניה והשלישית שהוזכרו בפסוק 'לראש אשמורות' שהן עת רצון, הוא הדין בסוף האשמורה השלישית. ומה שלא אמרו בגמרא נפקא מינה למי שישן בבית אפל שידע אימתי הוא העת רצון, היינו משום שהעת רצון הוא ברגע אחד שבזמן גמר האשמורה, והישן בבית אפל כיון שמשתהה בקימה ובלבישת בגדים, יעבור זמן העת רצון, ולא יועיל לו ידיעת זמן העת רצון, ולכן תירצה הגמרא שנפקא מינה שידע אימתי לקרוא קריאת שמע[נה].

ובפרישה (או"ח סי' א אות יב) כתב ליישב, שהנאמר בפסוק 'לראש אשמורות' אין הכוונה דווקא 'ראש', ש'ראש' וסוף ענין אחד הוא, וגם סוף המשמרה שייך לקרותו 'ראש'[נו].

האם מסוגייתנו מוכח שתחילת זמן קריאת שמע הוא מעלות השחר ולא מהנץ החמה

כיון דאשה מספרת עם בעלה ותינוק יונק משדי אמו ליקום וליקרי. מבואר בגמרא שסוף המשמרה השלישית הוא תחילת זמן קריאת שמע של שחרית. והקשו התוספות (ד"ה למאן), והרי סוף המשמרה השלישית הוא בעלות השחר, והרי שנינו לקמן (ט:) שלרבי אליעזר זמן קריאת שמע הוא משיכיר בין תכלת לכרתי, והוא אחר עלות השחר. ותירצו, שאין הכוונה שיקום ויקרא מיד כשאשה מספרת עם בעלה ותינוק יונק משדי אמו, אלא שעל ידי סימן זה ידע אימתי עלה עמוד השחר ויקום ויזמן עצמו לקריאת שמע, וכשיגמור לזמן עצמו יגיע הזמן משיכיר בין תכלת לכרתי ויוכל לקרוא קריאת שמע.

וממה שהקשו התוספות שבסוף המשמרה השלישית עדיין לא הגיע זמן קריאת שמע של שחרית, משמע שסוף המשמרה השלישית הוא בעלות השחר ולא בהנץ החמה. **ובמגן אברהם** (סי' נח סק"א) הוכיח מדבריהם שתחילת זמן קריאת שמע של שחרית, וכן סוף זמן קריאתה שהוא עד שלש שעות (להלן ט:), היינו מעלות השחר ולא מהנץ החמה[נז].

ובביאור הגר"א (או"ח סי' תנט אות ה) נחלק על המגן אברהם וסובר שמונים את השלוש שעות מהנץ החמה, וזמן קריאת שמע הוא עד שלש שעות לאחר הנץ החמה[נח].

טעם שינוי הלשון בסימן של משמרה שלישית בין הברייתא לבין תירוץ הגמרא

שם. הצל"ח (ד"ה כיון) דקדק, שרבי אליעזר הקדים בברייתא שתינוק יונק משדי אמו ואחר כך אמר שאשה מספרת עם בעלה, ומדוע בתירוץ הגמרא נשתנה הסדר והקדימה הגמרא אשה לתינוק[נט]. ועוד דקדק, מדוע אמר רבי אליעזר 'ואשה מספרת עם בעלה', ולא 'האיש מספר עם אשתו'[ס]. וכתב לבאר, שבודאי תחילת היקיצה מהשינה היא ממה שהתינוק רעב ומתחיל לינוק משדי אמו, ועל ידי זה האשה מתעוררת מהשינה שמרגשת בינקת התינוק משדיה, ומתחלת לספר עם הבעל שהוא עמה במטה, ולכן הקדים רבי אליעזר בגוף הסימן את התינוק, וכן נקט שהאשה מספרת.

אבל בתירוץ הגמרא שסימן זה אמור למי שהוא ישן בבית אפל, הרי בודאי אינו מקיץ משנתו על ידי יניקת התינוק הנעשה בבתים הסמוכים, שאף שיש קצת קול ביניקתו כדרך התינוק בשעת היניקה בגמיאתו החלב, אמנם אינו קול חזק שישמע עד לבית האפל, שאי אפשר שאדם הישן ישמע קול זה, ולכן אדם זה אינו מתעורר אלא על ידי הסיפור שמספרת האשה עם בעלה, שאז הוא מתעורר משנתו. ובודאי התינוק יונק והולך איזה זמן, ולכן כשאדם זה מתעורר משנתו על ידי הסיפור של האשה עם בעלה, כיון שכבר נתעורר יכול הוא שוב להרגיש בשמיעתו גם את תנועת התינוק בינקתו ולעמוד ולקרוא קריאת שמע, ולכן הקדים התרצן את האשה לתינוק[סא].

מט. **עיין** עוד מה שכתבו בזה במור וקציעה (סי' א) ובארצות החיים (ארץ יהודה סוף סק"ג) ובפרשת דרכים (דרך עה"ג דרוש כג) וביערות דבש (דרוש טו ד"ה אמנם להבין). נ. **בבכור** שור (ד"ה ואב"א) כתב מקור למה שפסק הטור כהלשון השני שבגמרא, מהמעשה המובא בהמשך דברי הגמרא בסמוך. וראה בארצות החיים (המאיר לארץ, סי' א ס"ק כג) שדחה דבריו, והובאו דבריהם להלן בסמוך בדברי הגמרא 'אלא בכל יום ויום שלש פעמים' בהערה. וראה עוד באוצר המלך (לרבי צדוק הכהן, דעות פ"ה ה"ד) שדחה את דברי הבכור שור. וכתב לבאר דעת הטור בהקדם מה שיש להקשות על מה שנקט הטור בפשיטות כהתירוץ השני שבגמרא, שבסוף כל משמר הוא העת רצון, וקשה שהרי לדעת הריב"א שבתוספות בשבת (מג: ד"ה והיינו) בכל מקום בש"ס שנאמרו שתי לשונות ליישב את קושיית הגמרא, הלשון השני טפל ללשון ראשון, ואם כן ראוי לפסוק בסוגייתנו כהלשון הראשון, שהעת רצון הוא בסוף משמרה ראשונה ותחילת משמרה שלישית ואמצעית של השניה [וציין לדברי אבן השוהם (סי' כג)]. וכתב ליישב, שלעולם לשון אחרון טפל ללשון הראשון, ודברי הגמרא בסוגייתנו נאמרו בשיטת רבי אליעזר, ומצינו בנדרים (כ:) שהוא אוסר לבעול בסוף הלילה, כדי שלא יתן עיניו באשה אחרת, והיינו ודאי אף קודם סוף משמורה שלישית שכבר הנשים מצויות בשוק [שבסוף משמרה שלישית הוא יום ממש]. ואם כן הלשון הראשון עיקר, שלא כהלשון השני, שהרי לרבי אליעזר הזמן שהתינוק יונק ואשה מספרת עם בעלה הוא קודם הרבה לסוף אשמורה שלישית, ולכן העיקר כלשון שני, שהסימן שהאשה מספרת וכו' היינו על תחילת משמורה שלישית, וזהו רק לשיטת רבי אליעזר שאשה מצויה בשוק קודם היום. אמנם לפי מה שהלכה כרבי שמעון בן יוחאי (להלן ח:) שרק בעלות השחר יש בני אדם הקמים בשעה זו, אבל לא קודם לזמן זה, יש לפסוק כהתירוץ השני שבגמרא, שהרי הזמן שתינוק יונק ואשה מספרת היינו בסוף משמרה שלישית, והוא כשמתחיל אור היום ואז הוא העת רצון להתפלל, ולכך פסק כן הטור. נא. **וראה** בבית משה חיים (ד"ה ואני) מה שהקשה על תירוץ התוספות הרא"ש, ועל התירוץ השני שמובא בסמוך. נב. **לעיל** בסמוך בענין 'כוונת הגמרא לברר לאיזה צורך ניתנו הסימנים' בהערה הובא שבפני יהושע (ד"ה מאי) הקשה כן, ועיין שם מה שהאריך בזה. נג. **ומה** שמנו את סוף שתי האשמורות הראשונות, כדי לידע אימתי תחילת האשמורה השניה והשלישית, שהם עת רצון. נד. **וראה** בזה בפני יהושע (שם), והובאו דבריו בהערה לעיל בסמוך. נה. **ועיין** שם שהוסיף להקשות מדוע הגמרא נקטה אופן זה שהוא ישן בבית אפל, ולא אמרו נפקא מינה לאדם השוהה בבית אפל, שאינו מחוסר קימה ולבישה, שידע אימתי הוא העת רצון שבסוף הלילה. וביאר, שאף שענין מה שהקב"ה שואג הוא גם בסוף המשמרות, מכל מקום עיקר העת רצון הוא בתחילת המשמרות. וראה עוד בבן יהוידע (ד"ה למקרי) בטעם שנקטה הגמרא שהוא 'ישן' בבית אפל. נו. **המהרש"א** (ח"א ד"ה דאיכא) כתב, שמה שאמר הכתוב 'ראש אשמורות', הוא בשני משמרות אחרונות שתחילתן הוא סוף המשמרה הקודמת להן. נז. **ועיי"ש** עוד שכתב להוכיח כן מהמבואר להלן (ע"ב) ששש שעות מחצות הלילה עד סוף הלילה, בצירוף שתי שעות ביום, הם שמונה שעות, שהם שתי משמרות. וראה בזה בילקוט ביאורים (שם בענין 'האם מסוגייתנו מוכח שהשלש שעות של זמן קריאת שמע הן מעלות השחר'). במחצית השקל (סי' נח סק"א) ביאר שכוונת המג"א היא, לענין מה שהביא המג"א (סי' רלג סק"ג) מחלוקת הלבוש (סי' רלג ס"א) עם המעדני יום טוב (פ"א סי' י אות ט, לדרי חמודות פ"ד אות יז, כה) מאיזה זמן נחשב היום, האם מעלות השחר עד צאת הכוכבים, או מהנץ החמה עד שקיעת החמה [ובודאי אין כוונת המג"א להוכיח שמחשבים את אותן ג' שעות מעלות השחר ולא מהנץ החמה, וליישב בזה קושיית התוספות, שכוונת רבי אליעזר היא ליתן סימן לסוף משמרה שלישית לידע זמן עלות השחר, וע"י זה ידע אימתי סוף זמן קריאת שמע, זה אינו, שאין זה מדרך המג"א לחלוק על התוספות בלי הכרח ולהוליד מזה דבר חדש. ועוד, שמלשון הגמרא משמע שנתן סימן לתחילת זמן הקריאה], וכוונת המג"א היא שמלשון התוספות בתירוצם מוכח שסוף משמרה שלישית הוא בעלות השחר, ולפי זה יש להוכיח מדברי הגמרא לגבי דוד (להלן ע"ב), שהג' שעות הם מעלות השחר. ועיי"ש שביאר בהרחבה את הראיה מלקמן (ע"ב). וראה עוד בזה בתשובה מאהבה (שו"ת, סי' כה) [ובעיקר הוכחות המגן אברהם מסוגייתנו, ראה מנחת כהן (מאמר ב פ"ז, פ"ט)]. נח. **ולפי** זה תירץ את קושיית התוספות, מדוע בגמר האשמורה האחרונה מותר לקרוא קריאת שמע, מפני שגמר האשמורה הוא בהנץ החמה. ומדברי הגר"א מבואר ששיטת התוספות היא כשיטת המגן אברהם, אלא שהגר"א אינו פוסק כתוספות. אבל מדברי הראש יוסף (ד"ה למאן) והחזון איש (או"ח סי' יג סק"א ד"ה והמ"א) מבואר שאין להוכיח מהתוספות כשיטת המגן אברהם. נט. **ראה** בזה במגיד תעלומה (ד"ה נפקא). ס. **בחדש** האביב (פלפו, ד"ה תנוק) ביאר שמשום שהנשים דברניות, לכך שנינו שהאשה מספרת. סא. **וכתב**, שאמנם לפעמים גם קודם זמן הזה מזדמן שהאשה או הבעל מקיצים משנתם במקרה ומספרים זה עם זה, אבל אין הדבר מצוי שיזדמנו שני הסימנים יחדיו, שהאשה מספרת וגם התינוק יונק אלא בסוף משמר שלישי.

מקור לפסק השולחן ערוך שהלילה שלש משמרות

אמר רב יצחק בר שמואל משמיה דרב ג' משמרות הוי הלילה. כתב בחסדי דוד (על התוספתא, פ"א ה"ג), שמדברי רב יצחק יש להביא מקור לפסק השו"ע (סי' א ס"ב) שהלילה שלש משמרות, אף שלהלן (ע"ב) נחלקו בזה רבי ורבי נתן, שלדעת רבי הלילה ארבע משמרות, והלכה כרבי מחבירו (ב"ב קכד:), ואם כן לכאורה היה ראוי לפסוק כדבריו שהלילה ארבע משמרות, מכל מקום כיון שהאמוראים שבסוגייתנו אמרו שהלילה ג' משמרות, משמע שההלכה כרבי נתן שהלילה שלש משמרות[סב].

גירסא נוספת בגמרא שהקב"ה מצטער על שהחריב את ביתו

אוי לבנים שבעונותיהם החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים לבין אומות העולם[סג]. בשיטה מקובצת (ד"ה ואומר) גרס 'אוי שהחרבתי'. ופירש שאוי להם לרשעים, שבעונותיהם שרפתי את היכלי, והגליתי את 'בני', דהיינו אפילו את הכשרים שבהם, לבין אומות העולם[סד]. **ובפירוש רבינו חננאל** (ד"ה עד) פירש כן, שאפילו הכשרים שבהם כגון דניאל חנניה מישאל ועזריה וכיוצא בהן, גלו לבין הגויים על ידי הרשעים.

ביאור ענין החרבת הבית ושריפת ההיכל

החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים לבין אומות העולם. **בראש יוסף** (ד"ה החרבתי) ביאר, שחורבן נאמר על בית שלם שאין בו כליה כמו ספסל וכדומה, ושריפה הוא כשנאבד לגמרי, וכמו כן היה בתחילה שנסתלקה השכינה מהבית המקדש ומישראל, ואחר כך נשרף בית המקדש, שכילה ה' חמתו על עצים ואבנים.

ובחדושי גאונים (על עין יעקב, ד"ה אוי) ביאר[סה], ש'ביתי' היינו בית המקדש של מעלה, ו'היכלי' היינו בית המקדש של מטה, שתלויים הם זה בזה[סו].

דרכו של רבי יוסי היתה שלא לצאת לדרך קודם שהתפלל

פעם אחת הייתי מהלך בדרך. **בעיון יעקב** (ד"ה פעם) ביאר שנקט לשון זה להשמיענו שדרכו היתה לישב באהל של תורה ולא לצאת ולבא בחוץ קודם שהתפלל, אלא שפעם אחת אירע שהיה מוכרח להלך בדרך מצוה קודם שהתפלל[סז].

האם 'ושמר לי' הוא מלשון המתנה או מלשון שמירה

ושמר לי על הפתח. פירש רש"י (ד"ה ושמר), שהמתין לו על הפתח, כמו שמצינו בסנהדרין (סג:) שלא יאמר אדם לחבירו שמור לי בצד עבודה זרה פלוני, וכן בבבא קמא (נ:) שמרה עומדת על פתח חצרה[סח], וכן בפסוק (בראשית לז יא) 'ואביו שמר את הדבר', וכן בפסוק (ישעיה כו ב) 'שומר אמונים'[סט], שכולם לשון המתנה הם[ע].

ובחפץ ה' (ד"ה נא) **ובשפת אמת** (ד"ה תניא) פירשו, שהכוונה היא מלשון שמירה, ששמר עליו מפני חשש מפולת וחשד ומזיקים, כמבואר בגמרא להלן בסמוך שלכך אין נכנסים לחורבה, והוצרך רבי יוסי שמירה[עא].

מסוגייתנו יש ללמוד שתלמיד צריך להשיב לרבו 'שלום עליך רבי ומורי'

אמר לי שלום עליך רבי ואמרתי לו שלום עליך רבי ומורי[עב]. כתב הרמב"ם (תלמוד תורה פ"ה ה"ה), שלא יתן שלום לרבו כדרך שנותנים הרעים [-הידידים] ומחזירים זה לזה, אלא שוחה לפניו ואומר לו ביראה וכבוד שלום עליך רבי, ואם נתן לו רבו שלום יחזיר לו שלום עליך רבי ומורי. וכתב **רבי עקיבא איגר** (בשו"ע יו"ד סי' רמב סט"ז), שמקור דברי הרמב"ם הוא מסוגייתנו, שרבי יוסי השיב לאליהו הנביא שלום עליך רבי ומורי[עג].

מהי 'תפילה קצרה' שבסוגייתנו

היה לך להתפלל תפלה קצרה. **רש"י** (ד"ה תפלה) פירש שהכוונה לברכת 'הביננו', כמבואר לקמן (כט.). **וביאר המאירי** (להלן יא. ד"ה אמר) שאף על פי שאינה קצרה כל כך, מכל מקום לגבי תפילת שמונה עשרה, קצרה היא.

והתוספות (ד"ה היה) דקדקו, שמהגמרא לקמן (ל.) משמע ש'תפלה קצרה' אינה 'הביננו', שמבואר בגמרא (שם) שיש חילוקי דינים ביניהם. ולכך פירשו שהיא תפילה אחרת שאומרים 'צרכי עמך מרובים' וכו'. אמנם כתבו שגם על פירוש זה קשה שהרי מבואר לקמן (שם) שאין לומר תפלת 'צרכי עמך' אלא במקום סכנת ליסטים, ורבי יוסי לא היה במקום סכנה, שכן מוכח ממה שהשיב לאליהו שנכנס לחורבה משום שחשש שמא יפסיקוהו עוברי דרכים, ולא השיבו שחשש שמא יהרגוהו לסטים.

וחזרו התוספות לבאר כפירוש רש"י, שתפילה קצרה היינו הביננו. וכתבו שמה שמבואר לקמן (כט.) שאביי היה מקלל את המתפלל הביננו, היינו דווקא כשהוא בעיר, אבל בשדה מותר[עד]. **ובתוספות הרא"ש** (ד"ה היה) כתב כעין זה, שאביי מודה שההולך בדרך מתפלל הביננו[עה]. וכתב **השפת אמת** (בתוס' שם), שלפירוש התוספות שמתפלל 'הביננו' בדרך, צריך לומר שדין זה מדובר דווקא באופן שיוכל לכוין דעתו כראוי, שאם לא כן לא יתפלל הביננו, שהרי גם בהביננו צריך לברך שלש ברכות ראשונות ושלש ברכות אחרונות, ועיקר הכוונה היא בברכת אבות, ואם אינו יכול לכוין באבות אל יתפלל[עו], ולכך מוכרח לומר שמדובר כשיכול לכוין דעתו אפילו שהוא בדרך.

והמאירי (ד"ה תפלה) כתב לפרש באופן נוסף, שהתפילה קצרה שבסוגייתנו היינו תחילת הברכות וסיומן.

תפילה קצרה היינו הביננו משום שהיה במקום סכנה

שם. **באור לו בציון** (בתוס' שם) כתב להוכיח שהתפילה קצרה אינה הביננו, ממה שאמר רבי יוסי שנכנס לחורבה משום שנתיירא שמא יפסיקוהו עוברי דרכים, ועל זה השיבו אליהו הנביא שהיה לו להתפלל תפלה קצרה, ואם הכוונה להביננו הרי צריך להתפלל בה שלוש ברכות ראשונות ושלוש אחרונות, ואם כן עדיין יש לחשוש שמא יפסיקוהו כשיתפלל תפליה זו. ולכך צריך לפרש שאינה הביננו, אלא 'צורכי עמך' וכו', שהוא רק ברכה אחת קצרה, שבזה אין לחוש שמא יפסיקוהו מתפילתו.

ומה שהקשו **התוספות** על פירוש זה, שאין מתפללים כן אלא במקום סכנה, והוכיחו התוספות שלא היה כאן מקום סכנה, יש ליישב, שמה שאמר רבי יוסי 'עוברי דרכים' היינו לסטים, אלא נקט לשון נקיה, וממילא היה לו להתפלל תפלה קצרה כיון שהיה מקום סכנה.

כיצד למד רבי יוסי שלשה דברים מאליהו הנביא והלא תורה לא בשמים היא

באותה שעה למדתי ממנו שלשה דברים. הקשה **המהר"ץ חיות** (ד"ה באותה), איך למד רבי יוסי דינים מאליהו הנביא, והלא תורה לא בשמים היא, כמבואר בשבת (קח.) [וברש"י שם (ד"ה מאי)] שאיסור והיתר אינם תלויים באליהו הנביא משום שתורה לא בשמים היא. ותירץ, שדווקא דינים מצד הנבואה אין ללמוד ממנו, אבל אם אליהו הנביא אומר דבר שיש בו טעם, וכפי ששמע מחכמים אחרים, למדים ממנו[עז].

ובחתם סופר (שו"ת, ח"ו סי' נח ד"ה אבל) כתב, שגוף אליהו הנביא לא עלה מעולם למעלה, אך נפרדה נשמתו מגופו, ונשמתו עלתה למעלה ומשמשת בין מלאכי השרת, וגופו נזדכך ושורה בגן עדן התחתון בעולם הזה. וביום שיגאלו ישראל תתלבש נשמתו בגופו, וכשמתגלה בעולם הזה מלובש בגופו הרי הוא כשאר חכמי ישראל, ויכולים ללמוד ממנו הלכות, ועל זה אמרו 'תשבי יתרץ קושיות ואיבעיות', אך כשמתגלה בנשמתו כמו שמתגלה בברית מילה, הרי הוא מלאך וכשמגלה דינים אין לקבוע הלכה כמותו, משום שתורה לא בשמים היא[עח].

סב. **וכן** כתב בארצות החיים (המאיר לארץ, סי' א ס"ק כג), ועיי"ש מה שכתב עוד בזה. סג. **וראה** בחידושי רבינו אליהו גוטמאכר (ד"ה אמר) מנין לרב יצחק שהקב"ה שואג כן. סד. **כוונתו** לפרש הלשון 'אוי' שמשמע לשון קשה, והרי לגירסתו 'אוי שהחרבתי' לא שייך לומר כן ח"ו כלפי מעלה, ולכך מפרש שלשון זה עולה על הרשעים. ובתוספות הרא"ש (ד"ה אוי) גרס 'או שהחרבתי', וכתב שיש שאין גורסים כן. ועוד כתב, שכוונת 'אוי' היא, שהרבה יש להתאונן ולהצטער על זה. ועוד כתב לפרש, אוי למחריבי בית המקדש שגרמו לי זאת. ועיין בב"ח (או"ח סי' ו ד"ה אוי) שהביא מהמהרש"ל שפירושו דאגה וצער יש להם לבנים על שגלו וכו', וכן יש לו לאב כביכול צער על שככה מקלסים אותו וריחקם וכו'. והוא כפירוש הראשון שהבאנו מהתוספות הרא"ש. סה. **וכן** ביאר בהגהות רי"א חבר (ד"ה אמר). וראה עוד בזה בשפתי חכמים (ד"ה החרבתי) ובחידושי רבינו אליהו גוטמאכר (ד"ה אמר). סו. **עיי"ש** שביאר ענין זה בהרחבה. ובאמרי נועם (להגר"א, ד"ה שבעוונותיהם) ביאר ש'ביתי' היינו הר הבית שרק נחרב, וכותל מערבי לא יכלו להחריבו, ו'היכלי' הוא ההיכל שנשרף כולו. וראה עוד בזה במעון הברכות (ד"ה ועל כל) ובבן יהוידע (ד"ה ואומרת) ועין אליהו (ד"ה אמר) ובפרשת מרדכי (ד"ה החרבתי). סז. **וראה** עוד בביאור לשון הברייתא, בבן יהוידע (ד"ה פעם). סח. **בשפתי** חכמים (ברש"י שם) ביאר שהקדים רש"י להביא ראיה מהגמרא ואח"כ הביא ראיה מפסוקים, שהגמרא הוא לשון חכמים כמו בברייתא. סט. **ראה** בהגהות מהר"ץ חיות (בתוס' שם) מה שהעיר על דברי רש"י. ע. **ובחפץ** ה' (ד"ה נא) כתב שלפי זה צריך לומר שהקדים אליהו לבוא, והבחין רבי יוסי תוך כדי תפילתו, בביאת אליהו, שאם לא כן מנין ידע שהמתין לו. ועיי"ש שהקשה על פירוש רש"י. וכתב לבאר מדוע לא פירש רש"י מלשון שמירה כפשטות משמעות לשון 'ושמר', שכיון שהיתה השכינה שם, לא הוצרך לשמירה על ידי אליהו. עא. **ובחפץ** ה' הוכיח כן מכפל הלשון 'ושמר לי על הפתח והמתין לי', שמשמע שמלבד ההמתנה גם שמר עליו. ועיין שם מה שהוכיח עוד לפירושו. ובגמרא לפנינו נמחקו התיבות 'והמתין לי', ולפי גירסא זו אין להוכיח כפירוש החפץ ה'. ועיין בהגהות וציונים. ובאמרי נועם (להגר"א, ד"ה ושמר) ביאר ש'המתין' היינו ששהה מלדבר עמו. וראה עוד בזה בבן יהוידע (ד"ה נכס) ובהכותב (על עין יעקב, ד"ה תניא). ועיי"ש בהכותב שהאריך לבאר ענין מעשה זה [וראה בתולדות יעקב יוסף (פר' שלח ד"ה והספיקות) שעמד בכפל הלשון, ועיי"ש שהאריך לדקדק בלשון המעשה המובא בגמרא, וביאר בדרך רמז]. עב. **ראה** בעיון יעקב (ד"ה אמר) ובעץ יוסף (ד"ה אמר) ובן יהוידע (ד"ה א"ל) הטעם שלא הקדים רבי יוסי לומר שלום. וראה מגדים חדשים (ד"ה אמר) שהאריך לבאר האם 'אמר' היינו נתינת שלום ביד. עג. **הט"ז** (שם סק"ה) מפרש הטעם, שכל שמשיב שלום דרכו להוסיף קצת. עד. **וראה** בתוספות מה שכתבו לבאר בדברי הגמרא לקמן, ועיין מהרש"א שביאר דבריהם. עה. **ובסמ"ג** (עשין יט) ובהגהות מיימוניות (תפלה פ"ב ה"ב) כתבו שכשהוא אנוס, רשאי להתפלל הביננו. ובכסף משנה (תפלה פ"ב ה"ב) כתב בשם ה"ר מנוח, שכשהוא טרוד רשאי להתפלל הביננו. עו. **ראה** בתוספות (לקמן לד: ד"ה יכוין). עז. **וכן** משמע בעירובין (מג.) שאפשר ללמוד מאליהו הנביא, והיינו באופן שאינו מצד הנבואה וכמו שנתבאר. וראה עוד בזה במגדים חדשים (עירובין מג. ד"ה הני). עח. **וראה** עוד בענין זה בהרחבה בקול מבשר (כפות תמרים, עמ' שסג).

בדברי הרמב"ם שנקט את איסור הכניסה לחורבה לענין שלא יתפלל בה

למדתי שאין נכנסין לחורבה. הרמב"ם (תפלה פ"ה ה"ו) כתב, שאין מתפללים בחורבה. וכתב **הכסף משנה**, שמקור דינו של הרמב"ם הוא מדברי הברייתא שרבי יוסי למד מאליהו הנביא שאין נכנסים לחורבה. ואף שבגמרא משמע שא[illegible]ם לחורבה כלל, אף כשלא נכנס להתפלל[עט], מכל מקום כתב הרמב"ם שאסור להתפלל בחורבה, כיון שאליהו הנביא אמר את איסור הכניסה לחורבה לענין איסור תפילה.

ובלחם משנה (שם) כתב ליישב, שהרמב"ם כתבה לגבי תפילה להשמיענו שאף שהוא בדרך וחושש שמא יפסיקוהו עוברי דרכים, מכל מקום לא יכנס לחורבה להתפלל. **והצל"ח** (ד"ה מפני) תמה, שאם יש בזה חידוש דין זה, למה לא הזכיר רבי יוסי בדבריו כן, שהיה לו לומר 'ולמדתי ממנו שאין נכנסים לחורבה אפילו להתפלל'[פ].

ובשפת אמת (ד"ה תניא) כתב לבאר[פא], שהיה מקום לומר שבחורבה שאסור להיכנס בה מפני המזיקים, מותר להתפלל בה, משום ששלוחי מצוה אינם ניזוקים, ואפשר שלכן נכנס רבי יוסי לחורבה אף שידע שאין נכנסים לתוכה, משום שהיתה חורבה חדשה העומדת בשדה ולא היה בה אלא החשש משום מזיקים, וסבור היה שנכנסים שם להתפלל, ששלוחי מצוה אינם ניזוקים, וזה חידש לו אליהו הנביא שאפילו בחורבה כזו אין נכנסים אפילו להתפלל, ומדויק הלשון 'מפני מה נכנסת לחורבה זו' שאפילו לחורבה זו שהיא חדשה ובשדה, אין להיכנס, ולכן כתב הרמב"ם שאין מתפללים בחורבה, להשמיענו שאין נכנסים אפילו להתפלל.

הטעם שלא חשש רבי יוסי שלא להכנס לחורבה

שם. בפני יהושע (ד"ה נלותו) ביאר, שרבי יוסי היה יודע מסברא שאין נכנסים לחורבה רעועה מפני המפולת, אלא שהיתה חורבה חדשה שאין לחשוש בה למפולת, אמנם הוא ידע גם את הדין שכשיש לחשוש לחשד, אין להכנס בו שלא לצורך, שאם לא היה יודע דין זה למה הוצרך לומר שהיה מתיירא שמא יפסיקוהו עוברי דרכים, והרי גם בלא זה החשש אסור לכתחילה להתפלל בשדה שהוא מקום פרוץ אלא בבית משום צניעות (לקמן לד:), אלא שלפי שהיה יודע שאין ליכנס אפילו בחורבה חדשה מפני חשד אשה, ומלשון הברייתא 'מחורבות ירושלים' מבואר שהיתה החורבה 'סמוך לישוב', ואם כן שייך חשד. ולכך לולא הטעם שחשש שיפסיקוהו עוברי דרכים, היה מתפלל בשדה אף שהמקום פרוץ, שהוא נחשב כבדיעבד, אבל משום הטעם שחשש שיפסיקוהו עוברי דרכים והיה מתבטל תפלתו לגמרי, לכך לא היה חושש לחשד.

והשיבו אליהו שאף שהיה נגרם לו ביטול תפלה, מכל מקום אסור ליכנס לחורבה מפני המזיקים, שהוא מקום סכנה, ולכך היה לו להתפלל תפלה קצרה[פב].

הטעם שמה שהמתפלל בדרך מתפלל תפילה קצרה נחשב לשני דינים שונים

ולמדתי שמתפללין בדרך ולמדתי שהמתפלל בדרך מתפלל תפלה קצרה.

הקשה **בחפץ ה'** (ד"ה נלותה), שלכאורה שני הדברים הם דבר אחד, שרבי יוסי לא היה יודע שמותר להתפלל בדרך, ולמד מאליהו הנביא שמותר להתפלל בדרך תפילה קצרה, ומדוע אמר רבי יוסי שלמד מאליהו הנביא שלשה דברים.

ותירץ, שהיה מקום לומר שאין על האדם חיוב להתפלל בדרך, אלא שהרוצה להתפלל בדרך יתפלל בדרך תפילה קצרה, ומדברי אליהו הנביא למד שיש חיוב על האדם להתפלל בדרך. ולמד עוד ממנו, שהמתפלל בדרך יתפלל תפילה קצרה. והיינו ממה שאליהו הנביא השיבו 'היה לך להתפלל בדרך', והלא אליהו הנביא היה יודע שיש לחשוש שיפסיקוהו עוברי דרכים, ומדוע לא אמר לו מיד 'היה לך להתפלל תפילה קצרה'. אלא בשביל שלא ישתמע מדבריו שרק מי שרוצה להתפלל בדרך יתפלל תפילה קצרה אבל אין חיוב להתפלל בדרך, לכן אמר אליהו היה לך להתפלל בדרך, שגם בדרך יש חיוב תפילה.

ועוד פירש, שאם אליהו הנביא היה אומר 'היה לך להתפלל תפילה קצרה', היה משמע מדבריו שאין יוצא בה ידי חובת התפילה, אלא שמתפלל תפילה קצרה כיון שאין מחויב להתפלל בדרך. ולכן אמר לו אליהו היה לך להתפלל בדרך ולא הזכיר תפילה קצרה, לומר לו שהוא חיוב להתפלל. ואם כן משמע מדברי אליהו שני דברים: א. שיש חיוב להתפלל בדרך. ב. שהמתפלל בדרך יתפלל תפילה קצרה.

ענין 'בת קול' והטעם שאינו נקרא בן קול

שמעתי בת קול. כתבו **התוספות** (סנהדרין יא. ד"ה בת), יש אומרים שלא היו שומעים קול היוצא מן השמים, אלא מתוך אותו קול יוצא קול אחר, כמו פעמים שאדם מכה בכח ושומע קול אחר היוצא ממנו למרחוק, ואותו קול היו שומעים, לכך קורים אותו בת קול.

ובתוספות יו"ט (יבמות פט"ז מ"ו) ביאר, שהבת קול שנזכר בגמרא הוא קול שנשתמשו בו לאחר שפסקה הנבואה, והוא קול מחודש לשעתו מהבורא יתברך להודיע סודו ליראיו, ואותו קול קראוהו בת קול. והטעם שנקרא בת קול לפי שאינו קול לו ולא קול אליו כמו שנאמר (במדבר ז פט) 'וישמע את הקול מדבר אליו' שזהו נבואה ממש, שקול זה שאנו מדברים בו הוא דוגמתו במדרגה למטה ממנו, ולכך קראוהו בת קול - שהיא הבת לאביה, ומפני חלישות כוחה לא קראוהו 'בן קול' אלא 'בת קול'[פג].

ובחמרא וחיי (חמר חיור עתיק, שיטה למסכת סנהדרין יא. ד"ה בת) כתב בשם **הרא"ש**, ש'בת קול' פירושו קול הניתן במידה וקצב, ובת מלשון מידה, כמו שמצינו (יחזקאל מה י) 'ואיפת צדק ובת צדק', שרק מי שהוא ראוי לכך, שומע את הבת קול[פד].

ורש"י בסוטה (לג. ד"ה שאני בת קול) כתב, שבת קול היא מידה אחת ממידות השמים, העשויה להשמיע לבני אדם, ומשתלחת פעמים לזה ופעמים לזה, לכל אחד בלשון שהוא מדבר[פה].

ומבואר ביומא (ט:) שמדרגת הבת קול נמוכה מרוח הקודש, ואף משנסתלקה רוח הקודש מישראל היו משתמשים בבת קול[פו].

הטעם שאמר ששמע בת קול שמנהמת כיונה ולא מה שהקב"ה שואג כארי

שמעתי בת קול שמנהמת כיונה ואומרת אוי לבנים שבעונותיהם החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים לבין האומות[פז].

כתב **המהרש"א** (ח"א ד"ה ואומר), שאף שרבי אליעזר אמר שהקדוש ברוך הוא שואג כארי, מכל מקום רבי יוסי שמע בת קול שמנהמת כיונה, משום שמבואר ביומא (ט:) שמשמתו חגי זכריה ומלאכי נסתלקה רוח הקודש והיו משתמשים בבת קול, ולכן לא שמע את עיקר השאגה שהיא כארי, ורק שמע את הבת קול שהיא מנהמת כיונה.

ובחדש האביב (פלפו, ד"ה שמעתי) כתב ליישב, שפעמים שהקב"ה שואג כארי, ופעמים שבת קול מנהמת כיונה.

והצל"ח (להלן ע"ב ד"ה תנו) כתב, שמה ששמע שהבת קול מנהמת כיונה הוא, מפני שאין שומעים את השאגה של הקדוש ברוך הוא, אלא מהשאגה יוצא קול אחר שהיא ה'בת קול' והיא נשמעת לבני אדם[פח].

האם גם ביום הבת קול מנהמת כיונה שלש פעמים מלבד מה שמנהמת בלילה

אלא בכל יום ויום שלש פעמים אומרת כך. ביהודה יעלה (שו"ת, סי' ח) **ובשפת אמת** (ד"ה בכל) כתבו, שגם ביום מנהמת הבת קול שלש פעמים, חוץ ממה שמנהמת בלילה שלש פעמים, כמו שמשמע מדברי הגמרא בכל 'יום ויום' שמשמע שהוא ביום[פט].

אבל מדברי **הבכור שור** (ד"ה ולכ"א) מבואר שמה שאמרו 'בכל יום ויום' הם אותם השלש משמרות של הלילה, ולפי זה כתב שרבי יוסי נכנס להתפלל בחורבה תפלת שחרית שהוא סוף האשמורה השלישית, שאין נראה לומר שמעשה זה היה בתפלת ערבית, שהרי לא היה ממתין שם עד שליש הלילה, שהוא הזמן שהבת קול מנהמת כיונה[צ].

ביאור שני הענינים שהקב"ה מצטער עליהם כשישראל בגלות

ולא זו בלבד אלא בשעה שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין יהא שמיה הגדול מבורך הקדוש ברוך הוא מנענע ראשו ואומר אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך מה לו לאב שהגלה את

עט. **וכן** פסק הרמב"ם (רוצח ושמירת הנפש פי"ב ה"ו) שאין להיכנס לחורבה, ומשמע שאסור אף שלא בשעת התפילה. פ. **ועיין** שם שכתב ליישב שהרמב"ם למד דינו מהברייתא והגמרא להלן בסמוך. וראה עוד בגפי אש (פ"א מ"א ד"ה הרמב"ם) שהקשה על דברי הלחם משנה. פא. **ראה** צל"ח (ד"ה ולישב) שביאר בהרחבה כעין סברת השפת אמת. וראה עוד בזה בפירוש הרי"ף (ד"ה מפני). פב. **וראה** בבית משה חיים (ד"ה תניא) שדן בדברי הפני יהושע. פג. **ועיין** שם שהביא סמך לדבריו מדברי חז"ל שענין תשות כח נזכר בלשון נקבה. ועיין שו"ת הרי"ף (סי' א) שנשאל למה לא נקרא 'בן קול', והשיב שלא שמענו טעם, אלא פעמים אומרים בלשון זכר ופעמים בלשון נקבה. וראה עוד בזה בשדי חמד (ח"א מערכת הב' אות סה, ח"ז מערכת הב' סי' כה). פד. **וראה** בזה בהגהות מהר"ץ חיות (סנהדרין יא. בתוס' שם) ובברכת אהרן (אות ה). וראה עוד בטעם שקראוהו 'בת קול' בעין אליהו (ד"ה בת). פה. **ועיין** עירובין (נד:) לגבי רבי פרידא, וברש"י שם (ד"ה נפק), ורש"י בתענית (כא: ד"ה שלמא). פו. **וראה** עוד בענין בת קול במורה נבוכים (ח"ב פמ"ב), כוזרי (מאמר ג פי"א, פמ"א, פע"ג), רמב"ן (שמות כח ל), מחזור ויטרי (עמ' 556) ומהר"ץ חיות (שו"ת, ח"ב סי' ו). פז. **ראה** מגיד תעלומה (ד"ה שמנהמת, ד"ה ועו"ל), שביאר בכמה דרכים הטעם שהמשילו את הבת קול כיונה. פח. **וכמו** שנתבאר לעיל בסמוך 'ענין בת קול והטעם שאינו נקרא בן קול'. ועיין שפת אמת (ד"ה בכל) ובן יהוידע (ד"ה שמעתי) מה שכתבו בזה. פט. **וכן** כתב בבן יהוידע (ד"ה שמעתי) [ולכאורה הדבר תלוי בעיקר ענין המשמרות, שלפירוש רש"י (ד"ה אי) שהוא משום שירת המלאכים, הרי אין המלאכים אומרים שירה ביום (חגיגה יב:)]. ובעיון יעקב (ד"ה בכל) פירש, שהוא כנגד השלוש תפילות שאנו מתפללים בכל יום [ויש להעיר שהרי תפילת ערבית היא בלילה]. צ. **וכתב**, שזהו מקורו של הטור (או"ח סי' א) שפסק כהתירוץ השני שבגמרא שהסימנים שבברייתא הם לסוף המשמרות, שכך מוכח מהמעשה לגבי רבי יוסי, שהרי לפי התירוץ הראשון שהסימנים הם לסוף משמרה ראשונה ותחילת האחרונה ואמצעית של השניה, אם כן צריך לומר שרבי יוסי התפלל בה ערבית, והרי יש לתמוה מדוע המתין מלהתפלל עד סוף האשמורה השלישית. ולכך צריך לומר שהעיקר כהתירוץ השני שבגמרא. ובארצות החיים (המאיר לארץ, סי' א ס"ק כג) דחה ראייתו, לפי מה שמוכח מהתוספתא והירושלמי שיש משמרות גם ביום, ואם כן יש לומר שנכנס בשעת חילוף המשמרות שביום. ועוד, שגירסת העין יעקב והרוקח היא, שנכנס להתפלל תפילת המנחה. וראה עוד בזה במגדים חדשים (ד"ה לאחר).

בניו ואוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם[צא]. **בקרן אורה** (ד"ה ולא) ביאר, שאמנם גם בשעת הגלות שכינת כבוד מלכותו יתברך היא עם ישראל, אלא שאינו דומה התגלות מלכותו כשישראל שרויים על אדמתם ומשכן ה' בתוכם ושמו הגדול והקדוש נקרא עלינו בכל מיני טובה וברכה, אבל בשעת הגלות כבודו יתברך בהסתר, ואוצר הברכה נסתם, ולכך אנו מתפללים 'יהא שמו הגדול מבורך'. אבל יש בחינה נוספת, של התגלות אהבתו יתברך אלינו כאב עם הבנים בתכלית היחוד והאהבה, ולענין זה הגלות היא למסך מבדיל, כמבואר לקמן (לב:) שמיום שחרב בית המקדש נפסקה חומת ברזל בין ישראל לאביהם שבשמים, ולענין מה שנאמר בישראל לרוב אהבתו יתברך עלינו (ישעיה מט ג) 'ישראל אשר בך אתפאר', נאמר בעת הגלות (איכה ב א) 'השליך משמים ארץ תפארת ישראל', ומבואר לקמן (ו.) שהקב"ה מניח תפילין, ונאמר בהם שבח ישראל.

ולזה אמרו בגמרא (סנהדרין מו.) שבשעה שהאדם חוטא, השכינה אומרת קלני מראשי קלני מזרועי, והיינו שבעבור חטא האדם בא הפגם לשני דברים הללו: א. להשליך תפארת ישראל. ב. מיעוט הברכה וההשפעה עליונה, לכל ישראל בכלל ולכל אחד בפרט, מפני החטא. וה' הטוב רצונו להטיב כמו שנאמר (תהלים קמה טז) 'פותח את ידך' וגו' לזאת אומרת בשעת החטא אומרת השכינה 'קלני מראשי' - משום שהפאר אינו בשלימות, 'קלני מזרועי' - על שהחטא סותם צינורי השפע.

וזהו שאמרו שהקדוש ברוך הוא מנענע ב'ראשו' ואומר אשרי המלך שמקלסים אותו בביתו כך, שאמנם בגלות עדיין מלכותו יתברך עלינו, ושמו הגדול נקרא עלינו, אבל הוא במעט ברכה מפני הגלות וארץ העמים, ועל זה אנו מתפללים 'יהא שמו הגדול מבורך'. וזהו 'אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך', היינו שיאמרו זאת בקילוס והודאה כשיהיה שמו הגדול מבורך, ומברכתו יבורך כל בית ישראל ויהיה זאת לקילוס.

והלשון 'מה לו לאב שהגלה את בניו' היינו שהגלות היא למסך מבדיל לענין בחינת 'אב', ואף שאין מגיע לבחינה זו פגמי החטא, כמו שנאמר (איוב לה ו) 'אם חטאת מה תפעל לו', אף על פי כן השעשוע והפאר אשר התפאר בישראל בשעה שעשו רצונו יתברך לנחת רוח הוא לו, כטבע האב שמקבל נחת רוח משלימות בניו, אבל עתה בשעת הגלות מה לו לאב וכו' ואוי להם לבנים וכו'.

שייכות הטעם שאומרים 'יהא שמיה' בלשון ארמי לפירוש תיבת 'רבא'

יהא שמיה הגדול מבורך[צב]. **התוספות** (ד"ה ועונין) הביאו דברי המחזור ויטרי (ח"א סי' ט)[צג] שמפרש את הנוסח שאומרים בקדיש 'יהא שמיה רבא', ש'שמיה' היינו שתי תיבות 'שם י-ה'[צד], ו'רבא' היינו גדול ושלם, ואנו מתפללים שיהיה שמו של הקדוש ברוך הוא גדול ושלם, שהרי הקדוש ברוך הוא נשבע שלא יהיה שמו וכיסאו שלם עד שימחה זרעו של עמלק, ואנו מתפללים שיהא שמו שלם, והיינו שימחה זרעו של עמלק. ומה שאומרים אחר כך 'מברך לעלם' הוא תפילה אחרת שאנו מתפללים שיהיה שמו מבורך לעולם הבא. וכתבו התוספות, שמלשון הברייתא 'יהא שמו הגדול' משמע שלא כפירוש המחזור ויטרי, אלא ש'רבא' פירושו הגדול, דהיינו שיהא שמו 'הגדול' מברך[צה].

ועוד הביאו התוספות מה שאומרים העולם שלכן נתקן הקדיש בלשון ארמית, לפי שתפילה נאה ושבח גדול הוא, וכדי שלא יבינו המלאכים ויתקנאו בנו תקנו בלשון תרגום, שאין המלאכים מבינים בלשון תרגום[צו]. ודחו התוספות פירוש זה, שהרי כמה תפילות יפות הם בלשון הקודש, ומדוע לא חששו בהן שהמלאכים יתקנאו בנו, אלא הטעם הוא משום שהיו רגילים לאומרו אחר הדרשה[צז], והיו מצויים שם עמי הארץ שלא היו מבינים לשון קודש אלא לשון ארמי, ולכן תקנוהו בלשון ארמי[צח].

ומדברי הטור (או"ח סי' נו) משמע ששני הנידונים תלויים זה בזה, שאם הטעם שאומרים בלשון ארמי הוא מפני עמי הארץ, הפירוש הוא יהא שמו הגדול, ואם הטעם שאומרים בלשון ארמי הוא בשביל שלא יתקנאו בנו המלאכים, אם כן הפירוש הוא שלעתיד יהא שמו שלם, שימחה זרעו של עמלק.

ופירש הט"ז (שם סק"א) את דברי הטור, שאם מפרשים כפירוש התוספות שיהא שמו הגדול מברך, אין קנאה גדולה כל כך, ומוכרח לפרש שהטעם שאומרים בארמית הוא מפני עמי הארץ. אבל אם הכוונה היא שאנו מתפללים שימחה זרעו של עמלק ושיהיה שמו שלם, אפשר לומר שלכך אומרים בארמית בשביל שלא יתקנאו בנו המלאכים[צט].

טעמים נוספים לאמירת 'יהא שמיה רבא' בלשון ארמי

שם. במחזור ויטרי (סי' פו) כתב, שלכך אומרים 'יהא שמיה רבא' בלשון ארמי משום שיש לחשוש שהמלאכים ידחו את התפילה משום שכביכול עושה עצב למעלה, וכן כתב **הטור** (שם), שעל ידי זה הקדוש ברוך נזכר מהחורבן והגלות כמו שאמרו בגמרא שבשעה שעונין יהא שמו הגדול מנענע בראשו ואומר אוי לבנים שגלו מעל שלחן אביהם וכו', וכביכול שיש דאגה לפניו, ואם יבינו המלאכים זה יקטרגו עלינו.

ובארחות חיים (הל' קריאת שמע אות יט) **ובכל בו** (סי' ז) כתבו, שלעתיד לבא יגדל כוחם של הצדיקים יותר מהמלאכים, וראוי הדבר להיות כן, שהמלאכים טבעם לעשות רק טוב, אבל הצדיקים שיש בהם יצר הרע ומתגברים על יצרם, עתידים הם לקבל שכר מעולה מהמלאכים, ולכן אם ישמעו שמתפללים על הגאולה השלימה יתקנאו בנו, משום שבגאולה השלמה יגדל כח הצדיקים יותר מהם.

ובסידור רש"י (סי' יא) כתב הטעם שאומרים בלשון ארמי מפני שאי אפשר להזכיר השם ככתיבתו ולכן אומרים לשון ארמית, ולעתיד לבא יזכירו השם ככתיבתו.

ובספר הפרדס (לרש"י, סי' ו) כתב, שאומרים בלשון ארמי בשביל שלא ישמעו מלאכי השרת ששמו של השם חסר, ויחריבו את העולם.

ובשבלי הלקט (סי' ח) **ובתניא רבתי** (סי' ב) כתבו, שבימיהם גזרו שלא יאמרו 'שמו הגדול מבורך', ולכן תקנו לומר בלשון ארמי שלא היו האויבים מכירים, ואחר כך הניחוהו לאמרו בלשון ארמי להזכיר את הניסים ולפרסם את הנס, שגאלם מן האויבים.

ביאור דברי הברייתא לענין חורבן בית המקדש

אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך מה לו לאב שהגלה את בניו ואוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם. רש"י (ד"ה אשרי) פירש, אשרי כל זמן שהיה קילוס זה בתוך בית המקדש. וביאר **המהרש"א** (ח"א ד"ה שמקלסין), שלפי זה 'בביתו' היינו בזמן שהיה בית המקדש קיים, ומה שאמר 'מה לו לאב וכו' שגלו מעל שולחן אביהם' היינו שגלו מהמקדש ששם היו זוכים משולחן אביהם כשהיה קיים.

ועוד ביאר, שבזמן שבית המקדש היה קיים נקרא הקב"ה 'מלך', אבל בזמן שגלו ישראל קראוהו 'אב' ולא מלך, כביכול שאינו מלך כיון שאין הכסא שלם בשעת הגלות, כמו שכתבו **התוספות** (ד"ה ועונין) שכוונת אמירת 'אמן יהא שמיה רבא' היא שמתפללים על לעתיד שיהיה שמו שלם[ק].

טעם לאמירת 'ונחמתא' בקדיש שהקב"ה יתנחם ממה שמתאונן על גלותנו

שם. כתב בתוספות הרא"ש (ד"ה מיד), שמה שאנו אומרים בקדיש 'תושבחתא ונחמתא', היינו מפני שבשעה שאומרים יהא שמיה רבא, הקדוש ברוך מתאונן על החורבן, וצריך הוא כביכול תנחומים על צער החורבן. וכן כתב **הטור** (סי' נו) שכיון שהקדוש ברוך הוא מתאונן על גלותנו, על כן אנו מתפללים שיתנחם בקרוב וימהר לגאלנו.

קריאת ברייתא זו כשלא התפלל בציבור

שם. כתב הראבי"ה (סי' ב), שיש שקורים ברייתא זו כשאינם מתפללים בעשרה, ולא אמרו 'אמן יהא שמיה רבא', ובשביל לומר 'אמן יהא שמיה רבא' הם קורים ברייתא זו שיש בה 'אמן יהא שמיה רבא'[קא].

צא. **הרש"ש** (ד"ה מה) ביאר את הלשון 'מה לו' שהוא לשון כינוי כבוד כלפי מעלה תחת לשון 'אוי' שאמר לגבי הבנים. וראה עוד בזה במגדים חדשים (ד"ה מה). צב. **ראה** בגמרא שבת (קיט:) במעלת אמירת 'יהא שמיה רבא'. צג. **ראה** שפתי חכמים (בתוס' שם) שהאריך להביא את דברי המחזור ויטרי, וביאור לשון הקדיש. וביאר החילוק שבין לשון המחזור ויטרי לבין לשון התוספות שהביאו דבריו. ועיי"ש (ד"ה ופירושו) בביאור סברת מחלוקתם של המחזור ויטרי והתוספות, שהובא להלן בסמוך. צד. **בהגהות** היעב"ץ (בתוס' שם) העיר, שהרי בארמית כותבים 'שמה' בלא יו"ד [ראה דניאל (ב כ)], אלא שהסופרים הוסיפו אות יו"ד, במקום ניקוד הצירי. צה. **כתב** האגודה (סי' ג), שלפי זה לא יאמר 'שמיה' במפיק ה"א, והביאו הדרכי משה (סי' נו אות א). וביאר הב"ח (או"ח שם ד"ה יתגדל) שלפי הפירוש הראשון צריך לומר במפיק ה"א שמשמעו שם 'יה', אבל לפי הפירוש השני אין צריך לומר במפיק ה"א, וכתב (ד"ה אבל), שיאמר במפיק ה"א, שבזה יוצא ידי חובת שני הפירושים. והט"ז (שם סק"א) פסק שיאמר בלא מפיק ה"א. וראה בזה במשנה ברורה (שם סק"ג). והדרכי משה (סי' נו אות א) כתב שלפי הפירוש הראשון אפשר להפסיק בין 'רבא' ל'מברך', אבל לפירוש השני לא יפסיק בין 'רבא' ל'מברך' שהוא ענין אחד, שמברכים שיהיה שמו הגדול מברך. ועיין מגן אברהם (שם סק"ג) שהביא קושיית הש"ך שבסוכה (לט.) מבואר שאפשר להפסיק. ועיין שם מה שתירץ, ומה שכתב בזה בביאור הגר"א (אות א), ועיין שפת אמת (סוכה לט: ד"ה לא). וראה בעוד יוסף חי (בתוס' ד"ה ועונין), האם מדברי הגמרא בסוכה (שם) מוכח שלא כדברי המחזור ויטרי, או שאדרבה מוכח כדבריו. צו. **עיין** מהרש"א (סנהדרין לב: ד"ה פסח), שדווקא מלאכים המקטרגים אינם מבינים לשון ארמית, וראה בזה בהרחבה במגדים חדשים (שבת יב: בתוס' ד"ה שאין). ראה מגדים חדשים (בתוס' ד"ה ועונין) שהאריך לדון האם שייך קנאה אצל המלאכים. צז. **וכמו** שמצינו בסוטה (מט.) שאין העולם מתקיים אלא בזכות אמירת קדושה ואמן יהא שמיה רבא שלאחר לימוד האגדה. צח. **ראה** באמרי נועם (להגר"א, בתוס' שם) שביאר המשך דברי התוספות שכתבו 'וגם', שמשום שדחו את דברי המחזור ויטרי בענין השני, דחו התוספות את דבריהם בענין הראשון. צט. **עיין** בחידושי הגהות (שם אות א) ובביאור הגר"א (שם אות א) שפירשו דברי הטור באופנים אחרים. ובקדושה וברכה (סמיכת חכמים, בתוס' ד"ה ועונין, בא"ד וגם) פירש בדברי התוספות, שלדברי המחזור ויטרי מובן הטעם שאומרים בלשון ארמי, שכיון שתקנו לומר 'שמיה' בלשון ארמי משום שיש בה שתי תיבות 'שם יה', ממילא אומרים גם את המשך הקדיש בלשון ארמי, אבל לאחר שדחו התוספות טעם זה הוצרכו לחפש טעמים אחרים, ודחו הטעם שבפי העולם, וביארו טעם אחר. ק. **וראה** עוד בביאור לשון הברייתא, במעון הברכות (ד"ה ועל כל). קא. **וקורין** את המשנה להלן (מט:) שיש בה ברכו, ואת הברייתא

ענין הזהירות מחשד ושהחושד בכשרים שהכניסו עצמם לחשד אינו לוקה בגופו

מפני חשד. רש"י (ד"ה שלא) פירש, שצריך לסלק עצמו מהחשד, שלא יאמרו שזונה מוכנת לו שם. ופירשו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה מפני חשד), שאע"פ שהאדם לא יעשה עבירה, מכל מקום יש לו ליזהר ולברוח מן הדברים המביאים לידי חשד, כמו שנאמר (במדבר לב כב) 'והייתם נקיים מה' ומישראל', וכן אמרו חז"ל (חולין מד:) הרחק מן הכיעור ומן הדומה לו.

ובבינו מנוח (תפלה פ"ה ה"ו) כתב, שהאיסור הוא משום שיחשדוהו הרואים שנכנס לשם לדבר עבירה, וחייב אדם להתרחק מן הכיעור ומן הדומה לו, שכשאדם הולך במקום החשד אף על פי שאין כוונתו אלא לטובה, מכל מקום בני אדם חושדים אותו וקרוב הוא לחילול השם במה שהוא גורם שיהיה לבני אדם סיבה לדבר עליו, ואף על פי שהוא אדם כשר אין החושדים בו לוקים בגופם, אלא הוא ילקה בגופו על שהכין לעצמו חשד זה, שהרי כתוב (במדבר שם) 'והייתם נקיים מה' ומישראל', שהקדוש ברוך הוא אמר (ישעיה מג ז) 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו' וזה שגרם לבני אדם לדבר עליו דברים שאינם נכונים, הרי לא נבראו לכבודו של הקדוש ברוך הוא.

ועל המתרחק מן הכיעור ומן הדומה לו אמרו (שבת לג.) החושד בכשרים לוקה בגופו, ואמרו (שם קיח:) יהי חלקי ממי שחושדים אותו ואין בו.

מהברייתא משמע שפעמים שאחד מהטעמים אינו מועיל לאסור הכניסה לחורבה

מפני חשד ותיפוק ליה משום מפולת. פירש רש"י (ד"ה תיפוק), שממה שהברייתא נקטה שלשה טעמים, משמע שפעמים שאחד מהטעמים אינו שייך לאסור מחמתו להכנס לחורבה, ומכל מקום אסור להכנס לחורבה מחמת הטעמים האחרים, ולכן הקשו בגמרא מפני מה הוצרכו הטעמים אחרים.

אמנם בשיטה מקובצת (ד"ה מ"ר) הקשה על קושיית הגמרא שכבר נאסרה הכניסה לחורבה משום מפולת, והרי אפשר לומר שהברייתא באה להזהירו שאם יכנס לחורבה יפשע בעצמו בשלשה דברים הללו, ולעולם אין כוונת הברייתא לומר שישנם אופנים שהאיסור להכנס לחורבה שייך רק משום אחד מהטעמים. ותירץ, שאם כן היה לברייתא לומר 'מפני החשד והמפולת והמזיקין', וממה ששנינו 'מפני' החשד 'ומפני' המפולת 'ומפני' המזיקין משמע שכל טעם הוא בפני עצמו, ופעמים שאסור להיכנס לחורבה רק מפני אחד מהם.

ג:

מהו 'חורבה חדשה'

בחדתי. המפרשים ביארו כוונת הגמרא בכמה דרכים: **א. רש"י** (ד"ה בחדתי) פירש, שנפלה מחדש, שהחומה שלה נפלה ועודנה בחזקתה. ויש לדקדק בפירושו, שאם החומה נפלה, איך כתב שהיא עודנה בחזקתה. וכתב **בהגהות היעב"ץ** (ברש"י שם), שצריך לגרוס 'שהחומה **שלא** נפלה, **עודנה** בחזקתה', והיינו שהיא חדשה ומה שנפלה אין זה מחמת שהיא ישנה, אלא חלק מחומתה נפלה משום שהיה בניינה רעוע, אבל שאר החומה שלא נפלה אינה רעועה ועודנה בחזקתה.

ב. הרש"ש (ברש"י שם) פירש, שהוא בנין שנבנה מחדש ועדיין לא נתיישבו בו בני אדם, ומפני שלא דרים בו בני אדם הוא נקרא חורבה, כמבואר במגילה (ג:) שאם אין דרים בכפר עשרה בטלנים הרי הוא נקרא חרב.

ג. עוד פירש **הרש"ש** (שם), שהוא בנין שלא נגמרה עדיין בנייתו, ושייך לקרותו חורבה אף שלא נחרב כלום, כיון שעדיין אינו מוכן לדור בו.

האם בשנים אין חשד אף לענין שאר העבירות או רק בזנות

אי בתרי חשד נמי ליכא. פירש רש"י (ד"ה חשד), שכן שנינו בקידושין (פ:) שאשה מתייחדת עם שני אנשים, והיינו משום שבשני בני אדם לא יחשדום שאחד מהם יעבור עבירה של זנות. **והש"ך** (יו"ד סי' קמא ס"ק כו) כתב להוכיח מסוגייתנו כדינו של **רבינו ירוחם** (נתיב י"ז ח"ה, קנח ע"ד) שאף על פי שאסור לעשות צורות חמה ולבנה, בשביל שלא יחשדוהו שעשה כן לעבודה זרה, מכל מקום אם הצורות שייכים לשני בני אדם, אין בזה איסור, שאין חושדים את השנים שיעשו את הצורות לעבודה זרה, אלא שמכוער הדבר לעשות את הצורות הללו.

ובמרומי שדה (ד"ה מפני) כתב לדחות את ההוכחה, שבסוגייתנו מדובר לגבי עבירה של זנות ולכך יש לתלות ששנים כשרים לא יבואו לזנות זה בפני זה, אבל בשאר עבירות לא אמרו ששנים לא יעברו עבירה, ועיקר הפסוק (במדבר לב כב) 'והייתם נקיים מה' ומישראל' נאמר בלשון רבים ומשמע שאף ברבים יש חשד[א].

קושיא שאפשר שמדובר באחד ואבוקה בידו שהוא כשנים לענין מזיקים

שם. בחזון נחום (ווידנפלד, שו"ת ח"ב סי' א לסי' רלט) דקדק, שהרי מבואר לקמן (מג:) שלענין מזיקים אבוקה כשנים, והיה לגמרא לתרץ, שמדובר באדם אחד שאוחז אבוקה בידו, ולכך אין לחשוש למזיקים.

מדוע לא הקשו בגמרא שיש לחשוש למזיקין בקושיא בפני עצמה

ותיפוק ליה משום חשד ומזיקין. הקשה המהרש"א (ד"ה ותיפוק), מדוע נכללו בקושיית הגמרא שני הטעמים של חשד ושל מזיקין כאחד, ולא הקשו מחשד לחוד וממזיקין לחוד, כמו שהקשו קודם לכן מכל טעם בפני עצמו. וסיים שיש ליישב[ב].

ובפרחי כהונה (ד"ה ותיפוק ליה) כתב ליישב, שמסדר הגמרא עירבם בקושיא אחת משום שבתירוץ אחד שמדובר בשנים וכשרים, מתורצים שתי הקושיות. מה שאין כן לעיל בסמוך שלכל קושיא ישנו תירוץ בפני עצמו[ג].

אימתי נחשבת החורבה למקום של המזיקין

במקומן חיישינן. רש"י (ד"ה במקומן) פירש, שבמקום שהם מצויים תדיר, חוששים אפילו בשנים. ופירשו **התוספות** (ד"ה במקומן), שמה שמבואר בגמרא שבמקומם חוששים אפילו בשנים, זהו דווקא כשידוע שהמזיקין מצויים בה, וכיון שהוא מקומם חוששים אפילו בשנים, אבל כשאין ידוע שהמזיקין מצוים בה, אינו נחשב למקומם של מזיקין, ואין חוששים להם בשנים, ובזה אמרו לעיל בסמוך שבשנים ופרוצים אין חשש מזיקין.

ובתוספות הרא"ש (ד"ה במקומן) כתב כדברי התוספות. ופירש עוד באופן אחר, שבסתם חוששים למזיקין אפילו בשנים, ומה שאמרו שבשנים ופרוצים אין חוששים למזיקין, מדובר כשידוע שאין שם מזיקין, ודווקא באופן זה נחשב שאינו מקומם של מזיקין ואין צריך לחשוש בשנים.

ובשיטה מקובצת (ד"ה בחדתי) ביאר, שלאחר זמן מרובה משנפלה החורבה, הרי היא נחשבת למקומם של מזיקין שחוששים אפילו בשנים[ד].

לשיטת רבי למדים מ'ה' ממרום ישאג' שהן ארבע שאגות לארבע משמרות

תנו רבנן ארבע משמרות הוי הלילה דברי רבי. בברייתא לעיל (ע"א) דרש רבי אליעזר מהפסוק (ירמיה כה ל) 'ה' ממרום ישאג וממעון קדשו יתן קולו שאוג ישאג על נוהו' שהקב"ה שואג שלש פעמים בלילה, והיינו בשלש המשמרות שבלילה. וכתב **התוספות הרא"ש** (ד"ה ארבע), שלפי רבי שהלילה ארבע משמרות, יש ללמוד כן ממה שנזכר בפסוק שלש פעמים ענין 'שאגה', ומיתן 'קולו' דורש שאגה נוספת, והרי הן ארבע[ה].

האם יש ללמוד מהפסוק 'ה' ממרום ישאג' וגו' שיש בלילה שלש משמרות

מאי טעמא דרבי נתן. הצל"ח (ד"ה מ"ט) דקדק, מדוע לא אמרו בגמרא שטעמו של רבי נתן הוא ממה שבפסוק 'ה' ממרום ישאג וממעון קדשו יתן קולו שאוג ישאג על נוהו', הוזכרו שלש שאגות, וכמבואר לעיל (ע"א) שרבי אליעזר לומד מפסוק זה שיש בלילה שלש משמרות.

ותירץ, שבפסוק לא נזכר שיש שלש משמרות, אלא שהקדוש ברוך הוא שואג שלש פעמים, אבל אין מוכח מהפסוק שבכל פעם שהוא שואג היינו במשמרה אחרת, ולכן הביאה הגמרא פסוק אחר ללמד שיש שלש משמרות בלילה.

וכתב עוד, שאפשר שגם רבי אליעזר לומד מהפסוק 'ראש האשמורות התיכונה' שיש שלש משמרות בלילה, כמבואר בסוגייתנו לרבי נתן, ושוב לומד רבי אליעזר מהפסוק 'ה' ממרום ישאג' וגו' שהקב"ה שואג שלש פעמים, וסובר רבי אליעזר שהשלש פעמים ששואג הם בזמן המשמרות[ו].

שהובאה בחולין (שם) חביבין וכו' שיש בה קדושה, או שקורין 'בשנת מות המלך עזיהו' (ישעיה ו א). והובאו דבריו בהגהות מיימוניות (הל' תפלה אות ג). **א. עיין** בבדק הבית (יו"ד סי' קמא ד"ה ומ"ש ומסתברא) שהביא מקור אחר לדברי רבינו ירוחם, ולפי דבריו אפשר שרק בדין עשיית צורות אין חשד בשנים, אבל בשאר מקומות יהיה חשד בשנים, כדברי המרומי שדה. **ב. וביאר** בקונטרס ישוב הדעת (ד"ה ותיפוק) את כוונת המהרש"א, שיש לתרץ, שהרי אי אפשר להקשות ממזיקים לחוד, שכבר תירצו לעיל שבשנים אין חשש מזיקים, ולכן לא הקשו גם מחשד לחוד, וכללה הגמרא את שניהם בקושיא אחת. ועוד יש לתרץ, שעל הקושיא שיש לאסור מפני החשד לבד, התירוץ שמדובר בשנים ובשנים אין חשד, ואם כן שוב אין להקשות ממזיקין, שהרי בשנים אין מזיקין, ולכן כללה שניהם בשאלה אחת. [והתירוץ השני הוא כעין תירוץ הפרחי כהונה]. **ג. והוסיף** לבאר שלהלן בסמוך מקשה הגמרא שתי קושיות יחד 'ותיפוק ליה משום חשד ומפולת' היינו אגב הקושיא הקודמת, אף שראוי להקשות כן בשתי קושיות נפרדות. וראה במעיל שמואל (ד"ה ותיפוק) שתירץ קושיית המהרש"א. **ד. וכוונתו** היא, שאם נפלה לפני זמן מועט אין זה מקום של המזיקין ואין חוששים בשנים. ומה שאמרו שבשנים ופרוצים אין חשש מזיקין, היינו כשהחורבה נפלה לפני זמן מועט, וכן משמע ממה שמפורש בגמרא שמדובר בחורבה חדשה ולכן אין לחשוש למפולת, ואם היתה חורבה שנפלה לפני זמן רב אם כן היה ראוי לחשוש למפולת. **ה. וכן** כתב הצל"ח (ד"ה תנו). וביאר שהטעם שרבי אליעזר לא מנה את 'קולו' למשמר רביעי, מפני שהוא סובר שזהו הקול שיוצא מהשאגה של הקדוש ברוך הוא, ואינה שאגה בפני עצמה, שאין שומעים השאגה עצמה של הקדוש ברוך הוא, אלא את הבת קול היוצא ממנה. וראה עוד בפרחי כהונה (ד"ה ארבע) מה שיש לדון בדברי התוספות הרא"ש, מדוע לא נתבאר בגמרא לימוד זה. **ו. וכתב,** שלפי זה היתה הגמרא (לעיל ע"א) יכולה לשאול מהו טעמו של רבי אליעזר, שהרי בפסוק שהביא רבי אליעזר לא נזכרו המשמרות

עיקר הלימוד מהפסוק הוא שיש משמרות בארץ

מאי טעמא דרבי נתן דכתיב ויבא גדעון ומאה איש אשר אתו בקצה המחנה ראש האשמורת התיכונה תנא אין תיכונה אלא שיש לפניה ולאחריה. כתב התוספות הרא"ש (ד"ה רבי), שאף שהפסוק מדבר במלחמת מדין, ואם כן יש ללמוד ממנו רק לענין מה שיש משמרות בארץ, מכל מקום נלמד ממנו גם על המשמרות שברקיע, שהרי המלכות שלפני הקב"ה בשמים היא כעין המלכות שבארץ (להלן נח.)[ז].

תירוץ הירושלמי שהמשמרה הראשונה אינה ממנין המשמרות

ורבי מאי תיכונה. בירושלמי (ה"א) תירצו לדעת רבי את הפסוק 'האשמורת התיכונה', שבפסוק זה מדובר בשומרים על בני הגייסות, והמשמרה הראשונה אינה נחשבת ממנין המשמרות, שכן בני אדם עדיין ערים בשעה זו ואין צורך בשומרים, ומשלש המשמרות האחרונות נקראת השניה מהן תיכונה.

קושיא שלפי רבי הפסוק 'קדמו עיני אשמורות' מיותר

מאי טעמיה דרבי וכו' כתוב אחד אומר חצות לילה אקום להודות לך על משפטי צדקך וכתוב אחד אומר קדמו עיני אשמורות הא כיצד ארבע משמרות הוי הלילה[ח]. בזהב שיבה (ד"ה תו אילא) דקדק, מדוע הוצרכו שני הפסוקים, שכיון שאמר שהיה קם בחצות, לא היה צריך לומר 'קדמו עיני אשמורות'. וכתב שדוחק לומר שבא ללמדנו שלאחר חצות הלילה ישנם שתי משמרות, שאם כן היה לפסוק לכתוב 'בחצות לילה באשמורות אקום'[ט].

האם בני מלכים עומדים משינתם בשעה שלישית או בסוף שעה שניה

ורבי נתן סבר לה כרבי יהושע דתנן רבי יהושע אומר עד שלש שעות שכן דרך מלכים לעמוד בשלש שעות שית דליליא ותרתי דיממא הוו להו שתי משמרות. כתב היראים (סי' רנג), ש'עד' שלש שעות, היינו סוף שעה שניה, שהיא תחילת שעה שלישית, ואמרו 'עד' שעה שלישית, ולא עד בכלל, וכן פסק רבינו שמחה (הו"ד בהגהות מיימוניות קריאת שמע פ"א אות ט).

אבל שאר ראשונים[י] חולקים וסוברים שזמן קריאת שמע הוא עד סוף שעה שלישית, והשיעור 'עד' שלש שעות הוא 'עד' ועד בכלל.

**ויש להקשות על דבריהם, שהרי מוכח בסוגייתנו שבני מלכים היו עומדים בסוף שעה שניה, שהרי אמרו שדוד הקדים לקום משאר בני מלכים שש שעות בלילה וגם שתי שעות ביום שבני מלכים ישנים בהם, ומשמע שהבני מלכים ישנים רק שתי שעות ביום, ואם כן ראוי היה לומר שזמן קריאת שמע הוא עד תחילת שעה שלישית, שהוא הזמן שבני מלכים עומדים, ומדוע פסקו הראשונים שאפשר לקרותה עד סוף שעה שלישית. ותירצו המפרשים בכמה דרכים:

א. בתוספות הרא"ש (ד"ה ר' יהושע) תירץ, שאף שבני מלכים קמים ממיטתם בשתי שעות ביום, מכל מקום זמן קריאת שמע הוא בשלש שעות, מפני שאחר שיקומו בשתי שעות, צריך זמן שיקראו בו את שמע, ולכן הזמן הוא עד סוף שעה שלישית[יא].

ב. בהגהות מיימוניות (שם) תירץ, שבני מלכים קמים משינתם בסוף שעה שלישית, ומה שלא הוזכר בגמרא שדוד קם שלש שעות קודם לשאר בני המלכים, אלא שתי שעות, היינו משום שכוונת הגמרא ליישב שמה שאמר דוד שקם שתי משמרות לפני שאר בני מלכים, היינו משום שכשמצרפים משמרה וחצי שבלילה עם חצי משמרה שביום, הרי הן שתי משמרות, וכיון שיש מנין שעות של שתי משמרות גם בלא השעה השלישית, אין צריך לנקוט את השעה השלישית, שאין זה נצרך בשביל לבאר הטעם שאמר דוד שקדמו עיניו 'אשמורות'[יב].

ג. יש שתירצו[יג], שדרך בני מלכים לעמוד במשך השעה השלישית, יש מהם שעומדים בתחילת השעה, ויש מהם שעומדים בסוף שעה שלישית, וזמן קריאת שמע נקבע בשעה שכל בני המלכים עומדים שהוא בסוף שעה שלישית, והיה דוד משתבח רק במה שהקדים בשתי שעות לכל הבני מלכים, אבל מה שהקדים לשעה השלישית אין בזה שבח, כיון שיש גם בני מלכים הקמים בשעה זו.

ד. בשאגת אריה (סו"ת, סי' ה) תירץ, שאף שבני מלכים קמים בסוף שעה שלישית, אף על פי כן דוד שיבח עצמו רק במה שמקדים שתי שעות לשאר מלכים, שמהראוי להשתבח רק בדבר שנוהג בו ממידת חסידות, אבל במה שמחויב לנהוג כן אין ראוי להשתבח בו, והרי אם היה קם בסוף שעה שלישית היה מפסיד קריאת שמע בזמנה, ולכך הוצרך לקום בתחילת שעה שלישית. אלא שיבח עצמו בשתי שעות שהיה קם לפני שאר מלכים, משום מידת חסידות.

יישוב הקושיא לפי רבי אליעזר שהלילה שלש משמרות ואינו סובר שבני מלכים עומדים בשלש שעות

שם. בגמרא לעיל (ע"א) מבואר שלפי רבי אליעזר יש בלילה שלש משמרות, ואם כן קשה מה שאמר דוד 'קדמו עיני אשמורות', שמשמע שמחצות ואילך ישנם שלוש משמרות. אמנם אי אפשר לתרץ לשיטתו כמו שתירצו בגמרא לשיטת רבי נתן, שלפי דברי רבי יהושע בצירוף שתי השעות שביום הרי הן שתי משמרות, שהרי במשנה להלן (ט:) נחלק רבי אליעזר על רבי יהושע, וסובר שזמן קריאת שמע של שחרית הוא רק עד הנץ החמה, ואין זמנה תלוי במה שבני מלכים עומדים עד שלש שעות[יד]. **ובשאגת אריה** (סו"ת, סי' ה ד"ה ולא) **ובקהלת יעקב** (קרלין, ד"ה רב אשי) תירצו, שרבי אליעזר יסבור כתירוצו של רב אשי שמשמרה ומחצה אפשר לקרותם 'משמרות', ולכן הוצרך רב אשי לתרץ באופן נוסף בשביל ליישב את הקושיא אף לשיטת רבי אליעזר.

ובצל"ח (ד"ה סבר) **ובמעיל שמואל** (ד"ה וסבר) תירצו, שמה שרבי אליעזר חולק על רבי יהושע אימתי הוא סוף זמן קריאת שמע של שחרית, אין מחלוקתו על המציאות שבני מלכים קמים בשלש שעות, אלא שרבי אליעזר סובר שזמן קריאת שמע אינו תלוי בזמן שבני מלכים קמים, רק בזמן שרוב העולם קמים. ולפי זה אף לרבי אליעזר אפשר לתרץ שמה שאמר דוד שהקדים לקום שתי אשמורות, היינו משמרה ומחצה מהלילה וחצי משמרה ביום, שהקדים דוד לקום לפני הזמן שבני מלכים קמים. ומה שנקטה הגמרא שרבי נתן סובר כרבי יהושע היינו משום שרבי יהושע אמר כן במפורש[טו].

האם מסוגייתנו מוכח שהשלש שעות של זמן קריאת שמע הן מעלות השחר

שם. מבואר בגמרא, שמה שאמר דוד 'קדמו עיני אשמורות' אף שקם בחצות, היינו משום שבני מלכים ישנים שתי שעות ביום, ודוד הקדים לקום שש שעות בלילה, ושתי שעות נוספות ביום, ונמצא שהם שמונה שעות כמנין השעות שבשתי משמרות.

ובמגן אברהם (סי' נח סק"א) הוכיח שזמן קריאת שמע של שחרית שהוא עד שלש שעות (ט:), היינו שלש שעות מעלות השחר ולא מהנץ החמה, מהמבואר בגמרא ששש שעות מחצות הלילה עד סוף הלילה, בצירוף שתי שעות ביום, הם שמונה שעות, שהם שתי משמרות[טז]. **והאחרונים**[יז] כתבו לבאר ראייתו, שבגמרא מנו שש שעות של הלילה עם שתי השעות של היום, ומשמע שבסוף משמרות הלילה מתחיל שעות היום. אך עדיין יש לומר שמשמרות הלילה מסתיימים בנץ החמה, ואם כן שעות היום מתחילים מהנץ החמה, ומוכיח מדברי **התוספות**, שמשמרות הלילה מסתיימים בעלות השחר, שהרי התוספות סוברים שבסיום משמרות הלילה עדיין אסור לקרוא קריאת שמע, ומשמע שמעלות השחר שכלים המשמרות מונים את השלש שעות, ושלש שעות לאחר עלות השחר הוא סוף זמן קריאת שמע.

ובביאור הגר"א (או"ח סי' תנט אות ה) נחלק על המגן אברהם וסובר שמונים את השעות מהנץ החמה, וזמן קריאת שמע הוא עד שלש שעות לאחר הנץ החמה[יח].

אלא השאגות, אלא שעדיין לא ידענו שיש בזה מחלוקת, והיתה הגמרא סבורה לומר שדבר פשוט ומקובל הוא שיש שלש משמרות, ולאחר שבסוגייתנו נחלקו רבי ורבי נתן כמה משמרות יש בלילה, שאלו בגמרא מהו טעמו של רבי נתן. ובזה מיושב מדוע בתחילה שאלו בגמרא מהו טעמו של רבי נתן, והרי בברייתא הוזכרו בתחילה דברי רבי החולק על רבי נתן, ומדוע לא שאלו בתחילה מהו טעמו של רבי, ולפי מה שנתבאר יש ליישב שכיון שהלימוד מהפסוק הוא גם לרבי אליעזר שכבר הובאו דבריו לעיל (ע"א), לכך הקדימה הגמרא לבאר סברת רבי נתן ורבי אליעזר. ובמעיל שמואל (ד"ה מ"ט) ביאר, שהגמרא הקדימה לבאר דברי רבי נתן משום שטעמו מפורש בתוספתא (פ"א ה"ג), והגמרא הביאה בתחילה דברי התוספתא, ואחר כך פירשה הגמרא את טעמו של רבי. **ז. התוספות** הרא"ש לשיטתו (לעיל ע"א ד"ה ואגב) שעיקר החידוש הוא שיש משמרות ברקיע, ולכן הוקשה לו איך מוכח ממלחמת מדין שיש משמרות ברקיע, ועל זה תירץ שענייני המלכות שבשמים הם כעין ענייני המלכות שבארץ. אבל לפי מה שפירש רש"י (שם ד"ה והא) שעיקר החידוש הוא שיש משמרות בארץ, מובן בפשיטות איך הוכיחו ממלחמת מדין. **ח. ראה** בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה הכי) מדוע לא תירצו כעין התירוץ המובא להלן בסמוך, שמעולם לא עבר עליו חצות הלילה בשינה. **ט. וראה** בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה מאי), מה שתירץ. **י. רמב"ם** (קריאת שמע פ"א ה"א) סמ"ג (עשין יח), תוספות הרא"ש (ד"ה ר' יהושע), והגהות מיימוניות (שם). וכן פסק השולחן ערוך (או"ח סי' נח ס"א). **יא. כעין** זה תירץ הב"ח (או"ח סי' נח ד"ה ומ"ש) שלאחר שקמים שוהים בלבישת הבגדים ושאר צרכיהם, ובסוף שעה שלישית הם קוראים קריאת שמע. ומבואר בדבריו שאף רש"י (ד"ה ור' נתן) שכתב שדרכם לעמוד בתחילת שעה שלישית, סובר שזמן קריאת שמע הוא עד סוף שעה שלישית, ולא רק בתחילת שעה שלישית. וכן תירץ הפרי חדש (שם ד"ה עד), והוכיח שמוכרח לומר כן, שאם לא כן אימתי יקראו הבני מלכים קריאת שמע. ועיין בשאגת אריה (סו"ת, סי' ה) מה שהקשה על דבריו. **יב. ודוד** לא הזכירו, משום שהזכיר רק משמרות שלימות. **יג. כסף** משנה (קריאת שמע פ"א הי"א), ופני יהושע (ד"ה ר"נ). וראה בזה בביאור הגר"א (סי' נח אות ד). **יד. ואין** לומר שאף רבי אליעזר סובר שזמן קריאת שמע של שחרית הוא עד שלש שעות, ולא נחלק עם רבי יהושע אלא בתחילת זמנה, ומה ששנינו (ט:) וגומרה עד הנץ החמה הוא דברי תנא קמא, ולא מדברי רבי אליעזר, שהרי מפורש בגמרא להלן (כה:) שרבי אליעזר סובר שגומרה עד הנץ החמה. צל"ח (ד"ה סבר). **טו. עיין** שאגת אריה (סו"ת, סי' ה) שהקשה מדוע אמרו שרבי נתן סובר כרבי יהושע, והלא מודה רבי אליעזר לרבי יהושע אימתי הוא זמן קימת המלכים, אלא שסובר שזמן קריאת שמע אינו תלוי בזמן קימת המלכים. ותירץ, שאם היה סובר כרבי אליעזר, לא היה יכול דוד לשבח עצמו שקם לפני שאר המלכים שתי שעות, שהיה חייב מן התורה לקום לפני הנץ החמה לקרוא קריאת שמע, ורק במידת חסידות שייך לשבח עצמו. [ומכאן מוכיח כתירוצו שהובא לעיל בסמוך שדוד לא שיבח עצמו במה שהיה מחויב מן הדין]. **טז. ועיי"ש** שהוכיח כן מהתוספות לעיל (ע"א ד"ה למאן), ונתבארו דבריו בילקוט ביאורים לעיל (שם). **יז. דגול** מרבבה, לבושי שרד, ומחצית השקל (סי' נח סק"א). **יח. ולפי** זה תירץ את קושיית התוספות (לעיל ע"א ד"ה למאן), מדוע בגמר המשמרה האחרונה מותר לקרוא קריאת שמע, שלפי דברי הגר"א גמר המשמרה הוא בנץ

ובראש יוסף (לעיל ע"א ד"ה למחן) **ובחזון איש** (או"ח סי' יג סק"א ד"ה והמ"א) דחו ראיית המגן אברהם, שמה שאמרו בגמרא שחצי משמרה שביום משלים את המשמרה שבלילה, הוא לפי האמת יותר מחצי משמרה ביום, שמלבד חצי המשמרה, יש גם את הזמן שבין עלות השחר לנץ החמה, ומה שהגמרא לא מנתה את הזמן שבין עלות השחר לנץ החמה, היינו מפני שמנתה רק את השעות ביום המשלימות למשמרה שלימה, שעיקר קושיית הגמרא היתה שמחצות אין כאן שתי משמרות, ועל זה תירצו שאפשר להוסיף גם חצי משמרה ביום, ולפי האמת יש יותר משתי משמרות[יט].

האם יש ללמוד מדברי רב אשי שאפשר לצאת ידי חובת לחם משנה בלחם ומחצה

רב אשי אמר משמרה ופלגא נמי משמרות קרו להו[י]. בגמרא שבת (קיז:) למדו מהפסוק (שמות טז כב) 'ויהי ביום הששי לקטו לחם משנה' שבסעודת שבת צריך לבצוע על שתי ככרות שלימות. **ובמנחת יעקב** (בסוף ספר תורת חטאת, סו"ת סי' יג) הוכיח מהגמרא בסוגייתנו שחיוב לחם משנה אינו מן התורה, שהרי יש לפרש שלחם ומחצה נחשבים לשתי ככרות לצורך 'לחם משנה', וכמבואר בסוגייתנו שמשמרה וחצי נחשבים לשתי משמרות, אלא צריך לומר שהלימוד שצריך שתי ככרות שלימות הוא אסמכתא בעלמא.

והקשה החתם סופר (סו"ת, או"ח סי' מו) על דבריו, שהרי בפסוק שממנו נלמד לחם משנה כתוב 'שני העומר לאחד', ובודאי אין לומר שעומר וחצי הם שני עומרים, שצריך עומר לכל אדם בפני עצמו, ואם כן מוכרח שכוונת הפסוק היא לשנים ממש ולא לאחד ומחצה[כא].

ובגליוני הש"ס (ד"ה ר' אשי) הוכיח עוד לדחות את דברי המנחת יעקב, ממה ששנינו בברייתא (ב"ב קסב:) שכשהרחיק את העדים שתי שיטין פסול, וסברה הגמרא לומר שאם הרחיק שיטה אחת ומחצה כשר, ומבואר מכך שאחד ומחצה אינם בכלל שנים, והיינו דווקא כשאמרו לשון רבים, אבל כשלא אמרו שנים, וכגון לגבי האשמורות, בזה יש לפרש שגם על אחד ומחצה שייך לומר לשון רבים.

תירוץ הירושלמי שהיו לדוד שני זמני קימה

שם. בירושלמי (ה"א) תירצו לדעת רבי נתן, שפעמים שהיה קם בחצות הלילה ופעמים שהיה מקיים 'קדמו עיני אשמורות', שכשהיה דוד סועד סעודתו בערב עם מלכים היה מאריך בסעודתו, והיה ניעור רק בחצות לילה, וכשהיה סועד סעודה בעצמו היה מקדים לקום ככתוב 'קדמו עיני אשמורות'.

מה נכלל בדבריו של מת

אין אומרין בפני המת אלא דבריו של מת. המאירי (ד"ה כשנני) ביאר, שמותר לדבר על צרכי המת וקבורתו, או לספר דרך תוכחת ענייני מיתה דרך כלל או דרך פרט. וכתב **הטור** (יו"ד סי' שדמ), שדבריו של מת הם כגון צרכי קבורתו והספד. **והרדב"ז** (סו"ת, ח"א סי' רכד) כתב, שדבריו של מת הם הספד וצידוק הדין ותוכחות וכיוצא באלו[כב].

ובשפתי חכמים (ד"ה אלא) ביאר על פי דברי **השו"ע** (יו"ד סי' שדמ ס"א), שדבריו של מת, היינו כגון צרכי קבורתו והספד, ולדרוש באגדות ופסוקים מענין לענין עד שמגיעים לספר בשבחיו ומעסק תורתו וחסידותו, ויתר מדות טובות שהיו בו[כג].

ובאור לו בציון (ד"ה ואמר) **ובווי העמודים** (עמוד האמת פכ"ג אות כה, לו) פירשו, שהכוונה היא לדברים שהמת דיבר בחייו, והפשטים וחדושי תורה שחידש בחייו[כד].

ביאור טעם האיסור לדבר בדברי תורה בפני המת

אמר רבי אבא בר כהנא לא אמרן אלא בדברי תורה אבל מילי דעלמא לית לן בה. בגמרא להלן (יח.) מבואר שאסור לדבר בדברי תורה בפני המת, מפני שהוא לועג לרש, **ורש"י** (ד"ה אלא) הביא טעם זה, וביאר שהכל חייבים לדבר בדברי תורה, וכשמספר בפני המת המחריש הרי הוא לועג לרש, שאינו יכול לקיים את החיוב, אבל בשאר דברים אין גנאי למחריש, והמדבר בהם בפני המת אינו לועג לרש.

ובמשך חכמה (בראשית נ י) ביאר, שמבואר בירושלמי (יבמות פט"ז ה"ג) שבשלשה ימים הראשונים הנפש מצויה מעל גוף המת, ולכן הוא לועג לרש כשקורא בתורה בפניו.

ובעטרת ראש (ד"ה דהנה קשה)[כה] תמה, מדוע אסרו חכמים לדבר דברי תורה בפני המת, והרי דרשו בגמרא (יבמות צז.) מהפסוק (שיר השירים ז י) 'דובב שפתי ישנים' שכל תלמיד חכם שאומרים דבר שמועה מפיו בעולם הזה, שפתותיו דובבות בקבר[כו].

וכתב ליישב, בהקדם מה שמבואר להלן (יח.) שאסור לילך עם ציצית גלויה בבית הקברות, כדי שלא יאמרו המתים למחר באים אצלנו ועכשיו מחרפים אותנו, **והקשו התוספות** (שם ד"ה למחר) שהרי מבואר במנחות (מא.) שנותנים ציצית בטליתותיהן של המתים, שלא להיות לועג לרש שנפטר מהמצוות. ותירצו, שמביישים אותם במה שהחיים מצווים והמתים אינם מצווים, וגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה. ולפי זה יש לומר, שאף ששפתי המת דובבות בקבר, מכל מקום כיון שהחיים מצווים על עסק התורה, והמתים אינם מצווים יש בזה משום לועג לרש. אמנם זהו דווקא כשהחיים עוסקים בתורה משום מצות לימוד התורה, אבל כשעוסקים בתורה בדבריו של מת, הרי עושים כן לכבוד המת, ואם כן אין בזה משום לועג לרש, כיון שגם המת שפתותיו דובבות בקבר.

בגירסת הלשון השני שבגמרא וביאורה

ואיכא דאמרי אמר רבי אבא בר כהנא לא אמרן אלא [אפילו] בדברי תורה וכל שכן מילי דעלמא. בחפץ ה' (ד"ה לא) דקדק בלשון הגמרא 'ולא אמרן' אלא בדברי תורה וכל שכן במילי דעלמא, שאם האיסור אינו דווקא בדברי תורה לא שייך לומר 'לא אמרן' אלא בדברי תורה. וכתב, שלכן פסקו הראשונים[כז] כהלשון הראשון, אף שבכל הש"ס פוסקים כהלשון השני, אבל כיון שאין הלשון מיושב לפי הלשון השני לכך פסקו כהלשון הראשון[כח].

והשאילתות (שאילתא יד) גרס בלשון השני 'לא נצרכה אלא לדברי תורה וכל שכן במילי דעלמא', וכתב **במרומי שדה** (ד"ה לא)[כט] שהיא הגירסא המדויקת[ל].

טעם האיסור לדבר בשאר דברים אף שאין בהם משום לועג לרש

שם. בגמרא להלן (יח.) מבואר שאסור לדבר בדברי תורה בפני המת, מפני שהוא לועג לרש[לא]. **ובתוספות הרא"ש** (ד"ה אלא) הקשה, שכיון שטעם זה שייך רק בדברי תורה ולא בשאר דברים מענייני העולם, אם כן מדוע לפי הלשון השני שבגמרא אסור לדבר בשאר דברים שאינם דברי תורה.

ותירץ, שהטעם משום לועג לרש שייך דווקא בתוך ארבע אמותיו של המת ודווקא בדברי תורה, אבל בסוגייתנו האיסור הוא מפני כבוד המת, והיינו אפילו חוץ לארבע אמותיו, ובזה אין איסור גמור, אלא שמפני כבוד המת אין ראוי לדבר בפניו בדברי תורה 'וכל שכן' שאסור לדבר בשאר דברים מפני כבודו.

החמה. ומדברי הגר"א מבואר ששיטת התוספות היא כשיטת המגן אברהם, אלא שהגר"א אינו פוסק כתוספות. אבל מדברי הראש יוסף והחזון איש [שהובאו להלן בסמוך] מבואר, שאין להוכיח מהתוספות כשיטת המגן אברהם. **יט. בראש** יוסף ביאר תירוץ זה, לפי מה שכתב בהגהות מיימוניות (קריאת שמע פ"א אות ט) שלכך לא אמרו לגבי דוד שקם שלש שעות לפני בני המלכים, והזכירו רק שקם שתי שעות קודם המלכים, משום שכיון שכבר יש שתי משמרות בלי השעה השלישית, מה לו להזכיר את השעה השלישית, וכמו כן יש לתרץ שלכך לא הזכירו את הזמן שקדם דוד לבני המלכים בין עלות השחר לנץ החמה, משום שישנן שתי משמרות בלא זה, ואם כן מה לו להזכיר את הזמן ההוא. **כ. בגליוני** הש"ס (ד"ה רב אשי) הקשה על זה מהמבואר בכריתות (יז:) שדווקא באכל אחת משתי חתיכות אחד של חלב ואחד של שומן, חייב אשם תלוי, אבל חתיכה אחת ספק של חלב וספק של שומן פטור. ורבא מפרש שהטעם הוא משום שנאמר (ויקרא ד כב) 'ועשה אחת מכל מצות' וגו' שיש לקרותו 'מצוות' שהן שתים, ולכן צריך שיהיו שתי חתיכות, ואמרו בגמרא שלפי טעמו של רבא אם יהיה כזית ומחצה [שהיו שתי חתיכות באחת כזית ובאחת חצי זית], לא יביאו אשם תלוי, שאין כאן שתים, ומשמע שבלשון רבים, אין נכלל אחד ומחצה. **כא. וכתב** שבדרך אגדה יש לפרש, בהקדם מה שיש לדקדק מדוע רצו בני ישראל ללקוט ביום השבת [כמבואר ברש"י (שמות טז כה) שבאו לשאול את משה האם לצאת ללקוט בשבת, ואמר להם שיאכלו מה שיש בידם], והלא היה להם ממה שנשאר מיום שישי שלקטו לחם משנה. ויש לבאר, שבסעודת ליל שבת כיון שאוכלים מטעמים אוכלים יותר מסעודה רגילה, וכמבואר בעירובין (פג:) שלמאכלים ערבים מצוי מקום מרווח במעי האדם, ולא נשאר להם למחרת ביום השבת עומר שלם, ולכן רצו ללקוט בשבת. והשיבם משה רבינו שבשבת נתברך המאכל במעים ולכן די להם בפחות מעומר, ואם כן באמת לא היה בשבת ביום מן לשתי סעודות, אלא לסעודה ומחצה, והיה שייך ליישב בזה דברי המנחת יעקב, אלא שאלו דברי דרשות של אגדה ואין לסמוך עליהם להלכה. **כב. במעבר** יבוק (שפת אמת, סוף פכ"ט) כתב, שה'קדיש' הוא דבריו של מת שמתפללים עליו, ואין צריך להרחיק ארבע אמות מן המת או הקבר, שכידוע בכח הקדיש מבטלים את האש של גיהנם, ומכניסים את נשמת המת לגן עדן. **כג. בשו"ע** (יו"ד שם) כתב, שמוסיפים קצת על המידות טובות שבו, רק שלא יפליג. ובט"ז (שם סק"א) הקשה מה לי שקר מעט מה לי שקר הרבה. עיי"ש מה שתירץ. וראה בזה בברכי יוסף (שם ס"א). **כד. ובשו"ת** רבי עזריאל הילדסהיימר (ח"א יו"ד סי' רנד אות ג) העיר, שפירוש זה מחמיר חומרא יתירה לרוב האנשים שלא זכו לחדש חידושי תורה, ולפי זה אין טוב ואין היתר לגוף אלא שתיקה. וראה עוד בזה בהערה להלן בסמוך. **כה. הובא** באסיפת זקנים החדש (מ"ג). **כו. ובשו"ת** רבי עזריאל הילדסהיימר (שם ד"ה קן) הביא דברי השואל, שלפי מה שיש שפירשו שדבריו של מת היינו חידושי תורה שאמר בחייו, מותר לאמרם בפני המת, שאין בזה משום לועג לרש, כיון ששפתותיו דובבות בקבר. [ומיושבת קושיית העטרת ראש]. וכעין זה כתב בפירוש הריא"ף (על העין יעקב, ד"ה אמר). **כז. תוספות** (ד"ה אין) בשם הרי"ף, ורא"ש (פ"ג סי' ו). **כח. ועיין** בפירוש הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה אמר) שמיישב גירסתנו. וראה בשפת אמת (ד"ה ואיכא) שמיישב גירסת הגמרא שלפנינו, והובאו דבריו להלן בסמוך בביאור מקור שיטת הרא"ש. ובענין מה שלא פסקו כהלשון השני, ראה עוד ביד דוד (מהדורא בתרא, בתוס' ד"ה אין). **כט. וכן** בחיבורו העמק שאלה (על השאילתות שם סק"ה). **ל. וכן** גירסת הדקדוקי סופרים. **לא. וראה** לעיל בסמוך בדברי רש"י (ד"ה אלא).

ובשיטה מקובצת (ד"ה וכ"ש) כתב, שהטעם שאסור לדבר בשאר דברים בפני המת הוא, בשביל שיתעסקו בהספדו ולא בדברים אחרים.

ועוד כתב, שיש מפרשים שטעם האיסור הוא, משום שהמת יודע את כל מה שאומרים לפניו עד שיסתם הגולל, וכשישמע שמדברים שלא מצרכי קבורתו הרי הוא מצטער, וכתוב (דברים ו יח) 'ועשית הישר והטוב' ואין זה 'טוב' לצער את המת, ולכן אסור לדבר בפני המת אפילו בשאר דברים.

האם חוץ לארבע אמות מותר לדבר בדברי תורה בפני המת

שם. התוספות (ד"ה אין) הביאו, שהרי"ף (להלן יח.) פסק בשם רב האי כהלשון הראשון שבגמרא שהאיסור לדבר בפני המת הוא רק בדברי תורה[לב]. וכתבו התוספות, שזהו דווקא בתוך ארבע אמות של מת, אבל חוץ לארבע אמות מותר לדבר אפילו בדברי תורה[לג]. **ובאליה רבא** (סי' א סק"ד) ביאר דברי התוספות, שלפי הלשון השני אסור לדבר בדברי תורה אף חוץ לארבע אמות, מפני כבוד המת. ומשום שפסק הרי"ף כהלשון הראשון שטעם האיסור הוא משום לועג לרש, לכך מותר לדבר בדברי תורה חוץ לארבע אמות[לד].

אמנם הרא"ש (פ"ג סי' ו) כתב, שהאיסור לדבר בדברי תורה בפני המת הוא אפילו חוץ לארבע אמות[לה].

ביאור חידושו של רבי זריקא לשיטת התוספות

שם. כפי שנתבאר, לשיטת **התוספות** האיסור לדבר בדברי תורה הוא רק בתוך ארבע אמות של מת. ויש להקשות שהרי מבואר דין זה בברייתא להלן (יח.) שאסור לקרוא בתורה בבית הקברות בתוך ארבע אמות של מת, ומה חידש רבי זריקא בדבריו.

ובעוד יוסף חי (בתוס' ד"ה אין) כתב ליישב, שאפשר שרבי זריקא לא ידע ברייתא זו, ולעולם לא בא לאסור אלא בתוך ארבע אמות. ועוד תירץ, שבברייתא (שם) שנינו שלא יהלך אדם בבית הקברות וכו' וספר תורה בזרועו ויקרא בו, ומשמע שבעל פה מותר לדבר בדברי תורה, ולכן אמר רבי זריקא שאין אומרים כלל דברי תורה בפני המת, וכוונתו לפרש כן בדברי הברייתא.

והצל"ח (ד"ה ותוס') כתב, שהיה אפשר לומר שבברייתא מדובר בבית הקברות שקבורים בו מתים הרבה, ולכך שייך לאסור משום לועג לרש בשביל הזכרים הקבורים שם, אבל כשמת מוטל לפנינו, אפשר לחלק שבפני נקבה מותר לדבר בדברי תורה כיון שהיא היתה פטורה מתלמוד תורה אף בחייה, ואין כאן לועג לרש. ורבי זריקא בא להוסיף שאפילו בנקבה אסור[לו].

מקור שיטת הרא"ש שגם חוץ לארבע אמות אסור לדבר בדברי תורה

שם. כתבו המעדני יום טוב (פ"ג אות ס) **והצל"ח** (ד"ה וזה), **שהרא"ש** פירש שהאיסור לדבר בפני המת הוא גם חוץ לארבע אמות, מפני שלפי הלשון הראשון שבגמרא סובר רבי זריקא שהאיסור לדבר בפני המת הוא רק דברי תורה, ואם כן אין צריך לחידושו של רבי זריקא, שהרי כבר מבואר בברייתא להלן (יח.) שאסור לקרוא בתורה בבית הקברות בתוך ארבע אמות של מת. ולכך ביאר הרא"ש שרבי זריקא בא לאסור לדבר בדברי תורה אפילו חוץ לארבע אמות.

ובשפת אמת (ד"ה והנה) כתב לבאר שיטת הרא"ש, על פי מה שכתב **בתוספות הרא"ש** (ד"ה אלא) שהאיסור לפי הלשון השני הוא חוץ לארבע אמות שאין בזה משום לועג לרש[לז], אלא משום כבודו של מת אסור לדבר בפניו כלל. ולפי זה מתפרשים דברי הרא"ש, שהוא סובר שלפי שתי הלשונות שבגמרא מדובר לענין חוץ מארבע אמות, ולכן גם לפי מה שאנו פוסקים כהלשון הראשון, מכל מקום מדובר בחוץ לארבע אמות[לח].

יישוב שיטת הרא"ש עם המבואר להלן שרק בתוך ארבע אמות אסור לדבר בדברי תורה

שם. לפי דברי **הרא"ש** (שם) מבואר בסוגייתנו שאסור לדבר בדברי תורה אפילו חוץ לארבע אמותיו של המת. ויש להקשות שהרי מבואר להלן (יח.) שאסור לקרוא בתורה בתוך ארבע אמות של בית הקברות, אבל חוץ לארבע אמות מותר.

ובבית יוסף (יו"ד סי' שמד ד"ה והרא"ש) **ובמעדני יום טוב** (פ"ג אות ס) תירצו, שלהלן מדובר בבית הקברות, וחוץ לארבע אמות אינו נחשב כלועג לרש, כיון שחולק רשות לעצמו ואינו בפני המת. אמנם בסוגייתנו מדובר כשהמת מוטל לפניהם, והטעם שאסור לדבר בדברי תורה הוא משום על ידי כך נראה שנמנעים מטיפול בצרכי המת, ולכן אסור לדבר בדברי תורה גם חוץ לארבע אמות[לט].

אך עדיין קשה שבגמרא להלן מבואר שאפילו בפני מת שמוטל לפניו, מותר לקרוא קריאת שמע חוץ לארבע אמות. ותירץ במעדני יום טוב (שם), שאף שבפני המת אסור לדבר דברי תורה אפילו חוץ לארבע אמותיו, מכל מקום מותר לקרוא קריאת שמע חוץ לארבע אמותיו, שאין נראה מכך שמונע את עצמו מטיפול בצרכי המת, שהרי קריאת שמע יש לה קצבה, וכשיגמור לקרותה יחזור להתעסק בצרכי המת, אבל דברי תורה אין להם שיעור, וכשעוסק בתורה נראה שנמנע מלהטפל בו.

ועוד תירץ, שלענין דברי תורה, כיון שיכול לדבר בדבריו של מת, לא התירו לדבר בדברי תורה אפילו חוץ לארבע אמות, אבל בקריאת שמע לא אסרו חוץ לארבע אמות, כיון שמוטל עליו לקרוא קריאת שמע.

אופנים שמותר לדבר דברי תורה בפני המת בתוך ארבע אמותיו

שם. בגמרא בבא קמא (טז:) מבואר, שהושיבו ישיבה על קברו של חזקיהו, **ובר"י מיגש** (שו"ת, סי' מז) נשאל איך הושיבו ישיבה על קברו, והרי אסור לדבר בדברי תורה בפניו של מת[מ]. ותירץ, שלחזקיהו היה ישיבה בחייו, ונתכוונו לכבדו בכך ולישב לפניו כדרך שהיו יושבים לפניו בחייו, ובאופן זה מותר לדבר דברי תורה בפני המת.

ועוד תירץ, שהקמת ישיבה על קברו הרי זה דרך כבוד ולכך מותר, ולא אסרו אלא כשאחד או שנים עוסקים בדברי תורה בפני המת[מא].

והמהרש"א (ב"ק שם ד"ה שהושיבו) כתב, שאפשר שהושיבו ישיבה על קברו בשביל לספר בכבודו ולהספידו, ולכן מותר אף על קברו ממש.

ובשם הגדולים (מערכת גדולים א' אות קלט) כתב ליישב המנהג שמתפללים אצל קברות צדיקים, על פי מה שכתב **בספר חסידים** (סי' תתשכט) שכיון שהצדיקים במיתתם קרויים חיים, ואינם כשאר מתים החופשיים מן המצוות, לכן אין איסור להתפלל או ללמוד על קבריהם[מב].

ביאור שיטת הרא"ש בדין דיבור בשאר דברים ובצרכי המת בפני המת

שם. נחלקו הפוסקים בשיטת **הרא"ש** (שם), בדין דיבור בענייני העולם ובצרכי המת בפני המת. ושלש שיטות בדבר:

א. הבית יוסף (יו"ד סי' שמד ד"ה והרא"ש) כתב, שמותר לדבר בשאר דברים מענייני העולם בפני המת אפילו בתוך ארבע אמותיו, ורק בדברי תורה אסור אפילו חוץ לארבע אמות.

ב. בשלטי גבורים (להלן יח. אות ג) כתב, שמותר לדבר בתוך ארבע אמותיו דברים שהם מצרכי המת, אבל לא דברים שאינם מצרכי המת אף שאינם דברי תורה אלא שאר דברים.

ג. במעדני יום טוב (פ"ג אות ס) כתב, שאסור לדבר בתוך ארבע אמותיו של מת אפילו בצרכי המת[מג].

לב. הרי"ף הביא דין זה להלן (יח.), וכתב הלחם משנה (אבל פי"ג ה"ט), שהיה נראה לדקדק שהרי"ף הביאו להלן להורות שרק בתוך ארבע אמות אסור, כמו שהאיסור לקרוא את שמע הוא בתוך ארבע אמות, אבל מדברי הרא"ש לא נראה כן שאף שהביא דין זה להלן (שם), הוא סובר שאפילו חוץ לארבע אמות אסור. והצל"ח (ד"ה וטעמו) כתב, שלכן כתבו הרי"ף להלן להורות שאפילו חוץ לארבע אמות אסור [כשיטת הרא"ש], שאם לא כן מה הוסיף רבי זריקא על הברייתא שאוסרת בתוך ארבע אמות, ולכן הביא הרי"ף בתחילה 'ודווקא בתוך ארבע אמות', ולאחר מכן הביא את דינו של רבי זריקא, בשביל ללמדנו שרק הברייתא מדברת בתוך ארבע אמות. **לג. בגליון** הש"ס (בתוס' שם) כתב, שהוכחת התוספות היא ממה שאמרו בגמרא (ב"ק טז:) לגבי חזקיה שהושיבו ישיבה על קברו, וכתבו התוספות (שם ד"ה שהושיבו) שלא הושיבו על קברו ממש, שזהו לועג לרש, אלא בריחוק ארבע אמות. [ולכאורה צריך עיון, שהרי מפורש להלן (יח.) שרק בתוך ארבע אמותיו אסור, ומדוע היה צריך להביא ראיה מהתוספות בבבא קמא. ואף בדעת הרא"ש שחולק וסובר שאסור אפילו חוץ לארבע אמותיו, ביארו בבית יוסף (יו"ד סי' שמד ד"ה והרא"ש) ובמעדני יום טוב (פ"ג אות ס) שזהו רק במת ולא בקבר, והובאו דבריהם להלן בסמוך]. וראה בעטרת ראש (ד"ה א"ר זריקא) [הובא באסיפת זקנים החדש (ח"ג)], שהאריך לבאר שיטות הראשונים בזה. **לד. וראה** בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, בתוס' שם) שהאריך לדקדק בלשון התוספות. **לה. בביאור** הגר"א (יו"ד סי' שמד אות ח) כתב, שצריך להגיה בדברי הרא"ש 'תוך' ארבע אמות, אבל חוץ לארבע אמות מותר כדברי התוספות. ובתוספות הרא"ש (ד"ה אלא) שהובא לעיל לא משמע כן. **לו. וציין** לדברי המשנה למלך (אבל פי"ג ה"ט) שדן בענין איסור זה בפני קטן או אשה. וראה בספר המפתח (אבל שם) מה שציין בזה. **לז. שאם** מדובר בתוך ארבע אמות, הרי יש לחלק שדווקא בדברי תורה אסור לדבר משום לועג לרש, אבל בשאר דברים מותר. **לח. אבל** לפי שיטת התוספות, נחלקו בזה שתי הלשונות שבגמרא, שלפי הלשון הראשון אסור דווקא בתוך ארבע אמות משום לועג לרש, ולפי הלשון השני אסור אף חוץ לארבע אמות לדבר בשאר דברים, וזהו מה שאמרו 'לא אמרן', שהאיסור לדבר 'בפני המת' שהוא דווקא בתוך ארבע אמות, 'לא אמרוהו' אלא בדברי תורה, אבל בשאר דברים אפילו חוץ לארבע אמות, אסור. ועיין שם מה שביאר בלשון 'כל שכן'. וראה באליה רבא (סי' א סק"ד) שלפי הלשון השני אסור לדבר בדברי תורה אף חוץ לארבע אמות, מפני כבוד המת. **לט. וכן** נראה מדברי התוספות הרא"ש (ד"ה אלא) לפי הלשון השני שבגמרא [והובאו דבריו לעיל בסמוך] שהאיסור שבסוגייתנו הוא משום שאינו כבוד למת, וזהו אפילו חוץ לארבע אמותיו. **מ. והתוספות** בבבא קמא (טז: ד"ה שהושיבו) תירצו, שהושיבו את הישיבה חוץ לארבע אמותיו, וחוץ לארבע אמות מותר לדבר בדברי תורה. וראה בפירוש הריא"ף (על עין יעקב, ב"ק שם ד"ה וכבוד) מה שהוסיף לבאר בדברי התוספות. וראה עוד מה שדן בזה באור לו בציון (ד"ה ואמר). **מא. כעין** זה מצינו שכתב הרדב"ז (שו"ת, ח"א סי' רכד) להוכיח שמותר לדרוש על המת בפניו, שכיון שזהו לכבודו מותר, כמו שהושיבו ישיבה על קברו של חזקיהו. וכן פסק השו"ע (יו"ד סי' שמד סי"ז) שאמירת פסוקים ודרשה לכבוד המת מותר אפילו בתוך ארבע אמותיו. **מב. ובבלי** גולה (ב"ק שם ד"ה וכבוד) כתב ליישב, על פי מה שיש לפרש שדבריו של מת שמותר לאומרם בפניו, היינו חידושי תורה שלו [ראה בזה לעיל בדברי הגמרא שאין אומרין בפני המת אלא דבריו של מת], ובזה הושיבו ישיבה על קברו, שעסקו בחידושי תורתו. **מג. וכתב** שכן נראה מפשט לשון הרא"ש, ומדברי רבינו ירוחם (נתיב כ"ח ח"א). ובלחם משנה (אבל פי"ג ה"ט) הקשה על דברי רבינו ירוחם שהרי בגמרא מבואר שדבריו של מת מותר לספר. ותירץ, שרבינו ירוחם מפרש שדבריו של מת הם הדברים הצריכים למת מהוצאה וקבורה, אבל שאר דברים אף שהם מענין המת כגון סיפור דברים מענין המיתה ומרירות הלב, אסור.

ביאור קושיית הגמרא בסתירת הפסוקים על פי המבואר בגמרא לעיל בסמוך

ודוד בפלגא דליליא הוה קאי מאורתא הוה קאי דכתיב קדמתי בנשף ואשועה[מד]. **בפני יהושע** (ד"ה ודוד) ביאר שקושיית הגמרא היא על פי המבואר בגמרא לעיל בסמוך, שהרי את סתירת הפסוקים אם היה קם בחצות, או שהיה קם בתחילת הלילה קודם תחילת המשמרה השניה, אפשר ליישב שדוד היה קם אימתי שהיה עת רצון דהיינו בתחילת כל אשמורה ובחצות[מה], ובין הזמנים הללו היה ישן[מו], ולכן כתוב (תהילים קיט קמז) 'קדמתי בנשף ואשועה', דהיינו שהיה מקדים בתחילת הלילה, ובפסוק שלאחריו כתוב (שם קמח) 'קדמו עיני אשמורות', שגם בתחילת שתי המשמרות האחרות היה קם, וגם בחצות היה מקדים, ובינתיים היה ישן, ונמצא שכל המקראות אמת הם[מז].

אבל מדברי רבי שממה שנאמר 'קדמו עיני אשמורות' ונאמר 'חצות לילה אקום' יש להוכיח שמחצות עד סוף הלילה יש שתי משמרות, ואם כן יש בלילה ארבע משמרות, הרי משמע שהיה קם בחצות ולא היה ישן עוד, שאם היה ישן, אין להוכיח מהפסוקים שהלילה ארבע משמרות, שאפשר שהלילה שלש משמרות, ודוד היה מקדים לקום בראש כל האשמורות וכן היה קם בחצות, ואין מוכרח לצרף את שני הפסוקים כאחד שמחצות ישנם שתי משמרות. וממה שרבי הוכיח שהלילה ארבע משמרות, מוכח שהוא מפרש שהיה דוד קם בזמן המתואר בפסוקים[מח], ושוב לא היה ישן, ואם כן קשה שהפסוקים סותרים זה את זה[מט].

האם היה דוד קם לעולם בשוה או שפעמים שהיה קם סמוך לחצות ופעמים הקדים

מעולם לא עבר עלי חצות לילה בשינה. פירש רש"י (ד"ה מעולם), שקודם חצות היה עומד ממיטתו. **ובעוד יוסף חי** (ד"ה ורבי נתן) ביאר בכוונת רש"י, ששני הפסוקים 'קדמתי בנשף' ו'חצות לילה אקום' אינם בזמנים מחולקים, שפעם היה מקדם בנשף ופעם היה קם בחצות לילה. שאם כן מדוע הוצרך לפרש את הפסוק 'חצות לילה' שלא כפשוטו, ו'אקום' הוא לאו דווקא אלא שלא עבר עלי חצות לילה בשינה. והרי אפשר לפרש כפשוטו ש'קדמתי בנשף ואשועה' היינו ברוב הפעמים, ולפעמים היה קם בחצות הלילה, ולפי זה יתפרש הפסוק 'אקום' כפשוטו. וממה שלא תירצה הגמרא כן מבואר שקימתו בכל הימים היתה בשוה, שלעולם היה מקדם מהנשף, ו'חצות לילה אקום' אין הכוונה שאותו העת היה קם, אלא שלא עבר עליו העת של חצות לילה והוא ישן, כיון שהיה מקדם מהנשף.

וכתב עוד שמדברי **הזהב שיבה** (ד"ה ורבי נתן) משמע שפירש את דברי רבי אחא, שלפעמים אם היה עובר מלקום בתחילת הלילה, ולכל הפחות מעולם לא עבר מלקום בחצות לילה[נ]. ודחה העוד יוסף חי את פירושו, שמדברי רש"י לא משמע כן.

האם כשהיה מתנמנם היו שפתותיו דובבות בדברי תורה או שישן שינה גמורה

רבי זירא אמר עד חצות לילה היה מתנמנם כסוס. פירש רש"י (ד"ה מתנמנם), שהיה עוסק בתורה כשהוא מתנמנם[נא], כסוס שאינו נרדם לעולם, אלא מתנמנם ונעור תמיד[נב].

והמהרש"א (ח"א ד"ה עד)[נג] הביא דברי הגמרא בסוכה (כו:), ששינת הסוס היא כשיעור שישים נשימות[נד]. **ובשערי דעה** (דעות פ"ד ה"ד ד"ה שהוא) כתב שהמהרש"א חולק על רש"י, שלדעת רש"י אף בשעה שהיה מתנמנם, היו שפתותיו דובבות בתורה, ולדעת המהרש"א היה ישן שינה גמורה בשיעור זמן זה, ואז לא היה עוסק בתורה כלל. והיינו שעד חצות לילה היה ישן כשיעור שישים נשימות שינה גמורה, והקיץ עצמו ועסק בתורה, ואחר כך היה ישן עוד כשיעור שישים נשימות שינה גמורה, אבל לאחר חצות הלילה לא היה ישן עוד כלל.

הטעם שלא היה דוד ישן יותר משינת הסוס

שם. מבואר בגמרא סוכה (כו:) שאסור לאדם לישן ביום יותר משינת הסוס, שהיא כשיעור שישים נשימות. ופירש **רש"י** (שם ד"ה לישן) שטעם האיסור הוא משום ביטול תורה[נה]. **והט"ז** (סי' ד ס"ק יג) הביא שבזוהר (ויגש רז.) כתוב, שהטעם הוא בשביל שלא לטעום טעם מיתה. **ובערוך לנר** (סוכה שם ד"ה ולדוד) כתב, שהנפקא מינה בין שני הטעמים הוא כשמקיץ בינתים, שמשום טעם מיתה אין לחשוש לכך, אבל משום ביטול תורה יש לחשוש לזה, שהרי אם יישן כל היום כולו על ידי הקצה קודם שיעבור השיעור של שישים נשימות, בודאי ביטול תורה הוא.

וכתב לבאר שדוד לא היה ישן כשיעור שישים נשימות מחמת שני הטעמים, שרצה לתקן את חטא אדם הראשון שהביא מיתה לעולם, כמבואר בזוהר, ולכן גם בלילה לא היה ישן כשיעור שישים נשימות בפעם אחת, אכן על ידי הקצה בינתים היה ישן יותר, שהיה ישן עד חצות. ובשינת יום שיש בזה בטול תורה, אסור לגמרי לישן יותר משינת הסוס.

ובזה מדויק לשון רש"י (ד"ה מתנמנם) שפירש, שהיה עוסק בתורה כשהוא מתנמנם כסוס הזה שאינו נרדם לעולם אלא מתנמנם וניעור תמיד, ולכאורה יש לדקדק מדוע לא פירש כמבואר בגמרא סוכה (שם), ששינת הסוס כשיעור שישים נשימות. אלא משום שבסוגייתנו מדובר לענין שינת הלילה, ואז היה דוד ישן יותר מכשיעור שישים נשימות על ידי שהיה ניעור בנתים, וכשינת הסוס.

ובשפת אמת (סוכה שם ד"ה אסור) פירש[נו], שהאיסור לישן ביום היינו בשינה של שחרית, כמו ששנינו באבות (פ"ג מ"י) שהיא מהדברים המוציאים את האדם מן העולם, והוא משום זמן קריאת שמע ותפילה[נז], שהמצוה היא מיד בבוקר.

בדברי הרמ"א שבעל נפש יזהר שלא יישן ביום כשיעור שישים נשימות

שם. בשו"ע (או"ח סי' ד סט"ז) כתב, שדוד היה נזהר שלא לישן כשיעור שישים נשימות, כדי שלא יטעם טעם מיתה. וכתב **הרמ"א** שבגמרא סוכה (כו:) משמע שרק ביום היה נזהר מכך.

והקשה המגן אברהם (שם ס"ק טו), שבגמרא סוכה (שם) אמרו כן על האמוראים שהיו נזהרים שלא לישן כשיעור שישים נשימות ביום, ולא אמרו כן על דוד. ועוד, שבסוגייתנו מפורש שאף בלילה לא היה דוד ישן, ורק מתנמנם כסוס, דהיינו שהיה ישן כמה פעמים כשיעור שישים נשימות עד חצות[נח]. וכתב, שכוונת הרמ"א לומר שבעל נפש אין צריך ליזהר מלישן כשיעור שישים נשימות בלילה, ורק ביום יש ליזהר בזה[נט], ואין כוונתו שדוד היה נזהר בזה רק ביום.

טעם דמיון קימת דוד להתגברות הארי

מכאן ואילך היה מתגבר כארי[ס]. בבן יהוידע (ד"ה או יונן) פירש את הלשון 'מתגבר כארי', על פי הפסוק (דה"י א' יא כב) 'בניה בן יהוידע וגו' והכה את הארי בתוך הבור ביום השלג', ופירש **המצודת דוד**, שאף שטבע הארי להתחזק ביותר בזמן הקור, ומצד שני טבע האדם להיחלש בקור, אף על פי כן גבר בניהו בן יהוידע על האריה בימי הקור. ולפי זה יש לפרש מה שאמרו שבחצות היה דוד מתגבר כארי, שאף שבחצות הלילה הקור גדול, וטבע האדם להחלש בקור, אף על פי כן קם דוד בגבורה, כאריה שטבעו מתגבר בשעת הקור.

ועוד ביאר (ד"ה או), על פי מה שכתוב במדרש תלפיות שגבורת הארי היא בעיניו, ואם יכסו את עיניו יחלש, ולזה נדמה דוד המלך כשהיה עומד בחצות הלילה לעסוק בתורה או בשירות, שלא היה נותן לעפעפיו תנומה כל שהיא, שאף שבתחילת הלילה היה רק מתנמנם כסוס, מכל מקום היה מתגבר

מד. **בקדושה** וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה עוד הקשו) הביא את קושיית **הבינה לעתים** (דרוש לג ד"ה ויהיו) מדוע לא הקשו בגמרא להיפך, שננקוט שהיה קם בחצות, ויוקשה על הפסוק 'קדמתי בנשף ואשועה'. מה. **ואף** שאין תחילת משמרה בחצות, מכל מקום הוא נחשב לעת רצון, כמבואר ביבמות (עב.). מו. **וכתב** שמשמע בכוונת הפוסקים (רא"ש סי' ג, טור סי' א) שכתבו שבזמן חילוף המשמרות הוא זמן הרצוי להתפלל על החורבן, שאין כוונתם שיהיה ניעור כל הלילה, אלא שיכוין לקום בזמני חילוף המשמרות ויישן בינתיים. מז. **בקדושה** וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה ודוד) דחה, שהלשון 'קדמתי' משמע שהקדים לקום בשעה זו לפני זמן קימה הראוי. וראה עוד בזה במעין גנים (מוזכר, פרשת חיי שרה ד"ה ידוע, סק.). מח. **ועיין** שם שביאר הטעם שהגמרא סוברת כן, על פי המבואר לעיל (ע"א) שהעת רצון היא בסוף המשמרות ולא בתחילתן, ולכך אין לומר שהקדים לקום בראשי המשמרות וחזר לשינתו. ולכך לא תירצה הגמרא שלפי רבי נתן החולק על רבי יש ליישב את הפסוקים שהיה קם וחוזר וישן, וכמו שנתבאר. משום שהגמרא סוברת שהעת רצון אינו בתחילת המשמרות אלא בסופן, ואם כן אין לפרש ש'קדמתי בנשף' היינו שהיה מקדים להתפלל בתחילת המשמרה, שהרי אין זה שעת רצון. ואם כן מה שכתוב 'קדמו עיני אשמורות', לא בא לומר שהיה מכוין לתחילת המשמרות, אלא שהיה מתעורר לפני זמן שתי משמרות, וכן מה שאמר 'קדמתי בנשף' הכוונה שהיה קם באותה שעה, ועל זה קשה שאם כן יש סתירה בין הפסוקים, שבפסוק אחד משמע שהיה קם בחצות, ובפסוק האחר משמע שכבר בתחילת הלילה היה קם. מט. **וראה** עוד בביאור שייכות שני הנידונים שבגמרא, ביד דוד (מהדורא בתרא, ד"ה ודוד). נ. **וכן** פירש הרש"ש (ד"ה מעולם), שמעולם לא אירע שישן בחצות אלא היה קם קודם לכן, ולפעמים היה מקדים יותר וקם מהנשף. נא. **ובעוד** יוסף חי (ד"ה אמר) פירש, שמה שכתב רש"י שהיה עוסק בתורה הוא לאו דווקא, אלא שמשום שמהלשון 'מתנמנם כסוס' משמע שיושב ושותק, לכך כתב רש"י שהיה עוסק בתורה כשהוא מתנמנם, ולעולם צריך לפרש שהיה עוסק בשירות ותשבחות. נב. **ראה** בעוד יוסף חי (ד"ה עד אלות) שכתב לדון מכמה מקומות בש"ס, מהו 'מתנמנם'. בשיח יצחק (סו"ת, סי' כד ד"ה וכמה) כתב לדון אם נתחייב דוד לברך ברכות התורה למחרת, כיון שהיה ניעור כל הלילה. נג. **וכן** הביא רב נסים גאון (ד"ה ר' זירא). נד. **ובערוך** לנר (סוכה כו: ד"ה ולדוד) ביאר הטעם שלא כתב רש"י כך, והובאו דבריו להלן בסמוך. ובעיקור שיעור זה, ראה במגדים חדשים (ד"ה מתנמנם) שהאריך בזה. נה. **בשפת** אמת (שם ד"ה שינתיה) דקדק, שלכאורה לפי רש"י שהאיסור הוא משום ביטול תורה, אם כן יהא מותר להחליף שינת לילה ליום וללמוד בלילה, וכתב שיש לדחות שביטול תורה של יום חמור יותר. נו. **עיין** שם שהקדים לתמוה שלפי הטעם של ביטול תורה, אין לחלק בין יום לבין לילה, שמצות לימוד התורה היא אף בלילה. נז. **ראה** בפירוש רבינו יונה (אבות שם) שפירש כן. ובאבות דרבי נתן (נוסחא א פכ"א) שנינו, 'שינה של שחרית כיצד, מלמד שלא יתכוין אדם לישן עד שיעבור עליו זמן קריאת שמע, שכל זמן שאדם ישן עד שיעבור עליו זמן קריאת שמע, נמצא בטל מן התורה'. נח. **ומה** שהוצרך לכינור שיעירנו, היינו שמא יבוא זמן חצות בתוך שיעור הזמן של שישים נשימות. נט. **ראה** במשנה ברורה (שם ס"ק לו) שכתב שבשבת אין צריך להיזהר בזה, ועיי"ש עוד לענין תלמיד חכם ומי שהוא נצרך לזה, שהוא רשאי לישן ביום יותר מכשיעור שישים נשימות. וראה עוד בזה בבנין עולם (סו"ת, או"ח סי' א). ס. **בשלמה** משנתו (ד"ה מכאן) ביאר מנין דרשה הגמרא שהיה מתגבר כארי, שדרשה גזירה שוה 'קימה קימה', שנאמר בפסוק 'חצות לילה אקום' וגו' ובבמדבר (כג כד) כתוב 'הן עם כלביא יקום'.

לקום כארי, דהיינו כטבע הארי לפתוח את עיניו לגמרי, שלא ישאר בהם נדנוד שינה.

האם לדברי רב אשי לא ישן דוד כלל בלילה אף קודם חצות

רב אשי אמר עד חצות לילה היה עוסק בדברי תורה מכאן ואילך בשירות ותשבחות. רש"י (ד"ה בשירות) פירש, שכן משמע מהמשך הפסוק 'להודות לך', שהיה עוסק בשירות ובתשבחות. **ובחפץ ה'** (ד"ה עד) כתב, שאף לרב אשי היה דוד ישן מעט עד חצות שאי אפשר בלא שינה, אלא שגם היה עוסק בתורה לפני חצות, ולאחר חצות היה קם והיה עוסק רק בשירות ותשבחות, ומיושב הלשון 'חצות לילה אקום' וגו' שמשמע שהיה ישן קודם חצות. ורב אשי לא נחלק על דברי האמוראים לעיל בסמוך הסוברים שהיה ישן מעט קודם חצות, אלא שהם לא דקדקו מלשון הפסוק 'להודות לך' שהכוונה דווקא לשירות ותשבחות, והם סוברים שנכלל בזה בין תורה ובין שירות ותשבחות, ולרב אשי 'להודות לך' היינו דווקא שירות ותשבחות.

אמנם באוצר חיים (ד"ה מעולם) כתב, שלדברי רב אשי לא היה דוד ישן כלל בלילה, ואם כן אין לפרש מה שאמר דוד (תהלים קיט קמח) 'קדמו עיני אשמורות' שהקדים לקום קודם לשתי משמרות שבלילה, שהרי לא היה ישן כלל, וצריך לפרש שבא לומר שקם לפני כל השלש משמרות שבלילה[סא]. ומדבריו מבואר שרב אשי סובר שדוד המלך לא ישן כלל בלילה.

יישוב לשון הפסוק 'ואשועה' לשיטת רב אשי שעד חצות היה עוסק בתורה

שם. הקשה בעטרת ראש (ד"ה רב אשי)[סב], שלפי מה שאמר רב אשי שעד חצות היה עוסק בדברי תורה, איך נבאר לשון הפסוק 'קדמתי בנשף ואשועה', שהרי 'שועה' הוא אחד מעשרה לשונות של תפילה (דב"ר ב א). ותירץ **בחידושי רבי יוסף זונדל מסלנט** (ברש"י ד"ה בשירות), לפי מה שרש"י כתב שכן מפורש בפסוק 'להודות לך' וגו', ובתיבת 'וגו'' נתכוין לומר שהמשך הפסוק הוא 'חצות לילה אקום להודות לך על משפטי צדקך', שמודה לה' על המשפטים שלמד בעסקו בתורה עד חצות[סג].

ובשלמה משנתו (ד"ה רב) פירש, שרב אשי דייק את דבריו מלשון 'ואשועה' שהוא לשון קול רם, ודברי תורה צריך ללמדם בקול רם, כמבואר בעירובין (נג:).

שייכות קושיית הגמרא וכי נשף בוקר הוא לביאור הפסוק 'קדמתי בנשף'

ונשף אורתא הוא הא נשף צפרא הוא דכתיב ויכם דוד מהנשף ועד הערב למחרתם מאי לאו מצפרא ועד ליליא. בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה וממאי) ביאר שייכות שני עניינים שנידונו בגמרא, שלעיל בסמוך דנו בגמרא ביישוב סתירת הפסוקים האם היה קם דוד בחצות או בתחילת הלילה, ולפי זה יש לדון בסתירת הפסוקים מהו נשף. שאם נשף היינו בוקר, אין להקשות סתירה האם היה קם בחצות או בנשף, שהרי אין לפרש 'קדמתי בנשף' על ענין הקימה ולפרש שהיה מקדים 'לקום' ממיטתו, כיון שכשקם בבוקר אין זו הקדמה, ואם כן צריך לפרש שכוונת הפסוק 'קדמתי בנשף' היא לענין קריאת שמע שהיה מקדים 'לקרוא' קריאת שמע, ואף שזמנה הוא עד שלש שעות, היה מקדים עצמו לקרוא כותיקין. אלא כיון ש'נשף' פירושו מבערב, אם כן צריך לפרש ש'קדמתי בנשף' הוא לענין הקימה שהיה מקדים לקום לפני הבוקר ולפני חצות, וממילא יש להקשות סתירה בין הפסוקים, אימתי היה קם.

הטעם שאין לפרש את הפסוק 'קדמתי בנשף' על תחילת היום

תרי נשפי הוו נשף ליליא ואתי יממא נשף יממא ואתי ליליא. כתב **המהרש"א** (ח"א ד"ה תרי), שאף ש'נשף' שבפסוק 'קדמתי בנשף' אפשר לפרשו גם על תחילת היום, מכל מקום הגמרא פירשה שכוונת הכתוב היא על תחילת הלילה דווקא, משום שאם הכוונה היא לתחילת היום, אין מובן מה השתבח דוד במה שקם בתחילת היום, שהרי דרך בני אדם לקום בשעה זו, ולכן פירשה הגמרא שהכוונה היא לתחילת הלילה.

ביאור משמעות תיבת נשף

נשף יממא. פירש רש"י (ד"ה נשף), שנשף הוא לשון קפיצה ועליה, דהיינו שנסתלק היום או הלילה[סד]. **ובשיטה מקובצת** (ד"ה ודוד) הביא שיש מפרשים ש'נשף' הוא לשון 'נשב' כמו שמצינו בפסוק (שמות טו י) 'נשפת ברוחך' שהוא לשון נשיבה והפרחה[סה], ובפסוק (בראשית טו יא) 'וישב אותם אברם' כתב התרגום 'ואפרח', ולפי זה כוונת הגמרא היא שפרח הלילה ובא היום וכן שפרח היום ובא הלילה.

והערוך (ערך נשף) פירש, שהוא ענין חושך כמו שכתוב (איוב לג כא) 'ושפו עצמותיו'. **ובספר השרשים** (להרד"ק, ערך נשף) ביאר, שתחילת הלילה נקרא נשף משום שמתחיל החשך לבוא, ותחילת היום נקרא נשף מפני שהחשך סר ונסתלק.

שייכות הקושיא מנין ידע דוד אימתי הוא חצות להמבואר בגמרא לעיל בסמוך

ודוד מי הוה ידע פלגא דליליא אימת. בפני יהושע (ד"ה ודוד) פירש שקושיית הגמרא היא על פי המבואר לעיל בסמוך, שלפי רבי אחא שכוונת הכתוב היא שמעולם לא עבר עליו חצות לילה בשינה, אין להקשות במה שאמר 'חצות לילה אקום', שהרי אין הכוונה שקם בחצות ממש, אלא שלפני חצות כבר היה קם, אבל לפי שאר התירוצים שבגמרא לעיל משמע שהפירוש הוא שהיה קם בחצות ממש, ולכן לא תירצו כרבי אחא, ולדבריהם הקשו בגמרא מנין ידע דוד אימתי הוא חצות.

ועוד פירש, שקושיית הגמרא היא לפי המבואר בגמרא לעיל (ע"א) שלפי התירוץ השני הסימנים שמנה רבי אליעזר הם לסוף המשמרות, שלפי התירוץ הראשון שהסימנים הם לסוף משמרה הראשונה ולתחילת האחרונה ולאמצע המשמרה האמצעית נמצא שכשהכלבים צועקים היא שעת חצות, ואם כן יש ליישב את קושיית הגמרא, שדוד ידע אימתי הוא חצות כיון שזהו הזמן שכלבים צועקים, ואף שמשה רבינו לא ידע אימתי הוא חצות, היינו משום שבלילה ההוא לא צעקו הכלבים, ככתוב (שמות יא ז) 'ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו'. אבל לפי התירוץ השני שהסימנים הם לסוף המשמרות, ולפי זה אין הכלבים צועקים בחצות אלא בסוף המשמרה השניה, אם כן קשה כיצד ידע דוד אימתי הוא חצות, והרי משה רבינו לא ידע לשער שעה זו במדויק[סו].

משה רבינו ודוד הסתפקו לפי איזה מקום בעולם משערים את חצות הלילה

ודוד מי הוה ידע פלגא דליליא אימת השתא משה רבינו לא הוה ידע דכתיב כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים. ביערות דבש (דרוש יב ד"ה וכן הדבר) דקדק, כיצד אפשר לומר שדוד ומשה רבינו לא ידעו אימתי הוא חצות לילה, והרי כל הספנים ועושי כלי השעה יודעים לכוין לשעה זו, שהרי חצות היום הוא מצוי על ידי השמש וכלים שונים בכלי חמה להבחין בקל אימתי הוא חצות היום, וכל כלי של מהלך שמש מורה על זה, וא"כ יוכל אחר כך על ידי כלי חול וכלי מים לידע שעברו י"ב שעות, ואז הוא חצות לילה[סז]. **וביותר** יש להקשות מדוע משה לא אמר בלשון ה' 'בחצות הלילה' וה' ידע עתו, ובוא יבוא לעשות כאשר יעד באיזה זמן, וכי צורך השליח לדעת אימתי הוא הזמן, והרי אין לו לומר רק בלשון המשלח, ואם אדם שיש לו שעה אמיתית יאמר לשלוחו צא ואמור בשעה פלונית אני בא, וכי צורך השליח להיות לו כלי שעה, הרי אמר בלשון המשלח[סח]. וגם בענין הכינור של דוד שהיה מנשב ברוח צפונית, יש לדקדק למה דווקא אחר חצי הלילה, ואפילו אם נאמר שנעשה בתחבולות וכלים במלאכות ומשקלות, שיכה בכינור בשעת חצות[סט], אמנם מכל מקום פעמים היתה רוח צפונית מנשבת גם קודם לכן, ואם כן לא היה החשבון מכוון, ולכך מוכרח לומר שהיה בדרך נסי ולא בתחבולות טבעיות, וצריך ביאור לאיזה צורך נעשה נס זה, כיון שאפשר לידע אימתי הוא חצות על ידי מונה השעות.

וכתב לבאר, לפי מה שהארץ עגולה ככדור והשמש סובבת סביב לארץ, ולכך יש חילוקי זמנים בין הארצות, שכשבמקום אחד השמש מאירה, אזי במקום אחר הוא לילה, והעת רצון שבשמים אינה מתחלקת כן, אלא בפעם אחת בחצות הלילה יש עת רצון[ע], ואם כן יש להסתפק האם הוא בשעת חצות לילה של יושבי מזרח שהוא תחילת העולם בזריחת השמש, או שהוא באמצע וטבור העולם שהוא גן עדן, או בארץ ישראל, או במערב העולם כיון שהשכינה במערב. והיו משה ודוד מסתפקים בזה, שמשה רבינו הסתפק שמא כוונת הקב"ה היא לחצות הלילה שבארץ ישראל, והאיצטגנינים יחשבו שהוא חצות לילה לפי מה שהוא במצרים, ואם כן לא תהיה מכת בכורות בחצות ממש, ולכך נתחכם

[סא] **אך** קשה שבגמרא הקשו על מי שסובר שלש משמרות יש בלילה, שכתוב אחד אומר 'חצות לילה אקום להודות לך' וכתוב אחד אומר 'קדמו עיני אשמורות' ומשמע שמחצות לילה יש שתי משמרות, ומשמע שהלילה הוא ארבע משמרות, אך לפי מה שכתב האוצר חיים לא קשה ש'קדמו עיני אשמורות' אינו בחצות אלא בתחילת הלילה והוא קודם לכל משמרות הלילה, ואם כן מדוע רב אשי עצמו הוצרך לתרץ שם 'משמרה ופלגא משמרות קרו להו' והלא לפי דבריו לא קשה כלל. [סב] **הובא** באסיפת זקנים החדש (ח"ב). [סג] **וראה** עוד בזה בתאוה לעינים (ד"ה ק"ק). [סד] **כמו** שמצינו שאמרו במגילה (ג.) לנשוף מדוכתיה, וכמו שמצינו שאמרו בחולין (מב:) 'האי בוקא דאטמא דשף מדוכתיה, טרפה'. ובספר הזכרונות (לר' צדוק הכהן מלובלין, מאמר קידוש החודש פ"א) כתב ש'נשף' היינו זמן בין השמשות, וגם בשחרית יש בין השמשות. ובעיקר גדרי זמן הנשף של יום ושל לילה, ראה בספר הזמנים בהלכה (ח"א פר' טו-כ). [סה] **ועיין** בפירוש רש"י על התורה (שם) וברמב"ן (שם) שפירשו כן בפסוק 'נשפת ברוחך', והרמב"ן (שם) ביאר שאותיות בי"ת ופ"א מתחלפים הרבה פעמים, והביא לזה כמה ראיות. [סו] **וראה** עוד בפרדס יוסף (שמות יא אות ד) מה שציין בזה. וראה עוד בשנות חיים (חזון, פרשת בא ד"ה וכברכות, סז.) ובבן יהוידע (ד"ה ודוד) בטעם שהגמרא מקשה בסוגייתנו את סתירת הפסוקים. [סז] **וכלום** חסר מבית המלך דוד לעשות כלים מכלים שונים לכוונם על י"ב שעות מן חצי היום לחצות לילה. [סח] **והתוספות** (ד"ה ואמא) עמדו בקושיא זו, והובאו דבריהם להלן בסמוך. [סט] **ועיין** שם מה שהביא דוגמא לזה ממה שעושים רחיים של רוח. [ע] **וראה** בזה בילקוט ביאורים לעיל (ע"א) בענין 'אימתי הוא העת רצון בשמים, והאם הוא משתנה בכל מדינה לפי שעת חצות'.

משה ואמר 'כחצות'. ועל זה אמרו שלדוד המלך נעשה נס והיו מעוררים אותו מן השמים דרך רוח צפונית וניגון הכינור, ועל ידי זה ידע אימתי הוא עת רצון.

ביאור סברת הגמרא ליישב שהקדוש ברוך הוא אמר למשה כחצות

מאי כחצות אילימא דאמר ליה קודשא בריך הוא כחצות מי איכא ספיקא קמי שמיא. הקשה **בפירוש הריא"ף** (על עין יעקב, ד"ה ודוד), שאף אם היינו אומרים שהקדוש ברוך הוא אמר 'כחצות', וכביכול ששייך ספק לפני הקב"ה, כל שכן שיש להקשות איך דוד ידע אימתי הוא חצות, ואם כן לכאורה מיותר מה שהקדימה הגמרא שלא יתכן לומר שהקדוש ברוך הוא אמר למשה 'כחצות'[עא].

ועיין בפני יהושע (ד"ה אילימא) **ובקדושה וברכה** (סמיכת חכמים, ד"ה אילימא), **שאם** היינו אומרים שהקדוש ברוך הוא אמר כן למשה הרי בודאי אינו משום שהקדוש ברוך כביכול הסתפק אימתי הוא חצות, אלא שלא נגזרה עדיין השעה שיש להכות בה כל בכור, אם בחצות ממש או סמוך לה לפניה או לאחריה, ולפי זה יש ליישב את קושיית הגמרא שהיינו מפרשים שהדבר ידוע לכל אימתי הוא חצות, והטעם שאמר משה 'כחצות' הוא, משום שעדיין לא נגזרה השעה שתבוא המכה, אם לפני חצות או לאחריה. ודחו בגמרא שאי אפשר לפרש שבשעת ההתראה על ביאת המכה עדיין לא היה מוחלט אצל הקדוש ברוך הוא אימתי יביא את המכה.

האם גורסים בדברי הגמרא שאמר לו הקב"ה 'בחצות'

אלא דאמר ליה (למחר) בחצות (כי השתא) ואתא איהו ואמר כחצות אלמא מספקא ליה. **התוספות** (ד"ה ואתא) הקשו, שאף שמשה רבינו לא ידע אימתי הוא חצות, מכל מקום כיון שהקדוש ברוך הוא אמר לו בחצות אם כן לפי האמת יהיה כן בחצות, ואף שמשה עצמו לא ידע אימתי חצות, מכל מקום היה לו לומר 'בחצות'[עב]. ותירצו התוספות, שלא רצה לומר להם 'בחצות' כיון שאם ישאלוהו אם הגיע חצות לא יוכל להוכיח להם בשעת המאורע, שאכן הגיע חצות.

אבל בגליון הגמרא הביא שיש שאין גורסים בגמרא 'בחצות', אלא גורסים 'אלא דאמר ליה למחר כי השתא', ולפי זה לא אמר לו הקדוש ברוך הוא כלל 'בחצות', אלא שדיבר עמו בלילה שלפני מכת בכורות בזמן חצות הלילה, ואמר לו שלמחר בשעה זו תהיה מכת בכורות, ורק משה אמר 'כחצות'. וכתב, שלפי זה מיושבת קושיית התוספות מדוע לא אמר להם משה בחצות, שהרי לא ידע אימתי דיבר איתו ה' האם בחצות בדיוק או קרוב לזמן חצות, ולכן אמר משה 'כחצות' משום שידע שהקדוש ברוך דיבר אתו בזמן הסמוך לחצות, וידע שלמחר בזמן הסמוך לחצות תהיה מכת בכורות. וכן כתב בפני יהושע (ד"ה אלא).

אמנם הצל"ח (ד"ה גירסא) כתב שהגירסא 'כי השתא' טעות היא, שהרי הקדוש ברוך הוא לא היה מדבר עם משה באמצע הלילה, שכל הנבואות למשה היו רק ביום כמו שכתב רש"י (שמות יב ג), אם כן בודאי לא אמר הקדוש ברוך למשה בזמן חצות 'למחר כי השתא', אלא דיבר אתו ביום, ואמר לו שבליל ט"ו בחצות תהיה מכת בכורות[עג].

בדברי רש"י שהכוונה היא כשיחלק הלילה ומדוע לא פירשה הגמרא כן

שם. רש"י (שמות יא ד) פירש, שלפי פשוטו של מקרא מה שמשה אמר 'כחצות' ולא אמר 'בחצות', היינו משום שאין הכוונה שם דבר של חצות[עד], אלא כאשר תהיה הפעולה של התחלקות הלילה, כמו 'כעלות השחר' (שמואל א' ט כו)[עה]. וביאר **הרא"ם** (שמות שם) שהכ"ף פירושה 'כאשר' תהיה הפעולה של התחלקות הלילה.

וכתב המהרש"א (ח"א ד"ה אלמא), שהטעם שהגמרא פירשה ש'חצות' היינו 'זמן חצות' שהוא שם דבר, ואמירתו 'כחצות' משמעותה שיארע כן סמוך לחצות לפניו או לאחריו, ולא פירשה כפשוטו של מקרא כמו שכתב רש"י, משום שבשאר הפסוקים שנזכר בהם חצות, הוא 'שם דבר' כמו 'חצות לילה אקום להודות לך', וכן מצאנו במכת בכורות שכתוב (שמות יב כט) 'ויהי בחצי הלילה', ולא נאמר 'כחצי' שהוא לשון כהחלק הלילה, אלא 'בחצי' שהוא שם דבר.

כיצד היה הכינור מנגן בחצות

וכיון שהגיע חצות לילה בא רוח צפונית ונושבת בו ומנגן מאליו. רש"י (ד"ה כנור) פירש, שהוא על פי המבואר בבבא בתרא (כה.) שארבע רוחות מנשבות בכל יום, וצפונית מנשבת בחצי הלילה. וביארו **התוספות** (ד"ה רוח) שבחצי הלילה מנשבת רוח צפונית לבדה, וקודם לכן היא מנשבת עם שאר הרוחות, כמבואר בב"ב (שם). **ובתוספות הרא"ש** (ד"ה כיון) הוסיף לבאר, שהגם שרוח צפונית מנשבת עם כולם, מכל מקום אינה בגבורתה לעורר את הכינור אלא רק בחצי הלילה[עו].

וכתב רש"י (שם) שנקב הכינור היה לצד צפון, וכשהתחילה רוח צפונית לנשב, התחיל הכינור לנגן. **והרשב"א** (ד"ה הכנור) הביא בשם רב האי שיש לפרש בשני דרכים כיצד היה הכנור מנגן בחצות: א. על ידי הרוח צפונית שהיתה מנשבת בחצות, שהיתה פורטת על נימי הכינור וגורמת לכינור לנגן. ב. שהיו נימי הכינור מנגנים על ידי מים או אויר, שכל יום היו משערים אימתי חצות, והיו מעמידים כמות מים וכדומה, שבחצות ממש יגרום לכינור לנגן[עז].

וכעין זה כתב **בזיקוקין דנורא** (על תנא דבי אליהו רבה, פי"ח אות קן), שהיה נעשה הכינור במשקולות, ובחצות לילה היתה הרוח צפונית מנשבת במשקולות והיו המשקולות מתנענעים, ועל ידי זה היה הכינור מנגן. ושלא כדעת המון העם שסברו שהיה הכינור מנגן מאליו על ידי נס[עח].

בירושלמי למדו מהפסוק 'והיה כנגן המנגן' שהכינור ניגן מאליו

ומנגן מאליו. בגמרא להלן (ד.) דרשו כן מהפסוק (תהלים נז ט) 'עורה כבודי עורה הנבל וכנור אעירה שחר'. ובירושלמי (ה"א) הובא בשם רבי לוי[עט] שהיה הכינור מנגן מאליו על ידי רוח צפונית, וכדברי הגמרא בסוגייתנו. והוסיף הירושלמי, שמה שנאמר (מלכים ב' ג טו) 'והיה כנגן המנגן', ולא נאמר 'כנגן במנגן', יש ללמוד מכאן לכינורו של דוד שהיה מנגן בעצמו[פ].

ובחרדים (על הירושלמי, ד"ה והיה) תמה, שפסוק זה נאמר אצל אלישע ולא אצל דוד. ותירץ, שגם לאלישע היה כינור תלוי על מיטתו[פא], וכיון שמצינו בדוד שהיה מתעורר על ידי כינור, כמו שדרשו להלן (ד.) מהפסוק 'עורה כבודי', יש לפרש שהכוונה היא כמו שהיה אצל אלישע. ועוד תירץ, שאם אינו ענין לאלישע תנהו ענין לדוד שכתוב בו 'עורה כבודי', וכוונת הכתוב היא, שכינור זה שניגן בו האיש לפני אלישע בשביל לשמחו שתשרה עליו רוח הקודש, הוא הכינור של דוד שהיה מנגן מאליו בחצות הלילה.

יש לאדם ללמוד מדוד המלך להרבות בלימוד התורה ולהשכים בשביל כך

מיד היה עומד ועוסק בתורה. כתב **המאירי** (ד"ה לעולם), שלעולם יהא אדם זהיר לעסוק בדברי תורה ולהשכים בשביל כך, ואל ימשך אחר התענוג ואל יפתוהו עשרו ונכסיו להתרשל על זה, שהכל חלף ואבד, ותורה ושכרה עומדים לעד. ומי לנו גדול מדוד, שהיה מלך וטרוד בכמה עסקים, ולא נמנע מלימוד התורה מחמת מלכותו ועושרו וטירדתו, והיה משתדל להעמיד כינור על מראשותיו שהיה מנגן מאליו בחצי הלילה על ידי רוח צפונית, והיה עומד באותה שעה ממיטתו ועוסק בתורה עד שהאיר היום, שהיה מוכרח להשתדל בשאר הטירדות. עד שכשהיו חבריו רואים כך היו למדים מוסר ממנו, ואומרים אם דוד שהוא מלך כן, אנו על אחת כמה וכמה. וזהו מה שדרשו בירושלמי

עא. **וראה** בעטרת ראש (ד"ה ודוד) שעמד בקושיא זו. עב. **בשנות** חיים (חזון, פרשת כא ד"ה ובתוספות, סז:) ביאר שכוונת התוספות היא, שאף שאמר לו הקב"ה 'כחצות', היה למה לומר 'בחצות'. עיי"ש שדן בזה בהרחבה, וכתב ליישב את קושיית התוספות. עג. **וראה** עוד בסברא זו, במהרש"א (ח"א ד"ה אלמא) ובעטרת ראש (ד"ה מהרש"א) ובפרדס יוסף (שמות יא אות ד). וראה בענין זה במגדים חדשים (ד"ה אלא דאמר) באריכות דברים. ובילקוט ביאורים (להלן ד.) בענין 'אם נבואת הקב"ה אל משה על מכת בכורות היתה ביום או בלילה'. עד. **כמו** 'חצות לילה אקום להודות לך' ששם הכוונה 'לזמן' של חצות לילה. עה. **כי** כחצות אפשר לפרש לשון חצי והוא שם דבר ואינו לשון פעולה. ואפשר לפרש לשון חציה וחלוקה והוא לשון פעולה. לשון חיים (שם). עו. **ועיין** שם מה שהוסיף להוכיח ממה ששיערו בשעות שרוח צפונית מנשבת, שלעולם ישנם שתים עשרה שעות ביום ושתים עשרה שעות בלילה, ורוח צפונית מנשבת באמצע הלילה, עיי"ש שהביא עוד ראיות לזה. ודברי התוספות הרא"ש צ"ב אם כוונתו שמשערים בשעות שוות או בשעות זמניות, ראה בזה בתוספות רבינו יהודה משירלאון (ד"ה כיון) [הובא בבירור הלכה (זילבר, או"ח סי' נח ד"ה ודורינו)] ובאגרות משה (שו"ת, או"ח ח"ג סי' כ) ובשאילת משה (קליין, שערי טהרה שיעור לו אות ד). וראה בשמן המאור (ליכטנשטיין, סי' יב ד"ה וכעין ראיה) שדקדק מאריכות לשון רש"י (ד"ה כנור), שהן שעות זמניות. ובילקוט ביאורים לעיל (ע"א) הובא דעת הפוסקים שהם שעות זמניות המשתנות לפי אורך הימים והלילות. עז. **נראה** ביאורו, שהיו מניחים מים בכלי עם נקב קטן והיו מודדים לפי שיעור זמן יציאת המים, והיו יודעים מנין השעות שעברו, לפי כמות המים שהיו מניחים, ואפשר לכוין שכשהכלי עם המים יתרוקן או שהכלי שהמים נשפכים אליו יתמלא, יזיז את מיתרי הכינור, והכינור ינגן, ובכל לילה היו מניחים כמות מים באופן שבחצות ממש יגרום הכלי שהכינור ינגן. אך צריך עיון שמדברי הגמרא נראה שהרוח צפונית היתה מנגנת בו ועל ידי זה היה קם, שאם לא כן מדוע הזכירו כלל את הרוח צפונית. ועיין בפני יהושע (להלן ד. ד"ה ר' זירא) שהוכיח כדברי רב האי גאון. עח. **בעקידת** יצחק (לרבי יצחק ערמאה, פרשת נח שער יב פרק נגון עולם) כתב, שאמרו חכמי הניגון שימצא בין שני כלי זמר השוים והנערכים על ערך אחד ויחס אחד לגמרי, כי בהניע טור מהאחד יתעורר אל קולו הטור שכנגדו בכלי השני מפני היחס השוה אשר ביניהם ואולי שעל זה היחס היה כינור דוד מנגן מאליו ומתעורר אל ערבות קולו ונועם שיריו כמו שדרשו רז"ל (להלן ד.) על אמרו 'עורה כבודי', כי כדאי היה נעים זמירות ישראל לכוין במלאכת המוסיקא זה השיעור. וראה עוד בזה בקהלת יעקב (יולס, דרוש ג ד"ה דאמר ר"א בר בזונא). עט. **ובירושלמי** (שם) הובאו דברי ר' פנחס בשם ר' אלעזר בר' מנחם, שהכינור והנבל היו מראשותיו, ובחצות כשהיה דוד קם היה מנגן בכינור ובנבל כדי שישמעו, והיו אומרים אם דוד המלך עוסק בתורה אנו על אחת כמה וכמה. פ. **היינו** שהיה צריך לומר 'כנגן במנגן' שמשמעו שהאדם מנגן בכלי המנגן, וממה שנאמר 'כנגן המנגן' משמע שהמנגן [שהוא הכלי] ניגן בעצמו ולא שאחרים היו מנגנים בו. אמנם המצודת ציון (מלכים ב' ג טו) פירש, ש'המנגן' היינו היודע לנגן. וראה בפירוש החרדים על הירושלמי (ד"ה והיה), שביאר שהירושלמי דרש כן מיתור תיבת 'המנגן', שהרי כבר כתוב בתחילת הפסוק 'קחו לי מנגן', ואם כן היה צריך לומר 'והיה כנגן ותהי עליו יד ה'', וממה שחזר לומר 'והיה כנגן המנגן', דרשו שהכוונה שהכינור היה מנגן מאליו. ובחידושי הרש"ש (מדרש איכה ג כג) כתב, ש'מנגן' שבפסוק זה הוא תואר כלי ולא תואר האדם המנגן בו, שהרי כתוב 'קחו לי מנגן', ואין לשון לקיחה נופל יפה על האדם. פא. **ראה** בזה בעלי תמר (ירושלמי ה"א ד"ה והיה כנגן).

(ה"א)[פב] שחבריו שומעים את קול הכינור ועומדים ועוסקים בתורה, נמצאו כולם עוסקים בתורה על ידי דוד[פג].

מדוע היו חכמי ישראל נכנסים אצל דוד בכל יום

כיון שעלה עמוד השחר נכנסו חכמי ישראל אצלו אמרו לו אדונינו המלך עמך ישראל צריכין פרנסה[פד]. מדברי הגמרא משמע שבכל יום היו חכמי ישראל נכנסים אצלו ואומרים לו 'עמך ישראל צריכים פרנסה', והוא משיב להם 'לכו והתפרנסו זה מזה', והם אומרים לו 'אין הקומץ משביע את הארי'. והקשה **בפירוש הריא"ף** (על עין יעקב, ד"ה נכנסו) שלאחר שאמרו לו פעם אחת שאין הקומץ משביע את הארי, מדוע למחרת אמר להם שוב 'לכו והתפרנסו זה מזה', והרי כבר ידע שאינם יכולים להתפרנס זה מזה. ותירץ, שדווקא ביום הראשון אמר להם לכו והתפרנסו זה מזה, אבל בשאר פעמים שבאו ואמרו לו עמך ישראל צריכים פרנסה, מיד היה אומר להם פשטו ידיכם בגדוד.

ובחפץ ה' (ד"ה כיון) תירץ, שהיו הרבה כתות, וכל כת וכת בכל פעם כשהיתה יוצאת לגדוד היתה צריכה לשאול באורים ותומים, והיתה מקדימה לומר שצריכים פרנסה, וכפי הסדר המובא בגמרא[פה].

האם פרנסה זה מזה היינו על ידי צדקה לעניים או בהתעסקות באומנות

אמר להם לכו והתפרנסו זה מזה. בדברי **התוספות** (ד"ה ואין) מבואר, ש'לכו והתפרנסו זה מזה' היינו שהעשירים יפרנסו את העניים. **והמהרש"א** (סנהדרין טז. ח"א ד"ה כנור) ביאר, שכוונת דוד היתה שהמסתפק אפשר שיספיק לו מעט מעט מהצדקה שיקבל מחבירו[פו].

ובהפלאה (כתובות סז: ד"ה אמנם) ביאר, שמה שאמר 'זה מזה' היינו העני מהעשיר והעשיר מן העני, שבזכות הצדקה יתעשר יותר וישביע כל אחד, שכשזה נותן בעין יפה וישביע את העני, כן יהיה ברכת ה' בכל אשר לו כדי שבעו.

ובמרומי שדה (ד"ה לכו) פירש, שהכוונה היא שכל אדם יעסוק באומנותו, ויתפרנס מיגיעו על ידי אחרים שיצטרכו לאומנותו. ועל זה השיבוהו שיש מהאנשים שלא ישתכרו באומנות כדי צורך פרנסתם.

ביאור תשובת חכמי ישראל שאין הקומץ משביע את הארי

אין הקומץ משביע את הארי. רש"י (הובא בהגהות הב"ח ובעין יעקב) פירש בשני דרכים: א. שחציר מועט כמלא הכף של הארי, אינו משביע את הארי[פז]. ב. שחגב נקרא קומץ, שעל הפסוק (במדבר יג לג) 'ונהי בעינינו כחגבים' כתב התרגום 'והוינא בעיני נפשנא כקמצין', וביאר **המהר"ץ חיות** (ד"ה אין) שדרך הארי לקלוט חגבים מן האויר, וכוונת הגמרא היא שאין די בחגב להשביעו.

ובתוספות הרא"ש (ד"ה אין) הביא שרב האי גאון פירש, ש'גומא' היא מקום עמידתו של הארי, שלאריה יש חפירה כמו שנאמר (נחום ב יג) 'וימלא טרף חוריו', ועל זה אמרו שאין החפירה יכולה להשביע את הארי, כיון שאין בה טרף, וצריך האריה לבקש את טרפו במקום אחר מחוץ לגומא[פח].

ועוד פירש בתוספות הרא"ש, שדרך הארי כשהוא רעב ורוצה לטרוף, מניח קומצו דהיינו אצבעותיו, לתוך פיו ומוצץ, ועל זה אמרו שאינו נהיה שבע ממה שמוצץ את קומצו.

בכוונת תשובת חכמי ישראל שאין הבור מתמלא מחולייתו

ואין הבור מתמלא מחוליתו. רב ניסים גאון (ד"ה הא) **והערוך** (ערך חלי אות א) פירשו, שאם חופרים בור ומחזירים לתוכו את העפר שהוציאו ממנו, אין מתמלא הבור על ידי עפר זה[פט]. ונתכוונו לומר לו שאין מספיק במה שאנו נהנים זה מזה, אלא צריכים אנו תוספת ממקום אחר.

ורש"י (ד"ה אין) פירש, שהעוקר חוליה מבור כרוי וחוזר ומשליכה לתוכו, אינו מתמלא מכך, וכמו כן אם לא יכינו לעניים כדי פרנסתם ממקום אחר, אין אנו יכולים לפרנסם מממונינו[צ]. וכתב **המהרש"ל** (בתוס' ד"ה ואין), שמפירוש רש"י שכתב 'מבור כרוי' משמע שעוקר מבור שהוא כרוי כבר[צא]. אבל **התוספות** (ד"ה ואין) הביאו את פירושו של רש"י שאם יחפור ויחזיר בו את עפרו לא יהא מלא, ומשמע שהם מפרשים שמחזיר את העפר שהוציא בעת כריית הבור[צב].

והקשו התוספות (ד"ה ואין), שאין הנידון דומה לראיה, שאם היה אומר להם ליטול מהעניים ולהחזיר לעניים, היה דומה למי שלוקח חוליה מבור וחוזר ומשליכה לתוכו, אבל כאן אמר להם ליטול מהעשירים וליתן לעניים.

ובקדושה וברכה (סמיכת חכמים, בתוס' שם) כתב ליישב, שרש"י סובר שכל כלל ישראל הם כגוף אחד, כמו שמצאנו שבפסוק (שמות יט ב) 'ויחן שם ישראל', פירש רש"י 'כאיש אחד בלב אחד', ואם כן הוא ממש כמו המשל, שאם לוקחים מגוף אחד ומחזירים לו אינו מתרבה כפי שהיה בתחילה[צג].

ורבינו תם (הו"ד בתוס' שם) פירש, ש'מחוליתו' היינו מנביעתו, שאין הבור מתמלא מהמים הנובעים בו, אלא אם מושכים לו מים ממקום אחר[צד].

ור"י (הו"ד בתוס' שם) פירש, שאם חופרים מצד אחד ונותנים את מה שחפרו בצד אחר, לא יתמלא הבור, שמה שסתמו בצד זה נחסר בצד אחר, אף כאן אם יטלו מהעשירים יחסר לעשירים.

והתוספות הרא"ש (ד"ה ואין) הביא פירוש נוסף בשם **ריב"א**, ש'חוליתו' היינו שפת הבור כמו ששנינו (שבת לט.) 'חולית הבור והסלע', ולא היו רגילים לעשות שפה גדולה לבור, ואם יעקרו את שפת הבור וישליכו לתוך הבור לא יתמלא הבור.

מדוע לא השיב להם בתחילה שיפשטו ידיהם בגדוד

אמר להם לכו ופשטו ידיכם בגדוד[צה]. בחפץ ה' (ד"ה כיון) דקדק, מדוע לא אמר להם דוד בתחילה שיפשטו ידיהם בגדוד, אלא אמר להם שיתפרנסו זה מזה. וביאר, שהוא משום שלא רצה שיכניסו עצמם במלחמה אם אין נצרך לזה. ועוד פירש, שרצה לזכות את העשירים במצות צדקה.

ועוד ביאר, שרצה לידע האם יש בישראל בעלי צדקה. או שליבם אכזר, שאם אין בהם בעלי צדקה הוא סימן רע, ולא ינצחו במלחמה, וכשהשיבוהו ש'אין הקומץ משביע את הארי' שאף שיש בעלי צדקה אלא שאין די זה בזה, השיבם שיפשטו ידיהם בגדוד, שכיון שיש בהם גומלי חסדים, זכותם תסייע שינצחו במלחמה.

ענין העצה שנטלו מאחיתופל ומה היו נמלכין בסנהדרין

מיד יועצים באחיתופל ונמלכין בסנהדרין ושואלין באורים ותומים[צו]. פירש רש"י (ד"ה יועצים), שהיו יועצים באחיתופל באיזה דרך ילכו, והיאך

פב. **ראה** בזה בהערה לעיל בסמוך. פג. **וסיים**, שאוי לאזנינו שכך שומעות ואינן מקבלות, ואשרי המדבר באוזן שומעת. פד. **המהרש"א** (סנהדרין טז. ח"א ד"ה כנור) ביאר לפי מה ששנינו (אבות פ"ב מ"ב) שכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה, ולכן כשראו בו שהיה עוסק בתורה כל הלילה, אמרו לו עמך ישראל צריכים פרנסה. ובאוהב ישראל (ליקוטים חדשים תהלים ד"ה ולפי) ביאר, שכשהגיע זמן תפילת שחרית אמרו לו עמך ישראל צריכים פרנסה, היינו לעורר עליהם שפע וברכה על ידי תפילתו. [וראה בציץ אליעזר (שו"ת, חכ"ב סי' עו אות ח) שהביא בשם קדמון לבאר איך נתעסק דוד בעניינים הללו קודם התפילה]. וביערות דבש (חלק דרוש א ד"ה ויש להרבות) ביאר, שכל עבודת ישראל לה' תלויה בפרנסתם, שאם יהיה להם פרנסה יעבדו את ה' בכל לבב, ולכן אמרו חכמים לדוד בשעת עלות השחר שישראל צריכים פרנסה, שבבוקר הוא זמן שהשי"ת מתמלא רחמים על ישראל כשרואה שהגויים פונים לעבודה זרה שלהם וישראל עובדים את השי"ת, ועל פי שורת הדין מי שאינו זכאי גמור אינו ראוי למזונות, שאיך יבא מי שמורד במלך לבקש ממנו מזונותיו, וכל מזונותיו תלויים ברחמים ולא בדין, ולכן הזמן לבקש המזונות הוא בבוקר בזמן הרחמים. וראה בבן יהוידע (ד"ה כיון) בטעם שהקדימו להיכנס אצלו בשעה זו, ועיין שם (ד"ה עמך) הטעם שאמרו 'עמך' ישראל וכו'. ראה בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה כיון) שביאר הטעם שהובא בגמרא ענין ביאת חכמי ישראל אל דוד. פה. **וראה** עוד בזה בענף יוסף (ד"ה כיון) ובקרן אורה (תענית כד: ד"ה מאי מגלי). והחתם סופר (ד"ה רבי זירא) כתב, שיש לומר שכוונת הגמרא היא בלשון מליצה, ולא נכנסו אליו אלא שנכנסו במחשבתו, שהיו עולים במחשבתו צרכי כלל ישראל, שאחר שכל הלילה היה עוסק בתורה ובשירות ותשבחות, היה עוסק ביום בצרכי ציבור. וראה ביערות דבש (ח"א דרוש ג ד"ה ונראה) שפירש את הפסוק (ויקרא כו ה) 'ואכלתם לחמכם לשבע וגו' ונתתי שלום בארץ' לפי דברי הגמרא בסוגייתנו. פו. **ואמרו** לדוד שאין הקומץ משביע את הארי, שאין דעת כל העניים שוות, שיש מהם שלא יסתפקו במעט הקומץ הזה שהוא לחם, והוא חפץ במותרות ובבשר תאוה, כארי זה שאינו נוהם על קופה של תבן רק על קופה של בשר. ואם נאמר שיתן העשיר לעני הרבה שיספיק לו גם לבשר לפי תאותו, על זה אמרו שאין הבור מתמלא מחולייתו וכמו שפירש רש"י (ד"ה אין). פז. **וכעין** זה פירש בשיטה מקובצת (ד"ה אמרו), שאם נוטלים קומץ ממאכל ונותנים אותו לארי שיאכלנו, אין הקומץ מספיק לו ואינו נהיה שבע מזה. פח. **וכתב**, שהתרגום של 'בור' (בראשית לז כב), הוא קומצא. אבל בתרגום שלפנינו מתורגם על בור, גובא. פט. **והוכיח** כן מדברי הגמרא להלן (נט.). וראה בהערה להלן בסמוך שהובאה הוכחה זו בשם התוספות הרא"ש, עיין שם. צ. **וראה** בדברי המהרש"א בסנהדרין שהובאו בהערה לעיל בסמוך, בביאור טענה זו. ובהפלאה (כתובות סז: ד"ה אמנם) דקדק, שלכאורה הדבר פשוט שלא יתמלא הבור בזה. ועיי"ש מה שביאר בכל דברי הגמרא, לענין נתינת צדקה בנפש חפיצה. צא. **וראה** בהערה להלן בסמוך שהובאו דברי התוספות הרא"ש, ומדבריו נראה שמפרש בכוונת רש"י כפירוש רב ניסים גאון, שמדובר שמחזירים לבור את העפר שהוציאו כשנחפר הבור. אמנם בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ברש"י שם) כתב, שאין כוונת רש"י שמחזירים את העפר עצמו שהוציאו כשחפרו את הבור [כפירוש רב ניסים גאון], שהרי כתב 'העוקר חוליא מבור כרוי' משמע שהבור כבר כרוי, וכתב שלפי זה פירוש רש"י הוא כפירוש ר"י. צב. **והביא** המהרש"ל, שהתוספות בסנהדרין (טז. ד"ה אין) הביאו בשם רש"י שעקר חוליא מבור עמוק, והחזיר החוליא לבור, ומבואר שאין מדובר מהעפר שהוציא בעת כריית הבור, אלא שהוציא החוליא אחרי שהיה הבור כרוי. צג. **וראה** עוד ביישוב שיטת רש"י, בפנים יפות (בראשית מט יג). צד. **וראה** בתוספות שהביאו כן מדברי התוספתא, וראה מה שצויין בזה במסורת הש"ס עם הוספות. בגמרא להלן (נט.) מבואר שבשעת המבול לקח הקדוש ברוך הוא שני כוכבים ממזל כימה [עיי"ש במהרש"א (ח"א ד"ה והניח) בטעם הדבר], ולאחר המבול כשרצה לסתום ולמלאות מקום שני הכוכבים החסרים נטל שני כוכבים מעיש, וביארה הגמרא שלכך לא החזירו לכימה את אותם הכוכבים שלקחו מכימה, מפני שאין הבור מתמלא מחולייתו, וכתב בתוספות הרא"ש, (ד"ה ואין) שלפירוש רש"י מבוארים דברי הגמרא, שאם יחזיר את הכוכבים עצמם שנלקחו, לא יחזור להיות כבתחילה, כמו שהחופר בור ומחזיר את העפר למקומו אין הבור חוזר להיות כבתחילה. אבל לפירוש רבינו תם צריך לומר שמה ששאלו שימלאו את הסתימה ממזל כימה, אין הכוונה שיחזירו לו את אותם כוכבים שלקחו ממנו, שזה העבירם המקום וכבר לא היו בעולם, אלא שאלת הגמרא היא שירחיב שאר הכוכבים שסביב הנקב, כמו המכה בקורנס שמתפשט שאר הצדדים ויסתום את הנקב, [גירסת התוספות הרא"ש 'ונמליה מדידיה' ובגמרא שלנו הגירסא 'וליהדר לה' ולפי זה השאלה היא שיחזירו את הכוכבים שלקחו מכימה], ועל זה תירצה הגמרא שכמו שבור אינו מתמלא מנביעתו אלא אם מביאים לו מים ממקום אחר, כמו כן גם לכימה צריך להביא כוכבים ממקום אחר. ומשמע מדברי התוספות הרא"ש שפירש את דברי רש"י כפירוש רב ניסים גאון, שמדובר שמחזירים לבור את העפר שהוציא כשחפר את הבור. וראה עוד בילקוט ביאורים (סנהדרין טז.) בענין 'כאיזה פירוש מוכרח מהמעשה בכוכבים שהקב"ה נטל מכימה'. צה. **ראה** בציץ אליעזר (שו"ת, ח"כ סי' מג ד"ה וידועים) בביאור לשון הגמרא. צו. **הרמב"ם** (מלכים פ"ה ה"ב) כתב, שמלחמת הרשות אינו מוציא העם בה אלא על פי בית דין של

יציבו מצב ומשחית, וטכסיסי מארב מלחמה[צז]. **והמהרש"א** (סנהדרין טז. ח"א ד"ה יועצין) ביאר, ש'נמלכין בסנהדרין' הוא מלשון 'עצה', כמו שמצינו בפסוק (נחמיה ה ז) 'וימלך לבי', והיינו שנטלו עצה שהיא הנהגת המדינה במלחמה מאחיתופל, ועוד נטלו עצה מסנהדרין איך יתנהגו במלחמה על פי התורה בכמה דברים במלחמה.

וכתב רש"י (ד"ה ונמלכין), שהיו נמלכים בסנהדרין כדי שיתפללו עליהם. **ובמרומי שדה** (ד"ה ונמלכין) ביאר, שאף ששאלו באורים ותומים ויודעים היו שיצליחו, הוצרכו עדיין לתפילה, שאפשר שרבים ינזקו במלחמה אף כשמנצחים במלחמה.

ותמה בהגהות ר"א לנדא (ברש"י שם)[צח], מפני מה הוצרך רש"י ליתן טעם למה שהיו נמלכים בסנהדרין, והלא שנינו בסנהדרין (ב.) שאין יוצאים למלחמת רשות אלא על פי בית דין של שבעים ואחד, ומי הכריחו לרש"י לפרש טעם המשנה (שם)[צט].

ובתוספות הרא"ש (ד"ה ונמלכין) ביארק, שהיו נמלכים בסנהדרין כמו ששנינו בסנהדרין (ב.) שאין מוציאים למלחמת הרשות אלא על פי בית דין של שבעים ואחד. והוסיף עוד, שלכך היו נמלכים בסנהדרין משום שהיו בעלי עצה וגבורה.

תיכף כשנתן להם דוד רשות לא השתהו מלהתייעץ ולשאול בסדר הראוי

שם. בפרשת מרדכי (ד"ה מיד יועצים) ביאר כוונת הלשון 'מיד', שמשום שהיו יודעים שדוד ממאס את המלחמה, לכך תיכף כששמעו שנתן להם רשות לא היו שוהים כלום, ומכל מקום לא יצאו בבהלה ונתיעצו תחלה באחיתופל שהיה חכם מדיני, האם מוכן החיל בכלי זיין ובכל טכסיסי מלחמה ויש להם תקוה לנצח, ואע"פ שנתן את הסכמתו נמלכו בסנהדרין האם רשאים הם לצאת למלחמה על פי דין תורה, ואע"פ שנתנו להם הסנהדרין רשות, שאלו באורים ותומים אם רצון ה' מסכים לזה, וכמו שאמרו להלן (ז.) 'המלך בקונך וצא'[קא].

מדוע הוצרכה הגמרא להוכיח שאחיתופל היה יועץ

אחיתופל זה יועץ וכן הוא אומר ועצת אחיתופל אשר יעץ בימים ההם כאשר ישאל (איש) בדבר האלהים. הרשב"א (שו"ת, סי' מח) נשאל מדוע הביאה הגמרא פסוק ללמד שאחיתופל זה יועץ, והרי אין צריך ראיה לזה כיון שבהרבה פסוקים מוכח שהיה יועץ. והשיב, שאף שנכתב כן בהרבה פסוקים, מכל מקום הוצרכה הגמרא להביא אחד מהפסוקים שהיה יועץ.

ועוד תירץ, שמשום שיש לתמוה שכיון שהיו נשאלים באורים ותומים והיה בידם תשובה מהקב"ה מדוע הוצרכו לשאול גם את אחיתופל[קב]. לכן הוצרכה הגמרא להוכיח מהפסוק שאף על פי כן נועצים באחיתופל שנאמר 'ועצת אחיתופל אשר יעץ בימים ההם כאשר ישאל איש בדבר האלהים', ובא הפסוק לומר שאף במקום שיש דבר ה' נועצים תחילה בעצת אחיתופל, ואחר כך מוצאים בתשובת האורים ותומים כמוהו, וזהו שנאמר 'כאשר ישאל בדבר האלהים'[קג].

אמנם יש מהראשונים[קד] שלא גרסו בגמרא 'וכן הוא אומר ועצת אחיתופל' וגו', וכך היא גירסת **רבינו יונה** (סנהדרין טז: ד"ה ה"ג רש"י), וביאר שאין צריך ללמוד מפסוק שאחיתופל היה יועץ, שהרי מפורש הוא באותו פסוק, וגם משום שמפורש כן בהרבה מקומות[קה].

ד.

בשיטת רש"י בסנהדרין שהפסוק נצרך רק ללמד שאביתר הוא האורים ותומים

בניהו בן יהוידע זה סנהדרין ואביתר אלו אורים ותומים וכן הוא אומר ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי. פירש רש"י בסנהדרין (טז: ד"ה בניהו, ד"ה ואביתר), שמסברא אנו יודעים שבניהו בן יהוידע זהו סנהדרין[א], כיון שהוא היה אב בית דין, ומה שהוצרכה הגמרא להביא ראיה מהפסוק היינו שאביתר אלו אורים ותומים, שבפסוק 'ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי' נכתב 'בניהו' לפני 'הכרתי ופלתי', שבתחילה היו נוטלים רשות מבניהו שהוא סנהדרין, ואחר כך שואלים באורים ותומים דהיינו הכרתי ופלתי[ב], וכיון שנאמר בפסוק שבניהו בן יהוידע קדם לכרתי ופלתי, ובפסוק (דברי הימים א' כז לד) 'ואחרי אחיתופל בניהו בן יהוידע ואביתר' וגו' נכתב אביתר אחרי בניהו בן יהוידע שהוא הסנהדרין, אם כן משמע שאביתר אלו אורים ותומים, שהיו אחרי בניהו[ג].

והקשו תוספות (ד"ה בניהו)[ד], מדוע הוצרכה הגמרא להוכיח שאביתר אלו האורים ותומים, והרי כל הכהנים שבנוב עיר הכהנים נהרגו בימי דוד (שמואל א' כב יט-כ), ולא היה כהן אחר חוץ מאביתר, ואם כן מוכרח לומר שאביתר אלו אורים ותומים, דהיינו שהוא היה כהן גדול[ה].

ובמרומי שדה (ד"ה ואביתר) תירץ, שאין כוונת הגמרא להוכיח שהאורים ותומים היו בידי אביתר, אלא שמה שישראל שאלו את אביתר האם לצאת למלחמה היינו משום שרצו לשאול באורים ותומים, שהרי היה אפשר לומר שלכך היו שואלים את אביתר בשביל שיתפלל עליהם בצאתם למלחמה, כמו שמצינו באהרן הכהן שהיה מתפלל על ישראל (תרגום יונתן במדבר כ כט), וכמו כן כל כהן גדול שעומד במקומו יש לו להתפלל על ישראל, שהתפילה היא כנגד עבודת הקרבנות (להלן כו:), וכמו שעבודת הקרבנות עיקרה בכהן גדול, כמו כן התפילה עיקרה בכהן גדול, ועל זה מוכיחה הגמרא מהפסוק 'ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי' ששאלו את אביתר מפני הכרתי והפלתי, שהם האורים ותומים.

ורבינו יונה (סנהדרין טז. ד"ה ה"ג רש"י) הקשה על פירוש רש"י, איך הוכיחה הגמרא שבניהו בן יהוידע זה סנהדרין ממה שקדם לאורים ותומים, והרי אפשר שהיה יועץ נוסף על אחיתופל שהיו מתייעצים עמו לפני שהיו שואלים באורים ותומים. ועוד הקשה, שלשון 'על הכרתי' אין משמעותו שהיה קודם לכרתי ופלתי, אלא שבניהו היה ממונה על הכרתי ופלתי.

בקושיית התוספות שלשון הפסוק הוא 'יהוידע בן בניהו'

שם. עוד הקשו התוספות (שם) על גירסת רש"י, 'ואחרי אחיתופל בניהו בן יהוידע', שלא נמצא פסוק כזה בשום מקום, ולשון הפסוק הוא 'ואחרי אחיתופל יהוידע בן בניהו'. ותירץ **בבנין שלמה** (סנהדרין טז: בתוס' ד"ה ואחרי), שכוונת הגמרא לפרש על דרך דרשו, שפירוש הפסוק 'ואחרי אחיתופל יהוידע בן בניהו' הוא שיהוידע היה לו בן בניהו, וכמו שמצינו שנאמר (דברי הימים א' ב נ) 'כלב בן חור', ופירש רש"י (שם ד"ה אלה) לפי פשוטו של מקרא שהכוונה היא שכלב היה לו בן חור. ואף שבודאי על פי פשוטו הכוונה היא על יהוידע בן בניהו, אבל חכמים הביאו אסמכתא לדבריהם שבניהו היה ראש סנהדרין, ופירשו כן בפסוק לפי הדרש. והוסיף לבאר שחכמים דרשו את הפסוק בלשון יווני שכותבים את שם האב לפני הבן[ז], וכמו שמצינו בכמה מקומות שדרשו חכמים את דברי הכתוב בלשון יווני. ומה שהביאו בגמרא את לשון הכתוב 'בניהו בן יהוידע' אע"פ שאין זה לשון הכתוב, משום שדרך הש"ס לשנות ולכתוב את לשון הפסוק לפי מה שדרשו ממנו[ח].

בגירסת רבינו תם שההוכחה מהפסוק היא שיהוידע בן בניהו היינו סנהדרין

שם. כתבו התוספות (שם), **שרבינו תם** גורס 'ואחרי אחיתופל יהוידע בן בניהו' ודרשו 'יהוידע בן בניהו זה סנהדרין, וכן הוא אומר ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי'[ט], ופירש רבינו תם, שהוכחת הגמרא מהפסוק היא שיהוידע בן בניהו היינו הסנהדרין, וכרתי ופלתי היינו סנהדרין, 'כרתי' שכורתים דבריהם לאמיתם', 'ופלתי' שמופלאים בהוראה כמו מופלא שבבית דין[י]. והקשו התוספות, איך פשטה הגמרא ש'יהוידע בן בניהו' היה סנהדרין ממה שמצאנו

שבעים ואחד. ולא כתב הרמב"ם שצריך גם להמלך ביועץ ולישאל באורים ותומים, וראה מה שצויין בזה בספר המפתח (שם). **צז. להלן** בסמוך הובאו דברי הרשב"א שתמה מדוע הוצרכו לעצת אחיתופל, ולכאורה לדברי רש"י מיושבת קושייתו. **צח. וכן** תמה בחיבורו יד המלך (מלכים פ"ה ה"ב). ועיין שם שהאריך לדון בדברי רש"י. **צט. ובגמרא** סנהדרין (טז.) הובאה מימרא זו שנמלכים בסנהדרין על דברי המשנה (שם ב.) שאין יוצאים למלחמת הרשות אלא על פי בית דין של שבעים ואחד, ופירש רש"י (שם ד"ה ונמלכין) שנוטלים רשות מהסנהדרין כמו ששנינו במשנה (שם ב.). וראה בתורת הקודש (אילן, סי' נז אות יא) ביישוב שיטת רש"י. **ק. כמו** שפירש רש"י בסנהדרין (טז. ד"ה ונמלכין). **קא. וראה** עוד בהכותב (ד"ה עוד אמר מיד) שביאר ענין השאלות ששאלו בסדר הזה. וראה עוד בזה במגיד תעלומה (ברש"י ד"ה יועצין). וראה בצפנת פענח (פר' כי תשא ד"ה והקשה הכותב) ובדובר צדק (לר' צדוק הכהן מלובלין, עמ' כח ד"ה ומיד) ובקומץ המנחה (לר' צדוק הכהן מלובלין, ח"ב אות עג ד"ה והנה) מה שביארו בדרך דרוש. וראה בדברי הרשב"א להלן בסמוך, שאף שנשאלים באורים ותומים, מכל מקום יש מקום להישאל בעצת אחיתופל. **קב. אמנם** רש"י (ד"ה יועצים) פירש, שהיו יועצים באחיתופל באיזה דרך ילכו, והיאך יציבו מצב ומשחית, וטכסיסי מארב מלחמה. **קג. ובגור** אריה (סנהדרין טז: ד"ה וכן) העיר, שלפי תירוצו השני של הרשב"א מיושב גם כן מדוע לא הביאו ממה שנזכר סמוך לפסוק 'ואחרי אחיתופל', שהיה יועץ, והביאו פסוק ממקום רחוק, והיינו מפני שהביאו ראיה שנתייעצו עמו גם כששאלו באורים ותומים. אבל לתירוצו הראשון עדיין לא נתיישבה תמיהה זו. **קד. ראה** בהגהות וציונים. **קה. כתמיהת** הרשב"א (שו"ת, סי' מח). **א. כן** כתבו התוספות (ד"ה בניהו) בשיטת רש"י. וביאר המהרש"א (שם), שלפי רש"י אין שום ראיה מ'כרתי ופלתי' אלא שהיו אורים ותומים לאחר בניהו, אלא צריך לומר שמסברא אמרו שבניהו זהו הסנהדרין. וראה עוד בזה, בשפתי חכמים (בתוס' שם). **ב. אמנם** רש"י על תהלים (ג א) פירש, שכרתי ופלתי הכוונה היא על הסנהדרין [וכפירוש התוספות]. **ג. ראה** במגדים חדשים (ד"ה ובניהו), שאין לבאר שבניהו עצמו היה לובש הכרתי ופליתי. **ד. המהרש"ל** (בתוס' שם) כתב, שקושיית התוספות בסוגייתנו היא על פירוש רש"י בסנהדרין, ולא על פירוש רש"י בסוגייתנו. **ה. ראה** בזבח השלמים (גלאנטי, סנהדרין טז. ד"ה דוד) ביישוב שיטת רש"י, שאפשר שאביתר זה ישראל היה. וראה ביפה עינים (ד"ה בניהו) שהקשה על דברי התוספות, שהרי נותרו צדוק ואבימלך שהיו כהנים. **ו. שפשטות** כוונת הכתוב היא ליהוידע בן בניהו. **ז. כמבואר** בגיטין (פז.). **ח. וכמו** שאמרו בבבא מציעא (נד.) 'ונתן הכסף וקם לו', אע"פ שלשון הפסוק הוא (ויקרא כז יט) 'ויסף חמשית כסף ערכך עליו וקם לו'. **ט. והתוספות** בסנהדרין (טז: ד"ה ואחרי) הוסיפו להביא המשך גירסתו, 'למה נקרא שמן וכו' אביתר אלו אורים ותומים ואחר כך שר הצבא' וכו'. ובחידושי הר"ן בסנהדרין (טז. ד"ה מאי קרא) גרס כגירסת רבינו תם והראשונים, אבל פירש כפירוש רש"י שכרתי ופלתי הם האורים ותומים, והוכחת הגמרא היא שאביתר היה אורים ותומים ממה שנאמר שבניהו בן יהוידע שהיה ראש סנהדרין קודם לכרתי ופלתי שהם האורים ותומים, שהלשון 'על' היינו שהיה קודם להם, וכפירוש רש"י. **י. ראה** בפרשת מרדכי (ד"ה סטורקים) שביאר שעל פי קביעות הסנהדרין את החדשים ואת השנים, האדם מתחייב 'כרת', כגון חמץ בפסח. **יא. בבן** יהוידע (ד"ה פלתי) ביאר, מה שאמרו שבית דין 'מופלאים בדבריהם' על פי מה שאמרו

ש'בניהו בן יהוידע' היה סנהדרין. ותירצו, שמסתבר לומר שיהוידע בן בניהו היה ממלא מקום אביו בניהו בן יהוידע, וכמו שאביו בניהו היה מהסנהדרין, גם יהוידע היה מהסנהדרין[יב].

ויש ראשונים[יג] שגורסים כגירסת רבינו תם, וגורסים בדברי הגמרא 'וכן הוא אומר באביו ובניהו בן יהוידע על הכרתי' וכו', ולפי זה מפורש בגמרא כפירוש רבינו תם שראיית הגמרא היא שכמו שאביו היה בסנהדרין כמו כן יהוידע היה בסנהדרין[יד].

בשיטת התוספות בסנהדרין שההוכחה היא ממה שהיה יהוידע אביו של בניהו

שם. התוספות בסנהדרין (טז: ד"ה ואחרי) פירשו באופן אחר, שההוכחה שיהוידע בן בניהו היה ראש סנהדרין הוא משום שהיה אביו של בניהו[טו], וממה שבניהו הבן היה ראש סנהדרין, יש להוכיח שגם אביו היה ראש סנהדרין. והקשו, שלא יתכן לומר שיהוידע הנזכר בפסוק ראשון היה אביו של בניהו, שהרי בניהו נזכר בפסוקים (דברי הימים א' יא כב, שמואל ב' כג כ) יחד עם הגיבורים של דוד בתחילת מלכותו, ואילו יהוידע בן בניהו הנזכר בפסוק יחד עם אחיתופל, היה בסוף מלכותו של דוד בימיו של שלמה המלך. ותירצו, שיתכן לומר שהיו שני בניהו, האחד היה אביו של יהוידע והוא היה מן הגיבורים של דוד בתחילת מלכותו, והשני היה בנו של יהוידע, והוא נזכר בפסוק על הכרתי ועל הפלתי שהיה ראש סנהדרין, והוכיחו מזה שגם אביו יהוידע היה ראש סנהדרין[טז].

ומה שהתוספות בסנהדרין הוצרכו לומר שהיו שני בניהו ולא פירשו כדבריהם בסוגייתנו שההוכחה היא מהאב על הבן, ביאר **המהרש"א** (בתוס' סנהדרין שם) שהם סוברים שאין הכרח ממה שהאב היה ראש סנהדרין שגם הבן היה אחריו ומילא את מקום אביו, שהרי מצאנו כמה בנים שלא מילאו את מקום אביהם, אמנם ממה שהבן היה ראש סנהדרין ודאי יש להוכיח שגם האב היה, שכשם שאמרו במגילה (טו.) שמי ששמו ושם אביו בנביאות בידוע שהיה נביא בן נביא, כמו כן לענין סנהדראות יש לומר שממה שנזכר שמו ושם אביו בסנהדרין יש ללמוד שגם אביו היה ראש סנהדרין. ולכן הוכרחו התוספות לומר ששני בניהו היו, וממה שהשני היה ראש סנהדרין הוכיחו שגם אביו יהוידע היה כן[יז].

ביאורים שונים בטעם שנקראו כרתי ופלתי ואורים ותומים

ולמה נקרא שמם כרתי ופלתי כרתי שכורתים דבריהם פלתי שמופלאים בדבריהם. רש"י (ד"ה שכורתים) פירש, שהאורים ותומים נקראו כן משום שאומרים דברים קצובים וגמורים, שלא יפחתו ולא יוסיפו[יח]. ובגליון הגמרא מובא שיש שגורסים 'ולמה נקרא שמם אורים ותומים, אורים שמאירים את דבריהם, תומים שמשלימים את דבריהם'. וכן גירסת הגמרא ביומא (עג:), ופירש רש"י (שם ד"ה שמאירין, ד"ה משלימין) שמאירים היינו שמפרשים את דבריהם, ומשלימין את דבריהן היינו כמבואר בגמרא (שם) שאין גזירתן חוזרת[יט].

ובירושלמי (יומא פ"ז ה"ג) אמרו שהם קרויים כן על שם שהם מאירים לישראל ומתימים להם את הדרך ילכו בה כשישראל הם תמימים[כ].

ויש שביארו[כא] שאבני החושן עצמם נקראו אורים ותומים, על שם שאותיותיהם מאירות[כב].

ורוב הראשונים[כג] כתבו שאורים ותומים הוא כתב שם המפורש שהיה נתון בין כפלי החושן, וזהו שכתוב (שמות כח ל) 'ונתת אל חשן המשפט את האורים ואת התומים', שהחושן היה ארכו אמה ורחבו זרת וכשכפלו לשנים נמצא זרת על זרת מרובע, וכתב שם המפורש בין הכפלים[כד].

ויש שכתבו[כה], שהיו באורים ותומים כמה שמות קדושים, ולפיכך נקראים בלשון רבים אורים וכן תומים, והשמות הקדושים של 'אורים' מכוחם יאירו האותיות של החושן, ומכח שמות הקודש אחרים הנקראים 'תומים' יהיה לב הכהן השואל תמים בחיבור ובצירוף האותיות ויבוא בליבו חיבורן הנכון, והיא מדרגת רוח הקודש למטה מהנבואה ולמעלה מבת קול.

ביאור הלימוד מהפסוק שהיה הכינור מעורר את דוד

מאי קרא עורה כבודי עורה הנבל וכנור אעירה שחר[כו]. **פירש רש"י** (ד"ה מאי), שהפסוק בא ללמד שהכינור היה תלוי מעל מיטתו והיה מעוררו. ועוד פירש רש"י (ד"ה עורה, ד"ה אעירה) ש'עורה כבודי' היינו אל תתכבדי בשינה כשאר מלכים, ו'אעירה שחר' היינו ששאר מלכים השחר מעוררם, ואני מעורר את השחר. **ובמגיד תעלומה** (ברש"י שם) ביאר כוונת רש"י, שלכאורה הגמרא מביאה את הפסוק לראיה, שעל ידי הכינור ידע אימתי חצות הלילה, והרי בפסוק נאמר 'עורה הנבל וכנור אעירה השחר', ומשמע שהוצרך הכינור לענין הקימה בבוקר[כז]. ולזה ביאר רש"י שהכוונה היא עורה כבודי מבערב, אל תתכבדי בשינה במיטה כבודה ובמצע יפה, אלא שמתנמנם כסוס, שהגם שתישן לא תהיה שינתך דרך כבוד, ואחר כך כתוב 'עורה הנבל וכנור בחצות', ואחר כך לפנות בוקר 'אעירה שחר'.

והמהרש"א (סנהדרין טז. ח"א ד"ה כנור) פירש, שיש שלשה מיני התעוררות באדם: א. שמתעורר לדבר מעצמו. ב. שמתעורר עצמו על ידי דבר אחר. ג. שהוא מעורר את האחר. וזהו שכתוב 'עורה כבודי' שבחצי הראשונה של הלילה אני כבודי מעיר את עצמי לעסוק בתורה אף במתנמנם, כמבואר לעיל (ג:), ו'עורה' הוא על ידי אחר, דהיינו על ידי נבל וכינור בחצי השני של הלילה, ובסוף הלילה אני מוסיף 'לעורר אחרים', שאני מעורר את השחר.

בירושלמי נחלקו אמוראים אם היה דוד מנגן בכינור

שם. בירושלמי (ה"א) נחלקו אמוראים כיצד היה הכינור מנגן. לדעת רבי פנחס בשם רבי אלעזר ב"ר מנחם, היה דוד נוטל נבל וכינור ומנגן בהם, ולדעת רבי לוי היה הכינור מנגן מאליו על ידי רוח צפונית, כדברי הגמרא לעיל (ג:)[כח]. **וכתב הרד"א** (על הירושלמי שם ד"ה והיה), שבמחלוקת האמוראים יש נפקא מינה לענין אם הכינור היה מנגן בלילי שבתות, שלדברי הסובר שדוד ניגן, הוא לא היה מנגן בשבת משום גזירת חז"ל שמא יתקן כלי שיר, אך לדברי הסובר שהיה הכינור מנגן מאליו, היה מנגן גם בלילי שבת.

לשיטת רבי זירא שהיה דוד מתנמנם כסוס הוצרך שהכינור יעירנו

רבי זירא אמר משה לעולם הוה ידע ודוד נמי הוה ידע וכיון דדוד הוה ידע כנור למה ליה לאתעורי משנתיה. כתב **בשיטה מקובצת** (ד"ה רבי), שמה שאמר רבי זירא שהוצרך דוד שהכינור יעירנו משנתו, הוא לשיטתו לעיל (ג:) שדוד היה מתנמנם כסוס עד חצות, ולכן היה צריך שהכינור יעירנו. שלפי שיטות האמוראים לעיל (שם) שדוד לא היה ישן כלל בלילה, לא היה צריך כינור להעירו משינתו, והוצרך הכינור רק בשביל לידע אימתי הוא חצות.

משה רבינו חשש שיטעו האצטגנינים ויתבטל קידוש שם שמים שבמכות הקודמות

משה קסבר שמא יטעו אצטגניני פרעה ויאמרו משה בדאי הוא[כט]. הקשה **רבינו בחיי** (שמות יא ד), מדוע חששו שאצטגניני פרעה יטעו ויאמרו משה בדאי, והרי מהמכה השלישית שבמצרים הודו על כרחם ואמרו (שמות ח טו) 'אצבע אלהים היא', ושוב לא נתראו עם משה משום שראו שהשיב את חכמתם אחור,

---

בסנהדרין (יז.) שאין מושיבים בסנהדרין אלא את מי שיודע לטהר את השרץ מן התורה, וזהו מה שאמרו ש'מופלאים בדבריהם' שיודעים לומר על כל דבר צדדים לטהר וצדדים לטמא שהם צדדים הסותרים, והוא דבר פלא. וכתב לבאר כוונת הגמרא לפי הגירסא 'מופלאים במעשיהם' כגירסת העין יעקב, וכן בגמרא סנהדרין, שהסנהדרין צריכים לידע בחכמת הכישוף וגם צריך שידעו בשם המפורש, שעל ידי זה הם יכולים לעשות מעשים נפלאים היפך הטבע, כשיצטרכו לכך בשביל קיום דבר המשפט. **יב. וראה** ברכת אהרן (מאמר יב) שדן בדברי התוספות. **יג. אוצר** הגאונים (סנהדרין טז: ד"ה ואחרי), ערוך (ערך אחר), ורמ"ה (סנהדרין טז: ד"ה אר"י). והוסיף הרמ"ה, שכך כתב רב האי גאון בתשובה, וכתב שכך גרסו כל החכמים בלא שיבוש ובלא מחלוקת, והזהיר לתקן את כל הנוסחאות שלא גרסו כן, ולאיים על כל החכמים והתלמידים שיהיו גורסים כן כדי שלא יהא תקלה בדבר. וכן גרס ופירש רבינו יונה (סנהדרין טז. ד"ה ה"ג רש"י), אבל אינו גורס 'כאביו'. **יד. ואין** מפורש בדבריהם אם מפרשים כפירוש רבינו תם אלא שגורסים כגירסת רבינו תם, ורק רבינו יונה כתב כפירוש רבינו תם. **טו. שלא** כהתוספות בסוגייתנו שפירשו להיפך, שהיה בנו של בניהו. **טז. וראה** בתורת חיים (סנהדרין טז: ד"ה ואחרי) מה שתמה על דברי התוספות (שם). **יז. ועיין** בחכמת מנוח (בתוס' סנהדרין שם) שביאר באופן אחר מדוע לא פירשו התוספות שהיה רק בניהו אחד וההוכחה היא מהאב על הבן. וראה עוד בזה בזבח השלמים (גלאנטי, סנהדרין שם ד"ה וכהא). **יח. ראה** ביפה עינים (ד"ה ואביתר) שכתב לסייע לפירוש רש"י. **יט. וראה** עוד בביאור מה שנקראו 'משפט', ברש"י (שמות כח כט, שם כח ל). וראה ברשב"א (שו"ת, ח"א סי' תיח) שביאר, שכוונת הגמרא היא לעדיפות שבאמיתת הדברים שמגיד כלי זה הנכבד, יותר ממה שאפשר שיגידהו האדם מהתעלומות בנבואה, או בשאר דרכים. עיין שם בהרחבת דברים. **כ. ועיין** בבעלי התוספות על התורה (שמות כח טו) שפירשו ש'אורים' מלשון מדינות, 'ותומים' מלשון גבולים, על שם התחומים של כל שבט שהיו באבני החושן. **כא. תשובות** רב האי גאון ורב נסים גאון (אוצר הגאונים שם סי' ד-ו) ורלב"ג (שמות כח ל ד"ה ונתת). **כב. ועיין** מאור עינים (פמ"ח) בשם ידידיה האלכסנדרוני, שעל שם האבנים הכפולות שהיו שם, אבני החושן ואבני האפוד, נקראים בשם כפול 'אורים ותומים', שפירושם זוהר ואמת, אבני החושן הם זוהר, ואבני האפוד אמת. **כג. רש"י**, רמב"ן (שמות כח ל), ריטב"א (יומא עג: ד"ה הא דאמרינן), וראב"ד (בית הבחירה פ"ד ה"א) [לפי ביאור הכסף משנה (שם)]. ועיין בתרגום יונתן (שמות שם). **כד. בריקאנטי** ובעל הטורים (שמות שם) כתבו, שהיה שם של ע"ב, ובזהר (פקודי רלד:) כתוב, שאורים הוא שם מ"ב, ותומים הוא שם ע"ב. **כה. רמב"ן** (שמות שם), ועיין באברבנאל (שמות שם) באריכות. **כו. ובירושלמי** (ה"א) למדו כן ממה שנאמר (מלכים ב' ג טו) 'והיה כנגן המנגן', שממה שלא נאמר 'כנגן במנגן', דרשו שבא הפסוק לומר על כינורו של דוד שהיה מנגן בעצמו. ונתבארו דברי הירושלמי בילקוט ביאורים לעיל (ג:). **כז. ראה** בזה בפירוש הרי"ף (על עין יעקב, ד"ה מאי), ועיין שם בביאור החילוק בדרשת הגמרא, לפי שיטות האמוראים שבסוגייתנו. **כח. בעין** אליהו (לעיל ג: ד"ה ומנגן) כתב לבאר מחלוקתם, על פי מה שאמרו בפרקי דרבי אליעזר (פ"ל) שהנבלים שהיו בכינורו של דוד, היו עשויים מגידיו של האיל שהקריב אברהם אבינו לאחר העקידה תמורת יצחק. ולכאורה תמוה מדוע לא שרף אברהם אבינו את הגידים על המזבח, כמו ששנינו בזבחים (פה:) שצריך הכהן להקטיר גם את הגידים על המזבח. וצריך לומר, שגידים אלו פירשו מעל המזבח, ומבואר בגמרא (שם) שאם פירשו מן המזבח לא יעלו. וביאר, שהאמוראים בירושלמי נחלקו במחלוקת האמוראים בזבחים (פו.) האם מועלים בגידים הללו, שלדעת הסובר שדוד ניגן בו, אין מועלים בהם ולכן היה מותר לדוד לנגן בו [שהרי מן התורה מותר אפילו לכתחילה ליהנות מהם, ורק מדרבנן אסור, ועדיין לא אסרוהו חכמים]. ולדעת הסובר שניגן מאליו, היינו משום שמועלים בהם, ולכן היה אסור לו לנגן בו ובהכרח שהיה מנגן מאליו. ועיין שם עוד מה שפירש בזה. **כט. ראה** במשיבת נפש (שמות יא ד) שדקדק, וכי משום פעם אחת שימצאו ששיקר, יאמרו שהוא בדאי, עיין שם מה שתירץ.

ואם כן איך יתלו הטעות במשה ויאמרו שמשה בדאי, והרי הם עצמם יודעים שכל דבריו שאמר בתשע המכות הקודמות נתקיימו במלואם. ועוד הקשה, מה בכך שיטעו אצטגניני פרעה ויתלו הטעות במשה, וכי הוצרך משה לחשוש לכך ולשנות מדברי ה' שאמר לו 'בחצות'.

ותירץ, שעד המכה השלישית סבורים היו האצטגנינים שמעשיו של משה רבינו הם רק בדרך חכמה ותחבולה ולא מאת ה', אבל במכה השלישית ראו שהיא מאת ה' ונסתרה דעתם שבתחילה, וכן אחר כך בכל המכות שראו שהמכה באה מיד אחרי התראתו של משה, והיתה מסתלקת אחרי שהיה משה מתפלל שתסתלק, כל זה חיזק והוסיף להם אמונה שבאמת הכל מאת ה', והיתה נבואת משה מתבררת, והיה שם שמים מתפרסם ומתקדש בעולם על ידו, וכיון שבמכות נתקדש שם שמים והיה הולך ומתברר שענין החרטומים שקר, לכן נתיירא משה במכה האחרונה שימצאו מקום לטעות בדבריו, ואם ימצאו עכשיו מקום לטעות יהיו מכחישים על ידי זה את כל האותות ומופתים למפרע, ויתחלל שם שמים, ועל כן שינה משה את לשון ה' יתברך ואמר 'כחצות', שכל הקידוש שם שמים שהיה בכל המכות הקודמות היה תלוי במכה האחרונה, ולכן חשש כל כך שלא יתחלל שם שמים על ידי זה.

במכת בכורות נתברר שהמכות לא באו על ידי מלאך ולכן חשש משה שלא יטעו

שם. בפני יהושע (ד"ה משה) הקשה, שלכאורה דבר רחוק הוא לומר שבזמן שמצרים יהיו נתונים בצרה גדולה שאין בית אשר אין בו מת, הם ישימו לב לדקדק אחרי משה אם אירע כן בחצות ממש או סמוך לו, והרי אין זמן חצות מעיקר האות והמופת.

ותירץ, שהמצרים לא האמינו במשה ואמרו שהמכות נעשו על ידי כשפים, ואף אחרי המכה השלישית שאמרו 'אצבע אלהים היא' עדיין היו סוברים שהיא על ידי מלאך, ולא האמינו שמשה עשה זאת בשליחותו של הקדוש ברוך הוא, וכמו שדרשו (במדב"ר כ כ) על הפסוק (במדבר כב ה) 'הנה עם יצא ממצרים' שבלק אמר שהעם יצא מעצמו ממצרים, ולא הקדוש ברוך הוציאם, ועל ידי כך נתקשה לב פרעה ועבדיו ולא רצו להאמין שהמכות מהקדוש ברוך הוא.

אבל במה שבאה המכה בחצות ממש יש בזה אות ומופת שהמכה באה מהקדוש ברוך הוא עצמו, שהרי חצות הוא עת רצון (יבמות עב.), ואם כן אין למשחיתים רשות לחבל באותה שעה, ומוכח שהמכה באותה שעה היא רק מהקדוש ברוך הוא, נמצא שהיה למשה לדייק ולומר דווקא בחצות כדי שיראו שמכה זו היא מיד ה', אך משה חשש שמא דווקא מתוך דבריו יבואו לטעות ולהכחיש דבריו, שיהיו סבורים שעדיין אינו חצות, ועל ידי זה יאמרו שאינו מהקדוש ברוך הוא, ולכן לא עשה את עיקר האות מהזמן של חצות כיון שבזה יכולים הם לטעות, ועשה האות מחמת עצם המכה, שהיא תהיה האות ולא זמן המכה, ובמכת בכורות הוברר מה שאמר משה בשם הקדוש ברוך הוא 'ועברתי בארץ מצרים' שהקדוש ברוך הוא בעצמו יעבור ולא על ידי מלאך, שהמלאך לא היה יכול להבחין בין טוב לרע ובין טיפה של בכור לטיפה שאינה של בכור.

ובזרע יעקב (גינצבורג, ד"ה משה) כתב ליישב, שבדברי רש"י (ד"ה שמא) מבואר שהטעות שלהם תהא קודם המכה, וקודם שיגיע חצות יהיו סבורים שהגיע, ועדיין לא באה המכה ויאמרו משה בדאי הוא, וכיון שעדיין לא באה המכה, לא יהיו טרודים ויבואו לדקדק ולומר שמשה בדאי הוא.

ובפרחי כהונה (ד"ה שמא) כתב ליישב, שלפי דעתם שכל מה שקרה להם אינו אלא דרך מקרה, אף על פי שלא סרו המכות מעליהם רק כשאומר להם משה שרוצה להתפלל עליהם, וכבר תשעה פעמים שאמר להם משה שיקרה להם כך וקרה להם כדבריו, ועם כל זה לא האמינו שמאת ה' היה הדבר, וכל שכן במכה זו שרואים שבא חצות, ועדיין המכה לא באה, יתלו שבודאי דרך מקרה היתה.

האם משה שינה באמרו 'כחצות' ממה שאמר לו הקדוש ברוך הוא

שם. כתב בלבוש האורה (שמות יא ד), שאין לומר שהקדוש ברוך הוא אמר למשה 'בחצות', ומשה שינה ואמר 'כחצות', בשביל שלא יטעו אצטגניני פרעה, שלא יתכן שמשה ישנה מהלשון שאמר לו הקדוש ברוך הוא. אלא הקדוש ברוך הוא עצמו אמר למשה 'כחצות' כדי שלא יטעו איצטגניני פרעה, ובגמרא כינו שינוי זה על משה, אבל לפי האמת כך נאמר לו מפי הקדוש ברוך הוא.

ובצידה לדרך (שם) הקשה עליו, שמדברי הגמרא משמע שלא כדבריו, אלא שהקדוש ברוך הוא אמר 'בחצות' ומשה שינה ואמר 'כחצות', שכך אמרו לעיל (ג:) 'אילימא דאמר ליה קודשא בריך הוא כחצות, מי איכא ספיקא קמי שמיא, אלא דאמר ליה בחצות ואתא איהו ואמר כחצות', הרי מפורש שמשה שינה ממה שאמר לו הקדוש ברוך הוא. וכן משמע מקושיית **התוספות** (שם ד"ה ומשה) שאף שמשה לא ידע אימתי הוא חצות, מכל מקום מדוע לא אמר 'בחצות' כיון שהקדוש ברוך הוא אמר 'בחצות' אם כן אמת הוא שיהיה בחצות, ומדוע הוצרך לשנות. ותירצו, שמשה לא רצה לומר להם דבר שלא יוכל להוכיח בעת המאורע. ומשמע מדבריהם שמשה שינה ממה שאמר לו הקדוש ברוך הוא[ל].

באיזה אופן יאמר איני יודע והטעם שאמר משה 'כה אמר ה'' אף ששינה בדברי ה'

דאמר מר למד לשונך לומר איני יודע שמא תתבדה ותאחז. רש"י (ד"ה ותאחז) פירש, שיש לחשוש שיהא נאחז ונכשל בדבריו. וביאר **המאירי** (ד"ה לעולם) שלעולם יאמר אדם איני יודע אלא אם כן הדבר ברור לו בלא שום פקפוק.

ובעץ יוסף (על עין יעקב, אות ו) ביאר, שמשום שיש להקשות שכיון שמשה שינה מחמת החשש שיתבדה, אין שייך לומר 'כה אמר ה''. ולזה אמרו בגמרא 'דאמר מר' וכו' שכיון שהדין הוא כך, שייך לומר 'כה אמר ה''[לא].

ובקידושין (ל.) מבואר שצריך שיהיו דברי תורה מחודדים בפי האדם שאם ישאלנו אדם לא יגמגם אלא יאמר לו מיד. וביארו **תוספות** (שם ד"ה אלא), שמה שאמרו 'למד לשונך לומר איני יודע שמא תתבדה ותאחז', היינו בענייני העולם, ואפילו בדברי תורה לא יאמר יודע אני דבר להתפאר בו בכך, אלא מה שיודע יורה וילמוד לתלמידים. **ובשו"ת הרב"ז** (ילקוט החנוכי סי' מט) הקשה, שכיון שמדובר בענייני העולם, האיך יתכן לקבוע בהלכות דרך ארץ, שהיודע דבר מה יהיה רשאי להכחיש את ידיעתו, ולומר שאינו יודע, והרי התורה אמרה 'מדבר שקר תרחק'[לב]. וביאר על פי מה שכתבו התוספות בבבא מציעא (כג: סוף ד"ה במוספיזא), שמה שמצינו שמותר לתלמידי חכמים לשנות בדיבורם, היינו משום שמותר לשנות מפני דרכי שלום, וכמבואר ביבמות (סה:), ובאופן זה רשאי לומר איני יודע. ולפי זה מיושב מה שאמר משה 'כה אמר ה' כחצות', אף שהקב"ה אמר 'בחצות', שלפי תנא דבי רבי ישמעאל (יבמות סה.) גם הקדוש ברוך הוא שינה מפני השלום, ואם כן שייך לומר 'כה אמר ה''.

אם נבואת הקב"ה אל משה על מכת בכורות היתה ביום או בלילה

רב אשי אמר בפלגא אורתא דתליסר נגהי ארבסר הוה קאי והכי קאמר משה לישראל אמר הקדוש ברוך הוא למחר כחצות הלילה כי האידנא אני יוצא בתוך מצרים[לג]. לפי דברי רב אשי נמצא שאמר משה נבואה זו בחצות הלילה, והקשה **הרא"ם** (שמות יא ד), איך שייך לומר שמשה אמר לפרעה נבואה זו בחצות הלילה, והרי נבואה זו באה למשה בבית פרעה, והקדוש ברוך הוא היה מדבר עם משה רק ביום ולא בלילה[לד].

ותירץ המהרש"א (לעיל ג: ח"א ד"ה אלמא), שבגמרא אמרו ש'משה' אמר לישראל בחצות של י"ג שלמחר בשעה זו יביא הקדוש ברוך הוא מכת בכורות, אבל 'הקדוש ברוך הוא' דיבר עמו ביום, והקדוש ברוך הוא לא אמר הלשון 'כחצות', שהוא לא דיבר עם משה בחצות הלילה, ומשה שדיבר עם ישראל בחצות הלילה של י"ג, אמר שלמחר כחצות תבוא מכת בכורות. וכתב **הצל"ח** (לעיל שם ד"ה גירסא), שאף שמשה אמר נבואה זו בבית פרעה, ששם נאמרה לו נבואה זו כמו שכתב **רש"י** (שמות שם יא ד), מכל מקום צריך לומר שהקדוש ברוך הוא אמר למשה את הנבואה כשהיה עדיין יום, ומשה התעכב בבית פרעה עד חצות הלילה, ובחצות הלילה אמר משה שלמחר בזמן הזה תבוא מכת בכורות.

ובשנות חיים (חזון, פרשת בא ד"ה ולעניות, סז:) תירץ, על פי המבואר במדרש (שמו"ר יח א) שאף שהקדוש ברוך הוא לא היה מדבר עם משה במצרים רק מחוץ לעיר, לפי שהעיר מלאה גילולים, מכל מקום נבואה זו אמר לו הקדוש ברוך הוא בבית פרעה, כי משה אמר לפרעה 'לא אוסיף ראות פניך' ועדיין היתה צריכה לבא התראה מהקדוש ברוך הוא על מכת בכורות, וכדי שלא ימצא משה בדאי במה שאמר שלא יראה עוד פני פרעה, קפץ עליו הקדוש ברוך הוא

[ל] **וראה** בזה בעוד יוסף חי (ד"ה רב אשי) בהרחבה. [לא] **וראה** בדברי שו"ת הרב"ז להלן בסמוך, שביאר באופן נוסף. [לב] **עיי"ש** שכתב לבאר על פי דברי הש"ך (חו"מ סי' עה ס"ק נז) שבאופן מסוים רשאי לומר איני יודע להיפטר מחיוב שבועה. [לג] **כתב** המהרש"א (לעיל ג: ח"א ד"ה אלמא), שלפי תירוץ הגמרא לעיל (שם) ש'חצות' הוא שם דבר, צריך לומר שהכ"ף של כחצות באה לומר או כ"ף השיעור ['לערך', 'בקירוב' שאינו בחצות בדיוק, אלא קרוב לזמן חצות], ולפי התירוץ של רב אשי צריך לומר שהכ"ף הוא כ"ף הדמיון ['כמו' 'דומה' שזה יהיה בלילה של ט"ו בזמן חצות 'כמו הזמן' של חצות של י"ד שהוא הזמן שהיו עומדים בו]. וראה בזה בעוד יוסף חי (ד"ה רב אשי). הרמב"ן (שמות י ד) כתב, שמכת ברד היתה בחודש אדר, משום שלפני כן לא יזיק הברד לשעורים, כיון שאפשר שיחזרו לצמוח, ומכת ארבה היתה בחודש ניסן, והחיטה והכוסמת שלא הושחתו במכת ברד התבשלו במשך חודש, והאילנות הוציאו פרחים ואותם אכל הארבה. וכתב בפנים יפות (פרשת בא ד"ה והנה), שלפי דברי הרמב"ן צריך לומר ששלשת ימי אפילה היו אחר י' ניסן, שאם מכת ארבה היתה בחודש ניסן, והמכה היתה משמשת שבעה ימים, אם כן היתה משמשת לכל הפחות עד ד' ניסן, ואם מיד לאחר מכן באה מכת חושך והיו שלשת ימים חושך ואפילה, אם כן בי' בניסן היה חושך אפילה, ואין לומר כן שהרי מבואר בטור (או"ח סי' תל) ששיני המצריים היו קהות על שישראל לוקחים את אלוהיהם, ואם היה חושך ואפילה לא היו רואים, אלא מוכח ששלשת ימי אפילה היו לאחר י' ניסן, והוכיח כן מדברי מר בר רב אשי, שמבואר בדבריו שדיבור 'כה אמר ה' בחצות הלילה' וגו' היה בליל י"ד ניסן, ומסתבר שהיה מיד אחר מכת חושך, שהרי זה היה כשפרעה קרא למשה ואמר לו 'גם טפכם ילך עמכם' שלא מסתבר שכמה ימים אחר שנגמרה מכת חושך קרא פרעה למשה. ועל פי זה מיישב מדוע הוצרך משה לומר 'כחצות הלילה כי האידנא', ולא אמר 'כעת מחר' כמו שאמר במכת ברד (שמות ט יח), וכי לא ידעו שעכשיו חצות לילה, ולהמבואר יש לומר שאמר כן בעת שלשת ימי האפילה, ולא היה ניכר להם אימתי הוא חצות לילה, ולכן הוצרך משה לומר להם שהוא חצות לילה. [לד] **כמו** שכתב רש"י (שמות יב ג). וביאר הרא"ם שלכן רש"י בפירושו על התורה לא פירש כדברי רב אשי.

בבית פרעה ואמר לו הנבואה. ולפי זה, כמו שאמר לו הקדוש ברוך הוא הנבואה בבית פרעה אף שבשאר פעמים לא היה מדבר עמו בתוך מצרים, כמו כן אפשר שבפעם זו אמר לו את הנבואה בלילה, אף שלא היה מדבר עמו אלא ביום, שמחמת ההכרח שלא ימצא משה בדאי הוצרך לדבר עמו בלילה.

ועוד תירץ (שם ד"ה ועוד), שהקב"ה אמר למשה את ענין מכת בכורות במכת ברד (שמו"ר טו מ) ובעמדו לפני פרעה גילה לו הקב"ה שבא זמן מכה זו, ולכך אפשר שאמר לו כן ביום.

האם הנבואה על מכת בכורות היתה בי"ג ניסן או קודם לכן

שם. הרמב"ן (שמות יא ד) פירש, שמשה אמר לפרעה את הנבואה על מכת בכורות לפני ראש חודש ניסן, והקשה **בהגהות חתם סופר** (ד"ה רב אשי), שהרי בסוגייתנו מבואר שמשה אמר נבואה זו לישראל בי"ג בניסן[לה].

ובהעמק דבר (שמות שם, הרחב דבר) תירץ, שמשה אמר נבואה זו גם לפרעה וגם לכל ישראל, ולפרעה אמרו לפני ראש חודש ניסן, ולבני ישראל אמרו משה בליל י"ד, וכיון שלישראל אמר משה בלשון 'כחצות', לכך אמר גם לפרעה בלשון זה.

בגירסת הגמרא 'לדוד שמרה נפשי' שלא כלשון הפסוק

לדוד שמרה נפשי כי חסיד אני[לו]. בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה לדוד) הקשה, שהרי אין לשון המזמור כך, אלא 'תפלה לדוד הטה' וגו', ובפסוק שלאחריו כתוב 'שמרה נפשי כי חסיד אני', ואם כן מדוע פתחה הגמרא בתיבת 'לדוד'.

ותירץ, שלכאורה קשה איך דוד קרא לעצמו חסיד, הלא אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, אך אם המזמור נאמר ברוח הקודש מיושב, שאמר את אשר משמים הניחו בפיו לדבר. אמנם לפי המבואר בפסחים (קיז.) שבכל מקום שנאמר 'מזמור לדוד', שרתה עליו רוח הקודש ואחר כך אמר את המזמור, ואם נאמר 'לדוד מזמור' היינו שהתחיל לשורר ואחר כך שרתה עליו רוח הקודש, אם כן מזמור זה שלא נאמר בו 'מזמור' לא בתחילה ולא בהמשך המזמור, לא נאמר ברוח הקודש, וקשה איך קרא לעצמו חסיד, ולכן הביאה הגמרא את תחילת המזמור שהוא 'לדוד', לומר שלא נאמר כאן 'מזמור' ואם כן לא נאמר ברוח הקודש, וממילא יש לתמוה איך קרא לעצמו חסיד. ועל זה תירצו האמוראים שאין הכוונה שהוא 'חסיד' בכל מעשיו, אלא שאמר שאמנם אינני חסיד בכל מעשיו אך כיון שנהג בכמה דברים לפנים משורת הדין, אם כן ראוי הדבר שיתנהגו עמו לפנים משורת הדין וישמרוהו, ובזה נחלקו האמוראים מהו הדבר שמצאנו שנהג לפנים משורת הדין.

הטעם שביארו האמוראים את חסידותו של דוד בשני העניינים הללו

חד אמר כך אמר דוד וכו' לא חסיד אני שכל מלכי מזרח ומערב ישנים עד שלש שעות ואני חצות לילה אקום להודות לך ואידך כך אמר דוד וכו' לא חסיד אני שכל מלכי מזרח ומערב יושבים אגודות אגודות בכבודם ואני ידי מלוכלכות בדם ובשפיר ובשליא כדי לטהר אשה לבעלה. בפני יהושע (ד"ה לדוד) ביאר, שאף שדוד היה חסיד בכל מעשיו, מכל מקום לא פירשו חסידותו אלא בשני עניינים אלו, שהיה קם בחצות, ושידיו היו מלוכלכות בדם ושפיר ושליא, משום שבודאי לא התפאר דוד לקרוא את עצמו חסיד נגד שאר ישראל, ורק נגד מלכי אומות העולם קרא לעצמו חסיד, ולכן בשני הדברים שלא נהג בהם כשאר מלכי אומות העולם קרא לעצמו חסיד, שההתפארות בזה היא שלא כנגד שאר ישראל אלא כנגד מלכי אומות העולם, שכל המלכים קמים בשלש שעות ביום, והוא קם כבר בחצות הלילה, וכמו כן כל המלכים יושבים אגודות אגודות בכבודם, והוא ידיו מלוכלכות בדם ושפיר ושליא לטהר אשה לבעלה.

ובאלו שני הדברים יש התפארות גדולה, שחסידות הם דברים שלפנים משורת הדין, והיה שייך לומר שדבר שצריך לעשותו מצד משפטי המלוכה אין לזלזל בו ולהמנע מלעשותו, וכמו שאמרו בגמרא (סנהדרין יט:) שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ובודאי שאין לו לפגום מכבודו, ולכן לא היה חייב לנהוג בחסידות שלא כשאר המלכים, מפני שבזה היה מתבזה בעיני המלכים ובעיני קצת מליצני הדור שמישראל, ומכל מקום נהג כן לפנים משורת הדין, מרוב אהבתו להקדוש ברוך הוא, שזהו ענין חסיד שמתחסד עם קונו.

ובבן יהוידע (ד"ה כי) ביאר, שמהלשון 'חסיד אני' משמע שבא לשלול אחרים שאינם חסידים, ולכן פירשו האמוראים שכוונת הפסוק היא לדברים שאי אפשר לקרוא לאנשים אחרים 'חסידים' מחמתם, והיינו שדוד נקרא כן משום שהיה חסיד בענין הנוגע לתכסיסי מלכות, וכיון שרק הוא לבדו היה מלך בישראל, לכך רק הוא נקרא חסיד.

ביאור סברות האמוראים על שם מה דוד נקרא חסיד

שם. בפירוש הכותב (על עין יעקב, ד"ה לדוד) ביאר, שהאמורא האחד סובר שהמואס בערבות השינה ותענוג הלילה ובשינה של שחרית כדרך המלכים, הרי הוא נקרא חסיד. והאמורא האחר סובר סובר שיותר מעולה מזה הוא מי שמואס באהבת הכבוד, וכיון שמשום עבודתו להקב"ה מאס בכבוד, הרי הוא נקרא חסיד[לז].

ובאוצר חיים (ד"ה שמרה) פירש סברת האמוראים, לפי מה שמצינו בבבא קמא (ל.) שהרוצה להיות חסיד, יקיים ענייני נזיקין, ויש אומרים שיקיים ענייני ברכות ויש אומרים שיקיים ענייני אבות. וביאר **המהרש"א** (שם ח"א ד"ה מאן) שענייני נזיקין הם דברים שבין אדם לחבירו, וענייני אבות הם ענייני מידות טובות הם בין אדם לעצמו, וענייני הברכות הם בין אדם למקום. ולפי זה מבואר, שאחד מהאמוראים סובר שחסיד הוא מי שנזהר בענייני בין אדם למקום, ולכן פירש שדוד היה חסיד על שהיה משכים ללמוד ולהודות להקדוש ברוך הוא שהוא ענין בין אדם למקום, והאמורא האחר סובר שחסיד הוא מי שנזהר בענייני בין אדם לחבירו ובבין אדם לעצמו שהוא ענייני מידות טובות, ולכן פירש שהוא חסיד בדברי מידות ובין אדם לחבירו שהוא לטהר אשה לבעלה, וגם שהיה נמלך כל דבר במפיבושת שהוא מדת הענוה.

כוונת תפלת דוד שישמרנו ה' בזכות מה שהיה נוהג בחסידות שלא כשאר המלכים

שם. המפרשים ביארו ענין בקשת דוד שישמרנו ה', בכמה דרכים[לח]. **בפני יהושע** (ד"ה לדוד) פירש, על פי מה שאמרו בגמרא (סנהדרין כ:) על בקשת ישראל משמואל שישים עליהם מלך, שהזקנים שבדור ביקשו כהוגן שאמרו 'תנה לנו מלך לשפטנו' (שמואל א' ח ו), אבל עמי הארץ קלקלו שהם שאלו שלא כהוגן, שהם אמרו 'והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו' וגו' (שמואל א' ח כ), שהזקנים ביקשו מלך כדי לשפוט את ישראל, והעמי ארצות ביקשו מלך בשביל ללחום מלחמותיהם, והיה דוד חושש שלא יתפס בעון העמי ארצות שבקשו מלך שלא כהוגן, וכמו שהזהירם שמואל (שם יב כ, כה) 'אתם עשיתם את כל הרעה הזאת' וגו' 'ואם הרע תרעו גם אתם גם מלככם תספו', לכן אמר דוד 'שמרה נפשי' כיון שדוד התנהג במלוכה כמו שבקשו הזקנים, שעיקר תפקיד המלוכה הוא 'לשפוט את ישראל' ולכן היה משכים ועוסק בתורה, והיו ידיו מלוכלכות בדם ובשפיר ובשליא, שמכל זה נראה בבירור שכל ענייני מלכות דוד היו כעצת הזקנים שבדור ששאלו כהוגן.

ובעיון יעקב (ד"ה לדוד) ביאר, שלכאורה יש להקשות וכי אפשר שביקש דוד שכר מצוותיו בעולם זה, והרי מבואר **בילקוט שמעוני** (ואתחנן רמז תתיז) ששני פרנסים טובים עמדו להן לישראל משה רבינו ודוד המלך, והיו יכולים לתלות שכרם במעשיהם הטובים ולא ביקשו מן המקום שיתן להם אלא חינם, ואם כן קשה איך כתוב כאן להיפך שביקש שישמרהו הקב"ה בשביל חסידותו, ולכך ביארו האמוראים שלא התפלל שישמרהו הקב"ה בשביל חסידותו אלא לפי שדרך המלכים לעדן ולפנק את עצמם בשביל שלא יבואו לידי חולי ומרה שחורה מחמת טירדות ודאגת המלוכה כמו שכתבו חכמי הרופאים שאם ישנו ממנהגם יבואו לידי חולי זה, לכך התפלל דוד על עצמו שישמרנו הקב"ה אף שאינו מתנהג כשאר מלכים בתענוגים ותפנוקים מפני חסידותו, וכן שאינו מתנהג בכבוד במה שידיו מלוכלכות בדם, ומשפיל את עצמו נגד רבו, שיבוא לו תקלת שום חולי.

ובמרומי שדה (ד"ה לדוד) ביאר, שלפי האמורא שדוד אמר שהוא חסיד משום שמתחסד במניעת עצמו משינה, שהוא קם בחצות הלילה ולא כשאר מלכים שקמים בשלש שעות ביום, צריך לומר שביקש דוד מהקדוש ברוך הוא שכיון שהוא מתחסד בשינה[לט], ישמרהו הקדוש ברוך הוא שלא ימות, ככתוב (תהילים יג ד) 'האירה עיני פן אישן המות'. ולפי האמורא שדוד אמר שהוא חסיד כיון שידיו מלוכלכות בדם ובשפיר ושליא, צריך לומר שביקש מהקדוש ברוך הוא שיצילהו מלהכשל בהוראה, כיון שהוא מתחסד בהוראה.

לה. כעין זה הקשה בשפת אמת (ד"ה ר"א אמר) [ולא הקשה מדברי הרמב"ן, אלא ממשמעות הפסוקים שם, שפרשת החודש נאמרה לפני עשור לחודש, ואין נראה שפרשת החודש קדמה לנבואה זו, שנבואה זו היתה מיד אחר מכת חושך, אך כתב שבפנים יפות (פרשת בא ד"ה והנה) כתב שמכת חושך היתה אחר הציווי של פרשת החודש]. ועוד הקשה על מה שאמרו שמשה אמר כן לישראל, והלא בפסוק מבואר שאמר כן לפרעה, ומדוע אמרו שאמר כן לישראל. ועיין מה שהובא בביאור בשם ההעמק דבר שמשה אמרו גם לישראל וגם לפרעה, ומיושבת קושיית השפת אמת. [במדרש (שמו"ר יח א) מבואר שמשה היה צווח באמרו 'כה אמר ה' כחצות הלילה' וגו'. ובילקוט מעם לועז (פ"ה) מבאר שמשה צווח כן בקול רם כדי שישמעו כל העם, ולדבריו מיושבת קושיית השפת אמת, שאף שמשה אמר כן לפרעה, מכל מקום כל ישראל שמעו].

לו. הרד"ק (תהלים פו ב) כתב, שאין לתמוה על שקרא עצמו חסיד, משום שהיה חסיד עם אלהים ועם אנשים, אף על פי שחטא לפעמים לבו היה ישר ומתחרט בחטאו, ולא היה מתפאר אלא כנגד אויביו שהיו מריעים לו והוא אינו מריע להם אבל מטיב להם, והם שמחים לאידו והוא שמח לטובתם.

לז. ועיי"ש עוד מה שהקדים לבאר הטעם שדרשו כן כוונת הפסוק. וראה עוד בסברת מחלוקת האמוראים, בפירוש הרי"ף (על עין יעקב, ד"ה רבי לוי) ובענף יוסף (ד"ה לדוד).

לח. וראה עוד בזה, באבן עזרא וברד"ק וכן באלשיך ובמלבי"ם (תהלים פו ב).

לט. שהיא אחד משישים במיתה (להלן נז:).

ובהגהות מהר"ץ חיות (ד"ה לדוד) פירש, שכוונת הגמרא לתרץ איך יתכן שדוד המלך התפאר במעלות החסידות שבו, ועל זה תירצו שכיון שראה בעצמו כמה דברים שיש לו מעלה על שאר מלכים, נתפחד שלא יפול למכמורת החטא ויתגאה בזה, וביקש מהקדוש ברוך שישמרהו ויצילהו מהחטא, ועל זה אמר 'שמרה נפשי כי חסיד אני' שישמרהו מאחר שנראה לו שהוא חסיד בעיניו, שלא יחטא ויתגאה בזה[מ].

הטעם שאמרו מלכי מזרח ומערב ולא מלכי דרום וצפון

שכל מלכי מזרח ומערב ישנים עד שלש שעות ואני חצות לילה אקום להודות לך. כתב המהרש"א (ח"א ד"ה אמר), שהטעם שאמרו מלכי 'מזרח ומערב' ולא אמרו מלכי צפון ודרום, משום שמקום הישוב שדרים בו אנשים הוא מקצה המזרח ועד קצה המערב, אבל בקצה הצפון והדרום הקור והחום גדול ואינו מיושב, ולכן לא הזכירו מלכי צפון ודרום.

ובבן יהוידע (ד"ה אי נמי) ביאר, שנתכוונה הגמרא לרמז שיש לגנותם עוד על שהם הולכים בהבל וריק שהם משתחוים לחמה היוצאת במזרח ושוקעת במערב[מא].

הוכחה ששאלה שהובאה לפני חכם אין לו לדחותה ולשלחה לפני חכם אחר

ואני ידי מלוכלכות בדם ובשפיר ובשליא כדי לטהר אשה לבעלה[מב].

באגרות משה (שו"ת, או"ח ח"ה סי' כ אות טז) מוכיח מסוגייתנו שחכם שהובאה לפניו שאלה, מחויב הוא לפסוק בה את הדין, ואין לו לפטור עצמו מלפסוק ולשלוח לחכם אחר שיענה, שהרי בירושלים היו סנהדרין ועוד הרבה חכמים שהיו סמוכים ובקיאים בכל התורה, ואף על פי כן דוד המלך ענה בעצמו לשאלות, ואף שאינו מכבוד המלוכה, ולא שלח לחכמים אחרים שיענו במקומו, שכיון שהשאלה באה לפניו הוא עצמו מחויב לענות עליה.

כיון שדוד נמלך במפיבושת לאחר שהורה אין לומר שנתכוין שישא עמו בעונש אם יכשל בהוראה

ולא עוד אלא כל מה שאני עושה אני נמלך במפיבשת רבי וכו' ולא בושתי. הקשה **בשפתי חכמים** (ד"ה ולא) מנין שדוד היה נמלך במפיבושת מחמת מדת הענוה והחסידות שהיתה בדוד, שמא היה נמלך במפיבושת כדי שאם יכשל בהוראה לא יגיענו עונש גדול כל כך שמפיבושת ישא גם הוא בעונש, כמבואר בסנהדרין (ז.) שאמוראים בבואם לדון היו מצרפים עמם מחבריהם שיפסקו עמם את ההלכה, בשביל שאם יכשלו בדבר הלכה יהא עונשם מועט.

ותירץ, שמהלשון 'יפה זיכיתי' 'יפה טהרתי' שהוא לשון עבר, משמע שדוד המלך היה נמלך במפיבושת אף לאחר שכבר הורה ההלכה, ואם כן לא היה נמלך כדי שישא עמו בעונש, שהרי רק דוד הורה כן, והיה נמלך רק לרוב ענוותנותו לדעת אם הורה כהלכה.

הטעם שקרא דוד לרבו בשמו והורה הלכה במקום רבו

ואומר לו מפיבשת רבי. הקשה **בפרשת דרכים** (דרוש טו דרך ענוים ד"ה ומפי), איך קרא דוד לרבו בשמו 'מפיבושת רבי', והרי אסור לאדם לקרוא לרבו בשמו (סנהדרין ק.). ותירץ בשם רבותיו, שלכן אמרו בגמרא 'לא מפיבושת שמו' וכו', שכיון ש'מפיבושת' אינו שמו לפי האמת אלא הוא שם התואר, לכן היה מותר לדוד לומר כן[מג].

ובצל"ח (ד"ה ואני) תירץ, שמפיבושת לא היה רבו המובהק של דוד, אלא דוד היה תלמיד חבר של מפיבושת[מד]. וכתב להוכיח כדבריו שהרי מבואר בגמרא (עירובין סג.) שאסור לתלמיד להורות הלכה במקום רבו אלא אם הוא רחוק ממנו שלש פרסאות, ודוד הורה הלכה בפני מפיבושת, כמו שאמר שידיו היו מלוכלכות בדם ובשפיר ובשליא כדי לטהר אשה לבעלה, וההלכה שהורה היה במקום מפיבושת, שהרי שאל דוד את מפיבושת אם יפה טימא ויפה טיהר, ומוכח שמפיבושת לא היה רבו מובהק, ולכן היה מותר לדוד להורות בפני מפיבושת. ורבו המובהק היה עירא היאירי, וכל ימי עירא היאירי לא היה דוד מורה הלכה כמבואר בעירובין (סג.), ורק אחרי פטירת עירא היאירי הורה דוד הלכות[מה].

אבל המאירי (ד"ה תלמיד) כתב, שברשות רבו יכול התלמיד להורות אף במקום רבו[מו], וראוי שאחר שגילה דעתו ימלך ברבו אם פסק כדין, כמו שמצאנו בדוד שנמלך במפיבושת[מז].

באלו דברים נמלך דוד במפיבושת האם הורה כהלכה

ולא עוד אלא כל מה שאני עושה אני נמלך במפיבשת רבי ואומר לו מפיבשת רבי יפה דנתי יפה חייבתי יפה זכיתי יפה טהרתי יפה טמאתי ולא בושתי. רש"י (ד"ה זכיתי, ד"ה טמאתי) ביאר, שהלשון 'זכיתי וחייבתי' שייך בדיני ממונות ודיני נפשות, והלשון 'טמאתי וטהרתי' הוא בהלכות טומאה וטהרה. **ובפרשת מרדכי** (ד"ה יפה) ביאר, שלכך הקדים חיוב לזכות, משום שמבואר בגמרא (ב"ק מו:) שנזקקים לתובע תחילה, ועל פי הרוב הראשון הוא הצדיק בריבו. ומה שהקדים 'יפה טהרתי', הוא משום שיותר כח נצרך להתיר מלאסור. **וברש"ש** (ד"ה יפה) ביאר, שגם איסור והיתר נכללו בלשון 'יפה טהרתי יפה טמאתי', שהלשון טהור וטמא שייך גם על מותר ואסור, כמו ששנינו (בכורות ז.) 'דג טמא שבלע דג טהור', שהכוונה היא לדג מותר ודג אסור[מח].

ובבן יהוידע (ד"ה והא) דקדק, שהיה לו לומר גם 'הכשרתי ופסלתי אסרתי והתרתי'. וביאר, שכל זה נכלל באומרו יפה דנתי, ומה שפירט לומר 'חייבתי וזכיתי' היינו מפני שהם חמורים וקשים הרבה.

אלו דיני נפשות היה דוד דן ביחיד

שם. רש"י (ד"ה זכיתי) פירש, שהיה דוד דן דיני נפשות, והקשה **בבן יהוידע** (ד"ה והנה), שבשלמא דיני ממונות יכול האדם לדון אותם לבדו ולכך היה נמלך במפיבושת לאחר מעשה, אבל דיני נפשות צרוך לדונם בסנהדרין קטנה או גדולה, ואין היחיד יכול לפסוק את הדין, ואם דוד המלך היה יושב בסנהדרין ודן דיני נפשות, הרי לא נפסק הדין על פיו לבדו, ועוד, מה שייך שישאל את היחיד אם דן כהלכה[מט].

וכתב ליישב, שהכוונה היא לדיני ממונות שמעורב בהם דיני נפשות, ועל פי מה שמצינו בסנהדרין (עב:) שהבא במחתרת ושבר חבית, אם בעל הבית אינו רשאי להורגו, כגון שהוא אביו ובודאי לא בא להרוג את בעל הבית, הרי הוא חייב לשלם דמים כשאר מזיק, אבל אם הוא אדם אחר הרי הוא רודף ובעל הבית רשאי להורגו, ולכך הוא פטור מלשלם על החבית. ואם כן אפשר שיבוא לפני דוד דין שמעורב בו דיני נפשות עם דיני ממונות, שיש לברר תחילה אם יש עליו חיוב מיתה, ומתוך כך יתברר אם הוא חייב ממון, והיה צריך דוד לדון בינו לבין עצמו האם יש באופן זה חיוב מיתה, ולאחר מכן יוכל לדון דין תשלומי הממון, וכיון ששניהם תלוים זה בזה, לכך היה שואל את מפיבושת האם מה שדן לענין דיני נפשות אמת הוא, ולאחר מכן היה שואל ממנו את הדין שדן בדיני ממונות[נ].

דוד היה אומר בשאלתו שכבר הורה כן אף שעל ידי זה אפשר שיביישוהו

שם. בבן יהוידע (ד"ה יפה) דקדק, שהיה לגמרא לומר בקיצור 'ולא עוד אלא כל מה שאני דן אני נמלך במפיבושת רבי ולא בושתי'. וביאר, שיש אדם שלאחר שהורה הלכה למעשה רוצה לשאול את הדין מרבו או ממי שגדול ממנו כדי שידע אם יפה הורה, הרי לא יאמר לו שכבר הורה ועשה כן, שהרי הוא חושש שמא טעה בדבר הלכה ויתבייש ממי שיעמידנו על טעותו, אלא הוא שואל כבא ללמוד דין בלא לומר שעשה מעשה. אבל דוד המלך לא היה נוהג כן אלא היה אומר שכבר דן והורה כן למעשה, ולא חשש מן הבושה שמא טעה. ואע"פ שאמר כן לפני הקב"ה והוא יודע את האמת, ואם כן לא היה צריך לפרש את דבריו כל כך, מכל מקום יש לאדם לפרש את זכיותיו בשביל לסתום את פי המקטרגים ולעורר מליצי יושר עליו למעלה.

מ. **וראה** עוד בזה במגיד תעלומה (ד"ה לדוד). מא. **ועיי"ש** עוד (ד"ה שכל) בטעם שנקט רק מזרח ומערב, והטעם שהקדים מזרח למערב. וראה עוד בזה במגדים חדשים (ד"ה שכל). מב. **ראה** ברש"י (ד"ה ובשפיר, ד"ה ובשליא) ובשיטה מקובצת (ד"ה בשפיר) האם החשש הוא שמא אין כלל ולד. וראה במגדים חדשים (ד"ה ובשפיר) שדן בדברי רש"י. בשפתי חכמים (ד"ה ואני) הביא בשם מפרשים, שכיון שבאשה יש דמים טהורים, שייך לומר שידיו מלוכלכות בדם 'לטהר אשה לבעלה'. וכן שפיר ושליא באופן שנחשב ולד, האשה נטהרת שלשים ושלשה ימי טוהר, ושייך לומר על זה 'לטהר אשה לבעלה'. ובימים אלו אסורה בתרומה וקדשים, ולכן אמרו 'לטהר אשה לבעלה' שלשאר הדברים אינה טהורה. וראה במגדים חדשים (ד"ה ואני) מה שיש ללמוד מדברי הגמרא הללו. מג. **ובעין** זה תירץ בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה ואומר). וראה בענין זה, בשדי חמד (מערכת כ' כלל קד). ובפרשת דרכים כתב בתחילת דבריו שלכאורה יש לתרץ שאם מוסיפים 'רבי', מותר. אך דחה שרק אם אומרים 'רבי פלוני', מותר, ולא כשאומרים 'פלוני רבי'. ובצל"ח (ד"ה ואני) דחה תירוץ זה לפי מה שפסק הש"ך (יו"ד סי' רמב ס"ק כד) שאפילו אם אומר רבי מורי פלוני, מותר להזכיר כן רק שלא בפני רבו, ודוד אמר כן בפני מפיבושת, שאסור אפילו אם מוסיף 'רבי'. [ובהגהות רעק"א (על הש"ך שם) הביא שהפרי חדש חולק על הש"ך, והביא ראיה מהפסוק (במדבר יא כח) 'אדוני משה כלאם' שמשמע שמותר לומר 'רבי מורי פלוני' אפילו בפני רבו]. מד. **ובהערות** לצל"ח הובא שבברכת יעקב (שור) הוכיח כן מדברי התוספות ביבמות (נז: ד"ה אמר) שתלמיד חבר מותר לקרוא לרבו בשמו. והקשה, שלהלן (נה.) משמע שאפילו ברבו מובהק מותר לומר כן, שבצלאל אמר למשה 'משה רבינו', וכן הקשה ממה שאמר יהושע (במדבר יא כח) 'אֲדֹנִי משה'. מה. **וראה** בבן יהוידע (ד"ה ואומר) מה שכתב לדון לפי תירוץ זה. מו. **ובשולחן** ערוך (יו"ד סי' רמ"ב ס"ד ברמ"א) פסק, שאפילו בנטילת רשות אסור להורות בפני רבו. והש"ך (שם סק"ד) הביא שהרשב"א והראב"ד חולקים וסוברים שברשות רבו מותר. ובקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה ולא) ביאר לשון הגמרא 'ולא עוד אלא כל מה שאני עושה אני נמלך וכו' ואומר לו מפיבשת רבי יפה' וכו', שכוונת הגמרא היא לשני דברים: א. שהיה נמלך במפיבושת, והיינו שהיה מבקש ממנו רשות לפסוק במקום רבו, וזהו הפירוש במה שאמרו שהיה 'נמלך' במפיבושת רבו. ב. שהיה אומר לו 'מפיבושת רבי יפה דנתי', שהיה שואל אותו האם פסק כהלכה. מז. **והמאירי** בסנהדרין (ה: ד"ה כשם) ביאר שדווקא אם קיבל רשות מיוחדת מרבו לדון במקום רבו. מח. **וראה** מה שדן בזה במגדים חדשים (ד"ה יפה). מט. **וראה** בעין חיים (רלוין, סי' סח ד"ה מה שהקשה) מה שיש לדקדק עוד בזה. נ. **ועיין** שם שנקט אופנים נוספים בזה.

ביאור הלימוד מהפסוק שהיה דוד נמלך במפיבשת

מאי קרא ואדברה בעדותיך נגד מלכים ולא אבוש. המהרש"א (ח"א ד"ה נגד) ביאר, שלפי דרשת הגמרא מתפרש הפסוק 'נגד מלכים', שדוד היה נמלך במפיבשת והתלמידי חכמים קרויים מלכים, והיינו שהיה מדבר בפני התלמידי חכמים ולא היה מתבייש[נא]. ועוד פירש, שמפיבשת היה מבני מלכים[נב], והיה מדבר נגד בני המלכים ונמלך בהם ולא היה מתבייש.

ובמרומי שדה (ד"ה ואדברה) ביאר, שהרי אין זה מנימוסי המלכים שהמלך נמלך האם יפה הורה, ולזה אמר 'נגד' מלכים, שאף שזה 'נוגד' את נימוסי המלכים, לא היה מתבייש.

יש גורסים 'איש בעל שמו' ויש גורסים 'מריב בעל שמו'

תנא לא מפיבשת שמו אלא איש בשת שמו. התוספות ביבמות (עט. ד"ה ארמוני) כתבו, שיש לגרוס 'לא מפיבשת שמו אלא איש בעל שמו'. ואותו מפיבשת הוא בן שאול, שנקרא אשבעל בדברי הימים (א' ח לג). אבל אין לגרוס כמו שכתוב בספרים 'אלא איש בשת שמו' שלא מצאנו איש בשת שנקרא מפיבושת בשום מקום, ועוד שאיש בשת בן שאול נהרג בתחילת מלכות דוד, ואין נראה שממנו שאל דוד כשהיה מלך. ואין לומר שהכוונה למפיבשת אחר שהיה בן יהונתן, שהרי לא מצאנו בשום מקום שנקרא איש בשת. וכן כתב **בתוספות הרא"ש** (ד"ה תנא)[נג].

ובשיטה מקובצת (ד"ה תנא) כתב, שאין לגרוס 'אלא איש בשת שמו', שאם היה שמו איש בשת, לא היו צריכים לקרוא לו מפיבשת כדי לומר שמפיו היה בשת לדוד, והיו יכולים לקרוא לו בשמו איש בשת, ולומר למה נקרא שמו איש בשת, שמפיו יוצא בשת לדוד. אמנם כתב, שצריך לגרוס 'אלא מריב בעל שמו', והוא מריב בעל בן יהונתן (דברי הימים א' ח לד)[נד].

מדוע בשמואל נקרא מפיבשת שהוא כינויו ובדברי הימים נקרא איש בעל

שם. בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה ואמר) הקשה, מדוע שמו העיקרי שהוא 'איש בעל' נכתב רק בספר דברי הימים, ובספר שמואל שהוא מוזכר בו הרבה פעמים נכתב רק השם 'מפיבשת' שהוא כינויו, ולכאורה בספר שמואל שנכתב בראשונה היה צריך לכתוב את שמו האמיתי, ובדברי הימים שנכתב אד[illegible]שמואל יכתבו את כינויו.

ותירץ, שרק בתחילה היה מפיבשת מבייש את פני דוד בהלכה, אבל אחר כך שנולד לו כלאב שוב לא נתבייש דוד, ועוד, שהיה דוד עצמו מתחזק להשיב למפיבשת, וכמו שדרשו מהפסוק 'ואשיבה חרפי דבר'[נה], ולבסוף שיצא ממנו כלאב לא נתקיים השם מפיבשת, וקראו לו איש בעל, ולכן בדברי הימים שנכתב לבסוף, לא נכתב מפיבשת רק איש בעל, אבל בספר שמואל שהוא קודם שיצא ממנו כלאב, שעדיין היה מבייש פני דוד, נקרא מפיבשת.

הטעם שהגמרא בסוגייתנו מאריכה לבאר שמו של מפיבושת

שם. בפרשת דרכים (דרוש טו ד"ה וכיולא) דקדק, מדוע הוצרכה הגמרא להביא ענין זה בסוגייתנו, שהרי נזכר כאן שם מפיבושת רק דרך אגב. ותירץ, על פי מה שיש לדקדק שמה שאמרו בגמרא שקרא דוד לרבו בשמו 'מפיבשת רבי', והרי אסור לאדם לקרוא לרבו בשמו (סנהדרין ק.). והביא בשם רבותיו ליישב, שלכן אמרו בגמרא 'לא מפיבשת שמו' וכו', שכיון ש'מפיבשת' אינו שמו לפי האמת אלא הוא שם התואר, לכן היה מותר לדוד לומר כן[נו].

ביאור תיבת 'מפיבושת' לפי דרשת הגמרא

ולמה נקרא שמו מפיבשת שהיה מבייש פני דוד בהלכה. פירש רש"י (ד"ה מפיבשת), שהן שתי תיבות 'מפי בושת', והיינו שבדברי הלכה שהיו יוצאים מפיו היה בושת לדוד שפעמים שהיה טועה והוא אומר לו טעית. **ובבן יהוידע** (ד"ה למה) ביאר שכוונת רש"י לבאר כיצד דרשו כן בגמרא מהשם 'מפיבשת'. אמנם כתב, שעדיין יש לדקדק מנין שהבשת היתה לדוד, והרי אפשר שהבשת מפיו היתה לאחרים[נז].

ובתאוה לעינים (אות ז) ביאר, שהיה קשה לרש"י שלפי דברי הגמרא היה ראוי לקרותו 'פני בושת' כיון שהיה מבייש פני דוד. ולזה תירץ רש"י שאין כוונת הגמרא לומר שפירוש השם 'מפיבושת' הוא שהיה מבייש פני דוד, אלא שכן נעשה במציאות שהיה מבייש פני דוד, אבל כוונת 'מפיבושת' היא שדוד היה שואל 'מפי' עצמו לרבו האם יפה הורה, ולפעמים היה משיב לו שטעה, הרי שמפי עצמו היה גורם לעצמו שיתבייש, שאם לא היה מקדים לשאלו, לא היה בא לידי בושה. ומה שכתב רש"י בדברי הלכה היוצאים מפיו, היינו מפי דוד.

ועוד פירש, שמפיבושת קרא לעצמו כן, ונתכוין לומר שבדברי הלכה היוצאים מפי שאני משיב לדוד, יש לו בושת אף שאין כוונתי לביישו.

יישוב דברי הגמרא שדוד טעה בהלכה עם מה שהלכה כמותו בכל מקום

שם. רש"י (ד"ה מפיבשת) ביאר, שפעמים שהיה דוד טועה והיה מפיבושת אומר לו טעית. **ובקדושה וברכה** (סמיכת חכמים, ברש"י ד"ה מפיבשת) הביא מספר קרבן מנחה, שאין לומר שדוד היה טועה בהלכה, שהרי אמרו בגמרא (עירובין נג. סנהדרין נג:) שהלכה כדוד בכל מקום, אלא צריך לומר שמפיבושת היה טועה וסבור היה שדוד טעה והיה אומר לדוד טעית אף כשדוד לא היה טועה. וכתב בקדושה וברכה, שמדברי רש"י משמע שהיה דוד טועה, ומה שהקשה בקרבן מנחה ממה שאמרו שהלכה כדוד בכל מקום, יש ליישב שאף דוד היה נצרך לפלפול ולדיבוק חברים, ואם כן אפשר שבתחילה היה טועה, אך ההוראה שיצאה ממנו לבסוף היתה כהלכה. ועוד אפשר לומר שמה שהלכה כמותו היינו על ידי שהעמידוהו חבריו על טעותו, ועל ידי שמפיבושת תקנו.

ועוד תירץ, לפי מה שביאר **בכלי יקר** (לנביאים, שמואל ב' ג ג ד"ה ויולדו) שכלאב שהיה מכלים פני מפיבושת, היה מתווכח עם מפיבושת באותן ההלכות עצמן שהתווכח עם דוד והיה מראה לו שדוד הורה כדין, ודוד לא טעה והורה כהלכה, ולזה הביאו בגמרא את הפסוק (משלי כז יא) 'חכם בני ושמח לבי ואשיבה חרפי דבר' שבאותו דבר עצמו שהתווכחו עליו דוד ומפיבושת, יכול היה דוד להשיב לחורפיו, שהלכה כמותו, ולפי זה יש לדחות את הוכחת הקרבן מנחה, שיש לומר שלפי האמת טעה מפיבושת, וההלכה היתה כדוד, אלא שמפיבושת ברוב חריפותו הביא לדוד ראיות נגד ההלכה, ולא היה דוד יודע מה להשיבו, עד שבא כלאב ודחה את הראיות שהביא מפיבושת והוכיח שדוד הורה כהלכה.

ביאור הטעם שזכה שיצא ממנו כלאב משום שדוד הקטין עצמו

לפיכך זכה דוד ויצא ממנו כלאב. פירש רש"י (ד"ה לפיכך), שבזכות שהיה דוד מקטין את עצמו זכה ויצא ממנו כלאב. **ובתאוה לעינים** (אות ז) ביאר, שכוונת רש"י למעט שלא נפרש ש'לפיכך' היינו שבשביל שמפיבושת היה מבייש את פני דוד לכך זכה דוד ויצא ממנו כלאב שמכלים את פני מפיבושת. והטעם שאין לפרש כן מפני שמפיבושת לא נתכוין לבייש את דוד, שהרי לא היה אומר לו מעצמו טעית, אלא כששואל ממנו יפה דנתי. ולכך פירש רש"י שהכוונה היא שמשום שהיה דוד מקטין את עצמו, לכך זכה ויצא ממנו כלאב.

מדוע בספר שמואל נכתב 'דניאל' ובדברי הימים נכתב 'כלאב'

ואמר רבי יוחנן לא כלאב שמו אלא דניאל שמו. בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה ואמר) הקשה, מדוע בספר שמואל (ב' ג ג) שמדובר מלידת דניאל, נכתב השם כלאב שאינו שמו לפי האמת, ובספר דברי הימים (א' ג א) נכתב השם דניאל, ולכאורה היה ראוי שבספר שמואל שמסופר בו מלידתו יכתבו את שמו דניאל, ובדברי הימים יכתבו את כינויו. ותירץ על פי מה שכתבו המפרשים שקראו לו דניאל ברוח הקודש על שם 'שדנו אל' לדוד מדה כנגד מדה, שכמו שהוא בייש את עצמו בהלכה בפני מפיבשת, לכן זכה ויצא ממנו דניאל שהיה מבייש את פני מפיבשת בהלכה, ולפי זה שתי השמות ניתנו להידרש, שגם השם דניאל נדרש 'שדנו אל', ולכן לא הקפידו הכתובים בשמואל ובדברי הימים איזה שם לכתוב.

ועוד תירץ, שלאחר שנכתב שם כלאב על שהיה מכלים את פני מפיבשת בהלכה, נתברר שזכה שיצא ממנו כלאב שמכלים את פני מפיבשת, מדה נגד מדה על שהכניע עצמו בפני מפיבשת, ונתברר למפרע שזהו הפירוש בשם 'דניאל', על שם שהקדוש ברוך הוא דנו במדה כנגד מדה, ולכן נכתב שם זה לבסוף.

ביאור דרשת הגמרא שכלאב נקרא כן על שהיה מכלים את פני מפיבושת

ולמה נקרא שמו כלאב שהיה מכלים פני מפיבשת בהלכה ועליו אמר שלמה בחכמתו בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני[נח]. פירש רש"י (ד"ה שהיה), ש'כלאב' היינו שהיה מכלים את פני הרב שהיה אב בהוראות. ודקדק **בכלי יקר** (לנביאים, שמואל ב' ג ג) שלכאורה היה לרש"י לפרש ש'אב' היינו שכל מה שהיה עושה עם אב דוד, היה בנו עושה עמו. וביאר שלכך לא פירש רש"י כן, משום שמלשון הגמרא מבואר שהוא נדרש מלשון כלימה, והיינו שהיה מכלים את מפיבושת שהיה אב בהוראות.

נא. **ובברכה והצלחה** (ניימאן, ד"ה מאי) ציין לדברי הב"י (סי' א ד"ה ומ"ש על כן) שדן בפירוש הפסוק 'מלכים'. ובבן יהוידע (ד"ה מאי) כתב בדרך רמז, ש'מלכים' הוא אותיות 'מכלים', שאע"פ שיודע היה שיכלימנו ויאמר לו טעית, מכל מקום לא נמנע מלדבר לפניו הוראותיו.　נב. **לפירוש** המהרש"א (ח"א ד"ה אני) גורסים 'מריב בעל' שהיה בן יהונתן שהיה בן שאול שהיה מלך.　נג. **וראה** בזה במהרש"א (ח"א ד"ה ואמר אני). וראה במגדים חדשים (ד"ה תנא) מה שיש לדון בדברי המהרש"א, על פי דברי התוספות ביבמות (שם).　נד. **והקשה** שבגמרא שבת (נו:) אמרו להיפך, וכי מריב בעל שמו והלא מפיבשת שמו. ותירץ, שכן דרך הגמרא במקום אחד לדרוש כך ובמקום אחר להיפך. וכן הגיהו המהרש"א (ח"א ד"ה אני) ובהגהות היעב"ץ (ד"ה הגה"ה), שצריך לומר מריב בעל שמו.　נה. **וראה** להלן בסמוך בענין 'יישוב דברי הגמרא שדוד טעה בהלכה עם מה שהלכה כמותו בכל מקום' דברי הכלי יקר, שבאותם דברים עצמם שהתווכח דוד עם מפיבשת, בזה היה כלאב מתווכח עם מפיבשת להצדיק את דוד.　נו. **וראה** עוד בבן יהוידע (ד"ה לא מפיבשת) מה שתירץ.　נז. **ועיי"ש** שכתב לבאר בדרך רמז.　נח. **בביאור** הלשון 'בחכמתו', ראה מגדים חדשים (ד"ה ועליו) שהביא דברי המפרשים בזה.

וביאר**ו** בכלי יקר (שם) ובבן יהוידע (ד״ה שהיה), שהיה מכלימו באותן ההלכות שהיה חולק בהם על אביו, ועתה בא כלאב בנו והיה מראה פנים לאותם ההוראות שהיה דוד אביו מורה ומברר שיפה הורה, ובזה היה מכלים את מפיבשת, שהיה אומר לאביו שטעה, ולכן אמר עליו שלמה אביו ׳אם חכם לבך ישמח לבי גם אני׳, שאין שמחתו על אשר מכלים את מפיבשת, אלא שמחתו היא על אשר קיים את דברי דוד הראשונים ונתברר שהורה כהלכה.

ביאור הרמז בפסוקים שהיה מכלים את פני מפיבושת בהלכה

ועליו אמר שלמה בחכמתו בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני ואומר חכם בני ושמח לבי ואשיבה חורפי דבר[נט]**.** הקשה **ב**חפץ ה׳ (ד״ה ועליו), היכן רמוז בפסוק שמדובר מכלאב שיצא מדוד, והיה מכלים את פני מפיבשת בהלכה. ועוד הקשה על לשון הגמרא ׳ועליו אמר שלמה בחכמתו׳, וכי איזה חכמה יש כאן, והלא אין כאן שום חכמה אלא סיפור דברים שיצא מדוד בן חכם שהיה מכלים את פני מפיבשת.

ותירץ, שבלשון הכתוב ׳ישמח לבי גם אני׳ יש לדקדק שתיבות ׳גם אני׳ מיותרות שהרי אמר ׳לבי׳ ומדבר מעצמו, ומדוע הוצרך להוסיף תיבות ׳גם אני׳[ס], ולכך דרשו ששלמה המלך בא לרמז בתיבות ׳גם אני׳ שכמו שהיה מפיבשת מכלים את פני דוד בהלכה, כמו כן יש לדוד בן חכם שמכלים את פני דוד מפיבשת, ומשמח את לב האב. ועדיין יש לדחות דרשה זו, שלא שייך לומר במה שהבן מכלים את מפיבשת, ׳ישמח לבי גם אני׳ כיון שאין הוא המכלים אלא הבן, ולכך הוסיפה הגמרא להביא את הפסוק ׳ואומר חכם בני ושמח לבי ואשיבה חורפי דבר׳ שממנו יש ללמוד שמה שהבן הוא חכם ומשיב למחרפי אביו, נחשב כאילו האב עצמו השיב למחרפיו, כיון שהבן נחשב כרגל אביו.

שייכות קושיית הגמרא האם סבור היה דוד שהוא חסיד לסוגייתנו

ודוד מי קרי לנפשיה חסיד. **בצל״ח** (ד״ה ודוד) ביאר שייכות קושיא זו לסוגייתנו, משום שלכאורה יש לדקדק בתירוץ הגמרא שהיה ירא ׳שמא׳ יגרום החטא, ופירושו שהיה מסופק אולי יארע לו איזה חטא, והרי אפשר לתרץ בדרך ודאי, שקודם המעשה של בת שבע, היה קורא לעצמו חסיד, ולאחר המעשה של בת שבע אמר ׳לולא האמנתי׳, משום שהיה מסתפק האם יש לו חלק ביניהם. ונראה שלפי האמת יש לתרץ כן את הסתירה בין הפסוקים, אבל לפי מה שפירשו בסוגייתנו שדוד היה קורא לעצמו חסיד על שהיו ידיו מלוכלכות בשפיר ובשליא שהיה קובע עצמו להוראה, שמזה מוכח שהיה עושה כן לאחר מיתת רבו המובהק עירא היאירי, שאם לא כן לא היה מורה הלכה בפני רבו המובהק[סא], ועירא היאירי עדיין היה קיים אחר המעשה של בת שבע, שהרי גם לאחר מלחמת אבשלום היה קיים כמפורש בשמואל (ב׳ כ כו), ואם כן אף לאחר מעשה של בת שבע קרא דוד לעצמו חסיד, והיינו כמבואר בגמרא (שבת נו.) שכל האומר דוד חטא, טועה, ועוד שהרי שב בתשובה שלימה. ונמצא שמשום מה שמבואר בסוגייתנו אין ליישב את הסתירה בין הפסוקים, שהדבר תלוי במעשה של בת שבע, וכמו שנתבאר.

ובבן יהוידע (ד״ה ודוד) כתב לבאר השייכות לסוגייתנו, שלכאורה היה אפשר לפרש ש׳כי חסיד אני׳ אין הכוונה בחסידות לענין תורה ומצוות, אלא שהיה עוסק בגמילות חסדים עם כל עמו, ובעל צדקה וחסד נקרא חסיד על שם החסד שהוא עושה, ולפי זה מיושב שאכן לא היה סבור שהוא חסיד לענין קיבול שכר המובטח לצדיקים. אבל לאחר שפירשו האמוראים שהכוונה היא לענין חסידות במעשים טובים ובמצוות, יש להקשות סתירה בין הפסוקים, וכקושיית הגמרא.

ובאוצר חיים (ד״ה ודוד) ביאר, שקושיית הגמרא על מה שקרא דוד על עצמו שהוא חסיד, היא על פי מה שביארו האמוראים בשני דרכים הטעם שאמר על עצמו שהוא חסיד, שלולא הפירושים הללו היה אפשר לפרש מה שאמר דוד ׳שמרה נפשי כי חסיד אני׳, ש׳כי׳ הוא כמו ׳פן׳ או ׳שמא׳, שדוד הסתפק שמא הוא חסיד. אבל לפי מה שפירשו האמוראים הטעם שדוד קרא לעצמו חסיד, משמע שדוד לא הסתפק בזה אלא היה הדבר ברור לו שהוא חסיד, ולכן הקשו בגמרא סתירה שהרי מצינו שלא ידע דוד אם הוא חסיד לענין קיבול שכר המובטח לצדיקים.

אלו אותיות נקודות בתיבת ׳לולא׳

ותנא משמיה דרבי יוסי למה נקוד על לולא אמר דוד לפני הקב״ה רבונו של עולם מובטח אני בך שאתה משלם שכר טוב לצדיקים לעתיד לבוא אבל איני יודע אם יש לי חלק ביניהם אם לאו. **רש״י** (ד״ה נקוד) ביאר שנקוד על ׳לולא׳ כדי לדרוש את הנקודה שהיא ממעטת את משמעות הכתוב, שאין הדבר ברור שיראה בטוב ה׳. והקשה **המהרש״א** (ח״א ד״ה נקוד), שכיון שמשמעות הכתוב הוא שהיה הדבר ברור לו שיהיה לו חלק לעולם הבא, והרי מבואר במדרש (ב״ר מח טו), שאם האותיות שנקוד עליהן מרובות הן מהאותיות שאין נקוד עליהן, דורשים את האותיות שנקוד עליהן, וכיון שבתיבה זו נקוד על כל האותיות[סב], אם כן צריך לדרוש את משמעות האותיות הנקודות, והיינו שהיה הדבר ברור לו שיקבל בשכרו חלק לעולם הבא, ואיך דרשו מהנקוד שדוד חשש שלא יהיה לו חלק לעולם הבא. ואם נתרץ שיש לפרש משמעות ׳לולא׳ שאינו דבר ברור, אם כן מדוע הוצרכו בגמרא להוכיח ממה שנקוד על לולא, והלוא בלא זה משמע שלא היה הדבר ברור לו שיקבל שכר.

ותירץ, שאפשר שלא כל האותיות של ׳לולא׳ נקודות, אלא רק האותיות ל׳ א׳, ודרשו את האותיות שנקוד עליהן, וכאילו נכתב ׳לא׳ האמנתי, שלא היה הדבר ברור לו שיקבל שכר.

ובראש יוסף (ד״ה והא) כתב שהאות ו׳ נקודה. ולדבריו שרק על הו׳ נקוד, צריך לדרוש את האותיות שאין נקוד עליהן, שהם מרובות מהאותיות שנקוד עליהן, ונמצא שהדרש הוא ׳ללא׳ שמשמעותו הוא שלא האמין.

ובמגיד תעלומה (ד״ה למה) כתב, שנקוד על האותיות ל׳ ל׳ א׳, ורק על האות ו׳ אין נקוד, ועל שתי האותיות ל׳ א׳ נקוד בשביל לדרוש ׳לא׳ האמנתי, אמנם אם רק על שתי האותיות הללו היה נקוד, לא היינו יודעים אם לדרוש את האותיות ל׳ א׳ כיון שהאותיות שנקוד עליהן היו שוות כמו האותיות שאין נקוד עליהן, ורק כשהאותיות שנקוד עליהן מרובות על שאין נקוד עליהן דורשים את הנקודות, ולכן נקוד גם על הל׳ כדי שנדע לדרוש את האותיות הנקודות. **ובשפתי** חכמים (ברש״י ד״ה נקוד) העיר, שבתהלים שלפנינו נקוד רק על שני הלמ״ד.

הקדוש ברוך משלם לצדיקים שכר טוב ואינו גורם להם להאבידם

אמר דוד לפני הקב״ה רבונו של עולם מובטח אני בך שאתה משלם שכר טוב לצדיקים לעתיד לבוא. **בשפתי** חכמים (ד״ה שכר) ביאר, שמה שאמרו בגמרא ׳שכר טוב׳, היינו משום שיש שכר שאינו טוב, כמאמר הכתוב (דברים ז י) ׳ומשלם לשונאיו אל פניו להאבידו׳ שהוא שכר שהקדוש ברוך הוא משלם לשונאיו כדי שלא ישארו להם זכויות על מנת להאבידם, מה שאין כן לצדיקים משלם הקדוש ברוך הוא שכר טוב, ואינו גורם להם להאבידם, שהשכר הוא לעולם הבא.

מדוע הקדים דוד לומר שמובטח הוא שהקב״ה משלם שכר טוב לצדיקים

שם. יש לדקדק מדוע הקדים דוד לומר שמובטח הוא שהקב״ה משלם שכר טוב לצדיקים, והרי עיקר ספיקו של דוד היה האם יש לו שכר לעולם הבא. וביאר **באמרי** נועם (להגר״א, ד״ה למה), שהנקודה אינה עוקרת לגמרי את כוונת הכתוב, אלא שממעטת קצת ממשמעות הכתוב, וכאן שמשמעות הכתוב הוא שהקדוש ברוך הוא משלם שכר, צריך לומר שעיקר הפסוק מתקיים בצדיקים שמובטח שיש להם שכר, והנקודה באה למעט את דוד עצמו, שדוד היה מסופק אם הוא מהצדיקים שיקבלו שכר, ולכן הוצרך דוד להקדים ולומר שהוא מובטח שהקב״ה משלם שכר טוב לצדיקים[סג].

מאיזה חטא חשש יעקב שימנע את קיום ההבטחה

שמא יגרום החטא. במדרש (ב״ר עו ב) מבואר, שיעקב התיירא שמא התלכלך בחטא אצל לבן, ומחמת החטא יעזבנו הקדוש ברוך הוא, כמו שנאמר (דברים כג טו) ׳ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך׳.

והרמב״ן (בראשית לב יג) כתב, שדרך הצדיקים לפחד תמיד שמא יש בידם חטאים, ויעקב נתיירא שמא חטא כשכרת ברית עם לבן שהוא עובד עבודה זרה[סד], או שחטא בדבר אחר, והחטא יגרום לביטול הבטחתו של הקב״ה שישמרהו.

נט. **ראה** בבן יהוידע (ד״ה ואומר חכם) שביאר הטעם שהביאה הגמרא שני פסוקים. וראה בזה בדברי חפץ ה׳ שהובא להלן בסמוך, שביאר בסוף דבריו טעם לזה. ס. **ואם** רצה לומר שמלבד לב הבן החכם ישמח גם לב האב, היה לו לומר ׳גם לבי ישמח׳ או ׳גם ישמח לבי׳, ותיבת ׳אני׳ מיותרת. סא. **עיי״ש** מה שביאר בזה (ד״ה ואומר), והובאו דבריו לעיל בסמוך. סב. **כן** נראה שהבין המהרש״א בקושייתו. סג. **ולפי** דבריו שהנקודה רק ממעטת את הכתוב ואינה עוקרת לגמרי את משמעות הפסוק, ביאר באמרי נועם (ברש״י ד״ה נקוד) מה שלכאורה תמוה שרש״י (ד״ה נקוד) מפרש שלשון ׳לולא׳ פירושו ׳אם לא׳, והיינו שדוד אמר שאם לא היה מאמין לראות בטוב ה׳ כבר גרשוני מהסתפח בקהל ה׳, ומשמע שהאמין לראות בטוב ה׳, והרי לפי דרשת הגמרא משמע שלא האמין לראות בטוב ה׳. אבל להמבואר מיושב, שבודאי פשוטו של מקרא הוא שהאמין לראות בטוב ה׳, כמו שפירש רש״י בתהלים (כז יג), וכן כתב במצודת דוד בתהלים (כז יג) ׳הנה כמעט היו מאבדים אותי אם לא עמדה לי זכות האמנה שהאמנתי בדבר ה׳ אשר הבטיחני לראות בטובו בזה העולם׳, אלא שהנקודה ממעטת כוונת הכתוב ומלמדת שלא היה ברור לו לגמרי דבר זה. סד. **והקשה** החתם סופר (בראשית לב ח), מדוע נחשב לחטא מה שכרת ברית עם נכרי, הרי גם אברהם ויצחק כרתו ברית עם אבימלך שהיה נכרי. ועוד הקשה, שקודם ששלח מלאכים אל עשיו ואמרו לו שעשיו הולך עם ארבע מאות איש, כבר פחד יעקב ממנו, ומה התחדש בפחדו כששמע שעשיו הולך לקראתו. ועוד, מדוע חשש דווקא שעשיו יכנו ׳אם על בנים׳ (בראשית לב יב). ותירץ, שאכן בתחילה פחד ממנו יעקב כדרך בני אדם לפחד מהרשע שמא יעשה להם רעה [ועל כך מבואר במדרש (ב״ר עה ג) היתה שלא היה לו לפחוד ממנו ולשלוח אליו מלאכים שיאמרו לו ׳עבדך יעקב׳]. ואחר כך שמע מהמלאכים שעשיו הולך לקראתו, ומנין היה עשיו יודע שיעקב חזר מבית לבן, אלא שלבן הסית את עשיו להילחם עמו [וכן מבואר בספר הישר], ובכך עבר לבן על השבועה

והאבן עזרא (שם לב ט) ביאר, שיעקב נתפחד שמא חטא או שגג במחשבתו, ובעבור זה אין הקדוש ברוך הוא עמו. ואין לתמוה שהיה חושש שעל ידי חטא לא יהיה הקדוש ברוך הוא עמו, כיון שמצאנו במשה שהקדוש ברוך הוא שלחו להוציא את ישראל, ובעבור שגגתו שלח מלאך להמיתו.

ובמדרגת האדם (ונחלת נחיים פ"ב) ביאר, שכיון שיצחק בירך את עשיו (בראשית כז מ) 'והיה כאשר תריד ופרקת עלו מעל צוארך', חשש יעקב שבירידה קלה בדרגתו ברוחניות כבר יגבר עליו עשיו מכח ברכת יצחק, ואין בזה חסרון בבטחונו אלא שמא החטא יגרום לירידה בשליטתו על עשיו.

דווקא מחטא שהוא בשוגג היו יעקב ודוד יראים

שם. בחפץ ה' (ד"ה שמא) ביאר על פי המבואר ביומא (לו:) שחטא הוא בשוגג, ורק ממנו היו יעקב אבינו ודוד המלך מתייראים, שכיון שאינו נעשה מדעתו של אדם לא היו יודעים אם עברו על חטא, ואיזה רעה אפשר שתמשך מהחטא. אבל לא היו חוששים לזדונות, שהיו יודעים שאין בידם זדונות, וכמבואר בכתובות (קיא.) שיודע היה יעקב אבינו שהוא צדיק גמור.

אף כשהאדם יודע שהוא חסיד לא יבטח בעצמו

שם. כתב **המאירי** (ד"ה אע"פ), שאף על פי שידע אדם בעצמו שהוא חסיד, לא יהא בטוח בעצמו על כך ויתרשל מחמת כן בתפילה וצדקה וגמילות חסדים, אלא לעולם יראה את עצמו כחוטא וכשוגג לפני הקדוש ברוך הוא יתברך ויתיירא תמיד בין מעונשי העולם הזה ובין מעונשי העולם הבא. שהרי דוד קרא את עצמו חסיד, ואף על פי כן אמר (תהלים כז יג) 'לולי האמנתי לראות בטוב ה' בארץ חיים', ואמרו בגמרא 'למה נקוד על לולי, אמר דוד רבונו של עולם מובטח אני בך שאתה עתיד ליתן שכר טוב לצדיקים לעתיד לבא, אבל איני יודע אם יש לי חלק ביניהם אם לאו, שמא יגרום החטא'. ואם דוד שהפליג בתשובה כך, אנו שלא הגענו לחצי גדרים הצריכים לה על אחת כמה וכמה.

משום שהיה דוד צדיק חשש שמא ידקדק עמו הקב"ה ויגרום החטא

שם. הגמרא הוכיחה מדברי ר' יעקב בר אידי ששייך חשש שיגרום החטא, ולהלן בסמוך הוכיחה הגמרא כן מהברייתא, ויש לדקדק שהיה לגמרא להקדים את ההוכחה מהברייתא קודם ההוכחה מדברי ר' יעקב בר אידי שהוא אמורא. וביאר **בשפתי חכמים** (ד"ה שמא), שדוד המלך היה חסיד והרי הקדוש ברוך הוא מדקדק עם החסידים כחוט השערה (יבמות קכא:) לכן התירא שאפילו חטא שהוא שוגג יגרום שלא יקבל שכרו[סו], ועל זה הביאה הגמרא הוכחה שכן מצינו ביעקב אבינו שהיה הקדוש ברוך הוא עמו כמאמר הכתוב (בראשית כח טו) 'והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך', ומשום כך היה מתירא שמא יגרום החטא שהוא שוגג שייענש, ולכן סמכו את מאמר ר' יעקב בר אידי למה שהיה דוד מתירא שמא יגרום החטא, ששניהם דומים. ולאחר מכן הוסיפה הגמרא להוכיח כן מברייתא[סז].

הטעם שבביאה שניה נקראו ישראל 'עם זו קנית'

עד יעבור עם זו קנית זו ביאה שנייה[סח]. בפתח עינים (ד"ה עד) ביאר הטעם שבביאה שניה נקראו ישראל עם זו 'קנית', על פי המבואר במדרש שוחר טוב על הפסוק (תהלים קב יט) 'ועם נברא יהלל יה', 'עם נברא' זה דורו של מרדכי, מפני שבזמן הנס של מרדכי ואסתר נעשו ישראל כבריה חדשה וכאילו נבראו מחדש, ולכן נאמר 'עם זו קנית'.

ועוד פירש, על פי מה שאמרו בשבת (פח.) שעד שנעשה הנס בימי מרדכי ואסתר, היו ישראל יכולים להצדיק עצמם על שלא קיימו את התורה, כיון שקיבלו את התורה בהר סיני מתוך כפייה, אבל בימי מרדכי קיבלו ישראל את התורה ברצון, ולכן בביאה שניה נקראו ישראל עם זו 'קנית'.

ובשפתי חכמים (ד"ה אלא) ביאר טעם החילוק שבביאה ראשונה נקראו ישראל 'עמך ה'', ובביאה שניה לא נאמר עם ה', אלא 'עם זו', מפני שהחטא גרם שלא יהיו ישראל נקראים 'עם ה'[סט].

במה חטאו ישראל ובמה נענשו בביאה שניה

ראוים היו ישראל ליעשות להם נס בימי עזרא כדרך שנעשה להם בימי יהושע בן נון אלא שגרם החטא[ע]. רש"י בסוטה (לו. ד"ה ליעשות) פירש, שהחטאים שחטאו בזמן בית ראשון גרמו להם שלא עלו בביאה שניה כמו שעלו בביאה ראשונה. **ובהגהות היעב"ץ** (סוטה שם) הקשה על מה שכתב רש"י בימי בית ראשון, שלא יתכן שאם אבותיהם יחטאו בעבירות לכן לא יעשה נס לבניהם, ולכן כתב שאותו הדור נשא נשים נכריות. וכן גרס **המנחת סוטה** (ברש"י שם) בדברי רש"י 'בימי בית שני'.

ובזוהר (ח"ב פקודי רמ.) כתוב, שחטאו במה שנשאו נשים נכריות בימי עזרא.

ורש"י (ד"ה אלא) פירש, שהחטא גרם שלא עלו בזרוע, שהיו ישראל ראויים לנס שיעלו לארץ בזרוע, כמו בימי יהושע על כורחם של מלכי פרס, אלא שגרם החטא, ונענשו שלא הלכו אלא ברשות כורש, וכל ימי מלכי פרס השתעבדו להם, לכורש ולאחשורוש ולדריוש האחרון[עא].

והמהרש"א (יומא ט: ח"א ד"ה כחומה) ביאר, שלא כל ישראל עלו עם עזרא מהגולה ורק מעט באו עמו לירושלים, ולא היה בהם די אנשים שיוכלו לחיות בעיר בלי חומה, ומשום כך נענשו שהוצרכו לבנות חומה לירושלים, וגרם החטא שלא עלו כולם מבבל, שלא יהיו ראויים לנס שיוכלו להישמר בלי חומה[עב].

ובמשך חכמה (שמות יב כב) פירש, שחטאו במה שלא שמרו את הגדרים והסייגים, שבשעבוד מצרים עברו ישראל על גופי תורה, כמו שאמרו בילקוט (דברים רמז תתכח) שהיו ערלים והפרו מצות ברית מילה. אמנם את הגדרים והסייגים שמרו, כמו שאמרו (שמו"ר א כח) שלא שינו את שמם ולבושם ולא גילו את סודם. ובגלות בבל נהגו להיפך שהיו שומרים על עיקרי התורה, אך על הגדרים לא הקפידו שהיו מדברים באשדודית, וכן שינו את שמם והתחתנו עם הנכרים (נחמיה יג כג-כד). וכיון שבזמן שישראל בגלות עיקר הקפידא היא על הגדרים והסייגים כדי שלא יתערבו בין האומות, על כן גרם חטא זה שלא שמרו על הגדרים, שלא זכו שייעשה להם נס כמו בביאה ראשונה.

אף שהקדוש ברוך הוא אינו חוזר בו מהבטחתו לטובה מכל מקום גרם החטא

שם. בגמרא להלן (ז.) מבואר, שכל דיבור ודיבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא לטובה אפילו על תנאי, לא חזר בו, וכן כתב **הרמב"ם** (יסודי התורה פ"י ה"ד, ובהקדמה לפירוש המשניות), שכל דבר טובה שיגזור האל, אפילו על תנאי אינו חוזר. והקשה (בפירוש המשניות שם) מהמבואר בסוגייתנו שיעקב נתירא שמא יגרום החטא שלא תתקיים הבטחת הקדוש ברוך הוא[עג]. וכן הקשו **הרא"ם** (בראשית לב ח) **והצל"ח** (ד"ה ראויים) ממה שאמרו שהיו ראויים להכנס לארץ בביאה שניה בניסים ביד רמה כמו בביאה ראשונה וגרם החטא ולא נכנסו רק ברשות כורש, והרי כל דיבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא לטובה אפילו על תנאי אינו חוזר[עד].

ותירץ הרמב"ם, שהטעם שאין הקדוש ברוך הוא חוזר בו, הוא כדי שלא יוכחש הנביא שניבא בשם ה', וכיון שהבטיח הקדוש ברוך הוא ליעקב עצמו, אפשר שהקדוש ברוך הוא יחזור בו, שאף אם הקדוש ברוך הוא יחזור בו לא יוכחש הנביא, כיון שהנבואה לא היתה לרבים[עה]. ומה שגרם החטא ולא נכנסו בביאה שניה כמו בביאה ראשונה, תירץ הרא"ם, שאין זה הכחשה, שעיקר הדבר נתקיים שחזרו ונכנסו לארץ.

והצל"ח כתב ליישב[עו], לפי מה שהטעם שאין הקדוש ברוך הוא חוזר בו הוא, כדי שבזה נדע אם הוא נביא אמת, שאם התנבא ולא בא הדבר ההוא הרי זה סימן שהוא נביא שקר, וכמו שכתב הרמב"ם (שם), ואם הקדוש ברוך

שנשבע ליעקב (בראשית לא נב) שלא יעבור אליו את הגל לעשות לו רעה, ואמרו (שבועות לט:) שכשאדם עובר על השבועה נענש גם המשביעו, לפי שגרם לחילול השם במה שלא נתקיימה השבועה, ומזה פחד יעקב שכיון שהוא גרם ללבן להשבע וכעת בגרימתו התחללה השבועה, שמא ייענש עם נשיו ובניו על חילול השבועה, כמו שאמרו בגמרא (שבת לב:) שבעון נדרים מתים אשתו ובניו של אדם. **סה. ראה** לעיל בסמוך שבחפץ ה' (ד"ה שמא) דקדק כן, שהחשש היה דווקא בחטא שוגג. **סו. ובפירוש** הריא"ף (על העין יעקב, סנהדרין לח: ד"ה אמר) ביאר שהגמרא הביאה את ההוכחה מיעקב נוסף על ההוכחה מהברייתא, לבאר שאף ביחיד שייך החשש שיגרום החטא. **סז. ראה** בגמרא סוטה (לו.) בביאור כוונת הפסוק, ונתבאר בהרחבה בילקוט ביאורים (סוטה שם) על דברי הגמרא הללו. **סח. וראה** באמרי נועם (ד"ה מכאן) שהגר"א פירש על פי דברי הגמרא בסוגייתנו, את דברי הגמרא בגיטין (נח.). **סט. ראה** ביפה תלמוד (סנהדרין לח: ד"ה אמר), שדן ממה שאמרו בסנהדרין (קג:) גדולה לגימה [היינו הכנסת אורחים שנותן להם מאכל ומשתה] שהיא מעלמת עין מהרשעים. ופירש רש"י (שם ד"ה מעלמת), שהיא גורמת להקב"ה להעלים עין ממעשיו הרעים של האדם שלא לשלם לו רעה על כך, אלא עושה כאילו לא ראהו בכך. וחילק בין חטאים של יחיד לבין חטאים של רבים. **ע. הקשה** הצל"ח (ברש"י ד"ה אלא), שלכאורה היה די לומר שלא הלכו אלא ברשות כורש, ולמה האריך רש"י לבאר שנשתעבדו גם אח"כ כל ימי מלכי פרס, והלא אפילו לא היו משתעבדים אחר כן, מכל מקום מה שבשעת הביאה לארץ לא עלו בניסים וביד רמה כמו בזמן ביאה ראשונה, אלא עלו על פי כורש, היה מחמת שגרם החטא. ותירץ, בהקדם מה שכתב [הובאו דבריו בהערה לעיל

בסמוך] שכיון שלא היתה ביאה שניה על ידי כיבוש הוצרך עזרא לכוין לקנות את ארץ ישראל בקנין חזקה, ודבר זה סופו היה לטובה שעל ידי כן נשארה קדושת הארץ לעולם, ולא נתבטלה כשגלו על ידי טיטוס. ולפי זה יש להקשות מנין שהחטא גורם לבטל ההבטחה, הרי ביטול ההבטחה היה גם לטובה. ולכן הוסיף רש"י, שגם שנשתעבדו להם כל ימי מלכי פרס, שמענין זה לא היה להם שום טובה, שכבר נתכוין עזרא לקנות בתורת קנין חזקה וכבר נתקדשה הארץ קדושת עולם, ולמה נשתעבדו גם אחר כך כל ימי כורש ואחשורוש ודריוש, אלא מוכרח לומר שזהו מפני שגרם החטא. **עא. וראה** במעשי למלך (בית הבחירה פ"ו סוף אות יט) הטעם שרש"י לא פירש כהמהרש"א. ועיין שם (אות כ) שביאר שמה שאמרו שראויים היו שיעשה להם נס בימי עזרא, היינו שתהא גאולה שלימה. ועוד פירש, שהחטא היה שלא עשו דרישה לציון, עיי"ש בהרחבה. **עב. וראה** מעשי למלך (בית הבחירה פ"ב אות יא) שכתב לדון, שממה שיעקב אבינו הוצרך לנדור 'אם יהיה אלהים עמדי ושמרני בדרך' (בראשית כח כ), מוכח שלא היה לו הבטחה על זה. **עג. וראה** עוד בקושיא זו, מה שציין במגדים חדשים (ד"ה שמא). **עד. וכדברי** הרמב"ם תירץ המאירי (ד"ה אע"פ), שלכך נתיירא יעקב שמא יגרום החטא, שאף שהקדוש ברוך הוא אינו חוזר בו מנבואה לטובה, היינו רק בנבואה כללית, אבל בנבואה שהיא לצורך אדם פרטי, אפשר שיגרום החטא. והרא"ם (בראשית שם) הקשה על זה, שהרי הבטחת הקב"ה על ביאה שניה היתה לאחרים, שהקב"ה אמר למשה שיאמר לישראל, ואם כן איך חזר בו מחמת החטא. וראה עוד במעשה רקח (יסודי התורה פ"י ה"ד) ובבן ידיד (יסודי התורה פ"י ה"ד ד"ה עוד שם) ובענף יוסף (ד"ה בלאו"ס) שדנו בתירוץ זה. **עה. בתחילת** דבריו תירץ בהקדם

הוא היה חוזר בו, אם כן כשנביא התנבא לטובה ולא היתה הטובה באה, אין להוכיח מכך שהוא נביא שקר, שהרי אפשר שהטובה לא באה כיון שהקדוש ברוך הוא חזר בו. אבל בנבואת משה רבינו אין צריך סימן לברר על ידו אם הוא נביא אמת, שהרי הובטח לו 'וגם בך יאמינו לעולם' (שמות יט ט), ולכן בנבואת משה רבינו, לא נאמר הכלל שאין הקדוש ברוך הוא חוזר בו, וכמו שבמה שהבטיח הקב"ה לנביא עצמו אין שייך הכלל הזה[עו].

עוד כתב הצל"ח (לקמן ז. ד"ה והגלע"ד) לתרץ, שמה שאמרו שאין הקב"ה חוזר בו, היינו דווקא כשאין סיבה לחזרתו כעשיית חטא על ידי מי שהובטח לו הטובה[עז].

ובבן יהוידע (ד"ה ראויים) כתב ליישב, שדווקא בהבטחה מפורשת בדברי הנביא אמרו שאין הקב"ה חוזר בו, אמנם במה שדרשו מפסוק אינו כן, והרי אפשר לפרש את הפסוק כולו על ביאה ראשונה בלבד, ואף אם נאמר שמשום הייתור שבפסוק מוכרח לפרשו על ביאה שניה, מכל מקום אין מפורש בפסוק שיעשה להם נס כמו בביאה ראשונה, שיש לפרש שנרמז רק שיחזרו ויעלו פעם שניה, ונתקיים דבר זה כשעלו בימי עזרא[עח].

ובמדרגת האדם (מאמר וכחרת בחיים פ"ב) תירץ, שאכן יעקב לא חשש על עצמו שינזק מעשיו כיון שהוא ונשיו וילדיו בטחו בהבטחת הקב"ה, ולכן כשחצה את העם לשני מחנות היו כולם במחנה הראשון[עט], אבל את העבדים והצאן שאין להם בטחון בהקב"ה, השאיר חלק מהם במחנה שנשאר מאחור.

החשש שמא יגרום החטא היינו בצירוף מה שנתמעטו זכויותיו

שם. הקשה **המהרש"א** (ח"א ד"ה שמא), והרי אפשר שלא נתיירא יעקב שיגרום החטא, אלא שמא נתמעטו זכויותיו מחמת הניסים שנעשו לו עד כה[פ]. ותירץ, שמשום מיעוט זכויותיו לחוד לא היתה מתבטלת ההבטחה שהבטיחו הקב"ה, כיון שההבטחה לא היתה תלויה בריבוי זכויות, ועל כן לא חשש מכך, אלא חשש שמא סיבת החטא תצטרף למה שנתמעטו זכויותיו, שעל ידי זה ראוי הדבר שיתבטל מה שהובטח לו[פא]. ואמנם משום שמא יגרום החטא לבד אין לחשוש כשיש לו ריבוי זכויות שהן מגינות עליו, אלא יעקב חשש שיצטרף החטא עם מיעוט זכויותיו, וייענש.

הלימוד הנוסף מיעקב הוא שאף ביחיד ובמלך יש לחשוש שיגרום החטא

שם. הקשה **בפירוש הבנאי"ת** (על העין יעקב, סנהדרין צח: ד"ה אמר), כיון שכבר שנינו בברייתא שגרם החטא לישראל שלא זכו בביאה שניה למה שזכו בביאה ראשונה, אם כן מדוע הוצרכה הגמרא להביא ראיה מיעקב אבינו שנתיירא שמא יגרום החטא[פב]. ותירץ, שמהברייתא לגבי ביאה שניה אין ללמוד לסתם אדם ששייך שיגרום החטא, משום שיש לומר שרק שם שהיה חטא של רבים, הוא גרם להם שלא יזכו במה שהיה ראוי להם, אבל אין ללמוד מכך גם לגבי חטא של יחיד שגם הוא יכול לגרום שלא יזכה החוטא במה שהובטח לו, ולכך הוצרכה הגמרא ללמוד זאת מכך שגם יעקב אבינו חשש שיגרום החטא.

ובעיון יעקב (ד"ה סבר) ביאר, שלכך הביאה הגמרא גם את הברייתא, משום שלכאורה היה אפשר לחלק שהמלך זכויותיו מרובים ואין לחשוש שיגרום החטא, אבל ממה שמצינו אצל כלל ישראל שגרם החטא, יש ללמוד שגם אצל מלך יש לחשוש כן.

מדוע לא ביארו בגמרא שדברי חכמים היא שיטה שלישית

חכמים כמאן סבירא להו אי כרבי אליעזר סבירא להו לימרו כרבי אליעזר ואי כרבן גמליאל סבירא להו לימרו כרבן גמליאל. רש"י (ד"ה אי, ד"ה לימרו, ולהלן ע"ב ד"ה ואי) פירש, שרבי אליעזר ורבן גמליאל נחלקו בפירוש 'ובשכבך', שרבי אליעזר סובר ש'בשכבך' היינו התחלת שכיבה, שהוא בשעה שבני אדם הולכים לשכב, וזמן זה הוא עד סוף האשמורה הראשונה, ורבן גמליאל סובר ש'בשכבך' היינו כל זמן שבני אדם שוכבים, שזמן זה הוא כל הלילה עד עלות השחר. ושאלת הגמרא היא, שאם הם סוברים כרבי אליעזר במשמעות 'בשכבך', היה להם לומר כרבי אליעזר שכל מי שדעתו לישן ודאי כבר שכב וישן, וסוף זמן קריאתה הוא בסוף האשמורה הראשונה, ואם הם סוברים כרבן גמליאל במשמעות 'בשכבך' שהוא כל זמן ששוכבים, היה להם לומר כרבן גמליאל שזמנה כל הלילה.

אבל בפסקי הרי"ד (ד"ה וחכמים) כתב, שאין נראה שחכמים ורבי אליעזר חולקים בפירוש 'ובשכבך', שהרי כמו ש'ובקומך' הוא הזמן שקמים ולא כל היום, כך בערב 'ובשכבך' הוא הזמן שהולכים לשכב ולא כל זמן ששוכבים[פג], אלא שיטת רבי אליעזר היא שהולכים אחר רוב האנשים ורוב האנשים כבר שוכבים עד סוף האשמורה הראשונה, ורבן גמליאל סובר שכיון שיש מיעוט אנשים שהולכים לשכב רק בסוף הלילה, זמנה עד עלות השחר. ופירש ששאלת הגמרא היא שאם חכמים סוברים כרבי אליעזר שהולכים אחר רוב בני אדם, היה להם לומר כרבי אליעזר, שודאי רוב בני אדם כבר שכבו וישנו עד סוף האשמורה הראשונה, ואם הם סוברים כרבן גמליאל שהולכים אחר המיעוט, היה להם לומר כרבן גמליאל שזמנה עד עלות השחר.

האם אפשר לבאר שחכמים סוברים כרבי יהודה ש'בשכבך' אינו זמן שכיבה

שם. בעוד יוסף חי (ד"ה חכמים) הקשה, שיש לבאר דעת חכמים לפי מה שכתבו התוספות לעיל (ב: ד"ה אמר) לענין תחילת זמן קריאת שמע של ערבית, שרבי יהודה אינו דורש מ'בשכבך' שצריך לקרוא בזמן שכיבה, וכמו כן לשיטת חכמים אין הדבר תלוי בזמן שכיבה[פד].

ותירץ, שממה ששנינו את שיטת חכמים עם שיטת רבי אליעזר ורבן גמליאל שהם דורשים מ'בשכבך' שצריך לקרוא בזמן שכיבה, מסתבר לומר שאף חכמים דרשו כן.

ועוד תירץ, שבשלמא לרבי יהודה שמפלג המנחה אפשר לקרוא קריאת שמע של ערבית היינו משום שמשעבר זמן המנחה הרי זה לילה אפילו מבעוד יום, ואם כן אינו דורש מ'בשכבך' ללמד על זמן שכיבה, אבל לחכמים שסוברים שסוף זמנה הוא עד חצות, מאיזה טעם אמרו כן.

קושיא שבגמרא להלן משמע שאפשר שלפי חכמים הדרך לשכב עד חצות

שם. כפי שנתבאר, פירש רש"י שרבי אליעזר סובר שסוף זמן קריאת שמע הוא בסוף האשמורה הראשונה, משום שמי שדעתו לישן כבר שכב וישן עד סוף האשמורה הראשונה, וקושיית הגמרא היא שאם לפי חכמים זמן קריאת שמע תלוי בסוף זמן שכיבת בני האדם, אם כן היה להם לומר כרבי אליעזר. והקשו **בצל"ח** (ד"ה אי) **ובחדש האביב** (ד"ה כמאן), שהרי מבואר להלן (ט. וברש"י ד"ה רבנן) שבני רבן גמליאל הסתפקו האם מה שאמרו חכמים עד חצות, הוא משום

דברי הרמב"ם (בית הבחירה פ"ו הט"ז) שנתן טעם לענין קדושת הארץ למעשר ושביעית, שקדושת יהושע שהיא קדושה ראשונה בטלה, משום שקדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבוא, וקדושת עזרא שהיא קדושה שניה לא בטלה משום שקדושה שניה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא, וביאר הרמב"ם, שקדושת יהושע היתה מפני הכיבוש, וכיון שגלו בטל הכיבוש, אבל קדושת עזרא לא היתה בכיבוש אלא בחזקה שהחזיק בארץ, ואף על פי שנלקחה הארץ מהם לא בטלה החזקה. ובכסף משנה הקשה על טעם זה, וכי בימי יהושע לא היתה חזקה, והלא ישבו בארץ והחזיקו, ולמה עדיף חזקה בלא כיבוש, מחזקה וכיבוש. וביאר הצל"ח, שבימי יהושע כיון שכבשוהו במלחמה וקנו בכיבוש, לא נתכוונו כלל לקנות בחזקה, משום שהיה כיבוש ולא הוצרכו לקנות בחזקה, ולכן לא הועילה החזקה. אבל בימי עזרא שלא היה כיבוש, נתכוונו להחזיק בתורת קנין חזקה, ולכן לא התבטלה הקדושה לעולם. ולפי זה, מה שלא עלו בימי עזרא ביד רמה בכיבוש מלחמה היה לטובה, שעל ידי זה קנו בתורת חזקה, ונשארה הקדושה לעולם, אבל אם היו עולים בביאה שניה כמו בימי יהושע היו קונים רק בתורת כיבוש והיתה הקדושה מתבטלת בימי טיטוס כשגלו ממנה. ולפי זה במה שגרם החטא בימי עזרא והתבטלה ההבטחה, יש בה גם טובה שעל ידי זה נשארה קדושת ארץ ישראל לעולם, ולכן נתבטלה ההבטחה, אף שהיתה ההבטחה על ידי נביא. אך דחה תירוץ זה, שהרי לפי זה יש להקשות על מה שתירצו בגמרא שיעקב נתיירא שמא גרם החטא, והוכיחו שהחטא גורם לבטל את הבטחה ממה שהתבטלה ההבטחה של ביאה שניה, ולפי מה שנתבאר אין זו הוכחה, שהרי ביטול ההבטחה בביאה שניה היתה לטובתם. ותירץ עוד, שהבטחת הקדוש ברוך הוא על ידי משה 'עד יעבור' וגו' 'זו ביאה שניה' לא התבטלה, שהבטיחם שתהיה ביאה נוספת ביד רמה כמו ביאה של יהושע, אבל לא קבע לה זמן, ועל ידי מי תהיה ביאה זו, ואם לא היו חוטאים היתה מתקיימת ההבטחה בביאה שניה על ידי עזרא, אבל כיון שגרם החטא לא נתקיימה אז, אבל סופה להתקיים במהרה על ידי מלך המשיח. אך גם על פירוש זה יש להקשות איך הוכיחו מכאן שהחטא גרם לבטל את ההבטחה, והרי לא נתבטלה ההבטחה.

[עו] **וראה** זרע יעקב (גינצבורג, ד"ה ראויים) שדן בדברי הצל"ח. [עז] **וראה** בבן ידיד (יסודי התורה פ"י ה"ד ד"ה והרואה) שהביא תירוץ זה בשם הפרי חדש, ועיין שם מה שדן בזה. [עח] **ועיין** שם (ד"ה ועוד) עוד מה שתירץ. ובקובץ הערות (דוגמאות לביאורי אגדות סי' ה אות א) תירץ, שיעקב סבר שהקב"ה הבטיחו שישמרנו רק בתנאי שלא יגרום החטא [וצ"ב שהרי לקמן (ז.) מבואר שאפילו כשנעשה על תנאי אין הקב"ה חוזר בו]. וראה עוד בזה בגור אריה (בראשית שם) ובמהרש"א (ח"א ד"ה שמא) ובלחם משנה (שם) ובמשנה הלכות (שו"ת, ח"ו סי' רנ ד"ה הנה מה). [עט] **ראה** בהאמונה והבטחון (להרמב"ן, פ"א). [פ] **כמו** שאמרו בשבת (לב.), שלא יעמוד אדם במקום סכנה, שמא לא יעשו לו נס, ואם יעשו הרי מנכין לו מזכויותיו. [פא] **והרא"ם** (בראשית לב יא) פירש, שאמנם מי שאין לו זכויות יש לו לירא שמא יגרום החטא, שכך משמע בסוגייתנו שלאחר הקושיא מהכתוב (בראשית כח טו) 'והנה אנכי עמך ושמרתיך', אמרו שיעקב ירא שמא יגרום החטא, אלא ודאי שיעקב חשש שאין בידו זכויות ולכן לא תועיל לו ההבטחה, אך מי שיש בידו זכויות אין לו לירא ממיעוט הזכויות לבד, כיון שאמרו בשבת (נה.) שאין מיתה בלא חטא וכל זמן שלא חטא אין די במיעוט הזכויות לגרום לו מיתה. והקשה עליו המהרש"א, שהרי מסקנת הגמרא (שבת נה:) היא שיש מיתה בלא חטא. [פב] **וראה** בשפתי חכמים (ד"ה שמא) שהגמרא הקדימה להביא את מה שמצינו אצל יעקב, בשביל לדמות זה לדוד שמשום שהיה צדיק יש לחשוש שידקדק עמו הקב"ה על השוגג. [פג] **כתב** הכסף משנה (קריאת שמע פ"א הי"ג), שיש שואלים מדוע מ'בשכבך' דרשו כל זמן שבני אדם שוכבים במיטתם, ולכן זמן קריאת שמע הוא כל הלילה, ומ'ובקומך' לא דרשו כל זמן שבני אדם עומדים, דהיינו כל היום, אלא רק על שעה שעומדים ממיטתם, שהוא עד שלש שעות. ותירץ, שמן התורה זמן קריאת שמע כל היום, שדורשים 'ובקומך' שכל היום הוא זמן קימה כמו שכל היום הוא זמן שכיבה, ומה שאמרו שזמנה הוא עד שלש שעות, הוא מדרבנן, ועיין שם עוד מה שכתב בזה. ובפסקי הרי"ד הנ"ל מבואר תירוץ אחר לקושיית הכסף משנה, שגם 'בשכבך' מפרשים על הזמן שהולכים לשכב, אלא שהולכים אחר מיעוט האנשים שאינם הולכים לשכב עד עלות השחר. והמגן אברהם (או"ח סי' נח סק"ו) והט"ז (שם סק"ד) תירצו קושיית הכסף משנה, ששכיבה היא כל הלילה, שכל זמן שהוא שוכב במיטתו נחשב שכיבה, אבל הקימה היא רק בשעה שקם ממטתו ואחר כך משתנה שמה להילוך ועמידה וישיבה. וכן כתב המאירי (לעיל ב: ד"ה אמר), שבלשון קימה לא היה להם לחלוק בכיוצא בזה, שלא מצינו לעולם לשון קימה הנאמר על המשך עמידה אלא על זמן שאדם קם ממטתו או מישיבתו. וכן נראה מדברי הר"י שירליאון [הובאו דבריו לעיל (ב.) בביאור סברת מחלוקתם של רבי אליעזר ורבן גמליאל], ש'קימה' משמעותה השעה שקמים ולא כל היום. [פד] **וראה** ברא"ש (סי' א) שמבואר בדבריו שביאר שיטת רבי יהודה באופן אחר. וראה בזה בילקוט ביאורים לעיל (ב:) בדברי הגמרא 'אמר לו רבי יהודה והלא כהנים מבעוד יום הם טובלים'.

שסוברים כרבי אליעזר במשמעות ׳בשכבך׳ שהוא הזמן שהולכים לשכב, אלא שסוברים שעד חצות הולכים לשכב, ואם כן מדוע הקשו בגמרא שהיה לחכמים לומר כדברי רבי אליעזר, והרי חכמים אינם סוברים שכל מי שדעתו לשכב הולך לשכב עד סוף האשמורה הראשונה[פה].

ותירץ בחדש האביב, שדווקא בני רבן גמליאל הסתפקו בזה, אבל הגמרא סוברת שאין להסתפק בזה, אלא מי שדעתו לישן כבר ישן עד סוף האשמורה הראשונה, ואינו ממתין עד חצות[פו].

הטעם שלא פירשו בגמרא שחכמים סוברים כרבן גמליאל אלא שעשו סייג

שם. הקשה הפני יהושע (להלן ע״ב ד״ה ולפי), הרי במשנתנו פירש רבן גמליאל טעם חכמים שסוברים כרבן גמליאל במשמעות ׳ובשכבך׳, שהוא עד שיעלה עמוד השחר, ומה שאמרו עד חצות הוא משום הרחקה, ואם כן מדוע הקשו בגמרא שהיה לחכמים לומר כרבן גמליאל, והרי חכמים עשו הרחקה שיקראוה רק עד חצות[פז]. ותירץ, שהגמרא סברה שאם חכמים סוברים כרבן גמליאל לא היה להם לומר עד חצות משום הרחקה, שהרי מצינו שרבן גמליאל שאינו סובר שיש להרחיק עד חצות וסובר שאפשר לקרותה עד עלות השחר, מכל מקום בשאר דברים אינו חולק ומודה שבכל הנאכלים ליום אחד עשו סייג, והיינו משום שהסייג מחמיר עליו, וכגון בקדשים שאחר חצות אסור לו לאכול, אבל בקריאת שמע הסייג פוטרו שאחר חצות אינו צריך לקרוא קריאת שמע, ולא מצאנו סייג להקל, ועוד שאין שייך סייג בזה, שהרי בודאי אם ירצה יכול לקרותה אחר חצות כקורא בתורה, וכוונת המקשה היא שאם חכמים סוברים כרבן גמליאל שזמנה מן התורה עד עלות השחר, אם כן לא שייך בזה סייג וממילא היה להם לסבור כרבן גמליאל. ותירצו בגמרא, שכיון שחכמים אסרו לאכול לפני קריאת שמע שייך סייג, שהסייג הוא שאף אם התחיל לאכול בהיתר, מכל מקום כשיגיע קרוב לחצות צריך להפסיק, משום שאסור להתעכב מלקרוא קריאת שמע לאחר חצות[פח].

ובקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד״ה חכמים) תירץ, שכיון שאם אינו קורא קריאת שמע לא עבר עבירה, אלא שביטל עשה, לכן היה סבור המקשה שמה ששנינו ׳אם כן למה אמרו חכמים עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה׳ הוא רק לענין אכילת קדשים, שלכן אמרו בו חכמים עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה, אבל לגבי קריאת שמע לא תיקנו חכמים עד חצות להרחיק את האדם מן העבירה, אלא שהם סוברים שהזמן של קריאת שמע מן התורה עד חצות, ורבן גמליאל שהשיב לבניו שרשאים הם לקרוא קריאת שמע עד עלות השחר, השיב כן על פי סברתו, וחכמים חולקים על זה, ורבן גמליאל היה מוכיח כשיטתו, שהיה מדמה שכמו שמצאנו בכל המצוות שזמנם כל הלילה, ולא אמרו חכמים עד חצות אלא כדי להרחיק את האדם מן העבירה, אם כן גם זמן קריאת שמע ראוי שיהיה עד עלות השחר, ושלא כדברי חכמים שאמרו עד חצות[פט].

ובראשון לציון (ד״ה וחכ״א) ביאר, שאף שבמשנתנו שנינו שרבן גמליאל אמר שחכמים סוברים כמותו שהזמן הוא עד שיעלה עמוד השחר אלא שעשו הרחקה, מכל מקום הסתפקה הגמרא האם חכמים סוברים כרבן גמליאל, שיש לומר שרק רבן גמליאל פירש דברי חכמים לפי שיטתו, אבל תנאים אחרים סוברים שלשיטת חכמים משמעות ׳ובשכבך׳ אינה עד עלות השחר, והגמרא פושטת שלדברי הכל דעת חכמים במשמעות ׳ובשכבך׳ היא כרבן גמליאל.

ד:

האם יש חיוב לקרוא קריאת שמע מיד בתחילת הלילה

חכמים עשו סייג לדבריהם[א] כדי שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר אלך לביתי ואוכל קימעא ואשתה קימעא ואישן קימעא

וכו׳. תלמידי רבינו יונה (לעיל ב. ד״ה ומיהו) מבארים, שמה שכתבה הברייתא ׳שלא יהא אדם בא מן השדה בערב׳ וכו׳ מדובר לפני זמן קריאת שמע, שמהזמן הסמוך לקריאת שמע כבר אסרו חכמים לאכול ולישן, והזקיקו את מי שבא מהשדה שיקרא וישנה עד שיגיע זמן קריאת שמע, כדי שיהיה מזומן לקרוא קריאת שמע מיד בהגיע הזמן. ולפי זה מבואר בברייתא שלכתחילה צריך לקרוא קריאת שמע מיד בתחילת הלילה, ואסור להתעכב מלקרותה, אף אם אינו אוכל וישן[ב].

אבל הרשב״א (להלן ט. ד״ה ובני) **והרא״ש** (סי׳ ט) מפרשים שהאיסור הוא רק לאכול ולישן לפני קריאת שמע, מפני שדברים אלו מביאים לידי פשיעה, אבל אם אינו אוכל וישן, רשאי להתעכב מלקרוא קריאת שמע עד חצות לדברי חכמים, ולדברי רבן גמליאל עד עלות השחר[ג].

ובשלחן ערוך (או״ח סי׳ רלה ס״ג) פסק, שלכתחילה צריך לקרותה מיד בצאת הכוכבים. וכתבו **הבאר הגולה** (אות ח) **והביאור הגר״א** (אות יב), שמקור דברי השלחן ערוך מדברי תלמידי רבינו יונה שלכתחילה אסור להתאחר וצריך לקרותה מיד בצאת הכוכבים[ד]. אמנם **הלבוש** (ס״ג) פירש שמה שצריך לכתחילה לקרותה מיד משום זריזין מקדימים למצוות[ה].

פה. ומתוך קושייתו כתב שיש לפרש דברי הגמרא לקמן (ט.) שלא כפירוש רש״י (שם), והיינו משום שאין מסתבר לומר שיחלקו תנאים אימתי סוף זמן שכיבת בני האדם, בחילוק זמן של שתי שעות ביניהם, אלא שלדברי הכל סוף זמן שכיבה הוא בחצות, אלא שלפי רבי אליעזר עשו חכמים סייג לקרוא רק עד סוף האשמורה הראשונה. ובסוגייתנו לא סברה הגמרא לבאר כן בטעמו של רבי אליעזר, אלא שהוא משום שאז הוא סוף זמן שכיבה, ולכך הקשו בגמרא שהיה לחכמים לומר כרבי אליעזר. **פו. וראה** עוד בזה במשמרות כהונה (להלן ט. ד״ה ה״ק). והצל״ח כתב, שיש ליישב, וציין לדבריו לעיל (ג. ברש״י ד״ה ולצע״ח). ובבית ישראל (דירנפלד, ד״ה הנה) מבאר כוונתו על פי מה שכתב הצל״ח (שם) שלתירוץ הגמרא (שם) שדין המשנה לענין תחילת זמן קריאת שמע היא כרבי אליעזר, ומה שרבי אליעזר בברייתא (לעיל ב:) נתן שיעור אחר היינו שהתנאים נחלקו בשיטתו, אם כן רבי אלעזר במשנה סובר שזמן שכיבה אינו נקבע לפי מיעוט אנשים, שהרי רבי אליעזר סובר שזמן קריאת שמע הוא רק בצאת הכוכבים, אף שיש מיעוט אנשים שמקדימים לשכב לפני צאת הכוכבים, ולתירוץ הגמרא שדין המשנה לענין תחילת זמן קריאת שמע אינו כרבי אליעזר, אם כן שיטת רבי אליעזר היא שזמן קריאת שמע נקבע לפי מיעוט אנשים, ולכן סובר שזמן קריאת שמע הוא משעה שקדש היום שיש מיעוט אנשים ששוכבים באותה שעה. ולפי זה יש לומר שהמקשה בסוגייתנו היה סבור ששיטת רבי אליעזר היא שזמן קריאת שמע נקבע לפי מיעוט אנשים, ולפי זה אם רבי אליעזר סובר שהזמן הוא עד סוף האשמורה הראשונה, מוכח מכך שאפילו מיעוט אנשים אינם הולכים לשכב אחרי האשמורה הראשונה, ולכן כתב רש״י שמי שדעתו לשכב כבר שכב וישן עד סוף האשמורה הראשונה, אבל דברי הגמרא לקמן (ט.) הם כתירוץ הגמרא, שלרבי אליעזר זמן קריאת שמע אינו נקבע לפי מיעוט אנשים, ולפי זה אף שבדברי רבי אליעזר מבואר שהזמן שהולכים לשכב הוא עד סוף האשמורה הראשונה, עדיין יש לומר שזמן זה נקבע לפי רוב האנשים שכבר שוכבים, אבל יש מיעוט אנשים שמאחרים שכיבתם עד חצות, ולכן הסתפקו שמא זמן שכיבה הוא עד חצות, שהולכים אחר מיעוט האנשים שמאחרים שכיבתם עד חצות. ועיין מרומי שדה (ד״ה חכמים) שהאריך בזה. **פז. וכן** הקשה המהרש״א להלן (ט. ד״ה ועד). וראה בזה במשמרות כהונה (שם ד״ה ה״ק) ובפרחי כהונה (שם ד״ה ולאיתי). **פח. עיין** בראש יוסף (להלן ע״ב ד״ה אי) מה שפירש בזה. **פט. ובפני** יהושע (שם) דחה תירוץ זה, שאין להוכיח משאר מצוות לקריאת שמע, שהרי קריאת שמע תלוי בזמן שכיבה, ולא בלילה. ועוד, שמה דחקו למקשה לפרש כן בדברי המשנה ולהקשות, ומדוע לא פירש כפשוטו. **א. החדש** האביב והשפתי חכמים (ד״ה כדתניא) הקשו, שהרי הסייג הוא כדי שלא יבטלו מצות קריאת שמע, ואם כן הוא סייג לדברי תורה ולא לדברי חכמים, ומדוע אמרה הברייתא ׳חכמים עשו סייג **לדבריהם**׳. ובשפתי חכמים מדייק גם מדברי רש״י (ד״ה משום אונס שינה) ׳התוקפתו לעבור על דברי חכמים הוזקקו להזהירו יותר׳, שמשמע שהסייג הוא כדי שלא יעבור על דברי חכמים ולא כדי שלא יעבור על דברי תורה, וקשה כנ״ל. ותירץ החדש האביב, שכדי שלא יבטלו מצות קריאת שמע היה די בסייג שאסרו האכילה והשינה לפני קריאת שמע, וכמו הסייג שאסור לאכול לפני התפילות (שבת ט:), אבל חכמים חששו שכיון שקריאת שמע זמנה ארוך, יזלזלו בסייג זה ויבואו לאכול לפני קריאת שמע, שיאמר האדם כלום עשו חכמים הסייג אלא כדי שלא יעבור זמן קריאת שמע, אני אוכל ואשתה ואישן קימעא ולא יעבור הזמן, ולכן הוצרכו לעשות סייג אחר ולהצריך לקרוא קריאת שמע עד חצות, ועל ידי כן לא יבא לאכול ולישן לפני שקרא קריאת שמע שיחשוש שיעבור חצות, ואם כן הסייג שתקנו חכמים לקרוא קריאת שמע עד חצות, הוא סייג לדבריהם שאסרו לאכול לפני שקרא קריאת שמע. ובקהלת יעקב (להלן ע״ב ד״ה לעולם) גם מפרש שתקנו שזמן קריאת שמע עד חצות, כי אם היה מותר לקרוא קריאת שמע כל הלילה, לא היו נזהרים מלאכול ולישן לפני שקראו קריאת שמע אף שהוא איסור. ומבאר לפי זה דברי הגמרא, שקושיית הגמרא היתה אם חכמים סוברים במשמעות ׳בשכבך׳ כרבן גמליאל שהוא עד עלות השחר, מדוע אמרו עד חצות, ועל זה הביאה הגמרא את הברייתא שמפרשת שהטעם שתקנו עד חצות, כדי שלא יאכלו ולא ישנו לפני שיקראו קריאת שמע, שאם לא היו מתקנים שצריך לקרוא עד חצות לא הייתה מתקיימת תקנת חכמים שאסרו לאכול ולישן לפני קריאת שמע. **ב. והוכיחו** מכאן שמחלוקת חכמים ורבן גמליאל אם זמן קריאת שמע הוא עד חצות או עד עלות השחר, הוא לענין דיעבד, שלדברי חכמים אף בדיעבד אינו יוצא לאחר חצות, שאין לומר שנחלקו לענין לכתחילה, שהרי לכתחילה צריך לקרותה מיד משתחשך ואין להמתין אפילו עד חצות. אבל הרשב״א חולק וסובר שנחלקו רק לענין לכתחילה, ובדיעבד כולם מודים שיכול לקרותה אחר חצות. והתבאר לעיל (ב.) בענין ׳האם מחלוקת התנאים בזמן קריאתה היא לכתחילה או בדיעבד׳. **ג. וכתב** הבית יוסף (או״ח סי׳ רלה ס״א ד״ה ומ״ש רבינו ואפילו), שמדברי התוספות (ד״ה וקורא) משמע כשיטת הרשב״א והרא״ש, שמבואר בדבריהם שמשהגיע זמן קריאת שמע אסור לאכול, ומשמע שאם אינו אוכל, מותר לו להתעכב. **ד. כתב** המגן אברהם (סי׳ רלה סק״ט), שמשהגיע זמן קריאת שמע אסור לעשות כל המלאכות המוזכרות בסימן רלב, והקשה הראש יוסף (ד״ה והוי) על פי מה שהתבאר שהשלחן ערוך פוסק כתלמידי רבינו יונה, שלא רק בעשיית המלאכות אסור מזמן קריאת שמע, אלא אפילו לישב בטל אסור [וראה מה שהובא בסמוך בשם הלבוש שטעם השלחן ערוך משום זריזין מקדימים למצוות, ואפשר שהמגן אברהם סובר כטעם הלבוש, ולפי זה מיושב, שאין איסור לישב בטל אלא רק הפסד מעלת זריזין. וגם מדברי המגן אברהם שם (סק״ד) משמע שאין חיוב לקרוא קריאת שמע מיד בתחילת הלילה, וכמו שהובא להלן בהערות בנידון ׳האם טעימה אסורה לפני קריאת שמע׳]. **ה. והביאו** המשנה ברורה (שם ס״ק טו). ואין זה כטעם תלמידי רבינו יונה, שלדבריהם הוא סייג, ולא משום זריזין מקדימים למצוות. ולכאורה דברי הבאר הגולה והגר״א צ״ע, איך ייתכן שהשלחן ערוך סובר כתלמידי רבינו יונה, והרי תלמידי רבינו יונה הוכיחו מזה, שלחכמים אינו יוצא חובת קריאת שמע אחר חצות [כמו שהובא לעיל בהערה], ואם כן השלחן ערוך שפסק באותו סעיף שזמן קריאת שמע עד חצות, ובדיעבד יכול לקרותה עד עלות השחר, אינו יכול לסבור שלכתחילה זמנה מיד בצאת הכוכבים, שהרי לכתחילה זמנה עד חצות. אמנם הבאור מרדכי (אות ג) כתב בדעת הרמב״ם, שיש שני אופנים לכתחילה, שמה שצריך לכתחילה לקרותה מיד כשתחשך, אם יזדמן לו מצוה עוברת יכול לדחות הקריאה עד שיקיים המצוה, אבל מה שצריך לקרותה לכתחילה עד חצות, הוא איסור גמור, ואף אם יזדמן לו מצוה עוברת אסור לאחר הקריאה אחרי חצות. וכתב ששיטת הרמב״ם כשיטת תלמידי רבינו יונה, ואף שהרמב״ם כתב שזמן קריאת שמע עד חצות, מכל מקום אינו פוסק כחכמים, אלא כרבן גמליאל, שגם רבן גמליאל סובר שלכתחילה צריך לקרוא עד חצות, וחולק על חכמים לענין דיעבד, שלחכמים אין יוצאים בדיעבד אחר חצות, ולדברי רבן גמליאל בדיעבד יוצאים, ואף לדברי רבן גמליאל לכתחילה צריך לקרותה מיד כשתחשך, אלא שעד חצות יכול לדחות קריאתה מפני מצוה עוברת, ואפשר לפרש כן בשיטת השלחן ערוך שפסק כרבן גמליאל, ובדיעבד יוצאים אחר חצות, אבל אין לאחר קריאתה לאחר חצות אפילו מפני מצוה עוברת, ולכתחילה צריך לקרותה מיד, אלא שאם יש מצוה עוברת יכול להתעכב עד חצות [אלא שלדברי

ביאור הברייתא לפי שתי השיטות הנ"ל

הראש יוסף (ד"ה כדתניא, לעיל ג. ד"ה וחכ"א) מבאר, שלדברי **תלמידי רבינו יונה** הברייתא מדברת מהסייג שצריכים לקרוא עד חצות, והברייתא שאמרה 'כדי שלא יהא' וכו' נותנת טעם מדוע עשו חכמים סייג שיקרא עד חצות, ולאחר חצות אינו יוצא אפילו בדיעבד, כדי שלא יחשוב שיש לו זמן רב ויבא לאכול ולשתות ותחטפנו שינה ויישן כל הלילה ויפסיד מצות קריאת שמע, ואם היה בדיעבד יוצא לאחר חצות היה אוכל וישן[ו], וגירסתם, 'חכמים עשו סייג לדבריהם כדי' וכו' ופירושו שעשו סייג עד חצות כדי שלא יאכל וישתה.

אבל הרשב"א והרא"ש מפרשים שלא מדובר מהסייג של חצות, אלא מסייג אחר, שאסרו אכילה ושינה משהגיע זמן קריאת שמע, ומה שאמרו 'שלא יהא' וכו' אין זה נתינת טעם מדוע אמרו שצריך לקרות עד חצות, אלא הברייתא מחדשת שאסור לאכול ולשתות ולישן לפני שקוראים קריאת שמע של ערבית, ואינם גורסים תיבת 'כדי' שאין כאן נתינת טעם מדוע אמרו עד חצות, והסייג הוא איסור האכילה. והגמרא הביאה את הברייתא לומר שכמו שמצאנו סייג בברייתא לא לאכול לשתות ולישן, כמו כן גם מה שחכמים אמרו עד חצות הוא סייג[ז].

האיסור הוא אפילו באכילה לבד ושתיה לבד ושינה לבד

שם. כתב הט"ז (או"ח סי' רלה סק"ג), שהיה מקום לומר שהברייתא לא אסרה אלא אם עושה שלשתן שאוכל ושותה וישן לפני שקורא קריאת שמע, אבל אם עושה אחד מהם רק אוכל או רק שותה או רק ישן לפני קריאת שמע אין איסור בדבר, וזה אינו, משום שמאחר שהחשש שמא יחטפנו שינה ויישן כל הלילה, אם כן משמע שגם שינה לחוד אסורה, וכמו שצריך לפרש שהברייתא אסרה שינה לבד, גם במה שאסרה הברייתא אכילה ושתיה האיסור בכל אחד לבדו.

האם האיסור אכילה הוא מהזמן הסמוך לקריאת שמע

שם. כתבו **התוספות** (ד"ה וקורא), שמכאן משמע שמשהגיע זמן קריאת שמע אסור לאכול סעודה. וכתב **הבית יוסף** (או"ח סי' רלה ד"ה ומכלל), שמתוספות משמע שהאיסור אכילה הוא רק משהגיע זמן קריאת שמע, אבל לפני שהגיע זמן קריאת שמע אף שהוא בזמן הסמוך לקריאת שמע מותר. והביא, **שתלמידי רבינו יונה** חולקים וסוברים שאף בזמן הסמוך לקריאת שמע נאסר באכילה, שתלמידי רבינו יונה כתבו שאסרו לו לאכול ולישן 'סמוך' לזמן קריאת שמע כדי שיהיה מזומן מיד כשיגיע זמן קריאת שמע. וכן שיטת **הרשב"א** (לעיל ג: ד"ה מסעה) שאפילו בזמן הסמוך לקריאת שמע נאסר האכילה. וכתב הבית יוסף, שיש להיזהר כדברי תלמידי רבינו יונה והרשב"א, ולא לאכול חצי שעה לפני זמן קריאת שמע. ומחצי שעה לפני זמן קריאת שמע נחשב סמוך לקריאת שמע, ואסור לאכול עד שיגיע זמן קריאת שמע ויקרא קריאת שמע, כמו שמצאנו לענין איסור אכילה לפני תפילת המנחה (שבת ט:) שמחצי שעה לפני זמן תפילת המנחה אסור לאכול[ח].

איך יתרצו התוספות המשנה שאסרה לאכול אפילו סמוך לזמן

האחרונים[ט] הקשו על שיטת **התוספות** מהמשנה בשבת (ט:) שאסרה לאכול חצי שעה לפני התפילה, ואם אפילו בתפילה שחיובה מדרבנן נאסרה האכילה כבר מחצי שעה לפני זמן תפילה, מדוע לענין קריאת שמע שהיא מן התורה סוברים התוספות שרק כשהגיע הזמן נאסרה האכילה. ונאמרו כמה תירוצים:

א. הצל"ח (שם ד"ה גם) תירץ, שיש לחלק בין דבר שחיובו מדרבנן לדבר שחיובו מן התורה, שתפילה שחיובה מדרבנן אסרו כבר חצי שעה לפני התפילה, מפני שבדבר שחיובו מדרבנן אם התחיל, אין צריך להפסיק [כמבואר בשלחן ערוך (או"ח סי' רלה ס"ב)], ולכן אסרו חצי שעה סמוך לזמן תפילה, כי אם יתחיל סמוך לתפילה לא יצטרך להפסיק, ושמא ימשך ויעבור זמן התפילה, אבל בקריאת שמע שהיא מדאורייתא, אף אם התחיל צריך להפסיק, ולא חששו אם יתחיל לאכול לפני הזמן, מאחר שבהגיע הזמן יצטרך להפסיק, ובזה לא אסרו חצי שעה לפני הזמן'.

והראש יוסף כתב שאין לתרץ שהתוספות מחלקים בין קריאת שמע לתפילה[יא], שהרי התוספות אמרו עד שיקרא קריאת שמע 'ויתפלל', ומשמע מדבריהם שגם בתפילה האיסור הוא רק כשהגיע הזמן, ואף אם כבר קרא קריאת שמע אם לא התפלל אסור לו לאכול, והאיסור רק משהגיע הזמן, וקשה מהמבואר בשבת שכבר חצי שעה סמוך לזמן תפילה נאסרה האכילה.

ב. העלת תמיד (סי' רלה סק"ב) **והראש יוסף** (ד"ה כדתניא) תירצו, שהתוספות מפרשים שהמשנה בשבת אסרה דווקא סעודה גדולה[יב] וסעודה גדולה אסורה לפני הזמן, אבל כאן מדובר מסעודה קטנה כלשון הברייתא 'אוכל קימעא', ובסעודה קטנה אין איסור לפני הזמן, ורק משהגיע זמן קריאת שמע אסור בסעודה קטנה[יג].

ג. המאמר מרדכי (שם סק"ד) **והמגן גבורים** (שם שלטי הגבורים סק"ב) תירצו, שמה שכתבו התוספות 'משהגיע זמן קריאת שמע' הכוונה לזמן הסמוך לקריאת שמע שהוא חצי שעה לפני קריאת שמע, והתוספות סוברים כתלמידי רבינו יונה והרשב"א שחצי שעה לפני קריאת שמע נאסר באכילה [ולא כמו שכתב הבית יוסף בדעת התוספות שסוברים שהאיסור הוא רק משהגיע זמן קריאת שמע][יד].

ד. רבי עקיבא איגר (בתוס' ד"ה וקורא) תירץ[טו], שיש לחלק בין טעימה לאכילה, שהתוספות אוסרים לפני קריאת שמע אפילו טעימה, והמשנה בשבת אסרה רק סעודה, והאיסור של אכילת סעודה הוא אפילו סמוך לזמן קריאת שמע[טז], אבל האיסור טעימה, הוא רק כשהגיע זמן קריאת שמע. ומה שכתבו התוספות 'סעודה' הוא לאו דווקא וכוונתם אף טעימה, והטעם שאסרו אפילו טעימה משום שקריאת שמע חיובה מן התורה ובדבר שחיובו מן התורה אסור אפילו טעימה, מה שאין כן בשבת שמדובר מתפילה שחיובה מדרבנן, לכן אסרו רק סעודה.

האם דין איסור אכילה לפני קריאת שמע מפורש בברייתא

מדברי התוספות נראה שהאיסור אכילה לפני קריאת שמע אינו מפורש בברייתא, שכתבו 'מכאן משמע שמשעה שהגיע זמן קריאת שמע של לילה שאין לו לאכול' וכו', שלשון זה מורה שאין מפורש בברייתא האיסור, אלא שנראה ללמוד כן מדברי הברייתא, וצריך עיון שלכאורה הוא מפורש בברייתא שאסור לאכול לפני קריאת שמע.

ומדברי הגהות הרמ"א על המרדכי (סי' ד) נראה שלכן כתבו התוספות 'מכאן משמע' משום שאינו מפורש בברייתא שגם לרבן גמליאל יש איסור אכילה, והיה מקום לומר שרק לחכמים אסור לאכול לפני קריאת שמע, אבל לשיטת רבן גמליאל שהלכה כמותו מותר, שכמו שרבן גמליאל אינו סובר מההרחקה עד חצות, כמו כן אינו סובר מההרחקה שאסרו באכילה לפני שקרא קריאת שמע, אך משמע לתוספות שבדין איסור אכילה לפני קריאת שמע לא נחלק רבן גמליאל על חכמים, ולכן כתבו תוספות 'מכאן משמע' שאין הוכחה גמורה שלהלכה שפוסקים כרבן גמליאל יש איסור אכילה לפני קריאת שמע.

רבי עקיבא איגר (ד"ה מ"ש) מבאר לפי שיטתו[יז] שהתוספות באו לאסור לפני קריאת שמע אפילו טעימה, ומיושב מדוע האיסור אינו מפורש בברייתא, שהיה אפשר לפרש שהברייתא אסרה רק סעודה ולא את הטעימה, ולכן כתבו התוספות ש'משמע' [מהלשון 'אוכל קימעא'] שאפילו טעימה אסורה.

הדברי דוד (ד"ה חכמים) מבאר, שהיו יכולים לפרש שהברייתא לא אסרה את האכילה לפני קריאת שמע, אלא רק נותנת טעם לתקנת חכמים שצריך

תלמידי רבינו יונה אין שני עניני לכתחילה, ולכן הוכיחו ממה שלכתחילה צריך לקרותה מיד כשתחשך, שלאחר חצות אסור אפילו בדיעבד, ולדברי הרמב"ם והשלחן ערוך יש שני עניני לכתחילה, ואף שלכתחילה צריך לקרותה מיד, יכול לקרותה בדיעבד גם אחר חצות]. ז. **וכתב** שם שלמד פירוש זה מדברי הה"מ (קריאת שמע פ"א ה"ט) [נראה שצריך לומר הכסף משנה]. ז. **עיין** בסוף דברי הרשב"א שפירש כן. ולפירוש תלמידי רבינו יונה לכתחילה זמנה מיד בתחילת הלילה שחכמים תקנו עד חצות כדי שלא יתעכב ויאכל וישתה אלא יקרא מיד, ומשמע שחכמים רצו שיקראו מיד ואסרו לאכול אפילו קודם הזמן כדי שמיד כשמגיע הזמן יהיה מזומן לקרוא קריאת שמע. אבל לדברי הרשב"א הברייתא שאוסרת לאכול ולשתות מדברת אפילו בהגיע הזמן, ואפילו כשהגיע הזמן אם אינו אוכל ושותה, מותר לו להמתין עד חצות לדברי חכמים, ולרבן גמליאל עד עלות השחר. ח. **אמנם** הט"ז (שם סק"ג) סובר, שבקריאת שמע שזמנה ארוך, שיכול לקרותה כל הלילה לא נאסר חצי שעה לפני זמן קריאת שמע, ואף לשיטת הרשב"א ותלמידי רבינו יונה לא נאסר באכילה אלא רק אם הוא סמוך שיעור קטן לפני הזמן. והמשנה ברורה (שם ס"ק יח) פסק כדברי הבית יוסף. ט. **עלת** תמיד (סי' רלה סק"ב), צל"ח (שם ד"ה גם), ראש יוסף (ד"ה כדתניא) ורע"א (בתוס' ד"ה וקורא). י. **והקשה** על זה שכיון שלא אסרו לאכול חצי שעה לפני קריאת שמע אם כן מי שהתחיל לאכול באותה שעה התחיל בהיתר, ובהתחיל בהיתר אפילו בשל תורה אין צריך להפסיק, והוכיח מזה כשיטת הט"ז (או"ח סי' תרנב סק"ד) שבדבר שחיובו מן התורה אף אם התחיל לאכול בהיתר שכן צריך להפסיק, ולא כמגן אברהם [אבל לפי המבואר במשנה ברורה (סי' תלא סק"ח) (סי' תרנב סק"ט) גם לשיטת הט"ז אם התחיל בהיתר אין צריך להפסיק אפילו בשל תורה. וכן מבואר בפירוש בדברי הט"ז שהובאו להלן בענין 'איך הלכו בני רבן גמליאל לבית המשתה לפני שקראו קריאת שמע' ואם כן אין לומר כתירוץ הצל"ח]. יא. **הראש** יוסף רצה לחלק חילוק אחר בין קריאת שמע לתפילה שתפילה צריכה כוונה בכל התפילה, ושייך עצלות הואיל שקשה לו לכוון בכל התפילה, ואסרו חצי שעה קודם אבל קריאת שמע שצריך כוונה רק בפסוק ראשון לא אסרו רק משהגיע הזמן, ודחה, משום שאין לחלק בין קריאת שמע לתפילה. יב. **כמו** שכתב הטור (או"ח סי' רלד) בשם ר"י, והבית יוסף (שם ס"ב ד"ה ומ"ש) הביא שכן כתב הרא"ש בשם רבינו תם והסמ"ק. ועיין שם שיש חולקים וסוברים שאף סעודה קטנה נאסרה לפני הזמן. יג. **עיין** מאמר מרדכי (שם סק"ד) שהקשה על העלת תמיד. יד. **וכתב** המגן גבורים שכן מצאנו בדברי הרמב"ם (תפילה פ"ו ה"ה) שכתב 'כיון שהגיע זמן מנחה גדולה לא יכנס למרחץ' וכו', ומבאר הכסף משנה (שם) שכוונת הרמב"ם 'שהגיע זמן המנחה' היינו לזמן הסמוך לזמן המנחה. וכתב עוד, שלפי זה מיושב מדוע אסרו התוספות רק אכילה, אף שבברייתא משמע שאפילו הטעימה אסורה [מהלשון 'אוכל קימעא'] שבברייתא מדובר בזמן קריאת שמע ובזה נאסר אפילו טעימה, והתוספות דברו מסמוך לזמן ובזה נאסר רק סעודה. טו. **לפי** שיטתו, ולא כשיטת המגן אברהם שמתיר טעימה, עיין מה שהתבאר להלן בסמוך. טז. **בביאור** מרדכי (אות ז) גם מחלק שאיסור טעימה הוא רק כשהגיע הזמן, ולפני שהגיע הזמן האיסור הוא רק באכילת סעודה. כן כתב בדעת התרומת הדשן. אבל בשיטת התוספות כתב, שגם בהגיע הזמן רק סעודה אסורה. ומדייק, שתלמידי רבינו יונה סוברים שאפילו סמוך לזמן אסורה הטעימה, שהרי הם סוברים שהברייתא מדברת לפני שהגיע הזמן, ומהלשון 'אוכל קימעא' משמע שאפילו טעימה אסורה. אמנם ביאר הביאור מרדכי (אות ג) שלתלמידי רבינו יונה צריך לומר ש'אוכל קימעא' לאו דווקא, והכוונה לאכילת סעודה, אבל טעימה מותרת לפני הזמן. יז. **הובא** להלן בסמוך, ושם הובאו דעות החולקים וסוברים שאין איסור טעימה לפני קריאת שמע.

לקרוא קריאת שמע עד חצות, שכדי שלא יבא לומר אוכל קימעא וכו' אמרו לקרוא עד חצות, ובזה שזמן קריאת שמע עד חצות, אין לו זמן מרובה לקרוא את שמע ולא יבא לאכול ולישן, אבל לא הוצרכו לאסור לאכול, שבמה שתקנו לקרוא עד חצות, ולא יהיה לו הרבה זמן להתעכב, ממילא לא יאכל ולא ישתה ולא יישן, ולכן כתבו התוספות 'משמע' כי היה אפשר לפרש שהברייתא לא אסרה האכילה[יח].

האם טעימה בעלמא לפני קריאת שמע מותרת

התרומת הדשן (סי' קט) מדייק מלשון הברייתא 'אוכל קימעא' שאפילו טעימה אסורה לפני קריאת שמע. אבל **המגן אברהם** (שם סק"ד) סובר שרק סעודה אסורה לפני קריאת שמע, אבל טעימה בעלמא מותרת, ומדייק כן מלשון **התוספות, הטור** (שם), **המרדכי** (רמז ד) **והאגודה** (סי' ד) שמבואר בדבריהם שאסור לאכול סעודה, ומשמע שטעימה מותרת[יט]. וכן פסק **המשנה ברורה** (שם ס"ק טו). אבל **רבי עקיבא איגר** [הובא דבריו לעיל בסמוך] סובר ששיטת התוספות שאפילו טעימה אסורה[כ].

איך הלכו בני רבן גמליאל לבית המשתה לפני שקראו קריאת שמע

שם. הקשה **הט"ז** (או"ח סי' רלה סק"ג), איך הלכו בני רבן גמליאל לבית המשתה לפני שקראו קריאת שמע, והלא מבואר בברייתא שאסור לאכול לפני קריאת שמע. ותירץ, שבני רבן גמליאל הלכו לבית המשתה לפני שהגיע הזמן הסמוך לקריאת שמע, והתחילו בהיתר, ואם התחילו בהיתר אין צריכים להפסיק כשמגיע זמן קריאת שמע.

האם יש איסור ללמוד לפני קריאת שמע

נכנס לבית הכנסת אם רגיל לקרות קורא ואם רגיל לשנות שונה. **המגן אברהם** (סי' רלג סק"ח) הביא דברי **מהר"י ווייל** (הל' פסח סי' קלג) שמי שלא התפלל עם הציבור[כא] אסור במלאכה ובלימוד עד שיתפלל, ומסיים המהר"י ווייל 'כדאמרינן פרק קמא דברכות אוכל קימעא' וכו'.

ולכאורה בברייתא מבואר שלא כדבריו שהברייתא אמרה ש'נכנס לבית הכנסת אם רגיל לקרות קורא ואם רגיל לשנות שונה', ומבואר שמותר ללמוד, ואיך הוכיח מכאן המהר"י ווייל שאסור ללמוד, ומבאר המגן אברהם, שבברייתא מדובר בחצי שעה הסמוכה לתפילה[כב], אבל כשהגיע זמן התפילה אסור לקרוא ולשנות. וכתב **המחצית השקל** (סי' רלג סק"ח), שאף שבברייתא לא כתוב שיש איסור ללמוד שהברייתא רק אוסרת אכילה שתיה ושינה, מכל מקום הוכיח מהר"י ווייל שאסור ללמוד שכמו שהברייתא אסרה לאכול ולשתות שמא ימשך, הוא הדין שאסור ללמוד ולעשות מלאכה שמא ימשך.

והמגן גבורים (שם שלטי הגבורים סק"ב) מבאר שהוכחת מהר"י ווייל מלשון הברייתא 'נכנס **לבית הכנסת** אם רגיל' וכו' שמשמע שרק בבית הכנסת מותר ללמוד ולא בבית, שמא ימשך. והטעם שרק בבית הכנסת מותר, הוא כמו שהביא המגן אברהם (סי' תלא סק"ה) בשם **הראנ"ח** שאף שאסור ללמוד לפני בדיקת חמץ, אבל אם הוא בבית הכנסת מותר לומר השיעור, שדווקא הלומד בביתו אסור לו ללמוד, שאינו מוכרח לקום ממקומו, ויכול להימשך וישכח לבדוק, אבל מי שלומד בבית הכנסת בוודאי ילך לביתו, וכשילך לביתו יבדוק, והוא הדין לענין ללמוד לפני קריאת שמע, אם הוא בבית הכנסת ודאי יקום לילך לביתו ולא ימשך.

האזהרה נאמרה על מי שקורא אחר חצות

וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה. כתב **השיטה מקובצת** (ד"ה וכל), שאף שראוי לא לאכול לפני קריאת שמע, אבל אזהרת הברייתא ש'כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה' לא נאמרה על מי שאוכל לפני קריאת שמע, אלא על מי שקורא קריאת שמע אחר חצות[כג].

ביאור מדוע לא מצאנו עונש חמור כל כך בעובר על דברי תורה

שם. כתב **רבינו יונה** (שערי תשובה שער השלישי אות ה) וז"ל 'ועתה הלא לך לדעת מפני מה העובר על דברי חכמים חייב מיתה יותר מהעובר על מצות עשה ועל מצות לא תעשה, וזה פשר הדבר, כי העובר על דברי חכמים, אשר מלאו לבו לעשות כן כי תקל מצותם בעיניו, לא מהתגבר יצרו עליו, אבל כי תכהינה עיניו מראות אור דבריהם, ולא יהלך לנגה האמונה, ולא משך בעול גזרתם ולא יטרח לקים מאמרם, כי לא נכתב בספר התורה, ולא נהג כדרך העובר על דברי התורה, אשר נפשו מרה לו ונקט בפניו, ויירא ויצר לו כי ישיאהו יצרו לחטא, על כן משפט מות יהיה לאיש, כי הפיל דבר אחד מכל דבריו הטובים, והנה הוא כאומר 'ננתקה את מוסרותימו' (תהלים ב ג) ודומה למה שכתוב בענין זקן הממרה' וכו'.

בדרשות הר"ן (דרוש השביעי) כתב, שנראה תמוה שהעובר על דברי תורה אינו חייב מיתה והעובר על דברי חכמים חייב מיתה. ומבאר, שמי שעובר על דברי תורה עושה כן מפני שהיצר תוקפו לעבור, ולא מפני שמבזה דברי התורה, ומתחייב בעונשי התורה, אבל מי שמקיים דברי תורה ורק דברי חכמים אינו מקיים, עושה כן מצד שמבזה דבריהם ועל בזיון יש עונש מיתה[כד].

כאן הזהירו יותר משאר מקומות ולא שהחמירו יותר משאר מקומות

משום דאיכא אונס שינה. כתב **רש"י** (ד"ה משום) וז"ל 'התוקפתו לעבור על דברי חכמים הוזקקו להזהירו יותר'. וכתב **הראש יוסף** (ד"ה משום), שכוונת רש"י שלא נטעה ונפרש שהחמירו כאן שחייב מיתה יותר משאר מקומות שעובר על דברי חכמים, שאין לומר כך, שהרי אמרו 'כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה', שמשמע שאף בשאר מקומות העובר על דברי חכמים חייב מיתה, ולא החמירו כאן יותר משאר תקנות חכמים, אלא שכאן הוצרכו יותר להזהירו משאר מקומות, מפני שיש אונס שינה שתוקפתו לעבור על דברי חכמים ויבא לישן עד אחר חצות ויפסיד תקנת חכמים שאמרו לקרוא עד חצות, ולכן הוזקקו להזהירו בפירוש, אבל בשאר מקומות לא הוצרכו להזהירו בפירוש.

מנין שתפילת ערבית חובה והרי אפשר שהסייג משום קריאת שמע

ואי בעית אימא לאפוקי ממאן דאמר תפלת ערבית רשות קא משמע לן דחובה[כה]. הקשה **הפני יהושע** (ד"ה אי), איך הוכיחה הגמרא מכאן שתפילת

יח. **לפי** זה כתב שאפשר שרש"י סובר שאין איסור אכילה לפני קריאת שמע, ומפרש הברייתא שהוא רק נתינת טעם למה גזרו להרחיק עד חצות, ובזה מתרץ מה שהקשו עליו על מה שאמר (לעיל ב. ד"ה עד) שבמה שקוראים קריאת שמע על המטה מקיימים מצות קריאת שמע, וקשה איך אוכלים לפני שקוראים קריאת שמע שעל המטה, והרי אסור לאכול לפני קריאת שמע. אבל לפי הנ"ל מיושב ששיטת רש"י שאין איסור אכילה לפני קריאת שמע. יט. **וכתב**, שאינו דומה לקידוש והבדלה שאפילו טעימה אסורה לפני שקידש והבדיל, מפני שקידוש והבדלה נתקנו בתחילת הלילה, אבל קריאת שמע לא ניתקן בתחילת הלילה. והקשה הראש יוסף (ד"ה והוי) שהרי השלחן ערוך פסק כרבינו יונה שגם קריאת שמע מצותה מיד בתחילת הלילה, ואם כן היא כמו קידוש והבדלה [ולעיל בענין 'האם יש חיוב לקרוא קריאת שמע מיד בתחילת הלילה' הובא בשם הלבוש שטעם השלחן ערוך שפסק לקרותה מיד הוא מטעם זריזין מקדימים למצות, ולפי זה מיושב קושיית הראש יוסף שלא קבעו זמן קריאת שמע מיד בתחילת הלילה, ורק משום זריזין צריך להקדים. ומלבד זה יש לומר שמה שצריכים לקרוא בתחילת הלילה משום סייג לא נחשב שמצותה בתחילת הלילה, ורק בקידוש והבדלה נחשב שמצותם בתחילת הלילה, שהשינוי בין יום ולילה מביא החיוב לקדש ולהבדיל, ועיקר זמן קידוש והבדלה הוא באותה שעה]. כ. **ומוכיח** שכן סובר המהרש"א (לעיל ב: ד"ה משעה). ועיין שם בענין 'מדוע לא הקשו התוספות על משנתנו שאסור לאכול משהגיע זמן קריאת שמע' מה שכתבנו. ובשיטת רש"י (ד"ה אמר מר, ד"ה מסייע) כתב רעק"א (ד"ה ראיתי) שרק סעודה אסורה וטעימה מותרת. כא. **ומבואר** שם שדווקא אם הפסיד תפילת הציבור חוששים שישכח להתפלל ואסור לו ללמוד, אבל כשהציבור עדיין לא התפללו, והוא עומד ללכת להתפלל עם הציבור מותר לו ללמוד. כב. **כתב** המחצית השקל, שלדבריו שאם הולך להתפלל עם הציבור מותר ללמוד לפני התפילה, צריך לומר שסובר שבברייתא מדובר כשאינו מתפלל בציבור, ועיין שם שהוכיח כן. כג. **נראה** שסובר כתלמידי רבינו יונה שהתבאר לעיל בענין 'ביאור הברייתא לפי שתי השיטות הנ"ל', שלדבריהם הסייג הוא לדין שצריך לקרוא קריאת שמע עד חצות, אבל לדברי הרשב"א והרא"ש הברייתא אינה מדברת כלל בדין שצריך לקרוא קריאת שמע עד חצות, והסייג לדבריהם הוא מה שאסרו לאכול ולשתות ולישן לפני שקוראים קריאת שמע, ולדבריהם צריך לומר שאזהרת הברייתא ש'כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה' מדובר במי שאוכל ושותה וישן לפני שקרא קריאת שמע. כד. **וכתב**, שאף שמצאנו טעם מדוע חמור מן העובר על דברי תורה, עדיין יש לשאול מהיכן למדו שהעובר על דברי חכמים חייב מיתה, וכתב, שמצאנו הרבה פעמים שהמקום ענש מיתה אפילו בדבר שאין חיוב מיתה בתורה, כמו שאמרו בסוטה (י. לה.) על עוזא ואנשי בית שמש, והטעם שנענשו כי היה בזיון, והמבזה את דבר ה' על כל קוץ וקוץ שבתורה יתחייב מיתה. ובקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה כל) הביא שנשאל במשפטי שמואל (סי' ה) מדוע במצוות שהם מן התורה מצאנו קלות שאין בהם חיוב מיתה וחמורות שיש בהם חיוב מיתה, ואילו בדברי חכמים חייב על הכל מיתה. ותירץ הקדושה וברכה, שהואיל שכל דברי חכמים הסמיכו על לאו של 'לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל' (דברים יז יא) כמבואר להלן (יט:), ושם בפסוק שאחרי זה נאמר 'והאיש אשר יעשה בזדון' וגו' 'ומת האיש ההוא' וגו', ואם כן נאמר מיתה על כל דברי חכמים ואין שייך לחלק בין קלות לחמורות, הואיל שעל הקלה גם עובר על 'לא תסור' כמו על החמורה. וביערות דבש (ח"א דרוש ג) כתב שמושל אחד בוינא שאל אותו מדוע חמור דברי חכמים יותר מדברי תורה, וענה לו היערות דבש שהמושל עצמו יכריע בדבר ויראה שכן הוא, שהרי אתה מושל גדול וקרוב למלכות, ומה יהיה אם תגזור עלי לצאת מכאן, ואסרב לצאת, ודאי שתוכל להניחני במאסר, אך אם תקח חנית ותדקרני בו על שסירבתי לצאת מכאן, יהיה כעס מהמלך על שדקר והרג איש פלוני, ומצד שני, השומר בחוץ שתפקידו לשמור על המושל, אם יצוה עלי ללכת לדרכי ולא להיכנס לבית המושל, ואסרב לו ואכנס לבית המושל, ויהרוג אותי בכלי משחיתו, לא יקרה לו און, ולהיפך יהללו אותו על ששמר משמרתו בנאמנות, ומילא תפקידו כראוי, וסיבת הדבר שהשומר לרוב שפלותו אם לא יהיה לו אפשרות להרוג מי שנכנס בלי רשות, אם כן 'שוא שקד שומר', ויהפך ללעג וקלס בפני כולם, אבל המושל לרוב כבודו ומעלתו, גם בלי שיהרוג יכבדוהו ויפחדו ממנו, ואינו צריך להרוג, וכמו כן דברי חכמים שעשו משמרת לתורה הם כמו השומרים ששומרים את בית המושל, שכדי שלא ילעגו על דבריהם הוצרכו לחיזוק יותר, לכן אמרו שמי שעובר על דבריהם חייב מיתה, אבל התורה עצמה לרוב מעלתה אינה צריכה את החיזוק הזה. כה. **הפסקי** הרי"ד (לעיל ג: ד"ה פיס' וחכמים) כתב, שהברייתא סוברת כרבן גמליאל שסובר (שם) שתפילת ערבית חובה. ומבואר מדבריו שהברייתא אינה אליבא דהילכתא, שהלכה כמאן דאמר תפילת ערבית רשות (להלן כז:). אבל במאירי (ד"ה מעתה) כתב וז"ל 'וכשיגיע זמנה יקרא ויתפלל וילך ויאכל וכל שכן בתפילת ערבית שמא מתוך שהפה רגיל לומר עליה שהיא רשות תהא קלה בעיניו להוציאה, וכבר קבעוה חובה כמו שיתבאר'. ומבואר מדבריו שמה שאמרו בגמרא 'לאפוקי ממאן דאמר תפילת ערבית רשות קא משמע לן דחובה' אין הכוונה לשיטת רבן גמליאל שסובר שתפילת ערבית חובה, אלא אפילו לרבי יהושע שסובר שתפילת ערבית רשות אבל קבעוה חובה, ולכן הוצרכו להזהיר בערבית ביותר הואיל שרגילים לומר שתפילת ערבית רשות יזלזלו בה, והרי אסור לזלזל בה מאחר שכבר קבעוה חובה.

ערבית חובה הרי אפשר שתפילת ערבית רשות, והסייג הוא מפני קריאת שמע. ותירץ, שאם כן יקשה למה רק כאן אמרו 'כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה', ולא בשאר מקומות, ומזה מוכח שהסייג הוא גם משום התפילה, ולאפוקי ממאן דאמר תפילת ערבית רשות.

מדוע לא תירצו שהוצרכו להזהירו הואיל וזמנה ארוך חוששים שמא יפשע

שם. הקשה **החדש האביב** (ד״ה ולבע״א), מדוע לא תירצה הגמרא שהברייתא הוצרכה להזהירו יותר מבשאר מקומות, כיון שזמן תפילת ערבית כל הלילה, יחשוב שיש לו זמן רב ויפשע. וכמו שאמרו בשבת (י.) שמטעם זה החמירו בתפלת ערבית יותר מתפלת מנחה, הואיל וזמנה ארוך חוששים שמא יפשע[כו]. ותירץ, שרק שם חוששים שהואיל ויש זמן ארוך לתפילת ערבית יפשע, מפני ששם מדובר שכבר התחיל באכילה והחשש שמא ימשך, אבל אם לא התחיל עדיין באכילה, אין לחשוש אפילו אם יש זמן ארוך[כז].

תלמידי רבינו יונה כתבו טעם אחר מדוע כאן הזהירו יותר משאר מקומות

שם. **תלמידי רבינו יונה** (ד״ה וכל) כתבו טעם אחר מדוע כאן הזהירו ביותר ואמרו כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה, משום שהטעם שחכמים אסרו לקרוא אחר חצות הוא רק משום סייג, ואם כן יאמר האדם לא אחוש לדבר שיש לי עדיין פנאי כל הלילה, ולכן הוצרכו להזהיר ביותר ולהודיע שהעובר על דבריהם אפילו בדבר שמותר מן הדין, אם הם גדרו והוא פורץ גדר, ישכנו נחש. וכתב **המעדני יום טוב** (סי' ד אות ע), שצריך לומר שלתלמידי רבינו יונה לא היה הגירסא שלנו, שלפי הגירסא שלנו מפורש בגמרא טעם אחר.

אבל הרדב״ז (שו״ת, ח״ח סי' לד) כתב, שכוונת תלמידי רבינו יונה כדברי הגמרא ופירושם דומה לתירוץ הראשון שבגמרא שלכן אמרו כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה מפני שיש אונס שינה שתוקף אותו לעבור על דברי חכמים, והוקשה להם, שגם בתקנות חכמים שאסרו שניות לעריות ואיסורי ממון יש יצר של עריות ויצר ממון לעבור על דברי חכמים, ומדוע שם לא אמרו כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה, אלא מפני שכאן התקנה הוא מפני סייג בלבד שמן התורה זמנה כל הלילה, ויחשוב האדם שהואיל שהוא רק משום סייג ויש לו עדיין שהות הרבה לקרוא, ובצירוף האונס שינה לכן הוצרכו כאן להזהיר ביותר, וכלל הדבר שיש כאן שלש סיבות להזהיר ביותר: א. שתפילת ערבית רשות. ב. ואפילו למאן דאמר שהיא חובה, יש לו שהות כל הלילה, שהתקנה עד חצות היא רק משום סייג, ומעיקר הדין זמנה כל הלילה. ג. שיש אונס שינה.

האם ההוכחה מהברייתא רק שקריאת שמע קודמת לתפילה

אמר מר קורא קריאת שמע ומתפלל[כח] מסייע ליה לרבי יוחנן וכו'. הקשה **הצל״ח** (ד״ה מסייע), איך מוכח שהלכה כרבי יוחנן שצריך לסמוך גאולה לתפילה, היכן מוזכר בברייתא שצריך לסמוך גאולה לתפילה, והלא מדברי הברייתא רק משמע שקודם צריך לקרוא קריאת שמע ואחר כך להתפלל, אבל אפשר שאינו צריך לסמוך התפילה מיד אחר קריאת שמע, ויכול לשהות ביניהם[כט]. ותירץ, שבאמת אין הוכחה שצריך לסמוך גאולה לתפילה, ומוכיחים רק שאין הלכה כרבי יהושע בן לוי [שחולק על רבי יוחנן] שסובר תפילות באמצע תקנום, רק צריך קודם לקרוא קריאת שמע ואחר כך להתפלל. ולכן כתב **רש״י** (ד״ה מסייע) 'ודלא כרבי יהושע בן לוי דאמר תפלה ואחר כך קריאת שמע' משום שעיקר ההוכחה אינה לדין של רבי יוחנן שצריך לסמוך, אלא שאין הלכה כרבי יהושע בן לוי[ל].

והברכת ראש (ד״ה מסייע) תירץ, שלכאורה קשה מדוע לרבי יהושע בן לוי מקדימים התפילה לקריאת שמע, והרי חיוב קריאת שמע הוא מן התורה וחיוב התפילה הוא מדרבנן, והיו צריכים להקדים הדבר שמחויבים מן התורה, אלא לפי שזמן תפילה מוקדם לזמן קריאת שמע, שזמן תפילת ערבית לרבי יהודה הוא בפלג המנחה, ואפילו לחכמים שזמן תפילה בערב, כתבו **תלמידי רבינו יונה** (להלן כו. ד״ה תפלת המנחה) שהוא בתחילת השקיעה, שהוא לפני זמן צאת הכוכבים, וכיון שזמן תפילה מוקדם לזמן קריאת שמע, לכן מקדים התפילה, ואם כן קשה מדוע אמרה הברייתא שקודם יקרא קריאת שמע ואחר כך יתפלל, ומוכח שצריך לסמוך גאולה לתפילה, ולכן צריך להתעכב ולא להתפלל עד שיגיע זמן קריאת שמע, כדי שיוכל לסמוך גאולה לתפילה, ושפיר הוכיחו שצריך לסמוך גאולה לתפילה.

האם בשבת צריך לסמוך גאולה לתפילה

דאמר רבי יוחנן איזהו בן העולם הבא זה הסומך גאולה לתפלה של ערבית[לא]. כתב **רש״י** (ד״ה זה), שסמיכת גאולה לתפילה רמזה דוד בתהלים בפסוק (שם יט טו) 'ה' צורי וגאלי' וסמך לזה (שם כ ב) 'יענך ה' ביום צרה'. ומקור דברי רש״י מהירושלמי (פ״א ה״א)[לב]. וכתב **בהגהות אשר״י** (סי' י) בשם **האור זרוע** (הל' קריאת שמע סי' יד), שמאחר שנלמד מהפסוק 'יענך ה' בעת צרה' אם כן בשבת שאינו עת צרה אין צריך לסמוך גאולה לתפילה. אמנם **הבית יוסף** (או״ח סי' קיא ד״ה וכתוב) כתב, שאין דבריו נראין, שהפסוק 'יענך ה' ביום צרה' הוא סמך בעלמא וגם בלי הפסוק היה צריך לסמוך גאולה לתפילה[לג]. ועוד, שתפילת שבת היא במקום תפילת חול שהיא בעת צרה. **והדרכי משה** (שם אות א) פסק שלא יפסיק בדברים בטלים וכדומה בין גאולה לתפילה, אבל

כו. **ומבואר** בדבריו שיש להקשות כן רק לפי התירוץ השני שהזהירו אותו לאפוקי ממאן דאמר תפלת ערבית רשות, שלפי תירוץ זה האזהרה היא משום התפילה, אבל לפי התירוץ הראשון האזהרה היא משום קריאת שמע, ואם כן אין להקשות כנ״ל, שהרי זמן קריאת שמע הוא עד חצות ואינו זמן ארוך כל כך [ונראה מדבריו שהאזהרה היא על מי שאוכל וישן לפני קריאת שמע, ולא על המאחר לקרוא אחר חצות, שאם האזהרה על הקורא לאחר חצות, אם כן בלי הסייג של חכמים היה אפשר לקרוא כל הלילה וזמנה ארוך, ולעיל בענין 'האזהרה נאמרה על מי שקורא אחר חצות' הובא בשם השיטה מקובצת שהאזהרה היא על מי שמאחר לקרוא אחר חצות]. כז. **ומסיים,** שהוא דוחק. כח. **לכאורה** היו יכולים להוכיח כן מתחילת הברייתא 'ואחר כך אקרא קריאת שמע ואתפלל' שמשמע שצריך לסמוך גאולה לתפילה, ומבאר השפתי חכמים (ד״ה אמר), שהוכיחו מסוף הברייתא, שסוף הברייתא היא ההלכה שקובעת הברייתא איך צריך להתנהג. כט. **ולהלן** בגמרא הובא שני פירושים במה נחלקו רבי יהושע בן לוי ורבי יוחנן, לפירוש אחד נחלקו בסברא, ולפירוש שני נחלקו בהיקש שכיבה לקימה, ומבואר בדברי הצל״ח שרק לפי התירוץ שנחלקו בסברא יש להקשות כן, שלפי התירוץ שנחלקו בהיקש, שרבי יוחנן סובר שכמו בשחרית קריאת שמע ואחר כך תפילה כך גם בערבית, לא קשה, שמההיקש יש ללמוד שכמו שבשחרית צריך לסמוך, גם בערבית צריך לסמוך, ואין מקום לחלק ביניהם, אבל לפי התירוץ שהם חולקים בסברא שרבי יהושע בן לוי סובר שמאחר שהגאולה בערב אינה גאולה מעלייתא אין צריך לסמוך גאולה לתפילה, אם כן אפשר שאף אם נסבור שקריאת שמע ואחר כך תפילה עדיין אין מוכח שצריך לסמוך, שיש לומר שכיון שבערבית לא היתה גאולה מעלייתא אין צריך לסמוך. ל. **וכן** כתב רע״א (ד״ה ראיתי), ומזה מוכיח ששיטת רש״י שטעימה מותרת לפני קריאת שמע, ורק סעודה אסורה [אבל בשיטת תוספות סובר רבי עקיבא איגר שאסרו אפילו טעימה והובא דבריו לעיל בענין 'האם טעימה בעלמא לפני קריאת שמע מותרת'] שלכאורה יש להקשות מדוע לא פירש רש״י שהסיוע הוא לעצם הדין של סמיכת גאולה לתפילה, שממה שאמרה הברייתא שלא יאכל עד שיקרא קריאת שמע 'ויתפלל', משמע שאסור לטעום בין קריאת שמע לתפילה, ואף שטעימה מותרת לפני התפילה [הואיל שחיובה מדרבנן מותרת הטעימה] מכל מקום צריך לסמוך גאולה לתפילה ואם יטעם בין גאולה לתפילה מבטל הסמיכות של גאולה לתפילה, והיו יכולים לפרש שההוכחה היא לעצם הדין שצריך לסמוך גאולה לתפילה, ומזה שרש״י לא פירש כן, אלא שההוכחה היא רק שאין הלכה כרבי יהושע בן לוי, משמע שסובר שהברייתא לא אסרה הטעימה לפני קריאת שמע, ואסרה רק את הסעודה, והסעודה אסורה אף אם אינו צריך לסמוך גאולה לתפילה, שאסור לו לאכול סעודה לפני שמתפלל כמבואר בשבת (ט:). לא. **כתב** הצל״ח (ברש״י ד״ה זה), ששמע בילדותו מרבי אליעזר מבראד שהקשה על הלשון סמיכת גאולה לתפילה, שלכאורה היה צריך לומר שצריך לסמוך תפילה לגאולה, שאחר שקראו קריאת שמע צריך מיד לסמוך התפילה ולא להפסיק ביניהם, ואם כן מסמיכים הגאולה לתפילה, ולא את התפילה לגאולה. ותירץ, שבשחרית זמן קריאת שמע הוא משיכיר בין תכלת ללבן (להלן ט:), וזמן התפילה הוא אחר כך בנץ החמה (שלחן ערוך או״ח סי' פט ס״א), והזריזין שמקדימים למצוות היו צריכים לקרוא קריאת שמע מיד משיכיר ולהמתין אחר כך עד הנץ החמה ולהתפלל, ואומרים להם שימתינו מלקרוא קריאת שמע עד זמן תפילה שהוא בנץ החמה, כדי שיוכלו לסמוך גאולה לתפילה, ולכן מתאים הלשון לסמוך גאולה לתפילה, שממתינים עם הגאולה, ולא קוראים קריאת שמע מיד בתחילת הזמן, כדי שיוכלו לסמוך את הגאולה לתפילה שיתפללו בנץ החמה. לב. **הב״ח** (ד״ה ירושלמי) והפרישה (אות ג) הביאו קושיית המהרש״ל (על הטור, שם), מדוע הביא הירושלמי הפסוק 'יענך ה ביום צרה' והלא בפסוק 'ה' צורי וגאלי' נזכר תפילה, שלפני 'ה' צורי וגואלי' כתוב 'יהיו לרצון אמרי פי' וגו' שהוא תפילה, ובאותו פסוק מוזכר סמיכת גאולה לתפילה. וכתב המהרש״ל, שלכן הובא הפסוק 'יענך ה'' וגו' ללמד שבשבת אין צריכים לסמוך גאולה לתפילה, שהשכר של מי שסומך גאולה לתפילה שניצול מכל צרה, ובשבת שאינו עת צרה אין צריך לסמוך, ולכן כתב האור זרוע שבשבת שאינו עת צרה אין צריך לסמוך, שנלמד מהפסוק 'יענך ה' בעת צרה' שרק בעת צרה צריך לסמוך. והפרישה הקשה על המהרש״ל, איך היה אפשר ללמוד סמיכת גאולה לתפילה בלי הפסוק 'יענך ה בעת צרה' והלא בלי הפסוק 'יענך ה' בעת צרה' לא היו יודעים שצריך להקדים הגאולה לתפילה, ואף שהיו יודעים שצריך לסמוך גאולה לתפילה אבל היו מקדימים התפילה לגאולה, שהרי בפסוק 'יהיו לרצון' מוזכר קודם התפילה ואחר כך הגאולה. והב״ח תירץ דברי המהרש״ל, שהרי הפסוק הוא רק רמז ואסמכתא, ואף אם היו לומדים מהפסוק 'יהיו לרצון' וגו' לא היו חושבים שצריך להקדים התפילה, שהיו יודעים כן גם בלי הפסוק, ואת הפסוק הביאו רק לומר שבזמן שאינו עת צרה אין צריך לסמוך. לג. **הבית** יוסף סובר שטעם האור זרוע שבשבת אין צריך לסמוך גאולה לתפילה, מפני שהטעם שצריך לסמוך גאולה לתפילה נלמד מזה שדוד סמך 'יהיו לרצון' וגו' ל'יענך ה' ביום צרה' ובשבת שאינו יום צרה אין צריך לסמוך. ולעיל בסמוך בהערה הובא פירוש אחר מדברי המהרש״ל. והשאגת אריה (סי' טז) פירש באופן אחר דברי האור זרוע, שהטעם שצריך לסמוך גאולה לתפילה הוא כמו שהביא רש״י מהירושלמי (שם) 'מי שאינו סומך גאולה לתפילה דומה לאוהבו של מלך שבא ודפק על פתחו של מלך, יצא המלך ומצאו שהפליג, אף הוא הפליג, אלא יהיה אדם מקרב הקדוש ברוך הוא אליו ומרצהו בתשבחות וקלוסין של יציאת מצרים והוא מתקרב אליו, ובעודו קרוב אליו יש לו לתבוע צרכיו', שטעם הסמיכה מפני ששאילת צרכיו שבתפילה צריך להיות אחרי שמרצה לקדוש ברוך הוא בשירות ותשבחות, ולפי זה בשבת שאינו מבקש צרכיו בתפילה אין צריך לסמוך גאולה לתפילה, ומה שכתב האור זרוע לפי שבשבת אינו יום צרה, כוונתו ששבת אינו הזמן להתפלל על צרותיו. ואף שמפרש טעמו של האור זרוע, אבל לדינא מסכים השאגת אריה לשיטת הבית יוסף שאף בשבת צריך לסמוך גאולה לתפילה, מפני שאף טעמו של רש״י על פי הירושלמי אינו רק סמך בעלמא, אי נמי שלא פלוג חכמים בין תפילה לתפילה. ומוכיח שכן הוא שיטת הרבה ראשונים שנדחקו להלן (כז.) ברב שהתפלל של שבת בערב שבת, איך סמך גאולה לתפילה, ולשיטת האור זרוע לא קשה שהרי בשבת אין צריך לסמוך גאולה לתפילה, ומשמע שסוברים שאף בשבת צריך לסמוך גאולה לתפילה.

בדברים הצריכים, יש לסמוך על דברי האור זרוע ולהפסיק בין גאולה לתפילה[לד].

איך מפסיקים בפסוקים בין גאולה לתפילה

שם. הראשונים[לה] הקשו על המנהג שמפסיקים בין גאולה של ערבית לתפילה באמירת יראו עינינו ופסוקים, והרי משמע שהלכה כרבי יוחנן שצריך לסמוך גאולה של ערבית לתפילה, שהגמרא הוכיחה מהברייתא כרבי יוחנן[לו]. ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. התוספות תירצו, שיראו עינינו והפסוקים שאומרים אחר השכיבנו הם נחשבים חלק מהגאולה, הואיל ותקינו להו רבנן, כגאולה אריכתא דמיא[לז].

ב. תלמידי רבינו יונה תירצו, שמתחילה היתה תפילת ערבית רשות, וכשקבעו תפילת ערבית לחובה, היתה התקנה על דעת שיפסיקו בפסוקים אלו.

ג. הרשב"א תירץ, שהואיל שההלכה שתפילת ערבית רשות, אין חוששים למה שמפסיקים בפסוקים בין גאולה לתפילה, ויש להקל בסמיכת גאולה לתפילה של ערבית[לח].

ד. המאירי תירץ (ד"ה וסמיכת), שמאחר שנתקנה במקום תפילה[לט], הרי חשובה היא כתפילה, ואין זה הפסק בין גאולה לתפילה.

התוספות הביאו בשם סדר רב עמרם שמבאר שכתב הרשב"א שמשום שאנו פוסקים שתפילת ערבית רשות אין לחשוש אם אינו סומך גאולה לתפילה, וכתבו התוספות, שאין לתלות נידון סמיכת גאולה לתפילה, בנידון האם תפילת ערבית חובה, שהרי רבי יוחנן סובר שצריך לסמוך גאולה לתפילה בערבית, ואם רק מי שסובר שתפילת ערבית חובה סובר שצריך לסמוך גאולה לתפילה, נמצא שרבי יוחנן סובר שתפילת ערבית חובה, והיה צריך להיות הלכה כרבי יוחנן, שרב[מ] ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן, ואיך פסקה הגמרא שתפילת ערבית רשות[מא].

טעם שתקנו לומר פסוקים ויראו עינינו

בראשונים מובא כמה טעמים לאמירת פסוקים אלו: **א. התוספות** (שם, לעיל ב. ד"ה מכדי) כתבו, שהטעם שתקנו לומר פסוקים אלו, כדי שימתינו לאותם שלא גמרו עדיין להתפלל שלא יישארו לבד בבית הכנסת, כי בתי כנסיות שלהם היו בשדה ומסוכנים ממזיקין, ובזמן שיאמרו הפסוקים, יוכלו המאחרים לגמור התפילה. וגם שיש באותם פסוקים י"ח אזכרות כנגד י"ח ברכות של שמונה עשרה.

ב. הרשב"א (ד"ה מסייע) **והרא"ש** (סי' ה, שו"ת כלל ד סי' ו) כתבו שטעם אמירת הפסוקים, מפני שבתי כנסיות שלהם היו רחוקים מן הישוב והיו מתייראים להתעכב שם עד אחר תפילת ערבית, ואמרו הפסוקים במקום התפילה, ואחר כך כשהיו באים לבתיהם היו מתפללים שמונה עשרה[מב].

ג. בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' יד, מיוחסות לרמב"ן סי' קפח) כתב, שברכה זו נתקנה בימי השמד שגזרו שלא יתפללו, ותקנו ברכה זו במקום התפילה. ואף כשהתבטלה הגזרה נשארה ברכה זו[מג].

ד. תלמידי רבינו יונה (ד"ה ויש) מבארים טעם אמירת הפסוקים, מפני שבתחילה היה תפילת ערבית רשות ולא היו מתפללים תפילת ערבית והיו אומרים הפסוקים במקום תפילת ערבית, ואף אחר שקבעו תפילת ערבית חובה השאירו את אמירת הפסוקים. וכעין זה כתב **הטור** (או"ח סי' רלו) בשם רב נטורנאי שהואיל ותפילת ערבית רשות תקנו לומר אחר השכיבנו פסוקים שיש בהם זמירות ושבח, ומפסיק בקדיש לומר שהסתיימה התפילה ומי שרוצה לצאת יצא[מד].

מדוע יראו עינינו אינה פותחת בברוך

הקשה הרשב"א (שם), מדוע ברכת יראו עינינו אינה פותחת בברוך, והלא ברכת יראו עינינו אינה סמוכה לברכות קריאת שמע[מה], שהרי נתקנה במקום התפילה, שטעם אמירת ברכת יראו עינינו מפני שיש שם י"ח הזכרות כנגד י"ח ברכות שבתפילת שמונה עשרה.

והמאירי (ד"ה וסמיכת) מבאר, שאף שתקנו אמירת הפסוקים כנגד התפילה, אין זה ממש כתפילה, ולענין ברכה הסמוכה לחברתה, נחשבת ברכת יראו עינינו כברכה שסמוכה לברכות קריאת שמע, ולכן אינה פותחת בברוך.

איך תקנו הגאונים ברכה שאינה מוזכרת בש"ס

הקשה המאירי (שם), שברכת יראו עינינו אינה מוזכרת בש"ס, ואיך תקנו הגאונים לברך ברכה שאינה ממטבע חכמים. וכתב, שפירשו קצת חכמים שרשאים גדולי הדור לתקן נוסח ברכה אפילו שלא נקבעה ממטבע חז"ל[מו].

מדוע הסומך גאולה לתפילה הוא בן העולם הבא

שם. הקשו תלמידי רבינו יונה (ד"ה איזהו) **והשיטה מקובצת** (ד"ה אמר), וכי מפני שסומך גאולה לתפילה יהיה לו שכר כל כך שהוא בן העולם הבא. ותירצו תלמידי רבינו יונה, שהטעם שזוכה לשכר גדול כזה, מפני שהקדוש ברוך הוא גאלנו והוציאנו ממצרים כדי שנהיה לו עבדים, ואם מזכיר את הגאולה ומיד אחר כך מתפלל, והתפילה היא עבודה כמו שאמרו בבבא קמא (צב:) 'ועבדתם את ה'' וגו' (שמות כג כה) זו היא תפילה, מראה שכמו שהעבד שקנה אותו רבו מחויב לעשות מצות רבו, כך הוא מכיר הטובה והגאולה שגאל אותו הבורא, ושהוא עבדו, ומאחר שהוא מכיר שהוא עבדו מפני שגאלו ועושה לכן מצוותיו, בעבור זה, זוכה לחיי העולם הבא.

עוד תירצו, שבני ישראל כשראו את הניסים שעשה להם הקדוש ברוך הוא ביציאת מצרים, בטחו בו, כמבואר במדרש (שמו"ר כב ג), והקורא קריאת

לד. וכתב, שביום טוב צריך לסמוך גאולה לתפילה, מפני שכשאינו יום טוב אותו יום הוא עת צרה, אבל שבת לעולם אינו עת צרה. והרמ"א (ס"א) כתב טעם אחר מדוע ביום טוב צריך לסמוך גאולה לתפילה, משום שרק שבת אינו עת צרה אבל יום טוב הוא יום דין, כמו שאמרו (ר"ה טז.) שבפסח נדונין על התבואה ובעצרת על פירות האילן ובחג על המים. **לה. תוספות** (ד"ה דאמר), תלמידי רבינו יונה (ד"ה ויש), רשב"א (ד"ה מסייע) והרא"ש (סי' ה). והרשב"א הביא שהרבה גדולים היו נמנעים מלאומרם. והביא מתוספות [אינו בתוספות שלנו] שכן נהג רבינו שמואל. ותלמידי רבינו יונה (ד"ה ויש) והשיטה מקובצת (ד"ה כיון) הביאו שהרמב"ן היה נמנע מלומר פסוקים אלו. **לו. אמנם** האור זרוע (הל' קריאת שמע סי' א) כתב, ששיטת רש"י שהלכה כרבי יהושע בן לוי, שאין צריך לסמוך גאולה לתפילה של ערבית, ובזה מיישב מה שהקשו התוספות לעיל (ב. ד"ה מאימתי) על רש"י שסובר שמקיימים מצות קריאת שמע בקריאת שמע שעל המיטה, והקשו התוספות שאם כן אינו סומך גאולה לתפילה, אבל לפי הנ"ל מיושב, ששיטת רש"י שאין צריך לסמוך גאולה לתפילה. ואף שמהברייתא משמע שהלכה כרבי יוחנן כמו שדייקה הגמרא, מכל מקום בברייתא שהובאה בירושלמי [והובאה ברש"י לעיל (ב. ד"ה עד)] משמע שהלכה כרבי יהושע בן לוי, והוסיף שכן משמע במגילה (מ.) שמבואר שם שכשנחלקו רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי הלכה כרבי יהושע בן לוי. **לז. במעדני** יום טוב (אות ש) מבואר ש'יראו עינינו' נחשבת גאולה אריכתא כיון שיש בפסוקים אלו מעניני גאולה ושמירה כמו בברכת השכיבנו. ומבאר שהרא"ש לא רצה לתרץ כתירוץ זה, מפני שכיון שאין ברכה זו מתקנת חכמי הגמרא, לא שייך לומר שהיא גאולה אריכתא. ומסיים, שמהמשך דברי הרא"ש [שכתב שמנהג זה נהגו לפי שבימים הראשונים היו בתי כנסיות בשדות והיו יראים להתעכב, ותקנו לומר הפסוקים במקום התפילה] נראה שגם הוא סובר שהיא תקנה קדומה מזמן חכמי הגמרא. והברכי יוסף (או"ח סי' רלו סק"ג) והקרבן נתנאל במגילה (פ"ג סי' ה אות ג) הקשו על דבריו שהרא"ש במגילה (שם) כתב בפירוש שבזמן הגמרא לא נהגו באמירת הפסוקים. והקרבן נתנאל הקשה עוד, שאם תקנה זו היתה כבר בזמן הגמרא, היתה הגמרא צריכה לשאול איך אפשר לסמוך גאולה לתפילה והרי צריך לומר הפסוקים, וכמו שהקשתה מברכת השכיבנו. ולהלן בענין 'איך תקנו הגאונים ברכה שאינה מוזכרת בש"ס' הובאו דברי המאירי שברכת יראו עינינו היא מתקנת הגאונים. **לח. מצאנו** עוד דברים שהקילו בסמיכת גאולה לתפילה של ערבית יותר משל שחרית. א. שבשחרית עדיף לסמוך גאולה לתפילה מלהתפלל בציבור, אבל בערבית עדיף להתפלל בציבור מלסמוך גאולה לתפילה. משנה ברורה (ס"ק יא). ב. בימים שמוסיפים בתפילה כגון יעלה ויבא, מותר להכריז לציבור בין הגאולה לתפילה בערבית שיזכרו לומר מעין המאורע, אבל בשחרית אסור להכריז בין הגאולה לתפילה [ומקור דין זה ברשב"א (שו"ת, ח"א סי' רלג). והב"ח (סי' רלו ס"ג) הביא שהמהרש"ל חולק על דין זה, וטעמו שכיון שקבעו שתפילת ערבית חובה צריך לסמוך גאולה לתפילה, ועוד, שאף שתפילת ערבית רשות, אבל כשמתפללים ערבית צריך לסמוך גאולה לתפילה, וכתב הב"ח, שהדין עם הרשב"א, שעיקר טעמו של הרשב"א אינו משום שתפילת ערבית רשות, אלא כמו שמבאר הרשב"א משום שההכרזה היא לצורך התפילה, ואינה הפסק, וכמו שמבואר להלן (מ.) שאם מפסיקים בין ברכת המוציא לאכילה ב'טול ברוך' אינו הפסק, וכל שכן כאן שהוא ממש צורך התפילה שיזכרו להזכיר מעין המאורע, והרשב"א הוסיף שכל שכן בתפילת ערבית שהיא רשות. אבל אין זה עיקר ההיתר]. ג. שיכול השליח ציבור לומר ברכו בין גאולה לתפילה של ערבית, להוציא מי שלא שמע ברכו. שלחן ערוך (או"ח סי' רלו ס"ג) [ושם ברמ"א כותב לעיין בסימן ס"ט ששם מבואר שרק בערבית הקילו כן]. ד. שאומרים בשבת 'ושמרו בני ישראל' וברגלים 'וידבר משה' בין גאולה לתפילה של ערבית. **לט. כמו** שיתבאר להלן בסמוך. **מ. שפסק** שתפילת ערבית רשות (להלן כז:) לפי מה שנכתב שם במסורת הש"ס. **מא. המהרש"א** (בתוס' ד"ה דאמר) מבאר הוכחת התוספות, שאם סמיכת גאולה לתפילה היא רק למאן דאמר תפילת ערבית חובה, אם כן קשיא הלכתא אהלכתא, שהלכה כמאן דאמר תפילת ערבית רשות והלכה כרבי יוחנן שצריך לסמוך גאולה לתפילה, ומוכח שרבי יוחנן שסובר שצריך לסמוך גאולה לתפילה יכול לסבור שתפילת ערבית רשות. וכן כתב בהגהות הרמ"א על המרדכי (רמז ה) שאף שתפילת ערבית רשות מכל מקום סובר רבי יוחנן שאם בא להתפלל ערבית צריך לסמוך את התפילה מיד אחר הגאולה. ועיי"ש עוד. והמעדני יום טוב (סי' ה אות א) והפני יהושע (בתוס' ד"ה אמר, בא"ד) הקשו על דברי תוספות, שהכלל שרב ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן נאמר רק כשלא חולקים בכך עוד אמוראים וכאן הרי נחלקו בזה (שם) אביי ורבא וקיימא לן שהלכה כרבא, והכלל שהלכה כרבא עדיף על הכלל שהלכה כרבי יוחנן, שרבא הוא בתראי והלכה כבתראי. ותירץ המעדני יום טוב, שאפשר שהלכה כרבא רק כשנחלקו אביי ורבא במחלוקת התלויה בסברתם, אבל כשנחלקו כאיזה תנא לפסוק לא נאמר הכלל שהלכה כרבא. ובברכי יוסף (או"ח סי' רלו סק"ג) ובדברי דוד (בתוס' ד"ה א"ר) הוכיחו עוד שאין לתלות סמיכת גאולה לתפילה בערבית בנידון האם תפילת ערבית רשות, שכיון שמוכח מהברייתא שצריך לסמוך גאולה לתפילה כמו שהוכיחה הגמרא, שאם רק למאן דאמר תפילת ערבית חובה צריך לסמוך גאולה לתפילה, מדוע הוצרכה הברייתא להשמיענו שתפילת ערבית חובה [כמו שתירצה הגמרא בתירוץ השני שהברייתא הוצרכה לומר שכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה לאפוקי ממאן דאמר תפילת ערבית רשות], הרי כבר נשמע ממה שהצריכה הברייתא לסמוך גאולה לתפילה. והדברי דוד הוכיח עוד, שלכאורה איך הוכיחו מהברייתא כרבי יוחנן שצריך לסמוך גאולה לתפילה, והרי אפשר שהברייתא סוברת שתפילת ערבית חובה ולכן הצריכה לסמוך, אבל למאן דאמר תפילת ערבית רשות אין צריך לסמוך, ומוכח שסמיכת גאולה לתפילה לא קשור לתפילת ערבית חובה. **מב. כתב** המעדני יום טוב (אות ג) שלטעם זה ולטעם תלמידי רבינו יונה מובן מדוע תקנו לומר קדיש אחרי אמירת הפסוקים, כיון שאמירת הפסוקים במקום התפילה, וכמו שאומרים קדיש אחר התפילה כמו כן אומרים קדיש אחר פסוקים אלו, ולכן גם תקנו לברך ברכת יראו עינינו, שכיון שהיא כנגד התפילה תקנו בה ברכה, אבל לשיטת התוספות שהתקנה היתה כדי שימתינו לחבריהם, קשה מדוע תקנו לומר קדיש אחר אמירת הפסוקים. **מג. בברכי** יוסף (או"ח סי' רלו סק"ג) הקשה שטעם זה סותר קצת את הטעם שכתב בחידושיו [הובא לעיל בסמוך]. **מד. כעין** זה כתבו תוספות במגילה (כג. ד"ה כיון) והרא"ש שם (פ"ג סי' ה). וכן כתב השבלי הלקט (הל' תפלה סי' נב) ומבואר שם שראשי ישיבות שבבבל סדרו אמירת הפסוקים וברכה זו, ושלחום לאנשי ארץ ישראל וקבעום. ועיין בברכי יוסף (סי' רלו סק"ג) שדן בסתירת דברי הרא"ש והתוספות, שבמגילה פירשו טעם אחר ממה שפירשו בברכות. **מה. וכל** ברכה ארוכה שאינה סמוכה לחברתה צריכים לפתוח בברוך כמבואר להלן (מו.). **מו. עיין** שם שמביא ראיות לזה.

שמע ומיד אחר כך מתפלל, מראה שבוטח בה' בתפילה שמבקש ממנו צרכיו, ולכן מזכיר הגאולה ומתפלל מיד משום שבוטח שכמו שה' ענה לישראל במצרים כך יענה לו ה', והבטחון הוא עיקר היראה והאמונה ולכן יזכה לחיי העולם הבא.

השיטה מקובצת (ד"ה אמר) תירץ, שלא עבור סמיכת גאולה לתפילה לבד הוא בן העולם הבא, אלא כוונת הגמרא שמי שנזהר בדברי חכמים לדקדק בהם ולקיימם, ונזהר אפילו בסמיכת גאולה לתפילה בערבית הוא בן העולם הבא.

ורבי יהונתן מלוניל (ד"ה איזהו) מבאר, שמאחר שסומך גאולה לתפילה בודאי מכוון בתפילתו, ומי שמכוון בתפילתו מודה שיש לו בורא שיודע מצפונו ונגעי לבבו, ולפיכך הוא ירא כל היום לחטוא לו, ועל ידי זה יזכה להיות בן העולם הבא.

האם סמיכת גאולה לתפילה היא לצורך הגאולה או לצורך התפילה

שם. הקהילות יעקב (סי' ג) חוקר, האם סמיכת גאולה לתפילה היא לצורך התפילה, שהתפילה יותר מקובלת כשהיא סמוכה לגאולה, או שהסמיכה היא לצורך הגאולה, שמטכסיסי הגאולה להסמיך לה תפילה וכך היא גאולה מעלייתא שסמוך לה תפילה.

ומוכיח שהסמיכה היא לצורך התפילה, שמשמע מתוספות (ד"ה דאמר) שאפילו למאן דאמר תפילת ערבית רשות צריך לסמוך גאולה לתפילה, ולכאורה קשה איך מחייבים אותו לסמוך גאולה לתפילה, והרי אם ירצה לא יתפלל כלל. אבל אם הסמיכה היא לצורך התפילה מובן, שאף שאינו צריך להתפלל, אבל אם רוצה להתפלל מצרכי התפילה שיסמוך לה הגאולה, אבל אם הוא לצורך הגאולה קשה, הרי תפילת ערבית רשות ואינו צריך כלל לסמוך תפילה לגאולה שהיה יכול לא להתפלל כלל, ומדוע אם רוצה להתפלל צריך לסמוך את התפילה לגאולה[מז].

מדוע לרבי יהושע בן לוי צריך להקדים התפילה לקריאת שמע

ורבי יהושע בן לוי סבר כיון דלא הויא אלא מצפרא לא הויא גאולה מעלייתא. הקשו **הצל"ח** (ד"ה ר' יהושע) **והחדש האביב** (ד"ה ומיהו), שהסברא של רבי יהושע בן לוי רק מבארת מדוע אין צריך לסמוך גאולה לתפילה, אבל עדיין אפשר לומר שקודם יקרא קריאת שמע ואחר כך יתפלל בלי לסמוך התפילה לגאולה, ומדוע לשיטתו תפילות באמצע תקנום, והתפילה קודמת לקריאת שמע. ונאמרו כמה תירוצים בזה:

א. הצל"ח תירץ, שרבי יהושע בן לוי סובר שקריאת שמע דרבנן, ומאחר שגם קריאת שמע וגם תפילה דרבנן מקדימים התפילה שהיא תדירה, שהתפילה תדירה יותר מקריאת שמע, שקריאת שמע קוראים רק שתי פעמים ביום ותפילה שלש פעמים ביום, אבל בשחרית שצריך לסמוך גאולה לתפילה, ועוד שחיוב הזכרת יציאת מצרים בשחרית הוא ודאי מן התורה, לכן קודם מקדים קריאת שמע לתפילה[מח].

ב. החדש האביב תירץ, שממשמעות הפסוק 'בשכבך' נלמד שקריאת שמע תהיה סמוכה לשכיבה כל מה שאפשר, ולכן קריאת שמע צריכה להיות אחר התפילה להסמיכה לשכיבה בכל מה שאפשר, אבל לרבי יוחנן שסובר שצריך לסמוך גאולה לתפילה בערבית, מכריעה סברא זו, ומקדימים לקרוא קריאת שמע לפני התפילה כדי לסמוך גאולה לתפילה.

ג. האוצר חיים (ד"ה כיון) תירץ, שהואיל שתפילת ערבית תקנו כנגד אברים ופדרים (להלן כו:) שהיו מסדרים אותם מבעוד יום לפני צאת הכוכבים [אף על פי שזמנם כל הלילה], וקריאת שמע זמנה רק בצאת הכוכבים, לכן מקדימים תפילה לקריאת שמע.

ד. הברכת ראש (ד"ה מסייע) תירץ, לפי שזמן תפילה מוקדם לזמן קריאת שמע, שזמן תפילת ערבית לרבי יהודה הוא בפלג המנחה, ואפילו לחכמים שסוברים שזמן תפילת ערבית מתחיל בערב, כתבו **תלמידי רבינו יונה** (להלן כו. ד"ה תפלת המנחה), שהוא בתחילת השקיעה, והוא לפני זמן קריאת שמע שהוא בצאת הכוכבים, וכיון שזמן תפילה מוקדם לזמן קריאת שמע, לכן מקדים התפילה.

ד. הבן יהוידע (ד"ה כיון) תירץ, שצריך לעשות היכר שהגאולה שהיתה בשחרית היתה יותר מהגאולה בערבית, ואם גם בערבית שהיה נס קטן יקראו קריאת שמע ואחר כל יתפללו, איזה היכר יעשו בשחרית שהיה נס גדול, ולכן תקנו שבערבית תהיה התפילה לאחר קריאת שמע כדי שלא יסמכו גאולה לתפילה, ועל ידי שבשחרית סומכים גאולה לתפילה, יהיה היכר שעיקר הנס היה בשחרית.

מה הוסיף רבי יהושע בן לוי במה שאמר שגאולת הערב אינה גאולה שלימה

שם. הקשה החדש האביב (ד"ה לבע"א), מה הוסיף רבי יהושע בן לוי יותר מרבי יוחנן במה שאמר שהגאולה בערב אינה גאולה מעלייתא, והלא גם רבי יוחנן אמר שלא היה בערב גאולה מעלייתא[מט].

ותירץ בשם רבו, שמה שמבואר בדברי הגמרא שרבי יהושע בן לוי סובר שהגאולה בערב אינה גאולה מעלייתא, אין הכוונה לגאולה שהיתה במצרים, אלא הכוונה לגאולה שאומרים בערבית, שגאולה זו אינה גאולה מעלייתא, ואין צריכים לסמוך גאולה לתפילה, אבל מה שמבואר ברבי יוחנן שהגאולה בערב לא היתה גאולה מעלייתא, הכוונה לגאולה שנגאלו ממצרים בערב, שלא היתה גאולה שלימה, ולדבריו אף שלא היתה גאולה שלימה אבל כיון שהיתה גאולה מבערב, לכן הגאולה שאומרים בערבית היא גאולה מעלייתא שצריך לסמוך בה גאולה לתפילה, ועל זה חולק רבי יהושע בן לוי ואומר שגאולה של ערבית אינה גאולה מעלייתא, ואין צריך לסמוך בה גאולה לתפילה.

איך יתכן שנחלקו בפסוקים והרי תפילה היא מדרבנן

ושניהם מקרא אחד דרשו דכתיב בשכבך ובקומך רבי יוחנן סבר מקיש שכיבה לקימה מה קימה קריאת שמע ואחר כך תפלה וכו'. כתב **הפני יהושע** (ד"ה לב"א), שלכאורה הדרשה וההיקש על סמיכת גאולה לתפילה בערבית הם אסמכתא בעלמא, שהרי תפילה דרבנן, ואיך שייך שהפסוק ילמד האם קריאת שמע ואחר כך תפילה או להיפך[נ]. אמנם אפשר לומר שאין זה רק אסמכתא, אלא חולקים מתי עיקר זמן קריאת שמע של ערבית, האם בתחילת הזמן, או סמוך לשכיבה, שלרבי יהושע בן לוי שלומד מההיקש שצריך לקרוא בערבית סמוך למיטתו, אם כן אף שבשאר מצוות ראוי להקדים המצוה כמה שאפשר מצד זריזין מקדימים למצוות, אבל בקריאת שמע של ערבית אין ראוי לקרוא מיד בתחילת הלילה, שעיקר מצותה סמוך למיטתו, ולרבי יוחנן נלמד מההיקש שכמו בקריאת שמע של שחרית יש ענין להקדים הקריאה מה שאפשר, מצד זריזין מקדימים למצוות כמו כן בקריאת שמע של ערבית ראוי להקדים לקרוא מיד בתחילת הזמן, ואחרי שחכמים תקנו שאסור לאכול לפני קריאת שמע לכולי עלמא לא שייך לקרוא סמוך למיטתו, ונשאר המחלוקת רק אם מקדימים קריאת שמע לתפילה, או שמקדימים התפילה לקריאת שמע[נא].

טעם שהשכיבנו היא גאולה אריכתא

כיון דתקינו רבנן למימר השכיבנו כגאולה אריכתא דמיא. תלמידי רבינו יונה (ד"ה ולא"ג) פירשו הטעם שהשכיבנו היא גאולה אריכתא, מפני שבשעה שהקדוש ברוך הוא עבר לנגוף את מצרים, היו ישראל מפחדים ומתפללים לה' שיקיים דבריו ולא יתן המשחית לבא אל בתיהם, וכנגד התפילה ההיא תקנו לומר השכיבנו, והואיל שנתקנה על התפילה שהיתה בשעת הגאולה נחשבת כגאולה אריכתא. **והמאירי פירש** (ד"ה ומכיון), שהשכיבנו היא כגאולה אריכתא, מפני שהוזכר בהשכיבנו גאולה ממזיקין 'והסר מעלינו דבר וחרב' וכו' שהוא ענין גאולה.

מדוע רק בערבית תקנו חז"ל גאולה אריכתא

שם. הרשב"א (שו"ת, ח"א סי' נא) נשאל מדוע רק בערב תקנו גאולה אריכתא והוסיפו ברכה שניה אחרי קריאת שמע, ובשחרית לא תקנו גאולה אריכתא ומברכים רק ברכה אחת אחרי קריאת שמע. ותירץ על פי דברי הירושלמי (פ"א ה"ה), שר' סימון בשם ר' שמואל בר נחמן אומר שהברכות של קריאת שמע הם על שם הפסוק (יהושע א ח) 'והגית בו יומם ולילה' שלומדים שצריך שיהיו הגיית היום והלילה שוים, ורבי יוסי בר אבין בשם רבי יהושע בן לוי אומר שנתקנו על שם הפסוק (תהלים קיט קסד) 'שבע ביום הללתיך', ומבאר הרשב"א ששתי הדעות הנ"ל נחלקו במה שהובא להלן (יד:) מחלוקת האם בערבית צריך לומר פרשת ויאמר, שהובא שיטה שסוברת שבערבית קוראים רק שתי פרשיות ראשונות שבקריאת שמע ואין קוראים פרשת ויאמר, ור' שמואל בר נחמן שהובא בירושלמי סובר כן, ולמד מהפסוק 'והגית בו יומם ולילה' שצריך להשוות את הגיות היום להגיות הלילה, וכיון שרצו להשוות את קריאת שמע של ערבית לקריאת שמע של שחרית, וכמו שבקריאת שמע של שחרית יש שלש פרשיות ועוד שלש ברכות הרי כאן שש ובערבית שיש רק שתי פרשיות תקנו ארבע

מז. עיין שם שהאריך בזה, ומה שכתב בשיטת הרמב"ם בזה. ולעיל בענין 'איך מפסיקים בפסוקים בין גאולה לתפילה' הובא בשם סדר רב עמרם והרשב"א שחולקים על תוספות וסוברים שאם תפילת ערבית רשות אין כל כך חובת סמיכת גאולה לתפילה, ולדבריהם יש לומר שהסמיכה היא לצורך הגאולה. **מח. והוסיף**, שצריך לומר שרבי יהושע בן לוי סובר שתפילת ערבית חובה, שאם תפילת ערבית רשות לא היו מקדימים את התפילה שהיא רשות לקריאת שמע שהיא חובה. **מט. אף** שרש"י (ד"ה גאולה) פירש שרבי יהושע בן לוי סובר שכיון שהגאולה בערב לא היתה גאולה מעלייתא, אין הגאולה חשובה להצריך לסמוך גאולה לתפילה, מכל מקום אין זה מבואר בפירוש בדברי הגמרא, ובגמרא רק מבואר שטעם רבי יהושע בן לוי שהגאולה בערב לא היתה גאולה שלימה, ועל זה הקשה החדש האביב שרבי יוחנן כבר אמר דבר זה שאינה גאולה שלימה ומה הוסיף רבי יהושע בן לוי. **נ. ואפילו** לשיטת הרמב"ם (תפלה פ"א ה"א) שתפילה חיובה מן התורה היינו עיקר התפילה, אבל ענינה וזמנה אינם מן התורה. **נא. עיין** שפת אמת (ד"ה ולב"א) מש"כ בזה.

ברכות ויחד יש כאן שש, ורבי יהושע בן לוי שהובא בירושלמי סובר שאומרים פרשת ויאמר בערבית, ומפרש שהטעם שהוסיפו השכיבנו כדי שיהיה ארבע ברכות של לילה בצירוף השלש ברכות של היום שבע ברכות על שם הפסוק 'שבע ביום הללתיך' וגו'.

טעם שתקנו לומר ה' שפתי תפתח

כיון דתקינו רבנן למימר ה' שפתי תפתח כתפלה אריכתא דמיא. תלמידי רבינו יונה (ד"ה כיון) פירשו שפסוק זה דבוק עם הפסוק שאחריו (תהלים נא יח) 'כי לא תחפוץ זבח ואתנה' וגו' שדוד התפלל שמאחר שחטא בת שבע היה במזיד, ואין מביאים קרבן על המזיד, ואם כן במה יתכפר, ולכן ביקש שיוכל לכוון בתפילתו לספר מעללי הבורא, כדי שהתפילה תהיה מקובלת במקום קרבן. וכן אנו מתפללים שמאחר שאין לנו בית המקדש ואין אנחנו יכולים להקריב קרבנות, אנו מתפללים שתפילתנו תהיה רצויה ומקובלת כמו קרבן, והואיל שנתקן על ענין התפילה אמרו שנחשב כתפילה אריכתא.

מדוע האומר תהלה לדוד בכל יום הוא בן העולם הבא

אמר רבי אלעזר אמר רבי אבינא כל האומר תהלה לדוד בכל יום שלש פעמים[נב] מובטח לו שהוא בן העולם הבא. הבית יוסף (או"ח סי' נא ס"ז ד"ה וצריך) מביא בשם האהל מועד שאין הכוונה שמשום מצוה זו בלבד יזכה לעולם הבא, אלא שמצוה זו מכרעת כף זכיותיו. וכן הביא שם בדרכי משה (אות ד) בשם האבודרהם שלא מפני מצוה זו יזכה לחיי העולם הבא אלא שאם מצוה זו יתירה על מחצה זכיותיו מכרעת, וקא משמע לן שמצוה היא.

רבי יהונתן מלוניל (פרק אין עומדין ד"ה מובטח) מפרש הטעם שבאמירת תהלה לדוד הוא בן העולם הבא, לפי ש'תהלה לדוד' הוא שבח והודאה למקום ושכולם צריכים אליו שיפרנסם והוא ברחמיו מפרנסם. ומי שאומר בכוונה יש לו רוח נשברה, ועל ידי זה זוכה לחיי העולם הבא.

רבינו בחיי (ויקרא לו ז) כתב[נג], שמדובר במי שמתבונן מה שיורו הפסוקים, ומה שירמזו, ועל ידי ההתבוננות יכיר ויבחין נפלאות תמים דעים, ויתחזק לבו באמונת השם יתברך ועבודתו, ומתוך כך יירש חיי העולם הבא[נד].

הפני יהושע (ד"ה אמר) ביאר הטעם שכל האומר תהלה לדוד שלש פעמים בכל יום הוא בן העולם הבא, שבשלש פעמים נקבע חזקה, ועל ידי שיאמר שלש פעמים השבח שנסדר בכ"ב אותיות, יקבע הדבר אצלו, ויתחזק אצלו האמונה האמיתית שכל העולם לא נברא אלא לצוות למי שעוסק בתורה שנתנה על ידי כ"ב אותיות, וגם על ידי שמכוון בפסוק 'פותח את ידך' וגו' שהקדוש ברוך הוא זן מקרני ראמים עד ביצי כנים וכולם מתפרנסים שלא בצער, והחי יתן אל לבו שאם הבריות שנבראו רק לצוותא בעלמא מתפרנסים שלא בצער ודאי שהקדוש ברוך הוא יעשה כן לשומרי בריתו ולזוכרי פקודיו, ועל ידי זה יעשה מלאכתו עראי ומלאכת שמים עיקר ולכן מובטח לו שהוא בן העולם הבא. ובזה מבאר מדוע תקנו לומר כל השלש פעמים ביום ולא בלילה, שעיקר עמל האדם במלאכתו הוא ביום, וצריך האדם בשעה שהוא עמל במלאכתו לתת הדברים אל לבו.

טעם אמירת אשרי לפני שאומרים תהלה לדוד

שם. כתבו התוספות (להלן לב: ד"ה קודם), שהטעם שאומרים לפני תהלה לדוד 'אשרי יושבי ביתך' וגו' (תהלים פד ה) משום שמפסוק זה נלמד (שם) שצריך לשהות שעה אחת לפני התפילה[נה]. וכתב הרא"ש (סי' ו), שמה שמסיימים 'ואנחנו נברך' וגו' (תהלים קטו יח) כדי לסיים בהללויה, ובתוספות הרא"ש (ד"ה תהלה) מבואר יותר שהוא כדי לסמוך הללויה להללויה[נו].

היכן אומרים שלשה פעמים תהלה לדוד

שם. כתב המאירי (ד"ה תקנו), שמפני זה תקנו לומר אשרי לפני שחרית, ואחר שחרית, ולפני תפילת המנחה.

טעם שנקרא הלל הגדול

נימא הלל הגדול דכתיב ביה נותן לחם לכל בשר. בפסחים (קיח.) מפרש רבי יוחנן הטעם שקוראים למזמור זה 'הלל הגדול', משום שהקדוש ברוך הוא יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה. ופירש רש"י (שם ד"ה שהקדוש) שמהפסוק 'הודו לאל השמים' (תהלים קלו כו) פירשו שהקדוש ברוך הוא יושב ברומו של עולם, ונותן לחם לכל בשר, והיינו דבר גדול.

מדוע לא אמרו כן על מזמור 'אודה ה' בכל לבב'

אלא משום דאית ביה תרתי. רש"י (ד"ה דאית) מפרש שמעלת תהלה לדוד, שהיא באל"ף בי"ת ויש בו שבח הכנת מזון לכל חי. **השפתי חכמים** (ברש"י שם) מבאר דברי רש"י 'ויש בו שבח הכנת מזון לכל חי', שרש"י מיישב מה שלכאורה קשה שהמזמור 'הללויה אודה ה' בכל לבב' (תהלים קיא) גם נסדר על פי אל"ף בי"ת, וגם בו מוזכר שהקדוש ברוך מפרנס, שכתוב שם 'טרף נתן ליראיו' (שם קיא ה), ומדוע לא אמרו על מזמור זה שכל מי שאומרו שלש פעמים בכל יום מובטח לו שהוא בן העולם הבא, ומיישב רש"י שבאשרי יש שבח הכנת מזון 'לכל חי', שכתוב שם 'פותח את ידך ומשביע **לכל חי** רצון' אבל במזמור 'הללויה אודה ה' בכל לבב' מוזכר רק שהקדוש ברוך נותן טרף ליראיו ולא מוזכר שנותן מזון לכל חי.

מעלת שבח שנסדר על פי אל"ף בי"ת

שם. כפי שהתבאר אחד ממעלות אמירת תהלה לדוד מפני שנסדר באל"ף בי"ת.

וביערות דבש (ח"א דרוש יד) ביאר מעלת השבח שנסדר על פי אל"ף בי"ת, משום שכשמשבחים את ה', ומי יערך אליו תהילה, לכן אומרים השבח בכל האותיות האל"ף בי"ת, שכל הדיבורים שבעולם מורכבים מאותיות אל"ף בי"ת, להורות שיש לשבח לקדוש ברוך הוא לא רק במה שאמרו בפיהם, אלא בכל סוגי השבח ששייך לצרף מהאותיות, וכל מה שיכולים לשבח כלולים בשבח זה. ומבאר שזה הטעם שהרבה פיוטים נסדרו על סדר האותיות. וכן הוידוי נסדר על סדר באותיות להורות שמתוודים על כל העוונות האפשריות.

מדוע לא אמרו שיש מעלה בתהלה לדוד שפותחת וחותמת ב'תהלה'

שם. הקשה **הפני יהושע** (ד"ה אלא), מדוע לא אמרו שיש מעלה שלישית בתהלה לדוד, שפותחת בתהלה ['תהלה לדוד'] ומסיימת בתהלה ['תהלת ה' ידבר פי'], ומבואר בתוספות (להלן י. ד"ה כל) שלכן דוד המלך פתח בתהלה וסיים בתהלה מפני שכל פרשה שהיתה חביבה על דוד סיים בה מעין הפתיחה. ותירץ, שהטעם שהיתה חביבה על דוד משום שני הדברים שאמרו בגמרא מפני שהיא באל"ף בי"ת ושיש בה שבח הכנת מזון לכל חי, ומזה הטעם פתח דוד בתהלה וסיים בתהלה, ולכן הזכירו בגמרא רק שני הדברים הנ"ל, שהם הסיבה למה שהיתה חביבה על דוד, ומה שפתח וסיים בתהילה, היא תוצאה ממה שהיתה חביבה עליו.

אם לא כיוון ב'פותח את ידך' צריך לחזור ומדוע בתפילה אין חוזרים משום חיסרון כוונה

שם. כתבו תלמידי רבינו יונה (להלן לב. ד"ה כל) בשם **הגאונים**, שמאחר שתקנו לומר מזמור זה מחמת הפסוק 'פותח את ידך' וגו' צריך לכוון באמירת פסוק 'פותח את ידך' וגו', ואם לא כיוון צריך לחזור ולאומרו פעם אחרת. ונפסק כן בשלחן ערוך (או"ח סי' נא ס"ז)[נז].

והקשה המגן אברהם (שם סק"ו), מדוע צריך לחזור בשביל חסרון כוונה, והרי נפסק בשלחן ערוך (שם סי' קא ס"א) שמי שלא כיוון בברכה ראשונה של שמונה עשרה לא יחזור, ואף שמן הדין היה צריך לחזור, מכל מקום לא יחזור שקרוב הוא שאף בחזרה לא יכוין, ומדוע מי שלא כיוון ב'פותח את ידך' צריך לחזור. ותירץ, ש'פותח את ידך' הוא רק פסוק אחד ויוכל לכוון בו.

הישועות יעקב (סק"א) תירץ, שבברכה ראשונה של שמונה עשרה אם יחזור ולא יכוון תהיה ברכתו לבטלה ולכן תקנו שלא יחזור, אבל ב'פותח את ידך' שלא שייך ברכה לבטלה, לכך אם לא כיוון חוזר ואומר. וגם אין לחשוש להפסק באמצע פסוקי דזמרה, שכמו שמפסיקים לענות קדושה וקדיש וברכו, והטעם שמותר להפסיק לדברים אלו, מפני שמותר לענות מפני הכבוד, ולהפסיק לקדיש ולקדושה הוא כבוד המקום, וכמו כן מה שחוזר על פסוק 'פותח את ידך' וגו' כדי לכוון, הוא גם כבוד המקום.

נב. **בגליון** הש"ס מציין שהרא"ש והטור והרוקח לא גורסים 'שלש פעמים' אלא 'כל האומר תהלה לדוד בכל יום מובטח', וכן מבואר בראבי"ה (אות ד) שבגמרא לא גורסים שלש פעמים, אלא היתה תקנה מאוחרת לאומרה שלש פעמים. וכן כתב בפסקי הרי"ד, ומבאר שתקנו לומר שלש פעמים שאפילו אם יפשע אי אפשר שלא יאמר לכל הפחות פעם אחת. וכן כתב הכל בו (סי' יג). ובארחות חיים (מזמורים אחר י"ח אות ג) כתב, שתקנו לומר שלש פעמים שאם לא יכוין בראשונות יכוין באחרונות. ורש"י (ד"ה אלא) גורס 'שלש פעמים' ומפרש הטעם שהוא כנגד שלש תפילות. נג. **הוא** כתב כן על מה שאמרו חז"ל (מנחות קי.) 'כל העוסק בפרשת עולה כאילו הקריב עולה' וכו', שאין הכוונה באמירת לשון הפרשה בלבד, אלא שהוא מתבונן בביאור הפרשה על איזה ענין היא רומזת, ומתוך כך יתגלו עיני שכלו ויבינו נפלאות מתורת הקרבנות, ובזה ישתדל יותר בקיום התורה והמצוות ויהיו עוונותיו נמחלין לו, כאילו הקריב קרבן. וסיים שם שכיוצא בו מה שאמרו כל האומר תהלה לדוד בכל יום וכו' כמו שהובא לעיל. נד. **והביאו** המגן אברהם (סי' א סק"ז). נה. **וכתב** שם שלכן יאמרו רק אשרי יושבי ביתך ולא כאותם שאומרים הרבה פסוקי אשרי. והב"ח (או"ח סי' נא ד"ה ונהגו) כתב שמנהגנו להוסיף גם הפסוק (תהלים קמד טו) 'אשרי העם שככה לו'. נו. **וכן** הביא הטור (או"ח סי' נא) בשם רב עמרם שכל הפרשיות שאחרי תהלה לדוד מתחילים ומסיימים בהללויה וסמוך הללויה להללויה, ולכן כדי שגם במזמור שאחרי תהלה לדוד יהיה סמוך הללויה להללויה תקנו לומר את זה בסוף תהלה לדוד. ועיין שם בבית יוסף (שם ס"ז ד"ה ואחריו) שהביא עוד טעם מהכל בו בשם ספר האשכול משום שאמרו שמי שאומר תהלה לדוד שלש פעמים בכל יום מובטח לו שהוא בן העולם הבא, לכן אחרי שאומרים תהלה לדוד אומרים שאנחנו נברך 'מעולם ועד עולם' היינו שנזכה לאומרה לעולם הבא, והביא שם שיש אומרים שאין לומר 'ואנחנו נברך' וגו'. נז. **במשנה** ברורה (ס"ק טו) פסק שאם לא כיוון צריך לחזור ולומר מפסוק 'פותח את ידך' ועד סוף המזמור כסדר, ואם לא נזכר עד שכבר אמר מזמורים אחרים ואין לו שהות לחזור מכל מקום יאמר אחר התפילה מפסוק 'פותח' עד סוף המזמור.

מדוע רק נו"ן לא נאמרה באשרי והלא בהרבה אותיות נאמרו פורענות

אמר רבי יוחנן מפני מה לא נאמר נו"ן באשרינח **מפני שיש בה מפלתן של שונאי ישראל דכתיב וכו'.** **הרשב"א** (סו"ס, סי' מט) נשאל מדוע רק נו"ן לא נאמרה באשרי מהטעם שיש בה מפלתן של שונאי ישראל, והלא הרבה פסוקים של פורענות במגילת איכה שאין מתחילים בנו"ן, ומדוע נאמרו אותיות אלו באשרי. והשיב, שאף שמצאנו הרבה פורעניות, אבל פורענות בלא תקומה מצאנו רק באות בנו"ן, ולכן רק האות נו"ן לא נאמרה באשרי. ובמערבא תירצו שגם הפורענות הכתובה באות נו"ן היא פורענות שיש בה תקומה.

וכעין זה כתב **הצל"ח** (ד"ה מפני) על פי מה שכתב רש"י (דברים כט יב) בשם מדרש אגדה שהקללות והיסורים מקיימים את עם ישראל ומציבין אותם לפני הקדוש ברוך הוא, ולפי זה בכל הקללות יש גם ברכה שעל ידי היסורים יש תקומה. אבל בנו"ן שנאמר (עמוס ה ב) 'נפלה לא תוסיף קום' וגו' וחס ושלום לא יהיה תקומה אם כן היא רק פורענות בלי שום ברכה, ולכן אין נו"ן באשרי. ובזה מבאר מה שבמערבא פירשו הפסוק נפלה ולא תוסיף עוד לנפול עד קום בתולת ישראל, שאף שהיא קללה, אבל יש בה גם תקומה.

מה קשור מה שיש באות נו"ן פורענות שלכן לא תוזכר בתהלה לדוד

עוד כתב שם **הרשב"א**, שיש להקשות אף שיש בנו"ן מפלה מדוע מה שיש באות נו"ן מפלתם של שונאי ישראל היא סיבה שלא תוזכר בתהלה לדוד. ותירץ, שבזמן שמקלסים את הבורא יתברך במזמור שכולל כמה שבחים, אין ראוי להזכיר מפלתן של שונאי ישראל, שבשעת פורענות שכינה מנהמת כיונה ואומרת קלני מראשי קלני מזרועי (סנהדרין מו.)נט, ובשעה שאומרים יהא שמיה רבא הקדוש ברוך הוא מנענע בראשו ואומר אשרי המלך שמקלסים אותו בביתו כך וכו' (לעיל ג.). **והמהרש"א** (ח"א ד"ה לא) מבאר שחסרון הנו"ן מלמד שהנפילה אינה שלמה, כלומר שסופה לקום.

השפתי חכמים (ד"ה א"ר) מבאר, שרבי יוחנן לשיטתו, שאמר (מגילה לא.) שכל מקום שאתה מוצא גבורתו של הקדוש ברוך הוא שם אתה מוצא ענוותנותו, ולכן כיון שבאות מ' הוזכר 'מלכותך מלכות כל עולמים' וגו' שהוא גבורתו של הקדוש ברוך הוא, הוצרך להסמיך לזה ענוותנותו, שכתובה באות ס' שהוא סומך לכל הנופלים, ולכן לא הפסיקו באות נ' שמרמזת על מפלתן של שונאי ישראל, שבזה לא מוזכר ענוותנותו של הקדוש ברוך הוא.

כשתהיה נפילה שלא שייך ליפול יותר תהיה התקומה

במערבא מתרצי לה הכי נפלה ולא תוסיף לנפול עוד קום בתולת ישראל. **היערות דבש** (ח"א סוף דרוש ט) מפרש, שכשיפלו עד הארץ שלא שייך ליפול משם יותר, באותה שעה תהיה התקומה של עם ישראל, וזה הפירוש 'נפלה ולא תוסיף לנפול עוד' דהיינו שאין כבר יותר להיכן ליפול, 'קום בתולת ישראל' באותה שעה יהיה קום בתולת ישראל.

הזוהר מתרץ הפסוק שלא תקום מעצמה אלא הקב"ה יקימנה

שם. **הזוהר** (ח"ג ויקרא ו.) מתרץ באופן אחר הפסוק 'נפלה לא תוסיף' וגו' שמשמעות הפסוק הוא נחמה ולא פורענות, וז"ל תרגום הזוהר, 'בא ראה, בכל הגליות שגלו ישראל, לכלן שם זמן וקץ, ובכלן היו ישראל שבים לקדוש ברוך הוא, ובתולת ישראל היתה שבה למקומה, באותו זמן שגזר עליה. ועכשיו בגלות האחרונה הזו אינו כך, שהרי לא תשוב כך כמו בפעמים האחרות. והפסוק הזה מוכיח, שכתוב נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל. נפלה ולא אוסיף להקימה לא כתוב [אלא 'לא תוסיף' דהיינו שלא תקום מעצמה, אבל הקדוש ברוך הוא יקימנה].

משל למלך שרגז על הגבירה וזרק אותה מהיכלו לזמן ידוע. כשהיה מגיע אותו זמן, מיד הגבירה היתה נכנסת ושבה לפני המלך, וכן פעם אחת ושתים ושלש פעמים. לפעם האחרונה התרחקה מהיכל המלך, והשליך אותה המלך מהיכלו לזמן רחוק. אמר המלך, הפעם הזו אינה כשאר הפעמים שהיא תחזור לפני כך, אלא אני אלך עם כל בני היכלי ואבקש אותה.

כשהגיע אליה, ראה אותה שהיתה שוכבת בעפר. מי ראה את כבוד הגבירה באותו זמן ואת בקשות המלך כנגדה, עד שהמלך אוחז אותה בידו ומקים אותה, ומביא אותה להיכלו, ונשבע לה שלא יפרד ממנה לעולמים ולא יתרחק ממנה.

כך הקדוש ברוך הוא, כל זמן שכנסת ישראל בגלות, כשהיה מגיע הזמן, היא באה וחוזרת לפני המלך. ועכשיו בגלות הזו לא כך, אלא הקדוש ברוך הוא יאחז בידיה ויקים אותה ויתפייס עימה וישיב אותה להיכלו. ובא תראה שכך זה, שהרי כתוב נפלה לא תוסיף קום, ועל זה כתוב (עמוס ט יא) ביום ההוא אקים את סכת דוד הנפלת. היא לא תוסיף קום כמו בפעמים האחרות, אבל אני אקים אותה. לכן כתוב, ביום ההוא אקים את סכת דוד הנפלת, אני אקים את סכת דוד. מי זו סכת דוד, זו בתולת ישראל. הנפלת, כמו שכתוב נפלה. וזהו כבודה של בתולת ישראל ושבחתה, וזה למדנו באותה שעה.

ביאור הלשון 'אפילו הכי'

אפילו הכי חזר דוד וכו'. **רש"י** (ד"ה אפילו) פירש, שאף שדוד לא כתב שבח באות נו"ן מפני נפילה שבה, ולא אבה לרמזה, חזר ורמז סמיכת הנפילה תיכף לה. **ובמגיד תעלומה** (ד"ה אפילו) כתב, שלולי פירוש רש"י היה מפרש, שאף שבני מערבא תירצו הפסוק 'נפלה לא תוסיף' וגו' שאינו פורענות, מכל מקום לא סמך דוד על כך שאין זה פורענות, אלא חזר וסמך הנפילה. ובזה מיישב מדוע הפסיקה הגמרא במה שתירצו הפסוק במערבא, שלכאורה מיד אחר דברי רבי יוחנן שאין נו"ן באשרי מפני שיש בה מפלתן של שונאי ישראל, היו צריכים להביא שדוד רמז הנפילה והסמיכה, אבל לפי הנ"ל מיושב שהגמרא הפסיקה בתירוץ של בני מערבא, כדי לומר שאף שיש לתרץ הפסוק כמו שתירצו במערבא מכל מקום לא סמך דוד על זה.

מדוע הוצרך רוח הקודש כדי לסמוך את הנפילה

וסמכן ברוח הקדש וכו'. **הבן יהוידע** (ד"ה ואע"ג) מבאר על פי המדרש (שמו"ר כח ו) על הפסוק (מלאכי א א) 'משא דבר ה' אל ישראל ביד מלאכי' בימי מלאכי לא נאמר אלא ביד מלאכי שכבר היתה נבואה בידו מהר סיני, ועד אותה שעה לא נתנה לו רשות להתנבאות, ומבואר שעוד לפני שהנביא נולד כבר היתה הנבואה בכח, וכאשר בא הנביא בעולם הזה והתנבא יצאה הנבואה לפועל, ועל כן דוד שחיבר את המזמור ברוח הקודש אף שעדיין לא היתה הנבואה של 'נפלה לא תוסיף' וגו', שהרי נבואה זו היתה לעמוס שהיה אחרי דוד המלך, מכל מקום כבר היתה נבואה זו בכח ממעמד הר סיני.

מהי מעלת מיכאל יותר מגבריאל

א"ר אלעזר בר אבינא גדול מה שנאמר במיכאל יותר ממה שנאמר בגבריאל. **ברש"י** (ד"ה ויעף, ד"ה מועף) מבואר שגדול מה שנאמר במיכאל, מפני שהוא בפריחה אחת, ואילו גבריאל רק בשתי פריחותסא. **ובשפתי חכמים** (ד"ה גדול) כתב, שיש לפרש עוד על פי מה שכתב **הרמב"ם** (יסודי התורה פ"ב ה"ז) שיש עשר שמות למלאכים כנגד עשר מעלות שיש בהם, וכתב, 'מעלה עשירית היא מעלת הצורה שנקראת אישים והם המלאכים המדברים עם הנביאים ונראים להם במראה הנבואה. לפיכך נקראו אישים שמעלתם קרובה למעלת דעת בני אדם' והיא המעלה הנמוכה מכולם, ולפי זה יש לומר שגדול מה שנאמר במיכאל יותר ממה שנאמר בגבריאל, שבמיכאל נאמר שהוא מן השרפים שהוא מעלה שישית, ואילו בגבריאל נאמר 'והאיש גבריאל' שהוא מן האישים שהוא מעלה עשירית, וכן פירש שם המפרש, שלשון גבריאל כמו 'גבר' שהוא מן האישים.

האם מיכאל הוא מלאך או שרף

דאילו במיכאל כתיב ויעף אלי אחד מן השרפים. הקשה **תוספות הרא"ש** (ד"ה דאלו), שכאן משמע שמיכאל הוא מן השרפים, וביומא (לז.) מבואר שמיכאל הוא מלאך, ואין לומר שמלאך ושרף הוא דבר אחד שהרי בהגדה של פסח אומרים 'ועברתי בארץ מצרים אני ולא מלאך והכתי כל בכור אני ולא שרף' ומשמע שהם שני ענינים. ותירץ, שאף שהם שני ענינים, מכל מקום קוראים לו פעמים מלאך ופעמים שרף שהכל תלוי לפי השליחותסב.

טעם תקנת קריאת שמע שעל המיטה

אמר רבי יהושע בן לוי אף על פי שקרא אדם קריאת שמע בבית הכנסתסג **מצוה לקרותו על מטתו.** מצינו כמה טעמים מדוע תיקנו לקרוא קריאת שמע על המיטהסד.

נח. **במגיד** תעלומה (ד"ה מפני) הקשה, מדוע רבי יוחנן לא אמר 'מפני מה לא נאמר נו"ן בתהלה לדוד' שתחילת המזמור היא תהילה לדוד, ולא אשרי. ותירץ (ד"ה ועוד), שיש לומר שאנו פותחים המזמור ב'אשרי' משום שכיון שהפסוק הראשון של המזמור מתחיל בתהלה לדוד, וכדי לפתוח באות אל"ף, תקנו לפתוח ב'אשרי', ואם כן כיון שכל כך מקפידים להשלים האל"ף בי"ת יקשה ביותר מדוע אין נו"ן ב'אשרי'. נט. **בסנהדרין** לא מוזכר שהשכינה מנהמת כיונה, אלא שאומרת קלני מראשי קלני מזרועי. ס. **וכעין** זה מפרש השפתי חכמים (ד"ה חזר) שאפילו שכל תהלים הוא ברוח הקודש מכל מקום אמרו כאן חזר דוד וסמכם ברוח הקודש, מפני שדוד קדם הרבה לזמן עמוס [שהתנבא 'נפלה לא' וגו'] ועל ידי רוח הקודש ידע מהנבואה וחזר וסמכם. סא. **וכן** משמע מהמשך דברי הגמרא 'תנא מיכאל באחת' וכו'. סב. **עיין** שפת אמת (ד"ה דאלו) ובהג"ה שם מש"כ בזה. סג. **בברכת** יהושע (ד"ה אריב"ל) העיר מדוע נקטה הגמרא לשון זה ולא אמרה בפשיטות 'מצוה לקרות קריאת שמע על מיטתו'. וביאר, משום שדווקא אם מתחילה קרא קריאת שמע בבית הכנסת, צריך לחזור ולקרותו שוב על מיטתו כיון שהיה הפסק בינתיים, אבל אם קרא קריאת שמע של ערבית בביתו הוא יוצא בה גם ידי חובת קריאת שמע שעל המיטה ואינו צריך לחזור ולקרוא שוב על מיטתו. וכן מבואר במהרי"ל (מנהגים, הל' נשיאות כפים סט"ז) שאם לא קרא בבית הכנסת וקורא קריאת שמע סמוך למיטתו אינו צריך לקרוא שוב על המיטה, שקריאת שמע של ערבית עולה לכאן ולכאן. סד. **הנה** לעיל (ג. ד"ה עד סוף) כתב רש"י שאדם יוצא ידי חובת קריאת שמע של ערבית

התוספות (לעיל ב. ד"ה מאימתי) **ותלמידי רבינו יונה**[סה] (שם ד"ה ואיפסיקא) כתבו, שהטעם הוא משום שמירה מן המזיקין. והוכיחו כן ממה שפסק רב נחמן להלן שתלמיד חכם אינו צריך לקרוא קריאת שמע שעל המיטה[סו]. וכן מבואר בירושלמי (ה"א) 'מה טעם אמרו אדם צריך לקרות שמע בביתו בערב בשביל להבריח את המזיקין'[סז].

ובתשובות הגאונים[סח] כתבו, שהטעם הוא כדי שיאמר דברי תורה סמוך למיטתו[סט] וילך לישון מתוך דברי תורה[ע].

ומצינו כמה נפקא מינה בין הטעמים:

א. האם יש להקדים את פרשת שמע לפני ברכת המפיל, או שאפשר לאומרה אף לאחר ברכת המפיל. שמדברי **הרמב"ם** (תפילה פ"ז ה"א - ב) נראה שאפשר לאומרה אחר ברכת המפיל, אך דעת **הטור והשולחן ערוך** (או"ח סי' רלט ס"א) שיש לאומרה קודם ברכת המפיל דווקא. וכתב **המגן אברהם** (שם סק"ב) שמחלוקתם תלויה בטעמי התקנה, שהרמב"ם סובר שתקנת קריאת שמע שעל המיטה היא משום שמירה ממזיקין, ואם כן היא מענין ברכת המפיל, ולכן אפשר לאומרה אף לאחר ברכת המפיל ואינה נחשבת הפסק. אבל הטור והשולחן ערוך סוברים שטעם קריאתה הוא משום דברי תורה, ולכן יש לאומרה לפני ברכת המפיל דווקא כדי שלא יהא הפסק בין ברכת המפיל לשינה[עא].

ב. האם יש מקום לחייב ברכה על קריאת שמע שעל המיטה. **שבראשונים**[עב] הובאה דעת **רב עמרם גאון** שקודם קריאת שמע שעל המיטה צריך לברך 'אשר קדשנו במצוותיו וצונו לקרוא קריאת שמע'[עג]. ולכאורה אם הטעם הוא משום שמירה ממזיקין אין מקום לברכה זו[עד], ורק אם הטעם הוא משום דברי תורה יתכן שיש מקום לברכה[עה].

ג. האם נשים צריכות גם הן לקרוא קריאת שמע שעל המיטה, שכן אם טעם קריאתה הוא כדי לישון מתוך דברי תורה אין זה שייך בנשים כלל[עו], אך אם הטעם הוא משום שמירה ממזיקין לכאורה גם נשים חייבות, שגם נשים צריכות שמירה[עז].

כיצד יש לקרוא קריאת שמע שעל המיטה

שם. המאירי (ד"ה אע"פ שקרא) כתב, שאף שרבי יהושע בן לוי אמר 'על מיטתו', אין כוונתו על המיטה ממש, אלא סמוך לשכיבתו, כמו 'ועליו מטה מנשה' (במדבר ב כ). אמנם **בבית יוסף**[עח] (סי' רלט ס"א) כתב שדבר זה תלוי במחלוקת **הראשונים** האם מותר לאדם לקרוא קריאת שמע כשהוא שוכב על צידו. שדעת **תלמידי רבינו יונה** (להלן יג. ד"ה שניס שהיו) שאין ראוי לאדם לקרוא קריאת שמע כשהוא מוטה על צידו, ולפי זה גם קריאת שמע זו נקראת דווקא בסמוך למיטתו, כלומר, כשרוצה ללכת לישון ולא כאשר הוא כבר שוכב על מיטתו. אך דעת **רש"י** (להלן י: ד"ה כדרכו) **והרמב"ם** (קריאת שמע פ"ב ה"ב) **והטור** (סי' סג ס"א) שמותר לכתחילה לקרוא קריאת שמע כשהוא מוטה על צידו, ואם כן אף קריאת שמע שעל המיטה יכול לקרוא כשהוא שוכב על מיטתו ממש [ומוטה על צידו][עט]. אבל **המגן אברהם** (שם סק"ה) כתב שמחלוקת הראשונים הנ"ל היא רק לגבי קריאת שמע של חובה, אבל קריאת שמע שעל המיטה שאינה אלא משום שמירה ממזיקין לכולי עלמא אפשר לקרותה אף כששוכב על מיטתו[פ].

כיצד למדים קריאת שמע על המיטה מהפסוק 'רגזו ואל תחטאו'

אמר רבי יוסי מאי קרא 'רגזו ואל תחטאו אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה'. רש"י (ד"ה אמרו בלבבכם) פירש שבפסוק יש שתי משמעויות המורות על קריאת שמע שעל המיטה. הלשון 'אמרו בלבבכם' משמעו, אמרו מה שכתוב 'על לבבך' (דברים ו ו), ותיבות 'על משכבכם' מורות גם הן על קריאת שמע שנאמר בה 'ובשכבך' (שם)[פא]. והעירו **האחרונים** מדוע צריכים את שני הלימודים ולא די בלימוד אחד[פב].

וביאר הקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ברש"י ד"ה על משכבכם), שמ'אמרו בלבבכם' לחוד לא היינו יודעים את דינו של רבי יהושע בן לוי, לפי שהיה אפשר לפרש שהפסוק מדבר במי שעדיין לא קרא קריאת שמע כלל ובא להשמיענו שמצוה מן המובחר שיקראנה בביתו על מיטתו, אבל מי שקרא כבר קריאת שמע עם הציבור אינו צריך לקרוא שוב, לכן הוצרך רש"י לפרש שדבר זה רמוז פעמיים בפסוק, ואם כן ודאי שהוא בא ללמדנו שאע"פ שקרא בבית הכנסת מצוה לקרותה שוב בביתו.

ובמגיד תעלומה (ברש"י ד"ה אמרו) פירש, שרש"י בא ליישב בזה קושיא אחרת. שכן בתחילה פירש רש"י ש'אמרו בלבבכם' רומז על פרשה ראשונה שנאמר בה 'על לבבך'[פג], ולכאורה קשה הרי נאמר 'בלבבכם' בלשון רבים, ואם כן מסתבר יותר שכוונת הפסוק היא לפרשה שניה שנאמר בה 'בכל לבבכם'. ובהכרח צריך לומר שהטעם שנקט הפסוק 'בלבבכם' בלשון רבים משום שהוא מוסב על תיבת 'אמרו' שבראשו שהיא גם כן בלשון רבים, ועל כך מביא רש"י ראיה, שהרי בהמשך הפסוק נאמר 'על משכבכם' ואי אפשר לפרשו על אף אחת מהפרשיות, שכן אף בפרשה השניה נאמר 'ובשכבך' בלשון יחיד, אלא בודאי הטעם שנקט הפסוק 'בלבבכם' בלשון רבים, הוא משום שפתח בתיבת 'אמרו' שהיא בלשון רבים[פד].

במה שקורא קריאת שמע שעל המיטה, ומה שקוראים בבית הכנסת הוא רק כדי שיעמדו בתפילה מתוך דברי תורה, אבל אינו יוצא בה ידי חובה כיון שהוא קודם צאת הכוכבים. אמנם ודאי שאין לפרש כן בדברי רבי יהושע בן לוי, שהרי לפי זה עיקר קיום מצות קריאת שמע הוא מה שקורא כעת על מיטתו, ומה שקרא בבית הכנסת אינו אלא כקורא בתורה, ואם כן מהו הלשון 'אע"פ שקרא אדם בבית הכנסת מצוה לקרותו על מיטתו' הלא עצם המצוה דאורייתא היא על מיטתו, וכן אין מקום לדברי רב נחמן הפוטר תלמיד חכם מקריאת שמע שעל המיטה, שהרי היא מצוה דאורייתא וודאי שאף תלמיד חכם חייב לקיימה ואף צריך להפסיק מלימודו כדי לקוראה כמבואר בשבת (יא:). אור הישר (לעיל ב. בתוס' ד"ה מאימתי). אלא סוגייתנו עוסקת כשכבר קרא קריאת שמע בזמנה, וכפי שכתבו הרא"ש (סי' א) ושבלי הלקט (סי' מח). אמנם בכל בו (סי' כט) ובארחות חיים (הל' קריאת שמע סמוך למיטתו סי' א) כתבו בשם הגאונים שהטעם שתיקנו קריאת שמע על המיטה הוא כדי שיצאו בה ידי חובת קריאת שמע של ערבית, לפי שהיו מקדימים להתפלל קודם הזמן. **סה. וכן** כתבו ההגהות מיימוניות (תפילה פ"ז אות א), הריבב"ן (ד"ה מצוה), הראבי"ה (סי' א), ובשבלי הלקט (סי' מח), ובמאירי (ד"ה אע"פ, לעיל ב. ד"ה מעתה אין), ובהגהות אשרי (סי' א). וכן היא דעת הרמב"ם (תפילה פ"ז ה"א) על פי מה שכתב המגן אברהם (סי' רלט סק"ב, הובא בסמוך). **סו. אמנם** ראיה זו אינה אלא לשיטת תלמידי רבינו יונה (להלן ה. ד"ה שנאמר) שביארו הטעם שתלמיד חכם פטור משום שתורתו משמרתו, ואם כן ודאי הטעם הוא משום מזיקין, אך לפירוש רש"י (שם ד"ה ואם) שפטור משום שהוא רגיל במשנתו לחזור על גירסתו תמיד ודיו בכך, יתכן שהטעם הוא משום דברי תורה ולכן פטור מאחר שבין כך הולך לישון מתוך דברי תורה. **סז. אמנם** מהלשון 'מצוה לקרותו' לכאורה לא משמע כל כך שהוא משום מזיקין בלבד, וכפי המבואר בתוספות בחולין (קה. ד"ה מים) שדבר שהוא משום היזק לא שייך בו לשון מצוה. בני ציון (לכטמאן, סי' רלט סק"א ד"ה והנך). **סח. הובא** באוצר הגאונים (חלק התשובות, עמ' 10 תשובה יח), וכן בתשובות הגאונים (שערי תשובה סי' נו). וכן כתבו הר"י מלוניל (ד"ה מצוה לקרותה), ובנמוקי יוסף (ד"ה אמר ר' יהושע), וברבינו מנוח (תפילה פ"ז ה"ב). וכן כתב התפארת שמואל (על הרא"ש, אות ז) בדעת רש"י. וכן היא דעת הטור והשולחן ערוך (או"ח סי' רלט) לפי מה שכתב המגן אברהם (שם, הובא בסמוך). וברשב"ש (שו"ת, סי' קעד) הביא את שני הטעמים. **סט. ומה** שמבואר בגמרא להלן (ה.) שעל ידי זה מזיקין בדלין הימנו וכו' הוא רווח צדדי אבל אין זה טעם התקנה. **ע. בסדר** היום (סדר קריאת שמע וברכת המפיל) כתב טעם נוסף, לפי ששינה היא אחת משישים במיתה, וקודם שיפטר מן העולם ראוי לו לקבל עול מלכות שמים ואהבתו ויראתו. וכן כתב הזוהר (ואתחנן רס.). ובילקוט מעם לועז (בראשית ח"ב עמ' תקנח) כתב שלפי טעם זה אחד אנשים ואחד נשים חייבים בקריאת שמע שעל המיטה. ויש מהאחרונים שכתבו שטעמו של רבי יהושע בן לוי הוא לשיטתו לעיל ש'תפילות באמצע תיקנום' וזמן קריאת שמע הוא סמוך למיטתו. [מלא הרועים (ד"ה אריב"ל) וקהלת יעקב (קרלין, שם). וכעין זה כתבו המעדני יום טוב (סי' ו אות י) והמילי דברכות (ד"ה אריב"ל)]. אמנם קצת קשה על זה מדברי הגמרא שלומדת זאת מהפסוק 'רגזו ואל תחטאו' וכו', ויתכן שהוא אסמכתא בלבד [וכפי שכתב המהרי"ץ חיות (ד"ה אע"פ שקרא) בשם הרמב"ן]. וראה עוד במילי דברכות (שם) מה שיישב. **עא. אמנם** האליה רבה (שם סק"ג) דחה את דברי המגן אברהם, וכתב שודאי אף לדעת הטור והשולחן ערוך הטעם הוא משום שמירה ממזיקין, ומכל מקום כתבו הטור והשולחן ערוך לאומרה קודם המפיל שמכיון שצריך לאומרה לשם חובה נראה הדבר כהפסק. **עב. רא"ש** (סי' א) [וכתב שכן הוא דעת הריב"א והרי"ץ גיאות], וטור (סי' רלה). וברשב"א (לעיל ב. ד"ה ולענין מאימתי) כתב שכן היא גם דעת רש"י. ובכל בו (סי' כט) כתב שכן היא דעת הרמב"ם. אמנם בספר הבתים (תפילה שער י) הסתפק האם דברי רב עמרם נאמרו רק באופן שלא התפלל ערבית ובזה יוצא ידי חובת קריאת שמע, או בכל אופן. **עג. ובאבודרהם** (קריאת שמע שעל המיטה) הנוסח 'ברוך אתה וכו' אשר קדשנו במצוותיו וצונו לקבל עלינו עול מלכות שמים ולהמליכו בלבב שלם'. וראה נוסחאות נוספות בתשובות הגאונים (שערי תשובה, סי' נו) ובאוצר הגאונים (חלק הפירושים, עמ' 5). **עד. וכפי** שדחו הראשונים (תוספות חולין קה. ד"ה מים, ורא"ש שם) את דברי רב עמרם מטעם זה שאינו אלא מפני המזיקין, ואין מברכים על דבר שהוא משום הפורענות [כגון מים אחרונים]. **עה. כן** נראה בשבלי הלקט (סי' מח) שזהו הטעם שהיה מקום לחייב ברכה זו. אך כבר כתבו הראשונים טעמים נוספים מדוע אין מברכים על קריאת שמע שעל המיטה, הרמב"ם (שו"ת פאר הדור, סי' ק) כתב הטעם משום שאינה מצוה אלא רשות. ובפרי מגדים (סי' רלט משבצות זהב סק"ב) כתב שנפטרה בברכת התורה שבירך בבוקר לפי שאף היא דברי תורה. וראה עוד בישכיל עבדי (ח"ג סי' ב) טעמים נוספים. **עו. פרי** מגדים (סי' רלט אשל אברהם סק"ב). וכן כתב המגן אברהם (שם סק"ב) שנשים פטורות מקריאת שמע שעל המיטה, אלא שכתב טעם אחר, שמשום שאינה נוהגת אלא בלילה הרי היא מצות עשה שהזמן גרמא. **עז. וכפי** שתמה האליה רבה (סי' רלט סק"ד) על מה שכתב המגן אברהם (שם) שנשים פטורות מקריאת שמע שעל המיטה משום שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, והרי אף נשים צריכות שמירה ממזיקין. **עח. וכן** כתב הרמ"א (סי' רלט ס"א). וכתב הפרי מגדים (שם אשל אברהם סק"ה) שכל זה דווקא כשקורא קריאת שמע פעם ראשונה, אבל מה שחוזר וקורא אחר כך עד שירדם [כפי שכתב הרמ"א (שם)] לכולי עלמא יכול לקרוא בשכיבה. **עט. וכן** נראה מתשובות הגאונים (אוצר הגאונים חלק התשובות, סי' יז) שכתב שהקורא קריאת שמע שעל המיטה לא הטריחוהו חכמים לישב על הקרקע אלא על מיטתו. אמנם אפשר לדחות שאף במיטתו דווקא בישיבה ולא בשכיבה. עינים למשפט (אות ו). באליה רבה (שם ס"ק ז) כתב שגם מדברי הלבוש משמע שמותר לקרוא לכתחילה בשכיבה. ובביאור הלכה (סי' סג ס"א ד"ה אפילו) כתב שכן נראה מהעולת תמיד והט"ז והמגן גיבורים. אך בחיי אדם (כלל לה אות א) ובקיצור שולחן ערוך (סי' עא ס"ד) כתבו שלכתחילה יקרא מעומד. וכן כתב באשל אברהם (בוטשאטש, שם סק"א) שהמהדרין קוראים קריאת שמע שעל המיטה קודם שכיבתם בהליכה הילך והילך. ולהלכה כתב בשער הציון (שם סק"י) שאין למחות במיקל לקרוא בשכיבה, אך לכתחילה יקרא בעמידה או בישיבה מפני שבשכיבה הוא עלול להירדם באמצע ולהפסיד ברכת המפיל. **פ. אבל** האליה רבה (שם סק"ז) דחה את דבריו וכתב שמדברי הרמ"א אין נראה כן. **פא. ומ'ודומו** סלה' נלמד שצריך לקרותו על מיטתו דווקא. קדושה וברכה (סמיכת חכמים, ברש"י ד"ה על משכבכם). אמנם במהרש"א (ח"א ד"ה רגזו) כתב שמ'על משכבכם' משמע שהוא על מיטתו. וראה עוד מה שכתב על כך המהרי"ל דיסקין (הו"ד באוצרות הברכה עמ' לז). ועיין בכל בו (סי' כט) ובארחות חיים (שם) וברמ"א (סי' רלט ס"א) שלמדו מ'ודומו סלה' שאין לדבר אחר קריאת שמע. [ומקורם מהירושלמי (ה"א)]. **פב. ומ'על** משכבכם' נלמד שקורא על מיטתו דווקא. אמנם בהגהות הר"י בכרך (ברש"י ד"ה על משכבכם) ובשלמה משנתו (ברש"י ד"ה אמרו, להלן ה. ד"ה ירגיז) כתבו שדברי רש"י בד"ה על משכבכם שייכים לגמרא להלן (ה.). **פג. וכוונתו** שדי לקרוא פרשה זו בלבד. **פד. עיי"ש** שדייק כן מלשון רש"י שכתב 'אמרו מה שכתוב על לבבך'.

עוד פירש המגיד תעלומה (שם) שכוונת הפסוק כפשוטו, ש'על משכבכם' היינו על מטותיכם, ורש"י בא לבאר מדוע הפסוק לא אמר 'מטותיכם', משום שהוא נסמך על הלשון שנאמר אחר כך 'ובשכבך'.

והברכת אברהם (כהן, ברש"י ד"ה על משכבכם) כתב ששתי הדרשות באות להשמיענו שצריך לקרוא שתי פרשיות של קריאת שמע[פה].

ה.

מדוע תלמיד חכם פטור מקריאת שמע שעל המיטה

אמר רב נחמן אם תלמיד חכם הוא אין צריך. בטעם הדבר פירש רש"י (ד"ה ואם), משום שתלמיד חכם רגיל במשנתו לחזור על גירסתו תמיד ודיו בכך. ומשמע מדבריו שאף תלמיד חכם מחויב בקריאת שמע שעל המיטה אלא שמקיים זאת במה שחוזר על תלמודו תמיד[א]. אולם **תלמידי** רבינו יונה (ד"ה ואם) פירשו הטעם משום שתלמיד חכם אינו צריך שמירה, שתורתו משמרתו. ומשמע מדבריהם שתלמיד חכם פטור לגמרי[ב].

והקשו תלמידי רבינו יונה (שם), הרי בגמרא לקמן (נד:) מבואר שאדרבה, תלמיד חכם צריך שמירה יתירה[ג]. ותירצו, שדווקא אם הוא עומד יחידי באישון לילה ואפילה צריך שמירה, אבל כשהוא בביתו אינו צריך שמירה כלל. **והאור זרוע** (ח"א הל' טהרת ק"ש ותפילה סי' קלז) תירץ, שסוגייתנו מדברת בזמן שהתלמיד חכם עומד במקום טהרה שמתוך שעוסק בתורה אינם רשאים להזיקו, אך להלן מדובר כשהוא עומד במקום הטינופת שאינו רשאי להרהר בדברי תורה ולכן צריך שמירה.

מדוע השמיטו הפוסקים דין תלמיד חכם בקריאת שמע על המיטה

שם. הרי"ף והרא"ש (סי' ו) פסקו להלכה שתלמיד חכם פטור מקריאת שמע שעל המיטה[ד]. אבל **הרמב"ם** (תפילה פ"ז) **והטור והשלחן ערוך** (או"ח סי' רלט) השמיטו דין זה, ומשמע מדבריהם שאף תלמיד חכם חייב בקריאת שמע שעל המיטה. וצריך ביאור מדוע לא פסקו כרב נחמן אחר שלא מצאנו מי שנחלק עליו[ה].

וביארו האחרונים[ו] שמדברי רבי יהושע בן לוי לעיל (ד:) שנקט בסתמא חיוב קריאת שמע שעל המיטה, משמע שהוא חולק על רב נחמן ולפי דעתו אף תלמיד חכם חייב לקרוא קריאת שמע שעל המיטה[ז], וכפי שאכן מצינו במסכת שבועות (טו:) שרבי יהושע בן לוי עצמו היה קורא קריאת שמע על המיטה אע"ג שהיה תלמיד חכם[ח]. והטעם שפסקו כמותו ולא כרב נחמן, ביאר **המגיד תעלומה** (ברש"י ד"ה ואם) משום שלהלן אמר רבי יצחק 'כל הקורא קריאת שמע שעל המיטה' וכו', ומהלשון 'כל' משמע שאף תלמיד חכם בכלל. וכן לקמן (ס:) הובא בגמרא דין קריאת שמע שעל המיטה בלא חילוק בין תלמיד חכם לשאר אדם ומשמע שאף תלמיד חכם חייב בה[ט].

ובתפארת שמואל (על הרא"ש, אות ז) ביאר, שדברי רב נחמן אמורים רק לפי דעת רבי יהושע בן לוי שהחיוב לקרוא קריאת שמע הוא משום אמירת דברי תורה סמוך למיטתו וכפי שנלמד מהפסוק 'אמרו בלבבכם על משכבכם', ולכן תלמיד חכם פטור כיון שרגיל לחזור על משנתו תדיר כמבואר ברש"י (ד"ה ואם), אך לפי המבואר בגמרא להלן [בדברי רבי יצחק הנ"ל] שיש בקריאת שמע גם ענין של שמירה מהמזיקין, אין מקום לפטור תלמיד חכם, שהרי אדרבה, תלמיד חכם צריך שמירה יתירה כמבואר בגמרא לקמן (נד:)[י].

ובמרומי שדה (לעיל ד: ד"ה אפילו קרא) ביאר, שרבי יהושע בן לוי בא לחדש שצריך לקרוא את כל שלשת הפרשיות של קריאת שמע[יא], ועל כך אמר רב נחמן שתלמיד חכם אינו צריך, כלומר, שאינו צריך לקרוא את כל שלשת הפרשיות, אך פרשה ראשונה ודאי אף הוא חייב[יב]. ובאופן נוסף ביאר, שאין כוונת רב נחמן לומר שתלמידי חכמים פטורים מקריאת שמע שעל המיטה, אלא שעל פי רוב הם מנדדים שינה מעיניהם ואחר כך חוטפתם שינה ובאים לידי אונס שינה ובאופן זה לא חייבום אלא בפסוק ראשון או פסוקי רחמים[יג], אך בזמן שהם נכנסים לישון ללא שתחטפם שינה ודאי שמחויבים לקרוא קריאת שמע, ועל כן לא כתבו הרמב"ם והטור והשולחן ערוך שהם פטורים[יד].

האם צריך לומר את הפסוק 'בידך אפקיד רוחי' דווקא ומה הטעם

אמר אביי אף תלמיד חכם מיבעי ליה למימר חד פסוקא דרחמי[טו] כגון בידך אפקיד רוחי פדיתה אותי ה' אל אמת. מהלשון 'כגון' משמע שהגמרא נקטה פסוק זה כדוגמא בלבד לפסוק של רחמים, וכמו כן יכול לומר כל פסוק אחר של רחמים[טז]. וכן מבואר **במאירי** (לעיל ג. ד"ה מעתה אין) שכתב 'ומכל מקום צריך הוא לומר פסוק אחד כגון בידך אפקיד רוחי וכיוצא בו', ומבואר שיכול לומר אף פסוק אחר כיוצא בו[יז], וכן מבואר **ברמב"ם** (תפילה פ"ז ה"ב) שכתב 'קורא פסוק ראשון או פסוקי רחמים', הרי שלא הזכיר כלל איזה פסוק עליו לומר. אמנם **בהלכות גדולות** (הל' ברכות פ"א) כתב 'אמר אביי וצריך למימר האי קרא בידך אפקיד' וכו', ומשמע מדבריו שצריך לומר פסוק זה דווקא[יח].

והטעם שהגמרא נקטה פסוק זה[יט], ביאר **המהרש"א** (ח"א ד"ה אף ת"ח) על פי המדרש (תהלים כה) המובא **בטור** (או"ח סי' מו) 'בשר ודם מפקיד פקדון

פה. **וכן** כתב הברכת יהושע (ברש"י ד"ה אמרו בלבבכם). אך כתב שזה נכון דווקא לפי דעת רבינו חננאל (ד"ה אמר ריב"ל) והראב"ן (סי' קעג), שאכן צריך לקרוא על מיטתו שתי פרשיות, אולם לא ניתן ליישב בכך את דעת רש"י (שם) שלדעתו די בפרשה ראשונה לבד. וכדברי רש"י דייק המגיד תעלומה (ברש"י שם) מלשון הגמרא שאמרה 'צריך לקרותו' בלשון יחיד ומשמע שדי בפרשה אחת. א. **וכן** משמע מהגאונים (אוצר הגאונים, חלק התשובות יח) שכתבו 'תלמיד חכם אינו צריך, טעם ברור אמר בה מה טעם חייבין ישראל לקרות על מיטתן כדי שיקיימו ובשכבך ובקומך, תלמידי חכמים ודאי כיון שתמיד עוסקין בתורה אין חייבין' וכו'. וכעין זה כתב הר"י מלוניל (ד"ה אינו צריך). ב. **ולכאורה** נפקא מינה בין הטעמים באדם שאינו תלמיד חכם הטרוד בגירסתו קודם השינה, שלפי רש"י יהיה פטור [וכן כתב בפתח הדביר (או"ח סי' רלט סק"ד) שאין צריך לכך דין תלמיד חכם], ולפי תלמידי רבינו יונה יהיה חייב. או בתלמיד חכם שאינו יכול ללמוד כעת, שלפי רש"י יהיה חייב [וכפי שכתב האור זרוע (ח"א הל' טהרת ק"ש ותפילה סי' קלז) שבאופן זה אף תלמיד חכם צריך שמירה], ולפי תלמידי רבינו יונה יהיה פטור. יש שביארו את מחלוקת רש"י ורבינו יונה על פי מחלוקת הראשונים שהובאה לעיל (ד: בענין 'טעם קריאת שמע שעל המיטה') האם תקנת קריאת שמע שעל המיטה היא משום שמירה ממזיקין או כדי שיאמר דברי תורה סמוך למיטתו. שרבינו יונה לשיטתו (לעיל ג. ד"ה ואיפסיקא) שהיא משום שמירה ממזיקין, ולכן תלמיד חכם פטור לגמרי משום שאינו צריך שמירה [אמנם באור זרוע (שם) מבואר שאף לטעם זה אינו פטור לגמרי], אך דעת רש"י כהראשונים שהטעם הוא כדי שיאמר דברי תורה סמוך למיטתו ויישן מתוך דברי תורה, ולכן פירש שתלמיד חכם אינו צריך משום שרגיל ללמוד תמיד. ג. **בתפארת** שמואל (על הרא"ש אות ז) כתב שקושיא זו קשה לרבינו יונה לשיטתו דווקא שפירש את טעם קריאת שמע על המיטה משום מזיקין, אך לשאר הראשונים [וכך נראה מרש"י] שהטעם הוא כדי שיישן מתוך דברי תורה, אין זה שייך כלל לשמירה מן המזיקין ולא קשה כלל. וראה הערה קודמת. אולם במגיד תעלומה (ברש"י ד"ה ואם, בא"ד שרגיל) כתב שרש"י פירש שתלמיד חכם פטור משום שהוא חוזר על תלמודו כדי לתרץ קושיא זו, שמדובר כאן בשעה שהוא לומד ואילו שם מדובר כשאינו יכול ללמוד [והיינו שסובר הוא בדעת רש"י שהטעם הוא משום מזיקין]. ד. **וכן** הביאוהו הבה"ג (הל' ברכות פ"א), האשכול (הל' תפלת מנחה וערבית סי' כו), רוקח (סי' שמ), פסקי הרי"ד (ד"ה אמר ר' יהושע), רבינו ירוחם (נתיב ג ח"ב), כל בו (סי' כט), ארחות חיים (הל' קריאת שמע סמוך למטתו סי' ג). וכן פסק בערוך השלחן (או"ח סי' רלט אות י). ה. **אמנם** במעשה רקח (תפילה שם) כתב, שאף הרמב"ם סובר שתלמיד חכם פטור מקריאת שמע שעל המיטה, אך לא כתב זאת משום שסמך על דבריו שלפני כן (שם פ"ו ה"ח) שמי שתורתו אומנותו אינו פוסק לתפילה. ואם לתפילה שהיא חיוב גמור אינו צריך להפסיק, כל שכן שאינו צריך להפסיק ממשנתו לקריאת שמע על המיטה שאינה אלא משום מזיקין. ובפתח הדביר (או"ח סי' רלט סק"ד) כתב שהשמיטוהו הפוסקים משום שבדורות הללו רבו הטרדות והיגונות על התלמידי חכמים, הן מצער המזונות מחמת יוקר השערים ומיעוט הרווח וצער נשואי בנות, ולכן אין דעתו פנויה להיות טרוד תמיד בתורה ובמיוחד כששוכב על מיטתו, משא"כ בזמן התלמוד היתה דעתם פנויה מצד מיעוט הטרדות ולבם לב טהור ומהרהרים תמיד בדברי תורה וכו' ועליהם ועל כיוצא בהם אמר רב נחמן שתלמיד חכם פטור מקריאת שמע. ועיי"ש עוד מה שהביא בשם הזוהר טעם נוסף עפ"י סוד לחייב תלמידי חכמים בזמננו בקריאת שמע שעל המיטה. ו. **בן** ידיד (תפילה פ"ז ה"ב), קהלת יעקב (ברוכין, לעיל ד: ד"ה אמר ריב"ל), מגיד תעלומה (ברש"י ד"ה ואם) וחדשים גם ישנים (פתיחה סי' יז אות ד). ובעינים למשפט (ד"ה אם ת"ח) כתב קצת באופן אחר, שאביי שאמר שגם תלמיד חכם צריך לקרוא פסוק של רחמים נחלק על רב נחמן וכוונתו שצריך לקרוא קריאת שמע או פסוק של רחמים [ועיי"ש שלפי זה יש לגרוס בגמרא 'אביי אמר' כפי שגרס הרי"ף, ולא 'אמר אביי' כהגירסא שלפנינו]. וכעין זה כתב בבאר משה (סטק, סו"ח סי' סג). ז. **במגיד** תעלומה (שם) הביא סמך לכך מגירסת הגמרא שלפנינו 'אמר רב נחמן אם תלמיד חכם הוא' וכו', ומשמע שאינו בא לפרש את דברי רבי יהושע בן לוי כפי שמשמע מגירסת רש"י 'ואם תלמיד חכם הוא', אלא לחלוק עליו שאף תלמיד חכם חייב בקריאת שמע שעל המיטה. ח. **ואף** ששם מוזכר רק שהיה קורא שיר של פגעים (תהלים צא), אך בירושלמי (פ"א ה"א) מצינו שכל האמוראים אמרו קריאת שמע על מיטתם ובכללם גם ריב"ל. ט. **וכן** משמע מהגמרא להלן (ס:) שרבא ציוה לבניו שלא לישון ללא קריאת שמע שעל המיטה ואף שהיו בניו תלמידי חכמים. קהלת יעקב (שם). וכעין זה כתב המהרי"ל דיסקין (הובא בקונטרס הברכה עמ' נח). אך יש מי שכתב שיתכן שהיה זה כאשר היו בניו קטנים שעדיין לא היו תלמידי חכמים. י. **אמנם** ראה מה שהובא לעיל (ד: בענין 'טעם תקנת קריאת שמע על המיטה') שהמגן אברהם נקט בדעת הטור והשלחן ערוך שהחיוב לקרוא קריאת שמע הוא משום שמירה מן המזיקין, ואם כן לא יתיישב לשיטתם טעם ההשמטה. יא. **וזה** מה שהוסיף רבי יהושע בן לוי על עיקר חיוב קריאת שמע על המיטה המבואר כבר להלן (ס:). ומדויק כן מהלשון אע"פ שקרא אדם קריאת שמע בבית הכנסת מצוה לקרותו, ומשמע שמדובר על קריאת שלש פרשיות כמו בבית הכנסת. יב. **וכיון** שלהלכה פסקו הרמב"ם והשו"ע שקורא רק פרשה ראשונה לא הוצרכו להזכיר דין תלמיד חכם [אלא שבטור לכאורה זה לא מסתדר כי הוא מביא בשם הרא"ש שצריך לקרוא גם פרשה שניה]. אמנם לפי המבואר ברי"ף (לעיל ד:) ובראש (סי' ו) אי אפשר לפרש פירוש זה, שהרי מבואר בדבריהם שהשוו את דברי רבי יהושע בן לוי לדין המבואר להלן (ס:) ומשמע ששניהם כיוונו לאותו הדבר. ולכן פירש הנצי"ב פירוש נוסף. יג. **וכפי** שמצינו לקמן (יג:) 'אמר שמע ישראל ונאנס בשינה יצא'. ובבה"ג (הלכות ברכות ספ"ג) פירש זאת על קריאת שמע על המיטה. וכן כתב הרמב"ם (תפילה פ"ז ה"ב) לגבי קריאת שמע שעל המיטה 'ואם אנסתו שינה קורא אפילו פסוק ראשון או פסוקי רחמים ואח"כ יישן'. וראה בהעמק שאלה (שאילתא קמג אות ד) שהאריך בזה. והנה דין זה אף בשאר בני אדם הוא ולא דווקא בתלמיד חכם, אלא שאין ראוי שיבואו לידי כך, משא"כ בתלמידי חכמים שהתורה גורמת להם זאת. יד. **וזהו** דין הגמרא להלן (ס:), כפי שמשמע מהלשון 'הנכנס לישן' ומשמע שלא מדובר כשחטפתו שינה. טו. **בטעם** הדבר כתב המאירי (לעיל ג. ד"ה מעתה) כדי שלא ילך לישון כמדת עם הארץ. ובר"י מלוניל (ד"ה תלמוד) כתב שהוא כדי להגן עליו מכל פגעים רעים, רוחין, שדין ולילין [ואף שרגיל תמיד לחזור על משנתו, אך דעת הר"י מלוניל שטעם קריאת שמע על המיטה הוא משום דברי תורה ולא משום מזיקין, ולזה צריך פסוקי רחמים]. טז. **אמנם** בגליוני הש"ס (ד"ה שם ת"ח) הוכיח ממקומות רבים שתיבת 'כגון' פעמים שהיא בדווקא. ועיין עוד בענין זה בשדי חמד (מערכת כ כלל ז) ובקהלת יעקב (אלגאזי, לשון חכמים אות שב) שהאריכו בזה. אמנם בארחות חיים (הל' קריאת שמע סמוך למטתו סי' א) כתב 'אבל אומר פסוק אחד מפסוקי רחמים כמו בידך'. יז. **וכן** משמע בראב"ן (סי' קכב ד"ה ותו דתלמוד) ובאשכול (הל' תפילת מנחה וערבית סי' כו) שכתבו 'תלמיד חכם נמי מיבעי ליה למימר אחד מפסוקי דרחמי כגון בידך' וכו'. וראה באלפסי זוטא (בתחילת המסכת) שכתב שתלמיד חכם די לו בפסוק ראשון לעורר רחמים על עצמו בקבלת עול מלכות שמים, ומשמע לכאורה שתלמיד חכם יאמר דווקא פסוק ראשון. יח. **בגליוני** הש"ס (שם) כתב שלכאורה לבה"ג היתה גירסא אחרת בגמרא, או שיתכן שפירש ש'כגון' הוא בדווקא (ראה הערה לעיל). יט. **שכן** היכן מרומז בפסוק זה ענין בקשת רחמים. מגיד תעלומה (ד"ה אף תלמיד חכם) ועיין באגרא דפרקא (מהדו' חדשה, אות שפב) ובספר חידושי אבר"ח (חלק

ביד חבירו ומחזירו לו בלוי ומקולקל, אבל אדם מפקיד בכל ערב נשמתו ביד הקב"ה, והיא עייפה, ומחזירה לו חדשה ורגועה'. וזו כוונת הפסוק 'אל אמת', שלא כבשר ודם השולח יד בפקדון ומקלקלו. **ובשפתי חכמים** (ד"ה ת"ח) כתב שבפסוק זה יש מוסר גדול לאדם, שאם את נשמתו וחיותו הוא מוסר ומפקיד ביד הקב"ה, כל שכן שאת ממונו וכבודו וכל אשר לו יש לו להפקיד בידי הקב"ה.

מה באו להשמיענו בתיבת 'לעולם' ירגיז אדם

אמר רבי לוי בר חמא אמר רבי שמעון בן לקיש לעולם ירגיז[כ] **אדם**[כא] **יצר טוב על יצר הרע שנאמר רגזו ואל תחטאו**[כב]. לכאורה תיבת 'לעולם' מיותרת, והיה אפשר לכתוב 'צריך אדם להרגיז' וכו'. ומצינו ביאורים רבים מה באו חז"ל להשמיענו בתוספת תיבה זו:

א. יש שפירשו שתיבת 'לעולם' באה להשמיענו את משך זמן המלחמה. כלומר שלעולם יש לעשות מלחמה עם היצר, ללא הפסקה, וכפי שביארו זאת **הגר"א** (אמרי נועם, ד"ה לעולם) **והחפץ חיים** (זכור למרים פ"ח), שאין מלחמת היצר כשאר מלחמות עם בשר ודם, שבהן הדרך היא שאחר שנכנע אחד הצדדים שוב אינו נלחם עוד, אבל מלחמת היצר אינה כן, שאפילו אם נצחתו והכנעתו לגמרי מכל מקום אין הוא מתייאש מלשוב לאחר מכן ולהלחם עמך עוד[כג].

ב. יש שפירשו שתיבת 'לעולם' באה לרבות את כל הזמנים. כלומר אף בזמנים שבהם אין היצר שולט כל כך, כגון בימי הזקנה[כד], או בשעת אנינות[כה], או בשעה שאין היצר תקף עליו[כו], בכל זאת לא יניח מלהרגיז יצר טוב על יצר הרע. וכעין זה פירש **העיון יעקב** (ד"ה לעולם), שאע"פ שכבר יצאו רוב שנותיו של אדם, לא יאמין בעצמו עד יום מותו ולא יסמוך על מה שאמר רבי יוחנן (יומא לח:) 'כיון שיצאו רוב שנותיו של אדם ולא חטא, שוב אינו חוטא', אלא ימשיך וירגיז יצר טוב על יצר הרע. **ובמדרש האתמרי** (לבעל השבט מוסר, דף לה) פירש, שיתחיל להלחם עם היצר כבר בקטנותו אף שעדיין אינו בן עונשין.

ג. יש שפירשו שבאו להשמיענו על אלו דברים צריך להלחם, והיינו שלא רק בדברים האסורים ילחם עם היצר, אלא אף בדברים המותרים ירגיז יצר הטוב על יצר הרע, וכדברי הגמרא (יבמות כ.) 'קדש עצמך במותר לך'[כז]. **ובזרע ברך שלישי** (ד"ה לעולם) פירש להיפך, שאף אם אומר לו היצר להוסיף על המצוות ולהיות פרוש יותר ממה שכתוב בתורה, מכל מקום ירגיז עליו את היצר הטוב וילחם עמו, שודאי כוונתו לרעה להוסיף עליו חומרות שאינו יכול לעמוד בהם ומתוך כך יבוא להקל אף בעבירות חמורות ולעבור על גוף המצוה. **והחיד"א** (מראית העין, ד"ה א"ר לוי) פירש, שבאו להשמיענו שלא רק אם אומר לו היצר הרע לעבור עבירה צריך להילחם בו, אלא אפילו בעניינים הנצרכים לקיום הגוף כגון אכילה ושתיה ושינה וכדו' גם כן ירגיז עליו תמיד את היצר הטוב לומר לו, חפץ אתה שאוכל רק משום תאות האכילה ובשביל שיהא גופי בריא וחזק, אך אני עושה זאת בשביל שיהיה לי כח לעבודת הבורא ולא משום בריאות הגוף לבד, ומתוך כך ממילא יבוא גם להסתפק במועט ולברוח מן המותרות.

ד. **השערי ציון** (כהן, ד"ה אמר רבי לוי) פירש, שבאו ללמדנו שאף אם יש ביד האדם כמה עצות ודרכים לבטל ממנו את היצר הרע לגמרי, לא יעשה כן, אלא 'לעולם ירגיז יצר הטוב על יצר הרע', כלומר, שילחם עמו דווקא, שעל ידי זה יהיה שכרו מרובה[כח].

כיצד יתכן שהיצר הרע לא ינוצח על ידי עסק התורה

אם נצחו מוטב ואם לאו יעסוק בתורה[כט] **שנאמר אמרו בלבבכם**[ל] **אם נצחו מוטב ואם לאו יקרא קריאת שמע.** תמהו האחרונים[לא], כיצד יתכן שאדם זה עסק בתורה ולא ניצח את היצר הרע, הרי שנינו בקידושין (ל:) 'בראתי יצר הרע ובראתי לו תורה תבלין ואם אתם עוסקין בתורה אין אתם נמסרים בידו ואם אין אתם עוסקין בתורה אתם נמסרים בידו'. וכן שנינו במסכת סוטה (כא.) 'תורה מגנא ומצלא'. ומבואר שהעוסק בתורה מובטח לו שימשול וינצח את היצר הרע, ואילו במאמר זה משמע שיתכן שלא יהיה בכחו להתגבר על היצר על ידי לימוד התורה לבד. ונאמרו בזה כמה ביאורים:

א. יש מהאחרונים[לב] שפירשו שאין כוונת הגמרא באומרה 'ואם לאו' למי שעסק בתורה ולא ניצח את היצר, אלא למי שאין באפשרותו באותה שעה לעסוק בתורה. כגון מי שהיצר הרע מפתהו שלא יעסוק בתורה, או בשעות הלילה שאז אינו עוסק בתורה, או שהוא נמצא במקום מטונף שאינו יכול לעסוק בתורה, או שאינו בן תורה ואינו יודע לעסוק בתורה, בכל אלו האופנים הברירה בידו כדי לנצח את היצר הוא לקרוא קריאת שמע[לג].

ב. עוד תירצו האחרונים[לד], שסגולת התורה לנצח את היצר הרע היא רק אם עוסק בה לשמה, אבל אם אינו עוסק בתורה לשמה אין בכחה להצילו מיצר הרע, לכן יתכן שאע"פ שעסק בתורה לא ניצח את היצר הרע כיון שלמד שלא לשמה[לה]. ובאופן דומה ביאר **העיון יעקב** (ד"ה אי אזיל) שכאשר אין התורה אצלו אלא מן השפה ולחוץ, אינה מגינה עליו. וכפי שמצינו אצל דואג ואחיתופל (חגיגה טו:) שתורתם לא הגינה עליהם כיון שהיתה בלבם טינא ומחשבה רעה, ולא היה זה אלא מן השפה ולחוץ[לו].

ג. **ביפה תואר** (ב"ר נד ב, הובא באסיפת זקנים) פירש, שודאי לימוד התורה מועיל לנצח את היצר הרע, אך אין זה אלא לפי שעה בהיותו עוסק בתורה, ומיד אחר כך יכול היצר לחזור, ואילו רבי לוי בר חמא בא ללמדנו כיצד להכניע את היצר לעולם, כפי שמשמע מלשונו 'לעולם ירגיז'[לז].

הדרושים דרוש לג) שביארו את הענין על דרך הסוד. וראה עוד במה שביאר בזה המהר"ל (נתיבות עולם נתיב אהבת השם פ"א). **כ. בביאור** לשון 'ירגיז', פירש רש"י בסנהדרין (קיא: ד"ה ומתגבר בילדו) שאם יצר הרע אומר לו עשה עבירה, לא די שימנע מן העבירה, אלא ילך ויעשה מצוה. ובמהרש"א (ח"א ד"ה לעולם) פירש ש'ירגיז' הוא מלשון כעס ורוגז, לומר שאע"פ שמדת הכעס והרוגז היא מדה מגונה המביאה לידי חטא, מכל מקום כאן היא מדה טובה ויש להשתמש בה כנגד היצר. ובאמת ליעקב (לבעל הנתיבות, ד"ה לעולם) ביאר שהוא מלשון 'גזירה', והיינו שכשבאה עבירה לידו יראה את הטוב שבה וידחה אותה רק מצד גזירת ה' יתברך. ובמגיד תעלומה (ד"ה לעולם) כתב בשם ה'תניא' ש'ירגיז' ענינו שיוסיף על מה שרגיל תמיד, שכן אותן המצוות ותורה ומעשים טובים שאדם כבר רגיל בהם אין בהם שמירה מהיצר כיון שהאדם כבר רגיל בהם ואינו נלחם בעשייתם עם היצר הרע, ורק אם מוסיף תורה ומעשים טובים יותר מהרגלו בזה הוא נלחם ומחליש את היצר הרע. ובכבוד חכמים (ד"ה לעולם) ביאר שתיבת 'ירגיז' באה לעורר את האדם שלא יאמר שטוב להתרחק מן החטא מעט מעט, אלא אדרבה ירגיז את היצר ויכניעהו בפעם אחת ואז ינצחנו. ובאור יעקב (לוכטמאן, מאמר ג) פירש שלשון הרגזה משמעותו 'אשר ירגיזו' והיינו שלא ידחה את היצר מכל וכל, אלא יהא סר למשמעתו בדבר הנצרך לו [וכמבואר בסוטה (מז.) שההנהגה הנכונה כלפי היצר הרע היא שמאל דוחה וימין מקרבת]. וכעין זה פירש במקור הברכות (מאמר כו) שלשון זה משמע כשנים שמתקוטטים זה עם זה, והיינו שיעשה תמיד מלחמה עם יצרו אבל לא ימיתנו, והטעם כדי שתהא אצלו עדיין נטייה לרע ואז תמיד כאשר יבחר בטוב וינצח את יצרו יקיים מצות הבחירה 'ובחרת בחיים', משא"כ אם ימית יצרו לגמרי שלא יצטרך להלחם עמו עוד, שוב לא יקיים מצות הבחירה. **כא. ברוב** דגן (ד"ה לעולם) פירש שנקטו 'אדם' סתם, להשמיענו שאף אם הוא אדם גדול וצדיק גמור, יש לו להלחם ולהתגבר על יצרו תמיד, לפי שכל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו. ובויקרא יצחק (פלאג'י, ד"ה לעולם) פירש שנקטו 'אדם' דווקא משום שיש לו שני יצרים, משא"כ שאר בעלי חיים אין להם אלא יצר אחד. ועיין במגיד תעלומה (ברש"י ד"ה ירגיז) שביאר מדוע רש"י השמיט את תיבת 'אדם'. **כב. ראה** בריא"ף (על עין יעקב, ד"ה לעולם) ובמגיד תעלומה (ד"ה לעולם) מה שהעירו שלכאורה על פי העולה מדברי הגמרא שכוונת הפסוק כולו לבאר את הדרכים להלחם עם יצר הרע ולא לחטוא, היה צריך לומר את התיבות 'ואל תחטאו' בסוף הפסוק אחר כל הדרכים, או מיד בתחילה 'אל תחטאו רגזו אמרו בלבבכם' וכו', ומדוע הפסיק הפסוק והזכיר זאת אחר תיבת 'רגזו'. וראה שם מה שביארו. **כג. והוסיף** הגר"א שזו גם משמעות הפסוק 'רגזו ואל תחטאו', שרק אם תרגזו תמיד אז לא תחטאו. ובחפץ חיים (על התורה, הגהות מעשי למלך פר' בראשית אות טו, זכור למרים פ"ח) ציין על ענין זה את דברי הגמרא להלן (סא.) 'יצר הרע דומה לזבוב', כלומר שהוא כזבוב שככל שאתה מבריחו הוא שב וחוזר ללא בושה, ולכן לעולם יש להרגיז יצר טוב על יצר הרע, ולא יתברך בלבבו שכבר הבריחו ושוב לא יחזור עוד. **כד. בן** יהוידע (ד"ה לעולם, בפירוש השני). ועיי"ש שהביא מהירושלמי (שבת פ"ג) מעשה בזקן שחשב שאינו צריך עוד שמירה ולבסוף נכשל. **כה. בן** יהוידע (שם). וכמובא בקידושין (פ:) לענין איסור יחוד, שדעת אבא שאול שבשעת אנינות אין שולט יצר הרע, אך לדעת חכמים אף בשעת אנינות שולט היצר הרע [וכפי שביארו שם התוספות (ד"ה כי)]. **כו. מדרש** האתמרי (לבעל השבט מוסר, דף לה). **כז. בן** יהוידע (שם). ולפי זה ביאר את תיבת 'ירגיז' מלשון כעס כפי שביאר המהרש"א (ח"א ד"ה לעולם), והיינו שכשם שאדם הכועס על עבדו הריהו מואס בו ואינו רוצה לקבל שימושו אף בתשמיש שיש לו נחת ממנו, כך צריך האדם למאוס בתאוה הנמשכת מן היצר הרע אף בדברים המותרים. **כח. וראה** עוד בספר יהי שמו לעולם (לבעל העין יעקב, ד"ה אמר ר' לוי), בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה ואם לאו יקרא), בברכת ה' (סלסי, ד"ה לעולם) ובבן יהוידע (ד"ה לעולם) מה שפירשו. **כט. בפרי** צדיק (פר' כי תצא אות א) כתב שיעסוק בעיקר בתורה שבעל פה. וכן מדויק מלשון הגמרא 'יעסוק בתורה' על פי מה שכתב הט"ז (או"ח סי' מז סק"א) ש'עסק' הוא עמל העיון. וכעין זה כתב הצל"ח (ד"ה לעולם) לבאר את הלימוד מהפסוק 'אמרו בלבבכם', שהאמירה של דברי התורה תהא בלבבכם, כלומר, שלא די שילמד מן השפה ולחוץ אלא בעומק העיון. וכן כתב באסיפת זקנים (ד"ה ומ"ש יעסוק). וראה מה שהובא בהערה להלן מדברי הפרחי כהונה שהכוונה ללימוד דברי מוסר שהם מכניעים את היצר. **ל. הצל"ח** (ד"ה לעולם) תמה כיצד נרמז בפסוק זה עסק התורה. וביאר הקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה ואם לאו יעסוק) שנלמד ממה שכתוב בהמשך הפסוקים שם 'והיו הדברים האלה על לבבך ושננתם לבניך', שמדובר על לימוד התורה כפי שדורשת הגמרא במסכת קידושין (ל.) אל תקרי 'ושננתם' אלא ושלשתם. ובמנחם משיב נפש (ד"ה אם נצחו) פירש, שכשם שבקריאת שמע נאמר 'והיו הדברים האלה על לבבך' והכוונה לדברי תורה, כך גם 'אמרו בלבבכם' הכוונה לדברי תורה. ובמהרש"א (ח"א ד"ה לעולם) כתב שהגמרא למדה מפסוק זה שזו הדרך להלחם עם יצר הרע, על פי מה שדרשו להלן (נד.) על פסוק זה 'בכל לבבך בשני יצריך', ביצר הטוב וביצר הרע. ובלשמוע בלמודים (ד"ה ירגיז) תמה, הרי לעיל דרשה הגמרא את הפסוק 'אמרו בלבבכם' לגבי קריאת שמע שעל המיטה ולא לגבי לימוד התורה. ולכן כתב שיש לגרוס להיפך, יקרא קריאת שמע שנאמר 'אמרו בלבבכם'. יזכיר לו יום המיתה שנאמר 'על משכבכם' [שהוא יום המיתה כדרשת חז"ל ובשכבך בקבר]. יעסוק בתורה שנאמר 'ודומו סלה' [על דרך שאמרו (גיטין ז.) השכם והערב עליהם בבית המדרש שנאמר 'דום לה'', הרי ש'דום' הוא התורה]. ובאופן אחר ביאר שיש לגרוס יעסוק בתורה שנאמר 'אמרו'. יקרא קריאת שמע שנאמר 'בלבבכם על משכבכם'. **לא. המוזכרים** להלן ובהערות. **לב. ריא"ף** (על עין יעקב, ד"ה לעולם), ויקרא יצחק (פלאג'י, ד"ה ואם לאו יקרא), מדרש האתמרי (לבעל השבט מוסר דף לה), פנים יפות (פר' שופטים עה"פ על פי שנים עדים), פרחי כהונה (ד"ה אם נצחו), פרדס יוסף (בראשית מז כט) בשם ספר קהלות ישורון. וכעין זה ביארו הכלי יקר (שופטים כ ג) והמקנה (שם). **לג. ומדויק** כן בלשון הגמרא, שלא אמרה 'ואם לא נצחו' אלא 'ואם לאו', והיינו שלא למד תורה. פרחי כהונה (שם). **לד. פנים** יפות (פר' שופטים עה"פ על פי שנים עדים), דרשות מהר"ם שיק (דרוש קט ד"ה אמנם), פרחי כהונה (שם, בתירוץ השני), פרי שלמה (ד"ה א"ר לוי), דברי מנחם (רגנסברג, פר' כי תצא), חסד לאברהם (רבינוביץ, פר' בלק עה"פ והמה כושים - השלישי). **לה. וכעין** זה כתב הגר"י בלאזר (כוכבי אור ח"ב סי' ח) שדווקא אם מחשיב את התורה והיא חביבה בעיניו היא תבלין ליצר הרע. וכיסוד זה שתורה שלא לשמה אינה מגינה מהיצר הרע מבואר גם באור החיים (במדבר יג כו). **לו. ובזה** ביאר את הפסוק 'אמרו בלבבכם', היינו שילמד תורה באופן שרק היא תהיה בלבו ולא שאר מחשבות רעות וטינא. וראה עוד בפרחי כהונה (ד"ה אם נצחו, בתירוץ השלישי) שכתב שסגולת התורה להכניע היצר הרע היא דווקא בדברי מוסר שהם תבלין ליצר הרע, אבל שאר הלימודים אינם מועילים לזה, וכוונת הגמרא לומר שאם אין בידו ספרי מוסר המעוררים לתשובה יקרא קריאת שמע. וכעין זה כתב במקור הברכות (מאמר כו). **לז. ומה** שלכתחילה נתנו עצה זו שיעסוק בתורה, שמא ינצחנו לפי שעה ואולי לא ישוב לכסלה עוד. אך אם לא נצחו כלומר שאחר עסק התורה חזר לסורו צריך להתחכם בענין אחר כי אין ביד האדם לעסוק תמיד בתורה ללא הפסק.

ד. בשם רבי חיים מבריסק[לח] תירצו, שביאור דברי חז"ל 'בראתי יצר הרע ובראתי לו תורה תבלין' הוא שהתורה שומרת על האדם ומגינה עליו שלא יחטא ושלא יחלה במחלת היצר כשם שתבלין משמר את האוכל שלא יתקלקל. ואם כן אין זה מועיל אלא למי שעדיין לא חטא, אבל מי שכבר חטא ונחלה במחלת היצר לא תועיל לו שמירה אלא הוא צריך תרופה, ולזה יתכן שלא יעזור לימוד התורה לבדו[לט].

מה המעלה המיוחדת בקריאת שמע כנגד היצר הרע

אם נצחו מוטב ואם לאו יקרא קריאת שמע שנאמר על משכבכם. תמהו **האחרונים**[מ], מה היא המעלה המיוחדת בקריאת שמע, הרי היא אינה אלא פרשה אחת קטנה מהתורה, ומאחר שלימוד התורה לא הועיל לו, כיצד קריאת שמע תועיל לו לנצח את היצר הרע[מא].

וכתב הפנים יפות (פר' עקב, עה"פ והיה אם שמוע) שהכוונה לקריאת שמע בעונתה, שהיא אכן נעלית מתלמוד תורה, כפי שמבואר להלן (י:) 'גדול הקורא קריאת שמע בעונתה יותר מהעוסק בתורה', ולכן כחה רב לבטל את היצר הרע[מב].

אך יש מהאחרונים שפירשו שאף קריאת שמע שלא בעונתה כחה רב כנגד היצר הרע מצד קבלת עול מלכות שמים ועול מצוות שיש בה, וביארו זאת בכמה אופנים: יש שפירשו[מג], שעל ידי קריאתה ישים הוא לנגדו מעלת ה' ורוממותו, ושראוי לאהבו מצד מעלתו, ובכך יבא לידי אהבת ה', וממילא יכנע לבבו הערל. יש שפירשו[מד], שעל ידי קריאתה ישים הוא על לבו מה שנאמר בה 'והיה אם שמוע תשמעו וגו' השמרו לכם פן יפתה לבבכם וחרה אף ה' בכם' וגו', ובכך יבא ליראת ה', וממילא יכניע את עצמו על ידי יראת העונש. ויש שפירשו[מה], שעל ידי קריאת שמע ממליך הוא את הקב"ה על כל העולם, וממילא על ידי שרואה את עצמו עומד לפני מלך גדול ונורא יבוא לידי ענוה והכנעה לפני הקב"ה, ושוב לא יחטא.

למי יזכיר את יום המיתה ומה תועלת הזכירה

אם נצחו מוטב ואם לאו יזכור לו[מו] יום[מז] המיתה שנאמר ודומו סלה. הזוהר הקדוש (מקץ ח"א רג.) הקשה, הרי יצר הרע הוא מלאך המות, ואם כן מדוע יירא היצר מיום המיתה של האדם, הרי הוא ההורג את בני האדם ודבר זה הוא שמחה בשבילו. ותירץ, ש'יזכיר לו יום המיתה' הכוונה שיזכיר זאת לעצמו, שעל ידי זה ישבר לבו, וכשיש לאדם רוח נשברה, מסתלק ממנו היצר הרע ואינו שורה עליו.

מדברי הזוהר מבואר שבתחילה הבין שכוונת הגמרא שיזכיר ליצר הרע, ולבסוף פירש שיזכיר לאדם עצמו. אמנם מצינו **באחרונים**[מח] שאכן פירשו שמדובר על היצר הרע, וביארו זאת באופן אחר, ש'יזכיר לו יום המיתה' הכוונה שיזכיר ליצר הרע את יום המוות שלו לעתיד לבוא כשיבולע לנצח, ובכך יסתלק מהאדם.

ובמלא העומר (למהר"ל לינץ, קהלת ט ג) **ובעין אליהו** (סוד"ה אמר ר' לוי) ביארו, שכאשר אדם מייעץ לו עצה, ראשית צריך הוא להתבונן כמה אותו אדם אוהב אותו, שאם יראה שהוא שונאו מתמול שלשום, לא ישמע לעצתו שודאי כוונתו לרעה, וזו הכוונה כאן שיזכיר לעצמו שהיצר הרע הוא מלאך המות, ואם כן ודאי הוא שונא לו וכוונתו להרע לו לכן לא ישמע לעצתו[מט].

והחפץ חיים[נ] פירש, ש'יזכור לו יום המיתה' הכוונה שיזכיר לעצמו כי עוד מעט ילך מהעולם ריקם, ואם לא עכשיו הוא אבוד מהכל.

מדוע לא יזכיר מיד את יום המיתה

שם. לכאורה יש לתמוה, מאחר שעצה זו היא המועילה מכולם, מדוע לא אמרו מיד בהתחלה שיזכיר לו את יום המיתה, אלא קודם צריך שירגיז תחילה את היצר הטוב על היצר הרע, ואם לא ינצחו יעסוק בתורה, ואם עדיין לא ניצחו יקרא קריאת שמע, ורק אם כל אלו לא הועילו יזכיר לו את יום המיתה. וביותר, שהרי עצה זו היא ודאית, ואילו שאר העצות אינן בטוחות.

ונאמרו על כך תירוצים רבים[נא]:

א. יש **מהאחרונים**[נב] שתירצו, שאין זכירת יום המיתה לבדה מועילה, וכפי ששנינו במסכת שבת (לא:) 'יודעין רשעים שדרכן למיתה ויש להם חלב על כסלם'[נג], ולפיכך רק אחר שהרגיז תחילה את יצרו הטוב על יצרו הרע, ועסק בתורה, וקרא קריאת שמע [שהכניס בלבו יראת ה' ואמונה בשכר ועונש], תועיל לו זכירת יום המיתה.

ב. עוד תירצו האחרונים[נד], שאף שאפשר לנצח את היצר בקלות ובוודאות על ידי הזכרת יום המיתה, מכל מקום מעלה גדולה יותר שינצחו על ידי עסק התורה וקריאת שמע [ורק אחר שאלו לא הועילו יזכיר לו יום המיתה]. וכמה טעמים יש בדבר: **האמת ליעקב** (לבעל הנתיבות, ד"ה לעולם) **והעין אליהו** (ד"ה אמר ר' לוי) פירשו, שככל שאדם מרבה להלחם עם היצר ולהתגבר על תאוותו משום גזירת ה', שכרו מרובה, ולפיכך עדיף למעט בעזרה כנגד היצר הרע כדי שיצטרך להלחם ולהתגבר יותר ואז יהיה שכרו מרובה. **וביפה תואר** (ב"ר נד ב, הובא באסיפת זקנים) **ובמנחת עני** (לבעל הערוך לנר, פר' פנחס ד"ה עוד י"ל במה שאמר והמה בוכים) **פירשו**, שלימוד התורה וקריאת שמע הם במעלה גדולה יותר כיון שהם בגדר 'יראת הרוממות'. כלומר, שעל ידם אדם מכיר גדלות הבורא ומדותיו הנישאות ובא לידי אהבת השם וממילא לא יחטא, משא"כ זכירת יום המיתה היא בגדר 'יראת העונש' ואינו עושה מאהבה אלא מיראה. **והברכת אברהם** (כהן, ד"ה אם נצחו) **פירש**, שכאשר אדם מתגבר על היצר הרע בכוחות עצמו בעזר מועט הוא יותר מחליש את כח היצר ומרגיל את עצמו בהתגברות על היצר, אך אם כבר מתחילה הוא נלחם בעזרה על ידי דברים אחרים כהזכרת יום המיתה, נמצא שכמעט לא נלחם עם היצר, ועדיין הוא מצד עצמו בתשישות כח נגד יצר הרע[נה].

ג. עוד תירצו האחרונים[נו], שאין הזכרת יום המיתה עצה טובה, משום שהיא מביאה את האדם לידי עצבות, ואילו עבודת ה' צריכה להיות בשמחה, ולכן לא נתנו עצה זו בתחילה, אלא רק אחר שניסה האדם את כל העצות ולא הועילו

לח. הובא בחידושי מרן הגרי"ז (החדשות, אות פז), בגבורות יצחק למסכתין (ד"ה לעולם) ובשי לתורה (פר' נח). וראה שם כל המעשה, שאמרו לפני הגר"ח את ביאורו של הגר"י בלאזר, ש'תורה תבלין' הוא ענין סגולי, ולכן הוא מועיל דווקא אם הוא נעשה ככל פרטיו ודקדוקיו, והיינו לשמה וכדו' ואם יחסר פרט אחד שוב אינה סגולה [וכאדם שנתן לו הרופא תרופה סגולית שרק אם יקח לפי הכמות והמדה שקבע לו הרופא הוא יועיל לו], משא"כ הזכרת יום המיתה דהיינו לימוד המוסר הוא דבר טבעי ולכן הוא יועיל אף אם נעשה במעט, אך הגר"ח דחה זאת ואמר שאין הדבר כן, שהרי כתוב 'בראתי יצר הרע בראתי לו תורה תבלין' (קידושין ל:), ותבלין שמכניסים למאכל הוא דבר טבעי ולא סגולי, ולכך פירש פירוש זה. **לט. וכעין** זה כתב היפה תואר (ב"ר נד ב, הובא באסיפת זקנים ד"ה לעולם) שתורה מגנא ומצלא דווקא כשהיה עוסק בתורה תחילה אז לא יוכל היצר הרע להתגבר עליו, אבל כשקדם ובא היצר הרע עליו, הדבר בספק אם יעבירנו על ידי התורה, אך עיי"ש שדחה זאת. **מ. ריא"ף** (על עין יעקב, ד"ה לעולם), יפה תואר (ב"ר נד ב, הובא באסיפת זקנים), **פנים יפות** (פר' שופטים עה"פ על פי שנים עדים), מדרש האתמרי (לבעל השבט מוסר, דף לה). וכעין זה הקשה הקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה ואם לאו יקרא). **מא. אמנם** ראה לעיל (בענין 'כיצד יתכן שהיצר הרע לא ינוצח על ידי עסק התורה') מה שביארו חלק מהאחרונים שכוונת מימרא זו לברר כיצד יוכל אדם לנצח את יצרו הרע בלילה, בשעה שהוא שוכב על משכבו ואינו עוסק בתורה, ועל כך אמר 'יקרא קריאת שמע'. וראה עוד להלן (בענין 'האם אפשר לנצח את היצר הרע בדרכים נוספות מלבד לימוד תורה') שיש שפירשו שהקריאת שמע באה רק כדי לחזק אצלו את לימוד התורה, ואינה מצילתו מצד עצמה. **מב. אמנם** בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, שם) דחה זאת, שלא יתכן לפרש שמדובר בקריאת שמע בעונתה, שאם כן לא שייך לומר 'נצחו מוטב ואם לאו יקרא קריאת שמע', שמשמע שאם נצחו על ידי התורה אינו צריך לקרוא קריאת שמע, והרי קריאת שמע בזמנה בכל אופן הוא חייב לקרות. **מג. יפה** תואר (ב"ר נד ב, הובא באסיפת זקנים). **מד. מנחת** עני (לבעל הערוך לנר, פר' פנחס ד"ה עוד י"ל במה שאמר והמה בוכים). **מה. יערות** דבש (דרוש א), בינה לעיתים (דרוש נח), ויקרא יצחק (פלאג'י, ד"ה ואם לאו יקרא). **מו. לכאורה** תיבת 'לו' מיותרת, שהיה אפשר לכתוב 'יזכיר יום המיתה' לבד. וביאר הסבא מקלם (חכמה ומוסר ח"א מאמר כ), שאם יחשוב האדם על יום המיתה סתם, הוא לא ישפיע עליו כלום, שהרי זה כאילו הוא חושב זאת על מיתת אחרים ולא על עצמו, והדרך היעילה היא דווקא שיזכיר **לעצמו** איך הוא יראה ביום המיתה, כלומר שיצייר על עצמו המוות ואז הוא ישפיע עליו, וזו הכוונה 'יזכיר לו'. ולפי המפרשים ש'יזכיר לו' הכוונה ליצר הרע, מיושב הלשון 'לו'. **מז. לכאורה** תיבת 'יום' היא מיותרת, ומדוע לא אמרו 'יזכיר לו המיתה' לבד. ובמגלה עמוקות (פר' וישלח, עה"פ ויהי לי שור וחמור - השני, עמוד 80) פירש, שהכוונה שידמה בעצמו שלא נותר לו לחיות בעולמו אלא יום אחד ועתה הוא יום זה. וכעין זה כתב בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה ואם לאו יקרא). ובעיני כל חי (פלאג'י, ד"ה יזכור) פירש, שיזכור את כל מה שנעשה ביום המיתה, דהיינו כשיגיע עת יציאת נשמה וענין הרחיצה והתכריכין והקבורה ובכי והספד, ובכך יכניע את יצרו הרע. וראה עוד בפרדס יוסף (בראשית מו כט) מה שביאר. **מח. פנים** יפות (סוף פר' כי תצא), מדרש האתמרי (לבעל השבט מוסר, דף לה) וילקוט הגרשוני (ד"ה והנה הדקדוק). **מט. וכעין** זה פירש המהרש"א (ח"א ד"ה ואם לאו יזכור). וראה עוד במהר"ל (נתיבות עולם נתיב כח היצר פ"ד) שפירש 'שהיצר הרע מגרה את האדם לבטל ממנו המציאות, וכאשר יזכיר לו יום המיתה שהוא ביטול האדם אין כאן עוד מציאות'. **נ. בהשמטות** לקונטרס נפוצות ישראל (הובא בסוף ספרו שם עולם). וכן פירש בנאות הדשא (ח"ב עמ' קז) בשם הרה"ק מאלכסנדר. **נא. והנה** לפי מה לעיל (בענין 'למי יזכיר את יום המיתה ומה תועלת הזכירה') בשם האחרונים ש'יזכיר לו יום המיתה' נאמר כלפי היצר הרע, כלומר שיזכיר ליצר את יום מיתתו לעתיד לבוא, כתב הפנים יפות (סוף פר' כי תצא) שמיושבת קושיא זו, שכן מתחילה כל זמן שיכול עדיין להתגבר על היצר בכח התורה, אין על היצר דין מיתה כיון שעושה את עבודתו שלכך נברא וזה הוא תפקידו, אך אם כבר עסק בתורה ועם כל זה המשיך היצר הרע להתגבר עליו, הוא כבר שלא כדת, שהרי אמר הקב"ה 'בראתי יצר הרע ובראתי תורה תבלין' (קידושין ל:), ולכן רק אז מגיע לו דין מיתה. וראה עוד בפנים יפות (פר' עקב, עה"פ והיה אם שמוע) שפירש על פי דרכו שאין ענין זכירת יום המיתה לנצח את היצר הרע, אלא בשביל הקריאת שמע, והיינו שעיקר מה שאמרו לעיל 'יקרא קריאת שמע' היא בעונתה דווקא [שאז היא גדולה יותר מתלמוד תורה כמבואר בגמרא (להלן י:)]. ולכן אם היצר הרע מסיתו להתגרות בשינה עד שיעבור זמן קריאת שמע, 'יזכיר לו יום המיתה' כלומר יזכיר לו שאז הוא זמן השינה ועתה יתגבר ויקום לקרוא קריאת שמע בזמנה. וכמו כן לפי מה שנתבאר לעיל (בענין 'האם ניתן לנצח היצר בדרכים נוספות מלבד התורה') שאין קריאת שמע אלא עצה שתהא לימוד התורה באופן הראוי ואז יהיה בכח התורה לנצח היצר, הוא מיושב גם כן. **נב. יפה** תואר (ב"ר נד ב), מנחת שבת (לרי"ח קרא, אבות פ"ג מ"א), **שפתי חכמים** (ד"ה ואם), תולדות זאב (פרנק, ד"ה לעולם), **לפלגות ראובן** (חידושי אגדה, ח"ב עמ' רכד) וילקוט המאירי (ד"ה ואם לאו). **נג. וכן** מצינו שהפסוק אומר (ישעיה כב יג) על הרשעים 'והנה ששון ושמחה, הרוג בקר ושחוט צאן, אכול בשר ושתות יין, אכול ושתו כי מחר נמות'. כלומר, שאצל הרשעים זכירת יום המיתה אינה מעוררת לתשובה, אלא אדרבה, מעוררת אותם לחטוף יותר מן העולם הזה. **נד. המוזכרים** להלן. **נה. וכעין** זה פירש האור יעקב (גוטמאן, מאמר ג). ובילקוט המאירי (שם) פירש עוד, שהמדרגה היותר גדולה היא שיהפוך את הרע והמגונה שבו לטוב ולהכניסם לתוך הקדושה כדי להשתמש בהם לעבודת ה', ולכן כאשר מתעוררת בלב האדם תשוקה לעבירה ח"ו, יתחכם להשתמש בה לצורך עסק התורה ועבודת ה', אך אם אינו בדרגה זו אין לו ברירה אלא להמית תאותו ותשוקתו לגמרי על ידי הזכרת יום המיתה. **נו. עיון** יעקב (ד"ה ואי לא), הפלאה (בהקדמה למסכת כתובות, פתחא זעירא אות יח), **דרך אמונה** (פורילה, ד"ה ואם לאו), **בזכור למרים** (לבעל החפץ חיים, סוף פ"ח), **אגרא דכלה** (פר' תולדות עה"פ הנה נא זקנתי), **ברכת דוד** (רוזין, ד"ה והנה לכאורה) **וליקוטי בתר ליקוטי** (ד"ה אמר ר' לוי) [בשם הרה"ק מרופשיץ].

לו, אזי מוכרח הוא ליקח עצה זו. וכעין זה תירץ הראנ"ח (דרשות הנותן אמרי שפר, פר' כי תצא סוף ד"ה פסטנ[נז]) שהזכרת יום המיתה מביאה לידי צער, והמצער עצמו נקרא חוטא [כמו שמצינו במסכת נדרים (י:) לגבי נזיר], ולכן רק אחר שעשה את כל העצות להכניע את היצר ולא הצליח, אין לו ברירה אלא שיצער עצמו.

ד. הפנים יפות (פר' נצבים עה"פ ראה נתתי) תירץ, שעסק התורה וקריאת שמע יועילו לו לזמן רב, משא"כ זכירת יום המיתה אינה מועלת אלא לפי שעה, ומיד אחר כך יכול יצרו לשוב ולהתגבר עליו.

ה. המכתב מאליהו (ח"ח עמ' 24) [בשם הסבא מקלם] והברכת אברהם (כהן, שם בתי' השלישי) תירצו, שאם ישתמש האדם בזכירת יום המיתה בנסיונות קלים, כבר לא תועיל לו עצה זו אם יתפתה אחר כך בדבר גדול שיש בו תאוה מרובה. ולכן צריך לקנות לו טבע זה שינצחהו בדבר קל, ואז ישאר לו העזר הגדול לדבר הקשה[נח].

מדוע נקטו סדר זה דווקא

שם. יש לדון האם הסדר שנקטה הגמרא הוא בדווקא. כלומר, שקודם ילמד תורה, ולאחר מכן יקרא קריאת שמע, ואחר כך יזכור לו יום המיתה. או שיכול לעשות כל אחת מהעצות איזו מהן שירצה, ואם היא לא תעזור יעשה את השניה, וכן הלאה. ומצינו ביאורים רבים במהלך הדברים ובמהות עצות אלו, ונביא מעט מהם:

היערות דבש (דרוש א) ביאר, ששלשת העצות מכוונות כנגד שלשה סוגי עבירות שונות. שפעמים האדם חוטא מחמת חסרון ידיעה ושגיאה, שאינו מכיר אם היא עבירה בכלל, או שמכיר, אך אינו יודע עד היכן ועד כמה מגיע הפגם, וכנגד זה אמרו ש'יעסוק בתורה' ועל ידי זה ידע הענין לאשורו ולא יחטא. ופעמים שהעבירה באה מחמת גאוה ורוממות רוח, שהיצר מפתהו להחזיק טובה לעצמו וכדו', וכנגד זה אמרו 'יקרא קריאת שמע', שעל ידי שמייחד את ה' יתברך עליו ועל כל העולם, לא יתגאה עוד בראותו כי הוא עומד לפני מלך גדול ונורא. וישנן עבירות שהאדם עובר עליהם מחמת החמדה והתאוה, וכנגד זה אמרו 'יזכיר לו יום המיתה' שאז לא יחמוד יותר, ביודעו כי כל רגע הוא עלול למות ולא ישאר בידו כלום[נט].

הצל"ח (ד"ה לעולם) ביאר, שהוא כנגד ארבעה מיני פיתוי של היצר הרע. שכן בתחילה יודע היצר שלא יוכל לפתות את האדם לחטוא ממש, ולכן הוא מראה עצמו כאוהבו הרוצה בטובתו, ומייעץ לו שיכניס עצמו לידי נסיון כדי שיתגבר עליו ויקבל שכר רב יותר, וכגון שילך למקום פרוץ שישנם שם מראות שאינם טובים ויתגבר על עצמו מלהסתכל, אכן באמת כוונת היצר היא רק לרעתו ולהכשילו, ולזה אמרו 'לעולם ירגיז יצר טוב על יצר הרע', כלומר שתמיד תהיה שנאה ביניהם ולא יחשבהו לאוהבו ולא יקבל עצותיו כלל. אך אם כבר הצליח היצר להכשילו וראה ראייה לא טובה, מכל מקום ישמור עצמו שלא יחמוד אותה בלבו, וזאת על ידי עסק התורה, כמבואר ברמב"ם (איסורי ביאה פכ"ב הכ"א) 'שאין מחשבת עריות מתגברת אלא בלב פנוי מן החכמה', ועל ידי שלבו מחשב תמיד בהרהורי תורה אין מקום למחשבת עריות להתגבר. 'אם נצחו מוטב'. אך אם לאו, היינו שכבר חמד בלבו ויש חשש שיבוא לידי מעשה עבירה, 'יקרא קריאת שמע' היינו קריאת שמע שעל המיטה, שכן עיקר החשש שמא יבוא לידי עבירה הוא בלילה שאז בני אדם אינם רואים, ועל ידי שקורא קריאת שמע כאלו אוחז הוא בידו חרב של שתי פיות (כמבואר בהמשך הגמרא) להילחם עם היצר הרע ולהתגבר עליו שלא יבוא לידי מעשה. 'אם נצחו מוטב. ואם לאו', היינו שנכשל ועשה את מעשה העבירה, וכעת היצר מפתה אותו שאינו צריך למהר לחזור בתשובה, לפי שיש לו עוד זמן רב עד מיתתו, 'יזכיר לו יום המיתה', כלומר, שגם היום הזה יכול להיות יום מותו, וכמו שאמרו חכמים (אבות פ"ב מ"י) 'ושוב יום אחד לפני מיתתך'.

העין אליהו (ד"ה אמר ר' לוי) ביאר, שנקטו סדר זה משום שיש כאן סדר ממדריגה למדריגה, מן הקל אל הכבד, שכן כאשר האדם קרוב לחטא ואעפ"כ מצליח הוא להתגבר ולא לחטוא מחמת רצון ה', מעלתו גדולה יותר מאשר אם מתרחק הוא לגמרי ומכחיש את היצר עד שלא ירצה לחטוא כלל[ס]. ולכן מתחילה 'ירגיז יצר הטוב על יצר הרע' ויתאמץ להתגבר עליו, אך אם לא הצליח לכבוש את היצר 'יעסוק בתורה', שבכחה להכחיש את היצר הרע כפי שנאמר 'אם אבן הוא נימוח' (קידושין ל:), ואם גם זה לא הועיל לנצח את היצר הרע, 'יקרא קריאת שמע' שסגולתה להרחיק את היצר הרע מהאדם יותר משאר דברי תורה, ואם גם זה לא הועיל, אזי אין לו ברירה אלא 'יזכיר לו יום המיתה' שבזה ירחיק לגמרי את היצר הרע.

האם אפשר לנצח את היצר הרע בדרכים נוספות מלבד לימוד תורה

שם. מדברי הגמרא משמע לכאורה שניתן לנצח את היצר הרע בדרכים נוספות מלבד לימוד התורה, כגון על ידי קריאת שמע או הזכרת יום המיתה. ותמהו האחרונים[סא], הרי שנינו באבות דרבי נתן (טז ג) 'יצר הרע אין לו תקנה אלא בדברי תורה', וכן משמע במסכת קידושין (ל:) 'בראתי יצר הרע ובראתי לו תורה תבלין', וכתב על כך המסילת ישרים (פ"ה) 'הנה פשוט הוא שאם הבורא לא ברא למכה זו אלא רפואה זו, אי אפשר בשום פנים שירפא האדם מזאת המכה בלתי זאת הרפואה, ומי שיחשוב להינצל זולתה אינו אלא טועה, ויראה טעותו לבסוף כשימות בחטאו'. ומשמע מכל זה שהדרך היחידה לנצח את היצר הרע היא רק על ידי לימוד התורה, וכיצד אם כן מבואר בסוגייתנו שישנן דרכים נוספות להלחם כנגד היצר הרע[סב].

וביארו האחרונים[סג] שודאי הדרך היחידה לנצח את היצר הרע היא רק על ידי לימוד התורה, וכל שאר העצות שהוזכרו בגמרא אינן אלא דרכים כיצד לחזק אצלו את לימוד התורה, שעל ידי זה יהיה בכחה להצילו מיצר הרע. שהרי נתבאר לעיל (בענין 'כיצד יתכן שהיצר לא נוצח על ידי עסק התורה') שהטעם שלימוד התורה לא הועיל לו לנצח את היצר, משום שהיה חסר בו דבר מה, כגון שהוא נעשה שלא לשמה, או משום שלא החשיב את התורה כפי הראוי, ובאופנים אלו אין את סגולת התורה להצילו מן היצר הרע. לכן התקנה לכך ש'יקרא קריאת שמע' ויקבל על עצמו עול מלכות שמים, ועל ידי זה יחזור ללמוד תורה כהוגן, ושוב תהא בכח תורתו לנצח את היצר הרע. אך אם הקריאת שמע לא הועילה לכך, משום שלא קראה כהוגן ולא קיבל על עצמו מלכות שמים כראוי, התקנה ש'יזכיר לו יום המיתה', ועל ידי זה יקבל על עצמו עול מלכות שמים כראוי, וממילא יעסוק בתורה לשמה ושוב יהיה בתורתו כח לנצח את היצר הרע. נמצא שהכל סובב סביב לימוד התורה שהיא הדרך היחידה לנצח את היצר הרע, וכל שאר הדברים אינם אלא סיבות ואמצעים כדי שתהא תורתו שלמה ותוכל להצילו מיצר הרע[סד].

ובמדרש האתמרי (לבעל השבט מוסר דף לה) פירש גם כן שהכל נאמר כלפי התורה, וביאר באופן אחר, ששאר העצות גם הן מתוך לימוד התורה, והיינו שמתחילה יעסוק בתורה היכן שלבו חפץ או במקום שמזדמן לו, ואם זה לא יועיל לו 'יקרא קריאת שמע', כלומר, יעסוק בתורה בפרשת קריאת שמע, ועל ידי זה יכניס בלבו יראה ופחד, ואם גם זה לא יועיל 'יזכיר לו יום המיתה', כלומר, יעסוק בתורה בעניינים אשר יזכירו לו את יום המיתה[סה].

מדוע הקדימו את המשנה לנביאים וכתובים

ואמר רבי לוי בר חמא אמר רבי שמעון בן לקיש מאי דכתיב ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם לוחות אלו עשרת הדברות[סו] תורה זה מקרא[סז] והמצוה זו משנה[סח] אשר כתבתי

נז. **הובא** באסיפת זקנים. נח. **ובאופן** דומה כתב המטה נפתלי (סופר, דרוש ג עמ' נו), שאם יהיה רגיל להזכיר לעצמו תמיד יום המיתה, לא יפחד עוד מהמיתה, כי ההרגל נעשה טבע [וגם יגרום לו דבר זה להיות עצל בדרכיו, כי על כל דבר יאמר למה אעשה זאת אחר שתיכף אמות]. נט. **וכעין** זה פירשו הבינה לעיתים (דרוש נח, הובא בחידושי הגאונים שבעין יעקב) ותרומת הכרי (בהקדמה אות ס). ס. **ועיי"ש** שהביא שמצינו בזה מחלוקת אמוראים איזו דרך רצויה יותר. סא. **מדרש** האתמרי (לבעל השבט מוסר, עמ' לה) ולב אליהו (ח"ג עמ' קע). סב. **וראה** מה שהובא להלן (בענין 'כיצד יתכן שהיצר לא יוצח על ידי עסק התורה') מדברי הגר"ח, שסגולת התורה לנצח את היצר היא רק שמירה ומניעה קודם שחטא האדם, אך לאחר שכבר חטא כבר לא תועיל לו שמירה לבד וזקוק הוא ל'תרופות', שהן קריאת שמע והזכרת יום המיתה. סג. **כוכבי** אור (ח"ב מאמר ס), לב אליהו (ח"ג עמ' קע) ובכתבי הסבא מקלם ותלמידיו (ח"א עמ' רכ). וכעין זה ביאר ההפלאה (כתובות, בהקדמה אות יז) ובפנים יפות (פר' ראה עה"פ על פי שנים עדים). וכן פירשו בישמח ישראל (פר' ויגש) ובאמונת משה (פר' ויגש עמ' שכב). וכעין זה בליקוטי הלכות (שטרנהארץ, או"ח בליעת הפת ה). ובדברי מנחם (רגנסברג, סוף פר' כי תצא). סד. **ובהפלאה** (שם) ביאר, שקריאת שמע וזכירת יום המיתה הן כנגד שני דרכי היצר הבאים להפריעו בלימוד התורה. שפעמים בא היצר בזמן למודו ואומר לו שילמד כי בזה תתמלא תאוותו ויעשנה קרדום לחפור בה, וכנגד זה יקרא קריאת שמע שהיא ענין מסירות נפש לקב"ה ובזה מבטל כל תאוותו ומחזק בטחונו בה' יתברך. ופעמים בא היצה"ר ומסיתו ומגביה דעתו בכבוד עצמו בעבור עסק התורה, וכנגד זה יזכור לו יום המיתה. סה. **וכעין** זה הקשה ותירץ רבי ישראל סלנטר על תחילת המאמר 'לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע נצחו מוטב ואם לאו יעסוק בתורה', שלכאורה משמע שירגיז יצר הטוב על יצר הרע הוא אף ללא לימוד התורה, ומשמע אם כן שניתן לנצח את היצר הרע אף ללא לימוד התורה, והרי לעיל נתבאר שרק בכח התורה ניתן להתגבר על היצר [וכן הקשה בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה ואם לאו יקרא)]. וביאר שודאי אף 'ירגיז יצר טוב על יצר הרע' הוא על ידי לימוד התורה, אלא שבתחילה ילמד תורה בכללות, ואחר כך ילמד בפרטות את העניינים הנוגעים לאותה העבירה (מפי השמועה). סו. **בהלכות** גדולות (סי' כד הלכות ערלי ליבור) וברמב"ן (השגות לספר המצוות, שרש ראשון אות ז) הובאה דרשה זו בנוסח שונה קצת. 'לוחות האבן' זו המקרא, ו'התורה' זו משנה, ו'המצוה' כמשמעה, 'אשר כתבתי' אלו נביאים, 'להורותם' זה התלמוד. וראה להלן (בענין 'מדוע עשרת הדברות הוזכרו בנפרד') מה שמיושב יותר לפי גירסא זו. סז. **בכתבי** רבי מרדכי עפשטיין (תלמיד הגר"א, ענין העוסק בתורה לשמה, הובא בקובץ ישורון כרך טו) ביאר 'כי תורה הוא לשון מורה דרך, וכך היא תורה שבכתב ראשון ודרך לכל התרי"ג מצוות'. והנה הרמב"ן (בפתיחה לפירושו לתורה) פירש את הפסוק באופן אחר, ש'המצוה' הכוונה למצוות כולן, עשה ולא תעשה, ו'התורה' יכלול את הסיפורים מתחילת בראשית, כי הוא מורה אנשים בדרך בענין האמונה וכו'. ותמה עליו המהרי"א אסאד (שו"ת יהודה יעלה, ח"א יו"ד סי' רעט ד"ה שוב ראיתי), הרי בסוגייתנו פסוק זה נדרש באופן אחר וכיצד דרש הרמב"ן מקרא זה לעצמו כמשה מסיני ולא הזכיר מדרשת רבי לוי בר חמא כלום. וכתב שסוגייתנו סוברת כהדעה (גיטין ס.) ש'תורה חתומה ניתנה' ולכן תיבת 'התורה' מתפרשת על התורה כולה, אבל הרמב"ן פירש את הפסוק כפשטות, כהדעה ש'תורה מגילה מגילה ניתנה' ולפי זה הכוונה בתיבת 'תורה' היא על ספורי המעשים שמבראשית. ועיי"ש שהביא ראיה לדבריו מדברי הרמב"ם בהקדמה ליד החזקה. סח. **רש"י** על התורה (שמות כד יב) כתב ש'מצוה' הכוונה למצוות התורה, ופירש שכל

אלו נביאים וכתובים להורותם זה גמרא מלמד שכולם נתנו למשה מסיני. הקשו האחרונים[עא], הרי 'נביאים וכתובים' קדמו ל'משנה', ואם כן היה צריך להקדים ולכתוב 'נביאים וכתובים' מיד אחר ה'תורה', ולאחר מכן את ה'משנה' סמוך ל'גמרא'[עב] [ואם כבר הקדימו את ה'משנה', מדוע לא כתבו מיד לאחריו 'גמרא' והפסיקו בנביאים וכתובים][עג].

וכתב הפני יהושע (ד"ה ואמר ר"ל), שלפי האמת עיקר המשנה קדמה בזמן לנביאים וכתובים, שכן מצינו שכבר בימי משה רבינו היו עוסקין בלימוד המשנה, כמבואר במסכת עירובין (נד:) 'תנו רבנן, כיצד סדר משנה, משה למד מפי הגבורה, נכנס אהרן ושנה לו משה פירקו' וכו'. וכמו כן היו צריכים לשנות את כל ההלכות הפסוקות שנאמרו ונדרשו בשלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן, ואת כל אותן המשניות שהן הלכה למשה מסיני. ולפיכך הקדים הפסוק את ה'משנה' ל'נביאים וכתובים', אמנם הגמרא לא קדמה להם, לפי שעיקר ענין הגמרא לא הוצרך אלא רק לאחר שנתמעטו הלבבות ונתרבו הספקות בגלל תלמידים שלא שימשו כל צרכם, וכמבואר בכמה מקומות[עד].

והקדושה וברכה (סמיכת חכמים) **והמגיד תעלומה** (ד"ה תורה) ביארו, שהנה מבואר במסכת תענית (ט.) שכל מה שנכתב בנביאים וכתובים כבר רמוז בתורה, אלא שבנביאים וכתובים הוא נכתב מפורש. ונמצא אם כן שהנביאים וכתובים הם פירושים לתורה שבכתב, וכמו כן הגמרא היא פירוש למשנה שהיא התורה שבע"פ. ומיושב לפי זה, שבתחילה הזכירו את שתי התורות, שהן התורה שבכתב, והמשנה שהיא התורה שבע"פ, ואחר כך את שני פירושיהם, הנביאים וכתובים שהם הפירוש לתורה שבכתב, והגמרא שהיא הפירוש לתורה שבעל פה[עה].

והאהבת איתן (בעין יעקב, ד"ה תורה) **והעין אליהו** (ד"ה אשר כתבתי) תירצו על פי המבואר במסכת נדרים (כב:) 'אלמלא לא חטאו ישראל לא ניתן להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע בלבד'. ועל כן מסתבר להקדים את המשנה שניתנה לפרש ולבאר את התורה שבכתב, לנביאים וכתובים שלא ניתנו רק מחמת חטא[עו].

ובמילי דברכות[עז] (ד"ה אר"ל) כתב פירוש מחודש, שאין כוונת הגמרא למשניות שסידר רבי, אלא ל'משנה תורה' [ספר דברים] שיש בו הרבה מצוות שלא נזכרו בחומשים שלפניו[עח], והוצרכו לומר שגם הן ניתנו למשה בסיני, כדי שלא נטעה לומר שמצוות אלו משה אמרן מדעת עצמו[עט].

מדוע עשרת הדברות הוזכרו בנפרד

לוחות אלו עשרת הדברות. המגיד תעלומה (בה"ג, ד"ה מאי דכתיב) הקשה, הרי עשרת הדברות בכלל כל התורה [-זה מקרא] הם, ומדוע פירט הפסוק את הלוחות בפני עצמם[פ].

וכתב בבן יהוידע (ד"ה לוחות), שטעם הדבר הוא משום שיש בעשרת הדברות רמז לכל תרי"ג מצוות, ולפיכך יש בהם חידוש יותר משאר מקראות שבתורה.

ובליקוטי הגרי"ז (ח"ב עמ' מ) הובא לבאר, שמלבד מה שניתנה כל התורה בסיני בדקדוקיה ופיסוק טעמיה, ניתנו עשרת הדברות באופן נוסף בפני עצמן בפיסוק טעמים אחר [והם שני פיסוקי הטעמים שמצאנו בעשרת הדברות. 'טעם התחתון' הוא הפיסוק של עשרת הדברות כחלק מהתורה כולה, ו'טעם העליון' הוא פיסוקן בפני עצמן]. ולכן הזכירו את עשרת הדברות לחוד.

מדוע נקראת התורה 'מקרא'

תורה זה מקרא. רש"י (ד"ה זה מקרא) פירש שהתורה נקראת בשם 'מקרא' משום שמצוה לקרות בתורה [בציבור[פא]]. וביאר **המהרש"א** (ח"א ד"ה תורה), שכוונתו היא שיש מצוה לקרוא את התורה מתוך הכתב, בנקודותיה ופיסוק טעמיה. ותמהו **האחרונים**[פב], הרי קריאת התורה אינה אלא מדרבנן מתקנת עזרא [כמבואר בבבא קמא (פב.)][פג].

ויש שפירשו[פד], שהתורה אינה נקראת 'מקרא' משום קריאתה בציבור, אלא משום שעיקר מצותה מתקיימת בקריאה לבד אע"פ שאינו מבין, משא"כ בתורה שבע"פ אין אדם מקיים מצות תלמוד תורה אלא אם כן מבין הוא מה שלומד[פה].

מהות נתינת הנביאים וכתובים ותורה שבעל פה למשה רבינו

מלמד שכולם נתנו למשה מסיני. במסכת מגילה (יט:) דורשת הגמרא, 'אמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן וכו' מלמד שהראהו הקב"ה למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים ומה שהסופרים עתידין לחדש'. ודייק **התוספות יו"ט** (בהקדמה לפירוש המשניות) מכך שלא כתוב 'מלמד שמסר לו הקב"ה', או 'שלמדו הקב"ה', אלא 'הראהו', שדברים אלו לא ניתנו למשה רבינו בדרך מסירה, כלומר, שלא נמסרו לו לגמרי עד שיוכל למוסרם לאחרים גם כן, אלא ניתנו לו בדרך ראייה בלבד, כאדם המראה דבר לחבירו לראותו בלבד ואינו נותנו לו. אך העיר

התרי"ג מצוות רמוזות בעשרת הדברות. וכתב בהעמק דבר (שם), שדברי רש"י הם לפי דעת הירושלמי (ברכות פ"ו ה"א) שמפרש את תיבת 'המצוה' כפשוטה על מצוות התורה, אבל לפי הבבלי אינו כן, כמבואר בסוגייתנו שמצוה הכוונה למשנה [ועיי"ש בהרחב דבר (אות א) מה שכתב לפי זה נפק"מ לדינא]. והרמב"ם (הקדמה למשנה תורה) כתב ש'המצוה' זו פירוש התורה, שהיא התורה שבעל פה [וראה בדליות יחזקאל (ח"א עמ' שלו) כיצד למד זאת הרמב"ם מסוגייתנו]. וכן כתב הזוהר (שמיני ח"ג מ:). וכן כתב האבן עזרא (שמות שם) בשם הרס"ג. והעיר הכתב והקבלה (שמות שם), היכן מרומז בלשון 'מצוה' פירוש התורה, הרי בכל המקומות לשון 'מצוה' ענינו כמשמעו, ציווי ואזהרה ולא פירוש וביאור. ועיי"ש שביאר שהרבה פעמים תיבות ה"א ואל"ף מתחלפות, וכאילו נכתב כאן 'מצא' במקום 'מצוה', ושרש 'מצא' מורה גם על מציאת והשגת מחקר על ידי השתדלות הענין, כלומר הבנת דברים על בוריים וביאור מאמר סתום. ובדרך נוספת פירש ש'מצוה' היא מלשון 'צוותא' דהיינו חיבור ואיחוד שני דברים יחד, וכן היא התורה שבעל פה המתחברת ומתאחדת עם התורה שבכתב לבאר ולפרש את מאמריה המועטים בכמותם ורבים באיכותם. ובכתבי רבי מרדכי עפשטיין (תלמיד הגר"א, שם) ביאר שדרשו את תיבת 'המצוה' על משנה, היות ואסור להורות הלכה מהמשנה והעושים כן נקראים 'מבלי עולם' כמבואר במסכת סוטה (כב.), ואם כן היה מקום לתמוה מדוע יש לנו כלל לעסוק במשנה, לכן דרשו זאת מתיבת 'מצוה' שהיא לשון ציווי, והיינו 'כאשר ציוה ה'', כלומר שמוכרחים אנו ללמוד אף שאינה מורה לנו דרך. והגר"א (אמרי נועם, ד"ה והמצוה) ביאר ש'מצוה זו משנה' ששם כתובה כל מצוה בפני עצמה עם כל פרטיה כגון סוכה ולולב וכיוצא בזה. וכעין זה כתב באור הישר (ד"ה מאי דכתיב) שלולי התורה שבעל פה לא היינו יודעים כיצד לקיים את מצוות התורה, ואם כן במשנה [שהיא מקור התורה שבעל פה] תלויות כל המצוות. **סט. המגלת** אסתר (ספר המצוות שרש ראשון אות טו) כתב שאין הפירוש שכל אלו הדברים ניתנו למשה כדי ליתנם לנו, שאם כן למה כבש נבואתו ולא מסרם לנו מיד, אלא שכל הדברים ניתנו למשה ונגלו לו כל מה שעתיד להתחדש אחר זמן וגם הראה לו הקב"ה הכל בכתב, אך לא שיגלם ויאמר אותם לישראל, ורק החומש לבדו עם פירושו נתן לו להראות להם בדורו. **ע. במגיד** תעלומה (בה"ג, ד"ה מלמד) כתב שהבה"ג הביא מאמר זה משום שיש בו נפק"מ לדינא, שמי שאינו מאמין באחד מכל אלו נקרא אפיקורס והוא מ'כת המורידין ולא מעלין'. וראה בהרחב דבר לנצי"ב (שם) נפק"מ נוספת. **עא. פני** יהושע (ד"ה ואמר ר"ל), אדרת אליהו (ריקי, ד"ה והמצוה), קדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה תורה), מגיד תעלומה (ד"ה תורה), עין אליהו (ד"ה אשר כתבתי), אהבת איתן (בעין יעקב, ד"ה תורה), לשמוע בלמודים (ד"ה והמצוה), פרשת מרדכי (אלטשולר, ד"ה זו משנה), מילי דברכות (ד"ה אמר רשב"ל). ובחדשים גם ישנים (הלכה מח) האריך בזה. וראה בהערה הבאה שכבר התקשו בזה הראשונים. **עב. ומצינו** שכבר הראשונים עמדו על כך. בפסקי רבינו אביגדור צרפתי מבעלי התוספות ובמושב זקנים לבעלי התוספות (שמות כד יב) כתבו להוכיח מדבר זה שהקדימו כאן 'משנה' ל'נביאים וכתובים', שקדושת המשנה והתלמוד גדולה יותר מקדושת 'נביאים וכתובים', ולכן מותר להניח ספרי תלמוד ומשנה על גבי נביאים וכתובים. אך במושב זקנים דחה זאת, שהטעם שהסמיכו 'משנה' ל'תורה' משום שהתלמוד יוצא מן התורה. **עג. העיון** יעקב (בעין יעקב, ד"ה מאי דכתיב ואתנה) כתב שנקטו סדר זה כדי להורות את סדר הלימוד, שתחילה ילמד אדם עשרת הדברות ואחר כך מקרא ומשנה ונביאים וכתובים ואחר כך גמרא, ולא ידלג על המקרא ומשנה כדי ללמוד גמרא, וכפי ששנינו במסכת סופרים (פט"ו ה"ו). וכעין זה כתב המהרש"א (סנהדרין כד. ח"א סוד"ה ולקח לי). וראה בעיני יצחק (רפפורט, ד"ה וא"ר לוי) שהביא לכך כמה טעמים. **עד. בעיני** שמואל (ד"ה והתורה) הוסיף שכידוע שכחת התורה באה משבירת הלוחות הראשונות כמבואר בעירובין (נד.), ומאחר שפסוק זה עוסק בלוחות הראשונות לכן הוזכרה הגמרא רק בסופו, משום שאז באמת לא היו צריכים כלל לגמרא וכפי שנתבאר. **עה. וכעין** זה כתב באדרת אליהו (ריקי, ד"ה והמצוה) שהמשנה הוצרכה להיסמך לתורה, כיון שכל דבריה נסמכים על דברי תורה, וכמבואר בגמרא לעיל (ג.) 'תנא אקרא קאי', לכן הקדימו זאת לנ"ך. וכעין זה כתב בלשמוע בלמודים (ד"ה והמצוה) שיתכן שדרשו 'מצוה' מלשון 'צוותא' וכן הוראת 'משנה' כמו 'משנה למלך', וכך היא התורה שבעל פה שהיא משנה וצוותא לתורה שבכתב. **עו. והטעם** שהקדימו את הנביאים וכתובים לגמרא, משום שעיקר הגמרא הוא הפלפול להבין דבר מתוך דבר, ודבר זה לא ניתן לישראל אלא למשה ולזרעו בלבד, והוא נהג בה טובת עין ונתנה לישראל כמבואר בנדרים (לח.). אהבת איתן (שם). וכתירוץ זה כתב גם התוספת ברכה (שמות כד יב). וכעין זה ביאר בפרשת מרדכי (אלטשולר, ד"ה זו משנה) שיש בתורה חלק הכרחי שהיא ידיעת התרי"ג מצוות והלכותיהם, ויש את החלק האפשרי שהוא המשא ומתן בבירור הדין ודרכי התשובה והמוסר לחוטאים. ולכן סידרו מתחילה את התורה והמשנה שבהם מפורשים כל דברי התורה המחויבים, ואח"כ הזכירו את דברי הנ"ך המדברים בתוכחה ואת דברי הגמרא הנושאים ונותנים בבירור ההלכות, ששניהם אינם אלא תורה אפשרית, כמבואר בנדרים (כב:) 'אלמלי לא חטאו ישראל לא ניתן להם רק תורה וספר יהושע'. **עז. וכן** פירש בפשטות בספר פשט הש"ס (ד"ה המצוה). וראה בתורה תמימה (שמות כד יב אות כה) שכתב כעין זה. **עח. וכפי** שחילקו בין עשרת הדברות למקרא [וראה מה שנתבאר בזה להלן (בענין 'מדוע עשרת הדברות הוזכרו בנפרד')], כך גם חילקו בין משנה תורה לשאר המקרא. ובמה שהוזכר אח"כ 'גמרא' כלולה גם המשנה, שהגמרא והמשנה דבר אחד הן שאי אפשר בזו ללא זו, שכן הגמרא היא פירוש על המשנה. **עט. אמנם** ברש"י לא משמע כן, וכן מסתבר משום שבכל מקום שמזכירים משנה סתם הכוונה למשניות שסדר רבי. ולכן כתב במילי דברכות לפרש באופן אחר, שהנה עיקר דברי המשניות ויסודם סובבים על פי רוב על המקראות שבתורה, משא"כ האמוראים חכמי הגמרא רובם מצאו סמך ורמז לדבריהם בנביאים וכתובים ועל זה בנו יסודם תקנותיהם וגזרותיהם והאסמכתאות שלהם. ולכן אחר שהזכירו תורה הזכירו משנה, שדבריהם סובבים על התורה, ואחר שאמרו נביאים וכתובים הזכירו גמרא, שעליהם סמכו על פי רוב חכמי התלמוד. וכעין זה הובא בהערה לעיל מדברי המושב זקנים. **פ. אמנם** ראה בהערות לעיל שבבה"ג וברמב"ן הביאו גירסא אחרת, ושם מבואר שלוחות האבן זה מקרא ותורה זו משנה, ולפי זה אין לימוד מיוחד לעשרת הדברות ומשום שהם בכלל כל התורה. מגיד תעלומה (בה"ג, ד"ה מאי דכתיב). **פא. בית** ישראל (ברש"י ד"ה מקרא) בשם מגיד תעלומה. וראה עוד במשמר הלויים. **פב. חדשים** גם ישנים (הלכה מח אות יג) ואמת ליעקב (קמינצקי, ברש"י ד"ה זה מקרא). **פג. ויתכן** שכוונת הגמרא לקריאת פרשת זכור שחיובה היא מהתורה, וכפי שכתבו התוספות להלן (יג. ד"ה בלשון). אבן שלמה (אורנק, ד"ה אר"ל). ובאמת ליעקב (שם) יישב, שכוונת רש"י לבאר שבעלי הגמרא קראו לחומש 'מקרא' יותר מנביאים וכתובים, משום שישנה מצוה לקרות בתורה משום תקנת עזרא. ויש שכתבו שדעת רש"י שקריאת התורה היא דאורייתא [וכפי שנראה מרש"י בסוטה (לג. ד"ה כל התורה) ובמגילה (יז: ד"ה בכל לשון)], ועזרא תיקן רק שיקראו בשני וחמישי ושבת במנחה. ובחדשים גם ישנים כתב, שמכיון שמשה רבינו עם הנביאים שבדורו תיקנו קריאה בתורה (כמבואר בב"ק שם), לכן היא נחשבת דאורייתא. וכעין זה כתב הב"ח (או"ח סי' תרפה ס"א). **פד. שדה** יצחק (ברש"י ד"ה זה מקרא). וראה כעין זה בצפנת פענח (תלמוד תורה פ"א ה"ו) שהוכיח מרש"י שמצוות קריאה אינה אלא בחומש בלבד. **פה. וכמבואר** בשו"ע הרב (הלכות תלמוד תורה פ"ב סי"ג). וכן כתב במשנה ברורה (סי' נ סק"ג) בשם המג"א. והנה לפי פירוש זה יוצא שנביאים וכתובים אין דינם כתורה וצריך שיבין הפירוש דווקא, אמנם בשל"ה (שבועות דף לח) כתב שאף בנביאים וכתובים מקיים מצוה בקריאה לבד. ויש להעיר שבהאלף לך שלמה (יו"ד סי' רנח) כתב שגם בלימוד המשנה מקיים הוא מצוה בקריאת התיבות לבד אף אם אינו מבין. וכן כתבו החיד"א (מראית העין, ע"ז יט. ד"ה ואמר רבא) בשם הבינת ישכר, והמהר"ל (גבורות ה' סוף פרק סב).

השדי חמד[פז] (כללים, מערכת הבי"ת אות י ד"ה בספר), שלכאורה מדברי ר' לוי בר חמא בסוגייתנו משמע שהוא חולק על ר' חייא בר אבא, שכן מהלשון 'כולן נתנו למשה בסיני', משמע שהם ניתנו לו ממש ולא בראייה בלבד[פז]. ובתוספות ראשון לציון (לר' ישעיה ברלין - פיק, בהגהה על התוספות יו"ט הנ"ל) כתב ליישב שלא נחלקו כלל, שדברי ר' חייא בר אבא נאמרו על דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים דווקא, אבל לגבי הנביאים וכתובים ושאר התורה שבעל פה מודה ר' חייא בר אבא שהם נמסרו וניתנו למשה לגמרי.

למה משמשת החרב

אמר רבי יצחק[פח] כל הקורא קריאת שמע על מטתו כאלו אוחז חרב[פט] של שתי פיות[צ] בידו[צא] שנאמר רוממות אל בגרונם וחרב פיפיות בידם מאי משמע אמר מר זוטרא ואיתימא רב אשי מרישא דענינא דכתיב יעלזו חסידים בכבוד[צב] ירננו על משכבותם וכתיב בתריה רוממות אל בגרונם וחרב פיפיות בידם. רש"י (ד"ה כאילו אוחז) פירש שעל ידי החרב הורג הוא את המזיקין. ותמהו האחרונים[צג], הרי להלן דרש רבי יצחק שכל הקורא קריאת שמע על מיטתו מזיקין בדילין הימנו, ומשמע שאינו נלחם עמם והורגם, אלא הם מסתלקין ובדילין מאליהם.

וביארו העיני יצחק (אלבעלי, מאמר י ד"ה אר"ן) והשערי ציון (כהן, ד"ה אמר רי"ן), שאין כוונת רש"י לומר שעל ידי החרב הורג אותם ממש, אלא שעל ידי שהוא כאילו אוחז חרב של שתי פיות להרוג את המזיקין, המזיקין מתייראים ממנו וממילא הם בדילין מאליהם ואינם מזיקין.

וראה להלן (בענין 'מדוע נצרכים שתי המימרות של רבי יצחק') שהאחרונים כתבו חילוקים רבים בין מימרא זו למימרא השניה של רבי יצחק שמזיקין בדילין הימנו.

כיצד משמע מ'יגביהו עוף' על קריאת שמע שעל המיטה

ואמר רבי יצחק כל[צד] הקורא קריאת שמע על מטתו[צה] מזיקין בדילין הימנו שנאמר ובני רשף יגביהו עוף ואין עוף אלא תורה[צו] שנאמר התעיף עיניך בו ואיננו ואין רשף[צז] אלא מזיקין שנאמר מזי רעב ולחומי רשף וקטב מרירי. תמהו האחרונים[צח], הרי פסוק זה מדבר על התורה בכללותה, וכיצד נלמד מכאן על קריאת שמע דווקא[צט]. ועוד, מנין שמדובר על קריאת שמע שעל המיטה דווקא, ולא על קריאת שמע של שחרית או של ערבית. **ובאבודרהם** (סדר קריאת שמע שעל המיטה) הביא שיש שגרסו 'ואין עוף אלא קריאת שמע', שאנו כופלין אותה שתי פעמים ביום, שחרית וערבית, ו'עוף' הוא לשון כפל, כפי שתירגמו את תיבת 'וכפלת' (שמות כו ט) 'ותיעוף'[ק]. אמנם עדיין קשה מנין שהוא נאמר על קריאת שמע שעל המיטה, וביותר לפי גירסתנו קשה מנין שהוא נאמר בכלל על קריאת שמע[קא].

ותירצו הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה א"ר יצחק) והעטרת ראש (ד"ה ומאי דדריש), שמכיון שרבי יצחק דורש את הפסוק לענין המזיקין, משמע שמדובר בלילה שאז מצויין מזיקין[קב], ובלילה כשהאדם ישן אין דרכו לעסוק בתורה אלא בקריאת שמע שהוא קורא על מיטתו. ועוד תירץ הריא"ף, שכיון שכינו את התורה בפסוק זה בלשון 'עוף' שהוא מלשון 'התעיף עיניך' (משלי כג ה), משמע שמדובר בקריאת שמע שעל המיטה, שבאותה שעה עפעפי עיניו סגורים והוא עוסק בקריאת שמע[קג].

והצל"ח (ד"ה ואין עוף) תירץ, שמכיון שלעיל דרש רבי יצחק שהמזיקין בדילין על ידי חרב של שתי פיות, בהכרח אם כן שאף כאן כוונת הפסוק לקריאת שמע שעל המיטה דווקא, שכן אם נאמר שהתורה כולה מסלקת את המזיקין, הרי ודאי שכן הוא אף בקריאת שמע שעל מיטתו, שהיא גם דברי תורה, ואם כן מה הוסיף רבי יצחק בדבריו לעיל שכאילו הוא אוחז חרב של שתי פיות, אלא ודאי כוונת הפסוק לקריאת שמע שעל המיטה דווקא, ואכן בשאר התורה אינו כן.

והפני יהושע (ד"ה ואמר ר"י) **והעיון יעקב** (ד"ה ואין עוף) תירצו [על הקושיא הראשונה], שבהכרח כוונת הפסוק היא לקריאת שמע דווקא ולא לשאר התורה, שהרי מבואר בדברי הגמרא להלן (ו.) שהמזיקין מצויים ביותר אצל לומדי התורה [אלא שאינם רשאים להזיקם], הרי שאינם בדילין על ידי עסק התורה, ולפיכך מן ההכרח לדחוק ולהעמיד את דרשת המקרא לענין קריאת שמע, שבה מצינו שהיא מרחקת את המזיקים לגמרי, כמו שאמרו חכמים (מגילה ג.) שאדם החש בפחד מפני המזיקים יקרא קריאת שמע. והוסיף הפני יהושע לבאר, שטעם הדבר שקרא לקריאת שמע בלשון 'תורה', כדי לרמז שאין קריאת שמע מועילה להסיר המזיקים אלא רק במי שקורא אותה בכוונת הלב ובדקדוק אותיות וטעמים, כאדם הקורא בתורה, וכמאמר הגמרא להלן (טו:) שבדברי תורה צריך כוונה לדברי הכל, משום שנאמר בהם 'הסכת ושמע'.

מדוע נצרכים שתי המימרות של רבי יצחק

שם. לעיל בגמרא דרש רבי יצחק 'כל הקורא קריאת שמע על מיטתו כאילו אוחז חרב של שתי פיות בידו', ופירש רש"י (ד"ה כאילו אוחז) 'כדי להרוג את המזיקין'. ותמהו **האחרונים**, לשם מה הוצרכו שתי המימרות של רבי יצחק,

---

פו. **וכן** העיר על התוספות יו"ט מסוגייתנו בהגהות ר' אליהו גוטמכר (ד"ה והמלוה). **פז.** **ועיי"ש** בשדי חמד שדחה את פירוש התוספות יו"ט, וביאר באופן אחר, שהראהו הכוונה שהראו לו כיצד הכל רמוז בתוך התורה שבכתב, ולפי זה אין מחלוקת בדבר. **פח.** **בבה"ג** (הלכות ברכות פ"א), ברי"ף, ברא"ש (סי' ו) ובעוד ראשונים גרסו 'אמר ר' אלעזר'. **פט.** **במשך** חכמה (פר' ויחי, עה"פ בחרבי ובקשתי) ביאר מדוע נקטו חרב דווקא, משום שקריאת שמע שעל המיטה בדרך כלל אינה נאמרת בכוונה מרובה, לכן דימו אותה לחרב שכל שיש לה חוד היא מזיקה ממילא אף בלא כוונה מרובה [משא"כ קשת שמצד עצמה אינה מזיקה ותלויה רק בכח המורה בחיצים]. וראה להלן מהיפה ללב (ח"ה עמ' קי: סי' רלט א) שגם כן פירש מאמר זה כשאומרה ללא כוונה מרובה. **צ.** **המהרש"א** (ח"א ד"ה מאי משמע) והמהר"ל (נתיב העבודה יט) כתבו ששתי הפיות הם כנגד המזיקין שבאים מימין ומשמאל [וכלשון הפסוק 'יפול מצדך אלף ורבבה מימינך' (תהלים צא ז)]. ובמגיד תעלומה (ד"ה כאילו אוחז) ובבית ישראל (ד"ה שנאמר יעלזו) [בשם הבינה לעיתים (דרוש סו)] הוסיפו, שאותם שמשמאל באים מעבירות לא תעשה, ואותם שמימין באים מביטול עשה. ובשלמה משנתו (ברש"י ד"ה חרב) פירש שהוא כנגד המזיקין שמלמעלה ומלמטה, עיי"ש. ובצל"ח (ד"ה לעולם) פירש שהם כנגד שני המשחיתים שנבראו מהעבירה שעשה, שכן הנכשל בראייה אסורה חטא גם בעיניו וגם על שחמד בלבו. והגר"א (אמרי נועם, ד"ה כאילו אוחז) פירש שאחד לעוה"ז להגן עליו, ואחד לעוה"ב, היינו השכר מצוה. ובברכת יהושע (ד"ה אר"י) פירש שהאחד הוא כנגד יצר הרע הטבעי, כלומר הבא מהטבעים הרעים המוטבעים באדם, והשני הוא כנגד המלאכים שנבראו מהעבירות שעשה. וכעין זה פירש באבני שיש (סטאלרק, ד"ה אר"י כל) ששתי הפיות הם כנגד המזיקין והיצר הרע, ששניהם עומדים עליו להכשילו ולהזיקו. ובראנ"ח (דרשות הנותן אמרי שפר פר' כי תצא, הובא באספת זקנים) פירש שבקריאת שמע ישנן שתי מעלות, גם שמכניע בה את היצר הרע לשומרו מכל דבר רע, וגם תועיל לו לקנות קנין טוב ולהסיר מעליו מדת העצלות. ובמקור הברכות (מאמר כו), בברכת אברהם (פילץ, ד"ה א"ר יצחק) והר"ש סופר (בספר זכרון לדוד עמ' סו - הובא בנתן פריו נדרים ח.) פירשו את ענין שתי הפיות, שבקריאת שמע יש שתי סגולות להחליש את כח היצר הרע, האחת היא מצד פעולת עסק התורה, שהרי קריאת שמע היא גם כן תורה, והשניה שיש בה גם ענין של קבלת עול מלכות שמים להחליש את היצר הרע, ולכן היא דומה לחרב של שתי פיות כנגד היצר הרע [ובאופן דומה פירש בדברי דוד (זלזר, ד"ה כל הקורא) שבקריאת שמע שעל המיטה יש שתי סגולות שהוזכרו בגמרא לעיל כנגד היצר הרע, גם קריאת שמע, וגם הזכרת יום המיתה, כיון שמפקיד רוחו ונשמתו להקב"ה והוא כמו מיתה]. **צא.** **בסידור** השל"ה (סוד קריאת שמע שעל המיטה) הביא מהזוהר (שמות ח"ב קטו:) שפירש את סוד החרב, שבקריאת שמע הוא ממליך את ה' יתברך מעלה ומטה וארבע רוחות בסוד יחוד שם הוי"ה, ובזה מבריח הוא מכל הצדדים את כל הרוחות והמזיקין השולטים בלילה. **צב.** **אע"פ** שעיקר הלימוד הוא מ'ירננו על משכבותם', מכל מקום הזכירה הגמרא את כל הפסוק, משום שאת הפסוק 'יעלזו חסידים בכבוד' ניתן לפרש גם כן על 'ברוך שם כבוד מלכותו' שאומרים אחר קריאת שמע, ולא על קריאת שמע עצמה. מגיד תעלומה (ד"ה מרישא). **צג.** **תאוה** לעינים (אות ט ד"ה וקשיא), עיני יצחק (אלבעלי, מאמר י ד"ה אר"ן), שערי ציון (כהן, ד"ה אמר רי"ן) וברכת יהושע (ד"ה אר"י). **צד.** **בעיון** יעקב (ד"ה כל הקורא) כתב שתיבת 'כל' באה לרבות אף חתן וכלה ותלמיד חכם שצריכין שמירה מרובה, לפי שהמזיקין מתקנאין בהם יותר משאר בני אדם (כמבואר להלן נד:), מכל מקום על ידי קריאת שמע הם בדילין מהם.

וראה בהערה להלן (בענין 'מדוע נצרכים שתי המימרות של רבי יצחק') בדברי התאוה לעינים ביאור נוסף. **צה.** **הרא"ש** (סי' ו) לא גרס 'על מיטתו'. וראה להלן (בענין 'מדוע נצרכים שתי המימרות של רבי יצחק') בדברי העיני יצחק מה שביאר בזה. **צו.** **בבן** יהוידע (ד"ה והנה יש לדקדק) פירש מדוע כינו כאן את התורה בשם 'עוף' ולא אמרו תורה בפירוש. וביאר שכדי שלימוד התורה יועיל להציל מהמזיקין, צריך שהוא יהיה לשמה, והלומד לשמה פונה במחשבתו למעלה, ובכך הוא דומה לעוף הפורח באויר ומגביה עצמו למעלה [ועיי"ש עוד (ד"ה ולפי"ז מובן) שפירש באופן נוסף את דמיון תורה לשמה לעוף]. **צז.** **ראה** להלן בהערה על דברי רבי שמעון בן לקיש מדוע הקדימו לפרש את תיבת 'עוף' קודם תיבת 'רשף', שלא כסדר כתיבתם בפסוק. **צח.** **הריא"ף** (על עין יעקב, ד"ה א"ר יצחק), פני יהושע (ד"ה ואמר ר"י), צל"ח (ד"ה ואין עוף), עיון יעקב ועץ יוסף (ד"ה ואין עוף), מגיד תעלומה (ד"ה ואין עוף), עטרת ראש (ד"ה ומאי דדריש), פרחי כהונה (ד"ה הקשה הרב) ורוב דגן (ד"ה ואין עוף). **צט.** **בשפתי** חכמים (ד"ה כל הקורא) ובבן יהוידע (ד"ה ואין עוף - הראשון) ובתורה תמימה (דברים לב אות סט) פירשו שאכן אין משמעות הפסוק על קריאת שמע דווקא אלא על התורה כולה, ומכיון שקריאת שמע היא גם כן מדברי תורה לכן היא מועילה לדחות את המזיקין. וכעין זה תירץ הברכת דוד (רובין, ד"ה אר"י), שאמנם הפסוק מדבר על תורה דווקא, אך למדים מכך שגם קריאת שמע מועילה לזה, שהרי היא במעלה גדולה יותר [לענין זה], כמו שמצינו לעיל 'יעסוק בתורה וכו' ואם לאו יקרא ק"ש'. אך הקשה על זה הריא"ף (שם), מדוע אם כן נקטו 'הקורא קריאת שמע' ולא 'הקורא בתורה' סתם. ובמהר"ל (נתיבות עולם נתיב העבודה פי"ט) ביאר שנקטו קריאת שמע דווקא, מפני ששאר דברי תורה אינם מועילים אלא בשעה שעוסק בהם, וכאשר ישן על מיטתו איך תהיה עליו הגנה, משא"כ קריאת שמע כיון שפוטרת את כל הלילה נחשב שעוסק בתורה כל הלילה, ולכך תורה זאת מגינה עליו כל הלילה. ובברכת דוד (שם) פירש שלא נקט רבי יצחק 'כל העוסק בתורה', משום שבא להשמיענו שאפילו אם יכול לעסוק בתורה באותה עת, מכל מקום על ידי שיקרא קריאת שמע על מיטתו, המזיקין בדילין הימנו. ובמקור הברכות (מאמר כו) פירש שנקטו קריאת שמע יותר מכל התורה, כיון שיש בה גם את הסגולה כאילו אוחז חרב של שתי פיות להלחם עם היצר הרע מלבד המזיקין. **ק.** **ועיי"ש** שהקשה שמא הכוונה לתפילה שגם כן אנו כופלין אותה. ותירץ, שאין מנין התפילות אלא מדרבנן. ועוד, שתפילה אינה נקראת כפל כיון שמתפללים אותה שלש פעמים ולא פעמיים. וכעיקר דברי האבודרהם כתב גם הלשמוע בלמודים (ד"ה הקורא ק"ש) מדעתו, וביאר שקריאת שמע נקראת עוף שנאמר 'לעפעפי תנומה'. **קא.** **ובשערי** ציון (ד"ה אמר רי"ן) תירץ שמה שהמזיקין בדילין הוא משום מה שדרש רבי יצחק לעיל שהקורא קריאת שמע על מיטתו כאילו אוחז חרב של שתי פיות, ומכיון שחרב זו היא בקריאת שמע שעל המיטה דווקא כפי שנלמד מהפסוק 'ירננו על משכבותם', אם כן אף הפסוק 'ובני רשף יגביהו עוף' מדבר בקריאת שמע שעל מיטתו. ובברכת ה' (ספסי, ד"ה שנאמר ובני) תירץ שאכן הפסוק מדבר בכל אופן, בין על מיטתו ובין שלא על מיטתו, ומה שנקטה הגמרא קריאת שמע על מיטתו משום שאז אדם מפחד מהמזיקין. **קב.** **והוסיף** העטרת ראש (שם) שבלילה הוא חמימות תגבורת הדין השולט בלילה שהוא כרשפי אש. וזהו 'ולחומי רשף'. ועוד ביאר, שדורשים 'בני רשף' מלשון 'בני נשף' שהוא מזיקי לילה, שהרי"ש מתחלפת בנו"ן. **קג.** **וכעין** זה פירש המגיד תעלומה (ד"ה ואין עוף) שהכוונה לאותה התורה שאומרה בשעת העוף, דהיינו בשעת סגירת העינים בשינה שהוא קריאת שמע.

שלכאורה כוונתם אחת, שקריאת שמע מסוגלת לסלק את המזיקין[קד]. ועוד, שלכאורה שתי המימרות סותרות זו את זו, שהרי אם על ידי קריאת שמע המזיקין בדילין הימנו, לשם מה נצרכת חרב להלחם עמם. ומצינו כמה דרכים ביישוב הדברים:

א. יש שתירצו[קה] שכוונת שתי המימרות אחת היא. דהיינו, כיצד המזיקין בדילין, על ידי שכאילו הוא אוחז חרב של שתי פיות בידו. ומה שהוצרכו לשתי המימרות, פירש **הצל"ח** (ד"ה ואמר רבי יצחק, בפי' השני) משום שמהדרשה הראשונה אנו יודעים רק שהוא נלחם עמם, אך לא ידענו שהוא מנצחם והם בדילין ממנו. לכן הוצרכנו לדרשה השניה להשמיענו שהם בדילין ומסתלקים ממנו לגמרי על ידי החרב של שתי פיות. ומה שהוצרכנו למאמר הראשון ולא היה די רק במימרא השניה שהם בדילין הימנו, ביאר **העיני יצחק** (אלנעלי, ד"ה אמר ר"ן) משום שלא היה משמע ממנה אלא שהם בדילין הימנו בשעה שקורא קריאת שמע בלבד, אך יתכן שלאחר מכן הם שוב חוזרים ובאים, ולכך הוצרכנו גם למימרא הראשונה 'כאילו אוחז חרב', שמשמע שהם בדילין ממנו תמידי[קו].

ב. יש שתירצו, ששתי המימרות מדברות על שני סוגי מזיקין שונים[קז]. וביאר הצל"ח (שם, בפי' הראשון), שהמאמר הראשון מדבר על היצר הרע הבא להחטיאו, ונצרך לכך חרב של שתי פיות כדי להילחם עמו, ואילו המאמר השני מדבר על המזיקין הבאים להזיקו[קח]. **ובתאוה לעינים** (אות ט, ד"ה וקשיא) פירש, שישנם שדים המזיקין את האדם, ועליהם אמר רבי יצחק שכאילו הוא אוחז חרב של שתי פיות להורגם, אך ישנם שדים שאינם מזיקין, אלא מתקרבים הם לאנשים ובמיוחד לתלמידי חכמים, כמבואר להלן (ו.) שלכל אדם יש אלף מזיקין משמאלו ורבבה מימינו, ועליהם אמר רבי יצחק שעל ידי קריאת שמע שעל המיטה הם בדילין[קט]. **ובדרך אמונה** (פורילה, ד"ה כל הקורא) פירש, שהמאמר הראשון מדבר על כך שאדם הקורא קריאת שמע מקבל חרב של שתי פיות להלחם כנגד אויביו, וכלשון הפסוק שם 'לעשות נקמה בגוים'[קי], ואילו המאמר השני שהמזיקין בדילין הימנו, אמור כנגד המזיקין. **ובמגן דוד** (ד"ה אר"י) פירש, שהמזיקין שנבראו על ידי עוונותיו של אדם הם קשורים בו ככלב ואין להם תקנה עד שיהרוג אותם, ולזה נצרך חרב של שתי פיות, אבל המזיקין האחרים בדילין מאליהם.

ג. יש שתירצו, ששתי המימרות אמורות על שני אופני אמירת קריאת שמע, או על שני מיני בני אדם. ופירשו **התאוה לעינים** (שם ד"ה ואפשר עוד) **והברכת ה'** (סלאסי, ד"ה כאילו), שהמאמר הראשון שכאילו אוחז חרב נאמר דווקא למי שהוא חסיד, וכלשון הפסוק שם 'יעלזו חסידים בכבוד ירננו על משכבותם', ורק להם יש כח להרוג את המזיקין על ידי קריאת שמע, אך סתם בני אדם שאינם חסידים וקוראים קריאת שמע על מיטתם, אין בכחם להרוג את המזיקין אלא להבדילם בלבד, כמימרא השניה של רבי יצחק[קיא]. **ובעיני יצחק** (אלנעלי, ד"ה אמר ר"ן) פירש, שהמאמר הראשון נאמר על הקורא קריאת שמע על מיטתו דווקא, שאז הוא כאילו אוחז חרב של שתי פיות בידו והורגם, אך המאמר השני מדבר כשאינו קורא קריאת שמע על מיטתו ממש[קיב], שאז אינו הורגם אלא הם רק בדילין הימנו. וכעין זה כתב **בזוכר יהוסף** (ד"ה בדילין), שהמאמר הראשון נאמר דווקא כשקורא קריאת שמע בלילה על משכבו וכלשון הפסוק 'על משכבותם', ואילו המאמר השני מדבר אפילו בקורא קריאת שמע ביום[קיג]. **וביפה ללב** (ח"ה עמ' קי: סי' רלט א) פירש, שהמאמר הראשון אמור במי שקורא קריאת שמע בקול רם ובכוונה גדולה, וכמשמעות הפסוק 'רוממות אל בגרונם', ובאופן זה דווקא הוא נחשב כאילו אוחז חרב של שתי פיות בידו והורג את המזיקין, אך המאמר השני מדבר כאשר הוא קורא קריאת שמע בינו לבין עצמו בקול נמוך, שבאופן זה אין זה מועיל אלא שהמזיקין יבדלו הימנו, אבל אינו הורגם.

כיצד למדים שאין עוף אלא תורה

אמר רבי שמעון בן לקיש כל העוסק[קיד] **בתורה יסורין**[קטו] **בדילין**[קטז] **הימנו**[קיז] **שנאמר ובני רשף יגביהו עוף ואין עוף**[קיח] **אלא תורה שנאמר התעיף עיניך בו ואיננו ואין רשף אלא יסורין שנאמר מזי רעב ולחומי רשף.** הקשו **האחרונים**[קיט], הרי בפסוק זה מבואר שתיבת 'התעיף' נאמרה לגבי העין ולא לגבי התורה, וכיצד למדים מכך ש'עוף' הכוונה לתורה[קכ]. **וביארו המהרש"א** (ח"א ד"ה ואין עוף) **והגר"א** (אמרי נועם ד"ה ואין עוף), שעיקר הלימוד הוא מהמשך הפסוק שם, שנאמר בו 'כנשר יעוף השמים' (משלי כג ה), שהכוונה היא לתורה שנמשלה לעוף המעופף בשמים.

והשפת אמת (ד"ה ואין עוף) פירש [לולי דברי רש"י] שאין כוונת 'עוף' על התורה עצמה, אלא על מי שמבטל עצמו מדברי תורה. וכך הוא פירוש הפסוק 'ובני רשף יגביהו עוף', היינו 'בני רשף' שהם המזיקין, יגביהו עצמם להעניש את הפוסקין מדברי תורה, שכן 'אין עוף אלא תורה', כלומר, שאין נקרא 'עוף' אלא המעיף עינו מדברי תורה [וממילא משמע מכך שהעוסק בתורה יסורין בדילין הימנו].

מנין שפסוק זה מדבר אף לאחר שבאו היסורין

אמר ליה רבי יוחנן הא אפילו תינוקות של בית רבן יודעין אותו שנאמר ויאמר אם שמוע תשמע לקול ה' אלהיך והישר בעיניו תעשה והאזנת למצותיו ושמרת כל חוקיו[קכא] **כל המחלה אשר שמתי במצרים**

קד. **אמנם** יש שגרסו במימרא השניה 'ר' אלעזר' (הובאו בהערות לעיל), ולפי זה לא קשה. קה. **צל"ח** (ד"ה ואמר רבי יצחק), עיון יעקב (ד"ה כאילו אוחז), עיני יצחק ושערי ציון (ד"ה אמר ר"ן). קו. **וראה** במהר"ל (נתיבות עולם נתיב העבודה פי"ט) שביאר ענין זה, משום שקריאת שמע פוטרת את כל הלילה ולכן נחשב כאילו הוא עוסק בתורה כל הלילה. קז. **וכן** ביאר הבן יהוידע (ד"ה מזיקין בדילין), ועיי"ש שפירש את שני סוגי המזיקין על דרך הסוד. ובמגיד תעלומה (ד"ה מזיקין) ביאר, שהחרב של שתי פיות אמורה על כלל המזיקין שעל ידי זה הורגם, והמאמר השני אמור כלפי אלו שנשארו ולא נהרגו, שמכל מקום הם מתייאשים ובדילין. קח. **וכן** ביאר במקור הברכות (מאמר כו) והוסיף שהמזיקין באים על האדם מפני שחטא. וזה מה שהתחדש במאמר השני, שלא לבד שמועילה קריאת שמע כחרב של שתי פיות להלחם עם יצר הרע קודם שחטא, אלא אף אחר שחטא מועילה קריאת שמע לסלק ממנו המזיקין. אמנם ברש"י (ד"ה כאילו אוחז) מבואר שאף החרב של שתי פיות היא כדי להרוג המזיקין, ולפי זה פירש הצל"ח באופן אחר כמובא באות א. קט. **שכן** אף שאינם מזיקים את הגוף, אך הם מבלים הבגדים ומכים הרגלים ומעייפים הברכיים כמבואר בגמרא שם. ואילו היה אומר רבי יצחק רק את המימרא הראשונה, היינו אומרים שמזיקין אלו אינם בדילין על ידי קריאת שמע, כשם שאין מועיל לזה לימוד התורה. קי. **ואף** שפירש רש"י (שם) שעל ידי החרב הורג את המזיקין, יתכן שכוונתו לבני אדם הקמים עליו להזיקו. קיא. **ולזה** התכוין רבי יצחק באומרו 'כל הקורא' וכו', לרבות כל בני האדם, ואף מי שאינו חסיד [ומה שאמר במאמר הראשון 'כל' הכוונה לרבות כל סוגי החסידים, בין אם הם תלמידי חכמים ועוסקים בתורה ובין אם אינם תלמידי חכמים]. קיב. **וכפי** שהרא"ש (סי' ו) לא גרס במימרא זו 'על מיטתו'. ולכך הוצרך רבי יצחק לומר את שני המאמרים, שאילו מהמאמר הראשון היינו אומרים שאם אינו קוראו על מיטתו אין המזיקין בדילין כלל, ולכך בא רבי יצחק לחדש שאף באופן זה המזיקין בדילין. קיג. **וכמבואר** ברש"י (ד"ה קטב מרירי) שהוא שד של צהרים. קיד. **באספת** זקנים החדש (ד"ה ומ"ם) ובברכת דוד (רובין, ד"ה ובלכן אמר) העירו למה נקטו לשון זה, ולא 'כל הלומד תורה'. וראה מה שביארו בזה. קטו. **האחרונים** העירו, שהרי להלן בגמרא מבואר שמי שהקב"ה חפץ בו מדכאו ביסורין של אהבה, ומבואר גם שהדרך לזכות לתורה היא דווקא על ידי יסורין, ואילו כאן מבואר שאדרבה עסק התורה מסלק את היסורין. וכתבו המהרש"א (ח"א ד"ה הא אפילו), והיעב"ץ (ד"ה כל העוסק) והשפת אמת (ד"ה אמר רבא) שאכן מדובר כאן ביסורין של עון דווקא, ולא ביסורין של אהבה. ובאופן אחר תירץ היעב"ץ, שאע"פ שבהכרח הם באים עליו, מכל מקום אינם שוהין אצלו אלא פורשים ממנו אחר שקיבלם מאהבה בכח לימוד התורה. והעין אליהו (ד"ה אמר רשב"ל) תירץ, שכאן מדובר בזמן שיש מכת מדינה והיסורין הם מכה מהלכת, ולכן על ידי התורה הקב"ה מסלק ממנו היסורין, שעל ידי זה יתקדש שמו בעולם. ועיין עוד בשלמה משנתו (ברש"י ד"ה אלו ואלו), בעיני יצחק (אלנעלי, מאמר יב ד"ה אמר ר"ל) ובבית משה חיים (ד"ה אמר רבי שמעון בן לקיש) מה שכתבו בזה. קטז. **מצינו** כמה ביאורים מדוע נקטו לשון 'בדילין' דווקא. בעין אליהו (ד"ה אמר רשב"ל) פירש שבאו להשמיענו שאפילו אם יהיו היסורין מכת מדינה, מכל מקום מאיש זה יתבדלו ויתרחקו לגמרי יותר מכל בני אדם. והבן יהוידע (ד"ה ובזה מובן) פירש שלא נקטו 'יסורין בטלין' או 'מסתלקין', אלא 'בדילין', כלומר שהם מסתלקין רק לפי שעה, והיינו בזמן שעוסק הוא בתורה, אבל אחר כך הם חוזרים. ובתולדות אדם (לר' יחזקאל פייבל, סוף ח"ב) פירש שמהלשון 'בדילין' משמע שהקב"ה מתחילה שולח אליו יסורין, אלא שהם בדילין ממנו. והביאור הוא שלעולם הקב"ה מביא עליו יסורין כדי לנסותו אם יקבלם באהבה, או כדי למרק עוונותיו, אך מחמת התעסקותו בתורה בהתלהבות ובתשוקה לא ירגיש כלל ביסורין, וכמו שהחולה אינו קץ ברפואה ובסם שנותן לו הרופא, ואף שהוא מר מאד, עם כל זה נחשב למתוק בעיניו, וכן הם היסורין בעיניו של העוסק בתורה. וכעין זה ביאר בלשמוע בלמודים (ד"ה העוסק בתורה) שעל ידי לימוד התורה האדם משיג שהיסורין אינם לרעה רק לתכלית הטוב, וכמו כן משיג הוא על ידי לימוד התורה שעדיין לא יצא ידי חובתו בשלימות העבודה כראוי, וראויים היסורין לבוא עליו. וזו הכוונה 'יסורין בדילין הימנו', שמכיר שאינם יסורין שבאו להרע לו רק לטוב לו. קיז. **בטעם** הדבר שהיסורין בדילין הימנו על ידי התורה, ביאר המהר"ל (נתיבות עולם, נתיב היסורין פ"א) 'כי היסורין הם חסרון באדם, והתורה מסולקת מן החסרון, אלא היא השלמת הכל, ולכך התורה מגביהה ומעלה את האדם שאין יסורין שולטין בו, שהרי התורה היא תמימה, ובמדרגת התורה אין חסרון רק תמימות'. ובעיון יעקב (ד"ה אמר ריש לקיש) ביאר, הואיל ומי שיש לו יסורין בגופו חייו אינם חיים, ובתורה הרי נאמר 'כי הוא חייך', ולכן על ידי התורה ניצול מיסורין. והמלא הרועים (הובא בספר קהלת יעקב, יולס, דרוש יג) ביאר, משום שהיסורין באים מחמת הטבע, וכאשר עוסק אדם בתורה הוא למעלה מן הטבע, ולכן לא תשלוט בו הטבע. קיח. **האמרי** בינה (גארמיזאן, ד"ה אמר רשב"ל) והפרחי כהונה (ד"ה אמר ר' יצחק) תמהו למה הקדים ריש לקיש לפרש את תיבת 'עוף' לפני תיבת 'רשף', ולא כסדר כתיבתן בפסוק. וביאר האמרי בינה על פי מה שפירש רש"י (ד"ה ולחומי רשף) שתיבת 'רשף' מתפרשת הן על יסורין והן על מזיקין, ואם כן קשה מדוע אכן ראה ריש לקיש לדרוש זאת על יסורין ולא על מזיקין. וכדי לבאר זאת הקדים ריש לקיש לפרש ש'עוף' הוא תורה [ולא קריאת שמע], וממילא בהכרח ש'רשף' הם יסורין, שכן מאחר שמצינו שרבי יצחק דרש את 'עוף' על קריאת שמע ו'רשף' על מזיקין, מוכרחים אנו לומר שריש לקיש שדורש 'עוף' על תורה יפרש ש'רשף' אינם מזיקין אלא יסורין. ובפרחי כהונה ביאר, שריש לקיש הקדים את דרשת 'אין עוף אלא תורה' משום שהיא מוסכמת על הכל, אבל מה ש'אין רשף אלא יסורין' אינו מוסכם לכל, שהרי רבי יצחק פירש ש'רשף' הם מזיקין. קיט. **מהרש"א** (ח"א ד"ה ואין עוף), הגר"א (אמרי נועם, ד"ה ואין עוף) ושפת אמת (ד"ה ואין עוף). קכ. **וכעין** זה הקשה הדרך אמונה (פורילה, ד"ה שנאמר ובני) שבפסוק זה לכאורה מבואר שתיבת עוף מורה על שכחת התורה, ואם כן אדרבה השוכח מתלמודו ראוי לו שיבואו עליו מזיקין ולא שיבדלו ממנו. ועיי"ש מה שביאר. ובאגרות משה (שו"ת, אהע"ז ח"א סי' לו ד"ה ופירושן) ביאר שדרשת הפסוק היא, שה'רשף' מגביה את התורה אם הוא 'עוף', היינו, שסוגר את עיניו ואינו לומד כראוי, ולא מועיל לו מה שלמד בעבר אם יכול עתה ללמוד ואינו לומד [וממילא מוכח מזה שאם לומד הוא ועוסק בתורה כראוי המזיקין בדילין ממנו]. קכא. **לכאורה** פסוק זה אינו עוסק בלימוד התורה כלל אלא בקיום המצוות. וביאר בפני משה (כן, ד"ה בגמרא הנ"ל) שודאי כוונת הפסוק 'אם שמוע תשמע' היא ללימוד התורה, שאם הכוונה לקיום המצוות, כבר נאמר 'והאזנת למצוותיו ושמרת כל חוקיו', וכפי מה שפירש רש"י עה"פ 'אם בחוקותי תלכו' (ויקרא כו ג).

לא אשים עליך כי אני ה' רופאך[קכב]. **תמהו האחרונים**[קכג], הרי בפסוק זה מבואר רק שהתורה מגינה על האדם שלא יבואו עליו יסורין, אך עדיין איננו יודעים מכך שלימוד התורה בכחו לסלק את היסורין מהאדם גם לאחר שכבר באו עליו, ולכך אם כן צריך את דברי ריש לקיש.

וביארו המהרש"א (ח"א ד"ה הא אפילו) **והעץ יוסף** (ד"ה יודעין) על פי מה שדרש רבי יוחנן במסכת סנהדרין (קא.) על פסוק זה 'אם תשמע לא אשים, ואם לא תשמע אשים, ואעפ"כ כי אני ה' רופאך'. הרי שאף אם באו יסורין על האדם, על ידי התורה הם בדילין. אך תמה **האהבת עולם** (הובא באספת זקנים) לפי זה, מה הקשה רבי יוחנן שדבר זה אפילו תינוקות של בית רבן יודעין אותו, הלא אין זה מפורש בפסוק, אלא דרשה בלבד, ומנין לתינוקות של בית רבן לדעת זאת[קכד].

ובמכלל יופי (הובא באספת זקנים, ד"ה כל) פירש, שאף שמדברי ריש לקיש משמע שלימוד התורה מועיל גם לסלק מהאדם את היסורין שכבר באו עליו, אך מכל מקום עיקר הדברים שריש לקיש בא להשמיע הוא רק שעסק התורה מועיל להגן שלא יבואו היסורין, שהרי מבואר במסכת שבועות (טו:) שאסור להתרפאות בדברי תורה ורק להגן מותר, ואם כן בהכרח צריך לומר שאין אנו עוסקים במי שלומד על מנת להתרפאות, אלא במי שעוסק בתורה לשמה והיסורין בדילין ממנו מאליהם. אך אם כן קשה לשם מה מלמדנו ריש לקיש שהיסורין בדילין ממנו, שהרי אסור ללמוד עבור זה, ואם הוא לומד לשמה כבר יראה זאת בעיניו שהיסורין בדילין ממנו. אלא ודאי כוונת ריש לקיש לומר שאחר שמבואר בפסוק שיש בכח עסק התורה להסיר את היסורים כל שכן שבכחה להגן מתחילה שלא יבואו עליו כלל, ועל דבר זה אמר ריש לקיש שהעוסק בתורה יסורין בדילין הימנו, שכן מותר לכתחילה לעסוק בתורה כדי להגן מן היסורים. ולכן הקשה רבי יוחנן שדבר זה אף תינוקות של בית רבן יודעים, שבכח התורה להגן מן היסורים.

כיצד משמע מפסוק זה שגם לימוד תורה לחוד מסלק את היסורין

שם. הקשו האחרונים[קכה], הרי מלשון הפסוק 'והאזנת למצותיו ושמרת כל חוקיו' משמע שמדובר במי שלומד תורה ומקיים את כל המצוות, ואם כן איננו יודעים מכך שהיסורין בדילין ממנו רק באופן זה, אבל לגבי לימוד התורה לחוד, לא שמענו שיש בכחה גם כן להסיר ממנו את היסורין, ואם כן דרשת ריש לקיש מהפסוק 'ובני רשף יגביהו עוף' נצרכת כדי ללמד דבר זה, שאף על ידי לימוד התורה לבד יסורין בדילין ממנו[קכו].

ותירץ הפני יהושע (ד"ה אמר ליה ר"י), שבהכרח פסוק זה נאמר על לימוד התורה לבד, שכן פסוק זה נאמר במרה קודם שקיבלו ישראל את התורה והמצוות, ואם כן אי אפשר לפרשו כפשוטו על כל המצוות, אלא על מספר המצוות שקיבלו ישראל עד אז בלבד, שהם שבת, דינין, ופרה אדומה[קכז], ואם כן אף מפסוק זה ניתן ללמוד שעל ידי עסק התורה יסורין בדילין הימנו[קכח].

והחדש האביב (ד"ה הא אפילו) **והמקור הברכות** (מאמר כו) כתבו, שבהכרח גם מה שאמר ריש לקיש 'כל העוסק בתורה' אין כוונתו ללימוד התורה לבד, אלא אף לקיום המצוות כולם כאמור בפסוק זה. הואיל והלומד תורה בלבד בלי כוונה לעשות הישר בעיני ה' ולשמור את כל חוקיו, אינו נקרא עוסק בתורה כלל.

ובשערי ציון (כהן, ד"ה א"ל ר"י) תירץ, שודאי כוונת הפסוק 'והאזנת למצוותיו ושמרת כל חוקיו כל המחלה וגו' לא אשים עליך', היא שבזכות כל אחד מהם לחוד היסורים מסתלקים, שאל"כ למה הוציא הפסוק ופרט את עסק התורה בנפרד ['אם שמוע תשמע'], הרי הוא כלול ב'ושמרת כל חוקיו', שכן גם עסק התורה הוא אחד מחוקי ה' ומצוותיו, אלא ודאי כוונת הפסוק לומר שאף על ידי עסק התורה לחוד, יסורין בדילין הימנו.

ובאמרי אמת[קכט] (אלטר, פר' בשלח תרל"ה) ביאר על פי המבואר במכילתא (בשלח מס' דויסע פ"א) שפסוק זה נדרש כולו על התורה. 'אם שמוע תשמע לקול ה' אלהיך' אלו עשרת הדברות, 'והישר בעיניו תעשה' אלו אגדות, 'והאזנת למצותיו' אלו גזרות שוות, 'ושמרת כל חוקיו' אלו הלכות'. ונמצא שגם פסוק זה מדבר רק על לימוד התורה.

ביאור תירוצו של רבי יוחנן

אלא כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק הקב"ה מביא עליו יסורין מכוערין[קל] **ועוכרין**[קלא] **אותו**[קלב] **שנאמר נאלמתי דומיה החשיתי מטוב וכאבי נעכר ואין טוב אלא תורה**[קלג] **שנאמר כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו. תמהו האחרונים**[קלד] מה שייך כאן לשון 'אלא', הרי רבי יוחנן אינו חולק על עצם דברי ריש לקיש, שכן העובדה שהתורה מצלת מן היסורין היא דבר נכון, אלא שאין צריך לאומרה משום שאפילו תינוקות של בית רבן יודעין אותה. גם לא שייך לפרש את הלשון 'אלא' כלפי הפסוק 'ובני רשף יגביהו עוף' מאחר ואין רבי יוחנן דורש מן הפסוק שדרש ריש לקיש מאומה, אלא הוא דורש דרשה אחרת מפסוק אחר, ולא היה לו להביא דרשה זו כאן כלל. ועוד הקשו, מדוע אכן לא פירש רבי יוחנן כיצד יש לדרוש עתה את הפסוק 'ובני רשף יגביהו עוף' באופן אחר.

וביאר המהרש"א (ח"א ד"ה הא אפילו), שאין כוונת רבי יוחנן לפרש כעת את הפסוק 'ובני רשף', אלא כיון שריש לקיש אמר שמדברי קבלה [רוח הקודש] למדים בענין לימוד התורה דבר חדש שלא רמוז בתורה, על זה אומר רבי יוחנן 'אלא', כלומר, אם רצונך לומר שדברי קבלה באו להוסיף דבר מה בענין לימוד התורה, אמור שהם באו להוסיף ענין זה, שעל ידי ביטול תורה באים לאדם

קכב. **לכאורה** טענת רבי יוחנן היא טענה חזקה, וצריך ביאור מה יענה על כך ריש לקיש. ונאמרו על זה כמה יישובים. בעיון יעקב (ד"ה אמר ר' יוחנן) ביאר, שכוונת ריש לקיש היתה לרבות שאפילו נכרי שעוסק בתורה בשבע מצוותיו גם כן יסורין בדילין ממנו [ומדויק כן בדבריו שאמר 'כל העוסק בתורה' לרבות אף נכרי], ולמד זאת מהפסוק באיוב 'ובני רשף' וגו', שכן חבריו של איוב אמרוהו לאיוב, וסבר ריש לקיש כדעה שאיוב היה גוי (ב"ב טו.), ואם כן מיושב היטב מדוע דבר זה אינו נשמע מהתורה שנאמרה לישראל דווקא. אך רבי יוחנן לשיטתו בבבא בתרא (שם) שאיוב היה מעולי הגולה והיה ישראל, ואם כן אי אפשר ללמוד מ'ובני רשף' לנכרי אלא לישראל, וממילא קשה שדבר זה כבר מפורש בתורה. ובתקנת עזרא (ד"ה אמר רשב"ל, נדפס בספר 'הליכי לוניס' שע"י ישיבת בית מאיר) ביאר שרבי יוחנן וריש לקיש נחלקו כאן לשיטתם במסכת יומא (עד.) מה היא משמעותה של תיבת כל [לענין חצי שיעור אסור מן התורה]. דעת ריש לקיש שמשמעות הפסוק 'כל חלב וגו' לא תאכלו' (ויקרא ז כג) היא לכל השיעור דווקא, ואם כן אף משמעות הפסוק 'ושמרת כל חוקיו' היא לשמירת כל החוקים כולם, ואם כן עדיין לא ידענו שעל ידי עסק התורה לחוד ניצול גם כן מהיסורין, ולכן צריך את הפסוק באיוב. אך רבי יוחנן לשיטתו שמשמעות הפסוק 'כל חלב' היא אפילו מקצת חלב, ואם כן אף אצלנו הפסוק 'ושמרת כל חוקיו' מתפרש אף למקצת החוקים, וממילא איננו צריכים דרשה נוספת. ובאופן דומה פירש בשארית נתן (לונרט, עמ' קיג). ובבית ישראל (ד"ה א"ר יוחנן הא) ביאר, שריש לקיש סבר שמפסוק זה לא מוכח אלא שהקב"ה לא ישים על הלומד תורה את המחלות שהיו במצרים, אבל אין משם ראיה שהוא יסיר ממנו אפילו את המחלות הבאות כדרך כל הארץ. ועיי"ש שביאר מדוע רבי יוחנן הבין שהפסוק מדבר על כל המחלות. וכעין זה כתב במקור הברכות (מאמר כו). קכג. **עץ** יוסף (ד"ה יודעין), אהבת עולם ומכלל יופי (הובאו באספת זקנים). קכד. **ואם** דרשה זו מובנת בפשיטות מעצם הפסוק, מדוע הוצרך רבי יוחנן כלל לדורשה. אמנם באמרי בינה (גרלמיזאן, ד"ה ומה שאמר) פירש שפשטות הפסוק 'אני ה' רופאך' מובן אפילו לתינוקות של בית רבן, שעל ידי קיום התורה האדם מתרפא מיסוריו, ומה שחידש רבי יוחנן בפסוק זה, הוא רק שאם ישמרו את התורה לא יהיו מחלות כלל [וכן שהרפואה היא אף במצב שלא ישמעו]. קכה. **פני** יהושע (ד"ה אמר ליה ר"י), פני משה (ד"ה בגמרא הנ"ל), מקור הברכות (מאמר כו), שערי ציון (ד"ה א"ל ר"י) ואמרי אמת (אלטר, פר' בשלח תרל"ה). קכו. **ראה** בהערות לעיל מה שיישב זאת התקנת עזרא. ובאהבת עולם (הובא באספת זקנים) ובחדש האביב (ד"ה הא אפילו) הקשו יותר מכך, שמא הפסוק מדבר רק על קיום המצוות, וכלל לא על עסק התורה. וראה מה שהובא בהערות לעיל יישוב הפני משה. קכז. **כפי** שדרשו חז"ל מהפסוק 'שם שם לו חק ומשפט' (שמות טו כה). ואף פרה אדומה לא קיימו בפועל עד לאחר מתן תורה, אלא שניתנה להם במרה כדי שיתעסקו בה, כפי שביאר רש"י בחומש (שמות טו כה). קכח. **במעון** הברכות (ד"ה אמר ריב"ל) תמה על הפני יהושע שיתכן שכוונת הפסוק כפשוטו על קיום המצוות כולם, ואף שעדיין לא נצטוו בהם, הפסוק נאמר על העתיד אחר שיצטוו בכל המצוות. קכט. **וכעין** זה כתב הגר"א (אמרי נועם ד"ה שנאמר ויאמר). קל. **הבן** יהוידע (ד"ה מביא עליו) תמה על לשון זה, וכי יש יסורין נאים ויפים. ופירש שיסורין מכוערין הכוונה לעניות, הואיל והעני נחשב כמכוער בעיני בני אדם, הן בחכמתו, והן במלבושיו, והן במעשיו, ראה שם באריכות. ועיי"ש עוד מדוע בשביל ביטול תורה באה דווקא עניות. ועוד פירש (ד"ה אלא אימא) שיסורין יפים הם יסורים שאין בהם ביטול תורה [וכפי שרבי אלעזר היה קורא להם בואו אחי (ב"מ פד:)], ויסורין מכוערים הם יסורים שיש בהם ביטול תורה. ובאהבת איתן (בעין יעקב, ד"ה כל שאפשר) ביאר שיסורין מכוערין הכוונה לנגע צרעת [וכן מבואר בתוספות (שבת נה. ד"ה אין) שיסורי נגעים הם יסורין מכוערים]. וראה שם שביאר מדוע בשביל ביטול תורה באים עליו נגעים [ובדברי משה (ספקטור, ד"ה כל שאפשר) ביאר שהיא מדה כנגד מדה כיון שביטל את התורה הוא ביזה את דבר ה', ולכן מגיעה עליו צרעת המבזה אותו שצריך לישב בדד וכו']. ובמרומי שדה (ד"ה אלא) כתב שיסורים מכוערין הם יסורין הבאים על ידי שדים. ובהגהות מראה כהן (ד"ה כל שאפשר) ביאר שהעוסק בתורה זוכה שיסוריו משתלמים לו בעמל התורה, וכמבואר בילקוט שמעוני (תהלים רמז תתנ) שהלומד תורה בלילה ואינו ישן הם יסורין עבורו, ויסורין אלו הם יסורין שאינם מכוערין, משא"כ מי שאינו עוסק בתורה באים לו יסורין בדברים אחרים ואלו הם יסורין מכוערין. ובזאת מנוחתי (ד"ה כל שאפשר) כתב שמכוערין הכוונה שהם במקום גלוי ולא במקום מוצנע, כדי שימאיסו אותו בפני בני אדם. קלא. **בשפתי** חכמים (ד"ה אלא אימא) ביאר שעל ידי שהיסורין עוכרין אותו אינו זוכה להיות מאותם 'השמחים ביסורין' שעליהם נאמר (שופטים ה לא) 'ואוהביו כצאת השמש בגבורתו' (גיטין לו:). ובדרושי הצל"ח (דרוש כג אות יג) פירש ש'עוכרין אותו' הכוונה שהם ההיפך מיסורין הבאים על האדם כדי למרק עוונותיו, שהם אינם עוכרין אותו אלא אדרבה מנקים אותו מעוונותיו, וכפי שהגמרא להלן לומדת מברית האמורה במלח, אבל כאן אינו כן. והטעם כיון שלא שייך מריקה ללא שטיפה ואם כן קודם צריך הוא לשטוף עצמו, כלומר לעזוב את החטא, אך כאן כיון שבאו עליו יסורין מכוערין המבטלים אותו מהתורה, נמצא שאין כאן עזיבת החטא, ולכן לא די שאינם ממרקים אותו, אדרבה עוכרים הם אותו שמתבטל יותר. קלב. **בטעם** הדבר ביאר הנצי"ב (מרומי שדה, שם), משום שמי שהוא בן תורה הרי הוא כאיש מלחמתו של הקב"ה, ומי שהוא איש מלחמה וחוטא, עונשיו בדיני המלכות קשים יותר בעונשי הגוף. קלג. **בעיני** יצחק (רפאפורט, ד"ה אין טוב) תמה, האם לא נמצא בעולם שום דבר טוב מלבד התורה. וביאר על פי המבואר ברש"י בפרשת בראשית (א ז) שלא נאמר 'כי טוב' ביום השני משום שכל דבר שלא נשלם אינו נקרא טוב. ולפי זה מבואר שהנה בכל ענייני העולם לא נמצא שום דבר שאפשר לומר עליו שהוא נשלם כבר בתכלית הטוב עד שאינו ראוי לתוספת או לגירעון, הרי בכל דור יתחדשו חכמים שמוסיפים ומגרעין בכל ענין ובכל מלאכה לפי תבונתם, וכל אחד מתחכם על חבריו שקדמוהו ומוסיף או מחסר לפי תבונתו מה שלא השיג הראשון. אמנם תורה ומצוות שניתנו מפי הגבורה הם שלמים בתכלית, ועליהם אין להוסיף ולא לגרוע, ולכן רק הם נקראים בשם טוב. וראה עוד בתאוה לעינים (ד"ה ותו במ"ש ואין טוב) ובפרשת מרדכי (ד"ה ואין טוב) מה שביארו בזה. קלד. **ריא"ף** (על עין יעקב, ד"ה אמר ר"ל), הגר"א (אמרי נועם ד"ה כל שאפשר), אהבת עולם (הובא באספת זקנים), מרומי שדה (ד"ה אלא כל), שפת אמת (ד"ה ואין עוף), רבי אלעזר משה הורביץ (ד"ה אלא כל), לבונה זכה (פר' בשלח, ד"ה ולענ"ד ליישב), בן יהוידע (ד"ה אלא אימא), חדשים גם ישנים (אות קעא). וכעין זה הקשה במקור הברכות (מאמר כו) וראה שם מה שתירץ.

יסורין קשים, אבל לא ללמדנו שהתורה מגינה, משום שענין זה מפורש בפסוק[קלה].

והאחרונים[קלו] ביארו, שאכן כוונת רבי יוחנן היא לדרוש את דרשתו מן המקרא שהביא ריש לקיש 'ובני רשף יגביהו עוף', וכוונתו באומרו 'אלא' שאין לדרוש מפסוק זה שאם עוסק בתורה יסורין בדילין הימנו, אלא להיפך, שאם אינו עוסק בתורה באים בני רשף. וכך הוא מפרש את הפסוק. על מי באים ה'בני רשף' [דהיינו המזיקים] להזיקו, על מי שמגביה את ה'עוף' ממנו, דהיינו שאינו עוסק בתורה[קלז]. אלא מאחר שדרשה זו אינה מפורשת כל כך בפסוק, הביא רבי יוחנן תחילה את הפסוק 'נאלמתי דומיה' ששם מפורש לימוד זה, וממילא נדע לפרש כן גם בפסוק 'ובני רשף'.

והריא"ף (על עין יעקב, ד"ה אמר ר"ל) **והבן יהוידע** (ד"ה אלא אימא) ביארו, שרבי יוחנן בא לפרש את כוונת ריש לקיש, שאין עיקר כוונת ריש לקיש לומר שכל העוסק בתורה יסורין בדילין הימנו, כיון שזה מפורש בתורה, אלא עיקר כוונתו היא לדייק מכך, שמי שהיה אפשר לו לעסוק בתורה ולא עסק, הקב"ה מביא עליו יסורין מכוערין. וביאור הענין כך הוא, שהעוסק בתורה יסורין בדילין הימנו כדי שלא יהיה טרוד בדבר אחר לבד מלימוד התורה, אך אם רואה הקב"ה שאינו מתחזק בתורה ואדרבה מתוך היסורין פורש הוא מהתורה, אזי אותם יסורין מתחזקים ועוכרין אותו עד שלא יוכל ללמוד ולעסוק בתורה אע"פ שירצה[קלח].

הרי דרשה זו גם כן מפורשת בתורה

שם. הקשה הפני יהושע (ד"ה אלא כל), הרי על דרשה זו גם כן יש להקשות 'אפילו תינוקות של בית רבן יודעין אותו', שכן דבר זה שביטול תורה מביא על האדם יסורין הוא מפורש בתורה, כמבואר בפסוקי הברכות והקללות שבפרשת בחוקותי 'אם בחוקותי תלכו' וגו' ואם בחוקותי תמאסו' וגו' (ויקרא כו ג), שנדרשו כולם על ביטול תורה, כפי שהביא **רש"י** בחומש (שם)[קלט].

ותירץ הפני יהושע, שמפסוקים אלו נשמע רק לענין אם מבטלים את התורה ואין עמלים בה כלל, אך רבי יוחנן בא להשמיענו שאפילו מי שעוסק בתורה לעיתים ידועות, אלא שיכול לעסוק יותר ואינו עוסק, הקב"ה מביא עליו יסורין[קמ].

והשערי ציון (כהן, ד"ה אמנם אי קשיא) תירץ, שרבי יוחנן בא להשמיענו שדווקא מי שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק, מביא עליו הקב"ה יסורין, אך על מי שאינו יכול לעסוק בתורה, אין הקב"ה מביא עליו יסורין. ודבר זה אינו מפורש בתורה, שיתכן שהפסוק מדבר בין במי שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק, ובין במי שאי אפשר לו לעסוק[קמא].

האם מתן תורה דומה למכירה או למתנה

אמר רבי זירא ואיתימא רבי חנינא בר פפא בא וראה[קמב] **שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם מדת בשר ודם אדם מוכר חפץ לחבירו מוכר עצב ולוקח שמח**[קמג] **אבל הקב"ה אינו כן נתן להם תורה לישראל ושמח**[קמד] **שנאמר כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו**[קמה]. תמהו **האחרונים**[קמו], הרי אין המשל דומה לנמשל, שכן במשל מדובר על מכר, ובזה אכן יש סיבה למוכר להיות עצב, כיון שמכר מחמת דוחקו, אך בנמשל מדובר על התורה שניתנה במתנה ['נתן להם תורה'], ובמתנה אף בשר ודם אינו עצב שהרי הוא נותן לו מרצונו, והנותן מתנה בעין יפה הוא נותן[קמז].

וכתב המהרש"א (ח"א ד"ה מדת) שאף נתינת התורה היא כמכר, ומה שנקטו בסיפא לשון נתינה, להשמיענו שאף שבשר ודם דרכו למכור בעין רעה משום שהוא עצב במכירה, מכל מקום הקב"ה מכרה לנו בעין יפה ובדרך שמחה, כהנותן מתנה לחבירו שבעין יפה הוא נותן. וכן ביארו **המגיד תעלומה** (ד"ה אבל הקב"ה) **והעץ יוסף** (בעין יעקב, ד"ה נתן תורה), שנתינת התורה לישראל היא כעין מכר, כיון שהיא ניתנה תמורת עבודת אבותינו, ומכל מקום הקב"ה נתנה לנו זאת בתורת מתנה שהיא בעין יפה[קמח].

והצל"ח (ד"ה בא וראה) תירץ, שדבר זה עצמו באו להשמיענו כאן, שאין נתינת התורה נחשבת כמכר אלא כמתנה, לפי שהיה מקום לטעות ולומר שהקב"ה צריך את עבודתנו, ומכר לנו את התורה בכדי שנעבוד אותו, אך האמת היא שכלפי הקב"ה אין זה כמכר כלל, רק כנתינה, כיון שאינו צריך את עבודתנו, כמו שנאמר (איוב לה ו-ז) 'אם חטאת מה תפעל בו וגו' אם צדקת מה תתן לו' וגו', והכל הוא עבורנו בלבד כדי שנקבל שכר על התורה ועל העבודה. וזה החילוק בין בשר ודם להקב"ה, בשר ודם מבקש תמיד תמורה למעשיו, ועל כן בין אם הוא מוכר את החפץ בדמים ובין אם הוא מקבל ממנו איזו עבודה או טובת הנאה תמורת החפץ, תמיד הוא נחשב כמכר, והמוכר עצב, אך 'הקב"ה אינו כן', כלומר, אף שנתן לנו את התורה כדי שנשמור חוקיו ונקיים מצוותיו, מכל מקום אין זה כמכר אלא מתנת חנם, כי הקב"ה אינו מקבל מאתנו שום תשלומין, וכל עבודתנו ויגיעתנו בתורה היא לנו בלבד, כדי שנקבל שכר על התורה ועל העבודה[קמט].

והגר"א (אמרי נועם ד"ה אבל הקב"ה) **והמלא הרועים** (ד"ה אדם מוכר) תירצו, שהטעם ש'הנותן מתנה בעין יפה הוא נותן', משום שלולי שעשה לו המקבל טובה לא היה נותן לו את המתנה, ואצל הקב"ה אין זה שייך, שלא הקדמנו לו מעולם טובה, ואם כן נתינה זו אינה עדיפה ממכר, ואעפ"כ נתן התורה ושמח[קנ].

קלה. וכעין זה פירש במגיד תעלומה (ד"ה אלא כל) שכוונת רבי יוחנן 'אלא', היא שאם תרצה להשמיעני דבר חדש, זה הוא החידוש. **קלו. הגר"א** (שם), עץ יוסף (בעין יעקב, ד"ה אלא כל) מרומי שדה, לבונה זכה (שם), אמרי בינה (גלרמיזאן, ד"ה ומעתה רבי יוחנן) ורבי אלעזר משה הורביץ (שם). **קלז. הגר"א** ורבי אלעזר משה הורביץ (שם). ובעץ יוסף ובאמרי בינה (שם) פירשו באופן שונה קצת, ש'בני רשף' היינו היסורין, 'יגביהו' את לימוד התורה שנקראת 'עוף', שלא יעסוק בה מחמת חוזק היסורין. ובלבונה זכה (שם) פירש 'ובני רשף' שהם היסורין, 'יגביהו' כלומר, יהיו גבוהים ומתגאים עליך ושולטים בך הרבה, ופירוש 'יגביהו' כמו 'ויגבה ה' צבאות' (ישעיה ה טז) שהוא לשון גאוה וממשלה, והיינו שיהיו מושלים בך היסורין הרבה, וכל כך למה, בשביל 'עוף' שהיא התורה, שאין אתה עוסק בה. ובחדשים גם ישנים (שם) פירש, שהלימוד הוא מתחילת הפסוק שם 'כי אדם לעמל יולד' שהכוונה לעמל התורה (סנהדרין צט:), ונסמך לו 'ובני רשף' שהם היסורין, וכאילו נאמר שביד האדם לבחור לעצמו לעמול בתורה, שאם לא יעשה כן יבואו עליו 'בני רשף' שהם יסורין. **קלח. ובבן** יהוידע (שם) הוסיף לבאר, ש'יסורין מכוערין' הכוונה שיש בהם ביטול תורה, ומדברי ריש לקיש שנקט לשון 'יסורין בדילין', משמע שאינם מתבטלים לגמרי אלא בדילין לפי שעה, והיינו בזמן שעוסק הוא בתורה הם בדילין, ואחר כך הם שוב חוזרים [וכן משמע מהפסוק 'יגביהו עוף' שאינם מסתלקים לגמרי אלא יגביהו לפי שעה], ואם כן נשמע מכך שאם אינו עוסק בתורה הם לא בטילין כלל אלא באים תדיר ומבטלין אותו. ובאופן נוסף תירץ הריא"ף (שם), שיתכן שדברי ריש לקיש ש'העוסק בתורה יסורין בדילין הימנו', הם נתינת טעם מדוע 'כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק הקב"ה מביא עליו יסורין מכוערין ועוכרין אותו', היינו שמאחר שלא רצה לעסוק בתורה כשהיה אפשר לו, הקב"ה חפץ לדכאו ביסורין, אולם הרי אם יעסוק בתורה יהיו בדילין ממנו היסורין, ולכן הקב"ה מביא עליו יסורין מכוערין דווקא אף שיהיו עוכרין אותו, כלומר בשיעור כזה שלא יוכל ללמוד ולעסוק בתורה, וכך לא יוכל לסלק ולבטל ממנו את היסורין שעליו. **קלט. וכעין** זה הקשו הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה אמר ר"ל) והשפתי חכמים (ד"ה אלא אימא), שדבר זה מפורש בפסוק שהזכיר רבי יוחנן לפני כן 'אם שמוע תשמע' וגו', שמשמע שאם לא תשמע, אשים. ובשפתי חכמים תירץ, שהיה אפשר לפרש את הפסוק ש'אם שמוע תשמע' יקבל על כך שכר שינצל מהיסורין, אך אם לא ישמע לא יקבל לא שכר ולא עונש, ולכן בא רבי יוחנן לחדש שבאים עליו יסורין מכוערין ועוכרין אותו. ובאהבת איתן (בעין יעקב, ד"ה כל שאפשר) תירץ על קושיית הפני יהושע, שעיקר חידושו של רבי יוחנן הוא, שעל ביטול תורה באים יסורין מכוערין העוכרין אותו. אך בשערי ציון (ד"ה אמנם אי קשיא) דחה זאת, שכן בפסוק נאמר 'כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך', ומשמע שאם אינו עוסק בתורה מביא עליו הקב"ה את המחלות של מצרים, ואין לך יסורין מכוערין יותר מזה. **קמ. ועיי"ש** שמדויק כן מהפסוק 'החשיתי מטוב וכאבי נעכר', שמשמע שאין לו לחשות מדברי תורה כלל. וכעין זה תירץ במקור הברכות (מאמר כו). **קמא. ולכן** מביאה הגמרא את הפסוק 'נאלמתי דומיה החשיתי מטוב וכאבי נעכר' שמשמע מכך שמדובר כשאפשר לו לעסוק בתורה, כפי שפירש שם המצודות דוד, 'נאלמתי דומיה' היינו שמרגיל עצמו בשתיקה כל כך עד שנעשה כאלם. ולכן הוא מחשה מטוב, ולא משום שאינו יכול לעסוק בתורה. **קמב. הבן** יהוידע (ד"ה בא וראה) העיר למה נקטו לשון 'בא וראה' ולא אמרו מנהגו של עולם אדם מוכר וכו'. וביאר, שדבר זה שהמוכר עצב אינו נראה לעינים כי הם דברים שבלב, ואם כן השומע מאמר זה יתמה למה המוכר עצב הלא קיבל מעות, ורק מי שנתנסה בדבר יבין את הדברים, ולכן אמרו 'בא וראה' לומר, בא לידי מדה זו למכור חפץ וראה כי נכון הדבר. **קמג. בבן** יהוידע (ד"ה מוכר עצב) ובשערי ציון (כהן, ד"ה בא וראה) העירו שלכאורה עיקר ההבדל הוא אצל המוכר, שתמיד המוכר עצב ואילו כאן הקב"ה שמח, ומדוע אם כן הזכירה הגמרא כלל שהלוקח שמח. וביאר השערי ציון שישנן שתי סיבות שיהיה המוכר עצב, יש אופן שמוכר חפץ שאינו חשוב כל כך ומצוי הרבה כמותו, ומכל מקום הוא עצב משום שמוכרו מתוך דחקו, אך יש אופן שמוכר חפץ חשוב שאינו מצוי והוא עצוב גם משום שפורש ממנו וגם משום שמוכרו מתוך דוחקו, וההבדל ביניהם, שבאופן הראשון אין הלוקח שמח כל כך כיון שהוא דבר מצוי ואינו חשוב כל כך, משא"כ באופן השני. ולכן נקטה הגמרא שהלוקח שמח, להשמיענו שנתינת התורה היא כמכירה זו שהלוקח שמח בה דהיינו שהוא דבר חשוב ואינו מצוי [וראה להלן בענין 'הרי לא בכל מכירה המוכר עצב' תירוץ הבן יהוידע]. **קמד. בעיון** יעקב (ד"ה מוכר עצב) פירש הטעם שהקב"ה שמח, משום שאנו בניו, ו'בכל אדם מתקנא חוץ מבנו ותלמידו' (סנהדרין קה:). **קמה. מצאנו** כמה ביאורים היכן מרומז בפסוק שהקב"ה שמח. רש"י פירש (ד"ה ושמח) שהראיה היא ממה שהקב"ה מזהירם מלעזוב אותה ומשבחה לפניהם בלקח טוב לאחר שנתנה להם. והוסיף המהרש"א (ח"א ד"ה מדת) שהמוכר חפץ ודאי רצונו שיעזבנה הלוקח כדי ששוב בקל יחזירה אליו, אך הקב"ה משבחה בעיניהם ואומר להם שלא יעזבוה, אם כן ודאי שברצונו הטוב נתנה להם ושמח [וראה עוד במעון הברכות (ד"ה לא כמדת) מה שביאר בזה]. ובעיון יעקב (ד"ה מוכר עצב) פירש שהוא נלמד מלשון הפסוק 'לקח טוב נתתי', ש'נתתי' הוא לשון שמחה, כמו שכתוב 'נתת שמחה בלבי' (תהלים ד ח). ובלשמוע בלמודים (ד"ה אדם מוכר) פירש שנלמד ממה שלא נאמר 'כי מתן טוב' אלא 'לקח טוב', והיינו שהקב"ה 'לוקח' כביכול נחת רוח מלימוד התורה של בני אדם, הרי שיש לו שמחה ממה שנתן את התורה. **קמו. צל"ח** (ד"ה בא וראה), תאוה לעינים ([illegible] יג), אהבת עולם (אלגאזי, הובא באסיפת זקנים, ד"ה מוכר עצב) הגר"א (אמרי נועם, ד"ה אבל הקב"ה) ומלא הרועים (ד"ה אדם מוכר). **קמז. אכן** בפירוש הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה א"ר זירא) פירש, שאם במכר שמקבל דמים המוכר עצב, כל שכן במתנה שאינו מקבל דבר שהוא עצב. **קמח. וכתב** המגיד תעלומה שכן משמע מהפסוק 'כי לקח טוב נתתי לכם', שאף שהוא 'לקח', דהיינו מכירה, עם כל זאת 'נתתי לכם' בתורת מתנה. וכעין זה תירץ התאוה לעינים (שם). ועיי"ש שתירץ עוד שאף שנתינת התורה היתה במתנה אך הקב"ה נתנה מתוך הדוחק שלא מצא מענה לטענת משה רבינו שביקש להורידה לארץ, משום שהיתה טענת משה חזקה ['מה כתיב בה לא תרצח' וכו' (שבת פח:)] ולכן נתנה לארץ, אך אם היה מוצא מענה לטענת משה רבינו היתה התורה נשארת בשמים. **קמט. ופירוש** הפסוק לפי זה הוא, 'כי לקח טוב נתתי לכם', כלומר אף שעבורכם הוא לקח, מצידי הוא מתנה. וכעין זה פירש בארץ חמדה (למלבי"ם, בביאורים לאגדות חז"ל ד"ה א"ר זירא). והוסיף לפרש לפי זה את ענין העצבות והשמחה שבמכר, שאילו נתינת התורה היתה נחשבת כמכר, דהיינו שהיה נצרך הקב"ה לעבודתנו ועבור זה נתן לנו את התורה, לא היה אפשר שישמח, 'כי הצריך אל הדבר מורה החסרון ואי אפשר השמחה כנודע', אך מכיון שנתן התורה לישראל במתנה שאינו מקבל עבורה דבר, לכן הוא שמח. **קנ. בצור** יעקב (הורביץ, חלק 'בסס מרדכי' עמ' רסה אות סג) העיר על פירוש זה, מדברי רש"י במסכת כתובות (מו: ד"ה מבעיא) שדווקא מתנה הניתנת לסתם אדם נחשבת כמכר מהטעם שנתבאר, אך כשנותן מתנה לבנו אין לומר זאת, שפעמים נותן לו מתנה אף שלא קיבל ממנו שום הנאה, והרי אנחנו

ובזרע יצחק (דגר, הובא באספת זקנים) תירץ, שגם המשל מדבר במתנה שהאדם הוכרח ליתנה ואינו נותנה ברצונו[קנא], וכגון שנותן שוחד לשר ולמושל שרוצים לקחת את נכסיו, ובאופן זה ודאי הוא עצב על שחסר ממנו חפץ זה, ואף כאן בנתינת התורה היה הכרח מאת הקב״ה, כי לולי זה לא היו מתקיימים שמים וארץ[קנב], ואעפ״כ נתן תורה לישראל ושמח.

מדוע נתינת התורה לישראל נחשבת כמכר

שם. תמהו **האחרונים**[קנג], מה הוא הדמיון בין אדם המוכר חפץ לחבירו לבין נתינת התורה לישראל, הרי באדם המוכר חפץ אין החפץ מצוי עוד בידו אחר המכירה, ולפיכך הוא עצב, אבל בנתינת התורה לישראל לא יצאה מתחת יד הקדוש ברוך הוא, ועדיין נשארה היא אצלו כמקודם, והרי זה כאדם המלמד את חבירו תורה ששמח הוא בכך.

ותירצו, שאכן יצאה התורה כביכול מתחת יד הקדוש ברוך הוא, כמו שאמרו חכמים (ב״מ נט:) 'לא בשמים היא', והיינו שבנתינת התורה לישראל מסר הקב״ה את הכרעת התורה לידי החכמים שידונו על פי הוראת שכלם, ואף אם יטעו, מן השמים מסכימים עמם[קנד]. וכפי שכתב **בדרשות הר״ן** (דרוש ז) שהכרעת התורה נמסרה לחכמי הדורות, ואשר יסכימו הם, הוא אשר ציוה ה'. ולכן נחשבת נתינת התורה כמכר וכמתנה.

ובהגהות הגרא״מ הורביץ (ד״ה אדם מוכר) **ובזרע יצחק** (דגר, הובא באספת זקנים) תירצו, שבנתינת התורה מסר הקדוש ברוך הוא לישראל אף את הנהגת העולם כולו, שבכח התורה יכולים ישראל לעשות מעשים כהקב״ה לשנות את הטבע, כאליהו ואלישע שהחיו מתים, ויהושע שהעמיד את השמש, וכמו כן מצינו שאף שהקב״ה גוזר גזירה, ביד הצדיקים לבטלה. ולפיכך דימתה זאת הגמרא לאדם המוסר חפץ לחבירו.

האם בכל מכירה המוכר עצב

שם. רש״י (ד״ה המוכר עצב) פירש שהמוכר עצב מפני שפירש הימנו דבר חשוב ומתוך דחקו מכרו. ותמה **הגר״א**[קנה], שבגמרא נאמר מכר סתם, ומשמע שמדובר על כל סוגי המכר, והרי לא בכל מכר המוכר עצב, כגון תגר המוכר סחורתו, או המוכר חפץ מפני רעתו שרוצה ליקח בדמיו חפץ טוב, באופן זה אינו עצב[קנו].

ותירץ הגר״א על פי המבואר במסכת קידושין (נט.), שאינו סימן טוב לאדם למכור את החפץ הראשון שקנה, והתורה הרי היא הקנין הראשון של הקב״ה, שכן היא נבראה אלפיים שנה קודם בריאת העולם, וכפי שכתוב 'ה' קנני ראשית דרכו' (משלי ח כב). ואם כן בקנין כזה אצל בשר ודם לעולם המוכר עצב, ואילו את התורה נתן הקב״ה לישראל ואעפ״כ שמח.

ובשפתי חכמים (ד״ה אדם) כתב שלפיכך נקטה הגמרא 'אדם מוכר חפץ', שכן 'חפץ' הוא מלשון 'רצון', והכוונה בזה שאדם מוכר דבר שחפץ הוא בו לעצמו, אלא שמוכרח למוכרו מחמת דוחקו. והביא עוד נוסחת כתב יד [מדקדוקי סופרים] 'אדם מוכר **כלי** חפץ', דהיינו דבר יקר, וכעין שנתבאר[קנז].

ובבן יהוידע (ד״ה מוכר עצב) פירש, שמשום קושיא זו כתבה הגמרא 'מוכר עצב ולוקח שמח'[קנח], שכן אף תגר ששמח במכירתו, אולם אם הוא נתאנה ומכר בזול וכדומה ודאי הוא עצב, אך הלוקח באופן זה שמח על שקנה בזול, אמנם אם הוא לא מכר בזול אין הלוקח שמח, ולכן נקטה הגמרא שהלוקח שמח, להשמיענו שמדובר בחפץ שנמכר בזול, ועל כן אף אם המוכר מכר כדרך התגרים, הוא עצב.

כיצד יתכן שפשפש ולא מצא שום עון

אמר רבא ואיתימא רב חסדא אם רואה[קנט] **אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו**[קס] **וכו' פשפש ולא מצא.** תמה **המהרש״א** (ח״א ד״ה יפשפש), כיצד יתכן שפשפש האדם במעשיו ולא מצא בהם שום עון, הלא נאמר בפסוק 'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא' (קהלת ז כ). ותירץ, שודאי מצא בידו עוונות, אלא שלא מצא עון גדול כזה שעבורו ראויים יסורים אלו לבוא, וכפי שכתב **רש״י** (ד״ה פשפש). **ובראש יוסף** (ד״ה היינו) הוסיף, שכידוע דרכו של הקדוש ברוך הוא להעניש את האדם במדה כנגד מדה, ואם כן ביסורין שבאו עליו לא מצא שייכות לעבירות שבידו [כגון אם באו עליו יסורים באבר פלוני, אינו מוצא איזה חטא עשה באבר זה].

והקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד״ה פשפש) תירץ, שהיסורין אינם באים אלא על עוונות שנעשו במזיד[קסא], ואם כן זו הכוונה 'פשפש ולא מצא' היינו שלא מצא בידו עוונות במזיד[קסב], מה שאין כן הפסוק 'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא' מדבר אף על שוגג [שמשמעות 'חטא' הוא שוגג].

ובמקור הברכות (מאמר כז) תירץ שכוונת הפסוק 'אשר יעשה טוב ולא יחטא', שאין אדם שלא חטא מעולם, אבל יתכן שאדם יחטא, ואח״כ יעשה תשובה וימחל לו החטא. ולכן שייך שאדם פשפש ולא מצא בידו עון, כיון שכבר עשה תשובה.

כיצד יתכן שאדם המבטל תורה פשפש בתחילה במעשיו ולא מצא עון זה

פשפש ולא מצא יתלה בבטול תורה[קסג] **שנאמר אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו.** תמהו **האחרונים**[קסד], מאחר שיש בידו עון ביטול תורה, כיצד מתחילה הוא 'פשפש ולא מצא', הרי עון זה הוא מהעבירות החמורות[קסה], ומדוע לא מצא זאת. ונאמרו על כך תירוצים רבים:

א. הרמב״ן (שער הגמול, ענין יסורין של אהבה) פירש, ש'יפשפש במעשיו' הכוונה על עבירות לא תעשה, ו'יתלה בביטול תורה' הכוונה לביטול עשה [שבעידנא דריתחא מענישין עליהם], ולפי דבריו לא קשה כלל. וכעין זה תירץ **העיון יעקב** (ד״ה פשפש), שמתחילה אינו תולה היסורין אלא בעבירות על מצוות לא תעשה, שכן על ביטול עשה אין היסורין ראויים לבוא, משום שאין עונשין על ביטול עשה רק בעידנא דריתחא[קסו] [שעת הכעס] (מנחות מא.), ולכן בתחילה כשמפשפש במעשיו אינו תולה בביטול תורה כיון שהיא מצות עשה, אך אם לא מצא 'יתלה בביטול תורה' שאף שהיא מצות עשה ראויים יסורים לבוא עליה[קסז].

בנים למקום ואם כן אף בשר ודם אין לו להיות עצב באופן זה. ועיי״ש שדן אם לפני מתן תורה גם כן נקראו בני ישראל בנים למקום. קנא. **כפי** שמדובר לגבי מוכר, שמוכר בהכרח מחמת דחקו, שכן אם הוא בדרך מקח וממכר כדרך התגרים, מדוע יעצב הלא זה הוא כל חפצו ושמחתו שמרויח בה. קנב. **כמבואר** במסכת שבת (פח.) על הפסוק 'יום הששי', שהתנה הקב״ה עם מעשה בראשית ואמר להם. אם ישראל מקבלין התורה אתם מתקיימים, ואם לאו אני מחזיר אתכם לתוהו ובהו. וכן נאמר (ראה פסחים סח:) 'לא נברא העולם אלא בשביל שיקבלו ישראל התורה' שנאמר 'אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי' (ירמיה לג כה). קנג. **הגר״א** (אמרי נועם ד״ה אבל הקב״ה, בפירוש שיר השירים ג יא פי' ב), **אמת ליעקב** (ד״ה מדה), **נחלת יעקב** (לבעל הנתיבות, בהקדמה), **רבי ישראל מסלנט** (אור ישראל סי' ל, וכן באבן ישראל דרוש ט ד״ה והוא מאמר חז״ל), **נחל יצחק** (הקדמה אות ד), **דברי שאול** (ד״ה לא כמדת בו״ד), **הגהות רבי אלעזר משה הורביץ** (ד״ה אדם מוכר), **בן יהוידע** (ד״ה אבל הקב״ה) **ומנחת יהודה** (אפשטיין, ד״ה אבל הקב״ה). קנד. **ועוד** מצינו שאף הקב״ה אומר הלכות בשם בשר ודם, כפי שמצינו (ילקוט חקת רמז תשנט, וכעי״ז בחגיגה טו:) שהקב״ה יושב ואומר אלעזר בני אומר כך. וכן מצינו (ב״מ פו.) שנתן הקב״ה את ההכרעה בידי רבה בר נחמני. קנה. **הובא** בקול אליהו (אות קעו), בדברי אליהו (עמ' קיט), בליקוטי חבר בן חיים (ד״ה מדת ב״ו) ובבית ישראל (ד״ה אדם מוכר). קנו. **במדרש** רבה (שמו״ר לג ו) הובאה מימרא זו בלשון אחרת במקצת, 'בנוהג שבעולם אדם מוכר חפץ בתוך ביתו הוא עצב עליו' וכו'. ופירש שם המהרז״ו שנקטו 'בתוך ביתו' דהיינו ממה שמשתמש בו בתוך ביתו ומוכר מחמת דחקו, כי המוכר בחנות שמח במכירתו, שמשתכר הוא בכך. וראה עוד במסכת בבא מציעא (נא.) 'דאמרי אינשי זבין אוביד', ופירש שם רש״י (ד״ה זבין) 'מכרת חפץ שלך הרי אתה נפסד שיכלו המעות ביציאה'. הרי לנו צד נוסף שמצטער בו המוכר, ודבר זה לכאורה שייך אף בתגר. קנז. **וכעין** זה כתב בביכורי ניסן (ד״ה אמר ר' זירא). וכעין זה פירש העיון יעקב (ד״ה מוכר עצב) שלכן אמר הפסוק 'לקח טוב', כלומר שאינו מוכרה מפני רעתה. קנח. **שהרי** כבר העירו האחרונים (הובאו לעיל בהערות) מדוע הזכירה הגמרא כלל שהלוקח שמח, הרי עיקר ההבדל הוא רק אצל המוכר, שאצל בשר ודם המוכר עצב ואילו הקב״ה שמח. קנט. **לכאורה** יש לתמוה על הלשון 'אם רואה אדם שיסורין באין עליו', מה ענין ראייה לכאן, היה לו לומר 'אם באים יסורים על האדם יפשפש במעשיו'. וביאר בבן יהוידע (ד״ה אם), שהכוונה בזה שמיד בתחילת בוא היסורים עליו יפשפש במעשיו, בשעה שעדיין הם מועטים ואינם ניכרים לכל אלא רק הוא לבדו רואה אותם, ולא ימתין מלשוב בתשובה עד שיתגברו היסורים ויתפשטו ויהיו ניכרים לכל אדם. ובמכתם לדוד (ספרבר, מועדים, עניני תשובה אות קפב) דקדק שהיו צריכים להקדים את הנושא לנשוא ולומר 'אם אדם רואה'. ופירש ש'אם רואה אדם' הכוונה שאם רואה אצל אדם אחר שיסורין באים עליו, יפשפש הוא במעשיו מפחד שמא גם בו יפגעו היסורין. וכעין זה פירש הפני חיים (ד״ה עוד י״ל דהלשון) שגם אם רואה אצל חבירו יסורין ידמה בנפשו כאילו באו עליו ואולי על ידי עוונותיו נענש חבירו כי כל ישראל ערבים זה לזה. קס. **כלומר**, שלא יהרהר אחר מדותיו של הקדוש ברוך הוא ויחשוב שנענש בלא חטא, אלא ידע ויבין שאין יסורים בלא עון. מאירי (ד״ה ראוי). ובעיון יעקב (ד״ה אם) כתב, שכוונת מימרא זו שאם באים יסורים על האדם לא יתלה אותם בדרך מקרה וישלח מיד אל הרופאים לרפאותו בדרך הטבע, אלא יפשפש תחילה במעשיו. קסא. **ואף** שיש יסורין של אהבה שאינם באים על חטא כלל, אך כשהם באים על חטא אינם באים אלא על מזיד ולא על שוגג. קסב. **שהרי** על שוגג אין לומר פשפש ולא מצא, שמא עדיין הוא נעלם ממנו כמו בתחילה. קסג. **בבית** ישראל (ד״ה עוד קשה הלא) הקשה בשם הישמח משה (פר' יתרו, ד״ה בדבר הרביעי) הרי שנינו בקידושין (מ:) אין תחילת דינו של אדם אלא על דברי תורה, ואם כן מיד בתחילה היה לו לתלות יסוריו בביטול תורה. ותירץ, שודאי בתחילה פשפש גם אם ביטל תורה, אלא שבכל העבירות אם לא מצא אין לו לתלות בהם, אך בעון ביטול תורה אף אם לא מצא יוכל לתלות בו שאין לעסק התורה שיעור ולבטח לא נמלט ממנו. וראה להלן תירוצים רבים על דרך זה ומבואר בהם שודאי אדם זה עסק בתורה אלא שהיה בה איזה חסרון, ויש לומר כנ״ל שודאי בתחילה גם כן פשפש ובדק אם יש בידו ביטול תורה. קסד. **אור** החיים (דברים כב יג), **מדרש שמואל** (אבות פ״ו מ״ג), **הגר״א** (אמרי נועם ד״ה פשפש), **נפש החיים** (ש״ד פכ״ט), **עוללות אפרים** (מאמר לג, סי' תלח), **משנת חכמים** (למהר״ם חאגיז, סי' תרלג), **חתם סופר** (ד״ה אמר רבא), **הריא״ף** (על עין יעקב, ד״ה אמר רבא), **רבי גבריאל איספירנסה** (מזמן המהר״מ גלאנטי, הובא בעץ החיים - אבואלעפיה, בליקוטים מהנ״ל). ועוד הרבה אחרונים המוזכרים להלן. קסה. **ויש** בה משום ביטול מצות עשה ולא תעשה. הגר״א (שם). והיא חמורה מכל העבירות. חתם סופר (שם). קסו. **ואין** לומר שמא כעת הוא עידנא דריתחא ולכן נענש אף על ביטול עשה, שמלשון הגמרא יסורין באין 'עליו' משמע שהוא לשון הויה ותמידות שהן מתחדשות עליו כל הזמן, וזה אין מקום לומר שיהיה עת הזעם כל כך, וכפי שמצינו (סנהדרין קה:) ששעת הזעם הוא רגע אחד. פעמוני המעיל (בספר מעיל שמואל, ד״ה פשפש). קסז. **הואיל** ויצאה משאר מצוות עשה, כנדרש מהפסוק 'אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו', שהמתבטל מדברי תורה באים עליו יסורין. וכן תירצו בפרחי כהונה (ד״ה פשפש) ובפעמוני המעיל (שם). ובביכורי ניסן (ד״ה אמר רבא) פירש על דרך זה, שתחילה 'יפשפש במעשיו' הכוונה לעבירות שבין אדם לחבירו, ואם לא מצא 'יתלה בביטול תורה' הכוונה לעבירות שבין אדם למקום [עיי״ש באריכות מדוע עבירות שבין אדם למקום נקראו בשם ביטול תורה]. ובמשנת חכמים (למהר״ם חאגיז, סי' תרלג) פירש ש'יתלה בביטול תורה' הכוונה על כל עוונותיו, אלא שאם לא היה מתבטל מלימוד תורה, התורה היתה מגינה עליו ולא היו באים כלל. וכעין זה כתב בדברי שאול (ד״ה אמר ר״ז).

ב. רבי שלמה אלקבץ (אילת אהבים, שיה"ש ג ד) **והנפש החיים** (ש"ד פכ"ט)[קסח] תירצו, שמה שנאמר 'פשפש ולא מצא' אין הכוונה שלא מצא שום עבירה, אלא שלא מצא עבירה בידו שבשבילה ראויין יסורין הללו לבוא, וכפי שמשמע מדברי רש"י (ד"ה פשפש). והיינו שכידוע מדת הקב"ה שמעניש 'מדה כנגד מדה', ולכן מתחילה יפשפש במעשיו לראות אם יש בידו עבירה שהיא כנגד היסורין שקיבל [כגון אם באו עליו יסורים באבר פלוני, יחפש איזה חטא שעשה באבר זה], אך אם לא מצא יתלה את היסורין בביטול תורה, הואיל והוא חטא גדול, ועליו מעניש הקדוש ברוך הוא אפילו שלא כנגד המדה[קסט].

ג. הבית אלוהים (למבי"ט, שער התשובה פ"ט) **פירש**, שכשם שאם האדם לומד וקורא בתורה נחשב לו כאילו מקיים את המצוות הכתובות בה, וכמו שאמרו חז"ל שהעוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה, כך הוא להיפך, שאם האדם מתבטל מהתורה נחשב לו כאילו אינו מקיים את המצוות ואינו נזהר מהעבירות הכתובות בה, והיינו שאם לא הקפיד ללמוד בתורה איזו מצוה מסוימת, הרי זה כאילו עבר עליה ח"ו. ולפי זה יש לפרש את כוונת הגמרא, שודאי אדם זה למד כל הזמן ולא התבטל מלימודו כלל ולכן פשפש ולא מצא, אלא שיתלה בביטול תורה, כלומר, שאף שעסק בתורה אך שמא לא למד כל ההלכות וחסרה לו מצוה אחת שלא למד אותה, ואם כן הרי זה כאילו עבר עליה ח"ו, ומחמת זה באו עליו היסורין[קע].

ד. המדרש שמואל (אבות פ"ו מ"ג) **ובעל הפרי מגדים**[קעא] (בספרו המגיד, אבות פ"ו מ"ד) פירשו, שכידוע אין הקב"ה פוגע בנפשות תחילה, והיינו שכאשר הקב"ה מביא עונש על האדם, ראשית הוא פוגע בממונו, ולאחר מכן על בניו, ורק אחר כך על האדם עצמו[קעב], ועל פי זה מתפרשת הגמרא כך, 'אם רואה אדם שיסורין באים עליו', כלומר, שרואה שנשתנה בו הסדר וכבר מתחילה באו היסורים על גופו ולא על ממונו או על בניו, 'יפשפש במעשיו' ויחפש אם שינה אף הוא את מעשיו מדרך העולם וחטא איזה עון משונה, שמשום כך גם הקב"ה שינה בו את הסדר הרגיל שבו הוא מנהיג את העולם, אך אם 'פשפש ולא מצא' עון בסגנון זה, אזי 'יתלה בביטול תורה', שהואיל והוא עון פלילי, ראוי שישתנו עליו סדרי בראשית ויפרעו מן הנפשות תחילה[קעג].

ה. התאוה לעינים (אלגאזי, ד"ה ואני בעניי) **והפרשת מרדכי** (אלטשולר, ד"ה יפשפש)[קעד] ביארו על פי המבואר בגמרא להלן, 'אלו הן יסורין של אהבה כל שאין בהם ביטול תורה'. ואם כן יש לפרש את כוונת הגמרא כך, שאם האדם מסתפק אם יסוריו הם יסורין של אהבה או לא, 'יפשפש במעשיו', היינו שיבדוק את עצמו אם הוא צדיק בדרכיו ובמעשיו, אזי בהכרח שהם יסורין של אהבה, ואם אינו כך, אין זה יסורין של אהבה. אך אם 'פשפש ולא מצא', כלומר שהוא עדיין בספקו, 'יתלה בביטול תורה', היינו שיתלה את ידיעתו בדבר זה, שימתין ויראה אם נגרם לו על ידי היסורין ביטול תורה, אזי בידוע שאינם יסורין של אהבה, אך אם לא מצא, כלומר שלא מצא שנגרם לו על ידיהם ביטול תורה, נתברר למפרע שהם יסורין של אהבה[קעה].

ו. עוד פירש התאוה לעינים (שם), ש'יתלה בביטול תורה' הכוונה שפעמים הקב"ה מביא על האדם יסורין כדי שיוכל להמשיך לעסוק בתורה ולא יצטרך להתבטל ממנה, וכגון אם היה תלמיד חכם, ונפל לו ממון רב בירושה, ולפתע אירע שאיבד את כל ממונו או שנחלה, יתלה זאת שהכל הוא לטובתו מאת הקב"ה כדי שלא ימשך להתעסק בסחורה ויתבטל מלימודו, וכן על ידי החולי ישב כלוא בביתו ובהכרח יעסוק בתורה[קעו]. וכעין זה פירש **התפארת יעקב** (בהקדמה למסכת חולין ד"ה ונראה לי), שפעמים שהמצוות מבטלים את האדם הרבה מלימוד התורה, כגון אם מוטלים עליו צרכי ציבור וכדומה, ולפי שלימוד התורה חביב לפני הקב"ה יותר מכל המצוות[קעז], לכן הקב"ה מביא עליו יסורין כדי שעל ידי זה יהיה פטור מכל המצוות ויוכל לעסוק בתורה [שכן אף חולה מחויב בלימוד התורה], וזו הכוונה שאם 'פשפש ולא מצא' היינו שלא מצא שהיסורין באו עליו על חטא, 'יתלה בביטול תורה', כלומר שהקב"ה הביא עליו יסורין כדי שיהיה פטור מהמצוות שמבטלות אותו מלימוד התורה[קעח].

ז. בעץ החיים[קעט] (אבואלעפיה, בליקוטים מרבי גבריאל איספירנסה - מזמן המהר"ס גלאנטי, ד"ה ואו') **ובדברי משה** (ספקטור, ד"ה פשפש) תירצו, שאף אם עסק בתורה יומם ולילה יתכן שלא למד באיכות הראויה לו לפי כחו, ולגביו הוא נחשב ביטול תורה, כיון שהיה יכול להתייגע ולעמול יותר בתורה ולחדש חידושים[קפ].

ח. המשנת חכמים (למהר"ס אלגזי, סי' תרלג) **פירש**, ש'יתלה בביטול תורה' הכוונה, שאף אם ביטל תורה מחמת היסורין שבאו לו על עוונותיו, מכל מקום הענישו הקב"ה על אותו זמן שהיה בטל מהתורה, כיון שהוא גרם ליסורין שיבואו עליו.

ט. האור החיים (דברים כב יג) **והנצי"ב** (מרומי שדה, ד"ה יתלה) תירצו, שודאי מדובר כאן באדם שעוסק בתורה, אלא שאף על פי כן עליו לתלות בכך שהיה ראוי לו לעסוק בה יותר ממה שעסק, לפי שמצות לימוד תורה אין לה שיעור, כפי שנאמר בפסוק 'והגית בו יומם ולילה' (יהושע א ח), והאדם מחויב תמיד לעסוק בתורה עד שכמעט לא ינקה מעון ביטול תורה, ולכן אף שמתחילה פשפש ולא מצא עון זה לפי שהיה בדעתו שעסק בתורה בכל כחו ולא ביטל ממנה מאומה, מכל מקום יתלה בהם היסורין, שכנראה עדיין לא קיים את חובתו כראוי ויש בו מעט מעון זה[קפא].

י. הצל"ח (דרושי הצל"ח, דרוש כד אות ד) **והגר"א**[קפב] (אמרי נועם, ד"ה פשפש) **פירשו**, ש'יתלה בביטול תורה' הכוונה שיתלה את העובדה שלא מצא שום עבירה, בביטול תורה, שמפני שלא למד, הכל נראה לו כהיתר ואינו מכיר את החטא כדי שיזהר ממנו, ואף אם נכשל אינו יודע במה נכשל[קפג].

יא. החיד"א (מראית העין, ד"ה פשפש) **פירש**, ש'יתלה בביטול תורה' הכוונה על דרך השלילה, והיינו שלפעמים היה עליו לבטל מהתורה ולא ביטל, וכגון שנזדמנה לו מצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים, שצריך הוא להפסיק מלימודו כדי לעשותו, או שהיה צריך לבטל מלימודו כדי שלא יעבור זמן קריאת

קסח. **וכן** כתב בספרו רוח חיים (אבות פ"ד יא). וכן תירצו הראש יוסף (ד"ה פשפש), בית אפרים (סו"מ, בהקדמה ד"ה סוף דבר), תאוה לעינים (ד"ה ותו נמ"ש), רבי אברהם אחי הגר"א (בעל מעלות התורה, בפירושו לאבות פ"ד מי"א, נדפס בספר תוספות חיים) גבול בנימין (הובא באספת זקנים), ברכת ראש (ד"ה פשפש) ורוב דגן (ד"ה ולע"ד קשה). קסט. **ראש** יוסף ובית אפרים (שם). ובמדרש שמואל (אבות פ"ג מכ"ג) כתב בנוסח אחר, שכל מין עונש שיבוא על ביטול תורה הוא 'מדה כנגד מדה' לפי שהיא שקולה כנגד כל המצוות [ובתולדות יעקב (ד"ה אמר רבא) תמה שהרי גם מצות ציצית שקולה כנגד כל המצוות, ועיי"ש מה שביאר] וכעין זה כתב ברוח חיים (שם), שבעון ביטול תורה כל היסורין שבעולם הם מדה כנגד מדה, והטעם לפי שכמו שלימוד תורה הוא לכל בשרו מרפא, כן להיפך ח"ו בביטול תורה [ובנפש החיים שם ביאר הדבר עפ"י סוד]. ובברכת ראש (שם) ביאר, שכשם שקיום התורה היא קיום כל העולם, כן בביטולה נענש בכל מיני יסורין שבעולם. וראה להלן בדברי המבי"ט (בית אלוהים שער התשובה פ"ט) טעם נוסף. קע. **כפי** שביאר דבריו הדעת יואל (קלופט, מאמר א ד"ה והנה הביאור). וכעין זה כתב בעדות לישראל (ד"ה אם רואה) שלאדם גדול אם קיים המצוה במעשה אלא שלא קיים הלימוד שבמצוה ההיא, נחשב לו כאילו לא קיימה במעשה. וכעין זה כתב בברכת אברהם (כהן, ברש"י ד"ה פשפש). וכעין זה פירש בספר ויחי יעקב (הכהן, ד"ה הן אמת) שאם פשפש במעשיו לראות אם קיים את כל המצוות כתיקונם ולא מצא, היינו שאין בידו אפשרות לקיים את המצוות כולן, יתלה בביטול תורה, כלומר שלא עסק בתורת אותה המצוה, שבכך היה נחשב לו כאילו קיימה. קעא. **וכן** פירשו רבי גבריאל איספירנסה (בעץ החיים שם), ובעל הברוך טעם (בספר מרגניתא דר"ב השלם, סוף איכה, עמ' קעח), ובים התלמוד (בהקדמה אות לד). קעב. **כמבואר** במדרש (ויק"ר יז ד), וכפי שמצינו אצל איוב (איוב ג ו), וכן מבואר ברמב"ם (טומאת צרעת פט"ז ה"י). קעג. **וכעין** זה פירש בנחלת יעקב (שעפס, פר' תולדות אות ו) בשם עמק הבכא, שאף שאין הקב"ה פוגע בנפשות תחילה, אך אם ממונו של אדם חביב עליו יותר מגופו, אזי הקב"ה פוגע תחילה בגופו, ואם כן זו כוונת הגמרא 'יתלה בביטול תורה' כלומר, שביטל מתורה עבור ממון, וממילא זו הוכחה שממונו חביב עליו יותר מגופו, ולכן הקב"ה פגע תחילה בגופו. ובטהור רעיונים (הובא בשיטה מקובצת החדש אות קכח) פירש שהטעם שהקב"ה אינו פוגע תחילה בנפשות משום שיש לנו כלפי הקב"ה דין בעל חוב שדינו מהתורה בזיבורית, אך בביטול תורה נעשה עלבון לתורה, ודינו כדין מזיק שמשלם מעידית. קעד. **וכן** תירצו השמן רקח (ד"ה פשפש), ברכת אברהם (פילץ, ד"ה פשפש), בית אבי (ד"ה ולולי דמסתפינא). וראה הערה הבאה מהאמת ליעקב (לבעל הנתיבות, ד"ה אם רואה). קעה. **וכעין** זה פירש באמת ליעקב (לבעל הנתיבות, ד"ה אם רואה) ביתר הרחבה. שישנם שלשה מיני יסורין: א. יסורין הבאים על האדם כדי לעוררו בתשובה. ב. יסורין של אהבה. ג. יסורין שבאים על עוונותיו דרך נקימה ושנאה. ודרך יסורין אלו שהם באים בזעף כדי לבטלו מתורה ומצוות [שאין הקב"ה חפץ בתורתו ובמצוותיו, כמו שנאמר (ישעיה א יא) 'למה לי רוב זבחיכם']. ועל פי זה יש לבאר את כוונת הגמרא כך: שאדם שבאו עליו יסורין ורוצה לדעת מה טיבם של יסורין אלו, 'יפשפש במעשיו', כלומר שיתלה שהם יסורין שבאים כדי לעוררו בתשובה, אך אם 'פשפש ולא מצא', היינו שעשה תשובה ועדיין היסורין עליו, 'יתלה בביטול תורה', כלומר יתלה שאלו הם יסורין שבאו בזעף ובכעס כדי לבטלו מתורה ומצוות, ואם 'לא מצא', היינו שרואה שאין ביסורין אלו ביטול תורה ותפילה, ודאי שאלו יסורין של אהבה. קעו. **והפירוש** לפי זה 'אם פשפש ולא מצא' היינו שלא מצא שהיסורין מסייעים לו שלא יתבטל מתורתו, אלא להיפך, כעת נגרם לו יותר ביטול תורה, אזי יסורין של אהבה הם [ודעתו כהמ"ד שאף אם יש בהם ביטול תורה הם יסורין של אהבה]. ובשלמה משנתו (ברש"י ד"ה אשרי) פירש באופן דומה, שמדובר באדם שקובע עתים לתורה ועוסק במלאכה, ולכן מביא עליו הקב"ה יסורין כדי שיתבטל ממלאכתו ויוכל לעסוק יותר בתורה. קעז. **כמבואר** במכות (י.) 'כי טוב יום בחצריך מאלף וכו', טוב לי יום אחד שאתה עוסק בתורה לפני מאלף עולות שעתיד שלמה בנך להקריב לפני על גבי המזבח'. קעח. **וכעין** זה כתב החתם סופר (תורת משה סוף פר' דברים). קעט. **הובא** גם בספר בנין עולם (בהוספות לפ"ב סע"ה). קפ. **ולזכות** לחלקו שקיבל בסיני, כידוע שכל אחד קיבל בסיני חלק בתורה המיוחד לו ואינו יכול לבוא על ידי אחרים, ואין לך ביטול תורה גדול מזה. עץ החיים (שם). וכיסוד זה [ביטול תורה באיכות] מבואר בפלא יועץ (ערך ידיעה, ערך תהילים) ובבית אפרים (סו"ת, או"ח סי' סח). וראה עוד במשנת רבי אהרן (ח"א, מאמר ביטול תורה באיכות). קפא. **וכעין** זה תירצו הריא"ף (על העין יעקב, ד"ה אמר רבא) והמגיד תעלומה (ד"ה פשפש, בתי' השני). והוסיף המגיד תעלומה לבאר, שאף שאינו יכול לעסוק תמיד בתורה כיון שצריך לאכול ולשתות ולישון ולעשות מלאכה וכיוצא בזה ואין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו, ויתר על כן, כאשר האדם עושה זאת בכדי להמציא פרנסתו ותהיה לו שעה פנויה לתורה, וכן באכילה ושינה שיהיה לו כח לתורה ולעבודה, הכל הוא הכנה לתורה ונחשב כל זה בכלל 'והגית', אך צריך האדם תמיד לשקול במאזני צדק שלא יתעסק בעסקים אלו יותר מכדי צרכו, וצריך לזה שקידה רבה. וכעין זה ביאר הנצי"ב (מרומי שדה, ד"ה יתלה) שקשה לאדם לעמוד על עון ביטול תורה כיון שיש הרבה פעמים שבאמת אינו יכול לעסוק בתורה, ולכן רגיל הוא לחשוב שלא ביטל כלל כי היה מוכרח לכך, אבל כשרואה שיסורים באים עליו יתלה בביטול תורה, היינו שאע"פ שאינו מוצא בעצמו שביטל בעת שהיה באפשרותו ללמוד, מכל מקום אולי לא היה חשבונו יפה. ובהגהות היעב"ץ (ד"ה פשפש) ובבן יהוידע (ד"ה פשפש) ביארו קצת באופן אחר, שאין האדם מחויב לעסוק כל היום בתורה כי הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידם וכרשב"י ולא עלתה בידם (לקמן לה:), ולכן יעסוק במלאכה כפי הנצרך ובשאר הזמן יעסוק בתורה, אך פעמים שטועה האדם באומד דעתו שמשער שנצרכים לו כך וכך שעות למלאכה אף שלפי האמת די לו בפחות, ונמצא מתבטל מהתורה באותן שעות. קפב. **וכן** פירשו בספר העיקרים (מאמר ד פי"ג), תאוה לעינים (ד"ה ותו נמ"ש), עוללות אפרים (מאמרים: לג, סי' תלח) וברוך שאמר (אבות פ"ב מ"ה). קפג. **ובזבד** טוב (ד"ה פשפש) הוסיף לפי זה, שאף באופן שהביטול תורה אינו עון, כגון שהוא אנוס מחמת פרנסה או גידול בנים, עכ"פ על ידי זה הוא שוכח את לימודו ואינו יודע מה אסור ומה מותר, ולכן לא מצא שום עון. ובאופן נוסף על דרך זה שיתלה בביטול תורה הכוונה את ה'פשפש ולא מצא' ולא בעון ביטול תורה, ביאר הברכת יהושע (וינשטיין,

שמע, או כגון הלומד בחזרת הש"ץ שהיה צריך לבטל אז מלימודו[קפד]. בכל אלו אם המשיך בלימודו ולא ביטל, נענש עליהם, וזו הכוונה 'יתלה בביטול תורה'[קפה].

יב. החתם סופר (דרשות, ח"ג עמ' לה ד"ה בברכות) **והעין אליהו** (ד"ה אמר רבא)[קפו] תירצו, שכידוע אם נזדמן לאדם מצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים צריך הוא להפסיק מלימודו כדי לקיימה, אך אם אפשר לעשותה על ידי אחרים אינו רשאי לבטל מדברי תורה. והנה קשה מאד לכוין את השיעור מתי אפשר לעשותה על ידי אחרים ומתי לא, ולכן מתחילה יפשפש במעשיו שמא מתוך שחשקה נפשו בתורה ביטל כמה מצוות שאי אפשר היה לעשותן על ידי אחרים[קפז], אך אם לא מצא, ש'יתלה בביטול תורה'. כלומר, שמא ביטל מדברי תורה יותר מהראוי בשביל אותן המצוות שלא היה רשאי לבטל עבורן.

יג. רבי יצחק אלחנן (מקובצת, מאמר עץ פרי, אות לה) פירש שמדובר באדם שלומד ומלמד ושומר ועושה, אלא שלא החזיק ביד לומדי תורה, ונחשב לו הדבר כאילו הוא עצמו ביטל תורה, משום שיתכן שעל ידי שלא החזיק ביד לומדי תורה לא היתה יכולת בידם ללמוד כהוגן[קפח].

יד. בתפארת שלמה (רדומסק, פר' מקץ ד"ה כי נולא) פירש ש'יתלה בביטול תורה' אין הכוונה שביטל מהתורה ולא למד, אלא שיתכן שאף אם לומד בהתמדה, אך אם אינו שמור מהעבירות, התורה שהוא לומד היא כדבר בטל, כי ענין הלימוד הוא ללמד לאדם דרך ישרה לעבודת הבורא, ואם התורה אינה מדריכתו לכך, אין בה מעלה כלל, וזו הכוונה 'יתלה בביטול תורה' כלומר שהלימוד שלו גם כן בטל[קפט].

טו. בעל הבני יששכר (בספר כתבי מהרל"א, עמ' קט) פירש על פי דברי החיד"א (כסא דוד, דרוש יז לשבת זכור ד"ה והיינו) שהטעם שכל הצרות הבאות לאדם הם משום ביטול תורה (כמבואר בתנא דבי אליהו זוטא פ"א), לפי שאילולי התורה היינו נידונים כאנוסים על כל העבירות מחמת היצר הרע, אך מכיון שעל ידי עסק התורה ניתן לבטל את היצר הרע, ממילא מי שפשע ולא עסק בתורה חייב הוא על כל העבירות מדין 'תחילתו בפשיעה וסופו באונס', ונמצא אם כן שעל ידי ביטול תורה באים על האדם כל היסורין. ועל פי זה יש לפרש ש'פשפש ולא מצא' הכוונה שלא מצא טעם מדוע יתחייב על העבירות שבידו, לפי שהיה אנוס עליהם מחמת היצר הרע, אך 'יתלה בביטול תורה', היינו שבגלל שביטל תורה בפשיעה לכך לא היה בכחו לבטל את היצר הרע, ולכן חייב הוא על כל העבירות מדין 'תחילתו בפשיעה וסופו באונס'[קצ].

טז. בפרשת מרדכי (אלטשולר, ד"ה יפשפש) פירש, שמתחילה 'יפשפש במעשיו' היינו, שיבדוק במעשיו אם לא גרם לו בעצמו לאלו היסורין, כפי ששנינו בכתובות (ל.) 'הכל בידי שמים חוץ מצנים פחים', שדברים אלו האדם מביא על עצמו, ואם לא מצא 'יתלה בביטול תורה' כלומר שחטא באיזה קיום מצוה שהתורה חייבתו.

יז. יש שפירשו[קצא], שאם פשפש במעשיו ולא מצא בהם שום עון, 'יתלה בביטול תורה' היינו, שיבקש מאת הקב"ה שישלח לו רפואה שלימה משום שעל ידי היסורין הוא מתבטל מלימוד התורה[קצב].

יח. הארץ חיים (לבעל הבאר מים חיים, ד"ה אם רואה) ביאר, ש'פשפש ולא מצא' הכוונה שלא מצא תרופה למכתו, כלומר, שאם פשפש ועשה תשובה ומתחרט גם על ביטול תורה ומכל מקום לא סרו ממנו היסורין יתלה את סיבת הדבר בביטול תורה, מפני שלפי האמת אי אפשר לעשות תשובה על עון ביטול תורה, שהרי את הזמן שביטל מתורה לא יוכל לתקן עוד, וכגון אם ביטל יום אחד מלימוד אינו יכול להשלים זאת ביום השני, כיון שבכל יום הוא חייב ללמוד מצד עצמו. אמנם על ידי שבאים עליו יסורין והוא מצער את עצמו ולומד מתוך הדחק, שכרו כפול ומכופל שכן 'לפום צערא אגרא', ומחשיב לו הקב"ה לימוד שעה אחת כאילו עסק בתורה יום שלם, ונמצא אם כן שעל ידי יסורין אלו מתקן הוא ומשלים את הביטול תורה.

יט. בספר חומת אריאל (חידושי ברכות שבסוף הספר, ד"ה אם רואה) ביאר, שמתחילה 'יפשפש במעשיו' אם ימצא איזה עון שעשה במזיד דווקא, לפי שאין היסורין באים על עוונות שעשה בשוגג, כמבואר במסכת שבת (נה.) 'אין יסורין ללא עון', וכפי שפירשו שם **התוספות** (ד"ה אין) שיסורין באים דווקא על עון מזיד ולא על שוגג. אמנם אם לא מצא עון מזיד, 'יתלה בביטול תורה', משום שעל עון ביטול תורה נענש הוא על שוגג כמזיד[קצג].

כ. בעיני יצחק (אלנעלי, עמ' ט) ביאר ש'פשפש ולא מצא יתלה בביטול תורה' הכוונה, שאף אם לא מצא בידו עון אחר אלא ביטול תורה, גם כן יתלה בו. והיינו שמתחילה לא יתלה בדבר זה לבד, לפי שאין נראה שראויים יסורין אלו לבוא על חטא אחד לבד, ולכן 'יפשפש במעשיו' לראות אם יש בידו עוונות נוספים מלבד ביטול תורה ויתלה ברגלם יחד, אך מכל מקום אם לא מצא עוונות אחרים רק ביטול תורה, יתלה בו גם כן לחומר העון.

כא. הבן יהוידע (ד"ה פשפש, בפי' השלישי) פירש, ש'יתלה בביטול תורה' הכוונה לביטול תורה של אחרים, שיתכן ופעמים ביקש מאחרים שיעשו לו איזה עסק, ועל ידי זה גרם להם שיתבטלו מלימוד התורה[קצד].

כב. בזאת מנוחתי (ד"ה יתלה) פירש, שודאי מדובר באדם שלומד ומקיים את כל התורה וכפי שאכן פשפש ולא מצא שום עון, אלא שמבטלה בלבו, כלומר, שאינו מכיר את רום ערכה של התורה, וזו הכוונה כאן 'יתלה בביטול תורה'[קצה].

כג. בספר יקרא דחיי (דמשק, דרוש ד) ביאר את כוונת הגמרא על פי דברי הגר"א בפירוש המשנה (אבות פ"ג מ"א) 'ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון', ש'דין' הוא על העבירה עצמה ואילו 'חשבון' הוא על המצוות שהיה יכול לעשות באותו זמן שעשה את העבירה, ולפי זה כוונת הגמרא 'פשפש ולא מצא' הכוונה שעשה תשובה ולכן לא מצא בידו עבירות, אך מכל מקום 'יתלה בביטול תורה' היינו שאף שעשה תשובה, אך שמא עדיין לא עשה תשובה על מה שנתבטל מהתורה בזמן העבירה[קצו].

כד. יש מי שפירש על פי המבואר בגמרא להלן שהתורה נקנית על ידי יסורין, ואם כן הביאור 'יתלה בביטול תורה', לא שיתלה בעון ביטול תורה, אלא שיסורין אלו באים כדי להקנות לו תורה, וביטול תורה הכוונה שחסר לו תורה והיא אינה יכולה להינתן לו אלא על ידי יסורין[קצז].

יסורין של אהבה עניינם ומטרתם

ואם תלה ולא מצא בידוע שיסורין של אהבה הם שנאמר כי את אשר יאהב ה' יוכיח. מצינו כמה דרכים **בראשונים ובאחרונים** בביאור ענין 'יסורין של אהבה':

ד"ה פשפש) שלפעמים תלמיד חכם מברר לעצמו איזה דין או הלכה ומסיק שדבר זה אין חיוב לעשותו, אך לפי האמת טעה בהוראתו, ונמצא שביטל אחת ממצוות התורה, ולכן כשפשפש תחילה במעשיו לא מצא זאת כי לדעתו לא עשה עבירה, ולכך 'יתלה בביטול תורה' היינו שמא טעה בהוראה וביטל מצוה מהתורה. ועוד ביאר הברכת יהושע על זה הדרך, שיתכן שאדם זה שכח את העבירה ולכן לא מצאה מתחילה, ו'יתלה בביטול תורה' הכוונה שאם היה לומד תורה, התורה היתה מזכירה לו את עוונותיו, או שעל ידי מה שהיה לומד תורה מתעלה בעבודת ה', היה מרגיש לחטא דבר שאתמול כלל לא היה נחשב בעיניו לחטא, וזה הוא 'יתלה בביטול תורה' היינו שלא למד כראוי לשמה, שאל"כ ודאי היה מוצא עוונותיו וחסרונותיו, כי כן דרך הצדיקים למצוא תמיד חסרונות בעצמם מחמת התעלותם בכל יום על ידי לימוד התורה שלמדים בקדושה ובטהרה כראוי. וכעין זה פירש בלשמוע בלמודים (ד"ה יפשפש, בתי' השני). **קפד. פתח** הדביר (או"ח ח"ב סי' רלו סוף אות ד). וכעין זה כתב הברכת דוד (רוזין, ד"ה אמר רבא) שהיצר מבטלו מהתורה על ידי מעשים טובים כגון שמאריך מדאי בתפילה. **קפה. ולפי** פירוש זה 'יפשפש במעשיו' מתפרש אף על מעשיו הטובים, שיפשפש בהם ויבדקם היטב מכל פניה וחסרון. ברכת דוד (שם). **קפו. וכן** פירשו רבי גבריאל איספירנסה (בעץ החיים, שם) ובבן יהוידע (ד"ה פשפש, בפירוש השני). **קפז. וראה** לעיל בדברי החיד"א (מראית העין, ד"ה פשפש) ועוד, שפירשו שדבר זה עצמו מכונה ביטול תורה, כלומר שהיה לו לבטל התורה ולא ביטל. **קפח. ובאופן** דומה פירש בספר לפלגות ראובן (חידושי אגדות, ח"ב עמ' רלו) שתחילה 'יפשפש במעשיו' היינו מה שהוא עצמו חטא ועבר, ואם לא מצא בעצמו שום חטא ועון 'יתלה בביטול תורה', היינו מה שאחרים חוטאים ועוברים על דיני התורה ולא מיחה בידם, שעל ידי שתיקתו נחשב כנותן יד לפושעים. וכעין זה פירש במילי דברכות (מובא בליקוטי כתר ליקוטי) שאע"פ שלמד בעצמו אך כשבאו אחרים לא לימדם וזהו גם כן ביטול תורה. **קפט. אך** קשה לפי זה שהלא מתחילה הוא פשפש ולא מצא בידו שום עון. ובלשמוע בלמודים (ד"ה יפשפש, בתי' השני) כתב כעין זה, ופירש שאף שאינו עושה שום עבירה, אך אם לימוד התורה אינה מתקנת את מדותיו היא כדבר בטל. ובאופן דומה מובא בספרי החסידות (ראה בספר דברי משה לרבי משה בן דן אב"ד דאלינא תלמיד הבעש"ט, פר' בשלח עה"פ 'ויבאו מרתה'. ובספר אור ישע, רוזין, עמ' לט) שקודם שפשפש במעשיו אין לו לתלות בביטול תורה, לפי שקודם שתיקן את עוונותיו אין משגיחין על ביטול תורתו, ואדרבה, אפשר שטוב עשה במה שביטל תורתו, כי מאחר שכל מעשיו פגומים גם בתורתו הוא נותן כח לקליפות, ורק אחר שפשפש במעשיו ולא מצא שאר עוונות אז יש לו לתלות בעון ביטול תורה. וכן כתב בילקוט הגרשוני (ד"ה אם רואה).

קצ. וכעין זה מובא בספר עצי חיים (פר' וילך, עה"פ והיה כי תמצאן) ש'שפשפש ולא מצא' הכוונה שלא מצא טעם מדוע יתחייב על העבירות כיון שהכל הוא מחמת היצר הרע, והקב"ה שברא את היצר הרע גרם זאת, ולכך אמרו 'יתלה בביטול תורה' היינו שעל ידי התורה יכול האדם להתגבר על יצרו, ואם כן עוונותיו כולם תלויים בבחירתו כיון שהיה יכול לכבוש ולהתיש כח היצר על ידי התורה. **קצא. בספר** הגאון החסיד מוילנא (לנדוי, עמ' לו) הביא זאת בשם הגר"א. ופירוש זה הובא רבות בספרי החסידות [ראה בשיח שרפי קודש (ח"ג, קפט) בשם החידושי הרי"ם ובקול מבשר לרבי שמחה בונם מפרשיסחא (מהדורה חדשה, ח"ב עמ' לא), ועוד]. ובספר פאר ישראל (בוהוש, מהדו' חדשה, ליקוטים ענין יסורין) ביאר את הענין על פי המובא בספרי תלמידי הבעש"ט, שמהיסורין שאינם של אהבה קשה לצאת מהם עד שתהיה לו איזו זכות של מעשה. **קצב. ו'יתלה** בביטול תורה' הכוונה שיתלה את בקשתו ותפילתו בביטול תורה. וכן 'יפשפש במעשיו' היינו שיחפש במעשיו הטובים ויציעם לפני הקב"ה שיכמרו רחמיו עליו ויתנו לחן ולחסד בזכות המעשים הטובים שנמצאו בו. קול מבשר (שם). **קצג. מכיון** שמחויב הוא להגות בתורה יום ולילה לכן אין שייך בזה שוגג. ועיי"ש שהביא מהמדרש שמואל (אבות פ"ד מי"ג) שיש שגרסו במשנה שם 'שגגת הלימוד עולה זדון', והיינו כנ"ל. **קצד. ולכן** מתחילה שפשפש במעשי עצמו בלבד לא מצא זאת. **קצה. ולכן** מביאה הגמרא את הפסוק 'אשרי הגבר וגו' ומתורתך תלמדנו' היינו שיכיר ערכה שהיא תורת ה' ולא חכמה סתם. וכעין זה פירש בעיני יצחק (אלנעלי עמ' ט בסוגריים) שהכוונה שלא למד תורה לשמה והרי זה כביטול תורה ממש. **קצו. וכעין** זה פירשו בישמח משה (פר' נח), ובזכרון מנחם (בעל ספר מדרש פליאה, פר' ראה אות תקמג). והוסיף הזכרון מנחם לבאר לפי זה את המשך הגמרא 'אם תלה ולא מצא', היינו שעשה תשובה מאהבה ועל ידי זה הזדונות נהפכים לזכויות, ואם כן התברר למפרע שבאותה שעה עשה מצוות. **קצז. בחשב** סופר (עמ' רלו) פירש ע"ד צחות, שישנם בני אדם שכאשר מבקשים מהם טובה תמיד הם אומרים שהם צריכים ללמוד כעת וזה ביטול תורה עבורם, וזו הכוונה יתלה בביטול תורה, כלומר משום שהוא תולה הכל בביטול תורה ועל ידי זה הוא נמנע מעשיית טובה לחבירו הנצרך לו. וראה עוד בספר אמר ידיד (ד"ה פשפש) שביאר על פי המבואר בילקוט שמעוני (תהלים רמז תתג) 'א"ר בזנא אין אדם בעולם בלא יסורין, חושש בשיניו אינו יכול לישן, בעינו אינו יכול לישן, יגע בתורה אינו ישן', ולפי זה יש לפרש ש'יתלה בביטול תורה' הכוונה שהקב"ה היה חפץ שאדם זה יעסוק בתורה ועל ידי כך יגיעתו בתורה היתה נחשבת לו ליסוריו, אך מאחר שלא עסק בתורה לפיכך הוצרך הקב"ה להביא עליו יסורין אחרים תמורת אותם יסורין שהיה לו לסבול

א. רש"י (ד"ה יסורין של אהבה) פירש, שיסורין אלו מביא הקב"ה על האדם בלא שום עון, כדי להרבות שכרו בעולם הבא יותר מכדי זכיותיו[קצח] [וראה להלן (בענין 'ביאור שיטת רש"י בגדר יסורין של אהבה') מה שנתבאר בדעת רש"י].

ב. דעת הרמב"ן (שער הגמול, ענין יסורין של אהבה) שאין יסורין בלא חטא[קצט], ואף יסורין של אהבה באים כדי לכפר על חטאים, אלא שאינם כשאר יסורין הבאים על עוונותיו שעשה במזיד, אלא על מיעוט חטאיו שעשה בשוגג, שכן מצד הדין לא היה ראוי עבור זה להענש בגיהנם ובאר שחת, אך מכל מקום אותו עון מעכב עליו מלקבל את המעלה העליונה הראויה לו בעולם הבא כפי מעשיו הטובים, ולכך צריך הוא מירוק לחטא זה על ידי יסורין, כדי שיהא נקי לגמרי ויהיה ראוי לקבל את המעלה הראויה לו בעולם הבא. והטעם שהם נקראים 'יסורין של אהבה', משום שדבר זה בא מאהבת הקב"ה את הצדיקים לתת להם שכר שלם בעולם הבא[ר].

ג. בדרשות הר"ן[רא] (הדרוש העשירי) ביאר, שהקב"ה מביא על הצדיק יסורין כדי לזככו מהחומר ולהכינו לעולם הבא, לפי שאף הצדיק הגמור אי אפשר שלא יטרידוהו מעט מתאוות הגופניות והגשמיות[רב], ומחמת שהוא דבק בחומר נמנע ממנו להתדבק בה' ולהגיע למעלה העליונה הראויה לו, ולכן מביא עליו הקב"ה יסורין כדי למרק את הנפש ולסלקה מן הפחיתות החומרי ולהרחיקה מענייני העולם הזה עד שתזדכך ותהא ראויה למעלה העליונה[רג].

ד. בספר העיקרים (מאמר ד פי"ג) ביאר, שלפעמים מביא הקב"ה יסורין על הצדיק כדי לנסותו אם יקבל אותם באהבה ולא יקרא תגר על ה', ובזה יתברר שהוא עובד את ה' מאהבה גמורה ולא מאהבת שכר ויראת העונש[רד].

ה. המהרש"א (ח"א ד"ה שנאמר וה' חפץ) **והפני יהושע** (שם, בפי' השני) ביארו, שהקב"ה מביא יסורין על הצדיק אף שלא נכשל בעון, כדי למרק עוונותיהם של ישראל שיתכפרו ביסורי הצדיקי[רה].

ביאור שיטת רש"י בגדר יסורין של אהבה

לעיל הובאה דעת רש"י (ד"ה יסורין של אהבה) שיסורין של אהבה באים בלא שום עון, כדי להרבות את שכרו של המתייסר בעולם הבא יותר מכדי זכיותיו. **ותמהו האחרונים**[רו], מה דרך היא זו ליתן לאדם יסורין כדי להרבות את שכרו לאחר מכן, וכי המלך יצוה להכות אדם חינם על לא דבר, כדי לשלם עבור ההכאה, הלא אין זו אפילו מדרך בשר ודם, וכל שכן לפני הקב"ה שכל העולמות שלו וברצונו נותנם למי שירצה בלי שום שיעור, ומכיון שאדם זה היה צדיק גמור והגדיל לעשות זכויות רבות ונשמר מעבירות, וכי קצרה יד ה' להרבות שכרו לעולם הבא מבלי שיביא עליו יסורין כללי[רז]. עוד הקשו האחרונים[רח], שלכאורה רש"י סותר את עצמו, שהרי רש"י כתב (להלן ע"ב ד"ה דהוו להו בנים) שאם היו לו בנים ומתו הם יסורין של אהבה מכיון שהאבלות מכפרת על עוונותיו. ומשמע מדבריו שאף יסורין של אהבה באים לכפר על עוונותי[רט]. ומצינו באחרונים כמה דרכים בביאור שיטת רש"י:

הפני יהושע (ד"ה תלה ולא מצא) **והבן יהוידע** (ד"ה בידוע שיסורין) פירשו, שהיסורין שמביא הקב"ה על הצדיק בלי שום עון הם כדי למרק עוונותיהם של ישראל, ועל ידי זה מתרבה שכר הצדיק בעולם הבא היות וזכות הרבים תלויה בו, ובשביל כך נוטל את חלקו וחלקם בגן עדן[רי].

הצל"ח (ברש"י שם) פירש שריבוי השכר של המתייסר אינו מחמת היסורין עצמם, אלא שעל ידי היסורין קשה לו יותר לעסוק בתורה ובמצוות, וממילא מקבל הוא עליהם שכר רב, שהרי 'לפום צערא אגרא'[ריא].

הכותב (בעין יעקב, ד"ה בענין הבנת יסורין של אהבה) ביאר, שאין הכוונה שהקב"ה מביא על הצדיק יסורין חדשים, אלא שמצד טבע הבריאה ראויים לבוא יסורין על כל אדם ואף הצדיק בכללם, ואע"פ שביד הקב"ה לשנות הטבע ולהציל את הצדיק מיסורין אלו, מכל מקום איתו אינו עושה כן ומניח לאותם יסורין לבוא, לפי שאם היה עושה כן, היה ראוי שינכו לו על כך מזכיותיו בעולם הבא, אך מכיון שהקב"ה רוצה לזכותו ולהוסיף לו גמולו בעולם הבא, מניח לו לסבול יסורין אלו, וכפי שמצינו בכמה מהצדיקים שלא רצו שישנו את הטבע בעדם כדי שלא למעט מהגמול הרב הצפון להם לעולם הבא.

אמנם יש שפירשו בדעת רש"י שאף לשיטתו אין היסורין באים ללא שום עון, וכפי שמוכח מרש"י בע"ב (שם) שיש ביסורין של אהבה משום כפרת עון, ומה שכתב רש"י שהם באים ללא עון, כוונתו ללא עון מזיד, אלא על שוגג בלבד[ריב]. או שאף אם באים הם על עון מזיד, אך אין גודל היסורין כפי העבירות שבידו[ריג]. ויש שכתבו [ליישב את הסתירה ברש"י] שלדעת רש"י שני האופנים נכונים, כלומר, שיש יסורין של אהבה הבאים ללא שום עון, ויש יסורין של אהבה הבאים לכפרת עוונותיו[ריד].

מדוע נקטו אשם דווקא

אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא כל שהקב"ה חפץ בו[רטו] **מדכאו**[רטז] **ביסורין שנאמר וה' חפץ דכאו החלי יכול אפילו לא קבלם מאהבה**[ריז] **תלמוד לומר אם תשים אשם נפשו מה אשם לדעת אף יסורין לדעת.** רש"י (ד"ה אשם) פירש שכוונת הגמרא 'מה אשם לדעת' היא לקרבן אשם, ונראה מדבריו שהכוונה לקרבנות כולם, ונקטו אשם כדוגמא בלבד. וכן משמע בפירוש רב נסים גאון (ד"ה מה אשם) שביאר ש'אשם לדעת', הכוונה לענין הדין שאסור להקריב אלא ברצון הבעלים ולא בעל כרחם, ודין זה שוה בכל הקרבנות כולם[ריח].

אולם יש שכתבו שהגמרא נקטה בדווקא 'אשם', וביארו זאת בכמה אופנים. **המהרש"א** (ח"א ד"ה יכול) פירש את ענין ה'לדעת' שהוזכר בגמרא באופן אחר, שהכוונה שמביא קרבן אשם על עבירה שעבר מדעת, דהיינו במזיד. ופירש לפי זה ש'אשם' הכוונה היא לקרבן אשם בדווקא, שרק בו מצינו שבא לפעמים על המזיד, כמו באשם נזיר ואשם מצורע, אך החטאת אינה באה לעולם אלא על השוגג[ריט]. **והריא"ף** (על עין יעקב, ד"ה אמר רב סחורה) פירש, שנקטו 'אשם' משום

על התורה. וראה עוד בשדה ברכה (פרידמן, ד"ה אמר רבא, אות ח) שביאר ש'ביטול' הוא מלשון דחייה, היינו שלא עשה מספיק שיזכור תלמודו ולא ישכח. **קצח. ודעת** רש"י בענין זה כמסקנת הגמרא בשבת (נה:) שיש מיתה בלא חטא ויש יסורין בלא עון. וכן היא דעת הבה"ג (הובא לקמן מו: בתוס' ד"ה מר). וכן כתבו הרשב"א (להלן ע"ב ד"ה הא דאמרינן) בשם רב האי גאון והתוספות הרא"ש (שם ד"ה ונגעים לא) שהוא בא בלא עון. וכן פירש בחובות הלבבות (שער הבטחון סוף פ"ג). **קצט. ודעתו** כהדעה במסכת שבת (שם) שאין יסורין ללא עון [ואף שדעה זו נדחתה שם, היינו דווקא לענין שאין מיתה בלא חטא, אך לגבי אין יסורין בלא עון לא נדחה]. וכן פסקו הרמב"ם (מורה נבוכים ח"ג פי"ז ופכ"ד) והמאירי (שבת נה. ד"ה מעיקרי הדת). **ר. ובזמן** בית המקדש היו הקרבנות מכפרים על השגגות, אך משחרב בית המקדש הכפרה נעשית על ידי היסורין. ועיי"ש שביאר בשני אופנים מדוע צריך 'כפרה' על חטא בשוגג. וראה שם עוד שהאריך להוכיח את שיטתו מסוגיית הגמרא כאן ובע"ב. ובחתם סופר (דרשות ח"ג עמ' לה ד"ה ברכות) פירש באופן דומה, שאדם זה ש'פשפש ולא מצא' ודאי יש בו חטא אלא שנסתר מנגד עיניו ואינו יכול למוצאו, ומאחר שהקב"ה רוצה לנקותו משגיאותיו בעולם הזה להיות זך ונקי בעולם הבא, לכך מביא עליו יסורין אלו, ודבר זה הוא אהבה גדולה, שיסורין קטנים אלו הם תמורת יסורין קשים ומרים בעולם הבא. **רא. וכן** מבואר בזוהר (וישב ח"א קפ: קפו.). וכן כתבו המהר"ל (נתיבות עולם נתיב היסורין פ"א) והפני יהושע (ד"ה תלה ולא מצא). **רב. אלא** אם כן יהיה במדרגה היותר גדולה ממדרגת הצדיקים, אמנם כאשר אינו בדרגה זו אינו נקרא בזה חוטא ואינו עובר בכך עבירה, כשם שלא היה יהושע חוטא מפני שלא הגיע למדרגת משה. דרשות הר"ן (שם). **רג. ולכך** נקראו 'יסורין של אהבה', שמחמת שהקב"ה אוהב אותו וחפץ בו, רוצה הוא לקרב אותו אליו, אמנם אין לו את המעלה הזאת, ולכן ממרק הקב"ה את הגוף החומרי שלו עד שהוא ראוי אל הדביקות. אך אין לפרש שבשביל אהבה הוא מביא עליו יסורין, שודאי דבר זה אין ראוי. מהר"ל (שם). **רד. ולכן** נקראים 'יסורין של אהבה' לפי שעל ידם מתברר לבני האדם האומרים על הצדיקים המצליחים שאינם עובדים מאהבה, ומתוך כך יכירו הכל וידעו שהצדיקים ההם עובדים את ה' מתוך הצער כמו מתוך השלוה. ועיי"ש שמתוך זה מרבה שכרו כיון שעל ידי זה יכירו האנשים עד היכן ראוי שתגיע אהבתו של מקום, ויבאו לעבוד את ה' מאהבה גמורה. וראה שם עוד שיש אופן נוסף כעין זה והוא נקרא 'יסורין של אהבה באמת', וענינו שמביא הקב"ה יסורין כדי לנסותו שיקבל המצוות ויעשה אותם מתוך הטורח, כדי שיהיה שכרו באותן מצוות כפול ומכופל. אמנם הרמב"ן (שם) כתב שדבר זה אינו בכלל 'יסורין' כלל, לא 'יסורין של אהבה' ולא 'יסורין של כפרה', אלא 'מדת הטוב מרובה', כלומר שהוא תוספת שכר וריבוי טובה. **רה. וביאר** הפני יהושע (ד"ה תלה ולא מצא), שאין הקב"ה רוצה בהשחתת העולם אלא בקיומו, ואם יביא יסורין על הבינונים, יתכן שלא יקבלו את היסורין מדעתם ויבעטו ביראתו ח"ו, ולכן מביאם ה' על הצדיק שיקבלם באהבה לטובת ישראל. וכן כתב בשומר אמונים הקדמון (ויכוח שני סי' פא ההשגחה הפרטית) בשם הזוהר. וראה עוד בענין זה בדרך ה' לרמח"ל (ח"ב פ"ג ח) ובדעת תבונות (ח"א סי' קסב - קע) [שיש יסורין הבאים על הצדיק בשביל תיקון הבריאה]. אמנם דעת הרד"ק (ישעיה נג ד) שאין הצדיק סובל יסורין על חטאי אחרים. **רו. פני** יהושע (ד"ה תלה ולא מצא), צל"ח (ברש"י שם), אמת ליעקב (לבעל הנתיבות, ד"ה בידוע שיסורין), הכותב (בעין יעקב, ד"ה בענין יסורין של אהבה), חתם סופר (דרשות ח"ג עמ' לה ד"ה ברכות), מגיד תעלומה (ד"ה שיסורין של אהבה) ובן יהוידע (ד"ה בידוע שיסורין). **רז. ועוד**, שהרי אסור לצער חבירו כדי להוסיף שכרו, וראיה לזה מגונב על מנת לשלם כפל, וכל שכן הבורא ית"ש שיכה על לא חמס בכפו, ואם הוא בדרך נסיון אם יבעט כנגדו, גם כן הוא בספק גדול ואינו כדאי. אמת ליעקב (שם). **רח. הכותב** (שם), עין אליהו (ד"ה ואם תלה), ברכת ראש (ד"ה פשפש), שלמה משנתו (ברש"י שם) ושו"ת מהר"י שטייף (סי' מו). **רט. וראה** מה שהובא על כך לקמן (ע"ב, בענין 'ביאור מעלת מי שהיו לו בנים ומתו') ביישוב הסתירה. **רי. והיינו** במה שמנכה הקב"ה לאותן הבינונים את מה שהיה ראוי לבוא עליהם, ומכל שכן שהצדיק נוטל לגמרי את כל חלק הרשעים גמורים. פני יהושע (שם). ובבן יהוידע (שם) פירש, שהצדיק זוכה באותו שכר שמגיע מתשובה ומעשים טובים שעושים ישראל מכח הרווחה הנעשית להם על ידי היסורין שסבל הוא כדי לעצור בעד הפורענות שלא תבוא אליהם, ועוד, שעל ידו נשארו בחיים ועשו מצוות ומעשים טובים ויש לו חלק בהם. **ריא. ונמצא** שאין השכר על עצם היסורין אלא על המצוות שעושה אחר כך. וכעין זה ביאר הבית ישראל (ד"ה פשפש) בשם הישמח משה (פר' נצבים) שידוע לקב"ה שהיסורין האלו יהיו לו לסיבה להתעורר ולהתחזק יותר בעבודת הבורא ית' ובזה יתרבה שכרו. **ריב. הכותב** ומגיד תעלומה (שם). וכמבואר ביומא (לו:) ש'עון' הכוונה למזיד. **ריג. ברכת** ראש (שם). **ריד. עין** אליהו ושו"ת מהר"י שטייף (שם). והטעם שכאן פירש רש"י שבאו ללא שום עון משום שמדובר הרי שפשפש ולא מצא בידו עון. **רטו. ראה** בספר 'ולא עוד אלא' (לבעל השבט מוסר, מאמר יב) שפירש בכמה אופנים מדוע נקטו לשון זה דווקא, ולא 'כל מי שהוא צדיק או כשר הקב"ה' וכו'. ועיין עוד באיי הים (ד"ה כל שהקב"ה) ובעין אליהו (ד"ה אמר רבא - השני) מה שביארו. **רטז. הטעם** שנקטו לשון זה ולא נקטו 'מביא עליו' או 'מייסרו ביסורין' וכדומה, פירש העיון יעקב (ד"ה כל שהקב"ה) על פי הפסוק 'מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח' (ישעיה נז טו) ו'לב נשבר ונדכה' וגו' (תהלים נא יט), והיינו שאע"פ שמדת הדין מתוחה עליו, מכל מקום כאשר מדכאו הקב"ה ביסורין הוא זוכה לשכר זה. והבן יהוידע (ד"ה כל שהקב"ה) פירש משום שתכלית היסורים היא להביא את האדם לידי ענוה ושפלות, ולפיכך נקט תיבת 'מדכאו' שהיא מלשון 'דכא ושפל רוח' (שם). וראה עוד במקור הברכות (מאמר מ) מה שפירש בזה. **ריז. לכאורה** אין היסורין של אהבה באים אלא על מי שחפץ בו הקב"ה ואיך שייך לומר שלא יקבלם באהבה. וראה במעשה חייא (ד"ה כל שהקב"ה, הובא באספת זקנים), בגבול בנימין (הובא באספת זקנים), ובקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה כל מי שהקב"ה) מה שביארו בזה. **ריח. כמו** שכתוב 'לרצונכם תזבחוהו' (ויקרא יט ה). וראה בחתם סופר (שו"ת, או"ח סי' קעו) שנקט שרק בעולה צריך רצון הבעלים בשעת ההקרבה אבל בחטאת אין צריך. אך מדברי רב ניסים גאון כאן מבואר בפירוש לא כך. **ריט. וכעין** זה כתב היעב"ץ (ד"ה יכול אפילו). וראה מה שהעירו באור החמה (ד"ה מה אשם) ובדרכי זקנים (ליברמן, סי' א) על דברי המהרש"א.

שמצינו בו שהוא מכפר דווקא אם הוא בא מחמת ידיעה, כלומר על חטא ודאי, אולם אשם תלוי שבא על הספק ואין בו ידיעה, אינו מכפר, אלא תולה מהיסורין בלבד עד שיוודע לו אחר כך שחטא ויביא חטאת, וכמו כן אין היסורין מכפרים לגמרי אלא אם כן מכיר בחטאו ואינו מבעט ביסורין[רכ]. ובעיון יעקב (ד"ה מה אשם) פירש שנקטו 'אשם' דווקא כיון שרק הוא בא תמיד מדעת, שאין כופין עליו או ממשכנין עליו כלל, משא"כ שאר הקרבנות ממשכנים עליהם[רכא], ואם כן אינם לגמרי לדעתו[רכב].

מדוע רבינו הקדוש ורב יוסף שכחו תלמודם

ואם קבלם[רכג] מה שכרו[רכד] יראה זרע יאריך ימים[רכה] ולא עוד אלא[רכו] שתלמודו מתקיים בידו[רכז] שנאמר וחפץ ה' בידו יצלח[רכח]. החיד"א (פתח עינים נדרים מא. ד"ה ושמעתי) והמגיד תעלומה (ד"ה אלא שתלמודו) הקשו, כיצד מצינו שרבינו הקדוש ורב יוסף שכחו את תלמודם מתוך חוליים (כמבואר בנדרים שם), הרי בסוגייתנו מבואר שהמקבל את יסוריו באהבה תלמודו מתקיים בידו, ובודאי שרבינו הקדוש ורב יוסף קיבלו יסוריהם באהבה[רכט]. ותירצו, שמה שהוזכר בגמרא 'תלמודו מתקיים בידו' אינו בדווקא שלא ישכח תלמודו, אלא שאף אם ישכח מן השמים יסייעוהו שיחזור אליו, וכמו שמצינו שם שר' חייא והכובס החזירו לרבינו הקדוש את תלמודו, וכן אביי החזיר לרב יוסף את תלמודו. ועוד תירץ החיד"א, שיש חילוק בין סתם יסורין לחולי כבד, שדווקא אם באו עליו יסורין, אך הוא עדיין בכוחותיו ומתחזק והולך כבריא אזי תלמודו מתקיים בידו, אבל כאשר נחלה בחולי כבד ונפל למשכב עד שהוא נרדם בבלי דעת, קרוב הוא לשכוח תלמודו[רל].

הטעם שיסורין שיש בהם ביטול תורה וביטול תפילה אינם יסורין של אהבה

פליגי בה[רלא] רבי יעקב בר אידי ורבי אחא בר חנינא חד אמר אלו הם יסורין של אהבה כל שאין בהן בטול תורה שנאמר אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו וחד אמר אלו הם יסורין של אהבה כל שאין בהן בטול תפלה שנאמר ברוך אלהים אשר לא הסיר תפלתי וחסדו מאתי[רלב]. הרמב"ן (שער הגמול, ענין יסורין של אהבה) ביאר שיסורין של אהבה אינם אלא 'הרגשה רעה לשעה', כלומר יסורין מועטים, ואילו יסורין המבטלים אותו מתורה ותפילה ודאי יסורין קשים הם, ולכן אינם בכלל יסורין של אהבה[רלג]. והמהר"ל (נתיבות עולם נתיב היסורין פ"א) פירש, שמכיון שכל מטרת יסורין של אהבה הם להביא את האדם לידי דביקות בה' יתברך ולזכך את הנפש, לא יתכן שהם יגרמו ריחוק מן ה' יתברך, ולכן אם יש בהם ביטול תורה וביטול תפילה אינם יסורים של אהבה, כי תלמוד תורה ותפילה הם הדביקות שיש לאדם אל בוראו[רלד].

מה היא דעת רבי יוחנן ביסורין של אהבה וביאור טעמו

אמר להו רבי אבא בריה דר' חייא בר אבא הכי אמר ר' חייא בר אבא אמר רבי יוחנן אלו ואלו יסורין של אהבה הן שנאמר כי את אשר יאהב ה' יוכיח[רלה]. מדברי הרמב"ן (שער הגמול, ענין יסורין של אהבה) משמע שרבי יוחנן בא להחמיר, והיינו שלדעתו יסורין של אהבה צריך שלא יהיו בהם לא ביטול תורה ולא ביטול תפילה[רלו]. אולם שאר המפרשים[רלז] פירשו להיפך, שלפי דעת רבי יוחנן אף אם יש בהם ביטול תורה וביטול תפילה הם עדיין בגדר יסורין של אהבה.

ובביאור טעמו של רבי יוחנן [לפי דעת שאר המפרשים], כתבו **הפני יהושע** (ד"ה אמר להו) **והעיון יעקב**[רלח] (ד"ה אלו ואלו), שאע"פ שמתבטל הוא מתורה ותפילה ששכרם גדול מאד, אך הרי מבואר לקמן (ו.) 'חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה', ומכיון שמדובר כאן בצדיק גמור שאין בידו עון, ודאי מתוך יסוריו יושב הוא ומצטער על ביטול התורה והתפילה יותר מעל עיקר היסורין, ונמצא אם כן שאינו מפסיד מחמת היסורין משכר התורה והתפילה כלום.

והמהרי"ט אלגאזי (קהלת יוסף טוב, דרוש להחזקת תורה) ביאר, שהנה יש להקשות על הדעה הסוברת שיסורין שיש בהם ביטול תורה וביטול תפילה אינם

רכ. וראה שם שלפי דרכו לא מדובר כאן מענין יסורין של אהבה אלא יסורין הבאים לכפרת עוונותיו. **רכא. כמבואר** בערכין (כא.) שממשכנים את כל החייבים קרבנות חוץ מחייבי חטאות ואשמות, והוסיף שם רב פפא שאף בחטאת פעמים שממשכנים כגון בחטאת נזיר. ועיין בספר עין חיים (שם) מה שהעיר על זה. ועל דרך זה פירש הפלגות ראובן (ח"ז, חלק הדרושים עמ' 2) שנקטו 'אשם' משום שהוא צריך דעת ורצון מתחילה ועד סוף, כמבואר ברמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ד ה"י) שחטאת ואשם צריכים ידיעה מתחילתן ועד סופן, ואם לאו אינם מתכפרים. ובטעמא דקרא (עמ' רט) פירש שחטאת באה רק אם יודע את החטא בתחילה, משא"כ אשם אינו צריך ידיעה בתחילה [כדעת רבי טרפון ורבי עקיבא בכריתות (כב:)], וכמו כן היסורין מכפרים אף אם אין לו ידיעה על איזה חטא הוא בא. **רכב. וראה** עוד בשפתי חכמים (ד"ה מה אשם) שפירש שנקטו 'אשם' כיון שהוא בגימטריא 'היסורין', וכן הוא גימטריא 'יאריך ימים'. ובמקור הברכות (מאמר מ) ובעין חיים (רלוין, ח"ב עמ' רפח) פירשו ש'אשם' הוא מלשון שמאשים עצמו, כלומר שאף שיודע שלא חטא בכל זאת הוא מקבל על עצמו היסורין כאילו ידע בנפשו שחטא ואשם. **רכג. הבן** יהוידע (ד"ה כל שהקב"ה) העיר, שהרי מדובר כאן במי שהקב"ה חפץ בו, ואם כן ודאי שיקבלם באהבה, ומהו הלשון 'ואם קבלם'. ופירש ש'אם קבלם' הכוונה שיבקש אותם לעצמו מרצונו, וכמו שמצינו (ב"מ פד:) אצל רבי אלעזר שהיה קורא להם אחי ורעי בואו. **רכד. לכאורה** לדעת רש"י עיקר היסורין של אהבה הם כדי להרבות שכרו לעולם הבא ולא בעולם הזה, ומה היא שאלת הגמרא 'מה שכרו'. וביאר במקור הברכות (מאמר כו) שכוונת הגמרא היא כיצד יכיר האדם שאלו הם יסורין של אהבה. ומבארת הגמרא 'יראה זרע יאריך ימים', כלומר, מכיון שדברים אלו הם כנגד הטבע, כי המדוכא ביסורין, בדרך הטבע לא יראה זרע ולא יאריך ימים, ואם הוא זוכה לשניהם סימן הוא שה' עמו והיסורין מאהבה הם. **רכה. המהר"ל** (נתיבות עולם, נתיב היסורין פ"א) ביאר מדוע זוכה לדברים אלו דווקא, משום ששני דברים אלו באים על ידי הדביקות בה' יתברך [שבא לכך על ידי היסורין של אהבה], והיסורין מסלקין אותו מן פחיתות החומר עד שהוא קדוש, ולכן זוכה לזרע קודש ממקור העליון ולחיים. ובספר 'ולא עוד אלא' (לבעל השבט מוסר, מאמר יב) ביאר שמכיון שטבע היסורין שגורמים חולשה לאדם, וזה מונע ממנו להוליד בנים ומקצר את ימיו, לכן בזכות שקיבלם באהבה יזכה לבנים ואריכות ימים, היפך הדברים המתחייבים מטבע היסורין. **רכו. בספר** 'ולא עוד אלא' (לבעל השבט מוסר, שם) פירש לשון זה, שמכיון שנאמר שיאריך ימים וירבה זרע בבנים ובנות, אם כן מדרך הטבע שיבוא לידי שכחת תלמודו מחמת צער גדול בנים וטורח מזונם, ולכן הוצרכו לומר עוד שלא ישכח את תלמודו. וכעין זה כתבו במגיד תעלומה (ד"ה אלא שתלמודו) ובבן יהוידע (ד"ה ולא עוד) שטבע היסורין והחולי לגרום לאדם שכחה. וראה בבן יהוידע שם ביאורים נוספים. **רכז. הריא"ף** (על עין יעקב, ד"ה אמר רב סחורה) ביאר ענין 'ותלמודו מתקיים בידו' בשני אופנים: האחד, ששכר תלמודו יתקיים בידו, לפי שאם לומד אדם תורה, ויש בידו עוונות, ואין באים עליו יסורים, נמצא שאוכל את זכות תורתו בעולם הזה, ואינה מתקיימת לו לעולם הבא, אך אם באים עליו יסורים בעולם הזה לכפר עוונותיו, נמצא ששכר תורתו שמור עמו לעולם הבא. ובאופן אחר פירש, ש'תלמודו מתקיים בידו' היינו שלא יפריעוהו היסורים מלימוד התורה. וראה עוד בבן יהוידע (ד"ה והנה י"ל) שביאר לשון זה באופנים נוספים. **רכח. לכאורה** קשה היכן מבואר בפסוק שהוא נאמר על התורה ולא על הצלחת נכסיו וכדו'. וביאר המהרש"א (ח"א ד"ה ולא עוד אלא), שהתורה נקראת 'חפץ' כמו שנאמר (משלי ג טו) 'וכל חפציך לא ישוו בה'. וראה עוד באיי הים (ד"ה כל שהקב"ה) מה שביאר. **רכט. וכפי** שהגמרא בע"ב אומרת לגבי רבי יוחנן שאדם גדול כמותו, ודאי שיסוריו הם יסורין של אהבה (כמבואר ברש"י שם ד"ה ביך). **רל. ועיי"ש** שביאר הענין על פי סוד. ועיין עוד בנדרי זריזין (נדרים מא. ד"ה חזר לימי) שכתב שבהכרח יסוריהם של רבינו הקדוש ורב יוסף לא היו יסורין של אהבה. **רלא. בעיון** יעקב (ד"ה חד אמר) ביאר את מחלוקתם על פי מה שנחלקו רבא ורב המנונא במסכת שבת (י.) האם תורה עדיפה מתפילה או תפילה עדיפה מתורה. ובמהר"ל (שם) ביאר שמכיון שמטרת היסורין של אהבה שישיג האדם דביקות שלימה בה' יתברך, לכן סובר מ"ד כל שאין בהם ביטול תורה, שאף אם יש בהם ביטול תפילה עדיין הם יסורין של אהבה כיון שסוף סוף יש לו דביקות בה' על ידי התורה, ששכלו מתדבק בה'. אך מ"ד כל שאין בהם ביטול תפילה סובר שצריך שתהא לאדם דביקות בה' מצד הנפש על ידי התפילה ששופך נפשו לפני ה', ולכן לא די בלימוד התורה שהוא מצד השכל לבד. **רלב. יש** לעיין כיצד משמע מהפסוק שאין בהם ביטול תפילה, וביאר המהרש"א (ח"א ד"ה שנאמר אשר לא) שאם כוונת הפסוק היא שנתקבלה תפילתו ולא הסירה הקב"ה ולא דחאה מלפניו, היה צריך לומר 'אשר לא הסיר וגו' מאתו', אלא ודאי כוונת הפסוק שלא הסיר ממני את תפלתי על ידי חולי ויסורין שלא הייתי יכול להתפלל. ובצל"ח (ד"ה שנאמר ברוך) תמה היכן מרומז בפסוק יסורין של אהבה, וביאר שנלמד ממה שנאמר בפסוק 'ברוך אלהים' שהוא מדת הדין, והיינו שנותן הודאה על הרעה כלומר על יסוריו, שאף על פי שהביא עלי יסורים מכל מקום אין הם מונעים אותי מלהתפלל אליו, ובזה אני נוכח לראות ש'חסדו מאתי', כלומר שהם יסורים של אהבה. וכן פירשו התאוה לעינים (אות יב), העץ יוסף (בעין יעקב, ד"ה שנאמר ברוך) בשם מעון הברכות, והשפת אמת (ד"ה אלו הם). ובמגיד תעלומה (ד"ה שנאמר ברוך) פירש ש'הסיר' הוא לשון יסורין. ובמקור הברכות (מאמר מ) ביאר שממה שנכתב בפסוק 'תפלתי וחסדו', משמע שהתפילה היא חסד לאדם, ואם כן, אם לא הסיר הקב"ה מהאדם חסד זה בשעת היסורין ודאי שהם יסורין של אהבה. **רלג. יש** מי שכתב שפירוש זה הוא לשיטתו דווקא שיסורין של אהבה באים לכפר על עוונות שבשוגג ולכן אין להביא עליהם אלא יסורים קטנים, משא"כ לשאר השיטות שהוא כדי להרבות שכרו בעוה"ב, אדרבה, ככל שיהיו היסורין חזקים יותר כך שכרו יתרבה יותר. **רלד. וכעין** זה כתב המבי"ט (בית אלוהים, שער התשובה פ"ט) שמכיון שמהות יסורין של אהבה הם שרוצה הקב"ה לזכות את הצדיק שעובד בכל כחו בתורה ובמצוות להוציא את כחו לפועל בעבודתו יותר ממה שהוא מחויב, ויזכה בכך למדרגה גדולה וישלים את כל מה שבכחו להשלים. ואם כן אם מתבטל הוא מתורה ותפילה, נמצא שאינו יכול להשלים את מה שמחויב מצד הדין, וכיצד יבואו עליו יסורין להרבות שכרו יותר ממה שחייב. וראה עוד בתולדות נח (דרוש יט, הובא באסיפת זקנים) שפירש, שמכיון שהקב"ה מתאוה לתפילתן של הצדיקים ומתענג הוא בתורתם, אם הוא שולח יסורין שיש בהם ביטול שני דברים אלו בודאי אינם יסורין של אהבה, כי איך יבטל הקב"ה שני אלו שהם תענוג גדול בשבילו, ולמענם הוא אוהב אותם, ולא יתכן שהאהבה המסובבת תבטל הסיבות שבאה מהם. וראה במהרש"א (כילה לג: ד"ה ומי שיסורין) שכתב שיסורים של אהבה הם יסורים שהאדם יכול לשלוט בהם ואין הם מושלים בו. **רלה. בביאור** הלימוד כתב המהרש"א (ח"א ד"ה אלו ואלו), שהוא נלמד ממה שכתוב בפסוק לפני כן (משלי ג ה) 'בטח על ה' בכל לבך' שהיא תפילה שהיא עבודה שבלב, 'ואל בינתך אל תשען וגו' רפאות תהי לשרך' שהוא לימוד התורה, ואחר כך נכתב 'מוסר ה' וגו' כי את אשר יאהב ה' יוכיח', ומשמע שהפסוק מדבר על שניהם, כלומר שאף בתורה ובתפילה פגעו היסורין. ובעיון יעקב (ד"ה שנאמר את אשר) ביאר שנלמד ממה שכתוב בפסוק 'מוסר ה' בני אל תמאס ואל תקוץ בתוכחתו כי את אשר יאהב ה' יוכיח', והיינו שהפסוק נותן טעם מדוע לא ימאס ויקוץ בתוכחה, מפני שאת אשר יאהב ה' יוכיח, ומעתה אם נאמר שבאופן שיש ביטול תורה ותפילה אינם יסורין של אהבה, יש מקום למאוס ולקוץ בתוכחה, ואילו בפסוק משמע שבכל אופן אין למאוס ולקוץ בהם, ובהכרח אם כן שאף אלו הם יסורין של אהבה וממילא תמיד אין לקוץ בהם. ובתאוה לעינים (אות יב) פירש שלכאורה לשון הפסוק 'מוסר ה' בני אל תמאס ואל תקוץ בתוכחתו' הוא כפול, ולכן יש לפרש את תיבת 'תקוץ' מלשון קציצה וחיתוך כמו 'וקצתה את כפה' (דברים כה יב), והיינו שלא תחתוך היסורין שיש בהם ביטול תורה ותעשה עמם תנאי כפי שעשה רבי אלעזר ברבי שמעון שהיה אומר להם בלילה בואו וביום לכו מפני ביטול תורה, אלא קבלם תמיד ואין לך לדאוג, 'כי את אשר יאהב ה' יוכיח' כלומר אף באופן זה. וראה עוד בריא"ף (על עין יעקב ד"ה פליגי בה), במגיד תעלומה (ד"ה אלו ואלו) ובבן יהוידע (ד"ה אלו ואלו) מה שביארו. **רלו. שהביא** שם את דברי הגמרא בסוגייתנו וכתב 'ולפי זה אמרו שם עוד, כל יסורין של ביטול תורה או ביטול תפילה אינן יסורין של אהבה', ובהכרח אין כוונתו לרבי יעקב בר אידי או רבי אחא בר חנינא, שהרי לדעת כל אחד מהם אין שניהם יחד יסורין של אהבה, אלא ודאי כוונתו לרבי יוחנן, וסובר הרמב"ן שלשיטתו אף באופן זה הם יסורין של אהבה. **רלז. כך** כתבו במפורש רבינו בחיי (כד הקמח, ייסורים א) והגר"א (אמרי נועם, ד"ה אלו ואלו). וכן משמע במהרש"א (שם) ובמבי"ט (שער התשובה פ"ט). **רלח. וכעין** זה ביאר בבית אלוהים (למבי"ט שער התשובה פ"ט).

יסורין של אהבה, הלא אדם החובל בחבירו חייב לשלם לו מה שבטל ממלאכתו מדין שֶׁבֶת, ואם כן אף כאן כביכול הקב"ה חייב לשלם להם שכרן כאילו עסקו בתורה, אלא שמכיון שאין החובל חייב לשלם לנחבל אלא כשכר פועל בטל, נמצא שאינו מקבל את כל שכרו. וממילא גם כאן אף שמקבל שכר על שנתבטל מהתורה, אך אינו מקבל שכר שלם אלא כפועל בטל, ונמצא שיצא שכרו בהפסדו. אולם רבי יוחנן סובר שמכיון שיש לו שכר בפני עצמו גם על עצם קבלת היסורין, הרי זה מצטרף לשכר הנ"ל, ובין שניהם ודאי שמתרבה שכרו.

ביאור הקל וחומר משן ועין

אלא[רלט] **מה תלמוד לומר ומתורתך תלמדנו אל תקרי תלמדנו אלא תלמדנו**[רמ] **דבר זה מתורתך תלמדנו קל וחומר משן ועין מה שן ועין שהן אחד מאבריו**[רמא] **של אדם עבד יוצא בהן לחרות יסורין שממרקין כל גופו של אדם על אחת כמה וכמה.** תמהו האחרונים[רמב], הרי יש פירכא על הקל וחומר, שכן כאן ביסורין מדובר לגבי ישראל, ואם כן עבד ואמה עבריים יוכיחו שאינם יוצאים לחרות בשן ועין[רמג]. ועוד, הרי אף בעבד כנעני, הטעם שיוצא לחרות בשן ועין הוא משום שאין לרבו רשות להכותו, ולכן קנסו אותו להפקיע שיעבודו ולהוציאו לחרות, אבל כלפי הקב"ה לא שייך לומר כן[רמד]. ועוד, מה יציאה לחרות שייכת מתחת יד הקב"ה[רמה].

וביאר הפני יהושע (ד"ה ק"ו), שעיקר הדמיון לשן ועין של עבד כנעני הוא בזה שעל ידי השן ועין הוא נעשה בן חורין ונכנס תחת כנפי השכינה ונעשה ישראל גמור, וכן הוא אצל הצדיקים, שעל ידי היסורין יוצאים הם מן העבדות, כלומר ממה שהיו נקראים מתחילה 'עבדים למקום', ומתקרבים יותר אל הקב"ה עד שנקראים מעתה 'בנים למקום'[רמו].

והגר"א[רמז] (אמרי נועם, ד"ה ק"ו) ביאר, שהלימוד הוא ממה שהעבד יוצא או בשן לבד, או בעין לבד, שכן מן הדין היה ראוי שיצא העבד דווקא בשן ועין יחד, שהרי הטעם שעבד יוצא לחרות בשן ועין, משום שהעבדות באה מכח הקללה שקילל נח את חם 'עבד עבדים יהיה לאחיו' (בראשית ט כה), וחם חטא בשניהם. ב'וירא חם' שהוא בעין, וב'ויגד לשני אחיו' היינו בשן שהוא גמר הדיבור[רמח]. אלא שהקב"ה ברוב חסדו קבע שהעבד יצא אף באחד מהם, ואם כן על אחת כמה וכמה שכן הוא ביסורין שממרקין את כל גופו של האדם[רמט].

האם יש חילוק בין דרשת רבי יוחנן לדרשת ריש לקיש

והיינו דרבי שמעון בן לקיש דאמר רבי שמעון בן לקיש נאמר ברית במלח ונאמר ברית ביסורין נאמר ברית במלח דכתיב ולא תשבית מלח ברית ונאמר ברית ביסורין דכתיב אלה דברי הברית מה ברית האמור במלח מלח ממתקת את הבשר אף ברית האמור ביסורין יסורין ממרקין[רנ] **כל עונותיו של אדם**[רנא]**.** מלשון הגמרא 'והיינו דרשב"ל' משמע שרבי יוחנן וריש לקיש כיוונו לדבר אחד ולא נחלקו כלל [אף במשמעות דורשין], אלא מר אמר חדא ומר אמר חדא. והטעם שצריך את שתי הדרשות, ביאר העיון יעקב (ד"ה והיינו דאמר), לפי שמדרשת רבי יוחנן לבד היינו יכולים לטעות ולומר שדווקא בעבד כנעני נאמר שהיסורין ממרקין, וכפי שמצינו שיוצא לחרות בשן ועין, אבל בישראל אינו כן, ולכן צריך את דרשת ריש לקיש המדברת אף בישראל[רנב]. וכן להיפך, מדרשת ריש לקיש היינו יכולים לטעות שמדובר דווקא בישראל, ולכך צריך אף את דרשת רבי יוחנן לומר שאף בגוי כן הוא. **ובאהבת איתן** (בעין יעקב, ד"ה קל וחומר) ביאר, שרבי יוחנן וריש לקיש דיברו על שני אופנים שונים של עוונות, רבי יוחנן חידש שהיסורין ממרקין עוונות שבאו מצד תכונותיו הרעות של האדם שהושרשו בו בתולדה מאביו ואמו, ודבר זה נלמד משן ועין של עבד כנעני, שכן אף אצלו העבדות באה מחמת אבותיו [מקללת נח לחם 'עבד עבדים יהיה לאחיו' (בראשית ט כה)]. ואילו ריש לקיש דיבר על עוונות הבאים מצד מעשי האדם עצמו, שגם הם מתמרקין על ידי היסורין, וכפי שלומד זאת מהמלח שממתק את הבשר שיהיה בו טעם טוב, וחוסר הטעם בבשר אינו ממקום אחר אלא מהבשר עצמו.

אמנם בבניהו (ד"ה והיינו)[רנג] הביא בשם רבי שמשון מאוסטרופולי, שיש נפקא מינה גדולה בין רבי יוחנן שלומד זאת משן ועין, לבין ריש לקיש שלומד זאת מברית מלח. שכן לפי רבי יוחנן כשם שאין העבד יוצא לחרות אלא אם כן רבו בעצמו הפיל לו את השן ועין ולא באופן שאחרים עשו לו כן או כשנעשה מאליו, כך אין היסורים מכפרים לאדם אלא כאשר הוא מאמין שהם באים מאת ה', ואינו חושב שבאו עליו במקרה. אבל לדעת ריש לקיש, כשם שהמלח ממתק את הבשר אף אם הוא נפל מעצמו לבשר, כך גם היסורין ממרקין בכל אופן. **ובאסיפת זקנים** (ד"ה ברית במלח, בשם המאור ושמש) פירש, שלפי ריש לקיש שלומד זאת ממלח, כשם שהמלח ממתיק את הבשר רק אם הוא ניתן במדה, אבל אם הוא רב מדאי, הוא מקלקל את הבשר, כך גם היסורין אינם מכפרים על עוונותיו אלא דווקא כשבאים הם במדה, אך אם הם באים במדה מרובה, אינם מטיבים עם האדם ולפעמים גם מעבירים אותו על דעת קונו.

הטעם שהתורה וארץ ישראל והעולם הבא אינם נקנים אלא על ידי יסורין

תניא רבי שמעון בן יוחאי אומר שלש מתנות טובות[רנד] **נתן הקב"ה לישראל וכולן**[רנה] **לא נתנן אלא על ידי יסורין אלו הן תורה וארץ ישראל והעולם הבא.** מצינו כמה ביאורים מדוע שלשה דברים אלו אינם נקנים אלא על ידי יסורין. **המהרש"א**[רנו] (ח"א ד"ה ג' מתנות) פירש, שהתורה ניתנה על ידי יסורין משום שכן הוא דרך קנייתה רק על ידי יסורין, כי תענוגי עולם הזה הם ביטול התורה, כמבואר באבות (פ"ו מ"ד) 'כך היא דרכה של תורה פת במלח תאכל' וכו'. ארץ ישראל ניתנה על ידי יסורין ללמדנו שלא ניתנה הארץ לאכול מפירותיה ולהתענג מרוב טובה, כי דבר זה יכול ח"ו להביא לידי מרד בה' כמבואר בפסוק (דברים ח יב) 'פן תאכל ושבעת וגו' ורם לבבך ושכחת את

רלט. בפשטות הגמרא כעת חוזרת בה וסוברת שהפסוק 'אשרי הגבר' וגו' אינו עוסק ביסורין של אהבה, אלא ביסורין הבאים על עוונותיו, ומכל מקום אשריו שהם מכפרים עליו, ולזה מביאה הגמרא ק"ו משן ועין שיסורין מכפרים אף שאינם של אהבה. מהרש"א (ח"א ד"ה אלא מה ת"ל), ריא"ף (על עין יעקב, ד"ה פליגי בה) ולשון הזהב (ד"ה אלו הן יסורין). אמנם ברמב"ן (שער הגמול, ענין יסורין של אהבה) ובבית אלוהים (למבי"ט, שער התשובה פ"ט) משמע שלמדו שגם זה מדבר ביסורין של אהבה. ובתאוה לעינים (אות יב) ביאר שדברי רבי יוחנן אמורים על יסורין של אהבה ודברי ריש לקיש נאמרו על יסורין שאינם של אהבה. עיי"ש בארוכה. **רמ. המהרש"ל** (ד"ה אלא תלמדנו) גרס 'אל תקרי תלמדנו אלא למדתנו'. אולם בערוך השלם (ערך בעל - הראשון) ביאר לפי הגירסא שלפנינו 'אל תקרי תְּלַמְּדֵנוּ', כלומר שהדל"ת בצירי, שמשמעותו תלמד אותנו, 'אלא תְּלַמְּדֶנּוּ' שהדל"ת בסגול, ומשמעותו תלמד אותו דבר זה מהתורה. ובחכמת מנוח (ד"ה אל תקרי) ביאר 'אל תקרי תְּלַמְּדֶנּוּ' דהיינו שהדל"ת בסגול והנו"ן דגושה [מאחר שבאה אחר תנועה קטנה], שמשמעותו תלמדנו ליחיד שהוא הבעל יסורין הנזכר בתחילת הפסוק, 'אלא תְּלַמְּדֵנוּ' כלומר הדל"ת בצירי והנו"ן רפה [מאחר שבאה אחרי תנועה גדולה], שמשמעותו בלשון רבים וכאילו מדבר לרבים, כלומר תלמד אותנו. ובבן יהוידע (ד"ה אל תקרי) פירש 'אל תקרי תְּלַמְּדֶנּוּ אלא תַּלְמְדֵנוּ' כלומר בפתח תחת התי"ו [ואז המ"ם אינה דגושה ואות דל"ת בצירי], שהכוונה היא עלינו שאנחנו האומרים אשרי על אותו גבר, ומהיכן אנו למדים לומר עליו אשרי שמשמע שיש לו הצלה גמורה ביסורין, מהתורה. וראה עוד בספר מנחת יהודא (סטאטמאר, ברש"י ד"ה ומתורתך) שהאריך בזה. ובספר 'קורא באמת' (בתוך כתבי רבינו יצחק דב הלוי מווירצבורג ח"ב) שביאר באופן אחר, שאין השינוי בצורת קריאת התיבה אלא בפירושה, עיי"ש בארוכה. **רמא. הבית** ישראל (ד"ה שן ועין) העיר שתיבת 'אבריו' אינה בדווקא, שהרי שינים אינם מרמ"ח איברי האדם, כמבואר באהלות (פ"א מ"ח) וברמב"ם (טומאת מת פ"ב ה"ז). **רמב. הריא"ף** (על עין יעקב, ד"ה אשרי הגבר), **פני יהושע** (ד"ה ק"ו) ובן יהוידע (שם). וראה בעין אליהו (ד"ה קל וחומר) מה שיישב. **רמג. הריא"ף** (על עין יעקב, שם) תירץ שהדמיון הוא לעבד כנעני דווקא, שכן אף החוטא לולי יסוריו היה לו להיות עבד עולם, ואף לאחר מיתתו שנמסר הוא לשר של גיהנם. ועל ידי היסורין יוצא מלהיות עבד עולם, ובמותו יצא לחפשי אל המנוחה ואל הנחלה. ובפתח עינים לחיד"א (ד"ה ק"ו) כתב שאף הקב"ה דן אותנו כעבד כנעני כמבואר בפסיקתא (הובא בילקוט שמעוני, לפניה רמז תקסז). **ובפרחי כהונה** (ד"ה קל וחומר) **הוסיף** לבאר שאף שאנו נקראים בנים למקום, כל זה הוא דווקא במי שעוסק בתורה, אך כיון שהיסורין באים בעון ביטול תורה אם כן אותו אדם אינו נקרא בן אלא עבד [ועיי"ש שבזה ביאר מדוע ריש לקיש למד זאת בגזירה שוה מברית מלח, כיון שלדעתו אף המתבטל מהתורה נקרא בן למקום]. **רמד. פני** יהושע (שם). ובמהרש"א (ח"א ד"ה אלא מה ת"ל) ביאר, שעבד כנעני נשתעבד מחמת עוונות אבותיו, כמו שכתוב (בראשית ט כו) 'ויהי כנען עבד למו', ועל ידי יסורין בשן ועין יוצא בהם לחירות כיון שיש בזה מירוק עון אבותיו, ואם כן קל וחומר שיסורין של כל הגוף ממרקין עוונותיו של אדם. **רמה. ובבן** יהוידע (שם) פירש שמדובר במי שיצרו משל בו, וכעת יוצא לחירות מהיצר, וראה בהערה הבאה את דברי הפני יהושע. **רמו. ואם** כן דמיון זה אינו אלא בעבד כנעני שניכר בו העבדות והחרות בפועל, משא"כ בעבד ואמה עבריים. ועיי"ש שביאר באופן נוסף היציאה לחרות אצל הצדיקים שנעשים בני חורין ממלאך המוות שאינו שולט בהם מכאן ואילך. **רמז. וכעין** זה כתב בתאוה לעינים (אות יב). **רמח. כמבואר** במדרש (ב"ר לו ה). **רמט. ואם** כן עיקר הלימוד הוא ממה שיוצא אף באחד מהם ולא בשניהם יחד, וממילא לא קשה מעבד עברי ואמה, וכן לא קשה ממה שאצל העבד הוא ענין קנס לרבו. וראה עוד בקול אליהו (אות קטז) שמיושב בזה גם כן למה נקטה הגמרא 'שן ועין' ולא אחד מהם, שכן לפי זה הלימוד הוא משניהם יחד. **רנ. יש** שפירשו לשון זה על פי המשנה ביומא (פ"ג מ"ד) 'ומירק אחר שחיטה על ידו' ופירש שם רש"י (ד"ה ומירק) גמר, ואף כאן אין היסורין אלא גמר הכפרה אבל עיקר הכפרה היא תשובה ותפילה וצדקה. רבי שלמה קאליש (בספר הזכרון 'זכרון שלמה' עמ' קט). **רנא. לכאורה** אינם דומים זה לזה, כי המלח ממתק ואילו היסורין אינם אלא ממרקין, וביאר המהרש"א (ח"א ד"ה אלא מה ת"ל) שכשם שהמלח ממתק את הבשר על ידי שנכנס בבשר ומוציא ממנו את הדם, כך היסורין נכנסין בבשר האדם ומוציאים ממנו רתיחת הדם המביאו לידי חטא ובזה עוונותיו מתמרקין ממנו. והגר"א (אמרי נועם, ד"ה מה מלח) ביאר, שמתחילה היסורין אכן ממרקין, אך לבסוף כשב מאהבה שזדונותיו נעשים כזכיות, ממילא גם היסורין ממתקים. וכן פירש בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ברש"י ד"ה דבר זה) וגרס כן בגמרא 'אף יסורין ממתקין כל עוונותיו של אדם'. וכן כתב בזוהר (רעיא מהימנא בהעלותך ח"ג קנג.) 'שכשם שהמלח ממתקת את הבשר כך יסורים ממתקים'. **רנב. וכסברא** זו כתב הריא"ף (על עין יעקב, סוד"ה פליגי בה), אך פירש שמטעם זה ריש לקיש אינו סובר את הלימוד של רבי יוחנן מק"ו משן ועין. **רנג. הובא** גם בפרדס יוסף (שמות ו ד) ובליקוטי בתר ליקוטי (שמות, עמ' מח). **רנד. הטעם** שנקראו 'מתנות טובות', כתב המהרש"א (ח"א ד"ה ג' מתנות) משום שבשלשתם מצינו שנקראו טוב, על התורה נאמר 'כי לקח טוב' (משלי ד ב), ועל ארץ ישראל נאמר 'על הארץ הטובה' (דברים ח י), ולגבי העולם הבא נאמר 'ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב' וגו' (דברים ל טו). והמהר"ל (הקדמה לדרוש על התורה, הובא באספת זקנים) פירש, שמאחר והם דברים קדושים ומובדלים מן הגשמיות נופל עליהם לשון 'טוב', וכמו שמצינו אצל האור שנאמר 'כי טוב ויבדל' (בראשית א ד). ובעץ יוסף (ד"ה שלש מתנות) פירש בשני אופנים נוספים: האחד, לפי שהן מתנות רוחניות לשלימות נפשו של האדם, ואילו מתנות אחרות, כמו גשמים ומאורות וגבורה ועושר, הן מתנות גשמיות. ועוד, שמתנות אלו מיוחדות רק לעם ישראל, בעוד שהמתנות האחרות הן לכל העולם. וראה עוד באיי הים (ד"ה שלשה) מה שביאר בזה. **רנה. לכאורה** תיבה זו היא מיותרת, וביאר בגבול בנימין (ח"ג דרשה נט, הובא באספת זקנים) שבאו להשמיענו שבכל עת, מראש ועד סוף, נדרשים עבורם יסורים, בלימוד התורה כפי שנתבאר שאינה נקנית אלא במי שממית עצמו עליה, וכן בארץ ישראל לפי שאינה סובלת חטאים לכן תמיד יש בה יסורין, ובעולם הבא כמו שכתוב צדיקים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא. **רנו. וכעין** זה פירש בעוללות אפרים (מאמר תעג).

ה׳ אלוקיך׳. וכן הדרך לזכות לעולם הבא הוא על ידי קבלת יסורין בעולם הזה למרק עוונותיו.

והמהר״ל (הקדמה לדרוש על התורה, הובא באספת זקנים) ביאר, ששלש מתנות אלו אינן גשמיות כשאר מתנות, אלא הן מתנות קדושות ובדלות מן הגשמיות[רנז], ולכן אין ראוי לקבלן כי אם על ידי יסורין הממעטים את הגוף והגשמיות עד שיהא ראוי אל מתנות אלו. **ובעיון יעקב** (ד״ה שלש) פירש, ששלשה דברים אלו באים לישראל בירושה[רנח], וכמו שירושה אינה באה לאדם אלא על ידי צער ואבל, כך אי אפשר לירש ג׳ דברים אלו אלא על ידי יסורין[רנט].

ובבניהו (ד״ה שלש) ביאר שהטעם שהקב״ה נתן ג׳ דברים אלו על ידי יסורין, כדי לבחון את האדם אם ראוי הוא לקבלם. והיינו שלגבי לימוד התורה, יתכן שהאדם לומד תורה רק כדי לדעת את חכמתה ואת חכמת העולם הנגלית מתוכה, ובאופן זה אינו ראוי לזכות בתורה, וכדי לראות שאכן האדם לומד לשם שמים, מביא עליו הקב״ה יסורין ובזה הוא נבחן, שאם מוכן הוא לסבול את היסורין כדי להשיג את התורה, סימן שודאי לומד הוא לשם שמים וראוי הוא לזכות בתורה[רס]. וכן לגבי ארץ ישראל מטרת היסורין הם כדי לנסות את האדם לראות האם מה שחפץ לישב בארץ הוא משום קדושתה וקיום המצוות התלויים בה, או כדי לאכול מפרותיה ולשבוע מטובה. וכן לגבי עולם הבא המבחן הוא על ידי היסורין, והיינו שעל ידי היסורין ניכר אם האדם מקיים את המצוות ועוסק בתורה רק כדי לקבל שכר וליהנות מכך בעולם הבא, שאם כך הוא, ודאי יקוץ הוא ביסורין כיון שהם מבטלים אותו מקיום המצוות ובכך ממעטים לו את שכרו, אך אם שמח הוא ביסורין, סימן שעוסק הוא בתורה ובמצוות לשם שמים כדי לקיים את רצון ה׳, ולכן שמח הוא ביסורין ומקבלם באהבה אע״פ שמתמעט בכך שכרו מחמת שאינו יכול לקיים מצוות, כיון שהוא יודע ומאמין שכך הוא רצון ה׳ שיקבל יסורין אלו, ולכן הוא שמח שמקיים בכך את רצון ה׳.

ה:

האם צריך את שלשת הדברים יחד או די בכל אחד לבד

תני תנא קמיה דרבי יוחנן כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים[א] וקובר את בניו מוחלין לו על כל עוונותיו. יש לברר מה היא כוונת מימרא זו, האם צריך לשלשת הדברים יחדיו כדי לזכות לכפרת עוונות, דהיינו שרק אדם העוסק גם בתורה וגם בגמילות חסדים וגם סובל יסורים במיתת בניו הוא הזוכה למחילת כל עוונותיו, או שדי בכל אחד מהם בפני עצמו.

וכתב בשפתי חכמים (לעיל ע״א ד״ה כל) ׳או או קתני׳. דהיינו שדי בכל אחד מהם בפני עצמו כדי לכפר על עוונותיו של אדם. וכן כתב **במעיל צדקה** (סו״ת, סי׳ תרמב), והוכיח זאת שהרי מצינו (סנהדרין קג:) שאפילו רשע גמור שעשה צדקה זוכה למחילת עוונות. ואם על ידי צדקה לבד זוכים למחילת עוונות, כל שכן שגם בגמילות חסדים שהיא גדולה מצדקה, כמבואר בסוכה (מט:), כן הוא, ואם בגמילות חסדים לבד זוכה למחילת עוונות, כל שכן שגם בעסק התורה כן הוא, שהרי תלמוד תורה כנגד כולם. ואם כן ודאי אין כוונת הגמרא לשלשתם יחד אלא אף לכל אחד לבד[ב].

אמנם במצור דבש (ד״ה וקובר) כתב, שלכאורה יש לחלק בזה, שלגבי תורה וגמילות חסדים צריך לשניהם כאחד, שכן הגמרא להלן בסמוך לומדת אותם ממקרא אחד [׳בחסד ואמת יכופר עון׳], אבל לגבי קובר את בניו די בזה אף בלא תורה וגמילות חסדים, שכן הגמרא דורשת זאת מגזירה שוה. ולדבריו כוונת המימרא כך היא, כל העוסק בתורה וגמילות חסדים יחדיו, או קובר את בניו, מוחלים לו על כל עוונותיו. **ובמנחת מרחשת** (ד״ה תני) כתב, שצריך דווקא לכל שלשת הדברים יחד[ג].

ובאמרי בינה (גארמיזאן, ד״ה ומה שאמר) **ובעין אליהו** (לעיל ע״א ד״ה תני) פירשו את דברי הגמרא באופן אחר, שעיקר מימרא זו נאמרה כלפי הקובר את בניו, והיינו שמי שיש בידו עון שקובר את בניו, כלומר עון ביטול תורה, כמבואר במסכת שבת (לג:) שבעון ביטול תורה בניו מתים, על ידי ׳חסד ואמת׳ היינו תורה וגמילות חסדים, יכופר עון זה.

מתי הקובר את בניו מוחלין לו כל עוונותיו

שם. הקשו **האחרונים**[ד], הרי במסכת בבא בתרא (קטז.) דרש רבי שמעון בר יוחאי שמי שאינו מניח בן ליורשו הקב״ה מלא עליו עברה [כעס], וכיצד יתכן אם כן שהקובר את בניו יש בכך כפרה על עוונותיו[ה]. עוד הקשו האחרונים[ו], הרי בגמרא להלן מבואר שמי שהיו לו בנים ומתו הם יסורים של אהבה, ומבואר אם כן שמיתת הבנים באה כדי להרבות שכרו בעולם הבא, ולא לצורך מחילת עוונותיו.

על השאלה הראשונה תירץ **השפת אמת** (ד״ה תנא ליה), שמדובר כאן שמתו לו בניו בחייו אבל נשאר לו עדיין בן אחד ליורשו, וממילא אין הקב״ה מלא עליו עברה ומוחלים לו על כל עוונותיו[ז].

ועל השאלה השניה תירצו **בצבי וחמיד** (ד״ה תני) **ובבית משה חיים** (ד״ה אלא), שאכן שני הדברים ישנם במיתת הבנים, שכן בכל מיתת הבנים יש שני מיני יסורים, גם הצער מעצם המיתה והאבילות, וגם צער ממה שנשאר אחר כך ערירי ללא בנים, ואם כן מה שזוכה במיתת בניו למחילת עוונות הוא מצד היסורים שבעצם המיתה, ומה שיש במיתת הבנים יסורים של אהבה הוא בצער הנוסף שנשאר אחר כך ללא בנים. **ובאמרי צבי** (קאהן, ד״ה והא) **ובזכרון יצחק** (זק״ש, ד״ה עוד י״ל) תירצו, שתלוי על מי באו יסורים אלו, שאם הם באו על אדם צדיק שאין לו עוונות ודאי שיסורים של אהבה הם להרבות שכרו, ועל זה דיברה הגמרא להלן, אך כאן מדובר בסתם בן אדם שיש בידו עוונות, ולגביו באים היסורים לכפר על עוונותיו ולא להרבות שכרו[ח].

באיזו גמילות חסד מדובר וביאור הלימוד מהפסוק

אמר ליה רבי יוחנן בשלמא תורה וגמילות חסדים דכתיב ׳בחסד ואמת יכופר עון׳ חסד זו גמילות חסדים שנאמר ׳רודף צדקה וחסד ימצא חיים צדקה וכבוד׳. יש לתמוה בדברי הגמרא כאן שתי תמיהות: א. מדוע צריך הוכחה לכך ש׳חסד׳ זו ׳גמילות חסדים׳, הרי לכאורה זה הוא ביאור פשוט של מקרא. ב. אם צריך הוכחה לכך, מה ראיה יש מן המקרא ׳רודף צדקה וחסד׳ יותר מן המקרא ׳בחסד ואמת יכופר עון׳, הרי בשניהם נקט הכתוב בלשון ׳חסד׳.

וביאר הריא״ף (על עין יעקב, ד״ה בשלמא), שכוונת הגמרא באומרה ׳חסד זו גמילות חסדים׳ היא לאדם העוסק בגמילות חסד בגופו, ולא לאדם העושה צדקה בממונו, ודייקה הגמרא כן מלשון הברייתא ׳כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים׳, ולשון ׳עסק׳ אינו שייך על עשיית צדקה אלא רק על עיסוק בחסד בגופו. ועל כך מביאה הגמרא ראיה מן המקרא ׳רודף צדקה וחסד׳, שמאחר וכבר נזכרה הצדקה במקרא תחילה, ממילא יש ללמוד שה׳חסד׳ הנזכר לאחריה הוא גמילות חסדים בגוף ולא בממון.

אמנם בעין יוסף ובמרומי שדה (ד״ה חסד) פירשו להיפך, שכוונת הגמרא ׳חסד זו גמילות חסדים׳ לאדם העושה חסד בממונו, ועל כך מביאה הגמרא ראיה מן המקרא ׳רודף צדקה וחסד׳, שכשם ש׳צדקה׳ היא בממון כך ׳חסד׳ הוא בממון, אלא ש׳צדקה׳ היא נתינת מעות לעניים, ואילו ׳חסד׳ הוא הלוואת ממון בין לעניים ובין לעשירים.

ויש שפירשו את כוונת הגמרא ׳חסד זו גמילות חסדים׳ כך, שאין לך לפרש את דברי הכתוב ׳בחסד ואמת יכופר עון׳ לענין חסדו של הקדוש ברוך הוא המכפר לאדם על עוונותיו, אלא כוונת הכתוב היא שעבור החסד שאדם

רנז. **אם** התורה שהיא כולה שכלית, ואם ארץ ישראל שהיא הארץ הקדושה, ואם עולם הבא שנבדל מן הגוף הגשמי לגמרי. ועיי״ש במהר״ל שלפי האמת היתה צריכה הגמרא להזכירם לפי סדר היותם קדושים ומסולקים מהגשמיות. דהיינו קודם ארץ ישראל, שהיא ארץ גשמית אלא שיש בה קדושה, ואחר כך את התורה שהיא בעצמותה שכלית וקדושה, אך מכל מקום הלומדה הוא בעל גוף גשמי, ולאחר מכן את העולם הבא שאין בו גוף לגמרי והוא כולו רוחני. אלא שהתנא הזכירם לפי הסדר שבאו אליהם עם ישראל.   רנח. **כפי** שנאמר על התורה ׳תורה צוה לנו משה מורשה׳ (דברים לג ד), ועל ארץ ישראל נאמר ׳ונתתי לכם מורשה׳ (שמות ו ח), וכן בעולם הבא נאמר ׳להנחיל אוהבי יש׳ (משלי ח כא).   רנט. **ועיי״ש** שביאר באופן נוסף, שג׳ דברים אלו נקראים ׳חיים׳, ומי שיש לו יסורין בגופו חייו אינם חיים (כמבואר ביצה לב:), ולכן זוכה לג׳ דברים אלו כפי ששנינו (תמיד לב.) ׳מה יעביד איניש ויחיה וכו׳, ימית את עצמו׳. וכן על תורה נאמר ׳אין דברי תורה מתקיימים אלא במי שממית עצמו עליה׳ (להלן סג:). ובאבני שהם (סחור, פר׳ עקב) ביאר הטעם, לפי שכל דבר הנקנה על ידי יסורין חביב הוא ביותר אצל הקונה, מחמת שעלה לו הדבר ביסורין ומסר נפשו עליו, כדרך שאמרו חכמים ׳רוצה אדם בקב שלו מתשעה קבין של חבירו׳ לפי שעמל בו ונתן נפשו עליו, ולכן ניתנו ג׳ מתנות אלו על ידי יסורין כדי להכניס בלבנו אהבה עזה לקניני נצח אלו ולקשור אותנו אליהן בעבותות אהבה שאין לנתקן. וראה עוד בלשמוע בלמודים (ד״ה ג׳ מתנות) ובפרשת מרדכי (ד״ה ג׳ מתנות).   רס. **ואע״פ** שהקב״ה יודע את לבו של האדם, מכל מקום מנסהו כדי להראות את כוונת לבו לבית דין של מעלה, וכדי להרבות את שכרו.   א. **האמרי** בינה (גארמיזאן, ד״ה תני) העיר מדוע לא נכתב ׳כל העוסק בגמילות חסדים ובתורה׳, כפי הסדר שכתוב בפסוק ׳בחסד ואמת׳. וביאר ש׳תורה וגמילות חסדים׳ הוא דבר אחד, והיינו חסד שעושה עם התורה שמלמדה לרבים, שכך הוא משמעות הפסוק ׳בחסד ואמת׳ כלומר בחסד של אמת דהיינו של תורה.   ב. **וראה** בשמירת הלשון (שער התורה פ״ג) שהזכיר גם כן את כל העוסק בתורה בלבד.   ג. **וכן** כתב בפירוש ׳זיקוקין דנורא ובעורין דאשא׳ על תנא דבי אליהו (זוטא פי״א אות ט). ועיי״ש שביארו על פי זה את קושיית הגמרא ׳אלא קובר את בניו מנין׳, היינו מנין שלא די בתורה וגמילות חסדים יחד למחילת עוונות [כפי שנשמע מהפסוק ׳בחסד ואמת יכופר עון׳] אלא צריך עמם גם קובר את בניו. ועיי״ש ביאור תירוץ הגמרא לפי זה.   ד. **עין** יוסף (דארמשטט, ד״ה תנא ליה), שפת אמת (ד״ה תנא ליה), ככבא דשביט (ד״ה ונחזור), ודברי דוד (לפג׳, ד״ה תנא ליה).   ה. **בדברי** דוד (שם) כתב שאין זו סתירה, שאע״פ שמוחלים לו על עוונותיו אך הקב״ה מלא עליו עברה על שגרמו לו עוונותיו שיגיע למצב זה שישאר ללא בן.   ו. **צבי** וחמיד (ד״ה תני), אמרי צבי (קאהן, ד״ה והא), בית משה חיים (ד״ה אלא), ומוסדי ישעיה וזכרון יצחק (זק״ש, ברש״י ד״ה דהוו).   ז. **אמנם** מדברי ר׳ יוחנן להלן ׳דין גרמא דעשיראה ביר׳ משמע שאף אם לא נשארו לו בנים כלל הם יסורים של אהבה. ואכן במסכת בבא בתרא (קטז.) מבואר שר׳ יוחנן עצמו אינו סובר מימרת רשב״י הנ״ל ׳כל מי שאינו מניח בן ליורשו׳ וכו׳. ובככבא דשביט (שם) הביא שבספר יוחסין משמע שנשאר לר׳ יוחנן עוד בן [ועיי״ש מה שתמה על זה].   ח. **וראה** במוסדי ישעיה (שם) שאיחד בתירוצו את שתי הדרכים.

עושה עם הבריות מתכפרים עוונותיו. ועל כך מביאה הגמרא ראיה מן המקרא 'רודף צדקה וחסד', שמקרא זה ודאי עוסק בצדקה וחסד שעושה אדם עם הבריות, ולא בחסד שעושה הבורא עם בריותיו.

כיצד נלמד מהפסוק שאמת זו תורה

אמת זו תורה שנאמר 'אמת קנה ואל תמכור'. לכאורה יש לתמוה, כיצד מוכח ממקרא זה ש'אמת' היינו תורה.

וכתב באיי הים (ד"ה כל), שלשון 'אמת' שייך רק על התורה, לפי שהיא נצחית וקיימת לעולם, ואינה כדתות ונימוסי העמים לתיקוני המדינה אשר משתנים מעת לעת, כפי צורך בני האדם באותה העת. ועל כך הביאה הגמרא לראיה את מאמר הכתוב 'אמת קנה ואל תמכור', שכן בשאר קנייני העולם לעיתים יארע שיקנה אדם חפץ בשעה שהוא נצרך לו, אך לאחר מכן עם שינוי העתים והזמנים שוב אינו צריך לו, ולפיכך הוא מוכרו, אבל התורה אינה כן, שהרי אין בה שינוי לעולם, ולפיכך לעולם מבקש אדם לקנותה ולא למוכרה.

ובהגהות מהר"ץ חיות (ד"ה ואין) ביאר, שלכאורה מקרא זה תמוה הוא, שכן איך יוכל אדם לקנות את האמת אם אין מי שימכרנה לו. ולפיכך פירשה זאת הגמרא לענין לימוד התורה, שאין שייך בה מכירה לעולם, שהרי המלמד את חבירו תורה אין נחסרת תורתו ממנו, כמובא במדרש תנחומא (תרומה א) על הפסוק (משלי ד ב) 'כי לקח טוב נתתי לכם' וגו'. וזו היא כוונת הכתוב, 'אמת קנה', ואיזו היא אמת זו, 'ואל תמכור', זו שאין שייך בה מכירה, והיא התורה.

ובשפתי חכמים (ד"ה אמת) כתב, שהראיה של הגמרא ש'אמת' היינו תורה אינה מתחילת הפסוק 'אמת קנה ואל תמכור', אלא מהמשכו 'חכמה ומוסר ובינה', שמתיבות אלו יש ללמוד שפסוק זה עוסק בתורה.

מדוע צריך את הגזירה שוה

אלא קובר את בניו מנין תנא ליה ההוא סבא משום ר' שמעון בן יוחאי אתיא 'עון' 'עון' כתיב הכא 'בחסד ואמת יכופר עון' וכתיב התם 'ומשלם עון אבות אל חיק בניהם'. הקשה הגר"א (אמרי נועם, ד"ה אתיא), מדוע הוצרכה הגמרא ללמוד 'עון עון' בגזירה שוה, לענין כך שמיתת בניו של אדם מכפרת עליו, הרי מן המקרא 'ומשלם עון אבות אל חיק בניהם' בפני עצמו יש ללמוד ענין זה.

ותירץ, שאכן ממקרא זה יודעים אנו שהבנים מתים בעוון אבותם, אך עדיין אין אנו יודעים שהאבות מתכפרים בכך לגמרי, ולפיכך הוצרכה הגזירה שוה ללמדנו שכשם ש'בחסד ואמת יכופר עון' לגמרי כך גם במיתת הבנים שנאמר בהם 'עון'[ט].

ובפרשת מרדכי (ד"ה אתיא) תירץ, שאין כוונת הגמרא לדרוש גזירה שוה, אלא שאחר שמצינו בפסוק שחסד ואמת מכפרים עון יש לנו לפרש גם את הפסוק 'ומשלם עון אבות' מלשון כפרה ותשלומים, והיינו שעל ידי מיתת הבנים משתלם עון האבות. שאילולי זאת לא היינו מפרשים את הפסוק על מיתת הבנים, אלא 'ומשלם עון אבות' הכוונה שהבנים החיים סובלים עונש על עון אבותיהם.

מדוע לא למדה הגמרא מפסוקי התורה

שם. הקשה המהרש"א (ח"א ד"ה וכתיב), מדוע הוצרכה הגמרא להביא את המקרא שבספר ירמיה 'ומשלם עון אבות אל חיק בניהם', הרי מצינו מקרא כעין זה בתורה 'פוקד עון אבות על בנים' (שמות כ ה, לד ז). ותירץ, שמן התורה אין אנו יודעים אלא שהבנים מתים בעון אבותם, אך אין אנו יודעים שהאבות מתכפרים בכך, ואילו מספר ירמיה יש להוכיח אף לענין הכפרה, שכן נקט שם הכתוב בלשון 'ומשלם', ומשמע מכך שהאב מתכפר ומשלם את חובו במיתת בנו.

ובאיי הים (ד"ה אלא) כתב כעין זה, שטעם הדבר שהביאה הגמרא את המקרא בספר ירמיה ולא את המקראות שבתורה, לפי שבתורה נסמכו התיבות 'אל קנא' לתיבות 'פוקד עון אבות על בנים' שנאמרו בפרשת יתרו, וכן נסמכו התיבות 'ונקה לא ינקה' לתיבות 'פוקד עון אבות על בנים' שנאמרו בפרשת כי תשא, ומשמע משניהם שפקידת עון האבות על הבנים היא בדרך קינוי ונקימה, ולא באה לכפר על עון האבות, אבל במקרא שבספר ירמיה נסמכו התיבות 'עושה חסד לאלפים' אל התיבות 'ומשלם עון אבות אל חיק בניהם', ומשמע שתשלום זה הוא בדרך חסד, והיינו לכפר על עון.

ובפני חיים (ד"ה ומשלם) תירץ, שמהפסוק 'פוקד עון אבות על בנים' לא היינו למדים שמיתת הבנים מכפרת אלא על אותו עון שבעבורו מתו וכמשמעות הפסוק 'פוקד עון', וכמו כן היה ניתן לפרש פסוק זה שהוא דווקא אם מתו גם בניו וגם בני בניו, וכפי שכתוב בהמשך הפסוק 'על בנים ועל בני בנים', ולכן הוצרכה הגמרא ללמוד זאת מהפסוק בספר ירמיה בו מפורש שדי במיתת בניו לבד ושמוחלים לו על כל עוונותיו.

ביאור קושיית הגמרא וביאור הלשון 'מזבח כפרה'

ונגעים לא והתניא כל מי שיש בו אחד מארבעה מראות נגעים הללו אינן אלא מזבח כפרה. הקשו האחרונים, הרי בברייתא נאמר מפורש שהנגעים הם מזבח כפרה, והיינו שהם באים כדי לכפר על עוונותיו, ובהכרח אם כן שאינם יסורים של אהבה, שכבר נתבאר לעיל (ע"א בגמ' ד"ה יסורין) שיסורים של אהבה אינם באים לכפרת עוונות אלא להרבות שכרו [וכפי שאכן מתרצת הגמרא 'מזבח כפרה הוו יסורין של אהבה לא הוו'], ומהי אם כן קושיית הגמרא[יא].

ובתוספות הרא"ש (ד"ה ונגעים) ביאר את קושיית הגמרא, שמהלשון 'מזבח כפרה' משמע שהנגעים יש בהם כפרה יותר משאר היסורים[יב], ואם כן כיון שמעלתם גדולה כל כך מסתבר איפוא שלפעמים הם אף יסורים של אהבה. ולפי דבריו מיושבת קושיית האחרונים.

והאחרונים תירצו, ובהקדם מה שיש לדקדק על לשון הגמרא 'מזבח כפרה', שלכאורה די היה לכתוב 'הרי אלו כפרה' ומה ענין המזבח לכאן, ומשמע מכך שכפרת הנגעים ענין מיוחד לה הדומה למזבח[יג], וביאר הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה ונגעים), שאף שיסורים של אהבה אינם באים לכפר על עוונותיו של אותו אדם שהם באים עליו, אך הם באים לכפר על אחרים והיינו שעל ידי שסובל יסוריו באהבה הוא גורם כפרה על בני ישראל, וזהו ביאור הלשון שנקטה הברייתא 'מזבח כפרה' והיינו, כשם שלאהבת ה' לישראל נתן להם את המזבח שעל ידו יתכפרו עוונותיהם, כך לאהבת ה' אותו נתן לו יסורים שעל ידם יתכפרו כל ישראל, אבל הוא אינו צריך לכפרה זו"ד. ולכן סברה כעת הגמרא שאף יסורים של אהבה נקראו מזבח כפרה משום שהם מכפרים על אחרים.

ובצל"ח (ד"ה מזבח) ביאר, שכעת סברה הגמרא שהנגעים באים לכפר על הרהור הלב, וזהו ביאור הלשון 'מזבח כפרה', והיינו שכפרת הנגעים הם כמו אותו קרבן שיש בו רק את חלק כפרת המזבח ללא חלק הכפרה שבאכילת הכהנים, שהוא קרבן עולה שנאכל כולו על המזבח, וכשם שקרבן עולה בא לכפר על הרהור הלב, אף נגעים באים לצורך זה. ודבר זה אף שיש בו ענין כפרה מכל מקום הוא נחשב ליסורים של אהבה, לפי שעל המחשבה אין הקב"ה מעניש, כמבואר בקידושין (מ.) 'מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה', ואם כן אינם באים בשביל עונש, אלא מכיון שההרהור ופגם המחשבה גורמים לאדם שיתרחק מהשכינה, לכן מאהבת הקב"ה מביא עליו יסורים אלו כדי למרקו ובכך יוכל שוב להתדבק בשכינה, ולכן סברה הגמרא שהם יסורים של אהבה אף שהם מזבח כפרה[יד].

ובמגיד תעלומה (ד"ה ונגעים) ביאר, שכעת סברה הגמרא שמשמעות 'מזבח כפרה' היא, שכשם שהמזבח שהוא לא חטא בעצמו רק הוא מכפר על עונות בני אדם החוטאים, כמו כן הנגעים אינם באים לכפר על חטאיו אלא בשביל דבר אחר והיינו להרבות שכרו לעולם הבא, שזהו יסורים של אהבה[טו].

מה המעלה ביסורים של נגעים וביאור הלשון 'מזבח כפרה' למסקנת הגמרא

מזבח כפרה הוו יסורין של אהבה לא הוו. לפי תירוץ זה מבואר שאין הנגעים יסורים של אהבה אלא לכפרה על עוונותיו. והקשו **בצל"ח** (ד"ה מזבח) **ובבן יהוידע** (ד"ה והכתב), מדוע דווקא לגבי נגעים נקטה הברייתא שהם 'מזבח כפרה', הלא כל היסורים והפורעניות הבאים על האדם הם לכפרה על עוונותיו. ועוד קשה לפי זה מהו הלשון 'מזבח כפרה', די היה לכתוב 'אינן אלא כפרה'[טז].

ט. **אמנם** כבר כתב המגיד תעלומה (ד"ה תנא ליה) שמדברי המהרש"א (ח"א ד"ה וכתיב, הובא בדיבור הבא) משמע שאינו מפרש כן, ומפסוק זה לבד משמע שהוא מכפר עוונותיו, עיי"ש מה שכתב בצורך הגזירה שוה. ובספר מנחת מרחשת (ד"ה תני) תירץ, שמן הגזירה שוה אנו לומדים שאין מתכפרים עוונותיו של אדם אלא באופן שהוא גם לומד תורה וגם עוסק בגמילות חסדים וגם קובר את בניו ולא די באחד מהם. [וכפי שנתבאר דעתו לעיל בענין 'האם צריך את שלשת הדברים יחד או די בכל אחד לבד'. וראה שם דעות נוספות שאין צריך את שלשתם יחד]. י. **ריא"ף** (על עין יעקב, ד"ה ונגעים), צל"ח (ד"ה מזבח), מגיד תעלומה (ד"ה ונגעים). וכן הקשה בפרחי כהונה (ד"ה אינם) ועיי"ש מה שתירץ. יא. **ואין** לפרש שכעת בקושיא סברה הגמרא שיסורים שאינם של אהבה אף לכפר אינם באים, שדבר זה לא יתכן כלל שהרי אין הקב"ה עושה דין ללא שמגיע לאדם דין, וודאי לפרעון חוב העוונות הם באים. צל"ח (שם). אמנם ראה בבן יהוידע (ד"ה אינן אלא) שכתב שהיה מקום לומר שיסורי הנגעים באים על פי מזלו של אדם ולא על פי מעשיו ואם כן אף לכפרה אינם באים, עיי"ש. יב. **שודאי** לא היה צד לגמרא שהם רק יסורים של אהבה, שהרי מבואר בערכין (טז.) על שבעה דברים נגעים באים, ומבואר שהם באים על חטא. יג. **והרמב"ן** בשער הגמול (ענין יסורין של אהבה) ביאר זאת על פי דרכו שיסורים של אהבה באים לכפר על עוונות שחטא בשוגג, ובכך הם דומים היטב למזבח שמכפר גם כן על העוונות. יד. **וכדרך** זו כתב גם בבית ישראל (ד"ה ונגעים לא - השני). טו. **וראה** לעיל בסמוך בדברי הצל"ח ביאור תירוץ הגמרא לפי זה. טז. **והוסיף** לבאר בזה שהיסורים של אהבה יש בהם גם ענין שמקבלים זאת על עוונות הדור ועל ידי זה מכפרים עליהם ומגינים עליהם מיסוריהם, ואם כן הוא ממש כמו מזבח שבעצמו לא חטא ומגין ומכפר על אחרים. וכעין דבריו כתב במוסדי ישעיה (ד"ה אמר). יז. **וראה** בדיבור הקודם מה שביארו בזה האחרונים לפי ההוה אמינא של הגמרא. והרמב"ן בשער הגמול (ענין יסורין של אהבה) ביאר לפי דרכו שיסורים של אהבה באים לכפר על עוונות שחטא בשוגג, שאין כוונת הגמרא שהנגעים הם כמזבח כפרה לגמרי [וממילא יסורים של אהבה אינם כן], אלא שכשם שהמזבח מכפר על השגגות, כך גם הנגעים מכפרים, ולעולם אף על המזיד. וממילא אם כן אף יסורים של אהבה הם כמזבח שמכפרים על השגגות.

וביאר הצל"ח (ד"ה מזבח) לפי דרכו [בדיבור קודם] שנקטו 'מזבח כפרה' להשמיענו שכפרת הנגעים היא כמו קרבן המכפר מצד אכילת המזבח לבד ללא אכילת הכהנים, שהוא קרבן עולה שנאכל כולו על המזבח. והיינו, שהוא בא לכפר כעולה על חייבי עשה [שכן בעידן ריתחא עונשים על חייבי עשה (מנחות מא.)], ודבר זה הוא אכן דווקא בנגעים, משא"כ שאר יסורים הם מכפרים על חייבי כריתות ושאר עבירות חמורים.

ובמגיד תעלומה (ד"ה ונגעים) **ובמוסדי ישעיה** (ד"ה אמר) ביארו, שנקטו מזבח כפרה לומר שאינם מכפרים על כל העבירות רק על אותן שהמזבח מכפר, כגון על אותן שחייבים עליהם קרבן בעשות העבירה בשוגג.

ובבן יהוידע (ד"ה והרב) ביאר, שלפיכך נקטה הברייתא 'מזבח כפרה' מאחר והמזבח עצמו אינו מכפר על העון, אלא הוא גורם הכפרה על ידי הקרבנות שמקריבים עליו, ואף כאן הנגעים אינם מכפרים בעצמם, שמאחר ויש טומאה בנגעים אין ראוי הדבר שיהיו הם עצמם במקום קרבן, אלא הם מעוררים האדם לחזור בתשובה. ובזה הם שונים גם כן משאר היסורים שהם בעצמם מכפרים על העוונות.

מה החילוק בין בני ארץ ישראל לבני בבל

ואיבעית אימא הא לן והא להו. רש"י ותוספות (ד"ה הא) פירשו, ש'הא לן והא להו' הכוונה, שלבני בבל הם יסורים של אהבה, ולבני ארץ ישראל אין הם יסורים של אהבה. ומצינו בזה כמה פירושים בביאור החילוק בין בני ארץ ישראל לבני בבל:

א. רש"י (שם) פירש שבארץ ישראל כיון שהמצורע טעון שילוח מחוץ למחנה אין זה יסורים של אהבה[יח], אבל בבבל שאינו טעון שילוח הרי הם יסורים של אהבה[יט]. [וראה בדיבור הבא מה שנתבאר בדבריו].

ב. בתוספות (שם) פירשו, שבארץ ישראל אין הנגעים יסורים של אהבה לפי שנזהרים שם מטומאה, משא"כ בבבל שאין נזהרים שם מטומאה הם יסורים של אהבה[כ].

ג. בעיון יעקב[כא] (ד"ה ואיבעית אימא) פירש על פי המבואר במסכת כתובות (קיא.) 'כל השרוי בארץ ישראל שרוי בלא עון', וממילא בארץ ישראל שהוא שרוי בלא עון, ודאי הם יסורים של אהבה כדי להרבות שכרו, משא"כ בבבל יתכן שהיסורים באו על עוונותיו ואינם יסורים של אהבה[כב].

ד. בעין אליהו (ד"ה ואיבעית אימא) פירש, שטבע המצורע שבזמן החום כאבו מתגדל ומתחזק[כג], וממילא לבני בבל שארצם שוכנת במצולה ואין החמה שולטת שם כל כך, אם כן אין הנגעים יסורים גדולים כל כך ולכן הם יסורים של אהבה, משא"כ בארץ ישראל שהיא גבוהה ושולטת שם החמה ממילא היסורים שם גדולים עד למאד והם גורמים לו לביטול תורה ותפילה, ולכן אינם יסורים של אהבה.

ה. בברכת ראש (ד"ה הא לן) פירש על פי מה שמצינו במסכת כתובות (עז:) שאין מצורעים מצויים בבבל מפני שאוכלין תרדין, ואם כן היות ובבבל על פי הטבע אין מצויים שם מצורעים, אם כן ניכר שמאת ה' באו לו הנגעים ליסורים של אהבה כדי להרבות שכרו, אולם בארץ ישראל יש לתלות שמחמת הטבע באו לו הנגעים ואין סיבה לתלות שבאו ליסורים של אהבה.

ו. במרומי שדה (ד"ה הא לן) פירש שהברייתא דיברה על המראות הטמאים ובימיהם דווקא שהיו נשמרים מכל טומאה, ולכן הם יסורים של אהבה כמו שכתב החינוך (מצוה קסט) שהנהגת המצורע בטומאה היא כפרתו. אך ר' יוחנן דיבר בכל האופנים, כלומר, אף על מיני הנגעים שאין נוהגים בהם דיני מצורע, או אף באותם ד' מראות הטמאים בזמן שאין נוהגים דיני מצורע, וממילא אין הם יסורים של אהבה.

ז. בהגהות הגרא"מ הורביץ (ד"ה הא לן) פירש, ש'הא לן' הכוונה לבני ארץ ישראל בזמן הבית שודאי הם יסורים של אהבה, לפי שאדם שבאו עליו נגעים היה מקיים את כל המצוות התלויות בהם, ולבסוף היה מביא קרבנותיו, אולם 'הא להו' הכוונה לבני בבל או אף בארץ ישראל אך בזמנינו שאין נוהגים כל מצוות המצורע ולכן אין זה יסורים של אהבה.

ח. בבן יהוידע (ד"ה הא לן) פירש, שבארץ ישראל שיש בה השגחת ה' תמיד כמו שכתוב (דברים יא יב) 'ארץ אשר ה' אלהיך דורש אותה תמיד', לכן היסורים שם נקראים יסורים של אהבה כיון שהם באים על ידו יתברך ואת אשר יאהב ה' יוכיח, אבל בחוץ לארץ שהם מושגחים תחת ממשלת השרים אם כן היסורים באים על ידי מלאך ושר ולכך אין נקראים של אהבה.

והנה לפי פירושים אלו מבואר, ש'הא לן' הכוונה לבני ארץ ישראל, ו'הא להו' הכוונה לבני בבל. והעיר **המהרש"א** (ח"א ד"ה ואב"א), שהרי בכל מקום שמצינו בש"ס 'הא לן' הכוונה היא לבני בבל, שכן התלמוד שלנו נכתב בבבל[כד].

ולכן פירש המהרש"א (שם) באופן אחר, ש'הא לן' הכוונה לכל העולם, ו'הא להו' הכוונה לצדיקים. והביאור, שלכל העולם הם יסורים של אהבה לפי שהוא מכפר להם על עוונתיהם[כה], אבל לצדיקים שהם סובלים את היסורים בשביל אחרים אין זה יסורים של אהבה.

האם נוהג שילוח מחנות בזמן שאין היובל נוהג

שם. רש"י (ד"ה הא לן) פירש שבארץ ישראל אין הנגעים יסורים של אהבה משום שהמצורע טעון שילוח מחוץ לערי החומה, משא"כ בבבל כיון שאין נוהג בהם דין בתי ערי חומה אין המצורע טעון שילוח ולכן הם יסורים של אהבה.

והקשו תוספות (שם), הרי דין שילוח מחנות אינו נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג שאז היו ערי החומה מקודשות, ובימי האמוראים לא נהג היובל ולא היה דין בתי ערי חומה וממילא אף שילוח מחנות לא היה נוהג[כו], וכיצד אם כן נקט רבי יוחנן דבר שלא היה נוהג בזמנו[כז]. עוד הקשו **הראשונים**[כח] בשם ר' **אלחנן**, שלפי זה הגמרא היתה יכולה לחלק אף בארץ ישראל עצמה בין זמן שהיובל היה נוהג לזמן שאין היובל נוהג, ומדוע הוצרכה הגמרא לחלק בין בני ארץ ישראל לבני בבל.

ותירצו הרשב"א (ד"ה הא דאמרינן) [בשם ר' אלחנן] **ותוספות הרא"ש** (ד"ה הא לן) שאף שבזמן שאין היובל נוהג אין נוהגים דיני ערי חומה, אבל קדושת ערי חומה עדיין קיימת למי שסובר[כט] קדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא, ולכן אף בזמן הזה נוהג שילוח המצורע מחוץ למחנה[ל].

ובצל"ח (ד"ה הא) כתב לתרץ עוד, שאפילו אם נאמר שדין בתי ערי חומה בטל לגמרי בזמן הזה, אף לענין שילוח מצורעים, מכל מקום עדיין צריך לשלח את המצורעים מהעיר ירושלים, שכן דין שילוח מצורעים מירושלים אינו תלוי בדין שילוח מצורעים מבתי ערי חומה, שכן בבתי ערי חומה נאמר דין של שילוח מחוץ למחנה, אבל בירושלים נאמר דין של שילוח חוץ לשלש מחנות, שכן העזרה היא מחנה שכינה, הר הבית הוא מחנה לויה, ואילו המחנה השלישי הוא העיר ירושלים, וסמוכים זה לזה, ודין זה אינו תלוי בזמן שהיובל

יח. **כעין** זה כתב הרמב"ן בשער הגמול (ענין יסורין של אהבה) וביאר, שמכיון שבארץ ישראל נזהרים מטהרה והוא טעון שילוח מחוץ למחנה, ממילא אינם יסורים של אהבה לפי שהוא עונש גדול, ואינו ראוי אלא על עוונות וחטאים שעשה במזיד ולא בשוגג. ויתכן שפירוש זה הוא לשיטתו דווקא שיסורים של אהבה באים לכפר על השוגג ולכך אין ראוי לבוא על זה יסורים גדולים, אמנם לדעת רש"י שהם באים כדי להרבות שכרו בעולם הבא, אדרבה עדיף שיהיו יסורים גדולים ששכרו יתרבה יותר, ופירוש הגמרא לפי רש"י ביאר בעקבי יעקב (ברש"י שם), שמכיון שמחוץ לחומה אינו יכול ללמוד כמו שצריך, וגם אין לו שם תפילה בציבור, אם כן יש ביסורים אלו ביטול תורה ותפילה, ומבואר לעיל (ע"א) שכאשר יש בהם ביטול תורה ותפילה אין זה יסורים של אהבה. יט. **הראשונים** (הו"ד בדיבור הבא) הקשו [לשיטת רש"י] למה הוצרך ר' יוחנן לחלק בין ארץ ישראל לבבל, הרי אפשר לחלק בארץ ישראל עצמה בין זמן שהיובל נוהג, שאז טעון שילוח מחוץ למחנות, לזמן הזה שאין היובל נוהג. וכן הקשה בזהב שיבה (בתוס' ד"ה הא). כ. **המהרש"א** (ח"א ד"ה ואב"א) תמה שלא מצינו שהיו נזהרים בזמן הזה בארץ ישראל רק מטומאת קרי ונדה אבל לא מטומאת מת וטומאת נגעים. ובמגיד תעלומה (בתוס' שם) תירץ שעכ"פ כיון שהיו נזהרים בארץ ישראל מטומאה כל שהיא, היה למצורע עגמת נפש מטומאתו, משא"כ בבבל שלא היו נזהרים מטומאה כלל. ועל עצם דברי המהרש"א תמה בספר ויקן יוסף (מערכת גאולה סי' יג) מנין שלא היו נזהרים מטומאת מת ונגעים הרי כיון שהיו אוכלים תרומה בטהרה והיה להם אפר פרה [עיי"ש (סי' יב) שהאריך להוכיח כל זה ממקורות רבים] ודאי היו נזהרים בכל טומאה שהיא, וכן תמה על המהרש"א בברכת אהרן (לוין, מאמר כ). ובחדשים גם ישנים (אות קעו) ציין למדרש לקח טוב (פסיקתא זוטרתי, פרשת תזריע) שהביא בשם ר' יוחנן 'מיום שחרב בית המקדש אין טהרה ממת משום שאין אפר פרה ואין טומאה ממצורע משום שאין מורה', ופירושו שאין כהן מיוחס וכמו שכתב הרדב"ז (תרומות פ"ז ה"ט) שלכן אין נוהג בזמן הזה. כא. **וכעין** זה כתב בזהב שיבה (ד"ה ולפ"ד נאמר). כב. **ועיי"ש** פירוש נוסף שבארץ ישראל עבודת ה' היא מאהבה ולכן אף היסורים בה יסורים של אהבה. כג. **וכפי** שמצינו שנאמר אצל איוב (איוב ב ח) 'והוא יושב בתוך האפר' ופירש שם במצודת דוד, שעשה כן כדי לקרר חמימות השחין. כד. **ואכן** בפירוש רש"י שבעין יעקב הגירסא היא כך, 'הא לן, בבבל, והא להו, בארץ ישראל' וכו'. וראה בזהב שיבה (ד"ה וכתב) שכך ביאר גם בדברי רש"י ותוספות. כה. **בזהב** שיבה (ד"ה וכתב) תמה על המהרש"א שהרי יסורים של אהבה אינם באים על חטא כלל רק כדי להרבות שכרו, כמבואר ברש"י (לעיל ע"א ד"ה יסורין). כו. **המהר"ל** (נתיבות עולם, נתיב היסורין פ"ג) כתב ליישב שאף על גב שאין עתה שילוח מן המחנה, מכל מקום ראוי לשלחו. כז. **בחזון** נחום (כלים פ"א מ"ו, בהערות על ספר דרך הקודש. וכן בספר דרך הקודש מהדו' חדשה, קדושה ראשונה ח"ב סי' א אות יב) כתב שאף רש"י מודה לדברי התוספות שבזמן שאין היובל נוהג אין נוהג דין שילוח מבתי ערי חומה, ולעולם רבי יוחנן לא דיבר בזמנו אלא לזמן שהיה היובל נוהג, ובא להשמיענו שאף בזמנינו יסורים הדומים לאלו שמתרחקים ממנו בני אדם הם יסורים של אהבה. אמנם בחסדי דוד (על התוספתא, כלים פ"א ה"ד) העיר שבכל דברי הראשונים בסוגייתנו מבואר שהבינו בדעת רש"י שחולק בדין על תוספות וסובר שנהג שילוח מערי חומה בזמן ר' יוחנן. וראה עוד בעץ יוסף (דלרמשטעט, בתוס' שם) מה שכתב ליישב דעת רש"י. כח. **רשב"א** (ד"ה הא דאמרינן), תוספות הרא"ש (ד"ה הא לן), וריטב"א (ד"ה מי שיש). כט. **וכן** הוא דעת ר' יוחנן עצמו בזבחים (קז:). מקדש דוד (סי' לח סק"ג). ובמצפה איתן (בתוס' ד"ה הא לן) העיר שלכאורה דעת ר' יוחנן ביבמות (פב:) שלא קידשה לעתיד לבוא. אך כבר כתבו התוספות שם (ד"ה ירושה) שהוא דווקא לגבי קדושת ארץ ישראל לענין תרומות ומעשרות, אבל לענין קדושת מחיצות כבסוגייתנו סובר ר' יוחנן שקידשה לעתיד לבוא. ל. **ומבואר** לפי זה שנחלקו רש"י והתוספות האם שילוח המצורע מחוץ לערי החומה תלוי בדיני בתי ערי חומה [לדעת התוספות] ולכן אינו נוהג בזמן הזה, או שהוא תלוי בקדושת מחנה ישראל שיש לבתי ערי חומה [לדעת רש"י] ולכן אף בזמן הזה הוא שייך. [ובמשנה למלך (שמיטה ויובל פי"ג ה"ט) הסתפק בזה בדעת הרמב"ם. ובעינים למשפט (ד"ה הא לן) דקדק מהרמב"ם (שם פי"ג הט"ז) שהוא סובר כהתוספות. וראה עוד בזכרון שמואל (סי' פב אות יב, מהגרנ"ב וסרמן) מה שכתב בדעת הרמב"ם]. והתוספות כאן לשיטתם בערכין (לג: ד"ה וקדשו) שכתבו שדין שילוח מצורע מחוץ לערי חומה נלמד בגזירה שוה 'מושב' 'מושב' מבתי ערי חומה, ואם כן אין זה כלל מדין קדושת מחנה ישראל שיש בערי חומה אלא מדין ערי חומה. מקדש דוד (שם) וזכרון שמואל (שם). וכן כתב המילי דברכות (בתוס' ד"ה הא). ומלבד זאת יתכן שדעת התוספות היא שקדושת מחנה ישראל יש לכל ערי ישראל ולא רק לערי חומה [ושלא כשיטת הר"ש (כלים פ"א מ"ז) שקידש יהושע בקדושת מחנה ישראל רק את המוקפות חומה]. מקדש דוד (שם). וראה עוד בזכרון שמואל (שם עמ' תפו בהערה) ובמנחת אליהו (קולין, ח"ג סי' לא אות ג) מה שביארו במחלוקת רש"י ותוספות.

נוהג, שהרי אף כשהיו ישראל במדבר נהג דין שילוח מצורעים חוץ לשלש מחנות, אף שעדיין לא היה היובל נוהג באותה השעה[לא]. וכמו כן מצינו חילוק נוסף בין דין שילוח מצורע מירושלים לדין שילוח מצורע משאר ערי חומה, שהמצורע שנכנס לירושלים הרי זה לוקה, ואילו בשאר ערי חומה אינו אלא עובר בעשה של 'בדד ישב'[לב].

בעולת שלמה (ערכין לב: ד"ה ולפמש"כ) תירץ את שיטת רש"י, שכשם שנוהגים שמיטין בזמן הזה מדרבנן אע"ג שאין היובל נוהג, כך גם יש לומר שנוהג דין בתי ערי חומה מדרבנן אף בזמן שאין היובל נוהג[לג].

מתי יש חילוק בין נגעים שבצינעה לנגעים שבפרהסיא

ואי בעית אימא הא בצנעא הא בפרהסיא. הקשה הצל"ח (ד"ה ואי בעית אימא), הרי המצורע צריך שילוח חוץ למחנה ולהודיע לכולם שהוא טמא, כפי שכתוב בפסוק (ויקרא יג מה) 'וטמא טמא יקרא', ואם כן כיצד יתכן שיסתיר המצורע את צרעתו ויהיה בצינעה[לד]. וכתב, שאכן חילוק זה הוא רק לנו, כלומר לבני בבל, שאין המצורע טעון שילוח, אבל בארץ ישראל אין שייך חילוק זה לפי שתמיד הוא בפרהסיא.

אך במצפה איתן (ד"ה הא) הקשה, שהרי אף בחוץ לארץ שאין המצורע טעון שילוח מכל מקום צריך הוא לקרות 'טמא טמא' ולהודיע שהוא טמא ויפרשו ממנו, כמבואר **ברמב"ם** (טומאת צרעת פ"י ה"ו - ז), ואם כן אף בבבל הוא בפרהסיא וכיצד שייך שיהיה המצורע בצנעא. ולכן כתב, שאף שצריך המצורע להודיע שהוא טמא אך אינו צריך להודיע שהוא צרוע דווקא, ולעולם יחשבו האנשים שהוא טמא משום זב וכדו' שאין בזה בזיון כל כך, ואם כן לפי זה אף בארץ שייך שיהיה בצינעה[לה].

כיצד מוכח מר' יוחנן שמיתת הבנים הם יסורים של אהבה

ובנים לא היכי דמי אילימא דהוו להו ומתו והא אמר ר' יוחנן דין גרמא דעשיראה ביר. רש"י (ד"ה ביר) פירש שאדם גדול כר' יוחנן לא יתכן שהיו לו יסורים שאינם של אהבה, ואם כן מוכח שמי שמתו לו בניו אלו הם יסורים של אהבה. והקשו **תוספות** (ד"ה והאמר) שהרי בגמרא מבואר שמי שאין לו בנים כלל אין זה יסורים של אהבה והרי מצינו כמה צדיקים שלא היו להם בנים כללי[לו], אלא ודאי שאינו תלוי בזה, וכן מצינו כמה צדיקים שהיו מעונים ביסורים. ולכן פירשו התוספות שההוכחה היא ממה שרבי יוחנן היה רגיל לנחם בכך אחרים, שכן אם לא היו אלו יסורים של אהבה אלא לכפר על עוונותיו לא היה עושה כן, ומוכח אם כן שמיתת הבנים הם יסורים של אהבה[לז].

ובקדושה וברכה (סמיכת חכמים, בתוס' שם) פירש שהראיה ממה שהיה צר זאת בסדינו לעגמת נפש, שכן אחת מהגזירות שגזר הקב"ה על עולמו הוא שישתכח המת מן הלב אחר י"ב חודש (פסחים נד:), וכן מבואר במועד קטן (כז:) 'כל הבוכה על המת יותר מדאי, על מת אחר הוא בוכה', ואם כן איך ר' יוחנן צר לעצמו עצם מבנו לעגמת נפש כדי שלא ישתכח, וכי ראוי הוא להתחכם על גזירת הקב"ה. אלא ודאי שדווקא במתים פשוטים שמתו בחטאם גזר הקב"ה שישתכחו מן הלב ולא יבכו עליהם יותר מדאי שהוא כמהרהר אחר מדותיו חלילה. אמנם כאן שהיו אלו יסורים של אהבה, אדרבה טוב יותר שלא ישתכחו מן הלב שהוא רוצה תמיד לקבל עליו באהבה יותר ויותר כדי להרבות זכויותיו לעולם הבא, ולא יפסקו היסורים כשישתכחו ממנו[לח].

וכעין זה כתב **באילת אהבים** (תהלים, ד"ה האמר), שהרי מבואר **בשולחן ערוך** (יו"ד סי' שסה ס"ב) שמרחיקים את הקברים מן העיר חמישים אמה, **ובלבוש** (שם) ביאר הטעם כדי שלא יפגע בו תמיד ויתעצב, ואם כן קשה על ר' יוחנן למה צר בסדינו עצם מבנו המת, והרי אין זה ראוי שיתעצב תמיד. אך אם נאמר שאלו הם יסורים של אהבה מובן היטב שרבי יוחנן עשה כן כדי לקבלם על עצמו תמיד באהבה.

מה היה הדבר שר' יוחנן היה נוטל עמו

אמר ר' יוחנן דין גרמא דעשיראה ביר. מצינו **בראשונים** כמה דעות מה היה הדבר שאותו צר ר' יוחנן בסדינו[לט] והיה נוטלו עמו:

א. רש"י (ד"ה דין גרמא) פירש שהיה זה עצם של בנו העשירי שמת לו[מ]. **והקשו** הראשונים[מא] הרי עצם המת הוא דבר טמא, ואיך אדם קדוש כר' יוחנן היה נושא עמו עצם המת ומטמא עצמו בכל שעה[מב]. אמנם על זה כתב רש"י (ד"ה ביר) שהיתה זאת עצם קטנה פחות מכשעורה שאינה מטמאת במגע ובמשא. אך הקשו הראשונים[מג] שמכל מקום הרי מת אסור בהנאה וכיצד השתמש בו ר' יוחנן[מד]. ועוד הקשו האחרונים[מה], שהרי חל על זה חיוב קבורה[מו], וכיצד שייר זאת ר' יוחנן לעצמו וביטל מצות קבורה[מז].

ב. הערוך (ערך גרס - הראשון) **ורבינו חננאל**[מח] (ד"ה אמר ר' יוחנן) **פירשו**, שר' יוחנן נטל עמו שן מבנו העשירי, לפי ששן המת אינה מטמאת כמבואר באהלות (פ"ג מ"ג). **ובריטב"א** (ד"ה הא דאמר) הוסיף ששן זו נתלשה מבנו מחיים ולפיכך אינה מטמאת[מט].

ג. הראב"ה (סי' ו) **והריטב"א**[נ] (ב"ב קטז. ד"ה דין) כתבו שנטל עמו עצם [של בהמה] מסעודת ההבראה שעשו לו במיתת בנו העשירי[נא].

לשם מה שמר רבי יוחנן לעצמו דבר מבנו העשירי

שם. רש"י (ד"ה ביר) פירש שר' יוחנן עשה כן לעגמת נפש, והיינו שמפני גודל הצער ורוב החביבות היה נושא זאת תמיד כדי שיזכור את בנו לפניו ולא ישכחהו[נב].

ובערוך (ערך גרס - הראשון, כפי' השני) **ובתוספות** (ד"ה האמר) פירשו, שכאשר היה הולך לבית האבל היה מוליכו עמו כדי לנחמם.

ובמהות הנחמה[נג] כתב הערוך (שם), שהיה אומר להם, ראו מה אירע בי, דין גרמא דעשיראה ביר, וצערי גדול משלכם. **וביד רמה** (ב"ב קטז. ד"ה דהא)

לא. בזרע אברהם (לופטביר, סי' ה ד"ה ויתכן) דן שמכיון שבמדבר היה מקיף אותם הענן, היתה קדושת המחנה כמו עיר המוקפת חומה. ולפי זה אין ראיה לכך מהמדבר. **לב. כמבואר** ברמב"ם (ביאת מקדש פ"ג ה"ח). אמנם דעת רש"י בפסחים (סז. ד"ה לפנים) שאף בשאר ערי חומה הוא לוקה [ואין כוונת הצל"ח לבאר כך בדעת רש"י, אלא רק לבאר שאף אם נסבור כהתוספות שבטלה קדושת ערי חומה יש נפקא מינה בדברי ר' יוחנן. מנחת אליהו (שם)]. וראה עוד במילי דברכות (שם) ובעבודת לוי (רודלמן, סי' ה ד"ה והנה מדי) שהאריכו לדון בדברי הצל"ח. **לג. וכבר** כתב הרמב"ן (גיטין לו. ד"ה ומי) שאפשר לומר שדין בתי ערי חומה נוהג מדרבנן גם בזמן שאין היובל נוהג [אכן הרמב"ן דיבר בזמן בית שני]. וראה עוד בבנין ציון (שו"ת החדשות, סי' ם אות ג) מה שכתב בזה. **לד. וכמובן** שכל זה לדעת רש"י שפירש כפשוטו שבארץ ישראל הוא טעון שילוח מחוץ למחנה, אך לפי מה שפירשו התוספות שהחילוק הוא לענין הזהירות בטומאה ודאי שתירוץ זה מתפרש כפשוטו. מעון הברכות (ד"ה ואבע"א). וראה במילי דברכות (ד"ה אב"א) מה שכתב ליישב שיש אופנים בהם אין צריך לקרוא טמא טמא אף בארץ ישראל, עיי"ש. **לה. אך** שוב כתב שיתכן שדווקא בחוץ לארץ אינו צריך לומר שהוא מצורע ודי במה שאומר שהוא טמא, משום שאין נפקא מינה בדבר כיון שתרומת חוץ לארץ מותרת בטומאת מגע, אך בארץ ישראל שהיא אסורה צריך לפרש באיזה טומאה הוא. **לו. בעץ** יוסף (דארמשטט, בתוס' שם) יישב פירוש רש"י, שודאי שאר צדיקים שלא היו להם בנים כלל יתכן שאין זה יסורים של אהבה וכמו שאמרו חז"ל (מועד קטן כח.) בני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא מילתא אלא במזלא תליא מילתא. אך אצל ר' יוחנן מצינו שהיה בעל יסורים כפי שמובא ברא"ש (ברכות פ"ג סי' לא, הל' תפילין סי' יט) בשם הירושלמי שהיה מניח תפילין פעם אחת בשנה בפסח ואף מחמת הנחה זו היה נחלש והיה צריך לקשור ראשו עד עצרת. וממילא בצדיק כזה לא יתכן שכל יסוריו הרבים הם מכח חטאיו ואם כן ודאי שהם יסורים של אהבה. **לז. והוסיף** המהרש"א (ח"א ד"ה דין) שביאור זה מתאים עם הפירוש השני בערוך (ערך גרס) [וראה להלן בענין מה היה הדבר שר' יוחנן נטל עמו, כל השיטות בזה] שעם עצם זה היה ר' יוחנן הולך ומנחם את האבלים, אך גם לפי הפירוש הראשון בערוך (שם, וכן מבואר ברש"י) שהיה שומר זאת מרוב החביבות והצער שהיה לו על בניו, יש לפרש כדרכם של תוספות שאם לא היו אלו יסורים של אהבה לא היה זה כל כך חביב בעיניו להצטער על כך. **לח. וראה** שם שהאריך בדיוקים רבים ברש"י לבאר שזוהי כוונתו. **לט. ביד** רמה (ב"ב קטז. ד"ה דהא) כתב שקבעו בטבעת שעל אצבעו. **מ. בפירוש** רב ניסים גאון (ד"ה דין) כתב שר' יוחנן מתו לו תשעה בנים והעשירי נפל לתוך יורה גדולה שהיתה רותחת ריתוח קשה וחזק ונמס בשרו ונמק ולא נשאר רק העצמות ונטל אצבע קטנה שלו וצררה בסדינו והיה מנחם בה אחרים. **מא. ערוך** (ערך גרס - הראשון), וריטב"א (ד"ה הא דאמר). **מב. ובמאירי** (ב"ב קטז. ד"ה מה) הוסיף שידוע שהיו מקפידים לאכול חוליהן בטהרה. **מג. הובא** ברמב"ן ובר"ן (חולין קכב. ד"ה שמא) בשם יש מפרשים. **מד. ומכח** זה למדו אותם ראשונים [שפירשו כהערוך שעצם זו היתה שן] שכשם ששן אינה מטמאת אינה אסורה בהנאה. וכן יש לפרש לדעת רש"י שהיה זה פחות מכשעורה שאינה מטמאת, שאף אינה נאסרת בהנאה. והרמב"ן והר"ן (שם) דחו את הקושיא, שהרי לר' יוחנן לא היה מזה שום הנאה. ובנזר הקודש (חולין שם ד"ה ומביא) ביאר את הדעה המקשה, שהיה לו הנאה מהמצוה של ניחום אבלים, וכדעת הסוברים (בעל המאור ר"ה כח.) שבמצוות דרבנן אין אומרים מצוות לאו ליהנות ניתנו. **מה. מגיד** תעלומה (ד"ה דין), חסדי אבות (קוטנא, סי' כב אות ב), ועינים למשפט (ד"ה דין). **מו. ובאמת** נחלקו האחרונים האם יש חיוב קבורה בפחות מכשעורה. במשנה למלך (אבל פי"ד הכ"א) כתב שאפילו כזית אינו חייב בקבורה כי אם ראשו ורובו של מת. אך בתוספות יו"ט (שבת פ"י מ"ה) כתב שרק כזית חייב בקבורה ואפשר שפחות מכזית אין צריך קבורה. וכן מבואר בנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ק, יו"ד סי' ל) שכזית ודאי חייב בקבורה. וכן כתב במנחת חינוך (מצוה תקלז) שכזית ודאי חייב בקבורה, והסתפק שמא אף פחות מכזית. וביהודה יעלה (אסאד, שו"ת, יו"ד סי' שנג) ובמחנה חיים (שו"ת, ח"ג סי' מג) ובחזון איש (יו"ד סי' רח סק"ו) דנו שאף בפחות מכזית יש חיוב בקבורה. וראה בעינים למשפט (ד"ה דין) שהוכיח שדעת רש"י שחיוב קבורה תלוי בטומאה, ולכן כאן שהוא פחות מכשעורה אין עליו חיוב קבורה. **מז. ובחסדי** אבות (שם) תירץ, שהיה זה אצבע יתירה שאין בה ציפורן ואינה נספרת עם היד, ובמסכת בכורות (מה.) משמע שלדעת ר' יוחנן אפילו מדרבנן אין זה מטמא, ואם כן לשיטתו אין זה צריך קבורה. ואפילו לדעת הגמרא שם שמדרבנן עכ"פ הוא מטמא, יש לומר שבשביל ניחום אבלים נדחה טומאה דרבנן אפילו לכהן כמבואר בגמרא להלן (יט.). ויש מי שתירץ שמכיון שלא נשאר כלום מגופו של בנו של ר' יוחנן כמובא בפירוש רב ניסים גאון (ד"ה דין) שנפל לתוך יורה גדולה ונמס כל בשרו, לכך אין על זה חיוב קבורה. **מח. וכן** פירשו הרשב"ם (ב"ב קטז. ד"ה דין גרמא) והיד רמ"ה (שם ד"ה דהא) והריטב"א (ד"ה הא דאמר). **מט. בעינים** למשפט (שם) כתב שמדברי הריטב"א נראה שסובר ששן מחוייבת בקבורה אע"פ שאינה מטמאת, ולכן הוצרך להעמיד בשן שנתלשה מחיים שאז ודאי אינה טעונה קבורה, וכמו שכתבו בשבות יעקב (שו"ת, ח"ב סי' קא) ובנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ת, יו"ד סי' רט) שאין חיוב קבורה באבר שניטל מחיים. [אמנם דעת היד המלך (אבל פ"ב ה"ד) שיש חיוב קבורה באבר שניטל מחיים. וראה בעמק שאלה (שו"ת, יו"ד סי' לז) שאע"פ שפסק הנודע ביהודה שאין צריך קבורה מכל מקום אחר פטירתו בא בחלום לבנו וציוה עליו שיניח לו השן שמונח באוצר הספרים שלו בקברו, ומסיים שם שבנו מצא השן בדרך פלא]. **נ. והובא** גם בספר האשכול (אויערבך, הלכות שחיטת חולין סי' ד), ובמסורת הש"ס כאן, ובתולדות אדם (לר"ז מוולאז, ח"ב עמ' יט) ובמהרי"ץ חיות (ד"ה דין), ובהגהות המהרש"ם (ד"ה דין גרמא). ופירוש זה הובא גם בסדר הדורות (ערך ר' יוחנן) ובספר יוחסין (מאמר ב אות י). **נא. וכתבו** שבירושלמי סעודת הבראה נקראת ביר, והוא מלשון 'ולא ברא אתם לחם' (שמואל ב' יב יז). ובמהרי"ץ חיות (שם) הביא מכך ראיה שבסעודת הבראה יש לאכול בשר [וכדעת הגהות מיימוניות (אבל פ"ז ה"ו אות ז). וראה במכתב לחזקיהו (לבעל השדי חמד, ד"ה דין) מה שכתב על דברי המהרי"ץ חיות]. וראה על כך בבית יוסף ובשולחן ערוך (יו"ד סי' שעח ס"ט). **נב. בבני** שמואל (פרשת נח ו: ד"ה ואגב) כתב בדברי רש"י שהיתה בכך נחמה לר' יוחנן, ועיי"ש שביאר מה היתה נחמתו. **נג. יש** שפירשו על פי המובא

כתב שהיה אומר להם, זהו עצם בני העשירי ואעפ״כ הצדקתי עלי את הדין ונחמתי, ואף אתם עשו כמוני. ובריא״ף (על עין יעקב, ד״ה ונגיס) ביאר, שהיה מנחם אותם, אל תצטערו, כי כזה אירע לי והקב״ה עושה מאהבה, וגם אתם כאחד מהם[נד].

ובברכת אהרן (לוין, מאמר כג) פירש שלכך נטל עמו שן דווקא[נה], כדי לרמז על מה שדרש לעיל (ע״א) שיסורים ממרקין עוונותיו של אדם ק״ו משן ועין וכו׳, וזו היתה כוונתו כשהיה בא לנחם אבלים שרמז להם עם השן שבידו שכמו שהעבד יוצא לחרות על ידי השן כך גם האדם מזדכך ונטהר על ידי היסורים שסובל, ולכן ישאו בדומיה את אשר נטל עליהם ולא יהרהרו אחרי מדותיו כי ׳את אשר יאהב ה׳ יוכיח׳.

ביאור מעלת מי שהיו לו בנים ומתו

אלא הא דלא הוו ליה כלל והא דהוו ליה ומתו. רש״י (ד״ה דהוו) פירש שמי שהיו לו בנים ומתו הם יסורים של אהבה כיון שהאבילות מכפרת על עוונותיו. ותמהו **האחרונים**[נו] שהרי לעיל פירש רש״י (ע״א ד״ה יסורין) שיסורים של אהבה באים בלא שום עון כלל אלא כדי להרבות שכרו בעולם הבא.

ותירצו הכותב (על עין יעקב, לעיל ע״א סוד״ה בענין הבנה) **והקדושה וברכה**[נז] (סמיכת חכמים, ברש״י ד״ה דהוו), שודאי אין כוונת רש״י שזהו הטעם מדוע הם יסורים של אהבה שהרי יסורים של אהבה אינם באים לכפר על עוונותיו, אלא כוונת רש״י לפרש את החילוק בין מי שלא היו לו בנים כלל למי שהיו לו בנים ומתו, שכן מי שהיו לו בנים ומתו כעת יש לו שני מיני צער, גם עצם מיתת בניו, וגם מה שנשאר כעת ערירי ללא בנים. ואם כן אף אם היו לו איזה עוונות הם נתכפרו בעונש הראשון של צער האבילות, וממילא העונש השני מה שנשאר כעת ללא בנים הם יסורים ללא שום עון ולכן הם יסורים של אהבה[נח]. משא״כ מי שלא היו לו בנים כלל אין לו אלא עונש אחד ואם כן יתכן שהם באו כדי לכפר על עוונותיו, ואינם יסורים של אהבה[נט].

מדוע מיאנו רבי חייא בר אבא ור׳ יוחנן ור׳ אלעזר ביסוריהם

אמר ליה חביבין עליך יסוריןן[ס] אמר ליה לא הן ולא שכרן. לכאורה הרי לעיל (ע״א) נתבאר שיסורים של אהבה מעלתם גדולה עד מאוד, וכן מצינו כמה צדיקים שהיו מקבלים עליהם היסורים באהבה וכפי שמצינו בבבא מציעא (פד:) שרבי אלעזר ברבי שמעון היה מבקש על עצמו יסורים, ומדוע מיאנו בכך אמוראים אלו[סא].

וביאר המהרש״א (ח״א ד״ה חביבין) שכל זה דווקא אם אין בהם ביטול תורה, אולם אצל אלו האמוראים היסורים החלישו אותם כל כך כפי שמשמע בגמרא שהיו צריכים להקים אותם, והם גרמו להם ביטול תורה, ולכן הם לא חפצו ביסורים[סב].

ובמגיד תעלומה (ד״ה לא הן) ביאר, שודאי עד עכשיו קיבלו את היסורים באהבה, אלא שחששו שמא יתגברו היסורים ולא יוכלו עוד לקבלם באהבה ויצא שכרם בהפסדם, וגם יפסידו את תכלית הענין כיון שאם לא יקבלום באהבה לא יקבלו על כך שכר, ולכן ביקשו לדחות היסורים מעליהם.

מדוע כשמתו לר׳ יוחנן עשרה בניו לא ביקש שיפסקו ממנו היסורים

ר׳ יוחנן חלש וכו׳ אמר ליה לא הן ולא שכרן. במילי דברכות (ד״ה ואח״ת כשמתו) הקשה, מדוע כשמתו לר׳ יוחנן עשרה בניו קיבל זאת באהבה ולא אמר ׳לא הן ולא שכרן׳, האם חביבים עליו גופו ונפשו יותר מנפשות בניו. וביאר, שכאשר מתו בניו היה מתנחם ר׳ יוחנן על ידי תלמידיו שהם היו חשובים לו כבנים, אך כאשר ר׳ יוחנן עצמו נחלש ביסורים ושוב לא היה יכול ללמוד תורה עם תלמידיו, ונשאר ללא בנים וללא תלמידים, על כך אמר ׳לא הן ולא שכרן׳. ועוד ביאר, שלגבי בניו לא הצטער כל כך כיון שלא ידע אם יהיו כשרים ולומדי תורה, משא״כ לגבי תלמידיו כבר הכיר בהם שהם תלמידים כשרים והגונים גדולי תורה ולכך כאשר נחלש הוא ולא יכל ללמדם הצטער ביותר ואמר ׳לא הן ולא שכרן׳.

ומצינו הנהגה זו אצל רבי יוחנן במקום נוסף, שכאשר נפטר ריש לקיש שהיה לומד עמו בחברותא, הצטער רבי יוחנן עד שיצא מדעתו והוצרכו חכמים להתפלל עליו שימות, כמבואר בבבא מציעא (פד.). ואילו כאשר נפטרו לו עשרה בניו לא מצינו שהגיע למצב זה, הרי לנו שוב שהחסרון בתורה כאב לרבי יוחנן הרבה יותר ממיתת עשרה בניו[סג].

מדוע רק על ר׳ יוחנן הקשו מדוע לא הקים את עצמו

אמאי לוקים ר׳ יוחנן לנפשיה. לכאורה היה מקום להקשות זאת כבר לפני כן על רבי חייא בר אבא, מדוע הוצרך שר׳ יוחנן יקימו מחוליו, ולא הקים הוא את עצמו. **וביאר המהרש״א** (ח״א ד״ה לוקים) שעל רבי חייא אין להקשות כן, שיתכן שהיה סבור בחוליו שאי אפשר כלל לקום מחולי זה, אבל אחר שראינו שר׳ יוחנן הקים את רבי חייא בר אבא אם כן ודאי שלפי דעתו יכול החולה לקום מחוליו, וממילא קשה עליו מדוע לא הקים הוא את עצמו. וכעין זה כתב **בשפתי יעקב** (ד״ה ר׳ יוחנן) שעל ר׳ חייא בר אבא לא ידענו שכוחו גדול להקים אדם מחוליו, אך ר׳ יוחנן שראינו שהקים את רבי חייא בר אבא אם כן ודאי יש בכוחו לעשות כן, וממילא קשה מדוע לא הקים את עצמו.

הטעם שאין חבוש מתיר עצמו מבית היסורים ומתי הוא נאמר

אין חבוש[סד] מתיר עצמו מבית האסורים. בטעם הדבר שאין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים מצינו שני ביאורים. **החזקוני והרא״ם**[סה] (בראשית כא יז) פירשו, משום שאין החולה יכול לכוין בתפילתו כראוי. **ובבאר שבע** (סנהדרין לה. ד״ה אין) **וביערות דבש** (ח״ב דרוש ט) פירשו, משום שהורע מזלו ומידת הדין מתוחה עליו עתה, לכן אין תפילתו מועילה כל כך וצריך שאחרים יבקשו עליו רחמים.

הקשו הראשונים[סו], הרי מובא במדרש (ב״ר נג יד, הובא ברש״י בראשית כא יז) על הפסוק (שם) ׳כי שמע אלהים את קול הנער׳, מכאן שיפה תפלת החולה [על עצמו] מתפילת אחרים עליו, והיא קודמת להתקבל. ולכאורה הוא שלא כמבואר בסוגייתנו שאין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים וצריך דווקא שאחר יתפלל עליו. ונאמרו על כך הרבה תירוצים.

החזקוני והרא״ם (שם) תירצו [לפי דרכם], שצריך לומר שר׳ יוחנן היה חולה כל כך שלא יכול היה לכוין בתפילתו, ולפיכך הוצרך שאחרים יתפללו עליו, אבל כאשר החולה יכול לכוין את דעתו בתפילתו, עדיף יותר שיתפלל הוא על עצמו, והיא קודמת להתקבל[סז].

במושב זקנים ובפירוש הטור הארוך (שם) תירצו ש׳תפילה שאני דמהניא טובא׳, והיינו שהתפילה כוחה רב ומועילה אף להתיר עצמו מבית האסורים[סח].

ועל דרך זה כתב **הגור אריה** (שם), שבתפילה לא נאמר הכלל של ׳אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים׳, שהרי אין המתפלל מתיר את עצמו אלא הקדוש ברוך הוא מקבל תפילתו ומתירו[סט], אמנם במעשים אלו הנזכרים כאן לא הקימו

בפירוש רב ניסים גאון (ד״ה דין) שבנו העשירי של ר׳ יוחנן נפל לתוך יורה רותחת ונמס בשרו וכו׳. ויתכן שהעצם שנשארה ממנו היא עצם הלוז, שמבואר בספרים שעצם זה לעולם לא יכלה אף אם יפול אדם לתוך אש גדולה. ואם כן זהו מה שניחם ר׳ יוחנן את האבלים, הביטו איך שאע״פ שבני נפל לתוך יורה גדולה ונשרף ראו כיצד נשאר ממנו עצם זה ששמו לוז, והוא שלא כדרך הטבע שנשאר לפליטה מתוך אש גדולה כזו, ועל כרחך סימן מובהק הוא שתהיה תחיית המתים ולכן עצם זו אינה כלה לעולם ולא שלטה בה האש, ואם כן אף אתם יש לכם להתנחם במיתת קרוביכם משום שיזכה לקום בתחיית המתים עם ביאת הגואל. **נד. בחדש** האביב (בתוס׳ ד״ה והאמר) תמה על כך, הלא אדרבה במה שמנחמם שהם יסורים של אהבה נמצא שהוא נועל דלת התשובה בפניהם, ועדיף היה שיאמר להם שיפשפשו במעשיהם ויחזרו בתשובה. ועיין שם שביאר ענין הנחמה על דרך ׳צרת רבים חצי נחמה׳. **נה. כלומר**, ולא שער או ציפורן שגם כן אינם מטמאים. **נו. הכותב** (על עין יעקב, סוד״ה בענין הבנה), קדושה וברכה (סמיכת חכמים, ברש״י ד״ה דהוו), מגיד תעלומה (ברש״י שם) ברכת אברהם (פילד, ד״ה דהוי), עין אליהו (לעיל ע״א ד״ה ואם תלה), ברכת ראש (שם ד״ה פשפש), ושלמה משנתו (שם ברש״י ד״ה יסורין של אהבה). **נז. וכן** כתב במגיד תעלומה (שם). ובמגן דוד (בתוס׳ ד״ה דינא) תירץ שכוונת רש״י שהאבילות מכפרת על עוונותיו שעשה בגלגול קודם, וזהו כוונת רש״י לעיל (ע״א ד״ה יסורין) שעל ידי זה מתרבה שכרו. **נח. והנה** לפי זה צריך לומר שמה שר׳ יוחנן היה מנחם האבלים ׳דין גרמא דעשיראה ביר׳, הוא לא בעצם מיתת בניו אלא במה שנשאר כעת ללא בנים. בית משה חיים (ד״ה אלא). **נט. ובעיון** יעקב (ד״ה הא דהוי) הוסיף לבאר שאפשר שרבי יוחנן לשיטתו ביבמות (סב.) שמי שהיו לו בנים ומתו לא קיים מצות פריה ורביה, ולכן כאשר מתו לו בניו יש לו צער נוסף במה שכעת אין לו בנים שלא קיים מצות פרו ורבו, משא״כ לדעת רב הונא שם הסובר שאף באופן זה קיים מצות פריה ורביה אין זה נחשב לו צער במה שהולך כעת ערירי כיון שמכל מקום קיים מצות פריה ורביה. **ס. בשמן** רקח (ד״ה אמר ליה) ביאר כוונת השאלה, שיסורים הבאים על הצדיק כדי למרק מעט עוונותיו, ודאי שיקבלם באהבה, שמוטב לו לקבל מעט יסורים בעולם הזה ממה שיקבל עונשו בעולם הבא, ורק על יסורים הבאים ללא שום חטא כלל אלא כדי להרבות שכרו יתכן שיאמר שאינו חפץ ביסורים ובריבוי השכר, וזהו מה ששאלו חביבים עליך יסורים, היינו האם הם למרק עוונותיו ואז בעל כרחו הם חביבים עליו, או שלא חטא מעולם ואז הם רק להרבות שכרו, ועל זה השיב לו, לא הן ולא שכרן, כלומר שיסורים אלו אינם אלא להרבות שכרו לפי שלא חטא מעולם. וכעין זה ביאר בעינים למשפט (ד״ה חביבין) שכיון שיסורים של אהבה הם כדי להרבות שכרו בעולם הבא אם כן הם תלויים בדעתו ורצונו ואם אינו רוצה בהם אינם באים. **סא. ובמגיד** תעלומה (ד״ה לא הן) הקשה מי התיר להם לומר כך הלא מאחר שהקב״ה הביאם עליהם הם צריכים לקבלם באהבה. **סב. ובבית** ישראל (ד״ה רבי חייא) הוסיף לבאר בשם ארץ חיים, שאף שדעת ר׳ יוחנן לעיל (ע״א) שגם אם יש בהם ביטול תורה הם יסורים של אהבה, אך לפי שכל מטרת היסורים של אהבה להרבות שכרו לעולם הבא אם כן מי שאוהב את ה׳ יותר מגופו ימאס בהם מפני הנחת רוח שעושה להקב״ה בעסק התורה והתפילה, ולכן מיאנו ביסורים. **סג. וראה** על כך באריכות בשיחות מוסר להגר״ח שמואלביץ (מהדו׳ חדשה, מאמר מ, סא). **סד. החתם** סופר (חידושים לברכות מהדו׳ מכון חת״ם, ד״ה אמרי אין) העיר שהיה צריך לומר אין ׳אסור׳ מתיר עצמו מבית האסורים. וביאר, שודאי תפילת החולה על עצמו עדיפה יותר [וכפי שמבואר במדרש שהובא בסמוך], אלא שמדובר כאן בתלמיד חכם דווקא שאף כשהוא מתפלל לרפואתו אינו מתפלל בשביל עצמו, כי מה לו לעולם הזה, אלא בשביל תלמידיו וחבריו, ומאחר שמתפלל הוא על אחרים לכן אין תפילתו מקובלת, וכדי שיתרפא צריך דווקא שאחרים יתפללו עליו, שתפילה זו היא לטובת עצמם והיא מתקבלת. ולכן נקטו לשון ׳חבוש׳, שתלמיד חכם נקרא חבוש כמבואר במסכת שבת (קכ.) על הפסוק ׳לא אהיה חובש׳ (ישעיה ג ז). **סה. ועל** דרך זה פירש רש״י בסנהדרין (לה. ד״ה אין חבוש) [אמנם ראה בחומת אנך (לחיד״א, מגילת אסתר אות כב) שחילק בין דברי רש״י שם לסתם תפילה]. **סו. מושב** זקנים, חזקוני, פירוש הטור הארוך, מזרחי, וספורנו (בראשית כא יז). **סז. ביפה** תואר (ב״ר נג יט ד״ה יפה - השני) ובנחלת יעקב (סלניק, ברש״י עה״ת שם) תמהו על כך, היתכן שרבי יוחנן לא יכל לכוין בתפילתו ואילו ישמעאל כן היה יכול. וראה עוד בתולדות יעקב (ד״ה אמאי) שחילק בין חולי קטן כפי שהיה אצל ישמעאל, לחולי גדול כפי שהיה אצל ר׳ יוחנן. **סח. והביא** לכך הטור ראיה ממה שחזקיהו התפלל על עצמו כמו שכתוב (ישעיה לח ב) ׳ויסב חזקיהו פניו אל הקיר׳. וראה הערה הבאה. **סט. אמנם** המהרש״א בעירובין (כט: ח״א ד״ה ובקשו) נקט מפורש שגם לגבי תפילה אומרים

על ידי תפילה, אלא אמר לו, חזק את עצמך ואז יעזרך האלהים שתהיה חזק, ובזה שייך ענין 'אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים', שאין האדם מחזק עצמו וצריך אחר לחזקו[ע].

במנחת יהודה (איילנבורג, על פירוש רש"י עה"ת, שם) תירץ, שדווקא בחולי הבא בידי שמים אין חבוש מתיר עצמו, אבל חולי הבא על ידי עין הרע, כפי שהיה אצל ישמעאל ששרה הכניסה בו עין רעה, בזה יפה תפילת החולה על עצמו[עא].

החתם סופר (תורת משה תניינא בראשית יח ג ד"ה ותשב[עב]) תירץ, שהכלל 'אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים' נאמר רק בישראל, שכן עצם הענין שמועיל תפילת אדם על חבירו אינו מובן, שהרי לא שייך אצל הקב"ה פיתוי דברים לישא פני איש עבור זה, אלא רק משום שכל ישראל ערבים זה לזה וכגוף אחד הם חשובים, ממילא כאשר חבירו חולה גם לו עצמו הוא כואב, כמו שאם אבר אחד נחלה מרגישים זאת כל האברים, ואם כן הרי הוא כאילו מתפלל שירפא לו מכאב עצמו, ועדיפה היא מתפילת החולה עצמו שאינו יכול לכוין ולסדר תפילתו כראוי, משא"כ לגבי בני נח שאינם ערבים זה לזה ואינם נחשבים כגוף אחד, ממילא אין מקום לתפילת אחר על חבירו, ולכן עדיפה תפילת החולה על עצמו.

היתכן שחסר היה לרבי אלעזר דבר מתורתו והאם לא ידע את תשובת רבי יוחנן

אי משום תורה דלא אפשת שנינו אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים. רש"י (ד"ה אי - הראשון) ביאר שבכייתו היתה על שלא למד תורה הרבה כרצונו. וכתבו **בפאר יעקב** (סוף שו"ת שבות יעקב ח"א, ד"ה אי) **ובאהבת איתן** (על עין יעקב, ד"ה ר' אלעזר, וכעי"ז במלפה איתן ד"ה משום) שהוקשה לרש"י כיצד יתכן הדבר שרבי אלעזר שהיה תלמידו של רבי יוחנן לא למד תורה הרבה, וביותר שהרי עליו נאמר (עירובין נד:) שהיה יושב ועוסק בתורה בשוק התחתון של ציפורי וסדינו מוטל בשוק העליון של ציפורי. ועל כן פירש רש"י שאין כוונת רבי יוחנן שלא למדת תורה הרבה, אלא שלא למדת הרבה כפי רצונך, והיינו שלפי רצונו תמיד היה חושק ללמוד יותר.

אך כתב האהבת איתן שפירוש זה דחוק. ולפיכך פירש באופן אחר, שכוונתו של רבי יוחנן היתה על המבואר במסכת חגיגה (יג.), שרבי יוחנן הציע לרבי אלעזר ללמדו מעשה מרכבה, וסירב רבי אלעזר, לפי שעדיין לא היה זקן כל הצורך, ועל כך אמר לו רבי יוחנן 'אי משום תורה דלא אפשת', היינו שלא למדת מעשה מרכבה.

ובשפת אמת (ד"ה אי) פירש על פי המובא בבבא מציעא (פד.) שכאשר למד רבי אלעזר עם רבי יוחנן היה מביא רבי אלעזר על כל דבריו כ"ד ראיות, ונתעצב רבי יוחנן על שלא היה מקשה קושיות כמו ריש לקיש שמתוך כך היתה מתרווחת ומתבררת ההלכה. ומבואר שרבי אלעזר לא היתה דרכו להרבות בדינים חדשים, ועל דבר הצטער ובכה[עג].

ועל חשש זה ניחמו רבי יוחנן 'שנינו אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוון לבו לשמים'. ותמה **הקדושה וברכה** (סמיכת חכמים, ברש"י ד"ה אחד) הרי הוא משנה מפורשת (מנחות קי.), ובודאי ידע זאת ר' אלעזר, וכיצד סבר ר' יוחנן שעל דבר זה בכה ר' אלעזר. ותירץ, שר' יוחנן סבר שר' אלעזר היה סבור שהמשנה נאמרה דווקא לענין קרבנות אבל לגבי לימוד התורה לא נאמר כן, שכן דווקא בקרבן עני מאחר שאין משגת ידו של העני להביא עולת בהמה ויש חשש שמא יניח ידו מלהביא קרבן כלל, לכך באה התורה להשמיענו שאף קרבן העני רצוי הוא לפני הקב"ה כקרבן העשיר, אמנם לגבי לימוד התורה אף אם סבור האדם שיגע בתורה בכל כוחו עדיין אי אפשר לומר שיגע מספיק, לפי שאין ליגיעתה שיעור ועדיין לא הגיע ליגיעתו של הלל כמו שכתוב (יומא לה:) הלל מחייב את העניים, וממילא אין הממעיט רצוי כל כך כמו המרבה, ולכן הוצרך ר' יוחנן לנחמו שאף בלימוד התורה נאמר כן, וכל שטרח בתורה בכל כוחו אף שלא עלה בידו הרבה מכל מקום שכרו שוה להמרבה[עד].

באיזה אופן המרבה והממעיט שוים זה לזה

אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים. בפשטות כוונת הגמרא, שאף אם אדם עסק מעט בלימוד התורה הואיל וכיון לבו לשמים שכרו שוה למי שהרבה לעסוק בתורה. והקשה **באור זרוע** (הל' קריאת שמע סי' ו) שמצינו בכמה מקומות שככל שאדם מרבה לעסוק בתורה כך שכרו רב יותר, כגון מה ששנינו במסכת אבות (פ"ב מט"ז) 'אם למדת תורה הרבה נותנים לך שכר הרבה'. וכן מצינו במדרש (שוחר טוב משלי י) שאפילו למד אדם כל התורה כולה ואינו חסר אלא תורת כהנים או מעשה מרכבה, הוא נידון על כך ביום הדין. ומבואר שהאדם נתבע על מה שלא השיג, ולא די שכיון לבו לשמים[עה].

עוד הקשה הט"ז (או"ח סי' א סק"ג) שמלשון הגמרא 'ובלבד שיכון לבו לשמים' משמע שהוא נאמר הן על המרבה והן על הממעיט, ואם כן מאחר שאף המרבה כיון ליבו לשמים מדוע שכרו שוה להממעיט, הרי ודאי שעדיף הלומד שני דפים לשמה ממי שלומד רק דף אחד.

וביאר האור זרוע, שדווקא אם הממעיט טרח ויגע בתורה בכל יכולתו, אזי אע"פ שלא עלה בידו אלא דבר מועט, נותנים לו שכר כאותו שטרח כמותו ועלה בידו הרבה. והיינו, שעיקר שכר לימוד התורה הוא על עצם היגיעה ולא על מה שהשיג ועלה בידו, ולכן מאחר שהממעיט והמרבה יגעו וטרחו באופן שוה אף שכרם בשוה[עו]. וכן כתבו המהר"ל (דרך חיים, אבות שם) **והתוספות יו"ט** (אבות שם[עז]) **והמגן אברהם** (שם סק"ו), שודאי שהמרבה שמכוין לבו מקבל שכר יותר מהממעיט שביכולתו להרבות, אלא דווקא אם הוא ממעיט מחמת שאינו יכול להרבות, אין לו לדאוג כיון שיקבל שכר כאילו הרבה.

ובגפן פוריה (ד"ה אי) תירץ, שמדובר ששניהם למדו אותו הזמן, אלא שהראשון הספיק יותר לפי שסבר שריבוי הלימוד בגירסא עדיף, ואילו השני סבר שעדיף ללמוד בדקדוק ופלפול אע"פ שעל ידי זה מספיק רק מעט. ועל זה אמרו שאחד המרבה, היינו שהרבה בכמות, ואחד הממעיט, היינו שמחמת שדקדק ופלפל הספיק רק מעט, מכל מקום שניהם שקולים, ובלבד שכיונו שניהם לשמים, כלומר, שמה ששניהם מתכוונים לשמים הוא הגורם לאחד להרבות ולשני להמעיט[עח].

ועל דרך זה ביאר גם **הבעל שם טוב** (הו"ד בתולדות יעקב יוסף חוקת עה"פ וידבר ה'), שיש אדם שלפי תכונתו צריך לעשות הרבה כדי להגיע לכוונה לשם שמים, ויש אדם שלפי תכונתו צריך למעט בעבודה כדי לעשות בכוונה [שריבוי העבודה יכול לגרום לו להפנות מחשבתו], ועל זה נאמר שאין נפקא מינה מהי הדרך אלא העיקר התכלית והמטרה להגיע לכוונה לשם שמים[עט].

על מה נאמר אחד המרבה ואחד הממעיט

שם. עיקר מימרא זו שנויה במנחות (קי.) לגבי קרבנות, שאחד עשיר המביא עולת בהמה, ואחד עני המביא עולת העוף או מנחה, שניהם שוים לטובה לפני הקב"ה. וכתב **באור זרוע** (הלכות קריאת שמע סי' ו) שמימרא זו אמורה גם בנותני צדקה ובכל מעשים טובים, שאם אדם יעסוק ללמוד ולעשות ככל אשר יוכל לעשות, אין למעלה הימנו לפני קונו. **ובספר היראה לרבינו יונה** (אות נד) **ובטור ובשולחן ערוך** (או"ח סי' א ס"ד) הביאו זאת גם לענין תפילה בכוונה.

והנה אף שבסוגייתנו הובא כלל זה לענין לימוד התורה, מכל מקום כתב **בפאר יעקב** (סוף שו"ת שבות יעקב, ברש"י ד"ה אי) שכל זה רק לגבי השוואת שכר המרבה והממעיט, אך מה שהוזכר 'ובלבד שיכוון לבו לשמים' אינו אלא לענין קרבנות, שכן לגבי לימוד התורה שנינו (פסחים נ:) לעולם יעסוק אדם בתורה שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה[פ].

'אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים', וכן מבואר בספר חסידים (סי' תשנג), וכן משמע מדברי רש"י בסנהדרין (שם). **ע. וכעין** זה כתבו ביפה תואר (שם) ובמשכיל לדוד (ברש"י שם) והחיד"א (פתח עינים, סנהדרין לה. ד"ה ונימא, חומת אנך שם) שבסוגייתנו לא היה זה על ידי תפילה. וכן כתב באבות הראש (פלאג'י, ח"ב דף עז ד"ה פמ"א) שר' חנינא הקים את ר' יוחנן על ידי סגולה שהוא דרך רפואה [וכן מבואר במדרש שיר השירים (סופ"ב), ששם הגירסא 'אמר עלוי מלה', ופירש שם במתנות כהונה שאמר עליו לחש דבר מה]. וראה שם עוד מה שתירץ בשם נזר הקודש. **עא. וכעין** זה כתב הנחלת יעקב (סלניק, ברש"י עה"ת שם). [דבריהם מבוארים לפי הטעם שאין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים משום שמידת הדין מתוחה עליו ואין תפילתו מועילה, ולכן כתבו שבאופנים הנ"ל אין טעם זה]. **עב. וכן** כתב החתם סופר בספר הזכרון (עמ' לו ד"ה ולפ) ובדרשות (דרשה לס' תמוז עמ' שה ד"ה ולפ) באריכות. **עג. וכעין** זה פירש במעון הברכות (ד"ה אי). **עד. ועיי"ש** שביאר שר' יוחנן למד זאת מלשון המשנה 'נאמר בעולת בהמה וכו' ללמדך שאחד המרבה וכו', ולכאורה מהי כוונת תיבת 'ללמדך', שהרי הוא נלמד מפורש מהפסוק, אלא משמע שבאו ללמדנו בזה דבר חדש שאינו מפורש בפסוק והיינו שלא תטעה שרק לגבי קרבנות הוא נאמר אלא אף לגבי תלמוד תורה ושאר מצוות נאמר כן. ועיי"ש ביאור נוסף. **עה. וכן** הקשה מהגמרא בבבא מציעא (פה:) שחלשה דעתו של רבי שמעון בן לקיש על שלא יכל למצוא את מקום קבורת רבי חייא, ואמר [בלשון שאלה] 'רבונו של עולם לא פלפלתי כמותו', יצתה בת קול ואמרה לו שאע"פ שפלפל בתורה כמותו, מכל מקום לא הרביץ תורה כמותו. וקשה למה חלשה דעתו, הרי מאחר שאף הוא היה מרביץ תורה, ובודאי שהיה מכוין לבו לשמים, אם כן שכרו אותו הדבר כמו המרבה. **עו. ולפי** זה מה שמבואר במשנה באבות (שם) אם למדת תורה הרבה וכו' הכוונה לענין העמל וטורח, שאם טרח ועמל בתורה ככל יכולתו, אף שלא עלה בידו אלא מעט, נותנים לו שכר הרבה כאותו שטרח כמותו ועלה בידו הרבה [ויתכן גם הכוונה כאשר לא עשה ככל יכולתו שמכל מקום מקבל שכר כפי מה שהרבה ללמוד. ראה בבית אלהים (למבי"ט, בהקדמה)]. וכן מה שחלשה דעתו של רבי שמעון בן לקיש [ראה הערה קודמת] משום שהיה דואג שמא לא טרח כל הצורך והיה ביכולתו לטרוח וללמוד יותר. אמנם ראה בפירוש רבינו יונה (אבות שם) שכתב בביאור המשנה שם, שיש יתרון למי שמרבה דעת וחכמה על הממעיט, אף ששניהם לא התבטלו. ולכאורה משמע מדבריו ששנים שלמדו וטרחו בשוה יש יתרון לזה שידיעת התורה רבתה אצלו יותר, נמצא שהשכר תלוי גם במה שהשיג ולא רק ביגיעה [אך אינו מוכרח]. **עז. וכן** כתב בפ"ד מ"י בשם המדרש שמואל. **עח. וכדרך** זו ביאר הט"ז (שם) בפירוש המאמר [לענין עדיפות תורה ותפילה]. **עט. וכעין** זה כתב בשפת אמת (ויקרא תרמ"ג). **פ. ובזה** מבואר מה שכתב רש"י (ד"ה אחד) 'לענין קרבנות היא שנויה'. שתמהו האחרונים לשם מה כתב זאת רש"י, אך לפי דבריו מבואר היטב, שכוונת רש"י שמה שהוזכר במימרא זו 'ובלבד שיכוון לבו לשמים' נאמר דווקא לענין קרבנות ולא לגבי לימוד התורה. אמנם יש להעיר שהנצי"ב (העמק דבר, הרחב דבר, ויקרא א ב, מרומי שדה ד"ה ונלנד) נקט כהגירסא בדברי המשנה 'אחד המרבה וכו' ובלבד שיכוון דעתו לשמים' וביאר בזה הכוונה שתהיה 'דעתו שוה לדעת שמים' כלומר שבאמת אינו יכול יותר כמו שהוא סבור, ולפי דבריו אין הכוונה כלל ללימוד לשמה. וכמו כן גם לפי דרכו של הט"ז (הובא לעיל), אין ה'ובלבד שיכוון לבו לשמים' הולך על המרבה ועל לימוד לשמה כלל, אלא על הממעיט, עיי"ש.

היתכן שבכה ר' אלעזר על שלא היה עשיר

ואי משום מזוני. רש"י (ד"ה אי - הכני) פירש שבכיית ר' אלעזר היתה על שאינו עשיר[פא]. והדבר קשה וכי יתכן שממון היה חפץ, ועוד[פב], האם כעת כשהיה חולה וחשב שהולך לבית עולמו זהו הזמן להצטער על מה שלא היה לו עושר בחייו, הלא מה שהיה היה. וביאר **בעינים למשפט** (ד"ה אמאי) שאין הכוונה לעשירות עצמה, אלא שבכה מדוע לא השיג את הזכות להיות עשיר[פג]. או שבאמת הצטער מדוע לא היה עשיר כיון שעל ידי זה היה יכול לעשות צדקה וחסד[פד].

והראנ"ח (דרשות הנותן אמרי שפר, פרשת מסעי עו: ד"ה או אפשר) פירש, שרבי יוחנן חשב שמא ר' אלעזר בוכה משום שדואג מיום הדין שאינו מיורשי עולם הבא, או משום שלא למד הרבה, או משום שהיו לו יסורים מרובים בחייו שהיה עני ולא היה לו בנים שנראה מכל זה שלא היה רצוי לפני ה'[פה], ועל זה השיב לו רבי יוחנן שאין לו לדאוג מחמת כל אלו, ואף חסרון העושר אינו בהכרח שהוא משום שאינו רצוי להקב"ה.

על מה בכו רבי אלעזר ורבי יוחנן

אמר ליה להאי שופרא דבלי בעפרא קא בכינא אמר ליה על דא ודאי קא בכית ובכו תרוייהו. יש לתמוה, מה מקום יש לבכות על יופי גופני שעתיד לבלות בעפר. וביאר בזה **המהרש"א** (ח"א ד"ה להאי), שסיבת הבכי היתה על זכרון חורבן ירושלים, וכפי שאמר רבי יוחנן (ב"מ פד.) 'אני אשתיירי משפירי ירושלים', דהיינו, שנותר ממשפחתם של האנשים היפים שהיו בירושלים, ונמצא שכל זמן שהוא חי יש זכרון ליופיה של ירושלים, ובפטירתו יבלה זכרון יופיה של ירושלים בעפר[פו].

וכעין זה כתב **הגר"א** (אמרי נועם, ד"ה על), שבראות רבי אלעזר את יופיו של רבי יוחנן נזכר מהריגת הצדיקים השוכנים בעפר ובחורבן בית המקדש. ופירש עוד, שזה מרמז על גלות השכינה השחה לעפר[פז].

מדוע נענש רב הונא דווקא בהחמצת היין

רב הונא תקיפו ליה ארבע מאה דני דחמרא. כתבו **הריא"ף** (על עין יעקב, ד"ה מי) **והפרחי כהונה** (ד"ה דלא) שהטעם שנענש רב הונא שהחמיץ לו היין דווקא, הוא משום מידה כנגד מידה, לפי שחטא בזמורות הגפן לכן נענש אף הוא ביין[פח].

ובשפתי חכמים (ד"ה ר' הונא) פירש שמכיון שאותו היין נעשה מזמורות האריס נמצא שהיה זה גזול בידו, ולכך החמיץ כדי שלא יכשל וישתה ויברך עליו, לפי שהמברך על דבר הגזול בידו אינו מברך אלא מנאץ ועליו נאמר 'בוצע ברך נאץ ה'' (תהילים י ג).

מנין שיסורי רב הונא לא היו יסורים של אהבה

אמרו ליה מי חשיד קב"ה דעביד דינא בלא דינא. הקשו **תוספות** (ד"ה דינא) שמצינו הרבה צדיקים שלוקים בגופם ובממונם, וכוונתם כפי שהקשה **הרשב"א** (ד"ה הא דאמרינן) בשם **רב האי גאון**, שיתכן שהיו אלו יסורים של אהבה, הבאים על האדם בלא שום עון אלא כדי להרבות שכרו, ומדוע אמרו לרב הונא 'ומי חשיד קב"ה דעביד דינא בלא דינא'. ואכן, מכח קושיא זו הוכיח **הרמב"ן** (שער הגמול, ענין יסורין של אהבה) כשיטתו שאין יסורים ללא חטא, ואף יסורים של אהבה באים לכפר על עוונותיו שחטא בשוגג. אך דעת שאר **הראשונים** שאינם באים על חטא כלל, אלא כדי להרבות שכרו בלבד.

ותירצו התוספות והרשב"א, שמכיון שנודע לרבנן שרב הונא לא היה נותן לאריס את חלקו בזמורות, לכן אמרו לו כן כדי לרמוז לו שלא עשה כהוגן, אף שיתכן שלפי האמת היו אלו יסורים של אהבה.

ובתאוה לעינים (אות יד) תירץ, שמכיון שנענש בהחמצת היין, ידעו חכמים שאין זה יסורים של אהבה, לפי שמבואר במסכת בבא בתרא (צח.) 'חמרא מזלא דמריה גרים שנאמר (חבקוק ב ה) 'ואף כי היין בוגד גבר יהיר'' וכו', והיינו שהחמצת היין נגרמת על ידי מעשיו המקולקלים של האדם.

ובהגהות חשק שלמה (ד"ה רב הונא) תירץ [בשם ר"י סירווינט], שהרי מבואר במסכת בבא מציעא (פג.) שארבע מאות חביות של יין שמחמיצות 'קלא אית להו', דהיינו שהדבר מתפרסם לכולם, ונמצא שיסורים אלו של פרהסיא הם, והרי נתבאר בדברי הגמרא לעיל לענין נגעים שיסורים של פרהסיא אינם יסורים של אהבה, ולפיכך אמרו לרב הונא שיפשפש במעשיו[פט].

ובבן יהוידע (ד"ה והסיבו) תירץ, שכל הפסד ממון הבא על האדם אינו בכלל 'יסורים של אהבה', לפי שאין זה נוגע רק אליו אלא גם לבני משפחתו, שעל ידי כן תתמעט פרנסתם, וביותר, שמשום הפסד ממון זה יפסידו גם עניי ישראל, שלא יוכל ליתן עוד צדקה ברווח כהרגלו, והרי זה כעין מה שנתבאר לעיל (ע"א) שיסורים של אהבה אין בהם ביטול תורה או תפילה, וממילא גם ביטול מצות צדקה אין בהם, ובהכרח שיסורים אלו אינם של אהבה, ועל כן אמרו לו שיפשפש במעשיו.

ובעינים למשפט (ד"ה לעיין) תירץ, שיסורים של אהבה הם באים גם כדי לכפר על הדור, ואם כן דווקא ביסורים גדולים אבל יסורי ממון אינם גדולים כל כך ולכן אינם נחשבים יסורים של אהבה. ועוד תירץ, שיסורים של אהבה צריכים שיבואו על ידי מעשה כל שהוא, כמו שמצינו אצל רבי אלעזר ברבי שמעון בבבא מציעא (פד:) שהיה מבקשם וקורא להם בואו אחיי.

מה סבר רב הונא שעיכב מהאריס ומה טענו לו חכמים

אמרו ליה הכי שמיע לן דלא יהיב מר שבישא לאריסיה אמר להו מי קא שביק לי מידי מיניה הא קא גניב ליה כוליה אמרו ליה היינו דאמרי אינשי בתר גנבא גנוב וטעמא טעים אמר להו קבילנא עלי דיהיבנא ליה. מלשון הגמרא 'גנבא גנוב וטעמא טעים' משמע שיש בכך משום איסור גניבה. והקשה **המרדכי** (ב"ק פ"ג רמז ל) בשם ה"ר קלונימוס, מדוע היה אסור לרב הונא לעכב לעצמו מן הזמורות, והרי קיימא לן (ב"ק כז:) 'עביד איניש דינא לנפשיה', דהיינו, שרשאי אדם לעשות דין לעצמו ואם רואה את שלו ביד אחר שגזלו יכול לקחתו מידו, ואם כן מאחר והאריס היה גונב זמורות מרב הונא, היה רשאי רב הונא לעכב אצלו מזמורות האריס[צ]. ומצינו בזה כמה תירוצים:

א. המרדכי (שם) תירץ, שדין 'עביד איניש דינא לנפשיה' נאמר דווקא כשחוזר ונוטל חפץ המבורר לכל שהוא שלו, כלומר שנוטל אותו דבר עצמו שנלקח לו, אבל שאר דברים שאין ידוע לכל אם זה שלו או לא אינו רשאי לקחת,

---

פא. **בזהב** שיבה (סוף ד"ה ר' אלעזר) העיר, שהרי בתענית (כה.) מובא שלר' אלעזר לא היה פת לאכול, ואם כן קשה וכי עשירות הוא מבקש הלא אינו מבקש אלא מזון ממש לאכול. ובשפתי חכמים (ברש"י שם) כתב שטעם הדבר שנקט רש"י באופן כזה 'שאינך עשיר', משום מאמר הכתוב (תהלים לז כה) 'ולא ראיתי צדיק נעזב', שלעולם אין הצדיק נקרא בשם 'עני'. פב. **ראנ"ח** (דרשות הנותן אמרי שפר, פרשת מסעי עו: ד"ה או אפשר). פג. **שהרי** 'תומת ישרים תנחם' (משלי יא ג), וכפי שכתב רש"י (בבא מציעא לה. ד"ה לוה) 'אם לא שאדם נאמן וישר הוא לא היו מעשירין אותו מן השמים שנאמר 'תומת ישרים תנחם''. וכעין זה כתב החתם סופר (דרשות ח"ג עמ' שנג ד"ה ברכות). פד. **ועל** זה השיב לו ר' יוחנן 'לא כל אדם זוכה לשתי שולחנות' והיינו כיון שתורה היה לך, מעתה קשה יותר להגיע גם לשולחן השני דהיינו עשירות, ורק יחידי הדור זוכים לזה ואין לדאוג על כך. פה. **וכעין** זה כתב באמת ליעקב (לבעל הנתיבות, ד"ה אי משום). פו. **בשפתי** חכמים (ד"ה שופרא) הביא ראיה שזהו הפירוש, שאם נפרש על היופי בלבד, לא מסתבר שהיה אומר רבי יוחנן על כך 'על דא ודאי קבכית'. פז. **במגיד** תעלומה (ד"ה להאי) פירש שיופי הגוף בא מבהירות הנשמה והניצוץ הקדוש הטמון באדם, והנה לעתיד לבוא גם הגוף יתקיים לעד כמו שהיה קודם חטא אדם הראשון, משא"כ בעולם הזה הניצוץ הקדוש גנוז בתוך גופו שהוא מן העפר ואינו מתקיים, ועל דבר זה בכו היינו על מה שכעת בעולם הזה הניצוץ הקדוש שממנו היופי נמצא בתוך הגוף העשוי מעפר. ובשפת אמת (ד"ה גליה) פירש שבכה על גופו שהוא צלם אלהים ועתיד הוא לבלות בעפר. ועיין שם מדוע דווקא בראותו את רבי יוחנן התעורר לכך. וראה עוד במנחת יהודה (אפשטיין, ד"ה ולאומר הנוסח) שפירש מה שבכה על האי שופרא, היינו על מה שהיה נאה כל כך, והוא על פי המבואר בתענית (ז.) שדברי תורה אינם מתקיימים אלא במי שדעתו שפלה ובכלל זה שמי שאינו נאה זוכה יותר לתורה וכפי שפירש רש"י שם (ע"ב ד"ה טפי) שאי אפשר לנאה להשפיל דעתו ובא לידי שכחה. ובבית ישראל (ד"ה על) פירש בשם הארץ חיים ע"ד דרוש, שידוע שיסוד העפר באדם הוא המביא לידי עצלות, ובתורה ומצוות צריך זריזות, ועל זה בכה על האי שופרא דבלי בעפרא, כלומר על התורה והמצוות שמקיימים בעצלות שהוא משום יסוד העפר באדם. וראה עוד באמת ליעקב (לבעל הנתיבות, ד"ה על האי) מה שפירש. פח. **ובכך** פירש את הלשון 'דינא בלא דינא' היינו, האם חשוד הקב"ה שעושה הדין הישר בלא דינא כלומר שאינו מכוין כנגד אותה העבירה. ובעיני שמואל (ד"ה ומי) ביאר עוד על פי זה כיצד אמר רב הונא 'ומי חשידנא בעינייכו', וכי החזיק רב הונא עצמו שלא חטא כלל, והלא אין אדם צדיק בארץ וכו'. אלא לפי שידע רב הונא שעונשי הקב"ה הם מדה כנגד מדה לכן אמר ומי חשידנא בעינייכו כלומר שפשפש ולא מצא בידו חטא מענין זה העונש. ועל זה השיבו לו חכמים שדבר זה הגיעו על שלא נתן חלק הזמורות לאריס ועל כן נענש בזה מידה כנגד מידה. פט. **בקרן** ישי (ד"ה רב הונא) הקשה על זה, שהרי בגמרא לעיל מבואר שאם היו לו בנים ומתו הם יסורים של אהבה, ואין לך פרסום גדול מזה, אלא ודאי דווקא בנגעים אמרו כן שמאחר שהם מכוערים ומתבייש בהם ביותר אם הם בפרהסיא אינם יסורים של אהבה, אך בשאר דברים אינו כן. צ. **במי** באר מים חיים (ד"ה רב הונא, הו"ד בבית ישראל) הקשה, שהרי רב הונא לא תפס מהאריס כלום אלא שעיכב את חלקו בידו, ואין זה נחשב כלל 'עביד איניש דינא לנפשיה' לפי שאינו עושה מעשה דיין, ובאופן זה ודאי מותר היה לו לתפוס מאחר שהיה יודע שהאריס לקח יותר מחלקו, והרי זה דומה למי שיש לו תביעה על חבירו וחבירו ידע שכבר נטל ממנו כנגד מעותיו. ועיי"ש שביאר שיש לתלות דבר זה במחלוקת האם יש ברירה או אין ברירה, שכן אם נאמר שבשותפים שחלקו יש ברירה נמצא שמה שכעת עיכב אצלו רב הונא אכן היה זה שלו מתחילה כיון שלקח האריס יותר מכדי חלקו והוברר כעת שהוא חלקו שלו, ואם כן לא עיכב ולא תפס משל האריס כלום [וכך סבר רב הונא כמבואר בנדרים (מו:), ולכן לשיטתו עשה כדין], אך רבנן סברו שאין ברירה ואם כן בכל זמורה וזמורה מעורב גם חלק האריס וגם חלקו של רב הונא ונמצא אם כן שהאריס גנב מרב הונא וכן רב הונא כשעיכב בידו תפס גם מחלק האריס ועשה בזה דין לעצמו בחפץ שאינו שלו.

וממילא כיון שרב הונא לקח זמורות אחרים שלא גנב לו האריס[צא] היה זה שלא כדין[צב].

ב. הראבי"ה[צג] (סי' ח) תירץ, שרב הונא עשה שלא כדין משום שעשה זאת בסתר, ומצד דין 'עביד איניש דינא לנפשיה' היה לו לעשות זאת בגלוי, כמבואר בבבא קמא (שם) 'בן בג בג אומר אל תיכנס לחצר חברך ליטול את שלך שלא ברשות שמא תראה עליו כגנב אלא שבור את שיניו ואמור לו שלי אני נוטל'[צד].

ג. דעת המאירי (ב"ק שם ד"ה כל) שדין 'עביד איניש דינא לנפשיה' נאמר דווקא בשעת הגניבה, כלומר שתיכף מיד אחר שגזלו חוזר ולוקח ממנו את כליו, אבל אם עבר זמן מה מהגניבה אסור לו לעשות דין לעצמו ולקחת את כליו[צה].

ד. באמת ליעקב (לבעל הנתיבות, ד"ה בתר) כתב, שאף שודאי אמר רב הונא את האמת, מכל מקום אסור היה לו לסמוך על עצמו, אף שהדין ברור לו, אלא היה לו לפנות לבית דין, לפי שאין אדם רואה חוב לעצמו, ודין 'עביד איניש דינא לנפשיה' נאמר רק באופן שהוא תופס ממון והולך עמו לבית דין כדי שיכריעו הם בדבר[צו].

ה. בכסף הקדשים (חו"מ שם סק"א) **ובשלמה משנתו** (ברש"י ד"ה מי שביק) תירצו, שרב הונא לא ידע בוודאות גמורה שהאריס גנב אותו אלא רק על פי אומדנא בלבד[צז], ולכן אסור היה לרב הונא לעשות דין ולעכב ממון האריס אצלו.

ו. יש שכתבו[צח] שאכן לא עשה רב הונא איסור, אלא רק משום מידת חסידות אמרו לו רבנן שלא היה ראוי לו לעשות כן.

כיצד היה רשאי רב הונא לספר שהאריס גנב מאיתו

שם. החפץ חיים (הלכות לשה"ר כלל י סי"א באר מים חיים ס"ק לא) העיר, איך היה מותר לרב הונא לספר לפניהם שהאריס גנב מאיתו את הזמורות, הרי יש בכך איסור לשון הרע, הואיל ואין בכך תועלת להבא שלא יגנוב אותו יותר, וגם לא היתה כוונתו שיוכיחוהו חכמים, אלא עשה כן רק כדי לדחות מעליו את הגנאי, ואין היתר לספר לשון הרע באופן זה, כפי שמצינו בבבא בתרא (קסד:) שר' שמעון ברבי אמר לרבי על גט שנכתב שלא כהלכתו שלא הוא כתבו אלא יהודה חייטא כתבו, ואמר לו על זה רבי 'כלך מלשון הרע הזה', ומבואר שאסור לספר לשון הרע על חבירו אף אם הוא אמת וכוונתו רק לדחות הגנאי מעליו[צט].

ותירץ החפץ חיים[ק], שחכמים הכירו שאותו אריס גנב הוא, וכפי שמשמע מדברי רש"י (ד"ה מי שביק) 'וכי אינו חשוד בעיניכם שהוא גונב לי הרבה יותר מחלקו', ומאחר שהיה זה דבר מפורסם אין בכך איסור לשון הרע.

עוד תירץ החפץ חיים, שבאופן שאין לו אפשרות להסיר מעליו הגנאי בענין אחר אלא אם כן יספר על חבירו לשון הרע, אין איסור בדבר. ואין זה דומה למה שמצינו אצל ר' שמעון ורבי, ששם כדי לדחות מעליו הגנאי היה יכול להשיב שלא הוא כתב זאת בלבד ולא היה צריך לומר שיהודה חייטא כתבו ולכן הוא נחשב לשון הרע, משא"כ בעניננו שלא היה לרב הונא אפשרות להציל את עצמו בענין אחר והיה מוכרח לספר את האמת.

במה נחלקו שתי הלישנות מה נעשה עם החומץ

איכא דאמרי הדר חלא והוה חמרא ואיכא דאמרי אייקר חלא ואיזדבן בדמי דחמרא[קא]. מצינו כמה ביאורים במה נחלקו שתי הלישנות.

החיד"א (פתח עינים, ד"ה איכא דאמרי) ביאר, שנחלקו שתי הלישנות בפירוש דברי רב הונא שאמר 'קבילנא עלי דיהיבנא ליה', שהאיכא דאמרי הראשון סברו שרב הונא קיבל על עצמו לתת לאריס גם על מה שעבר, ולכן נעשה לו נס שהחומץ חזר ונעשה יין כיון שתיקן גם לשעבר וכנגד זה נתקן גם היין, אבל האיכא דאמרי השני סברו שרב הונא קיבל על עצמו רק מכאן ולהבא ליתן לאריס את חלקו, ולכן עבור זה התייקר החומץ וניצול אף הוא מהפסד מכאן ולהבא, אבל לא נתקן החומץ כפי שאף הוא לא תיקן לשעבר.

ועוד ביאר החיד"א שלשתי הלישנות הוקשה מה הרוויח רב הונא והרי אסור ליהנות ממעשה ניסים כמבואר בתענית[קב] (כד:), וקושיא זו באו לתרץ שתי הלישנות כל אחד באופן אחר. האיכא דאמרי הראשון סברו שחזר החומץ ונעשה יין ולכן אין זה נחשב למעשה ניסים כיון שמתחילה היה זה יין ורק על ידי החטא הוא נעשה חומץ וכעת אינו אלא כמבריח ארי בלבד ומחזירו לקדמותו. והאיכא דאמרי השני סברו שסוף סוף הוא נחשב מעשה ניסים ואסור ליהנות ממנו, ולכן הם פירשו שהתייקר החומץ ולכן אין זה מעשה ניסים כיון שהחומץ היה תמיד בעולם ואף טבעו לא נשתנה רק מחירו התייקר ואין גוף החומץ נחשב למעשה ניסים.

בברכת ראש ובשפתי חכמים (ד"ה איכא דאמרי) ביארו, שנחלקו שני הלישנות מה הוא מעלה יותר גדולה לצדיק, וכפי שמצינו שנחלקו במסכת שבת (נג:) לגבי אדם שמתה אשתו ולא היה לו ליתן שכר למינקת שתניק את בנו, ונעשה לו נס ונפתחו לו דדין כשני דדי אשה והניק את בנו, אמר רב יוסף בא וראה כמה גדול אדם זה שנעשה לו נס כזה, אמר ליה אביי אדרבה כמה גרוע אדם זה שנשתנו לו סדרי בראשית. ואף כאן האיכא דאמרי הראשון סברו כמו רב

צא. **במהרי"ק** (שורש קסא) כתב שכאשר הוא תופס את החפץ שעליו טוען שהוא שלו ללא הכאה, אין צריך שיהיה מבורר לכל שחפץ זה הוא שלו, אלא די במה שטוען הוא לבדו בטענת ברי שזה שלו, והראיה לכך שאל"כ למה נקט המרדכי שרב הונא תפס זמורות אחרות שלא נגנבו ממנו, הרי היה אפשר להעמיד באותם הזמורות עצמם אלא שלא היה מבורר לכל שהם שלו מלבד לרב הונא. אמנם בים של שלמה (ב"ק כז: סי' ה ד"ה ולכן) חלק על המהרי"ק ודחה ראיה זו, שהיה ברור לכל שאריס זה הוא גנב וכפי שכתב רש"י (ד"ה מי שביק) 'וכי אינו חשוד בעיניכם', וממילא נחשב כאילו הוא מבורר לכל, ולכן נקט המרדכי שלקח זמורות אחרות. [וראה בתקפו כהן (סי' קז) שדחה את דבריו]. וכן במשנה למלך (סנהדרין פ"ג הי"ג) דחה ראיית המהרי"ק שמפשטות דברי הגמרא משמע שרב הונא לא לקח את הזמורות עצמן שגנב האריס אלא דבר אחר שהיה לאריס חלק בו. וראה עוד בתומים (סי' ד סק"ג) שהוכיח שדעת המהרי"ק שתפיסת רב הונא היתה בעדים [ושלא כהב"ח שהבין במרדכי שבלא עדים היה], ובלא עדים היה מותר לרב הונא לתפוס אף זמורות אחרים. ובנתיבות המשפט (שם סק"ג) דחה ראייתו מהמהרי"ק. ועיי"ש שנקט שאין אדם רשאי לתפוס באופן שיהא מוחזק כחשוד, ולכן ודאי רב הונא תפס בלא עדים או שהיה יודע שלא ילך האריס לבית דין. וראה עוד בש"ך (תקפו כהן סי' קטו - קיז) שהתופס על חוב שאינו הלוואה מותר לדעת מהרי"ק לתפוס אף דבר אחר, ולפי זה כתב שתפיסת רב הונא כאן היתה על חוב שהוא כעין זקיפה במלוה. ובתומים (שם) נחלק עליו בזה. וראה עוד בהעמק שאלה (בראשית שאילתא ג אות א) שכתב שרבינו קלונימוס ומהר"ם [שהובאו במרדכי שם] אינם דעה אחת, והראיה מסוגיין של רבינו קלונימוס היא לשיטתו שמותר לתפוס אף באינו יכול לברר בעדים ורק צריך שיהיה חפץ מסוים שטוען עליו, אבל לדעת מהר"ם שצריך שיוכל לברר בעדים אין ראיה. ועוד עמד בזה שאין דעת היראים (סי' קלג) כלל כהמהר"ם [ועיין מה שכתב ע"ז בתועפות ראם]. ועל פי דבריו אלו תירץ אצלינו במרומי שדה (ד"ה בתר), שזהו הטעם בסוגייתנו שאצל רב הונא לא היה דין עביד איניש דינא לנפשיה, מכיון שלא היה יכול לברר לבית דין בעדים שהאריס גנבו, ואף אם נטל אותם זמורות עצמם, וכדעת מהר"ם הנ"ל. וראה עוד באחרונים הנזכרים שהאריכו בכל פרטי הדינים ובדברי רב הונא. **צב. וכן** הוא דעת היראים (שם) והמהר"ם מרוטנבורג (שו"ת דפוס פראג סי' תתקנ ועוד, הו"ד במרדכי שם) והנמוקי יוסף (ב"ק כז: ד"ה והא דעביד) והרא"ש (שם פ"ג סי' ג) ומהר"ח אור זרוע (סי' קמא) [ובעינים למשפט (ד"ה בתר) הוכיח שכן הוא שיטת הרמב"ם עיי"ש]. וכן פסק הרמ"א (חו"מ סי' ד ס"א). אמנם הריב"ש (שו"ת, סי' שצו) והספר חסידים (סי' ת) נחלקו על המרדכי ולשיטתם רשאי לקחת כל דבר בחוב שאינו הלוואה, וממילא אין תירוץ זה עולה לדעתם. וכמו כן לפי דברי הסמ"ע (שם סק"ג) שכתב שכל מה שאסר המרדכי לתפוס דבר אחר הוא דווקא בחוזקה, כלומר שהגזלן עומד כנגדו ואינו מניח לו לתפוס ונצרך להכותו, אולם ללא הכאה לפי כולם מותר לתפוס גם חפץ אחר, אם כן הרי אצל רב הונא לא היה זה בחוזקה ומדוע היה אסור לו לעשות כן. [ובכנסת הגדולה (שם הגב"י סי' ד סק"ג) תמה על הסמ"ע מכח קושיא זו]. וראה עוד בשואל ומשיב (שו"ת מהדורא תליתאה, ח"א סי' שעא) וברב פעלים (שו"ת, ח"ג חו"מ סי' ה) שחידשו על פי המבואר במסכת מועד קטן (יז.) שתלמיד חכם יכול לעשות דינא לנפשיה במידי דפסיקא ליה, ורש"י שם (ד"ה עביד) פירש זאת לענין ממון, ולכאורה הרי דין 'עביד איניש דינא לנפשיה' נאמר לכל אדם ומה התחדש לגבי תלמיד חכם, אלא ודאי שלתלמיד חכם יש כח יותר מכל אדם, ולכאורה הוא לענין זה שיכול לתפוס אף חפץ אחר [אמנם הריטב"א (שם ד"ה גורגא) והר"ן (שם ד"ה אמר רב יוסף) פירשו זאת בענין אחר. וראה בתומים (שם) שגם הזכיר סברא זו. ועיי"ש עוד מה שכתב בדברי רש"י הנ"ל], ולפי זה אכן היה מותר לרב הונא לתפוס את זמורות האריס. וכעין זה כתב בשבות יעקב (שו"ת, ח"א סי' קסז, הו"ד בפתחי תשובה שם סק"ה). וראה עוד במהר"ש הלוי (שו"ת, יו"ד סי' ט, ל:) שכתב שממשמע מרש"י (שם) שלא ככל הפוסקים שדווקא בדבר המבורר, והקשה לפי זה מרב הונא, ובתירוץ השני כתב, שאף רש"י כוונתו אם יכול לברר בעדים בב"ד. **צג. וכן** כתב במהר"ש הלוי (שם). וכעין זה כתב בעל נתיבות המשפט (בלוואתו אות יט - נדפס בדרך החיים) שודאי אם רב הונא היה עושה כן בידיעת האריס היה עושה כדין משום 'עביד איניש דינא לנפשיה', אך מכיון שלא הודיע לאריס היה זה שלא כדין, והטעם שכל זמן שאין הנתבע בפניו אינו יכול לדעת שאכן צדיק הוא בריבו, ועוד שמא מלוה ישנה יש עליו, וגם אם יתוודע הדבר יבוא לידי חילול השם [ועיין שם מה שכתב על זה נכדו בהג"ה]. אמנם בשער משפט (סי' שמח סק"א) ובאמרי בינה (דיינים סי' ט) כתבו שבמקום שיש לו פסידא מותר לו לקחת אף בסתר. **צד. וטעם** הדבר כתב בתועפות ראם (על ספר יראים, סי' קלג אות ד) על פי מה שכתב האהל יעקב (פרשת יתרו) שפועל בנפשו אותו הקלקול ותתרגל נפשו לגנוב במסתרים. **צה. אמנם** יש מי שכתב שהוא דווקא כשבא לעשות מעשה לתפוס החפץ או המעות מחבירו אבל אם כבר היה מוחזק ועומד בחפץ שבידו אינו צריך להחזירו. **צו. והיינו** באופן זה שרב הונא תפס זמורות אחרים, וכדברי המרדכי שבאופן זה לא אומרים 'עביד איניש דינא לנפשיה', אלא שמכל מקום מותר לו לתפוס זאת [ללא הכאה אלא כמשכון בלבד], אך כל זה דווקא אם דעתו לירד עמו תיכף לבית דין, וכפי שכתב המהרי"ק שם. וכפי שהאריך בזה בנתיבות המשפט (סי' ד סק"ג). [ודלא כמו שכתב הט"ז (שם ס"א, ד"ה ומו בהג"ה) שגם למהרי"ק אסור לתפוס חפץ אחר אף בתפיסה לבד ללא הכאה]. וכעין זה כתב בבית ישראל (סוד"ה ר"ה) שמצד 'עביד איניש דינא לנפשיה' יכול רק לתפוס, אבל אחר כך צריך לירד עמו לדין תורה, אבל שלא לעשות עמו דין תורה היכן שיכול לכופו לדין תורה, ודאי אינו נכון. **צז. וכפי** שמשמע מלשון רש"י (ד"ה מי שביק) 'וכי אינו חשוד בעיניכם', והיינו שהיה גנב מפורסם ומאחר שרב הונא הכיר שחסרים בזמורות יותר מחלקו תלה בו הגניבה. שלמה משנתו (ברש"י ד"ה מי שביק). וכן תירץ העיני בנימין (שם). ויש שדייקו כן גם מלשון הפסקי ריא"ז (אות ו) שלמד מסוגייתנו 'מי שהיה הארוס שלו חשוד שהוא גונב ממונו ונוטל יותר משכרו וכו''. אמנם משאר הראשונים שהובאו עד כה נראה שלא הבינו כך, וכן במרדכי (שם) כתב מפורש שרב הונא ידע בוודאות שהאריס גנב לו יותר מכדי חלקו, שאל"כ ודאי שלא היה מעכב את חלקו מספק, וכתב שכן משמע גם מלשון הגמרא 'מי קא שביק לי מינייהו והא קא גנב כוליה'. **צח. שלמה** משנתו (שם). ועיי"ש שנענש מצד 'וסביביו נשערה מאד' (יבמות קכא:). וכן רצה לומר השואל ומשיב (שם), וכן כתב במי באר מים חיים (שם) שבגמרא משמע שנענש משום מילי דחסידות בלבד. וכעין זה כתב בבניהו (ד"ה בתר). **צט. וכעין** זה הקשה בעיני בנימין (רבינוביץ, ברש"י ד"ה מי). וראה בזכות יצחק (סופר, סי' ו) שתירץ שהאריס היה גוי, ויש הסוברים שאין איסור לספר על גוי לשון הרע. ועיי"ש שהאריך בזה. **ק. וכן** תירצו במגיד תעלומה (ברש"י ד"ה מי שביק) ובבית שמואל אחרון (ברש"י שם, הו"ד בבית ישראל). **קא. בבן** יהוידע (ד"ה ואיכא דאמרי) העיר האם נחלקו שני הלשונות במציאות. ובמלא רצון (ד"ה רב הונא) כתב ששני הפירושים אמת, שמתוך ארבע מאות החביות שהיו לו מאתיים חזרו ונעשו יין, ומאתיים נשארו חומץ אלא שנמכרו בדמי יין לפי שנתייקר החומץ. ובבן יהוידע (שם) כתב ששתי הלישנות שמעו רק שרב הונא מכר את החבית במחיר יקר, וידעו שתיהם שמחיר זה אינו שוה למחירו הרגיל של החומץ ואם כן ודאי מעשה ניסים נעשה בזה, ונחלקו שתיהם בסברא מהו הנס שנעשה בזה. **קב. ובשדי** חמד (ח"ז פאת השדה כללים מערכת הא' סי' פו ד"ה גם) הביא בשם אב"ד וואשילקאווא, שדבר זה עצמו היה המחלוקת בין שני הלישנות, האם מותר ליהנות ממעשה ניסים, שהאיכא דאמרי הראשון סברו שמותר ולכן פירשו שחזר ונעשה יין ומותר ליהנות מזה, אך האיכא דאמרי השני סברו שאסור ליהנות מזה ולכן ביארו שרק התייקר החומץ. ועיי"ש עוד שהאריך בכל ענין זה האם האיסור

יוסף שהמעלה הגדולה היא שנעשה לו נס כזה, ולכן סברו שחזר החומץ ונעשה יין, אך האיכא דאמרי השני סברו שאדרבה הוא גנאי לצדיק שישתנו עליו סדרי בראשית, ולכן סברו רק שהתייקר החומץ שאין צריך לזה שינוי מעשה בראשית.

בבן יהוידע (ד"ה ואיכא) ביאר, שהאיכא דאמרי הראשון סוברים שמסתבר יותר שחזר החומץ להיות יין ולא שנתייקר החומץ ונמכר בדמי יין, שאם כן לא נעשה הנס רק לתועלת רב הונא אלא עבור כל בעלי החומץ, שכולם הרוויחו מהתייקרות זו, ואם רב הונא ראוי לנס, אלו במה זכו. ועוד, שאין ניכר בזה שנעשה נס עבור רב הונא, שהרי אפשר לתלות שנתייקר החומץ מחמת מקרי הזמן. אמנם האיכא דאמרי השני סוברים, שבהכרח צריך לומר שנתייקר החומץ ועמד בדמי יין, ולא שחזר החומץ להיות יין, לפי שכלל הוא בידינו שעדיף למעט במעשי ניסים ככל הניתן, ומאחר ואפשר היה להביא התועלת לרב הונא בלא נס גלוי, ודאי היה כן. ועוד, שאם נהפך החומץ ליין יש בזה תמיהה גדולה על רב הונא, כיצד רשאי היה ליהנות מנס זה, והרי כלל הוא בידינו שאין נהנים ממעשה ניסים, כמבואר במסכת תענית (כד:). אך האיכא דאמרי הראשון מתרצים קושיות אלו, שאדרבה חפץ הקדוש ברוך הוא לעשות מעשה של שינוי הטבע כדי להודיע לכל את מעלת רב הונא, וכן לפרסם את גודל כוחה של תשובה. ולגבי הקושיא שאין נהנים ממעשה ניסים, הם סוברים שמאחר ומראה החומץ והיין שוה, ורק טעמם שונה זה מזה, אין ניכר שנהנה מן הנס, ועוד, שאין רב הונא נהנה יותר מבתחילה קודם שהחמיץ היין, ובאופן כזה אין איסור ליהנות מן הנס.

ביאור המשל 'בתר גנבא גנוב וטעמא טעים'

היינו דאמרי אינשי בתר גנבא גנוב וטעמא טעים. רש"י (ד"ה בתר) פירש שהגונב מן הגנב אף הוא טועם טעם גניבה. **ובמהרש"א** (ח"א ד"ה בתר) כתב שיש לפרש מאמר זה על פי המבואר במסכת בבא קמא (סב:), שהגונב מן הגנב אינו משלם כפל וארבעה וחמשה, נמצא, שהגנב עצמו אינו נהנה כל כך מטעם הגניבה, שכן חושש הוא שמא יתפסוהו וישלם כפל, ואם יטבח או ימכור ישלם ארבעה וחמשה, אבל הגונב מן הגנב אינו חושש לכך, ולפיכך הוא נהנה מטעם הגניבה יותר.

ובבניהו (ד"ה בתר) העיר שלכאורה מהלשון 'דאמרי אינשי בתר גנבא גנוב וטעמא טעים' משמע שבאו לייעץ כך לבני אדם שיגנבו אחר הגנב, שהרי אם הכוונה היא מלשון אזהרה, היה צריך לומר 'אי בתר גנבא גנוב טעמא טעים'. וביאר, שבאמת כוונתם בכך ללמדו עצה טובה, והענין הוא שישנם אנשים שעל פי מזלם מוכרחים הם להיות גנבים, וכפי שמובא במסכת שבת (קנו:) שהחוזים בכוכבים אמרו לאמו של רב נחמן בר יצחק שבנה יהיה גנב. ואותם האנשים צריכים תמיד לעמוד ולהלחם עם יצרם לשמור עצמם מעון זה, ועל כך באו בזה לייעץ לאנשים אלו שיטעמו טעם גניבה בהיתר ובכך ישקיטו יצרם, וזהו באופן שאם יזדמן שגנבו ממנו חפץ כל שהוא, לא יתבע אותו בדין ויקח ממנו בפרהסיא, אלא ישתדל לגנוב אותו ממנו, כדי שבזה ישקיט יצרו במה שהוא לוקח החפץ בגניבה, ולפי האמת אין בכך איסור כיון שאת שלו הוא נוטל[קג].

מדוע הצטער אבא בנימין על דברים אלו

תניא אבא בנימין אומר על שני דברים הייתי מצטער כל ימי על תפילתי שתהא לפני מטתי ועל מטתי שתהא נתונה בין צפון לדרום. רש"י (ד"ה סמוך) פירש את תיבת 'מצטער', שהיה אבא בנימין נזהר בכך, וצריך לבאר מדוע היה נצרך אבא בנימין זהירות יתירה בדברים אלו.

והנה לענין שתהא תפילתי לפני למיטתי, מבואר בגמרא פירושו שהיה נזהר שלא לעשות שום דבר עד שיתפלל, ונחלקו בזה רש"י (ד"ה סמוך) **ותוספות** (ד"ה אלא), שלדעת רש"י אף ללמוד אסור קודם התפילה, ולדעת התוספות רק מלאכה אסור לעשות אבל ללמוד מותר. וכתב **הפני יהושע** (ד"ה תניא - הראשון) שלשיטת רש"י מבואר היטב למה היה מצטער על כך אבא בנימין, שהרי ודאי שהיה מקפיד להתפלל עם הציבור בבית הכנסת[קד], ואם כן כדי שלא יהיה יושב בטל מתלמוד תורה עד שיתפללו בבית הכנסת היה נזהר לקום סמוך לזמן תפילת הציבור אע"פ שהיה זה מאוחר[קה]. וכמו כן אם היה קם מוקדם היה מצטער שיהיו לו עשרה שישכימו כמותו שיוכל להתפלל עמם בציבור מיד. אמנם לשיטת התוספות שהיה נזהר רק מעשיית מלאכה קודם התפילה, קשה מדוע היה מצטער על כך הלא בקל יכול ליזהר שלא לעשות מלאכה עד שיתפלל ומי מעכב על ידו.

ולענין מה שהיה נזהר שתהא מיטתו נתונה בין צפון לדרום, קשה גם כן מדוע הצטער על כך, הלא בקלות היה יכול לעשות כן ומי מעכב על ידו[קו].

וביארו בפני יהושע (ד"ה ועל) **והבן יהוידע** (ד"ה ועל מטתי), שהרי 'בין צפון לדרום' אין הכוונה לצפון ודרום ביתו, אלא לצפון ודרום העולם, והיינו שלא תהא מיטתו נוטה כלל לא לצד מזרח ולא לצד מערב בשום ענין משום כבוד השכינה, ואם כן דבר זה אינו מזדמן בנקל שיהא צפון ודרום ביתו מכוון כנגד צפון ודרום העולם, ואילו ביתו היה באלכסון לצפון ודרום העולם, לא היה ביכולתו להעמיד מיטתו כך.

ויש שפירשו הלשון 'מצטער' כפשוטו, שהיה לו צער בדבר[קז], ויש לבאר אם כן מדוע היה לו צער בדברים אלו ומי עיכב בידו.

ופירש בעיון יעקב (ד"ה על שני), שבימי נערותו לא הקפיד על דברים אלו מפני חסרון ידיעה, ולכן היה מצטער כל ימיו על העבר. ועוד פירש, שלעיתים היה נאנס ולא היה ביכולתו לעשות כן, ועל זה היה מצטער כל חייו. **ובקדושה וברכה** (סמיכת חכמים, ד"ה תניא) פירש שאבא בנימין היה עושה סייג שלא ללמוד אף קודם שהגיע זמן תפילה שמא ימשך בלימודו, ולכך הצטער שהוכרח לישב בטל שעה אחת בלא תורה. ולענין מה שהיה מצטער על נתינת המיטה בין צפון לדרום, פירש הקדושה וברכה שמה שנתן מיטתו בין צפון לדרום בודאי עשה כן לכבוד השכינה ומשום האיסור שבדבר, ולכן היה מצטער על מה שנ[illegible]ש בזה השכר שזוכה לבנים זכרים, שהיה נראה מזה כאילו עושה כן לקבל פרס. עוד פירשו **בבן יהוידע** (ד"ה ונסס) **ובחדשים גם ישנים** (אות קעט ד"ה הייתי), שהיה מצטער כיצד ינהג למעשה בדין זה, הואיל ונחלקו בזה הפוסקים עם המקובלים[קח], שלדעת הפוסקים כוונת הגמרא בין צפון לדרום היא על אורך המיטה, אבל לפי המקובלים כוונת הגמרא לרוחב המיטה ואילו אורך המיטה תהיה בין מזרח למערב[קט].

אלו דברים נחשבים הפסק בינו לקיר

מאי לפני מטתי אילימא לפני מטתי ממש והאמר רב יהודה אמר רב ואיתימא רבי יהושע בן לוי מנין למתפלל שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר שנאמר 'ויסב חזקיהו פניו אל הקיר ויתפלל'[קי]**. כתבו תוספות** (ד"ה אלא) שדבר קבוע כגון ארון ותיבה אינם נחשבים הפסק, אבל מיטה אינה נחשבת דבר קבוע וחוצצת. ומצינו שתי דרכים בביאור החילוק בין ארון ותיבה למיטה, ומתוך כך יוצאים כמה חילוקי דינים.

הבית יוסף (או"ח סי' צ סכ"א ד"ה וצריך) ביאר שארון ותיבה נחשבים קבועים משום שהם תמיד במקומם, משא"כ מיטה כיון שבזמנם היתה המיטה מיוחדת גם לישיבה ולאכילה היו מטלטלים אותה תמיד ממקום למקום, ולכן אינה נחשבת דבר קבוע והרי היא הפסק. ולפי זה כתב הבית יוסף, שדברי התוספות נאמרו דווקא על מיטה שבזמן הגמרא, אבל מיטות שלנו שעשויים לשכיבה בלבד, ודאי הם נחשבים דבר קבוע ודינם כארון ותיבה שאינם הפסק. [וראה בקטע הבא מה שהאריכו בזה האחרונים].

והט"ז ביאר שטעם החילוק בין מיטה לארון ותיבה הוא, שכל דבר שהוא לצורך התפילה אינו נחשב הפסק, ולכן ארון[קיב] ותיבה שהם לצורך התפילה אינם נחשבים הפסק, משא"כ מיטה ושאר כלים שאין צורך התפילה בהם, אינם נחשבים קבועים לענין תפילה, והרי הם הפסק[קיג]. ולפי זה אף המיטות שלנו שהם מיוחדים לשכיבה בלבד, נחשבים הפסק כיון שאינם לצורך התפילה[קיד].

ליהנות ממעשה נסים איסור גמור הוא, או מידת חסידות בלבד שבהפסד גדול אפשר שאין להחמיר. וראה עוד בדברי הבן יהוידע בסמוך מה שכתב על ענין זה. **קג. ועיי"ש** שהוסיף לבאר שייכות מאמר זה בסוגייתנו. **קד. כפי** שאבא בנימין עצמו אמר להלן (ו.) אין תפילתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת. אמנם בדברי הרא"ש (סי' ז) מבואר לכאורה שאבא בנימין היה מתפלל בבית מדרשו ולא היה הולך לבית הכנסת. וראה עוד במהרש"ל ובמהרש"א (בתוס' ד"ה אלא) שנקטו שהיה מתפלל מיד בהגעת זמן קר"ש ותפילה. **קה. ואף** שמסתמא היה זהיר ללמוד באשמורת קודם אור היום [כפי שמצינו אצל דוד המלך (לעיל ד.)], אפשר שהיה חוזר וישן סמוך לאור היום כדי שיחזור ויהיה ניעור סמוך לזמן התפילה בציבור כדי שלא יצטרך לישב ובטל. **קו. ראה** בישועות יעקב (או"ח סי' ג סק"ב) מה שביאר בזה. **קז. כן** נראה בעיון יעקב (ד"ה על שני) ובקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה תניא) ובבנין של שמחה (סי' א אות כד). וראה בשפתי חכמים (ד"ה הייתי) שמצינו משמעות זו להלן (סא:) אצל רבי עקיבא שאמר כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה וכו'. **קח. כפי** שנתבאר בארוכה להלן בענין 'לאיזה צד יש לכוין המיטות'. **קט. באופן** דומה פירשו בערך שי (שם ס"ו ד"ה ומה שאמר) ובאפריון (גאלנפריד, פרשת בהעלותך עה"פ ותדבר מרים), שדברי הזוהר אמורים רק במי במי שכוונתו זכה בלתי לה' לבדו וממילא אין התשמיש אצלו גנאי לשכינה, אך מי שאינו כן, יישן בין צפון לדרום, ועל זה היה מצטער אבא בנימין להיות בדרגה זו. **קי. בשולחן** ערוך הרב (סי' צ סק"כ) כתב שדין זה נאמר רק בתפילת שמונה עשרה. ובישועות יעקב (סק"ח) הסתפק לגבי תפילות שבת ויו"ט שאין בהם בקשת צרכים וכן לגבי תפילת ערבית שהיא רשות שיתכן שאין צריך להזהר בהם מהפסק. וכתב שבתפילת ערבית בשבת ודאי אין צריך להקפיד על חציצה כיון שאין בה שאלת צרכיו וגם היא רשות. [אמנם משאר האחרונים נראה שלא סברו כן]. וראה בתורת חיים (סופר, שם ס"ק כו) מה שתמה עליו. **קיא. בט"ז** (שם סק"ה) כתב שדין זה אינו אלא מצוה מן המובחר, ואין בו איסור בשעת הצורך [וכן הביא המשנה ברורה (שם ס"ק סג) גם בשם המגן גיבורים (אלף המגן ס"ק כה)] ועצה לזה שיעלים עיניו או יתפלל מתוך הסידור. **קיב. ומדובר** בארון של ספר תורה [כפי שכתב בכף החיים (שם אות קל)] שיש בו צורך לתפילה. **קיג. ולפי** זה כתב הט"ז שאף כשמתפלל בביתו ומניח הסידור על השולחן שלפניו, אין השולחן נחשב הפסק כיון שיש בו צורך התפילה [משא"כ לפי הטעם של דבר קבוע אין השולחן נחשב קבוע. מאמר מרדכי (שם ס"ק כד)]. ומטעם זה גם כן אין השטענדר נחשב הפסק אע"פ שהוא גבוה י' ורחב ד' כיון שיש בו צורך התפילה. אמנם בתורת חיים (סופר, שם) כתב שיש לחלק בין תשמיש שמשמש בקביעות לצורך התפילה כשטענדר, ובין תשמיש שבאקראי משמש לתפילה כשולחן בבית שיש מקום לומר שיחשב הפסק. **קיד. במגן** אברהם (שם) [לפי דבריו בהבנת דברי התוספות כהב"י והב"ח הנ"ל] דחה היתר זה, שהרי שולחן ותיבה הם גם כן צורך התפילה ואעפ"כ משמע בתוספות ובשולחן ערוך שאינם מותרים אלא משום שהם קבועים. אך לבסוף צידד להסכים להיתר זה שמה שהוא צורך התפילה אינו נחשב הפסק. [והביא שכן מבואר ברשב"א (שו"ת, ח"א סי' לו)]. ולפי זה אכן זהו טעם ההיתר בארון ותיבה [ויתכן

והנה מלבד שני האופנים שמצינו עד כה שיתכן ואינם נחשבים להפסק. [דבר שאינו קבוע. ודבר שהוא צורך התפילה[קטו]. כתבו עוד **הבית יוסף והרמ"א** (שם) בשם **האבודרהם** (סדר שחרית של חול ופירושה) **והארחות חיים** (הלכות תפילה סי' ה) בשם **הראב"ד**, שדווקא דבר גדול שגבוה י' ורחב ד' נחשב הפסק[קטז], אבל דבר קטן אינו נחשב הפסק[קיז]. עוד מבואר **בפרי מגדים**[קיח] (שם משב"ז סק"ה) שדווקא אם החפץ בתוך ד' אמותיו הוא נחשב הפסק, אבל ביותר מכך הוא כבר רשות לעצמו ואינו נחשב הפסק.

קושיות האחרונים על דברי הבית יוסף בענין מיטה שלנו

לעיל הובאו דברי הבית יוסף שביאר את החילוק שכתבו התוספות בין ארון ותיבה למיטה, שמכיון שבזמנם היתה המיטה מיוחדת גם לישיבה ולאכילה היו מטלטלים אותה תמיד ממקום למקום, ולכן אינה נחשבת דבר קבוע כארון ותיבה שהם תמיד קבועים במקומם. ולפי זה כתב הבית יוסף, שדברי התוספות נאמרו דווקא על מיטה שבזמן הגמרא, אבל מיטות שלנו שעשויים לשכיבה בלבד, ודאי הם נחשבים דבר קבוע ודינם כארון ותיבה שאינם הפסק.

והאחרונים הקשו על כך כמה קושיות: **הב"ח** (שם) הקשה, שאם אכן בזמנינו הדין שונה, לאיזה צורך כתבו זאת התוספות, וכי באו לפסוק הוראה לזמן חכמי התלמוד. ועוד תמה הב"ח, שמלשון התוספות 'אבל מיטה **נראה** שאין זה קבוע' משמע שבאו לחדש כאן איזה דין מדעתם, ואם נאמר שהתוספות דיברו רק על מיטה שבזמן הגמרא, הלא הוא כבר מפורש בגמרא שמיטתו של אבא בנימין נחשבת הפסק, ומה חידשו בזה התוספות. ולכן כתב הב"ח שודאי כוונת התוספות אף על מיטה שלנו, ומכל מקום אין זה נחשב דבר קבוע כיון שלפעמים מטלטלים את המיטה ממקום זה למקום אחר, ואינו דומה לארון ותיבה שהם קבועים במקום אחד לעולם[קיט].

אמנם במגן אברהם (שם ס"ק לו - עפ"י מחצית השקל שם ד"ה דהתוספות) **ובמאמר מרדכי** (שם ס"ק כד) תירצו את דברי הבית יוסף, שאין כוונת התוספות בדבריהם לפסוק הלכה, אלא באו ליישב בכך את דברי המקשן, והיינו שלכאורה לפי מה שכתבו התוספות שארון ותיבה נחשבים דבר קבוע ואינם הפסק, לכאורה גם במיטה יש לומר כן, ואם כן קשה מהי קושיית הגמרא על מה שאבא בנימין התפלל לפני מיטתו. ולכן כתבו התוספות שהיה נראה למקשן שמיטה אינה נחשבת דבר קבוע. ולעולם התוספות דיברו על מיטה שבזמנם בלבד.

והט"ז (שם סק"ה) **והפרי חדש** (שם ס"ק כא) הקשו על הבית יוסף, לפי דבריו מדוע הוצרכה הגמרא לתרץ 'אימא סמוך למיטתי' ולהעמיד את דברי אבא בנימין לענין מלאכה קודם התפילה, הרי אפשר לתרץ בפשיטות כפי שהבין המקשן 'לפני מיטתי' [ולענין הפסק] ולהעמיד במיטה המיוחדת לשכיבה בלבד, שהיא אכן אינה נחשבת הפסק, וכפי שמצינו במסכת בבא מציעא (קיג:) שאף בזמן הגמרא היתה להם מיטה מיוחדת לשכיבה בלבד. אך דחו זאת האחרונים[קכ] שלא יתכן לתרץ כך את דברי אבא בנימין, שאם כן מהו שאמר אבא בנימין שהיה מצטער לעשות דבר זה כל ימיו, הלא ודאי עדיף שלא יהיה שום הפסק בינו לבין הקיר כלל.

הטעם שלא יהיה הפסק בינו לבין הקיר

שם. מצינו שני טעמים מדוע צריך המתפלל שיהיו פניו אל הקיר בשעת התפילה, ולא יהיה שום דבר חוצץ בינו לבין הקיר[קכא].

הרמב"ם (שו"ת פאר הדור סי' פד, בלאו סי' רטו) **והמאירי**[קכב] (ד"ה המתפלל) כתבו שטעם האיסור הוא כדי שלא יהא לבו פונה לאלו הדברים החוצצים בינו ובין הקיר ויפריעו כוונתו[קכג].

ובטור ובשולחן ערוך (סי' צ ס"ד) כתבו שמכיון שתפילה היא במקום קרבן לכן צריך שלא יהא דבר חוצץ בינו ובין הקיר כשם שמצינו בקרבן שחציצה בינו לבין הכלי פוסלת.

ומצינו כמה נפק"מ בין הטעמים:

א. האם דבר קבוע או דבר קטן נחשבים חציצה. שכן לפי הטעם משום ביטול כוונתו, בדבר קבוע או קטן אין לבו פונה לכך ואינם מבטלים כוונתו. אך לפי הטעם משום שהתפילה היא כקרבן, אין חילוק ואף דבר קבוע או דבר קטן חוצצים בינו לבין הקיר[קכד].

ב. האם מועיל שיעצום עיניו ויתפלל. שכן לפי הטעם שהוא מפריע לכוונתו, באופן זה אין חשש ומותר, אולם לפי הטעם שהתפילה היא כקרבן אין חילוק ואף באופן זה אסור[קכה].

ג. אם עומד רחוק ד' אמות מהחפץ. שלפי הטעם שהוא מבטל כוונתו, באופן זה אין זה מפריע לכוונתו ויהיה מותר. אולם לפי הטעם שהתפילה היא כקרבן יתכן שאף באופן זה אסור[קכו].

ד. האם יש להקפיד גם על חציצה בינו לבין הקרקע. שלפי הטעם שהתפילה היא כקרבן, יתכן שאף באופן זה אסור[קכז], אך לפי הטעם משום ביטול כוונה לכאורה אין לאסור[קכח].

ביאור 'אימא סמוך למיטתי'

אלא אימא סמוך למטתי. מצינו כמה פירושים בביאור דברי הגמרא 'אימא סמוך למיטתי':

א. **רבינו חננאל** (ד"ה פיר' הא) **והערוך** (ערך תפל - הרביעי) פירשו, שהיה נזהר לגמור את כל עיסוקיו קודם התפילה[קכט], כדי שלא יהא לבו טרוד בתפילתו, ומיד לאחר תפילתו יוכל להסב על מיטתו לאכול.

ב. עוד פירשו רבינו חננאל והערוך[קל] (שם בפי' השני), שהיה נזהר להקדים את תפילתו לפני שמיסב על מיטתו, ולא היה מיסב לנוח קימעא קודם התפילה, שמא תחטפנו שינה ויפסיד התפילה.

ג. עוד פירשו רבינו חננאל והערוך (שם בפי' השלישי), שהיה נזהר שיהא מקום תפילתו סמוך למקום מיטתו[קלא], כדי שיהיו עניים מצויים שם אגב התפילה.

ד. **רש"י** (ד"ה סמוך) **ותוספות** (ד"ה אלא) פירשו, שהיה נזהר שלא לעשות מלאכה [ולרש"י אף שלא לעסוק בתורה] כשעמד ממיטתו עד שקרא קריאת שמע והתפלל.

ה. **בספר הנר** פירש בשם **רבינו ברוך**, שהכוונה שהיה נזהר לסמוך גאולה לתפילה. והיינו שאבא בנימין גילה בזה שאין דעתו כרבי יהושע בן לוי

שאף השו"ע והתוספות מודים לטעם זה אלא שנקטו טעם אחד מתוך שנים]. עפ"י מחצית השקל (ד"ה ובתוספות הרשב"א). ובמאמר מרדכי (שם) כתב שמדברי התוספות משמע שאין זה הטעם, שהרי הם חילקו בין דבר קבוע לדבר שאינו קבוע ולא בין דבר שיש בו צורך לתפילה או לא. **קטז. וכפי** שהמגן אברהם והשולחן ערוך הרב (שם) וערוך השולחן (שם סכ"ז) פסקו כשני הטעמים לקולא. וכן נראה במשנה ברורה (שם). **קיז. בפרי** חדש (שם ס"ק כא) תמה שאדרבה דבר גדול יש פחות סברא שיחצוץ כיון שהוא חולק רשות לעצמו. ולכן כתב להיפך שדבר גדול הוא רשות בפני עצמו ואינו הפסק, אבל דבר קטן נחשב הפסק. ובחיי אדם (כלל כב סי' ג) תירץ בשם הגר"א (שם ס"ק לא) על פי המבואר בעירובין (כו.) שמחיצת אדרכלין והעשויה לנחת אינן מחיצות כיון שהן מחיצות שנעשו לצניעות בעלמא ולא להבדיל בין מקום למקום, ואם כן הוא הדין כאן. אולם תמה החיי אדם שכל זה רק מדרבנן אבל מדאורייתא ודאי הוא נחשב מחיצה. והנה השולחן ערוך לא הביא דין זה, וכתבו המאמר מרדכי (שם ס"ק כה) והלחם יהודה (תפילה פ"ה ה"ו ד"ה ודע) שמשמע שהשולחן ערוך חולק על זה, וסמך עצמו על מה שכתב הרמב"ם (שו"ת פאר הדור סי' פד, בלאו סי' רטו - הובא באבודרהם ובבית יוסף שם) 'שנכון שלא יבדילו בינו לבין הקיר ארון ושקים וכיוצא בהם מכלי הבית'. והנה שקים בדרך כלל אינם רחבים ד' וגבוהים י', ומשמע מדברי הרמב"ם שאף דברים אלו נחשבים הפסק [אמנם העיר המאמר מרדכי שהאבודרהם עצמו הזכיר גם כן את דברי הרמב"ם ולא הביאם בלשון מחלוקת]. אך בנוה שלום (ס"ק כב) כתב שהרמב"ם דיבר בשקים מלאים שיש בהם רוחב ד' וגובה י', ולעולם השולחן ערוך מודה לדין זה אלא שלא הביאו כשם שלא הביא דברים רבים שאינם מוזכרים ברמב"ם ובטור אלא בפוסקים. **קיח. והוכיח** כן ממה שאנו נוהגים להתפלל בבית הכנסת לפני הספסלים שיושבין בהם, ובהכרח שאינם נחשבים הפסק כיון שאינם גבוהים י' ורחבים ד'. ובאליה רבה (שם) כתב שספסלים שלנו שהם רחבים ד' וגבוהים י' אינם הפסק כיון שהם קבועים כארון ותיבה. אבל ספסל בבית אינו קבוע. והביא שכן כתב באגודה. **קיט. הביאו** המשנה ברורה (שם ס"ק סד). וראה להלן (בדיבור הבא) שלכאורה הוא תלוי בשני הטעמים מדוע צריך שלא יהיה הפסק. **קיט. אך** הקשה הט"ז (שם סק"ה) שגם בתיבה לפעמים מטלטלים אותה ממקומה, כפי שמצינו (תענית טו:) שהיו מוציאים אותה בתעניות לרחובה של עיר. אמנם בב"ח כתב שמכל מקום אחר כך היו מחזירים אותה למקומה הראשון, משא"כ מיטה מטלטלים אותה למקום אחר. ובאליה רבה (שם ס"ק כה) כתב לחלק בין מיטה שרגילה לעמוד תמיד במקום אחד לבין מיטה שמטלטלים אותה ממקום למקום. ובמשנה ברורה (שם ס"ק סה) כתב שטוב להחמיר כהב"ח שאף מיטה שלנו נחשבת הפסק. **קכ. באר** היטב (שם ס"ק כ"ח), נהר שלום (שם סק"ד), חמד משה (שם סק"ג), מאמר מרדכי (שם ס"ק כד). ועיין בשבט מיהודה (גולדנג"ל, בתוס' ד"ה אלא) ובתורת חיים (סופר, ס"ק מ) שיישבו את דברי הט"ז והפרי חדש. **קכא. בקובץ** צהר (אהל ברוך, עמ' ד) הובא פסקי הלכות מכתב יד לחכם קדמון, וכתב שם הטעם כדי שלא יהיה נראה שמתפלל לאותו דבר, אבל העובר לפני התיבה שספר תורה נתון בו הכל יודעים שמתכוין להשתחוות לתורה. [ובתוספות להלן (כז: ד"ה ולא) כתבו כעין טעם זה לענין המתפלל אחורי רבו]. **קכב. וכן** כתבו השלטי גבורים (במרדכי רמז ט אות א), והלבוש (סי' צ סכ"א). **קכג. בספר** לקוטים טובים (קארסיק, סי' צ בט"ז סק"ה) כתב שהטעם שהרמב"ם לא פירש את טעם האיסור משום חציצה וכפי שמשמע מלשון הגמרא 'שלא יהיה דבר חוצץ', משום שדעת ריב"ל (פסחים פה:) שאפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים. ולכן פירש רק משום ביטול כוונתו, ועל כן בשעת הדחק מועיל אם יעצים עיניו. **קכד. אליה** רבה (שם ס"ק כד) [לענין דבר קטן], וכן נקט בפשיטות בכף החיים (שם אות קלא) [וכן נראה במגן אברהם שדחה דברי השלטי גבורים שהתיר דבר שאינו גבוה י' ורחב ד' מצד הטעם של קרבן]. וכן נראה במאירי (ד"ה המתפלל) שדבר שהוא קבוע אינו מבטל כוונתו. אך שוב כתב הכף החיים שאף לפי הטעם של קרבן יש להתיר דבר קבוע, כיון שדין זה אינו אלא מדברי סופרים, לא תיקנו אלא מה שנראה להם לתקן. וכן נקט בפשיטות בעינים למשפט (ד"ה מנין) שלפי הטעם של חציצה מותר לפי שבדבר קבוע לא שייך חציצה וכן בדבר קטן הוא בטל לכותל. **קכה. פרי** מגדים (שם משבצות זהב סק"ה). וראה בכף החיים (שם, אות קלג) שאף לטעם משום קרבן יש לומר שלא אסרו אלא במקום שאפשר, אבל במקום שאי אפשר אין זה מעכב. **קכו. במגן** אברהם (שם ס"ק לו) למד מדברי השלטי גבורים (שם) שהעומד באמצע בית הכנסת רחוק מן הקיר אין חסרון במה שיש הפסק לפניו. אך המגן אברהם אסר אף באופן זה. ולכאורה הוא רק לפי הטעם של קרבן, שהרי מבואר בשולחן ערוך (סי' קנ ס"ד) שחוץ לד' אמות אין חשש הפרעה. [וכן נראה במחצית השקל (שם ד"ה עסי' לח) ובבית ישראל ד"ה הנה]. אך בפרי מגדים (שם) כתב שחוץ לד' אמות הוא רשות בפני עצמו ומותר לכל הדעות. **קכז. וכפי** שאסר זאת הטור (או"ח סי' צח ס"ד) משום הטעם של קרבן. וראה עוד בהגהות מיימוניות (תפילה פ"ה אות מ) שציין על דברי הרמב"ם (שם ה"ו) שלא יעמוד על דבר גבוה לאבא בנימין. אמנם בשולחן ערוך (שם) השמיט דין זה וראה בנושאי כלים שם שאין דין זה נוהג אלא באופנים מסויימים. **קכח. עינים** למשפט (שם). **קכט. כלומר** קודם שהגיע זמן תפילה. חיד"א (פתח עינים, ד"ה אלא אימא). **קל. בספר** הנר הובא פירוש זה בשם רב האי גאון. **קלא. כלומר**, סמוך לשולחנו. שבזמנם היו רגילים לאכול על מיטתם.

לעיל (ד:) ש'תפילות באמצע תיקנום' ואחר תפילת ערבית קורא קריאת שמע, אלא דעתו כר' יוחנן (שם) שצריך לסמוך גאולה לתפילה ולאחר קריאת שמע הוא מתפלל, ונמצא אם כן שבכך תפילתו סמוכה למיטתו יותר מקריאת שמע. **וכעין** זה פירש **הקדושה וברכה** (סמיכת חכמים, בתוס' ד"ה אלא), שהיה נזהר אבא בנימין להתפלל תפילת ערבית סמוך למיטתו כדי שיוכל לצאת ככל האפשר את שתי הדעות בקריאת שמע של ערבית, הן דעת ר' יוחנן (לעיל ד:) שצריך לסמוך גאולה לתפילה, והן דעת ר' יהושע בן לוי (שם) שצריך שתהיה קריאת שמע סמוך למיטה, ולכן היה מדקדק להתפלל סמוך למיטתו קודם השכיבה, כדי שסמיכת הגאולה לתפילה תהיה סמוכה למיטה[קלב].

ו. המהרש"א (ח"א ד"ה אלא אימא) פירש, שמימרא זו עולה עם הדבר השני שעליו היה מצטער אבא בנימין, שתהא מיטתו נתונה בין צפון לדרום, וכפי שביארו ענין זה **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה כל), שצד צפון מורה על העושר וצד דרום מורה על החכמה, כמאמר חז"ל (ב"ב כה:) הרוצה להעשיר יצפין והרוצה להחכים ידרים, ולכן כאשר יתן מיטתו בין צפון לדרום יזכור להתפלל על בניו על עניינים אלו שיהיו מצליחים בתורה ושיהיה להם עושר כדי שלא יצטרכו לבריות[קלג]. ועל דבר זה אמר אבא בנימין שהיה מצטער תמיד שתהא תפילתו סמוך למיטתו כלומר שסמוך לשכיבה בלילה היה נזהר להתפלל תפילה זו על בניו שיהיו חכמים ועשירים.

מדוע הוזכר דין זה בפרק זה

שם. בדיבור הקודם הובאו כמה דעות בביאור דברי אבא בנימין לפי המסקנא.

והנה לפי פירושי **הערוך** [וכן לפירוש **רבינו ברוך** והמהרש"**א**], מימרא זו עוסקת בעניני תפילת ערבית, אבל לפי פירוש **רש"י** **והתוספות** מימרא זו עוסקת בענין תפילת שחרית[קלד]. והעיר המהרש"א (שם) מדוע הובא דין זה כאן, שהרי פרק זה עוסק בענייני קריאת שמע ותפילה של ערבית, והיה לגמרא להביאו להלן בפרק רביעי העוסק בענייני תפילת שחרית.

וביאר הפני יהושע (ד"ה תניא - הראשון) שודאי אבא בנימין היה נזהר שתהא תפילתו סמוכה למיטתו בין בתפילת שחרית ובין בתפילת ערבית, והיינו שגם בתפילת ערבית היה נזהר להתפלל סמוך למיטתו, כלומר, לקרוא קריאת שמע ולהתפלל סמוך לזמן שכיבה. אלא שמה שהיה אבא בנימין מצטער על כך לא היה זה אלא לענין תפילת שחרית אבל לא לענין תפילת ערבית, לפי שבתפילת ערבית בנקל היה יכול להיזהר בכך, כיון שזמן קריאת שמע של ערבית הוא בשעת צאת הכוכבים שזמנו ידוע והוא גם כן זמן שכיבה לרוב בני אדם, ומסתמא כולם מתאספים ובאים לבית הכנסת באותו זמן לקרוא קריאת שמע ולהתפלל ואחר כך הולכים לשכב על מטותיהן. משא"כ לגבי תפילת שחרית, היה מצטער שיזדמן לו מנין שכולם יקומו מיד בהשכמה ויוכל להתפלל מיד סמוך למיטתו ולא יצטרך להתבטל מלימודו [לדעת רש"י].

והצל"ח (סוד"ה לא תימא) ביאר שמימרא זו הובאה כאן בגלל הענין השני שהיה אבא בנימין נזהר בו שתהא מיטתו בין צפון לדרום, שמכיון שנתבאר לעיל שאדם שלא היו לו בנים מעולם אין זה יסורים של אהבה, ומבואר שם מדברי התוספות (ד"ה והאמר) שמדובר אף באדם שיש לו בנות, אלא שאין לו בנים זכרים, ולפיכך מביאה עתה הגמרא מימרא זו, שכן בהמשך הדברים מבואר שהנוהג להניח מיטתו בין צפון לדרום זוכה לבנים זכרים.

ובמגיד תעלומה (ד"ה תניא) ביאר שמאמר זה הוא כהמשך למה שאמר ר' יהושע בן לוי לעיל (ד:) שמצוה לקרות קריאת שמע על מיטתו שהוא לשמירה, אלא שאגב זה הביאה הגמרא מימרות נוספים בענייני קריאת שמע המסוגלים לשמירה מיצר הרע וממזיקין, ומכיון שהזכירה שם הגמרא את הפסוק 'ובני רשף יגביהו עוף' שעוסק גם לענין יסורים הביאה הגמרא מימרות נוספים בענייני יסורים, ואחר שסיימה הגמרא מעניינים אלו חזרה שוב לדבר מענייני המיטה כפי שהתחילה בקריאת שמע שעל המיטה.

מה היה נזהר אבא בנימין שלא לעשות קודם התפילה והטעם

שם. רש"י (ד"ה סמוך) פירש שכאשר אבא בנימין היה קם ממיטתו היה נזהר שלא לעשות מלאכה, ואף שלא לעסוק בתורה, עד שקרא קריאת שמע והתפלל[קלה]. אבל **תוספות** (ד"ה אלא) חולקים על רש"י, ומפרשים שהיה נזהר רק מעשיית מלאכה, אך לא מללמוד קודם התפילה.

ובדעת הרמב"ם נחלקו המפרשים. **בהגהות מיימוניות** (תפילה פ"ו אות ט) **ובכסף משנה** (שם ה"ד) כתבו שדעת הרמב"ם כשיטת התוספות שמותר ללמוד [אף משהגיע הזמן] ורק לעשות מלאכה אסור. והוכיח זאת ההגהות מיימוניות ממה שכתב הרמב"ם (שם פ"ז ה"י) 'המשכים לקרוא בתורה קודם שיקרא קריאת שמע וכו' נוטל ידיו תחילה ומברך שלש ברכות ואח"כ קורא', הרי שמותר ללמוד קודם קריאת שמע. אך **במאמר מרדכי** (או"ח סי' פט סק"י) דחה זאת שמדובר שם קודם שהגיע זמן תפילה.

ובפרי חדש (שם ס"ו) כתב שדעת הרמב"ם היא כשיטת רש"י שאסור אף ללמוד, וכפי שמשמע ממה שכתב (שם ה"ח) שאם התחיל ללמוד והגיע הזמן יפסיק, ואם כן כל שכן שאין לו להתחיל ללמוד. אמנם במאמר מרדכי (שם) כתב שאף הוכחה זו יש לדחות, ששם מדובר כשלא נשאר שהות לקרות אם לא היה מפסיק והיה גומר מה שיש בדעתו לגמור.

וטעם איסור הלימוד קודם התפילה לדעת רש"י, **בראש** (סי' ז) מבואר שהוא משום שמא יהיה טרוד בגירסתו ומתוך כך יעבור זמן קריאת שמע ותפילה[קלו]. אמנם **באור זרוע** (ח"א הל' קריאת שמע סי' ד) מבואר שהוא משום שמעשה [תפילה] קודם לתלמוד תורה[קלז].

קושיות התוספות על דעת רש"י האוסר ללמוד קודם התפילה

הבאנו לעיל דעת **רש"י** שאבא בנימין היה נזהר שלא לעשות מלאכה ואף שלא לעסוק בתורה עד שקרא קריאת שמע והתפלל.

והקשו תוספות (ד"ה אלא), מנין זאת לרש"י שאף ללמוד אסור קודם התפילה[קלח].

ועוד, שבגמרא להלן (יד:) משמע שמותר ללמוד קודם התפילה, שמבואר שם שכאשר רב היה משכים, היה נוטל את ידיו ומברך ברכות התורה ומלמד את תלמידיו, ואחר כך מניח תפילין וקורא קריאת שמע, הרי שהיה לומד עם תלמידיו קודם התפילה.

ותמהו המהרש"ל (בתוס' שם) **והב"ח**[קלט] (או"ח סי' פט ס"ו) שאפשר לתרץ את קושיית התוספות בפשיטות, שהמעשה עם רב היה קודם שהגיע זמן תפילה[קמ],

קלב. וכעין זה פירש הבנין של שמחה (סי' א אות כד ד"ה ולענ"ד) שבמקומו של אבא בנימין היו מקדימים להתפלל תפילת ערבית קודם צאת הכוכבים, ואף שאבא בנימין עצמו לא היה קורא עמם קריאת שמע אלא היה ממתין עד צאת הכוכבים, אמנם מכל מקום היה מוכרח להתפלל עמם שמונה עשרה כדי להתפלל עם הציבור אף על גב שלא היה סומך גאולה לתפילה, ועל דבר זה היה מצטער, על שלא היה בכוחו להכריח את הציבור לקרוא קריאת שמע ולהתפלל אחר צאת הכוכבים, ובכך היה נשכר בשני דברים, גם שקריאת שמע וגם תפילתו יהיו סמוך למיטתו, כלומר סמוך לשכיבה, ובזה היה יוצא גם את דעת ר' יהושע בן לוי (לעיל ד:) שצריך שתהיה קריאת שמע סמוך למיטה, וגם על ידי זה היה סומך גאולה לתפילה מה שלא התאפשר לו באופן הנ"ל. **קלג. ועיי"ש** מדוע דוקא זמן זה הוא הראוי ביותר לתפילה זו. **קלד. ובתלמידי** רבינו יונה (ד"ה על) כתבו שלא יתכן לפרשו על תפילת ערבית [והיינו שהיה נזהר להתפלל סמוך לזמן השינה] היות וזמן תפילת ערבית לכתחילה היא מיד ביציאת הכוכבים קודם שיאכל וישתה. **קלה. ומצינו** שתי דעות בדעת רש"י ממתי מתחיל זמן האיסור ללמוד. בתלמידי רבינו יונה (ד"ה על) ובהגהות מיימוניות (תפילה פ"ו אות ט) מבואר, שלדעת רש"י האיסור הוא מעלות השחר שהוא זמן תפילה מעיקר הדין. וכן נראה ממה שרש"י (ד"ה סמוך) נקט יחד איסור מלאכה ואיסור לימוד, והרי לענין מלאכה איסורו הוא כבר מעלות השחר כמבואר ברמב"ם (תפילה פ"ו ה"ד). אך הישועות יעקב (סי' פט סק"ה) למד בדעת רש"י, שזמן האיסור הוא רק משהגיע עיקר זמן קריאת שמע ותפילה בעונתה, דהיינו סמוך לנץ החמה, אבל קודם לכן מותר ללמוד אף משהגיע עלות השחר. וכן פסק בשולחן שלמה (שם ס"ה). וכן נראה שנקט המקור חיים (בכרך, שם סוף סק"ו) בדברי הטור. ובמשנה ברורה (שם ס"ק לא) הביא את שתי הדעות, ונטה להחמיר כהדעה הראשונה. וראה בדיבור הבא שני הביאורים בדברי התוספות, ובזה תלויים שתי הדעות הנ"ל. **קלו. בפרי** חדש (או"ח סי' פט ס"ו) השיג על כך, וכתב שאין חוששים שמא יהיה מיטריד בגירסיה וימשך בכך אלא באותם דברים המבוארים בשבת (ט: יא.) [ספר, מרחץ, בורסקי, אכילה, ודין], אבל בשאר הדברים אין חוששים לכך. אמנם הבגדי ישע והמקור חיים (בכרך, שם) כתבו שרש"י למד זאת מדין הדיין שאסור לו לישב בדין סמוך למנחה, שהוא הדין ללמוד, וקל וחומר הוא שהרי דין עדיף מתלמוד תורה כמו שכתבו התוספות בשבת (י. ד"ה אי). ועיין עוד בברכי יוסף (שם סק"ו ד"ה ואגמי) מה שכתב בזה. **קלז. וכמבואר** להלן (יד:) שקריאה של קריאת שמע קודמת לקריאה של תורה. וכן כתבו בנהורא דאורייתא (דף סה.) ובתורת חיים (סופר, שם ס"ק יד) ובבנין של שמחה (סוף סי' ג), וכעין זה כתב במשכנות יעקב (סי' פו). וראה בשלום יהודה (מועד, סי' יד) שהאריך בזה. **קלח. בראש** יוסף (ד"ה תניא) ביאר שרש"י למד זאת ממה שאבא בנימין תלה את דבריו בלפני וסמוך למיטתי, ולא באם הגיע זמן תפילה או שלא הגיע זמן תפילה [כפי שהעיר המהרש"א (בתוס' ד"ה אלא)], אלא משמע שבא להשמיענו שבאופן שהיה מתפלל בביתו היה נזהר גם מללמוד, שכן לעשות מלאכה גם אם הולך לבית הכנסת אסור משא"כ ללמוד מותר אם הולך לבית הכנסת כמו שכתב הרא"ש (סי' ז). ובעיני בנימין (רדיטוביץ, ברש"י ד"ה סמוך - השני) פירש שרש"י למד זאת מהלשון 'כל ימי', שמשמע שבא לרבות בזה גם שבתות וימים טובים, ובהם הרי לא שייך שהיה נזהר מעשיית מלאכה, אלא ודאי שהיה נזהר גם מלימוד קודם התפילה, וזה שייך אף בשבתות וימים טובים. וראה עוד בתורת חיים (סופר, או"ח סי' פט ס"ק יד) שהביא מקור נוסף לשיטת רש"י. וראה עוד בפני יהושע (ד"ה תניא - הראשון) שפשטות לשון הגמרא שאבא בנימין היה 'מצטער על כך' נראה יותר כדעת רש"י, עיי"ש. ועיין עוד במשכנות שיעקב (או"ח סי' פו) שפסק כרש"י והוכיח זאת בכמה ראיות מהגמרא להלן (יד:), עיי"ש. **קלט. כפי** שביאר דבריו המאמר מרדכי (סי' פט סק"י). וכן הקשה היעב"ץ (בתוס' שם). **קמ. כלומר** קודם עיקר הזמן, שהוא סמוך לנץ החמה. והנה במעדני יו"ט (אות מ) ובעולת תמיד (שם ס"ק ז) כתבו שלמסקנת הגמרא להלן (יד:) מבואר שהיה זה לאחר שהגיע זמן קריאת שמע. אמנם באליה רבה (שם ס"ק יא) ובמאמר מרדכי (שם סק"י) הקשו על דבריהם, שלמסקנת הגמרא שם אין הכרח שמדובר לאחר שהגיע הזמן. וראה בברכי יוסף (שם סק"ה ד"ה ולפסר) שיישב את דבריהם, שמסידור מהלך דברי הגמרא שם נראה שהפשטות היא שמדובר כשהגיע הזמן, אלא שבקשו ליישב הקושיא באוקימתא שהיה זה קודם הזמן, אך אחר שהוא נדחה ואפשר להעמיד כשני האופנים ודאי עדיף להעמיד כהפשטות שמדובר כשכבר הגיע הזמן. [וראה עוד בשמן המאור (שם ס"ו) שדן בזה בארוכה ומיישב דבריהם]. וראה עוד בנחלת דוד (ד"ה אלא) שבמה שכתבו התוספות בסוף דבריהם 'כי מטא זמן קריאת שמע' נתכוונו ליישב בזה את קושיית הב"ח ומהרש"ל, והיינו שהתוספות למדו שהמעשה עם רב שלמד עם תלמידיו היה זה לאחר שהגיע זמן קריאת שמע. [אך המהרש"ל הבין שכוונת התוספות בתיבות אלו על קריאת שמע, כלומר שרב קרא קריאת שמע כשהגיע הזמן, ובאליה רבה (שם) הביא שכן משמע בהגהות אשר"י (סי' ז) בהבאתם את דברי התוספות]. ועיין עוד בהלכות עולם (בתוס' ד"ה אלא) מה שכתב ליישב קושיית הב"ח ומהרש"ל.

ויתכן שבאופן זה גם רש"י מודה שמותר ללמוד, וכל מה שסובר רש"י שאסור ללמוד הוא דווקא לאחר שהגיע זמן תפילה[קמא].

ואכן, הטור (שם) כתב בדעת רש"י, שדווקא לאחר שהגיע הזמן אסור ללמוד, אבל קודם שהגיע הזמן, אף לדעת רש"י מותר ללמוד[קמב]. וכתבו **האחרונים**[קמג] שנתכוין בזה ליישב קושיית התוספות[קמד].

אמנם מצינו שתי דרכים ביישוב קושיית הב"ח והמהרש"ל ובביאור קושיית התוספות. האפשרות הראשונה, שהתוספות למדו בדעת רש"י שאף קודם שהגיע זמן תפילה אסור ללמוד[קמה]. וביארו המהרש"ל והב"ח (שם) שהתוספות למדו זאת מלשון רש"י שכתב 'כשעמדתי ממטתי', ומשמע שמדובר אחר שעלה עמוד השחר מיד, אף שלא הגיע עדיין [עיקר] זמן תפילה[קמו], ועל זה כתב רש"י שאסור ללמוד[קמז].

והאפשרות השניה היא, שהתוספות מוכיחים מהמעשה עם רב שאף לאחר שהגיע [עיקר] זמן תפילה מותר ללמוד, וכפי שביארו האחרונים[קמח], שעיקר הוכחת התוספות היא מעצם מה שהגמרא שם הסתפקה האם המעשה עם רב היה קודם שהגיע זמן קריאת שמע או אחר שהגיע זמן קריאת שמע[קמט], שכן אם נאמר כדעת רש"י שאסור ללמוד קודם התפילה, כיצד היה לגמרא צד להעמיד זאת לאחר שהגיע זמן קריאת שמע, הרי לא יתכן שרב היה מלמד את תלמידיו באיסור, אלא מוכח שמותר ללמוד אף לאחר שהגיע זמן תפילה[קנ]. **ובהגהות הגרא"מ הורביץ** (שם) ביאר, שמלשון הגמרא שם 'בדלא מטא זמן קריאת שמע' משמע שזמן תפילה ודאי הגיע [שהוא קודם לזמן קריאת שמע שלא נאמר בו 'ובקומך' כבקריאת שמע וזמנו הוא מעמוד השחר], ואם כן ממה שלמד רב עד שהגיע זמן קריאת שמע אע"פ שהגיע כבר זמן תפילה, מוכח שמותר ללמוד קודם התפילה אף כשהגיע זמן תפילה.

יישוב דעת רש"י

ומצינו כמה דרכים ביישוב שיטת רש"י[קנא]:

א. הרא"ש (סי' ז) כתב, שאף לדעת רש"י האיסור הוא דווקא באדם שמתפלל בבית מדרשו ואינו רגיל ללכת לבית הכנסת[קנב], שיש לחוש שמא יהיה טרוד בגירסתו[קנג] ומתוך כך יעבור זמן קריאת שמע ותפילה[קנד], אבל אדם הרגיל להתפלל בבית הכנסת מותר לו ללמוד קודם התפילה[קנה] ואין לחשוש שמא יעבור זמן קריאת שמע ותפילה[קנו].

ב. בתלמידי רבינו יונה (ד"ה על) כתבו, שאף לדעת רש"י אין האיסור אלא כשלומד לעצמו, מפני שיכול להתפלל תחילה ולחזור ללימודו אחר כך, אבל במי שמלמד לאחרים ודאי מותר להם ללמוד קודם התפילה[קנז], כיון שהשעה עוברת וזכות הרבים דבר גדול הוא ואם לא ילמדו עכשיו יתבטלו ולא יוכלו ללמוד אחר כך, ואין חוששים שמא ישכח ויעבור שעה כיון שהתפילה דרך הוא להתפלל אותה בכל יום יתן אל לבו הדבר ויזכור[קנח] להתפלל[קנט].

ג. בראש יוסף (ד"ה והוי יודע) תירץ על פי המבואר **בתרומת הדשן** (סו"ת, סי' יח, הו"ד בשולחן ערוך סי' פט ס"ג) שאם אמר מקצת ברכות קודם התפילה מותר לו לעשות חפציו. ויתכן אם כן שכך היה אצל רב, שבירך מקצת ברכות קודם לימודו ולכן הותר לו ללמוד קודם התפילה[קס].

קמא. **היינו** סמוך לנץ החמה שהוא עיקר הזמן. וראה בסמוך באפשרות השניה בביאור קושיית התוספות, שממהלך דברי הגמרא שהסתפקה האם היה זה לאחר שהגיע הזמן מוכח שאף לאחר הזמן מותר ללמוד. ומטעם זה תמהו המהרש"א (בתוס' ד"ה אלא. עפ"י ביאור הנמוקי הגרי"ב וגנזי יוסף בדבריו), ואליה רבה (שם ס"ק יא), והנחלת דוד (שם) על קושיית המהרש"ל והב"ח. [ובפרי חדש (שם ס"ו) הקשה זאת בנוסח שאם אכן אסור ללמוד כשהגיע הזמן היה לגמרא שם לומר 'ולטעמיך אי במטא זמן ק"ש היכי מצי לקרות', ועיין בברכי יוסף (שם סק"ה) שדחה זאת, שמצינו כן הרבה פעמים בש"ס שהגמרא היתה יכולה לומר ולטעמיך ולא אמרה כן, ועיין עוד בבנין של שמחה סוס"י ג ד"ה והשבתי מה שיישב]. ועיין עוד בישועות יעקב (סי' פט סק"ה) ובמעיל שמואל (בתוס' ד"ה אלא - ובפעמוני המעיל שם שביאר דבריו) מה שכתבו ליישב דברי התוספות.

קמב. **היינו** קודם עלות השחר. וכן פסקו השולחן ערוך והלבוש (שם ס"ו). וראה בהערה להלן שדבר זה שוה לדעת כולם [זולת השמן המאור בדעת המהרש"א]. וכתב הב"ח (שם) שכשיגיע זמן קריאת שמע ותפילה צריך להפסיק ללמוד, אמנם במשנה ברורה (שם ס"ק לא) הביא בשם הדרך החיים שאם התחיל ללמוד אינו צריך להפסיק כשהגיע הזמן אם אינו ירא שיעבור הזמן. וכן כתב הגר"א (אמרי נועם, ד"ה אלא).

קמג. **פרישה** (או"ח סי' פט סק"ח), ואליה רבה (שם ס"ק יא). וראה עוד בחדש האביב (בחידושים שבסוף הספר, ד"ה עוד מלתא) שגם ביאר בדעת רש"י כהטור, וכתב שרש"י לא חש לפרש זאת לפי שכך משמע מהלשון 'סמוך למיטתי' שמדובר כאשר היה מאחר לקום ומיד היה יכול להתפלל, שאם היה קם קודם לכן היה צריך לומר אחר מיטתי.

קמד. **אמנם** אין זה ממש כדברי המהרש"ל והב"ח, שהטור נתכוון שקודם הזמן מתיר רש"י, היינו קודם עלות השחר, [וכך היה המעשה עם רב], ומה שרש"י אוסר ללמוד היינו לאחר עלות השחר. ואילו המהרש"ל והב"ח דיברו על עיקר הזמן שהוא סמוך לנץ החמה. וראה בדרישה (שם סק"ג) שכתב על דברי הטור שלא הועיל בתירוץ זה ועדיין קושיית הראשונים במקומה עומדת, שהרי משמעות הגמרא להלן (יד:) שהמעשה עם רב היה גם לאחר שהגיע הזמן [היינו לאחר עלות השחר], ומוכח אם כן שמותר ללמוד אף לאחר הזמן, עיי"ש.

קמה. **כלומר**, קודם שהגיע עיקר זמנה דהיינו סמוך לנץ החמה. אבל קודם עלות השחר ודאי שמותר ללמוד. שהרי אפילו לאכול מותר, וכן מצינו אצל דוד המלך שהיה קם בחצות הלילה ועוסק בתורה (לעיל ד.). ואדרבה חייב ללמוד אז ותבוא עליו ברכה (פרי חדש שם ס"ו). וכן כתב בפשיטות היעב"ץ (בתוס' ד"ה אלא) בדעת רש"י. [אמנם בשמן המאור (שם) כתב שמדברי המהרש"א (בתוס' ד"ה אלא) משמע שלדעת רש"י אסור ללמוד אף קודם עלות השחר. וכן כתב בתורת חיים (סופר, ס"ק יד) שכך נראה מדברי הב"ח. אך דחה את דברי השמן המאור בדעת המהרש"א].

קמו. **ובמהרש"א** (שם) הוסיף לבאר שממה שתלה זאת רש"י רק בסמוך למיטתו כלומר כשעמד ממיטתו, ולא תלה זאת באם הגיע זמן קריאת שמע או לא, משמע שבכל אופן אסור. [ולפי זה כתב הראש יוסף (ד"ה תניא) שיוצא מדברי התוספות שלענין מלאכה אסור אף קודם שהגיע הזמן, שהרי כך הם מפרשים את דברי אבא בנימין בקודם הזמן, כפי שביאר המהרש"א. וכתב שלא נמצא דעה כזו בפוסקים]. אמנם בשמן המאור (שם ס"ו) יישב את דברי המהרש"א [לדעת הטור שלמד ברש"י שמדובר דווקא אחר שהגיע הזמן], שאבא בנימין תלה את הדבר בסמוך למיטתו אגב הדבר השני שאמר [שתהא מיטתי נתונה בין צפון לדרום], ובאמת הכוונה הוא משהגיע הזמן שכן הוא דרך העולם לעמוד לאחר עלות השחר.

קמז. **ולכן** הקשו התוספות מרב. והנה לפי דרך זו יתכן, שכל מה שהתוספות חולקים על רש"י ומתירים ללמוד קודם התפילה הוא דווקא כשלא הגיע עדיין [עיקר] זמן תפילה, אבל אם הגיע [עיקר] זמן תפילה מודים התוספות שאסור ללמוד. וכן כתבו המהרש"ל (שם) והב"ח (שם) בשם ההגהות מיימוניות (תפילה פ"ו אות ט). אמנם לפי מה שכתבו האחרונים הנ"ל בדרך השניה ליישב את קושיית המהרש"ל והב"ח וביארו שהתוספות למדו שהמעשה עם רב היה אף לאחר שהגיע זמן תפילה [וביותר לדברי הנחלת דוד (שם) שכתב שזוהי כוונת התוספות בסוף דבריהם שכתבו 'כי מטא זמן ק"ש'] לא יתכן לומר כך, ואם כן לדעת התוספות בכל אופן מותר. וראה בחדש האביב (שם) שנסתפק בזה.

קמח. **מהרש"א** (בתוס' שם), פרי חדש (שם ס"ו), אליה רבה (שם ס"ק יא), נחלת דוד (שם).

קמט. **היינו** אחר עיקר הזמן, וכמו שהובא לעיל מהדרישה שאין כוונת הגמרא לעלות השחר, שאם כן אין כל חידוש בכך.

קנ. **והנה** לדרך זה יתכן שאף לרש"י האיסור ללמוד הוא רק משיגיע עיקר זמן תפילה דהיינו סמוך לנץ החמה. וראה מה שהובא בענין זה בדיבור הקודם (בהערה על דברי רש"י שם).

קנא. **והיינו** לפי מה שנתבאר בקטע הקודם בשתי דרכים שדברי אבא בנימין והמעשה עם רב היה באותו הזמן, אך כבר הובאו דברי הטור שכתב בדעת רש"י שדווקא אחר שהגיע זמן תפילה אסור ללמוד, ובזה נתכוין הטור ליישב את קושיית התוספות שהמעשה עם רב היה קודם עלות השחר, כפי שביארו בדבריו הדרישה והאליה רבה (שם).

קנב. **ובטור** (שם) הביאו בשם ר"י. וכן פסק השולחן ערוך (שם). ובערוך השולחן (שם סכ"ו) כתב שכעת נוהגים ללמוד בכל אופן וכדעת התוספות והרא"ש, וגם שהרמב"ם לא הזכיר מזה דבר. ובבית ישראל (ד"ה ודע) תמה מה שייך בזה מנהג הלא האיסור הוא רק במתפלל ביחידות בביתו ולא שייך לומר בזה כל כך מנהג, ועוד שהוא נגד הסכמת השולחן ערוך והאחרונים.

קנג. **ראה** מה שצוין על זה לעיל בענין 'מה היה נזהר אבא בנימין שלא לעשות קודם התפילה והטעם' מה שדנו האחרונים בטעם זה.

קנד. **הב"ח** (שם ד"ה ומה שפירש) תמה היכן הוא מרומז בדברי רש"י שמדובר כשמתפלל בבית מדרשו דווקא. וביאר, שהיה נראה לרא"ש שמסתמא אבא בנימין היה נזהר מלבטל מלימודו וללכת לבית הכנסת אלא היה מתפלל בבית המדרש היכן שהיה לומד [וכפי שנהגו רב אמי ורב אסי (להלן ח.)], ולכן פירש הרא"ש שזהו טעמו של רש"י שמכיון שהיה מתפלל בבית מדרשו ולא בבית הכנסת לכן היה נזהר אבא בנימין אף מללמוד שמא מתוך כך יהיה טרוד בלימודו ויעבור זמן תפילה. ועוד ביאר, שיתכן שכך היה נראה להרא"ש להורות וכתב זאת לדעת עצמו לקיים דברי רש"י במי שרגיל להתפלל בבית מדרשו דווקא, אבל רש"י עצמו אינו מחלק בכך אלא לעולם אסור ללמוד. אך בברכי יוסף (שם סק"ו) כתב שמלשון הטור נראה שבא לפרש כן בדעת רש"י, וכן מוכח ברא"ש שכתב כן בדעת רש"י. וראה בדרכי משה (או"ח סי' רלב סק"ג) שנראה מדבריו שרש"י חולק על זה ואוסר גם ברגיל לילך לבית הכנסת, ועיי"ש שתלה במחלוקתם האם אפשר לסמוך על קריאת השמש. ובצרור החיים (קלג:, ד"ה ורלותי - השלישי) העיר מדוע הטור בקיצור פסקי הרא"ש כתב בסתם שאסור ללמוד קודם התפילה ולא חילק שזה דווקא במי שמתפלל בבית המדרש אבל אם מתפלל בבית הכנסת מותר, וכתב שיתכן שסובר הטור שבכל אופן אסור כיון שגוזרים בית המדרש אטו בית הכנסת.

קנה. **בחיי** אדם (כלל טז ס"ג) כתב שהיתר זה ללומד בביתו הוא דווקא במקום שהשמש קורא לבית הכנסת [ובכף החיים (שם ס"ק מט) כתב שמקורו מהרמ"א (סי' רלב ס"ב)]. אמנם בשולחן ערוך כתב שמי שרגיל לילך לבית הכנסת מותר ולא חילק בזה. ובדרך החיים (דברים האסורים קודם התפילה ס"ו) כתב שאם העמיד לו שומר מותר אף לכתחילה להתחיל ללמוד.

קנו. **וראה** בביאור הגר"א (שם ס"ק כב) שבדברי הרא"ש מיושבים דברי רש"י אף מקושיית התוספות השניה ממעשה דרב. והעיר בחדש האביב (בחידושים שבסוף הספר, ד"ה נהדר אנפין) שלכאורה לפי דברי הרא"ש צריך לומר שאבא בנימין היה מתפלל בבית מדרשו ולא היה הולך לבית הכנסת, והרי אבא בנימין עצמו אמר להלן (ו.) 'אין תפילתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת'. אמנם כבר מבואר בטור ובבית יוסף (או"ח סי' צ ס"י) שכל זה הוא דווקא להמון העם אבל לתלמיד חכם בבית המדרש עדיף [וראה עוד בבנין של שמחה (סוף סי' ג), ובמנחת יהודה (אפשטיין, ד"ה תניא) מה שכתבו בזה]. אמנם עדיין יש להקשות מהמעשה עם רב, שהרי לפי הרא"ש נצטרך לומר שרב היה רגיל לילך לבית הכנסת, והרי מלשון הגמרא שם 'ומתני לן פרקיה ומנח תפילין והדר קרי קריאת שמע' משמע שבאותו מקום שהיה מלמדם היה קורא ק"ש והיינו בבית המדרש. וביאר בחדש האביב, שעיקר כוונת הרא"ש לחלק שדווקא אם מתפלל בבית המדרש שמסתמא הוא מתפלל ביחידות ויש חשש שמא יהיה טרוד בגירסתו ויעבור זמן תפילה, אולם מי שרגיל ללכת לבית הכנסת, והוא הדין מי שרגיל שבאים ציבור להתפלל בבית מדרשו, מותר לו ללמוד קודם התפילה, כיון ששוב אין את החשש הנ"ל כיון שהם יזכירוהו, ולכן היה מותר לרב ללמוד קודם התפילה שאחרים יזכירוהו. וכן כתב בדרך החיים (שם, הו"ד במשנה ברורה שם ס"ק לב) שאם רגילים ציבור להתאסף שם מותר שודאי יזכירוהו. וראה עוד בצל"ח (ד"ה ומלבריו אלה) ובדי השב (סו"ת, סי' ה) שדנו אם מועיל מה שלומד יחד עם התלמידים בבית המדרש, האם יש חשש שיטרדו כולם.

קנז. **וכן** פסק בשולחן ערוך (שם). ובשמן המאור (שם ס"ו) כתב שהתוספות נתכוונו לדחות תירוץ זה במה שכתבו בסוף דבריהם 'כי מטי זמן ק"ש', והיינו שאם אכן היה רב מלמד לאחרים לא היה לו להפסיק מלימודו ולקרוא קריאת שמע כאשר הגיע הזמן אלא פסוק ראשון בלבד כמבואר בגמרא להלן (יג:) לגבי רבי שלא היה קורא אלא פסוק ראשון בלבד, אלא ודאי היה לומד לבדו, ואע"ג שלשון הגמרא שם 'ומתני לן פרקיה', אך התוספות כאן העתיקו רק 'ומתני פרקיה' והשמיטו 'לן', ומשמע שהיתה לפניהם גירסא אחרת. ואף אם נגרוס כך יתכן לפרש שהיה לומד עם מעט תלמידים ואין זה נחשב למלמד לאחרים.

קנח. **בלבוש** (שם ס"ו) הוסיף שאף אם ישכח אין איסור כל כך כיון שהוא עסוק במצוה גדולה.

קנט. **וכן** כתב האור זרוע (ח"א הל' קריאת שמע סי' ד) בדעת רש"י, אך מטעם אחר, והוא שטעם האיסור ללמוד קודם התפילה הוא משום שמעשה עדיף מקריאה [כמבואר להלן (יד:)], ולכן דווקא כשלומד בעצמו, אבל המלמד לאחרים עדיף הוא מתפילה [כפי שכתב רש"י (כ"ק יז. ד"ה למיגמר)]. אמנם בשם הר"ח כתב האור זרוע להיפך, שללמד לאחרים קודם התפילה אסור, וללמוד בעצמו מותר שהוא עדיף מתפילה. וראה מה שהובא בזה לעיל 'בענין מה היה נזהר אבא בנימין שלא לעשות קודם התפילה והטעם'.

קס. **ובאופן** דומה יישב הבגדי ישע (שם ס"ו), שכמו בקריאת שמע שעל המיטה אע"פ שקראה בזמנה מכל מקום כשהולך לישון צריך לחזור ולקרותה סמוך למיטתו, כך גם בקומו ממיטתו אע"ג שעדיין אינו זמן קריאת שמע מכל מקום יקרא תיכף קריאת שמע סמוך למיטתו ויתפלל תפילה קצרה ואחר כך יהיה מותר לו ללמוד, וכשיגיע זמן קריאת שמע יחזור ויקרא. ובאופן זה אף לדעת רש"י מותר ללמוד קודם התפילה.

ד. בפרי חדש (שם ס"ו) כתב, שאין כוונת רש"י שאכן יש איסור ללמוד קודם התפילה ומה שאבא בנימין היה נזהר מלעסוק בתורה קודם התפילה משום מידת חסידות בלבד היה עושה כן[קסא], וכפי שמשמע מלשונו 'הייתי מצטער'[קסב]. **ה. בגפי אש** (ד"ה אבא בנימין) כתב שרש"י דייק בלשונו וכתב 'כל ימי נזהרתי וכו' שלא לעסוק בתורה', והיינו שדווקא לעסוק בתורה כלומר בעמל ובעיון אסור, אבל ללמוד בדרך העברה בלבד מותר[קסג] [וכך היה אצל רב].

מדוע הזכיר אבא בנימין תפילה ולא קריאת שמע

שם. הצל"ח (ד"ה לא תימא) העיר, מדוע אבא בנימין הזכיר דווקא שתהא תפילתי לפני מטתי, ולא קריאת שמע שהיא קודמת לתפילה וגם היא מדאורייתא, וממילא אף תפילה בכלל שהרי צריך לסמוך גאולה לתפילה.

ותירץ, שנקט תפילה בדווקא שבזה לא יהיה מקום לטעות ולפרש שהכוונה לפני מיטתו ממש, כיון שאסור שיהא דבר חוצץ בינו ובין הקיר, ואם כן בהכרח כוונתו היתה שהתפלל סמוך למיטתו, אבל אם היה אומר שתהא קריאת שמע לפני מיטתי היינו מפרשים זאת כפשוטו ולא לענין סמיכות התפילה[קסד]. **ובבית ישראל** (בתוס' ד"ה אלא) תירץ, שמשום קריאת שמע בלבד לא היה אבא בנימין מצטער על כך, לפי שהיה יכול לקרותה מיד קודם הלימוד, אבל לתפילה היה צריך להמתין לציבור ולכן הצטער על כך[קסה].

לאיזה צד יש לכוין המיטות

ועל מטתי שתהא נתונה בין צפון לדרום דאמר רבי חמא ברבי חנינא אמר רבי יצחק כל הנותן מטתו בין צפון לדרום הויין ליה בנים זכרים. מבואר בגמרא שיש לכוין המיטות שיהיו נתונים בין צפון לדרום ולא בין מזרח למערב. אמנם יש להסתפק האם כוונת הגמרא על אורך המיטות, והיינו שראש המיטה ומרגלותיה יהיו נתונות בין צפון לדרום, או שכוונת הגמרא על רוחב המיטות, והיינו שראש המיטה ומרגלותיה יהיו נתונות בין מזרח למערב ואז רוחב המיטה תהא בין צפון לדרום.

ברש"י (ד"ה לצפון) מבואר שראש המיטה ומרגלותיה יהיו נתונות זה לצפון וזה לדרום[קסו]. וכן כתב **בשולחן ערוך** (או"ח סי' רמ סי"ז). אך דעת הזוהר[קסז] (במדבר קיח:) שתהא המיטה ראשה ומרגלותיה זה למזרח וזה למערב[קסח]. וכתב **הראש יוסף**[קסט] (ד"ה ועל, פרי מגדים או"ח סי' ג א"א סק"ז) שכן נראה מלשון הגמרא שנקטה 'בין צפון לדרום' ולא 'בצפון ודרום' כפי שנכתב לגבי הנפנה בצד צפון ודרום (להלן סא:), ומשמע יותר כהזוהר שכוונת הגמרא על רוחב המיטה שתהיה בין צפון לדרום.

והנה בדברי רש"י והשולחן ערוך משמע שאין קפידא אם יהיה ראש המיטה לצפון או לדרום דווקא, אלא העיקר שלא יהיה בין מזרח למערב[קע]. אמנם **בספר הנר** (עמ' 7) כתב שראש המיטה יהיה לצד דרום ומרגלותיה לצד צפון דווקא. ויש שכתבו[קעא] להיפך, שראש המיטה יהיה לצד צפון דווקא. **ובמעדני יו"ט** (סי' ז אות נ) הוכיח כן מהפסוק שהובא בגמרא 'וצפונך תמלא בטנם' שמוזכר בו רק צפון. וכן מוכח מלשון הגמרא שנקטה 'בין צפון לדרום', והלא דרום הוא צד ימין ואם כן היה ראוי להקדימו ולכתוב 'בין דרום לצפון'[קעב], אלא משמע שבדווקא נקטו צפון קודם, להשמיענו שראש המיטה יהיה לצד צפון. **ובדעת** הזהר שתהא המיטה נתונה בין מזרח למערב מצינו גם כן ב' דעות. יש שכתבו[קעג] שראש המיטה יהיה לצד מערב דווקא[קעד]. ויש שכתבו[קעה] שראש המיטה יהיה לצד מזרח.

נמצא שיש בידנו ה' שיטות לאיזה צד יש לכוין המיטות[קעו]: א. ראשה לצפון ומרגלותיה לדרום. ב. ראשה לדרום ומרגלותיה לצפון. ג. יש שכתבו שאין חילוק בין צפון לדרום רק שלא יהיה בין מזרח למערב. ד. ראשה למערב ומרגלותיה למזרח. ה. ראשה למזרח ומרגלותיה למערב.

וכתב בשיירי כנסת הגדולה (שם הגה"י סק"ד) שמאחר ויש בדבר כמה דעות, וכל אחד ההיפך מחבירו, לכן אין העולם נזהרים בזה כלל[קעז]. אך **במשנה ברורה** (שם ס"ק יא) פסק כדברי השולחן ערוך, שראש המיטה ומרגלותיה יהיו זה לצפון וזה לדרום[קעח], וכתב עוד, שתהא ראשה לצפון ומרגלותיה לדרום דווקא[קעט].

האם כיוון המיטות הוא איסור מעיקר הדין או רק הנהגה טובה

שם. מלשון הגמרא על שני דברים הייתי 'מצטער' כל ימי[קפ], וכן ממה שהביא אבא בנימין ראיה לדבריו מדברי רבי חמא ברבי חנינא שהעושה כן זוכה לבנים זכרים, משמע לכאורה שדבר זה הוא מצוה מן המובחר והנהגה טובה בלבד, אך אין זה איסור וחיוב מעיקר הדין. וכן משמע מדברי רש"י (ד"ה לצפון) שכתב 'לפיכך נכון להסב דרך תשמיש לרוחות אחרות', ומשמע גם כן שרק

קסא. **וכן** כתבו בעץ יוסף (דרמשטאט, בתוס' ד"ה אלא) ובקדושה וברכה (סמיכת חכמים, בתוס' שם) ובבנין של שמחה (סי' א אות כד ד"ה והנה), וכעין זה כתבו בראש יוסף (ד"ה עוד אשיב) ובאור הישר (בתוס' שם). אמנם הראשונים ודאי לא הבינו כך בדעת רש"י אלא מעיקר הדין אסור ללמוד. ובערוך השולחן (שם סכ"ו) כתב שאם היה מותר ללמוד מעיקר הדין, לא היה מחמיר על עצמו אבא בנימין שלא ללמוד. ובמאמר מרדכי (שם) כתב שודאי מוכח ברש"י שהוא איסור ולא רק משום מידת חסידות, שכן רש"י כתב 'כל ימי נזהרתי שלא לעשות מלאכה ושלא לעסוק בתורה', הרי שרש"י השווה תלמוד תורה לעשיית מלאכה ונקט אותם יחד, וממילא משמע שכמו שלענין מלאכה הוא איסור כך גם לענין תלמוד תורה הוא איסור ולא מידת חסידות בלבד. ועיי"ש שכתב שכנראה לפרי חדש היתה גירסא אחרת ברש"י. אך בקדושה וברכה (סמיכת חכמים) הוכיח ממה שהקדים רש"י עשיית מלאכה לתלמוד תורה, שהרי ודאי אבא בנימין היה עושה מלאכתו עראי ותורתו קבע ולא היה משכים לדברים בטלים, ועוד מדוע רש"י כתבם בנפרד ולא עירבם יחד 'שלא לעשות מלאכה ולעסוק בתורה'. אלא ודאי כוונת רש"י ששני דינים יש בדבר, שלגבי עשיית מלאכה יש איסור בדבר, ולגבי לעסוק בתורה אין איסור אלא רק הרחקה יתירה [ובדרך לא זו אף זו]. וכן כתב בבנין של שמחה שם, שבהכרח כוונת רש"י היא לזהירות בלבד ואף לענין מלאכה שכן לענין נתינת המיטה בין צפון לדרום הוא רק זהירות בלבד כפי שדייק הט"ז (סי' ג סק"ה) בדברי רש"י, והרי נקטו כאן לשון מצטער על שניהם יחד אם כן ודאי שגם מלאכה וגם ללמוד אינם אלא זהירות בלבד, ואף שלהלן (יד.) מבואר שאיסור גמור הוא לעשות מלאכה קודם התפילה צריך לומר שאבא בנימין היה נזהר ומצטער שלא לעשות מלאכה אף קודם שהגיע זמן קריאת שמע שאינו איסור מעיקר הדין. קסב. **במשכנות** יעקב (או"ח סי' פו) כתב שאף לדעת רש"י שאסור ללמוד הוא דווקא אם יוכל להתפלל תיכף בעשרה, אבל בלא זה לא יתבטל מלימודו כלל גם לא יתפלל ביחיד רק ימתין על הציבור וילמד קודם התפילה. קסג. **וכעין** זה תירץ בשדה יצחק (בתוס' ד"ה אלא), שלהלן אצל רב מדובר שהיה לומד דבר מסוים שיגמרוהו עד זמן קריאת שמע וכהלשון 'מתני פירקיה', אך אבא בנימין דיבר כשלומד גמרא שיש בה משא ומתן ויש חשש שמא ימשך בלימודו ויעבור זמן קריאת שמע. [וראה בלשון האור זרוע (הל' קריאת שמע סי' ד) 'שלא רצה אבא בנימין ללמוד לעצמו מה שלא ידע']. וראה עוד בחידושי מהר"פ (לעיל ג. סוד"ה תנא) מה שיישב דעת רש"י. קסד. **שכן** האיסור שיהא דבר חוצץ הוא דווקא לתפילת שמונה עשרה. ועיי"ש בצל"ח שפירש דבר זה לפי שיטתו שאין כוונת הגמרא 'אימא סמוך למיטתי' לתקן הגירסא שכך אמר אבא בנימין, אלא ודאי אבא בנימין נקט 'לפני מיטתי' אלא שכוונתו היתה סמוך. קסה. **וראה** עוד בשלום יהודה (מועד, סי' יד) מה שתירץ. קסו. **בליקוטי** ספר הפרדס המיוחס לרש"י (דין החתן כשהוא בשנה ראשונה) כתב שראש המיטה יהיה למזרח. וכתב השאלת יעב"ץ (שו"ת, ח"א סי' מז) שאכן רש"י חזר בו ממה שפירש בגמרא. אמנם ראה בבני ציון (לכטמאן, סי' ג ס"ק יב) שיישב הדברים. קסז. **וכן** נקטו להלכה הרמ"ע מפאנו (שו"ת מנחם עזריה, סי' ג), ובשב יעקב (שו"ת, ח"א סי' ג) [ועיי"ש שכתב, שודאי אם היה רואה רש"י את דברי הזהר היה גם הוא מפרש כך], ובארצות החיים (סי' ג לב הארץ ס"ו), ובישועות יעקב (שם סק"ג), ובבנין עולם (לר' אייזיק חבר, או"ח סי' ב, הו"ד בפתחי תשובה ס"ו), ובכף החיים (שם אות טו). ובשאלת יעב"ץ (שם) העיד שכך היתה מיטת אביו החכם צבי נתונה בין מזרח למערב. וכן הוכיחו בשב יעקב ובארצות החיים (שם) וביפה ללב (שם ס"ק יא) בדעת הרמב"ם (בית הבחירה פ"ז ה"ט) [אמנם בעטרת ראש (ד"ה תנא) נקט בדעת הרמב"ם כרש"י]. ובערך שי (שם ס"ו ד"ה ומה שאמר) כתב שדברי הזוהר הם רק במי שכוונתו זכה בלתי לה' לבדו וממילא אין התשמיש אצלו גנאי לשכינה, אך מי שאינו כן, יישן בין צפון לדרום, ומטעם זה לא נהגו כהזוהר. וכן כתב הפני שלמה (גאלאפריד, ד"ה ועל). וראה להלן מה שהובא בזה מהמקור חיים. קסח. **אמנם** בבנין של שמחה (סי' ג, הובא במשנה ברורה סי' ג ס"ק יא) האריך לפרש דברי הזוהר כרש"י, והביא בשם רבי חיים מוואלוז'ין ששמע מהגר"א שאין הפירוש בדברי הזהר כמו שפירשו בו המקובלים והרמ"ע מפאנו אלא כפשטות דברי הגמרא וכשיטת רש"י. אמנם בבנין עולם (שם) הביא שמדברי הגר"א בביאור אגדות כאן (אות יד) נראה שמפרש דברי הגמרא כהזהר כלומר בין מזרח למערב. ובערך שי (שם ד"ה וכזה) הביא שבתקוני זהר (תיקונא שבעין ד"ה אודנין) הלשון 'מיטה למערב בין צפון לדרום' ומשמע כפירוש רש"י. קסט. **וכן** הוכיחו השאלת יעב"ץ והבני ציון (שם). קע. **וכן** משמע בפסקי תוספות (אות יא), וכן מבואר בב"ח (שם ד"ה כתב בטו"ע וכן אסור) ובאליה רבה (שם סק"ד). ומטעם זה כתב בחידושים על פסקי תוספות (אות ו) שמותר אף באלכסון. קעא. **כן** הובא באוצר הגאונים (חלק התשובות עמ' 11) בשם גאון, וכן כתבו המהר"ל (נתיבות עולם נתיב העבודה פ"ג) והמעדני יו"ט (סי' ז אות נ). קעב. **באליה** רבה (שם) הקשה על כך שמצינו כן בפסוק בתהילים (פט יג) 'צפון וימין אתה בראתם', הרי שגם כן הקדימו צפון לימין. וראה בערך שי (ס"ו) שכתב טעם למה הקדימו אצלינו צפון לדרום. קעג. **רמ"ע** מפאנו (שם), וסיים שם שקרן צפונית מערבית היא המעולה ביותר [ועיי"ש הטעם, וכן באלפסי זוטא כאן]. וכתב בארצות החיים (שם המאיר לארץ ס"ק מח) שבאופן זה מקיים את שתי הדעות, גם דעת הזהר וגם דעת השולחן ערוך. קעד. **ובטעם** הדבר כתב הרמ"ע (שם) שהוא עפ"י סוד. ובשערי תשובה (שם סק"ג) הביא שיש מי שפירש הטעם על פי מה שמצינו בסנהדרין (לח:) לגבי אדם הראשון שראשו היה מארץ ישראל וגופו מבבל, וארץ ישראל היא מערבית לבבל [ולכן ראוי שביצירת הולד יהיה כמו אצל אדם הראשון], אך תמה עליו השערי תשובה שהרי מבואר ברש"י בחגיגה (יב. ד"ה מסוף) שאדם הראשון היה ראשו למזרח. קעה. **לקוטי** ספר הפרדס המיוחס לרש"י (שם). וכן הובא ביד אפרים (מג"א סק"ו) בשם מהרח"ו בפרי עץ חיים (שער המצוות ריש פרשת בראשית), וכתב סימן לדבר 'ממזרח אביא זרעך' (ישעיה מג ה). וכן כתב המקור חיים (לבעל חוות יאיר, סק"ו). קעו. **בישועות** יעקב (שם סק"ג) חילק שאם האדם שוכב לבדו אזי יש לו לנהוג כמו הזהר בין מזרח למערב, וכאשר ישן עם אשתו צריך לנהוג כמו רש"י להניח מיטתו בין צפון לדרום. וכן כתב בבני ציון (לכטמאן, שם). אמנם בעטרת ראש (ד"ה תנא) הכריע להיפך, שבאין אשתו עמו ינהג כרש"י, ובאשתו עמו ינהג כהזהר. קעז. **וכן** כתב הערוך השלחן (שם סי"ג) שאין אנו נזהרים בזה כיון שיש שתי דעות בזה. וכעין זה כתב בעולת תמיד (ס"ו) דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד [ובתורת חיים (סופר, סוף סק"י) כתב שיש נפקא מינה בין דברי העולת תמיד לדברי השיירי כנסת הגדולה, שלפי העולת תמיד לעולם יעשה או כדעת הזהר או כדעת שאר הפוסקים אבל לא פעם כך ופעם כך, משא"כ לשיירי כנסת הגדולה אין קפידא ויכול תמיד לשנות]. עוד טעם כתב הערוך השולחן (שם) שאין נזהרים בזה עתה כיון שאנו סומכים על מה שהטור השמיט דין זה ומשמע שאינו חיוב אלא הנהגה טובה. וכן כתב בבית ישראל (ד"ה ויש בזה). וראה עוד בתורה תמימה (בראשית כה הערה כג) שכתב טעם נוסף מדוע היום אין נזהרים בזה, על פי מה שביאר שם הטעם לדין זה משום שבצד צפון הוא המדור של השדים והרוחות והמזיקין כמבואר בפרקי דר' אליעזר (פ"ג), ובאו לרמז בזה שהנותן מיטתו שהוא כינוי לאשתו, בין צפון לדרום היינו שמשמש מטתו בכיוון זה ובוטח בה' ואינו חושש לרוחות ושדים השוררים בצד צפון מתברך בבנים חיים וקיימים. והנה בתוספות ביומא (עז: ד"ה מפוס) כתבו שכיום אין העולם נזהרים בגילוי וזוגות וכיוצא בזה כיון שאין רוח רעה שורה באלו המלכויות. ואם כן יש לומר שמטעם זה גם לא חששו לכוין המיטות. קעח. **וביאר** לפי שבבנין של שמחה (שם) כתב בשם הגר"א שגם כוונת הזהר כהגמרא ולא כפי שפירשו המקובלים. וראה עוד לעיל מה שהובא מהערך שי שדברי הזהר אמורים רק במי שכוונתו זכה בלתי לה' לבדו וממילא אין התשמיש אצלו גנאי לשכינה, אך מי שאינו כן יישן בין צפון לדרום, ומטעם זה לא נהגו כהזהר. קעט. **כדברי** המעדני יו"ט (סי' ז אות נ). קפ. **אמנם** בראש יוסף (ד"ה ועל) ובבנין של שמחה (סי' ג ד"ה והנה הב"י) העירו שהרי לשון זו נאמרה גם על שתהא תפילתי סמוכה למטתי ושם הוא ודאי איסור [עכ"פ בעשיית מלאכה]. ובמגן גבורים (אלף למגן סק"ט) וברצוף אהבה (אלגאזי, בתוס' ד"ה כל) כתבו שנקט לשון מצטער משום שהיה מקפיד על כך אף בזמן שהיה לבדו ללא אשתו שמעיקר הדין אין איסור באופן זה, אבל כשישן עם אשתו יש איסור בדבר.

נכון לעשות כן, אך אין זה איסור מעיקר הדין[קפא]. וכן נראה דעת רוב **הראשונים**[קפב], **והטור** (או"ח סי' ג) שהשמיט דין זה לגמרי[קפג].

אך הרמב"ם (בית הבחירה פ"ז ה"ט) כתב 'אסור לאדם לעולם שיפנה או שיישן בין מזרח למערב' [ועל פי זה פסק גם **השולחן ערוך** (שם ס"ו) 'אסור לישן בין מזרח למערב'[קפד]]. ומבואר בדבריו שדין זה הוא חיוב גמור ולא רק הנהגה טובה.

אך לכאורה קשה על הרמב"ם מלשון הגמרא וכמו שנתבאר. וביאר **הבית יוסף** (שם ד"ה ומ"ש לא), שהרמב"ם לא גרס בגמרא 'דאמר רב חמא' אלא 'אמר רב חמא', והיינו שאין מקור דברי אבא בנימין מדברי רב חמא, אלא לעולם כוונת אבא בנימין שיש איסור בדבר[קפה], ודברי רב חמא הם מימרא בפני עצמה שמי שנזהר בזה זוכה לבנים זכרים. או יתכן שאף אם הרמב"ם גרס 'דאמר רב חמא', לעולם כוונת אבא בנימין שהוא איסור, אלא שהביא מדברי רב חמא תוספת ביאור שהנזהר באיסור זה נותנים לו שכר טוב.

והט"ז (שם סק"ה) ביאר, שלכאורה דין זה תלוי במה שנחלקו התנאים (להלן סא:) האם מותר להיפנות בין מזרח למערב במקום שיש מחיצות, שכן לדעת ר' יוסי המתיר, כל שכן שמותר לישן בין מזרח למערב כאשר יש מחיצות[קפו], ורק לדעת רבי עקיבא האוסר, אף כאן אסור לישן בין מזרח למערב אף במקום המוקף מחיצות. והנה מאחר שתשמיש אינו שייך כלל במקום מגולה, ממילא רק לדעת רבי עקיבא אסור לישן בין מזרח למערב. ומעתה מיושב היטב, שאכן אבא בנימין נהג כן רק משום מידת חסידות ולא מעיקר הדין וכפי שמשמע מלשון הגמרא, והטעם משום שהוא סובר כר' יוסי שבמקום שיש מחיצות אין איסור ולכן אין מקום לאסור שינה בין מזרח למערב, אלא שמשום מידת חסידות נזהר בכך אף באופן זה. אולם הרמב"ם פסק כרבי עקיבא[קפז] שאף במקום המוקף מחיצות אסור להיפנות בין מזרח למערב, ואם כן אף לישן בין מזרח למערב אסור אע"פ שאינו במקום מגולה[קפח].

מתי צריך להקפיד על כיוון המיטות

שם. לכאורה ממה שהובא בגמרא שהנותן מיטתו בין צפון לדרום זוכה לבנים זכרים ואין אשתו מפלת נפלים, משמע שדין זה נאמר לענין תשמיש דווקא, והיינו דווקא כשאשתו עמו[קפט]. וכן משמע **ברש"י** (ד"ה צפון לדרום) שכתב 'לפיכך נכון להסב דרך תשמיש לרוחות אחרות'[קצ], וכן כתבו **תוספות** (ד"ה כל) 'והיה הדבר גנאי לשכב אצל אשתו מפני התשמיש'[קצא].

אמנם הרמב"ם (בית הבחירה פ"ז ה"ט) כתב 'אסור לאדם לעולם שיפנה או שיישן בין מזרח למערב'. וכתב **הבית יוסף** (סי' ג ס"ו ד"ה ונראה) שנראה מדבריו שאפילו לאדם יחידי אסור לישן בין מזרח למערב[קצב]. וכן פסק **בשולחן ערוך** (שם ס"ו) 'אסור לאדם לישן בין מזרח למערב אם אשתו עמו ונכון להיזהר אפילו כשאין אשתו עמו'[קצג].

ובאליה רבה (שם סק"ה) הביא ראיה לשיטת רש"י ותוספות מהמבואר בחגיגה (יב.) שאדם הראשון היה מסוף העולם עד סופו, ופירש **שם רש"י** (ד"ה מסוף) שכאשר היה שוכב היה ראשו למזרח ורגליו למערב. ולכאורה הרי בסוגייתנו מבואר שאין לעשות כן, אלא משמע כדעת רש"י ותוספות שאדם יחידי מותר לשכב בין מזרח למערב ודווקא עם אשתו אסור. אך **בפרי מגדים** (שם אשל אברהם סק"ז) דחה זאת שכל האיסור הוא דווקא לישן, אבל לשכב כדי לנוח מיגיעה וכדו' מותר אף בין מזרח למערב. **ובילקוט גרשוני** (שם סק"א) תירץ שעיקר הטעם שאין לישן בין מזרח למערב הוא משום שהאדם בשינתו שורה עליו רוח רעה ולכן אין נכון לישן לצד השכינה, ואם כן הרי שם היה זה קודם שחטא אדם הראשון שעדיין לא נגזרה עליו מיתה ולא היתה שורה אז על האדם רוח טומאה כשהיה ישן, ולכן היה מותר לו לישן בין מזרח למערב.

ובארצות החיים (שם ארץ יהודה סק"ד) הקשה על שיטת הרמב"ם ממה ששנינו במסכת תמיד (פ"א מ"א) שבית המוקד היה בצפון העזרה ומוקף היה ברובדין של אבן, ועליו היו ישנים זקני בית אב. והנה מאחר שהיו ישנים אף בצד הצפוני[קצד] נמצא שראשיהם ומרגלותיהם היו לצד מזרח ומערב, והרי בסוגייתנו מבואר שאין לעשות כן, אלא מוכח כשיטת רש"י ותוספות שכאשר הוא ישן יחידי ללא אשתו אין איסור בדבר. ותירץ (בתי' השני), שטעם האיסור לישן בין מזרח למערב [לדעת הרמב"ם] משום שסתם הישן ישן ערום, וכששוכב על צידו [שהרי אסור לישן אפרקדן] נמצא שפרועו שלפניו או שלאחריו הם לצד מזרח או מערב[קצה], ומאחר שזקני בית אב היו ישנים בבגדיהם ממילא לא היה שייך אצלם איסור זה.

הטעם שיש לכוין המיטות לצדדים אלו

שם. בטעם שיש ליתן המיטות בין צפון לדרום ולא בין מזרח למערב[קצו], כתבו **רש"י** (ד"ה לצפון) **ותוספות** (ד"ה כל) משום שהשכינה מצויה במזרח או במערב[קצז] וגנאי הוא לשמש מיטתו לרוח זו[קצח].

קפא. **ט"ז** (או"ח סי' ג סק"ה), ועיין בבני ציון (לכטמאן, סי' ג ס"ק יב) שכתב שגם רש"י מודה שהוא איסור ואף בישן יחידי, אלא שרש"י דיבר בישן עם אשתו שאז אין זה איסור מעיקר הדין כמו שכתב הט"ז כיון שהוא מכוסה. קפב. **כן** משמע בספר האשכול (אלבק, הלכות מנחה וערבית וקריאת שמע סי' ט) ובראבי"ה (סי' ט) שכתבו 'מטתו של אדם תהא נתונה בין צפון לדרום כדי שיהיו בניו זכרים ולא תפיל אשתו'. הרי שלא נקטו איסור כלל רק כדי שיזכה לבנים זכרים ושלא תפיל אשתו. וכן נראה מלשון הריא"ז (פ"ט ה"ד אות א) שכתב 'ישתדל שתהא מטתו נתונה צפון ודרום'. וכן מלשון הר"י מלוניל (על הרי"ף, ד"ה לצפון ודרום) שכתב 'נכון הוא להסב דרך תשמישו לרוחות אחרים'. קפג. **ערוך** השולחן (שם סי"ג) ובית ישראל (ד"ה ויש בזה) [אך ראה להלן ביאור הט"ז בהשמטת הטור]. וכן נראה מלשונו שכתב בקיצור פסקי הרא"ש (פ"א אות ז) 'וטוב ליתן ימטתו בין צפון לדרום'. וכן המאירי לא הזכיר דין זה כלל. קפד. **וראה** בט"ז (שם סק"ה) שאם אי אפשר לו בקלות להסב מיטתו בין צפון לדרום אין איסור להניחה בין מזרח למערב, שאפשר לסמוך על דעת הטור שהשמיט דין זה, וכן על דעת הזוהר (במדבר קיח:) שראש המיטה יהיה למזרח ומרגלותיה למערב. וכן כתב בשולחן ערוך הרב (מהדו"ק סי' ג ס"י). וראה עוד לעיל בענין 'לאיזה צד יש לכוין המיטות' מה שהובא עוד בטעם שיש שאינם נזהרים בזה. קפה. **והלשון** מצטער פירושו שמשום האיסור שבדבר היה מצטער [כלומר, טורח ונזהר בדבר]. קפו. **שודאי** עשיית צרכיו אינו חמור יותר מתשמיש, שהרי בבית הכסא אסור להרהר בדברי קדושה ואילו בשעת התשמיש אדרבה מן המובחר להידבק מחשבתו בדברים קדושים ועליונים. אמנם בלבוש (שם ס"ו) כתב שלדין זה לא מועילה מחיצה [וכן הוא דעת השולחן ערוך לפי דרך הט"ז כמבואר בהערה להלן]. וראה בב"ח (ד"ה כתב בשו"ע וכן אסור) ובמגן אברהם (שם סק"ז) שביארו הטעם מדוע אין מועילה כאן מחיצה כמו בעושה צרכיו. ועיין עוד בצל"ח (להלן סא: ד"ה ובגליל) בענין זה. ובארצות החיים (שם ארץ יהודה סק"ד ד"ה והט"ז) כתב שלפי הטעם המבואר בתלמידי רבינו יונה ובריטב"א (הובאו בסמוך בענין 'הטעם שיש לכוין המיטות לאלו הצדדים'), יש להקפיד על כך גם במוקף מחיצות. קפז. **כפי** שהוכיח הבית יוסף (שם ד"ה ומיהו) בדעתו ממה שלא חילק בכך. קפח. **ומטעם** זה הטור השמיט דין זה, כיון שדעתו (שם) כדעת הירושלמי (פ"ט ה"ה) שהובא בתוספות (להלן סא: ד"ה רבי) שאף לדעת רבי עקיבא מותר להיפנות בין מזרח למערב במקום שיש מחיצות, ולפיכך אין מקום לאסור לישן בין מזרח למערב, כפי שנתבאר. [וראה בחמד משה (שם סק"ג) מה שתמה על זה]. אך תמה הט"ז על השולחן ערוך, שמצד אחד פסק (שם) שמותר להיפנות בין מזרח למערב במקום המוקף מחיצות, ומצד שני פסק שאסור לישן בין מזרח למערב. אע"פ שהוא גם כן במקום שיש מחיצות. אמנם ראה מה שהובא בהערה לעיל מה שכתבו האחרונים לחלק מדוע מחיצה אינה מועלת לענין תשמיש כמו לענין צרכיו. קפט. **ביאור** הגר"א (סי' ג סק"ו). ובדרישה (שם סק"א ד"ה כתב עוד ב"י - הראשון) הוסיף לבאר, שמדברי הגמרא 'דאמר רבי חמא' וכו' מבואר שהנזהר לקיים את דברי אבא בנימין ליתן מיטתו בין צפון לדרום זוכה לבנים זכרים, ואם אבא בנימין דיבר על אדם יחידי אין שייכות בין השכר למעשה זה. וכן משמע גם מעצם הלשון 'מצטער', שכן אם כוונת אבא בנימין על אדם יחידי מה צער היה לו בזה הלא בקל יכול לישן בין צפון לדרום, משא"כ כשהוא עם אשתו שאז צריך חדר מיוחד לצניעות, והיה מצטער ומהדר תמיד שיהיה חדרו עשוי באופן שיהא יכול ליתן המיטה בין צפון לדרום. אמנם השב יעקב (שו"ת, מ"א סי' ג) כתב שפשטות סתימת דברי אבא בנימין משמע שאפילו כשהוא לבדו אסור, ואף דקדק כך מהתוספות שהעמידו דבריהם על דברי רב חמא משמע שדברי אבא בנימין נאמרו אף כשהוא לבדו. ובבנין של שמחה (סי' ג) כתב שגם בזהר מבואר שהוא דווקא לענין תשמיש. אך בישועות יעקב (שם סק"ג) כתב שלפי דברי הזהר אסור בין אם אשתו עמו ובין ללא אשתו. קצ. **אמנם** במגיד תעלומה (ברש"י ד"ה לצפון, בא"ד להסב) כתב שמלשון רש"י 'להסב דרך תשמיש' משמע שאפילו אין אשתו עמו אסור, וכתב עוד שכן משמע מלשון הגמרא 'שתהא מיטתי' והיינו שתלו זאת במיטה ולא אמרו שלא ישמש בין מזרח למערב. קצא. **בט"ז** (או"ח סי' ג סק"ה) כתב שמדברי התוספות משמע שאף כשאשתו עמו מותר ללא תשמיש. אמנם ברצוף אהבה (אלגאזי ג: ד"ה ואפשר) דייק מדברי התוספות להיפך, שממה שכתבו 'ודווקא כשישן עם אשתו' ולא כתבו 'ודווקא כשמשמש מטתו', משמע שכשישן עם אשתו אסור אף ללא תשמיש, והטעם או מפני הרואים שיאמרו ששימש, או מפני שמא יבוא לשמש שאין אפוטרופוס לעריות, ומה שכתבו התוספות אח"כ מפני התשמיש כוונתם מפני שיאמרו ששימש או מפני שיתקפנו יצרו וישמש, וכן משמע במרדכי (סי' ה) שכתב ודווקא כשישן עם אשתו, ולא הזכיר כלל תשמיש. וכן כתבו בדעת התוספות במגיד תעלומה (שם) ובפתחי עולם ומטעמי השולחן (סי' ג סק"כ). קצב. **וכן** כתבו הרדב"ז ומהר"י קורקוס (שם) בדעת הרמב"ם. אך בדרישה (שם) כתב שאף הרמב"ם סובר כהתוספות שדווקא בתשמיש אסור וכפי שמשמע בדבריו שהשווה ישנים לנפנים שהוא דבר מאוס ומגונה מטיפה סרוחה. קצג. **ובטעם** הדבר שאף ביחידי אסור, כתבו בשב יעקב (שם) ובארצות החיים (שם ארץ יהודה סק"ד) ובישועות יעקב (שם סק"ג) וביפה ללב (שם ס"ק יא) משום שסתם הישן ישן ערום, וכששוכב הוא על צידו [שהרי אסור לישן אפרקדן] פעמים מתגלה גופו בשנתו ונמצא שפרועו שלפניו או שלאחריו הם לצד מזרח או מערב, וכן בשנתו רגיל האדם להפיח. וכעין זה כתב הרדב"ז (שם). וראה מה שהובא בסמוך מהילקוט גרשוני (שם) ביאור נוסף. קצד. **שפשטות** הלשון 'מוקף' משמע שהוא מכל הג' צדדים. וגם שמבואר במסכת מדות (פ"א מ"ו - ט) שבית המוקד היה בצפון העזרה חציו בקודש וחציו בחול, ובחציו של חול היו ישנים, ואם כן אף אם נאמר שלא היו רובדין בחצי כותל המזרחי ובחצי כותל המערבי עכ"פ ודאי שהצד הצפוני היה מוקף ברובדין ובו היו ישנים [ואין לומר שהיו ישנים בתוך כניסת החומה, שהרי רוחב החומה היה שתי אמות בלבד, וכבר כתבו התוספות בעירובין (מח. ד"ה גופו) שאדם בינוני עם ראשו והפשטת איבריו הוא ד' אמות, ואם כן ודאי שהיו ישנים לאורך החומה]. קצה. **ועל** פי זה כתב שם (המאיר לארץ אות ג - נא) שכאשר הוא שוכב יחידי אין להחמיר אלא כששוכב ערום וללא מחיצות סביב המיטה. [אמנם יש להעיר שבשב יעקב וביפה ללב (שם) כתבו שהטעם שגם ביחידי אסור הוא גם משום הפחה, ולטעם זה לכאורה אין להתיר אף כשהוא מכוסה בבגדיו]. קצו. **בפסקי** הריא"ז (פ"ט ה"ד אות א) כתב 'לא יקל אדם ראשו כנגד שער המזרח שמכוון כנגד בית קדש הקדשים וכו' וכן העומד במזרח ארץ ישראל או במערב ארץ ישראל ישתדל שתהא מטתו נתונה צפון ודרום'. [והביאו המקור חיים (בכקן, סי' ג ס"ו)]. ומשמע מדבריו שהטעם הוא משום כבוד המקדש [ולפיכך אסר רק להעומד במזרח או במערב ארץ ישראל, וכן רק למדינות השוכנות במערב ארץ ישראל]. וראה בארצות החיים (שם ארץ יהודה סק"ד) שרצה לומר כן בדעת הרמב"ם שהטעם הוא משום כבוד בית המקדש [ועיי"ש איך יישב לפי זה הפסוק שהביאה הגמרא], אך דחה זאת שמסתימת הדברים נראה שאינו תלוי בזה. קצז. **כן** כתב רש"י (ד"ה לצפון). ותמה בחדש האביב (ברש"י שם) הרי בבבא בתרא (כה.) מצינו שנחלקו תנאים האם השכינה במערב או בכל מקום, אך לא מצינו מי שסובר שהשכינה במזרח. אמנם כוונת רש"י לדברי רבי אבהו שם שאמר 'מאי אוריה אויר יה' וברש"י שם (ד"ה אוריה) הביא שני פירושים האם הכוונה למזרח או למערב. ולכן כתב רש"י בסוגייתנו שהשכינה או במזרח או במערב. ארצות החיים (סי' ג המאיר לארץ ס"ק לג) וחדשים גם ישנים (ברש"י שם). ובצרור החיים (קלצי, ברש"י שם) ביאר שאין כוונת רש"י שיש ספק בדבר, אלא כוונתו שעבורנו היינו בני ארץ ישראל שאנו במערב, השכינה במזרח. ולבני בבל שהם במזרח ממילא השכינה במערב. והתוספות (ד"ה כל) כתבו שהשכינה מצויה בין מזרח למערב. ויתכן שכוונתם למה שכתב הלבוש (שם ס"ה) שקיימא לן (ב"ב שם) שהשכינה במערב, ומזרח הוא הצד שכנגדו הרואה פני השכינה, ולכך הוא גם כן חשוב [וכן כתב רש"י בבבא בתרא (שם)]. ובר"י מלוניל (ד"ה לצפון) כתב שאע"פ ששכינה בכל מקום מכל מקום תיקנו כן כדי שתהא מורא שמים עליו בשעה שנהנה מן העולם. ועיין עוד בעטרת ראש (ד"ה תנא אנא) שהאריך בענין זה. קצח. **וראה** לעיל בדיבור הקודם בהערה מה שנתבאר שלדעת הרמב"ם שאפילו יחידי אסור, בהכרח אין זה הטעם ועיי"ש טעמים אחרים.

אך הרמ"ע מפאנו (שו"ת מנחם עזריה, סי' ג) כתב שודאי אין הטעם משום כבוד השכינה כיון שהוא מכוסה, וכפי שמותר לעשות צרכיו בין מזרח למערב במקום שיש מחיצות[קצט]. וגם אדרבה מצוה להרהר בדברי קדושה בשעת תשמיש ודבר מצוה הוא ומדוע הוא גנאי[ר]. **ובמהר"ל** (נתיבות עולם נתיב העבודה פ"ג) הקשה עוד, שלפי זה העיקר הוא שלא יהיה בין מזרח למערב, ואם כן לא היה צריך לומר הנותן מיטתו בין צפון לדרום, אלא כל שאינו נותן מיטתו בין מזרח למערב.

ובתלמידי רבינו יונה (ד"ה כל) **ובריטב"א** (ד"ה כל) ביארו הטעם, לפי שהמנורה שבבית המקדש היתה מונחת בצד דרום והשולחן בצפון, והמנורה היא כנגד התורה ואילו השולחן כנגד העושר, וכפי שאמרו (ב"ב כה:) הרוצה להחכים ידרים והרוצה להעשיר יצפין וסימנך שולחן בצפון ומנורה בדרום. וכאשר יעשה זאת יזכור קודם שישמש מטתו השולחן שהוא כנגד העושר והמנורה שהיא כנגד התורה ויתפלל על בניו שיהיו מצליחים בתורה ושיהיה להם עושר כדי שלא יצטרכו לבריות[רא], ומתוך שיזכור זאת גם יקדש עצמו בשעת תשמיש כדי שיהיו בניו ראויים.

והרמ"ע מפאנו (שם) ביאר הטעם, לפי שמצינו ביצירת אדם הראשון שהיה ראשו מעפר ארץ ישראל וגופו מבבל ונמצא אם כן שהיתה קומתו בין מזרח למערב העולם, ולכן ראוי שיתן רוחב המיטה בין צפון לדרום כדי שתהא יצירת הולד כיצירת אדם הראשון.

הטעם שזוכה עבור כך לבנים זכרים

שם. כתב הרמב"ן (אגרת הקודש פ"ג), 'וצריך אני לעורר על אגדה זו, ידוע הוא שאין פתי ולא סכל בעולם שיחשוב שמפני נתינת המיטה בין צפון לדרום יזכה להיות לו בנים זכרים ולא תהא אשתו מפלת נפלים וכו' אלא שדברו הדברים האלו ברמזים וכו' והנני מבאר, ידוע הוא כי הקור חזק הוא לפאת צפון והחום הגדול לפאת דרום, וחכמי האמת יודעים שהרחקת הקצוות אינו מן הטוב והישר אבל המדות הבינוניות הם הנבחרות וכו' ולפי שצפון ודרום הם שני הפכים לחום ולקור והם בשתי תכליות הסתירו רבותינו בהם דבריהם ורמזום בם ואמרו כי המשמש מטתו בהיות מזג גופו בינוני ממוצע בין החום ובין הקור אז יוכלו טבעיו לנוח ולא יזריע מהם מהר אבל יוכל לבעול במתון ואז האשה מקדמת להזריע תחילה וכו' וזה היות בחצי הלילה שכבר שקט הגוף מרתיחת טבע המזון שאכל ומזג הגוף עמד זך ונקי וכו' ומה שאמרו בין צפון לדרום רצונם לומר בין החום והקור' וכו'[רב]. ומבואר בדבריו שכוונת הגמרא במאמר זה לרמז שלא ישמש האדם אלא בזמן שהוא במיצוע מזג גופו והוא הגורם לבנים זכרים[רג].

וכעין זה כתב **במעדני יו"ט** (סי' ז אות נ), שעל פי דברי חכמי הטבע התבאר כי להולדת הזכרים אחת מן הסיבות, אם אז רוח צפונית מנשבת לפי שהיא חמה[רד] והזרע החם מוליד זכר, ואם רוח דרומית מנשבת שהיא קרה ומוליד נקבה, ואמרו גם כן שיש מי שאומר שאפילו ההבטה לרוח צפונית תועיל לזה.

ובתלמידי רבינו יונה (ד"ה כל) **ובריטב"א** (ד"ה כל) פירשו על פי דרכם שענין נתינת המיטה בין צפון לדרום הוא משום שצד צפון מרמז על העושר, כפי שבבית המקדש היה השולחן [שמורה על עשירות] בצד צפון, וצד דרום מרמז על התורה, כפי שבבית המקדש היה המנורה [שמורה על התורה] בצד דרום. וממילא על ידי שיעשה כן יזכור קודם שישמש מיטתו את השולחן שהוא כנגד העושר והמנורה שהיא כנגד התורה ויתפלל על בניו שיהיו מצליחים בתורה ושיהיה להם עושר כדי שלא יצטרכו לבריות[רה], ומתוך שיזכור זאת גם יקדש עצמו בשעת תשמיש כדי שיהיו בניו ראויים, ובכך יזכה לבנים זכרים.

בפירוש ר' דוד ערמאה על הרמב"ם (תפילה פ"ו ה"ח, הו"ד בספר הליקוטים שם בהגמ"י אות ט ד"ה והאזהרה השניה) ביאר לפי שיטת הרמב"ם (שם) שדבר זה הוא ענין של צניעות כמו הנפנה לצרכיו, שבזכות שהוא צנוע אפילו בדבר קטן כזה ראוי לו שיהיו לו בנים עוסקים בתורה[רו].

בחושב מחשבות[רז] (ריקי, ח"ג ברכות אות ג) פירש, שעבור מה שמקיים דברי חז"ל ונותן מיטתו בין צפון לדרום זוכה לבן זכר, שהוא מידה כנגד מידה היות וצד צפון רומז לעשירות [הרוצה להעשיר יצפין] וצד דרום רומז לחכמה [הרוצה להחכים ידרים], ובבן זכר יש בו שתי סגולות אלו, שהוא מעשיר את אביו כמו שאמרו (נדה לא:) בא זכר בא ככרו עמו, וגם מחכים את אביו לפי שאביו חייב ללמדו תורה ובכך הוא מתחכם כמו שאמרו (תענית ז.) ומתלמידי יותר מכולם[רח].

במגיד תעלומה (ד"ה כל הנותן) פירש על פי המבואר ברש"י (ד"ה לצפון) **ובתוספות** (ד"ה כל) שהטעם שלא יהיה בין מזרח למערב מפני כבוד השכינה, אם כן על ידי שנותן מיטתו בין צפון לדרום מחמת מורא השכינה, יבוא לידי אימת השכינה אף בשעת מעשה, וממילא לא ימהר למלאות תאוותו וישהה עד שתזריע אשתו תחילה ועל ידי זה תלד אשתו בנים זכרים[רט], משא"כ כשאינו שם מורא שמים לנגד עיניו, ימהר להזריע למלאות תאוותו[ר].

בעין אליהו (ד"ה כל) **ובתורה תמימה** (בראשית כה הערה כג) ביארו הטעם, משום שבצד צפון הוא המדור של השדים והרוחות והמזיקין [כמבואר בפרקי דר' אלעזר (פ"ג)], ובלילה כידוע המזיקין מצויים ביותר, ואם כן ודאי מי שאינו רוצה ליתן מיטתו בין צפון לדרום הוא משום שחושש למזיקין הנמצאים בצד צפון, אך האדם שנותן מיטתו בין צפון לדרום, ובוטח בה' ומאמין בכל לבו שהכל הוא מאת ה' והוא המנהיג, ואינו חושש לרוחות ושדין השורים בצד צפון, בזכות זה יברך אותו ה' ליתן לו משאלות לבו ויהיו לו בנים זכרים חיים וקיימים[ריא].

מה הטעם שצריך להמתין לחבירו ובאיזו תפילה ובאיזה בית הכנסת מדובר

תניא אבא בנימין אומר שנים שנכנסו להתפלל וקדם אחד מהם להתפלל ולא המתין את חבירו ויצא טורפין לו תפלתו בפניו שנאמר 'טורף נפשו באפו הלמענך תעזב ארץ'. מצינו כמה טעמים מדוע מחויב אדם להמתין לחבירו בבית הכנסת ואינו רשאי לצאת משם עד שיסיים את תפילתו:

א. רבינו חננאל (ד"ה הא) **והרי"ף** פירשו הטעם משום מזיקין, והיינו שבזמניהם היו בתי הכנסיות מחוץ לעיר, והיו מצויים שם ביותר מזיקין וליסטים[ריב], ואם יניחנו יחידי יש חשש שמא יבוא לידי סכנה.

ב. עוד פירשו רבינו חננאל (שם) **והערוך**[ריג] (ערך טרף - השני) משום שגורם לשכינה שתסתלק, לפי שהשכינה שורה אפילו בשנים, כמבואר להלן (ו.), וכאשר הוא יוצא ומניח חבירו יחידי, נמצא שהשכינה מסתלקת[ריד].

ג. בתלמידי רבינו יונה (ד"ה הא) **ובריטב"א**[רטו] (ד"ה טורפין) פירשו הטעם, משום שאם יניחו יחידי הוא מפחד ותפילתו מתבלבלת[רטז]. וכעין זה כתבו **הארחות חיים** (הלכות תפילה סי' מב) **והכל בו** (הלכות תפילה סי' יא) שאדם נרתע מאימת בית הכנסת, ואם ישאר יחידי הוא יקצר בתפילתו ולא יתפלל כמשפט המוטל עליו[ריז].

ומצינו כמה שיטות וכמה פרטים בדין זה, ויש מהם התלויים בטעמים הנ"ל:

קצט. אמנם בלבוש (שם ס"ו) כתב שלדבר זה לא מועילה מחיצה, וראה לעיל בענין 'האם כיוון המיטות הוא איסור מעיקר הדין או רק הנהגה טובה' שצויינו יישובים לזה. **ר. וכעין** זה כתב במקור חיים (סק"ו) והאוסר לישן עם אשתו בין מזרח למערב מפני ששכינה במערב אולי ישכח כי מצות עונה מן התורה כמו מצות הנחת תפילין וכו' ומה גם כי התכלית הוא זה כדי שתהיה נמצאת שם השכינה כמו שאמרו חז"ל (סוטה יז.) איש ואשה שזכו שכינה ביניהם. וראה מה שהובא לעיל מהערך שי שלכאורה זהו רק כאשר כוונתו זכה בלתי לה' לבדו. **רא. והתפילה** שמתפלל האדם על בניו קודם ההריון מועילה יותר מן התפילה שמתפלל אחר כך [שכן בשעת ההריון כבר נגזר מה יארע עמו כל ימי חייו, וכמו שאמרו חכמים במסכת נדה (טז:)]. **רב. וציין** לזה בביאור הגר"א (או"ח סי' רמ ס"ק מג). **והובא** גם במנורת המאור (אלנקאוה, פ"י ע' לז) **ובראשית חכמה** (שער הקדושה פט"ז) ובשבילי אמונה (נתיב ג השביל השני השער השני). וכן כתב בסדר היום (סדר הנהגת הלילה) והובא גם בשל"ה (אות ק) [וראה שם עוד שקור וחום הוא ענין המיצוע בין דין לרחמים]. וראה בחדשים גם ישנים (הלכה סח) שודאי הרמב"ן אינו חולק על ענין כיוון המיטות, אלא שבא להעמיס בדבר כוונה נוספת. **רג. ועל** פי זה יישב האמרי בינה (גארמיזאן, ד"ה כל הנותן) מדוע מימרא זו לא הוזכרה במסכת נדה (ע:) בדברי הגמרא מה יעשה אדם ויהיו לו בנים זכרים, שכן לפי דברי הרמב"ן כוונת אבא בנימין לרמז שלא ישמש מיטתו בתחילת הלילה ולא בסוף הלילה וכו', והוא נכלל במה שהוזכר שם שיקדש עצמו בשעת תשמיש. ועוד תירץ, ששם מדובר במי שנגזר עליו שלא יהיו לו בנים שכלפיו נתינת המיטה בין צפון לדרום לא תועיל לו אלא הדברים האמורים שם שיקדש עצמו ויתפלל בלבד. **רד. במגדים** חדשים (ד"ה כל הנותן - השני) העיר על כך מכמה מקומות שמצינו שרוח צפונית היא נוחה לא חמה ולא צוננת ויש מקומות שמצינו שהיא קרה, ועיי"ש שהרחיב בזה וכתב בדוחק שכנראה באקלים הארצות שהיה בעל המעדני יום טוב היתה רוח צפונית חמה, וכמו שכתב היעב"ץ (סנת קטז:). **רה. והתפילה** שמתפלל האדם על בניו קודם ההריון מועילה יותר מן התפילה שמתפלל אחר כך [שכן בשעת ההריון כבר נגזר מה יארע עמו כל ימי חייו, וכמו שאמרו חכמים במסכת נדה (טז:)]. **רו. וכעין** זה פירש המהר"ל (בחידושיו למסכת ברכות, ד"ה בנים זכרים, הובא בקובץ ישורון ח"ג עמ' סד) שמכיון שהשכינה שורה במזרח, צריך הוא להתנהג בצניעות, ומאחר שהוא בצניעות לפני הקב"ה זוכה לבן זכר שהוא גם כן בצניעות, משא"כ אשה שכולה ערוה, כמו שמצינו 'קול באשה ערוה' ו'שערות שבאשה ערוה' ועוד כיוצא בזה. **רז. הובא** בגליוני הש"ס (ד"ה כל) ובבית ישראל (ד"ה הנותן). **רח. ובגליוני** הש"ס (שם) הוסיף לבאר על דרך זה על פי המבואר בבבא בתרא (י:) שעל ידי שמפזר מעותיו לעניים זוכה לבנים זכרים, וכן מבואר בשבועות (יח:) שעל ידי שמבדיל על היין במוצאי שבת זוכה גם כן לבנים זכרים, והנה הבדלה היא חכמה [כמבואר בגמרא להלן (לג.) מתוך שהיא חכמה קבעוה בברכת חכמה]. ולכן הנותן מיטתו בין צפון לדרום דבר זה יזכירהו לפזר לעניים הממון שהוא בא מן הצפון ולקיים מצות הבדלה כתיקונה על היין שההבדלה היא חכמה הבאה מן הדרום, ועל ידי שני דברים אלו יזכה לבנים זכרים. **רט. כמבואר** בנדה (לא.) שכאשר האשה מזרעת תחילה היא יולדת זכר. **רי. ועיי"ש** שביאר על דרך זה גם הענין שאין אשתו מפלת נפלים. **ריא. וכעין** זה כתב בעיני שמואל (ד"ה תניא) שפירשו לו בחלום, כי נודע שדרום וצפון הם שני קצוות, דרום מצד הקדושה, ומשכן הסיטרא אחרא הוא בצפון, כמו שכתוב (ירמיה א יד) 'מצפון תפתח הרעה', והוא נרמז על חטא הידוע אשר נקרא רע. וצריך כל אדם לבקש קודם הזיווג הקדוש שימחול לו השי"ת על העבר וגם שלא יארע לו תקלה חלילה בזיווג שלא ילך ממנו לאיבוד ולא יחטפו את הטיפין חלילה, וזה שתהיה מיטתי נתונה בין צפון לדרום, וזה מסוגל לבנים אשר יוולדו מזיווג זה שיהיו חיים וקיימים ולא יהיה להם שליטה על הבנים הללו ויהיו זרע עובדי ה'. **ריב. רבינו** מנוח (תפילה פ"ט הי"א). וראה בספר הקנה (קארא, עמ' כו) שביאר שבית הכנסת מלא מכל מיני המלאכים הבאים מהן להעלות התפילה ומהן לדחותה [כפי גודל הכוונה], ואם זה העני אין בידו זכות ינזק מהם, ולכן ימתין לחבירו. **ריג. וכן** כתב ראב"ן (סי' קכה). ובפירוש הרא"ה שעל הרי"ף (ד"ה תניא) נראה שכלל טעם זה עם הטעם השלישי, והיינו שמכיון שמתבלבל דעתו ואובד כוונתו בטלה התפילה והשכינה מסתלקת. עינים למשפט (ד"ה שנים). **ריד. וכתב** העינים למשפט (שם) שאע"ג שמבואר בגמרא להלן (ו.) שאף ביחיד שורה השכינה [וכן תמה בברכת יהושע (ד"ה תני אבא)], מכל מקום מעלת השכינה שבשנים מסתלקת. וכן כתב בחדשים גם ישנים (ד"ה ולא עוד). **רטו. וכן** כתבו ר"י מלוניל (ד"ה טורפין), נמוקי יוסף (ד"ה פירוש טורף), ומהרש"א (ח"א ד"ה טורפין). וכן הביא בשולחן ערוך (או"ח סי' צ סט"ו). **רטז. וכן** כתב בצרור החיים (דרך לשון סי' יג) שכאשר הוא נשאר יחידי תטרף דעתו של המתפלל לפי שהוא מפחד מן המזיקין. **ריז. וכעין** זה כתב המכתם (ד"ה טורפין) שגורם לו שיתפלל בטירוף ובבהלה ומקצר ועולה.

א. נחלקו הראשונים באיזו תפילה נאמר דין זה. דעת רבינו חננאל (שם, כפי הגאון) והרי"ף שהוא נאמר דווקא בתפילת ערבית שהיא בלילה. אך בפירוש השני כתב רבינו חננאל (שם[ריח]) שדין זה נאמר בכל התפילות גם בשחרית ומנחה[ריט].

ובפשטות נידון זה תלוי בטעמי האיסור. שכן לפי הטעם של מזיקין וסכנה אין זה שייך אלא בלילה שאז המזיקין מצויים, אמנם לטעמים האחרים משום שגורם לשכינה שתסתלק, או משום שמתבלבל בתפילתו, הרי זה שייך בכל התפילות ואף ביום[רכ].

ב. עוד נחלקו הראשונים האם דין זה נוהג דווקא בבתי כנסיות שבזמנם שהיו בשדות מחוץ לעיר, או אף בבתי כנסיות שלנו. דעת **רבינו חננאל** (שם[רכא]) ור"ת (הו"ד בתוספות להלן ו. ד"ה המתפלל) שדין זה נאמר דווקא בבתי כנסיות שבזמנם, אבל בבתי כנסיות שלנו אין נוהג דין זה[רכב]. אך דעת הרי"ף והתוספות[רכג] (שם) ותלמידי רבינו יונה (שם) שאף בבתי כנסיות שלנו נוהג דין זה[רכד].

ואף זה תלוי לכאורה בטעמי האיסור. שכן לפי הטעם של מזיקין וסכנה אין זה שייך אלא בזמנם שהיו בתי כנסיותיהם בשדות מחוץ לעיר והיו מצויים שם מזיקין, משא"כ בבתי כנסיות שלנו, אולם לפי הטעם שגורם לשכינה שתסתלק או משום שמתבלבל בתפילתו, הרי זה שייך אף בבתי כנסיות שלנו[רכה].

ג. כתבו תלמידי רבינו יונה (שם) שדין זה נוהג אף באופן שנכנסו אנשים רבים לבית הכנסת, וכל אחד נכנס בזמן אחר, מכל מקום אותם השנים שנשארו אחרונים חייבים להמתין זה לזה. אמנם אם נכנס אדם יחידי בשעה שאינו יכול לסיים את תפילתו עם הציבור, אין חבירו חייב להמתין לו, שמאחר והוא רואה שאינו יכול לסיים עם כולם ואף על פי כן נכנס להתפלל גילה בזה דעתו שאינו חושש להשאר יחידי. אולם מדברי השולחן ערוך (סי' צ סע"ו) דייקו **האחרונים**[רכו] שאף באופן זה הוא מחויב להמתין[רכז].

ד. יש מי שכתב[רכח] שדין זה נוהג גם בשנים שיושבים ועוסקים בתורה, ולא דווקא בתפילה[רכט].

הטעם שטורפים לו תפילתו בפניו

שם. בתלמידי רבינו יונה **ובריטב"א** (ד"ה טורפין) ביארו שהטעם שטורפים לו תפילתו הוא מידה כנגד מידה, שכשם שהוא גרם לחבירו שנטרפה תפילתו מתוך שהניחו יחידי ומחמת פחדו נתבלבלה מחשבתו, כך גם טורפים את תפילתו שלא תהא תפילתו מקובלת.

ובבן יהוידע (ד"ה טורפין) ביאר שעל פי רוב אין תפילתו של האדם שלימה מצד הכוונה ואינה ראויה להתקבל, אלא שנשלם חסרונה על ידי שמצטרפת עם תפילות הצדיקים שהם בשלימות והם מושכים תפילות החלשים, והנה ההמתנה לחבירו מורה על חיבור ואחדות, ואילו כאשר הוא יוצא ומניח את חבירו יחידי במורא ופחד, הוא מורה להיפך על הפירוד שאינו רוצה בחיבור ואחדות, ולכן אדם זה שאין לו חפץ ורצון בחיבור ואחדות, מידה כנגד מידה תפילתו לא תהיה מצטרפת עם תפילות צדיקים השלמים, ואז יוכר חסרונה ולא יהיה בה כח לעלות, ולכך טורפים לו תפילתו בפניו.

וכעין זה ביאר **במי השלח** (ד"ה טורפין), שמי שאינו ממתין ואינו חושש לטובת חבירו, הוא ודאי מפני גאוותו ורום לבבו שאינו מחשיב לחבירו מאומה, וידוע שבתפילה צריך האדם להתנהג במדת הענוה, שאילולי זה כיצד יעיז פניו לבקש צרכיו מאת הקב"ה, וכמו כן צריך האדם להתנהג במדת החסד כדי שאף הקב"ה יענהו במדת חסדו, וכמו שאמרו (בבא בתרא י.) שרבי אלעזר היה נותן קודם התפילה פרוטה לצדקה ורק אחר כך התפלל. ואם כן אדם זה שתיכף לאחר תפילתו התנהג במדת הגאוה, ואינו רוצה לעשות עם חבירו חסד קטן כזה, לכן מידה כנגד מידה טורפין לו תפילתו.

מדוע מי שאינו ממתין לחבירו גורם שתסתלק השכינה

ולא עוד אלא שגורם לשכינה שתסתלק מישראל. בבן יהוידע (ד"ה ולא עוד) תמה, היתכן שבשביל דבר זה לבד שלא המתין לחבירו יגרום רע כל כך לישראל כולם שתסתלק מהם השכינה, שהוא דבר קשה מכל הרעות שבעולם.

ובעיון יעקב (ד"ה ולא המתין) פירש, לפי שישראל קדושים הם ויש בהם ג' סימנים ביישנים רחמנים וגומלי חסדים ומשום זה זוכים ישראל שתשרה עליהם השכינה. והנה זה שאינו ממתין על חבירו יש בו היפך המידות האלו, שכן הוא מעיז פניו נגד חבירו ואינו ממתין עליו ונמצא שמסלק מעצמו מדת הבושה, וגם יש בו מידת אכזריות שאינו מרחם על חבירו ומניחו לבדו בסכנה, וגם מונע מחבירו גמילות חסד, ולכך גורם לשכינה שתסתלק מישראל.

ובמגיד תעלומה (ד"ה ולא עוד) פירש שעל ידי זה הוא מביא לידי שנאת חנם שהיא החריבה את בית מקדשנו ובעוונותינו הרבים עדיין לא נבנה מחמת זה.

ובבן יהוידע (שם) ביאר, שכידוע יש בהשראת השכינה על ישראל מדריגות רבות, והמדריגה העליונה היא בהיותם שישים רבוא יחד באחדות גמורה שאז תשרה עליהם השכינה במדריגה גדולה מאוד. והנה אם היו ישראל באותו הזמן שישים רבוא באחדות גמורה יחד עם איש זה שקדם להתפלל באותו הזמן שורה עליהם השכינה במדריגה הגדולה, ועל ידי שהניח את חבירו יחידי במקום סכנה ויצא נמצא שהפריד עצמו מכללות ישראל, ואם כן נחסרו כעת שישים רבוא ישראל באחדות יחד, וממילא אותה המדריגה העליונה של השראת השכינה נסתלקה, וזהו כוונת הגמרא שיתכן שעל ידי זה יגרום סילוק שכינה מישראל[רלא].

מדוע הממתין לחבירו מקבל על כך שכר

ואם המתין לו מה שכרו. לכאורה די לו שאם עושה כן אין טורפים לו תפילתו בפניו, ומדוע יש לו לקבל על כך שכר נוסף. ועוד תמוה מה שפירש רש"י (להלן ו. ד"ה למצותי) שמקבל שכר משום שגמל בכך חסד עם חבירו, והרי הוא חיוב מעיקר הדין[רלב].

ובאמרי אמת (ליקוטים, ד"ה שנים) תירץ, שמדובר כאן באופן שאינו חייב מעיקר הדין להמתין לחבירו, כגון שנכנס חבירו אחר שהתחילו התפילה וידע שלא יוכל לסיים עמם, ומכל מקום משום שעשה לפנים משורת הדין והמתין עליו, זוכה לאלו הברכות[רלג].

ו.

כיצד נדרש הפסוק 'לו הקשבת למצותי' על הממתין לחבירו

ואם המתין לו מה שכרו אמר רבי יוסי ברבי חנינא זוכה לברכות הללו שנאמר לוא הקשבת למצותי ויהי כנהר שלומך וצדקתך כגלי הים ויהי כחול זרעך וצאצאי מעיך וכו'. מצינו כמה דרכים בביאור הדרשה. רש"י (ד"ה לוא, ד"ה למצותי) פירש ש'הקשבת' הוא לשון המתנה[א], כלומר שממתין הוא על 'מצותי', והיינו שממתין לחבירו בבית הכנסת [ויבואר להלן]. **ובמהרש"א**

ריח. כפי הנוסח המובא בתשובות הגאונים (ליק, קיג) וברבינו חננאל השלם (הוצ' וגשל). והובא בפתח עינים (לחיד"א, ד"ה שנים). **ריט. וכן** הביאו התוספות (להלן ו. ד"ה המתפלל) והמרדכי (רמז י) והטור (סי' צ סע"ו) בשם ר"י שהיה מחמיר בזה. וראה בעטרת צבי (שם ס"ק כג) שכתב שמלשון השולחן ערוך נראה שרק בבתי כנסיות שבעיר הוא נוהג דווקא בלילה, אבל בבתי כנסיות שבשדות הוא נוהג אף ביום. וכסברא זו נראה בתוספות (לעיל ג. ד"ה מכרך). וראה בהערה להלן שכן כתבו האחרונים בדעת התוספות. **רכ. וכפי** שכתב רבינו חננאל (שם) לפי הטעם שגורם לשכינה שתסתלק. וכן משמע בבית יוסף (שם ד"ה ומ"ש ר"י) בדעת תלמידי רבינו יונה. וכן כתב הברכת יהושע (שם). אולם יש להעיר שלפי מה שכתב בצרור החיים (שם) שהטעם שמתבלבל בתפילתו כאשר הוא נשאר יחידי היות והוא מפחד מן המזיקין, לכאורה הוא דווקא בלילה. אך בשאר הראשונים שהובא טעם זה משמע שהפחד הוא מעצם מה שנשאר יחידי בבית הכנסת. **רכא. הובא** גם בטור (שם) ובתלמידי רבינו יונה (ד"ה הא) ובמרדכי (שם). **רכב. אולם** במגיד תעלומה (להלן ו. בתוס' ד"ה המתפלל, בא"ד ולכן) ובגנזי יוסף (אפשטיין, שם) ובעטרת ראש (שם) כתבו שכל זה דווקא ביום, אבל בלילה מודים התוספות שהוא נוהג אף בבתי כנסיות שלנו [ומה שכתבו התוספות שר"י היה מחמיר וכך ראוי לנהוג, היינו ביום ובבית כנסת שלנו] וכפי שמשמע סברא זו בתוספות (לעיל ג. ד"ה מכרך). וכן משמע בתוספות הרא"ש (ד"ה טורפין). וכעין זה הובא בהערה לעיל מהעטרת צבי בדעת השולחן ערוך. **רכג. כפי** שפירשו בביאור הגר"א (שם ס"ק כג) ובנחלת צבי (שם ס"ק טו) על פי דברי התוספות לעיל (ג. ד"ה מכרך). **רכד. וכן** פסק השולחן ערוך (שם). אמנם הרמ"א פסק להחמיר בכל אופן, דהיינו אפילו ביום ואפילו בבתי כנסיות שבעיר. **רכה. כפי** שכתבו תלמידי רבינו יונה (שם) לפי הטעם שמתבלבל בתפילתו. וראה בבית יוסף (שם) שלפי זה הוא מעיקר הדין, ולא כמו שמשמע מדברי התוספות והמרדכי שר"י עשה כן רק לחומרא בעלמא. **רכו. ב"ח** (שם), אליה רבה (שם ס"ק יח), מאמר מרדכי (שם ס"ק יח). וראה הערה הבאה. ובדרכי משה (הארוך שם סע"ו) ובמגן אברהם (שם ס"ק כט) ובבאר היטב (שם ס"ק כג) כתבו שמשמע בתוספות ובמרדכי (שם) שר"י היה מחמיר אף באופן זה משום מדת חסידות [וכן פסק המשנה ברורה (שם ס"ק מח)]. אולם במאמר מרדכי (שם) כתב שדברי ר"י נאמרו רק לענין בתי כנסיות שלנו וביום ולא לענין זה. **רכז. והיינו** ממה ששינה מלשון הגמרא שנים שנכנסו וכו' וכתב אם נשאר אדם יחידי מתפלל וכו' חייב חבירו להמתין לו וכו'. ובמאמר מרדכי (שם) כתב שאף בלשון הגמרא יתכן לפרש כך, עיי"ש. אולם בברכי יוסף (שם סק"ד) כתב שאף לדעת השולחן ערוך אינו צריך להמתין, ולא חש לפרשו כיון שפשוט הוא לפי הטעם שכתב משום שמתבלבל בתפילתו שאין זה שייך באופן זה. ויתכן שאף דין זה תלוי בטעמי האיסור, שלפי הטעם שגורם לשכינה שתסתלק או לטעם של מזיקין וסכנה אין לחלק, ואף באופן זה הוא מחויב להמתין. אך לפי הטעם שמתבלבל בתפילתו, באופן זה כיון שגילה בדעתו שאינו מפחד אם ישאר יחידי אינו צריך להמתין. **רכח. עינים** למשפט (ד"ה שנים שנכנסו). **רכט. אמנם** בגמרא ובפוסקים הובא דין זה רק לענין תפילה. ויתכן שיש לתלות נידון זה בטעמי האיסור, שלפי הטעם שגורם לשכינה שתסתלק או לפי הטעם של מזיקין וסכנה הרי זה שייך בין בתפילה ובין בלימוד התורה, אולם לפי הטעם שמתבלבל בתפילתו לכאורה הוא שייך רק בתפילה. **רל. וכן** כתבו במהרש"א ובמגיד תעלומה (ד"ה טורפין). **רלא. ובאופן** נוסף כתב לבאר (ד"ה טורפין), שהשראת השכינה בישראל חלה על ידי קיום התרי"ג מצוות, ובאמת אי אפשר שיהיה כל אדם מקיים הכל, אך על ידי החיבור והאחדות נחשב שכל אחד ואחד קיים את כל התרי"ג מצוות, וממילא זה שאינו רוצה באחדות וחיבור גורם הוא לסילוק השכינה. **רלב. אמנם** ראה במאירי (ד"ה מדרכי) שכתב 'מדרכי המוסר ומטכסיסן של אוחזים מעשה תלמידי חכמים בידיהם, שאם נשארו בערבית שנים בבית הכנסת, והתפלל האחד קודם חברו, שימתין לחברו עד שיתפלל ולא יניחהו יחידי, ואם לא עשה כן אין רוח חכמים נוחה הימנו, ותפלתו אינה ראויה להתקבל, מפני שיצא שכר תפלתו בהפסד רוע מוסרו'. ומשמע מדבריו, שאין זה חיוב מעיקר הדין. אך בשולחן ערוך (סי' צ סע"ו) פסק 'אם נשאר אדם יחידי מתפלל בבית הכנסת וכו', חייב חבירו להמתין לו עד שיסיים תפלתו'. **רלג. וכן** כתב בהגהות מנחם (בש"ס המסביר עמ' כד). **א. וכן** כתב רש"י להלן (ד"ה ויקשב) על הפסוק ויקשב ה' שהוא לשון המתנה. ובשפתי חכמים (ברש"י ד"ה לוא) העיר שחיפש ברוב מקומות שמצינו בתנ"ך לשון קשב ולא מצא באחד מהם שהוא לשון המתנה אלא לשון האזנה ושמיעה.

(ח"א ד"ה לו) פירש כפשוטו, ש'הקשבת' הוא לשון האזנה, היינו שהוא ממתין ומקשיב לענות אמן על כל ברכה ששומע מחבירו המתפלל.

אמנם עדיין קשה מנין שתיבת 'למצותי' מתפרשת על הממתין לחבירו ולא על המצוות כולן. ופירש רש"י (שם), שממתין 'למצותי' כלומר, כדי לקיים את מצותי שציויתי לגמול חסד, ובכללו הוא להמתין לחבירו[ב]. **ובתלמידי רבינו יונה** (ד"ה לוא) פירשו בשם רבם ש'למצותי' משמע שמקיים שתי מצוות, ולכן הוא מתפרש על המתפלל בבית הכנסת וממתין לחבירו, שמקיים בכך שתי מצוות, גם שמתפלל כראוי, וגם שממתין אחר כך לחבירו עד שיתפלל. עוד פירשו תלמידי רבינו יונה (שם), ש'למצותי' הוא מלשון צוות וחבורה, כלומר, שממתין למתפללים, הנעשים חבורה לקדוש ברוך הוא[ג]. ובאופן דומה פירש המהרש"א (שם), שחברך הוא צוות לך בבית הכנסת. **ובב"ח** (או"ח סי' צ סט"ו) פירש ש'למצותי' נאמר על חבירו המתפלל, והיינו 'לוא הקשבת למצותי' כלומר, אם המתנת על מי שמקיים את מצותי שהיא מצות תפילה מעומד, והיית ממתין מלצאת עד שיסיים את התפילה, אז 'ויהי כנהר שלומך' וגו'.

ובאופן נוסף פירש המהרש"א (שם), שהדרשה נסמכת על מה שנכתב בפסוק לפני כן 'אני ה' אלוקיך מלמדך להועיל מדריכך בדרך תלך' (ישעיה מח יז), והיינו שהקב"ה מלמדך להועיל לחברך להצילו מסכנה, ובאיזו סכנה מדובר, 'מדריכך בדרך תלך' כלומר, שהוא הולך בבית הכנסת בדרך שהלכת אתה, ועל זה נאמר 'לו הקשבת למצותי', כלומר שקיימת מצוה זו, תזכה ל'ויהי כנהר שלומך' וגו'.

מדוע הממתין לחבירו זוכה לברכות אלו

שם. הטעם שהממתין לחבירו בבית הכנסת זוכה לג' ברכות אלו, ביאר **העיון יעקב** (לעיל ה: ד"ה גורם לשכינה), משום שמי שאינו ממתין לחבירו, חוטא בשלשה דברים, שמסלק מעצמו את מדת הבושה במה שמעיז פניו לעשות כן, וגם יש בו מדת האכזריות שאינו מרחם על חבירו ומניחו לבד בסכנה, וגם מונע הוא גמילות חסד מחבירו. אמנם כנגד זה מי שממתין לחבירו יש בו מאותן ג' מדות טובות שנשתבחו בהם ישראל שהם, ביישנים, רחמנים, גומלי חסדים. וכנגד ג' מדות טובות אלו, מתברך בג' ברכות.

ובמהות אלו הברכות, ביאר **במי השלח** (ד"ה זוכה) שהם כוללים את כל הדברים הנצרכים לאדם להצלחתו בעולם. שעיקר הצלחת האדם בעולם הוא בשלשה דברים, בהצלחת ממונו ומעשיו בעולם הזה, ובהצלחה בתורה ובמעשים טובים שבהם יזכה לעולם הבא, והצלחת הבנים. ולכן כנגד הדבר הראשון אמר הפסוק 'ויהי כנהר שלומך', ששלום הוא עיקר הברכה בעולם הזה, כמו ששנינו במשנה (עוקצין ג יב) 'לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום'. וכנגד ההצלחה בתורה ובמעשים טובים, אמר הפסוק 'וצדקתך כגלי הים', וכנגד הדבר השלישי שהוא הצלחת הבנים, אמר הפסוק 'ויהי כחול זרעך וצאצאי מעיך' וגו'.

מדוע הוזכרו כאן ענין המזיקין ומה באו להשמיענו בזה

תניא אבא בנימין אומר אלמלי נתנה רשות לעין לראות אין כל בריה יכולה לעמוד מפני המזיקין. הצל"ח (ד"ה תניא) תמה, מדוע הובאה מימרא זו של אבא בנימין כאן, הרי לעיל (ה:) הובאו מימרות שלו בענייני תפילה, וכן להלן בסמוך מביאה הגמרא מימרא נוספת שאמר בענייני תפילה, ומדוע הפסיקה ביניהם במימרא זו העוסקת במזיקים. וביאר, שמאחר ונזכר במימרא הקודמת שאסור לאדם לעזוב את חבירו בבית הכנסת לבדו, והיינו מטעם שהיו בתי כנסיות שלהם בשדות והיו מצויים שם מזיקים, לפיכך מביאה הגמרא עתה מימרא זו שהמזיקין מצויים ביותר ועומדים עלינו תדיר ולכן צריך האדם שימור ובפרט בשדה.

ובעיקר מה שהגמרא משמיעה לנו ענייני המזיקין, כתב **המגיד תעלומה** (ד"ה אלמלי), שבאו להשמיענו בזה את חסדי ה', איך הקב"ה מצילנו מידם בכל עת, וכן טובת הקב"ה במה שלא נתן לעין האדם רשות לראות המזיקין שאז לא היה יכול לעמוד מפניהם. וממילא על ידי ידיעה זו נדע לפקח על דרכינו להתנהג במישור בתורה ומצוות שלא ימצאו המזיקין מקום לקטרג.

ולהלן מובא בגמרא שהמזיקין מבלים את בגדי תלמידי חכמים וגורמים צפיפות ודוחק בזמן הדרשה ומעייפים את הברכים, וכתב **העיון יעקב** (ד"ה אמר רבא), שבאו להשמיענו בזה, שאם אירע לאדם דבר מכל אלו יאמר פרק צ"א בתהלים שהוא שיר של פגעים[ד], ובזה יגן על עצמו מהמזיקין.

ובמגיד תעלומה (ד"ה הני מאני) הביא בשם הזוהר (משפטים ח"ב קיב:) שהטעם שיש למזיקין אחיזה בבגדי תלמידי חכמים משום שיעקב אבינו היה שואל שלא מדעת את בגדי עשו החמודות. וכתב המגיד תעלומה, שבאו להשמיענו בזה את גודל דקדוק הדין שמדקדק הקב"ה עם חסידיו כחוט השערה.

מדוע הסתיר הקב"ה את המזיקין מעיני בני אדם

שם. רש"י (ד"ה לראות) פירש שהקב"ה הסתיר את השדים[ה] מעיני האדם כדי שלא יוכל לראותם, לפי שאם היה האדם רואם לא היה יכול לעמוד מפניהם. והקשה **השפתי חכמים** (ד"ה אלמלי), הרי הקב"ה הוא זה שלא נתן רשות לעין לראות המזיקין, ואם כן כמו"כ היה יכול הקב"ה ליתן רשות לעין לראות את המזיקין ואת היכולת לעמוד מפניו.

ובפני יהושע (ד"ה תניא - הראשון) ביאר, שאע"פ שיותר טוב היה אילו היתה ניתנת רשות לבני האדם לראות את המזיקין, שבכך הצדיקים שמתקיים בהם 'יפול מצדך אלף ורבבה מימינך' (תהלים צא ז) היו רואים את מפלת שונאיהם ואת חסדי השם עליהם, וגם היה בזה תועלת להטיל אימה ופחד על הרשעים שבראותם את המזיקין היו יראים מהקב"ה, אך מכל מקום לא ניתנה רשות לעין לראותם לפי שלא היו יכולים לעמוד מפניהם, והיינו, שאילו היו יכולים האנשים לראות את המזיקין, היו מתגרין בהם בני אדם[ז], עד שהיו רוצים המזיקין להורגן.

ובמי השלח (ד"ה אלמלי) ביאר, שהמזיקין הם חיל השטן ועוזריו המבקשים להחטיא את האדם בכל עת, ועל כן אילו היתה ניתנת לאדם אפשרות לראותם, היה רואה כמה רבים הם העומדים כנגדו המבקשים בכל עת להחטיאו ולהרפות ידו מתורה ומצוות, וממילא היה האדם מתייאש וחושש איך יתגבר על כך, וכיצד יוכל לאזור חיל כנגד כל אלו המזיקין הרבים העומדים עליו, ולכן הקב"ה ברחמיו סגר וחתם את עיני האדם כדי שיתחזקו ידיו וימצא עוז בנפשו להתגבר כנגדם[ח].

ובזרע ברך שלישי (להלן לז: ד"ה תניא) **ובהגהות ר"ש קאצענלבוגנט** (ד"ה אמר) ביארו את כוונת הגמרא באופן אחר, שאילו ניתנה רשות לעין המזיק לראות את האדם, לא היו הבריות יכולות לעמוד מפני המזיקין. ופירשו זאת על פי דברי המדרש (דב"ר ד ד) 'אמר רבי אבא בר זעירא, אין בית רובע בחללו של עולם שאין בו כמה אלפים מזיקין, וכל אחד פורמא [-כיסוי] נתונה בפניו, שלא יביט באדם ויזיק, ובשעה שעוונותיו של אדם גורמין, מעביר פורמא מפניו והוא מסתכל בו ומזיקו', וזו היא כוונת המימרא, שאילו לא היה כיסוי על פני המזיקים לא היו הבריות עומדות בפניהם.

כמה מזיקין עומדים על האדם ומנין

אמר רב הונא כל חד וחד מינן אלפא משמאליה ורבבתא מימיניה. בילקוט שמעוני (תהלים רמז תתמג) **ובעין יעקב'** נוסף על דברי הגמרא כאן, 'שנאמר יפול[ט] מצדך אלף ורבבה מימינך' (תהלים צא ז).

ותמה על כך **בפירוש הכותב** על עין יעקב (ד"ה מכאן), שלפי גירסא זו משמע שפסוק זה עוסק במזיקין, ואילו במדרש רבה (במ"ר יב ג) הובא 'ר' יצחק אמר היד [-שמאל] שהיא שולטת על מצוה אחת זו מצות תפילין, כתיב בה 'יפול מצדך אלף' שנמסר לה אלף מלאכים לשמרו, אבל הימין שהיא שולטת במצוות הרבה, 'ורבבה מימנך' רבבות של מלאכים נמסרים לה. ומשמע שהפסוק עוסק במלאכים השומרים על האדם מן המזיקים[יב].

והנה בגמרא לפני כן אמר אביי 'אינהו נפישי מינן וקיימי עלן כי כסלא לאוגיא', ומשמע מדבריו שהוא חולק על רב הונא וסובר שאין המזיקין מרובים כל כך אלא 'נפישי מינן' בלבד[יג]. וביאר **העיון יעקב** (ד"ה אינהו) שאכן זו סברת אביי, שהפסוק 'יפול מצדך אלף' מדבר על המלאכים השומרים את האדם מן המזיקין, ולא על המזיקין, ולכך לא פירש כרב הונא.

מדוע המזיקין שמימין מרובים על המזיקין שמשמאל

שם. האלשיך (תהלים צא ז) ביאר את הטעם מדוע בצד ימין המזיקים יותר מרובים מבצד שמאל, כיון שצד ימין קרוב יותר אל הקדושה לכן המזיקין מזדרזים להידבק שם.

ב. **וביאר** הגר"א (אמרי נועם, לעיל ה: ד"ה ואם) שאי אפשר לפרש המקרא כפשוטו 'לוא הקשבת למצותי' היינו שהמתנת בקיום המצוות, שהרי כלל הוא בידינו 'מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה' (מכילתא בא מס' דפסחא פ"ט), ולפיכך דרשה הגמרא פסוק זה לענין מצוה הנעשית על ידי המתנה, והיינו שממתין לחבירו עד שיגמור את תפילתו. ובבניהו (ד"ה זוכה) פירש שמסתבר לפרש את תיבת 'למצותי' על מצות 'ואהבת לרעך כמוך', הואיל והיא שקולה כנגד המצוות כולן, ולכן נאמר 'למצותי' בלשון רבים. ג. **וכן** כתב הר"י מלוניל (ד"ה לו) 'שהמתפללים הם צוות להקדוש ברוך הוא'. ד. **בשפתי** חכמים (ד"ה לעין) כתב, שמלשון זה משמע שלא רק האדם אינו יכול לעמוד בכך אלא אף כל מיני בעלי חיים. ה. **כמבואר** בשבועות (טו:). ו. **רש"י** נקט שדים אף שבגמרא הוזכר מזיקין, ומשמע שהם אותו הדבר. ועיין בשפתי חכמים (ברש"י שם) שדן בזה בארוכה. ז. **גם** הצדיקים, כפי שמצינו בקידושין (פא. ועיין זה בסוכה נב.) שהיה פלימו מתגרה בשטן והיה השטן מבקש להמיתו. ח. **וכפי** שמובא בסוכה (נב.) לעתיד לבוא שוחט הקב"ה ליצר הרע בפני הצדיקים ונדמה להם כהר גבוה ובוכין היאך יכלנו לכבוש הר גבוה כזה. ט. **הובא** גם בחידושי הגאונים בעין יעקב (ד"ה אמר ר' בנימין). י. **וכן** כתב המהרש"א (ח"א ד"ה כל) מעצמו. יא. **'יפול'** הוא מלשון 'חניה', כמו 'על פני כל אחיו נפל' (בראשית כה יח). רש"י בפירושו לתהלים (שם). יב. **וכן** מבואר במדרש תנחומא (וילך ג, משפטים יט, ויקהל א) ובשמות רבה (לב ו). אמנם במדרש שהוזכר (במ"ר יב ג, מדרש תהלים צא ז, תנחומא וילך ג) הובאו דברי רבי חנינא בר אבהו 'אינו אומר נמסרו אלא יפול, שאם באים אלף מזיקין לפני יד שמאל הן נופלין לפניה, ואם רבוא לפני הימין הם נופלין לפניה שהיא שולטת במצוות', ולפי דבריו משמע שהפסוק מדבר על המזיקין [אך לא הזכיר שמזיקין אלו עומדים תדיר אצל האדם]. יג. **אמנם** בעיני יצחק (רפפורט, ד"ה אבא בנימין) פירש שאין כוונת אביי כלל לענין מנין המזיקין, אלא 'נפישי מינן' היינו שהם מתגדלים ומתרבים מאתנו על ידי מעשינו הרעים.

ובמגיד תעלומה (ד"ה אלפא) כתב, שהמזיקים שבצד ימין מתגברים על האדם בעון ביטול מצוות עשה, ואילו אותם שבצד שמאל מתגברים כאשר עובר האדם על לא תעשה, ומאחר וביטול מצוות עשה מצוי יותר מעבירת לא תעשה, לפיכך הימנים רבים על השמאלים[יד].

ובבן יהוידע (ד"ה אלפא) ביאר בשני אופנים: האחד, מאחר ויודעים המזיקים שיד שמאל חלשה מן הימין, לפיכך קלה היא בעיניהם ואינם מתקבצים סביבה כל כך, אבל מיד ימין החזקה הם חוששים, ומתקבצים שם בריבוי חיל יותר. והשני, שיד שמאל שמניחים עליה תפילין יראים הם ממנה, ואין ניגשים אליה אלא אותם שהם עזים ביותר.

מדוע באים המזיקין בזמן הדרשה

אמר רבא האי דוחקא דהוי בכלה מנייהו הוי. לכאורה יש לתמוה, מה ענין המזיקים אצל הדרשה. וכתב **בענף יוסף** (ד"ה האי) בשם **מלא העומר**, שישנם אנשים ההולכים לשמוע את הדרשה אף על פי שאין בדעתם לקיים מה שישמעו, ולאנשים כאלו היה טוב יותר אילו היו נשארים בביתם, שהרי 'מוטב יהיו שוגגים ואל יהיו מזידים', אלא שהמזיקים הם המפתים אנשים אלו לילך לדרשה, כדי שיהיו נידונים כמזידים ולא כשוגגים[טו].

ובאספת זקנים החדש (ד"ה האי דוחקא) כתב בשם **נשמת חיים** (לרבי חיים אבואלעפיא), שכוונתם של המזיקין בכל אלו כדי למנוע מבני האדם ללכת לבית המדרש ולשמוע הדרשה.

וכעין זה פירש **העיון מנחם** (ד"ה אמר רבא) שהמזיקים יודעים שאם אותם האנשים הבאים לדרשה יקשיבו לשמוע, ודאי יכנסו הדברים בלבם ויהיו זהירים מלחטוא, ולכן עושים המזיקין דוחק וצפיפות ביניהם כדי שיאמרו האנשים בלבבם די לנו שנקבל שכר על עצם הדבר שבאנו לדרשה על אף הדוחק והצפיפות, וכפי שמובא בגמרא להלן (ע"ב) 'אגרא דכלה דוחקא', ואין לנו לטרוח עוד להקשיב ולשמוע את הדברים[טז].

מדוע שולטים המזיקין בבגדי התלמידי חכמים

הני מאני דרבנן דבלו מחופיא דידהו. בפני יהושע (ד"ה הני) כתב, שאין לחיצונים אחיזה כל כך בגופו של אדם מפני קדושת הנשמה שבו, ולכן עיקר אחיזתן הוא מצד המלבוש.

ובמגיד תעלומה (ד"ה הני מאני) הביא בשם הזהר (ח"ג משפטים קיב:) שהטעם שיש למזיקין אחיזה בבגדי תלמידי חכמים, משום שיעקב אבינו היה שואל שלא מדעת את בגדי עשו החמודות.

מדוע ניזוק רב ביבי מהמזיקין

רב ביבי בר אביי עבד הכי חזא ואיתזק בעי רבנן רחמי עליה ואתסי[יח]. יש לתמוה מדוע ניזוק רב ביבי מהמזיקין, הלא כוונתו היתה רק לראותם ואילו המזיקין נשארו במקומם, וכי בראיית המזיקין לבד יש חשש היזק. ואם אכן בראייתם לבד יש חשש היזק, מדוע גילו זאת חז"ל כיצד אפשר לראותם.

וביאר המגיד תעלומה (ד"ה רב ביבי), שכל אדם מחויב להאמין בדברי חכמים באמונה שלמה מבלי ראייה בחוש ובמופת ובנסיון, ומי שאינו מאמין אלא מנסה את דבריהם נקרא מלגלג על דברי חכמים. אמנם מצינו במסכת חולין (נז:) שרבי שמעון בן חלפתא היה מנסה את מה שאמר שלמה המלך על הנמלה שאין לה קצין ומושל, וביארו שם **התוספות** (ד"ה אזיל) שמאחר ששלמה המלך עצמו נתן רשות לנסות הנמלה כמו שכתוב 'לך אל נמלה עצל ראה דרכיה וחכם' (משלי ו ו) לכן היה מותר לרבי שמעון בן חלפתא לנסות ולבחון הדברים. ועל פי זה מבואר היטב מעשה רב ביבי, שמתחילה עשה זאת רב ביבי עוד קודם שנתנו חכמים רשות לנסות, ולכן נענש וניזוק כיון שלא היה רשאי לעשות כן. אך מאחר שחכמים חששו שלא יכשלו בזה רבים, לכן גילו את הדבר ונתנו רשות לנסות, וממילא שוב אין דבר זה מזיק כיון שחכמים נתנו רשות לדבר.

ענין המזיקין בימינו

כתב בבן יהוידע (ד"ה אלפא), שכל מאמרים אלו מדברים על ימיהם, שהיו השדים מצויים הרבה, אבל בזמנינו שנתמעט כח הסטרא אחרא נתמעטו גם השדים.

ובאמת ליעקב (קמינלקי, ד"ה תניא) כתב באופן דומה לבאר את סוגיית הגמרא לפי דעת **הרמב"ם** (פיהמ"ש ע"ז פ"ד מ"ז) שדחה את כל מציאות ענין המזיקין והשדים. וביאר, שודאי סובר הרמב"ם שבזמן הגמרא עדיין היו מזיקין ורק בזמנינו אינם, וטעם הדבר לפי שכח הטומאה תלוי ועומד בכח הקדושה, וככל שתתגבר הרוחניות וכח הקדושה כך יתגבר כח השמאל והטומאה[יט], ולכן בזמן הגמרא שכל אמורא היה בכחו להחיות מתים וכדו' בהכרח היה גם בכח הטומאה לעשות מעין זה, אולם בזמנינו שכח הקדושה נחלש אף ענין המזיקין נחלש.

האם מעלת בית הכנסת היא בציבור דווקא או ביחיד דווקא או בשניהם

תניא אבא בנימין אומר אין תפלה של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת שנאמר לשמוע אל הרנה ואל התפלה במקום רנה[כ] שם תהא תפלה[כא]. יש לחקור האם כוונת אבא בנימין שהמקום מצד עצמו גורם, ואם כן אף בשעה שאין הציבור מתפללים שם, כגון שנתאחר וכבר סיימו הציבור תפילתם ומתפלל ביחידות, צריך גם כן להתפלל בבית הכנסת דווקא, ורק שם נשמעת תפילתו[כב]. או שמעלת בית הכנסת היא רק מצד שיש שם ציבור שמתפללים בעשרה, ואם כן הוא רק בשעה שהציבור מתפללים שם, אבל כאשר אין הציבור מתפללים שם אין חשיבות לבית הכנסת יותר מביתו. או להיפך, שדווקא ביחיד אין תפילתו נשמעת אלא בבית הכנסת, אבל תפילת הציבור נשמעת בכל מקום.

והנה ממה שנקט אבא בנימין 'אין תפילתו של אדם' ולא נקט סתם 'אין תפילה נשמעת', משמע שמדובר על תפילת היחיד. וכתבו **האחרונים**[כג], שלפי זה דווקא המתפלל ביחידות אין תפילתו נשמעת אלא בבית הכנסת, אבל תפילת הציבור אכן בכל מקום נשמעת.

אך מדברי **הרמב"ם**[כד] (תפילה פ"ח ה"א) **ותלמידי רבינו יונה בשם הגאונים**[כה] (להלן ח. ד"ה אימתי) נראה, שבין אם מתפלל עם הציבור ובין אם מתפלל ביחידות צריך להתפלל בבית הכנסת דווקא[כו], וכן פסק **השלחן ערוך** (או"ח סי' צ ס"ט) שדין זה נאמר בין בתפילת הציבור ובין בתפילת היחיד[כז].

והטור (שם) כתב 'לא יתפלל אדם אלא בבית הכנסת עם הציבור, דאמר רבי יוחנן אין תפילתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת, פירוש עם הציבור', ומשמע בדבריו שדין זה נאמר על תפילת הציבור בלבד[כח]. וביאר **הבית יוסף** (שם ד"ה לא יתפלל), שהטור מפרש שמה שנקט אבא בנימין 'בית הכנסת'

יד. וכעין זה ביאר בעיני יצחק (רפפורט, ד"ה א"ר הונא). **טו. ולפי** זה אין כוונת הגמרא שהדוחק בזמן הדרשה מפני השדים עצמם, אלא שהשדים מביאים לשם הרבה אנשים כמו שנתבאר ומחמתם יש דוחק. וראה בעין אליהו (ד"ה אמר רבא) שלפי האמת היה ראוי בזמן הדרשה שלא יהיה דוחק כלל כפי ההנהגה שמצינו בבית המקדש שהיו עומדים צפופים ומשתחווים רווחים. אלא שאעפ"כ יש צפיפות 'מינייהו' כלומר מפני שעדיין לא הגענו לתיקון האמתי ולכן אין הנס כל כך גלוי. **טז. אך** בלא דוחק זה ודאי היו מטים אזנם לשמוע הדברים, שאל"כ למה באו. **יז. ברש"י** (ד"ה מאני דרבנן) פירש הכוונה לבגדי התלמידים. וראה באספת זקנים החדש (ד"ה האי דוחקא) מה שביאר בשם הנשמת חיים (לרבי חיים אבואלעפיא) מדוע רש"י לא פירש כן על בגדי החכמים עצמם. **יח. בתשובות** הגאונים (הרכבי, סי' רמה) הובאה גירסא שרב ביבי בר אביי נסתכן ודומה שנפגע, ובקשו עליו חכמים רחמים ומת. **יט. ועיי"ש** שביאר טעם הדבר, משום שאם רק כח הקדושה היה מתגבר היה חסרון בכח הבחירה, שכולם יראו שכח הקדושה הוא כח שאין למעלה הימנו, ולכן הוצרך הקב"ה גם לחזק את כח הטומאה. **כ. בביאור** הדרשה, פירש רש"י (ד"ה במקום רנה) ש'רנה' נאמרת בית הכנסת ששם אומרים הציבור שירות ותשבחות בנעימות קול ערב. ובראב"ן (סי' קמו) כתב שמקום רנה הוא בבית הכנסת שנאמר 'רננו צדיקים בה'' (תהלים לג א) כלומר בבית ה'. ובערוך (ערך רן) פירש שבמקום קיבוץ עם שמשיחין ומרננים שם תהא תפילה. ובבית אלוהים (למבי"ט, שער התפילה פ"ה) פירש שרנה הוא שבח שמשבחים להשי"ת, וזה בלי ספק אין מקום אמירתו אלא בבית הכנסת, כי הוא מקדש מעט וכמו שבמקדש היו הלויים משוררים ומשבחים לאל בדוכנם כך ראוי להיות שבחו יתברך בבית הכנסת שהוא מקום קיבוץ בני אדם לשבח אותו בדבר שבקדושה שאינה פחות מעשרה וכו' ובמקום זה גם התפילה תהיה. ובשפת אמת (ד"ה תניא) פירש עוד, שבציבור אף הבקשות נקראו רנה ושבח וכבוד כשרוב עם באים לבקש ממלכו של עולם על צרכיהם. ועוד פירש, שרנה הכוונה להרמת קול שיש בבית הכנסת ברוב עם. וכן כתב המשכנות יעקב (שו"ת, או"ח סי' פז) ש'רנה' היינו הרמת קול כמו שכתוב 'ותעבור הרנה במחנה' (מלכים א כב לו). וראה עוד בריא"ף (על עין יעקב, ד"ה בבית הזה), ובקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה אבא בנימין) ובאמרי נועם (ד"ה במקום) מה שכתבו בביאור הדרשה. והנה בשאילתות (בראשית שאילתא כב) למד דין זה ממה שמצינו אצל יעקב אבינו שהתפלל במקום המיוחד לתפילה כמו שכתוב 'ויפגע במקום' (בראשית כח יא) 'ואין פגיעה אלא תפילה'. ועיי"ש בהעמק שאלה מה שביאר בזה. **כא. במחצית** השקל (או"ח סי' צ במג"א ס"ק יז) כתב שמדברי רש"י (ד"ה במקום) שכתב שמקום רנה היינו בית הכנסת שאומרים שם שירות ותשבחות, נראה שדין זה הוא דווקא בתפילת שחרית שיש בה פסוקי דזמרה. אולם יתכן שהכוונה לאותו המקום שמתפללין שם שחרית ומדובר בכל התפילות. **כב. ולפי** זה מעלת בית כנסת נאמרה בכל אופן, ובין ביחיד ובין בציבור אין התפילה נשמעת אלא שם. וכן נראה קצת מלשון הגמרא 'במקום רנה שם תהא תפילה', משמע שהעיקר הוא המקום לבד, אף ללא הציבור. [ומה שכתב רש"י (שם) ששם אומרים הציבור שירות ותשבחות, אין הכוונה בעת שאומרים זאת, אלא במקום שרגילים לומר הציבור שירות ותשבחות]. **כג. דרך** חיים (למהר"ם די לונזאנו, דף מד.), צל"ח (ד"ה אין תפלתו), קדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה אבא בנימין) [ועיי"ש שדייק כן מדרשת הפסוק 'לשמוע אל הרנה ואל התפילה'] ומרומי שדה (ד"ה אין תפלתו). וכן נראה בפשטות מהמגן אברהם (שם ס"ק טו) שכתב שמעלת בית הכנסת בציבור הוא משום ברוב עם, ולא הזכיר מצד מעלת בית הכנסת [אך ראה בלבושי שרד שם מה שפירש בדבריו]. ובמה שהובא למעלה שדברי אבא בנימין נאמרו ביחיד, כן נראה גם בביאור הגר"א (או"ח סי' צ אות יח) ובמגן גיבורים (שם סק"ח). **כד. כפי** שכתבו בדעתו הכסף משנה (ד"ה ולעולם) והלחם משנה (ד"ה שאין). אמנם בראש יוסף (ד"ה תניא) פירש את דעת הרמב"ם כהטור. **כה. כפי** שכתב להדיא הפרי מגדים (שם א"א ס"ק טו, וכן בראש יוסף שם) בדעתו, וכן נראה במגן גבורים (שם) ובעינים למשפט (ד"ה אין). אמנם במגן אברהם (שם) ובצל"ח נראה קצת שלמדו בדעת תלמידי רבינו יונה שבציבור אין מעלה לבית הכנסת כלל. **כו. בירושלמי** (פ"ה ה"א) [לגירסתנו] נאמר 'המתפלל בביתו כאילו מקיפו מחיצה של ברזל', והקשו על זה ממה שצריך מקום מיוחד לתפילה. ותירצו 'כאן ביחיד כאן בצבור'. ונחלקו מפרשי הירושלמי אם מחיצה של ברזל היינו שתפילתו נשמעת ביותר, או להיפך שאינה נותנת לה לעלות. והנה לפי הפירוש הראשון [וכן פירשו המאירי (להלן לא:) והראבי"ה (סי' ג)] מבואר שביחיד עדיף להתפלל בביתו. ולכאורה מבואר בזה שלא כדברי תלמידי רבינו יונה שאף ביחיד צריך להתפלל בבית הכנסת. וראה בנר מערבי על הגליון (בירושלמי שם) מה שכתב בזה. אמנם בפני משה, במראה הפנים, בחרדים ובר"ש סיריליאו כולם פירשו את דברי הירושלמי באופן אחר, עיי"ש. **כז. וכן** הוא דעת הגהות מיימוניות (תפילה פ"ח אות א) [ומקורו מתשובת ר"י המובאת גם באור זרוע (ב"מ סי' כא)], והש"ך (יו"ד סי' רכח ס"ק סג). וכן כתב במשכנות יעקב (שו"ת, או"ח סי' פז) שודאי מדובר אף בתפילת הציבור. **כח. וכתבו**

הכוונה עם הציבור שמתפללים שם, ואם כן המתפלל ביחידות אין חילוק אם מתפלל בביתו או בבית הכנסת[כט].

נמצא שיש לפנינו שלשה פירושים בדברי אבא בנימין. יש שכתבו, שמדובר בתפילת היחיד דווקא, אך תפילת הציבור נשמעת בכל מקום. ויש שכתבו, שמדובר דווקא בתפילת הציבור, אך בתפילת היחיד אין מעלה בבית הכנסת. ויש שכתבו, שמדובר בין ביחיד ובין בציבור.

דעת התוספות בעבודה זרה וביאור הצל"ח

והנה התוספות בעבודה זרה (ד: ד"ה מיון) כתבו 'אבל אינה נשמעת אלא במקום שהציבור מתפללין, כדאמרינן בפ"ק דברכות אין תפילתו של אדם נשמעת אלא עם הציבור'. ומשמע שהתוספות גורסים כך בסוגייתנו[ל], והיינו שדברי אבא בנימין נאמרו על תפילת הציבור דווקא. וכן פירשו **רבי עקיבא איגר** (גליון הש"ס, ד"ה אין) **ומחצית השקל** (או"ח סי' צ, על המג"א ס"ק יז ד"ה ואיתא שם)[לא].

והצל"ח (ד"ה אין תפילתו) פירש באופן אחר, שאין כוונת התוספות להגיה כן בסוגייתנו, אלא כך הם מפרשים את דברי אבא בנימין, ש'בית הכנסת' הכוונה לציבור שמתפללים שם בבית הכנסת. אמנם הוסיף הצל"ח שודאי אין כוונת התוספות לתפילה בציבור בלבד, שאם כן מדוע הזכיר אבא בנימין כלל בדבריו 'בית הכנסת', היה לו לומר 'אין תפילתו של אדם נשמעת אלא בציבור', אלא ודאי שצריך את שני הדברים, כלומר, גם שיתפלל עם הציבור, וגם בבית הכנסת דווקא[לב].

והנה לפי זה דעת התוספות בעבודה זרה כשיטת **הטור**, שדברי אבא בנימין נאמרו רק על תפילת הציבור. אך תמה הצל"ח, מדוע אם כן נקט אבא בנימין 'אין תפילתו של אדם', הלא מאחר שמדובר על תפילת הציבור, היה לו לומר סתם 'אין תפילה נשמעת'.

ולכן כתב הצל"ח, שלעולם שיטת התוספות בעבודה זרה שדברי אבא בנימין נאמרו על תפילת היחיד דווקא, אבל תפילת הציבור נשמעת בכל מקום אף שלא בבית הכנסת, ומה שכתבו התוספות 'אלא עם הציבור' כוונתם שאף אם מתפלל האדם ביחידות בבית הכנסת אינו בטוח שתהא תפילתו נשמעת אלא 'עם הציבור', כלומר, שיתפלל עכ"פ בעת שהציבור שם, ואף אם נתאחר והציבור כבר סיימו תפילתם אלא שהם עדיין עוסקים בשירות ותשבחות כמו 'אשרי ובא לציון' על ידי זה נשמעת תפילתו שמתפלל ביחידות גם כן, וכך מתפרשת לפי זה הדרשה 'לשמוע אל הרינה ואל התפילה', שבשעה שהקדוש ברוך הוא שומע לשבח שאומרים הציבור בסיום התפילה, שומע הוא גם לתפילת היחיד הנמצא עמהם[לג].

האם תפילה בבית הכנסת ביחידות עדיפה על תפילה בציבור שלא בבית הכנסת

והנה לפי מה שנתבאר לעיל, יש לדון אם נזדמנה לו תפילה בציבור מחוץ לבית הכנסת ובאפשרותו להתפלל בבית הכנסת ביחידות, שכן לפי דעת **הטור**, ודאי שהתפילה בציבור עדיפה, שהרי ביחיד אין שום מעלה לבית הכנסת. ולפי הדעות שרק ביחיד נאמרה מעלת בית הכנסת, כתב **הצל"ח** (ד"ה אין תפילתו) שגם כן התפילה בציבור עדיפה, שכן היא נשמעת בכל מקום אף שלא בבית הכנסת. אמנם לפי דעת **תלמידי רבינו יונה והרמב"ם** שגם ליחיד וגם לציבור נאמרה מעלת בית הכנסת, יש מקום להסתפק האם באופן זה עדיף שיתפלל ביחידות בבית הכנסת ממה שיתפלל עם הציבור שאף איתם מחסיר הוא את מעלת תפילה בבית הכנסת. וכתבו **השערי תשובה** (או"ח סי' צ ס"ק יב) **בשם דרך חיים** (למהר"ס די לונזאנו) **והפרי מגדים** (שם א"א ס"ק טו, וכן בראש יוסף ד"ה תניא), שאף לדעתם התפילה בציבור עדיפה אע"פ שאינה בבית הכנסת. אולם **במשכנות יעקב** (שו"ת, או"ח סי' פז) נראה שתפילה בבית הכנסת עדיפה אף על תפילה בציבור מחוץ לבית הכנסת[לד].

הטעם שאין התפילה נשמעת אלא בבית הכנסת ומה טיבה של תפילה שלא בבית הכנסת

שם. המאירי (ד"ה כל שאדם) ביאר את הטעם שצריך להתפלל בבית הכנסת דווקא, כיון ששם כוונת הלב מצויה[לה]. **ובמנורת המאור** (נר ג כלל ג ח"ב פ"ג) כתב הטעם משום שהשכינה מצויה שם ושם נשמעת תפילתם. **ובשאילתות** (בראשית שאילתא כב) נאמר 'דמחייבין בית ישראל לצלויי בכנישתא דמייחדא לצלויי כדאשכחן ביעקב דצלי בבי מקדשא היכא דמייחדא לצלותא דכתיב 'ויפגע במקום' (בראשית כח יא) ואין פגיעה אלא תפילה' וכו'. ומדבריו נראה שענין התפילה בבית הכנסת הוא משום שהוא מקום קבוע ומיוחד לתפילה[לו].

והנה הרמב"ם (תפילה פ"ח ה"א) כתב 'שאין תפילתו של אדם נשמעת בכל עת אלא בבית הכנסת', וכתבו **הכסף משנה והלחם משנה** (שם), שהרמב"ם הוסיף 'בכל עת' לפי שאין סברא לומר שאם האדם מתפלל בביתו בכוונה שלא תהא נשמעת תפילתו, ולכן פירש הרמב"ם שודאי אפשר שתישמע תפילתו מחוץ לבית הכנסת[לז], אבל בכל עת אינה נשמעת אלא בבית הכנסת.

ובחכמת מנוח (ד"ה אין תפילתו) הביא **בשם השערי אורה** (ג'יקאטיליה, שער ב) שתמה, היתכן שכל התפילות שהתפלל אדם שלא בבית הכנסת הם לבטלה. וביאר, שאמנם כעת אין תפילתו נשמעת, אבל אחר זמן כאשר יתפלל תפילה הגונה וראויה בבית הכנסת ובציבור, תעלה עמה יחד אף תפילה זו[לח].

ובמגיד תעלומה (ד"ה אין תפילה) כתב, שדווקא אם מתפלל האדם לצורך עצמו או לצורך אחרים, אינו נענה אלא בבית הכנסת, אך אם תפילתו היא לצורך גבוה, כלומר שעיקר תפילתו היא על מלכות שמים, וכגון שכאשר הוא רואה איזה צער לחבירו חושב הוא על הצער שיש לשכינה בכך, אזי בכל מקום מתקבלת תפילתו. ומדויק כך מהלשון 'אין תפילתו של אדם' והיינו שאם עיקר תפילתו שמתפלל הוא עבור חסרון שיש לאדם אזי אינה נשמעת אלא בבית הכנסת[לט].

מתי אפשר להתפלל שלא בבית הכנסת

שם. בגמרא לקמן (ח.) מובא שרבי אמי ורבי אסי אע"פ שהיו במקומם בתי כנסיות רבים, מכל מקום לא היו מתפללים אלא בבית המדרש במקום שהיו למדים, הואיל וקדושתו גדולה משל בית הכנסת, וכפי שדורשת שם הגמרא על הפסוק 'אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב' (תהלים פז ב) שערי ציון המצוינים בהלכה חביבין לפני הקב"ה מבתי כנסיות. וכן פסקו **הטור ושלחן ערוך** (או"ח סי' צ סי"ח). וכתבו **תלמידי רבינו יונה** (להלן ח. ד"ה אימתי), שלפי זה דברי אבא בנימין נאמרו בסתם בני אדם, אבל ודאי מי שיש לו מקום קבוע ללמוד

בדרך חיים (למהר"ס די לונזאנו, שם) ובביאור הגר"א (שם אות טו) שכוונת הטור לדברי רבי יוחנן המובאים לקמן (ח.) וכפי שגרסו הרי"ף והרא"ש (סי' ז) 'אמר רבי יוחנן אין תפילתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת שנאמר 'ואני תפלתי לך ה' עת רצון' אימתי עת רצון בשעה שהציבור מתפללין', ומזה משמע שמעלת בית הכנסת היא רק בשעה שהציבור מתפללים שם, אבל ללא הציבור אין חשיבות לבית הכנסת יותר מביתו. וכעין זה כתב המעדני יו"ט (שם אות ה). אמנם בראש יוסף (שם) כתב שהוא טעות סופר בטור וצריך לומר אבא בנימין. וראה שם עוד שכתב שגם דעת הרמב"ם כהטור. **כט. אמנם** בדרך חיים (למהר"ס די לונזאנו, שם) דחה את דברי הבית יוסף ופירש באופן אחר שדעתו כדעת הרמב"ם. וכן כתב הבני ציון (או"ח שם ס"ק יג). וראה בספר מצוות זמניות (מצות התפילה וברכותיה) שנראה מדבריו שמפרש גם כן שסוגייתנו מדברת על תפילת הציבור דווקא. וכן נראה דעת השאילתות (בראשית שאילתא כב) שכתב 'דמחייבין בית ישראל לצלויי בכנישתא דמייחדא לצלויי'. ומשמע קצת שמדובר על הציבור. וכן נקט בדעתו העינים למשפט (שם). אך בדרך חיים (למהר"ס די לונזאנו, שם) נראה קצת שנקט בדעת השאילתות שמדובר ביחיד. **ל. אמנם** במרומי שדה (ד"ה אין) ובחשק שלמה (להלן ז: ד"ה לאמר) כתבו שאין כוונת התוספות לסוגייתנו, אלא להמבואר להלן (ח.) אימתי עת רצון בשעה שהציבור מתפללין, וכפי גירסת הרי"ף (שם) והרא"ש (סי' ז) שם 'ואמר רבי יוחנן משום רבי יוסי אין תפילתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת וכו' בשעה שהציבור מתפללין'. וכן כתב בבני ציון (שם). **לא. והיינו** שמדובר על תפילה עם הציבור, ולאו דווקא בבית הכנסת, אלא שבבית הכנסת מצויים שם הציבור. ולא כמו שפירש הצל"ח שהובא אחר כך [אך יתכן שאף כוונתם לתפילת ציבור בבית הכנסת דווקא, כפי שכתב הצל"ח]. **לב. אמנם** ראה בהערות לעיל שרבי עקיבא איגר ומחצית השקל בפשטות לא למדו כך, ומה שנקטו בית הכנסת משום ששם מצויים הציבור. **לג. והוסיף** הצל"ח שקל וחומר אם מתפלל שמו"ע של שחרית בעת שהציבור מתפלל מוסף, ומה שכתב המגן אברהם (שם) שדבר זה אינו נקרא תפילה עם הציבור, הוא דווקא כשאינו מתפלל עמם בבית הכנסת רק מכוין התפילה לאותה שעה שהם מתפללים מוסף, אבל אם מתפלל עמם בבית הכנסת תפילתו נשמעת. וכדבריו פסק המשנה ברורה (שם סק"ל). אולם לגבי תפילת מנחה עם קהל שמתפללים ערבית, כתב המגן אברהם (סי' רלו סק"ג) שאין זו תפילה עם הציבור ולכן עדיף שיתפלל מנחה כשהם קוראים קריאת שמע ויתפלל עמהם ערבית. וראה במנחת יצחק (שו"ת, ח"ג סי' קלג) מה שכתב בחילוק הדברים. **לד. וכן** כתב המגן גבורים (סי' צ סוף סק"ח) בדעת הירושלמי. **לה. וכן** כתב בהגהות מיימוניות (תפילה פ"ח אות א). ובשלמי צבור (אלגאזי, דף כה. ד"ה ואני אומר) האריך בביאור ענין זה, וכתב, שבבית הכנסת מתפללים ברוב עם ומטבע האדם כשרואה רבים צועקים ומתחננים ירך לבבו גם כן ומתחנן בכל לב, וגם שאין שם שום מונע מלכוין כמו כלי הבית וראיית נשים ועבדים וקטנים ושמיעת קול שיחתם, וגם דרך בית הכנסת להיות מובדל ומרוחק מהשווקים והרחובות ולא יטרד לב המתפללים בסיבת העוברים בשוק, משא"כ כשמתפלל בבית יש לחשוש לכל זה, עיי"ש. **לו. וכן** כתב הבה"ג (הלכות ברכות פ"ה). וראה עוד בעיון יעקב (על העין יעקב, ד"ה במקום רנה) טעם נוסף, שמכיון שבבתי הכנסיות מתפללין בנעימות ובשיר [משא"כ במקומות אחרים שבטל השיר לאחר חורבן בית המקדש כמבואר בגיטין (ז.)] הוא מביאו לידי שמחה של מצוה ועל ידי כך שורה עליו השכינה, כמו שמצינו שאין שכינה שורה אלא מתוך שמחה (פסחים קיז.). וראה עוד בבית אלוהים (למבי"ט, שער התפילה פ"ה) שהאריך בביאור מעלת בית הכנסת. ובערוך השלחן (סי' צ סי"ג) כתב שבבית הכנסת התפילה יותר נשמעת כיון שקדושתו רבה. **לז. ובלחם** משנה כתב שהוא באופן שמתפלל בביתו בשעה שהציבור מתפללים. וראה בתוספות בעבודה זרה (ד: ד"ה מיון) שבאופן זה אין תפילתו נדחית אך אינה נשמעת [וראה במחצית השקל (או"ח סי' צ על מג"א ס"ק יז ד"ה ואיתא שם) ובקהלות יעקב (סי' ג ד"ה ונראין דיאור) שביארו את החילוק]. אמנם בפרי חדש (שם סק"ט) כתב שדברי התוספות שם הם דווקא כשאינו אנוס ומתפלל בביתו, אבל כאשר הוא אנוס אכן תפילתו נשמעת כשמתפלל בביתו בשעה שהציבור מתפללים. וראה עוד בקהלות יעקב (שם) שודאי מצות תפילה מקיים בכל אופן ויוצא בה ידי חובה, ומה שבאופנים הנ"ל אין תפילתו נשמעת או שהיא נדחית הוא לענין מילוי בקשותיו [אך במחצית השקל (שם) משמע שכאשר אמרו שתפילתו נדחית אין לו מצות תפילה כלל, וראה בקהלות יעקב שם שתמה עליו]. והוסיף עוד, שכל זה על פי הרוב, אבל כמה פעמים תפילתו מועלת וכפי ששנינו (להלן כח:) המהלך במקום סכנה אומר הושע ה' וכו', ובפרט בצדיקים כפי שמצינו בתענית (כד.) לגבי כמה תנאים שתפילתם נתקבלה, וברמב"ם (תשובה פ"ב ה"ו) כתב 'אע"פ שהתשובה והצעקה יפה לעולם וכו', ומדובר שם ביחיד. וראה עוד להלן (בענין 'מתי אפשר להתפלל שלא בבית הכנסת') שיש שפירשו שדברי אבא בנימין נאמרו דווקא על תפילה פרטית שאדם מתפלל מעצמו, אבל התפילות הקבועות נשמעות בכל מקום. **לח. וכתב** שכן הוא בכל תפילה שלא בציבור ושלא בכוונה, שאינן הולכות לאיבוד, אלא כאשר פעם אחרת יתפלל תפילה ראויה יעלו עמה יחד אף תפילות אלו. **לט. וראה** עוד להלן (בענין 'מתי אפשר להתפלל שלא בבית הכנסת') מה שהובא מהעיון יעקב שכאשר הוא מתפלל בלשון הקודש, תפילתו נשמעת אף שלא בבית הכנסת. וכן הובא מהברכת יהושע שדווקא תפילה פרטית שאדם מתפלל אינה נשמעת אלא בבית הכנסת, אך התפילות הקבועות נשמעות בכל מקום.

תורה בבית המדרש יתפלל שם ולא בבית הכנסת[מ]. וכן כתב **המהרש"א** (ח"א ד"ה במקום).

ובפני יהושע (ד"ה תניא - השני) הוסיף בזה, שעיקר כוונת אבא בנימין שאין התפילה נשמעת אלא בבית הכנסת, הוא למעט שלא יקדים אדם להתפלל בביתו משום זריזין מקדימין למצוות או כדי להתפלל עם דמדומי חמה, כי תפילה בבית הכנסת עם הציבור עדיפה על מעלות אחרות מטעם 'במקום רנה שם תהא תפילה'. אך לא נתכוין למעט באופן הנ"ל.

אמנם מצינו **באחרונים** שכתבו ליישב באופנים נוספים, כיצד רבי אמי ורבי אסי לא התפללו בבית הכנסת[מא]. **בעיון יעקב** (ד"ה אין תפילתו) תירץ, שדווקא אם אינו מתפלל בלשון הקודש, אלא בלשון שרגילים בני אדם לדבר כגון בלשון ארמי וכיוצא בזה, שהמלאכים אינם מכירים לשון זה, אזי אין תפילתו נשמעת אלא בבית הכנסת ששם נמצאת השכינה עצמה ומזומנת לקבל ולשמוע תפילתו אף בשאר לשונות, ורבי אמי ורבי אסי שהתפללו מחוץ לבית הכנסת התפללו בלשון הקודש דווקא.

ובברכת יהושע (ד"ה אין) כתב, שמלשון הגמרא 'אין תפילתו של אדם' נראה שלא מדובר על התפילות שתיקנו חז"ל, אלא על מה שאדם מתפלל ומבקש מעצמו שהיא דווקא אינה נשמעת אלא בבית הכנסת, אך התפילות הקבועות שתיקנו, דהיינו תפילת שמונה עשרה היא אכן נשמעת בכל מקום, שבאופן זה תיקנו אותה חז"ל שתעלה בכל מקום[מב]. וממילא מיושב כיצד רב אמי ורב אסי לא התפללו בבית הכנסת, שמאחר שהתפילות הקבועות נשמעות אף מחוץ לבית הכנסת העדיפו להתפלל בבית המדרש משום חביבות התורה[מג].

באיזה אופן שורה השכינה בבית הכנסת ובעשרה המתפללים ומנין

אמר רבין בר רב אדא א"ר יצחק מנין שהקב"ה מצוי בבית הכנסת שנאמר אלהים נצב בעדת אל ומנין לעשרה שמתפללין ששכינה עמהם שנאמר אלהים נצב בעדת אל. במאמר הראשון לענין בית הכנסת לא הוזכר תפילה כלל, וכמו כן במאמר השני לענין עשרה המתפללין לא הוזכר בית הכנסת, ומשמע מכך, שבבית הכנסת השכינה שורה תמיד אף שלא בשעת התפילה[מד], ובעשרה המתפללין שורה השכינה אף כשאינם מתפללין בבית הכנסת[מה].

והנה שתי מימרות אלו נלמדות מהפסוק 'אלהים נצב בעדת אל', וכפי שפירש **רש"י** (ד"ה בעדת, ד"ה ומנין) ש'עדת אל' משמעותה בית ועד שלו דהיינו בית הכנסת[מו], וגם משמעותה עשרה שכן עדה בכל מקום נקראת בעשרה. והקשה **הפני יהושע** (ד"ה אמר רבין בר רב אדא), כיצד נלמד מהפסוק שהשכינה שורה בבית הכנסת אף ללא תפילה כמו שנתבאר, שמא כוונת הפסוק דווקא לשני הדברים יחד, כלומר לעשרה הנמצאים בבית הכנסת. ותירץ, שודאי המשמעות הפשוטה של הפסוק היא לענין עשרה אנשים המתפללים, אמנם להלן בגמרא מבואר שכאשר יש עשרה המתפללים השכינה מקדימה לבוא לפניהם, ואם כן מסברא יש לנו ללמוד שהשכינה מצויה בבית הכנסת לעולם, מאחר והוא בית ועד של הקדוש ברוך הוא והוא נבנה מתחילתו לשם קדושת בית הכנסת ומתפללים בו תמיד עשרה אנשים כמה פעמים בכל יום והשכינה מקדימה לבוא לפניהם, מסתבר אם כן שהשכינה מצויה שם תמיד ואינה מסתלקת משם כלל.

ובקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה מנין שהשכינה) פירש, שהדרשה הראשונה נלמדת ממה שכתוב 'נצב בעדת אל' ולא 'נצב בעדתו' ומשמע שהפסוק נאמר על בית הכנסת שהוא מעונו של אל ובית מועד שלו. ואחר כך דורשת הגמרא ממה שנכתב 'בעדת אל' ולא 'במועד אל' או 'בהיכל אל', משמע שהוא נאמר גם לענין 'עדה' שהם עשרה, והיינו עשרה המתפללין.

ובשנות חיים (חזון, דף רז: ד"ה ועל האמת) **ובמנחת שמואל** (משנה ברורה, ד"ה ומנין) פירשו, שמה שהוזכר לגבי בית הכנסת שהקב"ה מצוי, היא מדריגה יותר גבוהה ממה שהשכינה שורה בעשרה[מז], ואכן מה שהקב"ה מצוי בבית הכנסת הוא בעשרה דווקא שאז מצטרפים יחד גם מעלת בית הכנסת וגם מעלת העשרה.

לשם מה השמיעו לנו שהקב"ה מצוי בבית הכנסת

שם. המגיד תעלומה (ד"ה מנין שהקב"ה) כתב, שבאו ללמדנו במה שהשכינה מצויה בבית הכנסת, שיש לנהוג כבוד בקדושת בית הכנסת אפילו שלא בשעת התפילה מכיון שהקב"ה מצוי שם תמיד.

אמנם בדרך חיים (למהר"ס די לונזאנו, דף מד.) כתב שדווקא בשעת התפילה הקב"ה מצוי בבית הכנסת[מח]. ולכך ביאר שמאמר זה נסמך על מה שאמר לעיל אבא בנימין שאין התפילה נשמעת אלא בבית הכנסת, וכעת באו ליתן טעם לדבר שהתפילה נשמעת בבית הכנסת, משום שהקב"ה מצוי שם, ובאו להשמיענו בזה שמטעם זה אף היחיד יתפלל בבית הכנסת דווקא, ולא רק בציבור נאמר כן.

מה הוסיף רבין בר רב אדא על המשנה במסכת אבות ומדוע לא הזכיר גם מנין החמשה

אמר רבין בר רב אדא א"ר יצחק וכו' ומנין לעשרה שמתפללין ששכינה עמהם וכו' ומנין לשלשה שיושבין בדין ששכינה עמהם וכו' ומנין לשנים שיושבים ועוסקין בתורה ששכינה עמהם וכו' ומנין שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה ששכינה עמו וכו'. לכאורה דברי רבין בר רב אדא כבר מפורשים כולם במשנה במסכת אבות (פ"ג מ"ו), שכך שנינו שם, 'רבי חלפתא בן דוסא איש כפר חנניה אומר, עשרה שיושבין ועוסקין בתורה שכינה שרויה ביניהם שנאמר 'אלהים נצב בעדת אל', ומנין אפילו חמשה שנאמר 'ואגדתו על ארץ יסדה', ומנין אפילו שלשה שנאמר 'בקרב אלהים ישפט'[מט], ומנין אפילו שנים שנאמר 'אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע', ומנין אפילו אחד שנאמר[נ] 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך''. וקשה אם כן מה חידש רבין בר רב אדא, ומה בא להוסיף על מה שלא נאמר במשנה[נא].

אמנם ישנם שני שינויים בין דברי המשנה לדברי רבין בר רב אדא. האחד, שהמשנה נאמרה כולה לענין עסק התורה[נב], ואילו דברי רבין בר רב אדא נאמרו חלקם לענין תפילה וחלקם לענין דין. והשני, שבדברי רבין בר רב אדא לא הוזכר מנין החמשה כמו במשנה. אמנם דבר זה עצמו צריך לברר מדוע אכן לא השמיענו רבין בר רב אדא אף את מנין החמשה[נג].

וביארו האברבנאל (נחלת אבות, שם) **והמהר"ל** (דרך חיים, שם), שדברי רבין בר רב אדא ודברי המשנה חלוקים בכוונתם, שעיקר מה שרבין בר רב אדא בא להשמיענו, הוא, שישנם מצוות מסוימות שבעשייתן יש השראת השכינה [תורה, תפילה, דין], אך לא מצד המנין שבהם, אלא מצד עצם קיום המצוה, אלא שכל מצוה צריכה מנין אחר בשביל קיומה, כגון התפילה בציבור צריכה מנין עשרה, ודין צריך שלשה דיינים. וכן לענין תלמוד תורה השמיענו רבין בר

מ. בפירוש הכותב (בעין יעקב, ד"ה במקום רנה) כתב, שהוא דווקא בבית מדרש הקבוע ללימוד הלכה, ולא ללימוד מקרא או אגדה בלבד. **מא. והנה** לפי הדעות שהובאו לעיל (בענין 'האם מעלת בית הכנסת היא בציבור דווקא או ביחיד דווקא או בשניהם') שדווקא תפילת היחיד אינה נשמעת אלא בבית הכנסת אבל תפילת הציבור בכל מקום נשמעת יש ליישב בפשיטות שרבי אמי ורבי אסי היו מתפללין בציבור ולכן אין צריך להקפיד על בית הכנסת. וכעין זה כתב הכותב (בעין יעקב, ד"ה במקום רנה). אמנם יש מהראשונים שכתבו [תלמידי רבינו יונה (להלן ח. ד"ה אלא) בשם רבני צרפת, התוספות (לקמן ל: ד"ה אין), וכן הוא שיטת הטור (או"ח סי' צ)] שרבי אמי ורבי אסי היו מתפללים שם אף ביחידות. **מב. וכן** כתב השנות חיים (חזון, פר' גלגים דף רח: ד"ה ואפשר). **מג. אך** כתב שבראשונים לא נראה כך. וכתב שם ליישב באופן נוסף על פי המבואר ברמב"ם (תפילה פ"ח ה"א) שאין תפילתו של אדם נשמעת 'בכל עת' אלא בבית הכנסת, ואם כן ודאי שאף מחוץ לבית הכנסת נשמעת התפילה, אלא שאין זה בכל עת כמו בבית הכנסת, ואם כן רבי אמי ורבי אסי העדיפו להתפלל בבית המדרש משום ביטול תורה אף שאין בטוח שתתקבל תפילתם. ועוד כתב ליישב, שהכוונה אין תפילתו של כל אדם נשמעת אלא בבית הכנסת שאף אם אין האדם ראוי שתתקבל תפילתו מכל מקום קדושת בית הכנסת גורמת שתתקבל תפילתו, ואם כן לאנשים הלמדים אפילו חוץ לבית הכנסת תתקבל תפילתם בזכות תורתם. אך כתב שמלשון הגמרא אין נראה כן. ובפני חיים (ד"ה תניא - השלישי) תירץ על פי המבואר בזוהר (ויחי ח"א רלד.) שמעלת התפילה בציבור שאין מדקדקין בתפילתו אם כיון כוונה שלימה, כי בציבור יש בטח מי שמכוין בה בכוונה הראויה ונכללים בזה כל התפילות יחד, ואם כן ודאי רבי אמי ורבי אסי היתה תפילתם בכוונה שלימה ולכן אף שלא היו בבית הכנסת היתה נשמעת תפילתם. וראה עוד לעיל (בענין 'הטעם שאין התפילה נשמעת אלא בבית הכנסת ומה טיבה של תפילה שלא בבית הכנסת') מה שהובא מהמגיד תעלומה שאם מכוין האדם בתפילתו לשם שמים היא נשמעת בכל מקום. **מד. פני יהושע** (ד"ה אמר רבין בר רב אדא), כסא רחמים (ד"ה מנין) ופני חיים (ד"ה אר"א). ובמנחת שמואל (משנה ברורה, ד"ה מנין) כתב הטעם משום שבבית הכנסת מצויים עשרה אף שלא בשעת התפילה כפי ששנינו במגילה (ה.) איזהו עיר גדולה כל שיש בה עשרה בטלנין בבית הכנסת. אמנם בשנות חיים (חזון, דף רח: ד"ה ואפשר לומר) הקשה שהרי להלן (ע"ב) שנינו בשעה שבא הקב"ה לבית הכנסת ולא מצא עשרה וכו' ומשמע שאינו מצוי שם תמיד אלא בא לשם לפי שעה, וכתב שאכן דווקא בשעת התפילה שורה השכינה בבית הכנסת, אלא שאין צריך ציבור דווקא אלא אפילו בתפילת היחיד, וכמו ששנינו לעיל (ה:) שנים שנכנסו להתפלל וכו' הלמענך תעזב ארץ, וכפי שביאר רש"י (ד"ה הלמענך) שאין השכינה מסתלקת כאשר הוא יוצא ואינו ממתין לחבירו עד שיסיים הוא את תפילתו ואז תסתלק השכינה [ומה שמבואר שם בשעה שבא וכו' היינו קודם שהתפללו הציבור]. וכן כתב בדרך חיים (למהר"ס די לונזאנו דף מד. הובא להלן בענין 'לשם מה השמיעו לנו שהקב"ה מצוי בבית הכנסת'). וכן נראה מהמהרש"א (להלן ע"ב ח"א ד"ה ולא מצא) וראה מה שתמה עליו השפת אמת (שם ד"ה אמר ר"י). **מה. תוספות** הרא"ש (להלן ע"ב ד"ה בשעה), שנות חיים (שם, ד"ה ולענייות דעתי), כסא רחמים (שם), שדה יצחק (ד"ה ומנין) ומנחת שמואל (שם). אמנם בפני חיים (שם) פירש שאף בעשרה אין השכינה שורה אלא בבית הכנסת, אלא שהחידוש הוא שדי בעשרה לבד ואין צריך יותר מכך. וראה עוד להלן מהשנות חיים ומנחת שמואל. **מו. במרומי** שדה (ד"ה מנין) פירש שהדיוק הוא ממה שהוצרך הפסוק לכתוב 'בעדת אל', שהלא גם אם היה כתוב 'עדה' סתם היה משמע גם כן עשרה מישראל, כמבואר בסנהדרין (עד:) ש'עדה' הוא עשרה מישראל, אלא ודאי פירוש 'בעדת אל' הוא בבית מועד שלו. **מז. וראה** בשנות חיים מה שביאר בזה ע"ד הנסתר. **מח. אלא** שאין צריך דווקא עשרה [שבזה הוא מצוי אף מחוץ לבית הכנסת כמבואר בגמרא], ואפילו בתפילת היחיד כן הוא. וכן כתב השנות חיים (חזון, דף רז: ד"ה ואפשר לומר). אמנם ראה לעיל (בענין 'באיזה אופן שורה השכינה בבית הכנסת ובעשרה המתפללים ומנין') שדעת רוב האחרונים לא כך, אלא בבית הכנסת הקב"ה מצוי תמיד אף שלא בשעת התפילה. **מט. כן** הוא לפי גירסת הרמב"ם ורבינו יונה במשנה שם, אבל לפי גירסת רש"י ורשב"ם ורע"ב שם, שלש נלמד מ'ואגדתו על ארץ יסדה', וחמשה נלמד מ'בקרב אלהים ישפט'. ובתוספות בסוכה (יג. ד"ה בשלש) הביאו את שתי הגירסאות. **נ. ברע"ב** ובתוספות יו"ט שם גרסו 'ומנין אפילו אחד שנאמר ישב בדד וידום כי נטל עליו' (איכה ג כח). ועיי"ש בתוי"ט (אבות פ"ג מ"ב) מה שביאר בזה. **נא. תוספות** יו"ט, דרך אבות ותולדות יהושע (אבות פ"ג מ"ו). **נב. כפי** הנוסח שלפנינו, אמנם הרע"ב שם גרס את דברי המשנה לענין דין. וכן נראה מהתוספות הרא"ש (ד"ה וכי), ובמגן אבות (לרשב"ץ, שם) ייחס גירסא זו גם לרמב"ם. וכן נראה קצת בתוספות בסוכה (יג. ד"ה בשלש). **נג. ספורנו**, אברבנאל ומהר"ל (שם).

רב אדא שעצם קיום המצוה גורם גם כן להשראת השכינה, ומה שהזכיר גם שנים העוסקים בתורה וגם אחד, מבואר בגמרא שיש הבדל בחשיבות בין שנים שעוסקים בתורה שנכתבים דבריהם בספר, לאחד שעוסק בתורה שאין דבריו נכתבים. ולפי זה מיושב מדוע לא הזכיר רבין בר רב אדא אף מנין חמשה, כיון שאין מצוה מסוימת הנעשית בחמשה דווקא. אמנם המשנה באבות באה להשמיענו ענין אחר, והוא, שאף לגבי תלמוד תורה עצמו יש חילוקים ודרגות שונות בגודל השראת השכינה כפי מספר העוסקים בה, שכן אינו דומה רבים העוסקים בתורה למועטים העוסקים בה[נד].

ובתולדות יהושע (אבות שם) הוסיף לבאר, שהנה בדברי המשנה הלשון הוא 'שכינה שרויה ביניהם', ואילו בדברי רבין בר רב אדא הלשון הוא 'שכינה עמהם', ויש ביניהם הבדל, שבזמן שישראל עושים רצונו של מקום יש 'השראת השכינה' שהיא התקרבות גלויה, וכמו שכתוב 'והתהלכתי בתוככם' (ויקרא כו יב), ובזמן שאין ישראל עושים רצונו של מקום אזי התקרבות השכינה היא בהסתר, וזהו 'שכינה עמהם', וכמו שכתוב 'ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים' וגו' (ויקרא כו מד). והנה לגבי 'השראת השכינה' יש מדרגות רבות בגילוי שכינתו ובקרבתו, ויש הבדל בין רבים העושים רצונו לבין מעטים העושים רצונו, אולם לגבי ההנהגה השניה שהיא בהסתר פנים ['שכינה עמהם'] אין הבדל בין אם הרבה או מעט, שהרי היא הבטחה שלא מאסתים וגו'. וממילא התנא של המשנה באבות שדיבר לענין 'שכינה שרויה ביניהם' שהיא השראת השכינה בגלוי, תלה זאת לפי מעט או רוב העוסקים בתורה, והיינו שכל מנין הוא דרגה שונה בהשראת השכינה וכפי שמוכיח זאת מהפסוקים. אולם רבין בר רב אדא דיבר לגבי הענין השני 'שכינה עמהם' שהיא הדרגה הנמוכה של שכינה בהסתר, ובזה אין הבדל בין רב למעט כפי שנתבאר, ולכן העמיד את דבריו במצוות שונות, שלפי המצוה כך באה השכינה להיות עמהם, אלא שכל מצוה היא בענין שונה כמבואר בגמרא[נה].

כיצד נדרש הפסוק 'בקרב אלהים ישפט' על דין ומנין לשלשה דווקא

ומנין לשלשה שיושבין בדין ששכינה עמהם שנאמר בקרב אלהים ישפט[נו]. בביאור הדרשה כתב רש"י (ד"ה בקרב), ש'אלהים' הכוונה דיינים, והיינו שבקרב הדיינים ישפוט, כלומר[נז], השכינה תהיה עמם לעזרם ולהעירם על האמת ועל הדין הראוי. **ובפירוש ר"י מטולידו** (אבות פ"ג מ"ו) הוסיף עוד בשם הרשב"ם, שתחילת הפסוק 'אלהים נצב' מוסב גם על זה, והיינו שהקב"ה נצב בעדת אל, וגם בקרב האלהים השופטים משפט התורה.

והנה אחר שנתבאר שכוונת הפסוק על דין, צריך לבאר מנין שהוא נאמר על שלשה דווקא. וביאר רש"י (שם) שאין בית דין קרוים 'אלהים' אלא בשלשה, כמבואר בסנהדרין (ג:). וכתב **הפני יהושע** (ברש"י שם), שאע"פ שיש מי שסובר במסכת סנהדרין (ה.) שמן התורה גם דיין אחד כשר לדון, וכן דיין מומחה לפי כולם יכול לדון אפילו יחידי, מכל מקום סתם דין הוא בשלשה, כפי ששנינו במסכת אבות (פ"ד מ"ח) 'אל תהי דן יחידי'[נח]. **ובמרומי שדה** (שם) ביאר, שהלימוד הוא מהלשון 'בקרב' שפירושו בתוך רבים, ואין לפרשו על שנים בלבד, הואיל ושנים אינם דנים לכתחילה שאין עושים בית דין שקול, אלא ודאי מדובר על שלשה.

איך מדובר בשנים העוסקין בתורה

ומנין לשנים שיושבים ועוסקין בתורה[נט] **ששכינה**[ס] **עמהם**[סא] **שנאמר אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וגו'**[סב]. **בהלכות עולם** (מייזלס, ד"ה ומנין) דייק שלא כתוב 'שנים שיושבים ועוסקין בדברי תורה' אלא 'שנים שיושבים ועוסקין בתורה', והיינו שאפילו שאינם עוסקין שניהם יחד אלא כל אחד עוסק בתורה לבדו גם כן שכינה עמהם, כיון ששנים הם רבים וזכותם גדולה[סג]. אבל **בצרור החיים** (קלני, ד"ה ולי נראה) הקשה ממה שכתב **התוספות יו"ט** (אבות פ"ג מ"ג) על המשנה באבות (שם) 'שנים שיושבים ואין ביניהם דברי תורה הרי זה מושב לצים', שמהלשון 'אין ביניהם' משמע שאפילו שכל אחד לבדו לומד, אך כיון שאינם מתחברים ללמוד יחד הוא מושב לצים. ולכן כתב שודאי מדובר כאן ששניהם למדים יחד[סד].

כללים וגדרים בענין חשב אדם לעשות מצוה ונאנס מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה

מאי ולחושבי שמו[סה] **אמר רב אשי חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה.** האחרונים הרבו להקשות על כלל זה ממקומות רבים, ומתוך כך כתבו חילוקים וגדרים שונים בדין זה[סו]:

א. הקשו האחרונים[סז], הרי מבואר בירושלמי (גיטין פ"ז ה"ו, קידושין פ"ג ה"ב) אונס כמאן דלא עבד אמרינן, אונסא כמאן דעביד לא אמרינן. ואם כן מדוע איפוא יחשב למי שרצה לקיים המצוה ונאנס ולא עשאה כאילו עשה את המצוה כולה. וכתב **החתם סופר** (שו"ת, חו"מ סי' א ד"ה ולפי), שאכן דבר זה הוא מחסדי השם לעושי רצונו שיהיה נחשב להם כאילו נעשה מעשה בפועל, ואין זה מעיקר הדין.

ובבנין שלמה תירץ, שדווקא במצוות שבגופו שאי אפשר לעשותן על ידי שליח אין אומרים אונס כמאן דעבד, כיון שעכ"פ גופו לא קיים המצוה וגופו שבת ולא עשה כלום, אבל במצוות שאפשר לעשותן על ידי שליח ואין צריך שיעשו בגופו ממש אומרים אונס כמאן דעביד, ועל מצוות אלו נאמר מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה.

ובנתיבות התלמוד (קאמלהאר, יאיר נתיב לימוד ה) תירץ, שדווקא במצוות שבין אדם למקום נאמר כלל זה שמעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, אבל

נד. **וראה** שם [וכן ברבינו בחיי, ר"י נחמיאש, רבי אברהם פריצול ובמדרש שמואל (שם)] מה שביארו במעלת כל מספר ומספר. ובזה מיושב מדוע נקטה המשנה י' וה' וג' וב' אף שאפשר ללמוד הכל מאחד העוסק בתורה כקושיית הגמרא בסוגייתנו. ובמהרש"א (ח"א ד"ה ומנין) כתב שהמשנה נקטה כל מנין ומנין, אילו לא נאמר המנין שלפניו. וראה בתוספות הרא"ש (ד"ה וכי) שביאר מדוע המשנה הוצרכה לנקוט חמשה ולא למדה זאת משלשה, עיי"ש. נה. **ולכן** לא הזכיר מנין החמשה לפי שלא מצא בו דבר במה להבדילו משאר הדברים לגבי השכינה. וכעין זה כתב המהרש"א (שם). נו. **במסכת** אבות (פ"ג מ"ו) למדו את מנין השלשה מהפסוק 'ואגדתו על ארץ יסדה' (עמוס ט ו), וסתם אגודה היא שלשה כמו שמצינו בלולב ובאגודת אזוב [כן הוא לפי גירסת רש"י ורשב"ם ורע"ב שם, ובתוספות בסוכה (יג. ד"ה בשלש) הביאו את שתי הגירסאות]. אמנם פשטות המשנה שם מדברת לענין שלשה העוסקים בתורה ולא כבסוגייתנו לענין דין, אך הרע"ב שם גרס את כל המשנה לענין דין. וכן נראה בתוספות הרא"ש (ד"ה וכי) ובתוספות בסוכה (שם). נז. **פירוש** רבי אברהם פריצול (אבות שם). נח. **אמנם** במאירי (ד"ה לעולם יזהר) כתב שאע"ג שיש דברים שהיחיד רשאי לדון בהם יזהר שלא לדון אלא בשלשה שהם נשמרים מטעות ועל כן שכינה עמהם. ומשמע בדבריו שביחיד אף במה שרשאי לדון אין לו מעלה זו. נט. **במסכת** אבות (פ"ג מ"ג) שנינו 'אבל שנים שיושבין ויש ביניהם דברי תורה שכינה שרויה ביניהם וכו' מנין שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה' וכו', ועמדו שם המפרשים על שינוי הלשון שבשנים נקטה המשנה 'ויש ביניהן דברי תורה' ובאחד נקטה המשנה 'ועוסק בתורה', וביאר הספורנו (שם), שבשנים אע"פ שאין עיקר שיחתם בדברי תורה, מכל מקום מאחר והם נמשכים תוך כדי דבריהם לדברי תורה, שכינה שרויה ביניהם, משא"כ ביחיד לא שייך דבר זה כיון שהוא אינו מדבר לעצמו בדברי חולין [מיהו כל זה לענין דרגת 'שכינה ששרויה ביניהם' אמנם לענין דרגת 'שכינה עמהם' שבמשנה ו' ובסוגייתנו הוא דווקא כשעוסקין ממש בתורה, כפי שכתב הספורנו שם מ"ו]. וכעין זה כתב האלשיך (ויקרא טז ג), שאף אם אינם בגדר עוסקים בתורה אלא שיש ביניהם דברי תורה בלבד שורה עליהם השכינה. והיעב"ץ (לחם שמים שם) כתב, שבשנים אף שאינם עוסקים בתורה עצמה אלא בדברים המביאים לידי קיומה שהם קרויים דברים של תורה, ואע"פ שהם במחשבה בלבד שלא באו עדיין לידי מעשה, מכל מקום שורה עליהם השכינה [משא"כ ביחיד רק אם עוסק בתורה ממש]. ס. **במהות** השראת השכינה על העוסק בתורה, כתב המאירי (אבות פ"ג מ"ו) שמתוך דברי תורתם הם משיגים מכבוד הבורא יתברך. וכעין זה פירש בפרקי משה (אלמושנינו, שם מ"ו) שהתורה היא כולה דברי אלוקים ועל ידי שעוסק ומעיין בדבריה הוא מתאחד עם השכינה. ובפירוש רבינו יוסף בן שושן עמ"ס אבות (שם) ביאר שהכוונה היא להשראת השכינה ממש, והיינו ששורה עליהם רוח צדקה ומשפט רוח דעת ויראת ה'. ובמגן אבות (לרשב"ץ, שם) פירש שהקדוש ברוך הוא מסכים על ידם ומחבב אותם כאילו שיכן בתוכם. ובתפארת ישראל (שם מ"ו יכין אות לד) פירש שתהיה להם השפעה אלהית להאיר עיניהם בחכמה. סא. **במשנה** באבות (פ"ג מ"ו) הנוסח 'שכינה שרויה ביניהם', וביאר במגן אבות (לר"ש קלוגר, שם) שבאמת עיקר השראת השכינה היא רק בשלשה, אך כאשר יש רק שנים הקב"ה מצרף שכינתו ית' עמהם להיות שלשה וכיון שנעשין שלשה שוב השכינה ביניהם. וזהו הלשון שנקטו כאן שכינה עמהן והיינו שעל ידי זה מצטרפין לשלשה. ועיי"ש שביאר עוד על דרך זה אף ביחיד שהקב"ה מצרף עמו את שני שמותיו ['זה שמי לעולם וזה זכרי לדור ודור' (שמות ג טו)] ועם היחיד נעשו שלשה. וראה עוד לעיל (בענין 'מה הוסיף רבין בר רב אדא על המשנה במסכת אבות ומדוע לא הזכיר גם מנין החמשה') מה שביאר בזה התולדות יהושע. סב. **בביאור** הדרשה כתבו הרע"ב והמאירי (אבות פ"ג מ"ב) ש'איש אל רעהו' הרי כאן שנים. ומה שהוא נדרש על לימוד תורה, פירש במרכבת המשנה (לר"י אלאשקר, שם) משום המשך הפסוק 'ולחושבי שמו' שמשמעותו שחושבים ומהרהרים בתורה שהיא שמותיו של הקב"ה. ובאברבנאל (נחלת אבות, שם) פירש עוד, שהראיה היא ממה שנאמר בהמשך הפסוק 'זכרו תורת משה עבדי', הרי שכלל זה עם אלו שהם עוסקים ביראת ה' בשמותיו ובפעולותיו, לומר שעל כולם תהיה השכינה שרויה ביניהם. סג. **כמו** בשלשה ועשרה העוסקין בתורה (אבות פ"ג מ"ו) שודאי אינם למדים כולם יחד. סד. **וכן** מבואר מדברי המאירי (ד"ה לעולם יזהר) והמהרש"א (ח"א ד"ה תרי) שביארו הטעם שבשנים נכתבים דבריהם בספר הזכרונות, כיון שמתוך שלמדים יחד מכוונים יותר לאמת. סה. **צריך** להבין לשם מה הובאה כאן דרשה זו. וביאר הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה מאי) שכוונת הגמרא להוכיח בזה שהפסוק 'אז נדברו יראי ה'' מדבר לענין לימוד תורה ולא לענין שאר המצוות, והיינו מאחר שהמשך הפסוק 'ולחושבי שמו' נדרש על החושב לעשות מצוה ונאנס שמעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, מעתה אם נעמיד אף את תחילת הפסוק לגבי שאר המצוות, מדוע נאמר 'אז נדברו' הלא במחשבה לבד גם כן רואה הקב"ה, אלא ודאי 'אז נדברו' הכוונה לדיבור התורה שהיא אינה במחשבה אלא בדיבור דווקא. וראה עוד במגיד תעלומה (ד"ה מאי) ובבן יהוידע (ד"ה מאי) שפירשו באופנים אחרים. סו. **בהלכה** ברורה (הירנק, סי' תקפה ס"ה) כתב, שכלל זה נאמר דווקא אם התחיל לעשות עכ"פ מקצת המצוה בידים. וכן כתב בספר פדה את אברהם (פאלאג'י, מערכה מ אות ז) בשם אהל יעקב שלא די במחשבה לבד אלא דווקא אם טרח והשתדל לעשותה ועשה איזה פעולה בידים. וכן משמע בשו"ת מהר"י ברונא (סי' עז). עוד כתב הדרישה (או"ח סי' פה אות א) שהוא דווקא כשהוא מצטער על כך ומחשבתו מורה ומתאוה לעשותה. וכן כתב באליה רבא (סי' סב סק"ד). ובנפש חיים (פלאג'י, מערכת מ כלל מא) הביא ראיה מהמדרש לשני חידושים אלו. בחכמת שלמה (קלוגר, או"ח סי' תקמה) כתב שלא אומרים כן רק במצוה שהיא רשות ולא במצוה שמחויב לעשותה. עוד כתב בפרי השדה (שו"ת, ח"ב סי' קו אות ג) שדווקא במצוה שאינו יכול להשלימה עוד כגון שופר או תפילין שזמנה עוברת אומרים כן. וראה להלן (בענין 'האם יחיד החושב לעשות מצוה ונאנס נכתב בספר הזכרונות') מה שהובא מהישרש יעקב (לרבי חיים אבואלעפיה, סי' יג) שדווקא בשנים שחשבו לעשות מצוה בשותפות ונאנסו נאמר כלל זה שמעלה עליהם הכתוב כאילו עשאום, אבל ביחיד אין אומרים כן, וכפי שמשמע מהפסוק 'ולחושבי שמו' שנאמר בלשון רבים. ובשבות יעקב (שו"ת, ח"ב סי' י) כתב לחלק שרק באונס דלא שכיח אומרים 'מעלה עליו כאילו עשאה', אך באונס דשכיח שהיה עליו להעלותו בדעתו אין אומרים בזה 'מעלה עליו כאילו עשאה'. ובבית שערים (שו"ת, או"ח סי' ו) הוסיף שכל שהיה יכול לברר אין זה אונס גמור ולא נאמר בו כאילו עשאה. סז. **חתם** סופר (שו"ת, חו"מ סי' א ד"ה ולפי), בנין שלמה (קלוגר, בהגהותיו על הרמב"ם הלכות מילה, הובא בנתיבות התלמוד יאיר נתיב לימוד ה), נתיבות התלמוד (שם) ואמת ליעקב (קמינצקי, ד"ה מאי).

במצוות שבין אדם לחבירו לא נאמר כלל זה הואיל ואונס לאו כמאן דעביד, לפי שעיקר המצוה היא שחבירו יקבל התועלת, וסוף סוף חבירו לא קיבל התועלת ומה לו שזה נאנס[סח].

ומעין זה כתב **באמת ליעקב** (קמינלקי, ד"ה מאי), ש'אונס לאו כמאן דעביד' נאמר דווקא במקום שצריך את תכלית פעולתנו כגון בקיום התנאי וכדו', משא"כ בעבודת השם הרי אין הקב"ה צריך למעשים שלנו אלא העיקר היא העבודות וההכנעה כלפיו, ואם כן כיון שהחליט בדעתו לעשות רצון ה' כבר קיים בזה את העבודות וההכנעה, ולכן מגיע לו שכר על כך כמי שעשאה.

ב. החתם סופר (חולין פז. ד"ה וחייבו ר"ג) הקשה, מדוע החוטף מצוה לחבירו חייב לשלם לו עשרה זהובים, הרי מאחר שהראשון חשב לעשות את המצוה ונאנס נחשב לו הדבר כאילו עשאה, ואם כן הוא לא נחסר בכך כלום ולא הפסידו החוטף מאומה[סט].

ותירץ המחנה חיים (שו"ת, ח"ב או"ח סוסי' לד ד"ה ולאחר שהבאתי) בשם הרב השואל, שדווקא במצוה המוטלת עליו אנו אומרים שאם נאנס ולא עשה המצוה מקבל שכר שלם, אבל במצוות שהן מוטלות על כל ישראל, כגון כיסוי הדם ומצות מילה, אדרבה זכות היא לחוטף שהיה זריז לעשות המצוה ונשכר שיקבל הוא השכר, והראשון הפסיד שהיה לו להקדים עצמו ולא להתעצל ולכן מפסיד אף השכר. ובזה דווקא חייב לשלם לו עשרה זהובים.

ובבית שערים (שו"ת, או"ח סי' שנה ד"ה וכר מן דין) תירץ, שאין אומרים 'מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה' רק באופן שעדיין אף אחד אחר לא עשה את המצוה, אך אם בא אחר ועשה את המצוה אין נחשב לראשון כאילו עשאה, כיון שאי אפשר לזכות השטר לשנים ושיהיה נחשב כאילו שניהם עשאום אלא רק השני בלבד.

עוד תירץ הבית שערים (שם ד"ה ומ"ש עוד לפטרו), שמאחר שכלל זה נלמד מהפסוק 'ולחושבי שמו', יש לומר שדווקא כאשר הוא חשב לעשות את המצוה לשמה ללא שום מחשבות אחרות אזי מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, אבל אם עבר עליו רגע אחד שלא חישב לעשותה, או שהיתה לו גם פניה אחרת, אתי מחשבה ומבטל מעשה ומפסיד שכר המצוה.

ובערך ש"י (חו"מ סי' שפב ד"ה עוי"ל) כתב, שאף שמעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, אולם אין זה ממש כמי שעשאה וטרח בה[ע], וודאי שמקבל על כך פחות שכר ממי שעשאה בפועל, ונמצא אם כן שהפסידו החוטף בלקיחתו ממנו את מעשה המצוה[עא].

ג. האחרונים[עב] הקשו ממה שאמרו בבבא קמא (טז:) שביקש ירמיה מהקב"ה אודות בני ענתות 'רבש"ע אפילו בשעה שעושין צדקה הכשילן בבני אדם שאינם מהוגנין כדי שלא יקבלו עליהן שכר'. והרי מאחר שחשבו לעשות את המצוה, אלא שנכשלו בבני אדם שאינם מהוגנים, הרי זה ממש כהמבואר אצלנו שמעלה עליו הכתוב כאילו עשאו, ואם כן למה לא יקבלו שכר שלם[עג].

ותירץ בקובץ הערות (ביאורי אגדות, סי' ג אות ד, ו), שבכל מצוה יש שני עניינים, האחד, התועלת והתיקון הנעשים ממעשה המצוה אף בלי כוונת העושה, והשני, קיום ציווי ה' על ידי העושה. ואם כן מה שמבואר בחישב לעשות מצוה ונאנס מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה הוא רק לענין שנחשב כאילו קיים ציווי ה', אבל התיקון הבא על ידי מעשה המצוה אינה נעשית על ידי מחשבתו לבד[עד]. ואנשי ענתות כיון שהיו רשעים גמורים וכשהיו נותנים צדקה ודאי לא כיוונו לשם מצוה רק להתפאר, לכן לא שייך שיקבלו שכר על המחשבה כאילו עשו המצוה, אלא שאילו היו נותנים לבני אדם מהוגנין היה בידם שכר מעצם מעשה המצוה, אולם כאשר נכשלו בבני אדם שאינם מהוגנים אין להם לא שכר מעשה ולא שכר מצוה.

האם כלל זה נאמר גם במצוות שאי אפשר לקיימם

שם. **בשנות חיים** (חזן, פר' חקת קעג: ד"ה אך קשה אמרו) הקשה ממה שאמרו בסוטה (יד.) 'מפני מה נתאוה משה להיכנס לארץ, וכי לאכול מפירותיה הוא צריך, אלא אמר מצוות הרבה נצטוו ישראל בכניסתן לארץ, אכנס ויתקיימו על ידי, אמר לו הקב"ה, כלום מתאוה אתה לקיים מצוותיה, מעלה אני עליך כאילו עשיתם'. ולכאורה הרי בסוגייתנו מבואר שכך הוא הדין אצל כל אדם החושב לעשות מצוה שמעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, ומה היא המעלה המיוחדת אצל משה רבינו שהוצרך הקב"ה לומר לו כן[עה]. ותירץ השנות חיים, שדין זה נאמר דווקא באופן שאם לא היה נאנס היה יכול תיכף ומיד לקיים המצוה, אולם כאן מדובר שעדיין לא נצטוו ישראל באלו המצוות [מצוות התלויות בארץ], והרי זה כדבר שלא בא לעולם שאין אומרים בזה 'מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה', ומכל מקום למשה רבינו החשיב הקב"ה כאילו קיים אף מצוות אלו.

אך **בזרע יצחק** (לומברוזו, חלק הדרושים דף כט: ד"ה עוד) דחה זאת, שהרי מבואר בספרי המוסר שאם חשב אדם לקיים כל התרי"ג מצוות מעלה עליו הכתוב כאילו עשאן כולן, והרי בתרי"ג מצוות ישנם מצוות רבות שאי אפשר לקיימם כעת, ומכל מקום נחשב לו כאילו עשאן[עו]. ולכן תירץ הזרע יצחק, שמכיון שמשה רבינו גרם לעצמו שלא יכנס לארץ כאשר לא קידש את ה' במי מריבה, לכן אין זה נחשב אונס ולכן מן הדין לא שייך כאן מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, אך מכל מקום החשיב לו הקב"ה כאילו עשאה.

גודל שכר החושב לעשות מצוה ונאנס

שם. במסכת קידושין (מ.) הגירסא היא 'אפילו חשב אדם לעשות מצוה וכו'[עז]. וביארו **החיד"א** (פתח עינים, ד"ה מאי) **והעיון יעקב** (קידושין שם ד"ה מאי ולחושבי), שהכוונה על פי המבואר בקידושין (שם) 'מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה', והיינו שכאשר עשה אדם את המצוה מקבל הוא שכר גם על המחשבה וגם על המעשה, וכעת באה הגמרא לחדש שאין זה דווקא אם עשה את המצוה בפועל, אלא אפילו אם רק חשב לעשות המצוה ונאנס ולא עשאה גם כן מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, והיינו שמקבל שכר גם על המחשבה וגם על המעשה כאילו עשאה ממש[עח].

ובליקוטי **בתר ליקוטי** (ד"ה אמר רב אסי) הביא בשם **החוזה מלובלין**, שיש מעלה במי שחישב לעשות מצוה ונאנס יותר ממי שקיים את המצוה בפועל, לפי שבעשיית המצוה לא ימלט האדם מפניה ומחשבה לא נקיה הפוגמת במעשה המצוה, אולם כאן שנאנס ולא עשאה ואעפ"כ מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה נמצא שקיים המצוה על ידי הרצון שהוא רצון ה' והמחשבה בלבד, ונמצא שמצותו טהורה מכל פגם.

האם יחיד החושב לעשות מצוה ונאנס נכתב בספר הזכרונות

שם. לכאורה מאחר שה'חושב לעשות המצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה' נלמד מהפסוק 'ולחושבי שמו', משמע שדבר זה נכתב גם כן בספר, כמבואר בסוף הפסוק 'ויכתב ספר זכרון לפניו'. והקשה **החיד"א** (פתח עינים, ד"ה והרב) **בשם הישרש יעקב** (לרבי חיים אבואלעפיה, סי' יג), הרי מבואר בגמרא שיחיד העוסק בתורה אין דבריו נכתבים בספר הזכרונות, וכיצד יתכן שיחיד החושב לעשות מצוה עדיף הוא על יחיד העוסק בתורה.

ותירץ הישרש יעקב **בשם התאוה לעינים**, שאכן יחיד העוסק בתורה גרוע יותר, מפני שעובר הוא על 'חרב אל הבדים' (ירמיה נ לו) כפי שדורשת הגמרא להלן (סג:) חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים שעוסקין בתורה בד בבד. אך

סח. **וכעין** זה כתב בברכת אהרן (לוין, מאמר מ). **סט.** **ותירץ** החתם סופר, שאכן אין תשלום העשרה זהובים עבור הפסד עצם המצוה, כיון שמקבל על כך שכר שלם, אלא שכאשר חטפו לו המצוה ונאנס מלעשותה היה לו צער על שלא זכה לעבוד את ה', ועל צער זה מחויב לשלם עשרה זהובים. ובמכתם לדוד (שו"ת, יו"ד סוסי' מב) ובפתח הדביר (או"ח סי' רסה אות ה) כתבו שמכח קושיא זו למד הרמב"ם שדין זה אינו אלא קנס ולא מעיקר הדין. **ע.** ו'**כאילו** עשאה' הוא בכ"ף הדמיון, כפי שמבואר ביד מלאכי (כללי הכ"ף אות שמד) שאין זו השוואה גמורה. וכן העיר במהרש"ם (שו"ת, ח"ה סוף סי' מו). וראה גם באבני נזר (שו"ת, או"ח סי' תנה אות ג) שפשוט לו שחלוק שכרו משכר העושה בפועל. וראה בפני יהושע (להלן לב: ד"ה וסמיך ליה) שהביא חילוק בין שכר העושה בפועל לשכר החושב בלבד. אמנם בחתם סופר (שו"ת, חו"מ סי' קעו) כתב שהחילוק ביניהם הוא רק בשכר הפסיעות, וכן בדבריו בחידושים (סוכה לא: ד"ה ואס נטל) מבואר דעתו שהוא כאילו עשאה ממש. **עא.** **וכעין** זה תירץ בקרן לדוד (שו"ת, או"ח סי' ח ד"ה אמנם), שאף ש'מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה' מכל מקום נוח לו לאדם לעשות את המצוה בפועל ממש לפי שיש בכך תוספת הידור למצוה, ועל דבר זה לבד משלם לו עשרה זהובים, כלומר על ההפרש בין מי שעושה את המצוה בפועל לבין מי שעשאה רק משום דין 'מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה' משום החסרון הנ"ל. **עב.** **החיד"א** (כסא דוד, דרוש א ד"ה אמנו), שפת הנחל (דרוש כג ד"ה ועפי"ז אפשר), לחמי תודה (הורוויץ, דף קכח:), פני שלמה (ב"ב ט: ד"ה ראיתי) וקובץ הערות (ביאורי אגדות, סי' ג אות ד, ו). **עג.** **אמנם** בנמוקי יוסף (ב"ק שם ד"ה מעולה שבנכסיו) כתב שדווקא אם הם מכירים בו שאינו הגון אינם מקבלים שכר על כך, אך אם אינם מכירים ואפשר שהוא הגון ודאי שמקבלים על כך שכר שהרי לשם מצוה נתכוונו. **עד.** **ועיין** גם דרשות חתם סופר (דף קסו ע"ג) שכתב בענין הקרבנות בזה"ז שאמנם כיון שאנו אנוסים ומתפללים על הקרבנות הרי הוא כאילו הקרבנום, מכל מקום חסרים אנו את הריח ניחוח והנחת רוח למקום שעל ידי הקרבנות. **עה.** **וכפי** שבפירוש תולדות אדם על הספרי (פנחס אות קלו) אכן פירש שזו תשובת הקב"ה מטעם שנאנס ולא עשאה וכו'. וכן מבואר בשל"ה (פר' ואתחנן תורה אור אות י). **עו.** **כן** מבואר בשל"ה (פר' ואתחנן תורה אור אות י) שצריך אדם להשלים את רמ"ח אבריו ושס"ה גידיו ברמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות לא תעשה, ואם אמנם דבר זה לא אפשרי ואפילו משה רבינו ע"ה לא קיים את מצות כהונה כי לא היה כהן ולא קיים מצות יבום כי לא באה מצוה זו לידו וכו', אלא הענין הוא העוסק בתורה לשמה, דהיינו שלומד על מנת לעשות בכל מה שאפשר לו לעשות, אזי אפילו מה שאי אפשר לו לעשות, מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, וזהו שאמרו בסוגייתנו חישב לעשות מצוה ולא עשאה מעלה עליו כאילו עשאה, מאחר שלא היה המניעה מצידו, רק מצד אחר. וכעין זה מבואר בבית אפרים (הקדמה לאו"ח ד"ה ועפי"ז) שכל ענין 'כל העוסק בתורת הקרבנות הרי הוא כאילו הקריב' הוא משום חישב לעשות מצוה ונאנס מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה. וכעין זה כתב בנחל יצחק (ח"ב פתח השער אות ח) שהלומד בכל מצוה ומקבל על עצמו שאם תבוא לידו יעשה אותה נחשב לו כאילו מקיימה. **עז.** **וכן** גרס הב"ח בסוגייתנו, וכן הוא בעין יעקב. **עח.** **אמנם** בספרי (ראה פס"ד) לכאורה מבואר לא כך, שנאמר שם 'אם אמר ליתן [צדקה] ונתן נותנים לו שכר אמירה ושכר מעשה, אמר ליתן ולא הספיק בידו ליתן נותנים לו שכר אמירה כשכר מעשה'. וכן הובא בתוספתא (פאה פ"ד הי"ז), ופירש שם החסדי דוד שאף שאמרו חז"ל 'חשב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה', מכל מקום יש הפרש ביניהם, שאם עשה את המצוה בפועל יש לו גם שכר על המעשה וגם שכר על המחשבה, אבל אם נאנס ולא עשאה אף שיש לו שכר על המחשבה לבד כאילו עשה מעשה, אבל אין לו שכר נוסף על המחשבה, שאי אפשר שהמחשבה תחשב לשנים, גם לאמירה וגם למעשה. אמנם בברכת אהרן (לוין, מאמר מ) פירש שדברי הספרי נאמרו דווקא במצוות שבין אדם לחבירו שעיקר המכוון הוא תוצאת המעשה, עיי"ש. וראה עוד לעיל (בענין 'כללים וגדרים בענין חשב אדם לעשות מצוה ונאנס מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה') בהערה על דברי הערך ש"י, מה שהובא מהאחרונים לדון האם מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה הוא כמו שעשה מעשה ממש, או פחות מכן.

העיר החיד"א, שישנם אופנים שמותר ללמוד יחידי כגון אם אינו מוצא חברותא ללמוד יחד וכדו'[עט], ואילו בגמרא משמע שבכל ענין יחיד העוסק בתורה אינו נכתב בספר הזכרונות.

ובישרש יעקב תירץ, שאף כאן מדובר דווקא כאשר שנים חשבו יחד לעשות מצוה בשותפות ונאנסו ולא עשו, וכפי לשון הפסוק 'ולחושבי שמו' בלשון רבים, ומה שמובא בגמרא 'חשב אדם' בלשון יחיד הוא לאו דווקא ומדובר בשנים דווקא. והחיד"א הוסיף על פי דרך זה אך קצת באופן אחר, שאף אם משמעות הפסוק 'ולחושבי שמו' היא בשנים דווקא, אך זה רק לענין הכתיבה בספר הזכרונות, שאכן יחיד אינו נכתב אלא שנים וכמו לגבי העוסקים בתורה, אך מזה עצמו אנו למדים להיפך, שדווקא מכתיבה בספר התמעט יחיד, אבל ודאי עיקר הדבר נאמר אף בו ש'מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה'.

והחיד"א תירץ, שכוונת הפסוק היא, שאם אותם שנים שהם יראי ה' ו'חושבי שמו' נדברו בתורה, אזי 'ויכתב ספר זכרון לפניו' שדבריהם נכתבים בספר, אך אין ה'חושבי שמו' לבד נכתבים בספר.

הרי חז"ל גינו את הלומד יחידי

ומנין שאפילו אחד שיושב ועוסק[פ] בתורה ששכינה עמו[פא] שנאמר בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך. הקשה העיון יעקב (ד"ה מנין שאפילו), הרי בגמרא לקמן (סג:) מובא 'חרב אל הבדים ונואלו' חרב על שונאיהן של תלמידי חכמים שיושבים בד בבד ועוסקין בתורה, ולא עוד אלא שחוטאין' וכו', וכיצד יתכן שהלומד יחידי זוכה על ידי כך להשראת השכינה[פב].

ותירץ העיון יעקב, שמדובר כאן כשאינו יכול ללמוד בחברותא אלא יחידי, ואילו שם מדובר באופן שיכול ללמוד עם חבירו ואעפ"כ הוא לומד ביחידי[פג]. ועוד תירץ, שדווקא בתורה שבע"פ אסור ללמוד יחידי לפי שהיא צריכה חידוד ופלפול, אבל כאן מדובר בלימוד תורה שבכתב[פד] שהיא אינה צריכה חידוד ופלפול ומותר ללומדה יחידי.

ובתוספות חדשים (אבות פ"ג מ"ו) תירץ, שמדובר כאן בלימוד מעשה מרכבה [חכמת הנסתר] שאם אינו מוצא מי שילמדנו אסור לו ללמוד זאת אלא ביחידות כמבואר בחגיגה (יא:).

ודבר מחודש כתב היעב"ץ (הקדמה לסידור בית יעקב, סולם בית אל ד"ה ולכבוד) שבארץ ישראל האויר מחכים כמו שאמרו בגמרא (ב"ב קנח:), ועל כן מותר ללמוד יחידי[פה].

ביאור הלימוד מהפסוק 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך'

שם. בביאור דרשת הגמרא, כתב רש"י (ד"ה אבוא אליך) שמשמע שהפסוק מדבר על היחיד ממה שכתוב 'אבוא אליך' בלשון יחידי[פו]. אך עדיין צריך ביאור כיצד משמע מהפסוק שמדובר על לימוד התורה. ופירש רש"י (ד"ה אשר) ש'אזכיר את שמי' משמעותו בכל מקום שיזכר שמו של הקב"ה על מצוותיו ועל דבריו[פז]. והקשה הפני יהושע (ברש"י ד"ה אשר), שאם כן אין זה ענין ללימוד התורה דווקא, ובכל המצוות שייך לומר כן.

ובמהרש"א (ח"א ד"ה שאפילו) פירש, שמשמע שהפסוק מדבר על לימוד התורה, שיש לפרש 'בכל מקום אשר אזכיר את שמי', היינו, שאתן לך רשות להזכיר את שמי, והוא דווקא בזמן הלימוד שמותר להזכיר בדרך לימודו שם שמים[פח], אבל בענין אחר אסור להזכיר שם שמים שהוא לבטלה.

אך הקשה הפני יהושע (שם), שהרי ודאי לא מדובר כאן על הזכרת שם המיוחד, שאסור להזכירו אף בדרך לימודו[פט], אלא לענין הזכרת שאר שמות, ואם כן קשה גם לפירוש זה מנין שהפסוק מדבר על לימוד התורה דווקא, הרי אף בתפילה אנו מזכירים את שמו, וגם בכל המצוות מזכירים את שמו בברכותיהן.

ופירש הפני יהושע (שם), שודאי פשוטו של מקרא אינו עוסק באדם הלומד תורה, אלא בהקרבת קרבנות, כפי שנאמר שם בתחילת הפסוק 'וזבחת עליו את עולותיך ואת שלמיך', אלא שכוונת הגמרא ללמוד בקל וחומר, שמאחר ומצינו בפסוק זה שהשכינה שורה אפילו על יחיד המקריב קרבן [כפי שנקט הפסוק בלשון יחיד 'אבוא אליך'], כל שכן שהיא שורה על יחיד הלומד תורה, שמצינו בכמה מקומות שלימוד התורה עדיף מעבודת הקרבנות[צ].

ובמרומי שדה[צא] (ד"ה בכל המקום) פירש, ש'אזכיר את שמי' מתפרש על התורה שכולה שמותיו של הקב"ה[צב], כמבואר ברמב"ן (הקדמת התורה). ובהעמק דבר (שמות כ כא) הוסיף הנצי"ב לבאר, שמאחר שהלומד תורה בלילה שכינה כנגדו נמצא שגורם שהקב"ה מזכיר את שמו באותו המקום.

מדוע נאמר 'אזכיר' ולא 'תזכיר'

שם. הקשו האחרונים[צג], מאחר שהפסוק נדרש על אדם העוסק בתורה, היה צריך לומר 'בכל המקום אשר **תזכיר** את שמי', שכן 'אזכיר' משמע שהקב"ה הוא המזכיר.

ובמדרש שמואל (אבות פ"ג מ"ו) הביא בשם הריטב"א, שאותיות אל"ף ותי"ו מתחלפות באותיות א"ת ב"ש, וכאילו נכתב באמת תזכיר.

והר"י חיון (אבות שם) פירש ש'אזכיר' פירושו אריח מלשון ריח, כמו 'אזכרתה לה'' (ויקרא ב ב), וכן 'זכרו כיין לבנון' (הושע יד ח) שפירושו ריחו כיין לבנון, אף כאן פירושו בכל מקום שאריח את שמי, כלומר שיעסקו בתורה ויזכירו בה שמי, אבוא אליך וברכתיך.

והמדרש שמואל והרוח חיים (שם) פירשו, שאף כאשר האדם לומד באמת הקב"ה הוא הנותן לו את הכח ללמוד ולהגות בתורה, כמו שאומרים 'אברים שפלגת בנו ורוח ונשמה שנפחת באפנו ולשון אשר שמת בפינו הן הם יודו ויברכו', וכן הקב"ה שומר עליו מפני היצר הרע שמפתה לאדם תמיד ורוצה להחטיאו והקב"ה עוזר לו תמיד ומסייע לו כדי שיעשה מצוות ויעסוק בתורה ולולי זה אינו יכול לו, ולכן אמר הפסוק 'אזכיר', כלומר, אני אפעל שאתה תזכיר[צד].

עוד פירש הרוח חיים, שלפעמים האדם לומד לשם כבוד וכדומה, ואם כן נמצא שהמזכירו ללמוד הוא תאות הכבוד, אבל כשלומד לשם ה' נמצא שהמזכירו ללמוד הוא ה', וזהו 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי' היינו שכאשר לומד באופן שאני הוא המזכיר אז אבוא אליך וברכתיך.

עט. **וראה** מה שנתבאר בזה להלן בענין 'הרי חז"ל גינו את הלומד יחידי'. פ. **החיד"א** (מראית העין, ד"ה ומנין) כתב שעוסק הכוונה שמעיין בהלכה, וזהו לשון עוסק לפי שבהלכה צריך עסק, וידוע שתורה שבע"פ היא כנגד השכינה, וכן הלכה הוא אותיות ה' כלה, ולכן שכינה עמו. וכעין זה כתב בפתח עינים (אבות פ"ג מ"ב) שמדובר כשעוסק בתורה וטורח בה בכל כחו, וכתב ש'עוסק' הוא בגימטריא 'ורב כח'. וכעין זה כתב בילקוט הגרשוני (שם מ"ג ד"ה אין לי). וראה מה שהובא בסמוך מהעיון יעקב שמדובר כאן על לימוד תורה שבכתב, ומהתוספות חדשים (אבות פ"ג מ"ו) שפירש שמדובר על לימוד חכמת הנסתר. פא. **בפירוש** רבינו יצחק מטולידו (אבות פ"ג מ"ו) פירש את ענין מעלת השראת השכינה כאן, שהעוסקין בתורה מלבד שכרם השמור לעולם הבא, אף בעולם הזה התורה מגינה עליהם אחר שהשכינה מצויה ביניהם ומשמרתם מכל מכשול. פב. **וראה** בפירוש הר"י חיון (אבות שם מ"ב) שפירש מה שהמשנה (שם) כתבה שאפילו יחיד העוסק בתורה קובע לו שכר, שהמשנה באה להשמיענו שאע"פ שחז"ל גינו מי שעוסק בתורה לבדו, מכל מקום הקב"ה קובע לו שכר. וכעין זה כתב התורה תמימה (שמות כ אות קכד) על המבואר בסוגייתנו 'ומנין אפילו אחד', שלכאורה מדוע יגרע אחד העוסק בתורה משנים, אלא שמבואר בחז"ל בכמה מקומות שעיקר לימוד התורה הוא בחבורה ובקיבוץ, וכפי שמובא בתענית (ז.) 'הלא כה דברי כאש' למה נמשלו דברי תורה לאש, מה אש אינו דולק עץ יחידי אף דברי תורה אינם מתקיימים ביחידות, ואם כן היה מקום לחשוב שהלימוד של יחיד אינו חשוב כלל לפני הקב"ה, ולכן הוצרך רבין בר אדא להשמיענו שאפילו יחיד העוסק בתורה שכינה שרויה עמו. פג. **וכן** כתב בפירוש לבעל המחזור ויטרי (אבות פ"ג מ"ב). וראה עוד בספר חסידים (סי' תתקמ) שאדם המצליח בלימודו יותר כשהוא לומד בלי חברותא, עליו נאמר 'יהיו לך לבדך' (משלי ה יז). ועיי"ש שמביא אופנים נוספים להתיר ללמוד ללא חברותא. וכעין זה כתב רבינו בחיי (כד הקמח ערך תורה) שמי שמתאוה לתורה יבקש שיהיה נפרד ומתבודד כי זה מתנאי הלימוד להיות לפעמים נפרד מן החברים מתבודד ומתייחד עם שכלו וכו'. ויש שהקילו שבזמננו שאנו למדים מתוך ספרים אין איסור ללמוד בלי חברותא [אורות אילים (להלן סג:), גנזי חיים (פלאג"י מערכה ח אות סא), וכן בספר הגאון החסיד מוילנא (עמ' סעט) בשם ר' יואל חסיד מאמצ'יסלאוו. וראה עוד בתשובות והנהגות (ח"א סי' תקמב) בשם החזו"א]. פד. **וזהו** שלמדוהו מהפסוק 'בכל מקום אשר אזכיר את שמי' שהתורה שבכתב היא כולה שמותיו של הקב"ה. פה. **וכן** כתב בספר ארצות החיים (פלאג"י, שער ד אות יא). אך בהליכות שלמה (תפילה פכ"ג הערה 16) הקשה הגרשז"א על זה שהרי מובא (רע"ב אבות פ"ג מ"ו בשם מדרש) שאחיתופל אמר לדוד המלך לא ללמוד יחידי, ומעשה זה היה בארץ ישראל. פו. **בתוספות** חדשים (אבות פ"ג מ"ו) הקשה, שמצינו הרבה מקומות בתורה שמוזכר בלשון יחיד והכוונה על כלל ישראל. וראה לעיל (בענין 'הרי חז"ל גינו את הלומד יחידי') מה שביאר. ובנזיר שמשון (שם) תירץ, שלא יתכן לפרש הפסוק שמדבר לכל ישראל, שזה דבר לא מצוי שיעסקו כולם בתורה בבת אחת, ולכן מוכרח שהפסוק מדבר על יחיד העוסק בתורה, שהשכינה באה לברכו. פז. **בשפתי** חכמים (ברש"י ד"ה אשר) פירש שעל מצוותיו הכוונה לברכת המצוות שמזכיר בהן שם ה', ועל דברי היינו בלימוד הפסוקים, או כשקורא פסוק בגמרא. ובמי השלח (שם) הוסיף לבאר, שהוקשה לרש"י שהלשון 'אזכיר' משמע שהוא מדבר על הקב"ה ולא על האדם, ולכן פירש רש"י ששם הקב"ה נזכר על ידי מצוותיו ודבריו ובאופן זה כאילו הקב"ה עצמו הוא הזוכר. פח. **וכן** פירשו השפתי חכמים (שם) והתורה תמימה (שמות כ אות קכד) גם בדברי רש"י. והנה מבואר במהרש"א שבדרך הלימוד מותר להזכיר שם שמים ואין זה לבטלה. וכן פסק בשאילת יעב"ץ (סו"ת, ח"א סי' פ"א). ובהגהות ר' אליהו גוטמכר (ברש"י ד"ה אשר) הביא מקיצור של"ה (דף פב) שמצוה בלימוד לומר 'אדני' בהדיא. וכן פסק המשנה ברורה (סי' רטו ס"ק יד) שכשלומד הפסוקים הנזכרים בתלמוד מותר לאומרן כמו שהם כתובים עם הזכרת ה'. אמנם בפתחי תשובה (או"ח שם) ביקש להוכיח ממהרש"א בסנהדרין שאין להזכיר השם בלימודו [ובשער הציון (שם ס"ק יג) כתב עליו שאינו מוכרח]. וראה עוד בתשב"ץ (סי' תיט) שמהר"ם לא היה מזכיר שם ה' שבגמרא, והביאו החיד"א במחזיק ברכה (שם סק"א) וכן בברכי יוסף (שם) חשש להחמיר בזה [אך לגבי הזכרת ה' בברכות המוזכרות בגמרא, פסקו האחרונים והמשנה ברורה שם להחמיר בזה דלא כהיעב"ץ]. פט. **כפי** שמובא בפסחים (נ.) שרצה רבא לדרוש השם המיוחד בדרשתו ואמר לו ההוא סבא שלא יעשה כן. צ. **וכעין** זה כתב האברבנאל (נחלת אבות, שם) בביאור הדרשה מפסוק זה, שהפסוק מדבר על קרבנות אלא שתלמוד תורה הוא לנו במקום הקרבנות. צא. **וכעין** זה פירש הבן יהוידע (ד"ה ומנין לאחד). צב. **ובתוספות** חדשים (אבות פ"ג מ"ו) פירש, שמדובר על לימוד מעשה מרכבה ותורת הנסתר, שבזה הוא מעיין בשמות הקודש ממש ובשם המפורש. צג. **מדרש** שמואל ורוח חיים (אבות פ"ג מ"ו). צד. **ואע"פ** שהקב"ה הוא הנותן לך את הכח לעשות חיל בתורה ומצוות, ואם כן משורת הדין לא היה לך שום תשלום גמול, אעפ"כ נחשב לפני הקב"ה כאילו אתה עושה רק בכח עצמך ונותן לך על זה שכר. וראה עוד בנפש החיים (שער ד פ"ו) שכתב שבשעה שהאדם עוסק בתורה למטה כל תיבה שמוציא מפיו הן הן הדברים היוצאים כביכול גם מפיו יתברך באותו עת ממש, עיי"ש, ולכן נאמר בלשון 'אזכיר'. וראה עוד בפירוש ר' אברהם פריצול (שם), וכעין זה במדרש שמואל בשם ר' יוסף בן נחמיאש ובנזיר שמשון (אבות שם) מה שתירצו.

ובבן יהוידע (ד"ה ומנין לאחד) פירש, ש'אזכיר' הוא נוטריקון א' יזכיר, והיינו אחד יזכיר את שמי כלומר יחיד העוסק בתורה.

מה המעלה המיוחדת של העוסק בתורה בלילה

שם. במסכת תמיד (לב:) מובא 'תנא רבי חייא כל העוסק בתורה בלילה שכינה כנגדו, שנאמר (איכה ב יט) 'קומי רוני בלילה לראש אשמורות שפכי כמים לבך נכח פני ה''. **והקשו האחרונים**, הרי בסוגייתנו מבואר שכל העוסק בתורה שכינה שרויה עמו ומשמע שבכל מקום ובכל זמן כן הוא, ואם כן מה המעלה המיוחדת למי שעוסק בתורה בלילה.

ותירצו הזרע יצחק (לומברזו, בחלק הדרושים עמ' ל. ד"ה איתא) **והישמח משה** (פר' קדושים עה"פ מפני שיבה תקום), שיש חילוק בין מה שנאמר לגבי העוסק בתורה בלילה 'שכינה כנגדו' למה שנאמר בסוגייתנו 'שכינה עמו'. שיש כמה דרגות בקירבת השכינה לאדם, ששכינה כנגדו ענינה שהשכינה יושבת כנגדו מרוב חשקה בתורה כביכול כקטן לפני גדול, וזהו רק למי שעוסק בתורה בלילה, אבל על העוסק בתורה ביום שכינה עמו והכוונה שהיא עמו במחיצתו בתוך ד' אמותיו בלבד.

והבגדי שש (או"ח סי' א סק"ג) תירץ, שאף כוונת הגמרא אצלנו שהעוסק בתורה שכינה עמו הוא בלילה דווקא, לפי שביום כיון שהוא בעצב ודאגה על מזונו אין השכינה שורה עמו הואיל ואין השכינה שורה מתוך עצבות אלא מתוך שמחה, משא"כ בקומו בחצי הלילה נשכח ממנו כל יגון ודאגה ואז עוסק בתורה בשמחה וראויה השכינה שתשרה עמו.

באיזו כתיבה מדובר וביאור החילוק בין אחד לשנים

וכי מאחר דאפילו חד תרי מבעיא תרי מכתבן מלייהו בספר הזכרונות חד לא מכתבן מליה בספר הזכרונות. ברש"י (ד"ה מכתבן) **ובתוספות** (ד"ה חד) מבואר שכוונת הגמרא לכתיבת מעשיו בספר הזכרונות[צה]. וביאר רש"י שדבר זה נלמד ממה שכתוב בסוף הפסוק 'ויכתב ספר זכרון'. **ובמאירי** (ד"ה לעולם יזהר) ביאר באופן אחר, ששנים העוסקים בתורה, מתוך שהאחד נושא ונותן עם חבירו, הדברים חקוקים בזכרונם יותר ויותר, וזו הכוונה שנכתב בספר הזכרון, היינו שהוא זוכר לעצמו הדברים היטב[צו].

והקשו התוספות (ד"ה חד), הרי שנינו במסכת אבות (פ"ב מ"א) 'וכל מעשיך בספר נכתבין', ומשמע שכל מעשי האדם נכתבים בספר ואף מעשי היחיד, וכיצד מבואר בסוגייתנו שדווקא שנים נכתבים בספר אך מעשי האדם יחידי אינם נכתבים כלל [אמנם לפי פירוש המאירי הוא מיושב, שאין מדובר כאן כלל על ספר הזכרונות שבשמים].

ותירצו התוספות, שודאי מעשי האדם יחידי גם כן נכתבים בספר, אלא שהם נכתבים בספר לבד, משא"כ שנים העוסקים בתורה הם נכתבים בספר יחד עם אחרים[צז].

ותמהו האחרונים[צח], הלא סוף סוף בשניהם הוא נכתב בספר, ומה נפקא מינה אם הוא נכתב לבדו או אם אחרים יחד.

וביארו בכוכבא דשביט (ד"ה ותזימינהו) **ובחדש האביב** (בתוס' ד"ה חד), שהמעלה כשנכתב בספר הזכרונות יחד עם אחרים היא, שכל פעם שמעיינים בספר כדי לזכות את חבירו, ממילא גם זכרונו עולה לפני השם, ונזכרים זכויותיו.

והשנות חיים (חזן, פר' תקת קעד. ד"ה ויש להבין) ביאר, שכאשר שנים למדים יחד, מלבד מה שמקבלים שכר על עצם הלימוד, גם מה שזירזו זה את זה ללמוד היא זכות עבורם, אבל כאשר האדם לומד יחידי אין לו אלא זכות הלימוד בלבד, וזו הכוונה שנכתב בספר עם אחרים, היינו, שנכתב בספר שלמד עם אחרים וזה נחשב כאילו יש לו שתי מצוות, משא"כ כאשר הוא לומד יחידי, נכתב בספר שלמד לבדו ואין לו אלא מצוה אחת.

והבן יהוידע (ד"ה חד) ביאר, שמלבד מה שיש בשמים לכל אדם ספר נפרד על שמו בו נכתבים זכויותיו וחובותיו [כמבואר במשנה באבות (פ"ג מ"א)], יש עוד ספר כללי שבו נכתבים רק זכויותיהם של כלל ישראל, וספר זה מעלתו גדולה על הספר הראשון, כיון שאין נכתבים בו עוונות כלל אלא זכויותיהם של ישראל בלבד. ועל ספר זה מבואר בגמרא שהעוסק בתורה לבדו אינו נכתב בה, אלא רק שנים העוסקים בתורה, שזכותם גדולה ולכן נכתבים יחד עם שאר זכויות עם ישראל.

הסברים נוספים בחילוק הכתיבה בין אחד לשנים

מצינו תירוצים נוספים על קושיית **התוספות**, וביאור החילוק בין כתיבת היחיד לכתיבת השנים:

א. היעב"ץ (בתוס' ד"ה חד[צט]) תירץ, שהחילוק בין אחד לשנים הוא, שבאחד נכתבים מעשיו בלבד, וכמשמעות לשון המשנה באבות 'וכל **מעשיך** בספר נכתבים', אולם בשנים אף הדיבור והמחשבה נכתבים בספר וכלשון הגמרא 'תרי מיכתבי מילייהו' [וכפי שנלמד מהפסוק '**ולחושבי שמו**'], והיינו מה שמדבר עם חבירו איך לעשות המצוה, שמחשבה זו חשובה כמעשה כמבואר בגמרא שאף אם נאנס ולא עשאה לבסוף מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, ולכן היא חשובה ונכתבת גם כן בספר.

ב. החתם סופר[ק] והברכת ראש (ד"ה תרי) ביארו, שחילוק הכתיבה בין אחד לשנים הוא, שבאחד נכתב רק מה שכיון אל האמת[קא], אולם בשנים אף מה שנשאו ונתנו בלימודם קודם שהשיגו את האמת נכתב בספר, וכמו כן אף אם האחד טעה ולא כיון אל האמת כלל, מכל מקום על ידי זה העיר את חבירו אל האמת, ולכן שניהם נכתבים[קב].

ג. המגיד תעלומה (סוד"ה מאי) **והעין אליהו** (ד"ה תרי) תירצו, שמלבד הספר הרגיל שעליו מדברת המשנה באבות, ישנו ספר נוסף עליו מדובר בסוגייתנו שהוא נקרא 'ספר הזכרונות' ובו אין היחיד נכתב אלא שנים העוסקין בתורה בלבד הואיל וזכותם גדולה יותר, וענינו של ספר זה שעל ידו הדברים חוזרים ונזכרים תמיד, שפעמים האדם חוטא ומן הראוי שישכחו מעשיו ולא יזכרו, אלא שאז קוראים בספר הזכרונות ומחמת שעשה פעם מצוה גדולה יזכר לטובה ולא ישכחו מעשיו. וכעין זה כתב **השלמה משנתו** (ד"ה חד), והוסיף לבאר את ענין ספר הזכרונות, שבספר הרגיל אין מעיינים בו רק ביום הדין או כאשר הוא במקום סכנה שבודקין אז את מעשיו, אך הדברים הנכתבים ב'ספר הזכרונות' נזכרים בכל עת, ודבר זה יועיל לו לזמן שמדת הדין מתוחה, שכידוע כאשר ניתנה רשות למשחית אינו מבחין בין טוב לרע, ואף אם צדיק הוא יתכן שלא ימלט ממנה, אבל כאשר זכויותיו נזכרים תמיד, ודאי יועילו לו להינצל מכל דבר רע.

ד. הרש"ש (ד"ה תרי) **והכבבא דשביט** (שם) תירצו, שהכתיבה האמורה בסוגייתנו הוא כתיבת חידושי התורה שחידשו בלימודם, וביאור הדברים, שמה ששנינו במסכת אבות 'וכל מעשיך בספר נכתבים' הכוונה שנכתב בספר עצם הדבר שעסק בתורה, אך כאשר שנים עוסקין בתורה מלבד כתיבה זו נכתבים גם הדברים עצמם שהם עסוקים בהם ומחדשים בתורה.

מדוע רק שנים העוסקים בתורה נכתבים בספר

שם. בטעם הדבר שרק שנים העוסקים בתורה נכתבין בספר, כתב **המאירי** (ד"ה לעולם יזהר, בפי' הראשון) שעל ידי ששנים עוסקין בתורה יחד, מביניהם תיבחן האמת ביותר, וכן כתב **המהרש"א** (ח"א ד"ה תרי), שבשנים מתוך המשא ומתן שלהם בדברי תורה יכוונו ברוב הפעמים אל האמת ולכן ניתן לכתוב את דבריהם בספר, משא"כ כשלומד לבדו אפשר שיבוא לידי טעות בלימודו ולכן לא ניתנו דבריו להיכתב.

ובב[illegible]"ל (דרך חיים אבות פ"ג מ"ו) ביאר, ששנים שיושבים ועוסקים בתורה ודאי עושים בעצמם קביעות לכך, לכן נכתבים דבריהם בספר שהוא גם כן דבר קבוע ומקוים.

חילוק נוסף בין יחיד העוסק בתורה לשנים העוסקים בתורה והאם יש מי שחולק על המבואר בסוגייתנו

שם. במדרש שמואל (אבות פ"ו מ"ו) **ובפירוש החסיד יעב"ץ** (אבות שם) כתבו, שיש חילוק בין אחד העוסק בתורה לבין שנים העוסקים בתורה אף בדרגת השראת השכינה. שלגבי אחד העוסק בתורה אין השכינה באה אליו אלא דרך מקרה ומיד הולכת, וכפי משמעות הפסוק 'אבוא אליך וברכתיך', שהשכינה באה כדי לברכו והולכת. אבל בשנים העוסקין בתורה השכינה מתעכבת שם יותר ושומעת דבריהם, וכפי משמעות הפסוק 'ויקשב ה' וישמע'[קג].

והנה במסכת אבות (פ"ג מ"ב) שנינו 'רבי חנניא בן תרדיון אומר וכו' אבל שנים שיושבים ויש ביניהם דברי תורה שכינה שרויה ביניהם' וכו' אין לי אלא שנים מנין שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה שהקדוש ברוך הוא קובע לו שכר שנאמר וכו'. והנה לענין שנים שיש ביניהם דברי תורה נקט רבי חנינא בן

צה. **וראה** מה שהובא להלן בשם הרש"ש (ד"ה תרי) שמדובר על כתיבת חידושי תורתם. צו. **וכן** כתב הגר"א (אמרי נועם ד"ה תרי). צז. **בעין** ישראל (ספירא, בתוס' ד"ה חד) כתב, שמלשון רש"י (ד"ה מכתבן) שהביא על כך את הפסוק 'ויכתב ספר זכרון', משמע שעל ידם נעשה כעת ספר זכרונות אבל באחד אינו נכתב כלל, ולא כתוספות. צח. **יעב"ץ** (בתוס' ד"ה חד), ככבא דשביט (ד"ה ותזימינהו), חדש האביב (בתוס' ד"ה חד) ובן יהוידע (ד"ה חד). צט. **וכן** כתב בספרו לחם שמים (אבות פ"ג מ"ב). וראה בפני חיים (בתוס' ד"ה חד) שדחה תירוץ זה. ועיי"ש מה שכתב ביישוב קושיית התוספות. ק. **הובא** בשמו בליקוטי חבר בן חיים (בתוס' ד"ה חד). וכעין זה כתב בתורת משה (ויקרא פר' בחוקותי עה"פ וענן הסדה) ובדרשות (ח"ב דף תד ד"ה וענן). קא. **אך** על מה שנכשל בתחילה קודם שהבין כוונת הדברים אינו מקבל שכר, הואיל וידע בעצמו שאינו מבין דרכי התורה לא היה לו ללמוד לבד אלא היה לו לעשות לו רב או חבר כדי שיורהו דרכי האמת. פרשת מרדכי (ד"ה מאי ולחושבי). קב. **וכן** כתבו בפרשת מרדכי (שם) ובמילי דברכות (ד"ה תרי). ובברכת ראש הוסיף, שאם שניהם לא כיוונו אל האמת מכל מקום חידדו זה את זה בהלכה ולכן נכתבים בספר. קג. **ועיי"ש** שהמשיכו לבאר בדרך זו אף לגבי שלשה וחמשה ועשרה, שבכל אחד יש השראת השכינה בדרגה גבוהה יותר.

תרדיון שכינה שרויה ביניהם, ולגבי אחד העוסק בתורה לא נקט שהשכינה שרויה עמו, אלא רק מנין שהקב"ה קובע לו שכר. וכתב **האברבנאל** (נחלת אבות, שם מ"ו), שאכן רבי חנינא בן תרדיון חולק וסובר שאחד העוסק בתורה אין השכינה שרויה עמו אלא רק קובע לו הקב"ה שכר על כך[קד].

מדוע לגבי דין דווקא בשלשה שורה השכינה

וכי מאחר דאפילו תרי תלתא מבעיא מהו דתימא דינא שלמא בעלמא הוא ולא אתיא שכינה[קה] **קמ"ל דדינא נמי היינו תורה**[קו]. הקשו **האחרונים**[קז], מאחר שנתבאר שאף דין הוא תורה, אם כן מדוע דווקא בשלשה שורה עליהם השכינה, הלא לגבי לימוד התורה אף בשנים או באחד לבדו שורה השכינה כפי שהובא בגמרא[קח].

ותירץ הלשמוע בלמודים (ד"ה וכי מאחר), שמדובר כשאין הדיינים מדברים ביניהם בדברי תורה של הדין, אלא במה שאומרים את הפסק דין בלא דברי תורה וכגון שאומרים פשרה וכדו', ומכל מקום כיון שעושים בזה מצוה של תורה, אף גוף הדין נחשב תורה. ואם כן מאחר שמצוה זו אינה נעשית אלא בשלשה, לכן אין השכינה שורה ביניהם רק בשלשה.

ובברכת אברהם (כהן, ד"ה קמ"ל) תירץ, שאף שנתבאר שדין נחשב גם כן תורה אך מכל מקום אין זה ממש כמו תורה, ולכן דווקא בשלשה שורה השכינה ולא בפחות מכך. ועוד תירץ, שדווקא 'דין' נחשב תורה, והרי בית דין הוא דווקא בשלשה, ולכן כאשר אינם שלשה אינם קרויים בית דין, וממילא אין זה דין ואף אין זה תורה.

כיצד אפשר ללמוד השראת השכינה בעשרה המתפללים משלשה העוסקים בתורה

וכי מאחר דאפילו תלתא עשרה מבעיא. הקשו **האחרונים**[קט], הרי מה שהוזכר בגמרא שאף בשלשה השכינה עמהם, הוא נאמר לענין שלשה העוסקים בדין בתורה, ואילו מה שהוזכר לגבי עשרה הוא לענין תפילה, ואם כן היה מקום לחלק שדווקא לגבי תורה שכינה עמהם, ולא היינו יודעים כלל לענין עשרה המתפללים, ולכן הוצרך רבי יצחק להשמיע שאף בעשרה שורה השכינה, כלומר אף בתפילה לבד.

ותירץ התאוה לעינים (סי' יד ד"ה ועוד), שאם אכן עיקר החידוש הוא שבתפילה גם כן שורה השכינה, היה מקום לטעות שדווקא בתפילה בעשרה שורה השכינה אבל בפחות מכן אין השכינה שורה, ולפי האמת אינו כן אלא אף ביחיד המתפלל שורה עמו השכינה, כפי ששנינו לעיל (ה:) שנים שנכנסו להתפלל וקדם אחד מהם ויצא טורפין לו תפילתו בפניו שנאמר 'ויעתק צור ממקומו' ואין צור אלא שכינה. אלא ודאי שהיה פשוט לגמרא שאין חילוק בין תורה לתפילה לענין זה, ולכן הוקשה לגמרא מה החידוש בעשרה יותר משלשה.

והנצי"ב (מרומי שדה, ד"ה וכי מאחר) תירץ, שאמנם הגמרא היתה יכולה לתרץ כך, אלא שבמסכת אבות (פ"ג מ"ו) מובאת גם כן מימרא זו ושם אכן מוזכר עשרה שיושבים ועוסקין בתורה, לכן הגמרא כתבה תירוץ זה לתרץ גם את המשנה באבות.

ובשלמה משנתו (ד"ה וכי) תירץ, שגם בתפילה יש לימוד תורה, כגון קריאת שמע בשחרית וערבית, ואף במנחה מזכיר פסוקי תורה כגון 'ה' שפתי תפתח' או 'יהיו לרצון אמרי פי'. או משום שצריך להתפלל מתוך דברי תורה.

וכעין זה כתב **הפרחי כהונה** (ד"ה עשרה) שכוונת הגמרא עשרה שמתפללין היינו קריאת שמע, שהיא מצוה מדאורייתא[קי] וגם דברי תורה.

ובלשמוע בלמודים (ד"ה וכי מאחר) תירץ, שאכן מה שמוזכר לגבי שלשה היושבים בדין שהוא נחשב תורה, לא מדובר שהם עסוקים דווקא בדברי תורה של הדין[קיא], אלא אף כשהם עסוקים בפשרה ובירור הדברים בין בעלי הדין, כיון שהם מקיימים בכך מצוה לדון דין אמת, כל דבריהם נחשבים תורה. ומעתה אם כן כל שכן שבעשרה שורה השכינה, שכן אם בשלשה במה שמקיימים המצוה שורה עליהם השכינה, ודאי שעשרה המקיימים מצות תפילה שורה עליהם השכינה.

כיצד היינו למדים עשרה משלשה

שם. הקשה **המהרי"ץ חיות** (ד"ה קמ"ל), הרי מבואר במסכת שבת (י.) שדין עדיף מתורה, ואם כן אי אפשר ללמוד שהשכינה שורה בעשרה ממה שהיא שורה בדין של שלשה, שיתכן שדווקא בדין של שלשה שורה השכינה לפי שהוא עדיף אפילו מתורה[קיב].

ויש מי שתירץ, שכל מה שדין עדיף על תורה הוא משום שיש בזה גם מעלת עשיית שלום, אבל ענין השראת השכינה בדין הוא משום הדברי תורה שבו כמבואר כאן בגמרא [דינא נמי היינו תורה], ואם כן לגבי השראת השכינה אין מעלה בין שלשה לעשרה.

ובמי השלח (ברש"י ד"ה ומנין) תירץ, שעיקר כוונת הגמרא כאן על המשנה באבות (פ"ג מ"ו) ששם הכל מוזכר לענין תורה ולא לענין דין[קיג].

היכן ואימתי באה השכינה בעשרה

עשרה קדמה שכינה ואתיא תלתא עד דיתבי[קיד]. **רש"י** (ד"ה קדמה) ביאר, שבעשרה השכינה מקדימה ובאה קודם שיבואו כל העשרה[קטו], וכתב שכן משמע מהפסוק 'אלהים נצב בעדת אל' שהוא נצב ועומד שם כבר מקודם[קטז]. והקשו **בשו"ת הרשב"א** (ח"א סי' ג) **ובתוספות הרא"ש** (להלן ע"ב ד"ה בשעה), הרי בגמרא להלן (ע"ב) מובא 'אמר רבי יוחנן בשעה שהקב"ה בא בבית הכנסת ולא מצא בה עשרה מיד כועס' וכו', והרי כאן מבואר שלעולם דרך השכינה שהיא מקדימה ובאה קודם שבאים כל העשרה, ואם כן תמיד כאשר הקב"ה בא אין עדיין עשרה.

ותירץ הרשב"א, שאין כוונת הגמרא שהשכינה מקדימה לבוא קודם שבאו כל העשרה ולעולם היא באה עמהם יחד, אלא שבעשרה היא באה מיד ואינה ממתינה עד שישבו כל העשרה ויתחילו להתפלל[קיז] [משא"כ לגבי שלשה ש'עד דיתבי' אין השכינה באה][קיח].

ובתוספות הרא"ש יישב, שמה שמבואר בסוגייתנו שבעשרה השכינה מקדימה לבוא הוא דווקא כשאינם מתפללים בבית הכנסת[קיט], אך בבית הכנסת יש ענין להשכים ולהעריב ולהקדים לשכינה, ושם אכן אין השכינה באה לפני שיש עשרה ולכן הקב"ה כועס[קכ].

ובמנחת שמואל (משנה ברורה, ד"ה מנין) יישב, שאכן השכינה מקדימה ובאה אף קודם שבאו כל העשרה, אולם לעיל התבאר שהקב"ה 'מצוי בבית הכנסת', וענין זה הוא מדרגה גבוהה יותר ממה שהשכינה שורה שם, ובחינה זו אינה מקדימה ואינה באה רק אחר שבאו כל העשרה, ועל ענין זה נאמר בגמרא להלן שכאשר בא הקב"ה לבית הכנסת ואינו מוצא עשרה מיד הוא כועס אף שכבר נמצאת שם השכינה[קכא].

קד. **בפירוש** החסיד יעב"ץ (אבות פ"ג מ"ו) הביא שיש מי שפירש במשנה באבות (שם) 'ומנין אפילו חמשה שעוסקים בתורה שכינה שרויה ביניהם, ומנין אפילו שלשה וכו', ומנין אפילו שנים וכו', ומנין אפילו אחד' וכו', שאין הכוונה ליחיד העוסק בתורה וכן שנים ושלשה וחמשה, אלא הכוונה לאחד בתוך עשרה, היינו שהאחד יושב ועוסק בתורה והשאר שומעים, אבל אחד [וכן שנים ושלשה וחמשה] העוסק לבדו אין השכינה שרויה עמו, לפי שסובר רבי חלפתא שאין השכינה שורה פחות מעשרה. קה. **בשער** יאושע (דף קלט, הובא בספר אברהם אברהם, אברהם שנית פר' קרח מהדו' ב ד"ה ואיתא בברכות) הקשה, אף אם דין הוא שלום בלבד, מדוע אין השכינה שורה בו, הרי אדרבה בכל מקום מצינו דווקא ששלום הוא גורם להשראת השכינה וכפי ששמה של השכינה הוא אימא שלום, וכן שמו של הקב"ה הוא שלום (שבת י:) ובמקום שיש מחלוקת השכינה מסתלקת. ותירץ, שאף אם אמנם מעשי הדיינים הוא להשכין שלום ביניהם, אך הבעלי דינים הם בעלי מחלוקת ובסיבתם היה ראוי שהשכינה תסתלק משם, ולכן חידשה הגמרא שדין נחשב תורה, והיינו שהתורה כולה שלום כמו שכתוב 'וכל נתיבותיה שלום' (משלי ג יז) ואם כן עיקר ישיבת הדיינים הוא להקים דגל התורה. ובספר אברהם אברהם (שם) תירץ, שעכשיו הבינה הגמרא שכל המעלה הגדולה של השלום הוא דווקא שלום של רבים אבל כאן שהוא שלום של יחיד אין מעלתו גדולה כל כך שיזכו להשראת השכינה, וחידשה הגמרא שדין אף הוא תורה ובתורה הרי אין חילוק בין רב למועט כמו שנתבאר שאפילו יחיד העוסק בתורה שכינה עמו. קו. **בפני** יהושע (ד"ה וכי מאחר) הקשה, מדוע לא תירצה הגמרא שאכן דין אינו אלא עשיית שלום בלבד ומשום כך אין השכינה שורה רק כשיש שלשה, משא"כ בתורה אף באחד או בשנים לבד שורה השכינה. ותירץ, שהגמרא תירצה לפי האמת שדין אכן נחשב תורה כמבואר במסכת שבת (י.). ובברכת אברהם (כהן, ד"ה קמ"ל) תירץ, שאם דין אינו נחשב תורה רק שלום בלבד אין סברא שתשרה עליהם השכינה. קז. **לשמוע** בלמודים (ד"ה וכי מאחר) וברכת אברהם (כהן, ד"ה קמ"ל). קח. **ובפני** יהושע (ד"ה וכי מאחר) כתב, שודאי אף ביחיד שורה השכינה אלא מכיון שסתם דין הוא בשלשה לכן אף כאן נקטו שלשה שיושבין בדין. קט. **תאוה** לעינים (סי' יד ד"ה ועוד), מרומי שדה (ד"ה וכי מאחר), לשמוע בלמודים (ד"ה וכי מאחר), ברכת אברהם (כהן, ד"ה עשרה מבעיא), ברכת ה' (ד"ה עשרה - הראשון), שלמה משנתו (ד"ה וכי), פרחי כהונה (ד"ה עשרה) ופני חיים (ד"ה וכי מאחר). קי. **ובזה** יישב מה שהקשה שלכאורה בשלשה מדובר שעוסקים בתורה שהיא מצות עשה דאורייתא, משא"כ תפילה שיש מי שסובר שאינה אלא מדרבנן. קיא. **שאם** כן אף בלימוד תורה של שנים ושל אחד שורה השכינה. וראה מה שנתבאר בזה לעיל (בענין 'מדוע לגבי דין דווקא בשלשה שורה השכינה'). קיב. **אמנם** בפני יהושע (ד"ה וכי מאחר) ובזכר יהוסף (ד"ה ומנין) כתבו, שדברי הגמרא בשבת (שם) שדין עדיף מתורה הוא דווקא בדיינים מומחין, וכאן מדובר אף בסתם דיינים. אמנם בשפתי חכמים (ד"ה קמ"ל) נקט בפשיטות שודאי בסוגייתנו מדובר בדיינים מומחין. קיג. **וכך** כתב גם המרומי שדה (הובא לעיל בענין 'כיצד אפשר ללמוד השראת השכינה בעשרה המתפללים משלשה העוסקים בתורה'). קיד. **במדרש** שמואל (אבות פ"ג מ"ו) כתב שגם בלימוד התורה יש חילוק זה, שעשרה שיושבים ועוסקים בתורה הקב"ה מקדים עצמו לפניהם, משא"כ בשלשה העוסקין בתורה אינו בא עד שבאו הם. קטו. **בעין** ישראל (ברש"י ד"ה קדמה) ובפני חיים (ד"ה עשרה) דייקו ממה שכתב רש"י 'קודם שיהיו כל העשרה' שמשמע שמעט מהם [או רובם] צריכים להיות מקודם. וכן דייק הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה עשרה) מדברי רש"י. קטז. **ובמדרש** שמואל (שם) פירש שהוא נלמד ממה שכתוב 'אלהים נצב בעדת אל' ולא 'בעדת אל אלהים נצב'. ובעץ יוסף (ד"ה קדמה) הביא מהמדרש (ב"ר מח ז) 'עומד אין כתיב כאן אלא נצב, אטימוס [-מוכן ומזומן שם טרם בואם. מתנות כהונה] כמה דתימא ונצבת שם על הצור. וכן פירש הקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ברש"י ד"ה אלהים) בדברי רש"י. וראה שם עוד מה שהרחיב בזה. קיז. **ועיי"ש** שהוכיח שאף זה נקרא לשון 'קדימה' מהפסוק (תהלים כא ד) 'כי תקדמנו ברכות טוב', וכן 'מהר יקדמונו רחמיך' (שם עט ח) שאין הפירוש שיקדמו בזמן, אלא שיקדמו להיות עמנו תמיד ולא יפרדו. וראה שם שהביא דוגמאות נוספות שמצינו לשון קדימה באופן זה. ובפרי חדש (או"ח סי' נ על סי"ד) כתב שאפשר לומר על כך 'קדימה', משום שכלפי שלשה [שאינה באה עד שיתחילו לדון] הוא נקרא קדימה. קיח. **וכן** כתב רבינו בחיי (אבות פ"ג מ"ו). וכן כתבו הפרי חדש (שם, בתי' השני), שפת אמת, זאת מנוחתי (ד"ה עשרה) [ועיי"ש שהוכיח כן מהמדרש] ובפרשת מרדכי (ד"ה קדמה). קיט. **וכפי** שנתבאר לעיל שעיקר המאמר 'ומנין לעשרה שמתפללין ששכינה עמהם' מדובר שלא בבית הכנסת. קכ. **וכן** כתב וביאר השנות חיים (חזן, דף רז: ד"ה ולעניות דעתי). קכא. **וראה** עוד בעטרת ראש (ד"ה בעשרה), בפני משה (כן, שם) ובשמן רקח (ד"ה עשרה) מה שתירצו. ובברכת ה' (ד"ה עשרה - השני) תירץ, שרק כאשר גלוי לפני הקב"ה שעתידים

מה החידוש שבעשרה השכינה מקדימה

שם. הקשה **הריא"ף** (על עין יעקב, ד"ה עשרה), הרי מאחר שנתבאר שכבר בשלשה שיושבים שורה השכינה, אם כן ממילא אנו יודעים שבעשרה השכינה מקדימה ובאה לפניהם, שכן מיד כשנאספו שם שלשה כבר באה לשם השכינה ושרתה עליהם. ואין לתרץ שמדובר כאן כשבאים כל העשרה בבת אחת ומקדימה השכינה לבוא קודם ביאתם כלל, שמדברי **רש"י** (ד"ה קדמה) שכתב שהשכינה מקדימה לבוא קודם שיהיו שם כל העשרה משמע שעכ"פ מקצתם כן נמצאים, ומבואר אם כן שאינם באים בבת אחת אלא מתקבצים ובאים זה אחר זה.

ותירץ הריא"ף, שמה שהשכינה שורה בשלשה הוא דווקא אחר שיושבים ומתחילים לדון, וכפי שמשמע מהפסוק 'בקרב אלהים ישפוט' דהיינו בשעת המשפט, אך כל זמן שלא התחילו עדיין לדון לא שורה עליהם השכינה, משא"כ בעשרה אף קודם שהתחילו להתפלל כבר שורה עליהם השכינה.

טעם החילוק בין שלשה לעשרה

שם. ביערות דבש (דרוש ט) ביאר הטעם מדוע בעשרה השכינה מקדימה לבוא ובשלשה אינה שורה עד שישבו בדין, לפי שמבואר **בשלחן ערוך** (או"ח סי' קב ס"ג) שאסור לישב בתוך ד' אמותיו של המתפלל משום ששורה שם השכינה, אולם אם כבר ישב ואחר כך בא חבירו ונעמד להתפלל מותר לו להמשיך לשבת כיון שהוא בא בגבולו. והנה הדיינים צריכים לדון בישיבה, נמצא שאילו היתה השכינה מקדימה לבוא היה אסור להם לשבת, ולכן השכינה מתעכבת ואינה באה עד אחר שישבו בדין שאז הוא בא בגבולו ויהיה מותר להם לשבת, משא"כ לגבי תפילה שהיא בעמידה יכולה השכינה להקדים ולבוא לפניהם[קכב].

ובפרשת מרדכי (ד"ה קדמה) ביאר, שבקיבוץ עשרה אנשים ניכר מיד שנתאספו לעבוד את ה', אבל שלשה מתאספים גם לדברי חול וממילא אין ניכר באסיפתם כבוד ה' עד שיתחילו לדון.

ביאור ענין הנחת תפילין אצל הקב"ה

אמר רבין בר רב אדא א"ר יצחק מנין שהקב"ה מניח תפילין[קכג]. נתקשו המפרשים כיצד ניתן לבאר ענין זה שהקדוש ברוך הוא מניח תפילין, הרי אינו גוף ולא ישיגוהו משיגי הגוף. וכן בכלל יש להבין מהו ענין התפילין אצל הקב"ה. וכתבו המפרשים, שאין להבין חלילה מימרא זו כפשוטה בדרך גשמית, אלא כולה רומזת לדברים גבוהים וסודות נעלמים. אך מכל מקום כתבו בכמה דרכים לקרב הדברים מעט אל השכל ולבאר אגדה זו על דרך הפשט גם כן.

הרשב"א (ד"ה ולענין) הביא את דברי **רב האי גאון** בענין זה[קכד], שהראה הקדוש ברוך הוא למשה קשר של תפילין והנחת תפילין, ולימד אותו עניינים אלו במראית העין[קכה], כדרך שלימדו את מעשה המשכן, שנאמר בו (שמות כה ט) 'ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו', ועל תפילין אלו שנראו למשה נאמר 'מנין שהקדוש ברוך הוא מניח תפילין'.

אך הקשה עליו הרשב"א מדברי הגמרא להלן בסמוך, המבררת איזה פסוקים כתובים בתפילין של הקדוש ברוך הוא, ולדברי רב האי גאון אין ביאור לענין זה. **ובצל"ח** (ד"ה מנין) הוסיף להקשות, הרי הגמרא למדה זאת מהפסוק 'ובזרוע עוזו' אלו תפילין, ומשמעות הפסוק שהתפילין הם עוזו של הקב"ה כביכול, ומשמע שמדובר על תפילין שמניח הקב"ה.

ורוב המפרשים ביארו שמימרא זו על דרך המשל נאמרה, שאין הכוונה כפשוטו שהקדוש ברוך הוא מניח תפילין, אלא שיש בו רמז בדמיון ענין התפילין. וביארו משל זה בכמה אופנים.

בתוספות הרא"ש (ד"ה מנין) כתב בקצרה, שכשם שישראל זוכרים תמיד את הקדוש ברוך הוא על ידי שמניחים התפילין כנגד הלב והמוח, כך הקדוש ברוך הוא זוכר תמיד את ישראל לטובה.

במהרש"א (ח"א ד"ה ומנין) פירש זאת לענין הדביקות, שכשם שישראל דבקים בקדוש ברוך הוא כך הוא דבק בהם.

בפירוש הכותב על עין יעקב (ד"ה מנין) כתב, 'אין ספק שכל מאמר זה הוא דרך חידה ומשל, לרמז שכמו שאנחנו מניחים סימנים כנגד לבנו ועטרת לראשנו זכר עבודתו יתברך, כן הקדוש ברוך הוא חפץ להורות שעיקר בריאת העולם ותכליתו עם ישראל'.

ובצל"ח (שם) ביאר את ענין התפילין אצל הקב"ה, שכשם שעומדים עלינו בעולם השפל שונאים הרבה לכלותנו, כך גם למעלה יש משמאילים לחובה המקטרגים על ישראל, וכשהקב"ה מתעטר בתפילין שבהם משתבח בישראל כמבואר בסוגייתנו, רואים המקטרגים גודל חשיבות ישראל ואהבת הקב"ה להם ואין להם פה להשטין ומתערבבים, וכמו שמצינו שהשופר בא לערבב השטן והיינו על ידי שרואה שישראל מחבבין המצות הוא מתערבב, כך גם כשרואה שהקב"ה מחבב אותנו ומשתבח בנו הוא מתערבב גם כן[קכו].

ובאמת ליעקב (לבעל הנתיבות, ד"ה מנין) פירש, שענין התפילין שאנו מניחים כנגד הלב והמוח הוא להורות שארבע פרשיות התפילין שבהם יש את יסודי האמונה אינן סרים ממוחנו ומלבנו, וכנגד זה הקב"ה כביכול מניח גם כן תפילין, להורות שחביבותו של ישראל קשורה במחשבתו תמיד ומשגיח עלינו בכל עת להחזיק אותנו באמונתנו ולסייע בידנו שעיקרי האמונה לא יסורו מלבנו בכדי שנשמור את מצוותיו וחוקיו[קכז].

מנין למד רבי אליעזר הגדול שהפסוק מדבר בתפילין של ראש

ומנין שהתפילין עוז הם לישראל דכתיב וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך ותניא רבי אליעזר הגדול אומר אלו תפילין שבראש[קכח]. **רש"י** (מנחות לה: ד"ה שם) פירש, שמשום שכתוב בתפילין של ראש את רוב השם 'ש-ד-י', דהיינו השי"ן שהיא כתובה בקמט שבבתים, והדל"ת כתובה ברצועות, לכך מפרשים את הפסוק 'כי שם השם נקרא עליך' על תפילין של ראש. אך הקשו **התוספות** (ד"ה אלו), שהרי במסכת שבת (כח:) מוכח שהדל"ת והיו"ד שברצועות אינם הלכה למשה מסיני, ממה שהברייתא שם צריכה לחדש שאין לעשות את רצועות התפילין אלא מעור בהמה טהורה, ואם נאמר שהדל"ת שברצועות הוא הלכה למשה מסיני, דין זה כבר נלמד מ'תורת ה' בפיך'. ואם כן מאחר שאין זה מדין תורה אי אפשר לפרש כן בכוונת הפסוק 'כי שם השם נקרא עליך'[קכט]. ובמסכת מנחות (שם) הוסיפו התוספות (ד"ה אלו) להקשות, שאין לדל"ת וליו"ד שברצועות דין אותיות, ואינם נחשבים כחלק משם השם. וכן הוכיחו התוספות בסוגייתנו מהמבואר במסכת מגילה (כו:) שרצועות התפילין הם תשמישי קדושה בלבד, ואילו היה הדל"ת חלק משם ה' היה דינם כקדושת ספר תורה ותפילין.

ולכן פירשו התוספות, שהטעם שהפסוק 'וראו כל עמי הארץ' מתפרש על תפילין של ראש, משום שתפילין של ראש נראין לכל מאחר שהם נמצאות מגולות בגבהו של ראש, משא"כ תפילין של יד שהם מכוסין כפי שאמרו במנחות (לז:) 'לך לאות ולא לאחרים לאות'[קל]. ומדברי התוספות במסכת מנחות (שם) למדו **האחרונים** ביאור נוסף, שאפשר לקיים אף לדעתם את דרכו של רש"י, אך לא משום רובו של שם, לפי שאין הדל"ת ויו"ד מדין תורה, אלא משום השי"ן שיש בקמט שבבתים לבד, הואיל ולשי"ן יש קדושה של שם השם[קלא].

מנין ידעו האמוראים אלו פסוקים כתובים בתפילין של הקב"ה

אמר ליה רב נחמן בר יצחק לרב חייא בר אבין הני תפילין דמרי עלמא מה כתיב בהו אמר ליה ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ וכו' אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי תינח בחד ביתא בשאר בתי מאי אמר ליה כי מי גוי גדול ומי גוי גדול אשריך ישראל או הנסה אלהים

להתקבץ שם עשרה אזי משרה הוא שכינתו שם, ולהלן מדובר שגלוי לפניו שאינם באים להתפלל וממילא אינו משרה שם שכינתו וכועס. וכעין זה כתב השפת אמת (להלן ע"ב ד"ה אמר ר"י). **קכב. ועל** דרך זה כתב הפני יהושע (ד"ה וכי מאחר) וראה במהרש"א שביאר על פי ענין זה את לשונות הפסוק, שלגבי עשרה נאמר 'אלהים נצב' והיינו שכביכול הקב"ה עומד שם לפי שאסור לישב בד' אמותיו של המתפלל, משא"כ לגבי דיינים שמצותם בישיבה נאמר 'בקרב אלהים' שהוא לשון ישיבה, שאף הקב"ה כביכול יושב עמהם. **קכג. בעינים** למשפט (מהדו' חדשה, חידושי אגדות, ד"ה מנין) כתב, שמשמע שהגמרא אינה באה לברר אלא את המקור לכך, אך זה היה פשוט לגמרא שהקב"ה מניח תפילין, והביאור כפי שמצינו במדרש (שמו"ר ל ט) שהקב"ה מקיים את כל התורה [והיינו במובן הרוחני שאין שכלנו תופס בו] ואם כן פשוט שגם תפילין הקב"ה מניח. **קכד. הובא** גם בספר האשכול (הלכות תפילין סי' כו) ובריטב"א (ד"ה ומה שאמרו). ובראב"ן (סי' קמ) ובאור זרוע (ח"א הל' קריאת שמע סי' ז) כתבו כעין זה בשם ר"ח. ונמצא גם בתשובות הגאונים (ליק, סי' קטו). **קכה. ובאור** זרוע (שם) כתב שמדובר כאן על ראיית הלב ולא על ראיית העין, והראהו הקב"ה בראיית הלב דמות כבוד [-מלאך] ובראשו תפילין'. ובריטב"א (ד"ה ומה) הביא בשם יש מפרשים, שיש לפני הקדוש ברוך הוא כדמות צורה שיש עליה תפילין, ואותה הראה הקב"ה למשה, או שענין זה נאמר על שר הפנים ש'שמו כשם רבו' [כמבואר במסכת סנהדרין (לח:)]. **קכו. וראה** עוד ברשב"א (חידושי אגדות, ד"ה אמר ר' אבין), בכד הקמח לרבינו בחיי (ערך תפילין), במהר"ל (באר הגולה, באר רביעי פ"ו, גבורות השם פרק מד), בפני יהושע (ד"ה אמר רבי אבין) ובתורת חיים (כ"ק נט:) מה שביארו בזה. וכן בתורת העולה לרמ"א (ח"ב פ"ג) ובשו"ת באר שבע (סי' עא) מה שביארו בזה ע"ד סוד. **קכז. ועיי"ש** שביאר כיצד ענין זה נלמד מהפסוקים שמביאה הגמרא. וכיצד בארבע הפרשיות נמצאים כל יסודי האמונה. **קכח. בספר** פנינים משלחן הגר"א (עמ' רמג) הביא 'שמעתי אומרים בשם הגר"א מווילנא, לא אמרו חז"ל אלו תפילין שעל הראש, או תפילין של ראש, אלא 'אלו תפילין שבראש'. כוונתם אשר יהיו במוחו כל הכתוב בתפילין, היינו אשר התפילין יהיו בראשו ממש'. וראה שם עוד בנוסח אחר. **קכט. אמנם** הרמב"ן והרשב"א (שבת כח: ד"ה והא דקאמרינן) והר"ן (על הרי"ף, שם סב. ד"ה ואיכא מאן) יישבו את דעת רש"י, שאף אם הדל"ת הלכה למשה מסיני אך מאחר שאין זו כתיבה קיימת אלא קשר בעלמא, אין ללמוד זאת מ'תורת ה' בפיך'. וראה עוד במהרש"א (חולין פט. ח"א ד"ה בשלמא) שסייע לרש"י. **קל. בקדושה** וברכה (כרס"י ד"ה עוז ובתוס' ד"ה אלו בא"ד אלא י"ל) פירש שזו כוונת רש"י גם כן. ומה שכתב במנחות שיש בו רוב שם של 'שדי' כוונתו רק לפרש כיצד קורא אותו 'כי שם ה' נקרא עליך', הרי רק ביחד עם היו"ד שבתפילין של יד נגמר השם, ולכך פירש רש"י שעכ"פ רוב השם נמצא בתפילין של ראש. **קלא. כפי** שפירש כוונתם במעדני יו"ט (מנחות שם סי' יב אות ק) שדברי התוספות שם בפירושם האחר הם פירוש נוסף, אבל עיקר פירושם הוא משום השי"ן. וכן נראה דעת השאגת אריה (סי' מו) בכוונת התוספות. ובעץ יוסף (דארמשטאט, בתוס' ד"ה אלו) העמיס כן בכוונת רש"י. ובטעם הדבר שלשי"ן יש קדושה של שם השם, פירש במעדני יו"ט משום שהטעם שעושין שי"ן כיון שהוא בגימטריא שם הויה בא"ת ב"ש [וכמובא בבית יוסף (או"ח סי' לב ד"ה כתב הר"י אסכנדרני ז"ל הטעם) בשם הר"י אסכנדרני]. ובאור שמח (תפילין פ"ג ה"א) פירש שהשי"ן נחשבת כתיבה של כל השם משום שהיא נוטריקון של שם השם. אמנם ראה בהגהות הגרא"מ הורביץ (בתוס' ד"ה אלו) שפירש בתוספות בסוגייתנו שאין שייך לקרוא שם ה' משום השי"ן שבבתים לחוד, כיון שהדל"ת והיו"ד אינם חובה.

ולתתך עליון. צריך ביאור מנין למדו האמוראים שאלו הם הפסוקים הכתובים בתפילין של הקב"ה, שהרי על עיקר הדבר שהקב"ה מניח תפילין הביאה הגמרא ראיה מהפסוק 'נשבע ה' בימינו ובזרוע עוזו', אך על ענין הפסוקים לא מצינו שום מקור.

ובראב"ן (סי' קמ) כתב **בשם רב האי גאון**, שהאמוראים ידעו דברים אלו בקבלה הלכה למשה מסיני, שודאי אי אפשר לדברים אלו להתפרש מן הדעת.
אך תמה **הפני יהושע** (ד"ה אמר רבי אבין), שאם דבר זה נמסר מהלכה למשה מסיני, כל שכן שאף עצם הדבר שהקב"ה מניח תפילין נמסר גם כן בהלכה למשה מסיני, ואם כן מדוע הגמרא מחפשת לכך מקור מהפסוקים שהקב"ה מניח תפילין, הלא הוא נלמד מהלכה למשה מסיני. ועוד קשה לפי זה מה הגמרא להלן מקשה 'ומי משתבח קוב"ה בשבחייהו דישראל', הלא דבר זה נתקבל בהלכה למשה מסיני, ומה מקום יש להקשות על כך.

וביאר הפני יהושע (ד"ה והנראה), שהאמוראים למדו זאת מסברא, שמסתמא התפילין של הקב"ה הם דוגמא לתפילין שלנו, ואם כן כשם שבתפילין שלנו בפרשה ראשונה כתובה פרשת שמע ישראל, כך גם בתפילין של הקב"ה נכתב כנגדם 'ומי כעמך ישראל', ששניהם אותו הענין כמבואר בגמרא ששניהם מורים על ענין האחדות 'חטיבה מול חטיבה'. אמנם לגבי שאר הפרשיות, לכאורה אצלנו ענינם של שאר הפרשיות הוא זכירת המצוות ושמתוך כך נבוא לזכרון קבלת מלכותו ואחדותו ודבקותו בנו, כמבואר **ברש"י** (ד"ה מה כתיב), אולם אצל הקב"ה לא ניתן לפרש שהפסוקים שלפניו הם גם כן מענין זכירה, שהרי אין שכחה לפניו יתברך כלל, ולכן אנו מוכרחים לפרש את ענין הזכירה אצל הקב"ה באופן אחר, שהפסוקים הם מענין הזכרת שבחם של ישראל, והיינו שפסוקים אלו נמצאים תמיד לפניו לזכרון שבחן של ישראל, ועל ידי זה כלל ישראל כביכול תמיד חקוקים לפניו יתברך. ובכך הם דוגמא לתפילין שלנו.

ביאור כוונת התוספות בדברי הפייטן

שם. כתבו **התוספות** (ד"ה מי), 'זה שיסד הפייטן ביום א' דפסח 'טוטפת כלילו גדלי''. כוונת התוספות לפרש שדברים אלו של הפייטן מכוונים למבואר בסוגייתנו שבתפילין של הקב"ה מוזכרים שבחן של ישראל. אך צריך ביאור לשם מה כתבו זאת התוספות, האם דרכם להשוות כל פעם את דברי הפייטן למה שמובא בגמרא.

וביארו האחרונים[קלב] שהוקשה לתוספות, שאם בתפילין של הקב"ה מוזכר שבחן של ישראל, היה לו לכתוב בפרשה 'ומי כעמי ישראל', ומדוע נכתב 'ומי כעמך ישראל'. ועל כך הביאו התוספות את דברי הפייטן, שמבואר שם שהתפילין הם מפארים לישראל לפני הקב"ה, והם האומרים לפניו 'ומי כעמך ישראל', והיינו 'טוטפת כלילו', כלומר שהעטרה של הקב"ה שהיא התפילין, 'גדלי'' היא מגדלת אותנו.

ובמי באר מים חיים (בתוס' ד"ה מי) פירש, שמצינו שני פירושים בתיבת 'טוטפת', יש שפירשו שהוא מין תכשיט, ויש שפירשו שהוא התפילין, ולכן באו התוספות להודיענו שהפירוש הוא תפילין, וכוונת הפייטן על פי המבואר בסוגייתנו שענינם הם שבח ישראל, וזהו 'כלילו גדלי''.

ו:

מה באו להשמיענו ש'כולהו כתיבי באדרעיה'

וכולהו כתיבי באדרעיה. רש"י (ד"ה וכולהו) פירש את כוונת הגמרא, שכל אלו הפרשיות כתובות בזרוע בבית אחד, והיינו בתפילין של יד שאין בהם אלא בית אחד. ומשמע מדבריו שעיקר החידוש הוא שהם כתובים בבית אחד, ותמה **המהרש"א** (לעיל ע"א סוד"ה מנין) שאם כן היה לגמרא לפרש 'וכולהו כתיבי באדרעיה בבית אחד'. ועוד, שפשוט הוא שהם כתובים כולם בבית אחד, שהרי בתפילין של יד אין אלא בית אחד.

ופירש המהרש"א, שהחידוש הוא בעצם הדבר שהקב"ה מניח גם תפילין של יד שכתובים בהם כל הפרשיות האמורות, לפי שלעיל למדנו שהקב"ה מניח תפילין ממה שהתפילין נקראים 'עוז', ודבר זה נלמד מהפסוק 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך' שהוא מדבר על תפילין של ראש, ועל זה בירדה אחר כך הגמרא אלו פסוקים כתובים בכל הבתים של תפילין של ראש, אך לא שמענו עד כה שגם תפילין של יד מניח הקב"ה, ולכן כעת משמיעה לנו הגמרא שכל מה שנאמר בתפילין של ראש נאמר גם בתפילין של יד, וכפי משמעות הפסוק 'נשבע ה' בימינו ובזרוע עוזו'.

והגר"א (אמרי נועם, ד"ה וכולהו) פירש, שהיה מקום לומר שדווקא בתפילין של ראש יש ששה פסוקים, הואיל ויש בהם ארבעה בתים [ושנים מהם הדומים זה לזה מונחים בבית אחד], אך בתפילין של יד שאינו אלא בית אחד, סבורים היינו לומר שאין נכתבים שם כל ששת הפסוקים, ולפיכך הוצרכה הגמרא להשמיענו שאף בתפילין של יד נכתבו כל ששת הפסוקים.

מדוע הקב"ה משאיל על מי שלא בא לבית הכנסת

אמר רבין בר רב אדא אמר רבי יצחק כל הרגיל לבוא לבית הכנסת ולא בא יום אחד הקב"ה משאיל בו שנאמר 'מי בכם ירא ה' שומע בקול עבדו אשר הלך חשכים ואין נוגה לו'. רש"י (ד"ה משאיל) פירש, שהקב"ה שואל עליו מה טיבו של פלוני למה לא בא. ותמוה, האם אין הקב"ה יודע זאת שנצרך לשאול על כך, וכן מדוע נאמר 'משאיל' שהוא לשון מפעיל ולא 'הקב"ה שואל'[ב]. וביאר **העיני יצחק** (רפפורט, ד"ה אמר רבין) שאדם הרגיל לבוא לבית הכנסת בכל יום ופעם אחת לא בא, אף שמסתמא היה טרוד באיזה דבר מצוה והיה פטור מלבוא, אך יש חשש שהעולם לא ידעו זאת ויצא מכך חילול השם, וגם ילמדו ממנו להקל מלבוא לבית הכנסת, ולכן כדי להצילו מחילול השם הקב"ה נותן בלב בני האדם שישאלו ויחקרו עליו למה לא בא לבית הכנסת כדי שיתברר להם שהלך לדבר מצוה וינצל בכך מעון חילול השם, וממשיכה הגמרא שאם אכן הסיבה שהוא לא בא היתה משום שהלך לדבר מצוה אז נוגה לו דהיינו שיעשה הקב"ה שתתברר סיבתו ויצא לאור צדקו, אך אם באמת מה שלא בא לבית הכנסת היה משום שהלך לדבר הרשות אז 'אין נוגה לו', כלומר, יעשה עמו הקב"ה חסד שלא תתברר הסיבה וישארו הבריות בספק וכך לא יגיע לידי חילול השם[ג].

מדוע הקב"ה משאיל דווקא על מי שרגיל לבא לבית הכנסת

שם. בטעם הדבר שמימרא זו נאמרה דווקא באדם הרגיל להשכים תמיד לבית הכנסת, כתב **בעיון יעקב** (ד"ה משום), שמאחר והוא רגיל במצוה זו יש לו לבטוח בשם ה' שלא יפסיד מהליכתו זו, שכן 'שומר מצוה לא ידע דבר רע' (קהלת ח ה), אבל אם אינו רגיל בהשכמת בית הכנסת, אינו יכול להיות בטוח כל כך שלא יפסיד, שהרי 'שכר מצוה בהאי עלמא ליכא' (קידושין לט:).

והנצי"ב (מרומי שדה, ד"ה כל הרגיל) ביאר שמכיון שאדם זה רגיל תמיד לבא לבית הכנסת, הדבר נעשה עליו כנדר ואסור לו לבטל זאת[ד], ולכן כאשר פעם אחת לא בא לבית הכנסת, הקב"ה שואל עליו ומברר את סיבת הדבר, שאם לדבר מצוה הלך, אין בכך איסור היות ואין זה ממש כנדר והוא נדחה מפני דבר מצוה, כיון שעל דעת כך לא נהג כן, אך אם לדבר הרשות הלך, ואפילו אם הלך לצורך פרנסתו שנחשב למצוה גם כן, כמבואר במועד קטן (יד.), מכל מקום היה עליו לבטוח בה' ולא היה מוכרח לצאת, ולכן אין זה דוחה מנהג טוב שדינו כנדר.

כיצד משמע מהפסוק 'ואין איש' שאין עשרה

אמר ר' יוחנן בשעה שהקב"ה בא בבית הכנסת ולא מצא בה עשרה מיד הוא כועס[ה] **שנאמר מדוע באתי ואין איש קראתי ואין עונה.** מלשון הגמרא 'ולא מצא בה עשרה' משמע שאף אם יש תשעה אנשים בבית הכנסת הקב"ה כועס כיון שאין עשרה, וכתב רש"י (ד"ה ואין עונה) שדבר זה נלמד מ'ואין עונה', דהיינו עניית דברים שבקדושה שצריך עשרה דווקא. אך עדיין קשה לשון הפסוק 'ואין איש' שמשמע שאף איש אחד אין. וביאר **המהרש"א** (ד"ה ולא מצא) שכוונת הפסוק 'ואין איש', שיש תשעה אנשים אלא שחסר 'איש' אחד להשלמת המנין[ו]. וכעין זה ביאר **הגר"א** (אמרי נועם, ד"ה מדוע) שמכיון שעשרה הבאים יחד להתפלל השכינה מקדימה לבא לפניהם (כמבואר לעיל ע"א), לכן כאשר הקב"ה מקדים ובא לבית הכנסת 'ואין איש', היינו שאחד מהעשרה נתאחר ומעכב בכך את השראת השכינה, מיד הקב"ה כועס. **ובברכת אברהם** (כאן, ד"ה שנאמר מדוע) פירש ש'אין איש' הכוונה האיש החשוב שהוא השליח ציבור[ז], והיינו שמאחר שאין עשרה אין שם שליח ציבור.

קלב. **שלמה** משנתו (ד"ה ואני אעשה), מור ואהלות (פוסק, שו"ת דף ד.), תירוש ויצהר (שו"ת, סי' קנד) והר צבי (בתוס' ד"ה מי). ובספר משאת כפי (ח"ה, עמ' סה) הביא כן בשם החזון איש.   א. **בבן** יהוידע (ד"ה כל הרגיל) פירש שתיבת 'כל' באה לרבות שאף אם רגיל לבוא לבית הכנסת אך באיחור שאינו מתפלל עם הציבור מכל מקום כאשר אינו בא כלל שואל עליו הקב"ה.   ב. **ובבן** יהוידע (ד"ה הקב"ה) פירש שהקב"ה מעורר המלאכים לשאול עליו להזכיר עונו ולקטרג עליו.   ג. **אמנם** כל זה דווקא במי ש'רגיל לבוא לבית הכנסת' ולא ביטל רק פעם אחת, אך אם חוזר ומבטל כמה פעמים בשביל דבר הרשות ומראה שאינו חושש בזה אז גם ה' יעזבנו ולא יחשוש אם יתגלה הדבר ויתחלל על ידי זה שם שמים, ואז יהיה עונשו בכפלים על ביטול המצוה ועל חילול השם.   ד. **כמבואר** בר"ן (נדרים פא: ד"ה משום שנאמר) שמי שרגיל במידה או הנהגה טובה אסור לו להפסיק, ונלמד מ'לא יחל דברו' (במדבר ל ג) שהוא מלשון 'הנהגתו'.   ה. **בביאור** ענין כעס זה, כתב המאירי (ד"ה לעולם יהיו), שמאחר והגיע זמן התפילה ואין בבית הכנסת מנין הראוי, הדבר מגונה ביותר, והרי זה מורה על בני אותה העיר שלבם מרוחק מאהבת השם יתברך, ועצם הריחוק זה הוא הכעס שכועס הקדוש ברוך הוא.   ו. **וכן** כתב הפנים יפות (ויקרא כה מו). ובמהרש"א (ד"ה ולא מצא) הוסיף לבאר ש'בשעה שבא הקב"ה' הכוונה על פי מה שנתבאר לעיל (ע"א) דהקב"ה מצוי בבית הכנסת ומקדים ומשרה שם את שכינתו קודם שיבואו כל העשרה, וראה בשפת אמת (ד"ה אמר ר"י) שתמה עליו שאין ענין מה שהקב"ה מצוי בבית הכנסת לכאן, שהוא נאמר בכל שעה אף ללא עשרה כלל. ועוד הקשה שכאשר גלוי לפני הקב"ה שלא יבואו עשרה אינו מקדים להשרות שם שכינתו [וראה שם מה שפירש]. ואכן בפירוש הגר"א (המובא בסמוך) מבואר שללא שיהיו שם עשרה אין השראת השכינה.   ז. **ומצינו** פירוש זה כבר בכל בו (סי' יא, הובא בבית יוסף או"ח סי' נג) שלמד מכך הלכה למעשה, שאין אדם רשאי לעבור לפני התיבה אפילו באקראי עד שיהיו לו ב' שערות לכוף ראשן לעיקרן, דבעינן תפילת איש שנאמר 'מדוע באתי ואין איש'.

ובזוהר (ח"ב תרומה קלא.), מבואר ששני הבחינות קיימות, וכוונת הפסוק 'ואין איש' הוא מתפרש גם כפשוטו. שכן הוא מפרש שם שאדם שמקדים לבוא ראשון לבית הכנסת זוכה להתחבר עם השכינה ושכרו רב מאד, ועל כך הוא מקשה מדברי הגמרא כאן, שכאשר הקדוש ברוך הוא אינו מוצא עשרה אנשים בבית הכנסת מיד הוא כועס. וביאר בדרך משל, למלך שהזמין את כל בני העיר להיות עמו ביום פלוני במקום פלוני, ובשעה שהכינו בני העיר את עצמם לילך לאותו מקום הקדים אדם אחד והתייצב שם לפניהם, וכשבא המלך פגש לאותו אדם ושאלו היכן הם שאר בני העיר, ואמר לו שהם באים אחריו, אלא שהוא הקדים יותר. ואז החל המלך לדבר עמו, ובתוך כך באו גם שאר בני העיר. ובאופן כזה אין המלך כועס על בני העיר, ואילו אותו אדם שהקדים זוכה להתחבר עם המלך. אבל אם בא המלך ואינו מוצא שם אפילו אדם אחד, אזי מיד הוא כועס על כל בני העיר. וכן הוא לענין התפילה בבית הכנסת. שאם אין הקדוש ברוך הוא מוצא שם אפילו אדם אחד ['באתי ואין איש'] הוא כועס על כולם, אך אם יש אדם אחד, והעשרה באים אחריו, אזי אין הוא כועס עליהם, ואותו המקדים זוכה לשכר רב[ח].

ועל דרך זה כתב **בחפץ ה'** (לבעל האור החיים, ד"ה בשעה) שהפסוק מדבר על שני עניינים, 'מדוע באתי ואין איש' הכוונה שאין אף איש אחד צדיק ושלם שבזכותו לבד תשרה השכינה בעולם, וגם 'קראתי ואין עונה' היינו, שגם עשרה הדיוטות שמתפללים בבית הכנסת שעליהם תשרה השכינה אין[ט].

ובמנורת המאור (נר שלישי סי' לה) **ובמהרש"ל** (ד"ה באתי) הביאו סמך לדבר, ש'איש' הוא ראשי תיבות 'אמן יהא שמיה', דהיינו קדיש שהוא בעשרה דווקא[י].

הטעם שצריך לקבוע מקום לתפילתו

אמר רבי חלבו אמר רב הונא כל[יא] **הקובע מקום לתפלתו**[יב] **אלהי אברהם**[יג] **בעזרו**[יד]. מצינו כמה טעמים מדוע צריך אדם לקבוע מקום לתפלתו:

א. הרשב"א (פירושי האגדות ד"ה אמר רבי חלבו - הראשון) פירש, שמאחר והמתפלל צריך לכוון את דעתו קודם שיעמוד להתפלל לדעת לפני מי הוא עומד, וצריך לעמוד ביראה ולהכיר שפלותו וגדולת הבורא יתברך, כמו שהיו חסידים הראשונים נוהגים לשהות שעה קודם התפילה, לפיכך צריך הוא אף לקבוע מקום לתפילתו, שכן המקום הקבוע מסייע להכנה זו, ומוסיף יראה בליבו של המתפלל, שידע לפני מי הוא עומד, ועל ידי כך יבוא לידי מידת חסידות וענוה. וטעם נוסף כתב, שקביעות המקום גורמת לאדם להתמיד בתפילותיו, שכאשר המקום בלתי קבוע, יבא ממנו לידי היאוש והעצלות.

ב. המאירי (ד"ה לאוי) **ורבינו מנוח** (תפילה פ"ה ה"ו ד"ה וקובע) כתבו, שבמה שהאדם קובע מקום לתפילתו תתיישב הכוונה יותר, ששינוי המקום יסובב טירדא לאדם לכל מראה עיניו אשר יראה מחדש[טו].

ג. הטור והשלחן ערוך (או"ח סי' צח ס"ד) כתבו, שהואיל והתפילה היא במקום קרבן כמו שכתוב (הושע יד ג) 'ונשלמה פרים שפתינו', לכן צריך ליזהר שתהא התפילה דוגמת הקרבן, וכשם שבקרבנות היה מקום קבוע לכל קרבן לשחיטתו ולמתן דמיו, כך גם בתפילה צריך שיהיה לו מקום קבוע ומיוחד.

ד. רבי דוד עראמה (על הרמב"ם, הובא בספר הליקוטים שם) כתב הטעם כדי שלא יהיה נראה כשתי רשויות כאשר מתפלל פעמים בזוית זו ופעמים בזו[טז].

ה. המהרש"א (ד"ה כל הקובע) ביאר שקביעות מקום לתפילה מבטאת יחוד ובטחון בקב"ה. שהרי ישנם מקומות שונים המסוגלים לקבל שפע וכח אלהי כפי אותו המקום, כגון צד צפון מסוגל לעשירות, וצד דרום מסוגל לחכמה, כמו ששנינו (ב"ב כה:) 'הרוצה להחכים ידרים, להעשיר יצפין'. ואם כן אדם זה שקובע מקום אחד לתפילתו ואינו משנה את מקום תפילותיו לפי צרכיו, הוא מייחד בכך את כל הכוחות לקב"ה ובוטח בו שהוא לבדו ימלא את צרכיו, ואינו מחפש סיוע בדרכים אחרות מלבד הקב"ה[יז].

ו. הצל"ח[יח] (ד"ה הי חסיד) כתב, שכאשר מתפלל אדם במקום מסוים קנה אותו המקום קדושה, וכאשר שב ומתפלל שנית באותו המקום, אזי קדושת המקום מסייעת לו שתתקבל תפילתו. וכעין זה כתב **השפת אמת** (ד"ה כל הקובע) שכמו שיש הצטרפות תפילות של כמה אנשים יחד, כך יש צרוף תפילות של אדם אחד כמה פעמים, והוא על ידי שהוא באותו המקום שהתפלל כבר, שיש שם הארת הקדושה מכל תפילותיו.

ז. המהר"ל (נתיבות עולם, נתיב העבודה פ"ד) ביאר שענין התפילה הוא הדביקות בו יתברך, ואם דביקות זו היא במקרה בלבד אינה נחשבת דביקות כלל, ולכן יקבע מקום לתפילתו, שקביעות המקום מורה שאין תפילתו בדרך מקרה ועראי אלא בקביעות.

ח. הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה כל הקובע) ביאר שכאשר האדם אינו מתפלל בכל מקום שיזדמן לפניו אלא הולך אל מקום קביעותו, הוא מראה בכך שאין התפילה עליו כקבע וכמשא אלא תפילתו תחנונים ולכך הולך אל המקום שרגיל להתפלל בו, שאילו היתה עליו התפילה כמשא היה משליך מעליו משא התפילה ומתפלל אותה במקום שיזדמן.

היכן צריך לקבוע מקום לתפילתו

שם. הראשונים נחלקו האם דין זה נאמר דווקא כשמתפלל בתוך ביתו, אך בבית הכנסת אין צריך לקבוע מקום, או שגם כאשר הוא מתפלל בבית הכנסת צריך לקבוע בו מקום מיוחד לתפילתו, ולא יתפלל פעם בזוית זו ופעם בזוית זו.

ח. ומה שמבואר בגמרא שאף אם יש תשעה אנשים הקב"ה כועס כיון שאין עשרה, מדובר כשגלוי לפניו שלא יבואו כל העשרה. שפת אמת (ד"ה אמר ר"י). ובחפץ ה' (לבעל האור החיים, ד"ה בשעה) ביאר שלפי פירוש הזוהר דברי הגמרא 'ולא מצא בה עשרה' מתפרשים שלא מצא בה אפילו אחד, וכמו שנאמר 'מדוע באתי ואין איש' [ואכן אם יש שם איש אחד אינו כועס כפי שביאר הזוהר], אלא שהטעם לכך שאין אפילו איש אחד, הוא משום שאין העשרה עתידים לבוא, שאם כן ודאי היה זה מקדים לפניהם. וזה הכוונה 'ולא מצא בה עשרה', היינו שלא מצא הקב"ה שעשרה אנשים עתידים לבוא, ומטעם זה כעת אפילו אדם אחד אין, ועל זה כועס הקב"ה. וכעין פירוש הזוהר כתב בביאור הגר"א למשלי (יד כח, הובא בעץ יוסף ד"ה אמר רבי יוחנן), שאם באים בני העיר מיד אחר אותו אדם אין המלך כועס, אך אם מתעכבים הם מלבוא אזי המלך כועס על כולם, וגם על אדם זה בכללם. וכן לענין התפילה, שאם בא אדם אחד, ואין העשרה ממהרים לבוא בעקבותיו, אזי הקדוש ברוך הוא כועס אף על אדם זה. אך אם העשרה ממהרים לבוא אחריו, אף שכעת יש רק איש אחד, אין הקב"ה כועס. והוסיף, שלפי זה יש לקרוא את דברי הגמרא כך, בשעה שהקדוש ברוך הוא בא בבית הכנסת, ולא מצא בה עשרה מיד, הוא כועס. כלומר, שאם אין העשרה ממהרים לבוא מיד אחר הראשון, הקדוש ברוך הוא כועס עליהם. וביאר לפי זה את הלימוד מהפסוק 'ואין איש', היינו, שכאשר אחד מהם הקדים לבא ושאר עשרה האנשים באים בעקבותיו, אדם זה נקרא 'איש', שהוא לשון חשיבות ושררה [כמו שכתוב (שמות ב יד) 'מי שמך לאיש שר ושופט'] הואיל ונוטל הוא שכר כולם, אך אם שאר עשרה האנשים אינם באים אחריו אינו נקרא 'איש', כי ללא מנין אין כלום. וזה הכוונה 'מדוע באתי ואין איש' היינו באופן הנ"ל שאותו אדם נקרא 'איש'. **ט. וכעין** זה ביאר בשו"ת דברי סופרים (סי' טז), שכאשר יודע הקב"ה שעתידים לבוא עשרה אנשים לבית הכנסת הוא מקדים ומשרה שם שכינתו, והנה כאשר הם מתפללים בכוונה הראויה הקב"ה שמח במה שקדם ובא, אמנם אם אינם מתפללים בכוונה רק כמצות אנשים מלומדה, הקב"ה כועס ואומר מדוע הקדמתי לבוא 'ואין איש' כלומר אפילו איש אחד אין כאן שעבורו היה ראוי לבוא. **י. על** דרך זה מובא בליקוטי בתר ליקוטי (ד"ה אמר ר"י בשעה) בשם הבגדי שש, שאיש הוא ראשי תיבות 'יו"ד אנשים שם', וזהו מה שאומר הקב"ה מדוע באתי ואין יו"ד אנשים שם. וראה במנורת המאור (נר שלישי סי' לה) שלמד מדבריו שהוא ראשי תיבות 'אמן יהא שמיה רבא', שכבר בקדיש שאחר פסוקי דזמרה, הקב"ה כועס. **יא. בביאור** תיבת 'כל', כתב הבן יהוידע (ד"ה וג"ל בס"ד) שבאו לרבות אפילו מי שיש לו מקום מכובד וחשוב בבית הכנסת שבין כך יש לו השתוקקות ורצון למקום זה, עם כל זה הוא משובח ואלוקי אברהם בעזרו. ובזכותיה דאברהם (פלאג'י, אברהם שנית, מערכת ת אות סד) הביא מי שכתב שבאו לרבות את כל התפילות, ואפילו תפילה פרטית שאדם מתפלל על צרכיו גם כן יקבע להם מקום מיוחד. וכן כתב בספר טירת כסף (גאטיניו, חיי שרה דרוש ד ד"ה אמנם). **יב. החיד"א** (פתח עינים, ד"ה א"ר חלבו) העיר מדוע נאמר 'תפילתו' ולא 'תפילה', וביאר שבאו להשמיענו שאפילו כשנאנס ומתפלל ביחידות, אם הוא קובע מקום 'לתפילתו' שלו, אלוקי אברהם בעזרו. ובבית אלהים (למבי"ט, שער התפילה פ"ה) כתב שבאו להורות בזה שמי שמתפלל על דבר אחד וחוזר ומתפלל על אותו הדבר ראוי שישתדל שיהיה במקומו הראשון והוא סיבה לשמיעת תפילתו, וגם לפעמים בעמדו באותו מקום שהתפלל בראשונה, אף אם לא יתפלל עתה, כל שהוא באותה כוונה שהתפלל מכבר, הקב"ה שומע תפילתו שהתפלל קודם, וזהו הקובע מקום 'לתפילתו' היינו לתפילתו שהתפלל כבר, ועיי"ש שהרחיב בזה. ובזכותיה דאברהם (שם) כתב לפי דרכו, שבאו להשמיענו שאפילו תפילה פרטית שאדם מתפלל על כל צרה שלא תבוא גם כן יקבע לה מקום, וזהו 'לתפילתו' היינו לתפילה המחודשת שלו מלבד התפילות הקבועות. וכן כתב בספר טירת כסף (שם). **יג. בחידושי** מהר"ן שפירא על הטור (או"ח סי' צ סי"ט, נדפס בילקוט מפרשים מהדו' המאור) הקשה מדוע לא נאמר 'אלהי דוד בעזרו' כפי שמצינו בירושלמי (פ"ד ה"ד) [הובא להלן בענין מתי צריך לקבוע מקום] שגם דוד היה קובע מקום לתפילתו. ותירץ, שלא מצינו שהקב"ה מתיחד על יחיד חוץ משל אבות. ובבה"ג (הל' ברכות פ"ה) כתב הטעם שאלוקי אברהם בעזרו, לפי שאברהם קבע לראשונה מקום לתפילתו. וממילא מיושב גם כן מדוע לא נקטו אלוקי דוד. **יד. בריב"ש** (סי' תקיג) כתב שאע"פ שדבר זה לא הוזכר בגמרא בלשון חיוב, מכל מקום כך הוא לשון חכמים שאומרים בלשון זה כל העושה מצוה פלונית יהיה שכרו כך אע"פ שהוא חיוב גמור. אמנם במאירי (ד"ה לאוי) כתב 'ראוי לאדם לקבוע מקום' וכו'. ובספר ארץ חיים (לבעל הבאר מים חיים, ד"ה וכשמת) פירש את דברי הגמרא 'וכשמת אומרים עליו אי חסיד' שאין הפירוש שחייב כל אדם לומר עליו כן, אלא שמי שרוצה להספידו ולספר בשבחו דבר זה שהיה קובע מקום לתפילתו חייב הוא לומר שמשום מידת חסידות עשה כן, כדי שלא יבינו העולם שהוא חיוב מצד הדין, וראיה לדבר ממה שכתבו הטור ושלחן ערוך (שם) שאין לשנותו כי אם לצורך גדול. ואילו היה זה חיוב מעיקר הדין לא היו כותבים נוסח זה אלא היו כותבים בסתם צריך לקבוע מקום. ובספר טירת כסף (שם) כתב שלפי הטעם המובא בטור ושלחן ערוך שצריך לקבוע מקום מפני שהתפילה היא כנגד הקרבנות, הוא חיוב גמור. **טו. וכן** כתב הרד"ק על הפסוק (בראשית יג ד) 'אל מקום המזבח אשר עשה שם בראשונה' [שגם שם מצינו שאברהם אבינו קבע מקום לתפילתו], משום 'שיותר לבו נכון במקום שהוא רגיל בו'. וכן כתב בדרשות הראנ"ח (הובא בשיטמ"ק החדש אות קנו). **טז. וכתב** זאת רק לדעות הסוברים שדווקא כשמתפלל בביתו צריך לקבוע מקום, ולכן בבית הכנסת שכולו מקום תפילה אין חשש זה. **יז. ובזה** ביאר מדוע זוכה שאלוקי אברהם בעזרו, לפי שעל ידי אברהם נתייחד שם ה' בעולם. ומעין זה פירש העיון יעקב (ד"ה כל הקובע) שהקובע מקום לתפילתו מורה שאינו הולך אחר הניחוש ממקום למקום, ובכך הוא תלמידו של אברהם אבינו שהיה תמים עם הקב"ה. **יח. וכן** כתבו האמת ליעקב (לבעל הנתיבות, ד"ה כל הקובע) והאשל אברהם (בוטשאטש, סי' צ סי"ט). והאריך בזה בבית אלהים (למבי"ט, שער התפילה פ"ה). וראה בשיטה מקובצת החדש (אות קנח) בשם האר"י שבזמן הזה שישראל בגלות והם כנדה לבעלה שאסורה לישב במקום נע ונד אין השכינה יכולה לשרות עם ישראל אלא במקום קבוע.

דעת תלמידי רבינו יונה (ד"ה כל הקובע), שדווקא כשמתפלל בביתו צריך לקבוע לו מקום מיוחד לתפילתו, אך בבית הכנסת אין צריך לקבוע מקום מיוחד[יט], לפי שכולו מקום תפילה ואין להקפיד אם יושב פעמים בזוית זו ופעמים בזוית זו[כ].

אך דעת הרא"ש (סי' ז) **והטור**[כא] **והשולחן ערוך** (או"ח סי' צ סי"ט), שאף בבית הכנסת צריך לקבוע מקום קבוע לתפילתו, ולא ישב היום כאן ולמחר במקום אחר[כב]. וכתבו שכן מבואר בירושלמי (פ"ד ה"ד) 'אמר רבי תנחום ברבי חייא צריך אדם לייחד לו מקום בבית הכנסת שנאמר 'ויהי דוד בא עד הראש אשר ישתחוה שם לאלהים' (שמואל ב' טו לב) 'השתחוה' לא נאמר אלא 'ישתחוה', משמע שהיה משתחווה תמיד באותו המקום'[כג].

מהות וגדר קביעות המקום

שם. באשל אברהם (בוטשאטש, סי' צ סי"ט) כתב, שאין אדם צריך להתפלל כל ימי חייו במקום אחד, וגם אברהם אבינו ע"ה הלך למסעיו וקרא בשם ה' בכמה מקומות. וכן כתב שמעלת קביעות מקום היא גם בפעם הראשונה שהולך להתפלל שם על מנת לקבעו כמקום תפילתו תמיד[כד]. אלא שיש דרגות לפי בחינת הקביעות, שכל הקבוע ביותר הוא מקודש ביותר[כה].

ובגדר הקביעות, כתב המגן אברהם (שם ס"ק לד) שתוך ד' אמות נחשב כמקום אחד כיון שאי אפשר לצמצם. ובאשל אברהם (בוטשאטש, שם) כתב שלפי הסובר (להלן כה:) שהבית כולו נחשב כד' אמות, אם כן די שיקבע לעצמו בית הכנסת, אך בתוך בית הכנסת אינו צריך לקבוע מקום. אך כתב שמכל מקום כבר נהגו לייחד כל אחד ואחד מקום פרטי אמה מסויימת[כו].

באיזו תפילה צריך לקבוע מקום

שם. התורת חיים (סופר, סי' צ ס"ק כה) כתב בשם אביו [המחנה חיים] שדין קביעות מקום לתפילה נאמר רק בתפילת שמונה עשרה שהוא עיקר התפילה, אבל בפסוקי דזמרה ושאר סדר התפילה אין צריך להקפיד. וכן נראה מהירושלמי (פ"ד ה"ד) שלמד דין זה מהפסוק 'ויהי דוד בא עד הראש אשר **ישתחוה** שם לאלהים' (שמואל ב' טו לב), ומשמע שמדובר בתפילת שמונה עשרה. אמנם מלשון **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה כל הקובע) **והטור** (או"ח סי' צ סי"ט) שכתבו 'ולא **ישב** היום כאן ולמחר' וכו', משמע שגם בפסוקי דזמרה ושאר סדר התפילה יש להקפיד. **ובספר זכותיה דאברהם** (פלאג'י, אברהם סנית, מערכת ת אות סד) הוסיף שמתיבת 'כל הקובע' משמע שבאו לרבות אפילו תפילה פרטית שאדם מתפלל על צרכיו גם כן יתפלל במקומו הקבוע[כז].

מדוע אלוקי אברהם דווקא בעזרו

אלהי אברהם בעזרו. רש"י (ד"ה אלהי, ד"ה בעזרו) פירש שכדרך שהיה עוזר הקב"ה לאברהם אבינו שקבע מקום לתפילתו, כך יהיה הקב"ה בעזרו של מי שקובע מקום לתפילה. **ובצל"ח** (ד"ה הי חסיד) ביאר זאת על פי המבואר בגמרא לקמן (י:) 'כל התולה בזכות עצמו תולין לו בזכות אחרים, וכל התולה בזכות אחרים תולין לו בזכות עצמו'. והנה זה שקובע מקום לתפילתו, תולה הוא את תפילתו בזכות המקום[כח] ולא בזכות עצמו, ולכן אף הקב"ה תולה לו בזכות עצמו. ובדבר זה הוא כמו אברהם אבינו, שהרי לא היה שייך אצל אברהם אבינו שהקב"ה יתלה לו בזכות אחרים, לפי שלא היה אצלו זכות אבות, ובודאי שכל מה שעשה לו הקב"ה בזכות עצמו עשה לו.

מדוע זוכה לשבחים אלו ומה השייכות בין קביעות מקום למידת הענוה

וכשמת אומרים לו אי עניו אי חסיד[כט] **מתלמידיו של אברהם אבינו**[ל]. הקשו תלמידי רבינו יונה (ד"ה כל הקובע), וכי מפני דבר זה בלבד מספרים אחר מיתתו שבח גדול כזה, הרי מצינו בסוטה (מח:) שאמרו זאת בתורת שבח גדול על שמואל הקטן, שאמרה עליו בת קול שראוי הוא שתשרה שכינה עליו כמשה רבינו, אלא שאין דורו ראוי לכך, וכיצד יתכן שאומרים כן על כל אדם הקובע מקום לתפילתו. עוד יש להעיר מה השייכות בין קביעות מקום לתפילה למידת הענוה[לא].

וביארו תלמידי רבינו יונה, שלא אמרו כן עבור קביעות המקום לבד, אלא שקביעות המקום מורה שאדם זה כל כך מדקדק בתפילתו עד שגם בדבר זה הוא נזהר שקובע לתפילתו מקום קבוע ומיוחד, ומאחר שכל כך הוא מחשיב ואוהב את התפילה, ודאי אף מידת ענוה יש בו שעל ידה תהא תפילתו מקובלת לפני המקום, כמאמר הכתוב (תהלים נא יט) 'זבחי אלהים רוח נשברה' וגו', שאם אינו עניו אינו יכול לעולם לכוון בתפילתו, ואין היא מקובלת לפני המקום ברוך הוא. ומאחר שזכה אדם זה למידת הענוה ודאי יזכה גם למידת החסידות הגדולה הימנה, כמו ששנינו בעבודה זרה (כ:) ענוה מביאה לידי חסידות. נמצא שבעבור דקדוק התפילה זוכה הוא למעלות הענוה והחסידות, ולכן כאשר יפטר אדם זה מן העולם יאמרו עליו 'אי עניו אי חסיד'.

והצל"ח (ד"ה הי חסיד) ביאר את השייכות למידת הענוה, שעיקר ענין קביעות מקום לתפילה הוא משום שכאשר מתפלל אדם במקום מסוים קנה אותו המקום קדושה, וכאשר שב ומתפלל שנית באותו המקום, אזי קדושת המקום מסייעת לו שתתקבל תפילתו. אמנם בעל הגאוה סבור שאין הוא צריך לסיוע זה, אלא ראוי הוא שתתקבל תפילתו בכל מקום, ועל כן אינו קובע מקום לתפילתו. אך מי שקובע מקום מראה בכך שהוא צריך סיוע מקדושת המקום, ואינו ראוי מצד עצמו שתתקבל תפילתו, וזה מורה שהוא עניו[לב].

יט. וכן כתבו הכל בו (הלכות תפילה סי' יא) וארחות חיים (הל' תפילה סי' ג) שעיקר הקביעות הוא שיתפלל תמיד בבית כנסת אחד ולא ילך פעם בזה ופעם בזה. ומשמע שבתוך בית הכנסת אינו צריך לקבוע מקום מיוחד. וכן מפורש בספר על הכל (סי' יח). והנה מבואר מדבריהם שמכל מקום צריך לקבוע לו בית כנסת אחד שיהיה רגיל להתפלל שם תמיד, ולא יתפלל פעם בבית כנסת זה ופעם בבית כנסת זה. וכן כתבו הפרישה (או"ח סי' צ ס"ק כט) והנוה שלום (שם ד"ה ולדעתי) בדעת תלמידי רבינו יונה. אמנם בלחם יהודה (תפילה פ"ה ה"ו) כתב שטעמם של תלמידי רבינו יונה לקביעות מקום הוא משום שכיון שקידש מקום אחד לתפילה התפילה מוכנה להישמע שם ביותר, ולכן רק בביתו צריך להקפיד על כך, אך בבית הכנסת כיון שכולו מקום תפילה אין הפרש בדבר. ולכן אפשר שאפילו מבית הכנסת לבית הכנסת אחר אין להקפיד לפי ששניהם מקום תפילה. וכן כתב האמרי בינה (גארמיזאן, ד"ה אמר רבי חלבו) בדעת תלמידי רבינו יונה. אך בנוה שלום (שם) חלק עליו וכתב, שהטעם לפי תלמידי רבינו יונה הוא משום כוונה, ולכן דווקא בתוך הבית הכנסת אין לחוש כיון שמכיר האנשים והמנהגים שם ואין כוונתו מופרעת בשינוי המקום, אבל בבית הכנסת אחר יש לחוש, ולכן אין לשנות מבית כנסת זה לבית כנסת אחר. **כ. והביאו** לכך ראיה ממה שנאמר בירושלמי 'כל הקובע מקום לתפילתו בביתו כאילו הקיפה מחיצות של ברזל'. וכבר העיר המעדני יו"ט (ברא"ש סי' ז אות צ - הראשון) שלא נמצא כן בירושלמי שלפנינו. ובבני ציון (לכטמאן, שם ס"ק כה) כתב שכוונתם לנאמר בירושלמי (פ"ה ה"א) 'כל המתפלל בביתו כאילו מקיפו מחיצה של ברזל', ולתלמידי רבינו יונה היתה גירסא שונה בירושלמי והיה כתוב לפניהם 'כל הקובע מקום בתוך ביתו' וכו'. **כא. וכן** כתבו בהגהות מיימוניות (תפילה פ"ה אות י) בשם התוספות, מאירי (ד"ה לאו), רבינו ירוחם (נתיב ג ח"ד) ואגודה (אות י). **כב. והוא** הדין שצריך גם לקבוע בית כנסת שיהיה רגיל להתפלל בו תמיד. ובפשטות לפי דבריהם כל שכן שכאשר הוא מתפלל בביתו צריך גם כן לקבוע לו מקום מיוחד. אמנם במאמר מרדכי (שם ס"ק כב) כתב שמדברי המגן אברהם (שם ס"ק לג) נראה שהבין בדעת הרא"ש והטור שדווקא בבית הכנסת צריך לקבוע מקום, אך בתוך ביתו כיון שאינו מתפלל שם אלא לפעמים בדרך מקרה לא הקפידו אם יתפלל פעם כאן ופעם כאן. אמנם באליה רבה (שם ס"ק כב) הביא את המעדני יו"ט (שם) בלשון 'שאף אם פעמים אינו הולך לבית הכנסת צריך לקבוע מקום בביתו'. וראה עוד בהערה להלן. **כג. לכאורה** בירושלמי שהביאו תלמידי רבינו יונה (הובא לעיל) מבואר להיפך, שרק בביתו צריך לקבוע מקום. וכתב המעדני יום טוב (שם) שהראשונים יפרשו את דברי הירושלמי שבין בביתו ובין בבית הכנסת צריך לקבוע מקום לתפילה. ובדעת תלמידי רבינו יונה כתב המהר"י אבוהב (בטור שם) שהם יפרשו את כוונת הירושלמי שהביאו ראשונים אלו, שיקבע לעצמו בית הכנסת ולא יתפלל בביתו אף במקום קבוע, או שלא ילך מבית כנסת לבית כנסת אחר. וראה בשיח השדה (ד"ה הקובע) שביאר היטב את מחלוקת תלמידי רבינו יונה והרא"ש. וראה עוד ביפה עינים (ד"ה כל הקובע) שהטעם שהגמרא אצלנו אינה לומדת דין קביעות מקום מדוד המלך כפי שלמדו בירושלמי, משום שבסנהדרין (קז.) מפרשת הגמרא פסוק זה באופן אחר. **כד. והוכיח** זאת שמצינו קביעות מקום על ידי יחוד פעם אחת לגבי חליצה. אמנם בפני חיים (ד"ה אר"ה כל) כתב שקביעות מקום הוא רק בפעם השניה כאשר חוזר ומתפלל במקום שהתפלל בו בפעם הראשונה, וכפי שמשמע בפסוק שהובא אצל אברהם אבינו 'וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם'. **כה. ובפרי** מגדים (שם א"א ס"ק לג) כתב שאם קובע בית הכנסת אחד לחורף ואחד לקיץ נחשב הוא כקביעת מקום, וכפי שמצינו בבבא בתרא (ג:) שמרימר ומר זוטרא היה להם בית כנסת אחד לימות החורף ואחד לימות הקיץ. ובתולדות זאב (פרנק, ז: ד"ה כל) למד מגמרא זו שגם אם בכל אחת מג' התפילות קובע עצמו בבית כנסת אחר, או ביכנ"ס אחד לשבת ואחד ליום חול, נחשב כקובע מקום לתפילתו. וכן מובא בהליכות שלמה (פ"ה הערה ג) מהגרש"ז אוירבך [אמנם בר"י מלוניל (ד"ה כל הקובע) כתב שקביעות המקום פירושו שיקבע בית אחד מיוחד לערב ובקר וצהרים. אך יתכן שכוונתו למעט אם הוא עושה כן בדרך ארעית דווקא]. **כו. עוד** כתב האשל אברהם (שם מהדו"ת) לדון, האם מקום קבוע לתפילה עדיף על החיוב להתפלל בציבור, וכן על המעלה להתפלל בבית הכנסת ולא בבית המדרש [אמנם בספר בית כנסת כהלכה (עמ' עב) הביא בשם הגריש"א שודאי תפילה בציבור עדיפה לפי שהוא דין וקביעות מקום היא מעלה, ועיי"ש דיתכן שהאשל אברהם דיבר על ציבור סתם כגון מנין בביתו, אך ציבור בבית הכנסת ששם הוא מקום קבוע לקדושה ודאי שעדיף על מקום קבוע]. וראה באשי ישראל (פ"ט הערה מ) בשם הגרש"ז אוירבך, שעדיף להתפלל במקומו הקבוע אף שעל ידי זה יצטרך לדלג פסוקי דזמרה כיון ששינוי המקום גורם קצת להפרעה בכוונה. ובריא"ף (על עין יעקב, ד"ה כל הקובע) כתב שקביעות מקום לתפילה עדיף על תפילה ברוב עם. **כז. וכן** כתב בספר טירת כסף (גאטיניו, חיי שרה דרוש ד ד"ה אמנם). **כח. כפי** שביאר שם הצל"ח (הובא לעיל בענין הטעם שצריך לקבוע מקום לתפילתו) שענין קביעות מקום לתפילה הוא שכאשר מתפלל אדם במקום מסוים קנה אותו המקום קדושה, וכאשר שב ומתפלל שנית באותו המקום, אזי קדושת המקום מסייעת לו שתתקבל תפילתו. **כט. בסנהדרין** (יא.) הגירסא היא 'הי חסיד הי עניו' [ובסוטה (מח:) הגירסא היא פעם כך ופעם כך]. וכתב בשפתי חכמים (ד"ה אומרים) שגירסאות אלו תלויות בחילוקי הגירסאות בעבודה זרה (כ:), לגבי המימרא של רבי פנחס בן יאיר ['תורה מביאה לידי זהירות' וכו'], האם גורסים שם ענוה לפני חסידות או חסידות לפני ענוה. והגר"א (אמרי נועם, ד"ה הקובע) פירש על פי זה את כוונת הגמרא 'אי עניו אי חסיד', שהגמרא באה להשמיענו שהקובע מקום לתפילתו משיג את המעלות העליונות שיכול האדם להשיג, ומכיון שבמימרא הנ"ל יש מחלוקת האם ענוה עדיפה מכולם או חסידות עדיפה יותר, לכן נקטה הגמרא את שניהם, שלפי כולם זוכה למעלה העליונה. **ל. בגליוני** הש"ס (ד"ה וכשמת) הביא מהמגלה עמוקות (פר' שמות ד"ה משה ואהרן בכהניו) שפירש כוונת לשון זו, שכל העושה כמעשיו של אותו צדיק בעולם הזה, זוכה לישב בצל תלמידיו לעולם הבא. **לא. ובשלמא** לענין מידת החסידות יש שייכות לקביעות המקום מצד מה שמדקדק במצוות. תולדות זאב (בהשמטות למס' ברכות, ד"ה כל הקובע). וראה במהרי"ץ חיות (ד"ה וכשמת) שפירש שמשפט זה 'אי עניו אי חסיד' היה כינוי להספד מיוחד שהיה להם על הצדיקים, והיה מתחיל בתיבות אלו [הי עניו הי חסיד], ואם כן הוא לא נאמר משום קביעות המקום לתפילה דווקא. **לב. באמת** ליעקב (לבעל הנתיבות, ד"ה כל הקובע) כתב שקביעות המקום גורמת קדושה לאותו המקום, ומאחר שנתקדש המקום שורה בו השכינה, וכשמתפלל במקום קדושה ששורה בו השכינה הוא קונה קדושה ויראה, ולכן ראוי הוא להקרא בשם חסיד ועניו [ועיי"ש שזהו דווקא כאשר מתפלל בכוונה]. וכעין זה כתב הרשב"א (חדושי אגדות ד"ה אמר רבי חלבו - הראשון, הובא לעיל בענין הטעם שצריך לקבוע מקום לתפילתו) שמעלת קביעות המקום שמביאה לידי יראה ועל ידה זוכה לענוה וחסידות, עיי"ש.

וכעין זה ביאר **הראנ"ח** (הובא בשיטה מקובצת החדש אות קנז) שהטעם שצריך לקבוע מקום לתפילה הוא כדי שיוכל לכוון היטב בתפילה, מפני ששינוי המקום יסבב טירדא לאדם לכל מראה עיניו אשר יראה מחדש, והנה מי שאינו חושש לכך ודאי אומר לנפשו כי לבו נכון עמו לכוון בתפילה ולא יטרידו שום ענין, ומחשבה זו ודאי נובעת מגאוה ויוהרא, אמנם הקובע מקום מראה שאינו בטוח בעצמו וירא לנפשו הרבה, וזה מורה שהוא עניו[לג].

הרי בכל מקום אין לפסוע פסיעה גסה

אמר רבי חלבו אמר רב הונא היוצא מבית הכנסת אל יפסיע פסיעה גסה[לד]. תמהו **האחרונים**[לה], מה התחדש באיסור לפסוע פסיעה גסה ביציאה מבית הכנסת, הרי תמיד אין לפסוע פסיעה גסה, משום שיש בכך סכנה, כמבואר בגמרא להלן (מג:) שפסיעה גסה נוטלת אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם[לו].

ותירץ העיון יעקב (ד"ה היוצא), שמצד הסכנה היה מקום שלא לחוש לכך ביציאתו מבית הכנסת, לפי ששלוחי מצוה אינן ניזוקין לא בהליכתן ולא בחזרתן (קידושין לט:), ולכן רק משום היציאה מבית הכנסת אסור.

והפני יהושע (ד"ה אמר ר' חלבו) תירץ שרב הונא דיבר באופן שהוא יוצא מבית הכנסת על מנת ללכת לבית המדרש, שמאחר והוא הולך לדבר מצוה אין בזה משום סכנה[לז].

והקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה ואמר ר' חלבו) תירץ, שאכן עיקר הדבר שרב הונא בא להשמיענו הוא את מה שיש לדייק מדבריו, שדווקא ביציאתו מבית הכנסת אסור לרוץ, אבל בכניסתו לבית הכנסת אדרבה מצוה לרוץ [וכפי שאביי ביאר דבריו], אבל לגבי האיסור ביציאה מבית הכנסת אכן אין בכך חידוש.

ובפרי מגדים (או"ח סי' צ א"א ס"ק כה, וכן בראש יוסף ד"ה אל) כתב שמדובר במי שדרכו וטבעו לפסוע פסיעה גסה ואי אפשר לו לעמוד בקל, מכל מקום ביציאתו מבית הכנסת יאנוס עצמו בזה.

עוד יישבו בזה על פי מה שכתבו **התוספות** בתענית (י: ד"ה פסיעה) שרק הפסיעה הראשונה נוטלת אחד מת"ק ממאור עיניו של אדם, אבל בפסיעה השניה והלאה כבר הורגל בזה ואין בה סכנה עוד, ולכן הוצרך רב הונא להשמיענו שביציאה מבית הכנסת אף בפסיעה שניה אסור לפסוע פסיעה גסה[לח].

מתי מותר לרוץ ביציאה מבית הכנסת

שם. כתב **המגן אברהם** (סי' צ ס"ק כו) **בשם הריא"ף** (על עין יעקב, ד"ה אל יפסיע) שהאיסור לרוץ ביציאה מבית הכנסת, הוא דווקא כשהוא יוצא על מנת ללכת לדרכו, אבל אם דעתו לחזור מיד לבית הכנסת, או שהוא יוצא מבית הכנסת על מנת ללכת לבית המדרש[לט], אדרבה מצוה עליו לרוץ כדי שימהר לבוא לבית המדרש או שיחזור מהר לבית הכנסת[מ]. אבל **המעדני יום טוב** (ברא"ש סי' ז אות ר - הראשון) **והפני יהושע** (ד"ה אמר ר' חלבו) כתבו, שאף באופן שדעתו לחזור לבית הכנסת אסור לרוץ מפני החשד[מא], שהרואים אין ניכר להם שהוא רץ לצורך זה. אך המגן אברהם (שם) דחה זאת, שכל עוד שלא יצאו הציבור מבית הכנסת הדבר ניכר שמסתמא דעתו לחזור. ועוד כתב, שמוטב שיחשדוהו ממה שיפסיד לשמוע קדושה או קדיש[מב].

מה חידש אביי על דברי רב הונא

אמר אביי לא אמרן אלא למיפק אבל למיעל מצוה למרהט שנאמר נרדפה לדעת את ה'. תמהו **האחרונים** מה חידש אביי, הרי רב הונא לא נקט אלא 'היוצא מבית הכנסת', ומשמע שבכניסתו לבית הכנסת אין שום איסור. ונאמרו על כך תירוצים רבים[מג]:

א. המהרש"א (ד"ה לא אמרן) **והגר"א** (אמרי נועם, שם) תירצו, שאביי בא לחדש שכאשר הוא יוצא מבית הכנסת על מנת ללכת לבית המדרש, מצוה עליו לרוץ אף ביציאתו מבית הכנסת[מד]. וזהו כוונת אביי 'לא אמרן אלא למיפק', כלומר, האיסור לרוץ ביציאה מבית הכנסת הוא דווקא כשיוצא מבית הכנסת לדרכו, 'אבל למיעל', היינו אם הוא יוצא מבית הכנסת כדי להכנס ללמוד בבית המדרש, אזי 'מצוה למרהט' גם ביציאתו מבית הכנסת. וכעין זה תירץ **הריא"ף** (על עין יעקב, ד"ה אל יפסיע, בתירוץ הראשון), שאביי בא לחדש שאם הוא יוצא מבית הכנסת ודעתו לחזור מיד לבית הכנסת, מצוה עליו לרוץ כדי שימהר לבוא תיכף ומיד, והאיסור לרוץ ביציאה מבית הכנסת הוא דווקא כשאין דעתו לשוב. וזה הכוונה 'לא אמרן אלא למיפק', היינו, שיוצא מבית הכנסת לגמרי שלא על מנת לחזור, אבל כשיוצא על מנת 'למיעל' היינו על דעת לשוב אחר כך, 'מצוה למרהט'[מה].

ב. הריא"ף (על עין יעקב, שם, בתירוץ השני) **והמעדני יום טוב** (ברא"ש סי' ז אות ר - הראשון) תירצו, שמדברי רב הונא לא שמענו אלא שביציאתו מבית הכנסת יש איסור לרוץ, אבל בכניסתו יתכן שאין איסור ורשאי לעשות כן אך אינו מצוה, ולכן בא אביי להשמיענו שאף מצוה יש בדבר[מו].

ג. עוד תירץ **הריא"ף** (על עין יעקב, שם, בתירוץ השלישי) שהיה מקום לומר, אילולי דברי אביי, שאף בכניסתו לבית הכנסת אין לרוץ, משום שיש סכנה בדבר כמבואר לקמן (מג:) שפסיעה גסה נוטלת אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם[מז], ולכן הוצרך אביי להשמיענו שמצוה לרוץ בכניסתו לבית הכנסת, ואין לחשוש מצד הסכנה לפי ש'שומר מצוה לא ידע דבר רע' (קהלת ח ה)[מח].

ד. הכותב (על עין יעקב, ד"ה לא אמרן) תירץ, שלולי דברי אביי היה מקום לומר שאף בכניסתו לבית הכנסת יש איסור לרוץ מאותו הטעם שאסור לרוץ ביציאתו מבית הכנסת, שכן כשם שהריצה ביציאתו מבית הכנסת מורה שעכוב בית הכנסת דומה עליו כמשא, כך גם אם הוא רץ לבית הכנסת הוא דומה כמי שרוצה לפרוק מעליו את משאו מהרה, ולכך הוצרך אביי להשמיענו שאינו כן כפי שנדרש מהפסוק 'נרדפה לדעת את ה''.

ה. בהגהות הגרא"מ הורביץ (ד"ה היוצא) תירץ על פי המבואר בירושלמי (פ"ה ה"א) שהטעם שאין לפסוע פסיעה גסה ביציאתו מבית הכנסת משום שמפסיד בכך שכר פסיעות, ואם כן היה מקום לומר שאף בכניסתו לבית הכנסת ילך לאט

[לג]. **וראה** שם שפירש [בשם אחיו הג"ר צבי פסח פרנק] את השייכות למידת הענוה, שמי שאינו עניו אי אפשר לו בשום אופן לקבוע מקום לתפילתו, שבדרך כלל במשך הזמן יש לו קטטה עם הגבאי וכדו' עד שהולך לבית כנסת אחר, ואחר זמן גם שם יקניט לו השמש או איש אחר ויברח גם משם לבית כנסת אחר, אך מי שקובע מקום לתפילתו ומתפלל תמיד באותו מקום הקבוע, זהו אות נאמן שהוא עניו וסבלן ולא יפריעו לו כל מיני קטטות ועיכובים. וכן פירש הגריש"א בהערות לברכות. ובילקוט הגרשוני (בהשמטות, ד"ה כל) פירש [בשם ארח ישרים] שבזמן הגמרא לא היה לכל אדם מקום מיוחד בבית הכנסת לתפילה, אלא כל אחד היה יכול לעמוד בבית הכנסת בכל מקום שחפץ, ואם כן אדם זה שקבע לעצמו תמיד מקום מסוים לתפילתו בהכרח שהוא מקדים את עצמו תמיד לבוא קודם התפילה וכך היה יכול לקבוע לו תמיד מקום אחד, ומשום כך הוא נקרא חסיד, או יתכן שאדם זה קבע לו מקומו על יד הדלת והמזוזה בשורה התחתונה ששם המקומות פנויים תמיד וכך היה יכול לקבוע מקומו תמיד באותו המקום, ומשום כך הוא נקרא עניו. ובאופן דומה ביאר הבן יהוידע (ד"ה אי חסיד) שאין כל המקומות בבית הכנסת שוים, יש מקומות המיוחדים לגדולים, ויש מקומות מיוחדים לקטנים, וכן יש מקומות מיוחדים לעשירים, ויש מקומות מיוחדים לדלים וכדו', ודרך בני אדם שכאשר הם גדלים או מתעשרים מחליפים מקום למקומם הראוי, ונמצא שזה שקבע מקום לתפילתו הוא יושב כל ימיו באותו המקום שישב בילדותו ואפילו אם נתגדל ונתעשר, ואם כן בדבר זה יש ממידת הענוה שאינו חס על כבודו [וכעין זה כתב העיון יעקב לגבי תלמידיו של אברהם אבינו, עיי"ש]. [לד]. **באלפסי** זוטא (בסוגייתנו) כתב שאחר שהתרחק מבית הכנסת ד' אמות מותר לו לרוץ. ובטעם איסור פסיעה גסה ביציאה מבית הכנסת, כתב רש"י (ד"ה אל יפסיע) לפי שמראה הוא בכך שישיבת בית הכנסת דומה עליו כמשאוי. ותלמידי רבינו יונה (ד"ה היוצא) כתבו, משום שנראה בכך כמי שיוצא מן הטורח אל המנוחה, והוא ההיפך שבית הכנסת שבו מתפללין נקרא מנוחה ונחלה, כפי שמצינו במגילה (י.) שדרשו את הפסוק 'כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה' (דברים יב ט) מנוחה זו שילה, נחלה זו ירושלים'. ומבואר שהמקומות שהיו מקריבים שם את הקרבנות ומתפללים שם נקראים מנוחה ונחלה. ובירושלמי (פ"ה ה"א) מבואר הטעם משום שכאשר פוסע פסיעה גסה מפסיד בכך שכר פסיעות. [לה]. **פני** יהושע (ד"ה אמר ר' חלבו), עיון יעקב (ד"ה היוצא), קדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה ואמר ר' חלבו) ועץ יוסף (בעין יעקב, ד"ה אל יפסיע), וכבר רמז לזה המגן אברהם (סי' צ ס"ק כה). והיא כעין קושיית הגמרא בשבת (קיג:) לענין האיסור לפסוע פסיעה גסה בשבת. [לו]. **ואין** לומר שהתחדש ביציאתו מבית הכנסת שיש גם איסור מלבד הסכנה, שאם כן העיקר חסר מן הספר והיה לו לומר בלשון אסור לפסוע וכו'. קדושה וברכה (סמיכת חכמים, שם). [לז]. **אך** משום האיסור לפסוע פסיעה גסה ביציאתו מבית הכנסת אסור גם באופן זה. וראה בקטע הבא דעות האחרונים בזה. [לח]. **כן** כתבו האליה רבה (סי' שא סק"ג) ורבי עקיבא איגר (בהגהות על הרמב"ם שבת פכ"ד ה"ד) על קושיית הגמרא בשבת (שם). אמנם בכבא דשביט (ד"ה היוצא) דחה תירוץ זה, שודאי אף שבפסיעה שניה אין בה סכנה אבל חכמים אסרו כל פסיעה גסה לפי שאי אפשר לה בלא פסיעה ראשונה. ויתכן עוד שהנפק"מ היא באדם סומא שאין בו משום הסכנה הנ"ל [כפי שכתב המחצית השקל (סי' שא סק"א) ליישב את דברי הגמרא בשבת (שם)]. וראה עוד בתוספת שבת (סי' שא שם) שכתב שהמימרא שפסיעה גסה נוטלת ממאור עיניו של אדם אינה מוסכמת ויש החולקים עליה. וכעין זה כתב בחדשים גם ישנים (אות קפח ד"ה אל יפסע). [לט]. **וכן** כתבו המהרש"א (ד"ה לא אמרן) והשל"ה (שער האותיות, קדושה, ד"ה כרגליס). ובתורת חיים (סופר, שם ס"ק יט) הסתפק האם כוונתם דווקא באופן זה שאז יש תרתי לטיבותא, גם שהוא רץ לדבר מצוה, וגם שעל ידי מהירות הילוכו ימהר ללימודו ויתחיל המצוה מקודם וילמד יותר, אבל לרוץ מבית הכנסת למצוה אחרת שאין עובר זמנה, שאז יש רק חדא לטיבותא, אינו רשאי. [מ]. **אמנם** מכל מקום בעודו בבית הכנסת לא ירוץ, וכמו שכתב המגן אברהם (סי' צ ס"ק כד) לגבי הכניסה לבית הכנסת. מור וקציעה (שם ד"ה בטור וכשיצא ממנה). [מא]. **ובפני** יהושע כתב זאת אף לענין יציאה מבית הכנסת על מנת ללכת לבית המדרש. וכן נראה בפשיטות מהמגן אברהם (שם) ומהאחרונים המובאים בהערה הבאה. [מב]. **וכתב** המחצית השקל (סי' צ, על המגן אברהם שם) שנפק"מ בין שני הטעמים, אם הוא יוצא מבית הכנסת כדי ללכת לבית המדרש בזמן שגם הציבור יוצא, שלטעם הראשון יהיה אסור, משא"כ לפי הטעם השני מותר. וראה עוד בפרי מגדים (שם א"א ס"ק כו) שאם בית המדרש סמוך ונראה, שניכר הדבר שרץ אליו מותר לדברי הכל. ובמילי דברכות (גרודזנסקי, ד"ה ויותר נלע"ד דאביי) כתב שדווקא כשיוצא מבית הכנסת לבית המדרש או להיפך מותר לו לרוץ, שהרואה אם ירצה יוכל לראות להיכן רץ ולא יחשדהו, אך אם יוצא מבית הכנסת לביתו לדבר מצוה כגון לקבל אורחים וכדומה, אין לו לרוץ כיון שאין הרואים יודעים זאת וודאי יבוא לידי חשד. [מג]. **ובקדושה** וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה ואמר ר' חלבו) פירש שאביי בא לפרש את דברי רב הונא, עיי"ש (הובא לעיל בענין הרי בכל מקום אין לפסוע פסיעה גסה). וכעין זה כתב הפני יהושע (ד"ה אמר ר' חלבו). [מד]. **וכמשמעות** הפסוק 'ונדעה נרדפה לדעת את ה'', דהיינו ללמוד תורה בבית המדרש. [מה]. **וראה** מה שנתבאר בדין זה לעיל (בענין מתי מותר לרוץ אף ביציאתו מבית הכנסת). ובמעדני יום טוב (ברא"ש סי' ז אות ר - הראשון) העיר שתירוץ זה יתכן רק לפי גירסת הגמרא 'לא אמרן אלא למיפק אבל למיעל' וכו', שאז ניתן לפרש 'למיעל' היינו שיוצא על מנת לחזור, או שיוצא כדי ללכת לבית המדרש. אך בגירסה המובאת ברא"ש 'לא אמרן אלא בדנפיק אבל בדעייל' וכו' אין מקום לפרש כך בתיבת 'בדעייל'. [מו]. **אולם** בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה ואמר ר' חלבו) העיר שאם זהו עיקר חידושו של אביי, די היה לו להזכיר 'אבל למיעל מצוה למרהט', ולא היה צריך להזכיר כלל 'לא אמרן אלא למיפק'. ובמילי דברכות (גרודזנסקי, ד"ה היוצא מבהכנ"ס) הוסיף להקשות שלא גרע בית הכנסת משאר המצוות שמצוה להזדרז לעשותם, ומדוע היה מקום לחשוב שאין בכך מצוה. [מז]. **ומה** שנקט רב הונא דווקא ביציאתו מבית הכנסת, משום שבזה יש גם איסור מלבד הסכנה, משא"כ בכניסתו לבית הכנסת אין איסור אך יש סכנה. [מח]. **וראה** מה שנתבאר בענין זה להלן (בענין כיצד המותר לרוץ לבית הכנסת).

משום שכר פסיעות, ולכך הוצרך אביי להשמיענו שאינו כן וכפי שנלמד מהפסוק 'נרדפה לדעת את ה'' שיש לרוץ לבית הכנסת[מט].

אופן הריצה בהליכתו לבית הכנסת

שם. הפרישה (או"ח סי' צ ס"ק טז) כתב בשם **ספר היראה לרבינו יונה** (ד"ה וילך לביהכנ"ס), שדווקא כשהוא סמוך לבית הכנסת מצוה לרוץ, אבל קודם לכן אין מצוה הואיל ואין ניכר שהוא רץ לשם מצות בית הכנסת. וכתב **הפרי מגדים** (שם א"א ס"ק כד) שמכל מקום בשחרית שהולך עם טלית ותפילין, ואף אם הם בידו, ניכר הדבר שהולך לבית הכנסת כל הדרך. אמנם **בכנסת הגדולה** (הגהות טור שם) בשם **דרך חיים** (למהר"ם די לונזאנו, דף כא במהד' לנוב) פירש את דברי רבינו יונה, שעד בית הכנסת ירוץ, וכשיגיע סמוך לבית הכנסת ימהר יותר[נ].

עוד כתב **המגן אברהם** (סי' צ ס"ק כד) בשם **השל"ה**, שהמצוה לרוץ הוא רק עד פתח בית הכנסת, אך בבית הכנסת עצמו אסור לרוץ אלא ילך באימה וביראה. אמנם **הגבורת ארי** (יומא כב. ד"ה בזמן) הסתפק בזה וכתב שיתכן שבכניסתו לבית הכנסת מותר לרוץ אף בתוך בית הכנסת[נא].

ובמהות הריצה, כתב **החיד"א** (עבודת הקודש, מורה באצבע סי' ג סס"ד), שירוץ ביישוב, שלא ילעגו עליו הרואים ויקראו לו חסיד שוטה.

כיצד התירו לרוץ לבית הכנסת ובאיזה ריצה מדובר

שם. הקשו **האחרונים**[נב], כיצד יתכן שמצוה לרוץ לבית הכנסת, הרי מבואר בגמרא להלן (מג:) שפסיעה גסה נוטלת אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם, ואיך התירו דבר סכנה לצורך מצוה.

וכתבו הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה אל יפסיע) **והפני יהושע**[נג] (ד"ה אמר ר' חלבו), שמכיון שבדרך מצוה הוא הולך, אין לו לחשוש לסכנה שבנטילת אחד מת"ק ממאור עיניו, לפי ששלוחי מצוה אינם ניזוקים[נד], ושומר מצוה לא ידע דבר רע.

והפרי מגדים (סי' צ א"א ס"ק כה, וכן בראש יוסף ד"ה אל) כתב, שיש חילוק בין ריצה לפסיעה גסה, שפסיעה גסה היא יותר מאמה[נה], והיא אכן נוטלת ממאור עיניו של אדם, אבל ריצה האמורה בסוגייתנו הכוונה שפוסע פסיעות קצרות פחות מאמה בדרך ריצה, ודבר זה אינו נוטל ממאור עיניו של אדם. ואם כן מה שיש מצוה לרוץ בכניסתו לבית הכנסת, הוא דווקא ריצה כלשון הגמרא 'למרהט'[נו], לפי שאין בו סכנה, אולם פסיעה גסה אין לפסוע אף בכניסתו לבית הכנסת משום שיש בו סכנה. אמנם **בפסקי הריא"ז** (ה"ג אות ט) כתב מפורש 'ובכניסתו מצוה לפסוע פסיעה גסה ולרוץ'[נז].

מדוע ביציאה מבית הכנסת נקטו פסיעה גסה ובכניסה נקטו ריצה

שם. הצל"ח (ד"ה אל) העיר, מדוע לגבי איסור היציאה מבית הכנסת נקטה הגמרא 'אל יפסע פסיעה גסה', ואילו לגבי הכניסה לבית הכנסת שינתה הגמרא את לשונה ונקטה 'מצוה למרהט', ולא 'מצוה לפסוע פסיעה גסה'[נח].

וביאר הצל"ח, שריצה היא יותר גדולה מפסיעה גסה, ולכן נקטה הגמרא את החידוש שבשניהם, כלומר, שלענין היציאה מבית הכנסת לא זו בלבד שריצה אסורה, אלא אף פסיעה גסה שהיא פחות מכן גם כן אסורה, וכן לענין הכניסה לבית הכנסת, לא זו בלבד שמצוה לפסוע פסיעה גסה, אלא אף ריצה שהיא גדולה מזו היא גם כן מצוה[נט].

ובאופן אחר ביאר הצל"ח, שפסיעה גסה היא יותר קשה לגוף מריצה[ס], ואם כן בדווקא נקטה הגמרא לגבי כניסה לבית הכנסת לשון ריצה, שכן פסיעה גסה לעולם אסורה משום שיש בה סכנה, כמבואר בגמרא להלן (מג:) שהיא נוטלת אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם. אלא שלפי זה עדיין קשה, מדוע לגבי איסור היציאה מבית הכנסת נקטה הגמרא 'אל יפסע פסיעה גסה', הרי דבר זה אסור אף בכניסתו לבית הכנסת כפי שנתבאר, והיה לגמרא להשמיענו חידוש גדול יותר, שאף ריצה שהיא פחות מכך גם כן אסורה. וביאר הצל"ח, שמכל מקום אף שבפסיעה גסה יש גם סכנה, אך הריצה מראה על חפזון יותר מפסיעה גסה, ולכך נקטה כאן הגמרא פסיעה גסה, להשמיענו שלענין היציאה מבית הכנסת לא רק ריצה אסורה שהיא מורה שנחפז לצאת מבית הכנסת, אלא אף פסיעה גסה גם כן אסורה, שמלבד הסכנה בדבר יש בה גם איסור שהיא מורה קצת על חפזון לצאת מבית הכנסת.

באיזה אופן התירו לרוץ לדבר הלכה בשבת

אמר רבי זירא מריש כי הוה חזינא להו לרבנן דקא רהטי לפרקא בשבתא אמינא קא מחליין רבנן שבתא כיון דשמענא להא דרבי תנחום א"ר יהושע בן לוי לעולם ירוץ אדם לדבר הלכה ואפילו בשבת שנאמר אחרי ה' ילכו כאריה ישאג וגו'[סא] **אנא נמי רהיטנא. הצל"ח** (ד"ה לעולם) העיר מדוע לעיל כאשר אמר אביי שמצוה לרוץ בכניסתו לבית הכנסת, לא השמיענו שמותר לעשות כך אפילו בשבת.

ותירץ, שיש חילוק בין המצוה לרוץ לבית הכנסת, ובין מה שהתירו לרוץ לדבר מצוה בשבת, שהמצוה לרוץ לבית הכנסת היא בכל מקרה אף כשאין זמנו בהול ויוכל להספיק לבוא לבית הכנסת קודם התפילה גם אם לא ירוץ, הואיל ועל ידי ריצתו הוא מראה את חשקו למצוה. אולם בשבת לא התירו לרוץ לדבר מצוה רק באופן שזמנו בהול ומוכרח לרוץ מחמת שיעבור הזמן, אבל אילולי כן אסור לרוץ בשבת אף לדבר מצוה[סב]. ולכן אביי שדיבר באופן שאין זמנו בהול, לא הזכיר מענין שבת כיון שאכן אופן זה אינו מותר בשבת[סג].

האם זהו עיקר השכר על דברים אלו ומדוע

אמר ר' זירא אגרא דפרקא רהטא אמר אביי אגרא דכלה דוחקא אמר רבא אגרא דשמעתא סברא אמר רב פפא אגרא דבי טמיא שתיקותא אמר מר זוטרא אגרא דתעניתא צדקתא אמר רב ששת אגרא דהספדא דלויי אמר רב אשי אגרא דבי הלולי מילי. על 'אגרא דפרקא רהטא' פירש רש"י (ד"ה אגרא דפרקא) שהריצה לדרשה הוא עיקר שכרם, הואיל ורובם אינם מבינים את הדרשה ואין בידם שכר לימוד[סד]. אמנם לכאורה לא יתכן לפרש כן לגבי כל שאר הדברים, שהרי לגבי 'אגרא דתעניתא צדקתא' ודאי שמקבלים שכר על התענית גם כן, ולכאורה הוא עיקר השכר כפי שמבואר להלן (לב:) שהתענית גדולה יותר מן הצדקה. וכן לגבי 'אגרא דשמעתא סברא' ודאי שמקבלים שכר על עצם לימוד השמועות מלבד הסברא [ואדרבה עדיף הוא לפי שהסברא אינה מבוררת תמיד לאמת][סה].

ומצינו דרכים נוספות בביאור דברי הגמרא:

התוספות הרא"ש (ד"ה אגרא דפרקא) ביאר שאין כוונת הגמרא שדברים אלו הם עיקר השכר על אותם המצוות, אלא שבאה הגמרא לומר שאם רוצה שתהיה מצוותו שלמה ללא חסרון, יקפיד לעשותה באופנים אלו [שירוץ לדרשה, ויתן צדקה בתענית וכו'] ובכך תיעשה המצוה בשלימות.

האחרונים[סו] פירשו, שאף שבכל המצוות שכר המצוה אינו משתלם בעולם הזה, וכפי ששנינו (קידושין לט:) 'שכר מצוה בהאי עלמא ליכא', מכל מקום

מט. **וכן** כתב בתאוה לעינים (אות יז). וראה בפרדס יוסף (בראשית כח טז) שאף שמצוה לרוץ לדבר מצוה מכל מקום אינו מפסיד בכך שכר הפסיעות, כי יודע ה' דרך צדיקים ונחשב לו כאילו הלך במתינות. וראה באהבת איתן (על עין יעקב, ד"ה אר"ח) שסוגייתנו סוברת כהדעות שאין שכר פסיעות, ומכל מקום חידש אביי שיש שכר על מה שממהר לבית הכנסת. נ. **וכתב** בכף החיים (שם אות פו) שכן עיקר, לפי שאין הריצה בשביל הרואים כדי שנאמר שמקודם אינו נראה, אלא בשביל עצמו כדי שיעשה המצוה בזריזות ואם כן כבר מתחילת עשייתה צריך שתעשה בזריזות. נא. **וראה** במקור חיים (בכוך, שם) שכתב שהמדקדקין נוהגים לרוץ גם בעת שעולים לתורה וכן כשהולכים להוציא הספר תורה ולגוללה. ומשמע מדבריו שגם בתוך בית הכנסת מותר לרוץ. נב. **ריא"ף** (על עין יעקב, ד"ה אל יפסיע), פרי מגדים (סי' צ א"א ס"ק כה, וכן בראש יוסף ד"ה אל), צל"ח (ד"ה לעולם) ומור וקציעה (שם, ד"ה בטור וכשילא ממנה). נג. **וכן** כתב המור וקציעה (שם, ד"ה בטור וכשילא ממנה). נד. **בצל"ח** (שם) כתב שלדבריהם צריך לומר שדבר זה אינו נחשב כשכיח היזקא. אמנם בפרי מגדים (שם) נקט בפשיטות שהוא שכיח היזקא, ולכן מיאן בתירוץ זה. נה. **כלומר**, שיהיה חצי אמה בין רגל לרגל שכף הרגל הוא גם כן חצי אמה. מגן אברהם (סי' שא סק"ג). נו. **ולא** כפי שנקטה הגמרא לגבי איסור היציאה מבית הכנסת 'פסיעה גסה'. וראה בקטע הבא מה שביאר בזה הצל"ח. נז. **וכן** העיר הפרי מגדים (שם) שבמהרש"א (ד"ה לא אמרן) ובריא"ף (על עין יעקב, שם) מבואר שבכניסתו לבית הכנסת מותר לפסוע אף פסיעה גסה. וכן משמע במדרש תנחומא (בראשית ב). נח. **בראב"ן** (סי' קכט) נראה קצת שאכן ביציאתו מבית הכנסת דווקא לרוץ אסור אבל פסיעה גסה מותרת, משא"כ בכניסתו לבית הכנסת אף פסיעה גסה היא מצוה וכל שכן לרוץ. נט. **אמנם** העיר הצל"ח שבדברי המהרש"א בשבת (קיג. ד"ה הלוכך) מבואר שאף לדבר מצוה לא התירו לרוץ כיון שיש בכך סכנה, כמבואר בגמרא להלן (מג:) שפסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק ממאור עיניו של אדם, והרי לפי מה שנתבאר שריצה היא יותר מפסיעה גסה, כל שכן שיש בה סכנה וכיצד התירו לרוץ לבית הכנסת. ולכן לפי דבריו פירש הצל"ח באופן אחר. ס. **וכן** כתב הפרי מגדים (סי' צ א"א ס"ק כה, וכן בראש יוסף ד"ה אל, הובא לעיל). אמנם ראה ביד דוד (וינלהיים, מהדו"ב, שבת קיג: ד"ה וכי בחול) שכתב שמסוגייתנו משמע שאין חילוק בין ריצה לפסיעה גסה. סא. **לכאורה** יש לתמוה, מדוע הוצרכה הגמרא להביא על כך את המקרא 'אחרי ה' ילכו כאריה ישאג', הרי יכולה היתה להביא את המקרא שנזכר כבר לעיל 'ונדעה נרדפה לדעת את ה'', שבו מפורש יותר ענין הריצה לשמוע דבר ה'. וכתב הגר"א (אמרי נועם, ד"ה לעולם), שמטעם זה לא גרסו הרי"ף והרא"ש בדברי הגמרא 'לעולם ירוץ אדם לדבר הלכה', אלא גרסו 'לדבר מצוה', לפי שאילו היתה מימרא זו נאמרת לענין דבר הלכה אכן היה מן הראוי להביא את המקרא 'ונדעה נרדפה לדעת את ה'', העוסק בלימוד התורה, אבל מאחר שמימרא זו עוסקת בדבר מצוה אין מקום להביא מקרא זה, שכן אי אפשר ללמוד ממנו לענין דבר מצוה, ועל כן הביאה הגמרא את המקרא 'אחרי ה' ילכו כאריה ישאג'. אמנם כתב שם עוד, שלכאורה אין צריך לזה, אלא טעם הדבר שלא הביאה הגמרא את המקרא 'ונדעה נרדפה לדעת את ה'' הוא משום שאין מוכח משם שמצוה לרוץ אפילו בשבת, ולפיכך הוצרכה הגמרא להביא את המקרא 'אחרי ה' ילכו כאריה ישאג', שממנו מוכח שמצוה לרוץ אף בשבת, כשם שהבורח מן הארי רץ אפילו בשבת. וכן כתב הצל"ח (ד"ה שנאמר אחרי). סב. **וכך** מדובר במה שהיו רצים בשבת לשמוע הדרשה, שהיה זמנם בהול כדי להספיק לבוא בתחילת הדרשה. ובציץ אליעזר (חי"ג סי' יז) כתב שכן משמע מדברי הרמב"ם, שבהלכות תפילה (פ"ח ה"ג) כתב 'מצוה לרוץ לבית הכנסת' ואילו בהלכות שבת (פכ"ד ה"ה) כתב 'מותר לרוץ בשבת לדבר מצוה', וצריך ביאור מדוע בשבת לא כתב הרמב"ם מצוה אלא מותר [ועמד בזה השפתי חכמים (ד"ה לעולם ירוץ)]. אמנם לפי דברי הצל"ח הוא מיושב, שכן בשבת לא הותרה הריצה אלא אם יעבור הזמן ולכן לא כתב הרמב"ם 'מצוה' שהרי יכול להשתדל להקדים שלא יצטרך לרוץ, ורק כשאירע מאיזו סיבה שלא הצליח להקדים ואם לא ירוץ יתאחר אזי 'מותר' לו לרוץ כדי שלא יעבור הזמן, משא"כ בחול שתמיד הוא מצוה. סג. **בספר** בית מנוחה (אשכנזי, דינים השייכים להליכה לבית הכנסת בשבת, עמ' 216) כתב, שמדברי הפוסקים לא משמע כדברי הצל"ח שכל מה שהותר לרוץ בשבת הוא רק כשזמנו בהול. וכתב לתרץ את קושיית הצל"ח באופן אחר, שאביי לא שמע את דברי רבי יהושע בן לוי שמותר לרוץ לדבר הלכה אפילו בשבת. סד. **וראה** להלן בהערה על דברי רש"י מה שהתבאר בדבריו. וראה שם עוד ביאור נוסף מהמהרש"א. סה. **פני** יהושע (ד"ה אמר ר' זירא) ומרומי שדה (ד"ה אגרא דפרקא). וראה בברכת אברהם (כאן, ברש"י ד"ה אגרא דפרקא) מה שביאר בדעת רש"י. סו. **קדושה** וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה אמר ר' זירא), יעב"ץ (ד"ה אגרא דפרקא), פני יהושע (שם), עין אליהו (שם), לשמוע

בדברים אלו המוזכרים בגמרא יש בידו שכר אף בעולם הזה. והטעם, לפי שדווקא על גוף המצוה אין משתלם השכר בעולם הזה, אולם על מה שמוסיף האדם תוספת והידור על המצוה, הוא אכן משתלם אף בעולם הזה[סז]. וכך היא כוונת הגמרא, שלגבי שמיעת הדרשה, מלבד השכר שמקבלים לעולם הבא על לימוד התורה, נוסף גם שכר בעולם הזה 'אגרא דפרקא', והוא על 'רהטא', על מה שהם רצים לדרשה. וכן הוא לגבי הדוחק ב'כלה' שמשתלם בעולם הזה. וכמו כן לגבי ה'שמעתתא' שלומד מרבו, יש בידו שכר בעולם הזה על ה'סברא' היינו מה שמוסיף מעצמו לדון ולפרש את דברי רבו, ואינו אומר מה לי להתחכם עוד הלא די לי במה שקיבלתי ואין מה להוסיף או לגרוע ממנו[סח]. וכן 'אגרא דבי טמיא' השכר בעולם הזה על ניחום האבלים, הוא על ה'שתיקותא' שכן עיקר המצוה הוא לנחמו ולדבר על לבו, אך הוא מוסיף על עצמו גדר ומשמרת למצוה זו ששותק, שמא על ידי דבריו הוא יעורר את האבל שיבכה יותר מדאי ויזכור צערו בכפליים, או שמא מתוך כך ידבר איזה דברים נגד הקב"ה ח"ו, וממילא על תוספת זו מקבל שכר אף בעולם הזה. וכן השכר שמקבל בעולם הזה על התענית אינו על עצם התענית, אלא על הצדקה שנותן בה, שצדקה היא מהדברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה. וכן הוא 'אגרא דהספדא' היינו השכר בעולם הזה על ההספד הוא על ה'דלויי', לפי שעיקר המצוה היא לבכות על אדם כשר ולהודיע לאחרים, וממילא במה שמוסיף לפנים משורת הדין ומרים קולו לעורר גם אחרים, ראוי הוא לקבל שכר נוסף בעולם הזה. וכן 'אגרא דבי הילולי' השכר בעולם הזה על שמחת חתן וכלה הוא על ה'מילי', היינו מה שמוסיף לשמח גם בדיבור ואינו מסתפק ברמיזה וריקוד, הואיל ועל ידי הדיבור נצרך הוא לזהירות יתירה, כי יוכל לבוא בקלות לידי ניבול פה או הרהור במה שמחבב הכלה על החתן והחתן על הכלה, ובמה שמוסיף זאת כדי להרבות השמחה, ראוי הוא לקבל שכר נוסף אף בעולם הזה.

והנצי"ב (מרומי שדה, ד"ה אגרא) ביאר את דברי הגמרא, על פי מה ששנינו באבות (פ"ד מ"ב) 'שכר מצוה מצוה' והיינו שמצוה גוררת מצוה, וכעת באה הגמרא לפרש כיצד מתקיים כלל זה באלו המצוות, והיינו 'אגרא דפרקא', כלומר, מלבד מצות לימוד התורה שבדרשה, גוררת היא אף את ה'רהטא', היינו מצות הריצה לדרשה, שיש בה משום כבוד התורה. וכן ה'אגרא דכלה' גוררת גם את ענין ה'דוחקא', שיש בה גם כן משום כבוד התורה. וכן ב'אגרא דשמעתא' שמלבד עצם לימוד השמועות, הם גם נושאים ונותנים בה ומוסיפים 'סברא' מחודשת שלא כיוונו לה בתחילה. וכן 'אגרא דבי טמיא שתיקותא' היינו, שמלבד עצם מצות ניחום אבלים, אף עולה בידו שבאותו הזמן הוא שותק מדברים בטלים. וכן 'אגרא דתעניתא צדקתא' היינו, שמלבד עיקר מצות התענית, גוררת היא אף את מצות הצדקה שנותנים אז. וכן 'אגרא דהספדא דלויי' היינו, שמלבד מה שמקיימים מצוה במה שנותן כבוד למת, עוד הוא מרים קול ומעורר לאחרים שיבכו עמו. וכן 'אגרא דבי הילולי מילי' היינו, שמלבד שמקיימים מצות שמחת חתן וכלה, עוד מוסיף הוא דברים ומשבח את הכלה בעיני החתן.

ובמקור הברכות (מאמר לט) פירש, שכוונת הגמרא שכל אלו הדברים, כגון הריצה לדרשה או הדוחק שבדרשה וכו', אע"פ שהם רק טפלים לעיקר המצוה, מכל מקום מקבל עליהם שכר גם כן[סט].

מדוע עיקר שכרם של הבאים לדרשה הוא על הריצה

אגרא דפרקא רהטא. רש"י (ד"ה אגרא דפרקא) פירש שמדובר על רוב האנשים שאינם מבינים הדרשה וממילא אין בידם שכר לימוד[ע], אלא שכר על מה שרצים לשמוע הדרשה בלבד.

והמהרש"א (ד"ה אגרא דפירקא, בפירוש השני) פירש באופן אחר, שהכוונה על החכמים שאינם צריכים לשמוע הדרשה מאחר שהם כבר יודעים זאת, ומכל מקום יש להם שכר על מה שרצים לדרשה[עא].

[וראה לעיל אופנים נוספים בביאור מימרא זו].

מדוע שכר ה'כלה' הוא על הדוחק ומה ההבדל בין זה לשכר ה'פרקא'

אגרא דכלה דוחקא. כתבו **הפני יהושע** (ד"ה אמר ר' זירא) **והמגיד תעלומה** (ד"ה אגרא דכלה) שגם כאן יש לפרש שאין בידם שכר הלימוד כיון שאינם מבינים את הדרשה, וכפי שפירש **רש"י** (ד"ה אגרא דפרקא) לגבי אגרא דפרקא. **ובתאוה לעינים** (אות יט ד"ה אגרא דכלה) פירש באופן אחר, שודאי אף שכר הלימוד בידם, אך יתכן שאינם באים לשמוע דרשת ה'כלה' לשם לימוד תורה, אלא כדי לדעת את סדר עשיית מצוות החג, ואע"פ שגם באופן זה יש בידם שכר לימוד, מכל מקום אין זה עיקר השכר אלא על מה שעומדים צפופים.

אך צריך להבין את ההבדל ביניהם, מדוע כאן לגבי ה'כלה' פירשו שיש בידם שכר הדוחק, ולעיל גבי 'פרקא' פירשו ששכר הריצה בידם.

וביארו האחרונים[עב], שהדרשה הנקראת 'פרקא' היתה מתקיימת לפרקים בשבתות השנה כאשר היה מזדמן חכם גדול אורח לעיר, היה דורש בשבת הראשונה בבית הכנסת בו היה מתפלל[עג], ומאחר שלא היו יודעים כל אנשי העיר שבא החכם אורח לעיר, לא היו נוכחים בדרשה זו הרבה אנשים, אלא אלו שבאותו בית הכנסת בלבד, ועל כן לא היה דוחק בדרשות אלו, אמנם אחר תחילת הדרשה היה יוצא קול בעיר שהחכם דורש, והיו באים לשם אנשים נוספים משאר בתי הכנסיות בעיר לשמוע הדרשה, ולכן היו צריכים לרוץ שהיו חוששים שמא תיגמר הדרשה במהרה[עד]. אך הדרשה הנקראת 'כלה' היתה מתקיימת בשבתות שקודם הרגל, והיו יודעים כולם על קיום הדרשה, ומכיון שכל בני העיר היו באים לשם וגם מהכפרים הסמוכים היו באים כדי לשמוע הלכות הרגל, לכן היה שם דוחק רב, אמנם מאחר שידעו כולם באיזו שעה מתחיל הדרשן לדרוש, יכלו לכוון השעה ולבוא קודם שיתחיל הדרשה ולא היו צריכים לרוץ[עה].

ובתאוה לעינים (שם ד"ה א"ר זירא) פירש על פי המבואר ברש"י (ד"ה אגרא דפרקא) שהטעם ש'אגרא דפרקא' הוא ה'רהטא' ולא הלימוד עצמו, משום שרובם אינם מבינים להעמיד גירסא ולומר שמועה מפי רבם לאחר זמן. ואם כן הוא דווקא בדרשת ה'פרקא', אולם בדרשת ה'כלה' שהיה הרב דורש קודם הרגל בהלכות הרגל, לא היו צריכים לזכור זאת לזמן מרובה אלא רק מה שהם צריכים לרגל, ואם כן יש בידם גם שכר הלימוד[עו].

ביאור 'אגרא דשמעתא סברא'

אגרא דשמעתא סברא. רש"י (ד"ה אגרא דשמעתא) פירש שעיקר שכר הלימוד הוא על מה שהאדם יגע וטורח ומחשב להבין טעמו של דבר[עז]. **וביאר התאוה לעינים** (אות יט ד"ה אגרא דשמעתא), שהיה מקום לומר שלא יקבל שכר אלא על מה

בלמודים (ד"ה אמר אביי), **שער בת רבים** (הובא בליקוטי בתר ליקוטי ד"ה אמר ר' זירא) **ובניהו** (הגדמ"ח, ד"ה אגרא דפרקא). **סז. ועיי"ש** בקדושה וברכה שכן הוא בכל המצוות, אלא שנקטה הגמרא 'רהטא דפרקא' שהוא דבר מצוי ושכיח. ועיי"ש טעם נוסף. **סח. וביעב"ץ** (שם, מהדו' וגשל) העיר שלכאורה גם תלמוד תורה עצמו הוא מהדברים שהאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה. ופירש שהשכר שמקבל מיד הוא הסברא עצמה, שאין הנאה רבה ממנה שמחה ושעשוע לנפש, ושמועה טובה שאדם משיג בה סברא שכלית תדשן עצם החכמה המבין דבר לאשורו. ובבניהו (שם) פירש, שהשכר שמתקבל על לימוד התורה בעולם הזה, הוא על השמחה ששמח אדם בתורה, ועיקר השמחה שיש לאדם בתורה הוא על ידי הסברא שמסביר מדעתו בשמעתא, והיינו חדושי התורה שמחדש. **סט. וזהו** כוונת הגמרא 'אגרא דפירקא' וכו', היינו שהשכר הטפל לעיקר השכר הוא על ה'רהטא' וכו'. ועיי"ש שהעיר מדוע הצדקה היא טפילה לתענית, הלא היא מצוה גדולה וחשובה בפני עצמה. וביאר שביום התענית נהגו לאסוף צדקה ברבים על ידי שמוליכים לפני כל אחד בבית הכנסת קופה וכל אחד זורק דבר מועט, ופעמים שאינו נותן לשם שמים רק כדי שלא יתבייש משאר הנותנים, ולכן אין שכרו גדול כל כך וטפל הוא לתענית, ומכל מקום מקבל על כך שכר גם כן. **ע. ובביאור** הדברים כתב רש"י, 'שהרי רובם אינם מבינים להעמיד גירסא ולומר שמועה מפי רבן לאחר זמן שיקבלו שכר למוד', ומשמע מדבריו לכאורה שמכיון שלאחר זמן הם שוכחים הדרשה ואינם יכולים עוד לשנות הדברים שוב אין בידם שכר לימוד כלל, אך דבר זה לא יתכן שהרי בזמן הדרשה הם הבינו היטב את הדברים, ומה יגרע במה שאחר זמן הם שכחו. וכן מבואר בספר חסידים (סי' תתקמו) וברבינו יונה (אבות פ"ד מ"כ) שהלומד ושוכח יש בידו שכר לימוד. אלא ודאי כוונת רש"י שאינם מבינים הדרשה, וכפי שמדויק בדבריו שלא כתב 'אינם זוכרים להעמיד גירסא' אלא 'אינם מבינים להעמיד גירסא' [ומה שאינם יכולים לומר שמועה מפי רבן לאחר זמן, הוא סימן שלא הבינו היטב את הדרשה ולכך אינם זוכרים זאת], ולכן אין בידם שכר הלימוד, וכדברי השו"ע הרב (הל' תלמוד תורה פ"ב סי"ג) שבתורה שבעל פה אם אינו מבין הדברים אינו נחשב ללימוד. חדשים גם ישנים (הלכה פט) ולקט שיחות מוסר (ח"ב עמ' שב). ועיי"ש עוד שמאריך בביאור דברי רש"י. ובאשר לשלמה (בהקדמה לסדר מועד) כתב עוד, שיתכן שאף אם מקיימים מצות לימוד בלא הבנה, אך כאן שאינם לומדים בעצמם רק שומעים הדרשה אינו נחשב לימוד כשאינם מבינים, וכפי שכתב החזון איש (או"ח סי' כט סק"ח) שאף למ"ד שיוצאים מצות ברכת המזון ושאר מצוות בהרהור, הוא דווקא אם יש כוונת הלב ומבין תוכן הדברים, אך הרהור של אותיות ודברים לבד אינו נחשב כלום, ולכן כאן שאינם לומדים בפה אלא שכאשר הם שומעים הם מהרהרים וחושבים בלימוד, על כן כשאינם מבינים ושומעים דברים בעלמא אין הרהור זה נחשב לכלום. וכעין זה כתב באור החמה (ברש"י ד"ה אגרא דפרקיה) [אמנם ראה בתאוה לעינים (אות יט ד"ה אמר ר' זירא) שחילק לגבי שכר דרשת ה'כלה', שמכיון שדורש להם הרב בהלכות הרגל קודם הרגל, אינם צריכים לזכור זאת לזמן מרובה, ולכן אע"פ שאינם מבינים לומר השמועה לאחר זמן מרובה, מכל מקום לזמן קצר עד הרגל זכורים הם לומר כך דרש לנו הרב, ולכן מקבלים את עיקר השכר על הלימוד]. **עא. בעין** אליהו (ד"ה א"ר זירא) הוסיף בזה, שהדברים מתאימים עם ר' זירא שהוא בעל המימרא, שהרי מבואר בהוריות (יד.) שר' זירא היה חריף ומקשה, ואם כן ידע הוא את הכל, ולא היה אצלו חידוש בעצם הלימוד ששמע בדרשה, ולכן אמר שעם כל זה עיקר השכר הוא על אהבת התורה שהיה רץ לשמוע את הדרשה. **עב. קדושה** וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה אמר ר' זירא), מגיד תעלומה (ד"ה אגרא דפרקא, ד"ה אגרא דכלה), מקור הברכות (מאמר לט) ובניהו (ד"ה אמר רבי זירא). **עג. ולכך** היתה נקראת 'פרקא' מלשון לפרקים. **עד. ובקדושה** וברכה (סמיכת חכמים, שם) פירש קצת באופן אחר, שדרשה זו אכן היתה מתקיימת בכל שבת, אך לא היו באים לשם כולם אלא כל אחד היה בא מפעם לפעם, ולכן הדורש לא היה ממתין עד שיתאספו כולם, ומי שרצה ללכת היה צריך לרוץ כדי לבא מיד בהתחלה. ובמקור הברכות (שם) פירש שדרשה זו לא היתה מיועדת להמון העם אלא בשביל הלומדים המבינים, ומכיון שדבר חדש הוא וכל אחד מהמבינים רוצה לשמוע פלפולו של חכם, היו רצים כדי לבא מיד בתחילת הדרשה, אולם לא היה שם דוחק כיון ששאר העם שאינם לומדים ואינם מבינים כל כך אינם הולכים לשם, משא"כ בדרשת ה'כלה' שהיתה מיועדת אף להמון העם. **עה. והיינו** שדיברו בהווה, אך ודאי שאם ירוץ לדרשת ה'כלה' יקבל שכר על הריצה, וכמו כן אם יזדמן שיהיה דוחק בדרשת ה'פרקא' יקבל שכר אף על הדוחק. **עו. אך** מכל מקום עיקר השכר הוא על הדוחק כפי שביאר בדבריו שהובאו למעלה בתחילת הקטע. **עז. בברכת** אברהם (כאן, ברש"י ד"ה אגרא דפרקא) ביאר שודאי יש לו שכר רב אף על עצם לימוד השמועות, אלא שעיקר מעלת לימוד השמועות על שאר לימוד התורה והשכר הנוסף שלהם אינו אלא בשביל הסברא, והיינו היגיעה והטורח שיש בהם.

שמוציא מתוך לימודו דין שהוא אמת לאמיתה, אך על כל העיון והמשא ומתן שיגע עד שהגיע לכך, לא יקבל שכר, ולכך משמיעה לנו הגמרא שאדרבה עיקר השכר הוא על היגיעה והטורח ולא דווקא על מה שהוציא מתוך לימודו, שכן לפום צערא אגרא[עח].

והיעב"ץ (ד"ה אגרא דפרקא) ביאר שה'סברא' היא עצמה השכר על הלימוד, 'שאין הנאה רבה ממנה שמחה ושעשוע לנפש, ושמועה טובה שאדם משיג בה סברא שכלית תדשן עצם החכמה המבין דבר לאשורו'.

ביאור 'אגרא דבי טמיא שתיקותא'

אגרא דבי טמיא[עט] שתיקותא. בערוך (ערך טס א) פירש ש'טמיא' הוא 'אבל' בחילוף אותיות של 'אטב"ח אלב"ם'. כלומר, שבחילופי אותיות של 'אטב"ח' מחליפים את האות ט' בא', ואילו בחילופי אותיות של 'אלב"ם' מחליפים מ' בב', ול' בא', ונמצא שבצירוף שניהם יש לקרוא את 'טמא' כאילו נאמר 'אבל'. אך רש"י להלן (נט. ד"ה אוכא טמיא) והתוספות הרא"ש (ד"ה אגרא דבי טמיא) פירשו ש'טמיא' הוא עצמות, והיינו עצמות המת. ונאמרו בזה כמה פירושים:

יש שפירשו[פ] שמדובר על האבל עצמו, והיינו שעיקר שכרו של האבל הוא מה ששותק ומצדיק עליו את הדין, ואינו מהרהר אחר מידותיו של הקב"ה, כמו שכתוב (ויקרא י ג) 'וידום אהרן'. ובשבלי הלקט (הל' שמחות סי' כ) פירש שאסור לאבל להרבות דברים, שאם הוא מרבה בדברים נראה כמי ששכח צערו ואינו נראה כאבל[פא]. אך הקשה התוספות הרא"ש (ד"ה אגרא דבי טמיא), שאם מדובר על האבל נמצא שאין מימרא זו שוה לשאר המימרות, שבשאר המימרות עוסקים במי שעושה את המצוה, ואילו האבל אינו עושה שום מצוה.

ויש שפירשו[פב] שמדובר על המנחמים, והיינו שעיקר שכרם של המנחמים הוא מה ששותקים, וכפי ששנינו במועד קטן (כח:) 'אין המנחמים רשאין לומר דבר עד שיפתח אבל תחילה'. ובתוספות הרא"ש (שם) פירש, שיש למנחמים לישב ולשתוק ולשמוע את דברי הגדול המנחם, שאין זה כבוד ותנחומין לאבל שאחרים מדברים[פג].

ובתאוה לעינים (אות יט ד"ה אגרא דבי טמיא) פירש, שאם הלך אדם לבית האבל, אע"פ שלבסוף לא ניחמו, מכל מקום יש בידו שכר על השתיקה, לפי שרואה שם שזהו סוף כל האדם ומהרהר בתשובה.

ובמעון הברכות (שם) פירש ששכר האבלים הוא ה'שתיקותא', היינו שאע"פ שהיושבים בבית האבל שותקים ואינם עוסקים בתורה, שהרי בבית האבל אסור ללמוד תורה משום לועג לרש, מכל מקום מקבלים על כך שכר, שכשם שמקבלים שכר על תלמוד תורה, כך מקבלים שכר על מה שמבטלים מתלמוד תורה לקיים מצות ה' שהזהיר שלא לעסוק בתורה במקום הזה.

ביאור מעלת נתינת צדקה בתענית

אגרא דתעניתא צדקתא. לכאורה הצדקה היא מצוה בפני עצמה, ומה השייכות בינה לבין התענית. ופירש רש"י (ד"ה אגרא דתעניתא) שמדובר על הצדקה שנותנים לפרנסת העניים שהתענו היום.

והמהרש"א (שם) פירש את המעלה ליתן צדקה בתענית, כדי שהאדם לא יצא נשכר מתעניתו שיעור מה שלא אכל ושתה היום, ולכן יתן שיעור ממון זה לצדקה, להראות שתעניתו היתה לשם שמים ולא לשם רווח ממון.

ובליקוטי חבר בן חיים (שם) פירש שישנם בני אדם שממונם חביב עליהם יותר מגופם, ואם כן אין התענית קשה עליהם כל כך כמו שנותנים ממון לצדקה, וממילא אין תעניתם שלמה רק על ידי שנותנים גם ממון לצדקה.

והכתב סופר (הובא בליקוטי בתר ליקוטי ד"ה אמר ר' זירא) פירש, שעל ידי התענית מרגיש העשיר את צערו של העני שאין לו מה לאכול, ועל ידי זה מתעורר לעשות צדקה.

ובגליוני הש"ס (ד"ה אגרא דתעניתא) פירש על פי מה שיש להקשות מהמבואר להלן (לב:) שגדולה תענית יותר מן הצדקה, ולכאורה הוא להיפך מהאמור כאן שעיקר שכר התענית הוא הצדקה. וביאר, שאכן מטעם זה הנהיגו ליתן צדקה אחר התענית, שלא יבוא המתענה לחשוב שהוא פטור מן הצדקה אחרי שהתענה ועשה דבר גדול יותר מצדקה, לכן תיקנו שמיד אחר התענית יתנו צדקה, להזכיר שאף שהתענו ועשו דבר הגדול יותר מהצדקה, מכל מקום לא נגרע עדיין חיוב הצדקה כלום.

שיטות הראשונים בדין המתפלל אחורי בית הכנסת

אמר רב הונא כל המתפלל אחורי בית הכנסת נקרא רשע שנאמר סביב רשעים יתהלכון אמר אביי לא אמרן אלא דלא מהדר אפיה לבי כנישתא אבל מהדר אפיה לבי כנישתא לית לן בה. מצינו שתי שיטות בראשונים בביאור דין זה, ומתוך דבריהם יוצאים כמה חילוקי דינים.

רש"י (ד"ה אחורי) **ורבינו יצחק הזקן** (הובא בתלמידי רבינו יונה ד"ה ורבינו) פירשו, שאחורי בית הכנסת הכוונה אחורי הכותל המזרחי שבו נמצא ארון הקודש ושלכיוונו מתפללים הקהל, ואם כן כאשר הוא עומד שם ואחוריו כלפי בית הכנסת, אע"פ שמתפלל הוא לאותו רוח שהקהל מתפלל, אך מכיון שמתפלל חוץ לבית הכנסת ואחוריו כלפי בית הכנסת, הוא נראה ככופר במי שהציבור מתפללין לפניו, ולפיכך נקרא רשע. אבל אם מחזיר הוא את פניו לצד בית הכנסת, דהיינו שמתפלל לצד מערב, אין בכך כלום. ותמהו **התוספות** (לעיל ע"א ד"ה אחורי), שהרי אדרבה כעת הוא מתפלל לצד ההפוך ממה שהציבור מתפללים, וכל שכן שהוא נראה כשתי רשויות[פד]. וביאר רבינו יצחק הזקן (שם) שמכל מקום כיון שהקהל פניהם כלפי ארון הקודש, ואף הוא גם כן פניו כלפי אותו כותל שבו ארון הקודש, הוא נראה כמי שמתפלל יחד עם הציבור[פה] ואין בכך כלום[פו].

אך התוספות (שם) **ותלמידי רבינו יונה** (ד"ה כל המתפלל) בשם רש"י פירשו, שאחורי בית הכנסת הכוונה אחורי הכותל המערבי שבו קבועים פתחי בית הכנסת שהוא כנגד הכותל בו נמצא ארון הקודש[פז]. וממילא כאשר אחוריו כלפי בית הכנסת, נמצא שהוא מתפלל לצד ההפוך ממה שמתפללים הקהל, וגם אחוריו כלפי בית הכנסת, ולפיכך נקרא רשע. אך כאשר מחזיר הוא את פניו לבית הכנסת, נמצא שמתפלל באותו רוח שהקהל מתפלל, וגם אין אחוריו כלפי בית הכנסת, ולכן אין בכך כלום[פח].

ובתלמידי רבינו יונה (שם) ביארו מדוע יש להעמיד את דברי הגמרא באופן זה דווקא, לפי שרק בכך הוא נראה ככופר במי שהציבור מתפללים,

---

עח. **וראה** בדעת חכמה ומוסר (ח"ב עמ' קכד) לרבי ירוחם ממיר, שמבואר כאן שאין העיקר מה שמבין, אלא מה שטורח ויגע בלימודו ואף אם לא הבין לבסוף. עט. **בסנהדרין** (קיג.) כתב רש"י (ד"ה בי טמיא) שיש גורסים 'בי טעמא', והיינו בית האבל שמטעימים אותו בדברים לנחמו. וכן גרסו הגאונים (אוצר הגאונים חלק התשובות עמ' 13), והוסיפו לבאר לשון זה, שמכיון שאין המנחמים רשאין לדבר עד שיפתח אבל תחילה, כמבואר במועד קטן (כח:), לכן היו נוהגים שהשליח ציבור היה מכריז 'לישילו רבנן טעמא' [-שישאלו את האבלים העטויים על שפם מה טעם עשותם כן] כדי להיות פתח לדברי המנחמין. פ. **מדרש** שכל טוב (בראשית כה לד), ערוך (ערך אגר א), רבינו חננאל (ד"ה אגרא דבי טעמא), ראב"ן (סי' קל), רמב"ן בפירושו לאיוב (ל כה) וחכמת מנוח (ד"ה אגרא דבי טמיא). פא. **וראה** בתניא רבתי (סי' סו) שגם המנחמים אין להם להרבות בדברים כדי שלא יבוא האבל לידי שחוק ויתגנה בפניהם. פב. **רב** האי גאון (אוצר הגאונים שם), תוספות הרא"ש (ד"ה אגרא דבי) ומהרש"א (ד"ה אגרא דבי טמיא). פג. **בגליוני** הש"ס (ד"ה אגרא דבי טמיא) נתן טעם נוסף מדוע יש למנחמים לשתוק, הואיל ומצינו אצל הצדיקים שאף במיתתם הם קרויים חיים, ובספר חסידים (סי' תתשכט) מבואר שאף במצוות הם חייבים ומוציאין אף את החיים ידי חובה, ונמצא אם כן שהצדיק במיתתו לא איבד ולא הפסיד כלום ואין איפוא להתאבל עליו כלום, אמנם החסרון היחיד לאחר מיתתו הוא לענין הדיבור כמבואר בירושלמי (ע"ז פ"ג ה"א) 'אמר רשב"ל אין בינינו ולצדיקים המתים אלא דיבור פה בלבד', ולכן יש למנחמים לשתוק מן הדיבור להראות שהיה הנפטר צדיק ולא איבד רק את הדיבור ובזה היה כל ענין מיתתו וההפסד שלו. פד. **ועוד** שנמצא כעת שאחוריו כלפי ארץ ישראל והמקדש והכפורת. פני יהושע (ד"ה אמר ר' הונא). וכן יש לתמוה מדוע כאשר אחוריו כלפי הכותל המזרחי הוא נראה ככופר במי שמתפללין לפניו, והרי הוא מתפלל לאותו הצד שמתפללים הציבור. תוספות הרא"ש (ד"ה כל). פה. **ואף** שאין פניו כלפי ירושלים, כתב הצל"ח (ד"ה ודע דאף) שהוא נכלל במה ששנינו להלן (כח:) שאם אינו יכול להחזיר פניו יכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים, וכפי שביאר הרמב"ם (פירוש המשניות פ"ד מ"ו) שיפנה לבו ורעיוניו ויחשוב בלבו שפניו כנגד קדשי הקדשים, והיינו שבמקום שאינו יכול לכוין פניו אז אחר כוונת הלב הן הדברים. ואף כאן כן הוא שאינו יכול לכוין פניו משום שלא יהיו אחורי בית הכנסת. פו. **והביא** לכך ראיה ממה ששנינו להלן (ל.) היה עומד [בעזרה] אחורי בית הכפורת יראה עצמו כאילו עומד לפני הכפורת, כלומר יחזיר פניו לצד מזרח לכותל מערבי של קודש הקדשים שהוא אחורי הכפורת, ואע"ג שכל העומדים בעזרה משתחווים לצד מערב לכיוון בית הכפורת, ואם כן כך יש לנהוג גם בבתי כנסיות שלנו כלפי הכותל שבו ההיכל. וראה בפני יהושע (ד"ה אמר ר' הונא) שלכך גם נתכוין רש"י באריכות דבריו במה שדימה בתי כנסיותנו למקדש ומשכן. ובתוספות הרא"ש (שם) כתב שהיה מקום לחלק שדווקא לגבי הכפורת הוא כן משום השכינה, משא"כ בבית הכנסת. וכעין זה כתבו הב"ח (או"ח סי' צ ס"ז ד"ה ולא אחורי) והראש יוסף (ד"ה כל המתפלל) לדחות, שדווקא לענין הכפורת כיון שכל ישראל צריכין להתפלל כנגד ירושלים ובית המקדש והכפורת, אם כן כל שכן העומד אחורי הכפורת צריך שיחזיר פניו אל הקיר ששם הכפורת, אבל בבית הכנסת שלנו שאנו מתפללין למזרח להתכוון כנגד בית הכפורת, אם הוא עומד אחורי בית הכנסת במזרח ומחזיר פניו למערב, מה בכך שמחזיר פניו להיכל, עדיין הוא מתפלל לרוח אחרת ולא לבית המקדש ונראה בזה כב' רשויות כאילו אומר שאין רצונו להתכוון כנגד ירושלים ובית המקדש והכפורת. וכן במור וקציעה (שם בב"י ד"ה ונמצא) דחה שאין כותל המזרח בבית הכנסת שלנו מקום השכינה דווקא וראה במילי דברכות (ד"ה ולפי שיטה זו) מה שכתב עוד לדחות. פז. **וקורא** אותו אחורי בית הכנסת לפי שהוא אחורי העם (תוספות עירובין יח: ד"ה ולא אחורי). אמנם בתחילת דבריהם הקשו התוספות בעירובין (שם) וכן הקשה בתוספות הרא"ש (שם) ש'אחורי בית הכנסת' משמע שהוא אותו הצד שהציבור הופכין לו פניהם [כלומר, לפני הכותל שבו ההיכל, וכפירוש רש"י] וכמו שמצינו במשכן שנאמר שם 'אחורי המשכן' (שמות כו יב, במדבר ג כג). וכעין זה הקשה הב"ח (שם) שבפסוקי המשכן (שם) משמע שהצד שאין בו פתח הוא נקרא אחורי הבית, והצד שבו הפתח הוא נקרא פני הבית. ותירץ הב"ח שלשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד, ובלשון הגמרא אחורי הוא הצד שבו הפתח. וראה עוד בדברי דוד (טעביל, ד"ה אמר רב הונא) שהאריך בענין זה של פנים ואחור. פח. **בהגהות** מיימוניות (דפוס קושטא, תפילה פ"ה אות כ, הובא בבית יוסף סי' צ ד"ה ולא אחורי - השני) הובא בשם יש מפרשים, ש'אחורי בית הכנסת' הכוונה חוץ לבית הכנסת, והיינו כל הצדדים, ש'אחורי' הוא חוץ כמו 'עומד אחר כתלינו'. ובפרי חדש (שם ס"ז) כתב שכן נראה מהפסוק שהגמרא דורשת 'סביב רשעים יתהלכון', משמע שמדובר על כל סביבות בית הכנסת [ולפי דעתם יש לאסור כאשר עומד במזרח או מערב בית הכנסת ומצדד פניו לצפון או לדרום, וכן אם עומד בצידי בית הכנסת בצפון או בדרום ואינו הופך פניו לצד בית הכנסת. ראה להלן בענין כיצד נפסק ההלכה ומה הדין כשעומד בצידי בית הכנסת]. וראה בצל"ח (ד"ה אמר רב הונא) מה שכתב לבאר לדעת רש"י את לשון הפסוק 'סביב'.

מאחר שעובר הוא על שלשה דברים, שמתפלל ההיפך מהצד שהציבור מתפללים, וגם אחוריו כלפי בית הכנסת, וכן עצם הדבר שכולם בפנים בית הכנסת והוא עומד מבחוץ, ולפיכך הוא נקרא רשע[פט].

נמצא שבדברי הראשונים ישנם שתי דינים שתהיה בהם המחלוקת. האחד, כאשר עומד הוא אחורי הכותל המזרחי שבו ארון הקודש, ומתפלל לאותו צד שהקהל מתפללים. שלדעת רש״י ורבינו יצחק הזקן הוא נקרא רשע משום שאחוריו כלפי בית הכנסת, אך לדעת התוספות ותלמידי רבינו יונה בשם רש״י אין בכך כלום כיון שמתפלל לאותו הצד שמתפללים הקהל[צ]. והשני, כאשר במקרה הנ״ל הוא מחזיר את פניו לכיוון בית הכנסת, שלדעת רש״י ורבינו יצחק הזקן אין בכך כלום כיון שאין אחוריו כלפי בית הכנסת וסוף סוף הוא והקהל מתפללים שניהם כלפי ארון הקודש, אולם לדעת התוספות כל שכן שהוא נקרא רשע כיון שמתפלל בצד ההפוך ממה שהקהל מתפללים[צא]. ומבואר מדבריהם לכאורה שנחלקו במהות האיסור, שלדעת רש״י ורבינו יצחק הזקן עיקר האיסור הוא במה שאחוריו כלפי בית הכנסת, אך לדעת התוספות עיקר האיסור הוא במה שמתפלל לצד ההפוך ממה שהציבור מתפללים[צב].

כיצד נפסק להלכה והאם יכול לצדד פניו לצדדים ומה הדין כשעומד בצידי בית הכנסת

שם. השולחן ערוך (או״ח סי׳ צ ס״ז) הביא את שני הדעות [שנתבארו לעיל], ופסק[צג] שראוי לחוש לדברי שניהם. והיינו, שאם הוא עומד אחורי בית הכנסת בצד מזרח [כלומר, אחורי הכותל שבו ארון הקודש] לא יהפוך פניו לא למזרח ולא למערב, כיון שלפי אחד מן הפירושים הוא נקרא בכך רשע[צד]. אך כאשר הוא עומד אחורי בית הכנסת בצד מערב [כלומר, בצד הפתח, שהוא כנגד הכותל שבו ארון הקודש] לפי כולם יתפלל לצד שהקהל מתפלל ואין בכך כלום, כיון שעל ידי זה אין אחוריו כלפי בית הכנסת וגם מתפלל הוא לכיוון שמתפללים הקהל[צה].

והנה בהגהות מיימוניות (דפוס קושטא, תפילה פ״ה אות כ) **ובארחות חיים בשם רב האי גאון** (הובא בבית יוסף סי׳ צ ס״ז ד״ה ולא אחורי - השני) כתבו, שכאשר הוא עומד אחורי בית הכנסת בצד הכותל המזרחי, רשאי הוא להפוך פניו לצפון או לדרום. אמנם **הלבוש** (שם) הסתפק בדין זה כיון שאינו מתפלל לצד שהקהל מתפללים, וגם אינו הופך פניו לבית הכנסת, וגם שהוא מחוץ לבית הכנסת, ופסק להחמיר. וכתב **האליה רבה** (שם) שספיקו של הלבוש הוא משום הדעה שהובאה בהגהות מיימוניות (שם) ש׳אחורי בית הכנסת׳ הכוונה ׳חוץ׳ לבית הכנסת, והיינו שכל הצדדים אסורים. וכן כתב **בפרי מגדים** (שם א״א סק״ט) שאסור לעשות כן [אך אינו נקרא רשע]. וכן פסק **המשנה ברורה** (שם סק״כ).

ובאופן שעומד בצידי בית הכנסת בצד צפון או דרום, אם מחזיר אחוריו לבית הכנסת ודאי שנקרא רשע, שהרי הוא עובר בג׳ דברים, גם שאחוריו כלפי בית הכנסת, וגם אינו מתפלל לצד שמתפללים הציבור, וגם שמתפלל מחוץ לבית הכנסת. אך אם מחזיר פניו לכיוון בית הכנסת אינו נקרא רשע[צו], ואף שאינו מתפלל לכיוון שמתפללים הקהל, מכל מקום אינו מתפלל לכיוון ההפוך מהם[צז].

מה הדין כשמתפלל בתוך בית הכנסת והופך פניו מהעם

שם. מלשון הגמרא ׳אחורי בית הכנסת׳ משמע שהקפידא הוא דווקא כשמתפלל אחורי בית הכנסת, כלומר מבחוץ, אבל אם הוא מתפלל בתוך בית הכנסת אלא שהופך פניו כנגד הקהל ומתפלל לרוח השני אינו נקרא רשע. וכן כתבו **תלמידי רבינו יונה** (ד״ה כל המתפלל) שבאופן זה אינו נקרא רשע. ודבר זה הוא לשיטתם [הובא לעיל] שרק כשעובר על ג׳ דברים נקרא רשע, וממילא באופן זה אינו עובר רק על ב׳ דברים מאחר שמתפלל בתוך בית הכנסת, ולכן אינו נקרא רשע[צח].

אמנם לדעת **התוספות** (לעיל ע״א ד״ה אחורי) שעיקר האיסור במה שמתפלל בצד ההפוך מן העם [כפי שנתבאר לעיל], לכאורה גם באופן זה אסור ונקרא רשע[צט]. ויש להקשות אם כן מדוע נכתב ׳אחורי בית הכנסת׳, הרי גם אם הוא מתפלל בתוך בית הכנסת הדין כן ויש איסור בדבר[ק]. ותירץ **המהרש״א** (ד״ה כל המתפלל) שיתכן שאף לדעת התוספות כל האיסור הוא דווקא כאשר הוא מתפלל מחוץ לבית הכנסת שעובר על ב׳ דברים, ולכן כאן אף לדעת התוספות אינו נקרא רשע. ובאופן נוסף כתב המהרש״א [לולי דבריהם], שאכן זהו כוונת הגמרא ׳המתפלל אחורי בית הכנסת׳, היינו שעומד בבית הכנסת ואחוריו כלפי בית הכנסת כלומר לרוח אחרת ממה שהציבור מתפללים, וכן הוא פירוש הפסוק שמביאה הגמרא ׳סביב רשעים יתהלכון׳ היינו שמסבב פניו מהרוח שהציבור מתפללים, ולא שמתפלל סביב בית הכנסת.

מתי מותר להתפלל אחורי בית הכנסת

שם. כתב הרמב״ם (שו״ת, פאר הדור סי׳ קג, בלאו סי׳ רנקא) שכל האיסור להתפלל אחורי בית הכנסת הוא דווקא כשניכר שמחזיר אחוריו לבית הכנסת, וכגון אם מתפלל ברחבת בית הכנסת הפנויה מכל סביבותיה, שאז נראה הוא כמזלזל בבית הכנסת, אבל כאשר הוא בתוך ביתו[קב] מותר לו להתפלל כנגד ארץ ישראל אף אם כותל ביתו הוא גם כן כותל בית הכנסת ונמצא שאחוריו אל כותל בית הכנסת, לפי שאין ניכר שמחזיר פניו מכנגד בית הכנסת ואין בכך זלזול. והביא ראיה לדבריו מהמעשה שהובא בגמרא להלן על אותו אדם שהתפלל ולא החזיר פניו לבית הכנסת ועבר שם סוחר ערבי [אליהו] והרגו. והנה אם התפלל בתוך ביתו, כיצד ראה אותו הערבי, אלא ודאי מדובר שהיה עומד בדרך ברחוב, וכך ראה אותו הערבי והרגו. וכן פסק **השלחן ערוך** (או״ח סי׳ צ ס״ז).

ונחלקו הפוסקים לגבי העזרות של בית הכנסת. דעת **המגן אברהם** (שם ס״ק יג) **ושיירי כנסת הגדולה** (שם הגהות ב״י ס״ד) שיש להם דין בית ומותר להתפלל בהם כלפי ארץ ישראל אף אם אחוריו כנגד בית הכנסת, אך דעת **העולת תמיד** (שם ס״ז) שאין דינם כבית ואסור[קג]. וכתב **המשנה ברורה** (שם ס״ק כא) שאף שמעיקר הדין מותר, מכל מקום יזהרו בעת שבונים העזרות שלא לעשותם בצד מזרח אלא בשאר צדדים, כי יש מפקפקים בזה.

מה הנפק״מ במה שנקרא רשע

שם. כתב הפרי מגדים (או״ח סי׳ צ א״א סק״ט) שמכיון שנקרא רשע יתכן שהוא נפסל לעדות מדרבנן, כמבואר **ברמב״ם** (עדות פ״י ה״א) שהרשעים פסולים לעדות שנאמר ׳אל תשת ידך עם רשע׳[קד]. אמנם מכל מקום אע״ג שהעושה כן נקרא רשע, אינו צריך לחזור ולהתפלל, כמבואר ברמב״ם (תפילה פ״ה ה״א) שדברים אלו אינם מעכבים את התפילה.

מתי קיים האיסור להתפלל אחורי בית הכנסת

שם. הבאר היטב (או״ח סי׳ צ סק״ד) הביא **מתשובות יד אליהו** (סוף סי׳ ז) שהאיסור להתפלל אחורי בית הכנסת נאמר רק כשהציבור מתפללים שמונה עשרה, והוא גם כן מתפלל שמונה עשרה, אך בשאר חלקי התפילה אין איסור להתפלל אחורי בית הכנסת[קה]. אך **במאמר מרדכי** (שם סק״ה) כתב שמסתימת הגמרא משמע

פט. **משא״כ** במקרה של רש״י ורבינו יצחק הזקן, בין אם הופך פניו למזרח ובין אם הופך למערב אינו עובר אלא בשני דברים ואין לקראו רשע [אך עדיף שיהפוך פניו למזרח שאז מתפלל באותו כיון שמתפללים הציבור אף שאחוריו כלפי בית הכנסת. מגן אברהם (שם סק״ט)] וראה הערה להלן. צ. **אמנם** בראש יוסף (ד״ה אחורי) כתב [בדעת תוספות] שיתכן שאף שאינו נקרא רשע אך מכל מקום איסור יש בכך, כיון שעכ״פ עובר על שני איסורים, גם שמתפלל חוץ לבית הכנסת, וגם שמתפלל אחורי בית הכנסת. צא. **אך** לדעת תלמידי רבינו יונה בדעת רש״י אינו נקרא רשע באופן זה משום שאינו עובר על ג׳ דברים, רק שנים [וראה הערה קודמת אם עכ״פ יש איסור באופן זה]. אמנם ראה בראש יוסף (שם) שהסתפק בדעת התוספות וכתב, שיתכן שאף דעתם כתלמידי רבינו יונה [בשם רש״י] שדווקא בג׳ דברים נקרא רשע, ובאופן הנ״ל אינו נקרא רשע, וכל מה שכתבו התוספות שכל שכן שבאופן זה נקרא רשע, הוא לדעת רש״י שאף בב׳ דברים נקרא רשע, אך הם אינם סוברים זאת. צב. **מגן** אברהם (שם). צג. **על** פי הגהות מיימוניות (דפוס קושטא, תפילה פ״ה אות כ) בשם הסמ״ק (הל׳ תפילה סי׳ יא בהגה אות קל). צד. **כך** ביארו המגן אברהם (סי׳ צ סק״י) והאליה רבה (שם סק״ו). וראה במאמר מרדכי (שם סק״ח) שהביא משיירי כנסת הגדולה ולחם יהודה שפירשו באופן אחר. צה. **דרכי** משה (שם סק״א), דברי חמודות (שם), אליה רבה (שם סק״ו) ומאמר מרדכי (שם). ואף שבהגהות מיימוניות (שם) כתב שהיות ויש להחמיר כדברי שניהם לכן העומד חוץ לבית הכנסת למזרח או למערב, אל יהפוך פניו למזרח או למערב, שאם כן הוא נקרא רשע לפי כל אחד מן הפירושים. כבר תמהו הב״ח (שם סוד״ה ולא אחורי) והדברי חמודות (שם) שכאשר הוא עומד בצד הפתח, לדברי הכל אם הופך פניו לבית הכנסת אין בכך כלום, כיון שגם מתפלל לצד שהקהל מתפללין וגם אין אחוריו כנגד בית הכנסת. וראה בדרישה (שם סק״א), באליה רבה (שם סק״ו) ובמאמר מרדכי (שם סק״ז) מה שביארו בדברי ההגהות מיימוניות. צו. **אמנם** ודאי שהוא רק בשעת הדחק שהרי מצוה להתפלל בבית הכנסת. משנה ברורה (שם ס״ק יט). צז. **תלמידי** רבינו יונה (ד״ה ורבינו). וכן פסק השלחן ערוך (שם ס״ז). ובפרי מגדים (שם א״א ס״ק יא) כתב שכל זה דווקא אם אינו יכול להפוך פניו למזרח [כגון שיש שם צואה כמלא עיניו], אך אילולי כן עדיף שיהפוך פניו למזרח כדי שיתפלל לאותו רוח שהציבור מתפללין [וכן פסק המשנה ברורה (שם סק״כ)]. אך בתהלה לדוד (שם סק״ג) חלק עליו, וכתב שעדיף שיהפוך פניו לכיוון בית הכנסת, כדי לצאת גם את דעת ההגהות מיימוניות (שם) שאחורי בית הכנסת פירושו חוץ, ורק אם הופך פניו לבית הכנסת מותר. צח. **אמנם** במור וקציעה (שם, בב״י ד״ה ולא אחורי) כתב שאדרבה באופן זה הוא יותר גרוע שיותר נראה ככופר במי שהציבור מתפללים, ויש לקראו ׳רשע חצוף׳. והנה לכאורה אף לדעת רש״י ורבינו יצחק הזקן (הובאו לעיל) אינו נקרא רשע באופן זה, על פי המבואר במגן אברהם (סי׳ צ סק״ט) שלשיטתם עיקר האיסור הוא רק משום שאחוריו כנגד בית הכנסת. וכן כתב הגר״א (אמרי נועם, ד״ה כל המתפלל. וכעין זה בביאור הגר״א שם ס״ק יא) שלדעת רש״י מותר באופן זה ואינו נקרא רשע. אמנם בראש יוסף (ד״ה אחורי) כתב שלשיטת רש״י ורבינו יצחק הזקן הוא נקרא רשע כיון שהופך פניו מהקהל [ויתכן שכן הוא גם לפי דברי המגן אברהם, שאין כוונתו משום אחורי כותל בית הכנסת דווקא, אלא משום ששם נמצא ארון הקודש, ואם כן גם בתוך בית הכנסת יהיה נקרא רשע אם אחוריו כלפי ארון הקודש. וכפי שדימו זאת לכפורת]. צט. **מהרש״א** (ד״ה כל המתפלל) וביאור הגר״א (שם). ק. **ובביאור** הגר״א (שם) כתב שמשום קושיא זו לא פירש רש״י כדעת התוספות ולפי דבריו אכן בתוך בית הכנסת אין איסור. קא. **הובא** בבית יוסף (סי׳ צ ד״ה ולא אחורי - השני) ובשולחן ערוך (שם ס״ז). קב. **וכן** בחצר ביתו הסמוכה לבית הכנסת. פרי מגדים (שם א״א ס״ק יג). וכן בחצר בית הכנסת שדינה כעזרה. אך במגן אברהם (שם ס״ק יג) החמיר בחצר המיוחדת לבית הכנסת. וראה באליה רבה (שם סק״ח) ובמאמר מרדכי (שם סק״י) מה שתמהו עליו. וראה עוד בשמן המאור (שם במגן אברהם ס״ק יג). קג. **ובאליה** רבה ובמאמר מרדכי (שם) כתבו שכן משמע גם מדברי רב האי גאון שהובא בארחות חיים (הובא בבית יוסף סי׳ צ ס״ז ד״ה ולא אחורי - השני). אך כתבו שיתכן שאינו סובר כלל את ההיתר של בית המבואר ברמב״ם, ולכך אסר אף בעזרות. קד. **וראה** עוד בעמודי אש (אויערבאך, סי׳ א אות טו) ובבית דוד (לייטער, סי׳ רג, לדף ו) שדייקו מדברי הרמב״ם (תפילה פ״ה ה״ו) שהשמיט מה שנקרא רשע, שאין נפק״מ במה שנקרא רשע. קה. **וכן** מפורש ברשב״ץ (סוף ד״ה אמר רב הונא) שאיסור זה נאמר דווקא כשהציבור מתפללין.

שהאיסור הוא אפילו בשעה שאין הציבור מתפללין, שאל"כ היה לגמרא לפרש זאת כפי שפירשו להלן (ח:) לגבי האיסור לעבור אחורי בית הכנסת שהוא דווקא בשעה שהציבור מתפללין.

וכתב התהלה לדודי (שם סק"א) שלכאורה נידון זה תלוי בטעם האיסור להתפלל אחורי בית הכנסת. שכן לפי הטעם המבואר **בתוספות** (לעיל ע"א ד"ה אחורי) שעיקר האיסור הוא משום שכל הקהל הופכים פניהם למזרח והוא הופך פניו למערב, אם כן האיסור הוא דווקא כשמתפללים שמונה עשרה שאז מחויבים להפוך פניהם למזרח, משא"כ בשאר התפילה הלא יכולים להתפלל לאיזה רוח שירצו. אולם לפי הטעם המבואר ברש"י (ד"ה אחורי) **וברבינו יצחק הזקן** (הובא בתלמידי רבינו יונה ד"ה ורבינו) שעיקר האיסור הוא במה שמחזיר אחוריו לבית הכנסת, אין חילוק ואסור אף בשאר התפילה.

אמנם שוב כתב התהלה לדוד שמסתבר שהאיסור הוא דווקא בהשתחוויה, והיינו שבמה שהציבור משתחווים לצד מזרח והוא משתחווה למערב הוא נראה כשתי רשויות. וכן משמע מדברי הרמב"ם (שו"ת, פאר הדור סי' קנ, בלאו סי' רל) שנקט הטעם כרש"י, ונימק שכשמתפלל ואחוריו לבית הכנסת הוא כאותם שנאמר בהם (יחזקאל ח טז) 'ואחוריהם אל היכל ה''. ובפסוק זה הלא נאמר 'והמה משתחוים' ומשמע שרק באופן זה קיים האיסור. וכן התוספות בסוגייתנו (שם) נקטו 'מי שהוא אחורי העם במזרח והעם משתחווים למערב' וכו', ומשמע גם כן שעיקר האיסור הוא משום ההשתחוויה. ואם כן לכל הדעות אין לאסור אלא במקום שצריכים להשתחוות כגון בברכו ובמודים דרבנן, אך בקדושה וכדומה שאין בהם השתחוויה אין איסור בדבר. אמנם בנודע ביהודה (תניינא או"ח סוס"י יג) כתב מפורש שאין הטעם משום השתחוויה, רק על גוף עמידתו בתפילה היפך מן הצד שהציבור עומדים.

מדוע הרג אליהו למי שהתפלל אחורי בית הכנסת

ההוא גברא דקא מצלי אחורי בי כנישתא ולא מהדר אפיה לבי כנישתא חלף אליהו חזייה אידמי ליה כטייעא[קז] **אמר ליה כדו בר קיימת קמי מרך שלף ספסרא וקטליה.** צריך ביאור מדוע הרגו אליהו, היתכן שעל דבר זה הוא חייב מיתה, הרי לא אמרו בסוגייתנו אלא שנקרא רשע.

והנה הרי"ף ורש"י (ד"ה חלף) לא גרסו שהיה זה אליהו אלא סוחר ערבי, וכתב **המהרש"א** (ד"ה חלף) שכן מסתבר, שלעולם לא התחייב מיתה על דבר זה, אלא היה זה סוחר ערבי שהרגו[קח]. אמנם אף לגירסתנו שאליהו הרגו, פירש המהרש"א ש'אידמי ליה כטייעא' לא נאמר על אליהו אלא על אותו האיש, והיינו שהיה נראה לאליהו שאיש זה אינו ישראל אלא ערבי ולכן הרגו[קט]. אך תמה **האיי הים** (ד"ה ההוא גברא) שאם אכן אליהו חשב שאדם זה הוא ערבי כל שכן שלא היה חייב מיתה שהרי גוי אינו מוזהר על השיתוף[קי], ולא יתכן שדינו יהיה חמור יותר מישראל[קיא]. **ובבן יהוידע** (ד"ה חלף) הוסיף להקשות, איך יתכן שאליהו זכור לטוב שהוא מלאך שלוח מן השמים לא יבחין ולא ידע בזה האיש שטעה בו וחשבו לערבי ויהרגהו, ובאמת הוא ישראל ושפך דם ישראל[קיב].

ובמעדני יום טוב (ברא"ש סי' ז אות א - הראשון) יישב בדרך מחודשת, שתיבת 'אידמי ליה' הכוונה שכל מעשה זה היה הכל בדמיון או בחלום הלילה, והיינו שאותו אדם אחר שהתפלל אחורי בית הכנסת שם אל ליבו שלא עשה כהוגן, והיה נפעם ברוחו וברעיוניו על מה שעשה, עד כי היה נראה לו בדמיונו או בחלום הלילה שבא אליהו והרגו[קיג].

ובמגיד תעלומה (ד"ה נקרא רשע, ד"ה חלף) תירץ, שאילולי שהיו בידו עבירות רבות שעבורם כבר היה נקרא רשע, לא היו מזמנים לו משמים מעשה זה שיראה בכך ככופר, ואם כן אליהו לא הרגו על חטא זה לבד, אלא משום כל העבירות שבידו[קיד].

ובעיני יצחק (רפפורט, ד"ה א"ר חלבו) **ובבן יהוידע** (ד"ה חלף) ביארו, שמכיון שעבר על דברי חכמים שאסרו להתפלל אחורי בית הכנסת התחייב בכך מיתה בידי שמים, כפי ששנינו לעיל (ד:) שהעובר על דברי חכמים חייב מיתה בידי שמים, ולכך אליהו הנביא שהוא מלאך מן השמים היה בידו כח ורשות להמית מי שנתחייב מיתה בידי שמים.

מה הכוונה שנצטרך אדם לבריות ומדוע משתנים פניו לכמה גוונים

ר' יוחנן ור' אלעזר דאמרי תרוייהו כיון שנצטרך אדם לבריות[קטו] **פניו משתנות ככרום שנאמר כרום זלות לבני אדם מאי כרום כי אתא רב דימי אמר עוף אחד יש בכרכי הים וכרום שמו וכיון שחמה זורחת עליו**[קטז] **מתהפך לכמה גוונים**[קיז]**.** החתם סופר[קיח] העיר, שלכאורה לפי הענין היה צריך לומר 'כיון שצריך אדם את הבריות', שהרי מהלשון כיון 'שנצטרך אדם לבריות' משמע שהבריות צריכים אותו. וביאר, שמדובר במי שנעשה רב לשרת בקודש לפני העדה, וכדי שימשוך אליו את לב העדה, צריכים פניו להשתנות נגד רוחו של כל אחד מהם, שיש החפץ בפנים שוחקות, ויש בפנים מסבירות, ויש בפנים זעומות, ונצרך להכריע דעתו כדעת כל אחד מהם.

ובעוללות אפרים (ח"ג מאמר כו) פירש את ענין השתנות הפנים, שאדם הנצרך לבריות פעמים שצריך להחניף להם, ודרכו של החנף שפניו מתהפכים לכמה גוונים, שבפניו הוא מראה לו פנים שוחקות ונראה לו כאוהב, ושלא בפניו יתהפך לו לאויב ואין פניו עמו כתמול שלשום. וכעין זה פירש **באיי הים** (ד"ה מאי) שאדם הנצרך לבריות עליו לשנות את דעותיו לפי דעת הבריות שהוא צריך להם, שכן אינו יכול להמרות את פיהם. והוסיף, שלפיכך הוא נמשל לעוף זה המשנה את צבעו לפי ענין זוהר החמה אשר תאיר עליו.

מדוע הנצרך לבריות נדון באש ומים

ר' אמי ור' אסי דאמרי תרוייהו כאילו נדון בשני דינים אש ומים שנאמר הרכבת אנוש לראשנו באנו באש ובמים. **המהרש"א** (ד"ה מאי) **והגר"א** (ד"ה כאילו) פירשו את ענין 'אש ומים', שאדם המתבייש מחבירו הרי זה 'אזיל סומקא ואתא חיורא', והסומק הוא תולדת האש, ואילו החיוורון הוא תולדת המים, ונמצא שאדם המתבייש הרי הוא כאילו נידון באש ומים.

ובלשמוע בלמודים (ד"ה כיון) **ובבן יהוידע** (ד"ה כאילו) פירשו שהנצרך לבריות לבקש צדקה, נפגש הוא עם שני סוגי אנשים. יש מהם שצועקים על העני בכעס ובחימה לגרשו מעל פניו ולביישו, וזהו שנידון באש. וישנם אנשים שאינם שומעים כלל לצעקת העני ואינם משיבים לו, עד שנצרך הוא ללכת מאיתם בבושת פנים כתכונת המים שהם כלים והולכים מאליהם, וזהו שנידון במים.

מהי הזהירות האמורה לענין תפילת מנחה ומדוע

ואמר רבי חלבו אמר רב הונא לעולם יהא אדם זהיר בתפלת המנחה שהרי אליהו לא נענה אלא בתפלת המנחה שנאמר ויהי בעלות המנחה ויגש אליהו הנביא ויאמר וגו'. כתב המאירי (ד"ה יזהר אדם) 'יזהר אדם

קז. **וכן** כתב במילי דברכות (גרדזנסקי, ד"ה ויש להסתפק). קז. **בפשטות** הכוונה שאליהו נדמה כסוחר ערבי, וצריך ביאור מדוע היה צריך אליהו להתחפש ולהראות לו כערבי, וכי אליהו היה מפחד מאימת המלכות וכדו'. וביאר הבן יהוידע (ד"ה חלף) שעשה כן מפני הרואים שודאי עמדו שם בני אדם וראו שהרגו ושמעו מפיו הטעם על מה שהרגו, ורצה בזה שהרואה יתפעל מן הדיבור הזה להיזהר בו ביושר בראותם שאפילו בעיני נכרים רע ומר דבר זה. וראה הערה הבאה. והבאר יוסף (סלנט, נגדים אות ג) ביאר שאדם זה לא רק שלא החזיר פניו לבית הכנסת גם התפלל תפילה הפוכה מתפילת הציבור טובה לו ורעה לציבור והוא בכלל פורש מן הציבור, ולכן אליהו עשה כן כדי להעיר לו על גודל פשעו וזדונו שעשה מעשה 'טייעא', שכן הטייעא הוא ישמעאלי שאינו איש מדיני והוא יושב אהלים ונודד ממקום למקום מבלי שיהיה לו שום שייכות עם הציבור, וכן עשה אותו אדם שפרש מן הציבור וניתק עצמו מכלל ישראל שהם כאיש אחד ונפש אחת. ועיי"ש שהרחיב בזה. וראה במגיד תעלומה (לעיל ג. ד"ה בא אליהו) שבכל מקום שאליהו מוזכר על מעשה לא טוב לא הוזכר שמו אלא ההוא סבא או ההוא טייעא. קח. **בקדושה** וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה חלף) כתב טעם נוסף מדוע רש"י והרי"ף לא גרסו שאליהו היה זה שהרגו, לפי שאם אכן אדם זה היה חייב מיתה, מדוע הוצרך אליהו להיראות לפניו כערבי ולהרגו בחרב, די היה לו ליתן בו עיניו ולהרגו, ולכך פירשו שהיה זה סוחר ערבי שזימן ה' לשם והוא הרגו [וראה הערה לעיל מה שביארו בזה]. ובברכת אהרן (לוין, ד"ה ההוא גברא) כתב עוד, שהרי אליהו היה כהן ולא יתכן שיהרוג אדם בחרב ויטמא עצמו, ולכן גרסו שהיה זה ערבי שהרגו. קט. **בחדשים** גם ישנים (הלכה ט) ביאר מדוע אדם זה היה נראה לאליהו כערבי, על פי שיטת רש"י (ד"ה אחורי) שהיה מתפלל אחורי הקיר שבו ההיכל לצד מזרח, ומבואר בבית יוסף (יו"ד סי' ד ס"ו) בשם הרשב"א שהישמעאלים מקפידים שהשוחט יהפוך פניו בעת השחיטה לצד מזרח [כאילו משתחוה לשמש], ולכן כיון שאדם זה הפך פניו למזרח כמנהג הישמעאלים, חשב אליהו שהוא ערבי. קי. **וכעין** זה הקשה הבן יהוידע (ד"ה חלף) מדוע במה שהפך פניו לבית הכנסת נראה ככופר במי שהציבור מתפללים, הלא נכרי הוא ואינו מכלל הציבור ואין זה מקום התפילה שלו כלל, ואינו צריך לכוון לאותו הרוח שהציבור מתפלל. קיא. **בבית** שלמה (סטעגליל, ד"ה חלף) כתב שמה שהיה עומד אחורי בית הכנסת הוא נחשב כאביזרייהו של עבודה זרה, ובן נח נהרג על כך כמבואר בסנהדרין (נז.). קיב. **ועוד** הקשו האחרונים על דברי מהרש"א, שלפי זה הלשון שאמר אליהו 'כדו בר קיימת קמי מרך', כיצד ייחס את השי"ת אדון לאותו ערבי (איי הים שם). וכמו כן יש להקשות לפי זה [וכן לפי ביאור המעדני יו"ט להלן] מדוע הרי"ף והרא"ש הביאו מעשה זה, הלא אין זה נוגע למעשה. באר יוסף (סלנט, נגדים אות ג). ועיי"ש מה שביאר. קיג. **בספר** שער המלך (בלומנפלד, תהלים יח ט) ביאר מדוע בא בדמיונו של איש זה שדווקא אליהו בא והרגו, לפי שבמלכים (א' יח כא) נאמר 'ויגש אליהו אל כל העם ויאמר עד מתי אתם פוסחים על שתי הסעיפים אם ה' הוא האלוקים לכו אחריו ואם הבעל לכו אחריו', ולכן היה נדמה לאיש זה שהיה פוסח על שתי הסעיפים וכדו בר עמד אחורי בית הכנסת, שדווקא אליהו שהרג את נביאי הבעל בא עתה והרגו. קיד. **וכן** כתב בברכת אברהם (כהן, ד"ה חלף). ובזה יישב המגיד תעלומה מה החידוש בכך שנקרא רשע, הלא כל העובר על דברי חכמים נקרא רשע. אלא ודאי החידוש שאף אם עשה כן בשוגג נקרא רשע [ומדויק כן מתיבת 'כל המתפלל'], והיינו שזהו הוכחה על שאר עבירות שבידו שעליהם נקרא רשע. קטו. **בעין** ישראל (ספירא, ד"ה כיון שנצטרך) דייק שמלשון הגמרא 'כיון שנצטרך' משמע שאף אם עדיין לא לקח מהבריות, אלא שכך הוא מצבו שהוא נצרך לבריות כבר משתנות פניו ככרום, כיון שמדמה לעצמו כבר את הבושת שיהיה לו. קטז. **יש** להעיר במה נדמה האדם לכרום שאינו מתהפך עד שתזרח החמה, ומדוע לא אמרה הגמרא סתם כרום שמו ומתהפך לכמה גוונים. וביאר הצל"ח (ד"ה וכיון) שאף כאן מה שפניו משתנים לכמה גוונים כשנצרך לבריות הוא דווקא כאשר נותנים לו צרכיו ברבים, שאילו היו נותנים לו מתן בסתר לא היה מתבייש, ומצינו שראיית האנשים נמשלה לזריחת השמש בפסוק 'אם זרחה עליו השמש' (שמות כב ב) כפי שתרגם אונקלוס 'אם עינא דסהדיא נפלת עלוהי', ולכן גם כאן במשל של עוף נקטו כיון שהחמה זורחת עליו מתהפך לכמה גוונים, כך גם המקבל צדקה אם זרחה עליו השמש היינו שנתן לו ברבים פניו משתנים ככרום. וראה עוד בעיני שמואל (ד"ה א"ר חלבו) מה שביאר במשל לעוף שבכרכי הים. קיז. **באמרי** נועם (ד"ה כיון) כתב בשם הגר"א, שמתהפך לששה עשר גוונים. קיח. **בדרשות** חת"ס (ח"ג עמ' יט-כ). והובא בשיטה מקובצת החדש (אות קטו). וכן כתב בליקוטי חבר בן חיים (ד"ה כיון שנצרך) בשמו.

בכל תפילות היום ואל יקל בעצמו על שכבר התפלל קצתן' וכו'. ומדבריו נראה שפירש את הזהירות האמורה בתפילת מנחה כפשוטה, לענין שלא יבטלנה. אך **האחרונים**[קיט] כתבו שודאי אין כוונת הגמרא שיזהר בתפילת מנחה ולא יבטלנה, שהרי חיוב גמור הוא והאבות הקדושים תיקנום וכנגד התמידין הם. אלא כוונת הגמרא שיהיה זהיר וזריז בתפילת המנחה שלא ישהה אותה אלא תיכף ומיד שיגיע זמנה יתפלל, שמא יתעסק במלאכה וימשך בה עד שיעבור הזמן[קכ].

והטעם שהזהיר רב הונא על תפילת המנחה דווקא, כתב **הטור** (או"ח סי' רלג) משום שתפילת שחרית זמנה ידוע בבוקר בקומו ממיטתו ומתפלל מיד קודם שיהיה טרוד בעסקיו, וכן תפילת ערבית בלילה זמנה ידוע בבואו לביתו והוא פנוי אז מכל עסקיו, אבל תפילת מנחה שהיא באמצע היום בעוד שהוא טרוד בעסקיו, צריך הוא לשום אותה אל לבו ולפנות מכל עסקיו ולהתפלל, ולכן צריך על כך זהירות יתירה[קכא].

ובעיון יעקב (ד"ה לעולם יזהר) **ובמעון הברכות** (ד"ה לעולם יהא) פירשו, שאם לאדם יש צורך לשאול צרכיו, יזהר להתפלל עליהם בתפילת המנחה דווקא, שאז הוא עת רצון ביותר[קכב] כמו שנענה אליהו הנביא באותה עת בתפילת מנחה[קכג].

ויש שפירשו שבתפילת המנחה צריך האדם להיזהר להתפלל בכוונה יותר משאר התפילות, משום שהוא זמן ששורה אז דין בעולם[קכד].

מנין שאליהו לא נענה אלא בתפילת המנחה

שם. תמהו **האחרונים**[קכה], כיצד נלמד מהפסוק 'ויהי בעלות המנחה' שאליהו לא נענה אלא בתפילת המנחה, שמא כך היה המעשה, שהיה זה בזמן תפילת המנחה[קכו], וכמו כן יתכן שגם אם היה מתפלל בזמן אחר היה נענה.

וביאר הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה א"ר חלבו לעולם, בפירוש הראשון) שהרי מצינו שאליהו התפלל לפני כן, כמו שכתוב 'והיה האלהים אשר יענה באש הוא האלהים' (מלכים א' יח כד) ולא נענה על כך, ורק כשהתפלל אחר כך בזמן המנחה 'ענני ה' ענני' נענה, ומוכח שזמן המנחה גרם שתתקבל התפילה[קכז].

והתאוה לעינים (אות כא ד"ה ומו ק"ק) **והגר"א** (אמרי נועם, ד"ה לעולם) **והענף יוסף** (ד"ה לעולם) ביארו, על פי המבואר בזוהר (ח"ב כי תשא קפא.) שעיקר שליטת הכשפים היא מחצות היום ולמעלה, ומאחר שכן מדוע המתין אליהו לזמן זה, הרי בזמן הזה היה מקום לנביאי הבעל לומר מעשה כשפים הן, ומשום כך הוצרך אליהו להתפלל שלא יאמרו כן כמבואר בגמרא, והיה לו לעשות זאת מיד בשעת תפילת שחרית שאז לא יהיה חשש זה, אלא ודאי משום שידע אליהו שזמן זה מסוגל לקבלת התפילה, ולכן המתין לזמן זה דווקא[קכח].

ובמקראי קדש (למהר"ח אבועלפיה, ד"ה וילאה) תירץ שדבר זה נלמד מייתור הפסוק, שלכאורה כל הפסוק 'ויהי בעלות המנחה' מיותר, שהרי לפני כן כתוב 'ויתנבאו עד לעלות המנחה' (שם יח כט) ומכך שמענו כבר שמדובר בזמן המנחה, אלא ודאי בא הפסוק להשמיענו שזמן זה הוא שגרם שתתקבל התפילה[קכט].

והמגיד תעלומה (ד"ה שהרי אליהו) ביאר, שמלשון הפסוק 'ויהי בעלות המנחה' משמע שבאו להשמיענו ששעת המנחה גרם, שאילולי כן די היה לכתוב 'ויהי בעלות העולה' ולא היה צריך להשמיענו כלל שהיה זה מנחה. וכעין זה כתב **בכבכא דשביט** (ד"ה שנא' ויהי) שאם אכן לא היה זה משום מעלת תפילת המנחה דווקא, היה צריך לכתוב 'ויהי בעת העלות המנחה', וממה שכתוב 'ויהי בעלות המנחה' משמע שעל ידי שעלתה למעלה תפילת המנחה עלתה תפילתו גם כן.

מדוע הובאה כאן הדרשה על 'ענני ה' ענני'

ענני ה' ענני שתרד אש מן השמים וענני שלא יאמרו מעשה כשפים הם. תמהו **האחרונים**, הלא אין לדרשה זו שייכות עם הדרשה הקודמת בענין תפילת מנחה, לשם מה הובאה בסוגייתנו.

וביאר הצל"ח (ד"ה שהרי אליהו), שהגמרא הביאה דרשה זו מכיון שהיה מקום לדחות את הראיה מהמעשה עם אליהו, שיתכן שמה שהתפלל בזמן המנחה דווקא היה זה על פי הדבור, ולא משום שהוא עת רצון, ולכן מביאה הגמרא דרשה זו שהתפלל אליהו שתרד אש מן השמים, שכן אילו נקבע על פי הדבור שיעשה זאת כעת, מדוע הוצרך להתפלל על כך, הלא כבר הבטיחו הקב"ה שיעשה זאת. אלא מוכח שאע"פ שעשה זאת על פי הדבור[קל], אך לא נקבע לו על פי הדבור באיזה יום ובאיזה שעה יעשה זאת, ולכן הוצרך להתפלל שיעשה זאת ה' ביום זה. וממילא אם כן יש ראיה שזמן המנחה היא עת רצון ממה שבחר אליהו להמתין לזמן זה דווקא.

והגר"א (אמרי נועם, ד"ה לעולם) ביאר על פי דרכו [הובא בקטע הקודם], שעיקר הראיה לכך שזמן המנחה הוא עת רצון הוא משום שהמתין אליהו עד אז, אע"פ שהוא זמן שליטת הכשפים, והוצרך משום כך להוסיף תפילה שלא יחשדוהו בכך, כפי שנלמד מפסוק זה. ולכן נסמך ענין זה לכאן.

והעיון יעקב והכבכא דשביט (ד"ה לעולם יזהר) ביארו, שלכאורה מפסוק זה יש סתירה למה שנתבאר שזמן תפילת המנחה הוא זמן המסוגל לקבלת התפילה, שהרי אנו רואים שהוצרך אליהו לכפול תפילתו ולומר פעמיים 'ענני', ואם כן משמע שאין זה עת רצון ולכך הוצרך להפציר ולהרבות בתפילה. ולכך מפרשת הגמרא שאליהו לא כפל את תפילתו, אלא התפלל על שני דברים שונים, שתרד אש מן השמים, ושלא יאמרו מעשה כשפים הן.

והמגיד תעלומה (ד"ה ענני) פירש, שהיה מקום לומר שמעשה זה עם נביאי הבעל היה בשבת, ואם כן היה מקום לומר שדווקא בשבת זמן המנחה הוא עת רצון ומסוגל לקבלת התפילה, אך בחול אינו כן. ולכך מביאה הגמרא דרשה זו להוכיח שלא היה זה בשבת. שכן אילו היה זה בשבת לא היו אומרים נביאי הבעל שמעשה כשפים הן, שכולם יודעים שבשבת לא שולטים הכשפים, ואם כן ממה שאליהו הוצרך להתפלל על כך מוכח שהיה זה בחול, ולמדנו אם כן שאף בחול זמן המנחה הוא עת רצון לקבלת התפילה.

והבן יהוידע (שם) פירש שהגמרא מביאה דרשה זו כראיה שתפילת המנחה מסוגלת מאד, שכן תמיד אין להתפלל על שני דברים יחד כמבואר בתענית (ח:), וכיצד אם כן התפלל אליהו על שני דברים, שתרד אש מן השמים, ושלא יאמרו מעשה כשפים הן. אלא ודאי מכיון שתפילת המנחה מסוגלת מאוד שהאדם נענה בה יותר משאר תפילות, אפשר לשאול בה אף על שני דברים יחד.

האם ובמה נחלקו האמוראים לענין הזהירות בשאר התפילות

ר' יוחנן אמר אף בתפלת ערבית שנאמר תכון תפלתי קטרת לפניך משאת כפי מנחת ערב רב נחמן בר יצחק אמר אף תפלת שחרית שנאמר ה' בקר תשמע קולי בקר אערך לך ואצפה. כתב **הרשב"א** (פירושי האגדות, ד"ה אמר - השני) שודאי לא נחלקו האמוראים זה עם זה, ולפי כולם חייב אדם להתפלל כל שלשת התפילות, אלא שהיה מקום לאדם לומר שתפילת שחרית היא עיקר התפילה, הואיל והיא בזמן חידוש היום ותחילת פעולת האדם, ואילו תפילת מנחה אינה אלא תוספת ונספחת היא אליה ואינה עת רצון כל כך, ועל כך בא רבי חלבו להעיר שאין הדבר כן, אלא אף תפילת המנחה תפילה עיקרית היא וצריך בה זהירות יתירה, וכפי שמצינו שאליהו לא נענה אלא בתפילת המנחה, לפי שאז הוא זמן ירידת השמש ושינוי כוחות הטבע, ועל ידי תפילתו מורה הוא שאין הקב"ה משתנה ובכוחו לענות כמו שהיה בבוקר, ולכן יש ענין מיוחד בתפילת המנחה שלא היה בבוקר. ור' יוחנן בא להוסיף שאף בתפילת ערבית כן הוא. ורב נחמן בר יצחק בא לפרש את דברי שני האמוראים שלפניו, שאין כוונתם לפטור משאר התפילות, ואף בתפילת שחרית שלא דיברו ממנה מחויב בה האדם.

קיט. **מהרש"א** (ד"ה בתפלת המנחה), **מבי"ט** (בית אלהים שער התפלה פ"ד) **ומחצית השקל** (ריש סי' רלג), וכעין זה בשיטה מקובצת החדש (אות קפג) בשם אהבת עולם. וכן כתב הבן יהוידע (ד"ה ועתה אבא) אמנם פירש להיפך, שאדרבה יזהר להתפלל תפילת מנחה בזמן הראוי לה יותר, שהוא זמן מנחה קטנה בתשע שעות ומחצה שהוא זמנה העיקרי והוא זמן המסוגל לתפילה יותר, ולא יתפלל בזמן מנחה גדולה, ואף אליהו לא נענה אלא בתפילת המנחה, היינו בתפילת המנחה הידועה שהוא זמן מנחה קטנה ולא במנחה גדולה, ולכן התעכב אליהו בהכנת המזבח ושאר הדברים עד זמן עלות המנחה שהוא זמן מנחה קטנה. ועיי"ש שביאר על דרך זה את המשך הגמרא לענין תפילת ערבית [שיתפלל בעיקר זמנה שהוא הלילה ולא יקדים מפלג המנחה] ושחרית [שיתפלל בתחילת היום ולא יקדים ולא יאחר]. קכ. **וראה** במהרש"א (ד"ה שהרי) שביאר כיצד דבר זה נלמד מהפסוק, שכן 'ויהי בעלות המנחה' משמע מיד בתחילת עלייתו של שעת מנחה [וראה שם עוד שביאר על דרך זה גם לפי שאר האמוראים]. וראה גם בבית אלהים למבי"ט (שם), ובעץ יוסף (ד"ה לעולם יהא), ובעין ישראל (ד"ה והוסיף, ד"ה ורב נחמן) שהוסיפו לבאר על דרך זה את הלימוד לענין שאר התפילות לדעת שאר האמוראים. קכא. **וכן** כתב בספר האשכול (אוירבך, הלכות תפילת מנחה וערבית סי' כה. הובא להלן בענין האם ובמה נחלקו האמוראים לענין הזהירות בשאר התפילות). קכב. **וראה** בשו"ת הרשב"א (ח"ה סי' א) שכתב שכשם שיש עתים מרוצים בשנה כמו עשרת ימי תשובה שבין ראש השנה ליום כיפור, כך גם שעת מנחה היא עת מרוצה בימים. קכג. **וכן** כתב האמת ליעקב (לבעל הנתיבות, ד"ה אמר) שתפילת ציבור שתקנו האבות אינה צריכה לעת רצון. אלא דווקא התפילה שאדם מתפלל על צרכיו. והוסיף שכוונת ר' חלבו להזהיר שאין התפילה רק לעורר את המתפלל שהכל מאתו יתברך, שאם כן היה אין משמעות ל'עת רצון', אלא רצונו יתברך שיתפללו לפניו ותקובל תפילתם כפי שתעלה לרצון לפניו. קכד. **עין** אליהו (ד"ה לעולם יזהר). וראה במגדים חדשים (ד"ה לעולם) שכך נראה מדברי הזוהר (ח"א ויחי רל.). ומעין זה מבואר בריא"ף (על עין יעקב, ד"ה א"ר חלבו לעולם, בפירוש השני). ועל דרך זה ראה בבן יהוידע (ד"ה אמנם מטיבותיה) שכתב שבזמן המנחה כח הדין חזק ושליטת החיצונים היא יותר חזקה ותקיפה אז. קכה. **ריא"ף** (על עין יעקב, ד"ה א"ר חלבו לעולם), תאוה לעינים (אות כא ד"ה אמר רבי חלבו), מקראי קדש (למהר"ח אבועלפיה, ד"ה א"ר חלבו), קדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה אמר ר' חלבו), מגיד תעלומה (ד"ה שהרי אליהו) וענף יוסף (ד"ה לעולם). קכו. **שהרי** נביאי הבעל התחילו בבוקר ולא נענו, ונתאחר הדבר עד המנחה, וכשנגש אליהו להתפלל במנחה נענה. כמבואר הכל במלכים (א' יח). קכז. **וראה** בתאוה לעינים (שם) מה שביאר בדבריו. קכח. **במקראי** קודש (שם) תמה על כך, שעדיין יש להקשות מנין שבתפילת ערבית לא היה נענה גם כן, ושמא מה שהתפלל בשעת המנחה משום שכך היה המעשה. ותירץ בשם מהר"ם גלאנטי, שאין הכשפים שולטים בלילה, ואם כן אף כאן היה יכול אליהו להמתין לתפילת ערבית, ואז לא היה חשש שמא יאמרו מעשה כשפים הוא, אלא ודאי שגם בתפילת ערבית לא היה נענה רק בתפילת מנחה. קכט. **וכעין** זה תירץ בעין ישראל (ד"ה לעולם יהא). ועיי"ש עוד מה שביאר בזה. קל. **כפי** שמשמע מהפסוק 'ובדברך עשיתי' (שם יח לו).

וכעין זה פירש **בספר האשכול**[קלא] (אוירבך, הל' תפילת מנחה וערבית סי' כה), שודאי לא נחלקו האמוראים זה עם זה, אלא שכל אמורא בא להוסיף חובת זהירות בתפילה אחרת משום חשש מסוים שיש באותה תפילה. האחד בא והזהיר על תפילת מנחה לפי שהיא באמצע היום והאדם טרוד אז בעסקיו ויכול לשכוח להתפלל מנחה, ולכן צריך על כך זהירות יתירה. והשני[קלב] הוסיף להזהיר אף על תפילת שחרית, שיש לחשוש שמא האדם יתעצל לקום ממיטתו ויעבור זמן קריאת שמע ותפילה. והשלישי ראה לנכון להזהיר על תפילת ערבית, לפי שהיא בסוף היום והאדם עייף ויגע מעמל וטורח היום ויש צער שינה.

אך הקשה **המגיד תעלומה** (ד"ה ר' יוחנן אמר) שלפי זה נמצא שלפי כולם צריך להיזהר בכל שלשת התפילות, ולשם מה הוצרך כל אחד לומר את הצורך להיזהר בתפילה אחת דווקא ולא בשאר.

ובחפץ ה' (לבעל האור החיים, ד"ה אמר רב הונא) פירש שאכן האמוראים נחלקו זה עם זה, שלדעת רב הונא רק תפילת מנחה היא עת רצון ומסוגלת יותר לקבלת התפילה, כפי שמצינו אצל אליהו, אך תפילת ערבית אינה עת רצון לקבלת התפילה מכיון שהיא רשות. ור' יוחנן סובר שאף תפילת ערבית עת רצון היא, כפי שנלמד מהפסוק 'תכון תפילתי קטרת לפניך משאת כפי מנחת ערב' שמהלשון 'מנחת ערב' משמע שהפסוק משווה את תפילת ערבית לתפילת מנחה ששניהם שקולים לענין זה[קלג]. אמנם לפי שניהם תפילת שחרית אינה עת רצון משום שהוא זמן שעובדי האלילים עובדים אז לחמה והקב"ה כועס כמבואר להלן (ז.). אך רב נחמן בר יצחק חולק על שניהם, וסובר שמאחר שמהפסוק 'ה' בקר תשמע קולי בקר אערך לך ואצפה' משמע שגם תפילת שחרית היא עת רצון, ממילא אם כן כל ג' התפילות שקולים הם, ואין ללמוד מהפסוקים הנזכרים להעדיף תפילה אחת על השניה[קלד].

ובכלי יקר (ויקרא ו ב ד"ה על מוקדה) כתב פירוש מחודש, שכל שלשת האמוראים דיברו על תפילת מנחה בלבד, אלא שמתפלל אותה בשלשה זמנים שונים. רב הונא דיבר על תפילת מנחה בזמנה, שיזהר אדם שלא לבטלה בשום עסק שבעולם. ור' יוחנן בא להוסיף 'אף בתפילת ערבית' היינו שאף אם נאנס ולא התפלל מנחה בזמנה, מכל מקום יזהר להשלימה בתפילת ערבית הסמוכה לה[קלה], וכפי שמשמע מלשון הפסוק 'מנחת ערב', כלומר, תפילת מנחה שמתפלל אותה בשעת הערב[קלו]. ורב נחמן בר יצחק בא להוסיף יותר מכך, שאף אם לא השלימה בתפילת ערבית הסמוכה לה יזהר להשלימה בתפילת שחרית שלמחרת[קלז].

שמחת חתן כיצד

וא"ר חלבו אמר רב הונא כל[קלח] הנהנה מסעודת[קלט] חתן[קמ] ואינו משמחו[קמא] עובר[קמב] בחמשה קולות[קמג] שנאמר קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול אומרים הודו את ה' צבאות[קמד]. כתבו האחרונים[קמה] שהשמחה האמורה כאן אינה בבשר ויין כמו השמחה האמורה בתורה בענין החג ש'אין שמחה אלא בבשר ויין' (פסחים קט.), שהרי החתן הוא בעל הסעודה, ואם כן החתן הוא משמח אחרים בבשר ויין ולא אחרים אותו. אלא עיקר השמחה היא בדברים, וכפי שהובא בגמרא לעיל 'אגרא דבי הלולי מילי'[קמו]. וכתב **רבי עקיבא איגר**[קמז] שצריך לדקדק בזה לכל אחד כפי מדרגתו, לבן תורה לשמחו בדברי תורה, כי הוא עיקר השמחה, ולאיש פשוט בשיחה בדברי אגדה, וליותר פשוט בשיחה נאה מילתא דבדיחותא במילי דעלמא[קמח].

ובעזר מקודש (אהע"ז סי' סה ס"א) כתב שאדם חשוב מקיים את שמחת החתן בעצם מה שהוא בא לשמחה, כיון שהחתן מתכבד בכך. וכן אם אומר ברכה של הסידור קידושין או אחת מהשבע ברכות, או על ידי שיחה קלה עם החתן לעוררו אל בחינת מצוה של שמחה, או הנזהר להגיש לחתן איזה דבר מאכל או משקה, או שמרקד לפניו, או שאומר קצת בדיחותא לפני החתן, או המשבח לפניו זיווגו, באחת מכל אלו קיים מצות שמחת חתן[קמט]. וכן כתב **בראש פינה** (השלם, על בית שמואל שם סק"א), אך הוסיף שמכל מקום ירא שמים צריך לצאת ממש בקצת ריקודין ומחולות, כמו שמצינו בכתובות (יז.) בכמה תנאים שהיו מרקדין לפני הכלה ועשו מעשה הגורם שמחה לכל רואם.

האם החיוב לשמח את החתן הוא רק במי שנהנה

שם. כתב **הפרישה** (אהע"ז סי' סה סק"ב) שמסוגייתנו משמע שרק מי שנהנה מסעודת החתן מחויב לשמחו, אך מי שלא נהנה אינו חייב לשמחו[קנ]. וכתב, שיש ללמוד דבר זה מהפסוק, ממה שהקדימו 'קול ששון וקול שמחה' ל'קול חתן וקול כלה', להשמיענו שאין האדם מצווה ב'קול חתן וקול כלה' [כלומר, לשמחם], רק במי שיש לפניו 'קול ששון וקול שמחה' דהיינו שנהנה מסעודת החתונה שעל ידי כך באה לפניו השמחה. אך **בבית שמואל** (שם סק"א) כתב שמדברי הפוסקים משמע שאף אם לא נהנה מסעודת החתן יש מצוה ללכת לשם ולשמח [אמנם מכל מקום אף שיש מצוה, אך אינו עובר ב'חמשה קולות' רק כאשר הוא נהנה מסעודת החתן ואינו משמחו[קנא]].

הטעם שמי שנהנה מסעודת חתן חייב לשמחו ובגדר החיוב

שם. בטעם הדבר שמי שנהנה מסעודת החתן מחויב לשמחו, כתב **החפץ חיים** (מכתבי הח"ח, דוגמא מנימוקי אבי אות ו) שיש בכך חשש גזל, כי על מנת כן הרבה בהוצאות הסעודה וקרא לאוהבים שישמחו עמו וכנהוג בשירה וזמרה.

ובגדר החיוב חקר **רבי אלחנן וסרמן**[קנב], האם הוא בגדר גזילה, שבגלל שנהנה מהסעודה הוא מחויב לפרוע עבור הנאה זו על ידי שמחה, שכך נקבע זה התשלום עבור הנאה כזאת, ואם אינו עושה כן הוא כגזלן שנוטל ממנו ואינו משלם, או שהוא דין מדיני שמחת חתן וכלה, שכאשר הוא נהנה מהסעודה יש עליו חיוב להשתתף בשמחה זו ולשמח את החתן[קנג]. ונפקא מינה בין הצדדים

קלא. **וכעין** זה כתב העץ יוסף (ד"ה לעולם יהא). קלב. **מכאן** נכתב על פי השלמת הנחל אשכול (שם). קלג. **אך** רב הונא סובר שהפסוק כולו עוסק בתפילת מנחה, שאף היא נקראת 'מנחת ערב' כיון שהיא כנגד תמיד של בין הערבים. קלד. **אך** רב הונא ור' יוחנן למדו בכוונת הפסוק שדוד המלך התפלל אל הקב"ה שלא רק בזמן שהוא עת רצון כגון מנחה תשמע את תפילתי, אלא אף בבוקר שאינו מסוגל כל כך לקבלת התפילה גם כן תשמע קולי. קלה. **שהיה** מקום לומר כיון שתפילת ערבית עצמה אינה אלא רשות אינו כל כך זמן לתשלומין. קלו. **וכעין** זה כתב המגיד תעלומה (ד"ה ר' יוחנן אמר) על דברי ר' יוחנן 'אף בתפילת ערבית', שכוונתו על תפילת מנחה שמשלימה בתפילת ערבית. ודקדק כן משינוי הלשון שבין דברי ר' יוחנן לדברי רב נחמן בר יצחק, שרב נחמן בר יצחק הזכיר 'אף תפילת שחרית', ואילו ר' יוחנן לא אמר כמו כן 'אף תפילת ערבית' [ללא בי"ת], אלא 'אף בתפילת ערבית' [בבי"ת], ומשמע שכוונתו לתפילת מנחה שמשלים ומתפלל בערבית, ולכן אמר 'בתפילת ערבית' כלומר, שמתפלל אותה בתפילת ערבית. קלז. **וכדעת** ההלכות גדולות שהובא בטור (או"ח סי' קח ס"ד) שיכול להשלים תפילה שהחסיר אף אם עברו שתי תפילות. ועיין בכלי יקר שביאר כיצד הוא נלמד מהפסוק 'ה' בוקר תשמע קולי' וכו'. קלח. **בביאור** תיבת 'כל' כתב המגיד תעלומה (ד"ה כל הנהנה) שבאו לרבות שאפילו אם לא הזמינוהו לסעודה רק נזדמן שם ונהנה מחויב לשמחו. והבן יהוידע (שם) כתב שבאו לרבות אפילו כשאין זה סעודה של מצוה כגון נישואי בת כהן לעם הארץ. וראה להלן [בענין הטעם שמי שנהנה מסעודת חתן חייב לשמחו] מה שביאר בזה רבי אלחנן וסרמן. קלט. **בעזר** מקודש (אהע"ז סי' סה ס"א) כתב שדין זה הוא דווקא כשאוכל את הסעודה במקום החופה, אבל במה שרגילים לשלוח מגדנות או אפילו לחם ותבשילים שהכינו לסעודת חתן וכלה, או אם קיבל מעות בבית הנישואין ולא השתתף בסעודה, אין בזה משום נהנה מסעודת חתן ואינו עובר בחמשה קולות. קמ. **הטעם** שנקטו 'סעודת חתן' משום שבזמנם היה הרגילות שהחתן היה עושה את הסעודה כמבואר בכתובות (ג.) ובחולין (פג.). באר שבע (שו"ת, סי' ג) ושפתי חכמים (ד"ה הנהנה). ובילקוט שמעוני (ירמיה רעו) הגירסא 'מסעודת חתן וכלה'. קמא. **בקובץ** שיעורים (כתובות אות מו) כתב שמהלשון 'ואינו משמחו' משמע שעיקר המצוה הוא לשמח את החתן דווקא מכיון שהוא מצווה בפו"ר ולא האשה [ומה שנאמר בכתובות (יז:) כיצד מרקדין לפני הכלה, הוא בשביל החתן לשבח את מקחו]. אמנם ברמב"ם (אבל פי"ד ה"א) ובטור (אהע"ז סי' סה ס"א) כתבו 'מצוה לשמח חתן וכלה' [וראה עוד בברכת אברהם (כתובות טז: ד"ה כיצד) שדחה את דברי הקובץ שיעורים]. ובברכת אהרן (לוין, מאמר לב ד"ה ויש לדקדק) כתב שאף שיש מצוה לשמח גם את הכלה, מכל מקום מה שעובר בחמשה קולות כשאינו משמח הוא דווקא לגבי החתן. וראה עוד מה שביאר בזה בספר מטה משה (מח, הכנסת כלה פ"ב ד"ה אך). קמב. **רש"י** (ד"ה עובר) פירש שהוא מלשון 'מזלזל', כלומר שמזלזל הוא באותן חמשה קולות. וראה במגיד תעלומה (ד"ה הנהנה) מדוע הוכרח רש"י לפרש כן. ובלבוש (שם אות א) כתב 'כלומר לא יזכה לאלו החמשה קולות בנחמת ירושלים'. וראה מה שהובא בזה להלן (בענין הטעם שמי שנהנה מסעודת חתן חייב לשמחו ובגדר החיוב) מדברי המקנה. קמג. **בביאור** ענין 'קולות' אלו, כתב באיי הים (ד"ה כל הנהנה), שמצינו [בחכמת המוזיקה] שישנן שמונה דרגות בחוזק הקולות ['טונים'], והנה שלש מהם נצרכים לבני אדם בחיי היום יום, שכן פעמים צריך אדם לקרוא בקול גדול לרעהו ממרחק, ופעמים רוצה הוא ללחוש לו דבר סוד בקול דממה דקה, ובשאר הזמנים משתמש אדם בקול בינוני לכל צרכיו. ונמצא ששאר חמשת הקולות אינם נצרכים לחיי האדם, ולא נבראו אלא כדי לעבוד בהם את ה' בשמחה וברננה, ואחת מעבודות אלו היא שמחת חתן וכלה, ונמצא שאם מקיים אדם מצוה זו כראוי הרי הוא מנצל את חמשת הקולות הללו למצוה, אך אם אינו עושה כן, נמצא שהוא 'עובר בחמשה קולות', כלומר, מעלים עליו כאילו ביטל את מציאות קולות אלו, ועשה את הבורא כאילו ברא דבר לבטלה. וראה עוד במהרש"א (ד"ה עובר) מה שפירש בזה. קמד. **בראש** פינה (השלם, סי' סה על בית שמואל סק"א) כתב שדין זה הוא דווקא בזמן הגמרא שהחתן היה עושה את הסעודה, אך בזמן הזה שאבי הכלה עושה את הסעודה לית לן בה. וכפי שבטור (שם) נקט גם כן 'הנהנה מסעודת חתן' [אך העיר שבבית שמואל (שם) נקט בלשונו 'מסעודת חתן וכלה']. וכן מובא בטעמי המנהגים (אות תתקפ) בשם מנחת עני, שמטעם זה נהגו היום שאבי הכלה הוא העושה את סעודת החתונה, כדי שלא תהא נקראת 'סעודת חתן', ולא יהא בה חשש של 'כל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו'. וכן כתבו בליקוטי חבר בן חיים (ד"ה ואם משמחו) ובשו"ת שיח יצחק (ויים, סי' תלז פ"ה). קמה. **באר** שבע (שו"ת, סי' ג) עזר מקודש (שם) חופת חתנים (סי' יד אות ז). רבי עקיבא איגר (מהד' זילברברג, ד"ה אמר רבי חלבו. הובא גם במהד' אריאלי). קמו. **אמנם** בגליוני הש"ס (ד"ה כל הנהנה) הביא מתשובות חוות יאיר (סי' ע) שכתב 'כל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו', והוא הסעודה, כי אין שמחה אלא בבשר ויין. קמז. **מהדורת** זילברברג (ד"ה אמר רבי חלבו). הובא גם במהדורת אריאלי. קמח. **וכן** מבואר במהרש"א (ד"ה עובר) שהשמחה צריכה להיות בדיבור של מצוה להזכיר חסדי המקום בבריאה לקיום העולם. ובפלא יועץ (ערך חתן) כתב שעיקר השמחה היא שיודיענו מה שגילו לנו חז"ל שהנושא אשה מוחלין לו על כל עוונותיו, שיזהר וישמור על עצמו שלא ישוב לכסלה עוד. ויאמר לו ראה חיבתך לפני המקום שמוחל לך על כל עוונותיך, והוא אמר שאתה דומה למלך שהכל חייבים בכבודך ורוצה בשמחתך וכו', עיי"ש. קמט. **ובפסקי** ברכות לחכם קדמון (נדפס בקובץ נהר - אהל ברוך) כתב שישמחו בשיר [ומסתמא הוא לאו דווקא ונקט זאת לפי ששמחה בדברים אינו שוה בכל]. ובישמח לב (ח"א סי' רנא) הביא בשם הגר"ח קנייבסקי שדי במה שאומר לחתן מזל טוב. ועיי"ש עוד שהביא מהגריש"א שאם הגיע לחתונה כאשר החתן בחדר יחוד מותר לו להנות ולאכול בסעודה ואף שהולך קודם שיצא החתן מחדר יחוד, משום שבזה שהוא נמצא בין הנוכחים בחתונה גם כן נחשב שמשמח החתן כיון שהוא ישמח לשמוע שהיה ציבור גדול. קנ. **וכן** נראה מלשון הראבי"ה (סי' יד) שכתב 'האוכל מסעודת חתן חייב לשמחו'. עינים למשפט (ד"ה כל הנהנה). קנא. **וכן** כתבו המקנה (אהע"ז סי' סה קונטרס אחרון) והטיב קידושין (שם) [וראה שם בטיב קידושין שכתב שגם הפרישה מודה לכך שיש מצוה תמיד]. קנב. **הובא** באור אלחנן (ח"א עמ' רסח הערה 22), ובישמח לב (ח"א סי' רנה, ח"ב עמ' ג). קנג. **כלומר,** שעל ידי שנהנה נעשה שותף לשמחה ומוטל עליו יותר לשמח את החתן, ולפיכך הטילו חכמים את החיוב עליו. מעון הברכה (סטרן, ד"ה כל הנהנה).

באדם חשוב, שאף היא מטעם גזילה שמחויב להשיב על הנאתו, הרי באדם חשוב עצם קבלתו זהו תשלומו כמבואר בקידושין (ז.), אך אם הוא מדיני שמחת חתן וכלה שהוא נעשה מן המחויבים לשמח, אין חילוק ואף אדם חשוב יש עליו חיוב לשמח. ופשט זאת רבי אלחנן מהלשון 'כל הנהנה', שמתיבת 'כל' משמע שבאו לרבות אפילו אדם חשוב שנהנה, שגם כן מחויב לשמח[קנד].

והמקנה (שם) כתב, ובהקדם מה שיש להעיר על הלשון 'עובר בחמשה קולות' שנראה שיש איזה עבירה בדבר[קנה]. וביאור הענין הוא, שהנה מבואר בכתובות (ח.) שאין מברכים בסעודת חתן את כל השבע ברכות אלא אם כן יש שם 'פנים חדשות' [חוץ מברכת אשר ברא ובורא פרי הגפן שאינם צריכים פנים חדשות], ו'פנים חדשות' הכוונה אורחים שיש שמחה יתירה עבורם שראוי היה להרבות בסעודה לכבודם. והנה ביום הראשון מלבד מה שהיו מברכים את כל הברכות בשעת החופה היו חוזרים ומברכים שוב גם בשעת הסעודה, כיון שיש שם שמחה יתירה במה שאוהביו סועדים עמו ומשמחים אותו, ובזה מתקיים 'פנים חדשות', נמצא שכל מה שמברכים את החמשה ברכות הנוספות אינו אלא משום שמחת החתן באנשים הסועדים עמו ומשמחים אותו, ולכן אלו שסעדו ונהנו בסעודה יש עליהם חיוב לשמח את החתן שהרי עבורם מברכים את החמשה ברכות הנוספות, ואם לא ישמחוהו נמצא שחמשה ברכות אלו יהיו ברכה לבטלה[קנו].

מדוע המשמח חתן זוכה לתורה ומנין

ואם משמחו מה שכרו[קנז] אמר רבי יהושע בן לוי זוכה לתורה שנתנה בחמשה קולות. בצוואת רבי אליעזר הגדול (הובא בשבט מוסר פט"ז) למד דבר זה מפסוק, וכך כתב: 'בני הוי זהיר בהכנסת כלה לחופה ולשמח החתן, שכל המשמח כאילו קיבל תורה מהר סיני, שנאמר 'ויתן אל משה ככלותו' (שמות לא יח) כלתו כתיב, והוא יום שניתנה תורה כיום שנכנסה כלה לחופה'.

ובטעם הדבר שהמשמח חתן וכלה זוכה לתורה, כתב **האבודרהם** (הל' ברכות, ברכת האירוסין) 'כי המשמח ומחזיק את יד החתן שעוסק בפריה ורביה שממנו יצאו מקיימי התורה, שזהי כוונת הנישואין להוליד בנים ולגדלם לתלמוד תורה, ולכן זוכה לתורה מדה כנגד מדה'.

ובמהרש"א (ד"ה עובר) מבואר שזוכה לתורה, לפי שנתינתה היתה יום חתונתו ושמחת לבו של עם ישראל. **והעיון יעקב** (ד"ה זוכה לתורה) פירש שהוא מדה כנגד מדה, שמכיון ששימח את החתן והכלה יזכה אף הוא לשמחה, והיינו שמחת התורה שנאמר בה 'פקודי ה' ישרים משמחי לב' (תהלים יט ט). **ובעין אליהו** (ד"ה ואם משמחו) ביאר על פי המבואר (יבמות סב:) שהשרוי בלא אשה שרוי בלא תורה, ולכן כנגד מה ששימח את החתן וגרם לו לתורה, יזכה אף הוא לתורה.

והתורה תמימה (שמות יט יז, הערה לג) ביאר, שכשכם שתכלית הנישואין הוא לקיום העולם, כך גם תכלית התורה היא לקיום העולם, ואם כן המשמח חתן וכלה מראה בעצמו שתכלית קיום העולם חשוב בעיניו, ולכן זוכה לתורה שהיא גם כן מתכלית קיומו של העולם.

מדוע המשמח חתן כאילו הקריב תודה

רבי אבהו אמר כאילו הקריב תודה[קנח] שנאמר מביאים תודה בית ה'. **האלשיך** (ירמיה לג יא) פירש שעל ידי שגורם שמחה לחתן וכלה, מתעוררים שניהם להודות לקב"ה, ולפי שהוא גרם לכך נחשב כאילו הוא הביא תודה זו.

ובמהרש"א (ד"ה עובר) מבואר שעיקר שמחת החתן צריכה להיות בהזכרת חסדי המקום בבריאה לקיום העולם, ולכן כנגד זה נחשב כאילו הקריב תודה שהיא באה גם כן כשמחה על הקיום רצון לפני הקב"ה.

והמהר"ל (תפארת ישראל פ"ל, נתיבות עולם נתיב גמילות חסדים סוף פ"ד) פירש שמהותו של קרבן תודה היא להורות שכל כוחות הבריאה ואף אלו המנוגדים זה מזה, הם כולם מתייחסים אל הקב"ה לבדו. ומטעם זה באה התודה מחמץ ומצה, שאף הם שני דברים חלוקים זה מזה, ולכן מביאים אותה על נס אחר שניצול ממיתה, להורות שמאת ה' באה לו הישועה שלו לבדו הכוחות כולם. והנה חתן וכלה הם שני מציאויות שונות ומחולקות לגמרי זה מזה, שזה איש וזה אשה, וזיווגם קיים רק על ידי שהקב"ה מזווגם. וממילא כאשר אדם משמח את החתן מסייע הוא אל הזיווג, ומראה בכך שכל חלופי המציאויות והכוחות הם להשם יתברך, ולכן נחשב כאילו הקריב תודה שאף היא ענינה להורות דבר זה שכל חלופי המציאות הם אל השם יתברך.

והעוללות אפרים (ח"ג מאמר שכט) ביאר, שאדם הנושא אשה זוכה לעבודה שבלב, משום שכל זמן שהיה בלא אשה היה מלא הרהורי עבירה ואסור היה לו להתפלל ותפילתו לא היתה נשמעת. ולכן המשמח את החתן שמסייע לו בדבר זה שעל ידו בא הוא לכלל עבודה, נחשב כאילו הקריב תודה, לפי שהתפילה היא כנגד הקרבנות ונקראים שניהם עבודה.

מה השייכות בין שמחת חתן לבנין חורבות ירושלים

רב נחמן בר יצחק אמר כאילו בנה אחת מחורבות ירושלים שנאמר כי אשיב את שבות הארץ[קנט] כבראשונה אמר ה'. בביאור השייכות בין שמחת חתן לבנין חורבות ירושלים, ביארו **העין אליהו** (ד"ה רנב"י אמר) **והשלמה משנתו** (ד"ה כאילו) על פי המבואר בנדה (יג:) ש'אין בן דוד בא עד שיכלו נשמות שבגוף', ונמצא אם כן שעל ידי נישואין אלו הם מקרבים הגאולה, ולכן המשמחם שמשתתף בנישואיהם כאילו בנה אחת מחורבות ירושלים.

והמהר"ל (תפארת ישראל פ"ל, נתיבות עולם נתיב גמילות חסדים סוף פ"ד) ביאר שעל ידי זווג חתן וכלה בא האדם לידי שלימות, שקודם לכן היה נחשב בנין חסר וכעת נחשב הוא בנין שלם, ובנין זה אינו בנין אדם אלא בנין אלוקי, ולכן המשמח חתן וכלה שמסייע בבנינם שהוא בנין אלוקי, נחשב כמו בנין חורבות ירושלים שאף הוא בנין אלוקי.

והבניהו (ד"ה כאילו) ביאר משום שהאדם נקרא 'עיר קטנה ואנשים בה מעט' (קהלת ט יד, כמבואר בנדרים לב:), וקודם שנשא אשה היתה עיר זו חרבה, מפני שאין בנין לאדם בעולם הזה אלא במצות פריה ורביה, ולכן זה שמשמח את החתן שהיה עיר חרבה קודם הנישואין ועכשיו התחיל להבנות, מעלה עליו הכתוב מדה כנגד מדה כאילו בנה אחת מחורבות ירושלים.

הטעם שדבריו של הירא שמים נשמעים

ואמר רב חלבו אמר רב הונא כל[קס] אדם שיש בו יראת שמים דבריו נשמעים שנאמר סוף דבר הכל נשמע את האלוקים ירא וגו'. **הבינה לעיתים** (הובא בשיטה מקובצת החדש, אות קפח) פירש, שאע"פ שיראת שמים מביאה את האדם לעשות מעשיו בהצנע ולא להרבות בדברים, עם כל זה דבריו ועניניו מעצמם יהיו נשמעים.

והטעם שדבריו נשמעים, פירש **המאיריקסא** (ד"ה לעולם לא) משום שכאשר אין בו יראת שמים אינו יכול להוכיח אחרים, שיאמרו לו 'קשוט עצמך תחילה ואחר כך קשוט אחרים', אך כאשר יש בו יראת שמים אינם יכולים לדחות דבריו וודאי יהיו דבריו נשמעים. וכן כתב **בעיון יעקב** (ד"ה כל אדם) והוסיף שאדם שיש בו יראת השם שורה עליו חן, כמבואר בסוכה (מט:), ובכך ימצא חן גם בעיני הבריות. **ובשפתי חכמים** (ד"ה כל אדם) ביאר על פי דברי המשנה באבות (פ"ב מ"ד) 'בטל רצונך מפני רצונו כדי שיבטל רצון אחרים מפני רצונך', ואדם שהוא ירא שמים מבטל את רצונו מפני רצון הבורא, ולפיכך מבטל הקדוש ברוך הוא את רצון אחרים מפני רצונו של אותו אדם. **ובעץ יוסף** (שם) ביאר, משום שדבריו יוצאים מן הלב, ובודאי יכנסו אף הם אל לב השומעים.

ויש שפירשו[קסב] ש'דבריו נשמעים' הכוונה שדבריו נשמעים למעלה אצל הקב"ה, כענין שנאמר 'צדיק גוזר והקב"ה מקיים'.

ובעיני יצחק (רפפורט, ד"ה א"ר חלבו) פירש ש'דבריו נשמעים' הכוונה שכל צדקותיו ומעשיו הטובים יהיו נשמעים לבריות, והיינו שאע"פ שדרכו של אדם זה בהצנע לכת ואין הבריות מכירים יקר ערכו, לבסוף יגלה הקב"ה את צדקו לבריות, ותורתו ומעשיו שעושה בהצנע יכריזו עליו ברחובות קריה וסוף הכבוד לבוא.

וכתב המגיד תעלומה (ד"ה כל אדם) שבאו ללמדנו במימרא זו, שאם רואה אדם שאין דבריו נשמעים לאחרים, יבין וישכיל שאינו ירא שמים, ויכין את לבו ליראה את ה'.

קנד. **אמנם** ראה לעיל (בענין שמחת חתן כלל) שהובא דעת העזר מקודש (אהע"ז סי' סה ס"א) שאדם חשוב בעצם נוכחותו הוא שמחה לחתן ואינו צריך לשמחו עוד. קנה. **וברש"י** (ד"ה עובר) פירש שהוא מלשון 'מזלזל'. וראה במגיד תעלומה (ד"ה הנהנה) מדוע הוכרח רש"י לפרש כן. קנו. **ועובר** בחמשה קולות הכוונה על הברכות של שבעת ימי המשתה, שכן חמשה ברכות אלו תיקנו כנגד ה' קולות לכן אמרו שעובר בה' קולות. קנז. **רבי** חיים מוואלוז'ין (הובא בספר פרי יעקב אהע"ז סי' סה, הובא באוצר הפוסקים שם) העיר מהי קושיית הגמרא 'ואם משמחו מה שכרו' הלא די לו שבכך אינו עובר בחמשה קולות. וביאר שמדובר באופן שלא נהנה מסעודת החתן שאינו מחויב לשמחו באופן זה, וכדעת הפרישה שהובא לעיל בענין 'שמחת חתן כיצד', ואם בכל זאת שימח החתן יזכה על כך לתורה. וכן כתב האמרי אמת (ליקוטים, ד"ה כל הנהנה, והובא גם בפרדס יוסף הנדמ"ח פר' וישלח הערה ז). ובבית ישראל (אלטר, הובא בספר בית אמת עמ' סז) תירץ, שמכיון שהוא נהנה מסעודת החתן על מנת לשמחו, הריהו מכניס את עצמו לסכנה, שהרי יכול להיות שאפילו שהוא יעשה את כל הפעולות לשמח את החתן בכל זאת החתן לא ישמח, וזה אינו תלוי בידו, לכן אם עלה בידו לשמחו מגיע לו שכר על הסיכון שסיכן את עצמו. והבן יהוידע (ד"ה ואם שמחו) הקשה מדוע לא שואלים כן על כל המצוות מה שכרם, ותירץ שהיה מקום לומר שכאן קיבל כבר את שכרו במה שנהנה מהסעודה, ולכן מפרשת הגמרא שאין זה שכרו. קנח. **בפני** חיים (ד"ה רבי אבהו) תמה, הרי קרבן תודה בא על אחד שנעשה לו נס מארבעה צרות, כגון יורדי הים והולכי מדבריות, ומה שייכותו לכאן. וביאר שמכיון שפעל ושמח בשמחת הנישואין נעשה בזה נס כפי שכתוב (סוטה ב.) קשה זיווגו של אדם כקריעת ים סוף, ולכן מביא קרבן תודה. וכן כתב האמרי אמת (מובא בליקוטי יהודה, פרשת תולדות עמ' קנה). קנט. **לכאורה** בפסוק לא מוזכר ירושלים אלא ארץ ישראל. וביאר הנצי"ב (מרומי שדה, ד"ה כאילו בנה) שנלמד על ירושלים מפני ששיבת הארץ תלויה הכל בירושלים. קס. **בביאור** תיבת 'כל', כתב הבן יהוידע (ד"ה כל אדם) שבאו לרבות אפילו שהוא עני וחכמת המסכן בזויה ודבריו אינם נשמעים, מכל מקום אם יש בו יראת שמים דבריו יהיו נשמעים. קסא. **וכן** פירש במעון הברכות (ד"ה א"ר א"ה). קסב. **יעב"ץ** (מהדו' וגשל, ד"ה כל אדם), שיטה מקובצת החדש (אות קלג) בשם נשמת אדם, בית ישראל (ד"ה כל אדם) בשם קול אריה ושמן רקח.

ביאור שלשת הדרגות שנאמרו בירא שמים

מאי כי זה כל האדם א"ר אלעזר אמר הקב"ה כל העולם כולו לא נברא אלא בשביל זה רבי אבא בר כהנא אמר שקול זה כנגד כל העולם כולו ר' שמעון בן עזאי אומר ואמרי לה ר' שמעון בן זומא אומר כל העולם כולו לא נברא אלא לצוות לזה[קסג]. **האחרונים**[קסד] ביארו את מחלוקת התנאים, שדעת רבי אלעזר שאחר שנברא איש זה שיש בו יראת שמים, אין עוד צורך בשאר הבריות וכל העולם טפל אליו[קסה], לפי שכל העולם ומה שיש בו לא נבראו אלא לצורך האדם, ותכלית האדם הוא היראה, וממילא אחר שבאו למצב זה אין עוד צורך בשאר העולם[קסו]. אך דעת רבי אבא שלא יתכן שתהיה בריאת כל שאר הבריות לבטלה, ולכן פירש שהירא את השם שקול כנגד כל העולם, כלומר שמעלת שניהם שוה, אבל ודאי שהוצרכו אף שאר הבריות. אולם בן עזאי סבר שאף דבר זה לא יתכן שכל העולם יהיו שקולים כנגד אדם זה, אך גם לא יתכן שבריאתם תהיה לבטלה לגמרי, ולכן פירש בדרך אמצעית, שכל העולם לא נברא אלא לצוות לזה, כלומר, ודאי שאדם זה הוא העיקר, אמנם גם בבריאת שאר העולם יש צורך, אך לא בשביל עצמם, אלא כדי לשמש את אדם זה הירא את השם, שיהיו לו לחברה ויכינו לו את צרכיו.

והמהר"ל (חידושי אגדות, שבת ל: ד"ה כל) פירש, שדעת רבי אלעזר שכל העולם לא נברא אלא בשביל זה, היינו שכל הנבראים לא נבראו לתכלית עצמם, אלא מחמת שרצה הקב"ה לברוא אדם זה שיש בו יראת שמים [שהוא תכלית העולם, כמו שכתוב 'אין לו להקב"ה בעולמו אלא יראת שמים בלבד' (שבת לא:)], ואי אפשר שיהיה הוא לבדו בעולם, לכן ברא עמו את שאר הנבראים גם כן. אמנם דעת רבי אבא שאין לומר שלולי אדם זה נחשב העולם לבטלה, אלא שאדם זה שקול כנגד כל העולם, היינו שהירא שמים נבדל הוא משאר האנשים הגשמיים ואינו חלק מהם, ולכן הוא עומד בפני עצמו ושקול כנגדם. ודעת בן עזאי שכל העולם לא נברא אלא לצוות לזה, היינו שאדם זה שיש בו יראת שמים משלים הוא את כל העולם, ולכך צריכים שאר הבריות להתחבר ולהיות לצוות לאדם זה, ועל ידי זה נחשב כאילו יש לכל העולם מדרגת יראת שמים.

והיפה תואר (בראשית פרשה יד סי' ו ד"ה ועל דרך, הובא באסיפת זקנים החדש) פירש, שלדעת בן עזאי העולם כולו נברא אך ורק לטובתו של אדם זה הירא את ה'. ודעת רבי אלעזר שהם לא נבראו לטובתו, אך מכל מקום הם קיימים כולם בזכותו, ועל ידו תפילתו משפיע ה' טובה לכל העולם. וכן הוא דעת רבי אבא, אלא שבא להוסיף שהשפעת הטובה הבאה עבורו לכל העולם, אינה דווקא על ידי שמתפלל ומבקש מהקב"ה על כך, אלא עצם מציאותו בעולם מספיקה שלא ישגיח ה' בחסרון העולם אלא בו ובזכויותיו, ועל ידי זה יריק ברכה לעולם[קסז].

והגר"א (אמרי נועם, ד"ה כל העולם) פירש שרבי אלעזר ובן עזאי כוונתם לאותו הדבר, שהעולם כולו לא נברא רק בשביל זה, אלא שנחלקו על מי הוא נאמר, שלדעת רבי אלעזר כל העולם כולו מתחילה ועד סוף לא נברא אלא בשביל זה, והיינו גם הדורות הקודמים. אך דעת בן עזאי שרק דורו של אדם זה בלבד נבראו עבורו להיות לו לצוות.

למי צריך להקדים שלום ומדוע

וא"ר חלבו אמר רב הונא כל שיודע בחברו שהוא רגיל ליתן לו שלום יקדים לו שלום שנאמר בקש שלום ורדפהו. מלשון הגמרא 'שהוא רגיל ליתן לו שלום', דייקו **המהרש"א** (ד"ה יקדים) **והחפץ ה'** (לבעל האור החיים, ד"ה כל שרגיל) שדווקא אם חבירו רגיל ליתן לו שלום צריך הוא להקדים לו שלום, אך למי שאינו רגיל ליתן לו שלום אינו צריך להקדים לו שלום[קסח].

ובטעם הדבר כתב המהרש"א (שם) שיש לחשוש שמא אותו אדם לא יחזיר לו שלום ויקרא בכך גזלן[קסט]. ובחפץ ה' (שם) כתב טעמים נוספים, כדי שלא יחשבהו בכך לחנף, או שמא הלה הוא רשע ולא יחפוץ בזה.

אך במגיד תעלומה (שם) כתב, שנקטה הגמרא בדרך רבותא, שאפילו אם יודע בחבירו שהוא אוהבו ורגיל ליתן לו שלום, מכל מקום יקדים הוא לו שלום, אך כל שכן אם יודע שאין דרכו לברכו לשלום שעליו ליתן לו שלום, ובכך ישכין שלום ביניהם.

ובעיון יעקב (ד"ה כל) כתב, שכוונת הגמרא היא שאם יודע בחבירו שרגיל הוא ליתן לו שלום, ופעם אחת נולדה קטטה ביניהם ואין חבירו דורש עוד בשלומו, יקדים הוא לשאול בשלום חבירו, כדי שלא יחזיק במחלוקת, ועל כך אמרה הגמרא, שאם נתן לחבירו שלום ולא השיב לו הלה מפני הקטטה שביניהם, הרי הוא נקרא גזלן.

כיצד נלמד מהפסוק 'גזלת העני' לענין נתינת שלום

ואם נתן לו ולא החזיר נקרא גזלן[קע] **שנאמר ואתם בערתם הכרם גזלת העני בבתיכם**[קעא]. בביאור הדרשה כתב רש"י (ד"ה גזלת) שאין לפרש את הפסוק לענין גזילת ממון, שאם כן מדוע הוזכר רק 'גזלת העני', הלא אף גזילת העשיר גזילה היא, אלא ודאי שהפסוק מדבר בגזילה השייכת אף בעני שאין לו ממון כלל, והוא בענין זה שלא השיב לו שלום. אך הקשו **האחרונים**[קעב] שאפשר להעמיד את הפסוק לענין מי שלא נתן פאה השייכת לעניים, ודבר זה הוא אכן גזילת העני בלבד.

ויש שפירשו[קעג] שהוא נלמד ממשמעות הפסוק, שיש לפרש 'גזלת העני' מלשון 'ענית דברים', והיינו שגוזל העניה[קעד] כלומר הדיבור, והוא על ידי שאינו מחזיר לו שלום.

ובמעיל צדקה (סי' אלף תשג) פירש שדרשו את 'גזילת העני' על עניית שלום מהפסוק הסמוך 'מה לכם תדכאו עמי ופני עניים תטחנו' (ישעיה ג טו), דהיינו שמלבין פני העני, והוא משום שכשנותן שלום אינו מחזיר לו.

והנצי"ב (מרומי שדה, ד"ה כל שיודע) פירש שעל ידי שאינו משיב לו שלום, סבור העני שהוא כועס עליו ומתבייש לבקש ממנו שאלתו וצרכיו. ולכן נחשב הוא גזל כפי ששנינו במדרש תנחומא (בהר ג) 'אם היית רגיל לפרנס העני וחזרת בך דע שאתה גוזלו'.

יש מי שכתב[קעה] שיש נפקא מינה בין הדרשות, האם יכול להנהן לו בראשו לבד, או שצריך עניית שלום דווקא. שאם הדבר נלמד מ'גזילת העניה', אם כן צריך עניה דווקא, ולא מצינו לשון עניה אלא בפה, אך לשאר הדעות יתכן שהוא מועיל.

ז.

מהו ענין התפילה אצל הקב"ה

מנין שהקדוש ברוך הוא מתפלל שנאמר וכו'. מדברי רבי יוחנן משום רבי יוסי נראה שהקב"ה מתפלל, וצריך להבין כיצד ניתן לומר שהקב"ה מתפלל, הרי המובן של תפילה הוא בקשה לקבל דבר שאין ביכולתנו להשיג בעצמנו, ואנו פונים לקב"ה שבידו למלאות משאלותינו, אבל אצל הקב"ה שהוא בעל היכולת ובעל הכוחות כולם אין שייך דבר זה. ונאמרו בזה כמה פירושים[א].

דעת הגאונים[ב] שאין לפרש ענין זה כפשוטו שהקב"ה מתפלל, אלא שהקב"ה לימד למשה סדר התפילה כיצד ראוי להתפלל. וכשהראה לו כדמות שליח

קסג. **בתורה** תמימה (קהלת יב יג אות נט) כתב שצריך לגרוס 'לציית לזה' והוא מלשון שמיעה ושימוש, על פי מה ששנינו בגמרא כל אדם שיש בו יראת שמים דבריו נשמעים. וראה מה שנתבאר בזה עוד בפירושים המובאים למעלה. קסד. **הכותב** (על עין יעקב, ד"ה כל העולם), הריא"ף (שם ד"ה כי זה), מגיד תעלומה (ד"ה שקול) ולשמוע בלמודים (ד"ה כל העולם). ובריטב"א (ד"ה מאי כי זה) פירש קצת באופן אחר. ובמהרש"א (ד"ה סוף דבר) פירש שלא נחלקו אלא כל אחד דיבר על עולם אחר, עיי"ש. וראה עוד באיי הים (ד"ה מאי כי זה), בפרשת מרדכי (ד"ה אלא בשביל זה) ובעין אליהו (ד"ה ואמר ר' חלבו) מה שביארו במחלוקתם. קסה. **אולם** מתחילה ודאי הוצרכו להבראות כולם לצורך האדם, לפי שאם אין עולם אין האדם יכול לעמוד. קסו. **ובעין** זה כתב הריטב"א (שם) שהעולם נברא לצורך בני אדם, ובני אדם נבראו לשבח ולהודות להקב"ה ולעבדו וליראה אותו, ואלו שעושין כן מקיימים את העולם, והשאר הרי הם כבהמה שאינם עושין הדברים שנבראו בשבילן. קסז. **ולכן** הוא שקול כנגד כל העולם, היינו שהוא ממלא מקום כולם, שעל ידו לבד מושפעים שאר העולם, כמו שמצינו שכל העולם כולו ניזון בשביל חנינא בני (תענית כד:). קסח. **אמנם** מדברי הרמב"ם (דעות פ"ה ה"ז) משמע שכל זה מעיקר הדין, אבל משום מידת חסידות ראוי להקדים שלום לכל אדם אף אם אינו מכירו. וכן כתב בשלמת חיים (סי' תרסט, תרע) שמלשון המשנה באבות (פ"ד מט"ו) 'הוי מקדים בשלום כל אדם' משמע שיקדים אפילו למי שאינו מכירו, ועכ"פ משום מידת חסידות. קסט. **והקשה** המהרש"א (שם) ממה שמצינו (גיטין סב.) שרב חסדא היה מקדים שלום אפי' לעכו"ם, ותירץ בשלשה אופנים: האחד, שמדובר היה באנשים שהיו רגילים ליתן לו שלום. השני, שמא עשה כן רק בגויים מפני דרכי שלום, ובפרט שאף אם לא יחזירו לו שלום ויקראו גזלנים לא איכפת לנו בזה. השלישי, מאחר והדרך היא שהמשיב על ברכת שלומו של חבירו כופל לו ברכה [כגון באופן שהראשון אומר 'שלום' משיב השני 'שלום וברכה'], לא רצה רב חסדא לכפול שלום לגויים, ולפיכך הקפיד להקדים להם שלום. וראה במכתב לחזקיהו (ד"ה ואמר ר' חלבו) שהאריך בזה. ובחפץ ה' (שם) הקשה עוד ממה שמצינו שרבי יוחנן בן זכאי אמר על עצמו 'מעולם לא הקדימני אדם שלום' (לקמן יז.). ותירץ, שדווקא רבי יוחנן מכיון שידע שדרך כולם להקדים לו שלום, לכן לגביו היה נחשב שכולם רגילים ליתן לו שלום. קע. **בכד** הקמח (ערך שלום) ובמעיל צדקה (סי' אלף רלט) גרסו 'כל הרגיל לתת שלום לחבירו ואינו נותן נקרא גזלן'. והקשה המעיל צדקה הרי בדיבור לא שייך גזילה, ופירש שמכיון שהנותן שלום לחבירו כאילו נותן לו אכילה ושתיה [עיי"ש שהביא כן ממדרש הנעלם שלמד זאת מפסוק, וראה שם מה שביאר בזה], נמצא שכאשר מונע ממנו זאת, הוא כאילו גוזל ממנו אכילה ושתיה זו ששייך בה גזל. וראה בלשמוע בלמודים (ד"ה אם נתן) שביאר מדוע אצלינו לא דרשוהו באופן זה על מי שאינו מקדים שלום. קעא. **בשפתי** חכמים (ד"ה גזלת) ביאר מדוע נכתב 'בבתיכם' דווקא, משום שבשוק יש לו אמתלא שעל ידי בלבול דעת מן רעש השוק לא השיב שלום, אבל בביתו מאי איכא למימר. קעב. **זהב** שיבה (ד"ה מו ק"ק) ופרשת מרדכי (ד"ה גזלת העני). קעג. **ראב"ן** (סי' קלג), כד הקמח (ערך שלום), שבלי הלקט (מילה סי' ח), ריטב"א (ד"ה גזלת), יעב"ץ (ד"ה ואם נתן), הגר"א (אמרי נועם, ד"ה גזלת) והחיד"א (פתח עינים, ד"ה נקרא). וראה בשו"ת פאת שדך (או"ח ח"ב סי' כח) שרש"י לא פירש כך, משום שכל הדרשות שבתלמוד נבנו על שום שינוי או יתור בלשון הכתוב, אבל כאן לפי פשוטו ניחא תיבת העני אף כמשמעה ואין שום צורך לדרשה [אמנם ראה הערה הבאה מדוע דרשו כן]. קעד. **החיד"א** (שם) פירש שדורשים כאילו נכתב 'עניה' שמוסיפין וגורעין ודורשין, וביאר הטעם שדורשים כן משום שהיה צריך לכתוב 'גזלת עני', וממה שכתוב 'העני' משמע שנכתב לדרשה זו. ובמעיל צדקה (אלף תשג) ביאר הטעם משום שהיה צריך לכתוב 'גנבת העני' שהרי גזלה הוא בפרהסיא ולעני הרי אין ממה לגזול, אלא ודאי מדובר על עניית שלום שהיא בפרהסיא. קעה. **פאת** שדך (שם). א. **יש** בזה הרבה ענינים על פי סוד, ואנו לא באנו אלא לפרש פשוטם של דברים. ב. **תשובות** הגאונים (ליק, סי' קטז), וכן דעת רב האי גאון שהובאה ברשב"א (לעיל ו. ד"ה ולענין). מהר"י אברצלוני (פירוש על ספר יצירה לד לד, לה) בשם רבינו סעדיה גאון.

צבור מעוטף היורד לפני התיבה וקורא שלש עשרה מדות [כפי שנאמר (שמות לד ו) 'ויעבור ה' על פניו ויקרא ה' ה' אל רחום וחנון ארך אפים ורב חסד ואמת'[ג]] לימדו בכך סדר תפילה שראוי להתפלל בתענית באמירת שלש עשרה מדות של רחמים. ועוד שמע משה רבינו באותה שעה קול נוסף מלפני הכבוד שאומר יהי רצון מלפניך שיכבשו וכו', והבין משה רבינו שכך ראוי לבקש מלפני השכינה, וכך נתקבל הלכה למשה מסיני. ולכן בהמשך הגמרא מובא שכיון שראה רבי ישמעאל כהן גדול את כבוד ה' בראיית הלב בבית קדשי הקדשים, התפלל אותה תפילה יהי רצון שיכבשו רחמך את כעסך וכו', כפי התפילה שהיתה מקובלת בידם הלכה למשה מסיני[ד].

אמנם הרשב"א (חידושי אגדות, ד"ה אמר ר' יוחנן) **ביאר**[ה] שהקב"ה ברא את האדם עם כוחות מנוגדים, השכל המושך לעבודת ה' ולספר גדלו ותפארתו, והגוף המושך לטבע בדברים שהם הפוכים מהנאות השכל. והקב"ה האוהב את בריותיו ורוצה בהצלחתם ובחירתם בחיים ובטוב, מזהירם ומראה להם תמיד כאילו מושכם ומפייסם ומראה להם כביכול שעשיית הטוב או ההיפוך מועילה לוי. וכן יש לבאר את הנאמר כאן שהקב"ה מתפלל וכאילו בית המקדש הוא מקום תפלתוז. שלפי שמקום המקדש הוא מקום העבודה ומשם שואבים ברכה, לכן כל זמן שישראל עושים רצונו של מקום נראה להם שכביכול הקב"ה מתפלל על כך שענין זה ימשך בתמידות, כדי שימשיך לרחם על בריותיו[ח]. ומה שמתפלל הקב"ה שיכבשו רחמיו את כעסו, מפני שמעשי בני האדם מסורים בידם, והשכר והעונש הוא כפי מעשיהם, לכן אמרו שהקב"ה כביכול מתפלל שמעשי בני האדם יהיו ישרים ויגברו רחמיו על כעסו[ט]. **והצל"ח** (ד"ה מנין) הוסיף ביאור בדברי הרשב"א, שכביכול הקב"ה מתפלל אלינו בני ישראל ומבקש מאתנו שנטיב מעשינו ונשוב בתשובה לפניו, ובזה נגרום שיהיה רצון מלפניו שיכבשו רחמיו את כעסו, כי תמיד זהו רצונו, אך שעונותינו מעכבים[י]. וכן כתב **בחידושי רבי יהונתן אייבשיץ** (ד"ה אמר), שתפילת הקב"ה היא כבקשת האב מבנו שישמע מוסרו כדי שלא יצטרך להענישו ולהצטער בצערו. ועל דרך זו תפילת הקב"ה לישראל שישמעו בקולו כדי שלא יצטרך לייסרם במשפט.

והמהר"ל (נתיב העבודה נתיב הרביעי פ"ג) תירץ, שלשון תפילה הוא משורש 'פלל', שהוא לשון מחשבה של בקשה ושאיפה, שהתפילה צריכה כוונה ומחשבה שיחפוץ בטובה ויבקש מהקב"ה שיעשה רצונו. ומפני שעיקר התפילה הוא בקשת הטוב והקב"ה הוא הטוב האמיתי[יא], לכן אמרו שהקב"ה מתפלל. והנה פשטות לשון התפילה הוא שאדם מבקש מהקב"ה. ולכן קשה איך שייך אצל הקב"ה תפילה כיון שבידו לעשות כרצונו. אלא שבאמת ענין התפילה אינה לשון 'בקשה' אלא לשון של חפץ ורצון לדבר שאינו משורת הדין, ורצון כזה הגורם למעשה נקרא 'תפילה'. אלא שלגבי בשר ודם לא שייך לשון תפילה רק אם הוא מתפלל לקב"ה, כי בלא זה אין בידו לעשות מאומה. אבל אצל השי"ת שייך לשון תפילה כשיש כביכול רצון לפעולה מסוימת שאינה משורת הדין, כמו כאן שמתפלל להתנהג לפנים משורת הדין[יב]. ואם לא שהקב"ה היה מתפלל שיהיה הרצון לכנוס לפנים משורת הדין, לא היה נמצא דבר זה. כי הקב"ה חפץ שהעולם יתנהג על פי מדת הדין, המחייבת שכאשר אדם עשה מעשים טובים יקבל שכר, ועל מעשיו הרעים יענש, ולכן אף שהקב"ה חפץ חסד ורוצה להיטיב עם בריותיו ולהגביר החסד לפנים משורת הדין, מידת הדין מעכבת על כך, ואם לא היה הקב"ה חפץ ומבקש הטוב לא היה נמצא כדבר הזה[יג].

ובעיון יעקב (ד"ה מלין) תירץ, שתפלתו של הקב"ה שהצדיקים יתפללו על ענין זה שיכמרו רחמיו על מדותיו, והקב"ה יעשה רצון יראיו כי הקב"ה מתאוה לתפילתם של צדיקים. ולכן בסמוך הביאה הגמרא את המעשה ברבי ישמעאל בן אלישע שהקב"ה נענע לו בראשו, כי חפץ ה' בתפילתן וברכתן של הצדיקים.

מהו 'בית תפלתי' של הקב"ה

והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפלתי תפלתם לא נאמר אלא תפלתי. כתב **המהרש"א** (ח"א ד"ה מנין) שמה שנאמר בפסוק 'ושמחתים בבית תפלתי' היינו שהקב"ה ישמחם בבית המקדש של מעלה, ומכיון שבית המקדש של מעלה מכוון כנגד בית המקדש של מטה אף שם תהיה שמחה בקבלת התפילות[יד], וכמו שלמטה אנו מתפללים בבית המקדש שיגולו רחמיו עלינו, כך למעלה הקב"ה מתפלל על כך בבית המקדש. ולפי זה מתבאר גם המשך הפסוק, 'עולותיהם וזבחיהם לרצון על מזבחי', ששם יש מזבח בנוי ומיכאל השר הגדול עומד ומקריב עליו קרבן[טו]. ומה שנאמר בסיום הפסוק 'כי ביתי בית תפלה יקרא לכל העמים', פירושו, שבית המקדש שלמעלה מכוון כנגד בית תפילה של ישראל למטה ושם 'יקרא לכל העמים', שיבואו כולם לבית המקדש וישמע הקב"ה תפילתם[טז].

ובמהר"ל (שם) ביאר, ש'בית תפלתי' הוא בית המקדש, ששם הוא המקום שישראל מבקשים מהקב"ה שיתנהג עמהם במדת טובו ולפנים משורת הדין. ולפיכך גם כן הקב"ה שהוא הטוב האמיתי, מבקש לעשות טוב כפי רצונם ובקשתם. ואם לא היו בני ישראל מבקשים ממנו ומתפללים אליו, לא היה מן הראוי שהוא מעצמו יבקש לעשות הטוב להם, ולכן בית תפילתם של ישראל הוא בית תפילתו של הקב"ה.

ביאור נוסח התפילה

מאי מצלי אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב יהי רצון מלפני שיכבשו רחמי את כעסי וכו'. כתב **הפני יהושע** (ד"ה אמר) שמהפסוק שממנו למדו שהקב"ה מתפלל יש להבין מהו נוסח התפילה. שבפסוק שנאמר בו 'ושמחתים בבית תפלתי' נאמר בסופו 'עולותיהם וזבחיהם לרצון על מזבחי', ומשמע שענין התפילה הוא שיתקבלו עולותיהם וזבחיהם של ישראל לרצון, ובכדי שקרבנות יתקבלו לרצון צריך שיכבשו רחמי הקב"ה את כעסו. שכן מבואר בקרבנות שהקריב נח בצאתו מהתיבה, שנאמר (בראשית ח כא) 'וירח ה' את ריח הניחח ויאמר ה' אל לבו לא אסיף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם כי יצר לב האדם רע מנעריו', ומחמת שיצר לב האדם רע מנעוריו ומכריח הוא את האדם לעבור על רצון קונו, מתוך כך נכנס עמהם לפנים משורת הדין, ומקבל קרבנותיהם לרצון כיון שאנוסים הם שיצה"ר מעבירם על דעת קונם.

ובשפתי חכמים (ד"ה שיכבשו) ביאר תפילה זו, על פי המבואר במסכת ראש השנה (טז:) שישנם שלשה כתות ליום הדין, רשעים גמורים בינוניים וצדיקים

ג. **ואמרו** בגמרא (ר"ה יז:) שאלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, שמלמד שנתעטף הקב"ה כשליח צבור, והראה לו למשה סדר תפלה. אמר לו, כל זמן שישראל חוטאין יעשו לפני כסדר הזה, ואני מוחל להם. ד. **וכן** פירשו הגאונים גם לגבי מה שנאמר להלן שהראה הקב"ה למשה קשר של תפילין, שהכוונה בזה שלמדו סדר הנחת תפילין, על ידי כך שהראהו בעיניו, וכפי שלמדו תבנית המשכן. ה. **אחר** שהביא פירוש הגאונים כתב, שמלשון הגמרא לא משמע כן אלא משמע שהקב"ה מתפלל [ולכאורה הקושי בפירוש הגאונים, שמלשון הגמרא שמשמע שהקב"ה מתפלל, ולמדו כן מלשון הכתוב 'בבית תפילתי' דהיינו בית המקדש של מעלה]. ו. **עצם** ענין זה שהקב"ה נתן לנו בחירה ומראה לנו שכביכול הוא מתאוה שנמשך אחריו, מפורש בתורה שנאמר (דברים ה כו) 'מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אותי ולשמור את כל מצותי כל הימים למען ייטב להם ולבניהם לעולם'. וכדברי הנביא (ירמיה ב ה) 'מה מצאו אבותיכם בי עול כי רחקו מעלי וילכו אחרי ההבל ויהבלו', 'שובו אלי ואשובה אליכם' (מלאכי ג ז), ועוד פסוקים רבים כאלו. ז. **וביאר** הצל"ח (ד"ה מנין) שאין הכוונה להגביל את המקום שבו הקב"ה מתפלל, ולומר שהקב"ה מתפלל רק בבית המקדש, אלא שהבית הוא הנושא של תפילתו, שהקב"ה אומר שהתפילות שאנו מתפללים בבית המקדש שישרה הקב"ה שכינתו בינינו, אלו הם הבקשות הם גם תפילתו ובקשתו שימשך ענין זה תדיר, וזה הרצון מלפניו. ח. **וראה** שם שהתפילה שיתנהג עם בריותיו ברחמים, הכוונה לכל האומות, וכמו שנאמר (ישעיה נו ז) 'כי ביתי בית תפילה יקרא לכל העמים'. ט. **וכעין** מה שאמרו במדרש (איכה רבה א לג), שכל זמן שישראל עושים רצונו של מקום כאילו מוסיפים כח בגבורה של מעלה, שנאמר (במדבר יד יז) 'ועתה יגדל נא כח ה'' [כן הביא הרשב"א, אמנם לפנינו במדרש 'שנאמר (תהלים ס יד) באלהים נעשה חיל']. ועוד הביאו משל במדרש (ב"ר ט ד) למלך שבנה ארמון ונהנה מבנינו, ואמר הלואי ויהיה ארמון זה מעלה חן לפני בכל שעה, כפי שמצא חן לפני בשעת השלמת בנינו, כך אמר הקב"ה לעולמו, 'עולמי עולמי הלואי תהא מעלת חן לפני בכל עת כדרך שהעלית לפני באותה שעה'. י. **והביא** הצל"ח ראיה לכך שאפשר לומר שהקב"ה מבקש מאתנו דבר זה, שהרי כן מפורש בפסוק (דברים י יב) 'מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה את ה' אלהיך ללכת בכל דרכיו ולאהבה אותו ולעבוד את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך', הרי שהוא שואל ומבקש מאתנו דבר זה, וכמו שביאר הרשב"א שמכיון שהדבר בידינו שניתנה לנו הבחירה לבחור בטוב וברע, לכן הוא מבקש דבר זה מאתנו. וכך מפורש גם במקומות רבים בדברי הנביאים, וכגון מה שנאמר (יחזקאל יח לא-לב) 'ולמה תמותו בית ישראל והשיבו וחיו'.

יא. **ונקרא** 'רב חסד' (שמות לד ו), שהוא חפץ בחסד ומבקש הטוב. יב. **וכתב** עוד שהטעם שנקרא בית המקדש 'בית תפילתו' כי אי אפשר לומר שיש לו מקום מיוחד ששם פועל את הרצון, אלא שאם אין התעוררות תחילה מלמטה לכך אין ראוי שיתפלל הקב"ה על זה, וכיון שבבית המקדש היה ההתעוררות לכך מלמטה נמצא שמשם מתחיל התעוררות גם מלמעלה. יג. **כן** ביאר דברי המהר"ל בשפתי חיים (אמונה ח"ב מאמרי אגדות חז"ל מאמר ד פ"ב) והוסיף, שגם כשהקב"ה 'מתפלל' כלומר שמבקש ורוצה מאד לרחם על בריותיו, עדיין הדבר תלוי בנו ובמעשינו, שגם אם איננו ראויים לרחמים על פי מדת הדין, יש לקב"ה אוצר של חסד חינם, אלא שגם לזכות במתנה מאוצר זה צריך התעוררות כל שהיא מצד האדם, כדי שמידת הדין לא תצליח לקטרג ויוכל הקב"ה להתחסד עמנו. וכן מבואר בחתם סופר (ד"ה יה"ר) שאף שרצונו של הקב"ה להיכנס לפנים משורת הדין, אי אפשר שיהיה כך אלא אם כן ישראל מסתפקים במועט וסובלים ועובדים את ה' [והביא ראיה לכך מהגמרא להלן (כ:) שהקב"ה נכנס לישראל לפנים משורת הדין לפי שהם מדקדקים על עצמם לברך ברכת המזון אף בלא שיעור שביעה, אלא בכזית וכביצה, כלומר שהם מסתפקים במועט], ולכן הוא מבקש שנבחר בחירה כזו שיוכל להיכנס עמנו לפנים משורת הדין. ראה גם בחידושי מהר"ם שיק (ד"ה אמר) שביאר יסוד שרצונו של הקב"ה להטיב אלא שעוונות האדם מעכבים מהשפע האלוקי לחול עליו, ועל ידי התפילה שאנו בוטחים בה' שבידו להטיב לנו נעשה האדם ראוי לקבל ונשלם רצון ה' להטיב, וכשאדם פותח פתח מעט, הקב"ה מסייעו ועל זה אמרו שהקב"ה מתפלל, עיי"ש באריכות. וראה עוד במהר"ל (שם), שביאר מדוע אמרו לשון זה 'שהקב"ה מתפלל', ולא אמרו 'שהקב"ה חפץ' או 'מבקש', וכן ביאר שם מדוע התפילה נאמרה בלשון 'יהי רצון'. יד. **כמבואר** במדרש (תנחומא ויקהל ז), 'רבי נתן אומר חביב הוא מעשה הארון ככסא הכבוד של מעלה שנאמר (שמות טו יז) 'מכון לשבתך פעלת ה' מקדש' וגו', שמקדש של מעלה מכוון כנגד בית המקדש של מטה, והארון מכוון כנגד כסא הכבוד של מעלה'. ורש"י (בראשית כח יז) הביא מדרש זה על הפסוק (שם) 'וזה שער השמים' שבית המקדש של מעלה מכוון כנגד בית המקדש של מטה. טו. **גמרא** מנחות (קי.). וכתבו תוספות (שם ד"ה ומיכאל) שיש מדרשות חלוקים מה מקריב מיכאל, יש אומרים שמקריב נשמותיהן של צדיקים, ויש אומרים שמקריב כבשים של אש. טז. **וכדברי** שלמה בתפילתו, 'וגם אל הנכרי אשר לא מעמך ישראל הוא ובא מארץ רחוקה למען שמך וגו', ובא והתפלל אל הבית הזה, אתה תשמע השמים מכון שבתך ועשית ככל אשר יקרא אליך הנכרי' וגו' (מלכים א' ח מא-מג).

גמורים. וכנגד הרשעים הגמורים מתפלל הקב"ה ש'יכבשו רחמי את כעסי'. וכנגד הבינוניים מתפלל 'ויגולו רחמי על מדותי'. וכנגד הצדיקים הגמורים מתפלל 'ואתנהג עם בני במדת הרחמים ואכנס להם לפנים משורת הדין'.

לעתיד לבא התפילה תהיה על אומות העולם

שם. החתם סופר (ד"ה והביאותים) ביאר פסוק זה, שמצד אחד לכבוד ולתפארת הוא לנו שהקב"ה חפץ לרחם עלינו, ומאידך אין לנו לשמוח שהקב"ה צריך לתפילה זאת, שהרי אם נעשה רצונו אין מקום לכל זה. אלא שמאחר ובית המקדש הוא מקום כפרה גם לאומות העולם[יז], לפיכך אם נזכה לעשות רצונו, התפילה תהיה בשביל אומות העולם שיהיו לנו לעבדים, ואז ענין זה שנקרא בית המקדש בית תפילתו של הקב"ה יהיה לנו לשמחה, כי אין התפילה עלינו. וכן יהיה לעתיד לבא, שיתקיים 'ושמחתים בבית תפילתי', כי יהיה לנו שמחת הנפש בכך, כי לא יצטרך הקב"ה להתפלל עלינו אלא על 'כל העמים', שיתפלל עליהם הקב"ה מפני שישראל צריכים להם כדי שישמשו אותם. ואז יהיו 'עולותיהם וזבחיהם לרצון על מזבחי', שיחפוץ ה' בעולות וזבחי ישראל מתוך רצון טוב, בלא תפילה וצורך בכיבוש הכעס[יח].

האם 'אכתריאל' הוא מלאך

ואיתי אכתריאל. בתשובות הגאונים (מוספפיה, סי' קטז) הביא שיש שפירשו ש'אכתריאל' הוא שם מלאך, וכן הביא **בערכי תנאים ואמוראים** (ענין רבי ישמעאל בן אלישע כהן גדול) בשם **רבינו נסים גאון** שכתב שהוא מלאך כמו מיכאל וגבריאל, והדיבור ששמע הוא דיבורו של הקב"ה"ת, כי כל הנראה לעיני בני אדם הוא מלאך, אבל הקב"ה אינו נראה כל עיקר. וכן כתב גם **בפירוש הר"י מברצלוני לספר יצירה** (עמ' 22) בשם **רבינו סעדיה גאון**. וכן כתב **רבי יהודה החסיד** (ספר גימטריאות אות עט), שכתריאל הוא מלאך אחד ממונה על אלף ושמונה מאות מלאכים המקבלים תפילות הבאות מהלב, ונותנים אותם בראש אלוקי הצבאות, ומלאך זה אומר לשאר מלאכים להמתין עד שיסיימו המתכוונים בלבם את תפילתם, ומתקן מתפילתם כתר הכבוד, ונושאים ונותנים מאיזה צד הכתר יעמידו תפילת פלוני ופלוני. והממונה שמו 'אכתריאל', על שם שממתין לתפילת המכוונים בלבבם[כ]. ומה שאמר רבי ישמעאל 'ראיתי אכתריאל' היינו שראה זוהר כתר הכבוד הנעשה מיד המלאך כתריאל, וניענע הכתר, וזהו מה שאמר 'ונענע לי בראשו'.

וכן פירש **הרמ"ק** (פרדס רימונים שער ו פ"ג) ש'אכתריאל' הוא שר במרום ולא אלוה, כי על ה' לא היה יכול לומר וראיתי. ומה שאמרו בגמרא 'יה ה' צבאות', הכוונה כי המלאכים נקראים בשם רבם, בשם הכבוד החופף עליהם.

והרמ"ע מפאנו הוסיף לבאר (מאה קשיטה סי' מה), שמה שראה רבי ישמעאל אכתריאל, הוא על דרך מה שאמרו חז"ל (שמו"ר פר' ג סי' ה) שכל מקום שנראה מיכאל שכינה נראית עמו, אלא שמיכאל נראה לעיני הזוכים לכך, ושכינה אינה נראית אלא דרך גלוי הכבוד כגון עמוד הענן בימי משה. ואכתריאל ורבי ישמעאל בהיותם בבית קדש הקדשים כל אחד מהם לא היה מסתכל בעומד כנגדו, אלא היו מסתכלים ברצפת הבית, שהיו עיניהם למטה וליבם למעלה ממורא השכינה, רק הרצפה של קודש היא היתה מראה לטושה לשניהם, וכל אחד רואה דיוקן חבירו[כא].

אמנם בתשובות הגאונים ובספר ערכי תנאים ואמוראים ובפירוש הר"י מברצלוני כתבו שהרבה מהגאונים פירשו כי אכתריאל אינו מן המלאכים, אלא מאור הכבוד יתברך ומההוד הגדול ראה ממנו רבי ישמעאל צורה ונראה לו שנקראת בזה השם[כב]. וכן כתב **בשיטה מקובצת** (ד"ה אכתריאל) שאכתריאל הוא שמו של הקב"ה, וכן דעת **האור זרוע** (ח"א הלכות קריאת שמע סי' ח). והביא ראיה שאין לפרש שהוא שם מלאך, כי אמרו בירושלמי שהדין שנאמר בכהן גדול הנכנס לקדש הקדשים (ויקרא ט יז) 'וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבואו לכפר בקדש עד צאתו', נאמר גם על מלאכים שכתוב בהם (יחזקאל א י) 'ודמות פניהם פני אדם', ולפיכך אין לפרש שראה רבי ישמעאל מלאך בקודש הקדשים[כג].

ביאור שמות הקודש

שם. המהר"ל (באר הגולה באר רביעי פט"ו) **פירש שמות קודש אלו**, שהאות אל"ף מורה שהקב"ה הוא התחלה וקדמון, כשם שהאות אל"ף היא תחילה וראשית לכל האותיות[כד]. ושם 'כתר' מורה שהקב"ה נבדל מכל הנמצאים ואין משתתף עמהם כלל[כה], ושם 'אל' באחרונה, לומר כי אין זה כתר הדיוט, רק כתר אלקי[כו]. ושם 'יה' מלמד כי מאתו נברא ומשתלשל הכל[כז], ואחר כך הזכיר שם הויה, כי אחרי שברא הקב"ה והוציא לפועל את כל העולמות כולם, צריכים הם להתמדה המקיימת אותם, וזה ניתן להם בשם הויה, כי כן מורה שם של הויה על הויה תמידית מקוימת. ואחר כך הזכיר שם 'צבאות', כי מהשם הזה נמשכים ריבוי התולדות אחרי הבריאה, שלולא שם זה לא היה העולם מתרבה ולא היו פרים ורבים, ולכך נקרא 'צבאות' מלשון צבא, שהוא לשון ריבוי, ונמצא כל השמות הקדושים האלו מורים על סדר השתלשלות ראוי ונכון, בלי תוספת ובלי מגרעת.

האם היה השראת השכינה בבית שני

שם. הקשה **בערכי תנאים ואמוראים** (שם), שלדעת הגאונים שרבי ישמעאל ראה גילוי שכינה, כיצד יתכן שהיה גילוי שכינה בבית שני, והלא אמרו ביומא (כא:) שבבית המקדש השני לא שרתה בו שכינה. ותירץ, שבכל השנה בקביעות לא היה גילוי שכינה בבית שני, אבל בשנים שהכהנים הגדולים המשמשים ביום הכיפורים היו צדיקים [כשמעון הצדיק וכרבי ישמעאל כהן גדול], היה גילוי שכינה. ועוד, שביום הכיפורים היתה מצויה שכינה כדי לקיים (ויקרא טז יג) 'ונתן את הקטורת על האש לפני ה''[כח].

ביאור ענין הברכה שאנו מברכים לקב"ה

ואמר לי ישמעאל בני ברכני. כתב **הרשב"א** (חידושי אגדות, ד"ה וענין) שענין הברכה לה' הוזכר כבר בתורה שנאמר (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך'. ו'ברכה' הוא מלשון תתברך ותתרומם, ואין זה ענין הודאה, אלא הוא לשון תוספת וריבוי, כמשמעות הפסוק (שמות כג כה) 'וברך את לחמך ואת מימך'[כט]. וכן **במהר"ל** (באר הגולה באר רביעי פט"ו) ביאר, שהוא ענין תוספת וריבוי יותר מהשיעור המוגבל, שעל ידי הברכה יהיה הקב"ה נמצא עם הנמצאים במדה מבורכת, כלומר שלא יתנהג עמם במידת הדין בצמצום אלא יכנס להם לפנים משורת הדין בהרחבה. ואין לשון ברכה שייך כשנותן לתחתונים צרכיהם ההכרחיים בלבד, אלא כשישפיע תוספת יותר מהשיעור. ולכן בתפילת רבי ישמעאל אמר יהי רצון וכו', שיהיו מידותיו של הקב"ה בלא שיעור מוגבל עד כדי כך שיכנס לבניו לפנים משורת הדין, ובזה שייך לשון ברכה לקב"ה שיש תוספת במידות שמתנהג עם ברואיו. ובזה יתבאר מה שאמרו במדרש (איכה רבה א לג) שישראל מוסיפים כח בפמליא של מעלה, שלא נאמרו הדברים על עצמו יתברך, אלא רק על הבחינה שבה הוא נמצא לנמצאים, וכן גם הבקשה 'ישמעאל בני ברכני', פירושה שתברך אותי כדי שאהיה נמצא בברכה אל בני ישראל, וזה על ידי שאנהג עמם לפנים משורת הדין.

ולפי זה ענין 'ברוך' אין פירושו, שבח לקב"ה שהוא מבורך, אלא פירושו 'שיהיה מבורך', והביא **בחיי אדם** (ח"א כלל ו) שכן היא דעת **הגר"א**. והרחיב בביאור ענין זה **בנפש החיים** (שער ב פ"ג) שתיבת 'ברוך' אין ענינה לשון תהילה ושבח, וכמבואר בגמרא שכשאמר לרבי ישמעאל בן אלישע 'ישמעאל בני ברכני' לא אמר לו רבי ישמעאל שבח בברכתו, רק התפלל ובקש רחמים, אלא 'ברכה' הוא ענין תוספת וריבוי. והוסיף לבאר (שם פ"ד) שזהו רצונו יתברך מטעם כמוס אתו שנתקן ונייחד על ידי הברכות והתפילות הכחות והעולמות העליונים, שיהיו מוכנים וראויים לקבל שפעת קדושת אור עליון, ולהמשיך ולהוסיף בהם קדושת

יז. **כמבואר** בסוכה (נה:) ששבעים פרי החג באים לכפר על שבעים אומות העולם. יח. **פירוש** זה מובא בהערה שם מהחתם סופר, וראה שם ביאור נוסף ב'עולותיהם וזבחיהם לרצון על מזבחי'. שעולותיהם של ישראל היא מידת הגבהות המכונה 'עולה', וזבחיהם שהיא מדת ההכנעה המכונה 'זבח'. ושתי המידות ההפוכות האלו יהיו לרצון לפני ה', שנהג בשניהם במקום הראוי ובזמן הנכון, ולא נצטרך שיבקש הקב"ה רחמים עלינו, ומה שיקרא בית המקדש בית תפילה יהיה לכל העמים שיהיו נצרכים לתפילה זו. יט. **וכמו** שמצאנו בתורה (בראשית כב יא-יב) 'ויקרא אליו מלאך ה' מן השמים וגו', ויאמר אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה ולא חשכת את בנך את יחידך ממני'. ומתיבת 'ממני' מוכח ששמע דיבורו של הקב"ה. כ. **כמו** שנאמר (איוב לו ב) 'כתר לי זעיר', וכן נאמר 'כתרו את בנימן' (שופטים כ מג), שבפסוקים אלו מבואר שלשון כתר מלשון המתנה [ראה בתרגום ובאבן עזרא (שם)]. כא. **וראה** בהגהות היעב"ץ, שמה שאמר רבי ישמעאל 'וראיתי אכתריאל' הוא באספקלריא שאינה מאירה. והחתם סופר כתב (ד"ה ודע), שאכתריאל הנזכר כאן הוא ההסתר הראשון, שכינה מתלבשת במלאך הבריאה, ועל זה כתוב (דברים לא יז) והסתרתי פני ביום ההוא, ושם 'אכתריאל' עולה בגימטריא 'בסתר'. כב. **ואף** שאי אפשר לראות את הקב"ה, כתב בתשובות הגאונים (מוספפיה, סי' קטז) בשם ר"ח 'שראה רבי ישמעאל כהן גדול כבוד ה' אלהי ישראל בראית הלב בבית קדש הקדשים כאשר ראה ישעיהו ומיכיהו'. וכן בפירושי סידור התפלה לרוקח (עמ' תטז) כתב בשם ר"ח ורב סעדיה גאון 'אך מראה לנביא כדמות האדם כעין לבו שלא יבהל' וכו', ומה שכתוב (ישעיה ו א) 'ואראה את אדני' היינו אור צח לפי הראוי, ראה שם ברוקח באריכות. כג. **ובערכי** תנאים ואמוראים (שם) כתב עוד, שאי אפשר לפרש מלאך מפני שאמרו בגמרא שראהו רבי ישמעאל 'כשהוא יושב על כסא רם ונשא'. כד. **וראה** במאסף 'ישורון' (גליון יט אלול תשס"ז), מאמר של רבי מיכל זילבר בביאור ענין זה. כה. **ושם** 'כתר' מורה על ענין זה, כי המלך על ידי שהוא מלך ויש לו כתר, הוא נבדל משאר העם. כו. **וכן** הוא בכל המלאכים יש להם בסוף שמם שם 'אל', כמו 'גבריאל', רוצה לומר שהגבורה שלו אינה גבורת הדיוט, רק גבורה אלקית. 'רפאל' ממונה על הרפואה, והרפואה היא רפואה אלקית, ואינה רפואת בשר ודם. כז. **וזה** מורה שם 'יה', שנאמר (ישעיה כו ד) 'כי ביה ה' צור עולמים' שהרי 'בי"ה ה' צור עולמים', ואמרו בגמרא (מנחות כט:) כי ביו"ד משמו ברא העולם הבא, ובה"א ברא העולם הזה. כח. **ופירוש** 'לפני ה'' כפשוטו שצריך שיהיה גילוי שכינה, כדי שיחשב כנתינה לפני ה'. כט. **וכעין** זה כתב רבינו בחיי (דברים ח י). והרשב"א (שו"ת, ח"א סי' תכג) כתב, שענין הברכה הוא שהכל יברכו ויודו לומר שהקב"ה הוא המבורך, כי מאתו כל הברכות. ונכלל בברכה גם הודאה שהוא שליט בכל והכל מאתו, הטוב והמטיב. והוסיף, שלשון ברכה הוא מלשון 'בריכות מים', ששלטונו יתברך לא יפסק לעולם. ל. **והמשנה** ברורה (סי' קכד ס"ק כד) הביא דברי החיי אדם.

האור ורוב ברכות מעצמותו יתברך המתחבר אליהם ומתפשט בתוכם, וממילא יושפע זה התוספת ברכה והקדושה גם על עם ישראל שגרמו לכבוד הזה[לא].

אולם רבינו בחיי (דברים ח י) פירש לשון ברכה כמשמעה[לב], והוא כדרך משל מבשר ודם לשבר את האוזן וכמו שאדם שנהנה מחבירו מברכו, כן הנהנה מן הקב"ה אומר לשון ברכה, ואף שאין בברכות צורך גבוה שכיון שהקב"ה הוא מקור הברכות כל הברכות באות ממנו, אלא שהברכה היא צורך לנו שכל המברך על מה שנהנה ממנו, מעיד על השגחת ה' על ברואיו, שהמציא מזון לבני האדם השפלים כדי שיחיו, ובזכות זה התבואה והפירות מתברכים ומתרבים.

ויש ראשונים שפירשו[לג] ש'ברכה' היא הודאה שה' הוא מקור הברכות וכל הטובות, וכשנתעורר להודות לה' על זאת, על ידי כך אנו זוכים במעשה זה להמשיך עלינו מברכותיו[לד]. ולפי זה צריך לפרש שמה שאנו אומרים 'תתברך', זו בקשה שכל העולם יברכוהו ויודו שהוא מקור הברכות[לה].

האם הקב"ה הסכים לברכתו

ונענע לי בראשו. רש"י פירש דהיינו 'כמודה בברכתי ואומר אמן'. אמנם בחידושי רבי יהונתן (אייבשיץ, ד"ה אמר) פירש, ונענע לי בראשו היינו לשון שלילה שמנענע בראשו כשולל דבר זה. וביאר, שרבי ישמעאל בן אלישע כהן גדול היה בזמן החורבן והיה אז חרון אף גדול על ישראל לגודל עוונם, ולכן אמר הקב"ה לרבי ישמעאל 'ישמעאל בני ברכני' שרצונו שהברכות והתפילות יהיו ממנו בלבד מפני שהוא הצדיק שבדור, ואין הקב"ה רוצה בשאר תפילותיהם של רשעי הדור. ורבי ישמעאל הרגיש בכעס ה' על עמו, והתפלל בעדם לה', ואמר יהי רצון מלפניך שיגולו רחמיך על מדותיך ותכנס להם לפנים משורת הדין. והקב"ה נענע לו בראשו לשלילה[לו], שמיאן לקבל תפילתו זו, וכבר היה הדבר מוחלט שיחרב בית המקדש ויגלו ישראל.

על מי אמרו בגמרא 'וקא משמע לן'

וקא משמע לן שלא תהא ברכת הדיוט קלה בעיניך. בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה בגמרא) כתב, שלפי הבנת כל המפרשים מה שאמרו בגמרא 'קא משמע לן' מדבר על הקב"ה, שהשמיענו בכך שאמר 'ישמעאל בני ברכני' שלא תהא ברכת הדיוט קלה. אמנם יותר נראה לפרש 'קא משמע לן' על רבי ישמעאל שהביא מעשה זה שהיה עמו שאמר לו הקב"ה 'ברכני', ולא חשש שסיפורו נראה כגאוה שדיברה עמו שכינה, לכן אמר שאין זו גאוה מכיון שבא רבי ישמעאל ללמדנו בסיפור זה שלא תהיה ברכת הדיוט קלה בעינינו[לז].

מדוע צריכים שני לימודים שלא תהיה ברכת הדיוט קלה בעיניך

שם. הקשה בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה אמרתי) שדבר זה שלא תהיה ברכת הדיוט קלה בעיניך למדו בגמרא (מגילה טו:) מדוד ודניאל שבירכום הדיוטות ונתקיימה ברכתם[לח], ואם כן למה צריך ב' דרשות לדבר זה. ותירץ בכמה דרכים:

א. מהמעשה של רבי ישמעאל יש ללמוד שאין צריך מלך, אבל יתכן שצריך שיהיה צדיק מופלג כרבי ישמעאל כדי שתועיל ברכתו, אבל ברכת הדיוט שמא אינה מועילה כלל[לט], ולכן צריך ראיה משני גדולי הדור שבירכום הדיוטות והועילה ברכתם. ומדוד ודניאל אי אפשר ללמוד לכל מקום שתועיל ברכת הדיוט, מפני ששם המברכים לא היו הדיוטות פשוטים אלא מלכים[מ], והיה אפשר לומר שרק הדיוטות חשובים תועיל ברכתם. ועל זה הביאו ראיה מרבי ישמעאל כהן גדול, שכנגד הקב"ה אין הדיוט גדול ממנו[מא], ולמדנו מכך שאף ברכת הדיוט ממש לא תהא קלה בעיניך.

ב. שבמעשה עם רבי ישמעאל בן אלישע הזכיר רבי ישמעאל 'פעם אחת נכנסתי' ואין הכוונה שנכנס רק פעם אחת[מב] אלא שהועילה תפילתו רק לפעם זו[מג], ושמא שלטה אז מידת הדין ונסתלקה על ידי ברכתו, ואין ללמוד מכך לברכת הדיוט אלא שתועיל לזמן מסוים. ולפיכך הביאו ראיה מהברכות שבירכו הדיוטות את דוד ודניאל ונתקיימה ברכתם לגמרי בלי גבול. ומדוד ודניאל אי אפשר ללמוד כי הם שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדים, ולכך הוצרכנו ללמוד ממעשה של רבי ישמעאל שמועילה ברכת הדיוט. והטעם שאין אומרים שאכן הם שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדים שתועיל ברכת הדיוט בקביעות, מפני שאין הלימוד מעצם המעשה ברבי ישמעאל, אלא שרבי ישמעאל רצה ללמדנו שלא תהא ברכת הדיוט קלה בעינינו, ושאין אומרים כאן שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים, מפני שאין אומרים כן אלא בדרשת הפסוקים ולא באגדות.

ג. עוד תירץ [וכן הביא בהגהות חשק שלמה בשם מהר"י סירווינט], שמדוד ודניאל למדנו שאם כבר בירכו הדיוט לא יזלזל בברכתו ולא תהיה ברכתו קלה בעיניו, אבל לא למדנו שצריך גם לבקש ברכה מהדיוט, וזה למדנו מהמעשה כאן שכביכול הקב"ה אמר לרבי ישמעאל בן אלישע 'בני ברכני'. שהיה מקום לומר, שהדיוט המברך מעצמו הרי הוא כמסיח לפי תומו והקב"ה שם דברים אלו בפיו, והרי זה כמו נבואה שניתנה לשוטים ותינוקות, אבל כשתובע ממנו הברכה אינו מועיל, כי הם דברי ההדיוט מעצמו, ולכך למדנו מהמעשה דרבי ישמעאל שאף ברכה זו חשובה[מד].

וראה בפני יהושע (ד"ה אמר) שכתב, שהחידוש כאן הוא שאף שגם הקב"ה מתפלל תפילה זו, חביבה היא לו יותר על ידי ברכת הדיוט[מה].

הטעם שאין לרצות את האדם בשעת כעסו

מנין שאין מרצין לו לאדם בשעת כעסו. נאמרו בזה כמה טעמים מדוע אין מרצים לאדם בשעת כעסו. **רש"י** (אבות פ"ד מי"ח) פירש, שבעוד האדם כועס לא יועיל הריצוי, מפני שמרוב כעסו לא יתרצה בדברים.

וברבינו יונה ובמגן אבות לתשב"ץ (אבות שם) פירשו, שיש לחשוש שאם ירצה את חבירו בשעת כעסו, על ידי כך יבוא חבירו לומר דברים שאינם מהוגנים ויוסיף כעס על כעסו, שבשעת כעסו אסור הוא בכבלי יצר הרע, כדוגמת אש מתלקחת, שאם יטיל אדם לתוכו מעט מים יתחזק ויבער יותר[מו].

והמאירי (אבות שם ד"ה רבי שמעון) כתב, שאם ירצה את חבירו בשעת כעסו, ידמה בעיניו שאין המפייס חושש להפסד שנגרם לו.

ובמדרש שמואל (אבות שם) כתב, שאם ירצנו בשעת כעסו וחבירו לא יתפייס יעבור על 'ולפני עיור לא תתן מכשול' (ויקרא יט יד), שהרי אדם צריך להיות נוח לרצות, כמבואר באבות (פ"ה מי"א)[מז].

ובמרכבת המשנה (אבות שם) ביאר, שיש לחשוש שאם ירצנו בשעת כעסו יקלל במלכו ובאלוהיו, ויגרום לו שיירש גיהנום[מח].

לא. וכן מבואר גם במבי"ט (בית אלקים שער התפילה פ"כ). והנה בחינוך (מצוה תל) הקשה על שיטה זו שאין לומר שמשמעות ברוך להוסיף ברכה במי שאיננו צריך לשום תוספת חלילה, כי הוא האדון על הכל והוא מחדש וממציא מאין את כל הברכות. וראה בנפש החיים ובמבי"ט (שם) שביארו על פי דרך הקבלה שיש לאדם כח להוסיף בעניני קדושה, ראה שם באריכות. **לב. וכתב** שהוא הפירוש על דרך הפשט, ולאחריו הביא גם את הפירוש כדברי הרשב"א וכתב שהוא על פי הקבלה. **לג. הרשב"א** (שו"ת, ח"ה סי' תכג) והחינוך (מצוה תל) והאבודרהם (ברכות השחר). **לד. וכפירוש** זה כתב גם בספר העיקרים (מאמר ב פכ"ו), ש'ברוך' יכול להתפרש בשני אופנים, כשאומרים על מקבל הטובה שהוא 'ברוך' פירושו שמקבל זה מושפע מריבוי הטובה. וכשאומרים לשון 'ברוך' על נותן הטובה, פירושו כ'שם תואר' כמו 'רחום' ו'חנון'. ונקרא הקב"ה ברוך מפני שמגיע אלינו ממנו ברכה שהיא תוספת שפע וריבוי הטובה. וכתב, שלכן תקנו אנשי כנסת הגדולה לשון זה של 'ברוך', לשבח בו את ה' על כל מיני הטובות שהאדם מקבל ממנו, הן טובות בגוף כמו ברכות הנהנין, והן טובות בנפש כמו ברכת התורה וברכת המצות, ויתר הברכות כמו ברכת השבח, והכוונה בכדי להורות שהשם יתברך מקור הברכות ושכל הטובות וההצלחות מושפעות ממנו. אמנם ראה מה שהקשה הכותב (על עין יעקב, ד"ה באגדה) וכן בספר נפש החיים, שלפי פירוש זה יהיה דוחק לפרש מה שאמר הקב"ה לרבי ישמעאל בן אלישע 'ישמעאל בני ברכני', וכי מה שייך לפרש את תפילת ר' ישמעאל בלשון שם תואר. **לה. ועוד** כתב הרשב"א (שם) שהברכה מלשון בריכות מים, ושלטונו יתברך לא יפסק לעולם. **לו. וכתב** שיש שגרסו 'והרכין לי ראשו', ולגירסא זו ודאי הכוונה שהקב"ה הסכים עמו, אבל הגירסא הישנה היא ונענע [אלא שיש להעיר שלפי פירוש זה קצת קשה המשך הגמרא, שלא תהא ברכת הדיוט קלה בעיניך]. **לז. וכתב,** שפירוש זה נראה הנכון, שיותר שייך לומר לשון 'קא משמע לן' על רבי ישמעאל, ובפרט אם נגרוס בגמרא ומאי קא משמע לן בלשון קושיא, צריך לפרשו שהגמרא מקשה מה השמיענו רבי ישמעאל. **לח. ארונה** היבוסי בירך את דוד, ודריוש בירך את דניאל, כמבואר בפסוקים שהביאה הגמרא שם. **לט. אמנם** מדברי רבי ישמעאל שבא ללמדנו ענין זה שלא תהיה ברכת הדיוט קלה בעיניך, למדנו את מידת ענוותנותו שהחשיב עצמו כהדיוט. קדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה והנה), וכן כתב השפתי חכמים (ד"ה וקמ"ל). **מ. וכלפי** דוד ודניאל היו נקראים הדיוטות, ולכן אמרו בגמרא שם ששני גדולי הדור ברכום הדיוטות, והדגישו דבר זה שדוד ודניאל היו 'גדולי הדור', שאף שמלכים ברכום, כלפיהם הם נחשבו כהדיוטות. **מא. וכמו** שנאמר (ישעיה מ יח) 'ואל מי תדמיון אל ומה דמות תערכו לו'. **מב. כי** לא מסתבר שנכנס רק פעם אחת, וגם אם היה רק פעם אחת קשה מה נפקא מינה בכך שנכנס רק פעם אחת. **מג. והראיה** על זה, שעד היום יש מדת הדין וגם הקב"ה מתפלל בכל יום להמתיק את מדת הדין, ונמצא שלא נתקיימה ברכתו לעולם. **מד. ומעתה** צריך להבין איך יביאו ראיה מרבי ישמעאל שהרי גם שם היה מפי הקב"ה, וביאר בקדושה וברכה שלא היה הקב"ה צריך לומר לו ברכני אלא לתת בלבו לברכו, אלא שרצה ללמדו דרך ארץ שצריך לחזר אחר ברכת הדיוט. **מה. בהליכות** שלמה (תפילה פי"ח ה"י הערה 40) הקשה, שהרי כתוב בגמרא (ב"ב קטז.) שמי שיש לו חולה בתוך ביתו ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים, ולכאורה קשה שהרי אף ברכת הדיוט חשובה ומדוע צריך ללכת דווקא לחכם. וביאר, ש'ברכה' היא דווקא כשהיא נאמרת לנוכח המתברך, אבל כשהולך לבקש מאחרים שלא בפני החולה הנו 'תפלה', ולתפילה יש מעלה כשחכם מתפלל עבורו. **מו. וכלשון** הכתוב (משלי יט יט) 'גדל חמה נושא עונש אם מציל ועוד תוסיף', כלומר מי שהוא מרבה לכעוס מוכנים לו יסורים רבים, ועוד שכל מה שתנסה להצילו מהחטא או לפייסו תגדל יותר חמתו, ולפיכך יש להמתין עד שינוח רגזו. פירוש רבי מתתיה היצהרי (אבות שם). **מז. לדברי** רבינו יונה והמפרשים שעל ידי הריצוי בשעת הכעס יגרום לו שיאמר דברים שאינם מהוגנים ונמצא מכשילו בעבירה, נראה שיש איסור בזה. אבל לדברי רש"י אין זו אלא עצה טובה שלא יפייסנו, כי לא יועיל פיוסו בשעת הכעס. וכן משמע מדברי הרמב"ם שאין זו אלא הנהגה טובה, שאם ירצה את חבירו בשעת כעסו לא יהיו דבריו נשמעים, שכתב הרמב"ם (דעות פ"ה ה"ז) לדין זה בכלל הנהגת תלמיד חכם, 'שלא יהיה צועק וצווח בשעת דיבורו וכו' אלא דבורו בנחת עם כל הבריות וכו' אם רואה שדבריו מועילים ונשמעים אומר ואם לאו שותק, כיצד לא ירצה חבירו בשעת כעסו' [וראה בשפתי חכמים (ד"ה וא"ר יוחנן) שהקשה על הרמב"ם, שמהסוגיא כאן משמע שדין זה נאמר לכל אדם ולאו דווקא לתלמיד חכם]. **מח. אולם** יש להעיר שלכאורה אין כאן מחלוקת בין רש"י לשאר המפרשים, שהרי לדברי המפרשים פשוט שאין לומר שנלמדת מדה זו מהקב"ה שלא שייך בו כל ענינים אלו, אלא צריך לומר שהעיקר הוא מה שפירש רש"י שאל תפייסו בשעת כעסו כי לא תועיל, ורש"י הוצרך לפרש כן כי כאן למדו דבר זה ממידות הקב"ה, אלא שהמפרשים הוסיפו שמלבד מה שהפיוס לא יועיל, אצל בשר ודם יש לחשוש שיגרום בכך נזק.

מהי 'שעת כעסו'

מנין שאין מרצין לו לאדם בשעת כעסו דכתיב פני ילכו והנחותי לך. כתב הצל"ח (ד"ה מנין), שרבי יוסי לא אמר שאין מרצים לאדם 'בכעסו' אלא 'בשעת כעסו', ללמדנו שאפילו אם אין האדם כועס עכשיו, אלא שבשעה זו נעשתה לו מורת רוח וראוי לו לכעוס, אין לרצות חבירו עד לאחר שעת המורת רוח. וכביכול כן הוא גם אצל הקב"ה שמבואר בגמרא בהמשך, שהקב"ה כועס בשעה שמלכי מזרח ומערב משתחוים לשמש. ויש להקשות, הרי זעמו של הקב"ה הוא רגע אחד כמבואר להלן, והזמן שבו מלכי מזרח ומערב משתחווים לשמש הוא ודאי יותר מרגע אחד, אלא שהכוונה שבמשך הזמן שבו מלכי מזרח ומערב משתחוים לשמש יש רגע אחד שבו הקב"ה כועס. ואף על פי כן אמרו בגמרא שכל שעה זו נקראת שעת כעסו של הקב"ה.

מדוע היה צריך משה רבינו להמתין עד שיעברו פנים של זעם

שם. הקשו **האחרונים**[מט], מדוע אמר הקב"ה למשה שימתין עד שיעברו פנים של זעם, הרי זעמו של הקב"ה הוא רגע אחד ותוך כדי דיבור כבר עבר רגע זה. ותירץ **בקדושה וברכה** (סמיכת חכמים, ד"ה ואמר), כי אין להשוות דיבורו של הקב"ה לדיבור בשר ודם, כי שמא היה הקב"ה מדבר את כל הדברים האלה בחלק מועט מהרגע[נ]. **והפני יהושע** תירץ, ששעת הזעם היא רק רגע אחד, אלא שאמר לו הקב"ה למשה שימתין מלהתפלל עד שיעבור לגמרי כל השעה שהזעם בתוכה, כדי שהרגע שבו הקב"ה זועם לא יהיה באמצע תפילתו וימנע ממנה מלהתקבל[נא]. **ובשפת אמת** תירץ, שמה שאמרו שזעמו של הקב"ה רגע אחד, כן הוא בסתם יום, אבל כשחטא גורם לכעס מתארך הכעס ולא נאמר בו שיעור של 'רגע', ואז היה כעס מחמת חטא העגל והתארך הכעס יותר מרגע.

מדוע פירשו את הפסוק 'פני ילכו והנחותי לך' על פנים של זעם

שם. פסוק זה נאמר אחר חטא העגל, שאמר הקב"ה למשה שישלח מלאך להוליך את בני ישראל לארץ[נב], והעם התאבל על הדבר הרע הזה שאין השכינה שורה ומהלכת עמם (רש"י שמות לד ד), וביקש משה רחמים מלפני ה', ונאמר לו (שמות לג יד) 'פני ילכו והנחתי לך' ופירש **רש"י** שהבטיחו הקב"ה שלא ישלח מלאך אלא הוא בעצמו ילך עמם. וכן הוא לשון התרגום 'ואמר שכינתי תהך ואניח לך' [-ויאמר שכינתי תהלך][נג]. אמנם בגמרא דרשו את הפסוק ש'פני' הוא לשון כעס ופנים של זעם, ופירשו שהקב"ה השיבו שימתין עד שיעבור הכעס ואז 'אניח לך' כלומר אתרצה לך, וכן פירש בתרגום יונתן בן עוזיאל. ופירשו **העמר נקא** (לרע"ב, שמות שם), **האלשיך** (שמות שם) **והמהרש"א** (ח"א ד"ה עד), שהטעם שלא פירשו בגמרא כפי פשוטו, שאם כן מה טעם ביקש אחר כך משה רבינו מהקב"ה 'ויאמר אליו אם אין פניך הולכים אל תעלנו מזה', הרי כבר הבטיחו הקב"ה 'פני ילכו'[נד], ולכן פירשו בגמרא 'פני' על 'פנים של זעם', שאמר לו להמתין עד לאחר שעת הכעס.

בריקאנטי (שמות שם) כתב, שלפי דברי הגמרא מה שנאמר בפסוק לשון 'הולכים' אין זה לשון 'הליכה', אלא לשון 'סילוק' הפנים של זעם. אולם מדברי המהרש"א (שם) משמע שמה שנאמר 'פניך' בפסוק, 'אם אין פניך הולכים אל תעלנו מזה', אין הכוונה לפנים שנזכרו בפסוק הקודם שהם פנים של זעם אלא הכוונה על 'פני השכינה' שאחר שעברה שעת הזעם ביקש משה שתהלך השכינה עמהם.

מצאנו מפורש בתורה שהקב"ה כועס

ומי איכא רתחא קמיה דקודשא בריך הוא. הקשו **הפני יהושע והצל"ח** (ד"ה ומי איכא), מדוע שאלו בגמרא האם מצאנו שיש כעס לפני הקב"ה, הלא מבואר בפסוקים שהקב"ה כועס[נה], ומדוע היה צריך להביא ראיה מפסוק בתהלים שהקב"ה כועס. ותירצו, שזה ודאי ידענו שבשביל חטאים הקב"ה כועס, אלא שהגמרא מקשה האם יש עת קבוע שבו כועס הקב"ה, וגם אם יש עת קבוע יתכן שאין ישראל בכלל. ולכן אי אפשר להביא ראיה מהכעס של מעשה העגל, רק מהפסוק 'פני ילכו והנחתי לך' שזה נאמר אחרי שכבר שכך הזעם של מעשה העגל, שבעליה הראשונה להר סיני כבר נאמר (שמות לב יד) 'וינחם ה' על הרעה אשר דיבר לעשות לעמו'. ופסוק זה 'פני ילכו' נאמר בארבעים יום האמצעים שעלה משה רבינו אחרי שדן את החוטאים ושרף את העגל[נו]. ועל זה הקשו בגמרא וכי יש כעס לפני הקב"ה על בני ישראל אפילו שלא בשעת החטא, שהיה צריך להזהיר את משה רבינו שלא יתפלל בשעה זו[נז]. ומדויק כן בלשון הגמרא, שלא שאלה הגמרא ומי רתח הקב"ה [האם הקב"ה כועס], אלא 'ומי איכא רתחא קמיה דקוב"ה', כלומר האם יש שעה המזומנת לכעס, ועל זה הביאו ראיה מפסוק 'ואל זועם בכל יום', וידוע ש'אל' הוא מדת החסד, ועם כל זה זועם בכל יום בשעה הקבועה לזעם[נח].

מהי כוונת הגמרא שהקב"ה כועס

שם. היד רמ"ה (סנהדרין קה: ד"ה א"ר יוחנן) מבאר, שאין הכוונה ששולט כעס בקב"ה כלל, אלא הגמרא נוקטת לשון זו, כיון שכשמלך בשר ודם גוזר עונש על עבדיו בזמן שחוטאים לפניו, הוא ע"י כעס, לכן נקרא העונש שהקב"ה גוזר על בריותיו, כעס, חמה, חרון אף, קצף וזעף. וכן כתב **הרמב"ם** (יסודי התורה פ"א הי"ב) שאין הקב"ה כועס, אלא הוא משל ומליצה כפי לשון בני אדם. וכן נאמר (מלאכי ג ו) 'אני ה' לא שניתי', ואילו היה כועס לפעמים, א"כ נמצא בו שינוי. וכל הדברים האלו אינן מצויים אלא לגופים האפלים השפלים שוכני בתי חומר אשר בעפר יסודם, אבל הוא ברוך הוא יתברך ויתרומם על כל זה.

איך שייך כעס במדת הרחמים

ואל זועם בכל יום וכמה זעמו רגע[נט]. **בחכמת מנוח** (ד"ה ואל) הקשה, שמכיון ש'אל' הוא מדת הרחמים והוזכר שם זה בשלש עשרה מדות של רחמים, אם כן איך שייך לומר 'ואל זועם בכל יום'[ס]. ותירץ, על ידי משל לסוחר שיש לו שני בעלי חובות, אחד אוהבו והאחד שונאו, וכשבא להיפרע מהם את חובו דוחק את השונא ולוחצו שישלם כל חובו בבת אחת, ואילו מאוהבו נפרע מעט מעט כדי להקל מעליו עול הפרעון. וזה פירוש הפסוק 'אלהים שופט צדיק', כשמידת הדין [וכידוע ש'אלוקים' הוא מדת הדין] בא לשפוט את הצדיק ולהיפרע מחובותיו, 'אל זועם בכל יום', מדת הרחמים מתעוררת להקל מעליו פורענות חובותיו, ונפרע ממנו הקב"ה מעט מעט[סא].

ובספר חידושי **המלבי"ם** על הש"ס (סנהדרין קה: ד"ה שמעתי) הביא ביאור בשם הרה"ק **מטשארטקוב** על ענין 'אל זועם בכל יום' הרי חז"ל אמרו (ברכות ס:) 'כל מה דעביד רחמנא לטב עביד' [-כל מה שעושה הקב"ה, לטובה הוא עושה]. אלא ששבע המידות שבהם ברא הקב"ה את עולמו 'חסד גבורה תפארת נצח הוד יסוד מלכות', הם זו לעומת זו עשה אלוקים, שמפני שמידת החסד היא בלא סוף ונמשכות ממנה כל מיני אהבות שבעולם, אפשר לבוא ממנה לידי ניאוף ומידת הגבורה שהיא הפחד מהקב"ה מצמצמת את החסד שלא יהיה כארס

מט. **קדושה** וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה ואמר), פני יהושע (ד"ה מי איכא), צל"ח (ד"ה מנין), שפת אמת (ד"ה וכמה). נ. **ותירץ** באופן נוסף, שהקב"ה אמר כל הדברים האלו ברגע אחד, שהתחיל קודם שעת הכעס או ברגע הכעס והמשיך אחר כך, ועשה כן כדי ללמד למשה רבינו שאין מרצים בשעת הכעס, ולכן היה צריך משה רבינו להמתין עד שיעברו פנים של זעם. נא. **וכעין** זה ביאר הצל"ח, שלפי המבואר לעיל שכל השעה שבה מלכי מזרח ומערב משתחוים לשמש היא השעה הראויה לכעס, מובן מה שאמר הקב"ה למשה שימתין לו עד שיעברו פנים של זעם, שצריך להמתין במשך כל השעה הראויה לכעס, ואמר לו הקב"ה למשה שימתין עד שתעבור שעה זו. נב. **כמו** שנאמר (שמות לג ב) 'ושלחתי לפניך מלאך וגרשתי את הכנעני האמרי והחתי והפרזי החוי והיבוסי'. נג. **וראה** ברבינו בחיי (שמות שם) [בשם החכם ר' אברהם], ש'פני ילכו', המלאך הזה הוא מטטרון פנים של זעם. 'אם אין פניך הולכים', אלו פנים של רחמים, הוא התפארת, שימחול ויסלח לפשעים, וראה כעין פירוש זה בהרחבה ברמב"ן ובריקאנטי (שם). נד. **ורש"י** (שם) פירש שאין זו בקשה נוספת, אלא שמשה רבינו אמר לקב"ה שאכן בזה הוא חפץ, כי על ידי מלאך אל תעלנו מזה. נה. **כגון** (במדבר יא א) 'וישמע ה' ויחר אפו' (שמות ד יד) 'ויחר אף ה' במשה', וכן במעשה העגל כתוב (שמות לב א) 'למה ה' יחרה אפך בעמך', ועוד כתוב (שם לב י) 'ועתה הניחה לי ויחר אפי'. נו. **כמבואר** שם בפסוקים הקודמים (שמות לג יא) שהבטיחו על מציאת חן, וא"כ כבר היה זה הרבה אחרי עיקר הכעס על העגל, ואף אם עדיין לא נח הכעס לגמרי עד סוף ארבעים יום האחרונים, אבל כבר לא היה כועס ממש, ואיך אמר לו המתין עד שיעברו פנים של זעם. אלא ודאי שבכל יום יש זמן קבוע לפנים של זעם. נז. **וכן** כתב בקדושה וברכה (ד"ה גמרא ומי), והוסיף שלפי זה מיושב מדוע הקשו קושיא זו כאן ולא לאחר שלמדנו שהקב"ה מתפלל שיכבשו רחמיו את כעסו [או אחר המעשה של רבי ישמעאל בן אלישע שאמר נוסח זה]. שאת התפילה היה מקום לפרש על שעה שישראל עוברים על רצונו של הקב"ה, אבל כאן בפסוק מבואר שיש פנים של זעם ומשמע אפילו בלי עוונות ישראל. וראה בהגהות רא"מ הורוויץ (ד"ה ומי) שפירש שמטעם זה אמרו בגמרא דתניא 'ואל זעם בכל יום', ואף שהוא פסוק מפורש ואין שייך לשון 'ותניא' על דבר הנלמד מפסוק. אלא לפי שעיקר החידוש הוא, שיש לפני הקב"ה זמן ושעה מיוחדים של כעס. אבל עצם הדבר שהקב"ה כועס מפורש בפסוקים רבים וכמו שנתבאר לעיל. אמנם בדברי הצל"ח משמע שעדיין אין הקושיא מיושבת בכך שאף דבר זה מפורש בפסוק 'ואל זעם בכל יום', וכמו שנתבאר בדבריו שפסוק זה מדבר על מדת החסד, ולכן תירץ קושיא זו באופן אחר וכמו שיתבאר להלן בענין 'כיצד שייך לומר על לימוד מפורש מפסוק, לשון דתניא'. נח. **ומדת** החסד שיש בזה שתיכף כשעובר רגע הזעם נשאר 'חסד אל כל היום' (תהלים נב ג). ובבן יהוידע (ד"ה והשתא) פירש שקושיית הגמרא היתה ממה שאמר לו הקב"ה 'המתן עד שיעברו פנים של זעם', ו'פנים' הוא לשון השייך לבחינת החסד, ויש כמה טעמים שפנים שייכים למדת חסד, ועל זה הקשו וכי יש כעס במדת החסד. ותירצו שמפורש בפסוק 'ואל זועם בכל יום', שגם במדת החסד הנקראת 'אל' יש בחינת זעם שהוא מניעת השפע. נט. **בבית** יעקב (ד"ה דהקב"ה) הביא בשם האריז"ל שעמלק מקטרג ברגע זה, שהרי רג"ע הוא ראשי תיבות ראשית גוים עמלק. וכשיעקב אבינו נכנס לקבל את הברכות מאביו נכנסה עמו ריח גן עדן, ורג"ע הוא גם ראשי תיבות ריח גן עדן. וביאר, שיעקב אבינו נטל את הברכות כדי להכניע את כוחו של עשו ועמלק שהם ראשית גוים עמלק, וראה עוד שם שהאריך בזה. ובטעם הדבר שזעמו הוא רגע, כתב בזכרון שלום (ד"ה וכמה) בשם בינת יששכר, שמצינו שהקב"ה ציוה שהלויים יפדו את הבכורות, והיו מאתים שבעים ושלושה בכורות שהיו עודפים על הלויים ולא היו לויים כנגדם לפדותם, וציוה הקב"ה שיפדו את עצמם על ידי חמש סלעים, וכיון שהם לא נפדו על ידי גוף אלא על ידי ממון שאינו חשוב כגוף, לפיכך זעמו של הקב"ה הוא רג"ע כנגד אותם רע"ג בכורות שלא נפדו אלא על ידי ממון. וראה עוד בעיון יעקב (ד"ה וכמה), שכתב שכיון שזעמו של הקב"ה הוא רגע לפיכך נאמר 'ואכלה אותם כרגע' (במדבר יז י). ס. **וראה** לעיל בהערה בענין 'מצאנו מפורש בתורה שהקב"ה כועס' מה שכתבנו בשם הצל"ח והבן יהוידע בזה. סא. **ועוד** תירץ בשם הספר שערי אורה, שמה שאמרו 'ואל זועם בכל יום' הוא כנגד המקטרגים, שזועם כנגדם להשקיטם. ובסמיכת חכמים (ד"ה דתניא) הביא תירוץ זה בשם האלשיך, ותמה עליו, שלפי זה אין ראיה מהפסוק שהקב"ה כועס בכל יום אלא רק בשעה שמייסר את הצדיק הוא מחלק את סאת יסוריו לכל יום מעט מעט. ועוד, שענין זה שייך בכלל ישראל ולא רק בצדיקים, ואדרבה עם הצדיקים מדקדק הקב"ה כחוט השערה שנאמר (תהלים נ ג) 'וסביביו נשערה מאד'. ועוד, אם ראוי להביא עליו יסורים רבים למה נקרא הוא בשם צדיק.

שורף[סב]. והנה בימי בלעם מבואר בגמרא שהקב"ה לא כעס כדי שלא יחולו קללותיו של אותו רשע, ולפיכך מצא בלעם עצה להעמיד את בנות מדין כנגד ישראל ולהכשילם, מפני שבימים אלו אין כעס וזעם שמשרה פחד בעולם, ולא יוכלו ישראל לעמוד כנגד יצרם.

כיצד שייך לומר על לימוד מפורש מפסוק, לשון 'דתניא'

אין דתניא ואל זעם בכל יום. בגמרא תירצו שלמדנו שהקב"ה כועס ממה ששנינו בברייתא 'ואל זעם בכל יום'. והקשו **האחרונים**[סג] שמאחר והוא פסוק מפורש בתהלים לא היה צריך להביא את הברייתא אלא היה צריך לומר 'אין [-כן] דכתיב ואל זועם' וגו'.

בדרשות שבט מוסר תירץ, שהמקשן הבין שפירוש הפסוק 'ואל זועם בכל יום' שבמשך כל היום הוא זעמו של הקב"ה, ולכן תמה כיצד יתכן לומר שיש רק שעת כעס לפני הקב"ה. ותירצו מברייתא שמבואר בה 'וכמה זעמו רגע' שאין הכעס בכל היום, אלא בכל יום יש רגע של כעס ולא יותר.

בפני יהושע תירץ, שהיה ידוע מהפסוק 'ואל זועם בכל יום', שהקב"ה כועס כמה פעמים ביום מחמת עוונות בני האדם, אלא שלא ידענו אם יש עת קבועה לכעס, וכן אפילו אם נאמר שיש עת קבועה לכעס, יש להסתפק אם זעם זה הוא אף על ישראל. ועוד יש להסתפק שאף אם הזעם שייך גם בישראל מסתבר שמשה רבינו היה יודע לכוין שעה זו, ואם כן מדוע היה צריך הקב"ה לומר לו 'פני ילכו והנחתי לך' הרי משה בודאי לא יתפלל בשעת הכעס. ושאלת הגמרא היתה האם אכן יש כעס על ישראל אף שלא בשעת הזעם מחמת העוונות ולכן אמר הקב"ה למשה 'המתן עד שיעברו פנים של זעם'[סד]. והביאו ראיה לזה מהברייתא ששנינו בה 'ואל זועם בכל יום וכמה זעמו רגע, ואין אדם יודע לכוין אותה שעה חוץ מבלעם', ולמדנו שבשעת הזעם הקב"ה כועס אפילו על ישראל[סה], וכן למדנו שאפילו משה רבינו לא ידע לכוין שעה זו.

הצל"ח תירץ, שהגמרא כאן חידשה שמלבד הרגע המועט שבו הקב"ה זועם, יש זמן ארוך של שעה שלימה שראויה להיות בה רגע של כעס, והיא השעה שמלכי מזרח ומערב משתחווים לשמש, ושעה זו נקראת שעת הזעם[סו]. ולכן הובאה הברייתא שמפורש בה שיש ענין של 'רגע' ושל 'שעה', שאף שהזעם הוא רגע אחד, ואותו אפילו בלעם לא היה יכול לכוין, אבל כוחו היה שידע לכוין את 'השעה' שבה חל אותו רגע, ובכל השעה היה מקום לקללתו של אותו רשע לחול, כי אז המקטרג מוכן לקטרג[סז].

והמהר"ץ חיות תירץ, שמהפסוק עצמו אין להביא ראיה מפני שהיה אפשר לפרשו כמו שביאר הרד"ק, שהכוונה שה' שופט בכל יום הן את הצדיק והן את הרשע המכונה 'אל זועם'[סח]. אבל בברייתא ששאלה 'וכמה זעמו' משמע שמפרשת את הפסוק על הקב"ה שזועם בכל יום[סט].

האם זעם הקב"ה הוא על כל יחיד ויחיד או על הציבור

שם. הגמרא בעבודה זרה (ד.) מביאה שרב פפא הקשה סתירה בפסוקים, שנאמר 'ואל זועם בכל יום', ואילו במקום אחר נאמר (נחום א ו) 'לפני זעמו מי יעמוד' ונמצא שאם היה כועס לא היה העולם יכול לעמוד. ותירץ, כאן ביחיד כאן בציבור. ופירש **רש"י** (שם ד"ה ביחיד, ד"ה בצבור), שהיחיד אינו עומד בזעמו של הקב"ה, אבל הציבור עומדים בזעמו כל יום.

והראב"ד (שם ד"ה לא קשיא) ביאר, שהקב"ה זועם רגע אחד ביום על חטאים שנעשים לפניו על ידי ישראל או על ידי אומות העולם, ובשעת הזעם הוא זועם על החייבים לפניו ופוקד עליהם עוונותיהם, אלא שזעם זה הוא רק כשרוב הציבור חייבים, שאז אין הם כלים בזעמו, לפי שתפילת הציבור כוחה גדול להגן עליהם, והרחמים עליהם מרובים. אבל יחיד או מיעוט ציבור החייבים, אין הקב"ה זועם עליהם בשעת הזעם, כי אם יזעום, יכלו מחמת זעמו ולא יוכלו לעמוד בכך, ולכן אפילו בשעת זעמו הוא מתנהג עם היחידים במידת רחמים ורצון, אבל בשר ודם אין ביכולתו לעמוד בשתי מדות הללו ולרחם בעת הכעס.

בעץ יוסף (על עין יעקב, שם ד"ה כתיב) פירש, שמדת 'אל' היא חסד, וזהו מחסד הקב"ה שמחלק את זעמו לרגע בכל יום, ולא זועם את הכל בפעם אחת ביום אחד, שאז לא יוכלו לעמוד בזעמו[ע], וא"כ בפסוק 'אל זועם בכל יום' מדובר בציבור, שמתחסד עמהם הקב"ה שמחלק את זעמו לרגעים בכל יום ויום, אך בפסוק 'לפני זעמו מי יעמוד' מדובר ביחיד, שמכלה עליו הקב"ה את כל זעמו בפעם אחת[עא].

ביאור הגירסאות בשיעור רגע

וכמה רגע אחד מחמשת רבוא ושמונת אלפים ושמנה מאות ושמנים ושמנה בשעה וזו היא רגע. בדברי הגמרא ישנם גירסאות רבות. בהגהות וציונים הביא מה שנכתב על הגליון שיש גורסים אחד משמונה ריבוא ושמונת אלפים ושמונה מאות ושמונים ושמונה [88,888], אלא שעדיף למחוק תיבת ריבוא ולגרוס שמונת אלפים שמונה מאות ושמונים ושמונה [8,888] שמכוון כנגד פסוקי התורה[עב]. ובעבודה זרה (ד.) הגירסא 'אחת מחמש ריבוא ושלשת אלפים ושמונה מאות וארבעים ושמנה [53,848]. **ורבינו חננאל** (שם ד"ה ת"ר) גורס, אחד מחמש ריבוא וששת אלפים שמונה מאות ושמונים ושמונה [56,888][עג].

ורבינו תם (ספר הישר חלק החידושים סי' תרלא) הגיה על פי התוספתא במסכת ברכות (פ"א ה"ג), שאמרו שם העונה אחת מכ"ד בשעה, והעת אחת מעשרים וארבע בעונה, והרגע אחת מעשרים וארבע בעת, והחשבון היוצא הוא אחד מריבוא ושלשת אלפים ושמונה מאות ועשרים וארבעה בשעה [13,824], וכתב שכך יש להגיה בגמרא, כי לפי גירסת הספרים אין מקור לחשבון זה. ועוד שהרי שאלו בגמרא להלן, כמה הוא שיעור רגע שבו הקב"ה כועס, ואמר אמימר בשם רבינא ששיעורו כפי הזמן של אמירת תיבת 'רגע', ואם נגרוס כגירסת הספרים, אין לך אדם שיכול לומר כל כך הרבה פעמים רגע בשעה[עד].

אולם בתוספות רבינו אלחנן (ע"ז שם ד"ה וכמה) כתב שאין צריך להגיה כדברי ר"ת, כי יש כמה מיני 'רגע', וכמו שבירושלמי במסכת ברכות (פ"א ה"א) הובאה גם הברייתא שבסוגייתנו [והגירסא שם כפי שגורסים כאן תוספות רבינו אלחנן], והובאה גם התוספתא בברכות שהובאה לעיל, ומוכח שאין צורך לשנות הגירסא בסוגייתנו עפ"י התוספתא בברכות.

מנין שלא ידע בלעם את דעת בהמתו

השתא דעת בהמתו לא הוה ידע. הגמרא כאן לא ביארה מה הפירוש שלא ידע את דעת בהמתו. אך בעבודה זרה (ד:) ובסנהדרין (קה:) ביארה הגמרא, שאמרו שם שלא ידע מה בדעת בהמתו להשיב לו[עה]. שבעת שראו שרי מואב את בלעם שהיה רוכב על אתונו, אמרו לו השרים, מדוע אינך רוכב על סוס ועל ידי כך תגיע לבלק במהירות, ובלעם ענה להם שסוסו רועה באגם ואינו מוכן לרכיבה. ומיד כשאמר בלעם כן פתחה האתון את פיה ואמרה 'הלוא אנכי אתנך' (במדבר כב ל), כלומר, אני אתונך שאתה רגיל להשתמש בי, ואין האמת כדבריך שאתה רגיל לרכב על סוס והוא כעת באגם. ובלעם השיב לה, שהוא רגיל להשתמש בה כבהמת משא ולא לרכיבה, אמרה לו האתון 'אשר רכבת עלי' (שם), כלומר, שאתה רגיל לרכב עלי. והשיב בלעם, שרק בדרך מקרה הוא רוכב על האתון, וענתה לו האתון 'מעודך ועד היום הזה' (שם), כלומר, שמאז ומתמיד אתה רגיל לרכוב עלי. והוסיפה האתון לומר, שמלבד מה שהוא רוכב עליה הוא גם חוטא עמה[עו]. ונמצא, שלא ידע בלעם מה בהמתו עומדת להשיב לו.

וכתב המהרש"א (ע"ז שם ד"ה דעת), שהטעם שהגמרא לא פירשה בפשטות שבלעם לא ידע דעת בהמתו, שלא ידע למה אינה הולכת כדרכה, שהרי הוא לא

סב. **ומידת** הגבורה שהיא הפחד ממנו, היא 'הזעם' שעליו נאמר 'ואל זועם בכל יום'. סג. **שבט** מוסר (דרוש לתשובה ד"ה כל מי), פני יהושע (ד"ה ומי), צל"ח (ד"ה אין), מהר"ץ חיות (ד"ה דתניא). סד. **ואין** לומר שהכוונה לזעם על עוון העגל, שכבר נאמר קודם לכן (שמות לב יד) 'וינחם ה' על הרעה אשר דבר לעשות לעמו', והפסוק 'פני ילכו' נאמר בארבעים יום האמצעים. סה. **ולכן** היה צריך הקב"ה שלא לכעוס בימים אלו שרצה בלעם הרשע לקלל את ישראל. סו. **וכמו** שהובא לעיל מדברי הצל"ח שלכן אמרו שאין מרצים לאדם בשעת כעסו, כלומר שאין לרצות אדם בכל השעה שראוי שיכעס בה. סז. **וראה** בבן יהוידע (ד"ה והשתא), שאחר שביאר שהחידוש שלמדנו מדברי הגמרא כאן הוא, שאף במדת החסד שייך זעם [וכמו שנתבאר בהערה לעיל], לכן הביאו ראיה לכך מהברייתא ולא די בדברי הפסוק לחוד, שאל תתמה שאם במדת החסד יש זעם אם כן כיצד מתקיימים העולמות כולם השמים והארץ, ועל זה תירצו בברייתא שמכיון שזעמו של הקב"ה הוא רגע מועט, בזמן מועט כזה יתקיימו העולמות בנס. סח. **ולא** נתבאר בדבריו למה נקרא הרשע בכינוי זה, ובדברי הרד"ק עצמו נראה שפירש שאלקים שופט צדיק, כלומר ששופט את הצדיק לתת לו כדרכיו הטובים, וגם זועם בכל יום על הרשעים. סט. **וכן** הביא בטללי אורות (קלג, ד"ה ומי), והוסיף שלכן הברייתא לא הביאה את הפסוק כולו אלא רק את מחציתו השניה, כדי להורות ש'ואל זועם בכל יום' הוא ענין חדש, ולא חוזר על תחילת הפסוק, אלא בא להורות שה' זועם בכל יום. וראה עוד מה שתירץ בזה במכתב מחזקיה (ד"ה ומי איכא). ע. **וכן** ביארו העין אליהו (ע"ז שם ד"ה אל זועם), והחכמת מנוח (ד"ה ואל זועם). עא. **וכעין** זה מפרש בדברי שאול (ד"ה ר"פ), שהקב"ה זועם מעט בכל יום, וזה מחסדו שנפרע מישראל במעט מעט, ולכן כשמדובר בציבור שהם רבים, והם ערבים זה לזה, אם זועם הקב"ה בכל יום נענש רק אחד, כי חבריו מתכפרים מחמת הערבות, ואפשר לציבור לעמוד בזעמו, אך ביחיד אם היה זועם עליו, אף שזה חלק מועט של זעם בכל יום, לא היה יכול לעמוד בזה [וביאורו שונה מביאור העץ יוסף שהובא לעיל, שיחיד אינו עומד בזעם מפני שהקב"ה זועם בבת אחת, ואילו לדברי שאול, אף בזעם של כל יום אינו עומד]. עב. **כמבואר** בקידושין (ל.), אלא ששם הגירסא היא שיש חמשת אלפים שמונה מאות ושמונים ושמונה פסוקים בתורה. וראה בקידושין שם בהגהות וציונים. עג. **ובתוספות** רבינו אלחנן ובתוספות שאנץ (ע"ז שם ד"ה וכמה) גרסו, אחד מחמשת ריבוא וששת אלפים ושמונה מאות ארבעים ושמונה [56,848], וכן היא הגירסא בירושלמי (ברכות פ"א ה"א). ובמדרש (איכה רבה פר' ג כב) הגירסא, אחד מחמשת ריבוא וששת אלפים וחמש מאות וארבעים ושמונה לשעה [56,548]. ובילקוט שמעוני (תהלים רמז תרלא) הגירסא, אחד מחמשת ריבוא ושמונת אלפים ושמונה מאות וארבעים ושמונה בשעה [58,848]. עד. **אולם** ראה להלן שיש דעות בין האחרונים אם יש כאן מחלוקת מהו שיעור רגע, או לא. וראה עוד מה שהאריך בביאור ענין זה בחסדי דוד על התוספתא שם בהערה מבן המחבר. עה. **ולפיכך** אמרו שלא ידע דעת בהמתו, שלא ידע מה היא עומדת להשיב לו. רש"י (סנהדרין קה: ד"ה דעת). עו. **והביאו** שם ראיה לכך מלשון הפסוק 'ההסכן הסכנתי לעשות לך כה' (שם), ש'סוכן' הוא מלשון חימום שעל ידי רביעה. כדרך שמצינו לשון סוכנת גבי אבישג השונמית. וביפה תלמוד (ע"ז ד: ד"ה ולע"א) פירש, שמאחר ולגבי אבישג מפורש בפסוק שלא היתה משמשת עימו, שנאמר (מלכים א' א ד) 'ותהי למלך סוכנת ותשרתהו והמלך לא ידעה'. לכן יתכן לומר שלשון אישות שהוזכר לגבי בלעם ואתונו פירושו שנתייחד עמה, ולגוי אסור להתייחד עם הבהמה. וכן פירש הכותב (ד"ה

ראה את המלאך שעומד בפני אתונו, משום שיתכן שזה לטובת האדם שאינו רואה כמו הבהמה[עז], ולכן אין זה נחשב פחיתות לבלעם, לכן פירשה הגמרא שהיא ניצחתו בדבריה[עח].

ביאור הפסוק ׳מן השיטים ועד הגלגל׳

והיינו דאמר להו נביא לישראל עמי זכר נא מה יעץ בלק מלך מואב וגו׳. בגמרא בסנהדרין (קה:) ובעבודה זרה (ד:) מובא המשך ׳והיינו דקאמר להו נביא לישראל עמי זכר נא מה יעץ בלק מלך ומה ענה אותו בלעם בן בעור מן השטים ועד הגלגל למען דעת צדקות ה׳׳, ופירש רש״י (סנהדרין שם ד״ה מן) שמאז שחטאו ישראל בשיטים ונכנסו לארץ וחטאו בגלגל, הקב״ה עשה עמהם הרבה צדקות[עט].

ובפתח עינים (סנהדרין שם ד״ה והיינו) הביא בשם מהר״י פינטו, שפירש פסוק זה על פי דברי חז״ל (ילקוט שמעוני פ׳ בלק רמז תשסח) על הפסוק (במדבר כג ט) ׳כי מראש צורים אראנו׳ שאמר בלק לבלעם ראה מה ישראל עתידים לעשות בשיטים בחטאם עם בנות מואב, ואמר לו בלעם אתה צופה מה שהם עתידים לעשות בשיטים ואני צופה מה שהם עתידים לעשות בצורים, שכאשר הם נכנסו לארץ אמר הקב״ה ליהושע ׳עשה לך חרבות צורים׳ (יהושע ה ג) ובהם מל את כל העם, וזכות המילה שהם עתידים למול את עצמם בגלגל מכפרת להם על כמה וכמה עבירות. וזה כוונת הנביא באמרו ׳ומה ענה אותו בלעם בן בעור מן השטים ועד הגלגל׳, שאמר בלעם לבלק אע״פ שאתה צופה את מה שעתידים ישראל לחטוא ׳בשטים׳ מכל מקום אני רואה את זכות המילה שעתידים לעשות ׳בגלגל׳. וסיים הנביא ׳למען דעת צדקות ה׳׳, שמה שבלעם לימד זכות על ישראל זה לא היה מחמת שהיה אוהבם של ישראל, אלא מפני שהקב״ה לא כעס באותם הימים ולא עלה בידו לקללם, ולפיכך לא נותר לו אלא למצוא להם זכות[פ].

ביאור קושיית הגמרא

מאי למען דעת צדקות ה׳ א״ר אלעזר אמר להם הקב״ה לישראל דעו כמה צדקות עשיתי עמכם שלא כעסתי בימי בלעם הרשע. במחזה אברהם (ר״א יפה, סנהדרין קה: ד״ה מאי) כתב בביאור קושיית הגמרא ׳מאי למען דעת צדקות ה׳׳, שפשוטו של הפסוק בא לומר שני דברים, האחד שיזכרו את מה שיעץ בלק לבלעם על ידי שלוחיו לבוא לקלל את ישראל, ובלעם ענה לו שהקב״ה אינו רוצה שיקלל את ישראל, וזו צדקה אחת שעשה הקב״ה עם ישראל. ועוד, ׳מן השיטים ועד הגלגל׳, שעשה עמהם הקב״ה הרבה צדקות מאז שהיו בשיטים עד שבאו לגלגל כמו שפירש רש״י (ד״ה מן), וזהו עוד צדקה שעשה הקב״ה עם ישראל. ומסיים הנביא ׳למען דעת צדקות ה׳׳, שפירושו, הטעם שאני אומר לכם לזכור את כל אלו הצדקות, כדי שתדעו את צדקות ה׳. ועל זה מקשה הגמרא מה שייך לומר כאן ׳למען דעת צדקות ה׳׳, שהרי הפסוק אומר בתחילה ׳עמי זכר נא׳, וזכירה היא כמו ידיעה, ועל זה לא שייך לסיים ׳למען דעת צדקות ה׳׳, שהרי זה כמו אדם האומר לחברו דע דבר פלוני על מנת שתדע את הדבר הזה בעצמו.

ותירצה הגמרא, ׳שלא כעסתי כל אותם הימים׳, שעל ידי שתזכרו את הצדקות הגלויות לכם, שענה בלעם לבלק ׳מה אקוב לא קבה אל ומה אזעום לא זעם ה׳׳ (במדבר כג ח) שהקב״ה לא נתן לו רשות לקללם, מתוך זה תתנו את לבכם לדעת את צדקות ה׳ הנסתרות שאין איש יודע מהם, והוא שהקב״ה לא כעס בכל אותם הימים.

ובקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד״ה שם מאי) פירש, שהקושיא היא מדוע נאמר בפסוק ׳למען דעת׳, הרי היה צריך להיות כתוב למען תדעו את צדקות ה׳. ועל זה תירצה הגמרא שהרי זה כאילו הפסוק נחלק לשנים, בתחילה הוא אומר עמי זכר נא וגו׳ ׳למען דעת׳, שמה שביקש בלק מבלעם לקלל את ישראל, הוא מפני שהיה לבלעם ׳דעת׳ שהיה יודע דעת עליון לכוין השעה שהקב״ה כועס, ובסופו מסיים הפסוק ׳צדקות ה׳׳, שהוא כאומר ראו את צדקות ה׳ שלא כעס כל אותם הימים ולפיכך לא יכול היה בלעם לקללם.

ביאור דברי הנביא למען דעת צדקות ה׳

למען דעת צדקות ה׳. ביאר **המהרש״א** (ח״א ע״ז ד: ד״ה למען) שלפי שבלעם התגאה ואמר שהוא יודע דעת עליון וכוונתו בזה לומר שהוא יודע לכוין את השעה שהקב״ה כועס בה, לפיכך אומר הפסוק ׳למען דעת צדקות ה׳׳, שאע״פ שהוא יודע את שעת הכעס אבל אין לו דעת וכח לקלל בשעה של צדקות ה׳ שהקב״ה אינו כועס בה.

מדוע שינה הקב״ה את החוק הקבוע בבריאה ולא זעם באותם הימים

אמר להם הקב״ה לישראל דעו כמה צדקות עשיתי עמכם שלא כעסתי בימי בלעם הרשע. **ביערות דבש** (ח״א דרוש ו לעשרת ימי תשובה) הקשה, שמכיון שהקב״ה קבע חוק מתחילת הבריאה להיות זועם בכל יום, וכן כשר לפניו לצורך הנהגת הברואים, אם כן מדוע שינה סדר זה בימי בלעם הרשע, הרי בחולי קטן שהיה מביא עליו לא היה יכול לדבר ולהזיק. ותירץ, שמה שאמרו בגמרא שהקב״ה לא זעם באותם הימים, פירושו שהקב״ה השגיח על ישראל וזימן מעשה זה של בלעם ובלק שיהיה בעשרת ימי תשובה[פא], ובימים אלו שהם ימי דין אין הקב״ה כועס, מפני שכביכול המלך המשפט עושה את כל המשפט כפי דיני המשפט בעולם הזה, ולכן בעת עסק הדין אף אם רבו העוונות אין הקב״ה כועס, כי הדיין אסור לו לכעוס כדי שלא יראה בעל הדין שהדיין כועס עליו ויסתתמו טענותיו, וגם שמא מחמת הכעס יצא המשפט מעוקל, ולכן אינו כועס עד גמר הדין. ולכן בעשרת ימי תשובה שאין בהם גמר דין כלל[פב], אין הקב״ה כועס. ובזה טעה בלעם שחשב שימים אלו מסוגלים הם לעורר דינים על בני ישראל, ולא ידע שאין בימים אלו כעס כלל לפני הקב״ה.

ובסנהדרי קטנה (סנהדרין קה: ד״ה שלא) כתב, שהטעם שלא הפיל הקב״ה שינה על בלעם כפי המבואר בגמרא להלן במעשה של רבי יהושע בן לוי, שרצה לקלל את הצדוקי ונפלה עליו תנומה. מכיון שכלל הוא בידינו שהבא ליטהר מסייעים אותו והבא ליטמא פותחים לו (יומא לח:), ואין הקב״ה נוטל את הבחירה מבני האדם, אלא רומז להם את רצונו, לפיכך רבי יהושע בן לוי שהיה צדיק גמור ונתנמנם פעם אחת הבין מזה שהקב״ה לא חפץ בכך, ולכן נמנע מלקללו גם בימים אחרים. אולם בלעם הרשע שמרד בקב״ה לא היה עושה את רצונו גם אם היה מרמז לו אלף פעמים, ואם היה נופל עליו תרדמה יום אחד לא היה נמנע בשביל זה מלקללם ביום אחר אלא אם היה נופל עליו תרדימה בכל אותם הימים, והקב״ה לא חפץ בכך שהרי נאמר (איוב יב כג) ׳משגיא לגוים ויאבדם׳, ולפיכך נתן לו הקב״ה ללכת אחר בחירתו שיהיה ברצונו ובמחשבתו לקללם, ובזה לבד יהיה חטא בידו שהרי בגוים הקב״ה מצרף מחשבה למעשה, אבל לא היה יכול לקללם בפועל מפני שהקב״ה לא כעס באותם הימים.

ובחכמה ומוסר (ח״א מאמר ח) תירץ ששינוי מעשה בראשית בא להראות חיבה יתירה לבני ישראל, שהקב״ה שינה בשבילם סדרי בראשית במקום שלא היה הכרח לזה, שהרי היה יכול הקב״ה לסלק מבלעם את ידיעתו לכוין השעה, או לגרום לו שיישן בשעת הכעס. ועוד תירץ, שרצה הקב״ה ללמדנו שאין מקום לפחד אפילו מבן אדם שהוא בעל יכולת בחירה, ולכן הניח לו הקב״ה שתישאר לו ידיעתו בכיוון שעת הכעס, ואף על פי כן לא היה ביכולתו לקלל כלל.

מדוע שאלה הגמרא ׳וכמה רגע׳ אחרי שנתפרש לעיל שיעורו

וכמה רגע א״ר אבין ואיתימא רבי אבינא רגע כמימריה. יש להקשות, הרי הגמרא לעיל פירשה כמה שיעור רגע, ומדוע חזרו ושאלו כמה הוא שיעור רגע, ונתנו בזה שיעור אחר. וכמה תירוצים נאמרו בזה:

וכמה), שבלעם לא רבע את אתונו אלא הכוונה לדרך חיבה, שנתחכך בה כדרך רוכבי הבהמות. אולם בזוהר (ח״ג פרשה קכה:) מבואר שבלעם היה רובעה ממש, כדי להמשיך על עצמו רוח טומאה, ולפעול על ידה את קסמיו ומעשי פלאיו. וכן מבואר בפירוש המשניות להרמב״ם (אבות פ״ה מי״ט), שבלעם היה בעל תאוה, ולכן היה רובע את אתונו. ומה שהביאו ראיה מאבישג תירץ ברגל ישרה (סנהדרין קה: ד״ה ותהי), שמכך שהוצרך הפסוק לומר לגבי אבישג, שדוד המלך לא ידעה, מוכח שבדרך כלל לשון ׳סוכנת׳ משמע גם מעשה בפועל. **עז. והביא** את דברי רש״י (במדבר כב כג), שבלעם לא ראה את המלאך משום שלא ניתן רשות לאדם לראות כבהמה שאם היה האדם רואה כמו הבהמה, מתוך שיש בו דעת, היתה נטרפת דעתו כשיראה מזיקין. **עח. ובעיון** יעקב (ד״ה מאי) תירץ, שקושיית הגמרא היתה מהו לשון ׳דעת בהמתו׳, שנראה כאילו יש שכל ודעת בבהמה, וזה אינו, כי על אף שניתן לה רשות לראות יותר מהאדם, אך אין זה מצד השכל והדעת כלל, אלא אדרבה זה יתרון האדם מהבהמה, שיש בו דעת מה שאין כן בבהמה, וכל שכן החמור שהוא הטיפש שבבהמות, ועל זה מתרצת הגמרא שהקב״ה נתן לה דעת בשעה זו, כדי שתענה תשובות הגונות לבלעם, ולכן נקטה הגמרא לשון ׳דעת בהמתו׳. וראה גם בדברי יהונתן (בלק אות פה) מה שתירץ בזה. **עט. ועל** מה שכתב ׳וחטאו בגלגל׳, ציין במצור דבש (שם ברש״י ד״ה שם) את הפסוק ׳בגלגל שורים זבחו׳ (הושע יב יב), שהם זבחו קרבנות לשוורים. **פ. ולפי** זה הוסיף הפתח עינים לבאר על פי מה שכתב הפרשת דרכים (דרך אתרים דרוש רביעי) מחז״ל (ר״ה טז:), שהקב״ה אינו מעניש את העם אף שגלוי וידוע לפניו שהוא עתיד לחטוא, אלא דנו לפי מעשיו של עכשיו. והקשו על זה שהרי בבן סורר ומורה התורה ציותה להמיתו מפני שסופו לשבת בפרשת דרכים וללסטם את הבריות אע״פ שכעת מעשיו רצויים. ותירץ הרב אברהם גאלאנטי, שבן סורר ומורה כיון שנולד מיפת תואר, כמו שכתב רש״י (דברים כא יח), נמצא שנוצר מביאה שהיא שלא כהוגן לפיכך הוא נידון על שם סופו. וזה מה שאמר בלעם לבלק אתה צופה מה שהם עתידים לחטוא בשיטים, אולם אין הדבר נכון שהרי הקב״ה אינו דן את האדם אלא על פי מעשיו של עכשיו ולא לפי מה שעתיד לעשות, ואת העתיד רואה הוא רק לטובה, ואני רואה שהם עתידים למול את עצמם בצורים. וזה מה שאמר הנביא (מיכה ו ה) ׳עמי זכר נא מה יעץ בלק מלך מואב׳ שרצה בלק לדונכם כפי הרעה שאתם עתידים לעשות, אולם בלעם השיבו שרק לטובה רואה הקב״ה את העתיד, וזה מפני שאתם ׳עמי׳ זרע קודש, שאינם כבן סורר ומורה שנידון על שם שסופו להרע, וזהו ׳למען דעת צדקות ה׳׳ שכל זה הוא מרחמיו יתברך שבחר אותנו לעם, וגם שלא כעס באותם הימים ועל ידי זה היה בלעם מליץ טוב באותם הימים. ואפשר לרמז זאת בראשי התיבות של הפסוק ׳ושוב מל את בני ישראל שנית׳ (יהושע ה ב) שהם בגמטריא ׳שטים׳ שהוא מספר ׳שטן׳, שעל ידי המילה יתוקן מה שפגמו במילה במעשה שיטים והגבירו בכך את כח השטן, ועתה תקנו זאת. **פא. כמבואר** בילקוט שמעוני (ח״א רמז תשסה) שמלחמות סיחון ועוג היו בימי אלול, ואחר כך היה מעשה בלעם ובלק. **פב. ראה** שם שהוכיח שבעשרה ימים אלו מתחילת ראש השנה עד סוף יום הכיפורים הכל עומדים בדין בלי הפסק כלל.

א. המהרש"א (ע"ז ד: ח"א ד"ה וכמה) כתב, שאע"פ שכבר נתבאר לעיל ששיעור רגע הוא אחד מחמשת ריבוא ושמונת אלפים ושמנה מאות ושמנים ושמנה בשעה, הגמרא כאן שואלת כמה יוכל לדבר באותו רגע ולקלל, ועל זה משיבים שבשיעור זמן זה הוא יוכל לומר את המילה 'רגע', ולכן היה יכול בלעם לומר ברגע זה 'כַּלֵּם' כמו שכתבו התוספות (ד"ה רגע)[פג].

גם מהר"י הלוי (שו"ת, חידושי ע"ז ד: ד"ה והיינו) הקשה, שכבר שאלו כן לעיל. ואין לומר שהגמרא שואלת כמה הוא אותו חלק של אחד מחמשת ריבוא ושמונת אלפים ושמנה מאות ושמנים ושמנה, שאם כן היה לגמרא לשאול 'וכמה הוא אחד מחמשת ריבוא' וכו', ולא לשאול באותו לשון שכבר הקשו לעיל. ולכן פירש, שמכיון שזמן הזעם היה ארוך, שהרי בלעם היה יכול לומר בו קללה קצרה, לכן מקשה הגמרא שבהכרח שרגע צריך להיות זמן ארוך יותר מהזמן המועט שהוזכר קודם לכן. ועל זה תירצו שבאמת השיעור של הברייתא הוא נכון והוא כזמן אמירת המילה 'רגע', דהיינו כשיעור ג' אותיות, וא"כ יש אפשרות לקללם אז במילת 'כלם', וכמו שיתבאר להלן.

ב. ביערות דבש (ח"א דרוש ט ד"ה אבל הענין) תירץ, שישנם שני סוגי רגעים, גדולים וקטנים[פד], ובגמרא לעיל מדובר ברגע גדול, שבו היה יכול לקלל את האומות, שהוא אחד משיעור ה' אלפים וכו'[פה], אולם בגמרא כאן מדובר ברגע קטן שהוא כמימריה, שבו אכן בלעם לא היה יכול לקלל את ישראל, כפי שהתוספות (שם ד"ה רגע) הקשו, מה היה יכול בלעם לקלל בזמן מועט כזה, וזהו שהגמרא מבארת, שזעמו של הקב"ה באותם ימים שרצה למנעו מלקלל, היה כזמן אמירת המילה 'רגע'[פו].

ג. בפתח עינים (ד"ה ואנא) **ובברכת אברהם** (ד"ה כמה) תירצו, שמכיון ששיעור הרגע שנתבאר בתחילה הוא שיעור שקשה לשערו, כי מי יוכל לשער כמה הוא שיעור אחד מחמשת ריבוא ושמונת אלפים ושמנה מאות ושמנים ושמנה, לכן שאלו שוב מהו שיעור רגע, שיהיה נקל לכל בריה לדעתו. ותירצו שהוא שיעור הזמן של אמירת תיבת 'רגע', ונמצא ששיעור הברייתא ושיעור האמוראים שיעור אחד הוא.

ד. בהגהות מהר"ץ חיות (ד"ה דתניא) כתב, שהאמורא כאן לא ידע את הברייתא לעיל שביארה כמה זמן הוא רגע, ולכן השיב באופן אחר, וכן מבואר בירושלמי (פ"א ה"א) שנחלקו כמה הוא שיעור רגע, אם כהרף עין או אחד מחמשת ריבוא וששת אלפים ושמונה מאות וארבעים ושמונה לשעה.

מה אפשר לקלל בשיעור זמן של אמירת המילה 'רגע'

שם. הקשו **התוספות** (ד"ה אלמלא), מכיון שרגע הוא זמן מועט כזמן אמירת תיבת 'רגע', אם כן מה היה יכול בלעם לקלל בזמן מועט כזה. ותירצו, שהיה אומר 'כַּלֵּם' דהיינו שהקב"ה יכלה חלילה את עם ישראל. עוד תירצו, שצריך רק להתחיל את הקללה באותו רגע, ואחר שהתחיל יכול להמשיך בקללה זמן רב. ובתוספות בעבודה זרה (ד: ד"ה רגע) הביאו תירוץ זה בשם **רבי אליהו**, והוכיחו כדבריו שנתכוין בלעם להאריך בקללתו מהגמרא במסכת סנהדרין (קה:) שמברכותיו של אותו רשע אתה למד מה היה בלבו לקלל, ובלעם הרי האריך בברכות על עם ישראל, ומוכח שרצה להרבות בקללות[פז].

הדעת זקנים (במדבר כג ח) הביא הוכחה נוספת לתירוץ השני של תוספות, שהרי בגמרא מבואר שרבי יהושע בן לוי רצה לקלל את המין באותה רגע, ושם אי אפשר לתרץ שהיה רוצה לומר 'כַּלֵּם' בלשון רבים[פח], אלא מוכח כהתירוץ השני שאין הדבר תלוי אלא אם התחיל את הקללה ברגע הזעם.

ביערות דבש (ח"א דרוש ט ד"ה והנה הקשו, ד"ה אבל) כתב שהתירוץ הראשון של התוספות הוא דחוק, שהרי אין מבואר בקללת 'כלם' על איזה אומה כוונתו. ועוד הקשה, שכיון שנאמר 'אל זועם בכל יום', א"כ איך יתכן לומר שבימי בלעם לא כעס. ולכן ביאר באופן אחר מדברי התוספות. שיש שני סוגי רגעים, גדולים וקטנים[פט], והקב"ה יסד חוק בבריאה שהוא יכעס כל יום רגע אחד, כמאמר הפסוק 'אל זועם בכל יום', אך מה יהיה שיעור רגע הכעס, האם גדול או קטן, זה אינו בכלל החוק שגדר הקב"ה, ולפי זה מבואר, שבשאר הימים הקב"ה כועס רגע גדול, ובו היה בלעם מקלל את האומות כרצונו, כי היה לו זמן לדבר דברו, אבל כשבא לקלל את ישראל, כעס הקב"ה רק רגע קטן שהוא כזמן אמירת המילה 'רגע', כדי לא לשנות חוקו שקבע לזעום בכל יום, ולכן לא היה יכול בלעם לקלל, כי מה היה יכול לומר בזמן מועט כזה.

ובצל"ח (ד"ה אין) כתב שעל פי חידושו [ראה מה שנתבאר לעיל], שמלבד רגע הזעם יש שעה שלימה שראוי שיהיה בה רגע של כעס והיא השעה שהמלכים משתחוים לשמש והמקטרג עומד לקטרג, מיושבת קושיית התוספות, שאף בלעם לא ידע לכוין את הרגע המדויק של הזעם, אלא שהיה מכוין לשעה שראוי לזעום בה, ובכל משך שעה זו ראויה הקללה לחול[צ].

כיצד מבואר בקללתו של בלעם את מי כוונתו לקלל

שם. תוספות (ד"ה שאלמלי) כתבו שבזמן מועט כשיעור אמירת תיבת 'רגע' היה יכול בלעם לקלל את ישראל ולומר 'כַּלֵּם'. ותמה **בתורת חיים** (סנהדרין קה: ד"ה וכמה - השני), שאין מבואר במלת 'כלם' איזו אומה ברצונו לקלל[צא]. ותירץ שלכן הקפיד בלק שבלעם יראה את עם ישראל[צב], שמכיון שמסתכל בשעה שאומר 'כלם' מבוארת כוונתו[צג].

החיד"א בפתח עינים (ד"ה שאלמלא) תירץ קושיא זו על פי המבואר בגמרא להלן (לד.) שכל המבקש רחמים על חבירו אין צריך להזכיר שמו, שנאמר (במדבר יב יג) 'אל נא רפא נא לה' ולא הזכיר משה רבינו שמה של מרים בתפילתו, ואם כן הוא הדין לגבי קללה אין צריך להזכיר שם האומה, אלא כשאמר בלעם 'כלם' ובדעתו על אומה מסוימת, חלה קללתו[צד].

ובאמרי יוסף (בתוס' שם) תירץ, שאת תיבת 'כלם' היה אומר בשעת הזעם, והיה יכול לפרש אחרי הקללה את כוונתו.

ובארץ החיים (בתוס' שם) תירץ ש'כלם' הוא ראשי תיבות כלה ליוצאי מצרים, או כלה לעם משה, או כלה ליושב ממולי.

מדוע הסימן לכעס הוא דווקא בכרבולת התרנגול

ואימת רתח אמר אביי בתלת שעי קמייתא כי חיורא כרבלתא דתרנגולא. **הכותב** (על עין יעקב, ד"ה וכמה) ביאר, שבאותו רגע שהקב"ה זועם, אז העולם השפל לוקה ונחסר, ומגיע מזה עצב גדול לכל העולם ואפילו לבעלי חיים, ולכן האודם בכרבולת התרנגול המורה על שמחה לוקה ונחסרת בבוא עת הזעם, והלובן מורה על העצב הנולד מאותו זעם.

והתורת חיים (ד"ה בשעה) ביאר, שהסימן לכעס של הקב"ה הוא בכרבולת התרנגול, לפי שהכרבולת היא כתרו של התרנגול, וזה מרמז על הכעס שהקב"ה כועס באותה שעה שהמלכים מניחים כתריהם בראשיהם ומשתחווים לחמה כמבואר בהמשך בגמרא.

האם הכעס הוא בכל שלושת השעות או רק בשעה השלישית

שם. רש"י (ד"ה בתלת) פירש, ששעת הכעס היא באחד מרגעי אותם שלוש שעות. וביאר **הכותב** (על עין יעקב, ד"ה וכמה), שכוונת רש"י שכתב 'באחד מרגעי ג' שעות הראשונות', שלא נאמר שבכל יום הזמן הוא באותו שעה ובאותו רגע, אלא אין הימים שוים, ובכל יום הקב"ה כועס בשעה אחרת, וכתב שגם אם נאמר שהשעה היא קבועה מ"מ הרגע ודאי אינו קבוע.

אולם התוספות (ע"ז ד: ד"ה בתלת) כתבו, ששעת הכעס היא בשעה השלישית[צה], וכמבואר בגמרא שהסיבה שגורמת את הכעס היא שהמלכים מניחים כתריהם בראשיהם ומשתחווים לחמה. ומוכח מזה שהכעס היא בשעה השלישית שאז היא זמן קימת המלכים כמבואר בכמה מקומות בש"ס.

מדוע רק בלעם ידע לכוין את השעה

הקשה בבניהו (ד"ה נהנך), מדוע אמרו לעיל שמלבד בלעם הרשע לא היה מי שיודע לכוין את השעה שהקב"ה כועס בה, הרי סימן זה בכרבולת התרנגול, הוא סימן הניכר לכל בני האדם, ולפי סימן זה יכול כל אדם לדעת מתי היא שעת זעמו של הקב"ה. ותירץ, שלא בכל משך הזמן שמחווירה כרבולת התרנגול זו שעת הזעם, אלא במשך הזמן שכרבלתו לבנה יש רגע אחד של זעם, ובלעם היה היחיד שידע לכוין לרגע זה. ומה שחשב רבי יהושע בן לוי שיוכל לכוין את שעת הזעם לפי כרבולת התרנגול, שידע שאף אם לא יכוין לרגע המדויק של הזעם, כיון שיודע את שעת הזעם יהיו הדברים שיבקש באותה בזה.

פג. וכן פירש בהגהות רבי גדליה ליפשיץ (ע"ז שם ד"ה וכמה). **פד. והביא** ראיה לדבריו מהנאמר בפיוט הקליר לפרשת שקלים, שכתב 'ורגעי העונה כעונות כל היום, והמדקדק מחלק הרגע לכמה רגעים', ומוכח שיש שני סוגי רגעים, וכבר מבואר כן בתוספות רבינו אלחנן (ד"ה וכמה). **פה. מבואר** מדבריו שם (ד"ה ונשוב, ד"ה אבל) שהוא גורס אחד מחמשת אלפים, אבל גירסתנו היא אחד מחמשת ריבוא וכו', ולפי גירסתו אפשר לומר שאחד מחמשת אלפים וכו' הוא הרגע הגדול, אך לפי גירסתנו לא מסתבר שאחד מחמשת ריבוא וכו' הוא גדול מרגע כמימרא, כפי שמבואר בספר הישר לר"ת (חלק החידושים סי' תרלא), שמטעם זה שינה רבינו תם את הגירסא בגמרא לעיל, והובאו הדברים בילקוט ביאורים לעיל בענין 'ביאור הגירסאות בשיעור רגע' בגמרא שם. **פו. וראה** להלן בסמוך שיתבארו בהרחבה דברי היערות דבש. **פז. וכן** כתב בתורת חיים (סנהדרין קה: ד"ה וכמה - השני) שהעיקר כתירוץ השני של תוספות. **פח. שהרי** אין לומר על אותו המין שהוא אדם יחיד לשון 'כלם', ולהלן בגמרא [בענין 'מה היה יכול רבי יהושע בן לוי לקלל בזמן מועט כל כך'] יבוארו עוד תירוצים

פט. והביא ראיה לדבריו מן פיוט הקליר לפרשת שקלים, שכתב 'ורגעי העונה כעונות כל היום, והמדקדק מחלק הרגע לכמה רגעים', ומוכח שיש שני סוגי רגעים, וכבר מבואר כן בתוספות רבינו אלחנן (ע"ז ד: ד"ה וכמה) והובא לעיל בסמוך בהערה. **צ. וכתב** שאפשר שגם תוספות מודים לזה, ועיקר קושייתם היא מדוע היה צריך הקב"ה לשנות ממה שקבע בבריאת העולם ולא לכעוס כלל בכל אותם הימים, והרי היה די בכך שלא תהיה כל השעה מוכנה לזעמו, ואז ג"כ לא היה בלעם יכול לקלל כי מה יאמר ברגע, ועל זה תירצו שהיה יכול לומר 'כלם'. **צא. ולמעלה** הובאה קושיא זו בשם היערות דבש. **צב. ולקחו** אל מקום אשר יראה שם את קצהו של עם ישראל כמבואר בפסוק (במדבר כג יג). **צג. וכן** מבואר בצל"ח (ד"ה ובזה). **צד. וכתב** שגם אם תירוץ זה אינו נכון מכל מקום אם היה רואה אותם ודאי שהיה די בכך שתחול הקללה, ולכן הביאו בלק למקום שמשם יראם. **צה. כמבואר** בגמרא להלן (ט:) שמשום כך עד הזמן הזה קוראים קריאת שמע, לפי שדרך בני מלכים לקום בשעה השלישית.

שעה רצויים ומקובלים ואף שלא יפעלו קללה ממש. ובעץ יוסף (ד"ה יומא) כתב, שבלעם היה היחיד שידע לכוין לשעת הזעם מעצמו [אף בלא להסתכל על כרבולת התרנגול] ואילו שאר בני האדם לא ידעו לכוין לשעת הזעם, וגם לא ידעו שאפשר לדעת מהי שעה זו על ידי התבוננות בכרבולת התרנגול. ובלעם ראה כמה פעמים שבשעת הזעם התרנגול עומד על רגל אחת וכרבולתו מחווירה בלא שישארו בה שורות אדומות, וגילה סימן זה לבני האדם, ונודע לכל.

מה היה יכול רבי יהושע בן לוי לקלל ברגע קצר

יומא חד שקל תרנגולא ואוקמיה בין כרעיה דערסא ועיין ביה סבר כי מטא ההיא שעתא אלטייה[צו]. הקשה המהרש"א (ע"ז ד: ד"ה וכמה), מה היה יכול רבי יהושע בן לוי לקלל באותו הרגע, שהרי מילת 'כלהו' [דהיינו את אותו הצדוקי] היא אמירה ארוכה יותר מאמירת 'רגע' או 'כלם', בין באותיות ובין בניקוד[צז]. ותירץ, שהיה יכול לומר 'יָמֻת'[צח], שיש בזה רק שתי הברות כמו 'רגע' ו'כלם'.

והצל"ח (ד"ה ובזה) תירץ[צט] על פי שיטתו שיש שעה המיוחדת לכעס וברגע אחד מתוכה הקב"ה זועם, ובכל שעת הכעס עומד המקטרג לקטרג ויכולה הקללה לחול, ולפי זה אף רבי יהושע בן לוי היה יכול לקלל את הצדוקי בשעה זו.

בעלה דיונה (ע"ז שם ד"ה ריב"ל) תירץ שרבי יהושע בן לוי היה יכול לומר באותה שעה 'כלה', ואע"פ שאינו מפרש על מי כוונתו בקללתו, דבר זה יכול לפרש גם לאחר זמן הזעם.

המהרש"א (שם) הקשה עוד, איך רצה רבי יהושע בן לוי לכוין לאותה שעה שבה כועס הקב"ה, והרי מבואר בגמרא, שאין כל בריה יכולה לכוין לאותה שעה מלבד בלעם הרשע. ועוד הקשה, שהרי מבואר בגמרא (ע"ז ד.), שהפסוק 'ואל זועם בכל יום' מדבר על ציבור שיכולים להתקיים בשעת כעסו, ולא על יחיד שאין הקב"ה כועס עליו בכל יום, כי על היחיד נאמר (נחום א ו) 'לפני זעמו מי יעמוד', וא"כ קשה איך רצה רבי יהושע בן לוי להעניש את המין שהוא יחיד, בשעה שהקב"ה כועס רק על רבים.

ותירץ המהרש"א, שעל הציבור כועס הקב"ה בכל יום, אך הם נשארים להתקיים, וכיון שאין כעס הקב"ה יוצא לפועל אין אותו הכעס אלא כשיעור זמן של אמירת המילה 'רגע', אבל על יחיד, אין הקב"ה כועס אלא פעם אחת כשמגיע זמנו למות. ובכל יום בזמן הכעס שעל הציבור כועס הקב"ה גם על אותם יחידים שהגיע זמנם למות, ואינם יכולים לעמוד באותו הכעס ולכן הכעס יוצא אז אל הפועל ומתים. ומכיון שאותו כעס יוצא אל הפועל, הוא זמן מרובה יותר מאשר אמירת תיבת 'רגע', ורבי יהושע בן לוי רצה לכוין לשעת הכעס שישנה בכל יום על היחיד, כדי שהמין יכלל בכעס זה ויגיע זמן מיתתו, שהקב"ה מקיים את רצון יראיו מה שהם גוזרים. וכיון שאותו זמן הוא יותר מכדי אמירת רגע, היה יכול רבי יהושע בן לוי לקללו באמירת 'כלהו' וכיוצא בזה[ק].

האחרונים[קא] תירצו את הקושיא איך היה רבי יהושע בן לוי סבור לכוין לאותה הרגע, והרי רק בלעם ידע לכוין את שעת הזעם. וכתבו שעל ידי התרנגול אף אנשים אחרים יכולים לכוין לאותה שעה, אבל לכוין לכך ללא תרנגול רק בלעם היה יכול.

ועל מה שהקשה המהרש"א, איך רצה רבי יהושע בן לוי להעניש את היחיד בשעת הכעס על ציבור, כתב **הפרחי כהונה** (ע"ז שם ד"ה ר' יהושע) שדברי הגמרא שהקב"ה כועס בכל יום על הציבור והם מתקיימים אבל אינו כועס על היחיד, נאמרו רק בלא קללת אדם, אבל אם יש קללה אז אפילו הציבור אינם מתקיימים, כמו שמצינו אצל בלעם שאם היה מקלל את ישראל לא היה נשאר מהם אף אחד. וכמו כן אם מקללים אז את היחיד חלה עליו הקללה ואע"פ שאין הקב"ה כועס אז על היחיד, מכל מקום אם יקללו אותו בזמן הכעס, מעיינים במעשיו.

מתי קרא רבי יהושע בן לוי קריאת שמע

שם. העץ יוסף (ד"ה יומא) העיר, שכיון ששלוש שעות הראשונות של היום הם זמן קריאת שמע, ורבי יהושע בן לוי עסק אז בקללת הצדוקי והיה מעיין בתרנגול, אם כן מתי קרא קריאת שמע. ולדברי **התוספות** (ע"ז ד: ד"ה בתלת) שכעסו של הקב"ה הוא בשעה שלישית, יש לומר שהיה קורא קריאת שמע בשתי שעות הראשונות. אך לדברי **רש"י** שפירש שכעסו של הקב"ה הוא באחד מרגעי שלש שעות הראשונות, קשה. ותירץ, שביום ראשון קרא קריאת שמע בשעה ראשונה, ועיין בתרנגול בשעה שניה ובשלישית, וביום שני עיין בתרנגול בשעה ראשונה, וקרא קריאת שמע בשתי שעות אחרונות. לפי שהזמן שהקב"ה זועם הוא קבוע באותו זמן כל יום, ובשני ימים היה יכול לכוון לאותה שעת כעס, וכתב, שלדברי **הכותב** (על עין יעקב, שם ד"ה וכמה) שביאר שאין כל הימים שוים, ופעמים הקב"ה כועס בשעה ראשונה ופעמים בשעה אחרת, א"כ היה צריך רבי יהושע בן לוי לעיין בתרנגול כל השלוש שעות ביום אחד, וחוזרת הקושיא קשה מתי קרא קריאת שמע.

מדוע אין זה דרך ארץ להעניש בשעת הזעם

אמר שמע מינה לאו אורח ארעא למעבד הכי[קב] **ורחמיו על כל מעשיו כתיב.** נאמרו כמה פירושים מדוע אין זה דרך ארץ לעשות כן:

א. רש"י (ע"ז ד: ד"ה לאו) ביאר, שאין זה דרך ארץ לכוין את שעת זעמו של הקב"ה. והקשה **בנוה שלום** (ד"ה ש"מ) מנין לרש"י לפרש כן. ואין לפרש שכוונת הגמרא שאין זה דרך ארץ להעניש בני אדם, וכפי שלמדו מהפסוק 'גם ענוש לצדיק לא טוב', מפני שמצאנו בכמה מקומות בגמרא שצדיקים קיללו והענישו את הרשעים, ולכן פירש רש"י שאין זה דרך ארץ לכוין לשעת כעסו של הקב"ה. והוסיף הנוה שלום בטעם הדבר, שאם מכוין לשעת הכעס, גורם שהקב"ה יעניש את המקולל בעונש מרובה ובמהירות, ואילו מידת הקב"ה היא להאריך אפו ולא למהר ולהרבות בעונש, ולפי זה צריך לומר שפירוש הפסוק הוא, 'גם ענוש [עונש מרובה] לצדיק לא טוב'.

ובעבודת עבודה (שם בתוס' ד"ה ש"מ) ביאר את דברי רש"י, שבגמרא במסכת סנהדרין (קיג:) נאמר שכשרשע בא לעולם חרון אף בא לעולם, אבל אם אבד רשע מן העולם טובה באה לעולם. ולפי שסילוק הרשע מביא טובה ורחמים לעולם, ומותר להתפלל עליו שימות אם כוונתו לצורך תיקון העולם, כיון שאינו מתפלל על דינים אלא על רחמים, אלא שאם כוונת רבי יהושע בן לוי היתה לכך לא היה צריך להמתין עד שעת הזעם, אלא היה צריך לבקש על זה בעת רחמים ורצון, כיון שאיבוד הרשע זהו רחמים גמורים ואין ענינו לשעת הזעם, ומכך שהמתין לשעת הזעם, מוכח שלא היתה כוונתו לטובת העולם אלא רק להעניש את הצדוקי. ולכן אומרת הגמרא, שאם מתכוין לרעה אין זה דרך ארץ לעשות כן, כי 'רחמיו על כל מעשיו'[קג].

ב. בעץ יוסף (ד"ה לאו) פירש, שאפילו שמצד הדין מותר לעשות כן, אך מכל מקום אין זה דרך ארץ לעשות כן בידי שמים, משום שעל הנהגת הקב"ה נאמר (תהלים קמה ט) 'ורחמיו על כל מעשיו'.

ג. ועוד פירש, שאין זה דרך ארץ לאסור את התרנגול בכרעי המיטה, שע"י זה צערו רב שאינו יכול לילך כחפצו לכאן ולכאן, וזהו שנאמר 'ורחמיו על כל מעשיו' [אף על התרנגול].

החילוק בין עונש בידי אדם לעונש בידי שמים

שם. התוספות (ד"ה ההוא) הקשו, לפי גירסתנו שזה שציער את רבי יהושע בן לוי היה צדוקי, אם כן מדוע אין זה ראוי להמיתו, הרי מבואר בגמרא (ע"ז כו:) שהמינים והכופרים 'מורידים ולא מעלים', כלומר, שאם אנו רואים את המינים והכופרים עוברים ליד בור מותר לנו להורידם לבור, וכן אם נפלו לבור מעצמם אסור לנו להעלותם, ואם כן מדוע היה אסור לרבי יהושע בן לוי להמית את המין בקללתו. ותירצו, שמה שהותר להרוג את הצדוקי היינו בידי אדם, אבל להרגו בידי שמים אין זה ממידת דרך ארץ להענישם ולטרדם מהעולם בידי שמים שלא כדרך בני אדם.

עוד הביאו התוספות שיש ספרים שגרסו 'ההוא עובד כוכבים' וכו', ולדבריהם אין קושיא שהרי נאמר בגמרא (שם ע"א) שעובדי כוכבים אם ראינום שנפלו לבור אין מעלים אותם, אבל אם לא נפלו אין מורידים אותם לבור, שאסור להמיתם בידים. ובעבודה זרה (ד: ד"ה שמע מינה) כתבו, שאף רבי יהושע בן לוי

צו. **הרשב"א** (שו"ת, ח"א סי' תיג) הוכיח מכאן, שמותר לכוין לעשות פעולה בזמן המוכשר לכך, ואין בזה איסור של מעונן. צז. **ולעיל** [בענין 'מה אפשר לקלל בשיעור זמן של אמירת רגע'] הובא דברי הדעת זקנים (במדבר כג ח), שמחמת קושיא זו הוכיח כתירוץ השני בתוספות (ד"ה רגע), שאין צריך רק להתחיל את הקללה ברגע הזעם. צח. **והעיר** בפרחי כהונה (ד"ה ר' יהושע), שזה נכון לגירסא 'ההוא מינא', שכתבו התוספות (ד"ה שמע מינה) שרבי יהושע בן לוי ביקש להורגו בקללתו. אך להגירסא בתוספות 'ההוא עובד כוכבים', שלא נתכוין רבי יהושע בן לוי אלא להזיקו ולא להורגו, צריך לומר שהיה יכול לומר 'יוזק'. צט. **וראה** שם שהקשה על תירוץ המהרש"א, שמה שאמרו התוספות שהיה יכול לומר 'כלם', היינו דווקא במעשה של בלעם שהיה רואה את ישראל ומבואר על מי כוונתו, אבל רבי יהושע בן לוי שהצדוקי לא היה עומד לפניו ברגע הקללה, מה יועיל אם יאמר ימות, הרי לא נתפרש בקללה מי ימות. ק. **ומיושבים** בזה הקושיא הראשונה והשלישית, ובפשטות כוונת המהרש"א לתרץ בזה גם את הקושיא איך יכול רבי יהושע בן לוי לכוין לאותה שעה, והרי רק בלעם ידע זאת, שלפי מה שביאר שאותו שעת הכעס של יחיד גדול בזמנו יותר מרגע, א"כ יש לומר שאת זה גם רבי יהושע בן לוי יכול היה לכוין, ורק את הזמן של רגע כמימריה יכל בלעם לבדו לכוין. אולם בנוה שלום (ד"ה ריב"ל) כתב שהמהרש"א לא העלה מזור לקושיא זו. קא. **פרחי** כהונה (ע"ז ד: ד"ה ר' יהושע), עלה דיונה ונוה שלום (שם ד"ה ריב"ל). קב. **באהבת** איתן (ד"ה ההוא) ביאר שהיה לו להתפלל שיחזור בתשובה, כמבואר להלן (י.) שאמרה אשת רבי מאיר לרבי מאיר, שלא יתפלל שיתמו חוטאים מן הארץ, אלא ש'יתמו חטאים', וממילא 'ורשעים עוד אינם'. קג. **ובזה** מיושבת תמיהת התוספות (ד"ה ההוא), שמכיון שמורידים את המינים לבור ויש מצוה להורגם, אם כן מדוע אין זה דרך ארץ שיענישם רבי יהושע בן לוי. אך לפי ביאור זה מיושב, שההיתר הוא רק כשכוונתו לטובה שבאה לעולם על ידי איבוד הרשעים, אך כשכוונתו להרע למין עצמו אין היתר בדבר. ויש לומר שגם רש"י התכוין ליישב קושיית התוספות, שבאמת מכיון שמצוה להורידם כל שכן שמותר להתפלל עליהם שימותו, אך לא לקללם בשעת הזעם, וזהו שפירש רש"י, שאם הוא מכוין לשעת הזעם ולא מתפלל בעת רחמים, אז אין זה דרך ארץ לעשות כן.

לא ביקש להמיתו בקללתו אלא רק להזיקו, וגם על זה אמרו שלאו אורח ארעא להזיקו[קד].

הבאר שבע (סנהדרין קה: ד"ה אפילו) הקשה על התירוץ הראשון של התוספות, שהרי בגמרא מבואר שהטעם שלא ראוי לעשות כן הוא משום שרחמיו של הקב"ה על כל מעשיו, ואם כן אין מקום לחלק בין עונש בידי אדם לעונש בידי שמים. ועוד הקשה, שהרי אנו מתפללים 'וכל המינים כרגע יאבדו', שהכוונה שיאבדו בידי שמים באותו רגע של שעת הזעם. ותירץ את קושייתו השניה, שאין זה דרך ארץ להכריח את הקב"ה שיהרוג את המינים על ידי שמכוין לשעת הזעם, אבל דרך תפילה ובקשה שאינו מכריח להקב"ה מותר[קה].

ביד דוד (סנהדרין קה: ד"ה אפילו) תירץ את קושייתו הראשונה של הבאר שבע, שבודאי אם הקב"ה זימן לידו שיכול להרוג את המין בידים, ודאי טוב יעשה אם יהרגהו, אולם אם לא זימן הקב"ה לידיו שיהרגהו בידים כמו בסוגייתנו, הרי זה מוכיח שהקב"ה מרחם עליו מחמת איזה סיבה, וכיון שהקב"ה מרחם עליו אף אנו ראויים לרחם עליו.

בעבודת עבודה (ע"ז ד: בתוס' ד"ה שמע מינה) כתב לבאר את דברי התוספות, על פי המבואר **ברמ"א** (יו"ד סי' שעו ס"ד) שמומר הנהרג בידי עובדי כוכבים, בניו אומרים עליו קדיש, וכתבו על זה **הט"ז** (שם סק"ו) **והש"ך** (שם ס"ק טו) שדווקא מומר שנהרג, אבל מומר שמת על מיטתו אין אומרים עליו קדיש, לפי שמומר הנהרג בידי אדם יש לו כפרה במיתתו, אבל אם מת בידי שמים אין מיתתו כפרהו[קו], כי רק מיתה בידי אדם מכפרת ולא מיתה בידי שמים. ולפי זה ביאר תירוץ התוספות, שלהרגו בידי אדם מותר לפי שיש לו כפרה על ידי זה והוא לטובתו, אבל להרגו בידי שמים אסור כיון שלא יהיה לו כפרה, ולכן אין לבקש על מיתתו.

ביאור הפסוק 'גם ענוש לצדיק לא טוב'

וכתיב גם ענוש לצדיק לא טוב. המהרש"א (ד"ה וכמה) ביאר, שלא טוב לפני הקב"ה להעניש את הרשעים לפני שיבוא זמן קיצם, כיון שהקב"ה מאריך את חיי הרשעים בעולם הזה, כדי לטורדן לעולם הבא כמבואר במסכת קידושין (מ:).

ובעיון יעקב (ד"ה אמר) דקדק מתיבת 'גם', שהכוונה היא, שמלבד מה שרע הדבר כשהרשע מעניש את שונאו, גם לצדיק לא טוב להעניש, ואפילו שבודאי אין הצדיק מעניש אלא כשהדבר מותר על פי שורת הדין, מכל מקום אין ראוי לעשות כן כדי שלא ילמדו ממנו אחרים להעניש את שונאיהם.

בעץ יוסף (ד"ה גם) ביאר, שאף שלכל אדם מותר להעניש את שונאיו, אך אין זה מידתו של צדיק לעשות כן[קז].

לכאורה קשה שמצינו כמה מעשים בש"ס שצדיקים הענישו

שם. הקהלות יעקב (ב"ק סי' מה אות ד ד"ה ועדיין) הקשה מכמה מעשים בש"ס[קח] שמצינו שצדיקים הענישו וקיללו. ותירץ: א. שיש לומר שלא הותר להם להעניש אלא בדרך תפילה לפני הקב"ה, ולא בדרך קללה[קט], ובמקרה של רבי יהושע בן לוי היה דרך קללה.

ב. גם אם נאמר ששאר הצדיקים הענישו דרך קללה ולא רק בדרך תפילה, יש לומר, שדווקא סתם קללה, שאינה מועילה רק אם יסכימו עליה בבית דין של מעלה, זה מותר לפי שזה נחשב למעשה בית דין של מעלה ולא של המקלל, אבל לקלל ברגע שהקב"ה כועס, שכן נקבע בבריאה שמועילה קללתו[קי], זה נחשב למעשיו של המקלל ממש, ועל זה אמרו שאין זה דרך ארץ לעשות כן.

ג. יתכן שיש לחלק, שרשע סתם שאינו מצער תלמיד חכם ואינו מחטיא אחרים, אין זה דרך ארץ לבקש שימות אלא יבוא הקב"ה ויענישו, אבל תלמיד חכם שאדם מצער אותו ואינו יכול להינצל ממנו בידי בית דין, רשאי הוא להתפלל שמשמים יענישוהו[קיא].

מדוע כועס הקב"ה כשהמלכים מניחים כתריהם בראשיהם

בשעה שהחמה זורחת וכל מלכי מזרח ומערב מניחים כתריהם בראשיהם ומשתחוים לחמה מיד כועס הקב"ה. התורת חיים (ד"ה בשעה) ביאר מדוע כועס הקב"ה באותה שעה שמניחים המלכים כתריהם ומשתחוים לחמה, כי הכתר והכבוד הוא להקב"ה, והוא חולק מכבודו לבשר ודם וממליך את מלכי עובדי הכוכבים, לכן כשהם משתחוים בכתרים שנתן להם הקב"ה לאלהים אחרים כחמה וכיוצא בה, מיד כועס הקב"ה[קיב].

ביאור בשינויי הגירסאות בין סוגייתנו והסוגיא בסנהדרין לסוגיא בעבודה זרה

שם. בשאגת אריה (שו"ת, סי' ה ד"ה תשובה) עמד על שני חילוקים בין גירסת הגמרא בסוגייתנו לבין גירסת הגמרא בעבודה זרה (ד:), שבסוגייתנו הגירסא היא 'וכל מלכי מזרח ומערב מניחים כתריהם בראשיהם', ובעבודה זרה הגירסא היא 'בשעה שהמלכים מניחין כתריהן'. וחילוק נוסף, שכאן אמרו 'בשעה שהחמה זורחת וכל מלכי מזרח ומערב' וכו'[קיג], ואילו בעבודה זרה לא נאמר 'בשעה שהחמה זורחת'.

וכתב בביאור החילוקים שבין הסוגיות, שהנה **התוספות** (ע"ז שם ד"ה בתלת) הוכיחו ששעת החרון היא בשעה שלישית, והביאו ראיה לזה מדברי הגמרא שאומרת ששעת הזעם בשעה שמלכי מזרח ומערב מניחים את כתריהן[קיד], וזמן קימת המלכים הוא בשעה שלישית של היום[קטו], והקשה השאגת אריה שלפי הגירסא 'בשעה שהחמה זורחת', מוכח ששעת הכעס היא בשעת זריחת החמה, ושעה זו של נץ החמה היא בשעה שניה של היום המתחיל בעלות השחר[קטז], ובה מלכי מזרח ומערב משתחוים וזו שעת כעסו של הקב"ה[קיז]. וזהו החילוק בין שתי הגירסאות, שלפי הגירסא בע"ז זמן הכעס הוא בשעה שלישית, ולפי הגירסא בסוגייתנו הזמן הוא בשעה שניה.

וכתב, שיש לומר שהגירסא הנכונה היא 'והמלכים מניחין כתריהן על ראשיהן ומשתחוים לחמה' [כגירסת הגמרא בסנהדרין (קה:), ואף בסוגייתנו יש לגרוס כן], ולפי זה יש לומר שחלק מהמלכים עובדים לחמה ומשתחוים לה בשעת זריחתה, ושאר המלכים שאינם משתחוים לחמה קמים בשעה שלישית, אבל אין לגרוס 'כל מלכי מזרח ומערב' שזה כולל את כל מלכי העולם שהם קמים בשעה שלישית[קיח].

בהגהות הגרש"ש טויבש (ד"ה תנא) כתב לתרץ את דברי התוספות שמה שאמרו במסכת ברכות וסנהדרין (שם) 'בשעה שהחמה זורחת', אין הכוונה לשעת זריחת השמש שהיא בשעה השניה, אלא זה נאמר על כל הזמן שהיא זורחת, וכשהעכו"ם משתחוים לחמה והחמה זורחת להם אז כועס הקב"ה, והכעס הוא גם על כך שהחמה ממשיכה להאיר להם, ושייך כעס זה בכל שלש שעות ראשונות של שעת זריחת השמש.

דין הנוגע לשעת כעסו של הקב"ה

הגמרא בעבודה זרה (ד:) מביאה דין הנוגע לשעת כעסו של הקב"ה, שלא יתפלל אדם תפילת מוסף של ראש השנה בשלש שעות ראשונות של היום מפני שהקב"ה כועס בזמן זה, ושמא יעיינו באותה שעה במעשיו וידחו את תפילתו, אבל ציבור שזכויותיהם רבות ואין להם לחשוש שמא תדחה תפילתם, רשאים הם להתפלל אפילו בשעות אלו. אמנם תפילת שחרית רשאי היחיד להתפלל אפילו בשעה שלישית של היום, מפני שבזמן זה הציבור מתפלל תפילת שחרית, גם תפילת היחיד לא תדחה, מה שאין כן תפילת המוסף שאין זמנה קבוע ויש המתפללים אותה בשחרית ויש המתפללים אותה בצהרים, יש

קד. **ובתוספות** רבינו אלחנן (ע"ז ד: ד"ה הוה) כתב שאף לגירסא שהיה זה גוי, יש לפרש שרבי יהושע בן לוי רצה להורגו, שמכיון שאותו גוי היה מצערו הרבה מותר להרגו. ועוד, מכיון שאינו הורגו בידים אלא רק גורם שתחול עליו הקללה מותר לקללו, ואין זה דומה להורדה לבור.

קה. **וכן** הקשה רבי יהודה בר יקר (בפירוש לתפילה ולברכות) ותירץ, שדווקא לעונשו בהכרח על ידי כרבולת התרנגולת, או בכשפים והשבעות, זה אין לעשות, אבל בתפילה אפשר, כי אין הכרח שהוא יענש על ידי התפילה [וכן כתב הראבי"ה (מסכת ברכות סי' טו)]. ועוד תירץ, שמכיון שכבר התפללנו 'השיבנו אבינו לתורתך וקרבנו מלכנו לעבודתך והחזירנו בתשובה שלמה לפניך' וכבר התפללנו עליהם לשוב, ואם בכל זאת הם לא ישובו, מותר להתפלל עליהם שיאבדו.

קו. **וכעין** זה פסק המגן אברהם בדיני קדיש (סי' קלב סק"ב ד"ה שני), שכשבן של מומר שנהרג ובן של מומר שמת רוצים לומר קדיש, אז בן הנהרג קודם מחמת שאביו נתכפר בהריגתו [אלא שמבואר בדבריו שאף על מומר שמת על מיטתו אומרים קדיש].

קז. **לפי** פירוש העיון יעקב והעץ יוסף נראה, ש'לא טוב' נאמר על הצדיק, שלא טוב לו הדבר, ולפי המהרש"א שהובא לעיל, זה נאמר על הקב"ה, שאין זה טוב לפניו.

קח. **עיין** להלן (נו.) שרבא קילל את בר הדיא, ובמסכת שבת (קח.) שרב קילל את שמואל, ובמסכת בבא בתרא (כב.) הובאו כמה מעשיות כיוצא בזה.

קט. **וגם** כשנזכר בגמרא דרך קללה, מכל מקום היה בדרך בקשה ולא דרך קללה.

קי. **שכן** בלעם היה מקלל שונאיו כשכיון לאותו הרגע, וכן רבי יהושע בן לוי רצה להשתמש בסגולה זו.

קיא. **ולפי** זה תמוה מדוע אצל רבי יהושע בן לוי לא היה זה דרך ארץ, והרי הצדוקי ציער אותו כמבואר בגמרא במפורש. ואולי צער ע"י פסוקים הוא שונה, ואפשר לומר שהיה מצערו על ידי שהיה לו טורח להתווכח עמו. חילוקים נוספים בענין זה, עיין בצדקת הצדיק (אות עא) ובאהבת איתן (ד"ה וכתיב).

קיב. **והוסיף** שלכן גם בלעם ברצותו לקלל את ישראל הזכיר את מעשה העגל, כי גם ישראל במעשה העגל עשו כמעשה המלכים, כי כשאמרו נעשה ונשמע זכו לשני כתרים כמבואר במסכת שבת (פח.), ובשעה שעשו את העגל השתחוו בכתרים אלו שעל ראשם לעגל, ולכן היה בלעם סבור שבזה יעורר את הקב"ה לכעוס על ישראל כפי שהוא כועס על המלכים.

קיג. **ובמסכת** סנהדרין (קה:) הגירסא היא 'בשעה שהחמה זורחת והמלכים מניחין' וכו'.

קיד. **כך** גרסו התוספות בסוגיית הגמרא בעבודה זרה וכפי הגירסא כאן, אך הנוסח שם בגמרא 'בשעה שהמלכים מניחין כתריהן בראשיהן ומשתחוין לחמה'.

קטו. **כמבואר** בגמרא להלן (ט:), שרבי יהושע אומר שזמן קריאת שמע של שחרית הוא עד שלש שעות, שכן דרך מלכים לעמוד בשלש שעות.

קטז. **שהרי** מהלך אדם בינוני ביום הוא עשר פרסאות שהוא ארבעים מיל, ומעמוד השחר עד הנץ החמה הוא מהלך ד' מיל, שהוא חלק עשירי מן היום כמבואר במסכת פסחים (צג.), וכיון שהיום הוא י"ב שעות, הרי שחלק אחד מעשרה הוא שעה וחומש, נמצא שנץ החמה הוא בשעה השניה ביום.

קיז. **ולפי** זה כתב לתמוה, מדוע אמר רב יוסף (ע"ז שם) שלא יתפלל אדם מוסף של ראש השנה בשלש השעות הראשונות של היום, מפני שבשעה זו הקב"ה כועס כיון שהמלכים משתחוים לחמה, וכשהוא מתפלל מלכיות זכרונות שופרות נפקד דינו, ואין ראוי שיפרוש מן הציבור ויתפלל תפילה זו ביחיד בשעת הזעם. והרי מכיון שנתברר שהם משתחוים בשעה שניה, אם כן אין טעם לאסור להתפלל ביחיד בשעה השלישית. וראה מה שכתב שם הרש"ש, שדברי התוספות שם לא נאמרו על דברי רב יוסף שאסור להתפלל בשלש שעות ראשונות, אלא על מה שאמרו קודם בגמרא שזמן הזעם הוא בשלש שעות ראשונות.

קיח. **כמבואר** בגמרא לעיל (ד.) שאמר דוד לפני הקב"ה, לא חסיד אני, שכל מלכי מזרח ומערב ישנים עד שלוש שעות, ואני קם בחצות לילה להודות לך.

ליחיד לחשוש שמא ידחו את תפילתו בשעות אלו [וראה במגן אברהם (או"ח סי' תקצא סק"ט) שלמד מדברי תוספות שהאיסור להתפלל מוסף ביחידות הוא רק בשעה השלישית. אך בשולחן ערוך (שם) נקט שזמן האיסור הוא כל שלש שעות ראשונות[קיט]].

מנין שהכנעה בלבו של אדם מועילה יותר מכמה מלקיות

טובה מרדות אחת בלבו של אדם יותר מכמה מלקיות. רש"י (ד"ה מרדות, ד"ה ודפה) פירש שהכנעה שאדם שם אל לבו מאליו טובה יותר מכמה מלקיות[קכ]. והראיה מהפסוק שלא הועילו כמה מלקיות שלקתה כנסת ישראל[קכא], וכשראתה שאין עוזר לה להצילה מעונשיה, שמה אל לבה לשוב אל הקב"ה הנקרא בלשון הפסוק 'אישי הראשון'. ובהגהות רא"מ הורוויץ הקשה שמכיון שנכנעה על ידי המכות שלקתה אין זה נחשב כהכנעה הבאה מעצמה בלבו של האדם. ולכן כתב שיש לפרש את הפסוק 'ואמרה אלכה ואשובה אל אישי הראשון כי טוב לי אז מעתה', שתיבת 'כי' פירושה 'אלא', כלומר, שהיה טוב לי אז כשנכנעתי מעצמי מאשר כעת שאני נכנעת על ידי מכות ויסורים[קכב]. **והמהרש"א** פירש, שאף שכנסת ישראל לקתה על מעשיה הרעים בכמה עונשים, לא הועילו לה העונשים, ולא שבה אל הקב"ה עד שהכניעה עצמה ואמרה 'אלכה ואשובה אל אישי הראשון'.

מה היא המרדות הטובה יותר ממאה מלקיות

וריש לקיש אמר יותר ממאה מלקיות. רש"י (ד"ה תחת, משלי יז י) ביאר את הפסוק 'תחת גערה במבין מהכות כסיל מאה', שתיבת 'תֵּחַת' הוא שם עצם כלומר 'הכנעת גערה', ופירושו שההכנעה הבאה מהגערה מועילה למבין יותר ממאה מלקיות שמקבל הכסיל[קכג]. וכן פירש **הגר"א** (משלי שם), שריש לקיש שהביא ראיה מהפסוק 'תחת גערה במבין' וכו', אין כוונתו להכנעה הנגרמת ממה שהאדם הבין מדעתו והתעורר על ידי עצמו, אלא שהוכיחוהו ודיברו עמו שיחזור בו ממעשיו הרעים, וקבלת התוכחה היא המרדות הטובה בלבו שמועילה יותר ממאה מלקיות ועונשים הניתנים לחוטא כדי שיחזור בתשובה.

אמנם במאירי (ד"ה קבלת) פירש שריש לקיש בא להשמיענו את המעלה המובחרת ביותר בתשובה שהיא תכלית היראה, שאף שקבלת התוכחות היא המביאה לתשובה, ושנאת התוכחות היא מהדברים המעכבים את התשובה, מכל מקום מי שמתעורר מעצמו לתשובה ומכיר בעצמו רוע הנהגתו וחוזר ממנה מאליו, הגיע לדרגה העליונה ביותר בתשובה[קכד].

מנין שגערה שאדם נבון גוער בעצמו מועילה לו יותר ממאה מלקיות

שם. **בספר תאוה לעינים** (אות כד) הקשה, שריש לקיש הביא פסוק שממנו למדנו שגערה משפיעה על אדם מבין יותר מהשפעת המכות על הכסיל, אבל מנין לנו שאם ילקו אדם נבון לא ישפיעו עליו המלקיות יותר מאשר הגערה. ותירץ, שגערה שגוערים באדם משפיעה עליו פחות מהכנעה שמכניע את לבו מעצמו כשרואה שמעשיו אינם טובים, ועל זה נאמר בפסוק שגערה שאין השפעתה מרובה מועילה לכסיל יותר ממאה מלקיות, ואכן אין ראיה שהגערה תועיל גם לאדם נבון יותר ממאה מלקיות, אלא שההכנעה שהיא גדולה מהגערה היא מועילה אפילו לאדם נבון יותר ממאה מלקיות[קכה]. **ובקדושה וברכה** (סמיכת חכמים, ד"ה שם בגמרא) תירץ, שכוונת הפסוק שלאותו אדם המבין מועילה הגערה יותר מאשר אם ישאר כסיל ויספוג מאה מלקיות.

במה נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש

שם. **בפירוש הריא"ף** (על עין יעקב, ד"ה אמר) הקשה במה נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש, ומה ההבדל בין דברי רבי יוחנן שמרדות בלבו של אדם טובה יותר מכמה מלקיות לדברי ריש לקיש שטובה יותר ממאה מלקיות. ועוד הקשה כיצד לומדים מהפסוק 'תחת גערה במבין מהכות כסיל מאה' שמרדות בלבו של אדם טובה יותר ממאה מלקיות, הלא הפסוק אינו מדבר במרדות בלבו של אדם, אלא שכתוב שהגערה היא יותר טובה ממלקות.

ותירץ, שבפסוקים בהושע מבואר שלקתה כנסת ישראל כמה מלקיות[קכו] ולא הועילו לה היסורים ולא החזירוה בתשובה, ואחר כך אמרה בלבה 'אלכה ואשובה אל אישי הראשון כי טוב לי אז מעתה' ושבה בתשובה מעצמה, ונמצא שהמרדות היתה טובה והועילה לה יותר מכמה מלקיות, שהיסורים לא הועילו להחזירה בתשובה, והמרדות בלבה הועילה. אמנם ריש לקיש דיבר באופן שהועילו היסורים ושב בתשובה, גם בזה עדיפה התשובה מתוך הכנעת לבו, שהתשובה על ידי יסורים היא תשובה מיראה, ותשובה על ידי הכנעת לבו היא תשובה מאהבה. ופירוש הפסוק לפי זה הוא כך, 'תחת גערה במבין', שכשם שגערה לאדם מבין אין בה לא עונש ולא מלקות, כך גם המחיתה [-הכניעה] בלב שלבו גוער בו היאך יכעיס ליוצרו, הרי היא תשובה מאהבה ועדיפה היא ממלקות שמכים את הכסיל והוא חוזר בו מיראת העונש.

בעיון יעקב (ד"ה טובה) ביאר, שרבי יוחנן אמר שאם האדם ישים אל לבו שהיסורים באו עליו מפני חטאיו ויתעורר לחזור בתשובה, טוב לו הדבר יותר ממלקיות שלוקה בבית דין. וריש לקיש מוסיף על דברי רבי יוחנן שמי ששם אל לבו לשוב בתשובה קודם שיענש, נקרא מבין וחכם שרואה את הנולד, וטוב לו בתשובתו שעל ידי כך לא ילקה מאה מלקיות, ארבעים מכות שבית דין של מטה מכים, ועוד ששים מכות, שמכים בית דין של מעלה.

מהם מאה מלקיות

שם. **בקדושה וברכה** (סמיכת חכמים, ד"ה אמנם) **ובריא"ף** (על עין יעקב, ד"ה אמר) כתבו, שמאה מלקיות אין הם מאה מכות, אלא מאה פעמים של שלשים ותשע מכות נקראים 'מאה מלקיות'. ודייקו כן מפני שלא נכתב בפסוק 'תחת גערה במבין מהכות מאה לכסיל', שבכך היה משמע שהגערה עדיפה ממאה מכות שלוקה הכסיל[קכז], אלא נאמרה תיבת 'מאה' בסוף הפסוק מפני שהוא כדבר בפני עצמו. ופירוש הפסוק, שטובה גערה במבין מלהכות לכסיל, ואם תשאל בכמה הכאות עוסק הכתוב, התשובה היא 'מאה', שעדיפה הגערה יותר מהכאה של מאה 'מלקיות' ומלקות היינו עונש בית דין של שלשים ותשע מכות[קכח].

במה שייכת השאלה השלישית לשתי השאלות הראשונות

שלשה דברים בקש משה מלפני הקב"ה ונתן לו וכו' בקש להודיעו דרכיו של הקב"ה. **בעיון יעקב** (ד"ה שלשה) כתב, ששלשת הדברים שביקש משה מהקב"ה שייכים הם זה בזה. שביקש רחמים שתשרה שכינה על ישראל ולא ימסור אותנו ביד שר כשאר העמים הנמסרים בידי שר או מלאך. והבקשה השלישית תלויה בהן, שאם ימסרו ישראל ביד שר אין הוא מבחין בין טוב לרע, אבל הקב"ה בוחן ליבות ומבחין בין טוב לרע, ולכן צירף לשתי השאלות הראשונות גם את השאלה מדוע יש צדיק וטוב לו ויש צדיק ורע לו.

ובספר העז ביד (ד"ה ההסבר) כתב, ששלושת בקשות משה רבינו היה לפי מצבם של ישראל, שראה שנפלו לדיוטא התחתונה במעשה העגל, וגזר עליהם הקב"ה עונש כמו שנאמר (שמות לב לד) 'וביום פקדי ופקדתי', ולכן ביקש משה רבינו באהבתו לכלל ישראל שלש בקשות שיעזרו להם בימים הבאים. בקשה ראשונה, שישרה הקב"ה שכינתו על ישראל ולא על עובדי כוכבים, ויהיו ישראל תמיד תחת השגחתו, וכל הנוגע בהם יהיה כביכול כנוגע בבבת עינו של הקב"ה, וכשיעמדו בדין הקב"ה יהיה שופטם ורחמיו מרובים, כמאמר דוד המלך (שמואל ב' כד יד) 'נפלה נא ביד ה' כי רבים רחמיו'. ועוד הוסיף ושאל מפני מה יש צדיק וטוב לו ויש צדיק ורע לו, כדי שידע כל אדם מישראל גם באופן הפרטי היאך ינצל מהיסורים ומה גורם להם שיבואו.

מדוע לא נמנו הבקשות כפי סדרם המפורש בתורה

שם. סדר בקשותיו של משה מופיע בגמרא שלא כפי הסדר בתורה, שבפסוקים קדמה בקשת 'הודיעני נא את דרכך' לשתי הבקשות האחרות. **וביאר בענף יוסף** (ד"ה ג' דברים) שהטעם לזה, מפני ששתי הבקשות האחרונות הגמרא מקצרת בהם, ואילו בבקשת 'הודיעני נא את דרכך' יש אריכות דברים, ונחלקו בה רבי יוסי ורבי מאיר, לפיכך דחאה הגמרא לסוף.

ובזהרי הש"ס (ד"ה שלשה) תירץ, שלפני שביקש משה על השראת השכינה שתהיה רק על ישראל ונתן לו הקב"ה את בקשתו, לא היה קשה לו דרכי ה' מדוע יש צדיק וטוב לו ויש צדיק ורע לו, כי כולם נתונים תחת מערכת השמים ומתנהגים על פי דרך הטבע וגם ישראל בכללם. ורק אחר שהבטיח לו הקב"ה

קיט. **וראה** ברש"ש (ע"ז שם ברש"י ד"ה נתלת) מה שהעיר על דברי המגן אברהם. קכ. **החפץ חיים** (מכתבי החפץ חיים מילואים שיחותיו א) ביאר את טעם הדבר, שכאשר התוכחה והעונש באה מבחוץ האדם מטבעו מתנגד לקבל ביקורת אחרים, ומתאוה לנצח את מוכיחו. אבל כשהוא מתבונן ומכה את עצמו, אין לו את מי לנצח, וחוזר למוטב. קכא. **כמבואר** בהמשך הפסוקים בהושע שישראל לקו בכמה מלקיות, שנאמר (הושע ב יג-יד) 'והשבתי כל משושה חגה חדשה ושבתה וכל מועדה, והשמתי גפנה ותאנתה אשר אמרה אתנה המה לי אשר נתנו לי מאהבי ושמתים ליער ואכלתם חית השדה'. קכב. **ובבן** יהוידע (ד"ה טובה) כתב שמרדות אחת בלבו של אדם טובה יותר ממלקיות, גם באופן ששב בתשובה מחמת מכות ויסורים, מפני שהעוזב דרכו הרעה מחמת יסורים, יתכן ואין הוא מודה בלבו שדרכו אינה טובה אלא הוא עוזב אותם מחמת יראת היסורים, אבל המתחרט בלבו מודה הוא שדרכיו אינם טובים, ושב בתשובה בלב שלם. קכג. **והוסיף** רש"י שאף שמצאנו לשון זו גם בתורה, שנאמר (דברים א כא) 'אל תירא ואל תֵּחָת', שם הטעם הוא תחת האות חי"ת ופירושו לשון תפעל, כלומר 'אל תכנע' [וכלשון התרגום 'ולא תתבר'], ואילו בפסוק במשלי הטעם הוא מתחת התי"ו הראשונה, ואי אפשר לפרשו בלשון תפעל, כלומר תכניע את האדם, אלא 'תֵּחַת' הוא 'שם העצם', ופירושו, הכנעת גערה. קכד. **וראה** להלן בסמוך בענין 'במה נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש' שיתבאר עוד בענין זה. קכה. **וביאר**, שההכנעה הגדולה היא כשהאדם רואה שאין חבירו עונה לו כלל מחמת מעשיו ואף אינו טורח לגעור בו, אלא אינו משיב לו כל עיקר, ובזה יכנע לבו מאד שיראה עד כמה הכעיס את חבירו. קכו. **שנאמר** שם (שם ב ח) 'הנני סך את דרכך בסירים', שהם כמה מלקיות ויסורים. קכז. **וכן** ראוי לפי דקדוק הלשון שכשם שבתחילת הפסוק כתוב 'למבין' בסוף, כך גם היה צריך לכתוב מהכות מאה לכסיל, שיוזכר הכסיל לבסוף. קכח. **אולם** בעיון יעקב (ד"ה טובה) חלק ופירש שמאה מלקיות הם מאה מכות, ארבעים שבית דין של מטה מכים ועוד ששים שבית דין של מעלה מכים.

שתשרה שכינתו על ישראל, ולא יהיו נתונים תחת שליטתם של שרי מעלה אלא תחת השגחת הקב"ה, ראה משה רבינו שהשעה רצויה לבקש מה' להודיעו דרכיו מפני מה יש צדיק וטוב וכו', כיון שדבר זה אינו במקרה אלא בהשגחת ה'.

מדוע היה צריך בקשה נוספת שלא תשרה שכינה על עובדי כוכבים

בקש שלא תשרה שכינה על עובדי כוכבים ונתן לו. הקשה בביאור הגר"א לשיר השירים (א ג) מדוע הוצרך משה רבינו לבקש שלא תשרה שכינה על עובדי כוכבים, הלא מכיון שהיה צריך משה רבינו לבקש שתשרה שכינה על ישראל, אם כן שוב אין צריך לבקש שלא תשרה שכינה על אומות העולם, כי אם השכינה שורה על אומות העולם, הרי פשוט הדבר שאין ישראל גרועים מהם ותשרה אף עליהם שכינה גם בלא שיהיה צורך לבקש על כך.

ותירץ, שתחילה ביקש משה שתשרה שכינה על ישראל בבחינת 'טעם' ואחר כך ביקש שלא תשרה שכינה על אומות העולם אפילו בבחינת 'ריח'.

וביאר בפחד יצחק (פסח, מאמר לז אות ה) שיש שני סוגי השגת נבואה, יש סוג של השגת נבואה הנקרא ריח, וזו השגה מרחוק כחוש הריח שמריחים בו דברים ממרחק, והסוג השני הוא בחינת 'טעם' שרק מקרוב מרגישים בו. ונבואה שהיא בחינת טעם נקראת 'תורה' שמכיון שדברי תורה נאמר בהם 'לא בשמים היא' אם כן מיד כשיורדים לארץ, העליונים נזקקים לתחתונים לדעת מה נעשה בבית של מטה, אבל חזיונות נבואה סתם נקראים ריח, כי כל ספק שיולד בחזיון הנבואה התחתון נזקק לעליון שיברר לו ספיקו. ועל זה התפלל משה רבינו שלא תשרה שכינה על אומות העולם לא בבחינת 'טעם' ולא בבחינת 'ריח'. שעד תפילתו של משה רבינו היו באומות העולם נביאים בבחינת טעם ודבריהם נכנסו בכלל הכתובים ואף בכלל התורה, כפרשת בלעם וספר איוב, וביקש משה רבינו שלא תשרה נבואה על אומות העולם לא בדרך תורה ולא בדרך נבואה, ויהיו מופקעים מהשראת השכינה לגמרי.

ובאבן שלמה (אוירבך, ד"ה שלשה) תירץ על פי דברי העקידה וספר העקרים, שהקשו כיצד יתכן הדבר שבשעת מתן תורה ששים ריבוא מישראל היו מוכנים לקבלת נבואה. ותירצו, שבזכות המוכנים לקבלת הנבואה תחול הנבואה גם על אותם שאינן ראויים ומוכנים לכך. ומעתה יש לומר שזו היתה תפילת משה רבינו, שישרה שכינתו על כלל ישראל בזכות המוכנים להשראת השכינה, וכמו שהיה בשעת מתן תורה. והוסיף וביקש עוד שדווקא על ישראל יהיה כן ולא על אומות העולם, שלא יזכו לכך שתשרה השכינה על שאינם מוכנים לכך, בזכות המוכנים.

בקשת משה שלא תשרה שכינה על עובדי כוכבים שייכת אחרי חטא העגל

שם. כתב החתם סופר (ד"ה נקט) שדווקא לאחר חטא העגל היה צריך משה רבינו לבקש שלא תשרה שכינה על עובדי כוכבים. מפני שקודם חטא העגל לא היה חיסרון בכך, אם יקום אחד מחסידי אומות העולם ויעמוד בעשרה נסיונות והקב"ה יבחר בו כמו שבחר באברהם אבינו, ותמלא כל הארץ מידיעת ה'. אבל לאחר שחטאו ישראל בעגל חשש משה לכבודם של ישראל, שמא תקום אומה אחרת כמותם שלא תחטא בחטא חמור כחטא העגל, ועל ידי כך יהיה חרון אף על ישראל, ולכן התפלל שלא תהיה עוד אומה כזו, ומי שירצה להדבק בה' ובתורתו יהיה צריך להתגייר ולהצטרף לעם ישראל.

משה רבינו לא תמה על עצם יסורי הצדיקים ושלות הרשעים

מפני מה יש צדיק וטוב לו ויש צדיק ורע לו. בפני יהושע (ד"ה אמר) כתב, שלא הוקשה לו למשה על עצם קיומם של יסורי הצדיקים ושלות הרשעים בעולם הזה. אלא על מדוע יש חילוק בין הצדיקים עצמם, ובין הרשעים עצמם, שיש מהם שטוב להם בעולם הזה ויש מהם שרע להם.

היכן רמוזה בתורה תשובתו של הקב"ה למשה

אמר לו משה צדיק וטוב לו צדיק בן צדיק וכו'. בפני יהושע (ד"ה אמר) תמה היכן רמוזה בפסוק תשובתו של הקב"ה למשה. ותירץ, שתשובת הקב"ה נרמזה בפסוק, שהשיב לו 'וקראתי בשם ה' לפניך' (שמות לג יט), והיינו שלימד למשה את סדר שלש עשרה מדות של רחמים, ובכלל מדות אלו נאמר 'נוצר חסד לאלפים וגו' פוקד עון אבות על בנים' וגו' (שמות לד ז), ולמדנו מכך שכל עניני שכר ועונש בעולם הזה הכל תלוי במעשה האבות[קכט].

בביאור ההבדל בין צדיק בן צדיק לצדיק בן רשע

צדיק וטוב לו צדיק בן צדיק צדיק ורע לו צדיק בן רשע. הקשה **בפירוש הריא"ף** (על עין יעקב, ד"ה מפני) מה טעם צדיק בן צדיק מקבל שכרו בעולם הזה, הלא אמרו במסכת קידושין (לט:) 'שכר מצוה בהאי עלמא ליכא' [-שבעולם הזה אין אדם נוטל שכר מצוותיו]. ואם נאמר שמדובר בצדיק שמצוותיו מרובות מאד, ויכול הוא לאכול שכרו בעולם הזה, ועדיין ישאר לו שכר לעולם הבא. אם כן למה אמרו שכר מצוה בהאי עלמא ליכא. ועוד יקשה, מדוע צדיק בן רשע יגרע חלקו ולא יאכל גם הוא את שכר ריבוי מצוותיו בעולם הזה. ותירץ, שאע"פ שהמצוות שאדם עושה שמורות לו לעולם הבא ואין נוטל שכר מצוותיו בעולם הזה, אבל בניו נוטלים שכר על כך בעולם הזה, ואין נחשב הדבר לקבל שכר מצוות בעולם הזה, מפני שאין אלו מצוות שלו אלא מצוות של אביו. ומעתה יתבאר, שצדיק וטוב לו הוא צדיק בן צדיק, ששכר מצוותיו שמור לו לעולם הבא, ומה שטוב לו בעולם הזה הוא בזכות שכר מצוות אביו. אבל צדיק בן רשע, אין ניתן לו משכר מצוותיו בעולם הזה אלא הכל שמור לו לעולם הבא, ורע לו, מפני שאין לאביו מצוות שיאכל בנו את שכרם בעולם הזה, ועל מעט העבירות שעשה נענש בעולם הזה. וכן רשע בן צדיק טוב לו, מפני שאוכל שכר מצוות אביו בעולם הזה, ורשע בן רשע רע לו, כי אין לו שכר מצוות אביו לאכלם בעולם הזה[קל].

מי הם צדיק בן צדיק וצדיק בן רשע

שם. הקשה **האלשיך** (ויקרא כג כד ד"ה ועל) שהרי על ענין זה יש קושיא מהמציאות שרואים כמה צדיקים בני צדיקים ורע להם, וכמה צדיקים בני רשעים שטוב להם. וכן ברשעים יש רשע בן צדיק שרע לו ויש רשע בן רשע, וטוב לו. ותירץ שאין הכוונה כפשוטו שאביו מולידו היה צדיק או רשע, אלא 'אב' פירושו מה שהיה עמו בגלגול הקודם, שמצבו בגלגול הקודם הוא חלק מנפשו וכעת הרי הוא נחשב כבן לו. ובזה מיושב, שאם מתחילה היה צדיק וגם כעת צדיק הוא, אם כן אין לו עוונות למרקם על ידי יסורים. אך כשהוא בן רשע, וטימא נפשו בגלגול ראשון, אז כעת רע לו כדי למרק את חטאיו. וכן רשע בן צדיק, אם בגלגולו הראשון היה צדיק, אוכל הוא משכרו בגלגול ראשון, אבל כשגם בתחילה היה רשע, עתה מתמרק ביסורים[קלא].

האם יש מיתה בלא חטא

ובנים לא יומתו על אבות. הגמרא מוכיחה מן הפסוק 'בנים לא יומתו על אבות'[קלב] שאין אדם מת בחטאי אביו. והנה בשבת (נה.) אמר רב אמי אין מיתה בלא חטא ואין יסורים בלא עון, ובגמרא (שם ע"ב) הוכיחו כנגדו מהברייתא 'אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם מפני מה קנסת מיתה על אדם הראשון, אמר להם מצוה קלה צויתיו ועבר עליה, אמרו לו, והלא משה ואהרן שקיימו כל התורה כולה ומתו, אמר להם, מקרה אחד לצדיק ולרשע לטוב' וגו' (קהלת ט ב). ומתרצת הגמרא שרב אמי סבר כרבי שמעון בן אלעזר האומר שאף משה ואהרן בחטאם מתו. ועוד הקשו בגמרא מהמבואר בברייתא שארבעה מתו בעטיו של נחש, ומסקנת הגמרא 'שמע מינה יש מיתה בלא חטא ויש יסורים בלא עון, ותיובתא דרב אמי תיובתא'.

אולם כתב במאירי (שבת נה. ד"ה מעיקרי) שמעיקרי הדת להאמין, שכל מה שיקרה לאדם מטוב ועד רע, הכל מושגח מאתו יתברך השגחה פרטית לפי פעולות האדם, ומה שאנו רואים לפי מראית עינינו שאין סדר זה נוהג תמיד, ופעמים יש צדיק שרע לו או רשע שטוב לו, לא יבלבל את העיקר הזה. ואף מאמר הפסוק 'מקרה אחד לצדיק ולרשע' הוא גם רק לפי מראה עינינו, שאופני המשפט נעלמים מאיתנו ואין אנו יודעים במה יענש הרשע, ובמה יגמל הצדיק, אך לעולם אין הקב"ה מקפח שכר כל בריה אם לגמול אם לעונש, והוא שאמרו אין מיתה בלא חטא ואין יסורים בלא עון[קלג].

קכט. **וגם** התירוץ במסקנת הגמרא שיש חילוק בין צדיק גמור לצדיק שאינו גמור נרמז בפסוק 'וחנותי את אשר אחן', שהקב"ה חונן את מי שהוא רגיל לרחם עליו, והיינו צדיק גמור שראוי לתת לו מתנת חנם [שהוא לשון 'חנון' כמו שפירש רש"י (דברים ג כג)]. וכן החילוק בין רשע גמור לרשע שאינו גמור מבואר בפסוק, וכפי שנאמר בשלש עשרה מדות הרחמים, שהקב"ה 'ארך אפים', ומאריך אפו לרשע שאינו גמור אולי יעשה תשובה, וזו הסיבה שעל אף רשעתו, טוב לו, שהכל הוא בכלל האריכות אף, שהקב"ה ממתין מלהענישו אולי יעשה תשובה.

קל. **וכתב** לבאר לפי זה שמה שנאמר (דברים ז י) 'ומשלם לשונאיו אל פניו להאבידו' שאוכל שכרו בעולם הזה, נאמר דווקא על שכר מצוותיו של אביו, שאם היה רשע בן צדיק מה שהוא ראוי לשכר מצד מצוות אביו שהקב"ה 'עושה חסד לאלפים', שכר זה אינו נשמר לו לעולם הבא, אלא אוכלו בעולם הזה.

קלא. **ולהלן** יתבאר כיצד מתפרשת המשך הסוגיא לפירוש זה. וראה עוד באלשיך שביאר על פי זה את דברי אליהוא שפייס לאיוב שהתלונן על כך שצדיק ורע לו, ואמר לו (איוב לג כט) 'הן כל אלה יפעל אל פעמים שלש עם גבר', שעתה ממרק הוא את עוונותיו מהגלגול הראשון. וכן ביאר שמטעם זה בדין ראש השנה צריכים לפתוח הן את ספרי החיים והן את ספרי המתים, שצריך לדון את האדם על פי מעשיו בכל הגלגולים אשר נתגלגל מראשיתו. וראה בשל"ה פרשת כי תצא הגה תורה אור שכתב וז"ל: 'והוא סוד צדיק ורע לו צדיק בן רשע', כלומר, שהיה רשע מקודם, ורשע וטוב לו רשע בן צדיק, שהיה צדיק מקודם, כנדרש בספר הבהיר (אות קנה). והוא אמת ותורתו אמת ודינו דין אמת, ואנחנו לא נדע הצדיק הזה מה היה לפנים ועל כן נתמה על ייסוריו, ויודע כל נסתרות ישתבח שמו היודע עושה בו דין אמת'.

קלב. **הפסוק** שהובא בגמרא (דברים כד טז) 'לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות איש בחטאו יומתו' הובא גם בנביא בענין אמציהו בן יואש שהכה את עבדיו, על שהרגו את אביו יואש (מלכים ב' יד ו, דברי הימים ב' כה ד) 'ואת בני המכים לא המית, ככתוב בספר תורת משה אשר צוה ה' לאמר, לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות, כי אם איש בחטאו ימות'.

קלג. **והוסיף,** שאין להבהל ממה שאמרו בגמרא 'ארבעה מתו בעטיו של נחש' ומשמע שנכנסה מיתה בסיבת הנחש והונחה בטבע הבריאה, שאין הכוונה שהונחה בטבע אלא דרך הפלגה וגוזמה, שעוונותיהם של ארבעה אלו היו כה מעטים עד שלמראה

הגמרא מבארת את התירוץ הראשון

הכי קאמר ליה צדיק וטוב לו צדיק גמור צדיק ורע לו צדיק שאינו גמור.
כתב **בברכת אברהם** (ר"א הכהן, ד"ה אלא), שמה שאמרו בגמרא 'הכי קאמר צדיק וטוב לו צדיק גמור' אין זה תירוץ אחר מהראשון אלא הגמרא מבארת כוונתה שכן הוא הרגילות שצדיק בן צדיק צדיק גמור הוא, וצדיק בן רשע אינו צדיק גמור, אבל אם באמת יהיה צדיק בן רשע שהוא צדיק גמור, אף הוא טוב לו.

וכן לפי הפירוש שהובא לעיל מהאלשיך, שצדיק בן צדיק הוא מי שהיה בגלגול קודם צדיק, כתב בחנוכת התורה (לך לך אות יא), שחכמי האמת העלו שהכל תירוץ אחד והגמרא לא חזרה בה מתירוצה הראשון[קלד], ומה שאמרו שצדיק וטוב לו הוא צדיק גמור, היינו שכבר בגלגול הראשון היה צדיק והוא הנקרא צדיק בן צדיק. וצדיק שאינו גמור היינו שנשמתו היא משל רשע והוצרך לתקן את החטאים על ידי יסורים בעולם הזה, ונקרא צדיק בן רשע.

החילוק בין צדיק גמור לצדיק שאינו גמור

הכי קאמר ליה צדיק וטוב לו צדיק גמור צדיק ורע לו צדיק שאינו גמור.
כתב **המהרש"א** (ד"ה לדיק) שהטעם שצדיק שאינו גמור רע לו בעולם הזה, כדי לכפר בזה על מיעוט עוונותיו ובכדי לזכותו בעולם הבא, וכן רשע שאינו גמור שטוב לו בעולם הזה הטעם הוא כדי שיקבל שכרו על מיעוט זכיותיו ויטרד מהעולם הבא, כמו שנאמר (דברים ז י) 'ומשלם לשונאיו על פניו', והביא שם רש"י (שם) את דברי המדרש (ילקוט שמעוני דברים פ"ז רמז תתמז), שבחייו משלם לרשע את גמולו הטוב כדי להאבידו מהעולם הבא[קלה].

ובפנים יפות (במדבר כ כט ד"ה בילקוט שסיה) ביאר ענין זה, שהקב"ה יודע את כל העתידות וצופה ומביט במעשי בני האדם וחפץ בטובתם, לפיכך אם רואה אדם שהוא צדיק גמור שאף אם יהיה לו עושר רב לא יגרום עשרו שימרוד בקב"ה, משפיע לו הקב"ה שפע של טובה בעולם הזה עד בלי די. אבל כשרואה הקב"ה שאין הוא צדיק גמור והעושר יזיק לנפשו[קלו], מונע ה' ממנו את העושר כדי שישאר בצדקותו. וכן הוא הענין ברשעים שיש רשע שאינו גמור, שאף שנמנע מלעבור עבירות כל זה הוא מחמת דאגתו לכבוד עצמו, שנוהגים בו בני אדם כבוד מפני עשרו, וחושש שאם יראוהו עובר עבירות יזלזלו בו, לרשע כזה משפיע הקב"ה עושר כדי למנעו מהעבירה[קלז]. אולם רשע גמור שגלוי וידוע לפני הקב"ה שלא יועיל לו עשרו להצילו מעבירות ואדרבה מחמת עשרו ירבה למרוד, אז הקב"ה מענישו כראוי לו ורע לו בעולם הזה.

ביאור מחלוקת רבי יוסי ורבי מאיר

ופליגא דרבי מאיר וכו' שנאמר וחנתי את אשר אחון אף על פי שאינו הגון. בהגהות הגרא"מ הורוויץ (ד"ה א"ר יוסי), כתב שרבי יוסי ורבי מאיר נחלקו כאן לשיטתם במקומות אחרים בגמרא (ר"ה ט: חולין קיח:) באופן דרשות הפסוקים, שלדעת רבי יוסי מקרא נדרש לפניו ולפני פניו, כלומר שאפשר לפרש שהפסוק נאמר כביאור למה שנאמר בפסוק הקודם לו, וכן כביאור למה שנאמר כמה פסוקים קודם לכן. ולכן מה שנאמר (שמות לג יז) 'ויאמר ה' אל משה גם את הדבר הזה אשר דיברת אעשה', חוזר גם על הנאמר בפסוק הקודם לו שבו נאמרו שתי הבקשות שישרה הקב"ה שכינתו על ישראל ושלא תשרה שכינתו על אומות העולם. וכן חוזר על בקשת משה בפסוק הקודם לכך (שם יג) שהקב"ה יודיענו את דרכיו. אמנם רבי מאיר סובר שאין מקרא נדרש אלא על הפסוק הסמוך לו מלפניו, ולכן הבטחת הקב"ה שימלא את בקשת משה לא נאמרה אלא על שתי ההבטחות שהוזכרו בפסוק הסמוך לו מלפניו, ולא על בקשת הודיעני נא את דרכך שקדמה.

והמלבי"ם (חידושים על הש"ס ד"ה ואמר) ביאר שנחלקו רבי מאיר ורבי יוסי, בביאור הפסוק 'וחנותי את אשר אחון', שדעת רבי מאיר ש'חנותי' 'ורחמתי' נאמרו אף למי שאינו הגון, כלומר שראוי מצד עצמו לחנינה מצד מזלו, ואינו תלוי במעשיו. ולדעת רבי יוסי נאמרו דווקא לראוי והגון לכך בגלל מעשיו הטובים וכפי מדת המשפט. וביאור דברי רבי מאיר, שיש שתי הנהגות של הקב"ה בעולם, הנהגה בדרך הטבע, והיא אינה כפי המשפט של שכר לראוי ועונש לשאינו ראוי, ויש הנהגה למעלה מהטבע שהיא כפי המשפט שאף מי שנולד ומזלו רע, אם צדיק הוא ראוי הוא שיעשה לו נסים וינתנו לו טובות רבות. ולכן אם לפי הטבע יש רשע שטוב לו, ה' לא ישנה את הטבע כדי להביא עליו רעה, שאין הקב"ה עושה נסים בכדי להביא רע. ולכן אי אפשר לדעת מה סיבת הדבר שיש רשע וטוב לו ויש רשע ורע לו, שיתכן שטוב לו מפאת שכך מזלו גרם, ואף שראוי שיענש אין מזלו משתנה לרעה בדרך נס. וכן אי אפשר להבחין בסיבה שיש צדיק וטוב לו וצדיק ורע לו, כי שמא צדיק זה מזלו רע, וצריך הוא תמיד לנסים, וכשעושים לו נס מנכים לו מזכויותיו, ועונש גדול דבר זה עבורו. ולפיכך אי אפשר לעמוד על דבר זה מה טעם צדיק ורע לו ורשע וטוב לו. אולם רבי יוסי פירש את הפסוק 'וחנותי את אשר אחון', שהחנינה היא כפי המשפט הראוי בנתינת שכר ועונש. כלומר, שאפילו אם הצדיק נולד במזל שרע לו, יעשה ה' נסים לתת לו שכרו כפי מדת המשפט, ויעשה לו נסים נסתרים שאין מנכים לו משכרו בעבורם. וכתב עוד, שהקב"ה אמר למשה באופן כללי איך מדת המשפט משפיעה על שינוי הטבע, שצדיק גמור עושים לו נסים שאינם ניכרים ומכוסים הם במהלך הרגיל של הטבע, ועל ידי כך לא ינוקה משכרו. אבל באופן פרטי לדון על כל פרט ופרט ועל כל שינוי בהנהגה כלפי צדיקים ורשעים אלו דברים שאין להם מספר, ונשארו בסוד.

מיהו 'אינו הגון' הזוכה לרחמים

וחנתי את אשר אחון אף על פי שאינו הגון ורחמתי את אשר ארחם אף על פי שאינו הגון. רש"י (ד"ה את) פירש שהקב"ה ענה למשה, שאף אם האדם אינו כדאי לזכות בשכר זה, אם יכמרו רחמי עליו לפי שעה, ארחם עליו. **והרמב"ן** (שער הגמול) כתב, ש'אינו הגון' פירושו, שכפי הנראה לדעת בני האדם אין איש זה ראוי לשכר, והקב"ה מרחם עליו מפני שמדת הנהגת הדין לא נמסרה לדעתו של אדם, ובעיני האדם נראה שהמתנה שמקבל הרשע אינה הוגנת לו.

וראה בפירוש הכותב (על עין יעקב, ד"ה מפני) שכתב לפרש דבר זה על פי דברי המדרש (שמות רבה כי תשא פר' מה סי' ו) שבשעה שאמר הקב"ה 'וחנותי את אשר אחון', הראה למשה את כל האוצרות של מתן שכר שמתוקנים לצדיקים, ופירש לו הקב"ה על כל אוצר ואוצר למי הוא מיועד, עד שראה אוצר גדול, ושאל את הקב"ה למי מיועד אוצר זה, ענה לו הקב"ה 'מי שיש לו אני נותן לו משכרו ומי שאין לו אני עושה לו חנם ונותן לו מזה שנאמר וחנותי את אשר אחון, וחנותי את אשר אחון למי שאני מבקש לחון, וכן ורחמתי את אשר ארחם'[קלח]. וביאר, שידיעת יושר מעשי בני האדם וצדקתם זה מהדברים הנסתרים ביותר, מפני שכל אדם לפי טבעו ומזגו כך גודל חיובו, ויש שאין ביכולתו לפי טבעו לפעול הרבה אלא שחושק ומתאוה לעשות מעשים טובים רבים, אלא שיש הרבה גורמים שאינם בשליטתו המונעים ממנו את האפשרות לעשות מעשים טובים אלו [וכגון אדם אשר חפץ ומשתוקק להיות חונן ומלוה, אלא שאין בידו מאומה שיוכל להלוותו], והקב"ה שיודע מחשבותיו הטובות הכין עבורו אוצר גדול וממנו נותן לו מתנת חנם[קלט].

ביאור מידת הרחמים על שאינו הגון

שם. בדעת תבונות (אות קסח) ביאר, שכלל תיקון הבריאה חילק אותו הקב"ה בין כל הנשמות אשר עשה לעבדו, לפי מה שידע היות הגון לכל אחד מהן לפי הענין שברא אותו, שהוא דבר נעלם מאוד מאוד, ואין נביא וחוזה אשר השיגו[קמ]. ולכן יש אדם שיגיע לו מצד שורש ענינו להיות מושפע בריבוי ההשפעה, שהוא אחד מן הדרכים שבהם נשלמת הבריאה, ויש אדם שיגיע לו מצד שורש ענינו להיות מושפע במיעוט ההשפעה, שהוא הדרך השני המצטרך

עיני בשר ודם לא היו ראויים לעלות בכף המאזנים. וכתב 'מי יודע לבות בני האדם עד שיחלצוהו דברי פינו וישללוהו מכל חטא, ונמצאת מכחיש מאמר 'אין אדם שלא יחטא' וכן 'אין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא'. ואע"פ שנשאר דעת האומר כן בתיובתא, אין עיקרי האמונות תלויות בראיות של פשוטי מקראות ואגדות, וכבר ידעת שאין משיבים באגדה, ומה נכבד מאמר 'אף משה ואהרן בחטא מתו', מכאן ואילך ימחלו האחרים על כבודם'. וראה עוד ברמב"ן שער הגמול (פ"א סי' יח) שלענין מיתה למסקנא יש מיתה בלא עון, אך לענין יסורים גם למסקנא אין יסורים בלא עון [וראה בכל הענין שם]. וראה עוד ברא"ם (בראשית לג יא ד"ה לכן) שכתב שקיימא לן אין מיתה בלא חטא, ובדפוסים ישנים היה כתוב שכך מסקנת הגמרא בשבת. והאריך בזה בפתח עינים (להחיד"א, שבת נה: ד"ה ש"מ יש), ובתחילה רצה החיד"א ליישב שדעת הרא"ם שלא נדחה רב אמי רק לענין שאין מיתה בלא חטא, אך לענין יסורים גם למסקנא אין יסורים בלא חטא. וכדעת הרמב"ן בשער הגמול. וראה עוד בילקוט ביאורים (שבת נה ע"א וע"ב). **קלד. וכתב** בתרומת הדשן (ר"ל הכהן, על אגדות הש"ס לבוש למסכת ערכין), שהמקשן לא הבין את שתירץ לו צדיק בן צדיק, ולכן חזר ופירש לו שהכוונה לצדיק גמור שגם בגלגול זה וגם בגלגול קודם היה צדיק. **קלה. ועל פי** זה ביאר המהרש"א (מגילה ז: ח"א ד"ה מיחייב) את דברי רבא (שם) שחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, כיון שצדיק שאינו גמור רע לו בעולם הזה כדי שיקבל עונשו בעולם הזה ויזכה לעולם הבא, ויש רשע וטוב לו בעולם הזה וזהו רשע שאינו גמור שנענש כדי לטורדו מהעולם הבא, אבל יש צדיק גמור שזוכה לשתי שלחנות לאכול הפירות בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא, כמו מרדכי שזכה לכל הגדולה גם בעולם הזה, וכן יש רשע גמור שאין לו זכות כלל והוא מאבד גם את העולם הזה, כמו המן ואבד גם את העולם הזה, ועל זה אמר שחייב אדם להשתכר בפורים עד שלא ידע להבחין בין מדרגת המן שהיה רשע גמור ואבד שתי העולמות, לבין ברוך מרדכי שהיה צדיק גמור שזכה לשתי עולמות. **קלו. וכמו** שנאמר (דברים לב טו) 'וישמן ישורון ויבעט', וכן נאמר (שם ח יד) 'ורם לבבך ושכחת'. **קלז. וכעין** זה מצאנו במדרש (ילקוט שמעוני חקת רמז תשסד) שאהרן הכהן כשפגע ברשע שיודע שמחמת כבודו ימנע מן העבירה היה נתן לו שלום כדי שהרשע ימנע עצמו מן העבירה מפני כבודו. **קלח. וכן** האלשיך (תהלים כה טו-טז) כתב, שמה שאמרו בגמרא שהקב"ה השיב למשה רבינו וחנותי את אשר אחון אע"פ שאינו הגון, פירושו שאדם זה שאינו הגון מקבל שכרו מאוצר של מתנת חנם, כפי המבואר במדרש זה. **קלט. וראה** שם שהאריך בענין זה ולמדו מדברי צופר לאיוב. **קמ. וראה** בפירוש לדעת תבונות (פרידלנדר, שם) שהטעם שלא נודע דבר זה, כי אילו ידענו את טעמי הגזירות ושרשי ההנהגה וסיבותיה היו גלויים לפנינו, היו מתבטלים הנסיונות והיתה מתבטלת הבחירה, וכמו שכתב הרמח"ל עצמו בספר קל"ח פתחי חכמה (פתח פא ח"א עמ' רסא) 'כל העבודה של בני אדם תלויה במה שהידיעה העליונה נעלמת מהם, אם היו יודעים לא היתה עבודה על פי הבחירה ולא היה שכר ועונש'.

להשלמת הבריאה. ואין ההבדל מצד מעשי בני האדם ההם, אלא מצד המגיע להם כפי מה שחילק הקב"ה תיקון הבריאה בין הנבראים, כי זה ריבוי ההשפעה הוא התיקון לה וזה מיעוט ההשפעה הוא התיקון לה, כל אחד לפי דרכו.

ועוד כתב הרמח"ל (שם סי' לו) שהמאמין ומבין ענין יחוד הבורא, צריך שיאמין שהקב"ה הוא אחד יחיד ומיוחד, שאין לו מונע ומעכב כלל, אלא הוא לבדו מושל בכל. והוא עצמו בורא טוב ורע, ואין כח אחר תחתיו שיהיה לו שליטה בעולם. אלא הוא לבדו משגיח על כל בריותיו השגחה פרטית, ואין שום דבר הנוצר וקורה בעולם אלא רק מרצונו, ולא על ידי מקרה ולא על ידי טבע או מזל. וכן אין לקב"ה הכרח וכפיה כלל, כלומר, שאף שקבע הקב"ה גבולות בעולם אין הוא משועבד להם כלל אלא הכל תלוי ברצונו, ולכן כשהוא רוצה אין הוא חושש לכל המעשים ומטיב למי שרוצה, וזה ביאור מה שאמרו 'וחנותי את אשר אחון אע"פ שאינו הגון'. וכתב עוד, שלכן כשיגיע עת הגאולה אפילו לא יהיה זכות בישראל יושיענו, כי יכול לעשות כן כשרצונו בכך[קמא].

מדוע נענש משה בכך שהקב"ה לא רצה שוב להראותו פניו

כך אמר לו הקב"ה למשה כשרציתי לא רצית עכשיו שאתה רוצה איני רוצה. כתב **בתוספות הרא"ש** (ד"ה כשרציתי), שהדבר תמוה מדוע העניש הקב"ה כל כך. **ובאמת ליעקב** (לבעל הנתיבות המשפט, ד"ה כשרציתי) תירץ, שמשה רבינו שכלו היה זך והיה הולך ממדרגה למדרגה ומהשגה להשגה, ובכל יום ויום מתחדד שכלו ומוסיף עוד השגות, שאין להשגות תכלית. וודאי שמשה רבינו לא ביקש להשיג את עצמיות הבורא כי זה דבר שאינו יתכן, ומה שביקש לראות פני ה' הכוונה כמו שתרגם אונקלוס, 'ופני לא יראו' 'ודקדמי לא יתחזון', וכתב **במורה נבוכים** (ח"א פל"ח) שיש השגות עצומות שאין האדם יכול להשיג והם נקראים פני ה'. ומשה רבינו חשש שאם יביט בסנה ויתחיל להשיג בהשגות אלו, יגיע בסוף אף להשגות העצומות האלו, והיה ירא להעמיק בכך. ולפי שלא התחיל בהשגה זו נתמעטה ההשגה, ושוב לא היה יכול להמשיך ולהעמיק בה, וזהו שאמר לו הקב"ה כשרציתי לא רצית, מכיון שלא התחלת להתעמק בהשגות אלו לא תוכל להגיע לתכליתם ולא תוכל לראות פני. ומעתה 'לא יראני האדם וחי' שכיון שמשה רבינו לא בא להשגה זו שוב אי אפשר לבן אדם להשיגה[קמב].

ובבן יהוידע (ד"ה כשרציתי) תירץ, שהטעם שנענש משה עונש כזה, מפני שאם היה רואה כבוד ה' יתברך, היה מזדכך חומרו זיכוך גמור, והיה נעשה כמו מלאך ומתפשט מזה העולם לגמרי, ולכן העניש שלא ראה מראה זה, מפני שלא רצה משה רבינו בזיכוך עצום כזה, שעדיין חפץ היה להיכנס לארץ ישראל.

ובספר כוכבי אור (ר"מ אנאבין, אות ס) תירץ, שמשה רבינו בגלל שלא השתמש בשעת רצון לראות פני ה' לדעת דרכיו, איבד אוצר יקר כזה שאין כל העולם כולו כדאי לו, ולא זכה שוב למדה זו לעולם, אף שהשתדל אחר כך להשיגה, אבל כביכול שוב לא היתה עת רצון מהקב"ה מטעם שנעלם מאתנו, כמו שכל דרכי ה' נעלמים מאתנו, שיש ענינים שמוכנים לפי שעת רצון ואחר שחולפת השעה אי אפשר להשלימם, ונמצא שאין זה בגדר עונש[קמג]. וחכמים למדו מענין זה הערה נפלאה על מדת הזריזות, שאם בא ליד האדם איזה דבר טוב יזדרז לעשותו, ואל יניח את המעשה לעת אחרת שמא בפעם אחרת לא יוכל לעשותו.

פירוש הפסוק 'כי לא יראני האדם וחי'

שם. בגמרא מבואר ש'לא תוכל לראות פני' נאמרה כעונש על כך שמשה לא רצה לראות פני ה' בשעה שה' חפץ היה להראותו. והקשה **המהרש"א** (ד"ה כשרציתי) שבסוף הפסוק מבואר הטעם שלא יכול משה לראות את פני ה' 'כי לא יראני האדם וחי'[קמד], וכיצד היה יכול משה לראות את פני ה' אם היה רוצה בכך. ותירץ, שסוף הפסוק אינו נתינת טעם, אלא שאמר לו הקב"ה שכך עלתה במחשבתו עכשיו שלא יראהו האדם וחי, מפני שאפילו משה רבינו שיש לו מעלה יתירה על כל הנביאים לא זכה לראותם, ולכן שוב לא יהיה אדם שיזכה לראות פני ה' בעודנו חי[קמה]. וכעין זה תירץ גם **במעין הברכות** (עץ יוסף ד"ה לא), שלפי שמשה רבינו שהיה אב לחכמים ואדון לנביאים לא זכה לראות פני ה' [מפני שלא רצה כך בתחילה], הבטיחו הקב"ה לכבודו, ש'לא יראני האדם וחי',

וכמו שאמרו במדרש 'כי לא יראני האדם וחי', אף מלאכי השרת שחייהם חיי עולם אינם רואים את הכבוד[קמו].

ובשיורי קומץ המנחה (דרוש לשבת קודש שבועות ד"ה ואולם) הקשה עוד, איך נאמר שמשה לא יוכל לראות פני ה' מפני ש'לא יראני האדם וחי', וכי השוה הכתוב מעלת משה רבינו לשאר כל אדם. ותירץ, שמכיון שעיקר מעלת משה היא ללמד לישראל חק ומשפט, ואחר שנתקיים 'וראית את אחורי' (שמות לג כג) זכה משה לקירון פנים, ויראו בני ישראל מגשת אליו עד שהיה צריך לשים על פניו מסוה, וכשהיה מלמד את בני ישראל הסיר את המסוה כדי שיראה התלמיד את פני רבו בדברו[קמז], ואם היה משה רבינו רואה את מראה הפנים, היה זוכה למדרגת אור שאף בשעת הלימוד לא היו יכולים לראות פניו, והיה חסר לבני ישראל בקדושת קבלת התורה. ולכן אמר הכתוב לא תוכל לראות את פני 'כי לא יראני האדם וחי', שאם יקבל משה אורה מאור פני ה' יתברך, שאר האדם החי לא יוכלו להביט בפניך כי יהיה בהם אור הפנים, ויהיה בזה חסרון גדול בתורה ובמצוות אשר משה רבינו מלמדם[קמח].

אמנם כל זה אחר חטא העגל, אבל קודם חטא העגל היה אפשר לקבל גם את הארת הפנים וכמו שאמרו בספרי (נשא פ"א), ראה כמה עבירה עושה, בתחילה נאמר ומראה כבוד ה' כאש אוכלת לעיני כל ישראל, ואחר החטא לא יכלו להביט אף בפני הסרסור.

ובזה מבואר מה שאמר לו הקב"ה כשרציתי לא רצית, כי בסנה אם לא היה מסתיר פניו היה זוכה להביט באור פני השכינה, כי היה זה עדיין לפני חטא העגל. אבל עכשיו אף שאתה רוצה איני רוצה, כלומר אי אפשר שיהיה דבר זה, ואף שאתה ראוי לקבלת אור הפנים, כבר גרם החטא וירדו ישראל ממדרגתם, ואין הם יכולים לקבל אור הפנים[קמט].

בביאור המחלוקת האם נענש משה על שהסתיר פניו בסנה או לא

כשרציתי לא רצית עכשיו שאתה רוצה איני רוצה ופליגא דרבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן. **במכתב מאליהו** (ח"ה ביאורים באגדה ענין כשרציתי לא רצית) ביאר שמה שאמרו בגמרא 'פליגא' אין זו מחלוקת אלא שיש כאן שני מבטים שונים על הדבר. וביאר ענין זה על פי המבואר במסכת יבמות (מט:) ביישוב הסתירה בפסוקים, ישעיה הנביא אמר (ישעיה ו א) 'ואראה את ה' יושב על כסא רם ונשא' ואילו בתורה נאמר (שמות לג כ) 'כי לא יראני האדם וחי', ומתרצת הגמרא שישעיה הסתכל באספקלריא שאינה מאירה, ומשה רבינו הסתכל באספקלריא המאירה. והביאור, שכאשר מסתכלים בהסתכלות פחותה הנקראת 'אספקלריא שאינה מאירה' אפשר לראות הכל, כי אין זו ראיה בבהירות גמורה אלא בדרך ציור ומשל[קנ]. ובשעה שנגלה הקב"ה למשה בסנה היתה זו נבואה באספקלריא שאינה מאירה[קנא], ולכן היה משה רבינו יכול להביט ולראות כביכול את כבוד ה'. אבל משה רבינו סירב אז מתוך ענוה. ובזכות ענוותנותו זכה לשלשה דברים וכפי שביאר רבי שמואל בר נחמני, ואחד מהם הוא שזכה ל'תמונת ה' יביט' בחינת פנים בפנים, כלומר שזכה לראיה באספקלריא המאירה, שהלב והשכל מבינים יחדיו את צורת הענינים בלי עיכוב ועיוות מצד כח הדמיון[קנב]. ואז רצה לעלות להשגת כבוד ה' כי הגיע לדרגת ביטול היש והרגיש שהדבר נצרך לו לצורך עבודתו [כמו שנאמר (שמות לג יג) 'למען אמצא חן בעיניך'] ועל דרגה עליונה זו אמר לו הקב"ה 'איני רוצה' כלומר, שאין לזה אפשרות בבריאה[קנג].

ביאור שלשת הדברים שזכה משה

בשכר שלש זכה לשלש בשכר ויסתר משה פניו זכה לקלסתר פנים וכו'. כתב **המהרש"א** (ד"ה בשכר) ששלשת הדברים שזכה בהם משה, יש לבארם מפני שכל החפץ לעיין ולהסתכל בדברים אלוקיים יש לו להרחיק את עצמו מפני שלשה דברים. הטעם הראשון שצריך להיות יראה שכלית מפני הכבוד, שיהיה ירא לגשת אל דבר גדול ונורא כזה[קנד]. והטעם השני, שהתבוננות אלוקית צריכה עיון רב כדי להשיגה, וראוי לו למנוע את עצמו מפני קוצר דעתו שלא יטעה בעיונו. והטעם השלישי מפני עומק המושג, שלהשיג עניני אלוקות אי אפשר להשיגם על אמיתותם. ומשה רבינו מפני חששו לשלשה טעמים אלו

קמא. **וראה** בשפתי חיים (מועדים ב מאמר פורים על שם הפור) בביאור ענין זה. קמב. **וראה** תירוץ נוסף בדברי שיורי קומץ המנחה להלן בענין 'פירוש הפסוק כי לא יראני האדם וחי'. קמג. **והוסיף**, שודאי שאין כוונת מאמרם שהיה ענין זה בדרך נקמה, שחס ושלום לתלות בהקב"ה מדה שהתורה גינתה אותה. קמד. **וכמו** שפירש הרמב"ן (שם), שקודם שישיג האדם ראיית הקב"ה צריכה נפשו להיפרד מעליו. קמה. **וכעין** זה מבואר גם בדברי האמת ליעקב שהובאו לעיל בסמוך. קמו. **וראה** עוד מה שהביא בשם ספר תולדות נח (שמות רבה פ"ג), שבזמן שהקב"ה רצה להיראות למשה היו ישראל במדרגה עליונה חסידים ותמימים, שהיה זה זמן קירוב קץ הגאולה, והיו שערי רחמים ורצון פתוחים והיה יכול משה להגיע למעלה ההיא, אבל אחרי שחטאו ישראל בעגל, נסגרו שערי הרצון. קמז. **וכמו** שאמר רבי (עירובין יג:), שהטעם שהוא מחודד יותר מחביריו, מפני שראה את רבי מאיר מאחוריו, ואם היה רואה אותו מלפניו היה מחודד עוד יותר. קמח. **ודייק** כן בלשון הפסוק ופני לא יראו, שלא נאמר ופני 'לא תראה', אלא 'לא יֵרָאוּ' לאחרים, שאחרים לא יוכלו לראות את פניך שיקרנו מראיית פני ה'. קמט. **ובזה** יתורץ גם מדוע נענש משה שהקב"ה לא רצה שוב להראותו פניו, שאין זה בגדר עונש, אלא שהגדולה של משה היתה בשביל ישראל, ואחר חטא העגל אין הם ראויים. קנ. **וכן** כתב בשיורי קומץ המנחה (דרוש לשבת קודש שבועות ד"ה ואולם), והביא משל על כך למסתכל באור השמש, שרק עם מסך יכול לראותו. וכתב, שלכן משה רבינו לגודל מדרגתו לא היה יכול להביט במראה הפנים, מה שאין כן ישעיה הנביא שהיה מסך מבדיל בינו ובין אור העליון, לכן אמר ואראה. קנא. **כמו** שאמרו במדרש (שמו"ר פר' ג סי' א) 'בשעה שנגלה הקדוש ברוך הוא על משה טירון [-מתחיל] היה משה לנבואה'. קנב. **וכמו** שכתב המלבי"ם (שמות ג ג) שכל הנביאים ראו מחזות ודמיונות כי בא להם שפע הנבואה באמצעות כח הדמיון, ולמשה רבינו הגיע השפע לכח השכלי בלי תערובת כח המדמה, ועל כן לא ראה שום דמיון, ועל זה אמרו במדרש (במ"ר נשא פר' יד סי' יט) 'משה לא היה יודע מי מדבר עמו'. וביאר במכתב מאליהו שהשיג אלוקות כפי מה שהיה הוא בעצמו מופשט מכל ציור ותמונה, כי הנבואה חלה על הנביא כפי מדרגתו. קנג. **כי** הבריאה היא גילוי רצונו, וכשהקב"ה אומר 'איני רוצה' פירושו שאין אפשרות בבריאה לדבר זה. קנד. **וכן** אמרו בירושלמי (ברכות פ"ה ה"א) שדרך ארץ שהתלמיד ירא לשאול בשלום הרב מפני שנאמר (איוב כט ח) 'ראוני נערים ונחבאו'.

עשה שלשה דברים, הסתיר פניו היינו שדן בעצמו קוצר השגת עיונו בזה. ועוד נאמר 'כי ירא' היינו יראה שכלית מפני הכבוד, שהיה ירא לעסוק בדבר המופלא והגדול. ו'כי ירא מהביט' הוא מבחינת עומק המושג. ולפי שנהג כן לרוב ענוותנותו זכה לשלשה דברים מדה כנגד מדה. בזכות 'ויסתר פניו' שחשב קוצר השגתו, זכה לקלסתר פנים שהוא מעלה המראה על גודל עיון השגתו [וכמו שנאמר (שמות לד כט) 'כי קרן אור פניו']. ובשכר 'כי ירא' זכה ל'וייראו מגשת אליו' שהיו ישראל יראים ממנו מגודל מעלתו וכבודו. ובשכר 'מהביט' זכה ל'תמונת ה' יביט' שהוא עומק המושג והוא מראה אחוריים[קנה].

ובספר אי' הים (ד"ה בשכר) הקשה שהרי לשון הפסוק הוא 'ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אל האלהים', ומנין לגמרא לדרוש את שלשת הפעולות שעשה משה רבינו הסתרת הפנים, היראה, וההימנעות מלהביט כשלשה דברים נפרדים שעל כל אחד מהם זכה לקבל שכר, ומדוע לא דרשו את הפסוק 'כי ירא מהביט' כהמשך למה שנאמר 'ויסתר משה פניו', וכנתינת טעם וסיבה להסתרת הפנים ונמצא שהוא ענין אחד. ותירץ, שאם כן היה צריך לומר 'ויסתר משה עיניו כי ירא מהביט', שההבטה מתייחסת לעינים ולא לפנים. ולכן דרשו שנאמרו כאן שלשה דברים, 'הסתרת הפנים', פירושו שהסתיר את צורת האדם והחשיב עצמו כאין כלפי הקב"ה, והקב"ה המביט אל עני ונכה רוח זיכהו בקלסתר פנים, והענין השני הוא יראת הרוממות שהיא היתה סיבת הסתרת הפנים, ובזכות היראה זכה שבני ישראל יראו מגשת אליו, ומה שנאמר 'מהביט' הוא הסתר נוסף, שהסתיר גם את עיניו מלהביט, וכשכר לכך זכה להביט בתמונת ה'.

ובבן יהוידע (ד"ה מיהו) הקשה שמה שנמנע משה 'מהביט' אינו דבר בפני עצמו, אלא הוא בכלל הסתרת הפנים, שהסתיר פניו כדי שלא יביט, ואם כן אין כאן שלשה מעשים שעשה משה. ותירץ, שתחילה ראה משה רבינו את האש ואחר ששמע את דיבור ה' הסתיר פניו שלא יראה את האש. אולם מכיון שראה תחילה את האש בעיניו אף כשיפסיק להתבונן בה עדיין יכול להתבונן בלבו על המראה שראה בתחילה, ומשה רבינו נמנע מהביט גם בהתבוננות כזו. והדבר השלישי שעשה משה, שאף שהקב"ה נתן לו כח לראות את האש הזו ולא היה צריך לירא מפניה, לרוב צדקתו עורר את לבו לפחד מה' ולא להביט, ועל זה נאמר 'כי ירא'.

מהי ראיית קשר של תפילין

מלמד שהראה הקדוש ברוך הוא למשה קשר של תפילין. כתב **הרשב"א** (לעיל ו. ד"ה ולענין) **שרב האי גאון** פירש ענין זה שהקב"ה הראה למשה קשר של תפילין, שהראהו צורת הקשר והנחת תפילין ולימדו אופן קיום מצות תפילין על ידי ראיית העינים, כפי שלימד את משה מעשה המשכן על ידי שהראה לו אופן עשייתו, שנאמר (שמות כה ט) 'ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו וכן תעשו'. וכתב **בעיון יעקב** (ד"ה שהראה) שלפי שהראה הקב"ה למשה קשר של תפילין אמרו בגמרא (מנחות לה:) שקשר של תפילין הלכה למשה מסיני.

ובחידושי הרשב"א (חידושי אגדות, ד"ה והסירותי) כתב, שיש לבעלי החכמה מגידי אמת רמז בזה. ופשט הדברים, שמכיון שמשה רבינו ביקש 'הראני נא את כבודך' (לג יח) וביקש להשיג ראיית הפנים, והקב"ה הראה לו הכל ולא מנע ממנו אלא ראיית פניו. והביאור בזה, שיש בתפילין שבראש רצועות המקיפות את כל הראש ונקשרות מאחוריו, והתפילין עצמן מונחות על הפנים בין העינים ששם שורש המח, ונקשרות בסוף המח כנגד הפנים. ובתיבת 'עין' יש כמה פירושים וכולם שייכים בתפילין שמקומן בין העינים, שיש לפרש 'עין' על האבר שבו חוש הראיה, והוא מקום הנחת התפילין על שורשי העינים שהוא תחילת מקום המח. ועוד יש משמעות ל'עין' מלשון 'זיכרון'[קנו], ואף התפילין הנחתן לזיכרון שהקב"ה משגיח עלינו ובידו לעשות הכל, והוא השגיח עלינו והוציאנו מבית עבדים. ועוד יש לפרש 'עין', מלשון דמיון, כלומר דבר הדומה לדבר אחר[קנז], וגם זה נכלל בכוונת התפילין שנקבע במחשבתנו 'דמיון' זה, שכשם שהתפילין מונחות בתחילת מקום המח ומקיפות את כל הראש, כך גם הקב"ה שורש הכל ומחפצו משתלשלים כל הנבראים, והקב"ה תכלית הכל[קנח]. וגם שכל מה שברא הקב"ה הכל קשור זה בזה, והקב"ה מתמיד עמידת הכל וקיומם. ולמשה רבינו נגלה כל הקשר כולו[קנט], מלבד עצם התפילין שהם על העינים שהוא שורש הכל ונרמז בלשון 'פנים'.

דברים שנאמרו מפי הקב"ה לטובה יש לחשוש בהם שמא יגרום החטא

כל דבור ודבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא לטובה אפילו על תנאי לא חזר בו. יש להקשות שהרי בגמרא לעיל (ד:) אמרו שיעקב אבינו חשש שמא יגרום החטא שתתבטל ההבטחה לטובה[קס] ואם הבטחה אפילו על תנאי אינה חוזרת מדוע פחד יעקב. **והרמב"ם** (הקדמה לפירוש המשניות ד"ה ונשאר, יסודי התורה פ"י ה"ד) כתב[קסא], שיש לחלק בין הבטחה שיצאה מפי נביא להבטחה שנאמרה לנביא עצמו, שכאשר הקב"ה מבטיח אומה בבשורות טובות[קסב] על ידי נביא באופן ברור ובלא תנאי, ודאי שיתקיים דבר זה כדי שתתקיים נבואת הנביא[קסג]. אמנם יעקב אבינו הקב"ה הבטיחו שיטיב לו, אלא שמכיון שלא היה בדרך נבואה להגיד כן לאחרים, אלא הבטחה בין הקב"ה לנביא, יש מקום לחשוש שמא יגברו העוונות ולא תתקיים הטובה. אולם אם לא יהיו עוונות שיגרמו לביטול ההבטחה, אף בהבטחה שנאמרה על תנאי, אין ההבטחה מתבטלת ועל זה אמרו בגמרא שהבטחת הקב"ה אפילו על תנאי אינה חוזרת[קסד].

ובצל"ח (לעיל ד. ד"ה לאויס) הקשה על פירוש זה מהמבואר בגמרא לעיל (ד:) שההבטחה שיעשו להם נסים בביאה שניה בזמן עזרא היתה הבטחה שהקב"ה הבטיח על ידי משה, וכמו שנלמד מהפסוק 'עד יעבור עם זו קנית' (שמות טו טז) שהקב"ה יעשה נס בביאה שניה כמו בביאה ראשונה, ואע"פ כן גרם החטא לבטל הבטחה זו. ותירץ הצל"ח, שעיקר טעמו של הרמב"ם שהבטחה לטובה על ידי נביא אינה מתבטלת מחמת החטא, הוא משום שזה הוא האות להבחין בין נביא אמת לנביא שקר, וכיון שבמשה רבינו נאמר (שמות יט ט) 'וגם בך יאמינו לעולם', שהקב"ה הבטיחו שלעולמי עולמים לא יהרהרו אחר נבואתו כלל, לכן בהבטחה זו החטא יכול לבטלה, כמו שיכול החטא לגרום ביטול ההבטחה שהבטיח הקב"ה לנביא על עצמו.

אמנם ברבי אליהו מזרחי (בראשית לג ח) **ובבן יהוידע** (לעיל ד: ד"ה לאויס) תירצו, שדווקא על הבטחה המפורשת בדברי הנביא אי אפשר לה שתתבטל, אבל כאן אין זה מפורש בפסוק שיהיה להם נס בימי ביאה שניה, אלא שתהיה ביאה שניה ויבואו בשנית לארץ ישראל אחר הגלות, ודבר זה נתקיים באמת שעלו ובאו בימי עזרא, אלא שמרומז בה עוד הבטחה וזו יכולה להתבטל. וכעין זה כתב **בגבורות ה'** שאין זה בכלל דיבור שיצא מפי הקב"ה כיון שלא נאמר בפירוש.

ועוד תירץ בבן יהוידע, שבשירת הים שרתה על כל בני ישראל רוח הקודש וכולם אמרו את השירה כאחד, ואם כן נחשב הדבר כהבטחה לנביא על עצמו.

ובפרי חדש (יסודי התורה פ"י ה"ד) תירץ שהטעם שיעקב אבינו חשש שמא יגרום החטא, מפני שהגמרא כאן דיברה על דיבור שיצא מפי הקב"ה על תנאי, ולמדנו מכך שהבטחה לטובה אינה מתבטלת אף שלא יתקיים התנאי. אבל חטא הוא דבר גרוע יותר מאי קיום התנאי, וחטא יכול לגרום שלא תתקיים ההבטחה[קסה], וכדברי הרמב"ן (שמות יב מג) 'שאין שום הבטחה שלא יגרום החטא לבטלה אלא במקום שבועה'.

והמהר"ל (גבורות ה' פ"ז, גור אריה בראשית לג ז ד"ה והעיקר) תירץ[קסו], שהבטחה שה' מבטיח לצדיק בגלל צדקתו או מפני שה' אוהבו, על זה אמרו שאין הבטחה לצדיקים ויש לחשוש שמא יגרום החטא, כי אם תיחלש האהבה מחמת

קנה. **וכמו** שאמרו בספרי (בהעלותך פי' קג) ש'תמונת ה' יביט' זה מראה אחוריים, שלא היה יכול לראות מראה פנים כמו שכתוב 'כי לא יראני האדם וחי'. ולכן הביאו כאן את הדרשה שהראה הקב"ה למשה קשר של תפילין, ושלא זכה משה לראות תפילין של ראש שהקב"ה מניח מפניו, אלא רק את הקשר של ד' מהשם שהוא מאחור היה יכול לראות. קנו. **שנאמר** (משלי ג כא) 'אל יליזו מעיניך', ופירוש הפסוק שלא יעברו הדברים מהשגחתך וזכרונך. קנז. **כמו** שנאמר (יחזקאל א כב) 'כעין הקרח הנורא', שפירוש תיבת 'כעין' הוא 'כדמיון'. קנח. **ראה** מה שביאר בזה (שם) שהקב"ה תכלית כל דבר האחרון וכן תכלית הכל מקיף ושב על רצונו, עיי"ש ביאור הדבר. קנט. **ראה** שם שביאר שהוא ענין המבואר בפסוק (קהלת ה ז) 'כי גבוה מעל גבוה שומר וגבוהים עליהם'. קס. **וכן** אמרו בברייתא (לעיל ד:) בבאור הפסוק (שמות טו טז) 'עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קנית', ש'עד יעבר עמך ה'', זו ביאה ראשונה, עד יעבר עם זו קנית, זו ביאה שניה, ומכאן אמרו חכמים שראוים היו ישראל שיעשה להם נס בימי עזרא כדרך שנעשה להם בימי יהושע בן נון, אלא שגרם החטא. קסא. **וכפי** שביאר דבריו במעשה רקח (יסודי התורה פ"י ד"ה אבל). קסב. **אמנם** כל זה בהבטחה לטובה, אבל הבטחה לרעה אף שהודיעה הנביא לרבים אין הכרח שתתקיים, מכיון שהקב"ה ארך אפים ורב חסד ונחם על הרעה, ואפשר שיעשו תשובה ויסלח להם וכמו שהיה אצל אנשי נינוה. קסג. **והקשה** בחידושי מהר"י שפירא (ע"ז כה. ד"ה וקשה על זה), שהחילוק שכתב הרמב"ם שאין הקב"ה חוזר בו מהבטחה על ידי נביא, אינו שייך לגבי מעשה זה עם משה רבינו, שהרי הקב"ה לא אמר לו שיאמר לישראל 'הרף ממני' וכו', אלא למשה אמר כן, והוא ביטל הגזירה בתפילתו לפני שהספיק לאומרה לישראל. ותירץ, שהבטחה של הקב"ה שהיא מצד מדת החסד שאין בה רעה לאחרים, אפילו על תנאי אינה חוזרת, אפילו אם לא נאמרה בדרך נבואה. ומה שחילק הרמב"ם הוא דווקא בהבטחה שיש בה טובה לאחד ורעה לחבירו, וכפי מה שנאמר ליעקב שהיה בזה טובה ליעקב ורעה לעשו. קסד. **ועל** פי זה מבאר המשך חכמה (בראשית יח יג) מדוע רק על שרה היתה טענה על זה שצחקה, הרי מבואר שגם אברהם אבינו צחק, אלא שאברהם אבינו שמע מפי ה' שיפקד בבן, אבל זו נבואה רק בינו לבין ה', ולכן הגם שהיא נבואה לטובה יכולה היא להתבטל. אבל שרה שמעה זאת מאברהם שהיה נביא, ולדבריו היה דין של נבואה שפורסמה ואינה יכולה להתבטל, ולכן היה עליה טענה על שצחקה. וכן פירש המשך חכמה את הפסוק (במדבר כה יב) 'לכן אמר הנני נותן לו את בריתי שלום', שהיה צריך 'אמירה' לפנחס, שעל ידי כך תהיה זו נבואה שנאמרה על ידי משה ולא תוכל להתבטל. קסה. **וראה** עוד מה שכתב שבדעת הרמב"ם קשה, שהרי הבטחה זו למשה רבינו היתה בין הקב"ה לנביא וממנה מביאים ראיה שאין היא מתבטלת אף על ידי תנאי. ותירץ, שכוונת הרמב"ם שבשורה של נביא לישראל כשהיא נאמרת בלא תנאי בהכרח שתתקיים ההבטחה, ולמדו כן מקל וחומר, שאם הבטחה בין הקב"ה לנביא אפילו על תנאי אינה מתבטלת, כל שכן שהבטחה שנתנה בנבואה לכלל ישראל לא תתבטל באופן שאם ניתנה ההבטחה בלא תנאי. ונראה שכוונת דבריו שגם הרמב"ם מודה שבהבטחה מהקב"ה לנביא עצמו, אף שאין היא בטלה אף שנאמרה על תנאי, אבל חטא יכול לבטלה, ובמשה רבינו שלא היה חטא נתקיימה ההבטחה, אף שנאמרה על תנאי. וכן תירץ בבן ידיד (יסודי התורה שם). קסו. **וכתב**

החטא בטלה ההבטחה[קסז], ולכן יעקב אבינו שהובטח בשמירה ולא היתה זו נבואה חשש שמא יגרום החטא ותתבטל ההבטחה. אבל בסוגייתנו עוסקים בדיבור שיצא מפי הקב"ה בלשון נבואה ולא בלשון הבטחה, ובאופן זה נחשב שהטובה יצאה כבר לפועל, שאצל הקב"ה כאשר הדיבור יצא מפה, נגמרה העשייה, ואף שמים וארץ נעשו בדבר ה'. אבל כל עוד לא יצא הדיבור לפועל והענין בגדר 'הבטחה' אפשר שיחזור בו הקב"ה מהבטחתו כאשר יעשו רע, ותתבטל סיבת ההבטחה[קסח].

כדעת מי סובר רבי יוסי בדין 'תנאי כפול'

שם. **כתב הצל"ח** (ד"ה חזר), שרבי יוסי שאמר שהבטחה שהבטיח הקב"ה לטובה אפילו על תנאי אינה חוזרת סובר כרבי חנינא בן גמליאל (קידושין סא.) שאדם העושה מעשה ותולה אותו בתנאי, אין צריך לכפול תנאו[קסט], ואף כשלא כפל תנאו כל שלא נתקיים התנאי לא חל החיוב, אולם בהבטחה של הקב"ה אין הדבר כן אלא אפילו אם לא נתקיים התנאי אין ההבטחה לטובה חוזרת. אמנם במקום שנאמר תנאי כפול, אף בהבטחה של הקב"ה לטובה אם לא נתקיים התנאי אינה ההבטחה מתקיימת, וכמו שמוכח מכל הברכות שנאמרו בתורה, שכאשר חטאו בני ישראל ועברו על התורה לא נתקיימו הברכות. אבל לדברי רבי מאיר שאם לא כפל תנאו אין זה תנאי ואף בן אדם חייב לקיים דבריו גם אם לא חל התנאי, אם כן אין חידוש בדברי רבי יוסי, שהרי כאן היתה הבטחה בלי תנאי כפול.

אלא שהקשה הצל"ח (שם) על דברי הגמרא (קידושין סא.) שהקשתה לדברי רבי חנינא בן גמליאל שאין צריך תנאי כפול מדוע נאמרו כל הברכות שבתורה בתנאי כפול 'אם בחקתי תלכו' (ויקרא כו ג) 'ואם בחקתי תמאסו' (שם כו טו), והרי מבואר שאצל הקב"ה בלא תנאי כפול תתקיים ההבטחה אף לדברי רבי חנינא בן גמליאל. ותירץ[קע], שמה שאמרו שהבטחת הקב"ה אפילו על תנאי אינה חוזרת, נאמר דווקא במקום שבאם לא יקיים את התנאי אין עושה עבירה, וכמו בתנאי שהתנה עם משה שירפה מלהתפלל עבורם, שאדרבה אם לא יקיים את התנאי וימשיך להתפלל עבורם, עושה מצוה. אבל במקום שאי קיום התנאי הוא עבירה, בזה לא אמרו שההבטחה אינה חוזרת, אלא שייך בזה כל משפטי התנאים, ולפי זה לדעת רבי חנינא בן גמליאל אף בלא תנאי כפול, כל שלא יתקיים התנאי ויעברו על רצון ה' לא יתקיימו ההבטחות שנאמרו בברכות בפרשת בחוקותי.

ובעיון יעקב (ד"ה אפילו) כתב, שלגבי הקב"ה לדעת הכל אין צריך תנאי כפול, כי אפילו מחשבת הקב"ה אינה בטלה, וכל שכן שדיבורו לא בטל. אך הקשה על כך כקושיית הצל"ח, שהרי לגבי הברכות והקללות בפרשת בחוקותי אמרו בגמרא (קידושין שם) שצריך תנאי כפול. ותירץ, שכיון שברכות אלו נאמרו על ידי משה, הרי הן צריכות תנאי כפול כשאר תנאי בשר ודם.

ובהגהות הרא"ם הורוויץ (ד"ה כל) תירץ על פי דברי הראב"ד (גילה כ. כתוב שם ד"ה ההוא גברא) והרמב"ן (שם מלחמת ה' ד"ה ההוא גברא), שאם אדם נותן מתנה על תנאי ולא הוחזקה המתנה ביד המקבל אפילו בלא תנאי כפול חל תנאו לכל הדעות, ורק במקום שהמקבל מחזיק במתנה והנותן מתנה התנה שבאם לא יקיים המקבל תנאי מסוים תתבטל המתנה, בזה יש שיטה שצריך לתנאי כפול ולכל שאר משפטי התנאים[קעא]. ולכן כאן שמשה רבינו לא הוחזק במתנה שהבטיח לו הקב"ה שיעשנו לגוי גדול, אין צריך למשפטי התנאים, ולכן אפשר ליישב את הגמרא אפילו לשיטת רבי מאיר.

הבטחה לטובה על תנאי שחזר בה הקב"ה

שם. **בדברי ירמיהו** (יסודי התורה פ"י ה"ד) הקשה, שבגמרא (שבת נה.) אמרו, שבחורבן בית ראשון, בתחילה אמר הקב"ה שהצדיקים לא ימותו עם הרשעים, ואחר כך חזר בדבריו והעניש את הצדיקים, מפני שמדת הדין קטרגה עליהם שהיה בידם למחות ולא מיחו. ותירץ, ששם לא היתה הבטחה לכתוב תו חיים אלא על הנאנחים והנאנקים, ואלו שהיה בידם למחות ולא מיחו אין הם נחשבים כנאנחים ונאנקים ולא עליהם נאמרה ההבטחה.

מדוע הביאו את הפסוק בפרשת עקב ולא את הפסוק בפרשת כי תשא

שנאמר הרף ממני ואשמידם וגו' ואעשה אותך לגוי עצום. **המהרש"א** (ח"א ד"ה שנאמר) הקשה, מדוע הביא רבי יוסי את הפסוק שנאמר בפרשת עקב, ולא את הפסוק שנאמר בפרשת כי תשא, שגם שם נאמר (שמות לב י) 'ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם ואעשה אותך לגוי גדול'. ותירץ, שבפרשת כי תשא לא הוזכר שיהיו צאצאיו של משה יותר ממנינם של בני ישראל שהוא ששים ריבוא, אלא נאמר שיהיה 'לגוי גדול'. אבל בפסוק בפרשת עקב, נאמר 'ואעשה אותך לגוי עצום ורב ממנו', שצאצאי משה יהיו מרובים יותר ממנין בני ישראל. **ובפרשת מרדכי** (ד"ה כל דבור) הקשה קושיא זו, ועוד הקשה מדוע נכפל בגמרא כל 'דבור ודבור'. וכתב, שהיה מקום להקשות שמאחר שמשה רבינו התפלל על גזירה זו ובטלה, מדוע היה צריך לחזור ולבארה בספר דברים, ועוד, ששינה באופן סיפור הדברים מהמבואר בפרשת כי תשא. ותירץ, שכל שינויי הלשונות בין הכתוב בתורה לכתוב במשנה תורה כולם נאמרו בדבור אחד[קעב], וכששמע משה שדבר זה נאמר לו בשתי לשונות הבין שהוא צריך לכפול את הדברים בלשון השני במשנה תורה, וכפל הדברים בא ללמד שההבטחה הזו תתקיים בכל אופן. ולכן אמר 'כל דבור ודבור', שרק אם נכפל פעמיים אינה מתבטלת, ולכן הביאו בגמרא את הפסוק במשנה תורה, שממנו למדנו את כפל הדיבור.

ז:

גם אדם הראשון קרא לקב"ה אדון

מיום שברא הקב"ה את העולם לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון עד שבא אברהם וקראו אדון. במדרש (ב"ר יז ד) מבואר שגם אדם הראשון קרא לקב"ה בשם אדנות, שבשעה שהקב"ה ברא את האדם נמלך במלאכי השרת והם שאלו אותו אדם זה מה טיבו, אמר להם הקב"ה חכמתו של האדם מרובה משלכם, והביא לפניהם את כל הבהמה והחיה שיקראו להם בשמות, ולא ידעו לקרוא. ולאחר מכן העביר את החיות בהמות ועופות לפני האדם וקרא להם כל אחד כשמו הראוי לו זה שור זה חמור זה גמל, ולאחר מכן שאלו הקב"ה ואתה מה שמך, אמר לו אני נאה להיקרא 'אדם' שנבראתי מן האדמה, ולבסוף שאלו הקב"ה, ואני מה שמי, אמר לו האדם לך נאה להקראות 'אדני' שאתה אדון לכל בריותיך. וממשיך המדרש 'א"ר אחא 'אני ה' הוא שמי' (ישעיה מב ח), הוא שמי שקרא לי אדם הראשון'. וקשה, כיצד אמר רבי שמעון בר יוחאי שאברהם אבינו הוא הראשון שקראו לקב"ה בשם אדנות. ונאמרו על קושיא זו כמה תירוצים:

א. הרשב"א (חידושי אגדות הש"ס, ד"ה אמר ר' יוחנן) כתב ליישב[א], שאברהם אבינו היה הראשון שקרה לו מקרה שממנו היה ביכולתו להוכיח ענין זה שהקב"ה אדון על כל העולם, שנולד לו בן לעת זקנותו, שלא כפי שהיה צריך להיות מחמת מערכות הטבע. ועוד, שאברהם גם פירסם והכריז על אדנותו של הקב"ה בעולם והביא להם ראיות על כך [וכגון מכך שנעשה לו נס זה שמי שאינו מוליד נעשה למוליד] ומכך ידעו כל הבריות שאין השלטון והאדנות אלא לה' לבדו, וזה לא עשה אדם לפניו.

ב. המבי"ט בבית אלקים (שער התפילה פ"ג) תירץ, שאדם הראשון קרא לקב"ה אדון בשם הוי"ה בן ארבע אותיות, כי שם זה מורה על כך שהקב"ה ברא את העולם ומהווה את הכל. ולפי שדבר זה כיצד ברא הקב"ה את העולם הוא דבר הנעלם מעיני כל חי, שאין מי שישיג כיצד ברא הקב"ה את העולם, לכך אינו נקרא שם הוי"ה ככתבו אלא בכינוי 'אדנות'[ב]. ומה שאמר רבי שמעון בר יוחאי שעד אברהם לא היה אדם שקראו 'אדון', היינו שלא היה מי שקרא בשם אדנות

[קסז] שאין לתרץ שחטא הוא דבר חמור שבכוחו לבטל הבטחה, שהרי הרמב"ם כתב שאם לא נתקיים הנבואה נחשב לנביא שקר, ואם חטא מבטל הבטחה, עדיין יהיה צריך לחשוש שמא גרם החטא.

[קסז] **ובזה** חלוקה הבטחה מנבואה, שהבטחה יכולה שתתבטל אם מקבל ההבטחה יעשה רע, ולא יהיה ראוי להבטחה זו ומאחר שלא היתה ההבטחה רק מפני זכותו של הצדיק, כאשר נשתנה מצדקתו בטלה ההבטחה, שהרי זה כאילו יש הבטחה לראובן ועכשיו הוא שמעון, והוא כאדם אחר לגמרי וישתנה ההבטחה אשר הבטיח אותו הקב"ה. אבל נבואה שדבר זה יהיה כך או לא יהיה כך, זה דבר בפני עצמו שאינו תלוי במקבל הטובה שיוכל להיות שינוי בדבר. אמנם נבואה לרעה אף אם נאמרה בלשון של נבואה ולא של הבטחה מכל מקום היא תלויה במקבל, כי אין רע יורד לעולם מצד עצמו אלא מצד המקבל, ולכן כשאדם זה שעתיד לקבל את הרע יחזור בתשובה נמצא שאין 'מקבל', ובטלה נבואת הרע מאליה.

[קסח] **והביא** המהר"ל (שם) שהרד"ק תירץ, שהחטא אינו יכול לשנות את כל ההבטחה, אבל מקצת ההבטחה יכול להשתנות מחמת החטא. והקשה עליו, שיעקב חשש 'פן יבא והכני אם על בנים' (בראשית לב יב) ודבר זה הוא ביטול כל ההבטחה.

[קסט] **שבכל** אופן שאדם מתנה עשייתו בתנאי מסוים אף אם לא כפלו, חל התנאי. וכגון, האומר לאשה 'הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתים זוז', ולא כפל את התנאי דהיינו שלא הוסיף ואמר 'ואם לא תתני לי לא יהיה זה גט', אין בכך חסרון והתנאי חל, והגט יחול רק אם היא תתן לו מאתים זוז. ורבי מאיר חולק וסובר, שכל שלא כפל תנאו, אין זה תנאי, ואפילו אם לא תתן לו מאתים זוז, הגט חל.

[קע] **שעל** האופן הראשון הוקשה לו ממה שאמרו בגמרא (קידושין סא:) שלפי רבי מאיר מובן שבברכות ובקללות נאמר תנאי כפול 'אם בחקתי תלכו' (ויקרא כו ג) 'ואם בחקתי תמאסו' (שם טו). אבל מדוע צריך תנאי כפול לרבי חנינא בן גמליאל. ומוכח שלדברי רבי חנינא בן גמליאל אף בלא תנאי כפול, לא היו חלות הברכות אם לא יקיימו ישראל את התורה.

[קעא] **ועל** פי זה כתבו שאם אמר אדם תנו לפלוני מאתים זוז אם יקח את בתי לאשה, הדין פשוט שאם לא יקח לא יטול, ואף שלא כפל תנאו. ורק במקום שנותן כסף קידושין על תנאי או גט על תנאי, ורוצה שהתנאי יבטל מעשהו, בזה צריכים למשפטי התנאים הנלמדים מבני גד ובני ראובן.

[קעב] **וכמו** שאמרו (שבועות כ:) ששמור וזכור בדבור אחד נאמרו.

[א] **אלא** יש להעיר שהרשב"א לא שאל מכך שבמדרש מבואר שאדם הראשון קראו לקב"ה אדון, אלא שהקשה שלא יתכן שאדם הראשון ושת ומתושלח וחנוך ונח ושם ועבר שהיו צדיקים גמורים ימשכו אחר אנשי דורם, והדבר ברור שהכירו את אדנותו של הקב"ה.

[ב] **כלומר** שבריאת העולם היא עצמה סיבה שיהיה אדון שבראו וכל הנבראים הם ברואיו, וזה דבר שאפשר להשיגו שה' משגיח על העולם ונותן לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו. ולכן ראוי לקרוא לשם הוי"ה בשם 'אדנות', כי בגלל שהקב"ה מהוה את הכל הוא אדון על הכל.

בפירוש בקריאתו ולא ככינוי לשם הוי"ה, עד שבא אברהם אבינו וקראו כן. והסיבה שרק אברהם אבינו קרא בשם זה כי בזמנו של אברהם כבר נשכח מפי העולם שהקב"ה ברא את העולם, ולא היו מכירים בכך שהקב"ה אדון על כל העולם והוא ברא את הכל. ולכן קראו אברהם 'אדון' לגבי ירושת הארץ, מפני שבשעה שיירשו בניו את הארץ יעשה להם הקב"ה נסים ונפלאות ביציאת מצרים ובכניסתם לארץ, ואז יכירו כל העולם כי ה' הוא אדון על כל העולם, ואחר שיכירו שהוא אדון העולם, יודו למפרע שהוא ברא את העולם והוא מהוה כל ההויות[ג].

ג. ביפה תואר (ב"ר יז ה) תירץ, שאדם הראשון אין להחשיב קריאתו לקב"ה כקריאה בשם 'אדנות', שלא קרא לו כן בשעה שבא לשבחו או להתפלל לפניו, אלא כשנשאל מה הוא השם הראוי לו אמר כי נאה לו להיקרא ה', אבל הוא עצמו לא השתמש בקריאה זו בבואו לדבר עמו. אבל אברהם אבינו קראו אדון כשהיה מדבר עם הקב"ה ומתפלל לפניו, וכוונתו היתה לשבחו תמיד שהוא אדונו[ד].

ד. השל"ה (ווי העמודים פכ"ז ד"ה וילאה לי) תירץ על פי המבואר בילקוט שמעוני (יהושע רמז יד) על הפסוק 'והנה ארון הברית אדון כל הארץ' (יהושע ג יא) שכל מקום שנאמר 'אדון' עוקר דיורים ומכניס דיורים, כלומר, שנעקרים הדרים במקום מסוים ונכנסים אחרים במקומם, ולכן ארון הברית שעקר את הכנענים מארץ ישראל נקרא בשם 'אדון'[ה], וענין זה גילה אברהם, שקרא לקב"ה 'אדון' כשאמר 'במה אדע כי אירשנה' והבטיחו הקב"ה לתת לו את ארץ כנען ולעקור את הכנענים ובמקומם להכניס את ישראל לארץ[ו].

ה. בבית אברהם (ד"ה אמר) תירץ, שלא מצאנו בתורה מי שקרא לקב"ה אדון במפורש אלא אברהם אבינו, אבל מה שאדם הראשון קראו לקב"ה בשם אדון זה לא נתפרש בתורה, והגמרא דנה על מה שנזכר במפורש בתורה.

אברהם אבינו קרא לקב"ה אדון להראות שהוא האדון היחידי

שם. טעם נוסף לכך שאברהם אבינו היה הראשון שקרא לקב"ה בשם אדון כתב **בתולדות נח** (ר"נ מליסא, דרוש ג אות יג), שקריאת שם אדון אינה מורה בהכרח על מעלה גדולה, שהרי אפילו מי שיש לו רק ממשלה מועטת כבר נקרא בשם אדון, וכמו שאמר אברהם אבינו לעפרון (בראשית כג ו) 'שמענו אדוני' וגו'. אלא פירוש השם הזה הוא שכל בני האדם יש להם אדונים המושלים עליהם כטבע או מזלות השמים, ואם ירצו להגדיר את ממשלתו של ה' עליהם, יהיו צריכים לקרוא לו אדוני האדונים, להורות שהוא מעל האדונים האחרים שיש להם. אבל אברהם אבינו לא היה עליו ממשלה של הטבע או של גורמי השמים, ולכן קרא לקב"ה 'אדון' בלא שם נוסף, להורות שהוא האדון היחיד שלו ואין לו אדונים אחרים[ז].

מדוע הגמרא לא הביאה פסוק קודם שהוזכר בו שם 'אדנות'

שם. התוספות (ד"ה לא) הקשו, מדוע לא הביאה הגמרא פסוק מוקדם שאף בו הוזכר שם 'אדנות', שלאחר שהבטיח ה' לאברהם ששכרו רב מאד, נאמר (שם טו ב) 'ויאמר אברהם אדני אלהים מה תתן לי ואנכי הולך ערירי', והבטיחו הקב"ה שזרעו יירשנו. ותירצו, שהפרשיות לא נאמרו כסדר ואין מוקדם ומאוחר בתורה, והשאלה על ירושת הארץ בברית בין הבתרים היתה כשהיה אברהם בן שבעים שנה[ח], וקדמה להבטחת הזרע המאוחרת לה, שהיתה לאחר מלחמת המלכים כשהיה אברהם בן שבעים ושלש שנה[ט].

ובקדושה וברכה (סמיכת חכמים ד"ה ועוד יש לומר) תירץ, שעיקר מה שקרא אברהם אבינו להקב"ה בשם אדון הוא, מפני ששם זה מורה שהקב"ה הוא אדון כל המעשים ואין בני ישראל צריכים לקבל שפע מהמזלות כי אין מזל לישראל אלא שהקב"ה בעצמו הוא אדון עלינו, ורק האומות הם תחת השפעת המזלות ותחת יד השרים והמלאכים הממונים עליהם. ולכן דווקא אברהם אבינו שבדור ההפלגה לקחו הקב"ה לחלקו[י] והוא תחת ממשלתו של הקב"ה ולא נמסרה הנהגתו ביד שר קרא לקב"ה 'אדון', שאתה לבדך אדון לי. אמנם כל זה היה רק אחר שהוציאו הקב"ה למעלה מחללו של עולם והראה לו שאין הוא תחת השגחת המזלות אלא תחת ממשלת הקב"ה, ואז קראו אברהם אבינו בשם אדנות[יא].

וביאר על פי זה גם את תפילת דניאל שהתפלל 'ועתה שמע אלהינו אל תפלת עבדך ואל תחנוניו והאר פניך על מקדשך השמם למען אדני' (דניאל ט יז), שהשייכות בין תפילה זו לזכות אברהם שקראו 'אדון', כי משחרב בית המקדש הסיר הקב"ה השגחתו מעלינו ומסרנו בידי השרים של מעלה[יב]. ולכן התפלל דניאל בדווקא בלשון הארת פנים, שתקח אותנו שוב תחת השגחתך ולא תמסרנו עוד ביד השרים, למען אברהם שקראך אדון ולימד שאנו תחת השגחתך, ואם כן תבנה בית המקדש ותשיבנו אליך כבראשונה[יג].

והצל"ח (שם) תירץ, שדווקא כששאל באיזו זכות יירשו בני ישראל את הארץ, לימד אברהם אבינו את כל באי העולם שהקב"ה אדון גם בעולם הזה ומשגיח בהשגחה פרטית לשלם לכל אחד כגמול ידיו, והכל תלוי בזכות ובחובה, הן ירושת הארץ והן כל ענייני טובה ורעה בעולם הזה. אמנם מהבטחת הזרע שנאמרה תחילה אין ראיה נגד הכופרים בהשגחה פרטית ולכך שהקב"ה מנהיג את העולם כרצונו, שאף הם מודים שהקב"ה יודע את כל העתידות, והם יאמרו שהודיע הקב"ה לאברהם אבינו שכך הוא מזלו שיוליד לעת זקנותו. אבל אין מכך ראיה שה' יכול לשנות העולם כרצונו. ולכן דרשו כן רק מהפסוק העוסק בהבטחה על ירושת הארץ.

עוד תירץ, על פי המבואר בגמרא (מו"ק כח.) שבנים, חיים ופרנסה אינם תלויים בזכות האדם אלא במזלו, מלבד צדיקים גדולים שהקב"ה משנה את המזל כפי צרכם, וכמבואר בגמרא (שבת קנו:) שאמר הקב"ה לאברהם אבינו שאף שראה בכוכבים שאינו יכול להוליד בגלל שכוכב צדק שהוא מזלו נמצא במערב שהוא מקום קר, אני אעביר את כוכב הצדק למזרח ותוכל להוליד. וכתב **המהרש"א** (ח"א ד"ה עד) שדבר זה היה ידוע גם לאדם הראשון ושת ומתושלח ונח ושם ועבר, אלא שלא פרסמו את הדבר ולא הכריזו והודיעו לכל העולם כמו שעשה אברהם אבינו שמסר נפשו לפרסם ולהכריז דבר זה. ולכן הפסוק המוקדם הנאמר בבשורת הזרע אף שכתוב בו שם אדנות, פירושו שאברהם עצמו הכיר וידע

ג. **ובעיקר** תירוץ זה שאדון היה רק כינוי להוי"ה הובא גם בקדושה וברכה (סמיכת חכמים ד"ה אמר), והוסיף לזה שהיה הראשון שהורשה לקרוא בשם הוי"ה. והמבי"ט (שם) הסביר זה שעד אברהם היה העיקר שם הוי"ה ומתוך כך ידעו שהוא אדון ואברהם חידש שקראו אדון ומתוך כך נודע שם הוי"ה [והסביר שם ענין זה, וכמו שיבואר להלן בדברי המשך חכמה]. וכעין זה פירש במשך חכמה (ויקרא כו ד), שיש חילוק בין קריאת שם ה' על ידי אדם הראשון לבין אברהם אבינו. שאדם הראשון ראה את כל הפעולות כיצד נעשו ובאיזה אופן נבראו כל יסודות הבריאה, וראה בכך שהקב"ה הוא הנותן את הצורה לבריאה, ולפי זה קראו בשם ה'. אבל אברהם ראה את הטבע מוכן לפניו והתבונן בו, ומדרכי הטבע והליכותיו הבין את פעולות ה', והכיר את היוצר מתוך יצירתו, ולמד מכך שיש מנהיג לעולם. ועל זה מורה שם 'אדנות', ולא היה אדם שקרא להקב"ה אדון עד שבא אברהם. כי שם ועבר ומתושלח ידעו דבר זה שכל הנמצאים בעולם נבראו על ידי ה', על פי מה שקיבלו מאדם הראשון, והשיגו דרכי ה' מהמוקדם אל המאוחר, אבל אברהם אבינו השיג מהמאוחר למוקדם שהתבונן בבריאה ודרכה הכיר את בוראו וידע שהקב"ה ברא וחידש הכל מהאפס וההעדר המוחלט, ועל זה יורה שם 'אדנות', והשגה זו היא העיקרית בכוונת הבריאה. ולכן אמרו (ב"ר יב ח) על הפסוק (בראשית ב ד) 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם' - באברהם. וראה ברמב"ם (עבודה זרה פ"א ה"ג) שהביא את סדר לימודו של אברהם אבינו שהכיר את בוראו מהבריאה עצמה. ד. **והוסיף**, שלכן לגבי אברהם כתוב במפורש בפסוק, ובאדם הראשון לא נכתב. וראה שם ביפה תואר מה שהקשה על פירוש הרשב"א. ה. **ומוסיף** המדרש שכמו כן נאמר (ישעיה א כד) 'נאם האדון ה' צבאות אביר ישראל' וגו' ובפסוק שלאחריו כתוב 'ואשיבה שופטיך' וגו' שהקב"ה יעקור את השרים והשופטים הסוררים והגנבים [כמבואר (שם כג) 'שריך סוררים וחברי גנבים כולו אהב שחד ורודף שלמונים' וגו'] ויעמיד במקומם שופטים ראויים. ו. **וראה** להלן (בענין 'מדוע הגמרא לא הביאה פסוק קודם שהוזכר בו שם 'אדנות'') שלפי זה מבואר מדוע התפלל דניאל בשם זה. וכן מיושבת לפי זה קושיית התוספות (ד"ה לא) מדוע לא הביא את הפסוק המוקדם (בראשית טו ב) 'ויאמר אברהם אדני אלהים מה תתן לי ואנכי הולך ערירי', כי בפסוק זה לא מוכח שקרא לקב"ה אדון מפני שעוקר דיורים ומכניס דיורים, רק בדרך אגב הזכיר שם זה. ז. **וראה** מה שכתב עוד שם (דרוש טו אות יא) והאריך ביסוד זה על פי דברי האברבנאל. ח. **כמבואר** בסדר עולם רבה (פ"א) וכן מוכח מהפסוק (שמות יב מ) 'ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה'. וחשבון זה הוא שמלידת יצחק עד יציאת מצרים היה ארבע מאות שנה, ועוד שלשים שנה מברית בין הבתרים ועד לידת יצחק וכמו שפירש רש"י (שם). וכיון שאברהם אבינו היה בן מאה שנה בלידת יצחק, הרי שבברית בין הבתרים היה בן שבעים שנה. ט. **וכמו** שהוכיחו התוספות (שבת י: ד"ה ושל) מדברי הגמרא (שם) [ועוד הביאו בשם סדר עולם (פ"א) שאברהם אבינו היה בן שבעים וחמש שנה במלחמת המלכים. שהיה בן שבעים שנה בברית בין הבתרים, וחזר לחרן ושהה שם חמש שנים, ובשנה שיצא מחרן היתה שנת רעב וירד למצרים ושהה שם שלשה חדשים, ואחר כך ישב באלוני ממרא והיא השנה שבה כבש את המלכים]. ובהגהות הרא"מ הורוויץ הקשה על שיטת התוספות שמהפסוקים מוכח שלא כדבריהם, שהרי מפורש בפסוקים שאברהם אבינו היה בן שבעים וחמש שנה בצאתו מחרן, והיציאה מחרן והירידה למצרים והעליה משם היו עם לוט, ומלחמת המלכים היתה לאחר שנפרד לוט מעמו. ולדברי התוספות הכל היה קודם לכן כשאברהם אבינו היה בן שבעים ושלש שנה. וכן באבן עזרא (בראשית טו יב) מפרש שברית בין הבתרים היה ביום שהקיץ אברהם אבינו ממחזה הנבואה. וכוונתו להבטחה שהבטיח הקב"ה לאברהם אבינו אחר מלחמת המלכים, ועליה נאמר (שם טו א) 'היה דבר ה' אל אברם במחזה', ומיד אחריה היתה ברית בין הבתרים. אמנם לדברי הסדר עולם יש ליישב, כמו שכתב בחזקוני (בראשית טו ז) שאברהם אבינו יצא פעמיים מחרן לארץ כנען, בפעם הראשונה כשהיה בן שבעים ואז נאמרה פרשת ברית בין הבתרים, וחזר לחרן ויצא ממנה פעם נוספת בשנת שבעים וחמש ואז היתה מלחמת המלכים והבטחת הזרע. וראה עוד בדעת זקנים מבעלי התוספות (בראשית יב ד) שגם כן כתבו שאברהם אבינו יצא שתי פעמים מחרן, אלא שכתבו שכשיצא בגיל שבעים אז היתה מלחמת המלכים ונאמרה ברית בין הבתרים, אלא שאין דבריהם כדברי התוספות כאן. י. **כמו** שנאמר (דברים לב ח) 'בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם', ודרשו בילקוט שמעוני (שם רמז תקמב) שהעניש הקב"ה את דור ההפלגה וחילקם לשבעים גוים ושבעים לשונות, והפילו גורלות, ונפל גורלו של הקב"ה על אברהם ועל זרעו, שנאמר (שם ט) 'כי חלק ה' עמו'. יא. **ומה** שכתוב בפסוק הראשון שם אדנות אף שעדיין חשב אברהם אבינו שהוא תחת השגחת המזלות, הוא מפני ששם יש לפרש שם 'אדני' כמשמעות שם הוי"ה וכתוב בלשון אדנות מפני השם השני שגם הוא שם הוי"ה ונדרש שם אדני מלשון 'דין', וכמו שדרשו בזה (בנ"ר ג ז) שאמר אברהם אבינו לקב"ה 'אם מתבקש לי בדין שיהיו לי בנים תן לי, ואם לאו ברחמים תתן לי'. אבל כאן בפסוק שהביאה הגמרא במה אדע כי אירשנה אין דרש על תיבת 'אדני' מלשון דין, ולכן פירשוהו שכוונת אברהם אבינו היתה אדנות [אלא שלכאורה צ"ע בתירוץ זה שהרי גם הפסוק שהקשו ממנו תוספות עוסק בהבטחת הזרע, ואף זרעו של אברהם היה תחת השגחת הקב"ה ולא תחת השרים]. יב. **וכמו** שאמרו בגמרא (כתובות קי:) שכל הדר בחוצה לארץ כמי שאין לו אלוה. יג. **וכן** פירש באבן שלמה (אויערבאך, ד"ה אר"י), והוסיף שאף מה שאמרו בהמשך הגמרא שתפילתו של דניאל היתה למען אברהם שקראך אדון, הוא מפני שדניאל התפלל על בית המקדש שהוא המרכז והשורש של ארץ ישראל, ומבואר בזוהר שאף את ארץ ישראל לא מסר הקב"ה להשגחת

שבכחו של הקב"ה לשנות סדרי הטבע, אבל לא שייך להכריז דבר זה לכל העולם, שהרי באמת נס גדול ושינוי המזל בדבר זה לא שייך ברוב העולם, שהרי להם אין זכות גדולה שישתנה הטבע בעבורם, ולכן הביא הפסוק המאוחר המדבר בירושת הארץ שממנו למדו שבידו של הקב"ה לשנות את עולמו כרצונו ולתת שכר טוב לאברהם אבינו שהוא ובניו ירשו את ארץ ישראל, ודבר זה תלוי במעשים הטובים, ואין זה תלוי במזל.

מדוע התפלל דניאל להוושע בזכותו של אברהם אבינו

אמר רב אף דניאל לא נענה אלא בשביל אברהם. השל"ה (ווי העמודים פכ"ז ד"ה וירא לו) כתב, שמכיון שמבואר במדרש (ילקוט שמעוני יהושע רמז יד) שכל מקום שנאמרה תיבת 'אדון' פירושה שהוא מכניס דיירים חדשים למקום מסוים ועוקר את הדיירים הישנים[יד], אף דניאל שביקש 'והאר פניך על מקדשך השמם' (דניאל ט יז), כלומר שיעקור את האומות ויכניס את ישראל למקום המקדש, לכן קראו בשם 'אדון', וגילה לנו שלמד דבר זה מאברהם אבינו ולכן אמר למען ה' למען אברהם שקראו 'אדון'.

בספר אבני שיש (ר"ש סטולרק, ד"ה אמר רשב"י) הביא ביאור **מהמגיד מדובנא**, שמכיון שעד אברהם אבינו, היה הקב"ה מנהיג עולמו בחסד חינם בתורת נדבה, ולאחר שבא אברהם אבינו והכיר את בוראו לקבל עול מלכותו ועבודתו, מאז הקב"ה מתואר בתואר אדון לפי שאברהם עבדו, ומאז שכרת את הברית עם אברהם העולם מתנהג על פי מדת הדין כפי הראוי על פי מעשה בני האדם[טו]. ולכן התפלל דניאל שיושע בזכות אברהם שקראך אדון, שלפי שדבר זה שהקב"ה אדון ניכר על ידי אברהם, לכן ראוי שתשא פנים לזרעו אחריו להיכנס עמהם לפנים משורת הדין.

המלבי"ם (ארץ חמדה בראשית יב א) פירש, שדניאל ביקש שה' יאיר פניו על מקדשו השמם, ושמא יש מקום לומר שאין די בתפילת אדם יחיד בכדי להשיב את השכינה לבית המקדש, לכן התפלל בזכות אברהם שקרא לקב"ה אדון, ואף הוא היה יחיד בעולם שהכיר אדנותו.

ובבית אברהם (ד"ה אמר) כתב, שמכיון שפסוק זה נאמר בענייני הקרבנות שזו היתה תשובת הקב"ה לשאלת אברהם 'במה אדע כי אירשנה', שיירש את ארץ ישראל בזכות הקרבנות וכמו שנאמר לו 'קחה לי עגלה משולשת' וגו'[טז], לכן כשהתפלל על בית המקדש הזכיר זכות זו.

לימוד מתפילת דניאל

שם. במגיד תעלומה (ד"ה דניאל) כתב שמתפילת דניאל יש ללמוד שיש זכות גדולה לאדם שמחדש דבר בתורה ובעבודת ה'. שדניאל תלה תפילתו בזכות אברהם שחידש לקרוא לקב"ה בשם אדנות, ולא אמר למען אברהם שעמד בעשרה נסיונות, ומשמע שזכות זו שקרא לקב"ה אדון גדולה היא עד מאד.

בהקדמת שו"ת כנפי יונה (ד"ה על) הביא שבא לפני **הגר"א** מחבר אחד לבקש הסכמה על פירושו לסידור התפילה, וראה שכתב בתחילת ספרו, בטעם שמתחילים את התפילה בשבח של אדון עולם, על פי המבואר כאן בגמרא שמיום שברא הקב"ה את העולם עד שבא אברהם אבינו לא היה מי שקראו לקב"ה אדון, ומכיון שאברהם אבינו תיקן תפילת שחרית על כן ראוי לקבוע שם 'אדון' בראש תפילתו של אברהם אבינו[יז].

בבית ישראל (דירנפלד, ד"ה ואף) כתב, שמטעם זה פותחים את תפילת שמונה עשרה ב'אדני שפתי תפתח', מפני שהברכה הראשונה בשמונה עשרה היא ברכת מגן אברהם והוא הראשון שקראו לקב"ה בשם אדנות.

הבדל לשון בין שני המאמרים

מיום שברא הקב"ה את עולמו לא היה אדם שהודה להקב"ה. במאמר הראשון בענין שם 'אדון' אמר רבי יוחנן משמו של רבי שמעון בר יוחאי, שמיום שברא הקדוש ברוך הוא 'את העולם' לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון, וכאן שינה לשונו ואמר מיום שברא הקדוש ברוך הוא 'את עולמו'. וביאר **הצל"ח** (ד"ה וא"ר יוחנן - השני) את חילוק הלשון בין שני המאמרים, מפני שעד אברהם אבינו כיון שבאי העולם לא קראו לקב"ה 'אדון' ולא הכירו כחו וממשלתו בעולם, והיו סבורים שאף שהוא ברא עולמו מכל מקום אחר הבריאה מסרו לצבא השמים שינהיגו את העולם, לכן לא כינו את העולם 'עולמו של הקב"ה', מפני שהם חשבו שהוא רק ברא את העולם אבל כעת אין זה 'עולמו'. לכן במאמר הראשון שעוסק בתקופה שלפני אברהם, אמר מיום שברא הקדוש ברוך הוא 'את העולם', אבל כאן שקודם שבאה לאה כבר הודיע אברהם אבינו לכל באי העולם שהקב"ה הוא שליט בעולמו, לכן אמר שברא 'עולמו'.

ועוד תירץ, שנתינת הודאה על הדבר, היא כמו ברכה שמברכים על דבר מסוים, שבאמירת 'ברוך אתה' הכוונה היא לתת שבח והודאה לקב"ה[יח]. ולהלן בגמרא (לה.) הקשו, שבפסוק אחד נאמר (תהלים כד א) 'לה' הארץ ומלואה', ובפסוק אחר נאמר (תהלים קטו טז) 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'. ותירצה הגמרא, שקודם הברכה הארץ שייכת לה' ולאחר הברכה 'הארץ נתן לבני אדם'. וזו כוונת הגמרא כאן, שעד שלא נתנה לאה הודאה לא נתן שום אדם הודאה וברכה על ענייני העולם, והיה העולם נקרא עולמו של הקב"ה, אבל אחר שחידשה לאה דבר זה של נתינת שבח והודאה, שוב נקרא העולם שלנו, שלאחר הברכה ניתנה הארץ לבני האדם.

ובספר גבול בנימין (ח"ג דרוש לא) תירץ, על פי המבואר בגמרא (מו"ק כח.) שבנים, חיים ופרנסה אינם תלויים בזכות האדם אלא במזלו, ואם כן לכאורה מי שיש לו בנים היה צריך להודות למזלו, שנולד במזל טוב שגרם שיהיו לו בנים. אבל לאה ידעה והבינה שאף שבנים תלויים במזל, מכל מקום כל הילוך המזלות הוא בידו של הקב"ה ובידו לשנות את המזל כרצונו, ולכן צריך להודות לקב"ה ולברכו אף על דבר התלוי במזל. ולכן הודגש בענין לאה שהודתה לקב"ה שברא את 'עולמו', שאף המזל הוא בכלל עולמו[יט].

הטעם שדווקא בלידת יהודה הודתה לאה לה'

מיום שברא הקב"ה את עולמו לא היה אדם שהודה להקב"ה עד שבאתה לאה והודתו שנאמר הפעם אודה את ה'. רש"י (ד"ה הפעם) פירש, שלאה ראתה ברוח הקדש שיעקב מעמיד שנים עשר שבטים, ולו ארבע נשים, ואם כן היה מן הראוי שכל אחת מנשיו תלד שלשה בנים, וכיון שילדה בן רביעי נתנה הודאה על חלקה שעלה יותר מן החשבון המגיע לה. וכן כתב **הרשב"א** (עין יעקב ד"ה על), שבלידת ראובן שמעון ולוי נתנה טעם לשם הניתן להם, ואילו ביהודה רק אמרה הפעם אודה את ה', שלפי שנטלה חלקן של שאר נשי יעקב ונתן לה מהראוי להנתן לחלקן[כ]. ועד שבאה לאה לא היה מי שזכה לטובה כזו שניתן לו דבר שהיה ראוי לאחר, ולכן לא היה מי שהודה לקב"ה על ריבוי חסד כזה[כא]. והוסיף הרשב"א שאמרו במדרש (ב"ר עא ה) שלאה תפשה פלך הודאה ואף בניה כן שדוד שנולד מבניה אמר (תהלים קז א) 'הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו'[כב]. והפירוש בזה שכשעובדי ה' מושפלים מתמעטת האמונה ומתרבה הכפירה, וכשתגבר יד עובדי ה' ותהיה ניכרת הצלחתם, תרבה ההודאה לה'. וכשתעמוד מלכות בית דוד ותגבר ידה, יהיה ריבוי הודאה לה', ויתגיירו גרים מאומות העולם. ולכן רק כשנולד יהודה שממנו יצאה מלכות בית דוד הגיעה

השרים אלא עומדת היא תחת השגחת הקב"ה, כנאמר (דברים יא יב) 'עיני ה' אלקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה'. ואף אברהם כשקרא שם להקב"ה בשם אדנות היה זה בעודו מדבר מירושת הארץ ואמר 'במה אדע כי אירשנה', ולכן הביאו בגמרא דווקא פסוק זה העוסק בירושת הארץ שאינה תחת השגחת השרים ושייך לומר בענין הבטחתה לשון אדנות. **יד. ולכן** אברהם אבינו הזכיר שם אדנות כשאמר במה אדע כי אירשנה שהקב"ה יגרש את הכנענים מארץ ישראל ויכניס במקומם את ישראל. **טו. וכמבואר** במדרש (ב"ר מג ג) שמה שנאמר לגבי מלחמת המלכים (בראשית יד ז) 'ויבואו אל עין משפט', פירושו שהם ביקשו לעוור את העין שעשתה שמדת הדין תהיה נוהגת בעולם, והכוונה לאברהם אבינו שמזמנו הנהיג הקב"ה את עולמו על פי מדת הדין לשלם לאיש כפי מעשיו. **טז. כמבואר** במדרש (ב"ר מד יז) ששאלת אברהם אבינו היתה באיזו זכות יתקיימו ישראל בארץ והשיבו הקב"ה בזכות כל הקרבנות המכפרים עליהם 'ויאמר אליו קחה לי עגלה משולשת, הראה לו שלשה מיני פרים ושלשה מיני שעירים ושלשה מיני אילים, שלשה מיני פרים, פר יום הכיפורים, ופר הבא על כל המצוות, ועגלה ערופה, ושלשה מיני שעירים, שעירי רגלים, שעירי ראשי חדשים, ושעירה של יחיד, ושלשה מיני אילים, אשם ודאי, ואשם תלוי, וכבשה של יחיד, ותור וגוזל, תור ובר יונה. ראה שם שנדרש עוד בענין הקרבנות. **יז. ואמר** הגר"א כי אף אם לא בא הספר בדפוס אלא בשביל חידוש זה, היה די בכך. **יח. כמבואר** בכותב (עין יעקב לעיל ע"א ד"ה באגדה), ובילקוט ביאורים (לעיל ע"א בגאור בענין הברכה שאנו מברכים לקב"ה) נתבאר בהרחבה דעת הראשונים והאחרונים בביאור תיבות 'ברוך אתה'. **יט. ולפי** זה יתורץ שהלא אף לפני לאה הודו לה', כנח ואברהם אבינו [וכמו שיבואר בהערה להלן], אך כל אלו הודו על דברים שהדבר ברור שהם תלויים בבורא העולם, אבל לאה היא זו שחידשה שאף על דברים שלכאורה תלויים במזל, כבנים, גם הם בכלל השגחתו של הקב"ה וגם עליהם צריכים לתת הודאה לה'. **כ. ובמדרש** (ב"ר עא ד) משלו על זה משל, לכהן שירד לגורן נתן לו אחד כור של מעשר ולא החזיק לו הכהן טובה, ואחד נתן לו קומץ מועט של חולין והחזיק לו הכהן טובה. אמר לו זה שנתן כור של מעשר לכהן 'אדוני הכהן אני נתתי לך כור וזה לא נתן לך אלא קומץ ואתה מחזיק לו טובה'. ענה לו הכהן, אתה מחלקי נתת לי, אבל זה נתן לי משלו, לפיכך אני מחזיק לו טובה. כך לפי שהיו אמהות סבורות שזו מעמדת שלשה וזו מעמדת שלשה, וכיון שילדה לאה בן רביעי אמרה הפעם אודה את ה'. **כא. ובמגיד** תעלומה (ברש"י ד"ה הפעם) כתב, שהטעם שרש"י האריך לפרש כן מפני שהוקשה לו שהרי מצאנו כבר קודם ללאה, שהיו שנתנו שבח והודאה לקב"ה, כפי שאמר אליעזר עבד אברהם 'ברוך ה' אלקי אדוני אברהם' וגו' (בראשית כד כז), ואם כן קשה מה המיוחד בהודאה לאה. ולפיכך ביאר רש"י שעיקר ההודאה היא על ריבוי טובה יותר מכפי הנצרך וההכרחי, ולאה היא הראשונה שהודתה על שזכתה ביותר מכפי שעלה על דעתה. וראה מה שנתבאר עוד בזה בביאורי רש"י. ובריא"ף (ד"ה עד) כתב עוד שאף שגם נח אמר (בראשית ט כו) 'ברוך ה' אלהי שם', וכן אברהם אבינו אמר (שם יד כב) 'הרימותי ידי אל ה' אל עליון קונה שמים וארץ', ומבואר במדרש (ב"ר מג) שהוא לשון שירה, מכל מקום לא נכתבה לשון הודאה בפירוש עד שבאה לאה. ובעיון יעקב (ד"ה מסברא) פירש, שגם עד לאה היה מי שהיה יכול להודות, שהרי אדם הראשון היה יכול להודות על האשה שנתן לו ה', אלא שהיה כפוי טובה ולא הודה, ולאה היא הראשונה שהודתה על הטובה שעשה ה' עמה וזכתה שיצאו מבניה בעלי הודאה כמבואר במדרש. **כב. וכן** בתרגום יונתן פירש את שמות השבטים על שם העתיד וכתב שמו של יהודה (בראשית כט לה) 'וַאֲמָרַת הָדָא זִמְנָא אוֹדֵי קֳדָם יְיָ דְמִן בְּרִי דֵין עָתִיד לְמֵיפַּק מַלְכִין וּמִנֵיהּ יִפּוֹק דָוִד מַלְכָּא דְעָתִיד לְאוֹדוּיֵי קֳדָם יְיָ בְּגִין כֵּן קְרַת שְׁמֵיהּ יְהוּדָה', ופירושו, שאמרה לאה עתה אודה לה' שמבני זה עתידים לצאת מלכים וממנו יצא דוד המלך שעתיד להודות לפני ה' ולכן קראה שמו יהודה.

השעה שתינתן הודאה לקב"ה על ריבוי טובה. וכן יהיה לעתיד לבוא שיעמוד מלך המשיח וישלוט בארץ ויקראו כל העמים בשם ה' ויאמרו 'אך שקר נחלו אבותינו' (ירמיה טז יט), וישובו כולם להודות לקב"ה[כג].

ובאבן שלמה (ד"ה ואמר ר"י) פירש, שהטעם שדווקא בלידת יהודה הודתה, מפני שבכל ענין לא שייך הודאה גמורה כי האדם אינו יודע מה היא טובתו האמיתית, ופעמים שדבר הנראה בעיניו טוב יהיה לרעתו, ואילו הרעה היא טובתו. אבל בלידת יהודה הודתה לאה לקב"ה, כי זו היא טובה ודאית שאין בה רע כלל, כי מיהודה תעמוד מלכות בית דוד ואורו של משיח, ועל ידי כך יתוקן העולם, ולכן בזה שייך הודאה כי היא טובה אמיתית[כד].

בשפתי חכמים (ד"ה הפעם) פירש, על פי דברי המדרש (ב"ר לח ו) על הפסוק (בראשית מט ח) 'יהודה אתה יודוך אחיך', 'אמר רבי שמעון בן יוחאי יהיו כל אחיך נקראין על שמך אין אדם אומר ראובני אנא שמעוני אנא, אלא יהודי אנא', ולכן אמר רבי שמעון בר יוחאי כאן שלאה הודתה בקריאת שמו של יהודה, לפי שכל ישראל נקראים על שמו[כה].

מלאה למדנו שאף על דבר טבעי יש להודות

שם. הכתב סופר (פר' ויצא, ד"ה ותאמר הפעם) הקשה, הרי לאה לא היתה הראשונה שהודתה לקב"ה כי ודאי האבות הודו לה' על הנסים שעשה להם והקריבו קרבנות על כך. ותירץ, שהאבות הודו לה' על ניסים שנעשו שלא כדרך הטבע, ובזה אין חידוש שהודו לה', אבל בלאה שהודתה לקב"ה כשנולד לה בן רביעי, ואף שבטבע כמה וכמה נשים יולדות בנים רבים, מכל מקום לא תלתה את לידתה במקרה וטבע אלא הודתה לקב"ה על כך, ועל כך שבחוה חכמים.

מלאה למדנו שיש היתר להודות לה'

שם. הפני יהושע (ד"ה אמר) כתב, שאם לא היתה לאה מודה לקב"ה היה מקום לומר שאין שייך לתת הודאה לה' על הטובה שמיטיב לנו, שמכך שאנו מודים נראה הדבר שמדותיו של הקב"ה הן רחמנות ותרנות, ואין הדבר כן אלא הקב"ה משלם לאדם גמול כפי מעשיו. וכעין זה כתב **בעין אליהו** (ד"ה ואמר רבי יוחנן), שעד לאה לא היה מי שהודה לה' כי הם סברו שיש איסור בכך, מפני שענין ההודאה הוא לצורך נותן הטובה, ודווקא לבשר ודם שייך להודות שהוא נהנה ויש לו נחת מכך שמשבחים אותו, אבל הקב"ה אינו צריך להודאת בני האדם. ובאה לאה והורתה לנו את הדרך שכביכול הקב"ה כל כך דבוק בעמו ישראל שמקבל הוא נחת ממה שאנו משבחים לפניו ומהללים אותו[כו], ואף שאין לקב"ה צורך בכך יש לנו מצוה להודות לפניו[כז].

בפסוקים מבואר טעם אחר לשמו של ראובן

אמרה לאה ראו מה בין בני לבן חמי. הקשו **האחרונים**[כח], כיצד אמרו בגמרא שלאה קראה לבנה על שם העתיד, הרי בפסוק מבואר טעם אחר 'ותקרא שמו ראובן כי אמרה כי ראה ה' בעניי כי עתה יאהבני אישי' (בראשית כט לב). ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. המהרש"א (ד"ה ראו) **והכותב בעין יעקב** (ד"ה אמרה) תירצו, שאותיות 'בן' בשם 'ראובן' אינן מתיישבות לפי הטעם הכתוב בפסוק, שלאה הזכירה את ענין ה'ראייה'[כט]. ולכן הוצרכו לדרוש טעם אחר בשם זה. וכתבו עוד שאין לפרש שאמרה לאה טעם זה לשמו של ראובן בנבואה, מפני שלאה לא היתה משבע נביאות[ל], אלא שם הקב"ה בפיה עתידות בלי שתדע מכך, ואמרה 'ראו מה בין בני לבן חמי'[לא].

ובפני יהושע (ד"ה ראובן, בפס גדול אחד) **ובצל"ח** (ד"ה ראובן) כתבו, שעדיין קשה מדוע לא מפורש בפסוק עיקר הטעם של קריאת שמו של ראובן. ותירצו, שהטעם שלא פירשה לאה את הטעם של 'ראו מה בין בני לבן חמי', לפי שאז היה נהפך לב בעלה לאהוב את רחל, לפי שהיה בכלל נבואתה שעתידה רחל ללדת בן שיטול את הבכורה מראובן, לכן העלימה דבר זה ואמרה שקראה שמו ראובן מהטעם המפורש בפסוק[לב].

ב. עוד תירץ הפני יהושע (שם) ששני הטעמים לשם ראובן ענין אחד להם, שמה שאמרה לאה 'כי ראה ה' בעניי כי עתה יאהבני אישי', אין עיקר הטעם לאהבת יעקב אליה משום שילדה, שהרי בלידתה עדיין לא נודע שרחל עקרה ולאה היא המעמדת בנים ליעקב, ויתכן שתלד רחל הרבה בנים יותר מלאה. אלא מה שאמרה 'כי עתה יאהבני אישי' הוא מטעם המבואר כאן בגמרא שקראה שם בנה ראובן להראות גדולתו בהבדל שבינו לבין עשו, ובטעם זה רמזה לו שיעקב הוא הבכור, ולכן מתחילה היתה ראויה לאה ליעקב הגדול שקנה את הבכורה[לג], ובכך שקראה שם בנה ראובן יבין יעקב שרמזה לו שעיניה רכות בגלל תפילתה, ויהפך לבו לאהבתה.

ג. וכעין זה תירץ **בסמיכת חכמים** (ד"ה ואמר), שהכל טעם אחד הוא שבקריאת השם ביארה שנתבטלה הגזירה שתפול בגורלו של עשו, וזכתה ליפול בחלקו של יעקב, וכפי הדין שהוא הגדול מאחר שזכה בבכורה. אלא שכל זה אם עשו מכר את הבכורה מדעתו ומרצונו, ועל זה אמרה 'כי ראה ה' בעניי' וכן בשמו של שמעון אמרה 'כי שמע ה' כי שנואה אנכי' (בראשית כט לג), וביארו בגמרא (ב"ב קכג.) שראה הקב"ה ששנואים מעשי עשו בפניה, לפי שאמרו הבריות אומרות שתפול בגורלו ובכתה עד שנשרו ריסי עיניה. ואם כן שהיתה ראויה לעשו למה עשה ה' כן שתפול בגורלו של יעקב, אלא שמכירת הבכורה נעשתה מדעתו של עשו, וראויה היא ליעקב על פי הדין[לד].

ד. בחידושי הגר"א (אמרי נעם ד"ה ראובן), **במירא דכיא ובמשכיל לדוד** (בראשית שם) תירצו, שאף שבפסוק מבואר טעם אחר, מכיון שבכל שאר שמות השבטים נאמר תחילה הטעם מדוע קראו בשם הזה, ורק לאחר מכן הוזכר השם, וכפי שראוי להיות שקודם יזכירו את הסיבה ואחר כך את הנפעל מכח סיבה זו. ואילו אצל ראובן הוא להיפך, שתחילה נאמר 'ותקרא שמו ראובן' ואחר כך הטעם 'כי ראה ה' בעניי', ומשינוי זה משמע שהיה טעם נוסף שנרמז בעצם השם 'ראובן', ולכן נתפרש שמו מיד אף קודם שהוזכרה הסיבה שבעבורה נקרא בשם זה. וכן כתב **במגיד תעלומה** (ד"ה ובספרי, וברש"י ד"ה ראו), והוסיף[לה], שדרשו חז"ל שטעם קריאת השם היה על שם העתיד והיה כמוס עם לאה, מפני שלאה לא היתה משבע נביאות ולא הותר לה לגלות נבואתה לדורות, ועל כן נאמר 'ותקרא שמה ראובן' מטעם הכמוס עמה, 'ראו מה בין בני' וגו' וטעם זה אמרה לעצמה, אבל לאחרים ששאלו אותה על סיבת קריאת השם אמרה 'כי ראה ה' בעניי'.

ה. במהרי"ץ חיות תירץ, שאף שהתורה כתבה טעם אחר מכל מקום שייך גם הטעם המבואר כאן בגמרא, שהרי גם התורה כתבה כמה טעמים בשמות השבטים[לו].

ו. בפרשת מרדכי (ד"ה ראו) תירץ, שכשם שמצאנו שהקב"ה שינה שמם של האבות כדי שיקראו על שם העתיד, וקרא שמו של אברם אברהם, ויעקב

כג. **ובפשטות** יש לבאר שריבוי הטובה שיש לעתיד לבוא הוא שאף הגוים שאינם מבני ישראל יראו ויכירו במלכות ה', ובכלל ריבוי טובה הוא שתתברר האמונה גם אצל הגוים שאינם שייכים באמונת ישראל, ולכן כתב הרשב"א לענין זה שבזמן שתשלוט מלכות בית דוד יתרבו גרים מאומות העולם. כד. **אמנם** אף בשאר טובות תיקנו חכמים לברך עליהם, ולא עוד אלא כשם שמברכים על הטובה מברכים על הרעה, משום שאין אדם יודע מה היא טובה אמיתית, ועל כל אשר ה' עושה עמו, יש עליו להודות לו. כה. **ושתי** המימרות כאן ובמדרש, מדברי רבי שמעון בר יוחאי הן. כו. **וכמו** שביארו בירושלמי (סוכה פ"ה ה"ד) את הפסוק (תהלים כב ד) 'ואתה קדוש יושב תהלות ישראל', שחביב הקילוס שמקלסים ישראל לקב"ה יותר מכל הקילוסים. כז. **והמצוה** הזו היא חק הקבוע עלינו, כמצות ציצית שאנו עושים על פי המצווה עלינו ולא מפני שיש לקב"ה צורך בעשייתנו. כח. **מהרש"א** (ד"ה ראו), הכותב בעין יעקב (ד"ה אמרה), פני יהושע (ד"ה ראובן), סמיכת חכמים (ד"ה ואמר) ובצל"ח (ד"ה ראובן). כט. **ובאדרת** אליהו (ריקי, ד"ה ראו) כתב, שאם הטעם לקריאת שמו של ראובן הוא רק הטעם המפורש בפסוק, אם כן היה צריך לקרוא את שמו 'ראוען' מלשון ראה עניי. ל. **שבעת** הנביאות נמנו בגמרא (מגילה יד.), שרה מרים דבורה חנה אביגיל חולדה ואסתר. והקשה השפת אמת (ד"ה ואר"י), שהרי רש"י פירש (בראשית כט לד) שהאמהות נביאות היו, וכן מבואר במדרש (ב"ר סז ט). ועוד, שגם לגבי דניאל אמרו בגמרא (מגילה ג.) שאינו נביא, ואע"פ כן מבואר בספר דניאל שאמר כמה דברים ברוח הקודש. אלא הפירוש הוא שדניאל לא נחשב לנביא מפני שלא נשתלחה על ידו נבואה לישראל [וכמו שביאר רש"י (מגילה שם ד"ה דאינהו)]. ואלו שנמנו במסכת מגילה לנביאים ידעו חז"ל שנשתלחו להינבא. אבל בודאי ללאה ולשאר האמהות היה רוח הקודש וזהו ביאור מאמר חז"ל במדרש, שהאמהות נביאות היו. לא. **ובכותב** (עין יעקב ד"ה האומר) ביאר, שלכן אמרו בגמרא ש'שמא גרים' שהקב"ה יודע עתידות ומסבב סיבות שיקרא בשם זה. וכתב שבהכרח לפרש כן, שהלא רות ניתן לה שמה בשדה מואב, ולא ידעו את העתידות, אלא שהקב"ה שם את שמה בפיהם לקרוא את שמה על פי העתיד. לב. **והצל"ח** (ד"ה ראובן) הוסיף, שמימרא זו שאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי, מקושרת למימרא הקודמת העוסקת בשמו של יהודה. שלפי פשוטו של מקרא היה משמע שדברי לאה 'כי ראה ה' בעניי' הם מפני שסברה שרחל תישאר עקרה ולא תלד, ולכן יאהבה יעקב. אמנם לפי המבואר שקראה שמו של יהודה על פי מה שידעה בנבואה שנטלה יותר מחלקה בבנים, אם כן מוכח שידעה שגם רחל תלד בנים, שאם רחל לא תלד נמצא שיש ליעקב רק שלש נשים שראויות ללדת וכשילדה את הבן הרביעי השלימה חלקה, ולא נטלה בן נוסף יתר על חלקה, ומדוע נתנה הודאה על חלקה בלידת בן זה. ומכיון שידעה שרחל תלד קשה מדוע קראה שמו של בנה הראשון 'ראובן', ולכן פירשה הגמרא שקראה שמו ראובן מהטעם של ראו מה בין בני לבן חמי, אבל לא גילתה ליעקב דבר זה, כדי לא לגלות ליעקב שראתה ברוח הקודש שגם רחל תלד, ויהיה סבור שרחל עקרה ויאהב את לאה שיולדת לו בנים. וזהו שאמר הכתוב 'כי אמרה כי עתה יאהבני אישי', פירוש, שבפני יעקב אמרה טעם זה, אבל באמת היה טעמה כמפורש כאן. וראה בעץ יוסף (ד"ה ראובן) שהביא מספר מעין הברכות שלפירוש הצל"ח והמהרש"א מיושב מדוע רק בשמו של ראובן נאמר 'כי אמרה', כי באמת קראה שמו ראובן בגלל הטעם ראו מה בין בני וכו', אבל בפני יעקב לא גילתה טעם זה, ולכן נאמר בו 'כי אמרה', והוסיף שיתכן שחז"ל למדו טעם זה משינוי הלשון שנכתב 'כי אמרה' רק בראובן. לג. **וכמבואר** בגמרא (ב"ב קכג.) שעיני לאה היו רכות מפני בכייתה ואין זה גנאי לה אלא שבח, שהיתה לאה שומעת שהיו הבריות מדברים ששני בנים יש לרבקה ושתי בנות יש ללבן, וראוי שתהיה הגדולה לגדול והקטנה לקטן, ושאלה לאה מה מעשיו של עשו הגדול, וכששמעה שהוא איש רע הגוזל את הבריות, ואילו יעקב הוא איש תם ישב אהלים, היתה בוכה שלא תפול בחלקו של עשו הרשע, ובכתה עד שהיו ריסי עיניה נושרים מרוב הבכי. לד. **וכתב** שאף תחילת הגמרא מבוארת לפי זה שכשנולד יהודה נתנה הודאה על חלקה, כי מיהודה יצא דוד שהיה אדמוני כעשו, אך שהיה לגמרי בחילוף ממנו שהכל היה אצל דוד לצד הקדושה. וכן מה שאמרו אחר כך בגמרא שזכתה רות שיצא ממנה דוד, אף זה בכלל הודאת לאה שיצא ממנה דוד שריוהו להקב"ה בשירות ותשבחות, ובהיפוך ממעשהו של עשו שהיה מחרף ומגדף כלפי מעלה. לה. **שבדברי** הגר"א מתורצת רק הקושיא מנין שיש עוד טעם נוסף לשמו של ראובן, אבל עדיין לא מיושבת הקושיא מדוע לא נכתב בתורה הטעם שהובא בגמרא לקריאת שמו של ראובן. לו. **וכמו** שנאמר לגבי יוסף 'ותאמר אסף אלהים את חרפתי' (בראשית ל כג) ובפסוק שלאחריו נאמר טעם נוסף 'ותקרא את שמו יוסף לאמר יסף ה' לי בן אחר'.

ישראל, כך הקפיד הקב"ה שבשמות השבטים יהיו רמוזות העתידות הדורות הבאים[לז]. ואע"פ שהאמהות קראו לשבטים כפי כוונתם, הקב"ה הסכים עמהן מפני שהיו בשמות רמזים לדורות הבאים. ולכן פירשו חז"ל שהקב"ה הסכים לשם ראובן מפני שיש בזה רמז להראות את ההבדל שבין בני יעקב לבני שאר האומות. ששאר האומות כאביהם עשו אין רצונם אלא למלא תאוותם, ומוכנים למכור בשביל כך אפילו את בכורתם, ואחר כך יעלילו עלילות על בני יעקב שהם אשר לקחו מהם את בכורתם בעלילה. ובני יעקב הם בהפך מכך, ואפילו האויב שיטול ויגזול מהם רכושם, אם תקרה לו צרה, ימהר לעזרתו, וזה הרמז בשמו של ראובן ללמד את בניו מדות טובות אלו[לח].

סדר הדרשות היה צריך להיות להיפך

שם. הקשה **בעיון יעקב** (ד"ה ראובן), שתחילה היתה הגמרא צריכה להביא את הדרשה שמבארת את טעם שמו של ראובן ואחר כך את הטעם לשמו של יהודה, שהלא כך היה סדר לידתם שלידת ראובן קדמה ללידת יהודה. ותירץ, שבפשטות היה מקום להקשות שמכיון שהחשבנו את הודאת לאה לזכות, שהודתה לה' ולא היתה כפוית טובה, אם כן היה לה לקרוא לבנה הראשון יהודה להודות לקב"ה שזכתה ללדת את הבן הראשון שהוא יהיה הבכור ותהיה לו כהונה ומלכות. ולכן תחילה אמרו שלבן הראשון קראה ראובן 'ראו מה בין בני לבן חמי' שידעה ברוח הקודש שהוא לא יהיה הבכור ותנטל ממנו הבכורה ותנתן ליוסף בנה של רחל, ומטעם זה גם לא קראה שמו יהודה, אלא ראובן.

מתי ניתנה הבכורה ליוסף

ואילו בני אף על גב דעל כרחיה שקליה יוסף לבכירותיה מניה. מבואר כאן בגמרא שהבכורה ניטלה מראובן וניתנה ליוסף, בשעה שחילל ראובן יצועי אביו[לט]. והקשה **המהרש"א** (ב"ב קכג. ד"ה מלה"ד), שמדברי הגמרא (שם) משמע שלא ניתנה הבכורה ליוסף אלא לאחר שכלכל את יעקב במצרים כשכר על כך שפרנסו[מ]. ותירץ, שהעיקר כפי המבואר בסוגייתנו, מפני שבגמרא (ב"ב שם) הקשו שאם הטעם שיעקב נתן את הבכורה ליוסף כשכר על כך שפירנסו, אם כן איך יתכן שמתן השכר יהיה תלוי בחטאו של ראובן, וכי אם ראובן לא היה חוטא ולא היתה הבכורה ביד יעקב, לא היה יעקב מהנה את יוסף על כך שפירנסו. ולכן תירצה הגמרא, שהסיבה שניתנה הבכורה ליוסף ולא לאחד משאר האחים, מפני שראויה היתה הבכורה לצאת מרחל שיעקב עבד אצל לבן בשבילה, והיה מן הראוי שתלד רחל את יוסף לפני שתלד לאה את ראובן. אלא שלאה קדמה להנשא ליעקב על ידי תפילתה[מא], ואף על פי כן, מפני צניעותה של רחל החזיר הקב"ה את הבכורה לבנה. ואם כן נמצא שלמסקנת הגמרא בבבא בתרא אין סתירה לסוגיא כאן, ולדברי הכל ניתנה הבכורה ליוסף בשעה שחילל ראובן יצועי אביו.

ובאמת ליעקב (לבעל נתיבות המשפט, ד"ה ואילו) הקשה, שבפסוק מבואר שיעקב מסר ליוסף את הבכורה סמוך לפטירתו, ולא בשעת חטאו של ראובן. ותירץ, שאכן נטילת הבכורה ונתינתה ליוסף היתה סמוך למיתת יעקב, אלא שעיקר קנאת השבטים ביוסף היתה מחמת מה שהיו יראים שמא ימסור יעקב את הברכות ליוסף כמו שיצחק מסרם ליעקב, ועיקר ברכת יצחק היתה (בראשית כח ד) 'לרשתך את ארץ מגורך', ואם כן ראובן שהוא הבכור והיה עתיד ליטול פי שנים בארץ היה לו לקנא ביוסף ולחשוש יותר שמא תנטל זכותו ותינתן ליוסף, ואע"פ כן לא קינא בו אלא חפץ היה להצילו[מב].

כיצד עבר יעקב על איסור לא יוכל לבכר את בן האהובה

שם. הקשו **בדעת זקנים מבעלי התוספות** (דברים כא טו), כיצד העביר יעקב את הנחלה מראובן, והלא עבר בכך על מה שאמרה התורה (שם) 'לא יוכל לבכר את בן האהובה על פני בן השנואה הבכור'. ותירצו, שעשה כן יעקב בפשיעתו של ראובן. וכעין זה כתב **הספורנו** (שם) שאם הבן הבכור אינו נוהג כשורה, ראוי להעביר ממנו את הירושה. **ובפירוש הטור על התורה** (בראשית מט ג) כתב, שיעקב לקח מראובן את הבכורה על פי הדיבור, ולכן לא חשש לאיסור 'לא יוכל לבכר'.

והאור החיים (בראשית שם) תירץ, שהאבות לא היו מחויבים לקיים את התורה, וקיימוה מעצמם מחמת חביבותם בה' וחשקם באושר העליון, אמנם כאשר ראו לנכון לעבור על דין התורה לא קיימוה, וכשם שמצינו באברהם שלא מל עד שלא נצטוה על המילה, וכמו כן יעקב נשא שתי אחיות[מג], ומטעם זה יכול היה יעקב ליטול את הבכורה מראובן.

ביאור שאלת הגמרא מדוע קראו לרות בשם זה

מאי רות אמר רבי יוחנן שזכתה ויצא ממנה דוד שריוהו להקדוש ברוך הוא בשירות ותשבחות. בקדושה וברכה (סמיכת חכמים ד"ה מאי), **באדרת אליהו** (ריקי, ד"ה רות) **ובבניהו** (ד"ה מאי) פירשו, שהגמרא הקשתה שמאחר שמבואר במפרשים שנקראה רות על שם שנתגיירה וקיבלה עליה תר"ו מצוות נוספות מלבד שבע מצוות בני נח שהיתה חייבת בהן כבר קודם שנתגיירה, אם כן היה צריך לקרותה 'תרו' שהלא אין משמעות לא לשם רות ולא לשם תרו, ומדוע קראו לה בהיפוך האותיות 'רות'. ועל זה תירצה הגמרא שהתחיל את שמה באותיות רי"ש ווי"ו כדי להורות ענין זה שיצא ממנה דוד שריוהו לקב"ה בשירות ותשבחות.

המלבי"ם (רות א ד) **והבן יהוידע** (ד"ה הג"ה) כתבו, שעיקר קושיית הגמרא היא מפני שהדרך היא שגר שמתגייר משנה את שמו, ואילו רות לא שינתה את שמה אחר גירותה. ובבן יהוידע תירץ על זה, שהטעם שמשנים את שמו של הגר, משום שיש תביעה עליו מדוע לא בא להתגייר לפני כן, ואמרו חכמים שמטעם זה הגרים נתונים בצער[מד], ולכן משנים את שמם שהשם שהיה להם בגויותם מזכיר עליהם עון זה שאיחרו להתגייר. אמנם לרות לא היה עון זה, לפי שאמר לה בועז שאלו היתה באה מקודם לא היו מגיירים אותה, שרק באותו היום נתחדשה ההלכה ש'עמוני ולא עמונית ומואבי ולא מואבית', ולכן לא היו צריכים לשנות את שמה.

אמנם בעץ יוסף (על העין יעקב, ד"ה מאי) **הביא בשם מדרש הנעלם** (זוהר חדש ח"ב רות לב:) שמתחילה היה שמה של רות גילית וכשנשאת למחלון נתן לה שם זה. וביאר שקושיית הגמרא מדוע הפך מחלון את שמה לקרותה 'רות'. ותירצה הגמרא שמחלון בעלה ראה ברוח הקודש שיצא ממנה דוד שריוה לקב"ה בשירות ותשבחות, או שהקב"ה שם בלבו לקרוא לה בשם זה, וניבא ולא ידע מה ניבא[מה].

ובענף יוסף (ד"ה עוד יש לומר) תירץ, שקושיית הגמרא היתה מה נשתנתה רות מכמה גרים שהיו בישראל מימות אברהם אבינו ועד זמנה, ולא נכתבו מעשיהם, ורות נכתב ענינה במגילה. ותירצו, שיצא ממנה בן שריוהו לקב"ה בשירות ותשבחות והיא היתה גיורת שהורתה ולידתה שלא בקדושה, וזכתה בזכות גדולה כזו, ובא ללמדנו שכאשר יהיה אדם קדוש שנוצר ממקור בלתי טהור, יהיה כחו בעבודת בוראו ביתר שאת ועוז[מו].

השאלה היתה על שמה של מגילת רות

שם. המהרש"א (ב"ב יד: ח"א ד"ה למה) הביא פירוש נוסף, שקושיית הגמרא איננה מה הטעם קראו לרות המואביה בשם זה, אלא שאלו על ספר רות מדוע נקרא שמו 'רות' ולא 'נעמי', שכן ראוי לקרותו לפי שתחילת הספר ועיקרו עוסק בה. ועל זה אמר רבי יוחנן שלכך נקרא הספר רות שזהו עיקרו וענינו של הספר שיצא מרות דוד שהוא ריוה להקב"ה בשירות ותשבחות שזו התכלית הגמורה. אמנם **בחידושי רע"א** (ד"ה ולענ"ד) דחה את דבריו, שלא יתכן לקרות את הספר 'נעמי', משום ששם זה נשתנה, וכמו שנאמר (רות א כ) 'אל תקראנה לי נעמי קראן לי מרא' וגו'. ועוד, שמלשון **רש"י** שכתב רות המואביה משמע שדברי רבי יוחנן לא נאמרו על שם הספר[מז].

[לז] **וכן** יעקב בברכת השבטים ברכם כפי הרמוז בשמותם 'יהודה אתה יודוך אחיך' (בראשית מט ח), 'דן ידין עמו' (שם מט יד), 'גד גדוד יגודנו' (שם מט יט). [לח] **וראה** שם שהאריך לבאר שאף בשמות שאר השבטים נרמזו טעמים לעתיד לבוא. [לט] **כתב** בהגהות היעב"ץ (ד"ה אמרה) שאף שלפי כן יש להקשות מנין שראובן עדיף מעשו, הרי יש לומר שהטעם שראובן לא התקנא ביוסף מפני שבסיבת מעשיו נלקחה ממנו הבכורה, עדיין יש לומר שבדבר אחד היתה לו סיבה לקנא ביוסף יותר ממה שקינא עשו ביעקב, שעשו מכר מדעתו וראובן בעל כרחו. [מ] **ששאל** רבי חלבו מדוע נתן יעקב את הבכורה דווקא ליוסף ולא לבן אחר. והשיב לו רבי שמואל בר נחמני במשל לבעל הבית שגידל יתום בתוך ביתו ולאחר זמן העשיר אותו היתום, וחשב היתום בלבו שראוי שכהכרת הטוב לבעל הבית שגידלו יתן לו מנכסיו ויהנהו בכך. והנמשל הוא, יוסף הרי הוא בעל הבית, ויעקב נמשל ליתום, שיוסף פרנס את יעקב אבינו במצרים, וכשחילל ראובן את יצועי אביו נענש שניטלה בכורתו וחזרה ליעקב אביו וכביכול העשיר יעקב ממנה, שהיתה בידו מתנה חשובה שיכול ליתנה למי שירצה, וכהכרת הטוב ליוסף נתן לו את הבכורה. והוסיף המהרש"א לבאר, שאף שבנמשל היתה הבכורה ביד יעקב משעה שחילל יעקב יצועי אביו קודם שכלכלו יוסף במצרים, מכיון שכל אותו זמן היה יעקב סבור שיוסף מת ואף על פי כן לא נתן את הבכורה לאחד מבניו, הרי זו ראיה שלא היתה כוונתו לתת את הבכורה אלא סמוך למיתתו, והרי זה כאילו אינה ברשותו עד אותו זמן, וממילא יש להחשיב זאת כאילו בזמן שכלכלו יוסף לא היתה הבכורה ברשותו, ורק אחר כך סמוך למיתתו 'העשיר' ונתנה ליוסף. והעיון יעקב (ב"ב שם ד"ה לימים) כתב, שרק סמוך למיתתו ניתנה לו רשות ושרתה עליו השכינה לברך את בניו, וליתן לכל אחד את גדולתו. [מא] **שהיתה** מרבה להתפלל ולבכות שלא תעלה לגורלו של עשו כמבואר בגמרא (שם). [מב] **וראה** בכלי יקר (בראשית לז ג) שכתב, שאחרי שבלבל ראובן יצועי אביו ניטלה ממנו הבכורה, ובשעה שעשה יעקב ליוסף כתונת פסים מסר לו את הבכורה, ולכן עשה לו כתונת פסים לפי שהעבודה בבכורות והיה הבכור כהן לאל עליון, על כן עשה כתונת זו לכבוד ולתפארת בדומה לבגדי כהונה שהיה בהם כתונת תשבץ. [מג] **והרמב"ן** (בראשית כו ה) כתב בטעם הדבר מפני שיעקב קיים את התורה רק בארץ ישראל. [מד] **וכמבואר** בילקוט שמעוני (רות רמז תרג) 'מפני מה גרים בזמן הזה מעונים ויסורים באים עליהם וכו', אחרים אומרים מפני ששהו עצמם ליכנס תחת כנפי השכינה'. [מה] **וכעין** זה תירץ באמת ליעקב (ד"ה מאי) שכן נקרא שמה כשנתגיירה והיה פשוט הדבר שלא נתנו לה שם סתם אלא על פי רוח הקודש שנזרקה בהם ועל פיה קראו שמה רות. [מו] **ועל** פי זה פירש את דברי הגמרא (נדרים פא.) הזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה, שבני עניים הכוונה לאלו שהיו אבותיהם עניים בדעת, ומהם בעצמם תצא תורה ולא מצד אבותיהם. [מז] **ובפרשת** מרדכי (ד"ה מאי) פירש כעין דברי המהרש"א שהשאלה היתה על שם המגילה מדוע נקראה 'רות' ולא בעז או אלימלך. והתשובה על זה מפני שממגילה זו למדנו יחוסו של דוד שריוה לקב"ה בשירות ותשבחות ורות גרמה ללידתו, כי בועז כבר היה זקן ולא היה נושא אשה בת בנים.

מדוע שאלו מנין ששמא גרים רק אחרי ביאור שמה של רות

מנא לן דשמא גרים. כתב המהר"ץ חיות (ד"ה ומנ"ל), שהטעם שהגמרא שאלה מנין ששמו של אדם גורם למאורעות העתידות לבוא עליו, רק אחרי שביארה את שמה של רות. מפני שהאמהות היו נביאות ובודאי שקראו לבניהם ברוח הקודש. אבל רות שהיתה מואביה ואביה היה גוי, כיצד יתכן שידע לכוין ולקרוא לבתו רות על שם העתיד, ואם כן לא ידע אביה של רות מה יהיה בסופה, אלא ששמה גרם לכך. **ובאוצר החיים** (ד"ה ומנ"ל) תירץ, שהגמרא ידעה ששם יכול להשפיע על האדם עצמו, וכמו שנתבאר לגבי ראובן, אבל לגבי רות התחדש שהשם יכול להשפיע גם על הדורות הבאים, ועל זה שאלה הגמרא מנין לנו שהשם גורם ומשפיע לעתיד לאחר כמה דורות, ותירצה הגמרא שאף זה נלמד מהפסוק 'אשר שם שמות בארץ'[מח].

השפעת שם האדם עליו

שם. מבואר בגמרא ששם האדם גורם למאורעות שיבואו עליו[מט]. וכן אמרו בגמרא (יומא פג.) שרבי מאיר כשהיה מתארח אצל אדם היה מדייק בשמו של בעל הבית לראות אם הוא נאה ומראה שמעשיו טובים, ולכן כשהתארח אצל אדם ששמו היה 'כידור', לא הפקיד בידו את מעותיו כי סבר שאדם רשע הוא, שנאמר (דברים לב כ) 'כי דור תהפכת המה', ואכן לבסוף נתברר שהיה רשע וגנב את כספם של החכמים שהיו עם רבי מאיר. וכן במדרש תנחומא (האזינו ז) נאמר בביאור הפסוק 'זכור ימות עולם בינו שנות דור ודור' שלעולם יבדוק אדם מה הם השמות שראוי לקרוא לבנו, שיהיו שמות הראויים לצדיק, כי לפעמים השם גורם טוב או גורם רע כמו שמצינו במרגלים 'שמוע בן זכור' (במדבר יג ד) על שלא שמע בדברי המקום[נ]. וכתב **בספר חסידים** (סי' רמד) שיש דברים שהשם גורם לטובה או לרעה. לטובה, שיש אדם שכל הנקראים בשמו יצליחו לגדולה ויחיו ויהיו בניו קיימים ויעמידו תולדות. ויש שמות שהנקרא בהם יהיה להיפך. ולכן יתפלל אדם שכל הנקראים בשמו יהיו בהם מדות טובות האלה לא אחת מן המדות הרעות, ושלא יקראו זרעו על אותן שמדות רעות תלויות בהן.

ופעמים שבשמו של אדם לא נרמזים רק המאורעות העתידים לבוא על היחיד, אלא אף מאורעות העתידים לבוא על כלל הציבור. וכמו שאמרו במדרש (ילקוט שמעוני איכה רמז תתקלט) שירמיהו הנביא נקרא כן משום שבימיו נעשה בית המקדש ארימון [-חרב ושמם], או משום שבימיו נתרוממה מדת הדין על ישראל[נא].

עוד אמרו במדרש (ילקוט שמעוני ישעיהו רמז תמט), שאילו זכו הדורות היה הקדוש ברוך הוא קורא שמותם כשם שקרא לאדם ולחוה, ולאברהם וליצחק ויעקב ולשלמה וליאשיהו[נב], ואלו זכו הדורות, היה הקדוש ברוך הוא קורא שם לכל אחד ואחד, ומשמו היו יודעים את טיבו ואת מעשיו.

שם האדם אינו סותר לבחירתו

שם. וביאר **הכותב** (עין יעקב, ד"ה אמרה), שאף שביד האדם ניתנה הבחירה לבחור בטוב או ברע, אבל הקב"ה שצופה כל העתידות שם בפי הורי הילד לקרוא שמו כפי העתיד לבוא עליו, ועדיין נשארת האפשרות ביד האדם לבחור בטוב או ברע[נג]. וכן כתב **בתורה לשמה** (שו"ת, סי' תקכב) שכאשר נולד האדם וקוראים לו אביו ואמו שם אחד העולה בדעתם, אין זה דבר מקרי, אלא הקב"ה שם בפיהם השם ההוא המוכרח אל הנשמה ההיא כמאמר הכתוב 'אשר שם שמות בארץ', ולכן אמרו 'שמא גרים'.

ובספר קורא באמת (רי"ד גלמבגר ד"ה רות) ביאר, שקריאת השמות נעשית בשני אופנים, יש שם שניתן על פי נבואה כמו אברהם יצחק ויעקב ויש שם שהאב נותן כפי טבעו ורצונו, ואם האב טבעו לאהוב האמת ולשנוא השקר והמרמה יתן שם המרמז על כך, וכן אם טבעו להיפך יתן שם המרמז לרע. ומכיון שעל פי רוב טבע האב הוא ירושה לבנו וקשה לשנותו אלא על ידי מאמץ גדול, לכן ירמוז השם על טבעו של הבן[נד].

במה קשה תרבות רעה ממלחמת גוג ומגוג

ואמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי קשה תרבות רעה בתוך ביתו של אדם יותר ממלחמת גוג ומגוג. **בעין אליהו** (ד"ה וא"ר יוחנן) פירש על פי דברי המדרש (ילקוט שמעוני תהלים רמז תרכה) 'אמר רבי יהושע אמר דוד ה' מה רבו צרי, אלו אחר נטל מלכותי צרה גדולה היתה לי, אלו בני נטל מלכותו של אחר צרה גדולה היתה לי, עכשו בא בני נטל מלכותי, ה' מה רבו צרי'. ולמדנו מכך שאם אדם אחר נוטל את המלכות מהמלך אין בכך צרה גדולה כל כך, כמו בן הנוטל מלכות מאביו, ולכן במלחמת גוג ומגוג אף אם ינצחו ויטלו את המלוכה אין זה בן שנטל מלוכה מאביו, ואין הצער גדול כל כך כמו במעשה אבשלום.

מנין ש'רבו צרי' נאמר באבשלום

וכתיב בתריה ה' מה רבו צרי רבים קמים עלי. דבר זה שתרבות רעה בתוך ביתו של אדם קשה יותר ממלחמת גוג ומגוג למדנו ממה שעל אבשלום נאמר 'ה' מה רבו צרי'. והקשה **בעיון יעקב** (ד"ה וכתיב) מנין שרבו צרי הכוונה לאבשלום, אולי הכוונה לאחיתופל ולשאר העם שהיו עם אבשלום במרידתו בדוד אביו[נה]. ותירץ, שלפיכך הביאה הגמרא בהמשך שהסיבה שדוד אמר בשעת בריחתו מאבשלום 'מזמור' ולא 'קינה', מפני ששמח שהעונש מגיע לו מאבשלום בנו וסתם בן מרחם על אביו. ויש להקשות שהיה לו לפחד מאחיתופל ושאר האנשים שהיו עם אבשלום שהם לא ירחמו עליו, אלא צריך לומר שלא אמר דוד 'מה רבו צרי' אלא על אבשלום בלבד, וכל השאר נגררים אחריו, ואם מאבשלום אין לו לפחד אף משאר ההולכים עמו אינו צריך לפחד.

ובפירוש הריא"ף (ד"ה קשה) כתב שאי אפשר לפרשו על דואג ואחיתופל[נו], מפני שלא היה לדוד להזכיר ענין זה במזמור העוסק בבריחתו מפני אבשלום בנו, שאין לו להזכיר את צרת דואג ואחיתופל בשעת ברחו מפני אבשלום. ועוד, שאין לו לומר מזמור על כך, כיון שבהם אי אפשר לתרץ מה שתירצו על אבשלום, ולכן העמידו את הפסוק באבשלום שהצר לו מאד בכך שהיה תרבות רעה בתוך ביתו.

מנין שתרבות רעה קשה יותר ממלחמת גוג ומגוג

ואילו גבי מלחמת גוג ומגוג כתיב למה רגשו גוים ולאומים יהגו ריק ואילו מה רבו צרי לא כתיב. רש"י פירש ש'למה רגשו גוים', משמעו שאין להם תועלת בכך שהתאמצו להתאסף יחד אנשים רבים למלחמה. והקשה **הריא"ף** (ד"ה קשה), שהלא בגמרא אמרו שהטעם שמלחמת גוג ומגוג פחותה מתרבות רעה בתוך ביתו של אדם, מפני שלא אמר בה דוד לשון 'מה רבו צרי', ואילו מדברי רש"י משמע שדבר זה נלמד מלשון 'למה' שמשמעו שהדבר היה קל בעיניו. ותירץ, שלולא התוספת שבדברי הגמרא היה מקום לפרש שהסיבה שאמר 'למה רגשו גוים' שמשמעו שהמלחמה היתה קלה בעיניו, מפני שכוונת דוד היתה על מה שבאים הגוים להלחם על הקב"ה, ועל זה שייך לומר 'למה רגשו גוים' שאין הם יכולים לעשות כלום כנגד ה', אבל עדיין היה מקום לומר שכלפי בני האדם מלחמה זו קשה יותר מתרבות רעה בתוך ביתו של אדם, לכן הוסיפה הגמרא שלא אמר דוד על מלחמת גוג ומגוג 'מה רבו צרי' ולמדנו מכך שהיא קלה מתרבות רעה בביתו של אדם. אמנם אחר שלא נכתב בפסוק 'מה רבו צרי' ומוכח שאף לגבי בני האדם אין היא קשה, לכן צריך לפרש שגם הטעם שאמר דוד 'למה', הוא מפני שבעיניו מלחמת גוג ומגוג היתה דבר קל אף כלפי בני האדם.

ובמגיד תעלומה (ד"ה ומעתה) ביאר שדוד המלך לא פחד ממלחמת גוג ומגוג, שמא תועיל מלחמתם[נז], כן לא פחד דוד מאבשלום שמא יאונה לו רעה על ידו[נח]. אלא שאע"פ כן לגבי אבשלום נאמר 'מה רבו צרי' ולגבי מלחמת גוג ומגוג לא הוזכר לשון של ריבוי צרה, ומזה הוכיחה הגמרא שקשה תרבות רעה יותר מהמלחמה. אולם מכך שלא אמרו בגמרא רק 'ואילו גבי מלחמת גוג

מח. ובגליון הש"ס ציין לדברי התוספות (ב"ב קמג: ד"ה סהיו) שכתבו על דברי הגמרא (שם) שחושים בן דן נקרא בשם זה לפי שהיו לו בנים כחושים של קנה [-הרבה קנים הגדלים יחד. רשב"ם (שם ד"ה כחושים), עיי"ש פירושים נוספים]. שאף על פי שבשעה שירד חושים למצרים עדיין לא היו לו בנים רבים כל כך, מכל מקום נקרא כן על שם העתיד, והביאו תוספות ראיה לכך מדרשת הגמרא על הפסוק 'אשר שם שמות בארץ'. **מט. מהרש"א** (ד"ה מנלן). **נ. וראה** שם במדרש שדרשו את כל שמות המרגלים בענין זה, וכשם שדרשו בגמרא (סוטה לד:) שהמרגלים נקראו על שם מעשיהם הרעים. אמנם ראה בספר אפיקי יהודה (דרוש יח) שתמה איך אפשר לומר על מה שאמרו שם בגמרא בביאור השם 'סתור בן מיכאל', סתור שסתר מעשיו של הקב"ה, מיכאל שעשה עצמו מך. וכיצד אפשר לפרש שזהו השמא גרים של מיכאל, אם כן גם בשם מיכאל השר הגדול נאמר כן, והס מלהזכיר דבר כזה. וכן אם המרגלים חטאו מה חטאו אבותיהם שנדרש שמם לגנאי. לכן פירש שאין כוונת הגמרא שמתחילה קראו אבותיהם שמם ורמזו בזה את ענין המעשה העתיד לבוא, כי מי יודע דעת עליון, אלא שדרשו בשמות המרגלים סימנים לדעות הרעות שגרמו לחטאם כדי שנדע להתרחק מדברים אלו. **נא. וכן** אמרו (זוהר ח"ב תלוה קעט.) על ישעיהו הנביא ששמו גרם לישועה ולהחזיר אור עליון למקומו, עיי"ש באריכות. **נב. ומוסיף** המדרש שכן היה גם במצרים שנאמר (במדבר ג כא) 'משפחת הלבני ומשפחת השמעי', משפחת הלבני על שם טיט ולבנים, ומשפחת השמעי על שם ששמע הקדוש ברוך הוא את תפלתם, ו'משפחת החברוני' (שם כז) נקראת כן על שם שנתחברה להם שכינה. **נג. וכמו** שאמרו במסכת אבות (פ"ג מט"ו) הכל צפוי והרשות נתונה. וביאר הרמב"ם בפירוש המשניות (שם) שאין לחשוב שמכיון שהקב"ה יודע את כל הפעולות אם כן יתחייב בהכרח שיהיה האדם כפוי לעשות פעולה מן הפעולות, כי אין הדבר כן אלא כל אדם בוחר במה שיעשהו, ולכן נאמר והרשות נתונה כלומר שרשות כל אדם נתונה לו. והאריך הרמב"ם בביאור ענין זה בהלכות תשובה (פ"ה). וראה בתוספות יום טוב ובמגן אבות לרשב"ץ (אבות שם) שהאריכו בזה. **נד. וביאר** לפי זה המעשה ברבי מאיר, שהתבונן שאם אביו של כידור נתן לו שם כזה, סימן שאלו היו מדותיו לאהוב השקר והחמס, ויש לחשוש שאף לבנו יש מדות רעות אלו, ולכן סירב להפקיד אצלו מעותיו. ראה שם שהאריך בענין זה. **נה. וכמו** שנאמר (שמואל ב' טו יב) 'ויהי הקשר אמיץ והעם הולך ורב את אבשלום'. וראה שם שביאר שלכן נקרא דבר זה 'תרבות רעה' אף שהיתה זו מלחמה גדולה, מפני שהיה דוד מובטח מהקב"ה שלא יאונה לו כל רע, ולכן אין זה אלא רק 'תרבות רעה'. **נו. ואף** שלכאורה היה אפשר לפרש את הפסוק עליהם ו'מה רבו צרי' היינו דואג ואחיתופל שהיו רבנים גדולים בתורה ולכן קראו להם בלשון 'רבו'. **נז. כי** הלא הדבר מבואר בנביא (יחזקאל לח) שלא תועיל מלחמתם, וה' ילחם בהם וינגפם, עד שיתקיים (שם לח כג) 'והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי לעיני גוים רבים וידעו כי אני ה''. **נח. שהרי** בהמשך המזמור העוסק בבריחת דוד מאבשלום בנו נאמר (תהלים ג ז) 'לא אירא מרבבות עם אשר סביב שתו עלי'. וידע דוד שלא יאונה לו רע ולא ימיתהו אבשלום, שהרי הבטיחו נתן הנביא (שמואל ב' יב יג) 'גם ה' העביר חטאתך לא תמות'.

ומגוג מה רבו צרי לא כתיב', אלא הוסיפה הגמרא 'ואילו גבי מלחמת גוג ומגוג כתיב למה רגשו גוים ולאמים יהגו ריק' וכו' דייק רש"י שגם מכך שדוד המלך מיד בתחילת דבריו בענין מלחמת גוג ומגוג, ביטל ענינה ואמר 'למה רגשו', מה תועלת להם בכך, ואילו גבי רדיפתו על ידי אבשלום אמר תחילה 'מה רבו צרי', אם כן משמע מהגמרא שגם מכאן יש להוכיח שתרבות רעה קשה ממלחמת גוג ומגוג.

הטעם לסמיכות הביאור במזמור לדוד

מזמור לדוד קינה לדוד מיבעי ליה. משמע בגמרא, שהשאלה מדוע אמר דוד מזמור לדוד ולא אמר קינה לדוד, נשאלה כהמשך למה שאמר רבי שמעון בר יוחאי שקשה תרבות רעה בתוך ביתו של אדם יותר ממלחמת גוג ומגוג. וביאר **הריא"ף** (ד"ה קשה), שלולא דברי רבי שמעון בר יוחאי לא היה קשה מדוע אמר דוד 'מזמור' ולא 'קינה', שהיינו מפרשים שהמזמור נאמר על בריחתו מאבשלום, שלא היה צריך לעמוד ולהלחם בפניו ואז היתה הצרה גדולה יותר, כי אם היה הורג את בנו היה עצב על מותו, ואם היה בנו הורגו היה הצער גדול מפני שלא היה לבנו כפרה על כך. ולכן אמר מזמור על שברח מפניו ולא היה צריך להלחם עמו. אבל אחר שדרש רבי שמעון בר יוחאי שקשה תרבות רעה וכו', ועל זה נאמר 'מה רבו צרי' על שיצאה תרבות רעה זו מביתו, אם כן היה לו לומר 'קינה' ולא 'מזמור'.

ובעיון יעקב (ד"ה וכתיב) כתב, שהטעם שהגמרא הביאה כאן את המימרא המבארת הטעם שאמר 'מזמור' ולא קינה. כדי ללמדנו שדברי רבי שמעון בר יוחאי שקשה תרבות רעה בתוך ביתו של אדם יותר ממלחמת גוג ומגוג, לא נאמרו רק כשבנו יוצא לתרבות רעה, אלא הוא הדין בכל מי שגדל בביתו של אדם ויוצא לתרבות רעה[נט]. שהרי דוד המלך שמח שבנו הוא שקם עליו לפי שדרך הבן לרחם על אביו, ואף על פי כן אמר 'ה' מה רבו צרי', לגודל צערו שאבשלום בנו יצא לתרבות רעה, וכל שכן שאם היה אדם אחר שגדל בתוך ביתו יוצא לתרבות רעה ואינו מרחם עליו, שצערו היה גדול[ס].

ביאור המשל לבעל חוב שלא היה לו לפרוע חובו

משל למה הדבר דומה לאדם שיצא עליו שטר חוב קודם שפרעו היה עצב לאחר שפרעו שמח אף כן דוד. הקשה **המהרש"א** (שם), שהגמרא היתה צריכה לומר בביאור הנמשל 'אף כן דוד', כלומר שדוד שמח בכך שפרע את חובו ונענש על ידי אבשלום, ובזה דומה הנמשל למשל בלוה ששמח בפריעת חובו. ומה שהוסיפה הגמרא 'כיון שאמר לו הקב"ה הנני מקים רעה' וכו', לכאורה אין זה המשך הנמשל אלא הוא פירוש נוסף מדוע שמח דוד, שמלבד מה שפרע את חובו, שמח גם בכך שהעונש שבא עליו הוא מבנו שירחם עליו. אולם מלשון הגמרא שלא אמרה 'דבר אחר כיון שאמר לו הקב"ה' וכו', משמע שאין כאן שני תירוצים אלא הכל הוא פירוש אחד. ולפיכך צריך לפרש שהמשל שהביאה הגמרא אינו משטר חוב היוצא על לוה שיש לו ממון לפרוע את חובו, שאדם כזה אינו עצב אף קודם פרעון החוב שהרי ביכלתו לשלם חובו. אלא המשל הוא מאדם שיצא עליו שטר חוב גדול והיה מתעצב מפני שלא היה לו לפרעו, ולאחר זמן השיגה ידו ופרעו אז הוא שמח. וכן הנמשל, דוד חשב שלא יהיה ביכולתו לסבול את פרעון העונש, כי שמא עבד או ממזר ימרוד בו, ומכיון שראה שאבשלום הוא המורד בו, אמר מזמור.

והמלבי"ם (ארצות השלום, דרוש ז ד"ה ההנהגה) תירץ, שיש שני מיני יסורים, יש שבאים למרק את חטאי האדם, ויש שבאים להחזירו בתשובה וה[illegible]קשים מאד כדי לזרז את האדם ולעוררו לחזור בתשובה מיד. ודוד לא ידע אם העונש שנגזר עליו שתבוא עליו רעה מתוך ביתו, הוא בכדי לכפר על חטאו, ואז ישמח בהם כעל כל הון כי על ידי היסורים ישלם את חובו וינקה מעוונו, אבל יתכן גם שהיסורים באים עליו כדי להחזירו בתשובה שייטיב דרכיו בעתיד, ויסורים כאלו רעים בעיניו. ובזה דומה הדבר לשטר חוב, שכשלא שילם חובו מוציאים עליו את השטר חוב בבית דין, ומלבד החוב עצמו נוסף לכך גם הוצאות התביעה והמשפט ודומיהם ושאר מיני נגישות כדי לזרזו ולפרוע, והלוה עצב על ההוצאות האלו כיון שאין חובו נפרע בזה, אבל במה שמוציא ממון כדי לשלם את החוב עצמו, בזה הוא שמח שנפטר מחובו. וכן דוד חשש שיענש על ידי עבד או ממזר שלא ירחמו עליו, והוא עונש קשה, כנגישות שעושה המלוה כדי לזרז את הלוה לפרוע חובו, שאז אף שסובל נגישות אין נפטר בכך מעצם תשלום החוב. אבל כיון שראה שהעונש הוא שאבשלום בנו רודפו, אם כן אין זה עונש קשה כל כך, שמטבע הבן לחוס על אביו, ואף שאבשלום לא ריחם עליו, אין אלו יסורים קשים כל כך כי שמא ישוב לבו להתנהג כפי טבעו ולרחם על אביו, ואם כן ודאי שיסורים אלו באים למרק ולפרוע את עצם החוב, ולכן שמח דוד עליהם.

ובאבן שלמה (ד"ה מזמור) תירץ, שיש צער מעצם המעשה ויש צער שהנפש מצטערת, שאם אינו יהודי מצער ליהודי אף שהצער הוא גדול אין בזה צער הנפש כל כך כמו אם חבירו ישראל מצער אותו בצער כזה. כך גם דוד חשש שמא תהיה הרעה שתבוא עליו על ידי עבד או גוי, ויהיה לו מזה רק צער הגוף, ואף אם יהרגנו לא תהיה לו כפרה גמורה מחמת צער הגוף בלבד. אבל כשראה שבנו הוא שקם עליו להרגו, שבזה מלבד צער הגוף יש לו גם צער הנפש, אז ידע שעל ידי הצער לבדו ינוכה העון לגמרי, ואחר שיתכפר עוונו בצערו, שוב אין לו לחשוש שמא בנו יוכל להרגו. ובזה מיושב הנמשל כפשוטו שכיון שראה שבנו רודפו, שמח שכבר פרע חובו על ידי צערו ושוב אין לו לחשוש שמא יהרגנו[סא].

ובבכורי ניסן (ד"ה מזמור) תירץ, שהמשל הוא מבעל חוב שברור לו שיהיה צריך לשלם את חובו, אלא שחושש הוא שמא יקשה המלוה את תנאי גביית החוב, וירצה לגבות כל חובו בבת אחת, ואחר שהתחיל לפרוע ורואה שהמלוה מסכים שיפרענו מעט מעט, שמח. ואף כן דוד המלך חשש שמא יהיה פרעון החוב בבת אחת על ידי שיקום עליו עבדו ויהרגנו, אבל כשראה שהעונש הוא על ידי אבשלום שמח, מפני שסתם בן מרחם על אביו, ולא יענישנו הקב"ה בבת אחת אלא מעט מעט.

מדוע שמח דוד כשראה שהרעה הבאה עליו היא מאבשלום בנו

כיון דחזא דאבשלום הוא שמח משום הכי אמר מזמור. יש להקשות, מדוע שמח דוד כשראה שהרעה עמדה עליו מבנו שירחם עליו, הרי ראינו שאבשלום לא חמל עליו ורצה להורגו[סב], ולולא שהפר ה' את עצת אחיתופל להרוג את דוד היה אבשלום הורגו ולא היה מרחם עליו, ואם כן מדוע שמח דוד. ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. המהרש"א (שם) תירץ, שאף שאבשלום לא חס על אביו, מכל מקום דוד חשב שאבשלום יחוס עליו ואמר מזמור.

ב. באהבת יהונתן (ר"י אייבשיץ, הפטרת עקב) תירץ, שישנם שני סוגים של דיני שמים, האחד, פורענות שבאה על האדם לנקותו ולזככו כדי לטהרו מחטאיו. והשניה, הסרת השגחת שמים מן האדם ונתינתו מול פגעי הזמן. ולפי צורת הפורענות ידע האדם אם הגזירה שבאה עליו היא פורענות שמימית, או שהוסרה ממנו השגחת השי"ת. שאם הצרה היא כדרך הטבע וכהרגלו של עולם הוא סימן שסרה ההשגחה ממנו, אך אם הצרות משונות שלא כדרך הטבע, ודאי שמן השמים הן ובהשגחה כדי לכפר על עוונותיו. ולכן היה דוד חושש שמא ממזר או עבד יפגעו בו, והוא עונש טבעי שכן דרך העבד למרוד באדוניו, ואם יהיה כן הוא אות שהוסרה ממנו השגחת ה'. אך כשראה שבנו רוצה להורגו שמח, כי מכה זו היא שלא כדרך הטבע, ומוכח מזה שהשגחת הקב"ה עליו, ולכן שר שירה זו על הלבנת עוונותיו[סג].

ג. בהגהות היעב"ץ (ד"ה כיון) תירץ, שאבשלום לא היה הורג את אביו אפילו אם היה נופל בידו אלא היה שולחו למבצר ושם עליו משמר בלבד. ומה שמבואר בפסוקים שהתייעץ עם אחיתופל להורגו, כן היתה עצת אחיתופל[סד], אבל אבשלום לא היה הורגו, אבל עבד או ממזר מלבד מה שהיו הורגים אותו היו מענים אותו גם ביסורים קשים.

ד. בעיון יעקב (ד"ה כיון) תירץ, שעיקר שמחת דוד היתה לפי שראה שאבשלום מרד בו בפרסום, והבין מכך שאין רצונו של אבשלום להמיתו, אלא רצונו שיסתלק דוד מהמלוכה[סה], ושמח שהגלות תכפר על עוונו ויפרע בכך את השטר חוב, ולכן נאמר בפסוק 'מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו' שהבין שגם בשעת הבריחה הוא בנו, והבין שנגזרה עליו רק בריחה ולא מיתה, והבריחה תכפר על עוונו.

ה. באבן שלמה (ד"ה עוד) תירץ, על פי דברי הזוהר (ח"א וישב קפה:) שכדי שהאדם ינצל מאדם אחר בעל בחירה הרוצה להזיקו, צריך שיהיו לו זכויות מרובות יותר מהזכויות הנצרכות בכדי להינצל מנחשים ועקרבים[סו]. ולכן דוד היה ירא שמא עבד או ממזר שהם בעלי בחירה יזיקו לו ולא ירחמו עליו, אבל כשראה

נט. **ששנינו** במדרש ילקוט שמעוני (תהלים רמז תרכה) 'אמר רבי יהושע אמר דוד ה' מה רבו צרי, אלו אחר נטל מלכותי צרה גדולה היתה לי, אלו בני נטל מלכותו של אחר צרה גדולה היתה לי, עכשו בא בני נטל מלכותי, ה' מה רבו צרי', וממדרש זה משמע שהצרה היא דווקא מפני שבנו הוא זה שנטל מלכותו, אבל אין אנו יודעים שכן הוא אדם שגדל בביתו. ס. **וזהו** צער גדול, וכמו שנאמר (תהלים מא י) 'גם איש שלומי אשר בטחתי בו אוכל לחמי הגדיל עלי עקב'. ועוד פירש, שהגמרא ביארה את הטעם שאמר 'מזמור' מפני שסתם בן מרחם על אביו, ומעתה ידענו שמה שאמר דוד מה רבו צרי היה על בנו אבשלום ולא על דואג ואחיתופל ושאר האנשים שנצטרפו עמם, וכמו שנתבאר לעיל. סא. **ובזה** מתורצת גם הקושיא שתתבאר להלן (בענין 'מדוע שמח דוד כשראה שהרעה הבאה עליו היא מאבשלום בנו') מדוע שמח דוד כשראה שהרעה הבאה עליו היא מאבשלום בנו, הלא אבשלום לא ריחם עליו אלא רצה להרגו. אלא שיש לומר שמכיון שמן הראוי היה שבן ירחם על אביו ואבשלום לא ריחם עליו, אם כן גדול היה צערו עד למאד, ושמח שידע שבכך נתכפר עוונו לגמרי ושוב אין לו לחשוש שבנו יהרגנו. סב. **כמבואר** בפרשה העוסקת בכך (שמואל ב' יז) שהתייעץ אבשלום עם אחיתופל להרוג את דוד, וכן אמר דוד בעצמו (שם טז יא) 'הנה בני אשר יצא ממעי מבקש את נפשי'. סג. **וראה** בלב אליהו (ח"ג עמ' קנח) שהרחיב בביאור דברי רבי יונתן אייבשיץ. סד. **וכפי** שמבואר בפסוקים (שמואל ב' יז א-ב) 'ויאמר אחיתופל אל אבשלום אבחרה נא שנים עשר אלף איש ואקומה וארדפה אחרי דוד הלילה. ואבוא עליו והוא יגע ורפה ידים והחרדתי אותו ונס כל העם אשר אתו והכיתי את המלך לבדו'. סה. **שאם** היה רצונו להמיתו היה עושה כן בסוד וסתר והורגו בפתע פתאום בלי שיהיה ביכלתו לברוח. סו. **ובזה** ביאר הזוהר את הנאמר (בראשית

שבנו הוא הרודפו וסתם בן מרחם על אביו, אז ידע שמה שבנו רודף אחריו אין זה מצד הבחירה של בנו אלא מצד השגחת הקב"ה להענישו, אם כן יהיה ניצל ממנו בקל יותר אף בלי זכויות גדולות הנצרכות בכדי להינצל מבעל בחירה[סז].

תירוץ נוסף על קושיית הגמרא

שם. בגליון הש"ס הביא את דברי הזוהר (ח"א ויחי קנא:) שתירץ את קושיית הגמרא מדוע אמר דוד 'מזמור' ולא 'קינה', שדוד המלך חשב שעוונו יהיה שמור לו להענש עליו בעולם הבא, וכיון שראה שהקב"ה גובה את חובותיו ומענישו בעולם הזה, שמח.

התגרות ברשעים בעולם הזה

ואמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי מותר להתגרות ברשעים בעולם הזה. וקשה, מדוע צריך היה רבי שמעון בר יוחאי לומר שההיתר להתגרות ברשעים הוא בעולם הזה, הלא פשוט שמדבר על העולם הזה, שהלא בעולם הבא לא יהיו הצדיקים והרשעים יחד ולא יקרבו זה אל זה שיוכל הצדיק להתגרות ברשע. ותירץ **הצל"ח** (ד"ה וא"ר יוחנן), שכוונת רבי שמעון בר יוחאי ללמדנו בזה שלא רק בענייני המצוות ועבודת ה' מותר להתגרות בהם, אלא אף בעסקי העולם הזה מותר להתגרות. ולכן אמר ש'מותר להתגרות ברשעים', שאם רק בענייני מצוות ועבודת ה' מותר להתגרות בהם, היה רבי שמעון בר יוחאי אומר שיש 'מצוה' להתגרות ברשעים, שאין בזה היתר בלבד אלא חובה לעשות כן[סח].

ובעיון יעקב (ד"ה מותר) תירץ, שאין מדובר על התגרות ממש אלא על העדר חנופה שבימות המשיח לא יחניפו לרשעים. שאמרו במסכת סוטה (מא:), שמותר להחניף לרשעים בעולם הזה, שנאמר (ישעיה לב ה) 'לא יקרא עוד לנבל נדיב ולכילי לא יאמר שוע', כלומר שלעתיד לבוא לא יאמרו לאדם פחות ונבזה שהוא אדם ישר הנותן צדקה, ולרמאי לא יאמרו שהוא נדיב[סט], ויש ללמוד מכאן שבעולם הזה מותר לקרוא להם כך ולהחניף להם. לכן אמרו כאן בגמרא שאם אין השעה משחקת לרשע, אף בעולם הזה מותר להתגרות בו ואין צריך להחניף לו.

באמרי שפר (ד"ה וא"ר"י) תירץ, שכוונת רבי שמעון בר יוחאי, שמותר להתגרות ברשעים בדרכי העולם הזה, אבל לא בידי שמים על ידי שיקללם וכדומה לזה, שאלו הם דרכי העולם הבא[ע].

ובשו"ת הסבא קדישא (או"ח ס"ד ד"ה וכבר מזה) כתב, שיש מקום לפרש שבעולם הזה הכוונה בזמן הזה, שאף בזמן שאין ידינו תקיפה לענוש את הרשעים מכל מקום מותר להתגרות בהם ואין לחוש למחלוקת.

מדוע לא הקשתה הגמרא סתירה בפסוקים

ואם לחשך אדם לומר והא כתיב 'אל תתחר במרעים אל תקנא בעושי עולה'. הקשו **האחרונים**[עא], מדוע למד רבי דוסתאי שמותר להתגרות ברשעים מהפסוק 'עוזבי תורה יהללו רשע ושומרי תורה יתגרו בם' ועל זה הוסיף שאם לחשך אדם וכו', והרי בפשטות היה יכול להקשות שיש סתירה בפסוקים שפסוק זה ש'אל תתחר במרעים' סותר לפסוק (משלי כח ד) 'ושומרי תורה יתגרו בם'[עב]. ותירץ **בדרשות רבי בצלאל אשכנזי**, שכוונת רבי דוסתאי לומר שאם אדם ישאלך שיש סתירה בפסוקים סימן הוא שלבו נוקפו ומפחד הוא להתגרות ברשעים, ולכן הוא מפרש את הפסוק 'שומרי תורה יתגרו בם', שאין זה ציווי אלא הפסוק מפרש איך מנהגם של שומרי התורה, אבל הם לא עושים כדין, שאדרבה הם צריכים שלא להתגרות ברשעים, כי הקב"ה רוצה בהנאתם כדי שיטלו שכרם בעולם הזה ולא ישאר להם מאומה לעולם הבא. ועל זה אמר רבי דוסתאי שאם תראה אדם שמפרש כך את הפסוק דע שלבו נוקפו, אבל האמת שהפסוק נאמר בלשון ציווי, ומה שנאמר 'אל תתחר במרעים', היינו שלא תתערב עמהם להיות כמותם.

והריא"ף תירץ, שלולא דברי רבי דוסתאי היה מקום לומר שאין סתירה בפסוקים, שמה שנאמר (משלי כח ד) 'עוזבי תורה יהללו רשע ושומרי תורה יתגרו בם', אין הכוונה ששומרי תורה יתגרו ברשעים, אלא שהם יתגרו בעוזבי התורה שהם אינם רשעים אלא שהם עזבו את התורה ומהללים את הרשעים[עג], אבל עם רשעים גמורים אין ראוי להתקוטט שאין תועלת בכך, שאף אם תתקוטט עמם לא יחזרו מדרכם הרעה, אלא אדרבה יתפקרו יותר, וכמו שהיינו מפרשים את הפסוק אל תתחר במרעים, שאין להתקוטט עמם. אמנם מאחר ורבי דוסתאי פירש ששומרי תורה מתגרים ברשעים עצמם, לכן קשה איך יתיישב הפסוק 'אל תתחר במרעים'.

וכדי שלא תטעה לפרש שאין להתגרות ולהתקוטט עם הרשעים כלל, אלא יש לחכות שיפלו מעצמם מחמת חטאם[עד], לכן הביא את הפסוק 'אל יקנא לבך בחטאים', ופסוק זה ודאי שאין לפרשו שלא תתקוטט עם הרשעים, שהרי בהמשך הפסוק נאמר 'כי אם ביראת ה'', וכי צריך הוא להתקוטט עם האיש הירא את ה', אלא בהכרח שפירוש הפסוק הוא, אל תקנא בשלות הרשעים ואל תחפוץ להתנהג כמותם, כי אם ביראת ה' תקנא ותשתדל להתנהג כיראי השם, אבל מותר להתגרות ברשעים.

מיהו מי שלבו נוקפו

אמור לו מי שלבו נוקפו אומר כן. רש"י (ד"ה מי) פירש שמי שלבו נוקפו הוא הירא מעבירות שבידו. **ובמעון הברכות** (ד"ה ואם לחשך) ביאר דבריו, שמי שבידו למחות ברשעים חובה עליו לקנא קנאת ה' צבאות ולעכבם, ואם אינו מוחה בהם אף הוא נחשב כמותם. אולם זה רק במי שזוכה להידבק בדרכי ה'. אבל מי שאינו נקי מחטא ועון לא יצליח בקנאתו, כי הוא מעורר קטרוג על עצמו, שדנים בשמים האם ראוי הוא לקנא קנאת ה'[עה]. ולכן אמרו שאם לחשך אדם לומר אל תתחר במרעים, אמור לו מי שחושש מעבירות שבידו אומר כן, והאמת כדבריו, שאם הוא אדם שלבו נוקפו אסור לו להתגרות ברשעים, כי לא יצליח ויפול חס ושלום בידי הרשע ויתחלל שם שמים על ידו. אבל הפסוק אינו עוסק באדם כזה, אלא פירוש הפסוק הוא שלא תתאוה למעשיהם הרעים של הרשעים.

ובתוס' רי"ד (מגילה מהדו"ת ו: ד"ה מי) כתב, ש'מי שלבו נוקפו' הוא אדם הרואה בשלות הרשעים, וחש פקפוק בלבו בצדקת דרכו, ורוצה לעשות כמעשיהם הרעים, ובא הכתוב ומזהירו שלא יעשה כמותם.

מדוע לא תירצו שיש חילוק בין רשע שהשעה משחקת לו לבין סתם רשע

אלא אל תתחר במרעים להיות כמרעים. הקשה **המהרש"א** (ח"א ד"ה להיות), מדוע היה צריך לפרש את לשון 'אל תתחר' שלא כפשוטו, והלא היה אפשר לפרש שאין לריב ולהתקוטט עם הרשעים ובאופן שהשעה משחקת לו לרשע, וכמו שהגמרא מתרצת כן לבסוף[עו]. ותירץ, שאף על פי כן העדיפה הגמרא להעמיד את פירוש תחילת הפסוק כסופו, שכשם ש'אל תקנא בעושי עוולה' פירושו לשון קנאה ממש, שאל תקנא בהם ואל תרצה לעשות כמעשיהם, כך גם יש לפרש את תחילת לשון הפסוק מלשון קנאה במעשיהם.

וכעין זה תירץ **בלמנצח לדוד** (ר"ד פאלדו, ד"ה וגלע"ד), שמכיון שבהמשך הפסוק 'אל תתחר במרעים' נאמר 'אל תקנא בעושי עוולה'. אם כן אף אם נפרש את תחילת הפסוק שאין להתקוטט עם הרשעים אבל בסוף הפסוק בהכרח צריך לפרש שאין לקנא ולהתגרות בהם, וצריך ליישב את הפסוק שלא יסתור סופו לראשו, ולכן יש לפרש אל תתחר במרעים, שלא תקנא במעשיהם הרעים בדברים הנוגעים למילי דשמיא, ואל תקנא בעושי עוולה לעשות כמעשיהם הרעים בין אדם לחבירו.

ועוד תירץ, שאכן בתירוץ הסתירה בפסוקים 'יחילו דרכיו' ו'עוזבי תורה יתגרו בם', יש לחלק בין רשע שהשעה משחקת לו לסתם רשע, או בין צדיק גמור לשאינו גמור, אבל אי אפשר לפרש את הפסוק 'אל תתחר במרעים' כמו את הפסוק 'יחילו דרכיו בכל עת' ששניהם באים ללמד שלא להתגרות ברשע,

---

לז כח) 'וישמע ראובן ויצילהו מידם ויאמר לא נכנו נפש' שכוונתו היתה להצילו מיד אחיו שהם בעלי הבחירה וצריך זכויות רבות להינצל מידם. **סז. וראה** עוד לעיל (בענין 'ביאור המשל לבעל חוב שלא היה לו לפרוע חובו') מה שהובא לתרץ בשם המלבי"ם, ולדבריו מיושבת הקושיא, שאף שאבשלום רצה להורגו אבל עדיין היה תקוה שישוב בו ממחשבתו הרעה ויתעורר הטבע שהבן מרחם על האב, מה שאין כן בעבד או ממזר. וכן יש לתרץ על פי דברי האבן שלמה, ראה שם בהערה. **סח. ובאמרות יצחק** (תנינא סי' כא אות ח) כתב להוסיף על דברי הצל"ח שיש לומר שרבי שמעון בר יוחאי לשיטתו התיר להתגרות ברומאים הרשעים, שאמר שכל מה שתיקנו לא תיקנו אלא לצורך עצמם, כמבואר בגמרא (שבת לג:). **סט. מצודות** ציון (ישעיה שם). **ע. ומרומז** בזה מה שכתבו התוספות (לעיל ע"א ד"ה ההוא) בענין הצדוקי שציער את רבי יהושע בן לוי, שהקשו מדוע לא היה מן הראוי להמיתו, הרי מבואר בגמרא (ע"ז כו:) שהמינים והכופרים 'מורידים ולא מעלים'. ותירצו, שמה שהותר להרוג את הצדוקי היינו בידי אדם, אבל להרגו בידי שמים לא הותר שאין זה מדת דרך ארץ להענישם ולטרדם מהעולם בידי שמים שלא כדרך בני אדם. **עא. דרשות** רבינו בצלאל אשכנזי (ד"ה ומה שאמר ואם לחשך) והריא"ף (ד"ה מותר). **עב. ועוד** קשה, מה הוסיפו בכך שהוסיפו לדרוש כן גם מהפסוק 'אל יקנא לבך בחטאים', הלא אין מכך ראיה שגם 'אל תתחר' פירושו 'אל תקנא' לעשות כמעשיהם. **עג. ולכן** לא כתוב שיתגרו בו לשון יחיד אלא בם לשון רבים ומדבר על עוזבי התורה שהוזכרו בתחילת הפסוק. אמנם בדרשות ומאמרים לרבינו בצלאל אשכנזי (ד"ה ומה שאמר הכתוב) פירש שהטעם שנכתב 'יתגרו בם' בלשון רבים, כדי להודיע את שבחם של לומדי התורה שיתגרו ברשעים אע"פ שיעמדו מולם רשעים רבים. ועוד פירש, ש'יתגרו בם' היינו בין ברשעים ובין בעוזבי התורה, שכולם הם רשעים שאף עוזבי התורה מחזקים ידי עוברי עבירה. וכעין זה פירש בעיון יעקב (ד"ה שנאמר), ומה שנאמר שעוזבי תורה יהללו 'רשע' בלשון יחיד, ושומרי תורה יתגרו 'בם' בלשון רבים. לפי שעוזבי התורה יהללו אפילו רשע אחד שאין לפחד ממנו כל כך. אבל שומרי תורה יתגרו אפילו ברשעים רבים ולא יחניפו להם, כי בטוחים הם שה' לא יעזבם בידם. **עד. וכמו** שאמרו (שבת לג.) 'שבקיה לרויא דמנפשיה נפיל', כלומר הניחוהו לשיכור שמעצמו יפול. **עה. וראיה** לדבר מפנחס שבקשו מלאכי השרת לדוחפו בשעה שבא לקנא קנאת ה', כמבואר בסנהדרין (פב:). **עו. וכן** הקשה הריא"ף (ד"ה ומ') ונשאר בצ"ע. והרש"ש (מגילה ו:) תירץ, שאכן רבי דוסתאי היה יכול לתרץ כן, ומה שאמר אם לחשך אדם וכו', תאמר לו שמי שלבו נוקפו אומר כן, הוא אחד מתוך שנים או שלשה תירוצים שאפשר היה לומר לאדם זה, כי אכן היה אפשר לתרץ לו שהפסוק האוסר להתגרות ברשע מדבר ברשע שהשעה משחקת לו או בצדיק שאינו גמור. וראה עוד מה שתירץ קושיא זו בבן יהוידע (ד"ה ל"ק).

מכיון ששני הפסוקים האלו כתובים בספר תהלים, ויקשה מדוע היה צריך דוד המלך לומר שתי פעמים דבר זה.

ובאמת ליעקב (ד"ה מותר) תירץ, שנידון זה של התגרות ברשעים יש לפרשו בשני אופנים, יש התגרות שהיא בדיבור שמגנה מעשי הרשעים ומתווכח עמהם להראות להם את השקר שבטענותיהם, ויש התגרות שהיא על ידי מעשה הנעשה לבטל את דעת הרשעים. ולפי זה יש לפרש שאדם זה שלחשך 'אל תתחר במרעים', מפרש לשון 'תתחר' מלשון חיבור, והפסוק בא לומר שאין להתחבר לרשעים כל עיקר, וכל שכן שאין להתווכח עמם שעל ידי כך יש לחשוש שישכנעוהו בדרכיהם הרעים. ולכן אמור לו שמי שלבו נוקפו אומר כן, שיש לו מעט ספקות בלבו וירא שמא הרשעים יטוהו מדרך הישר על ידי טענותיהם, ולכן הוא סובר שיש איסור בשמיעת טענותיהם[עז]. אבל באמת מי שבטוח בעצמו שלא יטה לבבו אדרבה יתווכח עמם ויעמידם על טעותם. ולכן אי אפשר לתרץ שיש לחלק בין הפסוקים ולומר שאל תתחר במרעים נאמר ברשע שהשעה משחקת לו, ויתגרו בם נאמר על רשע שאין השעה משחקת לו, שהרי לגבי הויכוח בטענותיהם אין חילוק אם השעה משחקת לו או לא. אלא שלאחר מכן הקשה שמדברי רבי שמעון בר יוחאי משמע שהתיר כל ענייני התגרות ואפילו על ידי מעשה, שהרי מקשה על זה מהפסוק (תהלים י ה) 'יחילו דרכיו בכל עת'.

הטעם שאסור להתגרות ברשע שהשעה משחקת לו

והאמר רבי יצחק אם ראית רשע שהשעה משחקת לו אל תתגרה בו. כתב בדרשות רבינו **בצלאל אשכנזי** (ד"ה ומה), שהטעם שאין להתגרות ברשע שהשעה משחקת לו, לפי שיש לו זמן שהקב"ה משגיח עליו לטובה[עח], והטעם בכך כדי להאבידו מהעולם הבא על ידי שיאכל שכר מצוותיו המועטים בעולם הזה, או להטעותו ולהכשילו שיחשוב שדרכו טובה, וימשיך ללכת בה עד שתתמלא סאתו ויאבד, והביא ראיה מהפסוק שיש שעה משחקת לרשע. ועוד, שמכיון שבפסוק מבואר גודל ההשגחה לטובה שיש על הרשע בשעה זו, ודאי שכוונת הכתוב להזהיר שאין להתגרות בו באותה שעה, שודאי המתגרה בו לא יצליח, אבל במקום שלא ניכר שיש השגחה מיוחדת לטובה על הרשע מותר להתגרות בו[עט].

והגר"א (אמרי נעם ד"ה לדיק) ביאר הטעם שיכול הרשע לבלוע את הצדיק ממנו, על פי מה שאמרו שבעשיית המצוות הפירות נאכלים בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא, אבל לרשע הקב"ה משלם את כל שכרו בעולם הזה, ואוכל הוא את הקרן בעולם הזה, ולכן יכול הוא להזיק לצדיק אע"פ שיש ביד הצדיק מעשים טובים, לפי שאין לו רק את הפירות. אבל זה רק בצדיק שאינו גמור, אבל צדיק גמור מדרגתו גבוהה מאד ולא שייך שהרשע יזיק לו כלל, כיון שאינו אוחז כלל בדרגתו.

ובשפתי חכמים (ד"ה אם) כתב שמי שירא ה' באמת, מעולם לא ראה רשע שהשעה משחקת לו, שיודע שהטובה שנעשית לרשע לרעתו היא שאוכל עולמו בשעה אחת ויאבד לנצח. ואם אתה כן רואה רשע שהשעה משחקת לו ונדמה לך שהנך רואה הצלחה אמיתית אצל הרשעים, אם כן מוכח שאין לבך שלם ביראת ה' ולכן אל תתגרה בו.

טעם מדוע השעה משחקת לו

שם. בספר החיים (ספר סליחה ומחילה פ"ו) ביאר ענין זה שהשעה משחקת לרשע, בדרך משל, שלפעמים יש אדם שנשתגע ונעשה שוטה ומביאים אותו לחצר המלך כדי שישעשע את לב המלך בדברי השטות והשחוק שלו. וכשהוא בחצר המלך הרי הוא מקבל את אכילתו ושתייתו מבית המלך. וכן יש רשע שהשעה משחקת לו, כלומר, שיש רשעים שלזמן מסוים הקב"ה צריך להשתמש בהם [וזה הנקרא 'שעה משחקת' שכביכול הקב"ה משחק בהם בשעה זו] ובזמן זה הם אוכלים ושותים משלחן המלך, אף שאינם ראויים לכך[פ].

באיזה דין זוכה הרשע

ולא עוד אלא שזוכה בדין שנאמר 'מרום משפטיך מנגדו'. ופירש רש"י (ד"ה מרום, תהלים שם) שהפורעניות והיסורים הראויים לרשע כפי המשפט מסתלקים ועומדים בריחוק ממנו. ומשמע שמה שאמרו 'זוכה בדין' היינו בדין שמים[פא], וכן משמע מלשון הפסוק 'מרום משפטיך'[פב]. וביאר **הגר"א** (ביאור לספר איוב ח יא-יג), שהצלחת הרשע בדין היא אמיתית מכיון שנותנים לו תמורת מעשיו הטובים עושר וכבוד, ועדיין יש בו את הלחלוחית של מצוותיו שנותנת לו זכות קיום, ומיד כשתיגמר הלחלוחית הזאת, ייבש הרשע ולא יהיה לו כלל על מה לסמוך[פג].

ובצדקת הצדיק (אות קלו) ביאר, שמכיון שאי אפשר לזכות בדין שמים אלא על ידי מצוות ומעשים טובים, אם כן בהכרח שרשע זה שהשעה משחקת לו, בשמים מחזיקים אותו באותה שעה לצדיק, מפני שהזמין ה' לידו איזו מצוה שעבורה מגיע לו שכר זה[פד].

וכן כתב בבן יהוידע (ד"ה ולא עוד) שהכוונה שזוכה בדין בבית דין של מעלה. אלא שביאר שהגמרא עוסקת ברשע גמור שאין לו זכות להינצל על ידה. והטעם שזוכה בדין מפני שאמרו במסכת סנהדרין (יז.) שבית דין הדנים דיני נפשות, אם פתחו כולם לחובה מזכים אותו, וכדי לדון את דינו לחובה צריך שיהיו חלק מהדיינים מזכים אותו וירבו המחייבים על המזכים. וכתב בשם המפרשים שכן הדין גם בבית דין של מעלה, שאין הם דנים לחובה אם כולם מחייבים, ורק כשהקב"ה דן בעצמו הוא מחייב אפילו מי שכולו חייב ואין לו צד זכות[פה]. ולכן ברשע כזה שהשעה משחקת לו, שאין הקב"ה רוצה לאבדו מפני טעם הכמוס עמו, נותן הוא את דינו בבית דין של מעלה ומפני שכולם מחייבים אותו, יוצא הרשע זכאי בדינו, וניצל לפי שעה מהפורענות. וזה ביאור הפסוק 'מרום משפטיך מנגדו' שמשפטיו של הקב"ה כנגדו, שאין הקב"ה דנו בעצמו אלא על ידי בית דין של מעלה, ולא עוד אלא שרואה בצריו שיקבלו את העונש שלהם על עוונותיהם על ידי רשע זה[פו].

דעת המפרשים שזוכה בדין בבית דין של מטה

אמנם בעיני יצחק (ד"ה והא) פירש שהרשע מצליח וזוכה בדין בבית דין של מטה, ותמה כיצד יתכן הדבר שבית דין יפסקו שלא כדין ויזכו את הרשע וירשיעו את הצדיק. ותירץ, שעל ידי רוב הצלחתו יהיה לרשע כח להטעים את דברים לדיין, והטוען כנגדו יתבלבל ולא יטען טענותיו כראוי ומחמת כן יטעו הדיינים ויכריעו את דינם לטובת הרשע[פז].

וכן כתב בחפץ חיים (כלל ו ס"ח בהגה"ה) שהגמרא עוסקת בזכיה בדיני אדם, וכמה פעמים אף שהצדק עם האחד, נסבב מהשמים שיזכה השני בדין, וכמו שאמרו כאן בגמרא 'ולא עוד אלא שזוכה בדין', ואפשר שמזלו של אדם זה גרם[פח].

הרשע שהשעה משחקת לו זוכה לפרנס את הצדיק

ולא עוד אלא שרואה בצריו שנאמר כל צורריו יפיח בהם. כתב בעיני יצחק (ד"ה ולא), שכוונת הכתוב שכל כך תרבה הצלחתו של הרשע עד

עז. **והוסיף** להביא ראיה לדבריו מהמבואר בפסוק 'אל יקנא לבך בחטאים כי אם ביראת ה'' שאין לו לעסוק אלא בדבר שיש בו ודאי יראת ה', אבל בויכוח עם הרשעים שיש חשש שמא יטהו מדרך הישר, אין לו להתעסק כלל. עח. **המהרש"א** (ח"א, ד"ה שהשעה) דייק את לשון הגמרא 'שהשעה' משחקת לו, שהדבר ברור שאין הצלחת הרשע תמידית, אלא רק לפי שעה. וכמו שנאמר על הרשעים (תהלים לז י) 'ועוד מעט ואין רשע והתבוננת על מקומו ואיננו'. עט. **ואף** על פי כן תירצו בגמרא שבמילי דשמיא יכול להתגרות בו מפני שזכות המצוה תסייענו. ולתירוץ השני אפילו במילי דשמיא אין ראוי להתגרות ברשע שהשעה משחקת לו. וראה בעיני שמואל (מגילה ו: ד"ה הא) שביאר, שרשע שהשעה משחקת לו, יש לו מזל גדול וכדי לנצחו צריך להתגבר על מזלו הנמצא ברום המעלה, ואין אדם יודע אם יש בכחו להתגבר על המזל. אבל על ידי תורה יש בידו כח לשנות המזל ולשנות מערכות השמים, לכן אין כח למזל כנגד מילי דשמיא, כיון שכח התורה והמצוות הוא למעלה מן הטבע, וכן צדיק גמור יש ביכלתו לשנות המזל שנאמר (איוב כב כח) 'ותגזר אומר ויקם לך'. ולכן דווקא באופנים אלו יש צד להתיר להתגרות ברשע. פ. **וכתב** שם שלכן כשהרשע חוזר בתשובה מצוי הדבר שפתאום מריעים לו מן השמים, וגם זה מתבאר על פי משל זה, שאם יקרה שהשוטה הזה יחזור לפקחותו ושוב לא ירצה שישחקו בו ויתהללו בשטותו, אם כן שוב אין למלך סיבה להחזיקו בחצרו ועבדי המלך דוחים אותו מחצר המלך ומכים אותו והוא נשאר בחוסר כל. ונמצא שמתחילה הועילה לו שטותו, וכעת כביכול פקחותו מזיקה לו, אף שודאי טוב הוא עבורו שחזר לבריאותו ולחכמתו. וכך גם בנמשל שפעמים שהרשע חוזר בתשובה, ושוב אין הוא נצרך יותר לאותו 'שחוק' לפני המלך, ומכיון שאין הוא משמש לפני המלך, הרי הוא נדחה מעל שלחנו, וסובל יסורים. אבל אין היסורים מחמת פחיתותו, אלא מעלתו גרמה לו שידחה מעל שלחן המלך. וזהו לשון 'שהשעה משחקת בו'. וזהו גם כן מה שנאמר (ויקרא כו מ) 'והתודו את עונם' וגו' אף אני אלך עמם בקרי' הרי שאחר שהתחילו להתוודות מריעים להם, כדי להביאם עוד במסורת התשובה. וכמו שנאמר (שם מא) 'או אז יכנע לבבם הערל'. פא. **הקשה** בעין אליהו (מגילה ו: ד"ה וא"ר יצחק), שאם הפירוש שזוכה בדין שמים, אם כן זה נכלל במה שאמר תחילה ש'יחילו דרכיו בכל עת', שדרכיו מצליחים. ותירץ, שהכוונה היא שלפעמים יש בעולם עת של דין וזעם, ובשעת הזעם אמרו במנחות (מא.) שמענישים אפילו על עשה, והיה סברא לומר שבשעת הזעם לא יצליח הרשע. לכן אמרו ולא עוד אלא שזוכה בדין, כלומר, שאפילו אם יש דין בעולם הוא זוכה שעליו לא ישרה הדין שנאמר 'מרום משפטיך מנגדו'. ועל פי זה תתבאר גם המשך הדרשה שרואה בשונאיו, כלומר שאם יש בעולם שעת זעם, הם נענשים והוא אינו נענש. פב. **וראה** באבן עזרא וברד"ק (שם) שפירשו ש'מרום' הכוונה לקב"ה. פג. **וראה** שם שביאר ששכר הרשע על מיעוט מצוותיו ניתן במדה כנגד מדה, שעל מעט המצוות שעשה באמת ויושר זוכה לעושר, ותמורת המעשים הטובים שעשה בדרך חנופה, מקבל כבוד שאף הוא דברי חנופה. פד. **והוסיף** שם עוד, שאף בכל העולמות נראה שהוא צדיק גמור, שהקב"ה מסתיר אורו למעלה לרגע, ובהסתר זה נראה שאכן רשע זה הוא צדיק גמור. ולכן אמרו שלא לקנא בעושי עוולה, וצריך לצוות על כך מפני שבשעה שהרשע מצליח זו הצלחה שנראית כאמיתית מפני שאכן זוכה בדין של מעלה, ונראה לבני ישראל בעת הצלחתו כצדיק גמור, וגם בענייני עבודת ה', ה' מצליח בידו כדי שאכן יזכה במשפט. וסיים, שצריך בזה הבנה גדולה לדעת איזו הצלחה היא לפי שעה והיא הצלחת הרשע, ואחר כך יתגלה למפרע שלא היה כן כלל. פה. **ובדרך** זו ביאר מה שנאמר בדור המבול (בראשית ו יג) 'קץ כל בשר בא לפני כי מלאה הארץ חמס'. שמכיון שמלאה הארץ חמס ואין בהם צד זכות כלל, לכן לא דנם הקב"ה בבית דין של מעלה, שלא יהיו נשכרים על ידי כך וינצלו מהעונש מפני שלא יהיה מי שיפתח עבורם לזכות. אלא דנם הקב"ה בעצמו, וכמו שנאמר 'בא לפני', ודנם לחובה כפי הראוי להם. פו. **וכמו** שאמרו (שבת לב.) מגלגלים חובה על ידי חייב. פז. **ואין** בכך אשמה על הדיינים, כי אין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות, ומכל מקום הדין הוא דין אמת, שמסתמא הבעל דין שהפסיד היה חייב בדין שמים להפסיד ממון, ואותו רשע זכה בזה לפי שעשה איזו מצוה. וינוכה לרשע על ידי זכיה זו משכרו, ולצדיק שהפסיד ינוכה מחובותיו. פח. **וכמו** שכתב הרא"ש

שהצדיק המתגרה בו ירד מטה ויהיה צריך לבקש מהרשע שיעזרהו, והרשע ירחם עליו ויסייע בידו, והוא יהיה השליח לפרנסו ולהחיותו, וזה פירוש לשון הפסוק 'יפיח בהם' שהרשע יפיח רוח חיים בצורריו שתהיה חיותם ופרנסתם תלויה ברשע זה[פט]. אלא שרשע שזוכה לכך, אין זה סתם רשע שמצליח, אלא רשע 'שהשעה משחקת לו', ולשון זה פירושו שהצלחתו בהפלגה יתירה למעלה מהטבע, וכפי שמשמע לשון שחוק, שמורה על שמחה יתירה, כך גם רשע זה הצלחתו יתירה למעלה מדרך הטבע ורק בו אסור להתגרות, אבל אם מצליח כמנהג הרגיל מותר לצדיק להתגרות בו[צ].

מה הם מילי דידיה ומילי דשמיא

לא קשיא הא במילי דידיה הא במילי דשמיא. בפשטות החילוק בין מילי דידיה למילי דשמיא, היינו שבדברים הנוגעים לענייניו של האדם הרוצה להתגרות ברשע אין להתגרות בו, ומה שהתיר רבי שמעון בר יוחאי להתגרות ברשעים, היינו בדברים הנוגעים לכבוד שמים. אמנם **בספר מלאה קטורת** (הספד על הרב נפתלי סופר ד"ה אחז"ל) פירש, 'הא במילי דידיה' כלומר, שאם הרשע עובר עבירות לתאבון אל תתגרה בו, כי יש תקוה שכאשר ימלא תאוותו ויהיה שבע מתענוגי העולם הזה, ישוב בתשובה. אבל במילי דשמיא, כלומר, אם הוא רשע להכעיס שרוצה להרוס את יסודי אמונת ישראל, באמרו שעושה את תאוותיו לשם שמים, ושכך ראוי על פי תורה, בזה יש חוב על כל שומרי התורה ללחום עם רשע כזה כדי לגלות רשעותו.

ובמגיד תעלומה (ד"ה ל"ק) ביאר, שכל ההיתר להתגרות ברשעים נאמר דווקא כשהרשע הוא רע לבריות, אבל אם הוא רק רע לשמים אין להתגרות בו, ולכן פירש שבין מילי דידיה ובין מילי דשמיא, הכל נאמר על דברים שבין אדם לחבירו, שאם יש לאדם דין ודברים עם רשע לגבי כספים, אבל אין הוא חוטא כנגדו זה נקרא 'מילי דידיה'. אבל אם יש לו דין ודברים עם רשע שחומס וגוזל ועובר בכך על מצוות לא תעשה, זה נקרא שיש לו דין ודברים עמו ב'מילי דשמיא', ומותר להתגרות בו.

מיהו צדיק גמור ושאינו גמור

הא בצדיק גמור הא בצדיק שאינו גמור. בגליון הש"ס ציין לדברי הזוהר (ח"ג פנחס ריג.) שהחילוק בין צדיק גמור לצדיק שאינו גמור, שצדיק גמור הוא צדיק שלא עשה שום דבר שאינו ראוי בגלגול הראשון, ואינו צריך לבוא לעולם בגלגול נוסף בכדי לתקן את אשר עיוות. וצדיק שאינו גמור הוא צדיק שנמצא בעולם בגלגול שני, ובגלגול ראשון עבר עבירות מועטות שהוצרך לבוא ולתקנן, וכעת בגלגול זה הוא צדיק גמור ותיקן כראוי את אשר הוצרך לתקן, ואף על פי כן נקרא צדיק שאינו גמור [ראה שם בזוהר שפירש טעם הדבר]. אבל אדם שאינו שלם בענייניו ואינו מקיים את כל מצוות התורה כראוי, אינו נקרא צדיק כלל.

ביאור ארבעת תירוצי הגמרא

ואיבעית אימא שעה משחקת לו שאני. נאמרו בגמרא ארבעה תירוצים ליישב את הסתירה בין הפסוקים, שבפסוק אחד כתוב (תהלים י ה) 'יחילו דרכיו בכל עת' וגו', שהרשע יכול להזיק לצדיק, ובפסוק אחר כתוב (משלי כח ד) 'ושומרי תורה יתגרו בם', שמותר להתגרות ברשעים ואין לחשוש שמא יזיקו את המתגרים בהם[צא]. התירוץ הראשון, שיש לחלק בין מילי דידיה למילי דשמיא כלומר, שיש לחלק בין דברים הנוגעים לאדם עצמו, שבזה אין להתגרות ברשעים, לבין דברים הנוגעים לכבוד שמים שבזה מותר להתגרות ברשעים[צב]. התירוץ השני, שיש לחלק בין רשע שהשעה משחקת לו לרשע שאין השעה משחקת לו. התירוץ השלישי, שיש לחלק בין צדיק גמור המתגרה ברשע, לצדיק שאינו גמור. ואילו בתירוץ הרביעי אומרת הגמרא 'ואיבעית אימא שעה משחקת לו שאני', וקשה שלכאורה תירוץ זה הוא ממש כתירוץ השני שיש לחלק בין רשע שהשעה משחקת לו לרשע שאין השעה משחקת לו, ומדוע נמנה כתירוץ נוסף. ונאמרו על כך כמה תירוצים **באחרונים**, ויש הבדל בפירושי האחרונים כיצד לבאר את תירוצי הגמרא והחילוקים שביניהם:

א. הסמיכת חכמים (ד"ה ואיבעית)[צג] ביאר, שבתירוץ השני חילקה הגמרא בין רשע שהשעה משחקת לו שאסור להתגרות בו אפילו במילי דשמיא, לבין רשע שאין השעה משחקת לו שמותר להתגרות בו לכבוד שמים. ולתירוץ זה אין הבדל בין צדיק גמור לצדיק שאינו גמור ושניהם דין אחד להם, שאסור להם להתגרות ברשע שהשעה משחקת לו שמא יזיקנו, ומותרים להתגרות ברשע שאין השעה משחקת לו. ובתירוץ שלישי חילקה הגמרא בין צדיק גמור לצדיק שאינו גמור, והחילוק ביניהם הוא ברשע שהשעה משחקת לו, שצדיק גמור מותר להתגרות אף ברשע כזה, וצדיק שאינו גמור אסור להתגרות בו, אבל ברשע שאין השעה משחקת לו אף צדיק שאינו גמור מותר להתגרות בו[צד]. ותירוץ רביעי אף הוא עוסק בחילוק שבין צדיק גמור לצדיק שאינו גמור וכהמשך לדברי רב הונא שחילק ביניהם, אלא שהחילוק ביניהם אינו לגבי התגרות ברשע שהשעה משחקת לו, אלא לגבי רשע שאין השעה משחקת לו, שרק צדיק גמור מותר לו להתגרות בו, אבל לא צדיק שאינו גמור, מפני שהרשע יכול להזיקו אף כשאין השעה משחקת לו, אבל ברשע שהשעה משחקת לו בזה אין מקום לחילוקו של רב הונא, ואף צדיק גמור אסור לו להתגרות ברשע כזה.

ב. בספר מעון הברכות (ד"ה הא)[צה] פירש את התירוץ השני כמו שנתבאר לעיל. ובתירוץ השלישי ביאר שאין חילוק בין רשע שהשעה משחקת לו או שאין השעה משחקת לו, אלא רק בין צדיק גמור לשאינו גמור, וצדיק גמור מותר לו להתגרות אפילו ברשע שהשעה משחקת לו, וצדיק שאינו גמור אסור להתגרות אפילו ברשע שאין השעה משחקת לו, מפני שיכול הרשע להזיקו. והתירוץ הרביעי מדבר על מה שסיים בסוף התירוץ הקודם וחוזר לדבר בצדיק שאינו גמור, וסברת הגמרא שבצדיק גמור אפילו ברשע שהשעה משחקת לו מותר להתגרות [וכמו התירוץ השני], אלא שבצדיק שאינו גמור מחלק בין רשע שהשעה משחקת לו לרשע שאין השעה משחקת לו, ולא הותר לצדיק שאינו גמור להתגרות אלא ברשע שאין השעה משחקת לו[צו].

ג. הריא"ף (ד"ה ואי) כתב אופן אחר לבאר את התירוץ הרביעי בגמרא, שהגמרא חוזרת לבאר את החילוק שאמרו בתירוץ הראשון שהאיסור להתגרות ברשעים נאמר בדברים הנוגעים לאדם עצמו, ולא חילקו בזה בין רשע שהשעה משחקת לו לרשע שאין השעה משחקת לו. וכעת תירצו שאפשר לומר שבין האיסור להתגרות ברשעים ובין ההיתר להתגרות בהם נאמר רק בעניינים הנוגעים לאדם עצמו. וגם בזה כל האיסור להתגרות הוא דווקא ברשע שהשעה משחקת לו, אבל רשע שאין השעה משחקת לו מותר להתגרות בו אפילו בעניינים שאינם נוגעים לכבוד שמים, אלא לתועלת האדם המתגרה ברשע[צז].

ד. בספר למנצח לדוד (ר"ד פארדו ד"ה ולע"ד) ביאר, שבתירוץ הראשון תירצנו שדברי רבי יצחק שאין להתגרות ברשע נאמרו במילי דידיה, ואילו במילי דשמיא מותר להתגרות ברשע וכדברי רבי שמעון בר יוחאי. אלא שעל זה קשה שמהפסוק 'יחילו דרכיו בכל עת' משמע שאף אם הצדיק מוכיחו על עבירותיו יכול הוא להזיקו. ולכן תירצו באופן נוסף שבין האיסור ובין ההיתר נאמרו במילי דשמיא, ויש לחלק בין רשע שהשעה משחקת לו לאין השעה משחקת לו. וגם על זה קשה, שלפי זה רבי שמעון בר יוחאי התיר להתגרות רק ברשעים שאין השעה משחקת להם ומה החידוש בכך, כיון שאין השעה משחקת לו מדוע לא יתגרו בו על כך שעובר עבירות[צח]. ולכן תירצו באופן שלישי, ששני

(סנהדרין פ"ד ה"ה) בביאור הטעם שמומחה שדן ולא היה ראוי לטעות פטור מלשלם. ובפלפולא חריפתא (אות ל) הביא ראיה ששייך מזל בדין שלפני דיינים, מהמבואר בגמרא (מכות יא:) שאם עד שלא נגמר דינו של הרוצח בשוגג מת כהן גדול ומינו אחר תחתיו, ולאחר מכן נגמר דינו, חוזר במיתתו של השני. ומקשה הגמרא שהלא הכהן גדול השני לא היה עדיין כהן גדול בשעה שהרוצח רצח, ולא עליו היתה מוטלת חובת התפילה [והסיבה של יציאתו של רוצח במיתתו של כהן גדול הוא מפני שהיה לכהן גדול להתפלל שלא תארע תקלה זו בימיו. רש"י (במדבר לה כה)]. ותירצה הגמרא, שהיה על הכהן השני לבקש רחמים שיגמר דינו של הרוצח לזכות, ולא ביקש. ולמדנו מכך ששייך בקשת רחמים גם על זכיה בדין, שלפעמים מזלו גורם לרעה שלא יזכה בדין, ועל ידי בקשת רחמים יתהפך מזלו לטובה. וראה בעין משפט (חו"מ סי' כה סק"ו) שהביא ראיה לדברי הפלפולא חריפתא מדברי הגמרא כאן שהרשע יכול לזכות בדין כשהשעה משחקת לו. **פט. ובזה** רואה רשע זה שהשעה משחקת לו את הנקמה הגדולה ביותר בצריו, שהוא זה שמפרנסם, וכמו שנאמר (משלי כה כא-כב) 'אם רעב שונאך האכילהו לחם ואם צמא השקהו מים כי גחלים אתה חותה על ראשו'. **צ. ובשיטה** מקובצת החדש (אות לז) הביא מהדברי שאול, שפירש לשון 'שעה משחקת' ששעת פרעון החוב של נתינת השכר על קיום המצוות קודמת אצל הרשע לזמן פרעון שכר המצוות של הצדיק, שהרשע נותנים לו שכרו בעולם הזה והצדיק נותנים לו שכרו בעולם הבא. ולכן השעה של הרשע לקבל את שכרו קודמת לצדיק. **צא. וראה** בהגהות היעב"ץ (ד"ה ובג"א) שכתב שאם היה הוא בזמן הגמרא היה מחלק בין רשע שחוטא בפני עצמו שאסור להתגרות בו לבין רשע החוטא ומחטיא את הרבים שמותר להתגרות בו. **צב. והקשה** המהרש"א (ח"א ד"ה מותר) למה כתוב 'מותר', הרי מכיון שהעמידו את ההיתר בדברים הנוגעים לכבוד שמים היה צריך לומר 'חייב'. ותירץ, שאם לבו נוקפו מעבירות אסור אבל אם אין לבו נוקפו חייב אף אם אינו צדיק גמור, ולכך אין לומר חיוב בדבר שאינו שוה בכל. ועוד תירץ, שלפי המסקנא שמדובר רק בצדיק גמור אי אפשר לומר 'חייב', כי אינו מחויב להחזיק את עצמו לצדיק גמור. **צג. וכן** נראה שיש לפרש גם בשיטת החכמת שלמה (ד"ה ובג"א) שקיצר בדבריו ופירש רק את התירוץ הרביעי. **צד. ובפשטות** נראה שהכל המשך אחד עם הנאמר לעיל שכל החילוקים הם דווקא כשמתגרה ברשע לכבוד שמים. אמנם בילקוט שמעוני (תהלים רמז תרמט) תירץ רב את הסתירה אם מותר להתגרות ברשעים או לא, 'הא והא במילי דידיה ולא קשיא הא בצדיק גמור הא בצדיק שאינו גמור'. וראה להלן (בענין 'הסתירה בין סוגייתנו לסוגיא במגילה') ביישוב הסתירה בין הסוגיא כאן לסוגיא במגילה מה שיתבאר בזה. **צה. ובשפתי** חכמים ובעץ יוסף (ד"ה ואיבעית אימא) הביאו דבריו. **צו. ובזה** חלוק תירוץ זה מהתירוץ השני, ששם התרנו אפילו לצדיק שאינו גמור להתגרות ברשע שאין השעה משחקת לו. ובגליון הש"ס ציין לדברי המגן אברהם (סי' קנו) שפסק להלכה שרשע שהשעה משחקת לו אסור להתגרות בו, ולא חילק בין צדיק גמור לצדיק שאינו גמור, וכן הוא בתירוץ השני בגמרא, ואם נאמר כהסמיכת חכמים, אם כן כך הוא גם התירוץ האחרון בגמרא שגם לצדיק שאינו גמור מותר להתגרות ברשע שאין השעה משחקת לו. ופסק המגן אברהם כתירוץ זה, ולכן סתם שאף רוב בני אדם שאינם בגדר צדיק גמור גם אסורים להתגרות רק ברשע שאין השעה משחקת לו. ראה עינים למשפט (ד"ה רשע) שעמד בזה. **צז. וראה** שם שהקשה שמכיון שהעמדנו שאסור להתגרות ברשעים או במילי דידיה או בצדיק שאינו גמור או ברשע שהשעה משחקת לו, אם כן מדוע אמרו שאת הפסוק 'אל תתחר במרעים' מי שלבו נוקפו אומר, הלא יש אופנים שבאמת אסור להתגרות בהם, ואפשר לפרש כפשוטו שלא לחרחר ריב עם הרשעים, ונשאר בצ"ע. וראה להלן (בענין 'יישוב הגר"א לסתירת הסוגיות') שיתבאר שכן פירש הצל"ח (ד"ה לא קשיא) ויישב לפי דרכו את הסתירה בין סוגייתנו לסוגיא במגילה. **צח. ועוד** קשה למה אמר רבי שמעון בר יוחאי רק ש'מותר' להתגרות בו, הלא באופן כזה יש 'חיוב' להתגרות בו.

הפסוקים מדברים ברשע שהשעה משחקת לו, ויש לחלק בין צדיק גמור לצדיק שאינו גמור.

אלא שגם על זה קשה, שדברי רבי שמעון בר יוחאי שמותר להתגרות ברשעים נאמרו בסתם, ומשמע שאפילו צדיק שאינו גמור מותר לו להתגרות ברשעים[צט]. ולכן תירצו באופן הרביעי שהשעה משחקת לו שאני, ואין זה כתירוץ השני, שכעת מתרצים שכל החילוקים שנאמרו בין מילי דידיה למילי דשמיא ובין צדיק גמור לצדיק שאינו גמור, נאמרו דווקא ברשע שהשעה משחקת לו, אבל רשע שאין השעה משחקת לו, אפילו צדיק שאינו גמור יכול להתגרות בו ואפילו במילי דידיה[ק]. ואם השעה משחקת לרשע, לא הותרה ההתגרות בו אלא בשני תנאים שהמתגרה הוא צדיק גמור ובמילי דשמיא[קא].

ה. בבן יהוידע (ד"ה ואבע"א) כתב, שאכן התירוץ הרביעי הוא ממש כמו התירוץ השני, אלא שבתירוץ השני הגמרא באה ליישב את הסתירה בין הפסוקים 'ושומרי תורה יתגרו בם', ו'יחילו דרכיו בכל עת'. והאיבעית אימא האחרון הוא המשך דברי רב הונא, שתירץ תירוץ נוסף על הסתירה בפסוקים 'למה תביט בוגדים' וגו', ומאידך נאמר 'ה' לא יעזבנו בידו'. שמלבד התירוץ הראשון שרב הונא תירץ שיש חילוק בין צדיק גמור לצדיק שאינו גמור, כתב עוד אופן ליישב שיש חילוק בין רשע שהשעה משחקת לו לרשע שאין השעה משחקת לו[קב].

הסתירה בין סוגייתנו לסוגיא במגילה

במסכת מגילה (ו:) הובאה הסתירה בין הפסוקים והגמרא שם תירצה תירוץ ראשון, שיש לחלק בין מילי דידיה למילי דשמיא. תירוץ שני, שגם האיסור להתגרות וגם ההיתר הוא דווקא בדברים שהם לתועלת האדם עצמו, וצדיק גמור מותר לו להתגרות אף במילי דידיה, וצדיק שאינו גמור אסור לו[קג]. ותירוץ נוסף תירצה הגמרא שיש לחלק בין רשע שהשעה משחקת לו לבין רשע שאין השעה משחקת לו. וכתב **בטורי אבן** (מגילה שם ד"ה ואיבעית) שהתירוץ השלישי גם חוזר על 'מילי דידיה', ובזה אמרו 'שעה משחקת לו שאני'. והקשה שנמצא שסוגיית הגמרא כאן ובמגילה סותרות זו לזו, שכאן מבואר בתירוץ השני והשלישי שכל ההיתר להתגרות נאמר רק במילי דשמיא, וגם בזה דווקא ברשע שאין השעה משחקת לו או בצדיק גמור.

ותירץ, שיש לומר שכל סוגיא מגלה על חברתה ואין מחלוקת בין הסוגיות, ובתירוץ השני והשלישי שהגמרא מחלקת בין צדיק גמור לצדיק שאינו גמור, או בין רשע שהשעה משחקת לו לרשע שאין השעה משחקת לו, אין חילוק בין התגרות ברשע לכבוד עצמו, לבין התגרות ברשע לכבוד שמים, ובצדיק גמור או ברשע שאין השעה משחקת לו, מותר להתגרות ברשע בכל אופן, ובצדיק שאינו גמור או ברשע שהשעה משחקת לו בין במילי דשמיא ובין במילי דידיה אסור להתגרות בו.

יישוב הצל"ח לסתירת הסוגיות

הצל"ח (ד"ה לא קשיא) הקשה שיש שני הבדלים נוספים בין הסוגיות, שבמסכת מגילה הגמרא מביאה תחילה את דברי רבי יצחק שאם ראית רשע שהשעה משחקת לו אל תתגרה בו, והגמרא מקשה מדברי רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי ומרבי דוסתאי שאמרו שמותר להתגרות ברשע, וכאן בגמרא הסדר הפוך ודברי רבי יצחק הובאו לבסוף. ועוד, ששם מביא רבי יצחק ראיה שאין להתגרות ברשע משני פסוקים, הן מהפסוק שהוזכר כאן בגמרא (תהלים י ה) 'יחילו דרכיו בכל עת', וראיה נוספת מהפסוק (תהלים לז א) 'אל תתחר במרעים' ופירש את כוונת הפסוק לומר שאל תתגרה ברשע, ואילו כאן הובא בדברי רבי יצחק רק הפסוק 'יחילו דרכיו', והפסוק 'אל תתחר במרעים' הוזכר רק בדברי רבי דוסתאי בדברי מי שלבו נוקפו.

ותירץ הצל"ח, שהגמרא כאן אינה מקשה מרבי שמעון בר יוחאי ורבי דוסתאי על רבי יצחק, כי יתכן וחולקים הם זה על זה, ואין צורך ליישב מחלוקתם[קד]. אלא הגמרא כאן ובמגילה מקשה כיצד יתיישבו הפסוקים הנראים כסותרים זה את זה. ולכן שם שעיקר הסוגיא היא דברי רבי יצחק, הובאו דבריו בשלמות והובאה גם דרשתו מהפסוק 'אל תתחר במרעים', אבל כאן עיקר הסוגיא היא דברי רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי, ודברי רבי יצחק הובאו רק כדי להקשות סתירה בפסוקים, ולכן הביא רק את הפסוק 'יחילו דרכיו' שמפסוק זה בהכרח שיש סתירה לפסוק 'ושומרי תורה יתגרו בם'[קה].

ומעתה התירוץ הראשון שמחלק בין מילי דידיה למילי דשמיא, וכן התירוץ המחלק בין רשע שהשעה משחקת לו לרשע שאין השעה משחקת לו, מתרצים את הסתירה בפסוקים[קו]. אולם התירוץ הרביעי הובא כדי ליישב את דברי רבי דוסתאי ורבי שמעון בר יוחאי שאמרו בסתם שמותר להתגרות ברשע ומשמע שאפילו בדברים שאינם נוגעים לכבוד שמים מותר להתגרות בו, וכעת מיישבת הגמרא שאכן כך הוא שאף במילי דידיה מותר להתגרות ברשע ובלבד שלא תהיה השעה משחקת לו[קז]. אמנם במגילה מיד בתירוץ השני אמרו 'הא והא במילי דידיה', ואם כן מלבד מה שנתיישבו הפסוקים גם דברי התנאים מתורצים שאף במילי דידיה מותר להתגרות ברשע אם אין השעה משחקת לו, ולכן לא היו צריכים לתרץ במגילה פעם נוספת כאן ברשע שהשעה משחקת לו וכאן בשאין השעה משחקת לו[קח].

אויביו נופלים תחתיו

כל הקובע מקום לתפלתו אויביו נופלים תחתיו. כתב **בעץ יוסף** (ד"ה אויביו), שהטעם שצריך לקבוע מקום לתפילתו כי תפילה היא במקום קרבן וכשם שהיה לכל קרבן מקום קבוע לשחיטתו ולזריקת דמו, והקרבנות מגינים עלינו מצרינו[קט], כמו כן הקובע מקום לתפילתו הרי היא נעשית כקרבן, והוא מוגן מצריו ואויביו נופלים תחתיו.

ובספר בניהו (לעיל ו: ד"ה אויביו) פירש, שהטעם שאמרו שאויביו נופלים 'תחתיו' ולא שאויביו נופלים 'לפניו', מפני שכל אדם המנצח את אויבו ודאי יש שמחה בלבו, אולם אם אויבו הכין מכשול להפילו ולהכשילו, ולבסוף אויבו נפל במכשול זה עצמו, תרבה שמחתו הרבה מאד. וזו הכוונה במה שאמרו שאויביו נופלים תחתיו, דהיינו שיפלו אויביו בבור אשר יכרו להפילו והוא ינצל מידם [ו'תחתיו' פירושו במקומו], ויעשה לו נס גדול כנס שנעשה למרדכי, שהמן הכין לו עץ לתלותו עליו, ולבסוף המן הוא שנתלה על העץ אשר הכין למרדכי. ועוד פירש, שיש שני אופנים של מלחמה עם אויבים, יש אדם הנלחם עם אויב העומד ממולו, ובאופן כזה אף אם ינצח את אויבו מכל מקום יגרם גם לו נזק כל שהוא, שהרי אויבו אינו משבית כלי מלחמתו ונלחם כנגדו, ומאחר והם עומדים פנים מול פנים יכול הוא להזיקו. אמנם אם האדם נמצא על הר ואויבו הנלחם עמו נמצא בתחתית ההר, בודאי שאדם זה מכה ואינו מוכה שאין האויבים יכולים להכות ממטה כלפי מעלה. ולכן אמרו שהקובע מקום לתפילתו, בשכר מעשיו יזכה לחסד ה' שיהיו אויביו נופלים כאילו עומדים הם תחתיו, ולא יוכלו לגרום לו אפילו נזק מועט.

ובאמרי שפר (ד"ה כל הקובע) ביאר, על פי המעשה שהובא בירושלמי (פאה פ"ג ה"ז) על הפסוק (שמות לד כד) 'ולא יחמוד איש את ארצך', ששני אחים באשקלון שהיו להם שכנים גוים, ובדעתם היה שכשיעלו שכניהם היהודים לבית המקדש יגנבו את כל רכושם. וכשיצאו האחים מבתיהם באו מלאכים בדמותם והיו נכנסים ויוצאים בביתם, ולא יכלו שכניהם הגוים לבצע את זממם. ולמדנו מכך שכשהיה קבוע מקום תפילה בבית המקדש בירושלים היה הקב"ה שומר את בני ישראל מאויביהם. ולכן אמרו שאויביו של הקובע מקום לתפילתו נופלים תחתיו, והיינו שיפלו אויביו לפני המלאכים שיכנסו תחתיו לשומרו ולשמור על רכושו[קי].

אופן הלימוד מהפסוק

שם. רבי שמעון בר יוחאי למד שהקובע מקום לתפילתו אויביו נופלים תחתיו, מהפסוק (שמואל ב' ז י), 'ושמתי מקום לעמי לישראל ונטעתיו ושכן תחתיו ולא ירגז עוד ולא יוסיפו בני עולה לענותו כאשר בראשונה'. ופירש **רש"י** (ד"ה ושמתי), שהראיה היא מסוף הפסוק שנאמר שם 'ולא יוסיפו בני עולה לענותו'. **וביאר בתולדות יצחק** (ברש"י שם) שאף על גב שזה כתוב במפורש בסוף הפסוק, כוונת רש"י ללמדנו, שלא נטעה לומר שענין זה שאויביו נופלים תחתיו נלמד ממה שכתוב בפסוק 'ושכן תחתיו', דהיינו שאותם אויבים שהיו מענים אותם, ישכנו תחת ישראל, שאם נפרש כן יהיה קשה המשך הפסוק 'לא יוסיפו

צט. **ועוד** שמדברי רבי יצחק משמע שאף לצדיק גמור הרשע יכול להזיק, שלמד כן מהפסוק 'כל צורריו יפיח בהם', ומשמע שבכל צורריו יפיח אף בצדיק גמור. ק. **ובזה** יתיישב מה שאמר רבי שמעון בר יוחאי שמותר להתגרות ברשעים, מכיון שהיתר זה כולל גם להתגרות ברשע שאין השעה משחקת לו במילי דידיה, ובזה אין מצוה להתגרות, אלא רק מותר להתגרות. קא. **אבל** במילי דידיה אפילו צדיק גמור אסור לו להתגרות ברשע שהשעה משחקת לו, ועל זה נאמר ש'כל' צורריו יפיח בהם, אפילו צדיק גמור. קב. **אמנם** כתב שהעיקר הוא כמו גירסת הספרים שלא גרסו את האיבעית אימא הזה כלל. קג. **והובא** לעיל שכתירוץ זה הובא גם בילקוט שמעוני (תהלים רמז תרמט). קד. **ואף** שרבי יצחק הוא אמורא ורבי שמעון בר יוחאי הוא תנא, וכן דברי רבי דוסתאי הם מברייתא, כתב הצל"ח שאין להקפיד בכך, כי דווקא בדינים ומשפטים אין אמורא יכול לחלוק על תנא, אבל בהסבר פסוקים ובהנהגת האדם בדעות ובמדות אין להקשות על אמורא מדברי תנא החולק עליו. קה. **שודאי** ש'יחילו דרכיו' מתפרש על הצלחת הרשע שרואה בצריו, ובהכרח שיש סתירה בפסוקים שיש ליישבה. אבל הפסוק 'אל תתחר' אין הכרח שהוא סותר לפסוק 'ושומרי תורה יתגרו בם', שהרי אפשר לפרשו כמו שפירשו רבי דוסתאי שהכוונה על תתחר במרעים להיות כמותם, ואין הכרח לפרשו כדברי רבי יצחק החולק על רבי דוסתאי בפירוש פסוק זה, ולהקשות סתירה בפסוקים. קו. **וכן** החילוק בין צדיק גמור לצדיק שאינו גמור מיישב את הסתירה בפסוקים, אבל כל זה אינו מיישב את דברי רבי שמעון בר יוחאי ורבי דוסתאי שאמרו בסתם שמותר להתגרות ברשע, ולא הגבילו דבריהם לצדיק גמור או לדברים הנוגעים לכבוד שמים. קז. **והתנאים** שהתירו להתגרות ברשע דיברו ברשע שאין השעה משחקת לו, והפסוק שאוסר להתגרות ברשע מדבר ברשע שהשעה משחקת לו. קח. **וראה** שם שביאר הצל"ח מדוע כאן הגמרא תירצה תחילה רק את הסתירה בפסוקים 'הא והא במילי דשמיא', והיו צריכים להביא תירוץ רביעי ליישב דברי התנאים, ואילו במגילה הגמרא מיד בתירוץ השני תירצה הא והא במילי דידיה. קט. **כמו** שכתבו התוספות (מגילה ג: ד"ה אמש) שיהושע שאל את המלאך שעמד לנגדו וחרבו שלופה בידו, על איזה עון הוא בא האם על עון ביטול תורה או ביטול הקרבנות. ושאלו בלשון (יהושע ה יג) 'הלנו אתה אם לצרינו', ואם לצרינו הכוונה האם באת בגלל ביטול הקרבנות המגינים עלינו מצרינו. קי. **וכן** פירש את הנאמר בתחילת הפסוק 'ושכן תחתיו', שיבואו מלאכי השרת וישכנו במקומכם ויפלו אויביכם לפני המלאכים.

בני עולה לענותו' שהוא כפול שודאי מכיון שהם נופלים תחת ישראל שוב אין הם יכולים לענותם, ואדרבה ישראל הם המענים את אויביהם. ועוד יקשה, מנין שהפסוק מדבר על שכר קביעות המקום, והלא ממה שכתוב 'ושמתי מקום' אין ללמוד כן, שהרי פירושו הוא שה' ישים מקום לעם ישראל, ולא הוזכר בפסוק זה שאדם קובע מקום לתפילתו. ולכן כתב רש"י שענין זה של הקובע מקום נלמד מן הנאמר 'ושכן תחתיו' שישכון במקום אחד, והעושה כן יזכה ש'לא יוסיפו בני עולה לענותו' ככתוב בסוף הפסוק.

והמהרש"א (ח"א ד"ה כל) פירש שלמדים שאויביו נופלים תחתיו ממה שנאמר 'ושכן תחתיו', כלומר, שהשכנים הרעים של ישראל שהיה דרכם לענות את בני ישראל, כעמון ומואב ופלשתים, יפלו תחת בני ישראל[קיא].

גירסת הגמרא 'הקובע מקום לתפילתו' או 'לתורתו'

שם. הגירסא לפנינו בגמרא, 'כל הקובע מקום לתפילתו אויביו נופלים תחתיו'. ויש גורסים, כל הקובע מקום 'לתורתו'. וכן היא נוסחת **השאילתות** (סי' יט). וכן גרסו תלמידי רבינו יונה (ד"ה כל) בדברי הרי"ף.

הטעם שלא סידרו שני המאמרים יחד

שם. כתב בתרומת הדשן (ג'רנא, ד"ה אמר), שלפי הגירסא 'כל הקובע מקום לתפילתו', הטעם שלא סמכו את המאמר הזה למאמר שהובא לעיל (ו:) אמר רבי חלבו משום רב הונא, שכל הקובע מקום לתפילתו אלהי אברהם בעזרו, מפני שתחילה הביאו את כל דברי רב הונא, ואחר כך הביאו מדברי רבי יוחנן שנאמרו כלפי שכינה [שהקב"ה מתפלל כמובא לעיל (ע"א)] והקדימו דברים אלו, ואחר כך חזרו לדברי רבי יוחנן שנאמרו בענין התפילה, וסמך מאמר למאמר הקודם לו, ואחרי שהובא המאמר של רבי שמעון בר יוחאי שה' לא יעזוב את הצדיק ביד הרשע, הביאו גם מאמר זה שהקובע מקום לתפילתו אויביו נופלים תחתיו.

כפל הדרשות בקובע מקום לתפילתו

שם. לפי הגירסא 'כל הקובע מקום לתפילתו', צריך לבאר מדוע אמרו דבר זה פעם נוספת, והלא לעיל (ו:) אמרו 'כל הקובע מקום לתפילתו אלהי אברהם בעזרו', ואם הקב"ה בעזרו הרי אויביו נופלים תחתיו[קיב]. וביאר בספר **אם יעקב** (יאקימובסקי, ד"ה ואמר) על פי דברי הירושלמי (ברכות פ"ד ה"ד) אמר רבי תנחום בר חנינא צריך אדם לייחד לו מקום בבית הכנסת להתפלל[קיג] ולמדו כן מן הפסוק (שמואל ב' טו לב) 'ויהי דוד בא עד הראש אשר ישתחוה שם לאלהים', שלא נאמר 'השתחוה' אלא 'ישתחוה', ומשמע שהיה לו מקום קבוע לתפילתו כדי שלא יהיו לו מפריעים בתפילה. ולפי שענין זה נלמד מדוד וכאן הביאו מאמר העוסק בענינו של דוד[קיד], לכן הביאו גם את המאמר הזה שלמדנו ממנו שדוד זכה שנפלו אויביו תחתיו מפני שקבע מקום לתפילתו, וכמו שנתבאר בירושלמי. והטעם, שלפי שתמיד הוא מתפלל במקום אחד ביכלתו לכוין בתפילתו היטב, ותפילתו נשמעת וזוכה לראות במפלת אויביו.

מה היא קביעות מקום לתורתו

שם. בתלמידי רבינו יונה (ד"ה כל) גרסו 'כל הקובע מקום לתורתו'[קטו], וביארו, שלמדו כן ממה שנאמר (שמואל ב' ז י) 'ושמתי מקום לעמי ישראל ונטעתיו ושכן תחתיו ולא ירגז עוד', ופסוק זה נאמר על בית המקדש, שהקב"ה היה משרה שכינתו שם ובזכותו היו ישראל יושבים לבטח ולא מפחדים מאויביהם, ועכשיו שאין בית המקדש קיים, מקום התורה הוא במקומו והוא מקום השראת השכינה, וכשקובע מקום לתלמודו זוכה שיהיו אויביו נופלים תחתיו[קטז]. וכמו שאמרו להלן (ח.) שמיום שחרב בית המקדש אין לקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד, ולפיכך על ידי קביעת מקום בבית המדרש ללימוד התורה ינצל מהאויבים. וכתב שצריך האדם צריך לקבוע מקום ללימוד בבית המדרש, וגם בבית המדרש יהיה לו מקום קבוע שבו יעסוק לתורה[קיז], ואף מי שאינו יודע ללמוד יקבע לו מקום בבית המדרש וילמד מעט במה שיודע ויחשוב בענייניו האם מקיים הוא את המצוות ועובד את ה' כראוי, ויכנס בלבו יראת שמים. וכדבריהם פסק **הרמ"א** (או"ח סי' קנה ס"א)[קיח].

והנצי"ב (הרחב דבר, דברים ג כג) ביאר, שדרשו שפסוק זה עוסק בקובע מקום ללימוד התורה מתיבת 'ונטעתיו', ונטיעה שייכת בתורה שבעל פה, וכמבואר **בשו"ע** (או"ח סי' קלט ס"י) שהברכה שמברכים אחר שעולה לתורה היא 'אשר נתן לנו תורת אמת', וזה נאמר על תורה שבכתב, ו'וחיי העולם נטע בתוכנו' נאמר על תורה שבעל פה. ואמר הקב"ה לדוד המלך שיקבע מקום לתורה, וכשמצא דוד המלך את מקום המקדש מיד קבע שם ישיבה[קיט].

קביעות מקום ללימוד מרב אחד

בברכת אהרן (ד"ה שם בגמרא כל הקובע) ביאר, שכוונת חז"ל היתה ללמד אותנו כיצד להתנהג למען יתקיים הלימוד בידינו, ולא נבוא לידי שכחה. וכמו שאמרו בעירובין (נג.) שבני יהודה שלמדו מרב אחד נתקיים תלמודם בידם, ובני גליל שלא למדו מרב אחד לא נתקיים תלמודם בידם. וביארו **בתוספות** (שם ד"ה דגמרי) על פי המבואר בגמרא (ע"ז יט.) שאת גירסת הגמרא עדיף ללמוד אצל רב אחד שלא יתבלבל התלמיד בגירסא הנכונה, כי אם ילמד אדם מאנשים שונים יקשה עליו מאד לזכור את כל ההלכות שלמד, ויאבדו ממנו מעט מעט, אמנם אם ילמד מרב אחד שמועותיו יהיו מסודרות לו ויתקיימו בידו. ולכן הזהירו חז"ל שצריך לקבוע מקום לתלמודו, כמו מנהגם של בני יהודה ואז יפלו אויביו תחתיו, והוא כינוי למפריעים לאדם בדרך לימודו, לאבד ממנו את כל אוצר חכמתו אשר קנה[קכ], וכאשר יקבע לו מקום מיוחד אצל רב אחד שילמדו, יזכה שתלמודו יתקיים בידו[קכא].

ביאור השינוי בלשון הפסוק

כתיב לענותו וכתיב לכלותו בתחלה לענותו ולבסוף לכלותו. רב הונא הקשה סתירה בין הפסוקים, שבשמואל נאמר (שמואל ב' ז י) 'ולא יוסיפו בני עולה לענותו' ובדברי הימים נאמר (דברי הימים א' יז ט) 'ולא יוסיפו בני עולה לכלותו'[קכב]. ותירץ רב הונא שמשינוי הלשון בפסוק למדנו שבתחילה לענותו ולבסוף לכלותו. ופירש **רש"י** (ד"ה בתחילה, ד"ה ולבסוף), שבתחילה נבנה בית המקדש על מנת שזכות קביעות התפילה בו תגן על ישראל שלא יוסיפו האויבים לענותם. ולבסוף כשחטאו ונגזר עליהם עינוי, מועילה התפילה במקדש שלא יצליחו האויבים לכלותם. **והמהרש"א** (ד"ה ולבסוף) פירש, שלבסוף היינו כשיחרב הבית, גם אז בשבעים שנות גלות בבל לא יעשה הקב"ה כלה עם בני ישראל[קכג].

ובאיי הים (ד"ה ר"ה רמי) הקשה, כיצד שייך לפרש שהפסוק בדברי הימים נאמר על הזמן שבני ישראל יחטאו, הלא שני הפסוקים נאמרו בענין אחד, וכהבטחה לעתיד להיות בזמן שיקבע בית המקדש למקום תפילה לעם ישראל, ומכיון שאז עדיין לא חטאו מדוע נאמר בפסוק שנגזר עליהם עינוי[קכד]. ולכן פירש ששני הפסוקים נאמרו על עת צדקתם של ישראל, ו'בתחילה' ו'בסוף' נאמר על מחשבת בני העולה, שבתחילה חושבים לענות את ישראל ולבסוף כלים מאליהם.

קיא. **וראה** שם בתולדות יצחק שהביא מהספר שנות חיים שכוונת רש"י לדחות פירוש זה. ודחאו משתי סיבות, הן מפני שדברי רבי שמעון בר יוחאי נאמרו על הקובע מקום לתפילתו ולא על מי שהקב"ה קובע לו מקום. ועוד, שאם כדברי המהרש"א לא היה צריך להביא ראיה מהפסוק כולו, ולכן דייק רש"י וכתב שהראיה היא מסוף הפסוק. קיב. **ועוד** שזהו הפירוש שאלהי אברהם בעזרו, שכשם שאצל אברהם אבינו אויביו נפלו תחתיו במלחמת ארבעת המלכים אף שרדף אחריהם עם אליעזר לבדו, כך גם הקובע מקום לתפילתו יהיה לו עזר מהקב"ה שיפלו אויביו תחתיו. סמיכת חכמים (לעיל ו: אמר ר' חלבו). קיג. **וביאר** בפני משה (ד"ה מקום) שצריך לייחד לו מקום מיוחד שלא יתפלל פעם במקום הזה ופעם במקום אחר, ואפילו באותו בית הכנסת. קיד. **'מאי** רות שיצא ממנה דוד שריוהו לקב"ה בשירות ותשבחות'. קטו. **ובכלי** יקר (שמואל שם) ביאר שהטעם שפירשו פסוק זה על לימוד התורה, מפני שכן נרמז בתיבת 'ונטעתיו', ונטיעות אלו דברי תורה, שהם מטעי ה' להתפאר בו. ועוד טעם, שדקדקו כן מהנאמר בפסוק 'לעמי לישראל' בשני למד"ם, ודרשו לעמי אלו תלמידי חכמים [וכמו שדרשו (ב"מ לג:) 'הגד לעמי פשעם' (ישעיה נח א), אלו תלמידי חכמים ששגגות נעשות להם כזדונות], ולכן אמרו כאן 'ושמתי מקום לעמי' אלו תלמידי חכמים שיהיה להם מקום קבוע ללימוד תורתם ומלימודם תתמשך תועלת לכלל ישראל. קטז. **וראה** גם במדרש (תנחומא לך לך אות ט) שביאר את הפסוק (תהלים מד ו) 'בך צרינו ננגח בשמך נבוס קמינו' אמר רבי יצחק שתיבת 'בך' נדרשת כך, האות בי"ת הרי כאן שנים, והאות כ"ף היינו עשרים, אלו עשרים ושתים אותיות שבהם ניתנה התורה, ובהם ננגח צרינו. וכן אמרו בגיטין (ז.) 'דום לה' והתחולל לו' (תהלים לז ז), דום לה' והוא יפילם לך חללים חללים, השכם והערב עליהן לבית המדרש והם כלים מאליהם. קיז. **וכשם** שנפסק בשו"ע לענין תפילה (או"ח סי' צ סי"ט) שאין די במה שיקבע לו בית הכנסת להתפלל בו, אלא גם בבית הכנסת צריך שיהיה לו מקום קבוע. קיח. **ביארנו** דברי תלמידי רבינו יונה על פי המשנ"ב (סי' קנה ס"ק ז-ח). וראה עוד בסדר היום (סוף כוונת עלינו וסדר הלימוד) שביאר, שהטעם שהקובע מקום לתורתו אויביו נופלים תחתיו הוא במדה כנגד מדה, שכשם שהוא עושה מקום קבוע למשכן השכינה, כך לא יטריחהו הקב"ה לרדוף אחר אויביו, אלא הוא ישב במקומו ואויביו יהיו כלים מאליהם. קיט. **וכמו** שנאמר (דברי הימים ב' ג א) 'ויחל שלמה לבנות את בית ה' בירושלים בהר המוריה אשר נראה לדוד אביהו, אשר הכין במקום דוד בגורן ארנן היבוסי', ומשמעו שבנה את בית המקדש במקום שהכין דוד זה מכבר, להיות מקום קבוע לתורה. קכ. **וראה** במאירי (ד"ה אע"פ) שביאר שמה שאמרו אויביו נופלים תחתיו, אין המדובר באויבים העושים עמו מלחמה, אלא הכוונה שיצליח בלימודו וינצח את החולקים עליו, ואויביו הוא מלשון הפסוק (תהלים קכז ה) 'לא יבשו כי ידברו את אויבים בשער'. קכא. **וראה** שם שביאר את הדרשה מהפסוק, שלא ירגז פירושו שלא יפחד, וכדרך שאמרו לקמן (ס.) שמה שנאמר (משלי כח יד) 'אשרי אדם מפחד תמיד', נאמר על דברי תורה. ואדם זה שיקבע מקום ללימוד ותלמודו יתקיים בידו, אין לו צורך לפחד ולכן ישכון תחתיו, ובני עוולה, שהם המפריעים אותו מקנין התורה, לא יוסיפו לענותו. קכב. **ובשפתי** חכמים (ברש"י ד"ה כתיב) העיר שלפנינו בדברי הימים כתוב 'לבלותו'. ויש שינוי נוסף שבשמואל כתוב 'ונטעתיו' ובדברי הימים כתוב 'ונטעתיהו'. קכג. **שפירש** את הגמרא שאין כאן ענין של חזרה אלא שהמקום נבנה על מנת שיהיה בתחילה גם על עינוי ולבסוף אחר הגלות אינו מועיל על זה ומכל מקום מועיל שלא יהיה כילוי [אבל לפי פירוש רש"י היה כאן ענין של חזרה שבטלה הבטחה ראשונה]. ועיין בנצי"ב (דבר העמק שמואל ב' שם) שכתב גם לפרש שלכלותו נאמר על הגלות, שגם אז בית המדרש שהוא מקום השראת השכינה שהוא מקום התורה, מגן על ישראל שלא יוכלו הגוים לכלותם. וכמו שאמר עולא (ב"ב ח.) בביאור הפסוק (הושע ח י) 'גם כי יתנו בגוים עתה אקבצם ויחלו מעט ממשא מלך ושרים', שפסוק זה נאמר בלשון ארמית ופירושו, שאי תנו כולהו [-אם כולם ילמדו] עתה אקבצם, ואם מעט מהם, יחלו ממשא מלך ושרים. ופירש רש"י (שם ד"ה ויחלו) שאף אם מועטים הם הלומדים, יהיו בטלים מלשאת משא מלך ושרים. קכד. **וראה** בחידושי המלבי"ם על הש"ס (קידושין סח: ד"ה כבר) שכתב לבאר שהטעם שהעמידו את הפסוק בדברי הימים לאחר שחטאו ישראל, מפני שבדברי הימים (ב' ג י) נאמר 'ויעש בבית קדש הקדשים כרובים שנים', וזה שונה מהאמור במלכים (א' ו כג) 'ויעש בדביר שני כרובים', שכל מקום שהמנין נאמר בלשון 'שני' פירושו שהם שוים, ו'שנים' פירושו שהם נפרדים ומובדלים זה מזה [ראה שם שהביא

מחשבתם היא להשמיד את ישראל[קכה]. ועל זה הובטחו ישראל שכאשר ישים ה' את מקום המקדש לעמו ישראל לא יוסיפו בני עולה לענותו כמחשבתם, וכל שכן שלא יצליחו להשמידם כפי מחשבתם לבסוף.

והגר"א (ביאורי אגדות ד"ה בתחלה) ביאר ש'בתחילה' היינו בבית ראשון, ו'לבסוף' היינו בבית שני.

כיצד יתכן שתהיה חזרה מנבואה שנאמרה לטובה

שם. בבאר אברהם (ד"ה רב הונא) הקשה שלדברי רש"י שבתחילה היינו שבשעת בנין הבית הוא נבנה על מנת שלא יענו האויבים את ישראל, איך יתכן שלבסוף כשחטאו נגזר עליהם עינוי. והרי אמרו בשבת (נה.) שמעולם לא יצאה מדה טובה מפי הקב"ה וחזר בה לרעה. וכן אמרו לעיל (ע"א) שכל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה לטובה אפילו על תנאי לא חזר בו[קכו]. וכיון שבתחילה נבנה הבית על מנת שלא לענות את ישראל איך נגזר עליהם אחר כך עינוי. ותירץ, על פי דברי **המהרש"א** (ח"א לעיל ד. ד"ה שמא) שדווקא כשעדיין לא נתמעטו הזכויות על ידי חסדים שנעשו אחר כך, אז הקב"ה לא חוזר בו מהטובה, אבל כשנתמעטו הזכויות חוזר בו מהטובה.

ובעיון יצחק (תניינא, פתח השער אות ה) תירץ, שהנאמר בשמואל 'ולא יוסיפו בני עולה לענותו' הם הדברים שאמר ה' לנתן הנביא שיאמר לדוד וכתוב (שם יז) 'ככל הדברים האלה וככל החזיון הזה כן דבר נתן אל דוד', וגם מה שנאמר בדברי הימים 'ולא יוסיפו בני עולה לכלותו' הוא גם ממאמר ה' לנתן הנביא שיאמר לדוד, ואם כן יש לומר שרק במקום שנאמרה תחילה נבואה על פי נביא שייך הכלל שאין חזרה מנבואה לטובה, אבל דרשה זו של 'לענותו' ו'לכלותו' הכל היה בזמן אחד, וכשנאמרה הנבואה 'לענותו' נאמרה גם הנבואה 'לכלותו', ובזה אמרו בגמרא שפירוש הנבואה שתחילה יהיה הצלה אפילו מעינוי, וכשיחטאו ויגרום החטא יהיה רק הצלה מכילוי. וכך נאמר בעיקר הנבואה שהצלה מעינוי יהיה רק כשלא יחטאו, ואין כאן חזרה.

לענין מה גדולה שימושה של תורה מלימודה

גדולה שמושה של תורה יותר מלמודה. בגליון הש"ס ציין לדברי התוספות (כתובות יז. ד"ה מבטלין) שכתבו בשם הר"י מקורבי"ל שהנפקא מינה בכך שגדולה שימושה של תורה מלימודה, שמבטלים תלמוד תורה להוצאת המת, אבל אין מבטלים משימושה של תורה להוצאת המת[קכז]. **ובהפלאה** (שם ד"ה ומה שכתבו) הקשה שיש להוכיח מדברי התוספות שלמת מצוה מבטלים אף שימושה של תורה[קכח]. ותירץ, שגם הר"י מקורבי"ל מודה שמת מצוה עדיף אף משימוש תלמידי חכמים, אלא כוונת תוספות היתה שבמת מצוה שקונה מקומו ורשאי על פי דין לקוברו במקום שמצאו, אלא שיש תוספת כבוד למת שיוליכוהו לבית הקברות, לגבי זה מבטלים רק תלמוד תורה, אבל אין מבטלים שימוש תלמידי חכמים[קכט].

מעלת שימושה של תורה

שם. האלשיך (משלי א ו) ביאר שענין זה ששימושה של תורה גדול מלימודה, הוא מפני שהלומד מרבו דברי תורה והולך לו, בהכרח שישארו לו כמה ספקות בהלכה, וכאשר יבוא מעשה לידו כיצד להתנהג במצוות ובעסקי גופו על פי התורה, יהיה נבוך בכך ולא ידע להכריע מה היא הדרך הנכונה. אבל אם ישמש את רבו וישמע מדי יום שיחותיו של רבו והנהגותיו גם בענייני החול, כיצד עושה כל דבריו על פי התורה, יבין התלמיד ממעשי רבו מה היא כוונת התורה בכל דין ובכל פרט מהנהגת החיים[קל].

וכעין זה כתב **בחידושי הגר"א** (אמרי נעם ד"ה גדולה) ששימושה של תורה היינו שלומד מהנהגות רבו, שאז לומד בקלות כיצד לנהוג הלכה למעשה[קלא], אבל הלימוד הוא שמיעת ההלכות ומהם אינו יכול להכריע ההלכה כי כדי לפסוק הלכה מהש"ס צריך ללמוד כל הש"ס וצריך חכמה בינה ודעת כדי לדמות דבר לדבר ולהכריע הלכה למעשה[קלב]. והרחיב בביאור הדברים **במשנת רבי אהרן** (מאמרים ושיחות ח"ג עמ' ריא), שיש שני חלקים בשימוש תלמידי חכמים שמחמתם עדיף השימוש על הלימוד. האחד הוא בעצם הלימוד וידיעת ההלכות כראוי, שאף שכל הידיעות סדורות בשכלו, עדיין צריך הדרכה כיצד להכריע את הדברים כשיבוא מעשה לידו, וישתנה באופנים שונים, ואין מספיקה לזה ידיעת גוף ההלכות, אלא דבר זה נלמד רק על ידי ההתבוננות במעשה רבו. והשני, שעל ידי ההתקרבות וההתבוננות בתלמיד חכם הרי הוא מושפע ממנו ומודרך על ידו ואינו נמשך אחרי סביבתו, וכתב הרמב"ם (דעות פ"ו ה"א) שדרך בריתו של אדם להיות נמשך בדעותיו ובמעשיו אחר רעיו וחבריו ונוהג כאנשי מדינתו, לפיכך כשמשמש תלמיד חכם ומתחבר אליו לומד מדרכיו בכל הנהגות החיים.

בעיון יעקב (ד"ה גדולה) פירש, ששימושה של תורה הוא היראה מתלמידי חכמים כעבד המתירא מאדונו, ולפי שירא מהרב משמשו כעבד. ומעשה שימוש זה יביאו להיות תלמיד חכם, וכמו שאמרו (שבת כג:) שמי שירא מהחכמים הוא עצמו יהיה תלמיד חכם[קלג].

ובברכת ראש (ד"ה גדולה) כתב, ששימושה של תורה הגדול מלימודה, היינו שמלבד הלימוד הוא רגיל לשבת אצל תלמידי חכמים, ורואה את מעשיהם ומבין כל דבר כפי ענינו הראוי לו, ולהכריע מתי מותר לעשות דין על פי הוראת שעה[קלד]. אבל בלי שישמש את רבו ויראה שהוא עשה מעשה כזה, אין התלמיד יכול להכריע מדעת עצמו לעבור על דברי תורה ולומר שיש בזה משום הוראת שעה. והביאה הגמרא ראיה לכך מאלישע שיצק מים על ידי אליהו שהורה הוראת שעה להקריב בבמה בשעת איסור הבמות[קלה], והכתוב משבח את אלישע ששימש את אליהו כראוי, וידע שנביא אמת הוא וראוי לו להורות הוראת שעה כזו.

שימושה של תורה זהו לימוד הגמרא

שם. המהרש"א (ח"א, ד"ה גדולה) כתב שהלומד מרבו, פעמים שרבו מלמדו דברים שאינם למעשה, וגדולה שימושה של תורה שרואה ברבו הלכה למעשה.

ובאהל משה (שו"ת, סי' א ד"ה אבל) פירש כוונת דבריו ששימושה של תורה היינו לימוד התורה הלכה למעשה ביישוב טעמי המשניות והסתירות שבין המשניות והברייתות הסותרות זו לזו, וכדברי הגמרא (לקמן מז:) שאפילו קרא ושנה ולא שימש תלמידי חכמים הרי זה עם הארץ ופירש רש"י (שם ד"ה שלא) ששימוש תלמידי חכמים הוא לימוד הגמרא שהוא דבר התלוי בסברא והיו מתאספים יחד ועוסקים בכך[קלו], ועל ידי לימוד כזה ידע לפסוק הלכה למעשה[קלז].

ראיות לכך], ומזה למדו כאן בגמרא שבדברי הימים מדובר בשעה שחטאו ישראל ולכן הכרובים פונים לבית וכל אחד עומד לעצמו ומובדלים הם זה מזה, אמנם במלכים מדובר שהיו הכרובים פונים זה לזה, ואז אין חילוק ביניהם. וכן מבואר במסכת בבא בתרא (צט.) לחד מאן דאמר שבזמן שישראל עושים רצונו של מקום פונים הכרובים זה לזה, וכשאין עושים רצונו של מקום פניהם לבית. **קכה. וכן** מצינו בפרעה הרשע שבתחילה אמר הבה נתחכמה לו, וישימו עליו שרי מיסים למען ענותו, ולבסוף אמר למילדות להמית את כל הבן הילוד. **קכו. וראה** שם בילקוט ביאורים בענין דברים שנאמרו מפי הקב"ה לטובה יש לחשוש בהם שמא יגרום החטא שהרמב"ם (הקדמה לפירוש המשניות ד"ה ונשאר, וכן בהלכות יסודי התורה פ"י ה"ד) כתב, שכאשר הקב"ה מבטיח אומה בבשורות טובות על ידי נביא, ודאי שיתקיים דבר זה כדי שתתקיים נבואת הנביא, ועל זה אמרו בגמרא שהבטחה לטובה אפילו על תנאי, אינה חוזרת. **קכז. ובזה** יישב הר"י מקורבי"ל את הסתירה בין הנאמר בגמרא (שם) שמבטלים תלמוד תורה להוצאת המת, ואילו במסכת דרך ארץ (פ"ז ה"י) אמר רבי עקיבא שבתחילה שהיה משמש לפני חכמים, היה פעם אחת שהלך בדרך ומצא מת מצוה וטיפל בו והוליכו לקבורה בבית הקברות במרחק ארבע מילין, וכשבא וסיפר את הדברים לפני רבי אליעזר ורבי יהושע אמרו לו שעל כל פסיעה ופסיעה כאילו שפך דם נקי. אלא שיש לתרץ ששם היה ביטול שימוש תלמידי חכמים שאינו מתבטל אף לצורך קבורת המת. אמנם תוספות שם כתבו תירוץ נוסף ששם אמרו לו שנחשב כשופך דם נקי, לא מחמת ביטול תורה, אלא מפני שמת מצוה קונה מקומו והיה לו לקוברו במקום שמצאו. **קכח. שכן** היתה קושיית תוספות ממת מצוה וכמו שנתבאר בהערה לעיל. **קכט. והר"י** מקורבי"ל לא סבר את מה שכתבו התוספות בתירוץ הראשון שמת מצוה קונה מקומו, וזהו כבודו ואסור להוליכו אפילו לבית הקברות. והוא סבר שתקנת יהושע בן נון שמת מצוה קונה מקומו לא נאמרה כחיוב לקוברו במקום שמוצאו, אלא שבעל השדה שבו נמצא המת מצוה אינו יכול למחות ולמנוע מלקבור את המת מצוה בשדהו, ואדרבה יש תוספת כבוד להוליכו לקבורה בבית הקברות. **קל. וביאר** לפי זה את מה שאמרו בילקוט שמעוני (משלי רמז תתקכט) בביאור הפסוק (משלי א ו) 'להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם' שאמר רבי מאיר שמתיבת חידותם למדנו שאפילו שיחת חולין של החכמים שקולה כנגד כל התורה, שעל פי שיחת החולין שלהם לומד את עומק כוונת החכמים בדבריהם ומבין את דברי התורה שלומד ממנו לאחר מכן, ואת ההנהגה הראויה לו בחייו, והרי זה שקול כלימוד התורה. וכעין זה כתב רבי מתתיהו היצהרי (אבות ו כביאור קנין בשימוש חכמים) שהטעם ששימושה של תורה גדול מלימודה, לפי שעל ידי שימוש החכמים כשיעמוד לפניהם בשבתם ובקומם, ילמד הרבה הנהגות ודברי מוסר. והביא שם דוגמאות להנהגות טובות שילמד בשימושו לרבו, שידע כיצד יסדר את כלי הבית, כמו מטה שצריך לסדרה בין צפון לדרום (לעיל ה:), וכן ידע שאין שמים אוכלים ומשקים תחת המטה (פסחים קיב.), וידע איך יתנהג עם רבותיו, מתי יש לו לקום מפניו, ומתי ראוי שהרב ינזוף בתלמיד ומתי ראוי לנדותו, וידע כיצד סדר הדין, וכיצד להתנהג בדרך ארץ בישיבתו בשלחן ובשאר עניניו. **קלא. ושנינו** (אבות פ"א מי"ז) שלא המדרש עיקר אלא המעשה. **קלב. ובמהר"ץ** חיות (ד"ה שמושה) כתב בשם הגר"א ששימוש תלמידי חכמים אף הוא נקרא לימוד, שלומד כיצד לקיים את המצוות. אלא שלימוד סתם משמע שמיעת ההלכות, ושימוש הוא לימוד ההלכות מראיית התנהגות הרב, ולימוד כזה הגדולה שבו שהוא נשרש בלב הרואה יותר מלימוד על ידי שמיעה. ובמהרש"א (עירובין נד. ד"ה שריפה) כתב שגדולה שימושה של תורה מלימודה מפני שהלימוד עשוי להשתכח. **קלג. וכתב** עוד שמפני ששימושה גדול מלימודה אמרו בעירובין (נד.) שהיה לרבי אליעזר תלמיד שנתחייב שריפה למקום, ואמרו הניחו לו שאדם גדול שימש. ופירש העיון יעקב שהכוונה היא שתלמיד זה פירש מן התורה ואמרו במסכת בבא בתרא (עט.) שכל הפורש מדברי תורה אש אוכלתו, ותלמיד זה ניצל לפי ששימש אדם גדול וגדולה שימושה מלימודה. **קלד. כמו** ששנינו בברייתא (סנהדרין מו.) שבית דין מכים ועונשים שלא מן התורה כשרואים שצורך השעה הוא לעשות סייג וגדר לדברי תורה. ומעשה באחד שרכב על סוס בשבת בימי יונים והביאוהו לבית דין וסקלוהו, לא מפני שראוי לכך אלא שהשעה צריכה לכך. **קלה. ופירש** רש"י (מלכים ב' ג יא) שיציקת המים שיצק אלישע על ידי אליהו היתה בשעה שכינס אליהו את נביאי הבעל בהר הכרמל וביציקתו נעשו אצבעותיו כמעיינות מים עד שנתמלאה התעלה במים. וראה גם באמרי שפר (ד"ה גדולה) שעל פי דברי רש"י אלו כתב לבאר שאין הפירוש כאן 'שימושה של תורה' כבשאר מקומות, אלא שכוונת הגמרא שגדולה היתה זכותו של אלישע שנעשתה על ידו נבואה של אליהו, ואף על פי שהיו לאליהו כמה תלמידים, גדולה היתה זכותו שעל ידו נעשה מעשה הנבואה. ונבואה זו שנעשית על ידי מעשה, גדולה יותר מסתם לימוד נבואה שלא נעשה בו מעשה. **קלו. והוסיף** שישיבתם יחד ולימודם בסברת המשניות הוא כדוגמת הגמרא שסידרו האמוראים. וראה בפירוש רש"י בעין יעקב שהביא כאן את דברי רש"י אלו בברכות. **קלז. וכן** פירש המהרש"א (סנהדרין פח: ח"א ד"ה ונעשית) שזהו שימוש תלמידי חכמים. שהוא שורש ומקור ללימוד התורה ולהבנתה כראוי. וכן פירשו את דברי הגמרא גם בסדר היום (ביאור משנת בן תמא שנים, ד"ה בן ט"ו) ובאם יעקב. ובאם יעקב (ד"ה ואמר) הוסיף לבאר, שהראיה מאלישע שיצק מים, שרומז

מנין שאין שימושה של תורה ולימודה שוים

שם. הקשה **הריא"ף** (ד"ה גדולה) מנין ששימושה של תורה גדולה מלימודה, אולי שוים הם ובפסוק הובאה מעלתו של אלישע שהיה משמש את אליהו כדי ללמדנו שאף שימושה של תורה שקול כלימודה. ותירץ, שאם היתה מעלת שניהם שוה היה צריך לומר על אלישע 'אשר למד ואשר יצק', אמנם עתה שהזכיר רק מעלתו שיצק מים על ידי אליהו ולא הזכיר את הלימוד למדנו שאין מעלתם שוה אלא גדול שימושה יותר מלימודה, והביא הפסוק את מעלתו ה של אלישע. **ובפתח עינים** (ד"ה מלמד) הוסיף לבאר, שלפי דרך הריא"ף למדנו ששימושה של תורה גדול הרבה יותר מלימודה, שאם שימושה של תורה היה גדול רק מעט יותר מלימודה היה צריך לומר אשר יצק מים על ידי אליהו ואשר למד ממנו, והיינו יודעים מכך שהשימוש גדול מהלימוד[קלח], ומכך שלא הזכיר כלל את ענין הלימוד משמע ששימושה של תורה גדול הרבה מלימודה. **ובפתח** עינים (שם) תירץ, שדבר זה שמעלת המשמש תלמיד חכם היא כלימוד אין צריך להשמיענו בפסוק, שלא יגרע חלק המשמש תלמיד חכם, מנשי תלמידי חכמים והמחזיק בידם, שחולקים עמהם בשכרם, אלא בהכרח שהפסוק בא ללמדנו ששימושה גדול מלימודה.

ובעין אליהו (ד"ה ואמר ר"י) תירץ על פי המבואר בגמרא (ב"ק יז.) שלימוד לאחרים מעלתו יותר גדולה מעשיית מעשה המצוה, ואם כן היה צריך הפסוק לומר שהיה באלישע מעלה שלמד מאליהו. ובכך היו מוזכרות שתי מעלות, הן מעלתו של אליהו שלימד לאחרים, והן מעלתו של אלישע שלמד מאליהו. אלא ודאי שהשימוש שרואה מעשיו של רבו גדול מהלימוד[קלט], ולכן הפסוק שרצה לספר את מעלתו של אלישע הביא דבר זה ששימש את אליהו, ואף שאם היה מזכיר את הלימוד היה בכך גם מעלתו של אליהו, אך מכיון שעיקר הכוונה היתה למעלתו של אלישע ואצלו השימוש הוא במעלה יותר גדולה מהלימוד, לכן הזכיר דווקא מעלה זו.

גדר חיוב תפילה בציבור

אמר ליה רבי יצחק לרב נחמן מאי טעמא לא אתי מר לבי כנישתא לצלויי אמר ליה לא יכילנא. רש"י (ד"ה לא) פירש שהטעם שלא יכול היה לבוא להתפלל מפני שתש כחו. **והמג"א** (סי' צ ס"ק טז) למד מכך, שדברי **השו"ע** (שם ס"ט) שישתדל אדם להתפלל בבית הכנסת עם הציבור, לא נאמרו רק באונס גמור כחולי, אלא כל שנחלש ותש כחו נחשב כאנוס[קמ]. **ובעמק ברכה** (ברכות קריאת שמע אות א) למד מכאן שתפילה בציבור אינה חובה ככל מצוות דרבנן, שאם היתה חובה לא היה רב נחמן פטור מפני שתש כחו, כשם שאין נפטרים משאר חיובים דרבנן מחמת חולשה, אלא חובה לטרוח ולקיימם. אלא ודאי שאין התפילה בציבור אלא מעלה ובכלל ההשתדלות שתקובל תפילתו, שמכיון שתפילת היחיד אינה נשמעת בכל עת אלא כשמתפלל עם הציבור לכן צריך להשתדל להתפלל עם הציבור[קמא].

אמנם בחתם סופר (שו"ת, ח"ו ליקוטים סי' פו)[קמב] **ובשמירת הלשון** (חתימת הספר פ"א) כתבו, שתפילה בציבור היא חיוב גמור, והביא ראיה ממה שאמרו (פסחים מו.) ש'לתפילה ארבעה מילין' ופירשו הרבה **ראשונים** שמדובר במי שהולך בדרך ורוצה להתפלל וללון שאם יודע שיש בית הכנסת עד ארבעה מילין ושם מתפללים במנין, חייב ללכת לשם להתפלל, וכן חייב לחזור לאחוריו עד קרוב לשיעור מיל כדי להתפלל בציבור וכל שכן אם יכול להשיג מנין בעירו, אפילו אם רחוק ממנו עד קרוב למיל בודאי מחויב ללכת להתפלל שם[קמג].

וכן הוכיח באגרות משה (שו"ת, או"ח ח"ג סי' ז) שהתפילה בציבור היא חובה ולא רק מעלה. ועוד כתב, שמכיון שמבואר בגמרא שיש מעלה במתפלל בציבור שאז תפלתו מתקבלת זה עצמו מחשיב את התפילה בציבור לחיוב, מפני שכל תפילה שודאי שלא תתקבל לא יצא בה ידי חובת תפילה וצריך לחזור ולהתפלל, מפני שאי אפשר להחשיב 'תפילה' אלא כשיתכן שתתקבל, ולכן כשמתפלל באופן שיותר ראוי לקבלת התפילה יש בכך עדיפות בקיום מצות תפילה, וכיון שמבואר בפסוקים שבשעה שהציבור מתפללים היא עת רצון להתקבל תפילתו, אם כן יש חיוב לאדם להשתדל להתפלל בציבור.

ואת הראיה מדברי רב נחמן דחה באגרות משה שאין ראיה שאין כאן חיוב גמור, אלא הסיבה לפטור מחמת טרחה ואונס הוא, משום שכך היתה תקנת התפילה מעיקרה ולכל מצוה יש גדר שונה עד כמה צריך לטרוח בשביל לקיימה[קמד]. **ובמקור חיים** (שו"ת, ר"ח סקאלאוניק, סי' א) גם כן כתב שתפלה בציבור הוא חיוב גמור, ואת הראיה מסוגייתנו דחה, שיש לומר שרב נחמן היה לו טרחה לאסוף מנין מפני תשות כחו, וכמו שמחמת חלישותו לא הלך לבית הכנסת הוא הדין שלא היה בכחו לאסוף מנין, אבל אם היה בכחו לעשות כן, היה אוסף מנין ומתפלל בציבור[קמה].

מתי אין צריך לטרוח לאסוף עשרה אנשים שיתפללו בביתו

אמר ליה לכנפי למר עשרה וליצלי אמר ליה טריחא לי מלתא. כן היא הגירסא לפנינו, ופירושה שהיה קשה לרב נחמן לאסוף לביתו עשרה אנשים מפני הטרחה הכרוכה בכך. וכתב **המג"א** (שם ס"ק יז), שלפי זה מה שפסק השו"ע שאם אינו יכול לבוא לבית הכנסת יכוין להתפלל בשעה שהציבור מתפללים, כל זה באופן שיש לו טרחה לאסוף עשרה אנשים שיבואו להתפלל עמו בביתו. אלא שהביא[קמו] שהסמ"ג (מצות עשה יט) גורס כאן בגמרא, 'אמר ליה לא בעינא דאטרח ציבורא', כלומר שרב נחמן לא רצה להטריח עשרה אנשים שיבואו אצלו, ואם כן אף אדם שיש לו משרתים מרובים ואין לו טרחה לאסוף עשרה אנשים, אין הוא צריך להטריח את הציבור, ורק אם באו עשרה אנשים מעצמם יתפלל עמהם בביתו.

מי הם הציבור שראוי להתפלל בשעה שהם מתפללים

ולימא ליה מר לשלוחא דצבורא בעידנא דמצלי צבורא ליתי ולודעיה למר. כתבו **במרומי שדה** (ד"ה ולימא) **ובקהלות יעקב** (ע"ז סי' א ד"ה וענין), שמדברי הגמרא משמע שצריך לכוין תפילתו לשעה שהציבור בעירו מתפללים, שאם נאמר שגם הזמן שמתפללים בו ציבור של עיר אחרת הוא בכלל זמן תפילת הציבור, אם כן לכאורה יועיל גם זמן תפילה של ציבור אחד בסוף העולם, ונמצא שבכל שעות היום הוא זמן שהציבור מתפללים[קמז]. וכן כתב גם **באפיקי מגינים** (או"ח סי' צ ביאורים סק"ח), והוסיף שבני הכפרים הגרים בתוך תחום העיר נגררים אחר זמן התפילה שבעיר[קמח].

והקשה במרומי שדה (ד"ה ולימא) מהמבואר בעבודה זרה (ד.) שבראש השנה לא יתפלל אדם מוסף ביחידות לפני שעברו שלש שעות ביום, שמכיון

ללימוד התורה המכונה בשם מים [כמו שאמרו בתענית (ז.) למה נמשלה תורה למים, דכתיב (ישעיה נה א) 'הוי כל צמא לכו למים'] ואלישע יצק מים על ידי אליהו לתרץ את דברי רבו ולהבין בעמקותם, וזכה לבסוף שיהיה פי שנים ברוחו עליו. וראה גם בחזו"א (אמונה ובטחון פ"ג אות כה, בשם הגר"ם) שכתב, שימוש תלמידי חכמים הוא המשא ומתן העיוני העמוק של הפוסקים המסור בידינו במסורה מאנשי כנסת הגדולה שנמסר להם מן הזקנים ומן הנביאים עד שמגיעים אלינו כל אותן הדברים שנאמרו למשה מסיני. **קלח. ומכך** היינו למדים ששימושה של תורה גדול מלימודה, שאם לא כן היה לו לומר 'אשר למד ואשר יצק מים על ידי אליהו', והיה הפסוק מקצר יותר. **קלט. ויש** בכך חידוש, מפני שמדברי הגמרא (ב"ב קל:) היה מקום לומר שהשימוש וראיית מעשיו של רבו שוה ללימוד, שאמרו שם שאין למדים הלכה לא מפי לימוד ולא מפי מעשה ולא מפי הלכה למעשה, וביאר הרשב"ם (שם ד"ה לא, ד"ה ולא, ד"ה עד) שאם הרב בדרך לימודו אמר שמסתבר טעמו של פלוני אין ללמוד מכך הלכה למעשה, כי שמא בשעה שיבוא מעשה כזה לידו ידקדק יותר ויראה טעם אחר כדעת החולקים. וכן אם ראה שרבו עושה מעשה אין לקבוע הלכה כמעשיו כי שמא אין הוא מבין את הטעם שבגללו רבו פסק ועשה כן, ויטעה בסברא ויבוא לעשות כן במקרים אחרים שאין נוהגים הסיבות שהיו לפני הרב. ורק אם אמרו לו הלכה למעשה שאין הרב עונה לו אלא על פי שאלתו, ויכול הוא לפסוק כדבריו. ואם כן נמצא שלימוד מרבו וראיית מעשיו שוים הם ומשניהם אין לפסוק הלכה. **קמ. וביאר** המג"א (שם) שהטעם שפירש רש"י שתשובת רב נחמן היתה שאין הוא יכול לבוא מחמת תשות כח ולא מחמת חולי. שאם היה רב נחמן חולה היה ידוע הדבר לרב יצחק ולא היה צריך לשאלו מדוע לא בא לבית הכנסת. ולגבי אונס ממון, כלומר שאם על ידי כך שישתדל להתפלל עם הציבור יגיע לידי הפסד ממון, ראה במשנה ברורה (סי' צ ס"ק כט) שיכול להתפלל בביתו ביחיד או בבהכ"נ בלא ציבור. וראה בדברי יציב (שו"ת, ח"ז ליקוטים סי' טו) שביאר הטעם לכך שמכיון שעיקר חיוב התפילה הוא עבודה שבלב, אם כן עדיף להתפלל בכוונה ביחידות מאשר בציבור שלא בכוונה, ואם יש לו הפסד ממון וכדומה על ידי תפילתו בציבור, שבודאי לא יוכל לכוין בתפילתו כראוי, עדיף שיתפלל ביחידות ובכוונה. אמנם כתב המשנה ברורה (שם) שכל זה כשיגיע לו הפסד על ידי כך, אבל אם על ידי התפילה בציבור רק ימנע ממנו ריוח, יתפלל עם הציבור, שיש חילוק בין מניעת ריוח לבין הפסד ממון. והביא שם מהאליה רבה שיש לקנוס את האנשים שעוסקים בתורה או שמשתכרים ממון ומתוך כך אינם באים לבית הכנסת. ואת העשירים יש לקנוס יותר, ותלמידי חכמים אף אם עוסקים בלימוד אם לא יבואו לבית הכנסת יש בזה משום חשד וחילול השם. **קמא. ודייק** כן ממשמעות דברי הרמב"ם (תפלה פ"ח ה"א) שכתב 'תפלת הציבור נשמעת תמיד וכו', ולא יתפלל ביחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הציבור'. ולשון זה משמע שאין כאן חיוב גמור, אלא בגדר השתדלות שתקובל תפילתו. והביא שם שכן מבואר בספר יריעות האוהל (על ספר אוהל מועד נתיב ד) שתפלה לא מצינו שגזרו בה חכמים שצריכה להיות בציבור כמו יתר מצוות דרבנן אשר ציוו עליהן, ואף שמעלתה גדולה מכל מקום אינה מצוה מחויבת. והחוות יאיר (שו"ת, סי' קיד) לא רצה להתיר אפילו אמירה לגוי בשבות דשבות כדי להתפלל בציבור. **קמב. החתם** סופר האריך לחלוק על ספר אחד שכתב שאין חיוב להתפלל בעשרה כל יום, עיי"ש באריכות. **קמג. וכן** פסק השו"ע (או"ח סי' צ סט"ז). אולם דעת הרמב"ם בפירוש הגמרא בפסחים אינה כן, אלא שביאר (תפלה פ"ד ה"ב) שהגמרא מדברת לענין חיוב נטילת ידים לתפילה [ואם כן מיושב מה שהעמק ברכה דייק כדבריו בדעת הרמב"ם]. **קמד. שכאן** החשיבו טרחה של הילוך מיל כטרחה הפוטרת מתפילה בציבור, ואף שזה אינו אונס גמור ולא מצאנו שיפטר בכך משאר מצוות דרבנן, במצות תפילה קבעו שיעור זה, ויתכן שהטעם מפני שאף אם מתפלל ביחידות סוף סוף עושה מעשה מצוה של תפילה, ולכן החשיבו אף אונס קטן, כאונס הפוטרו מחיוב תפילה בציבור. **קמה. ובהגהות** היעב"ץ (ד"ה מ"ט) פירש שעיקר טעמו של רב נחמן היה בגלל שסבר כרבי אמי ורבי אסי שאף על פי שהיו להם שלש עשרה בתי כנסיות בטבריה לא היו מתפללים אלא בין עמודי בית המדרש שהיו לומדים בו (להלן ח.), ולא אמר לרבי יצחק טעם זה מפני שהוא לא שמע דין זה ולא היה מקבלו ממנו. וראה עוד במקור הברכות (מאמר נא) שכתב שאין לפרש שהטעם שרב נחמן התפלל בביתו משום שזה היה מקום תורתו, שכל מה שאמרו שעדיפה תפילה במקום שלומד, הוא באופן שמתפלל שם בציבור. **קמו. כן** כוונת המג"א על פי פירוש המחצית השקל (שם). **קמז. וכתב** בקהלות יעקב שאף שלגבי קבלת התפילה בבית דין של מעלה אין הבדל אם הוא זמן תפילה בעיר זו או בעיר אחרת, אבל מצאנו כעין זה לגבי תפילת מוסף, שלדברי רבי יהודה בעיר שהציבור מתפללים מוסף, היחיד פטור. ודווקא ציבור שבעירו אבל ציבור שבעיר אחרת אינו פוטר את היחיד שאינו בעיר זאת מתפילת מוסף. וכך גם כאן נאמר שהיחיד נטפל לשעת הרצון של הציבור שבעירו. **קמח. ויתכן** ואפילו אם נמצאים חוץ לתחום העיר, כל שמקומם נראה לאנשי העיר נגרר אחר העיר. אבל ישובים הרחוקים מהעיר אינם נגררים אחר העיר.

שהוא זמן דין שמא יעיינו בדינו ויצא חייב בתפילתו. ושואלת הגמרא אם כן גם שחרית לא יתפלל ביחידות, ומשיבה הגמרא שמכיון שיש ציבור שמתפללים שחרית בשעה שהוא מתפלל, אין תפילתו נדחית. וקשה, שמשמע מדברי הגמרא שם שסומכים על כך שיש ציבור שמתפלל שחרית כעת אף שאין זה בעירו. ותירץ, שכוונת הגמרא שם שסומכים על כך שכבר היה ציבור שגמרו תפילתם ושוב אין תפילתו נדחית, ובזה מועיל אפילו שציבור בעיר אחרת גמר תפילתו, אבל כדי שיחשב תפילה בשעה שהציבור מתפללים, בזה צריך שדווקא הציבור בעירו יתפללו, ולכן תפילת מוסף אין הוא יכול להתפלל ביחידות קודם שלש שעות כי הציבור בעירו עדיין לא מתפללים מוסף[קמט].

ח.

ראיית הגמרא על מעלת תפילת היחיד בזמן שהציבור מתפללים

מאי דכתיב ואני תפלתי לך ה' וכו'. גירסת הגמרא 'בשעה שהציבור מתפללין', ומשמע שעיקר המעלה היא להתפלל בזמן שהציבור מתפללים[א]. ואכן כתבו **הראשונים**[ב] בשם **הגאונים** שאפילו מי שאינו הולך לבית הכנסת אלא מתפלל בביתו, יש לו להתפלל בשעה שהציבור מתפללים. וכן כתבו **בטור ושו"ע** (או"ח סי' צ ס"ט) שאפילו אם הוא אנוס ואינו יכול לילך לבית הכנסת, טוב לו לכוין השעה שהצבור מתפללים בה[ג].

וכתב המהרש"א (ח"א ד"ה מ"ד) שהגמרא לא הוצרכה להביא ראיה שתפילת ציבור יותר מקובלת ומרוצה שכן דבר זה מפורש בתורה, וכמו שאמר רבא (יבמות מט:) שמנשה דן את ישעיהו הנביא קודם שהרגו, ואמר לו, משה רבך אמר (דברים ד ז) 'מי כה' אלהינו בכל קראנו אליו', ואתה אמרת (ישעיה נה ו) 'דרשו ה' בהמצאו' וכו'. ומבואר בגמרא שהתשובה לכך היא שעל תפילת הציבור נאמר מי כה' אלהינו בכל קראנו אליו, ועל תפילת היחיד נאמר שנשמעת תפילתו 'בהמצאו' היינו עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים. אלא ראיית הגמרא רק לומר שגם תפילת היחיד בביתו מרוצה ומקובלת יותר בזמן שהציבור מתפללים. והביא ראיה מהפסוק 'ואני תפילתי' כלומר תפילה שאני מתפלל ביחידות, הרי היא מקובלת לפניך ה' בעת רצון היינו בשעה שהציבור מתפללים[ד].

וכן כתב **הריא"ף** (ד"ה בשעה) שהראיה מפסוק זה היא לדברי רבי יצחק שאף המתפלל ביחידות יש לו לכוין לשעה שהציבור מתפללים, אלא שלמדו כן מסוף הפסוק 'אלהים ברב חסדך ענני באמת ישעך', ואם היה מדובר על תפילת הציבור, לא היה צריך לומר שתתקבל תפילתו 'ברב חסדך' שהרי תפילת הציבור אינה חוזרת ריקם, וכמו שאמרו להלן שאין הקב"ה מואס בתפילתם של רבים. אלא בהכרח שמדובר על תפילת היחיד בשעה שהציבור מתפללים שהיא עת רצון, ועל זה אמר 'אלהים ברב חסדך' שקבלת תפילת היחיד כתפילת הציבור היא חסד ה'.

מהו עת רצון

אימתי עת רצון. בבית אלהים (שער התפילה פי"א) כתב, ש'עת רצון' זו שעה שהצבור מתפללים בה ונקראת עת רצון מפני שהקב"ה מרוצה באותה העת, וכמו שאמר רבי יוחנן (לעיל ו:) שבשעה שהקב"ה בא לבית הכנסת ולא מוצא שם עשרה שיוכלו לענות על דברים שבקדושה מיד הוא כועס שנאמר (ישעיה נ ב) 'מדוע באתי ואין איש קראתי ואין עונה', ולמדנו מכך שבשעה שיש עשרה המתפללים הוא היפך מכעס, והיא עת רצון.

וביאר הגר"א באמרי נועם (ד"ה אימתי), שהואיל ואצל הקב"ה אין העיתים משתנים, השמיענו כאן שהכל תלוי בנו, שבעת שאנו מתפללים או עושים מצוה בציבור היא עת רצון[ה]. **ובאיי הים** (ד"ה ואמר) הביא בשם **ספר נחל דמעה** ש'עת רצון' הכוונה לזמן שמושגח מהקב"ה לעשות בו חסד לאוהביו ולשומרי מצוותיו[ו].

האם יש מעלה לתפילה בבית הכנסת שלא בציבור

שם. ברי"ף ובראּ"ש (סי' ז) גרסו 'ואמר ר' יוחנן משום רבי יוסי בן זמרא אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת[ז], שנאמר ואני תפלתי לך ה' עת רצון אימתי עת רצון בשעה שהצבור מתפללין'[ח]. ומשמע שמלבד המעלה להתפלל בשעה שהציבור מתפללים, יש גם מעלה למתפלל בבית הכנסת אפילו בלא הציבור. וכן כתבו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה אימתי) בשם **הגאונים** שאפילו כשאין הציבור מתפללים יש לו לאדם להתפלל בבית הכנסת[ט], מפני שהוא מקום קבוע ומיוחד לתפילת הציבור'. וכן נפסק **בשו"ע** (או"ח סי' צ ס"ט) שאם נאנס ולא התפלל בשעה שהציבור התפללו ומתפלל ביחידות, אף על פי כן יתפלל בבית הכנסת. וכתב **המשנ"ב** (שם ס"ק לג), שהטעם מפני שהוא מקום קבוע לקדושה ותפלתו מתקבלת שם יותר[יא]. וכתב **הכף החיים** (סי' צ ס"ק נד), שאף כשיש לו עשרה בביתו ישתדל להתפלל בבית הכנסת[יב].

אמנם בדברי **הטור** (או"ח סי' צ) משמע שאין מעלה להתפלל בבית הכנסת בלא ציבור. שכתב 'לא יתפלל אדם אלא בבית הכנסת עם הצבור'[יג], דאמר רבי יוחנן אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת, פירוש עם הצבור'[יד]. וכן כתב **בבית יוסף** (שם, ד"ה לא יתפלל) שהטור מפרש ש'בבית הכנסת' היינו עם הציבור, ומשמע מדבריו שאם אינו מתפלל עם הציבור אין הבדל אם מתפלל בבית הכנסת או מתפלל בבית אחר[טו]. וכן ביאר **הנצי"ב בהעמק שאלה** (שאילתא ח אות ז) שאין לומר שהכוונה רק על בית הכנסת לחוד, שאם כן מדוע אף לגירסא זו סיימה הגמרא 'בשעה שהציבור מתפללין'. ועוד, שאם הכוונה לבית הכנסת לחוד, מדוע זה נקרא 'עת רצון', הרי המקום גורם לקבלת התפילה ולא הזמן.

המתפלל בבית הכנסת כשהציבור מתפלל תפילה אחרת אם נקרא תפילה בציבור

שם. כתב **המשנ"ב** (שם סק"ל), שמדברי הגמרא (ע"ז ד:) משמע שאם מתפלל יחיד מוסף בביתו בשעה שהצבור מתפללים שחרית, אין זה נחשב 'בשעה

קמט. **וראה** שם מה שהקשה שמדברי המג"א (סי' תקפא סק"ט) משמע שאף בשחרית ההיתר הוא להתפלל רק בשעה שהציבור מתפללים. א. **בספר** מגדים חדשים (ד"ה ואני) מביא שאמרו למגיד מטריסק שבירושלמי גורסים 'אימתי עת רצון בשעה שהצדיקים מתפללים', והשיב בשם הגר"א שהיה כתוב בירושלמי בשעה שהצ' מתפללים, והכוונה ל'ציבור' ולא ל'צדיקים', וכמו ששנינו כאן. אמנם המגיד מטריסק אמר שכוונת הירושלמי כפשוטו בשעה שהצדיקים מתפללים, והביא כן גם בשם התשב"ץ, וראה שם שהאריך בזה. ובירושלמי (מכות פ"ב ה"ו) אמרו שיש זמנים מיוחדים לקבלת התפילה, ולמדו כן ממה ש'אמר דוד לפני הקב"ה רבון העולמים בשעה שאני מתפלל לפניך תהא עת רצון דכתיב ואני תפילתי לך ה' עת רצון'. ב. **תלמידי** רבינו יונה וריטב"א (ד"ה אימתי), תוספות רבינו פרץ (ד"ה בזמן). ג. **וראה** בספר לקוטי בתר לקוטי (ד"ה עיני) שביאר בשם בעל עיני יצחק על פי משל, שהמגיע לאכסניא בזמן הקבוע לאכילת האורחים מוצא מאכלים טובים אך המאחר מוצא מאכלים קרים, וכך בעת שהציבור מתפללים המלאכים עומדים להביא התפילות לפני הקב"ה, אמנם המאחר אינו מוצא מלאך שימליץ עליו ויביא תפילתו. ד. **וכן** מבואר בבית אלהים (שער התפילה פי"א) 'וכן נראה מן הכתוב שאמר ואני תפלתי לך ה' עת רצון, כלומר גם כי תפלתי ביחיד, אני משתדל שתהיה בעת רצון'. והוסיף המבי"ט, שבזה נחלקו רב נחמן ורב יצחק, שרב נחמן סבר שאף שיש מעלה ליחיד המתפלל בציבור, אפילו אם אין הוא אומר בתפילתו דברים שבקדושה, וכגון שמאריך הוא בתפילתו ואין הוא מספיק לסיים תפילתו עד חזרת הש"ץ ולומר עמהם קדושה, אבל כשאין היחיד עומד במקומם של הציבור אלא מתפלל בביתו, לא סבר רב נחמן שתהיה מעלה לתפילתו כעין תפילה של רבים. ועל זה תמה מדוע רב יצחק מזרזו להתפלל בשעה שהציבור מתפללים ומה מעלה יש בכך. והשיב לו רבי יצחק שלמדנו מהפסוק 'ואני תפלתי לך ה' עת רצון', שגם בתפילה שמתפלל היחיד בביתו, יש לה יותר מעלה אם אומרה בשעה שהצבור מתפללים שאז היא עת רצון שהקב"ה מרוצה באותה העת. ה. **ומשמע** בדבריו שהעת רצון אינה רק בתפילה בציבור אלא בכל מצוה הנעשית בציבור. וכן מבואר בדרך החיים למהר"ל (אבות פ"ב מ"ד) שלמדנו מהגמרא כאן שהקב"ה רצונו דווקא בציבור, ורצונו הוא כאשר מתפללים לפניו על צרכיהם, וביאר המהר"ל שלמדנו מכך את מעלתו של העוסק עם הציבור המבוארת שם (פ"ב מ"ב) כי הקב"ה חפץ בציבור כי אין להם מקטרג, מפני שיש להם כח כללי ומצד הכלל לא שייך חטא, כי חטא הוא ביחידים, אבל לא שייך חטא בציבור. וכל הקטרוג שיש בציבור הוא רק מפני חטאי היחידים, אבל לא מצד הציבור בעצמותו. ו. **שכן** בזמן שהעולם נוהג בטבעו אין הטבע רוצה לשנות את תפקידו שציוהו הקב"ה. והמליץ על זה את הפסוק (ישעיה לג ו) 'והיה אמונת עתיך חוסן ישועות וגו''. ומסיים שלכן כשירצה יחיד

להתפלל להקב"ה שיצילנו מפגעי הזמן יתפלל בעת שהציבור מתפללים. ז. **וראה** בתלמידי רבינו יונה (ד"ה אימתי) שמה ששנינו 'בבית הכנסת' מדובר באדם שאין תורתו אומנותו, אבל במי שתורתו אומנותו מתפלל בבית המדרש, וכמו שיתבאר להלן (בענין 'הלא היו מתפללים בבית המדרש ביחיד או בעשרה'). ח. **והוא** כדברי הברייתא לעיל (ו.) תניא אבא בנימין אומר אין תפלה של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת, שנאמר (מלכים א' ח כח) 'לשמוע אל הרנה ואל התפלה', במקום רנה שם תהא תפלה. ט. **וראה** בכנסת הגדולה (סי' צ ד"ה כתב הרמב"ם) שדייק מלשון הרמב"ם (תפילה פ"ח ה"א) שכתב 'ולא יתפלל ביחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הציבור, ולעולם ישכים אדם ויעריב לבית הכנסת שאין תפלתו נשמעת בכל עת אלא בבית הכנסת', שסובר כגאונים שאפילו כשאין הציבור מתפללים יש לו להתפלל בבית הכנסת. וראה להלן שיובאו דברי הצל"ח בטעם שהשמיטו הרי"ף והרמב"ם ענין זה שהיחיד יכוין תפילתו עם הציבור, מפני שגרסו כגירסת הרי"ף שהמעלה היא רק בבית הכנסת, ולא ליחיד המתפלל בביתו. י. **וראה** במעדני יו"ט (אות ה) שתמה כיצד מוכח כן בפסוק שנאמר בו 'עת רצון', ומשמע שמדובר על זמן שהוא עת רצון ולא על המקום שמתפללים בו. וביאר שהואיל ובפסוק משמע שהקפיד על הזמן שהציבור מתפללים, והציבור מתפללים בבית הכנסת, משמע שהתפילה נשמעת בבית הכנסת. יא. **ומסיים** שם שפשוט שאם הוא תלמיד חכם ויש חשש חילול השם כשיבוא אחר התפלה לבית הכנסת, יתפלל בביתו. יב. **אלא** שכתב שם בשם הרדב"ז שהרואה שבבית הכנסת מחמת רוב העם יש בלבול ואינו שומע את התפילה וקריאת התורה, עדיף שיתפלל בביתו בעשרה. וכן כתב בחיי אדם (כלל יז ס"ה), והוסיף, שאף שמצוה גדולה להתפלל בבית הכנסת, מכל מקום אם יהיה נכשל שם על ידי חברים רעים בדברים בטלים וליצנות וכיוצא בזה שבזוהר מחמיר מאד בעונשם, מוטב שיתפלל בביתו בעשרה. יג. **בשו"ע** (או"ח סי' נב ס"א) פסק במי ששהה לבוא לבית הכנסת עד ישתבח, שאם התחילו הציבור ברכת יוצר אור ואין שהות לומר פסוקי דזמרה אפילו בדילוג, יקרא קריאת שמע וברכותיה עם הציבור ויתפלל עמהם ואחר כך יקרא כל פסוקי דזמרה. ובביאור הגר"א (שם) פירש שהטעם הוא משום שהתפילה בציבור רצויה, וכמו שאמרו כאן בגמרא שבשעה שהציבור מתפללים זו עת רצון. יד. **וראה** בכף החיים (סי' צ ס"ק נא) שאף ששנינו לעיל (ו.) אבא בנימין אומר אין תפלה של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת וכו', הטור יפרש גם שם שהכוונה בציבור, ובאמת אין לבית הכנסת מעלה בפני עצמו. טו. **אמנם** ראה בביאור הגר"א לשו"ע (או"ח סי' צ אות טז) שכתב שהטור למד כגירסת הרי"ף והרא"ש, ולגירסת הגמרא שלנו אין שום מעלה לבית הכנסת אלא לתפילת הציבור לחוד. והטור למד מגירסת הרי"ף והרא"ש שהמעלה היא בתפילה בציבור ובבית הכנסת.

שהצבור מתפללין'[טז], אמנם אם מתפלל עמהם בבית הכנסת נחשב לתפלת הצבור אף על פי שהוא מתפלל תפילה אחרת[יז]. **וכמגן אברהם** (שם ס"ק יז) הביא **שבתוספות** (ע"ז שם ד"ה כיון) כתבו שאם מתפלל במקום אחר בשעה שהציבור מתפללים מועיל לו רק שתפילתו לא תדחה, אך אינה נשמעת אלא במקום שהצבור מתפללים. והוסיף המגן אברהם שאפשר שכוונתם רק בשעת חרון[יח].

הטעם שהשמיטו הרי"ף והרמב"ם דין זה

שם. הצל"ח (ד"ה ומדברי) הקשה, מדוע השמיטו הרי"ף והרמב"ם דין זה שהמתפלל ביחידות יכוין תפילתו לשעה שהציבור מתפללים מפני שיש מעלה למתפלל בביתו בעת שהציבור מתפללים. ותירץ, שלפי גירסת הרי"ף שאין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת משמע שכל המעלה היא רק בתפילה בבית הכנסת, ולא במתפלל ביחידות בביתו בשעה שהציבור מתפללים בבית הכנסת. אלא שסיים שעדיין קשה מדוע לא הביאו הרי"ף והרמב"ם דין זה, שאף שלגירסתם אין הכרח לומר שלמדנו כן מסוגייתנו, אבל בגמרא (ע"ז ד:) מפורש שיחיד המתפלל בשעה שהציבור מתפללים אין תפלתו נדחית.

ובחידושי חתם סופר (ד"ה רבי) תירץ, שהרי"ף והרמב"ם סוברים שסוגייתנו סוברת כדעת רבי יוסי (ר"ה טז.) שאדם נידון בכל יום, ולא דורשים את הפסוק (ישעיה נה ו) 'דרשו ה' בהמצאו' שממנו למדנו שיש זמן מיוחד שבו הקב"ה עונה אף ליחיד המתפלל לפניו[יט], על עשרת ימי תשובה, אלא מכיון שבכל יום אדם נידון, בכל יום הוא צריך לדרוש את ה' שיחוס וירחם עליו. ולכן מפרשים שהפסוק 'בעת רצון עניתיך' שמפורש בו שהקב"ה עונה אף ליחיד, עוסק ביחיד המתפלל בכל השנה כולה בשעה שהציבור מתפללים. אולם הרי"ף והרמב"ם סברו שהעיקר כהסוגיא בראש השנה (יח.) ש'דרשו ה' בהמצאו' נאמר על עשרת ימי תשובה, שאז מרוצה תפילת היחיד, אבל בשאר השנה אין מעלה לתפילת היחיד אף אם יתפלל בשעה שהציבור מתפללים.

מדוע רבי יוסי ברבי חנינא לא למד מהפסוק ואני תפילתי וגו'

רבי יוסי ברבי חנינא אמר מהכא כה אמר ה' בעת רצון עניתיך. כתב **בבית אלהים** (שער התפילה פי"א), שלדברי רבי יוסי ברבי חנינא אין להביא ראיה מהפסוק 'ואני תפלתי לך ה' עת רצון', כי פסוק זה בא ללמד שצריך להתאמץ להתפלל בשעת רצון שהיא השעה שהציבור מתפללים, אבל עדיין לא למדנו שתפילתו נענית בשעה זו. ואילו מהפסוק 'בעת רצון עניתיך' למדנו שהמתפלל בשעה שהציבור מתפללים נענה מיד וכלשון הפסוק 'עניתיך'[כ]. **ובברכת יהושע** (ד"ה ריב"ח) פירש הטעם לכך שאין להביא ראיה מהפסוק 'ואני תפלתי לך ה' עת רצון', כיון שאפשר לפרש את הפסוק כמו שפירש **רש"י** (תהלים סט יד) שדוד המלך התפלל שזמן תפילתו יהיה עת רצון[כא]. ולכן הביא מהפסוק 'בעת רצון עניתיך' שמשמע שיש שעה שהיא שעת רצון'.

אופן הלימוד מהפסוק 'הן אל כביר ולא ימאס'

רב אחא ברבי חנינא אמר מהכא הן אל כביר ולא ימאס. מפירוש **רש"י** (ד"ה כביר) משמע שלמדנו שתפילת הרבים אינה נמאסת מהפסוק 'הן אל כביר ולא ימאס', מפני שתיבת כביר פירושה 'תפילת רבים', ויש לפרש את הפסוק 'הן אל, כביר לא ימאס', שהקב"ה אינו מואס תפילת רבים. אולם **במנחת שי** (איוב שם) כתב בשם **הרמ"ע מפאנו** שהדרשה שהקב"ה אינו מואס בתפילתם של רבים נדרשת מהפסוק השלם שנאמר בו 'הן אל כביר ולא ימאס כביר כח לב', ותיבת 'כביר' הראשונה מדברת בשבחו של הקב"ה[כב] והוא לא ימאס את הציבור שהוא 'כביר כח ולב', ותיבת 'כביר' שהוזכרה בשנית, מדברת בשבחם של הציבור כשהם באגודה אחת בכח הלב שהיא התפילה[כג], והגמרא שהביאה רק את תחילת הפסוק קיצרה וכתבה כביר פעם אחת בלבד.

המהרש"א (לעיל ז: ח"א ד"ה מ"ד) גרס בגמרא שלמדנו שתפילת הציבור אינה נמאסת מהפסוק 'הן אל כביר לא ימאס תם'. ואין לפנינו פסוק כזה אלא הגמרא הביאה צירוף של שני פסוקים בספר איוב, הפסוק הראשון (איוב ח כ) 'הן אל לא ימאס תם', והפסוק השני (שם לו ה) 'הן אל כביר ולא ימאס כביר כח לב', ומשני הפסוקים יחדיו למדנו שאין הקב"ה מואס בתפילתו של יחיד המתפלל בשעה שהציבור מתפללים. שהפסוק 'הן אל לא ימאס תם' פירושו שאין הקב"ה מואס בתפילת תם יחידי, ואימתי אין הוא מואס בתפילתו, בשעה ש'הן אל כביר ולא ימאס כביר', בשעה שאל כביר [לשון 'חזק ואמיץ'] לא ימאס את תפילת ה'כביר' היינו הציבור, שאין הקב"ה מואס תפילתם, וכן לא ימאס בתפילת התם היחידי, המתפלל בשעה שהרבים מתפללים.

הצל"ח (ד"ה ר' אחא) הוכיח שגם מפסוק זה יש ראיה שאין הקב"ה מואס בתפילתו של היחיד המתפלל בשעה שהציבור מתפללים, שאין לפרש שהפסוק מדבר על תפלת הרבים, שהלא אין מעלתם רק בכך שתפילתם אינה נמאסת אלא מעלתם שהקב"ה שומע תפילתם[כד], אלא בהכרח שפסוק זה עוסק ביחיד המתפלל בביתו בשעה שהציבור מתפללים בבית הכנסת ועליו נאמר שאין תפילתו נמאסת, וכמבואר **בתוספות** (ע"ז ד: ד"ה כיון) שתפילת היחיד המתפלל בשעה שהציבור מתפללים בבית הכנסת אינה נדחית, אבל אין תפילתו נשמעת אלא במקום שבו הציבור מתפללים.

וביאר בבית אלהים (שער התפילה פי"א), שהטעם שרבי אחא הוסיף ללמוד את מעלת תפילת הרבים גם מהפסוק (תהלים נה יט) 'פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי' מפני שמהפסוק 'הן אל כביר לא ימאס' למדנו שתפלת הרבים אינה נמאסת אלא מקובלת ולאחר מכן למדנו מן הפסוק של 'פדה בשלום נפשי' וגו', שאדם המתפלל בשעה שהציבור מתפללים נפדה ממלחמות הראויות לבוא עליו.

וכתב בברכת יהושע (שם) שרבי אחא ברבי חנינא למד מאל כביר ולא ימאס וגו', ולא מהפסוקים שהובאו בדרשות הקודמות, לפי שמהפסוק 'בעת רצון עניתיך' לא משמע שמדובר בתפילת רבים[כה].

הקב"ה אינו מואס בתפילתם של רבים

רבי נתן אומר מנין שאין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים שנאמר הן אל כביר וכו'. כתב **בבית אלהים** (שער התפילה פי"א), שקשה מדוע צריך פסוק ללמד שתפילת הרבים אינה נמאסת, הלא אדרבה ראויה היא תפילת הרבים להיות נאהבת לפני ה', ולמה ימאסנה. ותירץ, שיתכן שפסוק זה בא ללמדנו שהקב"ה אינו מואס בתפילתם של רבים אפילו כשאינם עוסקים בתורה ובגמילות חסדים, מפני מעלת תפילת הציבור[כו]. והטעם שאנו רואים שיש כמה תפילות שהציבור מתפללים ואינם נענים, מפני שקרוב לודאי שלא התפללו הציבור תפילות אלו בכוונה הראויה, אבל אם אפילו רק חלק מהצבור היה מתפלל בכוונה ראויה, בודאי היו נענים, שמובטחים הציבור שתפילתם אינה נמאסת[כז]. **ובצל"ח** כתב שמדברי הרמב"ם (תפילה פ"ח ה"א) משמע שתפילת הציבור נשמעת דווקא כשאין בהם חוטאים, אבל כשיש בהם חוטאים אף שאין הקב"ה מואס בתפילתם, אבל אין מובטחים שתהיה תפילתם נשמעת. וכן דייק **באמת ליעקב** (קמינלקי, ד"ה ר"נ) שמלשון הגמרא 'אינו מואס' משמע שהיה ראוי שתפילתם תהיה נמאסת מפני שמדובר בציבור שיש בהם רשעים, ואף על פי כן אין הקב"ה מואס בתפילתם[כח]. וכתב שזהו מקורו של הרמב"ם שכתב (תפילה פ"ח ה"א) 'תפלת הציבור נשמעת תמיד ואפילו היו בהן חוטאים אין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים' וכו'[כט].

טז. **שאמר** רב יוסף (שם) שבראש השנה אין לאדם להתפלל מוסף ביחידות בשלש שעות הראשונות של היום, שמכיון שהעולם עומד בדין ובשעות אלו הדין תקיף והוא שעת זעם, ושמא יתחייב בדינו, אבל בציבור מותר להתפלל הואיל והציבור מרובים זכויותיו. ושואלת הגמרא, אם כן מן הראוי שהיחיד לא יתפלל גם תפילת שחרית באותם שעות. ומתרצת הגמרא, שמכיון שיש ציבור שמתפללים שחרית באותה שעה, אין תפילתו של היחיד נדחית. ומוכח שרק יחיד המתפלל שחרית כתפילת הציבור מועילה לו מעלת הציבור, אבל אם יתפלל מוסף בשלש שעות ראשונות אף שגם הציבור מתפללים בשעה זו, מכיון שהם מתפללים שחרית לא יועיל לו הדבר להחשב כתפילה בשעה שהציבור מתפללים. יז. **וכתב** בכף החיים (סי' צ ס"ק סג) שכמו כן אם מתפלל שחרית בלחש בשעה שהציבור אוחזים בחזרת הש"ץ, נחשב כתפילה בשעה שהציבור מתפללים, כיון שחזרת הש"ץ היא עבור כל הציבור, ואף שעכשיו כולנו בקיאים, עדיין מעלת חזרת הש"ץ יותר גדולה מתפילת לחש ושניהם חובה. וכמו שנתבאר בכף החיים (סי' קכד סק"ג) בשם האר"י. יח. **ובערוך השולחן** (או"ח סי' צ סי"ג) תמה, מדוע הוצרך המג"א לדחוק ולהעמיד את דברי התוספות בשעת חרון, ולא פירש כפשוטו שהמתפלל בביתו בשעת תפילת הציבור אינו דומה למתפלל עם הציבור ממש, ולכן מועיל לו רק שתפילתו לא תדחה. יט. **כמבואר** בגמרא (יבמות מט:) שמנשה דן את ישעיהו הנביא קודם שהרגו, ואמר לו, משה רבך אמר (דברים ד ז) 'מי כה' אלהינו בכל קראנו אליו', ואתה אמרת (ישעיה נה ו) 'דרשו ה' בהמצאו' וגו'. ומבואר בגמרא שהתשובה לכך היא שעל תפילת הציבור נאמר 'מי כה' אלהינו בכל קראנו אליו', ועל תפילת היחיד נאמר שנשמעת תפילתו 'בהמצאו' היינו עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים. כ. **וראה** גם באדרת אליהו (ריקי, ד"ה נעת) שכאן שנאמר 'עניתיך' יש תוספת על הפסוק 'ואני תפלתי' וגו', שהקב"ה עונה לתפילה בעת רצון. כא. **וכמובא** בירושלמי (מכות פ"ב ה"ו). וכן ביאר בעין אליהו (ד"ה אמר). כב. **וכמו** שפירש רש"י באיוב (שם) 'כביר בחכמה וברחמים'. כג. **וראה** בהעמק שאלה (שאילתות ח) שביאר שכח לב היא תפילה כמו ששנינו בתענית (ב.) איזוהי עבודה שבלב זוהי תפילה, ומדובר ממש על תפילה בציבור. כד. **וכמו** שלמדו לעיל (ו.) מהפסוק (מלכים א' ח כח) 'לשמוע אל הרנה ואל התפילה'. כה. **וראה** עוד להלן (בענין 'מחלוקת הראשונים תלויה במחלוקת לעיל במעלת התפילה בציבור'), שתובא דעת האגרות משה שיש חילוק לדינא בין דברי רבי יוסי ברבי חנינא שלמדים מ'עת רצון', לבין דברי רבי נתן שלמדים מ'לא ימאס'. כו. **וביאר** לפי זה את המשך דברי רבי נתן שהפסוק 'פדה בשלום נפשי מקרב לי' וגו' מדבר על יחיד המתפלל בשעה שהצבור מתפללים, שכיון שעוסק בתורה ובגמילות חסדים הנכללים במלת 'שלום', אינו צריך לומר שתפלתו נשמעת אפילו שלא התפלל אותה ממש עם הצבור, אלא שמעלה לו הקב"ה כאלו פדאו לו ולבניו מבין האומות. כז. **ויש** ללמוד כן מלשון הפסוק 'כביר כח לב' שמה שאין תפילת הרבים נמאסת זה דווקא כשיש בתוך הציבור [שהם הנקראים כביר] כח ולב, כלומר שיש המכוונים לבם לתפילתם. כח. **וכן** דייק בעינים למשפט (אות א ד"ה מנין). ובאמרי נועם (ד"ה קן) הביא מהגר"א שאף כשיש בהם אדם אחד רשע אינו מואס תפילתם ואף את תפילתו של היחיד הזה [וכמו ששנינו בכריתות (ו:) שכל תענית שאין בה מפושעי ישראל אינה תענית, שהרי חלבנה ריחה רע ומנאה הכתוב עם סממני קטרת], אבל תפילת היחיד שאינו הגון הקב"ה מואס בתפילתו. וכן כתב ברוח חיים (אבות פ"ב מי"ג) בביאור דברי התנא 'אל תהי רשע בפני עצמך', שכוונתו שלא תתפלל ביחידות, כי המתפלל ביחידות יכול שיקרא רשע ותדחה תפילתו, כי תפילת יחיד צריכה כוונה יתירה ואימה ויראה ומסירות נפש, ואם לא יעשה כן תהיה תפילתו נדחית, ואין מצוי בזמננו שיצליח לכוין כל כך בתפילתו, אבל כשמתפלל עם הציבור אף שאין תפילתו בכוונה שלימה כל כך, אין תפילתו נמאסת. וראה שם שהביא ראיה לכך מדברי הזהר. כט. **וראה** שם שכתב שמלשון הרמב"ם משמע שמדובר כשרק מקצתן היו חוטאים. עוד

ובשפתי חכמים (ד"ה בשעה) כתב, שהמילה 'צבור' היא ראשי תיבות של צדיקים בינונים ורשעים[ל]. והוסיף שם שזהו בתנאי שאכן הצדיקים הם בראש, אך לא יהיו להיפך שהרשעים בראש שאז נהפך לראשי תיבות 'רבץ' שהצדיק רובץ תחת משא הרשע.

מדוע תפילת הרבים שתבוא הגאולה אינה מתקבלת

שם. הקשה **השל"ה** (פרשת בשלח תורה אור ה), הרי עינינו רואות שבכל יום מתפללים כל ישראל תפילת שמונה עשרה, וכמה פעמים מוזכר בתפילה ענין הגאולה[לא], וזה יותר מאלף ותקנ"ד שנה שאנו בגלות ואיננו נענים. וכתב לתרץ בשם **ספר בית אלוהים**, שמה שאמרו תפילת הרבים מקובלת, אין הכוונה שיעשה ככל היוצא מפיהם בתפילתם, אלא שהיא מקובלת שאינה חוזרת ריקם, ומתקיים מדוגמת התפילה. וכגון בענין התפילה על הגאולה, אף שעדיין לא היתה הגאולה האמיתית, מכל מקום בכל יום ויום מתקיים מעין הגאולה, כי רבים קמים עלינו ואנחנו כבשה אחת בין שבעים זאבים, ולולי ה' בעזרתה לנו כולנו אבדנו.

והשל"ה ביאר, שמה שאמרו שתפילת רבים אינה חוזרת ריקם, אין הכוונה שתמיד הקב"ה עושה את רצון המתפללים. אלא שהתפילה היא מרוצה ומקובלת לקב"ה, כשאר המצוות עשה שאדם מקיים, כגון שעושה סוכה שהמצוה היא נחת רוח לפניו יתברך ועושה בה רושם למעלה, ושכרו שמור לעתיד, ולפעמים אוכל פירות בעולם הזה. כך גם התפילה מצות עשה היא, כמו שנאמר (דברים יא יג) 'ולעבדו בכל לבבכם', ושנינו (תענית ב.) איזו היא עבודה שהיא בלב, הוי אומר זו תפילה. אבל תפילת היחיד לפעמים היא חוזרת, ואינה ריח ניחוח[לב].

מה הוקשה לרבי נתן

תניא נמי הכי רבי נתן אומר וכו' אמר הקב"ה כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים וכו'. **במעשה חייא** (ד"ה אמר) הקשה, מה השייכות בין תחילת דברי רבי נתן העוסקים בפסוקים שמהם למדנו את גודל מעלת תפילת הציבור, לבין המשך הדברים שכל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הציבור מעלה אני עליו כאילו פדאני וכו'. ותירץ, שהוקשה לרבי נתן סתירת הפסוקים שבפסוק 'הן אל כביר' כתוב רק 'ולא ימאס', ובפסוק שאחרי זה נאמר שהקב"ה ישמע לתפילה, מפני ש'ברבים היו עמדי'[לג]. ולכן פירש רבי נתן, שהפסוק שאומר שה' ישמע לתפילתו ויפדהו, מדבר על העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הציבור שמעלה עליו הכתוב כאילו פדאו לקב"ה ובניו מבין אומות העולם[לד].

כיצד רמוזים בפסוק העסק בתורה בגמילות חסדים ותפילה בציבור

כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים[לה] ומתפלל עם הציבור[לו] מעלה אני עליו כאילו פדאני וכו'. **רש"י** (ד"ה פדה) פירש שהעוסק בתורה עוסק בדברי שלום, שנאמר על התורה (משלי ג יז) 'וכל נתיבותיה שלום'. וכן העסק בגמילות חסדים נקרא 'שלום' שמביא הוא שלום לעולם, שמתוך שגומל חסד לחבירו בגופו[לז] מכיר חבירו באהבתו אליו, ובאים לידי אחוה ושלום. ולכן על אדם זה נאמר הפסוק (תהלים נה יט) 'פדה בשלום נפשי'. וכתב **בברוך מרדכי** (ד"ה פדה), שרש"י לא פירש מהיכן למדנו את המעלה של המתפלל עם הציבור, מפני שהיא נלמדת ממה שכתוב בהמשך הפסוק 'כי ברבים היו עמדי', והוסיף שנראה עוד שמתפלל עם הציבור נכלל גם בתיבת 'שלום', כי באים להתפלל באגודה אחת.

ובפני חיים (ד"ה כתיב) כתב, שתפילה בציבור מביאה לידי שלום, מפני שכל הרגיל להגיע לבית הכנסת ואינו מגיע, חבירו דורש בשלומו ושואל מדוע לא הגיע להתפלל, ודבר זה מביא לידי שלום.

והר"ח (ד"ה וכתיב) פירש, ש'שלום' היינו העסק בתורה שנאמר בה 'וכל נתיבותיה שלום'. אמנם לגבי גמילות חסדים כתב שהיא נרמזת בתיבות 'מקרב לי' שזו גמילות חסדים שמקרבת אפילו את הרחוקים. ו'כי ברבים היו עמדי' היינו שרבים עמדו והתפללו עמי בבית הכנסת שבו שורה השכינה.

מעלת העסק בתורה ובגמילות חסדים והתפילה עם הציבור

שם. כתב **הרשב"א** (חידושי האגדות) שמעלתם שלש, ושלשה דברים אלו הם כנגד מחשבה דיבור ומעשה, שאת התורה לומד בפיו, וגמילות חסדים היא במעשה, והתפילה היא עבודה שבלב שצריך המתפלל לכוין דעתו ולהתבונן בלבו שהצלחתו היא מהקב"ה, והוא לבדו המספק לו כל צרכיו, שהוא אדון השליט בכל והכל עבדיו. וכתב **המהרש"א** (ח"א, ד"ה כל) ששלשה דברים אלו הם עמודי העולם, כמו ששנינו (אבות פ"א מ"ב) על שלשה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים[לח]. ועבודה היא עבודת בית המקדש[לט], ועכשיו שאין בית המקדש קיים התפלה של הצבור היא במקום עבודת צבור שהם התמידים שנקרבים בכל יום[מ]. ומסיים שלכן אמר הקב"ה כאילו פדאני ולבני מבין אומות העולם, כי גם השכינה בגלות כמו שנאמר (תהלים צא טו) עמו אנכי בצרה[מא].

תלמידי רבינו יונה (ד"ה מעלה) ביארו, שבזמן שבית המקדש קיים היתה זכות המקדש עומדת לישראל במקום זכות התורה גמילות חסדים ובית הכנסת, ועכשיו שלשה דברים אלו הם במקום זכות המקדש. וכשעוסק בהם נמצאו ישראל עומדים וקיימים בזכותו, והרי זה כאילו כעת הם פדויים ובית המקדש עומד על מכונו, ומכיון שבזכותו הם עומדים מעלה עליו הקב"ה כאילו הוא זה שפדאם על ידי מעשיו[מב].

מדוע העוסק בתורה ובגמילות חסדים נחשב שפדאו לקב"ה

כתב הרשב"א (שם) שהטעם שנחשב הדבר כאילו פדה לקב"ה מבין האומות, מפני שבשעה שעובדי ה' נמצאים בשפל, הדבר גורם לריבוי כפירה בעולם, שרואים שכביכול אין ביכולת הקב"ה להציל את עם ישראל מידי אויביהם. וכשהם נושעים כביכול הקב"ה נושע עמהם, וכמו שאמרו במדרש (תנחומא כי תצא סי' יא) שכל זמן שעמלק קיים אין הכסא שלם ואין השם שלם. וראה גם **במהרש"א** (ח"א, ד"ה כל) שמה שאומר הקב"ה שהרי זה כאילו פדה לי ולבני, מפני שהשכינה אף היא בגלות כמו שנאמר 'עמו אנכי בצרה'. והמתפלל בזה האופן כאלו פודה אותו ואת בניו מן הגלות. אולם גירסת הרי"ף 'כאילו פדאם לבני מבין האומות'. וכתב **במגיד תעלומה** (על הרי"ף ד"ה כאילו) שהטעם לכך מפני שהפדיון הוא לבנים, וכל מה שבגמרא גרסו גם 'לי' מפני שאין הקב"ה זז מבניו בזמן גלותם.

במהר"ל (אור חדש, אמר ד טז) ביאר את מעלת המתפלל עם הציבור, שיש בו יציאה מן הגלות, מפני שהגלות היא בכך שישראל פזורים בין האומות, וכאשר יתקבץ העם אל הקב"ה כמו שמתקבצים בתפילת הציבור דבר זה נחשב כמו יציאה מן הפיזור אשר ישראל פזורים והוא נחשב פדיון מבין האומות. מפני שישראל בעודם בין האומות ומעורבים עמם, אף אם יהיו אלף מישראל יחד, עדיין נקראים הם מפוזרים בין האומות, אמנם כאשר יתקבצו

דייק שם מלשון הרמב"ם 'ואפילו היו בהם חוטאים' שכשלא היו בהם חוטאים ודאי שתפילתם מקובלת יותר. אמנם מהגמרא בכריתות (ו:) ששנינו כל תענית שאין בה מפושעי ישראל אינה תענית, משמע שבתענית יש מעלה כשיש בהם גם חוטאים. **ל. אמנם** ראה בכף החיים שהביא בשם ספר חסידים (סי' תסט) שלא יעמוד בתפילה אצל אדם רשע שכשעומד ליד רשע יהרהר הרהורים רעים ושכינה מתרחקת ממנו. אבל מביא שבשל"ה כתב שאם הצדיק מתפלל בכוונה לא תמאס תפילתו בגלל הרשע. ומסיים בכף החיים שלכתחילה כשאפשר יש להזהר בזה. **לא. כמו** שמתפללים ראה נא בענינו כו' תקע בשופר גדול כו' השיבה שופטינו כו' ולירושלים עירך ברחמים תשוב ותשכון בתוכה כו' את צמח כו' רצה ה' אלהינו כו'. **לב. וראה** בכף החיים (סי' צ ס"ק נט) שכתב ליישב שבאמת התפילה נשמעת אלא שלא תעשה עד עת בא הקץ. **לג. וראה** בתהלים (נה יז-כ) שמזמור זה מדבר על כל תפילת דוד 'אני אל אלהים אקרא וה' יושיעני וגו' וישמע קולי, פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים וגו' ישמע אל ויענם' וגו'. **לד. וראה** בשפתי חכמים (ד"ה ר' אחא) שתמה מדוע הקדים להביא את הפסוק הנאמר באיוב 'הן קל כביר' לפני הפסוק בתהלים 'פדה בשלום נפשי' אף שתהלים קודם לאיוב כמבואר בבבא בתרא (יד:). וביאר שכתבו בדרך לא זו אף זו, שבתחילה הביא את הפסוק שרק אינו מואס ואח"כ את הפסוק שתפילתם נשמעת. **לה. וראה** בעין אליהו (ד"ה ר"נ) שהקשה שבתחילה אמר מנין שאין הקב"ה מואס בתפילתם של רבים ומשמע שמספיקה רק התפילה, ואחר כך אמר גם שיעסוק בתורה ובגמילות חסדים. וראה שם מה שהאריך לפרש מימרא זו. וראה גם בנועם אלימלך (ליקוטי שושנה, ד"ה סמרו) שהקשה למה פרט גמילות חסדים ותפלה עם הציבור, והרי הכל בכלל עסק התורה שכן עיקר עסק התורה לשמה הוא לשמור ולעשות ולקיים. ועיין שם מה שפירש בזה. **לו. ברא"ש** (סי' ז) גרס 'ומתפלל עם הציבור שחרית וערבית' וכתב במעדני יו"ט (אות ח) שיש ליישב גירסא זו שאין הכוונה רק לשחרית ולערבית, אלא לתפילות של כל היום, משחרית עד ערבית ובכללן גם מוסף ומנחה. **לז. כן** כתב רש"י שהטעם הוא מפני שגומל טובה לחבירו בגופו, וביאר בבית אברהם (ד"ה אמר ר' לוי), שמסתבר שהוא הדין שהגומל חסד עם חבירו בממונו מביא הדבר לידי שלום. אלא לפי שרוב בני האדם גופם חביב עליהם יותר מממונם, לכן כשגומל חסד לחבירו בגופו הוא מכיר יותר באהבתו אליו. ובאור החמה (ברש"י ד"ה פדה) ביאר, שרש"י כתב דווקא 'חסד שבגופו' משום שרק בזה מי שעשו עמו חסד מרגיש שאוהבים אותו ורוצה לגמול לו חסד בחזרה, אבל חסד שבממונו הגם שחייב לשלם לו, מכל מקום מרגיש כלפיו חוב ממוני בלבד ולא אוהבו. **לח. וכן** ביאר הגר"א באמרי נועם (ד"ה כל) ששלשה דברים אלו העולם עומד עליהם והם כנגד אברהם יצחק ויעקב, ויש בהם תורה ותפילה שהן מצוות שבין אדם למקום, וגמילות חסדים שהיא מצוה שבין אדם לחבירו. **לט. וראה** בפני חיים (שם) שביאר ששם הסדר תורה עבודה וגמילות חסדים, אבל כאן מדובר על אחר חורבן בית המקדש שלא מקריבים קרבנות ולכן כתב בסדר אחר תורה גמילות חסדים ותפילה [שהיא כנגד עבודה]. **מ. והגר"א** באמרי נועם (שם) הוסיף שבזמן שבית המקדש היה קיים היה את כל ג' הדברים, ועכשיו בגלות יש רק גמילות חסדים שאין את עבודת הקרבנות, וכן נאמר (איכה ב ט) 'מלכה ושריה בגוים אין תורה', וביאר שלכך אומרים אחר התפילה יהי"ר וכו' שיבנה בית המקדש וכו' ותן חלקנו בתורתך, ולכן מי שעוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הציבור שתפילתו שלימה מעלה עליו הכתוב כאילו פדאני לי ולבני מהגלות. וראה עוד בחידושי ר"א גוטמכר שכתב שענין זה שגמילות חסדים נחשבת כאילו פדה את ישראל מהגלות יובן על פי המבואר באבות דרבי נתן (פ"ד) 'העולם מתחלה לא נברא אלא בחסד שנאמר (תהלים פט ג) 'כי אמרתי עולם חסד יבנה שמים תכין אמונתך בהם'. פעם אחת היה רבן יוחנן בן זכאי יוצא מירושלים והיה רבי יהושע הולך אחריו וראה בית המקדש חרב, אמר רבי יהושע אוי לנו על זה שהוא חרב מקום שמכפרים בו עונותיהם של ישראל. אמר לו בני אל ירע לך, יש לנו כפרה אחת שהיא כמותה ואיזה זה גמילות חסדים שנאמר (הושע ו ו) 'כי חסד חפצתי ולא זבח''. ומבואר בתשובת רבי יוחנן בן זכאי, שגמילות חסדים היא במקום כפרת המקדש, ויובן שהעסק בה הוא כפדיון לכנסת ישראל. **מא. וראה** במהרש"א (שם) שביאר שהבנים רמוזים בפסוק 'מקרב' שהוא מלשון קרובים. והוסיף שגם כל לשון המזמור אמרו דוד על שם שהשכינה אמרה פדה בשלום נפשי עם 'מקרב לי' מלשון קרובים והיינו בני. **מב. כן** הוא הביאור על פי גירסת הב"ח (הגהות וציונים על הרי"ף).

להתפלל יחד לקב"ה, בזה הם יוצאים מהגלות, שבכך הם נקראים ציבור ולא יחידים מפוזרים, ומתעלים, ויש בזה שייכות לפדיון מגלות[מג].

ובעיון יעקב (ד"ה כל) פירש על פי מה שאמר רבי אלעזר להלן (לב:) שמיום שחרב בית המקדש ננעלו שערי תפלה, שנאמר (איכה ג ח) 'גם כי אזעק ואשוע שתם תפלתי'. ועל זה אמרו כאן שכל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הציבור, זוכה שתפילתו תתקבל כאילו נגאל מן הגלות, ואין שערי שמים נעולים בפני תפילתו[מד].

ובברכת יהושע (ד"ה כל) פירש שהטעם שנחשב הדבר כאילו פדה לקב"ה ובניו מבין האומות, מפני שהעוסק בשלשה דברים אלו מתקן את החטאים שגרמו לחרבן בית ראשון ולחרבן בית שני, שבית ראשון נחרב מפני שלש עבירות, עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים, והמתפלל עם הציבור הרי הוא עובד את ה' ומתקן בכך חטא עבודה זרה, והגומל חסדים מתוך רחמים על חבירו, מתקן בזה חטא שפיכות דמים, שהיא מדת אכזריות גדולה. וגילוי עריות מתוקן על ידי עסקו בתורה, מפני ששאר חכמות חיצוניות נקראות 'אשה נכריה' כלפי התורה[מה], ובעסק התורה מתקן עון זה. וכן מתקן במעשיו עון שנאת חינם שבגללו חרב בית שני, שעוסק בתורה שהיא עסק בדברי 'שלום'[מו]. ועוד שבעון ביטול תורה חרבה עיר הקודש וגלינו מארצנו, ובעסקו בלימוד התורה תפילה וגמילות חסדים, מתקן את העוונות שגרמו גלות, ונחשב הדבר כאילו פדה את ישראל מגלותם.

גירסאות נוספות בראשונים מיהו הנחשב כאילו פדה לקב"ה ובניו

שם. הרי"ף לא גרס בין שלשת הדברים 'ומתפלל עם הציבור' אלא גרס 'כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומצוי בבית הכנסת'. וכתב **בחידושי רעק"א** (ד"ה וכתיב) שיש חילוק בין הגירסאות, שלפי הגירסא בגמרא רק אם מתפלל עם הציבור יש לו שכר זה, אבל לגירסת הרי"ף אפילו אם אין מתפלל עם הציבור מפני שעוסק בתורה, כל שמצוי בבית הכנסת גם לו יש זכויות כמתפלל בציבור, ויש לו שכר זה כיון שעוסק בתורה.

בדרשות הצל"ח (דרוש כד אות ז) ביאר את מעלת המתפלל עם הציבור שמעלתו היא מפני שמתפלל עמם בבית הכנסת[מז], מפני שבעת הגלות אין מקום מנוחת השכינה אלא בבית הכנסת שיש בו מעין קדושת ארץ ישראל ולכן כל המתפלל בבית הכנסת כאילו מביא הגאולה, מפני שבתפילתו בבית הכנסת מראה בעצמו שהוא דבק בשכינה ונכסף לבית ה'. אבל מי שאינו בא לבית הכנסת מתרחק מן השכינה, והשכינה מתרחקת ממנו ולכן אין תפילתו נשמעת[מח].

ברא"ש (סי' ז) גרס 'ומתפלל עם הציבור שחרית וערבית' וכתב **במעדני יו"ט** (אות ח) שיש ליישב גירסא זו שאין הכוונה רק לשחרית ולערבית, אלא לתפילות של כל היום, משחרית עד ערבית ובכללן גם מוסף ומנחה.

הטעם שנקרא שכן רע

כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס שם להתפלל נקרא שכן רע. כתב בשיטת ר"י בן ברכיה (ד"ה הן), שהטעם שמי שאינו נכנס לבית הכנסת להתפלל נקרא שכן רע לקב"ה, מפני שאינו בא להתראות עמו בבית שכינתו. **ובחיי אדם** (בנשמת אדם בית אברהם, אות ז) הוסיף לבאר בזה[מט], שכן דרך השכנים הטובים שאוהבים זה את זה, מחמת שאחד רוצה להתקרב לחבירו הולך מפעם לפעם לבקרו בביתו. וכשהשכנים רעים ואינם אוהבים זה את זה אין האחד הולך לבית חבירו, וכן מי שאינו הולך לבית הכנסת שהוא מקום שהקב"ה נמצא בו, הרי הוא שכן רע.

אמנם בפרישה (או"ח סי' צ אות טו), ביאר בשיטת רש"י (על הרי"ף ד"ה על כל), שאדם שלא בא לבית הכנסת שבעירו, נעשה שכן רע לבריות הדרים עמו בעיר, מפני שבגלל מעשיו אין השכינה שורה עמהם ונמצא שהוא גורם להם רעה. וכן כתב **בנתיבות עולם** (נתיב העבודה פ"ה), שמכיון שבית הכנסת הוא מקום מוכן שבו מתאספים בני העיר להתפלל ליוצרם, אם אינו נכנס לשם נקרא 'שכן רע' שהוא פורש ומתרחק משאר שכיניו ואינו רוצה להתאסף ולהתפלל עמהם. והוסיף שם, שיש בזה גם שכנות רעה לקב"ה שאין הוא חפץ להכנס לביתו, וכפירוש החיי אדם לעיל[נ].

מתי נקרא שכן רע

שם. כתב בעיון יעקב (ד"ה כל), שהטעם שאמרו כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס לשם נקרא שכן רע מפני שבזמן הגמרא רוב בתי הכנסת היו בשדות מחוץ לעיר[נא], לכן אמרו שדווקא מי שיש לו בית כנסת 'בעירו' ואינו נכנס לשם נקרא שכן רע. אבל אם בית הכנסת בשדה מחוץ לעיר אף שמחויב ללכת מרחק ארבעה מילין כדי להתפלל שם, מכל מקום לא נקרא שכן רע אם לא עשה כן ולא יצא חוץ לעירו.

ובבן יהוידע (ד"ה ועדיין) כתב שהטעם שאמרו כל מי שיש לו בית כנסת בעירו, ולא אמרו רק כל מי שאינו מתפלל בבית הכנסת, כדי ללמדנו שרק בעיר שיש בה בית כנסת קבוע לרבים, אם אינו בא להתפלל שם נקרא 'שכן רע', אבל בעיר שאין בית כנסת אלא יש מנין המתאסף בזמני התפילות בביתו של יחיד[נב], אף שודאי שצריך לבוא ולהתפלל עמהם, אבל אם אינו בא לא נקרא 'שכן רע'[נג].

ובשערי תשובה (או"ח סי' צ סי"א) הביא בשם מלכי בקודש, שאם מתפלל בביתו בעשרה אינו נקרא שכן רע, כיון שאמרו בגמרא (סנהדרין לט.) שכל מקום שיש בו עשרה שורה השכינה. אמנם מסיים שם שאף המתפלל בביתו בעשרה מידי חובת בית הכנסת אינו יוצא אלא אם היה אותו המקום שמתפללים בו קבוע לקדושה[נד].

האם נקרא שכן רע רק כשיש שם מנין

שם. הצל"ח (ד"ה כל) הסתפק האם צריך ללכת להתפלל בבית הכנסת גם כשאין בעירו מנין, ואם אינו נכנס נקרא 'שכן רע', או שבאופן כזה אינו נקרא 'שכן רע'[נה]. וכתב, שאין להוכיח מכך שלא אמרו 'כל מי שהציבור מתפללים בעירו והוא אינו הולך להתפלל עמהם נקרא שכן רע' שהעיקר הוא בית הכנסת, ואפילו כשאין שם באותו פעם ציבור, אם לא יבוא לבית הכנסת יקרא 'שכן רע'. שיש לומר שכוונת הגמרא שרק אם יש שתי מעלות הן שהתפילה בבית הכנסת והן שיש שם ציבור מתפללים, אם לא יכנס לשם יקרא שכן רע. אבל אם הציבור מתפללים חוץ לבית הכנסת באיזה חדר, אף אם לא יתפלל עמהם מכל מקום אינו נקרא שכן רע[נו].

ומדברי הרמב"ם (תפילה פ"ח ה"א) שכתב 'וכל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו מתפלל בו עם הציבור נקרא שכן רע' משמע שרק אם יש ציבור בבית הכנסת והוא אינו נכנס לשם להתפלל נקרא שכן רע. אולם **בלבוש** (סי' צ ס"ט) כתב שאף באופן שנאנס ואינו יכול להתפלל עם הציבור, ישתדל להתפלל בבית הכנסת אפילו ביחידי, והטעם לכך מפני שבית הכנסת הוא מקום קבוע לשכינה ומיוחד לתפלת ציבור, ולפי שהשכינה שורה שם תפילתו מתקבלת שם יותר. וכן פסק **במשנ"ב** (סי' צ ס"ק לח) בשם **האחרונים** שגם כשאין בבית הכנסת מנין צריך להתפלל שם, שכן בגמרא כתוב ש'אינו נכנס להתפלל', ולא שאינו נכנס להתפלל שם בציבור[נז].

ועוד הסתפק הצל"ח (שם), אם מי שיש לו בית הכנסת סמוך לכותל ביתו, ויש חלון הפתוח לבית הכנסת ורואים הציבור כשהוא עומד להתפלל עמהם[נח], אם מועיל זה להיות נחשב כאילו עומד בבית הכנסת, או שמא אף שנחשב על

מג. **וכן** בעסק התורה ועל ידי גמילות חסדים האדם מתעלה ומתרומם, ומתנתק מחיבורו לאומות העולם, וכל זה הוא כפדיון מהגלות, שמתעלה ופורש מהם לגודל מעלתו. מד. **והוסיף** שזהו הביאור בפסוק במשלי (כח ט) 'מסיר אזנו משמוע תורה גם תפילתו תועבה', שעסק התורה נצרך בכדי שתפילתו תתקבל, וכן גמילות חסדים גדולה יותר מהצדקה, ובצדקה כתוב 'צדק לפניו יהלך' (תהלים פה יד), שהצדקה עומדת כביכול לפני הקב"ה, ואם כן מועילה היא לקבלת התפילה. ועוד שעל ידי תורה וגמילות חסדים מתכפרים עוונותיו כמו שנאמר (משלי טז ו) 'בחסד ואמת יכופר עון' ולכן נשמעת תפילתו כמו קודם הגלות, והרי זה כאילו פדה לקב"ה ובניו מבין האומות. מה. **כמו** שנאמר במשלי (ב טז) 'להצילך מאשה זרה מנכריה אמריה החליקה', וכן הוזכר ענין זה בפסוקים רבים במשלי. מו. **כמו** שכתב רש"י (ד"ה פדה) שנאמר על התורה 'וכל נתיבותיה שלום' (משלי ג יז). מז. **מבואר** בדבריו שגרס בגמרא כגירסא שלפנינו 'ומתפלל עם הציבור' אלא ביאר שעיקר המעלה בכך היא לא עצם התפילה עם הציבור, אלא מה שמתפלל בבית הכנסת. מח. **ועוד** כתב (דרוש טו אות יב) שמי שאינו הולך לבית הכנסת הוא עוזב את הקב"ה וזה גורם להארכת הגלות, שהרי הוא מחזיר פניו מהשכינה, והוא אחד משלשה דברים המאריכים את הגלות. מט. **והובאו** דבריו במשנה ברורה (סי' צ ס"ק לח). נ. **המאירי** לעיל (ו. ד"ה כל) כתב, שמי שיש לו בית הכנסת בעירו והוא יכול לילך ואינו הולך לשם, אין רוח חכמים נוחה הימנו ולא עוד אלא שנקרא שכן רע. וכתב שם גם טעם למעלת התפילה בבית הכנסת, 'מפני ששם כוונת הלב מצויה'. נא. **וכמו** שכתבו התוספות לעיל (ו. ד"ה המתפלל). נב. **או** ששכרו מקום להתפלל בו, ואין בו קדושת בית כנסת. נג. **ודייקו** כן מתיבת 'לו', כל מי שיש לו בית כנסת, דהיינו יש לו חלק בבית הכנסת שבעירו מפני שהוא בית כנסת של רבים ויש בו קדושת בית כנסת. נד. **והובא** במשנ"ב (סי' צ ס"ק לח). ובדרשות הצל"ח (דרוש ה אות כ) משמע, שאף אם יתפלל במנין בבית אחר עדיין נקרא 'שכן רע', מפני שאינה דומה קדושת בית הכנסת שהוא מקדש והקב"ה מצוי בו, וכשאדם נכנס לבית הכנסת יצר הרע נעקר מלבו, ודומה קדושתו של בית הכנסת לקדושת ארץ ישראל, והתפילה עולה למעלה, אולם אם מתפלל בבית אפילו במנין, חסר לו כל המעלות האלו. וסיים שלכן אף בימות הגשמים שההליכה קשה, יחשב שכר מצוה גודל שכר הפסיעות שיהיה לו, ולא יתעצל ללכת לבית הכנסת. וראה במשנ"ב (ס"ק לז) שהביא בשם המגן אברהם שאם יש לו שני בתי כנסיות בעירו, טוב ללכת לבית הכנסת המרוחק יותר, מפני שיש לו על ידי כך שכר פסיעות מרובה. נה. **וראה** בצל"ח לעיל (ו. ד"ה אין) שדן במה ששנינו שם אין תפילתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת, אם זהו מפני הציבור שנמצא שם, או שהמקום גורם לקבלת התפילה, ואפילו אם יתפלל בבית הכנסת ביחידי, תשמע תפילתו. ומסקנתו, שכדי שתפילתו של יחיד תשמע צריך את שני התנאים שיתפלל בבית הכנסת ובציבור, אלא שאפילו אם הציבור כבר סיימו את תפילת שמונה עשרה אלא שעוסקים בשירות ותשבחות כמו אשרי ובא לציון, נשמעת תפילתו. וכתב הצל"ח (כאן) שמה שנאמר שם זה רק לגבי המצוה להתפלל בבית הכנסת ושתהיה תפילתו נשמעת, אבל יתכן שבכדי שלא יקרא 'שכן רע' אף כשאין ציבור בעירו יהיה צריך להכנס לבית הכנסת ולהתפלל שם. נו. **אלא** שמפסיד בכך, שאינו בטוח שתפילתו תשמע, שהרי מתפלל ביחידות. ועוד הוסיף, שגם אין להביא ראיה מכך שלא אמרו 'כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס לתוכו להתפלל עם הציבור', כי יתכן ואף מה שאמרו סתם בית הכנסת הכוונה לציבור הנמצאים בבית הכנסת, שמסתמא כל מקום שיש בית הכנסת שם הצבור מתפללים. נז. **אלא** שהוסיף שהפרי מגדים (סי' צ אשל אברהם ס"ק כג) מסתפק בזה. וראה שם בפרי מגדים שכתב שאף לדברי הרמב"ם אם הוא משלים לעשרה, ובכך שלא נכנס לבית הכנסת יתבטל המנין, גם הוא בכלל 'שכן רע'. נח. **ומבואר** בשו"ע (או"ח סי' נה סי"ד) שבאופן זה אפילו אם החלון גבוה כמה קומות, ואפילו אם אין בו רחב עשרה, הרי הוא מצטרף להשלים מנין עשרה מפני שרואים אותו משם.

ידי כך כמתפלל בציבור מכל מקום אינו נכנס לבית הכנסת, ויקרא בכך שכן רע. וסיים, שלצורך אדם חלוש שקשה עליו טורח ודוחק הציבור יש להקל בכך. אולם בבן יהוידע (ד"ה כל) כתב שבכך שאמרו כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו, מתיבת 'כל' נתרבה שאפילו מי שהוא שכן של בית הכנסת ויש לו חלון פתוח לבית הכנסת, והמתפללים שם רואים אותו, אם אינו נכנס לבית הכנסת מחמת עצלות, הרי זה גם כן בכלל שכן רע. אף שמן הדין מצטרף עם הציבור.

היכול לעסוק בתורה ואינו נכנס לבית הכנסת דינו חמור יותר

שם. בחידושי חתם סופר (ד"ה כל) דייק מכך שכתבה הגמרא 'כל מי שאינו נכנס לבית הכנסת להתפלל נקרא שכן רע', ולכאורה קשה שהרי ברור הדבר שהכניסה לבית הכנסת היא לצורך תפילה, ומה הוסיפו בתיבת 'להתפלל'. אלא כוונת הגמרא שדווקא מי שאינו יודע לעסוק בתורה, ואף אם היה נכנס לבית הכנסת לא היה יכול אלא להתפלל בלבד, הוא אינו נקרא אלא 'שכן רע' שאינו נוהג כבוד בבית מקדש מעט של הקב"ה, ואינו בא להקביל פניו. אבל מי שהוא בן תורה והיה בידו להכנס לבית הכנסת ללמוד ולהתפלל ולחבר יחד תורה עם תפילה, ואינו עושה כן, הוא אינו מכונה בתואר שכן רע בלבד שמשמע מכך שהוא רק רע לשכנו ואינו אוהבו, אלא דינו חמור יותר והוא נקרא אדם רע, שהוא רע לעצמו ואינו חפץ בהשלמת נפשו[נט].

מי הם השכנים הרעים

שנאמר כה אמר ה' על כל שכני הרעים וכו'. הקשה **הריא"ף** (ד"ה שכן), הרי פסוק זה עוסק בנבואה על העמים שהם השכנים הרעים של עם ישראל, פלשתים ועמון ומואב וצר וצדון שהיה מקומם בשכנות לארץ ישראל, והם נגעו בנחלת בני ישראל, כלומר שהיו מזיקים להם[ס], וכיצד למדנו מכאן שמי שאינו נכנס לבית הכנסת נקרא שכן רע. ותירץ, שכשם שעמים אלו היו קרובים לירושלים, ואע"פ כן לא באו לעזור לה, לכן נקראו שכנים רעים, כך גם מי שיש בעירו בית הכנסת והוא קרוב לקב"ה ואינו בא להתפלל ולעזור לאחרים בתפילתם, לכן אף הוא נקרא בשם 'שכן רע'[סא].

ובאיי הים (ד"ה מי) תירץ, שלפי פשט הפסוק שמדובר על הגוים, היה צריך לתאר אומות אלו בשם 'שכני ישראל' ולא כשכנים של הקב"ה, מפני שאין להם שייכות לקב"ה שיקראו שכניו. ולכן דרשו את הפסוק על בני ישראל שבזמן שהם עושים מצוותיו של הקב"ה הם שכניו הטובים, אבל אם אינם עושים רצונו של מקום נקראים שכנים רעים, אבל אף באופן זה ראוי להם שם 'שכנים' כי הקב"ה הוא 'השוכן אתם בתוך טומאותם' (ויקרא טז טז), ולמדו מכך בגמרא (יומא נז.) שאף על פי שהם טמאים שכינה עמהם.

ובספר מקור הברכות (מאמר ג אות ג) תירץ, על פי מה שאמרו בגמרא לעיל שכל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הציבור גורם גאולה, ולמדנו מכך שמי שאינו מקיים דברים אלו, ואינו נכנס לבית הכנסת להתפלל גורם גלות, ומכיון שאמרו שכל מי שלא נבנה בית המקדש בימיו כאילו נחרב בימיו, לכן נקרא 'שכן רע' שכביכול במעשיו הוא גורם להחריב את בית המקדש, ונגע בנחלת ה' צבאות, ומטעם זה גם גורם גלות לו ולבניו.

הטעם שגורם גלות

ולא עוד אלא שגורם גלות לו ולבניו. כתב **המהר"ל** (נתיבות עולם, נתיב העבודה פ"ה) שהטעם שמי שלא בא לבית הכנסת להתפלל גורם גלות לו ולבניו, מפני שבית הכנסת הוא מקום מיוחד שבו בני ישראל מתאספים ומתפללים ליוצרם, ומי שאינו רוצה בקיבוץ ואסיפה זו, ראויה לו הגלות שעיקרה פירוד ופיזור, ועניינה הוא בהיפך מקיבוץ ואסיפה. ועוד, שאף ענין עונש הפיזור בגלות נגרם מכך שהוא שכן רע הרוצה בפירוד משאר בני האדם, ובשונה משכן טוב החפץ שלא להפרד משכניו. ומה שנגזרה גלות גם על זרעו, מפני שהוא נחשב כשורש, וצאצאיו הרי הם כענפים, ואם השורש נעקר ממקומו גם הענפים נעקרים עמו, ולכן אף בניו ילכו עמו בגלות.

ובעיון יעקב (ד"ה ולא) פירש שהעונש של גלות לו ולבניו, הוא 'מדה כנגד מדה' לפי שהשכינה מצויה בבית הכנסת, ומי שלא בא להתפלל ומבטל את התפילה, גרם במעשיו לסילוק השכינה מבית הכנסת, ויענש על כך בגלות לו ולבניו, שאף הם יסתלקו ממקומם[סב]. עוד פירש על פי מה ששנינו לקמן (סד.) שתלמידי חכמים אין להם מנוחה בעולם הזה שנאמר (תהלים פד ח) 'ילכו מחיל אל חיל'. והיינו שהולכים לבית הכנסת ומבית הכנסת לבית המדרש, וזה שאינו רוצה לטרוח ללכת לבית הכנסת, תחת זה גורם גלות לעצמו[סג]. **והר"ב רנשבורג** (הספד על חמיו, לפוגות הי"ג) פירש את המדה כנגד מדה שיש בעונש זה, על פי דברי הגמרא לעיל, שאמר הקב"ה 'כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הציבור מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם' הרי שהנכנס להתפלל ברבים מעלה לו הקב"ה כאילו הביא גאולה לעולם, ויש ללמוד מכך שמי שאינו נכנס לבית הכנסת הרי זה כאילו מאריך הגלות, ויענש במדה כנגד מדה בגלות לו ולבניו.

תמיהת רבי יוחנן היתה על זקנה מופלגת

איכא סבי בבבל תמה וכו'. בבן יהוידע (ד"ה א"ל) כתב שנראה לומר שאמרו לו שיש שם זקנים מופלגים[סד] כמו רבי יוחנן עצמו, שכן כתב **בסדר הדורות** שרבי יוחנן חי ארבע מאות שנה, ולכך תמה, אבל על זקנה רגילה לא היה תמה, שכן הוא דרך העולם שיש שמאריכים ימים[סה].

והוסיף לפרש שהטעם שהודיעו לרבי יוחנן על הזקנה המופלגת שיש בבבל, על פי המבואר **בספר המפתח לרב נסים גאון** (ה: ד"ה דין) שיש אומרים שאף שרבי יוחנן מתו לו עשר בנים [כמבואר לעיל בגמרא שם], נשאר לו בן אחד ושמו רב מתנה ושלחו רבי יוחנן מארץ ישראל לבבל ללמוד תורה לפני שמואל, ולפי שהיה חושש לשלוח בנו מבבל לארץ ישראל שהלא אין אריכות ימים בבבל, אלא רק בארץ ישראל שנאמר בה 'למען ירבו ימיכם על האדמה'[סו], לכן אמרו לו תלמידיו וחביריו שלא יחשוש לכך מפני שיש גם זקנים מופלגים בבבל.

מדוע רבי יוחנן תמה על אריכות ימיהם של זקני בבל

שם. הקשה **הפני יהושע** (ד"ה אמרו) מדוע תמה רבי יוחנן, והרי הפסוק (דברים יא כא) 'למען ירבו ימיכם' עוסק במצות מזוזה כמו שאמרו בגמרא (יומא יא: קידושין לד.), ומצות מזוזה שהיא חובת הגוף נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ[סז]. ותירץ, שיש לבאר את דברי רבי יוחנן שודאי לא היתה כוונתו שלא יתכן שיהיו זקנים חוץ לארץ ישראל, שהלא מצאנו זקנים שמאריכים ימים אף בלא שיש בידם שכר מצוה. אלא רבי יוחנן ראה שבבבל יש זקנים רבים יותר מאשר בארץ ישראל, וריבוי הזקנים הוא דווקא בישראל ולא אצל שאר הגוים הדרים שם, ולכן תמה שמכיון שכתוב במזוזה 'למען ירבו ימיכם על האדמה' משמע ששכר אריכות ימים של מצות מזוזה שייכת יותר בארץ ישראל מאשר בשאר מדינות, ואיך יתכן שיש ריבוי יהודים זקנים בבבל יותר מאשר בארץ ישראל[סח].

עוד הקשו האחרונים[סט], מדוע תמה רבי יוחנן על כך שיש זקנים בבבל, אולי אנשים אלו האריכו ימים כיון שעסקו בשאר מצוות שנאמר בשכרם אריכות ימים[ע] ובהם לא נאמר על האדמה[עא].

ותירץ בבאר אברהם (ד"ה ונלפה), שיש ליישב על פי מה שאמרו במסכת נדרים (כב.) שבזמן שנמצאים בגלות בבבל מתקיים הפסוק הנאמר בתוכחה (דברים

נט. **ראה** שם שהאריך בענין זה על פי סוד. ס. **ונקראו** בפסוק בשם 'שכיני', שכביכול הם שכנים של הקב"ה, כי ישראל הם חלקו וכרמו ונמצא שהעמים האלו הם שכניו. רש"י ורד"ק (שם). סא. **ועוד** הוסיף הריא"ף שהמבואר להלן שמי שאינו נכנס לבית הכנסת להתפלל גורם גלות לבניו, נלמד מהמשך הפסוק שנאמר בו 'ואת בית יהודה אתוש מתוכם', ולכאורה קשה מדוע יענשו בית יהודה על עון האומות הסמוכים לירושלים שלא באו לעזור לה, אלא שלפי שבפסוק זה נרמז גם שכן רע שאינו בא להתפלל עם אחרים ולסייעם בתפילתם, עליהם רמז הכתוב שגם בית יהודה גם הם עתידים לגלות, אם יהיו בכלל 'שכני הרעים' מחמת שלא יבואו להתפלל בבית הכנסת שבעירם. סב. **וראה** בעין אליהו (ד"ה אמר רבי לוי) שביאר שהואיל ובתי הכנסיות נקראים מקדש מעט כמבואר במגילה (כט.) ובזכות הקרבנות זכו לנחלת ארץ ישראל, ולכן מי שאינו מתפלל בבית הכנסת שהוא כהקרבת הקרבנות במקדש, גורם לגלות. סג. **כמו** שנאמר (דברים כח מז-מח) 'תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה וגו' ועבדת את אויביך'. סד. **וראה** בנטעי חמד (אות טז) שהביא סמך לדבריו מדברי הילקוט [הובא להלן] 'שהזקינה הרבה' ושאמרה לו 'הזקנתי יותר מדאי'. סה. **וראה** עוד להלן שהפני יהושע כתב (ד"ה אמרו) כתב שהתמיהה של רבי יוחנן היתה מפני שהיה ריבוי זקנים בבבל יותר מאשר בארץ ישראל. וכן יתבאר להלן פירוש הריא"ף (ד"ה איכא) שרבי יוחנן תמה על כך שיש אריכות ימים לבנים בחיי אבותיהם. וראה עוד בעיון יעקב (ד"ה א"ל) שרבי יוחנן תמה לשיטתו, שסובר רב יוחנן בשבת (קנו:) שאין מזל לישראל, ולכן אין לומר שאריכות ימים תלויה במזל ולא בזכויות. סו. **וכתב** הבן יהוידע שרבי יוחנן שלח את בנו מארץ ישראל לבבל כדי לעשות לו שינוי מקום, שיועיל לו כסגולה לכך שיאריך ימים ויחיה, ולכן חשש ביותר שמא אדרבה כיון שבבל בחוץ לארץ, שמא אין שייך בה אריכות ימים ואין טוב לעשות סגולה כזו. סז. **ואף** שנאמר בפסוק 'על מזוזות ביתך' לא ממעטים חוץ לארץ, וכמו שהוכיחו תוספות (ע"ז כא. ד"ה אף), וכן משמע בגמרא (חולין קלה:) שדורשים 'ביתך' דרך ביאתך, שיש לקבוע את המזוזה בימין, ולא דורשים למעט בית בחוץ לארץ כמו שדרשו שם לגבי כמה דברים אחרים. סח. **וביאר** עוד, שלפי זה יובן מה שתירצו לו שהזקנים בבבל זוכים לאריכות ימים בגלל שמקדימים ומעריבים לבתי כנסיות, ודרשו כן מהפסוק 'לשמור מזוזות פתחי' ואף שכתוב אחר כך כי מוצאי מצא חיים, הלא לשון חיים מצאנו בכמה וכמה מצוות, אלא מכיון שבפסוק הוזכרו דלתות בית הכנסת בלשון 'מזוזות פתחי' משמע ששייך בהם שכר אריכות ימים המובטחת במצות מזוזה, ולכן כתוב בפסוק שלאחריו 'כי מצאי מצא חיים'. סט. **באר** אברהם (ד"ה אמרו) ובאבני שיש (ד"ה המאמר). ע. **כמו** מה ששנינו לקמן (מז.) כל המאריך באמן מאריכין לו ימיו ושנותיו, וכן לקמן (נד:) אמרו שלשה דברים המאריך בהן מאריכין ימיו ושנותיו של אדם, המאריך בתפלתו, והמאריך על שלחנו, והמאריך בבית הכסא. וכן בקידושין (לג.) אמרו שזקן שלא מטריח את הציבור לקום לפניו, זוכה להאריך ימים. ובמנחות (מד.) אמר ריש לקיש שהמניח תפילין מאריך ימים שנאמר (ישעיה לח טז) 'ה' עליהם יחיו'. עא. **ובאבני** שיש (שם) כתב שאף אם נאמר ששכר אריכות ימים למקיימי מצות מזוזה נאמר רק בארץ ישראל, שכר אריכות ימים המובטח לשאר המצוות נלמד משילוח הקן כמו ששנינו בחולין (קמב.) שאם על מצוה קלה כשילוח הקן נאמר (דברים כב ז) 'למען ייטב לך והארכת ימים', קל וחומר על מצוות חמורות שבתורה, ובשאר מצוות לא נאמרה הבטחת אריכות הימים דווקא 'על האדמה', ואם כן יש לומר שהאריכו ימים בגלל שקיימו את שאר המצוות. אולם בעיון יעקב (ד"ה למען) כתב שאין להקשות אולי האריכו ימים מחמת מצות כיבוד אב שנאמר בה (דברים ה טו) 'למען יאריכון ימיך', או משום שקיימו מצות שילוח הקן, משום שדרשו בקידושין (לט:) שזו הבטחה לעולם הבא, אבל כאן שנאמר 'על האדמה', משמע בעולם הזה. וראה מה שיישב באבני שיש קושיית העיון יעקב.

כח סה) 'ונתן ה' לך שם לב רגז', ועוד אמרו (שם כב:) שכל הכועס בידוע שעונותיו מרובין מזכיותיו, שנאמר: (משלי כט כב) 'ובעל חימה רב פשע'. ותמיהת רבי יוחנן היתה שמכיון שהנמצא בבבל יש לו לב רגז והוא בעל חמה אם כן הדבר ידוע שעוונותיו מרובים מזכויותיו, ואם כן אינו זוכה למלא שנותיו, וכמו שאמרו בראש השנה (טז:) שבראש השנה רשעים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר למיתה, וכתב **הראב"ד** (תשובה פ"ג ה"ב) שאותם אנשים שיש להם רוב עונות לא ממלאים ימיהם שהם השנים שנגזרו עליהם. ולכן תמה רבי יוחנן איך יתכן שיהיו זקנים בבבל אחר החורבן, הרי כיון שנתקללו שיתן ה' להם שם לב רגז, בידוע שעוונותיהם מרובים מזכויותיהם ואדם כזה נכתב למיתה ואינו מאריך ימים, ולא יועילו לו מצוות אחרות להאריך את ימיו כיון שהכתוב מעיד עליו שעוונותיו מרוביםעב. ועל זה תירצו בגמרא שכיון שמשכימים ומעריבים לבתי כנסיות, מועיל להם להאריך ימיהם. כמבואר בגמרא (לקמן טז.) שכשם שנחלים מעלים את האדם מטומאה לטהרה כך בתי כנסיות ובתי מדרשות מעלים את האדם מכף זכות לכף חובה, ובכך שמאריכים בבית הכנסת מטים את עצמם לכף זכות, ונכתבים לחייםעג.

וכעין זה כתב **בפתח עינים** (ד"ה א"נ) שמכיון שבבבל יש לב רגז ואמרו שהרגזן ימיו מתקצרים שנאמר (איוב יד א) 'קצר ימים ושבע רוגז', ותקנתו של הרגזן היא להרבות בבקשת רחמים שנאמר (חבקוק ג ב) 'ברוגז רחם תזכור', לכן תמה רבי יוחנן איך בני בבל מאריכים ימים. ועל זה תירצו לו שמכיון שמקדימים ומחשיכים לבתי כנסיות מועילה להם תקנת הרגזן, שאף הם מרבים תחינות ובקשות בבית הכנסת.

כיצד מיושבת תמיהת רבי יוחנן

כיון דאמרי ליה מקדמי ומחשכי לבי כנישתא וכו'. הקשה **במהרש"א** (ח"א, ד"ה הנוגעים)עד מה התירוץ בכך שהם 'מקדמי ומחשכי' לבתי כנסיות, הרי בפסוק מבואר שיזכו לאריכות ימים 'על האדמה' כלומר בארץ ישראל, ואף שהם מאריכים לשהות בבית הכנסת הלא הם יושבים בבבל, ואין מועילה זכות קיום המצוות לאריכות ימים אלא רק ליושבי ארץ ישראל. ותירץ, שמכיון שאמרו במסכת מגילה (כט.) שעתידים בתי כנסיות שבבבל להיקבע בארץ ישראלעה, אם כן העומד ומתפלל בבית כנסת שבבבל, הרי הוא כעומד ומתפלל בארץ ישראל, ויזכה לאריכות ימים.

והריא"ף (ד"ה איכא) הקשה על תירוץ זה, שאם כן לא היו צריכים להתפלל בבתי כנסיות אלא די בכך שנכנסים לתוכם והרי הם בארץ ישראל. ועוד, שגם בתי מדרשות עתידים להקבע בארץ ישראל, ובני בבל עסקו בתורה בבתי מדרשות ובשכר זה יחשבו כעומדים בארץ ישראל ויזכו לאריכות ימים. ותירץ, שעיקר החידוש בפסוק הוא שהובטח 'למען ירבו ימיכם וימי בניכם', שגם האבות וגם הבנים יזכו לזקנה יחדיו, ולא ימותו הבנים בעון חטאי אבותם, ובארץ ישראל שיש במעלתה לכפר עון מובן שיש זכות להציל הבנים שלא ימותו בחטאי האבות, אבל בחוץ לארץ תמה רבי יוחנן איך יתכן שיהיו גם האבות וגם הבנים זוכים לזקנה. ועל זה השיבו לרבי יוחנן שדווקא באלו הקוראים קריאת שמע ועוסקים בתורה 'בשכבך ובקומך' [כפי שנאמר שם בפסוק הקודם] הם יזכו לאריכות ימים להם ולבניהם רק בארץ ישראל, שתועיל להם לכפר עונם, אבל מי שמעלתם גדולה שמשכימים ומעריבים לבתי כנסיות קודם לכן, יזכו לאריכות ימים הם ובניהם אף בחוץ לארץ שגדולה מעלתם לזכות לאריכות ימים הם ובניהם יחדיו.

ובמקור הברכות (מאמר ג אות ד) תירץ על פי המבואר לעיל שכל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הציבור מעלה אני עליו וכו', ומכיון שהמתפלל עם הציבור נחשב כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם, אם כן נחשב לו כאילו כבר אינו בחוץ לארץ בגלות, אלא הרי הוא כאילו נפדה ועומד בארץ ישראל, ואף הוא נחשב כנמצא 'על האדמה' וזוכה לאריכות ימים.

ובדרשות הרא"ש (ר"ח שלג, דרוש רפא) פירש, שרבי יוחנן סבר שרק בארץ ישראל יכולים לזכות לאריכות ימים על פי הטבע, מפני שכל אחד תחת גפנו ותאנתו בלי קנאה ותאוה המוציאים את האדם מן העולם. אבל בגלות שלכל אחד דאגת פרנסה ומקנא ברעהו אשר מצליח יותר ממנו, הרי הוא מבלה ימיו בדאגה וחייו מתקצרים, ועל זה תירצו לו שמכיון שהולכים לבתי כנסיות ומאריכים בתפילה, הרי הם בוטחים בה' ולא במעשי ידיהם, ואם כן גם בגלות ובשנת בצורת לא ידאג, ויזכה לשיבה טובה.

עוד תירץ **בספר אהל ישרים** (שער השמים), שמכיון שהקדימו לבוא ואחרו לצאת מבית הכנסת, אם כן המתינו שעה קודם התפילה ושעה אחריה כדי להתפלל בכוונה, והרי הם בכלל אלו שאמרו עליהם (לקמן נד:) שכל המאריך בתפילתו מאריכים לו ימיו ושנותיו.

ביאור 'מקדמי ומחשכי'

מקדמי ומחשכי לבי כנישתא. מבואר להלן בגמרא שכן ציוה רבי יהושע בן לוי לבניו שיקדימו ויחשיכו לבית הכנסת כדי שיאריכו ימים. **ורש"י** (ד"ה מקדמי) פירש, מקדמי שחרית, מחשכי ערבית, כלומר שמאריכים בבית הכנסת. **ובפרישה** (סי' צ אות יח) ביאר דבריו שבבוקר אין דרך בני אדם לקום השכם, לכן הזהירם שהם ישכימו ויקדימו לבוא לבית הכנסת קודם לשאר בני אדם. ובלילה הוא להיפך, שדרך בני אדם למהר ולצאת מבית הכנסת כיון שכבר החשיך הלילה ובתי הכנסיות שלהם היו בשדה, ולכן הזהירם שיאחרו לצאת מבית הכנסת, וכל שכן שגם בתפילת ערבית צריכים הם להקדים ולבואעז.

והביא הפרישה (שם) פירוש נוסף, שציוה רבי יהושע בן לוי לבניו שיקדימו ויאחרו, כלומר שיבואו מוקדם לתפילה ויצאו מאוחר, ולפירוש זה בין 'קדימו' ובין 'חשיכו' הכל מדבר בתפילת שחרית. וכן פירש **המהרש"א** (ח"א, ד"ה הנוגעים) שקדימו וחשיכו, היינו להיכנס לבית הכנסת ראשון ולצאת ממנו אחרון, ו'קדימו' הוא לשון זריזות להקדים להיות הראשון בבית הכנסת, ואילו 'חשיכו' הוא לשון איחור, שמתאחר ויוצא אחרוןעח.

אולם כתב הפרישה שמלשון **הטור** (שם) משמע ש'קדימו' וחשיכו' פירושו 'השכימו והעריבו', כלומר שיכנסו לבית הכנסת בבוקר ובערב. וכתב, שכן מדויק מלשון הגמרא קדימו וחשיכו 'לבי כנישתא', ולא אמר 'בבי כנישתא' שהמעלה היא בעצם הכניסה לבית הכנסת, ולא בכך שהם יכנסו ראשונים בבית הכנסת.

ובסדר היום (סדר תפילת מנחה) פירש, שרבי יוחנן ציוה לבניו שיהיו מהראשונים הבאים להתפלל, ובשחר אמר להם להקדים קודם אור הבוקר, ובערב ציוה עליהם שיחשיכו שם, כלומר שיכנסו לבית הכנסת קודם שיחשיך היום ויתכנסו העם לתפילת ערבית, ויהיו הם הראשוניםעט. ועוד פירש שם שגדול שכר המקדים לבוא לבית הכנסת בערב יותר מהמשכים בבקר, מפני שבבוקר אין הוא עסוק במלאכתו, ואין לו אלא לבוא לבית הכנסת ולהתחנן לפני ה' שיצליח מעשיו. אבל בערב שהוא עסוק במלאכתו וצריך לגמור עסקיו ועוזב הכל ובא לבית הכנסת שכרו כפול ומכופל, ובפרט אם מקדים לבוא משקיעת החמה ויושב ומצפה לשאר העם שיבואו להתפלל הוא חשוב בעיני הקב"ה ונקרא גבור שכבש יצרו ובטל עסקיו ובא להתפלל, וזו היתה צוואת רבי יהושע בן לוי לבניו, שציוום על תפילת הערב בלבד, שיקדימו לבוא מעשרה ראשונים, ויאחרו להשאר בבית הכנסת אחר התפילה, וכל שכן בבוקר שאין יצר הרע משתדל למנוע את האדם מלבוא לבית הכנסת, שראוי הוא שישתדל לבוא מהראשונים ולצאת מהאחרוניםפ.

מעשה המובא במדרש בענין זה

כי היכי דתורכו חייפא. בילקוט שמעוני (עקב רמז תתעא, משלי רמז תתקמג) הביאו מעשה באשה שהזקינה מאד ובאה לפני רבי יוסי בן חלפתא ואמרה לו, הזקנתי יותר מדאי ומעכשיו חיי הם חיים של ניוול, שאיני טועמת לא מאכל ולא משקה ואני מבקשת להפטר מן העולם. אמר לה מה מצוה את למודה לעשות בכל יום, אמרה לו למודה אני אפילו יש לי דבר חביב אני מנחת אותו ומשכמת לבית הכנסת בכל יום. אמר לה מנעי עצמך מבית הכנסת שלשה ימים זה אחר זה. הלכה ועשתה כן, וביום השלישי חלתה ומתהפב.

עב. **ומה** שהביא את הפסוק הכתוב לגבי מזוזה למעט חוץ לארץ, לא הביא כן אלא לסימן בלבד, אבל עיקר הכוונה שאין הם יכולים להאריך ימים בחוץ לארץ לפי שמחמת הקללה של 'לב רגז' לא יזכו לאריכות ימים. עג. **וביאר** את הטעם שיש בכח התפילה בבית הכנסת להאריך ימים, לפי שיש עשרים וששה שמות הקודש בתוכחה, וכנגדם תיקנו עשרים ושש פעמים להזכיר שם ה' בתפילת שמונה עשרה לבטל את התוכחה, ואם כן גדול כח התפילה לבטל את הקללה של 'לב רגז' הגורמת לקיצור ימים. עד. **וכן** הקשו ותירצו גם הכלי יקר (דברים יא כא) והגר"א (אמרי נעם, ד"ה כיון). עה. **וראה** במגן אברהם (סי' קנא ס"ק טו) שהוכיח שאין לומר שרק הבנין יקבע בארץ ישראל אבל הקרקע תשאר בחוץ לארץ, אלא גם בנין בית הכנסת וגם קרקעיתו יקבעו בארץ ישראל. עו. **שאמר** רבי יוחנן (כתובות קיא.) שכל המהלך ארבע אמות בארץ ישראל מובטח לו שהוא בן העולם הבא, וביאר הריא"ף שהוא מפני שנמחלים עוונותיו. עז. **אולם** מדברי העיון יעקב (ד"ה מקדמי) משמע שפירש דברי רש"י שהיו מגיעים לבית הכנסת בשחרית ובערבית [וכמו שיתבאר להלן שכן היא דעת הטור], וביאר, שרש"י לא פירש שמקדימים להיכנס לבית הכנסת ומחשכי לצאת מבית הכנסת, משום שהלשון 'לבי כנישתא' משמע שמדובר על ההליכה לבית הכנסת ולא על היציאה ממנו. עח. **ובעוללות** אפרים (מאמר תקג) כתב שלפי זה יש לבאר את הפסוק המלמד ענין זה שנאמרו בו שני לשונות, פעם 'לשקוד', ופעם 'לשמור', ושמירה היא מלשון המתנה [כמו שנאמר (בראשית לז יא) 'ואביו שמר את הדבר', ופירש רש"י (שם) שהיה ממתין ומצפה מתי יהיה דבר זה] והוא הפכו של לשקוד, שענינו השקידה והמהירות. והטעם לשני הלשונות ההפוכים, מפני שבתחילה מדבר הפסוק על המשכים ורוצה להיות ראשון בבית הכנסת, והוא צריך לשקוד ולמהר כדי שלא יקדמו אדם אחר. ואילו סוף הפסוק מדבר על הרוצה להיות אחרון בבית הכנסת, שצריך להמתין עד שיצאו כולם. עט. **וכעין** זה פירש ביערות דבש (ח"א דרוש ט) שמקדימים היינו שמתפללים בנץ החמה ומחשכי היינו שמתפללים עם צאת הכוכבים, וסומכים גאולה לתפילה כראוי. פ. **ואם** כוונתו היתה שיקדימו לבוא לתפילת שחרית וערבית, היה לו לומר 'אקדימו בצפרא וברמשא' [-תקדימו בבוקר ובערב], ומכך שלא הזכיר 'בוקר' בדבריו לכן נראה לפרש שאף ההקדמה היא בערב, וכמו שנתבאר. פא. **וראה** בילקוט שמעוני (שם) שהוסיפו 'ותלמודייכו תתקיים בידייכו'. פב. **והקשה** במדרש תלפיות (אות ב ענף בית הכנסת) איך נתן רבי יוסי בן חלפתא עצה כזו לזקנה כדי לקרב מיתתה. וכתב שיש לתרץ בדוחק שרבי יוסי עשה כן בדרך עת לעשות לה' הפרו תורתך,

מהו שיעור שני פתחים שיכנס לבית הכנסת קודם שיתפלל

אלא אימא שיעור שני פתחים ואחר כך יתפלל. נחלקו **הראשונים** מה הם שיעור שני פתחים שיש להכנס לבית הכנסת קודם שיתפלל. **רש"י** (ד"ה שיעור) **ותלמידי רבינו יונה** (ד"ה לעולם) פירשו שיכנס לתוך בית הכנסת שיעור רוחב של שני פתחים, שהם שמונה טפחים[פג], ולא ישב סמוך לפתח שלא יראה עצמו שכביכול הישיבה בבית הכנסת הרי היא כמשא כבד עבורו, וברצונו להשליכו מעליו[פד]. וכתבו תלמידי רבינו יונה (שם) וכן פסק **בשו"ע** (או"ח סי' צ ס"כ) שלפירוש זה אם מקומו הקבוע בבית הכנסת הוא בסמוך לפתח אין בכך חסרון, שהדבר ידוע שהוא יושב שם מפני שזהו מקומו. **הטור** (או"ח סי' צ) הביא עוד שני פירושים בענין זה. **תוספות** (הו"ד בהגהות הב"ח אות ה) פירשו[פה] שהכוונה שלא ימהר להתפלל מיד בכניסתו לבית הכנסת, אלא ישב מעט כדי שתתיישב דעתו עליו, שאם יתחיל להתפלל מיד אף זה נראה כדבר שאינו הגון שבכך שממהר להתפלל מיד מראה שקשה עליו העיכוב בבית הכנסת כנשיאת משא כבד וחפץ הוא לצאת במהירות[פו], אלא ישהה מעט כדי שיעור כניסה בשני פתחים ואחר כך יתפלל[פז]. **ובראבי"ה** (ד"ה אמר) פירש שהטעם שצריך להכנס שיעור שני פתחים משום שכשיושב סמוך לפתח אינו יכול לכוין בתפילתו, וכתב שדין זה נאמר רק כשהפתח סמוך למקום דריסת הרבים שמבלבלים כוונתו וכמו בזמנם שהיו בתי הכנסיות בשדה[פח]. וכן הביא בטור (שם) בשם **המהר"ם מרוטנבורג** שטעמו של רב חסדא משום שמביט החוצה ואינו יכול לכוין בתפילתו, ולכן אם אין הפתח פתוח לרשות הרבים, אין צריך להכנס שיעור שני פתחים. אך הטור כתב שנראה שאין לחלק בזה, שכן רב חסדא למד זאת מן הפסוק[פט]. ובשו"ע (סי' צ ס"כ) הביא את שלשת הדעות וכתב, שנכון לחוש לכל הפירושים[צ].

דעת הירושלמי בענין הכניסה בשני פתחים

שם. בירושלמי (ברכות פ"ה ה"א) אמרו שהנכנס לבית הכנסת צריך להכנס לפנים משני דלתות, ולמדו כן מהנאמר (משלי ח לד) 'אשרי אדם שומע לי לשקוד על דלתותי יום יום', דלתותי לשון רבים וכן מזוזות לשון רבים. וכתב **הב"ח**, שלדברי הירושלמי צריך להכנס דווקא לפנים משני דלתות [וכפי שהיה ההוה אמינא בגמרא שצריך להכנס דרך שני פתחים]. וביאר הב"ח (או"ח סי' צ אות יג) הטעם לכך, מפני שדרך מלך בשר ודם שהבא לבקש ממנו דבר, אינו נכנס להיכל המלך אלא עומד בחצר ועבדו של המלך מביא את שאלתו לפני המלך. אבל מלך מלכי המלכים אסר לבקש ממנו על ידי אמצעי, לא על ידי מלאך ולא על ידי שרף, וכדי להורות על עיקר האמונה הזה שאנו מבקשים מהקב"ה בעצמו, צריך האדם ליכנס לפנים משני דלתות, להראות שאף כשהוא עומד בכניסה לבית הכנסת, אין הוא מבקש שאלתו על ידי אחד ממשרתי המלך, אלא הוא נכנס לבית הכנסת עצמו לטרקלין של מלך מלכי המלכים ומבקש מלפניו, ולכן נהגו לעשות מקום פנוי בכניסה לבית הכנסת, כדוגמת האולם שהיה לפני ההיכל[צא]. והביא דבריו **במשנה ברורה** (סי' צ ס"ק סא) וכתב שכן נהגו היום בכל המקומות, וטוב להדר לכתחילה שלא להתפלל בעזרה שלפני בית הכנסת[צב].

הטעם שהובא בגמרא ביאור הפסוק של תפילת החסיד לעת מצא

על זאת יתפלל כל חסיד וכו'. **בברכת יהושע** (ד"ה על זאת) ביאר את שייכות ביאור הפסוק לסוגייתנו, שמפני שאמרו לעיל שלעולם יכנס אדם שיעור שני פתחים לבית הכנסת ואחר כך יתפלל, ובאה הגמרא ללמדנו שלא רק המתפלל את התפילות הקבועות בכל יום צריך להכנס שיעור שני פתחים, אלא אף המתפלל ומבקש על עצמו, אינו צריך להקפיד על כך. לכן אמרו ש'לעולם' יכנס אדם שיעור שני פתחים לרבות שאף כשאינו מחויב להתפלל, אלא תפילתו היא לפנים משורת הדין כתפילת החסיד [שמעשיו הם לפנים משורת הדין] אף בזה צריך להכנס שיעור שני פתחים ואחר כך להתפלל.

התפילה לעת מצא על דבר הנצרך בזמן מסוים

שם. **רש"י** (ד"ה יתפלל) כתב שהתפילה לעת מצא היא תפילה על דברים חשובים שיהיו מצויים לו בשעה שיצטרך להם. **ובסמיכת חכמים** (ד"ה על זאת) ביאר שהכוונה לדברים שהצורך להם תלוי בזמן מסוים, שיהיו מצויים לו בשעה שיצטרך להם[צג]. ולכן פירש רבי חנינא שהכוונה לאשה, שיתפלל שיזכה לשאתה בעת הראויה בעודו צעיר לימים, כדי שלא ישלוט עליו יצר הרע[צד]. ורבי נתן פירש שמתפלל שלעתיד לבוא לא יתבייש כשישאלו אותו האם קבע עתים לתורה, שצריך לקבוע עת ידוע ללמוד התורה שלא יבטלנו בשום אופן, וזו העת שמתפלל עליה[צה]. ורב נחמן בר יצחק אמר שחסיד אינו קובע עתים לתורה בלבד, אלא אינו מתבטל מלימודו אפילו רגע אחד ומקיים והגית בו יומם ולילה עד יום פטירתו שנעשה חפשי מהמצוות ומהתורה, ולכן מתפלל שיזכה לעבוד את בוראו כל ימיו, ותהיה מיתתו בסיום השנים שנקצבו לו. ורבי יוחנן אמר ש'לעת מצא' זו הקבורה, שיתפלל שיזכה לקבורה בסמוך למיתתו ולא יצטרכו להלינו לילה[צו]. ומר זוטרא אמר שלעת מצא זה בית הכסא שיהיה יכול להפנות בזמן הנכון, שאמרו בגמרא שהאוכל ואינו נפנה דומה כי שמסיק על גבי כירה שאינה גרופה, וכן צריך לבדוק את נקביו קודם התפילה, והחסיד יתפלל שיהיה לו מוכן בכל עת כדי שיוכל לקבל עול מלכות שמים כראוי[צז].

הביאורים בפסוק הם על תפילות על הדברים העיקרים בעבודת החסיד לבוראו

שם. **הכותב** (עין יעקב ד"ה לעת) ביאר שפסוק זה הוא המשך של הנאמר בתחילת הפרק, שהזכיר שם דוד המלך את מעלת כת בעלי התשובה וכת צדיקים גמורים[צח], ואחר כך מדבר על מעלת החסיד שהיא גדולה ממעלת שניהם, וודאי שגם תפילתו צריכה להיות על דבר שמעלתו גדולה מאד. וביאר שהתפילה על אשה היא תפילה שבכל עת תהיה לו אשה שתצילהו מהחטא ולא יכשל בדבר ערוה, וכאשר יהיה לו כן יתקיים בו הנאמר בהמשך הפסוק 'רק לשטף מים רבים אליו לא יגיעו', שלא ינזק מכל מחשבות הרע שבלבו של אדם. ורבי נתן בא להוסיף שצריך החסיד להתפלל שיהיה רגיל בלימוד התורה להגות בה יומם ולילה, ורק בכך תתמיד חסידותו. ורב נחמן הוסיף על דבריהם שיתפלל על המיתה, כלומר שיתפלל שלא יגרום החטא ועד שעת מיתה ינהג בחסידותו. ורבי יוחנן הוסיף את הקבורה, שאף לאחר המיתה צריך להתפלל שקרוביו יתעסקו בקבורתו לכבוד גופו שהיה משכן לנשמתו[צט]. ורב חסדא בא והוסיף שיש לו

שכיון שראה שאשה זקנה זו לא היו באים ללמוד ממנה חכמה ומוסר, לכן נתן לו עצה זו כדי שילמדו העולם גודל מעלת השכמת בית הכנסת בראותם מעשה זה, שכל עוד לא הפסיקה לבוא לבית הכנסת האריכה ימים ולא יכלה למות, והפרישה ממצוה זו גרמה לה מיתה, ומעשה כזה כשיתפרסם יגרום שירגילו כולם במצוה זו [אלא שהוסיף שם שכל זה דווקא באשה, אבל אם היה זה איש זקן שבאים ללמוד ממנו חכמה ומוסר לא היה נותן לו עצה זו]. **פג. שסתם** פתח שיעור רחבו ארבעה טפחים [כמבואר בעירובין (יא:)]. בית יוסף (או"ח סי' צ ד"ה ולא ישב). וכן פסק בשו"ע (שם ס"כ) שלשיטה זו יכנס לבית הכנסת שמונה טפחים. וראה בפרישה (סי' צ אות כט) שכתב כן בשם הארחות חיים. אולם בפירוש התוספות (הגהות הב"ח אות ה) כתבו ששיעור רוחב שני פתחים הוא שמונה אמות. **פד. וראה** בלשון תלמידי רבינו יונה (ד"ה לעולם) 'שלא יראה כמי שרוצה לצאת ואינו נהנה בישיבת בית הכנסת'. וכעין זה מצינו לענין היוצא מבית הכנסת ששנינו לעיל (ו:) אמר רבי חלבו אמר רב הונא היוצא מבית הכנסת אל יפסיע פסיעה גסה. ופירש רש"י (ד"ה אל) לפי שמראה בעצמו שעיכוב בית הכנסת דומה עליו כמשוי. **פה. וכעיקר** פירוש זה כתבו גם הרא"ש (סי' ז) ותלמידי רבינו יונה (ד"ה לעולם) בשם יש מפרשים. **פו. וכעין** זה פירש גם הרשב"א (פירושי האגדות, ד"ה אמר רב חסדא) שצריך לשהות שיעור זמן כדי שיתכונן לתפילה וישיב אל לבו לפני מי הוא עומד להתפלל כדי שלא יכשל בדיבורו ובכוונתו. ולפירושו אין טעם ההמתנה משום שנראה כמשאוי אלא מפני שצריך לכוין לבו. וכן פירש במשנה ברורה (סי' צ ס"ק סב) שלפי הפירוש השני שהובא בשו"ע ששיעור שני פתחים הוא שיעור המתנת זמן, טעם ההמתנה הוא כדי שתתיישב דעתו עליו ויתפלל בכוונה, כי אם יתפלל מיד בכניסתו אין דעתו מיושבת עליו [ומשמע מדברי הרשב"א שהטעם שהוזכר שיעור שני פתחים לפי שהוא השיעור המבואר בפסוק המלמד על חיוב ההמתנה, אבל עיקר הדין הוא שישהה כשיעור שתתיישב דעתו ויוכל להתפלל בכוונה, ולכן חסידים הראשונים היו שוהים שעה אחת ואחר כך מתפללים]. **פז. והמאירי** (ד"ה נשעה) כתב, שאדם ההולך לבית הכנסת לא יתחיל להתפלל מיד בכניסתו אלא ימתין מעט קודם שיתפלל כדי שיתיישב בלבו, וכתב שההמתנה היא לפחות בכדי שיעור הזמן שיכנס לבית הכנסת שתי פעמים ויגיע למקומו. וכתב שאין די שימתין לפני שיתחיל תפילת שמונה עשרה, אלא אחר שימתין יתחיל מיד לומר אשרי או שאר פסוקים ומתוך אמירת הפסוקים יתחיל בתפילתו. **פח. ומסיים** אבל בבתי כנסיות שלנו אין לחוש, שהרי יש בנין אחר לפניהם. **פט. אמנם** הב"ח (ד"ה ונראה) כתב שהר"מ מרוטנבורג הוכיח זאת מכך שהגמרא לא למדה דין זה מהמילים 'לשקוד על דלתותי' אלא מהמשך הפסוק 'מזוזות פתחי', ודרשו את לשון 'פתח' שדווקא בפתח הפתוח לרשות הרבים אמר הפסוק שיכנס כשיעור שני פתחים. **צ. וכתב** במאמר מרדכי (סי' צ ס"ק כג) שבכך שחושש לפירוש המהר"מ מרוטנבורג יש נפקא מינה שאף אם מקומו הקבוע הוא בסמוך לפתח, אין לו להתפלל שם כדי שלא יסיח דעתו מהתפילה על ידי שיסתכל לחוץ. **צא. במדרש** (דב"ר ז ב) אמרו 'הוי מתכוין להכנס דלת לפנים מדלת ולמה כן שהקב"ה מונה פסיעותיך ונותן לך שכר', וביאר הב"ח (שם ס"ק יג) שמכיון שפסיעות אלו שאתה פוסע להכנס לפנים משני דלתות באים להורות על עיקר זה שאנו מתפללים לקב"ה ושואלים צרכנו מלפניו שלא על ידי שליח, לכן יש קבלת שכר על קיום וחיזוק אמונה זו בלב כל ישראל. **צב. וראה** בפרי מגדים (שם אשל אברהם ס"ק לה) שכתב שעכשיו נהגו לעשות עזרה לבית הכנסת, ותמה מדוע לעזרת הנשים אין עושים עזרה לפניה. **צג. שכן** היא תפילת החסיד שמתפלל על העתיד, וקודם שתבוא הצרה מתפלל שלא תבוא, וכמו שאמרו בגמרא (סנהדרין מד:) 'אמר רבי אלעזר, לעולם יקדים אדם תפלה לצרה', וכן אמרו בגמרא (שבת לב.) שלעולם יבקש אדם רחמים בעודו בריא, שלא יחלה. **צד. וכמו** שאמרו בגמרא (קידושין כט:) שעד עשרים שנה הקב"ה יושב ומצפה לאדם מתי ישא אשה כיון שהגיע עשרים ולא נשא אומר תיפח עצמותיו. ואמר רב חסדא שהטעם שהוא עדיף מחביריו מפני שנשא אשה בגיל שש עשרה, ואם היה נושא אשה בגיל ארבע עשרה היה אומר לשטן 'גירא בעיניך', כלומר שהייתי יכול להתגרות ביצר הרע ולא הייתי מפחד שיחטיאני. רש"י (שם ד"ה הוה). **צה. אבל** רבי נתן לא פירש שמדובר על תפילת החסיד על נשיאת אשה כי יתכן שלא ישא כלל אשה, וכמו בן עזאי שאמר נפשי חשקה בתורה ולא נשא אשה כלל. **צו. וכתב** שם הטעם מפני שהרבה קליפות ידבקו בגופו קודם הקבורה. **צז. אבל** מר זוטרא סבר שאין צריך החסיד להתפלל על כך שתהיה קבורתו סמוכה למיתתו, מפני שאמרו (מסכת שמחות פי"ו ה"ד) שסימן טוב לאדם שלא נקבר כהלכה, ושמא עשה איזו עבירה ויתכפר לו על ידי כך. **צח. כמו** שנאמר (שם א-ב) 'לדוד משכיל אשרי נשוי פשע כסוי חטאה אשרי אדם לא יחשב ה' לו עון ואין ברוחו רמיה'. **צט. ועוד** שעל ידי השתדלות זו נקבע בלבבנו האמונה בתחית המתים.

להתפלל על בית הכסא, וכוונתו להוסיף שצריך להתפלל על כל עת מהזמנים בחיי האדם, שיזמין לו הקב"ה דרך ישרה לעשות רצונו, ואין כוונתו להמעיט מהחשיבות והצורך להתפלל על אשה ותורה מיתה וקבורה, אלא בא להוסיף שגם על דבר שנראה כבלתי חשוב ונצרך, גם עליו יש להתפלל כדי שלא יעבור על 'בל תשקצו' כשישהה נקביו, והן בשביל לשמור על בריאותו[ק].

הדרשות בביאור הפסוק הן על הדברים המצילים מהיצר הרע

שם. כתב **בעיון יעקב** (ד"ה אמר) שמכיון שמזמור זה מדבר על וידוי, שדוד המלך התודה על עוונותיו וחטאיו כדי שיתכפר[קא], לכן ביארו בפסוק העוסק בתפילת החסיד לעת מצא עניינים אלו שיש בהם הצלה מעון וחטא. רבי חנינא אמר שיתפלל החסיד על אשה טובה משום שהיא מצילתו מן החטא, וכן להיפך האשה יכולה להחטיאו וכמו שמצינו שאדם הראשון חטא על ידי אשתו, ואילו און בן פלת אשתו הצילתו[קב]. ורבי נתן ביאר את הפסוק על תורה וכמו ששנינו (קידושין ל:) תורה מגינה ומצילה מן החטא שהיא תבלין ליצר הרע. וכן שנינו לעיל (ה.) לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע וכו' אם נצחו מוטב, ואם לאו יעסוק בתורה וכו'. ורב נחמן בר יצחק פירשו על יום המיתה וכמו ששנינו (שם) שאם לא נצחו על ידי עסק התורה יזכיר לו יום המיתה, שעל ידי זה יתן על לבו לשוב מחטאיו ולא יחטא. ורבי יוחנן ביאר שיתפלל על קבורתו שיזכור על ידי כך שהולך למקום רימה ותולעה ועל ידי זה ישוב בתשובה ולא יחטא. ומר זוטרא פירשו על בית הכסא כלומר שלא יאכל וישתה יותר מדאי כי עיקר עוונותיו של אדם הם על ידי ריבוי אכילה ושתיה שעל ידי זה ישמן ויבעט. וזהו שמסיים הפסוק 'רק לשטף מים רבים אליו לא יגיעו', כלומר שעל ידי זה לא יגיעוהו שיעבוד וגלויות הנקראים מים רבים[קג].

ובברכת יהושע פירש שהביאורים בפסוק עוסקים במחילת עוונות, והם המשך תפילת דוד המלך שהתפלל על מחילת עוונותיו. והיה קשה מדוע כתוב שחסיד הוא המתפלל על מחילת עוונותיו, הלא חסיד הוא העושה לפנים משורת הדין, ואילו על מחילת העון כל אדם מתפלל ולא רק חסיד. ולכן פירש רבי חנינא שהתפילה 'לעת מצא' היא על נשיאת אשה, שאף שכל הנושא אשה מוחלים לו על עוונותיו מכל מקום החסיד מתפלל על כך, כי חושש שמא רק הנושא אשה לשם שמים מוחלים לו, ואולי אין כוונתו לשם שמים, לכן מתפלל בעת הנישואין שימחלו לו על עוונותיו, ויחשב שכוונתו לשם שמים. וכן רבי נתן שאומר שיתפלל כל חסיד אליך לעת מצא זו תורה היינו שמתפלל שיהיה עסק תורתו כראוי שיועיל למחילת עוונותיו. וכן המפרש שהפסוק מדבר על יום המיתה, היינו שמתפלל שתהיה לו מיתתו כפרתו[קד]. וכן הקבורה מכפרת ומתפלל בעודו בחיים שתהיה לו הקבורה כפרה על עוונותיו. ומה שאמרו 'זה בית הכסא' מפני שאם יפתח אחד מהם או יסתם אחד מהם יכול לבוא לידי סכנה, והחסיד חושש שמא ימות מחמת כן, ומהרהר בתשובה ומתפלל על מחילת העון אף קודם עשיית צרכיו.

מדוע שאלו מצא או מוצא רק בארץ ישראל

במערבא כי נסיב איניש אתתא אמרי ליה הכי מצא או מוצא. **בשו"ת בית הלל** (ר' הלל מקאלאמיא סי' כו, הובא שפתי חכמים ד"ה במערבא) ביאר, שהטעם ששאלו שאלה זו רק בארץ ישראל ולא בבבל, על פי מה שאמרו בגמרא (סוטה ב.) שארבעים יום קודם יצירת הולד מכריזים בת פלוני לפלוני, ומבואר במדרש[קה] שכל זה דווקא בארץ ישראל, אבל בחוץ לארץ הכל לפי מעשי האדם, ולכן בחוץ לארץ כשיודעים שהחתן צדיק, אין מקום לשואלו האם גם זיווגו כמוהו, כי לא ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים, אבל בארץ ישראל שנקבע הדבר ארבעים יום לפני יצירתו, שאלו אותו אם זכה וגם זיווגו כמוהו[קו].

בעין אליהו (ד"ה על זאת) על פי הגמרא (קידושין כט:) המביאה שנחלקו האם עדיף לאדם שקודם ישא אשה ואח"כ ילמד תורה, כדי שלימודו יהיה בטהרה, או שעדיף שקודם ילמד תורה ורק לאחר מכן ישא אשה, שאם יקדים לשאת אשה, לא יוכל לעסוק בתורה מפני שיהיה צריך לעסוק בפרנסת ביתו. והסיקה שם הגמרא שלא נחלקו אלא 'הא לן והא להו'. וביאר שם ר"ת (בתוס' ד"ה הא) שאם הוא מבני ארץ ישראל שהיו עשירים ויכולים ללמוד תורה גם לאחר שנשאו אשה, כיון שלא היתה להם טרחה גדולה למצוא מזונות, עדיף שקודם ישא אשה כדי שילמד תורה בטהרה ורק אחר כך ישא אשה, אך לבני בבל שהיו עניים ואם ישא אשה קודם לא יוכל שוב ללמוד, עדיף שקודם ילמד תורה ורק אחר כך ישא אשה.

ולפי זה ביאר שמשום כך לא היו שואלים שאלה זו את הנושא אשה בבבל, כיון שבודאי לאחר שישא אשה לא יוכל עוד שוב ללמוד, וא"כ אין ענין בשאלתם ולא היו שואלים שאלה זו ללא כל תועלת. אך לנושא אשה בארץ ישראל הרי קיימות שתי האפשרויות, שיכול הוא ללמוד תורה אם יסכימו שניהם להסתפק בחלקם, וגם יש אפשרות שלא ילמד, אם יחפצו להגדיל ממונם. ולכן דווקא בארץ ישראל שאלו אותו אם האשה שנשא אינה מבקשת הב הב כל הימים ויש לו את האפשרות להמשיך בלימוד התורה, ועליו נאמר 'מצא אשה מצא טוב' שעכשיו יוכל ללמוד התורה שעליה נאמר 'טוב'[קז], או שחלילה היא אשה רעה הדורשת תענוגות העולם הזה, ולא יכול בעלה להמשיך ללמוד והרי הוא בבחינת 'מוצא אני מר ממות את האשה'[קח]. וביאר שמשום כך אשה רעה מרה ממות, כיון שמות הוא רק בעולם הזה, אך אם מחמת אשתו הרעה לא ילמד תורה ימות גם בעולם הזה וגם בעולם הבא.

ובפתח עינים (ד"ה במערבא) כתב בשם **רבני אשכנז** שרק בארץ ישראל שהיה נושא אשה ואחר כך לומד תורה[קט], היו צריכים לשואלו האם מצא אשה טובה או רעה, אבל בני בבל שדרכם היתה ללמוד תורה ואחר כך לשאת אשה, התורה מגינה עליהם שלא יכשלו באשה שאינה הוגנת, ואין צורך לשאלם על כך.

ובקרבן תודה (ד"ה במערבא) ביאר, על פי מה ששנינו בעירובין (מא:) שמי שיש לו אשה רעה אינו רואה פני גיהנם. ולכן אמר הפסוק 'על זאת יתפלל כל חסיד' שכן מי שאינו חסיד יש לו תועלת גדולה מאשה רעה שבזכותה ינצל מדינה של גיהנם. אמנם החסיד שאינו מפחד מכך שיודע שאין לו מעשים רעים שצריך להענש עליהם הוא מתפלל שלא תהיה לו אשה רעה, כי אין לו תועלת בסבל מאחר ובלא זה אין הוא רואה פני גיהנם. אבל בארץ ישראל שמכפרת על יושביה כמו שאמרו (כתובות קיא.) שכל הקבור בארץ ישראל כאילו קבור תחת המזבח שנאמר (דברים לב מג) 'וכפר אדמתו עמו'. ועוד אמרו שם 'כל המהלך ארבע אמות בארץ ישראל מובטח לו שהוא בן העולם הבא', וכתבו **תוספות** (כתובות קג:) שכל מקום שאמרו 'מזומן לחיי העולם הבא' היינו בלא דין ובלא יסורים. ואם כן בארץ ישראל שאשה רעה היא צרה לאדם, שאלו את הנושא אשה אם אשתו טובה או רעה, אבל בבבל לא שאלו על כך כי בין כך ובין כך יש לו תועלת, שאף אשה רעה לטובתו היא, שעל ידיה ימלט מדינה של גיהנם.

ביאור התיבות מצא או מוצא

שם. בפשטות אין משמעות לשאלה ששאלו במערבא 'מצא או מוצא', אלא זה רק היה סימן לפסוקים המרמזים על אשה טובה או רעה, וכוונת שאלתם היתה אם נתקיים בו הפסוק 'מצא אשה מצא טוב' או שנתקיים בו הפסוק 'מוצא אני את האשה מר ממות'. אמנם **בקול אליהו** (ד"ה במערבא) הביא בשם **הגר"א** שפירש שאם היתה דעתם לשאול כן היו אומרים את כל לשון הפסוק. אלא בתיבות מצא או מוצא, היתה מובנת שאלתם מפני שעל פי רוב אדם שטוב לו רק בתחילה אומר שטוב לו, ואחר כך אינו אומר כלום, אבל כשחס ושלום רע לאדם, תמיד הוא נאנח ומספר צרותיו, ולכן באשה טובה אומר 'מצא' בלשון עבר שפעם מצא טוב, אבל באשה רעה בכל עת מוצא רעתה, לכן אמר 'מוצא' בלשון הווה.

ובאיי הים (ד"ה מצא) כתב, פירש שבשאלה עצמה רמזו מהו הגדר של אשה טובה. שבגמרא אמרו שהאשה מתוארת בשם 'אבידה'[קי], וביאר **המהרש"א** (שם ח"א, ד"ה מצא) שהטעם לכך מפני שהצלע נלקחה מהאדם בלא ידיעתו בעודו ישן, ואחר כך כשלקחה לאשה ונתחברו יחד, כשהיא עזר לו ושותפותם שלימה, הרי היא נחשבת מציאה, שמצא את אבידתו. ולכן אשת חיל לא תפרד מבעלה

ק. **והוסיף** עוד שיש בזה רמז, שאף שנותן מזון לנפשו ועוסק בתורה כל ימיו, צריך להזהר גם לדחות מלבו את כל הפסולת, שהם הרהורי הדברים המביאים לידי כפירה, וכל הדעות הנפסדות המרחיקות את האדם מעבודת ה'. קא. **וכמו** שנאמר בפסוק שלפניו 'חטאתי אודיעך ועוני לא כסיתי אמרתי אודה עלי פשעי לה' ואתה נשאת עון חטאתי סלה'. קב. **וראה** בספר חסידים (קלה) על פסוק זה 'ומעשה בחסיד אחד שנשא אשה חסידה גמורה לימים נתן לה גט הלך ונשא אשה רעה בת בליעל, וזאת הלכה ונשאת לרשע גמור, החסיד עזב מדתו ונהפך בעצת אשתו הרעה והרשע שב מרשעתו ונעשה חסיד גמור ע"י אשתו'. קג. **כמו** שמצינו במדרש (שיה"ש רבה פ"ח ז א) על הפסוק 'מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה'. קד. **וזה** שסיים הפסוק 'רק לשטף מים רבים אליו לא יגיעו' שהוא המשך תפילתו שמתפלל שלא ימות פתאום, אלא יהיה לו זמן לעשות תשובה קודם לכן. קה. **כן** כתב בבית הלל בשם המדרש, ומצאנו כן באבן עזרא (בראשית כד ג) 'וטעם אלהי השמים ואלהי הארץ במקום הזה, כי בת פלוני לפלוני בארץ מן השמים, והוא סוד'. קו. **ובעין** זה כתב בענף יוסף (ד"ה במערבא - השני), אלא שביאר שבחוץ לארץ לא יכלו לשואלו מצא או מוצא שיתבייש לומר 'מוצא' מפני שאפילו אם אשתו רעה, יתבייש לומר כן לאחרים שהכל יודעים שנשא אשה לפי מעשיו, אבל בארץ ישראל שהכל הוא לפי גזירת שמים, לא יתבייש לומר האמת אף אם מוצא את האשה רעה. קז. **וכמו** שאמרו במדרש (ספרי עקב פ"ד) 'חביבה תורה שכששאל דוד מלך ישראל לא שאל אלא תורה שנאמר (תהלים קיט סח) טוב אתה ומטיב למדני חוקיך'. קח. **ובעין** זה פירש בתולדות זאב (ד"ה במערבא) על פי פירוש התוספות שבארץ ישראל קודם ישא אשה ואחר כך ילמד תורה, ולפי שלומד אחר נישואיו שואלים אותו אם האשה טובה ומניחתו ללמוד תורה, או שמא אשתו רעה ואין מניחתו ללמוד תורה. ופירש שגם לדעת רש"י (שם ד"ה להו) שבארץ ישראל ילמד תורה ואחר כך ישא אשה [מפני שהיו למדים תורה במקומם ואחר נישואיהם יהיו טרודים בפרנסתם], ובבבל נושא אשה ואחר כך הולך חוץ למקומו ללמוד תורה, ואילו בני ארץ ישראל היו למדים תורה במקומם, ולכן שאלו אותו אם אשתו מבטלת אותו מלימודו או לא, אבל בבבל כיון שהלך ללמוד חוץ לביתו לא היה מקום לשאלה זו. קט. **כפי** שנתבאר לעיל שכן פירש ר"ת בתוספות בקידושין. קי. **ששנינו** בברייתא (קידושין ב:) 'מפני מה אמרה תורה (דברים כב יג) 'כי יקח איש אשה' ולא כתוב כי תלקח אשה לאיש, מפני שדרכו של איש לחזור על אשה ואין דרכה של אשה לחזור על איש, משל לאדם שאבדה לו אבידה מי חוזר על מי, בעל אבידה מחזר על אבידתו'.

ולא תאבד ממנו עוד, ושוב אין שייך בה לשון מציאה. אולם אשה רעה העומדת כנגדו, ואין הוא נעזר בה, הרי בכל עת היא אבודה ממנו, ורק בעת אשר ישלימו ביניהם ויתאחדו, שוב יהיה ראוי לקרותה 'מציאה'. ולכך כיוונו בני ארץ ישראל בשאלתם האם אשה זו היא 'מצא' בלשון 'עבר' שכבר מצאת את אבידתך בשעת נישואיך ושוב לא תפרד ממך. או שמא אשה רעה ואתה צריך לפייסה בכל עת, ובכל פעם יהיה עליך להיות 'מוצא' המפייס ושב ומוצא את אבידתו.

מדוע אין בשאלה זו משום לשון הרע

שם. החפץ חיים (הלכות לשון הרע כלל א ה"ח) כתב שאיסור לשון הרע אינו רק אם מספר עליו בפיו ממש, אלא אסור אפילו לספר בדרך רמז. והקשה **בבאר מים חיים** (ס"ק יג), אם כן איך אמרו שבארץ ישראל היו שואלים את החתן האם מצא אשה טובה או לא, הלא על ידי כך יבא לספר לשון הרע בדרך רמז, ואין תועלת בכך שיודיע דבר זה לרבים. ותירץ, על פי מה שכתב **הרמב"ם** (דעות פ"ז ה"ה) שדבר שנתפרסם בפני שלשה, המספרו אחר כך אין בו משום לשון הרע, ובלבד שלא תהיה כוונתו להעביר את הקול ולגלות את הדברים יותר. ואם כן אפשר לומר שמכיון שאשה רעה שאפשר לומר עליה שהיא מר ממות, מסתבר שכבר נתפרסם עניינה לפחות בפני שלשה, ואם כן הבעל שמספר את רעתה לאחרים ואין בכוונתו לפרסם את הדבר ולהעביר את הקול הלאה, אין עובר על איסור לשון הרע.

פירושים נוספים בדברי בני מערבא

שם. אמנם יש מהאחרונים[קיא] שפירשו שבני ארץ ישראל לא שאלו את החתן אם אשתו טובה או רעה, שהלא שאלו כן מיד אחר הנישואים, ואין האדם יודע אם האשה טובה או רעה עד אחר שיעבור משך זמן מנישואיו. ועוד, מה תועלת בשאלתם וכי כוונתם היתה לצערו, וכי מה בידו לעשות אם אשתו רעה היא[קיב]. אלא ודאי לא היתה כוונת בני ארץ ישראל לשאול על האשה אם טובה היא או רעה, ואף הוא לא היה עונה להם דבר. ולכן לשון הגמרא הוא 'אמרי ליה' שלא היתה כאן שאלה אלא אמרו לו דברי מוסר. וכוונתם היתה לעורר את החתן וללמדו את הדרך שבה ינהיג את ביתו וייטב לו, שאם יתנהג בביתו על פי התורה ויהיו מעשיו לשם שמים, יתקיים בו 'מצא אשה מצא טוב', ואם לא תהיה כוונתו לשם שמים אלא למלא תאוותו, יתקיים בו 'ומוצא אני מר ממות את האשה'. וכעין זה פירש **בריא"ף** (ד"ה במערבא) שהיו מלמדים אותו כיצד להנהיג את חייו בדרך הטוב, ואומרים לו שאם ילך בדרך הישר והטוב, עוונותיך שנמחלו ביום נישואיך יחשבו כזכויות, אבל אם תחזיק ברשעתך ותמשיך להתנהג בדרך לא טובה, יתקיים בך מוצא אני מר ממות את האשה, שתפסיד מה שהרווחת במחילת עוונותיך בשעת הנישואין[קיג].

בשו"ת רבי נחום טריביטש (ח"א ברכות, ד"ה כי) כתב, שבאו ללמדו שאם 'מצא אשה' היינו שלא לקח אלא את האשה כפי עיקר מעלותיה שהיא חכמה ויראת ה' אז 'מצא טוב', אבל אם מוצא 'את האשה' את הטפל לה שהביט אל יופיה או אל ממונה שהם טפלים לה, הרי סופו שתהיה לו 'מר ממות'.

בערוך לנר (יבמות סג: ד"ה כלא) ביאר, על פי מה שאמרו בגמרא (שם) שאדם שאין לו אשה שרוי בלא שמחה, בלא ברכה, ובלא טובה. ובארץ ישראל אמרו ששרוי 'בלא תורה, ובלא חומה' כלומר, שאחר נישואיו אשתו עוסקת בצרכי הבית והוא פנוי ללמוד תורה, וכן מצילתו מהחטא והרי היא כחומה המגינה עליו. ובאשה רעה יש הבדל בין הדברים שנמנו בגמרא לבין 'תורה וחומה', שאם רעה היא אין לבעלה לא שמחה ולא ברכה ואף לא טובה. אבל העסק בצרכי הבית והחומה נגד יצר הרע, שייך גם באשה רעה[קיד]. ולכן בארץ ישראל כשהיה אדם נושא אשה היו משמחים אותו ביום חתונתו שלא ידאג שמא היא אשה רעה, ואמרו לו מצא או מוצא כלומר, בין אם היא אשה טובה, ובין אם היא אשה רעה, יש בה טובה זו שעד עתה היית שרוי בלא תורה ובלא חומה, וכעת יש עמך תורה וחומה להצילך מיצר הרע.

אשה טובה נקראת מציאה

מצא דכתיב מצא אשה מצא טוב וכו'. המהרש"א (יבמות סג: ח"א, ד"ה מלא) ביאר שתיבת 'מצא' פירושה מלשון מציאה, שהאיש שמצא לו אשה טובה ראוי לשמוח בה כאילו מצא מציאה, ולכן באשה רעה לא אמר בפסוק לשון 'מצא האיש' כיון שאינה מציאה בשבילו. עוד ביאר שבאשה רעה נאמר 'ומוצא אני מר ממות את האשה' ותיבת 'האשה' היא בגימטריא 'איש' שבמקום שהאיש ימשול בה היא מושלת עליו וכמו ששנינו בבבא מציעא (עה:) שאדם שאשתו מושלת עליו הרי הוא צועק ואינו נענה.

ובערוך לנר (יבמות סג: ד"ה מלא) ביאר את הטעם שקרא הפסוק לאשה רעה 'מוצא' ולטובה מצא, משום שאשה טובה אינה דבר מצוי כמו שנאמר (קהלת ז כח) 'ואשה בכל אלה לא מצאתי', ומה שלא שכיח נאמר בלשון עבר כאילו מזכיר לזכרון דבר חידוש, אבל אשה רעה הואיל והיא דבר המצוי אומר בלשון 'מוצא' שהיא נמצאת בכל עת.

מה היא התפילה על התורה הנאמרת לעת מצא

רבי נתן אומר לעת מצא זו תורה. בשפתי חכמים (רש"י ד"ה יתפלל) כתב שלדעת רש"י שביאר שהתפילה היא שיהיו הדברים האלו מצויים לפניו בשעה שיצטרך להם, אם כן יש לפרש שתפילת החסיד היא שבשעה שיהיה צריך לדעת דין מסוים, יהיה הדבר מצוי לפניו.

אולם באיי הים (ד"ה לעת) פירש שהתפילה היא שיזכה ללמוד תורה. וביאר כן על פי מה שאמרו בגמרא (נדה ל:) שבשעה שהעובר נמצא במעי אמו מלמדים אותו את כל התורה כולה, וכיון שבא לאויר העולם בא מלאך ומשכחו את כל מה שלמד, ולכן התורה נקראת בשם 'מציאה' שעל ידי יגיעתו בה הוא מוצא מחדש את התורה שנאבדה ממנו. ובזה יבואר גם המשך הפסוק 'רק לשטף מים רבים אליו לא יגיעו', שהתורה תצילנו מאומות העולם שלא יוכלו להזיק לו[קטו].

עוד ביאר בעין אליהו (ד"ה והסיום) על פי מה שאמרו באבות דרבי נתן (פכ"ד) שאלישע בן אבויה אומר שאדם שיש לו מעשים טובים ולמד תורה הרבה דומה לאדם שבונה אבנים למטה ולבנים למעלה ואפילו באים מים הרבה ועומדים בצד בנינו, אין ממחים את אבני הבנין. ואדם שאין בו מעשים טובים ולמד תורה דומה לאדם שבונה לבנים תחילה ואחר כך אבנים שאפילו מעט מים מיד הופכים ומזיקים לבנין. והביאור בזה כמו שאמרו בגמרא שבת (פח:) שמי שלומד תורה לקנטר ואין בו מעשים טובים, תורתו היא לרעה, ועל זה ביקש ש'בעת מצא' שהיא השעה שלומד תורה ילמד תורה לשמה, ותהיה לו התורה לסם חיים. כי אם לא ילמד לשמה אלא לקנטר, יגרום לו מן התורה חסרון, ועל זה סיים דוד המלך שתפילה זו היא 'רק לשטף מים רבים אליו לא יגיעו', שלא יבואו עליו מים וימחו אותו ממקומו, אלא יזכה ללמוד לשם שמים, וכל מים שבעולם לא יוכלו להזיזו ממקומו[קטז].

ביאור התפילה על מיתה יפה והראיה לכך

לעת מצא זו מיתה כו' תניא נמי הכי וכו'. כתב באיי הים (ד"ה רב נחמן), שרב נחמן בר יצחק דרש את תיבת 'מצא' מלשון יציאה, ורמז על יציאת הנפש מהאדם, שיש כמה אופנים שבהם יוצאת נפשו של אדם ומן הראוי שכל חסיד יתפלל שיציאת נפשו תהיה באופן נוח ולא בקושי. ולהלן מבואר שהמיתה הקשה בכל אופני המיתה היא האסכרה, שהיא ריבוי הליחה המתקבצת בגרון, ולרב חולשתו אין האדם יכול לפלטה ונחנק על ידה, ודבר זה רמוז בהמשך הפסוק 'רק לשטף מים רבים אליו לא יגיעו', ששטף ריבוי ליחותיו לא יגרום למותו.

המהרש"א (ח"א, ד"ה זו מיתה) ביאר שהראיה מהברייתא שיש להתפלל על מיתה יפה, שמאחר ומצינו שיש הרבה מיני מיתות כמנין 'תוצאות', ובודאי שיש בהן מיתות משונות הרבה ואם כן ראוי להתפלל על מיתה יפה ונוחה[קיז].

ובזרע יעקב (ד"ה ומה שאמר) הקשה מדוע יהיה ספק לחסיד שמא ימות מיתת אסכרה שהיא קשה ביותר, ולכן פירש שתפילת החסיד היא שלא ימות בזמן שרשעים בעולם, ובשעה שגברה חס ושלום מדת הדין וניתנה רשות למשחית אין הוא מבדיל בין צדיק לרשע, ובזמן כזה אף על הצדיק יכולה להגזר מיתה חמורה וקשה, ולכן אמר בסיום הפסוק 'רק לשטף מים רבים אליו לא יגיעו' שהרשעים שנמשלו למים[קיח] לא יוכלו לגרום לו להאסף לבית עולמו במיתתם, אלא ימות במיתת נשיקה.

המיתה היא בבחינת מציאה

שם. בעין אליהו (ד"ה לעת מצא זו מיתה) ביאר שנקראה המיתה בשם מציאה, לפי שהמיתה לצדיקים היא שמחה להם, כי הנפש שלהם שהיא חלק אלו-ה ממעל, בעודה נמצאת בגוף האדם אינה יכולה להשיג את שהיתה משיגה קודם

קיא. **אמת** ליעקב (ו: ד"ה כל) ובעיקרי דינים (הלכות איסורי לשון הרע כלל ג הערה 6). קיב. **ועוד** שאם נתפרסם עניינה לרע גם כן מצוה לשמח את החתן, וכמו שאמרו בגמרא (כתובות יז.) שצריך לומר לחתן שכלתו 'כלה נאה וחסודה' כדי לחבבה על בעלה אחר שנשאה כבר, ואיך יתכן שישניאו אותה עליו. קיג. **אולם** במדרש תהלים (נט אות ג) משמע שמה ששאלו מצא או מוצא הוא דרך שאלה ותשובה. שהובא שם מעשה בבנו של רבי עקיבא שנשא אשה, וכיון שנכנסה עמו לחדר היה עומד כל הלילה וקורא בתורה ושונה בהגדות, אמר לה קחי לי נר והאירי לי לקחה לו כל הלילה נר והיתה עומדת ומאירה לפניו עד הבוקר. בבוקר בא לפניו רבי עקיבא ואמר לו בני מצא או מוצא. אמר לו, מצא. קיד. **וכמו** שמבואר שם בגמרא שרבי חייא אשתו ציערתו, ואמר דיינו שמגדלות בנינו ומצילות אותנו מן החטא, ו'מגדלות בנינו' היינו שעל ידי כך אין עול זה על צוואר בעלה ופנוי הוא לעסוק בתורה. קטו. **וכעין** זה כתב בעין אליהו (ד"ה לעת מצא זו תורה) והוסיף שהוא כעין מה שביארו המפרשים על הבקשה 'ותן חלקנו בתורתך', שהיא תפילה שינתן לנו החלק בתורה שלמדנו קודם שיצאנו לאויר העולם. קטז. **והוסיף** שיש לבאר עוד את סוף הפסוק על דרך הדרוש, שמכיון שאמרו (סוכה נב.) שכל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו, אם כן בעת שלא למד לא היה יצרו גדול כל כך, וכשלומד גדל יצרו, ולכן כשמתפלל על התורה יתפלל גם שרק לשטף מים רבים אליו לא יגיעו, שעל אף שנתעלה וגדל, לא יתגבר היצר ולא ישטפהו. קיז. **ודורשים** את המילה תוצאות בגימטריא לפי שהיה ראוי לכתוב 'מוצאות' ונכתב 'תוצאות' כדי לדרוש תיבה זו בגימטריא. קיח. **כמו** שנאמר (שיר השירים ח ז) 'מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה'.

שנתחברה לגוף, ולאחר שתפרד מהגוף תוכל שוב להשיג כמו מקדם, ואם עשה בחייו מצוות ומעשים טובים, תשיג נפשו יותר מאשר קודם לכן[קיט]. ולכן הנשמה בעולם הזה היא כאבודה, ואחר המיתה היא מוצאת את שנאבד ממנה, ששוב יכולה להשיג כל מה שהיה לה קודם ביאתה לעולם.

מה היא מיתת אסכרא

קשה שבכלן אסכרא. רש"י (ד"ה אסכרא) פירש שזו ריבוי ליחה המתקבצת בגרון, וגורמת דלקת בתוך הגוף[קכ]. **ובערוך** (ערך אסכרה) פירש שהוא סוג של חולי בגרון החונק את האדם, ושם אסכרה הוא מלשון הכתוב (תהלים סג יב) 'יסכר פי דובר שקר', לשון 'סגירה'. ופירש באופן נוסף שעיקרה של מילת אסכרה הוא בלשון יוני ופירושה עיפוש הנולד בוושט ובפה וכן משמע בגמרא (שבת לג:) שמכה זו של אסכרה מתחילה בבני מעים וגומרת בפה. וכתב **בשפתי חכמים** (רש"י ד"ה אסכרא) שמלשון רש"י משמע כפירוש השני של הערוך.

בפרק הבא על יבמתו (יבמות סב:) אמרו שהיו לרבי עקיבא שנים עשר אלף זוגות תלמידים וכולם מתו בזמן אחד מפני שלא נהגו כבוד זה לזה. ואמרו שם בגמרא שכולם מתו מיתה רעה, ואמר רב נחמן שמיתה רעה היא אסכרה. ופירש **המהר"ל** (נתיבות עולם, נתיב אהבת הריע פ"ג) שכאשר אדם נוהג כבוד בחבירו זהו עצם החיים, וכמו שאמר רבי נחוניה בן הקנה (מגילה כח.) שהאריך ימים בזכות שמעולם לא נתכבד בקלון חבירו, ולכן אלו שלא נזהרו בכבוד חבריהם מתו. והטעם שמתו באסכרה, מפני שאסכרה מתחילה בפה ומסיימת בגרון שממנו הדבור, והחיים תלויים בדיבור כמו שכתוב (בראשית ב ז) 'ויהי האדם לנפש חיה' ותרגומו 'לרוח ממללא'. ונקרא חולי זה 'אסכרה' על שם שנסכר [-נסגר] הגרון שממנו הדיבור שהוא עצם החיים.

שני אופני האסכרה הם עונש על שני מיני עבירות

אסכרא דמיא כחיזרא בגבבא דעמרא דלאחורי נשרא ואיכא דאמרי כפיטורי בפי ושט. בגמרא מדמים את מיתת האסכרא לענפי הקוצים שמסתבכים בגיזות הצמר, וכשהאדם מושך את הקוצים בחזקה ומשליכם, בהכרח שגם הצמר יתלש עמהם, וכך גם מיתה זו קשה, שאין הנשמה ניתקת מהגוף אלא בקושי גדול. ויש אומרים שקושי מיתה זו הוא בדומה לחבלים שקשה להוציאם מנקב עגול וצר כושט.

וביאר בעין אליהו (ד"ה תניא), ששני פירושים אלו תלויים בסיבת העונש של מיתת אסכרא. שבגמרא (שבת לג.) נחלקו בברייתא על מה בא העונש של מיתת אסכרא, תנא קמא אמר שהוא עונש על המעשר, כלומר שלא מפריש פירותיו ואוכלם בעודם טבל[קכא]. ורבי אלעזר ברבי יוסי אמר שאסכרא באה כעונש על לשון הרע, ורבי שמעון אמר על עון ביטול תורה. ויש חילוק בין העבירות שאכילת טבלים היא עבירה שבין אדם למקום, ואילו לשון הרע היא עבירה שבין אדם לחבירו, ומבואר בגמרא (יומא פו.) שמיתה משלימה את הכפרה על כל העבירות שבין אדם למקום, אבל עבירות שבין אדם לחבירו אין מיתה מכפרת[קכב]. ולפי רבי אלעזר ברבי יוסי שמיתת אסכרא באה על עון לשון הרע, שעל עבירה זו שבין אדם לחבירו אין הנפש נטהרת אף אחר מותו, לכן דימו את האסכרא הבאה על עבירה זו לקוץ המושך את הקוצים בחזקה, שהדבר ברור שאי אפשר שלא ינתק מעט מהצמר יחד עם הקוץ, כך גם אחר מיתתו נשאר חסרון בנפש[קכג]. אבל אסכרא הבאה על עון ביטול תורה או אכילת טבלים שהיא עבירה שבין אדם למקום, אף שהיא עבירה גדולה שצריכה מיתה ויסורים כדי שיתכפר עוונו, לבסוף תבוא הנפש לידי טהרה, ולכן דימו את העונש לחבל הנתון בחזקה בנקב של הספינה, שאף שקשה להוציאו, אחר הוצאתו לא נשאר מהחבל כלום בתוך חור הספינה, וכך גם נפשו אחר היסורים והמיתה תבוא לשלימות.

מדוע מדמים אסכרא לחבל בנקב הספינה

כפיטורי בפי ושט. בעין יצחק (ד"ה וא"ד) כתב שהטעם שדימו את מיתת האסכרא לחבל הנתון בנקבי הספינה, על פי ביאור **הגר"א** על הפסוק (יונה א ג) 'וימצא אניה', שעולם הזה דומה לים וצרות העולם דומות לגלי הים, והגוף דומה לספינה שעל ידה יורדים לים, כך הגוף דומה לספינה שעל ידו הנשמה מקיימת מצוות בעולם הזה ובאה לידי העולם הבא. ולפי שהמעמיד של גוף האדם הוא נשמת רוח החיים שבו, ולכן מדמים את הנשמה לחבל הנתון בתוך נקב הספינה ומעמיד את דפנותיה שלא יתפרקו, כך גם הנשמה היא המעמידה בחיים את הגוף שנמשל לספינה, ובנטילתה אין קיום לגוף.

ביאור מיתת נשיקה

ניחא שבכלן נשיקה וכו' נשיקה דמיא כמשחל בניתא מחלבא. במדרש (שיה"ש רבה א ה) מבואר שדרשו מהפסוק (שם א ב) 'ישקני מנשיקות פיהו' שעתידים נפשותיהם של הצדיקים להנטל בנשיקה[קכד]. וביאר **רבינו בחיי** (ויקרא כא א), שהנשיקה שהיא דבקות גופנית באה כמשל על דביקות השכל, ומעלת הדבקות היא מיתת נשיקה שהוא הדבקות בשם הנכבד, והיא מעלת ה'חשק' שהזכיר דוד המלך (תהלים צא יד) 'כי בי חשק ואפלטהו'. וביאר שצדיק הזוכה למעלה זו אין מיתתו על ידי הכח המשחית כשאר בני העולם[קכה].

וכעין זה כתב **באור החיים** (ויקרא כו יא) שבעת פטירת הצדיק יקרב אורו יתברך לפני האדם והוא סוד מיתת נשיקה, כי הנפש כשמרגשת בקריבת אור הנערב אצלה תכסוף ותנתק ממקומה להדבק בשכינה. ולגודל התאוה להדבק בשכינה לא תרגיש בצער הפרידה. ובזה יתבאר הנאמר בפסוק (קהלת ה יא) 'מתוקה שנת העובד', שהפירוש הוא שהשינה היא יציאת הנשמה מן הגוף, והעובד את ה' ועוסק בתורה ובמצוות מתוקה לו יציאת הנשמה. ועל מיתתו נאמר (שם כו ו) 'ושכבתם ואין מחריד', שאין נטילת נשמתו על ידי מלאך המות הנקרא 'מחריד' מפני שבראייתו לבד הוא מחריד את האדם.

ההבדל בין מיתת הרשע לצדיק

שם. במכתב מאליהו (ח"ג עמ' 28-29) ביאר שהצדיק זוכה שתהיה מיתתו בלי התנגדות הגוף, וצדיקים גדולים מסתלקים מהעולם מתוך דביקותם בה' בלי התנגדות הגוף כלל[קכו]. ואז זוכה להשגות עליונות שלא היה יכול לזכות להן בחייו, ועל ידי דביקותו באור עליון זה הוא נפרד מהגוף בלי עיכובים מצד החומריות, וזוכה לגילויים עליונים מכבוד ה', שלא זכה להם עדיין בחייו כי לא יראני האדם וחי. אבל אצל הרשעים פרידתם מהגוף קשה מאד, מפני שלרשע אין שום שייכות אל נשמתו ובמעשיו הרעים המית את הרוחניות בקרבו, וכיון שכל תוכן חייו היו התאוות החומריות לכן אין נפשו רוצה לצאת מן הגוף ויש לה יסורים גדולים כשמוציאים אותה בעל כרחה. וגם אחרי המיתה היא רוצה לחזור לתוך הגוף וכמו שאמרו בזהר (ח"א ויחי ריח:) שכל שבעת הימים אחר הפטירה הנשמה הולכת מהבית לקבר ומהקבר לבית, ומתאבלת על הגוף ויש לה יסורים נוראים כשמרגישה שהגוף שהוא משאת נפשה נרקב וכלה וכמו שאמרו בגמרא (להלן יח:) 'קשה רימה למת כמחט בבשר החי', שרואה אחר מיתתו את אפסות העולם הזה שהיה כל חייו, ואלו הם יסורי חיבוט הקבר שבאים לזכך את הנפש משייכותה לעולם הזה.

הטעם שצריך להתפלל על קבורה

זו קבורה. המהרש"א (ח"א, ד"ה זו קבורה) ביאר שאף שקרוביו חייבים לקוברו, שהרי למדו בגמרא (סנהדרין מו:) שחיוב קבורה הוא מן התורה שנאמר (דברים כא כג) 'כי קבור תקברנו'. מכל מקום צריך להתפלל על כך הואיל ולא כל בני האדם זוכים לקבורה, וכמו שמצינו בבית אחאב שנאמר בהם (קהלת ו ג) 'וגם קבורה לא היתה לו' וגו'[קכז].

ובעין אליהו (ד"ה לעת מצא זו קבורה) ביאר שהטעם שקבורה נקראת בשם מציאה מפני שעל ידי שמצא קבר ממהר הבשר להתעכל, ואחר עיכול הבשר ניצול מדין חיבוט הקבר[קכח] ולכן החסיד מתפלל שימצא קבר במהרה. ובגמרא (שבת קנב.) אמרו שכל שנים עשר חודש אחר הפטירה הנשמה עולה ויורדת, ואחר שנים עשר חודש הנשמה עולה ושוב אינה חוזרת. והביאור בזה, שכל עוד שיש ממשות בגוף, יש לנשמה שייכות לגוף, וכשהגוף בטל חוזרת הנשמה למקום

קיט. **ופירש**, שלכן אמרו (תנא דבי אליהו פט"ז) יום שמת אדם הראשון עשאוהו יום טוב ויום משתה ושמחה. קכ. **ראה** גם רש"י במקומות נוספים (כתובות ל: וסוטה ח: ד"ה סרונכי). וראה באיי הים (ד"ה רב נחמן) שהיא ריבוי ליחה המתקבצת בגרון וחונקת את האדם. קכא. **וחייב** מיתה בידי שמים, וכדרך הנאתו כך מיתתו שכשם שבאכילתו נכנס האוכל מפיו למעיו, כך מדה כנגד מדה נענש באסכרא שמתחילה בבני מעיים וגומרת בפה, כמבואר בגמרא (שם). רש"י (שם ד"ה על המעשר). קכב. **וראה** שם בעין אליהו שהביא ראיה לכך שאין מיתה מכפרת על עבירות שבין אדם לחבירו. קכג. **אמנם** הר"ח פירש (ד"ה אסכרא) שאסכרא דומה לקוץ שנאחז בגיזי צמר, לא מחמת שאי אפשר לשלוף את הקוץ בלי למשוך את הצמר עמו, אלא מפני שאי אפשר להוציא את הקוץ בלי לשוברו [ולכאורה דברי העין אליהו מתיישבים רק לפירוש רש"י]. קכד. **זה** לשון המדרש, אמר רבי עזריה מצאנו שנפשו של אהרן לא ניטלה אלא בנשיקה הדא הוא דכתיב (במדבר לג לח) 'ויעל אהרן הכהן אל הר ההר על פי ה' וימת שם', ונפשו של משה מנין שנאמר (דברים לד ה) 'וימת שם משה עבד ה' על פי ה'' מרים מנין דכתיב (במדבר כ א) 'ותמת שם מרים'. ולמדו מיתתה של מרים שהיתה בנשיקה מפני שנאמר בה 'שם' והרי היא כמיתתו של משה שנאמר בה שם והיתה בנשיקה על פי ה', אלא שלא נתפרש כן בכתוב מפני שגנאי הוא. ועוד אמרו שם במדרש 'שאר כל הצדיקים מנין שנאמר ישקני מנשיקות פיהו'. קכה. **וביאר** על פי זה את דברי הירושלמי (ברכות פ"ג ה"א) שבשעת פטירתו של רבי יהודה הנשיא הכריז רבי ינאי 'אין כהונה היום', שלא נאסרו הכהנים להטמא לו. וטעם הדבר מפני שהכהנים מוזהרים על טומאת המת, לפי שהם משרתי עליון ומקודשים לעבודתו, וכיון שמיתתו של רבינו הקדוש לא היתה על ידי הכח המשחית אלא על ידי הדבקות בשכינה, לא היתה שם טומאה. אבל שאר בני העולם שמיתתם על ידי הכח המשחית שהוא סיבת טומאת המת, הכהנים מוזהרים שלא יטמאו למת. קכו. **ויש** עוד דרגה נמוכה יותר שאף היא נכללת במיתת נשיקה, שהצדיק מסתלק מתוך התגלות נשמתו העליונה אליו ודבקותו בה. ראה שם שביאר באריכות ענין זה שבנשמה יש שני חלקים החלק העליון הפנימי, והחלק התחתון החיצוני. קכז. **וראה** שם ברש"י (ד"ה וגם) שפירש שהוליד בנים הַרְבֵּה וממונו הִרְבָּה והיה חומד של אחרים ולא מצא קורת רוח בממונו וכלבים אכלוהו. קכח. **והביא** ראיה לכך מדברי הירושלמי (מועד קטן פ"א ה"ה) שבתחילה היו קוברים בשוחות עמוקות ואחר שנתעכל הבשר היו מלקטים את העצמות וקוברים אותם בארון העשוי מעצי ארזים, וביום ליקוט העצמות היה מתאבל, ולמחרתו היה שמח, מפני שניצלו אבותיו מדין חיבוט הקבר, שמכיון שנתעכל הבשר פטורים מדין זה. על פי קרבן העדה (שם).

שלוקחה משם, ומקבלת את עיקר הנחת. ולפי שהנפש חצובה ממקום קדוש, הרי בעולם הזה היא כעין אבודה ממקומה, וכשתחזור למקומה הראשון, זו היא מציאת האבידה. ולפי שאי אפשר שתחזור למקומה הראשון עד שיכלה הבשר על ידי קבורה, לכן ההבאה לקבורה היא בכלל 'מציאה'.

הטעם שבית הכסא עדיף

אמרי במערבא הא דמר זוטרא עדיפא מכלהו. וביאר **בשיטה מקובצת** (ד"ה מר), שהעדיפות של בית הכסא מפני שאדם שאין בית הכסא מצוי לו, יש לו כמה חוליים בנקביו. וכמו שדרשו בבבא מציעא (קז.) על הפסוק (דברים כח ו) 'ברוך אתה בבואך' שיהיה בית הכסא סמוך לשולחנך[קכט]. ועוד, ששנינו לקמן (כג.) שהמתפלל וצריך לנקביו תפילתו תועבה. ובמכות שנינו (טז.) שהמשהה נקביו עובר משום (ויקרא כ כה) 'לא תשקצו', וכשיש לו בית הכסא סמוך לשלחנו לא נכשל בדברים אלו.

במהרש"א (ח"א ד"ה עדיפא) ביאר שהתפילה על בית הכסא עדיפה מכולם הואיל וסוף הפסוק 'רק לשטף מים רבים אליו לא יגיעו' מתפרש יפה רק לענין בית הכסא, שלכן מתפלל כל חסיד שיהיה בית הכסא בסמוך לו כדי שלא יצטרך להשהות נקביו ושטף מים רבים של מי רגליו לא יהיו שותתים על ברכיו. ובחידושי **רא"מ הורביץ** (ד"ה הא) ביאר שעדיף לפרשו על בית הכסא משום שפשטות לשון הפסוק 'מוצא' משמע לשון יציאה ואין צריך להביא לכך ראיה מפסוקים, מה שאין כן לכל שאר הפירושים שהיו צריכים להביא ראיה מפסוקים שזה הפירוש בלשון מוצא[קל].

בלקוטי חבר בן חיים (ח"א, ד"ה אמרי) הקשה מה הטעם שרק בארץ ישראל אמרו שבית הכסא עדיף מכל שאר הדברים. והלא אדרבה בבבל שהיתה

הקרקע מלאת מים, ואין יכולים לחפור שם חפירות היו צריכים לצאת בשדות ולהתרחק, ומובן ששם הקושי בכך גדול, אבל בארץ ישראל אדרבה אין קרקעיתה מצולת מים, ואין צריך להתרחק בשביל בית הכסא. ותירץ, שבני בבל מאחר והיו רגילים בכך שצריכים מאמץ רב בשביל לחפור בית הכסא, לא הרגישו שיש חסרון בכך כי הרגל נעשה טבע, ורק בני מערבא כשנזדמנו לבבל והרגישו בחסרון הגדול שבכך, אמרו שעדיפה תפילה זו מכל שאר התפילות.

אמנם הגר"א (אמרי נעם ד"ה מר) כתב שחס ושלום שיאמרו שחיי שעה עדיפים על חיי עולם, אלא יש לבאר את הענין על פי מה שאמרו הקדמונים שכל דבר שאדם עושה בין מעשי הרשות כאכילה ושתיה, ואפילו מעשה מצוה כלימוד, צריך שיתבונן שמא יש בדבר שעשה פניה או מחשבה רעה, וצריך להעבירה או להסירה. וזה דומה לבית הכסא שהוא מקום הסרת המותרות, ועל זה אמרו שדרך החסיד שכן יהיה לו תמיד בלבו, שינקה מחשבתו בעת עשיית המצוה, ולכן דברי מר זוטרא עדיפים מהכל, שאפילו לתורה צריך לפנות את המחשבות הרעות קודם שישב ללמוד[קלא].

שני אמוראים נקראו רפרם בר פפא

אמר ליה רבא לרפרם בר פפא. כתב **הפני יהושע** (ד"ה אמר), שרפרם בר פפא המוזכר כאן אינו אחד מעשרת בניו של רב פפא, שכן רב פפא היה תלמידו של רבא, ואם נפרש שרפרם הוא בנו, כיצד אמר לו רבא 'לימא לן מר' שמשמע מלשון זו שהיה רפרם יותר גדול מרבא. אלא היו שני רפרם בר פפא, ורפרם בר פפא המוזכר כאן היה תלמידו של רב חסדא כמבואר בגמרא (שבת פב:), והיה רבו של רבא, וכמו שמבואר בגמרא (נדה סא:) ש'אמר רפרם בר פפא אמר רב חסדא' דין מסוים לגבי כלאים, ואמר לו רבא לרפרם בר פפא, 'מנא ליה לסבא הא', ולמדנו מכך שרבא היה תלמידו ורב חסדא רבו.

מה הם שערים המצוינים בהלכה

אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה יותר מבתי כנסיות וכו'. כתב רש"י (ד"ה המצויינים) ששערים המצוינים הם 'ציון ואסיפת ציבור', וביאר **הצל"ח** (ד"ה אוהב) שכוונתו שרק בית מדרש שיש בו מנין של לומדי הלכה, הוא החביב יותר משאר בתי כנסיות ובתי מדרשות[קלב]. אולם **במגיד תעלומה** (ברש"י ד"ה המצויינים) פירש שכוונת רש"י שאף שבכל בתי מדרשות עוסקים בתורה, ה' אוהב את השערים המצויינים בהלכה שבהם למדים באופן שיוצא מלימודם פסק הלכה. ונרמז דבר זה בתיבת 'שערי ציון' מלשון 'צִיּוּן', כלומר שהוא מקום מסוים אשר כל אחד יש לו סימן שזה המקום הראוי לפנות אליו, מפני שבמקום זה מתאספים כל החפצים לדעת דבר ה' זו הלכה, ומסיקים הלכה למעשה מלימודם[קלג].

כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה אוהב) שכשם שאוהב ה' את בית המקדש יותר מבתי כנסיות ובתי מדרשות, כך אוהב ה' את המקום שבו למדים בקביעות בכל יום תורה והוראה, יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות שלמדים בהם מדי פעם מקרא או שדורשים שם דרשות. וכן כתב **המהרש"א** (ח"א, ד"ה המצויינין) שבבית הכנסת היו מצויים מתפללים רבים, וכן בבתי המדרשות היה ריבוי לומדים שלמדו מקרא או משנה, אבל לומדים אלו לא היה בידם להוציא הלכה למעשה מלימודם. ו'שערים המצויינים בהלכה' שה' אוהבם, הוא מקום שתלמידי חכמים עוסקים בתלמוד שממנו יוצאת הלכה פסוקה[קלד].

והוסיף המהרש"א שהטעם שפירשו את הפסוק באופן זה, לפי שאין לדרוש פסוק זה כפשוטו, לכן פירשו ש'שערי ציון' הוא מלשון בית דין, וכמו שנאמר (דברים יז ה) 'והוצאת את האיש ההוא או את האשה ההיא אשר עשו את הדבר הרע הזה אל שעריך' והתרגום של 'שעריך' הוא 'לתרע בית דינך' [-לשער בית דינך] שהוא מקום קבוע שממנו יוצאת הוראה לאנשי העיר. וכך גם בפסוק זה יש לפרש 'שערי ציון' שהם שערי מקום הקבוע לפסוק בו הלכה, ו'ציון' הוא מלשון 'סימן' למקום מיוחד, וה' אוהבם יותר מאהבתו למשכנות יעקב.

החשיבות של בתי כנסיות הנלמדת מפסוק זה

שם. הקשה **הפני יהושע** (ד"ה לימא), הרי רבא ביקש מרפרם בר פפא שיאמר לו מהדברים העוסקים בחשיבותם של בתי כנסיות, ואילו רפרם השיב לו מדברי רב חסדא העוסקים במעלתם של שערים המצוינים בהלכה, וממעטים בחשיבותם של בתי כנסיות. ותירץ, שמכל מקום למדנו מכך את חשיבות בתי הכנסיות שהרי רב חסדא דרש את הנאמר בפסוק 'כל משכנות יעקב' על בתי הכנסיות[קלה], ודבר זה שהכתוב קרא לבית הכנסת בשם 'משכן', אין לך חשיבות גדולה מזו[קלו].

וכעין זה פירש **הריא"ף** (ד"ה אוהב), שמכיון שהפסוק שרצה להגדיל את מעלת השערים המצוינים בהלכה, כתב שהם גדולים יותר מבתי כנסיות, ולא מצא דבר גדול מבית הכנסת שנוכל לומר שהשערים המצוינים בהלכה גדולים אף ממנו, למדנו מכך מעלת בתי הכנסיות שהם נאהבים מאד לה', ורק השערים המצוינים בהלכה אהובים יותר מהם[קלז].

ובעין אליהו (ד"ה לימא) תירץ על פי המבואר בגמרא (מגילה כט.) שבתחילה אביי היה לומד בביתו ומתפלל בבית הכנסת, וכיון ששמע לדברי דוד המלך שאמר 'ה' אהבתי מעון ביתך' (תהלים כו ח), היה גם לומד בבית הכנסת, ולכאורה הוא בהיפך מהסוגיא כאן שמשמע שהמעלה היא להתפלל במקום שבו הוא לומד[קלח]. אלא צריך לומר שלמדנו משתי הסוגיות שמי שרוצה ללמוד ולהתפלל באופן הטוב ביותר, ילמד הלכות בבית הכנסת, ונמצא שבית הכנסת הוא גם שערים המצוינים בהלכה. ואם כן למדנו מדברי רפרם שיש שבח ומעלה לבית הכנסת, שאם ילמד בו הלכות, יהיה זה המקום האהוב ביותר לפני ה'[קלט].

קכט. **וראה** שם ברש"י (ד"ה סמוך) שהכוונה שיהיה בית הכסא סמוך לביתך, שלא תצטרך להרחיק בשדות. והטעם שאמרו שיהיה בית הכסא סמוך 'לשולחנך', כדי שעל ידי כך תוכל לבדוק עצמך לפני אכילה ולאחר אכילה, וכמו שאמרו בגמרא (שבת מא.) שהנצרך לנקביו ואוכל דומה לתנור שהסיקוהו על גבי אפרו. וכן לאחר אכילה שהמאכל דוחק ומוציא את המעוכל, ואם יהא צריך להרחיק פעמים שהעמוד חוזר ובא לידי הדרוקן (להלן כה.). ועוד שנינו בשבת (כה:) 'איזה עשיר וכו' רבי יוסי אומר כל שיש לו בית הכסא סמוך לשולחנו'. והמהרש"א (ח"א שם, ד"ה כל) ציין לגמרא (נדרים מט:) שצדוקי אחד אמר לרבי יהודה שפניך דומים או למלוים בריבית או למגדלי חזירים [שמתוך שמרויחים הרבה פניהם מבהיקות. ר"ן (ד"ה כמגדלי)]. וענה לו רבי יהודה שליהודים אסורים שני דברים אלו, אלא הטעם שפניו מבהיקות לפי שיש עשרים וארבעה בתי כסאות בין ביתו לבית המדרש וכל שעה ושעה נכנס לכל אחד ואחד. קל. **ובמרומי** שדה (ד"ה עם מלא) כתב שאף בית הכסא נלמד מלשון הפסוק (דברים כג יג) 'ויצאת שמה חוץ'. ועדיף פירוש זה משום שלשון הוצאה מתפרשת על פי לשון הפסוק שנאמר בתורה, מה שאין כן שאר הלימודים בתיבת 'מצא' הם על פי המבואר בפסוקים בנביאים או בכתובים. וראה שם שעוד פירש ש'בית הכסא' היינו שתהיה יציאה בלי יסורים, ועדיפה תפילה זו לפי שבשעה שיש לו יסורים אלו אינו יכול לעסוק בדברי תורה וקדושה. קלא. **וראה** עוד מה שביאר בזה על פי סוד בביאורו למשלי (כד לא). קלב. **וראה** להלן שרש"י מחמיר יותר משאר הראשונים וסובר שלא רק לא הותר להתפלל בשערים המצוינים בהלכה אם אין שם מנין, אלא גם מעלת העוסק בתורה בבית המדרש, הוא דווקא כשעוסק שם בציבור. קלג. **וכן** פירש בבניהו (כת"י, ד"ה אוהב, ד"ה אך) ששערים המצוינים בהלכה הוא המקום שהיו מתאספים שם החכמים ומכריעים הלכה למעשה בכל ענין וענין, ונקרא שערים המצוינים מלשון 'ציון' לפי שהחכמים שם צריכים להביא ראיה לכל דין אשר פוסקים, והם עושים 'סימן' [שהוא לשון ציון] לפסק שהם פסקו מדין אחר המקובל וידוע. וכעין זה כתב בעין אליהו (ד"ה אוהב) שדרש לשון 'ציון' כדבר המציין דבר מה ועושה סימן לדעת מה הוא [וכלשון הפסוק (ירמיה לא כ) 'הציבי לך ציונים'] והציון שלנו הוא התורה המורה לנו את הדרך בה נלך. קלד. **בשם** 'תלמוד' נכלל הלימוד שיש בו שימת הלב להבין ולבאר את טעמי המשניות וטעמי האיסור וההיתר הפטור והחיוב, ולישב את הסתירות שיש בין משנה לחברתה, וכן לדעת מה הם שיטות התנאים החולקות בכל דבר ודבר. רש"י (ב"מ לג. ד"ה שלמדו, ד"ה תלמוד). וראה בבן יהוידע (ד"ה אוהב) שהטעם שקראו לבתי המדרשות שעוסקים בהם בתלמוד 'שערי ציון' ולא 'בתי ציון', לפי שהיה דרכם להעמיד שומר בכניסה לבתי המדרשות שלמדים שם גמרא והלכות, כדי שלא יכנס שם אדם שאינו הגון או קראי ואפיקורס וישמע את דברי התורה שמדברים בהם החכמים. ולכן נקרא בית מדרש זה 'שערי ציון' על שם השער שהיה בו, כדי שיכנס לתוכו רק תלמיד הראוי. קלה. **והטעם** שלא פירש כפשוטו שהפסוק מדבר על המשכן, שאם כן מה שייך לומר בו לשון רבים 'משכנות', ועוד שלא מסתבר לומר ששערים המצוינים בהלכה יהיו חביבים יותר מהמשכן עצמו. קלו. **ובחידושי** המהר"ם שיק (ד"ה אמר) ביאר את מעלת בתי הכנסיות בדרך דרוש, שהואיל ותכלית התפילה היא שהתפילה תפעל עליו גם ביציאתו מבית הכנסת, שעל ידיה ישים אל לבו שהכל בידי שמים, ולא יקנא ולא ישנא שום אדם. לכן אמר לו שהשערים המצוינים יהיו בכל משכנות יעקב ולא רק בבית הכנסת. קלז. **שאם** לא כן ואין מעלה בבתי הכנסיות, אם כן כיצד סיפר הכתוב במעלתם של השערים המצוינים שהם גדולים מדבר שאיננו גדול. קלח. **ובטורי** אבן (ד"ה ציון) כתב שיש כאן מחלוקת בין הסוגיות, ונחלקו אם קדושת בית הכנסת עדיפה מקדושת בית המדרש, או להיפך. קלט. **וכעין** זה פירש הריא"ף (שם) כדי ליישב את הקושיא במה עדיפים שערים המצוינים בהלכה על בית המדרש, הלא גם בבית המדרש עוסקים בתלמוד שממנו יוצאת הוראה. ותירץ, שהפסוק בא להשמיע

מדוע תלה מעלת ארבע אמות של הלכה בחורבן בית המקדש

מיום שחרב בית המקדש אין לו להקדוש ברוך בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד. **המהרש"א** (ח"א, ד"ה המלויינין) ביאר שבזמן שהיה בית המקדש קיים, היתה לשכת הגזית שמשם יצאה הלכה פסוקה על פי הסנהדרין שהיתה שכינה עמהם, ועכשיו שחרב בית המקדש אותם ארבע אמות של הלכה שכל תלמיד חכם קובע לו שבהם הוא עוסק בתלמוד, הרי זה כמקום לשכת הגזית, ששם השכינה עמו[קמ].

ובבן יהוידע (ד"ה מיום) פירש, שדבר זה שיש לקב"ה ארבע אמות של הלכה הוא רק לאחר חורבן בית המקדש מפני שקודם חורבן הבית לא היתה שכחה בעולם והיו ההלכות סדורות לחכמים כמו שנתנו מסיני בלי שכחה ובלי מחלוקת. ואחר החורבן גברה השכחה, ונשכחו רוב ההלכות וחכמי ישראל בכל דור ודור מחדשים את ההלכות על ידי פלפולם[קמא], וכל דבר תורה המתחדש ומתגלה על ידי האדם הוא חביב לפני הקב"ה, ולכן אמרו שמיום שחרב בית המקדש וגברה השכחה, ורוב ההלכות מתחדשות על ידי פלפול החכמים, אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה, שהלכות אלו חביבות לפניו[קמב].

ובמדרש תלפיות (ענף חידושי תורה) כתב שקודם החורבן היה לבו של אדם פנוי מכל טרדה, ולכן אפילו כשהיה גורס בתורה היה לומד בכוונה ובהבנת הדברים היטב, לפי שהיה נותן כל דעתו על היוצא מפיו, ובזה היה דבק בקב"ה וחושק להוסיף וללמוד, אבל משחרב בית המקדש שרבו הצרות ואדם הגורס בפיו דברי תורה אין דבריו אלא מן השפה ולחוץ, ואין מבין כראוי את תלמודו. אין מעלת הלימוד אלא כשעוסק בארבע אמות של הלכה שאז מוכרח להניח לצד את טרדותיו ודאגותיו כדי להתבונן בלבו ולהבין את ההלכה לשרשה, ולימודו הוא בכוונה גדולה ודעתו פנויה מכל הבלי העולם הזה, וחביב הוא מאד לפני הקב"ה[קמג].

מה הם ארבע אמות של הלכה

אין לו להקדוש ברוך הוא בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד. הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות (ד"ה דע)[קמד] כתב לבאר, שמה שאמרו שאין לקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד, הכוונה היא שתכלית בריאת העולם היא למען האדם השלם בחכמה ובמעשה[קמה], ולפי שהאדם הבינוני גובהו ארבע אמות[קמו], ולכן קראו לאדם השלם 'ארבע אמות של הלכה' שבשבילו נברא העולם, וכל שאר בני האדם לא נבראו אלא לשמש לאדם השלם הזה, ולהיות לו לחברה כדי שלא יהיה בודד בעולם.

בעיון יעקב (ד"ה מיום) פירש, על פי המבואר בתולדות יצחק (שמות כה לא) שהטעם שמדות אורך ורוחב הארון נתנו בחצאי אמות, אמתים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו, לפי שהארון רומז לתורה, ארכו רומז לבקיאות ורחבו רומז לפלפול[קמז], וכדי שלא יתגאה האדם בבקיאותו ובפלפולו לכן נכתבו שיעורי האורך ורוחב בחצאי אמות, כדי שיתבונן האדם שכמה שיגע בתורה עדיין לא הגיע לחצי ארכה ורחבה. ומכיון שאורך ורוחב הארון יחד הם ארבע אמות, לכן אמרו שאין לקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה, שהם הבקיאות והפלפול בתורה[קמח].

בבן יהוידע (ד"ה אוהב) פירש שמכיון שיש ששה סדרי משנה ובכל סדר יש ארבעה חלקים של פשט רמז דרש וסוד, אם כן התורה היא כעין ארבע אמות, שכל אמה יש בה ששה טפחים.

פירוש נוסף כתב החתם סופר (ד"ה אין) ש'ארבע אמות של הלכה' אין זה מלשון אמה המשמשת לשיעור ולמידה, אלא מלשון 'יש אֵם למקרא' שהוא מלשון 'יסוד'[קמט]. והארבע אמות - יסודות של הלכה, הם ללמוד וללמד לשמור ולעשות. ועוד יש לפרש שהארבע יסודות הם מקרא משנה תלמוד הלכה.

האם היו מתפללים בבית המדרש ביחיד או בעשרה

לא הוה מצלינא אלא היכא דגריסנא. בגמרא לא נתבאר האם התפללו שם ביחידות או בעשרה, וכתבו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה אלא) בשם **רבני צרפת** שהתפללו שם אפילו ביחידות משום שעדיף להתפלל במקום הקבוע ללימוד התורה יומם ולילה, מלהתפלל בבית הכנסת בציבור. וכמו ששנינו 'אוהב ה' שערי ציון וגו' שהקב"ה אוהב שערים המצוינים בהלכה יותר מבתי כנסיות. אמנם הרמב"ם (תפילה פ"ח ה"ג) כתב שבית המדרש עדיף מבית הכנסת והחכמים היו מקפידים להתפלל במקום שעוסקים שם בתורה, 'והוא שיתפלל שם תפלת הציבור'[קנ]. וביארו תלמידי רבינו יונה (שם), שהחידוש בזה שאפילו שבבית הכנסת היה ציבור גדול וברוב עם הדרת מלך, מכל מקום עדיף להתפלל במקום קביעות הלימוד בעשרה[קנא].

וכתבו בשם רבינו יונה שאפילו לדעת הרמב"ם אין צריך להקפיד שיהיה מנין במקום לימודו, אלא באדם שדרכו ללכת מביתו ללמוד במקום אחר, שמכיון שמתבטל בשעת ההליכה לבית המדרש, צריך להקפיד על תפילה בציבור, ואם אין לו מנין במקום לימודו ילך לבית הכנסת, אבל הלומד בביתו כל היום ותורתו אומנתו, אף אם לא ימצא מנין שיתפללו עמו, אין לו ללכת לבית הכנסת כדי שלא יתבטל מלימודו בשעת ההליכה, ועדיף שיתפלל ביחידות[קנב].

אבל הרא"ש (שו"ת, כלל ד סי' יא) כתב שטוב להתפלל עם הציבור במנין, כי זמן תפלה לחוד וזמן תורה לחוד, וגם אין תורתנו אומנותנו כל כך, ובהרבה שעות ביום אנו מתבטלים, ולכן יבטל תורתו בשעת תפלה וישלימנה בשעות אחרות, וכך יצא ידי חובתו בתורה ובתפלה. ועוד, שאם תלמיד חכם לא יתפלל עם הציבור לא ידונו אותו לכף זכות שאינו בא בגלל שעסוק הוא בלימודו, אלא ילמדו אחרים קל וחומר ממנו ולא יחושו על התפלה כלל ונמצאו בתי כנסיות בטלות.

בכסף משנה (תפילה פ"ח ה"ג) כתב לבאר דברי הרמב"ם שכוונת הגמרא לומר שכשם שעדיף להתפלל בעשרה בבית הכנסת יותר מאשר להתפלל בעשרה בשאר מקומות, כך גם עדיף להתפלל בבית המדרש בעשרה, יותר מאשר להתפלל בעשרה בבית הכנסת. וכן פסק **בשולחן ערוך** (או"ח סי' צ סי"ח) שבית המדרש קבוע קדוש יותר מבית הכנסת, ומצוה להתפלל בו יותר מבית הכנסת, ובלבד שיתפלל בעשרה[קנג]. **ובמשנ"ב** (ס"ק נה) הביא בשם **הפמ"ג** (אשל אברהם ס"ק לג) שזהו רק למי שלומד בו, כדי שלא יבטל מלימודו לילך לבית הכנסת, אבל לאדם שאינו לומד בו עדיף שיתפלל בבית הכנסת ברוב עם[קנד]. אולם כתב המשנ"ב שכל זה דווקא בבית מדרש שקבוע ליחיד ללימוד, שאין קדושתו חמורה, אבל בית מדרש הקבוע ללימוד הרבים בודאי שקדושתו חמורה יותר מבית כנסת, ואפילו למי שאינו לומד בו כלל מוטב להתפלל בו בעשרה יותר מאשר להתפלל בבית כנסת שיש בו רוב עם.

וראה עוד במשנ"ב (שם ס"ק נו) שהביא בשם **הגר"א**, שאפילו לדעת הרמב"ם מי שתורתו אומנותו לא צריך להקפיד להתפלל בעשרה ויכול להתפלל בבית

שגדולה מעלת בתי כנסיות שעוסקים בהם בתורה ולמדים להורות הלכה למעשה, יותר משאר בתי כנסיות שאין למדים בהם תורה, ויותר מבתי מדרשות שאף שלמדים שם תורה, אין מתפללים שם. **קמ. וראה** עוד בתולדות זאב (שבת לג: ד"ה ומה שדקדק) שכתב שעיקר הדיוק הוא שמשחרב בית המקדש אין לקב"ה אלא ארבע אמות של הלכה 'בלבד', שקודם החורבן השכינה היתה מצויה בבית המקדש מלבד מה שהיתה מצויה באהלי הצדיקים העוסקים בתורה, ואילו משחרב בית המקדש אין השכינה שורה אלא בארבע אמות של הלכה 'בלבד'. **קמא. וכמו** שאמרו במסכת תמורה (טז.) שאלף ושבע מאות לימודים של קל וחומר וגזירה שוה ודקדוקי סופרים נשתכחו בימי אבלו של משה רבינו, והחזירם עתניאל בן קנז על ידי פלפולו. **קמב. וכתב** הבן יהוידע שאין לפרש שבזמן שבית המקדש קיים היו קרבנות, וכעת ההלכות הן במקום הקרבנות, שאם כן לא היו ארבע אמות של הלכה במקום הקרבנות, כי אין זה שייך דווקא ל'הלכה', אלא היה אומר שאחר החורבן אין לקב"ה אלא ארבע אמות של תורה בלבד, שהעסק בתורת הקרבנות הוא במקום הקרבתם. אמנם בעיון יעקב (ד"ה מיום, בפירוש השני) פירש כן וביאר, ש'ארבע אמות' הם כנגד ארבע אמות של מזבח הקטורת אמה לכל רוח ורוח [שמזבח הקטורת היה 'אמה ארכו ואמה רחבו' (שמות ל ב)] ורומזים ארבע אמות אלו על מה שאמרו בגמרא (מנחות קי.) שכל העוסק בתורה, אינו צריך לא עולה ולא חטאת ולא מנחה ולא אשם, וכנגד ארבעה קרבנות אלו אמרו 'ארבע אמות', שהעסק בתורה מכפר לאדם כקרבנות בזמן המקדש. **קמג. וכתב** שלפי זה יתבאר הטעם שהקב"ה בוחר וחפץ במחדש חידושי תורה, מפני שבשעה שמחדש בהכרח שנותן את כל דעתו בלימוד, ולבו פנוי מכל שאר דברים ודבוק הוא בתורה, וגדולה מעלתו מאד. **קמד. והרשב"א** פירושי האגדות (ד"ה אין) הביא דבריו, וכתב על פירושו שהוא מחוור מאד, ועליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע. **קמה. ראה** שם בפירוש המשניות שהאריך לבאר שהשלימות במעשה היא להרחיק את כל התאוות הגשמיות, ולהרחיק את כל התענוגות שאינם נצרכים לקיום הגוף. **קמו. וכמו** שמבואר בגמרא (עירובין מח.), שלמדו מהפסוק (שמות טז כט) 'שבו איש תחתיו', שמקומו של אדם הוא ארבע אמות. **קמז. וכמו** שנאמר (איוב יא ט) 'ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים'. **קמח. וראה** שם שביאר שארבע אמות רומז גם על העמל לירד לעומקה של הלכה. **קמט.** 'יש אם למקרא' פירושו שהלימוד העיקר והיסודי מתיבה הנכתבת באופן אחד ונקראת באופן אחר, הוא לפי דרך קריאת המילה בתורה, וכפי שהמילה נקראת בנקודותיה. **קנ. ולעיל** הובאו דברי הצל"ח שדייק ששיטת רש"י (ד"ה המצויינים) להחמיר יותר משאר הראשונים, ולדבריו מלבד מה שלא הותר להתפלל בשערים המצוינים בהלכה אלא אם כן יש שם מנין עשרה, גם מעלת העסק בתורה בבית המדרש הוא דווקא כשעוסק שם בציבור. **קנא. וראה** להלן שהכסף משנה (תפילה פ"ח ה"ג) ביאר באופן אחר את החידוש בגמרא לדעת הרמב"ם, ואת הנפקא מינה להלכה בזה. **קנב. והביא** ראיה לכך שהרי גדולי החכמים היו מבטלים את עיקר התפילה מפני הלימוד, כמו שמצאנו שרבי שמעון בר יוחאי לא היה מתפלל אלא פעם בשנה, ורבי יהודה הנשיא פעם בחודש כדי שלא יתבטלו מתורתם [כמבואר בגמרא (ר"ה לה.)], וכל שכן שאין לו לבטל מתורתו בשביל ללכת לבית הכנסת. אולם הבית יוסף כתב גם שלדעת הרמב"ם צריך להתפלל במנין רק אם ממילא הולך לבית המדרש ללמוד, אבל מי שרגיל ללמוד בביתו ויתבטל בשעת הליכתו לבית הכנסת, גם הרמב"ם מודה לרבינו יונה שעדיף שיתפלל ביחידות. **קנג. וברמ"א** שם הביא דעת הרבינו יונה, שמותר למי שתורתו אומנתו להתפלל ביחידות, אלא שסיים [על פי דברי הרא"ש שהובאו לעיל] שאפילו כך לא ירגיל עצמו לעשות כן, שלא ילמדו עמי הארץ ממנו וימנעו מלבוא מבית הכנסת. **קנד. המגן אברהם** (סי' צ ס"ק לג) הקשה, שכאן מבואר שכדי שלא יהיה ביטול בית המדרש, עדיף להתפלל בבית המדרש ולהפסיד את המעלה של 'ברוב עם הדרת מלך'. ואילו להלן (סי' רצח סי"ד) מבואר שאם לא היה נר להבדלה, ולאחר מכן הביאו נר להבדלה לבית המדרש, אחד יברך לכולם, ואף על גב שצריכים כולם לשתוק ולשמוע ברכתו, ויש בזה ביטול בית המדרש, עדיף לעשות כך ושלא יברך כל אחד לעצמו, משום 'ברוב עם הדרת מלך'. ותירץ, ששם ביטול בית המדרש הוא לזמן מועט ולא חששו חכמים לכך, אבל ללכת להתפלל בבית הכנסת הוא דבר קבוע ולזמן מרובה, ובזה חששו לביטול תורה ואמרו שעדיף להתפלל בבית המדרש.

המדרש, וכל שכן שהלומד תורה ברבים עם תלמידים שאין לו לבטל מלימודו לילך לבית הכנסת.

מחלוקת הראשונים תלויה במחלוקת לעיל במעלת התפילה בציבור

שם. כתב **באגרות משה** (שו"ת, או"ח ח"א סי' לא ד"ה ויש מקום), שיש לתלות את מחלוקת **הראשונים** האם מותר להתפלל בבית המדרש אף בלא עשרה, במה שנחלקו האמוראים לעיל מנין למדנו את מעלת התפילה בציבור, שלדעת רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי למדנו כן מהנאמר (תהלים סט יד) 'ואני תפלתי לך ה' עת רצון' אימתי עת רצון בשעה שהצבור מתפללין, וכן רבי יוסי ברבי חנינא דרש מהפסוק (ישעיה מט ח) 'כה אמר ה' בעת רצון עניתיך'. ולפירוש זה לא נתבאר מה הטעם שבשעה שהציבור מתפללים היא עת רצון, וצריך לומר על פי המבואר לעיל (ו.) שדורשים מהפסוק (תהלים פב א) 'אלהים נצב בעדת אל' שכל מקום שעשרה מתפללים שכינה עמהם. ואם כן לשיטה זו עדיף להתפלל בבית המדרש שלמדים תורה אף אם אין שם מנין, מפני שאין לקב"ה בעולמו אלא בתי מדרש אלו, אם כן גם בהם יש השארת שכינה ומעלתם עדיפה.

אמנם רבי אחא ברבי חנינא למד את מעלת תפילת הציבור מהפסוק (איוב לו ה) 'הן אל כביר ולא ימאס' וכן מהפסוק (תהלים נה יט) 'פדה בשלום כי ברבים', ולדבריהם הטעם למעלת תפילת הציבור הוא משום שהובטחה תפילת הרבים שתהיה נשמעת ומקובלת. ואם כן עדיף להתפלל בעשרה אף במקום שמעלתו קטנה מבית המדרש, וכשיטת הרמב"ם, מפני שהובטחה תפילת הרבים להתקבל[קנה].

מה הםביני עמודי

לא מצלו אלא ביני עמודי היכא דהוו גרסי. רש"י (ד"ה ביני) פירש שאלו העמודים שבית המדרש נכון עליהם מלמעלה. ולפי גירסת רש"י **בעין יעקב** [ראה הגהות וציונים] שכתב 'שתקרת בית המדרש נכון עליהם' וכו' יש לפרש שלא היו מתפללים אלא בין העמודים שעליהם נשענת תקרת בית המדרש שלמדו בו תורה. **הפרישה** (סי' צ אות כד) הביא בשם רש"י שביני עמודי היינו 'שעליית בית המדרש נבנה עליהן'. כלומר, שלמעלה מבית המדרש היתה עליה והעמודים שעליהם נבנתה העליה, היו יורדים בתוך בית המדרש, ובין העמודים האלו היו למדים[קנו].

המעדני יום טוב (פ"א ה"ז אות ע) כתב, שהגמרא הוסיפה שרבי אמי ורבי אסי היו מתפללים 'בין העמודים' של המקום שבו היו למדים, והכוונה בזה שלא רק שהיו מתפללים בבית המדרש ולא בבית הכנסת, אלא אפילו בבית המדרש עצמו היו מקפידים להתפלל במקום המיוחד להם ששם היו יושבים ולמדים.

ובשל"ה (תורה אור שבועות אות קעט) כתב, שקבלה בידו, שמה שאמרו שרב אמי ורב אסי לא היו מתפללים אלא 'בין העמודים', הפירוש הוא בין העמודים של ספר התורה שהיה פתוח לפניהם והיו למדים ממנו ומדקדקים באותיותיו, וכשהגיע זמן תפלה היו מתפללים ופניהם לספר תורה.

מעלת הנהנה מיגיעו

גדול הנהנה מיגיעו יותר מירא שמים. הכותב (עין יעקב, ד"ה גדול)[קנז] פירש שגדול מי שיש בו יראת שמים, ויגע ועמל לפרנסתו כדי שתהיה דעתו מיושבת עליו בלא טרדות ויהיה לבו פנוי לעבודת בוראו, יותר מירא שמים שאינו עוסק במלאכה, ולבסוף יצטרך לבריות ויגרמו טרדותיו שלא יהיה קיום ליראתו. אבל ודאי שאין לפרש שמי שנהנה מיגיעו אינו ירא שמים, שאם כן לא יתכן שתהיה מעלתו גדולה מירא שמים.

וכן פירש **באיי הים** (ד"ה גדול) שודאי מדובר שאף הנהנה מיגיעו הוא ירא שמים, שאם לא כן לא יתכן שתהיה מעלת מי שאינו ירא מה' גדולה מירא שמים. ופירש שמעלתו של ירא שמים שהוזכר כאן שאינו נהנה מיגיעו, הוא ירא שמים החושש שאם יעסוק בעמלו ימעט בכך מכבוד שמים, שאם יעסוק בפרנסתו לנכש את האדמה ולחורשה, מכיון שמשנה את המציאות על ידי מעשיו ממרה הוא בכך את רצון ה', ואין אדם זה אוכל ושותה אלא את אשר נמצא בטבע או שצומח מעצמו. אלא שטעותו בכך שהשמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם, והטיל הקב"ה על האדם לחרוש ולזרוע ולעבד את האדמה שתתן לו תבואתה. ואמרו גם (מדרש תהלים קלו י) 'למען יברכך ה' אלהיך בכל מעשה ידך אשר תעשה' (דברים יד כט), יכול אפילו ישב ובטל תלמוד לומר 'אשר תעשה'. וזו כוונת המאמר הזה שגדול הנהנה מיגיעו שחורש זורע וקוצר, מאיש ירא שמים שיושב ובטל מפני שחושש לשנות את בריאה. שכך הוא רצון ה' שיעשה האדם מעשיו בארץ לעבדה ולשמרה.

ובאופן נוסף פירש, שיש חילוק בין אדם המשתכר מאומנות, לבין אדם שמשתכר בדרך נס, שהאדם המתנהג כפי ההנהגה הטבעית ומשתכר מעבודתו יש לו עודף להחיות את נפשו ונפש אנשי ביתו, ואין פרנסתו ניתנת בצמצום גדול. אבל אדם המתפרנס בלא טורח בדרך נס, לא יקבל על ידי הנס אלא כדי צרכו בצמצום גדול[קנח]. ולכן אמרו שגדול הנהנה מיגיעו ועוסק במלאכה כל שהיא, יותר מירא שמים היושב בטל, שאף כי האמת שגם ירא שמים זה לא יעזבנו ה', ולא יתן לו למות ברעב, אבל חייו יהיו מצומצמים וקצובים, ולא נאמר עליו אלא רק 'אשרי איש ירא את ה'', אבל לא נאמר עליו 'וטוב לך' כי הצמצום אינו דבר טוב לאדם. אמנם הנהנה מיגיעו נאמר בו טוב לך, שיברכהו ה' במעשה ידיו, ויהיה לו מותר במעשה ידיו להחיות בו בניו ובני ביתו.

מעלת הנהנה מיגיעו היא בעניינים רוחניים

שם. אולם הרבה **מהאחרונים** כתבו שאין מאמר זה מתפרש כפשוטו על הנהנה מיגיע כפיו. אלא על מעלות רוחניות שעל ידם נחשב נהנה מיגיעו, ועל מעלות אלו אמרו שאדם שיש לו מעלות אלו גדול הוא מירא שמים.

בעקידת יצחק (פר' בשלח שער מב) ביאר שירא השמים והנהנה מיגיעו, הם אנשים החלוקים בדרכי עבודת ה' שלהם. שיש העובד את ה' מאהבה שאין כוונתו לעבוד את בוראו כדי להנצל מהעונשים אלא לעשות רצון בוראו ולאסוף מזון לנפשו לעולם הבא. ועליו אמרו בגמרא שמעלתו גדולה ומשובח הוא יותר מירא שמים אשר אינו מכוין רק להנצל מעונשים ולחיות בשלוה בעולם הזה[קנט].

והגר"א (אמרי נעם, ד"ה גדול) **והצל"ח** (ד"ה גדול) פירשו, שיש חסיד שנפשו טהורה ואינו חושק כלל בדבר עבירה, ועובד הוא את בוראו מאהבה, ולעומתו יש גבור שאף שמתאוה לעבירה כובש את יצרו ומושל בנפשו, ועל זה אמרו שגדול הנהנה מיגיעו הוא החסיד שנהנה מעבודת ה' ומעשיית המצוות, והוא עדיף על הכובש את יצרו שמתגבר ועושה רצון בוראו אך לא נהנה מכך, אלא יש לו צער וקושי לשנות טבעו ומזגו. אולם ראה **במעשה רב החדש** (הנהגות הגר"א אות כא) שביאר שאין הכוונה בנהנה מיגיעו לאדם שאין לו כלל מלחמת היצר, אלא הכוונה לאדם שכבר יגע יגיעה רבה לכבוש את יצרו, עד שנעשה אצלו כטבע, ומעתה נהנה הוא בעבודת ה' בלא שיצטרך למלחמת היצר בכל פעם מחדש.

אולם בפלא יועץ (ערך כופה) פירש להיפך ש'הנהנה מיגיעו' היינו אדם שיגע ועמל לכבוש את יצרו וגדול הוא מירא שמים בטבעו, שהנהנה מיגיעו יותר טוב לו לעולם הבא. ומביא בשם **ספר חסידים** שעל מצוה אחת שהיצר הרע מתגרה בו ותוקפו להעבירו על דעת קונו ומתגבר עליו, שכרו כנגד מאה מצוות שאין יצרו תוקפו. וראה שם שביאר לפי זה מאמר חז"ל לקמן (לד:) במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גדולים יכולים לעמוד, והיינו משום שצדיקים מתחילתם אין יצר הרע מתגרה בהם כמו שמתגרה במי שהורגל בעבירה וקשה לו לפרוש ממנה.

מתי נאסר לצאת מבית הכנסת כשקוראים בתורה

מאי דכתיב ועוזבי ה' יכלו זה המניח ספר תורה ויוצא. כתב **בביאור הלכה** (סי' קמו ד"ה כשהוא), שמלשון **הרמב"ם** (תפילה פי"ב ה"ט) שכתב 'ואסור לצאת מן הכנסת בשעה שהקורא קורא', משמע שאיסור היציאה לחוץ הוא רק בשעה שהתחיל הקורא לקרוא בתורה. אולם לשון **השו"ע** (או"ח סי' קמו ס"א) שאסור לצאת ולהניח ספר תורה כשהוא פתוח, ומשמע שאסור לצאת אפילו אם עדיין לא התחילו לקרוא בתורה[קס].

קנה. **וכן** משמע מדברי הרמב"ם (תפילה פ"ח ה"א) שהזכיר במעלת תפילת הציבור רק את המעלה שהיא נשמעת תמיד ואפילו היו בהם חוטאים אין הקב"ה מואס בתפלתם של רבים. וטעם הרמב"ם שפסק כן לפי שאמרו בגמרא לשון 'תניא נמי הכי' על הדרשה מהפסוק 'הן אל כביר לא ימאס', ולשון זה משמע שכך ההלכה. ואילו רבינו יונה פסק כטעם של 'עת רצון' משום שרבי יוחנן ורבי יוסי ברבי חנינא הם רבים כנגד רבי אחא ברבי חנינא, ואף שגם רבי נתן שהוא תנא אמר כן, הרי כנגדו יש את רבי שמעון בר יוחאי. ולרבינו יונה לא משמע שהלשון 'תניא נמי הכי' הוא הכרעה שיש לפסוק את הדין על פיה. קנו. **ויש** להסתפק אם היתה לפני הפרישה גירסא אחרת בדברי רש"י או שמא כוונתו לפרש את דברי רש"י אף שאין זה ממש לשונו. קנז. **וכעין** זה כתב בפני יהושע (ד"ה ואמר) שאף שבמלאכתו ממעט ממלאכת שמים, אשריו בעולם הזה וטוב לו לעולם הבא כיון שעל ידי כך יהיו חפצי שמים מתקיימים יותר מפני שלא יצטרך לבריות. ועוד ביאר, שהטעם שלא הביא ראיה לכך מהפסוק עצמו שנאמר 'אשרי כל ירא ה' ההולך בדרכיו' ובסמוך לו נאמר 'יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך' משום שבפסוק זה אפשר לומר שהכל מדבר באדם אחד, שגם ירא ה' וגם נהנה מיגיע כפיו. ולכן הביא מהפסוק 'אשרי איש ירא ה' במצותיו חפץ מאד' שפשטות הפסוק מדבר במי שמניח חפציו לגמרי מפני חפצי שמים ויושב ובטל, ובכל זאת נאמר בו רק 'אשרי' ולא נאמר בו 'וטוב לך'. קנח. **וכמו** שאמר אביי (שבת נג:) על אדם שמתה אשתו והניחה לו בן קטן שצריך לינק ולא היה לו במה להניקו ונפתחו לו דדין והניק את בנו, שהוא גרוע, מפני שנשתנו עבורו סדרי בראשית. כי אם היה נעזר כפי דרך הטבע היה הקב"ה מברכו בכל אשר יעשה, והיה מתברך הוא וביתו קטנים עם גדולים, ולא רק התינוק היונק. קנט. **וכן** הביא בליקוטי חבר בן חיים (ד"ה גדול) בשם ספר הקהלת יעקב שגדול הנהנה מיגיעו הוא העובד את ה' מאהבה, והוא גדול מירא שמים העובד מיראה. ועוד פירש בשם ספר נפוצות יהודה, שגדול הנהנה מיגיעו הוא המבין בטעמי המצוות והוא מבין בטעמי עבודתו לפני ה' והוא מאושר יותר מירא שמים תמים, שאינו יודע טעמי המצוות. ועוד פירש בליקוטי חבר בן חיים (ד"ה גדול), שמעלת הנהנה מיגיעו הוא שאין הוא צריך לשאת פנים לאדם המיטיב עמו ומפרנסו, ויכול לקיים מצות תוכחה, מה שאין כן הנצרך לבריות, הוא מהנאנחים והנאנקים, שמתבייש להסתכל על הנותן לו צדקה ומפרנסו. קס. **וראה** שם שיש להחמיר כשהשו"ע, שאף שלגבי דיבור שגם השו"ע הקיל שאין האיסור לדבר אלא משעה שהתחילו לקרוא, המגן אברהם והגר"א מחמירים לאסור הדיבור

ומבואר בגמרא שבין גברא לגברא מותר לצאת מבית הכנסת, וכפי שנהג רבי אבהו. אמנם כתב **התשב"ץ** (שו"ת, ח"ג סי' לח, והביאו הביאור הלכה שם ד"ה אבל) שהיתר זה הוא רק כשהדבר קורה בדרך מקרה, אבל היוצא בתדירות בין גברא לגברא, נראה הדבר כפריקת עול תורה, ואסור לעשות כן[קסא].

ורב פפא הסתפק האם מותר לצאת אחר שהקורא סיים לקרוא פסוק אחד ועדיין לא התחיל בקריאת הפסוק שאחריו, והדין נשאר בספק, ולא נפשט. וכתבו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה בין) שהספק הוא דווקא במקום שאחר שקראו את הפסוק היו מתרגמים אותו לארמית, ובזה נסתפק רב פפא אם בשעה שמתרגמים את הפסוק מותר לצאת מבית הכנסת שדומה הדבר ל'בין גברא לגברא', או שמא כיון שלא נגמרה הפרשה של העולה לתורה, קריאת התרגום היא כהמשך לקריאת הפסוק ואסור לצאת. וכתבו, שכיון שנשארה הגמרא בספק, הרי זה ספק דאורייתא וצריך לפסוק לחומרא שאסור לצאת בין פסוק לפסוק.

והדברי חמודות (הלכה ז ס"ק לא) הקשה, שמכיון שכל חיוב מצות קריאת התורה הוא רק מדרבנן, אם כן האיסור לצאת באמצע הקריאה לא יכול להיות חמור יותר, ואף הוא רק מדרבנן. והיה צריך לפסוק בספק אם מותר לצאת או לא, שספק דרבנן לקולא. ותירץ, שמכיון שקריאת התורה היא מתקנת נביאים שתיקנוה משה רבינו ועזרא הסופר, חמור דינה כמצוה דאורייתא, ודנים בספק המתעורר בדינה כדין ספק דאורייתא לחומרא[קסב].

כיצד למדים את איסור היציאה מהפסוק

שם. כתב **המהרש"א** (ח"א ד"ה מ"ד), הטעם שדרשו את הפסוק 'ועוזבי ה' יכלו' על המניח ספר תורה ויוצא, מפני שלשון זה של עזיבה נאמר במקום אחר לגבי תורה, שנאמר (ירמיה ט יב) 'על עזבם את תורתי', ולמדנו משם שגם את העזיבה שהוזכרה בפסוק 'ועוזבי ה' יכלו' יש לפרש על עזיבת התורה[קסג].

האם נאמר ועוזבי ה' יכלו גם לגבי שאר ענייני בזיון ספר תורה

שם. כתב **בשו"ת האלף לך שלמה** (או"ח סי' לו) בענין שליח ציבור שבשעת ההקפות נתנו לו ספר תורה בהקפה שניה, ולא רצה ליטלו לפי שחשב שכפי כבודו היה מגיע לו לקבל ספר תורה בהקפה ראשונה. וכתב שהש"ץ הזה ראוי לנזיפה, מפני שדרשו בסוגייתנו שעל המניח ספר תורה ויוצא נאמר 'ועוזבי ה' יכלו', ועיקר הטעם שיש בזה עונש חמור מפני שהוא מבזה בכך את התורה, ואם כן בכל אופן שאדם עושה מעשה שיש בו בזיון לתורה, נאמר עליו 'ועוזבי ה' יכלו', ואף ש"ץ זה ביזה את התורה כשקיבל ספר תורה בהקפה שלא כפי כבודו. אלא שהביא דברי **המגן אברהם** (סי' נג ס"ק כג) שכתב שלא בכל דבר שיש בו בזיון התורה נאמר 'ועוזבי ה' יכלו', ומי שקוראים לו לעלות לתורה ומסרב ויוצא לחוץ[קסד], מכיון שיוצא בין העליות לא נאמר בו עונש זה, אלא שיש בו עונש אחר שעל ידי כך מקצר ימיו וכמו שאמרו לקמן (נה.) שאחד משלשה דברים המקצרים ימיו של אדם זה מי שנותנים לו ספר תורה לקרות ואינו קורא, ולמדו כן מהנאמר על התורה (דברים ל כ) 'כי הוא חייך ואורך ימיך'[קסה].

ותמה באלף לך שלמה, שאין כאן שני עניינים נפרדים, אלא שני המאמרים האלו משלימים אחד את חבירו, ומה שאנו מפרשים את הפסוק 'ועוזבי ה' יכלו' על מבזי כבוד התורה, ולא על ענין אחר, מפני שעל התורה נאמר 'כי הוא חייך ואורך ימיך', ואם התורה מאריכה ימיו של אדם, למדנו מכך שההיפך הוא במבזי התורה שעליהם נאמר ש'יכלו'. ואם היה כתוב רק 'כי הוא חייך וארך ימיך' היינו יודעים שמובטח שכר אריכות ימים למכבד התורה, אבל מי שאינו מכבדה היינו אומרים שאין לו שכר אבל גם קללה אין לו, לכן צריך גם את הדרשה של 'ועוזבי ה' יכלו' שיענש בקיצור ימים ושנים, ונמצא שדרשה אחת משלימה חברתה[קסו].

איסור הדיבור בשעת קריאת התורה

שם. כתבו **תלמידי רבינו יונה** בשם רבם (ד"ה רבי אבהו) שההיתר לצאת בין העולים לתורה, נאמר דווקא לגבי יציאה מבית הכנסת, אבל לדבר בבית הכנסת אסור אפילו בין העליות. וכמו שאמרו בגמרא (סוטה לט.) שכיון שנפתח ספר תורה אסור לדבר ואף על פי שסוגרים את הספר בין העולים גם כן אסור, שכן מדויק מלשון הגמרא (שם) שלא אסרו את הדיבור כל זמן שהספר תורה פתוח, אלא אסור לדבר משעה שנפתח הספר תורה, ומשמע שמשעה שפתחו את הספר תורה להתחיל בקריאת התורה אסור לדבר עד שיסיימו את כל הפרשה. והטעם שאסור לדבר אפילו בין גברא לגברא כתב **המשנה ברורה** (סי' קמו סק"ו), מפני שחוששים שמא ימשך הדיבור בלימוד בעת הקריאה. וכן נפסק להלכה בשו"ע (שם ס"ב) שמשעה שהתחיל הקורא לקרוא בתורה[קסז] אסור לדבר אפילו בדברי תורה אפילו בין גברא לגברא[קסח].

שיטות הראשונים באיסור הלימוד בשעת קריאת התורה

רב ששת מהדר אפיה וגריס אמר אנן בדידן ואינהו בדידהו. הקשו **התוספות** (ד"ה רב), והרי שנינו בסוטה (לט.) על הפסוק (נחמיה ח ה) 'וכפתחו עמדו כל העם', שמכיון שנפתח ספר תורה אסור לספר אפילו בדבר הלכה. ותירצו שלשה תירוצים:

א. הגמרא בסוטה אסרה לעסוק בדברי תורה בקול רם, שעל ידי לימודו מפריע לשמוע את קריאת התורה, ואילו רב ששת למד בנחת באופן שלא הפריע לקריאת התורה[קסט]. והביאוהו גם **הרא"ש** (סי' ז) **והמרדכי** (רמז טז), **והטור** (או"ח סי' קמו) כתב כן בשם רש"י. **ובפרי חדש** (סי' קמו סק"ב) דחה תירוץ זה, שהרי רבי זירא (סוטה שם) למד דין זה ממה שנאמר (שם ח ג) 'ואזני כל העם אל ספר התורה', אם כן משמע שאף בלחש אסור לספר. וגם **בשבלי הלקט** (סי' לט, הובא בבית יוסף שם ד"ה כתוב בשבלי) תמה על שיטה זו, שכיצד יועיל שלומד בלחש, הלא אף שאינו מונע אחרים מלשמוע, מכל מקום הרי גם הוא עצמו מצווה לשמוע קריאת התורה, ועל ידי עיונו בספר אינו יכול לשים לבו למה שקוראים[קע]. **ובביאור הלכה** (סי' קמו ד"ה ויש) רצה לפרש, ששיטה זו מדברת באופן שכבר יצא בעצמו ידי חובת קריאת התורה, ואף על פי כן אסור לו ללמוד בקול רם כדי שלא יטריד שאר השומעים, ורק בלחש מותר[קעא]. אולם הקשה שמדברי השו"ע שכתב שכל הקולות לא נאמרו לענין פרשת זכור ופרשת פרה[קעב] שהם מדאורייתא, מבואר שהבין שמדובר אף באופן שלא שמע עדיין קריאת התורה, ונשאר בצ"ע.

ב. עוד תירצו בשם **ההלכות גדולות**, שאצל רב ששת היו עוד עשרה שהקשיבו לקריאת התורה ובאופן זה מותר, ובגמרא בסוטה מדובר כשלא היו עוד עשרה. וכתב **הב"ח** (או"ח סי' קמו סק"ג), שלפירוש זה היה צריך רב ששת להפוך

מיד כשפתחו את ספר התורה [וכמו שיתבאר בהערה להלן], ואם כן כל שכן שאסור יהיה לצאת משעה שפתחו את הספר התורה. **קסא. וראה** באגודה (ד"ה ועוזבי) שכתב שאף רבי אבהו יצא רק כשהיה צורך גדול. ובסדר היום (סדר קריאת התורה בשבת) כתב שדווקא מתוך דוחק גדול או אונס גמור מותר לצאת, אבל בלא זה לא יצא. והביא דבריהם באליה רבה (סי' קמו סק"ב). **קסב. ועוד** כתב שלפי דברי תלמידי רבינו יונה שרק במקום שיש מתורגמן הסתפק רב פפא אם מותר לצאת בין פסוק לפסוק, אם כן בזמננו שאין קוראים תרגום ודאי שאסור לצאת בין פסוק לפסוק. **קסג. וראה** להלן (בענין 'האם נאמר ועוזבי ה' יכלו גם לגבי שאר ענייני בזיון ספר תורה') בדברי הר"ש קלוגר באלף לך שלמה שביאר באופן אחר מנין למדנו שפסוק זה מדבר במבזה את התורה. **קסד. ראה** שם שכתב בשם רבי יהודה החסיד שצריך שליח הציבור להיות אהוב לקהל, שאם לא כן בשעה שהש"ץ יקרא את התוכחה יהיה סכנה למי שאינו אוהבו, ולכן אם הש"ץ שונאו לא יעלה לתורה בשעת קריאת התוכחה. והביא את דברי המהרי"ל (סי' קנ) שכתב אף כשקוראים לו לעלות לתוכחה לא יעלה. ובכנסת הגדולה כתב שעדיף שיעלה ולא יהיה בכלל אלו שנאמר עליהם 'ועוזבי ה' יכלו'. והמגן אברהם חלק עליו שדווקא על היוצא מבית הכנסת באמצע הקריאה נאמר עונש זה, אבל בין גברא לגברא מותר לצאת, ולכן אם יצא כשיקראו לו אין הוא בכלל עונש זה, אלא רק מקצרים ימיו. **קסה. אמנם** ראה בתורה לשמה (שו"ת, סי' תכח) שאם יש לו סיבות נכונות לסרב לעלות לתורה, ואינו מסרב מפני שהמצוה קלה בעיניו, מותר לו לסרב אף על פי שקראוהו בשמו. וכגון שאין לו יכולת לנדב צדקה לבית הכנסת והגבאי אומר מי שברך 'בעבור שנדב' בקול וכשלא ינדב כלום יתבייש או שינדור ולא ישלם. וכן מי שקראו לאחיו לעליה לפניו ואמרו חכמים שאין לעלות אחר אחיו משום חשש עין הרע, וכל הדברים כיוצא בהם שיש לו סיבה נכונה לסרב, אין בזה חשש בזיון התורה. אבל אם אינו רוצה לעלות בגלל מריבה שיש לו עם החזן, או עם הגבאי, או אם מסרב מפני שאין הוא רוצה לעלות לעליה זו שאינה חשובה בעיניו, או אם מסרב משום קמצנות שצריך להתנדב ויש לו ואינו רוצה לנדב, בכל כיוצא בזה ודאי שהוא בכלל אלו שמקצרים ימיהם. **קסו. וכתב** לקיים את דברי כנסת הגדולה שכתב שהכל הוא איסור אחד. אלא שהוסיף שבכל אופן אף לדברי המגן אברהם ודאי שיש עבירה לשליח ציבור זה שסרב לקבל הקפה, וביזה בכך את התורה. **קסז. כתב** הביאור הלכה (שם ס"א ד"ה כשהוא) שכאן מדויק אף בלשון השו"ע שהאיסור לדבר הוא דווקא משעה שהתחיל הקורא לקרוא בתורה, ואף שלעיל הבאנו שמלשון השו"ע מדויק שנאסר לצאת מבית הכנסת כבר משעה שפתחו את ספר התורה כדי לקרוא בו, האיסור לדבר חמור פחות, ואסור רק משעה שהתחילו לקרוא. אולם סיים, שמדברי המגן אברהם (שם סק"ג) והגר"א (שם אות ג) משמע שאף לדבר אסור משעה שנפתח ספר התורה כדי לקרוא בו. **קסח. וראה** להלן (בענין 'שיטות הראשונים באיסור הלימוד בשעת קריאת התורה') שיתבאר בהרחבה שיטות הראשונים בענין לימוד בשעת קריאת התורה. ואף לשיטות האוסרים ללמוד בשעת קריאת התורה, כתב המשנה ברורה (סק"ו) שהב"ח מקיל ומתיר ללמוד בין גברא לגברא, ובאליה רבה מצדד שכל ההיתר הוא רק ללמוד לבדו, אבל עם אחרים אין להקל ללמוד שמא ימשך בתלמודו. **קסט. ובכך** שהסב ראשו בא ללמד חידוש שגם באופן כזה מותר אף שנראה כמניח את ספר התורה, והטעם שהסב ראשו כדי שיכוין היטב לדברים שלומד. **קע. הרמב"ן** (מלחמת ה' מגילה ג.) כתב שקריאת התורה היא מחובות הציבור, ואינו דומה למגילה שכשם שהציבור חייב כך כל יחיד ויחיד חייב, ולפי זה לכאורה יש ליישב את קושיית השבלי הלקט, שכיון שאינה אלא חובה על הציבור סבורים התוספות שהיחיד מותר ללמוד בלחש ובלבד שלא ימנע מהציבור לשמוע. אולם באמת אין זה מיישב, שלא כתב הרמב"ן אלא שהיחיד אינו מתחייב בזה בפני עצמו, אבל אחר שכבר יש ציבור הרי כל אחד ואחד מהם חייב בשמיעת הקריאה [וכן מבואר בדעת המשנה ברורה, שכתב בביאור הלכה (סי' קלה סי"ג) שאין חיוב על היחיד אלא על הציבור, וכאן (סי' קמו ס"ק טו) כתב שכל יחיד ויחיד מחויב לשמוע], אמנם בתוספות (סוכה נג. ד"ה וכיון) משמע שאף כשהציבור בבית הכנסת אינם מחויבים לשמוע קריאת התורה, אך יש לדחות שכוונת התוספות רק לברכות העולים ולא לקריאה עצמה. וכן מבואר בפירוש בשו"ת ראב"ן (סי' עג) שחובה על כל יחיד לשמוע קריאת התורה [וחידש עוד יותר שצריכים הציבור לצאת ידי חובת הברכות מפי העולים לתורה ולא כשיטת התוספות הנ"ל]. **קעא. וכן** יש לומר בתירוץ בעל הלכות גדולות שיובא להלן. **קעב. כן** כתבו התוספות (להלן יג.) [בדפוסים הישנים, ולפנינו נמחק על פי הגהת המהרש"ל, אולם בתוס' הרא"ש, בתוס' ר"י החסיד ובתוס' רבינו פרץ גרסו גם פרשת פרה, וכן העתיק הבית יוסף (או"ח סי' קמו, סי' תרפה)] שפרשת פרה היא מדאורייתא, אבל במגן אברהם (סי' תרפה) הביא מכמה פוסקים שחלקו על זה, וכן כתב בביאור הגר"א (או"ח סי' תרפה אות כב) שהוא שיבוש. אמנם כמה אחרונים [דובב מישרים (שו"ת, ח"ב סי' מג), ערוגת הבושם (שו"ת, סי' רה) בשם הישמח משה, ארצות החיים (סי' ח)] יישבו את דעת התוספות שקריאת פרשת פרה היא דאורייתא משום המצוה של זכירת מעשה העגל שנאמר (דברים ט ז) 'זכור את אשר הקצפת' וגו', ולא רצו לתקן קריאת פרשת העגל משום שהיא גנותם של ישראל כמו שכתב המגן אברהם (סי' ס סק"ב), לכן תיקנו לקרוא פרשת פרה המכפרת על מעשה העגל.

פניו כדי לפרסם שהוא אינו מקשיב לקריאת התורה ולא יסמכו עליו לצרפו לעשרה[קעג].

ג. עוד תירצו בשם **הרי"ף** (מגילה יד:), שרק לרב ששת שתורתו אומנתו הותר ללמוד בשעת קריאת התורה[קעד]. ומסיימים התוספות שכתב הרי"ף שמסתבר כתירוץ זה. וכן פסק **הרמב"ם** (תפלה פי"ב ה"ט). והטעם שהיה רב ששת מחזיר פניו כתבו התוספות (סוטה לט: ד"ה כיון), מפני שאין זה דרך ארץ לעסוק בדבר הלכה בפני הציבור בעוד שהם עסוקים בשמיעת קריאת התורה. והב"ח (או"ח סי' קמו סק"ד) כתב, שהטעם שהחזיר פניו הוא כדי להראות שמכוין היטב לגירסתו ולא פוסק לרגע מלימוד התורה, ולהראות הלכה שלא הותר לעסוק בתורה אלא באופן כזה שתורתו אומנותו, אבל לשאר הציבור אסור לעסוק בדבר הלכה[קעה].

ונאמרו בראשונים תירוצים נוספים לסתירה זו אם מותר לדבר בדברי תורה בשעת קריאת התורה, או לא:

א. התוספות (סוטה לט. ד"ה כיון) תירצו שמה שאמרו שאסור לספר, היינו כשפניו אל ספר התורה, אבל רב ששת כיון שהפך פניו מן הספר הותר לו ללמוד[קעו]. אבל הרא"ש (פ"א סי' ז) דחה תירוץ זה, שאם כן היתה הגמרא כאן צריכה להביא חילוק זה.

ב. עוד תירצו התוספות (שם, וכן הוא בתלמידי רבינו יונה ד"ה רב ששת בשם יש מפרשים), שרב ששת כיון שהיה סגי נהור היה פטור מקריאת התורה, משום שהם דברים שבכתב ואין אתה רשאי לאומרם בעל פה, וכיון שהיה פטור מקריאת התורה, היה מותר לעסוק בדבר הלכה בשעת השמיעה, ולכן אמר שאנו עסוקים בשלנו, כלומר בדברי הלכה שהם דברים שיש ללמוד בעל פה, והציבור עסוק בשלהם, בדברים שבכתב, אבל שאר כל אדם שאינו סגי נהור, אסור לעסוק אף בדבר הלכה בשעת קריאת התורה אף אם מחזיר פניו.

ג. תלמידי רבינו יונה (ד"ה רב ששת, בא"ד ונראה) כתבו בשם רבם, שאם קודם שנפתח ספר התורה החזיר פניו והראה שאינו רוצה לשמוע קריאת התורה אלא ללמוד, ומתחיל ללמוד מיד, מותר לו לעשות כן אפילו אם אין תורתו אומנותו, שכיון שכולם ראו שכבר התחיל במצוה לפני קריאת התורה אינו צריך לפסוק באמצעה[קעז], אבל אם לא התחיל מקודם, אפילו אם תורתו אומנותו אסור לו לספר בשום אופן כלל[קעח].

ד. בתוס' שאנ"ץ כאן [לפי הגהת החשק שלמה] כתב שרב ששת חלק על רבא בר רב הונא, ודעתו שאין איסור לספר אלא בדברי חול אבל בדבר הלכה מותר. וכתב **בתורת הקנאות** (סוטה לט. ד"ה אסור), שמהפסוק שהביא רבא בר רב הונא לא מוכח ששתקו גם מדבר הלכה, דשמא לא עסקו בדבר הלכה, אלא שרבא בר רב הונא אמר כן מסברא שודאי היו בהם גם אנשים שעסקו בדבר הלכה, וכיון שנאמר שכל העם שתקו הרי שגם בדבר הלכה אסור לספר, ורב ששת חלק על זה ומפרש שמה שנאמר ששתקו כל העם הוא מפני שלא היה בהם מי שעסק באותה שעה בדבר הלכה.

ה. **הכל בו** (סי' כ יא:) כתב, שיש אומרים שהאיסור לספר אפילו בדברי תורה הוא רק לפי המנהג שהיה נהוג בזמן המשנה שהעולה הראשון שעלה לתורה בירך ברכה שלפניה והאחרון בירך ברכה שלאחריה, ושאר כל העולים לתורה לא בירכו כלל, ויצאו ידי חובת הברכה מהראשון ומהאחרון, ולכן היה אסור לספר שמא יקראו לו לעלות ונמצא שדיבר בין הברכות והרי זה הפסק, אבל לפי מנהגנו שכל אחד מן העולים מברך לפניה ולאחריה אין איסור לספר [וצריך לומר שהמנהג הזה נהג כבר בימי רב ששת]. אך כתב שאין לסמוך על זה להלכה, וכן כתב בבית יוסף (שם ד"ה והכלבו) שדעת כל הפוסקים שאין חילוק בזה בין זמנם לזמננו.

ו. **בדברי דוד** (ד"ה רב ששת) הביא מספר חמדת הימים, וכן הביא **בערוך השלחן** (או"ח סי' קמו ס"ו) בשם אחד מהגדולים, שרב ששת לא החזיר פניו אלא בשעה שתרגם המתרגם בין פסוק לפסוק, ולא בשעת קריאת התורה עצמה, ולכן אמר רב ששת 'אינהו בדידהו ואנן בדידן', כלומר שהתרגום נתקן בשביל עמי הארץ, ולכן הם צריכים להקשיב ולשמוע, אבל אנו איננו צריכים לכך[קעט]. אבל הב"ח כתב שכל הראשונים לא פירשו כן, מפני שאם כן לא היה לו לרב ששת להחזיר את פניו מספר התורה, אלא אדרבה, היה לו לפנות אל ספר התורה כדי לשמוע את הקריאה עצמה, ומכך שלא עשה כן משמע שלא הקשיב גם לקריאה עצמה.

להלכה כתב בפרי חדש (סי' קמו סק"ב ד"ה ומה) שיש לפסוק כתירוץ שהסכימו לו הרי"ף והרמב"ם, שרק מי שתורתו אומנותו מותר ללמוד בשעת קריאת התורה ושאר כל אדם אסור [וכבר הבאנו לעיל בשם התוספות והבית יוסף בשם הגהות מיימוני שבזמננו אין מי שנחשב שתורתו אומנותו לענין זה, וכן כתב באליה רבה בשם כמה ראשונים]. וכן כתב במשנה ברורה (ס"ק טו) שדעת **המגן אברהם** בשם של"ה, **והגר"א במעשה רב** שמעיקר הדין צריך לשתוק ולשמוע הקריאה מפי הש"ץ, וראה **בכף החיים** (אות ח) שהביא מדברי הזוהר (ויקהל רו.) שהחמיר מאד בזה. וכן המנהג כמו שהעיד בערוך השלחן (ס"ו) 'ומימינו לא ראינו ולא שמענו שאפילו היותר גדול בתורה ילמוד בשעת קריאת התורה, אלא אם כן כבר שמע ויושב מן הצד ללמוד שהכל רואים שזה כבר שמע קריאת התורה'.

הטעמים לחיוב השלמת הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום

לעולם ישלים אדם פרשותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום. נחלקו **הראשונים** בטעם תקנת חכמים שחייב אדם להשלים פרשיותיו עם הציבור שנים מקרא ואחד תרגום. **החינוך** (הקדמה) כתב שדין זה הוא חלק ממצות לימוד התורה, ותיקנו חז"ל לקרוא חלק אחד מספר התורה בבית הכנסת בכל שבוע ושבוע עד שיגמרו את כל ספר התורה, וכן תיקנו שכל אחד ואחד מישראל יקרא כן בביתו בכל שבוע כמו שקוראים אותו הציבור, כדי שישכיל בדברים יותר כאשר יקרא את הדברים בביתו[קפ]. וכן כתב **הלבוש** (או"ח סי' רפה ס"א, ז) שחייבו כל אדם מישראל לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום כדי שיהיה רגיל בתורה, ולפיכך אין צריך להשלים את הפרשיות שקוראים ביום טוב.

אמנם בתרומת הדשן (סי' כג) ביאר בדעת ר"ח שאין מצות שנים מקרא ואחד תרגום חלק ממצות תלמוד תורה, אלא תיקנו חכמים שהיחיד יהיה רגיל בפרשה שהציבור קוראים, ולכן אפילו את הפרשיות שקוראים בימים טובים וכן ארבע פרשיות צריך להשלימם עם הציבור[קפא]. ולפי טעם זה עיקר החיוב הוא להשלים את הפרשה קודם שהציבור קוראים בתורה[קפב] כדי שידע לקרוא בתורה אם יקראוהו[קפג], או כדי שיבין היטב את מה שקוראים בתורה[קפד].

טעם נוסף הובא **בראב"ן** (שו"ת, סי' פח) שתיקנו שנים מקרא כנגד שנים שקוראים את המקרא בבית הכנסת העולה לתורה ושליח הציבור, ואחד תרגום כנגד המתרגם[קפה].

קעג. **וראה** בנחלת דוד (בתוס' ד"ה רב) שהקשה הרי הגמרא בסוטה לומדת דין זה מהפסוק בנחמיה (ח ה) 'וכפתחו עמדו כל העם', ושם הרי מדובר על קריאת התורה שקרא עזרא לפני כל העם, שהיו ארבעים אלף איש כמפורש בפסוק (שם ז סז). קעד. **ולדעת** הרי"ף לא קשה מה שהקשו הראשונים כיצד נפטר רב ששת מקריאת התורה, מפני שמי שתורתו אומנותו פטור מקריאת התורה כשם שהוא פטור מן התפילה כמבואר בשבת (יא.). קעה. **וכתבו** התוספות (שם) שלפי זה בזמננו אין היתר ללמוד כלל, וכן כתב בבית יוסף (או"ח סי' קמו ד"ה כתוב במרדכי) בשם הגהות מיימוני (תפלה פי"ב אות ז) שבזמננו אין מי שתורתו אומנותו לענין זה. קעו. **ובבאר** שבע כתב שכוונת התוספות בתירוץ זה הוא שכיון שהחזיר פניו והתחיל ללמוד קודם קריאת התורה אינו חייב בקריאת התורה, וכדברי רבינו יונה שיובאו להלן. קעז. **ומשמע** שטעם הדבר הוא משום שהעוסק במצוה פטור מן המצוה כיון שהתחיל במצוה שעוסק בה מקודם, ואף שלענין תלמוד תורה אין אומרים כן בכל מצוה שאי אפשר לקיימה על ידי אחרים, אפשר ששונה היא קריאת התורה כיון ששורש מצותה הוא מצות תלמוד תורה [ראה בירושלמי (פ"א ה"ב, שבת פ"א ה"ב) שאמר רבי שמעון בר יוחאי כגון אנו שעוסקים בתלמוד תורה אין אנו מפסיקים אפילו לקריאת שמע, ומקשה הירושלמי הרי מפסיקין לכל המצוות, ומתרץ זה שינון וזה שינון ואין מבטלין שינון מפני שינון, כלומר ששורש מצות קריאת שמע היא לימוד תורה, ולכן כשעוסק בתלמוד תורה פטור ממנה, אם כן הוא הדין לענין קריאת התורה]. קעח. **וראה** בערוך השלחן (או"ח סי' קמו ס"ה) שכתב שיש לומר שכל התירוצים אינם חולקים, וצריך את כל התנאים כדי להתיר, דהיינו שאם אין עשרה המקשיבים, אסור בכל אופן, ואף אם יש עשרה אסור בקול רם בכל אופן, ורק כשיש עשרה מותר למי שתורתו אומנותו ללמוד בלחש, אם התחיל ללמוד קודם קריאת התורה. וקשה על דבריו, שבדברי רבינו יונה מפורש שהתיר אף למי שאין תורתו אומנותו אם התחיל ללמוד מקודם. קעט. **וראה** בהגהות אהל משה (לרא"מ הורביץ) שקילס פירוש זה, וכתב שהוא מדויק בפסוקים בנחמיה, שבקריאת התורה עצמה נאמר 'ובפתחו עמדו כל העם' וכמו שהובא בגמרא, והיינו שכולל גם את תלמידי החכמים, ובשעת התרגום נאמר 'והלווים מבינים לעם וגו' והעם על עמדם', ולא נאמר כל העם, הרי שבשעת התרגום היו תלמידי החכמים עוסקים בגירסתם ורק עמי הארץ היו שותקים ומקשיבים. קפ. **וכן** משמע בדברי הרא"ש (ברכות חיים יום שני אות לז) שכתב מצוה זו בכלל מצות תלמוד תורה שילמד הפרשה וידקדק בה כאשר יוכל, והוסיף על זה שכמו כן יעסוק בגמרא שזו מדה טובה שאין גדולה הימנה, וסיים ותלמוד תורה כנגד כולם. ולדברי תרומת הדשן, אף כל הראשונים שסוברים שצריך להשלים שנים מקרא ואחד תרגום גם בפרשיות המועדים [כמו שיתבאר שם], אף הם יסברו שתקנת חכמים היא כדי שיהיה רגיל במה שהציבור קוראים. קפא. **ודעת** ר"ח ורבינו שמחה החולק עליו הובאה בהגהות מיימוניות (תפלה פי"ג הכ"ה), ומחלוקתם תלויה בדברי הגמרא להלן (ע"ב), וראה שם בילקוט ביאורים (בענין 'עד מתי אפשר להשלים את קריאת הפרשה') בביאור מחלוקתם. אמנם לדעת רבינו שמחה שאין צריך להשלים את הפרשיות של יום טוב, כתב בתרומת הדשן שלדבריו טעם התקנה לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום הוא כדי שילמד את כל התורה במשך השנה. קפב. **וכן** כתבו הרבה ראשונים שעיקר החיוב הוא לסיים שנים מקרא ואחד תרגום קודם שיקראו בתורה בציבור, וכמו שיתבאר להלן (ע"ב בענין 'עד מתי ישלים את הפרשה') לגבי הזמן שבו צריך לסיים את קריאת שנים מקרא ואחד תרגום. קפג. **כן** מבואר בחידושי רא"מ הורוויץ להלן (ע"ב, ד"ה שכל) שלכן אמרו שכל המשלים פרשיותיו עם הציבור מאריכים לו ימיו ושנותיו, שצריך להשלים את הפרשה קודם שיקראו הציבור וכך יהיה בקי בה, ואם יקראוהו לעלות לתורה יוכל לקרוא את הפרשה [אבל אם לא ישלים את הפרשה קודם לכן, לא יוכל לקרוא בתורה כפי המבואר בשו"ע (או"ח סי' קלט) שאסור לקרוא בתורה בציבור אם לא סידר הפרשה בינו לבין עצמו פעמיים ושלש]. ולפי שמבואר להלן (נה.) ששלשה דברים מקצרים ימיו של אדם, ואחד מהם הוא מי שקוראים לו לעלות לתורה ואינו עולה, אם כן מי שלא קרא שנים מקרא ואחד תרגום לא יוכל לעלות ויגרום לעצמו קיצור ימים ושנים, ולכן אמרו שאם יעבור על הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום קודם שיקראו הציבור, יוכל לעלות אם יקראוהו ויזכה לאריכות ימים. קפד. **כן** כתבו בשו"ת בעלי התוספות (סי' טו) שאע"פ ששמע קריאת התורה מפי הקוראים חייב להשלים פרשיותיו בביתו כדי שיתן לבו ודעתו לקריאת התורה. קפה. **אלא** שלדבריו עיקר התקנה היתה למי שגר במקום שאין בו ציבור, ויכוין את השעה שבה קוראים בעיר ויקרא שנים מקרא ואחד תרגום, וראה להלן (ע"ב בענין 'האם חיוב השלמת שנים מקרא ואחד תרגום נוהג בכל יחיד') שיתבאר ענין זה שהראשונים חולקים שאפילו במקום שיש בו ציבור צריך כל יחיד ויחיד להשלים פרשיותיו.

הטעם שיש לקרוא פעמיים את המקרא ופעם אחת את התרגום

מלבד הטעם שהובא לעיל מדברי **הראב"ן** הובאו עוד טעמים **בראשונים**. **הראבי"ה** כתב ששנים מקרא להודיע חשיבותו, ואחד תרגום כדי להודיע את הפירוש. **והר"י מלוניל** כתב ששנים מקרא הוא כדי שיהיה שגור בפיו לשון הקודש ואחד תרגום כדי שיבינו אותו, כי העם היו מדברים בלשון התרגום. **ובספר מטה משה** (סי' תסד) כתב ששמע טעם שצריך לקרוא את הפרשה שלש פעמים כנגד התורה שניתנה שלש פעמים, בהר סיני, באהל מועד, ובערבות מואב שפירשה משה באר היטב. ולכן קוראים כל פסוק שתי פעמים, ופעם שלישית תרגום, כנגד 'באר היטב'.

ועוד פירש **בחתם סופר** (תורת משה פר' כי תבא ד"ה וכתבת) את הטעם שצריך לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום, על פי הנאמר (דברים כז ח) 'וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת באר היטב', ומשמע שכתב את התורה פעמיים כלשון המקרא, על האבנים שבירדן ובגלגל, ופעם אחת כתבו על האבנים שבהר עיבל תרגום של שבעים לשון. והטעם שכתב פעמיים את לשון המקרא, כדי לא להשוות את התרגום למקרא. מפני שבמקרא כלול כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש וכל סתרי מרכבה, אך על ידי התרגומים זה רק פשטות המקרא. ומטעם זה שהתורה נתנה להכתב באופן של שנים מקרא ואחד תרגום, אמרו שגם כל יחיד חייב להשלים פרשיותיו עם הציבור באופן הזה.

ובברוח חיים (ר"ח פאלאג"י סי' רפה סק"ג) ביאר על פי הנאמר (שמות לב טו) 'ויפן וירד משה מן ההר ושני לוחות העדות בידו לוחות כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים', ופירש **רש"י** שהיו האותיות נקראות משני עברי הלוחות והיה זה מעשה נסים. ובנס זה נרמז שיש לקרוא את התורה שתי פעמים שעל ידי כך הוא מורה שלימודו לשמה[קפו], ועוד הוסיפו ותיקנו לקרוא פעם אחת תרגום כדי שאף עמי הארץ יבינו את התורה[קפז].

ועוד פירש, שמכיון שאמרו במדרש (ילקוט שמעוני שמות רמז רנח) שלא ניתנה תורה אלא לאוכלי המן, ובמן נאמר (שמות טז ה) 'והיה משנה על אשר ילקטו יום יום' ועוד נאמר (שם טז כב) 'והיה ביום הששי לקטו לחם משנה שני העומר לאחד', וכתב **בבעל הטורים** שכל מעשה השבת היה כפול שני כבשים, שתי ככרות, שתי נרות, זכור ושמור, לכן תיקנו גם שנים מקרא[קפח].

ועוד פירש, שמכיון שהלוחות ניתנו פעמיים ואמרו במנחות (קי.) שהלוחות ושברי הלוחות היו מונחים יחד בארון, למדנו מכך שצריך לחזור על המקרא פעמיים. ועוד יש בזה רמז למה שאמרו בגמרא (שבת פח.) שבשעת מתן תורה זכו ישראל לשני כתרים[קפט].

ועוד יש לומר על פי מה שדרשו חז"ל (שבת שם) 'בריך רחמנא דיהב אוריאן תליתאי לעם תליתאי על ידי תליתאי ביום תליתאי בירחא תליתאי' כלומר, שמבורך הקב"ה שנתן תורה משולשת כלומר, תורה נביאים וכתובים, לעם משולש כהנים לוים וישראלים, על ידי 'שלישי' הוא משה שהיה שלישי לאמו שנולד אחר מרים ואהרן, ביום שלישי לפרישתם, בחודש השלישי הוא סיון[קצ]. וכיון שבנתינת התורה הכל היה משולש, כך תיקנו חכמים ללמוד את התורה בכל שבוע שלש פעמים, שנים מקרא ואחד תרגום[קצא].

מהו התרגום שצריך לקרוא

שנים מקרא ואחד תרגום. תוספות (ד"ה שנים) כתבו בשם יש מפרשים, שהמדברים בלשון לעז יכולים לצאת ידי חובה בכך שיקראו את התרגום בלשונם. כי כשם שעמי הארצות בזמן הגמרא שהיו רגילים בלשון ארמית הבינו את תרגום המקרא מתרגום אונקלוס, כך המדברים לשון לעז יבינו את התרגום כשיתרגמו את המקרא ללשונם[קצב]. ודחו תוספות את דבריהם, שתרגום אונקלוס אינו רק פירוש של כל מילה ומילה מלשון המקרא, אלא למדים ממנו דברים שאין ללמוד מפשט הפסוק, ולכן אין יוצאים ידי חובת תרגום אלא כשיאמר בפעם השלישית את לשון תרגום אונקלוס. וכן כתב **הרא"ש** (פ"א סי' ח), וכן פסק **הטור** (או"ח סי' רפה).

קריאת פירוש רש"י

שם. כתב **השו"ע** (או"ח סי' רפה ס"ב), שאם למד הפרשה בפירוש **רש"י**, חשוב כמו תרגום, וירא שמים יקרא תרגום וגם פירוש רש"י. וכתב **המג"א** (שם סק"ג), שהטעם שפירוש רש"י חשוב כמו תרגום, מפני שרש"י בנה יסודות פירושו על התלמוד והוא עיקר הפירוש[קצג]. אולם **המשנה ברורה** (סק"ה) הביא את דברי **הט"ז** (סק"ב) שמי שאינו יודע להבין את פירוש רש"י, ראוי שיקרא בפירוש התורה שיש בלשון אשכנז כגון ספר צאינה וראינה וכדומה לו, שמבארים את הפרשה על פי דברי רש"י ומאמרי חז"ל הבנויים על יסודות התלמוד.

והטעם שירא שמים יקרא גם את התרגום וגם את פירוש רש"י, כתב המשנה ברורה (סק"ו) בשם הט"ז (שם) מפני שהתרגום יש לו מעלה שהוא ניתן בסיני [כמבואר בגמרא (מגילה ג.)]. ולפירוש רש"י יש מעלה שמפרש את לשון המקרא יותר ממה שמפרש התרגום. אמנם ראה בביאור הלכה (ד"ה תרגום) שהאריך בזה, וכתב למסקנא שאין פוסק מפורש שיסבור שהתרגום חשוב יותר מפירוש רש"י[קצד], מכל מקום נראה שיש לנהוג למעשה לקרוא גם תרגום וגם פירוש רש"י, מפני שיש כמה תיבות וגם כמה פסוקים שאין עליהם פירושו של רש"י, ולא ישאר לו בפסוקים אלו אלא המקרא לבדו, ואילו התרגום מפרש כל פסוק וכל תיבה.

ח:

קריאת פסוק שאין עליו תרגום

ואפילו עטרות ודיבון. כתבו **תוספות** (ד"ה ואפילו) בביאור שיטת **רש"י**, שאפילו פסוק שהתרגום שלו הוא כמו בלשון הקודש בלי תוספת או שינוי, קוראו שנים מקרא ואחד תרגום ונמצא שקרא את המקרא שלש פעמים. והקשו תוספות (שם) לפירושו, מדוע הגמרא הביאה כדוגמא לפסוק שאין לו תרגום את הפסוק 'עטרות ודיבון' שאין לו תרגום בבלי אבל יש לו תרגום ירושלמי, ולא את הפסוק (שמות א ב) 'ראובן שמעון ויהודה' שאין לו תרגום כלל[א]. ולכן חלקו על רש"י ופירשו, שמכיון שהגמרא הביאה את הפסוק 'עטרות ודיבון' מפני שלפסוק זה יש תרגום ירושלמי, ולכן צריך לקרוא את התרגום הזה, ואם לא היה לו תרגום כלל היה צריך לקרוא את הפסוק שלש פעמים בלשון הקודש[ב].

והטור (סי' רפה) הביא בשם יש מפרשים (רא"ש פ"א סי' ח) שהגמרא הביאה כדוגמא את הפסוק 'עטרות ודיבון' וגו' מפני שלפסוק זה יש תרגום ירושלמי, והחידוש בגמרא שאף בפסוק זה שפירושו ברור ואין צריך כל כך לתרגמו, גם אותו צריך לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום, ומכיון שאין לו תרגום אונקלוס, יקרא תרגום ירושלמי שמתרגמו קצת. אבל בפסוק 'ראובן שמעון לוי ויהודה' שאין צריך לתרגמו ואין בו תרגום כלל, די בכך שיקראנו שתי פעמים[ג]. אלא שסיים, שמכל מקום נהגו להחמיר כפירוש רש"י ולקרותם שלש פעמים[ד].

והט"ז (סי' רפה סק"ב) **והצל"ח** (ד"ה ואפילו) תירצו את קושיית התוספות על רש"י, שהגמרא הביאה את הפסוק 'עטרות ודיבון' העוסק בערי האמורי שאין

קפו. וכמו שכתב במדרש שמואל (אבות פ"ג מ"ח) בשם ר"י נחמיאש, 'ושננתם לבניך' (דברים ו ז) מלשון 'לחם משנה' (שמות טז כב), שהחזרה היא עיקר הלימוד, והיא הנקראת לימוד לשמה, שבפעם הראשונה שלומד הוא כדי להבין, אבל פעם שניה לומד תורה לשמה. **קפז. ועוד** כתב שקוראים פעמיים מקרא כנגד מה שציוה ה' לעשות על הכפורת הנתונה על ארון העדות שני כרובים זהב משני קצותיה, כדי ללמדנו שאת התורה צריך לקרוא פעמיים ובזה היא תורה לשמה וכמו שנתבאר לעיל. **קפח. וראה** בספר קמח סולת (אזהרות לער"ש אות כח) שכתב שתיקנו שנים מקרא כנגד לחם משנה שירד לישראל בכל ערב שבת בבוקר, ולכן המקדים לקרוא את הפרשה בערב שבת בבוקר שאז היה זמן לקיטת המן, הרי זה משובח. וכעין זה כתב במטה יהודה (סי' רפה סק"ט). **קפט. ולכל** הפירושים האלו שמבארים רק את הטעם שתיקנו לקרוא פעמיים את המקרא, הטעם שתיקנו לקרוא תרגום הוא כדי שיבינו העם את התורה. **קצ. ביארנו** על פי רש"י (שם ד"ה אוריאן, ד"ה על יד, ד"ה ביום). **קצא. וראה** עוד להלן (ע"ב בענין 'רמזים לאריכות ימים בקריאת שנים מקרא ואחד תרגום') רמזים שדרשו בראשי תיבות לשנים מקרא ואחד תרגום. **קצב. וכדעת** היש מפרשים אלו כתב באגור (הלכות שבת סי' שלח), וכן דעת רבינו יונה בספר היראה שכתב שאם אין לו תרגום יקרא שנים מקרא ואחד לעז, וטוב יותר לקרוא פעם אחת בלעז מלומר שלש פעמים את לשון המקרא, כי התרגום היה כדי שיבין את התורה אף מי שאינו בקי בלשון הקודש, וכל שכן שיועיל לעז למדברים בלשון זה. **קצג. והרא"ש** (סי' ח) כתב 'ונראה שהקורא בפירוש התורה יוצא בו ידי תרגום כיון שמפורש בו כל מלה ומלה', ולא נתפרש בלשון הרא"ש על איזה פירוש נאמרו דבריו, ובטור כתב שאם למד הפרשה בפירש"י חשיב כמו תרגום שאין כוונת התרגום אלא שיבין הענין. וראה באורחות חיים (למהרש"ס, סי' רפה סק"ג) שהביא בשם האחרונים שתמהו על פירוש הטור בדברי הרא"ש, שהלא הרא"ש לא הזכיר דווקא פירוש רש"י, אלא פירוש המבאר כל מילה ומילה, עיי"ש שהאריכו בזה וכתבו שטעות סופר נפל בדברי הטור [אולם לכאורה היה מקום לומר שכוונת הרא"ש שרש"י מבאר כל מילה שצריכה ביאור, ואין זה כפירוש לעז שאף שיש פירוש על כל מילה, אין זה אלא תרגום של כל תיבה ותיבה בלי להסביר את פירושה]. **קצד. וכל** מה שהוזכר בפוסקים מעלת התרגום הוא רק כלפי שאר לשון לעז שאין זה פירוש מספיק וגרוע מתרגום. **א. וכתב** הטור (או"ח סי' רפה) שלדעת רש"י כן הדין בכל פסוק שאין בו תרגום כמו 'ראובן שמעון ולוי ויהודה' (שמות א ב), שיקראנו שלש פעמים. ודעת הרמב"ם כדעת רש"י, שכתב (תפילה פי"ג הכ"ה) 'ופסוק שאין בו תרגום קוראהו שלש פעמים עד שישלים פרשיותיו עם הצבור', וכתב הכסף משנה שדעת הרמב"ם כרש"י שגם את הפסוק 'עטרות ודיבון' קורא שלש פעמים כלשון המקרא. **ב. כן** פירשו הב"ח (סי' רפה סק"א) והמהרש"א (ד"ה נא"ד כ"א) את דברי התוספות. וראה בקדושה וברכה (כרס"י ד"ה ואפילו) שכתב ליישב דברי רש"י שאין בו תרגום היינו שאין צריך לתרגמו, שתרגום היינו 'פירוש' ופסוק זה לא צריך שיפרשוהו. שבכל התורה כולה היו צריכים תרגום לפי שאין עמי הארץ בקיאים בלשון הקודש, ולכן תקנו לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום. אבל פסוק זה המדבר משמות הערים שנקראות בלשון ישראל 'עטרות ודיבון' וגו', אף שבלשון הגויים יש להם פירוש כמכללתא ומלבשתא וכו' אין נפקא מינה בפירוש זה, ואדרבה עמי הארצות יודעים יותר טוב את השמות שהיהודים קוראים להם, ויבינו באלו ערים מדובר לפי שמות אלו. וזו כוונת רש"י שאין בו תרגום, שאין צריך לפרשו ואדרבה כל המוסיף לפרשו גורע, ששוב לא יבינו באלו ערים הפסוק מדבר. **ג. ורבינו** יונה (ד"ה ואפילו) כתב שבפסוקים שיש להם תרגום ירושלמי צריך לקראו, ובפסוקים שאין בהם תרגום כלל, יש להסתפק האם יאמרם שתי פעמים או שלש [אולם ראה בפרישה (סי' רפה סק"ג) שהבין בדברי הרבינו יונה שהחמיר כפירוש רש"י שאפילו את הפסוק 'ראובן ושמעון' צריך לקרוא שלש פעמים]. **ד. והנה** הרא"ש הכריע שראוי להחמיר כרש"י שאין די לקרוא פסוק שאין בו תרגום שני פעמים, והעיר הפרי מגדים (סי' רפה משבצות זהב סק"ב) שהלא בדברי רש"י יש גם קולא שבפסוק 'עטרות ודיבון' אין צריך לחזור ולקרוא תרגום ירושלמי, אלא יקרא את המקרא שלש פעמים, ואילו לדברי תוספות צריך לקרוא תרגום ירושלמי, ובזה לא הכריעו הרא"ש והטור כיצד לעשות. ובמחצית השקל (סי' רפה) כתב שיש לקרוא את הפסוק שלש פעמים וגם יקרא את התרגום ירושלמי שעליו.

משמעות לשמותם והגויים הם שנתנו להם שמות אלו, ללמדנו שאפילו פסוק זה צריך לקרותו שלש פעמים בלשון הקודש. וקל וחומר שפסוקים כמו 'ראובן שמעון לוי ויהודה' העוסקים בשמות השבטים, שיש בשמותם טעם וקדושה, ודאי שצריך לקרותם שלש פעמים בלשון הקודש כדי שיהיה הפסוק שמור בלבו ולא ישכחנו.

ובהגהות רא"מ הורוויץ (ד"ה ואפילו) תירץ, שבפסוק העוסק בשמות בני ישראל והתחיל לתרגם את הפרשה 'ואלין שמהת בני ישראל דעלו למצרים' וגו', ודאי שצריך להמשיך ולקרוא את שמות בני ישראל אפילו אם אין להם תרגום וקוראם כלשון המקרא. אבל בפרשת מטות שהיה יכול לדלג על שמות הערים, ולקרוא את התרגום בלי שמות הערים[ה], היה מקום לומר שאין צריך לקרוא את לשון התרגום אם אינו שונה מלשון המקרא, ולכן השמיענו רבי אמי שאף בפסוק זה יקרא שלש פעמים את המקרא.

האם יש תרגום אונקלוס על הפסוק עטרות ודיבון

שם. בדפוסים שלפנינו נכתב תרגום גם על פסוק זה 'מכללתא ומלבשתא' וגו'. וכתב **בהגהות ר"א לנדא** (ד"ה ואפילו) שצריך לגרוס ואפילו דיבון ועטרות והכוונה לפסוק (במדבר לב לד) 'ויבנו בני גד את דיבון ואת עטרות ואת ערוער', ושם לא תרגם אונקלוס את שמות הערים[ו]. **אולם המהר"ץ חיות** (ברש"י ד"ה ואפילו) כתב שנראה שלא היה תרגום אונקלוס גם על הפסוק עטרות ודיבון וגו' ורק המעתיקים הוסיפו באונקלוס תרגום מתוך התרגום ירושלמי. והוסיף, שגם מלשון **הרא"ש** (סי' ח) שכתב 'ונראה דנקט עטרות ודיבון לפי שיש ספרים שכתוב בהן תרגום וגם בירושלמי הוא מתורגם' משמע שהיו לפניו גירסאות שונות בתרגום אונקלוס לפסוק זה.

אולם ברבינו בחיי כתב שאונקלוס תרגם גם את הפסוק הזה, ותרגומו הוא 'מכללתא ומלבשתא וכומרין ובית נמרי ובית חושבנא ובעיל דיבנא וסיען ובית קבורא דמשה ובעון'[ז]. ובני ראובן כשבנו את הערים האלו קראו אותן בשמות אחרים, ולכן נאמר בהם (במדבר לב לח) 'מוסבות שם', כי שינו את שמם לשם אחר למען לא יזכר שם עבודה זרה. והחידוש בגמרא כאן שאפילו פסוק זה של 'עטרות ודיבון' צריך לקרוא את התרגום שלו. שהיה מקום לומר שמכיון שהתרגום רק מפרש את הכתוב, אין לנו לתרגם פסוק זה כדי לא להזכיר שם עבודה זרה, ולכן אמרו בגמרא שיקרא אף את תרגום הפסוק הזה כי ראוי להזכירו כדי שלא יבואו להקל בו.

הטעם שהמשלים פרשיותיו מאריך ימים

שכל המשלים פרשיותיו עם הצבור מאריכין לו ימיו ושנותיו. בחידושי **רא"מ הורוויץ** הקשה על דברי רבי אמי שאמר 'שכל המשלים פרשיותיו' וכו', ומשמע שברצונו לבאר את הטעם שצריך להשלים פרשיותיו כדי שיאריך ימים, ולא נתבאר מה השייכות בין שני הדברים. ותירץ, שכוונת רבי אמי לומר שצריך להקדים ולקרוא שנים מקרא ואחד תרגום קודם קריאת התורה בבית הכנסת, כדי שיהיה רגיל בסדר הפרשה ואם יעלוהו לתורה יוכל לעלות ולקרוא את הפרשה[ח]. ולפי שאמרו בגמרא להלן (נה.) ששלשה דברים מקצרים ימיו של אדם ואחד מהם הוא הנקרא לתורה ואינו עולה, ואם לא יעבור על הפרשה קודם הקריאה בבית הכנסת לא יעלה, ויגרום לעצמו קיצור ימים, לכך אמר רב אמי שלהיפך מי שיעבור על הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום, יכול לעלות לתורה ויאריכו ימיו ושנותיו.

רמזים לאריכות ימים בקריאת שנים מקרא ואחד תרגום

שכל המשלים פרשיותיו עם הצבור מאריכין לו ימיו ושנותיו. כתב **בבעל הטורים** (שמות א א) שהפסוק 'ואלה שמות בני ישראל' נדרש בראשי תיבות ואדם אשר לומד הסדר שנים מקרא ואחד תרגום בקול נעים ישיר יחיה שנים רבות ארוכים לעולם. **ובמטה יהודה** (סי' רפה סק"ט) הביא שדורשי רשומות אמרו שיש לדרוש את התיבות 'ואלה שמות' בראשי תיבות וחייב אדם להשלים הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום. ועוד אמרו שהפסוק (ויקרא יט לב) 'מפני שיבה תקום והדרת' הוא ראשי תיבות שמו"ת להורות כי הקורא שנים מקרא ואחד תרגום יזכה לעטרת שיבה, ומאריכים לו ימיו ושנותיו וכמו שסיים והדרת פני זקן, ומי שאינו נזהר בלא אונס מסתכן במיתה, וכמו שנרמז בסופי התיבות של פסוק זה אותיות מיתה.

אילו פרשיות היה צריך רב ביבי להשלים

רב ביבי בר אביי סבר לאשלומינהו לפרשייתא דכולא שתא במעלי יומא דכפורי. כן היא הגירסא שלפנינו שחשב להשלים את הפרשיות של כל השנה בערב יום הכיפורים. אולם הר"ח (ד"ה רב ביבי) גרס שחשב להשלים את הפרשיות של ה'כלה', והם ארבעת הפרשיות שקראו בחודש אדר וארבעת הפרשיות שקראו בחודש אלול, שבחדשים אלו היו מתקבצים כל העם לדרוש בהלכות המועדות[ט] והיו עוסקים במסכת שקבעו ללמדה עם כל העם בימים אלו, ורב ביבי בר אביי היה טרוד בלימוד מסכת זו ולא היה לו פנאי להשלים את פרשיות השבוע עם הציבור, וחשב להשלימם בערב יום הכיפורים'.

מדוע היה ראוי להשלים את הפרשיות בערב יום הכיפורים

שם. כתב **בהגהות היעב"ץ** (ד"ה סבר) שהטעם שרב ביבי חשב לכתחילה להשלים את הפרשיות בערב יום הכיפורים[יא] כדי להרבות זכויות לפני גמר הדין, ולזכות למחילה וסליחה. **ובעיון יעקב** (ד"ה רב ביבי) הוסיף לבאר, שרב ביבי היה מבני עלי[יב], ולפי שהמשלים פרשיותיו מאריכים לו ימיו ושנותיו, לכן היה רוצה להשלים פרשיותיו בערב יום הכיפורים שלמחרת יהיו ספרי החיים והמתים פתוחים, ועל ידי מצוה זו יזכה שיכתב לאלתר לחיים.

ובאשל אברהם (סי' רפה ד"ה קודם שיאכל) כתב, שמכיון שאז זה זמן אחרית השנה שכמעט וסיימו לקרוא את כל פרשיות התורה בבית הכנסת, ויש ליום זה מעלה מיוחדת שמכיון שיום הכיפורים נקרא 'יום שמחת לבו' מפני שבו ביום נתנו לוחות השניות לעם ישראל, וכיון שהוא יום מיוחד לענין מתן תורה, לכן סבר להשלים את כל פרשיותיו ביום זה[יג].

עד מתי אפשר להשלים את קריאת הפרשה

שם. **בהגהות מימוניות** (תפילה פי"ג הכ"ה) הביא מחלוקת רבינו שמחה והר"ח עד מתי יכול להשלים את קריאת הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום. שרבינו שמחה כתב שאף על פי שעיקר המצוה לקרוא כל פרשה ופרשה בזמנה עם הציבור, אם לא עשה כן ישלימה עד שמיני עצרת שבו גומרים הציבור את קריאת התורה. והביא ראיה לכך מרב ביבי בר אביי שסבר להשלים את הפרשיות בערב יום הכיפורים, אלא רב חייא בר רב מדיפתי מיחה בו כדי שלא יבטל את סעודת ערב יום הכיפורים, אבל משמע שבלא טעם זה יכול להשלים את הפרשיות אף אחר השבת[יד]. וביאר בהגהות מימוניות שרבינו שמחה פירש כן לפי שפירש כרש"י שחשב להשלים לכתחילה את הפרשיות של כל השנה בערב יום הכיפורים. אלא שאמרו לו שאין להקדים ואין לאחר. **וביאר הגר"א** (סי' רפה ס"ד ד"ה וי"א עד), שלשיטתו מה שאמרו לו 'ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר' היינו שלכתחילה צריך לקרוא כל פרשה בזמנה, אבל בדיעבד אם לא השלים את הפרשיות בזמנם יכול לקראם עד שמיני עצרת שאז מסיימים את קריאת כל התורה כולה.

אולם בדעת הר"ח שפירש שרב ביבי חשב להשלים את פרשיות ה'כלה', משמע כהגהות מימוניות, שאכן אין יכול להשלים את הפרשה אחר השבת. וכן כתב בביאור הגר"א (שם)[טו].

השלמת פרשיות יום טוב

בתרומת הדשן (סי' כג) ביאר את השייכות בין מחלוקת רבינו שמחה והר"ח שהובאה לעיל בביאור הגמרא לאלו פרשיות רצה רב ביבי להשלים, לבין הנידון עד מתי אפשר להשלים את הפרשה, והוסיף לבאר שבמחלוקת זו תלויה מחלוקת נוספת אם צריך להשלים שנים מקרא ואחד תרגום בפרשיות שקוראים ביום טוב[טז]. שלדעת רבינו שמחה שיכול להשלים את קריאת הפרשה עד שמיני עצרת, עיקר חיוב שנים מקרא ואחד תרגום הוא שכל אחד מישראל יקרא לעצמו את כל התורה מראש ועד סוף בכל שנה כמו שעושים הצבור,

ה. **נאמר** (במדבר לב ב-ד) 'ויבאו בני גד ובני ראובן ויאמרו אל משה ואל אלעזר הכהן ואל נשיאי העדה לאמר עטרות ודיבן ויעזר ונמרה וחשבון ואלעלה ושבם ונבו ובען. הארץ אשר הכה ה' לפני עדת ישראל ארץ מקנה הוא ולעבדיך מקנה', ויכול היה לקרוא רק את התרגום של פסוק ב' ופסוק ד' ולא לקרוא את התרגום של שמות הערים, וגם על ידי כך היה מובן התרגום שבני גד ובני ראובן אמרו למשה שהארץ שהכה ה' לפני עדת ישראל היא ארץ מקנה וכו'. ו. **וראה** שם שביאר מה טעם שבמקום אחד תירגם שמות הערים ובפסוק אחר השאירם כלשונם במקרא. ז. **וביאר** שם שהטעם שהזכיר בחלק מהמקומות לשון 'בית', כי כן לשון חז"ל בגמרא שקוראים למקומות של עבודה זרה בלשון זה, וכמו שאמרו בשבת (קטז.) 'בי נצרפי'. ח. **אבל** אם לא יקרא את הפרשה קודם לכן, לא יוכל לקראה בבית הכנסת, כמבואר בשו"ע (או"ח סי' קלט ס"א) שבמקום שהעולה לתורה קורא בעצמו לא יעלה אם לא עבר על הפרשה פעמים או שלש. ט. **ראה** תוספות הרא"ש (ד"ה סבר) שכתב כן לגבי חודש אלול. י. **וראה** להלן בענין 'השלמת פרשיות יום טוב' שהתרומת הדשן (סי' כג) כתב שבמחלוקת זו בפירוש הגמרא תלויה המחלוקת עד מתי אפשר להשלים את הפרשה, והאם יש להשלים את פרשיות המועדים. יא. **ואף** שמן הראוי היה להשלים את הפרשיות ביום שמיני עצרת שהוא זמן סיום כל התורה בציבור, וכמו שאכן דעת רבינו שמחה (הו"ד בהגהות מימוניות תפילה פי"ג הכ"ה), שבשמיני עצרת שהוא זמן סיום התורה הוא זמן השלמת הפרשיות בדיעבד, וכמו שיתבאר להלן בענין הבא. יב. **כמבואר** בגמרא (ערכין כה:) שרב פפא אמר לרב ביבי שהוא בא 'ממולאי', ופירש רש"י (שם ד"ה ממולאי) שהיינו מקוטעים, שבא רב ביבי מבית עלי שהם משפחה שנגזרה עליה שיתקצרו ימיהם והרי הם כקטועי רגלים. יג. **וראה** מה שביאר שם עוד על פי סוד. יד. **ומה** שאמרו להלן ובלבד שלא יקדים ולא יאחר היינו רק לכתחילה, וכמו שיתבאר להלן. טו. **ויתבאר** להלן השייכות בין המחלוקת בביאור הגמרא, לנידון זה אם אפשר להשלים את קריאת הפרשה אחרי שבת. טז. **וכתב**, שאף שרש"י לעיל (ע"א ד"ה ישלים) כתב שישלים פרשיותיו של כל שבת ושבת, אין לדקדק שדווקא את הקריאה שקוראים בשבת צריך להשלים, שיש לומר שרש"י כתב כפי הרגילות, אבל גם את הפרשיות של יום טוב צריך להשלים, ורש"י קיצר ולא מנה את כל הקריאות הנוהגות בציבור שיש להשלים קריאתם ביחיד שנים מקרא ואחד תרגום.

ולכן צריך לסיים ביום שבו מסיימים הציבור, לפי זה מסתבר שלא הצריכו חכמים להשלים את הפרשיות שקוראים ביום טוב פעם נוספת, אלא די בכך שהשלימם בשבוע שקראו פרשיות אלו בפרשת השבוע.

אמנם לפירוש ר"ח שמפרש שרב ביבי לא חשב להשלים לכתחילה את הפרשיות שקוראים בכל שבת ושבת בערב יום הכיפורים, אלא רק את הפרשיות שקראו בשבתות הכלה שהיה טרוד בהם ולא קראם. לדבריו משמע שאין טעם ההשלמה בשביל שיסיים את התורה בכל שנה, אלא הטעם כדי שיהיה רגיל במה שהציבור קוראים בבית הכנסת בשבת. ולכן ודאי שלכתחילה צריך לקרוא את הפרשה קודם שיקראוה הציבור ואין מקום להשלימה אחר שבת, אלא רב ביבי חשב שבדיעבד ישלים לאחר שבת ויחשב לו כאילו קיים את התקנה. ועל זה אמרו לו 'ובלבד שלא יקדים ולא יאחר', שאין שייך השלמה כלל אחר השבת[יז]. וכמו כן לדבריו צריך לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום את כל הפרשיות שקוראים בציבור, הן את הפרשיות של יום טוב, והן את ההפטרות[יח].

ביאור המאמר 'כאילו התענה תשיעי ועשירי'

כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי. ופירש **רש"י** (ד"ה מעלה) שהכוונה שעל ידי שיכין האדם את עצמו בתשעה לחודש לעינוי המחרת, יחשב לו הדבר כאילו התענה ביום זה. ומשמע שעדיף להתענות בתשיעי, אלא שהאוכל בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו התענה גם ביום זה. אמנם בפסחים (סח:) אמרו, שמר בריה דרבינא היה נוהג להתענות בכל ימי השנה ואפילו ביום טוב, חוץ משלשה ימים, שבועות פורים וערב יום הכיפורים, והטעם משום דרשה זו שכל האוכל בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי. ומבואר מדברי הגמרא שאכילה בתשיעי עדיפה מעינוי. ואם כן צריך ביאור מדוע תלה הכתוב את האכילה בעינוי אף שהמצוה העיקרית היא האכילה.

ותירצו בתוספות (ר"ה ט: ד"ה כאילו)[יט], שאם אוכל בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו נצטוה על עינוי בתשיעי ונתענה תשיעי ועשירי על פי הציווי, אבל עכשיו שלא נצטוה להתענות אלא לאכול, בודאי אסור לו להתענות וחייב לאכול[כ].

ובתוספת יום הכיפורים (יומא פא: ד"ה ומה שיראה) תירץ, שלכך אמר 'כאילו התענה תשיעי ועשירי' ולא אמר סתם 'כאילו התענה', לומר לך שאכילה זו עצמה נחשבת כתענית של שני הימים, ולכן אכילה עדיפה מעינוי, שאם מתענה בתשיעי, אין לו אלא תענית יום אחד, אבל אם אוכל נחשב לו לשני ימים[כא].

ועוד תירץ (שם), שהאוכל בתשיעי תלה הכתוב זכותו בתענית חמורה של יום הכיפורים, והיינו שיקבל שכר על אכילה זו כמו על תענית המיוחדת של יום הכיפורים, אבל אם היה מתענה בערב יום הכיפורים היה לו שכר רק כמתענה סתם תענית, ולכן אכל מר בריה דרבינא בערב יום הכיפורים.

מדוע נחשב 'כאילו' התענה בעשירי

שם. הקשה **הצל"ח** (ד"ה מעלה) מדוע נחשב אכילתו בתשיעי, כאילו התענה תשיעי ועשירי, הלא בעשירי הוא מתענה באמת, והיה צריך לומר שמעלה עליו הכתוב כאילו התענה בתשיעי. ותירץ, שעל ידי שאוכל בתשיעי אף התענית בעשירי נעשית מעולה יותר, כי כל המתענה שני ימים יחד, התענית ביום השני קשה כפל כפלים מתענית יום סתם, ובזה נחשב כמתענה תשיעי ועשירי, שכאילו התענה שני ימים יחד.

וביאר הצל"ח שהטעם שהגמרא דרשה כן בלשון הפסוק, ולא היה די בכך שנדרוש מ'ועניתם בתשעה' שמעלה עליו כאילו מתענה בתשיעי, ומפני שיש מקום להקשות שאם היה רצונו של הקב"ה שנאכל בתשיעי מדוע ציוה עלינו דבר זה בלשון 'עינוי', ולא ציוה בפירוש 'ואכלתם בתשיעי', והיינו מקבלים שכר על אכילה זו שאנו מקיימים בה מצוה[כב], אלא בהכרח שלכן נכתבה מצוה זו בלשון עינוי, ללמדנו שיהיה נחשב יום התשיעי כתענית גם לגבי התענית בעשירי, ויהיה נחשב כאילו התענה שני ימים רצופים[כג].

טעמי מצות אכילה בערב יום הכיפורים

שם. **הראשונים** ביארו כמה טעמים על מצות אכילה בערב יוה"כ, ולמה נחשבת אכילתו כעינוי: **א. רש"י** (יומא פא: ד"ה כל, ר"ה ט: ד"ה מעלה) כתב, שאוכל כדי להכין עצמו ליום הכיפורים, שיהיה לו כח לקיים מצות עינוי ביום הכיפורים כהלכתה[כד]. וכעין זה כתבו **הרא"ש** (סי' כג)[כה] **והטור** (סי' תרד), שפירשו שאוכל כדי שיוכל להתענות ולא יזיק לו העינוי. ובמצוה זו ניכרת חיבתו של הקב"ה לישראל, שלא ציוה עליהם להתענות אלא יום אחד בשנה, ועינוי זה נתן להם לטובתם כדי לכפר כל עוונותיהם, והוסיף וציוה עליהם לאכול בתשיעי כדי שיוכלו לסבול התענית[כו].

ב. רבינו יונה (שערי תשובה שער ד אות ח) ביאר, שמצות האכילה היא משום שמחת כפרת העוונות, שכל השנה אנו דואגים ומצטערים על עוונותינו, ונתן לנו הקב"ה בחסדו יום אחד בשנה שבו הכל מתכפר לנו, על כן אנו שמחים ועושים סעודה גדולה על טובה זו שהיא למעלה מכל הטובות[כז].

ג. טעם נוסף כתב רבינו יונה (שם אות ט) שמכיון שבכל ימים טובים מצוה לאכול ולשמוח בשמחת היום, גם יום הכיפורים שוה לשאר ימים טובים ומצוה לשמוח בו, וכיון שאי אפשר לסעוד ביום הכיפורים עצמו מחמת מצות עינוי, משלימים את הסעודה מבעוד יום[כח].

ד. בשבלי הלקט (סי' שז) ביאר שהטעם הוא כדי להגדיל את צער העינוי ביום הכיפורים, שעל ידי שהרגיל עצמו לאכול סעודה גדולה בתשיעי, מצטער יותר במניעת האכילה ביום הכיפורים, ונחשבת לו האכילה בתשיעי לתוספת עינוי[כט].

ה. הפרישה (סי' תרד סק"ג) כתב שהטעם כדי שיהיה ניכר שהעינוי ביום הכיפורים הוא מחמת ציווי ה', וידעו את גודל קדושת היום, כי אם יתענו גם בתשיעי, יסברו שכל הימים שוים וכל אדם מתענה בעת שירצה.

ו. השל"ה (מסכת יומא עמוד התשובה סוד האכילה בעיוה"כ) כתב בשם **הרמ"ק** שמצות תשובה צריך לקיימה בשמחה, ככל המצות שצריך לעשותן בשמחה, וכיון שביום הכיפורים דואג מחמת עוונותיו והמשפט שנידון בו, לכן הקדימו את השמחה והסעודה לפני יום הכיפורים, שבזה מקיים את מצות התשובה בשמחה.

ז. בחכמת שלמה (סוף סי' תרד) כתב כי כאשר מתקדש היום נופל עליו פחד ואימת הדין, הוא מצטער על מה שאכל ושתה באותו היום וחושב היאך אכלתי ביום נורא כזה, ומשום כך האכילה בערב יוה"כ נחשבת לו כאילו התענה, שהאכילה גורמת לו צער כמו העינוי.

מצות אכילה בערב יוה"כ מדאורייתא או מדרבנן

שם. **הרמב"ם** (נדרים פ"ג ה"ט) כתב, שאם נדר לצום באחד מימי השבוע וחל בו ערב יום הכיפורים הרי זה חייב לצום משום שהנדרים חלים על המצוה, אבל בחנוכה ופורים ידחה נדרו מפני הימים האלו כיון שאיסור הצום בהם הוא מדרבנן, דברי חכמים צריכים חיזוק וידחה נדרו מחמתם. ודייק מכך **הכסף משנה** (שם) שמצות האכילה בערב יום הכיפורים היא מדאורייתא, שאם היא מדרבנן היה הנדר נדחה מחמתה.

אלא שדחה הכסף משנה דיוק זה, שבאמת חיוב האכילה מדרבנן והדרשה בסוגייתנו היא אסמכתא בעלמא, אלא שכיון שהסמיכו מצוה זו על

יז. **ובזה** יתבאר מה שכתב בביאור הגר"א (סי' רפה ס"ד ד"ה ו"א עד) שלגירסת ר"ח שרצה רב ביבי להשלים רק את הפרשיות של חדשי ה'כלה', אינו יכול להשלים את הפרשה אחר מנחה של שבת, שכיון שהתחילו לקרוא את הפרשה של השבוע הבא, אין ענין יותר בקריאת הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום. יח. **בשו"ע** (או"ח סי' רפה ס"ז) כתב, שאין צריך לקרוא פרשת יום טוב. והוסיף הרמ"א שכמו כן אין צריך לקרוא את ההפטרות. וכתב בביאור הגר"א (שם ד"ה א"נ) שלשיטה זו שחיוב קריאת הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום הוא כדי שידע מה שיקראו למחר, צריך לקרוא גם פרשת יום טוב וגם את ההפטרות, אלא שהשו"ע פסק שלא כשיטה זו. ופסק כן מפני שלשיטה זו קשה מה היתה ההוה אמינא של רב ביבי שיהיה צריך להשלים את פרשיות הכלה אחר שעבר זמנם. יט. **וכן** הוא בתוספות ישנים (יומא פא: ד"ה מעלה). כ. **ובבית** יוסף (סי' תרד) הביא שתי דעות בזה, יש מפרשים שעכשיו שנצטוה לאכול אסור להתענות ואם יתענה ייענש, ויש אומרים שמותר להתענות, אלא שאם הרבה באכילה מקבל שכר על אכילתו כאילו התענה. כא. **וכעין** זה כתב הריא"ף (ד"ה כאילו) שהזכיר את התענית העשירי כדי לומר שעל ידי אכילתו בערב יום הכיפורים נחשב לו כאילו התענה שני ימים רצופים, שהיא תענית קשה יותר מאשר תענית של יום אחד אחרי שאכל ביום שלפניו. כב. **וראה** שם שכתב שנראה דוחק שכוונת הפסוק לומר שמתן שכרה של מצות האכילה בתשיעי יהיה כאילו קיימה בעינוי, שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות. ועוד כתב, שאם היינו אומרים שמותר להתענות בערב יום הכיפורים [ראה בבית יוסף (או"ח סי' תרד ס"א) שדן בזה], היה מיושב שלא יכול הפסוק לכתוב מצוה זו בלשון 'אכילה', אבל למסקנת הבית יוסף (שם) שאסור להתענות בערב יום הכיפורים, אין ליישב כן. כג. **וראה** באמרי שפר (ד"ה אלא) שכתב שהיה נכון לדייק כן אם היה נאמר 'מעלה עליו הכתוב בעשירי כאילו התענה'. אבל הלשון 'כאילו התענה תשיעי ועשירי' יש לפרשו שמעלה עליו הכתוב את אכילת התשיעי כתענית של שני ימים, ראה שם שהאריך לבאר ענין זה. כד. **וכן** כתב הריטב"א (ר"ה ט. ד"ה מעלה) 'כדי שיוכל להתענות יפה ולא יבוא לידי דחיית עינוי יוה"כ'. ועיין בתורה לשמה (שו"ת, סי' קסג) שביאר את דברי רש"י על פי הסוד, ועיין שער הכוונות (דרוש א ליוה"כ עמ' ק:), כף החיים (סי' תרד סק"ג), של"ה במסכת יומא (עמוד התשובה סוד האכילה בעיוה"כ). כה. **ראה** שם שביאר שמצוה זו היא להראות חיבתו של הקב"ה לעמו ישראל, שמכל ימות השנה לא ציוה על ישראל אלא להתענות יום אחד בלבד לטובתם לכפרת עוונותיהם, והזהירם לאכול ולשתות ערב התענית כדי שיוכלו לסבלה. כו. **וכן** כתב גם רבינו יונה בשערי תשובה (שער ד אות י) בטעם השלישי שהביא למצות האכילה, שנצטוינו לאכול בתשיעי כדי שנתחזק להרבות תפילה ותחנונים ביום הכיפורים ולשית עצות בנפשנו על התשובה ועיקריה. כז. **ועיקר** הדברים מהמדרש (ב"ר בראשית פר' יא סי' ד) שהובא בטור (שם). ומפרש בשערי תשובה, שהטעם שהאכילה נחשבת לו לעינוי, משום שבמה ששמח על הכפרה, הוא מעיד על עצמו שכל השנה הוא דואג ומצטער על עוונותיו. כח. **וכן** הביא הריטב"א (ר"ה שם) בשמו 'שהוא כדי להראות כי קדוש היום לאלקינו וראוי לאכול בו ממתקים כמו בראש השנה, אלא שגזירת הכתוב הוא לפרוש בו ביום מתאוות גופניות שנהיה כמלאכים'. כט. **מקור** הדבר הוא מהמשנה בתענית (כו.) שאנשי מעמד לא היו מתענים באחד בשבת כדי שלא יצאו ממנוחה ועונג ליגיעה ותענית, ומשמע שהתענית אחר העונג היא קשה יותר לאדם ומצטער יותר בתעניתו. ואין מכאן סתירה לטעם שהובא לעיל בשם הרא"ש, שאדרבה האכילה מחזקת את גופו שיכול לסבול התענית, דיש לומר שאף שכוחות הגוף חזקים יותר על ידי אכילת תשיעי לסבול התענית שלא תזיק לו, אמנם הצער במניעת התענוג הוא קשה יותר (ערוך השלחן סי' תרד ס"ד). וכעין טעם זה כתב המהרי"ט (שו"ת, ח"ב או"ח סי' ח), שכיון שנוהגים להתענות בעשי"ת והורגלו בתעניות, לא ירגישו כל כך צער העינוי ביום הכיפורים, ולכן צריך לאכול בתשיעי כדי להרגיל עצמו באכילה, ואז ירגיש בצער העינוי.

המקרא, שוב אין לחשוש שיבואו לזלזל בה, ואינה כשאר דברי סופרים שצריכים חיזוק.

אולם הלחם משנה (שביתת עשור פ"א ה"ו) מדייק מלשון הגמרא (יומא פא:) שמביאה תנא הסובר שיש מצוה להוסיף מחול על הקודש בכניסת יום הכיפורים ודורש את זה מהפסוק (ויקרא כג לב) 'בתשעה לחודש בערב'. ושואלת הגמרא מה ילמד התנא שחולק ולומד דין 'תוספת' מפסוק אחר, מהפסוק 'בתשעה לחודש בערב', ומתרצת, שלמד דין זה שכל האוכל ושותה בתשיעי וכו', ומוכח שעיקר הכתוב נכתב לדרשה זו, ומצות האכילה היא מדאורייתא, ואין זו אסמכתא בעלמא[ל].

מתי הוא זמן תחילת השלמת הפרשה עם הציבור

אמר ליה ההוא סבא תנינא ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר. כתבו **התוספות** (ד"ה ישלים) **והרא"ש** (ברכות פ"א ס"ח) שמתפילת מנחה בשבת נחשב זמנה של הפרשה הבאה, שאז מתחילים לקרוא אותה בבית הכנסת. אולם **הטור והשו"ע** (סי' רפה ס"ג) כתבו ש'מיום הראשון ואילך חשוב עם הציבור'. וכבר העיר **בדרכי משה** שמלשון **המרדכי** (רמז יח) משמע שכבר ממנחה בשבת זמנה. וכתב **המשנה ברורה** (שם סק"ז) שמכיון שהתוספות והרא"ש ועוד **ראשונים** כתבו שממנחה בשבת שמתחילים לקרוא את הפרשה הבאה נחשב 'עם הציבור' והבית יוסף ביאר שראשונים אלו הם המקור לפסק הטור, אם כן יש לפרש גם את לשונו בשו"ע כן שמיום ראשון היינו אף ממנחה של שבת[לא].

אמנם יש ראשונים שחולקים על זה. **הכל בו** (סי' לז) כתב שלא יצא אם קרא בשבת אחר המנחה כיון שבאותו היום קראו את הפרשה שעברה. **ובנימוקי יוסף** (ד"ה פרשיותיו) כתב שמלשון 'ישלים פרשיותיו' יש מדקדקים שיכול לקרוא את הפרשה מעט מעט, אבל בלבד שיתחיל קריאתה מיום רביעי ואילך שאז נחשב לפני השבת. **ובפסקים ומנהגים למהר"מ מרוטנבורג** (סי' רמז) כתב, שצריך להשלים את הפרשה ממש ביום השבת ולא מתחילת השבוע מכיון שבמשך כל השבוע אין הציבור משלימים אותה, אלא שבדיעבד יוצא ידי חובה אם יקראנה סמוך לשבת כגון ביום שישי[לב].

עד מתי ישלים את הפרשה

שם. כתבו **התוספות** (ד"ה ישלים) **והרא"ש** (סי' ח) שאמרו במדרש[לג] ששלשה דברים ציוה רבינו הקדוש לבניו בשעה שנפטר, ואחד מהם, שלא יאכלו לחם בשבת עד שיגמרו את כל הפרשה, ומשמע שצריך להשלים את הפרשה קודם אכילתו[לד]. אלא שכתבו תוספות והרא"ש שאם השלימה אחר אכילה גם בזה יוצא ידי חובה, אלא שמכל מקום מצוה מן המובחר להשלים קודם אכילה. וכתב **הבית יוסף** (סי' רפה ס"ד) שיש לדייק מדבריהם שלא ציוה רבי את בניו אלא שלא יאחרו מלקרותה עד אחר אכילה, אבל אם הקדימו וקראוה קודם השבת גם זה בכלל מצוה מן המובחר. אלא שכתב שמדברי **ההגהות מיימוניות** (תפילה פי"ג הכ"ה) משמע קצת שרק בשבת קודם אכילה נחשב למצוה מן המובחר[לה].

והטעם שצריך להשלימה לכתחילה קודם הסעודה כתב **האור זרוע** (הלכות קריאת שמע סי' יב) שחוששים שמתוך רוב סעודות השבת ישכח ולא יגמור את הפרשה[לו].

וכן פסק בשו"ע (סי' רפה ס"ד) שמצוה מן המובחר להשלים קודם אכילה[לז], ואם לא השלים קודם אכילה ישלים אחר אכילה עד תפילת המנחה שאז מתחילים לקרא בפרשה הבאה, ויש אומרים שיכול להשלים עד יום רביעי בשבת, ויש אומרים שיכול להשלים את כל הפרשיות של כל השנה עד שמיני עצרת שאז משלימים הציבור את קריאת כל חמשת חומשי התורה[לח].

אולם דעת **רבינו יונה** (ד"ה לעולם) **הריטב"א** (ד"ה לעולם) **והריא"ז** (שלטי גיבורים אות ד) שיכול להתחיל לקרוא את הפרשה בתחילת השבוע, אולם יסיימה קודם קריאת התורה בבית הכנסת. **והמשנה ברורה** (שם סק"ט) הביא שכן ראוי לנהוג לכתחילה כדברי ראשונים אלו, ואם לא קרא שנים מקרא ואחד תרגום בערב שבת, ישכים בשבת בבוקר ויקרא הפרשה קודם הליכתו לבית הכנסת.

האם חיוב השלמת שנים מקרא ואחד תרגום נוהג בכל יחיד

כדאמר להו רבי יהושע בן לוי לבניה אשלימו פרשיותייכו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום. בהגהות **מיימוניות** (תפילה פי"ג הכ"ה) הביא דעת **הראב"ן** (שו"ת, סי' פח) שהחיוב להשלים את הפרשיות עם הציבור, נוהג דווקא ביחיד הגר במקום שאין בו מנין עשרה הקוראים בתורה בשבת בבוקר, והוא צריך לכוין את השעה שבה הציבור קוראים בבית הכנסת שבעיר הסמוכה, ובזמן הזה יקרא גם הוא ביחיד שנים מקרא כנגד השנים שקוראים בבית הכנסת[לט] ואחד תרגום כנגד המתרגם[מ]. אלא שסיים הראב"ן, שאף על פי כן המנהג שנוהגים שקוראים את הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום אף אם ישמע את קריאת התורה, הוא מנהג גמור ויפה, מפני שיש לחשוש שמא לא יכוין דעתו בבית הכנסת לכל הפרשה, ובאופן זה יצא בקריאתו שקרא כבר. וההגהות מיימוניות הקשה עליו מדברי רבי שציוה את בניו שישלימו פרשיותיהם עם הציבור, ובפשטות רבי ציוה כן בכל ענין ולא רק באופן שיהיו בניו יחידים, במקום שאין ציבור שקוראים בתורה[מא]. וכתב **הבית יוסף** (סי' רפה) שכן דעת כל הפוסקים שסתמו שחייב להשלים הפרשה אף אם גר בעיר שיש בה בית כנסת. וכן פסק **הרמב"ם** (תפילה פי"ג הכ"ה) וכן פסק **בשו"ע** (שם ס"א)[מב].

מה הם הורידים הטעונים שחיטה לרבי יהודה

והזהרו בורידין כרבי יהודה דתנן רבי יהודה אומר עד שישחוט את הורידין. פירש **רש"י** (חולין כז. ד"ה ורידין), שהורידים הם החוטים שבצואר המקלחים את הדם. **והרמב"ם** בפירוש המשניות כתב, 'ורידין הם שני גידים[מג] דופקים בצואר, על שני צידי קנה הריאה'[מד]. וכתב **הכסא דהרסנא** (סי' לד)[מה] בביאור דבריו, שהם שני העורקים הלבנים העבים יותר, המוליכים את הדם מהלב לראש, והם נמצאים בעומק הצואר מאחורי הסימנים[מו]. וכשהם נחתכים יוצא מהם הדם בקילוח חזק ביותר. אבל **הדרכי תשובה** (סי' סה סק"ו) הביא בשם **ערך השלחן הקטן**, שהם שני הורידים הנמצאים בקידמת הצואר משני צידיו, והם המוליכים את הדם מהראש אל הלב. וגוונם כעין התכלת, שמשום דקות עורם נשקף מהם מראה הדם.

וכתב הש"ך (יו"ד סי' כב סק"ג) בשם **רבינו ירוחם** (נתיב טו ח"ג), שצריך לשחוט לכל הפחות שני ורידים[מז]. וכתבו **הכרתי ופלתי** (שם סק"א) **והתבואות שור** (שם סק"ג) שלשיטתו די בכל שני ורידים שמתוך ארבע אלו. אך בשיטת הרמב"ם כתבו, שמשמע מדבריו שדווקא שנים מהם הם ורידים, והשנים האחרים אינם

ל. וכן הוכיח המגן אברהם (סי' תקע סק"ט). והרדב"ז (שו"ת, סי' אלף תפו) כתב, שנחלקו בכך תנאים בגמרא (ר"ה ט. יומא פא:), שיש הדורשים את הכתוב כחייא בר רב מדיפתי שעיקר הפסוק בא ללמד שחייב לאכול בערב יום הכיפורים וזו מצוה דאורייתא, ויש תנאים החולקים ודורשים מ'ועניתם' לתוספת יום הכיפורים, ולדבריהם מצות האכילה בערב יום הכיפורים היא מדרבנן והפסוק הוא אסמכתא בעלמא. **לא. וכתב** המשנה ברורה (סי' רפה סק"ח) שיש אחרונים שכתבו שמצוה מן המובחר לקרוא הפרשה בערב שבת, והביא שבשערי תשובה ובמטה יהודה כתבו שאם קורא מתחילת השבוע גם זה בכלל מצוה מן המובחר, וכן בספר מעשה רב כתב בהנהגת הגר"א שהיה נוהג תיכף אחר התפלה בכל יום לקרוא מקצת מהפרשה שנים מקרא ואחד תרגום ומסיים בערב שבת. **לב. ובשער** הציון (שם ס"ק יב) כתב שדעת הכל בו היא דעה יחידה ואין חוששים לה. וראה גם בפרי מגדים (אשל אברהם סק"ה) שמשמע שנשאר בספק בזה. והמגן אברהם (סק"ה) הביא בשם השל"ה שכתב שיקרא את הפרשה דווקא ביום שישי אחר חצות. **לג. ראה** הגהות וציונים (אות כ) בענין מקומו של מדרש זה. **לד. באשל** אברהם (סי' רפה ד"ה קודם שיאכל) כתב, שודאי כל הציווי היה לסיים את הפרשה קודם סעודת שחרית, ואין אפילו מדת חסידות להחמיר מלאכול את סעודת ליל שבת קודם שישלים הפרשה. ודייק כן מסדר ההלכות בשו"ע שתחילה כתב את דיני קריאת התורה בשבת ואחר כך כתב דיני שנים מקרא ואחד תרגום, ומשמע שכן הוא הסדר שהשלמת הפרשה תהיה אחר קריאת התורה קודם סעודת שחרית. **לה. המגן** אברהם (סי' רפה סק"ו) כתב בשם ספר הכוונות שלכתחילה ישלים את הפרשה בערב שבת ורק אם היה אנוס ישלימנה בשבת. ובמגיד מישרים משמע שיתחיל בערב שבת וישלים בשבת. **לו. ועוד** פירש באור זרוע (שבת סי' מב) שלפי שציוה רבי לבניו להשלים הפרשה קודם אכילה, המנהג הוא לקרוא את הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום קודם שנכנסים בשבת בבוקר לבית הכנסת, והביא דבריו בדרכי משה (סי' רפה סק"ב). **לז. וכתב** בשאילת יעבץ (שו"ת, ח"א סי' מ ד"ה מכל מקום) שאף הטעימה אסורה קודם שיסיים שנים מקרא ואחד תרגום, אם ברצונו לקיים מצוה מן המובחר. ובקצות השלחן (ח"ג סי' עב בדי השלחן סק"ו) כתב שרק סעודה קבועה אסור קודם שישלים את הפרשה, אבל לקדש ולטעום מעט, מותר. וכתב שכן משמע גם מהטעם שכתב באור זרוע שחוששים שמא ימשך בסעודתו וישכח מלהשלים הפרשה, וזה שייך דווקא בסעודת קבע ולא בטעימה. אמנם כתב המשנה ברורה (שם סק"ט, שער הציון ס"ק יד) שכל הענין להשלים הפרשה קודם אכילה הוא מצוה מן המובחר, אבל פשוט שאין לעכב מחמת זה את האכילה עד אחר חצות, וכן שלא יעכב אורחים שבביתו התאבים לאכול. **לח. היא** שיטת רבינו שמחה שהובאה בהגהות מיימוניות (תפילה פי"ג הכ"ה), ולשיטה זו מה שאמרו בגמרא 'ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר' הוא הדין לכתחילה, אבל בדיעבד יכול להשלים את הפרשיות עד שמיני עצרת. ביאור הגר"א (שם ד"ה וי"א עד). **לט. וכתב** במעדני יו"ט (סי' ח סק"ד) שהשנים שקוראים הם הקורא בתורה והשליח ציבור שעומד על גביו. **מ. ודייק** כן מכך שלא אמרו בגמרא 'לעולם יקרא פרשה' אלא הוסיפו שצריך לקוראה עם הציבור. ועוד, שאין טעם לחייב יחיד ששומע קריאת התורה בבית הכנסת, לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום, הלא בשמיעתו בציבור יצא ידי חובתו. **מא. וכן** הביא ראיה מרב ביבי בר אביי שסבר להשלים את הפרשיות בערב יום הכיפורים, אף שמסתבר שהיה גר במקום שיש ציבור, וכל שכן שלפירוש ר"ח שרצה להשלים רק את פרשיות חדשי הכלה, והלא שם היו רבים וודאי שקראו בתורה, ואף על פי כן לא נפטר מחיובו לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום כיחיד. **מב. אולם** נחלקו הפוסקים האם יכול לצאת ידי חובה של פעם אחת מקרא, על ידי שישמע מבעל הקורא, וראה בדברי חמודות (סי' ח ס"ק לט) שהאריך בביאור השיטות בזה. ולענין הלכה כתב המשנה ברורה (סי' רפה סק"ג) שלא יקרא אחד מקרא ואחד תרגום ויכווין לשמוע משליח הציבור, אלא צריך לקרות שתי פעמים מקרא מלבד מה ששומע משליח הציבור, אלא אם כן יקרא בפיו יחד עם הש"ץ שיצטרף לו כקריאת מקרא. וכתב, שבמגן אברהם (שם סק"ח) כתב בשם הדברי חמודות (שם) שבדיעבד יוצא פעם אחת מקרא במה ששומע מהש"ץ, אולם יש אחרונים שמחמירים אפילו בדיעבד. **מג. והמאירי** (חולין שם ד"ה והמשנה) גרס בדבריו 'עורקים'. **מד. ותמה** עליו הרש"ש (חולין כח. ד"ה משום) מדברי הגמרא שם, שהושט סמוך לורידין. ועיין שם בביאורי הפשט בהערה. **מה. הובא** בפתחי תשובה (יו"ד סי' כב סק"א). **מו. ותמה** על הרמ"א שכתב שהם קרויים 'ויני' בלע"ז, שכן 'ויני' הם הורידים ולא העורקים. **מז. וכן** הוא לשון התוספתא (פ"ב ה"א) 'עד שישחוט ושט ושני ורידין'.

קרויים ורידים. ועל כן צריך לשחוט את כל ארבעתם, מאחר שאין אנו בקיאים אלו מהם קרויים ורידים.

טעם שחיטת הורידים לרבי יהודה

שם. רש"י (ד"ה עד) הביא את דברי הגמרא (חולין כח:) שדברי רבי יהודה נאמרו דווקא בעוף, ולא משום הלכות שחיטה, אלא כדי להימנע מאיסור אכילת דם. שמאחר שדרכו להיצלות שלם, יש לחתוך את הורידים או לנקבם בשעת השחיטה[מח], כדי שיצא דמו ולא ישאר בתוכו[מט]. וכתב **הרא"ש** (חולין פ"ב סי' א), שלפי שהדם שבורידים מרובה אינו יוצא בצלייה, ואין דינו כדם הבלוע באיברים ולא פירש שהוא מותר, משום שהוא מתקבץ ונמשך לשם ממקומות אחרים שבגוף. ושם בהמשך (סי' ג) כתב, שבשעת השחיטה הדם מקלח ומזנק דרך מקום השחיטה, ונעקר ומזדעזע ממקומו כל דם הנפש לצאת, וכשלא נחתכו הורידים הרי הוא נשאר בהם, וגם מתפשט לבשר שמסביבם, וכל זמן שהעוף שלם אינו יוצא לא על ידי מליחה ולא על ידי צלי.

וכתבו הראשונים[נ], שאפילו אם בדעתו לנתחו לנתחים [שאז הדם יוצא על ידי מליחה, כמבואר בגמרא] צריך לכתחילה לחתוך את הורידים, משום שיש לחשוש שמא ימלך בדעתו ויבוא לצלותו כולו כאחד. אך **המעדני יום טוב** (שם סי' א אות ז) כתב, שלדעת **התוספות** [שהובאו בסמוך] הסוברים שבדיעבד העוף כשר אף אם צלאו כאחד בלא חיתוך הורידים, לא הצריך רבי יהודה לחתוך את הורידים אלא אם כן בדעתו לצלותו כאחד. אבל אם בדעתו לצלותו אבר אבר, אין צריך לחתכם אף לכתחילה, שכן אין לגזור שמא יבוא לעבור על איסור לכתחילה[נא].

משום איזה דם הצריך רבי יהודה את חיתוך הורידים

שם. שלש שיטות נשנו **בראשונים** בדם שמחמתו צריך לחתוך את הורידים, והתבארו בהרחבה **בפרי מגדים** (יו"ד סי' כב שפתי דעת סק"ג): א. שיטת **הרא"ש**, משום דם הורידים עצמם, שאינו יוצא על ידי צלייה ומליחה בלא שיחתכם בשעת השחיטה. ב. שיטת **הרשב"א** בתורת הבית (בית אלישי ס"ג), שאם לא חתך את הורידים, כל הדם שבחוטי הדם אינו יוצא על ידי מליחה, משום שכל חוטי הדם שופכים את דמם דרך הורידים, ואם לא נחתכו הורידים אין דמם יוצא. ג. שיטת **הראב"ד ורבינו משולם** (הובאו ברשב"א שם), שאף הדם שבבשר אינו יוצא בלא חיתוך הורידים. ונפקא מינה מבין שלש שיטות אלו, שלדעת הרא"ש אם לא חתך את הורידים בשעת שחיטה, די לנקרם עם הבשר שמסביבם כשיעור כדי נטילה[נב]. אבל לדעת הרשב"א, צריך לנקר את כל חוטי הדם שבגוף. ולדעת הראב"ד ורבינו משולם, אין די אף בכל זה, משום שכל הבשר נאסר מחמת הדם שבו, ואין לו תקנה אלא בחיתוך אבר אבר לצלייה או למליחה[נג].

שיטת הבה"ג בדעת רבי יהודה

שם. כתב **הבה"ג** (הל' שחיטת חולין סי' ם), שגם בבהמה צריך לחתוך את הורידים יחד עם הסימנים, כדי שלא יבלע דמה באברים. ואף על גב שהביא **רש"י** (ד"ה עד) את דברי רב חסדא בגמרא (חולין כח:) ש'לא אמר רבי יהודה אלא בעוף הואיל וצולהו כולו כאחד', מכל מקום גם בבהמה לפעמים הוא צולה אותה כולה כאחד. ומשמע מדבריו, שכשם שבעוף גזרו לחתוך את ורידיו אפילו שבדעתו לנתחו לאברים, משום שחוששים שמא ימלך ויצלהו כולו כאחד, הוא הדין לבהמה[נד]. ותמה **הבית יוסף** (יו"ד סי' כב ד"ה ויש) על דבריו, שהם נגד דברי רב חסדא האמורים. וכתב לפרש בכוונת רב חסדא, שטעם הגזירה הוא אכן משום עוף, אבל לאחר שגזרו על שחיטת הורידים בעוף הרחיבו את הגזירה גם על בהמה, משום שאף היא לפעמים נצלית כאחד, אבל לולא שעוף דרכו להצלות כאחד, לא היו גוזרים כלל[נה].

והב"ח (שם) כתב בביאור דברי הבה"ג, שהחילוק בין בהמה לעוף הוא רק במקום שבדעתו לנתחם לאברים, שבעוף חוששים שמא ימלך ויבוא לצלותו שלם, ובבהמה אין חוששים לכך, אבל אם שוחט בסתם, בין בבהמה ובין בעוף צריך לחתוך את הורידים, משום שיש לחשוש שיצלם שלמים.

והחתם סופר (ד"ה אמר) כתב בביאור דברי הבה"ג, **שאף שלא דיבר רבי יהודה אלא בעוף**, מכל מקום רבי יהושע בן לוי שאמר לבניו 'הזהרו בורידים כרבי יהודה', התכוין אף לבהמה, שמשום זריזות וזהירות יש להחמיר אף בבהמה כבעוף, מפני שלפעמים יבוא לצלותה שלימה.

שחיטת ורידים לרבי יהודה לכתחילה או בדיעבד

שם. כתבו **התוספות** (חולין כז. ד"ה השוחט), שלא הצריך רבי יהודה לשחוט את הורידים אלא לכתחילה. אבל אם לא חתך את הורידים, אפילו אם צלה את העוף שלם, הרי הוא מותר בדיעבד באכילה, משום שיש לסמוך על כך שדמו יוצא על ידי הצליה[נו]. והוכיחו כן ממה שהוכיחה הגמרא (חולין כט.) שדברי רבי יהודה נאמרו בחולין ולא בקדשים, שכן בקדשים אף חכמים מודים לו, שהרי כל מטרת שחיטת הקדשים היא לצורך קבלת דמם וזריקתו על המזבח, ולדברי הכל צריך לשחוט את הורידים כדי שיצא כמה שיותר מהדם. ואם פסל רבי יהודה אף בדיעבד, הלא שפיר יש לומר שנחלקו עליו חכמים אף בקדשים[נז], שאף שלכתחילה ודאי צריך לשחוט בהם את הורידים, מכל מקום אינם נפסלים בדיעבד בלא שנשחטו ורידיהם. אלא בהכרח שאף לרבי יהודה אינם נפסלים בדיעבד[נח].

אבל שאר הראשונים[נט] כתבו, שאף בדיעבד אין להכשיר לרבי יהודה בלא חיתוך הורידים, אלא אם כן נתחו לנתחים קודם צלייתו. אבל אם צלאו שלם הרי הוא אסור באכילה[ס]. ודחו הראשונים[סא] את ראיית התוספות מדברי הגמרא בחולין, משום שהנידון שם הוא לפי הצד שדיבר רבי יהודה בקדשים. ולצד זה פשיטא שטעמו של רבי יהודה אינו משום איסור אכילת דם, שהרי הדם לא אוסר את הבשר למזבח. וכל טעמו אינו אלא משום שבקדשים עיקר השחיטה היא לצורך קבלת הדם וזריקתו על המזבח, ועל כן צריך לשחוט את הורידים כדי להוציא כמה שיותר מדמו. ולפי זה אכן מוכח שלא אסר רבי יהודה אלא לכתחילה ולא בדיעבד. אך לפי האמת שדיבר רבי יהודה בחולין ומשום איסור אכילת דם, שפיר מצינו לומר שבלא שחיטת הורידין הוא אוסר את העוף אף בדיעבד.

אכן לדעת כל הראשונים, אף אם לא חתך את הורידים בשעת שחיטה, יש לו תקנה על ידי שיחתוך את העוף ויצלנו אבר אבר, שכן באופן זה אינו גרוע מבהמה, שאף לדעת רבי יהודה אינה צריכה לשחיטת הורידים.

טעם הזהירות בכבוד זקן ששכח תלמודו

והזהרו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו דאמרינן לוחות ושברי לוחות מונחות בארון. המהר"ל (נתיבות עולם נתיב התורה פי"ב) כתב שהטעם שצריך להיזהר בכבוד זקן ששכח תלמודו, לפי שהמדרגה שהאדם קונה לנפשו על ידי עסק התורה, אינה בטילה גם כאשר שוכח תלמודו, כי לא נחשב שהתורה מסתלקת מן האדם, שכשם שחכם גדול בתורה אי אפשר שכל תורתו תהיה עמו כמונחת לפניו בכל שעה, ואי אפשר שלא ישכח תורתו בעת השינה או שאר

מח. **ודווקא** בשעת השחיטה, כמבואר בגמרא בחולין (כח:), שהכוונה בסמיכות לשחיטה, כל זמן שהעוף מפרכס ודמו חם וניגר, אבל לאחר שהוא מתקרר אינו יוצא בנקיבת הורידים. רשב"א בתורת הבית (בית שני שער ג) ומאירי (שם ד"ה ר' יהודה). מט. **ופסקו** הראשונים להלכה כרבי יהודה, על פי המבואר בסוגייתנו שכן ציוה רבי יהושע בן לוי לבניו. נ. **רשב"א** (חולין כח: ד"ה אבל), רא"ש (שם סי' א) ומאירי (חולין כז. ד"ה עוף). נא. **וכן** כתב השיטה מקובצת (חולין כז. ד"ה ר' יהודה). נב. **משום** שבשעת השחיטה הדם מקלח ומזנק דרך מקום השחיטה, וכל דם הנפש נעקר ומזדעזע לצאת, וכשלא נחתכו הורידים אינו מוצא מקום לצאת, והרי הוא מתפשט בבשר שסביבות הורידים. נג. **אבל** הוא אסור באומצא, שכן אינו כדם איברים שלא פירש, אלא כדם שפירש ממקום למקום. נד. **ולמדנו** מדברי הבה"ג שמועילה חתיכת הורידים אף בבהמה שדעתו לצלותה שלמה. וכתב הרמב"ן (חולין כח: ד"ה אלא) שנחלקו בזה הראשונים, לדעת הבה"ג אכן מועילה שחיטת ורידים בבהמה כבעוף, אך לדעת רבינו חננאל אין לצלותה אלא לאחר ניתוחה לאברים או לאחר חיתוך חוטי הדם. נה. **עוד** כתב, שיתכן שכוונת הבה"ג היא לגדיים וטלאים שדרכם להצלות כאחד כמו עוף, ועל כן אף אם בדעתו לנתחם לאברים, הרי הם בכלל הגזירה שמא ימלך לצלותם כאחד [ולפי זה הרא"ש שנחלק על הבה"ג (כמובא שם בטור) סובר שאין טלאים וגדיים בכלל הגזירה, ואף שאם רוצה לצלותם כאחד ודאי צריך לשחוט בהם את הורידים, מכל מקום אם רוצה לנתחם אין צריך לשוחטם, ואין חוששים שמא יצלם כאחד. וכן כתב בפירוש הבית יוסף (יו"ד ריש סי' כב ד"ה ומה שכתב אבל) בדעת הרא"ש, ולא כדעת המהר"י בן חביב שכתב בדעת הרא"ש והטור, שאף בגדיים וטלאים גזרו כמו בעוף]. נו. **וכתב** הראש יוסף (חולין כז. בתוס' ד"ה ר' יהודה), שלכך הקדימו התוספות לדבריהם את דברי הגמרא כאן 'הזהרו בורידין כרבי יהודה', שמשמע לכתחילה, שכן זהירות היא ענין זריזות והידור ואינה לעיכובא. וכן בשפתי חכמים (ד"ה והזהרו) הביא ראיה לדברי התוספות מכך שהיה צריך רבי יהושע בן לוי לצוות כן לבניו משמע שאין זה איסור גמור, ובדיעבד מותר אף אם לא חתך את הורידים. אלא שכתב שיש לדחות שמכיון שאין דין זה נוהג אלא בעוף יש לחשוש שישכחו מלעשות כן, ולכן הזכירם. נז. **גם** הרא"ש (שם) הביא ראיה זו, אך רק לענין שאם חתכו לאיברים קודם הצליה אינו נאסר בדיעבד, אבל אם צלאו שלם הרי הוא נאסר אף בדיעבד. נח. **וראה** מה שדנו האחרונים בחולין בראיית התוספות. עיין ראש יוסף (שם ד"ה ודע), בית הלוי (ח"ב סי' י אות א) וצל"ח (בתוס' שם). נט. **רמב"ן** (חולין כח: ד"ה וקי"ל), רשב"א (שם ד"ה אבל), ר"ן (על הרי"ף, חולין כז. ד"ה רבי יהודה), רא"ש (חולין סי' א) ומאירי (שם ד"ה שמט ולא). ס. **וכן** הכריח הרא"ש (שם) מסברא, שהרי ממה נפשך, אם אין דם הורידים נפלט בצלי והרי הוא נחשב כדם איברים שלא פירש, אף לכתחילה יהיה מותר לצלותו בלא חיתוך. ואם הוא נחשב כדם שפירש משום שהוא מתקבץ משאר מקומות, איך יתכן שיהיה מותר בדיעבד. וראה מה שתמה בים של שלמה (חולין פ"ב סי' ד) על דבריו. ולדעת הרא"ש (שם סי' ג), אם צלה את העוף שלם בלא שחיטת הורידים, נאסרים הורידים והבשר שסביבותיהם, ושאר הבשר מותר באכילה. וכן היא דעת הרשב"א בתורת הבית (בית שני שער שני). אבל הרא"ה בבדק הבית (שם) כתב, שכל העוף נאסר. עוד כתב הרשב"א שם, שאם מלחו ובישלו כשהוא שלם, אם יש בעוף ששים כנגד הורידים הרי הוא מותר, ואם לאו הוא אסור. והר"ן (על הרי"ף, חולין כח: ד"ה הואיל) כתב, שדי בששים כנגד הדם שבורידים. וכן הוכיחו הראשונים מדברי התוספתא (פ"ב ה"א), 'רבי יהודה פוסל לעולם עד שישחוט את הושט ושני וורידין'. אבל התוספות דחו ראיה זו, וכתבו שלשון 'פוסל' לאו דווקא הוא, אלא הכוונה ל'אוסר'. והר"ן (שם) הוכיח כן מגוף דברי המשנה, שהרי מבואר בגמרא שהמשנה מדברת משחיטת דיעבד, כדמוכח מלשון 'השוחט', ואם כן בהכרח שאף דברי רבי יהודה המוסבים על דברי חכמים שברישא אמורים לענין דיעבד. אך הרא"ש (שם) דחה ראיה זו, שכן יש לומר שדברי רבי יהודה מתייחסים לדיוק שמדברי חכמים, שאם שחט שני סימנים בעוף שחיטתו כשרה לכתחילה, ועל זה אמר שאינה לכתחילה עד שישחוט את הורידים. והראש יוסף (בתוס' שם) כתב לדחות את ראיית הר"ן, וביאר בדברי רבי יהודה, שאף בדיעבד לאחר ששחט סימן אחד בלבד בלא שחיטת הורידים לא יצלה את העוף כולו כאחד, אלא ינתחנו לנתחים, אבל בדיעבד אם צלאו כאחד הרי הוא כשר. סא. **רמב"ן** (חולין כח: ד"ה ואי קשיא) ור"ן (חולין כט. ד"ה אלא).

זמנים, וודאי שאין זה מגרע מתורתו, שהלא כך הוא טבע האדם שמצד גופו אי אפשר שתהיה התורה עמו תמיד. וכמו כן כשנסתלקה התורה ממנו מחמת אונסי הגוף אין זה נחשב שהתורה מסולקת ממנו, ולעולם הבא כאשר לא יהיה מניעה מצד הגוף, שוב תהיה תורתו עמו[סב]. ומטעם זה אף שברי לוחות היו מונחים בארון, מפני שאף שנשתברו הלוחות, דבר זה היה מצד גוף הלוחות בלבד, אבל המעלה שקנו הלוחות לא נסתלקה מהם.

והשל"ה (תורה אור ויקהל פקודי אות טו) ביאר על פי דברי הגמרא (עירובין נד.) שלוחות הראשונות נתנו באופן שיהיו לומדים את התורה ולא שוכחים, ובשעת שבירת הלוחות נחלשה מתנת התורה, ומעתה יש שכחה בתורה. ולכן אמרו שיש להזהר בזקן ששכח תלמודו, לפי ששברי לוחות מונחות בארון, והן אלו שגרמו לו לשכוח תורתו, שאם לא נשברו הלוחות לא היה שוכח.

והריא"ף (ד"ה הזהרו) כתב, שכשם ששברון הלוחות היה כפרה לישראל על מעשה העגל, ולכן הניחו את הלוחות עם שברי הלוחות בארון כדי לומר שזכות התורה כפרה על בני ישראל, ושוים הלוחות ושבריהם בכפרה על בני ישראל, כמו כן תלמיד חכם בעודנו חי מכפר על ישראל וכן במיתתו הדומה לשברון הלוחות, הרי הוא מכפר על ישראל, ולכן יש להזהר בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו, כיון שכשם שמכפר במותו, כך גם מכפר בעודנו חי ושוכח תלמודו מחמת אונסו. ודומים הם זה לזה, שכשם שהלוחות בשעת חטא העגל פרח מהם הכתב שהיא התורה שהיתה עליהם, נעשו הלוחות כבדים מאד ונפלו מיד משה, כך גם זקן ששכח תלמודו פרחה ממנו רוחניות התורה שהיתה בקרבו, ונעשה גופו נרתיק של ספר תורה כגוף בלי נשמה. וכשם ששברי הלוחות הונחו בארון, כך גם התלמיד חכם שלא נשאר בו אלא נרתיק התורה גם הוא נוהגים בו כבוד כבתחילה[סג].

ובספר העז ביד (ד"ה אמר ר' יהושע) כתב, שודאי שלא היה הוה אמינא שיזלזלו בכבוד החכם ששכח תלמודו מחמת אונסו, והלא אין טענה עליו שנאנס ושכח, ומדוע יגרע כבודו מחמת כן. אלא שהיה מקום לומר שאם נכבד חכם ששכח תלמודו כחכם רגיל, יהיה בכך זלזול לתורתו של החכם המשתמרת בקרבו, ועל זה הביא להם ראיה משברי לוחות המונחים בארון ואין נפחת כבוד הלוחות השניות מחמתן.

מהיכן למדנו ששברי הלוחות היו מונחים בארון

שם. בגמרא (ב"ב יד:) נחלקו רבי מאיר ורבי יהודה מהיכן למדנו שגם שברי הלוחות מונחים בארון. לדברי רבי יהודה למדו כן מהנאמר (מלכים א' ח ט) 'אין בארון רק שני לחות האבנים אשר הנח שם משה בחרב אשר כרת ה' עם בני ישראל בצאתם מארץ מצרים'. ובפסוק זה נאמרו שני מיעוטים 'אין בארון' וגו', משמעותו מיעוט שאין שם אלא את הלוחות, ונאמר גם 'רק' שהוא מיעוט נוסף, ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות, ומרבים שאף שברי הלוחות מונחים בארון[סד]. ורבי מאיר למד ששברי הלוחות אף הם מונחים בארון מהדרשה שדרש רב הונא, מהפסוק העוסק בארון (שמואל ב' ו ב) 'אשר נקרא שֵׁם שֵׁם ה' צבאות ישב הכרבים עליו', ונכפלה תיבת 'שֵׁם' בפסוק זה ללמד שהן הלוחות והן שברי הלוחות מונחים בארון[סה].

כתב בתוספות ר"י החסיד (ד"ה דאמר), ששברי הלוחות היו מונחים עם הלוחות רק לאחר שנבנה בית המקדש, אבל קודם לכן היו שברי הלוחות מונחים בארון של משה, והלוחות היו מונחים בארון שעשה בצלאל, והיו מוליכים למלחמה את הארון שעשה משה, ופעם אחת בימי עלי הוליכו את הארון שעשה בצלאל למלחמה ונענשו ונשבה הארון, ואחר שנבנה בית המקדש לא הוליכו למלחמה אף לא את הארון של משה.

הטעם שרב יוסף הוא שאמר להזהר בזקן ששכח תלמודו

שם. בספר קהלת יצחק (פרשת נשא, בהערה)[סו] ביאר שהטעם שרב יוסף הוא שאמר מאמר זה, על פי הידוע שהלוחות הראשונות שנתנו בשבועות נשתברו, ולוחות השניות ניתנו ביום הכיפורים, ולוחות אלו נתקיימו. ולכאורה לפי זה היה צריך לעשות זכר למתן תורה ביום הכיפורים ולא בשבועות, ומכך שאין אנו עושים כן אלא כל שמחתנו על מתן תורה נעשית בשבועות, מוכח שגם שברי הלוחות יקרים הם מאד, ויש להם חשיבות גדולה. והנה רב יוסף חלה ושכח תלמודו [כמבואר בנדרים (מא.)] והצטער על זה מאד, אך כשהתבונן בקביעת יום מתן תורה וראה שגם לשברי הלוחות יש חשיבות, התנחם מיגונו, ומחמת שמחה זו אמר שיעשו לו בחג השבועות עגל הנולד שלישי לבטן שהוא משובח [כמבואר בגמרא (פסחים סח:) ורש"י (שם ד"ה כלן)]. ועל זה אמר (שם) שאם לא יום זה 'כמה יוסף איכא בשוקא', וכוונתו היתה שמיום זה של מתן תורה מוכחת חשיבותו של זקן ששכח תלמודו מחמת אונסו, שנשארת לו חשיבותו מחמת תורתו שלמד, ובלא מעלה זו כמה יוסף יש בשוק שהייתי נדמה להם ריק מתורה וחכמה כמותם.

השייכות בין שלשת הענינים שציוה רבי יהושע בן לוי לבניו

שם. בספר מקור הברכות (מאמר נג) ביאר[סז], שרבי יהושע בן לוי מתוך רחמיו על בניו, רצה להזהירם על שלשה דברים אלו המביאים לאריכות ימים, ומאידך אם לא יזהרו בהם יש סכנה שיתקצרו ימיהם. שתלמוד תורה נאמר בה (משלי ג טז) 'אורך ימים בימינה', והמקצרים בכך מסתכנים בקיצור ימים, כי מכלל הן אתה שומע לאו. ולכן ציוה לבניו שישלימו את הפרשה עם הציבור, שבזכות זה מאריכים לו ימיו ושנותיו, לפי שעל ידי לימוד זה יבינו את הדינים הרמוזים במקרא ויבאו לידי יראת שמים ויזהרו מן העבירות. ועוד הזהירם על הדם, שיש בני אדם שאין נזהרים ממנו כראוי, ולפעמים נכשלים באיסור כרת שיש בו, ונגרם להם קיצור ימים, לכן ציוה לבניו שיזהרו באיסור דם כדי שיאריכו ימים. וכן ציוה עליהם להזהר בכבוד תלמידי חכמים, שגם בזה יש שנכשלים שאף שנזהרים בכבוד תלמיד חכמים, אינם נזהרים בכבוד חכם ששכח תלמודו, ויש בזה משום העדר כבוד התורה, ויכול לגרום לקיצור ימים, ולכן ציוה עליהם להקפיד על כבודו, ויזכו על ידי כך שיתקיים בהם 'אורך ימים בימינה'[סח].

מדוע ציוה רבא לבניו דברים אלו

אמר להו רבא לבניה וכו'. כתב בספר מקור הברכות (מאמר נד) שהטעם שציוה רבא לבניו שלשה דברים אלו, ולא ציוום את הדברים שציוה רבי יהושע בן לוי לבניו. מפני שרצה ללמדם שכדי לזכות לאריכות ימים אין די להזהר בשלשת הדברים הרוחניים כענין לימוד התורה וכבודה, אלא צריך להיזהר גם מדברים גשמיים המביאים לידי סכנה, ולא יאמר אדם שאין צריך להיזהר בכך מפני שהזהירות מראה על פגם במידת הבטחון, לכן אמר רבא לבניו שצריך אדם להיזהר מדבר המביא לידי סכנה, ואם יבטח שיעשה דברים שיש בהם סכנה וינצל, יחשב ככסיל וכמתחייב בנפשו, שלא נזהר שלא להכניס עצמו למקום סכנה. ולכן ציוה להם שלשה דברים אלו שלא יחתכו בשר על גב היד ויסתכנו, וכן מה שציוום שלא ישבו על מטה של ארמית, שאם נפרש משום מעשה שהיה עם רב פפא, אם כן ודאי שיש בזה סכנה של עלילה, וכן אם נפרש על קריאת שמע שעל המטה, גם חוסר זהירות הוא, שאינו קורא שמע על מיטתו ואינו חושש להישמר מסכנת המזיקים[סט]. וכן ציוה להם שלא לעבור אחורי בית הכנסת, כדי שלא יראה כמבריח עצמו מקבלת עול מלכות שמים, ומבואר לעיל (ו:) שאליהו הרג לאחד שהתפלל אחורי בית הכנסת ולא החזיר פניו לבית הכנסת[ע].

ובמגיד תעלומה (ד"ה ענין) כתב ששלשת הדברים שציוה רבא לבניו, הם דברים שבעצמותם הם טובים רק צריך להזהר מהם מפני חשש תקלה שיכול להיגרם מעשייתם. שחיתוך הבשר הוא בעצמו דבר טוב שלא יאכל פרוסה גדולה דרך רעבתנות, אבל יש לחשוש מקלקול שיהיה מזה אם יחתוך על גב ידו, וכן הישיבה על מיטת ארמית יש בזה חשש, בין לפירוש הראשון שהכוונה שלא ישן בלא קריאת שמע, שאף שהוא תלמיד חכם ותורתו משמרתו, ואם יקרא

סב. **והוסיף** לבאר, שתלמיד חכם זה קנה על ידי התורה את המדרגה העליונה שנעשה דבוק בקב"ה, ואף אם שכח את התורה מחמת אונס הגוף, דביקות זו שהוא עם השם יתברך, אין היא בטילה ממנו. סג. **וכעין** פירוש זה כתב גם בשפתי חכמים (ד"ה ודע). מה שכתב הריא"ף שנוהגים בו כבוד כבתחילה, כן פירש המאירי (ד"ה זקן) שאין די שלא נוהגים בו מנהג בזיון [כלשון הגמרא במנחות (נט.)] אלא צריך לנהוג בו כבוד כשם שנהגו בו קודם ששכח תלמודו. וכן משמע מלשון הירושלמי בענין זה (מו"ק פ"ג ה"א) 'רבי יעקב בר אביי בשם רבי אחא זקן ששכח תלמודו מחמת אונסו נוהגין בו כקדושת ארון'. סד. **ורבי** מאיר סבר שמרבים מכך שאף ספר התורה שכתב משה רבינו גם הוא היה מונח בתוך הארון, כמו שנאמר (דברים לא כו) 'לקח את ספר התורה הזה ושמתם אתו מצד ארון ברית ה' אלהיכם והיה שם בך לעד'. ולדברי רבי יהודה ספר התורה היה מונח בצידי הארון כמבואר בגמרא שם. סה. **וראה** שם בגמרא כיצד יבאר רבי יהודה את כפל תיבת 'שֵׁם' בפסוק זה. סו. **ההערה** היא מהמחבר שו"ת מים חיים ששמע כן מהרב בצלאל הכהן המו"ץ בוילנא. סז. **וכעין** פירוש זה כתב בקצרה בהגהות הר"ש קאצנעלבאגן (ד"ה כדאמר). סח. **והחתם** סופר (חולין כח: ד"ה אמר) כתב בביאור הקשר שבין שלשה ענינים אלו, שלכאורה יש להבין, מדוע החמיר כל כך רבי יהודה בחשש איסור דם, והצריך לחתוך את הורידים אף כשבדעתו לנתח את העוף אבר אבר מחשש שמא יבוא לצלותו שם, ועוד הוסיף על זה רבי יהושע בן לוי חומרא יתירה שאף בבהמה הדין כן, הלא בין כך אין הדם שבורידים אסור מן התורה לאחר שיצלה את העוף או יבשלו, שכן דם מבושל אינו אלא מדרבנן, ומה ראו להחמיר בו כל כך. אלא שמכיון שטעם איסור דם הוא או משום שהוא מכפר על הנפש וראוי רק לגבוה ולא להדיוט, או משום טעמו של הרמב"ם (מורה נבוכים ח"ג פמ"ו) שהוא כדי להרחיק את האדם שלא יתעסק במלאכת השדים [כי מנהג המצרים היה לאסוף את השדים על ידי עשיית גומא וזריקת דם לתוכה, והשדים מתאספים שם סביבות הגומא, וכאשר רצו להתנבא אכלו מן הדם]. אם כן אף שלאחר שהתבשל הדם וכבר אינו ראוי למזבח ולא לשעירים, מכל מקום כל דבר שהיה בו ניצוץ של קדושה או טומאה, אינו מתבטל לגמרי על ידי הסתלקות סיבתו הראשונה, וראוי לכל בעל נפש להתרחק ממנו, או להמשיך לנהוג בו קדושה. והוא אשר רמז להם רבי יהושע בן לוי גם באומרו 'הזהרו בזקן ששכח תלמודו', וכן מה שהזהירם על שנים מקרא ואחד תרגום רומז על ענין זה, שכן התרגום הוא קליפת נוגה שנאחזה בתורה על ידי שבירת הלוחות הראשונות, ואף על פי שכשניתנו הלוחות השניות הסתלקה קליפה זו, מכל מקום לא הסתלקה לגמרי כאמור, וצריך לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום לבטל הקליפה בשנים מקרא, וכן להיפך הוא בשברי הלוחות שאף שפרחו האותיות באוויר לא בטלה קדושתם לגמרי ועדיין הן מונחות בארון. סט. **וראה** שם שביאר שאף החשש בנישואי גיורת הוא משום הסכנה שמא לא נשתנו טבעיה הרעים. וכעין זה כתב בהגהות היעב"ץ ויתבאר להלן. ע. **וראה** עוד בשלמי יעקב (ד"ה א"ל) שפירש, שדברי רבא נאמרו למה שנאמר בתחילת הסוגיא שהמשלים פרשיותיו עם הציבור מאריכין לו ימיו ושנותיו, ועל זה אמרה הגמרא שרבא הזהיר את

קריאת שמע על מיטתו לשמרו מהמזיקים, יראה כאילו אין מאמין בשמירת התורה, לכן ציוה רבא שעדיף לקרוא קריאת שמע מפני חשש שמא ימשך מזה דבר שאינו טוב, וכן לפירוש שלא ישא גיורת, אף שמקיים מצות עשה של 'ואהבתם את הגר', יש חשש שינזק מכך. וכן בישיבה על המטה אף שראוי היה לשבת, יש להישמר שלא יבוא לידי תקלה. וכן כשהולך אחורי בית הכנסת לכאורה הוא דבר טוב שישמע איזה דבר שבקדושה, אך אם יש חשש שיראה ככופר, צריך להיזהר מזה.

איסור חיתוך הבשר על גב היד

כשאתם חותכין בשר אל תחתכו על גב היד איכא דאמרי משום סכנה ואיכא דאמרי משום קלקול סעודה. רש"י (ד"ה משום קלקול) פירש שהחשש לקלקול הסעודה הוא שמא יפצע את ידו ויתלכלך הבשר מהדם וימאיס את המסובים, ומשמע מלשון **המשנה ברורה** (סי' קע ס"ק לד) שיש לחוש לשני הטעמים, שכתב גם את החשש שמא יפגע בידו, וגם שמא יצא דם וימאס האוכל. **ובדליות יחזקאל** (ח"ד השלמה לדברי המג"א סי' קנו עמ' עז) כתב שיש נפקא מינה בין שני הפירושים בסכין כזה שאינו חד כל כך ואין בו משום סכנה שמא יקוץ ידו, אבל יש בו חשש שמא יגרום לכך שיצא ממנו דם וימאיס את המאכל שחשש קלקול הסעודה הוא.

ובספר פרשת מרדכי (אות מג) פירש, שהחשש לקלקול הסעודה לא שחששו שמא יתלכלך הבשר בדמו, אלא שחששו שמא יהיה זהיר יותר מדי שלא לחתוך את ידו בשעת חתוך הבשר, ולא יפריד את החתיכות כראוי, ותתקלקל הסעודה. וגם מכשול הסכנה וגם מכשול קלקול הסעודה תלויים בסכין, שאם אינו חד כל צרכו לא יחתוך את החתיכות כראוי, ואם הוא חד כראוי, יש לחשוש שמא יזיק את ידו בחיתוך. ומכיון שעיקר מאכל הבשר בזמנם היה בימים טובים, ובגמרא (ביצה כח.) נחלקו לפי שיטת רבא אם מותר לחדד את הסכין ביום טוב. וכמחלוקתם שם כך מחלוקתם כאן, שלפי המפרש שם שמותר לחדד את הסכין, אם כן החשש בחיתוך על גב היד הוא משום סכנה, ומי שסובר שם שאין לחדד סכין ביום טוב, סובר שהחשש כשיחתוך על גב היד, שמא לא יפריד את החתיכות כראוי.

הטעם שהישן בלא קריאת שמע נקראת מיטתו 'מיטת ארמית'

איכא דאמרי לא תגנו בלא קריאת שמע. כתב **המהרש"א** (ח"א ד"ה א"ד) שהטעם שרק לגבי מצוה זו של קריאת שמע שעל המטה, אמר רבא שמי שאינו מקיימה נחשב כישן על 'מיטת ארמית' ולא אמר כן בשאר המצוות שמי שאינו מקיימם נחשב כארמי. מפני ששנינו (סוטה לג.) שקריאת שמע שקוראים בבית הכנסת מותר לקראה בכל לשון וכן תפילה בציבור נאמרת בכל לשון, אבל לגבי תפילת יחיד אמרו בגמרא (שם לג.) שיחיד המתפלל אינו רשאי לשאול צרכיו בלשון ארמי, שאין מלאכי השרת מסייעים בידו להעלות תפילתו לפני ה'. ולכן בקריאת שמע שהיא תפילת יחיד שמבקש רחמים שישמר מהמזיקים, לכן אמר רבא שלא ישב על 'מיטת ארמית' כלומר שאם יקרא קריאת שמע שעל מיטתו בלשון ארמית לא יצא ידי חובה, וכאילו לא קרא קריאת שמע.

ובספר העז ביד (ד"ה אמר) כתב לבאר שמכיון שקריאת שמע שעל המטה מגינה מפני המזיקים, אם כן חיוב שמירה זו שייך רק בישראל, אבל לגויים אין חשש ממזיקים, מפני שבמקום שאין קדושה אין מצויים מזיקים, ורק במקום הקדושה יש לחשוש מהם[עא], ולכן אמר להם שאם לא יקראו קריאת שמע על מיטתם, הרי גילו שרצונם שתחשב מיטתם כמיטת ארמית, שאינה צריכה לחשוש מהמזיקים.

הטעם שלא לשאת גיורת

ואיכא דאמרי דלא תנסבו גיורתא. הרשב"ם (פסחים קיב: ד"ה לא) כתב שהטעם מפני שאמרו בגמרא (סנהדרין צד.) שגר עד עשרה דורות אין לבזות ארמי בפניו[עב]. וביאר **בהגהות יעב"ץ** (ד"ה וא"ד) שהטעם הוא מפני שנשאר בה רושם מטבעה הרע שהושרש בה בלידתה. ועוד כתב, שיש מקום לומר שציוה עליהם רק שלא לשאת גיורת שהיתה נשואה בעודה גויה, מפני שאמרו במדרש (ב"ר וישלח פר' פ סי' יא) שהנבעלת לערל קשה לה לפרוש הימנו, מפני שהיתה רגילה אצלה בימי נדותה, והוא היה מצוי לה בפריצות, כדאמרו בגמרא (כתובות סב:) שרוצה אשה בקב ותיפלות מעשרה קבין ופרישות. ופירש שם **רש"י** (שם ד"ה בקב)[עג], שאשה מעדיפה שיהיה לה מעט כסף ושיהיה בעלה עמה, מאשר לחיות בעשירות ובפרישות. ובהוריות (יג.) כתב היעב"ץ טעם נוסף שאין לשאת גיורת, מפני שאמרו בגמרא (ב"ב קי.) שרוב בנים הולכים אחר אחי האם[עד].

יישוב הסתירה מהגמרא בהוריות

שם. בגמרא איתא (הוריות יג.) שאלו תלמידיו את רבי אלעזר ברבי צדוק, מפני מה הכל רצין לישא גיורת ואין הכל רצין לישא משוחררת. אמר להם, שהשפחה היתה מתחילתה בכלל הקללה של 'ארור כנען' (בראשית ט כה), ואילו הגיורת לא היתה בכלל 'ארור'. וטעם נוסף, שהגיורת היתה בחזקת שימור שאינה מופקרת לזנות, והשפחה אינה בחזקת שימור שמופקרת היא לזנות. ועוד פירש **רש"י**, שאף אם סתם גויה מופקרת לזנות זו שחשבה מתחילה להתגייר לא הפקירה עצמה, אבל שפחה שאין בידה לשחרר עצמה, מפקירה עצמה לזנות. ורש"י (שם ד"ה הכל) פירש, ששאלת התלמידים היתה מדוע מתרצים יותר לשאת גיורת מאשר שפחה משוחררת. אמנם **המהרש"א** כתב שמדברי הירושלמי משמע שהכל רצים וחפצים לישא גיורת אפילו יותר מישראלית. והשיב להם שלפי שמותר לישא אותה שהיא אינה בכלל ארור, ועוד שהיא בחזקת שימור וחפצים לשאתה מפני שאמרו (יבמות סג.) 'נחית דרגא נסיב אתתא' ופירש רש"י שם (ד"ה נחית) 'לא תקח אשה חשובה ממך שמא לא תתקבל עליה'.

ובעיון יעקב (ד"ה דלא) תירץ, שרבא ציוה לבניו שלא ישאו גיורת מפני שהיה כהן[עה], ולכן הזהיר את בניו ללמדם את הדין המבואר בגמרא (יבמות סא:) שכהן אסור בגיורת[עו]. ואף למבואר **בתוספות** (חולין קלג. ד"ה אמר) שרבא לא היה כהן, צריך לומר שנשא רבא את בת רב חסדא שהיה כהן, ומכיון שבניו היו מזרע הכהונה מצד אמם, אף שאין הם אסורים לשאת גיורת, החמיר רבא עליהם כיון שהם מזרע הכהונה[עז].

ובהגהות יעב"ץ (הוריות שם) כתב, שודאי שמה שאנשים רצים לשאת גיורת ולא משוחררת הוא באופן שאין להם אפשרות לשאת בת ישראל, אבל ודאי שאם יש אפשרות לשאת בת ישראל היא עדיפה, וכמו שאמרו כאן בסוגייתנו. אלא שכתב, שלא כל הגיורות שוות ויהושע ובועז יוכיחו שהניחו בנות ישראל ובחרו להם בגיורות[עח].

עדיף לשאת גיורת מאשר בן ישראלית שאביו גוי

שם. הקשה **במנחה חדשה** (ד"ה אמר רבא) מהמבואר בגמרא (יבמות מה.) שאף שסבר רבא שגוי הבא על בת ישראל הולד כשר, לא רצה רבא לתת לו את בתו, אפילו אם הוא יהיה כיהושע בן נון. ואם חשש רבא שלא תשא בתו בן ישראלית שאביו גוי, כל שכן שלא ירצו שישאו בניו גיורת גמורה שאביה ואמה היו גויים, ומדוע היה צריך רבא לצוות דבר זה לבניו. ותירץ, שמוכח מכאן שעדיף לשאת גיורת מאשר בן גוי אף שאמו מישראל, והטעם לכך מפני שאמרו בגמרא (ע"ז לו:) שגוי הבא על בת ישראל, אשתו נמשכת אחריו, אבל ישראל שבא על גויה אין הוא נמשך כל כך אחריה. ולכן אף שגיורת עד עשרה דורות אין לבזות

בניו שאף אם הם נזהרים להשלים פרשיותיהם, אין להם להקל בדברים העלולים לגרום לסכנה, כחיתוך בשר על גב היד. וכן שלא ישנו בלא קריאת שמע, שלא יחזיקו עצמם לתלמידי חכמים שאינם צריכים שימור מהמזיקים, וכן שלא ישאו גיורת שלא יסמכו על עצמם שיהיו בניהם תלמידי חכמים, גם אם ישאו אשה שאינה הוגנת להם. וכן שלא ישבו על מיטת ארמית, שלא יבטחו על עצמם אלא יחששו שמא יבואו לידי סכנה, שבמקום שאדם יכול לשמור את עצמו מהסכנה אין לו לסמוך על הנס. **עא. וכמשל** שאמרו, שזבובים באים לקדירה שיש בה דבש, אבל קדירה ריקנית אין הזבובים נמשכים אליה. **עב. וכן** אמרו בירושלמי (הוריות פ"ג ה"ה) 'אל תאמין בעבד עד עשרה דורות'. וראה בספר חסידים (אות תתרטו) שכתב שאברהם אבינו אף שגייר גרים רבים לא רצה להשיא את יצחק בנו אלא לבת ממשפחתו, ואף שמשפחתו היו עובדי עבודה זרה, הן היו צנועות וגומלות חסדים, והעדיף אברהם להשיא את בנו להן. והחתם סופר (במדבר י כט) פירש שהטעם שגר מתבייש כשמבזים את האומה שיצא ממנה, לפי שיש שתי דרגות בניתוק מהמקום הקודם, יש הליכה, ויש נסיעה, והחילוק ביניהם הוא שהליכה היא מדרגה אל דרגה אבל המדרגה הראשונה אינה נעקרת ממנו לגמרי, אבל בנסיעה הוא נעקר ממקומו הקודם לגמרי, ואומות העולם ואף הגרים שבהם שייכים רק בדרגה של הליכה, ולכן אמרו שאסור לבזות בפני הגרים עד דור עשירי את מקורם משום שעדיין יש להם איזו שייכות לכך, אבל ישראל בדרגת נסיעה שמתנתקים לגמרי ממה שהיו בתחילה, ולכן כתוב באברהם אבינו (בראשית יב ט) 'הלוך ונסוע הנגבה', כלומר שבתחילה קודם שהתגייר היה בבחינת 'הלוך' אך לאחר שהתגייר היה בבחינת 'נסוע'. **עג. וראה** שם שכתב טעם נוסף שקשה לה לפרוש מערל. אלא שאם הטעם הוא משום המבואר במדרש שקשה לפרוש מערל, אם כן כל זה שייך דווקא בנשואה או באשה כזו שידעה משכב זכר, אבל אם נתגיירה בעודה קטנה אין לחוש לכך. וכתב עוד, שלשני הטעמים צריך לבאר כיצד נשא יהושע את רחב, ותירץ שאין מביאים ראיה מנביאים וחכמים ששמשו ברוח הקודש. וראה עוד להלן תירוץ נוסף שכתב היעב"ץ. **עד. ובעינים** למשפט (ד"ה לא) הביא מנוסח כתב יד שגרסו שהזהיר בניו לא לשאת גיורת 'דלית לה זכותא דאבהתא' [-שאין לה זכות אבות], וציוה כן לבניו כזהירות יתירה וכעצה טובה, ולכן לא כתבו הפוסקים דבר זה בפירוש. אלא שנלמד דבר זה ממה שאמרו בקידושין (ע:) שצריך להיזהר לישא אשה הוגנת, וכן ממה שאמרו שרוב בנים דומים לאחי האם ולכן הנושא אשה צריך לבדוק באחיה. **עה. כמבואר** ברש"י בחולין (קלג. ד"ה אמר). **עו. ובשואל** ומשיב (תליתאה ח"א סי' רכה) הביא דעת השואל שמהסוגיא כאן מוכח שרבא לא היה כהן, ולכן היה צריך להזהיר את בניו שלא ישאו גיורת, מפני שמצד הדין כשרים לשאת גיורת. ודחה דבריו, דאדרבה מהסוגיא כאן יש להוכיח שהיה כהן, וציוה לבניו שלא ישאו גיורת אפילו שלא נבעלה. וכמבואר בדברי התוספות (יבמות סא. ד"ה אין) שדעת רבא שגיורת אף שלא נבעלה נאסרת לכהן משום זונה. **עז. תוספות** בחולין (שם) חלקו וכתבו שצריך לגרוס 'רבה', שרבה היה כהן ולא רבא. וכתב עוד בעיון יעקב שיש לתרץ שלדברי התוספות צריך לומר שגם כאן יגרסו בגמרא רבה. וראה עוד ברש"י (ר"ה יח. ד"ה אביי) שכתב שרבא לא היה כהן ושמא אמו היתה כהנת מבית עלי, ולפירושו אין צריך להגיע לכך שהחמיר על זרעו מפני שהיו נכדי רב חסדא שהיה כהן, אלא שהם היו משבט הכהונה מצד אמו של רבא. **עח. אלא** שסיים, שיתכן שלבסוף נשאו נשים גם מבנות עמם.

גוי בפניה, אבל נמשכת היא אחר בעלה הישראל. ואילו ישראלית כשרה שתינשא לבן גוי שאמו מישראל, תמשך אחרי בעלה הפגום.

ביאור המעשה עם רב פפא

דרב פפא אזל לגבי ארמית הוציאה לו מטה וכו'. רש"י (ד"ה מעשה) פירש שהמעשה היה שרב פפא הלך לאשה ארמית, והיא הוציאה לו מטה שישב עליה, ורב פפא אמר לה שלא ישב עד שתגביה את המטה, ונמצא תינוק מת תחתיה, שבנה של הארמית היה והניחתו תחת המטה ורצתה להעליל על רב פפא שהוא ישב על בנה והרגו. **ורב** [illegible] **גאון** (ד"ה ואיכא) הביא מעשה זה בהרחבה ובשינוי מועט, שגוי לוה מרב פפא כסף, ולא היה לו מהיכן להחזיר חובו, וכשראה הגוי שרב פפא דוחק בו לשלם את חובו, רצה הגוי להעליל על רב פפא עלילה כדי להציל את עצמו מתשלום החוב, ונטל הגוי תינוק קטן מת והשכיבו על המטה שלו וכסהו בבגדים כדי שלא ירגיש בו אדם, והגוי הזמין את רב פפא לביתו כדי ליטול את חובו, וכשנכנס רב פפא לביתו אמר לו הגוי שישב על המטה, ורב פפא בדק את המטה קודם שישב עליה ומצא שם את התינוק המת מוטמן בתוך הבגדים, ומאותה שעה אסרו חכמים לישב על מטה ארמית מפני מעשה זה.

אולם ברש"י וברשב"ם (פסחים קיב: ד"ה איכא) פירשו את המעשה באשה נכרית שהיתה חייבת כסף לרב פפא, וכשבא רב פפא לגבות חובו אמרה לו שב על המטה, ורב פפא לא הרגיש בעלילה וישב על המטה, וצעקה עליו הגויה אתה הרגת את בני, ומחמת כן נאלץ רב פפא לברוח מהמדינה. וכתב **המהר"ץ חיות** (ד"ה משום) **שבספר מקום שמואל** (סו"ת, ד"ה אמר) תירץ את הסתירה בדברי רש"י, שאכן רב פפא לא רצה לשבת על המטה עד שהגביהה את המטה ומצא את התינוק המת, והארמית לקחה את התינוק ואחר כך ישב רב פפא על המטה, ואף על פי כן העלילה עליו הארמית שהרג את תינוקה קודם לכן. ורש"י פירש כן לפי שהוקשה לו מדוע היה צריך רבא לצוות לבניו שלא ישבו על מטה ארמית מאחר וכבר רבי ציוה כן [כמבואר בפסחים (שם)]עט, אלא שרבי ציוה שלא ישב על מיטת ארמית קודם שהגביה את המטה, אבל במקום שהגביה ובדק שאין שם מת, אין לחשוש ורשאי לשבת על המטה. ומפני צוואת רבי הקפיד רב פפא שלא לשבת על המטה עד שתגביהה, אולם אחר שאירע לו מכשול, שגם אחרי שהגביהה את המטה בכל זאת העלילה עליו שהוא הרג את תינוקה, מזה למד רבא שבכל אופן אסור לישב על מטה ארמית, אף אם יגביהה קודם לכן.

באיזה צד של בית הכנסת אסור לעבור כאשר הציבור מתפללים

ואל תעברו אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין. פירש רש"י (ד"ה אסור) שהטעם שאסור לעבור מפני שנראה כמבריח עצמו מפתח בית הכנסת הנמצא במזרח. וביאר **הגר"א** (או"ח סי' צ ס"ק יג) שכוונת רש"י ש'אחורי בית הכנסת' היינו הצד שאין בו פתח שבתי הכנסיות שלהם היה הפתח שלהם במזרח והם היו מתפללים פניהם למערב ואחוריהם למזרחפ, והוא עובר בצד מערב, כלומר בצד שבו נמצא ארון הקודש, ומפני שאינו רוצה לעבור בסמוך לפתח הרי הוא נראה כמבריח עצמו מפתח בית הכנסת. וכן היתה סברת **התוספות** (עירובין יח: ד"ה ולא) בתחילה. אלא שהקשו על כך שמלשון הגמרא שאם יש פתח אחר מותר לעבור אחורי בית הכנסת משמע שהוא עובר לפני הפתח ואינו נכנס.

ולכן פירשו תוספות שאחורי בית הכנסת היינו בצד שבו נמצא פתח בית הכנסת, ונקרא בשם 'אחורי בית הכנסת' לפי שהוא אחורי העם. וכן פירש רש"י בעירובין (שם ד"ה ולא) שאחורי הפתח היינו הצד שבו הפתח נמצא, ואם יעבור בסמוך לפתח ולא יכנס נראה ככופר.

וראה במהרש"א (לעיל ו. בתוס' ד"ה אחורי) שכתב שנראה שרש"י סובר שכנגד הפתח הוא הצד שבו הפתח. **ובספר בארות המים** (ברש"י ד"ה אסור) כתב שמדברי רש"י כאן מדויק שלא כדברי המהרש"א, וכמו שפירש הגר"א שלשון מבריח עצמו מהפתח שבמזרח, משמע שעובר בצד המערבי שבו אין פתח כלל.

מהי השעה שהציבור מתפללים

שם. הפרי מגדים (סי' צ אשל אברהם ס"ק יד) הסתפק האם האיסור לעבור אחורי בית הכנסת הוא דווקא בשעה שהציבור מתפללים שמונה עשרה, או אפילו בשעת פסוקי דזמרה וקריאת שמע, וכתב שנראה להחמיר בכל אופןפא, וכל שכן שלדברי **המגן אברהם** שפירש שהאיסור הוא משום מבזה בית הכנסת שבכל אופן שיעבור אחורי בית הכנסת בשעת התפילה יש בזה איסור של מבזה בית הכנסת.

הטעם שאסור לעבור אחורי בית הכנסת

ולא אמרן אלא דליכא פתחא אחרינא אבל איכא פתחא אחרינא לית לן בה. הב"י (סי' תרעא ס"ח) כתב שטעם האיסור לעבור אחורי בית הכנסת הוא משום חשד, שמכיון שעובר אחורי בית הכנסת ואינו נכנס, יאמרו שאינו מתפללפב, והקשה מדוע כשיש פתח אחר לבית הכנסת לא אסרו לעבור אחורי בית הכנסת, ואילו לגבי הדלקת נרות חנוכה בבית שיש בו שני פתחים, חייבוהו חכמים להדליק בשני הפתחים, שאם ידליק בפתח אחד, העוברים על יד הפתח השני יחשדוהו שלא הדליק נרות חנוכה. ותירץ, שלענין תפילה כיון שהחשד הוא חמור שאם לא מתפלל הרי הוא פורק עול מלכות שמים מעליו, לכן כשיש פתח נוסף לבית הכנסת אין חושדים בו בדבר חמור כזה, אבל לגבי חנוכה שהוא חשד קל, יחשדוהו לא הדליק כלל, אף אם יודעים שיש עוד פתח לבית. ועוד תירץ, שמכיון שיש בהדלקת הנרות חסרון כיס, חוששים יותר שבני אדם יחשדוהו, מה שאין כאן בבית הכנסת שאין חסרון כיס, אם יש פתח אחר יאמרו האנשים שדעתו להכנס בפתח השני ולא יחשדוהופג.

אולם המגן אברהם (שם ס"ק יב) תירץ על פי דברי רש"י (להלן סא. ד"ה בשעה) שכתב שטעם האיסור לעבור אחורי בית הכנסת, שכיון שאינו נכנס נראה כפורק עול ומבזה בית הכנסת. וביאר דבריו, שאין לומר שטעם האיסור שמא יחשדוהו שאינו מתפלל, שהרי לפעמים האדם טרוד בעסקיו ואין צריך ללכת לבית הכנסת, ועוד, שאם האיסור הוא משום החשד, הלא כשמהלך בשוק בשעת התפילה אנו רואים שאינו נכנס לבית הכנסת, ואף על פי כן לא אסרו ללכת בשוק בשעת התפילה. אלא דווקא בסמוך לבית הכנסת אסור ללכת שנראה כפורק עול ומבזה את בית הכנסת, שהרי הולך בסמוך אליו ואינו נכנס לתוכו, והיה עליו ללכת בריחוק מבית הכנסת ולהראות בעצמו שהוא מתבייש בכך שאינו יכול להכנס.

תירוצים נוספים מדוע אין חשד כשיש פתח אחר

שם. הב"ח (שם ס"ק יג) תירץ, שתפילה שלא עבר זמנה בשעה שראוהו עובר מאחורי בית הכנסת, לא יחשדוהו ויאמרו שדעתו להתפלל ויכנס בפתח השני. אבל נר חנוכה שזמן הדלקתה מצומצם מסוף השקיעה ועד חצי שעה לאחר מכן, ועובר זמנה מיד, יש בזה יותר מקום לחשד. ועוד תירץ, שההולך אחורי בית הכנסת שיש לו שני פתחים, שאם יכנס בפתח השני לא יודע דבר זה שנכנס, לכן לא חושדים בו ותולים שאכן נכנס. אבל בנר חנוכה שאם הדליק בפתח השני היה צריך הדבר להיות מפורסם לעוברים ושבים, ומכך שלא נתפרסם הדבר, יחשדו שלא הדליק כללפד.

ובחידושי הגהות (שם סק"ג) תירץ שבנר חנוכה שהמצוה היא להדליק בפתח ביתו, כשלא הדליק בפתח הדבר מעורר חשד ויאמרו האנשים שכשם שלא הדליק בפתח זה כך לא הדליק בפתח השני, וביטל המצוה. אבל בבית הכנסת שאין המצוה להכנס לבית הכנסת אלא להיות שם, ידונו אותו לכף זכות ויאמרו שכוונתו להכנס בפתח האחר ולקיים את המצוה להיות בבית הכנסת, ובכך שעבר כנגד הפתח הזה עדיין לא ביטל מצוה ואין סיבה לחשדו. ועוד תירץ, שבבית הכנסת שיש לו שני פתחים אין סיבה לחשדו, אבל בנר חנוכה שבני העיר מתחילים לחשוד בו משום שיש חסרון במעשיו, לא הדליק בכל פתחיו ולא חשש לאנשים הבאים מעיר אחרת שאינם יודעים שזו חצר של אדם אחד, ויש לה פתח נוסף, ולכן חושדים בו אנשי העיר שכשם שלא קיים את המצוה כתקנה ונמנע מחשדם של בני עיר אחרת, כך לא קיים את המצוה כלל.

והט"ז (סי' תרעא סק"ט) תירץ, שבכל מקום שיש חשש שיחשדוהו בני אדם צריך להזהר מהחשד, אבל בפתחי בית הכנסת שנעשו כל הפתחים לשימוש הרבים, ויש שנכנסים בפתח זה ויש שנכנסים בחבירו, לא יחשדוהו כלל אלא יאמרו שנכנס בפתח השני כי הוא הסמוך יותר למקומו הקבוע, וכשנכנס משם יכול להכנס בלי לעבור כנגד המתפלליםפה.

ובפרי חדש (שם סק"ח) תירץ, שחנוכה כיון שבא מזמן לזמן יחשדוהו בשוכח, אולם בתפילה שזמנה תדיר לא יחשדוהו בכך.

והחכם צבי (סי' נא) תירץ שבנר חנוכה החשד יגרם מאנשים הטועים בדין, ויחשבו שיש מצוה להדליק בכל פתח ופתח כדי לפרסם את הנס, ואף

עט. **ובפרט**, שגם שם לשון הגמרא היא שמכאן אמרו חכמים שאסור לישב על מטה ארמית, ומאחר ומשם כבר למדנו איסור זה, מדוע היה צריך רבא לחזור ולשנותו פעם נוספת לבניו.

פ. **פתחי** בתי הכנסת שלהם היו במזרח כמו במקדש ובמשכן שהפתח היה במזרח, והיו פניהם למערב ואחוריהם למזרח. רש"י (לעיל ו: ד"ה אחורי). וראה שם בגמרא שמטעם זה המתפלל אחורי בית הכנסת נקרא רשע. וכתבו התוספות (עירובין יח: ד"ה ולא) שהטעם שהם התפללו כשפניהם לצד מערב, לפי שסברו כדברי האומר שכינה במערב, או שכשעמדו בבבל היו מתפללים לעבר ארץ ישראל שהיא במערב.

פא. **וכן** פסק המשנה ברורה (סי' צ ס"ק כג).

פב. **וכן** הוא בפירוש רבינו יונה (ד"ה אמר ריב"ל) שהאיסור הוא מפני שהרואים יחשדו שהוא פורק מעליו עול התפילה, כיון שאינו נכנס להתפלל עמהם. וכתב באורח נאמן (ח"ג או"ח סי' צ אות כ) שכן מבואר בדברי הגר"א (שם ס"ק יד) שהאיסור הוא מפני החשד שנראה ככופר שאינו חושש לתפילת הציבור, שכתב, שאיסור זה הוא כהאיסור שאמרו לעיל שאסור להתפלל אחורי בית הכנסת (לעיל ו:) שהוא משום שנראה ככופר. ולמד מכאן שהאיסור הוא לא רק באופן שמהלך אחורי בית הכנסת, אלא אף אם יעמוד בכניסה לבית הכנסת. ודייק כן גם מלשון השו"ע (סי' צ ס"ח) שהאיסור הוא כשאינו נכנס להתפלל.

פג. **וראה** להלן תירוצים נוספים על קושיא זו.

פד. **ובמאמר** מרדכי (שם ס"ק יד) תמה על תירוץ זה שאין נראה שדרך העוברים ושבים לומר שפלוני הדליק, ורק כשרואים דבר משונה שפלוני לא הדליק, אז מתפרסם הדבר. וראה עוד בפרי חדש (שם סק"ח) שהקשה על שני תירוצי הב"ח.

פה. **וכעין** זה כתב בחכמת שלמה (שם ס"ח) שבנר חנוכה החשד הוא מפני שאין טעם להעדיף להדליק בפתח זה יותר מחבירו, אבל בבית הכנסת שמא הולך הוא לפתח המרוחק יותר כדי להרבות שכר פסיעות.

שיש בזה רק מצוה מן המובחר, יחשדו שמא לא רק שלא קיים את המצוה בהידור אלא ביטלה כלל, אבל בבית הכנסת שאי אפשר לאדם להכנס בשני הפתחים, אין כלל במה לחשדו.

יישוב החילוקים שיש בין סוגייתנו לסוגיא בפרק הרואה

ולא אמרן אלא דלא דרי טונא ולא רהיט ולא מנח תפילין אבל איכא חד מהנך לית לן בה. בסוגייתנו הוזכרו שלשה דברים שהעושה אותם אינו נראה כמבזה בית הכנסת, וכן לא יבואו לחשדו כפורק מעליו עול מלכות שמים. שהנושא משא ניכרים הדברים שאינו נכנס לבית הכנסת מפני המשא שעליו, וכן אדם שממהר ורץ אין נראה כפורק עול, אלא שמחמת דוחק ודבר נחוץ אין הוא יכול להתעכב ולהיכנס לבית הכנסת[פו], והמניח תפילין ניכר הדבר שאינו פורק עול מלכות שמים, שהרי תפילין עליו. אולם לקמן (סא.) אמרו בגמרא 'אמר רבי יוחנן וכו' אחורי עבודה זרה ולא אחורי בית הכנסת', שעדיף לאדם ללכת אחורי עבודה זרה ולא ללכת מאחורי בית הכנסת, שנראה כפורק עול. ואמרו בגמרא שם אופן נוסף שמותר לעבור אחורי בית הכנסת, שאם רוכב על גבי החמור אין בזה חשש, והטעם לכך מפני שניכר שהוא טרוד בשמירת הבהמה ולכן אינו נכנס[פז]. ומאידך, לא הוזכר שם הטעם שאם רץ מותר לו לעבור אחורי בית הכנסת[פח].

ובמגיד תעלומה (פסקי הרא"ש פ"א ד"ה והוא) ביאר שיש הבדל בין הסוגיות, שמה שאמרו לקמן (סא.) שאם אין לאדם אפשרות אחרת, או ללכת אחורי עבודה זרה או אחורי בית כנסת, עדיף שילך מאחורי עבודה זרה ולא מאחורי בית הכנסת. ועל זה אמרו שם שהיתר זה ללכת מאחורי עבודה זרה כדי להימנע מהליכה אחורי בית כנסת לא נאמר אלא כשאינו רכוב על חמור, אבל אם הוא רוכב על חמור אף שיש בזה רק תיקון מועט לחשד ועדיין יש מקום לחשוש שיאמרו בני אדם שאין בית הכנסת חשוב בעיניו ולא יורד מחמורו, ואף על פי כן התירו לו לסמוך על כך שילמדו עליו זכות, ולא לעבור מאחורי עבודה זרה. אבל אין לרכוב על חמור היתר לעבור אחורי בית הכנסת, שמא רק משום חומרת עבודה זרה התירו דבר זה, ולכן הגמרא כאן לא הביאה היתר זה, שעדיין גם באופן זה יש מעט חשד[פט].

ומאידך רבי יוחנן [שהוא בעל המימרא בגמרא שם] לא הביא את ההיתר של בית הכנסת אחר, ואין ראיה שחולק על היתר זה שמא נכלל היתר זה בכלל ההיתר של שני פתחים, שטעם אחד להם. אבל מכך שלא הביא את ההיתר של 'ריצה' יש להוכיח שלא התיר לעבור אחורי בית הכנסת בריצה. ואם לא התיר רבי יוחנן לעבור בריצה אף במקום שיש סרך עבודה זרה, כל שכן שאין להתיר בסתם, וחולק הוא על דברי אביי בסוגייתנו[צ].

ההיתר לשבח גוים

תניא אמר רבי עקיבא בשלשה דברים אוהב אני את המדיים. הקשה בבן יהוידע (ד"ה בשלשה) כיצד היה מותר לשבח את הגויים ולומר שאוהבם בגלל מעשיהם. והרי מבואר בגמרא עבודה זרה (כ.) [וברש"י (שם ד"ה לא)] שאסור לומר כמה נאה גוי זה, והוא בכלל איסור 'לא תחנם' (ויקרא יח ג)[צא]. וצריך לומר שכאן רצה רבי עקיבא להלהיב את לב בני האדם שילמדו ישראל קל וחומר, שאם המדיים נזהרים בזה כל שכן שישראל שהם עם חכם ונבון שראוי להם להיזהר בהם, ובאופן זה לא נאמר איסור 'לא תחנם'. ועוד יש לומר, שכוונתו היה לגנותם ולכן אמר שבכל מדי האומה הגדולה הזו, לא מצא אלא שלשה דברים שבהם הם ראויים להיות נאהבים, ומשמע שבשאר כל הנהגותיהם ראוי לשנאם.

ובנשמת כל חי (ר"ח פלאג'י, ח"א סי' נה ד"ה וכשאני) תירץ, שיש הפרש מרובה בין איסור 'לא תחנם' לבין שבח בני מדי, מפני שהנלמד מדברי בני מדי הוא כעין דין תורה ששלשת הדברים האלו הן הנהגות דרך ארץ וקרובים לדת של תורה, ובפרט שדבר אחד מהם נלמד מפסוק שנאמר לגבי יעקב אבינו, ובאופן זה אין שייך איסור לא תחנם שכל עיקרו הוא שמא ילמד ממעשיו, וזה שייך רק במעשה של רשות שאסור לספר בשבח מעשיו, אבל דבר הנוגע וקרוב להנהגת התורה, אדרבה טוב ללמוד להתנהג בדרך זו[צב].

ועוד תירץ (שם ד"ה ולכי) שלא אמרו שאסור לשבח מעשיהם אלא באופן שיכול לצאת מכך תקלה שידבק בגוי וילמד ממעשיו, והיינו כשמשבח גוי יחידי, אבל אם משבח אומה אחת כגון מדיים, פרסיים, רומיים, באופן זה אין שייך שיכרות האדם ברית אהבה עם כל אומה זו וימשך אחריה[צג].

אולם המאירי (חיבור התשובה מאמר א פ"ב ד"ה המדרגה הרביעית) כתב, שמה שאמרו כאן בגמרא שרבי עקיבא אהב את המדיים, אין פירושו שהם היו חביבים עליו בגלל דברים אלו, אלא לשון 'אוהב' פירושו שדעותיהם שוות בענין זה. וכמו שאמרו בגמרא (קידושין ל:) שאפילו אב ובנו ורב ותלמידו שיושבים ועוסקים בתורה נעשים אויבים זה לזה ולבסוף נעשים אוהבים זה לזה, שאין פירושו מצד אהבה ושנאה, שאין האב שונא את בנו ולא הרב את תלמידו, אלא שבתחילה הם לא משתוים בדעותיהם, ולבסוף מכיון שרצונם לעמוד על האמת, יתקרבו דעותיהם זה לזה[צד].

מעלת הנשיקה על גב היד

כשנושקין אין נושקין אלא על גב היד. רש"י (ד"ה על גב) פירש שדרך חשיבות הוא מפני הרוק. וביאר **המהרש"ל** (כרש"י ד"ה ע"ג) שכוונתו שלכן לא נושקים על הפה אלא על גב היד[צה]. **והמהרש"א** (ח"א ד"ה אלא - השני) תמה, שהכתוב משבח נשיקות פה אל פה שנאמר (שיר השירים א ב) 'ישקני מנשיקות פיהו'[צו]. ולכן פירש שהשבח למדיים הוא מפני שנהגו כן מפני צניעות, ולא מפני שנשיקת פה מגונה מחמת הרוק[צז].

בגמרא (גיטין ט.) אמרו, שרבי יוסי קילס את דברי רבי שמעון ואמר עליהם (משלי כד כו) 'שפתים ישק משיב דברים נכוחים'. ונחלקו שם בפירוש הדברים. רש"י פירש (ד"ה ספתים) שהאומר דברים ישרים ראוי לנשקו. **ותוספות** מפרשים שהשומע את הדברים הישרים והאמיתיים משיק שפתותיו זה לזה שאין לו מה להשיב עליהם. וכתב **בעין אליהו** (גיטין שם ד"ה ספתים) שהטעם שתוספות לא פירשו כרש"י לפי שסברו שמטעם זה שיבח רבי עקיבא את המדיים לפי שנשיקה בפה היא דבר מגונה, ולא מסתבר שישבח המקרא דבר זה, ולכן פירשו שסוגרים שפתותיהם. ורש"י סבר שאף שמדרך ארץ יש לנשק על גב היד, מכל מקום כשהשפתים הם שדברו דברים הגונים ראוי שינשקו להם[צח].

אולם בספר בניהו (ד"ה אין) כתב שכוונת רש"י שרבי עקיבא שיבח את המדיים שנושקים על גב היד ולא בתוך היד, מפני שבתוך היד האדם אוחז את המאכל ונוגע בו, ואם מחמת הנשיקה יתלכלך תוך היד ברוק, ימאס המאכל, אבל על גב היד אין חשש מיאוס מפני שאין המאכל נוגע שם[צט].

פו. **ראש** יוסף (ד"ה אסור). פז. **משנה** ברורה (סי' צ ס"ק סו). פח. **ובדברי** הפוסקים הראשונים יש בזה כמה דעות. בפסקי הרא"ש (פ"א אות ז) כתב את ההיתר של רכוב על החמור, ולא כתב את ההיתר של ריצה, אף שהרא"ש (פ"א ה"ו) הביא היתר זה. והרא"ש הביא את ההיתר של רכוב על חמור רק להלן (פ"ט הכ"ו). וכן הרי"ף לא הביא דין זה אלא להלן בפרק הרואה (מד:), ולא הביא הרי"ף את ההיתר של רץ, וכן הרמב"ם (תפילה פ"ו ה"א) לא הזכירו, וגם לא הזכיר את ההיתר של רכיבה על חמור, וכתב הכסף משנה (שם) שהרמב"ם לא גרס 'לא רהיט'. והלחם משנה (שם) הוסיף, שגם בפרק הרואה לא גרס הרמב"ם את ההיתר של רכוב על החמור. ובהערה להלן יתבאר דברי המגיד תעלומה ביישוב דעות הפוסקים. פט. **ועוד** דייק את שינוי הלשון ששם אמרו שאינו נושא 'מידי', כלומר, שאם נושא אפילו דבר קטן מותר לו לעבור אחורי בית הכנסת, ואילו כאן אמרו שרק אם נושא 'משא' רשאי לעבור אחורי בית הכנסת. ואף זה משום שרק כדי לא לעבור אחורי עבודה זרה התירו לו לעבור מאחורי בית הכנסת אף כשנושא משא מועט, אבל בלא חשש שנראה כמודה לעבודה זרה אין היתר לעבור אחורי בית הכנסת אלא אם נושא משא כבד. צ. **ומעתה** מיושבת דעת הרמב"ם והרי"ף שלא הזכירו בהיתר לעבור אחורי בית הכנסת לא ריצה ולא רוכב על חמור, שברכיבה לא הותר אלא בכדי להימנע מלעבור אחורי עבודה זרה [ולכן הרי"ף הזכיר היתר זה להלן בפרק הרואה], ובריצה פסק כרבי יוחנן. וכן מטעם זה התיר רק נשיאת משא ולא בנשיאת כל דבר, שלא הותר אלא במקום עבודה זרה. ואף הטור והשו"ע (סי' צ ס"ח) לא הזכירו היתרים אלו, אולם הרמ"א (שם) הוסיף את ההיתר של רוכב על גבי בהמה. והרא"ש שהזכיר כאן את היתר הריצה ולא הזכירו להלן בפרק הרואה צריך לומר שלא נחלקו לגבי היתר הריצה, אלא שבהולך אחורי עבודה זרה אין להתיר לו לרוץ אחורי בית הכנסת כדי להימנע מריצה אחורי עבודה זרה, שאדרבה אם יכול לרוץ, ירוץ אחורי עבודה זרה ויראה כאילו הוא בורח ממנה [אלא שסיים, שדברי הטור בפסקי הרא"ש קשה ליישבם שהתיר רכיבה על חמור ולא הזכיר היתר ריצה, וראה שם מה שכתב לדון בזה]. צא. **ומבואר** ברמב"ם (עבודת כוכבים פ"י ה"ד) שקל וחומר שאסור לספר בשבח מעשיהם של הגויים או לחבב דבר מדבריהם, וכל זה בכלל איסור 'לא תחנם' שלא יהיה להם חן בעיניך, מפני שדבר זה גורם להדבק עמהם וללמוד ממעשיהם הרעים. צב. **ובעיון** יעקב (ד"ה אוהב) כתב כעין זה לגבי 'ובחקותיהם לא תלכו' (ויקרא יח ג) שכל דבר שיש בו דרך ארץ וצניעות, אף שהגויים עושים כן, מותר לעשות כמותם. צג. **ובשיעורי** הגרמ"ד (ערכין יג: ד"ה מלמא) כתב שהיה מקום לתרץ כן, אלא שקשה מהמבואר שם בגמרא שלא שנינו 'נאה שבגויים' מפני שאמר רב יהודה אמר רב שאסור לאדם לומר כמה נאה כנעני זה. ואף ששם לא מדבר על גוי מסוים אלא בכלליות, בכל זאת מבואר בגמרא שאסור לשבחם. וכתב, שאפשר שיש לתרץ על פי המבואר ברמב"ם (עבודת כוכבים פ"י ה"ו) שבגר תושב שקיבל עליו שבע מצוות בני נח אין איסור לא תחנם. ולפי שכתב הרמב"ם (מלכים פ"ח ה"א) שמי שקבל עליו ז' מצוות בני נח מפני שכך ציוה ה', הרי זה מחסידי אומות העולם, 'אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם ולא מחכמיהם', ומבואר שרק מי ששומר שבע מצוות בני נח מפני ציווי ה' נחשב מחכמי האומות, אבל מי ששומר מפני שיקול דעתו [וקל וחומר שמי שאינו שומרם כלל] אינו נחשב מחכמי האומות. ויתכן לומר שלפי זה חכמים שאמרו שהם אוהבים את המדיים כיוונו לחכמים שבהם שהם מקיימים שבע מצוות בני נח מפני ציווי ה', והרי הם כגר תושב שמותר לשבחם. צד. **וכן** יש לפרש את הפסוק (משלי ט ח) 'הוכח לחכם ויאהבך' כלומר, שישמע ויקבל את תוכחת המוכיח וישתדל שדעתו תסכים לדברי התוכחה. צה. **ובגליוני** הש"ס כתב שכוונת רבי עקיבא היתה שכן ראוי לעשות לנשק על גב היד, אבל למעשה אין הדרך לעשות כן, וכמו שכתב הרמב"ן (סנה יג. ד"ה הא) שנשיקה על היד היא שלא כדרך הנושקים. צו. **ופירש** רש"י (שם) ששיר זה אומרת כנסת ישראל בגלותה ובאלמנותה, שמי יתן וישקני המלך מנשיקות פיהו כמו שהיה מקדם, לפי שיש מקומות שנושקים על גב היד ועל הכתף אך אני מתאוה ושוקקת להיותו נוהג עמי כמנהג הראשון כחתן אל כלה פה אל פה. צז. **ונשיקות** פה הוא קירוב בשר הראוי בין אשה לבעלה במקום צניעות, אבל באחרים הוא דרך פריצות, וכמו שאמרו (סנה יג.) שעולא היה מנשק את אחיותיו בידיהם ולא בפה. צח. **ותוספות** סברו שאף על פי כן לא נאמרה נשיקת פה אל פה אלא בחתן וכלה כמבואר ברש"י שיר השירים (שם), אבל שאר אדם ישקו על גב היד. אולם ראה בבן יהוידע (שם) שפירש בשם בנו כה"ר יעקב, שאף לדברי רש"י לא היו מנשקים על השפתים, ולכן כתב רש"י 'ראוי הוא לנשק', מפני שאת הדיבור עצמו אי אפשר לנשק כיון שהוא דבר שאין בו ממשות, ואת השפתים שהם כלי הדיבור אי אפשר לנשק מחמת הרוק הנמצא בהם שהוא דבר מאוס, ומשום כך רק ראוי הוא לנשק. צט. **ועוד** פירש, שכל נשיקה היא אות אהבה, וכשנושק לו על גב היד רומז לו שאף שאתה לא מהנה אותי אלא מתנהג עמי בדחיה כגב היד שאין לו בית קיבול, בכל זאת אני אוהב אותך ועושה לך סימן לכך בנשיקה. אבל תוך היד מורה על קבלת דבר, כי המהנה

הטעם שאין מייעצים אלא בשדה

וכשיועצין אין יועצין אלא בשדה. כתב רש"י (ד"ה אלא) שהטעם שלא יתייעץ בתוך הבית מפני שאנשים רגילים לומר 'אזנים לכותל'. וכן מבואר במדרש (ויק"ר אמור פר' לב סי' ב) 'ובעל כנפים יגיד דבר (קהלת י כ) רבי לוי אמר אזנים לדרך ואזנים לכותל'. ופירש **מהרז"ו** (שם) שהפירוש שאם תדבר בדרך ויהיה נדמה לך שאין שומע לדבריך, סוף שיתברר לך שדברים נשמעים לפי שהדרך היא מקום הילוך בני אדם, וכן בסמוך לכותל יש לחשוש שמא יש אדם מאחורי הכותל השומע לדברים ואינך מרגיש בו[ק].

ובמדרש (ב"ר ויצא פר' עד סי' ב) אמרו בביאור מעלה זו 'שאין נוטלים עצה אלא במקום... כענין שנאמר וישלח יעקב ויקרא לרחל וללאה במקום רווח'. והביאו על זה משל [על פי פירוש **מתנות כהונה** (ב"ר שם ד"ה אזגרין)] שבשדה שיש בה גבשושיות עפר אל תאמר שם דברי סתר, כלומר שיש לחשוש שמא מסתתר שם אדם שיאזין לדברים, ורק בשדה הפתוח מכל רוחותיה אפשר להתבונן שאין אדם השומע דבריו[קא].

מנין שיעקב קרא לנשיו לשדה מפני שרצה להתייעץ עמן

שם. הקשה **המהרש"א** (ח"א, ד"ה וישלח) מנין שהסיבה שיעקב אבינו קרא להן לשדה כדי להתייעץ אתן בצנעה, שמא לא היה לו פנאי ללכת אליהן מפני שהקפיד לשמור על צאן לבן, וחשש לעזוב את הצאן[קב]. וצריך לומר, שאם כן לא היה הפסוק מזכיר דבר זה שקרא להן לשדה, ומכך שהזכיר הפסוק דבר זה למדנו שיועצים בשדה.

ובתורה תמימה (בראשית לא ד) תירץ, שהיה יכול יעקב אבינו להמתין להן עד שובו בערב לביתו, אלא בהכרח שקרא להן לשדה מתוך שטוב להתייעץ שם[קג]. **ובבית אהרן** (כללי הש"ס אזנים לכותל אות ב) תירץ, שיש לדייק בפסוק שכתוב בו שני דברים שקרא להן 'השדה' ו'אל צאנו', ומשמע שהיו בזה שני טעמים, הן מפני שאזנים לכותל וזה רמוז בתיבת 'השדה'. וטעם שני, מפני שהקפיד לשמור היטב על צאן לבן ולא רצה להניח הצאן לבדן, וזה רמוז בתיבת 'צאנו'.

צניעות הפרסים רק בדברים שבהם הם נדמים לבהמה

אמר רבן גמליאל בשלשה דברים אוהב אני את הפרסיים הן צנועין באכילתן וצנועין בבית הכסא וצנועין בדבר אחר. כתב **בפרשת מרדכי** (אות מד ד"ה צנועין) שהפרסיים נהגו עצמם בעניני צניעות רק בשלשת הדברים שבהם דומים בני אדם לבהמה. שאמרו בגמרא (חגיגה טז.) ששה דברים נאמרו בבני אדם, שלשה כמלאכי השרת, שלשה כבהמה. שלשה כמלאכי השרת, יש להם דעת כמלאכי השרת, ומהלכים בקומה זקופה כמלאכי השרת, ומספרים בלשון הקדש כמלאכי השרת. ושלשה כבהמה, אוכלים ושותים כבהמה ופרים ורבים כבהמה, ומוציאים רעי כבהמה. ובשלשה דברים אלו נהגו הפרסיים בצניעות, שאמרו בגמרא להלן (מו:) שאמר ריש גלותא לרב ששת שאף על פי שאתם חכמים וזקנים, הפרסיים יותר בקיאים מכם בצרכי ומנהגי הסעודה. וכן מבואר להלן (כו.) שהפרסיים היו צנועים בכך שבבית הכסא שלהם היתה הצואה מכוסה[קד]. וכן היו צנועים בתשמיש המטה[קה]. ובזה היה כל חשיבות הפרסיים שהם היו צנועים בדברים שבהם דומים לבהמה. אבל אין בהם מעלת אדם שיהיו דומים בה למלאכי השרת, ולכן הם מזומנים לגיהנם. כי אין די לאדם במה שהוא צנוע רק בדברים שהוא דומה בהם לבהמה ומבדיל בינו לבין בהמתו, אלא צריך האדם להעלות ולרומם את נפשו הדומה למלאכי השרת.

מעלת הצניעות באכילה

צנועין באכילתן. במעלת הצניעות באכילה אמרו בגמרא (קידושין מ:) שהאוכל בשוק דומה לכלב, ויש אומרים שפסול לעדות, ופירש רש"י (ד"ה ופסול) שהטעם לכך לפי שאינו מקפיד על כבודו ואינו מתבייש לזלזל בעצמו ולהיפסל.

ובספר ליקוטי בתר ליקוטי (ד"ה תניא) הביא **מספר גבול בנימין**, לפרש את צניעות הפרסיים על פי מה שכתוב בספרים חיצונים שבשעה שהפרסיים היו נכנסים לבית המשתה, היו נותנים העבדים על השולחן שני ספלי כסף, על האחד רסן ועל השני מאזנים, ואחר כך היו מביאים כל מיני מאכל. ורמזו בכך למסובים שיתנו רסן לפיהם שלא לאכול דברים הרעים להם, וכן מהדברים הטובים ומועילים יזהרו לאכול רק במשקל הראוי להם, וזו היא צניעותם.

הטעם שהפרסיים נקראים בשם 'מקודשים'

אני צויתי למקודשי תני רב יוסף אלו הפרסיים המקודשין ומזומנין לגיהנם. 'מקודשי' היינו לשון הזמנה, כמו 'התקדשו למחר' (במדבר יא יח) שפירושו הזמינו עצמכם למחר. **מצודות ציון** (שם). והטעם שנאמר בפסוק לשון 'מקודשי' ולא 'מזומני', ביאר **המהרש"א** (ח"א ד"ה המקודשין) על פי דברי הגמרא (ע"ז ב:) שלעתיד לבא הקב"ה מביא ספר תורה ומניחו בחיקו ואומר למי שעסק בה, שיבא ויטול שכרו. ומיד מתקבצים ובאים כל הגויים, ותחילה נכנסו הרומיים ותבעו שכרם על שבנו הרבה גשרים וכרכים כדי שיעסקו ישראל בתורה, והקב"ה דוחה דבריהם שכל מה שעשו לצורך עצמם עשו, ואחר כך נכנסו הפרסיים ואף טענתם היתה כטענת הרומיים וגם את דבריהם דחה הקב"ה. ושואלת הגמרא, שמאחר וראו הפרסיים שנדחתה טענת הרומיים, מה היתה סברתם שיתקבלו דבריהם. ומתרצת הגמרא, שחשבו הפרסיים שרק מלכות רומי נדחתה מקבלת השכר לפי שהם סתרו את בית המקדש, אבל הם שבנו את בית המקדש יטלו שכרם, ודבר זה נרמז בלשון 'מקודשי' שחשבו הפרסיים שטענתם תועיל מחמת שהם בנו את בית המקדש, ולא עלתה להם טענתם זו אלא הם מקודשים לגיהנם כי כל מה שעשו לכבוד עצמם עשו.

ובאמרי שפר (ד"ה תניא) פירש שנקראו 'מקודשים' מפני שנהגו עצמם בהנהגות קדושות של צניעות, אלא שלא עמדה להם זכות זו להינצל מגיהנם, לפי שלא עשו כן לכבוד הקב"ה אלא מצד שחושבים דבר זה כנימוסים הגונים, אין זה נחשב להם למצוה[קו]. ורק לגבי הפרסיים שיש עניני קדושה במעשיהם היה מקום לומר שיש להם זכות להצילם מגיהנם, ולכן השמיענו התנא שאין הם ניצולים, אבל המדיים שיש בהנהגותיהם דרך ארץ בלבד, היה הדבר פשוט שאין בזה בכדי להצילם מדינה של גיהנם[קז].

פירוש המלא הרועים שמזומנים לגיהנם הוא שכר

שם. **בהגהות מלא הרועים** (ד"ה תני) הקשה, מדוע הם מזומנים לגיהנם על כך שנצטוו לבא ולהחריב את בבל, ועוד שהרי הם בנו את בית המקדש, וכי בשביל כך יהיו מזומנים לגיהנם. ותירץ, שלא כל רשע זוכה לבא לגיהנם מיד, שכל הבא לגיהנם אחר שנים עשר חדש מזדכך, אך רשעים גמורים מושלכים בכף הקלע כמה שנים[קח]. אבל הפרסיים בשביל זכותם שבנו את בית המקדש מזומנים הם תיכף לגיהנם.

במה נפסקה הלכה כרבן גמליאל

אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כרבן גמליאל. **בשיטה מקובצת** (ד"ה מתני') כתב שנפסקה הלכה כרבן גמליאל שאף לכתחילה יכול להמתין מלקרוא קריאת שמע עד קודם עלות השחר[קט]. **והרא"ש** (פ"א ס"ט) כתב, שמכל מקום אסור לאכול עד שיקרא ויתפלל, כדי שלא תחטפנו שינה, אבל אם רצה שלא לאכול כל הלילה, רשאי אף לכתחילה לאחר קריאת שמע עד סמוך לעמוד השחר.

אולם דעת הרי"ף [לפי מה שפירש רבינו יונה (ב. ד"ה וחכמים) את דבריו[קי]], שאפילו רבן גמליאל מודה שלכתחילה זמנה של קריאת שמע של ערבית הוא מיד בצאת הכוכבים[קיא], ומה שנחלקו רבן גמליאל וחכמים האם קוראים עד חצות או עד שיעלה עמוד השחר הוא לענין דיעבד, שלדברי חכמים אפילו בדיעבד

את חבירו פותח את ידו כדי להעניק לו, אבל אם אינו רוצה לתת לו דבר, מראה לו את גב היד. ק. **ובבאר** משה (ח"ב מאמר זכרון טוב אות ג) כתב שלפי דברי המדרש צריך לומר ש'שדה' הוא מקום מוצנע, ו'דרך' הוא מקום שהרבים עוברים בו. קא. **ובפרשת** מרדכי (אות מד ד"ה אלא) פירש שהטעם שהביאו פסוק מיעקב אבינו שממנו נלמד ענין זה שיש להתייעץ בשדה, מפני שהיה מקום לומר שאדרבה אין להתייעץ בשדה, כי כשילכו להתייעץ בשדה יחשדו בהם שיש להם דברי סתר ויחקרו על מעשיהם. ולכן הביא ראיה מהפסוק שיעקב אבינו חשש אף לזה ולכן קרא לרחל ולאה, לשמור עמו על הצאן, ולא ירגיש לבן שבדעתו להתייעץ עמם. קב. **כמבואר** בגמרא (ב"מ צג:) שיעקב אבינו שמר את צאן לבן בשמירה יתירה. קג. **ובבית** אהרן (שם אות א) כתב שיש לומר שהמהרש"א לא פירש כן, מפני שיתכן שהיה במקום רחוק ולא שב בערב לביתו, וכמו שאמר יעקב ללבן 'הייתי ביום אכלני חרב וקרח בלילה ותדד שנתי מעיני' (בראשית לא מ), ולכן היה מוכרח לקראן אליו. קד. **ואמר** רבי יוחנן (עירובין ק:), שאם לא שנתנה תורה היינו למדים צניעות מחתול. ופירש רש"י (ד"ה צניעות), שהצניעות שיש בחתול שאינו מטיל רעי בפני אדם ומכסה צואתו. קה. **וכמו** שאמרו בגמרא (כתובות מח.) שהיו משמשים מיטותיהם בבגדיהם. קו. **וראה** בישראל קדושים (ר"צ הכהן מלובלין, מאמר ט אות יא) שהאריך להוכיח שאף הצניעות שהיתה בהם, לא היתה זו צניעות אמיתית כלל, אלא עיקר צניעותם היה להצניע מעשיהם הרעים ותאוותיהם המגונות מבני אדם. אבל בינם לבין עצמם ובינם לבין המקום לא היו צנועים כלל. ובכתבי אבא מארי (וואלקין, ד"ה תניא) כתב שאף שנמצאו בפרסיים מידות טובות ויפות לאהבם ולספר שבחם, בכל זאת סיימה הגמרא שהפרסיים מקודשים לגיהנם, לבל נטעה ונחשוב שאפשר לסמוך על מידותיהם שהם קנין עצמי בנפשם, אלא אין הדבר כן, אלא מידותיהם של האומות הם רק כקישוט חיצוני, ואינו נהיה בשום פעם לקנין נפשו של האדם, אלא בכל רגע יכול הוא להשליך מעליו קישוט זה ולהראות את תכונותיו האמיתיות, ולפיכך מזומנים הם לגיהנם. קז. **וכתב** עוד, שמלימוד זה שאפילו מצוה שיש בה קדושה אין מצילה מדינה של גיהנם, אם אין היא נעשית מציווי הקב"ה. יש לבאר את דברי רבי חנניא בן עקשיא במשנה (מכות כג:) שרצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות. כלומר שאף שהיינו יודעים מעצמנו ענין הצניעות, אם לא היה הקב"ה מצוונו על כך לא היינו מקבלים שכר על כך. והקב"ה שרצה להרבות לישראל שכר טוב, לכן ציונו (מיכה ו ח) 'והצנע לכת עם אלהיך' שאף דברים של צניעות יהיו למצוה, ונקבל שכר עליהם. קח. **וכן** מבואר במדבר קדמות (מערכה ג אות יא), שאין הרשעים הולכים תיכף לגיהנם, שלפעמים לפי גודל עוונם הולכים אחרי פטירתם מדחי אל דחי. קט. **וכן** דעת הרא"ש (פ"א סי' ט) והרשב"א (להלן ט. ד"ה ובני) שכיון שנפסקה הלכה כרבן גמליאל יכול לקרוא עד שתעלה עמוד השחר, אפילו לכתחילה. ובזה נחלקו חכמים ורבן גמליאל שלדברי חכמים לכתחילה צריך לקרוא קודם חצות, ולדברי רבן גמליאל הותר לקרוא קריאת שמע לכתחילה עד עלות השחר. קי. **וכתב** בדברי דוד (ד"ה ולענין), שכן נראה באמת מלשון הרי"ף למעיין בדבריו. קיא. **וכפי** שנאמר בברייתא (לעיל ד:) שחכמים עשו סייג לדבריהם, כדי שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר, אלך לביתי ואוכל קימעא ואשתה קימעא ואישן קימעא, ואחר כך אקרא קריאת שמע ואתפלל, וחוטפתו שינה ונמצא ישן כל הלילה. ובריייתא זו גם רבן גמליאל

לא יקרא אחר חצות אם לא במקרה שהוא אנוס[קיב]. ובזה פסק רב יהודה אמר שמואל שהלכה כרבן גמליאל. ונמצא שהדין הוא שלכתחילה זמנה מיד בצאת הכוכבים, ואם לא קרא בצאת הכוכבים, זמנה בדיעבד כל הלילה, ויכול לקראה אחר חצות גם אם לא היה לו אונס שמנעו מלקרוא קודם לכן[קיג].

והרמב"ם (קריאת שמע פ"א ה"ט) פסק כחכמים. וכתב **הבית יוסף** (או"ח סי' רלה ס"ג) שדעת הרמב"ם שמה שאמרו כאן שהלכה כרבן גמליאל, כל זה רק בעיקר פירוש 'בשכבך' שהכוונה לזמן שבו בני אדם שוכבים במיטותיהם, וכוונת רב יהודה אמר שמואל לומר שלא נפסוק כרבי אליעזר שבשכבך היינו הזמן שבו הולכים לישון, אבל לא פסקו כרבן גמליאל כנגד חכמים, אלא אדרבה הלכה כחכמים, וכמו שיתבאר להלן (י.) שגם בניו של רבן גמליאל לא רצו לעשות מעשה כדעת אביהם, אולם בדיעבד גם לדברי חכמים רשאי לקראה עד עמוד השחר.

וכתב בדברי דוד (ד"ה ובשו"ע), שבשו"ע (שם ס"ג) חשש לכל הדעות, ולכך כתב שלכתחילה זמנה מיד בצאת הכוכבים, שחשש לדעת הרי"ף וכפירוש רבינו יונה. ואם לא קרא מיד בצאת הכוכבים נמשך זמנה לכתחילה עד חצות, ופסק כן כדי לחשוש לדעת הרמב"ם שפסק כחכמים, אבל בדיעבד אפילו במקום שאין אונס רשאי לקרוא עד עלות השחר, מפני שלכל השיטות הדין כן[קיד]. וראה **בביאור הלכה** (סי' רלה ד"ה חמנה) שמנה את כל שיטות **הראשונים** בזה, וכתב, **שבשאגת אריה** (סי' ד) דעתו כדעת **הרשב"א והרא"ש** והאריך לדחות את דברי הב"י[קטו], אולם מכל מקום רוב רבותינו הראשונים פוסקים כשיטת השו"ע. ובמקום הדחק [כגון שהוא מלמד תורה לאחרים], אפשר שיכול לסמוך על שיטת הרא"ש לאחר עד אחרי חצות.

אחר עלות השחר האם נידון כלילה

לעולם ליליא הוא והא דקרי ליה יום דאיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא. הקשו **הראשונים**[קטז] שלתירוץ הגמרא שקודם נץ החמה עדיין הוא לילה, אם כן היה מקום להשמיע חידוש גדול יותר, שיתכן ואדם יקרא פעמיים קריאת שמע לאחר שיעלה עמוד השחר, ויצא בכך ידי חובת קריאת שמע של ערבית ושל שחרית. ותירצו **התוספות**, שהגמרא שאמרה שאף אחר עלות השחר עדיין הוא לילה עד נץ החמה, כן הוא לגבי שאר מצוות שצריך לקיימם ביום, כתפילין וציצית[קיז], אבל קריאת שמע של ערבית אי אפשר לקיימה לאחר שיעלה עמוד השחר, הואיל ויש בני אדם הקמים בשעה זו, אין זה זמן שכיבה[קיח]. אולם גם קריאת שמע של שחרית אין יכול לקיימה מיד לאחר שיעלה עמוד השחר, שהרי צריך להמתין לשיעור המבואר לקמן (ט:) 'שיכיר בין תכלת ללבן'[קיט].

ובספר חדש האביב (ר"א פאפו, ד"ה בא"ד והאי) הסתפק בביאור דברי התוספות האם כוונתם שדברי רבי שמעון בן יוחי נאמרו אפילו לכתחילה, ולכן כתבו שצריך להמתין מלקרוא קריאת שמע עד שיכיר בין תכלת ללבן ומה ששנינו 'פעמים שאדם קורא' שמשמעו בדיעבד, מפני שעל פי רוב אין דרך בני אדם להקדים לקרוא קריאת שמע קודם נץ החמה, ועוד שמצוה מן המובחר לקראה כותיקין[קכ]. או שמא כוונת תוספות שדברי רשב"י נאמרו בדיעבד[קכא], והשיעורים שנאמרו להלן (ט:) בזמן התחלת קיום מצות קריאת שמע של שחרית, נאמרו מעיקר הדין ואפילו בדיעבד אינו יוצא ידי חובה אם יקדים לקרוא קודם זמן זה, ולכן בהכרח לפרש את דברי רשב"י שיוצא ידי חובה בקריאת שמע של שחרית אחרי עמוד השחר, באופן שקראה אחר שהגיע הזמן משיכיר בין תכלת ללבן.

ובאליה רבה (סי' נח ס"ח) ביאר דברי תוספות, שהוקשה להם מדוע לא יתרצו את קושייתם שהטעם שלא שנינו שקורא פעמיים לאחר עמוד השחר, שאם נאמר כן נוכל ללמוד רק שיוצא ידי חובת קריאת שמע של שחרית מעט זמן אחר עלות השחר, כפי השיעור הנצרך לקריאת שמע נוספת[קכב], וכעת ששנינו שקורא אחת קודם עמוד השחר ואחת לאחריו, מבואר שיכול לצאת ידי חובת קריאת שמע של שחרית אפילו מיד אחר עלות השחר[קכג]. לכן הוסיפו תוספות וכתבו שאין לתרץ כן מפני שמה שאמרו בברייתא שקורא קריאת שמע של שחרית אחר שיעלה עמוד השחר, בהכרח שאין לפרשו שמיד אחר עמוד השחר יכול לקרוא, שהרי צריך להמתין עד שיכיר בין תכלת ללבן[קכד].

שיטת הרא"ש

הרא"ש (פ"א סי' ט) תירץ שהטעם שלא השמיעה הברייתא חידוש גדול יותר, שיכול לקרוא פעמיים אחר עמוד השחר, שאף שאם לא קרא אדם קריאת שמע של ערבית קודם עלות השחר יכול לקראה גם לאחר מכן, שעדיין לילה הוא עד הנץ החמה, כי הברייתא רצתה להשמיענו חידוש שיכול לקרוא קריאת שמע פעמיים בסמוך זה לזה ולצאת ידי חובה אחת של יום ואחת של לילה. ויכול לעשות כן רק אם קרא קריאת שמע של ערבית קודם עלות השחר, ושל שחרית מיד לאחר עמוד השחר. אבל אם אירע לו אונס ולא קרא קריאת שמע קודם לכן, וקורא לאחר עלות השחר, אין יכול לקרוא גם קריאת שמע של שחרית בזמן זה של אחר עלות השחר, שאין יכול לקרא גם קריאת שמע של לילה וגם של יום בזמן אחד.

וכתב הבית יוסף (סי' נח ס"ה), שלדברי הרא"ש אם יהיה מקרה שנאנס ולא קרא קריאת שמע של ערבית עד שעלה עמוד השחר, וכן צריך ללכת לדרכו מוקדם ואינו יכול לקרוא של שחרית בזמנה, יקרא קריאת שמע של ערבית תחילה, ושל שחרית יקרא אחר הנץ, שאם יקרא עכשיו של שחרית יפסיד את מצות קריאת שמע של ערבית בידים, שמיד אחר שתנץ החמה שוב אינו יוצא ידי חובה של ערבית. וכן הוא **בקיצור פסקי הרא"ש** (שם אות ט). וראה שם שביאר שהטור לא פסק לדין זה של הרא"ש שבהמשך הסוגיא (להלן ט.) בברייתא השניה שהובאה שקורא אדם פעמיים קריאת שמע ביום, אחת קודם נץ החמה ואחת לאחריה, ויוצא ידי חובת קריאת שמע של שחרית ושל ערבית, גם הקשה הרא"ש כקושיא כאן, ותירץ, שהתנא בא ללמדנו שאינו יוצא בשל לילה אחר הנץ החמה, ועוד תירץ כתירוץ שהביא כאן, שאין יכול לקרוא קריאת שמע גם של שחרית וגם של ערבית בזמן אחד, והיה משמע לטור שתירוץ זה אינו ברור לרא"ש, ולכן לא פסק כמותו[קכה].

לדברי הרא"ש מבואר הטעם ששנינו 'אחת של יום ואחת של לילה'

הקשה הפני יהושע (ד"ה תניא) מדוע שנינו שיוצא בהם 'אחת של יום ואחת של לילה', והרי סדר הדברים הוא להיפך שתחילה יוצא ידי חובת קריאת שמע של לילה ולאחר מכן ידי חובת קריאת שמע של יום. וכתב שלדברי **הרא"ש** יש ליישב, שמכיון שעיקר החידוש הוא לגבי דין קריאת שמע של לילה[קכו], וגם בזה אין חידוש כל כך שהרי למדנו כן מדברי רבן גמליאל במשנתנו שעד עלות השחר יוצא ידי חובת קריאת שמע, אלא שעיקר החידוש שהשמיענו רשב"י

[קיב] **וכפי** שיתבאר להלן (ט.) שכל זה במקום שאין אונס, אבל אם הוא אנוס מודים חכמים שיכול לקרוא קריאת שמע אפילו אחר חצות, וכמעשה שהיה בבניו של רבן גמליאל.

מודה בה שלא יאכל עד שיתפלל, ועשו חכמים סייג זה כדי שיקרא קריאת שמע מיד בצאת הכוכבים.

[קיג] **ובביאור** הגר"א (או"ח סי' רלה ס"ק יג) פירש כן גם בדעת הרמב"ם שסובר שלחכמים לא יקרא כלל אחר חצות, ויש כח ביד חכמים לבטל דבר מהתורה על ידי שאומרים לאדם להימנע ולא לעשות מעשה [ראה שם שכתב שמקורו הוא בדברי הירושלמי]. אולם ראה להלן שהבית יוסף פירש דברי הרמב"ם באופן אחר. [קיד] **שאף** שפירש הרי"ף שלדברי חכמים יכול לקרוא אחר חצות רק כשהיה אנוס, הלא בזה פסק שאין הלכה כדבריהם, אלא כמו שאמר רב יהודה אמר שמואל שהלכה כרבן גמליאל. וכן יתבאר בילקוט ביאורים (ט.) בענין 'האם יש מחלוקת בין שתי הברייתות' שפסקו הרי"ף והרא"ש שאם הוא אנוס יכול הוא לקרוא קריאת שמע עד הנץ החמה. [קטו] **שהקשה** השאגת אריה, שלדברי הבית יוסף היה צריך רב יהודה אמר שמואל לפסוק 'הלכה כחכמים' והיה הדבר ברור שנפסק לגמרי כדבריהם שלכתחילה עד חצות ובדיעבד עד שיעלה עמוד השחר, ומדוע פסק כרבן גמליאל שאין ההלכה לגמרי כדבריו. וראה בבית הלוי (ח"א סי' לד אות ד) מה שכתב ליישב את דברי הבית יוסף. [קטז] **תוספות** (ד"ה לא), רא"ש (פ"א סי' ט). [קיז] **הפני** יהושע (ד"ה בא"ד ויש) ביאר, דבריהם שאף שלגבי כל שאר המצוות שזמנם ביום, מעלות השחר נחשב כיום [כמבואר בגמרא (מגילה כ.)] לענין ציצית ותפילין עדיין לילה הוא עד שיכיר בין תכלת ללבן, שזמן ציצית תלוי בראיה וכמו שנאמר (במדבר טו לט) 'וראיתם אותו', וכן לענין תפילין מדרבנן אין זמנם עד שיראה את חבירו (להלן ע"ב). ובספר חדש האביב (בתוס' ד"ה לא) ביאר דבריהם לגבי דין קיום המצוה לכתחילה, וזמן זה של אחר עלות השחר נחשב ללילה אפילו לגבי מצוות כציצית ותפילין ששונים משאר מצוות, ואין צריך לקיימם לכתחילה אחר הנץ החמה, אלא יכול לקיימם קודם לכן בזמן שנחשב עדיין כלילה, ואילו קריאת שמע יכול לקראה לכתחילה משיכיר בין תכלת ללבן. [קיח] **וראה** להלן (ט.) בענין 'מדוע לעיל לא תירצו תוספות כן' מה שביאר המהרש"א מדוע לא תירצו תוספות שאפשר לומר שבאמת אחר עלות השחר הוא לילה אפילו לדין קריאת שמע, והטעם שלא אמרו שקרא פעמיים אחר שיעלה עמוד השחר, כדי ללמדנו שאינו יוצא בקריאת שמע של יום קודם שיעלה עמוד השחר. [קיט] **הפני** יהושע (ד"ה בא"ד והאי) הקשה שאם כן מדוע אמר רב אחא בר חנינא משמו של רבי יהושע בן לוי 'הלכה כרבי שמעון בן יוחי', והרי זמן זה של קריאת שמע של שחרית לא נרמז בברייתא הזו, והיה צריך לומר שהלכה כרבן גמליאל שקורא קריאת שמע של ערבית עד עלות השחר, וראה שם מה שכתב לתרץ על פי סברת הרא"ש שתבואר להלן. [קכ] **והטעם** שפירשו תוספות שדברי רשב"י נאמרו אפילו לכתחילה, מפני שסברו שנפסקה הלכה כרבן גמליאל אפילו לכתחילה שרשאי להמתין עד סמוך לעלות השחר, ואם כן מה שאמרו שקורא קריאת שמע אחת קודם שיעלה עמוד השחר היינו לכתחילה, ולכן גם מה שיוצא בקריאת שמע השנית אחר עלות השחר צריך להעמיד באופן שיוצא בה לכתחילה. [קכא] **וראה** להלן בענין 'הטעם שנקט רבי שמעון בן יוחי בדבריו לשון דיעבד' מה שיבואר מדברי הצל"ח מדוע נקט רבי שמעון בן יוחי בדבריו לשון דיעבד. [קכב] **שהרי** צריך לקרוא קודם קריאת שמע של ערבית ורק אחר כך יכול לקרוא של שחרית. [קכג] **וראה** להלן בילקוט ביאורים (ט.) בענין 'תירוצים נוספים מדוע לא שנינו בברייתא שקרא פעמיים ביום קודם נץ החמה' שכן תירץ הרשב"א בברייתא השניה את קושיית התוספות (שם ד"ה לעולם), והאליה רבה למד שאף כוונת התוספות בתירוצם כתירוץ הרשב"א. [קכד] **וראה** עוד בצל"ח (ד"ה עוד) שכתב אופן נוסף לבאר כוונת התוספות, שבסיום דבריהם דחו את פירוש הרא"ש שיכול לקרוא קריאת שמע של ערבית אפילו אחר שעלה עמוד השחר, אלא שאינו יכול לקרוא בזמן אחד קריאת שמע של ערבית ושחרית [ראה להלן ביאור שיטתו], ולכן סיימו שבהכרח שמה שאמרו שקורא קריאת שמע של שחרית אין זה מיד אחר שעלה עמוד השחר, שהרי צריך להמתין לשיעור שיכיר בין תכלת ללבן, ואם כן מדוע לא יקרא פעמיים קריאת שמע אחת קודם זמן משיכיר ואחת לאחר זמן זה, ויחשב כקורא פעמיים קריאת שמע בשני זמנים נפרדים, ובכך הכריחו תירוצם שמדברי הברייתא הראשונה מבואר שאינו יוצא ידי חובת קריאת שמע של ערבית אחר שעלה עמוד השחר, ראה שם בצל"ח שהאריך בזה. [קכה] **אולם** הט"ז (סי' נח סק"ג) כתב שהטור לא הסתפק אם הלכה כתירוץ זה שהביא הרא"ש, אלא שלא הביאו מפני פשטותו שאין צריך לפרש דין זה, שמכיון שקרא בזמן זה קריאת שמע של ערבית, והחשיב זמן זה ללילה אי אפשר שיחשיב זמן זה גם כיום. [קכו] **אבל** מה שיוצא ידי חובת קריאת שמע של יום לא השמיע רשב"י חידוש, שהרי לגבי כל המצוות הנוהגות ביום הדין כן, שאם עשאן משעלה עמוד השחר יצא ידי חובתו.

שאף שקרא קריאת שמע של ערבית יכול לקרוא מיד אחריה בסמוך קריאת שמע של שחרית, ואין הדבר תמוה שמחשיב את הזמן המועט שבו קורא פעמיים קריאת שמע מועט גם לזמן שכיבה וגם לזמן קימה, מפני שעלות השחר מפסיק בין שתי הקריאות, וניכר שקרא פעמיים בשני זמנים שונים, ואין זה נראה לאנשים כדבר תמוה. ולכן שנינו 'יוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה' והקדים של יום, מפני שכוונתו לומר שאף שיצא ידי חובה בקריאת שמע של יום מפני שהגיע זמן קימה, יצא גם ידי חובתו במה שקרא מעט קודם לכן קריאת שמע של לילה.

שיטת הרשב"א בביאור הברייתא שלאחר עמוד השחר נחשב ללילה

הרשב"א (ד"ה הכי) הקשה מהמבואר לעיל (ב:) שלמדו מפסוקים שמעלות השחר עד צאת הכוכבים הוא יום, וכן שנינו במגילה (כ.) שאין טובלים ולא מלים ולא מזים עד שתנץ החמה 'וכולם שעשו משעלה עמוד השחר כשר', ומבואר שכבר מעלות השחר נחשב כיום[קכז]. ותירץ, שמה שאמרו שעד נץ החמה נחשב כלילה, היינו בדווקא לגבי קריאת שמע, שלא אמרה תורה שיקרא קריאת שמע 'בבוקר ובערב' אלא 'בשכבך ובקומך' וכיון שרוב בני האדם עדיין ישנים בשעה זו של אחר עלות השחר, לילה הוא לגבי חיוב קריאת שמע. ומה שיוצא בזמן זה גם ידי חובת קריאת שמע של יום הוא משום שיש מקצת אנשים שאצלם זה תחילת זמן הקימה, הלכך מעלות השחר עד צאת הכוכבים זמן שכיבה וזמן קימה מעורבים זה בזה, ויוצא ידי חובת קריאת שמע הן של שחרית והן של ערבית[קכח].

וכתב ליישב את קושיית **תוספות** שהטעם שלא שנינו שיוצא ידי חובה גם אם יקרא קריאת שמע פעמיים אחר שיעלה עמוד השחר, מפני שיש לומר שלרבי שמעון יש חילוק בין אם קרא קריאת שמע של לילה אחר עלות השחר, שאם עבר והתעכב במזיד אין מתירים לו לקרוא קריאת שמע של ערבית אחר עמוד השחר, אולם קריאת שמע של שחרית יוצא בה ידי חובה אף אם יקראנה במזיד מיד לאחר עלות השחר[קכט].

הטעם שנקט רבי שמעון בן יוחי בדבריו לשון דיעבד

שם. בצל"ח (ד"ה תניא) הקשה שלכאורה לשון הברייתא 'פעמים שאדם קורא' משמע שרק בדיעבד הותר לקרוא קריאת שמע של ערבית סמוך לעמוד השחר. ואם דברי רשב"י נאמרו בדיעבד, אם כן נמצא שחולק על רבן גמליאל, שלדברי רבן גמליאל יכול לקראה לכתחילה אחר חצות[קל], ודוחק לומר שרשב"י חולק על רבן גמליאל[קלא]. אלא שכתב שיתכן שדינו של רשב"י נאמר אף לכתחילה, ומה שנקט לשון דיעבד, להורות שאפילו בדיעבד אינו יוצא בקריאת שמע של לילה רק קודם עמוד השחר, ולא לאחר מכן.

אלא שכל זה דווקא אם נאמר **כתוספות** ששתי הברייתות חולקות זו על זו[קלב], אולם **ברא"ש** (סי' ט) מבואר ששתי הברייתות אינן חולקות, ולדברי שתיהן יוצא בשל ערבית בדיעבד גם לאחר עמוד השחר, ואם כן חוזרת הקושיא מדוע נקט התנא בדבריו לשון דיעבד[קלג].

ותירץ הצל"ח (ד"ה פעמים) שלכן אמר רבי זירא להלן (ט.) 'ובלבד שלא יאמר השכיבנו', ולכן נאמר בברייתא לשון דיעבד, שאף שההלכה היא כרבן גמליאל שיכול לקרוא לכתחילה קריאת שמע אחר חצות, וזמנה עד עלות השחר, כל זה מצד עיקר דין קריאת שמע, אבל לכתחילה לא יעשה כן, שאם יקרא סמוך לעמוד השחר יפסיד ברכת השכיבנו[קלד].

ט.

האם לרבי שמעון בן יוחי יכול לקרוא קריאת שמע של שחרית קודם נץ החמה

לא לעולם יממא הוא והאי דקרו ליה ליליא דאיכא אינשי דגנו בההיא שעתא. הקשו **תוספות** (ד"ה לעולם) מדוע לא חידשה הברייתא שאף אם קרא פעמיים אחר עלות השחר וקודם נץ החמה, יצא ידי חובת קריאת שמע הן של ערבית והן של שחרית. ותירצו, שמה שאמרו שקודם נץ החמה נידון כיום, כל זה לגבי שאר מצוות שזמנם ביום, אבל הואיל ויש אנשים הישנים בשעה זו אין זה 'זמן קימה' ולא יצא ידי חובת קריאת שמע של שחרית.

והקשו תוספות שיש סתירה בדברי רבי עקיבא, שכאן בברייתא נתבאר שלפי רבי עקיבא אין להכשיר לקרוא קריאת שמע אלא רק משעת נץ החמה, ואילו להלן (ע"ב) אמר רבי עקיבא שזמן קריאת שמע של שחרית הוא משיכיר בין חמור לערוד, והוא קודם נץ החמה. ותירצו, ששני תנאים אמרו דבריהם בשם רבי עקיבא, וחלוקים הם בדעתו. ועוד תירצו, שאכן יכול לצאת גם ידי חובת קריאת שמע של שחרית בזמן זה של קודם נץ החמה, והטעם שלא אמרו שקורא פעמיים אחר עלות השחר וקודם קודם נץ החמה, משום שכוונת הברייתא ללמדנו שלא יוצא ידי חובה של קריאת שמע של ערבית אחר הנץ[א].

הפני יהושע (בתוס' ד"ה לעולם) כתב שתוספות לשיטתם היו יכולים ליישב בעוד אופן, שהטעם שלא אמר רשב"י פעמים שאדם קורא קריאת שמע של ערבית לאחר עמוד השחר, שמכיון שלכתחילה צריך לקרוא קריאת שמע ואחר כך להתפלל, לא שנה התנא בלשון כזו שיהיה משמע שאף לכתחילה יכול להמתין ולקרוא קריאת שמע אחר עלות השחר, שהרי אינו יכול להתפלל ערבית אחר עמוד השחר, שהרי כבר עבר זמן התפילה, שאחר עמוד השחר אין זה זמן הקטר חלבים ואברים, ואם כן בהכרח שהקדים להתפלל ערבית קודם לכן, ואין לעשות כן לכתחילה. שאפילו לדעת הסובר תפלת ערבית רשות, צריך לסמוך גאולה לתפילה[ב].

מדוע לעיל לא תירצו תוספות כן

הקשה המהרש"א (בתוס' ד"ה לעולם) שבברייתא הראשונה ששנינו בה שקורא אדם קריאת שמע פעמיים בלילה, אחת קודם עמוד השחר ואחת לאחר עמוד השחר. וגם שם קשה, מדוע לא שנינו שקורא פעמיים קריאת שמע אחר עלות השחר ויוצא בה אחת של יום ואחת של לילה[ג], ומדוע שם לא תירצו **תוספות** כתירוצם כאן שבאמת אחר עמוד השחר הוא לילה אפילו גבי קריאת שמע, והטעם שאמרו שקרא פעמיים אחת קודם שיעלה עמוד השחר ואחת לאחריה, כדי ללמדנו שאפילו בדיעבד אינו יוצא בקריאת שמע של יום קודם שיעלה עמוד השחר. ותירץ, שתירוץ זה נחשב לתוספות כתירוץ דחוק, אלא שכאן שהקשו סתירה בדברי רבי עקיבא, נראה להם שתירוץ זה עדיף מהתירוץ הראשון ששני תנאים נחלקו בדברי רבי עקיבא[ד].

ובהגהות היעב"ץ (ד"ה בא"ד אי נמי) תירץ, שרק לענין קריאת שמע של לילה היה מקום לומר שיוכל לקרותה לאחר נץ החמה, שעדיין הוא זמן שכיבה

קכז. **וכתב** שיש מתרצים, שכוונת הגמרא שעד נץ החמה נחשב כלילה לגבי שאר מצוות כמילה והזאה, ואין זה לילה ממש, אלא לכתחילה יש לדון על זמן זה כלילה, ולא ימול ויזה בו. והקשה, שאם כן שכוונת הברייתא שלגבי כל המצוות הוא לילה רק לכתחילה, אם כן לגבי קריאת שמע הוא יום אפילו לכתחילה, ואין לפרש כן בדברי רבי שמעון בר יוחאי שאמר 'פעמים שאדם קורא' וכו', ומשמע מלשונו שרק בדיעבד יש לקרוא קריאת שמע [וראה מה שתירץ על כך בחדש האביב, הובא בהערה לעיל בענין 'אחר עלות השחר האם נידון כלילה']. ועוד הקשה על תירוץ הגמרא שההכשר של קריאת שמע מעלות השחר הוא מפני שיש אנשים שקמים בשעה זו, שאם כן מילה והזאה היו צריכות להיפסל בזמן הזה, ומכך שבדיעבד מכשירים מילה והזאה הנעשות אחר עמוד השחר, מוכח שמעיקר הדין מעלות השחר נידון כיום, אלא שחכמים עשו סייג לדבריהם שלא יקראו עד שתנץ החמה, דרבנן עשו סייג לתורה. קכח. **הגמרא** יכלה לומר שמעלות השחר הוא יום, אלא משום שקודם שיעלה עמוד השחר עדיין לילה גמור, לא היה חידוש אם היו אומרים שקורא קריאת שמע אחת בלילה ואחת ביום, ויוצא ידי חובת קריאת שמע של לילה ושל יום, שפשוט שכן הוא הדין. מה שאין כן כשחידש התנא שקורא קריאת שמע 'שתי פעמים בלילה' ויוצא בכך גם ידי חובת קריאת שמע של יום, יש חידוש בדבריו, שאף שנקרא זמן זה בשם לילה, יוצא בו גם ידי חובת קריאת שמע של יום. קכט. **וביאר**, שהטעם שגזרו שלא לקרוא קריאת שמע של ערבית אחר עלות השחר כשנשתהה במזיד, אף שזה זמן שרוב בני אדם עדיין ישנים, ומאידך התירו לקרוא קריאת שמע של שחרית בגלל המיעוט שדרכם לקום בשעה זו. מפני שאדם שנתעכב ושהה עד אחר עלות השחר שהוא זמן הנחשב כיום לגבי שאר דברים, יש לגזור עליו שמא יפשע ויתאחר עד שתנץ החמה, או עד שעה שרוב בני האדם קמים בה, ולכן אסרו עליו לקרוא קריאת שמע של ערבית אם נשתהה במזיד. אבל לגבי קריאת שמע של שחרית אין לחשוש ולגזור שמא יבוא לקרוא קריאת שמע קודם עלות השחר. קל. **ולעיל** נתבאר שכך מבואר בשיטה מקובצת (ד"ה מתני') שרבן גמליאל מתיר אפילו לכתחילה לקרוא אחר חצות [וכן דעת הרמב"ם (קריאת שמע פ"א ה"ט), אלא שפסק כחכמים] אולם דעת הרי"ף [לפי מה שפירש דבריו רבינו יונה (ב. ד"ה וחכמים)] שאף רבן גמליאל שהתיר לקרוא אחר חצות היינו רק בדיעבד. קלא. **ואין** לומר שאחר חצות יקרא לכתחילה וסמוך לעמוד השחר רק בדיעבד, שאין לקבוע זמן מסוים שהוא סמוך לעמוד השחר ולומר שזמן זה חלוק מכל הזמן של אחרי חצות, ובו מותר לקרוא רק בדיעבד. קלב. **ויתבאר** להלן בילקוט ביאורים (ט.) בענין 'האם יש מחלוקת בין שתי הברייתות' שנחלקו הראשונים האם שתי הברייתות חולקות זו על זו. קלג. **ואין** לפרש משום שאינו יוצא ידי חובת קריאת שמע של ערבית אחר עלות השחר, שלדברי הרא"ש יוצא ידי חובה עד נץ החמה. קלד. **אלא** שכל תירוץ זה הוא דווקא לשיטת רש"י (שם ד"ה ובלבד) שאף סמוך לעמוד השחר אינו אומר 'השכיבנו', אולם לתוספות (שם ד"ה ובלבד) שסברו שקודם עלות השחר יכול לומר השכיבנו שעדיין הוא זמן שכיבה, אין מתיישב תירוץ זה. א. **הקשה** הדברי דוד (ד"ה והרח"ה) שגם אם הברייתא היתה אומרת שקורא שניהם אחר עלות השחר, היינו יכולים לדייק שמכך שלא אמרה הברייתא שקרא את שניהם לאחר הנץ, מוכח שאחר הנץ אינו יוצא ידי חובת קריאת שמע של ערבית. ותירץ, שאם היה נאמר בברייתא שקורא את שניהם אחר עמוד השחר וקודם הנץ, היינו אומרים שלעולם יכול לקרוא קריאת שמע של ערבית אחר הנץ [וראה להלן בענין 'מדוע אין יוצאים ידי חובת קריאת שמע של ערבית עד שלש שעות ביום' שאכן הראשונים הקשו מדוע באמת אינו יוצא ידי חובת קריאת שמע של ערבית אחר הנץ שהוא זמן שינה לבני מלכים], ומה שלא שנינו שקרא פעמיים אחר הנץ כדי להשמיענו שקריאת שמע של שחרית מותר לקראה אף קודם הנץ. וראה עוד להלן בענין 'תירוצים נוספים מדוע לא שנינו בברייתא שקרא פעמיים ביום קודם נץ החמה' בהערה על תירוצו של הרשב"א מה שכתב באליה רבה בביאור דברי התוספות. ב. **אולם** ראה בהשגות הראב"ד על בעל המאור (כתוב שם, לעיל ח: ד"ה ולמן) שמבואר בדבריו שהקורא קריאת שמע אחר עלות השחר מפני אונסו, מתפלל גם תפילת ערבית בזמן זה. ג. **וכפי** שהקשו התוספות לעיל (ח: ד"ה לא). ד. **וראה** בדברי דוד (ד"ה והרח"ה) שביאר את הדוחק בתירוץ זה, שבכל מקום שאמרו בגמרא ששני תנאים נחלקו בדעת תנא אחר, הגמרא מקשה כן ומתרצת, וכיון שהגמרא הביאה את שתי הברייתות ולא הקשתה, משמע שאין כאן מחלוקת בדעת רבי עקיבא. וכעין זה כתב הרמב"ן (מלחמת ה' לעיל ח: ד"ה תניא) כשדחה את שיטת בעל המאור שאין לומר ששתי הברייתות חולקות זו על זו.

לבני מלכים[ה], אבל אי אפשר היה לתרץ שהיה צד לומר שיצא ידי חובת קריאת שמע של שחרית קודם עלות השחר, שאז הוא לילה ממש[ו].

והצל"ח (לעיל ח: בתוס' ד"ה לא) תירץ, שלכן סיימו תוספות (שם) את דבריהם שהטעם ששנינו בברייתא הראשונה שקרא קריאת שמע השניה לאחר שיעלה עמוד השחר, אין הכוונה מיד לאחר מכן, אלא צריך להמתין עד שיכיר בין תכלת ללבן, וכוונתם שאין הברייתא צריכה לחדש שלא יוצא ידי חובת קריאת שמע של שחרית קודם עמוד השחר, מפני שגם לאחר עמוד השחר, אין יכול לקרוא קריאת שמע עד שיגיע הזמן שיכיר בין תכלת ללבן[ז].

תירוץ הרא"ש על קושיית התוספות

הרא"ש (סי' ט) הוסיף לתרץ, כמו שתירץ את הקושיא לעיל על הברייתא הראשונה, שאין יכול לקרוא קריאת שמע גם של שחרית וגם של ערבית בזמן אחד, ולכן כיון שקרא קריאת שמע של ערבית קודם הנץ, צריך לקרוא קריאת שמע של שחרית אחר הנץ[ח].

אלא שהרא"ש כתב עוד, שאת הסתירה בדברי רבי עקיבא יש ליישב כתירוץ התוספות ששני תנאים נחלקו בדעתו, או, שהחידוש בברייתא הוא שלאחר הנץ אינו יוצא ידי חובת קריאת שמע של ערבית אפילו בדיעבד. וכתב הצל"ח (ד"ה כתב הרא"ש) שרבים תמהו מה קשה לרא"ש, הלא לדבריו הטעם שהעמידה הברייתא שקרא קריאת שמע של שחרית קודם עמוד השחר, מפני שאין יכול לקרוא קריאת שמע של ערבית ושחרית אחרי עמוד השחר בזמן אחד, ואם כן כיון שקרא קריאת שמע של ערבית אחרי עמוד השחר, בהכרח צריך לקרוא של שחרית אחר הנץ, אבל לקמן דברי רבי עקיבא נאמרו באדם הקורא של ערבית בלילה, ולכן קורא של שחרית משיכיר[ט].

ותירץ, שקשה מדוע שתי הברייתות עוסקות באדם שקרא פעמיים קריאת שמע, הלא היה די בכך שבברייתא הראשונה יאמר שרשאי לקרוא קריאת שמע של שחרית קודם הנץ, ובברייתא השניה יאמר שרשאי לקרוא קריאת שמע של ערבית אף אחר עמוד השחר. אלא שהברייתא הראשונה עוסקת דווקא באופן שקרא פעמיים כדי להשמיענו שאינו יכול לקרות שתיהן יחד אחר עמוד השחר וכפי שפירש הרא"ש, אבל בברייתא השניה הוקשה לרא"ש מה החידוש שיש בכך ששנינו שקורא פעמיים קריאת שמע, הלא כבר מהברייתא הראשונה למדנו שאינו יכול לקרוא שתיהן קודם הנץ. ולכן ביאר שצריך לתרץ באחד משני האופנים, או שהשמיענו שעיקר זמן קריאת שמע של יום הוא אחר הנץ במקום שאין אונס, ואם כן נצטרך לומר שנחלקו תנאים בדעת רבי עקיבא. או שהשמיענו שאפילו באונס אינו יכול לקרוא קריאת שמע של ערבית אחר הנץ[י].

תירוצים נוספים מדוע לא שנינו בברייתא שקרא פעמיים ביום קודם נץ החמה

הראב"ד (הובא בחידושי הרשב"א ד"ה והא) תירץ, שברייתא זו עוסקת כשלא קרא קריאת שמע בזמן הראוי לכתחילה אלא רק בדיעבד, ולכן יכול לקרוא קריאת שמע של ערבית אחר עמוד השחר, וכן של יום יכול לקראה בדיעבד לאחר הנץ, אבל לא עסקה הברייתא בקורא קודם נץ החמה שלכתחילה כן הוא זמנה קודם הנץ משיכיר בין תכלת ללבן, וותיקין הזהירים במצוות קוראים סמוך לנץ החמה[יא].

והרשב"א (שם) תירץ, שהתנא השמיענו חידוש בכך שיוצא ידי חובת קריאת שמע של ערבית קודם נץ החמה, ואם היתה הברייתא עוסקת בקורא קריאת שמע פעמיים קודם נץ החמה, היה מקום לטעות שצריך שיקרא קריאת שמע של לילה לפני נץ החמה, באופן שיספיק לקרוא לאחר מכן פעם נוספת קריאת שמע, אבל עתה השמיענו התנא שיכול לקרוא קריאת שמע של לילה אפילו סמוך ממש לנץ החמה[יב].

ובשיטה מקובצת (ד"ה ולא) תירץ, שאם היה רשב"י אומר דינו בקורא פעמ אחר עמוד השחר וקודם נץ החמה, נמצא שגם קריאת שמע של ערבית וגם של שחרית יוצא בה ידי חובה רק בדיעבד, ואחת מהן אינה כראוי, ולא רצה להעמיד הברייתא באופן כזה, ולכן העמיד את הברייתא שקריאת שמע של שחרית יוצא בה ידי חובה לכתחילה כשקוראה אחר הנץ החמה[יג].

האם יש מחלוקת בין שתי הברייתות

שם. לדברי התוספות (שם) נחלקו שתי הברייתות, שלפי הברייתא הראשונה הזמן של אחר עמוד השחר וקודם נץ החמה, ראוי רק לקיום מצות קריאת שמע של שחרית, ואינו יוצא בו ידי חובת קריאת שמע של לילה, ולברייתא השניה זמן זה ראוי לקריאת שמע של ערבית[יד]. ואף לפי התירוץ השני בתוספות שלדברי הכל מאחרי עלות השחר הוא זמן קריאת שמע של שחרית, עדיין נחלקו הברייתות לגבי זמן זה אם ראוי לקרוא בו קריאת שמע של ערבית.

אולם הרי"ף (לעיל ח:)[טו] **והרא"ש** (סי' ט) כתבו שאין מחלוקת בין הברייתות, אלא לדברי הכל זמן זה שבין עלות השחר לנץ ראוי לקריאת שמע הן של ערבית והן של שחרית, אלא שאינו יכול לקיים בו את שתי המצוות כאחת. וכן אין יכול לקרוא קריאת שמע של ערבית בזמן זה אלא אם כן נאנס ולא קרא קודם עלות השחר[טז], אבל כל שלא נאנס, אינו יכול לקרוא אלא רק עד עלות השחר, וכמו שנפסקה הלכה כרבן גמליאל שכך הוא זמנה[יז]. וכן פסקו **הרמב"ם** (קריאת שמע פ"א ה"י) **והמאירי** לעיל (ג. ד"ה והוספנו) שלא התירו לקרוא קריאת שמע של ערבית אחר עלות השחר, אלא רק באופן שנאנס ולא קראה קודם לכן[יח].

וכן הרשב"א (ד"ה הכי, ד"ה והא)[יט] כתב שאין מחלוקת בין הברייתות וזמן זה של אחר עמוד השחר וקודם הנץ, זמן שכיבה וזמן קימה מעורבים בו ויוצא ידי חובת קריאת שמע הן של שחרית והן של ערבית. אלא כתב שבזה נחלקו, שהברייתא הראשונה, שאמרה רבי שמעון בן יוחי, התירה לקרוא קריאת שמע של ערבית אחר עלות השחר רק באונס אבל לא במזיד, אבל בברייתא השניה אמר רשב"י משמו של רבי עקיבא שרשאי לקרוא קריאת שמע של ערבית סמוך לנץ החמה אפילו אם נתעכב במזיד, אלא שלכתחילה אינו רשאי להמתין. אבל

ה. **וכן** תירץ בלשון הזהב (לעיל ח: ד"ה וגם). וראה להלן בענין 'מדוע אין יוצאים ידי חובת קריאת שמע של ערבית עד שלש שעות ביום' שיתבאר מדוע אינו יכול לצאת ידי חובה בזמן זה. ו. **וכן** תירצו במעדני יום טוב (אות ק) ובנמוקי הגרי"ב (בתוס' ד"ה לעולם). ובמעדני יו"ט הוסיף שאף שמשמע שמחצות נחשב זמן קימה וכמו שנאמר (תהלים קיט סב) 'חצות לילה אקום להודות לך', לא היה הוה אמינא לומר שיהיה רשאי לקרוא קריאת שמע של שחרית קודם עמוד השחר, הואיל והיום שהוא עיקר זמנו עדיין כולו לפניו, ואף אם נראה לו שהוא אנוס ולא יוכל לקרוא לאחר מכן שמא יעבור האונס. ז. **וראה** עוד בספר לשון הזהב (לעיל ח: ד"ה ולפמ"ש) שלפי ביאורו בדברי התוספות שהברייתא הראשונה עוסקת בדין לכתחילה ולכן אין רשאי לקרוא קריאת שמע אחר עלות השחר, והברייתא השניה שהתירה לקרוא עד נץ החמה היינו בדיעבד, אם כן לא קשה מדוע לא תירצו תוספות שהחידוש הוא שאינו יוצא בקריאת שמע של יום קודם עלות השחר, שהלא הדין ברור שלכתחילה אין לקרוא קריאת שמע של שחרית בזמן זה, ואין בכך חידוש, ורק בברייתא השניה העוסקת בשעת הדחק, בזה השמיענו התנא חידוש שאף בדיעבד אינו יוצא ידי חובת קריאת שמע של ערבית אחר נץ החמה. ח. **וכתב** הבית יוסף (סי' נח ס"ה) שנראה לדברי הרא"ש שאם נאנס ולא קרא קריאת שמע של ערבית עד שעלה עמוד השחר, וכן צריך ללכת לדרכו מוקדם ואינו יכול לקרוא של שחרית בזמנה. יקרא קריאת שמע של ערבית תחילה, ושל שחרית [אם יוכל] יקרא אחר הנץ, שאם יקרא עכשיו של שחרית יפסיד את מצות קריאת שמע של ערבית בידים, שמיד אחר שתנץ החמה שוב אינו יוצא ידי חובה של ערבית, וכן הוא בקיצור פסקי הרא"ש (שם אות ט). אולם המשנה ברורה (סי' נח ס"ק כא) כתב שיש חולקים על זה, וציין לאליה רבה ולביאור הגר"א. ט. **ובאמת** הרא"ש (סי' י) כתב כן לקמן לגבי השאלה אם הלכה כאביי שקורא שמע כותיקין, או כרבי יהושע בן לוי שאין קורא אלא משעת נץ החמה [שהוא אחר ותיקין]. אבל לגבי הסתירה ברבי עקיבא, לא הביא הרא"ש תירוץ זה. י. **וראה** מה שהאריך עוד לדון בתירוץ זה ובחידוש הנלמד משתי הברייתות. יא. **שיטת** הראב"ד שאחר נץ החמה יוצא ידי חובת קריאת שמע של שחרית רק בדיעבד. וכן דייק הראש יוסף (להלן ע"ב ד"ה ר"י) בדעת הרמב"ם. יב. **באליה** רבה (סי' נח ס"ח ד"ה והוא"ל) פירש שזו גם כוונת התוספות במה שתירצו שלא שנינו שקורא פעמיים אחר עלות השחר וקודם קודם נץ החמה, משום שכוונת הברייתא ללמדנו שלא יוצא ידי חובה של קריאת שמע של ערבית אחר הנץ. וקשה מנין היה עולה על דעתנו לומר שיצא ידי חובת קריאת שמע של לילה אחר הנץ, אלא כוונת התוספות שהטעם שלא שנינו שקרא פעמיים קודם הנץ, כדי ללמדנו שאינו יוצא בשל לילה אחר הנץ, ותדייק מכך שדווקא אחר הנץ אינו יוצא, אבל קודם הנץ בסמיכות ממש, יוצא ידי חובה. יג. **אלא** שכתב הרשב"א, שכל זה אם נאמר שאין קוראים קריאת שמע של שחרית לכתחילה אלא אחר הנץ החמה, אבל מכיון שהברייתא היא מדברי רבי עקיבא קשה שהלא לשיטתו קורא לכתחילה אף קודם נץ החמה, ומדוע לא העמיד שקרא פעמיים אחר עלות השחר וקודם נץ החמה בזמן שיוצא ידי חובת שמע של שחרית לכתחילה. ותירץ, שעדיף לומר בברייתא שקרא קריאת שמע בשני זמנים נפרדים כקודם הנץ ואחריו, אבל אם היה מעמיד באופן שקרא קריאת שמע של שחרית קודם הנץ ויוצא בה לכתחילה, היה צריך לומר שקרא אחת קודם נץ החמה ואחת משיכיר את חבירו ברחוק ארבע אמות, ואין אלו שני זמנים נפרדים, ומכיון שאין כוונת התנא להשמיענו מהו זמן קריאת שמע של שחרית, אלא ללמדנו שיוצא ידי חובה של ערבית אף אחר עמוד השחר וקודם הנץ, כתב בצורה יותר מבוררת, שקרא קריאת שמע של שחרית אחר הנץ. וראה שם בשיטמ"ק תירוץ נוסף. יד. **וכן** היא דעת בעל המאור (לעיל ח: ד"ה תניא), שלפי הברייתא הראשונה מעלות השחר עד הנץ ראוי רק לקריאת שמע של שחרית, ולברייתא השניה ראוי רק לקריאת שמע של ערבית, ואין זמן ששייך לקיים בו גם את מצות קריאת שמע לילה וגם של יום. אולם בלשון הזהב (בתוס' ד"ה לא) כתב שיש לומר שאף לדברי התוספות לא נחלקו הברייתות זו על זו, אלא הברייתא הראשונה עוסקת בדין לכתחילה, שאחר עלות השחר אין לקרוא קריאת שמע של ערבית, והברייתא השניה מחדשת שבדיעבד עד נץ החמה יצא. וכתב, שמטעם זה הוסיפו התוספות (לעיל ח: ד"ה לא) שאף קריאת שמע של שחרית יש לקראה משיכיר בין תכלת ללבן שכן הוא הדין לכתחילה. וכן יתורץ מה שהקשה המהרש"א [הו"ד לעיל בענין 'מדוע לעיל לא תירצו תוספות כן'] מדוע בברייתא הראשונה לא תירצו תוספות כתירוצם כאן שבאמת אחר עמוד השחר הוא לילה אפילו גבי קריאת שמע, והטעם שאמרו שקרא פעמיים, אחת קודם שיעלה עמוד השחר ואחת לאחריה, כדי ללמדנו שאפילו בדיעבד אינו יוצא בקריאת שמע של יום קודם שיעלה עמוד השחר. מפני שהברייתא הראשונה עוסקת בדין לכתחילה, והדבר פשוט שלכתחילה אין לו לקרוא קריאת שמע של שחרית קודם עלות השחר, אולם בברייתא השניה העוסקת בשעת הדחק, שם היה צריך לחדש שאפילו בשעת הדחק אין יוצא ידי חובת קריאת שמע של ערבית אחר נץ החמה. טו. **וכפי** שביאר דבריו רבינו יונה (שם ד"ה אמת). טז. **ובדברי** דוד (ד"ה והרי"ף) הקשה על פירוש הרי"ף שאם רבי שמעון בן יוחי לא התיר אלא לאנוס מדוע אמרו בגמרא שרבי יהושע בן לוי לא פסק בפירוש הלכה כרשב"י אלא רק מתוך מעשה שהיה, שהיו זוג תלמידי חכמים שנאנסו ולא קראו את שמע עד אחר עלות השחר, והתיר להם רבי יהושע בן לוי לסמוך על רשב"י בשעת הדחק, ומשמע שרשב"י התיר אפילו שלא בשעת הדחק. וראה מה שכתב ליישב בספר בן ידיד (על הרמב"ם, קריאת שמע פ"א ה"י), שודאי אף רשב"י לא פסק כן אלא בשעת הדחק, ולכן בתחילה אמר רב אחא בר חנינא בסתם שהלכה כרשב"י, ולא פירש שרק בשעת הדחק מתירים כן, ולא חשש להא שמוכח שפסק רבי יהושע בן לוי כרשב"י רק בשעת הדחק, מפני שאף דברי רשב"י נאמרו רק באופן זה. יז. **וכתב** הרי"ף (שם), שאנוס שיוצא ידי חובת קריאת שמע אחר עלות השחר, הוא דווקא באופן שהיה חולה או שיכור. יח. **וכתב** באור שמח (שם) שנראה מלשון הרמב"ם שאינו צריך להניח תפילין כשקורא אחר עלות השחר קריאת שמע של ערבית ואינו נראה כמעיד עדות שקר [שאמרו בגמרא להלן (יד:) 'כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו', שאומר 'וקשרתם' ואינו מניח תפילין] מפני שקריאת שמע זו היא של ערבית. יט. **ראה**

לגבי קריאת שמע של יום לא נחלקו והן לדברי רשב"י בשם עצמו, והן למה שאמר בשם רבי עקיבא מותר לקרוא קריאת שמע של שחרית מעלות השחר[כ].

מדוע אין יוצאים ידי חובת קריאת שמע של ערבית עד שלש שעות ביום

שם. הרמב"ן (מלחמת ה' ד"ה אבל) הקשה, שמאחר ולמדנו שעד הנץ החמה יכול לצאת ידי קריאת שמע של ערבית, מפני שיש אנשים הישנים בשעה זו, אם כן מדוע אינו יכול לצאת ידי חובת קריאת שמע של לילה עד שלש שעות, והרי בזמן זה בני מלכים ישנים והוא זמן שכיבה. ותירץ, שאין מי שישן אחר הנץ החמה, ובני מלכים נעורים במיטתם, אלא שאין קמים מהמטה עד שלש שעות. **והרשב"א** (לעיל ח: ד"ה איכא) תירץ, שבני מלכים הם מיעוט שבמיעוט מכלל האנשים, ואין להחשיב מחמתם את הזמן של אחר הנץ כזמן שינה. ואף שמותר לקרוא קריאת שמע של שחרית עד שלש שעות, שעד אז נחשב כ'זמן קימה' כיון שבני מלכים עומדים ממיטותיהם בשלש שעות, ואין אומרים שבני מלכים הם מיעוט, יש לחלק, שעיקר חיוב קריאת שמע של יום הוא בשחר, אלא שהתורה הגבילה את הזמן הראוי לקריאתה לזמן קימה, ולכן כל עוד לא עבר זמן קימה לכל העולם, עדיין ראוי לקרוא קריאת שמע של שחרית[כא]. אבל קריאת שמע של לילה, עיקר זמנה הוא בלילה, אלא שאף בלא קרא בלילה אלא הגיע כבר היום שלאחר הלילה, מכיון שהתורה תלתה את זמן החיוב ב'שכיבה' ועדיין יש בני אדם הישנים במיטותיהם, ראוי לקיים בזמן זה מצות קריאת שמע של ערבית, אבל משום מיעוט של בני מלכים אי אפשר להחשיב את היום כהמשך של הלילה, ולהתיר לקרוא בזמן זה קריאת שמע[כב].

ובערוך השלחן (סי' נח ס"ח) תירץ, שלשיטת **הרא"ש**[כג] שאם נאנס וקרא קריאת שמע של ערבית אחר עלות השחר, אין יכול לקרוא בזמן זה קריאת שמע של יום ויהיה צריך להמתין מלקראה עד אחר נץ החמה, אם כן אין שייך להתיר לקרוא קריאת שמע של ערבית אחר נץ החמה, שאם יעשה כן לא יוכל לקרא ביום זה קריאת שמע של שחרית, שמאחר שהחשיב את שלשת השעות הראשונות ביום כ'לילה', אין יכול לחזור ולהחשיבם כיום[כד].

כתב המאירי (לעיל ג. ד"ה ונסוג) שאחר נץ החמה כשם שאינו יוצא ידי חובת קריאת שמע, כך אינו יכול לומר ברכות קריאת שמע של ערבית, ואף שבשחרית אם איחר לקרוא קריאת שמע אחר שלש שעות ביום קורא קריאת שמע בברכותיה כקורא בתורה, כל זה דווקא עד סוף שעה רביעית שעדיין זמן תפילה הוא ומברך ברכותיה כדי להסמיך גאולה לתפילה, אבל משם ואילך אינו מברך. ועוד יש לחלק, שרק בשחרית שאף שעברו שלש שעות עדיין לא הגיע זמן שכיבה, לכן יכול לברך ברכותיה, אבל בקריאת שמע של ערבית שאחר נץ החמה הגיע זמן קימה לרוב בני אדם, אף ברכות קריאת שמע אינו יכול לומר אחר זמן זה.

דין אנוס שלא קרא קריאת שמע של ערבית עד נץ החמה

לכל השיטות שהובאו לעיל הדבר ברור שאחר נץ החמה שוב אין ראוי לקרוא קריאת שמע של ערבית, אולם **המאירי** (לעיל ג. ד"ה נסוג) הביא שיטה מחודשת שאפילו לאחר הנץ קורא קריאת שמע של ערבית בברכותיה, אבל אינו קוראה אלא כקורא בתורה, וכמו שמבואר לגבי קריאת שמע של שחרית, שאף אחר שלש שעות קורא קריאת שמע כקורא בתורה, ומברך ברכותיה. ולדבריהם אין חילוק בין קודם נץ החמה לאחר הנץ החמה, אלא שעד הנץ קיים מצות קריאת שמע בזמנה, ולאחר הנץ החמה לא קיים מצוה בזמנה אבל עדיין רשאי לקראה בברכותיה, מפני שהוא נאנס והתאחר עד זמן זה[כה].

והמאירי הקשה על שיטתם, שהטעם שבשחרית יכול לברך ברכות קריאת שמע אחרי שלש שעות, מפני שאפשר להחשיב את כל היום כזמן קימה במקצת, כיון שעדיין לא הגיע זמן שכיבה, אבל אחר נץ החמה כיון שכבר הגיע זמן קימה, שוב אי אפשר להחשיב זמן זה לזמן שכיבה אפילו בדיעבד, ויהיה אסור לברך בזמן זה ברכות קריאת שמע של ערבית[כו].

במחלוקת האם אומרים השכיבנו קודם עלות השחר

אמר רבי זירא ובלבד שלא יאמר השכיבנו. רש"י (ד"ה ובלבד) פירש, שרבי זירא מוסיף על הדין שאמר רבי שמעון בן יוחי בברייתא הראשונה שאם קרא קריאת שמע קודם שעלה עמוד השחר, יצא ידי חובתו. אולם **תוספות** (ד"ה ובלבד) הקשו על פירושו, שאם כן היו צריכים להביא את דברי רבי זירא לעיל מיד אחר שנפסקה הלכה כברייתא הראשונה. ולכן כתבו **תוספות והרא"ש** (סי' ט), שודאי קודם עלות השחר הוא זמן שכיבה ויכול לומר 'השכיבנו'. ופירשו בשם השר מקוצי, שדברי רבי זירא נאמרו על הקורא קריאת שמע של ערבית קודם נץ החמה, ולכן אינו יכול לומר 'השכיבנו', שאחר עלות השחר אפילו קודם הנץ, אין זה זמן שכיבה. וכן פסק **הרמב"ם** (קריאת שמע פ"א ה"י) שאנוס שקרא קריאת שמע קודם נץ החמה אינו אומר 'השכיבנו'. וכתב **הרשב"א** (ד"ה אמר) שדברי רבי זירא נאמרו לא רק על הקורא קריאת שמע קודם הנץ מעט, אלא כל שקורא קריאת שמע אחר שעלה עמוד השחר אינו יכול לומר 'השכיבנו'[כז].

וביאר המהרש"א (בתוס' ד"ה ובלבד) שלפירוש התוספות הטעם שאחר עמוד השחר נחשב כזמן שכיבה משום שמתקיים בו 'ובשכבך' ויוצא בו ידי חובת קריאת שמע, ומאידך לגבי 'השכיבנו' אין זה נחשב כזמן שכיבה, מפני שזמן זה אינו זמן שכיבה לרוב העולם, ולכן אין לומר בו השכיבנו, אבל לענין קריאת שמע די בכך שיש שישנים בזמן זה, כדי שיתקיים בו הפסוק 'ובשכבך'[כח].

יישוב שיטת רש"י

הצל"ח (ד"ה פעמים) כתב לתרץ את קושיית **הראשונים** מדוע לדברי **רש"י** לא אמר רבי זירא את דינו אחר הברייתא הראשונה. שרבי זירא למד את דינו מכך ששנה התנא לשון 'פעמים שאדם קורא' וכו' שהוא לשון 'דיעבד', ופירש רבי זירא שהטעם שאין לעשות כן לכתחילה לפי שאם ימתין סמוך לעלות השחר יפסיד ברכת 'השכיבנו'. ואם כן אף שסבר רש"י שהדין נכון גם בקורא קודם עלות השחר, שגם זמן זה אינו זמן שכיבה ואין לומר בו ברכת 'השכיבנו', מהברייתא הראשונה לא היה יכול רבי זירא ללמוד דין זה, משום שהיה מקום לומר שהתנא נקט לשון דיעבד, להשמיענו שאפילו בדיעבד אינו יוצא ידי חובת קריאת שמע של ערבית אחר עמוד השחר, אבל בברייתא השניה הסוברת שיוצא ידי חובה גם אחרי עמוד השחר, אם כן קשה מדוע נקט התנא לשון דיעבד, וחידש רבי זירא שהטעם לכך מפני שלא יוכל לומר 'השכיבנו'.

ובספר לשון הזהב (ד"ה אמר) תירץ את שיטת רש"י, שאם נאמר שדברי רבי זירא נאמרו על אחר עלות השחר, היה צריך לומר שאין לומר בשעה זו המעריב ערבים, שהרי לכל מצוות התורה משעת עמוד השחר הוא יום, ואין שייך לומר המעריב ערבים, שאין זמנו כעת, וגם היה לו לומר שאין אומרים אמת ואמונה שאף ברכה זו נתקנה דווקא בלילה כמו שלמדו להלן מהנאמר 'ואמונתך בלילות', אלא בהכרח שדברי רבי זירא נאמרו קודם עלות השחר, ורק השכיבנו אין לומר, שמשמעות התפילה על זמן תחילת שכיבה, וקודם עמוד השחר אין שייך להתפלל תפילה זו[כט].

ובמגיד תעלומה (ברש"י ד"ה ובלבד) תירץ על פי המבואר להלן ברש"י (ד"ה כוותי) שמה ששנינו להלן (ע"ב) במשנה שהקורא [קריאת שמע של שחרית] מכאן ואילך [-לאחר שלש שעות] לא הפסיד כאדם הקורא בתורה, נאמר לא רק לגבי קריאת שמע של שחרית אלא אף בקריאת שמע של ערבית הדין כן[ל]. ומבואר בגמרא (להלן י:) ש'לא הפסיד' פירושו שלא הפסיד את ברכותיה, ומברך שתי ברכות לפניה ואחת לאחריה. והביאה הגמרא ראיה מברייתא שנאמר בה 'הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם שקורא בתורה, אבל מברך הוא שתים לפניה ואחת לאחריה'. ורש"י פירש שברייתא זו נאמרה בין בערבית ובין בשחרית. אלא שיש להקשות על לשון הברייתא מדוע שנינו בה 'אבל מברך' אדרבה בגלל שלא הפסיד הברכות לכן מברך. ולכן פירש רש"י שהברייתא מדברת גם בקריאת שמע של ערבית ואמרה שני דינים נפרדים, הן שהקורא

לעיל בילקוט ביאורים (לעיל ח:) בענין 'שיטת הרשב"א בביאור הברייתא שלאחר עמוד השחר נחשב ללילה' שהובאו דבריו בהרחבה. **כ. אולם** כתב הרשב"א שאין מסתבר שלגמרי שוים הברייתות בדינם לגבי קריאת שמע של שחרית. שלדברי רשב"י עצמו בברייתא הראשונה משמע שאין להתיר לקרוא קריאת שמע של שחרית מיד אחר עמוד השחר, אלא רק בשעת הדחק, אבל לכתחילה ימתין עד שיכיר בין תכלת ללבן [או אחד משאר הזמנים שנשנו להלן (ע"ב)]. אבל לדברי רשב"י משמו של רבי עקיבא בברייתא השניה, משמע שאף שלא בשעת הדחק יכול לקרוא מיד אחר עמוד השחר, אלא שאין ראוי לעשות כן לכתחילה עד שיכיר בין חמור לערוד, וכמו שיתבאר להלן במשנה (שם). **כא. והוסיף**, שאם נאמר שזמן קימה תלוי ברוב העולם, לא יוכלו בני מלכים לקיים מצות קריאת שמע, וודאי שכוונת התורה לחייב אף בני מלכים במצוה זו. **כב. והביא** תירוצים אלו במגן אברהם (סי' נח סק"ו). **כג. וכן** נפסק בשו"ע (סי' נח ס"ה). **כד. ואין** חילוק במשך הזמן של אחר הנץ, שתוכל לומר שעד זמן מסוים הוא לילה ומכאן ואילך הוא יום. **כה. וכתב** עוד המאירי, שיש שאמרו שהאנוס מחויב לקרוא קריאת שמע אף אחר הנץ, לא מתורת חיוב אלא מצד תשלומין, וכדין אנוס שלא התפלל ערבית שמתפלל שחרית פעמיים. והמאירי חלק עליהם, מפני שלא נאמר ענין זה של תשלומים אלא בתפילה שהיא בקשת רחמים, ויש רשות להתפלל נדבה, אבל בקריאת שמע שאינה בקשת רחמים, וכל חיובה הוא רק בתורת חובה, אין לחייבו לקראה בברכותיה. **כו. ועוד**, שאף בקריאת שמע של שחרית יש שלא התירו לברך ברכותיה אלא רק עד סוף שעה רביעית שהוא סוף זמן תפילה, כדי שיוכל לסמוך גאולה לתפילה, אבל משם ואילך אינו רשאי לברך ברכותיה, וכל שכן שיהיה אסור לברך ברכות של ערבית אחרי שהגיע זמן תפילת שחרית. **כז. אלא** שהוסיף, שיתכן שאף אחר עמוד השחר כל זמן שרוב האנשים ישנים, יכול לומר השכיבנו, אלא שסיים, שהעיקר כמו הפירוש הראשון, שמיד אחר עמוד השחר שוב אינו אומר 'השכיבנו'. **כח. וכעין** זה נתבאר ברמב"ן (מלחמת ה' ד"ה אבל) שיוצא ידי חובת קריאת שמע של ערבית אחרי עמוד השחר אף שרוב בני האדם כבר קמו, מפני שנאמר 'בשכבך' בלשון יחיד, וכיון שיש אנשים הישנים באותה שעה יכול לקרוא עד נץ החמה. **כט. ולפי** זה אחר עמוד השחר, פשוט שלא יאמר השכיבנו ואף 'המעריב ערבים' ו'אמת ואמונה' לא יאמר. **ל. אולם** רבינו יונה (לעיל ב. ד"ה ויש להקשות) סובר שמה שאמרו במשנה הקורא מכאן ואילך לא הפסיד נאמר רק לגבי קריאת שמע של שחרית ולא לגבי קריאת שמע של ערבית [וראה שם שביאר מה החילוק שיש בין קריאת שמע של שחרית לשל ערבית]. וכתב המגיד תעלומה שהוקשה לרש"י שאם לא נאמר שהקורא מכאן ואילך לא הפסיד עוסק גם בקריאת שמע של ערבית, מדוע לא ביאר התנא מה דינו של הקורא קריאת שמע של ערבית אחר זמנה.

מכאן ואילך לא הפסיד, שאם קורא קריאת שמע אחר זמנה לא הפסיד את הברכות. ודין נוסף, ש'אבל מברך הוא שתים לפניה ואחת לאחריה', כלומר שפעמים שאף שקרא בתוך הזמן גם בערבית מברך רק שתים לפניה ואחת לאחריה, והיינו כשקרא סמוך לעמוד השחר, שאין אומר השכיבנו.

האם מדלג על כל ברכת השכיבנו

הרא"ש (סי' ט) **והרשב"א** (ד"ה אמר) הביאו שיטת מהרי"ץ **גיאת**, שאין כוונת רבי זירא שידלג לגמרי על ברכת השכיבנו, שהרי שנינו (לקמן יא.) שבערב צריך לומר שתי ברכות אחר קריאת שמע, אלא כוונת רבי זירא שידלג על התיבות 'השכיבנו ה' אלהינו לשלום' ויתחיל את הברכה מ'ותקננו בעצה טובה מלפניך'[לא]. והרא"ש כתב שאין משמע כפירושו. וכן כתבו **המאירי** (לעיל ב. ד"ה הוספנו) **והשיטה מקובצת** (ד"ה אמר) שאין כוונת הגמרא שישמיט תיבת 'השכיבנו' לבדה, אלא שכל הברכה אין מקום לאמרה אחר עלות השחר, מפני שברכה זו נתקנה מפני הפחד מהמזיקים, ואין אימתם מוטלת על הבריות אלא בלילה.

ובמעדני יום טוב (אות ח) כתב לתרץ קושיית הרי"ץ גיאת איך יתקיים הדין שבערב צריך לקרוא שתים לאחריה, שהרי חכמים תקנו שצריך לסמוך גאולה לתפילה, ובכל תפילת ערבית מקשה הגמרא (לעיל ד:) היאך סומך גאולה לתפילה, ומתרצת הגמרא שכיון שתקנו חכמים לומר השכיבנו הרי זו 'גאולה אריכתא', אולם כל תקנתם היתה דווקא כשקורא קריאת שמע בזמן שכיבה, אבל כשקורא לאחר עלות השחר עדיף להסמיך גאולה לתפילה, ולא להאריך בגאולה על ידי הוספת ברכת השכיבנו[לב].

באור שמח (קריאת שמע פ"א ה"י) הביא ראיה לשיטת הרי"ץ גיאת מדברי הגמרא להלן שדברי רב אחא בר חנינא שפסק כרבי שמעון בן יוחי, לא נאמרו בפירוש 'אלא מכללא אתמר' שאמר שכדאי הוא רבי שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק, משמע שאם היה פוסק רב אחא בפירוש כרבי שמעון, היה מותר לעשות כמותו אף שלא בשעת הדחק. ואם נאמר שדברי רבי זירא נאמרו על הקורא קריאת שמע לאחר עמוד השחר, מדוע היה רשאי לקרוא קריאת שמע של ערבית אחר הנץ לכתחילה, הרי על ידי כך יפסיד ברכת השכיבנו, ולדברי הרי"ץ גיאת מיושבת הקושיא, שהיה מקום לומר שמכיון שאינו מפסיד את כל הברכה אלא רק את פתיחתה, אין לחשוש לכך, ולכן אמרו שרק בשעת הדחק נפסקה הלכה שמותר לקרוא קריאת שמע של ערבית אחר עמוד השחר[לג].

שינה לאחר עלות השחר לגבי ברכת המפיל וברכות השחר

שם. באשל אברהם (בוטשאטש, סי' רלט ד"ה מי שניעור) הסתפק בדין אדם הנעור בלילה עד עלות השחר וישן קודם נץ החמה, האם יברך המפיל בלכתו לישון, וכן אם בקומו משנתו יברך ברכות השחר כשאר אדם שישן בלילה, והספק הוא מפני שזמן זה מעלות השחר עד נץ החמה נחשב כזמן שכיבה שיוצאים בו ידי חובת קריאת שמע של ערבית בשעת הדחק, או שמא מכיון שאין אומרים 'השכיבנו' אחר עלות השחר, אף ברכת המפיל לא תקנו לומר בזמן זה, וכן אין זו שינה המחייבת בברכת 'על נטילת ידים' לכשיקום ויטול ידיו.

ובביאור הלכה (סי' רלט ד"ה סמוך) כתב שבאופן זה שישן אחר עלות השחר וקודם נץ החמה הדבר ברור שאין מברך 'המפיל', שכשם שאין אומרים 'השכיבנו' מפני שאין זה זמן של תחילת שכיבה, כך אין אומרים אז ברכת המפיל. אלא שנסתפק בדין אדם שהלך לישון קודם עמוד השחר ומשער שעד שיישן יעלה עמוד השחר, האם דנים כפי זמן הברכה שהיא בלילה, ויברך המפיל, או שהולכים אחר שעת השינה שביום, ועל שנת היום לא נתקנה ברכת 'המפיל'.

האם לדברי רב יצחק בר יוסף נפסקה הלכה כרבי שמעון גם בברייתא הראשונה

כי אתא רב יצחק בר יוסף אמר הא דרבי אחא ברבי חנינא אמר רבי יהושע בן לוי לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר. כתב **במגיד תעלומה** (על הרי"ף ד"ה מלאי) שבדברי רב יצחק בר יוסף נתבאר רק שהלכה כרבי שמעון לגבי הדין המבואר בברייתא השניה שמותר לקרוא קריאת שמע של ערבית אחר עלות השחר, שבכך היה המעשה בבניו ב'זוגא דרבנן'. אבל לא נאמר אם ההלכה כרבי שמעון גם בדין המבואר בברייתא הראשונה שיוצא ידי חובת קריאת שמע של שחרית סמוך לעלות השחר, ויש לומר שאפילו באונס אינו יוצא ידי חובתו, או שמא להיפך שרק בקריאת שמע של ערבית סומכים על רבי שמעון רק בשעת הדחק, אבל לגבי ההיתר לקרוא קריאת שמע של שחרית סמוך לעלות השחר, אף שלא בשעת הדחק הלכה כרבי שמעון. וכתב, שמכך שלא אמר להם רב יצחק בר יוסף שכדאי הוא רבי עקיבא לסמוך עליו, יש לדייק שלא אמר להם את דינו רק לגבי המבואר בברייתא השניה [שבה נשנו דבריו של רבי שמעון משמו של רבי עקיבא], אלא גם לגבי מה שאמר רבי שמעון בר יוחאי מעצמו בברייתא הראשונה, גם הלכה כמותו בשעת הדחק.

האם הזוגא דרבנן היו אנוסים

דההוא זוגא דרבנן דאשתכור בהלולא דבריה דרבי יהושע בן לוי וכו'. כתב **בעל המאור** (לעיל ח: ד"ה תניא) שאין לומר שההוא זוגא היו אנוסים ולכן התיר להם רבי יהושע בן לוי לקרוא קריאת שמע אחר עמוד השחר, אלא כל שיכור הוא קרוב למזיד ואין לחלק בינו לבין מזיד גמור לגבי דין זה, אלא כל שעדיין לא הגיע נץ החמה עדיין זמן שכיבה הוא ויוצא ידי חובת קריאת שמע של ערבית. אולם מדברי שאר **הראשונים** משמע שההיתר לקרוא קריאת שמע אחר נץ החמה נאמר רק לאנוס, וההוא זוגא דרבנן אנוסים היו[לד], וכמו שיתבאר להלן בסמוך.

הטעם לגירסת הרי"ף כדאי הוא רבי שמעון 'בן יוחאי' לסמוך עליו

כדאי הוא רבי שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק. הגירסא בגמרא היא 'רבי שמעון'. אולם הרי"ף גרס 'כדאי הוא רבי שמעון בן יוחאי לסמוך עליו'. וכתב **במגיד תעלומה** (שם) שהטעם לכך מפני שהכלל שנאמר בגמרא (עירובין מו:) שאין הלכה כרבי שמעון נגד החולקים עליו, הוא דווקא במקום ששנינו 'רבי שמעון' סתם, אבל במקום ששנינו רבי שמעון בן יוחאי, הלכה כמותו. וכן מבואר בסוגיא כאן (לעיל ח:) שכשפסק רבי יהושע בן לוי הלכה כרבי שמעון בברייתא הראשונה, אמר 'הלכה כרבי שמעון בן יוחי'. ואילו כשפסק הלכה כרבי שמעון בר יוחאי בברייתא השניה אמר 'הלכה כרבי שמעון שאמר משום רבי עקיבא', שלא היה צריך להזכיר 'בר יוחאי' מפני שאמר דבריו משום רבי עקיבא, והלכה כרבי עקיבא. אולם הרי"ף שפסק כמו רבי יהושע בן לוי הן לגבי ההיתר בשעת הדחק לקרוא קריאת שמע של ערבית אחר עלות השחר וקודם נץ החמה, והן לגבי קריאת שמע של שחרית שאפשר לקראה אחר עלות השחר מיד[לה], הביא את הלשון 'כדאי הוא רבי שמעון בן יוחאי לסמוך עליו' להורות שבשתי הברייתות הלכה כמותו, ודווקא בשעת הדחק, וכמו שאמר רבי יהושע בן לוי.

מנין היה פשוט לגמרא שבני רבן גמליאל ידעו שאביהם מתיר לקרוא עד עלות השחר

ועד השתא לא שמיע להו הא דרבן גמליאל. **בפני יהושע** (ד"ה מעשה) כתב שאין לומר שאכן בניו של רבן גמליאל לא ידעו שכן פסק אביהם, מפני שרק במעשה זה נתבארה שיטתו, שאם כן קשה מדוע היו מסופקים בניו אם יכולים הם לקרוא קריאת שמע אחר חצות, וכי מדוע יסברו שאין להם לפסוק כחכמים. אלא בהכרח שידעו בני רבן גמליאל מפסק אביהם עוד קודם מעשה זה, אלא שנסתפקו אם אביהם נחלק על חכמים בעיקר זמן קריאת שמע מדאורייתא, ואם כן הלכה כחכמים שנסתפקו שזמן קריאת שמע בחצות, או שמא חכמים מודים שמדין תורה זמנה עד עלות השחר, ולא נחלקו אלא לענין הרחקה, ואם כן שעיקר מחלוקתם בגזירה דרבנן, כדאי הוא רבן גמליאל לסמוך עליו[לו]. **ובמגיד תעלומה** (ד"ה ועד) כתב, שאפילו אם בניו לא היו בזמן הזה גדולים בתורה, ועדיין לא למדו מאביהם את כל תלמודו, בהכרח שידעו

לא. **וראה** ברשב"א (ד"ה אמר) שכתב בשיטת הרי"ץ גיאת שיתחיל מ'תקננו' בלא וא"ו קודם לכן, ולכאורה טעמו הוא משום שזו תחילת ברכה אין להתחילה בוא"ו. ובכסף משנה (קריאת שמע פ"א ה"י) הביא דברי רבינו מנוח שפסק כרי"ץ גיאת שצריך לומר את הברכה, אלא שכתב שאין לדלג את תחילת הברכה אלא במקום לומר השכיבנו, יאמר 'השכימנו'. לב. **וראה** באמת ליעקב (ד"ה ויבואהו) שהקשה מה שייך לדון על סמיכת גאולה לתפילה, הלא שיטת הרא"ש שדברי רבי זירא שאין אומר השכיבנו נאמרו על הקורא קריאת שמע של ערבית אחר עלות השחר, ואין יכול להתפלל תפילת ערבית בזמן הזה. וראה שם שרצה לחדש שמכיון ששיטת הרא"ש שהקורא קריאת שמע של ערבית אחר עלות השחר, אינו יכול לקרא קריאת שמע של שחרית עד נץ החמה, לכן גם אינו יכול להתפלל תפילת שמונה עשרה בזמן זה [שצריך לקרוא קודם התפילה קריאת שמע, ולסמוך גאולה לתפילה], ומכיון שאין זמן זה ראוי להתפלל בו תפילת שחרית, רשאי להתפלל בו תפילת ערבית. והביא שמצא כן בהשגות הראב"ד (כתוב שם, לעיל ח: ד"ה ולמן) שמבואר בדבריו שהקורא קריאת שמע אחר עלות השחר מפני אונסו, מתפלל גם תפילת ערבית בזמן זה. לג. **אלא** שכתב, שיש לדחות ראיה זו, שמכיון שפסק הרמב"ם (שם) שרק אנוס רשאי לקרוא אחר עלות השחר, אם כן יש לפרש שאם לא שאמר רב אחא דבריו רק בשעת הדחק, היה מקום להתיר אף לשוגג כמי שחשב שיש עוד זמן רב לקרוא קריאת שמע ולכן דחאה לאחר עמוד השחר, לכן השמיענו שרק אם היה אנוס רשאי לקראה אחר עמוד השחר, אבל לעולם אין צריך לומר את ברכת השכיבנו. וכן כתב, שלשיטת רש"י (ד"ה וכלבד) שהקורא קודם עמוד השחר אינו אומר השכיבנו, גם אין ראיה לשיטת הרי"ץ גיאת, שהיה מקום לומר שאם היתה נפסקת הלכה כרשב"י בפירוש, היה מקום לומר שאף אם לא קרא קריאת שמע עד סמוך לעלות השחר שבכל אופן כבר לא יספיק לומר 'השכיבנו' יהיה לו מותר לקרוא לכתחילה לאחר עמוד השחר, לכן הביאו שהלכה כרשב"י נפסקה רק מכללא ובשעת הדחק, אבל לכתחילה אינו רשאי לאחר קריאת שמע עד אחר עמוד השחר. לד. **וכמו** שנתבאר לעיל שפסקו הרי"ף והרמב"ם (קריאת שמע פ"א ה"י) והמאירי לעיל (ב. ד"ה הוספנו) שלא התירו לקרוא קריאת שמע של ערבית אחר עלות השחר, אלא רק באופן שנאנס ולא קראה קודם לכן. וראה בביאור הגר"א (או"ח סי' קס ס"ח) שהוכיח מ'ההוא זוגא' ששיכור נחשב כאנוס אף לגבי תפילת תשלומים. לה. **וכמו** שנתבאר לעיל מדברי המגיד תעלומה שמכך שלא אמר רבי יהושע בן לוי כדאי הוא רבי עקיבא לסמוך עליו, משמע שפסק כרבי שמעון בשתי הברייתות. לו. **ולכן** אפילו אם היו חכמים חולקים על רבן גמליאל וסוברים שאם במזיד לא קרא עד חצות אינו רשאי לקרוא אחר חצות, מכיון שכן הוא משום גזירה דרבנן, לא חששו בניו לכך, אולם להלן יתבאר [בענין 'ביאור הפני יהושע שבני רבן גמליאל נהגו כהלכה'] שדעת הפני יהושע שהדבר ברור שחכמים לא אסרו לקרוא אחר חצות [ויש בזה מחלוקת בדברי הראשונים ונתבאר לעיל בילקוט ביאורים (ח:) בענין 'במה נפסקה הלכה כרבן גמליאל'].

משיטתו של אביהם, שאם לא נאמר כן איך יתכן שאיחרו בבית המשתה ולא קראו קריאת שמע קודם לכן, אלא בהכרח ששמעו מאביהם שזמן קריאת שמע כל הלילה, וסמכו על דבריו לשהות עד אחר חצות[לז]. **ובשפתי חכמים** (ד"ה ועד) כתב שהיה להם לדעת שרבן גמליאל סובר שזמן קריאת שמע עד עלות השחר, מפני שהמשנה היתה ידועה לכל.

האם בני רבן גמליאל היו פושעים או אנוסים

אמר להו רבנן כוותי סבירא להו וחייבין אתם. מדברי רש"י (ד"ה אי) משמע שבני רבן גמליאל היו אנוסים, שכתב רש"י שהספק של בני רבן גמליאל היה האם חכמים מודים לרבן גמליאל ש'ובשכבך' זהו כל זמן שכיבה, ומה שאמרו עד חצות הוא רק הרחקה כדי לזרז, אבל במקום שנאנס ולא קרא קודם חצות עדיין זמן חיובו[לח].

אולם הרא"ש (סי' ט), **והרשב"א** (לעיל ח: ד"ה ולענין)[לט] כתבו, שאף שלמדנו מדברי רבן שמעון בן יוחי שמותר לקרוא קריאת שמע עד הנץ החמה, והלכה כמותו באנוס, רבן גמליאל שהתיר לבניו לקרוא רק עד עלות השחר לא נחלק עליהם, אלא בניו של רבן גמליאל לא היו אנוסים אלא שנמשכו אחר המשתה, ולכן אם עלה עמוד השחר לא יצאו ידי חובתם כאילו הזידו ולא קראו. וכתב **הבית יוסף** (או"ח סי' נט ס"א) שמדבריהם נלמד שיש לחלק בין בני רבן גמליאל שלא היו אנוסים, לתלמידי החכמים שבאו לפני רבי יהושע בן לוי שהיו אנוסים, ומשמע שהטעם לכך מפני שבני רבן גמליאל השתכרו במשתה הרשות ואין זה נחשב כאונס, ואילו התלמידי חכמים השתכרו במשתה של מצוה בסעודת נישואין.

אולם הבית יוסף כתב שמדברי **הטור** (שם) משמע שלא סבר חילוק זה[מ], אלא לדבריו החילוק שבין בני רבן גמליאל לזוג תלמידי החכמים, שבני רבן גמליאל השתכרו במשך כל הלילה[מא], לכן אמר להם רבן גמליאל שאם עלה עמוד השחר אין הם יכולים לקיים מצות קריאת שמע של ערבית, כיון שהיו נעורים היה להם להפסיק מהמשתה ולקרוא קריאת שמע קודם שיעלה עמוד השחר[מב]. אבל זוג תלמידי החכמים נרדמו תוך כדי המשתה, וכיון שחטפתם שינה הוו להו אנוסים, ולכן אמר להם רבי יהושע בן לוי שיצאו ידי חובה אם יקראו אחר עמוד השחר כרבי שמעון בן יוחי[מג].

ובדרכי משה (שם סק"א) כתב שבניו של רבן גמליאל לא היו שיכורים כלל, ולכן היו נחשבים כמזידים, וזה פירוש דברי הרא"ש ש'נמשך לבית המשתה', כלומר שמחמת תאוותם למשתה ושמחה ביטלו קריאת שמע עד אחר חצות, ולכן דינם כמזידים שלא הותרו לקרוא קריאת שמע אלא עד עלות השחר[מד].

ביאור הפני יהושע שבני רבן גמליאל נהגו כהלכה

הפני יהושע (ד"ה אמר) כתב, שיש ללמד זכות על בני רבן גמליאל שלא להחשיבם מזידים. על פי שיטת **רש"י** במשנה (לעיל ב. ד"ה עד) שכתב שקריאת שמע שקוראים בבית הכנסת קודם הלילה אין יוצאים בה ידי חובה, ואינה אלא כדי לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה, וחובה עלינו לחזור ולקרותה על המטה, ובקריאה זו מקיימים מצות עשה דאורייתא. וכתב הפני יהושע שלפי שיטה זו מה שאנו אוכלים ושותים קודם קריאת שמע שעל המטה, מפני שאף אם יארע אונס שינה ולא יקרא קריאת שמע שעל המטה, יצא בדיעבד ידי חובה בקריאת שמע שקרא בבית הכנסת[מה], ואם כן מצאנו לומר שמעשה כזה היה עם בניו של רבן גמליאל שקראו קריאת שמע והתפללו עם הציבור מבעוד יום וגם נכנסו לבית המשתה מבעוד יום, ולפי שהתחילו בהיתר לא היו צריכים להפסיק, ואחר חצות באו ושאלו את אביהם אם יש תועלת בכך שיקראו קריאת שמע פעם נוספת, ועל זה השיב להם אביהם שאם לא עלה עמוד השחר חייבים אתם לקרות מעיקר הדין, ואין אתם יכולים לסמוך על קריאת שמע שקראתם עם הציבור מבעוד יום[מו].

ביאור ספיקם של בני רבן גמליאל

שם. רש"י (ד"ה רבנן) פירש שבני רבן גמליאל נסתפקו האם חכמים חולקים על אביהם והלכה כמותם מפני שכלל בידינו שיחיד ורבים הלכה כרבים, או שמא מודים הם לדבריו ואמרו עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה. והקשו **המהרש"א** (ד"ה ה"ק) **והפני יהושע** (לעיל ד: ד"ה ואי) שמכיון שמבואר בגמרא שהשיב רבן גמליאל לבניו שחכמים סוברים בעיקר זמן קריאת שמע כדבריו, אם כן מדוע (לעיל ד.) הסתפקה הגמרא האם חכמים סוברים כרבן גמליאל או כרבי אליעזר, ומקשה הגמרא שאם סוברים הם כרבן גמליאל שיאמרו הלכה כרבן גמליאל, והלא כאן מבואר שאכן סברו הלכה כרבן גמליאל והטעם שלא אמרו במפורש כדבריו שיכול לקרוא עד עמוד השחר, כדי להרחיק את האדם מן העבירה[מז].

ובפני יהושע (שם) תירץ, שאכן הגמרא ידעה שטעמם של חכמים שאמרו שזמן קריאת שמע עד חצות הוא כדי להרחיק את האדם מן העבירה[מח], אלא שהמקשה לעיל סבר שאם עשו סייג והרחקה לגבי קריאת שמע, פירושו שאסרו לקרוא קריאת שמע אחר חצות, ולכן הקשה שאין שייך גבי קריאת שמע לגזור 'כדי להרחיק את האדם מן העבירה', שאם נאמר שאין לו לקרוא קריאת שמע אחר חצות, נמצא שאנו מקילים עליו ומצינו חוטא נשכר. ולכן הקשו בגמרא לעיל שאם דעת חכמים כרבן גמליאל מדוע לא אמרו שזמן קריאת שמע עד עלות השחר כרבן גמליאל[מט], ועל זה תירצה הגמרא שם ששייך סייג והרחקה בקריאת שמע לגבי איסור אכילה ושינה קודם שיקרא קריאת שמע, וכלפי זה מועילה תקנת חכמים שתקנו שזמן קריאת שמע עד חצות, שאפילו אם התחיל לאכול בהיתר קודם זמן קריאת שמע, כשיגיע חצות צריך להפסיק[נ].

ובקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה הכי) הקשה להיפך, שמאחר ובגמרא שם מבואר שחכמים מפרשים את תיבת 'ובשכבך' כרבן גמליאל שהכוונה לכל הזמן שבני אדם ישנים, ואם כן מדוע הסתפקו בני רבן גמליאל אם חכמים חולקים על אביהם, והלא היה להם להוכיח שלדברי חכמים אי אפשר לפרש תיבת 'ובשכבך' באופן אחר[נא]. ותירץ, שאף שידעו בני רבן גמליאל שחכמים סוברים כאביהם, מכל מקום לא רצו להורות הלכה לפני אביהם[נב].

ביאור נוסף בספיקם של בני רבן גמליאל

הצל"ח (לעיל ד. ד"ה אי) **ורעק"א** (תוספות על המשניות, פ"א מ"א אות ד) פירשו את ספיקם של בני רבן גמליאל באופן אחר, שהיה ברור להם שבאחת משיטות התנאים שהוזכרו במשנה הטעם הוא כדי להרחיק את האדם מן העבירה, אלא שנסתפקו האם חכמים ורבי אליעזר סוברים שמעיקר הדין 'בשכבך' הוא זמן תחילת השכיבה, ולדברי הכל נמשך זמן זה עד חצות, ורבי אליעזר שאמר שזמן

לז. **ולכאורה** עדיין קשה שהלא לבסוף באו ושאלוהו אם הלכה כמותו או לא. ונראה שמכיון שאם לא היו יודעים שאביהם מתיר לקרוא עד עלות השחר היו נזהרים יותר ולא שותים כלל כדי שלא יעברו את זמן קריאת שמע, אלא מאחר וידעו שאביהם מתיר לכן לא נזהרו שלא להשתכר, אלא שכשהגיע השאלה למעשה לידיהם שאלו את אביהם האם הלכה כמותו. לח. **כן** דייק הרש"ש מדברי רש"י, אלא שכתב שמה שמשמע מדבריו שרק במקום אונס התירו לקרוא. אבל הרי"ף ושאר פוסקים כתבו שאפילו עבר במזיד רשאי לקרוא עד שיעלה עמוד השחר. לט. **וכן** כתב המאירי לעיל (ב. ד"ה וגשוב), וראה בהערה להלן בסמוך. מ. **שהטור** (שם) כתב ששיכור לא יתפלל, ואפילו אם עבר זמן תפילה דינו כשוגג. וכתב הבית יוסף שאם סבר הטור כדברי הרא"ש והרשב"א היה לו לחלק בין שיכור שהשתכר בסעודת מצוה שנחשב כשוגג, לבין המשתכר בסעודת רשות שדינו כמזיד. מא. **וכן** משמע מלשון המשנה 'ובאו בניו מבית המשתה' שמשמע שמיד כשגמרו את המשתה באו לשאלו אם אפשר עדיין לקרוא קריאת שמע. מב. **וכתב** הבית יוסף (שם) שאף שהיו שיכורים רשאים היו לקרוא קריאת שמע, שלא נאסר השיכור אלא בתפילה, ואף לפי הגירסאות בירושלמי (תרומות פ"א ה"ד) ששיכור לא יכול לקרוא קריאת שמע, בני רבן גמליאל לא היו אנוסים שהיה להם להפסיק ולקרוא קריאת שמע, כשהיו שיכורים מעט ויכלו עדיין לדבר לפני המלך. מג. **אבל** בתפילה בין אם נרדמו מתוך המשתה ובין אם היו נעורים הרי הם אנוסים שאין לומר שיפסיקו באמצע המשתה ויתפללו, שהרי אסור לשיכור להתפלל. מד. **וכן** משמע מלשון המאירי לעיל (ב. ד"ה וגשוב) שכתב, 'אלא שלדעתי בני רבן גמליאל פושעים היו שכל שבית המשתה מעכבו אין לך פשיעה גדולה הימנה', ויותר מפורש בסוף דבריו שכתב 'אלא שנכשלו להיותם נמשכים אחר הזמירות והשמחות ומתוך כך אני אומר שפושעים היו'. מה. **ראה** שם שביאר שהטעם מפני שאף בזמן הזה של קודם הלילה, שקוראים בו קריאת שמע בבית הכנסת הוא זמן שכיבה למיעוט בני אדם, ואם יקרא קריאת שמע בזמן הזה יצא ידי חובתו בדיעבד. מו. **אבל** אם כבר עלה עמוד השחר אין הם חייבים לקרוא כלל, כיון שאף שהאנוס יוצא ידי חובה בזמן זה, הטעם הוא מפני שיש מעט בני אדם שעדיין ישנים בשעה זו, ואם אנו דנים על מיעוט בני האדם הישנים בשעה זו, הלא כבר קיימו קריאת שמע מבעוד יום, שאף כשקראו עם הציבור היו מעט בני אדם שישנים מבעוד יום. וראה שם בפני יהושע שפירש באופן נוסף את הטעם שבני רבן גמליאל לא היו מזידים. מז. **ובצל"ח** (לעיל ד. ד"ה אי) הקשה, כיצד אמרו שם שאם חכמים סוברים כרבי אליעזר שהכל תלוי בתחילת זמן שכיבה, שיאמרו הלכה כרבי אליעזר שקורא עד סוף האשמורה הראשונה שהוא תחילת זמן שכיבה, הלא מבואר כאן שאין הם סוברים כרבי אליעזר. מח. **אבל** מעיקר הדין סברו כרבן גמליאל שבשכבך הוא זמן שבני אדם שוכבים במיטותיהם והוא עד שיעלה עמוד השחר וכמו שנתבאר בגמרא כאן. מט. **שכשם** שרבן גמליאל סובר שבכל הדברים שמצותם כל הלילה עשו הרחקה לחייב לסיימם עד חצות, ואילו כאן לגבי קריאת שמע לא עשו הרחקה, כי זו קולא ולא חומרא, כך גם היה לחכמים לומר שאין מקום לגזור שלא לקרוא קריאת שמע אחר חצות, ומה טעם חלקו חכמים על סברתו. נ. **אולם** ראה בפני יהושע (לעיל ד. ד"ה חכמים) שהקשה, שבגמרא שם משמע שאין סברא לומר שיהיה זמן תחילת שכיבה מאוחר יותר מסוף האשמורה הראשונה, ולכן הקשו שאם חכמים סוברים שהלכה כרבי אליעזר שיאמרו כמותו, ואילו כאן מבואר שבני רבן גמליאל הסתפקו שמא לדברי חכמים עד חצות נחשב כזמן תחילת שכיבה, ולכן חולקים הם על אביהם בעיקר הדין. ותירץ, שאכן הגמרא לעיל סברה שודאי שאחר סוף האשמורה הראשונה אין זה זמן תחילת שכיבה לרוב העולם, ולא חוששים למיעוט האנשים שהולכים לישון אפילו לאחר מכן. אולם בני רבן גמליאל הסתפקו שמא חכמים חולקים וסוברים שעד חצות הוא זמן קריאת שמע מעיקר הדין, מפני שעד חצות נחשב כזמן תחילת שכיבה מכיון שיש מיעוט אנשים שהולכים לישון בשעה מאוחרת זו. אלא שלעיל הגמרא לא הסתפקה בזה כי אם כן היה לחכמים לחלוק גם בתחילת זמן קריאת שמע, שלא יהיה דווקא בתחילת הלילה, אלא אף קודם לכן מכיון שודאי יש מעט אנשים שהולכים לישון אף קודם הלילה, ומכך שלא נחלקו בתחילת הזמן יש להוכיח שאין הולכים אחר המיעוט. אולם בני רבן גמליאל הסתפקו גם בדבר זה שמא לחכמים אין תחילת זמן קריאת שמע של ערבית בצאת הכוכבים אלא אף קודם לכן, מפני מיעוט האנשים ההולכים לישון קודם צאת הכוכבים. נא. **כמבואר** שם בגמרא שאין לומר שחכמים סוברים כרבי אליעזר שכוונת הפסוק לתחילת זמן שכיבה, שאם כן מה טעם לא אמרו כרבי אליעזר שזמן קריאת שמע עד סוף האשמורה הראשונה, שהלא ודאי כל מי שדעתו לישן כבר שכב וישן. רש"י (לעיל ד. ד"ה אי). נב. **ומה** שהקשו בגמרא 'ועד השתא לא שמיע להו', מפני שאם היו שומעים הלכה זו מפי אביהם אפילו פעם אחת, שוב לא היה נחשב כהוראה בפני אביהם, אף אם נוהגים כן בלא לשאול אותו פעם נוספת.

קריאת שמע עד סוף האשמורה בלבד סבר שיש להרחיק את האדם מן העבירה[נג]. או שמא רבי אליעזר אמר שמעיקר הדין זמן שכיבה הוא עד סוף האשמורה הראשונה, וחכמים סוברים כרבן גמליאל שכל הלילה נחשב זמן שכיבה, ומה שאמרו 'עד חצות' כדי להרחיק את האדם מן העבירה. והשיב להם רבן גמליאל, שחכמים הם שגזרו להרחיק את האדם מן העבירה, והביא להם ראיה על כך שמכיון שבכל אופן צריך לומר שאחד התנאים במשנה סבר שגזרו להרחיק את האדם מן העבירה, אלא שנסתפקו אם רבי אליעזר הוא שגזר כן או חכמים, אם כן מסתבר לומר שחכמים הם שגזרו להרחיק את האדם מן העבירה מכיון שמצאנו שאף בשאר ענינים כאכילת קדשים ליום ולילה, גזרו חכמים לאכלם עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה.

הטעם שאין לומר שקרבן פסח נכלל בקרבנות הנאכלים ליום אחד

ואילו אכילת פסחים לא קתני ורמינהי קריאת שמע ערבית והלל בלילי פסחים ואכילת פסח מצותן עד שיעלה עמוד השחר[נד]. הגמרא מקשה מדוע במשנתנו לא נקט התנא שגם אכילת פסחים זמנה עד שיעלה עמוד השחר. והקשה **התוספות הרא"ש** (ד"ה ואילו), והרי יש לומר שאכילת פסחים נכללת במה ששנינו שכל הנאכלים ליום אחד מצותם עד שיעלה עמוד השחר, ונאכלים עד חצות, וגם הפסח נאכל ליום ולילה עד חצות כמבואר בפסחים (ע.). ותירץ, שהרי הפסח אינו נאכל ביום שחיטתו אלא בלילה שלאחריו, ובמשנה הוזכרו קדשים הנאכלים 'ליום' אחד, ולא הוזכר בה ענין אכילת הקדשים בלילה, ואם כן אין לומר שכוונת המשנה היא גם לקרבן פסח הנאכל 'לילה' אחד.

והתוספות בפסחים (פט. ד"ה דאילו) תירצו, שאם התנא במשנתנו סובר שמדין תורה הפסח נאכל עד עמוד השחר, היה לו להשמיענו במפורש דין זה, שאינו סובר כהתנא בזבחים (נו:) שאינו נאכל אלא עד חצות, והיינו מדין תורה כמבואר בגמרא (שם), וממה שהתנא במשנתנו לא שנה כך במפורש, מוכח מכך שהוא סובר כהתנא בזבחים שאינו נאכל אלא עד חצות[נה].

עיקר כוונת הגמרא להעמיד את הסתם משנה כרבי אלעזר בן עזריה

שם. הפני יהושע (ד"ה הקטר) הקשה כקושיית **התוספות הרא"ש**, והוסיף שכל שכן שיש להקשות קושיא זו לפי מה שפירש **רש"י** (לעיל ב. ד"ה כדי) שבהקטר חלבים ואיברים לא תיקנו חכמים הרחקה עד חצות, אם כן מוכרח לומר שכוונת המשנה 'כל' היא לרבות שאכילת פסחים מצותה עד שיעלה עמוד השחר ועשו חכמים הרחקה עד חצות. וכתב שיש ליישב בדוחק שכיון שבתחילה שנה התנא בלשון כלל שבכל מקום הוא כן, ושוב פירט התנא באלו דברים אמרו כן, הרי משמע שאין בכלל אלא מה שבפרט, ופסח ודאי אינו בכלל הנאכלים ליום אחד שעיקר מצות אכילתם היא ביום שחיטתם, מה שאין כן הפסח אינו נאכל אלא בלילה, ואם כן אין לומר שכוונת המשנה היא לרבות אכילת פסחים.

ועוד הקשה, לשיטת **הרמב"ם** (מעשה הקרבנות פ"ד ה"ג) שגם בהקטר חלבים תיקנו חכמים שזמנם עד חצות, אם כן מדוע מקשה הגמרא מאכילת פסחים ומתרצת שמשנתנו כשיטת רבי אלעזר בן עזריה ולא כרבי עקיבא, והרי אפשר להעמיד משנתנו כרבי עקיבא שזמן אכילת פסחים עד שיעלה עמוד השחר, ומכל מקום לא שנאה התנא במשנתנו משום שלא שייך בה ההרחקה עד חצות. שמדברי הברייתא נראה שאכילת פסחים מצותן עד שיעלה עמוד השחר אפילו מדרבנן[נו], כמו שאר הדברים שבברייתא, דהיינו הלל וקריאת שמע, שהלכה כרבן גמליאל שלא תיקנו בה הרחקה. וכן יש להוכיח ממה שבברייתא לא הוזכר הקטר חלבים וכל הנאכלים ליום אחד, והיינו משום שהדברים הללו מדרבנן אין מצותן אלא עד חצות[נז].

ולכך ביאר, שעיקר כוונת הגמרא היא שיש להעמיד את הסתם משנה לעיל כרבי אלעזר בן עזריה, וממילא אין להקשות סתירה ממה שמצינו בש"ס סתם משניות כרבי אלעזר בן עזריה. וכתב לסייע לדבריו, שאם לא כן הרי הגמרא היתה יכולה להקשות סתירה בין מה ששנינו בברייתא שאכילת פסחים מצותן עד שיעלה עמוד השחר, על סתם משנה בזבחים (נו:) שהפסח אינו נאכל אלא עד חצות, ומהלשון 'אלא עד חצות' דקדקה הגמרא שהוא מדין תורה ולא מדרבנן, והיינו כרבי אלעזר בן עזריה, וכן שנינו בפסחים (קכ:) שהפסח אחר חצות מטמא את הידים. ולכך מעמידה הגמרא את משנתנו כרבי אלעזר בן עזריה, שתהא כשיטת שאר הסתם משניות.

ושוב כתב שבזבחים (נז:) מבואר שאפשר לומר שגם לר"ע מדרבנן הוא נאכל רק עד חצות[נח]. ולפי זה צריך לומר שמה שהגמרא העמידה דברי הברייתא שאכילת פסחים מצותה עד שיעלה עמוד השחר, כרבי עקיבא, היינו רק מן התורה. ומה שלא שנה התנא בברייתא הקטר חלבים וכל הנאכלים ליום אחד[נט], היינו משום שהתנא מנה רק דברים שמצותן בלילה ולא ביום, מה שאין כן הקטר חלבים והנאכלים ליום אחד שמצותן נוהגת גם ביום שחיטת הקדשים.

האם הזמן עד שיעלה עמוד השחר הוא רק מן התורה ומדרבנן עד חצות

שם. הרשב"א (ד"ה ורמינהו) פירש דברי הברייתא בשני דרכים, האם הזמן עד שיעלה עמוד השחר הוא אף מדרבנן, או רק מן התורה אבל מדרבנן זמנם עד חצות: א. ממה שלא שנינו בברייתא שתיקנו חכמים שזמנם עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה, כמו ששנינו במשנתנו, משמע שהדברים שהוזכרו בברייתא אפילו מדרבנן זמנם עד שיעלה עמוד השחר[ס], ומתירוץ הגמרא בסמוך שמשנתנו והברייתא נחלקו במחלוקתם של רבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא, משמע שלפי ר"ע אפילו מדרבנן זמן אכילת פסחים הוא עד שיעלה עמוד השחר. **והקשה**, שהרי מבואר בזבחים (נז:) שמדרבנן אפילו לרבי עקיבא אינו נאכל אלא עד חצות[סא]. ועוד הקשה, שלפי דברי הגמרא בזבחים יש להקשות שאת דברי הברייתא בסוגייתנו אי אפשר להעמיד אף לפי רבי עקיבא, שהרי אף לדעתו מדרבנן נאכל רק עד חצות.

וכתב ליישב, שלעולם הגמרא בזבחים היתה יכולה (שם) לומר שלר"ע אפילו מדרבנן נאכל עד שיעלה עמוד השחר, שמוכרח לומר כן בשביל שנוכל להעמיד את הברייתא כרבי עקיבא, שאם לא כן מי שנאה, אלא שהגמרא העדיפה לתרץ שאפילו לסברת המקשן שלרבי עקיבא מדרבנן עד חצות, מכל מקום אי אפשר להעמיד את המשנה (שם נו:) אלא כרבי אלעזר בן עזריה, משום שהדין שאינו נאכל אלא עד חצות הוא מן התורה כפי ששאר דיני המשנה שאינו נאכל אלא בלילה, ואינו נאכל אלא למנוייו, הם מן התורה, ועוד שממה שנקטה המשנה בלשון שאינו נאכל 'אלא עד חצות', ולא שנקט התנא שהוא 'נאכל עד חצות' מבואר שהוא מדין תורה, כמו שדקדקו בגמרא (שם).

ב. יש לומר שדין הברייתא שמצותה עד שיעלה עמוד השחר, היינו מן התורה, אבל מדרבנן אינו נאכל אלא עד חצות, וכמבואר בזבחים (נז:), והלכך אפילו לרבי עקיבא אין אכילת פסחים מדרבנן אלא עד חצות. וכתב להוכיח כפירוש זה, שאילו כוונת הברייתא היא שאפילו מדרבנן הוא נאכל עד שיעלה עמוד השחר, א"כ היה לגמרא לתרץ שלכך לא שנינו במשנתנו אכילת פסחים עם דין אכילת קדשים קלים, שהרי קדשים קלים מן התורה נאכלים עד שיעלה עמוד השחר ומדרבנן עד חצות, ואילו אכילת פסחים היא אפילו מדרבנן עד שיעלה עמוד השחר. ועוד, שאם כוונת הברייתא היא אפילו מדרבנן, אם כן מדוע מעמידה את משנתנו דווקא כרבי אלעזר בן עזריה[סב], והרי משנתנו שלא נקטה אכילת פסחים אפשר להעמידה אף כרבי עקיבא, שמשנתנו נקטה קדשים קלים שמדרבנן אינן נאכלים אלא עד חצות, ולא נקטה אכילת פסחים שהיא אפילו מדרבנן עד שיעלה עמוד השחר[סג].

מדוע באכילת הפסח לא תיקנו הרחקה כמו שתיקנו באכילת קדשים

שם. נתבאר לעיל (בענין 'האם הזמן עד שיעלה עמוד השחר הוא רק מן התורה ומדרבנן עד חצות') בסמוך בדברי **הרשב"א** שיש לפרש שלרבי עקיבא שמן התורה זמן אכילת

נג. **וכתב** הצל"ח שלפי זה יתיישב שאף אם נאמר שבין חכמים ובין רבי אליעזר מודים שבשכבך הוא זמן תחילת השכיבה, לא נחלקו מתי הוא זמן זה, אולם לפירוש רש"י קשה, שהיה מקום לומר שנחלקו רבי אליעזר וחכמים מתי הוא זמן תחילת שכיבה האם בחצות או בסוף האשמורה הראשונה, אף שזמנים אלו מרוחקים זה מזה כשעתיים, ודוחק לומר שתהיה מחלוקת כזו מתי הדרך שבני האדם רגילים ללכת לישון. נד. **בהגהות** מיימוניות (חמץ ומצה פ"ח ה"ט) הביא גרסת רבינו שמחה, שלא גורסים בגמרא 'ואילו אכילת פסחים לא קתני', אלא הגירסא היא 'קריאת שמע ואכילת פסחים עד חצות, אמר רב יוסף הא רבי עקיבא הא רבי אלעזר בן עזריה', היינו שמשנתנו כרבי עקיבא והברייתא [לגירסתו 'עד חצות'] כרבי אלעזר בן עזריה [ושלא כגירסתנו שהמשנה כרבי אלעזר בן עזריה והברייתא כרבי עקיבא]. ובארץ יהודה (חמץ ומצה פ"ו ה"א) כתב שגם הרשב"ם (פסחים קכ: ד"ה ראב"ע) גרס כן. נה. **וראה** במילי דברכות (ד"ה אמנם מירון) מה שהעיר בדברי התוספות. נו. **בבית** יצחק (מגילה כא. ד"ה אבל דבריו) תמה, שהרי מבואר ברמב"ם (קרבן פסח פ"ח הט"ו) שעשו סייג בזמן אכילת הפסח, ומיושבת הקושיא שהקשה הפני יהושע לשיטת הרמב"ם עצמו. וראה בזה להלן (בענין 'האם הזמן עד שיעלה עמוד השחר הוא רק מן התורה ומדרבנן עד חצות') בסמוך בדברי הרשב"א. נז. **וכתב** לבאר בשני דרכים מדוע בפסח לא עשו סייג כדי להרחיק מן העבירה, וראה בזה להלן (בענין 'מדוע באכילת הפסח לא תיקנו הרחקה כמו שתיקנו באכילת קדשים') בסמוך בהרחבה. נח. **ראה** בהערה להלן בסמוך שהובאו דברי הגמרא בזבחים. נט. **שגם** הם מן התורה זמנם עד שיעלה עמוד השחר ומדרבנן עד חצות. ס. **ומה** שנקטה הברייתא קריאת שמע, היינו כרבן גמליאל (לעיל ב.) שלא תיקנו בה חכמים הרחקה. צל"ח (ד"ה ורמינהו). סא. **ששנינו** בזבחים (נו:) שהפסח אינו נאכל אלא בלילה ואינו נאכל אלא עד חצות, ומבואר בגמרא (שם נז:) שהכוונה היא מן התורה וכשיטת רבי אלעזר בן עזריה, ומקשה הגמרא שמא יש להעמיד דין המשנה כרבי עקיבא, שמדרבנן אינו נאכל אלא עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה, אף שמן התורה הוא נאכל עד שיעלה עמוד השחר, ודוחה הגמרא שמלשון המשנה (שם נו:) 'אלא עד חצות' משמע שדין המשנה הוא מן התורה. ובקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה והנה הרשב"א) כתב לדחות עיקר הבנת הרשב"א בקושיית הגמרא בזבחים, וביאר שאין כוונת הגמרא להעמיד את המשנה (שם) כרבי עקיבא, אלא כדעת חכמים שהיא שיטה שלישית, ולעולם רבי עקיבא סובר שאף מדרבנן מותר לאוכלו עד שיעלה עמוד השחר. וכעין זה כתב בזרע יעקב (גינצבורג, ד"ה ואלו). וראה עוד בזה בבית יצחק (מגילה כא. ד"ה ע"כ נלע"ד). סב. **שקדשים** קלים מן התורה נאכלים עד עמוד השחר ומדרבנן עד חצות, מה שאין כן אכילת פסחים אפילו מן התורה אינה אלא עד חצות. סג. **והקשה** הרשב"א, שהרי במשנתנו שנינו שהקטר חלבים ואיברים עד שיעלה עמוד השחר, ולא עשו בהם חכמים הרחקה, ואם כן אפילו אם נאמר שמה ששנינו בברייתא אכילת פסחים עד שיעלה עמוד השחר היינו אפילו מדרבנן, עדיין יש להקשות שהיה לתנא לנקוט אכילת פסחים עם הקטר חלבים. ותירץ, שאין ראוי לשנות במשנתנו אכילת פסחים עם הקטר חלבים, כיון שאינם מענין אחד, ורק עם אכילת קדשים ראוי לשנותה, אם היה זמנם שוה מדרבנן. ושוב דחה תירוצו, שודאי עיקר קושיית הגמרא היא ממה שלא שנה התנא אכילת פסחים עם הקטר חלבים ואברים שמצותן עד שיעלה עמוד השחר [ולכך נקט הרשב"א כהפירוש הראשון בשיטת רבי עקיבא, וכמו שנתבאר לעיל].

הפסח הוא עד שיעלה עמוד השחר, לא תיקנו חכמים שזמן אכילתם רק עד חצות, אף שבקדשים הנאכלים ליום אחד תיקנו חכמים כן. ומצינו במפרשים שביארו טעם החילוק בכמה דרכים: א. **הפני יהושע** (ד"ה הקטר) ביאר, שלפי רבי עקיבא עיקר מצות אכילת הפסח מן התורה היא מחצות ואילך עד הבוקר, דהיינו משעת חפזון של ישראל, ולכך לא שייך לתקן הרחקה שתעקור את עיקר מצותה מן התורה. **ובבית יצחק** (מגילה כא. ד"ה ודברים) העיר על דבריו, שמפשטות דברי הגמרא אין נראה שלפי רבי עקיבא עיקר מצותו מן התורה מחצות ואילך עד הבוקר, אלא עיקר מצותו מתחילת הלילה[סד].

ב. עוד כתב הפני יהושע (שם), שיש לחלק שפסח כיון שהוא נאכל דווקא למנויו וכן אינו נאכל אלא על השובע, לכך לא שייך לתקן הרחקה, שלא להביא את הקדשים לבית הפסול.

ג. הצל"ח (ד"ה ורמינהו) כתב לחלק, שבפסח לא הוצרכו חכמים לתקן הרחקה, הואיל ואינו נאכל אלא למנויו, ובני החבורה זריזים הם ולא יבואו לאוכלו אחר זמנו. ואף שלגבי חטאת ואשם עשו חכמים סייג והרי אינם נאכלים אלא לכהנים שהם זריזים, מכל מקום כיון שקדשים קלים נאכלים לכל אדם והוצרכו לעשות בהם סייג, לכך הוצרכו לעשות סייג גם לגבי חטאת ואשם שלא שייך להקל בקדשי קדשים יותר מקדשים קלים[סה].

ד. בבית יצחק (מגילה כא. ד"ה ולענ"ד) כתב לחלק בין פסח לשאר קדשים, שקדשים נאכלים גם ביום שחיטתם, ואם כן יש שהות לאכלם ביום ובלילה, לכך עשו בהם חכמים סייג שלא לאכלם אחר חצות. מה שאין כן פסח שאינו נאכל אלא בלילה, אם היו עושים סייג עד חצות היה זמן אכילתו מועט ביותר, וקרוב הדבר שיבוא לידי פסול, לכך לא עשו בו חכמים סייג.

להסוברים שבפסח תיקנו הרחקה עד חצות מדוע במצה לא תיקנו כן

שם. הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"א) פסק שזמן אכילת מצה כל הלילה, והקשה **הצל"ח** (ד"ה והנה תמה), למה באכילת פסח תיקנו הרחקה עד חצות ובאכילת מצה לא תיקנו כן[סו]. וכתב לבאר, שכיון שחביבה מצוה בשעתה, לא יבואו בני אדם לפשוע באכילת מצה, ובפסח אף שהוא מצוה בשעתה, מכל מקום הואיל וגזרו בשאר קדשים, אף הפסח בכלל. ועוד, שבפסח מפני חומר איסור כרת שבו, חששו אף שהוא מצוה בשעתה[סז].

ועוד ביאר, שבאכילת מצה הואיל ויוצא בכזית אחד לא חששו לפשיעה, מה שאין כן אכילת פסח חששו שמא יבוא לידי נותר, שאף שיאכל בלילה, אם לא יאכל כולו עובר על 'בל תותירו'.

ועוד כתב לחלק, שכשלא קיים מצות אכילת מצה לא ביטל אלא מצות עשה, ולכן לא חששו לעשות סייג, מה שאין כן כשלא הקטיר את החלבים או שלא אכל את הקדשים, הרי הוא עובר בלאו של 'לא תותירו' ו'לא ילין'[סח].

הטעם שלא שנה התנא דין אכילת מצה עד שיעלה עמוד השחר

שם. הקשה הצל"ח (ד"ה ולמאי), מדוע לא נקט התנא אכילת מצה בלילי פסחים.

ואמנם אם נאמר שבפסח לא עשו סייג, ומשום שבני חבורה זריזים הם, וכמו שנתבאר לעיל בסמוך (בענין 'מדוע באכילת הפסח לא תיקנו הרחקה כמו שתיקנו באכילת קדשים'), אם כן במצה שלא שייך בה טעם זה, עשו סייג, ולכך לא שנה התנא בברייתא את אכילת המצה, משום שהברייתא נקטה רק דבר שגם מדרבנן זמנו עד שיעלה עמוד השחר ולא עשו בו סייג, אבל מצה אף שמן התורה היא נאכלת כל הלילה, מכל מקום חכמים עשו בו סייג. וכתב שלפי מה שכתב **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ו ה"י) שהמצה נאכלת כל הלילה, ולא תיקנו בה הרחקה שצריך לאוכלה עד חצות, אין לפרש כן, וצריך לומר שהברייתא נקטה רק דברים שהם כעין ק"ש שעשו בהם סייג, אבל במצה לא עשו סייג.

וכן כתב **בפרי יצחק** (ח"ב סי' ג ד"ה נחזור), שמהברייתא יש להביא ראיה לדעת הרמב"ם (שם) שהמצה נאכלת כל הלילה, ולא תיקנו בה הרחקה שצריך לאוכלה עד חצות[סט], שהרי יש לדקדק מדוע לא שנה התנא בברייתא גם את זמן אכילת מצה בליל פסח, שחיוב אכילתו הוא מן התורה, וכל שכן שהיה לתנא לכתוב דין זה מאחר שנקט דין אמירת הלל שהוא מדרבנן, אלא שהברייתא מונה דווקא דברים שמן התורה זמנם כל הלילה ועשו חכמים הרחקה שיהא זמנם עד חצות, שזמן קריאת שמע לפי תנא קמא (לעיל ג.) הוא עד חצות, ואף לרבן גמליאל לכתחילה זמנו עד חצות, וכן זמן אמירת ההלל. אבל אכילת מצה גם מדרבנן זמנה כל הלילה, ולכך לא שנאה התנא בברייתא.

וביאר טעם החילוק בין אכילת מצה לק"ש והלל, שלגבי זמן ק"ש חששו חכמים שמא יאכל וישתה וישן, וישכח לקרוא ק"ש, אבל לגבי אכילת מצה, הרי בודאי לא יאכל חמץ, ואם כן כשירעב יאכל מצה ולא הוצרכו לתקן בזה הרחקה[עא].

הטעם שנקט התנא בסדר זה את הדברים שמצותן עד שיעלה עמוד השחר

קריאת שמע ערבית והלל בלילי פסחים ואכילת פסח מצותן עד שיעלה עמוד השחר. בשפתי חכמים (ד"ה ק"ש) ביאר הטעם שנקט התנא את הדברים בסדר זה, שבתחילה נקט את קריאת שמע משום שהיא תדירה, ולאחר מכן הקדים הלל בליל פסח קודם לאכילת פסחים, משום שאמירת ההלל נוהגת גם בזמן הזה.

ועוד ביאר באופן נוסף, לפי מה שכתב **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ח הי"ד) שקרבן פסח טעון הלל באכילתו, וכן שנינו בפסחים (צה.), וצריך לומר ש'בשעת אכילתו', היינו שמתחיל הלל קודם אכילתו ופוסק באמצע אמירתו, ולאחר אכילת פסח גומר את ההלל, כעין מה שאנו נוהגים להפסיק את ההלל בשביל אכילת מצה שהוא במקום פסח, ולפי שמתחיל הלל קודם אכילתו, לפיכך הקדימה הברייתא את אמירת ההלל לאכילת פסח.

מדוע הגמרא לא מקשה על שהתנא במשנתנו לא נקט הלל

שם. הקשה **בשו"ת ר' יעקב הלוי** (כלל ה סי' לה ד"ה ועתה אבא), שהרי מבואר בברייתא שהלל בלילי פסחים זמן אמירתו הוא עד שיעלה עמוד השחר, ואם כן היה לגמרא להקשות מדוע התנא במשנתנו לא נקט בדבריו הלל[עב]. ותירץ, שההלל תלוי באכילת הפסחים, שקוראים אותו כל זמן שהם אוכלים את הקרבן, וכמו שכתב **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ח הי"ד), ואם כן לפי מה שתירצה הגמרא שהמשנה היא כרבי אלעזר בן עזריה, מבואר גם כן הטעם שהתנא לא שנה הלל, שהרי לפי רבי אלעזר בן עזריה אין ההלל נקרא אלא עד חצות כזמן אכילת הפסח.

ובקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה אמנם עדיין) כתב ליישב, שלא מצינו שתיקנו חכמים שלא יאמרו את הלל לאחר חצות, והתנא מונה רק דברים שחכמים תיקנו בהם הרחקה.

ובמגיד תעלומה (ד"ה ואלו אכילת) כתב ליישב, שלכך לא מקשה הגמרא מהלל משום שאפשר לתרץ שהמשנה אינה מונה דברים שהם מכשירי מצוה[עג].

ועוד תירץ, שהמשנה לא מונה אלא דברים שנוהגים מן התורה, מה שאין כן הלל שהוא מדרבנן לא הוצרכה המשנה למנותו[עד]. אמנם הצל"ח (ד"ה וקריאת) דחה תירוץ זה, שלפי רב יהודה הסובר לקמן (כא.) שקריאת שמע היא מדרבנן, לא יועיל תירוץ זה, שהרי הברייתא נקטה ק"ש אף שהיא מדרבנן.

האם אפשר לתרץ שהתנא שייר הלל ואכילת פסחים

שם. בעוד יוסף חי (ד"ה ואלו) הקשה, מדוע לא תירצו בגמרא שהתנא שייר את אכילת פסחים כשם שהתנא שייר הלל. ותירץ, שכיון שמצינו מחלוקת תנאים בזמן אכילת הפסחים, אם כן היה לתנא במשנתנו להשמיענו כמי הוא סובר.

ובברכת ה' (ד"ה ואלו) כתב ליישב, לפי מה שביאר שאכילת פסחים והלל הם ענין אחד, שמשום אכילת הפסח אומרים הלל, ואם כן לא נחשב ששייר התנא הלל[עה].

הטעם שלא היה לתנא לשנות גם קצירת העומר

שם. הקשה **בשיטה מקובצת** (ד"ה הקטר), שהרי שנינו במגילה (כ:) שקצירת העומר כשרה כל הלילה, ואם כן היה לגמרא להקשות מדוע לא שנינו במשנתנו שקצירת העומר כשרה כל הלילה. ותירץ, שבמשנתנו הוזכרו רק דברים שעשו בהם סייג על כל פנים לכתחילה, מה שאין כן קצירת העומר לא עשו בה סייג והיא כשרה לכתחילה כל הלילה, ולכך לא נקטה המשנה קצירת העומר. אבל לענין אכילת פסחים סבור היה המקשן שלדברי הכל עשו סייג שאסור לאוכלם אחר חצות[עו].

וכתב המאירי (לעיל ג. ד"ה כל), הטעם שבקצירת העומר שזמנה כל הלילה, לא עשו חכמים סייג שתהיה מצותה עד חצות, משום שלא עשו סייג אלא בדבר שאחר זמנו בטל חיובו, אבל קצירת העומר לא בטל חיובה אחר עלות השחר[עז].

סד. וראה בזה להלן (בענין 'האם אפשר לומר שלרבי עקיבא עיקר מצות אכילת הפסח היא מחצות ואילך') בסמוך בביאור דברי רבי עקיבא, שהובאו דברי הבית יצחק בהרחבה. **סה. ובבית** יצחק (מגילה כא. ד"ה ומצאתי) העיר בזה, שלשיטת רש"י (לעיל ב. ד"ה כדי) לא עשו סייג בהקטר חלבים. ולפי זה יש לסייע לדברי הצל"ח שבמקום זריזים לא הוצרכו לתקן הרחקה. **סו. ראה** בענין זה במרומי שדה (זבחים נז: ד"ה דלמא) וביד דוד (זבחים נז: ד"ה ולפי). **סז. ואף** שלפי הרמב"ם תיקנו הרחקה בהקטר חלבים ואיברים אע"פ שאין בו כרת, מכל מקום לא שייך בהם הטעם שחביבה מצוה בשעתה. **סח. וכתב** שלגבי ק"ש עשו סייג, אף שאינו חמור יותר מאכילת מצה, משום שהוא קבלת עול מלכות שמים. **סט. ועיי"ש** שהביא דעת הראשונים שנחלקו בזה. **ע. ולכאורה** צריך לומר שגם לגבי אמירת הלל חששו כן. **עא. וטעם** זה כבר כתבו במעשה רקח (חמץ ומצה פ"ו ה"א) ובבית יצחק (מגילה כא. ד"ה ואחר כל אלה).

עב. וכתב שאין ליישב שהתנא נקט דווקא דברים שהם מענין אכילה, שהרי קריאת שמע אינה מענין אכילה. וראה בזה במשפט צדק (מלמד, שו"ת ח"ב סי' ו) [הובא באסיפת זקנים (פסס)]. **עג. שההלל** נצרך לקיום מצות אכילת הפסח. **עד. וכתב,** שהרא"ש (סי' ט) הביא שקושיית הגמרא היא גם על הלל, משום שלפי האמת לפי תירוץ הגמרא, מיושב גם כן מדוע לא שנה התנא הלל [ונראה כוונתו כפי שהובא לעיל בסמוך מדברי שו"ת ר' יעקב הלוי]. **עה. וראה** עוד לעיל (בענין 'מדוע הגמרא לא מקשה על שהתנא במשנתנו לא נקט הלל') בסמוך בדברי האחרונים האם היה לתנא לכתוב שהלל שמצותו כל הלילה עשו בו הרחקה. **עו. וכן** ביאר בנחלת דוד (ד"ה הקטר). ועיי"ש שדן בדברי המשנה והגמרא (מגילה כ:) שלא הוזכר במשנה (שם) שזמן קריאת שמע כל הלילה. **עז. וראה** בזה בילקוט ביאורים לעיל (ג.) בענין מדוע בקצירת העומר ובספירת העומר לא עשו חכמים הרחקה. וכדברי

לשיטת רבי אלעזר בן עזריה לא תיקנו הרחקה לאסור אכילת פסח לפני חצות

הא רבי אלעזר בן עזריה הא רבי עקיבא. הקשו בקרן אורה (זבחים נז: ד"ה א"כ) ובלקוטי הלכות (שם זבח תודה, ד"ה אלמא), מדוע לפי רבי אלעזר בן עזריה התירו חכמים לאוכלו עד חצות, ולא עשו שום הרחקה וסייג לאסור לאוכלו זמן מה לפני חצות, בשביל שלא יבוא לאוכלו בטעות לאחר חצות, וכמו שגזרו בנאכלים ליום ולילה, שמותר לאוכלם רק עד חצות.

ותירץ בלקוטי הלכות, שלפי רבי אלעזר בן עזריה האוכל אחר חצות אינו עובר כלל בלאו של 'בל תותירו' עד הבוקר, ולכן אין על הבשר שם נותר עד הבוקר[עח], וכמו שנאמר (שמות יב י) 'לא תותירו ממנו עד בקר', וכן מבואר בתוספתא (פסחים פ"ה הי"ג)[עט], שאפילו לרבי אלעזר בן עזריה אין חייבים על הבשר משנה עד שיעלה עמוד השחר, ואע"פ שחכמים גזרו טומאת ידים על הבשר הנותר (פסחים קכ:), מכל מקום אין זה לענין האיסור להותיר או לאכול נותר, לפי שהתורה תלתה זמנו בבוקר. ובזה מיושב מה שלכאורה קשה מדוע לא גזרו לפי רבי אלעזר בן עזריה שיהיה אסור לאוכלו קודם חצות כדי שלא יבואו לטעות בזמן, וכמו שמצינו באיסור אכילת חמץ בערב פסח שלרבי יהודה אסרו חכמים לאוכלו שתי שעות לפני חצות כדי שלא יטעה ויאכל חמץ לאחר חצות. אלא לכך לא גזרו כן, משום שאף אם יאכלנו לאחר חצות לא עבר על איסור אכילת נותר[פ]. וכן מבואר בתשובת **הרמ"ע מפאנו** (סי' א).

ועוד כתב הרמ"ע מפאנו (שם), שלפי רבי אלעזר בן עזריה אינו עובר לאחר חצות רק על עשה, לפי שהוא לומד בגזירה שוה 'הזה הזה' שזמן אכילה הוא עד חצות בלבד, ועל זה נאמר 'ואכלו את הבשר בלילה הזה', ולא בזמן אחר, ולאו הבא מכלל עשה עשה, ומשום כך לא גזרו להרחיק היתר אכילתו קודם חצות[פא].

אך כתב הקרן אורה (זבחים שם), שאם נאמר שהטעם שבמשנתנו הרחיקו חכמים לאסור מחצות, היינו בשביל לזרזו באכילה שלא יביא קדשים לבית הפסול, צריך לומר שלפי רבי אלעזר בן עזריה הרי זמן אכילת הפסח מועט הוא, שרשאי לאוכלו רק עד חצות, ולכן לא תיקנו חכמים הרחקה להוסיף למעט ביותר את זמן אכילתו.

האם הלכה כרבי אלעזר בן עזריה או כרבי עקיבא

שם. הראשונים דנו האם מתירוץ סוגייתנו יש לפשוט אם הלכה כרבי אלעזר בן עזריה שזמן אכילת הפסח עד חצות או כרבי עקיבא שזמנה עד שיעלה עמוד השחר[פב].

הרא"ש (סי' ט)[פג] כתב, שלפי תירוץ הגמרא מבואר שמשנתנו היא סתם משנה כרבי אלעזר בן עזריה, וכן מבואר בפסחים (קכ:) שהסתם משנה בדין הפסח אחר חצות שמטמא את הידים (שם) היא כרבי אלעזר בן עזריה. אמנם אין לדקדק מכך שהלכה כמותו משום שהלכה כסתם משנה (שבת מו.), שהרי במגילה (כ:) שנינו 'כל דבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה', וביארו בגמרא (שם כא.) שכוונת לשון זה היא לרבות אכילת פסחים כל הלילה וכשיטת רבי עקיבא, וא"כ יש להסתפק מה היא ההלכה. ואע"פ שיש שלש משניות כרבי אלעזר בן עזריה ומשנה אחת כרבי עקיבא, מכל מקום אמרו (יבמות קא:) שאין להכריע ולהעדיף כמה סתמי ולדחות סתם משנה אחת, וא"כ הדבר ספק כמי נפסוק, שאין אנו יודעים איזה סתמא נשנית אחרונה[פד].

אמנם הרמ"ע מפאנו (שו"ת, סי' א) כתב שהלכה כרבי אלעזר בן עזריה משום ששלוש סתם משנה נשנו כמותו, ואע"פ שבמגילה שנינו סתם משנה כרבי עקיבא, מכל מקום כיון שאמרו בגמרא (סנהדרין פו.) שכל המשניות הסתומות שבמשניות נשנו כדעתו של רבי עקיבא על ידי תלמידיו, אם כן יש לומר שלכך מצינו שלענין אכילת הפסח מצינו משנה אחת שסתמוה תלמידיו כדעת רבי עקיבא, אך כיון שכמה משניות פסקו הלכה כרבי אלעזר בן עזריה, הרי זה מוכיח שההלכה הרווחת היא כדעת רבי אלעזר בן עזריה.

וכתב הרא"ש (שם), שאין לדקדק שהלכה כרבי עקיבא ממה ששנינו כדבריו במשנה במגילה (שם) בין שאר הדברים שנפסקה ההלכה כדברי המשנה, שאפשר שנקטו אגב שאר הדברים שזמנם בלילה. והביאו הראשונים[פה] שיש שפסקו כרבי עקיבא, משום שהמשנה במגילה כדעתו, נשנתה לגבי הלכות פסוקות שנשנו שם, וכפי שאמרו בבבא קמא (קג.) לגבי המשנה בבבא מציעא (עו.) 'כל המשנה ידו על התחתונה', שנשנתה בבבא מציעא (שם) עם הלכות פסוקות, כמשנת 'כל החוזר בו ידו על התחתונה', ולכן הלכה כאותה משנה. אמנם הרא"ש (סי' ט) דחה ראיה זו, שדווקא בבבא מציעא שאין זה מקומה של משנת 'כל המשנה ידו על התחתונה', רק שנשנתה אגב משנת 'כל החוזר בו ידו על התחתונה', לכן הלכה כאותה משנה, אבל המשנה במגילה שונה את כל הדברים שמצותן בלילה, ואין לפסוק הלכה כרבי עקיבא משום כך[פו]. ואדרבה היה ניתן להוכיח שהלכה כרבי אלעזר בן עזריה, שהרי במשנה בזבחים (נו:) שנה התנא זמני אכילת הקדשים, וכיון שסתם שם כרבי אלעזר בן עזריה, היה ראוי לפסוק כמותו[פז].

ויש שכתבו[פח], שכיון שמצינו סתם משנה כשתי שיטות התנאים, אם כן אין הסתם משנה מכריע והלכה כרבי עקיבא מחבירו (עירובין מו:)[פט].

ויש שכתבו[צ], שממה שאמר רבא (פסחים קכ:) שאם אכל מצה בזמן הזה אחר חצות לרבי אלעזר בן עזריה לא יצא ידי חובתו, ולא אמר רבא דין זה בסתמא, משמע שאין הלכה כך, אלא שרבא השמיענו את הדין רק לפי רבי אלעזר בן עזריה, ולעולם ההלכה כרבי עקיבא[צא].

והרא"ש (שם) כתב[צב] שיש לדקדק קצת שהלכה כרבי עקיבא, ממה שאמרו בסוגייתנו שרבי אלעזר בן עזריה סובר כרבי אליעזר, ש'כבוא השמש' אתה אוכל, וב'מועד צאתך מארץ מצרים' שהוא הבוקר אתה שורף, ואילו רבי עקיבא סובר כרבי יהושע ש'כבוא השמש' אתה אוכל והולך עד 'מועד צאתך מארץ מצרים', והרי הלכה כרבי יהושע לגבי רבי אליעזר שהוא שמותי[צג].

האם הגזירה שוה היא משתי התיבות 'בלילה הזה'

רבי אלעזר בן עזריה אומר נאמר כאן בלילה הזה ונאמר להלן ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה מה להלן עד חצות אף כאן עד חצות[צד]**.**

מדברי **התוספות הרא"ש** (ד"ה יכול - בתירוץ הראשון) מבואר, שלימוד הגזירה שוה הוא מ'בלילה הזה'. ועוד כתב בשם ה"ר יוסף, שהגזירה שוה היא מתיבת 'הזה', אבל תיבת 'לילה' אינה נצרכת ללמד גזירה שוה, ואף לפי רבי אלעזר בן עזריה יש למעט ממנה שאינו נאכל ביום, כפי שדרש רבי עקיבא[צה].

ובשו"ת ר' יעקב הלוי (כלל ה סי' לה ד"ה ועתה אבא) הביא קושיית השואל, שאם נאמר שהגזירה שוה שדן רבי אלעזר בן עזריה היא מ'בלילה' בלבד, אם כן מדוע אמרו בסמוך שלפי רבי אלעזר בן עזריה אין להקשות מדוע נכתב בתורה 'הזה', והרי לפי דעתו מיותר 'הזה' כיון שהגזירה שוה היא מ'בלילה'. וכתב ר' יעקב הלוי, שלימוד הגזירה שוה הוא משתי התיבות 'הלילה הזה', ורבי עקיבא אינו דורשם לגזרה שוה, אם כן שתי התיבות הללו מיותרות למעט את היום ואת הלילה שלאחריו, כמבואר בברייתא ובגמרא בסמוך. ולכך לא מקשה הגמרא על רבי אלעזר בן עזריה מדוע כתוב 'הזה', משום שגם תיבה זו נצרכת ללימוד הגזירה שוה.

המאירי ביאר בבכורי שלמה (כרך א ח"ד סי' יד אות טו), שמשום שאם קצרו ביום בדיעבד כשר, לכך לא עשו בה הרחקה. **עח. אולם** במרדכי סוף פסחים (סדר של פסח קכ:) מבואר, שלפי רבי אלעזר בן עזריה יש על זה שם נותר אחרי חצות מן התורה. **עט. ראה** בחידושי רבי שמואל (פסחים שיעורים על סדר הדף ג. אות כא, לז.) שהביא כן מהאור זרוע (ח"ב סי' רלא), בדברי התוספתא. ועיי"ש שהאריך בזה על פי דברי הגר"ח שזמן האכילה עד חצות אינו מדין הקרבן משום שהוא קדשים קלים, אלא הוא משום מצות אכילת הפסח, ולכך אינו נעשה נותר לאחר חצות. וראה בזה בקהילות יעקב (סי' ד אות ב), והובאו דבריו להלן (בענין 'הטעם שלשיטת רבי אלעזר בן עזריה הוצרך הפסוק לאסור להותיר עד הבוקר') בסמוך. **פ. באור** שמח (חמץ ומצה פ"ו ה"א ד"ה לכן) כתב, שמה שאמר רבי אלעזר בן עזריה שהפסח נאכל עד חצות, היינו שמצות אכילת פסח שחובה עליו לאכול הוא רק עד חצות, ואמנם גם לאחר חצות הוא נאכל, אך לא מדין פסח, אלא מדין קדשים שהקרבן צריך להאכל ע"י בני החבורה, עיי"ש מה שביאר לפי זה. ומבואר מדבריו שלא שייך כלל גזירה לפי רבי אלעזר בן עזריה. **פא. וכן** תירץ בקרן אורה לפי שיטת רש"י (לעיל ג. ד"ה כדי) שהטעם שבנאכלים ליום אחד תיקנו הרחקה שיאכלום רק עד חצות, הוא בשביל שלא יבוא לידי איסור כרת אם יאכלנו לאחר שיעלה עמוד השחר, וא"כ מיושב, שהרי אם יאכל את הפסח אחר חצות, לפי רבי אלעזר בן עזריה אינו חייב כרת, כיון שרק בעלות עמוד השחר חל על הבשר דין נותר וחיוב כרת, ולכן לא תיקנו בו חכמים הרחקה, שאף שיאכלנו לאחר חצות אינו חייב כרת. **פב. ואף** המצה דינה כפסח, כמבואר בפסחים (קכ:) שאם אכל מצה בזמן הזה אחר חצות לרבי אלעזר בן עזריה לא יצא ידי חובתו, לפי שהוקשה מצה לפסח, אבל לפי רבי עקיבא יצא ידי חובתו במצה אחר חצות כמו הפסח. הרא"ש (פסחים פ"י סי' לח) כתב, שאף אם הלכה כרבי עקיבא, מכל מקום מדרבנן גזרו לאוכלה עד חצות, וא"כ אף במצה יש להחמיר לאוכלה עד חצות משום הגזירה [וביד דוד (זבחים נז: ד"ה ולפי) תמה על הרא"ש מה ספיקו, ולמה יגרע מקריאת שמע שגזרו בה חכמים. וראה בזה באור זרוע (הל' פסחים סי' רלא) ובמרומי שדה (זבחים נז: ד"ה דלמא). ונתבאר ענין זה לעיל בסמוך, בטעם שלא שנה התנא דין אכילת מצה עד שיעלה עמוד השחר]. כתב הרשב"א (ד"ה וכיון) שנידון ההלכה הוא גם לענין זמן קריאת ההלל. **פג. וכן** בתוספות הרא"ש (ד"ה הא). **פד. כן** מבואר ברשב"א (ד"ה וכיון, שו"ת ח"א סי' תמה) ובר"ן (פסחים קכ: ד"ה גרסינן). **פה. רא"ש** (סי' ט) ור"ן (פסחים שם). **פו. ראה** מעדני יו"ט (אות ג- ד) בביאור לשון הרא"ש. **פז. וכן** מבואר באור זרוע (הל' פסחים סי' רלא), שכיון שהמשנה בזבחים (נו:) בדיני קדשים, וכן המשנה בפסחים (קכ:) לגבי דיני פסח, נשנו כרבי אלעזר בן עזריה, הרי שהם עיקר, משום שהן סתמא במקום עיקר הדינים שלהם, וכפי שאמרו (סנהדרין לד:) שסתמא שנשנית במקום שמבוארים הלכותיה [כגון הלכות ששייכות לב"ד עם שאר הלכות השייכות להם] הלכה כאותה סתמא יותר מהסתמא האחרים. **פח. מאירי** (פסחים קכ: ד"ה מאחר), מגיד משנה (חמץ ומצה פ"ו ה"א) בביאור טעמו של הרמב"ם שפסק שמצותה כל הלילה, ר"ן (פסחים קכ: ד"ה גרסינן), וכ"כ הר"י מקורביל (הו"ד באור זרוע הל' פסחים סי' רלא). **פט. והטעם** שלשאר הפוסקים אין שייך כלל זה, ראה דורש לציון (דרוש ג ד"ה העולה מזה דאם) וחתם סופר (פסחים קכ:). **צ. ר"ן** (פסחים קכ: ד"ה גרסינן), וכן כתב באור זרוע (הל' פסחים סי' רלא) בשם הר"י מקורביל, ויש שדייקו כן גם מהרי"ף, שהשמיט בפסחים את מימרת רבא שלא יצא לאחר חצות. ביאור הלכה (סי' תעז ס"א ד"ה ויהא). **צא. אכן** באור זרוע (שם) כתב בשם רבו רבי יהודה, שאין לשון זה ראיה, ומצינו כיוצא בו בבבא קמא (ק.), שאמר רבי אלעזר לריש לקיש 'והא את הוא דאמרת מאן דאין דינא דגרמי רבי מאיר', והאם אין כוונתך שרק רבי מאיר סובר כך אך אנו לא פוסקים כך, והשיב לו ריש לקיש שכוונתו שרבי מאיר אמר כך והוא סובר כמותו. **צב. וכן** כתב באור זרוע (שם). **צג. וראה** במעדני יו"ט (אות ו) הטעם שכתב הרא"ש שהוא רק קצת ראיה. **צד. ראה** בפנים יפות (דברים טז ו) מה שביאר הטעם שרבי אלעזר בן עזריה דרש כן. **צה. וכן** כתב בבית יצחק (מגילה כא. ד"ה ועוד דמדאיצטריך).

ובלב מבין (נאכאלו, קריאת שמע פ"א ה"ע) האריך לדחות דברי ר' יעקב הלוי[צו], וביאר, שמה שאמרו בברייתא 'אם כן מה תלמוד לומר בלילה' וכו' הוא לדברי הכל ואפילו רבי אלעזר בן עזריה מודה בה[צז].

ובקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה והנה) דחה דברי ר' יעקב הלוי, שכיון שהתורה שלמדים ממנה גזירה שוה צריכה שתהא מופנה, אם כן צריך לומר ששתי התיבות 'בלילה הזה' מופנים הם, ויש לתמוה מדוע כתבה התורה שתי תיבות ללימוד הגזירה שוה והרי די בתיבה אחת. וכן יש להקשות שאם שתי התיבות נצרכות לגזירה שוה, אם כן מנין לרבי אלעזר בן עזריה שאינו נאכל ביום, שהרי הגזירה שוה מלמדת רק על סוף זמן אכילתו ולא על תחילתו. אלא צריך לומר שלימוד הגז"ש הוא רק מ'הזה', ומה שנקט רבי אלעזר בן עזריה בדבריו את שתי התיבות, היינו לכלול את שני הזמנים של תחילת אכילתו וסוף זמנו.

ובצל"ח (ד"ה ועוד) כתב, שכיון שהוצרכה התורה לכתוב 'הזה' ללמד גזירה שוה, ממילא הוצרכה התורה לכתוב גם 'בלילה', שלא שייך לכתוב 'הזה' בלא 'בלילה', ואם כן תיבת 'בלילה' אינה מיותרת לפי רבי אלעזר בן עזריה.

הטעם שלשיטת רבי אלעזר בן עזריה הוצרך הפסוק לאסור להותיר עד הבוקר

שם. הקשו התוספות (ד"ה רבי אלעזר)[צח], הרי מהפסוק (שמות יב י) 'לא תותירו ממנו עד בקר' מבואר שעד הבוקר אינו נעשה נותר ומותר לאכלו[צט]. ותירצו, שכוונת הפסוק הוא שלא תעשו דבר שיבוא לידי נותר בבוקר, והיינו, שאם לא יאכלנו עד חצות לא יוכל לאכלו אחר כך[ק], וכן לא יוכל לשורפו עד הבוקר שהרי אין שורפים קדשים בלילה[קא], ונמצא שיבוא לידי נותר בבוקר.

והקשה הצל"ח (בתוס' שם), שהרי גם בבוקר לא יוכל לשרוף את הפסח שהרי אין שורפים קדשים ביום טוב, ואם כן מה היא כוונת האיסור להותיר ממנו עד הבוקר, והרי לגבי איסור אכילה כבר נאסר בחצות, ולגבי חיוב השריפה אינו יכול לשורפו עד למחרת יום טוב[קב].

ותירץ[קג], בהקדם מה שמבואר בזבחים (נו:) שלדעת חזקיה דין פיגול אינו תלוי במחשב לאכלו לאחר זמן אכילתו, אלא בזמן שהוא עומד לשריפה, ואם בשעת העבודה בקרבן הנאכל לשני ימים חישב לאוכלו בליל יום שלישי משחיטתו, אינו פיגול, והאוכלו אינו חייב כרת, כיון שבליל שלישי לא כלה לגמרי זמן אכילתו, ואף שכבר נאסר הקרבן באכילה, מכל מקום אין זמן שריפתו אלא בבוקר. אמנם נראה שבאופן שיום שלישי לשחיטתו חל ביום טוב שאסור לשורפו [מפני שאין שורפים קדשים ביום טוב] ולכך אינו נשרף אלא למחרת, אם המקריב יחשוב לאכלו ביום שלישי, הרי הוא פיגול, משום שהוא זמן שריפתו, אלא שמצד איסור צדדי אינו יכול לשורפו[קד]. ולפי זה יש לבאר דברי התוספות, שהיה מקום לומר שמדיני הקרבן זמן שריפת הפסח הוא בחצות, והאוכלו אחר חצות חייב כרת, ואם כן החושב לאכלו אחר חצות הרי זה פיגול. וכתבה התורה 'לא תותירו ממנו עד בקר' ללמדנו שאף שזמן אכילתו כלה בחצות, עדיין אינו זמן שריפתו ואינו נחשב נותר עד הבוקר, וממילא אינו פיגול אלא אם כן חשב לאכלו למחרת. אמנם לדעת רבי יוחנן (שם), שדין הפיגול תלוי בסוף זמן אכילת הקרבן, אם כן לדברי רבי אלעזר בן עזריה שהפסח נאכל רק עד חצות, החושב לאכול את הפסח לאחר חצות הרי זה פיגול, וכן חל עליו דין נותר לאחר חצות והאוכלו אחר חצות חייב כרת[קה].

אמנם בטורי אבן (מגילה כא. אבני שהם ד"ה אף) **ובקרן אורה** (זבחים נו: ד"ה ר' יוחנן) כתבו, שגם לרבי יוחנן החושב לאכול את הפסח אחר חצות אינו פיגול, והאוכל ממנו אחר חצות אינו חייב כרת. וביאר הטורי אבן, שדווקא בליל שלישי שהוא נאסר בו לאכילה באיסור גמור של נותר, הרי הוא פיגול אף על פי שאין בו דין שריפה. אבל פסח אחר חצות אינו אסור באכילה אלא באיסור עשה בלבד, ולכן אין בו משום פיגול. ולפי זה גם לרבי יוחנן יש לפרש כן בכוונת הפסוק שאינו נאסר באיסור נותר גמור עד הבוקר[קו].

ובזבחי אפרים (זבחים שם ד"ה תניא) כתב לחלק בין קרבן פסח לבין שאר הקרבנות, על פי מה שביאר שהטעם שהקרבן נחשב פיגול בליל שלישי הוא על פי מה שכתב **בשיטה מקובצת** (שם ד"ה תלמוד), שלכתחילה יש לאכול את השלמים ביום הראשון, וגם ביום השני הקרבן נקרא נותר, אלא שהתורה התירתו לאכילה בדיעבד. ולכן בליל שלישי שלא הותר באכילה הרי הוא ממילא נותר האסור באכילה, והאוכלו חייב משום נותר, והחושב לאוכלו בליל שלישי הרי זה פיגול. מה שאין כן בפסח שכתבה בו התורה 'לא תותירו ממנו עד בקר', ואם כן מפורש בתורה שאין עליו שם 'נותר' עד הבוקר, ולכן גם לרבי יוחנן אין עליו שם איסור נותר, ואינו מפגל אם חשב לאוכלו אחר חצות, ואינו אסור באכילה אלא בלאו הבא מכלל עשה.

ובקהילות יעקב (סי' ד אות ג) כתב[קז], שיש לומר כן מסברא משום שאיסור אכילת פסח אחר חצות אינו משום שהשתהה יותר מזמנו, אלא שכך הוא עיקר דין הפסח, שאינו נאכל אלא אם יש באכילתו קיום מצות אכילת פסח. וכמו שאין הפסח נאכל מבעוד יום אף על פי שאינו נותר, משום שקיום מצות אכילת הפסח הוא רק בלילה, כמו כן מה שאינו נאכל אחר חצות הוא משום שזמן קיום מצות אכילת פסח הוא עד חצות. וממילא גם לרבי יוחנן אינו חייב משום נותר אחר חצות, והמחשב לאוכלו אחר חצות אינו פיגול עד שיחשב לאוכלו משיעלה עמוד השחר[קח].

הפסוק משמיענו זמן שריפת הנותר בפסח שני

שם. החתם סופר (דרשות ח"ב דרוש לשבת הגדול תקנ"ז ד"ה ע"כ, רכח:) כתב ליישב קושיית התוספות, שהפסוק בא ללמד על פסח שני שאינו יום טוב האסור במלאכה, ובזה שורפים את הנותר בבוקר שלאחר זמן אכילתו.

כוונת הפסוק לחצות הנקרא בוקר על שהאיר כבוקר

שם. בישועות מלכו (קרית ארבע, לקוטי תורה פר' בא ד"ה ויהי) כתב ליישב קושיית התוספות, על פי מה שכתוב בזוה"ק שבאותו הלילה שיצאו ממצרים התחיל להאיר היום בחצי הלילה, והרי הפסוק 'לא תותירו ממנו עד בוקר' נאמר במצרים, שאז התחיל הבוקר מחצות, וכוונת הפסוק היא שלא להותיר עד חצות שנהפך לבוקר.

צו. **שלפי** דבריו, שלר"ע 'בלילה' ממעט שרק בלילה הוא נאכל, וראב"ע סובר ש'בלילה' נצרך לגז"ש, א"כ היה לגמרא לפרוך 'וראב"ע הא מנא נפקא ליה' כפי שהגמרא בסוגייתנו מקשה בשאר הדינים שלמדים מפסוק זה, וממה שהגמרא לא מקשה כן, מוכרח שאף ראב"ע מודה בזה. ועיי"ש עוד שהוכיח שבפסחים (ע.) מפורש שרק 'הזה' נצרך לגז"ש. ועוד הביא קצת ראיה לזה מפסחים (מא:). צז. **ועיי"ש** עוד מה שדן בלימוד הגזירה שוה. צח. **בדרשות** החתם סופר (ח"ב, דרוש לשבת הגדול תקנ"ז ד"ה וזהו, רכ:) כתב לבאר הטעם שהתוספות לא הקשו כן בפסחים (קכ:). צט. **ראה** בזהב שיבה (ד"ה אמר) שהקשה, שלפי מה שהבינו התוספות בקושייתם ש'עד בוקר' מותר לאכול, אם כן היה להם להקשות לפי רבי עקיבא, מדוע הוצרך גם הפסוק 'בחפזון' לומר שזמן אכילתו עד הבוקר. ק. **ראה** משאת משה (פסחים סי' קנ ד"ה והקשה תמוי) שהקשה שאפשר לבשלו ולאוכלו. קא. **באילת** אהבים (בתוס' שם) דקדק, מדוע לענין שרפת הפסח בלילה לא נקטו התוספות את הטעם שאין שורפים קדשים ביום טוב. ועיי"ש שתירץ, שדווקא משום שאף בימות החול אין הלילה ראוי לשריפה, אפשר שיחול עליו שם נותר בבוקר, יותר מבחצות. קב. **ראה** במלא הרועים (בתוס' שם) שכתב שאף בפסח דורות כבר נצטוו שלא לשרוף ביום טוב. וראה בזה בדברי הצל"ח בהערה להלן בסמוך. וראה בדברי בן עמרם (בתוס' שם) שדן בדברי המלא הרועים. וראה במגן דוד (בתוס' שם) שדן בדברי הגמרא בשבת (כד.) לפי דברי התוספות. וראה עוד בזרע יעקב (גינצבורג, בתוס' שם) בדין שריפת פסח מצרים ביו"ט, ועיי"ש שמיישב דברי התוספות, שהפסוק בא להשמיענו שאין שורפים קדשים בלילה. קג. **עיי"ש** שציין לדבריו בפסחים (קכ: ד"ה ור"ע) שתירץ שהנפקא מינה היא באופן שעבר ושרפו ביום טוב. קד. **מה** שאין כן בליל שלישי, שמדיני הקרבן עצמו עדיין אינו זמן שריפתו, לכך אם חישב לאוכלו בליל שלישי, אינו פיגול. קה. **הצל"ח** כתב כן מתחילה בדעת רבי אלעזר בן עזריה, אלא שהקשה ממה ששנינו בפסחים (קכ:) שהפסח אחר חצות מטמא את הידים, והעמידה הגמרא את המשנה כרבי אלעזר בן עזריה שהפסח נאכל עד חצות, ומבואר שלדעת רבי אלעזר בן עזריה חל דין נותר על הפסח כבר בחצות. ולכן צריך לומר שרבי אלעזר בן עזריה סובר כרבי יוחנן, שהפסח נעשה נותר בחצות אף על פי שאינו נשרף עדיין, ובבוקר שורפים את הפסח שכן רבי אלעזר בן עזריה סובר שבפסח מצרים עדיין לא נאמר הדין שאין שורפים קדשים ביום טוב [וכתב, שדבר זה תלוי מהיכן למדים את הדין שאין שורפים קדשים ביום טוב]. אלא שבדעת רבי אליעזר [שדעתו כדעת רבי אלעזר בן עזריה] צריך לומר שהוא סובר כחזקיה, שהרי הוא דרש את הפסוק (דברים טז ו) 'שם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים' בערב אתה זובח וכבוא השמש אתה אוכל ומועד צאתך ממצרים אתה שורף, והרי פסוק זה נאמר בפסח דורות שבודאי אינו נשרף בבוקר, ואם כן מוכרחים אנו לומר, שנפקא מינה בזמן שריפתו רק לענין שהוא נעשה נותר, ולדעתו אין הפסח מטמא ידים בחצות אף על פי שאינו נאכל אחר חצות, וכיון שכן מוכח שרבי אליעזר סובר כחזקיה ולא כרבי יוחנן. ועיין שם שתירץ לפי דבריו, מדוע לא הקשתה הגמרא על חזקיה מהברייתא שמסייעת לרבי יוחנן, שהרי מצינו תנא שסובר כחזקיה. אמנם בקרן אורה (זבחים נו: ד"ה ר' יוחנן) ובזבחי אפרים (זבחים נו: ד"ה תניא) כתבו, שאין הוכחה מהגמרא שלרבי אלעזר בן עזריה הפסח נעשה נותר בחצות, שכן כוונת המשנה בפסחים היא, שיש עליו דין נותר מדרבנן ומטמא את הידים כמו שאר נותר, שהרי גם בו שייך הגזירה משום עצלי כהונה [דהיינו, שחכמים גזרו שהנותר יטמא את הידים, שלא יתעצלו הכהנים לאכול את הקרבנות בזמנם, כמבואר בפסחים (פה.)]. וכך מפורש בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' א), שאין הפסח נעשה נותר אחר חצות, אלא אסור לאוכלו באיסור עשה בלבד, ומכל מקום הוא מטמא את הידים. וראה עוד בזה בליקוטי הלכות (זבחים נו: זבח תודה, ד"ה אלמא). קו. **ובקרן** אורה כתב, שהוא נלמד לרבי יוחנן מהפסוק 'שם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים', כמבואר בהערה לעיל. והביא בקרן אורה ראיה ממה ששנינו בתוספתא בפסחים (פ"ה ה"י), פסח אינו נאכל אלא בלילה, ואינו נאכל אלא עד חצות, ואין חייבין עליו משום נותר, ואין מחשבה פוסלת בו משום פיגול עד שיעלה עמוד השחר. קז. **וראה** כעין זה במשאת משה (פסחים סי' קנ) בשם הגר"ח. קח. **ולפי** דרכם שוב אין לתרץ את קושיית הצל"ח שהובאה בהערה לעיל, שהרי רבי אלעזר בן עזריה יכול לסבור כרבי יוחנן. אמנם בזבחי אפרים (ד"ה ועוד כתב) כתב, שמדברי רבי אלעזר בן עזריה באמת יש לכאורה ראיה שהוא סובר כחזקיה שכן אין לומר שהתורה אמרה שבבוקר הוא זמן שריפה, ללמד שרק בבוקר הוא נעשה נותר שהרי דין נותר אינו תלוי בזמן השריפה [ואין זה דומה למה שכתבו התוספות לרבי אלעזר בן עזריה, שהרי בפסוק 'לא תותירו ממנו עד בוקר' לא הוזכר שהבוקר הוא זמן שריפה]. ודחה, שגם לרבי יוחנן יש נפקא מינה בכך שהבוקר הוא זמן שריפה לגבי מלקות. והיינו שמכיון שהגיע זמן השריפה אינו עובר על הלאו של עשיית מלאכה ביום טוב, כיון שלאו זה נדחה בפני העשה של שריפת קדשים ורק העשה של 'שבתון' אינו נדחה, כמו שכתב בטורי אבן (מגילה כא. אבני מילואים ד"ה מיהו). וכן יש לומר שהוא נפקא מינה לגבי הדין שהנשרפים אפרם מותר. והיינו שאם ישרפנו קודם הבוקר לא קיים מצות שריפה ואפרו אסור בהנאה, אך אם ישרפנו בבוקר שכבר חלה עליו מצות שריפה [אף שאסור עדיין לשרוף עד אחרי יום טוב], התקיימה מצותו ואפרו מותר בהנאה.

יישוב דברי הפסוק שמחצות הלילה נקרא בוקר

שם. הרש"ש (בתוס' שם) כתב ליישב שה'בקר' שבפסוק זה היינו חצות הלילה[קט], וכמו ש'ערב' נקרא מחצות היום, כמבואר לקמן בסמוך, כן נקרא בוקר מחצות הלילה.

עד חצות מקיים מצות אכילת פסח ולאחר חצות מקיים מצות אכילת קדשים

שם. באור שמח (חמץ ומצה פ"ו ה"א) כתב ליישב כוונת הפסוק לאסור להותיר עד הבוקר לפי רבי אלעזר בן עזריה, לפי מה שחידש שקרבן פסח חלוק בדינו מדין כל הקרבנות, שכל הקרבנות המצוה לאוכלם אינה חיוב על האדם, אלא המצוה שיהיו נאכלים ולא יבואו לידי נותר, אבל מצות אכילת הפסח היא שכל אחד יאכל כזית, ואם אינו אוכל כזית אינו ראוי להימנות על הפסח, וצריך להאכל במצה ומרור, ופסח מצרים היו בו דינים נוספים, שנאכל בחפזון. ואמנם אינו נאכל בדין תורת פסח רק עד חצות, אבל אחר חצות נאכל עד הבוקר, אבל לא בתורת פסח, שעיקרו אינו אלא לאכילה, רק כמו תודה ושלמים, ואם נאכל אחר חצות ביטל מצות אכילת פסח, והוא כשאר קרבן הנאכל, שאין מצות אכילתם מתקיימת בבעלים דווקא, אלא שיאכל מי שהוא מבני החבורה, ולזה מועילה הגזירה שוה לאכול עד חצות, שזהו פרט מפרטי הפסח, אבל הפסוק אמר 'לא תותירו ממנו עד בוקר', שעד הבוקר יכול לאכול כל הלילה, כמו תודה, וזמן שריפה חל כשיגיע זמן בוקר, שאז אינו נאכל כלל.

כיצד למדים ממכת בכורות שזמן האכילה 'עד חצות'

מה להלן עד חצות אף כאן עד חצות. בשו"ת ר' יעקב הלוי (כלל ה סי' לה ד"ה ועתה אבא) הקשה, שהרי מהפסוק לענין מכת בכורות לא משמע שהכוונה היא 'עד חצות', שבפסוק כתוב 'כחצות הלילה אני יוצא', וכתוב 'ויהי בחצי הלילה', שדווקא ברגע זה היתה מכת בכורות, ואם כן מנין נוכל ללמוד מהגזירה שוה שזמן אכילת פסח הוא מתחילת הלילה ועד חצות.

ותירץ, שהלימוד מהגזירה שוה אינו אלא לענין סוף זמן אכילתו, אבל תחילת זמן אכילתו נלמד מ'כבוא השמש', וכמבואר להלן בסמוך. **ובמשפט צדק** (מלמד, שו"ת ח"ב סי' ג ד"ה עוד)[קי] הקשה על תירוץ זה, שאם כן לא נתבאר בגמרא עיקר הדרשה לדעת רבי אלעזר בן עזריה שאף הוא סובר שאת תחילת זמן אכילת קרבן פסח למדים מהפסוק 'כבא השמש'. **ובברכת ה'** (ד"ה מה) כתב ליישב, שאף שלא הוזכר כן בברייתא בשיטת רבי אלעזר בן עזריה, מכל מקום מקרא מלא הוא, ויש ללמוד ממנו את תחילת זמן אכילתו.

ובמשפט צדק (שם) ביאר, שאין לומר שכוונת התורה היא שיאכלו את הפסח בחצות ממש, שהלא זמן זה אי אפשר לעמוד עליו ולדייק בו[קיא], ובהכרח שזמן אכילת הפסח הוא מתחילת הלילה עד חצות וכוונת התורה שיקדימו אכילתו כדי שלא יעברו חצות. וכן תירצו **במעדני יום טוב** (סי' ט סק"א) **ובצל"ח** (ד"ה נאמר), שכיון שצריך לאכול מן הפסח כזית, ואי אפשר לאוכלו ברגע אחד של חצות, ולכן מוכרחים לומר שהגזירה שוה באה ללמד שיש לאוכלו בחצי הלילה הראשון עד זמן חצות.

ועוד תירץ במעדני יום טוב (שם), שאי אפשר לכוין אימתי הוא חצות הלילה, ולכן אין מסתבר לומר שכוונת התורה לאוכלו בשעה זו.

והצל"ח (שם) כתב ליישב באופן נוסף, שגם רבי אלעזר בן עזריה דרש מתיבת 'בלילה' שקרבן פסח נאכל בלילה ולא ביום זביחתו, וכיון שהפסוק ממעט שאינו נאכל ביום זביחתו, מוכרחים אנו לומר שאין למדים מהגזירה שוה למעט שתחילת אכילתו בחצי הלילה, שאם כן לא היינו צריכים למעט שאינו נאכל ביום זביחתו.

ובאבני נזר (שו"ת, או"ח סי' שפא) תירץ, שאכן אי אפשר לאכול את הפסח בחצות, אלא עיקר המצוה היא שבשעת חצות יהיה כבר קרבן הפסח נאכל, ואין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, כדי שיאכל הפסח קודם חצות, ובשעת חצות ממש יהיה טעם האפיקומן בפיו. וכתב, שכן הדין גם לגבי אכילת מצת אפיקומן שאוכלים לזכר הפסח, ומטעם זה מברכים 'על אכילת מצה' ולא מברכים 'לאכול מצה', שמכיון שבשעה שמגיע חצות שהוא זמן קיום המצוה, כבר נאכלה המצה, לכן שייך לברך 'על אכילת מצה' בלשון עבר, ולא 'לאכול מצה' שהוא רק לשון עתיד[קיב].

מדוע אין לומר שצריך לאוכלו בחצי השני של הלילה

שם. במעדני יום טוב (שם) **ובצל"ח** (שם) הקשו, מנין לנו שזמן אכילת הפסח בחצי הראשון של הלילה, ורגע חצות הוא סוף זמן אכילה, שמא נאמר שחצות הוא תחילת זמן אכילה עד אור הבוקר[קיג]. ומצינו **באחרונים** שתירצו בכמה דרכים[קיד]:

א. במעדני יום טוב תירץ, שהרי מצות אכילת הפסח ניתנה לישראל במצרים, בשביל שקיום מצות השם יתברך תצילם שלא יבוא המשחית אל בתיהם לנגוף (שמות יב כג), וא"כ בודאי שמצות האכילה היא לפני שעת חצות שאז השחית המשחית[קטו].

ב. עוד תירץ במעדני יום טוב, שהסברא נותנת שנצטוו לאכול הקרבן פסח בשעה שדרך בני אדם לאכול, דהיינו בתחילת הלילה ולא לאחר חצות.

ג. הצל"ח תירץ, שגם רבי אלעזר בן עזריה דורש כרבי עקיבא שתיבת 'בלילה' באה למעט שלא יאכלנו ביום הקרבתו, ורק תיבת 'הזה' מיותרת ללימוד הגזירה שוה, ואם היה זמן אכילתו רק מחצות ואילך, לא היה צריך פסוק לומר שביום ההקרבה אין לאוכלו, שהרי אפילו בלילה שאחריו אינו נאכל לפני חצות, אלא מוכרחים לומר שזמן אכילתו בתחילת הלילה עד חצות, ולכן בא הפסוק 'בלילה' לומר שלא יאכלנו ביום.

ד. עוד תירץ הצל"ח, שרבי אלעזר בן עזריה דורש כרבי אליעזר, שלמד מן הפסוק (דברים יא ו) 'שם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים' ששלשה זמנים נאמרו בו, וכך פירושו, 'בערב' אתה זובח, 'כבוא השמש' אתה אוכל עד חצות, ו'מועד צאתך ממצרים' שהוא הבוקר אתה שורף, ומבואר שלפי הסוברים שהפסח נאכל רק חצי לילה, יש פסוק מפורש ש'כבוא השמש' אתה אוכלו, דהיינו מתחילת הלילה[קטז].

ביאור לשון הגמרא שמכת בכורות היתה 'עד חצות'

שם. במשפט צדק (שם) **ובבני יששכר** (חדש ניסן מאמר ד טיול בפרדס דרוש ה) הקשו, כיצד שייך לומר שמכת בכורות היתה 'עד חצות', והרי מכת בכורות היתה בחצות ממש ולא קודם לכן. וכתב במשפט צדק, שהלשון 'עד חצות' אינו דווקא, אלא אגב הסיפא שלמדנו לזמן אכילת הפסח עד חצות, אמרו כן גם לגבי זמן מכת בכורות.

ועוד תירץ, שמה שאמרו במכת בכורות 'עד חצות' אין הכוונה לזמן שבו היתה המכה, אלא לזמן שבו עדיין היתה קיימת הגזירה שילקו המצרים במכת בכורות שנאמרה בפסוק 'ועברתי בארץ מצרים' וגו', שעד חצות עדיין היתה גזירה זו קיימת.

ובבני יששכר תירץ, על פי דברי **רבינו בחיי** (שמות יא ד) שהטעם שמשה רבינו אמר שמכת בכורות תהיה 'כחצות' הלילה ולא 'בחצות' הלילה, מפני שהפסח שבו יצאו בני ישראל ממצרים היה ביום חמישי בשבוע[קיז] ועל פי סדר המזלות של כוכבי הלכת, כל מזל משמש שעה אחת, ובליל שישי בשעה הקודמת לחצות שולט מזל צדק שהוא מזל חיים ושמחה, ובשעה אחר חצות שולט מזל מאדים שהוא מזל שממה ומיתה, וכדי שלא יאמרו המצרים שהמכה באה להם מחמת מזל הכוכבים, לכן אמר משה רבינו 'כחצות' שיחשבו המצרים שהמכה היתה בסוף השעה הששית, וידעו שמאת ה' נענשו ולכן אף במזל של חיים, לקו ומתו[קיח], והראה הקב"ה נפלאותיו בשידוד טבעי המזלות להודיע ולגלות שגם הנהגת הטבע במזלות היא על פי השגחת ה' בלי הפסק כלל.

והוסיף הבני יששכר, שמכיון שבשעת הגאולה הראשונה רצה הקב"ה להודיע גם על הגאולה האחרונה, שאז יבער ה' לגמרי את רוח הטומאה מן הארץ וישפיל מלכות אדום, לכן רצה הקב"ה להכות את בכורי מצרים בזמן שליטת כוכב מאדים שהוא כח שרו של עשו, אלא שכיון שיש לחשוש בזה שיאמרו מצרים שהמזל הוא שגרם למכתם, לכן נתגלה הקב"ה כבר קודם חצות בזמן שליטת כוכב צדק, כביכול בהכנה להכות את מצרים, ובזה נודע שהקב"ה משנה סדרי בראשית ויכול הוא להעניש גם בזמן מזל צדק, אלא שההכאה

קט. **עיי"ש** שכעין זה מצינו ביומא (כ:). קי. **הובא** באסיפת זקנים (פסם). קיא. **כשם** שמבואר בגמרא לעיל (ד.) שמשה רבינו אמר לפרעה שמכת בכורות תהיה 'כחצות הלילה' ולא אמר 'בחצות הלילה' שמא יטעו איצטגניניו ויאמרו שמשה רבינו בדאי. קיב. **וחידש** לפי זה שהדין שצריך שיהיה טעם האפיקומן בפיו הוא רק בשעת חצות ממש, ולכך באופן שאינו יכול להספיק לאכול אפיקומן קודם חצות, יאכל כזית מצה על תנאי שאם הלכה כרבי אלעזר בן עזריה יהיה לשם אפיקומן, וימתין עד לאחר חצות ויאכל סעודתו, ואחר כך יאכל שנית אפיקומן ויוצא ידי חובת אפיקומן ממה נפשך שאם הלכה כרבי אלעזר בן עזריה יצא באפיקומן הראשון שהיה טעמו בפיו בשעת חצות, ורשאי לאכול אחר חצות דברים אחרים, ואם הלכה כרבי עקיבא שזמן אכילת הפסח עד שיעלה עמוד השחר יוצא באפיקומן השני [אלא שכתב שאף בלא חידוש זה שעיקר זמן קיום מצות אכילת מצה הוא בחצות, מסתבר שאין חיוב שישאר טעם מצה בפיו יותר מאשר במשך זמן חיוב המצוה]. קיג. **וכן** הקשה השפת אמת (זבחים נז: ד"ה מה). קיד. **וראה** בשמע שלמה (אלגאזי, פר' בא ד"ה ולפשר לפרש דמספקא, סה.) שביאר דברי המכילתא על פי הספק מאימתי מתחיל זמן אכילת הפסח. קטו. **וכעין** זה כתב בברכת ה' (ד"ה והר"נ שם), שסדר הפסוקים הוא שבתחילה היא שעת אכילת הפסח, ולאחר מכן בחצות עבר ה' לנגוף את מצרים. קטז. **ובאבני** נזר (שו"ת, או"ח סי' שפא אות ג) ביאר, שכיון שאי אפשר לומר שיאכלו את הקרבן פסח בשעת חצות ממש, מכיון שאין בו משך זמן כלל, א"כ בעל כרחנו שכוונת הגזירה שוה היא שבשעת חצות יהיה כבר בשר הפסח נאכל, וישאר בשעת חצות טעם פסח בפיו. ולכאורה לפי דבריו מיושב, שלא שייך לומר שיאכלנו אחר חצות, כי בשעת חצות לא יהיה טעם הפסח בפיו, אבל אם יאכל קודם חצות יהיה טעם פסח בפיו בשעת חצות. אמנם יש לדחות שהרי על עיקר מצוה זו אנו דנים, האם אין גדר המצוה כן, אלא שמחצות הוא זמן אכילתו. קיז. **כמבואר** בגמרא (שבת פז:). קיח. **אולם** בני ישראל המאמינים יודעים שהמכה היתה בחצות הלילה בדיוק ברגע התחלת מאדים, ואין הקב"ה משנה הטבע אלא בשביל הכרח וצורך גדול, ורצה להשתמש באחד ממשרתיו שהוא מאדים כדי להרוג בשונאיו. ואף שהיה נס גדול ומפורסם גם אם המכה היתה בתחילת מאדים, שאף החוזים בכוכבים לא יכולים לתלות שיהיה בכח מזל מאדים להשמיד את כל בכורי מצרים ברגע אחד, אף על פי כן רצה משה שלא יהיה להם פתחון פה לטעות אחר הבליהם, אלא יאמרו שמכת בכורות היתה בשעת מזל צדק שהוא המזל המסמל חיים, וידעו שאם מתו בכוריהם בשעה זו, אין זה מחמת

והמיתה היתה בזמן ממשלת מאדים, ולפי זה יש לבאר את הפסוק (שמות יא ד) 'כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים', כלומר שהיציאה וההעברה כביכול היתה קודם חצות, וההכאה היתה בחצות. לכן אמר רבי אלעזר בן עזריה שהעברה בארץ מצרים היתה דווקא 'עד חצות' במזל צדק, וזה נקרא בשם 'העברה' שהקב"ה העביר כח המזל שיעשה להיפך מתכונתו[קיט].

האם לרבי עקיבא נתקבלה הגזירה שוה 'הזה הזה'

אמר ליה רבי עקיבא והלא כבר נאמר בחפזון עד שעת חפזון[קכ]. הקשה **השפת אמת** (זבחים נז: ד"ה מה), שאם רבי עקיבא לא קיבל גזירה שוה מרבו, אם כן יש לתמוה על עיקר דברי רבי אלעזר בן עזריה שהרי אין אדם דן גזירה שוה מעצמו, ואם רבי עקיבא קיבל את גזירה שוה זו מרבו, אם כן לאיזה ענין קיבלה, מאחר שהוא סובר שהפסח נאכל כל הלילה. ותירץ, שרבי עקיבא לא קיבל גזירה שוה זו, והקשה לרבי אלעזר בן עזריה, שלפי דבריך שנתקבלה גזירה שוה, מה נענה על הפסוק 'ואכלתם אותו בחפזון'.

ובברכת ה' (ד"ה א"ל ר"ע) פירש על פי דברי **התוספות** בשבת (קלא: ד"ה סד"א)[קכא], שאפשר שהתיבות הללו ניתנו לידרש בפסוקים אחרים, ונחלקו התנאים האם גם בפסוק זה יש לדרוש גזירה שוה מתיבה זו.

הטעם שלפי רבי עקיבא נצרך בחפזון ללמד על זמן האכילה

שם. בזהב שיבה (ד"ה אמר) הקשה, שלפי מה שהבינו **התוספות** (ד"ה רא"ע) בקושייתם שמהפסוק (שמות יב י) 'ולא תותירו ממנו עד בוקר' יש ללמוד שעד הבוקר מותר לאכול את הפסח, אם כן לפי רבי עקיבא מדוע הוצרך גם הפסוק 'בחפזון' לומר שזמן אכילתו עד הבוקר.

ובברכת ה' (ד"ה אחר כל מה) כתב ליישב, שאפשר שהגזירה שוה 'הזה הזה' ניתנה לידרש, ונחלקו התנאים האם הכוונה היא לדרוש את הפסוקים הללו, ו'בחפזון' נצרך ללמד שלא נתקבלה הגזירה שוה לענין אכילת פסח עד חצות.

ובברכת אברהם (ד"ה עד) כתב, ש'בחפזון' נצרך לגופו שהפסח יהיה נאכל במהירות ובחפזון, אלא שרבי עקיבא סובר שממילא משמע שטעם החפזון הוא משום שסוף זמן אכילתו הוא עד עלות השחר, ולכך היו קרובים לצאת ממצרים, וצריך למהר באכילתו.

מדוע לא הקשה רבי עקיבא מ'ולא תותירו ממנו עד בוקר'

שם. בזהב שיבה (ד"ה אמר) הקשה, שהרי על קושיא זו אפשר לתרץ שהכוונה היא עד שעת חפזון של מצרים, ומדוע לא מקשה רבי עקיבא מהפסוק 'עד בוקר'. **והתוספות** (ד"ה ר' אלעזר) הקשו מפסוק זה על רבי אלעזר בן עזריה, ויש לדקדק מדוע לא הקשה רבי עקיבא מפסוק זה שהיא קושיא חזקה יותר. והגמרא תתרץ על קושיא זו כתירוץ התוספות[קכב].

ובככבא דשביט (בתוס' ד"ה רבי אלעזר) כתב ליישב, שרבי עקיבא עצמו לא הקשה על רבי אלעזר בן עזריה מהפסוק 'לא תותירו ממנו עד בוקר' משום שלדעתו אפשר לפרש שהכוונה היא בוקר שני, ויהא נאכל לשתי לילות, ולכך נצרך הלימוד מ'הזה' להשמיענו שאינו נאכל אלא בלילה הראשון, כמבואר בגמרא להלן בסמוך. ואכן לשיטת רבי אלעזר בן עזריה ש'בוקר' היינו בוקר ראשון, היה אפשר להקשות מפסוק זה.

ועוד כתב, שכוונת התוספות להקשות גם כן קושיא זו, שמפסוק זה קשה על רבי אלעזר בן עזריה, ואם כן היה לרבי עקיבא להקשות עליו ממנו.

במקור שיטת רבי עקיבא שאכילת הפסח עד הבוקר ובביאור טעמו

עד שעת חפזון. רש"י (ד"ה שעת) פירש, שהכוונה היא שנחפזו לצאת, והיינו עמוד השחר ככתוב (שמות יב כב) 'לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר'[קכג].

ובאור ישועה (ברש"י שם)[קכד] דקדק, מדוע לא הביא רש"י את הפסוק (במדבר לג ג) 'ממחרת הפסח'. ולעיל (ד: ד"ה זה) כתב רש"י שמ'ממחרת הפסח' למדים שעיקר גאולת מצרים היתה בשחרית. וכן מבואר בגמרא להלן בסמוך.

ובאור תורה (שוואלרטץ, ח"א סי' נט) ביאר, שלכך היתה מכת בכורות בלילה, שבלילה אינה מלאה גלולים לעבוד את החמה כמו ביום שהחמה זורחת. ולפי זה פירש טעמו של רבי עקיבא שזמן אכילת הפסח הוא עד שיעלה עמוד השחר שהיא שעת חפזון מעובדי חמה, וראב"ע מוסיף הרחקה שיאכלנו עד חצות.

היה לראב"ע לדחות שבחפזון היינו חפזון של מצרים

שם. בשו"ת ר' יעקב הלוי (כלל ה סי' לה ד"ה ועתה אבא) הקשה, מדוע לא השיב רבי אלעזר בן עזריה לרבי עקיבא ש'בחפזון' היינו חפזון של מצרים שהוא בחצות, וכמבואר בברייתא לקמן בסמוך.

האם אפשר לומר שלרבי עקיבא עיקר מצות אכילת הפסח היא מחצות ואילך

שם. הפני יהושע (ד"ה הקטר) כתב, שיש לומר שלפי רבי עקיבא עיקר מצות אכילת הפסח מן התורה היא מחצות ואילך עד הבוקר, והיינו משעת חפזון של ישראל. ולפי זה ביאר הטעם שלא תיקנו חכמים הרחקה שתעקור את עיקר מצותה מן התורה.

ובבית יצחק (מגילה כא. ד"ה ודברים) הקשה על דבריו כמה קושיות:

א. שהרי רבי עקיבא אמר 'עד שעת חפזון' שהוא סובר שכוונת הפסוק היא לחפזון של ישראל שנחפזו לצאת, אבל לא נכלל בזה התחלת זמן האכילה, ואם כן מנין למד הפני יהושע שלפי רבי עקיבא עיקר מצותו מחצות הלילה ואילך יותר מקודם חצות.

ב. ועוד, שלפי דבריו יהיו דברי רבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא מחולקים מן הקצה אל הקצה, שלפי רבי אלעזר בן עזריה מצותו דווקא משעת צאת הכוכבים עד חצות לילה, ולפי רבי עקיבא עיקר מצותו מחצות לילה ואילך.

ג. ועוד, שאם לפי רבי עקיבא יש סברא לחלק בין קודם חצות לאחר חצות, אם כן מדוע אמרו בגמרא שרבי עקיבא נחלק על הגזירה שוה שאמר רבי אלעזר בן עזריה, ודורש את 'בלילה הזה' לדרשה אחרת, והרי עדיף היה לגמרא לומר שגם רבי עקיבא סובר גזירה שוה זו כרבי אלעזר בן עזריה, אלא שרבי אלעזר בן עזריה דרש את הגזרה שוה על סוף זמן האכילה.

ד. ועוד, שממה שהוצרך רבי עקיבא לדרוש 'בלילה' הוא נאכל ואינו נאכל ביום שחיטתו, מוכח מכך שהוא נאכל תיכף בהתחלת הלילה, שאם לא כן למה נצרך לדרוש מפסוק שאינו נאכל ביום שחיטתו, כיון שאפילו בלילה עיקר זמן אכילתו הוא מחצות לילה ואילך[קכה].

ה. ועוד, שהרי מבואר בסוגייתנו שנחלקו רבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא במחלוקתם של רבי אליעזר ורבי יהושע, והרי בין לפי רבי אליעזר ובין לפי רבי יהושע למדים שמכבוא השמש אתה אוכל.

הטעם שצריך לימוד שאינו נאכל ביום מלבד הלימוד 'כבוא השמש' אתה אוכל

אם כן מה תלמוד לומר בלילה יכול יהא נאכל כקדשים ביום תלמוד לומר בלילה בלילה הוא נאכל ולא ביום. רש"י (ד"ה יכול) פירש, שהיינו סבורים לומר שהפסח יהא נאכל ביום שחיטתו כדין שאר קדשים, וכן מצינו בתודה שזמן אכילתה יום אחד, ואוכל והולך כל יום שחיטתה והלילה עד הבקר, ככתוב (ויקרא ז טו) 'ביום קרבנו יאכל'[קכו]. ודקדק **הצל"ח** (ד"ה א"כ מה), איך היינו סבורים שיהא נאכל כקדשים ביום, והרי לקמן בסמוך דרשו 'כבוא השמש' אתה אוכל. וכתב ליישב, שהיינו סבורים לומר שכוונת הפסוק היא לביאת אורו דהיינו תחילת השקיעה, ולכן נצרך 'בלילה' למעט שלא יאכל עד הלילה ממש דהיינו צאת הכוכבים. ועוד תירץ, שכבוא השמש נאמר לגבי פסח דורות, ומנין היו יודעים במצרים שלא יאכלוהו ביום, והרי עדיין לא נאמרה להם פרשה זו שכתוב בה 'כבוא השמש', והוצרך לומר להם בלילה שלא יאכלו ביום.

מנין לרבי אלעזר בן עזריה שהפסח אינו נאכל ביום

שם. מבואר בגמרא שרבי עקיבא ממעט מ'בלילה' שהפסח אינו נאכל ביום. והקשה **בתוספות הרא"ש** (ד"ה יכול), מנין לרבי אלעזר בן עזריה שהקרבן פסח אינו נאכל ביום שחיטתו, שהרי לדעתו פסוק זה נצרך ללימוד הגזירה שוה שזמן אכילתו עד חצות. ותירץ, שממה שנכתב לגבי אכילתו 'לילה', ממילא יש ללמוד שאין היום כשר לאכילתו.

ועוד תירץ בשם ה"ר יוסף, שהגזירה שוה היא מתיבת 'הזה', אבל תיבת 'לילה' אינה נצרכת ללמד גזירה שוה, ויש למעט ממנה שאינו נאכל ביום.

ובמשפט צדק (מלמד, שו"ת ח"ב סי' נ ד"ה עוד קשה)[קכז] כתב ליישב, שרבי אלעזר בן עזריה לומד כן מהגזירה שוה, שכשם שמכת בכורות לא היתה ביום אלא בלילה, כמו כן מצות אכילת הפסח נוהגת רק בלילה ולא ביום.

המזל אלא מכח עליון למעלה מן הכוכבים והמזלות. **קיט. ועיין** שם שביאר שגם אכילת קרבן פסח שהוא כבש המורה על מזל טלה, גם היא היתה כדי להעביר כח המזל שהמצרים עבדו לטלה שהוא הראשון לכל המזלות, והורה הקב"ה לבני ישראל לשחוט ולהקריב דווקא קרבן מהכבשים. וראה עוד בזה במגיד תעלומה (ד"ה ונאמר). **קכ. ראה** בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה והנה) שדקדק על לשון זה, וביאר דברי הברייתא באופן מחודש. **קכא. על** פי ביאור המהרש"א (שם). **קכב. ראה** בברכת ה' (ד"ה אחר כל מה) שדן בקושיא זו, שאפשר שהקושיא מחפזון עדיפה היא מהקושיא מ'ולא תותירו ממנו עד בקר'. **קכג. ובענין** אם משמעות 'עד בוקר' היינו עד עלות השחר, או עד הנץ החמה, ראה רש"י בחומש בפסוק (שמות יב י) 'ולא תותירו ממנו עד בוקר והנותר ממנו עד בקר באש תשרפו', מה שהביא ממכילתא, ובשפתי חכמים (ברש"י שם), במנחת יצחק (שו"ת, ח"ה סי' קכג ט) ובשיר של יום (רנין, סי' סב). **קכד. הובא** בילקוט מפרשים. **קכה. ועיין** שם מה שהביא ראיה לדבריו. **קכו. ראה** במלא הרועים (ד"ה ת"ל בלילה) שהקשה, שיש ללמוד דין זה מ'עד שעת חפזון', עיי"ש מה שתירץ. ולכאורה קושייתו צ"ב, שהרי מ'עד שעת חפזון' אין למעט תחילת זמן אכילתו שלא לאוכלו ביום שחיטתו, וכמו שפירש רש"י. וכן תמה הגאון ר' פנחס הירשפרונג ז"ל בקובץ כרם שלמה (שנה ח קונטרס ו עמוד לו). **קכז. הובא** באסיפת זקנים (פסס).

האם היה אפשר להקשות לראב"ע מדוע נצרך 'הזה'

בשלמא לרבי אלעזר בן עזריה דאית ליה גזרה שוה אצטריך למכתב ליה הזה. **בורע יעקב** (ד"ה בשלמא) דקדק, שמהלשון בשלמא משמע שכוונת הגמרא לדחות קושיא שהיה אפשר קצת להקשות על רבי אלעזר בן עזריה[קכח], והיינו משום שהיה אפשר להקשות שכיון שהגזירה שוה היא מתיבת 'בלילה', ואם כן למה נצרך 'הזה', ועל זה אמרו בגמרא שגם 'הזה' נצרך ללימוד הגזירה שוה דהיינו שעל ידי שתיבה זו מיותרת, אפשר ללמוד גזירה שוה[קכט].

מ'חפזון' אין למעט שאינו נאכל בלילה אחר

אלא לרבי עקיבא האי הזה מאי עביד ליה למעוטי לילה אחר הוא דאתא[קל]. **במלא הרועים** (ד"ה ת"ל בלילה) הקשה, שהרי יש למעט לילה אחר ממה שלמדנו שהוא נאכל רק עד שעת חפזון. ותירץ, שהיינו סבורים לומר ש'חפזון' בא לקבוע זמן בלילה הראשון עד חפזון, ומכאן ואילך אינו אוכל ביום, אבל בלילה השני יהא רשאי שוב לאכול, ולזה הוצרך הפסוק למעט שאינו אוכל בלילה השני.

בסברת ההוה אמינא שהפסח יאכל לשתי לילות ויום אחד

מה שלמים נאכלין לשני ימים ולילה אחד אף פסח נאכל שתי לילות במקום שני ימים ויהא נאכל לשתי לילות ויום אחד. **רש"י** (ד"ה מה) כתב, שאין לפרש שהפסח יאכל בשתי הלילות וביום שביניהם, שהרי רבי עקיבא דרש מ'בלילה' שהפסח אינו נאכל ביום אלא בלילה בלבד, לכך צריך לפרש שכוונת הגמרא היא שהיינו סבורים לומר שהפסח יהיה נאכל בשתי לילות, ולא יפסל אף שימתינו ולא יאכלוהו ביום שביניהם. **ובאור שמח** (חמץ ומצה פ"ו ה"א) תמה על פירוש רש"י, איך אפשר לדמותו לשלמים, שהרי לא מצינו דבר שנאכל ונדחה חזר ונאכל.

והרשב"ם (פסחים קכ: ד"ה שלמים)[קלא] כתב[קלב], שההוה אמינא היא שהפסח נאכל אף ביום שבינתים, שהמיעוט מ'בלילה' שאינו נאכל ביום, היינו שביום שחיטתו שלפני לילה הראשון של פסח אינו נאכל, אבל מכאן ואילך יאכלנו אף ביום, עד עמוד השחר של יום השני. ובאור שמח (חמץ ומצה פ"ו ה"א) תמה על פירוש הרשב"ם, שהרי נאמר (שמות יב ח) 'ואכלו את הבשר בלילה', ואם כן נתמעט שלא יהא נאכל כלל ביום[קלג].

ובמשפט צדק (מלמד, שו"ת ח"ב סי' ג)[קלד] דקדק, שבין לפירוש רש"י ובין לפירוש הרשב"ם יש לדחות את הלימוד משלמים, שכן בשלמים הקיל הכתוב שהם נאכלים ביום, ולפיכך גם הקיל בהם שהם נאכלים לשני ימים, מה שאין כן בפסח שהוא חמור שאינו נאכל ביום, כמו כן חמור הוא משלמים ואין ללמוד מהם לפסח[קלה].

ובמשאת משה (פסחים סי' ו ד"ה ועיין ברשב"ם) ביאר סברת המחלוקת של רש"י והרשב"ם, שהרשב"ם סובר שמה שפסח נאכל בליל ט"ו אין זה משום שדין מצות אכילת פסח בלילה ולא ביום, אלא זמן אכילת פסח הוא בליל ט"ו כמו שזמן הקרבת פסח הוא בין הערבים, ולכן היינו סבורים לומר שיש להעמיד את הלילות במקום הימים ויאכל בליל ט"ו ולמחרתו כל היום והלילה שלאחריו, שבליל ט"ו מתחיל הזמן של אכילת פסח ואין זה דין בלילה. ורש"י סובר שעצם דין אכילת פסח הוא ביום הקרבתו כמו תודה, אלא שפסח דינו לאכול בלילה ולא ביום, כמו שיש מצוות שמצותם דווקא ביום ולא בלילה כמו מילה וכדומה, כך פסח להיפך דינו לאכול רק לילה, אבל לא שהזמן הוא ליל ט"ו, ולכן אף לפי ההוה אמינא ביום ט"ו אסור לאכול רק בשתי הלילות, שיום פסול לאכילת הפסח.

בסברת ההוה אמינא שהיה רשאי לאוכלו ביום כדין שאר הקרבנות

שם. **באור שמח** (חמץ ומצה פ"ו ה"א) ביאר, לפי מה שחידש שקרבן פסח חלוק בדינו מדין כל הקרבנות, שכל הקרבנות המצוה לאוכלם אינה חיוב על האדם, אלא המצוה שיהיו נאכלים ולא יבואו לידי נותר, אבל מצות אכילת הפסח היא שכל אחד יאכל כזית, ואם אינו אוכל כזית אינו ראוי להימנות על הפסח, וצריך להאכל במצה ומרור, ופסח מצרים היו בו דינים נוספים, שנאכל בחפזון. ולפי זה מבואר, שמדין פסח הוא נאכל בלילה, אבל היינו סבורים לומר שהוא כמו שלמים הנאכלים לשני ימים ולילה אחד, ואם עבר הלילה אין החיוב על האדם שיאכל כזית, רק שהוא כמו כל קרבן, והוא נאכל שתי לילות ויום אחד, לכן כתב הפסוק 'ואכלו את הבשר בלילה הזה', למעט שדווקא בלילה הזה הוא נאכל אבל ביום אינו נאכל כלל ונעשה נותר.

הטעם שיש להקיש פסח לשלמים להקל ולא לתודה ולהחמיר

שם. **בתוספות הרא"ש** (ד"ה סד"א) דקדק, שהרי גם קרבן תודה הוא קדשים קלים, ומכל מקום הוא נאכל רק ליום ולילה, ואם כן היה ראוי להקיש את הפסח לתודה להחמיר. ותירץ, שמסתבר להקיש את הפסח לשלמים להקל, משום שמותר הפסח קרב שלמים, ולכך ראוי שיהא דינו כשלמים.

ויש שכתבו ליישב[קלו], שהרי מותר הפסח נעשה שלמים כמבואר בפסחים (ע:), ולשיטת רש"י בזבחים (ע. ד"ה שלמים)[קלז] שמותר פסח נאכל לשני ימים, אם כן הרי הוא דומה יותר לשלמים. אמנם לשיטת **התוספות** בזבחים (ע. ד"ה ושלמים) שמותר הפסח גם כן נאכל ליום ולילה אין ליישב כן[קלח].

אמנם במשמרות כהונה (פסחים קכ: ד"ה הואיל) כתב, שאע"פ שמותר הפסח אינו נאכל אלא ליום ולילה, ואם כן הוא דומה יותר לתודה מלשלמים, מכל מקום אם נדמהו לתודה אי אפשר שיהיה כתודה ממש, שהרי מיעט הפסוק שאינו נאכל ביום זבחו, אבל לשלמים יש לדמותו כשנאמר שהלילות יהיו חילוף הימים שהשלמים נאכל בהם, ולכך כתבה התורה 'הזה' למעט את הלילה שלאחריו.

הטעם שהגמרא מדמה את פסח לקדשים קלים ולא לבכור ומעשר

שם. **בשפתי חכמים** (ד"ה סד"א) דקדק, מדוע לא אמרו בגמרא שהואיל ופסח קדשים קלים ובכור ומעשר קדשים קלים, מה בכור ומעשר נאכלים לשני ימים אף הפסח יהא נאכל לשתי לילות, שהרי הפסח שוה לבכור ומעשר לענין הזאת דמם, שכולם טעונים מתנה אחת, מה שאין כן שלמים שדמם טעון שתי מתנות שהן ארבע.

ותירץ, שהדין שבכור ומעשר נאכלים לשני ימים נלמד משלמים, כמפורש בזבחים (נו:), לפיכך נקטה הגמרא שהיינו סבורים לדמות פסח לשלמים[קלט].

לפי רבי אלעזר בן עזריה למדים איסור שריפת קדשים ביום טוב מפסוק אחר

ורבי אלעזר בן עזריה מלא תותירו עד בקר נפקא. **התוספות** בפסחים (קכ: ד"ה מלא) הקשו, איך אמרו בגמרא שמפסוק זה לומד ראב"ע שאין הפסח נאכל לשתי לילות, והרי מבואר בפסחים (פג:) שמפסוק זה למדים ששריפת הנותר תהא בבוקר שני, דהיינו בחולו של מועד ולא ביום טוב, משום שאין שורפים קדשים ביום טוב[קמ]. ותירצו, שרבי אלעזר בן עזריה יסבור כשיטת שאר האמוראים בשבת (כד:) שהאיסור לשרוף קדשים ביום טוב נלמד מפסוק אחר[קמא].

ביאור סברת רבי עקיבא שכוונת הפסוק היא לבוקר שני

ורבי עקיבא אי מהתם הוה אמינא מאי בקר בקר שני[קמב]. **המלבי"ם** (שמות יב ח) ביאר, שדווקא בפסוק זה מפרש כך רבי עקיבא משום שכתוב 'ולא תותירו עד בקר והנותר עד בקר', ש'עד בקר' השני מיותר, ומצינו בשבת (כד:) שמה שכפל הכתוב 'והנותר ממנו עד בקר' בא הכתוב ליתן בקר שני לשרפתו, שאין שורפים קדשים ביום טוב אלא בבוקר שני שהוא חולו של מועד, ועל כן אמר רבי עקיבא שכמו כן יש לפרש שגם לענין אכילה שייך היתר עד בוקר שני, וכוונת הפסוק היא, שלכתחילה 'לא תותירו ממנו עד בקר' הראשון, ובדיעבד שלא גמרו אכילתו עד בוקר ראשון, אזי 'הנותר ממנו עד בקר' הוא בוקר שני, באש תשרופו[קמג].

קכח. **והעיר** שבפסחים (קכ:) לא אמרו כן שלפי רבי אלעזר בן עזריה לא קשה כך. קכט. **ונראה** מדבריו שלרבי אלעזר בן עזריה ממעטים מ'בלילה' שאינו נאכל ביום שחיטתו ולכך אינו מופנה לגזירה שוה, וראה בזה בתוספות הרא"ש (ד"ה יכול). קל. **בקדושה** וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה והנה) דקדק על קושיית הגמרא, שלכאורה אף ש'הזה' מיותר לפי רבי עקיבא, מכל מקום כיון שלא קיבלה מרבו אינו יכול לדון את הגזירה שוה. ועיי"ש עוד מה שהקשה, וכתב ליישב באופן מחודש בביאור דברי הברייתא. ראה בברכת אברהם (ד"ה למעוטי) מה שדן בקושיית הגמרא לפי שני הדרכים שכתב התוספות הרא"ש (ד"ה יכול) האם לרבי אלעזר בן עזריה נצרכים שתי התיבות 'בלילה הזה' ללימוד הגזירה שוה. במשפט צדק (מלמד, שו"ת ח"ב סי' ג) [הובא באסיפת זקנים (פסס)] כתב לדון מה נדרש מ'הזה' שבפסוק השני של הגזירה שוה שדן רבי אלעזר בן עזריה. וראה בזה בפרחי כהונה (ד"ה אלא לר"ע). קלא. **הובא** בהגהות הב"ח (אות ג). קלב. **בפאר** יעקב (ברש"י שם) [הובא באסיפת זקנים החדש] כתב, שהרשב"ם היה קשה לו על פירוש רש"י שהמיעוט 'בלילה' ולא ביום הוא דווקא על יום שחיטתו ולא על יום המחרת. אמנם יש ליישב שמה שכתב רש"י שלא יאכלנו ביום אינו מחמת המיעוט בלילה, אלא משום שצריך שיאכלנו עד שעת חפזון. קלג. **וראה** במשמרות כהונה (פסחים קכ: ד"ה הואיל) שדן בפירוש הרשב"ם. קלד. **הובא** באסיפת זקנים (פסס). קלה. **ועיי"ש** עוד מה שדקדק על פירוש הרשב"ם. קלו. **בחדשים** גם ישנים (אות רמז), וראה בזה בדברי יעקב (עדם, פסחים עמוד רלא). קלז. **כן** דקדקו התוספות בזבחים (ע. ד"ה ושלמים). קלח. **וראה** בדין מותר הפסח, במנחת חינוך (מצוה קמא אות י). ועיי"ש עוד בחדשים גם ישנים (ד"ה סד"א) שכתב ליישב באופן נוסף, שמשום שאינו נאכל ביום שחיטתו, ראוי יותר לדמותו לשלמים. ודבריו הם כעין דברי המשמרות כהונה שהובאו להלן בסמוך. קלט. **ראה** במנחת אברהם (זבחים ח: אות ג, קז.) שהביא דברי הגרי"ז שגדר קרבן פסח הוא מדין 'שלמים', ולפי זה יש ליישב שלכך נקטה הגמרא שיש ללמוד מפסח. קמ. **בברכת** אהרן (אות סג) הוסיף לבאר הקושיא, שלפי זה מבואר שכוונת הפסוק היא לבוקר שני, וכדברי רבי עקיבא להלן בסמוך. קמא. **והמהרש"א** (פסחים שם) הקשה, שהרי הלימוד שאין שורפים קדשים ביום טוב אינו מהתיבות הללו שבתחילת הפסוק, אלא מהמשך הפסוק 'והנותר ממנו עד בוקר באש תשרופו' שבוקר שני מיותר ובא ללמד שישרפנו בבוקר שני. וראה בחתם סופר (פסחים שם ד"ה מלא) שתירץ קושיית המהרש"א, וביאר לפי דרכו הטעם שהתוספות הקשו כן רק בפסחים ולא בסוגייתנו. וראה עוד בקושיית התוספות בפסחים, בפרחי כהונה (ד"ה מלא). וראה בברכת אהרן (אות סג) שהאריך בזה. קמב. **בבית** ישראל (קלוגר, ד"ה מאי) [הובא באסיפת זקנים החדש] ביאר, שלפי זה מה שנכפל בפסוק 'עד בוקר' אינו נצרך ללמד על זמן שריפתו, אלא בא ליתן בוקר לבוקרו, שהאיסור הוא מעלות השחר, וכמו שהביא רש"י (שמות יב י) מהמכילתא. קמג. **וראה** עוד בקדושה וברכה (סמיכת חכמים ד"ה והנה, מ.), בפנים יפות (דברים טז ו) ובמגדים חדשים (ד"ה ור"ע) בסברת רבי עקיבא שכוונת הפסוק היא לבוקר שני.

לפי רבי עקיבא 'לא תותירו' מלמד שאין שורפים קדשים ביום טוב

שם. בשו"ת ר' יעקב הלוי (כלל ה סי' לה ד"ה ועתה אבא) הקשה, שלרבי עקיבא שממעט מ'בלילה' שאין הפסח נאכל ביום, ומ'הזה' ממעט שאינו נאכל בלילה אחר, אם כן הפסוק 'ולא תותירו ממנו עד בוקר' מיותר, שהרי אינו נצרך ללמד על איסור אכילה ביום ובלילה שלאחריו[קמד].

ותירץ, שהפסוק נצרך ללמד שאין שורפים קדשים ביו"ט וכן בשבת שחל בט"ז ניסן, שהוא בוקר שני, אלא שורפים אותו אחר השבת בחולו של מועד, כמבואר בשבת (כד:)[קמה].

האם רבי אליעזר ורבי יהושע מודים לדברי רבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה

והני תנאי כהני תנאי. בתוספות הרא"ש (ד"ה והני) ביאר, שרבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו עם רבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה מאיזה פסוק למדים שזמן אכילת הפסח הוא עד חצות או עד שיעלה עמוד השחר. וכוונת הגמרא היא ששתי זוגות התנאים הללו נחלקו בענין זה, ואינם מודים זה לזה מאיזה פסוק יש ללמוד כן[קמו].

ועוד ביאר, שרבי אליעזר ורבי יהושע מודים לדברי רבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה, שהלימוד למחלוקתם הוא מהפסוקים שבברייתא לעיל בסמוך, ולפי זה פירשו רבי אליעזר ורבי יהושע את הפסוק 'שם תזבח את הפסח'.

לאיזה ענין כתבה התורה לשרוף את הנותר משעת יציאתם ממצרים

דתניא שם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים רבי אליעזר אומר בערב אתה זובח וכבוא השמש אתה אוכל ומועד צאתך ממצרים אתה שורף[קמז]**. רש"י** (ד"ה שם) פירש, שלפי רבי אליעזר הוא נעשה נותר בבוקר, שהגיע זמן השריפה, אלא לפי שאין שורפים קדשים ביום טוב ממתינים לו עד בוקר שני[קמח]. **ובטורי אבן** (מגילה כא. ד"ה אף כאן - השני) הקשה מדוע נכתב בפסוק 'מועד צאתך ממצרים' לענין שריפה, והרי אי אפשר לשורפו עד בוקר שני. וכתב ליישב לפי מה שמבואר בשבת (קלג.) שמילה אינה דוחה יו"ט אלא בזמנה, ולחזקיה דין זה נלמד מהפסוק 'לא תותירו ממנו עד בוקר והנותר ממנו עד בוקר' שנכפל 'עד בוקר' ליתן לו בוקר שני לשריפתו, ופירש רש"י (ד"ה אלין) שקרבן פסח הנעשה בי"ד ניסן שהוא חול, אין שורפים את הנותר ביום טוב, וכמו כן מילה שלא בזמנה הרי היא של חול, שבשבת זו לא היה זמנה, ואינה דוחה שבת. וכן פירש רש"י בדברי אביי (שם) שהלימוד הוא מ'עולת שבת בשבתו' ולא עולת חול בשבת ויו"ט. ולפי זה נראה שאם חל י"ד בשבת, הרי הפסח נשחט בשבת והוא קרבן של שבת, ולכך שריפת נותר שלו דוחה יו"ט, ובאופן זה שייך הדרש 'מועד צאתך ממצרים' אתה שורף, שזמן שריפת הנותר היא לבוקר אף על פי שהוא יום טוב[קמט].

ועוד תירץ, שהפסוק 'מועד צאתך ממצרים' בא לומר שזמן שריפת נותר ומצותו הגיע בעלות השחר של ט"ו, ואף שאין רשאי לשורפו משום שמצות שריפת נותר אינה דוחה יו"ט, מכל מקום אם עבר ושרפו ביו"ט, אינו לוקה, משום שעשה של שריפת נותר דוחה את הלאו של 'לא תעשה כל מלאכה'.

ובהגהות ברוך טעם (לטורי אבן שם אות פד) כתב ליישב[קנ], שהיה אפשר לומר שמצות שריפתו היא מיד לאחר חצות הלילה, ואסור להשאיר עד הבוקר, וממילא שריפתו דוחה יום טוב. אבל אם לא נשרף עד הבוקר הרי כבר עבר על הלאו של 'לא תותירו ממנו עד בקר' ואין איסור להשהותו עוד עד אחר יום טוב, ולכן שריפתו בבוקר שני. ולזה בא הפסוק 'מועד צאתך ממצרים' אתה שורף, ללמד שאין מצות השריפה לאחר חצות אלא בבוקר, וממילא יש לדרוש את כפילות הפסוק, שלא ישרפנו ביום טוב אלא בבוקר שני.

ובבנין שלמה (להגר"ש הכהן, שו"ת ח"א סי' ל) כתב ליישב קושיית הטורי אבן, שכיון שמפורש בפסוק שמשעה שיצאו ממצרים חלה עליהם מצות שריפת הנותר, אם כן יכול לשורפו על ידי נכרי. ואף על פי שאין שליחות לנכרי[קנא], מכל מקום מקיים בזה את המצוה לשרוף, שאין המצוה אלא שיהא הנותר נשרף ויהא כלה מן העולם, ואין צריך לזה שליחות כלל.

ובמרומי שדה (ד"ה ביום) תירץ, שממה שנאמר בפסוק שאף שאכילת הפסח נאסרת מחצות, מכל מקום אינו נעשה 'נותר' עד עלות השחר, למדנו שאם יחשוב בשעת שחיטת הפסח לאכול מבשרו לאחר חצות לא יתפגל הקרבן בכך, שאין הקרבן נעשה פיגול אלא אם כן חושב בשעת השחיטה לאכול מבשרו בזמן שהוא נעשה נותר[קנב].

מנין שרבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו עד אימתי הוא זמן אכילת הפסח

שם. רש"י (ד"ה עד) פירש, שלפי רבי אליעזר רק עד חצות לילה הוא זמן אכילה, שאם גם לדעתו אוכל עד שיעלה עמוד השחר, אם כן במה נחלקו התנאים[קנג]. והקשה **בטורי אבן** (מגילה ג. אבני מלואים), שלפי מה שכתבו **התוספות** בפסחים (ה: ד"ה לחלק) בשם **ריב"א**, שלפי הסובר שהבערה ללאו יצאת[קנד], הרי אין שם מלאכה על ההבערה, ואם כן שריפת נותר ביום טוב מותרת כיון שאין כאן חילול יום טוב בשריפתו, ויש לבאר כן בשיטת רבי אליעזר, שמה שאמר 'מועד צאתך ממצרים' אתה שורף, היינו שריפה ממש[קנה], ומנין ההכרח לומר שנחלקו התנאים עד אימתי מותר לאכול את הפסח, והרי אפשר שלדברי הכל מותר לאוכלו עד שיעלה עמוד השחר כדעת רבי עקיבא, אלא שנחלקו האם מותר לשורפו ביום טוב. ומכח קושיא זו הוכיח שלא כדברי הריב"א, והבערה אסורה ביו"ט אפילו להסובר שהבערה ללאו יצאת ואין שורפים נותר ביו"ט, ולכך מוכרחים אנו לומר שהתנאים נחלקו במחלוקתם של ראב"ע ור"ע אם רשאי לאכול אחר חצות.

ובהגהות ברוך טעם (לטורי אבן שם אות פו) כתב לפרש את ההכרח לומר שהתנאים נחלקו בסיום זמן האכילה, שמצינו בפסוק שזריחת השמש נקראת יציאה, ככתוב (בראשית יט כג) 'השמש יצא על הארץ', וכן כתוב (שופטים ה לא) 'ואוהביו כצאת השמש', ושקיעתה נקראת 'ביאה', על שנראה כמו שעיקר מקומה הוא תחת האופק והיא יוצאת ממעונה בבוקר לפעול פעולתה עדי ערב שחוזרת לביתה ונקרא 'ביאה'. ואמנם אי אפשר לקרוא 'ביאה' אלא עד חצות הלילה, אבל משעברה האופק חצי הלילה ומתקרבת והולכת לצאת על האופק, לא שייך לקרותו בשם ביאה. ולפי זה, כיון שרבי אליעזר לא נתן מועד לזמן סוף אכילה, הרי הדבר מוכרח שהוא מפרש ש'כבוא השמש אתה אוכל' היינו כל זמן שנקרא ביאה, והוא עד חצות. ורבי יהושע סובר ש'כבוא השמש' היינו תחילת ביאה, שהוא התחלת זמן אכילה, אבל סוף זמן האכילה הוא מועד צאתך ממצרים[קנו].

רבי עקיבא ורבי יהושע נחלקו אם תיקנו הרחקה לאכלו עד חצות

רבי יהושע אומר בערב אתה זובח כבוא השמש אתה אוכל ועד מתי אתה אוכל והולך עד מועד צאתך ממצרים[קנז]**. כתב הצל"ח** (ד"ה ועד מתי), שאמנם רבי עקיבא ורבי יהושע סוברים שזמן אכילת פסח מן התורה עד עלות השחר, אבל יש לחלק ביניהם לענין האם מדרבנן גזרו ועשו בו הרחקה לאוכלו עד חצות, כמו שעשו בכל הקדשים הנאכלים ליום ולילה, והיינו על פי מה שכתב **הט"ז** (יו"ד סי' קיז סק"א, או"ח סי' תקפח סק"ה) שדבר המפורש בתורה להיתר לא היה יכולת ביד חכמים לגזור בו ולאוסרו, ואם כן לפי רבי יהושע שמפורש בתורה שעד מועד צאתך אתה אוכל, דהיינו עד עלות השחר, לכך לא היו חכמים יכולים לעשות הרחקה שלא יהא נאכל אלא עד חצות, אבל לפי רבי עקיבא שדורש סוף זמן האכילה מ'עד שעת חפזון', הרי פסוק זה נאמר דווקא לגבי פסח מצרים, ושנינו בפסחים (צו.) שפסח דורות חלוק הוא מפסח מצרים ואינו נאכל בחפזון. ומה שרבי עקיבא לומד מ'חפזון' לזמן אכילת פסח דורות, היינו שכיון שאינו סובר את הגזירה שוה של ראב"ע, ממילא הפסח נאכל כל הלילה בין בפסח מצרים ובין בפסח דורות, אבל לא נתפרש בתורה לענין פסח דורות שיאכלנו עד עמוד השחר, והיה יכולת ביד חכמים לעשות סייג בפסח דורות עד חצות[קנח].

קמד. **ונראה** כוונתו, שבשלמא אם הכוונה היא לבוקר ראשון יש לומר שכוונת הפסוק להשמיענו שמותר לאכול עד שיעלה עמוד השחר. ועיי"ש שביאר הטעם שלפי רבי אלעזר בן עזריה אין להקשות כן. וראה ביישוב הקושיא במאיר עיני חכמים (להגאון מאוסטרובלא, קמא סי' לא) וקונטרס שערי תורה (ורשא, ח"ד סי' ל"ד מה). קמה. **וראה** בדורש לציון (דרוש ג ד"ה העולה - השני) שתירץ כן שבפסח מצרים היה ט"ו ניסן בערב שבת. וראה במלא הרועים (ד"ה ור"ע) הטעם שהוצרך למעט שבת משריפת קדשים, אף שכבר נתמעט יום טוב. קמו. **ויש** להעיר, שהאחרונים דקדקו מדוע נצרכו שני פסוקים ללמד זמן אכילת הפסח [ראה בזה להלן בסמוך (בענין 'בסברת רבי עקיבא שהוצרכו שני הפסוקים 'מועד צאתך' ו'בחפזון')], ולפי דברי התוספות הרא"ש מיושב, שאין כאן שני פסוקים לדין אחד, אלא נחלקו התנאים מנין יש ללמוד דין זה. קמז. **באבן** עזרא (דברים טז ו) פירש ש'מועד צאתך ממצרים' מוסב על תחילת הפסוק, שבמועד חודש האביב יצאו ממצרים, ולא נאמרו התיבות הללו כהמשך לתיבות 'כבוא השמש'. ובביאור כוונת הפסוק 'בערב' פירש רש"י (ד"ה שם תזבח) שהכוונה היא משעה שינטו צללי ערב, לאחר חצות היום שנסתלקה החמה מראש כל אדם ונטתה למערב. וראה בזה ברש"י (שמות יב ו), באבן עזרא, ברמב"ן (שם) ובברכת ה' (ברש"י ד"ה שם תזבח). קמח. **ראה** עטרת ראש (ברש"י שם, כא:) [הובא באסיפת זקנים החדש ח"ב] ובמשפט צדק (מלמד, ח"ב סי' נ ד"ה עוד קשה במאי) שדנו בדברי רש"י, שכיון שמחצות אסור באכילה, מדוע חל עליו שם נותר רק בבוקר. וראה בזה בדברי המרומי שדה להלן בסמוך. וראה עוד באור שמח (חמץ ומצה פ"ו ה"א) שביאר שעד חצות הוא נאכל מדין קרבן פסח, ועד הבוקר הוא נאכל כדין שאר הקדשים. והובאו דבריו לעיל (בענין 'עד חצות מקיים מצות אכילת פסח ולאחר חצות מקיים מצות אכילת קדשים') בסמוך. קמט. **ועיי"ש** מה שתמה על שיטת רש"י בזה. קנ. **עיין** שם שביאר תירוצו בהרחבת דברים. קנא. **יש** להעיר, שהנתיבות המשפט (סי' קפב סק"א) והמחנה אפרים (הלכות שלוחין סי' יא) כתבו שיש שליחות לנכרי בשליחות על המעשה, וכגון לענין עשיית מעקה ע"י נכרי. ולדבריהם יש לומר שתועיל שליחות בנכרי בשריפת נותר. קנב. **ועיין** שם שהביא ראיה לדבריו מהתוספתא. וראה בזה לעיל בסמוך בדברי התוספות (ד"ה ראב"ע), בטעם שלשיטת רבי אלעזר בן עזריה הוצרך הפסוק לאסור להותיר עד הבוקר. קנג. **ראה** בשו"ת ר' יעקב הלוי (כלל ה סי' לה סוף ד"ה ועתה אבא) שהקשה, שמא לדברי הכל זמן אכילתו עד שיעלה עמוד השחר, ומחלוקתם היא לענין זמן השריפה, אם הוא דווקא במועד צאתך ממצרים או בכל שעה שירצה. קנד. **שמלאכת** מבעיר חלוק עונשה משאר מלאכות שבת, וחייבים עליה רק איסור לאו ולא מיתה. קנה. **ובהגהות** ברוך טעם (לטורי אבן שם אות פח) תמה, שהרי מבואר בפסחים (מו.) שרבי אליעזר סובר ששריפת קדשים אסורה ביום טוב, ולכך חלה שנטמאה ביום טוב, לא תקרא לה שם עד שתאפה. קנו. **וראה** עוד בפנים יפות (דברים טז ו) ובמי באר מים חיים (ד"ה והני תנאי) ביישוב קושיית הטורי אבן. קנז. **באהלי** יצחק (ד"ה והנה) ביאר שגם לרבי יהושע 'מועד צאתך ממצרים' מלמד על זמן שריפת הנותר. קנח. **ואף** שכתוב 'ואכלו את הבשר בלילה', וכתוב 'ועבדת' שיהיו כל עבודות של חודש זה שוים, והרי זה כאילו כתוב בפסח דורות 'ואכלו את הבשר בלילה', מכל מקום אף ש'בלילה' סתם היינו כל הלילה, מכל מקום אינו מפורש בפסוק.

בסברת רבי עקיבא שהוצרכו שני הפסוקים 'מועד צאתך' ו'בחפזון'

שם. בשו"ת ר' יעקב הלוי (כלל ה סי' לה ד"ה ועתה אבא) הביא קושיית השואל, מדוע נצרך לפי רבי עקיבא ללמוד מ'חפזון', שעד שעת חפזון של ישראל רשאי לאוכלו, כמבואר בברייתא לעיל, והרי למדים כן מ'מועד צאתך'. ועוד הקשה בין לפי רבי עקיבא ובין לפי רבי אלעזר בן עזריה, מדוע הוצרכה התורה לכתוב 'מועד צאתך', והרי כבר נתבאר בברייתא לעיל בסמוך שלמדו התנאים את שיטתם מפסוקים אחרים.

וכתב ר' יעקב הלוי ליישב, ש'חפזון' נצרך לגופו שיאכלו את הפסח במהירות. ועוד, שמהפסוק 'מועד צאתך' לחוד אין להוכיח כדברי רבי עקיבא, משום שיש לפרשו לענין שריפה וכרבי אליעזר, וכן ללא הפסוק 'מועד צאתך' היה אפשר לומר ש'בחפזון' היינו חפזון של מצרים וכדברי רבי אלעזר בן עזריה.

ועוד כתב לדחות את עיקר הקושיא, שאין להקשות מפסוק שנכפל במשנה תורה. **ובקדושה וברכה** (סמיכת חכמים ד"ה והנה, מז:) כתב לדחות תירוץ זה, שדווקא לגבי פסוק שהוא מיותר שייך לומר כן, אבל לימוד התנאים מ'שם תזבח' וגו' הוא משום שהפסוק סותר דברי עצמו ומרמז שני הפכים ויתור לשון, שכיון שכתוב 'בערב' לא היה לו לכתוב 'כבוא השמש', וכן להיפך, וגם קשה מה שהוסיף הפסוק 'מועד צאתך ממצרים' שפירושו ביום, ולכך הוצרכו לדרוש את הפסוק שנכללו בו זמנים חלוקים לעניינים שונים, ולכך אף שהוא במשנה תורה צריך ליתן טעם מדוע כתבה התורה יתור זה[קנט].

בכוונת 'בחפזון' לפי שיטות התנאים אימתי סוף זמן אכילת הפסח

אמר רבי אבא הכל מודים כשנגאלו ישראל ממצרים לא נגאלו אלא בערב וכו' וכשיצאו לא יצאו אלא ביום וכו' על מה נחלקו על שעת חפזון רבי אלעזר בן עזריה סבר מאי חפזון חפזון דמצרים ורבי עקיבא סבר מאי חפזון חפזון דישראל[קס]. **פירש רש"י** (ד"ה הכל, ד"ה מערב), שאף לפי רבי עקיבא מחצות הלילה היתה שעת חפזון של מצרים, שרצו לשלח את ישראל, ונתנו להם רשות לצאת, אלא שהוא סובר שסוף זמן האכילה נקבע לפי חפזון של ישראל, שלא שמעו להם לצאת עד הבוקר. ולפי ראב"ע סוף זמן האכילה הוא בחצות, שעל ידי מכת בכורות נחפזו המצרים לשלח את ישראל.

ובמשפט צדק (מלמד, שו"ת ח"ב סוף סי' נ ד"ה והנה)[קסא] דקדק, שלפי רבי עקיבא היה ראוי לומר שאף בבוקר יהיה מותר לאכול את הפסח, שהרי אז נחפזו לצאת. וכתב ליישב, שממה שהקדים הפסוק את האכילה לחפזון, מבואר שהאכילה תהיה קודם לחפזון שהוא הבוקר.

האם רבי אבא חולק על הגזירה שוה שבברייתא

שם. במשפט צדק (מלמד, שו"ת ח"ב סי' נ ד"ה עוד י"ל)[קסב] דקדק, שמדברי רבי אבא נראה שהוא חולק על המבואר בברייתא לעיל שר"ע וראב"ע נחלקו בלימוד הגזירה שוה, וסובר שמחלוקתם היא בכוונת תיבת 'בחפזון'[קסג], ואם כן היה לגמרא לומר 'רבי אבא אמר', שכן הוא דרך הגמרא לומר שאמורא זה חולק. **ובברכת ה'** (ד"ה אמר) דחה דבריו, ופירש שכוונת רבי אבא היא להוסיף ולבאר את מחלוקת התנאים האם דורשים גזירה שוה, שהגזירה שוה של 'הזה הזה' ניתנה לידרש, ונחלקו התנאים האם יש לדרוש כן בפסוקים הללו, והיינו סבורים לומר שלדברי הכל כוונת הפסוק היא שצריך לאוכלו עד שעת חפזון של מצרים, ומחלוקת ר"ע וראב"ע היא אימתי היה שעת חפזון זו, האם בחצות או ביום, שלראב"ע היה בלילה ולכך הוא דורש את הגזירה שוה מ'בלילה' בפסוק זה. ועוד היה אפשר לומר שלדברי הכל זמן האכילה היא עד שעת חפזון של ישראל, ונחלקו התנאים האם היה חפזון זה בלילה או ביום, שלראב"ע היה בלילה ולכך הוא דורש את הגזירה שוה מ'בלילה' בפסוק זה. ולזה אמר רבי אבא שלא נחלקו התנאים כך, אלא שלדברי הכל חפזון של מצרים היה בלילה ושל ישראל היה ביום, ומחלוקתם היא האם זמן האכילה הוא בחפזון של מצרים, או בחפזון של ישראל, שלפי ראב"ע הכוונה היא חפזון של מצרים ולכך הוא דורש את הגזירה שוה בפסוק זה, ור"ע סובר שהכוונה היא לחפזון של מצרים, ולכך אינו דורש את הגזירה שוה בפסוק זה[קסד].

כוונת רבי אבא לבאר טעמי התנאים אימתי סוף זמן אכילת הפסח

שם. בפרשת מרדכי (על העין יעקב, ד"ה הוליכן) דקדק, למה הוצרכה הברייתא להביא את הפסוקים שבמשנה תורה ובחומש במדבר, והרי בחומש שמות (יב ל-לא) כתוב 'ויקם פרעה לילה וגו' ויאמר קומו צאו', ומפורש שנגאלו בערב, וכתוב (שם יב נא) 'ויהי בעצם היום יצאו', הרי מפורש שיצאו ביום. ותירץ, שכוונת רבי אבא היא לפרש טעם מחלוקת התנאים אימתי הוא סוף זמן אכילת הפסח, ולכך הביא את הפסוקים המדברים בטעם הבאת הפסח, שבפסוק אחד כתוב 'ועשית פסח לה' כי בחדש האביב הוציאך ה' לילה', ומשמע שהבאת הפסח היתה בשביל נתינת דמו על המשקוף ועל המזוזות, ולפי זה אינו נאכל אלא עד חצי הלילה, שהיה בו זמן מכת בכורות, והיינו כדעת ראב"ע. ור"ע סבר שכיון שכתוב 'ממחרת הפסח יצאו בני ישראל' הרי שתלה הכתוב יציאתם בקרבן פסח, שבשכר המצוה שקיימו זכו לצאת, לכך אוכלים אותו עד הבוקר.

ביאור שיטות התנאים בדרשת 'בחפזון'

רבי אלעזר בן עזריה סבר מאי חפזון חפזון דמצרים ורבי עקיבא סבר מאי חפזון חפזון דישראל. בשו"ת ר' יעקב הלוי (כלל ה סי' לה ד"ה ועתה אבא) הביא קושיית השואל, שמאחר שלמד ראב"ע את דינו מגזירה שוה 'בלילה הזה', אם כן מדוע הוצרכה התורה לכתוב 'בחפזון'. והשיב ר' יעקב הלוי, שבחפזון נצרך לגופו להזהירם בעיקר אכילתו בחפזה ומהירות, שהרי הוא אחד מהדברים הנוהגים רק בפסח מצרים. אולם רבי עקיבא סובר שהכוונה היא לחפזון של ישראל, וממילא למדים מכך שהוא נאכל עד שיעלה עמוד השחר, כיון שהוזהרו לאוכלו בחפזון שלהם, והיינו עד השעה שהם נחפזים לצאת. וראב"ע סובר שכוונת הפסוק היא לחפזון של מצרים והיינו עד חצות, ולפי זה אין 'בחפזון' מיותר ללמד זמן אכילת הפסח.

ובקדושה וברכה (ברכת ה' ד"ה והנה אענה) דחה דברי ר' יעקב הלוי, שהרי כבר נאמר (שמות יב יא) 'וככה תאכלו אותו מתניכם חגורים נעליכם ברגליכם ומקלכם בידכם' והרי זה מורה על אכילה בחפזון שיהיו מזומנים לדרך, כמו שפירש רש"י (שם), וכיון שכתוב 'ככה' הרי זה מעכב, ולא הוצרכה התורה לכתוב 'בחפזון' אלא שהוא בא לדרוש ממנו שזמן האכילה הוא בשעת חפזון של מצרים או של ישראל[קסה].

בני ישראל יצאו ממצרים בזמן שהוא יום ולפי דין בן נח הוא נחשב ללילה

תניא נמי הכי הוציאך ה' אלהיך ממצרים לילה וכי בלילה יצאו והלא לא יצאו אלא ביום שנאמר ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה אלא מלמד שהתחילה להם גאולה מבערב. החתם סופר (דרשות ח"ב דרוש לשבת הגדול תקנ"ז ד"ה וזה, רכח:) דקדק, שאם כוונת הברייתא להשמיענו אימתי יצאו, הרי מפורש בתורה שלא התחילה אלא ביום ממש בעלות השחר, ככתוב (שמות יב כב) 'ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר', וכן נס מכת בכורות מפורש בפסוק (שם יב כט) 'ויהי בחצי הלילה', ולמה לא הביאה הברייתא את הפסוקים הללו. וכתב ליישב, בהקדם מה שכתבו **האבן עזרא** והרמב"ן (שמות יב ו) שכל הלילה עד יום ממש יתואר בשם 'ערב', ותחילת יציאתם היתה בעמוד השחר, ולפי דין תורה שעה זו נחשבת 'יום', והיינו 'ממחרת הפסח יצאו', אלא שכיון שבני ישראל לא קיבלו עדיין את התורה, להם עדיין היה לילה, ועל זה כתוב 'הוציאך ממצרים לילה', והיינו מה ששנינו מלמד שהתחילה 'להם' גאולה מבערב, שלישראל הוא נחשב עדיין 'ערב', מה שאין כן לפי דין תורה.

הגאולה התחילה בערב בשביל שישראל ישעבדו עצמם אל ה' ביום ובלילה

מלמד שהתחילה להם גאולה מבערב. בבן יהוידע (ד"ה מלמד) ביאר, שלכך עשה הקב"ה שהגאולה תתחיל מבלילה, כדי שישראל ישעבדו עצמם אל הקב"ה ביום ובלילה, משום שמכח יציאת מצרים קנה את ישראל לעבדים, ככתוב (ויקרא כה נה) 'כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים'. ובתיבת 'לי' נרמז בראשי תיבות לילות ימים[קסו].

יישוב סתירת הפסוקים על פי התרגום יונתן שבליל פסח באו לירושלים להקריב את הפסח

שם. בבנין יהושע (על אבות דרבי נתן, פכ"ט ה"ד) כתב ליישב את הסתירה שהברייתא מקשה בין שני הפסוקים, על פי המבואר בתרגום יונתן בפסוק 'ואשא אתכם על כנפי נשרים ואביא אתכם אלי' (שמות יט ד), שבליל ט"ו ניסן לקח הקב"ה את בני ישראל ממצרים אל ירושלים לבית המקדש להקריב שם קרבן פסח והחזירם למצרים, ולפי זה מיושב, שהקב"ה הוציאם בלילה לבית המקדש, ובעצם היום הזה יצאו כולם לגמרי ממצרים.

קנט. **וראה** עוד בזה בברכת ה' (ד"ה אבל עדיין, מז:) ובאהלי יצחק (ד"ה כבוא) שדן בדברי השמע שלמה.

קס. **כתב** הפני יהושע (לקמן יב: ד"ה מזכירין), שהטעם שרבי אלעזר בן עזריה סבר שמזכירים יציאת מצרים בלילות הוא כשיטתו שעיקר יציאת מצרים היתה בלילה בשעה שנתנו להם המצרים רשות לצאת. וכבר נרמז ענין זה בדברי הכל בו (סי' נא ד"ה הרי אני) שכתב על דברי רבי אלעזר בן עזריה שאמר (לקמן שם) 'לא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות', שפירושו, 'לא נצחתי חברי החולקים עלי בדבר שתאמר יציאת מצרים בלילות שהיו אומרים שעיקר הגאולה ביום'. וראה בזה במלבי"ם (דברים טז ג), בבית הלוי (פר' בא ד"ה בהגדה) ובאורח ישר (לסיום הש"ס, אות כט). וראה בנעים זמירות ישראל (תהלים, ח"ו עמוד רח) ביאור דברי הגמרא בדרך רמז.

קסא. **הובא** באסיפת זקנים (פסחים).

קסב. **הובא** באסיפת זקנים (פסחים).

קסג. **ראה** בזה לעיל בסמוך (בענין 'האם רבי אליעזר ורבי יהושע מודים לדברי רבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה') בדברי הגמרא 'והני תנאי כהני תנאי', בביאור התוספות הרא"ש.

קסד. **וראה** עוד בזה להלן בסמוך (בענין 'ביאור שיטות התנאים בדרשת 'בחפזון'') בדברי ר' יעקב הלוי.

קסה. **ועיי"ש** שהאריך לדון ביישוב קושיית השואל, ובטעם שהוצרכו כל הפסוקים שבסוגייתנו. וראה עוד בזה בלשון ערומים (לשונות הרא"ש פר' בא ד"ה מזומנים, י.) ובברכת ה' (ד"ה אבל עדיין).

קסו. **וראה** עוד באמר הבונה (על העין יעקב, ד"ה הזכירו) שמשום מעלת ליל פסח הנקרא ליל שימורים, התחילה הגאולה מבערב.

שייכות דרשת הגמרא על שאילת הממון ממצרים לדברי הגמרא לעיל בסמוך

דבר נא באזני העם וגו' אמרי דבי רבי ינאי אין נא אלא לשון בקשה וכו'. בפני יהושע (להלן ע"ב ד"ה שלא) דקדק על מה שאמרו שלא יאמר אותו צדיק שלא קיים הקב"ה הבטחתו, מדוע תלה הדבר באמירת אותו צדיק, ולא תלה הדבר בישראל עצמם. ועוד דקדק מה השייכות בין דרשת הגמרא על שאילת הממון ממצרים לבין דברי הגמרא לעיל בסמוך. וכתב ליישב, על פי מה שפירש רש"י בחומש בפסוק (שמות יב מב) 'ליל שמורים' שהוא אותו לילה שנדבר הקדוש ברוך הוא לאברהם בברית בין הבתרים, ומשהגיע אותו הזמן אפילו כהרף עין לא עיכב, ואם כן משמע שדיבר הקדוש ברוך הוא עם אברהם בחצי הלילה ממש, ולפי זה מבואר ששום אדם אחר לא היה יכול לומר 'ועבדום וענו אותם' קיים בהם, 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול' לא קיים בהם, שמנין לו שנתקיים החשבון במכוון ומצומצם, שדבר זה לא היה ידוע אלא לאברהם אבינו לבד. ולזה נסמכה דרשה זו מהפסוק לסוגיא שלפניה, שלעיל בסמוך אמרו שהכל מודים שכשנגאלו לא נגאלו אלא בלילה, דהיינו בחצי הלילה, שבאותה שעה נתן להם פרעה רשות, הרי נשלם החשבון במכוון ומצומצם שיטלו רכוש, ולא מקודם לכן.

ובקדושה וברכה (סמיכת חכמים, להלן ע"ב ד"ה ענני) ביאר, שכיון שנתבאר לעיל בסמוך שזמן אכילת הפסח לדעת חכמים הוא עד שעת החפזון של בני ישראל, והטעם לחפזון הוא שיצאו קודם שנשלמו הארבע מאות שנה שהיו ראויים להשתעבד בהם כמו שנגזר על ישראל בברית בין הבתרים. לכן סמכו לזה את המאמר 'דבר נא לשון בקשה', שאף שבני ישראל לא היו ראויים לשכר לפי שיצאו קודם הזמן, אבל אברהם אבינו שהיה צדיק ואם כן לא היה ראוי לענש, והרי אף הוא סבל מהגלות, ולכך יהיה סבור שהארבע מאות שנה התחילו משעה שנולד יצחק, ואם כן יצאו ממצרים מחמת שהגיע זמנם לצאת שנשלמו הארבע מאות שנה, וצריכים בניו ליטול שכר כדי שתתקיים ההבטחה שהבטיחו הקב"ה, ומפני כך ביקשם הקב"ה שישאלו ממצרים כלים כדי שתתקיים בהם ההבטחה.

ובהגהות מהר"ץ חיות (ד"ה דבר) ביאר, שכיון שנתבאר לעיל בסמוך ענין חפזון של מצרים ושל ישראל, לכך מביאה הגמרא ענין דומה לו, שאמרו 'ולואי שנצא בעצמינו' כמבואר לקמן בסמוך (ע"ב), והיינו מפני שהיו מחופזים[קסז].

ביאור דרשת הגמרא בלשון בקשה שתי פעמים

אין נא אלא לשון בקשה אמר ליה הקב"ה למשה בבקשה ממך לך ואמור להם לישראל בבקשה מכם שאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב[קסח]. בתאוה לעינים (אות ל) הקשה, שבגמרא אמרו שתי פעמים 'בבקשה', והרי בפסוק נאמר 'נא' רק פעם אחת. וכתב ליישב שאפשר שתיבת 'נא' נדרשת לפניו ולאחריו, דהיינו 'דבר נא' אני מבקש ממך שתדבר, ומשום שלא כתוב 'נא דבר', יש לדרוש תיבת 'נא' גם לאחריו 'נא באזני העם', דהיינו שיאמר להם בבקשה מכם וכו'. ואין לומר ש'נא' נדרש רק לאחריו ולא לגבי דברי ה' אל משה, שאם כן היה לפסוק לכתוב 'דבר באזני העם נא וישאלו' וגו', וממה שהתורה כתבה תיבת 'נא' בין שני העניינים יש לדרוש לפניו ולאחריו.

ועוד ביאר, שמתיבת 'נא' למדים שאמר הקב"ה בבקשה ממשה, ומ'באזני העם' למדים שמשה אמר לישראל 'בבקשה' מכם, וכעין זה מצינו שעל הפסוק (בראשית מד יח) 'ידבר נא עבדך דבר באזני אדני', דרשו חז"ל (ב"ר צג ו) שיכנסו דברי באזנך, וכמו כן דיבר משה לישראל בדברי תחנונים שיכנסו דבריו באזניהם[קסט].

הטעם שהוצרך הקב"ה לבקש ממשה רבינו לבקש מישראל שישאלו ממון

שם. המפרשים דקדקו, למה היה צריך הקב"ה לבקש כן ממשה רבינו, הרי הדבר פשוט שמשה רבינו ישמע בקולו, ובפרט שדבר טוב הוא, וביארו בכמה דרכים: **בדרשות הר"ן** (דרוש יא ד"ה ואפילו)[קע] ביאר, ששאלת כסף וזהב מהמצריים באופן זה היה בה משום גנות, מאחר שנעשתה דרך עלילה וערמה בתחבולה לקחת ממונם בשאלה ואחר כך לגוזלו, ולכך היה צריך הקב"ה לבקש כן ממשה רבינו בלשון תחינה אף שהיה דבר זה לטובתם של ישראל[קעא].

ובשפתי חכמים (שמות יא אות ד) ביאר, שמשה רבינו היה סבור שהוא כעין גזילה ולכך לא רצה להזהיר את ישראל על כך, אמנם הקב"ה ציוהו כן, שממון זה היה על מה שעבדו בני ישראל למצריים, כמבואר בסנהדרין (צא.).

ובמשכיל לדוד (פאלדו, פר' בא ד"ה דבר) דחה תירוץ זה, שלא מסתבר לומר שמשה רבינו היה סבור להצדיק מעשיו יותר מהקב"ה.

ועוד ביאר בשפתי חכמים, שאפשר שישראל יחששו לשאול כלים מהמצרים, שמא משום הממון שבידיהם יהיו המצרים בהולים לרדוף אחריהם, לכך הוצרך הקב"ה לבקש ממשה רבינו שיזהירם על כך.

והמהרש"א (ח"א ד"ה בבקשה) ביאר, לפי מה שמבואר להלן בסמוך (ע"ב) שהשיבו ישראל הלואי שנצא בעצמנו בלא הממון, והיינו שלולא התחינה ובקשה למשה לא היו חשים לציווי זה, שהיו חושבים שדבר זה אינו אלא לתועלתינו ואינו ציווי כשאר מצוות, ויאמרו והלואי שנצא בעצמנו.

ובפירוש הריא"ף (על העין יעקב, ד"ה דבר) ביאר, שבמכת בכורות מתו הרבה בכורים ולא היה בית אשר אין שם מת, ולכך היו ישראל חוששים בשעה כזו לילך ולשאול מהם כלים, שדי להם צרתם, ויש לחוש שמא ירעו לישראל מחמת הצרה שבאה להם על ידי ישראל, ולזה הוצרך לבקש מהם שישאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב.

הבקשה היא שהאנשים ישאלו משכיניהם ולא הנשים בשביל שיצאו ברכוש גדול

שם. במשכיל לדוד (פאלדו, פרשת בא ד"ה דבר) הביא קושיית **השפתי חכמים** (שמות יא אות ד), למה היה צריך הקב"ה לבקש כן ממשה רבינו, הרי הדבר פשוט שמשה רבינו ישמע בקולו, ובפרט שדבר טוב הוא, ואם כן למה צריך לבקש כל כך שיעשו זאת. וכתב לבאר על פי מחלוקת התנאים (ב"ב קס.) לגבי מקח שיש סתירה בין שתי לשונות שאמר המוכר, האם הולכים אחר לשון אחרון, או אחר הפחות שבלשונות. והנה בפרשת שמות (שמות ג כב) אמר הקדוש ברוך הוא למשה 'ושאלה אשה משכנתה ומגרת ביתה כלי כסף' וגו', ובפרשת בא (שמות יא ב) ציוהו הקב"ה 'וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה', ולכאורה מצינו סתירה בין הפסוקים, שבפרשת שמות ציוה הקב"ה שהאשה תשאל משכנתה, ובפרשת בא ציוה שהאנשים ישאלו. ויש לבאר, שאם בתחילה היה מצוה על האנשים לשאול את הכלים, היו המצרים יכולים להשתמט ולומר אין בידינו כלל את הכלים הללו, מה שאין כן הנשים יודעות היטב מהו הרכוש שביד השכנים וקשה להכחישן, ולכן ציוה על הנשים שישאלו משכנותיהן, אמנם לאחר מכת חושך, שבו נכנסו בני ישראל לבתי המצרים ובדקו היטב את רכושם, כבר ידעו היטב מה הם הכלים העומדים ברשותם, ושוב לא יכלו להשתמט ולהכחיש את האנשים.

אך עדיין הסתירה במקומה עומדת, האם ציוה הקב"ה על האנשים או על הנשים, ומתוך כך היה מקום לומר שכיון שהלכה כחכמים (ב"ב שם) שהולכים אחר פחות שבלשונות, והוא הלשון שאמר לו בתחילה 'ושאלה אשה משכנתה'. ולכך הוצרך הקב"ה לומר למשה רבינו 'בבקשה ממך', והיינו שאע"פ שהלכה כחכמים, מכל מקום כאן בבקשה ממך תפוס דווקא לשון אחרון, שעל ידי כך יתרבה הרכוש שישאלו מהמצרים ויצאו ברכוש גדול, שכשהאנשים ישאלו משכיניהם הם יצליחו יותר מאשר הנשים.

הקב"ה ציוהו לבקש שאף האנשים שלא נשאו נשים ישאלו ממון ממצרים

שם. בפירוש הריא"ף (ד"ה דבר) ביאר, שבתחילה אמר הקדוש ברוך הוא למשה (שמות ג כב) 'ושאלה אשה משכנתה ומגרת ביתה כלי כסף' וגו', והיינו משום שבזכות נשים צדקניות זכו ישראל לביזת מצרים[קעב], ומכל מקום בפרשת בא (שמות יא ב) ציוהו הקב"ה 'וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה', שגם האנשים ישאלו ממון, שלא יאמר אותו צדיק שלא קיים הקב"ה הבטחתו, ואף שמה שישאלו הנשים יהיה שייך לאנשים משום שמה שקנתה אשה קנה בעלה, מכל מקום כיון שיש אנשים שלא נשאו נשים, ונשתעבדו גם הם בעבודה ולא זכו לביזה, לכך ציוה הקב"ה שגם האנשים ישאלו ממון ממצרים.

על ידי עשיית חסד זה עם זה השפיעו חסד על המצריים שישאילום

שם. בקול אליהו (להגר"א, פר' משפטים) ביאר בהקדם מה שנאמר (שמות יב לה-לו) 'ובני ישראל עשו כדבר משה וישאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב ושמלות וה' נתן את חן העם בעיני מצרים וישאלום', ופירש רש"י שכדבר משה היינו שאמר להם במצרים וישאלו איש מאת רעהו. ויש לדקדק על פירוש רש"י שהרי מפורש בתורה שבני ישראל עשו כדבר משה וישאלו ממצרים כלי כסף, ומה חידש רש"י בזה. ויש לבאר, על פי המבואר בגמרא (ב"ק לח.) ש'רעהו' היינו דווקא ישראל ולא נכרי[קעג], ולפי זה קשה איך נאמר בפסוק (שם יא ב), 'דבר נא באזני

[קסז]. **ועיי"ש** שהביא מכמה מקומות בש"ס שמצינו סמיכות מאמרים מחמת טעם קלוש זה. וראה עוד בזה בשארית הברכה (אשכנזי, דרוש ג לשבת הגדול ד"ה ועל כל האמור).

[קסח]. **ראה** במראית העין (ד"ה אמר) שביאר, שהביזה היתה שייכת למשה רבינו, ולכך אמר לו הקב"ה שיתנה לישראל. ועיי"ש עוד שביאר שייכות הביזה למשה רבינו. בערבי נחל (פר' בא דרוש ג) הביא קושיית המפרשים מה הוצרך לבקש לישראל על כלי כסף. ועוד הקשה, מהו 'שלא יאמר אותו צדיק', הרי בלא זה הקב"ה צריך לקיים הבטחתו [ועיי"ש מה שדן בתירוץ המפרשים]. ועוד דקדק מהו הלשון 'בבקשה מכם', הרי כמה גזירות ומצוות וטרחות הטריחם הקב"ה קודם שיצאו ממצרים, בלקיחת שה לבית אבות וכל המצוות הכתובות בתורה, והוצרכו לטרוח עבור שציוה הקב"ה עליהם, כך היה לו לצוותם על הכסף והזהב, ולמה בבקשה בא עליהם. ועיי"ש עוד מה שדקדק בלשון הגמרא, והאריך לתרץ כל הדקדוקים.

[קסט]. **וראה** עוד בזה בארץ החיים (צ'רנוביץ, ד"ה אין), ועיי"ש שהאריך לבאר ענין הבקשה.

[קע]. **הובאו** דבריו בהכותב (עין יעקב ד"ה בבקשה).

[קעא]. **ראה** בתורת משה השלם (להחתם סופר, פר' בא ד"ה דבר נא, לח.) מה שהוסיף לבאר על פי דברי הר"ן. ועיי"ש שביאר דברי הגמרא בכמה אופנים.

[קעב]. **עיי"ש** שהביא דברי הגמרא בסוטה (יא:) בזה.

[קעג]. **ששור** של ישראל שנגח שור של כנעני פטור, ולמדו כן מהפסוק 'כי יגח שור איש את שור רעהו', ולא של כנעני.

העם וישאלו איש מאת רעהו׳, דהיינו מהמצריים, הרי מצרי איננו בכלל רעהו[קעד].

ועוד קשה, למה היה צריך לבקש מהם שיטלו לעצמם רכוש רב.

ויש ליישב, שלא היה ביכולתם לעשות כן לשאול ממצרים, אם לא היה כופין את יצרם קודם לכן לעשות חסד איש עם רעהו ואזי עולם חסד יבנה, וישפיעו מדת החסד בעולם גם על המצריים, ועל ידי זה ׳ויתן ה׳ את חן העם בעיני מצרים׳ וגו׳, ולפי זה מה שנאמר ׳רעהו׳ הכוונה לישראל, ושייך בזה לשון בקשה[קעה].

הטעם שישראל שאלו ממון ממצרים ולא החזירום להם

שאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב. מצינו בגמרא ובמפרשים כמה טעמים על שהיו ישראל רשאים לשאול כלי כסף וזהב ולא היו צריכים להחזירם להם. בגמרא (סנהדרין צא.) אמרו, שפעם אחת באו בני מצרים לדון עם ישראל לפני אלכסנדרוס מוקדון, שיתנו להם את הכסף והזהב שנטלו מהם, והשיבם גביהא בן פסיסא שלדבריהם יוכלו ישראל לתבוע שכר עבודה של ששים ריבוא שנשתעבדו במצרים. ומבואר מדברי הגמרא שהיה זה חילוף עבודת ישראל במצרים[קעו].

ורבינו בחיי (שמות יא ב) פירש על דרך זו, ששאלה זו אינה על מנת להחזיר כדרך שאילת כלים, אלא הקב״ה צוה שישאלו מהם במתנה, והקב״ה יתן להם חן בעיני המצרים ויתנו להם. ואין זו גניבת דעת שיצוה בה הקב״ה ח״ו, שהיה הדבר מותר להם, שהרי העבודה שעשו להם אין לה ערך ואין לשכר המלאכה ולשויה סוף ותכלית, והלא דין תורה הוא בעבד שעבד את אדוניו שבע שנים שהוא חייב בהענקה, שנאמר (דברים טו יג-יד) ׳וכי תשלחנו חפשי מעמך לא תשלחנו ריקם העניק תעניק לו מצאנך ומגרנך ומיקבך׳, על אחת כמה וכמה המצרים שהיתה אצלם עבודת ישראל של רד״ו שנים.

ובהדר זקנים (שמות יא ב) כתב, שלא היה גזל לפי שהמצרים היו נותנים להם כדי למהרם לשלחם, ככתוב (שמות יב לא) ׳קומו צאו׳. וכעין זה כתב **המלבי״ם** (שמות יא ב) שהם שאלו את הכלים על מנת להחזיר, וכיון שהמצרים גרשו אותם לגמרי על מנת שלא לשוב עוד, אם כן הם בעצמם מחלו על הכלים, אחרי שגרשו אותם על מנת שלא לשוב, וממילא לא יוכלו להביא את הכלים בחזרה הרי מחלו להם על הכלים.

ובאבן עזרא (שמות ג כב) כתב, שהקב״ה ברא הכל, והוא נתן עושר למי שירצה ויקחנו מידו ויתננו לאחר. ואין זה רע, שהכל שלו הוא.

ובעיון יעקב (ד״ה בנקסה) כתב, שכל הכסף והזהב של המצרים בא להם מיוסף שצבר הכל בשנות השובע, ולכך היו רשאים ליטול הממון לעצמם.

ועוד ביאר, שיוסף קנה את המצרים לעבדים, ומה שקנה עבד קנה רבו.

מדוע לא ציוה הקב״ה למצרים ליתן את ממונם במתנה לישראל

שם. לעיל בסמוך [בענין ׳הטעם שישראל שאלו ממון ממצרים ולא החזירום להם׳] נתבאר מדברי הגמרא בסנהדרין (צא.) שהממון שנטלו ישראל ממצרים היה בשכר מה שעבדו למצריים במצרים. והקשה **בדרשות הר״ן** (דרוש יא ד״ה ואפילו)[קעז], שאם כן מדוע נצטוו לשאול ממון, והרי יכול הקב״ה לצוות את המצריים שיתנו לישראל ממונם, ואם לא יעשו כן יהרגם כפי שהרג בכוריהם במכת בכורות[קעח]. וביאר, שמכיון שרצה הקב״ה להפרע מהמצרים מדה כנגד מדה ולהטביעם בים, כנגד גזירתם ׳כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו׳ (שמות א כב), לכן הוצרך לעשות עמם תחבולה זו, שיחשבו שדברי משה ׳דרך שלשת ימים נלך במדבר׳ (שם ח כג) אינם בנבואה, אלא תחבולה עשה משה רבינו עמהם, ויחזקו לבם לרדוף אחרי בני ישראל, ויטבעו בים סוף. ואם היו המצרים יודעים שנתנו ממונם במתנה גמורה לבני ישראל, לא היה לבם משיאם לרדוף אחריהם.

והמהרש״א (ח״א ד״ה בנקסה) העיר שטעם זה מבואר **בחזקוני** (שמות יא ב).

וכתב המהרש״א עוד לדחות את עיקר הקושיא, שכיון שהקב״ה הוציא את ישראל באופן שהמצרים יחשבו שאחרי שלשה ימים יחזרו למצרים, ועל כן שלחו עמהם שליחים, הרי אם היו שואלים מהמצריים את ממונם במתנה, יבינו המצריים שהם נוטלים את הממון כשכר עבודתם, ואין בדעתם לחזור, שאם דעתם לחזור ויהיו להם עוד לעבדים, הרי יטלו מהם הכל שמה שקנה עבד קנה רבו.

ובעיון יעקב (ד״ה בנקסה) כתב, שעשה הקב״ה כן משום שמים גנובים ימתקו לישראל, והצער של המצריים יהיה קשה ביותר, משום שהיו סבורים בתחילה שיחזירו להם מה ששאלו מהם.

ט:

ביאור הלשון ׳אותו צדיק׳ שלפי צדקותו יטען שנשלמו שנות השעבוד

שלא יאמר אותו צדיק. רש״י (ד״ה אותו) פירש, שהכוונה היא לאברהם אבינו.

ובמי באר מים חיים (ד״ה דבר) הביא שהגאון ר׳ וואלף ראפעפורט כ״ץ דקדק מדוע הגמרא מכנה כך את אברהם אבינו[א]. ותירץ, שישראל נגאלו ממצרים קודם שנשלמו הארבע מאות שנה שהיו צריכים להשתעבד במצרים, והיינו שבזכות האבות הקדים הקב״ה את הגאולה, ולפי זה אין להם תביעה על הבטחת הרכוש, כיון שעדיין לא נתקיים בהם לגמרי השעבוד של ארבע מאות שנה. אמנם לפי מה שמבואר במדרש (סדר עולם רבה פ״ג) [והובא ברש״י (בראשית טו יג)] שמנין שנות הגלות התחיל מלידת יצחק, הרי נתקיים בהם השעבוד ארבע מאות שנה, ויש להם תביעה על הרכוש שהובטח להם, אולם לפי המדרש שהקב״ה הקדים להם את הגאולה בזכות האבות, אם כן אין להם תביעה על הרכוש, וכמו שנתבאר, אלא שאברהם אבינו שהוא עניו כמו שנאמר (בראשית יח כז) ׳ואנוכי עפר ואפר׳, לא יתלה בזכותו אלא יאמר שהגלות התחילה מלידת יצחק, ומשום כך ראוי לקיים בהם גם הבטחת הרכוש. ולכך נקטה הגמרא בלשונה ׳אותו צדיק׳, שמחמת צדקותו וענוותנותו יטען כן.

כוונת הגמרא לכלול את זכותו של יוסף הצדיק שממון מצרים הוא רכושו

שם. במאורי אור (ד״ה שלא) ביאר שמה שאמרו בלשון ׳אותו צדיק׳ הוא בשביל לכלול גם את יוסף הצדיק, שהוא נקרא בזוהר צדיק סתם, והקדמונים ביארו שעיקר רכושם של המצרים בא ממה שכנס יוסף בשנות השובע, וקנה את המצרים שיהיו לו לעבדים, ולכך לא היו צריכים להחזיר את ממונם ששאלו מהם[ב].

הטעם שאין לתלות בטענת ישראל עצמם

שם. בפני יהושע (ד״ה שלא) דקדק מדוע תלה הדבר באמירת אותו צדיק, ולא תלה הדבר בישראל עצמם, שיטענו כן שהקב״ה לא קיים את ההבטחה שיצאו ברכוש גדול. ופירש זאת על פי מה שפירש רש״י בפסוק (שמות יב מב) ׳ליל שמורים׳ שהוא אותו לילה שנדבר הקדוש ברוך הוא לאברהם בברית בין הבתרים, ומשהגיע אותו הזמן אפילו כהרף עין לא עיכב, ואם כן משמע שדיבר הקדוש ברוך הוא עם אברהם בחצי הלילה ממש, ולפי זה מבואר ששום אדם אחר לא היה יכול לומר ׳ועבדום וענו אותם׳ קיים בהם, ׳ואחרי כן יצאו ברכוש גדול׳ לא קיים בהם, שמנין לו שנתקיים החשבון במכוון ומצומצם, שדבר זה לא היה ידוע אלא לאברהם אבינו לבד.

ובברכת דוד (רובין, ד״ה דבר) כתב ליישב, לפי מה שאמרו להלן בסמוך שאמרו בני ישראל הלואי שנצא בעצמנו בלא ממון, בשביל שלא יצטרכו להתעכב בשביל כך במצרים, ולכך הוצרך הקב״ה לבקש מהם שימתינו עוד במצרים על הכסף וזהב, ולכך לא תלה הקב״ה טענה זו בישראל, כיון שהם רצו למחול על הרכוש, ורק משום אמירת אותו צדיק הוצרך לבקש מהם שיתעכבו וישאלו ממון ממצרים.

איך שייך החשש אצל אברהם אבינו שעמד בעשר נסיונות

שם. בזכות ישראל (עשר אלאחות, מערכת ט אות סו) הביא שהרה״ק **רבי חיים מצאנז** תמה, שהרי אברהם אבינו נתנסה בעשר נסיונות ולא הרהר אחר הקב״ה, ואיך יאמר כך על הקב״ה שלא קיים בהם ׳ואחרי כן יצאו ברכוש גדול׳, ובפרט כשהוא בעולם האמת. וכתב לבאר, על פי המבואר במדרש (ב״ר מד כא) שאמר לו הקב״ה לאברהם במה אתה רוצה, שירדו בניך בגיהנום או שישתעבדו בגלות, ואברהם אבינו בירר את הגלויות לבניו. וזהו שאמרו ׳שלא יאמר׳, שהעולם לא יאמרו על ׳אותו צדיק׳, שאת מה שבירר להם שיעבידו ויענו אותם קיים בהם,

---

[קעד]. **וכן** העיר המלבי״ם (שמות יא ב).

[קעה]. **ולפי** זה מיושבים היטב דברי רש״י, שהפסוק ׳ובני ישראל עשו כדבר משה׳ היינו במה שאמר להם במצרים ׳וישאלו איש מאת רעהו׳, דהיינו שבני ישראל עשו חסד זה עם זה על ידי שאלה, ועל ידי זה ׳וישאלו ממצרים כלי כסף וגו׳ וה׳ נתן חן העם בעיני מצרים וישאלום׳.

[קעו]. **ובבן** יהוידע (שם ד״ה שוב) דקדק, מדוע לא הביא להם תשובה מהפסוק ׳ואחרי כן יצאו ברכוש גדול׳, והיינו שכך גזר הקב״ה שיקחו את ממונם. ותירץ, שיש לדחות שאין הכוונה שיקחו ממון מצרים שהיו מעבידים, אלא שבישר להם שיצאו ברכוש גדול, שהיו מתעשרים שם מן מלאכות ומשא ומתן. ועוד יש לדחות, שהכוונה היא שיתנו להם בתורת שאלה על מנת להחזיר, ולא שיקחו אותו לעצמם לגמרי.

[קעז]. **הובאו** דבריו בהכותב (עין יעקב ד״ה בנקסה).

[קעח]. **שהרי** אמרו חכמינו (ב״ק מ:) אל תיכנס לחצר חברך ליטול את שלך שלא ברשות שלא תראה עליו כגנב, אלא שבור את שיניו ואמור לו שלי אני נוטל.

[א]. **בשפתי** חכמים (ברש״י שם) כתב לבאר הטעם שנקרא כאן אברהם בשם ׳אותו צדיק׳, מפני שכשישראל אמרו שהם רוצים לצאת אף בלא שכר, הרי זה כאילו אמרו שהם קיבלו את הממון שהובטח להם. אולם אברהם אבינו לא אמר שנשתלם מה שהובטח לו, ועדיין צריך הקב״ה לקיים הבטחת ׳ואחרי כן יצאו ברכוש גדול׳. ומבואר בגמרא (נדרים כד.) שהמדיר את חבירו שלא יהנה ממנו אם לא יתן לבנו כור של חטים ושתי חביות יין, חכמים אומרים שיכול להתיר נדרו שלא על פי חכם, על ידי שיאמר ׳הריני כאילו התקבלתי׳. וכתב הר״ן (שם ד״ה הריני) שדווקא בבנים הסמוכים על שלחן אביהם מועילה אמירת אביהם ׳כאילו התקבלתי׳, אבל אם הם אוכלים משל עצמם צריך שהבנים עצמם יאמרו ׳הרי אנו כאילו התקבלנו׳. ולפי שאנו אוכלים בזכות האבות אברהם יצחק ויעקב, והם מצטערים בצערנו ושמחים בשמחתנו, לכן אמרו בגמרא ש׳אותו צדיק׳ כלומר צדיק יסוד העולם, הוא אברהם אבינו שכל העולם נשען על זכותו, לא יאמר שלא נתקיים ׳ואחרי כן יצאו ברכוש גדול׳, שהרי הוא לא אמר שכאילו הוא קיבל כבר את רכוש מצרים.

[ב]. **ועיי״ש** עוד מה שביאר לפי זה מה שאמרו להלן בסמוך שעשאוה כמצודה שאין בה דגן או כמצולה שאין בה דגים. וראה בעיון יעקב (ד״ה בנקסה) שכתב טעם זה על שהותר להם ליקח הרכוש ממצרים.

כלומר שבירר להם כן, וההבטחה ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים הקב"ה בהם, ולכך הזהירם הקב"ה שישאלו ממצרים כלי כסף וזהב.

מהציווי לומר 'באזני העם' יש ללמוד שהכלים ששאלו יהיו לקיום הבטחת הרכוש

שלא יאמר אותו צדיק ועבדום וענו אותם קיים בהם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם. **בעיון יעקב** (על עין יעקב, ד"ה שלא) ביאר, שדרשו כן מלשון הפסוק 'באזני העם', שמשמעותו היא שלא יאמר כן בפרהסיא בפני המצרים, והרי לכאורה היה ראוי לומר כן בפרהסיא. אלא משום שכוונת שאילת הכלים היתה על דעת שלא להחזירם ושבזה תתקיים ההבטחה שיצאו ברכוש גדול, לכך ציוהו הקב"ה שיאמר כן רק באזני העם ולא בפרהסיא, שאם יבינו המצריים שאין בדעתם להחזיר להם את הכלים לא ירצו להשאילם לישראל.

כיון שנשתעבדו מקצת מארבע מאות שנה אי אפשר שלא לקיים הבטחת הרכוש

שם. בפרשת דרכים (דרוש ה ד"ה מעתה) דקדק, מדוע הוצרך הטעם שלא יאמר אותו צדיק ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם, והרי כיון שהקב"ה הבטיחו לאברהם צריך הוא לקיים הבטחתו[ג]. ועוד יש לדקדק, מדוע אמרו בדברי אברהם 'ועבדום וענו אותם קיים בהם', שלכאורה עיקר תרעומתו תהא רק על ש'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם'. ותירץ, שבודאי אברהם אבינו ידע שהבטחת 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול' היתה בתנאי שישתעבדו במצרים ארבע מאות שנה וככתוב 'ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה', אך תלונתו של אברהם היא ש'ועבדום וענו אותם' קיים בהם, שאע"פ שלא נשתעבדו ארבע מאות שנה לפי שדילג על הקץ, מכל מקום כבר קיים קצת 'ועבדום וענו אותם', ולעומת זה את ההבטחה 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול' לא קיים בהם כלל. ולכך הוצרך הקב"ה לחלות פני משה שישאלו ישראל כלי כסף וכלי זהב כדי שלא יהיה לו לאותו צדיק אפילו תרעומת דברים.

משום קיום הבטחת הרכוש ביקשם שיקחו גם שכר עבודתם

שם. בפרשת דרכים (שם ד"ה עלה בידינו) ביאר דברי הגמרא בהקדם מה שיש להקשות שמדברי הגמרא מבואר שהבטחת הקב"ה לאברהם 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול' נתקיימה במה ששאלו ממצרים כלי כסף וזהב, אולם בילקוט שמעוני (שמות רמז רל) אמרו שבמה שנטלו את ממונם של המצרים על ים סוף, נתקיימה הבטחה זו, וקשה שהרי כבר קיים הקב"ה הבטחתו במה ששאלו ממצרים כלי כסף וזהב. ויש לומר שלעולם ההבטחה נתקיימה במה נטלו מהמצרים על הים, אבל מה שלקחו ממצרים כלי כסף וכלי זהב היו חלף עבודתם, ואינו מה שהבטיח הקב"ה שיצאו ברכוש גדול, שהרי לזה אין צריך הבטחה כיון שראוי שישלמו לישראל שכר עבודתם, אלא ההבטחה היא שמלבד מה שלקחו שכר עבודתם, יוסיף ה' להעניש את המצרים בשביל מה שנשתעבדו בישראל בעל כרחם בגופם ובממונם, וזהו שאמר ה' לאברהם (בראשית טו יד) 'וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכש גדול', שהוא עונש למצרים על מה שהרעו לישראל.

ואמנם מן הדין הגמור לא היו חייבים המצרים לשלם להם שכר עבודתם, לפי שהיו רשעים כמבואר בילקוט שמעוני (דברים רמז תתקכח) ולא היו מבטלים אותם ממלאכת רבם, דהיינו מקיום המצוות[ד], אלא שאם לא היו זוכים לשאול ממצרים כלי כסף וזהב, ורק אחר כך היו זוכים בביזת פי החירות, אם כן כיון שאברהם אבינו לא ידע שישראל לא היו עושים רצונו של מקום במצרים, יטען ויאמר ש'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול' לא קיים בהם, לפי שיאמר שמה שזכו בביזת פי החירות הוא בשביל שכר פעולתם, ולכך ביקש הקב"ה שישאלו כלי כסף וכלי זהב ויקחו שכר פעולתם, שכשיבואו לפני פי החירות יקיים הקב"ה את ההבטחה שיצאו ברכוש גדול, שאם לא ישאלו במצרים כלים מהם, יאמר אותו צדיק שהביזה על הים היא שכר עבודתם, ונמצא שאת ההבטחה 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול' לא קיים בהם[ה].

הקב"ה ציום לשאול הרבה ממון ובגדים ממצרים בשביל שיצאו ברכוש גדול

שם. בזרע יעקב (גינצבורג, לעיל ע"א ד"ה דבר) ביאר[ו], שהרי חילוק יש בין שני בני אדם השואלים מן העשיר. א. שאין לו מורך בלבו שמא לא ירצה העשיר לשאול לו, ומתחיל לבקש מאת העשיר להשאילו. ב. שיש לו מורך בלבו וממתין עד שהעשיר מבקש ממנו שרוצה להשאילו. והחילוק ביניהם הוא שהראשון מבקש מהעשיר כל מה שנצרך לו בין לו ולאשתו ולבני ביתו בין כלי כסף וזהב ושמלות כל מחסורו, אבל השני אינו שואל אלא מה שהעשיר שואלו, והרי אין העשיר יודע את כל מחסורו ולכן לא משאילו אלא את הכלים הידועים לו בלבד. והקב"ה רצה שינצלו את מצרים כמצולה שאין בה דגים, והיינו שהם יתחילו ממצרים לשאול מהם כל הצורך להם ולפרט כל מחסורם שלהם ושל בניהם ושל בנותיהם בין בכלי כסף וזהב ובין שמלות[ז].

ועל זה אמר הכתוב (שמות יב לה) 'ובני ישראל עשו כדבר משה', שהחשובים שהאמינו ושמו ביטחונם בה' עשו כדבר משה 'וישאלו ממצרים' כל מחסורם 'כלי כסף וכלי זהב ושמלות'. אמנם העם הפחותים ייראו ממצרים לשאול מהם ולבקש מהם שישאילו להם, שחששו שמא ירדפו אחריהם, והוצרך הקב"ה ליתן חן 'העם' בעיני מצרים וישאילום, כלומר שהמצרים התחילו עמהם ולדבר על ליבם שישאלו גם מאתם. אמנם מכל מקום אלמלא הזהירו אותם, הרי אף אם היו המצרים רוצים לשאול להם, לא היו הפחותים רוצים לשאול מהם מחמת אימה, ועל זה הוצרך להזהירם על ידי משה שלכל הפחות אם ירצה המצרי להשאילם, לא יסרבו לשאול מהם. ומשום כך עיקר הבקשה בפסוק במובא בסוגייתנו היא שידבר באזני 'העם', שהם הפחותים[ח]. וזהו בשביל שלא יאמר אותו צדיק שלא קוים בהם הבטחת הרכוש, שאם לא כן לא היה צריך להזהיר את הפחותים, כיון שהבטחת הקב"ה תתקיים בחשובים שבהם שהם המאמינים בהבטחתו, וההבטחה לא היתה בפרט לכל יחיד ויחיד אלא בדרך כלל, אבל טענת אברהם אבינו היא מה נשתנו הפחותים מהחשובים, שמאחר שעבדום וענו אותם קיים בהם כמו החשובים, ראוי לקיים בהם גם שאחרי כן יצאו ברכוש גדול, בשביל שכר העבודה.

וכתב עוד, שאמנם רצונו של הקב"ה היה לקיים את הבטחת הרכוש בדרך שאלה ממצרים, כדי שאחר כך יהפך לבם לרדוף אחריהם כדי לקיים גם ביזת ים סוף, אבל מכל מקום לא יכול היה להשיב את פני אוהבו אברהם ריקם, ולכן הקדים באזהרה זו[ט].

עיקר קיום ההבטחה שיצאו ברכוש גדול היה על ידי ביזת הים

שם. במאור ושמש (פר' בא ד"ה דבר נא) הביא מה שביארו המפרשים, שאף שביזת הים היתה הרבה יותר מביזת מצרים, ואם כן בביזת הים יראה אותו צדיק שקיים בהם 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול', מכל מקום אם לא היו שואלים כלום ממצרים, יהיה לאותו צדיק צער ממצרים עד שעת קריעת ים סוף. וכתב שתירוץ זה דחוק הוא, שהרי זמן מועט היה מצאתם עד קריעת ים סוף. ועוד דקדק, מה הועילו בשאילת הכלים, הרי כל זמן שלא היה קריעת ים סוף, עדיין לא היו בטוחים אם ישאר להם מה ששאלו, פן ירדפו אחריהם.

ולכך ביאר על פי מה שכתב רש"י (שמות יד ה), שעיקר מה שצעקו המצרים (שמות יד ה) 'מה זאת עשינו כי שלחנו את ישראל' היה בשביל ממונם שהשאילום, ולכן נצטוו לשאול ממון ממצרים, בשביל שיתנו לב לרדוף אחריהם להציל את ממונם, ועל ידי זה יהיה לישראל ביזת הים, אבל בלא זה לא היו רודפים אחריהם ומוסרים את נפשם. ולכן ביקש הקב"ה ממשה להזהירם על כך, שעל ידי כן יבואו לידי ביזת הים, שהוא רכוש גדול יותר מביזת מצרים.

ביאור הטעם 'שלא יאמר אותו צדיק' על פי משל

שם. במשלי יעקב (להמגיד מדובנא, פר' בא) כתב לבאר דברי הגמרא על פי משל בשני דרכים: א. פעם אחת נלחמו שני מלכים ורבים היו החללים משני הצדדים, עד שנועצו לחפור בור גדול בין שני המחנות, ולבחור שני גיבורים משני הצדדים שיפילו האחד את השני לבור ויגיע הניצחון למלכו, ויעשו כן, והנה אחז גיבור אחד את השני על זרועותיו להפילו הבורה, וישמחו כבר כל החיילים של מלכו על הניצחון, ויריעו תרועה גדולה, אבל פתאום התגבר עליו הגיבור השני ויפילהו הבורה, אז נגש אליו המלך ויודה לו על הניצחון, אבל התרעם עליו על שנתן לשני להחזיק בו להרימו ולשאת אותו על כתפו עד שפת הבור, שכשראה המלך שעלול גיבור זה לפול לבור נבהל מאוד מכך.

כך אמר הקב"ה, שאף שביזת הים היתה גדולה מביזת מצרים, ואם כן אפשר היה שתתקיים ההבטחה בביזת הים בלבד, ולא יצטרכו ישראל לשאול ממון ממצרים, אלא שאם יצאו ממצרים בלא ממון יחשוב אותו צדיק שלא תתקיים בהם הבטחה זו, ולכן ציום הקב"ה שישאלו כלים מהמצרים.

ב. משל לאחד שעלה בדעתו להיות טבח ולחלק את המנות בסעודת אנשים, וכדי ללמוד הדבר שאל מאותם הרגילים לבוא על כל סעודה שיגידו לו סדר וקדימת המאכלים איזה מהם עולה ראשון על השולחן ואיזה הבא אחרון, והגידו לו שבראשונה נותנים דגים ואחר כך צלי עם חזרת, ויהי בעיר איזה סעודה

[ג] **ראה** פרדס יוסף (שמות יא ב אות כג) שהאריך להביא תירוצי האחרונים בזה. [ד] **ומבואר** בבבא קמא (נו.) שהתוקף בעבדו של חברו אם מבטל אותו ממלאכת רבו חייב, אך אם אינו מבטל אותו ממלאכת רבו פטור, אף שהעבד נכחש על ידי המלאכה. ולכך אם היו המצרים מבטלים את ישראל מהמצוות היו צריכים לשלם להם על עבודתם, אבל כיון שהיו רשעים, לא היה עליהם חיוב לשלם לישראל. [ה] **ונראה** כוונתו, שלפי פירושו מיושב מה שדקדק בתחילת דבריו מדוע אמרו בדברי אברהם 'ועבדום וענו אותם קיים בהם', והיינו שהתשלום על שכר עבודתם, נתקיים בהם, אבל ההבטחה שיצאו ברכוש גדול לא נתקיימה בהם. [ו] **עיין** שם מה שהקדים לדקדק בלשון הפסוקים בענין זה. [ז] **וזהו** פירוש הפסוק (שמות ג כב) 'ושמתם על בניכם ועל בנותיכם', שלא די שישאלו לנפשם, אלא שישאלו גם בשביל בניהם ובנותיהם, ועל ידי כן 'ונצלתם את מצרים'. [ח] **ומשום** כך לא הזכיר בפסוק זה 'ושמלות'. [ט] **וראה** עוד בזרע יעקב (גינצבורג, פר' בא ד"ה דבר) בביאור דברי הגמרא בכמה אופנים.

והוא בא ועומד לפניהם להושיט להם המאכלים, וכיון שהיו שם קרואים הרבה, היו מסובים על שתי שלחנות זה מול זה, ובהגישו לפניהם את הדגים לקח בידו שני קערות דגים, והניחם אחד על שלחן זה והשני על שלחן השני, וכשבא ליתן לפניהם את הצלי והחזרת, לקח כמו כן קערת הצלי בידו האחת, והקערה עם חזרת בידו השנית, והניח את הצלי על שלחן אחד ואת החזרת על השולחן השני, ויהי בעיניהם כמצחק לאמר, שאין לתת לפנינו את החזרת מאחר שלא נתן לפניהם את הצלי.

והנמשל הוא, שאמנם עדיין לא הגיע זמן קיום הבטחת הרכוש גדול לגולי מצרים, והיה ראוי לקיים הבטחה זו כשיושלם הגלות, והיינו בדורות שלאחריהם, אלא שיש לטעון, שאין הדבר ראוי שגולי מצרים יאכלו את המרורים שהוא קושי השעבוד, ואנשי הדור האחרון יקחו חלקם ברכוש. וזהו שדייקו ואמרו 'כדי שלא יאמר אותו צדיק ועבדום וענו אותו קיים בהם' דהיינו ישראל שהיו בגלות וכבר שבעה נפשם מן המרורים, 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם', דהיינו שקיים הבטחה זו בדור שלאחר מכן, שלא עמל בו כעמל הדור ההוא.

טענת אברהם אבינו היא שביזת הים היא על השלכת הילדים לים

שם. בברכת אברהם (פילו, לעיל ע"א ד"ה דבר) כתב, שלעולם היתה מתקיימת הבטחת הרכוש בביזת הים שהיתה גדולה מביזת מצרים, אלא שיש לטעון שהרכוש גדול ניתן לישראל על העבודה והעינוי בלבד, וביזת הים ניתנה לישראל מדה כנגד מדה שפרעה הוסיף על גזירת 'ועבדום וענו אותם' במה שהורה להשליך לים את כל הבן הילוד, וכנגד זה טבעו מצרים בים ונטלו ישראל את ממונם. ובשביל שאברהם אבינו לא יטען כן, ציוה הקב"ה שישאלו ממון ממצרים, שהבטחת הרכוש על העבודה והעינוי תתקיים תיכף ביציאתם. אמנם לולא דברי אותו צדיק, היה די בביזת הים לקיים בה הבטחת הרכוש, משום שרק טביעת המצרים היתה כנגד השלכת הילדים לים, אבל ביזת הים היתה בשביל שיצאו ברכוש גדול.

דווקא ברכוש מצרים תתקיים ההבטחה שיצאו ברכוש גדול

שם. בכלי יקר (שמות יא ב) הקשה, למה תלה הקב"ה קיום הבטחתו באמירת אותו צדיק, וכי בלא אמירתו לא יקיים ה' את דברו חלילה. וכתב ליישב על פי מה שאמרו לקמן בסמוך שהמצרים השאילו בעל כרחם של ישראל, שלא רצו ישראל ליטול את הממון משום משוי הדרך, ונמצא שהבטחת הקב"ה נתקיימה כשהראה להם מקום אשר בו יוכלו ליטול ממון ושתתקיים הבטחתו, ומה יש לו עוד לעשות אם המה מעצמם אינם רוצים לקבל. אלא שמכל מקום יש לחוש 'שלא יאמר אותו צדיק' וכו', כיון שלא ידע שישראל נמנעו מלקבל ממון משום המשוי.

וכתב לבאר לשון הפסוק 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול', ש'ואחרי כן' היינו שכשגמרו את מלאכתם במצרים יקבלו שכר עבודתם מן המצרים, שאין שכירות משתלמת אלא לבסוף. ונאמר כן לאברהם, שלא יהיה עמל בעיניו על שנשתעבדו בהם בחנם.

ולפי זה מבואר שאף שביכולת הקב"ה ליתן לישראל רכוש גדול מבלי שיצטרכו ליקח מן המצרים דרך שאלה ורמאות, מכל מקום עשה כן הקב"ה להציל מידם שכר עבודתם, כמבואר בסנהדרין (צא.), ולפיכך לא היתה נחה דעתו של אותו צדיק בשום רכוש אלא ברכוש מצרים חלף עבודתם, שבזה יתנחם על העבודה הקשה אשר עובד בזרעו, וזהו שיאמר 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול' לא קיים בהם.

הבקשה שישאלו היתה להראות לאברהם שהם אינם רוצים רכוש נוסף

שם. בפנים יפות (שמות יא ב) כתב לבאר, שהרי הקב"ה יודע שלא נמצא רכוש גדול שיספיק לאדם לפי דרך הטבע[י], אלא שהקב"ה משנה את טבע האדם להיות שמח בחלקו ויהיה לו העבודה למותר ולמשא[יא]. ולפי זה יבואר, שנתן להם הקב"ה שביעה והיה להם למותר ולמשא, והקב"ה הוצרך לבקש מהם שיקחו, וכמו שדרשו בגמרא שהשאילום בעל כרחם של ישראל, אלא שעדיין יש להקשות מדוע הוצרך הקב"ה ליתן להם את הרגשת השביעה קודם השאלה, ומתוך כך הוצרך אחר כך לבקש מהם שישאלו, ולכאורה היה לו להמתין בשביעה זו עד שישאלו כל מה שישאלו, ובזה תתקיים ההבטחה שיצאו ברכוש גדול, ואחר כן יתן להם השביעה. אלא לפי שלא היה ניכר לאברהם שהיה להם שביעה ולא רצו יותר, לכך הוצרך לבקש מהם שישאלו, ושאלו בעל כרחם[יב].

כוונת הגמרא ליתן טעם שהותר להם ליהנות ממעשה נסים

שם. בקדושת לוי (פר' בא ד"ה וזהו יובן) כתב לבאר מה שהוצרך הקב"ה לומר הטעם שלא יאמר אותו צדיק כן, בהקדם מה שיש להקשות איך הותר להם ליקח ביזה במצרים ובים, הרי מעשה ניסים אסורים בהנאה [כמבואר בגמרא (תענית כד:) וברש"י (שם)], אמנם יש לתרץ שזהו דווקא למי שאין מכיר את הבורא אלא על ידי נסיו ונפלאותיו, שנחשב שכביכול הטריח את הקב"ה לעשות את הנס, לכך אסור הוא בהנאה מהנס, מה שאין כן כשמכיר הכרה האמיתית, ויודע שאין זה טירחא להקב"ה, שהכל ברא במאמרו, ובידו לשנותם במאמר פיו, לאיש כזה מותר ליהנות ממעשה ניסים.

והרי בני ישראל במצרים ובים הכירו את אלוקותו מצד נסיו ונפלאותיו, ואם כן ראוי הדבר שיהיו אסורים בהנאה, ולכך בלא אמירת אותו צדיק אין שום קושיא על שלא ניתן להם רכוש, שהרי הם אסורים בהנאה ממנו, ואילו היו במדרגה גדולה היה הקב"ה נותן להם רכוש גדול. אמנם הבטחה לפדותם ולהוציאם ברכוש גדול היה לאברהם, שהיה בודאי מכיר הכרה אמיתית, אם כן מותרים בני ישראל ליהנות מממון מצרים, שהאיסור הוא דווקא כשהנס הוא בשביל אדם זה והוא אינו מכיר הכרה אמיתית, אבל כשעושים הנס וההבטחה בשביל אדם אחר והוא מכיר את הקב"ה הכרה אמיתית, מותר ליהנות מהנס.

הבקשה שישאלו ממון בשביל שאברהם לא יהיה סבור שיצאו קודם הזמן

שם. בנחלת יעקב (ד"ה שלא) ביאר, שעיקר קיום ההבטחה שיצאו ברכוש גדול היה בביזת הים, ששוב לא נתייראו ישראל שמא ירדפו מצרים אחריהם, אלא שאם לא היו יוצאים ממצרים עם רכוש גדול, היה אברהם אבינו סבור שעדיין לא הגיע הזמן שיצאו, ויצאו ישראל ממצרים שלא ברצון הקב"ה, ועתידים הם להענש על כך כמו שנענשו בני אפרים, ויהיה לו צער מכך, לכך ביקש הקב"ה שישאלו כלים ממצרים, שגם בשעת יציאתם יצאו ברכוש גדול.

אף שלא הוצרכו לממון רב מחמת דעתם השפלה ביקש מהם שישאלו ממצרים

שם. בדברי שאול (לעיל ע"א ד"ה דבר) ביאר, שבני ישראל היתה נפשם שפלה עליהם מרוב שעבודם, ולא היה בדעתם שייכות לכלי כסף וזהב, וכדרך איש הכפרי שלא יתאוה לבגדים יקרים ובתים וכסף, אלא שיהיה לו די צרכו בהרחבה, ולכך לא רצה הקב"ה לעשות נס שיקחו מהמצרים ביד חזקה בלא שיצטרכו לשאול, שהוא נחשב כנס שלא לצורך כיון שאין להם הבנה בזה, אמנם רצה הקב"ה לקיים הבטחתו שיצאו ברכוש גדול, ולכך ביקש שישאלו כלי כסף וזהב, ולא רצו לשאול משום שהיה להם למשא, וכמבואר להלן בסמוך, והיינו משום שלא היו נצרכים לזה לפי דעתם השפלה, ומכל מקום אברהם אבינו שהיה בתכונת נפשו אדם גדול ושר, יהיה לו לביזיון שזרעו יהיו עניים, ועל ידי שיראה שזה נחשב להם למשא, לא יטעון מדוע לא עשה להם הקב"ה נס שיקחו ממצרים ממון רב ביד חזקה, וכמו שנתבאר שהוא כנס שלא לצורך[יג].

הגם שמחמת שנטמעו במצרים הוציאם קודם זמנם קיים בהם הבטחת הרכוש

שם. בשלמה משנתו (ד"ה שלא) ביאר, שמעיקר הדין לא הוצרך הקב"ה לקיים הבטחתו, שההבטחה היתה שלאחר שישתעבדו ארבע מאות שנה יוציאם ברכוש גדול, אמנם משום שנטמעו ישראל בין הנכרים ונשתקעו בשערי הטומאה, הוציאם הקב"ה קודם הזמן, בשביל שלא ישתקעו בשער החמשים של שערי טומאה, והשלמת השנים למנין ארבע מאות היא בשאר הגלויות, והיה ראוי להיות שרק כשיצאו משאר הגלויות תתקיים ההבטחה שיהיה להם רכוש גדול. אמנם בשביל שלא יאמר אברהם שכיון שנשתעבדו בהם במקצת, היה ראוי שגם הבטחת הרכוש תתקיים במקצת, לפיכך ציוה אותם שישאלו ממצרים, והיינו על דעת להחזירם להם, וכמבואר בפסחים (קיט.) שמלך מצרים נטלו מרחבעם.

העשירים לא נשתעבדו במצרים ולכך העניים שאלו ממון לקיום ההבטחה

שם. בפרשת מרדכי (ד"ה כדי) ביאר, שמצינו שהיו בישראל עשירים גם בלא שאלת הכסף והזהב, שהרי הנשיאים הביאו נדבה למשכן אבנים טובות[יד], ואם כן אפילו בלא שאילת הכלים היה מקיים בהם הקב"ה ההבטחה שיצאו ברכוש גדול, אבל כיון שהעשירים לא נשתעבדו במצרים משום שפדו עצמם מהשעבוד על ידי כספם, לכך יכול היה אברהם לטעון שהעניים שנשתעבדו למצרים לא נתקיימה הבטחת הרכוש, והוצרך הקב"ה לקיים את ההבטחה אצל העניים שהם נשתעבדו למצרים, והיינו על ידי שישאלו ממצרים כלי כסף וזהב.

י. **שאין** אדם מת וחצי תאותו בידו (קה"ר א יג) כמו שכתוב (ישעיה נה ב) 'למה תשקלו כסף בלא לחם ויגיעכם בלי לשבעה' וגו', דהיינו שאין בו שביעה. יא. **וכמו** שמצינו שאמר הכתוב (מלאכי ג י) 'והריקותי לכם ברכה עד בלי די', ודרשוהו בגמרא (תענית ט.) עד שיבלו שפתותיכם מלומר די. יב. **ועיין** שם עוד שביאר בדרך רמז על פי המבואר בזוהר (שמות ג:) שגלות מצרים היתה להוציא ניצוצות הקדושות שנפלו בחטא עץ הדעת. וראה עוד בזה בשפת אמת (פר' בא, תרל"ו ד"ה בפסוק דבר, תרמ"ג ד"ה בפסוק דבר). וראה עוד שם (תרנ"א ד"ה בפסוק וגם) שהוסיף לבאר בזה ענין המשל שהובא בגמרא. יג. **ועיין** שם מה שהוסיף לבאר בזה המשך דברי הגמרא. ועיי"ש עוד שביאר דברי הגמרא באופן נוסף. יד. **לכאורה** יש להעיר, שאפשר שלנשיאים היו אבנים טובות מביזת הים.

כשם שנתנסו בנסיון העוני כך יש לנסותם בנסיון העושר

שם. בישועות מלכו (קרית ארבע, ליקוטי תורה פר' בא) ביאר, שגלות מצרים היתה לנסות את ישראל אם הם ראויים לקבל את התורה ולהיות הנבחרים מכל העמים, והיינו נסיון העוני, ועמדו בנסיון ונגאלו בשכר שלא שינו שמם לבושם ולשונם, וכשיצאו ממצרים היה ראוי לנסותם בנסיון העושר, והרי ששה חדשים קודם שיצאו ממצרים נתבטל מהם השעבוד[טו], והיה להם בזה נסיון שלא לצאת למדבר, וכן הרכוש גדול שניתן להם היה לנסיון העושר, וזו היתה טענת אברהם אבינו שכשם שנתנסו בנסיון העוני, כך יש לנסותם בנסיון העושר[טז].

ביאור הסוגיא לפי מה שכוונת הכתוב היא ליציאה ברכוש גדול רוחני וגשמי

שם. בצפנת פענח (לבעל תולדות יעקב יוסף, פר' בשלח ד"ה כדי לבאר) ביאר[יז], על פי המבואר **בכתבי האר"י** שמה שנאמר (שמות יב לו) 'וינצלו את מצרים' הוא סוד בירור ניצוצות וכו', שהוא רכוש גדול שהבטיח הקב"ה לאברהם 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול'. אמנם אין מקרא יוצא מידי פשוטו שיצאו ברכוש גדול בגשמי וברוחני, והעיקר הוא הרוחני, והגשמי הוא על דרך השאלה, שהוא מושאל מתואר הרוחני על בירור הניצוצין.

ובזה יובן מה שאמר 'דבר נא באזני העם', שנקט בדבריו 'אזני העם' לרמוז שלשמע אוזן ישמעו ויבינו שני פירושים, בגשמי וברוחני, שהיא מכונה לשמיעת שני אזנים, אוזן ימין ישמע ויבין הרוחני, ואוזן השמאל יבין הגשמי[יח], ומה שאמר 'וישאלו כלי כסף' וגו', היינו שביזת מצרים כסף וזהב ממש כפשוטו, הוא רק על דרך 'השאלה' מענין הרכוש הרוחני, אבל העיקר הוא על בירור ניצוצות שזהו הבטחה שיצאו ברכוש גדול. אך כדי שלא יאמר אותו צדיק וכו', לכך בבקשה מהם שיקיימו היציאה ברכוש גדול גם בגשמי, נוסף על הרוחני העיקר שכבר נתקיים.

ומה שאמרו ישראל 'הלואי שנצא בעצמנו', יובן על פי משל למלך שנאבד ונפלה אבן אחת או הרבה בעמקי מצולה, ולאהבת האבן הטוב שלח בניו שמה להעלותה, ויש בזה ג' סוגים: א. חכם שטרח ויגע ומצא האבן הטוב ושב אל אביו בשלום. ב. שאמר הלואי שיצא בעצמו מעמקי מצולה. ג. שנשאר בעמקי מצולה. והנמשל הוא שרצה השם יתברך שיהיו ישראל מהסוג הראשון, והם השיבו הלואי שנצא בעצמנו בלא בירור ניצוצות, שלא יהיו מסוג ג' להישאר ח"ו בעמקי מצולה, ובאמת כמעט שנשתקעו בחמשים שערי טומאה, ולזה אמרו הלואי שנצא בעצמנו מיד, משל לאחד שהיה חבוש ואמרו למחר מוציאים אותך עם רכוש ואמר הלואי שיצא מיד בלי רכוש.

ומה שדרשו 'וישאילום' בעל כרחם של מצרים, הוא הרכוש הרוחני שהוציאו מהם את הניצוצות, והסובר שכוונת הכתוב היא בעל כרחם של ישראל משום משאוי, הוא רכוש הגשמי, ולא נחלקו האמוראים אלא שני הפירושים אמת הם. **וכן** הסובר ש'וינצלו את מצרים' היינו שעשאוה כמצודה שאין בה דגן, הוא רכוש הגשמי, והסובר שעשאוה כמצולה שאין בה דגים הוא רכוש הרוחני, שבירורו מעמקי מצולה והקליפה, ושניהם אחת.

מנין דרשו את תשובת בני ישראל 'ולואי שנצא בעצמנו'

אמרו לו ולואי שנצא בעצמנו. במגיד תעלומה (ד"ה אמרו) דקדק מנין דרשו כן שאמרו ישראל כך. וביאר, שבפסוק (שמות יא ג) נאמר 'ויתן ה' את חן העם בעיני מצרים גם האיש משה' וגו', והרי משמעות הפסוק היא שנתינת החן בעיני העם היה בשביל שמיד לאחר אמירת בקשה לישראל ישאלו את הכלים ממצרים, ואע"פ כן לא שאלו ישראל מהם מיד, ורק לאחר מכן בליל הגאולה נאמר (שם יב לה-לו) 'ובני ישראל עשו כדבר משה וישאלו ממצרים וגו' וה' נתן את חן העם בעיני מצרים', אף שכבר 'נתן' ה' את חן העם קודם לכן, ומזה יש ללמוד שקודם לכן לא רצו ישראל להתעסק בשאילת הכלים, משום שאמרו ולואי שנצא בעצמנו.

ועוד ביאר, שדרשו כך ממה שהוצרך הקב"ה לומר למשה רבינו שיבקש מהם בקשה זו, ומשמע שלא נטה לבם לדבר זה.

משום שהקטינו עצמם חששו שמשום הממון יצא שכרם בהפסדם

משל לאדם שהיה חבוש בבית האסורים והיו אומרים לו בני אדם מוציאין אותך למחר מבית האסורין ונותנין לך ממון הרבה ואומר להם בבקשה מכם הוציאוני היום ואיני מבקש כלום[יט]. בתאוה לעינים (אות ל) הקשה, מדוע הוצרכה הגמרא להביא משל, והלא יש לבאר כן בפשיטות בלא משל. וביאר, שלכאורה יש לתמוה על ישראל שבאותו הדור איך אמרו הלואי נצא מעצמנו, וכי ח"ו היו מקטני אמנה. ועל זה הביא את המשל, שאדרבה משום ענוה יתירה אמרו כן, שהקטינו את עצמם ואמרו שהרי משום שהיינו חייבים להקב"ה לכך הגלנו למצרים, ואם נצא עם ממון, יצא שכרינו בהפסדנו, ואנו חוששים שתהיה לרעה, שעל ידי הרכוש שנוציא יתנכה הטורח שהיה לנו בגלות. ועל זה אמרו הלואי שנצא בעצמנו, שלא מחוסר אמונה אמרו כן, אלא שרצו להיות מנוקים מעון, וזהו כשיצאו בלא הממון. וענין זה נלמד מהמשל שמי שהיה חבוש בבית האסורים היינו מחמת עונש על עון שעשה, והיה חושש שאם יצא מבית האסורים ויתנו לו ממון, יאמר רבו לעולם שעדיין לא נתכפר לו העון, ולכך אמר שרוצה לצאת בעצמו בלי הממון.

עד קריעת ים סוף לא נשתחררו לגמרי מחמת הממון של מצרים שבידם

שם. הצל"ח (ד"ה משל) דקדק, שלכאורה אין המשל דומה לנמשל, שהרי לא נתאחרה יציאת ישראל ממצרים בשביל הרכוש, שבשלמא אם היה אומר שישראל השיבו ולואי שנצא 'מיד' ונצא בעצמנו, היה דומה לנמשל, אבל כיון שסתם אמרו ישראל הלואי שנצא בעצמנו, אין זה דומה לנמשל[כ].

וביאר, שכשיצאו ישראל ממצרים לא שחררום מצרים בהחלט, שהרי אמרו שילכו דרך שלושה ימים, ובודאי שגם אם בשעת יציאה היו ישראל מבקשים שישתחררו לגמרי ולא יחזרו עוד, היו פרעה ומצרים מסכימים מפני מורא המכה, שהרי אמרו (שמות יב לג) 'כולנו מתים', ואמנם טעמו של הקב"ה שציוה להם שיאמרו 'דרך שלשת ימים', היה כדי שיקוים 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול', שאם היו אומרים שיוצאים על מנת שלא לשוב עוד שמה, לא שייך לבקש שישאילום כלי כסף וזהב ושמלות, ולכך ציוה הקב"ה שיאמרו שיוצאים רק לזמן ג' ימים, ובאמת בעבור זה רדף פרעה אחריהם ולא נשתחררו ישראל לגמרי עד קריעת ים סוף, ולפי זה מבואר שהמשל דומה לנמשל, שישראל אמרו הלואי שנצא בעצמנו בלי שום רכוש, ומתוך כך נוכל לצאת תיכף בתורת חירות גמור, שלא ירדפו המצרים אחריהם.

מנין דרשו שההשאלה היתה בעל כרחם

וישאלום א"ר אמי מלמד שהשאילום בעל כרחם. המהרש"א (ח"א ד"ה שהשאילום) הביא שבמכילתא (שמות יב לה) דרשו, למה הוסיף לומר 'וישאילום', אלא מה שלא שאלו היו משאילים אותם, הוא אומר תן לי חפץ, והוא אומר טול לך ואחר כיוצא בו[כא].

ומבואר מפשטות דברי המכילתא שדרשו כן מייתור תיבת 'וישאילום'[כב], והעיר המהרש"א, שקצת דוחק לדרוש מייתור התיבה שהיתה ההשאלה בעל כרחם. לכך פירש, שממה שכתבה התורה 'וישאילום' במ"ם, משמע שהיתה ההשאלה בעל כרחם, שהאחד הכריח את חבירו לשאול לו את ממונו, ונחלקו האמוראים האם המצרים הכריחו את ישראל או שישראל הכריחו את המצרים. ושוב כתב, שיש לפרש כן גם בדברי המכילתא.

ביאור מחלוקת האמוראים האם ראוי להשתמש בעבודה זרה שביטלו נכרי

איכא דאמרי בעל כרחם דמצרים ואיכא דאמרי בעל כרחם דישראל[כג]. באש דת (אליפנדרי, פר' ויגש ד"ה ובזה יתבאר) דקדק, איך יתכן לקרוא ללקיחה בעל כרחו של הנותן 'השאלה'. ועוד, למה הוצרכו לזה שתהיה ההשאלה בעל כרחם. וכתב ליישב, על פי המבואר בילקוט שמעוני (בא רמז קפו) שהשמלות היו חביבים עליהם ביותר[כד], לכך הוכרחו ליטלם מהם בהשאלה, אבל הוצרך שההשאלה תהא בעל כרחם, שכיון שהשמלות היו כלי עבודה זרה שלהם, הרי אין ישראל מבטל עבודה זרה של גוי, ודווקא הגוי מבטל את שלו אפילו בעל כרחו, והיינו מה שנטלום בעל כרחם, שהכריחום לבטלם מעבודה זרה, וכמו שכתב הרמב"ן (בראשית לה ד) לגבי השמלות שנטלו מאנשי שכם[כה].

והסובר שהיה בעל כרחם של ישראל חולק על טעם זה, משום שמצינו אצל יעקב אבינו שציוה להסיר את השמלות אף שאנשי שכם בטלום, בשביל שיהיו ראויים לעבוד את ה' ולהקריב לפניו קרבן[כו], ואם כן אין מסתבר לומר שכשישראל הלכו להקריב קרבנות נטלו עמם ממון של עבודה זרה שנתבטלה.

טו. **עיין** שם שהביא כמה ראיות לדבריו. טז. **וכעין** זה כתב בתורת משה השלם (להחתם סופר, פר' בא סוף ד"ה דבר - השני). יז. **בהקדם** מה שיש להקשות מהו 'באזני העם' וגו', ועוד, למה דרך שאלה בזזו כסף מצרים, ועוד, מדוע אמר הקב"ה הטעם שלא יאמר אותו צדיק וכו', הרי בלא זה צריך לקיים את הבטחתו, ועוד, מהו זה שאמרו הלואי שנצא בעצמנו, וכי לא האמינו, הרי כתוב (שמות ד לא) 'ויאמן העם'. יח. **וכמו** שכתב בעוללות אפרים (מאמר לט) שהדין שסומא באחת מעיניו פטור מעולת ראייה (חגיגה ב.), היינו הרואה הפירוש הפשוט בתורה ולא הרוחני, והיינו שהוא סומא באחת מעיניו. יט. **בשפתי** חכמים (ד"ה משל) כתב, שאין לפרש שבני ישראל אמרו למשה רבינו משל זה, אלא הגמרא הביאה משל זה כדי להבהיר את טענתם של בני ישראל. ועיין שם עוד (ד"ה לאדם) מה שדקדק שבמשל מובא 'אומרים' בלשון רבים מה שאין כן בנמשל אמר כן משה רבינו שהוא יחיד, וביאר שהוא בדרך קל וחומר. כ. **וביאר**, שאמנם להסובר להלן בסמוך שהמצרים השאילום בעל כרחם של ישראל, שמשום המשא לא רצו לשאול מהם, הרי מיושב שלא רצו להתעכב עם שאילת הכלים מפני המשא. כא. **ודברי** המכילתא הם כהסובר שהשאילום בעל כרחם של ישראל, ומשום משוי, כמבואר בגמרא לקמן בסמוך. כב. **וכן** הוא במזרחי (רא"ם, שמות יב לה), שהיה די לומר 'וה' נתן את חן העם וינצלו את מצרים', מה תלמוד לומר 'וישאילום', שאף מה שלא שאלו נתנו להם. כג. **המלבי"ם** (שמות יב לה) ביאר, שלפי הסובר שהכוונה היא בעל כרחם של מצרים, אם כן משמעות ה'הפעיל' שבפסוק היא על מצרים, שישראל הכריחום להשאיל, ולפי הסובר שהכוונה היא בעל כרחם של ישראל אם כן המשמעות 'הפעיל' נאמרה על ישראל, שהמצרים השאילום בעל כרחם של ישראל. כד. **שהיו** סימן לאבות, שלקחו אבותיהם שמלות מאנשי שכם. כה. **ויש** להעיר שבמכילתא דרבי ישמעאל (בא מסכתא דפסחא פי"ג) דרשו מ'וינצלו את מצרים' מלמד שעבודה זרה שלהם ניתכת ובטלה וחוזרה לתחילה. כו. **כמו** שכתב הרמב"ן (בראשית לה ד). וראה

לכך פירש שלעולם ישראל עצמם לא היו רוצים ליטול ממון כזה ממצרים, ומשום ההבטחה שיצאו הרכוש גדול הוכרחו ליטול ממצרים.

מחלוקת האמוראים היא האם לבסוף נתרצו ישראל לשאול ממון מהמצרים

שם. בחושב מחשבות (לר׳ עמנואל ריקי, חלק נוי בגדי שש ד״ה דבר) ביאר, שבתחילה סרבו ישראל לשאול מהמצרים, משום שהיו סבורים שאין הדבר הגון לגזלם, והשיבם הקב״ה שהממון של המצרים שייך לישראל, שבשבילם הכניס הקב״ה את ממון כל העולם למצרים בשנות הרעב, בשביל לקיים את ההבטחה שיצאו ברכוש גדול.

ומשום שבתחילה סרבו לשאול מהמצרים, לכך נחלקו אמוראים בזה, שיש שסובר שנתרצו אחר כך ליקח את הממון ההוא ברצון לבם בעל כרחם של מצרים, הואיל ומכל מקום היו צריכים להתעכב שם עד אור הבוקר כפי שציום הקב״ה, ויש שסובר שנטלוהו בעל כרחם של ישראל, שהם נחפזו על הצלת גופם ולא היו חפצים לטרוח על הממון[כז].

האמוראים נחלקו בטעם שלא החזירו ישראל למצרים את ממונם

שם. בפרשת מרדכי (ד״ה מלמד) ביאר ענין מחלוקתם, לפי מה שמצינו שני טעמים במה שלא החזירו ישראל למצרים את הממון שנטלו מהם, שבסנהדרין (צא.) מבואר, שהיו המצרים חייבים לשלם לישראל שכר עבודתם. ועוד, שהיו המצרים חייבים הרבה חובות לישראל, וגם הוצרכו להשאיר במצרים בתים וקרקעות ושאר חפצים כבדים, ונטלום המצרים חילוף הכלי כסף וזהב שלהם שביד ישראל.

ויש לבאר שהסובר שהשאילו בעל כרחם של מצרים, היינו שהיה להם לשלם שכר עבודתם ולא פרעוהו ברצון, וגבו מהם בעל כרחם. ולהסובר שהיה בעל כרחם של ישראל, היינו שהניחו ישראל בתים ונכסים במצרים, וכיון שאדם רוצה בקב שלו יותר מתשעה קבין של חבירו (ב״מ לח.), היה יותר נוח להם לישראל שיטלו את ממונם עמם, ואם כן היתה ההשאלה בעל כרחם של ישראל.

כיצד היתה ההשאלה בעל כרחם של מצרים

איכא דאמרי בעל כרחם דמצרים. המהרש״א (ח״א ד״ה בעל כרחם) הביא דברי המכילתא [ראה מכילתא דרבי ישמעאל (בא מסכתא דפסחא פי״ג)] שרוח הקודש שרתה והיו אומרים השאילני כליך המונח במקום זה, והמצרי היה מוציאו בעל כרחו ונותנו לו.

ובבכור שור (ד״ה בעל כרחם) הביא דברי רש״י (שמות י כב) שהקב״ה הביא חושך על מצרים, בשביל שיחפשו ישראל ויראו את כליהם, וכשיצאו והיו שואלים מהן והיו אומרים אין בידינו כלום, אומר לו הישראל אני ראיתיו בביתך ובמקום פלוני הוא[כח], והיינו השאלה בעל כרחם.

הכלים ששאלו היו לתשלומי שכר עבודתם מדין תפיסה מהנתבע

שם. בפנים יפות (בראשית טו יג) כתב לבאר, בהקדם מה שיש להבין למה ציוה ה׳ לשאול כלים מהמצרים, הלא היו יכולים ליקח בחזקה, אלא הענין הוא שהקב״ה רצה שישלמו גם על אותם שנים של קושי השיעבוד, וכמבואר בדברי הגמרא שלא יאמר אותו צדיק ׳ועבדום וענו אותם׳ קיים בהם וכו׳, דהיינו שגם על אותם השנים שעינו אותם דהיינו קושי השיעבוד ישלמו להם, וכיון שאין חיוב מיתה וממון, שאין אדם מת ומשלם, אי אפשר לחייבם לשלם על כך, אמנם מבואר בבבא מציעא (צא.) שמכל מקום הוא חייב לצאת ידי שמים, וגם לשלם ממון, והש״ך (חו״מ סי׳ כח סק״ב) הביא דברי הים של שלמה שכל מקום שיש חיוב תשלומים בשביל לצאת ידי שמים, אם תפס אין מוציאים מידו, ולכך ציוה הקב״ה שישאלו, ואז אין מוציאים מידם אף את שכר קושי השיעבוד, והיינו מה שכתוב (שמות יב לה) ׳ובני ישראל עשו כדבר משה׳ שנטלו דרך שאלה, ואח״כ כתוב ׳וינצלו׳, שאחר ששאלו תפסו בשכרם, והיינו מה שאמרו ׳שלא יאמר אותו צדיק׳, שאף שמן הדין פטורים על ימי העינוי, מכל מקום ציוה הקב״ה שיקחו דרך שאלה שלא יאמר אותו הצדיק וכו׳, שבעיני אברהם אבינו חשוב היה התשלומים לבניו על עבודתם, יותר ממיתת המצרים.

המצרים השאילו השמלות מפני שהיה בהן חשש שינוי אויר ממיתת הבכורות

ואיכא דאמרי בעל כרחם דישראל. בכלי יקר (שמות ג כב) ביאר, ששאלו את הכלים ממצרים לאחר מכת בכורות, והוא לאחר שהסכים פרעה לשלחם[כט], ומכת בכורות היתה כמו חשש מגיפה, ויש חשש סכנה ליקח בגדים מן הבית שיש בו חשש שינוי אויר, על כן לא הוצרכו לבקש מן המצרים שישאילו להם בגדיהם, שמעצמם יתנו להם השמלות, בשביל שילכו במדבר בבגדיהם כדי שיפוח הרוח בהם, וחשש הקב״ה שמא יהיו ישראל יראים ללבוש את הבגדים מחמת חשש עיפוש אויר שבהם, על כן אמר (שם) ׳ושמתם על בניכם ועל בנותיכם׳ ולא תיראו. וכתב, שאפשר לפרש שעל זה נאמר ׳וישאילום׳ בעל כרחם של ישראל, שהמצרים מעצמם השאילום.

על ידי שהשאילום בעל כרחם הוברר שנתקיימה ההבטחה

שם. בשפתי חכמים (ד״ה בעל כרחם) ביאר הטעם שעשה הקב״ה כן שיהיה ההשאלה בעל כרחם, בשביל לקיים את ההבטחה ׳ואחרי כן יצאו ברכוש גדול׳, מפני שעד שאין האדם מקבל מתנה בעל כרחו, אין ראיה שכבר קיבל כל תאוותו, אבל כשממאן להמשיך וליטול עד שצריך לתת לו בעל כרחו, יש ראיה שיש לו כבר די והותר, וראוי להחשיבו כ׳רכוש גדול׳.

ביאור הלימוד מהפסוק ׳ונות בית תחלק שלל׳

מאן דאמר בעל כרחם דמצרים דכתיב ונות בית תחלק שלל. המהרש״א (ח״א ד״ה בעל כרחם) ביאר, שהגם שהיה בדרך שאלה מכל מקום כיון שבעל כרחם שאלו, הוא נקרא ׳שלל׳, וכמפורש במכילתא [ראה מכילתא דרבי ישמעאל (בא מסכתא דפסחא פי״ג)] שרוח הקודש שרתה והיו אומרים השאילני כליך המונח במקום זה, והמצרי היה מוציאו בעל כרחו ונותנו לו. וכן ביאר בהגהות היעב״ץ (ד״ה מ״ד).

ובזרע יעקב (גינצבורג, ד״ה מ״ד דמצרים) ביאר, שהלימוד מהפסוק הוא שמשמעות ׳שלל׳ הוא כמו ששוללים במלחמה מי שגבר ידו על חבירו, וחבירו רואה ושותק בעל כרחו.

ובפני יהושע (ד״ה מ״ד בעל כרחם) פירש, שדרשו כן בגמרא משום שבפסוק הוא נקרא שלל, ומשמעות לשון זה הוא שהיו לוקחים שלא בטובתם של מצרים, שאם היו לוקחים דרך שאלה גמורה לא שייך לקרותה לשון ׳שלל׳. ועוד, שבפסוק זה נזכר הלשון ׳תחלק׳, ואם היה דרך שאלה ממש לא היה שייך בדין חלוקה, אלא כל אחד ואחד מישראל היה מחזיק בשלו מה ששאל כדין הפקעת הלוואתם של נכרים שהיא מותרת כמבואר בבבא קמא (קיג:), אלא מוכרח לומר שלא לקחו בתורת שאלה ממש, אלא בעל כרחם של מצריים, ואם כן צריך לומר שלא היו לוקחים בתורת גזל אלא בתורת שכר שיעבוד, ולכך היו צריכים לחלוק שוה בשוה כמו שהיה שיעבודם שוה.

וביאר עוד, שבגמרא דרשו כוונת פסוק זה על ביזת מצרים ולא על ביזת הים, משום שכתוב בפרק זה (תהלים סח ז) ׳מוציא אסירים בכושרות׳, שהוא על שעת יציאתם ממצרים[ל].

ביאור מחלוקת האמוראים בכוונת הפסוק שהזכיר חלוקה לגבי השלל

שם. בחושב מחשבות (לר׳ עמנואל ריקי, חלק נוי בגדי שש ד״ה דבר) ביאר, שהסובר שהיה בעל כרחם של מצרים לומד כן ממה שכתוב ׳ונות בית תחלק שלל׳ שמשמע שהוא חלק שוה בשוה, ומתוך כך משמע שהיו מקפידים זה על זה שלא יטול אחד יותר מחבירו, והיינו משום שהיה חביב להם וברצון לבם נטלוהו.

והסובר שההשאלה היתה בעל כרחם של ישראל מפרש שלכך חלקו שוה בשוה משום משאוי, שהיה טורח להם להביאו עמם הואיל ושלא ברצונם נטלוהו, ומשום כך המרבה היה נותן חלק לממעיט כדי שיטרחו שניהם שוה בשוה, וגם הנוטלו היה מכוין לעשות נחת רוח לחבירו שלא יצטרך להתעכב בדרך מרוב המשאוי, ולא משום שהיה חפץ בממון זה, ומאחר שנטלוהו היו עוברים על ׳בל תשחית׳ אילו היו זורקים אותו.

האנשים השאילו בעל כרחם והנשים חילקו מרצונם משום מציאת חן בעיניהם

שם. בפירוש הריא״ף (על עין יעקב, ד״ה דכתיב) ביאר, שלכך הביאה הגמרא פסוק זה, לפי שאיך אפשר לומר ש׳וישאילום׳ הוא שלא מרצון המצרים, שאם כן לא היה להם להשאילם. ואם נאמר שבשביל לגרשם מאצלם היו משאילים להם בעל כרחם, עדיין קשה מה שכתוב (שמות יב לו) ׳וה׳ נתן את חן העם בעיני מצרים׳, ואם מצאו חן, לא היתה ההשאלה שלא מרצונם, ולזה הביאה הגמרא את הפסוק ׳ונות בית תחלק שלל׳, שאמנם אצל האנשים היתה ההשאלה בעל כרחם, אבל אצל ׳נות בית׳ היינו הנשים, היתה ההשאלה מרצון ובדרך חלוקה, שה׳ נתן את חן העם בעיני הנשים.

הטעם שרק בביזת מצרים נמנעו מליטול משום משאוי ולא בביזת הים

מאן דאמר בעל כרחם דישראל משום משוי. בעיון יעקב (על עין יעקב, ד״ה משום) דקדק, שהרי ביזת הים היתה גדולה מביזת מצרים, ואת ביזת הים לקחו מרצונם אף שהיה יותר קשה לשאת ביזה זו[לא]. וכתב ליישב, שבתחילה היו מתייראים משום משאוי הדרך כדי שלא ירדפו המצרים אחריהם, אבל לאחר שנטבעו המצרים, נתבטל החשש ולכך נטלו מביזת הים.

אור החיים (בראשית לה ב), שחשש שלא היה הביטול כראוי. **כז. וראה** להלן בסמוך בענין ׳ביאור הלימוד מהפסוק ונות בית תחלק שלל׳ שביאר לפי דרכו את הלימוד מהפסוק (תהלים סח יג) ׳ונות בית תחלק שלל׳, וכן המחלוקת בדרש מ׳וינצלו׳. **כח. וראה** להלן בסמוך בענין ׳ביאור הלימוד מהפסוק ונות בית תחלק שלל׳ מדברי המכילתא, שרוח הקודש שרתה עליהם. **כט. שקודם** לכן בודאי לא היו רוצים המצרים להשאיל לישראל. **ל. ועיין** שם עוד, שכתב טעם נוסף בזה. **לא. וכן** דקדק בשו״ת תורת חיים (להגרי״ח זוננפלד, סי׳ קמ אות ה) מהמבואר במדרש תנחומא (בשלח טז)

ביאור הדמיון למצודה שאין בה דגן ומנין דרשו כן

וינצלו את מצרים א"ר אמי מלמד שעשאוה כמצודה שאין בה דגן[לב]**.**
רש"י (ד"ה כמצודה) פירש, שדרך ציידי עופות לזרוק דגן תחת מצודות כדי שיבואו עופות לאכלו ועל ידי כן הם נלכדים, וכשאין בה דגן אין עוף פונה אליה, כך ריקנו ישראל את המצרים מכל ממונם. וביאר, ש'וינצלו' פירושו שרוקנו אותם. **ובמגיד תעלומה** (ברש"י שם) כתב, שרש"י נתכוין בדבריו לתרץ ולפרש תיבת 'וינצלו' מלשון הצלה, שעשו את מצרים כמצודה שניצלת העוף ממנה, היינו מצודה ריקנית שאין בה דגן, שמתוך כך אין העוף בא אליה ואינו ניצוד בה, כך ריקנו ישראל את המצרים מממונם.

והתוספות (פסחים קיט. ד"ה כמצודה) ביארו ענין הדמיון למצודה שאין בה דגן כפירוש רש"י, וביארו שלפי הדרש 'וינצלו' הוא כאילו נכתב 'וינצדו', שהלמ"ד מתחלפת בדל"ת בכמה מקומות[לג]. **והמהרש"א** (ח"א פסחים שם) כתב, שהטעם שהאותיות הללו מתחלפות, משום ש'דטלנ"ת' הם ממוצא אחד.

וכן ביאר **בהגהות היעב"ץ** (פסחים שם ד"ה וכשעלו) ששניהם ממוצא הלשון.

וביאר המהרש"א, שגם לפי הדרש, משמעות תיבת 'וינצלו' משמעו מלשון 'ריקות', שאם לא כן איך משמע שעשאוה כמצודה שאין בה דגן, שהרי אפשר לפרשו להיפך שהכוונה היא כמצודה שיש בה דגן, אלא מוכרח לפרש שהלימוד הוא ממשמעות התיבה שהוא לשון ריקות, והדרש הוא מכח מה שכתוב לשון 'וינצלו' במקום 'ורוקנו', ולכך דרשו שרוקנו את מצרים כמצולה או כמצודה[לד].

מצרים נחשבת כמצודה שהיה בה דגן וכסף של כל העולם ורוקנוה ישראל

שם. בפירוש הריא"ף (על העין יעקב, פסחים קיט. ד"ה כמצודה) דקדק, שהרי הדגן במצודה הוא דבר מועט, וכשנוטל אותו דגן מהמצודה אין בו שיעור לקיחה, ואינו דומה למה שבני ישראחל לקחו ממצרים ממון רב. ואף שפירש רש"י שהכוונה היא שאין העוף נפנה אל המצודה משום שאין בה דגן, עדיין יש לדקדק, שאינו דומה למה שנטלו ישראל ממון ממצרים שהוא כנטילת הדגן, ואילו המצודה שאין בה דגן היינו שלא הניחו בה כלל דגן[לה].

וכתב ליישב, שכוונת הדרש היא, שכשם שהצייד נותן דגן במצודה בשביל שיבואו עופות ויהיו נצודים בו, ורק כשיש בה דגן היא נחשבת למצודה, כך כשיוסף בא למצרים עשאה מצודה על ידי הדגן שקיבץ בתוכה, ועל ידי זה בא כל הממון שבעולם למצרים, וכשיצאו ישראל חזרה מצרים להיות כבימי קדם, שאין בה דגן.

ענין המצודה הוא החוזק שעל ידי הדגן שבה

שם. בעיון יעקב (על העין יעקב, פסחים קיט. ד"ה כמצודה) **ביאר**, שמצודה היינו לשון גודל וחוזק, ככתוב (שמואל ב' ה ט) 'וישב דוד במצודה', ואם אין בה דגן אין כאן חוזק כלל, ולפי שהיה חשוב הממון בעיניהם, רדפו אחרי בני ישראל.

ביאור הדמיון למצולה שאין בה דגים

וריש לקיש אמר עשאוה כמצולה שאין בה דגים. פירש רש"י (ד"ה כמצולה), שרוקנוה כמצולה שאין בה דגים, והוא מלשון 'מצולות ים'[לו], שבתוך התהום אין מצויים דגים, אלא על שפת הים במקום שהמזון מצוי. **ובלשמוע בלמודים** (ד"ה וינצלו) דקדק, שלכאורה הוא סותר מה שמבואר **ברשב"ם** בבבא בתרא (סז. ד"ה מצולה) שר"ח פירש שבקרקעית הנהר מוצאים בו כסף וזהב, והביא שי"מ שמצויים בה דגים. ומבואר שיש במצולה דגים, ודוחק לומר שיחלקו בזה במציאות שיכולה להתברר.

וכתב ליישב, שמצולה יש לה שני תשמישים, האחד, שמוצאים בה כסף וזהב, והשני, שמוצאים בה דגים. אמנם הם נפרדים זה מזה, שבאותה מצולה שיש בה כסף וזהב אין בה דגים, ואותה מצולה שיש בה דגים אין בה כסף וזהב, וישראל לקחו ממצרים הרבה כסף וזהב, ועל זה נאמר 'וינצלו את מצרים' שעשאוה כמצולה שאין בה דגים, ואותה מצולה שאין בה דגים יש בה כסף וזהב, ולקחו משם.

וביאר בעיון יעקב (על עין יעקב, פסחים קיט. ד"ה כמצודה)[לז] שהטעם שמדמה את הריקנות של מצרים למצולה שאין בה דגים הוא, לפי ששבח ארץ מצרים היה בדגים, וכמו שנאמר (במדבר יא ה) 'זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים חינם', ולפי שהיה חשוב הממון בעיניהם, רדפו אחרי בני ישראל.

כשעלו ישראל ממצרים נטלו את כל הכסף שליקט יוסף במצרים

שם. בפסחים (קיט.) מבואר, שכל כסף וזהב שבעולם יוסף לקטו והביאו למצרים, שנאמר (בראשית מז יד) 'וילקט יוסף את כל הכסף הנמצא', אין לי אלא שבארץ מצרים ושבארץ כנען, בשאר ארצות מנין, תלמוד לומר (בראשית מא נז) 'וכל הארץ באו מצרימה', וכשעלו ישראל ממצרים העלוהו עמהן[לח], שנאמר (שמות יב לו) 'וינצלו את מצרים', רב אסי אמר עשאוה כמצודה זו שאין בה דגן, רבי שמעון אמר כמצולה שאין בה דגים.

וכתב המהרש"א (שם) שצריך לומר לפי דרש זה, שב'וישאילום' נכללו שני דברים: א. ההשאלה איש מאת רעהו, כמפורש בכתוב. ב. הצלה מכסף שלקט יוסף.

ובהגהות הראמ"ה (פסחים שם ד"ה ר"ש) ביאר, שרבי שמעון בא להוסיף שמלבד מה שנטלו כסף וזהב שאסף יוסף, נטלו גם את האוצרות הישנים שקודם לזמנו, כפי שמוריקים מצולה מדגים הגדלים בתוכה[לט].

האם לקחו ממון מצרים בשביל שלא יהיה להם דגן או בשביל שיטבעו בים

שם. בחושב מחשבות (לר' עמנואל ריקי, חלק נוי בגדי שם ד"ה דבר) ביאר, שבתחילה מיאנו ישראל לשאול מהמצרים, משום שהיו סבורים שאין הדבר הגון לגזלם, והשיבם הקב"ה שהממון של המצרים שייך לישראל, שבשבילם הכניס הקב"ה את ממון כל העולם למצרים בשנות הרעב[מ], בשביל לקיים את ההבטחה שיצאו ברכוש גדול.

והאמוראים נחלקו בפירוש הכתוב 'וינצלו את מצרים', שהסובר שעשאוה כמצודה שאין בה דגן מפרש שבכוונה לקחו ממון מצרים, כדי שלא יוכלו לקבץ על ידו פעם אחרת דגן, וממילא לא ימשכו אותם למצרים כמו שעשו ליעקב.

והסובר שעשאוה כמצולה שאין בה דגים לא פירש כן, משום שאין צריך להוסיף על הטעם שנתן להם משה שהוא יותר חזק, אלא גזירת הבורא היתה שיקחוהו בעל כרחם של ישראל כדי שתישאר מצרים כמצולה שאין בה דגים, דהיינו שהמצרים ילכו אחריהם להציל ממונם[מא], ועל ידי זה הם עצמם יאבדו בתוך הים ותשאר מצרים כמצולה שאין בה דגים ריקנית מן המצרים עצמם.

אמנם להסובר שנטלום בעל כרחם של מצרים, יש לפרש שרצה הקב"ה שישאלו אותו ישראל מתחילה דרך שאלה, ולאחר מכן אם לא יתנו אותו להם יטלוהו בעל כרחם של מצרים, כאשר עשו המצרים להם, שמתחילה העבידו את ישראל בפה רך, ולאחר מכן העבידום בפרך.

בני ישראל רוקנו את מצרים מרכוש רוחני וגשמי

שם. בצפנת פענח (לבעל תולדות יעקב יוסף, פר' בשלח ד"ה כדי לבאר) ביאר, שהסובר ש'וינצלו את מצרים' היינו שעשאוה כמצודה שאין בה דגן, הוא רכוש הגשמי, והסובר שעשאוה כמצולה שאין בה דגים הוא רכוש הרוחני, שבירורו מעמקי מצולה והקליפה, ושניהם אחת.

וכעין זה ביאר בבן יהוידע (ד"ה עשאוה), שהדגן רומז לרכוש גשמי, שהדגן מאכל גשמי, ואף שאין בה דגן, מכל מקום נשאר במצודה קצת דגן בחורים ובסדקים שלה. וכמו כן במצרים נשאר ממון גנוז ונטלוהו על הים, ונטלוהו ישראל בביזת הים. ודגים רומזים לרכוש הרוחני, שהן הנשמות, ובמצולה אין דגים כלל, והיינו שבירורו את הכל[מב].

ביאור דברי האמוראים לענין בירור ניצוצי הקדושה שהיו במצרים

שם. הצל"ח (ד"ה אמר ר' אמי) כתב לבאר בהקדם מה שיש לומר שכל הגליות שגלו ישראל, אף שהיה זה עונש ולכפרה על חטאיהם, מכל מקום גם עצם הגלות היה לטובה, וכמו שדרשו בפסחים (פז:) אמר רבי אלעזר לא הגלה הקב"ה את ישראל לבין האומות, אלא כדי שיתוספו עליהם גרים שנאמר (הושע ב כה) 'וזרעתיה לי בארץ' וגו', ושורש דבר זה לפי שידוע שעל ידי העבירות נופלים ניצוצי קדושה להקליפה, ולכן צריכים ישראל לבוא בגלות שמכפרת עון, ובזה מתוקן הקלקול והניצוצות שנפלו שמה מתנוצצים ועולים, והם הגרים שמתגיירים וניתוספים על עדת ישראל. וכאשר יצאו ישראל ממצרים העלו כל הניצוצות שהיה במצרים, ולכן עלו אז עמהם גרים רבים ככתוב (שמות יב לח) 'וגם ערב רב' וגו' לפי שכל ניצוצי הקדושה עלו ולא נשאר במצרים שום ניצוץ

שמשה רבינו הוצרך להסיעם מביזת הים בעל כרחם. **לב. ראה** בלשמוע בלמודים (ד"ה א"ר אמי) שאפשר שצריך לגרוס 'כמצולה' שאין בה דגן. וראה בלשמוע בלימודים (פסחים קיט. ד"ה וינצלו) שביאר מחלוקת האמוראים בענין ביטול עבודה זרה. ראה חידושי אב"י (ד"ה וינצלו) שהאמוראים לא נחלקו, ושניהם נתכוונו לפרש שהשפע האלוקי שהיה במצרים מחמת שהיו ישראל שם פסק בצאתם משם. **לג. בפירוש** הריא"ף (על עין יעקב, פסחים קיט. ד"ה כמצודה) תמה, שמכל מקום לא נרמז בפסוק מה שאמרו שאין בה דגן. ועיי"ש שתירץ כעין דברי המהרש"א שהובאו לעיל בסמוך, שמוכרח לפרש כפשוטו שרוקנו את מצרים. ועוד כתב, ששם מצודה היינו לאחר שנצוד העוף, והיינו משאכל את הדגן. **לד. וכיון** שמשמעותה ריקות, אי אפשר לפרש שהוא כמצודה שיש בה דגן או דגים. **לה. ועל** מה שביארו התוספות (פסחים קיט. ד"ה כמצודה) שלפי הדרש 'וינצלו' הוא כאילו נכתב 'וינצדו', יש לדקדק שלא נרמז בפסוק מה שאמרו שאין בה דגן. וראה בזה בהערה לעיל בסמוך. **לו. המוזכר** בפסוקים 'אשיב ממצולות ים' (תהלים סח כג), 'ותשליך במצולות ים כל חטאותם' (מיכה ז יט) והיינו עומק הים. מצודות דוד (שם). **לז. וכן** ביאר בלשמוע בלמודים (ד"ה א"ר אמי). **לח. בהגהות** היעב"ץ (פסחים שם ד"ה וכשעלו) ביאר, שהמלכים שאחרי יוסף או שונאיהם בזבזו את כל האוצרות לפרעה הקודם, ובאו לידי העם במצרים, וישראל נטלום מהם, שאם לא כן, איך באו האוצרות הללו לידי ישראל כשיצאו ממצרים. **לט. וראה** עוד בסברות האמוראים, בדברי החושב מחשבות שמובא להלן בסמוך. **מ. ראה** לעיל בסמוך בדברי הגמרא בפסחים (קיט.). **מא. שיהיו** סבורים שישראל יחזירו להם הממון ההוא הואיל ולא נטלו אותו מהם אלא בהשאלה ולא בעל כרחם של מצרים. **מב. וראה** בבן יהוידע (פסחים שם ד"ה עשאוה) שביאר להיפך, שהדגן רומז לרכוש הרוחני, והדגים רומזים

קדושה שם, ולכן הזהיר הקב"ה אותנו בשלש אזהרות שלא יוסיפו עוד לבוא מצרימה לעולם[מג]. ולזה כיוונו ר' אמי וריש לקיש שעשאוה כמצודה שאין בה דגן או כמצולה שאין בה דגים, ולא על הממון כיוונו רק על ניצוצי קדושה שלא השאירו שם כלום[מד].

וכעין זה ביאר **החתם סופר** (פסחים שם ד"ה רב אסי), ששני פירושי האמוראים אמת, שהפירוש שעשאוה כמצודה שאין בה דגן, הוא רשת שנותנים לתוכה דגן לצוד עופות ע"י זה, וכשאין בה דגן אין עוף נלכד בה, וכמו כן מצרים היתה רשת לישראל על ידי שפע ניצוצות קדושות שהיו בתוכה[מה], ואח"כ עשאוהו ריק מכל והיה למצרים חושך, ולכל בני ישראל היה אור במושבתם, ומאז נצטוו שלא לשוב למצרים משום שאין דגן ברשת. אלא שלפי זה משמע שמצרים היתה רשת לרעת ישראל, כמו פח טמון ללכוד העוף, אבל לפי האמת אינו כן, אלא ישראל היתה רשת למצרים כמשליך בים חכה והוציא את הדגים ונשארה מצולה שוממה מבלי דגים, כן היו ישראל למצרים[מו].

ביאור הדמיון למצודה או למצולה לפי הטעם שנטלו ישראל ממון מצרים

שם. בפרשת מרדכי (ד"ה שאין) ביאר, שהאמוראים נחלקו בטעם שציוה הקב"ה לישראל לשאול ממון ממצרים. שלפי רבי אמי נטלו שכר עבודתם, ואע"פ שכוונת מצרים היתה בעבודתם לבנות להם ערי מסכנות בשביל שלא יוכלו לברוח משם, ולבסוף יצאו, מכל מקום חייבים הם בשכר עבודתם, כמו שרשאי העוף לאכול את הדגן ששוטחים לפניו במצודה אף שאינו ניצוד כפי שהיתה כוונת בעל המצודה. והיינו מה שאמרו כמצודה שאין בה דגן, שהעופות אכלום ולא ניצודו.

וריש לקיש סובר שישראל לא החזירו להם את הממון שנטלו משום שהניחו להם תמורתו בתים ונכסים, ולכך אמר שעשאוה כמצודה שאין בה דגים, שהם בעלי חיים השטים ממקום למקום, אבל יש במקומם מים שאינם בעלי חיים, ונותרים במקומם, כן לקחו מהמצרים את החפצים המטלטלים, תמורת הנכסים של ישראל שאי אפשר לטלטלם ממקום למקום.

מהיכן היה למצרים ממון ליטול עמהם ברדפם אחר בני ישראל כיון שרוקנום

שם. רש"י (ד"ה כמצולה) פירש, שרוקנו את מצרים מכל ממונם. והקשה **הצל"ח** (ד"ה אמר ר' אמי), מהיכן היה למצרים ממון ליטול עמהם ברדפם אחר בני ישראל, וכמו שדרשו שביזת הים היתה גדולה יותר מביזת מצרים, והרי רוקנו את מצרים כמבואר בגמרא[מז]. וכתב לתרץ בשם **בנו מוהר"ר ישראל** סג"ל, שדירת בני ישראל היתה בארץ רעמסס, ועבודתם בחומר ולבנים היה בפיתום ורעמסס, אבל בשאר כל מדינות מצרים לא היו שם, ורק בשעת הגאולה היו כולם בעיר מצרים דהיינו בעיר המלוכה, וכל מה ששאלו כלי כסף וזהב ושמלות שאלו משכנתם בארץ רעמסס, וכן בעיר המלוכה בעת יציאתם שאלו מהם ושם עשו כמצולה, אבל בשאר מדינות של מצרים לא שאלו, ושם נשאר הון רב ופרעה בעת שרדף אחריהם קיבץ כל חילו וכל עמו מכל ארצו ומהם היה ביזת הים. **ובזרע יעקב** (גינצבורג, ד"ה מ"ד דמצרים) כתב ליישב, שהם שאלו רק משכניהם, והם נתרוקנו מממונם, אמנם מפרעה עצמו לא שאלו כלים, וכשרדפו מצרים אחר בני ישראל נתחזק לב פרעה לרדוף אחריהם ונטל עמו כל אוצרותיו, ומזה היה להם ממון בביזת הים[מח].

משום שלא ישובו עוד למצרים צריך לפרש שיהיה עמם בשעבוד שאר המלכויות

אהיה אשר אהיה וכו' ואני אהיה עמכם בשעבוד מלכיות. הצל"ח (ד"ה אהיה) דקדק, שלכאורה הדרש על הכתוב בפרשת שמות בתחילת שליחות משה רבינו אין לו שייכות לסוגייתנו[מט]. וכתב לבאר, שהרי בני ישראל יצאו ממצרים קודם הזמן, כיון שהיו שם רק רד"ו שנים, והיה מקום לפרש את הפסוק 'אשר אהיה עמכם' שהכוונה היא על כאשר תגלו שנית למצרים להשלים זמן ארבע מאות שנה, אז אהיה עמכם, אבל כיון שדרשו לעיל בסמוך שעשאוה כמצודה שאין בה דגן או כמצולה שאין בה דגים, דהיינו שלא נשאר שם שוב איזה ניצוץ קדושה, ואם כן שוב לא יגלו ישראל שמה[נ], ולכן הוצרך לפרש שהכוונה היא 'ואני אהיה עמכם' בשעבוד מלכויות ולא במצרים.

בשם 'אהיה' נרמז שישאר מבני ישראל הויה אף לאורך הגלות

אמר לו הקב"ה למשה לך אמור להם לישראל אני הייתי בשעבוד זה ואני אהיה עמכם בשעבוד מלכיות[נא]. **המהרש"א** (ח"א ד"ה אהיה) ביאר, שהקב"ה הבטיח לנו בשם הוי"ה שאנו דבקים בו, שישאר מאתנו הוי"ה בכל השעבודים, ולא יבוא לנו הפסד וכליון ח"ו באורך הגלות[נב].

בסברת דיה לצרה בשעתה

אמר לפניו רבונו של עולם דיה לצרה בשעתה. רש"י (ד"ה דיה) פירש, שדיה לצרה שיתאוננו בה בשעה שתבוא עליהם, ולמה יצטערו עכשיו בבשורה קשה[נג]. וביאר **בשפתי חכמים** (ד"ה דיה) על פי המבואר במגילה (ה.), שאין להקדים דבר של פורענות קודם זמנו[נד].

ועוד ביאר, שאף אם נאמרה הבטחה לרעה על ידי נביא, יתכן שלא תבוא הרעה לבסוף, שאפשר שיעשו תשובה והקב"ה יסלח להם או שיאריך אפו ויעשה עמהם חסדיו[נה], ולכן דיה לצרה כשהיא באה בשעתה, שכל שעדיין לא באה הרעה, שמא תתהפך לטובה.

מנין דרשו את תשובת משה רבינו אל ה'

אמר לפניו רבונו של עולם דיה לצרה בשעתה אמר לו הקב"ה לך אמור להם אהיה שלחני אליכם[נו]. **המהרש"א** (ח"א ד"ה אהיה) ביאר, שמשום שכתוב בפסוק זה שתי אמירות 'ויאמר אלהים אהיה וגו' ויאמר כה תאמר' וגו', ובראשונה נכתב שני פעמים 'אהיה' ובשניה לא כתוב אלא פעם אחת 'אהיה', ולכן אמרו שחסר מן הכתוב בין שתי האמירות, את תשובת משה אל הקב"ה ש'דיה לצרה בשעתה'.

האם חזר בו הקב"ה מדבריו הראשונים

שם. המהרש"א (שם) הביא את דברי המדרש (שמו"ר ג ו), אמר לו כה תאמר לבני ישראל אהיה וגו', לך אני מודיע, להם איני מודיע. וכוונת המדרש היא, שאמר לו הקב"ה אתה לא הבנת דברי, שגם אני נתכוונתי לכך, לך אני מודיע שאהיה עמהם בצרה אחרת, ולהם איני מודיע, אלא כה תאמר לבני ישראל אהיה וגו', ואל תזכור להם צרה אחרת[נז].

ובעיון יעקב (ד"ה אמר) ביאר, שלעולם אפשר שכביכול חזר בו הקב"ה מדבריו הראשונים, ובא ללמד חכמה ומוסר שלא יעמוד אדם על דעתו ולא יבוש מלחזור מדבריו אף שהוא גדול מאד, שצריכים אנו לקבל את האמת ממי שאמרו, שהרי אף הקב"ה חזר והודה לדברי משה רבינו וממנו ילמדו וכן יעשו.

גאולת מצרים היתה במידת הדין ולכך נצרך להשלים השעבוד בשאר מלכויות

שם. כתב **בעיון יעקב** (ד"ה לך), שהקב"ה ראה שמשה רבינו מתקשה ללכת בשליחותו לפי שעדיין לא נשלם זמן שעבוד מצרים, ולא ידע באיזו זכות יצאו בני ישראל קודם זמן הגאולה. ושאל 'ואמרו לי מה שמו מה אמר אליהם' (שמות ג יג), אם אומר להם שהקב"ה גואלם במידת הדין, הלא עדיין לא הגיע הזמן, או שמא אומר להם שיגאלו במידת הרחמים. ועל זה השיב לו הקב"ה 'אהיה' שיגאלם במידת הדין, וזמן הגלות יושלם בשעבוד אחר, וזהו שאמר לו הקב"ה 'אשר אהיה' עמכם גם בשעבוד הנוסף.

לרכוש הגשמי. ועיין עוד (ד"ה עשאוה) שביאר מחלוקת האמוראים באופן נוסף. **מג. וכתב**, שלכאורה יש לשאול מדוע נשתנה ארץ מצרים מכל שאר ארצות הגויים שגלו ישראל לשם ויצאו מהם, שבשום פעם לא הזהירנו הקב"ה שלא לשוב לארץ שיצאנו משם. וביאר שהטעם הוא, שכאשר יצאנו משאר הגליות לא יצאנו ביד רמה ולא הלכנו אלא ברשיון המלך שהיה אז, לפי שעדיין לא גמרנו התיקון ונשאר עוד ניצוצי קדושה משלנו תחת יד האומה ההיא, וכן ע"י חטא אדם הראשון באכלו מעץ הדעת טוב ורע גרם להתערב טוב ברע ונתפזרו ניצוצי קדושה בכל הארצות, והקב"ה מסבב סיבות לבל ידח מן הקדושה נדח ומזדמן שיבואו בני ישראל בארצות ההם, לפעמים כולם כמו בגלות מצרים, ולפעמים רובם כמו בשאר גלויות, ולפעמים קצת יחידים, הכל לפי צורך הטוב המעורב שם ברע לברר הטוב ולהעלותו ע"י מצוות ומעשים טובים שמקיימים ישראל שם, ומצא מין את מינו ומעלהו עמו, אבל בארץ שלא נשאר שם שום ניצוץ קדושה כלל, אם כן איש ישראל הבא שמה הוא קרוב להפסד שישאיר שם ע"י איזה חטא ועון איזה ניצוץ קדושה, ורחוק מן השכר, כי אין לו מה ללקט שם, ולכן הזהירנו הקב"ה שלא לשוב לארץ מצרים עוד כל ימי עולם. **מד. ראה** בגליוני אפרים (ד"ה כמצולה) שביאר בהרחבה על דרך זו. **מה. כמו** שכתב האר"י בפסוק (בראשית מז יד) 'וילקט יוסף את כל הכסף'. **מו. וראה** עוד בזה בהרחבה בפתח עינים (להחיד"א, ד"ה ויגנלו). **מז. והצל"ח** (שם) כתב, שלולא פירוש רש"י היה אפשר לפרש כוונת הגמרא באופן אחר, שהכוונה היא על ניצוצי הקדושה שבירורו ישראל במצרים, ולא על הממון, שלא נטלוהו לגמרי. והובאו דבריו לעיל בסמוך בענין 'ביאור דברי האמוראים לענין בירור ניצוצי הקדושה שהיו במצרים'. **מח. ובעץ** יוסף (על עין יעקב, ד"ה עשאוה) הביא בשם המפרשים כעין זה, שביזת הים היתה מאוצרות גנזי פרעה שפתח את אוצרותיו בשביל שיטול כל אחד מה שלבו חפץ וילך לרדוף את ישראל. **מט. ראה** בנפש דוד (זוכנר, ד"ה דבר נא) שדקדק, שכיון שהפסוק 'אהיה' מוקדם בתורה לפסוק 'דבר נא', היה לגמרא להביאם ולדרשם כסדרם בתורה. ועיי"ש שהאריך לבאר כל דברי הגמרא בסוגייתנו. **נ. ראה** לעיל בסמוך שהצל"ח ביאר כן בהרחבת דברים. **נא. באפיקי** יהודה (עדיל, דרוש לב אות י ד"ה והנ"ל) דקדק מדוע נכתבה תיבת 'אשר', שהיה לו לומר 'אהיה ואהיה'. ועיי"ש מה שהאריך ליישב. וראה עוד בזה באיי הים (ד"ה א"ל). **נב. וראה** עוד בחידושי רבי יהונתן (אייבשיץ, ד"ה אני אהיה) ענין אמירת הקב"ה למשה כן. **נג. ראה** במעון הברכות (ד"ה א"ל) שהאריך לבאר כוונת רש"י. השפתי חכמים (ברש"י שם) ציין שרש"י בפירוש החומש (שמות ג יד) פירש 'מה אני מזכיר להם צרה אחרת דיים בצרה זו'. כלומר, שפירש באופן אחר 'דיה לצרה בשעתה', שאין זה מפני שאין להתאונן על הצרה קודם בואה, אלא שאין לצערם בצער נוסף מלבד הצער שהם נתונים בו, וכעת הם בצרת גלות מצרים, ולא ראוי לצערם ולהזכירם צרות נוספות שעתידות לבא עליהם. **נד. וכגון** תשעה באב שחל בשבת, מאחרים לקיימו לאחר השבת, ולא קודם השבת. **נה. כמבואר** ברמב"ם (יסודי התורה פ"י ה"ד). **נו. בעין** אליהו (ד"ה אהיה) דקדק, שהרי גם למשה רבינו שייך הטעם שדיה לצרה בשעתה. עיי"ש מה שתירץ. **נז. וראה** עוד בדברי המפרשים להלן בסמוך, האם חזר בו הקב"ה מדבריו הראשונים [וראה ברמב"ן (שמות ג יג) שנראה מדבריו שלא חזר בו הקב"ה מדבריו].

הקב"ה הורה למשה שיקדים לומר אהיה קודם שישאלוהו ישראל מה שמו

שם. בגור אריה (למהר"ל, פר' שמות ד"ה יפה) הקשה איך יתכן שיהיה בשר ודם מלמד למי שמלמד לאדם דעת. וכתב לפרש, שמפני שמשה רבינו שאל 'ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם', השיבו הקב"ה שבודאי אם ישאלו מה שמו, צריך אתה לפרש להם כל השם ולומר להם 'אהיה אשר אהיה', שפירושו אהיה עמהם בצרה זו, ואהיה עמם בצרה אחרת, שאם ישאלו מה שמו, הרי הם שאלו על המהות, ולכך צריך אתה לפרש הכל.

ותמה משה רבינו שדיה לצרה בשעתה, ואיך אומר להם אהיה עמכם בצרה אחרת. והשיבו הקב"ה יפה אמרת, ובשביל שלא ישאלו לך מה שמו ולא תצטרך לומר להם אהיה עמכם בצרה אחרת, מיד שתבוא אליהם תאמר להם 'אהיה שלחני אליכם', ושוב לא ישאלו לך מה שמו, ולא תצטרך להשיבם אהיה עמכם בצרה אחרת, שהרי הם לא שאלו לך מהו מהות השם. ולפי זה מיושב, שלא החזיר משה את הקב"ה ממה שאמר בתחילה[נח].

כוונת הקב"ה היתה שישמחו ישראל שיהיה עמהם בגלותם העתידה

שם. באש דת (אליפנדרי, פר' שמות דרוש לפר' שמות ד"ה על, טו:) דקדק, מה היתה דעת הקב"ה להודיעם הצרה שתהיה לעתיד, ושגם לעתיד יהיה הוא עמהם. ועוד, מדוע חזר בו הקב"ה מדבריו משום דברי משה רבינו, וכי הוא כביכול כאדם החוזר בו מדיבורו[נט].

ובזהב שיבה (אות כט) כתב לבאר, שטענת משה רבינו היתה שבני ישראל יתרעמו עליו כשיאמר להם כן, ולא יתרעמו על הקב"ה, שיסברו שלא דיבר ה' כן שהרי אין זו מידת דרך ארץ לומר כן כיון שדיה לצרה בשעתה. אמנם הקב"ה ידע שישראל בני מאמינים הם, ולא יתרעמו על דברי משה רבינו, משום שיבינו שכוונת הקב"ה היא לא היתה לצער את בני ישראל אלא לשמחם שהקב"ה יהיה עמהם בעת גלותם העתידה. ומכל מקום לפי דעתו של משה רבינו אמר לו הקב"ה שלא יאמר להם אלא אהיה[ס].

שייכות מאמרי הגמרא זה לזה

ענני ה' ענני וכו'. בקדושה וברכה (סמיכת חכמים ד"ה ענני) כתב לבאר שייכות מאמרי הגמרא זה לזה, שכיון שנתבאר לעיל (ע"א) שזמן אכילת הפסח לדעת חכמים הוא עד שעת החפזון של בני ישראל, והטעם לחפזון הוא שיצאו שנשלמו הארבע מאות שנה שהיו ראויים להשתעבד בהם כמו שנגזר על ישראל בברית בין הבתרים. לכן סמכו לזה את המאמר 'דבר נא לשון בקשה', שאף שבני ישראל לא היו ראויים לשכר לפי שיצאו קודם הזמן, אבל אברהם אבינו שהיה צדיק ואם כן לא היה ראוי לעונש, והרי אף הוא סבל מהגלות, ולכך יהיה סבור שהארבע מאות שנה התחילו משעה שנולד יצחק, ואם כן יצאו ממצרים מחמת שהגיע זמנם לצאת שנשלמו הארבע מאות שנה, וצריכים בניו ליטול שכר כדי שתתקיים ההבטחה שהבטיחו הקב"ה. וכדי לבאר את הטעם שיצאו ישראל קודם הזמן[סא], הביאה הגמרא את דרשת הפסוק 'אהיה אשר אהיה' שהקב"ה יהיה עמהם גם בגלויות אחרות שעל ידם ישלימו את השנים שחסרו מגלות מצרים[סב]. ואחר שנתבאר שיש דרשה בכפל התיבות 'אהיה אשר אהיה' ואין זה דרך הלשון לומר כן, אף כל מקום שנכפלו תיבות צריך לדרוש בו דרשה, ולכן שאלה הגמרא מדוע אליהו אמר 'ענני' שתי פעמים, ומהי הדרשה שיש לדרוש בזה[סג].

ובהגהות מהר"ץ חיות (לעיל ע"א ד"ה דבר) ביאר, שכיון שנתבאר לעיל בסמוך ענין קיום ההבטחה שיצאו ברכוש גדול בשביל שלא יאמר אותו צדיק שלא נתקיימה בהם הבטחה זו, מוסיפה הגמרא להביא מה שביקש אליהו שלא יאמרו שהם מעשה כשפים[סד].

ביאור שאלת הגמרא מדוע כפל ואמר ענני ענני

אמר רבי אבהו למה אמר אליהו ענני ב' פעמים. בעיון יעקב (ד"ה למה) ביאר שדיוק הגמרא הוא שהרי מצינו לקמן (לג:) שהאומר מודים מודים שתי פעמים, משתקים אותו, משום שנראה כמודה לשתי רשויות.

ובשפתי חכמים (ד"ה למה) ביאר שאלת הגמרא, שמאחר שרצה לרפאות את המזבח ההרוס ולקדש את השם, אם כן יש לתמוה שהרי אם יתפלל אל ה' תפילה מועטת ואע"פ כן יענהו, הרי יתקדש בזה יותר שמו של ה'.

ותירוץ הגמרא הוא שמשום שביקש שני דברים, לכך אמר ענני שני פעמים, על כל בקשה פעם אחת.

ענין החשש שיאמרו שהם מעשה כשפים ובכוונת הפסוק לפי הדרש

מלמד שאמר אליהו לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם ענני שתרד אש מן השמים ותאכל כל אשר על המזבח וענני שתסיח דעתם כדי שלא יאמרו מעשה כשפים הם שנאמר ואתה הסבות את לבם אחורנית. המהרש"א (ח"א ד"ה שלא יאמרו) ביאר, שהרי באותות הראשונים שעשה משה לפני פרעה סבור היה שמעשה כישוף היה, כמבואר במנחות (פה.) שאמר פרעה למשה ואהרן תבן אתם מכניסים לעפריים. ולכך חשש אליהו כן, וביקש שהקב"ה יסיח דעתם שהם לא יאמרו כן[סה]. והגמרא מביאה את הפסוק 'ואתה הסיבות את לבם אחורנית', והוא נדרש שאם לא תסיח עתה את דעתם, הנני אומר שגם עד עתה היה בידך להטות לבבם אליך ולא עשית כן, אלא הסבות לבם מאחריך כמו שעשית לפרעה להקשות לבו[סו].

ובענף יוסף (ד"ה שנאמר) כתב לבאר, שהגמרא דורשת את הפסוק ש'הסבות' שהוא לשון עבר, יש לדרשו כאילו נאמר בלשון עתיד, שאליהו ביקש מהקב"ה שיסובב לבם אליו, שהיה עד עתה אחורנית ממך, וכפרו בהשגחת ה' על העולם ומעתה תסובב את לבם שיאמינו שבדבריך עשיתי כן.

ובזהב שיבה (אות כח) הקשה, שהרי בפשטות כוונת הכתוב הוא שהקב"ה נתן אל לבם מקום לסור מאחריו, וכוונת אליהו היתה שהיה צריך הקב"ה להכין את לבם אליו. וכן מבואר לקמן (לא:) שאליהו הטיח דברים כלפי מעלה בטענה זו. ותירץ על פי מה שכתב הרד"ק (מלכים א' יח לז) לדחות את פירוש זה, משום שהבחירה ניתנה לבני אדם כמו שכתוב 'הנה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב את המות ואת הרע', והאדם יבחר במה שירצה, ועוד, שאמרו לקמן (לג:) הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים. ולפי זה יש לבאר שהגמרא בסוגייתנו דרשה פסוק זה שאין הכוונה כפשוטו, וצריך לפרשו בלשון עתיד, שלא יהיה בהם דעת לומר שהם מעשה כשפים.

אף שיראת שמים אינה בידי שמים ביקש אליהו כן משום שהקשה ה' ליבם

שם. באדרת אליהו (ריקי, ד"ה שנאמר) ביאר, שאף שאמרו לקמן (לג:) הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, ואם כן מבואר מכך שכביכול רצה הקב"ה שלא יהא ביכולתו להוציא מלבם אמירת מעשה כשפים הם, כיון שהוא שייך ליראת ה', מכל מקום כיון שמפני כובד עוונם מנע מהם את הבחירה בין טוב לרע, לכך חשש שיהיו כפרעה לומר שהם מעשה כשפים, ולכן ביקש שיסיר מהם קושי לבם ויחזרו מדרכם הרעה מתוך בחירתם[סז].

הטעם שחשש במעשה זה שיאמרו שהוא מעשה כשפים יותר מבשאר ניסים

שם. בזהב שיבה (אות כח) הקשה, שהרי עשה אליהו כמה ניסים לעיני כל העם ולא נתיירא שיאמרו שהם מעשה כשפים. וכתב ליישב, שמפני שהקריב קדשים בחוץ על פי הוראת שעה, לכן נתיירא שמא יאמרו שהם מעשה כשפים, כיון שאפשר שלא יאמינוהו שהותר לו[סח].

ובברכת אברהם (פילז, ד"ה ענני) ביאר, שכל כישוף יש לו התגברות לאחר חצי היום, וכמו שמצינו שעל הפסוק (שמות לב א) 'כי בשש משה', דרשו בשבת (פט.) ש'בא שש', שאז הוא זמן הצלחת הכישוף, ומעשה אליהו היה סמוך למנחה לכן התפלל שלא יאמרו מעשה כשפים הם.

איך שייך שיאמרו שהוא מעשה כשפים והרי הכשפים מתבטלים במים

שם. בפתח עינים (להחיד"א, ד"ה שלא) הקשה, שבסנהדרין (ז:) מבואר שכישוף נפשר במים, אם כן איך יכלו לחשוב שזה מעשה כשפים, הרי היו הרבה מים שם שיצקו על העולה ועל המזבח וכמפורש בפסוקים (שם)[סט]. ותירץ, שמה שכשפים נפשרים במים, היינו דווקא במים חיים, כמו שכתב רש"י בסנהדרין (שם), אך במעשה של אליהו לא היה מים חיים[ע].

ובצוארי שלל (להחיד"א, הפטרת פר' כי תשא) תירץ, על פי מה שנודע שיש שדים ארציים ויש אויריים, והאויריים כוחם יותר חזק, והגם שמבואר בראשונים שמעשה כשפים הם על ידי מלאכי חבלה הדומים ללהט להבה, אפשר שגם במלאכי חבלה יש חילוק, ולפי זה יש לחלק שמעשה כשפים הנהוג ומצוי

נח. ועיין בגור אריה (שם) שהאריך ליישב דברי הגמרא באופנים נוספים. **נט.** ועיין שם שהאריך לבאר פרשה זו שבתורה, ולפי דרכו תירץ קושיותיו. **ס.** וראה עוד בזה בזהב שיבה (אות לג), שהוסיף לדקדק שבשבת (פו.) מביאה הגמרא שלושה דברים שהסכימה דעת הקב"ה לדעתו של משה, ולפי המבואר בסוגייתנו, היה לגמרא להביא גם ענין זה. וראה עוד בזה בקדושה וברכה (סמיכת חכמים ד"ה אהיה) ובאמרי נעם (לווין, ד"ה ויש). **סא.** ומה שסבל אברהם אבינו מהגלות, היה לסיבה אחרת. **סב.** וראה שם שביאר שאין לומר שהשם נקרא כך 'אהיה אשר אהיה', כי מיד לאחר מכן נאמר 'אהיה שלחני אליכם', ומבואר ש'אהיה' לבד הוא השם. **סג.** וכן ביאר בברכת אהרן (אות סג). ועיין שם עוד בקדושה וברכה מה שביאר באופן נוסף. **סד.** ועיי"ש שהביא מכמה מקומות בש"ס שמצינו סמיכות מאמרים מחמת טעם קלוש זה. **סה.** המהרש"א לעיל (ו: ח"א ד"ה ענני) ביאר, שדרשו כן ממה שקודם לכן כתוב 'ענני וידעו העם הזה כי אתה ה' האלוקים ואתה הסבות את לבם אחורנית'. **סו.** וראה להלן (לא:) שאליהו הנביא באמרו 'ואתה הסבות את לבם אחורנית' הטיח דברים כלפי מעלה. **סז.** וכעין זה ביאר בעין אליהו (ד"ה ענני). וראה עוד בזה במעון הברכות (ד"ה ענני). **סח.** וראה בעין אליהו (ד"ה ענני) שביאר שנביאי הבעל היו כשפיהם הסטרא אחרא, שהיא בחינת 'אחוריים', ולכך אמר ואתה הסבות לבם 'אחורנית', והתפלל שלא יאמרו מעשה כשפים הם. **סט.** ראה במלבי"ם (מלכים א' יח לז) שביאר, שהחשש שלא יאמרו מעשה כשפים הם, היינו שלא יאמרו שהורדת האש הוא על ידי כח אחד מן השרים התחתונים ושהוא שר ישראל, ולכן מילא את התעלה מים, שהכשפים נבדקים במים. **ע.** וראה בברית עולם (להחיד"א, על ספר חסידים אות תעה) שדימה מים חיים למים שוטפים.

מתבטל במים, אבל כשפים שעל ידי מלאכי חבלה הגבוהים אינם מתבטלים במים[עא].

בשיטת הרמב"ם שלפי שהרבו לפשוע מנע מהם הקב"ה את התשובה

וענני שתסיח דעתם שלא יאמרו מעשה כשפים הם שנאמר ואתה הסבות את לבם אחורנית. רש"י (ד"ה שתסיח) פירש, שתסיח דעתם מלבוא בלבם מזימה של רשע להכחישני ולומר שעל ידי כשפים הבאתי את האש הזאת. **הרמב"ם** (תשובה פ"ו ה"ג) כתב, שישראל שבימי אליהו הרבו לפשוע ולכך מנע מאותם המרבים לפשוע התשובה, שנאמר 'ואתה הסבות את לבם אחורנית'. ומבואר מדבריו שפירש שמפסוק זה יש ללמוד שאין מועילה להם תשובה, ושלא כמבואר מדברי הגמרא ופירוש רש"י.

ובמשנה כסף (שם ד"ה אמנם) כתב, שלרמב"ם היה קשה על המבואר בסוגייתנו שביקש שתרד אש מן השמים ושלא יאמרו מעשה כשפים, שהרי בתחילה התנה עמם תנאי 'והיה האלהים אשר יענה באש הוא האלהים ויען כל העם ויאמרו טוב הדבר' (מלכים א' יח כד), ונראה מכך שנוח להם בזה האות, ואיך חשד אליהו שיאמרו מעשה כשפים. ועוד קשה, איך היה עולה על דעתו שלא יענהו ה' בירידת האש עד שהוצרך להתפלל עננִי. ועוד קשה, שכבר אמר (שם פסוק לו) 'ובדברך עשיתי את הדברים האלה'.

ולכך צריך לפרש שאליהו חשש שמא כיון שמי שהרשיע יותר מדאי הדין נותן שימנע מהם דרכי התשובה, ואם כן לא יוריד הקדוש ברוך הוא אש דרך השמים כדי שיחזרו בתשובה, שאדרבא הוא מונעם מן התשובה, לזה התפלל אליהו שבפעם הזאת יעזוב ה' דרכו. וטעם נוסף לחשש של אליהו שלא תרד אש מן השמים הוא, שמא יאמרו מעשה כשפים הוא, שכיון שמנע מהם לחזור בתשובה בעבור שפשעו יותר מדאי, אם כן אע"פ שתרד אש מן השמים מכל מקום יאמרו מעשה כשפים הוא ולא יחזרו בתשובה, כיון שאתה הסבות את לבם אחורנית, ואע"פ שהסכימו לתנאי ואמרו 'טוב הדבר', מכל מקום אפשר שחזרו בהם מתנאם, כיון שאתה הסבות את לבם למנוע מהם התשובה, ובדין עשית זאת[עב].

הטעם שזמן קריאת שמע תלוי בהבחנה בין תכלת ללבן

מאימתי[עג] קורין את שמע בשחרית[עד] משיכיר בין תכלת ללבן. כתב **הרמב"ן** (מלחמות ח: ד"ה אבל בשל), שמפני שקבעו פרשת ציצית בקריאת שמע שכתוב בה 'וראיתם אותו', לפיכך קבעו חכמים זמן קריאתה משיכיר בין תכלת שבציצית ללבן שבה, וכמבואר במנחות (מג:) שמ'וראיתם אותו וזכרתם' דרשו בברייתא, ראה מצוה זו וזכור מצוה אחרת ואיזו זו קריאת שמע, שמשיכיר בין תכלת ללבן שבציצית יקרא קריאת שמע. **והתוספות** במנחות (שם ד"ה ואיזו) כתבו, שהיא אסמכתא בעלמא משום שמצות קריאת שמע היא מדרבנן (לקמן כא.)[עה].

וכן ביאר **בפני יהושע** (ד"ה מאימתי) את שיטות התנאים שבמשנה, על פי הברייתא במנחות (מג:), שהתחלת זמן קריאת שמע תלויה בהכרת תכלת, ועל זה נאמר 'וראיתם אותו' בלשון יחיד, ונחלקו התנאים האם ההבחנה בתכלת היא משיכיר בין תכלת ללבן, או משיכיר בין תכלת לכרתי.

ותלמידי רבינו יונה (ד"ה רבי אליעזר) כתבו, שמשעה זו הוא זמן קימה של רוב בני אדם, שהוא זמן הקריאה ככתוב 'ובקומך'[עו].

האם כשקרא קריאת שמע קודם לזמן המבואר במשנתנו יצא ידי חובתו

שם. הרמב"ן (מלחמות ח: ד"ה והקורא) ביאר שכוונת המשנה להשמיענו אימתי הוא הזמן שאפשר לקרוא קריאת שמע לכתחילה, אמנם משיעלה עמוד השחר הרי הוא יום ואם קרא קריאת שמע יצא ידי חובתו[עז].

אמנם התוספות (ח: ד"ה לא) כתבו[עח], שאם קרא קריאת שמע קודם לזמן שנתבאר במשנתנו, לא יצא ידי חובתו, ומה ששנינו לעיל (ח:) שלאחר שעלה עמוד השחר רשאי לקרות קריאת שמע, היינו מעט לאחר מכן, כמבואר במשנתנו[עט].

מהו צבע התכלת

תכלת. כתב רש"י (ד"ה תכלת), שצבע התכלת הוא ירוק. ובמנחות (מג:) שנינו, שהתכלת דומה לים וים דומה לרקיע[פ]. ובירושלמי (פ"א ה"ב) מבואר, שהתכלת דומה לים והים לעשבים ועשבים לרקיע[פא].

ובמלאכת שלמה (ד"ה משיכיר) הביא שה"ר שלמה שיריליו פירש, שתכלת הוא דג חלזון שצבעו ירוק וירדי בלע"ז[פב].

אימתי הוא שיעור הזמן שיכיר בין תכלת ללבן

משיכיר בין תכלת ללבן[פג]. כתב **באשל אברהם** (בוטשאטש, סי' נח), שקשה לבחון במציאות אימתי הוא שיעור זה, משום שצריך שיהיה יום בלתי מעונן ובלתי מושלג וכשהירח אינו מאיר, ובמקום מישור או הרים ולא בעמק המוסתר בהרים גבוהים, וגם שישהה במקום שאין מצוי שם פנסי רחוב המאירים, ועוד, שאין לנו תכלת להבחין בה[פד].

ובכף החיים (סי' יח ס"ק יח) **ובספר ארץ ישראל** (להגרי"מ טיקולינסקי, פ"א אות ד) כתבו, שהוא שעה אחת לפני נץ החמה, והיינו לפי שעות שוות, שהיא ששים דקות.

ויש שכתבו[פה], שהשיעור הוא חמשים ושתים דקות לפני הנץ החמה[פו].

ובמקור הברכה (פ"א מ"ב ד"ה משיכיר) ביאר, שהשעה שמכיר בין תכלת ללבן, הוא זמן עליית עמוד השחר[פז], וכמבואר בדברי רבי שמעון בן יוחאי (ח:) שהקורא קריאת שמע לאחר שיעלה עמוד השחר יצא ידי חובת קריאת שמע של יום, ואין להרבות מחלוקת בין התנאים ולומר ששיעור משנתנו הוא זמן אחר. והקשה, שאם כן מדוע שינה התנא ונקט שיעור זה, ולא כתב שהשיעור הוא משיעלה עמוד השחר. ותירץ, שבשיעור עלות עמוד השחר אין הכל בקיאים, משום שצריך שיאור כל המזרח, ולכך נקט התנא סימן שכל אדם יכול להבחין בו, וכן סימן זה שייך גם אצל היושב בבית שאין חלונותיו פתוחים כנגד פני המזרח, או שהר גבוה מסתירו.

ועוד תירץ, שאגב שנקט רבי אליעזר את השיעור משיכיר בין תכלת לכרתי, נקט תנא קמא את הלשון משיכיר בין תכלת ללבן[פח].

מהו 'כרתי'

ר' אליעזר אומר בין תכלת לכרתי. כתב רש"י (ד"ה תכלת), שצבע התכלת הוא ירוק, וקרוב לצבע כרתי שקורים פוריי"ש[פט]. והקשו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה רבי אליעזר) **והמיוחס לריטב"א** (ד"ה מאימתי), שאין צבע הכרישים דומה כלל לצבע התכלת. אמנם **בתפארת ישראל** (פ"א מ"ב יכין אות יד)[צ] כתב, שכשעדיין חשוך מעט, הצבע הירוק נראה כתכלת.

ותלמידי רבינו יונה (ד"ה רבי אליעזר) כתבו, שיש מפרשים ש'כרתי' הוא מלשון הפסוק (במדבר יא ה) 'החציר והבצלים' שתרגומו הוא כרתי ובצליא[צא]. ודחו פירוש זה, שמה ענין תכלת אצל כרתי. אלא צריך לומר כפירוש שכתב **הערוך** (ערך כרת), שכרתי הוא מין צבע שקורים הינדי, ודומה לתכלת[צב], ולפיכך אמרו שמשיכיר בין זה לזה הוא זמן התחלת קריאת שמע לכתחילה, ומשם ואילך הוא זמן קימה לרוב בני אדם. וכתבו שכן משמע בירושלמי.

בטעמו של רבי אליעזר

שם. הירושלמי (פ"א ה"ב) מבאר שסברת רבי אליעזר היא שמשום 'וראיתם אותו' צריך שיהא ניכר בין הצבועים, ופירש **בתוספות הרא"ש** (ד"ה בין), שהכוונה היא לשני צבעים הדומים זה לזה, דהיינו תכלת וכרתי[צג].

האם רבי אליעזר מחמיר על שיטת תנא קמא

שם. במלאכת שלמה (ד"ה בין) ביאר בשם הר"ש שיריליו, שרבי אליעזר מחמיר וסובר שלא הגיע זמן קריאת שמע עד שיכיר בין תכלת לכרתי[צד].

ובגפי אש (ד"ה רא"א) כתב שיש לתלות דבר זה במחלוקתם של רש"י **ותוספות** בכוונת דברי הגמרא לקמן בסמוך בביאור דברי תנא קמא שצריך שיבחין

עא. **ועיי"ש** שהאריך עוד בזה. וראה עוד בענין זה בעטרת פז (שו"ת, ח"א כרך ג יו"ד סי' ג ד"ה ובאמת), שהביא דברי המפרשים. עב. **ועיי"ש** שפירש תשובת הקדוש ברוך הוא לאליהו. וראה עוד בדעת הרמב"ם ביד הקטנה (תשובה פ"ג סק"ח) ובהגהות מהר"ץ חיות (ד"ה ועננו). עג. **ראה** בתוספות אנשי שם (פ"א מ"ב) בטעם שלא שנה התנא בלשון 'אימתי'. עד. **ראה** בקול הרמ"ז (פ"א מ"ב ד"ה בשחרית) הטעם שלא שנה התנא 'בשחר'. עה. **והתוספות** בסוטה (לב: ד"ה ורבי) האריכו להביא כמה מקומות בש"ס שמבואר בהם שקריאת שמע מן התורה. ועיין פרי חדש (או"ח סי' סז ס"א) ושאגת אריה (שו"ת סי' א) שהאריכו בזה. עו. **וראה** במלחמות ה' (ח:) שמדבריו נראה שסובר טעם זה. עז. **וכן** נקט בראש יוסף (ד"ה מאימתי). עח. **ראה** בספר חדש האביב (ר"א פאפו, ח: בתוס' שם ד"ה באד"ד והאי) שהסתפק בביאור דברי התוספות, והובאו דבריו בילקוט ביאורים (ח:). עט. **וראה** בפני יהושע (ח: בתוס' שם) בביאור שיטת התוספות, שאינו נחשב ליום לענין קריאת שמע, משא"כ בשאר מצוות. פ. **וביאר** הריטב"א (חולין פט. ד"ה מה) שאין תכלת דומה לרקיע ממש, אלא שעל ידי שהתכלת דומה לים קצת והים דומה לרקיע קצת נראה שהתכלת דומה לרקיע. וראה בשפת אמת (מנחות מג: ד"ה שהתכלת) שדייק מדברי רש"י שהתכלת דומה ממש לרקיע. פא. **וראה** בזה בתוספות בסוכה (לא: ד"ה הירוק). פב. **וראה** בחזון נחום (פ"א מ"ב ד"ה ורא"ת) שהעיר על דבריו. ועיי"ש עוד במלאכת שלמה מה שהביא מדברי האבן עזרא (שמות כה ד). וראה עוד בזה במשנת יהודה (אור סרגא, פ"א מ"ב אות ב). פג. **בוהיה** ברכה (ד"ה משיכיר) דקדק מדוע לא שנה התנא 'משעה שיכיר', כפי ששנינו לעיל (ב.) 'משעה שהכהנים נכנסים'. ועיין שם שכתב ליישב החילוק בכמה דרכים. פד. **וראה** בזה בתורת חיים (סופר, סי' נח סק"ב) אפיקי מגינים (סי' יח סק"ט) אגרות משה (שו"ת ח"ד סי' ו). פה. **ספר** נברשת (דף מג) אורות חיים (פ"א אות ה) בשעריך ירושלים (עמוד נא). פו. **וראה** עוד בזה באריכות בספר בירור הלכה (זילבר, מהדורא תניינא ותליתאה סי' יח) ובבית ברוך (על החיי אדם, כהשמטות לכלל יא). פז. **ראה** בתוספות לעיל (ח: ד"ה לא) שהשיעור משיכיר אינו מיד אחר עלות השחר, אלא לאחר מכן. וכן ברשב"א (ח: ד"ה ולענין) ובשו"ע (סי' יח ס"ג) משמע ששני שיעורים הם. פח. **ולכאורה** יש ליישב עוד, שנקט התנא לשון זה, לפי מה שנתבאר לעיל בסמוך בדברי הברייתא במנחות (מג:) שלמדים שיעור זה מ'וראיתם'. פט. **וראה** עוד בפירוש זה, במקור הברכה (פ"א מ"ב ד"ה ר"א) שכרתי הוא צבע הדומה לעשב. צ. **ראה** בתחילת דבריו, בשפת האידיש. צא. **וראה** במשנת יהודה (אור סרגא, פ"א מ"ב אות ב) שהוא מלשון כריתת הירקות. ועיי"ש עוד בזה. צב. **בחזון** נחום (פ"א מ"ב ד"ה פרשו) העיר על דברי תלמידי רבינו יונה שבערוך מבואר שפירש כדברי רש"י. צג. **וראה** עוד בזה במשנת יהודה (אור סרגא, פ"א מ"ב אות ג) בביאור שיטת רבי אליעזר לפי דעת רבו שמאי, לקמן (י:). צד. **וראה** בחזון נחום (פ"א מ"ב ד"ה עוד כתוב שם) שהאריך לבאר מנין דייק כן. ובירושלמי (פ"א ה"ב) מבואר כן, שלהבחין בין זאב לכלב צריך יותר אור, ושיעורו כבין תכלת לכרתי, מה שאין כן השיעור להכיר אדם ברחוק ד' אמות די באור שאפשר להבחין בו בין תכלת ללבן.

בין תכלת שבה ללבן שבה, שלפי רש"י שהכוונה היא שיכיר בצמר עצמו בין התכלת שבו ללבן שבו, הרי זמן זה מוקדם הוא, ומוכרח לומר שרבי אליעזר מחמיר על דבריו. אמנם לשיטת התוספות שלת"ק צריך שיוכל להבחין בין חוליות תכלת לחוליות הלבן, אם כן אפשר שרבי אליעזר בא להקל על דברי ת"ק, וסובר שאין צריך כל כך אור, ודי במה שיוכל להכיר בין תכלת לכרתי[צה].

בכוונת הגירסא 'וגומרה עד הנץ החמה'

וגומרה. בתויו"ט (פ"א מ"ב ד"ה וגומרה) ביאר, שרבי אליעזר סובר כשיטת ותיקין שבגמרא להלן בסמוך, שהיו גומרים את קריאת שמע עם הנץ החמה[צו].

ובתוספות רעק"א (שם אות ז) תמה על התויו"ט, שבגמרא להלן (כה:) מבואר שגם רבי יהושע סובר כשיטת ותיקין, והרי רבי יהושע סובר שזמן קריאת שמע, הוא עד ג' שעות. ולכן כתב שאפשר שכוונת התויו"ט לומר שהואיל ולדעת ותיקין יש לקרוא קריאת שמע עם הנץ החמה כדי לסמוך גאולה לתפילה, חושש גם רבי אליעזר לשיטתם, ולכן נקט הלשון 'וגומרה' שלכתחילה יש לקרוא ק"ש סמוך לנץ החמה, ומה שאמר שזמנה הוא 'משיכיר בין תכלת לכרתי' הוא רק לענין דיעבד[צז].

ובתפארת ישראל (פ"א יכין אות טו) ביאר, שבתיבת 'וגומרה' נכללו שני פירושים: א. שעד שעה זו הוא זמן קריאתה עם ברכותיה, ולא לאחר שעה זו. ב. שצריך לקרוא ק"ש סמוך לנץ החמה בשביל לסמוך גאולה לתפילה.

בשיטת המפרשים שאין גורסים במשנה תיבת 'וגומרה'

שם. בתויו"ט (פ"א מ"ב ד"ה וגומרה) הביא נוסחה שאין גורסים 'וגומרה'[צח]. וכתב שמדברי **הטור** (סי' תפח) **והמרדכי** (שבת פ"ב) נראה שגרסו כן, ממה שלא הביאו ראיה ממשנתנו לברכת 'לגמור את ההלל', שהוא לשון קריאת ההלל[צט], אלא הביאו מלשון הגמרא והברייתא לקמן בסמוך שותיקין 'גומרין'[ק].

ובחזון נחום (פ"א מ"ב ד"ה כתב הרב) כתב לדחות הוכחה זו, שלעולם אפשר שגורסים במשנה תיבת 'וגומרה', ומכל מקום לא הוכיחו **הראשונים** מכך שהוא לשון קריאה, שיש לפרש שכוונת המשנה היא שצריך לקרוא את כולה ולא ידלג בה שום תיבה, שהיא רמוזה כנגד איבריו של אדם[קא].

שיעור זריחת החמה לענין זמן הנץ החמה

הנץ החמה[קב]. יש מן **הראשונים**[קג] שפירשו הלשון 'הנץ החמה' על פי הפסוק (במדבר יז כג) 'ויצא פרח ויצץ ציץ', שתרגומו ואנץ נץ[קד]. **ובתלמידי רבינו יונה** (ד"ה עד) כתבו, שנץ החמה הוא מלשון הכתוב (שה"ש ו יא, ז יג) 'הנצו הרמונים', כלומר עד שעה שחמה מתחלת לזרוח בראשי ההרים[קה]. וכן מבואר בירושלמי (פ"א ה"ב) שכוונת שיעור נץ החמה הוא כדי שתהא החמה מטפטפת על ראשי ההרים, דהיינו שמתחלת לזרוח עליהם[קו].

ובביאור הלכה (סי' נח ס"א ד"ה כמו שיעור) האריך להוכיח מדברי הירושלמי והראשונים, שנץ החמה הוא משעה שהחמה מתחילה להתנוצץ על העולם לא משעה שמתחלת לצאת ממקומה[קז].

ובוהיה ברכה (ד"ה הנץ) ביאר, שהוא מלשון ניצוצין, שכשהחמה מתחלת לזרוח על פני הארץ נראה כמו שניצוצות נזרקים ממנה.

זמן קריאת המלכים לשיטת רבי אליעזר

שם. הקשה הרשב"א (ד"ה רבי אליעזר), וכי מלכים העומדים בג' שעות, אינם קוראים ק"ש לרבי אליעזר שזמן קריאתה עד הנץ החמה[קח]. ותירץ, שעד הנץ החמה נותנים לו שכר קריאה בזמנה, ומכאן ואילך עד חצות נותנים לו שכר קריאה, אבל אינו מקבל שכר קריאה בזמנה, וכענין שאמרו לגבי תפילה לקמן (כו.).

ובשושנים לדוד (פ"א מ"ב ד"ה עד) תמה, שעדיין יש להקשות וכי בני מלכים לא יהא להם בכל ימיהם שכר קריאה בזמנה.

ולכך כתב ליישב קושיית הרשב"א, שדברי רבי אליעזר הם דווקא לפי מה שאנו קמים עד הנץ החמה, ולאחר מכן אינו נקרא 'ובקומך' אבל בני מלכים הקמים ממיטתם בג' שעות הוא נחשב להם לזמן קימה, ויש להם שכר קריאה בזמנה[קט].

ובחזון נחום (פ"א מ"ב ד"ה כתוב) כתב ליישב, שכוונת המשנה היא למלכי אומות העולם, אבל מלכי ישראל זמן קריאתם הוא ככל ישראל.

בדברי הירושלמי באיזה אופן השיעור הוא עד שלש שעות

רבי יהושע אומר עד שלש שעות. בירושלמי (פ"א ה"ב) נחלקו אמוראים האם הלכה כרבי יהושע אף לכתחילה, או דווקא בשוכחי[קי].

ובשנות אליהו (פ"א מ"ב) ביאר, שמחלוקתם היא האם מן התורה רק השוכח יכול לקרותה עד ג' שעות או שהוא רק מדרבנן.

האם משערים בשעות שוות או בשעות זמניות

שם. הרמב"ם (בפיהמ"ש) כתב, שכל השעות שנזכרו בכל המשנה אינן אלא שעות זמניות. ופירוש זמניות הן השעות אשר שתים עשרה מהן ביום, וכן בלילה, ונמצא שמה ששנינו עד שלש שעות היינו עד שיעבור רבע היום, בין בתקופת תמוז בין בתקופת טבת[קיא].

אמנם הפני יהושע (בליקוטים, ג. ד"ה עד סוף) **והיעב"ץ** (מור וקציעה סי' א, לחם שמים פ"א מ"ב)[קיב] כתבו, שמחשבים לפי שעות שוות, דהיינו שמחצות הלילה עד חצות היום ישנם שתים עשרה שעות שוות שבכל אחת מהן יש ששים דקות, ועד סוף שעה שמינית מחצות הלילה[קיג] הוא זמן קריאת שמע. ואין שיעור זה משתנה בין בחורף ובין בקיץ, שאין הדבר תלוי בזמני עלות השחר והנץ החמה, שהרי אין מסתבר לומר שבני מלכים שדרכם לעמוד בשלוש שעות, שינו זמן קימתם לפי שעות זמניות[קיד].

האם מחשבים מעלות השחר או מהנץ החמה

שם. המגן אברהם (סי' נח סק"א) כתב שמונים את השלוש שעות משעה שעלה עמוד השחר.

אמנם בביאור הגר"א (סי' תנט ס"ב) כתב, שמונים משעת הנץ החמה. **ובמנחת כהן** (מבוא השמש מאמר ב פ"ו) הביא שכן דעת כמה **מהראשונים**[קטו].

וכתב באשל אברהם (בוטשאטש, סי' נח) שבשעת הדחק וכן לענין סוף זמן ברכות ותפילה שהוא מדרבנן, אפשר לסמוך ולהקל כשיטת הגר"א[קטז].

האם צריך לקרות את כולה בתוך הג' שעות או שדי בקריאת פרשה ראשונה

שם. במשנה ברורה (סי' נח סק"ה) הביא בשם **הפרי מגדים** (א"א סי' פט סק"ד) שצריך לגומרה כולה בזמנה. ובמשנ"ב (סי' מו ס"ק לא) כתב, שיש אומרים שדי

צה. **וראה** במקור הברכה (פ"א מ"ב ד"ה והו הזמן) שביאר על פי דברי התוספות (ח: ד"ה לא), שזמנו של רבי אליעזר מאוחר הוא. צו. **וראה** במלאכת שלמה (פ"א מ"ב ד"ה וגומרה) שכוונת 'וגומרה' היא שהוא קורא אותה. וראה להלן בסמוך בדברי הגמרא בשיטת הותיקין, שלכתחילה זמן קריאת שמע היא עם הנץ החמה, ובחידושי רבי עקיבא איגר (ד"ה ותיקין) דקדק מדברי הראשונים, שיש שפירשו שהטעם לזה הוא משום שהוא זמן קימה, ויש שפירשו שהטעם הוא משום הפסוק 'ייראוך עם שמש' שהוא מתפרש על קריאת שמע. צז. **וראה** בוהיה ברכה (ד"ה וגומרה) מה שכתב לדון בכוונת 'וגומרה'. צח. **ובבית** דוד (פ"א מ"ב ד"ה וגומרה) כתב להוכיח שאת התיבות 'עד הנץ החמה' ודאי גורסים בדברי המשנה. ובמקור הברכה (ד"ה וגומרה) כתב להכריח שאין גורסים 'וגומרה'. צט. **ולכך** אף אם חיסר תיבה אחת באמירת הלל, אין זה ברכה לבטלה, שאין הכוונה דווקא לגמור את כל ההלל. ק. **וראה** בקול הרמ"ז (ד"ה וגומרה) שכתב לחזק את ההוכחה, שלכאורה היה לטור ולמרדכי להוכיח יותר ממשנתנו, משום שבזה יש לפרש ש'גומרה' הוא מלשון קריאה, כמו קריאת ההלל, ומה שאין כן בברייתא הכוונה היא לגמר וסיום הקריאה, ולא לקריאה עצמה. ועיי"ש הטעם שלא הביא התויו"ט ראיה מלשון המשנה לעיל (ג.) שלא שנינו 'וגומרה עד סוף האשמורה הראשונה'. קא. **וכן** נראה כוונת נימוקי הגרי"ב (על המשניות פ"א מ"ב). ראה עוד בתולדות יצחק (ד"ה מאימתי) שהאריך לדון ולדחות את ההוכחה, כעין זה. וראה עוד בכוונת תיבת 'וגומרה', בוהיה ברכה (ד"ה וגומרה) ובמגיד תעלומה (ד"ה וגומרה). קב. **ראה** במקור הברכה (פ"א מ"ב ד"ה הנץ החמה) שביאר הטעם שלא נקט התנא לשון 'זריחת החמה'. קג. **בתשובות** רב שר שלום (בתשוה"ג גינצבורג עמ' 92) ובאשכול (הוצאת רצב"א ח"א עמוד 10) ובארחות חיים (קריאת שמע סי' ה). קד. **והרש"ש** (ד"ה במשנה) ובמקור הברכה (פ"א מ"ב ד"ה הנץ החמה) כתבו שיש ללמוד מהכתוב (בראשית מ י) 'עלתה נצה'. [ויש להעיר שהראשונים לא הביאו פסוק זה, משום ש'נצה' הוא שם דבר, אבל 'הנץ החמה' הוא מלשון פעולת התנוצצות זהרי חמה. וראה בזה בלחם שמים (פ"א מ"ב ד"ה הנץ) ובספר הזמנים בהלכה (בנים, ח"א פכ"ד אות ב)]. קה. **וכן** הוא ברמ"א (סי' נח ס"א) ובמשנה ברורה (שם סק"ז). קו. **ונחלקו** הבעל המאור והמלחמות (ח:) בגירסת הירושלמי, אם שיעור זה הוא אחר שתנץ בחמה, או שהוא שעת הנץ החמה. וראה בזה באור מאיר (פ"ה אות ה בהערה). קז. **ובתשובות** רב שר שלום (בתשוה"ג גינצבורג עמ' 92) כתב, שהוא תחילת הראות פניה, כשמאדים העולם, והחמה מלבלבת לצאת, כמו עשבים ואילנות שמבקשים להוציא עלים. [ויש לעיין אם זהו קודם שגוף השמש מתחיל להיראות]. ובפסקי תשובות (סי' נח אות ז) הביא שהגרי"מ טיקוצינסקי בלוחותיו חישב את זמן הנץ החמה על פי הנץ האסטרונומי [המישורי], דהיינו כאילו כל האופק בקו ישר, ואפילו אין זהרי החמה נראים לעינינו משום שהוא מוסתר על ידי ההרים, אין זה מגרע מלהחשיב שכבר היה נץ החמה, והרי זה כאילו חומה מסתרת את השמש. ועיי"ש עוד בביאור דברי הגמרא ביומא (לז:). קח. **ובפרי** חדש (סי' נח) העיר מדוע לא הקשה הרשב"א גם לפי רבי יהושע אימתי בני מלכים קוראים. וכתב ליישב, שהרשב"א סובר שבני מלכים קמים בתחילת שעה ג', ומכל מקום הרי זה נקרא 'ובקומך' עד סוף שעה ג', שמהפסוק משמע שמדובר גם בבני מלכים שיקראו בקומם, וכיון שדרכם לקום בתחילת שעה שלישית, צריך שעה אחת בכדי שיכין עצמו ויקרא קריאת שמע. קט. **וכן** כתב במקור הברכה (ד"ה הנה הרשב"א). וראה בברכת ה' (ד"ה ר"א) שכתב לדון בסברא זו. וראה במשנת יהודה (זכרון יוסף, פ"א מ"ב אות ב) שהאריך בזה. קי. **וראה** בישראל והזמנים (סי' ז פ"ג אות כג) שדן בדברי הירושלמי. קיא. **וראה** בהון עשיר (פ"א מ"ב ד"ה שעות) בביאור שיטה זו, על פי סדר הילוך השמש. וראה בערוך השולחן (סי' נח סי"ב-יג) שמיישב לפי שיטה זו, מה שיש לדקדק שהרי המלכים אין משנים זמן שנתם בין בחורף ובין בקיץ, כמובא להלן בסמוך. וראה בפני יהושע שהובא להלן בסמוך, שכתב שהרמב"ם חזר בו מדבריו בפירוש המשניות. קיב. **וכן** כתב בהשולחן הטהור (סי' נח ס"א, ובספרו מעשה אורג פ"א מ"ב, ובאוצר החיים פרשת ואתחנן מצוה תכא). קיג. **ולא** לפי השעות הקבועות בימינו על פי השעון. מנחת אלעזר (שו"ת ח"א סי' סט). וראה עוד בענין זה, בחיי משה (סי' נח ס"א ד"ה רביע היום). קיד. **ויש** שכתבו, שבדיעבד אפשר לסמוך על שיטה זו, ראה מנחת אלעזר (שו"ת ח"א סי' סט) ארץ צבי (שו"ת ח"א ליקוטים סי' יט). ובפסקי תשובות (סי' נח אות ג) הביא דברי האחרונים בזה. קטו. **וכן** כתבו בשלטי הגבורים (על המרדכי, ברכות פ"ד) ובלבוש (סי' רלג ס"א וסי' רסז) תוי"ט (פסחים פ"ג מ"ב, דברי חמודות פ"ד אות יד) ושו"ע הרב (בסידורו הלכות תפילין, סו"ז ק"ש של שחרית). וראה עוד בענין זה, בחיי משה (סי' נח ס"א ד"ה חישוב זמן ק"ש). קטז. **וכן** כתב המהרש"ג (שו"ת, ח"א סי' לח). וראה עוד בזה בפסקי תשובות (סי' נח אות ג).

לקרוא רק פרשה הראשונה בתוך הזמן, אך הביא בשם **הפרי חדש** שיותר טוב שיקרא את כל השלש פרשיות בתוך הזמן, ואף שפרשת ציצית זמנה מן התורה כל היום[קיז], מכל מקום יש לאומרה בתוך הזמן, בשביל להזכיר יציאת מצרים בזמן קריאת שמע.

ובשו"ע הרב (סי' מו ס"ט) כתב, שדי לקרוא פרשה ראשונה בתוך הזמן, כיון שהיא מן התורה, ולפי האומרים שגם פרשה שניה מן התורה, צריך לקרותה גם כן בתוך הזמן. אבל לגבי פרשת ציצית כתב, שאע"פ שמצות זכירת יציאת מצרים היא גם כן בזמן ק"ש, מכל מקום יכול לצאת ידי חובת הזכרת יציאת מצרים בהזכרתה בפסוקי דזמרה.

האם לרבי יהושע כל שעה שלישית כשרה לקריאת שמע

שם. הרמב"ם (בפיהמ"ש פ"א מ"ב) ביאר, שרבי יהושע סובר שפירוש הכתוב 'ובקומך' היינו עד שעה שכל בני אדם כבר קמו, ויש שאינם קמים עד לאחר עבור שלש שעות מן היום, והם בני מלכים, ולפיכך מותר לקרוא עד סוף השעה השלישית. וכן פסק **הרמב"ם** (קריאת שמע פ"א הי"א), שדרך בני מלכים לעמוד עד סוף ג' שעות. **ובהגהות מיימוניות** (קריאת שמע פ"א אות ט) כתב, שכן מבואר בירושלמי (פ"א ה"ה)[קיח].

ובמלאכת שלמה (פ"א מ"ב ד"ה עד ג' שעות) הביא **רבי אפרים אשכנזי** חתנו של הרש"ל שביאר, שלפי הרמב"ם מיעוט מן המלכים דרכם לעמוד בתחילת שעה שלישית, ורוב המלכים דרכם לעמוד בסוף שעה שלישית. וכתב, שלפי זה מיושב מה שלא נקטה המשנה לשון ברור אם דרכם לעמוד בתחילת שלוש שעות או בסופן, והיינו משום שאין כל המלכים עומדים כאחד, וכמו שנתבאר.

והביא ההגהות מיימוניות (קריאת שמע שם), **שהיראים** (סי' רנג) **ורבינו שמחה** כתבו, שהכוונה היא עד תחילת שעה שלישית[קיט].

לא נקט התנא שדרך מלכים לישן עד ג' שעות משום שהם נעורים

שכן דרך מלכים לעמוד בשלש שעות. בוהיה ברכה (ד"ה דכן) דקדק, שלכאורה היה ראוי לומר שכן דרך בני מלכים 'לישן' עד ג' שעות, כלשון הגמרא (ד.) שמלכי מזרח ומערב ישנים עד ג' שעות. וכתב ליישב על פי מה שביאר **הרמב"ן במלחמות ה'** (ה: ד"ה אבל הרואה), שהבני מלכים נעורים ושוכבים במיטתם כל זמן ההוא ואינם ישנים, ולכך לא נחשב לזמן שכיבה לקרוא בו קריאת שמע של לילה[קכ]. ולפי"ז מבואר מה שדקדק התנא ולא אמר 'לישן' אלא 'לעמוד', כיון שאינם ישנים[קכא].

הטעם שלענין זמן קריאת שמע משערים בבני מלכים

שם. כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה ר' יהושע), שאף שבשאר מקומות שבש"ס (שבת קיא: קכח.) שנחלקו תנאים בסברא זו אם כל ישראל בני מלכים הם, לא נפסקה ההלכה שכל ישראל בני מלכים הם, מכל מקום במשנתנו נפסקה ההלכה שבני מלכים הם, וסוף זמן קריאת שמע הוא עד שלש שעות, שעדיין זמן קימה הוא לקצת בני אדם, ויוצא ידי חובה בדיעבד[קכב].

ובברכת ה' (ד"ה ולאיתי) כתב שיש לפרש כוונת תלמידי רבינו יונה בשני אופנים: א. שכיון שהוא זמן קימה לקצת בני אדם, הלכך מועיל הטעם שישראל בני מלכים הם, הואיל וזמן קימה הוא. וזהו שלא כטעם **הרמב"ם** שדי בטעם שהוא זמן קימה למקצת בני אדם, ונקרא 'ובקומך', שהוא עד זמן שכל בני אדם עומדים. ותמה על פירוש זה, **שבתוי"ט** נתקשה ממה שבשאר מקומות פסקו שאין אומרים כל ישראל בני מלכים, והרי הטעם הוא משום שגם נחשב קימה לקצת בני אדם[קכג]. ב. מדברי התוי"ט נראה שכוונת רבינו יונה כדברי הרמב"ם, שאין הטעם משום שכל ישראל בני מלכים, אלא משום שעדיין זמן קימה למקצת, ועד שכל ישראל עומדים, הוא נחשב ל'ובקומך'. ושוב כתב שדוחק לפרש כן, משום שלא הזכיר את דברי הרמב"ם.

ובברכת אברהם (ד"ה שכן) ביאר כוונת רבינו יונה על פי שיטת הרמב"ם, שבדין זה נותנים לכל ישראל דין השייך לבני מלכים משום שהוא עדיין זמן קריאת שמע למקצת, והרי כתוב 'ובקומך' לשון יחיד.

ובחזון נחום (פ"א מ"ב סוף ד"ה כתוב) **ובחידושי מהרי"ח** (על המשניות, פ"א מ"ב) כתבו ליישב שכוונת המשנה היא ללמוד מבני מלכים של נכרים[קכד].

ביאור כוונת המשנה שהוא נתינת טעם לתקנת חכמים

שם. בכסף משנה (קריאת שמע פ"א הי"ג) הקשה שבני מלכים אינם רוב העולם, ולכן כתב שקביעת זמן ג' שעות אינו מן התורה, ומה שלמדוהו מ'ובקומך' הוא רק אסמכתא, ומן התורה זמן קריאת שמע הוא כל היום, אלא משום שצריך לסמוך גאולה לתפילה, ותפילות תיקנום כנגד התמידים (כו:), והתמיד היה קרב עד ד' שעות (כז.), לכך קבעו שזמן קריאת שמע הוא עד ג' שעות, והסמיכוהו על ששייך בשעה זו קיום הכתוב 'ובקומך'[קכה].

טעמו של רבי יהושע מועיל רק בצירוף מה שהוא יום

שם. הקשה הרשב"א (ח: ד"ה איכא)[קכו], שכיון שאנו דנים שמשום שבני מלכים עומדים ממיטתם בשלוש שעות הרי זה נחשב לזמן קימה, אם כן גם יהא מותר לקרוא קריאת שמע של לילה עד שלוש שעות, שעדיין זמן שכיבה הוא. ותירץ, שכיון שחייבה תורה לקרוא בשחר משום שהוא 'יום', א"כ אע"פ שתלה הכתוב את החיוב בזמן קימה, ראוי להתיר לקרוא בכל זמן קימה ואפילו של בני מלכים, כיון שהוא יום. ועוד, שמסתבר לומר שזמן הקריאה נמשך עד קימת המלכים, שגם הם יוכלו לקיים מצות קריאת שמע. אבל קריאת שמע של לילה, אע"פ שהדבר תלוי בשכיבה, מכל מקום אי אפשר לקיימה ביום כיון שכל בני אדם כבר קמו.

אמנם הרמב"ן במלחמת ה' (ה: ד"ה אבל) כתב, שהמלכים נעורים במיטתם קודם לג' שעות אלא שאינם רוצים לעמוד ממיטתם עד ג' שעות, ולכך אין נחשב זמן שכיבה עד ג' שעות.

ביאור הגירסא שבמשניות 'שכן דרך בני מלכים'

שם. במשניות הגירסא היא 'שכן דרך בני מלכים'. ובשושנים לדוד (פ"א מ"ב ד"ה בני) דקדק, שהרי המלכים עצמם דרכם לעמוד בשלוש שעות, כמבואר לעיל (ד.) שכל מלכי מזרח ומערב ישנים עד ג' שעות, ומדוע נקט התנא 'בני מלכים'. וביאר, שכוונת התנא להשמיענו שלא נאמר שדווקא בזמן שיש לישראל מלכות שייך לומר כן, אלא אף כשאין להם מלכות[קכז], מכל מקום בני מלכים הם, ויש להתיר לקרוא עד ג' שעות[קכח].

האם כוונת המשנה היא שלא הפסיד את הברכות או את שכרו

הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה. רש"י (י: ד"ה הקורא) ביאר, שהרי הוא כאדם הקורא אחת מכל הפרשיות שבתורה, ואע"פ שלא יצא ידי חובת קריאת שמע, יש לו קיבול שכר כעוסק בתורה. ודקדק **הצל"ח** (ברש"י שם) מדוע לא פירש כן רש"י במשנתנו. וכתב ליישב, שכוונת דברי רש"י היא, שמשום כך לא הפסיד, משום שהוא כקורא בתורה, אמנם במשנה אי אפשר לפרש כן, שכיון שהכוונה היא שלא הפסיד את הברכות שתים לפניה וכו', אם כן איך שייך לומר שהטעם לזה הוא משום שהוא כקורא אחת מהפרשיות שבתורה, והרי הקורא בשאר פרשיות אינו מברך לפניה ברכת יוצר אור ואהבה רבה, או לאחריה ברכת אמת ויציב. אבל בברייתא לקמן (י:) כוונת 'לא הפסיד' היא שלא הפסיד את השכר על קריאת שמע עצמה, שהרי ענין הברכות הוזכרו בברייתא בפני עצמם, ובזה שייך ליתן טעם שמשום שהוא כקורא בתורה, הוא מקבל שכר על קריאתו.

וכתב הצל"ח לבאר כוונת המשנה, בהקדם מה **שהרא"ש** (סוף סי' י) כתב בשם **רבינו האי** שדווקא בשעה רביעית לא הפסיד את הברכות אבל לאחר מכן הפסיד, והרא"ש מסתפק שמא עד חצות לא הפסיד את הברכות, אבל לאחר מכן הפסיד את הברכות. ולפי זה נשנו במשנה שני דינים: א. שהקורא בשעה רביעית או עד חצות, לא הפסיד את הברכות, וכשקורא לאחר שעה זו, אינו מברך את הברכות, ומכל מקום הוא כקורא בתורה[קכט].

חידוש המשנה הוא שאפשר לקרות קריאת שמע בעל פה

שם. בתלמידי רבינו יונה (י: ד"ה לא הפסיד) דקדקו, מה משמיענו המשנה בדין זה, והרי הדבר פשוט כן שהוא כקורא בתורה. וכתבו ליישב, שהמשנה באה להשמיענו שאע"פ שדברים שבכתב לא נתנו להיאמר בעל פה, מכל מקום רשאי אדם לקרות קריאת שמע בעל פה, גם כשאינו קורא אותה לשם חובה, שכיון שניתנה להיאמר בעל פה לחובה, יכול לאומרה על פה אפילו שלא לחובה[קל].

קיז. **עיין** משנ"ב (סי' נח ס"ק כז). קיח. **וראה** בשאגת אריה (שו"ת סי' ה) שהאריך לדון בזה, והעלה שהזמן הוא עד סוף שעה ג'. וראה בפרי חדש (סי' נח ד"ה עד) שתמה לפי זה, אימתי יקראו קריאת שמע המלכים עצמם. וראה ביד דוד (מהדורא בתרא, ד"ה שכן) שכתב ליישב בכמה דרכים. קיט. **ועיין** שם שהביאו ראיה לדבריהם מהגמרא לעיל (ג:), וכתב ההגהות מיימוניות לדחות הוכחתם. וראה בישועות יעקב (סי' נח סק"א) שכתב ליישב דברי הירושלמי לפי שיטה זו. ובשאגת אריה (שו"ת סי' ה) סבר להביא ראיה לשיטה זו, שכשם שלפי ת"ק עד הנץ החמה אין הכוונה עד בכלל, כמו כן שלוש שעות אין הכוונה עד בכלל. ושוב דחה ראייתו. ועיין בספר ישראל והזמנים (ח"א סי' ז פ"ג עמוד מה) שהביא חבל ראשונים הסוברים שהזמן הוא עד תחילת שעה ג'. קכ. **ומדברי** הרשב"א (ח: ד"ה איכא) נראה שחולק [שהרשב"א תירץ מה שאין נחשב לזמן שכיבה עד ג' שעות, באופן אחר]. והובאו דבריו להלן בסמוך. קכא. **ועיי"ש** עוד הטעם שלא נקט התנא לשון 'לקום' כלשון התורה 'ובקומך'. קכב. **ובשושנים** לדוד (פ"א מ"ב ד"ה שכן) דקדק, שאם כן שדנים לפי זמן קימה של קצת בני אדם, ראוי שיהא הדין שגם קודם אור היום אפשר לקרוא קריאת שמע, כיון שהוא זמן קימה למקצת בני אדם. ועיי"ש שציין לדברי הרמ"ך בזה. קכג. **וראה** בברכת אברהם (ד"ה שכן) שתמה על פירוש זה. קכד. **וכן** כתב בשאגת אריה (שו"ת סי' ה ד"ה ולא). קכה. **וראה** לקמן בסמוך בענין האם דורשים מ'ובקומך' לכל זמן שבני אדם קמים דהיינו כל היום, שהאחרונים הקשו על דברי הכסף משנה ונחלקו על דבריו. וראה בתפארת ישראל (יכין אות יח) ובהגהה (שם) מה שכתבו ליישב. ועיין במשיבת נפש (לינק, סי' ג אות ב) ובארץ צבי (פרומר, שו"ת סי' ט ד"ה מ"ש לימוד וד"ה ובהאי) טעמים אחרים מדוע מדמים כאן לבני מלכים. קכו. **הובאו** דבריו בתוספות רעק"א (פ"א מ"ב אות ח). קכז. **ואין** ללמוד ממה שמלכי אומות העולם קמים בג' שעות, שהרי כתוב 'ובקומך' דהיינו בישראל. קכח. **וראה** עוד בוהיה ברכה (ד"ה שכן דכן) וביד דוד (מהדורא בתרא, ד"ה שכן) ובמקור הברכה (פ"א מ"ב ד"ה שכן דכן) שדנו בגירסא שבמשניות. קכט. **וראה** להלן בסמוך בדברי תלמידי רבינו יונה בביאור חידוש המשנה. קל. **עיין** שם עוד, שלכך תקנו לומר בכל יום בעל פה את פרשת הקרבנות וברכת כהנים.

ובתוספות רבי עקיבא איגר (פ"א אות ט) העיר, שלפי מה שהב"י (או"ח סי' מט) הביא שיטות הרבה מהראשונים שנתנו טעם להיתר לומר בעל פה את פרשיות שמע וקרבנות, אם כן לא הוצרכה המשנה להשמיענו דין זה[קלא].

המשנה משמיענו שאינו נחשב כמזכיר עון על עצמו שלא קראה בעונתה

שם. בשיטה מקובצת (י: ד"ה הקורא - הראשון) כתב בשם יש אומרים, שהמשנה משמיענו שאף שפשע ולא קרא קריאת שמע בעונתה, לא נאמר שעדיף שלא יקראנה עתה, שהרי הוא כמזכיר עון על עצמו, אלא מקבל הוא שכר כקורא בתורה.

ביאור חידוש המשנה שהוא כקורא בציבור ומברך ברכותיה

שם. באור גדול (על המשניות, ד"ה הקורא) דקדק מהו החידוש בדין זה[קלב]. ועוד דקדק, שמבואר לקמן (י:) ש'לא הפסיד' היינו שלא הפסיד ברכות, והרי חסר העיקר מן הספר. וכתב ליישב, שכוונת המשנה היא שהוא כקורא בתורה בציבור, שכשם שהקורא בציבור מברך ברכה אחת לפניה ואחת לאחריה, כך הוא מברך את ברכות קריאת שמע שהן שתים לפניה ואחת לאחריה, ולכך שנינו בברייתא (י:) בלשון 'אבל' לא הפסיד ברכות, משום שאין הברכות הללו דומות ממש לברכות של הקורא בתורה, ומכל מקום הברכות קריאת שמע שבתפילה תקנום כעין הברכות שתקנו לקורא בציבור, ולכך יכול לקרותם.

ממשנתנו יש ללמוד גודל מעלת הברכות

שם. בגמרא לקמן (י:) מבואר ש'לא הפסיד' היינו שלא הפסיד שכר הברכות, **ובהון עשיר** (ד"ה לא) ביאר, שהמשנה משמיענו בזה, שאף שהברכות הן מדרבנן, מכל מקום אין להקל ולזלזל בהן, שמהמשנה יש לדייק שאם אינו מברכם הרי הוא מפסיד שכר, אע"פ שאינן מעכבות.

גדר קריאת שמע בעונתה האם היא נחשבת כקורא בתורה

שם. בהון עשיר (ד"ה כאדם) דקדק, שאם הוא קורא את שמע בעונתה, אינו נחשב כקורא בתורה, אלא היא כתפילה[קלג]. ודקדק, שמדברי הגמרא לקמן (י:) שכוונת התנא להשמיענו גודל חביבות קיום המצוה בשעתה, מבואר שאין לדייק כן ממשנתנו. אמנם כתב, שאפשר שיש ללמוד מהמשנה את שני העניינים הללו. **ועוד** ביאר, שאפשר שכוונת התנא לרמוז, שקריאת שמע נחשבת כקריאת התורה, ויוצאים בה ידי חובת 'והגית בו יומם ולילה'.

דיוק מהמשנה שדווקא ביחיד גדולה קריאת שמע בעונתה מעסק התורה

שם. בשושנים לדוד (פ"א מ"ב ד"ה כאדם) דקדק, מדוע לא שנה התנא בקיצור לשון 'כקורא בתורה'. וביאר, בהקדם מה שנתבאר בגמרא (י:) שממשנתנו יש ללמוד שגדול הקורא קריאת שמע בעונתה יותר מהעוסק בתורה, וביאר **הרשב"א** (שם ד"ה הא דאמר) שהכוונה היא לענין להפסיק מלימוד התורה בשביל לקרוא קריאת שמע, ויש להקשות שהרי מבואר לקמן (יג:) שרבי יהודה הנשיא לא היה מפסיק מלימודו אפילו לקריאת שמע, אמנם יש לחלק בין תורה של רבים שהיא חשובה מקריאת שמע בעונתה, לבין תורה של יחיד, שקריאת שמע בעונתה עדיפה ממנה, ולכך נקט התנא תיבת 'כאדם' להורות שמדובר ביחיד ולא ברבים.

כשנחשב כקורא בתורה מועיל להחשב כלימוד תורה לאחר אהבה רבה

שם. כתב **בשו"ע** (סי' מז ס"ו-ח), שברכת אהבה רבה פוטרת מברכת התורה, אם למד אחריה בלי הפסק, ויש להסתפק אם די במה שקורא קריאת שמע סמוך לה מיד בלי הפסק, ולכן יש ליזהר לברך ברכת התורה קודם אהבת עולם. **ובמשנ"ב** (שם ס"ק יז) כתב, שנראה שאם קרא קריאת שמע לאחר זמן קריאת שמע שהוא נחשב כקורא בתורה, אפשר שאין צריך לחזור ולברך אפילו אם לא למד אח"כ מיד.

האם דורשים מ'ובקומך' לכל זמן שבני אדם קמים דהיינו כל היום

שם. בכסף משנה (קריאת שמע פ"א הי"ג) הביא שיש שואלים שהרי מבואר לעיל (ח:) ש'בשכבך' היינו כל זמן שבני אדם שוכבים על מיטתם, ולכך כשקורא קריאת שמע קודם הנץ החמה, יוצא ידי חובת קריאת שמע של לילה, משום שיש בני אדם ששוכבים בשעה זו, ונמצא שאין 'בשכבך' שבאותה שעה הם עולים על מיטתם לשכב, אלא הפירוש הוא כל זמן שעדיין שוכבים על מיטתם, והיינו לרוב בני אדם עד שיעלה עמוד השחר, ומדוע לא דרשו כן מ'ובקומך' שהכוונה היא כל זמן שבני אדם קמים, שהוא כל היום. ותירץ, שגם 'ובקומך' נדרש כן, ולכך שנינו שהקורא מכאן ואילך לא הפסיד את הברכות, וכמבואר לקמן (י:), ואילו לא היה זמן קריאת שמע כלל, אם כן היו ברכותיו לבטלה, אלא משום שצריך לסמוך גאולה לתפילה, והתפלות נתקנו כנגד התמידים (לקמן כו:), והתמיד היה קרב עד ד' שעות (לקמן כז.), ואם כן קודם צריך לקרות קריאת שמע, ולכך הקדימו זמנה עד סוף שלש שעות, והסמיכוהו חכמים על הכתוב 'ובקומך' בשעה שדרך בני אדם לקום. והביא ראיה לדבריו שהיא אסמכתא ואינה דרשה גמורה, שהרי הטעם לזמן של עד סוף ג' שעות הוא משום שכן דרך בני מלכים לעמוד בשלש שעות, ובני מלכים אינם רוב העולם, ואם כן אין ראוי לדון על פיהם, אלא ודאי שהוא אסמכתא.

ובמגן אברהם (סי' נח סק"ז) תמה על הכסף משנה, שהרי הברכות אינן שייכות לקריאת שמע, כמבואר בשו"ע (סי' ס), ואם כן אין להוכיח ממה שלא הפסיד את הברכות שגם קריאת שמע חיובה כל היום. ועוד הקשה, שאם כן אף לאחר שעה רביעית יקרא את הברכות. ועוד, שלדברי הכסף משנה מן התורה זמן קריאת שמע הוא כל היום וכל הלילה, ואם כן היא מצות עשה שלא הזמן גרמא, והרי מבואר בגמרא לקמן (כ:) שהיא מצות עשה שהזמן גרמא. **והט"ז** (סי' נח סק"ד) תמה על הכסף משנה, שבודאי מה שדרשו מ'ובקומך' היא דרשה גמורה כמו 'ובשכבך', ועוד שהרי נפסק בשו"ע (סי' נח ס"ו) שלאחר ד' שעות הפסיד את הברכות.

וביארו המגן אברהם והט"ז (שם) ליישב עיקר תמיהת הכסף משנה, שדווקא תיבת 'בשכבך' יש לפרש שהכוונה היא כל זמן שהוא שוכב, אבל לשון קימה שייך רק על השעה שהאדם עומד ממיטתו, אבל לאחר מכן אין זה נקרא קימה אלא עמידה או ישיבה או הילוך[קלד].

דין אמירת ברכות קריאת שמע בשעה רביעית ולאחריה

שם. הרשב"א (י: ד"ה הקורא) הביא דברי **רבינו האי גאון**, שכל שעה רביעית אע"פ שאינה עונתה, מברך שתים לפניה ואחת לאחריה, ודייק הרשב"א מדבריו שלאחר שעה רביעית אינו מברך כלל. וכתב שכן כתב **הר"י בן גיאת** לדייק מדברי רב האי גאון, והקורא לאחר ארבע שעות כקורא בתורה, אלא שהפסיד ברכות ואם בירך עבר על לא תשא. וביאר הרשב"א, שאפשר שהטעם של זמן ארבע שעות הוא משום שזמן תפלת השחר לרבי יהודה הוא עד ארבע שעות (לקמן כו.). והביא הרשב"א, **שהתוספות** נסתפקו אם לא הפסיד בברכות אפילו כל היום, או שמא עד חצות כזמן תפילה לשיטת תנא קמא (שם).

והרמב"ם (קריאת שמע פ"א הי"ג) כתב, שמברך לפניה ולאחריה כל היום, אפילו איחר וקרא אחר שלש שעות. **ובפרי חדש** (סי' נח ס"ו) כתב לסייע לדברי הרמב"ם, שממה ששנינו בסתם שמכאן ואילך לא הפסיד, משמע שמברך כל היום, ואין חילוק בין שעה רביעית לשאר היום, ועוד, שלקמן (י:) ביארה הגמרא שכוונת המשנה היא שלא הפסיד את הברכות, ואם כן מדמה הגמרא את דין הברכות לדין קריאת שמע, וכשם שקריאת שמע יכול לקרותה כל היום ונחשב כקורא בתורה, הוא הדין שהברכות זמנן כל היום.

אמנם השו"ע (סי' נח ס"ו) כתב, אע"פ שזמן קריאת שמע נמשך עד סוף השעה השלישית, מכל מקום אם עברה שעה שלישית ולא קראה[קלה], קורא אותה בברכותיה כל שעה רביעית שהוא שליש היום, ואין לו שכר כקורא בזמנה. **והלבוש** (שם ס"ו) כתב, שהטעם הוא משום ששעה רביעית עדיין זמן קימה הוא למקצת בני אדם. **ובישועות יעקב** (שם סק"ו) העיר על דבריו, שכבר כתב הרשב"א (י: שם) שהטעם הוא משום שנתנו חכמים שיעור זמן לברכות, כשיעור זמן התפילה שהוא ארבע שעות. **ובמעדני יו"ט** (על הרא"ש אות ג) דחה דברי הלבוש, שלא מצינו ששעה רביעית הוא זמן קימה, שהרי אפילו זמן קימת בני מלכים הוא עד ג' שעות בלבד[קלו]. ולכך ביאר, שהטעם הוא משום שברכות תקנת חכמים היא, והוסיפו לו שעה אחת.

האם יש תשלומים לקריאת שמע שלא קראה כל היום או הלילה

שם. הב"י (סי' נח ד"ה כתב הכלבו) הביא דברי **הכלבו** (סי' ט ד:) שאם טעה בקריאת שמע של שחרית, יש אומרים שאין לה תשלומים בערבית, ולא של ערבית בשחרית. **ורבינו חיים** כתב שקריאת שמע שוה לענין תפילה. **ובשו"ע** (סי' נח ס"ו) כתב, שאם לא קראה ביום, יש אומרים שיש לה תשלומים בערבית. וכן אם לא קרא קריאת שמע בערבית יש לה תשלומים ביום, ויש חולקים[קלז].

וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק כח) שלסובר שיש לה תשלומים, אין הכוונה שיצא בזה ידי חובת קריאת שמע, מאחר שכבר עבר זמנה ואינו אלא כקורא בתורה, אלא שלכתחילה צריך להשלימה כמו תפילה, ולכך צריך בתחילה

[קלא]. **וראה** בגפי אש (פ"א מ"ב ד"ה הקורא), שכתב לדון בדברי רעק"א. [קלב]. **וראה** לעיל בסמוך שתלמידי רבינו יונה (י: ד"ה לא הפסיד) דקדקו כן. [קלג]. **עיין** שם שביאר הנפקא מינה לענין שיהא נחשב על ידי קריאת שמע, שלמד תורה אחר ברכת אהבה רבה. וראה בזה בילקוט ביאורים לקמן (יא:). [קלד]. **וכן** כתב בפרי חדש (סי' נח ס"א ד"ה ואיכא למידק) בהרחבת דברים, ועיי"ש שכתב לדחות הוכחת הכסף משנה. וראה בזה בחזון נחום (פ"א מ"ב ד"ה אמרינן בגמ'). וראה עוד בילקוט ביאורים לקמן (י:) בדברי המשנה 'כל זמן שבני אדם עומדים', האם כוונת 'עומדים' היא למציאות העמידה או מה שנעמדים. וראה בספר המפתח (קריאת שמע פ"א הי"ג) מה שציין לדברי האחרונים שדנו בדברי הכסף משנה. [קלה]. **וכתב** הט"ז (שם סק"ד) שאף אם בפשיעה לא קראה, רשאי לקרותה בשעה הרביעית. [קלו]. **וראה** בצל"ח (יא. ד"ה והרשב"א) ובתורת חיים (סופר, סי' נח ד"ה ועיין בלבוש) שמיישבים דברי הלבוש. [קלז]. **וראה** עוד בענין זה, בפסקי תשובות (סי' נח אות יג).

לקרותה משום חובת שעה שעומד בה עתה, ותיכף לאחר מעריב יקרא שוב קריאת שמע בשביל הפעם שחיסר, אם בשוגג חיסרה.

והאחרונים[קלח] ביארו טעם הסוברים שאין לה תשלומים, שדווקא לתפילה יש תשלומים משום שהיא בקשת רחמים, ויכול לבקש בכל עת, מה שאין כן קריאת שמע הרי היא תלויה בזמן שכיבה וקימה ולכך אין בה דין תשלומים[קלט].

בשיטת רש"י שהכוונה לעמר הצבוע תכלת

אלא בין תכלת שבה ללבן שבה. פירש רש"י (ד"ה בין) שכוונת הגמרא היא לצמר הצבוע תכלת, ויש מקומות שלא עלה שם הצבע יפה, וצריך שיוכל להבחין בשינוי שיש בצמר זה. והקשו **התוספות** (ד"ה אלא) שבמנחות (מג:) אמרו, שבמצות ציצית תלויה מצוה אחרת, ואיזו זו קריאת שמע, כפי ששיערו במשנתנו עד שיכיר בין תכלת ללבן. ולפי רש"י שהכוונה היא לחתיכת צמר הרי אין לו שייכות לציצית. **ובקול הרמ"ז** (ד"ה בין) כתב, שאין ליישב לשיטת רש"י, שכיון שבגיזה לא נקלט הצבע יפה בכולה, גם החוט שנטוה ממנה יהיה שינוי בצבעו, שבשביל להבחין כן נצרך לאור גדול כיון שהחוט הוא דק, ולכן נקט רש"י בדבריו חתיכת צמר ולא חוט. **ובשושנים לדוד** (פ"א מ"ב ד"ה בין) כתב ליישב שיטת רש"י, שכיון שנתנו סימן בצבע התכלת ולא נקטו צבע אחר, אם כן שייך לומר שמצות קריאת שמע תלויה במצות ציצית[קמ]. **ובמגיד תעלומה** (בתוס' שם) כתב ליישב, שרש"י יפרש שכוונת הגמרא במנחות היא, ראה מצוה זו שיש בה תכלת ולבן, ותזכור מצוה אחרת שזמנה תלוי בהיכר תכלת ולבן.

ועוד הקשו התוספות על פירוש רש"י, שאף בלילה פעמים שיכולים לראות צמר שאינו צבוע כדרכו[קמא], ואם כן אין בזה סימן שהאיר היום. **ובשושנים לדוד** (פ"א מ"ב ד"ה בין) כתב ליישב שיטת רש"י, שלכך דקדק רש"י בלשונו וכתב 'שלא עלה שם הצבע יפה', דהיינו שכל הצמר נצבע אלא שיש איזה מקום שלא נקלט הצבע כל כך בתוקף, ובודאי צריך לזה אור גדול[קמב]. **ובמגיד תעלומה** (בתוס' שם, בא"ד ועוד) כתב ליישב, שרש"י סובר שאי אפשר להכיר בלילה, והחוש יעיד על זה.

ובאילת אהבים (בתוס' שם) כתב ליישב, בהקדם הקושיא השניה שהקשו התוספות על רש"י, שאף בלילה פעמים שאפשר לראות צמר שאינו צבוע כדרכו, שהרי הכרת צמר שאינו צבוע, זמנו קודם לזמן שיכול להכיר בין חוטי הלבן שבציצית לבין תכלת שבה, ורש"י מפרש את דברי הגמרא במנחות, שכיון שאין מצוי אצל כל אדם צמר שאינו צבוע כהלכתו לידע על ידה אם הגיע זמן קריאת שמע, אמנם על ידי שלובש ציצית ומכיר בין לבן שבה לתכלת שבה ידע שהגיע הזמן לקרוא קריאת שמע, שהרי בודאי כבר הגיע קודם לכן הזמן שאפשר להכיר בצמר שלא נצבע יפה, ואם כן שייך לומר שמצות קריאת שמע תלויה במצות ציצית.

ובתוספות הרא"ש (ד"ה בין) הקשה על פירוש רש"י, שבברייתא לא הוזכר צמר.

בשיטת התוספות שהכוונה היא לחוליות שבציצית

שם. התוספות (ד"ה אלא) ביארו, שהכוונה היא לתכלת שבציצית, שהיה קבוע בו תכלת וגם שני חוטים לבנים, ועושים בו חוליא של תכלת וחוליא של לבן, ובזה שיערו שיוכל להבחין בין תכלת ללבן[קמג]. וכן ביאר **הרשב"א** (ד"ה בין), שהכוונה היא משיכיר בין תכלת שבציצית ללבן שבה, שאינו ניכר אלא באור גדול מפני שהחוליות מעורבות זו בזו. וכתב לסייע לפירושו מדברי הירושלמי, שמבאר סברת חכמים מהפסוק 'וראיתם אותו' שהוא מן הסמוך לו, וסברת רבי אליעזר היא שמשום 'וראיתם אותו' צריך שיהא ניכר בין הצבועים, וממה שנקט הירושלמי את הפסוק האמור לגבי הציצית, מבואר שכוונתו כפירוש התוספות[קמד]. וכן כתבו התוספות במנחות (מג: ד"ה בין) בשם **הערוך**, **ובטהרת הקודש** (מנחות שם בתוס' ד"ה בין, בא"ד) ביאר, שלא רצה לפרש משיכיר בין 'חוטי' תכלת לבין 'חוטי' לבן, בשביל שלא יוקשה קושיית הגמרא שגם בלילה אפשר להכיר בין תכלת ללבן, אבל החוליות מאחר שהן מעורבות, אין ניכרות בלילה.

ובהון עשיר (פ"א מ"ב ד"ה בין) כתב שמלשון הגמרא נראה כפירוש התוספות, שהגמרא דוחה את הפירוש שהכוונה היא לצמר צבוע תכלת וצמר לבן.

וכתב לבאר הטעם שלא פירש רש"י כפירוש התוספות, שהרי כל חוט הוא בפני עצמו, ואם כן יש להקשות כקושיית הגמרא שאף בלילה אפשר להבחין ביניהם. אמנם התוספות ביארו שהכוונה היא לשתי חוליות של תכלת ולבן שהן קשורות זו בזו והרי הן כחתיכת צמר אחת, וכן משמע מלשון התוספות.

ובמגיד תעלומה (בתוס' שם, בא"ד על כן) כתב, שלכך מיאן רש"י לפרש כהתוספות, שתיבת 'שבה' אי אפשר לפרשה על ציצית, שהרי לא הוזכרה הציצית בגמרא.

ביאור דברי אחרים ושאינם רבי מאיר

ואחרים אומרים משיראה את חברו רחוק ד' אמות ויכירנו. התוספות (ד"ה אחרים) הביאו דברי הירושלמי (פ"א ה"ב) שאין לפרש שכוונת אחרים היא משיכיר את חברו שהוא רגיל עמו, שאם כן הוא מכירו אפילו כשהוא רחוק ממנו יותר מד' אמות, וכן אין לפרש שהכוונה היא לחברו שאינו מכירו הרבה, שאם כן אפילו כשהוא קרוב הרבה אליו לא יכירנו, אלא צריך לומר שהכוונה היא לחברו שהוא רגיל עמו קצת, כגון שהוא מתאכסן אצלו לפעמים.

וכתבו התוספות, שצריך לומר ש'אחרים' שהוזכרו בברייתא אינם רבי מאיר, שהרי בברייתא זו כבר הובאו דברי רבי מאיר בשיטה אחרת. **ובתוספות רבינו פרץ** (ד"ה אחרים) כתב שבמקום שנזכר גם רבי מאיר וגם אחרים, יש לפרש, שמה שאמר מעצמו נשנה בשם 'רבי מאיר', ומה שנשנה בשם 'אחרים' היא שמועה שאמר בשם אלישע בן אבויה הנקרא אחר (חגיגה יד:), שרבי מאיר שימש לפניו[קמה].

והצל"ח (בתוס' שם) כתב לתמוה על דברי התוספות, שלכאורה היה להם להוכיח שאחרים אינם רבי מאיר, שהרי מצינו בברייתא שרבי מאיר נתן שיעור אחר, דהיינו משיכיר בין זאב לכלב, ואחרים נתנו שיעור אחר משיראה את חבירו. וכתב, שלכאורה היה אפשר ליישב שלכך לא הוכיחו התוספות כן, משום שאפשר לומר שהשיעור שנתנו אחרים היינו השיעור שנתן רבי מאיר, ומה שנתן שני סימנים, אין זה משום שהשיעור משיכיר בין זאב לכלב הוא מובהק יותר מהסימן שיכיר חבירו, אלא שהשיעור משיכיר בין זאב לכלב אינו מצוי כל כך, כיון שהזאב אינו מצוי בישוב אלא לפרקים, ולכך נתן גם את השיעור משיכיר את חבירו, ואף שאינו מובהק כל כך כמו הכרת הזאב, מכל מקום הוא סימן השייך בכל יום. אלא שכיון שמבואר בירושלמי שהשיעור משיכיר חבירו היינו כשמכירו קצת, א"כ גם סימן זה אינו מצוי, ומדוע הוצרך להוסיף סימן זה, מאחר שכבר נתן את הסימן של זאב, ואם כן מוכרח לומר ששיעורים חלוקים הם זה מזה, ואחרים אינם רבי מאיר. והוסיף, שלכך נתכוונו התוספות במה שכתבו דבריהם הללו בסוף הדיבור לאחר שהביאו תחילה את דברי הירושלמי, שדווקא משום דברי הירושלמי צריך לומר שאחרים אינם רבי מאיר. וכתב, שמלשון התוספות שהוכיחו כדבריהם ממה שרבי מאיר נתן שיעור אחר בתחילת הברייתא, מורה שאין כוונת התוספות שהשיעורים סותרים זה את זה, אלא שכיון שרבי מאיר נתן שיעור בתחילת הברייתא, אי אפשר לומר עוד בברייתא זו 'ואחרים אומרים'.

אמנם בהגהות רש"ש טויבש (בתוס' שם) ביאר, שדברי התוספות הללו הם על פי מה שהביאו בשם הירושלמי בכוונת אחרים, שאם היינו מפרשים שהכוונה היא לחברו שאינו רגיל עמו הרבה, הרי אפשר להשוות את דברי אחרים עם דברי רבי מאיר, שגם בזאב אין האדם מצוי להכירו בקל, ולכך הוא דומה אצלו לכלב, וצריך אור גדול בשביל להבחין ביניהם. אבל לאחר שהביאו התוספות את דברי הירושלמי בכוונת אחרים, שוב אי אפשר להשוות דברי אחרים עם דברי רבי מאיר. וכתב, שכן מבואר בתוספות בסוטה (יג. ד"ה אחרים) ששני השיעורים אינם שוים[קמו].

ובזרע יצחק (בתוס' שם) ציין לדברי התוספות בסוטה (יג. ד"ה אחרים), שלעולם אפשר לומר ש'אחרים' היינו רבי מאיר, אלא אחר שאמר את דבריו שהובאו בברייתא בשמו, חזר בו מדבריו, והיינו מה ששנינו בשם אחרים שיעור אחר ממה ששנינו משמו של רבי מאיר.

בטעמם של אחרים שהשיעור הוא משיכיר את חבירו

שם. בירושלמי (פ"א ה"ב) מבואר, שטעמם של אחרים הוא משום שכתוב 'וראיתם אותו'. **ובפירוש מבעל ספר החרדים** (על הירושלמי, ד"ה אחרים) תמה, מה השייכות בין הפסוק האמור לגבי ראיית ציצית, לבין ראיית חבירו[קמז]. וביאר, שכשם שחכמי ישראל קבלו מרבותיהם שמצות קריאת שמע היא בשלוש פרשיות, ואחת מהן היא פרשת ציצית שכתוב בה ראיה, כמו כן התנאים שבמשנה ובברייתא קבלו שזמן קריאתן תלוי בראייה, דהיינו בהבחנה שבין שני דברים שאפשר לטעות בהן, וכל אחד מהם ביאר מסברא מהו השיעור התלוי בראיה, ולכך אף לשיטת אחרים שייך ללמוד שיעור ראיית חבירו מ'וראיתם אותו'[קמח].

[קלח] **מגן** אברהם (סי' קח סק"ח) ובמשנ"ב (שם סק"ג) ובשו"ע הרב (סי' נח סי"א). [קלט] **וראה** עוד בזה בפרי חדש (סי' נח ס"ו-ז). וראה עוד בטעם החילוק, בישועות יעקב (סי' נח סק"ז). [קמ] **ראה** בברכת ה' (בתוס' שם) שדחה דברי השושנים לדוד, וכתב ליישב שיטת רש"י באופן אחר. וראה עוד בהגהות רש"ש טויבש (בתוס' שם) ביישוב שיטת רש"י. [קמא] **בברכת** ה' (בתוס' שם) כתב לפרש בשני אופנים מדוע נקטו התוספות בלשונם 'פעמים'. [קמב] **ראה** בברכת ה' (בתוס' שם) שדן בדברי השושנים לדוד, וכתב שמלשון התוספות 'כדרכו' נראה שנתכוונו לדחות דבריו. [קמג] **וראה** להלן בסמוך בדברי ההון עשיר שפירש לשון התוספות. [קמד] **ובישר** וטוב (מנחות מג: בתוס' ד"ה בין בא"ד ובפ"ק) ביאר, שההוכחה מהירושלמי היא שמפורש בדבריו שהכוונה היא לציצית. [קמה] **אמנם** כשנזכר בברייתא שיטת 'אחרים' בלבד, היא דעת רבי מאיר שנתכנה 'אחרים'. [קמו] **וראה** עוד במגיד תעלומה (בתוס' שם) שביאר כן, שלולא דברי הירושלמי יש לומר שאחרים הם רבי מאיר, וכשנשתנה שמו בזקנותו שינה שיטתו, וסדר השיטות בברייתא הוא כסדר החומרות. [קמז] **ולכאורה** יש ליישב, שהירושלמי לשיטתו שהשיעור משיכיר את חברו הוא שיעור אחד עם השיעור שיכיר בין תכלת ללבן, ואם כן עיקר כוונת אחרים ללמוד מ'וראיתם' לענין שיעור הבחנה בין תכלת ללבן. [קמח] **וראה** עוד בזה בארחות חיים (איזיגלא, עמוד כו).

והרמב"ן במלחמות (ח:) כתב, שטעמם של אחרים הוא משום שזמן קריאת שמע תלוי בקימה, ככתוב 'ובקומך', ורוב בני אדם אינם קמים עד שיכיר האחד את חבירו.

השיעור משיכיר את חבירו הוא כשיעור שיכיר בין תכלת ללבן

שם. בירושלמי (פ"א ה"ב) מבואר, שהשיעור משיכיר את חבירו הוא כשיעור שיכיר בין תכלת ללבן[קמט], וכן כתב הב"י (סי' נח) בשם הרא"ש. וכן פסק **במשנ"ב** (סי' יח סק"ט, וסי' נח סק"ב).

אמנם מדברי הרשב"א (ד"ה אמר אביי) מבואר שהם זמנים חלוקים זה מזה. וכן כתבו הב"י (סי' נח) **והפרי חדש** (שם סק"א) בשם **הרשב"א**[קנ].

ביאור שיטות התנאים שבברייתא

שם. בפני יהושע (ד"ה מאימתי) כתב טעם לזמנים השונים שנחלקו בהם התנאים שבברייתא, שהסמיכום חכמים על הפסוק 'ובלכתך בדרך' שממילא יש ללמוד ממנו שמשעה שהאדם יוצא והולך בדרך הוא זמן קריאת שמע, וכיון שאמרו בגמרא (פסחים ב.) שלעולם יצא אדם בכי טוב, בשביל שינצל מן החיות ומן הליסטים, לכך אמר רבי מאיר שהשיעור הוא משיכיר בין זאב לכלב, שקודם לכן האדם נמנע מלצאת לדרך, כיון שאין יכול להזהר מדריסת הזאבים הבאים לנגדו. ורבי עקיבא סובר שהשיעור הוא משיכיר בין ערוד לחמור, שהערוד הוא מין חיה המזיקה את הבריות[קנא]. ואחרים סוברים שהשיעור הוא משיכיר את חבירו ברחוק ד' אמות, כדי שיידע להזהר מן הליסטים.

מאימתי אפשר להניח תפילין

אמר אביי לתפילין כאחרים. רש"י (ד"ה לתפילין) פירש, שהכוונה היא להניח תפילין, שמצות הנחתן קודמת לקריאת שמע, כמבואר לקמן (יד:). וביאר **הכס"מ** (תפלין פ"ד ה"י), שאותו זמן שקבעו אחרים לקריאת שמע, להלכה אפשר להניח תפילין משעה זו.

ובמגיד תעלומה (ברש"י שם) ביאר אריכות לשון רש"י, שהרי לילה זמן תפילין אלא שהלכה ואין מורין כן[קנב], אמנם ממה שמצוה מן המובחר לקרות קריאת שמע כותיקין קודם הנץ, ובודאי הניחו תפילין קודם לכן, שהרי הקורא קריאת שמע בלא תפילין הרי הוא כמעיד עדות שקר בעצמו, ואם כן הוא כאחרים שמזמן זה נחשב ליום.

ובתלמידי רבינו יונה (ד"ה אמר) כתבו, שהטעם לשיעור זה הוא, משום שלגבי תפילין הוזכר בתורה ראיה, ככתוב 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך'[קנג].

ורבינו מנוח (תפלין פ"ד ה"י) כתב[קנד], שהטעם הוא מהכתוב 'לאות' הנאמר לגבי התפילין, כלומר שיהא שעת אות, דהיינו שעת הכרה.

האם קודם לשיעור הכרת חבירו אין להניח תפילין

שם. כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה אמר), שמה שאמרו שזמן הנחת תפילין הוא משיראה את חבירו ברחוק ארבע אמות ויכירנו, אין זה משום שבלילה אין מקיימים מצות הנחת תפילין, שהרי לילה זמן תפילין הוא, אלא שחכמים חששו ואסרו להניחן בלילה מפני שהוא זמן שינה, ושמא יפיח בהן, ואמרו בגמרא (מנחות לו:) שהלכה ואין מורין כן, ולא בא אביי למעט שאין זמן הנחת תפילין קודם לכן, אלא לענין שאם בא לשאול אימתי הוא זמנן, נשיב לו שזמנן משעה שיראה את חבירו, אבל קודם לכן אין מורין לו להניחן.

אמנם רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה בין זאב) כתב שקודם השיעור שיראה את חבירו רחוק ד' אמות אין להניח תפילין, כיון שעדיין לילה הוא, ולגבי תפילין כתוב 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך' וזהו תפילין של ראש.

בביאור גירסת הגמרא 'לתפלה כאחרים'

שם. הכס"מ (תפלין פ"ד ה"י) גרס בדברי **רש"י** 'לתפלה'[קנה], ושהכוונה היא להנחת תפילין. וכן כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה אמר). וכתב הכס"מ שלכך לא פירש רש"י שהכוונה היא לתפילה כפשוטה, משום שאם כן היה לגמרא להקדים את זמן קריאת שמע, ולומר שלקריאת שמע הוא כותיקין ולתפילה כאחרים, וממה שהקדימה הגמרא את הזמן של תפילה, מוכח שהכוונה היא להנחת תפילין הקודמת לקריאת שמע[קנו].

ובעוד יוסף חי (ברש"י שם) פירש, שרש"י לא פירש שהכוונה היא לתפילה כפשוטה, משום שאם נפרש כן נמצא שאין כאן סמיכת גאולה לתפילה, שהרי מקדים את התפילה קודם קריאת שמע, שזמן קריאת שמע כותיקין היינו עם הנץ החמה, וזמן התפילה משיכיר את חבירו, הוא קודם לשיעור זה.

ורבינו יהונתן מלוניל (ד"ה בין זאב) ביאר הגירסא 'לתפלה כאחרים', שהכוונה היא לתפילין, שהם 'תפלה של יד ותפלה של ראש', שמשיעור שיראה את חבירו רחוק ד' אמות חייב להניח תפילין, ואין להניחם קודם לכן, כיון שעדיין לילה הוא, ולגבי תפילין כתוב 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך' וזהו תפילין של ראש.

הטעם שלא נקטה הגמרא את שיעורם של אחרים לענין ציצית

שם. הרשב"א (ד"ה אמר) הקשה בשם התוספות[קנז], מדוע לא נקטה הגמרא את שיעורם של אחרים לענין ציצית, שהרי לגבי תפילין יש שסובר (עירובין צו. מנחות לו:) שמצותן אף בלילה, והלכה ואין מורין כן. **ובתוספות הרא"ש** (ד"ה לתפלה) הוסיף בקושיא זו, שהיה ראוי לנקוט דין ציצית כיון שההלכה כרבי שמעון שהיא מצות עשה שהזמן גרמא.

ותירצו התוספות[קנח], שאפשר שזמן ציצית אינו כשיעור שאמרו אחרים משיראה את חברו ויכירנו, אלא משיכיר בין תכלת שבה ללבן שבה[קנט], וכמו שדרשו במנחות (מג:) מ'וראיתם אותו וזכרתם', ראה מצוה זו וזכור מצוה אחרת, ואיזו, זו קריאת שמע.

והביא שהראב"ד תירץ, שלא עדיף לנקוט ציצית יותר מתפילין, משום שאפשר שמה שאמרו בתפילין שהלכה כהסובר שלילה זמן תפילין הוא אלא שאין מורין כן, היינו דווקא לענין אדם שהיה מניחן מבעוד יום, שאין צריך לחולצן בלילה, אבל לכתחילה לדברי הכל צריך להניחם ביום ולא בלילה. וכן תירץ **הריטב"א** (ד"ה לק"ש), שציצית אפשר ללובשה בלילה[קס], מה שאין כן תפילין, שאפילו לסובר שזמן תפילין בלילה, אין להניחן לכתחילה בלילה אלא ביום[קסא].

בשיטת התוספות שזמן קריאת שמע מעלות השחר עד ג' שעות

לקריאת שמע כותיקין. מדברי הגמרא מבואר שזמן קריאת שמע הוא מהנץ החמה. והקשו **התוספות** (ד"ה לק"ש), שמצינו בגמרא כמה זמנים שונים לקריאת שמע, שלעיל (ח:) נפסקה ההלכה כרבי שמעון בר יוחאי שמותר לקרותה מיד לאחר עמוד השחר[קסב], ולקמן (י:) נפסקה ההלכה כרבי יהושע שסובר שאפשר לקרותה עד ג' שעות, ובסוגייתנו פסק אביי שזמן קריאתה כותיקין, וכיון שאביי הוא מהאמוראים המאוחרים משמע שהלכה כמותו[קסג].

ותירצו התוספות, שזמן קריאת שמע נמשך מלאחר שיעלה עמוד השחר, עד ג' שעות. ומיהו מצוה מן המובחר לקרותה כותיקין סמוך להנץ החמה, בשביל לסמוך גאולה לתפילה[קסד]. וגם הותיקין סוברים כרבי יהושע שאם לא קרא קודם הנץ החמה, יכול לקרותה עד שלש שעות, ועל זה אנו סומכים לקרותה לאחר הנץ החמה[קסה]. וכן כתבו **הראשונים**[קסו] שמה שאמרו לעיל שהלכה כרבי שמעון הוא רק בשעת הדחק, אבל לכתחילה זמנה הוא רק כשיאיר היום ויכיר את חבירו ממרחק ד' אמות, כדברי רב הונא. ומה שאמר אביי 'לקריאת שמע כותיקין' הוא רק למצוה מן המובחר, כדי לסמוך גאולה לתפילה[קסז].

ובתוספות הרא"ש (ד"ה לק"ש) הוסיף לבאר דברי אביי, שהלכה כאחרים, שאמנם את התפילין יש להניחם קודם קריאת שמע בשעה ששיערו בו אחרים, אבל קריאת שמע אע"פ שזמנו מתחיל כאחרים, מכל מקום צריך לאחר מעט עד סמוך לנץ החמה כדי שיקרא ויגמור עם הנץ החמה ויסמוך גאולה לתפילה אחר הנץ החמה, ככתוב 'ייראוך עם שמש' שהוא אחר זריחת השמש, וכוונת הכתוב היא לענין תפילה, כמבואר לקמן (כט:)[קסח]. ו'עם' משמעותה

[קמט]. **והוא** הדין השיעור משיכיר בין זאב לכלב. [קנ]. **וראה** בגפי אש (פ"א מ"ב ד"ה מאימתי) שדן ביישוב דעת הרשב"א שלכאורה היא נגד דברי הירושלמי. [קנא]. **וכמו** שדרשו בגמרא (ר"ה ג.) שמלך כנען ערוד שמו, שדומה לערוד במדבר. [קנב]. **ראה** ביאור דין זה בב"ח (סי' ל ד"ה אע"ג). [קנג]. **וראה** בבית אב (סי' אברהם, שו"ת סי' יט אות ד) שכתב לדון שאף שפסוק זה נאמר לגבי תפילין של ראש, מכל מקום גם זמן הנחת תפילין של יד הוא משעה זו. [קנד]. **וכן** מבואר בריטב"א (ד"ה אמר אביי). [קנה]. **וגרסתנו** 'לתפילין' היא ע"פ הגהת המהרש"ל. ובמקורות וציונים (לרמב"ם מהדורת פרנקל שם) מובא שאכן בדפוסים ישנים הגירסא בגמרא וברש"י היא כמו שכתב הכס"מ. [קנו]. **וראה** בבאר אברהם (אבלי, ד"ה והנה ראיתי, עמוד לט) שתמה על דברי הכסף משנה בגירסת רש"י. [קנז]. **והוא** בתוספות הרא"ש ובתוספות ר"י החסיד. [קנח]. **וכן** כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה אמר). [קנט]. **וזהו** שלא כדברי הירושלמי (פ"א ה"ב) ששניהם שיעור אחד. [קס]. **אלא** שאין מברך עליה אלא ביום. [קסא]. **וראה** עוד ביישוב הקושיא, באור זרוע (הלכות תפלין סי' תקפד). [קסב]. **במעיל** שמואל (ד"ה דלמי) [הובא באסיפת זקנים החדש] הקשה, שהתוספות לעיל (ח: ד"ה לא) כתבו שאין הכוונה ממש משיעלה עמוד השחר אלא כשיעור המבואר במשנתנו. ועיי"ש שהאריך בדברי התוספות. [קסג]. **וראה** במעון הברכות (בתוס' שם, בא"ד) מה שדן ביישוב קושיית התוספות. [קסד]. **וכתבו** תלמידי רבינו יונה (ט: ד"ה תניא), שאם היו מתחילים לקרותה מיד כשיכיר את חבירו, היה הרבה זמן בין שיעור זה ובין הנץ החמה והיה להם להתאחר אחר קריאת שמע ולהמתין עד שתנץ החמה, ונמצא שלא היו יכולים לסמוך גאולה לתפילה, ומתוך כך היו צריכים לקרותה סמוך להנץ החמה. אבל אדם אחר שאינו חושש לסמיכות גאולה לתפילה, יכול לקרותה לכתחילה משיראה את חבירו ברחוק ארבע אמות ויכירנו. [קסה]. **וכתבו** התוספות לסייע לדבריהם, מהמבואר לקמן (כב:) שבעל קרי שירד לטבול, אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תהא הנץ החמה, יעלה ויתכסה ויקרא, ואם לאו, יתכסה במים ויקרא, ואמרו בגמרא (כה:) שמא מה ששנינו שעדיף לקרותה קודם הנץ החמה היינו אף לשיטת רבי יהושע שזמן קריאתה עד שלוש שעות, שמכל מקום עדיף לקרותה כותיקין, ומבואר מכך שגם ותיקין מודים לרבי יהושע שאין השעה עוברת עד שלש שעות. [קסו]. **רמב"ן** במלחמות ה' (ח: ד"ה אבל בשל) רשב"א (שם ד"ה ולענין) תלמידי רבינו יונה (ד"ה תניא). [קסז]. **ובשו"ע** הרב (סי' נח ס"ב) ביאר על פי הרמב"ן במלחמות ה' (ח: ד"ה אבל הרואה, ד"ה אבל בשל) שעיקר זמן קריאת שמע הוא בזמן קימה, ורבי שמעון סובר שמאחר שנאמר 'ובקומך' בלשון יחיד, לפיכך בשעת הדחק יוצאים ידי חובה מיד בעלות השחר, מכיון שמקצת בני אדם קמים אז ממיטתם, ומשמע שלדעת חכמים החולקים על רבי שמעון, נקבע זמן קריאת שמע לפי זמן קימת רוב בני אדם, שהוא 'משיכיר בין תכלת ללבן' לדעת רבי אליעזר, אלא שבשעת הדחק סומכים על דעת רבי שמעון. [קסח]. **וכן** כתבו התוספות ביומא (לז: ד"ה אמר) שמן הדין היה ראוי להקדים קריאתה לאחר עלות השחר כאחרים

בסמוך, או לפניו או לאחריו, ש'עם הנץ החמה' היינו קודם הנץ החמה[קסט], אמנם מה שנאמר 'עם שמש' היינו אחר זריחת השמש[קע].

ובשפת אמת (יומא לז: בתוס' שם) ביאר הטעם שנקט אביי לקריאת שמע כותיקין אף שזמנה מתחיל משעלה עמוד השחר, שהרי כל המצוות הנוהגות ביום צריך להמתין מלקיימם עד הנץ החמה משום שאפשר לטעות בהן כמו ששנינו במגילה (כ.), ורק בדיעבד כשר לאחר שעלה עמוד השחר, אך יש לומר שבקריאת שמע התירו ונתנו רשות לקרותה קודם הנץ החמה, משום שיש מעלה לקרותה בשעה זו מפני הותיקין, וכן יש לומר שהתירו הנחת תפילין קודם הנץ החמה, משום שהיה דרכם ללכת בכל היום בתפילין, ומקיימים בודאי את מצות תפילין ביום, ולכך אין לחוש כל כך.

בקושיית התוספות שביומא מבואר שעיקר זמן קריאתה לאחר הנץ

שם. הקשו **התוספות** (ד"ה לק"ש), שמבואר ביומא (לז:), שהלני המלכה עשתה נברשת של זהב, וכיון שהחמה זורחת היו ניצוצות יוצאות הימנה[קעא], והיו יודעים שהגיע הנץ החמה ובא זמן ק"ש של שחרית, ומבואר בגמרא שאנשי ירושלים היו קוראים קריאת שמע על ידי ראיית הנברשת, ומשמע שעיקר זמן קריאת שמע הוא לאחר הנץ החמה, והרי אין זה כותיקין שהיו קוראים קודם הנץ החמה, בסמוך להנץ[קעב]. ותירצו התוספות, שאותו זמן הוקבע לציבור לפי שלא היו יכולים להקדים ולמהר כותיקין, שרוב בני אדם אינם יכולים לכוון לקרותה באותה שעה[קעג].

ובאבן העוזר (בתוס' שם) כתב ליישב, שהברייתא ביומא סוברת כרבי יהודה שלא דרש מ'בשכבך' שזמן קריאתה הוא בזמן שכיבה, אלא הדבר תלוי ביום ובלילה, כמבואר בתוספות לעיל (ג: ד"ה מאימתי), וכיון שלהלכה (מגילה כ.) דבר שמצוותו ביום, מצותו לכתחילה בנץ החמה, לכך לפי רבי יהודה זמן קריאתה היא מהנץ החמה[קעד].

ובגפי אש (פ"א מ"ב ד"ה וגומרה) כתב ליישב קושיית התוספות, שהרי יש חילוק בין המקומות לענין זמן הנץ החמה, שירושלים שהיא במקום גבוה הרי הנץ החמה שם מוקדם משאר המקומות, וכשהיו קוראים שם אחר הנץ החמה, היה שוה זמן קריאתם לשאר המקומות שאצלם עדיין קודם להנץ החמה וסמוך לה, ואם כן היו קוראים בזמן שרוב העולם קוראים[קעה].

האם אף לרבי שמעון בן יוחאי זמן קריאת שמע של יום הוא קודם הנץ

שם. בתוספות הרא"ש (ד"ה לק"ש) הקשה, שבגמרא לעיל (ח:) מבואר שלדעת רבי שמעון בן יוחאי קריאת שמע שקורא קודם הנץ החמה נחשבת לשל לילה, וזמן קריאת שמע של יום הוא לאחר הנץ החמה, ופסק רבי יהושע בן לוי כן. ותירץ, שאף אם הוא חולק על אביי, הלכה כאביי שפסק כותיקין שהוא אמורא מאוחר וראוי לפסוק כמותו. ועוד תירץ, שמה שנפסקה ההלכה כרשב"י היינו דווקא לענין שאם קרא קריאת שמע קודם הנץ יצא ידי חובת קריאת שמע של לילה, אבל אין הלכה כמותו במה שאמר שתחילת זמן קריאת שמע של יום הוא לאחר הנץ[קעו].

והתוספות ביומא (לז: ד"ה אמר) תירצו עוד, שאפילו רבי שמעון בן יוחאי מודה שזמן קריאת שמע של יום הוא קודם הנץ. ואכן יכול היה לומר שפעמים שאדם קורא קריאת שמע שתי פעמים קודם הנץ, ויוצא ידי חובת קריאת שמע של יום ושל לילה, אלא שנקט הדין באופן שקרא פעם שניה לאחר הנץ, להשמיענו שאין יוצא ידי חובת קריאת שמע של לילה אחר הנץ[קעז].

בשיטת ר"י בתוספות ביומא שעיקר זמנה משיכיר את חבירו

שם. התוספות ביומא (לז: ד"ה אמר) הביאו דברי ר"י, שעיקר זמן קריאת שמע הוא משיכיר את חבירו, כדברי רבי אליעזר, ולכך אמר אביי שמשעה זו אפשר להניח תפילין. **וביד דוד** (ד"ה הסוגיה השניה) דקדק, ששיטת ר"י אינה כשיטת התוספות בסוגייתנו שעיקר זמנה משיעלה עמוד השחר[קעח].

ועוד כתב, שר"י נחלק עם **תלמידי רבינו יונה** אימתי הוא עיקר זמן קריאת שמע, שלפי תלמידי רבינו יונה עיקר זמן קריאת שמע הוא קודם הנץ דווקא, כדברי רבי אליעזר. אמנם לפי ר"י, אף לאחר הנץ הוא עיקר זמנו, אלא שמשום שזריזין מקדימים למצוות, יש להקדים ולקרוא קודם הנץ. ולפי שיטת ר"י מיושב מה שמבואר ביומא שהיו קוראים קריאת שמע על ידי הניצוצות שבנברשת, שאז הוא עיקר זמן קריאתה, ותקנו סימן זה בשביל שלא יקדימו לקרותה הרבה זמן קודם הנץ, ויצטרכו להמתין מלהתפלל עד הנץ, ונמצא שלא יסמכו גאולה לתפילה[קעט].

בשיטת רבינו חננאל שזמן קריאת שמע מנץ החמה וכן קריאת הותיקין

שם. בתוספות הרא"ש (ד"ה לק"ש) הביא פירוש **רבינו חננאל** שמה שאמרו שותיקין היו 'גומרין' אותה עם הנץ, היינו שהיו 'קוראים' אותה בשעה זו, וזמן קריאת שמע להלכה הוא מהנץ החמה עד ג' שעות כרבי יהושע בן לוי שפסק הלכה כרבי שמעון בר יוחאי שאמר משום רבי עקיבא, והיינו כהמשנה ביומא (לז:). והלימוד מ'ייראוך עם שמש' אינו לענין זמן תפילה אלא לקריאת שמע, כלומר שיקבלו עליהם עול מלכות שמים, ועל זה למדים מהכתוב שזמנה עם שמש דהיינו בנץ החמה[קפ].

והקשה התוספות הרא"ש, שממה שאמרו שהיו קוראים עם הנץ החמה בשביל לסמוך גאולה לתפילה, ומביאה הגמרא את הפסוק 'ייראוך עם שמש' האמור לגבי תפילה, משמע שכוונת הגמרא היא לענין זמן התפילה, וכן לקמן (כט:) מביאה הגמרא פסוק זה לענין תפילה[קפא]. ועוד הקשה, שהלשון 'גומרין אותה' לא משמע כפירוש רבינו חננאל, שהכוונה לקריאה, אלא שסיום הקריאה היה סמוך לנץ החמה, אבל עיקר זמן קריאתה הוא קודם הנץ. וכן הקשו **התוספות** ביומא (לז: ד"ה אמר) שהלשון 'גומרין' משמע שמתחילים לקרות קודם הנץ, ומכוונים כך שגומרים אותה בתחילת הנץ כדי שיתפללו בתחילת הנץ[קפב].

בשיטת רבינו תם שזמן קריאת שמע מהנץ החמה והותיקין היו מקדימין

שם. התוספות ביומא (לז: ד"ה אמר) הביאו פירוש **רבינו תם**, שזמן קריאת שמע הוא לאחר הנץ החמה, כמו שמשמע מהמשנה ביומא, וכרבי שמעון בר יוחאי (ח:). אבל הותיקין היו ממהרים לקרותה קודם הנץ החמה שלא כדין, בשביל חובת התפילה כדי לסמוך גאולה לתפילה שתהא עם השמש, אע"פ שתפלות כנגד תמידים תקנום, והתמיד היה קרב קודם הנץ משעלה עמוד השחר, מכל מקום זמן תפילה בשעת הנץ. ובשביל חביבות התפילה היו הותיקין ממהרים לקרות קריאת שמע קודם זמנה. **ובאגרות משה** (שו"ת יו"ד ח"א סי' קפ ד"ה ועוד מלינו) כתב, שצריך לומר שרבינו תם סובר שדברים שצריך לעשות ביום שהוא אחר הנץ לכתחילה הוא מן התורה, אך מכל מקום עשו לכתחילה כפי שהדין לענין בדיעבד מצד חביבות התפילה, וא"כ הרי מצינו ששייך להנהיג בשביל צורך, לעשות אף לכתחילה כפי שהדין לענין בדיעבד[קפג].

והביא רבינו תם ראיה לדבריו, מהמבואר במגילה (כ.) ששומרת יום כנגד יום לא תטבול עד הנץ החמה וכולן שעשו משעלה עמוד השחר כשר, ומבואר שמצוה שזמנה ביום, צריך לעשותה לאחר הנץ.

והקשו התוספות, שלקמן (כו.) אמרו שמצות קריאת שמע היא עם הנץ החמה, ומשמע שזהו עיקר זמן מצות ק"ש, ולא שהקדימו הותיקין לקרותה קודם זמנה. ועוד הקשו, שדוחק לומר שלא יהא הלכה כאביי, שאמר בסוגייתנו שזמן קריאתה כותיקין דהיינו קודם הנץ, שהרי הוא אמורא שבזמן מאוחר וראוי לפסוק הלכה כמותו. וכתבו התוספות שרבינו תם מיישב קושיא זו, שגם אביי סובר שזמן קריאתה לאחר הנץ החמה, ומה שאמר אביי לק"ש כותיקין, היינו רק לסימן שצריך לקרותה סמוך להנץ כותיקין, ולא כותיקין לגמרי, שאילו הותיקין היו מקדימים לקרותה קודם זמנה, ואילו אנו מאחרים קריאתה אחר הנץ[קפד].

ביאור דברי אביי שיש לקרותה אחר הנץ שהוא זמן תפילת הותיקין

שם. בפירוש רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה לכוין) כתב, שיש מפרשים שכוונת אביי היא 'לק"ש כותיקין לתפלה', שכשם שהותיקין סבורים שאין זמן תפילה אלא לאחר הנץ החמה, כך אנו קובעים לק"ש, שזמן קריאתה הוא לאחר הנץ[קפה].

שאז הוא זמן קימה, וממילא אין לאסור להניחם מחשש שמא יפיח בהן, אלא שמאחרים את זמן קריאת שמע מעט עד סמוך להנץ, כדי לסמוך גאולה לתפילה ונמצא מתפלל ביום. **קסט. תלמידי** רבינו יונה (ד"ה תניא) כתבו שהוא כמו 'ערב שבת עם חשיכה', שהכוונה קודם חשיכה. **קע. ועיי"ש** שהביא ראיה לדבריו מדברי הירושלמי. ובנחלת דוד (ד"ה מאימתי) דקדק, מנין לותיקין לפרש ש'עם שמש' היינו לאחר הנץ דווקא, והרי אפשר לפרשו באופן נוסף. וכתב ליישב, שאפשר שלמדו כן ממה שלגבי הירח כתוב 'ולפני' ולגבי השמש שינה הכתוב ונקט 'עם שמש', ולכך מסתבר לומר ש'עם שמש' פירושו לאחר הנץ, שאם לא כן היה לפסוק לכתוב בשניהם 'לפני'. **קעא. שהחמה** זורחת מן המזרח ונוטה על פתח ההיכל שהוא לצד מערבי. רש"י (יומא שם ד"ה נילוצות). **קעב. ראה** במאירי (ד"ה ומכל מקום) שאף שאר העם היו קוראים כהותיקין קודם הנץ, והניצוצות היו זהרורי חמה שהיו מגיעים שם קודם הנצתה מכח זהרורי האדמימות שהיו ניכרים בה. **קעג. וכן** כתבו התוספות ביומא (לז: ד"ה אמר). **קעד. ועיי"ש** עוד מה שדן לפי הרא"ש והרשב"א שדחו דברי ר"ת שבתוספות (ג:) בשיטת רבי יהודה. **קעה. ולכאורה** יש להעיר על דבריו, שבזה אין הולכים אחר רוב העולם, אלא שבכל מקום יש לקרות קריאת שמע לפי הנץ החמה שבאותו מקום. **קעו. ועיי"ש** מה שביאר, שאם קורא קריאת שמע שני פעמים קודם הנץ, יוצא ידי חובת קריאת שמע של לילה ושל יום. **קעז. וראה** עוד ביישוב דברי הברייתא (ח:) לשיטת התוספות, ביד דוד (ד"ה ולפי"ז נ"ל). **קעח. וכשיטת** ר"י מבואר בתוספות לעיל (ח:), ראה בזה לעיל בסמוך. **קעט. ועיי"ש** ביד דוד שהוסיף לדון בשיטת ר"י. הב"ח (סי' נח ד"ה מאימתי) דייק מדברי ר"י, שלכך אין לקרוא קריאת שמע משיכיר את חבירו, משום שצריך להקדים ולהניח תפילין. וביד דוד (ד"ה ורלאמי) דחה דבריו, שהטעם הוא כמו שנתבאר שיהיו סומכים גאולה לתפילה. **קפ. ובביאור** שיטה זו, ראה בעל המאור (ג.) שפסק, שזמן קריאת שמע אינו מתחיל אלא לאחר הנץ, ובנחלת דוד (ד"ה מאימתי). ובביאור דברי המשנה ביומא, ראה אור מאיר (פוזנא, פ"ה סי' ג אות ג, ואות ה בהערה), שלהבעל המאור היו הניצוצות יוצאים לאחר הנץ שבעזרה, אמנם זמן זה הוא קודם הנץ של שאר יושבי ירושלים. **קפא. וכוונת** הקושיא היא, שדווקא משום תפילה היו סומכים קריאת שמע לנץ החמה, אבל זמן קריאת שמע עצמה הוא מעלות השחר. **קפב. וראה** בנחלת דוד (ד"ה ושיטת הר"ח) שהאריך לדון בשיטת רבינו חננאל. ובמשכנות יעקב (שו"ת סי' עו) ובספרו קהלת יעקב (ד"ה אמר) [הובא באסיפת זקנים החדש], האריך להוכיח כשיטת רבינו חננאל. **קפג. וראה** בסברא זו במשכנות יעקב (שו"ת סוף סי' עו). **קפד. ועיין** יד דוד (ד"ה ויש להקשות) מה שהקשה על שיטת רבינו תם. **קפה. והיינו** כפירוש רבינו חננאל ורבינו תם, שהובאו לעיל בסמוך.

ואע"פ שהותיקין היו קוראים אותה קודם הנץ החמה, אנו קוראים אותה לאחר הנץ. והיינו כמבואר לעיל (ח:) מדברי רבי שמעון בן יוחאי שאינו יוצא ידי חובת קריאת שמע של יום, אלא כשקוראה אחר הנץ החמה, שגם אביי לא אמר שזמן קריאתה קודם הנץ.

וכן פירש **הסמ"ג** (עשין יח) בדברי אביי, **והבעל המאור** (ח:) הביא פירוש זה בשם יש מפרשים, ודחהו, משום שלשון הגמרא ודאי לא משמע כן[קפו].

ביאור כוונת 'ותיקין'

ותיקין. רש"י (ד"ה ותיקין) פירש, שהם אנשים ענוים ומחבבים מצוה. **ובמעדני יו"ט** (על הרא"ש, אות ע) ביאר, שלפי רש"י הוא מלשון חולשה[קפז]. **ובחדש האביב** (ברש"י שם) פירש כוונת רש"י, שכשאדם עניו הוא מחבב את המצות, שהוא אומר מה אני ומה חיי שהביאני מלך הכבוד לעבוד לפניו, ואני כלי מלא בושה וכלימה זכיתי לכל הכבוד הזה להיות מצווה מהאל הגדול לעובדו, מתי יבא לידי ואקיימנו.

ובספר התשבי (לר"א בחור, ערך ותק) הביא דברי רש"י, שותיקים הם 'אנשים צדיקים שמחבבין את המצוות'.

ולקמן (כו.) כתב רש"י (ד"ה לותיקין), שהם המקדימים למצוות ומחזרים לעשות דבר בזמנו ומצוותו.

ובתלמידי רבינו יונה (ד"ה פירוש ותיקין) פירשו, שהם מפולפלים ומחודדים, שבפסוק (תהלים א' יט יא) 'מפרק הרים', ביאר התרגום 'מותק טוריא'[קפח]. ובמעדני יו"ט (על הרא"ש, אות ע) ביאר כוונתם, שעל ידי שהם מחודדים בחכמה יוכלו לשער לגמור עם הנץ.

ובערוך (ערך ותק) כתב, שותיקין היינו תלמיד ותיק, תלמידי חכמים[קפט]. **והרמ"א** (סי' נח ס"א) פירש, שותיקים הם תלמידים. **ובמוסף הערוך** (שם) כתב, ש'אותיק' בלשון יוני הוא איש בעל מדות ומעלות טובות.

ובמטה לוי (סליחות ליום ג' דעשי"ת, עקידה) כתב, שהוא בלשון יווני 'שלם'.

בדעת הותיקין שלכתחילה יש לקרוא קריאת שמע עם הנץ ובדיעבד בג' שעות

ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום[קצ]. **בתלמידי רבינו יונה** (ד"ה תניא) ביארו דעת הרי"ף, שותיקין סוברים שאף שמותר לקרות קריאת שמע משיכיר את חבירו, מצוה מן המובחר לקרותה סמוך להנץ החמה, בשביל לסמוך גאולה לתפילה[קצא]. ולאחר הנץ החמה, בדיעבד אפשר לקרותה עד ג' שעות.

והקשו תלמידי רבינו יונה, מנין שלדעת הותיקין זמן קריאת שמע לכתחילה אינו אלא עד הנץ, והרי אפשר שהם סוברים שאפילו לאחר הנץ הוא זמנה לכתחילה, ומה שהיו מדקדקים וקוראים קודם הנץ לא היו עושים כן מפני שלאחר מכן אינו זמן קריאת שמע לכתחילה, אלא מפני שזמן התפילה הוא כשתנץ החמה והיו צריכים להתפלל מיד, לכך קראו קריאת שמע עם הנץ החמה כדי שיסמכו גאולה לתפילה, ולעולם זמן קריאת שמע הוא אפילו לאחר הנץ לכתחילה, שכשם שלענין תפילה כוונת הפסוק "ייראוך עם שמש' היינו לאחר הנץ החמה, אם כן במשמעות "ייראוך' יש לכלול גם קריאת שמע, שזמנה לאחר הנץ החמה לכתחילה.

ותירצו, שאם לשיטתם זמן קריאת שמע לכתחילה הוא אחר הנץ, הרי כיון שזמן תפילה אינו בתחילת זריחת השמש דווקא[קצב], אם כן למה הוצרכו להטריח עצמם ולדקדק כל כך מפני סמיכת גאולה לתפילה, הרי אפילו בלא דקדוק זה יכולים הם לסמוך גאולה לתפילה, שאע"פ שיקרא קריאת שמע אחר הנץ מעט, עדיין הוא זמן תפילה לכתחילה ויוכל לקרות קריאת שמע לאחר מכן ולסמוך גאולה לתפילה. אלא ודאי שאע"פ שזמן תפילה הוא אחר הנץ החמה, מכל מקום זמן קריאת שמע אינו מהנץ ואילך, ובשביל שלא יעבור הנץ שהוא זמן קריאת שמע לכתחילה, היו מדקדקים לקרוא קריאת שמע בעונתה קודם הנץ, ושיגיעו ל'גאל ישראל' בהתחלת הנץ, שמשעה זו ואילך זמן תפילה, ויסמכו גאולה לתפילה.

והקשו עוד, מנין שלפי הותיקין בדיעבד יוצא ידי חובת קריאת שמע עד שלש שעות כרבי יהושע, הרי אפשר שהם סוברים שמהנץ החמה ואילך אפילו בדיעבד אינו יוצא ידי חובה. ותירצו, שכן מוכח ממה שהיו גומרים אותה עם הנץ החמה, שאם לשיטתם אינו יוצא בדיעבד אחר הנץ, לא היה להם לצמצם כ"כ שיגמרו אותה עם הנץ החמה ממש, מפני שיש לחשוש שמא יעבור זמן קריאת שמע ולא היה להם להביא עצמם לידי ספק כזה. אבל כיון שבדיעבד יוצא ידי חובה אחר הנץ, לפיכך היו מצמצמים כך, משום שאפילו אם יטעו פעם אחת, הרי מכל מקום עדיין אפשר לקיים מצות קריאת שמע מן התורה עד ג' שעות.

מנין שזמן קריאת שמע לכתחילה עם הנץ החמה

שם. בחידושי רבי עקיבא איגר (ד"ה ותיקין) כתב, שמדברי תלמידי רבינו יונה (שם) מבואר, שעיקר זמן קריאת שמע לכתחילה הוא משיכיר בין תכלת וכו' עד הנץ, והותיקים היו רוצים לקרות קריאת שמע כדינו לכתחילה, ואם היו קוראים מיד לאחר השיעור 'משיכיר את חבירו' לא היו יכולים לסמוך גאולה לתפילה, שעיקר זמן תפילה הוא מהנץ ואילך, ככתוב 'עם שמש', לכך היו מאחרים לגמור עם הנץ. ומשמע שמה שזמן קריאת שמע לכתחילה הוא עד הנץ, לא נלמד מהפסוק "ייראוך', אלא הטעם הוא שעיקר זמן קימה לרוב העולם, הוא רק עד הנץ.

אמנם כתב, שמלשון הרע"ב (פ"ג מ"ה ד"ה ולקרות) משמע שהפסוק "ייראוך עם שמש' מדובר על קריאת שמע, וממנו למדים שאין לקרותה לכתחילה אחר הנץ, ש"ייראוך' היינו קבלת מלכות שמים, ו'עם שמש' היינו קודם הנץ[קצג].

זמן תפילה עם הנץ משום "ייראוך עם שמש' או משום שמצוותה ביום

ונמצא מתפלל ביום. רש"י (ד"ה מתפלל) פירש, שמשעת הנץ החמה לדברי הכל יום הוא. **וביאר הפני יהושע** (ברש"י שם) שממה ששנינו בברייתא 'ונמצא מתפלל ביום', משמע שעיקר זמן קריאת שמע הוא משום זמן תפילה הסמוכה לה שיהיה בשעה שהוא ודאי יום והיינו משעת הנץ החמה. והטעם לזה הוא, שזמן תפילת השחר הוא מהדברים שמצותם ביום דווקא, ומצינו שני טעמים בזה, או משום שאברהם תיקנה, ככתוב (בראשית יט כז) 'וישכם אברהם בבוקר', או משום שהיא כנגד תמיד של שחר, שכתוב בו 'ביום צוותו', ובמגילה (כ.) שנינו שכל דבר שמצותו ביום, תחילת מצותו משעת הנץ החמה, והיינו משום שמשעה זו הוא ודאי יום, ואמנם לענין דיעבד שנינו (שם) שמשעלה עמוד השחר יצא. והוסיף לבאר, שאע"פ שזמן שחיטת התמיד אפשר שהיה הרבה קודם הנץ החמה, היינו משום שכהנים זריזים הם[קצד].

וכן כתב **הלבוש** (או"ח סי' פט ס"א) על פי המבואר להלן (כו:) בטעם תקנת תפילת שחרית, או משום שאברהם תיקנה שנאמר 'וישכם אברהם בבוקר', והיינו שהשכים להתפלל, וכן לפי הטעם השני (שם) שהיא כנגד תמיד של שחר, הרי נאמר בו (במדבר כח ד) 'את הכבש אחד תעשה בבוקר', והיינו בנץ החמה, וכן שנינו במגילה (כ.) שהדברים שמצותם ביום זמנם מהנץ החמה[קצה].

ובספר הישר (סי' תקל, הוצאת מק"נ סי' א) כתב, שעיקר חביבות התפילה הוא בשעת הנץ, ועת רצון היא[קצו].

בשעת הנץ החמה ראוי לקבלת מלכותו בקריאת שמע עם ברכותיה

שם. רש"י (לקמן כט: ד"ה ייראוך) פירש, ש"ייראוך עם שמש' היינו תפלת יוצר, שמתפללים עם הנץ החמה. **וביאר המהרש"א** (חידושי אגדות ד"ה ייראוך) שברכת יוצר אור משמעותה שבכל יום בהנץ החמה יוצר הקב"ה אור חדש, ולהוציא מלבם של עובדי חמה, שמבואר לעיל (ז.) שבשעה שהחמה זורחת כל מלכי מזרח ומערב מניחים כתריהם בראשיהם ומשתחווים לחמה[קצז].

וכן כתב **המאירי** (ד"ה ומכל מקום), שמפני שאותו זמן רוב האומות נכשלות אחר עבודת השמש, לכן קבעו תפילה באותו זמן.

וכתב בשפתי כהן (למרדכי הכהן, פרשת ואתחנן ד"ה שמע ישראל) שתיקנו חז"ל לקרות קריאת שמע לפני נץ החמה, משום שבשעה זו יש עובדי עבודה זרה שעובדים לשמש, כמבואר לעיל (ז.), וגורמים לחרון אף, שהקב"ה אומר שבטובה שעשיתי להם הם מכעיסים אותי, ובשביל שלא ירבה חרון אף ה' תקנו להקדימה קודם זריחת השמש, שעל ידי שרואה הקב"ה שישראל מקבלים מלכותו עליהם, יש לו נחת רוח, ואומר די לי במה שישראל מייחדים אותי שבשבילם בראתי את העולם והאור והשמש והירח[קצח].

קפו. **וראה** בנחלת דוד (ד"ה אלא דכהא) שכתב לדון בלשון הגמרא לפי פירוש זה. קפז. **ובמגדים** חדשים (ד"ה במעדני) הביא שבפירוש הרש"ס לירושלמי (פ"א ה"ב) כתב כן, שענוים הם דכאי רוח מלשון 'אחזתו ויתוק'. ועיי"ש במגדים חדשים שהאריך לבאר כוונת 'ותיקין'. קפח. **וראה** בנופת צופים (בילדונג, סו"ס או"ח סי' ג) שדן בפירוש זה, ואם הוא חולק על פירוש רש"י. קפט. **וראה** בהפלאה שבערכין (על הערוך שם) שיש מקומות שאין הפירוש כן. קצ. **ראה** במערכה בענין סמיכות גאולה לתפילה, שנתבארו בהרחבה פרטי דין סמיכות גאולה לתפילה. קצא. **ראה** בפירוש החרדים על הירושלמי (פ"א ה"ב ד"ה אבל אמר, בפירוש השני), שהותיקין היו מתחילים לקרות מתחילת הזמן המבואר במשנה, אלא שהיו קוראים אותה בניגון, והיו מאריכים בה עד הנץ. ובעיקר זמן קריאת הותיקין, ראה לעיל בסמוך שנתבארו שיטות הראשונים בהרחבה. קצב. **שמן** הסתם הלשון "ייראוך עם שמש' אין הכוונה לזריחת השמש דווקא, אלא לאחר שנתפשט השמש בעולם, כמבואר בשבת (קיח:) לענין תפילת מנחה, שאמר רבי יוסי יהא חלקי עם מי שמתפלל אותה עם דמדומי חמה, וא"כ בודאי הכוונה היא בעוד שהשמש על הארץ עדיין. וראה ביד דוד (ד"ה והקשה רבינו יונה), שדן בהוכחת תלמידי רבינו יונה מתפילת המנחה. קצג. **וציין** רעק"א לדברי התוספות ביומא (לז: ד"ה אמר אביי) בשם רבינו חננאל, שדן בכוונת הפסוק. וראה לעיל בסמוך בדברי הגמרא 'לק"ש כותיקין' שהובאו דברי רבינו חננאל. וכן ציין לדברי העטרת ראש (ברש"י ד"ה מאי, כא:) [הובא באסיפת זקנים החדש ח"ב]. וראה עוד בזה להלן בסמוך בביאור דברי רש"י בלימוד מ"ייראוך עם שמש'. קצד. **ונראה** כוונתו, שהם יודעים לכוון את השעה ולא להקדים לשחטו כשעדיין לא בא היום. קצה. **וראה** בפרי יצחק (ח"א סוס"י ב' ד"ה והנה לכאורה) בביאור שיטת רבינו ירוחם שמשיכיר את חבירו, הוא זמן הראוי לתפילה. קצו. **ועיין** שם שיש להסתפק אם כוונתו היא משום שהיא עת רצון ככתוב "ייראוך עם שמש', או מפני שהוא סמוך לזמן הקרבת תמיד של שחר. קצז. **וראה** עוד בטעם זה, ברביד הזהב (משרקי, שו"ת סי' יג ד"ה ונלע"ד). קצח. **וראה** עוד בחתם סופר (ד"ה תניא), בדרך רמז על הגאולה העתידה.

האם בשאר בני אדם חוששים לאיחור קריאת שמע או להקדמת התפילה

שם. כתב הרי"ף, שאין כל אדם יכול לכוון ולעשות כותיקין, ואע"פ כן מצוה לקרותה קודם הנץ החמה מעט, כדי שלא יתפלל אלא לאחר הנץ החמה שנמצא מתפלל ביום, ואע"פ שאינו עם הנץ החמה דווקא. ומצינו במפרשים שביארו דבריו בשני דרכים, האם החשש הוא לאיחור קריאת שמע לאחר הנץ, או שהחשש הוא להקדמת התפילה קודם הנץ. **ובתלמידי רבינו יונה** (ד"ה וכתב הרי"ף) תמהו על דברי הרי"ף, שהרי זהו מה שהיו עושים הותיקין עצמן שהיו קורים מעט קודם הנץ כדי שיגמרו עם הנץ ויתפללו מיד ויסמכו גאולה לתפילה, ומתחילת דבריו משמע שבא לחלק בין זמן קריאת הותיקין לבין קריאת שאר האנשים.

וכתבו לבאר שכוונת הרי"ף היא, שותיקין מפני שהיו משערים בדקדוק היו מצמצמים ומכוונים שמיד כשיגיעו ל'גאל ישראל' תהיה הנץ החמה, ושאר בני אדם אינם בקיאים לשער כל כך, ואם יבואו לעשותו יש לחשוש שמא יטעו ותנץ החמה קודם קריאת שמע ויעבור הזמן לכתחילה, ועל כן צריך שלא ישערו בצמצום אלא בענין שיוכלו לכל הפחות לקרוא קודם הנץ פרשה ראשונה, ושתהיה הנץ החמה לאחר קריאת פרשה ראשונה עד שיגיעו לגאל ישראל, כי זה נקל הוא לכוון שתהיה הנץ החמה בשיעור גדול כזה, ואע"פ שאינו מכוון בענין הנץ החמה שיהיה כשמגיע לגאל ישראל אלא הנץ החמה תהא מוקדמת מעט ל'גאל ישראל', אין לחוש לזה, שיותר טוב שיקדים הנץ החמה מעט, מלצמצם ביותר ולבוא לידי ספק שמא תעבור השעה.

ובחידושי רבי עקיבא איגר (ד"ה בתר"י) תמה על דברי תלמידי רבינו יונה, שהרי אם מתיירא מלצמצם שיגיע עד גאל ישראל בתחילת הנץ, ולכך מתחיל הרבה קודם הנץ, ואע"פ כן חושש שמא יעבור זמן קריאת שמע מלקרות עד אחר הנץ, אם כן בודאי כשלא יקדים את קריאת שמע קודם הנץ משום שאינו רוצה לצמצם, ורצונו לקרות רק פרשה אחת קודם הנץ, ויתחיל קודם הנץ רק משך זמן קריאת פרשה אחת, שיש לחוש יותר שמא יעבור זמן מועט כזה, ותנץ החמה קודם קריאת שמע.

כך ביאר שכוונת הרי"ף היא, שהחשש הוא משום הקדמת התפילה קודם הנץ, שאם יצמצם לקרות עד גאל ישראל קודם הנץ, יש לחשוש שיגיע עד גאל ישראל קודם הנץ ומחמת חסרון ידיעתו יתפלל קודם הנץ. ולזה מאחרים קצת להתחיל מעט קודם הנץ בענין שיקרא על כל פנים פרשה אחת קודם הנץ, שאף אם לפעמים יטעה ויתחיל קצת קודם לזה, מכל מקום כשיגיע לתפילה כבר תנץ החמה. וכתב שכפירושו מדויק מלשון הרי"ף.

ביאור דברי רש"י אם מהפסוק למדים לזמן קריאת שמע או לזמן תפילה

מאי קראה ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים. רש"י (ד"ה מאי) פירש, ששאלת הגמרא היא מנין שמצוה להתפלל עם הנץ החמה, ובתשובת הגמרא פירש רש"י (ד"ה דכתיב), אימתי מתייראים ממך כשמוראך מקבלים עליהם[קצט], דהיינו מלכות שמים שמקבלים עליהם בקריאת שמע', ו'עם שמש' פירושו כשהשמש יוצאת, דהיינו עם הנץ החמה, ו'לפני ירח' היינו תפילת המנחה שמצותה עם דמדומי חמה, כמבואר לקמן (כט:). **ובעטרת ראש** (ברכ"י שם, כח:)[רא] דקדק, שבשאלת הגמרא פירש רש"י, שכוונת הגמרא לברר מנין שזמן תפילה הוא עם הנץ החמה, ובהמשך דבריו פירש רש"י (ד"ה דכתיב) שלמדים מן הפסוק לענין זמנה של קבלת עול מלכות שמים בקריאת שמע. ושוב כתב רש"י שלמדים מהמשך הפסוק לענין תפילת מנחה[רב].

והצל"ח (ברכ"י שם) כתב ליישב, שכוונת רש"י היא לברר הלימוד שזמן התפילה הוא עם הנץ, שהרי נחלקו התנאים במשנתנו האם זמן קריאת שמע לכתחילה הוא משיכיר בין תכלת לכרתי או משיכיר בין תכלת ללבן, ולדברי הכל זמנה מוקדם הרבה מהנץ החמה. אבל לא מצינו מפורש במשנה אימתי התחלת זמן תפילה, ורק בברייתא מצינו שזמנה בהנץ החמה, ועל זה אמרו בגמרא שממה שמאחרים לקבל עול מלכות שמים בקריאת שמע עד הנץ החמה, אף שזמנה הוא קודם להנץ החמה לדברי הכל, מוכרח שהוא בשביל לסומכה לתפילה, ומוכח שזמן תפילה למצוה מן המובחר אינו קודם הנץ החמה, אלא משעת הנץ[רג].

ובפני יהושע (ברכ"י ד"ה מתפלל) ביאר דברי רש"י, שמ'ייראוך עם שמש' למדים שעיקר מצות קריאת שמע היא עם שמש, ומכל מקום ממה ששנינו בפירוש בברייתא 'ונמצא מתפלל ביום', משמע בפירוש שעיקר זמן קריאת שמע אינו אלא משום זמן תפילה הסמוכה לה שיהיה בשעה שהוא ודאי יום, והיינו משעת הנץ החמה. ולכך פירש רש"י (ד"ה מתפלל) שלמדים מהפסוק שהתפילה היא ביום עם הנץ החמה, שלדברי הכל יום הוא.

ובהעמק שאלה (שאילתא ח אות ט) ביאר כוונת רש"י, שעיקר כוונת הלימוד הוא על תפילה, אלא שרש"י מפרש הטעם שהתפילה נקראת בלשון 'יראה', שמשום שמצוה לסמוך גאולה לתפילה, הרי התפילה סמוכה לקריאת שמע שהיא קבלת עול מלכות שמים, ושייך לקרותה בלשון יראה'[רה].

מהפסוק למדים לצמצם זמן קריאתה ולא לאחר קריאתה שלא יתפלל קודם הנץ

שם. **בלשון הזהב** (ברכ"י ד"ה מתפלל) ביאר, שכוונת רבי זירא לבאר, שלכאורה היה אפשר להקשות שאף שתפילה זמנה ביום, ולפיכך איחרו הותיקין את זמן קריאת שמע, כדי לסמוך גאולה לתפילה, אך מכל מקום מדוע הזדרזו לקוראה קודם הנץ, והלא היה עדיף שלא יצמצמו בזמן קריאתה ויקראו גם קריאת שמע אחר הנץ, בשביל שלא יבואו לטעות ולהתפלל קודם הנץ. ועל כך אמר רבי זירא שהפסוק 'ייראוך עם שמש' משמעותו היא שקודם זריחת השמש יקבלו עול מלכות שמים בקריאת שמע במורא, וממה שנאמר בפסוק שיקראו קריאת שמע קודם הנץ החמה, משמע שמצוה להתפלל מיד בזריחת השמש, ואין לאחר את קריאת שמע לאחר החמה.

בענין קבלת מלכות שמים שבערב אם היא על ידי קריאת שמע או תפילה

ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים. פירש רש"י (ד"ה דכתיב), אימתי מתייראים ממך כשמוראך מקבלים עליהם, דהיינו מלכות שמים שמקבלים עליהם בקריאת שמע, ו'עם שמש' פירושו כשהשמש יוצאת, דהיינו עם הנץ החמה, ו'לפני ירח' היינו תפילת המנחה שמצותה עם דמדומי חמה, כמבואר לקמן (כט:). ובמה שפירש רש"י ש'לפני ירח' היינו תפלת המנחה, דקדק **המהרש"א** (חידושי אגדות ד"ה ייראוך) שלא מצינו בשום מקום שמצותה עם דמדומי חמה[רו]. ולכן פירש ש'ולפני ירח' היינו שייראוך בקריאת שמע של ערבית לפני ירח, דהיינו בתחילת הלילה שהלבנה זורחת, ומתחיל בברכת קריאת שמע 'גולל אור מפני חושך' וכו', בשביל להוציא מליבם של עובדי הלבנה[רז].

הזהיר להתפלל כותיקין רשאי להתפלל ביחיד בשעה זו

שם. **בביאור הלכה** (סי' נח ס"א ד"ה ומצוה) כתב, שהזהירים לקרות כותיקין, מותר להם לקרות ולהתפלל ביחידי אם אין להם מנין. שמצינו גדולה מזו במשנה (לקמן כב:) שאפילו אם אין לו תפילין בעת ההיא, מכל מקום יזהר לקרותה בזמנה סמוך להנץ החמה, והיינו כשיטת הותיקין, כמבואר בגמרא[רח].

מקור דין סמיכת גאולה לתפילה ושאינו ניזוק כל היום

שם. **רש"י** לעיל (ד: ד"ה זה) כתב, שסמיכת גאולה לתפילה רמזה דוד בספר תהלים, ככתוב (תהלים יט טו) 'ה' צורי וגואלי', ונסמך לו במזמור שלאחריו 'יענך ה' ביום צרה' (תהלים כ ב), ואמרו בירושלמי (פ"א ה"א) שמי שאינו סומך גאולה לתפילה למה הוא דומה לאוהבו של מלך שבא ודפק על פתחו של מלך, יצא המלך ומצאו שהפליג, אף הוא הפליג, אלא יהיה אדם מקרב להקדוש ברוך הוא אליו, ומרצהו בתשבחות וקילוסים של יציאת מצרים, והוא מתקרב אליו, ובעודו קרוב אליו יש לו לתבוע צרכיו.

והטור (סי' קיא) כתב, שסמיכות גאולה לתפילה נלמד ממה שכתוב (תהלים יט) 'יהיו לרצון', היינו גאולה, ונסמך לו הכתוב (תהלים כ) 'ויענך' היינו תפילה. **והב"ח** (שם) הביא דברי רש"ל שהקשה על הטור, שהיה לו ללמוד מה שבאותו פסוק נכתבו גאולה ותפילה, ש'יהיו לרצון אמרי פי' הוא תפילה, כמבואר לקמן בסמוך שתקנו חכמים לומר 'יהיו לרצון' בסוף תפילת שמונה עשרה, הואיל ואמרו דוד לאחר י"ח פרשיות, ו'ה' צורי וגואלי' הוא גאולה. ולכך פירש הרש"ל שאכן יש ללמוד מפסוק זה ענין סמיכות גאולה לתפילה, ומה שהביא הטור את הפסוק 'יענך', היינו רק ללמד שאינו ניזוק כל אותו יום כמבואר לקמן בסמוך, והלימוד הוא ממה שלא אמר בלשון תפילה 'ענני ה' ביום צרה ישגבני אלוקי יעקב', והיינו משום שהוא נסמך לפסוק 'יהיו לרצון' שלפניו, שאמר דוד הזהר שתעשה כך, ותסמוך גאולה לתפילה כי אני מבטיחך שיענך ה' ביום צרה. **והט"ז** (שם סק"א) דחה פירוש הרש"ל, וכתב ליישב פירוש הטור, שהפסוק 'יהיו לרצון אמרי פי' היינו שדוד מודיענו בזה אימתי 'יהיו לרצון אמרי פי',

---

קצט. **ראה** בביאור תיבות אלו, בברכת ראש (ברכ"י שם). ר. **ראה** ברש"י לקמן (כט: ד"ה ייראוך) שפירש ש'ייראוך עם שמש' זו תפלת יוצר, שמתפללים עם הנץ החמה. ובדרך אמונה (פורילה, ד"ה דכתיב) ובברכת ראש (ברכ"י ד"ה דכתיב) דקדקו, שלכאורה הוא סותר לדבריו בסוגייתנו. ועיין בברכת ראש מה שכתב ליישב. רא. **הובא** באסיפת זקנים החדש (ס"ג). רב. **עיין** שם שהאריך לדון ביישוב דברי רש"י. וראה לעיל בסמוך שהובאו דברי רבי עקיבא איגר (ד"ה ותיקין) שכתב, שמדברי תלמידי רבינו יונה מבואר שהטעם שזמן קריאת שמע היא עם הנץ החמה, משום שהוא זמן קימה, ככתוב 'ובקומך'. רג. **ומבואר** מדבריו, שעיקר הלימוד מהפסוק הוא שזמן התפילה היא עם הנץ, ולא לענין זמן קריאת שמע. רד. **וכעין** זה ביאר בלשון הזהב (ברכ"י ד"ה מתפלל). רה. **וכתב** השאילתות (שאילתא ח) והבה"ג, אינו כן, אלא עיקר הלימוד הוא שצריך לסמוך את קריאת שמע לנץ החמה. ועיין שם שהאריך לבאר עם מה שהתפללו עם הנץ החמה הוא משום זמן תפילה או משום שזמן קריאת שמע הוא סמוך לנץ החמה. רו. **ובשפת** אמת (ד"ה אר"ו) השיב על דברי המהרש"א, שלקמן (כט:) מוכרח לפרש כפירוש רש"י, וכן משמע בשבת (קיח:) שכוונת הפסוק הוא לענין תפילה. וראה במעון הברכות (ד"ה אמר) שלפי התוספות (ג. ד"ה מאימתי) אין הכוונה לתפילת מנחה, אלא לקריאת שמע של ערבית ותפילת ערבית. וראה בראש יוסף (ד"ה לפני) ובעין אליהו (ד"ה תניא), שבירושלמי (פ"ד ה"א) למדים מפסוק זה שזמן תפילת מנחה הוא עם השמש. ועיי"ש בעין אליהו שכתב לדון אם הבבלי סובר כן. רז. **עיין** שם שביאר כן לפי דרכו בביאור הטעם שקריאת שמע עם ברכותיה ראוי לקוראה עם הנץ החמה, מפני עובדי השמש. וראה עוד בזה ביערות דבש (ח"א דרוש ט וכן בשקיעתו). רח. **וראה** בפי כהן (בירורי הלכות משנתתא ח פ"א אות יד), שדן בדברי הביאור הלכה. רט. **עיי"ש**

בזמן שתאמר 'צורי וגואלי' שהוא גאולה, ומהפסוק 'יענך' מבואר שמדובר שקודם לכן התפלל, שאם לא כן לא שייך ענייה.

האם בשבתות וימים טובים צריך לסמוך גאולה לתפילה

שם. כתב ההגהות **אשר"י** (סי' י) בשם **האור זרוע**, שבשבת אין צריך לסמוך גאולה לתפילה, שהרי למדים כן מהפסוק 'יענך ה' ביום צרה', ושבת אינה יום צרה. **והב"י** (סי' קיא ד"ה וכתוב) דחה דבריו, משום שהפסוק 'יענך ה' ביום צרה' הוא סמך בעלמא, ואף בלא פסוק זה צריך לסמוך גאולה לתפילה[רי], ועוד, שתפילת שבת היא במקום תפילת חול שהיא בעת צרה.

ובדרכי משה (שם אות א) פסק, שלא יפסיק בדברים בטלים וכדומה בין גאולה לתפילה, אבל בדברים הצריכים, יש לסמוך על דברי האור זרוע.

וכתב, שביום טוב צריך לסמוך גאולה לתפילה, מפני שאותו היום של יום טוב בשאר פעמים שאינו יום טוב הוא עת צרה, אבל שבת לעולם אינה עת צרה. ובהגהותיו לשלחן ערוך (ס"א) כתב טעם אחר, שיום טוב הוא יום דין כמו שאמרו (ר"ה טז.) שבפסח נדונים על התבואה ובעצרת על פירות האילן ובחג על המים[ריא].

עניית אמן אחר גאל ישראל אם היא הפסק

שם. כתב **בשו"ע** (סי' קיא ס"א), צריך לסמוך גאולה לתפילה ולא יפסיק ביניהם אפילו ב'אמן' אחר גאל ישראל ולא בשום פסוק, חוץ מ'ה' שפתי תפתח' (תהילים נא יז).

והרמ"א הביא דברי **הטור**, שמותר לענות אמן על גאל ישראל, וכן נוהגים.

ובמגן אברהם (סי' קיא סק"ג) הביא, שכן כתב הלבוש על פי הקבלה[ריב].

הטעם שלא אמרו שצריך לסמוך את התפילה לגאולה שלפניה

שם. הצל"ח (ד: ברש"י ד"ה זה) כתב, ששמע בילדותו **מרבי אליעזר מבראד** שהקשה על הלשון סמיכת גאולה לתפילה, ולכאורה היה ראוי לומר שצריך לסמוך 'תפילה לגאולה', שאחר שקראו קריאת שמע, צריך מיד לסמוך התפילה ולא להפסיק ביניהם, ואם כן מסמיכים את הגאולה לתפילה[ריג].

ותירץ, שמשום שבשחרית זמן קריאת שמע הוא משיכיר בין תכלת ללבן, ואחר כך זמן התפילה הוא בנץ החמה, והזריזים שמקדימים למצוות היו צריכים לקרוא קריאת שמע מיד משיכיר, ולהמתין אחר כך עד הנץ החמה ולהתפלל, ואומרים להם שימתינו מלקרוא קריאת שמע עד הנץ החמה שיהיה זמן תפילה ויוכלו לסמוך גאולה לתפילה, ולכן אמרו שצריך לסמוך גאולה לתפילה, שממתינים עם הגאולה, ואין קוראים קריאת שמע מיד בתחילת הזמן, כדי שיוכלו לסמוך את הקריאת שמע לתפילה שיתפללו בנץ החמה.

האם צריך לסמוך גאולה לתפילה שתתקבל התפילה או לצורך הגאולה

שם. בקהלות יעקב (סי' ג) כתב לחקור, האם מה שצריך לסמוך גאולה לתפילה הוא לצורך התפילה, שהתפילה יותר מקובלת כשהיא סמוכה לגאולה, או שהוא לצורך הגאולה, שמטכסיסי הגאולה להסמיך לה תפילה, וכך היא גאולה ראויה כשסמוך לה תפילה[ריד].

וכתב להוכיח שהטעם שצריך לסמוך הוא לצורך התפילה, ממה שמשמע **מהתוספות** לעיל (ד: ד"ה דאמר) שאפילו לפי הסובר שתפילת ערבית רשות, צריך לסמוך גאולה לתפילה, ולכאורה קשה איך מחייבים אותו לסמוך גאולה לתפילה הרי אם ירצה לא יתפלל כלל. ואם הוא לצורך התפילה יש לבאר שאף שאינו צריך להתפלל אבל אם רוצה להתפלל מצרכי התפילה שיסמוך לה הגאולה, אבל אם הוא לצורך הגאולה, הרי תפילת ערבית רשות ואינו צריך לסמוך תפילה לגאולה אם אינו רוצה להתפלל, ומדוע אם רוצה להתפלל צריך לסמוך את זה לגאולה[רטו].

מנין שאינו ניזוק כל היום

העיד ר"י בן אליקים משום קהלא קדישאה דבירושלים כל הסומך גאולה לתפלה אינו נזוק כל היום כולו[רטז]. **המהרש"א** (חידושי אגדות ד"ה כל) ביאר, שמהפסוק שלמדים ממנו מעלת הסמיכות גאולה לתפילה, שכתוב 'ה' צורי וגואלי', וסמוך לו 'יענך ה' ביום צרה' וגו', ממנו יש ללמוד גם שאינו ניזוק באותו יום.

ביאור קושיית התוספות ותירוצם לענין שאינו נזוק מנזקי נפש

שם. הקשו **התוספות** (ד"ה כל), והלא כל אדם מישראל סומך גאולה לתפילה, ואם כן מה היתה גדלותו של רב ברונא יותר משאר בני אדם, ששמח כל אותו היום, כמבואר להלן בסמוך. ותירצו, שכוונת הגמרא היא שכל הסומך גאולה לתפילה כותיקין שקוראים קריאת שמע קודם הנץ, ותפילה לאחר הנץ. וכן כתב **הרשב"א** (ד"ה וזמנא) בשם **רבינו האי גאון**.

וביערות דבש (ח"א דרוש ט ד"ה אמנם) הביא קושיית המפרשים[ריח], שאם כוונת התוספות להקשות מרב ברונא לא היה להם להעמיד דבריהם על דברי הגמרא לענין הסומך וכו', אלא לקמן בסמוך לגבי רב ברונא, ואם כוונתם להקשות על מה שאינו ניזוק, שכולם סומכים ומכל מקום הם ניזוקים, היה להם להקשות כן בפירוש, וגם למה לא הקשו יותר מכך, על מה שאמרו שפעם אחת סמך גאולה לתפילה, והרי בכל יום ודאי סמך כך. וביאר כוונת התוספות, שמה שאינו ניזוק, אינו כפשוטו היזק הגוף, אלא נזקי נפש, והיינו שאינו חוטא כל היום[ריט]. ויש להוכיח כן ממה ששיבח לרב ברונא שהוא שמח במצוה, ולא פסקה שמחה ממנו כל היום עבור מה שסמך גאולה לתפילה, ואם 'אינו ניזוק' היינו נזקי הגוף, הרי אין זה מיוחד לרב ברונא לבד, אלא כל אדם יעשהו[רכ]. אמנם כיון שהכוונה היא על נזקי הנפש, שעל ידו ימלט מחטא, בזה לא ישמחו המוני עם אלא איש אשר לבבו שלם עם ה' וזהו תכלית חפצו בזה העולם לעשות נחת רוח ליוצרו לבל ילכד ח"ו בעון, ולכך רב ברונא ששמח הוא לאות שהוא מבני עליה ואדם גדול ביראה.

ובזה יבואר קושיית התוספות, שהרי אנו סומכים יום ביומו, וממש אין יום בלי פגע ומכשול בגוף ונפש[רכא]. ועוד הקשו התוספות, שאם 'אינו ניזוק' הוא כפשוטו לענין נזקי גוף ולא שמירה מחטא, אם כן מה נתייחד רב ברונא משאר בני אדם, הלא זה טבע כל בני אדם לעשות כל דבר שאפשר שיצילו מנזק. ואם כן מוכרח שהפירוש הוא שמשמרו מהחטא, וא"כ הקושיא הראשונה במקומה עומדת. ותירצו התוספות, שדווקא כשסומך כותיקין אמרו שאינו ניזוק.

דווקא כשאינו עושה עבירה בו ביום אינו נזוק כל אותו היום

שם. ביערות דבש (ח"א דרוש ט ד"ה והנה ככר) הביא, **שבשו"ע המיוחס להאר"י** כתב, שמה שאמרו שאינו ניזוק כל היום היינו באינו עושה עבירה בו ביום.

וכתב היערות דבש, שיש לסייע לדבריו מהמבואר בגמרא (קידושין לט:) לענין כיבוד אב, שאף ששכרו הוא אריכות ימים כמפורש בתורה, מכל מקום אם בשעה זו היה מהרהר בעבירה אינו מגן עליו, שהעבירה מבטלת את השכר הראוי לו, וכמו כן כשאמרו שאינו ניזוק, עבירה מבטלת שכר זה.

וכתב היערות דבש, שדבר זה יתכן דווקא אם הפירוש 'אינו ניזוק' היינו כפשוטו מנזקי הגוף, אבל לפי מה שפירש שהכוונה היא שמגן למלטו מעון, אם כן לא שייך שעבירה מבטלת השכר, שמשום סמיכות גאולה לתפילה הוא ראוי להיות מנוקה מעון.

בכוונת הטעם שאם יזכה יבחין בין מלכי ישראל למלכי אומות העולם

לעולם ישתדל[רכב] אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אלא אפילו לקראת מלכי עכו"ם שאם יזכה יבחין בין מלכי ישראל למלכי עכו"ם[רכג]. **רש"י** (ד"ה שאם, וד"ה יבחין) פירש, שאם יזכה לעולם הבא לראות גדולתן של ישראל[רכד], יבחין כמה הרבה גדולתם יותר על

שהוכיח מלשון הירושלמי כפירוש הטור ושלא כפירוש הרש"ל. **רי. ראה** לעיל בסמוך טעם נוסף לסמיכות גאולה לתפילה. וראה בשאגת אריה (שו"ת סי' טו) בביאור טעם האור זרוע, ונתבארו הדברים בהרחבה בילקוט ביאורים לעיל (ד:). **ריא. ולענין** יו"ט שחל להיות בשבת, כתב בתהלה לדוד (סי' קיא סק"ד) שלפי הטעם שיו"ט הוא יום דין, א"כ אפילו אם חל בשבת יהיה חיוב להסמיך גאולה לתפילה. **ריב. ובענין** אם ראוי לסיים גאל ישראל בלחש או בקול רם, ראה בספר הליכות שלמה (תפילה, פ"ז אות יח) ובארחות הלכה (שם). **ריג. וראה** בירושלמי (פ"א ה"א), כל מי שאינו תוכף לגאולה תפילה למה הוא דומה וכו'. **ריד. ועיין** שם (ד"ה ועיקר) שכתב שאין להוכיח מתפילת מנחה, שיש תפילה בלא גאולה. **רטו. עיין** שם מה שהאריך בזה, ומה שכתב בשיטת הרמב"ם בזה. **רטז. הטעם** שהיו נקראים 'עדה קדושה' ראה בפירוש רב נסים גאון (בגליון הגמרא, ד"ה העיד). ונתבארו הדברים בביאורי הפשט בדברי הגמרא. **ריז. ראה** בחתם סופר (תורת משה תניינא, פרשת ויגש ד"ה וירא) שביאר ענין קריאת שמע שקרא יעקב אבינו כשפגש את יוסף בנו, על פי סוגייתנו. **ריח. ראה** ברצוף אהבה (בתוספות שם) ובקדושה וברכה (סמיכת חכמים, בתוס' שם) שדקדקו כן בדברי התוספות. וראה בקדושה וברכה שהאריך בזה. וראה עוד בביאור קושיית התוספות, בברוך מרדכי (בתוס' שם). **ריט. כנראה** מדברי הירושלמי (פ"א ה"א) שמצוה גוררת מצוה ומגינה לבל יבא לידי חטא. [לכאורה יש לעיין, שמקושיית הגמרא שהוצרך להביא הדס למלך, משמע שהכוונה שאינו ניזוק נזק ממון. ואפשר שהכוונה היא לשניהם]. **רכ. וכתב**, 'כל אדם טוב ורע שוגה ופתי, כאשר יעשו דבר אשר ימלטו בו כל היום מרעה, ירוצו ולא ייגעו לעשותו, ואילו היה איזה דבר סגולי להנושא שיהיה בטוח שלא יקרהו ביומו מקרה ופגע, ידעתי כי ידלגו עור ופסח יחד לקנותו במחיר, אפס יהיו בטוחים מבלי כושל, ואדרבה הפחותים יותר מבני עליה אשר כל מבטחם וחפצם בה' ואינם חרדים לשום דבר נזק, כי מה' לא תצא הרעה, וקידוש לבנה בכל חודש יוכיח שזהירים במצוה זו יותר מכל מצות הואיל ונדפס שיש בטחון שלא ימות באותו חדש'. **רכא. ואין** לומר שהחטא מבטל את שכרו שאינו נזוק, וכמו שהביא בשם שו"ע האר"י, שהרי שכר סמיכת גאולה לתפילה הוא שלא יבוא האדם לידי חטא. **רכב. בפירוש** תיבת 'ישתדל', עיין רמב"ן (שמות כב טו) ובמלאכת שלמה (אבות פ"ב מ"ו) ובמגיד תעלומה (ד"ה חסם). **רכג. בשו"ע** (סי' רכד ס"ט) כתב, ש'מצוה' להשתדל לראות מלכים וכו'. באבני ישפה (שו"ת או"ח סי' מז ענף ג) כתב, שיש מצוה לראות פני המלכה. וראה בזה ברבבות אפרים (גרינבלט, שו"ת ח"ב סי' פב). בענין ראיית מלך רשע, עיין לב חיים (שו"ת ח"א סי' נד) עלי תמר (פ"ג ה"א ד"ה מטמא). **רכד. ראה** בעטרת ראש (ברש"י ד"ה שאם, כג.) [הובא באסיפת זקנים החדש (ס"ג)] שדקדק מלשון רש"י, שעולם הבא היינו אחר התחייה ולא עולם הנשמות. ועיין שם שהביא שהראשונים נחלקו בזה.

האומות עכשיו. ורש"י להלן (נח. ד"ה שאם) כתב, 'שאם יזכה לעולם הבא ויראה בכבוד מלך המשיח, יבחין כמה יתר כבוד נוטלי שכר מצוות, יותר ממה שהיה כבוד האומות בעולם הזה.

ובמעון הברכות (ד"ה שאם) כתב לפרש, שאם יזכה לראות משיחנו יבחין לשמוח ביתרון תפארת מלכות דוד העולה על הכל[רכה].

ובכף החיים (סי' רכד ס"ק לג) מביא טעם נוסף בשם **ספר קרבן מנחה** (סי' שט), שמתוך שיראה בכבוד בשר ודם, יכיר קצת מגדולתו של הקב"ה ויחול עליו אימתו.

האם כשכבר ראהו פעם אחת רשאי להתבטל מלימודו לראותו

שם. במגן אברהם (סי' רכד סק"ז) הביא דברי הספר חסידים (סי' תתקנ), **שאם ראה** פעם אחת את המלך, אל יבטל יותר מלימודו לראותו, אם לא שבא בחיל יותר ובכבוד גדול יותר.

הטעם שלא אמרו שירוץ משום ברכה

שם. כתב המהרש"א (חידושי אגדות נח. ד"ה שאם), שאין אדם צריך לרוץ לראות את המלך משום הברכה שנתקנה על ראיית המלך, שהרי אינו חייב לברך אלא כשרואהו, ואם אינו רואהו אינו חייב להשתדל ולראותו בשביל לברך[רכו].

ביאור דברי הגמרא שנקטה בתחילה את מלכי ישראל

לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל. במחצית השקל (סי' רכד על מג"א סק"ז) ביאר, שאחר מלכי ישראל צריך לרוץ מפני שמצוה לכבדם[רכז].

ובקדושה וברכה (סמיכת חכמים, נח. ד"ה לעולם) דקדק, מדוע נקט בתחילה שירוץ למלכי ישראל דווקא, והיה ראוי לומר שלעולם ירוץ לקראת מלכים ומשמע בין מלכי ישראל ובין מלכי אומות העולם. וכתב ליישב, שאם היתה הגמרא נוקטת בלשון זה, היינו סבורים לומר שהטעם משום הברכה שנתקנה על ראיית המלך, שעל כל המלכים צריך לברך. אמנם לפי האמת אין חיוב לרוץ לראותם בשביל הברכה, ועוד שהרי לבסוף אמרו שהטעם הוא משום שאם יזכה יבחין. ולכך נקט בתחילה את מלכי ישראל בלבד, להשמיענו שהכוונה היא שישתדל בשכלו לרוץ לפני מלכי ישראל שיראה הכבוד שחלק להם הקב"ה, ומזה תגיע אליו יראת ה'. ועל זה הוסיף שאף כשרץ לפני מלכי אומות העולם יכוון גם כן בשכלו על דעת שכרם של מלכי 'ישראל', שעל ידי שיראה שלעוברי רצונו נותן שכר זה, יבחין שבודאי נתן שכר זה למלכי ישראל.

בכוונת הירושלמי שמצוה לראות גדולי מלכות

שם. בשבט הלוי (שו"ת ח"א או"ח סי' לה) הביא דברי הירושלמי (פ"ג ה"א, נזיר פ"ז ה"א) שמצוה לראות גדולי מלכות[רכח], ופירש כוונת הירושלמי בשני דרכים: א. שדווקא המלכים הגדולים ישתדל לראותם, ולא בעלי שררה הקטנים, כיון שאין כל כוח השררה איתם. ב. שגם גדולי המלכות שהם נושאי כבוד המלוכה מצוה לראות, שהמצוה לראות בכבודם שאם יזכה יבחין, וזה מתקיים גם בגדולי המלכות[רכט].

מדוע לא מקשה הגמרא על רבי יוחנן שדבריו סותרים זה את זה

היכי מצי סמיך והא א"ר יוחנן בתחלה הוא אומר ה' שפתי תפתח ולבסוף הוא אומר יהיו לרצון אמרי פי"ל. ברצוף אהבה (בתוספות ד"ה כל) דקדק[רל], מדוע לא מקשה הגמרא על דברי רבי יוחנן שסותר דברי עצמו, שהרי אמר שבתחילה הוא אומר ה' שפתי תפתח', וגם אמר שהסומך גאולה לתפילה הוא בן העולם הבא. וכתב ליישב, שלולא מה שאמרו על רב ברונא, היה אפשר לומר שרק בערבית הצריך רבי יוחנן לסמוך גאולה לתפילה, משום שעיקר הגאולה היתה בערב, ובשחרית ובמנחה שאין צריך לסמוך, יוכל לומר ה' שפתי תפתח. אמנם ממה שאמרו שאירע לרב ברונא שסמך, אם כן מוכרח לפרש כדברי **התוספות** (ד"ה כל) שמעלת סמיכות גאולה לתפילה הוא דווקא כשסומך כותיקין, וממה שלא אמרו 'כל העושה כותיקין' אלא כל 'הסומך' כותיקין, מוכח שצריך גם שלא יפסיק באמירת פסוק ביניהם, ואם כן יש להקשות איך אפשר לסמוך כיון שצריך לומר ה' שפתי תפתח[רלב].

הטעם שזוכה לעולם הבא על ידי סמיכות גאולה לתפילה

איזהו בן העולם הבא זהו הסומך גאולה של ערבית לתפלה של ערבית[רלג].

הקשו תלמידי רבנו יונה (ד: ד"ה איזהו) **ובחידושים המיוחסים לריטב"א** (שם ד"ה אמר), וכי מפני שסומך גאולה לתפילה יהיה לו שכר כל כך שהוא בן העולם הבא. ותירצו תלמידי רבנו יונה, שהקדוש ברוך הוא גאלנו והוציאנו ממצרים כדי שנהיה לו עבדים, וכשמזכיר את הגאולה ומיד אחר כך מתפלל, כיון שהתפילה היא עבודה כמו שאמרו בבבא קמא (צב:) 'ועבדתם את ה'' וגו' (שמות כג כה) זו היא תפילה, הרי הוא מראה בעצמו שכשם שהעבד מחויב לעשות מצות רבו שקנאו, כך הוא מכיר הטובה והגאולה שגאל אותו הבורא, ושהוא עבדו, וכיון שהוא מכיר שהוא עבדו מפני שגאלו ועושה מצוותיו בעבור זה, הוא זוכה לחיי העולם הבא.

ותירץ עוד, שבני ישראל כשראו את הניסים שעשה להם הקדוש ברוך הוא, בטחו בו, כמבואר במדרש (שמו"ר כב ג), והקורא קריאת שמע ומיד אחר כך מתפלל, מראה שבוטח בה' בתפילה כיון שמבקש ממנו צרכיו, ולכן מזכיר הגאולה ומתפלל מיד משום שבוטח שכמו שה' ענה לישראל במצרים כך יענה לו ה', והבטחון הוא עיקר היראה והאמונה ולכן יזכה לחיי העולם הבא.

ובחידושים המיוחסים לריטב"א (ד: ד"ה אמר) תירץ, שלא על ידי זה בלבד הוא זוכה לעולם הבא, אלא שהנזהר בדברי חכמים לדקדק בהם ולקיימם, ואף בזה הוא זהיר אפילו בערבית, הרי הוא בן העולם הבא.

ובפירוש רבי יהונתן מלוניל (ד: ד"ה איזהו) ביאר, שכיון שסומך גאולה לתפילה בודאי מכוון בתפילתו, והמכוון בתפילתו מודה שיש לו בורא שיודע מצפונו ונגעי לבבו, ולפיכך הוא ירא כל היום לחטוא לו, ועל ידי זה יזכה להיות בן העולם הבא.

טעם שתקנו לומר ה' שפתי תפתח

וכיון דקבעוה רבנן בתפלה כתפלה אריכתא דמיא[רלד]. **תלמידי רבנו יונה** (ד: ד"ה כיון) פירשו, שפסוק זה דבוק עם הפסוק שאחריו (תהלים נא יח) 'כי לא תחפוץ זבח ואתנה' וגו' שדוד התפלל שכיון שחטא בת שבע היה במזיד, ואין מביאים קרבן על המזיד ביקש שיוכל לכוון בתפילתו לספר מעללי הבורא, כדי שהתפילה תהיה מקובלת במקום קרבן. וכן אנו מתפללים שכיון שאין לנו בית המקדש שנוכל להקריב קרבנות אנו מתפללים שתפילתנו תהיה רצויה ומקובלת כמו קרבן, וכיון שנתקן על ענין התפילה אמרו שנחשב כתפילה אריכתא[רלה].

טעם שברכת השכיבנו היא כגאולה אריכתא

כיון דתקינו רבנן השכיבנו כגאולה אריכתא דמיא. תלמידי רבינו יונה (ד: ד"ה ואע"ג) פירשו הטעם שהוא כגאולה אריכתא, מפני שבשעה שהקדוש ברוך הוא עבר לנגוף את מצרים, היו ישראל מפחדים ומתפללים לה' שיקיים דבריו ולא יתן המשחית לבא אל בתיהם, וכנגד התפילה ההיא תקנו לומר ברכת 'השכיבנו', וכיון שנתקנה על התפילה שהיתה בשעת הגאולה, היא נחשבת כגאולה אריכתא.

ובמאירי (ד: ד"ה וסמיכת) פירש, שברכת 'השכיבנו' היא כגאולה אריכתא, מפני שהוזכר בהשכיבנו גאולה ממזיקים 'והסר מעלינו דבר וחרב' וכו' והוא מענין גאולה[רלו].

האם 'ה' שפתי תפתח' נחשב מעיקר נוסח הברכה

ה"נ כיון דקבעוה רבנן בתפלה כתפלה אריכתא דמיא. בביאור הלכה (סי' קיא ד"ה חוזר ואומר) כתב, שיש לעיין באופן ששכח לומר ה' שפתי תפתח, האם זהו חסרון בעצם התפילה כיון שקבעוהו רבנן בתפילה, או לא. וכתב שמסתבר לומר שלא אמרו שהוא כתפילה אריכתא אלא לענין שלא יהא הפסק בין גאולה לתפילה, אבל לא כתפילה ממש עד שיצטרך לחזור בשביל זה.

וכתב להוכיח כדבריו, שהרי הגמרא מדמה הוספת פסוק זה לאמירת 'השכיבנו', ולענין השכיבנו הדין הוא שברכות אין מעכבות זו את זו, ואם החסיר

רכה. ועיי"ש עוד שפירש שממה שחלק הקב"ה כבוד למלכי אומות העולם, יבחין לשמוח בחלקו באמונה שלימה שיקבל את שכרו לעולם הבא. **רכו. וראה** עוד במגן גבורים (שלטי גבורים, סי' רכד ס"א) הטעם שלא אמרו שירוץ לראותם, משום הברכה. **רכז. עיי"ש** שדן לחלק שאת מלכי אומות העולם מצוה לכבדם רק כשמדבר עמם. **רכח. בפירוש** רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה אלא) כתב, שמדברי הירושלמי נראה שהכוונה היא אף למלכי אומות העולם. **רכט. וראה** במשנה ברורה (סי' רכד ס"ק יב) שהשרים שממנה המלך בכל עיר, טוב וישר לברך עליהם בלא שם ומלכות. **רל. המהרש"א** (ד: ח"א ד"ה בתחילה) ביאר, שבתחילה אומר 'ה' שפתי תפתח' וגו', שפתיחת השפתים הם תחילת הדיבור, וביקש דוד עזר אלוק בתחילת הדיבור שהוא פתיחת שפתים, ואח"כ 'פי' שהוא כולל כלי הדיבור, 'יגיד תהלתך', וזהו שמסיים לבסוף 'יהיו לרצון אמרי פי' וגו'. וראה בצל"ח (ד"ה והא אמר) ובחידושי גאונים (על העין יעקב, ד"ה רב ברונא) ובחידושי וביאורי הגר"א (אמרי נעם ד"ה ולבסוף), שדקדקו מדוע הביאה הגמרא את סוף דבריו, שלבסוף אומר 'יהיו לרצון'. **רלא. וכן** הקשה הצל"ח (ד"ה היכי, וד"ה מכדי). **רלב. ראה** באוצר חיים (ד"ה היכי) [הובא באסיפת זקנים החדש], שהמקשן היה סבור שאפשר לסמוך את הגאולה גם לאחר התפילה. **רלג. ראה** בילקוט ביאורים לעיל (ד:) בדברי הראשונים שכתבו ליישב את המנהג שאומרים יראו עינינו ופסוקים בין גאולה של ערבית לתפילה. וראה בתוספות לעיל (ד: ד"ה דאמר) האם אפילו לפי הסובר שתפילת ערבית רשות, צריך לסמוך גאולה לתפילה. וראה בקהלות יעקב (סי' ג) ביאור שיטת התוספות, שכיון שמה שצריך לסמוך גאולה לתפילה הוא לצורך התפילה, לכך אף שאינו צריך להתפלל, אבל אם רוצה להתפלל, מצרכי התפילה שיסמוך לה הגאולה. ובענין דילוג קריאת שמע של ערבית בשביל לסמוך גאולה לתפילה עם הציבור, ראה בהליכות שלמה (תפילה, פ"ז סי"ט). ועיי"ש (פי"ג בארחות הלכה הערה 51) בענין קריאת שמע של ערבית קודם חצות, אם היא עדיפה על תפילה בציבור בסמיכות גאולה לתפילה אחר חצות. [ומה שהובא שם 'הורה גאון אחד' היינו דעת מרן הגריש"א]. **רלד. ראה** בנין מרדכי (סי' ד) מדוע אין לומר בפשיטות שתקנו חכמים שלא יהא הפסק. **רלה. וראה** באגרות משה (שו"ת ח"ה סי' כד אות ח) מה שדן על פי דברי רבינו יונה. **רלו. בעיקר** הטעם שרק בערבית תקנו חז"ל לומר 'השכיבנו', שהיא ברכה שניה אחר קריאת שמע, מה שאין כן בשחרית, ראה בשו"ת הרשב"א (סי' נא), ובילקוט ביאורים

השכיבנו יוצא ידי חובה בברכת 'אמת ואמונה', והוא הדין לענין 'ה' שפתי תפתח'[רלז].

חידושי דינים על פי מה ש'ה' שפתי תפתח' נחשב כתחילת התפילה

שם. כתב בשו"ע (סי' קיא ס"ג) שכשהחזן מתחיל חזרת שמונה עשרה בקול רם, חוזר ואומר 'ה' שפתי תפתח', וביאר **המשנה** ברורה (שם סק"י) שהוא משום שפסוק זה שייך לתפילה[רלח].

ובבאר היטב (סי' קיא סק"א) כתב, שאין לומר פסוקים לאחר 'ה' שפתי תפתח' כיון שהוא מהתפילה, ולכך במוסף ומנחה שאין בהם ענין סמיכות גאולה לתפילה, יאמר את 'כי שם ה' אקרא' קודם ה' שפתי תפתח.

ובמשנה ברורה (סי' סו ס"ק לה) כתב, שאף להסוברים שעונים אמן אחר גאל ישראל שאומר החזן, מכל מקום את כבר התחיל השומע לומר 'ה' שפתי תפתח', לא יענה אמן.

ובבאר משה (שו"ת ח"ח סי' ג) כתב שכיון ש'ה' שפתי תפתח' הוא חלק מהתפילה, לא יפסע הג' פסיעות לאחר שהתחיל באמירתו, אלא קודם לכן.

אף אמירת 'יהיו לרצון' הוא מכלל התפילה

שם. כתב בשו"ע (סי' קכב ס"א) שאין להפסיק בין תפילת שמונה עשרה ל'יהיו לרצון' בעניית קדיש וקדושה, משום שהוא מכלל התפילה[רלט].

קושיא שלעיל מביאה הגמרא ראיה מה' שפתי תפתח לברכת השכיבנו

שם. הקשה **המהרש"א** (חידושי הלכות, ד"ה כיון), שבסוגייתנו מוכיחה הגמרא מתקנת אמירת 'השכיבנו' לתקנת אמירת 'ה' שפתי תפתח' וגו', ולעיל (ד:) מבואר להיפך, שמאמירת 'ה' שפתי תפתח' מוכיחה הגמרא לתקנת אמירת 'השכיבנו'[רמ].

הטעם שהקשו שיתקנו לומר בתחילת התפילה את הפסוק יהיו לרצון

מכדי האי יהיו לרצון משמע לבסוף ומשמע מעיקרא דבעינא למימר מ"ט תקנוהו רבנן לאחר י"ח ברכות לימרו מעיקרא[רמא]. הקשה **הרשב"א** (ד"ה מכדי), שלכאורה עדיף לומר 'ה' שפתי תפתח' בראש התפילה, ו'יהיו לרצון' בסוף התפילה, לפי שהוא סוף מזמור. ותירץ, שמשום שעיקר סמיכת גאולה לתפילה למדים בירושלמי (פ"א ה"א) מהפסוק 'ה' צורי וגואלי' שנסמך אחריו 'יענך ה' ביום צרה', לכך סברה הגמרא שראוי לומר גם את פסוק זה בתחילת שמונה עשרה. וכן כתב **בתוספות הרא"ש** (ד"ה מכדי), שראוי לומר פסוק זה בתחילה, שעל ידי כן תהיה תיבת 'וגואלי' סמוך לתפילה[רמב].

ובחידושים המיוחסים לריטב"א (ד"ה מכדי) כתב, שכוונת הגמרא היא דרך שאלה, לברר את טעם הדבר.

ובעיני יצחק (רפאפורט, ד"ה מכדי) ביאר[רמג], שכוונת הגמרא היא, שראוי להקדים פסוק זה משום שנכלל בו תפילה להקב"ה שיזכנו שתפילתנו תהא בכוונת הלב שתהא ראויה לעלות לפני ה' לרצון. אבל כשאנו אומרים אותו אחר התפילה, משמע שאנו בטוחים שהתפללנו בכוונה הראויה, והרי אין ראוי לומר כן.

ובאוצר חיים (ד"ה מכדי)[רמד] כתב ליישב, שכוונת הקושיא היא שכיון שיאמר את הפסוק 'ה' צורי וגואלי' נמצא שגם במנחה יוכל לסמוך גאולה לתפילה.

הגמרא יכלה לתרץ שמשום שאמרו בסוף מזמור תקנוהו בסוף התפילה

הואיל ולא אמרו דוד אלא לאחר י"ח פרשיות לפיכך תקינו רבנן לאחר י"ח ברכות. בחידושים המיוחסים לריטב"א (ד"ה מכדי) כתב, שהגמרא יכולה היתה לתרץ, שמשום שאמרו בסוף מזמור, לכך קבעו חכמים לאומרו בסוף תפילת שמונה עשרה. אלא שהעדיפה הגמרא לתרץ באופן אחר.

ביאור סברת המקשן והתרצן והטעם שבימינו הם שתי פרשיות

הני י"ח י"ט הויין[רמה] אשרי האיש ולמה רגשו גוים חדא פרשה היא. **המהרש"א** (חידושי אגדות ד"ה הני) דקדק, מה היתה טעות המקשן לומר שהם י"ט, כיון ש'אשרי האיש' ו'למה רגשו' פרשה אחת היא, שכן השיבו בפשיטות. ועוד דקדק על דברי התרצן, שהרי בספרי תהלים שלנו, 'אשרי האיש' ו'למה רגשו' הם שתי פרשיות. ותירץ, שכיון שמבואר לקמן (כח:) שעל הי"ח ברכות של שמונה עשרה הוסיפו ברכת המינין, ונמצא שיש י"ט ברכות, כמו כן נוכל לומר שגם בספר תהלים תיקנו שיהיה 'יהיו לרצון' וגו' אחר י"ט פרשיות, ו'אשרי האיש' ו'למה רגשו גוים' יהיו שתי פרשיות, שהמזמור 'למה רגשו גוים' וגו' הוא כנגד מה שהוסיפו ברכת המינין. והמקשה היה סבור שגם בתחילה היו הם שתי פרשיות, והתרצן השיב לו, שבתחילה קודם שהוסיפו ברכת המינין הם היו פרשה אחת.

והב"ח (סי' קיז ס"א) כתב, שבאמת הם שתי פרשיות ממש, מכל מקום נחשבים גם לפרשה אחת כיון שלא פתח ב'מזמור' או 'למנצח' וכיוצא בזה שדרכו בהם להתחיל בתחילת מזמור.

ובהגהות מהר"ץ חיות (ד"ה אשרי) תירץ את קושיית המהרש"א, שיש הרבה מקומות שהמסורה שלנו חולקת על המסורה של הש"ס, כמו שכתבו התוספות בשבת (נה: ד"ה מעבירם), ואפשר לומר כן גם לענין המזמורים הללו.

יישוב דברי הגמרא עם מה שאמרו שהקב"ה אינו שש באיבוד הרשעים

עד שראה במפלתן של רשעים[רמו]. **המהרש"א** (ד"ה במפלתן) הקשה, שהרי כתבו **האחרונים**[רמז] בשם המדרש, שאין אומרים הלל בשביעי של פסח משום שאמר הקדוש ברוך הוא, 'מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה' (מגילה י: סנהדרין לט:)[רמח], ואם כן מדוע אמר דוד שירה כשראה את מפלת הרשעים[רמט]. וכתב המהרש"א שאמנם בערכין (י:) אמרו טעם אחר, מפני שאינם חלוקים בקרבנותיהם[רנ].

ובעיון יעקב (ד"ה ולא) תירץ את קושיית המהרש"א, על פי המובא בסנהדרין (שם), שהקדוש ברוך הוא אינו שש, אבל אחרים משישים[רנא].

ובצל"ח (ד"ה והקושיא) [בשם ר' לייב פישלם] **ובשפת אמת** (י. ד"ה ראה) תירצו לפי דברי הזוהר הקדוש (בראשית סא:) שחילק בין אם נשלמה סאתם, דהיינו הזמן שהמתין להם הקדוש ברוך הוא שיעשו תשובה, לבין שלא נשלמה סאתם, שאם מאבדם כשנשלמה סאתם, הקדוש ברוך הוא שמח, אבל אם איבדם לפני שנתמלאה סאתם, אינו שמח.

ובעין אליהו (ד"ה ולא אמר) כתב ליישב, שלפי האמת באבוד רשעים רנה, אבל בשעת מעשה כשמתוח הדין עליהם, כביכול אין שמחה לפניו, משום שלא עשו תשובה. אבל לאחר מכן הוא באבוד התועים רינה, היינו כשלא עשו תשובה ואבדו. וזהו שאמרו 'מעשה ידי טובעים בים' היינו דווקא בשעת הטביעה, אבל לאחר מכן באבוד תועים רינה, ואמר 'הללויה' על כך[רנב].

וכעין זה תירץ **בצוארי שלל** (להחיד"א, הפטרת נלבים אות ג), שבאותה השעה שהיו 'טובעים' אין לומר שירה, שעדיין לא נתגלה הנס, אך אחר שנטבעו, יכולים הכל לומר שירה.

ובחוות יאיר (שו"ת סי' רכה) **ובראש דוד** (להחיד"א, פרשת בשלח) כתבו, שדווקא בשעת ריתחא שהקב"ה עושה דין ברשעים, אין לומר שירה, אבל לאחר שיעבור זעם אומרים שירה, וזהו שאמר דוד כש'רשעים עוד אינם', אז 'ברכי נפשי את ה' הללויה'.

הטעם שהיתה פרשת מפלת הרשעים חשובה בעיני דוד

שם. כתב בבן יהוידע (י. ד"ה ראה) שלכך היתה פרשת מפלת הרשעים חשובה כל כך בעיני דוד, מפני שביאת דוד המלך לעולם היתה בשביל להכרית את הקוצים וכוחות הרשע המסובבים את השושנה העליונה שהיא השכינה, ולכן כל ימיו היו מלחמות ברשעים למטה ועל ידי כך הכרית את הקליפות למעלה, וזהי כוונת אביגיל שאמרה לו 'כי מלחמת ה' אדני נלחם' (שמואל א' כה כח), וראה ברוח הקודש שהוא מצליח במלחמה זו ונתן שבח על כך.

ביאור ההוכחה מהמימרא הנוספת שאמר דוד ק"ג פרשיות

הני י"ח י"ט הויין אשרי האיש ולמה רגשו חדא פרשה היא דאר"י בריה דר' שמעון בן פזי ק"ג פרשיות אמר דוד ולא אמר הללוקה עד שראה במפלתן של רשעים וכו' הני ק"ג ק"ד הויין אלא ש"מ וכו' חדא פרשה היא. המפרשים הקשו, מה תוספת הוכחה יש מהמימרא של ר"ש בן פזי השניה, יותר מהמימרא הראשונה. **הצל"ח** (ד"ה מלא) כתב, שהרגיש רש"י בדקדוק זה, ולכן כתב שהגירסא היא 'דאמר ר' יהודה בריה דר' שמעון', וכוונתו שהמימרא השניה אינה מרבי שמעון 'בן פזי', אלא בשם ר' יהודה בריה דר' שמעון סתם, שהוא

לקמן (יב.) בדברי המשנה שבערב מברך שתים לאחריה. **רלז. וראה** בזה, באגרות משה (שו"ת ח"ה סי' כד אות ח). וראה בתורת חיים (סופר, סי' קיא סק"א) מה שכתב ביישוב קושיית המוצל מאש למה תפילת שמונה עשרה פותחת ב'ברוך' הרי היא סמוכה ל'גאל ישראל', על פי דברי הביאור הלכה. וראה בוילקוט יוסף (סי' קכד ס"ב) שסייע לדברי הביאור הלכה, מדברי האשכול (סוף סי' טו) והאהל מועד (דף נו). **רלח. וראה** מה שדן בזה באגרות משה (שו"ת ח"ה סי' כד). **רלט. וראה** באגרות משה (שו"ת ח"ה סוף סי' כד) שדן בגדר חיוב אמירת 'יהיו לרצון'. ובענין אמירת החזן 'יהיו לרצון', עיין בשו"ע (סי' קכג ס"ו) ובבאר היטב (שם אות יא) ובמשנה ברורה (שם ס"ק כא). **רמ. וראה** בברכת ראש (ד"ה דלת"ה) ובמוסדי ישעיה (ד"ה אלא) שהאריכו לבאר את הסוגיות, וליישב קושיית המהרש"א. וראה עוד בזה, במעיל שמואל (ד"ה דאי) [הובא באסיפת זקנים החדש]. **רמא. ראה** בספר לשם זבח (ד"ה מכדי), שביאר הטעם שלא מקשה הגמרא קושיא על רבי יוחנן עצמו, על פי דברי הרשב"א שהובאו להלן בסמוך. **רמב. וכן** כתבו המהרש"א (חידושי אגדות ד"ה מכדי) והפני יהושע (ד"ה מכדי). וראה עוד בזה בפירוש הריא"ף (על העין יעקב, ד"ה מכדי). **רמג. וכן** כתב בבן יהוידע (ד"ה מ"ט). **רמד. הובא** באסיפת זקנים החדש. **רמה. ראה** בגור אריה (צ'רמון, ד"ה הני) שדקדק על קושיית הגמרא, שהרי מכל מקום הוא אחר י"ח ברכות. **רמו. ראה** בשפת אמת (ד"ה בדוד) שביאר בדרך רמז שמשום שאמר ק"ג מזמורים ראה במפלתן של רשעים. **רמז. עיין** בית יוסף (או"ח סי' תצ ס"ד ד"ה כל), ט"ז (שם סק"ג), לענין מה שאין גומרים את ההלל בפסח. **רמח. והצל"ח** (י. ד"ה ולאיתי) העיר, שכיון שמפורש כן במגילה (שם), מדוע כתב המהרש"א דבר זה בשם המדרש. וראה עוד בזה בבית משה חיים (ד"ה דא"ר יהודה). **רמט. ראה** באיי הים (ד"ה דאמר) שדקדק שלא הקשה המהרש"א מדברי הגמרא (סנהדרין ומגילה שם), בשביל לדחות את תירוץ העין יעקב שהובא להלן בסמוך. ועיי"ש עוד ביישוב קושיית המהרש"א. **רנ. וכוונת** המהרש"א היא, שלפי הגמרא בערכין ראוי לומר הלל במפלתן של רשעים, ולפי זה מיושב שסוגייתנו סוברת כסברת הגמרא בערכין. הגהות רעק"א על הצל"ח (י. ד"ה ולאיתי). **רנא. ועיין** שם עוד בזה. וראה בזה בשפתי חכמים (ד"ה ולא). **רנב. וראה** באברהם את עיניו (ד"ה דאר"י) מה שציין לדברי האחרונים בזה.

תנא אחר, שמדבריו מוכח שגם הוא סבור שפרשה אחת הז[רנג]. ושוב כתב הצל״ח (ד״ה ונראה) לדחות דבריו בכוונת רש״י, שאין כוונתו שלא לגרוס ׳בן פזי׳ אלא שגורסים ׳דאמר׳ ולא ׳ואמר׳, והיינו שמחמת הקושיא מה הוכיחה הגמרא מהמימרא השניה, היה מקום להכריח שצריך להגיה ׳ואמר׳, ולכן כתב רש״י הגירסא היא ׳דאמר׳[רנד].

ובעין אליהו (ד״ה הני) כתב ליישב, על פי מה שלקמן בסמוך (י.) מדקדקת הגמרא שהיה ראוי להקדים את המזמור שהוזכר בו מעשה בריחת דוד משאול, קודם המזמור שהוזכר בו מעשה של אבשלום בנו, ומשיבה הגמרא שכיון שאנו דורשים סמוכים, יש לבאר שלכך הקדים מעשה אבשלום בשביל לסמוך מעשה אבשלום לגוג ומגוג. ולפי זה היה מקום לומר שלעולם הם שתי פרשיות, ובאמת דוד אמר את המעשה של ׳מזמור לדוד׳ אחר המזמור של מעשה שאול, ואמירת ׳יהיו לרצון׳ היתה לאחר י״ח מזמורים[רנה], ומה שסידר כאן את ׳מזמור לדוד׳ הוא משום סמוכים. אבל המימרא השניה של ר״ש בן פזי, ראיה גמורה היא, שאף שנאמר שדוד אמר את המעשה של ׳מזמור לדוד׳ אחר המזמור של מעשה שאול, מכל מקום הרי הם ק״ד ולא ק״ג, אלא ודאי ש׳למה רגשו׳ ו׳אשרי האיש׳ הם פרשה אחת[רנו].

י.

מנין שהפרשיות הללו הן פרשה אחת

כל פרשה שהיתה חביבה על דוד פתח בה באשרי וסיים בה באשרי. במהרש״א (ח״א ד״ה פתח) ביאר, שמשום טעם זה מסתבר שדווקא שתי הפרשיות הללו הן פרשה אחת, ולא פרשיות אחרות מן התהילים, שכיון שהן סמוכות זו לזו ואחת מהן פותחת באשרי והשניה מסיימת באשרי, ודאי שבתחילה היו פרשה אחת, ומשום שהיתה חביבה בעיניו פתח בה וסיים בה באשרי, שמצינו כן במזמור קמ״ד ושאר המזמורים שפותחים ומסיימים ב׳הללויה׳ וכמו שכתבו **התוספות** (ד״ה כל), אלא שפרשה זו נתחלקה אחר שהוסיפו את ברכת המינין[א].

ובברכת אברהם (כלפון, ד״ה פתח) כתב, שמדברי הברכת ה׳ (לעיל ט: ד״ה פתח) נראה שהבין שכוונת המהרש״א היא ליישב מנין מוכיחה הגמרא ש׳אשרי האיש׳ ו׳למה רגשו׳ הם פרשה אחת. שלענין עיקר הדבר שבין מזמורי התהילים יש שתי פרשיות שהן פרשה אחת, לא הוצרך להביא ראיה, שזה נלמד מההכרח שתיקנו ׳יהיו לרצון׳ לאחר י״ח ברכות, אלא ההוכחה היא לענין מה שהיה פשוט לגמרא שהכוונה היא לשתי הפרשיות הללו. ועל זה כתב הברכת ה׳ (שם) שיש ללמוד כן ממה שנקט רשב״ן בדבריו שפתח ב׳אשרי׳, הרי שכוונתו היתה גם על ׳אשרי האיש׳ שהוא אחד עם המזמור שלאחריו.

וביאר הברכת אברהם, שכוונת המהרש״א היא ליתן טעם על דברי רשב״ן עצמו מנין למד ש׳אשרי האיש׳ ו׳למה רגשו׳ הן פרשה אחת, ולזה אמר שלפי מה שראה שכל פרשה שהיתה חביבה עליו פתח ב׳אשרי׳, והרי הדבר ברור שיש פרשה אחת שנתחלקה לשנים שכן מוכח ממה שתיקנו ׳יהיו לרצון׳ לאחר י״ח ברכות, אם כן מסתבר לומר שהמזמור שפתח בו ׳אשרי האיש׳, הוא פרשה אחת שנתחלקה לשנים.

ענין חשיבות המזמורים שחתימתם היא מעין פתיחתם

שם. הקשו **התוספות** (ד״ה כל), מהו הלשון ׳כל פרשה שהיתה חביבה׳ וכו׳ והרי לא מצינו שום פרשה אחרת שמתחילה ב׳אשרי׳ ומסיימת ב׳אשרי׳ מלבד פרשה זו. ותירצו, שאין כוונת הגמרא דווקא לפתיחה ב׳אשרי׳ וסיום ב׳אשרי׳, אלא הכוונה היא לחתימה מעין פתיחה, כמו מזמור קמ״ה שמתחיל ב׳תהלה לדוד׳ ומסיים ב׳תהלת ה׳ ידבר פי׳, וכן הרבה מזמורים שמתחילים ב׳הללויה׳ ומסיימים ב׳הללויה׳[ב].

והתוספות הרא״ש (ד״ה כל) **והרשב״א** (ד״ה פתח) הוסיפו שכמו כן מצינו במזמור ח׳, שהפסוק ׳ה׳ אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ׳, נכפל בתחילת המזמור ובסופו, כי הוא דרך שבח יותר. ולכך תיקנו חכמים ברוב ברכות מעין פתיחתן סמוך לחתימתן.

והראנ״ח (פר׳ ויקהל)[ג] תמה, שבשלמא אם דווקא על תיבת ׳אשרי׳ אמר כן, אפשר לומר שהיתה חביבה בעיניו להתחיל ולסיים בה, אבל כיון שגם בשאר לשונות מצינו שהחתימה מעין הפתיחה, אם כן צריך להבין מהו הטעם לזה. וביאר, שפרשה שהיתה חביבה בעיניו הרי הוא חוזר בסופו לענין הראשון לומר שתמיד הוא מהרהר בו, ורוצה הוא לחזור ולאומרו מתחילתו. והוא לסימן שאינו רוצה להסיח דעתו ממנו[ד].

ובברכת אברהם (בתוס׳ שם) דקדק, מדוע נקט רבי יוחנן בלשונו ׳אשרי׳, ולא נקט לשון ׳תהלה׳ שהוא מצוי בכמה פרשיות. וכתב ליישב, שנקט לשון אשרי בשביל להשמיענו שאין הקפידא אלא על החתימה מעין הפתיחה, שהרי נקט לשון ׳כל׳, וכיון שאין פרשה נוספת הפותחת באשרי, מוכרח שנקט ׳כל׳ להשמיענו על שאר המזמורים שהחתימה היא מעין הפתיחה. אבל אם היה מזכיר בדבריו לשון ׳תהלה׳, היינו סבורים לומר שדווקא לגבי לשון ׳תהלה׳ אמר כן ולא לגבי לשון ׳אשרי׳. ועוד כתב ליישב, שנקט ׳אשרי׳ ולא ׳תהלה׳, משום שהוא תחילת התהילים.

ובפרשת מרדכי (על העין יעקב, ד״ה כל) כתב ליישב קושיית התוספות, על פי המבואר ביבמות (ג.) שדרך התנא להקדים דבר החביב בעיניו, שכן דרך האדם שמתחיל לומר את הדברים החביבים בעיניו, וממה שהתחיל את מזמורי התהילים במזמור ׳אשרי האיש׳ הרי מוכח שהיתה חביבה בעיניו, והוסיף רבי יוחנן שמשום שהיתה חביבה עליו פתח ב׳אשרי׳ וסיים בה ב׳אשרי׳.

במשמעות תיבת ׳בריוני׳ והטעם שנקראו כן

בריוני. רש״י (ד״ה בריוני) פירש שהם פריצים. ורש״י בסנהדרין (לז. ד״ה בריוני) פירש שבריוני הם פריצים, לשון בורים. ורש״י בתענית (כג: ד״ה מסוס) פירש, שבריוני הם בורים עמי הארץ[ה].

ובתוספות הרא״ש (ד״ה בריוני) ביאר, שעל שם שעומדים במדבר ללסטם את הבריות, הם נקראים ׳בריוני׳ לשון ׳ברא׳ שהוא תרגום של ׳חוץ׳[ו].

חילוקים בין סוגייתנו להמבואר לעיל שאין ראוי לצדיק להעניש את הרשע

הוה קא בעי ר׳ מאיר רחמי עלויהו כי היכי דלימותו. בתוספות הרא״ש (ד״ה הוה) דקדק, שהרי מבואר לעיל (ז.) שרבי יהושע בן לוי היה סבור לקלל צדוקי שהיה בשכנותו[ז], בשעה מסוימת בלילה, וכשהגיעה שעה זו, נרדם, ואמר לאחר מכן, שמה שנרדם סימן הוא שאין הדבר ראוי שהוא יעניש את הצדוקי, וככתוב (משלי יז כו) ׳גם ענוש לצדיק לא טוב׳. ואם כן מדוע רצה רבי מאיר להעניש את הבריונים שבשכנותו[ח].

וכתב ליישב, שהבריונים היו מצערים אותו יותר מדאי, ולכך רצה להענישם[ט]. ועוד תירץ, שהיו רשעים יותר מדאי, ובזה אין לחשוש משום ׳גם ענוש לצדיק לא טוב׳.

והראבי״ה (ברכות סי׳ טז) כתב, שצריך אדם שלא יכוין בשעה שהקב״ה כועס להעניש את חבירו, מפני שהוא כהורגו בידים שאז בבירור נענש, אבל באופן אחר, כשאין יכול לבוא עמו בדין בפני דיינים, יכול להתפלל להעניש את חבירו, וכענין התפילה שתיקנו למשומדים׳. **ובזכות יצחק** (סופר, סי׳ י ד״ה עוד מלאתי) כתב, שבדברי הראבי״ה מיושבת קושיית התוספות הרא״ש, שלעיל רצה רבי יהושע בן לוי לכוין את השעה לאותו רגע שהקב״ה כועס, ואין ראוי לעשות כן, משום שהדבר ברור שיבוא לו היזק והוא כהורגו בידים, אבל בסוגייתנו לא כיון רבי מאיר את השעה לאותו רגע שהקב״ה כועס, ולכך היה סבור שרשאי להתפלל עליהם שימותו[יא].

רנג. וראה בעטרת ראש (ד״ה ולכן, כג:) [הובא באסיפת זקנים החדש (ח״ב)], שדן בכוונת רש״י בהרחבה, כדברי הצל״ח. **רנד. ועיי״ש** (ד״ה ולמנס) שכתב ליישב דברי הגמרא. **רנה. כן** נראה כוונתו, עיי״ש שאפשר שכוונת דבריו היא באופן אחר. **רנו. וראה** בעטרת ראש (ד״ה מכדי, כג:) [הובא באסיפת זקנים החדש ח״ב], שביאר כעין זה, ודחה פירושו. **א. ראה** במהרש״א לעיל (ט: חידושי אגדות ד״ה הני), שהביא דברי הגמרא לקמן (כח:) שעל הי״ח ברכות של שמונה עשרה הוסיפו ברכת המינין, ונמצא שיש י״ט ברכות, וכתב שכמו כן נוכל לומר שגם בספר תהלים תקנו שיהיה ׳יהיו לרצון׳ וגו׳ אחר י״ט פרשיות, ו׳אשרי האיש׳ ו׳למה רגשו גוים׳ יהיו שתי פרשיות, שהמזמור ׳למה רגשו גוים׳ וגו׳ הוא כנגד מה שהוסיפו ברכת המינין. **ב. בשפתי** חכמים (בתוס׳ שם) כתב, שישנם ט״ו מזמורים כאלו. **ג. הובא** באסיפת זקנים (פסס, לעיל ט: ד״ה אשרי). **ד. וכן** כתב בשפתי חכמים (ד״ה כל פרשה). **ה. ובמעיל** צדקה (שו״ת, סי׳ ז ד״ה ולמנס) דקדק, מדוע בתענית (שם) פירש רש״י שהם עמי הארץ, שלא כפירושו בסוגייתנו ובגיטין. וביאר, שלכאורה קשה מה טובה יש בתפילה זו על בריונים רשעים, והרי זו תפילת שוא. לכך פירש שהיו עמי הארץ ומעשיהם נעשו מתוך חסרון ידיעה, ועל זה שייך להתפלל כשם שמתפללים על כל מכה וחלי. אבל בסוגייתנו שהיו רשעים כמו שפירש רש״י שבריוני היינו פריצים, לכך בתחילה סברה שאין להתפלל אלא שיחזרו בתשובה על חטא זה, אבל אי אפשר להתפלל עליהם שהקב״ה יטול מהם את הבחירה בין טוב לרע, ושלא יעשו כלל עבירות. ולבסוף דייקה ברוריה מהמשך הפסוק ׳ורשעים עוד אינם׳, שאגב שניתנה הרשות להתפלל שיסיר מהם הקב״ה צערם, יכולים הם להתפלל שהרשעים יחזרו בתשובה לגמרי, ושיכלה היצר הרע לגמרי. ומבואר בתענית (שם) שאבא חלקיה ביקש על הבריונים שהיו בשכנותו, שימותו, ותמה בגבורות ארי (שם ד״ה הנהו), וכי מותר להתפלל על עמי הארץ שימותו, הרי בחולין (צב.) מבואר להיפך, שאומה זו משולה לגפן, אשכלותיה שבה אלו תלמידי חכמים, עלין שבה אלו עמי הארץ וכו׳, ועוד מבואר בגמרא (שם) שיש מצוה להתפלל על עמי הארץ שיתקיימו. והביא פירוש רש״י בסוגייתנו שבריוני היינו פריצים, וכן יש לפרש בתענית (שם). וכתב, שאפשר שמה שפירש רש״י (שם) שבריוני הם עמי הארץ, היינו עמי הארץ שאמרו עליהם (פסחים מט.) שמותר לנחרם כדג ביום הכיפורים שחל בשבת, וכמו שפירש הרי״ף (שם) שיש שני מיני עמי הארץ. וראה בגיטין (נו.) שכתב רש״י (ד״ה בריוני), שבריוני היינו אנשים ריקים ופוחזים למלחמה [ולדעת התוספות (ב״ב ז. ד״ה בוקי) אנשים ריקים נקראו בלשון הגמרא ׳בוקי סריקי׳]. **ו. וראה** עוד בזה בספר הערוך (אות ב׳ ערך בריוני). **ז. ראה** בתוספות לעיל (ז.) שאפשר שהמעשה לעיל היה בעובד כוכבים. **ח. וראה** ברש״ש (ד״ה הנהו) שכתב שיש לחלק קצת. בזכות יצחק (סופר, סי׳ י ד״ה ואני) כתב לחלק, שלעיל רצה לקללם, וזה אין ראוי לעשות, שקללה מסוגלת להמית אף כשאינו חייב מיתה [עיי״ש (ד״ה ואני, ד״ה תפילה) מה שציין בזה], אבל בסוגייתנו רצה רק להתפלל עליהם שימותו. **ט. בזכות** יצחק (סופר, סי׳ י ד״ה ולפימי) כתב, שצריך לומר שהתוספות הרא״ש לא גרס לעיל (ז.) תיבת ׳טובא׳, היינו שלעיל מדובר שלא ציערוהו הרבה. **י. ונראה** שכוונתו לברכת ׳ולמלשינים׳ שתקנו בתפילת שמונה עשרה. **יא. ובזכות** יצחק (שם ד״ה בענין) ציין לדברי האחרונים בענין תפילה על רשעים, יד אליהו (שו״ת, סי׳ כח), משא חיים (פלאג״י, דף סה), החפץ חיים (פלאג״י, סי׳ נז) ובספרו תנופה מחיים (תהלים אות תנ),

ובאש דת (להגר"ח אלפנדרי, פר' נח ד"ה מפרש וכלל) כתב ליישב בשם **אחיו רבי יעקב**, שרבי מאיר סבור היה שהרי העולם נידון לפי רוב בני האדם ולא לפי רוב העבירות, והבריונים הללו היו מכריעים את העולם לכף חובה משום שהם רוב העולם, ועל ידי זה הצדיקים נענשים משום שהם מיעוט, לפיכך התפלל עליהם שימותו בשביל שלא יהיה רוב רשעים. וברוריה אמרה לו שאין הדבר תלוי ברוב בני אדם אלא ברוב עוונות או מצוות, ואם כן אחד מעיר יכול לזכות את כל העיר ואת כל העולם, והרשעים יחיו בזכות זכויותיו של רבי מאיר שמטה את כל העולם לכף זכות, ואם כן אינו צריך להתפלל עליהם שימותו[יב].

ביאור דעת רבי מאיר שכוונת הפסוק היא שיתמו חוטאים

שם. באש דת (להגר"ח אלפנדרי, פר' נח ד"ה מפרש וכלל) דקדק בשם **אחיו רבי יעקב**, במה שמשמע מדברי ברוריה שמילת 'חטאים' יש לה שני פירושים, והרי כיון שכתוב חטאים אין לפרשו מלשון 'חוטאים', ואם כן מה היתה דעתו של רבי מאיר בתחילה שביקש עליהם שימותו, והרי לא כתוב ימותו 'חוטאים'. ותירץ, שהתפלל עליהם שימותו בשביל שלא יהיה רוב רשעים המכריעים את כל העולם לכף חובה[יג].

וביד דוד (מהדורא בתרא ד"ה אלא) תירץ, שהרי אין לומר שהכוונה היא רק לחטאים ולא לחוטאים, שמהמבואר לעיל בסמוך (י.) שלא אמר הללויה עד שראה במפלתם של רשעים כתוב 'יתמו חטאים' מוכח שהכוונה היא על רשעים ממש, שאם הכוונה היא שיחזרו בתשובה לא שייך לשון 'מפלה'[יד]. ולכן נראה שאע"פ שלשון הפסוק הוא 'חטאים', מכל מקום הכוונה היא לרשעים, וממה שלא כתוב 'חוטאים' יש ללמוד שהכוונה היא גם לעוונות, והיינו שבאומות העולם יתמו 'חוטאים', ובישראל יתמו 'חטאים'[טו].

הטעם שלא למד רבי מאיר מאבא חלקיה שאין ראוי לבקש על מיתת רשעים

שם. במסכת תענית (כג:) מסופר, שאבא חלקיה ואשתו נעמדו להתפלל על הגשמים, והקדימו העננים לבוא מהזוית שעמדה בו אשתו, משום שהיו בשכנותם רשעים, ואבא חלקיה היה מבקש שימותו, ואילו אשתו ביקשה שיחזרו בתשובה. **ובגבורות ארי** (שם ד"ה אלא) דקדק, שהרי אבא חלקיה היה בזמן הבית, שהיה נכדו של חוני המעגל, ואם כן היה קודם לרבי מאיר, ומדוע לא למד רבי מאיר ממעשה זה, שיש להתפלל על הרשעים שיחזרו בתשובה ולא שימותו. **וכתב** ליישב, שלא היה ידוע מעשה זה לרבי מאיר. ועוד תירץ, שרבי מאיר סבר כהטעם הראשון שבגמרא (שם), שלכך הקדימו העננים לבוא בזוית שעמדה בו אשתו, משום שאשה מצויה בבית וכשהעני בא לבקש צדקה הרי היא מזומנת ליתן לו פת המוכן לאכילה ולא מעות. ועוד תירץ, שהבריונים שהוזכרו בסוגייתנו היו מצערים את רבי מאיר, ומבואר בגמרא (קידושין לג:) שכל תלמיד חכם שאינו עומד לפני רבו נקרא רשע, ואינו מאריך ימיו ותלמודו משתכח[טז], הרי שמי שאינו מכבד תלמיד חכם, עונשו שאינו מאריך ימיו, וכל שכן שהמצערו אינו מאריך ימיו, והיה רבי מאיר סבור שכיון שהם ציערוהו מותר לו לבקש רחמים עליהם שימותו, ואמרה לו אשתו שמכל מקום יותר טוב שיבקשו רחמים שיחזרו בתשובה, ו'רשעים' כאלו שמצערים לרבי מאיר ואין נוהגים בו כבוד, 'עוד אינם' על ידי תשובה.

ביאורי האחרונים בדעת רבי מאיר על פי דקדוקים בלשון הגמרא

שם. הצל"ח (ד"ה הוה) דקדק, שהלשון 'בעי רחמי עליהו' משמע שעליהם ביקש רחמים, ואם כן איך אמר 'דלימותו', שהרי אין זה בקשת רחמים עליהם, שהרי אדרבה היה מעורר עליהם מדת הדין[יז]. ועוד דקדק, מהו הלשון 'כי היכי דלימותו', שהיה לגמרא לומר 'בעי רחמי עלייהו דלימותו'. ועוד הקשה, שהרי מבואר לעיל (ז:) שאין ראוי לצדיק להעניש את הרשע. וכתב ליישב, שרבי מאיר ראה שהבריונים הללו רשעים גמורים הם, וראה שהקב"ה נותן להם כל טוב בעולם הזה, והבין שהם מאותם שכתוב בהם (דברים ז י) 'ומשלם לשונאיו אל פניו להאבידו', וזוהי מדת הדין על שונאיו של הקב"ה להאבידם מעולם הבא, וביקש רבי מאיר רחמים עליהם שלא יתנהג הקב"ה עמהם כמדתו עם שונאיו, רק ירחם עליהם להענישם ולפקוד עוונם בעולם הזה, וממילא ימותו בעוונם, וזהו 'בעי רחמי עלייהו כי היכי דלימותו', ומנעתו ברוריא מזה, ואמרה לו שרק יבקש רחמים שישובו בתשובה.

ובבן יהוידע (ד"ה הוה) תירץ את מה שדקדק הצל"ח בלשון הגמרא, שרבי מאיר ידע שאין ראוי לצדיק להעניש את הרשע, ולכך לא היה מתפלל בפירוש עליהם שימותו, אלא התפלל שלא ישיגו תאוותם הרעה, וממילא ימותו, שכל אדם שהוא אדוק באיזו תאוה רעה ואינו משיגה, יחלה מכח תוקף תאוותו, וחליו יגרום למיתתו. ולפי זה לא היתה בקשתו שימותו אלא ביקש דבר שהוא רחמים להם מצד נפשם, שרשע שאינו משיג למצוא תאוותו הרעה הרי הוא נעדר מאיסור ומעבירה, וזהו 'רחמים' לנפשו[יח]. ולכך נקטה הגמרא הלשון 'בעי רחמי כי היכי דלימותו' שלא ביקש שימותו, אלא ביקש רחמים על דבר שממנו תיגרם סיבה שימותו, וכמו שנתבאר. ואמרה לו ברוריה שיותר טוב שיבקש רחמים שיעזרום מן השמים לחזור בתשובה, וממילא תתבטל ותיעקר התאוה הרעה מלבם.

וכתב שלפי פירושו מיושב מה שדקדק **הקדושה וברכה** (סמיכת חכמים, ד"ה הנהו), שאם כבר הספיק רבי מאיר לבקש כאשר רצה, ולא נענה, היה לגמרא לפרט ולומר שכבר ביקש כן, ואם עדיין לא ביקש כן ורק היה רוצה לבקש ולא הניחתו ברוריה, אם כן היה לגמרא לומר 'הוה קא בעי למבעי רחמי'. ולפי המבואר לעיל מיושב, שלעולם כבר ביקש רבי מאיר שלא ישיגו תאוותם, בשביל שיחלו מרוב חשקם ותאוותם שאין מוצאים להם, אך עדיין לא מתו כי סיבת מיתתם תהיה במשך ימים בהעדר הדבר אשר מתאוים לו, וברוריה הצילה אותם בעצתה, שיבקש רחמים חדשים עליהם שיחזרו בתשובה, ונשארו בחיים.

אולם עדיין קשה מדוע לא סבר רבי מאיר בתחילה כדברי ברוריה. וכתב ליישב על פי דברי **המהרש"א** (ד"ה חטאים), שהביא את המבואר לקמן (לג:) שהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, ויש לומר שרבי מאיר היה סבור שאין נכון להתפלל על אחרים שיחזרו בתשובה ורק על עצמו יתפלל האדם בכך. אמנם קשה, שאם כן איך התפלל משה רבינו על יהושע בן נון 'י-ה יושיעך מעצת מרגלים'. וכתב ליישב ולבאר סברת רבי מאיר באופן אחר, שיש לחלק שיכול אדם להתפלל על חבירו בזמן שהוא צדיק שלא יחטא ולא יכשל, ורק על אדם רשע שכבר הרשיע אין לבקש רחמים מהקב"ה שיחזור בתשובה, ולפיכך סבר רבי מאיר שאי אפשר להתפלל עליהם שיחזרו בתשובה כיון שכבר הרשיעו. ומה שמשה רבינו התפלל על יהושע, היינו שבהיותו צדיק התפלל עליו שלא יכשל בעצת המרגלים.

ובמנחם משיב נפש (תענית כג: ד"ה אלא) הביא דברי ידידו **הרב הגדול מו"ה אהרן גוטמאנן מוואראנוי באונגרין**, שיש ליישב קושיות הצל"ח, על פי מה שמצינו במסכת תענית (כג:) שעל עשיר המצער חבירו, שייך להתפלל שיעני, ואם כן יש לפרש שרבי מאיר לא ביקש שימותו, אלא שיהיו עניים החשובים כמתים, ולכן אמר הלשון 'כי היכי דלימותו', דהיינו כעין מיתה. וממילא מבואר הלשון 'בעי רחמי', שלעומת מיתה ממש, הבקשה שיעני נחשבת לרחמים. וברוריה אשתו אמרה לו שגם זה לא טוב, אלא שיתפלל עליהם שיחזרו בתשובה.

ועוד כתב במנחם משיב נפש (שם) ליישב, בהקדם מה **שבחמדת צבי** (הורוויץ, פר' מקץ ד"ה כפסוק והקריסס) מביא בשם השל"ה, שאחר חטא הנחש, המיתה טובה לאדם, ומבלעדה אי אפשר שיבוא האדם לתענוג הרוחני על ידי זוהמת הנחש. א"כ הרבה פעמים טובה המיתה, ובפרט לרשע שלא יוסיף להרשיע, ולזה שייך הלשון 'בעי רחמי'. ואשתו אמרה לו, שטוב יותר שקודם המיתה יחזרו בתשובה, שיפה שעה אחת בתשובה בעולם הזה[יט].

ובעיון יעקב (על העין יעקב, ד"ה פי) פירש, שהתפלל על הרשעים שלא יאריך הקב"ה להם אפו.

רבי מאיר התפלל להנצל משכן רע ומשמעות תפילתו היא שימותו

שם. בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה הנהו) דקדק, מדוע נקטה הגמרא שהבריונים היו בשכנות לרבי מאיר[כ], ועוד, שלכאורה תיבת 'עלייהו' מיותרת, שהדבר פשוט הוא שהתפלל עליהם. ועוד דקדק, שאם כבר הספיק רבי מאיר לבקש כאשר רצה, ולא נענה, היה לגמרא לפרט ולומר שכבר ביקש כן, ואם עדיין לא ביקש כן ורק היה רוצה לבקש ולא הניחתו ברוריה, אם כן היה לגמרא לומר 'הוה קא בעי למבעי רחמי'. ועוד דקדק בלשון שאמרה לו אשתו 'מאי דעתך', שהיה לה לשאלו מדוע עשית כך.

וכתב ליישב, שבודאי גם רבי מאיר לא התפלל שימותו ממש, ואם היה מתפלל כך היה נענה משום 'ותגזור אומר ויקם לך', אלא שאין ראוי לצדיק להתפלל כך ולהעניש את הרשע. וכוונת הגמרא היא שרבי מאיר כבר התפלל כפי שהיה בדעתו, והיינו כתפילתו של רב לקמן (טז:) 'יהי רצון שתצילנו מעזי פנים וכו' ומשכן רע'. אמנם אם כבר יש לו שכן רע הרי זו תפילת שוא, אלא אם כן כוונתו שמעתה לא יהיה לו שכן רע ושימות. ובזה מבואר מה שהוזכר בגמרא שהיו דרים בשכנותו, שכיון שכבר היו דרים שם, הרי צריך לפרש את תפילתו שינצל משכן רע, שהם ימותו, ולכך נקטה הגמרא תיבת 'עלייהו',

---

שו"ת הרב"ז (ח"ג סי' ז). ועיין קהלות יעקב (ב"ק סי' לט). **יב. וראה** עוד בזה בפירוש הריא"ף (על העין יעקב, ד"ה בעי), והובאו דבריו להלן (בענין 'הטעם שמליצו בתהלים שדוד המלך קילל את שונאיו שימותו'). **יג. וראה** לעיל בסמוך שהובאו דברי האש דת בהרחבה. **יד. וראה** בברכת ה' (ד"ה עוי"ל) מה שכתב ליישב קושיא זו. **טו. נראה** כוונתו, שבתחילה סבר רבי מאיר שאף בישראל הכוונה היא שיתמו החוטאים, ולבסוף סבר שאצל אומות העולם יתמו החוטאים, אבל לא בישראל. **טז. ודרשו** כן מהפסוק (קהלת ח יג) 'וטוב לא יהיה לרשע ולא יאריך ימים כצל אשר איננו ירא מלפני אלהים', מורא זו איני יודע מהו, כשהוא אומר 'ויראת מאלהיך' הוי אומר 'מורא זו קימה'. **יז. בזכות יצחק** (סופר, סי' י ד"ה וכן ראיתי) כתב, שאפשר שרחמי הוא לשון תפילה, ולא לשון רחמים, כמו שמצינו ברש"י בב"מ (פה: ד"ה תקפי). **יח. וכעין** זה כתב בשלמה משנתו (ד"ה הרי) בביאור הלשון 'רחמי'. **יט. וראה** עוד בביאור שיטת רבי מאיר וברוריה, באסיפת זקנים (פסק, ד"ה הנהו) בשם הגבול בנימין (ח"ב דף קטו). **כ. בשפתי חכמים** (ד"ה בשבבותיה) כתב, שכוונת הגמרא להודיע כמה קשה שכן רע.

שבתפילה זו שרגילים לאמרה היתה דעתו עליהם, ולא נענה בתפילה זו, משום שלא התפלל עליהם בפירוש, וגם שאין ראוי לצדיק להעניש את הרשע על ידו, והיה רבי מאיר מצטער על שלא נתקבלה תפילתו, שהרי הקב"ה בוחן לבות וידע את כוונת תפילתו.

ואמרה לו ברוריה אשתו 'מאי דעתך' היינו מה היא מחשבתך שנתכוונת בתפילתך שהקב"ה יצילך מהם, הרי ודאי שכוונתך היתה שימותו, ומשום שהנך סבור שבאופן זה אין לחשוש מה שהרשע נענש על ידך, ו'יתמו חטאים' היינו שימותו מעצמם, וכמו שנרמז בתחילת הפסוק 'יערב עליו שיחי' שיקבל הקב"ה תפילתך לפי מחשבתך. הרי כיון שכתוב 'יתמו חטאים' יש לפרש שהבקשה היא שיחזרו בתשובה ויהיו שכנים טובים, וממילא 'רשעים עוד אינם', וראוי הדבר שתהא מחשבתך בתפילה באופן הזה.

רבי מאיר סבר שיש להתאכזר על הרשעים

שם. בבית משה חיים (ד"ה הנהו) ביאר הלשון 'כי היכי דלימותו', על פי מה שכתבו **תלמידי רבינו יונה** (לקמן ס: ד"ה ככל לנבך) בשם רבם שיצר הטוב הוא מדת הרחמנות וכיוצא בזה יצר הרע נברא לאכזריות, וכשאדם אינו מרחם על הרשעים והוא אכזרי להם נמצא שהוא עושה מצוה גדולה ועבודת השם עם יצר הרע. וזהו מה שאמר 'הוה קא בעי רחמי עלייהו כי היכי דלימותו', שמה שביקש עליהם שימותו היה דומה בעיניו כאילו ביקש רחמים עליהם, ומשמיענו הגמרא שרבי מאיר עבד העבודה הגדולה עם היצר הרע שלא חס על הרשעים, ובקשת מיתה עליהם היתה דומה לו כבקשת רחמים בעדם.

ברוריא בתו של רבי חנינא בן תרדיון וידעה הרבה הלכות

אמרה ליה ברוריא. כתב **רב נסים גאון** (ד"ה אמר), שברוריא היא בתו של רבי חנינא בן תרדיון והיא היתה אשתו של רבי מאיר, וכן מבואר במסכת עבודה זרה (יח.)[כא].

ועוד כתב, שהיא למדה הרבה חכמות לפני החכמים, כמבואר בפסחים (סב:) שלמדה שלש מאות הלכות ביום אחד משלש מאות גדולי הדור.

ובתוספתא (כלים בבא מציעא פ"א ה"ג) נחלקו חכמים ורבי טרפון עם ברוריא, וכשנאמרו הדברים לפני רבי יהודה אמר שיפה אמרה ברוריא.

טעם שהנשים אינן מבקשות על הרשעים שימותו

שם. בפרשת מרדכי (על העין יעקב, ד"ה בעי) כתב שיש לבאר הטעם שמצינו שברוריא וכן אשתו של אבא חלקיה (תענית כג.) אמרו לבעליהן שאין ראוי להתפלל על הרשעים שימותו, משום שהנשים גרמו למות על ידי האכילה מעץ הדעת, לכך הן מתביישות לבקש מלפני הקב"ה שהרשעים ימותו, וכמבואר לקמן (יב:) ששאול היה מתבייש להזכיר את האורים והתומים מחמת שהרג את הכהנים בנוב[כב].

בכוונת דברי ברוריה שכתוב 'חטאים'

חטאים כתיב. רש"י (ד"ה חטאים) פירש, שכתוב 'חַטָּאִים', ויש לקרוא 'חֲטָאִים', דהיינו שיכלה יצר הרע[כג]. **והמהרש"ל** (ברש"י שם) פירש כוונת רש"י, ש'חטאים' היינו כמו 'חוטאים', אלא שנקרא 'חטאים' בדרך מפעיל, שהוא היצר הרע המחטיא. **ובהגהות היעב"ץ** (ברש"י שם) תמה על פירוש המהרש"ל, ופירש, שמשמעות 'חטאים' היינו האנשים החוטאים, אלא שממה שלא כתוב 'חוטאים' אלא 'חטאים' יש לפרשו שהכוונה היא לעוונות, ושיכלה היצר הרע שהוא סיבת החטאים, ויתמו החטאים והעוונות, ולא החוטאים[כד].

וכן מבואר **בתוספות הרא"ש** (ד"ה חטאים), שכתב לדקדק על דברי הגמרא, שהרי מכל מקום אנו קוראים אותו כאילו נכתב 'חוטאים'. וביאר, שמכל מקום ממה ששינה הכתוב ולא כתב 'חוטאים', יש לדורשו שהכוונה היא שיתמו העוונות.

ובתאוה לעינים (אלגאזי, ד"ה הנהו) ביאר כוונת רש"י, שהרי יש אם למקרא וכן יש אם למסורת, אם כן אף שבמסורת כתוב 'חטאים', מכל מקום איך יתורץ הפסוק שאפשר לקרותו גם 'חוטאים'. ועל זה תירץ רש"י, שאף שקוראים 'חוטאים' אין הכוונה על הרשעים אלא על היצר הרע שהוא מחטיא את האדם, שלעתיד הקב"ה יהרוג את היצר הרע, ונקט לשון רבים משום שיש בו כמה מינים, שמסית את האדם לדבר ערוה ולעבודה זרה וכיוצא בזה.

והמהרש"א (ח"א ד"ה חטאים) ביאר החילוק, ש'חוטאים' הוא שם התואר של האנשים החוטאים, אבל תיבת 'חטאים' יש במשמעותה שם התואר של החוטאים כמו 'ובדרך חטאים לא עמד' וגו' (תהלים א א) וכן 'על כן יורה חטאים בדרך' וגו' (שם כה ח), וכן יש במשמעותה שם דבר של 'חטאים רבים'. ואמרה לו ברוריה, שהרי לא כתוב 'חוטאים' שמשמעותו רק שם התואר, שאם היה כתוב כן היה אפשר ללמוד מכך לבקש רחמים שימותו ולא יחטאו עוד, כמבואר בסנהדרין (עא:) שמיתת רשעים הנאה להם והנאה לעולם, אבל כיון שכתוב 'חטאים', הרי משמעותו גם שם דבר של חטא, ואם כן היה ראוי לבקש רחמים עליהם שיחיו, ורק חטאים שלהם יתמו[כה].

כשהחטא לא נעשה לעצמיות החוטא אסור לקללו שימות

שם. באמת ליעקב (לובליוס, ד"ה הנהו) ביאר[כו], בהקדם דברי הרמב"ן (בראשית כה כח) שהדרך הוא לכנות את האיש לפי מעשיו בתמידות, כיון שהוא נדבק בעצמיותו עד שלא יפרד ממנו בשום פעם, וכגון הפסוק (תהלים קט ד) 'ואני תפילה' היינו שדוד קרא עצמו בשם תפילה, וכן נאמר (שם קז מב) 'וכל עולה קפצה פיה', ולא נאמר 'כל עושי עולה', שהאיש עצמו מכונה בשם עולה. ולפי זה יש לבאר שמה שכתוב על החוטאים לשון 'חטאים', היינו שהפסוק מקלל רק את ה'חטאים' היינו שאי אפשר שהחטא יפרד ממנו, והיינו אותם שמונעים מהם דרכי תשובה, ושוב אי אפשר שיפרד מהם החטא בשום אופן, והחטא נתעצם בו, עד שנקראים 'חטאים' ולא חוטאים, ולכן מקללים אותם שיתמו. והבריונים שביקש רבי מאיר שימותו, לא הושרשו בחטא, שאינם נקראים רשעים וגם לא מינין, ולזה אמרה לו אשתו שהרי כתוב 'חטאים', שדוד קילל רק את הרשעים שנוכל לכנותם בשם חטאים, דהיינו שהחטא כבר נעשה עצמיות מהם, ואי אפשר להפרד מהם, והם אותם שמונעים מהם דרכי התשובה, והם ראויים לקללם, מה שאין כן אותם שמכונים בשם חוטאים, שהחטא אינו בהם עצמיות רק במקרה, שאפשר להם עדיין בתשובה, אסור לקללם משום שאפשר שהם ישובו עדיין בתשובה[כז].

וכעין זה ביאר **בבית מרדכי** (שו"ת, ח"א סי' לה ד"ה אבל), שיש לפרש את דברי ברוריה, בלא לשנות את הכתוב 'חטאים'[כח], ש'חוטא' פירושו מי שעובר על חטא ועון לפרקים, באקראי ובשוגג. ו'חַטָּא' ביחיד, וברבים 'חטאים', פירושו מי שאומנותו לחטוא והרבה פעמים עובר על חטאים ועוונות. והבריונים שהיו בשכנותו של ר' מאיר ציערוהו רק לפעמים, באקראי, אבל לא בקביעות, ולפיכך הם רק בבחינת 'חוטאים' ולא 'חטאים', ולפיכך אין להתפלל שימותו, ש'אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא' לפעמים, שהרי כתוב יתמו 'חטאים' ולא 'חוטאים'[כט].

האם צריך כפרת העון על ידי המיתה או שצריך לתקן את החטא בתשובה

שם. בעמק יהושע (ספירא, דרוש א ד"ה וכיון) ביאר סברות רבי מאיר וברוריא אשתו, על פי שתשובה מועילה לחטא עצמו, מה שאין כן שאר העונשים ואפילו מיתה, מועילים רק להחוטא שלא יענש עוד בעונשים והמיתה מכפרת. ורבי מאיר ביקש שימותו בשביל שלרשעים החוטאים יהיה תיקון על ידי כך, שמיתה מכפרת, ועל זה אמרה לו ברוריא, שלא נזכר בפסוק שצריך לבקש תיקון לחוטא, אלא כתוב 'יתמו חטאים' ופירושו שצריך להתפלל שיהיה תיקון לחטא עצמו, וזהו דווקא על ידי תשובה.

הבקשה היא על כל מי שיהיה רשע שיחזור בתשובה

כיון דיתמו חטאים ורשעים עוד אינם. בעיון יעקב (על העין יעקב, ד"ה כיון) ביאר, שאע"פ שדור הולך ודור בא, ואם כן יבואו רשעים אחרים, מכל מקום נתכוין להתפלל שכל מי שיהיה רשע יחזור בתשובה.

מהפסוק 'גם ענוש לצדיק לא טוב' לא מוכח שיש להתפלל שיחזרו בתשובה

שם. בתאוה לעינים (אלגאזי, ד"ה הנהו) הקשה, מדוע לא למדה ברוריא שאין להתפלל על רשעים שימותו, מהפסוק 'גם ענוש, לצדיק לא טוב' המובא לעיל (ז.) בענין זה. וכתב ליישב, שמפסוק זה יש להביא ראיה רק שאין טוב לאדם לענוש לרשע, אבל אין להוכיח מכך שראוי להתפלל על רשעים שיחזרו בתשובה. ודווקא מהפסוק 'יתמו חטאים' יש ללמוד להתפלל שיכלו העוונות והחטאים על ידי שיכלה היצר הרע. וממילא יתקיים המשך הפסוק 'ורשעים עוד אינם' שיפסקו מלעשות רשעה.

כא. **ורש"י** בעבודה זרה (יח: ד"ה ואיכא) כתב בפירוש דברי הגמרא (שם), שפעם אחת לגלגה על שאמרו חכמים (קידושין פ:) נשים דעתן קלות הן עליהן, ואמר לה חייך סופך להודות לדבריהם, וציוה לאחד מתלמידיו לנסותה לדבר עבירה והפציר בה ימים רבים עד שנתרצית, וכשנודע לה חנקה עצמה, וברח רבי מאיר מחמת בושה. וראה עוד בענין ברוריא בסדר הדורות (סדר תנאים ואמוראים אות מ סק"ג) ובנחלת דבש (ליפשיטץ, ח"א ערך ברוריא). כב. **וראה** עוד בזה במגיד תעלומה (ד"ה הנהו) בדרך סוד. כג. **ובויקרא** יצחק (פאלאג'י, ברש"י ד"ה חטאים) תמה, מדוע לא פירש רש"י כהמצודת דוד (תהלים קד לה) שהכוונה היא שבני אדם יתגברו על יצרם ולא יעשו חטאים, ואם כן לא יהיו עוד רשעים בעולם. ועיין רש"י בתהלים (מו ה). כד. **וראה** עוד בהערה להלן בסמוך בדברי האמת ליעקב בכוונת רש"י. כה. **וראה** עוד בפירוש הריא"ף (על העין יעקב, ד"ה בעי) בביאור דברי רש"י. כו. **וראה** עוד בדברי שאול (ד"ה הנהו) שפירש כעין זה. כז. **וכתב** לפי דרכו, שלזה כתב רש"י שצריך לקרות בפסוק 'חוטאים', משום שאם נפרש שהכוונה היא שהעוונות יתמו, וכפשטות כוונת הגמרא, אם כן יש להקשות כקושיית המהרש"א שלא שייך תפילה על אדם אחר שיחזור בתשובה. לכך פירש שהרשעים שנדבק בהם החטא והם 'חטאים', הם יתמו, אבל הרשעים שלא נדבק בהם החטא לא יתמו. ועיי"ש (ד"ה עוד יש) שפירש דברי הגמרא באופן נוסף. כח. **ראה** פירוש רש"י, הובא לעיל (בענין 'בכוונת דברי ברוריה שכתוב 'חטאים''). כט. **וכן** ביאר באמרי רש"ד (שמואל א' ד"ה ומ"ש פקדתי).

הטעם שמצינו בתהלים שדוד המלך קילל את שונאיו שימותו

שם. בפירוש הריא"ף (על העין יעקב, ד"ה בעי) הקשה על דברי ברוריה שאין להתפלל על הרשעים שימותו, שאם כן איך דוד המלך ע"ה התפלל על אויביו שימותו וקללם כמה קללות במזמור קט, שבזה נמצא שעשה דוד המלך ע"ה כאשר סבור היה רבי מאיר לעשות בתחילה[ל]. וכתב ליישב, שלא נתכוין רבי מאיר לקללם, שהרי כתוב גם ענוש לצדיק לא טוב, כמבואר לעיל (ז.). אלא כוונתו היתה כמבואר בגיטין (ו:) שכשבני אדם מצערים לאדם יש לו לקיים את הפסוק 'דום לה' והתחולל לו' דהיינו שישכים לבית הכנסת ומתוך זכות התורה יפילם הקב"ה חללים לפניו, וכן נתכוין רבי מאיר לעשות, ומשמע כן מהלשון 'כי היכי דלימותו', שהוא התפלל לפני הקב"ה שירחם עליו ומתוך כך ממילא ימותו, אבל לא התפלל עליהם בפירוש שימותו. וברוריה אמרה לו שראוי להתפלל שיחזרו בתשובה, שתיבת 'חטאים' יש לפרשה בשני אופנים, חטאים או חוטאים, וצריך לפרשה מלשון חטאים שהוא על ידי שיחזרו הרשעים בתשובה, וממילא גם יתקיים הפירוש השני, שנחשב שהרשעים מתו כיון שבעל תשובה הוא כקטן שנולד. ודוד המלך לא נתכוין לקלל את שונאיו, אלא שאמר 'יערב עליו שיחי', דהיינו שיערב על הקב"ה שיח תפילתי כשאני מתפלל ואז יהיו לרצון שיחזרו הרשעים בתשובה לפי שאז 'אנכי אשמח בה'' שאשמח עם הקב"ה, שהוא ישמח במעשיו כשחוזרים בתשובה, וגם אנכי אשמח בזמן ש'יתמו חטאים' דהיינו חוזרים בתשובה, יתמו החטאים מיד החוטאים, שבזה אין עוד חוטאים, 'ורשעים עוד אינם' אותם שהיו בתחילה, שאלו הם אנשים אחרים כיון שחזרו בתשובה.

ובבן יהוידע (ד"ה אמנם) כתב ליישב את קושיית הריא"ף, שדוד המלך ע"ה ודאי ראה ברוח הקודש שאותם אויבים נטמעו בסטרא אחרא ואין להם תקנה בתשובה. ועוד תירץ[לא], שהיה יודע שאותם אויבים היו חוטאים ומחטיאים, והרי שנינו (אבות פ"ה מי"ח) שכל המחטיא את הרבים אין מספיקים בידו לעשות תשובה. וברוריה אמרה לו שלא כתוב 'חוטאים' אלא 'חטאים' שהוא פועל יוצא לאחרים שדווקא המחטיאים את האחרים ימותו, אבל הבריונים הללו לא היו מחטיאים אחרים.

ובהגהות מהר"ץ חיות (ד"ה מי כתיב) דקדק, שהרי מצינו בפסוק (תהלים י טו) 'שבור זרוע רשע'. ותירץ, שסיום הפסוק 'תדרוש רשעו בל תמצא' הוא ביאור על תחילתו, שבאיזה אופן ישבר, שלא ימצא רשעו ולא יעשה שורש.

ממה שקילל דוד את שונאיו מוכח שאין ההלכה כדברי ברוריא

שם. בדברי תורה (מונקאטש, מהדו"ב סי' מו) דקדק, שהרי מצינו בתהלים הרבה פעמים שדוד המלך קילל רשעים אותם ואת בתיהם ובניהם בפרטות ובפירוש בכל מיני קללות, וכן בגמרא להלן בסמוך מבואר ששמח כשראה במפלתן של רשעים. **ולכך** כתב שלפי האמת אין לנקוט כדברי ברוריא, וכמבואר ביומא (סו:) שאין חכמה לאשה אלא בפלך אפילו להצדיקות כמו ברוריא[לב].

דברי המדרש הנעלם שכל אדם צריך להתפלל על הרשעים שיחזרו בתשובה

בעי רחמי. בגליון הש"ס לרבי עקיבא איגר (ד"ה בעי) ציין לדברי הזוה"ק (פר' וירא) במדרש הנעלם (בפסוק 'המכסה אני מאברהם') שכתב 'אמר רבי, מצוה לו לאדם להתפלל על הרשעים כדי שיחזרו למוטב ולא יכנסו לגיהנם דכתיב 'ואני בחלותם לבושי שק' וגו'.

ביאור סברת רבי מאיר שבמינים יש להתפלל שימותו על ידי תשובה

שם. החתם סופר (ד"ה בעי) כתב לבאר, שהרשעים הללו שציערוהו היו מינים, ומבואר בעבודה זרה (יז.) שכל הפורש ממינות מת, ואם כן הרשעים הללו בין כך ובין כך ימותו, וסבר רבי מאיר שאף שבשאר רשעים הדעת נותנת להתפלל עליהם שישובו בתשובה, מכל מקום אצל הרשעים הללו אם ישובו בתשובה ימותו, אם כן יש לו להתפלל שימותו, ואם רצון הקב"ה שימותו כשהם בלא עון, הרי יתן בלבם לשוב וימותו גם כן. אמנם ברוריה סברה שמכל מקום ראוי יותר להוציא את התפילה מפיו בלשון נקיה, ועל רשעים כאלו מרמז הפסוק שיתמו החטאים, ועל ידי כן ה'רשעים עוד אינם' שימותו, ומכל מקום לשון התפילה צריכה שתהא על החטאים ולא על החוטאים[לג].

האם מועילה תפילה על אדם אחר שיחזור בתשובה

בעא רחמי עלויהו והדרו בתשובה. המהרש"א (ח"א ד"ה חטאים) כתב לדקדק, שאמנם שאדם יבקש רחמים על עצמו להחזירו בתשובה, שאע"פ שהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים (לקמן לג:), הרי אמרו (מכות י:) שבדרך שאדם רוצה לילך מוליכים אותו, והרוצה לטהר מסייעים לו (יומא לט:), והמבקש רחמים על עצמו להחזירו בתשובה הרי הוא נחשב שהוא רוצה לטהר עצמו[לד]. אבל מה תועיל בקשת רחמים על חבירו להחזירו בתשובה, שהרי הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים[לה]. וסיים המהרש"א שיש ליישב. **ובאהבת איתן** (על העין יעקב, ד"ה בעי) כתב, שאפשר שכוונת המהרש"א היא ליישב על פי מה שכתב הוא עצמו לקמן (לג:) שמה שאמרו שהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים היינו יראה השכלית שהיא תלויה בבחירת האדם, אבל יראה טבעית היא בידי שמים ליראו בעונש אחרים כדי שיחזור בתשובה, כמבואר בגמרא (יבמות סג.) שאין פורענות באה לעולם אלא בשביל ישראל כדי ליראם ושיחזרו בתשובה. ואם כן יש לומר שלזה מועילה בקשה על חבירו שיחזור בתשובה על ידי עונש הבא לאחרים.

ובמעיל צדקה (שו"ת, סי' ז ד"ה והנך) כתב לדון בענין בקשה על רשעים, שאפשר שהיא תפילת שוא כיון שהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים. ועוד, שהרי הקב"ה בידו להטות את לב הרשעים לטובה, ובודאי יעשה מה שהגון לעשות, ואם כן כיון שאין לנו תועלת בזה אין לנו לבקש על כך. וכתב, שהרי בחירת האדם לעשות רע, אינה לגמרי ביד האדם, שמצינו שהקב"ה מטה את לבו אם על ידי יסורים, או בלא יסורים, ואם כן שייך בזה תפילה שהקב"ה יטה את לב הרשע לטוב לפי הסיבה שהמתפלל מבקש מחמתה, וברוריה ביקשה בתחילה רק שיחזירם הקב"ה בתשובה בשביל שלא יצערוהו עוד, ואפשר שביקשה שיתפלל רק שמאותו עון יחזירם הקב"ה בתשובה, ולא ביקשה שיחזירם לגמרי בתשובה, משום שסברה שעל זה אין לבקש ולהתפלל. ובזה מיושב מה שאמרו בגמרא 'ועוד שפיל לסיפיה דקרא ורשעים עוד אינם כיון דיתמו חטאים ורשעים עוד אינם', שלכאורה לא נתחדש כאן טעם נוסף, וכן יש לדקדק מדוע ברוריה עצמה לא התפללה עליהם שיחזרו בתשובה, כמו שמצינו בתענית (כג:) שאשתו של אבא חלקיה התפללה עליהם כך. אלא שיש ליישב שכיון שהיו רשעים כמו שפירש רש"י שבריוני היינו פריצים[לו], לכך בתחילה סברה שאין להתפלל אלא שיחזרו בתשובה על חטא זה, וכמו שמצינו שאנשי כנסת הגדולה ביטלו יצר הרע של עבודה זרה. אבל אי אפשר להתפלל עליהם שהקב"ה יטול מהם את הבחירה בין טוב לרע, ושלא יעשו כלל עבירות. ולבסוף דייקה ברוריה מהמשך הפסוק 'ורשעים עוד אינם', שלכאורה לא הוצרך הכתוב לומר כן, אלא בא להשמיענו שאגב שניתנה הרשות להתפלל שיסיר מהם הקב"ה צערם, יכולים הם להתפלל שהרשעים יחזרו בתשובה לגמרי, ושיכלה היצר הרע לגמרי[לז]. ומשום שחשבה שעיקר הצער מהם הוא לרבי מאיר, לכך ביקשה ממנו להתפלל עליהם, והיא עצמה לא ביקשה כך.

וביד דוד (מהדורא בתרא, ד"ה אלא) כתב, שלכאורה יש ליישב, שתפילת רבי מאיר היתה בשביל עצמו שלא יצערוהו, ואם כן מה שעשה הקב"ה היה בשביל כבודו של רבי מאיר. וכתב לדחות תירוצו, שהרי הגמרא דרשה כן מהפסוק 'יתמו חטאים', ודוחק להעמיד את הפסוק דווקא כשמצערים את הצדיקים.

ובברכת ה' (ד"ה אלא) כתב ליישב, לפי מה שפירש רש"י שכוונת התפילה היא שיכלה היצר הרע, ואם כן ממילא האדם בעצמו ישוב בתשובה, ולא שהקב"ה יחזירו בתשובה. ועוד תירץ (ד"ה עוי"ל), שמצינו שעל ידי שהאדם בצער הוא מתעורר מעצמו לשוב בתשובה, ורבי מאיר התפלל עליהם, שעל ידי שיהיו להם צרות, ממילא הם ישובו בתשובה.

ובברכת אברהם (כלפון, ד"ה בעי) כתב ליישב, בהקדם מה שדקדק **התוספות הרא"ש** (ד"ה הוה), שהרי מבואר לעיל (ז.) שאין הדבר ראוי להעניש את הרשעים וככתוב (משלי יז כו) 'גם ענוש לצדיק לא טוב'. ואם כן מדוע רצה רבי מאיר להעניש את הבריונים שבשכנותו. וכתב ליישב, שהבריונים היו מצערים אותו יותר מדאי, ולכך רצה להענישם. ולפי זה יש לומר שתפילת רבי מאיר לא היתה שישובו לגמרי מדרכם הרעה, אלא ששוב לא יצערוהו, וכיון שהדבר נוגע אל עצמו להמנע מהנזק, יכול הוא להתפלל על אחרים שלא יזיקוהו, וכשהנזק נחשב לעון, יכול הוא להתפלל על כך שישובו בתשובה[לח].

ל. ועיין שם עוד מה שהוסיף לדקדק בדברי ברוריה. **לא. וכן** כתב בפרשת מרדכי (על העין יעקב, ד"ה מה). **לב. עיי"ש** עוד מה שהוכיח שאין לסמוך על דברי ברוריא. **לג. וראה** עוד בדברי שאול (לבעל השואל ומשיב, ד"ה הנהו) שפירש כעין זה. ועיין בתקון המדות (על ספר הלבה, מדה שמינית עמוד ל) שפירש כעין זה על פי הדברי שאול (בדרושי חג הסוכות, הדרוש האחרון). **לד. וראה** בחובת הלבבות (שער הבטחון פ"ד חילוק הרביעי) ענין תפילת האדם על עצמו לזכות ביראת שמים. **לה. וכתב,** שממה שאנו מתפללים 'והחזירנו בתשובה שלימה', אין להוכיח שאפשר להתפלל על אחרים, שזהו דווקא כשהוא כולל את עצמו בבקשת הרחמים, יכול הוא לבקש גם על אחרים [ולכאורה יש להעיר, שלפי זה יש ליישב עיקר קושיית המהרש"א, שכוונת הגמרא היא שיבקש עליהם רחמים כשכולל את עצמו עמהם]. **לו. אבל** בתענית (שם) פירש רש"י שהם עמי הארץ, וכיון שמעשיהם נעשו מתוך חסרון ידיעה, על זה שייך להתפלל כשם שמתפללים על כל מכה וחלי, ואין זו תפילת שוא, ולכך אשתו של אבא חלקיה עצמה התפללה עליהם. **לז. וכמו** שכתב רש"י, וראה לעיל בסמוך בביאור המהרש"ל בכוונת רש"י. **לח. וראה** בעין אליהו (ד"ה ולענין) שאפשר להתפלל שיקיים חבירו מצוה, וממילא מצוה גוררת מצוה, היפך מעבירה גוררת עבירה. וראה באמת ליעקב (ד"ה הנהו) שיישב קושיית המהרש"א, לפי ביאורו שלא ביקש עליהם שיתמו העוונות. בזכות יצחק (סופר, סי' י ד"ה ואם יש) ציין לדברי הגר"ח פאלאג'י שדן בספריו השונים האם יש להתפלל על רשעים ומינים שיחזרו בתשובה, ראה עתרת החיים (סי' נה אות סג), נפש כל חי (מערכת ת' אות כט), גנזי חיים (קונטרס תשובה מחיים אות מג), תוכחת חיים (ח"ג פרשת פינחס דף קסה), תנופה מחיים (תהלים אות ריד) וימצא חיים (סי' ם דף סז.). וראה עוד בזה בברכת ראש (ד"ה בעי). ובחזון איש (בהשמטות לאו"ח) כתב, שכיון שכל ישראל נחשבים לאיש אחד, מועילה התפילה אף לאחרים שהוא כמתפלל על עצמו.

ובשפתי חכמים (ד"ה נעי) תירץ, שיכול להתפלל על הרשעים, מצד ערבות שישראל ערבים זה בזה. ועוד תירץ, שמתוך שיכול לבקש על רפואת הגוף של חבירו, כך יכול לבקש על רפואת הנפש של חבירו.

החילוקים שבין גירסת המדרש לגירסת הגמרא במעשה אצל רבי מאיר

שם. במדרש שוחר טוב (תהלים קד) הביא את המעשה המובא בגמרא, שהיה מין אחד שהיה מצער את רבי מאיר, והתפלל עליהם שימותו, ואמרה לו ברוריא אשתו שיש להתפלל עליהם שיחזרו בתשובה, ולא סיים המדרש שרבי מאיר התפלל עליהם שיחזרו בתשובה, כמבואר בגמרא. **ובעין אליהו** (ד"ה הנהו) ביאר, שהרי המדרש נקט שהיה 'מין' אחד מצערו, ובעבודה זרה (יז.) מבואר שכל הפורש ממינות מת, ואם כן אפשר שכוונת רבי מאיר בתחילה היתה להתפלל עליו שיעשה תשובה, ועל ידי שיפרוש מהמינות ימות, שהדבר מוכרח שימות.

הטעם שאין להקשות על תחילת הפסוק וכי משום שעקרה רני

כתיב רני עקרה לא ילדה משום דלא ילדה רני. דקדקו המפרשים, מדוע לא הקשו מתחילת הפסוק 'רני עקרה' שלכאורה קשה וכי משום ש'עקרה' רני[לט]. ותירצו בכמה דרכים.

בזהב שיב"ה (אלגאזי, ד"ה אמר) כתב ליישב, על פי מה שליולדת יש שלשה מיני צער, צער העיבור וצער הלידה ואחר הלידה צער גידול בנים. אבל אשה שאינה ראויה לילד שהיא עקרה שמחה היא שאין לה את הצער שקודם הלידה וכן צער העיבור, ואם כן שייך לומר 'רני עקרה', על שאין לה את צער העיבור, ו'פצחי רנה וצהלי לא חלה' שלא היה לה חיל כיולדה, וגם ניצולה מצער הלידה, וכל זמן שהיא עקרה היא שמחה שניצולה משני מיני הצער של נשים שיולדות. אמנם מה שכתוב 'לא ילדה' אין לפרש שהיא שמחה על שניצולה מהצער השלישי שהוא צער גידול בנים, שאין זה כל כך צער בשביל שתשמח מחמת כך.

והמהרש"א (ח"א ד"ה משום) ביאר, שהלשון 'עקרה' משמע לשון עבר, וכוונת הפסוק היא שמשום שהיתה עקרה בתחילה בגלות, ועכשיו בגאולה אינה עקרה, לכך רני. ואמנם גם 'לא ילדה' ודאי משמע לשעבר, אלא שמהיתור שנכפל 'עקרה' ו'לא ילדה' משמע ש'עקרה' הוא לשעבר, ו'לא ילדה' היינו גם עכשיו. זה דרשו ביבמות (סד:) את הפסוק 'שרי עקרה אין לה ולד', שהכוונה היא ש'אין לה בית ולד'.

וכן כתב בפני יהושע (לעיל ט: ד"ה כתיב), שלכך לא הקשו 'משום דעקרה היא רני', משום שיש לומר שבתחילה היתה עקרה ושוב נפקדה כמו שמצינו כמה עקרות שנפקדו. אבל בסוף הפסוק 'לא ילדה' כיון שהוא כפל לשון הרי הוא מלמד שגם עכשיו לא ילדה.

ובברכת אבר**ון**, ד"ה משום) כתב, שהיה אפשר לפרש שהיא עקרה רק מבנים, ומכל מקום רני מחמת שיש לה בנות, או להיפך. ורק משום היתור 'לא ילדה' משמע שלא ילדה כלל. ועוד ביאר, שאפשר לפרש שקורא לעקרה שתשמח מחמת דבר אחר שלא הוזכר בפסוק, ולא משום שהיא עקרה. אבל ממה שמסיים 'לא ילדה' משמע שזו סיבת הרינה.

ובאמת ליעקב (ד"ה רני) כתב ליישב, ש'עקרה' משמע שהיא עכשיו עקרה[מ], אבל 'לא ילדה' משמע לשון עבר שלא ילדה כלל, שאין בניה נחשבים לכלום אצל הקב"ה. ועל זה השיבה לו שהכוונה היא שלא ילדה בנים לגיהנום.

ובעיון יעקב (על העין יעקב, ד"ה משום) כתב ליישב שלא הקשו מ'עקרה', שיש לפרש שלכך 'רני' כמבואר במדרש (ב"ר מה ד) מפני מה היו אמותינו עקרות לפי שהקב"ה מתאוה לתפלתם של צדיקים. אבל ממה שאמר ש'לא ילדה' כלל ולא הועילה תפילתם, אם כן יש לתמוה מה שייך לומר 'רני'.

שאלת המין היתה שאין צריך לדקדק בקיום מצות פרו ורבו

כתיב רני עקרה לא ילדה משום דלא ילדה רני אמרה ליה שטיא שפיל לסיפיה דקרא דכתיב כי רבים בני שוממה מבני בעולה אמר ה' אלא מאי עקרה לא ילדה רני כנסת ישראל שדומה לאשה עקרה שלא ילדה בנים לגיהנם כותייכו[מא]**.** **בפרשת מרדכי** (על העין יעקב, ד"ה משום) דקדק, שלכאורה דרך המינים היה להתווכח עם ישראל בענייני תורה ומצוות, ואם כן מה השייכות למין בשאלה זו, וכן יש לדקדק מדוע השיבתו ברוריא תשובה עזה.

וכתב ליישב, שמין זה נתכוין להתווכח על מצות פרו ורבו שמדקדקים בה ישראל, והביא ראיה מהפסוק שכתוב 'רני עקרה לא ילדה', שמשום ש'לא ילדה' ולא היה לה צער לידה וצער גידול בנים, תרונן. ועל זה השיבתו ברוריה, שהרי בסוף הפסוק מסיים 'כי רבים בני שוממה' ששמחתה היא מחמת מה שתלד לבסוף. ומה שקראה לה 'עקרה', הוא משום שלא ילדה בנים שיכחשו בה'.

טעם שקראתו שוטה משום שניתנה באשה בינה יתירה

שטיא. **בפרשת מרדכי** (על העין יעקב, ד"ה שטיא) ביאר הטעם שאמרה לו בלשון זה, על פי המבואר בנדה (מה:) שהקב"ה נתן באשה בינה יתירה יותר מבאיש, ולכך היתה קוראת לאנשים, שוטים[מב].

שאלת הצדוקי היתה לשיטת רבי אבהו שצרת אבשלום אינה גדולה כל כך

א"ל צדוקי לרבי אבהו כתיב מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו. **בפרשת מרדכי** (ד"ה לר' אבהו) כתב, שיש לבאר מה ששאל כן את רבי אבהו, משום שלכאורה היה אפשר לומר שצרת אבשלום היתה גדולה בעיניו מצרת שאול, לכך הקדימו, אבל רבי אבהו אמר לעיל (ז:) שהיה ראוי לומר במעשה של אבשלום 'קינה לדוד', אלא שהיה דוד שמח על שהצרה שהיתה ראויה לבוא עליו היא על ידי בנו, שסתם בן מרחם על אביו, ואם כן צרת אבשלום לא היתה כל כך גדולה בעיניו, אלא צרת שאול היתה גדולה ממנו, ואם כן קשה מדוע הקדים את מעשה אבשלום.

הטעם שבמזמורים הללו הקשו שאין להקדים את המאוחר

מכדי מעשה שאול הוה ברישא לכתוב ברישא. **בתוספות הרא"ש** (ד"ה מעשה) דקדק, שהרי מצינו הרבה שיש מוקדם ומאוחר בתורה, ומדוע דווקא במזמורים הללו שאלו כן. וביאר, שכיון שהם בענין אחד, ראוי לשאול שיש להקדים את מעשה שאול.

ובפירוש הריא"ף (על עין יעקב ד"ה הי) הקשה שמצינו בתהלים מזמורים נוספים הכתובים שלא על הסדר, ולא שייך לתרץ ענין סידורם משום 'סמוכים'. וכתב ליישב, שלגמרא הוקשה משני מזמורים הללו, שבשניהם נאמרה לשון 'בריחה' ובהם היה להקפיד יותר לכותבם על הסדר.

ענין סמיכות מעשה אבשלום למזמור השני בדרך הפשט

שם. **בתוספות הרא"ש** (ד"ה מעשה) הביא פירוש הרשב"ם, שיש ליתן טעם לסמיכות המזמורים הללו, שמזמור של 'למה רגשו גוים' לפי פשוטו היה בתחילת מלכותו של דוד, ככתוב (שמואל ב' ה יז) 'וישמעו פלשתים כי משחו את דוד ויעלו פלשתים לבקש את דוד', שהיו רוצים להעבירו ממלכותו, לפי שהיה עבד של אכיש, וכמו כן אבשלום רצה להעבירו ממלכותו, ולכך יש לסמוך את שני המזמורים זה לזה, אבל בימי שאול לא היה דוד מלך.

בתהלים שסדרו דוד דורשים לדברי הכל את סמיכות המזמורים

אנן דדרשינן סמוכין. **בפרשת מרדכי** (ד"ה אנן) דקדק, שהרי רבי יהודה לא דרש סמוכין, כמבואר לקמן (כא:). וביאר, שזהו דווקא בכל התורה שאין מוקדם ומאוחר בתורה, כמבואר בפסחים (י:), אבל בתהלים שסדרו דוד ודאי כתבו על הסדר, כשם שבמשנה תורה גם רבי יהודה דורש סמוכים.

ביאור הלימוד לדרוש סמיכות הפרשיות

סמוכין מן התורה מנין שנאמר סמוכים לעד לעולם עשויים באמת וישר. פירש רש"י (ד"ה סמוכים), שפסוק זה נאמר לגבי דברי תורה, שבפסוק שלפניו כתוב 'נאמנים כל פקודיו סמוכים לעד', ודרשוהו שסמיכת כל פקודיו עשויים באמת ויושר ולצורך, ולא נעשו בלא שתהיה לזה סיבה.

והמהרש"א (ח"א ד"ה סמוכים) ביאר, שבפסוק שלפניו כתוב 'נאמנים כל פקודיו', ואמר שאל תהרהר אחריהם מכח סמיכות הפרשיות כמין הזה, כי אם תדקדק היטב אחריהם 'לעולם' הם עשויים ומסודרים באמת וביושר.

הטעם שלא הקדים מעשה שאול לפרשת גוג ומגוג

למה נסמכה פרשת אבשלום לפרשת גוג ומגוג[מג]**.** הקשה **המהרש"א** (ח"א ד"ה למה), מדוע לא הקדים את מעשה שאול לפרשת גוג ומגוג, שהרי המעשה של שאול הוא בתחילה בעולם הזה והמעשה של גוג יהיה לעתיד. ותירץ, שבודאי המעשה של גוג שהוא נוגע לכלל ישראל ולגאולתם, ראוי להקדים לכל התפלות של ספר תהלים, ולכך הקדימם בפרק שני שהיא בפרשה ראשונה כיון ש'אשרי האיש' ו'למה רגשו' פרשה אחת הן.

והצל"ח (ד"ה למה) כתב ליישב, שרצה דוד שתהיה פתיחת ספר תהלים בפרשה החביבה עליו המתחלת ב'אשרי' ומסיימת ב'אשרי'[מד].

לט. **באמרי** נעם (להגר"א, ד"ה שלא) הקשה כן, והוסיף להקשות על מה שהשיבה שלא ילדה בנים לגיהנום כותייכו, ומשמע שבנים טובים ילדה, ואם כן קשה למה נקראת עקרה. ועיי"ש מה שהאריך ליישב את שתי הקושיות. מ. **אבל** כבר ילדה לשעבר, ולכן שייך לומר 'רני'. מא. **ראה** בהערה לעיל בסמוך בדברי האמרי נעם (להגר"א, ד"ה שלא). וראה בשפתי חכמים (ד"ה שלא) בביאור הפסוק לפי תשובתה. מב. **וראה** עוד באסיפת זקנים (פסס, ד"ה אמר לה) בשם הגבול בנימין (ח"א דף פט). מג. **שפרק** שני דרשוהו בגמרא (לעיל ז: ע"ז ג:) על מלך המשיח ומלחמת גוג ומגוג, ופרק שלישי אמרו דוד על אבשלום. אור ישועה (ד"ה נסמכה). מד. **וראה** עוד ברצוף אהבה (ד"ה אמר) ביישוב הקושיא, ובביאור כל דברי הגמרא.

הגרים שיתגיירו בימות המשיח ימרדו בה' בימי גוג ומגוג

כלום יש עבד שמורד ברבו. בשלמה משנתו (ד"ה כלום) פירש, על פי מה שדרשו בעבודה זרה (ג:) על הפסוק 'ננתקה', שכל הגרים שיקבלו מלכות שמים עליהם בימות המשיח, יסירו התפילין והמזוזות בימי גוג ומגוג.

ביישוב הקושיא שמצינו מלכים שנתכוונו למרוד בהקב"ה

שאם יאמר לך אדם כלום יש עבד שמורד ברבו אף אתה אמור לו כלום יש בן שמורד באביו אלא הוה הכא נמי הוה. הצל"ח (ד"ה כלום) דקדק, שהרי מצינו שפרעה היה עבד המורד על אדוניו, ככתוב (שמות ה ב) שאמר למשה 'מי ה' אשר אשמע בקולו'. וביאר, שמרידת פרעה אינה דומה למרידת גוג, שתשובת פרעה אין משמעותה שהוא סובר להלחם עם ה' בחוזק יד, אמנם פרעה היה מאותם האומרים שעזב ה' את הארץ, משום שאין כבודו להשגיח בשפלים ולכך מסר עולמו ביד המזלות, והיה בוטח במזלו שהוא מזל טלה ראש המזלות[מה]. וכתב, שאף שלפי האמת מרד פרעה גם כן כגוג, וכן עוד הרבה רשעים כיוצא בו כגון נמרוד וחביריו, מכל מקום לא מצינו ראיה על זה בתורה שיסופר בתורה אופן מרידתם על זה הדרך. אבל על גוג אמר דוד (תהלים ב ב) 'ורוזנים נוסדו יחד על ה' ועל משיחו', שנתנבא שיוסדו יחד על ה' כביכול לנתק מהם מוסרותימו במלחמה ובחוזק יד, ובזה חשש דוד שיאמרו כלום יש עבד שמורד על אדוניו מרידה כזו ויכחישו את נבואתו, ולכן הוצרך להביא דמיון מאבשלום.

ובזה מיושב סיום לשון הגמרא 'אלא הוה הכי נמי הוה', שלכאורה לפי דקדוק הלשון היה לו לומר 'הכי נמי עתיד למהוי'[מו], ולהמבואר יש לפרש שבודאי גם לשעבר כבר היו נמרוד וחביריו שידעו רבונם ונתכוונו למרוד בו.

ובעין אליהו (ד"ה כלום) כתב ליישב, על פי מה שביחזקאל (לח ח) ובשבת (קיח.) משמע שמלחמת גוג ומגוג תהיה אחר ביאת המשיח, וכוונת הגמרא היא שכיון שלעתיד לבוא יעשה המשיח הרבה נסים ונפלאות, וכל האומות יעבדו לישראל, אם כן איך שייך שלאחר כל הנסים יהיה אדם שוטה שימרוד בו. ועל זה מביאה הגמרא ראיה שהרי באמת דוד הראה גם כן גבורות עד שכולם היו תחת כפות רגליו, ואם כן איך אפשר שבנו ימרוד בו, אלא כשם שאירע כך, כך אפשר שתתקיים הנבואה על מלחמת גוג ומגוג.

האם כוונת הגמרא היא על העתיד או לשעבר

הכא נמי הוה. פירש רש"י (ד"ה הכא), שסופו להיות כן לעתיד. **ובפרשת מרדכי** (ד"ה ה"נ) כתב, שיש לפרש שכמו כן הצדוקים מכירים את בוראם ומתכוונים למרוד ולכפור בו, כמבואר בשבת (קטז.)[מז].

ביאור דקדוק הגמרא בלשון הפסוק וביאורו לפי דרשת הגמרא

מאי דכתיב פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה כנגד מי אמר שלמה מקרא זה לא אמרו אלא כנגד דוד אביו שדר בחמשה עולמים ואמר שירה[מח]. המהרש"א (ח"א ד"ה פיה) ביאר שאלת הגמרא, שכל אותה הפרשה מ'אשת חיל מי ימצא' וגו' מתפרשת על תורה, אבל הפסוק שמסיים בה 'ותורת חסד על לשונה', הרי 'לשונה' אינו מתפרש על התורה, אלא על דבר אחר, שהרי כבר הוזכרה התורה בפסוק זה, ולזה שואלת הגמרא מה היא כוונת הפסוק 'פיה פתחה' וגו'.

וביארה הגמרא, שאמרו שלמה כנגד דוד שאמר שירה ברוח הקודש ששרתה עליו, ופירש **רש"י** (ד"ה ואמר) ש'פיה פתחה' היינו הרוח הקודש.

והמהרש"א (שם) פירש, ש'פיה פתחה' וגו' מתפרש על הנפש שאמרה השירה.

והיינו 'ותורת חסד על לשונה' של הרוח הקודש או של הנפש שאמרה השירה שדר בה' עולמות בחסדו של הקב"ה, והם החמשה זמנים המשתנים, שגם נפשו של אדם משתנית קצת לפי הזמנים, והיינו 'ותורת חסד' וגו' שמספר חסדי ה' המשתנים בחמשת הזמנים שזכר[מט].

והצל"ח (ד"ה ולבאר) פירש, שהוקשה לגמרא שאם הפסוק 'פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה' מתפרש על התורה, אם כן איך שייך לומר 'פתחה בחכמה', והרי כל התורה כולה מלאה דברי חכמה, והיה לפסוק לומר 'פיה מלא חכמה', וכן קשה על סוף הפסוק 'ותורת חסד על לשונה', כקושיית הגמרא בסוכה (מט:) 'וכי יש תורה שאינה של חסד', ולמה הוצרך הפסוק להעיד על התורה שהיא של חסד. ולכן ראה רשב"י לומר שמקרא זה אמרו שלמה כנגד 'ברכי נפשי' שאמר דוד אביו[נ].

ובמגיד תעלומה (ד"ה מאי) כתב, שהואיל והפרשה מדברת בלשון משל של שבח על אשה, אין לומר בה 'תורת חסד', שהרי אשה אינה מצווה על לימוד תורה.

ובגבול בנימין (ח"א דף נז ד"ה פיה)[נא] פירש, ש'ותורת חסד על לשונה', היינו ששר על הדברים המורים על החסד שעשה ה' עמו, ונקט את המלה 'לשונה' כי שירה נאמרת על ידי הלשון[נב].

האם הדרש הוא על קרבי אמו או על קרביים של דוד

דר במעי אמו ואמר שירה שנאמר ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו. פירש רש"י (ד"ה וכל), שמה שכתוב 'קרבי' נדרש על שם קרבי אמו שדר בתוכם. **והמהרש"א** (שם) פירש, שהכוונה היא ל'קרבים' של דוד ממש, כמבואר בנדה (ל.) שהתינוק במעי אמו פיו סתום וטבורו פתוח וכו', ואם כן הוא אומר שירה מקרביים, מתוך טבורו שהוא פתוח במקום פיו[נג].

השבח הוא על שצבא השמים הם תחת ממשלת הקב"ה

יצא לאויר העולם ונסתכל בכוכבים ומזלות ואמר שירה שנאמר ברכו ה' מלאכיו גברי כח עושי דברו לשמע בקול דברו ברכו ה' כל צבאיו וגו'. המהרש"א (ח"א ד"ה פיה) ביאר, שאי אפשר לומר שנסתכל בכוכבים ומזלות באותה שעה עצמה שיצא לאויר העולם, ואמר שירה, שאין לקטן כל כך דעת, אלא דוד אמרו בגדולתו על אותה שעה שיצא לאויר העולם על שנסתכל אז שנכנס תחת כוכבים ומזלות, שמזל יום ושעה גורם כמבואר בשבת (קנו.), מכל מקום גם הם מברכים את ה' ככתוב 'ברכו ה' כל צבאיו' וגו' שהם צבא השמים, והקב"ה מושל עליהם לשנות מזלותיהם, ועל זאת 'ברכי נפשי את ה''.

וכעין זה כתב **במעון הברכות** (ד"ה מאי), שלכך נסמך הפסוק 'ברכו ה' מלאכיו' לפסוק 'ברכו ה' כל צבאיו' וגם סיום הפסוק 'ברכו ה' כל צבאיו' הוא 'משרתיו עושי רצונו' להוציא מדעת המינים הסבורים שיש ביד המזלות לתת השפעות משלהם, אלא גם הם כשאר מלאכים שהם שלוחי ה' והם בכלל 'משרתיו עושי רצונו'[נד].

דוד שיבח להקב"ה על ששינה מזלו מלהיות שופך דמים

שם. בברכת אהרן (אות סו) ביאר, על פי המדרש (ב"ר סג ח) שכשראה שמואל את דוד המלך שהוא אדמוני, נתיירא, משום שסבר שהוא שופך דמים, ואמר לו הקדוש ברוך הוא 'עם יפה עינים' (שמואל א' טז יב) שהוא מדעת סנהדרין הורג[נה]. ויש לבאר על פי מה שביארו מפרשי המדרש, ששמואל ראה שדוד המלך נולד במזל מאדים ומבואר בשבת (קנו.) שהנולד במזל זה הוא שופך דמים, ולכך חשש שמואל למשחו למלך, ואמר לו הקדוש ברוך הוא, שכבר סילק מעליו את המזל וניצול. ועל כך שיבח דוד ואמר 'ברכי נפשי', שאף שמטבע מזלו היה ראוי להיות שופך דמים, הקדוש ברוך הוא הפך ושינה את מזלו.

הדרשות סודרו לפי סדר הזמנים ולא לפי סדר הפסוקים

ינק משדי אמו ונסתכל בדדיה ואמר שירה שנאמר ברכי נפשי את ה' ואל תשכחי כל גמוליו. המהרש"א (ח"א ד"ה פיה) דקדק, שהרי פסוק זה נכתב קודם הפסוק 'ברכו ה' כל צבאיו' וגו', שלהלן בסמוך דרשוהו על זמן מוקדם לזה, כשיצא לאויר העולם, ולכאורה היה ראוי לגמרא להקדים את הפסוק והדרש על זמן היניקה, קודם הפסוק והדרש על זמן יציאתו לאויר העולם. וביאר, שהגמרא מסדרת את הדרשות כפי סדר הזמנים, והזמן שיוצא לאויר הוא קודם היניקה[נו].

מנין דרשו שכוונת הפסוק היא לענין היניקה

מאי כל גמוליו אמר רבי אבהו שעשה לה דדים במקום בינה. המהרש"א (ח"א ד"ה פיה) ביאר שהדרשה מ'כל גמוליו' היינו שבכל ימי גמוליו ויניקתו שייך בו החסד מהקב"ה שעשה בבן אדם דדים במקום בינה.

ובהגהות היעב"ץ (ד"ה מאי) ביאר, ש'גמוליו' הוא מלשון יניקה ככתוב (ישעיה כח ט) 'גמולי מחלב'.

ובתאוה לעינים (אלגאזי, ד"ה כנגד נסתכל) ביאר, שדיוק הגמרא הוא ממה שאמר הפסוק 'אל תשכחי כל גמוליו', שהיה לפסוק לומר 'זכרי כל גמוליו' והכוונה היא למה שמנו הפסוקים בהמשך המזמור. ולכך דרשו שהפסוק נקט הלשון 'אל תשכחי' משום שכוונתו לדבר שכבר חלף ועבר, והיינו בזמן שהאדם היה יונק שעשה לאמו דדים במקום בינה, ולזה אמר שאע"פ שכבר עבר זמן

מה. **וכעין** זה כתב בחידושי רבינו אליהו גוטמכר (ד"ה למה) ששאר הרשעים לא נתכוונו למרוד בהקב"ה. מו. **ורש"י** (ד"ה הכא) באמת נדחק לפרש שהכוונה היא שסופו להיות. מז. **וראה** עוד בצל"ח (ד"ה כלום) בביאור לשון הגמרא, והובא לעיל בסמוך. מח. **ראה** בצפנת פענח (טרלאי, פר' תוריע דרוש לאסון ד"ה ולרין, קטו:), שהאריך לבאר מאמר זה. מט. **וראה** להלן בסמוך ביאור המהרש"א מה הם השינויים הנעשים בנפש האדם בחמשה זמנים הללו. נ. **ועיי"ש** באורך בביאור תשובת הגמרא, והובאו דבריו להלן. נא. **הו"ד** באסיפת זקנים (פסס, ד"ה פיה). נב. **ולכן** נאמר הפסוק בלשון נקבה, שהוא מוסב על רוח הקודש, ורוח הקודש מכונה בלשון נקבה. ע"פ רש"י (ד"ה ואמר).

ועיי"ש בגבול בנימין שהאריך לבאר דברי הגמרא. וראה עוד בתאוה לעינים (אלגאזי, ד"ה אמר) ובברכת אברהם (כלפון, ד"ה מ"ד פיה) בביאור דקדוק הגמרא. נג. **והמהרש"א** בנדה (שם ד"ה ואוכל) כתב שיש בכך נס נוסף, שאוכל ואינו מוציא רעי בכל ימי היותו במעי אמו, כמו שאמרו על אוכלי המן (יומא עה:). נד. **ועיי"ש** הטעם שנקט רק כוכבים ומזלות ולא חמה ולבנה. וראה בזה בשפתי חכמים (ד"ה נסתכל). נה. **שהם** עיני העדה. עץ יוסף (ב"ר שם, ד"ה מדעת). נו. **וכתב** שכמו כן צריך לומר לקמן בסמוך לענין שתי הדרשות מהפסוקים לענין ראייתו במפלתם של רשעים, ומה שנסתכל ביום המיתה.

רב משעה זו, מכל מקום אל תשכחי[נז]. **ובברכת ה'** (ד"ה מאי) העיר על פירוש התאוה לעינים, שמהגמרא שלפנינו נראה שהדרש הוא רק מהתיבות 'כל גמוליו'. **ולכך** פירש הברכת ה', שדיוק הגמרא הוא מתיבת 'כל' שהיא יתירה כיון שבהמשך הפסוקים מפורש מה הם גמוליו. ועוד פירש, שהוקשה לגמרא ששתי התיבות 'כל גמוליו' מיותרות הן, כיון שבהמשך המזמור נתפרשו גמוליו שגמל הקב"ה עם ישראל.

ביאור לשון הגמרא 'במקום בינה'

במקום בינה. המהרש"א (ח"א ד"ה פיה) ביאר, שמקום בינה היינו כנגד הלב שבו הבינה. ועוד כתב, שבלשון 'בינה' נרמז מה שדרשו בנדה (מה:) מהפסוק 'ויבן ה' אלהים את הצלע', שנתן הקב"ה בינה באשה יותר מבאיש.

ביאור כל המאמר על פי מה שדם האשה נעכר ונעשה חלב להניק התינוק

דר במעי אמו ואמר שירה וכו' ינק משדי אמו ונסתכל בדדיה ואמר שירה וכו' טעמא מאי אמר [רב] יהודה כדי שלא יסתכל במקום ערוה רב מתנא אמר כדי שלא יינק ממקום הטנופת. הצל"ח (ד"ה אמר) כתב, שיש לדקדק במאמר זה כמה דקדוקים[נח]. וכתב לבאר, שהוקשה לגמרא שאם הפסוק 'פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה' מתפרש על התורה, אם כן איך שייך לומר 'פתחה בחכמה', והרי כל התורה כולה מלאה דברי חכמה, והיה לפסוק לומר 'פיה מלא חכמה', וכן קשה על סוף הפסוק 'ותורת חסד על לשונה', כקושיית הגמרא בסוכה (מט:) 'וכי יש תורה שאינה של חסד', ולמה הוצרך הפסוק להעיד על התורה שהיא של חסד. ולכן ראה רשב"י לומר שמקרא זה אמרו שלמה כנגד 'ברכי נפשי' שאמר דוד אביו.

והפסוק הראשון הוא 'ברכי נפשי וגו' וכל קרבי', ודרשו מאמר זה על הזמן שדר במעי אמו, ויש לדקדק שלא פירשו מה ראה שם איזה דבר שאמר עליו שירה, כאשר פירשו באחרים[נט]. ואם ראה קרבי אמו היה לו לומר דר במעי אמו ונסתכל במעיה וקרביה ואמר שירה. אכן הכוונה היא בהקדם מה שאמרו במסכת נדה (ט.) שדם נעכר ונעשה חלב, ונראה, שהתחלת הפיכת הדם לחלב מתחיל מימי העיבור, ולכן גם אז אין הנשים רואות דם כללס, וא"כ גם פסיקת דם נדה שבימי העיבור הוא משום שדם נעכר ונעשה חלב[סא], ואמנם החלב שבעת ההיא אינו לצורך מזון העיבור בשעתו במעי אמו, שהרי אז הוא אוכל ושותה ממה שאמו אוכלת ושותה כמפורש בנדה (ל:), אבל הוא הכנה למזונו אחר שיצא לאויר העולם ויצטרך לינק, ולקמן (ס:) לגבי ברכת 'אשר יצר' כתבו **התוספות** (ד"ה אשר יצר), שבתנחומא (ב"ר ח ו) דרשו על הפסוק 'ויברא אלהים את האדם', א"ר בון בחכמה שהתקין מזונותיו ואח"כ בראו, ועל כן יסדו לברך 'אשר יצר את האדם בחכמה', העולה מזה שגם הכנת מזון התינוק שהוא מוכן קודם צאתו לאויר העולם, הוא בחכמה.

וזו כוונת רשב"י, שבפסוק 'פיה פתחה בחכמה' יש להבין מדוע נקט לשון פתיחה, ואמר שאמרו שלמה כנגד דוד אביו שאמר חמשה שירות, והנה פתיחת כל השירות הוא ברכי נפשי וגו', ומה שאמר 'וכל קרבי' וגו' הוא על שדר במעי אמו, ונתן עתה שיר ושבח על הכנת מזונו קודם שיצא לאויר העולם, ולכן אמר עליו שלמה 'פיה פתחה בחכמה', שפתיחות פיה של רוח הקודש ששרתה על דוד היה ליתן שירה על דבר שהוא 'בחכמה' - דהיינו הכנת מזונו קודם צאתו לעולם. ולכן לא אמר בזה ענין 'ראייה' שאין כאן דבר הנראה אלא מניעת הוסת. ועוד, שבשעת הראייה לא היה לו שום תועלת מזה, רק לאחר זמן כשינק הרגיש בטובה למפרע, ולשון 'ראה' שייך רק על טובה שרואה בשעתו.

ואמר שכשינק משדי אמו נסתכל בדדיה ואמר ברכי נפשי וגו' ואל תשכחי כל גמוליו, והיינו שקבע דדים במקום בינה, והטעם שלא ינק ממקום הטינופת או משום שלא יסתכל במקום ערוה. ולכאורה יפלא וכי כל שאר בעלי חיים יש להם דדים במקום ערוה וטינופת, ולמה באשה אם לא היה קובע דדים במקום בינה היו קבועים במקום ערוה וטינופת ממש. ונראה, שלפי מה שנתבאר שדם נדה נעכר ונעשה חלב, א"כ ראוי שממקום שיצא דם נדה משם יצא החלב[סב], והקב"ה גמל עם האדם מדת טובו וקבעם במקום בינה. וזהו כוונת דוד 'ואל תשכחי' השירה שנתת על היות במעי אמך שהכין לך אז מזונך שהדם נעכר ונעשה חלב, ובזה תדעי 'כל גמוליו' שגמל עמך וקבע דדים במקום בינה.

התורה מלאה בינה שלא יינקו מחכמת המינים שהיא טינופת

שם. במעון הברכות (ד"ה מאי) ביאר, שענין יניקת שדים הנזכרת כאן הכוונה לענייני החכמה, כמו שדרשו בפסוק (שיר השירים ד ה) 'שני שדיך כשני עפרים'[סג], והיינו שהקדוש ברוך הוא מילא את התורה בחכמה פנימית עמוקה שהיא מלאה בינה, כדי שלא יינקו חכמה מחכמת המינים ושאר חכמות חיצוניות המכונים טינופת וערוה.

מיתת הרשעים היא מחסדי הקב"ה

ראה במפלתן של רשעים ואמר שירה שנאמר יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללויה. המהרש"א (ח"א ד"ה פיה) ביאר, שמפלת הרשעים ומיתתם, גם היא מחסד הקב"ה, כמבואר בסנהדרין (עא:) שמיתה לרשעים, היא הנאה להם והנאה לעולם.

ביאור ענין השירה על מיתת הרשעים שהיא טובה להם שיקומו לעולם הבא

שם. הצל"ח (ד"ה ועכשיו) ביאר ענין השבח על מיתת הרשעים, בהקדם מה שיש לבאר שבפסוק 'ותורת חסד על לשונה' הוקשה לרבי שמעון בר יוחאי כקושיית הגמרא בסוכה (מט:) וכי יש תורה שאינה של חסד, שהוצרך לפרש שהיא של חסד. ויש לחזק את הקושיא, וכי מצינו כלל 'תורת חסד', והרי מבואר בראש השנה (יז:) ש'חסד' ו'אמת' הן שתי מדות שונות ונגדיות זו לזו, ובמסכת ע"ז (ד:) אמרו שתורה שכתוב בה 'אמת' אין הקב"ה עושה לפנים משורת הדין, ואם כן קשה איך מייחס לתורה 'תורת חסד', שאדרבה המיוחס לתורה הוא תורת אמת. ואמנם לכאורה כיון ש'אמת' אינו מדת רחמים, יש לתמוה איך נחשב מדת 'ואמת' בכלל י"ג מדות של רחמים[סד].

ויש לבאר שפעמים מדת 'אמת' שהיא מורה שאינו עושה לפנים משורת הדין רק יקוב הדין ההר, היא עצמה מדת הרחמים, וכגון לענין מה ששנינו שכל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, והטעם משום שאין רשע שלא עשה לפעמים איזו מצוה, ואחר שקיבל עונשו על העבירות, יש לו חלק לעולם הבא, אבל הרשעים הגמורים שנאמר עליהם (דברים ז י) 'ומשלם לשונאיו אל פניו להאבידו', מקבלים שכר מצוותיהם בעולם הזה ולא נשאר לו כלום בעולם הבא, וזוהי מפלתם של אותם רשעים שיש להם לעתיד מפלה שאין לה שום תקומה, ועל אלו כתב **הרמב"ם** (תשובה פ"ח ה"ה) שהיא הנקמה שאין נקמה גדולה שהיא הכליה שאין אחריה תקומה. נמצא שמה שלפעמים עושה לרשע לפנים משורת הדין, שאף שראוי לו שימות, הקב"ה מאריך אף לרשעים ומאריך ימיו כדי שיקבל בהם שכר מצוותיהם בעולם הזה להאבידו, אם הרשע בין כך חוזר ומתנחם על רשעו וחוזר בתשובה, הוא למפרע מדה טובה, אבל אם אינו חוזר בתשובה, אזי היא מדת הדין ונתקיים בו 'ומשלם לשונאיו להאבידו', ואצל רשע זה אם הקב"ה היה מתנהג עמו במדת 'ואמת', ולא היה מאריך אפו רק היה תיכף גוזר עליו שימות בעונו, היא לו טובה ששוב תהיה לו תקומה לעולם הבא, ואחרי כל עונשי הגיהנם היה זוכה לעולם הבא והיה לו תקומה ולא היתה מפלתו מפלה גמורה וחלוטה, נמצא שלרשע זה, מדת 'אמת' היא חסד ורחמים.

וברוריא שאמרה לרבי מאיר שכתוב 'חטאים', היינו שתיבה זו משמעותה 'חוטאים' וכן משמעותה 'חטאים', ומשמע שימותו וכן משמע שישובו בתשובה, ואמרה ברוריא לרבי מאיר שראוי לו לנסות תחילה להתפלל שישובו בתשובה כהפירוש שכוונת הפסוק היא שיתמו העוונות, ולפי שני הפירושים בכוונת 'חטאים', אמר דוד שירה עליו, שאף אם נפרש שהחוטאים ימותו, היא מדת 'אמת' והיא לטובה שלא יפלו במפלת רשעים גמורים לבאר שחת שאין להם תקומה, כמו שנתבאר.

וכשראה דוד מפלתם של רשעים היינו מפלתם המוחלטת והיא שאין אחריה תקומה, אז אמר שירה על מדת 'אמת' שיתמו חטאים וימותו, ועל זה 'ברכי נפשי' וכן 'הללויה', ולא על המפלה אמר כן אלא על ההצלה מאותה הנפילה.

נז. ועיין שם שכתב שאין לומר שדורשים כן מהלשון 'גמוליו' שאין ראוי לאמרו לגבי הקב"ה אלא לגבי בני אדם ששייך אצלם שהם גומלים זה עם זה. **נח. שיש** להבין מה היה קשה לגמרא בפסוק זה להוציאו מפשטותו וככל פרשת 'אשת חיל' שהנמשל היא התורה. ועוד, צריך להבין שייכות בין דרשתו בפסוק לבין מזמור ברכי נפשי דווקא, שהרי אף כל שאר ספר תהלים אמר דוד בחכמה, וגם 'תורת חסד על לשונו' בכל ספר תהלים. וגם יש לדקדק למה ביניקת השדים אמר 'אל תשכחי', ומה מקום לשכחה, והלא הוא יונק משדים. ואם הכוונה היא שאמר את השירה בגדלותו כששרתה עליו רוח הקודש כמו שפירש רש"י, א"כ היה לו לומר גם כן 'אל תשכחי כל קרבי' על היותו דר במעי אמו. ועוד, שהוא מפרש 'יתמו חטאים' על מפלת הרשעים, א"כ היה לפסוק לכתוב 'יתמו חוטאים'. ועוד, איך אמר שירה על מפלת הרשעים, והרי כשטבעו מצרים בים לא הניח הקב"ה למלאכים לומר שירה, שאמר להם הקב"ה מעשי ידי טובעים בים ואתם רוצים לומר שירה, ורבי יוחנן עצמו אמר במגילה (י:) שאין טוב לפני הקב"ה במפלתם של רשעים. **נט. שאמרו** יצא לאויר העולם ונסתכל בכוכבים, וכן ינק וכו' ונסתכל בדדיה, וכן במפלתם של רשעים אמר ראה במפלתם, וכן ביום המיתה אמר נסתכל ביום המיתה, אבל כאן על דירתו במעי אמו לא פירשו מה ראה. **ס. והחוש** יעיד על זה שרוב הנשים המעוברות וכמעט כולן כשמגיעות לחדשים האחרונים הסמוכים ללידה כבר יש להן חלב בדדיהן, והדבר מפורש ביבמות (מב. ובתוס' ד"ה וכי) שדרך נשים עוברות שתיכף כשהוכר העובר יש להן חלב בדדיהן. **סא. וכתב** שברש"י בבכורות (ו:) לא משמע כן. **סב. מה** שאין כן בשאר בעלי חיים שאין לנקבותיהן שום דם נדה כלל כידוע לכל בעלי המחקר ולכל הרופאים שזה הוא רק באשה, ואם כן אף שבשאר בעלי חיים אין דדיהם במקום הערוה, היינו משום שאין החלב שלהם בא כלל מדבר שפתח יציאתו הוא במקום הערוה, אבל באשה שמקור החלב בא מדם נדה ראויים היו דדי האשה להיות בפתחי נדה. **סג. ראה** ברש"י שם. **סד. כמבואר** בתוספות בר"ה (טז: ד"ה י"ג מדות) וכן בדברי הרא"ש (שם סי' ה).

וזו כוונת רשב״י בביאור הפסוק ׳ותורת חסד על לשונה׳, שלכאורה הוא תמוה שהרי התורה היא ׳אמת׳. לכן אמר שאמרו כנגד דוד אביו שאמר שירה על מיתת הרשעים, והיינו כשראה מפלתם המוחלטת ראה שהמיתה שימות בעוונו היא ׳חסד׳ שלא עשה לו לפנים משורת הדין להאריך לו אפו להאבידו, ונמצא שמדת ׳אמת׳ שאינו עושה לפנים משורת הדין, היא גם כן לפעמים ׳חסד׳, ושייך לומר ׳ותורת חסד על לשונה׳.

ביאור לשון שירה על יום המיתה

נסתכל ביום המיתה ואמר שירה. הקשה **המהרש״א** (ח״א ד״ה פיה), והרי על יום המיתה ראוי לומר ׳קינה׳ ולא ׳מיתה׳, וכמו שמצינו שהגמרא לעיל (ז:) מקשה כן על הלשון ׳מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו׳. ותירץ, שנקט לשון זו משום סוף הפסוק ׳תשלח רוחך יבראון׳ דהיינו בתחיית המתים, ועל זה אמר שירה על יום המיתה שמחסד ה׳ שיהיה לצדיקים תקוה במותם שישובו ויחיו לקבל שכר מצוות שעשו בעולם הזה.

ובמצפה איתן (ד״ה נסתכל) פירש, שמברכים על הרעה כמו על הטובה, לכך אמר שירה[סה].

ובברכת ה׳ (ד״ה נסתכל) ביאר, שמיום המיתה בא תועלת לאדם, שכשרואה שיצר הרע מתגבר עליו יזכיר לו יום המיתה, ועל ידי כן מכניע את יצרו, כמבואר לעיל (ה.).

ובשפתי חכמים (ד״ה נסתכל ביום) ביאר, שאמר שירה משום שגדולים צדיקים במיתתם יותר מבחייהם[סו].

ענין ההסתכלות ביום המיתה שיש בו חילוק בין צדיקים לרשעים

שם. הקשה **הצל״ח** (ד״ה ואמרו), שהרי המיתה היא ברגע אחד, ואם כן היה לו לומר נסתכל ׳ברגע׳ המיתה, או ׳בשעת׳ המיתה. ועוד דקדק, בפסוק ׳תסתיר פניך וגו׳ תוסף וגו׳ ואל עפרם ישובון׳, איך שייך לומר ׳עפרם׳, והרי קרקע עולם הוא. ועוד דקדק בלשון ׳ישובון׳, שהיה ראוי לומר ׳ילכון׳. וכתב, שאף שבאדם הראשון כתוב ׳כי עפר אתה ואל עפר תשוב׳ (בראשית ג יט) היינו כיון שנברא מן האדמה, אבל שאר באי עולם אף שהגוף שרשו ׳עפר׳[סז], אבל לא לעפר הזה הוא שב בשעת מיתה, שאדרבה אז הנשמה הולכת מהגוף, והגוף הולך לקבר ולא מן העפר הזה הוא נברא.

וביאר, לפי מה שהעולם הזה נקרא ׳לילה׳ והעולם הבא נקרא ׳יום׳, כמפורש בפסחים (ב:) על הפסוק ׳ואומר אך חשך׳ וגו׳, נמצא שאצל הצדיק כל ימיו נקראים ׳לילות׳, אך בשעת מותו כשמראים לו חלקו לעולם הבא[סח], אז נקרא ׳יום׳, שהוא מעין עולם הבא, וזהו מדת הצדיקים. אבל ברשעים הוא להיפך שכל ימיו נדמים אצלו ליום, שהוא ממלא בהם כל תאות נפשו, אבל בשעת המיתה שאין בה מתענוגי העולם הזה ומלאך המות שולח חצי מות, עולמו חשך בעדו והוא בהסתר פנים מהקב״ה, מה שאין כן כל ימי חייו אינו בהסתר פנים, שהקב״ה משלם לו כל טובותיו בעולם הזה. והנה הצדיק צריך להשלים חוקו בתורה ובמצוות, וכשנאסף בזמנו השכירות משתלמת לבסוף ומגיע זמן תשלום השכירות, וזוכה לראות שכרו טרם ימות, ונקרא אצלו ׳יום׳ מעין עולם הבא. אבל אם מת קודם זמנו בעון הדור, או שהוא נכשל וחטא ומת בחטאו, לא כלה זמן פעולתו עדיין, וצריך להתגלגל וצריכה נשמתו לשוב לעולם, אבל הגוף שנרקב בקבר לא ישוב להולד עוד, והנשמה תבוא בגוף אחר, ולתחיית המתים ודאי לא תתחלק הנשמה לחלקים רבים, אלא תשוב לגוף האחרון אשר הוא השלים אותה מהחסרון שהיה לה, נמצא שלא תשוב לגוף הראשון.

והגוף נקרא ׳עפר׳ משום שיסודו מעפר, ונמצא שהצדיק אשר השלים את עצמו תיכף בראשונה, הרי הוא שב לתחיית המתים לגוף שלו שנוצר עמו משעת יצירה, אבל אם לא השלים חוקו וצריך להתגלגל עוד, אף שיקום בתחיית המתים, לא ישוב לעפרו הראשון אלא אל עפר חדש שהוא גוף אחר.

ויש חילוק ביניהם, שמי שצריך להתגלגל, אינו רואה את שכרו בשעת מיתה, שלא כלה זמן שכירותו והקב״ה מסתיר פניו ממנו ואינו זוכה אז לראות פני השכינה, ובזה הוא יודע שצריך להתגלגל והוא נבהל מאד, ולכן מיתתו קשה, דהיינו פרידת הנשמה מהגוף, כמבואר לעיל (ח.), שהגוף יודע שהנשמה שוב נפרדת ממנו פירוד עולם, והוא מחזיק בה בכל כחו כי קשה פרידתו. אבל מיתת צדיקים קלה היא כמושך נימת שער מתוך החלב (שם), שהגוף יודע שאין זה פירוד נצחי רק תשוב אצלו עוד, ולכן אינו מחזיק בה כל כך בחוזק.

ולפי זה יש לבאר, שדוד נסתכל ב׳יום׳ המיתה, דהיינו מיתת הצדיקים בזמנו, שזוכה לראות מעין עולם הבא ונקרא אצלו ׳יום׳, ואמר שירה על זה כמו שאמר ׳גדלת מאד׳. ולזה גם כן שייך סוף הפסוק שנתן סימן ׳תסתיר פניך׳ וזהו סימן שצריך להתגלגל, ׳יבהלון׳, אבל אם ׳תוסף רוחם׳, אז ׳יגועון׳ מיתה קלה בלי צער, כמו שנאמר בצדיקים לשון גויעה, ובזה ידעו כי ישובו אל ׳עפרם׳ שהוא עפר שלהם ממש, דהיינו הגוף הראשון, ׳תשלח רוחך יבראון׳ בתחיית המתים, ותחדש פני ׳אדמה׳ שאין צריך אלא חידוש פני האדמה הראשונה.

בשעת מיתה זוכים צדיקים לראות הטוב המוכן להם יותר ממה שזכו לראות בחייהם

שנאמר ברכי נפשי את ה׳ ה׳ אלהי גדלת מאד הוד והדר לבשת מאי משמע דעל יום המיתה נאמר אמר רבה בר רב שילא מסיפא דעניינא דכתיב תסתיר פניך יבהלון תוסף רוחם יגועון וגו׳. הקשה **הצל״ח** (ד״ה נסתכל), הרי ברכי נפשי הוא תחילת המזמור, והפסוק ׳תוסף רוחם׳ הוא הפסוק התשעה ועשרים של המזמור, וכמה פסוקים הקודמים מדברים בנפלאות השם, ומנין לדרוש את הפסוק דווקא על יום המיתה. וכתב ליישב, שכשביקש משה רבינו מהקב״ה ׳הראני נא את כבודך׳ (שמות לג יח), השיבו הקב״ה ׳כי לא יראני האדם וחי׳ (שם לג כ), ומבואר בפרקי רבי אליעזר (פל״ד) שאין הנפש יוצאת מן הגוף עד שרואה פני השכינה שנאמר ׳כי לא יראני האדם וחי׳, וכן מבואר בירושלמי (ע״ז פ״ג ה״א) שהקב״ה מראה לצדיקים קודם מותם את כל מה שמתוקן להם לעולם הבא ונפשם שבעה ומתוך שמחה הם ישנים, ככתוב ׳ותשחק ליום אחרון׳. שעיקר המתוקן לעוה״ב הוא שישיגו את בוראם, כמבואר **ברמב״ם** (תשובה פ״ח ה״ג), והיינו ׳תוסף רוחם יגועון׳, שבשעת יציאת נשמתם ׳תוסף רוחם׳ שמשיגים את מה שלא השיגו כל ימי חייהם, ומתוך הוספה זו ׳יגועון׳.

ומעתה יש לבאר, שהרי בתחילת המזמור כתוב ׳ברכי נפשי את ה׳ ה׳ אלוקי גדלת מאד׳, ו׳מאד׳ הוא כל מה שאפשר, ולכאורה קשה מי הוא המכיר בעולם הזה את גדולתו של הקב״ה, והרי משה רבינו ביקש לראותו והשיבו הקב״ה ׳כי לא יראני׳ וגו׳, אלא ודאי שעל שעת מיתה אמר דוד השגה הגדולה הזאת, והלימוד שבשעת מיתה זוכה יותר ממה שזוכה כל ימי חייו, הוא ממה שנאמר בסוף הענין ׳תוסף רוחם יגועון׳.

ביאור ענין דירה בחמשה עולמים לפי מה שיש באדם חמשה מיני נשמות

שם. בפני יהושע (ד״ה אמר) כתב לדקדק, שאין רמז לדרש זה כלל בפסוק של ׳פיה פתחה בחכמה׳ וכן בכל אותה פרשה, שהיא מדוברת ב׳אשת חיל׳ ממש, והנמשל הוא כנגד התורה. ועוד דקדק, שלפי מה שנתבאר ששלמה אמרו כנגד דוד אביו, אם כן היה לו לומר ׳פיו פתח בחכמה ותורת חסד על לשונו׳, ולמה אמר הכל בלשון נקבה[סט]. ועוד תמה בעיקר הדרשה, מה טיבם של ה׳ עולמות הללו, שאף שארבעה מהם שייך לכנותם בלשון ׳עולמות׳, שכל אחד מהם הוא עולם חדש לפי השתנות כל ימי האדם מיום הווצרו בבטן עד יום המיתה ועד בכלל, דהיינו זמן העיבור והלידה והיניקה ויום המיתה, מכל מקום ודאי מלבד זה יש שינוי זמנים בערך שנות האדם כמו שמנו חכמים במסכת אבות (פ״ה מכ״א), ומה נשתנו אלו מאלו לקרותם בלשון עולמות מיוחדים. ועוד תמה, על מה שאמר ראה במפלתן של רשעים, וקראו בלשון עולם מיוחד, ומה טעם יש בדבר, כיון שזה ענין אין לו יחוס כלל בערך שנות האדם כמו בשאר הזמנים שנמנו בגמרא.

וכתב ליישב ולבאר כל דברי הגמרא, לפי מה שמצאנו בספר הזוהר ובספרי המקובלים, שמצינו באדם חמשה מיני נשמות, והן: נפש, רוח, נשמה, חיה, יחידה[ע]. והענין מבואר יותר במקובלים ששלשה מהם שהם נפש רוח נשמה, מצויים הם בכל מיני בני אדם, דהיינו ׳נפש׳ התנועה משעת העיבור כשמתחיל הולד להתנועע, והיא מספירת המלכות שבי׳ ספירות[עא]. ונשמת ה׳רוח׳ באה משעת הלידה, והיא מספירת התפארת שבי׳ ספירות, וה׳נשמה׳ ממש באה משעת היניקה, והיא מספירת הבינה הנקראת אמא עלאה, והיא ׳אם הבנים׳ ככתוב (משלי ב ג) ׳כי אם לבינה תקרא׳ על שם שכל השבע מדות התחתונות יונקות ממדה זו, כמו שהבן יונק חלב משדי אמו. ושלשה חלקי הנשמות שהם נפש רוח נשמה, הם בהכרח בכל אדם בזמן עיבור ולידה ויניקה, אלא שאם זכה הצדיק, זוכה לנשמה יתירה העליונה הנקראת ׳חיה׳, והיא ממדת חכמה, וזהו רק משמגיע האדם לכלל גדלות והוא בן י״ג שנים ויום אחד, שמתחייב במצוות ונכנס בו היצר טוב, ועל ידי מעשיו זוכה מעט מעט על ידי התגדלות לנשמת ׳חיה׳ הנזכרת. אמנם החלק החמישי שהיא נשמת ׳יחידה׳, אפילו צדיקים גמורים אינם זוכים בה בחייהם אלא לאחר מיתתם, זולת משה רבינו בלבדו שזכה בה בחייו.

והדברים הללו מבוארים בספרי הקבלה ובספר הזוהר, ולזה נתכוין רשב״י בעצמו שהוא בעל אגדה זו, שהחמשה ׳ברכי נפשי׳ שאמר דוד ע״ה, הם כנגד חמשה חלקי מיני נשמות הנזכרים, ונכתבו כסדרן, שלש הראשונות הם בזמן עיבור ולידה ויניקה. ובזה יתבאר מה שנזכר באגדה זו, שאמר שירה

סה. ועיי״ש שביאר שדווקא לגבי בריחתו מאבשלום מקשה הגמרא כן, שאין ראוי לומר לשון מזמור. **סו. וכעין** זה ביאר בעיון יעקב (על העין יעקב ד״ה נסתכל). וראה בברכת ה׳ (ד״ה נסתכל) מה שהעיר בזה. **סז. כי** תחילת יסודו מאדם הראשון, וכן בפייט ונתנה תוקף (במוסף לר״ה) אנו אומרים ׳אדם יסודו מעפר׳. **סח. ראה** בדבריו להלן (בענין ׳בשעת מיתה זוכים צדיקים לראות הטוב המוכן להם יותר ממה שזכו לראות בחייהם׳) בסמוך. **סט. וכתב** שהיה אפשר ליישב כמו שמצינו בגמרא שרוח הקודש מוזכרת בלשון נקבה, וכמו שפירש רש״י (ד״ה ואמר) ׳שרתה עליו רוח הקודש׳. אמנם מכל מקום זהו דוחק גדול, כיון שרוח הקודש עצמה לא הוזכרה כלל בפסוק זה. **ע. וכמו** שיסד הקליר במוסף של ר״ה. **עא. ראה** בשפתי חכמים (ד״ה ומטיל, ד״ה רוח) שדן בדברי הפני יהושע.

על מה שעשה לה דדים במקום בינה, והיינו שהנשמה השלישית שנקראת 'נשמה' באה בזמן היניקה, ממדת 'בינה' ממש.

אמנם החלק הרביעי שהיא חלק הנשמה הנקראת 'חיה', היא באה ממדת 'חכמה', והצדיק על ידי מעשיו הטובים זוכה בה בשעה שנכנס בו היצר טוב. ולפי זה מבואר מה שאמר שראה דוד במפלתן של רשעים, והביאה הגמרא את הפסוק 'יתמו חטאים' וכו', והיינו שענין מפלתן של רשעים היא מפלת היצר הרע כמבואר בגמרא לעיל בסמוך שלא כתוב 'יתמו חוטאים' אלא 'יתמו חטאים', ובודאי כשהאדם זוכה לנשמת 'חיה' על ידי מעשיו ומגביר את היצר טוב על יצר הרע, אין לך מפלה של רשעים גדולה מזו, כמו שאמר דוד 'ולבי חלל בקרבי' (תהלים קט כב), ודרשוהו (ברכות סא:) כנגד היצר הרע, וזהו שאמרו בסוף הפסוק 'ורשעים עוד אינם'.

ועל חלק נשמת 'יחידה' הבאה לאחר מיתה, אמרו שכיון שנסתכל ביום המיתה אמר שירה.

אף שמצינו שהאמוראים בראו אדם לא יכלו לברוא כח הדיבור

ואינו יכול להטיל בה רוח ונשמה קרבים ובני מעים. כתב המהרש"א (ח"א ד"ה להטיל), שהגם שאמרו בסנהדרין (סה:) שרבא ברא אדם, ורב חנינא ורב אושעיא בראו עגל ואכלוהו, והיינו על ידי שמותיו של הקב"ה, כמו שפירש רש"י (שם ד"ה ברא), מכל מקום לא היו יכולים להטיל בה נשמה, שהרי מבואר בגמרא (שם) שלא היה לאדם זה כח הדיבור, שהוא כח הנשמה שבאדם ככתוב (בראשית ב ז) 'לנפש חיה' ותרגומו 'לרוח ממללא'.

וזהו שאמר 'ברכי נפשי' שהיא הנשמה שבה הוא מובדל מנפש בהמה, וגם יברכו 'כל קרבי את שם קדשו', שבראם, מה שאין כן בשר ודם הצר צורה, אין יכול ליוצרם[עב].

בכח האדם להוליד אדם כמותו

צר צורה בתוך צורה. באורח ישרים (ד"ה מ"ד נרכי) ביאר, על פי מה שחכמי הטבעים בחנו בזכוכית מגדלת את גרעין הפרי, וראו שיש בכחו עץ עושה פרי עם ענפים ועלים ונושא פרי, וכשנשחת הגרעין באדמה נשאר הכח ההוא באדמה ויצא לפעלו להצמיח עץ פרי. וכן הוא בגרעיני הפרי אשר כחו נמצא בגרעין זה, וכן הדבר עד אין קץ וסוף. וכן בחנו בזרע האיש ומצאו בו בכח ובפועל אדם קטן עם כל כלי הולדה עם איבריו, וכן לאדם הקטן יש בו בזרעו כח זה, וכן הוא עד אין קץ. וזהו שאמרו שהקב"ה צר צורה בתוך צורה.

בפסוק זה אין לפרש 'צור' מלשון חוזק

אין צייר כאלהינו. המהרש"א (ח"א ד"ה ואין) דקדק, שהרי בכמה מקומות בתורה נאמר לשון צור על הקב"ה כגון 'הצור תמים פעלו' (דברים לב ד), 'צור ילדך תשי' (שם לב יח), ופירושו מלשון חוזק ותוקף, ומדוע מפסוק זה דרשו שאין צייר כאלהינו. וביאר, שמהפסוק 'אין צור כאלהינו' משמע שיש צור אחר אלא שאינו כאלהינו, ואם כן אין נראה לפרש שהוא מלשון חוזק ותוקף, אלא ש'צור' הוא מלשון צורה, שבודאי בשר ודם יכול לצייר על הכותל, אבל אין זה כאלהינו שהוא צר צורה בתוך צורה.

הטעם שדרשו כוונת הפסוק שאין לבלותך

מאי כי אין בלתך אמר רבי יהודה בר מנסיא אל תקרי כי אין בלתך אלא אין לבלותך. המהרש"א (ח"א ד"ה ואין) ביאר, שלפי משמעות פשטות הפסוק שאין קדוש כה' כי אין בלתך בקדושה, יש לדקדק שהרי די במה שאמר 'אין קדוש כה''. ולכך דרשו שהכוונה היא שאין לבלותך, והוא טעם לאין קדוש כה', שהוא מורה גם כן על הקיום לעולם, כמבואר בסנהדרין (צב.) שצדיקים שעתיד הקדוש ברוך הוא להחיותם אינם חוזרים לעפרם, שנאמר (ישעיה ד ג) 'והיה הנשאר בציון והנותר בירושלים קדוש יאמר לו כל הכתוב לחיים בירושלים', מה קדוש לעולם קיים, אף הם לעולם קיימים.

וביפה תאר (ויק"ר יט ג) פירש הדיוק מהפסוק, שהרי ישנם בעולם ברואים רבים, ואיך שייך לומר 'כי אין בלתך'.

ובהגהות מלא הרועים (ד"ה א"ת) ביאר דרשת הגמרא, שאין שייך לומר 'אין בלתך' אלא כשנאמר שגם אין לבלותך, שהקב"ה שהוא אחד הרי הוא קדמון בהכרח, והקדמון הוא שאין לו תחלה, וכל שאין לו תחלה אין לו סוף.

כיצד מעשה ידיו מבלים אותו

מדת בשר ודם מעשה ידיו מבלין אותו. בשפתי חכמים (ד"ה בשר) ביאר, שמעשי ידיו של אדם עומדים וקיימים גם לאחר מותו[עג].

ובעיון יעקב (ד"ה מעשה) פירש[עד], שעל ידי שעוסק אדם במעשה ידים, בסוף הוא בלה, שכך הוא טבע שבעולם, כמו סכין שחותך דבר אחר, שברבות הימים גם הסכין נאכל ובלה, אבל אצל הקדוש ברוך הוא אינו כן, אלא הוא קיים לעולם אף שהוא בורא ומנהיג את כל הבריאה.

ביאור חמשת העניינים שהנשמה שבגוף דומה להקב"ה שבעולם

הני חמשה ברכי נפשי כנגד מי אמרן דוד לא אמרן אלא כנגד הקב"ה וכנגד נשמה. המהרש"א (ח"א ד"ה הני) ביאר, על פי מה שידוע בספרי המחקר שגוף האדם נקרא עולם קטן בכל ענייניו, וכוונת הגמרא היא, שהנשמה שבגוף והיא רוחנית, יש לה דמיון למה שמצינו אצל הקב"ה, בחמשה דרכים: א. מה הקב"ה מלא כל העולם כמו שכתוב (ישעיה ו ג) 'מלא כל הארץ כבודו', אף הנשמה מלאה כל הגוף שהוא כנגד עולם, וזהו שכתוב 'ברכו ה' מלאכיו' וגו' 'ברכו ה' כל צבאיו' וגו' 'ברכו ה' כל מעשיו' וגו' שהם כלל ג' עולמות, ומסיים 'בכל מקומות ממשלתו' דהיינו בכלל כל שלשה עולמות, 'ברכי נפשי את ה'' דהיינו שהיא מלאה ומושלת בכל הגוף שהוא עולם קטן. ב. מה הקב"ה רואה ואינו נראה אף נשמה רואה ואינה נראית, וזהו שכתוב 'ברכי נפשי את ה' וכל קרבי' וגו' דהיינו שהנשמה היא בקרב אדם ורואה ואינה נראית, שהקרביים הם בסתר כמו שאמרו לעיל בסמוך שהם צורה בתוך צורה. ג. מה הקב"ה זן את כל העולם כולו אף נשמה זנה את כל הגוף, זהו שכתוב 'ברכי נפשי את ה' ואל תשכחי' וגו' ומסיים בה 'המשביע בטוב עדיך' וגו'. ד. מה הקב"ה טהור אף נשמה טהורה, דהיינו בתחילת נתינתה באדם, כמ"ש אלהי נשמה שנתת בי טהורה היא' וכו', וזהו שכתוב 'יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם' היינו בנשמתם הטהורה שניתנה בהם, כי טימאוה, אבל 'נפשי' שאני מחזירה לו 'טהורה', 'תברך את ה''. ה. מה הקב"ה יושב בחדרי חדרים כו' ככתוב 'הוד והדר לבשת וגו' עוטה אור כשלמה נוטה שמים' וגו' שהם חדרי חדריו, 'ברכי נפשי' שהיא הנשמה, שהיא יושבת כן באדם בחדרי חדרים.

ביאור מעלת הנשמה על הגוף והחילוקים שבין האדם לבין שאר הבריות

שם. **בכד הקמח** (ערך אכל ד"ה והדשן) כתב לבאר, שאע"פ שיש מקומות בעולם שבהם מתראה יותר כח הקב"ה, כהר סיני והר המוריה ובית אל, אע"פ כן הקב"ה מלא את כל העולם כולו, והוא שכתוב (ירמיה כג כד) 'הלא את השמים ואת הארץ אני מלא נאם ה'', וכתוב (דברי הימים ב' ו יח) 'הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך'. וכמו כן אע"פ שיש מקומות בגוף שהנשמה מתראה בהם יותר מזולתם, והם איברים מיוחדים שהם המוח והלב והלשון, אע"פ כן היא מלאה את כל הגוף, שאין לך אבר גדול וקטן בכל איברי הגוף שאין שם כח הנשמה, ואנו רואים שהידים והרגלים הם בעלי מלאכה קיימת, והמלאכות הקיימות אינן באות אלא מכח הנשמה החכמה. ולא מצינו בכל שאר בעלי חיים שיהיו בעלי מלאכה, ובזה האדם מעולה מהבהמות והעופות[עה]. וזהו 'ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו', כלומר כאשר שם מלא העולם כולו, כן כח הנשמה בכל קרב וקרב מן הגוף.

ועוד דרשו, שכשם שהקב"ה רואה ואינו נראה, שאי אפשר שיראהו עין כל בריה ואפילו מלאך ושרף וחיות הקודש, וזהו שכתוב (שמות לג כ) 'כי לא יראני האדם וחי' אפילו אדם החקוק על כסא הקודש, אף הנשמה רואה ולא בחושים, ואינה נראית, שאי אפשר לראותה בעין הבשר כלל, וזהו כנגד (תהלים קג ב) 'ברכי נפשי את ה' ואל תשכחי כל גמוליו', כלומר שתראה ותתבונן בחסד שגמלך השם כמו שהיא רואה את כל הדברים ואינה נראית.

ועוד דרשו, מה הקב"ה זן את כל העולם כולו, שהשפלים נזונים משפע כחות העליונים, והכחות העליונים נזונים מזיו של הקב"ה, אף הנשמה זנה את כל הגוף, והיינו בכחה שלא על ידי מאכל ומשתה, שכשהיא ניזונית מזיו תענוג ההשגה, יש לה כח להעמיד את הגוף ולזונו ימים רבים כשם שנזון משה ע"ה בהר סיני 'ארבעים יום וארבעים לילה לחם לא אכל ומים לא שתה' (שמות לד כח). ויש לדון קל וחומר, שאם הגוף מעמיד את הנפש בתוכו על ידי מזון הגוף, כל שכן שהנפש יכולה להעמיד ולזון את הגוף במזון הבא מהנפש[עו]. וזהו כנגד 'ברכי נפשי' שבסוף המזמור, שמתחלה הזכיר 'ברכו ה' מלאכיו ברכו ה' כל צבאיו ברכו ה' כל מעשיו', הזכיר ג' עולמות ממעלה למטה כסדר, ואחר כך חתם 'ברכי נפשי את ה'' על שם שהקב"ה זן את כל העולמות ומעמידם בכחו.

עב. **וראה** בזה במדרש תנחומא (פר' תזריע אות ג) ובמשנת רבי אליעזר (פרשה יא).

עג. **וראה** בשלמה משנתו (ד"ה מעשי) שדחה פירוש זה, שאינו דבר מוחלט כיון שרוב מעשי ידי אדם כלים בחייו. ועיי"ש מה שפירש בדברי הגמרא שדרך הטבע הוא שכל בעל תנועה מוכרח להיות כלה ונפסד על ידי תנועתו, ומפני שרוב תנועות האדם הם על ידי ידיו, לכך נקראו התנועות על שם המעשה ידים.

עד. **וכן** הביא באסיפת זקנים בשם בינה לעתים (ד"ה כי).

עה. **ואע"פ** שאנו מוצאים העכביש והתולעת והדבורה שהם בעלי מלאכה, אינה מלאכה קיימת, שלא יתכן שיהיה למלאכתם גמר, בלא הבנת בני אדם.

עו. **וכן** מצינו באליהו שהיתה נפשו נזונית במזון הנפש שהיא המזון האמיתי מבלעדי סיבות אמצעיות, והלך ארבעים יום במעט מזון גופני ככתוב (מלכים א' יט ח) 'וילך בכח האכילה ההיא ארבעים יום וארבעים לילה'.

וכן דרשו, מה הקב"ה טהור, שאע"פ שיש בעולם מקומות שאינם נקיים וטהורים, מכל מקום הקב"ה טהור בכל מקום[עז]. אף הנשמה טהורה, אע"פ שיש איברים בגוף שאינם נקיים והיא מלאה את כל הגוף, מפני שאי אפשר להתלות שום לכלוך בנפש אלא בגוף, על כן היא טהורה, וזהו כנגד 'ברכי נפשי את ה' ה' אלהי גדלת מאד הוד והדר לבשת', שדבר שאינו טהור אין לו הוד ואין לו הדר.

ודרשו עוד, מה הקב"ה יושב בחדרי חדרים, שהרוצה לחקור על ידיעתו ולעמוד על השגתו, צריך הוא ליכנס בחדרי החכמה[עח]. ולכך יצטרך לחפש חדרי החכמה חדר בתוך חדר עד שימצאנו, אף הנשמה יושבת בחדרי חדרים, שמי שיחקור עליה לדעת מה היא, יצטרך להכניס עצמו בחדרי החכמה, והוא צריך שיתבונן שהנשמה נושאת את הגוף והיא בתוכו וחוצה לו, ושאינה יסוד מן היסודות, אבל היא עצם פשוט שכלי הנאצל מכסא הכבוד. וזהו כנגד סוף המזמור שאמר 'יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה'', להורות שהחטאים יאבדו, אבל נפש הצדיק גנוזה תחת כסא הכבוד[עט].

שייכות מימרא זו לסוגייתנו ושייכות המימרות זו לזו

מאי דכתיב מי כהחכם ומי יודע פשר דבר. כתב רש"י (ד"ה מאי), שמשום שבהמשך הענין הוזכר חשיבות ענין סמיכות גאולה לתפילה, לכך נקטה הגמרא כאן הדרשה מהפסוק הזה. **ובברכת ה'** (ברש"י שם) כתב, שבמימרות שבגמרא לעיל בסמוך לא דקדק רש"י מדוע הובאו בגמרא, והיינו משום שיש לבאר שייכותן, שלעיל (ט:) הביאה הגמרא דברי ר"י בנו של ר"ש בן פזי ש'אשרי' ו'למה רגשו' הן פרשה אחת, שלכך אמר שדוד אמר ק"ג פרשיות ולא אמר שירה עד שראה במפלתן של רשעים ככתוב 'יתמו חטאים', לכך מוסיפה הגמרא להביא את המעשה עם ברוריא, שהוא בענין זה, ומאחר שאמרה ברוריא שיש לפרש לפי דבריה את סוף הפסוק, הוסיפה הגמרא להביא את שאלת המין, שהשיבתו על זה מסוף הפסוק, ואגב מה שהביאה הגמרא שאלת הצדוקי, הביאה הגמרא את המעשה ששאל צדוקי את רבי אבהו, וגם משום שהתשובה על שאלתו היא שנתכוין לסמוך ל'למה רגשו' שהוא מדובר בגוג ומגוג, והוא מענין המובא לעיל ש'אשרי האיש' היא פרשה אחת עם 'למה רגשו'. וחוזרת הגמרא לדון בענין מפלתן של רשעים. אבל המימרא על הפסוק 'מי כהחכם', אין לה שייכות למימרות שלפניו, ולכך הוצרך רש"י לבאר שהוא משום שבהמשך הענין הובא חשיבות סמיכות גאולה לתפילה.

ביאור דברי חזקיהו וישעיהו על פי דקדוקים בלשון הגמרא

אמר רב המנונא מאי דכתיב מי כהחכם ומי יודע פשר דבר מי כהקדוש ברוך הוא שיודע לעשות פשרה בין שני צדיקים בין חזקיהו לישעיהו[פ]. **בשנות חיים** (חזון, שער הדרשות פר' ברכות ד"ה אמר רב המנונא) דקדק, מה היה קשה לגמרא בלשון הפסוק. ועוד, שלכאורה הלשון 'בין שני צדיקים' מיותר הוא, והיה די שיאמר 'בין חזקיהו לישעיהו'[פא]. ועוד, איזו חכמה יש בפשרה זו. ועוד, מה היא הראיה מ'וילך אליהו להראות אל אחאב', שסוף סוף לא הלך לגבי אחאב, אלא אחאב הלך אליו, שכן כתוב 'וילך אחאב לקראת אליהו'. ועוד, שהרי אף בלא חולי לא היה מקפיד ישעיהו מללכת אל חזקיהו, שהרי מצינו בפסוק (מלכים ב' כ יד) שאחר שנתרפא בא ישעיהו אל חזקיהו[פב]. ועוד, מדוע אמר לו 'לך ובקר את החולה', ולא אמר לו לך אל חזקיהו ואמור לו שיצוה לביתו וכו'. ועוד, במה שאמר 'בהדי [illegible]' וכו' ומאי דניחא קב"ה ליעביד', ומשמע שמאת הקב"ה יצא הרעות והטוב, **והתוספות** (נדה טז: ד"ה הכל) הקשו מסוגייתנו על מה שאמרו (שם) שהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, שהרי חזקיה ראה שיהיו לו בנים שאינם הגונים, ומוכח מכך שנגזר קודם לידה שלא יהיו יראי שמים[פג]. ועוד יש לדקדק, במה שאמר לו 'בן אמוץ כלה נבואתך וצא', למה לא קרא לו בשמו אלא בשם אביו. ועוד, לאיזה צורך אמר לו 'צא', ולכאורה עדיף היה שישאר על ידו ויתפלל בעדו.

וביאר, שאפשר להקשות על הפסוק, שהיה ראוי לכתוב 'מי כחכם' דהיינו שמי שהוא חכם, יודע לעשות פשרה, ומדוע כתוב 'מי כהחכם'. לזה דרשו את הפסוק על הקב"ה שהוא 'החכם' בה"א הידיעה, שיודע לעשות פשרה בין שנים שהם 'צדיקים' כיון שכל אחד מהם דרש מפסוק כשיטתו, ואין להם חטא זה על זה, שאם אין ראוי שחזקיהו יבוא אל ישעיהו, אינו רשאי לבוא ולמחול על כבודו, שאין כבודו מחול, וכן אין ראוי שהנביא יזלזל בכבודו, ורק הקב"ה בחכמתו יכול לתקן ענין זה. ומה שמצינו שאחאב הלך אצל אליהו, יש לדחות, שאליהו היה בכוונתו לילך אצל אחאב, שכן כתוב 'וילך אליהו להראות אל אחאב'.

ומה עשה הקב"ה, הביא יסורים על חזקיהו ואמר לישעיהו שילך לבקר את החולה, ולא ציוהו בפירוש לילך אליו, משום שיוכל לטעון שיהורם הלך אצל אלישע, ואם ילך לחזקיהו על ידי כן יתן דופי באלישע שלא הלך ליהורם[פד]. וכיון שראה ישעיהו שרצה הקב"ה שילך אל חזקיהו הלך ברצון ולא הקפיד בזה.

ומה שאמר לו ישעיהו שענשו על שלא עסק בפריה ורביה, ולא אמר לו על שאין לו בנים, היינו משום שמצינו כמה צדיקים שלא היו להם בנים. והשיבו, שראה ברוח הקודש שיולדו לו בנים שאינם הגונים, וכיון שכן יהיו גורמים גלות לעולם, ולכך לא רצה לעסוק בפריה ורביה. ואמר לו ישעיהו ששתי תשובות בדבר, שאע"פ שידע שיהיו לו בנים שאינם הגונים, אין זה מוכרח שיהיה כן, כיון שתהיה להם בחירה ואפשר שיהיו צדיקים או שיחזרו בתשובה, ואף אם נאמר שלא יהיו הגונים, מכל מקום היה לך לעסוק בפריה ורביה, ואם יהיו בניך רשעים הקב"ה מה שירצה יעשה בהם. ולכך אמר לו שיתן לו את בתו, שלדבריך שמשום שהבחירה בידם אפשר שהם יהיו צדיקים, אם כן אפשר שתגרום זכותי וזכותך שהם יהיו בנים כשרים, דהיינו שיגדלו בינינו שאנו צדיקים, וממילא יהיו אף הם צדיקים. ואמר לו שכבר נגזרה גזרה, ואי אפשר שינצל ממנה.

ואמר לו חזקיהו 'בן אמוץ', היינו שלכאורה לפי מה שמקובלני שלעולם אל ימנע אדם עצמו מן הרחמים, היה אפשר להכחיש נבואתך ולומר שהנך דובר שקר, אבל ממה שהנך בנו של נביא הרי אתה מוחזק לנביא אמת, ואם כן כלה נבואתך וצא מן החדר מן הפתח ולחוץ להושיב ישיבה, כמבואר בעירובין (כו.), שחלה חזקיהו והלך ישעיהו להושיב ישיבה על פתחו[פה], נמצא שהישיבה היתה חוץ מן החדר, וזהו שאמר 'כלה נבואתך וצא'.

ולפי דבריו ביאר כוונת הפסוק, 'מי כהחכם' מי כהקב"ה וכו', והמשך הפסוק הוא 'חכמת אדם תאיר פניו' היינו ישעיהו, 'ועז פניו ישנא' היינו שהמלך ישתנו פניו בייסורים בשביל שישעיהו יבוא אליו. ובפסוק שלאחריו נאמר 'אני פי מלך שמר ועל דברת שבועת אלהים' היינו שהיה לו לעסוק בפריה ורביה כמצות הקב"ה, שנשבענו לו בתורה לקיים את מצוותיו.

רמז בפסוק שעל ידי שנחלה חזקיהו בא אליו ישעיהו

מי כהקדוש ברוך הוא שיודע לעשות פשרה בין שני צדיקים בין חזקיהו לישעיהו. **המהרש"א** (ח"א ד"ה ומי) כתב, שיש קצת רמז לדרשת הגמרא במה שמסיים הפסוק 'חכמת אדם תאיר פניו' היינו ישעיהו שהיה חכם ונביא, 'ועוז פניו ישנא' הוא חזקיהו המלך, ש'עוז' היינו מלכות, ככתוב 'ויתן עוז למלכו', 'פניו ישנא' בחליו, שעל ידי זה בא ישעיהו אליו[פו].

רמז בפסוק שקודם שחלה חזקיהו לא רצה ישעיהו לבוא אליו

חזקיהו אמר ליתי ישעיהו גבאי דהכי אשכחן באליהו דאזל לגבי אחאב וכו' ישעיהו אמר ליתי חזקיהו גבאי דהכי אשכחן ביהורם בן אחאב דאזל לגבי אלישע. **המהרש"א** (ח"א ד"ה ומי) כתב, שיש רמז בפסוק שבספר מלכים למה שאמר חזקיהו שיבוא ישעיהו אליו, וישעיהו אמר שחזקיהו יבוא אליו, שקודם שחלה חזקיהו במעשה של סנחריב, כתוב (מלכים ב' יט ב, ו) 'וישלח את אליקים וגו' אל ישעיה וגו' ויאמר להם ישעיה כה תאמרון אל אדוניכם', וכתוב (שם יט כ) 'וישלח ישעיה בן אמוץ אל חזקיהו' וגו' ומשמע מזה שלא הלכו זה אצל זה, אלא שכל אחד מהם הודיע לחבירו על ידי שלוחים, ושוב לאחר מכן כשחלה חזקיהו למות כתוב 'ויבא אליו ישעיה' וגו', דהיינו לבקרו, שאם רצה להודיעו שימות כמו שאמר לו 'כה אמר ה' צו לביתך כי מת' וגו', היה יכול להודיעו כן על ידי שליח כמו שעשה בתחילה.

ביאור טעמם של ישעיהו וחזקיהו

שם. **בברכת ה'** (ד"ה בין) דקדק, מה יענה ישעיהו להוכחת חזקיהו, ומה יענה חזקיהו לראית ישעיהו. וכתב ליישב, שחזקיהו סבר שכיון שאליהו הלך אצל אחאב אף שהיה רשע ואין ראוי לכבדו, מוכח מכך שאין בזה ביזוי לנבואה, שאילו גם במלך צדיק אין חיוב ללכת אצלו, לא היה עושה כן אליהו לאחאב. ומה שלא הלך אלישע ליהורם מפני שהיה רשע, והגם שאין בזה ביזוי לנבואה, מכל מקום היה רשאי שלא ללכת אליו.

עז. **והמשל** על זה מאור השמש שהוא אחד ממשרתיו העצומים, שהוא טהור ונקי על פני האשפה כאשר הוא טהור וזך על פני המים. עח. **וכמו** שמצינו (חגיגה יד:) ארבעה נכנסו לפרדס. עט. **ועיי"ש** עוד מה שהביא ממדרש תהלים (שם) בענין זה. פ. **ראה** ביעלת חן (תאומים, פר' ואתחנן אות ה ד"ה ברכות) בביאור ענין הפשרה. וראה בספר השתערות מלך הנגב עם מלך הצפון (להגה"ר יעקב לונדין מליסא, אמסטרדם תל"ז דף א: ד"ה ברכות) שדקדק מדוע דווקא רב המנונא אמר מימרא זו, ועיי"ש דקדוקים נוספים בלשון הגמרא, והאריך ליישב ולבאר את כל המאמר הזה. פא. **בברכת ה'** (ד"ה בין) כתב ליישב דקדוק זה, על פי מה שכתב ב'הכותב' על העין יעקב, ששני הצדיקים הללו לא מפני אהבת הכבוד מקפידים זה על זה, אלא הנביא חושש לכבוד נבואתו והמלך לכבוד מלכותו. ולפי דבריו יש לבאר, שמפני שהיו שניהם צדיקים ואין כוונתם לכבוד עצמם הלכך עשה להם פשרה זו. פב. **ועוד** דקדק, למה הודה חזקיהו ביסורין, וצ"ב כוונתו. פג. **ותירצו**, שהראהו מה שעתיד להיות. ועוד, שהרבה דברים תלויים במזל, כמבואר בשבת (קנו.) שמי שנולד במזל צדק יהא צדקן במצות, והנולד בשבת יהא נקרא קדוש. פד. **ועיי"ש** עוד מה שביאר בטעם שלא ציווהו לילך לחזקיהו. פה. **שלא** יהא רשות למלאך המות ליכנס שם. רש"י (שם ד"ה להושיב). פו. **וראה** עוד בעין אליהו (ד"ה מי כהחכם), שביאר היכן נרמז בפסוק ויכוח שני הצדיקים.

וישעיהו סבר שמה שהלך אליהו לאחאב הוא לצורך הקב״ה כדי לומר לו שיקחו שני פרים ותבוא אש ה׳ מן השמים ותאכל את הקרבן ויאמינו העם בה׳ וישחטו את נביאי הבעל, לכן הלך הוא אצל אחאב[פז]. וממה שמצינו שאלישע לא הלך אצל יהורם, אע״פ שעל פי הנבואה הלך עמם למלחמה כדי לעשות להם נס, ומכל מקום לא הלך בעצמו ליהורם, ומוכח מכך שאסור לו לזלזל בנבואתו.

הצדיקים נתווכחו האם כיון שהמלך נצרך להוועץ בנביא יש לו לילך לנביא

שם. בפירוש הכותב (עין יעקב ד״ה לעשות) **ובעיון יעקב** (ד״ה שידע) ביארו את הויכוח בין שני צדיקים אלו על פי המבואר בהמשך הענין, שחזקיהו לא נשא אשה, והיה לישעיהו להוכיחו על כך, אמנם היה על חזקיהו להוועץ בנביא אם נוהג הוא כשורה במה שאינו נושא אשה. אבל לא הלך חזקיהו אליו, כי חשש לכבוד המלכות, והרי כבוד מלכות קודם לכבוד נביא, שכן מבואר בהוריות (יג.) שמלך קודם לכהן גדול וכהן גדול קודם לנביא, נמצא שמלך קודם לנביא מקל וחומר מכהן גדול. אולם ישעיהו היה סבור שכשהמלך צריך לנביא, עליו ללכת לנביא, כמובא להלן, וכאן היה המלך צריך לנביא לדעת אם נוהג כדין.

ביאור ויכוח ישעיהו וחזקיהו אם הנביא צריך לעמוד בפני מלך על שני שבטים

שם. הרמב״ם (מלכים פ״ב ה״ה) כתב, שבכלל הכבוד הגדול של המלך, שבכל עת שירצה, העם בא אליו, ועומדים ומשתחוים לפניו ארצה, ואפילו נביא עומד לפני המלך ומשתחוה לפניו ארצה, שנאמר (מלכים א׳ א כג) ׳הנה נתן הנביא ויבא לפני המלך וישתחו למלך׳. **ובשואל ומשיב** (שו״ת, מהדורא תליתאה ח״א סי׳ תכג) כתב שבגליון הרמב״ם העיר, שכדברי הרמב״ם מבואר במדרש רבה (פר׳ נשא) ובירושלמי. אולם יש להקשות שאם כן איך אמר ישעיהו שחזקיהו יבוא אליו, והרי הוא היה מלך, והנביא צריך לעמוד לפני המלך.

וביערות דבש (ח״א דרוש טו) הקשה כן, וכתב ליישב, שהמחלוקת בין חזקיהו וישעיהו היתה משום שלא מלך חזקיהו על כל שנים עשר שבטים אלא על שני שבטים, ונחלקו אם דינו כמלך או לא. אך הקשה על זה, שהרי מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול וחכם שמחל כבודו מחול, אם כן היה לישעיהו להיות מעביר על מדותיו, וחזקיהו לשיטתו לא היה רשאי להעביר על מדותיו ולמחול[פח].

הטעם שלא הביא הקב״ה יסורים על ישעיהו

מה עשה הקב״ה הביא יסורים על חזקיהו. בספר השתערות מלך הנגב עם מלך הצפון (להג״ר יעקב לונדין מליסא, אמסטרדם תל״ז דף א: ד״ה ומעתה) **הביא שהג״ר נפתלי הכהן זצ״ל אב״ד גלוגא** דקדק, מדוע הביא הקב״ה יסורים על חזקיהו כדי שילך ישעיהו לבקרו, למה לא עשה בהיפך שיחלה ישעיהו וילך חזקיהו לבקרו. ואין לומר לפי שהדין כך הוא, שהנביא צריך לילך אל המלך, שאם כן בלא הבאת יסורים על חזקיהו המלך, היה לו להקב״ה לומר לישעיהו הנביא שילך אל המלך. ועוד יש לדקדק, איזו חכמה היתה בפשרה זו, כמו שדרשו מהפסוק ׳מי כהחכם׳ וגו׳.

אמנם יובן על פי מה שאמרו בנדרים (לט:) שכל המבקר את החולה נוטל אחד משישים בחליו ובבן גילו, וכתבו המפרשים רמז מהפסוק (בראשית מח ב) ׳ויתחזק ישראל וישב על המטה׳, תיבת ׳המטה׳ בגימטריא נ״ט, לרמז שנתחזק מחליו חלק אחד משישים מחליו, ונשאר רק נ״ט חלקים לפי שיוסף שהיה בן גילו, בא לבקרו. ולמדו חז״ל (ברש״י שם) מ׳ויתחזק ישראל וישב על המטה׳, שחולקים כבוד למלכות, ומעתה אילו היה הקב״ה מביא יסורים על ישעיהו, אפשר שהיה חזקיהו מתרשל מלבקרו, שיאמר בלבו מנין ש׳ויתחזק׳ בא ללמד שצריך לבקר את החולה, והרי אפשר שהוא בא ללמד שמצוה לחלוק כבוד למלכות, מה שאין כן עכשיו שהקב״ה בחכמתו הביא יסורים על חזקיהו, ממה נפשך יהא ישעיהו מוכרח לילך אצל חזקיהו, שאם מ׳ויתחזק׳ למדים שחולקים כבוד למלכות, אם כן בלא זה צריך לילך אצלו, ואם הפסוק מלמד ענין ביקור חולים, הרי צריך לילך אצלו כדי לבקר את החולה.

הטעם שציוהו לילך לבקר את החולה ולא אמר לו בסתם שילך אליו

ואמר לו לישעיהו לך ובקר את החולה. במגיד תעלומה (ד״ה מה) כתב לבאר הטעם שאמר לו הקדוש ברוך הוא ׳לך ובקר את החולה׳ ולא אמר לו סתם שילך אל חזקיהו, על פי מה שביאר שלא היתה הכרעה גמורה בשאלה מי מהם צדק בכך שלא הלכו זה אצל זה[פט], לכן לא אמר לו הקב״ה סתם שילך לחזקיהו, כי אז תהיה בכך הוכחה שמצדיק את חזקיהו, אלא אמר לו שחייב ללכת אליו משום מצות ביקור חולים.

הקב״ה הוצרך לצוותו לבקר את החולה אף שתלמוד תורה כנגד כולם

שם. בשפתי חכמים (ד״ה לך) דקדק, מדוע הוצרך הקב״ה לצוותו על מצות ביקור חולים והרי היא מצוה מן התורה. וכתב ליישב, שהוא משום שמצות תלמוד תורה חשובה ממנה, שתלמוד תורה כנגד כולם.

ביאור שאלת חזקיהו שלא הוצרך לכפול בלשונו את ענין המיתה

א״ל מאי כולי האי. בפני יהושע (ד״ה אמר) כתב, שלכאורה הלשון ׳מאי כולי האי׳ אינו מדוקדק. וכתב ליישב, שעל מה שאמר לו ישעיה מת אתה בעולם הזה ולא תחיה לעולם הבא, השיבו חזקיה, מדוע הוצרך לכפול בלשונו ענין המיתה, שדי במה שאמר ׳מת אתה׳, להבין מכך שהכוונה היא לעולם הבא, שלענין מיתתו מהעולם הזה, לא היה צריך שיאמר לו כך, שהרי עד חזקיה לא היה אדם שנחלה ונתרפא, כמבואר במדרש (ב״ר סה ט)[צ], אלא מוכרח מכך שהכוונה היא למיתתו מהעולם הבא, והשיבו ישעיה שנענש כך משום שלא עסק בפריה ורביה, א״כ לפי זה שייך לומר ׳כי מת אתה׳ על מה שלא היו לו בנים, וכל שאין לו בנים נחשב כמת, ולכך הוצרך לומר ׳ולא תחיה לעוה״ב׳, שמה שאמר כי מת אתה היינו שימות בעולם הזה.

ביאור דברי הצדיקים האם כוונת הקב״ה להודיעו בשביל שיחזור בתשובה

שם. הצל״ח (ד״ה א״ל) דקדק, מה שייך לשאול ׳מאי כולי האי׳, שהרי הנביא אמר לו נבואתו בשליחות הקב״ה, ובודאי הקב״ה אינו מעניש שלא כדין, וגם יש לדקדק בתשובת ישעיה ככר נגזרה ׳עליך׳ גזירה, שכיון שעמו היה מדבר בתחילה והודיעו גזירה זו, היה די שישיבנו ככר נגזרה גזירה, בלא תיבת ׳עליך׳. ועוד יש לדקדק בתשובת המלך לנביא כלה נבואתך וצא, למה ציוה אותו לצאת והרי אין זה כבוד הנביא.

וביאר, שזו דרכו של הקב״ה כשרוצה לקבל בתשובה ולבטל הגזירה הוא מודיע ומפרסם גזירתו כדי שיתיירא האדם וישוב בתשובה, וככתוב (איוב לו כב) ׳הן אל ישגיב בכחו מי כמוהו מורה׳, שאם לא היה רצונו בשביל זה לא היה צורך להודיע את הגזירה. ואמנם מה שהודיע לחזקיה ׳כי מת אתה׳ אין בהודעה זו הכרע שרצון הקב״ה לבטל גזירה זו, שיש ליתן טעם אחר להודעה זו, שהיא בשביל שיצוה לביתו כמו שאמר לו הנביא בשליחות הקב״ה ׳צו לביתך׳ וגו׳, אבל מה שהודיעו כי לא יחיה לעוה״ב לא היה צורך בהודעה זו, וסופו לידע זה בעולם הבא אם יקום ויחיה בעדת צדיקים, והודעה זו היא הוכחה שהקב״ה גיזם בשביל להחזירו בתשובה לבטל הגזירה. ואמנם לפעמים הקב״ה מודיע על מה הוא העונש שלא לתקנת החוטא הזה, כיון שעליו נגזרה גזירה לחלוטין, אלא בשביל להודיע חומר ענין זה כדי שאנשים אחרים ישמרו עצמם ולא יכשלו בזה, או שאם כבר נכשלו ימהרו לשוב בתשובה. ואמנם בזה אין צורך להודיע דבר זה לאדם שעליו נגזר כן כיון שכבר נגזר עליו לחלוטין, ואין תועלת לאחרים בהודעה זו למי ששוכב על מטתו וימות במהרה ולא יתפרסם ממנו לאחרים, אבל טוב להכריז דבר זה בשווקים וברחובות שישמעו העם.

וזה היה הויכוח בין המלך והנביא, שהמלך בשמעו שהנביא אומר מיתתו בעולם הזה וגם שלא יחיה לעולם הבא, השיב להנביא ׳מאי כולי האי׳, היינו שבשלמא אמירתך גזירת המיתה, הוא בשביל שיצוה לביתו, אבל הגיזום על שלא יחיה לעולם הבא למה, אלא ודאי שרוצה הקב״ה שאתפלל ואבטל הגזירה. **והנביא** השיבו, שבשלמא אם לא היה הקב״ה מודיע על איזה חטא, אז יפה הוכחת, אבל דע שהקב״ה הודיע שהוא משום שלא עסקת בפריה ורביה, והחמיר בעונש שגם פרסם העונש לתקנת אחרים שישמרו עצמם מביטול פריה ורביה. והמלך קיבל תשובת הנביא לטובת עצמו שהודיעו מה הוא החטא כדי שהוא ישוב בתשובה ויתקן אשר חטא, ולכן ביקש מהנביא שיתן לו בתו. והשיבו הנביא, לא כמו שסובר המלך שהוא לתקנת המלך, שהרי ׳עליו׳ כבר נגזר לחלוטין, אבל הודעת החטא היא לתקנת אחרים, ולכן אמר לו הנביא כבר נגזרה ׳עליך׳ גזירה, אבל לתקנת אחרים שעדיין לא נגזר עליהם היתה נבואה זו. ולכן השיב לו המלך אם כן כלה נבואתך וצא, כלומר מה לך להתמהמה כאן ׳צא׳ והכרז הדבר בחוץ ׳לפי דעתך׳, שעלי אי אפשר לבטל הגזירה. אבל ׳אני׳ כבר מקובלני וכו׳.

טעם שנענש שלא יחיה לעולם הבא על שלא עסק בפריה ורביה

א״ל משום דלא עסקת בפריה ורביה. המהרש״א (שם) דקדק, שעדיין יש להקשות וכי משום שלא עסק במצות פו״ר לא יחיה לעולם הבא. ותירץ, על פי המבואר בבבא בתרא (קטז.) שלכך נאמר בדוד ׳שכיבה׳ לפי שהניח בן כמותו, ויואב שלא הניח בן כמותו, נאמר בו ׳מיתה׳. ולפי זה מבואר מה שאמר לו ולא תחיה לעולם הבא, כיון שלא תניח בן כלל שיהיה כמותך, ועל זה השיב

פז. **וראה** בהגהות מלא הרועים (ד״ה דכתי) שהעיר כעין זה, בהרחבת דברים. פח. **וראה** עוד מה שצויין בזה, בספר המפתח (מלכים שם). פט. **עיין** שם שפירש על פי הזוהר (ח״ב קכח:) שיש לזכאי לרדוף אחר החייב ולהוכיחו, אלא שאם החייב רודף אחר הזכאי לקבל ממנו תוכחה מצליח הדבר יותר, ולכן ישעיהו המתין שיבוא חזקיהו אליו. צ. **בגמרא** (ב״מ פז.) מבואר כן על אלישע. אמנם במדרש (ב״ר סה ט) מבואר כן על חזקיה, וכן ברש״י (מלכים ב׳ כ יב). וראה במאורי אור (ד״ה דנפקי) שעמד בסתירה זו [וראה הליכות שלמה (תפילה, עמוד קג בארחות הלכה) שאע״פ שלכאורה נראה שע״פ דרכי ההנהגה אין מקום לתפילתו, מ״מ ביקש והתחנן על נפשו לזכות לחם].

לו, שהרי יצאו ממנו בנים שאינם הגונים, ואם כן גם אם ישא אשה, כיון שלא יהיו לו בנים כמותו, לא יחיה לעולם הבא, שנאמר בו מיתה[צא].

ובברכת ה' (ד"ה מאי) ביאר הטעם שנענש כן, לפי מה שכתב הטור (אהע"ז סי' א) שכל מי שאינו עוסק בפריה ורביה הרי זה כאילו שופך דמים, וכאילו ממעט את הדמות וגורם לשכינה שתסתלק מישראל, וגם שמצות פריה ורביה גדולה וחשובה היא, ולכך אמרו בו חטא כדי שיזכה חבירך כמו שכתבו **התוספות** בשבת (ד. ד"ה וכי), ואם כן שייך לומר שהמבטלה לא יזכה לעולם הבא[צב], ובפרט את חזקיה יש להעניש כן שלא ילמדו ממנו אחרים ולא ידעו לחלק בינו לבין אחרים.

והביא בשם ספרי המוסר, שמשום שעל ידי שאיש ואשה שכינה ביניהם, היינו יו"ד באיש וה"א באשה, והעולם הזה והעולם הבא נבראו בשתי האותיות הללו, וכיון שלא נשא אשה בשביל פריה ורביה, הרי אין כאן את שתי האותיות שנבראו בו העולם הזה והעולם הבא, ולכך לא יזכה לעולם הזה ולא לעולם הבא. והוסיף לבאר, שמשום כך כשנשא אשה הוסיפו לו חמש עשרה שנה על שנותיו, שהוא כחשבון י"ה, ובא לרמוז בזה שעל ידי כן הוא זוכה לעולם הזה ולעולם הבא.

ובברכת אברהם (כלפון, ד"ה משום) ביאר, שלא יחיה בעולם הבא באותו אבר שלא קיים מצות פו"ר, ושאלו חזקיהו שהרי עסק בתורה במצוה זו, ואם כן נחשב כאילו קיים אותה, והשיבו שכיון שהיה יכול לעסוק בזה ממש, אין מועיל מה שעסק בתורה בזה[צג].

האם יש להמנע מקיום מצוה מחמת טעמיה

א"ל משום דחזאי לי ברוח הקודש דנפקי מינאי בנין דלא מעלו א"ל בהדי כבשי דרחמנא למה לך מאי דמפקדת איבעי לך למעבד ומה דניחא קמיה קודשא בריך הוא לעביד. במגיד תעלומה (ד"ה בהדי) ביאר, שהוכיחו על כך שעיין בטעמי המצוות, שחזקיהו הבין שטעם מצות 'פרו ורבו' הוא בשביל שיולדו בנים עובדי ה', ומאחר שראה שלא יהיה כך, סבר שאין צריך לקיים מצוה זו. וישעיהו אמר לו שכל ענין המצוות הוא שכל אלוקי למעלה מהשגתנו, וכמה שאנו מדמים בעצמנו שיש לנו הבנה בטעמם, מכל מקום טעמם גבוה מעל גבוה.

ישעיהו אמר לחזקיהו שכח התשובה גדול מהצפוי לפי רוח הקודש

שם. ביערות דבש (ח"ב דרוש יד) ביאר, שטענת ישעיהו 'בהדי כבשי דרחמנא למה לך' היתה, שאמנם חזקיהו ראה ברוח הקודש שיצאו ממנו בנים שאינם מהוגנים, אך יכולים הם לעשות תשובה. וביאר, שרוח הקודש צופה על הנעשה בכסא הכבוד, אולם כח התשובה הוא מתחת לכסא הכבוד, שאף עיני המלאכים אינן שולטות שם, וזהו בגדר 'כבשי דרחמנא', ואכן מצינו שאמרו במנשה בנו של חזקיה (סנהדרין קג.) שחתר לו הקב"ה חתירה מתחת לכסא הכבוד.

האם מסוגייתנו מוכח שענין יראת שמים נגזר על הולד קודם הלידה

א"ל משום דחזאי לי ברוח הקודש דנפקי מינאי בנין דלא מעלו. התוספות (נדה טז: ד"ה הכל) הקשו מסוגייתנו על מה שאמרו (שם) שהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, שהרי חזקיה ראה שיהיו לו בנים שאינם הגונים, ומוכח מכך שנגזר קודם לידה שלא יהיו יראי שמים. ותירצו, שהראהו מה שעתיד להיות. ועוד, שהרבה דברים תלויים במזל, כמבואר בשבת (קנו.) שמי שנולד במזל צדק יהא צדקן במצות, והנולד בשבת יהא נקרא קדוש.

וביד דוד (מהדורא בתרא, ד"ה דחזאי) כתב, שכקושיית התוספות יש להקשות על ענין ידיעה ובחירה, ועל שניהם יש ליישב, שברוח הקודש אפשר שחזקיהו ידע מעין ידיעתו של הקב"ה למה שיהיה בזה[צד].

מה שלבסוף יצא מזרעו צדיק נחשב לכבשי דרחמנא

א"ל בהדי כבשי דרחמנא למה לך. בעין אליהו (ד"ה א"ל) הביא שהמפרשים הקשו, איך אמר לו שהוא דבר נסתר שבניו לא יהיו הגונים, והרי נתגלה לו דבר זה. וביאר, על פי המבואר בב"ק (לח:) שבשביל שתי פרידות טובות חס הקב"ה על שתי אומות, אם כן מוכח מכך שה' בורא רשעים משום שהסוף הוא שיהיו מהם צדיקים, ואם כן מה שיהיה הסוף מן הרשע נקרא כבשי, וישעיהו נתכוין לומר לו שהגם שאתה רואה שיהיו לך בנים רשעים, אבל אין אתה רואה את הסוף שמהם יצאו צדיקים. וכן היה לבסוף שמנשה ואמון היו רשעים, אבל יאשיהו היה צדיק[צה].

בפסוקים מוכח כדברי הגמרא שלא נשא אשה עד אחר שחלה למות

אמר ליה השתא הב לי ברתך. המהרש"א (ח"א ד"ה א"ל) כתב, שבפסוקים מוכח כדברי הגמרא שלא נשא אשה עד אחר שחלה למות, שהרי מנשה בנו הגדול שמלך תחתיו היה רק בן י"ב שנים כשמלך, ואם כן נולד בתוך ט"ו שנים שהוסיף לו הקב"ה אחר שחלה.

לפי זכות האדם יהיו בניו הגונים אף שמנין הבנים שיהיו לו אינו תלוי בזכותו

אפשר דגרמא זכותא דידי ודידך ונפקי מנאי בנין דמעלי. בשפתי חכמים (ד"ה מאי דכתיב) דקדק, שהרי מבואר במועד קטן (כח.) שחיי בני ומזוני אינם תלויים בזכותו של האדם אלא במזלו. ותירץ, שזהו לענין אם יהיו לו הרבה בנים, אבל שיהיו בניו הגונים, פעמים שהדבר תלוי בזכותו של אדם, וכמו שמצינו בשבת (כג:) שהאוהב תלמידי חכמים, יזכה בשכר זה שבניו יהיו תלמידי חכמים.

ההכרח לפרש שנגזרה הגזרה שימות ולא על שיהיו לו בנים שאינם הגונים

כבר נגזרה עליך גזירה. פירש רש"י (ד"ה נגזרה) שנגזרה הגזרה שתמות[צו]. **והמהרש"א** (ח"א ד"ה כבר) פירש דברי רש"י, שאמר לו שנגזר שתמות מחולי זה, ואי אפשר שתשא אשה לזכות לבנים.

אבל אין לפרש שהכוונה היא שכבר נגזרה עליך גזירה שיהיו לך בנים שאינם כשרים, ואינני רוצה לתת לך בתי, שהרי אמר לו שזכות שניהם תגרום שיהיו כשרים. ועוד, שממה שאמר לו שאפילו חרב חדה מונחת עליו לא ימנע עצמו מרחמים, משמע שנידון הגמרא הוא לענין גזרת מיתה, וכמו שפירש רש"י[צז].

ובברכת ה' (ברש"י שם) פירש, שלכך אין לפרש שמה שאמר שנגזרה גזרה היינו על שיהיו לו בנים שאינם הגונים, שהרי אין הקב"ה גוזר על הטיפה אם יהיה צדיק או רשע (נדה טז:).

כיון שבא רק שלא לכבוש נבואתו אמר לו שכשיסיים נבואתו יצא

א"ל בן אמוץ כלה נבואתך וצא[צח]. בהגהות מהר"ץ חיות (ד"ה כלה) ביאר לשון הגמרא על פי דברי הרמב"ם (יסודי התורה פ"י ה"ד) שנביא המנבא לרעה יכול הקב"ה לחזור לטובה כמו בנינוה, ומכל מקום נתחייב יונה מיתה על שכבש את נבואתו, שהנביא צריך לעשות שליחותו בין אם יתקיים דבור ה' או לא. וגם כאן ישעיהו לא רצה לילך לחזקיהו אלא היה מוכרח להגיד לו דבר ה' אליו 'כי מת אתה ולא תחיה', ולא היה אפשר להפטר למען שלא יהיה בכלל כובש נבואתו. וחזקיהו הכיר זאת שלא בא לכבודו, ולכך אמר לו כלה נבואתך וצא, שכיון שלא באת למעני אלא להגיד את דבר ה' שבידך, כבר עשית את שלך מיד שגמרת נבואתך וצא, ומכל מקום יוכל הקב"ה לחזור בו מנבואתו ולהיטיב.

דבר שנתפרסם אי אפשר לבטלו אלא בקושי גדול

שם. באמרי נועם (להגר"א, ד"ה בן אמוץ) ביאר, שאמר לו שיגמור לומר נבואתו בבית קודם יציאתו, ולא יפרסם אותה בחוץ, משום שדבר המפורסם אי אפשר לבטלו אלא בקושי גדול.

אין ראוי שבמקום התפילה יהיה מצוי איש המתנגד לתפילתו

שם. במגיד תעלומה (ד"ה כלה) ביאר, שממה שצוהו לצאת, יש ללמוד שבשעת התפילה אין ראוי שבמקום התפילה יהיה מצוי איש המתנגד לתפילתו, אפילו הוא צדיק.

מהו הלימוד מבית אבי אבא

כך מקובלני מבית אבי אבא. רש"י (ד"ה מקובלני) פירש, שהכוונה היא לדוד שראה את המלאך וחרבו שלופה בידו (דברי הימים א' כא טז), ולא מנע את עצמו מן הרחמים. וכן ביאר **בתוספות הרא"ש** (ד"ה כך) שלמדים מן הפסוק 'וישא דויד את עיניו וירא את מלאך ה' עומד בין הארץ ובין השמים וחרבו שלופה בידו נטויה על ירושלם, ויפול דוד והזקנים מכסים בשקים על פניהם' (דברי הימים א' כא טז), וביקשו רחמים.

ובחידושי קול **אליהו** (להגר"א) תמה, שהרי שם לא היתה החרב מונחת על צוארו אלא על ירושלים, ואיך נלמד מכך שאף כשמונחת על צוארו לא מנע אדם את עצמו מן הרחמים.

צא. **וראה** בברכת ה' (ד"ה מאי) מה שדקדק לפי פירוש המהרש"א, בהמשך דברי הגמרא.
צב. **וראה** באברהם את עיניו (ד"ה ענין) שכתב כעין זה, שעשה זה חמור הוא, וכן שבעידן ריתחא עונשים גם על העשה. וכן כתב באהבת איתן (על העין יעקב, ד"ה א"ל).
צג. **וראה** בעין אליהו (ד"ה ויבא) שמשום חילול השם נענש שלא יחיה לעולם הבא.
צד. **וראה** לעיל בדברי השנות חיים (חזון, פר' בראשית), בזה.
צה. **ועיי"ש** עוד שביאר באופן נוסף.
צו. **ביעלת חן** (תאומים, פר' ואתחנן אות ה ד"ה נרכות) הקשה, שלעיל (ז.) מבואר שהקב"ה חוזר בו לטובה. ועיי"ש מה שכתב ליישב.
צז. **וראה** בברכת אברהם (כלפון, ד"ה אפשר דגרמא) שהעיר על דברי המהרש"א, והוסיף לבאר בזה טעם אחר.
צח. **ראה** ביעלת חן (תאומים, פר' ואתחנן אות ה ד"ה נרכות) שדקדק מדוע קראו בשם אביו, וכן שמשמעות הלשון היא שיפסוק מלהתנבא עוד. וראה עוד בביאור הלשון 'וצא', בעין אליהו (ד"ה מי כהחכם, ד"ה עוד נ"ל).

ולכך פירש[צט], ש'אבי אבא' הוא יהושפט שכתוב בו (דברי הימים ב' יח לא) 'ויהי כראות שרי הרכב' וגו', ומבואר בירושלמי (ברכות פ"ט ה"א) שהקב"ה הציל את יהושפט מחרב ארם שנאמר (דברי הימים שם) 'ויסובו עליו להלחם ויזעק יהושפט וה' עזרו ויסיתם אלוקים ממנו', שהיה החרב מונח על צוארו ולא היה חסר אלא חיתוך הראש וכו'. לפי זה מבואר, שחזקיה אמר מקובלני מבית אבי אבא שהוא יהושפט, שאף שהיתה החרב מונחת על צוארו ממש, אע"פ כן זעק והתפלל לה' וניצול.

הטעם שנקרע גזר דינו של חזקיהו אף שהוא יחיד

אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים. בר"ה (יח.) מבואר שרק בציבור נקרע גזר הדין ולא ביחיד. והקשה **בטורי אבן** (שם ד"ה לא), הרי בסוגייתנו אמרו שאפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים, ולמסקנא נקרע גזר דינו והוסיפו על חייו ט"ו שנה[ק]. ותירץ, שחזקיהו היה כחו גדו[illegible]ם שהיה משונה מאד במעשיו ובתורתו ושקול כמו ציבור, לכך נקרע גזר דינו.

ועוד תירץ[קא], שמלך הרי הוא דומה ושקול כנגד ציבור, וכדברי שלמה (מלכים א' ח נט) 'לעשות משפט עבדו ומשפט עמו ישראל', ומוכח מכך ששקול מלך כציבור. וכן מבואר בדברי **הרשב"א** (שו"ת, ח"א סי' קמח), לענין מה שבשבת (קנו:) נחלקו חכמי ישראל אם יש מזל לישראל או לא, וכתב הרשב"א, שלא נחלקו אלא במקרה היחידים ולא במה שישיג את הציבור, שהכל מודים שכח הציבור גדול לידון על פי מעשיהם לטוב או למוטב, והתורה דיברה על הכלל לא על הפרט[קב]. ומה שמצינו בחזקיהו שאמר לו הקב"ה (ישעיה לח ה) 'שמעתי את תפלתך וגו' הנני יוסף על ימיך חמש עשרה שנה', היינו משום שהמלך כציבור, שהציבור וכל ישראל תלויים בו.

הלימוד הוא מחרב חדה של מלאך המות שהיא כמונחת על צוארו

שם. בחפץ ה' (ד"ה הכי מקובלנא) הקשה, שהרי יש לדחות את ההוכחה, שאפשר שזהו דווקא כשלא גזר ה' בפירוש שיהיה כן, וחרב חדה היינו בידי אדם, ואז על ידי הרחמים ירחמהו ה'. מה שאין כן בנידון זה לגבי חזקיהו שכבר גזר ה', הדבר פשוט כדברי ישעיהו שאי אפשר לבטל את הגזרה שנגזרה כבר. וכתב ליישב, שדייק חזקיהו בדבריו ואמר 'חרב חדה' שבא לרמוז על חרבו של מלאך המות שהיא תמיד חדה, ונתכוין לומר לו, שהרי אפילו אם נגזרה גזירה ונתנה ביד המלאך המות והרים ידו והניח על צוארו החרב, מכל מקום אל ימנע עצמו מן הרחמים, וכמו כן כאן לא ימנע עצמו מן הרחמים.

קושיא על הלימוד מהפסוק שאפשר לפרשו להיפך

אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים שנאמר הן יקטלני לו איחל. הקשה **המהרש"א** (ח"א ד"ה אל), כיצד למדים מפסוק זה, הרי כתוב 'לוא', ומבואר בסוטה (כז:) שיש לפרשו מלשון 'לאו' שאינו מצפה, ויש לפרשו מלשון 'לו' שמצפה להקב"ה. **ובברכת ה'** (ד"ה אפילו) כתב ליישב, שהרי הגמרא בסוטה (שם) לומדת ממה שאמר איוב (איוב כז ה) 'עד אגוע לא אסיר תומתי ממני', שעבד את ה' מאהבה, אם כן מוכרח לומר שיש לקרוא 'לו איחל'. **ובברכת אברהם** (כלפון, ד"ה שנאמר) דחה דברי הברכת ה', שאע"פ שעבד איוב מאהבה, מכל מקום יש לומר שכשחרב חדה מונחת על צוארו שוב אין לייחל לרחמים, ששערי שמים ננעלו[קג].

ממה שמצינו אצל איוב שעבד מאהבה אין ללמוד שלא ימנע עצמו מן הרחמים

שם. העיר המהרש"א (ח"א ד"ה אל), שבסוטה (כז:) אמרו שאיוב היה עובד מאהבה, ולמדוהו מהפסוק (איוב כז ה) 'עד אגוע לא אסיר תומתי ממני', ופירש המהרש"א (שם ד"ה ועדיין) שבודאי מי שיש לו מדה זו שלא מסיר תומתו לעולם עד יום מותו, אין זה ממדת העובדים מיראה אלא מהעובדים מאהבה, אבל בסוגייתנו לא שייך ללמוד מפסוק זה שלעולם אל ימנע עצמו מן הרחמים.

י:

בכוונת הכתוב לפי הדרש, והנוסף במאמר זה על דברי הגמרא 'אפי' חרב חדה מונחת על צוארו' וכו'

אפילו בעל החלומות אומר לו לאדם למחר הוא מת אל ימנע עצמו מן הרחמים שנאמר כי ברוב חלומות והבלים ודברים הרבה כי את האלהים ירא. **המהרש"א** (ח"א ד"ה אפילו) ביאר, על פי המבואר להלן (נה:) שהכתוב (במדבר יב ו) 'בחלום אדבר בו' היינו על ידי מלאך, והכתוב (זכריה י ב) 'החלומות שוא ידברו' הוא על ידי שד. וזהו שכתוב 'כי ברוב חלומות' שהם על ידי שד, המה 'הבלים' הרבה, כי 'שוא ידברו', ואם יאמר לך למחר אתה מת, אין ראוי להאמין לו, ומכל מקום 'את האלהים ירא' לחוש למיעוט שמא חלום אמיתי הוא, ולכך אל ימנע עצמו מן הרחמים[א].

והמהר"ץ חיות (ד"ה אפילו) הקשה, מה בא רב חנן להוסיף על המבואר לעיל (ע"א) שאפילו כשבא הדבר בנבואה שימות לא ימנע עצמו מן הרחמים. ותירץ, שדברי רב חנן לא נאמרו בסמיכות לענין שלמעלה, ורק מסדרי הש"ס הסמיכו את דבריו לכאן משום שדבריו קרובים למה שנתבאר לעיל בסמוך. אמנם **בשפתי חכמים** (ד"ה אפילו) כתב[ב], שעל פי דברי המהרש"א יש ליישב, שרב חנן מוסיף שאפילו אם בא הדבר רק על ידי חלום ורוב החלומות הבלים הם, מכל מקום יש לחוש לו.

כיון שאמר שיארע כן למחר ולא לאחר זמן ודאי דבריו אמת

שם. באמרי נועם (להגר"א, ד"ה אפילו) ביאר לשון הגמרא 'למחר', שהרי מצינו להלן (נה:) שיש חלומות הבאים על ידי מלאך ויש חלומות הבאים על ידי שד, ומה שעל פי שד אינו אלא כשאומר שיהיה כן למחר או לזמן קרוב, שאז יכול להיות שיש אמת בדבריו משום ששמע מאחורי הפרגוד, אבל אם אמר שיארע כן לזמן מאוחר, ודאי שקר הוא. אבל על ידי מלאך אפילו אם הוא אומר שיהיה כן לאחר זמן, דבריו אמת. ולפי זה אמרו שאפילו בעל החלומות אומר לו לאדם ש'למחר' הוא מת, ואם כן אפילו אם נאמר שהוא על ידי שד, מכל מקום יכול להיות שהוא אמת, אע"פ כן אל ימנע עצמו מן הרחמים.

דרשת הגמרא היא ממה שלא נקט הכתוב כותל

מאי קיר. במגיד תעלומה (ד"ה מאי) ביאר, שכוונת הגמרא לדקדק, מדוע נקט הכתוב 'קיר' שמשמעותו הוא כותל שאינו חזק דיו, והרי בודאי כתלי ביתו של חזקיהו המלך לא היו רעועים, והיה לו לכתוב 'כותל', שמשמעותו בריא וחזק, ומוכח משינוי הלשון שיש לדרוש תיבת 'קיר', כמבואר בגמרא.

הטעם שאין לומר שהפסוק לא בא ללמד אלא איסור חציצה בינו לבין הקיר

אמר רשב"ל מקירות לבו[ג]. **המהרש"א** (ח"א ד"ה מאי קיר) ביאר, שאף שבגמרא לעיל (ה:) למדים מפשטות הפסוק שכשמתפלל לא יהיה דבר חוצץ בינו לבין הקיר. מכל מקום דרש ריש לקיש שהכוונה היא מקירות לבו, שכיון שדין כל התפילות כן הוא, לא היה לפסוק להשמיענו איסור החציצה בחזקיהו, שהיה מבקש רחמים ביותר משום גזירת המיתה שהיתה עליו, ולכך יש לדרוש שהכוונה היא מקירות לבו, דהיינו בכל לבו, שרצה להרבות ברחמים על גזירת המיתה. ולפי הסובר שהכוונה היא על עסקי קיר, היינו כדי להזכיר זכות שלמה אבי אביו שחיפה את ההיכל בכסף וזהב, בשביל לבטל בזה את הגזירה[ד].

חזקיהו אמר שמשום מעשיו הטובים ראוי הוא לכך שזכות אבותיו תצילנו

אמר לפניו רבונו של עולם ומה שונמית שלא עשתה אלא קיר אחת קטנה החיית את בנה אבי אבא שחפה את ההיכל כולו בכסף ובזהב על אחת כמה וכמה. זכר נא את אשר התהלכתי לפניך באמת ובלב שלם והטוב בעיניך עשיתי וכו'. **באילת אהבים** (גור אריה, ד"ה אנא) הקשה, שבתחילה ביקש בזכות אבותיו, דהיינו בזכות שחיפה אבי אביו את ההיכל, ולאחר מכן תלה בזכות עצמו.

וכתב ליישב, על פי מה שיש לדקדק במה שאמר שאלישע החיה את בן השונמית משום הקיר שעשתה, שמנין לו שמטעם זה החיה את בנה, ויש לבאר לפי מה שכתוב (מלכים ב' ד לג) שאלישע הלך אל הילד להחיותו, ולכאורה היה לו להתפלל עליו בביתו שיחיה, אלא מהליכתו לשם מוכח שנתכוין לעורר את זכותה בעשיית הקיר, ועל ידי זה נתקבלה תפילתו. ולכך ביקש חזקיהו שכמו כן ההיכל שבנה אבי אביו להתפלל בו, יעמוד לו לזכות להצילו ממיתה, אמנם לפי שביקש שלמה המלך בבנייתו את בית המקדש 'ונתת לאיש ככל דרכיו אשר תדע את לבבו' (מלכים א' ח לט), ופירש רש"י (שם שם מג), שלא ימלא את משאלות בני ישראל כשידע שהמתפלל אינו ראוי לכך, לכך אמר חזקיהו שאין להימנע מלמלא בקשתו, כיון שהוא בודאי יוסף לילך בדרך ה' כפי שהיה מתהלך לפניו, וזו כוונתו שתלה בזכות עצמו.

צט. **וכן** ביאר בעין אליהו (ד"ה קן). ק. **וכתב** שאין לומר שמעשה זה אירע בעשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים, שהרי חליו היה בניסן ומיד לאחר שנקרע גזר דין שלו בו ביום אמר לו הנביא ביום הג' תעלה בית ה', והוא היה ליל מפלת סנחריב שהיה ליל א' של פסח, כמבואר באגדה, וכן הביא רש"י בפירושו לנביאים. קא. **וכן** כתב בשפתי חכמים (ד"ה א"ל כבר), ועיי"ש עוד מה שדן בזה. קב. **וזהו** שסדרו לנו בתפילת ראש השנה 'ועל המדינות בו יאמר אי זו לשובע ואי זו לחיים'. קג. **ועיין** שם מה שכתב ליישב קושיית המהרש"א בדרך דוחק. א. **וראה** באיי הים (ד"ה אפילו) מה שדקדק על פירוש המהרש"א. ב. **וכן** כתב בהגהות מהר"ב רנשבורג (ד"ה א"ר חנן). ג. **בגליון** הש"ס (ד"ה מאי) ציין לירושלמי (פ"ד ה"ד) שמבואר שם עוד דרשות בפסוק זה. ד. **וראה** עוד בברכת יהושע (ד"ה מאי) ביישוב דקדוק המהרש"א.

ביאור הקל וחומר מהשונמית להצלתו שלא ימות

אבי אבא שחפה את ההיכל כולו בכסף ובזהב על אחת כמה וכמה. בהגהות היעב"ץ (ד"ה אבי) ביאר, שביקש שכשם שלשונמית הועילו מעשיה שלא יכלה זרעה, כמו כן יועילו מעשיו של אבי אביו, שלא יכלה זרעו.

ובשפתי חכמים (ד"ה ומה) הקשה, שהרי שנינו במנחות (קי.) 'אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין את לבו לשמים', ואם כן מהו הקל וחומר מהשונמית, שיש לפרוך שאע"פ ששלמה המלך הרבה לעשות, היינו לפי שהיה ביכולתו להרבות, והשונמית עשתה ממה שהיה בידה, ושניהם שוים. וביאר, שהקל וחומר הוא שאצל השונמית החיה אלישע את בנה שכבר מת, שהוא דבר גדול יותר ממה שהוצרך חזקיהו שלא ימות, ואם כן בודאי יש לו זכות להינצל מן המיתה.

מנין דרשו האמוראים לפרש כוונת דברי חזקיהו על סמיכות גאולה לתפלה או על שגנז ספר הרפואות

מאי והטוב בעיניך עשיתי אמר רב יהודה אמר רב שסמך גאולה לתפלה ר' לוי אמר שגנז ספר רפואות. המהרש"א (ח"א ד"ה והטוב) ביאר, שרב יהודה למד לדרוש את כוונת הכתוב לפי ענין הפרשה שכתוב בה ענין גאולתו של חזקיהו, שכתוב (מלכים ב' יט לה) 'ויהי בלילה ההוא ויצא מלאך ה'' וגו' ובסמוך כתוב (מלכים ב' כ א - ב) 'בימים ההם חלה חזקיהו וגו' ויתפלל אל ה'' וגו' דהיינו שסמך גאולתו לתפילתו, כמו שאנו סומכים גאולת מצרים לתפילה.

אך כתב שיש להקשות מה שייך לבקש רחמים בזכות שסמך גאולה לתפילה והרי כל העולם עושים כן. וכתב ליישב על פי המבואר לעיל (ט:) שרב ברונא סמך גאולה לתפילה ושמח אח"כ כל היום, ודקדקו **התוספות** (שם ד"ה כל) שהרי כל העולם עושים כן, ותירצו, שהיה עושה כותיקין שהיו קוראים קר"ש קודם הנץ החמה ותפילה מיד לאחר הנץ החמה, ושאר בני אדם אינם עושים כן, ויש לפרש שכמו כן עשה חזקיהו, ובזכות דבר זה ביקש רחמים. ויש לרמז כן בפסוק, ש'והטוב בעיניך עשיתי' היינו שהתפלל עם הנץ החמה, שהאור הוא 'טוב בעיניך' כמו שכתוב (בראשית א ד) 'וירא אלהים את האור כי טוב', ואז עשיתי תפלתי סמוך לקר"ש ולגאולה.

ובמעון הברכות (ד"ה מאי) הוסיף על דברי המהרש"א שנהג כותיקין, שדבר זה קשה לכוונו על פי ראות בני אדם, ולכן נאמר בפסוק 'והטוב בעיניך' שרק עיני ה' יכולות לכוין זאת, ומי שזוכה לכך הרי זה הוכחה שמהשמים סייעוהו, והוא טוב בעיני ה'[ה].

ועוד כתב המהרש"א, שאף דברי רבי לוי שגנז ספר הרפואות, נרמזים כן בפסוק, שאע"פ שבעיני אדם אינו טוב לגנוז, כיון שמבקשים ברפואות הרופא, וגם שניתנה רשות לרופא לרפאות, מכל מקום בעיניך הוא טוב, שלא יסמוך אדם על הרפואות ויהא לבו נכנע לבקש רחמים.

שייכות בקשתו להינצל מענשו למה שסמך גאולה לתפלה

שם. בשיטה מקובצת (ד"ה מאי) ביאר הטעם שביקש להינצל משום שסמך גאולה לתפילה, שלפי שהיה עסוק בתפילה, אמר זכרני בתפילה זו, בשכר שאר תפילותי שהיו כתיקונם.

וביד דוד (מהדו"ב ד"ה והטוב) ביאר מה שהזכיר ענין סמיכות גאולה לתפילה, לפי מה שכתב לעיל (ט: ד"ה שכן) שהמלכים היו קוראים קר"ש וחוזרים וישנים עד ג' שעות ואם כן לא היו סומכים גאולה לתפילה, ולכן אמר חזקיהו שלא עשה כשאר המלכים, רק שעמד בעונתו וסמך גאולה לתפילה.

ובשפתי חכמים (ד"ה שסמך) כתב, שביקש שתעמוד לו זכות זו, לפי שהזדרז לקום ממיטתו להתפלל עם הנץ החמה, שאז עיקר סמיכת גאולה לתפילה, וכמו שכתבו **התוספות** לעיל (ט: ד"ה כל) שמעלת סמיכות גאולה לתפילה היינו קריאתה כותיקין שהיו קוראים קר"ש עם הנץ החמה ומתפללים מיד לאחר מכן, ולא נהג כשאר מלכים שקמים ממיטתם בשלש שעות.

ועוד כתב, על פי המבואר לעיל (שם) שהסומך גאולה לתפילה אינו ניזוק כל אותו היום, וכן שהוא בן העולם הבא, ולכן הזכיר זכות זו כדי שתעמוד לו נגד מה שנגזר עליו שימות בעולם הזה ולא יחיה לעולם הבא[ו].

ובאוצר חיים (ד"ה והטוב)[ז] ביאר, שהרי מעלת סמיכות גאולה לתפילה היא עם הנץ החמה, ודבר זה אי אפשר לצמצם אלא בסיוע מן השמים, והוא סימן שלא יהא ניזוק מהגזירה, לכך ביקש שכיון שזכה לעשות הטוב בעיני ה', תבוטל הגזירה ממנו[ח].

שייכות בקשתו להינצל מענשו למה שגנז ספר הרפואות

שם. בשפתי חכמים (ד"ה שגנז) ביאר, שכוונת רבי לוי היא, שעל ידי שחזקיהו גנז את ספר הרפואות גרם רעה גם לעצמו, כי על ידי כך לא מצא רפואה לחוליו, והתפלל חזקיהו לה' שהואיל וכוונתו בגניזת ספר הרפואות היתה כדי שיתפללו לה', אינו מן הראוי שיכשל בדבר זה[ט].

האמוראים נחלקו אם החולי בא לאדם מחמת פגעי הזמן או משינוי טבעו

שם. בנצח ישראל (פ"ל)[י] ביאר, שמחלוקת רב ורבי לוי היא באופן הגעת החולי לאדם, האם הוא מחמת רוחות ופגעי הזמן, או משינוי הטבע באדם עצמו. שלדעת רב הוא מחמת פגעי הזמן, ולכן הזכיר את זכות סמיכת גאולה לתפילה, שכוחה יפה להציל מהמזיקים הבאים מבחוץ, כמבואר לעיל (ט:) שהסומך גאולה לתפילה אינו ניזוק כל אותו היום, וראוי הדבר שמחמת כן ינצל מחוליו. ורבי לוי סובר שהחולי בא מכח שינוי בטבעו של האדם, ולכן אמר שהזכיר זכות גניזת ספר רפואות, שגנזו בשביל שלא יסמכו על כוחות הטבע, אלא יבקשו רחמים מהקדוש ברוך הוא, וראוי הדבר שמחמת כן ינצל מחוליו.

משום שעל ג' לא הודו לו לכך הודו לו על ג'

ששה דברים עשה חזקיהו המלך על ג' הודו לו ועל ג' לא הודו לו. ביערות דבש (ח"ב סי' יח ד"ה והואיל) דקדק, שהרי חזקיהו עשה דברים נוספים שהסכימו עמו חכמים ומדוע מנו רק שלשה דברים. וכתב שצריך לומר שמשום שעל ג' לא הודו לו, לכך הודו לו על ג'[יא].

ביאור דברי רש"י שמצוה על החולה להתפלל אל ה' שירפאנו

גנז ספר רפואות. רש"י (ד"ה שגנז) פירש, שגנזו בשביל שהחולים יבקשו רחמים מלפני הקב"ה. ובפסחים (נו. ד"ה וגנז) כתב רש"י, שגנזו לפי שלא היה לבם נכנע על חוליים, אלא מתרפאים מיד.

ובאגרות משה (שו"ת, או"ח ח"ב סי' כה ד"ה ופשוט) כתב, שאף להסוברים שחיוב תפילה הוא מדרבנן, היינו דווקא לענין החיוב להתפלל בכל יום, אף כשאינו נצרך להתפלל על ענין מסוים, אבל כשצריך האדם להתפלל כגון שיש לו צרה, אזי הוא חיוב מן התורה להתפלל. וכן כתב **הרמב"ן בספר המצוות** (מ"ע סי' ה).

והביא האגרות משה ראיה לדבריו מהמבואר בסוגייתנו שחזקיהו גנז את ספר הרפואות, ופירש רש"י שהוא בשביל שיבקשו רחמים, ואם לא היה חיוב לבקש רחמים, לא היה טעם שיגנוז את ספר הרפואות, שמה לו אם לא יבקשו רחמים כיון שאין זה חיוב, וממה שגנז מוכח שכשצריך להתרפאות, יש חיוב להתפלל.

מהו ספר הרפואות

שם. מצינו במפרשים שביארו ענין ספר הרפואות בכמה דרכים: **א. הר"י מלוניל** (פסחים נו. ד"ה וגנז) כתב[יב], ששלמה המלך חיברו, שגילה בטבע איזו רפואה אפשר לעשות מכל צמח ועשב, וגנזו חזקיהו משום שהיו סומכים על הרפואות הללו ולא היו מתפללים לה'[יג]. והקשה **הרמב"ם** (פירוש המשניות פסחים פ"ד מ"ט), אם כן מדוע גנזו ומדוע הודו לו על כך, הרי זה כמו אדם שרעב ואוכל לחם שנרפא מן הרעב, וכן הוא הרפואות הללו שהם מדברים טבעיים, והמתרפא על ידם לא יחשב שהסיר את לבו מהקב"ה[יד]. **ובתשובה מאהבה** (שו"ת, ח"ג גליון לסי' שלו, סט:) ביאר דעת רש"י על פי מה שכתב **האבן עזרא** (שמות כא יט) שלא התירה התורה לרופא לרפאות אלא את המכות והפצעים הנראים מבחוץ, אבל לא חולי שבתוך גופו של אדם. ובספר הרפואות היו כתובים רפואות לחולי האברים הפנימיים ובהם ראוי לאדם לבקש מה' ולבטוח בו.

ב. הרמב"ם (פירוש המשניות שם) פירש, שספר הרפואות היה בדברים שלא התירה התורה להתרפאות בהם, כגון מה שיאמרו החוזים בכוכבים שצורה ידועה תועיל לחולי פלוני וכיוצא בזה[טו], וכשראה חזקיהו שאנשים מתרפאים ברפואות הללו עמד וגנזו[טז]. וכן כתב **המאירי** (פסחים נו. ד"ה ואחר), שספר הרפואות הוא ספר שחיברוהו חכמי התכונה בעשיית צורות שיתרפאו החולים בהן בשעות

ה. **וכן** כתב באוצר חיים (ד"ה והטוב) [הובא באסיפת זקנים]. ו. **בפני** יהושע (ד"ה מאי והטוב) פירש, שכיון שאמר לו ישעיהו שנגזר עליו מיתה על שלא עסק בפריה ורביה, והיינו משום שכל מי שאינו עוסק בפריה ורביה הרי הוא כאילו ממעט הדמות של מעלה לגרום פירוד בין הדבקים במידות העליונות כמבואר ביבמות (סג:), לכך התפלל ואמר 'והטוב בעיניך עשיתי' שסמך גאולה לתפילה, וזהו ענין הזיווג עצמו במידות העליונות כידוע בספר הזוהר ובספרי המקובלים. וראה עוד בתאוה לעינים (ד"ה וזה יובן) ביאור השייכות בין מה שסמך גאולה לתפילה לבין בקשתו שיתרפא. ז. **הובא** באסיפת זקנים החדש. ח. **וראה** עוד בצל"ח (ד"ה א"ר יהודה) בטעם הבקשה שינצל משום שסמך גאולה לתפילה. וראה בבית יעקב (היכשל, ד"ה והטוב) שביאר בדרך צחות, שבכל פעם שאירע לו עת צרה, סמך לזה תפילה, וסמך רק על הקב"ה שממנו תבוא גאולתו, ובזכות זה ביקש שינצל.

ט. **כדוגמת** תפילתו של רבי חנינא בן דוסא (ב"ק נ.) שהתפלל על בתו של נחוניא חופר שיחין שנפלה לבור, שאמר בתפילתו 'דבר שאותו צדיק מצטער בו יכשל בו זרעו'. י. **הובאו** דבריו באסיפת זקנים (שם ד"ה וכס'). יא. **וראה** עוד בזה במנחם ציון (רימנוב, פרשת מצורע). וראה עוד בחתם סופר (פסחים נו. ד"ה גירר) שביאר החידוש בשלשה דברים הללו שהודו לו. יב. **וכן** כתבו הרמב"ן (הקדמה לפירושו על התורה), והרשב"א (שו"ת, ח"א סוס"י תיג). יג. **ובשם** הגדולים (להחיד"א, מערכת ספרים ח' אות פז ערך חכמתא רבתי דשלמה) כתב, שחיבר ספר זה מפי המלאכים. יד. **וראה** בבית דוד (קורינאלדי, פסחים שם) שדן בדברי הרמב"ם. טו. **ומחבר** זה הספר לא כתבו להתרפאות ממנו אלא כדי ללמוד החכמה, וזה מותר כמו שדרשו בסנהדרין (סח.) מהפסוק (דברים יח ט) 'לא תלמד לעשות', לעשות אי אתה למד אבל אתה למד להבין ולהורות. טז. **וראה** ביערות דבש (ח"ב סי' יח ד"ה וידוע) בסברת הרמב"ם.

ידועות על פי מערכת הכוכבים ומבטי המזלות, וכל צורה מהם מועילה לחולי ידוע.

ועוד פירש הרמב"ם (שם), שהיה ספר שהיה כתוב בו מה רפואתו של כל סם מות, והיה כתוב שסם המות שעושים מדבר פלוני רפואתו מצמח פלוני, וכשראה שהשחיתו דרכם והשתמשו ללמוד מזה לעשות סם מות להמית אנשים, עמד וגנזו.

ג. מדברי **רבינו בחיי** (שמות טו כה) מבואר, שהקב"ה לימד את משה רבינו חכמת הצמחים וכחות שבהם בסגולותם ובטבעם, לפי שיש מהם עשבים מחיים וממיתים. ויש מהם מרפאים, ויש מהם מחליאים. ויש ממתיקים את המר, ויש שממררים את המתוק, וכל זה בין בטבע בין בסגולה. וניסה את ישראל בהן אם ימשיכו לבטוח בה' ולהתפלל אליו, וכשראה חזקיהו שהסירו בטחונם מה' עמד וגנז את ספר הרפואות[יז].

ד. התשב"ץ (שו"ת, סי' תמה) פירש, שכשהיו נח ובניו בתיבה היו שם שדים שהזיקום, עד שבא מלאך אחד ולקח אחד מבני נח לגן עדן, ולימד אותו כל הרפואות שבעולם כדי שלא יוזקו מהמזיקים והשדים שהיו בתיבה, וכתבם בספר, וזהו ספר הרפואות.

ה. באוצר המדרשים (ערך ח') כתב, שנמסר לנח על ידי המלאך רפאל אחר המבול.

ו. בילקוט ראובני (בראשית דף נג.) כתב, שכשהיה אדם הראשון בגן עדן לימדו מלאך אחד ספר זה, והגיע לידו של חזקיהו.

ז. בעיון יעקב (גיטין ע. ד"ה תלתא) כתב שהיו כתובים בו מיני לחשים על פי פסוקים שהיו מתרפאים על ידם, ודבר זה אסור לעשותו כמבואר בשבועות (טו:), ולכן גנזו כדין כתבי הקודש שטעונים גניזה[יח].

הטעם שהוזכרו בגמרא ענייני רפואות אף שגנז חזקיהו את ספר הרפואות

שם. המהרש"א (גיטין סח: ח"א ד"ה לדמא) דקדק, מדוע הוזכרו בגמרא בגיטין (שם) ובעבודה זרה (כח.-כט.) ענייני רפואות, והרי מבואר בסוגייתנו שחזקיהו גנז ספר הרפואות בשביל שיבקשו רחמים, ושיבחוהו חכמים על כך[יט].

וכתב ליישב, שבודאי ניתן רשות לרפאות ולידע רפואות כל החלאים, אלא שאין ראוי לגלות כולם לכל אדם משום אנשים שאינם מהוגנים שלא יבטחו בה' אלא ברפואות. וכשם שהותר לכתוב את הגמרא משום עת לעשות לה' הפירו תורתך, כך הותר להם לכתוב את הרפואות ולגלותם לרבים כיון שאי אפשר לזוכרם בעל פה ופן ישתכחו מכל אדם. ומתוך שכתבום חכמים נראה שאין התלמוד חסר מכל החכמות, שלכל חולי תמצא בו רפואה שלימה ואמיתית למבינים לשונם, ואל יאמר המלעיג על חכמי התלמוד שהיו חסרים מחכמת הרפואה.

ובגרש ירחים (גיטין ע. בתוס' ד"ה רב) תירץ, שהרפואות שבספר הרפואות היו בדוקות ושוות לכל נפש וקולעות אל השערה, אבל הרפואות שהוזכרו בגמרא אינן שוות לכל נפש, שיש שינוי טבע בין בני האדם לענין שיתקבלו הרפואות בגופם, וכיון שאינן בדוקות צריך רחמי שמים שיועילו, ואם כן אין לחשוש שימנעו מלבקש רחמים[כ].

ובפרדס יוסף (פרשת בחוקותי אות יא, עמ' שלה) כתב ליישב, שדווקא בימי חזקיהו שהיה כח התורה גדול, היה אפשר לגנוז את ספר הרפואות[כא].

אף שהוצרכו האנשים לספר הרפואות הודו לו החכמים על גניזתו

גנז ספר רפואות והודו לו. בחתם סופר (פסחים נו. ד"ה גירר) ביאר, שמה שאמרו שהודו לו היינו שאע"פ שעל ידי זה נסתכנו כמה חולים בסכנת נפשות, ופיקוח נפש דוחה אפילו שבת, מכל מקום הודו לו.

ועוד כתב, לפי מה שביאר הרמב"ם (פירוש המשניות פסחים פ"ד מ"ט) שבספר הרפואות היו כתובים רפואות שלא התירה התורה להתרפאות בהם, כגון מה שיאמרו החוזים בכוכבים שצורה ידועה תועיל לחולי פלוני וכיוצא בזה, ואם כן היה בזה תועלת ללמוד ולהבין את ענייני הרפואות[כב], ואע"פ כן כשגנזו הודו לו.

ביאור החידוש שהודו על שכיתת את נחש הנחושת

כתת נחש הנחושת והודו לו[כג]. דקדק **המהרש"א** (ח"א ד"ה וכתת), מה שייך שיודו לו על שכיתתו, וכי מאיזה טעם היה לו לקיימו שמחמת כך לא יודו לו. וכתב, שאפשר שהיו מקיימים אותו לדורות לזכרון שאין הנחש ממית אלא החטא ממית, וכמו שהשאירו לזכרון את צנצנת המן ואת מטה אהרן[כד].

והרד"ק (מלכים ב' יח ד) כתב, שרק בימי אחז אביו של חזקיהו היו עובדים אותו, אבל לא בימי חזקיהו[כה], אלא שחזקיהו חשש שמא יחזרו ויטעו אחריו, ולכן אף שלטובים היה בזה זכרון הנס, היה נראה בעיניו שטוב יותר לבערו.

ובחתם סופר (פסחים נו. ד"ה גירר) ביאר, על פי מה שכתבו **התוספות** (חולין ז. ד"ה אלא) הטעם שאסא ויהושפט לא כיתתו את נחש הנחושת, משום שסברו שהואיל ונעשה על פי הדיבור, אסור לבערו. ולכך הודו לו על שכיתתו.

הטעם שעד חזקיהו לא כיתתו את נחש הנחושת

שם. בחולין (ו:) אמרו לענין נחש הנחושת, אפשר בא אסא ולא ביערו, ובא יהושפט ולא ביערו, והלא ביערו את כל העבודה זרה שבעולם, אלא מקום הניחו לו אבותיו לחזקיהו להתגדר בו [להתכבד בו. רש"י (שם ד"ה להתגדר)]. וביאר **המהרש"א** (שם ז. ח"א ד"ה אלא) שלא בכוונה עשו כן אלא שמן השמים לא נתנו בליבם להרגיש בדבר, כדי שבנם יתגדל בזה. **ובתורת חיים** (שם ד"ה מקום) ביאר, שנתן הקב"ה בליבם שלא ירגישו בנחש הנחושת כדי שיניחו זה לבנם אחריהם לגדל שמו.

והתוספות (חולין שם ד"ה אלא) ביארו, שאסא ויהושפט לא כיתתו את נחש הנחושת, משום שסברו שהואיל ונעשה על פי הדיבור, אסור לבערו. וביאר **המהר"ם** (בתוס' שם) שהקב"ה נתן מקום לטעות לאבותיו של חזקיהו שלא ביערוהו כדי שיניחו מקום לחזקיהו להתגדר בו[כו].

ובחתם סופר (פסחים נו. ד"ה כיתת) כתב, שמהנחש היה תועלת גדולה למאמינים בהקב"ה לראות שהקב"ה מחיה במי שממית, וכן הוא מרפא בארס של הממית[כז], והביא דברי **הרמב"ן** (במדבר כא ט) שההסתכלות בו היתה סכנה עצומה להנשוכים מהנחשים, והקב"ה הראה שהוא הרופא הנאמן חוץ לטבע המציאות, ולכן שמרוהו לדורות שיהיה בזה רפואה להמתפתה אחר ספר הרפואות להסיר בטחונו מהקב"ה שיביט בנחש הנחושת שישים בה' בטחונו וישבחהו על טובתו שהזמין רפואות הללו. ולכן לא כתתוהו הראשונים אע"פ שהיה בזה מכשול לרשעים הטועים, שעל זה נאמר (הושע יד י) 'ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם'. אבל חזקיהו יעץ לגנוז את ספר הרפואות שלא יטעו אחריו, וממילא לא נצרך את התועלת הבאה מנחש הנחושת.

וכתב, שאע"פ שעל ידי מה שגנז את ספר הרפואות אפשר שיבואו לידי סכנת נפשות, מכל מקום עשה כהוגן כיון שעל ידי זה כיתת נחש הנחושת שעבדוהו לעבודה זרה, ולגבי ע"ז כתוב (דברים יג ד) 'בכל נפשכם', שצריך מסירות נפש לזה.

הטעם שמשה רבינו לא כיתתו וחזקיהו כיתתו

שם. בתפארת יהונתן (פרשת ויקרא ד"ה ואם מן) ביאר, שמשה רבינו לא רצה לשרוף ולבער דבר אשר צוה הקב"ה לעשותו, בלי לקבל רשות הקב"ה לשרפו, ואם משום שישראל יטעו אחריו, אין לו לחוש לכך, שאם הקב"ה אינו מסיר את המכשול מעמו, גם הוא לא עשה זאת. אבל חזקיהו לא סבר כן, שהרי מבואר לעיל (ע"א) שלא נשא אשה משום שראה ברוח הקודש שיוולדו לו בנים שאינם הגונים, ולא סמך דעתו על רצון הקב"ה לומר 'בהדי כבשי דרחמנא למה לי', ולכך כיתת את הנחש, להסיר המכשול שלא יטעו ח"ו לילך אחרי ההבל.

טעם גרירת עצמות אביו

גירר עצמות אביו. רש"י (ד"ה גירר) פירש, שלפי שהיה רשע ביזהו, ולא נהג בו כבוד בקבורתו להוציאו כהוגן במיטות זהב וכסף. ורש"י בפסחים (נו. ד"ה גירר) פירש, שעשה כן משום כפרה, ולא קברו בכבוד בדרגש ומטה נאה, ומפני קידוש השם, שיתגנה על רשעו ויווסרו הרשעים[כח]. **והחתם סופר** (פסחים שם ד"ה גירר) ביאר כוונת רש"י (שם), שאם על ידי שגירר עצמותיו יהיה לו כפרה, אם כן כל הרשעים יתגנו אחר מותם ויתכפרו, אלא שעל ידי שנתקדש השם ויווסרו הרשעים ויהרהרו תשובה, עי"ז יהיה לו קצת כפרה שזיכה את הרבים. וכמו שמצינו שרבי עקיבא לימד את בן הרשע לומר קדיש, וזכה על ידו להנצל מן הגיהנם (כלה רבתי פ"ב)[כט].

ביאור החידוש שהודו לו על גרירת אביו והטעם שגררו על מיטה של חבלים

גירר עצמות אביו על מטה של חבלים והודו לו. החתם סופר (פסחים שם נו. ד"ה גירר) דקדק, מה השמיעונו בזה שהודו לו חכמים, שאם החידוש הוא

יז. **ולא** נתפרש בדברי רבינו בחיי, שספר הרפואות היינו מה שהקב"ה מסר למשה, אלא שמסוף דבריו נשמע כן. **יח.** **וכתב** שלפי הרמב"ם שהובא לעיל, יש להעיר שהיה ראוי לשרפו כדין ספרי מינים. [וראה בתפארת ישראל (פסחים פ"ד מ"ט יכין אות נב) שלא שרפו משום שרצה להשתמש בו במקום סכנה]. **יט.** **ובעיון** יעקב (גיטין ע. ד"ה תלתא) כתב, שלפי פירוש הרמב"ם שהובא לעיל בסמוך בטעם גניזת ספר הרפואות מיושבת קושיית המהרש"א [ומדיוק לשון המהרש"א נראה שאכן קושייתו היא דווקא לפירוש רש"י שחזקיהו גנזו בשביל שיבקשו רחמים]. **כ.** **וראה** בזה בזכרון שלום (ד"ה גמ). **כא.** **ועיין** שם מה שדן בדברי הרמב"ן (ויקרא כו יא), שלא לדרוש ברופאים אלא להתפלל לה'. **כב.** **שלא** על מנת להשתמש בהם. **כג.** **בעבודה** זרה (מד.) נחלקו אמוראים בענין כתיתת הנחש, אם היה בזה חיוב מעיקר הדין משום ביעור עבודה זרה או שכיון שהיה של משה רבינו, לא נאסר משום עבודה זרה שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו. **כד.** **וראה** בזה להלן בסמוך בדברי הרמב"ן (במדבר כא ט). **כה.** **ואם** כן היה ראוי שלא יכתות אותו. **כו.** **וראה** בעמודי אור (שו"ת, סי' קטו אות ח) שדן בדברי התוספות, וביאר באופן אחר. **כז.** **והביא** דברי הרמב"ן (במדבר כא ט) שההסתכלות בו היתה סכנה עצומה להנשוכים מהנחש שרף, והקב"ה הראה שהוא הרופא נאמן חוץ לטבע המציאות, ולכן שמרוהו לדורות שיהיה בזה רפואה להמתפתה אחר ספר הרפואות להסיר בטחונו מהקב"ה שיביט בנחש הנחושת וחי חיים נצחיים ישום אל ה' בטחונו וישבחהו על טובתו שהזמין רפואות הללו. **כח.** **וראה** במהרש"א (מכות כד. ח"א ד"ה נגזה) שכתב לסייע לטעם שעשה כן משום כפרה. **כט.** **וראה** עוד בביאור דברי רש"י, בערוך לנר (מכות כד. ד"ה נגזה).

שאף שהיה זה אביו לא חשש לכבודו, הרי לא היה לו לחוש לכך, כיון שלא עשה מעשה עמך, וממילא אין בזה משום כבוד אביו. וכתב, שאפשר שיש בזה גנאי לצדיק יותם אבי אחז, שהרי משום כבודו לא מנו את אחז מכלל אותם שאין להם חלק לעולם הבא, כמבואר בסנהדרין (קד.), ואם כן הרי חזקיהו חייב בכבוד אבי אביו יותם, וגם שהרי יותם מלך היה וכל ישראל חייבים בכבודו, ועוד שיש בזה גנאי לחזקיהו עצמו, ואע"פ שחזקיהו מחל על כבודו, הרי מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול[ל], ואע"פ כן הודו לו חכמים שעל ידי זה יתקדש השם.

וכתב, שאפשר לבאר בדרך רמז מה שגררו במיטה של חבלים דווקא[לא], לעשות בזה כבוד למלכי בית דוד, ולרמוז שיחוסו הוא מאבותיו הצדיקים, ורק אחז הרשיע, ועל דרך הכתוב (דברים לב ט) 'יעקב חבל נחלתו', ופירש רש"י (שם), שהאבות נמשלו לחבל העשוי משלש גדילים, ולכן גררו במיטה של חבלים דווקא.

האם חייב אדם בכבוד אביו רשע בחייו ובמותו

שם. רש"י בסנהדרין (מז. ד"ה על) פירש, שחזקיהו לא חשש לכיבוד אב, משום שנאמר (שמות כב כז) 'נשיא בעמך לא תאור' דווקא בעושה מעשה עמך[לב].

אמנם הרמב"ם (ממרים פ"ה הי"ב, פ"ו הי"א) כתב, שגם כשאביו או אמו רשעים, חייב בכבודם. וכן כתב הרי"ף ביבמות (כב.)[לג]. והקשו **האחרונים**, אם כן איך חזקיהו גירר עצמות אביו בשביל לבזותו.

וביערות דבש (ח"ב סי' יח ד"ה הנה הרמב"ם) כתב ליישב, לפי מה שביאר שהטעם שחייב בכבוד אביו רשע הוא מפני מראית העין, שאין ידוע לכל שאביו רשע. אמנם בחזקיהו שהיה ידוע לכל שאביו רשע, לא היה צריך לכבדו.

ובתפארת ישראל (פסחים פ"ד בועז אות ג) תירץ, שדווקא בחייו צריך לכבדו, אבל לאחר מותו כיון שאפילו באינו רשע החיוב לכבדו הוא רק מדרבנן, לכך ברשע לא גזרו שצריך לכבדו[לד].

ובדבש לפי (להחיד"א, מערכת א סי' לט) תירץ, על פי מה שאמרו בגמרא (קידושין ל: נדה לא.) שלשה שותפים הם באדם, הקב"ה ואביו ואמו, ומאחר שאחז אביו מסרו לשריפה לעבודה זרה (סנהדרין סג:) הרי ויתר בכך על חלקו, ולכן לא היה מחויב חזקיהו בכבודו[לה].

בלשון הברייתא שגירר 'עצמות' אביו

שם. **התוספות יום טוב** (פסחים פ"ד מ"ט) דקדק, שהיה לברייתא לומר 'כשמת אביו גיררו'. וביאר, שמעשה זה היה אחר עיכול הבשר, שכן היה מנהגם לקבור מתחילה, ולאחר זמן כשנתעכל הבשר מלקטים את העצמות וקוברים בארזים, כמבואר **בטור** (יו"ד סי' תג). אמנם לפי מה שפירש רש"י שגררו בשביל שיתגנה, לא יתכן לומר שבליקוט העצמות גיררו, שאם כן משמע שבתחילה כשקברו הוציאו במיטה נאה. ולכך ביאר, שלא היתה כאן אלא קבורה אחת, שאת המלכים אין ראוי לקוברם בתחילה ואח"כ ללקט עצמותיהם, אלא קודם קבורתם חונטים אותם, והחניטה היינו שמוציאים את כל האיברים הפנימיים וממלאים במקומם בשמים, ומושחין את הגוף בשמן מבפנים ומבחוץ, שלא יתעפש ולא יסריח, ויותכו העור והבשר מעט מעט עד שישארו העצמות לבד, וכמו שכתב **האברבנאל** (בראשית מט כט). ולפי זה לא היתה לו אלא קבורה זו, שכן דרכם של מלכים, ולא נעשה לו כבוד בשום קבורה כלל.

ובקול הרמ"ז (פסחים שם) תמה על דברי התיו"ט, שאין לומר שהיו חונטים את מלכי ישראל לקיימם זמן רב, שהרי יש בזה צער גדול לנפש. **ובבית דוד** (קורינאלדי, פסחים שם) הקשה עוד, שאם כן הרי חזקיהו סותר מעשה עצמו, שאם חנטו כדרך השרים שהוא כבוד לו, איך גררו על מטה של חבלים. **ובשושנים לדוד** (פסחים שם) כתב ליישב, שהרי הצער לנפש הוא עד שיתעכל הבשר, והתספות יום טוב כתב שהבשמים הללו שורפים את הגוף דהיינו הבשר, ואם כן אדרבה החנטה היא הנאה ונחת לנשמה שנשרף ונתעכל הבשר במהרה יותר משאם יקבר בארץ. ועל תמיהת הבית דוד כתב ליישב, שכיון שהחנטה היא הנאה לנשמה שמתעכל הבשר במהרה, לא רצה למונעה ממנו, כיון שכבר נתכפר בגרירת עצמותיו. ועוד תירץ, שהגרירה היא רק בזיון לשעה, מה שאין כן מניעת החנטה הוא בזיון תמידי, ולא מלאו לבו לעשות לאביו כן.

ובענף יוסף (על העין יעקב, פסחים נו. ד"ה ת"ר) הביא **שביד יוסף** דקדק שממה שנקט התנא 'עצמות' מבואר שלא עשה כן מיד כשמת, אלא לאחר שגופו נרקב ונותר ממנו עצמות. והטעם הוא משום שאחז היה כופר בהקב"ה, ולכן אף שמשפט רשעים בגיהנום י"ב חודש (עדיות פ"ב מ"י), מכל מקום כיון שהיה כופר בהקב"ה, אינו מתכפר גם לאחר י"ב חודש, ולכן גירר עצמות אביו בשביל שתהיה לו כפרה.

הטעם שלא הודו לו על סתימת הגיחון ועל קיצוץ הדלתות

סתם מי גיחון ולא הודו לו, קצץ דלתות היכל ושגרם למלך אשור ולא הודו לו[לו]. פירש רש"י (פסחים נו. ד"ה ולא) שהיה לו לבטוח בהקב"ה שאמר (מלכים ב' יט לד) 'וגנותי אל העיר הזאת להושיעה'. **ובחתם סופר** (שם ד"ה קיצץ) ביאר כוונת רש"י, שלכאורה יש להקשות שהרי גם יעקב אבינו עשה כן שהכין עצמו לדורון ולתפילה ולמלחמה, וכמו כן דלתות ההיכל הרי הם דורון, ומה שסתם מי גיחון הרי זו מלחמה, וגם מסתבר לומר שהרבה והפציר בתפילה. וליישב קושיא זו פירש רש"י שכיון שהיתה לו הבטחה מהקב"ה, לא היה לו לדאוג כלל, שבודאי לא ישיב דברו ריקם[לז].

וביאר עוד, שעל ידי שקיצץ דלתות ההיכל וסתם מי גיחון, יסירו ישראל בטחונם מה' ויאמרו שמה ששיגר את הדלתות לפייסו בהן ומה שסתם את מי הגיחון גרמו למלך אשור שלא לבוא למלחמה עלינו, ונמצא שסתר את כוונת גניזת ספר הרפואות, ולכן לא הודו לו חכמים בזה[לח].

והמאירי (שם ד"ה ואחר) כתב, שלכך לא הודו לו על סתימת מי הגיחון, משום שהיה לו לבטוח בהקב"ה, ועוד משום שהיה מזיק בכך לבני עמו.

ובתפארת ישראל (שם פ"ד מ"ט יכין אות נד) כתב, שלכך לא הודו לו על קיצוץ הדלתות משום שיש בזה ביזוי המקדש, והיה לו לשחדו בממון אחר.

חזקיהו עיבר את ניסן בשביל לקיים מצות קרבן פסח בטהרה ועם כל ישראל

עבר ניסן בניסן ולא הודו לו[לט]. **רש"י** (ד"ה עבר) פירש, שמשנתקדש החודש לשם ניסן נמלך לעבר את השנה ועשאו אדר, כמו שנאמר בדברי הימים (ב' ל ב) 'ויועץ המלך [חזקיהו] לעשות הפסח בחדש השני'[מ].

וביאר המהרש"ל (ברש"י פסחים שם), שהרי בשנה ראשונה למלכותו שלח בכל גבול ישראל שיעשו תשובה ויבואו לעשות פסח, והכהנים היו טמאים שעדיין לא נטהרו ישראל מטומאה שהוחזקו בה בימי אחז אביו, ועיבר את השנה כדי שיהא להם פנאי לכהנים זורקי הדם ליטהר ושהות לרחוקים להגיע לירושלים, כמבואר בדברי הימים (שם שם ג), ומתוך שעיבר את השנה היה פנאי לקדש את הכהנים ולאסוף את כל ישראל לשמח בהקרבת הפסח, ואחר כך ביקש רחמים על שדחה את הפסח שלא לצורך[מא], שמשום טומאת רבים אינו נדחה, והוא קרב במועדו ואפילו בטומאה[מב], וגם לא היה צריך לדחותו משום אסיפת העם, שמי שהוא בדרך רחוקה יעשה פסח שני. והוא עשה כן משום חיבוב מצוה לזרז את ישראל[מג].

האם חזקיהו עצמו עיבר את ניסן או שהסנהדרין עשו על פיו

שם. יש לדקדק, שהרי אין מושיבים מלך בעיבור השנה (סנהדרין יח:), ואיך עיבר חזקיהו את חודש ניסן ועשאו אדר. **ובפתח עינים** (להחיד"א, פסחים נו. ד"ה עיבר) כתב בשם **רבי אליעזר סופינו**, שבימי חזקיהו עדיין לא גזרו גזירה זו שאין מושיבים מלך בעיבור שנה[מד].

ל. **וראה** בזה בסנהדרין (מז.). לא. **ראה** במאירי (פסחים נו. ד"ה ואחר), שהוליכו לקבורה כאחד העם, ולא רצה לקברו בכבוד כדרך שאר מלכים מפני קידוש השם שיתגנה על רשעו ויוסרו הרשעים. וראה בן יהוידע (שם ד"ה גרר) בטעם שגררו על מטה של חבלים דווקא. לב. **ונראה** כוונתו שכיבוד אב הוקש לכבוד נשיא, וראה בב"ק (צד:) שמובא פסוק זה לגבי כיבוד אב. וכשיטת רש"י כתבו היראים (סי' רכב) והטור (יו"ד סי' רמ). וראה בזה בכסף משנה (ממרים פ"ו הי"א), ובספר המפתח (בכסף משנה שם). לג. **ובדבש לפי** (להחיד"א, מערכת א סי' לט) הביא ראיה לשיטת הרמב"ם מדברי הזוה"ק (ויצא קסד:) שמשום שרחל גנבה התרפים מאביה וציערתו, אף שכוונתה היתה להפרישו מעבודה זרה, מכל מקום נענשה שמתה ולא ראתה את בנימין, ומשמע כהרמב"ם שגם כשהאב רשע חייבים בכבודו, ועל כל פנים שלא לצערו. לד. **וכן** תירץ במהר"ם שיק (ד"ה ת"ר). וראה בעמודי אור (שו"ת, סי' קטו אות ז) שתירץ כן, וביאר לפי זה הטעם שכיתת נחש הנחשת ולא שרפו. לה. **וראה** עוד בזה, במה שצויין בספר המפתח (ממרים פ"ו הי"א) לדברי האחרונים. לו. **וראה** ברד"ק (דברי הימים ב' לג ל) שהביא בשם הגדה [ראה אבות דרבי נתן (נוסחא פ"ב ד)] שמהשמים הסכימו עמו בענין סתימת הגיחון. [ולפי זה יש לבאר חידוש הברייתא שלא הודו לו על כך]. וראה בבנין יהושע (על אבות דרבי נתן, שם ד"ה חזקיה) שמיישב שאין מחלוקת בין הברייתא לבין מה ששנינו באבות דר' נתן. ובעיקר מקום סתימת מי הגיחון, ראה ביד דוד (מהדו"ב, ד"ה שתם) ובעמודי אור (שו"ת, סי' קטו אות כא). לז. **ועיין** שם שביאר בשתי דרכים, מדוע יעקב אבינו היה לו לחשוש שמא יגרום חטא, מה שאין כן חזקיהו לא היה לו לחשוש כן. לח. **וראה** עוד בעמודי אור (שו"ת, סי' קטו אות ט) שהאריך לבאר דברי רש"י, ומחלוקתו של חזקיהו עם חכמים. לט. **ראה** במגדים חדשים (ד"ה עיבר) שהביא דברי האחרונים מנין לברייתא שלא הודו לו על כך. ובכסף משנה (ביאת מקדש פ"ד הי"ז) כתב, שמקצת שריו הודו לו. וראה עוד בזה בשושן עדות (עדיות פ"ז מ"ז אות ד). והטעם שלא מיחו בו חכמים, כמו שמצינו (פסחים נו.) שמיחו אנשי יריחו, ראה בתפארת ישראל (פסחים פ"ד אות נז). ובעיקר דברי הברייתא שעיבר ניסן בניסן, ראה בהערה להלן בסמוך, שנחלקו בזה שלשה תנאים בסנהדרין (יב.). וראה במרגליות הים (שם אות כג) מה שצויין לדברי האחרונים בזה. מ. **ורש"י** בפסחים (נו. ד"ה עבר) פירש, שלאחר שנכנס ניסן נמלך ועיבר את השנה וקראו אדר השני ולאייר קראו ניסן. וראה במהרש"ל (שם) שאין הכוונה כמו 'עיברוה לאלול' דהיינו שהוסיפו יום אחד, אלא שעשה מניסן עיבור לשנה, דהיינו שהוסיף חודש נוסף. מא. **ככתוב** (דברי הימים ב' ל יח) 'כי התפלל יחזקיהו עליהם ויאמר ה' הטוב יכפר בעד'. מב. **שאיש** נדחה ואין ציבור נדחים, ואפילו כשהכהנים טהורים ורק הכלי שרת טמאים, יעשה בטומאה. מג. **ובעיקר** דברי המהרש"ל יש להעיר, שבסנהדרין (יב.) נחלקו תנאים מה היה שלא כדין בעיבור זה האם מה שעיבר ניסן בניסן, או מה שעיבר מפני הטומאה. ובדברי המהרש"ל נכללו שתי שיטות התנאים כאחד. וראה ברמב"ם (ביאת המקדש פ"ד הי"ז - יח) שנקט שני הטעמים כאחד. ועוד מצינו שיטה שלישית (שם יב:) שהשיא את ישראל לעשות פסח שני, ולפי זה לא עיבר את השנה, כמבואר ברש"י (שם ד"ה ר' שמעון). וראה בחתם סופר (שם ד"ה עיבר ניסן), שיתכן שלפי האמת חזקיהו עשה את שניהם, גם עיבר את השנה מפני הטומאה, וגם השיא את ישראל לעשות פסח שני. מד. **וראה** שם תירוצים נוספים לזה.

ובברכת אהרן (לוין, ד"ה שפה דבריס) כתב ליישב, שהוא עצמו לא נמנה עם הסנהדרין שעיברו, אלא שעשו על פיו. וראיה לזה ממה שאמרו 'סתם מי גיחון' שודאי הכוונה שעשו כן על פי הוראתו ולא שהוא עצמו עשה כן, וכמו כן לענין עיבור השנה נעשה הדבר על פיו[מה].

האם חזקיהו עשה אדר שני או שעשה שני חודשי ניסן

ומי לית ליה לחזקיהו החדש הזה לכם ראש חדשים זה ניסן ואין אחר ניסן. בביאור ההוה אמינא פירש רש"י (סנהדרין יב: ד"ה ואין), שמשנקבע החודש לניסן שוב אי אפשר לחזור ולעשותו אדר שני, שאם כן יצטרכו לעשות חודש אחר לניסן במקום זה שהפך להיות אדר שני.

והקשה היד רמ"ה (סנהדרין שם ד"ה אמר) שבלשון הגמרא לא מבואר כפירוש זה, שהרי אמרו שעיבר ניסן בניסן, ולפי פירוש זה היה ראוי לומר שעיבר את אדר בניסן, שהרי לשיטתו עיברו את אדר, שיהא אדר שני, ולא עיברו את ניסן.

לפיכך פירש את ההוה אמינא, שחזקיהו עיבר את חודש ניסן לעשותו לשני חדשים ניסן ראשון וניסן שני כדרך שמעברים את אדר, ועל כך הקשו בגמרא שמדוקדק בפסוק שהחודש שנקבע בתחילה להיות ניסן הוא החודש שראוי לעשות בו פסח ולהיות ראש לחדשים, ואי אפשר לעברו ולעשות אחריו ניסן שני ובו לעשות את הפסח.

ביאור מקור הדרשה לדין 'זה ניסן ואין אחר ניסן'

שם. הקשה **החתם סופר** (סנהדרין יב: ד"ה מפני שעיבר), מנין היה פשוט לגמרא שדורשים מהפסוק (שמות יב ב) 'החודש הזה לכם' זה ניסן ואין אחר ניסן, עד שהקשו על חזקיהו כיצד יתכן שלא סבר את אותה דרשה, והלא מצינו במנחות (כט.) שדרשו מפסוק זה שחידוש הלבנה הוא אחד מהשלשה דברים שהיו קשים לו למשה עד שהראה לו הקב"ה באצבעו, ודרשו כן מתיבת 'הזה', ואם כן אפשר שחזקיהו דרש כדרשת הסוגיא במנחות, ולפיכך לא סבר את הדין של 'זה ניסן ואין אחר ניסן'[מו].

ותירץ, שקושיית הגמרא היא מכח מה שדרשו במכילתא[מז] 'ראשון הוא לכם' הוא ראשון ואין אחר ראשון, וזו עיקר הדרשה שממנה למדו את דין 'זה ניסן ואין אחר ניסן' אלא שהגמרא לפי דרכה נוקטת את הדרשה הפשוטה יותר[מח].

ביאור סדר הפסוקים לפי מה שעיבר חזקיהו בשלשים של אדר

טעה בדשמואל[מט]**.** בתוספות **חכמי אנגליה** (סנהדרין יב: ד"ה טעה) הקשו בשם רש"י[נ], היאך יתכן לומר שחזקיהו עיבר את השנה ביום שלשים של אדר, והלא בסדר הפסוקים מוכח שאותו עיבור נעשה בתוך ימי ניסן, שהרי בתחילה טיהרו הלוים את המקדש כמו שנאמר (דברי הימים ב' כט יז) 'ויחלו באחד לחודש הראשון לקדש וביום שמונה לחודש באו לאולם ה' ויקדשו את בית ה' לימים שמונה' וגו', ורק לאחר מכן מובא בפסוק (שם ל ב) 'ויועץ המלך ושריו וכל הקהל בירושלים לעשות הפסח בחודש השני', ואם כן מבואר שחזקיהו נועץ בענין העיבור רק לאחר ח' בניסן, ולא יתכן שעיבר קודם לכן בשלשים באדר.

ותירצו, שאין מוקדם ומאוחר בפסוקים, ולפיכך אפשר שמה שנתייעץ חזקיהו בענין העיבור היה קודם למה שהובא בפרק שלפניו שטיהרו הלוים את המקדש.

האם חזקיהו עיבר את ניסן קודם שבאו עדים

אין מעברין את השנה ביום שלשים של אדר הואיל וראוי לקובעו ניסן. פירש רש"י (ד"ה ביום) שאע"פ שלא נתקדש החודש, שעדיין לא באו עדים, מכל מקום אין לעשותו אדר.

ובירושלמי (פסחים פ"ט ה"א) מבואר שמדובר לאחר שבאו עדים, וחזקיהו עיבר את ניסן לאחר שכבר קידשוהו לשם ניסן[נא].

הטעם שאין מעברין ביום ל' של אדר ואם הוא מדין תורה או מדרבנן

שם. כתב **היד רמ"ה** (סנהדרין יב: ד"ה אמר), שאין לפרש שהואיל ויום שלשים של אדר ראוי לקובעו ניסן לכך אין מעברין בו משום שגם הוא בכלל הדין של 'זה ניסן ואין אחר ניסן', שאם נאמר כן ראוי שיהא הדין שאפילו אם עברו ועיברוהו לא יהיה מעובר. אלא ודאי שהטעם הוא משום גזירה ותקנה דרבנן, מפני שנראה הדבר כאילו עיברו את ניסן בניסן. והטעם שיום שלשים של אדר קרובים לטעות בו שהוא ניסן, משום שאדר הסמוך לניסן לעולם חסר ונמצא שיום השלשים ראוי ועומד לקובעו ניסן, לפיכך אמרו שאין מעברין אותו[נב].

וכתב בשקל הקודש (קידוש החודש פ"ד הי"ד ביאור ההלכה ד"ה לא), שנראה שתקנה זו שתיקנו חכמים שאין מעברין ביום שלשים של אדר היתה כבר בימיו של חזקיהו, ולכן ביקש על עצמו רחמים לאחר שעיבר ניסן בניסן.

ובעמודי אור (שו"ת, סי' קטז אות כג) כתב שדין זה נלמד ממה שלא כתבה תורה החודש 'זה' לכם, שהה"א היתירה באה ללמד שגם יום שראוי לקבוע בו ניסן, אין לעשותו אדר[נג].

האם כשראויה השנה להתעבר מעברין את השנה ביום ל' באדר

שם. נתבאר בגמרא שמיום שלשים של אדר אין מעברים את השנה מפני שראוי היה יום זה שיקבעו בו את חודש ניסן. וכתב **בשקל הקודש** (קידוש החודש פ"ד הי"ד ד"ה לא), שאפילו אם היתה אותה השנה ראויה להתעבר מפני התקופה ומפני פירות האילן ומפני האביב, משנכנס יום שלשים של אדר אין מעברים עליהם. ואף על פי שמפני התקופה והאביב מעברים אפילו בשנת רעבון ובשביעית[נד], מכל מקום ביום שלושים של אדר העמידו חכמים את דבריהם שלא לעבר כדי שלא יבואו לידי תקלה לעבור על איסור תורה ולעבר בניסן[נה].

התולה בזכות עצמו ובזכות אחרים

כל התולה בזכות עצמו תולין לו בזכות אחרים וכל התולה בזכות אחרים תולין לו בזכות עצמו. **בחפץ ה'** (ד"ה התולה בזכות עצמו) פירש, שהתולה בזכות עצמו, היינו אפילו בשיתוף, תולים לו בזכות אחרים, ודווקא התולה בזכות אחרים לחוד תולים לו בזכות עצמו. ולפי זה מבואר מה שמצינו בחזקיהו שתלה גם כן בזכות שלמה, שהרי מבואר לעיל בסמוך שביקש על עסקי הקיר, אלא משום שתלה גם בזכות עצמו, לכך תלו לו בזכות אחרים.

ועוד כתב ליישב, שחזקיהו לא אמר בשעת תפילתו אלא 'זכור אשר התהלכתי לפניך' וגו', ותלה רק בזכות עצמו, ולכך תלו לו בזכות אחרים.

אין תולים בזכותו משום שהיא נצרכת לבני בניו

כל התולה בזכות עצמו תולין לו בזכות אחרים. **בברכת ראש** (ד"ה כל) דקדק, שאם האדם ראוי לזכותו במעשיו, מדוע אין תולים לו בזכותו. וכתב ליישב, שהקב"ה נוצר את חסד הצדיקים להטיב לבניהם אחריהם, ולכך כשמבקש הצדיק בזכות עצמו והקב"ה יודע שתוצרך צדקתו לבני בניו, נותן לו הקב"ה בזכות אבותיו. אבל אם הצדיק עצמו תולה בזכות אבותיו ושומר את צדקתו לבניו, הרי דבר זה עצמו נחשב לו לזכות ותולים לו בזכותו[נו].

הטעם שאין לומר שנתכוין משה רבינו לשייר זכותו לו ולבניו אחריו

משה תלה בזכות אחרים שנאמר זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך. **בעיון יעקב** (על העין יעקב, ד"ה משה) כתב, שאין לומר שתלה בזכות אחרים בשביל ישראל, ולא תלה בזכות עצמו משום שרצה לשייר זכותו לו ולבניו אחריו, שהרי מצינו שמשה רבינו מסר נפשו על ישראל ואמר (שמות לב לב) 'מחני נא'.

ממה שלא הוזכר בפסוק זכות אבות משמע שתלה לו הקב"ה בזכות עצמו

משה תלה בזכות אחרים וכו' תלו לו בזכות עצמו שנאמר ויאמר להשמידם לולי משה בחירו עמד בפרץ לפניו להשיב חמתו מהשחית. **המהרש"א** (ח"א ד"ה שנאמר) ביאר, שאמנם אפשר לומר שנקט הכתוב את משה רבינו על שהוא עמד בפרץ בתפילתו אך הישועה היתה בזכות האבות, אמנם מזה שלא הוזכר בפסוק זכות אבות משמע שתלה לו הקב"ה בזכות עצמו[נז].

בדעת משה רבינו וחזקיהו אם אפשר לתלות בזכות אבות

שם. **באש דת** (אליפנדרי, פרשת וארא ד"ה ויש) דקדק, שהרי משה רבינו תלה בזכות האבות בשביל להקטין את עצמו, ולפי האמת היה ראוי לתלות בזכותו, ואם כן היה לו לפסוק לומר שגם זכות משה עמדה להם לישראל, ולמה הזכירו הכתוב בלשון שלילה ואמר 'לולא משה' למעט זכות אבות ונמצא פוגע בכבודם שזכותם לא היתה עומדת. ועוד דקדק, איך תלה חזקיהו בזכות עצמו, שהרי כל

מה. **וראה** עוד בזה בבאר משה (שו"ת, ח"ה סי' קטו) ובפי כהן ובמשנת ברוך (ד"ה עבר) ובמרגליות הים (סנהדרין יב. אות כא, כה). מו. **וראה** בסנהדרי קטנה (שם ד"ה ולית) שהאריך להוכיח שאף שדרשה זו היא כמין אגדה בעלמא, אף על פי כן אי אפשר לדרוש אחריה מהפסוק דרשה נוספת. מז. **ראה** במכילתא דרבי ישמעאל (פר' בא מסכתא דפסחא פרשה ב) שדרשו 'ראשון הוא לכם לחדשי השנה', שלא יעשה ניסן אחר. מח. **וראה** בסנהדרי קטנה (שם) שהאריך לבאר כיצד דרשו מהפסוק 'החודש הזה לכם' ב' דרשות, 'כזה ראה וקדש' ו'זה ניסן ואין אחר ניסן'. מט. **ראה** ביערות דבש (ח"ב סי' יח ד"ה והנה יש להבין) שביאר טעותו של חזקיהו באופן מחודש. נ. **ברש"י** שלפנינו אינו. נא. **וראה** בזה בשאגת אריה (שו"ת, סי' לח בקונטרס אחרון אות יא), ובמאמרי יעקב הברכי (עיבור חזקיהו אות טו). נב. **ובשקל הקודש** (קידוש החודש פ"ד ציון ההלכה ס"ק קנג) העיר בזה, שלדעת הרמב"ם בזמן שהיו מקדשים את החודש על פי הראייה לא היו מדקדקים בזה לעשות אדר הסמוך לניסן חסר. נג. **ועיי"ש** עוד (אות כד) שביאר דעת חזקיהו שלא דרש דין זה. נד. **כמבואר** ברמב"ם (קידוש החודש פ"ד הט"ז). נה. **והדין** הוא שאפילו בשנה הצריכה להתעבר, אם לא עיברוה בית דין אינה מעוברת, שהרי זה בכלל הדרשה (ר"ה כה.) 'אתם אפילו שוגגין, אתם אפילו מזידין'. נו. **ועיין** שם שביאר המשך דברי הגמרא לפי דרכו. נז. **וראה** עוד בזה בעץ יוסף (על העיון יעקב, ד"ה תלו לו).

הצדיקים ממעטים כבודם, ויעקב אבינו נתיירא מעשיו שמא יגרום החטא. וכן יש להקשות להיפך, שאם הוא תלה בזכותו משום שידע בעצמו שגדול כוחו וזכותו, למה הקב"ה מיעט בכבודו של צדיק ואמר 'למעני ולמען דוד', ואת צדקותיו של חזקיהו לא הזכיר, ועוד דקדק, שהרי אמרו בגמרא שחזקיהו תלה גם בזכות אחרים, וכמבואר לעיל בסמוך שהזכיר זכות שלמה אבי אביו שחיפה את ההיכל כסף וזהב[נח].

וכתב ליישב בהקדם הכתובים (שמות ו ה-ח) 'וגם אני שמעתי את נאקת בני ישראל אשר מצרים מעבידים אותם וגו', והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים וגאלתי וגו' ולקחתי וגו' והבאתי אותם אל הארץ אשר נשאתי את ידי וגו', וידבר משה כן אל בני ישראל ולא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה' וגו', ולכאורה יש לדקדק שנכפל הענין במילות שונות, שאמר 'סבלות מצרים' שתי פעמים, ועוד קשה שהרי זו בשורה טובה להם שיוציאם הקב"ה ממצרים בזרוע נטויה ובשפטים גדולים ואחר כך יתן להם ארץ חמדה נחלת צבי, ולמה לא שמעו אל משה באמרו להם דברים טובים כאלו[נט]. וכתב ליישב, על פי המבואר בסנהדרין (קד.) שאברהם אינו מציל את ישמעאל ויצחק אינו מציל את עשיו, שהאב אינו מציל את בניו, וצריך לומר שדווקא מן היסורים של העולם הזה האב מציל את בניו, כמבואר ביומא (פז.), אבל מדין גיהנום אינו מציל את בניו[ס]. אמנם התוספות בסוטה (י: ד"ה דלייתיה) כתבו שהאב זוכה לבנו את העולם הבא על ידי תפילה, או אם נענש הבן בעולם הזה, או כשלא עבד ע"ז, וכל שכן שבאופנים הללו הוא מזכה לו את העולם הזה. ולפי זה יש לבאר שמשה רבינו היה סבור שמה שאמר הקב"ה 'שמעתי את נאקת בני ישראל' היינו שתפילת השבטים הועילה לבני ישראל לגאלם ממצרים כיון שנענשו כבר בסבלות מצרים, אבל בני ישראל סברו שאם יש עון ע"ז אין האב זוכה לבנו אף לא בעולם הזה, ולפיכך לא שמעו אל משה.

ובזה יתבארו דברי הגמרא בסוגייתנו, שכשחטאו ישראל בעגל היה משה רבינו סבור שגם כשיש ביד הבן עון עבודה זרה האב מזכה לבנו, ולפיכך תלה בזכות אחרים, ומשום שאפשר לטעות שאף בחיי העולם הבא האב מזכה את בנו גם כשיש בידו עון ע"ז, לפיכך תלו לו בזכות עצמו ודייק הפסוק לומר 'לולא משה בחירו', לפי שזכות אבות לא היתה מצילה אותם מרעתם לפי שחטאו בעגל שהוא ע"ז, ואם לא משה רבינו שעמד בפרץ ואמר 'מחני נא' לא היה נמחל להם. אמנם חזקיהו שלא נשא אשה משום שראה ברוח הקודש שיצאו ממנו בנים שאינם הגונים, כמבואר לעיל (ע"א), מוכח מכך שלשיטתו אין האב מזכה כלל את בנו אף לא בעולם הזה, ולכך הוכרח לבקש בזכות עצמו, ולא היה יכול להזכיר בעת צרתו זכות אבות, שאם כן יטענו עליו שהיה לו לישא אשה והיתה עומדת לבניו זכות אבות אף אם לא היו הגונים. והקב"ה השיבו שאין הלכה כמותו אלא אב מזכה לבנו, ולכך תלה לו בזכות אחרים, ואם כן חטא במה שלא נשא אשה[סא].

קושיא שמא נתכוין משה רבינו לכח השבועה שנשבע הקב"ה לאבות

שם. הקשה **בתאוה לעינים** (ד"ה וזהו), איך הוכיחו מהפסוק שמשה רבינו תלה בזכות אחרים, והרי אפשר שלא נתכוין לתלות בזכות אבות, אלא שהתכוין להזכיר השבועה שנשבע להם הקב"ה, ובודאי יקיים שבועתו. ולולא השבועה לא היה מזכיר ותולה בזכות האבות[סב].

ובאהלי יצחק (ד"ה משה) תירץ, שאם כן שהזכירה היא על השבועה, היה לפסוק לכתוב 'זכור אשר נשבעת לאברהם יצחק וישראל', ולא יצטרך לכתוב תיבת 'להם'[סג]. ומזה שנכתב 'להם' מוכח שהכוונה היתה להזכיר זכות אבות שהם עבדיך באמת ובלבב שלם, ומשום זכותם נשבעת להם.

אף שעושים בזכות אחרים תולים לו בזכותו וכן להיפך

שם. בגמרא (שבת ל.) מבואר, שכשחטאו ישראל במדבר עמד משה לפני הקדוש ברוך הוא, ואמר כמה תפילות ותחנונים לפניו ולא נענה, וכשאמר זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך, מיד נענה[סד]. ופירש רש"י (שם ד"ה עמד), שלא נענה בזכותו. **ובפתח עינים** (שם ד"ה עמד) הקשה, שהרי מבואר בסוגייתנו שתלו לו בזכות עצמו.

וכתב ליישב שלא אמרו חז"ל כל התולה בזכות אחרים 'עושים' לו בזכותו, וכן לא אמרו משה שתלה בזכות אחרים 'עשו' בזכותו, אלא דקדקו בלשונם ואמרו 'תולים' לו בזכותו[סה], ולעולם בזכות אבות ניצולו ישראל והם העיקר וגם זכות משה נצטרף לטובה ודאי. אמנם משום שמשה רבינו עשה כהוגן ולפי רוב הענוה לא הזכיר זכותו רק אמר 'זכור לאברהם', לכך תלו בזכותו, דהיינו שלא פירשו שעיקר הצלתם היתה בזכות אבות אלא כתבו 'לולי משה בחירו', ולא הוזכרו האבות, ולעולם זכות אבות עיקר.

וכן מה שאמרו שחזקיהו תלה בזכות עצמו ותלו לו בזכות אחרים, אפשר שעיקר הצלתו היתה בזכותו רק שנצטרף זכות דוד המלך. אמנם משום שחזקיהו הזכיר זכותו, תלו לו בזכות דוד המלך, ופירש הכתוב רק מה שנצטרף זכות דוד המלך, ואילו זכותו של חזקיהו לא הוזכרה בכתובים[סו].

חזקיהו התפלל על הצלתו ועל הצלת העיר

חזקיהו תלה בזכות עצמו דכתיב זכר נא את אשר התהלכתי לפניך תלו לו בזכות אחרים שנאמר וגנותי אל העיר הזאת להושיעה למעני ולמען דוד עבדי[סז]. **בתאוה לעינים** (ד"ה אמר רבי יוחנן) דקדק, שהרי כשביקש שיתרפא תלה בזכות עצמו, ועל זה השיב לו הקב"ה על ידי ישעיהו הנביא (מלכים ב' כ ו) 'שמעתי את תפילתך' ולא הוזכר בזה זכות אביו, ומה שתלו לו בזכות אביו היינו על ענין הצלת העיר, שעל זה לא ביקש בזכות עצמו[סח]. וכתב ליישב לפי מה שאמרו חז"ל (רש"י ישעיה לח א) שחלה חזקיהו שלשה ימים קודם מפלת סנחריב, ולפי זה יש לומר שכשחלה חזקיהו התפלל על שני הדברים, שירפאהו ה' וגם שיציל את העיר מסנחריב, ותלה בזכות עצמו, ולכן השיבוהו על הצלת העיר בזכות אביו.

ביאור דרשת הגמרא והאם כוונת גמרא לסייע מדברי האמורא

והיינו דרבי יהושע בן לוי דאמר רבי יהושע בן לוי מאי דכתיב הנה לשלום מר לי מר אפילו בשעה ששיגר לו הקדוש ברוך הוא שלום מר הוא לו. המהרש"א (ח"א ד"ה מ"ד הנה) פירש, שדרשת הגמרא היא מכפל הלשון 'מר', שהאחד משמעותו שכשנתבשרתי על השלום ממלחמת סנחריב הייתי מר בחליי, והשני משמעותו על הקב"ה ענה לי בזכות אחרים מכיון שתלית רפואתי בזכות עצמי[סט].

ובאש דת (אליפאנדרי, פרשת וארא) תמה על שהגמרא מסייעת מדברי ריב"ל שהוא אמורא, לדברי רבי יוסי בן זמרא שהיה תנא[ע]. **ובמגדים חדשים** (ד"ה ונעיקר מה) העיר שתמיהת האש דת היא לפי הבנתו ש'היינו דאמר' הוא הוכחה להאמור קודם לכן, אמנם **במראית העין** (להחיד"א, נדה לא: ד"ה והיינו דא"ר אלעזר) פירש, שכוונת לשון זה היא שעל פי האמור יש להבין את שמועת האמורא שהגמרא מביאה, וכן לפי דברי רבי יוסי בן זמרא שאמר שתלו לו בזכות אחרים, יש להבין את דברי רבי יהושע בן לוי הסתומים, שאמר 'אפילו בשעה ששיגר לו הקב"ה שלום מר הוא לו', שהיה לו מר על שתלו לו בזכות אחרים.

הלימוד שחילקו את האכסדרה הוא מתיבת 'קטנה'

חד אמר עלייה פרועה היתה וקירוה וחד אמר אכסדרה גדולה היתה וחלקוה לשנים[עא]. **בכלי יקר** (לניאדו, מלכים ב' ד ט ד"ה ולעד"ן) ביאר, שהסובר שהיתה אכסדרה גדולה וחילקוה לשנים דייק כן מלשון 'קטנה', שעל ידי הקיר שחילקוה לשנים לא יהיו שני החלקים שוים, אלא שהחלק היותר מועט יהיה לישיבת הנביא בו. ולהסובר עלייה היתה וקירוה, צריך לומר שלא קירוה כולה אלא מקצתה ותהיה עליה קטנה מקורה.

הטעם שאין לפרש שהיתה עלייה גדולה וחלקוה לשנים

בשלמא למאן דאמר אכסדרה היינו דכתיב קיר אלא למאן דאמר עלייה מאי קיר שקירוה, בשלמא למאן דאמר עלייה היינו דכתיב עליית אלא למאן דאמר אכסדרה מאי עליית מעולה שבבתים[עב]. **המהרש"א** (ח"א ד"ה עליית קיר) דקדק, מדוע לא אמרו שעלייה גדולה היתה וחילקוה לשנים, שלפי זה מבואר ענין הקיר והעלייה. ותירץ, שדרך עלייה לעלות לשם במקום אחד בסולם, ולא שייך בזה חלוקה לשנים, שאם כן לא יהיה לאחד

נח. **ועוד** דקדק במה שהגמרא מסייעת לרבי יוסי בן זמרא מדרשת ריב"ל מהפסוק 'הנה לשלום מר לי מר', והרי דברי ריב"ל אינם משנה או ברייתא. וראה בזה להלן בסמוך. נט. **והביא** דברי המכילתא (כא מסכתא דפסחא פ"ה) שלא שמעו אל משה משום שהיה קשה בעיניהם לפרוש מעבודה זרה. ועיי"ש מה שהקשה על זה. ס. **ועיין** שם שציין לדברי הרשב"א שחילק כן. סא. **ועיין** שם שכתב ליישב לפי דרכו, מה שהגמרא מסייעת לדברי ר' יוסי ב"ר חנינא מדברי ריש לקיש. סב. **וראה** מה שכתב בזה בחיבורו גופי הלכות (לשונות הגמרא, למעלת תולה בזכות עצמו, קח:). ועיי"ש שהקשה שמא כוונת הכתוב היא שמשום שמשה רבינו מסר עצמו למיתה שאמר 'מחני נא', לכך נענה. סג. **ועיי"ש** אופנים נוספים שהיה אפשר לכתוב בפסוק. סד. **הקשה** המהרש"א (שם ח"א ד"ה ואמר כמה), שבסוגייתנו מבואר שמשה רבינו לא תלה אלא בזכות אחרים, והרי מבואר בשבת (שם) שגם משה רבינו תלה בזכות עצמו בכמה תפילות ותחנונים, ומשראה שאינו נענה בזכותו, תלה בזכות אחרים. סה. **ראה** בבן יהוידע (ד"ה כל התולה) שדקדק כן בלשון הגמרא. סו. **וראה** עוד ביישוב הקושיא, באהלי יצחק (ד"ה משה) ובעיון יעקב (על העין יעקב, שבת שם ד"ה ואמר). סז. **ראה** בתאוה לעינים (ד"ה וזהו יונן) שדקדק, מדוע לא למד חזקיהו ממשה רבינו שלא לתלות בזכות עצמו, וכתב בעיון יעקב (ד"ה חזקיה), שאף שמבואר בשבת (נו.) שתמה זכות אבות, מכל מקום היה לו לבקש ולהתפלל בזכות דוד ושאר מלכי בית דוד. סח. **וראה** עוד בפירוש הרי"ף (על העין יעקב, ד"ה בזכות) שהאריך לדון בקושיא זו. סט. **וראה** עוד בזה בפירוש הרי"ף (על העין יעקב, ד"ה בזכות) ובשפתי חכמים (ד"ה מר). ע. **ובמגדים** חדשים (ד"ה והיינו) העיר על תמיהתו, שהוא דבר המצוי בש"ס, וכגון לעיל (ה.) אמרו 'והיינו דרבי שמעון בן לקיש'. וכתב שמצינו כיוצא בזה אפילו מאמורא לברייתא, כמובא להלן (נד:) 'וכדרבי שמעון בן לקיש'. עא. **ראה** בפירוש הכותב (על העין יעקב, ד"ה עליית) בביאור מחלוקת האמוראים, ולפי שניהם נתכוונה שתהא ישיבת הנביא קרובה אליהם ובצינעא. עב. **בביאור** תירוץ הגמרא 'שקירוה' ראה במהרש"א (ח"א ד"ה תלי) שהביא גירסת הילקוט (מלכים ב' רמז רכח) 'מאי קיר שקירוה בתקרה ומעזיבה'.

משני החלקים מקום לעלות לשם. מה שאין כן באכסדרה על הארץ שפתוחה מכל צד, יש בה חלוקה ופתח לכל חלק מהם.

הגמרא הקדימה להקשות מתיבת 'קיר' משום שתיבה זו קשה ביותר

שם. בכלי יקר (לניאדו, מלכים ב' ד ט ד"ה ולעד"ן) דקדק, מדוע הקדימה הגמרא לבאר תיבת קיר, והרי תיבת 'עליית' מוקדמת בפסוק, ואם כן היה ראוי להקדים ולבאר תיבת 'עליית', ולאחר מכן להוסיף ולבאר תיבת 'קיר'[עג].

וכתב לבאר, שלפי הסובר שעלייה פרועה היתה וקירוה יש להקשות שתי קושיות, שקשה על לשון 'עליית', מדוע נכתב בתי"ו הסמיכות, ועוד קשה מהי כוונת תיבת 'קיר'. ולזה הקדימה הגמרא תחילה לברר כוונת תיבת 'קיר', לפי שתיבה זו קשה ביותר. ולא הזכירה הקושיא על הלשון 'עליית', משום שתי"ו הסמיכות אינה מתיישבת אף למ"ד אכסדרה[עד]. ולפי האמת צריך ליישב שלכך נכתב עליית בתי"ו, לומר שאינה לשון עלייה שהרי אכסדרה היא, אלא לשון מעולה שבבתים היא. ולפי תירוץ הגמרא שקירוה, מיושב מדוע נכתב בתי"ו הסמיכות, בשביל לומר שעשאוה עליית קירוי ולא עלייה פרועה.

האם רשאי אדם ליהנות מאחרים ולקבל מהם מתנות

ונשים לו שם מטה ושולחן וכסא ומנורה אמר אביי ואיתימא ר' יצחק הרוצה להנות יהנה כאלישע[עה]. **רש"י** (ד"ה הרוצה, ד"ה יהנה) פירש, שהרוצה ליהנות משל אחרים יהנה ואין איסור בדבר. ובהגהות **אשר"י** (סי' י) כתב, שאדם שיש לו מאתים זוז, אסור לו ליהנות דרך צדקה, אבל דורון דרך כבוד, אפשר שמותר.

והקשה המהרש"א (ח"א ד"ה הרוצה), שלכאורה בכמה מקומות[עו] הרחיקו חז"ל הנאה מאחרים וסמכו על הפסוק (משלי טו כז) 'שונא מתנות יחיה'. וכתב לבאר, שבודאי אין ליהנות משל אחרים, אלא כוונת הגמרא היא לענין מצות הכנסת אורחים שהיא הגדולה שבגמילות חסדים, שדבר זה נצרך גם לעשירים, שכל אדם המהלך בדרך הרי הוא עני, שאין לו כלי תשמישיו, ולכך נקט הפסוק מיטה ושולחן וכסא ומנורה, שהם לצורך אדם גם בדרך, כמבואר בנדרים (מ:) 'כלי גולה עשי לך' (ירמיה מו יט) זה נר ושטיח, ובשבת (כה:) אמרו 'נשיתי טובה' (איכה ג יז) זה מטה. ועל זה אמרו שהרוצה ליהנות משל אחרים יהנה כאלישע היינו שכשהיה בדרך היה נהנה בכלי תשמישים של אחרים כדרך אורח, אבל בשאר דברים ודאי לא היה נהנה משל אחרים[עז]. וכן יש לבאר את המשך דברי הגמרא 'ושאינו רוצה ליהנות' וכו', שמי שיש עמו כל הצורך ואפשר לו לא ליהנות משל אחרים, לא יהנה גם כשהוא בדרך, כשמואל שהיה ביתו עמו שהיה עשיר גדול, כמבואר בנדרים (לח.)[עח].

ובנתיבות עולם (מ"ב נתיב העושר פ"א) כתב, שהשונמית גם כן היתה נהנית מחמת שאלישע מקבל ממנה ודבר זה חשיבות אליה, ובאופן זה מותר, ובודאי הכל הולך אחר הכוונה שאם הוא מתכוין רק להחשיב את הנותן, מותר, אבל המכוין להנאת עצמו, אין זה ראוי לתלמיד חכם.

אין ללמוד מאלישע ליקח ממון מבני אדם שלא ברצונם

שם. הרמב"ם (פירוש המשניות, אבות פ"ד מ"ו) כתב, שיש אנשים המתירים לעצמם ליקח ממון מבני אדם ברצונם או בעל כרחם, ומסייעים לזה מהמבואר בגמרא 'הרוצה ליהנות יהנה כאלישע, ושלא ליהנות אל יהנה כשמואל הרמתי'. ודחה הרמב"ם, שאלישע לא היה מקבל ממון מבני אדם, וכל שכן שלא היה מחייבם ליתן לו מממונם, ואמנם היה מקבל מהם כיבוד בלבד, כגון כשהיה בדרך היה לן אצל אחד ואוכל אצלו בלילה ההוא או ביום, ואח"כ הלך לעסקיו. ושמואל לא היה נכנס בביתו של איש, ולא היה אוכל ממזונו. ובזה אמרו שתלמיד חכם הרוצה להדמות לכך שלא יכנס אצל איש, יש לו לעשות כן, וכמו כן הרוצה להתארח אצל איש בהכרח נסיעה או כיוצא בה, יש לו לעשות כן.

והביא מה שאמרו בגמרא (פסחים מט.) שכל תלמיד חכם המרבה סעודותיו בכל מקום, סוף מחריב את ביתו, ומאלמן את אשתו, ומייתם את גוזליו, ותלמודו משתכח ממנו, ומחלוקות רבות באות עליו, ודבריו אינם נשמעים ומחלל שם שמים ושם רבו ושם אביו, וגורם שם רע לו ולבניו ולבני בניו עד סוף כל הדורות. וכן אמרו (שם) שכל סעודה שאינה של מצוה אסור לתלמיד חכם ליהנות ממנה[עט].

רשאי אדם ליהנות מאחרים כשבדעתו לשלם להם גמול אחר

שם. המאירי (ד"ה אדם) פירש, שאדם רשאי ליהנות מאחרים או לקבל חסד מהם, על דעת שישלם גמול אחר, שיודע בעצמו שבידו לשלם לנותן.

כשהמהנה נותן לו בנפש חפיצה יהנה מאחרים

שם. בכלי יקר (לניאדו, מלכים ב' ד ט ד"ה ולעד"ן) ביאר, שכוונת הגמרא היא שהמוצא שנותנים לו בלב שלם ובנפש חפיצה כמו השונמית שעשתה לאלישע כבוד ועליה מיוחדת ומיטה ושולחן, בכגון זה הרוצה ליהנות מאחרים יהנה כדוגמת כאלישע. אבל אין לאדם להטיל עצמו בהכרח על אחרים ולבקש את חלקו בפיו[פ].

האם שמואל לא רצה ליהנות כלל משל אחרים

ושאינו רוצה להנות אל יהנה כשמואל הרמתי[פא]. **פירש רש"י** (ד"ה והרוצה, ד"ה אל, ד"ה כשמואל), שהרוצה שלא ליהנות משל אחרים אל יהנה, ואין בזה לא משום גסות הרוח ולא משום שנאה. **ובאיי הים** (ד"ה הרוצה) כתב שלולא פירוש רש"י היה נראה לפרש שגם שמואל היה נהנה משל אחרים, כשידע שהנותן לו תשורה או מתנה נותנה לו מנדבת לבו בלי שיכריחנו איזה ענין. וכן להיפך גם אלישע לא רצה ליהנות ממי שנותן מצד ההכרח שיכריחנו לזה. ולזה כשנסע שמואל ממקום למקום לשפוט את ישראל הלך ביתו עמו, שעל ידי כך בבואו אל המלון אם המארח הוא מהאנשים אשר יש לו ואינו רוצה, לא יהא מוכרח ליתן לשמואל את הצטרכויותיו. ואם יהיה איזה נדיב לב שיהיה לו לכבוד מה ששמואל יהנה ממנו, ויפציר בשמואל שיטול הנאה ממנו, אז יהנה שמואל ממנו.

וכעין זה כתב **באורח מישרים** (טריוש, פי"ח אות ז), ששמואל חשש שמא לא ימצא אדם שיכול להיות בטוח בו שמרצון שלם ונפש חפיצה ירצה שיהנה ממנו, ושיש לו בשופי, על כן כל מקום שהלך היה ביתו עמו.

ועוד כתב, שכיון שהיה סובב בערי ישראל, אם היה אוכל אצל זה, ואצל זה אינו אוכל, היה הלה מתבייש, על כן לא חילק בין האנשים, ולא נהנה משום אדם.

משום ששמואל היה שופט לא רצה שתתקרב דעתו לאחרים

שם. המאירי (ד"ה אדם) פירש, שמי שהוא דיין ראוי שימנע מליהנות מאחרים, בשביל שלא יחשדוהו שהוא מקבל שוחד.

וכן כתב **באורח מישרים** (טריוש, פי"ח אות ז)[פב], ששמואל משום שהיה שופט, ככתוב (שמואל א' ז טז) 'והלך מידי שנה בשנה וגו' ושפט את ישראל', על כן כל מקום שהלך היה ביתו עמו, שלא רצה ליהנות משל אחרים כדי שלא תתקרב דעתו אצל אחד על ידי שנהנה ממנו. מה שאין כן אלישע שלא היה שופט ודיין אלא נביא והסנהדרין והבתי דינין היו שופטים את ישראל, לכך יכול היה ליהנות משל אחרים.

אלישע נהנה מאחרים לפי שהיה עליו עול התלמידים

שם. במשכנות יעקב (בן נעים, פרשת תזריע ד"ה ואפשר, קלו:) ביאר שאלישע היה מרביץ תורה להרבה תלמידים והיה עליו עול פרנסתם והוכרח ליהנות מאחרים. אבל שמואל היה מסבב בעיירות ודן דינם ומלמדם תורה, ולא היה עליו עול תלמידים, ולכך יכול היה להחזיק במידה זו שלא ליהנות מאחרים. ואם כן אין מחלוקת ביניהם, אלא כל אחד נהג לפי מה שהיה יכול לנהוג במקומו ובזמנו.

כוונת הגמרא לשער כמה האדם רשאי ליהנות מאחרים

שם. בספר ואברהם זקן (פאלאג'י, דרוש ב' לשבת הגדול ד"ה ואשכחן) דקדק, שאם כוונת הגמרא לומר שבין תלמיד חכם שנהנה מאחרים ובין הנהנה מיגיעו יש להם על מי לסמוך, אם כן היה לגמרא לומר 'יסמוך' על אלישע או על שמואל. **ולכך** ביאר שמה שאמרו 'יהנה כאלישע' בא ליתן שיעור באופן ההנאה עצמה עד היכן תגיע, ולהיפך כשמואל. שמפורש באלישע שאמרה השונמית לבעלה 'נעשה נא עליית קיר קטנה ונשים לו שם מטה ושלחן וכסא ומנורה והיה בבואו אלינו יסור שמה', שסידרה בדבריה שלא יצטרך לאכול פה עמנו ולילך וללון למקומו, שמא רוח מצויה או גשמים מרובים יזיקו לו, לכך 'ונשים לו שם מטה' סמוך לשולחנו, ושלא יזיק לו המאכל שיאכל לרצונו, וכשירצה

עג. וראה בזה בבן יהוידע (ד"ה בשלמא). **עד. כן** נראה כוונתו, עיי"ש שלשונו צ"ב. **עה. ראה** באמרי נועם (לווין, ד"ה ונשים) הטעם שדקדק כן אביי מפסוק זה ולא מהפסוק שלפניו. וראה בזה בבן יהוידע (ד"ה הרוצה). ועיי"ש עוד באמרי נועם בביאור דברי הגמרא. **עו. מגילה** (כח.), סוטה (מז:) קידושין (נט.), בבא בתרא (יג.), חולין (מד:). **עז. והוכיח** המהרש"א כדבריו שהרי מצינו שלא רצה ליהנות מנעמן, וקילל לגיחזי על זה. ובמקום שמואל (רבי שמואל מאלטונה, שו"ת, שער הפירושים בחידושים ד"ה אמר, לח.) דקדק, שיש לדחות את ההוכחה מנעמן, שהוא משום שאין מקבלים צדקה מגוי אלא מפני שלום מלכות (כ"ב י:), וזה לא היה שייך בנעמן, שנעמן היה אז משועבד לאלישע ואין בו משום שלום מלכות, לכך לא רצה לקבל ממנו. ועיי"ש עוד מה שדן בזה. וראה בישועות חיים (סופר, שו"ת, סי' יט ד"ה ובעניותי) שתמה על דברי המקום שמואל. ובישועות חיים (שם ד"ה ותמה) הקשה על הוכחת המהרש"א, שהרי רש"י (מלכים ב' ה טז) פירש, שמה שלא רצה אלישע ליהנות מנעמן ולקבל מתנתו, הוא מכיון שדמי עבודה זרה היו מעורבים בכספו, ומשמע שאם לא היה כן, היה נהנה ממתנתו. **עח. וראה** בדברי שלום (ח"א סי' לז) ביישוב קושיית המהרש"א. **עט. וראה** עוד בדברי הרמב"ם (שם) בזה, ועיין בתשב"ץ (שו"ת, סי' קמב - קמח) שהאריך בזה. **פ. וראה** בזה בהרחבה בדברי הרמב"ם לעיל בסמוך. **פא. בשפתי** חכמים (להלן מח: ד"ה כי) דקדק שבגמרא (שם) מבואר ששמואל היה אוכל בזבח משל אחרים. וראה בביאורי האחרונים לקמן בסמוך, בעיקר דברי הגמרא בסוגייתנו ששמואל לא נהנה מאחרים, ויש לדון בזה לפי דבריהם. **פב. וכעין** זה כתב בבן יהוידע (סוד"ה ולפ"ז).

לקום בלילה, לא יהיה שרוי בחושך, וכגון לצורך תיקון חצות וללמוד שיהיה לו מנורה זכה וברה, וגם מושב יקרו שימצא נחת רוח, על זה אמרו שיהנה כאלישע.

עני הנהנה מן הצדקה יכוין ליטול מעשיר צדיק ולזכותו במצות צדקה

שם. בכתר שם טוב (ח"ב כג.)[פג] כתב שהבעל שם טוב דקדק, שכיון שהוא דבר הרשות, שהרוצה לעשות כך עושה, והרוצה לעשות כך עושה, אם כן מדוע כתבוהו בגמרא, ועוד הקשה, שכיון שאמרה הגמרא 'הרוצה' ליהנות יהנה כאלישע, ממילא משמע שהרוצה שלא ליהנות לא יהנה, ולא הוצרכה לכפול ולומר כן[פד].

וכתב ליישב, על פי מה שהעשיר הנותן צדקה מקיים מצוה ככתוב (דברים טו י) 'נתון תתן לו', וכן 'פתוח תפתח את ידך לאחיך' (שם שם יא), אבל העני המקבל את הצדקה, לכאורה אינו עושה שום מצוה, אך אם העני המקבל את הצדקה מכוין שכיון שהוא מחויב לקבל[פה], הרי הוא מזכה את העשיר העושה עמו במצות צדקה, נמצא גדול המעשה יותר מן העושה (ב"ב ט.), שהרי העני המקבל יכול לקבל ביום אחד צדקה מכמה אנשים, יותר ממה שהנותן יכול ליתן[פו]. והנה העני המקבל צדקה לשם שמים ראוי לו שלא לקבל צדקה אלא מאנשים צדיקים, ושיזכו על ידו, אבל לא מאנשים רשעים, כמו שמצינו באלישע, שמאנשים צדיקים קיבל צדקה, אבל מנעמן לא רצה ליקח, שאף שנתגייר ונעשה גר תושב[פז], לא רצה לקבל ממנו שלא היה כדאי שיזכה על ידי אלישע.

וזהו פירוש הגמרא, שהרוצה ליהנות יהנה כאלישע, היינו שבלקחו את הצדקה יתכוין לזכות את העשיר הנותן לו, ואם כן לא יקבל צדקה אלא מאנשי ישראל הצדיקים, שהם כדאי לזכות על ידו. אמנם לא יאמר אדם שכיון שמצוה היא ליקח צדקה, על דרך זה, אם כן ירדוף אחר זה לקחת דווקא, ולזה אמרו שאף על פי כן הרשות בידו, והרוצה שלא ליהנות אל יהנה, כשמואל הרמתי שמצינו שלא היה נהנה מהבריות.

מנין למד רבי יוחנן שכל מקום שהלך שם ביתו עמו

שנאמר ותשובתו הרמתה כי שם ביתו וא"ר יוחנן שכל מקום שהלך שם ביתו עמו[פח]. רש"י (ד"ה כי) פירש, שהתיבות 'כי שם ביתו' מיותרות, שהרי הדבר ידוע ששם ביתו, אלא שכוונת התיבות הללו היא על הערים הנזכרות בפסוק שלפניו, שהיה שמואל מסובב בהם לשפוט את ישראל, כמו שנאמר 'והלך מדי שנה בשנה וסבב בית אל וגלגל והמצפה', ועליהם אמר הכתוב, 'כי שם ביתו'.

והמהרש"א (אגדות לה. ח"א ד"ה ותשובתו) כתב בביאור דרשתו של רבי יוחנן, שהיה לפסוק לכתוב 'ותשובתו לביתו הרמתה' כמו 'וישבו ויבאו אל ביתם הרמתה' (שם א יט) ומדוע שינה לכתוב 'כי שם ביתו', ועוד שבתחילה סיפר הכתוב שסבב בכל המקומות לשפוט את ישראל, ובפסוק שלאחריו כתוב 'ותשבתו הרמתה כי שם ביתו ושם שפט את ישראל', ומשמע שהיה שופט את העם בביתו, ואם כן נמצאו שני הכתובים סותרים זה את זה, ועוד, שאין לומר שביתו היה ברמה, שהרי אמו הקדישתו שיהיה בבית ה' כל ימיו (שמואל א' א כח). אמנם לפי דרשתו של רבי יוחנן מיושב, ש'כי שם ביתו' אינו שייך על 'הרמתה', אלא על המקומות שסבב בהם, ולכך אי אפשר שיכתוב הפסוק 'ותשובתו לביתו', וגם מה שאמר 'ושם שפט את ישראל' אין מוסב על הרמה, אלא על המקומות שסובב בהם.

ובכסף מזוקק (פינטו, פרשת ויחי דרוש ג ד"ה ולענ"ד שמו"ל, נה:) הקשה, שאין לומר ש'כי שם ביתו' נדרש על הגלגל ובית אל והמצפה, שאם כן קשה איך אמר 'כי שם ביתו' שהוא נתינת טעם על הנכתב בסמוך לו 'ותשובתו הרמתה', לפי שבכל מקום שהולך שם ביתו, והרי אין בזה טעם על מה ששב לרמה. ותירץ, שהיה לפסוק לומר 'ותשובתו לביתו הרמתה', אלא משום שבכל מקום שהולך היה ביתו עמו, לכך לא אמר 'ותשובתו לביתו הרמתה', שהרי גם במצפה וגלגל ובבית אל היה ביתו עמו, ולכך אמר 'ותשובתו הרמתה', שחזרתו היתה רק לענין העיר שהלך משם, אבל אין שייך לומר ששב אל ביתו, שהרי בכל אותם המקומות היה ביתו עמו[פט].

אף שידיעתה היתה על פי סימנים היא נתנה זאת אל ליבה יותר מבעלה

מכאן שהאשה מכרת באורחין יותר מן האיש[צ]. בתוספות הרא"ש (ד"ה ולא) דקדק, מנין שהאשה מכרת יותר באורחים, והרי אפשר שהכירה בו משום הסימנים שנתבארו בגמרא, שלא ראתה זבוב על שולחנו או שבסדינו לא היה קרי. ותירץ, שמכל מקום האיש לא נתן לב לדקדק במעשיו של אלישע, ורק האשה נתנה ליבה לבדוק.

הטעם שהאשה מכרת באורחים הוא משום שמצויה בביתה

שם. המהרש"א (ח"א ד"ה מכאן) ביאר, שהטעם הוא לפי שהאשה מצויה בבית יותר מן האיש, וכן מצינו (תענית כג:) לגבי צדקה לעניים. **ובזהב שיב"ה** (אלגאזי, ד"ה הנה נא) הקשה על פירוש זה, שהלשון 'מכרת' משמע שהכירתו מהשערה שכלית, ועוד, שלפי זה אם האיש היה מצוי בביתו, היה גם כן מכיר באורחים, ואם כן לא שייך לומר שהאשה מכרת 'יותר מן האיש'[צא].

האם נחלק ר' יוסי ברבי חנינא על שיטת רב ושמואל שהכירה על פי סימנים

שם. בזהב שיב"ה (אלגאזי, ד"ה הנה נא) כתב, שלכאורה מסידור דברי האמוראים בגמרא יש ללמוד שרבי יוסי ב"ר חנינא שאמר שהאשה מכרת באורחים, היינו שהיא מכרת מתוך רמיזות האורח, לפי מה שהוא מביט בפניה או שמדבר עמה יותר מדאי, אם הוא פרוץ או צדיק, ונחלק על דברי רב ושמואל שאמרו שידעה כן על פי סימנים, כמבואר בגמרא. ולכך הביאה הגמרא בתחילה את דבריו לבאר את הפסוק שידעה שהוא איש קדוש, אף בלא הסימנים שנתבארו להלן. ומה שאמרו 'מנא ידעה' אינה שאלת הגמרא אלא שרב ושמואל שאלו כן, וביארו בשתי דרכים שידעה על פי סימנים. וכעין מה שכתבו **התוספות** (ב"מ כא. ד"ה וכמה). והקשה על פירושו, שאם כן היה לגמרא לומר שרבי יוסי ב"ר חנינא נחלק עם רב ושמואל, שלדעתם ידעה כן מכח הסימנים, מה שאין כן לר' יוסי בר חנינא ידעה כן מהשערה.

ולכך כתב, שאפשר שלדברי הכל ידיעתה היתה על פי סימנים, ומה שאמרו 'מכאן', אין הלימוד מתחילת הפסוק שאמרה 'הנה נא ידעתי', אלא מסוף הפסוק 'קדוש הוא', שמרמיזותיו של גיחזי וממה שהביט בפניה הכירה ש'הוא קדוש ואין משרתו קדוש'.

ומה ששאלו בגמרא מנין ידעה כן, היינו שמהפסוק משמע שנוספה לה עתה ידיעה שהוא קדוש מלבד מה שהאשה מכרת באורחים, ועל זה השיבו רב ושמואל שלא ראתה זבוב על שולחנו [ואולי קודם לכן לא אירע שערכה לו שולחן], או שהסדין נותר נקי כבתחילה.

יש לאדם לסמוך על דברי אשתו שהאורחים אנשים שאינם מהוגנים

שם. בעין יוסף (חזן, פרשת וילך דרוש שני ד"ה ויוהר, ל.) כתב, שבא להשמיענו עצה טובה להפריש את האדם מהאיסור, שפעמים האשה אומרת לבעלה הוצא את האורחים הללו מביתי, והאדם דן בדעתו שמה שאומרת כן הוא משום שעינה צרה באורחים, לכן לא נוחה דעתה בהם אע"פ שהם כשרים ולכן סבור שאין לו לעשות לפי דבריה. ועל זה אמרו בגמרא שהאדם רואה לעינים אבל האשה רואה ללבב, ובודאי ראתה האשה שאינם מהוגנים ועל כן אמרה כך ולא משום שעינה צרה באורחים, ויש לו לאדם לעשות כדברי אשתו ולהוציאם מביתו.

אלישע הסתיר צדקותו ועל ידי הסימנים הכירה בצדקותו

מנא ידעה. בבן יהוידע (ד"ה קדוש) תמה על שאלת הגמרא 'מנא ידעה', הרי אפילו תינוק רואה ומבין בקדושתו של אדם וחסידותו ומעשיו הטובים. וכתב שהלשון 'נא' מוכיח שרק עכשיו נודע לה מכך, כי אלישע הסתיר והצניע את מעשיו וקדושתו, ולכך שאלו בגמרא כיצד נודע לה צדקותו[צב].

ביאור שיטות האמוראים בסימנים המוכיחים על קדושת האדם

רב ושמואל חד אמר שלא ראתה זבוב עובר על שולחנו וחד אמר סדין של פשתן הציעה על מטתו ולא ראתה קרי עליו[צג]. בשער בת רבים (פנסטר, פרשת אמור ד"ה ועניתם) כתב, שכיון שמבואר בב"ק (פ:) שרב היה גדול משמואל, נראה לומר שה'חד אמר' הראשון הוא רב והשני הוא שמואל, שמסתבר להקדים את דברי רב[צד].

ומחלוקתם היא לשיטתם שנחלקו להלן (סא:) למה יצר הרע דומה, שלפי רב הוא דומה לזבוב ולפי שמואל הוא דומה לחיטה. ולכך אמר רב

פג. **והובא** בספר בעל שם טוב (פרשת ראה). פד. **וכן** אם היה אומר ש'הרוצה' שלא ליהנות לא יהנה, ממילא היינו למדים שהרוצה ליהנות יהנה כאלישע. וראה בחיי יצחק (יוסטמאן, פרשת חוקת ד"ה כתיב זאת חוקה) ביישוב הקושיות הללו. פה. **כגון** שאין מעשה ידיו מספיקים לו, שמחויב הוא ליטול מן הצדקה, שעל זה אמרו (ירושלמי פאה פ"ח ה"ח) שכל הצריך ליטול ואינו נוטל הרי זה שופך דמים. פו. **וכן** דרשו (ויק"ר לד ח) על הפסוק (רות ב יט) 'האיש אשר עשיתי עמו היום בועז', שלא נאמר 'אשר עשה עמי' אלא 'עשיתי עמו', שיותר ממה שבעל הבית עושה עם העני, העני עושה עם בעל הבית. פז. **כמבואר** בגיטין (מ:). פח. **בדברי** שאול (ד"ה הרוצה) תמה וכי לקח עמו כל כלי תשמישו לכל מקום שהלך. ועיין שם שביאר שלא הוצרך לכלום, שלא רצה ליהנות מהעולם הזה. פט. **ועיי"ש** עוד שביאר באופן נוסף. וכן הוא בחיבורו פירוש הרי"ף (על העין יעקב, ד"ה ביתו). צ. **בעיון יעקב** (ד"ה מכאן) דקדק, שנקטה הגמרא 'באורחים' לשון רבים, משום שהכירה גם באלישע שהוא איש קדוש וגם בגיחזי שאינו קדוש, כמבואר להלן בסמוך. צא. **וראה** להלן בסמוך שביאר באופן אחר. צב. **ועיין** עץ יוסף (על העין יעקב, ד"ה מכאן) שדקדק במשמעות תיבת 'נא', כעין זה. וראה עוד ביישוב הקושיא, בשער בת רבים (פנסטר, סוף פרשת פקודי ד"ה קדוש). ובגנזי ישראל (טשורטקוב, ראה תרס"ג) כתב ליישב ששאלת הגמרא היא מנין ידעה שאלישע רשאי ליהנות מאחרים. ועיי"ש שביאר המשך דברי הגמרא לפי דרכו. צג. **כתב** בעץ יוסף (על העין יעקב, ד"ה סדין) שנקט 'סדין של פשתן' ולא של צמר, כי דבר זה ניכר בסדין של פשתן, אבל בשל צמר אינו ניכר. צד. **ולכאורה** יש להעיר שאם כן

שלא ראתה זבוב היינו יצר הרע עובר על שולחנו, שהיתה אכילתו לשם שמים בלבד ולא לתועלת גופוצה.

ענין הקדושה שבמניעת הזבוב והקרי

שם. המהרש"א (ח"א ד"ה כי) פירש, ששולחנו היה קדוש כמזבח, ושנינו (אבות פ"ה מ"ה) שבבית המקדש לא נראה זבוב בבית המטבחיים. וכן לפי הסובר שלא ראה קרי, הרי אמרו חז"ל (ויק"ר כד ו) שכל מקום שיש גדר ערוה, נאמר בו קדושה.

כשאין זבוב עובר על שולחנו הרי זה סימן שלא הפסיק מעסק התורה בעת אכילתו

שם. כתב בבן יהוידע (ד"ה ונדרשה) בדרך הלצה, על פי המבואר בפרק שירה שכשאין ישראל עוסקים בתורה מתעורר הזבוב לומר שירה, ולכך באים הזבובים לראות אם אומרים דברי תורה על השולחן, ומשום שאלישע לא הפסיק מעסק התורה אף בזמן אכילתו, לכך עשו לו נס זה מן השמים להראות צדקותו.

כשצדיק אוכל לשובע נפשו אין הזבובים מתרבים על שולחנו

שם. בבית יעקב (היגשר, ד"ה ותאמר) ביאר, שהרי ידוע שהזבובים יתרבו במקום שמרבים לאכול מעדני חלב או בשר, אבל כשאוכל פת במלח אין מתרבים שם הזבובים, וכיון שראתה שצדיק אוכל רק לשובע נפשו, ידעה שאיש קדוש הוא.

מקור דברי האמוראים מתיבת 'תמיד'

שם. בעיון יעקב (ד"ה מד) ביאר, שאמנם מצינו שאר סימנים לקדושתו של אדם, אמנם מתיבת 'תמיד' שבפסוק זה יש ללמוד כן, שהרי להלן בסמוך דרשו מתיבה זו שהמארח תלמיד חכם בביתו נחשב כמקריב תמידין, ולכן לא נראה זבוב על שולחנו, ששנינו (אבות פ"ה מ"ה) שבבית המקדש לא נראה זבוב בבית המטבחיים. והסובר שלא ראתה קרי על סדינו תמיד, הוא גם כן סימן קדושה שלא אירע לו אפילו פעם אחת מקרה בלתי טהור, ש'תמיד' היה קדוש.

ובשפתי חכמים (ד"ה שלא) כתב שהגמרא דייקה מתיבת 'תמיד', שדבר זה שלא נראה זבוב אין בו אות לראות בו לקדושתו אלא אם הוא תמיד כך, שמפעם או פעמיים יש לתלות זאת במקרה, ולכן הוסיף הכתוב תיבת 'תמיד'.

ביאור ענין הסימנים שידעה קדושתו על פיהם והאם האמוראים נחלקו בזה

שם. בזוהר (בשלח מד.) הקשו, שהרי ענין זה שהזבוב אינו עובר גלוי הוא לכל, ואם כן מדוע אמרה 'הנה נא ידעתי' שמשמע שרק היא ידעה דבר זה. ולכך פירשו כהטעם השני שהציעה לו הסדיןצו, וידעה קדושתו על ידי שהיתה מצעת לו המיטה ובקומו ממנה מעלה ריח טוב מאד כריח גן עדן שלא כמנהג שאר בני אדם, ולזה אמר 'הנה נא ידעתי כי איש אלהים קדוש הוא'.

ולזה אמרה 'נעשה נא עליית קיר קטנה וגו' ונשים לו שם מטה' וגו', שעיקר החביבות שלה היה מצד המיטה שהיתה מעלה ריח טוב מאד, ולזה הסכימה לעשות לו עלייה, שלא ראוי שיהיה בתוך הבית, שלא יוכלו להזהר בו.

ובכלי יקר (לנילוו, מלכים ב' ד ט) כתב ליישב דברי הגמרא שלא ראתה זבוב, שרב לא נחלק על הסובר שעל ידי הסדין ידעה, אבל הסובר שהציעה סדין נחלק על הסובר שראתה שאין עובר על שולחנו זבוב, שהסובר שלא ראתה זבוב על שולחנו, היינו שלכך קראתו קדוש, שהרי קדושה גדולה היא זאת שלא יתראה זבוב על שולחנו, וכעין מה ששנינו (אבות פ"ה מ"ה) שלא נראה זבוב בבית המטבחיים שהוא שולחן גבוה. ומה שהקשו בזוהר שהרי כל העולם ידעו מכך, יש ליישב שסימן זה נצטרף עם ענין הסדין שלא ראתה בו קרי.

וכתב לסייע לדבריו ממה שכתב **רש"י** (מלכים שם) שלא ראתה זבוב על שולחנו וקרי על סדינו, ואם שני האמוראים חולקים זה על זה, לא היה רש"י להביא דברי שניהם כאחד.

וביאר שהסובר שידיעתה היתה על פי הסדין, אפשר שחולק על ענין הזבוב, וסובר שענין הסדין לבד היה בו, שזה מורה על קדושתו והיא ידעה בו ולא זולתה. וההכרח לומר שרק ענין הסדין היה בו הוא ממה שהזכירה מיטה ושולחן, שאילו היה נס הזבוב בשולחנו, היה ראוי להקדים את השולחן שכן הוא הסדר שבתחילה האדם אוכל ולאחר כך ישן במיטה, אלא הקדימה את המיטה משום שבה היה הסימן לקדושתו.

ידיעתה היתה ממה שכל אדם שישן במיטתו לא ראה שם קרי

שם. כתב בטהרת יו"ט (ח"ה עמ' קנ) **בשם מהר"ש מבעלזא**, שיש לתמוה שהרי ממה שבמשך הזמן שהיה שם לא ראתה קרי על מיטתו, אין להכריח שהיה קדוש. ולכך ביאר, שכל מי שהיה ישן אחריו במיטה זו, היה נשמר לעולם, ולא ראתה קרי על מיטה זו משום אדם שישן שם, ומזה ידעה שהוא איש קדושצז.

האם קודם מעשהו של גיחזי ידעה שאינו קדוש

הוא קדוש ומשרתו אינו קדוש. הקשה **בפירוש הריא"ף** (על העין יעקב, ד"ה שלחמה), והרי מעשהו של גיחזי היה לבסוף, ואיך ידעה מתחילה שאינו קדוש. ותירץ, שראתה שבבואו לאכול לא היה מביא את נערו עמו, ומתוך כך ידעה שאינו קדוש.

ובזהב שיב"ה (אלגאזי, ד"ה הנה נא) כתב ליישב, שמרמיזותיו של גיחזי וממה שהביט בפניה הכירה שהוא פרוץ.

ותירץ עוד, שהשונמית לא אמרה כן, אלא שהנביא כתב כן לרמוז שמשרתו אינו קדושצח.

מנין דרשו שאחזה בהוד יפיה

שאחזה בהוד יפיה. המהרש"א (ח"א ד"ה שאחזה) פירש הטעם שדרשו כן, משום שלפי פשוטו שהכוונה היא שדחפה, הרי אין טעם מפורש למה הדפה ממנו, ועוד, שממה שאמר לו אלישע 'הרפה לה' משמע שאחז בה. ולכך דרשו בו מילת נוטריקון, שאחזה בהוד יפיה.

וכתב שיש לפרש ענין הוד יפיה בדדיה, על פי המבואר לעיל (ע"א) שהקב"ה עשה לאשה דדים במקום בינה, ולא במקום הערוה והטינופת.

האם אחזה בדדיה או במצחה ובעיניה

שם. רש"י (ד"ה בהוד) פירש, שאחזה בדדיהצט. **ובבן יהוידע** (ד"ה שאחזה) פירש שהכוונה היא למצחה ולעיניה, שהעינים הם עיקר היופי, וכן המצח בו תלוי היופי של צורת הפנים בכמותו ובישרותו. והיינו שכשהרכינה ראשה ונפלה לפני רגליו של אלישע, בא גיחזי להקימה והניח ידיו על מצחה ועיניה בשביל להרימה ולדחותה מפני אלישע.

הטעם שדרשו תיבת 'תמיד' משום שאלישע לא היה שם בקביעות

כל המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומהנהו מנכסיו מעלה עליו הכתוב כאילו מקריב תמידין. פירש **המהרש"א** (ח"א ד"ה כאילו), שפשטות תיבת 'תמיד' שייכת בדבר שקבוע לו זמן, כמו שפירש **רש"י** בפסוק (שמות כז כ) 'להעלות נר תמיד' שהכוונה היא מלילה ללילה כמו עולת תמיד שאינה אלא מיום ליום, וכן 'תמיד' האמור לגבי לחם הפנים היינו משבת לשבת. אבל לגבי אלישע שעבר שם בדרך אורח לא שייך בו זמן קבוע, ולכך דרשו מילת 'תמיד' שהוא כאילו מקריב תמידין, שכמו שהתמידין מזון גבוה הוא, כמו כן המארח תלמיד חכם, ששולחנו הוא שולחן גבוה במקום מזבח, כמו שכתוב (שמות יח יב) 'לפני האלהים', שהוא כאילו נהנה מזבחי שמיםקא.

המארח תלמיד חכם ומחמת כן לומד תורה הרי הוא עדיף ממקריב קרבנות

שם. בכלי יקר (לנילוו, מלכים ב' ד ט) ביאר, שמתיבת 'תמיד' דרשו בגמרא שהוא כאילו הקריב תמידין, היינו תמיד של שחר ותמיד של בין הערבים, שהמארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומהנהו מנכסיו, הרי הוא כמו התמיד, וכמו שהתמיד מכפר עונות של ישראל, שתמיד של שחר מכפר עונות של הלילה, ותמיד של בין הערבים מכפר עונות של היום, ונמצא שלישראל אין עוונות (ילקוט שמעוני משלי רמז תתקנ), כך המארח ת"ח ומהנהו מנכסיו ועל ידי זה לומד תורה, הרי זה מכפר על המארחו. ועל הפסוק (ויקרא ז לז) 'זאת התורה לעולה למנחה' וגו' דרשו חז"ל (מנחות קי.) שכל העוסק בתורה אינו צריך לא עולה ולא מנחה, שהתורה עדיפה מכל הקרבנות.

ולפי זה ביאר לשון הכתוב 'עובר עלינו' שהוא מלשון 'נושא עון ועובר על פשע' (מיכה ז יח), 'תמיד' כתמיד של שחר ושל בין הערביים.

הטעם שנקטה הגמרא 'תמידין' לשון רבים

שם. בבן יהוידע (ד"ה כל המארח) ביאר, שהגמרא נקטה שמארח תלמיד חכם בתוך ביתו 'ומהנהו מנכסיו', והיינו שמאכילו ומשקהו וגם נותן לו מלבושים או ממון, ולכך אמרו 'תמידין' לשון רבים, שהוא כנגד שני העניינים שמהנהוקב.

היה לגמרא לפרש דבריה, שרב אמר כך ושמואל אמר כך. **צה. ועיי"ש** מה שרמז בזה לפי שמואל. וראה עוד בזה בשפתי חכמים (ד"ה שלא). **צו. אבל** ידיעתה לא היתה ממה שלא היה בו קרי, שזה אפשר להיות אפילו בזולתו. **צז. ועיין** שם עוד בזה. וראה עוד בזה בחמודי צבי (מועדים, סי' יג עמ' פט). **צח. ועיי"ש** עוד מה שדן בתירוץ זה. **צט. וראה** לעיל בסמוך בדברי המהרש"א, הטעם שנקראו 'הוד יפיה'. **ק. בגליון** הש"ס ציין לדברי הגמרא ביומא (עא.) שהרוצה לנסך יין על גבי המזבח, ימלא גרונם של תלמידי חכמים יין. ובכתובות (קה:) אמרו [לגבי אלישע] שכל המביא דורון לתלמיד חכם כאילו מקריב ביכורים. וראה עוד במגן אבות (להרשב"ץ, אבות פ"ד מ"ז) שהביא מאמרי חז"ל בזה. וראה באור לו בציון (ד"ה עובר), שביאר שייכות מאמרי הגמרא שהובאו להלן. **קא. לקמן** (סד.) דרשו מפסוק זה שכל הנהנה מסעודה שתלמיד חכם שרוי בתוכה, כאילו נהנה מזיו שכינה. **קב. וראה** עוד בביאור לשון 'תמידין', בדברי הכלי יקר לעיל בסמוך.

ודרשו כן, משום שבתלמיד חכם שייך לומר 'תמיד' שהרי אפילו לאחר שמת אומרים שמועה מפיו, ולכך נחשב שהוא כאילו שהקריב תמידין שהם עדיפים משאר קרבנות שהם תדירים.

בגירסת הרי"ף שאין ראיה לדבר וביאור הלימוד מהפסוקים

אל יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל אלא במקום נמוך ויתפלל שנאמר ממעמקים קראתיך ה' וכו' וכתיב תפלה לעני כי יעטף[קג]**.** **הרי"ף והרא"ש** (סי' י) גורסים בדברי הגמרא 'ואע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר שנאמר ממעמקים קראתיך ה' וגו'. ותלמידי רבינו יונה (ד"ה ואע"פ) ביארו גירסא זו, שפשט הפסוק הוא שמתוך הדחקים והצרות קראתיך, ולכך אמרו שאין ראיה מפסוק זה.

ועוד ביארו, שהביאה הגמרא את הכתוב 'תפלה לעני כי יעטוף'[קד], ופירושו שפל רוח, ככתוב (צפניה ג יב) 'והשארתי בקרבך עם עני ודל' וכן כתוב (שמואל ב' כב כח) 'ואת עם עני תושיע', היינו השפלים ובעלי ענוה, שאי אפשר לומר שהעניים יהיה להם תשועה ולא בעלי עושר, שהרי כתוב (ישעיה ס ט) 'כספם וזהבם אתם', אלא כוונת הכתוב היא שתפילת השפל והעני נכנסת לפני המקום. וכן פירש רש"י (ד"ה תפלה), שלמדים מהפסוק שצריך להתפלל דרך עניות, והיינו דרך שפלות, ולא לעמוד במקום גבוה.

ובחידושי הרא"ה (ד"ה תניא) ביאר את הלימוד מ'תפילה לעני', שדרך העני להתפלל ממעמקים.

ובעיון יעקב (על עין יעקב ד"ה וכתיב) כתב שהפסוק 'תפילה לעני' בא להוסיף שגם כשבא לספר שבחו של מקום צריך הדבר להיאמר במקום נמוך, כמו שמוכח בעבודה זרה (ז:) שפסוק זה מדבר גם בענין שבחו של מקום[קה].

מהלשון 'מעמקים' בלשון רבים למדים שיהיה לבו שפל ושיעמוד במקום נמוך

שם. הגר"א (אמרי נועם, ד"ה ממעמקים) פירש, ש'מעמקים' הוא לשון רבים, ונכללו בזה שני דברים, שיהיה לבו שפל, ושהמקום שהוא עומד שם יהיה נמוך.

בטעם האיסור לעמוד במקום גבוה

שם. בברייתא להלן בסמוך שנינו שהטעם הוא משום שאין גבהות לפני המקום. ומדברי תלמידי רבינו יונה (ד"ה ואע"פ) מבואר[קו], שטעם האיסור להתפלל במקום גבוה הוא, כדי שיתפלל בהכנעה וענוה.

אמנם המאירי (ד"ה המתפלל) ביאר, שמה שאסרו לעמוד על כסא או שרפרף, הוא משום שיש בכך חסרון אמונה, שמראה כמו שאין הקדוש ברוך הוא שומע ממרחק.

ובעין זה כתב הלבוש (סי' צ ס"א) שכשמתפלל בציבור נראה כגאות כיון שהוא עומד במקום גבוה יותר משאר העם. ואפילו ביחיד לא יעמוד במקום גבוה משום שהוא כמחרף, שנראה כרוצה להתקרב יותר אל ה' שהוא על השמים, ואינו יודע שמלוא כל הארץ כבודו[קז].

עמידת השליח צבור במקום נמוך

שם. במגן אברהם (סי' צ סק"ג) כתב בשם **האגודה**, שעכשיו נהגו שהמקום שהשליח צבור עומד, הוא עמוק משאר הבית הכנסת משום הכתוב 'ממעמקים קראתיך ה''. והוסיף, שאפשר שמשום כך מצינו שחז"ל קראו לשליח ציבור 'יורד לפני התיבה', והיינו על שם עמידתו במקום נמוך[קח].

דין כסא או שרפרף שאינם גבוהים שלשה טפחים

תניא נמי הכי לא יעמוד אדם לא על גבי כסא ולא על גבי שרפרף ולא במקום גבוה ויתפלל אלא במקום נמוך ויתפלל לפי שאין גבהות לפני המקום. כתבו הרמב"ם (תפילה פ"ה ה"ז) **והשולחן ערוך** (סי' צ ס"א), שהמתפלל, לא יעמוד על גבי מיטה ולא על גבי כסא ולא על גבי ספסל, ולא על גבי מקום גבוה שלשה טפחים. וביאר **הבית יוסף** (שם ס"ב ד"ה וכתב הרמב"ם), שאם אינו גבוה שלשה טפחים מותר, שהוא נחשב כקרקע שהוגבהה מעט[קט].

והביא הבית יוסף (שם) דברי המהר"י **אבוהב** שדקדק בדברי הברייתא שבתחילה שנינו 'לא יעמוד על גבי מיטה' וכו', ואח"כ שנינו 'ולא במקום גבוה', ומדוע לא די במה שסיים התנא שלא יעמוד על גבי מקום גבוה. וביאר, שבתחילה הברייתא משמיעה שעל גבי מיטה או על גבי ספסל או על גבי כלי, אפילו שאינם גבוהים שלשה טפחים לא יתפלל עליהם, לפי שיש לחוש שיהיה טרוד שמא יפול ולא יכוין כראוי בתפלתו[קי]. ומוסיפה הברייתא 'ולא במקום גבוה', שאפילו על גבי קרקע עולם, לא יתפלל במקום שהוא גבוה ג' טפחים[קיא].

וכן כתב **הרמ"א** (שם), שאפילו כשהכסא או השרפרף אינם גבוהים שלשה טפחים, אסורים[קיב]. והב"ח (שם ס"א ד"ה אבל) ביאר, שלפי דברי המהר"י אבוהב מה ששנינו (תוספתא פ"ג הי"ז) מיטה כסא וספסל אינו בדרך לא זו אף זו, אלא שבשלשתם אין חילוק לענין דין זה, שבין מיטה שהיא רחבה וקבועה ובין כסא שהוא רחב קצת ובין ספסל שאינו רחב כלל, אסור משום טירדא. והקשה הב"ח על דבריו, שלפי שיטה זו קשה שלכאורה נראה שכל האופנים שהוזכרו בברייתא שוים בדין שרק בגבוהים שלשה טפחים הם אסורים, שאם יש חילוק בדין בין קרקע לכלים, לא היתה הברייתא כותבת את דינם כאחד.

והט"ז (שם סק"א) כתב לדחות הוכחת המהר"י אבוהב מלשון הברייתא[קיג], וביאר שלכך לא כללם התנא כאחד, שמהדין שלא יעמוד על גבי מקום גבוה לחוד לא היינו למדים לאסור עמידה על גבי כלים, שיש לחלק שהם כרשות בפני עצמם, וכמו שהתיר השו"ע (שם ס"א) לעמוד במקום גבוה המוקף מחיצות. וכתב, שמסתבר לומר שהאיסור לעמוד על כסא אינו בגבוה כל שהוא אלא בגבוה שלשה טפחים.

והב"ח (שם ס"א ד"ה לא) ביאר, שדיני הברייתא הם בדרך לא זו אף זו, שמלבד מה שאסור לעמוד על מיטה שלפעמים הוא ישן עליה, גם על כסא שהוא יושב עליו לפעמים, אסור לעמוד, ואף על ספסל שיושב עליו תמיד, אסור לעמוד עליו ואין זה נחשב כעומד בעלייה, משום שאין הדרך להשתמש בהם בעמידה, ולכך כשעומד עליהם הוא מראה גבהות לפני המקום ואסור. ועוד הוסיפה הברייתא לומר, שאפילו על דבר שאינו גבוה כל כך כמיטה וכדומה, אלא שהוא גבוה קצת, כיון שהוא גבוה שלשה טפחים, אסור לעמוד עליו. וביאר לפי דרכו, שלכך כשהוא חולה וזקן, מותר לו לעמוד על המיטה, שהוא נחשב כדר בעלייה שמותר לו להתפלל שם, והיינו משום שרוב היום הוא שוכב במיטה. וכן כשעלה למקום גבוה בשביל להשמיע לציבור, כיון שעלה לשם מפני הצורך, אין בזה גבהות לפני המקום, ומותר לו להתפלל שם.

והביא הבית יוסף (שם ס"ב ד"ה כתב הרמב"ם), שהארחות חיים (תפלה סי' נב) כתב שלא אסרו אלא בגבוה עשרה טפחים. וכתב שההלכה כדברי הרמב"ם שאסר בגבוה שלשה טפחים.

טעם האיסור לעמוד במקום גבוה

שם. הבית יוסף (סי' צ ס"א) הביא דברי המהר"י **אבוהב**, שטעם האיסור לעמוד על במקום גבוה הוא משום שהוא טרוד שמא יפול ולא יתכוין בתפלתו.

ובפרישה (שם סק"א, סי' צח סק"ב) כתב, שבגבוה שלשה הוא דומה לחציצה, והתפילה צריכה להיות בדומה לעבודה שבבית המקדש, ושם אסור לעבוד כשכלי חוצץ בינו ובין הקרקע. וכן כתב **הטור** (סי' צח) שפרטי דיני התפילה הם כדיני העבודה בבית המקדש.

עמידת זקן או חולה במקום גבוה וכן כשמתכוין להשמיע לציבור

שם. בתוספתא (פ"ג הי"ז) שנינו, שאם היה זקן או חולה הרי זה מותר לעמוד על גבי מקום גבוה. וכן כתב **בשולחן ערוך** (סי' צ ס"א), שאם היה זקן או חולה, שקשה לו לירד מעל המטה[קיד], מותר.

ובמגן אברהם (שם סק"א) כתב לדקדק[קטו], שכיון שטעם האיסור לעמוד על גבי מקום גבוה הוא מפני שהוא טרוד וירא שמא יפול, ולא יוכל לכוין בתפלתו, אם כן מדוע התיר השולחן ערוך בזקן וחולה, והרי אף שאין בו משום גבהות, מכל מקום יאסר לעמוד מחמת שהוא טרוד. וכתב, שצריך לומר שלא הטריחוהו חכמים והתירוהו להתפלל עליהם, במה שייטב לו בישיבה או בעמידה. ועוד תירץ, שמדובר דווקא באופן שלא שייך לחשוש שמא יפול.

וכתב הבית יוסף (שם ס"א ד"ה המתפלל), בשם **ה"ר מנוח** (ספר המנוחה, תפילה פ"ה ה"ז) שכשמתכוין להשמיע לציבור מותר לו לעמוד ע"ג מקום גבוה ואפילו

קג. **באשל** אברהם (בוטשאטש, סי' צ ד"ה ונראה) כתב, שדין זה הוא דווקא בתפילת שמונה עשרה, שהיא עיקר התפילה וצריך לכוין בה ביותר. וראה בבן יהוידע (ד"ה אל יעמוד) שהאריך לבאר דברי הגמרא בדרך רמז. ובבית יעקב (היכשר, ד"ה ואמר) ביאר בדרך הצחות והמוסר, שלא יתפלל בתחילה על דברים גבוהים, אלא יתחיל מן הדברים הקטנים לתקנם, ומן הקלות יבוא אל החמורות, שאם יתחיל מן החמורות, יקשה לו לתקנם, ואז יפול לאחור. קד. **ונראה** מדבריהם שגם פסוק זה אינו ראיה לדבר אלא זכר לדבר. קה. **וראה** עוד במעון הברכות (ד"ה לפי) בטעם שהביאה הגמרא את הפסוק 'תפילה לעני כי יעטוף'. וראה בבן יהוידע (ד"ה ונזה יתורץ) שביאר בדרך רמז, הטעם שהביאה הגמרא שני פסוקים ללמד דין זה. קו. **הובאו** דבריהם לעיל בסמוך. קז. **ולענין** טעם האיסור לעמוד על גבי כסא, ראה להלן בדברי המהר"י אבוהב והפרישה. קח. **ובהגהות** הגרי"פ (כמג"א שם) שם העיר, שכן מבואר בדברי רש"י בר"ה (לג. ד"ה ירד). וציין המג"א לדברי הבית יוסף (סי' קנ ס"ה ד"ה וכלל יוסבים) ש'יורד לפני התיבה' היינו שיורד ממקומו ללכת לפני התיבה. וראה במחצית השקל (שם סק"ג) מה שביאר בזה. וראה עוד בענין עמידת השליח צבור במקום נמוך, בפסקי תשובות (סי' צ אות ג). קט. **וראה** להלן בסמוך בדברי הפרישה, שרק בגבוה ג' יש לאסור משום חציצה. ובענין שיעור שלשה טפחים, ראה בסדר משנה (תפילה שם אות ג ד"ה ולפיכך), בכתב סופר (שו"ת, או"ח סי' יט), בבאר יהודה, ובצפנת פענח (תפילה שם). קי. **ובפרישה** (שם סק"א) תמה, שבגבוה פחות משלשה טפחים אינו טרוד שמא יפול. קיא. **וראה** בדברי חמודות (על הרא"ש אות נו) בביאור דברי הברייתא, לפי המהר"י אבוהב. קיב. **ראה** בראש יוסף (ד"ה אבל) שכתב לדון שבכסא פחות מג', הואיל ואינו בטל לקרקע שייך לאסרו משום גבהות. קיג. **עיין** שם שהביא שמצינו בשאר מקומות שחילקה הברייתא ענין כזה לשני דינים. וראה בכתב סופר (שו"ת, או"ח סי' יט ד"ה ומה שהקשה) שדחה דברי הט"ז. קיד. **על** פי מגן אברהם (שם סק"ב). וראה ביאור נוסף, בדברי הב"ח שהובאו לעיל בסמוך. קטו. **ובמשנה** ברורה (שם סק"א) הביא דבריו בהרחבת דברים.

ע"ג כסא או ספסל ואין בזה משום גבהות. וכן כתב בשולחן ערוך (שם ס"א), שאם כוונתו להשמיע לציבור, מותר.

ובמשנה ברורה (שם סק"ה) כתב **שמהפרי מגדים** (שם משבצות זהב סק"א) מבואר שבאופן שהוא טרוד שמא יפול, אפילו כשמתכוין להשמיע לציבור, אסור.

ובכתב סופר (שו"ת, או"ח סי' יט) כתב, שדין השולחן ערוך שאם כוונתו להשמיע לציבור מותר, היינו כשאי אפשר לשמעו כלל רק כשעומד במקום גבוה, אבל כשאפשר לשמעו אלא שבמקום גבוה ישמע קולו ביותר, אסור לו להתפלל במקום גבוה.

אף כשעומד במקום גבוה קודם שהגיע זמן התפלה אל יתפלל שם

שם. בכתב סופר (שו"ת, או"ח סי' יט) דייק בלשון הברייתא, שממה שלא שנינו 'אל יתפלל במקום גבוה', אלא 'אל יעמוד במקום גבוה ויתפלל', מבואר שכוונת התנא להשמיענו שאפילו כשהקדים לעמוד במקום גבוה קודם שהגיע זמן התפילה, ולא הלך לעמוד שם בכוונה כדי להתפלל שם, מכל מקום ירד וילך למקום אחר, וכל שכן שלא ילך מתחילה אל מקום גבוה להתפלל, וקל וחומר לשליח צבור שלא יעלה על הבימה בשביל להתפלל שם.

הטעם שאין חיוב לעמוד במקום נמוך

אלא במקום נמוך ויתפלל. במעדני יו"ט (על הרא"ש, אות ח) דקדק, שלפי מה ששנינו שיתפלל במקום נמוך משום שכתוב 'ממעמקים', אם כן יתחייב אדם להתפלל במקום עמוק. וכתב, שפסוק זה נאמר לגבי הלויים שהיו עומדים על מעלות העזרה[קטז], והיו אומרים לפני הקב"ה שכבר קראוהו והתפללו לפניו ממעמקים, ומה שהם עומדים במעלות הגבוהים, הוא רק לשורר, אבל כשקראו אליו לבקשת רחמים ולהתפלל לפניו, היה זה ממעמקים, ואם כן אין ללמוד מהפסוק אלא שלא לעמוד במקום גבוה, אבל אין ללמוד ממנו שיש חיוב לעמוד במקום נמוך[קיז].

ובכתב סופר (שו"ת, או"ח סי' יט) כתב לדייק בכפילות הלשון, שלא יעמוד במקום גבוה, וגם שיעמוד במקום נמוך, וביאר שהם שני דינים נפרדים, שהדין שלא יעמוד במקום גבוה הוא איסור, ומשום שאין גבהות לפני המקום, והדין שיעמוד במקום נמוך אינו אלא למצוה מן המובחר והידור תפלה להראות הכנעה יתירה. אמנם **באגרות משה** (שו"ת, או"ח ח"ב סי' כו) הביא את דברי הכתב סופר, וכתב שהשולחן ערוך (סי' צ ס"א - ב) הביא רק את האיסור לעמוד במקום גבוה ולהתפלל, ולא הזכיר את הדין שיעמוד במקום נמוך. ולכן העלה שדין זה לא נפסק להלכה. והיינו משום שמגירסת הרי"ף נראה שגרס רק את הדין שלא יעמוד במקום גבוה ויתפלל.

ביאור דרך משל שהעניו והשפל לא יתבעוהו על מיעוט עבודתו את ה'

שם. באהל יעקב (דובנא, פרשת ויגש)[קיח] ביאר טעם האיסור לעמוד במקום גבוה, על פי משל לאחד שהיו נושים בו, וחיפש עצות כיצד להינצל מנושיו, ויעצוהו שבבואו למשפט, יטען שהוא רוצה לשלם אך אין לו מה לשלם, ומרוב שמחתו של אותו אדם על העצה שנתנו לו, לבש בגדי חמודות והלך למשפט. אמרו לו ידידיו, איך אתה הולך בבגדי חמודות למשפט כשאתה בא לטעון שאין לך לשלם, ומעשיך סותרים את דבריך, שאתה לבוש כאחד המכובדים. וכך הוא הדבר בבואנו לעמוד בתפילה, שהיא עבודה, צריך ליבנו להתמלאות בושה והכנעה על קיצורנו בעבודת ה', ולכן אמרו שיעמוד במקום נמוך ויתפלל, כדי שתתעורר בו הענוה והשפלות, ויאמר לפני הקב"ה, ראה עמידתנו דלים וריקים ואין בידינו למלא את חובתנו כפי הראוי להיות. אבל כשעומד במקום גבוה, משמעותו שמעריך עצמו כבעל מעלות, אז תתעורר נגדו התביעה על קיצורו בעבודת ה'.

דין מקום שיש בו ארבע אמות או שהוא מוקף מחיצות

שם. כתב הרמב"ם (תפלה פ"ה ה"ז), 'היה בנין גבוה אם יש בו ארבע אמות על ארבע אמות שהוא שיעור הבית[קיט], הרי הוא כעלייה ומותר להתפלל בו[קכ].

וכן אם היה מוקף מחיצות מכל רוחותיו אע"פ שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות מותר להתפלל בו מפני שאין גבהו ניכר שהרי חלק רשות לעצמו'[קכא].

ובהשגת הראב"ד כתב על דברי הרמב"ם שאם יכול לירד למטה ולהתפלל ירד למטה ויתפלל. **ובכסף משנה** כתב שנראה מדברי הראב"ד, שגם הוא סובר שאין זה בכלל מקום גבוה, ואם כן אפילו יכול לירד אינו צריך לירד, וכדעת הרמב"ם.

ובכתב סופר (שו"ת, או"ח סי' יט) ביאר כוונת הראב"ד, שאף שאינו בכלל מקום גבוה כיון שחולק רשות לעצמו, ואין נראה כמתגאה, מכל מקום טוב וישר שירד למטה למקום נמוך ממקום זה שעומד, בשביל להראות הכנעה לקיים מה שצריך שיתפלל במקום נמוך[קכב].

ביאור הלימוד מהפסוק שצריך לכוין רגליו

המתפלל צריך שיכוין את רגליו שנאמר ורגליהם רגל ישרה[קכג]. **רש"י** (ד"ה יכוין, ד"ה ורגליהם) פירש, שצריך שיכוין את רגליו זו אצל זו, והלימוד מהפסוק 'ורגליהם רגל ישרה' הוא, ששתי רגלי המלאכים נראים כרגל אחת[קכד].

וביארו תלמידי רבינו יונה (ד"ה המתפלל), שמלשון 'רגל' דייקו כן, שמשמע שסמוכות רגליהם זו לזו כמו רגל אחת[קכה].

והרשב"א (פירוש האגדות, ד"ה אמר) ביאר, שהמלה 'רגל' משמשת גם בלשון 'סיבה', כמו שכתוב (בראשית לג יד) 'לרגל המלאכה', וכן כתוב (שם ל ל) 'ויברך ה' אותך לרגלי', וכוונת האמור במלאכים 'ורגליהם רגל ישרה' שכל סיבותיהם והילוכיהם ישרות ומכוונות לדבר אחד, לקיים רצון ה', כך האדם בתפילתו צריך ליישר את כל מחשבותיו ולכוין את לבו כי כל מגמתו בעולם היא רק להגיע לקיום רצון ה', כי האדם בעולם אף הוא נחשב כמלאך, שנשלח לעולם הזה לקיים רצון ה' בלבד.

ובתוספות הרא"ש (ד"ה רגל, בפירוש השני) פירש, שהלימוד הוא מתיבת 'ישרה', ששתי רגליהם מכוונות ומיושרות זו לצד זו[קכו].

בשיטות האמוראים בירושלמי האם צריך להידמות למלאכים או לכהנים

שם. תלמידי רבינו יונה (ד"ה המתפלל) הביאו, שבירושלמי (ה"א) נחלקו אמוראים בפירוש הדין שצריך לכוין רגליו, האם למדים כן מהכהנים או שלמדים כן מהמלאכים. ולהסובר שלמדים מהכהנים היינו שהיו הולכים עקב בצד גודל, שהכהנים לא היו יכולים לפסוע פסיעה גסה משום 'אשר לא תגלה ערותך עליו' (שמות כ כג) והיו הולכים עקב בצד גודל, וכמו כן בתפילה יש לו להתפלל עקב בצד גודל. ולהסובר שלמדים מהמלאכים היינו שצריך שיהיו רגליו סמוכות ומכוונות זו כנגד זו כרגל אחת[קכז]. וכתבו, שהבבלי סובר שלמדים מהמלאכים, ולכך צריך שיכוין את רגליו זה כנגד זה כדי שיהיו נדמים כרגל אחת.

וכתבו, שיש שנוהגים לתת ריוח למעלה אצל האצבעות, משום שכתוב (יחזקאל א ז) 'וכף רגליהם ככף רגל עגל'[קכח]. ודחה מנהג זה, שהרי בגמרא הוזכר רק שיכוין אותם ויסמכם זה לזה שיהיו נדמים כאחד.

והטור (סי' צה) הביא דברי הירושלמי, **והבית יוסף** (שם ס"א ד"ה ומ"ש רבינו בירושלמי) דקדק, שלפי מה שכתבו תלמידי ה"ר יונה (שם) שהבבלי סובר שיש לנו להידמות למלאכים, צריך שיכוין את רגליו זו כנגד זו כדי שידמו כרגל אחת, אם כן לא היה לטור לכתוב את שתי השיטות שבירושלמי, כיון שאין בזה חידוש להלכה.

וכתב ליישב, שהטור סובר שאין הכרע מהבבלי מהו הטעם שצריך שיכוין את רגליו, שאפשר שהכוונה היא ככהנים והיינו עקב בצד גודל, שגם זה נחשב שרגליו מכוונות. וכתב, שמכל מקום יש לדקדק שמאחר שנהגו העולם לכוין רגליהם כמלאכים, היה לטור לכתוב שנהגו העולם לכוין את הרגלים כמלאכים. והטור לא חשש לדברי רבינו יונה ולא למנהג העולם, ואדרבה מדברי הטור (סי' צח) משמע שנקט שיש לכוין את הרגלים ככהנים, שכתב 'והשואת הרגלים ככהנים בשעת העבודה'. ומיהו יש לדחוק ולומר שלא נתכוין הטור להשמיענו אופן עמידת הרגלים ככהנים, שאפילו להסובר שיש להידמות לצורת עמידת המלאכים, אפשר שמה שצריך לכוין רגליו הוא כדי להידמות לכהנים בשעת עבודה[קכט].

קטז. **ולכך** הוא מתחיל 'שיר המעלות'. קיז. **וראה** עוד בברכת יהושע (ד"ה אריב"ח). ובאגרות משה (שו"ת, או"ח ח"ב סי' כו ד"ה ועיין בתענית, ד"ה ואולך) כתב לדון מהמבואר בתענית (כג:) שכשהוצרכו לגשמים נעמד ר' יונה במקום נמוך להתפלל משום שנאמר 'ממעמקים', ומשמע שהכתוב 'ממעמקים' הובא לענין עמידה במקום נמוך. ועיי"ש שדן אם האמוראים או הראשונים נחלקו בזה. קיח. **הובא** באסיפת זקנים (פסח ד"ה אל). קיט. **בפרי** מגדים (סי' צ משבצות זהב סק"א) תמה שגם עשרה טפחים על ד' טפחים הוא רשות בפני עצמו, כמבואר בשולחן ערוך (סי' עט ס"ב). קכ. **בגמרא** להלן (טז.) מבואר, שבעל הבית אינו קורא בראש האילן ובראש הנדבך, אלא יורד למטה ומתפלל, לפי שאין דעתו מיושבת עליו. והקשו התוספות (שם ד"ה לפי), שהרי בלא זה יש לו לירד משום האיסור להתפלל במקום גבוה [והיינו משום שאין גבהות לפני הקב"ה]. ותירצו התוספות, שבאילן שעלה שם לעשות מלאכתו, הרי זה כמו עלייה, ודווקא משום שאין דעתו מיושבת עליו, צריך הוא לירד. קכא. **בערוך** השולחן (סי' צ ס"ג) כתב שדי בשתי מחיצות, ובכף החיים (שם ס"ק יג) כתב בשם הבן איש חי שצריך שלש מחיצות, והכף החיים סובר שצריך ארבע מחיצות, או צורת הפתח ברוח רביעית. ועוד כתב, שצריך שיהיו המחיצות גבוהות עשרה טפחים. קכב. **וראה** עוד בביאור דעת הרמב"ם, במרכבת המשנה (תפלה שם) ובאגרות משה (שו"ת, או"ח ח"ב סי' כו). קכג. **ראה** בפרטי דין זה בפסקי תשובות (סי' צה אות א). וראה בעיון יעקב (ד"ה צריך), שיש שגורסים שבגמרא נחלקו אמוראים בעיקר הדין האם צריך לכוין רגליו. קכד. **ראה** בגליוני הש"ס (ד"ה המתפלל) מה שכתב בביאור דברי רש"י שהלימוד הוא מתיבת 'ישרה'. וראה להלן בסמוך בדברי התוספות הרא"ש. במשנה ברורה (סי' צה סק"ב) כתב, שאפילו אם הוא יושב בעגלה, מכל מקום יכוין את רגליו. ועוד כתב, שאל יסמוך אז לאחריו ולא יהא מוטה לצדדיו ואל יפשוט רגליו ואל ירכיבם זה על זה, מפני שכל זה הוא דרך גאוה, אלא ישב וראשו כפוף. קכה. **וראה** במעדני יו"ט (על הרא"ש, אות ט) שציין לדברי הטור (סי' צה) שתרגום 'ורגליהם רגל ישרה' (יחזקאל א ז) הוא ורגליהן רגל כוונין. קכו. **וראה** בדברי חמודות (על הרא"ש, אות נח) שכתב כן בשם הרוקח (סי' שכב). [שכתב, לענין פסיעת ג' פסיעות קודם שמונה עשרה שנלמד מ'ורגליהם', ואח"כ כשמתחיל להתפלל, אזי 'ישרה' כרגל אחת]. קכז. **וראה** במראה הפנים (ירושלמי שם, ד"ה זהו שעומד) שביאר מנין למדים שיש לנו להדמות למלאכים. וראה באור לו בציון (ד"ה עוכר) שכתב נפקא מינה בין שיטות האמוראים. קכח. **במאירי** (ד"ה המתפלל) הביא שלמדו כן מ'ורגליהם רגל ישרה', ש'רגליהם' הוא שבמקום האצבעות הם מופרדים, ו'רגל' היינו שבעקב הם נראים כאחד. קכט. **וראה** בט"ז (שם סק"א) שכתב ליישב שיטת הטור.

ובקהלת יעקב (קארלין, ד"ה ואמר)[קל] כתב ליישב שיטת הטור, שהאמוראים לא נחלקו לענין הלכה מהו אופן העמידה, שאין מסתבר לומר שבכל התפילה יהא צריך לעמוד ככהנים עקב בצד גודל, אלא שהלימוד הוא ממה שהכהנים אף בשעת העבודה היו פסיעותיהם קצרות, אם כן בודאי שהמתפלל צריך לכוין את רגליו ממש.

הדין בדיעבד כשלא כיוון רגליו

שם. הב"ח (סי' צה ס"א ד"ה ירושלמי) כתב, שיש לפרש שלפי הסובר בירושלמי שהדין שצריך לכוין רגליו נלמד מעמידת המלאכים, אם לא כיוון רגליו אף בדיעבד לא יצא.

ובאליה רבה (שם ס"א) דחה דברי הב"ח, שברמב"ם (תפילה פ"ה ה"ד) מבואר שכיוון הרגלים אינו אלא לכתחילה, ואין צריך לחזור ולהתפלל אף שלא כיוון כלל. וכתב שמכל מקום נראה שהרשות בידו לחזור ולהתפלל נדבה בלא חידוש[קלא].

ובמגן גבורים (שם שלטי הגבורים סק"א) תמה על דברי הב"ח, שאם כן היה לירושלמי לפרש כן, שיש נפקא מינה בין אם טעם הדין הוא להידמות למלאכים או להידמות לכהנים[קלב].

טעם הדין שצריך לכוין את רגליו

שם. הרשב"א (פירוש האגדות, ד"ה אמר) כתב בטעם הדבר שצריך לכוין את רגליו, שהאדם יש לו לשים אל לבו כאילו ידיו ורגליו אסורות[קלג], ואינן יכולות לנוע ולהגיע אל מבוקשו או להינצל מהנזקים, בלתי עזר ה'. וכיון שרגלי האדם מסייעות לו יותר משאר איבריו להשיג את רצונותיו, ולהבריחו מן הנזקים, לכך תיקנו שהמתפלל יכוין רגליו[קלד].

ועוד כתב, שהמתפלל צריך שיחשוב בלבו שהקב"ה ברא את המין האנושי בשלימות, ושיכיר מעשיו של הקב"ה וידמה למלאכי השרת כמו שאמר הנביא (מלאכי ב ז) 'ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא', וגם שיהיה דומה לאופנים וחיות הקודש, ולזה הביאו ראיה מהנאמר בהם 'ורגליהם רגל ישרה'.

ובבית יוסף (סי' צה ס"א ד"ה וכתב עוד) כתב, שלכך צריך הוא לכוין את רגליו כיון שהוא עומד לדבר עם השכינה ויש לו לסלק את כל מחשבות הגוף מלבו, ולדמות כאילו הוא מלאך משרת. וכתב בשם מהר"י אבוהב, שהוא רמז שנסתלק ממנו התנועה לברוח, ולא להשיג שום חפץ מבלעדי ה'[קלה].

ובעיון יעקב (על העין יעקב ד"ה לא) כתב, שאפשר שלכך תיקנו שיכוין את רגליו כדי להידמות למלאכים, כשם שמלאכים אין קיומם אלא לעבודת ה' ללא שיתוף כל הנאה עצמית כל שהיא, כך האדם ראוי שתהא עבודתו ללא שיתוף של הנאה עצמית[קלו].

אף כשאומרים קדושה עם השליח ציבור צריך לכוין את הרגלים

שם. הבית יוסף (סי' צה ס"ד ד"ה וכתב עוד) הביא דברי התרומת הדשן (שו"ת, סי' כח), שראוי ליחיד לכוין את רגליו בשעה שאומר קדושה עם השליח ציבור, שכיון שאומרים 'נקדש את שמך כשם שמקדישים אותו בשמי מרום', ובשמים מקדישים ברגל ישרה, יש לנו להתדמות להם בכל היכולת ואין בזה משום גאוה והדיוטות אלא מידה ישרה היא[קלז].

דרשת הגמרא היא מתיבת 'על' הדם

מאי דכתיב לא תאכלו על הדם לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם[קלח].

המהרש"א (ח"א ד"ה לא תאכלו) פירש, שתיבת 'על' הדם, אין משמעותה לאסור אכילת דם, לכך דרשוה על איסור אכילה קודם התפילה[קלט].

האם איסור האכילה קודם התפילה הוא מדרבנן או מן התורה

שם. תלמידי רבינו יונה (ד"ה לא תאכלו) כתבו, שלימוד הדין מפסוק זה הוא אסמכתא בעלמא, [שפשטות כוונת הפסוק היא על איסור אבר מן החי, שלא יאכל הבשר בעוד שדמו בתוכו[קמ]]. וכן הוא מסקנת הבית יוסף (סי' פט ס"ג ד"ה ומ"ש בשם) שהאיסור הוא מדרבנן[קמא].

אמנם במנחת חינוך (מצוה רמח אות ה) כתב, שמדברי הרמב"ם בספר המצוות (שורש ט) ומדברי החינוך (מצוה רמח) מבואר שהיא דרשה גמורה. וכן מבואר בחידושי הרא"ה (ד"ה ואמר) שכתב, שאין לוקים על לאו זה משום שהוא לאו שבכללות, שלמדו מפסוק זה דינים נוספים[קמב].

טעם לאיסור אכילה קודם התפילה שמא ישכח להתפלל או שלא יכוין כראוי

שם. כתב **הרשב"א** (פירוש האגדות, ד"ה מאי), שמה שאמרו שיתפלל 'על דמו', היינו שהאדם נברא לשבח את בוראו, ולהודות לפניו שבראו, וזהו עיקר ענין התפילה, ואם אינו מקיים תפקידו זה שלשמו נברא, הרי הוא גורם בכך את מיתתו ושפיכת 'דמו', והאכילה והשתיה לרוב גסותם יכולים להשכיח מהאדם את חובת התפילה וההודאה, ואפילו אם יתפלל, לא תהא תפילתו עם הכוונה הראויה מפני שטבעו גס וגאה מהנאת האכילה, ולכן הזהירו שלא יאכל לפני שמתפלל[קמג].

ראוי לאדם להקדים מזון הנפש קודם למזון הגוף

שם. בכתר שם טוב (מלמד, פרשת משפטים ד"ה השמר, סד:) ביאר, שכוונת הגמרא היא שאסור לאדם לאכול קודם התפילה משום שיש לאדם להקדים את ענין מזון הנפש למזון הגוף, ועל ידי שהאדם קורא את שמע ומתפלל שהם מזון הנפש, יברך הקב"ה את מזון הגוף שהאדם אוכל[קמד]. וכן מה שדרשו להלן בסמוך איסור אכילה קודם התפילה מ'ואותי השלכת אחרי גוך' היינו שאם אינו אוכל קודם התפילה מראה הוא בעצמו ש'לא על הלחם לבדו יחיה האדם אלא על כל מוצא פי ה' יחיה האדם' (דברים ח ג), אבל אם אוכל קודם התפילה, הרי אינו שם לבו לזה ומשליכו לאחריו.

דמיון האוכל קודם התפלה למנחש ולמעונן

שם. במשנת חסידים (עץ חיים שער מט, פ"ד)[קמה] כתב, שהאוכל קודם התפילה הרי הוא כמעונן ומנחש, **ובפנים יפות** (ויקרא יט כו) ביאר, שלמד כן ממה שלאחר הכתוב 'לא תאכלו על הדם' נאמר 'לא תנחשו ולא תעוננו'. וביאר הטעם שהוא דומה להם, משום שהמנחש והמכשף משרה עליו רוח טומאה, וכמו כן בלילה כשהאדם ישן שורה רוח טומאה על הנפש, וכתוב (דברים יב כג) 'כי הדם הוא הנפש', וא"כ הטומאה חלה על הדם, ורוח הטומאה אינה מסתלקת אלא על ידי תפילה, אמנם התפילה אינה מועלת לטהר את הדם שהיה בקרבו בלילה, וכשאוכל לפני התפילה הדם הטמא מתרבה והתפילה אינה מועלת לטהרו נמצא שעל ידי אכילה זו משרה עליו רוח טומאה, והיינו 'לא תאכלו על הדם', שלא לאכול בבוקר על הדם הטמא הנ"ל[קמו].

אופנים שונים שאין בהם איסור אכילה ושתיה קודם התפילה

שם. בשולחן ערוך (סי' פט ס"ג) כתב, שמים מותר לשתות קודם התפילה[קמז], בין בחול ובין בשבת ויו"ט[קמח]. וכן אוכלין ומשקים לרפואה, מותר.

וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק כב), שאם נותן סוכר בתוך התה למתקו, אסור קודם התפילה. אבל אם לוקח מעט סוכר בפיו בעת השתייה, ובלא זה אין יכול לשתות התה, מותר שאין זה בכלל גאוה. אמנם כתבו **האחרונים**[קמט], שמשום חולשת הדורות שקשה לרוב הציבור להתפלל ביישוב הדעת בלא שתיה, נהגו להקל לכתחילה לענין שתיית תה וקפה, וכן להמתיקם בסוכר וחלב, וכן

קל. **הובא** באסיפת זקנים החדש. קלא. **וראה** עוד בזה במאמר מרדכי (שם) ובמטה יהודה (שם) ובפמ"ג (שם מש"ז סק"א). קלב. **ועיין** שם שהאריך לדחות דברי הב"ח. קלג. **וכמו** שמצינו בגמרא (שבת י.) שרב כהנא היה חובק ידיו באצבעותיו, כאדם המצטער מאימת רבו. וכתב, שכן נהוג שמי שמתחנן אל אדוניו מכוין ידיו להראות כאילו הן אסורות. קלד. **וכן** פירש המהרש"א (ח"א ד"ה נריך), שצריך לעמוד כן כאילו הוא כפות ברגלים, וכמו שאמרו (שבת י.) שיש להניח ידו אחת על חברתה בשעת התפילה כעבד כפות לפני רבו. קלה. **ונראה** כוונתו כדברי הרשב"א שהובא לעיל בסמוך. קלו. **וראה** עוד בבית אלהים (למבי"ט, שער התפילה פ"ז), שהאדם צריך לאחד את כוחותיו המנוגדים, לעבודת בוראו, ולזה מרמז ישור הרגלים, לאחד את הימין ואת השמאל, את היצר טוב ואת היצר הרע, שיהיו כולם בכוונה אחת. וכעין זה כתב במלא הרועים (ד"ה המתפלל), וכתב שיש לכוין כן לפי פשוטו. קלז. **וראה** בחיי משה (שם ס"ד) אם יש לעמוד כן עד לאחר 'האל הקדוש'. וראה עוד בענין כיון הרגלים בתפילת שמונה עשרה ובקדושה, בפניני הלכה (חגיגה יג:). קלח. **עיין** בבן יהוידע (ד"ה לא) שביאר בדרך רמז, היכן נרמז בפסוק זה ענין התפילה. קלט. **וראה** ברשב"ם וברמב"ן (ויקרא יט כו) ביאור כוונת תיבת 'על' לפי פשוטו. וראה עוד להלן בסמוך בדברי תלמידי רבינו יונה (ד"ה לא תאכלו). קמ. **ובחידושי** רבי עקיבא איגר (ד"ה לא) תמה, שהרי איסור אבר מן החי נלמד מהפסוק (דברים יב כג) 'ולא תאכל הנפש עם הבשר', כמבואר בחולין (קב.). וציין לדברי הגמרא בסנהדרין (סג.) שדרשו מ'לא תאכלו על הדם' שהאוכל מן הבהמה קודם שתצא נפשה הרי הוא עובר בלא תעשה, והיינו בחותך כזית בשר אחר שחיטה בעת הפירכוס, שצריך להמתין מלאכול עד שתצא נפשה לגמרי, אבל אין למדים מפסוק זה לאסור אבר מן החי. קמא. **וראה** בזה בתורת חיים (שם סק"י) ובשדי חמד (כללים א אות שמא). קמב. **וכן** נקטו במור וקציעה (סי' פט ד"ה וכ"ל) ובפירוש הגרי"פ לספר המצוות (מצוה ג). וראה מה שציין בזה בספר המפתח (תפילה פ"ו ה"ד). קמג. **וכעין** זה ביאר בעיון יעקב (על העין יעקב, ד"ה לא), שטעם איסור האכילה הוא, כדי שלא יעלה על דעת אדם שתכלית בריאתו לצורך הנאת גופו, שיאכל וישתה, שהרי כל מה שברא הקדוש ברוך הוא לכבודו ברא, שיעסוק בתורה ומצוות ועבודת ה', ולכן בהגיע עת תפלת שחרית אסור לו לאכול ולשתות, שבכך מוכיח שעיקר בריאתו לעבודת ה'. ועיין עוד בבן יהוידע (ד"ה לאחר). קמד. **וכמו** שנאמר (שמות כג כה) 'ועבדתם את ה' אלקיכם וברך את לחמך ואת מימיך והסרתי מחלה מקרבך'. שעל ידי עבודת ה' בקריאת שמע ותפילה, יתברך לחמו. קמה. **וכן** הוא בזוה"ק (ויקהל רטו:). קמו. **וכתב** שיש לפרש בזה את הכתוב (תהלים י ג) 'כי הלל רשע על תאות נפשו', שמתחילה ממלא תאות הנפש ואח"כ מהלל. וראה עוד בקב הישר (פרק סא). קמז. **ויש** שדקדקו בדעת הרמב"ם (תפילה פ"ה ה"ב) שאסור לשתות מים, קודם התפילה, ראה ספר המפתח (שם, תפילה פ"ו ה"ד). קמח. **והיינו** שאין צריך לקדש קודם שתיית מים. [ועיי"ש בדין טעימה קודם התפלה]. קמט. **ערוך** השולחן (שם סכ"ג), תשורת שי (שו"ת סי' שסו), ותורת חיים (סופר, סי' פט ס"ק יא).

בשתיית תה עם פלח לימון. ובהשיב משה (שו"ת, סי' ה) הוסיף ששתייתן מועילה לנקיון הגוף[קנ].

וכתב בשולחן ערוך (שם ס"ד), שהצמא והרעב, הרי הם בכלל החולים, ואם יש בהם יכולת לכוין דעתם, יתפללו, ואם לאו, אם רצו אל יתפללו עד שיאכלו וישתו[קנא]. וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק כג), שמכל מקום טוב שיאמרו מתחילה על כל פנים פרשת 'שמע ישראל'.

האם צריך להפסיק כשהתחיל בהיתר ודין אכילה בחצי שעה שקודם עלות השחר

שם. כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה כל האוכל) בשם ריה"ז, שהדין שאם התחיל לאכול קודם שהגיע זמן תפילה אינו פוסק, המבואר בשבת (ט:), היינו במנחה, אבל בשחרית אפילו שהתחיל לאכול קודם שיעלה עמוד השחר, מיד שעלה עמוד השחר פוסק, שהרי יש בזה איסור לאו משום 'לא תאכלו על הדם'. ולכך צריך ליזהר שיתחיל באופן שיגמור את אכילתו קודם שיעלה עמוד השחר. **אמנם הרשב"א** (ד"ה כל) כתב, שאם התחיל לאכול קודם שהגיע זמן תפילה, אינו צריך להפסיק. וכתב שכן מבואר **בתוספות**.

ובשולחן ערוך (סי' פט ס"ה) כתב, שאם התחיל לאכול קודם עלות השחר, צריך להפסיק, ויש אומרים שאינו צריך להפסיק. וכתב **במשנה ברורה** (שם ס"ק כז)[קנב], שדין השולחן ערוך הוא כשהתחיל לאכול כשהיה יותר מחצי שעה עד עלות השחר, שבתוך החצי שעה אסור להתחיל לאכול, וכמו שכתב **הרמ"א** (סי' תרנב ס"ב) לגבי נטילת לולב, והוא הדין לגבי מצות קריאת שמע שחיובה מן התורה. וכתב, שדווקא כשבכוונתו לאכול יותר מכביצה אסור להתחיל בתוך החצי שעה, משום שהוא דרך קבע, אבל בפחות משיעור זה מותר עד עלות השחר[קנג].

דין אכילה ושתיה כשישן וקם לאחר חצות הלילה

שם. המשנה ברורה (סי' פט ס"ק כח) כתב בשם **האחרונים** שלפי הזוהר (ויקהל רטו:) אפילו כשקם בחצות הלילה, אסור לטעום קודם שמתפלל. וכתב **הפרי מגדים** (שם אשל אברהם ס"ק יד), שדווקא כשהיה ישן, אסור. וכתב, שאפשר שמותר לשתות. וכתב המשנה ברורה, שמעיקר הדין אפילו אם ישן, מותר לאכול ולשתות, ומכל מקום נכון לכתחילה ליזהר בזה אם אינו מוכרח.

ובמחצית השקל (ס"ק יד) הביא **שבשב יעקב** (שו"ת, סי' ח) כתב בשם סידור **האר"י** ז"ל, שהר' חיים ויטאל עצמו כשהיה חלש ליבו אכל או שתה איזה דבר לחזק גופו, ולא אסר אלא לאכול למלאות תאותו. וכן כתב **בחיי אדם** (כלל טז) שהקם קודם אור היום וליבו חלש ועל ידי זה מתבטל מלימודו, מותר לו לאכול[קנד].

ביאור בדרך רמז שקודם שהתפלל נקרא האדם 'דם'

שם. בגפי אש (מ"ב ד"ה בגמ' אמרו) כתב בשם המגיד ממעזריטש, שאיסור האכילה קודם התפילה הוא, משום שהאדם שמו 'דם', שהוא מורה על הגשמיות, ובעבור שמתפלל אל ה' בכל יום, נוסף לו אות 'א', שמורה על אחד יחיד ומיוחד, ועל ידי זה הוא נקרא 'אדם'. אבל כשאוכל קודם שהתפלל, הרי עדיין שמו 'דם', וזהו מה שאמרו שלא תאכלו כל זמן ששמכם הוא 'דם' ולא 'אדם'[קנה].

אם דרשת הגמרא היא לפי פשטות הכתוב והטעם שדרשו כן

כל האוכל ושותה ואחר כך מתפלל עליו הכתוב אומר ואתי השלכת אחרי גויך אל תקרי גויך אלא גאיך אמר הקדוש ברוך הוא לאחר שנתגאה זה קבל עליו מלכות שמים. הרשב"א (פירוש האגדות, ד"ה ומה) כתב, ש'אל תקרי' שהוזכר כאן משמעותו שונה משאר המקומות בש"ס, שהדרשה היא גם לפי פשוטו ש'גויך' הוא לשון גוף, שלאחר שעסקת בענייני אכילתך וגופך אתה עלול להשליכני לגמרי, שהאכילה עשויה להשכיח מליבו את חובת התפלה, ומה שאמרו 'אל תקרי' הוסיפו לומר, שאפילו אם יזכור להתפלל, לא תהיה תפילתו בכוונה הרצויה, שהאכילה גורמת לאדם גאוה ומבטלת את הכוונה הראויה[קנו].

וכעין זה כתב **המהרש"א** (ח"א ד"ה אל תקרי), שמה שאמרו כאן 'אל תקרי' הוא לאו דווקא[קנז], וכוונת הגמרא לומר שהטעם שאסרו לאכול קודם התפילה, הוא משום שבא על ידי האכילה לידי גאוה.

והבית יוסף (סי' פט ס"ג ד"ה ומ"ש בשם) כתב בשם מהר"י **אבוהב**[קנח], שהטעם שאמרו 'אל תקרי' שהואיל והלימוד מפסוק זה הוא רק אסמכתא, לא רצו חכמים לדרוש הפסוק כפשוטו ולאסור כל צרכי גופו קודם התפילה, אלא דרשו כן רק על דברים המביאים לידי גאוה, כמו יין או שיכר, אבל מים וכיוצא בזה שאינם מביאים לידי גאוה מותרים.

ובגליוני הש"ס (ד"ה כל) כתב, שיש לרמוז דרשת הגמרא בפסוק, ש'ואותי השלכת אחר גיוך' ראשי תיבות הללו הם 'גאוה'[קנט].

חילוקי דינים בין שני הטעמים שבגמרא לענין איסור אכילה קודם התפילה

שם. במלא הרועים (ד"ה אריב"ח) כתב שהדרש מ'ואותי השלכת אחרי גוך' בא להוסיף שגם קודם תפילת מנחה אסור לאכול, שהאיסור משום 'לא תאכלו על הדם' שייך רק בשחרית, כמו שמבואר **בתלמידי רבינו יונה** (ד"ה כל האוכל) ובזוהר (ויקהל רטו:)[קס].

וכתב בביאור הלכה (סי' פט ס"ג ד"ה ולא), שהטעם השני בא לאסור לאכול אפילו אחר שקיבל עליו מלכות שמים בקריאת שמע, כל זמן שלא התפלל תפילת שמונה עשרה. ולפי זה, אפילו מי שמוכרח לאכול לרפואה קודם התפילה, יקרא לכל הפחות קריאת שמע קודם אכילתו[קסא].

ובלהורות נתן (שו"ת, ח"א סי' ה אות ג) כתב לחלק בין שני הלימודים, שלפי הטעם הראשון של לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם, האיסור הוא על האכילה שאסרו לאכול קודם התפילה, ולפי הטעם השני שהאוכל ושותה ואח"כ מתפלל אמר הקב"ה לאחר שנתגאה זה קיבל עליו עול מלכות שמים, האיסור הוא על התפילה, שאסור להתפלל אחר שנתגאה ע"י אכילתו. ויש לומר שלפי הטעם הראשון שהאיסור הוא האכילה קודם שקיים מצות תפילה, אם כן לא נאסרה האכילה אלא סמוך לזמן קיום המצוה, שאין לו לאכול בשעה שמוטלת עליו חובת תפילה. אבל לפי הטעם השני שהאיסור הוא מחמת התפילה שאסור להתפלל מתוך גאוה, יש לומר שאף אם לאכול קודם זמן התפילה אסור, אם בשעת התפילה עדן מרגיש את שבעו ונמצא שמתפלל מתוך גאוה[קסב].

בגירסת הפוסקים שדין הגמרא הוא לענין אכילה קודם קריאת שמע

שם. בגליוני הש"ס (ד"ה כל) הביא שהבה"ג (הלכות ברכות פ"ה) והסמ"ג (עשין יח) גורסים 'כל האוכל ושותה ואחר כך קורא קריאת שמע', וכתב שגירסא זו מובנת יותר לפי נוסח הגמרא, שאמרו 'אחר שנתגאה זה קיבל מלכות שמים', שקריאת שמע קרובה יותר לענין מלכות שמים מתפילה.

והוסיף, שגם את גירסת הגמרא שלפנינו יש לבאר על פי מה שמצינו להלן (טו.) שגם תפילה היא בכלל קבלת מלכות שמים.

הטעם שהוצרכה הגמרא לומר שהלכה כרבי יהושע

אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כרבי יהושע. בשמן רקח (לוו, ד"ה אמר) הקשה, מדוע הוצרכה הגמרא לומר שהלכה כרבי יהושע, הרי בכל מקום שנחלקו רבי יהושע ורבי אליעזר, הלכה כרבי יהושע[קסג].

ובגפי אש (מ"ב ד"ה רי"א) תירץ, שלפי שבשבת (קיא: קכח.) מבואר שאין ההלכה כהסובר שכל ישראל בני מלכים הם, לכך הוצרכה הגמרא לומר שמכל מקום הלכה כרבי יהושע שמשערים בבני מלכים שדרכם לעמוד בג' שעות, והטעם לזה הוא משום שמה שאין ההלכה שכל ישראל בני מלכים היינו שאין להקל מטעם זה, אבל יש להחמיר שאם לא קרא, צריך לקרוא עד ג' שעות, כבני מלכים.

ביאור חידוש המשנה שהוא כקורא בתורה

הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם שהוא קורא בתורה. פירש רש"י (ד"ה הקורא), שהרי הוא כאדם שקורא אחת מכל הפרשיות שבתורה, ואע"פ שלא יצא ידי קריאת שמע, מכל מקום יש לו קיבול שכר כעוסק בתורה[קסד]. והקשו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה לא הפסיד), מה באה המשנה להשמיענו שלא הפסיד כאדם שקורא בתורה, הרי הדבר פשוט שהוא כקורא בתורה[קסה].

ובמיוחס לריטב"א (ד"ה הקורא) מבואר שקושיא זו היא לפי רב חסדא שסובר שאינו מברך, אבל על הברייתא אין להקשות כן שאפשר שהיא מפרשת שמה ששנינו שלא הפסיד היינו שקורא בברכותיה.

והביאו תלמידי רבינו יונה שהרב רבי שלמה מן ההר תירץ, שהמשנה באה להשמיענו שאע"פ שדברים שבכתב לא ניתנו להיאמר בעל פה, אע"פ כן יכול לקרות קריאת שמע בעל פה, אף שאינו קורא אותה לשם חובה, שכיון

קנ. **וראה** עוד בזה בבאר היטב (שם ס"ק יא), ובחיי משה (שם) שהביא דברי האחרונים בזה. קנא. **ובפרטי** דין נטילת תרופות קודם התפילה, ראה בפסקי תשובות (שם אות יח). קנב. **ובשער** הציון (שם ס"ק לג) כתב, שהוא ע"פ הדרך החיים וחידושי ר' עקיבא איגר (סי' פט ס"ה). קנג. **וראה** עוד בדין זה, בפסקי תשובות (שם אות כא) ובמה שצויין בספר המפתח (תפילה פ"ו ה"ד). קנד. **וראה** עוד בפרטי דין זה, בחיי משה (סי' פט ס"ה) ובפסקי תשובות (סי' פט אות כא ד"ה והנה). קנה. **וראה** עוד בזה בשפת אמת (אמרי תרנ"ח, קדושים תרמ"א). קנו. **וראה** לעיל בסמוך שהובאו דבריו בביאור דרשת 'לא תאכלו קודם שתפללו על דמכם'. קנז. **שהרי** כתוב 'גיוך' בוא"ו, ואינו דומה לשאר מקומות ששייך להכניס את הדרש בלשון הכתוב. עיי"ש שהביא דוגמא לזה. קנח. **וכן** כתב הלבוש (שם ס"ג). קנט. **ועיין** עוד בריא"ף על עין יעקב (ד"ה אל תקרי) בביאור דרשת הגמרא. קס. **ועיין** ספר המפתח (תפילה פ"ו ה"ד) מה שצויין בענין אכילה קודם התפילות. קסא. **וראה** בברכת המדבר (אות נא) שדן בדברי הביאור הלכה. וראה עוד בדין זה, להלן בסמוך לפי גירסת הפוסקים בגמרא. קסב. **ועיי"ש** עוד שדן אם יש לומר נפקא מינה לענין דיעבד. קסג. **ועיין** שם שכתב ליישב, שהגמרא באה להשמיענו שלא נאמר שמה ששנינו 'וגומרה עד הנץ החמה' אינו מדברי רבי אליעזר, אלא הוא דברי סתם משנה ואם כן יש לפסוק כן. קסד. **ראה** בצל"ח (ברש"י שם) מה שדן בדברי רש"י, וראה בזה בילקוט ביאורים לעיל (ט:) במשנה, בענין האם כוונת המשנה היא שלא הפסיד את הברכות או את שכרו. קסה. **במעדני** יו"ט (אות ע) כתב שצריך לומר שתלמידי רבינו יונה לא גרסו בגמרא כגירסתנו, שלפי גירסתנו יש חידוש שקורא בברכותיה. וראה עוד בצל"ח (ד"ה אמר) בביאור קושיא זו. וראה עוד בביאור חידוש המשנה, בילקוט ביאורים לעיל (ט:) במשנה, בכמה דרכים.

שכשקוראה לחובה ניתנה להיאמר בעל פה, רשאי לאומרה בעל פה אפילו כשקוראה שלא לשם חובה[קסו].

ובמיוחס לריטב"א (ד"ה הקורא) תירץ, שהיה אפשר לומר שעדיף לו שלא יקרא קריאת שמע לאחר זמנה, משום שהוא כמזכיר עון שלא קראה בזמנה, ומשמיעה המשנה שמכל מקום יקראנה שהוא כקורא בתורה.

האם מברך רק עד שעה רביעית או עד חצות או כל היום

הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם שהוא קורא בתורה אבל מברך הוא שתים לפניה ואחת לאחריה. הרשב"א (ד"ה הקורא) הביא דברי **רבינו האי גאון**, שכוונת הגמרא היא שגם בשעה רביעית שאינה זמן קריאת שמע, מכל מקום מברך שתים לפניה ואחת לאחריה. ודייק הרשב"א מדבריו, שלאחר שעה זו אינו מברך כלל. ותמה הרשב"א מנין לרב האי גאון שיעור ארבע שעות. וכתב ששמא כתב כן לפי שיטת רבי יהודה שזמן תפילת השחר הוא עד ארבע שעות[קסז].

ורבינו חננאל (ד"ה הקורא) פירש, שבשעה רביעית שהיא זמן תפילה, הרי הוא מברך את הברכות בשביל לסמוך גאולה לתפילה.

והרמב"ם (קריאת שמע פ"א הי"ג) פסק שלא הפסיד את הברכות כל היום. **ובמיוחס לריטב"א** (ד"ה הקורא) הביא שיטת רבינו יצחק שמברך עד חצות, שהוא זמן תפילה לשיטת תנא קמא.

והטור (סי' נח) כתב, שלאחר שעה רביעית לא יקרא את קריאת שמע בברכותיה, ואם יברך הרי זו ברכה לבטלה. וכן כתב **בשולחן ערוך** (שם ס"ו). **ובמשכנות יעקב** (שו"ת, סי' עז) כתב, שבדיעבד יכול לקרוא את קריאת שמע עם ברכותיה עד חצות[קסח].

וכתב הלבוש (שם ס"ו), שהטעם שבשעה רביעית לא הפסיד את הברכות הוא משום ששעה רביעית עדיין זמן קימה היא למקצת בני אדם. **ובישועות יעקב** (שם סק"ו) העיר על דבריו, שכבר כתב הרשב"א (הנ"ל) שהטעם הוא משום שנתנו חכמים שיעור זמן לברכות כשיעור זמן התפילה שהוא ארבע שעות. **ובמעדני יו"ט** (על הרא"ש, אות נ) דחה דברי הלבוש, שלא מצינו ששעה רביעית היא זמן קימה, שהרי אפילו זמן קימת בני מלכים הוא עד ג' שעות בלבד[קסט]. ולכך ביאר, שהטעם הוא משום שברכות תקנת חכמים הן, והוסיפו לו שעה אחת.

כיון שברכות קריאת שמע הם על מנהגו של עולם לא הפסיד את הברכות

מאי לא הפסיד שלא הפסיד ברכות[קע]. **הרדב"ז** (שו"ת, ח"ה סי' קנו) כתב לבאר הטעם שלא הפסיד את הברכות, שדווקא אם היה מברך 'אשר קדשנו במצותיו וצונו לקרוא קריאת שמע' כבשאר מצוות, היה ראוי שיהיה הדין שלאחר זמן קריאת שמע מפסיד גם ברכות קר"ש, אבל כיון שמברך רק על מנהגו של עולם, שאומר 'יוצר אור ובורא חושך' וכו', לכך כל היום הוא זמן ברכות אלו. וכתב שלפי זה מסתבר לומר שאפילו אם בירך אותם בלא קר"ש, אינם ברכה לבטלה.

בשיטת הסוברים שאין תשלומין לקריאת שמע וברכותיה

האחרונים[קעא] ביארו הטעם שאף שלתפילה יש תשלומין, מכל מקום לקריאת שמע אין תשלומין, שדווקא לתפילה יש תשלומין משום שהיא בקשת רחמים, ויכול לבקש בכל עת, מה שאין כן קריאת שמע הרי היא תלויה בזמן שכיבה וקימה ולכך אין בה דין תשלומין.

והטעם שאין תשלומין לברכות קריאת שמע[קעב], כתב **בשולחן ערוך הרב** (סי' נח ס"א) שכיון שלא שייך שיאמר 'יוצר אור' בערב ו'מעריב ערבים' בשחרית, לכן גם שאר הברכות שהן סמוכות לברכה הראשונה, אין להן תשלומין.

ביאור מעלת קריאת שמע יותר מתפילה לענין שהעוסק בתורה מפסיק לקוראה

א"ר מני גדול הקורא ק"ש בעונתה יותר מהעוסק בתורה מדקתני הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה מכלל דקורא בעונתה עדיף[קעג]. הקשו **התוספות** (ד"ה גדול), הרי אפילו לגבי תפילה מצינו שהיא עדיפה מהעוסק בתורה, כמבואר בשבת (יא.) שמפסיקים מללמוד בין לקריאת שמע בין לתפילה.

ובזהב שיב"ה (אלגאזי, בתוס' שם) תמה על קושיית התוספות, שהרי אפשר ליישב שדברי רבי מני הם אפילו במי שתורתו אומנותו, שאינו מפסיק לתפילה, אך מכל מקום מפסיק הוא לקריאת שמע בעונתה.

וביד דוד (מהדו"ב, בתוס' שם) ביאר, שלפי מה שמבואר בירושלמי (ה"ג) שרשב"י משום שתורתו אומנותו לא הפסיק אפילו לקריאת שמע, אם כן אין להעמיד דברי רבי מני במי שתורתו אומנותו, אלא בשאר כל אדם, ולפי סברת הירושלמי הקשו התוספות שגם לתפילה מפסיקים[קעד].

ותירצו התוספות, שהכוונה שהקורא קריאת שמע הרי זה דבר גדול יותר מהעוסק בתורה פעם אחרת שלא בשעת קריאת שמע. אבל אכן העוסק בתורה בשעת קר"ש ותפילה, הרי הוא מפסיק אפילו לתפילה[קעה].

ובתוספות הרא"ש (ד"ה גדול) תירץ, שדברי רבי מני הם אפילו ברשב"י וחביריו שלא היו מפסיקים לתפילה אלא לקר"ש, לפי שתורתם אומנותם, ולא היו מתפללים אלא מיום כפור ליום כפור, מכל מקום היו מפסיקים לקריאת שמע בעונתה.

אף שקריאת שמע אינה צריכה כוונה כעוסק בתורה מכל מקום עדיפה היא

שם. בפני יהושע (ד"ה אמר רב מני) ביאר חידושו של ר' מני, שלולא דבריו היה אפשר לומר שקריאת שמע אפילו בעונתה אינה עדיפה מהעוסק בתורה, והיינו משום שאינה צריכה כוונה, ואפילו למאן דאמר שצריכה כוונה היינו כוונת המצוה לחוד, מה שאין כן העוסק בתורה הרי הוא צריך כוונה יתירה כמבואר להלן (טו:) שבדברי תורה לדברי הכל צריכים שיהיו ב'הסכת', וכן דרשו בגמרא (קידושין ל.) מ'ושננתם' שיהיו דברי תורה מחודדים בפיך, שעיקר מצות עוסק בתורה היינו להבין הדינים, כמבואר בגמרא (שם מ:) שגדול התלמוד שמביא לידי מעשה. ומשמיענו ר' מני שמכל מקום קורא קר"ש בעונתה עדיף, ודייק כן מהמשנה שאפילו שלא בעונתה הוא כאדם הקורא בתורה, אף שלא שייך כוונה בקר"ש כמו בעוסק בתורה, ומוכרח מכך שקבלת עול מלכות שמים חשובה יותר מעסק התורה, אפילו שלא בזמן קר"ש, [illegible]לא יש ללמוד מכך שקר"ש בעונתה חשובה ביותר.

מעלת קריאת שמע משום שיש בה הודאה ביחוד ה' ואמונתו

שם. בפירוש אמר הבונה (על עין יעקב ד"ה גדול) ביאר, שאף שקריאת שמע אינה אלא פרשה אחת בתורה, מכל מקום קביעות הזמן לקריאתה מורה על ההודאה ביחוד ה' ואמונתו, שהוא ענין קבלת עול מלכות שמים, ומשום כך תתעלה פרשה זו על כל שאר התורה בקריאתה בזמן המיוחד.

בביאור דברי המשנה שנקטה ענין השכיבה בלשון הטייה

בערב כל אדם יטה ויקרא. רש"י (ד"ה יטה, ד"ה בשכבך) פירש, שיטה על צדו, ש'ובשכבך' משמעותו דרך שכיבה. וכן פירש **הרע"ב** (פ"א מ"ג). **ובקול הרמ"ז** (שם) ביאר כוונת פירוש הרע"ב, שאין צריך שישכב ממש, ולכן לא אמרו בית שמאי שישכב ויקרא, כלשון הפסוק 'ובשכבך'. והקשה הרמ"ז, הרי אפשר שכוונת הפסוק 'ובשכבך' היא לשכיבה ממש. ותירץ, שממה שלא כתבה התורה 'שוכב וקם', אלא 'ובשכבך' משמע מכך שהכוונה היא כעין שכיבה, ולכך פירשו רש"י והרע"ב שיטה את עצמו דרך שכיבה[קעו]. **ובשושנים לדוד** (שם) כתב להעיר, שמדברי הגמרא (להלן יא.) משמע שצריך שכיבה ממש, שהרי דרשו בשעת שכיבה

קסו. וכתב, שמטעם זה התקינו לומר פרשת הקרבנות בעל פה בכל יום, מפני שהיא חובה, כמבואר בגמרא (תענית כז:) שאמר אברהם אבינו להקב"ה 'במה אדע כי אירשנה' (בראשית טו ח), כלומר באיזה זכות יתקיימו להם הבטחותיך, אמר לו בזכות הקרבנות שנאמר (שם שם ט) 'קחה לי עגלה משולשת' וגו', ושאל אברהם אבינו, בשלמא בזמן שבית המקדש קיים אפשר להקריב קרבנות, אבל מה יעשו בזמן שאין בית המקדש קיים, והשיבו הקב"ה, יאמרו לפני פרשת הקרבנות ומעלה אני עליהם כאילו בנו בית המקדש והקריבו עליו קרבן. וכתב, שמטעם זה אומרים בהרבה מקומות פרשת 'ברכת כהנים' שכיון שחובה לומר בכל יום ברכת כהנים בעל פה בשעת נשיאת כפים, יכול לאומרה אפילו שלא במקום חובה. ומטעם זה שנינו (יומא סח:) שהכהן גדול ביום הכיפורים קורא בעל פה את פרשת מוספי היום, שכיון שמצינו שתיקנו לומר פרשת קרבנות בעל פה, לכך לא חששו בקריאתם אפילו כשאינו לחובה. כללו של דבר כל פסוק שניתן למצוה או לחובה לאומרו בעל פה, יכול לאמרו כמה פעמים שירצה אפילו בשעה שאין בו מצוה כלל, ואין בזה משום 'דברים שבכתב אינו רשאי לאמרם על פה' הואיל וניתן לאומרו בעל פה פעם אחת. וראה בחידושי רעק"א (ט: ד"ה כאדם הקורא) מה שהעיר על דברי תלמידי רבינו יונה. והובאו דבריו בילקוט ביאורים (שם) בחידוש המשנה הוא שאפשר לקרות קריאת שמע בעל פה. **קסז. וכתב** שהתוספות נסתפקו שמא לא הפסיד את הברכות אפילו כל היום, או שמא לא הפסיד עד חצות, וכשיטת תנא קמא שזמן תפילת שחרית הוא עד חצות. וכן הביא הרא"ש (סי' י) שלש השיטות הללו. **קסח. והובאו** דבריו בביאור הלכה (שם ס"ו ד"ה קורא בלא). וראה עוד בזה בחיי משה (שם ס"ו). וראה בישועות יעקב (שם סק"ה) שתמה מדוע לא יברך אמת ויציב כל היום. **קסט. וראה** בצל"ח (להלן יא. ד"ה והרשב"א) ובתורת חיים (סופר, סי' נח ד"ה ועיין בלבוש) שמיישבים דברי הלבוש. **קע. במעון** הברכות (ד"ה הקורא) דקדק, שבתחילה היה לגמרא לפרש כוונת המשנה ולומר 'מאי לא הפסיד שלא הפסיד ברכות', ולאחר מכן לכתוב דברי רב חסדא בשם מר עוקבא 'ובלבד שלא יאמר יוצר אור'. ועיי"ש מה שתירץ. **קעא. מגן** אברהם (סי' קח סק"ח), שולחן ערוך הרב (סי' נח סי"א), ומשנה ברורה (סי' קח סק"ג). **קעב. שהרי** לא שייך בהן הטעם האמור לגבי קריאת שמע עצמה. **קעג. ראה** בעץ יוסף (על העין יעקב, ד"ה יותר), שלפי דברי רבי מני צריך להפסיק כדי לקרוא קריאת שמע אפילו שעוסק בתורה, ואפילו אם יהיה לו שהות לקרוא אחר כך. **קעד. ועיין** שם מה שהעיר על דבריו. וראה ברשב"א (ד"ה הא דאמר) שהביא דברי הירושלמי בהרחבה. ועיין שמן רקח (לוו, ד"ה אמר ר' מני) שדן בדברי הרשב"א. **קעה. וראה** ברשב"א (ד"ה הא דאמר) ובמיוחס לריטב"א (ד"ה אמר ר' מני) מה שהוסיפו לבאר תירוץ זה, ודבריהם צ"ב. ובשפתי חכמים (בתוס' שם) פירש תירוץ התוספות, שדברי רבי מני הם אפילו במי שתורתו אומנותו, שאינו מפסיק לתפילה, מכל מקום מפסיק הוא לקריאת שמע בעונתה. אמנם מדברי התוספות הרא"ש (ד"ה גדול) נראה שזהו תירוץ בפני עצמו. וראה בברכת ראש (ד"ה אמר) מה שהעיר על תירוץ התוספות. **קעו. וראה** עוד להלן בסמוך מה שתירץ בשושנים לדוד על קושיא זו.

שכיבה ממש ובשעת קימה קימה ממש. ומה שלא נקטה המשנה שבערב ישכב כלשון הפסוק 'ובשכבך', אין להכריח שאין צריך שישכב ממש, שהרי גם לענין קימה שינתה המשנה מלשון הפסוק 'ובקומך' וכתבה לשון עמידה, והיינו משום שלשון חכמים חלוק הוא מלשון התורה.

ועל מה שכתב הרמ"ז שלמדו כן חכמים מלשון הפסוק 'ובשכבך' שמשמעותו כעין שכיבה ולא שכיבה ממש, העיר בשושנים לדוד (שם), שאם כן גם 'ובקומך' יש לפרש כעין קימה ולא קימה ממש, והרי במשנתנו שנינו שיעמוד שהוא קימה ממש.

ובשושנים לדוד (שם) כתב, שכוונת רש"י והרע"ב היא למעט שלא ישכב פרקדן[קעז], וכמבואר לקמן (יג:) שהשוכב כשהוא פרקדן לא יקרא קריאת שמע. וכן כתב **בתפארת ישראל** (פ"א יכין אות כ), שלדעת בית שמאי לא יקרא כשהוא שכוב ממש, משום שאינו דרך כבוד[קעח].

ובגמרא לקמן (יג:) מבואר, שהשוכב פרקדן, אע"פ שמטה עצמו על צדו, אסור לו לקרוא קריאת שמע, משום שמקבל עליו מלכות שמים דרך שררה וגאוה. **ובתלמידי רבינו יונה** (לקמן כד. ד"ה ואיכא) כתבו שלפי זה צריך לבאר, שמה שאמרו בית הלל (להלן יא.) שמטין וקורין, היינו במיושב, אבל בהטיה בשכיבה אסור לקרות[קעט]. ותמה, שבגמרא לקמן (כד.) מבואר שמותר לקרות קריאת שמע בשכיבה. וכתב שיש שתירץ, שהדין המבואר לקמן (יג:) היינו דווקא כמו פרקדן, ששוכב על קדקדו ומוטה מעט, אבל כשמוטה על צדו לגמרי, מותר. וכתב שיותר נראה לתרץ, על פי המבואר לקמן (שם) שרבי יוחנן היה מטה עצמו על צדו והיה קורא, שמשום שהיה בעל בשר לא הטריחוהו להתיישב, וכמו כן כשפשט את בגדיו, שהוא טירחא עבורו לחזור וללבשם, התירו לו לקרות בהטייה. **והב"י** (או"ח סי' סג סוף ד"ה ומ"ש ואפילו) כתב, שנראה מדברי רש"י (להלן יג: ד"ה כי), שהשוכב על צדו לגמרי, מותר לקרות קריאת שמע. והיינו כהשיטה שהובאה בתלמידי רבינו יונה.

אמנם רבינו מנוח (על הרמב"ם קריאת שמע פ"ב ה"ב) דייק מדברי רש"י[קפ] שאפילו כשמוטה על צדו לגמרי אסור לו לקרות קריאת שמע. וכן ביאר **בשלמה משנתו** (ד"ה מטה), שמה שכתב רש"י שיטה על צדו דרך שכיבה, היינו שאסור לקרוא אף כששוכב על צדו, כמבואר לקמן (יג:) שכל שלא פשט בגדיו ואין לו טירחא לישב, אסור לו לקרות אף כששוכב על צדו.

והרמב"ם (פיהמ"ש פ"א מ"ג) פירש שצריך להטות את עצמו כמי שמיסב, והיא מלה עברית ככתוב 'ולא יטה לארץ מנלם' (איוב טו כט). ומשמע מדבריו שאין הכוונה דרך שכיבה ממש[קפא]. ובשושנים לדוד (פ"א מ"ג) כתב, שמדברי הרמב"ם נראה כפירוש הרמ"ז שאין צריך שכיבה ממש. וכתב שלפי זה צריך לבאר שמה שאמרו לקמן (יא.) בשעת שכיבה שכיבה ממש, הוא לאו דווקא אלא בהטייה קצת, וסמכו על מה ששנינו במשנתנו שיטה והיינו על צדו. ומה שהקשה הרמ"ז, שמא כוונת הפסוק היא לשכיבה ממש. תירץ בשושנים לדוד שאת הלשון 'ובשכבך' יש לפרש כעין שכיבה. אמנם לגבי קימה לא שייך לפרש ש'ובקומך' היינו כעין קימה, לכך שנינו בו לשון עמידה ממש. ועוד תירץ, שאפשר שקבלה היתה ביד חכמים שהכוונה היא לשכיבה בהטייה, והסמיכוהו על הפסוק 'ובשכבך', אף שבפשטות המשמעות היא לשכיבה ממש.

והמאירי (ד"ה המשנה השלישית) כתב שיקרא בשכיבה, דהיינו שיהא שוכב או מוטה.

התנא הקדים את הערב לבוקר כפי סדרם בפסוק

בית שמאי אומרים בערב כל אדם יטה ויקרא ובבקר יעמוד שנאמר ובשכבך ובקומך[קפב]**. בתוספות הרא"ש** (ד"ה בערב) דקדק, שלעיל (ב.) אמרו שלאחר שהשמיענו התנא אימתי קורין את שמע בשחרית, פירש התנא בסמיכות לו את פרטי דין קריאת שמע של שחרית ואחר כך השמיענו את פרטי דין קריאת שמע של ערבית, ואם כן היה לתנא במשנתנו להקדים את אופן קריאת שמע בבוקר. ותירץ, שכיון שאופן הקריאה בערב ובבוקר למדים מ'ובשכבך ובקומך' לכך נקט התנא כסדר הפסוק.

וכן כתב הצל"ח (לעיל ב. ד"ה עד דקאי), והוסיף שאפשר שנקט התנא כסדר בריאתו של עולם, ככתוב 'ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד', והיינו כהתירוץ השני שבגמרא לעיל (שם).

הטעם שהקדים הפסוק את זמן הלילה

שם. בכסף משנה (קריאת שמע פ"א ה"א) כתב, שלכך הקדים הפסוק את זמן הלילה, משום שתחילת היום הוא מן הלילה. **ובארבעה טורי אבן** (שם, הובא בספר הליקוטים) דחה טעם זה, שאם כן מדוע לגבי הקרבת התמיד הקדים הפסוק את מצות ההקרבה בבוקר. ופירש, שלכך הקדים הפסוק את זמן הלילה, משום ש'בקומך' שייך יותר לכתבו לאחר 'ובשכבך', שאי אפשר לקום אלא אם כן שכב קודם לכן[קפג].

אם קריאת שמע של הערב ושל הבוקר מצוה אחת היא

שם. הרמב"ם (ספר המצוות מ"ע י) מנה את מצות קריאת שמע בבוקר ובערב למצוה אחת, **והרמב"ן** (ספר המצוות סוף שורש ט) השיג על דברי הרמב"ם, מדוע לגבי תפילין מונה הרמב"ם (מצוה יג) את תפילין של ראש ושל יד לשתי מצוות, ולגבי מצות קריאת שמע בבוקר ובערב מונה הרמב"ם אותם למצוה אחת, הרי ק"ש של שחרית וערבית היא גם כן כתפילין, שהם שני מעשים שאינם מעכבים זה את זה. ולכך מנה הרמב"ן בחשבון המצוות את קריאת שמע ביום למצוה אחת, ושל הלילה למצוה אחרת, לפי שזמנה של זו לא זמנה של זו, וזו אינה מעכבת את זו.

ובלב שמח (על ספר המצוות שורש יא) כתב לחלק בדעת הרמב"ם, שקריאת שמע של שחר היא עצמה של הערב, שנצטוינו לקרוא ק"ש ביום, והמצוה מתקיימת בשני זמנים שונים, שמחצית מן המצוה מתקיימת בבוקר ומחציתה בערב. אבל התפילין של ראש ושל יד, אף שמה שכתוב בזה כתוב בזה, וכמו שכתב הרמב"ן, מכל מקום סידורן ותמונתן אינן אחד, שיש בהן שינוי רב, וביותר יש שינוי במקומן שאלו בראש ואלו ביד אע"פ שהן בזמן אחד, וזה מורה עליהם שחלוקים הם זה מזה, ויש למנות כל אחת בפני עצמה[קפד].

ובדרך מצותיך (מבעל המשנה למלך, ח"א ד"ה ולאיזי, סג:) כתב, שלכן אין למנות מצות קריאת שמע לשתי מצוות, משום שלגבי קריאת שמע לא כתוב 'ודברת בם בשבתך ודברת בם בקומך', אלא כתוב 'ודברת בם בשבתך ובקומך', משמע מכך שמצוה אחת היא.

ביאור הלשון 'כל אדם'

כל אדם יטה ויקרא. במלאכת שלמה (פ"א מ"ג ד"ה בש"א) דקדק, מדוע שנה התנא תיבות 'כל אדם', שלכאורה פשוט הוא שדין המשנה הוא על כל אדם. וביאר, שאע"פ שמן הסתם רוב בני אדם יגעים ועייפים בערב, ומפני כן דרכם לשכב בהטייה ואינם עומדים, ולא נחשוש למיעוט בני האדם שעומדים, לזה משמיענו התנא שלא די בזה ולדעת בית שמאי כל אדם צריך להטות ולקרות, וכן בבוקר כל בני האדם צריכים לעמוד.

ובבית יוסף (דירנפלד, ד"ה כל) ביאר את הלשון 'כל אדם', על פי מה שכתב הר"ן (ר"ה לד: ד"ה יחיד) [והובאו דבריו **בב"י** (או"ח סי' תקצד)] בשם הירושלמי (פ"ג ה"ג), שאין אדם מוציא את חבירו יד"ח בקריאת שמע, וכן כתב **המהר"ם אלשאקר** (שו"ת, סי' ו) שאע"פ שבכל התורה שומע כעונה ויוצא כששומע מחבירו, מכל מקום בקריאת שמע אינו יוצא בשמיעה מחבירו, משום שכתוב 'ודברת בם'[קפה], וזהו מה שדייק התנא שבקריאת שמע כל אדם יטה ויקרא, שאינו יוצא יד"ח בשמיעה מחבירו.

ובמעון הברכות (ברש"י ד"ה יטה), ביאר שלכך נקטה המשנה 'כל אדם', להשמיענו שאפילו אם הוא נשוי ואשתו עמו במטה, צריך הוא להטות עצמו, דהיינו להחזיר פניו ולקרות, כמבואר לקמן (כד.).

ובוהיה ברכה (ד"ה כל אדם) פירש על פי המבואר לקמן (יג:) שפרקדן לא יקרא קריאת שמע אע"פ שהוא מוטה קצת על צדו, אבל מי שהוא בעל בשר, מותר לו לקרות כשמוטה על צדו. וכתב, שלפי זה יש לפרש שאם היה התנא שונה בסתם שבערב יטה ויקרא, היינו סבורים לומר, שהכוונה היא שבערב הרשות בידו להטות אם הוא צריך לכך, כגון כשהוא עיף ויגע מעבודת היום שהוא כבעל בשר, אבל אין הדבר חובה, על כן אמרו 'כל אדם', שחובה היא שיקרא בהטייה.

ועוד כתב (ד"ה יטו), שלפי הגירסא שבמשניות 'יטו ויקראו' בלשון רבים, אפשר לפרש שמשום שהיה מקום לומר שבציבור די אם השליח ציבור יטה, ומשמיענו המשנה שהחיוב להטות הוא על כל אחד ואף בציבור.

ועוד ביאר לפי הגירסא במשנה שבגמרא 'כל אדם יטה ויקרא', בלשון יחיד, שבית שמאי נקטו הלשון 'כל אדם', שנתכוונו לסייע לשיטתם, שלדברי בית הלל ש'ובשכבך ובקומך' היינו על 'הזמן', הרי הזמן הוא בשוה לכל בשעה שבני אדם שוכבים וכו', א"כ היה לפסוק לומר בלשון רבים דהיינו 'בשכביכם ובקומיכם', ובפרט בפרשת והיה אם שמוע שמדברת בלשון רבים[קפו]. על כן

[קעז]. וזהו שלא כפירוש הרמ"ז שכוונתם למעט שאין צריך שכיבה ממש. [קעח]. וכתב, שנחלקו בית שמאי ובית הלל בדין זה, שבית שמאי נקטו לשון הטייה, שלדעתם לא יקרא כשהוא שוכב, אבל לבית הלל קורא כדרכו ואפילו כשהוא שוכב, ומכל מקום אף לבית הלל אסור לכתחילה לקרות כשהוא שוכב. [קעט]. ובברכות משה (ד"ה אמנם, כהג"ה) העיר, שלפי מה שהביאו תלמידי רבינו יונה בהמשך שם שיש מי שכתב שמותר לקרוא כששוכב על צדו, אם כן יש לפרש 'מטין וקורין' כפשוטו, ולא במיושב. [קפ]. בהגהות וציונים (שם) כתב שאפשר שדייק כן מרש"י על הרי"ף (להלן יג: ד"ה כי). ובנדה (יד. ד"ה כי מצלי) כתב רש"י שכששוכב על צדו לגמרי, מותר. [קפא]. וראה בבית יוסף (או"ח סי' סג סוף ד"ה ומ"ש ואפילו) שדקדק מדברי הרמב"ם (קריאת שמע פ"ב ה"ב) שכששוכב על צדו לגמרי, מותר לקרות קריאת שמע. אמנם בפרי מגדים (סי' סג מש"ז סק"א) כתב, שהכסף משנה (שם) חזר בו ממה שכתב בבית יוסף בדעת הרמב"ם. [קפב]. בהגהות ר"א מבראד (על המשניות, ד"ה ב"ש) דקדק, מדוע שינה התנא וכתב 'בערב ובבוקר', ולא 'בערבית ובשחרית' כלשון המשנה לעיל (ב.). ועיי"ש מה שתירץ. [קפג]. וכן כתב בככבא דשביט (לעיל ב. סוד"ה תנא). [קפד]. וראה עוד בזה בציץ אליעזר (שו"ת, ח"ב סי' א פ"א). [קפה]. וראה בפר"ח (סי' סג) שהביא דבריו ונחלק וסובר שבקריאת שמע מועיל דין שומע כעונה. וראה עוד בזה במגן אברהם (סי' סא ס"ק טו), בבאר היטב (סי' סג סק"ג) ובקרן אורה (לעיל ג. ד"ה גם). [קפו]. וכתב שאין להקשות שהרי גם 'ואספת דגנך' הוא לשון יחיד, שיש ליישב שלכך נאמר בלשון יחיד משום שזהו שכר המצוה, והשכר של כל אחד ואחד תלוי לפי טוהר לבו.

אמרו בית שמאי את דינם בלשון 'כל אדם', להורות את דיוקם, שהרי חיוב קריאת שמע מוטל על 'כל אדם', ומדוע אמרה התורה לשון יחיד, ומוכרח שבא להורות שצריך שכיבה וקימה ממש של כל אדם, ולזה הגירסא היא בלשון יחיד 'יטה ויקרא ויעמוד', שכל יחיד יעשה פעולת השכיבה והקימה.

ואגב שבית שמאי נקטו לשון זה בדווקא, נקטו גם בית הלל בלשון 'כל אדם'. ופירש עוד, שלכך נקטו בית הלל את הלשון 'כל אדם' בשביל להורות שאפילו מי שהוא בעל בשר, ולכך הוא רשאי לקרות כשהוא מוטה, כמבואר לקמן (יג:), זהו דווקא כשהיה מוטה מעיקרו, אבל אם היה עומד כשבא שעת קריאת שמע בערב, אינו רשאי להטות, ולזה אמרו בית הלל 'כל אדם' קורא כדרכו.

ובמדת משנה (פ"א מ"ג) כתב, ש'כל אדם' בא לרבות שלבית שמאי אף במקום סכנה צריך הוא לשכב בלילה[קפז].

לבית שמאי כוונת הפסוק היא לשעת שכיבה וגם לשכיבה ממש

שנאמר ובשכבך ובקומך. בחידושי הרא"ה (ד"ה בית שמאי) פירש, שבית שמאי ודאי מודים לדברי בית הלל שכוונת הפסוק היא לשעה שבני אדם שוכבים ולשעה שבני אדם עומדים, אלא שמכל מקום מפשטות הפסוק דרשו שצריך לקרוא כדרך שכיבה וכדרך עמידה. ובית הלל סוברים שהלימוד לאופן הקריאה הוא מ'ובלכתך בדרך', שכל אחד קורא כדרכו.

ובפני יהושע (ד"ה ב"ש) ביאר, שבית שמאי מודים לבית הלל שפשטות כוונת הפסוק 'ובשכבך ובקומך' היא גם על שעת שכיבה ועל שעת קימה, ששכיבה היא בלילה וקימה היא ביום, ולכך נקטו בדבריהם 'בערב ובבוקר', אלא בית שמאי סוברים שאין הדבר תלוי בזמן שכיבה ובזמן קימה של רוב העולם, אלא בשעת שכיבה של כל אדם, דהיינו לאחר שכבר נשכב, וכן בקימה הכוונה היא לשעת קימה ממש, דהיינו לאחר שנעמד, ולכך למדו מכאן גם לענין אופן הקריאה.

וכן ביאר בתפארת ישראל (בועז אות ג), שלפי בית שמאי הפסוק 'ובשכבך ובקומך' כולל שני פירושים, שממה שלא נאמר 'בבוקר ובערב' יש ללמוד שצריך לקרוא דרך שכיבה וקימה, וממה שלא נאמר 'בשכיבתך ובקימתך' שמשמעותו אופן הקריאה בשכיבה ובעמידה, יש ללמוד שמדובר שעדיין אינו שוכב אלא ברצונו לשכב, והכוונה היא לשעת שכיבה וקימה. ולפי זה, לבית שמאי צריך שיהא בשעת שכיבה ובדרך שכיבה. ועל זה השיבו בית הלל שאם כן למה נאמר 'ובלכתך בדרך', וכוונת תמיהתם היא, שהרי לדברי בית שמאי גם כשהולך בדרך צריך לקרוא דרך שכיבה או דרך קימה, ואם כן מדוע כתבה התורה 'ובלכתך בדרך', אלא מוכרח מכך שבא הפסוק ללמד שקורא אף בדרך הליכה, וממילא נמצינו למדים שגם 'ובשכבך ובקומך' אינו דרך שכיבה וקימה[קפח].

אף לבית הלל צריך לעמוד בפסוק ראשון

ובית הלל אומרים כל אדם קורא כדרכו שנאמר ובלכתך בדרך. בגמרא לקמן (יג:) מבואר שלדעת רב יהודה כשקורא קריאת שמע, עד 'על לבבך' צריך לקרוא בעמידה, מכאן ואילך לא. ולדעת רבי יוחנן כל הפרשה כולה צריך לקרותה בעמידה. וכתבו **הרי"ף** (שם) **והרא"ש** (פ"ב סי' ג), שבירושלמי (פ"ב ה"א) פירשו שאין הכוונה שאם היה יושב צריך לעמוד, אלא שאם היה מהלך, הרי הוא צריך לעמוד. וכן משמע מפירוש **רש"י** (להלן יג: ד"ה בעמידה), וכן כתבו **התוספות** (להלן יג: ד"ה על). וביארו התוספות, שאע"פ שלפי בית הלל שנינו שכל אדם קורא כדרכו, מכל מקום כשהוא מהלך מצוה מן המובחר לעמוד, לפי שהמהלך אינו מיושב כל כך, ואין יכול לכוין דעתו כמו העומד[קפט].

וכתבו התוספות, שכך היא ההלכה, שהמהלך בדרך מצוה לעמוד בפסוק הראשון, שצריך לכוין היטב בפסוק הראשון בלבד. וכן מבואר במדרש תנחומא (לך לך א) שרב יהודה אמר בשם שמואל, שאסור לקבל עליו עול מלכות שמים כשהוא מהלך, אלא יעמוד ויקרא, וכשיגיע ל'ואהבת' ילך לדרכו[קצ].

והמגן אברהם (סי' סג סק"ה) כתב בשם הלבוש, שגם 'ברוך שם כבוד מלכותו' הוא בכלל העמידה, ורק כשמתחיל 'ואהבת', אם רצה מהלך. וכן מבואר במדרש תנחומא (לך לך א) שיעמוד במקום אחד ויכוין לבו לשמים באימה וביראה ברתת ובזיעה ביחוד השם ויקרא שמע ישראל וגו' כל אחד ואחד בכוונת הלב, ואח"כ בשכמל"ו.

ומלשון הרמב"ם 'מי שהיה מהלך על רגליו' למד הב"ח (או"ח סי' סג ס"ג) שסובר הרמב"ם שדווקא כשמהלך ברגליו צריך הוא לעמוד, אבל כשמהלך על גבי בהמה או יושב בקרון יכול לכוין היטב ואינו צריך לעמוד, שלכוונת פסוק ראשון בלחוד לא נחשב הרכוב כמהלך. אמנם הט"ז (שם סק"ג) נחלק על הב"ח, וסובר שהרמב"ם בא למעט רק הולך בספינה או בעגלה, אבל לא רוכב ע"ג בהמה משום שרוכב נחשב כמהלך, וכיון שהוא טרוד בהולכת הבהמה אינו יכול לכוין היטב כשהוא רוכב[קצא].

וממה שכתב הרמב"ם שאת השאר קורא והוא מהלך, דייק הב"ח (שם) שבשאר הפרשה אסור לו לעמוד עוד, משום שנראה כעושה כדברי בית שמאי הסוברים שבבוקר יעמדו. והט"ז (שם) חולק על הב"ח ומפרש כוונת הרמב"ם, שבשאר אין צריך לעמוד ורשאי לילך, אבל אם רוצה לעמוד גם בשאר בשביל שיכוין היטב, מותר ותבוא עליו ברכה, שבזה גם בית הלל מודים שעשה כראוי, ואינו אסור אלא ביושב ונעמד, שהרי עדיף לישב שעל ידי כן מכוין ביותר.

מדוע לא הוכיחו בית הלל כדבריהם מהפסוק 'בשבתך בביתך'

שם. בלחם סתרים (ד"ה בית שמאי) דקדק, מדוע לא הוכיחו בית הלל כדבריהם ממה שכתוב 'בשבתך בביתך', שמלשון זה מוכח שרשאי לקרות אף בישיבה[קצב]. **ובחיים לישראל** (ד"ה שנאמר) תירץ, שאת הפסוק 'בשבתך בביתך' יש לפרש שהכוונה היא שיטה כמפורש בפסוק 'ובשכבך ובקומך', מה שאין כן את הפסוק 'ובלכתך בדרך' אי אפשר לפרש שיטה עצמו בדרך, שהרי יש בזה סכנה, וכמו שמצינו שאירע לרבי טרפון וכמבואר בהמשך משנתנו, ולכך הוכיחו בית הלל כדבריהם, רק מהפסוק 'ובלכתך בדרך'[קצג].

לפי מה שנפסקה הלכה כבית הלל אין להחמיר ולעמוד אף בלילה

שם. הטור (או"ח סי' סג) הביא דברי רב עמרם (בסדורו קג.), שהיושב ובא לקרות קריאת שמע של שחרית, אין להחמיר לעמוד ולקרותה מעומד, ואם נעמד הרי הוא נקרא עבריין[קצד], וצריך לגעור בו, משום שמצותה לקרותה במיושב. **ובבית יוסף** (שם ד"ה ומ"ש שמצותה מיושב) ביאר, שמה שכתב שמצותה מיושב, היינו שמצותה אף מיושב, ולא כדברי בית שמאי שביום מצותה דווקא במעומד.

ובחזון נחום (פ"א ה"ג) דקדק מה בא רב עמרם להוסיף על דברי משנתנו והגמרא (להלן יא.) שאין להחמיר ולנהוג כבית שמאי. וביאר, שבא להשמיענו שאף שרוצה לעמוד מפני שכך הוא דרך כבוד של מעלה כקורא פרגמטיא של מלך שהדרך לקרותו מעומד, מכל מקום אין לו לעמוד משום שכשהוא מיושב יקראנה יותר בכוונה הראויה.

והבית יוסף (שם ד"ה כתב רב עמרם) ביאר טעמו של רב עמרם, משום שאם עושה כן ביום, הרי הוא עובר על דברי בית הלל ונראה שעושה כדברי בית שמאי שאמרו שבקריאת שמע של שחרית יעמדו, ואם עושה כן בערב, אף כדברי בית שמאי לא עשה, שלדעתם בערב אין לעמוד בקריאתה אלא דרך שכיבה.

ובחזון נחום (פ"א ה"ג) תמה על דברי הב"י, מדוע בלילה לא יצא לפי בית הלל, והרי דווקא אם הוא זקוף ומטה את עצמו כדי לקיים בערב 'ובשכבך' וכדעת בית שמאי, הרי הוא עובר על דעת בית הלל, אבל אם הוא יושב בערב ורוצה לעמוד ולקרות, לדברי בית הלל הרי הוא רשאי לעשות כן. וכתב ליישב, שאף שרוצה לעמוד בשביל להשמיענו שאין צריך אפילו לישב בערב, מכל מקום אין ראוי לעשות כן אלא עדיף לקרוא במיושב שעל ידי כן מכוין דעתו ביותר. והביא, **שבעטרת זקנים** (בגליון השו"ע סי' סג ד"ה מי) כתב, שדווקא כשיושב אסור לעמוד, אבל אם הוא עומד בערב, הרי הוא רשאי להתיישב, משום שאינו עושה כן מחמת שמחמיר כבית שמאי, אלא משום שצריך הוא לישב, והרי לבית הלל מותר לקרותה בישיבה.

ביאור דברי בית הלל שלא נקטה המשנה לשון 'בערב ובבוקר'

אם כן למה נאמר ובשכבך ובקומך בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שבני אדם עומדים[קצה]**. בקול הרמ"ז** (פ"א מ"ג) פירש דברי המשנה, שאם כן שאין צריך הטייה ועמידה, יש לתמוה מדוע נאמר 'ובשכבך ובקומך', והיה לפסוק לומר בערב ובבוקר[קצו], שאם היה נכתב כן בפסוק לא היינו טועים לומר כבית שמאי שכוונת הפסוק היא לשכיבה וקימה ממש. ועל זה השיבו בית הלל, שהתורה נקטה לשון זה משום שמצות קריאתה היא בשעה שבני אדם שוכבים,

קפז. **וראה** עוד בזה בכסא רחמים (תורי, ד"ה בערב) ובמשנת יהודה (מלין, פ"א מ"ג וזכרון יוסף ד"ה בש"א, אור שרגא ד"ה בש"א). וראה בברכה המשולשת (מקור הברכה, ד"ה כל אדם) שביאר שבא לרבות שגם אדם חשוב צריך להטות ולשכב, אף שבמגילה (כב:) מבואר לענין נפילת אפים שאדם חשוב אין לו ליפול על פניו. קפח. **וראה** עוד בזה בלשון הזהב (ד"ה במשנה נ"ל). קפט. **וראה** בנחלת דוד (להלן יג: דברי דוד ד"ה עד) שכתב לחלק בין פירוש רש"י לבין פירוש התוספות. ונתבארו דבריו בילקוט ביאורים (להלן יג: בדין הליכה בזמן קריאת שמע). קצ. **וראה** עוד בזה בחזון נחום (פ"א ה"ג) שהאריך לדון בדין חזרה כשלא כיון לבו, ואם יש לחלק שבזמן הזה כשלא כיון לבו אינו חוזר. ראה בברכה המשולשת (מקור הברכה, ד"ה וכ"ה) בדין עמידה בפסוק ראשון. קצא. **וראה** בציץ אליעזר (שו"ת, ח"ב סי' א פ"ה אות ה) שהכריע כהב"ח. קצב. **ועוד** הקשה, שבדברי בית הלל שנינו, אם כן למה נאמר 'ובשכבך ובקומך', והרי כתב רש"י (ד"ה כדרכו) שכוונת בית הלל במה שאמרו 'כדרכו', בין בקימה ובין בשכיבה, ואם כן נצרך 'ובשכבך ובקומך' להשמיענו את האופנים שאפשר לקרות כן, ועיי"ש עוד מה שהקשה בדברי הגמרא (להלן יא.). קצג. **וראה** עוד בפרחי כהונה (ד"ה שנאמר) [הובא בועד לחכמים] מה שדן בדברי החיים לישראל. קצד. **וביאר** הב"י שהוא על פי המבואר בשבת (מ.) שהעובר על דברי חכמים מותר לקרותו עבריין. קצה. **ראה** בעירובין (יג:) שלכך נפסקה הלכה כבית הלל כשנחלקו עם בית שמאי, משום שהיו נוחין ועלובין, שכשהיו בית שמאי מביאין ראיה לדבריהם מן התורה, ובית הלל מביאין ראיה ממקרא אחר, היו בית הלל דורשין את המקרא של בית שמאי למה בא, ולא היה קל בעיניהם. ורש"י (שם) הביא את דין משנתנו. קצו. **וכמבואר** בגמרא (להלן יא.).

ולא כתוב בתורה 'ערב' משום שאין לו שיעור לפניו שהרי אף קודם הלילה נקרא ערב[קצז], וגם כל הלילה נקרא ערב, וכן לא כתוב בתורה 'בוקר' משום שמשמעותו מיד כשהאיר היום בבוקר אור, וכן משמעותו עד ארבע שעות כתמיד של שחר, ולכן תלה הפסוק ענין קריאת שמע בשכיבה ובקימה, שהכוונה היא בכל המשך הזמן הזה לסתם בני אדם שדרכם לשכב בלילה ולעמוד ביום[קצח].

בני אדם שוכבים והולכים לישון במשך כל הלילה

בשעה שבני אדם שוכבים[קצט]. **בספר החינוך** (מצוה תכ) כתב, שחכמים פירשו ש'ובשכבך' משמעותו בשעה שבני אדם שוכבים, והיינו כל הלילה עד שיעלה עמוד השחר, וכענין שכתוב (ויקרא כו ו) 'ושכבתם ואין מחריד', וכן כתוב (במדבר כג כד) 'לא ישכב עד יאכל טרף', שמשמע כל שעת שכיבה[ר]. ועוד, שבני אדם חלוקים הם במדותם בענין השכיבה, יש מהם שאינם שוכבים עד חצי הלילה, ויש מהם שאינם שוכבים עד סופה, ויש ששוכבים מיד בתחילת הלילה[רא].

ובכסף משנה (קריאת שמע פ"א הי"ג) ביאר בכוונת דברי הגמרא לעיל (ט:) שלכך הוא נקרא לילה עד הנץ החמה, משום שישנם בני אדם שישנים בשעה זו, שאין הפירוש שבאותה שעה הם עולים על מטתם לשכב, שאין דרך בני אדם לשכב באותה שעה, אלא הפירוש הוא שעדיין שוכבים על מטתם, ואם כן 'ובשכבך' פירושו הוא בעודם שוכבים והיינו לרוב בני אדם עד שיעלה עמוד השחר[רב].

ובעמק הלכה (סי' ד אות ג) ביאר שבית שמאי ובית הלל נחלקו בפירוש הפסוק, שבית הלל סוברים שהכוונה היא על משך זמן שכיבת בני האדם במיטתם והיינו כל הלילה, וכן לענין הקימה כל זמן שבני אדם נעורים לקום משנתם. ולבית שמאי הכוונה היא על עסק השכיבה שהיא בהטייה, וכן על הקימה והעמידה ממיטתם.

האם כוונת 'עומדים' היא למציאות העמידה או מה שנעמדים

ובשעה שבני אדם עומדים. כתב **הרמב"ם** (קריאת שמע פ"א הי"ג), הקורא אחר שלש שעות ביום אפילו היה אנוס לא יצא ידי חובת קריאת שמע בעונתו, אלא הרי הוא כקורא בתורה, ומברך לפניה ולאחריה כל היום אפילו איחר וקרא אחר שלש שעות. **ובתומת ישרים** (שו"ת אהלי תם, סי' יג ד"ה ולענין זמן) הוכיח ממשנתנו כדעת הרמב"ם שקריאת שמע של יום נוהגת מן התורה כל היום, שכשם שהשעה שבני אדם שוכבים היא כל הלילה, כמו כן קריאת שמע של שחרית שזמנה בשעה שבני אדם עומדים, היינו כל היום[רג].

ובחזון נחום (פ"א מ"ג) כתב, שלפי החולקים על הרמב"ם (הובאו בכסף משנה קריאת שמע שם) יש לפרש ש'עומדים' היינו פעולת העמידה, שקמים משנתם, וכלשון הפסוק 'ובקומך', דהיינו עד ג' שעות. ומשום שבית שמאי נקטו בדבריהם 'ובבוקר יעמדו', נקטו גם הם בדבריהם לשון עמידה[רד].

האם זמן קריאת שמע תלוי ביום ולילה או בשכיבה וקימה

שם. כתב **הרמב"ם** (קריאת שמע פ"א ה"א), פעמיים בכל יום קוראים קריאת שמע בערב ובבוקר, שנאמר 'ובשכבך ובקומך' בשעה שדרך בני אדם שוכבים וזה הוא לילה, ובשעה שדרך בני אדם עומדים וזה הוא יום.

ובדברי ירמיהו (שם) כתב לדון אם מצות קריאת שמע תלויה במה שהוא יום ולילה, או בשעת שכיבה וקימה[רה], והביא דברי **הראשונים** שנחלקו בזה, וכתב שהרמב"ם שסובר שמצות קריאת שמע היא מן התורה[רו], סובר שנצרך שיהיה לילה, וגם שיהיה זמן שכיבה, שמספק יש להחמיר[רז], ולכך נקט בדבריו את ענין השכיבה והקימה, וגם שהדבר תלוי ביום ולילה.

ובמרכבת המשנה (שם) ביאר, שהוקשה להרמב"ם שאם 'ובשכבך' היינו בשעת השכיבה, אם כן משמע שהדבר תלוי ברוב בני האדם שהולכים לישון בשעה הראשונה של הלילה, ולזה הוסיף הרמב"ם לומר שזהו לילה, וכוונתו שאף שאר הלילה נחשב לזמן שכיבה. מה שאין כן ביום שאינו זמן שכיבה כלל, וכן בזמן קימה היינו כל ארבע שעות הראשונות של היום, מה שאין כן בשאר היום[רח].

ביאור תוספת דברי הרמב"ם 'וזהו לילה וכו' וזהו יום'

שם. האחרונים ביארו את לשון **הרמב"ם** (שם) 'וזה הוא לילה וכו' וזה הוא יום', בכמה דרכים[רט]. **בבן ידיד** (שם) ביאר, שכוונת הרמב"ם 'זהו לילה' למעט שאין הכוונה לשעה שדרך בני אדם עולים לשכב במיטתם, אלא לשעה שדרך בני אדם שוכבים והיינו לילה, אע"פ שאינו שוכב, והיינו כל הלילה. וכן מה שכתב 'זהו יום' בא למעט כשקם ממיטתו קודם שהאיר היום או שהוא היה ער בלילה ולא עלה על מיטתו, מכל מקום צריך לקרוא קריאת שמע של יום כיון שהוא יום.

ובמשנה כסף (קריאת שמע שם) ביאר, שהרמב"ם רומז למה ששנינו בספרי והובא ברש"י על החומש (דברים ו ז), שאם עמד ממיטתו בחצי הלילה או ששכב לישון בחצי היום, אינו צריך לקרוא קריאת שמע, ולמדים כן מ'ובלכתך בדרך' שדרך ארץ דיברה תורה. ופירש **הרא"ם** (שם), שכשם שלא הקפידה התורה לקרוא בישיבה מחוץ לבית או בהליכה בתוך הבית, אלא כשנוהג כדרך כל הארץ שיושב בביתו ומהלך בדרך, אף שכיבה וקימה חיובה רק כשנוהג כדרך כל הארץ, דהיינו על שכיבה בלילה ועל קימה ביום[ר].

ובכבבא דשביט (לעיל ע"א ד"ה ולפקד"ן) ביאר את מה שנקט הרמב"ם בדבריו, על פי מה שכתב **המגן אברהם** (סי' נח סק"ו) בשם **הרשב"א** שאף שבני מלכים ישנים עד ג' שעות ביום, מכל מקום אין זה מועיל שיוכלו לקרות אז קריאת שמע של ערבית, משום שסוף סוף הוא יום, ומה שמיעוט בני המלכים מועיל לקרות את של יום עד ג' שעות היינו שכיון שהוא יום סומכים על מיעוט. והרמב"ם רמז לחילוק זה במה שכתב 'וזהו לילה' שבא למעט שהשלש שעות שבני המלכים ישנים ביום, אינם כשרים לקרות בהם קריאת שמע של לילה. ומה שאמר 'וזהו יום' היינו שלכך סומכים על מיעוט בני אדם שזמן קימתם עד שלש שעות[ריא].

האם כשקרא קריאת שמע בבין השמשות ספק הוא האם יצא יד"ח

שם. בפרי מגדים (משב"ז סי' רלה סק"ג) כתב, שלפי המבואר במשנתנו שלמדים זמן קריאת שמע של לילה מ'ובשכבך', אם כן דווקא בשעת שכיבה יצא ידי חובתו, והיינו לאחר צאת הכוכבים, אבל אם קרא בבין השמשות לא יצא ידי חובתו, ואינו דין ספק, אלא ודאי הוא כיון שאינו זמן שכיבה. **ובראש יוסף** (לעיל ב. ד"ה וסבור) הביא שבירושלמי (פ"א ה"א) מבואר שכשקרא בין השמשות הרי זה ספק אם יצא ידי חובתו[ריב].

ובקרן אורה (לעיל ג. אות טו) כתב, שאם זמן קריאת שמע אינו תלוי דווקא בשעת שכיבה וקימה אלא בלילה ויום, אם כן יש להסתפק האם בבין השמשות יצא ידי חובתו.

ובאבן האזל (קריאת שמע פ"א ה"א) כתב לדון שאפשר שקודם צאת הכוכבים אין כאן ספק, משום שבודאי אינו זמן שכיבה. ועוד כתב, שאפשר שאף שהתורה תלתה את דין קריאת שמע בזמן שכיבה, מכל מקום הדבר תלוי במה שנחשב ללילה, וכיון שבין השמשות ספק לילה הוא לענין שאר דינים, אם כן יש להסתפק כן לענין מצות קריאת שמע ואפשר שיצא אז ידי חובתו[ריג]. ושוב הביא דברי הירושלמי (שם) שכשקרא בבין השמשות הרי זה ספק[ריד].

מנין שצריך לקרותה פעמיים ולא די בפעם אחת ביום או בלילה

שם. במשנה כסף (קריאת שמע פ"א ה"א) הביא שאחיו ר' יצחק דקדק, מנין למדו התנאים שכוונת התורה היא שצריך לקרותה פעמיים בכל יום, שמא כוונת התורה היא שאם קוראה ביום יקראנה בשעת קימה, ואם בא לקרותה בלילה יקראנה בשעת שכיבה. ותירץ, שהרי כבר כתוב 'בשבתך בביתך' ונכלל בזה גם שכיבה וקימה, וממה שהוסיפה התורה לפרט, נראה שבאה לבאר מהו החיוב בשבתך בביתך, שאין הכוונה לכל היום והלילה, אלא פעם אחת ביום ופעם

קצז. **שמצינו** שתוספת יום הכפורים היא מבערב. קצח. **וראה** כעין זה בתפארת ישראל (יכין אות כג). וראה עוד בברכה המשולשת (מקור הברכה, ד"ה בשעה) בביאור דברי בית הלל. קצט. **ראה** בברכה המשולשת (מקור הברכה, ד"ה א"כ) הטעם ששנינו בלשון רבים. ר. **וכן** מבואר לעיל (ט.), ראה ברש"י (שם ד"ה רבנן, ד"ה או דילמא). רא. **ובמלאכת** שלמה (פ"א מ"ג ד"ה שדרך) כתב שיש שפירש שדרך בני אדם בסתם לשכב כל הלילה, שיש בני אדם שאינם הולכים לישון אלא סמוך לבוקר. וראה עוד בזה בחדש האביב (ד"ה בשעה). וראה בתויו"ט (פ"א מ"ג), שמה שמשערין בבני מלכים שעומדים לשלש שעות, היינו שכיון שלמיעוט בני אדם הוא זמן קימה, יוצא הוא בדיעבד. וראה עוד בזה בתורעק"א (שם). וראה במשנה כסף (קריאת שמע פ"א הי"ג) בביאור דברי התויו"ט. רב. **ועיי"ש** מה שהוסיף לדון לפי זה בכוונת 'ובקומך'. רג. **וראה** בזה בכסף משנה (קריאת שמע פ"א הי"ג) ובהגהות מהרא"י (על המשניות ד"ה בשעה). רד. **וראה** בהפלאה (ד"ה בשעה) מה שדן במשמעות הלשון 'ובקומך', ובדברי הכסף משנה (שם). רה. **ונפקא** מינה אם בבין השמשות ספק הוא אם אפשר לקרוא בו קריאת שמע, וראה בזה בהרחבה להלן בסמוך (בענין 'האם כשקרא קריאת שמע בבין השמשות ספק הוא האם יצא יד"ח'). רו. **ראה** לקמן (כא.) שנחלקו אמוראים בזה.

רז. **ובזה** לדברי הכל ספיקא דאורייתא לחומרא, משום שהוא ספק בלשון התורה, עיי"ש בטעם הדבר. רח. **וראה** בכבבא דשביט (לעיל ע"א ד"ה א"כ למה) שתמה על פירוש המרכבת המשנה. רט. **וראה** בזה לעיל בסמוך (בענין 'האם זמן קריאת שמע תלוי ביום ולילה או בשכיבה וקימה') שדייקו האחרונים בלשון הרמב"ם, אם זמן ק"ש תלוי בשכיבה וקימה או ביום ולילה. רי. **וראה** עוד בדברי דוד (להט"ז, דברים שם) בביאור דברי רש"י על החומש. ריא. **ועיי"ש** עוד מה שפירש בכוונת הרמב"ם, וכן הוא בעדות ביהוסף (אלמושנינו, ח"ב בלשונות הרמב"ם קריאת שמע שם). וראה עוד בספר המפתח (על הרמב"ם קריאת שמע שם ד"ה קשה) מה שצויין בזה. ריב. **וראה** בדברי ירמיהו (קריאת שמע פ"א ה"א ד"ה ולכאורה) שכתב שאפשר לפרש כוונת הירושלמי באופן אחר. ריג. **ועיי"ש** שכתב לסייע לצד השני, ממה שהגמרא (להלן יא.) מבארת סברת בית שמאי, שהיה לפסוק לומר בערב ובבוקר, ואם קודם צאת הכוכבים ודאי לא יצא יד"ח, לא שייך לומר בערב ובבוקר. ריד. **והביא** שבסדר זמנים (סנכ, סי' ג) כתב לתלות דין זה במחלוקתם של בית שמאי ובית הלל. וראה באבן האזל (שם) שדחה דבריו. ובסדר זמנים (שם) העלה שהדבר תלוי בזמן שכיבה וקימה, ולכך אינו ספק כלל.

אחת בלילה, וכן 'ובלכתך בדרך' היינו כשאתה הולך בדרך, צריך לקרוא פעם אחת ביום ופעם אחת בלילה.

רבי טרפון היה סבור שכיון שהיה לבדו הוא רשאי להחמיר כב"ש

אמר רבי טרפון אני הייתי בא בדרך והטתי לקרות כדברי בית שמאי. **בוהיה ברכה** (ד"ה אני) דקדק, שלכאורה תיבת 'אני' מיותרת. וביאר, על פי מה שבגמרא לקמן (יא.) מבואר שרבי ישמעאל זקף ולא הטה, ואמר שלכך זקף משום שחשש שמא יראו התלמידים שהוא מטה עצמו, ויקבעו הלכה לדורות, ולפי זה היה מקום לומר שכשאין אדם נוסף הרואה שמטה עצמו, אין לחשוש ולהמנע מלהחמיר כב"ש, ולכך אמר רבי טרפון שאף שהיה לבדו, מכל מקום משום שהטה עצמו נסתכן מפני הלסטים.

אף שהטה כדרך הנחים מן הדרך נענש על שנתכוין להחמיר כבית שמאי

שם. בוהיה ברכה (ד"ה אני) ביאר הטעם שנקט בלשונו שהיה 'בא' בדרך, ולא אמר שהיה 'מהלך', משום ש'מהלך' נקרא כשהוא מהלך עדיין ואין דעתו לנוח במקום שבו הוא עומד עתה, אבל 'בא' פירושו שכבר בא למקום המנוחה, ודרך האנשים הבאים מן הדרך ורוצים לנוח, שהם מטים ושוכבים על צדיהם מעט לנוח מעייפות הדרך, ואם כן לא היה ניכר בהטיה זו שהוא מחמת שמחמיר כב"ש, ואע"פ כן נסתכן מפני הלסטים, משום שכוונתו היתה לעשות כדברי ב"ש[רטו].

וביאר שלפי פירושו מדויק הלשון 'והטיתי לקרות כדברי ב"ש', שלכאורה התיבות 'כדברי ב"ש' מיותרות הנה. ולפי המבואר מיושב, שבא התנא להשמיענו שעל הכוונה בלבד שהיתה כוונתו לעשות כב"ש, נענש. ואף שבישראל אין הקב"ה מצרף מחשבה רעה למעשה (קידושין מ.), אפשר שדברי חכמים חמורים הם יותר לענין זה.

ובהון עשיר (פ"א מ"ג) כתב ליישב הטעם שהוסיפה המשנה לומר שהטה 'כדברי בית שמאי', שבא להשמיענו שפעמים שלפי בית הלל רשאי הוא להטות את עצמו וזהו כשהיה מוטה בתחילה. ועל זה אמרו לו שעבר על דברי בית הלל, הסוברים שאסור להטות את עצמו לצורך קריאת שמע, ודווקא כשהיה מוטה כבר, הוא רשאי לקרותה בהטייה[רטז].

האם רבי טרפון סיכן את עצמו בידים או שנסתכן ממילא

וסכנתי בעצמי מפני הלסטים אמרו לו כדי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי בית הלל[ריז]. **הרמב"ם** (פיהמ"ש פ"א מ"ג) פירש שמה שאמר 'סכנתי בעצמי' היינו שהביא את עצמו לידי סכנה, לפי שירד מעל הבהמה וישב על הארץ והטה, ולדעת בית הלל היה לו לקרות כשהוא רכוב על גבי בהמתו. וכן פירש **בקול הרמ"ז** (פ"א מ"ג), וציין לדברי **המהרשד"ם** (שו"ת, יו"ד סי' קנב, קלא) שהביא דברי השואל שפירש כן, שממה שלא אמר 'ונסתכנתי' שמשמעותו שממילא אירע כן, אלא אמר 'וסיכנתי בעצמי', משמע שהוא בעצמו הכניס את עצמו בסכנה לעשות כדברי בית שמאי. **וביד דוד** (מהדורא בתרא להלן יא. ד"ה רב נחמן) הוסיף לבאר בשיטת הרמב"ם, שהשטן מקטרג בשעת הסכנה[ריח].

וכתב בקול הרמ"ז, שלפי זה מיושב מה שלכאורה יש לדקדק על מה שאמרו לו כדי היית לחוב בעצמך, וכי הרוצה להחמיר על עצמו אינו רשאי. אולם לפי פירוש הרמב"ם יש ליישב, שדווקא משום שהיה במקום סכנה אמרו לו שעשה שלא כהוגן במה שסיכן את עצמו בידים.

אמנם באמרי שפר (ד"ה אר"ט) דחה את הדיוק ממה שלא כתב 'ונסתכנתי' ממילא, שאם כן היה לו לומר 'והטיתי לקרות וסכנתי בעצמי לקרות כדברי ב"ש', או 'וסכנתי בעצמי והטיתי כדברי ב"ש'. וממה שאמר 'והטיתי לקרות כדברי ב"ש וסכנתי' מוכח שפירושו הוא שלא סיכן את עצמו בידים, אלא שאירע לו סכנה מפני הלסטים, אמנם לסטים אינם רצחנים, שהם באים בשביל ממון.

ובשושנים לדוד (ד"ה וסכנתי), תמה על דברי הרמ"ז שדווקא כשיש שם סכנה אסור לו לעשות כדברי ב"ש, והרי בגמרא לקמן (יא.) מבואר שלעולם אין להחמיר כדברי בית שמאי[ריט]. ולכך פירש שכוונת הרמב"ם היא רק לפרש את משמעות הלשון 'סכנתי בעצמי', ואין כוונתו לפרש שדווקא כשיש שם סכנה אסור לעשות כב"ש.

ובהון עשיר (ד"ה וסכנתי) דייק שלפי זה מבואר שלא באו הלסטים ממש, ותמה שאם כן לא היה לומר 'הלסטים' בה"א הידיעה. ועוד, שהיה לו לומר 'אני הייתי בא בדרך וסכנתי בעצמי מפני לסטים והטיתי לקרות כדברי ב"ש'. ולכך ביאר בהון עשיר (שם), שרבי טרפון אמר שהלסטים הידועים לו, באו ללכדו[רכ], ונסתפק האם אירע לו כך משום שלא נכנס לעיר קודם בוא השמש, או משום שירד מעל גבי החמור בשביל להטות כבית שמאי, ואמרו לו חכמים שאירע לו כן משום שירד מהחמור לעשות כדברי ב"ש.

ובמלאכת שלמה (פ"א מ"ג ד"ה וסכנתי) הביא שרבינו **אפרים** פירש שכבר באו עליו לסטים ושללו את ממונו. וביאר המלאכת שלמה, שדייק כן מהלשון 'בעצמי' דהיינו בעצם גופי סכנתי, אבל כליו וממונו שהיה עמו, כבר נבזז ונשלל. וגם יש לדקדק על תוספת הלשון 'מפני' הלסטים. ולכך פירש, שסיכן את גופו מפני הלסטים שכבר שללו את ממונו[רכא].

וביד דוד (להלן יא. ד"ה עשה) ביאר, שהאמוראים (להלן יא.) נחלקו בכוונת המשנה, שרב יחזקאל ורב יוסף פירשו שסיכן עצמו בידים, אבל סתם העובר על דברי חכמים אינו חייב מיתה. ורב נחמן בר יצחק פירש שאירע לו סכנה, אבל לא ידע בתחילה מסכנה זו, ומכל מקום חייב מיתה משום שעבר על דברי חכמים[רכב].

יישוב דברי משנתנו עם המבואר לקמן שהמחמיר כדברי בית שמאי משובח הוא

שם. בשו"ת הרמ"א (סי' נא) כתב שאין להחמיר במקום שאמרו להקל, והוא בכלל איסור התורה (דברים יז יא) 'לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל', ודרשו חז"ל (ר"ה כה.) 'אתם' אפילו שוגגין, אפילו מזידין, אפילו מוטעין, וכן שנינו (שם) שגזר ר"ג על רבי יהושע לבוא אצלו במקלו ובתרמילו ביוה"כ שהיה חל להיות בחשבונו, ולא הניחו להחמיר בדבר שלא אמרו להחמיר. והביא את דין משנתנו שרבי טרפון החמיר כבית שמאי ואמרו לו חכמים כדאי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי בית הלל, ומבואר בגמרא (להלן יא.) שהעושה כדברי בית שמאי חייב מיתה, וכתבו התוספות (שם ד"ה תני), שאפילו במקום שב"ש מחמירים וב"ה מודים שאם עשה כבית שמאי יצא, מכל מקום אם עשה כדברי ב"ש חייב מיתה.

והקשה, שבגמרא להלן (נג:) מבואר שמי שאכל ושכח לברך, לבית שמאי יחזור למקומו ויברך ולבית הלל יברך במקום שעומד שם, ואירע מעשה באדם אחד שהלך ממקומו ולא בירך ושוב נזכר וחזר למקומו, והיינו כשיטת ב"ש, ומצא ארנק של זהב, ומשמע מכך שיש להחמיר כב"ש[רכג]. ותירץ, שדווקא בדבר שאין בו קולא כלל, אפשר להחמיר כב"ש, אבל במקום שיש קצת קולא בדבר, כגון לשכב ולקרות ק"ש, שהרי עדיף לקרוא מעומד שהוא יותר דרך כבוד, אלא שלפי ב"ה גם כן יוצא בשכיבה ולפי ב"ש דווקא בשכיבה, בזה אין להחמיר כב"ש[רכד].

ובתוספות רעק"א (פ"א אות י) כתב, שלדברי הרמ"א (שו"ת שם) ראוי שיהא הדין שבקריאת שמע של שחרית מותר להחמיר כב"ש ולעמוד ולקרות ק"ש, שהרי אי אפשר שיבוא מתוך כך לידי קולא, והעיר שהשו"ע (או"ח סי' סג ס"ג) כתב שגם בזה הוא נקרא עבריין משום שעבר על דברי חכמים.

וכתב רעק"א, שאת הקושיא מדברי הגמרא לקמן (נג:) יש ליישב לפי מה שכתב **הרא"ש** (פ"ח) שאפילו בית הלל מודים שטוב יותר לעשות כבית שמאי ולחזור למקומו ולברך, אלא שלא הטריחוהו חכמים, ולכן רשאי אדם להחמיר בזה כבית שמאי, כיון שגם לב"ה טוב יותר לעשות כב"ש. אבל בענין אופן קריאת שמע אין שום עדיפות לבית הלל להחמיר כבית שמאי[רכה]. וכן מפורש **בתלמידי רבינו יונה** (להלן נג: ד"ה חד עבד) שהקשו הסתירה בין שני הדינים, ותירצו כסברת הרא"ש, שלקמן (שם) מודים בית הלל שהחוזר לברך במקומו הרי הוא משובח[רכו].

ובגינת ורדים (שו"ת, יו"ד כלל ג סי' ו) כתב לדקדק במה שחש רבי טרפון לברר את פרטי המעשה שהיה בקריאת שמע של ערבית, שלכאורה היה לו לומר בסתם אני הייתי בא בדרך ועשיתי כדברי ב"ש. וביאר, שלכך פירט כן, משום שדווקא כשעושה כבית שמאי בדבר שאין בו שום מעלה וזריזות לדברי בית הלל, הרי הוא ראוי ליענש לפי שדברי ב"ש במקום ב"ה אינה משנה, ואין ראוי לחוש להם כלל. אבל בדבר שיש בו איזה שבח וזריזות להחמיר כדברי ב"ש, אדרבה משובח הוא להחמיר כדבריהם, וכגון בקריאת שמע של שחרית

רטו. **ראה** עוד בברכה המשולשת (מקור הברכה, ד"ה אני) ביישוב הלשון 'מהלך'. רטז. **וראה** עוד בחלת אהרן (סוף שו"ת מהרלא"פ אות ו ד"ה אמר) שביאר שבשאר פעמים היה מוטה מתחילה, ורק כשבא בדרך הטה עצמו רק כשבא לקרוא קריאת שמע. ריז. **בערבי** נחל (דברים שבת ר"ח אלול ד"ה משנה ג) דקדק בלשון 'בא', שלשון זה שייך כשבא מן הדרך, והיה לו לומר 'מהלך בדרך'. ועוד דקדק, מהו החילוק אם היה מעשה זה בדרך או בביתו. וכן יש לדקדק בלשון 'והטתי לקרות כדברי בית שמאי', שתיבות 'כדברי בית שמאי' מיותרות לגמרי, שהרי ידענו שהטיה היא לדברי בית שמאי. וכן יש לדקדק בלשון 'וסכנתי בעצמי מפני הלסטים', מדוע נקט 'הלסטים' בה"א הידיעה. וכן בלשון 'אמרו לו כדאי היית' יש לדקדק שבכל מקום 'כדאי' הוא לשון חשיבות, וכאן הוא לגריעותא, והיה למשנה לומר 'ראוי היית'. וכן הלשון 'לחוב בעצמך' לכאורה אין לו ביאור, ורש"י נדחק שהיה העונש מוטל עליו. ובלשון 'שעברת על דברי בית הלל' יש לדקדק מה חידשו לו, הלא רבי טרפון בעצמו סיפר זאת שבעבור שעבר על דברי בית הלל אירע לו זאת. ריח. **וראה** בתפארת ישראל (יכין אות כה) שתמה מדוע הכניס עצמו לידי סכנה. ועיין גליוני הש"ס (ד"ה אמר) שדן בענין הכנסת האדם את עצמו לידי סכנה בשביל קיום מצוה כשאינו מחויב למסור נפשו עליה. ריט. **וראה** בברכת ה' (לעיל ע"א ד"ה ת"ר) ביישוב דברי הרמ"ז. רכ. **שלא** כפירוש הרמב"ם שרק נסתכן שהיו הלסטים יכולים לבוא. רכא. **וראה** בגפי אש (פ"א מ"ג ד"ה אר"ט) מה שהוסיף לדון בזה. רכב. **וראה** בזה ביד דוד (מהדורא בתרא להלן יא. ד"ה רב נחמן). רכג. **והתוספות** בסוכה (ג. ד"ה דאמר) הביאו דברי רב עמרם שדייק מדברי הגמרא לקמן שבזו הלכה כבית שמאי. וראה בזרע יצחק ובשפת אמת (סוכה שם) שדנו בדבריו. רכד. **ועיי"ש** עוד שדן באופנים נוספים שאין להחמיר שלא כפי שנפסקה ההלכה. רכה. **וראה** בתפארת ישראל (בועז אות ג) שהוסיף לבאר שאין לומר שב"ה מודים שעדיף לקרוא כדברי בית שמאי. רכו. **וכן** כתב הט"ז (או"ח סי' קפד סק"א). וראה באלפסי זוטא (נג:) שכתב כן.

שהמחמיר לקרותה מעומד הרי הוא זריז ונשכר, שהקריאה במעומד הוא שבח וכבוד לתורה.

ובוהיה ברכה (ד"ה יטו) כתב לחלק, שבדין משנתנו אין להחמיר כב"ש משום שיבוא מתוך כך לידי קולא, שאם נפרש כבית שמאי שבשכבך ובקומך היינו שכיבה וקימה ממש של האדם, נמצא שהשעה הראויה לקריאה לא נתפרשה בתורה, ויבואו אנשים לקרוא בשכבם ובקומם שלא עפ"י זמני היום והלילה[רכז].

ובשו"ע הרב (או"ח סי' סג ס"ג) כתב, שעשה כדברי בית שמאי חייב מיתה, לפי שעובר על דברי חכמים ונראה שאינו חושש לדבריהם ולפירושם בפסוקי התורה, ואינו דומה לשאר חומרות שאנו מחמירים במה שהקילו חכמים.

הטעם שהיה ראוי להתחייב מיתה על שהחמיר לנהוג כבית שמאי

כדי היית לחוב בעצמך. **הרמב"ם** (פיהמ"ש פ"א מ"ג) פירש, שאמרו לו היית חייב מיתה שעברת על דברי בית הלל, ואם היית מת היית מתחייב בנפשך.

ובתפארת ישראל (יכין אות כה) ביאר את הלשון 'בעצמך', שאף אם לא היה בדרך, שכל הדרכים בחזקת סכנה, אלא אף אם עשה כן בביתו היה ראוי שיתחייב מיתה על כך.

וכתב בברכה המשולשת (מקור הברכה, ד"ה אמרו), שיש לתמוה מדוע יש לחייבו מיתה מחמת שהחמיר לעשות כבית שמאי, והרי אין בזה חשש איסור, שגם לבית הלל מטין וקורין. וביאר, שבמעשה זה אפשר שיבוא לידי קולא ותקלה, שאם יקבעו לקרות בהטיה יאמרו שקריאת שמע אינה מצוה שהזמן גרמא, שכוונת הפסוק היא על שכיבה וקימה ממש, וממילא יבואו מתוך כך לקרותה שלא בזמנה, ויקראו את ק"ש של ערבית מבעוד יום.

ובמעון הברכות (ד"ה ב"ש) ביאר, על פי מה שדרשו חז"ל (יבמות קכא:) על הפסוק (תהלים נ ג) 'וסביביו נשערה מאד', שהקב"ה מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה, ולכך ראוי להענישם על דבר קטן, בשביל שעל ידם יתקדש שם שמים ויתכבד על ידם, ולזה אמרו 'כדי היית', היינו שהוא חשוב דיו בשביל להענישו על דבר קטן, כדרך שמעניש הקב"ה את הצדיקים[רכח].

ממשנתנו יש להוכיח שבית שמאי היו נוהגים כדבריהם ולכך הטה רבי טרפון

שם. ביבמות (יד.) נחלקו אמוראים אם עשו בית שמאי כדבריהם, ותמהו **התוספות** (שם ד"ה לא עשו) שהרי במשנתנו מצינו שעשו כדבריהם, שלכך הטה ר' טרפון משום שרצה לנהוג כדברי בית שמאי. ועוד הביאו התוספות מהמבואר בביצה (כ.) שהלל הביא עולתו לעזרה להקריבה ביו"ט, וחברו עליו תלמידי שמאי שלא להקריבה, וכשיטת בית שמאי האוסרים להקריבה ביו"ט. ובחולין (מד.) מבואר, שהרוצה לעשות כדברי בית שמאי, עושה, והיינו קודם שיצתה בת קול שהלכה כבית הלל. וכתבו התוספות ליישב, שאף בלא הוכחות הללו, למסקנת הגמרא (שם) עשו חכמים כדבריהם, דהיינו כל אחד כשיטתו.

ובמחזיק ברכה (או"ח סי' סג ס"א) כתב לחקור מדוע נסתכן רבי טרפון, וגם אמרו לו כדאי היית לחוב בעצמך על שעברת על דברי ב"ה, הרי רבי טרפון מתלמידי בית שמאי היה, ומבואר ביבמות (שם) שבית שמאי היו עושים כדבריהם.

וכתב, שאפשר לומר שאם הוא מתלמידי ב"ש ובכל מה שנחלקו בית שמאי ובית הלל היה עושה כבית שמאי, היה לו להטות בקריאת שמע כמו שקיבל מרבותיו, אך אם אחד מתלמידי ב"ש נוהג היה בכל הדברים כבית הלל משום שנקבעה הלכה כמותם, אין לו לנהוג בשום דבר כבית שמאי, ואם נהג כדבריהם פעם אחת הרי הוא מתחייב בנפשו, כיון שקיבל על עצמו סברת בית הלל, ורבי טרפון אף שהיה מתלמידי ב"ש, משמע שהיה נוהג בכל הדברים כב"ה, ולכך אמרו לו שעל ידי שהטה עצמו כב"ש היה ראוי לחוב בעצמו[רכט].

יא.

ביאור דברי הגמרא שבית הלל מפרשים טעמם של בית שמאי

בשלמא בית הלל קא מפרשי טעמייהו וטעמא דבית שמאי. **בשיטה מקובצת** (ד"ה בשלמא) ביאר, שבית הלל מפרשים את טעמם כמו ששנינו במשנתנו משום שנאמר 'ובלכתך בדרך', ואת הפסוק שב"ש הביאו ממנו ראיה לדבריהם, ב"ה דורשים אותו באופן אחר[א].

ובמשנה כסף (קריאת שמע פ"א ה"א) דקדק, היכן ביארו בית הלל את טעמם של בית שמאי. וביאר, שבית הלל מפרשים ש'בשכבך ובקומך' בא להשמיענו מה נכלל בתיבות 'בשבתך בביתך', שהוא בשעה שבני אדם שוכבים ובני אדם עומדים, שבכל אחד מהם צריך לקרוא פעם אחת, וגם לבית שמאי כן הוא שלא נחלקו בזה עם בית הלל. והקשו בגמרא מדוע לא פירשו בית שמאי כבית הלל, ותירצו שאם כן היה ראוי לכתוב 'בבוקר ובערב', שהיינו למדים מכך ש'בשבתך בביתך' היינו פעמיים, ביום ובלילה.

ביאור דברי הגמרא שלפי בית שמאי היה לתורה לכתוב 'בבקר ובערב'

אמרי לך בית שמאי אם כן נימא קרא בבקר ובערב. **הקשה הרשב"א** (ד"ה אם כן), והרי לא היתה התורה יכולה לכתוב 'בבקר ובערב', שבערב משמע אפילו מבעוד יום מן המנחה ולמעלה[ב], ככתוב (דברים טז ו) 'תזבח את הפסח בערב', וכן (שמות יב ו) 'בין הערבים'[ג]. ותירץ, שכוונת הגמרא היא שהיה לתורה לכתוב 'בבקר ובערב' או 'ביום ובלילה'[ד].

ובפני יהושע (ד"ה א"כ) כתב ליישב תמיהת הרשב"א, שאע"פ שלשון 'ערב' משמעותו גם כן מבעוד יום, זהו דווקא כשלא כתוב לאחריו 'בוקר', אבל כשכתוב 'ערב ובוקר' בפסוק אחד, וכתוב ערב קודם לבוקר, הרי הוא ערב ממש, ככתוב (בראשית א ה) 'ויהי ערב ויהי בוקר'. ומה שנקטה הגמרא בוקר קודם לערב, צריך לומר שאינו בדווקא, אלא הכוונה היא שתכתוב התורה 'בערב ובבוקר'.

ועוד תירץ הפני יהושע, שלכך נקטה הגמרא 'בוקר וערב' בשביל שלא נפרש שמפני כן לא כתבה התורה 'בערב ובבוקר' אלא 'בשכבך ובקומך' משום שזמן שכיבה הוא בעוד היום גדול לאחר תפלת מנחה[ה], ועל זה השיבו ב"ש, שא"כ היה לתורה לכתוב בבוקר ובערב, כיון שנכלל ב'ערב' גם זמן שקודם הלילה, וכמו שכתב הרשב"א.

ועוד כתב ליישב, שהרי נאמר בתורה פעמיים 'בשכבך ובקומך', בפרשת שמע ובפרשת והיה אם שמוע, ויש לומר שלפי ב"ש גם 'בשכבך ובקומך' הכתוב בפרשת והיה אם שמוע מדובר בקריאת שמע, ולפי זה כוונת הגמרא היא, שלפי ב"ה היה לתורה לכתוב באחת מהפרשיות 'בשכבך ובקומך' לשעת שכיבה ולשעת קימה[ו], ובפרשה השניה לכתוב 'בבוקר ובערב', וילמד הסתום מן המפורש ששכיבה היינו בלילה וקימה היינו ביום. וממה שכתבה התורה בשתי הפרשיות 'בשכבך ובקומך', מוכח מכך כדברי ב"ש שיטה ויקרא[ז].

ובגפי אש (פ"א מ"ג ד"ה בשלמא) כתב לבאר דברי הגמרא על פי מה שביאר שבית שמאי ובית הלל סוברים שחיוב קריאת שמע הוא מן התורה, ונחלקו בעיקר חיוב קריאת שמע מן התורה אם הוא בזמן מסוים[ח], שלב"ה גם הזמן של הקריאה שתקנו חכמים לקרות בו, הוא מן התורה, ולב"ש מן התורה אין זמן מסוים לק"ש אלא ב' פעמים במעת לעת והחיוב בערב ובבוקר הוא מדרבנן והסמיכוהו על הפסוק. ולפי זה מבואר שלבית שמאי יכולה היתה התורה לכתוב בערב ובבוקר, כיון ששעת הקריאה כפי שתקנו חכמים, אינה מן התורה, וממה שכתבה התורה בשכבך ובקומך יש ללמוד שצריך לקרוא בהטייה ובעמידה. אבל לבית הלל שמן התורה צריך לקרוא בשעה שתקנו חכמים, הוצרכה התורה לכתוב דווקא בשכבך ובקומך, ללמד על שעת השכיבה ועל שעת הקימה, ואי אפשר ללמוד מכך על אופן הקריאה.

ובעמק הלכה (סי' ד אות ג) כתב, שממה שנחלקו בית שמאי ובית הלל באופן הקריאה, הם נחלקו גם כן בכוונת הכתוב 'בשכבך ובקומך', שלב"ה הכוונה היא על משך זמן השכיבה שבני אדם שוכבים במיטתם והיינו כל הלילה,

רכז. **וראה** בבאר אברהם (אבלי, ד"ה ב"ש) ובעמק הלכה (סי' ד אות יא) שתירצו כן בהרחבת דברים. וראה עוד ביישוב הקושיא, במעון הברכות (להלן נג: ד"ה חד) ובראשון לציון (להלן נג: ד"ה מחלוקת). רכח. **וראה** באבן שלמה (ד"ה א"ר טרפון) שביאר שהיה בזה חשש זקן ממרא, ולכך אמרו לו שהוא ראוי להתחייב מיתה על כך. וראה עוד בזה בעונג יו"ט (שו"ת, סי' ט). רכט. **ובהגהות** ר"א לנדא (ד"ה וסכנתי) ציין לדברי הגמרא ביבמות (טו.) גבי צרת הבת שרבי טרפון היה מתלמידי בית שמאי, לכן סיכן את עצמו לעשות כדברי רבו. ובשדי חמד (מערכת ט' כלל מג) דחה ההוכחה שרבי טרפון היה מתלמידי בית שמאי. ועיין בזה במגדים חדשים (חגיגה יח. ד"ה ונכנסו). א. **וראה** בברכת אברהם (כלפון, ד"ה בשלמא) שביאר כן, ועיי"ש שביאר באופן נוסף. ב. **ראה** באבן האזל (קריאת שמע פ"א ה"א ד"ה מש"כ) שדן מכמה מקומות שבערב משמע בלילה. ג. **ראה** בחזון נחום (פ"א מ"ג ד"ה בשלמא) שדייק מקושיית הרשב"א, שמן התורה חיוב קריאת שמע הוא כל היום ולא רק עד ג' שעות. וראה בזה להלן בקושיית השאגת אריה (סי' ה). וראה בצל"ח (ד"ה והרשב"א) שתירץ קושיית הרשב"א בדרך פלפול. וראה עוד ביישוב הקושיא, במעון הברכות, בחידושי רבינו אליהו גוטמכר, ובמרומי שדה (ד"ה א"כ), ובאבני שיש (ד"ה ב"ש). ד. **ובאבן** האזל (קריאת שמע פ"א ה"א ד"ה מש"כ) תמה על תירוץ הרשב"א, שאם היה כתוב 'ביום ובלילה' היינו סבורים לומר שקריאת שמע של שחרית זמנה כל היום, וגם בקריאת שמע של ערבית נחלקו רבי אליעזר וחכמים אם זמנה כל הלילה, ואם כן לא היתה התורה יכולה לכתוב 'ביום ובלילה'. וראה בזה להלן בסמוך בדברי העמק הלכה. ה. **כמו** שמצינו תנאים הסוברים כן, וכמו שכתבו התוספות לעיל (ג. ד"ה מאימתי). ו. **שגם** ב"ש פירשו כן, ראה פנ"י לעיל (י:) במשנה. ז. **וכן** ביאר בסדר זמנים (סי' א, בהגהת זרע יצחק ד"ה ולפי), שלפי בית שמאי שני הפסוקים שבפרשת שמע ובפרשת והיה אם שמוע, אמורים לענין קריאת שמע, ומבארת הגמרא שיטת ב"ש שלפי בית הלל היה לפסוק לומר 'בערב ובבוקר', היינו שבפרשה אחת יאמר הכתוב 'בשכבך ובקומך', והיינו למדים מכך שזמן קריאת שמע תלוי בזמן שכיבה וקימה, ובפרשה השניה יאמר הכתוב 'בערב ובבוקר', וממה שגם בפרשה השניה כתבה התורה 'בשכבך ובקומך' יש ללמוד שבשעת שכיבה שכיבה ממש. ולכאורה היה די לומר 'בשכיבה ממש', ולהמבואר לעיל מיושב, שמה שכתבה התורה בפרשה השניה 'בשכבך' בא להורות שכוונת שכיבה שבפרשה הראשונה, לשכיבה ממש. וכמו כן 'ובקומך' שבפרשה השניה מלמד על קימה שבפרשה הראשונה שהיא קימה ממש. אבל לב"ה שני הפסוקים אינם מתפרשים בשוה, שפסוק אחד מדבר בקריאת שמע והפסוק השני מדבר בלימוד תורה, ולכך לא כתבה התורה 'בערב ובבוקר' אלא בשכבך ובקומך ללמד על זמן שכיבה וקימה. ח. **והביא** שהגאון ר"א מגריידיץ נחלק בזה עם רעק"א והשאגת אריה,

וכן על משך זמן העמידה שבני אדם נעורים לקום משנתם וזהו עד ג׳ שעות, ולב״ש כוונת הכתוב היא על עסק ההטייה והשכיבה, והוא כל זמן שבני אדם מטים ועוסקים לשכב, וכן לענין הקימה השיעור הוא כשיקומו ממש ויעמדו ממיטתם, וזה נמשך בבני מלכים עד ד׳ שעות. ולפי זה מבואר שלב״ש אפשר היה לכתוב ׳בבוקר ובערב׳ דהיינו שליש היום ושליש הלילה כשיטת ב״ש, אבל לב״ה אי אפשר לכתוב ׳בבוקר ובערב׳ שלשיטתם הזמן הוא כל היום והלילה[ט].

ביאור כוונת הגמרא שהיה לתורה לכתוב ׳בבוקר בבוקר׳

שם. בשאגת אריה (סי׳ ה ד״ה אבל יש) דקדק, שבשלמא מה שאמרו בית שמאי שהיה לפסוק לומר בערב, היינו שנכלל בזה כל הלילה, ומשום שזמן קריאת שמע של לילה הוא עד עלות השחר, כשיטת רבן גמליאל (לעיל ג.). אלא על מה שאמרו שהיה לפסוק לומר ׳בבוקר׳, יש לתמוה שהרי זמן קריאת שמע של שחרית לר״א אינו אלא עד הנץ החמה ולר״י עד ג׳ שעות ולא יותר, ו׳בבוקר׳ משמע אפילו לאחר ג׳ שעות, שהרי לקמן (כו.) נחלקו תנאים אם תפילת השחר עד חצות או עד ארבע שעות, ומשמע בגמרא שמחלוקתם היא כיון שתפילה כנגד תמידים תקנוה, ובתמיד של שחר כתוב ׳בבוקר׳, ונחלקו במשמעות ׳בבוקר׳ אם הוא עד ד׳ שעות או עד חצות, ואם כן אם לגבי קריאת שמע של שחרית היה כתוב ׳בבוקר׳ היינו סבורים לומר שבשעה רביעית או עד חצות עדיין הוא זמן קריאת שמע כיון שהוא קרוי בוקר, ולכך הוצרכה התורה לכתוב ובקומך ללמדנו שאין זמן קריאת שמע של שחרית אלא בזמן קימה, כמבואר לעיל (ט:).

וכתב ליישב, שכוונת בית שמאי היא שהיה לפסוק לומר ׳בערב ובבקר בבקר׳, שמצינו כמה פעמים שנכתב בפסוק ׳בבוקר בבוקר׳, ומשמעות לשון זה היא שיש להקדים ולקרוא דווקא בזמן קימה, מה שאין כן ׳ובשכבך ובקומך׳ לא מצינו כלל בפסוק, וממה שנכתב בפסוק לשון זה, משמע שבשעת שכיבה שכיבה ממש ובשעת קימה קימה ממש.

ביאור ההוכחה כדברי ב״ש והטעם שהקדימה הגמרא בוקר לערב

שם. במקום שמואל (שו״ת, סוף תשובה קב, עמוד קיד: ד״ה וזהו) דקדק, שהרי גם ב״ה למדו את שיטתם ממה שלא כתבה התורה בבוקר ובערב, ולכך פירשוהו על זמן שכיבה וקימה, ואיך מוכח מדיוק זה כשיטת ב״ש. ועוד דקדק, מדוע הקדימה הגמרא בוקר לערב, שהוא היפך מלשון הכתוב ׳בשכבך ובקומך׳. וכתב ליישב, שכוונת הגמרא היא שלפי ב״ה היה לתורה לכתוב ׳בבוקר ובערב׳ והיינו למדים מכך שזמן קריאת שמע הוא בבוקר וכן לאחר צאת הכוכבים, וממה שלא הקדימה התורה ערב לבוקר יש ללמוד שזמן הקריאה בערב אינו מבעוד יום, שאם כן היה ראוי להקדים את הבוקר, כיון ששני זמני קריאתם הם ביום. אבל כיון שכתבה התורה בשכבך ובקומך למדו ב״ש שבשעת שכיבה שכיבה ממש ובשעת קימה קימה ממש.

ובצל״ח (ד״ה א״כ) כתב ליישב הטעם שהקדימה הגמרא בוקר לערב, לפי מה שכתב **המהרש״א** (ג. בתוספות ד״ה אי) שדברי הגמרא (שם) שהתנא הקדים את דין קריאת שמע בערבית, משום שנקט הסדר האמור בברייתו של עולם ׳ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד׳, היינו דווקא שהתנא נקט כן, אבל בפסוק מצינו שאין כתוב כברייתו של עולם, שהרי מצינו שלגבי קרבן תמיד הקדים הפסוק בוקר לערב. ולפי זה יש לבאר הוכחת ב״ש, שבשלמא אם ׳בשכבך׳ ממש ׳ובקומך׳ ממש׳, א״כ לכך הקדים בשכבך לבקומך שאי אפשר לקום אם לא שכב תחילה, אבל אם בשכבך ובקומך נדרש על הזמן, א״כ היה לפסוק לומר בבוקר ובערב, ולהקדים בוקר כמו בתמיד[יא].

מה נדרש מהפסוק ׳ובלכתך בדרך׳ שבפרשת והיה אם שמוע

וב״ש האי ובלכתך בדרך מאי עביד להו וכו׳ לכדתניא וכו׳. הקשה **הפני יהושע** (ד״ה וב״ש), שהרי בתורה נאמר פעמיים ׳ובלכתך בדרך׳, בפרשת שמע ובפרשת והיה אם שמוע, ויש להבין מה יש לדרוש מהפסוק השני, שלהמבואר להלן (יג:) שהפסוק שבפרשת והיה אם שמוע אמור על לימוד התורה ולא על קריאת פרשת שמע, אם כן אין לדרוש ממנו כדרשת בית הלל לענין אופן קריאת שמע, וכמו כן לא שייך לומר שהפסוק בא ללמד שהעוסק במצוה וכן החתן פטורים מתלמוד תורה, שהרי הדבר פשוט שהם פטורים, שהרי אם היה עוסק בתלמוד תורה צריך הוא לבטל מלימודו ולעסוק במצות, כיון שתלמוד תורה אין לה הפסק יומם ולילה, א״כ כל המצות מה תהא עליהן, וכמבואר בירושלמי (פ״א ה״ב), ולפי״ז מוכרח לומר שפסוק זה בא ללמד דין אחר.

ועוד פירש, שלענין דברי תורה יש לפרש שהפסוק הוצרך לכתוב כן ללמדנו שצריך לעסוק בתורה בשבתו ובקומו ובלכתו בדרך ככתוב (יהושע א ח) ׳והגית בו יומם ולילה׳, וכן כתוב (משלי ו כב) ׳בשכבך תשמור עליך והקיצות היא תשיחך׳[יב].

מדוע לא מקשה הגמרא מה למדים מ׳בשבתך בביתך׳

שם. הקשה **בלחם סתרים** (למהר״ש אלגאזי, ד״ה וב״ש) מדוע לא מקשה הגמרא מה דורשים בית שמאי מ׳בשבתך בביתך׳, וכן יש להקשות מדוע לא מקשה הגמרא על ב״ה מה הם דורשים מ׳בשבתך בביתך׳.

ובעוד יוסף חי (ד״ה וב״ש) כתב ליישב, שכיון שגם על ב״ה שייך להקשות כן, א״כ אין להקשות כן דווקא על ב״ש. ומיהו אין לתמוה שהיה לגמרא להקשות כן בין על ב״ש ובין על ב״ה, שהרי עתה נידון הגמרא הוא על הלימוד מ׳ובלכתך בדרך׳. ולאחר שבירה הגמרא את הלימודים מ׳ובלכתך׳ אין להקשות עוד מה למדים מ׳בשבתך בביתך׳, שהרי כבר הוברר ממילא בדברי הברייתא שהוא בא למעט את העוסק במצוה.

האם העוסק במצוה פטור רק כשאי אפשר לקיים גם את המצוה השניה

פרט לעוסק במצוה[יג]. לדעת **התוספות** (סוכה כה. ד״ה שלוחי) הפטור לעוסק במצוה הוא דווקא באופן שאם יתעסק במצוה השניה, יתבטל על ידי כן מהמצוה הראשונה. וכן כתב **המאירי** (ד״ה חתן)[יד].

אמנם דעת **הר״ן** (סוכה כו. ד״ה חתן) שכל שעוסק במצוה אף שיכול לקיים מצוה נוספת, הרי הוא פטור מן השניה, שכיון שהוא עסוק במלאכתו של מקום, לא חייבתו תורה לטרוח ולקיים מצוות אחרות. אמנם באופן שאין לו טרחא כלל לקיים השניה צריך לקיים שניהם.

ובמלא הרועים (ערך עוסק במצוה) כתב לבאר סברת מחלוקתם, שלדעת התוספות העוסק במצוה פטור ממצוה שניה מטעם אונס, שאנוס הוא מלעשות מצוה שניה מחמת טירדת העסק במצוה ראשונה, ולכן כשאפשר לקיים שניהם, חייב. ולדעת הר״ן העוסק במצוה הוא פטור גמור, שהתורה פטרתו משאר מצוות בשעה שהוא עסוק בראשונה, ולכן פטור אפילו כשאפשר לקיים שניהם בלא גרעון.

הטעם שנצרך פסוק נוסף למעט חתן שהוא טרוד בעסק המצוה

ובלכתך בדרך פרט לחתן[טו]. **רש״י** (ד״ה ובלכתך) דקדק, שהרי הטעם שחתן פטור מקריאת שמע הוא משום שהוא עוסק במצוה, והרי כבר נתמעט עוסק במצוה מ׳בשבתך בביתך׳, ומדוע נצרך פסוק נוסף למעט חתן. וביאר, שכיון שעוסק במצוה אינו נכתב בפירוש בתורה[טז], אלא מיעוט הוא, שדורשים מ׳ביתך׳ למעט עוסק במלאכת מצוה משום שהוא טרוד בעשייתה, אבל אין ללמוד מכך למעט חתן שטירדתו היא רק במחשבה, שמחשב על עסק בתולים, ולכך הוצרכה התורה לכתוב גם ׳ובלכתך בדרך׳ למעט חתן שהוא טרוד במחשבתו[יז]. וכתב **בדבר בעתו** (סוכה כה. בתוס׳ ד״ה שלוחי), שמחתן למדים לשאר מצוות, שאף כשאינו עוסק במצוה ממש ועסוק רק במחשבת המצוה, הרי הוא נפטר משום עוסק במצוה. אמנם **במעון הברכות** (טז. ד״ה ודע) כתב בדעת רש״י שדווקא בקריאת שמע שהדבר תלוי בכוונה, גילתה התורה למעט אפילו כשהוא טרוד רק במחשבתו, כיון שאינו יכול לכוין. מה שאין כן שאר מצוות, אף שהתורה פטרה עוסק במצוה, ודאי שאין לפטור את מי שהוא טרוד במחשבה[יח].

ובגפי אש (סוכה פ״ב מ״ד ד״ה שלוחי) תירץ באופן נוסף, שאם היתה התורה כותבת רק פסוק אחד, היינו סבורים לומר שדווקא כשאין לו הנאת הגוף בעשיית המצוה, נפטר הוא משום עוסק במצוה, אבל חתן שיש לו הנאת הגוף מהמצוה, אינו נפטר משום עוסק במצוה[יט]. ואם היתה התורה כותבת רק שהחתן נפטר מקריאת שמע, היה אפשר לחלק שדווקא משום שהוא עוסק במצוה חשובה ביותר של ׳לא תוהו בראה׳ (ישעיה מה יח), כמבואר בגיטין (מא:), לכך נפטר הוא

ונתבארו הדברים בגפי אש (פ״א מ״א ד״ה והזמן לה״כ). **ט. וראה** בפרחי כהונה (ב׳ועד לחכמים׳, ד״ה א״כ) שדן בתירוץ זה. בכסף משנה (קריאת שמע פ״א הי״ג) כתב, שכשם ש׳בשכבך׳ פירושו כל זמן שבני אדם שוכבים על מטתם והיינו לרוב בני אדם עד שיעלה עמוד השחר, הוא הדין ש׳ובקומך׳ פירושו כל זמן שבני אדם קמים דהיינו כל היום. ובתורת חיים (סופר, סי׳ נח סק״י ד״ה ומה) הביא שיש לתמוה לפי זה על דברי הגמרא שהיה לפסוק לומר ׳בערב ובבוקר׳, והרי לדברי הכס״מ הוצרכה התורה לכתוב ׳בשכבך ובקומך׳ שמשמעותם כל היום וכל הלילה. ותירץ ביד אליהו (כתבים, אות ק׳ בענין קריאת שמע) שלבית שמאי אין כוונת הכתוב ׳בשכבך ובקומך׳ לכל היום והלילה, אלא בשעה שבני אדם עוסקים לשכב ולקום, ואם כן יכולה היתה התורה לכתוב ׳בערב ובבוקר׳. וכן כתבו בהפלאה (י: ד״ה ועתה) ובסדר זמנים (סי׳ ג). **י. כשיטת** בית שמאי שבבוקר יעמוד, שדרשו מ׳ובקומך׳ דרך קימתו ממטתו שהוא קם על רגליו. **יא. וראה** עוד בברכה המשולשת (מקור הברכה פ״א מ״ג ד״ה שנאמר) הטעם שהקדימה הגמרא בוקר לערב, אף שבפסוק הוא להיפך. וראה בזה לעיל בסמוך בדברי הפני יהושע. **יב. ועיי״ש** מה שהוסיף לדון בתירוץ זה. **יג. ראה** רש״י בסוכה (כו. ד״ה משום) שפירש שנחלקו תנאים האם עוסק במצוה פטור מן המצוה, והתוספות (שם ד״ה חתן) והר״ן (סוכה שם) נחלקו על רש״י. וראה בזה עוד בנחלת דוד (טז. ד״ה חתן פטור) ובילקוט ביאורים (סוכה כו.). וראה בסוכה (כה.) מקור נוסף לפטור את העוסק במצוה. וראה בפני יהושע (ד״ה וב״ש, ד״ה אלמה) מה שדן בזה להסוברים שכוונת הפרשה היא לתלמוד תורה [ולא לקריאת שמע], מנין למדו לפטור את העוסק במצוה. **יד. וראה** בריטב״א (סוכה כה. ד״ה שלוחי) שביאר למה הוצרכה התורה לכתוב שלא יניח מצוה זו בשביל לעסוק במצוה אחרת. **טו. כתבו** תלמידי רש״י (האורה ח״ב סי׳ ב, מחזור ויטרי סי׳ תסו, הפרדס עמוד יד) שדווקא מקריאת שמע שעל המטה הוא פטור. וראה מה שתמה בזה בגליוני הש״ס (כתובות ו:). ונתבארו הדברים בהרחבה בילקוט ביאורים לקמן (טז.). ובענין אם חתן פטור גם מתפילה ומשאר מצוות, עיין שו״ע (או״ח סי׳ קו ס״א), רמב״ם (קריאת שמע פ״ד ה״א), כס״מ (שם) וצל״ח (לקמן יז: ד״ה ולאיתי). **טז. ראה** בהגהות מלא הרועים (ברש״י שם) בביאור כוונת רש״י. **יז. ראה** בשפתי חכמים (ברש״י שם) מה שהוסיף לבאר בדברי רש״י. וראה בנר דוד (סוכה כה. בתוס׳ ד״ה ובלכתך) שביאר לשון הברייתא לפי דברי רש״י. **יח. וראה** עוד בזה במורשת משה (סי׳ יד). **יט. וכעין** חילוק זה מצינו בר״ן בנדרים (טז:) לענין

משום עוסק במצוה, מה שאין כן בשאר מצוות. לכך הוצרכה התורה לכתוב שני פסוקים לפטור את העוסק במצוה[כ].

מהי טירדת החתן

שם. מצינו במפרשים שפירשו בכמה דרכים מהי טירדת החתן[כא]. **רש"י** בסוכה (כה. ד"ה טריד) ביאר, שלבו טרוד במחשבת בעילת מצוה[כב].

והרמב"ם (קריאת שמע פ"ד ה"א, פיהמ"ש פ"ב מ"ה) ביאר, שאין דעתו פנויה שמא לא ימצא לה בתולים[כג]. וכן נראה כוונת רש"י (ד"ה ובלכתך), שכתב שמחשב על עסק בתולים[כד].

ורבינו יונה (לקמן טז. ד"ה חתן) פירש, שמתיירא שלא יעשה מעשה כרות שפכה[כה].

והר"י מיגש (שו"ת סי' לו) פירש, שהוא טרוד שמא לא יוכל לבעול[כו].

ובתפארת ישראל (פ"ב יכין אות כט) פירש, שחושש שמא ימצא רחמה אטום.

אימתי פטור החתן מקריאת שמע

שם. הראשונים[כז] פירשו, שהטעם שחתן פטור מקריאת שמע הוא, משום שהוא עוסק במצוה.

אמנם המאירי (ד"ה חתן, ובסוכה כה. ד"ה אף) כתב שחתן פטור מקריאת שמע גם אם אינו עוסק במצוה, וכגון כשכבר כנס, והיינו משום שהחתן פטור מקריאת שמע אף כשאינו עוסק במצוה ממש, אלא אף כשהוא טרוד בדבר שיש בו סרך מצוה[כח].

ביאור גירסת התוספות בסוכה בסוגייתנו והטעם שנצרך שני לימודים לפי זה

לכדתניא בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה ובלכתך בדרך פרט לחתן.

התוספות בסוכה (כה. ד"ה ובלכתך) כתבו שבסוגייתנו הגירסא היא להיפך מגירסת הגמרא בסוכה, שבסוגייתנו גורסים 'בשבתך בביתך פרט לחתן ובלכתך בדרך פרט לעוסק במצוה'.

ופירשו התוספות (שם) שאין למדים מחתן לשאר עוסק במצוה, שיש לחלק שדווקא חתן פטור משום שאין נקל לו כל כך להסיר הטירדא מליבו, ואע"פ שכשהוא טרוד בדבר של רשות צריך הוא ליישב דעתו ולהסיר מחשבת טירדתו, מכל מקום כשטרוד בדבר של מצוה אינו צריך ליישב דעתו ולהסיר טירדתו מלבו. **ובדבר בעתו** (סוכה שם) ביאר, שלפי גירסא זו, אף אם היה כתוב רק 'בשבתך בביתך' היינו ממעטים חתן, ולא היינו ממעטים ממנו שאר עוסק במצוה מלבד חתן, ולכך הוצרכו התוספות לבאר שמחתן אין ללמוד לשאר מצוות. אמנם לפי הגירסא שלפנינו, אם היה כתוב רק פסוק אחד לא היינו ממעטים חתן אלא שאר עוסק במצוה.

ובמרומי שדה (ד"ה אמנם) כתב ליישב, שהיה אפשר לחלק שהחתן הרי הוא עוסק במצוה שלו ולכן הוא פטור, אבל שאר עוסק במצוה של אחרים שהוא שלוחם למצוה כמו גבאי צדקה, יהא חייב בקריאת שמע, משום שאינו עסוק במצוה שלו.

ובחסדי דוד (על התוספתא פ"א ה"ה) תירץ עוד, שממה שנתמעט חתן היינו סבורים לומר שהוא פטור משום שהוא עסוק במצוה ולא משום שהוא טרוד, וא"כ גם בכונס אלמנה יהא פטור, ולכך הוסיפה התורה מיעוט ללמדנו שהטעם שהוא פטור משום טירדא הוא, וכונס אלמנה שאינו טרוד חייב.

אמנם הריטב"א (סוכה כה. ד"ה ובלכתך) פירש שמ'בשבתך' נתמעט עוסק במצוה, ומ'ובלכתך' נתמעט הולך לדבר מצוה כמו חתן שהולך לעשות מצות נישואין. והקשה, שכיון שמ'ובלכתך' למדים שאפילו הולך לדבר מצוה פטור, אם כן כל שכן עוסק במצוה ממש, ולמה נצרך הפסוק של 'בשבתך'. ותירץ, שלולא 'בשבתך' היה אפשר לומר שהפסוק 'ובלכתך' מדבר באופן שההליכה עצמה היא מצוה כגון הולך להכנסת כלה והוצאת המת ועולה לרגל[כט], אבל בהולך לדבר מצוה שאין ההליכה עצמה מצוה, לא יפטר, לכך הוצרך הכתוב לומר 'בשבתך' לפטור את העוסק במצוה ממש, וממילא מיותר הפסוק 'ובלכתך' לחדש שגם ההולך לדבר מצוה פטור[ל].

יישוב גירסת התוספות בסוכה בסוגייתנו עם גירסת הגמרא בסוכה

שם. כתב **הפני יהושע** (ד"ה לכדתניא), שבודאי היו בעלי **התוספות** בקיאים בגירסאות הגמרא יותר מעמנו. אמנם יש לפרש שאין חילוק בין שתי הגירסאות, שאם היה כתוב בתורה רק 'בשבתך בביתך' בלבד, היינו סבורים לומר שלא בא למעט אלא עוסק במצוה ממש, אבל חתן שרק מחשבתו טרודה בבעילה, חייב, ולכך הוצרך הכתוב 'ובלכתך בדרך' לפוטרו. מיהו לאחר שמצינו בתורה שני מיעוטים, ממילא עדיף לדרוש את הפסוקים באופן שבאו למעט את הדומה להם, והיינו שמ'בשבתך בביתך' יש לדרוש ולמעט שבת של מצוה, שחתן אע"פ שיושב בביתו, פטור הוא, ומ'בלכתך בדרך' יש למעט את הדומה לו, דהיינו העוסק במצוה אע"פ שמהלך בדרך, פטור, כיון שהוא עסוק בהליכה של מצוה.

ביאור לשון 'מכאן אמרו' על הדור האחרון

מכאן אמרו. במגיד תעלומה (ד"ה בשכתן)[לא] דקדק, שהלשון 'מכאן אמרו' אינו מובן[לב]. וביאר, שלתנא שסידר את הברייתא היה קבלה בידו מדורות הקודמים שדרשו 'בשבתך בביתך' פרט לעוסק במצוה, 'ובלכתך בדרך' פרט לחתן סתם, ואם כן אפשר שאפילו הכונס את האלמנה פטור[לג]. ובאו הדור האחרון ודקדקו בדברי הראשונים, והוכיחו שדווקא הכונס את הבתולה פטור, שאילו היה הדבר גזירת הכתוב שכל העוסק במצוה לא יקרא קריאת שמע, יש לתמוה מדוע נצרך לימוד נוסף לחתן והרי גם הוא עוסק במצוה, אלא מוכרח שמלבד מה שצריך שיהא עוסק במצוה, צריך גם כן שיהא טרוד במצוה, ולכך היינו סבורים לומר שאפילו הכונס את הבתולה חייב, כיון שהוא טרוד רק במחשבה והיא אינה נחשבת לטירדא, על כן צריך לימוד מיוחד שגם טירדת מחשבת מצוה טירדא היא, ו'מכאן אמרו' היינו שהדור האחרון הוכיחו שמצוה בלא טירדא אינה פוטרת, ממה שלא די בפסוק אחד לפטור את כל העוסקים במצוה, ולכך הכונס את האלמנה חייב, שאין לו שום טירדא אפילו במחשבה של מצוה.

האם הלימוד מבשבתך בביתך הוא משום ההיקש לדרך או מיתור בפסוק

אמר רב פפא כי דרך מה דרך רשות אף כל רשות[לד]. **רש"י** (ד"ה מאי וד"ה מי) פירש, ששאלת הגמרא היא מנין משמע שכוונת הפסוק היא לפטור את העוסק במצוה. ומבארת הגמרא ש'בשבתך' ו'בלכתך' הוקשו ל'דרך', שבשניהם החיוב הוא רק כשעוסק בדברי הרשות ולא בדבר מצוה. **ובשפתי חכמים** (ברש"י שם) ביאר בכוונת רש"י, ששאלת הגמרא היא על שני הלימודים המבוארים בברייתא, למעט עוסק במצוה ולמעט חתן.

אמנם בפני יהושע (ד"ה מאי) כתב לבאר, שעיקר שאלת הגמרא אינה על דרשת הכתוב 'בשבתך בביתך', שהרי גם בלא שיהא משמע כן מהכתוב שייך לדרוש כן מיתור הפסוק, שהרי הדבר פשוט שחיוב התורה הוא ליושב בבית, אבל הדרשה מ'ובלכתך בדרך' אינה מיתור הפסוק, שכיון שכתוב 'בשבתך בביתך' הוצרך הפסוק לכתוב 'ובלכתך בדרך' שלא נמעט מ'בשבתך בביתך' את ההולכי דרכים שהם טרודים בדרכם, וא"כ מוכרח שהלימוד הוא ממשמעות הכתוב, ולכך שואלת הגמרא מנין משמע כן.

ולאחר שהביאה הגמרא את תירוצו של רב פפא שהוקשו ל'דרך', מקשה הגמרא שהרי אפשר שהליכתו היא אף לדבר מצוה, וכוונת הקושיא היא שהקושיא הראשונה חוזרת למקומה, ש'ובלכתך בדרך' נצרך לגופו להשמיענו שכל הולכי דרכים אפילו לדבר מצוה חייבים לקרות, ולא נתמעטו מ'בשבתך בביתך', ואם כן אין לנו ללמוד אלא מ'בשבתך בביתך' למעט עוסק בדבר מצוה ממש, אבל מי שהוא טרוד רק במחשבה, יהא חייב לקרות.

ובנר דוד (סוכה כה. בתוס' ד"ה ובלכתך) ביאר, שהתוספות בסוכה (שם) ביארו דברי הגמרא באופן אחר, שמה שאמרו 'מה דרך רשות' היינו ש'ובלכתך בדרך' מדובר בדרך של רשות ולא בדרך של מצוה כלל, ואף 'בשבתך' הוקש ל'ובלכתך בדרך' שאינו אלא רשות, ונתמעט עוסק במצוה[לה].

ביאור הקושיא שנכלל בפסוק דרך של מצוה

מי לא עסקינן דקא אזיל לדבר מצוה ואפילו הכי אמר רחמנא לקרי.

רש"י (ד"ה מי) פירש, שהגמרא מקשה מנין שהפסוק מדבר דווקא בדרך של רשות, הרי כתוב 'דרך' בסתם, ונכלל בו גם דרך של מצוה, ואע"פ כן ציותה התורה לקרות[לו].

מצוות לאו ליהנות ניתנו. **כ. וראה** עוד ביישוב קושיית רש"י במעון הברכות (ד"ה ובלכתך). **כא. ראה** בגמרא כתובות (ו:) אם יש חילוק בין בקי לבעול לבין מי שאינו בקי, ונתבארו הדברים בילקוט ביאורים (שם) על דברי הגמרא 'טורד למה' וכו'. **כב. ובמלאכת** שלמה (פ"ב מ"ה) כתב, שאינו טרוד מפחד, אלא מחשבתו טרודה בעצם המעשה שעליו לעשות. **כג. וראה** בוהיה ברכה (טז. ד"ה בא"ד משום דטריד) מה שכתב לדון בטעם זה. **כד. ראה** בשפתי חכמים (ברש"י שם) שפירש כן. **כה. וראה** בוהיה ברכה (טז. ד"ה בא"ד ואני שמעתי) מה שכתב לדון בטעם זה. **כו. וראה** עוד בזה בתוספות (כתובות ו: ד"ה לא) וברש"י (סוכה כה. ד"ה חתן). **כז. רש"י** (ד"ה ובלכתך), והתוספות בסוכה (כה. ד"ה ובלכתך). **כח. וראה** בזה ברשב"א (ד"ה בלכתך) מה שנחלק על רב האי גאון. והובאו דבריו להלן בסמוך. **כט. וראה** במלא הרועים (ערך עוסק במצוה) שהקשה מדוע בעולה לרגל ההליכה היא מצוה, הרי המצוה היא לראות את פני ה', ובהליכתו נחשב הולך לדבר מצוה ולא עוסק במצוה ממש, עיי"ש. וראה בפחד יצחק (הוטנר, ראש השנה מאמר ה אות ד) בביאור דברי הריטב"א, שהליכה בשביל להתקרב, היא עצמה נחשבת להתקרבות ואם כן היא עצמה מצוה. **ל. וראה** בדבר בעתו (סוכה שם ד"ה פרט) שנמצא שנחלקו הראשונים בכוונת 'חתן' האמור בברייתא, שלפי רש"י והתוספות (סוכה שם) היינו לאחר הנישואין, אבל הריטב"א (סוכה שם) סובר שחתן היינו כשהולך לעשות נישואין, ואע"פ שדווקא העוסק במצוה נפטר כשהולך לעשות מצוה, מכל מקום חתן פטור משום שהוא טרוד. **לא. והובאו** דבריו בשפתי חכמים (ד"ה בשכתן). **לב. ראה** מה שביאר בזה בהגהות ריח"ל מייזליש (ד"ה מכאן). **לג. עיי"ש** בהמשך דבריו שדן בסברת הדורות הראשונים. **לד. בסוכה** (כה.) גרסו בגמרא בסיום דברי רב פפא 'לאפוקי האי דבמצוה קא עסיק', וכן גרס הרשב"א (ד"ה בלכתך), ועיין שם שפירש גירסא זו. **לה. ועיי"ש** מה שהוסיף לדון בכל זה. וראה בשתי המערכות (ד"ה ולולי) שפירש דברי הגמרא באופן אחר, ועיי"ש מה שהקדים להקשות בדברי הגמרא. **לו. וראה** להלן

ובשלמי תודה (ד"ה מי) ביאר, שקושיית הגמרא היא מנין משמע שמדובר דווקא בדבר הרשות ונתמעט מכך העוסק במצוה, הרי אפשר שבפסוק נכלל גם העוסק במצוה, ואם כן היה לבית שמאי לדרוש מהפסוק כשיטת בית הלל שכל אדם קורא כדרכו[לז].

הטעם שלפי ההוה אמינא הוצרכה התורה לכתוב שהעוסק במצוה חייב בקריאת שמע

שם. הרשב"א (ד"ה גלכתך) דקדק, שאם כן שמדובר גם בעוסק בדבר מצוה, מדוע הוצרכה התורה כלל לכתוב פסוק זה[לח]. וביאר הרשב"א, שהגמרא מקשה שמא הוצרך הפסוק לגופו ולרבות שצריך לקרוא קריאת שמע אף כשאינו עוסק במצוה ממש, אלא שהוא הולך לדבר מצוה. שמשום שפטרה התורה את העוסק בדבר מצוה ממש, ככתוב 'בשבתך בביתך', לכך הוצרך הפסוק לחייב כשאינו עוסק במצוה ממש אלא רק הולך לדבר מצוה[לט].

ובמרומי שדה (ד"ה מי) כתב ליישב קושיית הרשב"א, שכוונת קושיית הגמרא היא מנין משמע שהפסוק בא למעט עוסק במצוה. אבל אין כוונת הפסוק לרבות עוסק במצוה, שהרי אין לנו פסוק למעט אותו.

ביאור מהלך הסוגיא ודין העוסק במצוה כשאינו טרוד

אם כן לכתוב רחמנא בשבת ובלכת מאי בשבתך ובלכתך בשבת דידך ובלכת דידך הוא דמחייבת הא דמצוה פטירת אי הכי אפילו כונס את האלמנה נמי האי טריד והאי לא טריד וכו'. הרשב"א (ד"ה גלכתך) ביאר, ש'בלכתך' משמע דווקא בלכת של דבר הרשות, דהיינו שלא לדבר מצוה, והרי כבר נתמעט דבר מצוה ממש מ'בשבתך', וא"כ מ'בלכתך' יש למעט חתן. וסבורה היתה הגמרא שהמיעוט הוא לחתן הנושא את הבתולה, שכיון שהוא הולך לדבר מצוה, אע"פ שאינו עסוק בדבר מצוה ממש, פטור. ומקשה הגמרא, שאם כן אפילו כונס את האלמנה יהא פטור, שגם כשנושא אלמנה הרי הוא מקיים מצוה, ויש להשוותו לנושא את הבתולה[מ]. ומתרצת הגמרא שהמיעוט מהפסוק אינו לענין חתן הבא לכנוס, שהרי זה כבר נתמעט מ'בשבתך', שכל ההולך לדבר מצוה הרי הוא עוסק במצוה, ופטור[מא], אלא המיעוט לענין חתן הוא משום שהוא טרוד, ולכך דווקא הנושא את הבתולה הואיל והוא טרוד הרי הוא פטור. ומקשה הגמרא, שאם משום טירדתו בלבד פטרוהו ומשום שאינו יכול לכוין דעתו, א"כ אפילו אם טבעה ספינתו בים יש לפוטרו, שכיון שהוא טרוד בה אינו יכול לכוין דעתו. ומתרצת הגמרא, שדווקא כשהוא טרוד בדבר של מצוה, הרי הוא פטור. ובזה מבואר מה שמיעטה הברייתא פרט לחתן שעוסק במצוה, כלומר בטירדא של מצוה.

והביא הרשב"א דעת **רבינו האי גאון**, שלמסקנת הגמרא אין העוסק במצוה פטור מן המצוה אלא אם הוא טרוד בה, אבל אם עוסק במצוה שאין בה טירדא חייב במצוה אחרת. ולכך כתב שדווקא הכונס את הבתולה טרוד ופטור, אבל כונס את האלמנה חייב.

והרשב"א נחלק עליו וסובר ששני פטורים שונים הם: א. עוסק במצוה, והיינו בזמן שעוסק בה ממש, ואפילו אם אינו טרוד, פטור. ב. שהוא טרוד במצוה, והיינו אף שלא בשעת המצוה ממש, שכבר כנס, מכל מקום פטור אם עדיין טרוד הוא במצוה, ולכך בזמן שכונס פטור גם באלמנה, אבל כשאינו עסוק בכניסתה ממש, והוא רק טרוד במחשבתו, בבתולה פטור ובאלמנה חייב[מב].

ממה שלא כתוב 'בשבת ובלכת' למדים שבדרך היינו דווקא בדרך של רשות

אם כן לכתוב רחמנא בשבת ובלכת. הקשה **בלחם סתרים** (למהר"ש אלגאזי, ד"ה וכ"ש), שבתירוץ הגמרא 'אם כן לכתוב בשבת ובלכת', היה לגמרא לומר בלשון 'אלא', כיון שהגמרא חוזרת בה מהתירוץ 'כי דרך'[מג]. וכתב, **שרש"י** בסוכה (כה. ד"ה אם כן) תירץ קושיא זו, שמדבריו מבואר שלא חזרה בה הגמרא מתירוצה הקודם, אלא התרצן מוסיף לפרש, שממה שלא כתוב 'בשבת ובלכת', אלא בשבתך ובלכתך, משמע מכך ש'בדרך' היינו שעוסק בדבר רשות ולא בדבר מצוה[מד].

הטעם שלא דייקה הגמרא מיתור תיבת 'בדרך'

שם. במאורי אור (סוכה כה. ד"ה מי) דקדק, מדוע לא דייקה הגמרא מיתור תיבת 'בדרך'[מה]. וכתב ליישב, שאם לא היתה התורה כותבת 'בדרך', היה מקום לטעות ולומר שאם הוא עומד, ורוצה להתיישב, מותר לו לישב, אבל לפי האמת אסור לו להתיישב, וכמו שכתב הב"י (או"ח סי' סג ד"ה כתב). ועוד כתב, שהיה מקום לטעות שמותר לקרות תוך כדי הליכה, והרי לפי האמת אין הדין כן, וכמבואר בשו"ע (סי' סג ס"ג) שבפסוק ראשון צריך לעמוד, ולכך הוצרכה התורה לכתוב 'ובלכתך בדרך' שדווקא כשהוא צריך לילך, הרי הוא רשאי לקרות בהליכה.

בשייכות הקושיא למעט כונס אלמנה לדברי הגמרא הקודמים

אי הכי אפילו כונס את האלמנה נמי. התוספות הרא"ש (ד"ה אי הכי) **והתוספות** לקמן (טז: ד"ה אי) ביארו, שבשלמא אם הטעם שחתן פטור הוא משום שהוא טרוד, מובן הטעם שהכונס את האלמנה חייב, אבל מאחר שהטעם תלוי במה שהוא עסוק במצוה, אם כן גם הכונס את האלמנה יהא פטור[מו].

ודקדק הצל"ח (ד"ה אי הכי), שלכאורה היה לתוספות להקדים ולפרש כן את קושיית הגמרא בסוגייתנו, וכתב לבאר, שבסוגייתנו יש לפרש כוונת הגמרא באופן אחר, שגם המקשה ידע את טעם החילוק בין בתולה לאלמנה, שבנישואי אלמנה אינו טרוד, ומכל מקום הקשה שלפי מה שביארה הגמרא שהיה לתורה לכתוב בשבת ובלכת, א"כ אף אם לא היה כתוב 'בדרך' יש למעט מ'בשבתך' עוסק במצוה ומ'בלכתך' יש למעט חתן, ו'בדרך' מיותר למעט גם את הכונס את האלמנה. ותירצה הגמרא שכיון שהכונס את האלמנה אינו טרוד, לא מסתבר למעט אותו מחיוב קריאת שמע. ומקשה הגמרא, שאם טעם הפטור בחתן הוא משום שלבו טרוד, א"כ אפילו כשטבעה ספינתו יש לפוטרו שהרי הוא טרוד, שמייתור הפסוק 'בדרך' נמעט גם כשהוא טרוד בדבר של רשות. ומתרצת הגמרא שלא מסתבר למעט כשהוא טרוד בדבר של רשות. ומעתה קשה, 'בדרך' למה לי, כיון שלא נתמעט ממנו דבר נוסף. ועל זה אמרו למסקנא 'ובית שמאי האי בדרך מבעי ליה פרט לשלוחי מצוה', שבברייתא נתמעט רק עוסק במצוה, ומ'בדרך' נתמעט אף מי שאינו עוסק במצוה אלא רק שלוחי מצוה[מז].

ובאילת אהבים (ד"ה אי הכי) ביאר[מח], שאם חתן נתמעט מההיקש לדרך, והיינו מחמת שהוא טרוד, אין להקשות מכונס את האלמנה, אלא אם חתן נתמעט מ'בלכתך' משום שהולך לדבר מצוה, אם כן ראוי למעט גם את הכונס אלמנה[מט].

איך טעה המקשן למעט כשטבעה ספינתו בים

אי משום טרדא אפילו טבעה ספינתו בים נמי. רש"י (ד"ה אי) פירש, שאם חתן פטור משום שהוא טרוד במחשבתו, אם כן יש לפטור גם את מי שטבעה ספינתו בים. **ובתוספות הרא"ש** (ד"ה אי) תמה, איך טעה המקשן לפטור אפילו כשהוא טרוד בדבר של רשות, והרי לא שייך ללמוד כן מ'בלכתך'[נ].

הטעם שהגמרא מקשה מטבעה ספינתו ולא מאבל

שם. השיטמ"ק בכתובות (ו: ד"ה אלא מעתה) דקדק, שכיון שעיקר קושיית הגמרא היא מרבי אבא, אם כן לא היה לגמרא להקשות מטבעה ספינתו, אלא היה לגמרא להקשות מדוע אבל חייב אף שהוא טרוד באבלו. **ובפני יהושע** (ד"ה אלמה) כתב ליישב שבאבל לא שייך לטעות ולומר שהוא פטור מכל המצוות, שממה שהזכיר הקב"ה את התפילין בלשון פאר, משמע שדווקא מתפילין האבל פטור אבל בשאר מצוות חייב הוא. אלא עיקר כוונת המקשה היא להיפך, שממה שמצינו שהאבל חייב בשאר מצות אע"פ שהוא טרוד, ממילא מסתבר שגם כשטבעה ספינתו בים, חייב, כיון שאין הדבר תלוי במה שמחשבתו טרודה, ואם כן אין למעט את החתן מחמת שהוא טרוד, שהרי בדרך של דבר הרשות וכן בישיבה של דבר הרשות לעולם חייב אע"פ שהוא טרוד.

ובמשמרות כהונה (ד"ה אפילו) תירץ, שהיה פשוט לגמרא מסברא שכשטבעה ספינתו בים חייב בקריאת שמע, ולכך הקשו מאופן זה. והוסיפה הגמרא, שאף אם נדחוק ונחלוק על הסברא הפשוטה, עדיין יש להקשות ממה שאבל חייב בכל המצוות[נא].

בסמוך בפירוש המרומי שדה (ד"ה מי) לקושיית הגמרא. **לז. ועיי"ש** שהוסיף לבאר המשך דברי הגמרא לפי פירושו. ויש להעיר שבגמרא לקמן (טז.) אין לפרש כן, שהרי לא נתבאר שם ענין מחלוקתם של בית שמאי ובית הלל. **לח. וראה** בצל"ח (ד"ה מי לא) שכתב שיש להקשות כן על דברי רש"י (ד"ה כי דרך). ועיי"ש שכתב ליישב על פי דברי הגמרא בסוכה (כה.). וראה באבן שלמה (ד"ה מי לא) ביישוב קושיית הרשב"א. **לט. ראה** במרומי שדה (ד"ה מי) מה שהעיר בדברי הרשב"א, שאם כן לא היה לגמרא לומר 'בלכת דידך', שהרי 'בדרך' נצרך רק בשביל 'בשבתך' ללמד שאינו כולל עוסק במצוה. וכתב לחלק בין הגמרא בסוגייתנו לבין גירסת הגמרא לקמן (טז.). **מ. ראה** באילת אהבים (ד"ה אי הכי) שביאר לפי זה כוונת הקושיא 'אי הכי' נושא את האלמנה נמי. **מא. ראה** באילת אהבים (שם) שהעיר שאין זה לפי המסקנא. **מב. וראה** בנחלת צבי (סוכה כה.) שהעיר שמלשון הרשב"א משמע שכשאינו עסוק בכניסה, אינו נחשב לעוסק במצוה ופטור רק משום שהוא טרוד במצוה. **מג. וציין** הלחם סתרים למעשה חייא (ד"ה א"כ) שהקשה כן, ועיי"ש שתירץ שעדיין נצרך ההיקש 'כי דרך'. [והובאו דבריו באסיפת זקנים (פסס)]. **מד. וראה** ברכת אברהם (בלפון, ד"ה א"כ לכתוב) שדקדק, שאם כן מדוע הוצרך רב פפא ללמוד כן גם מ'דרך'. ועיי"ש מה שתירץ. **מה. וראה** בגירסת המהרש"א בהמשך דברי הגמרא, ע"פ הילקוט, שלפי דבריו מבואר שדרשת הגמרא היא מ'בדרך'. **מו. והעיר** המהרש"א (שם), שלפי זה יש להקשות את קושיית הגמרא שאם כן אפילו אם טבעה ספינתו בים, יהא פטור. **מז. וכתב** שלפי פירושו אין אנו צריכים למה שהוסיף המהרש"א מגירסת הילקוט בסוף הסוגיא, וראה בזה להלן בסמוך. וכתב שלקמן (טז:) ובסוכה (כה.) לא שייך לפרש את 'אי הכי' על דרך זה, שנלמד כן מ'בדרך', שהרי הגמרא שם לא מבארת מה נלמד למסקנא מ'בדרך', מה שאין כן בסוגייתנו. ולפיכך הוצרכו התוספות לקמן לבאר את כוונת 'אי הכי', אבל בסוגייתנו יש לפרש כדברי הצל"ח. וראה במעון הברכות (ד"ה א"ה) שהשיג על פירוש הצל"ח, ופירש באופנים אחרים. **מח. על** פי דברי הרשב"א בביאור דברי הגמרא. **מט. וראה** עוד בבית פינחס (סוכה כה. ד"ה מנה"מ) בביאור קושיית הגמרא. **נ. וראה** ברשב"א (ד"ה ובלכתך) בביאור דברי הגמרא, ולכאורה בדבריו מיושבת קושיית התוספות הרא"ש, שהמקשן היה סבור שמהלימוד לפטור חתן, יש לפטור כל טירדא אף של רשות. **נא. וראה** עוד בזה בבאר אברהם (אבלי, ד"ה אי משום).

מה הסברא לפטור כשהוא טרוד מחמת שטבעה ספינתו

שם. בשפת אמת (סוכה כה. ד"ה אלא מעתה) הקשה, שאם טבעה הספינה בים, ודאי יש לו ליישב דעתו, שמה תועלת יש לו במה שיהא טרוד בצערו. ואם מדובר כשהוא עדיין טרוד להצילה, א"כ אין לדמותו לאבל, שהרי באבילות אינו טרוד במה שהוא יכול להציל, משא"כ בספינה שעדיין יכול להציל. והניח בצ"ע.

האם אבל פטור לגמרי מתלמוד תורה

אמר רב אבא בר זבדא אמר רב אבל חייב בכל המצות האמורות בתורה חוץ מן התפילין. הקשה רש"י (מו"ק טו. ד"ה ואסור), הרי אבל אסור ללמוד תורה, ואם כן אינו מחויב בכל המצוות. ותירץ, שכוונת הגמרא למצוות שאין בהם שמחה, אבל תלמוד תורה שיש בה שמחה, אסור.

אמנם הרמב"ן (בתורת האדם, שער האבל) תירץ[נב], שמצות תלמוד תורה מקיים במה שקורא קריאת שמע בשחרית ובערבית, והרי אבל חייב בקריאת שמע וא"כ אינו פטור לגמרי ממצות תלמוד תורה.

והריטב"א (מו"ק שם ד"ה אבל) תירץ, שאין למדין מן הכללות אפילו במקום שנאמר בהם חוץ, ואכן הוא פטור אף מתלמוד תורה.

ובערוך לנר (סוכה כה: ד"ה אבל) כתב ליישב, שכיון שהאבל מותר ללמוד דברים הרעים והלכות אבילות, אם כן אינו נחשב שהוא פטור מתלמוד תורה.

בדברי רש"י שהטעם שאבל אסור בתפילין משום שמתגולל בצערו

חוץ מן התפילין שהרי נאמר בהם פאר[נג]. פירש רש"י (ד"ה אלמה), שהאבל מתגולל בצערו בעפר, ואין נאה לתת פאר תחת אפר[נד]. והקשו **התוספות** (ד"ה שנאמר) שהרי אין צריך לטעם שכתב רש"י כיון שיש ללמוד דין זה ממה שנאמר ליחזקאל 'פארך חבוש עליך' מכלל שלשאר בני אדם אסור להניח תפילין באבלם[נה]. **ובלחם סתרים** (למהר"ש אלגאזי, בתוס' שם) כתב, שמדברי התוספות נראה שהם לא גרסו בגמרא 'שנאמר פארך חבוש' וגו', שאם הם גורסים כן, הרי מבואר שיש כאן שני טעמים, ומה שייך להקשות על פירוש רש"י. אמנם **בעוד יוסף חי** (בתוס' שם) כתב, שאין מוכרח לומר שהתוספות לא גרסו כן בגמרא, שמכל מקום לולא דברי רש"י היה אפשר לפרש שהכל טעם אחד, שכוונת הגמרא 'שהרי נאמר בהם פאר', היא לענין 'פארך חבוש עליך' שאמר הקב"ה ליחזקאל, וכן נראה מלשון הגמרא בסוכה (כה:) 'שהרי נאמר בהם פאר מדאמר ליה רחמנא ליחזקאל' וכו'. אבל לפי מה שפירש רש"י שמה שאמרו בגמרא שהרי נאמר בהם פאר, הכוונה היא לטעם בפני עצמו, שהאבל מתגולל בעפר, אם כן צריך לפרש שמה שאמרו 'שנאמר פארך חבוש עליך' הוא טעם אחר, שיש לדרוש ממה שאמר הקב"ה כן ליחזקאל, שאבל אסור בו, וכמו שדרשו בגמרא בסוכה (כה:) ובמו"ק (טו.), וממילא קשה מדוע נצרך שני טעמים, שהרי הגמרא בסוכה לא ביארה שני טעמים, אלא הכל טעם אחד[נו].

וברמת שמואל (בתוס' שם)[נז] כתב ליישב שיטת רש"י, שנתכוין לפרש את הטעם שנאסר לו לימוד התורה, והותר לו תפילין, והיינו משום שהטעם שאסור לאבל תפילין הוא שהוא מתגולל בצערו, ואין הדבר ראוי שישים פאר תחת אפר. אבל ליחזקאל נאמר במפורש שלא יספוד ולא יבכה, ולא היה מתגולל בצערו, לכך הותר לו תפילין[נח].

והביאו התוספות את תירוץ השר מקוצי, שהטעם שכתב רש"י נצרך בשביל שלא נלמד בקל וחומר מתפילין לשאר מצוות לפטור את האבל[נט].

ובהגהות מלא הרועים (בתוס' שם) הוסיף, שכמו כן היה אפשר ללמוד ממה שהוקשה כל התורה לתפילין, כמבואר בקידושין (לה.).

ועוד תירץ, שטעמו של רש"י נצרך לחייבו בתפילין לאחר יום ראשון, כמבואר בגמרא (סוכה שם), שהרי הטעם שהוא מתגולל בעפר שייך דווקא ביום הראשון לאבלות[ס].

האבל אסור בתפילין משום שהוא גורם לשמחה

שם. בתורת האדם להרמב"ן (שער האבל, ענין האבלות) כתב, שלכן אסור לאבל ללבוש תפילין משום שצריך שלא יעסוק בעידונין ושמחה, ותפילין שנקראו פאר הרי הוא שמח כשלבוש בהם[סא].

הטעם שתפילין נקראו פאר

שם. המהרש"א (ח"א ו. ד"ה מנין) ביאר, שלכך התפילין נקראו פאר לישראל, משום שהקב"ה מניח תפילין להתדבק ולהתפאר בנחלתו ישראל, כמבואר לעיל (ו.).

ובשפתי חכמים (ד"ה חוץ) ביאר, שנקראו כן משום שצריך למשמש בהם בכל שעה, וכמבואר בשבת (יב.) שלמדים כן קל וחומר מציץ שאין בו אלא אזכרה אחת, ואמרה תורה 'והיה על מצחו תמיד', א"כ תפילין שיש בהם כמה אזכרות ודאי שצריך למשמש בהם, והרי הציץ נקרא בתורה 'נזר הקודש', וממילא ראוי לקרות את התפילין בשם פאר על שהם תפארה לישראל[סב].

החילוק בין תלמוד תורה שלמדים לאיסור מיחזקאל לבין תפילין שאין למדים להתיר

שם. התוספות בסוכה (כה. ד"ה שהרי) הקשו, מדוע לגבי תפילין דרשו שרק ליחזקאל נאמר כן ולא לשאר אבלים, ולגבי תלמוד תורה מבואר במו"ק (טו.) שאבל אסור בתלמוד תורה, שממה שאמר הקב"ה ליחזקאל 'האנק דום' למדו גם לשאר אבלים שיש להם לנהוג כיחזקאל[סג]. ותירצו התוספות, שבדברי תורה ששינה בו הכתוב משאר האנשים שעסוקים בתלמוד תורה, יש ללמוד מכך שאבל אסור בדברי תורה. אבל בתפילין מדוע הוצרך לומר לו שיניח תפילין, כיון שכל ישראל מצווים בכך, ומזה יש ללמוד שהיה ראוי לאוסרו, ורק יחזקאל נצטוה להניחם.

ובתוספות הרא"ש (ד"ה חוץ) כתב ליישב, שהרי מצינו שהאבילות של יחזקאל לא היתה חמורה כשאר אבילות, ואם כן יש לדון בק"ו שכיון שנאסר עליו ללמוד תורה, ודאי ששאר אבלים אסורים בכך. אבל לגבי תפילין לא הוצרך הקב"ה להתירם לו אלא משום שלאחרים אסור.

ועוד כתב, שיש מפרשים שכוונת הכתוב 'האנק דום מתים אבל לא תעשה לך' היא, שבדברי תורה לא יעשה מעשה אבלות של מתים, משום שהוא מותר בדברי תורה, ולפי זה נתפרש בכתוב ששאר אבלים אסורים בדברי תורה. ולפי פירוש זה היה יחזקאל מותר ללמוד תורה[סד].

יישוב קושיות התוספות שהכל נלמד ממה שהזכיר הקב"ה את התפילין בלשון פאר

שם. כפי שנתבאר לעיל, הקשו **התוספות** (ד"ה שנאמר) שהרי אין צריך לטעם שכתב **רש"י** (ד"ה אלמה), שהאבל מתגולל בצערו בעפר ואין נאה לתת פאר תחת אפר, שהרי יש ללמוד דין זה ממה שנאמר ליחזקאל 'פארך חבוש עליך', מכלל שלשאר בני אדם אסור להניח תפילין באבלם. והתוספות בסוכה (כה. ד"ה שהרי) הקשו, מדוע לגבי תפילין דרשו שרק ליחזקאל נאמר כן ולא לשאר אבלים, ולגבי תלמוד תורה מבואר במו"ק (טו.) שאבל אסור בתלמוד תורה, שממה שאמר הקב"ה ליחזקאל 'האנק דום' למדו גם לשאר אבלים שיש להם לנהוג כיחזקאל.

ובפני יהושע (ד"ה אלמה) כתב ליישב את שתי קושיות התוספות, שבין חיוב האבל בשאר מצות ובין פטור האבל מתפילין נלמד ממה שהזכיר הקב"ה ליחזקאל את התפילין בלשון פאר, שלא מצינו כן בשום מקום, ומוכרח מכך שבא ללמד שדווקא תפילין שנקראו פאר הותר לו אבל לשאר האבלים אסור, מה שאין כן בשאר מצות מלבד תלמוד תורה, גם שאר האבלים חייבים, שאם לא כן למה הזכיר הקב"ה את התפילין בלשון פאר.

ביאור גירסת הגמרא במסקנא

ובית שמאי ההוא מבעי להו פרט לשלוחי מצוה. המהרש"א (ד"ה הכא) כתב, שצריך לגרוס בגמרא 'וב"ה הא כתיב בשבתך ובלכתך, בדרך למה לי, וב"ש ההוא מבעי ליה פרט לשלוחי מצוה'. ולפי זה מוסיפה הגמרא לברר שגם לבית הלל נצרך 'בשבתך ובלכתך' ללמד שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, וממה שנכתב 'בדרך' למדו בית הלל שכל אדם קורא כדרכו. ובית שמאי סוברים ש'בדרך' נצרך ללמד שאף שלוחי מצוה פטורים מן המצוה[סה].

והפני יהושע (ד"ה לכדתניא) דקדק על דברי הגמרא 'ובית שמאי ההוא מבעי להו פרט לשלוחי מצוה', שלכאורה הוא יתור לשון, וגם יש להבין טעם החילוק בין לשון הברייתא 'פרט לעוסק במצוה', לבין לשון הגמרא במסקנא 'פרט לשלוחי מצוה'. וכתב ליישב, לפי מה שביאר שאם היה כתוב בתורה רק

[נב] **וכן** תירץ הריטב"א (מו"ק טו. ד"ה אבל). [נג] **ראה** בריטב"א (מו"ק טו. ד"ה מדקאמר) הטעם שאין למדים אלא לפטור יום ראשון של אבילות. וראה בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה אי משום) הטעם שהביאה הגמרא את סיום המאמר 'חוץ מן התפילין'. ובזכרון שמואל (רוזובסקי, סי' לד אות ד-ו) כתב לדון שלדעת הירושלמי אין איסור לאבל להניח תפילין, רק הוה פטור. אמנם בריטב"א (סוכה כה: ד"ה אמר ר' אבא) מפורש שכיון שיש פטור יש איסור להניחם משום קדושתם. [נד] **רש"י** בסוכה (כה. ד"ה שנאמר) ביאר, שכשלובש תפילין מראה בעצמו שאינו אבל. [וראה כעין זה להלן בסמוך מדברי הרמב"ן בתורת האדם]. והתוספות במו"ק (כא. ד"ה משלשין) כתבו, שכיון שהוא מתגולל בצערו ובאפרו, אין זה פאר. וראה בזה בהגהות מלא הרועים (בתוס' ד"ה שנאמר), ובהרחבה בזכרון שמואל (רוזובסקי, סי' לד) ובפי כהן (שמעתתא דתפילין סי' טו). [נה] **ראה** בהגהות ר"ש טויבש (בתוס' שם) ביישוב הקושיא. [נו] **וראה** עוד בזה, ובביאור דברי רש"י והתוספות, בפרחי כהונה (בתוס' ד"ה שנאמר) [הובא ב'ועד לחכמים']. [נז] **הובא** באסיפת זקנים (פסקים). [נח] **וראה** ברשב"א (כתובות ו:) שכתב טעם זה, וראה בריטב"א (שם) שתמה על דבריו. וראה חת"ם סופר (ד"ה שהרי נאמר) בטעם החילוק בין תורה לתפילין. [נט] **וראה** תירוץ זה בהרחבה בתוספות הרא"ש (מו"ק טו.). [ס] **ראה** במחזיק ברכה (או"ח סי' לח) שהאריך לדון בדברי רש"י והתוספות. [והובאו דבריו באסיפת זקנים (פסקים)]. [סא] **וראה** בהערה לעיל בסמוך, שרש"י בסוכה (כה.) פירש כעין זה. [סב] **וראה** טעם נוסף, בשפתי חכמים לעיל (ו. ד"ה שהתפילין). [סג] **וראה** לעיל בסמוך בדברי הרמת שמואל, שרש"י נתכוין לבאר טעם החילוק. [סד] **וכן** כתב בתוספות רבינו פרץ (סוכה כה: ד"ה פלגך). [סה] **ראה** במנחם משיב נפש (ד"ה וב"ש) בביאור גירסת המהרש"א. וראה עוד בדברי שמואל (ד"ה וב"ש) שפירש כעין דברי המהרש"א, וסייע לדבריו מדברי הילקוט. וראה בזרע יצחק (ד"ה אמר ר"פ) שהקשה על הדברי שמואל, מהמשך דברי הגמרא 'וב"ה אמרי ממילא ש"מ דאפילו בדרך נמי קרי', ומפירוש רש"י (ד"ה וב"ה) בזה. והצל"ח (ד"ה אי הכי, ד"ה וב"ש) ביאר גירסת הגמרא שלפנינו, שבית שמאי דורשים את מה שנאמר 'בשבתך בביתך' וגו' שבפרשת שמע וגם את מה שנאמר בפרשת 'והיה אם שמוע' [והובאו דבריו לעיל בסמוך], וכתב שלפירושו אין צריך להוספת המהרש"א. וראה במעון הברכות (ד"ה א"ה) שהשיג על פירוש הצל"ח. וראה בגנזי יוסף (ד"ה וב"ש) שכתב לדון בגירסת המהרש"א, על פי ביאור הרשב"א בסוגייתנו.

'בשבתך בביתך' בלבד, היינו סבורים לומר שלא בא למעט אלא עוסק במצוה ממש, אבל חתן שרק מחשבתו טרודה בבעילה, חייב, ולכך הוצרך הכתוב 'בלכתך בדרך' לפוטרו. מיהו לאחר שמצינו בתורה שני מיעוטים, ממילא עדיף לדרוש את הפסוקים שבאו למעט את הדומה להם, והיינו שמ'בשבתך בביתך' יש לדרוש ולמעט שבת של מצוה, שחתן אע"פ שיושב בביתו, פטור הוא, ומ'בלכתך בדרך' יש למעט את הדומה לו, דהיינו העוסק במצוה אע"פ שמהלך בדרך, פטור כיון שהוא עסוק בהליכה של מצוה. ואם כן, לפי סברת הברייתא בתחילה שהיינו דורשים את הכתוב 'בשבתך בביתך' בלבד, ודאי שייך הלשון פרט לעוסק במצוה ממש, שבזו יש סברא גדולה למעט כיון שהוא עוסק במעשה המצוה, וכמו שפירש רש"י. אבל לפי המסקנא דורשים את הכל ממשמעות הפסוק, והיינו שמ'בדרך' נתמעט דרך של מצוה, וממילא יש למעט מ'בשבתך בביתך' דבר הדומה לו, שהוא חתן היושב בביתו, וכמו שנתבאר. וא"כ מוכרח לומר שמ'בלכתך בדרך' נתמעטו שלוחי מצוה שמהלכים בדרך, ואע"פ שלא נגמרה המצוה עדיין, ואם כן היינו סבורים לחייבם אע"פ שחתן פטור, ומשמיעה הברייתא שאע"פ כן הם פטורים.

ומה שהוצרכה הגמרא לכפול ולבאר ענין זה, הוא משום שמפשטות לשון הברייתא נראה כבית הלל, שמ'בשבתך בביתך' נתמעט דבר הדומה לו דהיינו חתן שיושב בביתו שהוא פטור מקריאת שמע, וכל שכן שהעוסק במצוה ממש פטור הוא מלקרות קריאת שמע, וא"כ התיבות 'בלכתך בדרך' מיותרות הן לדרוש כב"ה שכל אדם קורא כדרכו. ולכך הוצרכה הגמרא להוסיף ולבאר שהעוסק במצוה הנזכר בברייתא אין הכוונה לעוסק במצוה ממש, אלא מדובר בשלוחי מצוה, ולזה נצרך שני פסוקים למעט את העוסק במצוה.

ובלחם סתרים (למהר"ש אלגאזי, ד"ה וב"ש) כתב ליישב[סו], שקושיית הגמרא לבית שמאי היא שכיון שמ'בלכתך' למדים למעט עוסק במצוה, אם כן למה כתבה התורה 'בדרך'. אבל לב"ה נצרך 'בדרך' למעט עוסק במצוה, שהרי מ'בלכתך' למדים שקורא אף כשהוא מהלך, ולב"ה אין ללמוד מ'בלכתך' למעט עוסק במצוה, שאינם דורשים כן ממה שהיה ראוי לכתוב 'בלכת'. ותירצה הגמרא שנצרך מיעוט נוסף לשלוחי מצוה שהם בדרך ולא הגיעו עדיין למקום קיום המצוה, שמכל מקום פטורים הם. שאין ללמוד לפוטרם מהעוסק במצוה ממש, וכן אין ללמוד שהם פטורים ממה שחתן פטור, וכמו שכתבו התוספות בסוכה (כה. ד"ה ובלכתך) שיש לחלק שדווקא חתן פטור משום שקשה לו להסיר מלבו את טירדתו[סז].

ובקהלות יעקב (קהלת, ד"ה וב"ש) ביאר, שכיון שממה שלא כתבה התורה 'בשבת ובלכת' למדים שמדובר דווקא כשעוסק בדבר של רשות, אם כן 'בדרך' מיותר, ושואלת הגמרא מה למדים ממנו לב"ש. ומבארת הגמרא שבא למעט שלוחי מצוה. ולב"ה, מלבד מה שלמדים מ'בדרך' למעט שלוחי מצוה, למדים גם כן ממשמעות הפסוק שכל אדם קורא כדרכו[סח].

מנין לב"ה שכוונת התורה היא שלא יפסיק מהלוכו כשבא לקרות

וב"ה אמרי ממילא ש"מ דאפילו בדרך נמי קרי. פירש רש"י (ד"ה וב"ה), שאף שהפסוק נדרש לענין שחתן פטור מקריאת שמע, מכל מקום ממשמעות הכתוב שבלכתו בדרך צריך הוא לקרות, יש ללמוד שקורא אף כשהוא מהלך[סט].

ובפני יהושע (ד"ה וב"ה) תמה מנין שבדרך קורא דרך הילוכו, שהרי אפשר שאם הוא מצוי בדרך של רשות, צריך הוא להפסיק את הילוכו ולעמוד ולקרות, מה שאין כן בדרך של מצוה אין צריך להפסיק כלל. וביאר ע"פ מה שכתב לבאר (בד"ה למתניתא) שלמסקנת הגמרא מ'בשבתך בביתך' נתמעט חתן שיושב בביתו, כיון שיש לדרוש מהפסוק למעט דבר הדומה לו, וא"כ שוב אין צריך למעט ששאר שלוחי מצוה אינם צריכים להפסיק את הילוכם לצורך קיום מצוה, שהרי אפשר ללמוד כן בק"ו מחתן שאינו טרוד אלא במחשבת בעילה והוא פטור, כל שכן שלוחי מצוה שעוסקים במצוה ממש, שהרי אם יפסיקו מהילוכם אפשר שעל ידי כן יודחו מהמצוה לגמרי או שתתאחר המצוה. וא"כ בודאי מה שהוצרכה התורה למעט שלוחי מצוה, היינו באופן שאין צורך לבטל כלל משליחות המצוה, שהרי יכולים הם לקרות שמע בדרך הילוכם ממש בלא להפסיק את הילוכם, וכדברי ב"ה שכל אדם קורא כדרכו, וזוהי כוונת הגמרא שלב"ה יש ללמוד ממילא שקריאת שמע בדרך של רשות היא בהליכתו כדרכו, בדומה לאופן של הילוך לדבר מצוה שנתמעט מהכתוב[ע].

מקור לדברי הרמב"ם שרוכב קורא כשהוא רכוב

הולכין בדרך וקורין. **הרמב"ם** (קריאת שמע פ"ב ה"ג) פסק כדברי הברייתא שכל אדם קוראים כדרכם, בין עומדים בין מהלכים בין שוכבים, והוסיף, שקוראים גם כשרוכבים על גבי בהמה. וכתב **בכס"מ** (שם, לפי נוסחאות חדשות)[עא], שמקור דין הרמב"ם הוא מהמבואר בקידושין (לג:) שרכוב כמהלך, וא"כ כשם שמהלך רשאי לקרות, כמו כן רשאי הרוכב לקרות[עב].

וכתבו במעשה רקח (קריאת שמע שם) **ובביאור הגר"א** (או"ח סי' סג אות ג) שהוא נכלל בפסוק 'ובלכתך בדרך', שסתם הולכי דרכים רוכבים הם על גבי בהמה בדרכם.

ובספר קובץ (הובא בס' הליקוטים על הרמב"ם שם) כתב, שהרמב"ם למד כן מהתוספתא (סופ"ג, ובגמרא לקמן ל.) שאם היה רוכב על החמור כשהגיע זמן התפילה, לדעת רבי ישב במקומו ויתפלל לפי שאין דעתו מיושבת עליו אם ירד ממנו, ויש לדון ממה שבתפילה הקילו שרשאי להתפלל על החמור, כל שכן שרשאי לקרות קריאת שמע כשהוא רכוב. אמנם **בבני בנימין** (בס' הליקוטים שם) דחה, שיש לחלק שלענין קריאת שמע לא הקילו, שכיון שהוא לזמן מועט יכול הוא לכוין דעתו אם יצריכוהו לירד מהחמור.

ויש שכתבו[עג], שמקור דברי הרמב"ם הוא מהמשנה לעיל (י:) שהיה רבי טרפון רכוב על החמור וירד ממנו להטות כדברי בית שמאי, ופירש הרמב"ם (פיהמ"ש שם), שלבית הלל הוא רשאי לקרותה כשהוא רכוב, לכך לא היה לו לירד מעל גבי החמור.

אם דין הברייתא הוא דווקא בפרשה שניה או אף בפרשה ראשונה

עושין במלאכתן וקורין. בגמרא לקמן (טז.) מבואר, שבקריאת פרשה ראשונה של קריאת שמע אסור לעסוק במלאכה, משום שצריך לכוין בה היטב, ומה ששנינו בברייתא שעושין במלאכתן וקורין, היינו בקריאת הפרשה השניה[עד]. **והתוספות** (שם ד"ה הא) כתבו שלשיטת רבא (יג:) שצריך לכוין רק בפסוק ראשון, אם כן דווקא בקריאת פסוק ראשון אסור לעסוק במלאכה[עה].

אמנם הרשב"א (שם ד"ה לא) כתב שלדעת הרי"ף והגאונים, אף לפי רבא שצריך לכוין רק בפסוק ראשון, מכל מקום צריך שלא תהא קריאתו בפרשה ראשונה בערא.י וביאר הרשב"א הטעם שהחמירו כן בפרשה ראשונה יותר מבשאר הפרשיות, היינו משום שכתוב בה 'אשר אנכי מצוך היום על לבבך', וצריך שיהא הלב נח מלהתעסק בדברים אחרים.

רבי אלעזר הטה בשביל שיכוין דעתו

והיה רבי ישמעאל מוטה ורבי אלעזר בן עזריה זקוף כיון שהגיע זמן קריאת שמע הטה רבי אלעזר וזקף ר' ישמעאל[עו]. פירש רש"י (ד"ה הטה), שרבי אלעזר הטה עצמו כדעת ב"ש. **ובפרי מגדים** (סי' סג סק"ב) כתב, שאמנם רבי אלעזר ידע שהלכה כבית הלל, אבל סבר שבשביל שיכוין דעתו יותר, מותר להטות, ואמר לו רבי ישמעאל שאין לעשות כן, משום שמא יראו התלמידים ויקבעו שהלכה כבית שמאי.

אם כוונת המשל היא שישחית את זקנו או שיגדלנו כנגד המשחיתים

משל לאחד שאומרים לו זקנך מגודל אמר להם יהיה כנגד המשחיתים.

רש"י (ד"ה לאחד וד"ה עכשיו) פירש כוונת המשל, לאחד שאומרים לו זקנך נאה ומגודל, והוא אומר להם הואיל וקלסתם אותו, יהיה נתון לתער ולמספרים שאביא עליו ואשחיתנו. וכמו כן כשאני הטתי, הרי אני כמקלס את מעשיך שהיית מוטה, ואתה נזקפת שהוא מעשה הדומה להשחתת הזקן לאחר שקלסוהו.

והרשב"א (ד"ה אומרים) פירש, שהוא משל שאומרים לאחד מפני מה אתה מגדל זקנך, אמר להם כנגד אותם שהם משחיתים זקנם ולהוציא מלבם. וכן היא שנויה בתוספתא (פ"א ה"ד), ובירושלמי (פ"א ה"ג) הלשון 'אמרין לאחד מפני מה זקנך מגודל, אמר להם כנגד משחיתים'[עז].

ובתוספות הרא"ש (ד"ה זקנך) ביאר כעין פירוש הרשב"א, שמה שאמר שיהיה כנגד המשחיתים, היינו שזקנו יהיה לקנתר את הגויים והמינים המשחיתים את זקנם[עח].

סו. **שהקדים** להקשות על דברי הגמרא 'ובית שמאי, ההוא מבעי להו פרט לשלוחי מצוה', שהרי כבר תירצה הגמרא את סברת בית שמאי. סז. **ונמצא** שיש שלשה חילוקי דינים שונים בזה: א. עוסק במצוה ממש. ב. חתן העוסק במחשבת מצוה. ג. שלוחי מצוה שעדיין אינם עוסקים או טרודים בקיום המצוה, אלא הם עתידים לבוא למקום קיום המצוה. סח. **וראה** עוד בהפלאה (י: סוף ד"ה ועתה) ביישוב גירסת הגמרא. סט. **ראה** בהערה לעיל בסמוך, שבזרע יצחק (ד"ה אמר ר"פ) למד מפירוש רש"י שאינו גורס כגירסת המהרש"א בדברי הגמרא, שהובא לעיל בסמוך. ע. **וראה** עוד ביישוב קושיית הפני יהושע בבאר אברהם (אגלי, ד"ה וב"ה אמרי). עא. **וכן** כתבו במעשה רקח (קריאת שמע שם) ובבני בנימין (בס' הליקוטים שם). עב. **וראה** באמת ליעקב (ד"ה ת"ר) שכתב לדחות את הדמיון שבין שני הדינים. עג. **ראה** מקורות וציונים (לרמב"ם שם), אמת ליעקב (ד"ה והנ"ל), ובציץ אליעזר (שו"ת ח"ב סי' א פ"ה אות ג). עד. **והובאו** דברי הגמרא ברש"י (ד"ה עוסקין), וראה בהפלאה (שם) הטעם שהביא רש"י את דברי הגמרא. עה. **וראה** בפני יהושע (טז. בתוס' שם) שביאר בשני דרכים, שרבא מודה לדין הגמרא (שם) שבכל פרשה ראשונה אין לעסוק במלאכה. עו. **בירושלמי** (פ"א ה"ג) הגירסא להיפך, והיה ר' אלעזר בן עזריה מוטה ור' ישמעאל זקוף הגיע זמן עונת קרית שמע זקף ר' אלעזר בן עזריה והטה רבי ישמעאל. וראה בפירוש מבעל ספר החרדים (שם) שדקדק כן ופירש את גירסת הירושלמי. עז. **ולפי** הרשב"א נראה שהנמשל בא לבאר שמה שזקף את עצמו הוא מטעם נכון. עח. **וראה** עוד בפרשת מרדכי (על העין יעקב, ד"ה לאחד), בביאור ענין המשל.

ביאור סברת רב יחזקאל ורב יוסף האם מותר לעשות כבית שמאי

תני רב יחזקאל עשה כדברי בית שמאי עשה וכו' רב יוסף אמר עשה כדברי ב"ש לא עשה ולא כלום. הקשו **התוספות** (ד"ה תני), שהרי הדבר פשוט שאין הלכה כדברי בית שמאי, ואם כן איך אמר רב יחזקאל שאם עשה כדברי בית שמאי עשה, ומדוע הוצרך רב יוסף לומר שאם עשה כבית שמאי לא עשה ולא כלום[עט]. ותירצו, שכיון שבית שמאי מחמירים על האדם יותר מדברי ב"ה, לא שייך לומר בפשיטות שאין הלכה כמותם. שהכלל שאם עשה כב"ש לא עשה ולא כלום, היינו באופן שב"ש מקילים וב"ה מחמירים, אבל בנידון אופן הקריאה לא פסלו ב"ה את דברי ב"ש, ולכך אפשר שרשאי אדם להחמיר על עצמו ולעשות כדברי בית שמאי[פ]. וכן כתב **הרשב"א** (ד"ה אמר), שאע"פ שיצאה בת קול ואמרה שב"ש במקום ב"ה אינה משנה, מכל מקום סבר רב יחזקאל שזהו דווקא בדבר שב"ה נחלקו וסוברים שאין לנהוג כדברי בית שמאי. אבל בנידון שבמשנתנו, הרי ב"ה מתירים להטות או לעמוד כדברי ב"ש, א"כ אפילו לכתחילה יטה כדברי ב"ש ואין בכך כלום[פא].

ובתוספות הרא"ש (ד"ה עשה) הוסיף להקשות, שאם מדובר לאחר שיצתה בת קול שהלכה כב"ה, יש לתמוה שבודאי אם עשה כב"ש לא עשה ולא כלום, ואם מדובר קודם שיצתה בת קול, יש לתמוה מדוע אמר רב יוסף שלא עשה ולא כלום. ועוד הקשה, מדוע הגמרא ביבמות (יד:) לא הוכיחה מברייתא זו ששנה רב יחזקאל, שעשו ב"ש כדבריהם, ועוד הקשה, שממה ששנינו במשנתנו שרבי טרפון עשה כדברי בית שמאי, היה לגמרא להוכיח שאם עשה כדברי ב"ש עשה. ועוד הקשה, מדוע נחלקו בזה האמוראים לענין דין קריאת שמע שבמשנתנו, ולא נחלקו כן לענין שאר דברים שנחלקו בהם בית שמאי ובית הלל.

ותירץ התוספות הרא"ש בשם ה"ר יהודה, שדווקא במחלוקת זו שייך לדון האם כשעשה כבית שמאי עשה, שרב יוסף סבר שאף שב"ה מודים לב"ש שרשאי לקרות בהטייה, מכל מקום אם עשה כב"ש לא עשה כלום ולא יצא ידי קריאה, וכמו שמצינו אצל רבי יוחנן בן החורנית שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית וקיים את מצות סוכה מן התורה, ואע"פ כן אמרו לו ב"ש לא קיימת מצות סוכה מימיך, משום גזירה שמא ימשך אחר שולחנו, וכמו כן יש לחשוש לענין אופן הקריאה שפעמים שלא יוכל להטות ומתוך כך ימנע מלקרות[פב]. ומה שלא הוכיחה הגמרא ביבמות מרבי טרפון שבית שמאי עשו כדבריהם, היינו משום שהרואה אותו מוטה, אינו אומר שעשה כן משום שנתכוין לעבור על דברי בית הלל[פג], ואם כן אין הוכחה מכך שגם בשאר דברים שנראה במפורש שעובר על דברי בית הלל, שעשו ב"ש כדבריהם[פד].

ביאור מחלוקת האמוראים לענין אם עשה מצוה מן המובחר

שם. בשנות אליהו (פ"א מ"ג) כתב לבאר, שמה שאמרו שלא עשה ולא כלום אין הכוונה שלא קיים מצות קריאת שמע אלא שהאמוראים נחלקו האם כשעשה כבית שמאי עשה מצוה מן המובחר, שהרי מצינו בכמה מקומות שהפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, אמנם מצינו בכמה מקומות שאע"פ שפטור מן הדבר, אם עושהו הוא מקיים מצוה מן המובחר. וביאר החילוק, שאם הוא מצוה בעצם אלא שלא הצריכוהו חכמים לעשות כן, אם החמיר ועשה כן הרי זה מצוה מן המובחר. אמנם כשאין תועלת כלל בחומרא, הרי הוא נקרא הדיוט. ולרב יחזקאל אם עשה כדברי בית שמאי עשה מצוה מן המובחר, ורב יוסף סובר שלא עשה ולא כלום שאין בזה תועלת כלל, שב"ה סוברים שאין מצוה כלל להטות.

ביאור מחלוקת האמוראים בכל מה שנחלקו בית שמאי ובית הלל

שם. במרומי שדה (ד"ה עשה) ביאר ששיטת רב יחזקאל שעשה כדברי בית שמאי עשה, אינה דווקא לענין קריאת שמע, אלא גם לענין שאר דברים שנחלקו בהם ב"ש וב"ה, שהרי מבואר ביבמות (יד.) שנחלקו אמוראים האם בית שמאי עצמם נהגו כדבריהם, משום שאע"פ שב"ה היו רוב, מכל מקום ב"ש היו חריפים יותר מהם, או שאף ב"ש נהגו כב"ה משום שב"ה היו רוב. ויצאה בת קול שיש לפסוק לפי הרוב דהיינו כב"ה, וסובר רב יחזקאל שזהו דווקא כשנתקבצו למקום ומנין אחד, שיש לילך אחר הרוב. אבל אם לא כן, אף שיש לדרוש ברבים לעולם כב"ה, משום שיצאה בת קול שהלכה כדבריהם[פה], מכל מקום ב"ש וב"ה מודים זה לזה שאפשר לעשות כדברי כל אחד מהם. אמנם רב יוסף סובר שאינם מודים זה לזה, אלא ב"ש סוברים שהנוהג כב"ה מוחים בידו, וב"ה סוברים שהעושה כדברי ב"ש לא עשה ולא כלום, ואם כן כשיצאה הבת קול שהלכה כב"ה, אין זה רק לענין לדרוש ברבים כדבריהם, אלא אף לענין שהעושה כדברי בית שמאי לא עשה כלום, אף כשלא נתקבצו למנין במקום אחד.

האמוראים נחלקו אם דברי בית שמאי בטלים לגמרי או שהם כדעת יחיד

שם. בקהלות יעקב (קרלין, ד"ה עשה) כתב לבאר מחלוקתם של רב יחזקאל ורב יוסף, שהרי מצינו שיש חילוק בין מחלוקתם של בית שמאי ובית הלל לבין מחלוקת שאר התנאים גם כשנחלק יחיד עם רבים, שבכל מקום אין דברי היחיד בטלים לגמרי כשנחלק עם רבים, ופעמים שבשעת הדחק סומכים על דברי היחיד (ראה שו"ע יו"ד סוף סי' רמב), וגם באיסור שהוא מדרבנן פעמים שמקילים כדברי היחיד אף שלא בשעת הדחק, וכגון בדיני עירובין ואבילות, אבל לענין מחלוקתם של ב"ש וב"ה אמרו לקמן (לו:) שב"ש במקום ב"ה אינה משנה, והיינו משום שיצאה בת קול שהלכה כב"ה. ולפי זה כתב ליישב, שדברי רב יחזקאל אמורים קודם שיצתה בת קול שהלכה כב"ה, או שהוא סובר כדברי רבי יהושע שאמר שאין משגיחים בבת קול (ב"מ נט:), ואמנם הלכה כב"ה כשאר מחלוקת שהולכים אחר הרוב, אבל מכל מקום אם עשה כדברי ב"ש עשה, וכדין שאר מחלוקת תנאים שנחלק יחיד עם רבים, שדעת היחיד אינה בטלה לגמרי, וכל שכן כשב"ש מחמירים יותר[פו].

כשלא נהג כדברי הרוב הרי המצוה באה בעבירה

שם. בעונג יו"ט (סו"ת סי' ט) כתב ליישב קושיית **התוספות**, בהקדם קושיית **הר"ן** (סוכה כח.) על לשון המשנה 'לא קיימת מצות סוכה מימיך', איך שייך לומר לא קיימת מצות סוכה מימיך, הרי ב"ש לא פסלו אלא משום גזירה שלא ימשך אחר שולחנו, אבל מן התורה ודאי קיים את המצוה[פז]. ויש ליישב קושייתו, שמה שאמר רב יוסף עשה כדברי ב"ש לא עשה כלום, ואינו יוצא ידי חובת קריאת שמע, היינו שכיון שהטה בכוונה לקיים דברי ב"ש שאין הלכה כמותם, הרי עבר על מצות התורה 'אחרי רבים להטות' והיא מצוה הבאה בעבירה, שכיון שקיים את המצוה על ידי עשיית עבירה לא יצא. והוכיח כדבריו ממה שאמרו לו זקני ב"ש אם כך היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימיך אף מן התורה, אף שגם לדברי ב"ש הסוכה כשירה מן התורה, מ"מ כיון שהלכה כב"ש והוא עשה כב"ה מחמת שנחלק עליהם, הרי עובר על אחרי רבים להטות, שבזה היו ב"ש רוב[פח]. ומוכח מכך שדבר זה מבטל את המצוה לגמרי, א"כ הוא הדין מי שהטה לקיים דברי ב"ש לא עשה ולא כלום ולא יצא ידי קריאת שמע משום מצוה הבאה בעבירה[פט].

האם יש להקשות על דברי רב יחזקאל ממשנתנו

שם. הקשה הרשב"א (ד"ה אמר), איך סבר רב יחזקאל לומר שאם עשה כדברי בית שמאי עשה, והרי שנינו במשנתנו שרבי טרפון היה בא בדרך והטה את עצמו כדברי ב"ש, ואמרו לו כדאי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי ב"ה[צ]. **ובברכה המשולשת** (מקור הברכה, פ"א מ"ג ד"ה וסכנתי) תמה על קושיית הרשב"א, שהרי רב יחזקאל אמר כן על פי הברייתא החולקת על משנתנו. וכתב, שאפשר שהרשב"א לא גרס בגמרא שרב יחזקאל אמר כן בשם ברייתא.

ובראשון לציון (בגליון המשניות) תירץ את קושיית הרשב"א, על פי פירוש הרמב"ם שרבי טרפון סיכן עצמו וירד מעל גבי החמור, אבל לדעת בית הלל היה יכול לקרות בעודו מהלך או רוכב על גבי בהמתו. והיינו שב"ה לא פסלו את דברי בית שמאי [וכמו שכתבו **התוספות** (ד"ה תני)], אלא שלא היה לרבי טרפון להכניס את עצמו לסכנה ולהטות, שהרי אין ההלכה כבית שמאי, ולפי בית הלל היה רשאי לקרות כשהוא רכוב על החמור. וכן כתב **ביד דוד** (ד"ה עשה), והוסיף לבאר סברת רב נחמן בר יצחק, שהוא מפרש דברי המשנה

עט. **כן** ביאר בעוד יוסף חי (בתוס' שם) את קושיית התוספות. וראה עוד בביאור קושיית התוספות, בצל"ח (בתוס' שם), בפאר יעקב (בסוף שו"ת שבות יעקב, בתוס' שם) ובמעשה חייא (בתוס' שם). והובאו דבריהם באסיפת זקנים (פסם). וראה עוד בזה בפאר שמואל (בתוס' שם) [הובא באסיפת זקנים החדש].
פ. **אמנם** תמהו התוספות שא"כ מה מוכיחה הגמרא מדין סוכה שאמרו לו לא קיימת מצות סוכה מימיך, וראה להלן בסמוך שנתבארו דבריהם בהרחבה. פא. **וכתב** הרשב"א, שמכל מקום אין ההלכה כדברי רב יחזקאל אלא כרב יוסף שאמר שאם עשה כדברי ב"ש לא עשה ולא כלום אף באופן שבית הלל מודים להם. פב. **וסברא** זו מבוארת בתוספות (ד"ה תני) בדברי הר"ר שמעיה, והובאו דבריהם להלן בסמוך. פג. **וכעין** זה מצינו ביבמות (יג:). פד. **וראה** עוד בביאור סברת רב יחזקאל, בנשמת חיים (ריניהולד, פ"א מ"ד תוספות חיים ד"ה ולפמ"ש) ובברכת אהרן (אות עו). פה. **ראה** רש"י (לקמן לג: ד"ה הלכה). פו. **וראה** בהמשך דבריו שביאר לפי דרכו, את הוכחת הגמרא ממה שאמרו לו לא קיימת מצות סוכה מימיך, שמבואר מכך שדברי ב"ש במקום ב"ה אינה משנה. והובאו דבריו להלן בסמוך בהרחבה. פז. **ועיי"ש** שתמה על תירוץ הר"ן.

פח. **ואילו** היה עושה כן מחמת שלא היתה לו סוכה אחרת, היה מקיים לכל הפחות מצות סוכה מן התורה. אבל עכשיו שעשה כן מחמת שחולק עליהם לא קיים מצות סוכה כלל אף מן התורה. פט. **והביא** שהרמב"ם סובר ששייך בזה מצוה הבאה בעבירה, שכתב (איסורי המזבח פ"ה ה"ט) 'אין מביאין מנחות ונסכים מן הטבל ומן החדש קודם לעומר ולא מן המדומע, ואין צ"ל מערלה ומכלאי הכרם שהוא מצוה הבאה בעבירה'. הרי מבואר מדבריו שנחשב למצוה הבאה בעבירה אף שאין דומה לגזל ולא נעשית העבירה עם קיום המצוה ממש, ולפיכך אם קרא שמע במקום שאסור לקרות, לא יצא. וכתב עוד, שאפילו לדעת התוספות בסוכה (ל. ד"ה משום) שלא נחשב מצוה הבאה בעבירה אלא כשעצם קיום המצוה נעשה בעבירה, מכל מקום נקרא באופן זה מצוה הבאה בעבירה, משום שקרא שמע בהטייה לעבור על דברי ב"ה שהם רבים, שהרי אין העבירה דבר בפני עצמו, אלא בעיקר קיום המצוה שקיימה בעבירה כדעת היחיד. צ. **וראה** בגמרא להלן בסמוך שרב נחמן בר יצחק מביא ממשנתנו ראיה לשיטתו שאם עשה כב"ש חייב מיתה.

כפשוטם, שכשירד והטה עצמו לא ידע שיש סכנה במקום זה, ומכל מקום אמרו לו חכמים שנתחייב מיתה על שהטה עצמו כב"ש, ומוכח מכך שכל הנוהג כב"ש חייב מיתה.

ובאבן שלמה (בתוס' ד"ה תני) כתב ליישב, על פי דברי התוספות בסוכה (ג. ד"ה דאמר), שאף לרב יחזקאל יש איסור דרבנן לעשות לכתחילה כב"ש, ורק בדיעבד יצא.

ביאור מחלוקת האמוראים שנחלקו מה שנינו בברייתא

שם. בברכה המשולשת (מקור הברכה, פ"א מ"ג ד"ה וסכנתי) הקשה, שהרי רב יחזקאל אמר את דבריו בשם ברייתא ואיך נחלק רב יוסף עליו. ואם נאמר שנחלק עליו מכח המשנה בסוכה, אם כן היה לו להביא את משנתנו שמבואר בה שהעושה כדברי ב"ש חייב מיתה, והיא עדיפה מהמשנה בסוכה שמבואר בה רק שלא עשה ולא כלום. וביאר, שלא נחלק רב יוסף מדעת עצמו על רב יחזקאל, אלא נחלק עמו מה שנינו בברייתא, שרב יוסף שנה בברייתא שלא עשה ולא כלום, ולזה הוכיח כדבריו מהמשנה בסוכה.

בית שמאי ובית הלל נחלקו בין בסוכה קטנה ובין בסוכה גדולה

דתנן מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית ב"ש פוסלין וב"ה מכשירין אמרו להם ב"ה לב"ש מעשה שהלכו וכו'. בתוספות הרא"ש (ד"ה ב"ש) כתב, שבגמרא סוכה (ג.) מבואר, שב"ש וב"ה נחלקו בשני אופנים ששולחנו בתוך הבית: א. כשהסוכה גדולה ויש בה מקום לשולחנו, אלא שהוא יושב על פתחה ושולחנו בתוך הבית. ב. כשהסוכה קטנה ואין בה מקום לשולחן טפח אלא לראשו ורובו. וביאר, שממה ששנינו שב"ש 'פוסלין' משמע שנחלקו גם בסוכה קטנה שגוף הסוכה פסולה. שאם נחלקו רק בסוכה גדולה אם מותר לישב כששולחנו בתוך הבית, אם כן היה לב"ש לומר שאסור לישב כן, שהרי הסוכה אינה נפסלת על ידי כך.

ביאור הוכחת רב יוסף מדין היושב בסוכה ושולחנו בתוך הבית

שם. רש"י (ד"ה לא) פירש את הוכחת רב יוסף, שכשם שלב"ש אם עשה כב"ה לא עשה ולא כלום, הוא הדין שלבית הלל העושה כב"ש לא עשה ולא כלום. **ותמהו התוספות** (ד"ה תני), שלפי מה שיש לבאר סברת רב יחזקאל שאם עשה כב"ש עשה, היינו משום שב"ה מודים בזה לב"ש, אם כן מה מוכיחה הגמרא ממה ששנינו שאמרו לו לא קיימת מצות סוכה מימיך, שהרי יש לחלק שדווקא לגבי סוכה שב"ש פוסלים את מה שב"ה מכשירים, לכך שייך לומר שלא קיים מצות סוכה מימיו, אבל לגבי קריאת שמע הרי אם עשה כב"ש אף לבית הלל יצא, וא"כ אין זה דומה למחלוקתם לענין סוכה.

והביאו התוספות, שהר"ר שמעיה פירש את הוכחת רב יוסף, שהרי אמרו לו שלא קיים מצות סוכה, אע"פ שמן הדין יצא, שהרי בראשו ורובו בסוכה אינו אסור אלא גזירה שמא ימשך אחר שלחנו. וכמו כן יש לומר לגבי קריאת שמע, שאף שמן הדין יצא בדיעבד, כיון שלב"ה אין נכון לעשות כן, וכמו ששנינו במשנתנו שאמרו לו כדאי היית לחוב בעצמך, לכך לב"ה אם עשה כב"ש לא עשה ולא כלום[צא].

ובפני יהושע (ד"ה ר"י אמר) כתב, שלולא פירוש רש"י ותוספות היה נראה לפרש את הוכחת רב יוסף, על פי מה ששנינו בברייתא ביבמות (טו:) שרבי יוחנן החורני היה מתלמידי שמאי, ואע"פ כן כל מעשיו לא עשה אלא כב"ה, וא"כ משמע לכאורה שכל העושה כב"ש לא עשה ולא כלום, כיון שתלמידי ב"ש עצמם היו עושים כב"ה. אלא שיש לדחות, שכיון שב"ש מקילים וב"ה מחמירים, לכך היו תלמידי שמאי מחמירים כב"ה, ולכך מביא רב יוסף ראיה מהמשנה לגבי סוכה שמצינו שרבי יוחנן החורני שהיה מתלמידי ב"ש, היה יושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו חוץ לסוכה כשיטת ב"ה, אף שבאופן זה פוסלים ב"ש, ומוכרח מכך שזהו משום שלעולם יש לעשות כב"ה בין להקל בין להחמיר, ואפילו המחמיר כב"ש לא עשה ולא כלום[צב].

האם לדעת רב יוסף העושה כדברי ב"ש יוצא ידי חובתו מן התורה

שם. מדברי **התוספות** (ד"ה תני) מבואר, שהעושה כדברי בית שמאי לא יצא ידי חובתו אפילו מדין תורה[צג]. **ובדבר אברהם** (שו"ת ח"ב סי' כו אות י) תמה, וכי אם שחט ונעשה בשחיטה פסול מדרבנן, מתבטל ממנו שם שחיטה מן התורה והאוכל לוקה משום נבילה, והרי גט שהוא פסול מדרבנן לא נתבטל לגמרי, ואם נתגרשה בו ונתקדשה לאדם אחר, הרי היא צריכה גט מהשני. וכתב ליישב קצת, שהיא כמצוה הבאה על ידי העבירה עצמה, ולכך החמירו חכמים שלא יצא ידי חובתו אפילו מן התורה.

אבל דעת הר"ן (פסחים קטז: ד"ה כל, ובסוכה כח. ד"ה אמרו) שאין הכוונה שלא יצא ידי חובתו אף מן התורה, אלא שלא יצא ידי המצוה כראוי כפי שתקנוה חכמים[צד], וכן מבואר **בתוספות הרא"ש** (ד"ה תני) שכתב לגבי סוכה, שקיים את המצוה מן התורה[צה].

וכתב [במנחת] חינוך (מצוה י סוף אות ג) שהנפק"מ בין שיטות הראשונים היא, האם אפשר לכופו לקיים את המצוה כהלכתה, לפי מה שכתב רש"י (כתובות פו: ד"ה מצוה) שאין כופים אלא על קיום מצות עשה מן התורה ולא על מצות עשה מדרבנן. ואם כן לפי הר"ן והרא"ש שנחשב שכבר קיים את המצוה מן התורה, אין כופים אותו לחזור ולעשות את המצוה כתיקונה[צו].

במחלוקת התנאים מה אמרו חכמים לרבי יוחנן בן החורנית

אף הם אמרו לו א"כ היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימיך. בברכת אברהם (כלפון, ד"ה אף) דקדק, שלכאורה נחלקו התנאים במציאות האם הם אמרו לו כך. ועוד דקדק על מה שאמרו 'משם ראיה' בתמיה, ומשמע שאין ראיה לשום צד, והרי לדברי בית שמאי יש משם ראיה לדבריהם. וכתב ליישב, שהוכחת בית הלל היא ממה שלא הוכיחוהו על עיקר הדבר ורק אמרו לו אם כן היית נוהג וכו' ומשמע שכוונתם שעל ידי שנוהג כן יבוא להמשך אחר שולחנו, ועל אותם פעמים שיבוא להמשך דווקא אמרו לו לא קיימת מצות סוכה מימיך, והלשון 'מימיך' הוא לאו דווקא. ובית שמאי השיבו שאין ראיה, שכיון שאמרו לו כן הרי הודיעוהו שאין לו לעשות כן, משום שאפשר שיגרם טעות וימשך אחר שולחנו[צז].

האמוראים נחלקו האם רבי טרפון ידע שמביא את עצמו לידי סכנה

רב נחמן בר יצחק אמר עשה כדברי בית שמאי חייב מיתה דתנן אמר רבי טרפון אני הייתי בא בדרך וכו'. ביד דוד (ד"ה עשה) כתב לבאר סברות האמוראים אם יש להוכיח ממשנתנו שאם הטה עצמו כב"ש חייב מיתה, שהם נחלקו בגוף המעשה שאירע ברבי טרפון, ועל פי פירוש **הרמב"ם** (פיהמ"ש) שרבי טרפון סיכן את עצמו וירד מעל גבי החמור, אבל לדעת בית הלל היה יכול לקרות כשהוא הולך או רוכב על גבי בהמתו, ולא היה לרבי טרפון להכניס את עצמו לסכנה ולהטות, ולכך אמרו לו שנתחייב מיתה. ורב נחמן בר יצחק מפרש דברי המשנה כפשוטם, שכשירד והטה עצמו לא ידע שיש סכנה במקום זה, ומכל מקום אמרו לו חכמים שנתחייב מיתה על שהטה עצמו כב"ש[צח].

הטעם שחייב מיתה כשעשה כדברי בית שמאי

שם. כתבו **תלמידי רבנו יונה** (ד"ה מדברי) שאין לעשות כדברי ב"ש אף שגם לב"ה אין איסור בדבר, משום שאם האדם הולך או יושב ומטה את עצמו, ומתכוין בזה לעשות כדברי ב"ש, הרי זה סותר לדברי ב"ה, שאמנם אם כבר היה מוטה קודם לכן, שוב אין צריך לישב, שבזה אין התרסה כנגד דעת ב"ה, אבל כשהיה יושב ושוב הטה, הרי הוא מראה בזה שיש לעשות דווקא כדברי ב"ש, ומתריס כנגד דברי ב"ה, ולכן חייב מיתה. **ובשו"ע הרב** (או"ח סי' סג ס"ג) הוסיף לבאר, כיון שלפי דברי ב"ה אין עדיף לקרוא במעומד יותר מביושב, שהרי הכתוב 'ובקומך' אינו מדבר כלל בעמידה, אלא בזמן קימה, וממה שהוא מחמיר לעמוד, הרי נראה שאינו חושש לדבריהם ולפירושם בכתוב.

ובברכה המשולשת (מקור הברכה, פ"א מ"ג ד"ה אמרו) כתב, שיש לתמוה מדוע יש לחייבו מיתה מחמת שהחמיר לעשות כבית שמאי, והרי אין בזה חשש איסור, שכן גם לבית הלל מטים וקורים[צט]. וביאר, שבמעשה זה אפשר שיבוא לידי קולא ותקלה, שאם יקבעו לקרות בהטיה יאמרו שקריאת שמע אינה מצוה שהזמן גרמא, שכוונת הפסוק היא על שכיבה וקימה ממש, וממילא יבואו מתוך כך לקרותה שלא בזמנה, ויקראו את קריאת שמע של ערבית מבעוד יום.

ובאבן שלמה (בתוס' ד"ה תני) כתב, שלכך חייב מיתה משום שכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה.

מפני קיומה של תורה יש לנהוג כב"ה אף להקל

שם. במסילת ישרים (פרק כ) ביאר הטעם שאמרו לו כדאי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי בית הלל אעפ"י שמחמיר היה, משום שענין מחלוקת

צא. **וראה** באבן שלמה (בתוס' שם) מה שדן בדברי התוספות, והביא שבתוספות בסוכה (ג. ד"ה דאמר) מבואר שאף לרב יחזקאל יש איסור דרבנן לעשות לכתחילה כב"ש, ורק בדיעבד יצא. צב. **ובעין** זה ביאר בקהלות יעקב (קלין, ד"ה עשה). וראה בפני יהושע, שכתב לבאר לפי פירושו הטעם שהוצרכה הגמרא להביא את הסיפא מה שאמרו לו חכמים. צג. **וכן** כתבו התוספות בסוכה (ג. ד"ה דאמר) במפורש. צד. **וראה** בחתן סופר (שו"ת סי' לח) שדן בסוגייתנו לפי שיטות הראשונים. וראה בזה בחמדת ישראל (קונטרס תורה אור אות מה סק"ג) ובקובץ הערות (סי' סט אות ז) ובעמק הלכה (גולדשטיין, סי' לח) מה שדנו בכח חכמים לעקור דין תורה. צה. **וראה** במשנת יהודה (מלין, פ"א מ"ג זכרון יוסף ד"ה ורלאתי לעיל) שהאריך בענין זה. צו. **ובמשנה** ברורה (סי' סג סק"ה) פסק, שאם עבר וקרא קריאת שמע שלא כדברי בית הלל, אינו חוזר וקורא. צז. **וראה** עוד בהפלאה (ד"ה רב יוסף) בביאור מחלוקת התנאים. וראה בזה בקהלת יצחק (רייסבורד, פרשת אמור פרקי ניסן ד"ה בסוכות) ובבית זבול (ח"ג סי' טו ד"ה ועפ"ז). צח. **וראה** בהפלאה (ד"ה רב נחמן) שפירש כן. צט. **במעון** הברכות (י: ד"ה ב"ש) ביאר, על פי מה שדרשו חז"ל (יבמות קכא:) על הפסוק (תהלים נ ג) 'וסביביו נשערה מאד', שהקב"ה מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה, ולכך ראוי להענישם על דבר קטן, בשביל שעל ידם יתקדש שם שמים ויתכבד על ידם, ולזה אמרו 'כדי היית', היינו שהוא חשוב דיו בשביל להענישו על דבר קטן, כדרך שמעניש הקב"ה את הצדיקים.

ב"ש וב"ה היה ענין כבד לישראל מפני המחלוקת הגדולה שרבתה ביניהם, וסוף סוף נגמר שהלכה כב"ה לעולם, הנה קיומה של תורה שגמר הדין זה ישאר בכל תוקף לעד ולעולמי עולמים ולא יחלש בשום פנים שלא תעשה התורה ח"ו כשתי תורות, ועל כן חסידות יתירה היא להחזיק כבית שמאי אפילו להחמיר.

החיוב מיתה הוא משום שנחשב לזקן ממרא

שם. בעונג יו"ט (סו"ת סי' ט) ביאר מה שאמר רב נחמן בר יצחק שאם עשה כדברי ב"ש חייב מיתה, לפי מה שביאר שלכך אמרו זקני ב"ש לר' יוחנן החורני א"כ היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימיך, שאף שגם לדברי ב"ש הסוכה כשירה מן התורה, מ"מ כיון שהלכה כב"ש והוא עשה כב"ה מחמת שנחלק עליהם, הרי עובר על אחרי רבים להטות, שבזה היו ב"ש רוב, וא"כ יש בזה דין זקן ממרא ממש לחייב מיתה, וכמו שכתב הרמב"ם (ממרים פ"ד ה"א) שאם נחלק הזקן ממרא על חביריו באיסור דרבנן כגון בחמץ בערב הפסח בשעה ששית שאסרו חכמים, והזקן ממרא התירו, הרי הוא חייב מיתה משום שאפשר שיארע קלקול מתוך הוראתו, לענין קידושי אשה שהוא דבר שזדונו כרת, שאם בערב פסח קידש את האשה בחמץ משש שעות ולמעלה, לדברי חכמים לא חלו הקידושין[ק], אע"פ שהוא רק מדרבנן, ואם קידשה אדם אחר, חלו קידושי השני, ולדברי הזקן ממרא שהתיר את החמץ משש שעות ולמעלה, הרי הם קידושין, ואין קידושי אחר תופסים בה.

וכמו כן לגבי סוכה אם הכשיר סוכה שאינה מחזקת אלא ראשו ורובו ולא שולחנו, אפשר שיצא ממנו קלקול, לענין איסור מיתה בדין קידושין, כמבואר בסוכה (לא.) שאם גזל עצים וסיכך בהם, אין לו אלא דמי עצים, ופירשו **התוספות** (שם ד"ה אבל) שאע"פ שהוא שינוי החוזר לברייתו ומן התורה לא קנה, מכל מקום קנה משום תקנת חכמים, א"כ אם עשה סוכה מעצים הגזולים והסוכה מחזקת רק ראשו ורובו ולא שולחנו, וקידש בעצים הללו את האשה, לדברי הזקן ממרא שמכשיר, הרי היא מקודשת, שהעצים הם שלו שקנאם בתקנת מריש, ולדברי חכמים החולקים עליו, הסוכה פסולה, ולא עשו בזה שום תקנה, והיא כשאר גזילות, והמקדש בגזל אינה מקודשת[קא].

וכמו כן לגבי קריאת שמע יש לחייבו משום זקן ממרא, לפי המבואר בבבא קמא (לב.) שהרץ ברשות הרבים והזיק, חייב, אבל אם רץ בערב שבת בין השמשות והזיק, פטור, מפני שהוא רץ ברשות, לקבל פני שבת מלכתא. אמנם כשרץ לקיים מצות לולב או מצה והזיק, חייב, שבזה אין עצם הריצה מצוה אעפ"י שהוא היה צריך לרוץ לקיים המצוה שבאופן אחר לא היה יכול להשיגו, אע"פ כן אין הריצה נחשבת למצוה. וא"כ לגבי קריאת שמע אם הזיק בהטייתו את חבירו או את ממונו, לפי בית שמאי פטור, שמצוה להטות, ולב"ה חייב שאין מצוה להטות. ויש בזה נפק"מ לענין חיוב מיתה, שאם הטה לקרות קריאת שמע והזיק בהטייתו, פטור לב"ש, ואם תפס הניזק וקידש בו אשה, אינה מקודשת. ולכך אמר רב נחמן בר יצחק שאם עשה כדברי ב"ש חייב מיתה.

טעם מנין הברכות שאומרים קודם קריאת שמע ולאחריה

בשחר מברך שתים לפניה ואחת לאחריה ובערב מברך שתים לפניה ושתים לאחריה[קב]. בירושלמי (פ"א ה"ה) מבואר שר' סימון ביאר בשם ר' שמואל בר נחמן, שטעם משנתנו הוא משום הפסוק (יהושע א ח) 'והגית בו יומם ולילה' שצריך שהגיית היום והלילה יהיו שוים, ור' יוסי בר אבין בשם ר' יהושע בן לוי ביאר טעם משנתנו על פי הפסוק (תהלים קיט קסד) 'שבע ביום הללתיך'[קג].

ומצינו במפרשים שביארו דברי הירושלמי בכמה דרכים: **א. הרשב"א** (להלן יב: ד"ה אמר) ביאר, שהאמוראים נחלקו בטעם מנין הברכות שמברכים בשחר ובערב. שלר' סימון מברך בשחר שתים לפניה ואחת לאחריה, וקורא שלש פרשיות של קריאת שמע, הרי כאן שש, וכמו כן בערב מברך שתים לפניה ושתים לאחריה, וקורא שתי פרשיות ואינו קורא את פרשת ציצית[קד], הרי כאן שש, והיינו שהיום והלילה שוים. וריב"ל אמר שמנין הברכות של שחר ושל ערב הם שבע, ולמדוהו מהפסוק 'שבע ביום הללתיך'. והרשב"א בתשובה (ח"א סי' נא) הוסיף לבאר, שלר' יוסי בר אבין גם בלילות מזכירים יציאת מצרים, ונסתר טעמו של ר' סימון, ולכן נתן טעם אחר שעל שם 'שבע ביום הללתיך' תיקנו ז' ברכות. **והצל"ח** (ד"ה בשחר) העיר, שעדיין יש לתמוה מדוע העדיפו כח ערבית משל שחרית, ומדוע לא תיקנו בשחר שתים לאחריה ובערב אחת לאחריה.

ב. בפני משה (על הירושלמי שם) כתב שהאמוראים לא נחלקו במנין הברכות, אלא שלר' סימון בשחר אומרים שלש ברכות כמנין שלש הפרשיות שאומרים בשחרית. ובערב שאומרים שתי פרשיות בקריאת שמע, אומרים שתים לפניה ושתים לאחריה, ונמצא שהיום והלילה שוים. וריב"ל אמר שמנין הברכות של שחר ושל ערב הם שבע, ולמדוהו מהפסוק 'שבע ביום הללתיך'.

ג. הצל"ח (ד"ה בשחר) כתב, שהאמוראים נתקשו שהרי ברכה שניה שלפניה דהיינו ברכת אהבה, אין לה שום שייכות לא לשכיבה וקימה ולא למצות ק"ש, ואמנם נתקנה כמו ברכת התורה לפני ק"ש שהיא תורה, ולפני לימוד תורה לדברי הכל צריך לברך, כמבואר לקמן (ע"ב), וא"כ מובן הטעם שתקנוה בשחר, אבל יש לתמוה למה תקנוה בערב והרי כבר יצא בברכה של יום כמו ברכת התורה, ואינו חוזר ומברך עד בוקר שני. ועל זה מתרץ הירושלמי, שלרבי סימון תקנוה בשביל שתהא הגיית היום ולילה שוים, וכשם שתיקנו ברכה ללימוד התורה שביום כך תיקנו גם כן ברכת התורה ללימוד התורה שבלילה, ור' יוסי נתן טעם שהוא להשלים מנין שבע ברכות על שם 'שבע ביום הללתיך'. ודקדק הצל"ח, שהרי מבואר בירושלמי לגבי ברכת אהבה רבה של שחרית, שהיא פוטרת כברכת התורה דווקא כששנה דברי תורה לאחר אמירתה, וא"כ אינה פוטרת מה שלומד אח"כ אפילו בו ביום, ואם כן מדוע דווקא על לימוד תורה של לילה תיקנו ברכה נוספת. וכתב ליישב שדווקא שאר דברי תורה אינה פוטרת רק כשלמד מיד לאחריה, לפי שעיקרה לא נתקנה על שאר דברי תורה אלא על ק"ש, כמבואר **בתוספות** לקמן (יא: ד"ה שכבר), אבל לענין ק"ש שעיקר התקנה לברך אהבה רבה היא על קריאת שמע, לכך ראוי שאהבה רבה של שחרית תפטור גם את ק"ש של ערבית, ולכך הוצרך ר' סימון לבאר שמכל מקום תיקנו כן בערבית להשוות את הלילה ליום ולר' יוסי היינו משום 'שבע ביום הללתיך'[קה].

הטעם שבלילה מברכים ארבע ברכות וביום מברכים שלש ברכות

שם. כפי שהובא לעיל, מבואר בירושלמי (פ"א ה"ה) שני טעמים למה שמברכים בשחר ובערב שבע ברכות של קריאת שמע, אם משום 'והגית בו יומם ולילה' שצריך שהגיית היום והלילה יהיו שוים, או משום הפסוק (תהלים קיט קסד) 'שבע ביום הללתיך'. והמפרשים דקדקו מדוע תיקנו לברך בערב ארבע ברכות, שהוא יותר מביום שמברכים בו רק שלש ברכות, וביארו בכמה דרכים:

הרשב"א בתשובה (ח"א סי' נא) פירש, שכוונת הירושלמי היא לבאר טעם החילוק בין שחר לערב, ולזה אמר ר' סימון שבערב אין אומרים פרשת ציצית ולכן הוסיפו ברכה אחת ואומרים שתים לאחריה, שבשחר אומרים שלש פרשיות ועם שלש ברכות הרי כאן ששה, וכן בערב שיש שתי פרשיות וארבע ברכות הרי כאן ששה, וממילא הגיית היום והלילה שוים. אמנם לר' יוסי בר אבין שגם בלילות מזכירים יציאת מצרים, אם כן אין לומר כן שהרי היום והלילה שוים במנין הפרשיות, ולכן נתן טעם אחר, שעל שם 'שבע ביום הללתיך' תיקנו שבע ברכות. **והצל"ח** (ד"ה הרשב"א) תמה, שלפי רבי יוסי יש לתמוה למה העדיפו את כח ערבית משל שחרית, ומדוע לא תיקנו בשחר שתים לאחריה ובערב אחת לאחריה[קו].

ובספר הרוקח (סי' שיט)[קז] ביאר הטעם שבערב אומרים שתי ברכות לאחר קריאת שמע, מה שאין כן בשחרית אומרים רק ברכה אחת לאחריה, שבבוקר אומרים פרשת ציצית, ולכך תיקנו רק ברכה אחת לאחריה. **ובגפי אש** (פ"א מ"ד ד"ה וסתים) דקדק, שהרי טעם זה כבר מבואר בירושלמי שאמר ריב"ל שמשום שבשחרית אומרים פרשת ציצית, לכך לא תיקנו בה אלא ברכה אחת. וכתב, שאפשר שכוונת הרוקח לבאר ששני הטעמים שבירושלמי אחד הם, שעיקר טעם תקנת אמירת שבע ברכות הוא משום שבע ביום הללתיך, אמנם עדיין נצרך

ק. **כמבואר** בפסחים (כא:) שהמקדש משש שעות ולמעלה אפילו בחיטי קורדנייתא אין חוששים לקידושין. קא. **וראה** באבן שלמה (י: ד"ה א"ר טרפון) שביאר כן, שהיה בזה חשש זקן ממרא, ולכך אמרו לו שהוא ראוי להתחייב מיתה על כך. קב. **ראה** בתוי"ט (פ"א מ"ד) ובתוספות אנשי שם (שם), שמה שמוסיפים בערבית 'יראו עינינו' היא תקנה אחרת שלא בזמן המשנה. והוא מדברי התוספות לעיל (ד. ד"ה מכלן). וראה בדברי חמודות על הרא"ש (ס"ק סט) שהביא דברי האבודרהם בביאור הענין מה שהברכות פותחות ב'ברוך', וראה בנשמת חיים (רינהולד, פ"א מ"ד פירוש לחיים ד"ה ועוד) שביאר לפי זה את לשון המשנה 'מברך'. קג. **רש"י** (ד"ה וסתים) הביא את דברי הירושלמי על תחילת המשנה 'בשחר מברך שתים', ובשושנים לדוד (פ"א מ"ד ד"ה וסתים) דקדק, מדוע הביא רש"י כן על התיבות הללו. וביאר, שכוונת רש"י ליישב את לשון המשנה שהקדים התנא את ברכות של שחר לשל ערב, שלא כסדר המשנה לעיל (ב.) שנקטה תחילה זמן קריאת שמע של ערבית, והוא משום שהברכות נתקנו על שם הפסוק 'שבע ביום הללתיך', לכך פתח התנא תחילה בדין ברכות של שחר שהוא על שם הפסוק שנזכר בו יום, ולזה הביא רש"י את דברי הירושלמי. וציין לדברי ההון עשיר שתירץ כן על עיקר לשון המשנה. וראה עוד בוהיה ברכה (כרש"י שם) בביאור כוונת רש"י. וראה בוהיה ברכה (ד"ה בשחר) בכוונת התוספות (לעיל ד. ד"ה מכלן) שהביאו את דברי הירושלמי. במלאכת שלמה (פ"א מ"ד ד"ה בשחר) הביא דברי הב"י (או"ח סי' נה ד"ה ואומר קדיש) שכמו כן אומרים שבע קדישים ביום, על שם הפסוק 'שבע ביום הללתיך'. בנתיבות עולם (למהר"ל ח"א נתיב העבודה פ"ז) ביאר, שיש לשבח בכל יום את השם יתברך בשבח שלם ומלא, אשר השבח השלם ומלא על ידי מספר שבע, וזהו שאמר הפסוק 'שבע ביום הללתיך על משפטי צדקך', שיש להלל השם יתברך שבע שהוא שבח שלם, וכמו שמורה עליו שם שבע שהוא מלשון שביעה, כי מספר הזה יש בו שביעה ושלימות ולפיכך 'שבע ביום הללתיך' והיום והלילה ביחד ראויים למספר שבעה, ודבר זה מבואר לחכמים ונבונים. ובשפת אמת (פר' מטות תרל"ח) כתב, ששבע הברכות של קריאת שמע הוא שבועה שאדם מקבל עליו בכל יום לקיים מצוות הבורא יתברך, ומחדש את השבועה שמושבעים ועומדים עליה מהר סיני, וקבלה זו בכחה להטות כל נפש האדם להבורא יתברך. קד. **עיין** שם שדן ממשנתנו, שעד שדרש בן זומא שמזכירים יציאת מצרים בלילות, לא היו אומרים פרשת ציצית בקריאת שמע של ערבית. קה. **ועיי"ש** מה שכתב לדון בטעם מה שתיקנו בערב שתים לאחריה ובשחרית רק אחת. וראה עוד באור אברהם (סי' טו ד"ה ונראה להכי"א) שדקדק מדברי הירושלמי מה הוא גדר ברכות של קריאת שמע. קו. **וראה** במעון הברכות (ד"ה בשחר) שהאריך ליישב דברי הרשב"א. קז. **הובאו** דבריו במלאכת שלמה (פ"א מ"ד ד"ה בשחר).

הטעם שצריך שהגית היום והלילה יהיו שוים, לבאר שלכך תיקנו בלילה ארבע ברכות וביום שלש ברכות. וכתב שכן מבואר מדברי **השנות אליהו** (פ"א מ"ד) ששני הטעמים שבירושלמי, אחד הם.

ובספר הפרדס (לרש"י, סי' מז) כתב, שלפי שבלילה אדם ישן בתוך החושך ואינו רואה לכך הוא צריך שמירה יותר ממה שהוא צריך ביום לפיכך תיקנו ברכת 'שומר עמו ישראל' בערב[קח].

ותלמידי רבינו יונה (לעיל ד: ד"ה ולע"ג) פירשו, שמפני שבשעה שהקדוש ברוך הוא עבר לנגוף את מצרים, היו ישראל מפחדים ומתפללים לה' שיקיים דבריו ולא יתן המשחית לבוא אל בתיהם, כנגד התפילה ההיא תיקנו לומר ברכת 'השכיבנו'.

ובחזון נחום (פ"א מ"ד ד"ה בשחר) כתב, שמשום שבלילה צריך שימור מן המזיקים, תיקנו לומר בערב גם ברכת 'השכיבנו', ולכך חותמים בה 'שומר עמו ישראל לעד', כמבואר **בטור** (או"ח סי' רלו)[קט].

ובמלאכת שלמה (שם ד"ה בשחר) כתב בשם **הלבוש** (או"ח סי' נח) שלפי שבסדר הזמן הערב קודם לבוקר, ככתוב (בראשית א ה) 'ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד', לכך תיקנו שארבע ברכות יאמרו בלילה, ואת השלש הנותרים הניחו לבוקר, משום שזריזים מקדימים למצוות[קי]. וכן ביאר **בחפץ ה'** (ד"ה בשחר), והוסיף שטעם זה נצרך לפי הטעם שתיקנו לומר שבע ברכות כנגד 'שבע ביום הללתיך'. אבל לפי הטעם שצריך שהגיות היום והלילה יהיו שוים, הרי מבואר שלכך תיקנו כן בשביל שיהיו היום והלילה שוים במנין הברכות יחד עם פרשיות של קריאת שמע.

הטעם שהקדים התנא את השחר לערב

שם. הגמרא לעיל (ב.) מבארת שלכך הקדים התנא (שם) לשנות תחילה את זמן של קריאת שמע של ערבית משום לשון הפסוק 'בשכבך ובקומך', או משום שלגבי בריאת העולם נאמר 'ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד'. ומקשה הגמרא[קיא], אם כן מדוע במשנתנו הקדים התנא את דין הברכות של קריאת שמע של שחרית. ותירצה הגמרא, שמשום שהתנא נקט בדבריו את קריאת שמע של שחרית לאחר קריאת שמע של ערבית, לכך הוסיף ופירש את פרטי דין קריאת שמע של שחרית.

והמפרשים ביארו בכמה דרכים טעם החילוק בין שתי המשניות: **התויו"ט** (פ"א מ"ד ד"ה בשחר) פירש, שלגבי הברכות של קריאת שמע שחיוב אמירתן לא נכתב בפסוק, הקדים התנא תחילה את דין אמירתן בשחר, כמו שמצינו לגבי קרבן תמיד, שכתוב בו 'בוקר' בתחילה. אבל בתחילת הפרק (לעיל ב.) לענין דין קריאת שמע עצמה אימתי הוא זמן קריאתה, שהוא דין הכתוב בתורה, הקדים התנא דין קריאת שמע של ערבית, כמבואר **בתוספות** לעיל (ב. ד"ה ליתני). **ובבית דוד** (פ"א מ"ד לתויו"ט שם) הביא **שבמים חיים** העיר על דברי התויו"ט, שהרי לעיל (ב.) ביארה הגמרא את טעם החילוק בין המשניות, כמו שנתבאר שמשום שהתנא נקט בדבריו את קריאת שמע של שחרית לאחר קריאת שמע של ערבית, לכך הוסיף ופירש את פרטי דין קריאת שמע של שחרית[קיב]. וכן העיר **בתפארת ישראל** (יכין, אות כו).

ובהון עשיר (ד"ה בשחר - השני) כתב ליישב מה שהקדים התנא את הברכות של שחר לשל ערב, שלא כסדר המשנה לעיל (ב.) שנקטה תחילה זמן קריאת שמע של ערבית, שהוא משום שהברכות נתקנו על שם הפסוק 'שבע ביום הללתיך', כמו שהביא **רש"י** (ד"ה בשחר) מהירושלמי[קיג], לכך פתח התנא תחילה בדין ברכות של שחר שהוא על שם הפסוק שנזכר בו יום[קיד].

לגבי ברכות קריאת שמע שייך לשון שחר וערב מה שאין כן לגבי קריאת שמע עצמה

שם. **בקול הרמ"ז** (שם ד"ה בשחר) ביאר, שלשון 'שחר' משמעותו קודם שחרית ו'ערב' משמעותו קודם ערבית, ולכך כשהתנא משמיענו דין אמירת הברכות של קריאת שמע שרובן נאמרות קודם קריאת שמע, נקט התנא שחר וערב כיון שהן נאמרות קודם ערבית ושחרית[קטו], ולעיל (ב.) לענין זמן חיוב קריאת שמע עצמה נקט התנא 'ערבית ושחרית', משום שערבית הוא כעין תואר של 'ערב', שהוא לאחר ה'ערב'[קטז], וכן הוא משמעות לשון 'שחרית'[קיז].

רמז שתורה שבכתב ותורה שבעל פה צריכים הם זה לזה

שם. **בהון עשיר** (ד"ה בשחר - השני) דקדק, שלעיל (ב.) לענין זמן קריאת שמע של ערבית ושחרית שחיוב קריאתה נכתב בתורה, נקט התנא לשון 'ערבית ושחרית' שלא נכתב לשון זה בתורה, ואילו לגבי ברכות קריאת שמע שהן מדרבנן, נקט התנא לשון 'שחר וערב' שהוא לשון שבתורה. וכן לקמן (כו.) לגבי זמני התפילות נקט התנא לשון שחר וערב, שכן שנינו שתפילת השחר עד חצות ותפילת הערב אין לה קבע. וכתב ליישב, שלכך עירבב כן התנא בלשונו, כדי לרמוז שלעולם צריך לכלול מדת יום שהיא תורה שבכתב במדת לילה שהיא תורה שבעל פה, ומשמיענו בזה שלתורה שבעל פה אין עמידה אלא על ידי תורה שבכתב שהיא מביאה ראיה לדברי תורה שבעל פה. וכן אי אפשר להבין פירוש התורה שבכתב אלא על ידי התורה שבעל פה, שהיא פותחת פתח לבאר את התורה שבכתב.

הטעם שנקט התנא לשון יחיד

בשחר מברך. **בשנות אליהו** (פ"א מ"א) דקדק, שלעיל (ב.) נקט התנא 'קורין' בלשון רבים, ובמשנתנו נקט התנא 'מברך' לשון יחיד. וכתב לבאר, שלגבי קריאת שמע נקט התנא לשון רבים משום שכל אחד ואחד צריך לקרוא, ואין אחד מוציא את חבירו ידי חובתו[קיח]. אבל לגבי ברכות של קריאת שמע נקט לשון יחיד, משום שאחד מברך לכולם ומוציאם ידי חובתם[קיט]. **ובגפי אש** (פ"א מ"ד ד"ה בשחר) תמה על דבריו, שלכאורה לפי זה היה ראוי שהתנא יכתוב להיפך, שלגבי ק"ש יכתוב לשון יחיד ללמדנו שכל יחיד ויחיד צריך לקרוא, ואילו לגבי ברכות של קריאת שמע היה לו לכתוב לשון רבים כיון שהרבים יכולים לברך כאחד, על ידי שאחד מוציאם ידי חובתם[קכ].

וביאר בגפי אש באופן אחר, שלגבי זמן קריאת שמע מצינו חילוק בין האנשים, שבני מלכים שדרכם לעמוד בשלש שעות, זמן קריאתם מאוחר משל כל אדם[קכא], ולכך נקט התנא לשון רבים. אבל לענין מנין ברכות קריאת שמע, כל בני אדם שוים בו, ולכך נקט התנא לשון יחיד.

בגדר ברכות של קריאת שמע אם הן ברכת המצוות או ברכת השבח

שם. **הרמב"ן** (להלן ע"ב ד"ה כגר) כתב, שהברכה השניה קודם קריאת שמע, שהיא אהבת עולם, הרי היא ברכת המצוה לחובת קריאת שמע, שכל המצוות כולן טעונות הן ברכה עובר לעשייתן[קכב], וכן בהלל וכן במגלה וכן בקריאת התורה, וכל שכן ק"ש[קכג]. אלא שתיקנו לברך שתי ברכות קודם קריאת שמע, מפני שזמנה תלוי ביצירת האור ובעריבתו, וברכת יוצר אור ומעריב ערבים ברכת השבח הן, שכן מבואר במגילה (כד:) שנחלקו תנאים אם מי שלא ראה מאורות מימיו, פורס על שמע[קכד].

והמאירי (להלן ע"ב ד"ה והרי למדת) כתב, שאם לא היה יודע את שמע והיה יודע את הברכות או שלא היה יודע כלום על פה והיה בידו מחזור שהברכות כתובות בו ולא שמע, הרי הוא מברכן, שאין ברכות אלו בדין שאר ברכות המצוות שאומר אשר קדשנו וכו' שאם לא קיים את המצוה תהיה ברכה לבטלה, אלא ברכות אלו עיקרן לעצמן נתקנו, ראשונה למציאות היום והאור, ושניה לחיוב התורה, אלא שמאחר שנתקנו יסדום לפני שמע והפקיעו בהם מלברך אשר קדשנו וכו' לקרוא את שמע. ומכל מקום מי שלא ידע הברכות וידע שמע, מברך לפני קריאתה אשר קדשנו וכו' לקרוא את שמע.

קח. **וראה** בגליוני הש"ס (ד"ה ושתים) מה שדן בדבריו. קט. **וראה** עוד בזה בפרישה (או"ח סי' רלו) ובברכה המשולשת (מקור הברכה פ"א מ"ד ד"ה ובערב). ובצל"ח (ד"ה והרשב"א) כתב, שלכאורה יש לבאר מה שתיקנו בערב שתים לאחריה ובשחרית רק אחת, משום שאף לרבי יוחנן שסובר לסמוך גם בתפלת ערבית גאולה לתפלה משום שסובר שהגאולה התחילה מהלילה, מ"מ מודה הוא שעיקר הגאולה היא בשחרית כמבואר לעיל (ד:) שהשלמת הגאולה היתה רק בשחרית, ולכן בערבית אף שצריך לסמוך גאולה לתפלה, מכל מקום סמכו לומר ש'השכיבנו' אינו הפסק, שכיון שתיקנו חכמים לאומרה הרי היא כגאולה אריכתא, אבל בשחרית שאז היתה עיקר הגאולה, צריך לסמוך עיקר גאולה ממש לתפלה, ולא רצו לסמוך על הסברא שגאולה אריכתא היא, ולכן לא תיקנו בשחר שום ברכה בין גאל ישראל לתפלה. ושוב דחה תירוץ זה, שבודאי אי אפשר לעשות שום חילוק לרבי יוחנן בין סמיכות גאולה לתפילה של שחרית לשל ערבית. עיי"ש שהוכיח כדבריו. קי. **וכן** כתב במעדני יו"ט (על הרא"ש, סק"ב). קיא. **ראה** תוספות (לעיל ב. ד"ה אי הכי) שקושיית הגמרא ותירוצה הם רק לפי הטעם השני שנקט התנא כלשון הכתוב לגבי בריאת העולם. קיב. **ובשושנים** לדוד (פ"א מ"ד ד"ה בשחר) ובהגהות רעק"א על המים חיים (החדש, והובא בקובץ הדרום חלק טז עמוד 66) תירצו, על פי דברי התוספות שהובאו בהערה קודמת שדברי הגמרא הם רק לפי הטעם השני בגמרא לעיל (ב.), וכיון שהתוי"ט נקט כהתירוץ הראשון בגמרא לעיל שהוא משום 'ובשכבך ובקומך', לכך הוצרך לבאר טעם חילוק לשון המשניות. וראה עוד בזה בהגהות לשון הזהב ואהבת איתן (פ"א מ"ד). וראה במקום שמואל (שו"ת, סוף תשובה קב, עמוד קיד: ד"ה וגם) ובבית ישראל (דירנפלד, ד"ה בשחר) מה שתירצו. ובאמת ליעקב (קמנצקי, ד"ה בשחר) כתב ליישב, שלפי הרמב"ם לא שייך לתרץ כתירוץ הגמרא (לעיל ב.), עיי"ש בהרחבה.

קיג. **ויש** להעיר, שבירושלמי מצינו טעם נוסף בשביל שהגיית היום והלילה יהיו שוים. קיד. **וראה** עוד בזה בשושנים לדוד (פ"א מ"ד ד"ה בשחר). קטו. **ושמא** כוונתו, שהוא לשון הקדמה, שאומרים אותם קודם קריאת שמע. קטז. **וכתב** 'כי ערב הוא המתארו ולכן קדם', ולכאורה נראה כוונתו שערבית היינו לאחר שכבר בא הערב, ש'ערב' היינו זמן שקודם ללילה. קיז. **ראה** עוד בברכה המשולשת (מקור הברכה, ד"ה בשחר - הראשון, ד"ה בשחר - השני) מה שדן בכוונת תיבת 'בשחר'. קיח. **ראה** במגדים חדשים (לעיל ב. ד"ה קורין), שהאריך לדון בדבריו, אם בקריאת שמע אין נוהג הדין שומע כעונה. קיט. **ראה** ברמב"ן (להלן ע"ב ד"ה כגר) שכתב לדון במנהג אמירת 'אל מלך נאמן' קודם קריאת שמע, מחמת שהשליח ציבור היה מוציאם ידי חובתם. קכ. **ועיי"ש** עוד מה שתמה על דבריו. קכא. **והביא** מדברי השושנים לדוד (פ"א מ"ג ד"ה עד) שכתב כן. קכב. **וכתב** הרמב"ן, שלפיכך עשו ברכת אמת ויציב ברכה הסמוכה לחברתה. ובאור אברהם (סי' טז) ביאר כוונתו, שהיא ברכת השבח, כמו שמצינו בשאר מצוות של קריאה. ועיי"ש ברמב"ן שלפי דבריו כתב לדון היאך אומרים 'א-ל מלך נאמן' לפני ק"ש, והרי הוא הפסק בין הברכה לק"ש. וראה במשנת יהודה (מלין, פ"א מ"ד זכרון יוסף ד"ה שתים) שדן בדברי הרמב"ן. קכג. **ולכך** אמרו לקמן (ע"ב) שאם השכים אחר שקרא, אין צריך לברך שכבר נפטר באהבה רבה, שברכת שנון תורה היא. ועיי"ש עוד שכתב להוכיח כן מדברי הגמרא לקמן (ע"ב), וכתב שכיון שברכת המצוה היא, הדבר ברור שאין לענות אמן אחר ברכה זו. קכד. **וראה** בפרי יצחק (סי' א) שדן בדברי הרמב"ן, שברכה שניה של קריאת שמע, אין לברך אותה לאחר קריאת שמע. ועיין עוד בפרי יצחק (שם ד"ה אמנם הנה) ובשיח השדה (פרומר, שער ברכת ד' ד"ה והנה) שהביאו דברי הראשונים הסוברים כהרמב"ן שברכת אהבה רבה היא כברכת המצוות.

ובאור אברהם (סי׳ טז) כתב, שמצינו **בראשונים** שנחלקו על דברי הרמב״ן, והביא דברי **האבודרהם** (דיני קריאת שמע) שכתב שהטעם שאין מברכים ברוך אתה ה׳ וכו׳ אשר קדשנו וכו׳ על קריאת שמע כמו בשאר מצוות, מפני שענין הברכות כולם הוא לקבל עול מלכות שמים עלינו, כמבואר לקמן (מ:) שכל ברכה שאין בה הזכרת שם ומלכות אינה ברכה, ופסוק שמע יש בו הזכרת השם, וגם כן הוא נחשב כמו מלכות כמבואר בר״ה (לב:), והרי הוא חשוב כברכה. ועוד הביא את דברי **הרשב״א** (שו״ת, ח״א סי׳ שיט) שהקורא קריאת שמע בלא ברכותיה יצא, שברכות אין מעכבות, ומסתבר שחוזר ואומר ברכות בפני עצמן בלא קריאת שמע, שכבר יצא. ואף על פי שברכות לפני קריאתה נתקנו, אינן ברכות של ק״ש כדי שתאמר היאך יברך שלא על הקריאה, וכן הסכימו **הגאונים**, שהרי אינו מברך אשר קדשנו וצונו לקרא את שמע או נותן התורה כדרך שתיקנו בקריאת התורה או בקריאת המגילה. ולפיכך אף על פי שיצא ידי קריאה, ידי ברכות לא יצא, וחוזר הוא וקורא ברכות בפני עצמן.

והפמ״ג (או״ח סי׳ רלט מש״ז סק״ג) כתב שאפשר שלכך אין מברכים על קריאת שמע, משום שנפטר בזה כשמברך ברכת התורה, שק״ש בכלל דברי תורה היא. וכן כתב **בשיח השדה** (פרומר, שער ברכות ד׳ ד״ה ועי׳ בחידושי הרמב״ן) שלהסוברים שברכות ק״ש לא נתקנו על ק״ש, צריך לומר שמה שלא תיקנו על ק״ש ברכת המצוה, היינו משום שסומכים על ברכת התורה, כיון דבקריאת שמע תלמוד תורה נמי אית בה ומקיים בזה תלמוד תורה כמבואר בנדרים (ח.) ובמנחות (צט.)[קכה].

ובאור אברהם (סי׳ טז ד״ה והרי עכ״פ) ביאר שיטת הראשונים הללו, שברכות של קריאת שמע אינן ברכות על הקריאת שמע עצמה, או כעין ברכת השבח שהיא ברכה על הדבר שהוא משבח עליו, אלא שהברכות הן כקריאת שמע עצמה, שתיקנו חכמים לומר ברכות שתכנם ועניינם מעין התוכן והענין של הקריאת שמע עצמה[קכו].

בשיטת רש״י שארוכה וקצרה היינו אמת ואמונה והשכיבנו

אחת ארוכה ואחת קצרה. המפרשים פירשו בכמה דרכים, מה הן הברכות ששנינו בהן ׳אחת ארוכה ואחת קצרה׳: א. **רש״י** (ד״ה אחת) פירש, שהכוונה היא לשתי הברכות שאומרים לאחר קריאת שמע של ערבית, שברכה ארוכה היינו אמת ואמונה, וברכה קצרה היינו ברכת השכיבנו.

והקשו התוספות (ד״ה אחת), שהרי ברכת השכיבנו ארוכה היא הרבה, ומוכח כן ממה שהתוספתא (פ״א ה״ו) אינה מונה את ברכה זו עם הברכות הקצרות[קכז]. ועוד, שפעמים שמוסיפים בה הרבה, כמו ׳אור יום הנף׳. ועוד, שפעמים שמקצרים מאד בברכת אמת ואמונה כמבואר לקמן (יד:) שלפי הסובר שאין אומרים פרשת ציצית בלילה, מסיים בה מודים אנחנו לך שהוצאתנו ממצרים וכו׳, ואם כן אין ראוי לקרותה ארוכה[קכח].

והרשב״א (ד״ה אחת) כתב שרבינו תם הקשה על פירוש רש״י, מה אורך וקוצר יש בברכות הללו.

ובתוספות הרא״ש (ד״ה אחת) הקשה על פירוש רש״י, שהרי גם בשתי הברכות שקודם קריאת שמע של שחרית, אחת מהן ארוכה ואחת מהן קצרה. ועוד הקשה, שהיה למשנה לבאר כוונתה ולומר ׳ושתים לאחריה הארוכה לא יעשה קצרה והקצרה לא יעשה ארוכה׳, היינו שהדין שבהמשך המשנה שאין להאריך או לקצר בברכות הללו, היה לתנא לכלול יחד עם מה שאמר אחת ארוכה ואחת קצרה[קכט].

והרשב״א (ד״ה אחת) כתב ליישב את הקושיא על רש״י מהמבואר לקמן (יד:) שיש שסובר שברכת אמת ואמונה היא ברכה קצרה, שהרי כבר פירש רש״י (שם ד״ה וסרנו) שאומר את כל נוסח הברכה, אלא שאינו מתחיל אמת ואמונה אלא מודים אנחנו לך, ואם כן אינה ברכה קצרה. **ובברכת ה׳** (ד״ה אחת) העיר על דברי הרשב״א, שלא כתב רש״י שאומר את כל נוסח הברכה, אלא שאחר שאומר ׳ושרנו לך׳ אומר ׳מי כמוכה׳ וכו׳, ואם כן מקצרים בה מאד עד שהיא קצרה מהשכיבנו[קל].

וכתב הרשב״א, שלפי רש״י קשה מה שאנו מאריכים בברכות של ק״ש ומקצרים בהן וכן בשל שמונה עשרה, שהרי לפי רש״י שנינו במשנתנו שבברכות של ק״ש אין להאריך[קלא].

ב. במרומי שדה (ד״ה אחת) כתב, שכעין פירוש רש״י מצינו בתוספתא (פ״א ה״ה), אלא שרש״י פירוש שהכוונה היא לברכות שלאחר קריאת שמע, שאחת ארוכה והשניה קצרה, אמנם בתוספתא מבואר שהכוונה היא לשתי הברכות שלפניה, והראשונה נקראת ארוכה משום שהיא פותחת בברוך, והשניה נקראת קצרה משום שאינה פותחת בברוך הואיל והיא סמוכה לחברתה. והמשך דין המשנה לפי זה הוא, שברכה שתיקנו את פתיחתה בברוך, אינו רשאי לקצר בה ולאמרה בלא שיפתח בה בברוך.

פירוש רבינו תם שהכוונה לברכת אמת ואמונה שפעמים מקצר ופעמים מאריך

שם. התוספות (ד״ה אחת) הביאו פירוש **רבינו תם**, שכוונת המשנה היא רק לברכת אמת ואמונה שלאחר קריאת שמע, ו׳אחת׳ פירושה בין אם יאריך בה ובין אם יקצר בה כמבואר לקמן (יד:). וכן הביא **הרשב״א** (ד״ה ועוד) בשם רבינו תם, שכוונת המשנה היא ל׳אמת ואמונה׳ שאם אומר פרשת ציצית, היא ארוכה שאומר ׳אמת ואמונה׳, ואם אינו אומר פרשת ציצית הרי היא קצרה, שאינו אומר אלא מודים אנחנו לך. וכן הדין בכל הברכות, שמוסיפים ומאריכים בהן, חוץ מאותן השנויות בתוספתא שהן ברכות קצרות[קלב]. וכתבו התוספות, שכמו כן מצינו ביבמות (מא.) ׳אחת ארוסות ואחת נשואות אחת בתולות ואחת בעולות׳, שפירושה מלשון ׳בין׳.

ובדברי דוד (ד״ה אחת)[קלג] העיר שהלשון ׳אחת ארוכה׳ לא משמע כפירוש רבינו תם. ועוד תמה על מה שהביאו התוספות שמבואר כן ביבמות, שהרי יש לחלק בין הדברים, שביבמות מדובר על גופים מחולקים, ולכך שייך הלשון ׳אחת׳, שפירושו שהדין האמור הוא בין אם יהיה גוף זה ובין אם יהיה גוף אחר. אבל במשנתנו הכוונה לברכה אחת שמצינו בה שני אופנים, שרשאי להאריך ולקצר בה, ואם כן אינו דומה להמבואר ביבמות[קלד].

ובתוספות הרא״ש (ד״ה אחת) ביאר, שאגב מה ששנינו ׳אחת ארוכה ואחת קצרה׳, שנה התנא גם את הדין שבמקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר וכו׳, ואין כוונתו לברכות שנשנו בתחילת המשנה, אלא כוונתו לברכות השנויות בתוספתא כגון ברכת המצוות וברכת הפירות שאינו רשאי להאריך בהן הרבה[קלה], וברכה ארוכה אינו רשאי לקצרה ביותר. אמנם הרשב״א תמה, שכיון ששנינו ׳אחת קצרה׳ ועל זה מוסיפה המשנה שמקום שאמרו לקצר אינו רשאי להאריך, הרי משמע שבברכות הללו שנשנו בתחילת המשנה, שנינו שאין להאריך[קלו].

ובדברי דוד (ד״ה עוד יש) כתב, שלדברי התוספות צריך לומר שדווקא בברכות הקצרות אינו יכול להוסיף דבר, שבמקום שאמרו לקצר אינו רשאי להאריך, אבל בברכות ארוכות יכול להוסיף ולהאריך כמה שירצה. וכן מבואר **במעדני יו״ט** (על הרא״ש סוף סק״ג) ובדברי חמודות (על הרא״ש ס״ק עא)[קלז].

בתלמידי רבינו יונה (ד״ה ומשום) כתבו בשם רבינו תם[קלח], שהכוונה היא על כל הברכות של קריאת שמע, שאם ירצה יאריך בהם ואם ירצה יקצר בהם.

ועוד ביארו את המשך דין המשנה, שמה ששנינו שאינו רשאי להאריך ולקצר היינו ברכת המצוות וברכת הפירות[קלט], שאינו רשאי להאריך או לקצר בנוסח שלהן. ומה ששנינו עוד שאינו רשאי לחתום או שלא לחתום, הוא פירוש לדין שלפניו, שברכה שהיא ארוכה וצריכה חתימה, אינו רשאי לקצר בה כלל מהמטבע כולה, משום שאם יקצר בה לא יצטרך לחתום בה, והרי אינו רשאי

קכה. **וראה** עוד בהרחבה הטעם שלא תיקנו ברכה על מצות קריאת שמע, בלקוטי שושנים (כהן, עמוד א). קכו. **עיי״ש** שביאר דבריו בהרחבה, וכתב להוכיח כדבריו. וראה עוד בצל״ח (ד״ה בסחר) בענין תקנת אמירת ברכה שניה קודם קריאת שמע בשחרית ובערבית. והובאו דבריו לעיל (בענין ׳טעם מנין הברכות שאומרים קודם קריאת שמע ולאחריה׳) בביאור דברי הירושלמי. קכז. **ששנינו** בתוספתא (פ״א ה״ו) אלו ברכות שמקצרים בהן, המברך על הפירות ועל המצוות, וברכת הזימון שהיא ׳ברוך שאכלנו׳, וברכה אחרונה שבברכת המזון, ואלו ברכות שמאריכין בהן, ברכות תענית וברכות ר״ה וברכות יוה״כ. ועוד, שהרי נהגו החזנים להוסיף פיוטים ב׳השכיבנו׳ בפסח. רשב״א (ד״ה אחת). ובחפץ ה׳ (בתוס׳ ד״ה אחת) כתב, שיש להוכיח מדברי התוספתא לחזק את המנהג שנהגו לומר הרבה פזמונים ותחינות ביום התענית וביום ראש השנה ויום הכפורים בתוך תפילת שמונה עשרה, שכן נתנו רשות רבותינו להוסיף כפי מה שירצו, ושלא כהנוהגים להשמיט את הפזמונים ביום הכפורים מתוך התפילה שמנהג אבותינו תורה. וכן ראוי להניח את הסדר שכתוב במחזורים. ובעוד יוסף חי (בתוס׳ שם) הקשה על קושיית רבינו תם, שהרי גם לפי רבינו תם יש להקשות מדוע לא מנו אותה עם הברכות הארוכות. ואם נאמר שלא מנה אלא את הארוכות הרבה, והיא נחשבת כקצרה לעומתם, א״כ יש לומר שלכך לא מנאה עם הקצרות משום שמנה רק את הקצרות הרבה. קכח. **וראה** בברכת אברהם (כלפון, בתוס׳ שם) שכתב לדון שקושיית התוספות אינה על הלשון ׳ארוכה וקצרה׳, רק על המשך המשנה שאסור להאריך או לקצר ממה שתיקנו חכמים. ודייק מדברי הרשב״א שהקושיא היא על הלשון ׳ארוכה וקצרה׳. קכט. **ובקול** הרמ״ז (ד״ה כמ״ש) יישב קושיא זו, שבא ליתן טעם למה שאמר שאחת ארוכה ואחת קצרה, שנתכוין להשמיענו שלא לקצר בארוכה ושלא להאריך בקצרה.

קל. **וכתב** שמוכרח לומר כן בכוונת רש״י, שאם הוא אומר את כל נוסח הברכה, הוא מזכיר את מצרים כשאומר ׳ויוצא את עמו ישראל מתוכם׳, והרי בגמרא מבואר שלפי שיטה זו אינו מזכיר בה יציאת מצרים. וראה עוד במרומי שדה (ד״ה והנה לרש״י) ובדברי דוד (ד״ה לכן) ביישוב שיטת רש״י. קלא. **וראה** במשנת יהודה (מלין, פ״א מ״ד זכרון יוסף ד״ה אחת) בביאור שיטת רש״י. קלב. **ובמגיד** תעלומה (ד״ה הנה באחת) תמה, שלפי״ז משנתנו שנויה דווקא כהסובר שאין צריך לומר פרשת ציצית בלילה, ולכך פעמים מאריכים בה ופעמים מקצרים בה, והרי במשנה שלאחריה (להלן יב:) שנינו שמזכירים יציאת מצרים בלילות, וביאר התוי״ט (פ״א מ״ו) שלכך לא נקט התנא לשון ׳זוכרים׳, משום שכוונתו היא שמזכירים ע״י דבר אחר, היינו ע״י פרשת ציצית שאומרים אותה בלילות, ואם כן שתי המשניות הללו אינן בשיטה אחת, ודוחק הוא. וכתב, שלכך מיאן הרמב״ם (פיהמ״ש) לבאר כרבינו תם. קלג. **הובא** באסיפת זקנים. קלד. **ועוד** תמה, שלפי פירושם מה ששנינו בהמשך המשנה שמקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר, אינו מענין הדין האמור בתחילת המשנה, אלא הכוונה היא לשאר ברכות [וראה להלן בסמוך שהרשב״א הקשה כן]. ועיי״ש עוד (ד״ה עוד) מה שדקדק בדברי התוספות. קלה. **וכן** מבואר בתוספות (ד״ה מקום). קלו. **וראה** בשיטה מקובצת (ד״ה ועוד) מה שהעיר על פירושו של רבינו תם מהתוספתא, וראה בברכת אברהם (כלפון, בתוס׳ שם, בא״ד כלומר) בביאור כוונת השיטמ״ק. קלז. **והביא** דברי הרמ״א (או״ח סי׳ סח ס״א), שביחיד אין לומר את הקרובץ שמוסיפים בברכה, שאין לאומרו אלא עם הקהל שלא יפרוש מן הציבור, משום שנחלקו הראשונים האם יש לאומרו. קלח. **וכן** כתבו בשמו המיוחס לריטב״א (ד״ה בסחר) ושבולי הלקט (סי׳ כח) ובמחזור ויטרי (סי׳ שכה). קלט. **וכמובא** לעיל בסמוך מדברי התוספות הרא״ש.

שלא לחתום בה. וכן ברכה שהיא קצרה ואין לו לחתום בה, אינו רשאי להאריך בנוסח שלה ולהוסיף בה דברים, שאם כן יצטרך לחתום, והרי אינו רשאי לחתום במקום שאמרו שלא לחתום[קמ].

פירוש נוסף בשם רבינו תם שהכוונה לשאר ברכות מלבד ברכות של קריאת שמע

שם. הרשב"א (ד"ה אחת) הביא פירוש נוסף בשם רבינו תם, שאין לתיבות 'אחת ארוכה ואחת קצרה' שייכות לברכות הסמוכות לקריאת שמע שהוזכרו בתחילת המשנה. אלא המשנה משמיענו דין נוסף, ש'בין ארוכה בין קצרה מקום שאמרו לקצר אינו רשאי להאריך ומקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר', וברכות קצרות היינו ברכת הפירות והמצות וברכת הזימון וברכה אחרונה שבברכת המזון כמו שנמנו בתוספתא, שבברכות הללו בלבד אמרו לקצר בהן.

ותמה הרשב"א על פירוש רבינו תם, שהרי בתוספתא מנו את הברכות שמאריכים בהן ולא מנו אלא את הברכות של תעניות ואת הברכות של ראש השנה ויום הכיפורים, ומדוע לא מנו את ברכת אמת ואמונה, שפעמים מאריכים בה. ואם דווקא בברכות שנמנו בתוספתא מאריכים בהן, אם כן יוקשה מה שנהגו להאריך בפיוטים ב'השכיבנו' וב'אמת ואמונה', וכל שכן שבשל שחר אין להאריך, וכן אפילו בתפילת שמונה עשרה, אין ראוי להאריך[קמא].

ובתוספות הרא"ש (ד"ה אחת) תמה, למה הפסיק התנא באמצע הלכות קריאת שמע לדבר בענין ברכות קצרות השנויות בתוספתא, ואין ראוי לשנות כאן דין זה, כיון שדין זה אינו שייך לברכות של קריאת שמע.

בשיטת הרמב"ם שכוונת המשנה לדין פתיחה וחתימה בברוך

שם. הרמב"ם (פיהמ"ש) ביאר, ש'ארוכה' היינו ברכה ראשונה שלפני קריאת שמע בין בשחרית ובין בערבית, ונקראות כן מפני שהן פותחות וחותמות בברוך, ו'קצרה' היינו הברכה השניה שלפני קריאת שמע בשחרית ובערבית, ונקראות כן מפני שאינן פותחות בברוך ורק מסיימות בברוך. וכן פסק הרמב"ם (קריאת שמע פ"א ה"ז), שברכה ראשונה שלפני קריאת שמע בין ביום בין בלילה פותח בה בברוך וחותם בה בברוך, ושאר ברכותיה חותם בכל אחת מהן בברוך ואין להן פתיחה בברוך[קמב].

ובכסף משנה (שם) כתב, שלפי הרמב"ם צריך לפרש את מה ששנינו בהמשך המשנה, שמקום שאמרו להאריך היינו להתחיל ולחתום בה בברוך, אינו רשאי לקצר, דהיינו שלא להתחיל או שלא לחתום. ומקום שאמרו לקצר, היינו שלא להתחיל בברוך או שלא לחתום, אינו רשאי להאריך, דהיינו להתחיל בברוך או לחתום[קמג]. **ובדברי דוד** (ד"ה והרמב"ם) דקדק, שאם כן לא היה למשנה לכפול ולומר שאינו רשאי שלא לחתום, שהרי כבר נתבאר דין זה במה ששנינו שאינו רשאי לקצר[קמד].

אמנם הרמב"ם (פיהמ"ש) כתב, ש'לחתום' היינו להפסיק במקום שאין ראוי להפסיק. **ובמגיד תעלומה** (ד"ה והנה בלחתום) ביאר כוונתו, שלפי הרמב"ם אין כוונת 'לחתום' לחתימה בברוך, אלא שכיון שתיקנו חכמים את סיום הברכה, אינו רשאי להאריך עוד בשבח ותחנונים, וכן להיפך שאם ציוו להאריך בשבח ותחנונים אינו רשאי לקצר. ומיאן הרמב"ם לפרש [כפירוש הרע"ב] ש'לחתום' היינו חתימה בברוך, משום שהרמב"ם סובר שדין המשנה 'להאריך ולקצר' ודאי כוונתו לפתיחה וחתימה, שאין סברא שתהיה הברכה נקראת ארוכה מחמת הפתיחה בברוך לבד אפילו שאינו חותם בה בברוך כגון ברכת הפירות, ולעומתה ברכה שנוסחתה ארוכה כגון אהבה רבה, תקרא קצרה משום שאינה פותחת בברוך. ועל כן צריך לומר שאינה נקראת ארוכה אלא אם תפתח ותחתום בברוך, ואם תפתח ולא תחתום, או תחתום ולא תפתח, נקראת קצרה. וא"כ במה ששנינו 'מקום שאמרו להאריך וכו' מקום שאמרו לקצר' וכו', כבר נכלל בו הפתיחה והחתימה בברוך, ואם כן אי אפשר לפרש כוונת 'לחתום' לענין החתימה בברוך, שכבר השמיענו התנא דין זה בדבריו הקודמים שאינו רשאי להאריך או לקצר[קמה].

ובשושנים לדוד (ד"ה להאריך) ביאר, שלפי הרמב"ם כוונת 'לחתום' היינו להפסיק קודם החתימה, ולהוסיף איזה דבר מעין המאורע כגון יעלה ויבוא בעבודה, אינו רשאי שלא לחתום. ו'שלא לחתום' היינו בברכות שלא תיקנו חכמים להפסיק בהם קודם החתימה ולהוסיף בהן דברים, אינו רשאי להפסיק ולהוסיף בהן[קמו].

ובמלאכת שלמה (פ"א מ"ד ד"ה אחת) הביא שהר"ש שיריליו הוכיח כפירוש הרמב"ם, ממה שלא שנינו במשנה שבמקום שאמרו לפתוח אינו רשאי שלא לפתוח וכן להיפך, כמו ששנינו שאינו רשאי לחתום או שלא לחתום, והיינו משום שכבר נתבאר דין זה במה שאסור להאריך ולקצר[קמז].

והרשב"א (ד"ה והא דקתני מקום) ביאר האיסור להאריך ולקצר כשיטת הרמב"ם, וביאר, שהדין ש'מקום שאמרו לחתום אינו רשאי שלא לחתום' אמור בברכות קצרות, שאף בהן אין לשנות כלל מן המטבע שטבעו חכמים[קמח].

אם כוונת המשנה שאין להאריך או לקצר בנוסח הברכה שתיקנו חכמים

מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר לקצר אינו רשאי להאריך. המפרשים ביארו כוונת המשנה בכמה דרכים, ויש מהם שפירושם תלוי במה שפירשו את תחילת המשנה 'אחת ארוכה ואחת קצרה', וכמו שנתבאר לעיל בהרחבה. מצינו **בראשונים** שנחלקו האם רשאי אדם להוסיף ולהאריך את הנוסח של ברכה קצרה[קמט]. **התוספות** (ד"ה מקום) פירשו, שמקום שאמרו לקצר היינו כגון ברכת הפירות ובברכת המצוות, שאין להאריך בהן. **ובתוספות רעק"א** (פ"א אות יג) ביאר, שכיון שבברכות הללו לא נכללו הרבה עניינים, לכך פתיחתה זו היא חתימתה. **ובמגיד תעלומה** (בתוס' שם) ביאר כוונת התוספות, שדווקא בברכות הללו אסור להוסיף בנוסח הברכה הואיל ונזכר בהן רק ענין אחד, אבל בשאר ברכות רשאי להוסיף בנוסח הברכה.

אמנם הרשב"א (ד"ה ונראה) כתב, שאין כוונת המשנה שאינו רשאי לקצר ולהאריך בנוסח הברכה ובמלותיה, שאם כן היה לחכמים לתקן נוסח כל ברכה וברכה במלות מנויות ובעניינים ידועים, ולהשמיענו כל ברכה וברכה בנוסחתה, והרי לא מצינו בשום מקום שנתנו בהן חכמים שיעור שיאמר כך וכך מלות לא פחות ולא יותר, ולא אמרו כמה מלות יאמר בזו ותקרא ארוכה או קצרה[קנ]. וכתב להוכיח כדבריו, שהרי מבואר במסכת עבודה זרה (ח.) שרשאי להוסיף בכל ברכה וברכה מעין הברכה, ואפילו בברכות קצרות, שמה שמוסיף מדעתו יהיה מרובה על העיקר, מכל מקום מותר להוסיף בהן[קנא]. והעיר **בהגהות מים חיים** (על המשניות, ד"ה כתב), שהרי מבואר לקמן (כח:) שלרבן גמליאל בכל יום מתפלל אדם שמונה עשרה, ורבי יהושע אומר מעין י"ח, ומבואר בגמרא (להלן כט.) שכוונת רבי יהושע היא שאומר מעין כל ברכה וברכה. ומשמע שרבן גמליאל נחלק עליו וסובר שאין אדם רשאי לקצר את נוסח הברכה.

וכתב הרשב"א, שכוונת המשנה היא לענין מה שיש ברכות שפותחות בברוך וחותמות בברוך, שבתחילת המשנה שנינו 'אחת ארוכה ואחת קצרה', וברכה הפותחת וחותמת בברוך נקראת 'ארוכה', וכן מבואר בירושלמי (פ"א ה"ה) שברכה שפותחת בברוך ואינה חותמת בברוך, הרי היא ברכה קצרה, וברכה הפותחת בברוך וגם חותמת בברוך, הרי היא ארוכה. ובין שפותחות בברוך ואינן חותמות[קנב], ובין שחותמות בברוך ואינן פותחות בברוך, הרי הן ברכות קצרות[קנג]. ואם הן סמוכות לברכות שיש להן סדר ואינו רשאי להקדים את הברכה המאוחרת, כגון ברכות של שמונה עשרה, הרי אלו כמטבע ארוך, שכל אחת כיון שהיא סמוכה לחברתה והראשונה פותחת בברוך, הרי כאילו כולן פותחות בברוך. וכן ברכות אמצעיות שבברכת המזון. אבל אם אין להן סדר, כברכות שניות שלפני קריאת שמע של שחרית וערבית, שאילו רצה להקדים

קמ. **אמנם** הרשב"א (ד"ה והא דקתני) פירש את סוף המשנה באופן אחר, וראה במעון הברכות (ד"ה אחת) שביאר החילוק ביניהם [ולכאורה יש להעיר בדברי המעון הברכות, שהבין את תלמידי רבינו יונה שהם לשיטת הרמב"ם ש'להאריך ולקצר' היינו לפתוח ולחתום בברוך, כמו שנתבאר להלן בסמוך, אבל מדברי תלמידי רבינו יונה נראה שלא פירשו כן]. קמא. **ועיי"ש** עוד מה שהוסיף לדון לפי שיטה זו. קמב. **ובדברי** דוד (ד"ה והרמב"ם) כתב, שהרמב"ם מפרש כוונת משנתנו על שתי הברכות שלפני קריאת שמע, בין בערבית ובין בשחרית, ש'ארוכה' היינו הפותחת וחותמת בברוך, ו'קצרה' היינו החותמת ואינה פותחת בברוך. והיינו כמבואר בפיהמ"ש. קמג. **ובקול** הרמ"ז (פ"א מ"ד ד"ה כמ"ש) הקשה, שהיה למשנה לבאר כוונתה ולומר 'ושתים לאחריה הארוכה לא יעשה קצרה והקצרה לא יעשה ארוכה', היינו שהדין שבהמשך המשנה שאין להאריך או לקצר בברכות הללו, היה לתנא לכלול יחד עם מה שאמר אחת ארוכה ואחת קצרה. ועיי"ש מה שתירץ. קמד. **ועיי"ש** שדן ביישוב קושייתו. קמה. **ועיין** שם עוד מה שכתב לדון בכוונת סיום המשנה. קמו. **ועיי"ש** עוד מה שדן והקשה בשיטת הרמב"ם. קמז. **כן** ביאר כוונתו בחזון נחום (שם ד"ה כתב). וראה עוד בטעם שלא שנה התנא 'לפתוח', בברכה המשולשת (מקור הברכה פ"א מ"ד ד"ה לחתום). קמח. **וראה** להלן (בענין 'אם כוונת המשנה שאין להאריך או לקצר בנוסח הברכה שתיקנו חכמים') שהובאו דבריו בהרחבה. קמט. **וראה** בזה להלכה בשו"ע (או"ח סי' סח) ובביאור הגר"א (שם), ובאילת אהבים (בתוס' ד"ה אחת). קנ. **ולא** אמרו אלא את המלות שיש הקפדה בהן לבד, כמחלוקתם בהזכרת גשמים וטל ורוחות, וכן בברכת המזון שאמרו לקמן (מט.) כל שלא אמר ברית בארץ או שלא הזכיר מלכות בית דוד בבונה ירושלים מחזירים אותו, ואם לא הזכיר תורה בארץ. וכן אמרו הדין לענין קצת מלות ב'אמת ויציב' כגון יציאת מצרים ומלכות וקריעת ים סוף ומכת בכורים. ומה שכתב הרשב"א שצריך להזכיר בה מכת בכורות, כן הוא בתוספתא (פ"ב ה"א), וכ"כ בהגהות רעק"א (לשו"ע או"ח סי' סו) בשם מדרש. וראה מה שהעיר בזה במשנ"ב (סי' סו ס"ק נג). קנא. **והביא** עוד, שלגבי ברכת הפירות אמרו לקמן (יב.) שאם נטל בידו כוס יין, והיה סבור שהוא שכר, ואמר שהכל נהיה בדברו, ונזכר וסיים בורא פרי הגפן [כדעת הגאונים בביאור דברי הגמרא לקמן, ראה בזה בילקוט ביאורים לקמן (יב.)], אע"פ שברכת הפירות היא קצרה ועכשיו האריכה, יצא. ועוד, שבתוספתא (פ"א ה"ז) נקראת ברכת 'הזן' ארוכה, ואע"פ כן מבואר לקמן (מ:) שגם אם אמר 'בריך רחמנא מריה דהאי פיתא', יצא. ומשמע בגמרא שאפילו לכתחילה יצא, שהרי הגמרא מביאה על דין זה את המשנה 'אלו נאמרים בכל לשון', שהוא דין לכתחילה. וכן מצינו לקמן (יד:) לגבי ברכת אמת ואמונה, שאם לא אמר 'אני ה' אלוקיכם' אינו אומר 'אמת', ואומר 'מודים אנחנו לך' וכו', ואע"פ שהנוסח של 'מודים אנחנו לך' קצר הוא מאד מן הנוסח המתוקן למי שאומר 'אני ה' אלהיכם', מכל מקום רשאי לקצר בה כן. קנב. **כברכת** הפירות והמצוות, וברכת הזימון דהיינו ברוך שאכלנו, וברכה אחרונה שבברכת המזון. קנג. **כברכת** 'הערב נא' להסובר לקמן (ראה רשב"א להלן ע"ב ד"ה ורבי) שהיא ברכה בפני עצמה, וכן תפלה קצרה (להלן כט:), ברכת גשמים (להלן נט:), תפלת הדרך (להלן כט:), וכן ברכה סמוכה לחברתה (להלן מו.).

ברכה לחברתה מקדים ואין בכך כלום, כמבואר לקמן בסמוך (ע"ב), הרי הן כאילו בתחילה נתקנו לחתום ושלא לפתוח בהן, ואף היא נקראת קצרה[קנד], והוא הדין לשתים אחרונות שלאחר קריאת שמע של ערבית, שהן נקראת ברכות קצרות.

ומה ששנינו 'אחת ארוכה' היינו ברכה ראשונה של קריאת שמע בין של שחרית בין של ערבית, ו'אחת קצרה' היינו ברכה שניה של קריאת שמע בין של שחרית בין של ערבית, לפי שאין להן דין ארוכה, אף על פי שהיא סמוכה לארוכה. והוא הדין לשתים אחרונות שבערבית, והאחרונה שבשחרית, וכמו ששנינו לקמן (מו.) שברכה הסמוכה לחברתה וברכה אחרונה שבקריאת שמע, אינן פותחות בברוך, ומשמע שברכה אחרונה שבקריאת שמע אינה נחשבת שהיא סמוכה לחברתה[קנה]. וכתב שמדברי **רש"י** (להלן מו: ד"ה ויש) נראה שלא פירש כן[קנו], שכתב שברכה אחרונה שבקריאת שמע נחשבת סמוכה לחברתה[קנז].

וביאר הרשב"א, שמה ששנינו שמקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר, היינו שברכה הפותחת וחותמת בברוך, אינו רשאי לקצר בה, דהיינו שיפתח בברוך ולא יחתום בברוך, או שיחתום ולא יפתח בברוך. ומקום שאמרו לקצר, היינו שברכה הפותחת או חותמת לבד, אין להוסיף בה שיפתח ויחתום בה בברוך, שאם כן תהא הברכה ארוכה.

ובתלמידי רבינו יונה (ד"ה ומשום) ביארו, שאינו רשאי להאריך בנוסח של ברכה קצרה, והדין שאינו רשאי לחתום או שלא לחתום, הוא פירוש לדין שלפניו, שברכה שהיא ארוכה וצריכה חתימה, אינו רשאי לקצר בה כלל מהמטבע כולה, משום שאם יקצר בה לא יצטרך לחתום בה, והרי אינו רשאי שלא לחתום בה. וכן ברכה שהיא קצרה ואין לו לחתום בה, אינו רשאי להאריך בנוסח שלה ולהוסיף בה דברים, שאם כן יצטרך לחתום, והרי אינו רשאי לחתום במקום שאמרו שלא לחתום[קנח]. **ובמעון הברכות** (ד"ה אמת) כתב, שהתלמידי רבינו יונה נחלקו עם הרשב"א בדין ברכה קצרה שתיקנו לפתוח בה בברוך ולא לחתום, או להיפך, והוא משנה ממה שתיקנו ופותח או חותם בה, שלפי הרשב"א לא יצא ידי חובתו, מה שאין כן לפי תלמידי רבינו יונה לא נתפרש במשנה שאסור לשנות כך[קנט].

בד אם קיצר את הברכה יצא ידי חובתו

שם. הרמב"ן (מלחמות ה' להלן יג: ד"ה אלא) כתב, שאע"פ שבמקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר, מכל מקום אפשר שבדיעבד אם קיצר, יצא. והוכיח כדבריו מהמבואר לקמן בפרק כיצד מברכין. וביאר **רבי עקיבא איגר** (ד"ה עיין) שכוונת הרמב"ן היא להמבואר לקמן (מ:) שאם אמר 'בריך מריה דהאי פיתא', יצא', ומפשטות לשון הגמרא מבואר שאף שלא סיים וחתם, יצא[קס].

באלו ברכות שייך הדין שאינו רשאי לחתום ושלא לחתום

לחתום אינו רשאי שלא לחתום שלא לחתום אינו רשאי לחתום. רש"י (ד"ה לחתום) פירש, ש'לחתום' היינו שמסיים את הברכה ב'ברוך', ו'שלא לחתום' היינו שתיקנו שהברכות שאינן חותמות בברוך, אסור לחתום בהן בברוך, והיינו כגון ברכת הפירות וברכת המצוות[קסא].

והרשב"א (ד"ה והא דקתני) ביאר, שהדין ש'מקום שאמרו לחתום אינו רשאי שלא לחתום' אמור בברכות קצרות, שהיינו סבורים לומר שדווקא לעשות מארוכה קצרה או להיפך, אסור, אבל ברכה שפותחת בברוך ואינה חותמת, או שחותמת ואינה פותחת הרי הן קצרות, ורשאי לפתוח במקום שאמרו שלא לפתוח, או לחתום במקום שאמרו שלא לחתום, ולזה משמיענו המשנה שאין לשנות כלל מן המטבע שטבעו חכמים[קסב].

וכתב הרשב"א, שלפי ביאורו נכללו כל הברכות בשני הדינים, שאינו רשאי להאריך ולקצר ושאינו רשאי לחתום ושלא לחתום[קסג].

על אלו ברכות שאלו בגמרא מה מברך

מאי מברך. רש"י (ד"ה מאי) פירש, ששאלת הגמרא היא מה הן שתי הברכות שמברך בשחר קודם לקריאת שמע. **ובצל"ח** (ד"ה מאי) העיר, שעל ברכות שלאחריה לא שאלו בגמרא מה מברכים. ולכן ביאר ששאלת הגמרא אינה כפשוטה מה מברך ואיך הוא נוסח הברכה, שדבר זה ידוע הוא אף לתינוקות של בית רבן שלמדים אצלם סדר התפלות[קסד]. אלא שאלת הגמרא היא על ברכת יוצר אור, מדוע שינו את לשון הפסוק 'ובורא רע' ל'בורא את הכל' משום שלשון זו מעולה יותר לנוסח הברכה כמבואר לקמן בסמוך (ע"ב), ולא שינו את הלשון 'בורא חושך', וכן שאל על ברכה שניה לפי שנחלקו בה האם אומרים אהבה רבה או אהבת עולם[קסה].

יא:

אור השמש נקרא אור ואורה של הלבנה נקראת נוגה

לימא יוצר אור ובורא נוגהא. בפסחים (ג.) מבואר, שגם 'נוגה' משמעו חושך ולילה[ב], וכוונת שאלת הגמרא היא, שעדיף לנקוט לשון זו שהיא צחה ונקיה יותר[ג].

ובשלמה משנתו (ד"ה לימא) ביאר, שהלילה נקרא 'נוגה' מפני שהשמש הזורחת ביום מאירה באורה העצמי, אבל הלבנה מאירה רק באור החוזר הנקרא נוגה[ד].

הטעם שתיקנו חכמים להזכיר מידת יום בלילה ומידת לילה ביום

כדי להזכיר מדת יום בלילה ומדת לילה ביום[ה]. בתלמידי רבינו יונה (ד"ה מדת) כתבו, שיש שהקשו מדוע צריך להזכיר מידת יום בלילה ומידת לילה ביום, והלא היה די כשיאמר מידת יום ביום ומידת לילה בלילה. וביארו בשם **רבי אליהו הצרפתי**, על פי המבואר בחולין (פז.) ששאל מין אחד את רבי שמהפסוק 'יוצר אור ובורא חושך' (עמוס ד יג) נראה שמי שברא אור לא ברא חושך ומי שברא חושך לא ברא אור, אלא כל אחד ואחד היה לו בורא לבדו. והשיב לו רבי, שדברי שטות אמר, שהרי בסוף הפסוק נאמר 'ה' צבאות שמו' שהוא לבדו ברא את הכל, ולפי זה מבואר מה שאנו אומרים מידת יום בלילה ומידת לילה ביום, להודיע שהקב"ה ברא את הכל.

והבית יוסף (או"ח סי' נט ס"א ד"ה ברוך) כתב בשם **מהר"י אבוהב** טעם נוסף, שאם לא היו מזכירים מידת לילה ביום היה נראה שהחושך רע, ואינו כן, שהכל עשה יפה בעתו. ודקדק הבית יוסף, שלפי דבריו לא היינו צריכים להזכיר מידת יום בלילה, אלא אגב מה שמזכירים מידת לילה ביום, מזכירים מידת יום בלילה.

ובגפי אש (מ"ד ד"ה בערב) ביאר כוונת דברי המהר"י אבוהב, שהמאמין בה' ויודע שמאתו לא תצא הרעות, הרי הוא מאמין שכשבא עליו דבר רע הרי הוא רק למראה עינים כן, אבל לפי האמת תצמח ממנו טובה, והתכלית טובה היא. ויש בני אדם שפרנסתם היא ביום, ולכך כשבא הערב סבורים הם שהלילה נברא לרעתם שלא יוכלו לבקש בלילה את פרנסתם, ואולם לפי האמת נברא הלילה לטובתינו, שאם לא כן היה האדם להוט אחר פרנסתו, ולא היה נח כלל, ולא היה מתקיים, וכמו שכתב **בחובת הלבבות** (שער הבחינה פ"ה). וכן להיפך, שבני אדם שפרנסתם היא בלילה, סבורים הם שהיום נברא לרעתם. ולכן צריך לשבח את הקב"ה ביום על בריאת הלילה, וכן לשבחו בלילה על בריאת היום, שטוב הדבר במה שברא את שניהם.

ובמעון הברכות (ד"ה אלא) ביאר על פי מה שידוע שמידת לילה הוא דין גמור, ומידת יום הוא חסד גמור, וכשם שאין אנו יכולים לסבול דין גמור, כמו כן אין אנו יכולים לסבול הרבה חסד, כמבואר ביבמות (מז:) שישראל אינם

קנד. ראה במעון הברכות (ד"ה אמת) שדקדק, שכיון שאהבה רבה נקראת ברכה קצרה, אם כן איך תפטור את ברכת התורה שהיא ארוכה כיון שהיא פותחת וחותמת בברוך. קנה. וראה עוד בדברי הרשב"א שהאריך לבאר דיני ברכה הסמוכה לחברתה. קנו. וכן מבואר ברמב"ן (להלן מו. ד"ה והא דקתני). קנז. והרשב"א בהמשך דבריו כתב שהיה אפשר לומר שמה ששנינו ברכה אחרונה שבק"ש בפני עצמה, אע"פ שאף היא סמוכה לחברתה, היינו משום החידוש שבה שאע"פ שק"ש מפסיק בינתים, אע"פ כן סמוכה היא. קנח. אמנם הרשב"א (ד"ה והא דקתני) פירש את סוף המשנה באופן אחר, וראה במעון הברכות (ד"ה אמת) שביאר החילוק ביניהם [וראה בהערה לעיל מה שיש להעיר בדברי המעון הברכות]. קנט. ועיין שם שכתב להוכיח כשיטת תלמידי רבינו יונה. קס. וראה בפמ"ג (א"א סי' נט סק"א) שלדעת הב"ח, בברכות שהן מן התורה, אם קיצר לא יצא אף בדיעבד. קסא. אמנם התוספות (ד"ה מקום) הביאו את ברכת הפירות וברכת המצוות כדוגמא לדין שאסור להאריך או לקצר בהן, והיינו שהם פירשו, שדין זה שאסור לחתום בהן בברוך נכלל בדין המשנה שאסור להאריך במקום שאמרו לקצר. וביאר במגיד תעלומה (בתוס' שם), שלפי רש"י אין צריך לדוגמא של ברכת הפירות והמצוות רק בנידון החתימה בברוך, אבל בארוך וקצר לא צריך לדוגמא, שלשיטתו הפירוש הוא כפשוטו שלא יוסיף ולא יקצר שום ברכה מהתקנה. אבל לשיטת התוספות שמותר להוסיף ענין חדש בברכה שבלא זה יש בה עניינים הרבה, הביאו לדוגמא שאיסור ההוספה הוא דווקא בברכה שיש בה רק ענין אחד. קסב. וראה לעיל (בענין 'אם כוונת המשנה שאין להאריך או לקצר בנוסח הברכה שתיקנו חכמים') בסמוך, שתלמידי רבינו יונה נחלקו עליו בזה. קסג. וראה עוד לעיל (בענין 'בשיטת הרמב"ם שכוונת המשנה לדין פתיחה וחתימה בברוך'), שביארו המפרשים לפי דרכו בכמה אופנים את סוף דברי המשנה בכוונת 'לחתום ושלא לחתום'. קסד. וכן כתב בברכה המשולשת (מקור הברכה פ"א מ"ד ד"ה מברך) בהרחבת דברים, שלכך לא פירשו התנאים והאמוראים סדר התפילה. קסה. וראה במעון הברכות (ד"ה מאי) שכתב שפירוש הצל"ח דחוק הוא, וביאר ששאלת הגמרא היא לברר מה היא ברכה קצרה ומה היא ברכה ארוכה. א. ראה בפרשת מרדכי (על העין יעקב, ד"ה לימא) שביאר סדר קושיות הגמרא. וראה באיי הים (ד"ה מאי מברך), ביאור כל השקלא וטריא בלשון הברכה. ב. ראה בראש יוסף (ד"ה יוצר) שדקדק ש'נוגה' הוא לשון ארמי. ג. בערוך (ערך נגה) כתב על מה שאמרו בפסחים (שם) שלשון 'נוגה' משמעו לילה, הוא בדרך כינוי, כמו שקוראים לסומא 'סגי נהור', אבל עיקרו הוא לשון אור, ושורש תיבה זו היא מלשון הכתוב (איוב יח ה) 'אור רשעים ידעך וְלֹא יִגַּהּ שְׁבִיב אִשּׁוֹ'. ד. עיי"ש שהאריך לבאר דבריו. וראה עוד כעין זה בעין אליהו (ד"ה מאי), ובעיני יצחק (רפאפורט, ד"ה מאי). ה. ראה בשיטה מקובצת (ד"ה אמר רבה) בביאור נוסח הברכה לפי תירוץ הגמרא. ובביאור הלשון 'מידת' ראה במעון הברכות (ד"ה אלא) ובבן יהוידע (ד"ה כדי) ובפרשת מרדכי (על העין יעקב, ד"ה מדת) ובשבילי דוד (סי' נט ס"א), והובאו דבריהם להלן בסמוך. ו. והמהרש"א (ח"א ד"ה להזכיר) העיר, שהגמרא שם מביאה את הפסוק 'יוצר הרים ובורא רוח' ולא את הפסוק 'יוצר אור' וגו'. וראה עוד בזה בגליון הש"ס (חולין שם ד"ה דא"ל).

יכולים לסבול רוב פורענות ואינם יכולים לסבול רוב טובה[ז], וצריך למתק את הדין ואת החסד, ותיקנו להזכיר מידת יום בלילה בשביל לערב חסד בדין, וכן תיקנו להזכיר מידת לילה ביום לערב דין בחסד שנוכל לסבול ולקבל.

ובבן יהוידע (ד"ה כדי) ביאר, שהרי כתוב (בראשית ח כב) 'יום ולילה לא ישבותו', שהארץ היא ככדור, וכאשר יש יום בשטח זה שאנו יושבים בו, יש לילה בשטח שכנגדינו מעבר השני, ולכן כתוב 'יום ולילה לא ישבותו', ולפי זה מובן הטעם שמזכירים מידת יום בלילה ומידת לילה ביום.

ועוד ביאר על דרך המוסר, שהאור רומז לטובה והחושך להיפך, לכן מזכירים מידת יום בלילה לרמוז שאם עומד אדם ביסורים שנמשלים לחושך ולילה, אל יתייאש ממידת הרחמים, אלא יקוה למידת יום שהוא הטוב. וכן מידת לילה ביום, שאם עומד בטובה שהוא מידת יום, אל יתגאה ויבעוט, אלא יזכור שתבוא לו מידת לילה שהוא חושך.

ובאבן שלמה (ד"ה כדי) ביאר, שעל ידי שהיה חושך ועבר, ניכר מעלות היום, שיתרון האור מן החושך, ולכך מזכירים מידת לילה ביום. ומה שמזכירים מידת יום בלילה, הוא על פי מה שכתב בחובת הלבבות (שער הבחינה פ"ה) שלולא חשכת הלילה היו בני אדם מרבים להתייגע בעמל מלאכתם ובשאר תנועותיהם, ולפי זה נמצא שעל ידי עמל היום ניכר מעלת ותועלת הלילה, ולכך מזכירים את היום בלילה. ועוד כתב בחובת הלבבות (שם), שבלילה מתעכל ביותר המזון שאכל האדם ביום, ולכך מזכירים מידת יום בלילה, שתועלת הלילה היא לאחר היום.

הטעם שלא השיב אביי מ'בורא יומם ולילה'

אלא מדת יום בלילה היכי משכחת לה אמר אביי גולל אור מפני חשך וחשך מפני אור. **בשיטה מקובצת** (ד"ה אמר אביי) דקדק, מדוע לא השיב אביי מ'בורא יומם ולילה'. וביאר, שאפשר שהיתה נוסחתם להתחיל את הברכה בלשון זה, שאילו היו אומרים כמונו היה לאביי להשיב 'בורא יומם ולילה' שהוא קודם. ועוד כתב, שאפשר שלא היה בנוסחתם 'בורא יומם ולילה'[ח].

ובשלמה משנתו (ד"ה מדת) כתב ליישב, שבזה שאומר 'בורא יום ולילה' [ולפי נוסחתינו, 'בורא יומם ולילה'], אינו מעיד רק שאת זמן הלילה, ברא מי שברא את זמן היום, אבל אינו מעיד שהוא ברא את החושך שבלילה, ושגם החושך הוא בריאה, שלא כדעת איזה מהחוקרים האומרים שחושך הוא רק העדר האור, ולכך הוצרך אביי להשיב מ'גולל אור' האמור לאחריו, שממה שאומרים 'אור מפני חושך', מוכח שהחושך הוא בריאה בפני עצמה.

ביאור סברת המקשן היכן מצינו הזכרת מדת יום בלילה

שם. בפתח עינים (ד"ה בשלמא) דקדק, וכי לא ידע המקשן שאומרים בנוסח הברכה 'גולל אור מפני חושך'[ט]. ותירץ, שהמקשן היה סבור שצריך להזכיר לשון יצירה ובריאה, ככתוב 'יוצר אור ובורא חושך', והלשון 'גולל אור' אינו דומה לזה, ולכך הקשה היכן מצינו כן בנוסחתנו. ותירץ אביי, שהלשון 'גולל אור' זכירה הוא, והוא דומה ללשון 'יוצר אור', שהיוצרם בידו לגוללם.

ובהגהות הראמ"ה (ד"ה מדת) ביאר, שכוונת המקשן היתה שאין להקדים חושך לאור, וצריך להקדים דבר שזמנו מוקדם. והשיבו התרצן, שמזכיר מידת לילה, ומכל מקום מקדים את האור שהרי אומר גולל אור מפני חושך.

ובבן יהוידע (ד"ה אלא) ביאר, על פי דברי **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה מדת) שאנו מזכירים מידת יום בלילה ומידת לילה ביום להוציא מדעת המין הרשע, ולהודיע שהקב"ה ברא בין את היום ובין את הלילה. ובערבית אומרים 'בורא יומם ולילה גולל אור מפני חושך וחושך מפני אור', ועל זה שאלו בגמרא אם מה שצריך להזכיר מידת יום בלילה מתקיים באמירת 'בורא יומם ולילה', או באמירת 'גולל אור מפני חושך וחושך מפני אור'. והשיב אביי שהוא נרמז ב'גולל אור מפני חושך וחושך מפני אור', מפני שהטעם שצריך להזכיר מידת יום בלילה הוא כדי שלא יטעה אדם לחשוב כאותו המין שיש ח"ו שתי רשויות, לכך מזכירים אור וחושך בשחרית ואור וחושך בערבית להורות שה' אחד בראם, ולכן לא די בהזכרת יום ולילה, אלא צריך להזכיר גם אור וחושך כלשון הפסוק שבא ללמדנו שהמין דיבר שקר, ולכן מוכרח לומר שסמכו בהזכרת מידת יום בלילה על 'גולל אור מפני חושך וחושך מפני אור', ולא על מה שאומרים 'בורא יומם ולילה'.

ובפרשת מרדכי (על העין יעקב, ד"ה מדת) ביאר, בהקדם דקדוק הלשון 'מידת' שבגמרא, וכן דקדק בכוונת שאלת הגמרא, והרי הדבר פשוט שאפשר להזכיר אור בברכת קריאת שמע שאומרים בלילה. וכתב, על פי מה שביארו תלמידי רבינו יונה שלכך מזכירים לילה ביום ויום בלילה, להוציא מדעת האומרים שלא בראם ה' אחד, ולכאורה קשה וכי על ידי שאנו אומרים כן תוכחש דעתם. ולכך ביאר שכוונת לשון הברכה היא שפעמים ששולט החושך ביום והיינו כשהחמה לוקה, ומוכח מכך שגם החושך נברא על ידי בורא האור, שאם לא כן לא היה נותן לחושך לשמש בזמנו של האור. ועל זה שאלו בגמרא היכן מצינו שתאיר החמה בלילה, ועל זה השיב שלזה אומרים 'גולל אור מפני חושך' להורות שאין החושך בריאה בפני עצמה, אלא שבהעדר האור נעשה חושך, ולפי שהארץ מתגלגלת על ציריה, שייך שהאור והחושך ישמשו עליה יחד בזמן אחד, וממילא מתבטלת דעת האומרים שמי שברא אור לא ברא חושך.

ובשבילי דוד (סי' נט ס"א) ביאר שאלת הגמרא, לפי מה שכתב **הרמב"ן** (בראשית א ד) שהחושך האמור לגבי הלילה אינו החושך האמיתי, שהחושך האמיתי הוא מיסוד האש שהוא בטבעו שחור, והחושך האמור לגבי הלילה הרי הוא העדר ואפיסת כח השמש, וא"כ לא שייך בו ענין בריאה, וממילא יש לתמוה על לשון 'ובורא חושך'. ולכך מוכרח לומר שכוונת הברכה היא על יסוד האש השחור, ולזה אמרו 'מידת' לילה, שעל הלילה עצמו לא שייך בריאה ולכך שאלו בגמרא שביום אפשר לומר על דבר הדומה ל'יום' שהוא בריאה, שהוא החושך שהוא בריאה, מה שאין כן בלילה שהוא העדר, איך אפשר להזכיר 'מידת' יום שהוא בריאה, והרי אינם דומים זה לזה. והשיב אביי, שאומרים 'גולל אור מפני חושך' והיינו שמזכירים את היום בלשון העדר, וזהו 'מידת' יום בלילה, ולא היום ממש.

האם המחלוקת היא רק בפתיחת הברכה או בכל נוסח הברכה

תניא נמי הכי אין אומרים אהבת עולם אלא אהבה רבה ורבנן אמרי אהבת עולם וכן הוא אומר ואהבת עולם אהבתיך על כן משכתיך חסד'. **הב"ח** (סי' ס ס"א) ביאר, שמחלוקתם של התנאים היא רק לגבי תחילת הברכה, האם אומרים אהבת עולם או אהבה רבה, אבל בשאר נוסח הברכה לא נחלקו[יא].

ובתורת חיים (סופר, שם סק"ג) העיר שמפשטות לשון הגמרא נראה שלא כדברי הב"ח, אלא שמחלוקתם היא האם לומר את הברכה שאנו מתפללים בשחרית או את הברכה שאנו מתפללים בערבית, ואם אומרים אהבה רבה בשחרית, צריך לומר גם בערבית כנוסח שבשחרית, ואם אומרים בשחרית אהבת עולם כמו שאנו אומרים בערבית, צריך לאומרה ג"כ בערבית, והיינו שהנוסחה תהא שוה בין בשחרית ובין בערבית. ועל זה כתבו **התוספות** (ד"ה ורבנן) שתיקנו לומר בשחרית אהבה רבה ובערבית אהבת עולם, היינו כמו שאנו נוהגים, אבל עיקר המחלוקת אינה בתחילת הברכה אם אומרים אהבה רבה או אהבת עולם. שאם כן, האיך אנו מקיימים ויוצאים ידי שניהם כשאנו אומרים בשחרית אהבה רבה ובערבית אהבת עולם, הרי לא נזכר כלל בגמרא שום מחלוקת מהו הנוסח שאומרים בערבית. אמנם לפי מה שביאר שנחלקו על כל נוסח הברכות בין בשחרית בין בערבית, אם כן מיושבים דברי התוספות, שהרי מחלוקתם היתה אם לומר גם בערבית כפי שאנו אומרים בשחרית, או שאומרים גם בשחרית כפי שאנו אומרים בערבית, והכריעו שבשחרית יאמרו את נוסח הברכה של אהבה רבה ובערבית יאמרו את הנוסח של אהבת עולם. והניח דברי הב"ח בצע"ג.

הטעם שבשחרית אומרים אהבה רבה ובערבית אהבת עולם

שם. התוספות (ד"ה ורבנן) כתבו, שמשום שנחלקו תנאים אם יש לומר אהבה רבה או אהבת עולם, לכך תיקנו חכמים שבשחרית יאמרו אהבה רבה ובערבית יאמרו אהבת עולם[יב]. **והרשב"א** (ד"ה תניא) הביא שמקצת מן **הגאונים** נסתפקו כיצד לפסוק ההלכה, ופסקו שבשחרית יאמרו אהבת עולם, ובערבית יאמרו אהבה רבה, וזהו להיפך משיטת התוספות. אמנם **בבן הרמה** (קריאת שמע פ"א ה"ו ד"ה ולע"ד) כתב, שצריך להגיה בדברי הרשב"א, ולגרוס כדברי התוספות[יג].

ובפני יהושע (בתוס' שם) ביאר הטעם שתיקנו כדברי התוספות, שמדברי שמואל וכן מכל הסוגיא בסמוך משמע שבשחרית אומרים 'אהבה רבה', ובערבית אומרים 'אהבת עולם' משום שהפסוק 'אהבת עולם אהבתיך על כן משכתיך חסד' מסייע לזה, וזה שייך יותר בברכת התורה של ערבית, על פי מה שאמרו בגמרא (חגיגה יב:) שכל העוסק בתורה בלילה מושכים עליו חוט של חסד ביום.

והצל"ח (ד"ה תניא) כתב, שלפי גירסתנו יש לומר שאין כוונת חכמים שלא יאמרו אהבה רבה, אלא כוונתם לחלוק על דברי הברייתא שאמרה שצריך לומר דווקא אהבה רבה, ולומר שרשאי לומר גם אהבת עולם. ולפי פירושו

ז. **לפי** שיצר הרע מחזר אחריהם כמבואר בסוכה (נב:) ושמא תזוח דעתם עליהם ויחטאו. רש"י (שם ד"ה לא). ח. **וראה** בבן יהוידע (ד"ה אלא) שכתב ליישב מדוע לא השיבו אביי ממה שאומרים 'בורא יומם ולילה'. ט. **ראה** בחידושי הרא"ה (ד"ה מדת לילה) שאינו גורס בלשון שאלה, אלא בניחותא 'מדת יום בלילה, גולל אור מפני חושך'. י. **ראה** בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה ורבנן) ביאור ההוכחה מהפסוק. יא. **וכן** נקט במשנה ברורה (סי' ס סק"א), וכן משמע מדברי הטור שכתב שנחלקו חכמים בפתיחתה, ומשמע שלגבי המשך הברכה אין חילוק. וראה בפרישה (שם סק"א) שהכריח כן. וראה בהגהות הראמ"ה (ד"ה תנ"ה) שביאר כוונת הברייתא, שאין כאן מחלוקת תנאים, וכוונת 'ורבנן' היינו שתלמידי חכמים אומרים כן, מה שאין כן עמי הארץ, עיי"ש בהרחבה. יב. **והרא"ש** (סוף סי' יב) הוכיח כן מדברי הגמרא להלן בסמוך בסוף העמוד, וראה במעדני יו"ט (שם סק"ח) בביאור הוכחת הרא"ש. יג. **בשערי** תשובה (סי' ס סק"א) כתב, שעל פי האר"י אומרים בימות החול בשחרית אהבת עולם, ובשבת אהבה רבה. וראה במגיד תעלומה (על הרי"ף, ד"ה ומעתה) בטעם החילוק. אך בסידור הרב כתב שבין בשבת ובין בחול יש לומר אהבת עולם. וכ"כ בכף החיים (סי' ס סק"א), וכתב שכן הוא בפרי עץ חיים מהאר"י. ובאשל אברהם (בוטשאטש, שם ד"ה עוד מצאתי אודות) כתב, שבשבת יש לומר שניהם אהבה רבה אהבת עולם. וראה עוד בזה בפסקי תשובות (שם ס"א).

ביאר דברי הרא"ש (סי' יג) שמנהג אשכנז לומר בשחרית אהבה רבה ובערבית אהבת עולם, [וכמבואר בתוספות], שמנהגם הוא לפי גירסתנו שגם אהבת עולם רשאי אדם לומר, ובחרו לומר פעם אהבה רבה ופעם אהבת עולם.

וביאר הטעם שבחרו לומר בשחר אהבה רבה, שהוא על שם הפסוק (איכה ג כג) 'חדשים לבקרים רבה אמונתך', שדרשו במדרש (איכ"ר ג ח) פסוק זה 'על שאתה מחדשנו בכל בוקר אנו יודעים שרבה אמונתך לתחיית המתים', ולכך בחרו בבוקר לשון 'רבה', וכן כיון שבכל בוקר אנו מתחזקים באמונת תחיית המתים, שהרי כל בוקר הוא מחזיר נשמות לפגרים מתים, ובתחיית המתים שייך לשון 'רב', שבברכת 'אתה גבור' אנו אומרים 'מחיה מתים אתה רב להושיע'. ובערב הוא על שם הכתוב (תהלים לב ג) 'ואמונתך בלילות', שבברכה שלאחר קריאת שמע אנו מבקשים גם על העתיד [ראה ברש"י (להלן יב. ד"ה להגיד)], לכך גם בברכה שלפניה אנו אומרים 'אהבת עולם', שלא תופסק האהבה לעולמים. ומדויק בזה מה שבערב חותמים את ברכת אהבת עולם 'ואהבתך אל תסיר ממנו לעולמים', שהוא מעין הפתיחה 'אהבת עולם'. ובשחר בברכה שלאחר קריאת שמע אנו נותנים הודאה על העבר ואנו מודים על החסדים הגדולים שעשה הקב"ה עם אבותינו במצרים, ולכך אנו אומרים בברכה שלפניה 'אהבה רבה'. וכמו כן מדויק שאר נוסח הברכה של שחר, שתיכף אנו אומרים 'חמלה גדולה ויתירה חמלת עלינו' ולכן שייך הלשון 'אהבה רבה'.

שיטות הפוסקים להלכה

שם. הרי"ף פסק שאומרים 'אהבת עולם'. וביאר **הרשב"א** (ד"ה תניא) שלפי זה צריך לומר שמה שאמרו להלן בסמוך שכבר נפטר 'באהבה רבה', ולא אמרו 'אהבת עולם' היינו לדברי שמואל, וכבר נדחו דבריו מכח הברייתא.

וביארו הלחם משנה (ק"ש פ"א ה"ו) **והצל"ח** (ד"ה תניא), שגירסת **הרי"ף והרא"ש** (סי' יג) היא שהברייתא מסייעת לדברי חכמים, שגירסתם היא 'ורבנן אמרי אהבת עולם, תניא נמי הכי אין אומרים אהבה רבה אלא אהבת עולם'[יד].

וכתב הרשב"א, שיש מי שפסק כשמואל, משום שבסוגיא בסמוך נקטה הגמרא כן, שאמרה 'היינו דברכות אין מעכבות זו את זו, דלא קא אמרי אהבה רבה', ומשמע שהלכה כן.

בסברות התנאים בנוסח הברכה שתיקנו אנשי כנסת הגדולה

שם. בברכה המשולשת (מקור הברכה, מ"ד ד"ה מנכן) דקדק, שכיון שנוסח הברכות היה שגור בפי הכל, ונהגו לאמרם בכל יום, אם כן כיצד נחלקו התנאים מהו הנוסח הראוי.

וכתב ליישב, שאנשי כנסת הגדולה תיקנו לומר 'אהבת עולם' מפני שבית המקדש היה קיים, והיו סבורים שאהבת ה' לישראל תהיה עד עולם ולא תיפסק. אמנם משנחרב ביהמ"ק לא רצו התנאים לומר נוסח זה, ותיקנו לומר אהבה רבה שהיא אהבה אמיתית שבחר בנו לעמו, ואינה תלויה בדבר. ולדעת חכמים עדיין אפשר לומר 'אהבת עולם', משום שהקב"ה הגלה אותנו שלא בשנאה מוחלטת אלא כשנאת אב לבנו[טו].

האם מסוגייתנו יש להוכיח שמותר ללמוד קודם התפילה

השכים לשנות וכו' דאמר רב חייא בר אשי זימנין סגיאין הוה קאימנא קמיה דרב לתנויי פרקין בספרא דבי רב הוה מקדים וקא משי ידיה ובריך ומתני לן פרקין. בגמרא לעיל (ה:) מבואר שאמר אבא בנימין שהיה מצטער כל ימיו שתפילתו תהא סמוך למיטתו, ופירש רש"י (שם ד"ה סמוך) שכל ימיו נזהר שלא לעשות מלאכה ושלא לעסוק בתורה כשעמד ממיטתו, עד שקרא קריאת שמע והתפלל. **והתוספות** (שם ד"ה אלא) תמהו על פירוש רש"י, מנין לו שאסור ללמוד קודם התפילה. ולכך פירשו שכוונתו היא רק לענין שלא היה עושה מלאכה עד שהתפלל.

והוכיחו התוספות כדבריהם שמותר ללמוד קודם התפילה, שהרי רב היה מקדים ושונה קודם התפילה. **והב"ח** (סי' פט ס"ו) כתב לדחות את ההוכחה, שהרי רב היה שונה קודם שהגיע זמן קריאת ותפילה, שכן משמע מלשון הגמרא שהיה 'מקדים' ושונה, ומודה רש"י באופן זה שמותר לשנות קודם התפילה[טז].

במנהגו של רש"י לחזור ולברך בבית הכנסת

השכים לשנות עד שלא קרא קריאת שמע צריך לברך. **הרשב"א** (ד"ה השכים)[יח] הביא **שתלמידי רש"י** כתבו בשם רש"י, שכשהיה משכים לקרות היה מברך ברכות התורה בביתו, וכשהיה הולך לבית הכנסת חוזר ומברך כמו שהיה מברך בימים שלא השכים לקרות. ונתן טעם לדבריו, שכמו שהקורא בתורה חוזר ומברך ברכות התורה ואין זה נחשב ברכה לבטלה, אף על פי שכבר בירך מקודם. וכמו כן כשחוזר ומברך בבית הכנסת, אין זה ברכה לבטלה[יט].

וכתב הרשב"א, שהתוספות דחו דבריו, וביארו שאין לדמותו לקורא בתורה שאפילו שבירך על עסק התורה שעסק בה בפני עצמו, צריך הוא לחזור ולברך על קריאתו בציבור, שתיקנו לברך 'אשר בחר בנו' כמו שנתקנה ברכה לאחריה, וכמו שנתקנה ברכת אשר בחר בנביאים טובים על ההפטרה. ועוד, שאפילו במקום ששייך לברך אפילו בספר תורה, הקפידו שלא לגרום ברכה שאינה צריכה, כמבואר ביומא (סח:) שלכן הכהן גדול היה קורא 'בעשור שבחומש הפקודים' בעל פה.

האם ברכות התורה מן התורה או מדרבנן והאם כשמסופק חוזר ומברך

שם. בגמרא להלן (כא.) נתבאר מקור מצות ברכות התורה, ממה שנאמר (דברים לב ג) 'כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלהינו'[כ]. וביאר **המהרש"א** (שם ח"א ד"ה מנין), שהלימוד הוא, 'כי שם ה' אקרא', היינו כשאני קורא בתורה שהיא כולה שמות של הקב"ה שהרי כל התורה באותיותיה היא שמותיו של הקב"ה כדאיתא, אזי 'הבו גודל לאלוקינו'. ובמדרש (דב"ר ח ב) למדו ברכת התורה לפניה מן הכתוב (תהלים קיט יב) 'ברוך אתה ה'', ולאחר מכן 'למדני חקיך'.

ובשאגת אריה (שו"ת, סי' כד - כה) כתב, שלדעת הרמב"ם חיוב ברכות התורה הוא מדרבנן[כא], אמנם לדעת רוב **הראשונים**[כב] ברכות התורה חיובם מן התורה ולא מדרבנן[כג]. ולכך אם נסתפק אם אמר ברכת התורה, יחזור ויברך. ומכל מקום חוזר ומברך רק ברכת 'אשר בחר בנו' שהיא מעולה שבברכות, כמבואר בגמרא להלן בסמוך[כד]. **ובבאר היטב** (סי' מז סק"א) הביא דעת **היד אהרן** (הגה"ט) שכשהוא מסופק, חוזר ומברך את כל הברכות. **ובשערי תשובה** (שם סק"א) הביא דעת **האחרונים** שבספק אינו חוזר ומברך[כה].

האם להסוברים שחיובה מן התורה היא מעכבת את מצות תלמוד תורה

שם. כפי שנתבאר, רוב **הראשונים** סוברים שהחיוב לברך ברכות התורה הוא מן התורה, ולפי זה הסתפק הג"ר **אלחנן וסרמן**[כו], האם משום כך הן מעכבות את קיום מצות תלמוד תורה, שאם לא בירך לא קיים את המצוה ואסור לו ללמוד בלא ברכה, או שנאמר להיפך, שכיון שבלא הברכה לא קיים את המצוה, אם כן כשלא בירך הרי לימודו אינו נחשב ללימוד תורה, וממילא מותר לו ללמוד בלא ברכה, שהרי אין זו המצוה ודבר זה אינו צריך ברכה, וציין לדברי הגמרא בנדרים (פא.) על מה אבדה הארץ וכו' על שלא ברכו בתורה תחילה.

ובדבר אברהם (ח"א סי' טו אות כז) השיב על דבריו, שאת ההוכחה מהגמרא בנדרים יש לפרש בשני אופנים. שאפשר לפרש שברכות מעכבות ואם לא בירך לא קיים את המצוה, ומשום כך נענשו על שלא בירכו וממילא לא קיימו מצות תלמוד תורה ונענשו על ביטול תורה, ועוד יש לפרש שאין הברכות מעכבות ואסור ללמוד בלא ברכה, ומשום כך נענשו, שהרי אין מסתבר שיענשו סתם על

יד. **וראה** ברצוף אהבה (לר"ש אלגאזי, בתוס' ד"ה ורבנן) [הובא באסיפת זקנים (פסס)] שכתב לבאר סברת הרי"ף לפי גירסתנו, ש'ורבנן' אינו שבברייתא נחלקו חכמים כן, אלא שהוא מדברי הגמרא ששאר החכמים בני דורו חולקים על שמואל. וכתב לסייע לפירושו, שהרי לא מצינו ברייתא בלשון ארמי. טו. **ועיי"ש** שביאר לפי דרכו את הפסוקים שהובאו בגמרא בשיטות התנאים. טז. **וראה** עוד בזה במהרש"א ובפני יהושע (לעיל בתוס' שם) ובברכי יוסף (סי' פט ס"ו) ובמאמר מרדכי (כרמי, שם סק"י). ויש מן האחרונים שתירצו על פי המבואר בשולחן ערוך (שם ס"ו) שהאיסור לשיטת רש"י היינו דווקא כשרגיל להתפלל בבית מדרשו ואינו רגיל לילך לבית הכנסת, שיש לחשוש שמא יטרד בלימודו ויעבור זמן קריאת שמע ותפילה, אבל מי שרגיל לילך לבית הכנסת, מותר. ואם הוא מלמד לאחרים, אפילו אם אינו רגיל לילך לבית הכנסת, מותר, כיון שהשעה עוברת, שזכות הרבים דבר גדול הוא, ואם לא ילמדו עכשיו יתבטלו ולא יוכלו ללמוד. יז. **ראה** בראש יוסף (ד"ה עד שלא) מה שדקדק בלשון הגמרא. וראה עוד בשלמה משנתו (ד"ה השכים) מה שדקדק בלשון הגמרא, ועיי"ש מה שמיישב. יח. **וכן** בתוספות ר"י החסיד (ד"ה משקרא), הובא בהגהות מיימוניות (תפילה פ"ז אות ט). יט. **ראה** בעמק ברכה (ברכת התורה אות א) בביאור שיטת רש"י. כ. **בבאר** שבע (סוטה לג. ד"ה כל, מא. ד"ה ומה) ובמשכנות יעקב (שו"ת, סי' ס) כתבו ע"פ הירושלמי (פ"ז ה"א), שברכות התורה בציבור בלבד מצותם מן התורה, שהכתוב 'כי שם ה' אקרא' וגו' נאמר בציבור ולא ביחיד, אבל ברכות התורה ביחיד אינם אלא מדרבנן. ובתורת רפאל (שו"ת, סי' ב) הביא סימוכין לזה. כא. **ובקרית** ספר (תפילה פי"ב) ובערוך השולחן (סי' מז ס"ב) כתבו לבאר בדעת הרמב"ם שהחיוב מן התורה. וראה בזה בכתב סופר (שו"ת, או"ח סי' כ ד"ה ארכו). וראה בספר המפתח לרמב"ם (תפילה פ"ז ה"א), מה שצויין בזה. כב. **הרמב"ן** (ספר המצוות סוף חלק העשין) והחינוך (מצוה סט, תל) והרשב"א (מח: ד"ה הא). כג. **והביא** ראיה ממה שבגמרא (נדרים פא.) דרשו על הכתוב בירמיה (ט יב) 'על עזבם את תורתי' שלא בירכו בתורה תחילה, והרי ירמיה קדם לאנשי כנסת הגדולה כמה דורות, ואם ברכות התורה הן מדרבנן שתיקנום אנשי כנסת הגדולה, איך נאמר בירמיה שקדם להם, שלא בירכו ברכות אלו. ודחה ראיה זו, שאפשר לומר שכבר בזמן ירמיה היו ברכות התורה אלא שאנשי כנסת הגדולה התקינו נוסח אחר. וכתב שמכל מקום ממה שנענשו עונש גדול כל כך, נראה להוכיח שברכות התורה הן מדאורייתא, שעל תקנה דרבנן לא היו ראויים להיענש שתאבד הארץ, ועיי"ש עוד מה שהוכיח כשיטתו. וראה עוד בפני משה (בנבניסתי, ח"א סי' א) שהאריך לדון בחיוב ברכות התורה. וראה מה שדן בדבריו בדרופתקי דאורייתא (סופר, סי' א - ג), והאריך להביא שיטות הראשונים והאחרונים בזה. וראה עוד בזה בספר בשבילי אורייתא (סי' א). כד. **ובתורת** חיים (שם סק"א) ובארץ צבי (שו"ת, סי' יט) הקשו עליו מהמבואר בשולחן ערוך (סי' קפד ס"ד) שכשמסופק אם בירך ברכת המזון, חוזר ומברך הכל. וראה בארץ צבי (שם) מה שתירץ. וראה עוד בזה בכתב סופר (שו"ת, או"ח סי' כ ד"ה ומ"ש) שדן בזה מדין ספק בקריאת שמע, שחוזר וקורא כל הג' פרשיות, ולא רק פסוק ראשון. כה. **וראה** במשנה ברורה (שם סק"א) מה שפסק להלכה. וראה עוד בזה באגרות משה (שו"ת, או"ח ח"ג סי' ג) ובדרופתקי דאורייתא (סופר, סי' ג). כו. **הובאו** דבריו בדבר אברהם (ח"א סי' טו אות כז).

ביטול ברכה. אלא שיש לדחות את עיקר ההוכחה מהגמרא, כיון שנראה שבקריאה בציבור בודאי היו מברכים, שהרי אם היו מזלזלים במצוות לא היו קוראים כלל בתורה, ורק כשבאו ללמוד ביחיד לא בירכו בתורה, והרי לגבי לימוד של יחיד בודאי הברכות הן רק מדרבנן, ואינן מעכבות את מצות תלמוד תורה[כז].

ובקרן לדוד (שו"ת, סי' יא ד"ה ונלע"ד) כתב שאף להסוברים שחיוב ברכות התורה הוא מן התורה, מכל מקום האיסור ללמוד קודם לכן הוא מדרבנן.

והמהרש"ג (שו"ת, ח"א סי' סב) כתב, שהאיסור ללמוד קודם ברכות התורה תלוי במחלוקת ראשונים, שלפי דעת **הרא"ש והטור** שהם ברכות המצוות כמו ברכת שופר וסוכה ולולב ומצה, אם כן אסור ללמוד כלל קודם ברכות התורה כשם שאין להניח תפילין קודם הברכה או לקבוע מזוזה קודם הברכה. אמנם לדעת **רבינו תם** שברכות התורה אינם כמו ברכות המצוות אלא כמו ברכות השחר, אם כן אף שמעיקר הדין יש להקדים ולברך ברכות התורה, היינו משום חשיבות התורה, אבל מכל מקום אין איסור להקדים לימוד התורה קודם הברכה, וכמו שאין איסור לנעול את נעליו קודם שמברך שעשה לי כל צרכי.

ברכות התורה הן ברכות המצוות או ברכות השבח או ברכות הנהנין

שם. בלבוש (או"ח סי' מז ס"ו) הובא הגה"ה מחכם אחד שכתב שהברכה הראשונה היא ברכת המצוות, ולפיכך מברכים 'אשר קדשנו במצוותיו וצונו לעסוק בדברי תורה', והשניה היא ברכת הנהנין, משום שהלימוד הוא הנאה, והיא ברכת 'אשר בחר בנו'. וכעין זה כתב **בנוהג כצאן יוסף** (מהר"י סגל, נדפס בשנת תע"ח סי' כה) שברכת 'אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בדברי תורה' היא ברכת המצוות, וברכת 'אשר בחר בנו' היא ברכת הנהנין שנהנה במה שבחר בנו מכל העמים[כח].

ובחיי אדם (כלל ט ס"א) כתב שברכת 'אשר בחר בנו' היא ברכת הודאה[כט]. וכן כתב **בפני יהושע** (ד"ה רבי יוחנן), שברכת 'וצונו לעסוק בדברי תורה' היינו כמו שאר ברכת המצוות, וצריך לומר 'וצונו', וברכת 'אשר בחר בנו' היא ברכת ההודאה, שהרי מברכים על ענייני עולם הזה שהוא חיי שעה, וכל שכן שיש לברך בכל יום ברכת הודאה על קבלת התורה שהיא חיי עולם.

ובתורת חיים (סופר, סי' מז סק"א, ו - ח) כתב, שברכות התורה הן ברכות השבח, ורק הברכה הראשונה שמברך 'לעסוק בדברי תורה' היא ברכת המצוות[ל].

גודל מעלת ברכות התורה

שם. כתב **בשולחן ערוך** (סי' מז ס"א), 'ברכת התורה צריך ליזהר בה מאד'. **ובמשנה ברורה** (שם סק"ג) כתב שיברך אותה בשמחה גדולה, שמצינו בגמרא (נדרים פא.) על הפסוק (ירמיה ט יא - יב) 'על מה אבדה הארץ וגו' ויאמר ה' על עזבם את תורתי', שדבר זה נשאל לנביאים על מה אבדה הארץ, שישראל היו עוסקים בתורה ומצינו שכל זמן שהיו עוסקים בתורה ויתר הקב"ה על עונותיהם, ולכן לא ידעו על מה אבדה, והקב"ה הבוחן לבבות ידע שמה שהיו עוסקים בתורה לא היה לשם לימוד התורה אלא כמו שלומדים שאר חכמות, ולכן לא בירכו ברכת התורה שלא היתה התורה חשובה בעיניהם, ולכן לא הגינה. ולכן צריך ליזהר מאד וליתן הודאה על שבחר בנו ונתן לנו את כלי חמדתו[לא]. גם אמרו חז"ל (נדרים שם) שאינו זוכה ח"ו להיות לו בן תלמיד חכם, עבור זה שאינו נזהר בברכות התורה[לב].

והב"ח (שם ס"ג) כתב, שיש לתמוה מדוע נענשו בעונש גדול כזה על שלא בירכו בתורה תחילה שהיא לכאורה עבירה קלה. וביאר, שרצונו של הקב"ה מעולם היה שנהיה עוסקים בתורה כדי שתתעצם נשמתינו בעצמות ורוחניות וקדושת מקור מוצא התורה, ולכן נתן הקב"ה תורת אמת לישראל במתנה שלא תשתכח מאתנו כדי שתתדבק נשמתינו וגופינו ברמ"ח איברים ושס"ה גידים ברמ"ח מצוות עשה ושס"ה לא תעשה שבתורה, ואם היו עוסקים בתורה על הכוונה הזאת היו המה מרכבה והיכל לשכינתו יתברך שהיתה השכינה ממש בקרבם כי היכל ה' המה ובקרבם ממש היתה השכינה קובעת דירתה, והארץ כולה היתה מאירה מכבודו, ובזה יהיה קישור לפמליא של מעלה עם פמליא של מטה, והיה המשכן אחד. אבל עתה שעברו חוק זה שלא עסקו בתורה כי אם לצורך הדברים הגשמיים להנאתם לידע הדינים לצורך משא ומתן, גם להתגאות להראות חכמתם, ולא נתכוונו להתעצם ולהתדבק בקדושת ורוחניות התורה ולהמשיך השכינה למטה בארץ כדי שתעלה נשמתם למדרגה גדולה אחרי מיתתם, בזה עשו פירוד שנסתלקה השכינה מן הארץ ועלתה לה למעלה והארץ נשארה בגשמיותה בלי קדושה, וזה היה גורם חורבנה ואבידתה, וזהו שאמרו, 'מי האיש החכם וגו' על מה אבדה הארץ וגו' ויאמר ה' על עזבם את תורתי אשר נתתי לפניהם' וגו', ואמר 'תורתי', תורת אמת, 'אשר נתתי', במתנה, שלא יהיו למדים ושוכחים, וגם פירשתי להם את טעם כל הדברים ופירושיהם, וזהו 'אשר נתתי לפניהם' כשולחן הערוך (עירובין נד: מכילתא ריש משפטים), וכנתי שיתקשרו בעצם קדושת תורתי תורת אמת והשכינה תהא שורה בקרבם.

והמה עזבו את תורתי ולא הלכו בה, פירוש תחילת ההליכה ברוחניות התורה ממדריגה למדריגה כדי שתתדבק הנשמה בעצמות קדושת התורה, 'לא הלכו בה' דהנו לא הלכו בה 'לשמה', בשעה שבאו לפתוח בעסק התורה ולברך לפניו יתברך ולהודות לו על נתינת התורה לעמו ישראל כדי שיהיו דבקים בקדושתה ובשכינתו יתברך, שלזה תיקנו לומר ברכת 'אשר בחר בנו', על שקרבנו לפני הר סיני ונתן לנו תורתו הקדושה כלי חמדתו שהיה משתעשע בה בכל יום, כדי שתתדבק נשמתינו בעצמות קדושת התורה ורוחניותה ולהוריד השכינה בקרבנו, והם לא הלכו בה לעסוק בדברי תורה לשמה, ועל זה נענשו שנסתלקה השכינה מן התחתונים, ואז 'אבדה הארץ נצתה כמדבר מבלי עובר', שנחרבה ונשארה חומרית מבלי עובר שם קדושת השכינה, שנסתלקה השכינה לגמרי מן הארץ ועלתה לה למעלה.

טעם חיוב נשים בברכות התורה ואם מוציאות את האנשים ידי חובתם

שם. פסק **השולחן ערוך** (סי' מז סי"ד) שנשים מברכות ברכת התורה[לג]. ומצינו בפוסקים שביארו בכמה דרכים הטעם בזה. **הבית יוסף** (שם ד"ה וכתב עוד) הביא **דברי האגור** (סי' ב) בשם **מהר"י מולין** (שו"ת מהרי"ל החדשות, סי' מה), שנשים מברכות ברכת התורה, אע"פ שאינן חייבות ללמוד תורה, ויותר מזה מצינו שהמלמד את בתו תורה כאילו מלמדה תיפלות (סוטה כ.), אך זהו בתורה שבעל פה, אבל לא תורה שבכתב. ואע"פ שלשון ברכת 'לעסוק בדברי תורה' משמע תורה שבעל פה, מכל מקום אין לשנות את מטבע הברכות. וכתב טעם נוסף למה שהן מברכות, שהוא על קריאת הקרבנות, שהרי תפילות כנגד קרבנות תיקנום (להלן כו:), והן חייבות בתפילה (להלן כ:), ואם כן חייבות ג"כ בקריאת העולה והקרבנות.

וכתב עוד, שכל שכן לדברי **הסמ"ק** (הקדמה) שהנשים חייבות ללמוד הדינים השייכים להן, שיש להן לברך על זה ברכות התורה. וכן הביא **במגן אברהם** (שם ס"ק יד) את הטעם שהן מברכות, משום שהן חייבות ללמוד הדינים שלהם, כמבואר **בשולחן ערוך** (יו"ד סי' רמו ס"ו)[לד].

ובביאור הגר"א (שם) דחה טעמים הללו, שהרי כתוב 'ולמדתם את בניכם' ולא בנותיכם (קידושין כט:), ואם כן היאך תאמר האשה 'וצונו' וכן 'ונתן לנו'[לה]. **ובאבני נזר** (שו"ת, יו"ד סי' שנב סק"ג) כתב, שנשים חייבות ללמוד את הדינים שלהן משום שהוא נחשב כתחילת עשיית המצוה, ולא משום חובת לימוד תורה[לו], ולכך שייך שיברכו על כך את ברכות התורה.

ולכך פירש הגר"א, שהטעם הוא לפי מה שכתבו **התוספות** (ר"ה לג. ד"ה הא) שנשים מברכות על כל מצות עשה שהזמן גרמא. וכמו שכתב בביאור הגר"א (סי' יז ס"ב)[לז].

כז. **ועיי"ש** עוד שדן בדברי הנשמת אדם (כלל ט) שכתב להוכיח בדעת הרא"ש שברכות התורה חיובם מן התורה. וראה עוד בזה בארץ צבי (שו"ת, סי' טז) ובמנחת שלמה (אויערבך, סי' נא). כח. **ובמשנה** ברורה (סי' מז ס"ק יט) כתב, שהן כברכות המצוות והנהנין. ובלקח טוב (אנגל, כלל יא ד"ה והנה סברתינו) כתב, שכל ברכות המצוות הן ברכות הנהנין. ועיי"ש שהוכיח כדבריו מדברי הרמב"ן. כט. **וראה** בקהלות יעקב (סי' כד, ספר הלקוטים ח"ב סי' א), שהאריך בזה. ל. **וראה** עוד בזה בדברי המהרש"ג (שו"ת, ח"א סי' סב), שהובאו לעיל בסמוך. וראה בחיי משה (סי' מז ס"ה) ובאשי ישראל (פ"ו הערה מב) שדנו לפי זה אם באמירת ברכות התורה צריך לעמוד. ובעיקר גדר הברכות, ראה מה שצויין בספר המפתח לרמב"ם (תפילה פ"ז ה"י ד"ה מו"מ). לא. **וראה** עוד בילקוט ביאורים (נדרים פא.) בטעם שאבדה הארץ על שלא בירכו בתורה תחילה. ובכתב סופר (שו"ת, או"ח סי' כ ד"ה והנה הטור) שהאריך בזה, על פי ביאור ענין שלשת הברכות שתיקנו חכמים בברכות התורה. לב. **הצל"ח** (להלן סב. ד"ה אר"א אר"ח) כתב, שאמירת ברכות התורה היא סגולה נפלאה שלא ישכח מה שילמד. לג. **בתשובות** והנהגות (שו"ת, ח"ג סי' לה) כתב, שמברכות את כל ברכות התורה. וראה באשי ישראל (פ"ו הערה לג), אם נשים אומרות את ברכת כהנים שלאחר ברכת התורה. ואשה המסופקת אם בירכה ברכות התורה, לא תחזור לברך מספק, ראה בשע"ת (סי' מז סק"א) ובברכי יוסף (שם סק"ח) ובנימוקי או"ח (שם סי"ד). לד. **בערוך** השולחן (סי' מז סכ"ה) כתב שיש לצרף את הטעמים הללו עם טעם נוסף, שכיון שחייבות בתפלה וקבעו עליהן לחובה גם קריאת שמע ופסוקי דזמרה ושירת הים, לכך יכולות הן לברך ברכות התורה. לה. **וראה** בזה בבית הלוי (שו"ת, ח"א סי' ו). ובמנחת חינוך (מצוה תל אות ה) הקשה שהרי נשים אינן חייבות במצות תלמוד תורה, ומה שצריכות ללמוד את הדינים אינו מדין תלמוד תורה, אלא שהן צריכות לידע את הדינים הנוגעים להם. ותירץ, שמכל מקום מי שלומד תורה צריך לברך, וכשם שאין על האדם מצוה לאכול, אלא שהאוכל צריך לברך ברכת המזון. וראה עוד בזה בברכי יוסף (סי' מז סק"ז), שהקשה כן, וכתב שאין לנשים לברך ברכות התורה. וראה ביוסף אומץ (שו"ת, סי' מו) שמיישב מה שנהגו העולם שהנשים מברכות ברכות התורה. לו. **וביאר**, שכל מצוה יש בה חיוב ללמוד וללמד ולשמור ולעשות, וללמוד וללמד ולשמור במצות הכהנים, אף ישראל מחויבים, ואין חילוק ביניהם רק בעשיה. אבל נשים אפילו במצוות הנוהגות בהן אינן מחויבות מדין חיוב ללמוד וללמד ולשמור, אלא שמחויבות ללמוד כדי שיוכלו לקיים את העשיה, וכמו שמחויב לעשות סוכה כדי לישב בה. והוסיף, שיש לומר שכיון שאי אפשר שיקיימו את העשיה אם לא ילמדו תחילה, ואינו דומה לסוכה שאפשר שימצא סוכה מוכנה, לכך נחשב הלימוד לתחילת מצות העשיה, וכעין מה שכתבו תוספות ישנים בכתובות (לא. אות א) בדברי הגמרא (שם) בגנב שגנב חלב ואכלו שאפילו שחייב כרת על האכילה חייב ג"כ על הגניבה כיון שההגבהה [דהיינו מעשה הגניבה] אינה חלק מהאכילה שהרי אפשר לאכול מבלי להגביה, וא"כ נתחייב על הגניבה לפני שאכל, וכתבו התוספות ישנים שאם לא היה אפשר לאכול מבלי להגביה, היה מתחיל איסור האכילה משעת ההגבהה, וכמו כן הואיל ואי אפשר לעשיה בלא לימוד, לכן מתחילה מצות העשיה משעת הלימוד, ומ"מ חיוב הלימוד הוא משום חיוב עשיה ולא מצד חיוב לימוד בעצמותו. לז. **ובחקרי** לב (שו"ת, או"ח סי' י) תמה, שהרי לדעת השו"ע (או"ח סי' יז ס"ב, סי' תקפט ס"ו) נשים אין מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא, ואם כן איך מברכות ברכת התורה.

ובביאור הלכה (שם סי"ד ד"ה נשים) כתב, שלפי הטעם שהן חייבות ללמוד הדינים שלהן, או משום חובת אמירת פרשת הקרבנות, יכולה אשה להוציא את האיש ידי חובת ברכות התורה. וכן כתב **הפרי** מגדים (שם מש"ז סק"א)[לח]. אמנם לפי טעמו של הגר"א שיכולות לברך ולומר 'וצונו' כמו בשאר מצות עשה שהזמן גרמא, אם כן אינן חייבות בברכת התורה משום עצמן, וממילא אינן יכולות להוציא את האיש ידי חובתו.

ובחידושי הגרי"ז (ברכות פי"א הט"ז) כתב בשם הגר"ח, שהטעם שנשים מברכות ברכות התורה הוא משום שברכה זו אינה על קיום מצות לימוד תורה, אלא הוא דין בפני עצמו שהתורה צריכה ברכה, ובזה גם הנשים חייבות[לט].

ובכתב סופר (שו"ת, או"ח סי' כ ד"ה ולהיות) כתב, שלאשה יש חלק בעסק ובעיון התורה של בעלה אם היא אשת חבר, ואשת עם הארץ הרי עוזרת לבעלה לגדל הבנים ומוליכה אותם לבית המדרש, ומסכמת שיחזיק תלמיד חכם, ויש לה חלק וזכות בזה, ולכך מברכת לעסוק בדברי תורה שיש לה עסק בה ושכר הרבה מאוד[מ].

ביאור הדין שיוצאים ידי חובת ברכות התורה על ידי ברכת אהבה רבה

משקרא קריאת שמע אינו צריך לברך שכבר נפטר באהבה רבה. רש"י (ד"ה שכבר) פירש, שלכך נפטר מברכות התורה כשמברך ברכת אהבה רבה, משום שיש בה מעין ברכת התורה, שאומרים בה ותן בלבנו ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך ותלמדם[מא] חקי רצונך.

ובשלמה משנתו (ברש"י שם) ביאר, ש'ותן בלבנו ללמוד' הוא כנגד 'והערב נא', שיהא הלב חומד את דברי התורה, ו'ללמד' הוא כנגד 'אנחנו וצאצאינו', ומה שאומרים 'לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך' הוא כנגד 'יודעי שמך', שכל זמן שחסר לאדם את השער החמשים משערי בינה, לא יראה את פני ה' בשלמות, ולא יוכל ללמוד 'את כל דברי תלמוד תורתך'. והלומד ואינו מקיים אפילו תורה אין לו, ולפיכך אמר 'לשמור וכו' ולקיים וכו'' שכשיחסר קיום התורה יחסר גם הלימוד. ומה שאומרים 'ותלמדם חקי חיים' שייך על מה שאומרים 'בעבור אבותינו שבטחו בך', שלפיכך בחר בהם ללמדם חוקי התורה, ולא לשאר האומות, והוא כנגד ברכת 'אשר בחר בנו'. ולפי זה מבואר מה שנקט רש"י 'ותלמדם חקי חיים' בסוף דבריו, אף שהוא מוקדם בברכה, שרצה לבאר שאומרים כן כנגד הברכות שהם בסדר זה[מב].

וכתב, שכנגד הברכה הראשונה 'לעסוק בדברי תורה' לא נמצא רמז בברכת אהבה רבה, משום שהוא רק פתיחה לברכת 'והערב נא', כמו שפירש רש"י להלן בסמוך, ומדין זה שברכת אהבה רבה פוטרת מברכות התורה, מוכח כפירוש רש"י שברכת 'והערב נא' אינה ברכה לעצמה אלא היא שייכת לברכה הראשונה.

ובאגרות משה (שו"ת, או"ח ח"א סי' כא) נשאל, איך יוצאים בברכת אהבה רבה ידי חובת ברכת התורה, הרי היא רק לשון בקשה, ואינה שייכת לברכת הערב נא שהיא לשון ברכה והודאה לשעבר, כמו שכתבו רש"י (ד"ה ברוך) **ותוספות** (ד"ה ה"ג ברוך) שלכן אין גורסים 'למדני חקיך' בסיום ברכת 'והערב נא'[מג].

ותירץ, שדווקא לענין חתימת ברכת והערב נא, כתבו **הראשונים** שאין שייך לחתום בתפילה ובקשה, שלבקש צריך באמצע הברכה, וכוונת החתימה שבכל הברכות היא בשני דרכים: א. להודאה על זה שאנו מקוים שתיעשה בקשתנו, ותיקנו להודות על זה מתחילה קודם שנעשה, משום שבידו של הקב"ה לעשות בקשתנו ולכן ודאי יעשה כשנזכה. ב. שאנו מבקשים מאתו יתברך, משום שבידו הדבר, שהוא חונן הדעת, והוא הרוצה בתשובה, וכדומה. ולכן לא שייך שגם החתימה תהיה בלשון בקשה, שא"כ במה נחלקת מהברכה גופה. אבל עיקר נוסח הברכה שצריך לומר לקיום מצוה, שייך לאומרה גם בלשון תפלה ובקשה, שממילא הוא כאילו אמר בברכתו שבח והודאה על שנתן לנו התורה, שאם לא כן על מה מתפלל שיתן בלבו ללמוד וללמד[מד].

ברכת אהבת עולם בערבית פוטרת מברכות התורה

שם. מבואר בגמרא שברכת אהבה רבה פוטרת מברכות התורה, **ובתלמידי רבינו** יונה (לעיל ג. ד"ה וכתב) מבואר שגם ברכת אהבת עולם בערבית פוטרת מברכות התורה. וכן כתבו **בארחות** חיים (תלמוד תורה סי' א) **ובלקט יושר** (או"ח, מג.).

ובמשנה ברורה (סי' מז ס"ק יג) כתב, שנפקא מינה לענין אם עבר וישן שינת קבע על מיטתו קודם, שלדעת השולחן **ערוך** (שם סי"א) שינת קבע מפסקת מברכות התורה של שחרית[מה]. אמנם אף לפי המנהג כדעת היש אומרים (הו"ד בשו"ע שם) להקל, מ"מ טוב יותר שיכוין בברכת אהבת עולם לפטור, כדי לצאת ידי דעת רוב הפוסקים המחמירים בזה.

ובקונטרס עובר **אורח** (להאדר"ת, סי' מז) נסתפק אם ברכת אהבת עולם בערבית פוטרת.

אם בברכות התורה או באהבה רבה נפטר מלימודו של כל היום

שם. **התוספות** (ד"ה שכבר) הביאו דברי הירושלמי (פ"א ה"ה) שמה שאמרו שכבר נפטר באהבה רבה, הוא כששנה על אתר[מו], ופירושו שלמד דבר תורה מיד לאחר התפילה[מז]. וכתבו שהרב ר' יצחק נשאל, שהרי אין אנו לומדים דבר תורה מיד לאחר תפלת השחר, משום שאנו טרודים במלאכה עד אמצע היום או יותר, ואם כן מדוע אין אנו מברכים ברכת התורה בהמשך היום כשאנו מתחילים ללמוד תורה, שהרי מבואר בדברי הירושלמי שאם הפסיק בין ברכות התורה ללימודו, אינו נפטר במה שבירך כבר.

והשיב ר"י בשני דרכים: א. שאין ההלכה כהירושלמי, משום שדין זה לא הוזכר בגמרא שלנו[מח], ולפי הגמרא שלנו ברכות התורה וכן ברכת אהבה רבה פוטרים אף אם הפסיק בין הברכה ללימוד התורה[מט]. ב. עוד תירץ ר"י, שדברי הירושלמי הם דווקא לענין ברכת אהבה רבה שאין נפטר בה מברכות התורה אלא אם ילמוד מיד וגם לא יסיח דעתו[נ], שעיקר סיבת אמירתה היא משום קריאת שמע, ולא בשביל לפטור כברכות התורה. אבל ברכת 'אשר בחר בנו' וברכת 'לעסוק בדברי תורה' שעיקר מה שתיקנו לאומרם הוא לברכת התורה, הרי הם פוטרים את כל היום, אף שלא למד מיד לאחריהם והפסיק הרבה בין אמירתם לבין לימוד התורה.

ובבית יוסף (סי' מז ס"ז - י ד"ה ולא כא) הקשה על תירוצי התוספות בשם ר"י, שהרי בברכת המוציא או בברכת המצוות אם הפסיק בין ברכה לאכילה או למצוה צריך לחזור ולברך.

ותירץ, שברכת המוציא היא על הנאת האכילה וכן ברכות המצוות הן על עשיית המצות, והאכילה והמצוות אין צריך לעשותם תמיד, ולכך כשעושה אותם צריך שלא יפסיק ביניהם להוכיח שהברכה חוזרת על האכילה או על עשיית המצוה. אבל בתלמוד תורה האדם מחויב שלא להפסיק מלהתעסק בו כלל, לכך כשבא ללמוד כמה שעות אחר שבירך אין מוכח מכך שהוא קורא בלא ברכה, שהרי אפשר שכשהשכים בירך ושנה לאלתר.

ועוד תירץ הבית יוסף, שאכילה ועשיית המצוות כיון שאם רצה שלא לעשותן עד אחר שעה, הרשות בידו, וא"כ כשמפסיק בין ברכה לאכילה או לעשיית המצוה, נראה שאותה ברכה אינה חוזרת על אותה אכילה או אותה עשייה, אבל תלמוד תורה שחייב לעסוק בו תמיד, לכך כשמפסיק בין ברכה ללימוד אין זה הפסק מאחר שבאותו זמן שהפסיק היה מחויב ללמוד. ומבואר מדברי הבית יוסף, שלשיטת ר"י אין צריך ללמוד מיד אחר ברכות התורה[נא].

והב"ח (שם ס"ה) נחלק על ביאור הבית יוסף, משום שבודאי אין להפסיק בין ברכות התורה ללימוד, אף לדעת ר"י. וכתב לבאר את התירוץ השני שכתב ר"י, שכשנפטר באהבה רבה צריך לשנות לאחר התפילה בשביל שיגלה דעתו שלדעת כן קרא קר"ש לצאת בה ידי חובת קר"ש די חובת הקריאה, אבל אם לא שנה מיד לאחר התפילה, גילה דעתו שמתחילה קרא אותה רק משום חיוב קריאת שמע בלבד, ולא לדעת חובת הקריאה[נב]. אבל ברכות התורה שתיקנום לחיוב קריאת התורה, כיון שבירכם בבוקר קודם פרשת התמיד ומשנת איזהו מקומן וברתא דרבי ישמעאל, אע"פ שלא שנה על אתר מיד לאחר פרשת

לח. **ובמנחת** חינוך (מצוה תל אות ה) כתב לדון, שאפשר שנשים שכבר למדו את הדינים שלהן, שוב אינן בגדר ערבות, ואינן יכולות להוציא את האנשים ידי חובתם. לט. **וראה** בציץ אליעזר (שו"ת, חט"ו סי' כד) ובקהלות יעקב (סי' כד) מה שביארו בדבריו. מ. **וראה** עוד בענין זה, בספר בשבילי אורייתא (סי' ט). מא. **ברש"י** שברי"ף (ד"ה שכבר) הגירסא היא 'וכן ותלמדם'. הגהות וציונים. מב. **וכן** כתב בשפתי חכמים (ברש"י שם). מג. **ראה** במגיד תעלומה (על הרי"ף, ד"ה ואולי) שהרי"ף חולק על רש"י מחמת קושיא זו שבברכת אהבה רבה אין לשון בקשה. מד. **ועיין** שם עוד מה שהוסיף לבאר תירוץ זה, ועוד תירץ באופן אחר לחלק בין ברכות התורה לשאר ברכות. מה. **ועיין** בביאור הלכה (שם ס"ז ד"ה ברכת) עוד נפק"מ בדין זה. וראה באשי ישראל (פ"ו סי"ד) שכתב כן לענין נער שנעשה בר מצוה. מו. **ראה** בגליוני הש"ס (בתוס' שם) ובביאור הלכה (סי' מז ס"ז ד"ה אם למד), מה נחשב 'על אתר', ועד כמה זמן אינו נחשב להפסק. מז. **ובבית** יוסף (סי' מז ס"ז - י ד"ה ולא כא) הקשה למה לו לירושלמי לומר על הנפטר באהבה רבה שצריך שילמוד מיד, הרי לעולם הוא לומד שהרי קורא קר"ש אחר אהבה רבה. וכתב שאפשר לומר שפעמים שאינו קורא קר"ש סמוך לאהבה, שהרי מצינו בגמרא להלן בסמוך שאמר להם הממונה ברכו ברכה אחת והם בירכו וקראו עשרת הדברות שמע והיה אם שמוע, וברכה אחת היינו יוצר אור, וא"כ את הברכה השניה שהיא אהבה רבה היו אומרים אחר קר"ש, ובאופן זה הוצרך הירושלמי להשמיענו שאין ברכת אהבה רבה פוטרת מברכות התורה אלא כשלמד מיד. ועוד תירץ, שקר"ש ותפילה אינם נחשבים ללימוד לענין זה, שדברי תחנונים ותפילה לחוד, ודברי תלמוד תורה לחוד, וקר"ש הרי היא כתפילה. ובהפלאה (ד"ה עוד) כתב, שלא די בקר"ש כיון שצריך גם לשנות משנה. מח. **וראה** בפני יהושע (בתוס' שם, בא"ד והשיב) מהי ההוכחה בשיטת הגמרא שלנו. מט. **ובשיטת** הרמב"ם (תפילה פ"ז ה"י) שלא הביא דין הירושלמי, ראה בספר המפתח (שם). נ. **המהרש"ל** (בתוס' שם, בא"ד אלא) כתב שמדברי התוספות משמע שאפילו אם למד מיד אחריה, מ"מ אינה פוטרת כל היום אלא מה שלומד אחריה, אבל אם הסיח דעתו לא. וכתב שמדברי הרא"ש (סי' יג) מבואר שהיא פוטרת את כל היום. וכתב שכן מפורש בסמ"ג בשם ר"י. וראה להלן בסמוך בדברי הראב"ד שהביא הרשב"א, שכתב כהסברא שדחה המהרש"ל. וראה בהפלאה (בתוס' שם) שהאריך בזה. נא. **וכן** הבין בכוונת הבית יוסף, במעדני יו"ט (על הרא"ש, אות ט). וכן מפורש בדברי התוספות בסוף דבריהם ממה שהעירו על דברי הצרפתים. וראה להלן בסמוך בביאור המשך דברי התוספות. נב. **וסברא** זו מבוארת בתלמידי רבינו יונה (ד"ה ולפי). וראה בהגהות מלא הרועים (בתוס' שם) שתמה, שהרי מצוות אינן צריכות כוונה. ועיי"ש מה שתירץ.

התמיד, הרי הם פוטרים את כל היום ואין אומרים שגילה דעתו שמתחילה לא אמרם לדעת חובת שאר הקריאה[נג], אלא כיון שברכות התורה עיקרם נתקנו לחיוב קריאת התורה, פוטרים את כל היום אע"פ שלא שנה מיד, ואין צריך לחזור ולברך כשקורא בתורה באמצע היום, אע"פ שהפסיק הרבה בין ברכות התורה שבירך בבוקר קודם פרשת התמיד, ובין לימודו עכשיו באמצע היום.

והפני יהושע (בתוס' שם) כתב, שמדברי התוספות נראה שהבינו בכוונת הירושלמי שאע"פ שמן הסתם קרא קריאת שמע סמוך לאהבה רבה כדינה, מכל מקום אינה פוטרת את מה שלומד לאחר מכן, אלא את מה שלומד ושונה לאלתר לאחר שסיים תפילתו[נד], מה שאין כן כשהלך אחר התפילה ונפנה לעסקיו וחוזר ללימודו, צריך לחזור ולברך. ולפי זה מבוארים דברי ר"י בהשכים לשנות והקדים ובירך ברכת התורה ושנה דברי תורה, ואח"כ נפנה לעסקיו וחזר ללימודו, שלפי הגמרא שלנו אין צריך ללמוד לאלתר, שלאחר שנפטר באהבה רבה, אין צריך לברך כלל אפילו במה שלומד כל היום[נה]. ועוד השיב ר"י, שדווקא ברכת אהבה רבה אינה חשובה לפטור את כל היום אלא במה ששונה לאלתר אחר התפילה באותו מקום, מה שאין כן ברכות התורה הן חשובות הרבה, ופוטרות את כל היום, ומה שנפנה לעסקיו אינו היסח הדעת להפסיק בין לימוד ללימודו[נו].

ונמצא לפי זה שכל דברי התוספות הם לענין הפסק בין לימוד ללימוד, ולא דיברו התוספות מענין הפסק בין ברכות התורה ממש לבין הלימוד לאחר הברכה, ומן הסתם צריך ללמוד איזה מקרא או משנה סמוך לברכה ממש, כמו בשאר כל הברכות שצריך לברך עובר לעשייתן וסמוך לעשייתן ממש, ואין להפסיק בין הברכה למצוה. ולא שייך לומר שהגמרא שלנו נחלקה בזה על הירושלמי, שהרי גם מהגמרא שלנו מדויק כן, שדווקא כשהשכים לשנות קודם קר"ש, צריך לברך ברכת התורה, אבל אם אינו שונה קודם קר"ש אלא לאחר קר"ש, לא שייך שיברך ברכות התורה כלל, בין קודם קר"ש ובין לאחר קר"ש שהיא כברכה שאינה צריכה, כיון שנפטר באהבה רבה[נז].

בשיטת הראב"ד שהגירסאות נחלקו אם הברכה פוטרת את לימודו לכל היום

שם. הרשב"א (ד"ה הסכים) הביא דברי **הראב"ד**, שיש שגורסים 'והוא שקרא על אתר', ולפי זה כל שקרא קריאת שמע סמוך לאהבה רבה יצא ידי ברכה כל היום, לפי שכבר בירך על התורה פעם אחת בבוקר. אבל לפי הגירסא 'והוא ששנה על אתר', אין הברכה מוציאתו אלא ידי חובת ברכה על אותה קריאה הסמוכה לברכה, אבל אם הפסיק וחזר וקרא צריך לחזור ולברך[נח].

במנהג הצרפתים לומר פסוקים ומשנה מיד לאחר ברכות התורה

שם. כתבו התוספות (ד"ה שכבר), שמשום דין הירושלמי שצריך לשנות תיכף לאחר ברכת התורה, נהגו הצרפתים שאחר ברכת התורה אומרים פסוקים וברכת כהנים, וגם את המשנה (פאה פ"א מ"א) אלו דברים שאין להם שיעור, ואת הברייתא (שבת קכז.) אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן וכו'[נט], ועל ידי כן נפטרו מברכות התורה לכל היום[ס]. **ובמשנה ברורה** (סי' מז סק"כ) כתב, שהטעם שאומרים ג' פסוקים הללו, משום שרצו לסדר כדרך הקורא בתורה, ונקטו פסוקים אלו משום שיש בהם ברכה[סא].

וביאר הב"ח (שם ס"ה), שכוונת התוספות ליתן טעם על מה שלא סמכו הצרפתים ברכות התורה לפרשת התמיד ואיזהו מקומן, והיינו משום שדברי הירושלמי שצריך לשנות גם אחר ברכות התורה שבבוקר, ולכך אם לא שנה מיד קודם פרשת התמיד, גילה דעתו שלא קרא פרשת התמיד אלא לצאת ידי חובת קרבן התמיד, ולא לצאת ידי חובת הקריאה, וממילא לא נפטר על ידי ברכות התורה מלברך כל היום, ועל כן נהגו לומר פסוקי ברכת כהנים קודם פרשת התמיד כדי לצאת ידי חובת הקריאה שלאחר ברכות התורה, וממילא אף על פי שהפסיק הרבה מלימודו, חוזר וקורא בתורה ואינו צריך לברך.

והפני יהושע (בתוס' שם) דחה פירוש הב"ח, שאם כן העיקר חסר מדבריהם. ועוד דקדק, מה הסברא לדמות פרשת קריאת שמע לפרשת התמיד ומשנת איזהו מקומן, שהרי אף להמבואר מדברי הירושלמי שקריאת שמע אינה עולה במקום לימוד התורה, היינו משום שקריאת שמע היא מצות עשה בפני עצמה, מה שאין כן פרשת התמיד ומשנת איזהו מקומן ובריתא דרבי ישמעאל שעיקר תקנת אמירתם היא בשביל לימוד התורה במקרא ובמשנה ובגמרא, כמבואר בתוספות בקידושין (ל. ד"ה לא), א"כ שייך ביותר לסמוך להם ברכות התורה.

ולכן ביאר בכוונת מנהג הצרפתים, שאף על פי שמן הסתם אומרים פרשת התמיד ומשנת איזהו מקומן ובריתא דרבי ישמעאל כמו שכתב הטור (או"ח סי' מו), מכל מקום לפי שאין אומרים ענייני הקרבנות אלא דווקא ביום, ופעמים שאדם משכים קודם עלות השחר שעדיין אין לומר קרבנות, לכך נהגו לקרות פסוקי ברכת כהנים ומשנת אלו דברים סמוך לברכות התורה ממש. ועוד שיש להקדים ברכות התורה קודם לכל ברכות השחר שהן ברכת הודאה מענין עולם הזה וענייני הגוף, וכיון שעיקר בריאת האדם אינה אלא בשביל התורה, ככתוב (ירמיהו לג כה) 'אם לא בריתי יומם ולילה' וגו'[סב], לכן ראויה ברכת התורה להאמר מיד בהשכמה קודם לכל הברכות, ולכך נהגו לקרות פסוקי ברכת כהנים ומשנת אלו דברים סמוך לברכת התורה ממש[סג].

בשיטת התוספות שאין צריך לומר פסוקים ומשנה מיד לאחר ברכות התורה

שם. כתבו התוספות (ד"ה שכבר), שלפי מה שכתבו בשם ר"י שהגמרא שלנו חולקת על הירושלמי וסוברת שאין צריך ללמוד מיד לאחר ברכת התורה, אם כן אין צריך לנהוג כהצרפתים לומר את הפסוקים הללו.

והמהרש"ל (בתוס' שם, בא"ד אבל) דייק מדברי התוספות, שיכול לברך ברכות התורה אפילו אם לא יאמר את הפסוקים הללו, ולא ילמד כלל, וסברתם היא, שהרי אי אפשר שלא ילמד האדם כלל בכל יום, שאפילו הפסוק הראשון של קריאת שמע הוא תורה. וכתב שמדברי **הרא"ש** (סי' יג) נראה שהדבר פשוט שאף לפי הגמרא שלנו אי אפשר לברך ברכת התורה אם לא שילמד או יקרא פסוקים[סד].

ובפני יהושע (ד"ה אלא) כתב להעיר על דברי התוספות, שהרי נידון הירושלמי והגמרא שלנו החולקת על הירושלמי, אינו לענין הפסק בין ברכה ללימוד, אלא לענין הפסק בין לימוד שמיד לאחר הברכה, לבין לימוד שלאחר זמן, אבל לדברי הכל אין להפסיק בין ברכה ללימוד, וצריך שיקרא קר"ש או שאר פסוקים או משנה או גמרא סמוך לברכת התורה או לאהבה רבה כמו בשאר ברכת המצוות[סה].

אין אדם מסיח דעתו מללמוד ולכך אינו חוזר ומברך אף בלילה שלאחריו

שם. הקשו התוספות (ד"ה שכבר), שכיון שביאר ר"י שכשבירך ברכות התורה או ששנה תיכף לאחר אהבה רבה, אין צריך לחזור ולברך אע"פ שהפסיק מלימודו, אם כן מדוע לגבי מצות סוכה הדין הוא שעל כל סעודה וסעודה צריך לברך לישב בסוכה. ותירצו, שלגבי לימוד תורה אינו מייאש דעתו מללמוד עוד, שבכל שעה מחויב האדם ללמוד תורה ככתוב 'והגית בו יומם ולילה', והרי זה כמו שיושב כל היום ולומד בלא הפסק. אבל האכילה בסוכה נעשית בשעה קבועה, ולכך כשבא לאכול עוד, הרי זה הפסק וצריך לחזור ולברך[סו].

וכתב הצל"ח (ד"ה ואומר), שסברת התוספות שייכת רק באנשים שמחויבים ללמוד תורה כל היום, אבל נשים שאינן מחויבות ללמוד כל היום, אף שמברכות ברכת התורה מפני שלומדות תורה שבכתב או שלומדות את הדינים שלהן, מכל מקום לא שייך בהן הטעם של 'והגית בו יומם ולילה', שהרי אינן מחויבות ללמוד כל היום, ולכך כשחוזרות ללמוד צריכות הן לחזור ולברך ברכות התורה. אולם **בהליכות שלמה** (אויערבך, פ"ו סק"ד) כתב שאין צריכות לחזור ולברך, משום שאינן מסיחות דעת מאיסורי התורה והמצוות שהן צריכות לקיים.

נג. **ומה** שאמר פרשת התמיד אינו אלא לצאת ידי חובת קרבן תמיד, וכן משנת איזהו מקומן לצאת ידי חובת שאר קרבנות, וכן ברתא דרבי ישמעאל לצאת ידי חובת מדרש. נד. **והתפילה** אינה מפסקת בין הלימוד של פרשת קריאת שמע לבין מה שלומד לאחר התפילה, שתפילה אינה כהיסח הדעת, משום שקר"ש ותפילה הם ענין אחד, וכיון שמיד אחר התפילה חוזר ללימודו באותו מקום, לכך נפטר בברכת אהבה רבה. נה. **שמפשטות** דברי הגמרא נראה שדין זה אינו שייך דווקא להאמור לעיל בסמוך בהשכים לשנות שלומד מיד סמוך להשכמתו אחר קר"ש. נו. **שאין** כוונת הירושלמי שאם נפנה לעסקיו צריך לחזור ולברך משום הפסק בין לימוד של פרשת קריאת שמע לשאר לימודו כל היום. נז. **נראה** כוונתו, שלפי מה שביאר לעיל שגם לגמרא שלנו צריך ללמוד מיד אחר ברכות התורה, אין לומר שברכת התורה תועיל אף כשאינו לומד מיד לאחר אמירתה, שאם כן היה יכול לברך אף כשאינו שונה קודם קריאת שמע. [ומדברי הפני יהושע מבואר חידוש, שאם אינו שונה קריאת שמע, עדיף לו שלא יברך ברכות התורה קודם התפילה, שכיון שהוא נפטר באהבה רבה, א"כ ברכות התורה הם ברכה שאינה צריכה. וצ"ב. וראה בחקרי לב (או"ח סי' ט) שעדיף שלא לסמוך על ברכת אהבה רבה, משום שאין עושים מצוות חבילות חבילות]. וראה עוד להלן בסמוך מה שהעיר הפני יהושע לפי דרכו על דברי התוספות בסוף דבריהם. נח. **וראה** בביאור הגר"א (סי' מז ס"ח) מה שדן בכוונת הירושלמי בשני דרכים, אם כששנה על אתר נפטר מברכות התורה לכל היום. נט. **המהרש"ל** (בתוס' שם, בא"ד שהיא) העיר שמשנה שלימה היא ולא ברייתא. וראה במהרש"א (בתוס' שם) שכתב ליישב שבמשנה בפאה (שם) לא נמנו כל הדברים הללו אלא כיבוד אב ואם וגמילות חסדים והבאת שלום שבין אדם לחבירו ותלמוד תורה וכו'. עיי"ש עוד שהכריח שברייתא היא ולא משנה. ס. **כן** ביאר בכוונתם בביאור הגר"א (סי' מז ס"ח). סא. **וכתב** שמותר לאמרם אפילו קודם אור הבוקר, שלא כיש מחמירים לאסור אז לומר אלו הפסוקים מטעם שאין נשיאת כפים בלילה, שהרי מטעם לימוד אנו אומרים אותם ולא מטעם נשיאת כפים. וראה עוד בארץ צבי (שו"ת, סי' כ) ובקרית חנה דוד (שו"ת, סי' ט) בטעם אמירת פסוקים אלו. סב. **ואפילו** ברכות 'שלא עשני גוי, ועבד, ואשה' לא נתקנו אלא בשביל התורה והמצוות, כמבואר בטור (סי' מו). סג. **ועיי"ש** עוד מה שכתב לפרש בסברת מנהג הצרפתים, שהם סוברים כסברת הראב"ד שהובא ברשב"א שצריך לקרוא קריאת שמע סמוך לאהבה רבה בלי הפסק בינתיים. סד. **וכן** נקט בהפלאה (ד"ה ועתה). וראה בהגהות תפארת שמואל (על הרא"ש, אות א) ובמעדני יו"ט (שם, אות ט) שהביאו דברי הב"י (סי' מז) שהובא לעיל בסמוך, שיש לפרש כוונת הרא"ש כהתוספות. וראה בזה במשנה ברורה (שם ס"ק יט). סה. **וכתב** להוכיח כדבריו מהמשך דברי הגמרא, שאם נאמר כמסקנת התוספות ששייך לברך ברכת התורה בהשכמה אף שאינו לומד לאלתר כלל אלא לאחר כמה שעות [כמשמעות לשון השולחן ערוך (סי' מז ס"ט) שיש אומרים כן], א"כ מדוע אמר שמואל שדווקא אם השכים לשנות עד שלא קרא ק"ש, מברך, ומשמע שבשביל לימוד שלאחר זמן אין צריך לברך. ועוד דייק כדבריו ממה שהוכיחה הגמרא שלפי רב צריך לברך לתלמוד ממה שבירך ושנה להם, והרי אפילו אם אין צריך לברך בשביל גמרא ומשנה היה רב צריך לברך ברכת התורה בשביל לימוד מקרא משנה וגמרא שילמוד במשך היום, שלמסקנת התוספות מברך כל אדם בכל יום בהשכמה בשביל הלימוד שלומד בכל היום. ועיי"ש מה שדן ביישוב קושיותיו. סו. **ראה** באגרות משה (שו"ת, יו"ד ח"ד סי' לו אות ו - ז) שהאריך לבאר קושיית התוספות ותירוצם.

ותלמידי רבינו יונה (ד"ה ולכאורה) דקדקו, שלכאורה היה נראה לחלק שדווקא אדם הרגיל לקרוא בתורה כל היום או רובו, נפטר בברכת התורה שאמר בבוקר, מפני שלדעת כן בירך שיקרא כשירצה בין מיד ובין לאחר שעה, אבל אדם שאין דרכו לקרוא בתורה בקביעות ואינו יודע אם יקרא אם לא, אם אירע שבא ללמוד, ראוי לחייבו לברך כיון שמתחילה לא נתכוין בברכה על מה שיקרא בתורה ביום. ושוב כתבו, שנהגו העולם שלא לברך כלל גם כשאירע שבא ללמוד, שכשמברך בבוקר נפטר מכל מה שיקרא ביום[סז].

והקשו, שהרי תפילין שמצותן כל היום, אם חלצן וחזר והניחן צריך לברך, וכן בציצית שמצותה כל היום, אם מתעטף בה הרבה פעמים ביום צריך לברך על כל פעם[סח]. ותירצו, שכשחולץ את התפילין או שמפשיט את הציצית, נגמרה מצותן, וכשחוזר ומניחן או לובשן מצוה אחרת היא וחוזר ומברך. אבל כשקרא פעם אחת בתורה, עדיין לא נגמרה מצותה שהיא כל היום, ולפיכך כשחוזר וקורא, אין צריך לחזור ולברך[סט].

ועוד כתבו, שלכך אפילו כשקורא בלילה, אין אומרים שהלילה הולך אחר היום שלאחריו לענין שיצטרך לחזור ולברך כדין התורה בשאר הדברים. והיינו שאנו כשכיר יום שאין לו להתבטל ממלאכתו כל היום, וכן אין לנו להתבטל מלימוד התורה כל היום, ומה שאנו בטלים מללמדה ביום הוא כמו הלוואה אצלינו, ואנחנו פורעים חיוב זה בלילה, אם כן לימוד התורה בלילה הוא של היום שלפניו, ולפיכך נפטר בברכת התורה של יום, גם מה שלומד בלילה[ע].

הטעם שאין מברכים על שינה בסוכה

שם. הקשו התוספות (ד"ה שכבר), מפני מה כשאנו באים לישן בסוכה, אין אנו מברכים 'לישן בסוכה'[עא], **והרא"ש** (סי' יג) הוסיף להקשות, שהרי שינה חמורה מאכילה, שאכילת עראי מותרת חוץ לסוכה, ואילו שינת עראי אסורה חוץ לסוכה.

ותירצו, שברכת 'לישב בסוכה' שמברכים על אכילה, פוטרת גם את השינה. וכתב **הרשב"א** (ד"ה השכים), שממה שלא הצריכו לברך 'לישב בסוכה' אלא מסעודה לסעודה, ואפילו אם הלך לעסקיו ולאחר מכן נמלך לישן אינו חוזר ומברך, יש להביא ראיה לענין ברכת התורה, שכל שכן שאינו מסיח דעתו מן הלימוד, ועל כן נהגו שלאחר שבירך ברכת התורה בבוקר, אף שהסיח דעתו אינו חוזר ומברך.

ועוד תירצו התוספות, שיש לחשוש שמא לא יישן ואם כן נמצא שהוא מברך ברכה לבטלה, שהרי אין בידו לישן בכל שעה שירצה[עב].

והרש"ש (בתוס' שם) הקשה על התירוץ השני שבתוספות, שבתענית (יז:) מבואר לגבי איסור הכהנים לשתות יין בזמן שבית המקדש קיים, שבזמן הזה אין אוסרים משום שמא יבנה בית המקדש, מפני שאפשר שישן מעט ויפוג ממנו יינו. ומשמע מדברי הגמרא שאין חוששים שמא לא יישן[עג].

ובביאור הגר"א (או"ח סי' תלב ס"ב) כתב, שמה שנחלקו הפוסקים האם בבדיקת חמץ צריך להקדים ולהניח פתיתים של חמץ בשביל שלא תהא ברכתו לבטלה אם לא ימצא חמץ, הרי זה תלוי בשני תירוצי התוספות, שלפי התירוץ הראשון אין חוששים בזה משום ברכה לבטלה, כיון שכוונתו היתה למצוא חמץ. אבל לפי התירוץ השני שאף שהיה בדעתו לישן, כיון שלא נרדם נמצא שברכתו לבטלה, אם כן גם כשבירך על דעת לישן ולא ישן, הרי ברכתו לבטלה. וכתב הגר"א להוכיח ממה שמברכים ברכת 'המפיל' קודם השינה, שאין חוששים שלא יישן[עד].

ובתלמידי רבינו יונה (ד"ה וכיוצא) הביאו שהורה **רבי יעקב**, שבסוכה אינו מברך על השינה שמא לא יוכל לישן ותהא הברכה לבטלה. ולכאורה היה ראוי לתקן שיברך בשעה שמתחיל להתנמנם, אבל לא תיקנו כן משום שחששו שבאותה שעה אין ידיו נקיות, שהידים עסקניות הן. ושאלו לו א"כ נמצא שישן בה בלא ברכה, והשיב שהברכה שמברך בשעת אכילה פוטרת הכל עד אכילה אחרת, שהאכילה עיקר לגבי שאר הדברים, ולכך הברכה על האכילה פוטרת את השינה והטיול וכל מה שמשתמש בה עד האכילה האחרת, וכמו כן ברכות התורה שבירך בבוקר, פוטרות גם את הלילה שלאחר מכן.

האם העומד ממיטתו בלילה צריך לברך ברכות התורה

שם. התוספות (ד"ה שכבר) הביאו דברי רבינו תם, שכשאדם עומד ממיטתו בלילה ללמוד, אינו צריך לברך ברכות התורה, מפני שברכות התורה שבירך אתמול בשחרית, פוטרים את לימודו עד שחרית שלמחרת[עה]. ודחו התוספות את דברי רבינו תם, ולשיטת התוספות השינה מפסקת, ולכך כשעומד ממיטתו בלילה צריך לחזור ולברך[עו]. **והרא"ש** (סי' יג) כתב, שאף שינת קבע ביום מפסקת וצריך לחזור ולברך[עז].

והצל"ח (בתוס' שם, בא"ד והיה) הסתפק לפי דעת רבינו תם, האם אפשר לברך ברכות התורה בלילה בשביל לפטור את הלימוד אחר שיעלה עמוד השחר, שכיון שבלילה עדיין אינו חייב לברך, יש לומר שכשם שמי שאינו מחויב בדבר אינו יכול לפטור את המחויב בדבר, כמו כן הוא עצמו בשעה שאינו מחויב, אינו יכול לפטור אפילו את עצמו על השעה שיתחייב, והברכה שבירך עתה היא לבטלה. או שאין זה דומה לאינו מחויב בדבר, ויכול לברך בלילה על הלימוד לאחר עלות השחר[עח]. וכתב, שמכל מקום מי שהיה ניעור כל הלילה בודאי אינו צריך לברך קודם אור היום, שאף שפסק **המגן אברהם** (סי' מז ס"ק יב) שהוא צריך לברך ביום, על כל פנים לא יקדים לברך קודם שיאיר השחר[עט].

ובמנחת יצחק (שו"ת, ח"ג סי' נט ד"ה ה' אמנם) כתב לפשוט את ספיקו של הצל"ח, על פי מה שכתב **המרדכי** (מגילה פ"ב רמז תשלח) בשם **רבינו טוביה מווינא** שכשקידש בזמן תוספת שבת שהוא מחויב רק מדרבנן, יכול לצאת ידי חובת הקידוש גם על הלילה שהוא מחויב אז מן התורה, ויש לדון מכך לענינינו שיכול לפטור את של יום. וכתב שלכאורה יש לדחות שלגבי קידוש הוא מחויב מדרבנן, מה שאין כן בלילה אין עליו אפילו חיוב דרבנן. וכתב ליישב, שהרי מה שהמחויב מדרבנן מוציא את המחויב מן התורה ידי חובתו היינו רק מטעם ערבות, והרי אף אם אינו מחויב כלל, מדין ערבות אם יצא מוציא, כיון שהוא שייך בחיוב זה בפעם אחרת, וא"כ יש לדון שכל שכן שיכול לברך בלילה ברכת התורה לפטור את החיוב של היום שלאחריו.

ובישועות יעקב (סי' מז ס"ק א) הקשה על דעת רבינו תם, מהמבואר להלן (יד:) שרב הקדים ובירך ברכת התורה והיה שונה דברי תורה, וסבורה היתה הגמרא לומר שמדובר כשעדיין לא הגיע זמן קריאת שמע, ומכל מקום היה מברך, ומוכח מכך שלא כרבינו תם[פ].

ובמכתבי תורה (גול, סי' נו) כתב, שיש ליישב שאפילו לרבינו תם שברכת התורה של אתמול פוטרת עד עלות השחר של היום, אך כיון שלאחר עלות השחר חייב לברך, יכול להקדים ולברך קודם עלות השחר, לפטור את החיוב של היום. והיינו כהצד השני שבספיקו של הצל"ח[פא].

סז. **ראה** במשנה ברורה (סי' מז ס"ק כב) שנחלקו הפוסקים אם יש לחלק שאדם שאין דרכו ללמוד ונמלך ללמוד, חייב לברך ברכת התורה. סח. **וכתבו** שקבלה בידי רבינו יונה מרבותיו שאפילו אם נפלה הטלית מעליו ולקחה מיד ונתעטף בה, מברך עליה, ואע"פ שלא נתכוין להסירה מעליו, וכמו כן ראוי לומר שאע"פ שמצות הקריאה כל היום היה לו לומר שיברך ברכת התורה בכל פעם ופעם. סט. **וראה** בפני יהושע (בתוס' שם, בא"ד והסיב) מה שהקשה בזה. וראה באבן שלמה (בתוס' שם) ביישוב קושיית תלמידי רבינו יונה. ע. **והביאו** שכיוצא בזה הורה רבי יעקב ז"ל, שבסוכה אינו מברך על השינה שמא לא יוכל לישן ותהא הברכה לבטלה. ולכאורה היה ראוי לתקן שיברך בשעה שמתחיל להתנמנם, אבל לא תיקנו כן משום שחששו שבאותה שעה אין ידיו נקיות, שהידים עסקניות הן. ושאלו אותו א"כ נמצא שישן בה בלא ברכה, והשיב שהברכה שמברך בשעת אכילה פוטרת הכל עד אכילה אחרת, שהאכילה עיקר לגבי שאר הדברים, ולכך הברכה על האכילה פוטרת את השינה והטיול וכל מה שמשתמש בה עד אכילה אחרת, וכמו כן ברכות התורה שבירך בבוקר, פוטרים גם את הלילה שלאחריו. עא. **ראה** לעיל בסמוך שביארו התוספות הטעם שצריך לברך על כל אכילה ואכילה, ולזה הקשו שגם על שינה בסוכה היה ראוי לברך בפני עצמה. ובפני יהושע (בתוס' שם, בא"ד וא"ת) דקדק, שהרי לפי מה שהיו התוספות סבורים בתחילה שצריך לברך ברכת התורה בכל פעם ופעם, יש להקשות ביותר מדוע אין מברכים 'לישן בסוכה'. ועיי"ש מה שכתב ליישב קצת על פי לשון הרא"ש (סי' יג) והרשב"א (ד"ה השכים), שעל מה שמשמע מדברי הר"י שאנשים שתורתם אומנותם אינם צריכים לחזור ולברך משום שדעתם תמיד על הלימוד, הקשו תוספות, א"כ למה אין מברכים בסוכה על השינה, שמן הסתם אין דעתם משעת אכילה לפטור את השינה, ועל זה תירצו, שאע"פ כן ברכת אכילה פוטרתה, לפי שהשינה היא דבר מצוי ואין קבע לשינה. וראה בקרן לדוד (שו"ת, או"ח סי' נט) שדן בדברי הפני יהושע. וראה עוד בזה בויען יוסף (שו"ת, או"ח סי' שעד). וראה במעון הברכות (בתוס' שם, בא"ד וא"ת) בביאור קושיית התוספות ותירוצם. עב. **וראה** בליקוטי שושנים (שו"ת ויברך דוד, בטעם שאין מברכים על שינה בסוכה, עמוד רסח) שהאריך לדון בתירוצי התוספות, והביא דברי האחרונים ליישב קושיית התוספות באופנים אחרים.

עג. **וראה** במגדים חדשים (בתוס' שם), שיישב קושיית הרש"ש, שמשום שכששתה יין, מסתבר יותר שירדם, או משום שלגבי בית המקדש שיש הרבה כהנים יש לסמוך ולומר שהרבה מהכהנים יוכלו לישון מעט, ואין לחשוש למיעוט מהכהנים שלא ירדמו. עד. **וראה** בברכת אברהם (מ"ד סי' קסו) ובהגהות מהר"ץ חיות (בתוס' שם) שדחו את ההוכחה מברכת המפיל. עה. **ומכל** מקום בשחרית מברך, משום שהוא כבריה חדשה. הגהות רש"ש טויבש (בתוס' שם). וראה בברכי יוסף (סי' מז סק"ו) שהביא ראיה לשיטת ר"ת, וראה במכתב לחזקיהו (שו"ת, או"ח סי' ד, יח:) שדחה הוכחתו. ועיין עוד בבאר המים (שו"ת, סי' ג) ובמהרש"ם (שו"ת, ח"ג סי' שלו). עו. **וכן** נפסק בשו"ע (סי' מז סי"ג). וראה בפוסקים (שם) חילוקי דינים בזה. וראה במעון הברכות (בתוס' שם) שהוכיח מדברי רש"י (לעיל ה: ד"ה סמוך) שחולק על רבינו תם. ויש לדון לשיטת התוספות שחולקים על רבינו תם, האם סוברים שהשינה מפסקת, ולכך מברך כשקם ממיטתו, אם כן כשהיה ניעור כל הלילה, אין כאן הפסק, ולא יתחייב כלל בברכות התורה באותו היום, וראה במגיד תעלומה (בתוס' שם) שכתב כן, אמנם במטה יהודה (סי' מז ס"ק טו) ובפמ"ג (שם א"א ס"ק יב) כתבו, שהתוספות מודים לרבינו תם שמשעלה עמוד השחר צריך לברך אף שהיה ניעור כל הלילה. וראה עוד בזה באשי ישראל (פ"ו סכ"ז). וראה בבית שערים (שו"ת, סי' לג) שדן בגדר חיוב ברכות התורה בכל יום, לפי שיטות הראשונים שיש הפסק בין הימים. עז. **ראה** בדברי חמודות (על הרא"ש, אות עו) שהעלה שלא לברך על הפסק שינה ביום. וראה בהגהות רעק"א על השו"ע (סי' מז מג"א ס"ק יב) שיש לחוש בזה לשיטת רבינו תם. ועיי"ש מה שכתוב לדון במה פרטי דינים. עח. **ועיי"ש** מה שכתב לדון בזה מדברי הגמרא להלן בסמוך. עט. **וראה** בזה בזכר יהוסף (שו"ת, סי' רכו ד"ה ולאיתי) ובבצל החכמה (שו"ת, ח"ה סי' קסח סק"ז) שנחלקו בדין הניעור כל הלילה. פ. **ועיי"ש** שכתב, שאפשר שנחלקו הסוגיות בדינו של רבינו תם, לפי מה שביאר שנחלקו אמוראים בגדר ברכת התורה אם היא ברכת המצוות או ברכת הודאה, שאם היא ברכת המצוות מסתבר להצריכו לברך אף בלילה, ואם היא ברכת הודאה אפשר שתיקנו לברך פעם אחת בכל יום. פא. **ועיי"ש** (הערה ט) מה שדן ביישוב קושיא זו. וראה בזה בהגהות רש"ש טויבש ובאבן שלמה (בתוס' שם).

האם אפשר לכוין שלא לצאת ידי חובת ברכות התורה לענין שאר דברי תורה

שם. בפרי מגדים (סי' נג מש"ז סק"א) כתב, שלפי ההלכה שאם אמר אהבה רבה אינו צריך לחזור ולברך, נמצא שאם לא אמר ברכות התורה קודם התפילה אינו יכול שוב לברך, כיון שכבר יצא באהבה רבה, אולם יש עצה לדבר שיכוין שלא לצאת באהבה רבה ידי חובת ברכות התורה, וממילא יהיה מחויב לברך ברכות התורה[פב].

אך בביאור הלכה (שם ס"א ד"ה ומכל מקום, בא"ד ודע עוד) פקפק בזה, לפי שבירושלמי (פ"א ה"ה) מבואר שאהבה רבה היא כברכת התורה, לפי שנתקנה על קריאת שמע שהיא תורה, ואיך אפשר לחלק את הברכה לשנים ולומר שיוצא בה כברכת התורה לענין החיוב לברך כן על קריאת שמע, ושלא יוצא בה משום ברכת התורה לשאר דברי תורה. ולכך כתב, שיותר טוב לכוין לצאת ידי חובת ברכות התורה לכל דברי תורה, וללמוד תיכף לאחר התפילה.

בסברת האמוראים אם מברך על התלמוד

ור' יוחנן אמר אף למשנה נמי צריך לברך אבל לתלמוד אינו צריך לברך, ורבא אמר אף לתלמוד צריך (לחזור ולברך) [לברך][פג]. **רש"י** (ד"ה אף) פירש סברת רבא, שהגמרא היא עיקר התורה שממנה הוראה יוצאה. וביאר שגמרא היינו סברת טעמי משנה, ותירוצי משניות הסותרות זו את זו, וחסורי מחסרא. ותלמידי רבינו יונה (ד"ה ורבי אלעזר) פירשו, שבתלמוד נתפרשו פסוקי התורה.

ובאברהם את עיניו (ד"ה א"ר הונא) ביאר סברת האמוראים שנחלקו אם צריך לברך על התלמוד, שלרבי יוחנן אין צריך לברך על התלמוד משום שאין חולקים כבוד לתלמיד, שהתלמוד הוא מדברי החכמים, ומברך רק על המקרא שהוא דברי הקב"ה. ורבא סובר שמברך אף לתלמוד, שבמקום שהרב עצמו חולק כבוד לתלמיד, אפשר לחלוק כבוד לתלמיד, ומצינו בגמרא (שבת פט.) שאמר הקב"ה למשה שמשום שמיעט את עצמו תקרא התורה על שמו, כמאמר הכתוב (מלאכי ג כב) 'זכרו תורת משה'[פד].

החילוק שבין גירסתינו לגירסת הרי"ף בסדר דברי האמוראים

ורבא אמר אף לתלמוד צריך (לחזור ולברך) [לברך] דאמר רב חייא בר אשי זימנין סגיאין הוה קאימנא קמיה דרב לתנויי פרקין בספרא דבי רב הוה מקדים וקא משי ידיה ובריך ומתני לן פרקין. הרי"ף גרס את דברי האמוראים בסדר שונה מגירסתינו, שכתב 'אמר רב הונא למקרא צריך לברך, למשנה ולתלמוד אינו צריך לברך. ורבי יוחנן אמר למשנה צריך לברך, לתלמוד אינו צריך לברך. ור"א אמר אפילו לתלמוד צריך לברך, למדרש אינו צריך לברך. ורב אמר אפילו למדרש נמי צריך לברך, דאמר רב חייא בר אשי זימנין סגיאין הוה קאימנא קמיה דרב לתנויי פרקין בספרא דבי רב וקדם ומשי ידיה ומברך ומתני לן פירקין'[פה].

ובנחלת דוד (ד"ה גירסת) ביאר החילוק שבין הגירסאות[פו], שלגירסת רש"י הדין שאף לתלמוד צריך לברך הוא השיטה האחרונה שהוזכרה בגמרא, יש לדקדק לפי זה מה הוכיחה הגמרא שלתלמוד צריך לברך ממה שרב היה מברך קודם ששנה בספרי דבי רב, והרי זהו מדרש ולא תלמוד[פז]. ולכך אין לגרוס שהיה שונה בספרי דבי רב[פח]. ולגירסת הרי"ף, השיטה האחרונה שבגמרא היא שלמדרש צריך לברך, ועל זה הוכיחו ממה שבירך רב קודם ששנה בספרי דבי רב, שלמדרש צריך לברך[פט].

והצל"ח (בתוס' ד"ה מדרש) כתב ליישב שיטת רש"י, שאפשר שכוונת רב חייא בר אשי במה שאמר 'למתני לן פרקין' היינו בספרא דבי רב, שהוא תורת כהנים, ואין כוונתו על הברייתות השנויות שם, אלא לתרץ להם ברייתות הסותרות זו את זו בתורת כהנים וסברת טעמיהם, שהוא הגמרא כמו שפירש רש"י (ד"ה אף לגמרא), וממילא מוכח מכך שצריך לברך לגמרא.

חיוב נטילת ידים קודם לימוד דברי תורה

וקא משי ידיה. הרמב"ם (תפילה פ"ז ה"י) כתב שנוטל ידיו תחילה קודם ששונה.

ובעינים למשפט (אות ד ד"ה למדרש) הביא דברי **התוספות** בסוטה (לט. ד"ה כל), שלמדו מסוגייתנו שאם לא נטל ידיו שחרית, צריך ליטול קודם ששונה דברי תורה.

והרמ"א (סי' מז סי"ג) כתב, שלכתחילה יטול ידיו קודם שיברך ללמוד, ואם אין לו מים יכול ללמוד ולברך בלא נטילה, כמו בשאר ברכות שמברך קודם נטילה, כמבואר **בשולחן ערוך** (סי' מו ס"א). וכתב **המשנה ברורה** (סי' מז ס"ק לג), שיקנח ידיו בכל דבר המנקה.

רב הוציא את תלמידיו ידי חובת ברכות התורה

ובריך ומתני לן פרקין. בהפלאה (ד"ה ובריך) ביאר, שהוציא אותם ידי חובתם, כיון שעשרה שעושים יחדיו מצוה אחת, אחד מברך לכולם. אבל אין לפרש שלכך לא בירכו הם עצמם משום שעל הרהור בדברי תורה אין צריך לברך ברכות התורה, שהרי בודאי לא הרהרו בלבד, אלא היו שואלים את ספיקותיהם ומפלפלים בדברי תורה. ועוד, שכיון ששומע כעונה, צריך לברך גם על הרהור בדברי תורה[צ].

האם צריך לברך קודם לימוד דברי אגדה או קבלה

שם. בערוך השולחן (סי' מז ס"ח) נסתפק אם צריך לברך קודם לימוד חכמת הקבלה, או לימוד דברי אגדה שבמדרשים וכיוצא בזה, שהרי אינו לומד מהם דיני התורה בי"ג מידות, ואינם עיקרים לדינים והלכות. וכתב, שהרי הם ניתנו למשה מסיני כמבואר בירושלמי (פאה פ"ב ה"ד) שכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש נאמר למשה מסיני, אם כן הם דברי תורה, וצריך לברך עליהם, והניח בצ"ע.

ובכף החיים (שם סק"ג) כתב, שהדבר פשוט שללימוד קבלה צריך לברך.

הכותב או המהרהר בדברי תורה האם צריך לברך ברכות התורה

שם. בשולחן ערוך (סי' מז ס"ג) פסק, שהכותב דברי תורה, אע"פ שאינו קורא, צריך לברך. אבל לענין המהרהר בדברי תורה פסק (שם ס"ד) שאינו צריך לברך[צא]. והוסיף **הרמ"א**, שהוא הדין שיכול לפסוק דין בלא נתינת טעם לדבריו[צב].

ובמשנה ברורה (שם סק"ד) הביא שהלבוש (שם ס"ד) כתב הטעם שכתיבה עדיף מהרהור, משום שהוא עושה מעשה בכתיבתו. והביא שתלמידי רבינו יונה (להלן יג. ד"ה ומשום) כתבו, שהטעם הוא משום שדרך הכותב להוציא תיבות מפיו בשעת הכתיבה, ולכך צריך לברך על שלומד בפה[צג].

וכתב, שדווקא הכותב ספרים לעצמו דרך לימודו ומבין מה שהוא כותב, צריך לברך, אבל סופר המעתיק ואינו חפץ להבין את מה שכותב, אין צריך לברך, שאין זה לימוד. וכל שכן אם כותב איזה פסוק באיגרת הרשות לדבר צחות, אינו צריך לברך כיון שאינו מתכוין ללמוד.

וכתב, שהאחרונים[צד] נקטו להלכה שלא לסמוך על דעת המחבר לברך על הכתיבה לבדה, שהרי מכל מקום אינו אלא מהרהר בדברי תורה, ולכך אם אינו אומר אחר ברכות התורה פסוקי ברכת כהנים או ברייתא של 'אלו דברים', כמו שאנו נוהגים, ראוי שיוציא מפיו קצת תיבות בשביל להנצל מברכה לבטלה.

דין עשיית מצוה קודם ברכות התורה

שם. במשנה ברורה (סי' מז סק"ז) כתב, שאף להסוברים שהמהרהר בדברי תורה טעון ברכה[צה], מכל מקום מותר לעשות איזה פעולת מצוה קודם ברכת התורה, אע"פ שבשעת מעשה בודאי הוא מהרהר בדין זה, שכל שאינו מתכוין ללימוד, אין צריך ברכה.

פב. **וראה** בביאור הלכה (סי' מז ס"ז ד"ה פוטרת) שהביא סיוע לזה מדברי תלמידי רבינו יונה. וראה במשנת יעבץ (או"ח סי' לב אות ה ד"ה לכן) שביאר את הסוגיא לדעת הרמב"ם באופן מחודש, וכתב (שם בסוף הסוגריים) שלפי דבריו גם אם כיוון שלא לצאת ידי חובה באהבה רבה, וקרא קר"ש, יהא פטור מברכת התורה. פג. **הצל"ח** (ד"ה אף) כתב, שמוכרח שהגירסא היא 'צריך לברך', שלאחר שאמר אהבה רבה שוב אין צריך לחזור ולברך על שום לימוד מקרא או משנה או גמרא. ומחלוקת האמוראים היא על מה צריך לברך אפילו קודם שאמר אהבה רבה, וכמו שפירש רש"י (ד"ה לגמרא). אמנם ראה בהפלאה (ד"ה אף) שכתב ליישב את הגירסא 'לחזור ולברך' שמדובר לאחר התפילה שכבר בירך אהבה רבה, ומכל מקום צריך לחזור ולברך אם הפסיק ולא למד מיד לאחר התפילה, שקריאת שמע מועילה רק לפטור מלברך על המקרא. ובעיקר גירסת הגמרא, ראה בהגהות וציונים שבדקדוקי סופרים כתב שרש"י גרס גירסא אחרת מהגירסא שלפנינו. ובהגהות בהגהות חשק שלמה (ד"ה רבה) הביא, שבסידור רב עמרם גאון גרס בדברי הגמרא 'רב המנונא אמר למקרא צריך לברך למשנה אין צריך לברך, ר"א אמר למשנה נמי צריך לברך לתלמוד אין צריך לברך, ריש לקיש אמר לתלמוד נמי צריך לברך'. פד. **וראה** עוד במשנת יעבץ (או"ח סי' לא אות ב ד"ה והנה) שביאר הטעם שמברכים רק על תורה שבכתב, כיון שברכות התורה הן ברכות הודאה על נתינת התורה, כמו שכתב הרמב"ן, ואם כן היא שייכת דווקא על מה שקיבלנו ברצון בהר סיני, מה שאין כן תורה שבעל פה שקבלוה באונס. עיי"ש שהאריך בזה. וראה בדבריו (שם אות ג) בסברת מחלוקת האמוראים. וכבר כתב כן בעמק ברכה (ברכת התורה אות א). פה. **ראה** בצל"ח (ד"ה ולעמוד) שדן בחילוקי הגירסאות שבגמרא ושברי"ף, לענין הלכה. פו. **וכן** כתבו במעדני יו"ט (אות ר) ובלחם סתרים (ד"ה אף). פז. **ראה** בהגהות מהר"ץ חיות (ד"ה למנויי) מה שציין בזה. וראה בברכי יוסף (סי' מז ס"א), שדן ביישוב שיטת רש"י. פח. **ועיי"ש** שדן בזה בדברי הגמרא להלן (יד:). פט. **וראה** בנמוקי הגרי"ב (ד"ה אמר) שכתב ליישב דברי רש"י על פי הרי"ף. וראה במגיד תעלומה (על הרי"ף) שדן בגירסאות הגמרא והרי"ף. צ. **ועיי"ש** שכתב להוכיח כדבריו. וראה להלן בסמוך בדין הרהור לענין ברכת התורה, כשאין שייך הדין של שומע כעונה. צא. **ראה** בביאור הלכה (שם ד"ה המהרהר) שהביא מה שדנו האחרונים, שהרי המהרהר בדברי תורה מקיים מצות לימוד תורה, ואם כן היה ראוי להצריכו לברך קודם לכן. וראה עוד בזה בחיי משה (שם ס"ד). וראה במשנת יעבץ (סי' לא אות ד ד"ה לפי זה ספיר) שביאר שהדין אם מברכים על הרהור, תלוי בגדר החיוב לברך ברכת התורה. ועיי"ש (ד"ה ויש) שכתב נפק"מ בזה. צב. **וראה** במשנה ברורה (סק"ו - ז) בפרטי דין זה, ובדעת החולקים בזה. צג. **וראה** עוד בזה בחיי משה (סי' מז ס"ג). צד. **ט"ז** (שם סק"ב), מגן אברהם (שם סק"א), וגר"א. שער הציון (שם סק"ז). צה. **ראה** בזה בהערה לעיל בסמוך.

אמנם ביפה ללב (ח"א סי' כה אות י, ח"ב קו"א סי' כה) כתב, שאין לעשות מצוה קודם ברכות התורה, שבברכת התורה נכלל ברכה על עשיית המצוות.

ובמכתבי תורה (גור, סי' ל) דקדק מדברי הזוהר (ח"ג כט:) שלתלמיד חכם אסור לעשות מצוה קודם ברכה"ת, שאצל ת"ח נחשבת עשיית מצוה כלימוד תורה.

אם הנוסחא היא 'לעסוק בדברי תורה' או 'על דברי תורה'

אמר רב יהודה אמר שמואל אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בדברי תורה. בגליון הש"ס העיר שברי"ף גרס 'וצונו על דברי תורה'. וכן כתבו **הרמב"ם** (תפילה פ"ז ה"י) **והטור** (סי' מז)[צו]. **והבית יוסף** (שם ס"ה ד"ה וז) הביא שיטות **הראשונים**, ואת דברי **האבודרהם** (ברכות השחר ד"ה בא"י) שיותר נכון לומר 'על דברי תורה' לפי שהוא כולל עסק הלימוד ועשיית המצות. וכן כתב **אבן הירחי** (המנהיג הלכות תפילה סי' י), שהלשון 'לעסוק בדברי תורה' אינו אלא על קריאת התורה.

ודחה הבית יוסף, שיש לדחות שאדרבה מטעם זה עצמו עדיף לברך בלשון 'לעסוק בדברי תורה' שהיא ברכה מיוחדת לקריאת התורה שהוא בא לעסוק בה עכשיו, מלברך 'על דברי תורה' שכולל גם כן עשיית המצות שאינו בא עכשיו לעשותם, ולכשיעשם מברך על כל מצוה ברכה המיוחדת לה. ומכל מקום הנוסח הוא 'על דברי תורה'.

והמהר"ם שיק (שו"ת, או"ח סי' כט) חידש, שלפי ביאור האבודרהם, מן התורה לא היה צריך לברך על המצוות, כיון שכבר בירך עליהם בברכות התורה, אלא שחכמים תיקנו לברך עליהן עובר לעשייתן. ולפי זה, כשלא בירך ברכות התורה, תהיה הברכה על המצוה מן התורה.

ביאור לשון הברכה 'לעסוק בדברי תורה'

לעסוק בדברי תורה. **רבינו מנוח** (על הרמב"ם, תפילה פ"ז ה"י) פירש, שאומרים לשון 'לעסוק', מפני שלמשנה ותלמוד צריך משא ומתן הרבה כדי להבינם.

וכן כתב הט"ז (סי' מז סק"א), שהתורה אינה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, דהיינו שעוסק בפלפול ומשא ומתן של תורה, כמו שדרשו (תו"כ בחוקותי פ"א ה"א) על הפסוק (ויקרא כו ג) 'אם בחקותי תלכו' שתהיו עמלים בתורה. אבל אותם שלומדים דברי תורה מתוך עונג ואינם יגעים בה, אין התורה מתקיימת אצלם. וכן כתב הב"ח (שם ס"ג). **ובכתב סופר** (שו"ת, או"ח סי' כ) ביאר דבריהם, שמה שזוכים לתורה דווקא על ידי יגיעה, הוא בשביל להרבות שכרו של היגע בתורה[צז], ולכך ראוי לברך על זה בפרטיות בלשון 'לעסוק בדברי תורה'.

ובפרי חדש (שם סק"ה) תמה, שאם כן איך עם הארץ יברך ברכה זו, והרי אינו עוסק בתורה באופן זה. ותירץ **בתורת חיים** (סופר, שם סק"ד) שכיון שהן ברכות השבח, יכול כל אדם לברך כן[צח].

ובגבורות ה' (פס"ג) כתב, שמה שמברכים 'לעסוק בדברי תורה', היינו משום עסק שיש לו לאדם בתלמוד תורה אף שאינו מבין הרי הוא מקיים מצוה, ולכן הברכה היא לעסוק בדברי תורה[צט].

ובכתב סופר (שו"ת, או"ח סי' כ ד"ה שוב) כתב ליישב, על פי המבואר בכתובות (קיא:) שיש תקנה לעמי הארץ, שכל המשיא בתו לתלמיד חכם ועושה פרקמטיא לת"ח ומהנה לת"ח מנכסיו, מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה[ק], והיינו שעל ידי זה יש לו חלק בתורתו של התלמיד חכם, וממילא יכולים הם לברך 'לעסוק בדברי תורה', שאת חיובם לעסוק בדברי תורה ולטרוח בה תדיר, הם מקיימים בהחזקת תלמידי חכמים, ונחשב להם כאילו הם עצמם עוסקים בדברי תורה.

אם ברכת 'הערב נא' היא ברכה בפני עצמה

הערב נא ה' אלהינו. **רש"י** (ד"ה ורבי יוחנן) פירש, שלכך הוסיף רבי יוחנן לומר 'והערב נא' משום שצריך שגם החתימה תהא בברוך, ודייק **הרשב"א** (ד"ה ורבי יוחנן) מדבריו, ש'הערב נא' אינה ברכה בפני עצמה אלא חתימה לברכה הראשונה, ועל ידי כך גם חותמים בה בברוך. וכן כתבו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה והא ועוד). **והתוספות** בכתובות (ח. ד"ה שהכל) כתבו בשם **רבינו תם**, שאם היו שתי ברכות שונות היה צריך לפתוח את הברכה השניה בברוך, אע"פ שהיא סמוכה לחברתה, כיון שאותה שלפניה היא קצרה.

אמנם הרמב"ם (תפילה פ"ז ה"י - יא) כתב שהן שלש ברכות[קא], כנגד מקרא ומשנה ובריתא שקוראים בבוקר, ולפי זה גורסים 'הערב נא' בלא וי"ו, אבל לפירוש רש"י גורסים 'והערב נא', שהיא ברכה אחת עם הברכה הראשונה.

בכוונת ברכת 'הערב נא'

שם. **רש"י** (ד"ה הערב) פירש, יערבו עלינו לעסוק בהם מאהבה[קב]. **ובמגיד תעלומה** (ברש"י שם) ביאר שהוקשה לרש"י כיצד תיקנו להתפלל שיערבו עלינו דברי תורה, הרי זה דומה ללומד על מנת לקבל פרס. ועוד שהואיל ונהנה גופו מכך הרי הוא משתמש בכתרה של תורה, ואמרו על כך (נדרים סב.) שנעקר מן העולם. לכך פירש רש"י שבקשה זו אינה לצורך הנאת גופו, אלא כדי שיוכל לעסוק בה מתוך אהבה, ויש בכך יותר נחת רוח לה' יתברך, ונמצא מתפלל על חפצי שמים[קג].

ורבינו מנוח (על הרמב"ם, תפילה פ"ז ה"י) פירש ענין ברכה זו, שמבקשים שלאחר הבנת הדברי תורה יהיו לנו ערבים ומתוקים ונשכח את כל העמל שעמלנו בהם, וישוב לנו העמל ההוא למנוחה ועונג, שאם לא כן לא יהיה עמלנו בתורה, ואיך יהיה זה, אם שכלנו יצא מן הכח אל הפועל ונבין הדברים כאשר הם, וזה שתיקנו לומר 'יודעי שמך'.

והקשה, מה ענין תפילה זו אחר שה' נתן לנו שכל ונתן לנו כח להוציאו אל הפועל, והרי הדבר תלוי בנו שבידינו ללמוד את התורה. ותירץ, שנהגו כן לפי שהוא דרך כל הנביאים, וכן אמר דוד המלך (תהלים קא ב) 'אשכילה בדרך תמים', וכן כל פרק קי"ט שבתהלים, וכתב שיש טעם לזה ואין כאן מקומו[קד].

אם צריך להוסיף 'וצאצאי צאצאינו'

ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך בית ישראל כלנו יודעי שמך ועוסקי תורתך. **הב"ח** (סי' מז ס"א) דקדק, מדוע לא אמרו בקיצור 'ונהיה אנחנו וכל עמך בית ישראל'. וכתב ליישב, על פי מה שאמרו בגמרא (ב"מ פה.) שכל הרואה בנו ובן בנו עוסק בתורה מובטח לו שאין התורה פוסקת מזרעו שנאמר (ישעיה נט כא) 'לא ימושו מפיך ומפי זרעך', ולפי זה צריך שיאמר 'וצאצאינו וצאצאי צאצאינו וצאצאי עמך בית ישראל'.

ובמגן אברהם (שם בתחילת הסימן), נחלק על הב"ח, משום ש'צאצאינו' היינו יוצאי חלצינו, וכן מצינו שעל הפסוק (איוב כא) 'וצאצאיו' כתב התרגום 'בניא ובני בניא', ולכן אין לשנות את נוסח הברכה[קה].

ענין חתימת ברכת 'והערב נא'

ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל. פירש **הב"ח** (סי' מז ס"ד), שהקב"ה עוזר ותומך לכל העוסק בתורה ומלמדהו להבינה על בוריה.

וכתב רש"י (ד"ה ברוך), שאין גורסים 'ברוך אתה ה' למדני חקיך', משום שאין זו ברכה והודאה על העבר, אלא לשון בקשה. ומה שאמר דוד (תהלים קיט יב) את הפסוק בלשון זו, לא אמרו לשם ברכה אלא בלשון בקשה, שה' שאתה ברוך, למדני חקיך. וכן כתבו **התוספות** (ד"ה ה"ג ברוך)[קו].

והמאירי (ד"ה אמר) **והאבודרהם** (תפלות חול) כתבו טעם נוסף[קז], שאין חותמים ברכה בפסוק.

הטור (סי' מז) כתב שיש שחותמים ברכה זו 'נותן התורה'. **ובתשובות הרמב"ם** (הוצאת פריימן סי' ל) כתב, שהחותם 'המלמד תורה' חוטא, לפי שהקב"ה אינו מלמדנו אותה, אלא צונו ללומדה וללמדה.

בכוונת ברכת 'אשר בחר בנו'

ורב המנונא אמר אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו ברוך אתה ה' נותן התורה. **הטור** (סי' מז) כתב, שיכוין בברכתו על מעמד הר סיני אשר בחר בנו מכל העמים וקרבנו לפני הר סיני, והשמיענו דבריו מתוך האש, ונתן לנו את תורתו הקדושה שהיא בית חיינו כלי חמדתו שהיה משתעשע בה בכל יום.

וביאר הב"ח (שם ס"ד) כוונת הטור, שלכאורה היה אפשר להקשות שלא מצינו שתי ברכות מענין אחד על מצוה אחת, ומדוע מלבד 'לעסוק בדברי תורה', מברכים גם 'המלמד תורה לעמו ישראל', ויש חותמים ברוך אתה ה' נותן התורה, וחוזרים ומברכים אשר בחר בנו וכו' ברוך אתה ה' נותן התורה. ולזה תירץ הטור, שהברכה הראשונה היא כשאר ברכה שמברכים על המצוה, ש'לעסוק בדברי תורה' היא על מצות עסק התורה, ומסמים והערב נא וכו' והוא לפי שהקב"ה עוזר ותומך לכל העוסק בתורה ומלמדהו להבינה על בוריה, ולכן מבקשים ממנו יתברך ואומרים 'והערב נא וכו' ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל'. אבל הברכה השניה היא הודאה ושבח על מה שנתן לנו תורתו כלי חמדתו מתוך האש להורות על קדושתה ורוחניותה ובחר בנו מכל האומות וקרבנו לפני הר סיני, ולפי שהזהיר אותנו בתורתו שלא נשכח מעמד הר סיני, וכמו שכתוב (דברים ד ט - יב) 'רק השמר לך ושמור נפשך מאוד פן תשכח את

צו. **וראה** בריטב"א (פסחים ז: ד"ה ומה שקשה) שדן בנוסח ברכה זו. צז. **עיי"ש** שביאר ענין זה בהרחבה. צח. **עיי"ש** שדן בגדר ברכות התורה. צט. **ובמשנת** יעבץ (או"ח סי' לא אות ג - השני) הביא שבמגן אברהם (סי' נ סק"ב) כתב שדווקא כשמבין את לימודו הוא מקיים מצות תלמוד תורה. ק. **עיי"ש** מה שהאריך לדקדק ולבאר בדברי הגמרא בכתובות (שם). קא. **וראה** במגן אברהם (סי' מז סק"ד) בסברת שיטה זו שאין צריך לפתוח בה בברוך. וראה בשיטה מקובצת (ד"ה אמר רב פפא) הטעם שברכת אשר בחר פותחת בברוך אף שהיא סמוכה לחבירתה. קב. **ראה** בישועות יעקב (סי' מז סק"ה) מה שביאר בדברי רש"י. קג. **ועיין** כעין זה בהקדמת הספר אגלי טל. קד. **וראה** עוד באבודרהם (הלכות ברכת השחר ד"ה ועתה) בביאור נוסח ברכה זו. קה. **וראה** עוד בזה בתורת חיים (סופר, שם סק"א ד"ה כתב הב"ח) ובפסקי תשובות (סי' מז ס"ו). קו. **וראה** בב"ח (סי' מז ס"ד) בביאור טעם הגירסא שדחו הראשונים. קז. **ע"פ** הירושלמי (פ"א ה"ה).

הדברים אשר ראו עיניך וגו', יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב וגו' ותקרבון ותעמדון תחת ההר וההר בוער באש דבר ה' אליכם מתוך האש' וגו' לפיכך צריך לכוין בברכה זו השניה להודות לו יתעלה על מעמד הר סיני וכו', ומסם בה ברוך אתה ה' נותן התורה כלומר נותן התורה כלי חמדתו מתוך האש כאמור[קח].

הרי חזר הקב"ה על כל האומות ליתן להם את התורה

אשר בחר בנו מכל העמים. ביערות דבש (דרוש ח ד"ה ונזה) הקשה על הלשון 'אשר בחר בנו', שהרי הקב"ה חזר על כל האומות ליתן להם את התורה, ומשום שלא קבלוה נתנה לישראל[קט]. וכתב ליישב לפי מה שביאר (שם ד"ה ונשוב), שמחמת המזל לא היה ראוי לאברהם להקים זרע בעולם, והקב"ה שידד המערכות להקים את עם ישראל מאברהם בהתנגדות למזל, וזהו שאמרו חז"ל (שבת קנו.) שאין מזל לישראל, משום שלא באו לעולם מפאת מזל, ולכך יכולים הם לשמור התורה ולבחור בטוב ולמאוס ברע כי אין המזל מכריחם לשום דבר. וכוונת הברכה היא שהקב"ה בחר בנו שלא נתן למזל לשלוט בנו, והגביה אותנו למעלה מהמזל ובשביל זה קיבלנו את התורה, שלא היה ביד המזל להכריע אותנו בשמירת המצוות. מה שאין כן אילו הניח אותנו תחת מזל, לא היה לנו אפשר כמעט לקבל תורה מטעם הכרחיות המזל.

הטעם שחותמים 'נותן התורה' בלשון הווה

ברוך אתה ה' נותן התורה. הט"ז (סי' מז סק"ה) ביאר, שתיקנו לחתום 'נותן התורה' שיש במשמעותו לשון הווה ולא 'נתן' בלשון עבר, כיון שהוא יתברך נותן לנו תמיד בכל יום תורתו, דהיינו שממציא לנו טעמים חדשים, וכמו שדרשו חז"ל (עירובין נד:) על הכתוב (משלי ה יט) 'דדיה ירווך בכל עת' מה הדד הזה כל זמן שהתינוק ממשמש בו מוצא בו טעם, אף ההוגה בתורה מוצא בה תמיד חידושי טעמים[קי].

הטעם שלא פירש רש"י שמעלתה משום שהיא פותחת וחותמת בברוך

אמר רב המנונא זו היא מעולה שבברכות[קיא]**.** פירש רש"י (ד"ה וזו) שהיא מעולה שבברכות התורה, לפי שיש בה הודאה למקום וקילוס לתורה ולישראל. **ובמעון הברכות** (כרש"י שם) כתב, שלדעת **הראשונים** שגורסים 'הערב נא', א"כ לשמואל או לר' יוחנן שתי הברכות הראשונות יש בהן או פתיחה בברוך או חתימה בברוך, אבל ברכת 'אשר בחר בנו' בין פתיחתה ובין חתימתה היא בברוך, ולכך היא נקראת מעולה שבברכות. אמנם רש"י לא פירש כן משום שלשיטתו שגרס 'והערב נא', הרי הכל ברכה אחת שפותחת וחותמת בברוך, ואם כן היא שוה לברכת 'אשר בחר בנו'. והוצרך רש"י לפרש טעם אחר על שהיא נקראת מעולה שבברכות שהיא משום שיש בה שבח לישראל ולתורה[קיב].

שיטות הראשונים בטעם אמירת כל השלש ברכות

הלכך לימרינהו לכולהו[קיג]**. בבעל המאור** (להלן ע"ב ד"ה מאי) כתב, שרבי יוחנן שאמר 'הערב נא' מוסיף חתימה על הברכה שאמר שמואל. ורב המנונא אמר שמברך אשר בחר בנו. ורב פפא אמר שצריך לומר את הג' ברכות, שהם כנגד תורה ומשנה ומדרש רבי ישמעאל בי"ג מדות. וכתב הבעל המאור, שהעולה לתורה מברך רק את ברכת 'אשר בחר בנו' שאמר רב המנונא שהיא מעולה שבברכות.

והראב"ד (כתוב שם) תמה על דברי הבעל המאור, שדבריו סותרים זה את זה, שבתחילת דבריו פירש שכוונת רבי יוחנן היא להוסיף חתימה לברכה שאמר שמואל, ואם כן יש כאן רק שתי ברכות, ובהמשך דבריו כתב הבעל המאור שמברך שלש ברכות כנגד תורה ומשנה ומדרש. ועוד תמה, שהרי כל ענין התורה אחד הוא ומדוע צריך לייחד ברכה לכל דבר ודבר. ועוד תמה, היכן מצינו שמברך ברכות בשביל מצוות הרבה, והיה ראוי שקודם קריאת כל אחד מהשלש דברים, יברך ברכה אחת הראויה לה[קיד]. **ובאבודרהם** (הלכות ברכת השחר) הביא שבחידושי הרב"ש כתב ליישב קושיות הראב"ד, שמכל מקום אע"פ שהם שלשה עניינים, שייך לתקן ברכה על כל אחד מהשלושה דברים, ואין צריך להקפיד לברך ולקרות תורה ומשנה ומדרש על סדר הברכות שנתקנו עליהם.

ומתוך קושיותיו פירש הראב"ד, שמשום שהסתפק רב פפא איזו ברכה מתוך הברכות הללו ראוי לברך, לכך אמר שיברך את שלשתן.

והביא הראב"ד שיש שהקשה על דברי רב פפא, שכיון שהברכה של רב המנונא היא המעולה שבברכות ובבית הכנסת יוצאים בה ידי חובה, אם כן אין להוסיף מספק ולברך את הברכות הראשונות, שהרי יש כאן ספק ברכה לבטלה. וכתב ליישב, שלפי שבברכה של ר' יוחנן נכללת בקשה שלא נכשל בדברי תורה שאנו צריכים לה, לפיכך אין אנו רוצים להניחה.

ובאגרות משה (שו"ת, או"ח ח"א סי' כא) ביאר כוונת הראב"ד, שב'אשר בחר' יוצא ידי חובת ברכה על השלשה דברים ולא היה צריך לברך שוב 'לעסוק' ו'והערב', אבל אם היה מברך רק 'לעסוק' ו'והערב', לא יצא לגמרי ידי חובתו, שמצד חביבות הלימוד חייבו לברך ברכת 'אשר בחר' שהיא מעולה, ולכן בשביל התפילה שלא יכשל שאנו צריכים לה, לא רצו להניחה ולא חששו שמתוך כך הברכות 'לעסוק' 'והערב' יהיו כברכה שאינה צריכה, כיון שהן קודמות וכשמברך אותן אינה עדיין ברכה לבטלה, וכיון שלא יצא בה ידי 'אשר בחר' שהיא מעולה שבברכות, צריך לברך גם 'אשר בחר'.

ובתלמידי רבינו יונה (ד"ה והא) כתב טעם לג' ברכות, כדברי הבעל המאור, וביאר, שכנגד השלש ברכות תיקנו לומר בבוקר שלשה עניינים, שתיקנו לומר מקרא דהנו פרשת התמיד, וכן משנה דהנו איזהו מקומן, וכן תלמוד דהנו ברתא דר' ישמעאל. וברכת 'אשר בחר בנו' שהיא מעולה שיש בה שבח לה' יתברך ולישראל, תקנוה כנגד מקרא, וברכת 'והערב' תקנוה למשנה, וברכת 'לעסוק' תקנוה למדרש.

ועוד כתב, שלדעת האומרים 'והערב' בוי"ו, נמצא שאין כאן אלא שתי ברכות, ואם כן צריך לומר שלכך תיקנו את שתיהן, אחת כנגד תורה שבכתב, ואחת כנגד תורה שבעל פה, שהמשנה והתלמוד בכלל תורה שבעל פה, ודי בברכה אחת לשתיהן[קטו].

ביאור לשון הגמרא בטעם אמירת כל השלש ברכות

שם. במגיד תעלומה (ד"ה הלכך) דקדק בלשון הגמרא 'הלכך לימרינהו לכולהו', איזו נתינת טעם יש כאן לאמירת השלוש ברכות[קטז]. ועוד דקדק, שאם אכן ברכת 'אשר בחר בנו' היא המעולה שבברכות וכוללת הכל, אם כן מדוע לא די לומר ברכה זו בלבד.

ותירץ שכוונת הגמרא היא שכיון ששמואל ורבי יוחנן לא נחלקו ביניהם על ברכת 'לעסוק בדברי תורה' אלא שרבי יוחנן הוסיף שיש גם לומר 'והערב נא', והרי עד אביי ורבא הלכה כהאמוראים הראשונים שבכל מחלוקת, ומן הדין שתיפסק ההלכה כשמואל ורבי יוחנן, אך מאחר שרב המנונא הפליג כל כך בשבח ברכת 'אשר בחר בנו' שהיא מעולה שבברכות, לפיכך פסקו שיש לומר גם ברכה זו, אבל הדבר פשוט שאין לדחות את דעת שמואל ורבי יוחנן שלדעתם יש לומר את שתי הברכות הראשונות.

ביאורי המפרשים במה שתיקנו לברך שלש ברכות

שם. המהרש"א (ח"א ד"ה אמר) ביאר ענין אמירת שלש ברכות, שכל עסקי עולם נחלקים לשלשה, דהיינו טוב, ערב, ומועיל. והברכה הראשונה היא שאין עסק טוב כעסק התורה, שעל ידה קדשנו להיות קדושים כמלאכים, שהוא הטוב

קח. **ועוד** מצינו במפרשים שביארו ענין ברכת 'אשר בחר בנו', והחילוק בינה ובין הברכה שמברכים לאחר קריאת התורה. באורח ישרים (נדרים פא. ד"ה דבר) ביאר, שכאשר אדם מקבל מתנה יש לה חשיבות בשני אופנים, האחד, הוא גודל ויקרת המתנה לפי ערכה ושויה, והשני, הוא חשיבות הנותן, שאם המלך יתן מתנה לאדם אפילו שאין המתנה גדולה ויקרה מכל מקום חשובה היא בעיניו לגודל חשיבות הנותן, וכל שכן כשהמתנה נכבדת שיש למתנה שתי המעלות גם יקרת ערך המתנה וגם חשיבות הנותן, ובדרך זו משבח הכתוב את התורה ואמר (משלי ד ב) 'כי לקח טוב' שהתורה עצמה היא יקרת ערך ושוויה לא יסולא בפז, ועוד יש לתורה מעלה מצד ש'נתתי לכם' (שם) שהקדוש ברוך הוא בעצמו הוא הנותן לנו ומצד זה גם תגדל חשיבות התורה. וכנגד שתי המעלות הללו תיקנו חכמים שתי ברכות על התורה, אחת היא 'אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו', שהיא על מעלת הנתינה מהקדוש ברוך הוא בכבודו ובעצמו, והשניה היא 'וחיי עולם נטע בתוכנו' שהיא על יקרת התורה שהיא אורך ימינו. ובדברי שאול (נטמון, נדרים שם ד"ה דבר) ביאר שיש בתורה שני חלקים הנגלה החיצון והנסתר הפנימי, ודרך הלימוד היא, ראשית הנגלות לנו ולבנינו לעשות את כל דברי התורה הזאת כפשוטם, ואם יזכה יעמיק לפנימיות התורה, אך זה ודאי שמי שאינו יודע בכל התורה בנגלה לשמור ולעשות, אין לו לבוא אל תוכה פנימה, וכמבואר בגמרא (שבת לא.) שכל אדם שיש בו תורה ואין בו יראת שמים, דומה לגזבר שמסרו לו מפתחות הפנימיות ומפתחות החיצונות לא מסרו לו, ולכך אין יכול ליכנס, והיינו הלומד סתרי תורה אבל אין בו יראת שמים לקיום המצוות. ועל כך תיקנו חכמים לברך שתי ברכות שונות בקריאת התורה, שעל לימוד הנגלה והפשטות אנו מברכים בברכה הראשונה שבחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו, ולא נתן לשאר העמים תורה ומצוות, אולם הברכה השניה נתקנה על החלק הפנימי של התורה והוא 'תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכנו'. קט. **וראה** בקדושת לוי (הוצאת ברוקלין, ח"ב על פרקי אבות ואתחנן עמוד נח) ובנחלת יעקב (ליסא, בפתיחה), שעמדו על קושיא זו. וראה להלן בסמוך בדברי האמת ליעקב שמפרש ענין ברכת אשר בחר בנו. וראה בזה באילת השחר (וזאת הברכה ד"ה והנה לדברי). קי. **וראה** עוד בבני יששכר (סיון מאמר ה) הטעם שתחילת הברכה בלשון עבר, והסיום בלשון הווה. קיא. **לכאורה** יש לתמוה שרב המנונא מקלס דברי עצמו. וכתב הרש"ש (ד"ה ורב המנונא) ליישב על פי התוספות (עירובין סג. ד"ה רב המנונא) שכתבו שהיו שני רב המנונא, הקדום היה תלמידו של רב, והשני היה תלמידו של רב חסדא, וכן יש לומר כאן, שהראשון הנזכר כאן הוא רב המנונא הקדום, וזה ששיבח את נוסחו הוא רב המנונא השני. והרי"ף לא גרס 'ואמר רב המנונא', אלא 'והא דרב המנונא מעולה שבברכות', משמע שהוא מלשון סתמו של הש"ס שאמר על נוסחתו של רב המנונא, וראה בדקדוקי סופרים שכתב שכך היא גירסת רוב הראשונים. קיב. **וראה** עוד בזכרון יוסף [הו"ד באסיפת זקנים (פסס)], בכוונת רב המנונא שהיא מעולה שבברכות. וראה עוד בזה להלן בסמוך בביאורי המפרשים בטעם אמירת שלש ברכות. קיג. **התוספות** בכתובות (ח. ד"ה שהכל) כתבו בשם רבינו תם, שלפי מה שביאר ש'והערב נא' אינה ברכה בפני עצמה, צריך לגרוס 'הלכך נימרינהו לתרווייהו', שמהלשון 'לכולהו' משמע שהן שלש ברכות. וראה לעיל בסמוך, שהראשונים נחלקו בזה. קיד. **על** פי אבודרהם (הלכות ברכת השחר). קטו. **וראה** עוד בב"ח (סי' מז ס"ד) בביאור ענין השלש ברכות, והובאו דבריו לעיל. קטז. **וראה** בדברי הבעל המאור שהובאו לעיל בסמוך, שבדבריו מיושב לשון הגמרא.

האמיתי שעל כן נקראת התורה 'טוב'. ואחר כך מברכים 'והערב נא ה'' וכו', שאין לך ערב בכל עסקי האדם כעסק התורה, ככתוב (תהלים יט יא) 'תורת ה' וגו' ומתוקים מדבש' וגו', ואחר כך מברכים 'אשר בחר בנו מכל העמים' וכו', להועיל לנו נגד כל העמים על ידי התורה ולהבדילנו מהם שהם הולכים אחר דברים שאינם בגדר דבר המועיל. ועל זה אמרו בגמרא שהיא מעולה שבברכות, על שם ענין המועיל שבתורה. ולכך צריך לומר את כל הג' ברכות כנגד הג' חלקים טוב ערב ומועיל שבתורה.

והלבוש (סי' מז ס"ו) ביאר, שברכת 'אשר בחר בנו' נחשבת לברכה אחרונה על הלימוד שלמד אתמול, שלא היה יכול לברך קודם לכן עד שישן בנתיים שהשינה מפסקת את מה שנפטר מברכות התורה, ולכך נחשב שברכה זו היא לאחריה. ואין לומר שהיה יכול לברך ברכה זו כשהפסיק ללמוד אתמול כשהלך לישון, שהרי חייב להגות בה אפילו במיטתו עד שישתקע בשינה. והברכה השניה, היא נחשבת לברכה הראשונה, על מה שילמד ביום שהוא עומד בו[קיז].

ובפני יהושע (ד"ה רבי יוחנן) ביאר, שברכת 'וצונו לעסוק בדברי תורה' היינו כמו שאר ברכת המצוות, וצריך לומר 'וצונו', מה שאין כן ברכת 'אשר בחר בנו' אינה דומה לברכת המצוות אלא לברכת ההודאה שמברכים על ענייני עולם הזה שהוא חיי שעה, וכל שכן שיש לברך בכל יום ברכת הודאה על קבלת התורה שהיא חיי עולם. וביאר שלא נחלקו האמוראים מה צריך לברך, ששמואל השמיענו הדין במי שמשכים ודעתו לשנות, ולכך נקט רק ברכת 'וצונו לעסוק', אבל ברכת 'אשר בחר בנו' היא ברכת הודאה שחייב כל אדם לומר בהשכמה על קבלת התורה אפילו כשאין דעתו ללמוד, והיינו כדברי רב המנונא. וכתב עוד, שאפשר ששמואל מודה לדברי רבי יוחנן שצריך לומר 'והערב נא', אלא שלא הוצרך להאריך בזה לפי שמטבע הברכה היה ידוע להם, ולא בא לחדש אלא עיקר הדין בהשכים לשנות. ולכך צריך לומר את כל הברכות הללו, לפי שאין כאן מחלוקת כלל, ולכך אין זה נחשב שמברך ברכה שאינה צריכה.

ובתפארת ישראל (למהר"ל, פט"ז ד"ה ועל חלוק) כתב, שברכת 'אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בתורה' היא כשאר ברכת המצוות, שהעוסק בתורה מקיים מצוה. ואמנם הקב"ה מוציא שכל האדם אל הפועל, ואין זה דומה לשאר מצוה שהאדם עושה מעצמו, לכך מוסיף לברך 'ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל', שהוא כנגד מה שהקב"ה מוציא שכל האדם אל הפועל ומלמד תורה לעמו ישראל, וזהו כוונת לשון 'המלמד' בלשון הווה. ומשום שברכה זו היא על מה שמוציא שכל האדם 'הפרטי' אל הפועל, ולא הזכיר השלמת הכלל, לכך תיקנו ברכה שלישית 'אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו, ברוך אתה ה' נותן התורה', על שהקב"ה השלים את הכלל בתורה שנתן על הר סיני, שהתורה משלימה את השכל שבאדם, כמו ששנינו (אבות פ"ה מכ"ד) 'הפוך בה והפוך בה דכולה בה'[קיח].

ובאמת ליעקב (לונדנויס, ד"ה אמר) דקדק, שהיה ראוי לברך תחילה על נתינת התורה, ולאחר מכן לברך על לימודה, ועוד דקדק, מהו 'אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו', הרי הקב"ה סיבב על כל האומות ליתנה להם ולא רצו לקבלה. וביאר, שיש שלשה חילוקים בין ציווי שבע מצוות לבני נח לבין נתינת התורה לבני ישראל, ועל זה נתקנו שלשת ברכות התורה: א. שבלימוד התורה אנו מקיימים מצוה, משא"כ בלימוד השבע מצוות אין הבני נח מקיימים שום מצוה, ולזה אנו מברכים 'לעסוק בדברי תורה'. ב. שלתורה יש לבוש פנימי ולכן יש מעלה גם בלימוד התורה, ואין אדם יכול להשיג את פנימיות התורה אלא על ידי שהקב"ה מסייעו, ועל זה מברכים 'המלמד תורה לעמו ישראל'. ג. בדרשות הר"ן (הדרוש השביעי) כתב, שלאחר שהכרעת התורה נמסרה לישראל על פי שכלם, אזי אף אם חכמי הדור גוזרים שתהא ההלכה היפך האמת, ההלכה כדבריהם, ועל זה מברכים 'נתן לנו את תורתו' להכריע בה כפי שכלנו.

ובמשכנות יעקב (שו"ת, סי' סג) כתב, שהברכה הראשונה היא כנגד תורה שבכתב, והברכה שניה היא כנגד מדרש דהיינו תורת כהנים ומדרשי המקראות, ואשר בחר בנו היא ברכה כללית הכוללת תורה שבכתב ושבעל פה דהיינו משניות וגמרא, שכולם ניתנו בסיני. ולכך ברכה זו נחשבת למעולה שבברכות.

ובבן יהוידע (נדרים פא. ד"ה שלא) ביאר, שהברכה הראשונה 'אשר קדשנו במצוותיו וצונו לעסוק בדברי תורה' היא כנגד חלק הסוד שבתורה, ואומרים בה 'קדשנו' שקודש הוא חכמה, והברכה השניה 'והערב נא', היא כנגד חלק הגירסא שבנגלה שבתורה, ולכך אומרים בה 'בפינו ובפיות עמך בית ישראל', שהגירסא נעשית בפה של האדם, והברכה השלישית 'אשר בחר בנו' היא כנגד חלק העיון והסברא שבנגלה, ולכך אומרים בה 'אשר בחר בנו מכל העמים', משום שעם ישראל משתבחים בפי האומות על חכמתם היתירה, שהאומות אומרים 'רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה' (דברים ד ו).

ובכתב סופר (שו"ת, או"ח סי' כ ד"ה ולכונה) ביאר, שלאחר שבירכנו תחילה והודענו שאנחנו מאמינים שנתן לנו את תורתו[קיט], מברכים ברכה אחרונה שכוונתה לומר שאנו מאמינים שנתן לנו תורת אמת שהיא קיימת לעד בלי שינוי, והטעם מפני שחיי עולם דהיינו חיים נצחיים נטע בתוכינו ע"י התורה, וזהו דבר שלא ישתנה ולא ישתכח, ומסיימים 'ברוך אתה ה' נותן התורה' ואין אומרים 'נתן התורה' לשון עבר, אלא 'נותן', שבכל יום ויום מצווה אותנו על כל התורה, וככתוב (דברים ו ו) 'אשר אנכי מצוך היום' ודרשו חז"ל (פסיקתא זוטא ואתחנן ו) בכל יום יהיו בעיניך כאילו היום מצוה אותנו.

ובערוך השולחן (או"ח סי' מז ס"ה) ביאר שברכת 'אשר בחר בנו' נתקנה במקום ברכה אחרונה שלאחר קריאת התורה בציבור, וביחיד לא שייך לתקן ברכה אחרונה שלאחר לימוד התורה, שאין סוף ללימוד התורה, ולכן קבעוה מתחילה.

ובאגרות משה (שו"ת, או"ח ח"ב סי' ג) ביאר, שברכת 'לעסוק בדברי תורה' היא על המצוה ללמוד, וברכת 'אשר בחר' היא הודאה על המתנה החשובה שנתן לנו[קכ], ו'והערב נא' הוא שמצד החשיבות אנו מתפללים שיערבו לנו דברי התורה, ונדע אותם אנחנו וצאצאינו.

מי הוא הממונה

תנן התם אמר להם הממונה[קכא]. נחלקו המפרשים מי הוא ממונה זה. רש"י (ד"ה אמר, יומא טו: ד"ה הממונה) פירש, שהממונה הוא הסגן של הכהן גדול. **והתוספות הרא"ש** (ד"ה אמר) **והתוספות** ביומא (טו: ד"ה אמר) נחלקו על דבריו, והוכיחו שהממונה אינו הסגן.

ובפירוש הרא"ש (תמיד לג: ד"ה אמר) פירש, שהוא הממונה על סדר עבודת היום. **ובתפארת ישראל** (תמיד פ"ה מ"א יכין אות א) פירש, שהוא הממונה על הפייסות[קכב].

בירכו רק ברכה אחת שלא להפסיק הרבה בעבודת התמיד

ברכו ברכה אחת. המאירי (ד"ה במסכת) כתב, שהטעם שבירכו רק ברכה אחת, הוא כדי שלא להפסיק יותר מדאי בעבודות התמיד[קכג].

טעם קריאת עשרת הדברות

וקראו עשרת הדברות. רש"י (תמיד לג: ד"ה אמר) **והרמב"ם** (פירוש המשניות שם פ"ה מ"א) פירשו, שלכך קראו עשרת הדברות, לפי שהם עיקר הדת וראשיתה. **והמהרש"א** (ח"א ד"ה וקראו) פירש על פי מה שכתבו בשם **רב סעדיה גאון**, שכל התרי"ג מצוות נכללו בעשרת הדברות[קכד].

האם קריאת עשרת הדברות נחשבת להפסק בין הברכה לקריאת שמע

שם. הקשה **התפארת יעקב** (תמיד פ"ה מ"א), מדוע הפסיקו בין ברכת קריאת שמע לקריאתה באמירת עשרת הדברות. וכתב, שלפי שמואל שהם בירכו ברכת אהבה רבה יש לתרץ, שהם לא בירכו קודם לכן ברכת התורה, ולכך לא היו יכולים לומר עשרת הדברות קודם אהבה רבה, וכשאמרוה יצאו בה ידי חובת ברכת התורה, ולכך תיכף אחר אמירתה קראו את עשרת הדברות. אבל לריש לקיש שהם היו מברכים ברכת יוצר אור, שאין לה ענין לברכות התורה, צריך לומר שהיו מברכים ברכות התורה קודם לכן, ואם כן יש לתמוה מדוע לא קראו את עשרת הדברות קודם ברכת יוצר אור, שלא להפסיק בין ברכת יוצר אור שהיא ברכת קריאת שמע, לקריאת שמע.

והביא דברי הירושלמי (פ"א ה"ה) שממשנה זו יש ללמוד שברכות קריאת שמע אינן מעכבות, ודחה הירושלמי שעשרת הדברות הן עצמן חלק מקריאת שמע. וביאר, שהירושלמי היה סבור שמתוך קושיא זו איך הפסיקו בקריאת עשרת הדברות בין ברכות קריאת שמע לקריאתה, יש להוכיח שברכות קריאת

קיז. **ואמנם** לפי זה היה ראוי להקדים ברכת 'אשר בחר בנו' קודם ברכת 'לעסוק בדברי תורה', ש'לעסוק' הוא על להבא, ו'אשר בחר בנו' תהא ברכה אחרונה על הלימוד של אתמול, מכל מקום הואיל וגבי קריאת ספר תורה תקנוה לברכה ראשונה, קבעוה גם בברכות התורה לברכה ראשונה. וראה בהג"ה על דברי הלבוש ובפרי מגדים (שם מש"ז סק"ה) שדנו בדברי הלבוש. וראה עוד בכלי חמדה (פרשת האזינו ד"ה ובעיקר) שהאריך בדברי הלבוש. קיח. **וראה** שם בתחילת דבריו שביאר ענין זה בהרחבה. קיט. **עיי"ש** בדבריו הקודמים שהאריך לבאר ענין אמונה זו. קכ. **ומטעם** זה בקריאת התורה שמצד הברכה על עשיית המצוה כבר יצא במה שבירך בבוקר, מברך רק אשר בחר שהיא הברכה על החשיבות, שרק זה חייבו עוד פעם להודות ברבים כשחייבו לקרוא בציבור. קכא. **ראה** בהכותב על העין יעקב (ד"ה אמר) שיש ללמוד ממשנה זו את מעלת התפילה שהיא חשובה אף בבית המקדש, וראה שם דברים נוספים שיש ללמוד ממשנה זו. קכב. **הנזכר** במשנה במסכת שקלים (פ"ה מ"א) שהוא מתתיה בן שמואל. וראה עוד בילקוט ביאורים למסכת תמיד (כו. בענין 'מי הוא הממונה'). קכג. **וכן** כתב בפני יהושע (להלן יב. ד"ה אלא). וראה בתפארת ישראל (תמיד פ"ה בועז אות א) שמבואר מדבריו שהטעם הוא בשביל שלא יהיו טרודים בדבר אחר מלבד עבודת התמיד. קכד. **ראה** בזה בהרחבה בתוספות ר"י החסיד (להלן יב: ד"ה נקשו). וראה בפרשת דרכים (על העין יעקב, להלן יב. ד"ה וקורא) שביאר בהרחבה הטעם שהוצרכו להזהיר את הכהנים על קיום עשרת הדברות.

שמע אינן מעכבות אותה. ודחו, שאין זה נחשב כהפסק, לפי שעשרת הדברות הן עצמן חלק מקריאת שמע.

האם קראו עשרת הדברות בפרשת יתרו או בפרשת ואתחנן ואם קראו בספר תורה

שם. כתב **באדרת** הקודש (מורה נקודש, תמיד פ"ה מ"א) שהיו קוראים את עשרת הדברות שבפרשת ואתחנן (דברים ה ו-יז), ולאחר מכן היו קוראים את פרשת 'שמע' שהיא סמוכה להן (שם ו ד-ט), ולאחר מכן את פרשת 'והיה אם שמע' שבפרשת עקב (שם יא יג-כא) שהיא סמוכה לה.

וכתב, שהיו קוראים פרשיות אלו מתוך ספר תורה, שאף שאנשי המעמד היו קוראים בכל יום את מעשה בראשית של אותו היום בעל פה כקוראים את שמע ולא מתוך ספר תורה[קכה], מכל מקום, כיון שעשרת הדברות הן עיקרי התורה, היו קוראים אותן מתוך ספר תורה, וכיון שהיו מוציאים ספר תורה לעשרת הדברות, היו קוראים מתוכו גם את הפרשיות הללו שהן סמוכות להן. אבל את פרשת 'ויאמר' שהיא בפרשת שלח (במדבר טו לז - מא), היו קוראים בעל פה לפי שאינה סמוכה להן.

ואף הפרשיות שהיו קוראים מתוך הספר, אי אפשר לומר שכולם קראו אותן מתוך הספר, אלא השליח ציבור היה קורא מתוך הספר, וכולם היו עונים אחריו בעל פה.

הטעם שהכהנים קראו קריאת שמע קודם זמנה

שמע והיה אם שמוע ויאמר. הקשה **הרא"ש** (תמיד לב: ד"ה שמע), מדוע קראו באותה שעה את שמע, הרי עדיין לא הגיע זמן קריאת שמע, כמבואר ביומא (לז:) שהקורא את שמע עם אנשי המשמר לא יצא ידי חובתו. ותירץ, שכיון שהיו צריכים לעסוק בעבודות התמיד, לכך הקדימו לקרוא את שמע קודם זמנה.

והריטב"א (יומא שם ד"ה הקורא) כתב, שאין הכוונה שלא יצא כלל ידי חובת קריאת שמע, כיון שכבר האיר השחר, אלא שלא קיים את המצוה מן המובחר. וכן כתב **הרשב"א** (לעיל ח: ד"ה ולענין קריאה), שקריאתם היתה לאחר שעלה עמוד השחר, והקורא בשעה זו יוצא ידי חובת קריאת שמע בדיעבד, אלא שלא קיים את המצוה מן המובחר. ועוד כתב, שדברי הגמרא ביומא, אינם להלכה. ועוד כתב, שרק בשעת הדחק יוצא ידי חובה בדיעבד, אבל שלא בשעת הדחק אף בדיעבד אינו יוצא ידי חובה.

ובתפארת ישראל (תמיד פ"ה בועז אות א) הוסיף, שהיו קוראים בזמן קריאתה לכתחילה, שהוא משיכיר את חבירו הרגיל עמו בריחוק ד' אמות[קכו], שהרי משחיטת התמיד עד הקטרתו היה כשיעור שעה, כמבואר בפסחים (נח.), ומה שאמרו ביומא שלא יצא ידי חובה לכתחילה, הוא מפני שלקיים את המצוה מן המובחר יש לקרותה סמוך להנץ החמה[קכז]. אמנם לא היו קוראים את שמע משום מצות קריאת שמע, שהיו פטורים מקריאת שמע ומכל המצוות משום שעסקו בהקרבת התמיד, והעוסק במצוה פטור ממצוות אחרות, ולכך לא היו מניחים תפילין ומתפללים, וגם שהיו טרודים בהקרבת התמיד, ודינם כחתן שהוא פטור מקריאת שמע (להלן טז.). אלא שהתפללו ברכת העבודה בשביל שתקובל עבודתם ברצון, קודם הקטרת התמיד, וכן התפללו ברכת 'שים שלום' שלא תארע להם מחלוקת בענין עבודתם, ולכך הקדימו את קריאת שמע, כדי שיעמדו בתפילה מתוך דברי תורה, כמו שאמרו להלן (לא.)[קכח]. וכיון שקראו קריאת שמע, הקדימו לה את ברכת אהבה רבה כדי לצאת בזה ידי ברכות התורה קודם קריאתה. וגם אמרו אמת ויציב, כדי לסמוך גאולה לתפילה.

אבל הרע"ב (תמיד שם מ"א) כתב שלא היו נפטרים בתפילתם זו מתפילת שמונה עשרה, אלא שהיו מתפללים רק על ההקרבה, ולאחר מכן היו חוזרים ומתפללים תפילת שמונה עשרה.

האם כוונת המשנה שבירכו את העם או שבירכו עם העם

וברכו את העם שלש ברכות. **רש"י** (ד"ה וברכו) פירש, שלא היו מברכים 'את העם', אלא 'עם העם', דהיינו שגם העם היו מברכים כן[קכט]. **והרשב"א** (ד"ה הכי גרסינן וברכו) הביא פירוש זה, וביאר שהוא כמו 'והנני משחיתם את הארץ' (בראשית ו יג) שפירושו 'עם הארץ'[קל].

והרא"ש (תמיד לב: ד"ה וברכת) דחה פירוש זה[קלא], שהרי שלש ברכות אלו הן אמת ויציב עבודה וברכת כהנים, והרי העם לא היו קוראים קריאת שמע עם הכהנים, כמבואר ביומא (לז:) שהקורא את שמע עם אנשי משמר לא יצא ידי חובתו, וממילא אין להם לברך אמת ויציב, וכמו כן לא היה להם לברך עבודה וברכת כהנים קודם שיתפללו תפילת שמונה עשרה. וכתב **הרשב"א** (שם) שלכך צריך לגרוס 'וברכו שלש ברכות'. **ובצרור החיים** (ד"ה וברכו) כתב ליישב שיטת רש"י, שהכוונה היא לאנוס לצאת לדרך, שהוא רשאי לקרות עם אנשי משמר.

והרמב"ם (פירוש המשניות תמיד פ"ה מ"א) כתב, שהברכות הללו הן תפילות על ישראל, וזהו שאמרו שבירכו את העם. והקשה **הצל"ח** (ד"ה וברכו), מה שייך לברך את העם בברכת 'אמת ויציב' או בעבודה. שהעבודה היא תפילה לעם שתתקבל עבודתם לרצון, אבל אינה ברכה לעם. **והרש"ש** (תמיד לב: ד"ה וברכת) כתב שגם בנוסח ברכת אמת ויציב שלנו ישנה תפילה על ישראל, שהרי אומרים בסופה 'צור ישראל קומה בעזרת ישראל' וכו'. ואפשר שבנוסח שלהם היתה עוד תוספת תפילה וברכה על ישראל.

ובשיטה לרשב"י (תמיד שם ד"ה וברכו)[קלב] פירש, שהעם הם ישראלים מאנשי המעמד שהיו קוראים את שמע עמהם[קלג].

ביאור דברי רש"י שהכהנים לא שינו את נוסח הג' ברכות

שם. בתפארת ישראל (תמיד פ"ה מ"א יכין אות ד) פירש דברי **רש"י** (ד"ה וברכו), שהיו הכהנים מברכים באותו נוסח שכל העם מברכים ומתפללים[קלד]. וביאר (שם בועז אות ג) שהוצרכה המשנה להשמיענו שלא היו הכהנים משנים בנוסח ברכות אלו, שמאחר שאת הברכות הללו לא התפללו כסדר שאר הציבור, שהרי לאחר אמת ויציב בירכו ברכת העבודה וברכת שים שלום, לכך היינו סבורים לומר שהיו משנים גם בנוסח הברכות הללו, ולזה כתבה המשנה שלא היו משנים בנוסחתם. ובברכה הראשונה שבירכו לא הוצרכה המשנה להשמיענו שלא היו משנים בה מנוסח שאר ישראל, לפי שלא היה בזה שינוי מסדר הברכות[קלה].

ועוד פירש, שבברכה הראשונה שהיא ברכת אהבה רבה שינו הכהנים בנוסחתה, ולא היתה כברכת כל העם, שהרי הטעם שברכת אהבה רבה אינה פותחת בברוך הוא משום שהיא שהיא סמוכה לחבירתה, והרי זה כאילו פותחים בה בברוך, אמנם הכהנים לא היו אומרים לפניה את ברכת יוצר אור, ואם כן ברכת אהבה רבה אינה סמוכה לברכה אחרת שלפניה, ואפילו הכי לא פתחו בה בברוך[קלו], ולזה אמרו שדווקא ג' ברכות הללו לא היו שונות מברכות שאר העם, מה שאין כן ברכת אהבה רבה.

ועוד כתב, שעיקר כוונת המשנה לומר שבחול לא היו משנים מנוסח ברכות שאר העם, מה שאין כן בשבת, היו מוסיפים ברכה חדשה שלא היו מברכים אותה כל ישראל וכמבואר בהמשך המשנה[קלז].

מה היא ברכת העבודה וכיצד היו חותמים בה

ועבודה. פירש **הרא"ש** (תמיד לב: ד"ה וברכו), שהיו מתפללים רצה וכו' בשביל שיהיה הקרבן לריח ניחוח. ולא היו אומרים 'והשב את העבודה לדביר ביתך', וכן לא היו מסיימים בה 'המחזיר שכינתו לציון' [שהרי היה המקדש קיים והיתה העבודה כסדרה], אלא היו מסיימים 'שאותך לבדך ביראה נעבוד ברוך אתה ה' השוכן בציון'. **ובשיטה לרשב"י** (שם ד"ה וברכו) כתב, שבמקום 'והשב

קכה. **כמבואר** במסכת תענית (כו.). קכו. **כמבואר** לעיל (ט:) ובשולחן ערוך (או"ח סי' נח ס"א). קכז. **כמבואר** לעיל (שם) ובשולחן ערוך (שם). קכח. **וראה** בריטב"א (ד"ה נרכו) שכתב שלא היו רשאים לעשות את עבודתם עד שיקראו קריאת שמע קודם לכן. קכט. **ראה** בצל"ח (ד"ה וברכו, ברש"י ד"ה וברכו) שהכריח לפרש כפירוש רש"י. וראה להלן בסמוך ביאור התפארת ישראל שפירש בכוונת רש"י באופן אחר. קל. **הצל"ח** (ד"ה ואמנם רש"י) הקשה, שאם העם היו אומרים עם הכהנים 'אמת ויציב' משום התפילה שיש בסופה 'צור ישראל קומה בעזרת ישראל', אם כן היה להם לומר עמם גם את ברכת אהבה רבה שגם בה יש תפילה, אבינו אב הרחמן וכו'. ותירץ שאת אהבה רבה לא היו אומרים עמהם, שאם כן היה להם לקרוא את שמע עמהם, כדי שלא יראה שאינם רוצים לקבל עליהם עול מלכות שמים, והם לא רצו לקרותה עתה לפי שעדיין לא הגיע זמנה לכתחילה. [ועיי"ש עוד מה שכתב ליישב]. ובעולת תמיד (תמיד לב: ד"ה וברכו) העיר על דברי הצל"ח, שגם אם לא בירכו עמם ברכת אהבה רבה, היה להם לקרות את שמע עמהם כדי שלא יראה שאינם מקבלים עליהם עול מלכות שמים, וכמבואר בשולחן ערוך (או"ח סי' סה ס"ב). וכתב, שבודאי שהיו קוראים אותה עמהם אלא שהיה בכוונתם שלא לצאת ידי חובתם. וביישוב קושיית הצל"ח כתב העולת תמיד, שאילו היו מברכים עמם ברכת אהבה רבה היה נחשב שהתחילו במצות קריאת שמע והיה עליהם לגומרה ולקוראה מתוך כוונה לצאת ידי חובתם. ועוד כתב לפרש הטעם שאמרו העם אמת ויציב, לפי שאת מצות זכירת יציאת מצרים אפשר לקיים משהאיר היום. קלא. **וכן** דחה הרשב"א (ד"ה הכי גרסינן וברכו), בקיצור דברים. קלב. **הובא** בפירושי הראשונים על מסכת תמיד. קלג. **וגם** הם לא היו מתפללים את שאר התפילה. וכן אמרו בזבחים (יט.) שהישראלים במעמדם פטורים מן התפילה מפני שהעוסק במצוה פטור מן המצוה. ומה שמבואר במסכת תענית (כו:) שבמעמדות היו מתפללים שלש תפילות, אין הכוונה למעמדות שהיו במקדש, אלא למעמדות של ישראלים שהיו בעיירות שהיו מתפללים בזמן התעניות. תפארת יעקב (תמיד פ"ה מ"א). קלד. **ונראה** לפי זה, שהעם לא היו מברכים עמהם. קלה. **שאם** הברכה האחת היא ברכת אהבה רבה, הרי לא היו משנים הסדר כלל שכל ישראל מברכים ברכת אהבה רבה ולאחריה קריאת שמע, ומה שלא היו מברכים קודם לכן יוצר אור אין זה שינוי במה שהיו מברכים. ואף להסוברים שבירכו ברכת יוצר אור, אין זה שינוי בסדר הברכות, לפי שלא היו מברכים אלא ברכה אחת, ובה לא שינו כלל, ומה שהיו מדלגים את ברכת אהבה רבה בינה לבין קריאת שמע, אין זה שינוי בסדר הברכות אלא בסדר קריאת שמע. ולכך לא היינו סבורים לומר שהיו משנים בנוסח הברכה עצמה. מה שאין כן בברכות אמת ויציב עבודה וברכת כהנים שהיו מברכים אותן כאחת, יש בזה שינוי מסדר הברכות של כל ישראל ולכך הוצרכו להשמיענו שלא שינו נוסחתם. קלו. **וראה** עוד בזה לעיל בסמוך, ולדברי המאירי (הובא לעיל בסמוך) הכהנים היו פותחים את ברכת אהבה רבה בברוך, מאחר ולא היתה סמוכה לחברתה. קלז. **ובנזר** הקודש (תמיד לב: ד"ה וברכו) ביאר דברי רש"י שכתב שהיו מברכים ברכות אלו עם העם, על פי מה שמבואר בשולחן ערוך (או"ח סי' סה ס"ב) שהשומע את חבירו קורא את שמע יש לו לקרות עמו, שלכך העם העומדים שם היו קוראים עמם את שמע [אף על פי שלא יצאו בזה ידי חובת קריאת שמע] ומאחר שקראו את שמע היו מברכים גם את ברכת אמת ויציב שלאחריה. ויש שהעירו על דבריו, שהרי הכהנים היו באותה שעה בלשכת הגזית (תמיד לב:) והעם היו בעזרת ישראל, ונמצא שלא שמעו אותם קוראים את שמע. ועוד, שהשומע צריך רק לקרוא עמהם, אבל אין לו לברך עם הציבור, ואם כן יש לתמוה מדוע היו מברכים לאחריה.

את העבודה' היו אומרים 'וקבל את העבודה'. ורש"י (ד"ה ועבודה) כתב שהיו מסיימים בה 'ברוך המקבל עבודת עמו ישראל ברצון', או שהיו מסיימים 'שאותך לבדך ביראה נעבוד'.

האם היו הכהנים מברכים גם ברכת מודים

שם. **הרמב"ם** בפירוש המשניות (תמיד פ"ה מ"א) **והמאירי** (תמיד לג: ד"ה ולאחר כן) הוסיפו, שהיו מברכים גם את ברכת מודים, **והאחרונים**[קלח] תמהו על דבריהם[קלט]. וכתב התוי"ט (תמיד פ"ה מ"א), שהרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין (פ"ו ה"ד) לא הזכיר שהיו אומרים 'מודים'.

וכתב המאירי (ד"ה במסכת) שאין לגרוס הודאה, שמה שבמגילה (יח.) דרשו ממה שנאמר (תהילים נ כג) 'זובח תודה יכבדנני', שכיון שבאת עבודה, באתה תודה, שהודאה היא תיכף לעבודה, היינו דווקא לענין סמיכת הברכות זו לזו בתפילת שמונה עשרה, אבל הם שלא היו מברכים אלא ג' ברכות, ולא היו מתפללים את כל תפילת שמונה עשרה, ואף לא את ג' הברכות הראשונות, לא אמרו אלא עבודה וברכת כהנים. **והתוספות יום טוב** כתב שלא אמרו שם זאת אלא לענין שאין להקדים את ברכת כהנים להודאה.

האם היו הכהנים נושאים את כפיהם בברכת כהנים זו

וברכת כהנים. כתבו **הראשונים**[קמ], שברכת כהנים שבמשנה זו אינה נשיאת כפים, שהרי לא היו נושאים את כפיהם אלא לאחר הקרבת התמיד, כמו ששנינו בתמיד (לג:)[קמא].

והוסיפו התוספות (ד"ה וברכת) **והרא"ש** (תמיד לג: ד"ה וברכת) שאין לומר שהיו נושאים את כפיהם שתי פעמים, אחת קודם הקרבת התמיד ואחת לאחריה, משום שבתענית (כו:) מבואר שהיו נושאים את כפיהם בשחרית ומנחה, וכן במוסף בימים שהיו מתפללים מוסף, ומשמע שלא היו נושאים כפים ב' פעמים בשחרית[קמב].

וכתב הקרן **אורה** (סוטה לז: ד"ה והתוס') שלכאורה יש לדחות את הוכחת התוספות, שבגמרא בתענית מדובר על נשיאת כפים שבגבולין שהיו הכהנים נושאים את כפיהם בתפילת שחרית ובתפילת מוסף ומנחה, ואין ללמוד מכך לענין נשיאת כפים שבמקדש. אלא שמכל מקום מפשטות המשניות שבמסכת תמיד משמע שלא היתה זו נשיאת כפים, שהרי לא עמדו באותה שעה על הדוכן, ורק לאחר ההקטרה עלו לדוכן ונשאו את כפיהם.

אבל התוספות בסוטה (לח. ד"ה וכתיב) כתבו שנשיאת הכפים שהיתה בעת עבודת התמיד היא האמורה במשנה זו שאמרו ברכת כהנים[קמג].

איזו ברכה היו מברכים לברכת כהנים

שם. נחלקו **הראשונים** מה היו מברכים לברכת כהנים. **התוספות** (ד"ה וברכת) פירשו, שהיו אומרים את הפסוקים של ברכת כהנים ללא נשיאת כפים[קמד].

והרא"ש (תמיד לג: ד"ה וברכת) כתב, שהיו אומרים 'אלהינו ואלהי אבותינו ברכנו בברכה המשולשת' וכו', ומתפללים על נשיאת הכפים שהיו עושים לאחר גמר הקרבת התמיד, שיסכים הקב"ה על ידם לברך את ישראל, כדרך שהיו מתפללים 'רצה' על הקרבת התמיד.

אבל הרמב"ם (פירוש המשניות תמיד פ"ה מ"א, תמידין ומוספין פ"ו ה"ד) **והראב"ד** (תמיד לג: ד"ה ג' ברכות) פירשו שהכוונה לברכת שים שלום. וביארו **האחרונים**[קמה] שהיא נקראת ברכת כהנים מפני שהיא סמוכה לה. והרש"ש (שם ד"ה ברכו) פירש, שלכך נקראת ברכת כהנים, משום שגם ברכת כהנים עיקרה הוא השלום, וכמו שאמרו במדרש (במדב"ר יא ז) שגדול השלום שגם ברכת כהנים מסיימת בו.

ובביאור מחלוקת הראשונים, כתב **המגן גיבורים** (או"ח סי' קכח שלטי גיבורים סק"ג) שהרמב"ם סובר שקודם אור היום אין לומר את פסוקי ברכת כהנים כלל, וכמו שכתב המהרש"ל (שו"ת, סי' סד) שמאחר שברכת כהנים שייכת להקרבת התמיד אין לאמרה קודם לה כלל, ואפילו שלא לשם לימוד[קמו]. והתוספות סוברים שאין בזה איסור, וכשיטת המגן **אברהם** (סי' מז סק"ח) שכיון שאומרים אותה שלא לשם ברכה, מותר לאמרה גם בלילה.

האם הכהנים היו מתפללים לאחר מכן את שאר התפילה

שם. **רש"י** (ד"ה וברכת) כתב, שאת שאר התפילה לא היה להם פנאי להתפלל. והרע"ב (תמיד פ"ה מ"א) כתב, שהיו מתפללים לאחר מכן. **ובתפארת ישראל** (שם בועז אות א) כתב שלדברי רש"י לא היו מתפללים לאחר מכן[קמז].

האם היו מברכים את המשמר היוצא בחצי היום או בשחר

ובשבת מוסיפין ברכה אחת למשמר היוצא. כתב השיטה לרשב"י (תמיד לג: ד"ה ובשבת) שברכה זו היו מברכים בחצי היום בשעה שהיו המשמרות מתחלפות. וביאר הרש"ש (שם ד"ה ובשבת), שאף שמלשון המשנה משמע שהיו מברכים ברכה זו יחד עם שאר הברכות, מכל מקום מוכרח לומר כן, שהרי בסוכה (נו:) מבואר שהמשמר היוצא היה מקריב את המוספין, והם היו קרבים בשעה השישית, ועתה עדיין לא האיר היום, שהרי לכך לא היו מברכים את ברכת יוצר אור, ובוודאי שעדיין לא נכנס המשמר הנכנס, וא"כ צריך לומר שרק לאחר זמן כשנכנס המשמר הנכנס, היו מברכים ברכה זו[קמח]. וביאר הטעם שנשנתה עם שאר הברכות שהיו אומרים בבוקר, שלפי שאמרו שהם ברכו את העם, אמרו עוד שבשבת הוסיפו לברך גם את המשמר הנכנס. **וברנן לבוקר** (תמיד לג: ד"ה ובשבת) **ביאר שלכך נשנתה כאן, על פי מה שכתב הרע"ב** (תמיד פ"ה מ"א) שלא היו נפטרים בזה מתפילת שמונה עשרה, אלא היו מתפללים לאחר מכן, שלדבריו נמצא שאת הג' ברכות הללו הוסיפו על עיקר התפילה, ולזה אמרו שבשבת אמרו ברכה נוספת למשמר היוצא.

אבל בתפארת ישראל (שם יכין אות ט) מבואר שהיו מברכים ברכה זו בשחר, והיו כוללים אותה בברכת כהנים[קמט].

לכך אמרו אהבה רבה משום שיש בה תפילה ובקשה

הכי אמר שמואל אהבה רבה. הצל"ח (ד"ה ולולא) ביאר, שלכך בחרו לומר ברכת אהבה רבה יותר מברכת יוצר אור, משום שבברכת אהבה רבה יש תפילה ובקשה על ישראל, מה שאין כן ברכת יוצר אור אין בה שום תפילה ובקשה אלא שבח והודאה.

האם פתחו את ברכת אהבה רבה בברוך

שם. ברכת אהבה רבה שאומרים בסדר התפילה אינה פותחת בברוך, ונחלקו **הראשונים** בטעם שתיקנוה כן. לדעת **המאירי** (לעיל ע"א ד"ה זהו הנראה) הטעם הוא משום שהיא ברכה הסמוכה לחברתה, ברכת יוצר אור, ולכך אינה פותחת בברוך. ודחה **הרשב"א** (לעיל ע"א ד"ה והא דגרסינן, שו"ת ח"א סי' שיח) טעם זה, שהרי אנשי המשמר היו מברכים ברכה זו לבדה, ואינה סמוכה לחברתה. וכתב, שאפשר שהטעם שלא תיקנו לפותחה בברוך מפני שברוב פעמים היא סמוכה לחברתה, ולכך תיקנוה כברכה הסמוכה לחברתה שאינה פותחת בברוך, וגם באופן שאינה סמוכה לחבירתה, אין פותחים בה בברוך מאחר שתיקנוה כך[קנ].

והכסף משנה (קריאת שמע פ"א ה"ח) כתב, שמאחר וכשהיא סמוכה לחבירתה שיש בה שם ומלכות יש לה חשיבות כברכה הפותחת בברוך, לכך גם כשקורא אותה בפני עצמה הרי היא חשובה כאילו יש בה שם ומלכות[קנא].

אבל המאירי (ד"ה ובסוגיא) כתב שהכהנים שהיו מברכים אותה לבדה [ואם כן אינה סמוכה לברכת יוצר אור], היו פותחים בה בברוך.

הטעם שאפשר לברך יוצר אור קודם שהגיע זמן קריאת שמע

ואמר רבי זריקא אמר רבי אמי אמר רבי שמעון בן לקיש יוצר אור. כתב **המאירי** (ד"ה ובסוגיא), שאף שברכת 'יוצר אור' נתקנה גם על הנאת האור[קנב], מכל מקום אמרוה קודם שהגיע זמן קריאת שמע, הואיל וכבר עלה עמוד השחר, וישנה קצת הנאת אור.

מדוע לא פירשו בגמרא ש'ברכה אחת' היינו ברכת התורה

שם. הקשה **הפני יהושע** (ד"ה תנן), מדוע לא פירשה הגמרא ש'ברכה אחת' שהיו מברכים היינו ברכת התורה, שמאחר שהם קראו את עשרת הדברות ודאי היו צריכים לברך קודם לכן ברכת התורה. והוסיף, שלדעת הסוברים שהברכה

קלח. **תוי"ט**, גר"א (תמיד פ"ה מ"א), וחק נתן (תמיד לג: ד"ה הרמב"ם). **קלט.** **ובשושנים לדוד** (תמיד פ"ה מ"א) הוסיף, שלכך נקטה המשנה מנין, להשמיענו שלא היו אומרים ברכת מודים. **קמ.** **תוספות**, רשב"א, ריטב"א (ד"ה וברכת), רמב"ם (פירוש המשניות תמיד פ"ה מ"א), ראב"ד (שם לג: ד"ה ג' ברכות), ורא"ש (שם ד"ה וברכת). **קמא.** **כן** כתבו הרמב"ם (פירוש המשניות שם, תמידין ומוספין פ"ו ה"ה) והתוספות והרא"ש (שם), שנשיאת כפים היתה לאחר גמר הקרבת התמיד, אבל מסדר המשניות שלפנינו (תמיד לג:) משמע שאחר הקטורת היו נושאים את כפיהם, ורק לאחר מכן היו מקריבים את האימורין. וכן משמע מדברי הריטב"א (שם) והשיטה לרשב"י (תמיד לג: ד"ה וברכת). ובדעת הרמב"ם כתב הלחם משנה (תמידין ומוספין שם) בשם הסמ"ג (סי' קנג) שאף על פי כן למדנו מתוך המקראות וההלכות שבמסכת יומא שרק לאחר הקרבת האימורין היו נושאים את כפיהם. וראה עוד בזה ברש"ש (בתוס' שם) ובילקוט ביאורים למסכת תמיד (לג:). **קמב.** **וראה** במהרש"א (בתוס' שם) שביאר לשון התוספות. **קמג.** **וכן** משמע ברש"י (ד"ה וברכת) שכתב 'וברכת כהנים לברך את העם'. וראה בראש יוסף (ברש"י שם) שדייק כן מדברי רש"י שהיו מברכים ברכת כהנים ממש, אלא שכתב שאפשר שלא היו מברכים אותה על הדוכן, ולכך אינה נמנית במסכת תענית. **קמד.** **וכן** פירשו הרשב"א, הריטב"א בפירוש אחד, והמאירי (ד"ה וברכת), וכן הוא ברע"ב (תמיד שם). **קמה.** **כסף** משנה (תמידין ומוספין שם), באר שבע (תמיד לג: ד"ה ברכת), ותוספות יום טוב (תמיד פ"ה מ"א). **קמו.** **וראה** עוד בצל"ח (ד"ה וברכת) בביאור סברת הרמב"ם. **קמז.** **ועיי"ש** שביאר ענין הפטור של הכהנים משום עוסק במצוה פטור מן המצוה. וראה במגדים חדשים (חגיגה טז: ד"ה אלא בנסמה, עמ' תסט) שהאריך לדון אם הכהנים היו מתפללים את שאר התפילה. **קמח.** **ובתפארת** יעקב (תמיד פ"ה מ"א) דחה הוכחה זו, שאפשר שהמשמר הנכנס כבר היה מצוי בבית המקדש בבוקר, ואם כן יכולים היו לברכם. **קמט.** **וראה** בהערה קודמת דחיה להוכחת המהרש"א. **קנ.** **והוסיף** שאם אכן הטעם שאינה פותחת בברוך הוא משום שהיא סמוכה לברכת יוצר אור, וסמיכות זו מועילה להחשיבה כפותחת בברוך, היה הדין שכשאינה סמוכה לחברתה יש לפתוח בה בברוך. **קנא.** **ראה** בשדה צופים (פרידמן, ד"ה אמר, ואילך) שהביא נידון האחרונים על פי דברי הכסף משנה, בטעם שבשבע ברכות שאומרים אצל חתן, ניתן לחלק את הברכות לכמה אנשים נפרדים. **קנב.** **ובהמשך** דבריו כתב שעיקרה נתקנה להנאת האור.

שבירכו היא ברכת אהבה רבה, יש לומר שיצאו בזה ידי חובת ברכת התורה כמבואר בגמרא לעיל בסמוך. אבל להסוברים שבירכו ברכת יוצר אור, ודאי צריך לומר שבירכו גם ברכת התורה, ואם כן מדוע לא פירשו שזוהי הברכה האחת שבירכו.

ותירץ, שאפשר שהיו מברכים ברכות התורה תיכף בהשכמתם, וכן את שאר ברכות השחר, ולא היה צריך הממונה להזכירם לברך ברכות אלו, ולכך אין לפרש שכוונת המשנה היא לברכות התורה[קיג].

ובעולת תמיד (תמיד לב: ד"ה ברכו) כתב, שבדברי רש"י (ד"ה ברכו) מיושבת קושיא זו, שפירש רש"י שבודאי כוונת המשנה היא לאחת מברכות קריאת שמע, לפי שהמשנה שלפניה (תמיד לא.) מסיימת שהם באו ללשכת הגזית לקרות את שמע, ושוב שנינו שאמר להם הממונה לברך ברכה אחת, ומשמע שהיא אחת מהברכות השייכות לקריאת שמע.

ועוד תירץ, שבברכות התורה ישנן שתי ברכות, ומאחר ששתיהן ברכות קצרות הן, היה להם לברך את שתיהן, ולכך לא פירשו שברכה אחת היינו אחת מברכות התורה, לפי שאם כן יש להקשות מדוע לא בירכו אלא אחת. והוסיף, שאין לפרש שבימי התנאים נהגו לברך רק ברכה אחת לברכת התורה [שלעיל בסמוך נחלקו האמוראים איזו ברכה מברכים לברכת התורה], שאם כן אין שייך לומר 'לברך ברכה אחת,' שמשמע מכך שישנן שתי ברכות והם לא בירכו אלא אחת מהן, ולכך פירשו בגמרא על ברכות קריאת שמע.

אכן בירושלמי (פ"א ה"ה) פירשו, שה'ברכה אחת' שהיו מברכים היינו ברכת התורה[קיד].

ביאור הוכחת הגמרא מאנשי משמר לשאר ישראל

זאת אומרת ברכות אין מעכבות זו את זו[קטו]. המאירי (ד"ה ובסוגיא) דקדק, כיצד סברה הגמרא להוכיח כן ממנהג אנשי המשמר לשאר בני אדם, הרי הדבר ברור שהקילו לכהנים שלא כדיני התפילה לשאר ישראל. וכן מוכח ממה שבירכו ברכה אחת, שאף שאין הברכות מעכבות זו את זו, אבל לכתחילה יש לברך את שתיהן, ובאנשי משמר תיקנו לכתחילה שיברכו רק ברכה אחת. וביאר, שהוכחת הגמרא היא משום שלא היו מתקנים שאנשי משמר ינהגו כך לכתחילה, אם שאר ישראל אין להם לנהוג כן אפילו בדיעבד.

הוכחה מסוגייתנו שברכת אהבה רבה היא ברכת המצוות

שם. הרמב"ן (ד"ה ככר) הביא שמנהג העיירות לומר בין אהבת עולם לקריאת שמע 'אל מלך נאמן', וכתב שהיה קשה בעיניו מנהג זה, לפי שאהבת עולם היא ברכת המצוה לק"ש, שכל המצוות טעונות ברכה עובר לעשייתן[קטז], ולכך אמרו לעיל בסמוך שלאחר שקרא קריאת שמע אינו צריך לברך ברכות התורה שכבר נפטר באהבה רבה, והיינו משום שהיא ברכה על שינון התורה, והוסיף, שברכת יוצר אור ומעריב ערבים הן ברכת השבח[קיז]. וכן ברכת אהבת עולם שבערבית היא ברכת המצוה לחובת קריאה של שמע, והוכיח כן מסוגייתנו[קיח], וכיון שהיא ברכת המצוה אין לו לענות אמן לאחר ברכה זו, שכל שמברך על המצוות או על הפירות ועונה אמן אחרי עצמו בין ברכה למצוה הרי הוא טועה גמור, וכתב שלהלן (מ.) מבואר שאם ענה אמן הרי זה הפסק וצריך לחזור ולברך.

ובביאור הוכחת הרמב"ן מסוגייתנו, כתב **הפרי יצחק** (סו"ח, ח"א סי' א ד"ה וכן נראה לענ"ד) על פי מה שהקשה **הפני יהושע** (להלן יב. ד"ה אלא) על הוכחת הגמרא שאין הברכות מעכבות זו את זו, שהרי יש לומר שלעולם הן מעכבות זו את זו, ומה שלא היו אומרים אהבה רבה, היינו משום שלא היה להם שהות, שהיו זריזים ומקדימים לעבודה, אבל לאחר מכן היו אומרים אהבה רבה, שכיון שסדר הברכות אינו מעכב, יכולים היו לאמרה לאחר אמת ויציב ולאחר העבודה. שהרי סברא זו שמפני עבודת התמיד לא היה להם שהות, מוכרחת היא לבאר הטעם שלא היו אומרים לכתחילה אהבה רבה, כשאר כל אדם. ומכח קושיא זו הכריח הרמב"ן, שברכת אהבה רבה היא ברכת המצוה לקריאת שמע, שלפי זה מיושבת הקושיא, שאי אפשר לומר שהיו אומרים אהבה רבה לאחר מכן, שצריך לאמרה דווקא קודם קריאת שמע כשאר ברכת המצוות. מה שאין כן יוצר אור אפשר לאמרה לאחר קריאת שמע משום שהיא ברכת השבח.

הטעם שאין לומר שהיו אומרים אהבה רבה לאחר קריאת שמע

אי אמרת בשלמא יוצר אור הוו אמרי היינו דברכות אין מעכבות זו את זו דלא קא אמרי אהבה רבה. רש"י (ד"ה אי אמרת) פירש, שאם נאמר שהיו אומרים יוצר אור, הרי ודאי שכבר הגיע זמן קריאת שמע, ואם כן ודאי שהיו יכולים לומר אהבה רבה, וממה שלא אמרו אהבה רבה אלא יוצר אור בלבד, יש לדקדק שברכות אין מעכבות זו את זו.

ובפני יהושע (להלן יב. ד"ה אלא) הקשה, שהרי יש לומר שלעולם הן מעכבות זו את זו, ומה שלא היו אומרים אהבה רבה, היינו משום שלא היה להם שהות, שהיו זריזים ומקדימים לעבודה, אבל לאחר מכן היו אומרים אהבה רבה, שכיון שסדר הברכות אינו מעכב, יכולים היו לאמרה לאחר אמת ויציב ולאחר העבודה. שהרי סברא זו שמפני עבודת התמיד לא היה להם שהות, מוכרחת היא לבאר הטעם שלא היו אומרים לכתחילה אהבה רבה, כשאר כל אדם.

וכתב ליישב, שמה שאמרו להלן (יב.) בדחיית הגמרא שסדר ברכות אין מעכבות אבל גוף הברכות מעכבות, היינו דווקא בשאר ברכות קריאת שמע לפניהם ולאחריהם, שהן ברכות הודאה כגון ברכת יוצר המאורות והמעריב ערבים, וגאולת מצרים וברכת השכיבנו. אבל ברכת אהבה רבה היא כברכת התורה ממש, וא"כ אין בה שום חיוב מצד עצמה, שהרי כל אדם אומר ברכת התורה מיד בהשכמה כמשמעות דברי הגמרא לעיל (יא:), וא"כ מוכרח לומר שאהבה רבה לא נתקנה בתחילה אלא משום מצות קריאת שמע הסמוכה לה, א"כ לא שייך כלל לומר 'אהבה רבה' לאחר קריאת שמע אלא לפני קר"ש[קיט].

יב.

אם דברי הגמרא הם לשיטת הותיקין שקוראים קריאת שמע עם הנץ

משום דלא מטא זמן יוצר אור. תוספות (ד"ה משום) ביארו, שאף שזמן שחיטת התמיד הוא משיעלה עמוד השחר (יומא כח.), אפ"ה אין שעה זו ראויה לומר ברכת יוצר אור, כמבואר ביומא (לז:) שהקורא את שמע עם אנשי משמר לא יצא, שאנשי משמר מקדימים לקרותה קודם זמנה. והברייתא סוברת כותיקין, שמבואר לעיל (ט:) שהיו גומרים אותה עם הנץ החמה, והיינו שהיו קוראים קריאת שמע קודם הנץ, וכיון שזמנה הוא לאחר הנץ, לכך לא יצא כשקראה קודם לכן. ואף שכתבו התוספות לעיל (ט: ד"ה לק"ש) שהותיקין סוברים שזמן קריאתה הוא משיעלה עמוד השחר, מכל מקום מצוה מן המובחר לקרותה לאחר הנץ החמה[א].

אמנם ביד דוד (בתוס' שם) כתב שדברי התוספות מגומגמים, ובודאי שנפל טעות סופר בדבריהם, וביאר כוונת התוספות, בהקדם מה שהוכיח **בעל המאור** (לעיל ח:) שאין ההלכה כותיקין, ואין לקרות קריאת שמע קודם הנץ החמה, ממה שאמרו שהקורא עם אנשי משמר לא יצא, שהרי אנשי משמר היו קוראים לאחר השיעור שיכיר את חבירו, שהרי שחיטת התמיד היתה נעשית לאחר שהאיר המזרח וכמה דברים היו עושים אח"כ, כמבואר במסכת תמיד, וממה שאמרו שמכל מקום לא יצא, מוכח שלהלכה אין לקרותה קודם הנץ החמה. וברייתא זו שהקורא עם אנשי משמר לא יצא, חולקת על דעת הותיקין. ומכח קושיא זו נדחק הרמב"ן **במלחמות** (שם) וכתב, שלא נחלקה ברייתא זו על הותיקין, ומה ששנינו שלא יצא, היינו שלא יצא ידי חובת המצוה כתיקנה.

אולם התוספות סוברים שכיון שאמרו בסוגייתנו שעדיין לא הגיע הזמן לברך יוצר אור, אם כן בודאי שלא הגיע עדיין השיעור 'כדי שיראה' הנצרך לקריאת שמע, וא"כ דברי הברייתא שהקורא עם אנשי משמר לא יצא, הם אף לפי הותיקין, שגם הם סוברים שדווקא כשקרא לאחר שיעור 'כדי שיראה את חבירו', יצא אף קודם הנץ החמה[ב].

בביאור קושיית הגמרא מה הגריעות במה שלא נאמר כן במפורש

ואי מכללא מאי. פירש רש"י (ד"ה ואי), שכוונת הגמרא לשאול מה גריעות יש במה שנלמד מתוך דבר אחר. **ובגופי הלכות** (פ"ו כללי אות ו' כלל ריד ד"ה ואי מכללא) דקדק על קושיית הגמרא, שהרי יש לפרש שכוונת הגמרא היתה להיפך, שאם היה נאמר כן בפירוש, היה אפשר להקשות למה הוצרכו לומר כן במפורש, שהרי יש ללמוד כן מתוך דבר אחר.

הוכחה מסוגייתנו שיש לומר את ברכות קריאת שמע לאחר קריאתה

ומאי ברכות אין מעכבות זו את זו סדר ברכות. הרשב"א (שו"ת, ח"א סי' שיט) כתב שלפי סברת הגמרא שאין הברכות מעכבות את קיום מצות קריאת שמע, ורשאי אדם לקרוא קריאת שמע בלא הברכות, מכל מקום לאחר מכן צריך לומר את הברכות בפני עצמן בלא קריאת שמע. וביאר, שאמנם תקנת

קיג. וראה במעון הברכות (ד"ה תקון) שדן ביישוב קושיא זו. **קיד. כן** משמע בפני משה (שם ד"ה זו), וביאר שהוצרכו לברך כן מפני שקראו עשרת הדברות. אמנם בפירוש מבעל החרדים (ד"ה תלי ברכו) כתב, שכוונת הירושלמי היא לברכת אהבה רבה. **קטו. ראה** בשאגת אריה (שו"ת, סי' כו) בחילוקי דינים בין הסובר שברכות אין מעכבות זו את זו, לבין הסובר שברכות מעכבות זו את זו. ונתבארו הדברים בילקוט ביאורים להלן (יב.). **קטז. וכן** הדין בהלל ובמגילה ובקריאת התורה, וכל שכן בקריאת שמע. **קיז. ועיין** שם שהוכיח כן מהגמרא במגילה (כא:). **קיח. ובהמשך** הדברים יבואר הוכחתו. וכתב, ש'לפיכך עשו נמי ברכת אמת ויציב ברכה הסמוכה לחברתה', ובפשטות כוונתו שקריאת שמע אינה מפסקת בין ברכת אהבה רבה לברכת אמת ויציב, והיא ברכה הסמוכה לחבירתה. אמנם הרשב"א (לעיל ע"א ד"ה וגרסא לי) כתב שברכת אמת ויציב אינה ברכה הסמוכה לחבירתה, אלא שכך תיקנו שלא לפתוח בה בברוך. פרי יצחק (שו"ת, ח"א סי' א ד"ה אמנם הנה). **קיט. וראה** עוד ביישוב קושיית הפני יהושע, בצל"ח (להלן יב. ד"ה אלא לו) והפלאה (ד"ה אלא"ב) ובאבן שלמה (ד"ה ולפענ"ד).
א. על פי מלא הרועים (בתוס' שם). וראה עוד בזה בתוספות לעיל (ח: ד"ה לא) וביומא (לז: ד"ה אמר). **ב. והביא** היד דוד שהברכי יוסף (סי' נח) נסתפק אם בשעת קריאת אנשי משמר כבר הגיע שיעור הזמן כדי שיראה, ולפי מה שנתבאר הוא מחלוקת התוספות ובעל המאור. וראה עוד במעון הברכות

חכמים היתה לומר את הברכות לפני קריאתה, אבל אינן ברכות של קריאת שמע, שמשום כך נדון היאך יברך שלא בשעת הקריאה, שהרי אינו מברך 'אשר קדשנו במצוותיו וצונו לקרוא את שמע' או 'נותן התורה' כדרך שתיקנו בקריאת התורה או בקריאת המגילה, ולפיכך אף על פי שיצא ידי קריאה, ידי ברכות לא יצא, וצריך הוא לקרוא את הברכות בפני עצמן.

וכתב להוכיח כדבריו, שממה שדחתה הגמרא שאפשר שאמרו אהבה רבה ולא יוצר אור, והדין שאין ברכות מעכבות זו את זו, היינו לענין סדר הברכות, שרשאי להקדים את השניה, יש ללמוד מכך שאינו חוזר וקורא שוב קריאת שמע עם ברכותיה, שאם כן לעולם סדר הברכות מעכב, וכשיבוא זמן קריאת שמע הם חוזרים וקוראים קר"ש ומברכים את שתי הברכות כסדרן[ז].

אמנם בפני יהושע (ד"ה אלא) כתב, שברכת אהבה רבה היא כברכת התורה ממש, וא"כ אין בה שום חיוב מצד עצמה, שהרי כל אדם אומר ברכת התורה מיד בהשכמה כמשמעות דברי הגמרא לעיל (יא:), וא"כ מוכרח לומר שאהבה רבה לא נתקנה בתחילה אלא משום מצות קר"ש הסמוכה לה, א"כ לא שייך כלל לומר 'אהבה רבה' לאחר קריאת שמע אלא לפני קר"ש[ד].

האם להלכה ברכות מעכבות זו את זו ואם יש חילוק בין יחיד לציבור

שם. שנינו במשנה (להלן יג.), היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא, אם כיוון לבו יצא. **והתוספות** (שם ד"ה היה) הביאו דברי הירושלמי (פ"ב ה"א) שממשנה זו יש ללמוד שברכות קריאת שמע אינן מעכבות, שאע"פ שלא אמר שתים לפניה ושתים לאחריה יצא, שאם נאמר שהברכות מעכבות, מה יועיל מה שכיוון לבו, הרי לא בירך בתחילה. והקשו התוספות, שהרי בסוגייתנו מבואר שרק סדר הברכות אינו מעכב, אבל הברכות עצמן מעכבות. ותירצו, שבסוגייתנו מדובר כשמתפללים בציבור, שכן מדובר באנשי משמר שהיו קורים כן.

והאחרונים[ה] הקשו שלכאורה יש לחלק שדברי הגמרא בסוגייתנו הם לענין הברכות עצמן, כשבירך ברכה אחת בלא חבירתה אם יצא ידי חובת אותה ברכה שבירך. אבל נידון הירושלמי הוא לענין אם יצא ידי חובת קריאת שמע בלא אמירת הברכות, ואף לפי מסקנת הגמרא שברכות מעכבות זו את זו, מכל מקום אפשר שאין הברכות מעכבות את קריאת שמע, ואף כשקראה בלא הברכות יצא ידי חובת קריאת שמע.

ובפרי יצחק (שו"ת, ח"א סי' א ד"ה אמנם דבר) כתב, שמדברי הבית יוסף (סי' ס ס"ג ד"ה וברכות) נראה שנתכוין ליישב קושיא זו, שכתב שמשמע מדברי **הראשונים** שלפי הסובר שברכות מעכבות זו את זו, ואם לא אמר אלא ברכה אחת חבירתה מעכבתה ואף ידי זו שבירך לא יצא, הוא הדין אם קורא ק"ש בלא ברכותיה, אף ידי קריאת שמע כתיקנה לא יצא, ולפי הסובר שברכות אינן מעכבות זו את זו, אם קרא קר"ש בלא ברכותיה, מכל מקום ידי קר"ש יצא. ודקדק הפרי יצחק (שם) מנין לראשונים לדמותם זה לזה[ו].

והרשב"א (ד"ה ושמע מינה) הביא **שרב האי גאון** חילק כדברי התוספות[ז]. ועוד כתב, שיש מקצת מן **הגאונים** שאמרו שבין ביחיד ובין בציבור אין הברכות מעכבות, שהמשנה להלן (יג.) לא חילקה בין יחיד הקורא לציבור הקוראים. וכן נקט הרשב"א, שדחיית הגמרא בסוגיין אינה לפי האמת[ח].

והרמב"ם (פירוש המשניות תמיד פ"ה מ"א, תמידין ומוספין פ"ו ה"ד) כתב שהיו מברכים את הברכה השניה שהיא ברכת אהבה רבה[ט], והוסיף (פירוש המשניות שם), שלאחר שזרחה השמש ונתפשט האור היו מברכים ברכת יוצר אור[י]. וכן כתב **האור זרוע** (הלכות קריאת שמע סי' כה). והיינו כדברי רב האי גאון, שרק סדר הברכות אינו מעכב, אבל הברכות עצמן מעכבות זו את זו[יא].

ביאור הלשון 'שכבר בטלום' אם הוא לאחר שכבר נהגו לאומרם

אף בגבולין בקשו לקרות כן אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין. מפשטות הלשון 'ביקשו לקרות' משמע שעדיין לא התחילו לנהוג לקרותם בגבולין[יב]. אמנם **בפירוש הרא"ש** (תמיד לב: ד"ה עשרת) כתב, שהיו אומרים אותם בגבולין בכל יום, אלא שביטלום מפני תרעומת המינים, ומבואר מדבריו שכבר התחילו לאמרם בכל יום, ולאחר מכן ביטלום.

ובמגיד תעלומה (ד"ה א"ר יהודה) דקדק שמהלשון 'בקשו לקרות' משמע שעדיין לא קראו, והרי מהמשך הלשון 'אלא שכבר בטלום' משמע שכבר הנהיגו לקרות אלא שביטלום, ועוד דקדק מהו הלשון 'שכבר'. וכתב לבאר, שאף בבית המקדש ביטלום משקלקלו המינים דהיינו הנוצרים, ולכן לא רצו לאמרם בגבולין גם במקום שאין מינים מפני 'שכבר' בטלום בביהמ"ק, ועל זה שייך לשון ביטול, שהוא על מה שהיו אומרים כן בבית המקדש.

וביאר לפי דבריו, שלכך הביאה הגמרא להלן בסמוך שבסורא ובנהרדעא לא אמרום, להורות שגם במקומות הללו שלא היה החשש משום המינים, מכל מקום לא קבעו לאמרם.

מדוע חששו לתרעומת המינים והרי מוסיפים לומר פרשיות קריאת שמע

אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין. פירש רש"י (ד"ה מפני), שחששו שלא יאמרו המינים לעמי הארץ ששאר התורה מלבד העשרת הדברות אינה אמת, וראיה לדבר ממה שאין קורים אלא מה שאמר הקדוש ברוך הוא ושמעו מפיו בסיני[יג]. וכן מפורש בירושלמי (ה"ה) שחששו לזה[יד]. **ובמגיד תעלומה** (כרס"י שם) ביאר כוונת רש"י שהוסיף לפרש שהחשש הוא שמא יאמרו לעמי הארץ, משום שאין לחשוש למה שהמינים יאמרו בעצמם, שהרי אף בלא דבר זה הם מינים, אלא החשש הוא שיאמרו כן לעמי הארץ.

ובעיון יעקב (ד"ה מפני) דקדק, שהרי הם רואים שקוראים גם פרשיות שמע והיה אם שמוע ויאמר אע"פ שלא נאמרו מפי הקב"ה עצמו. ותירץ, שיש לומר שיסברו שקוראים את הפרשיות הללו, משום שהניחו תפילין בזרועם ובראשם, ובפרשיות הללו נאמרה מצות תפילין ולכן קוראים אותן אף שלא נאמרו מפי הקב"ה עצמו.

ועוד תירץ, שכיון שנאמר בהם 'בשכבך ובקומך', יש לומר שלכך קוראים את הפרשיות הללו משום שהקב"ה ציוה לקרותם. אבל עשרת הדברות אין ציווי לקרותם, וממה שמכל מקום קוראים אותם יטעו לומר שרק הן נאמרו מפי הקב"ה.

ובבן יהוידע (ד"ה ביטלום) כתב ליישב, שהרי יש להקדים את אמירת הדברות לאמירת הפרשיות של קריאת שמע, משום שהן כתובות בתורה לפניהן, ואם כן נמצא שהברכה שקודם קריאת שמע תהא סמוכה לעשרת הדברות, ולכן יאמרו שעל העשרת הדברות בלבד תיקנו את הברכה, שרק הן נאמרו מפי הקב"ה, ומה שמוסיפים לומר את הפרשיות של קריאת שמע, היא תוספת דברים בעלמא.

ובשפתי חכמים (כרס"י ד"ה מפני) תירץ על פי הירושלמי (ה"ה) שהובא **בתוספות** (להלן ע"ב ד"ה בקשו), שבקריאת שמע מרומזים עשרת הדברות, נמצא שבקריאת שמע עדיין לא הופרכה טענת המינים, שהם יאמרו שקוראים פרשיות אלו מפני עשרת הדברות הנרמזים בהם.

ביאור החשש שלא יאמרו שישראל כופרים בכל התורה

שם. האבודרהם (סדר שחרית של חול) הביא שיש מפרשים שכוונת הגמרא היא שלא יאמרו המינים, כופרים אתם בכל התורה, והראיה שאין אתם אומרים אלא עשרת הדברות. ואמנם באמירת פרשיות קריאת שמע אין תרעומת, שהרי כתוב בהן במפורש 'ובשכבך ובקומך'.

כוונת הגמרא שהמינים יתרעמו על שישראל אינם מקיימים את הדברות כראוי

שם. בבן יהוידע (ד"ה ביטלום) דקדק, שלפי פירוש רש"י (ד"ה מפני) שהמינים יאמרו שרק עשרת הדברות נאמרו מפי הקב"ה, אין מתיישב כל כך הלשון 'תרעומת'[טו]. ולכך פירש, שכוונת הגמרא היא שהמינים יטענו על ישראל שאף שהם קוראים בכל יום את עשרת הדברות, מכל מקום אינם מקיימים כראוי את

ובהפלאה (כתוס' שם) בביאור דברי התוספות. **ג. ובשו"ע** (סי' ס ס"ג) פסק כדברי הרשב"א, והוסיף שטוב לחזור ולקרות קריאת שמע עם הברכות. וראה בטעמו במשנה ברורה (שם סק"ד) ובביאור הלכה (שם ד"ה וי"ל). **ד. ובמשכנות** יעקב (שו"ת, סי' עז) האריך להוכיח שאין לברך את הברכות לאחר קריאת שמע. וראה בזה בפרי יצחק (שו"ת, ח"א סי' א ד"ה והנה כשו"ת). **ה. ב"ח** (סי' ס), שנות אליהו (פ"ב מ"א), שאגת אריה (שו"ת, סי' כו), ומשכנות יעקב (שו"ת, סי' עח). **ו. וראה** בדברי האחרונים שבהערה קודמת, וראה בפרי יצחק (שם) שהרחיב בזה. וראה עוד בילקוט ביאורים (להלן יג.) בדברי התוספות. **ז. והמאירי** (ד"ה והרי) כתב, שהם דברי נביאות. **ח. וראה** במעון הברכות (ד"ה ולפי) שדן בדברי הרשב"א. **ט. הרמב"ם** (שם) נקט שנוסח פתיחת הברכה היא אהבת עולם, ולא אהבה רבה, ובגמרא נחלקו בזה אמוראים. **י. וברנן** לבוקר (תמיד לג: ד"ה אמר) העיר, מדוע הוצרכו להמתין כל כך, והרי כתב הרמב"ם (קריאת שמע פ"א הי"א) שמצוה לקרוא את שמע קודם הנץ החמה, ואם כן, בודאי מברכים ברכת יוצר אור קודם לכן, ומדוע הכהנים הוצרכו להמתין עד לאחר שתזרח השמש. וכתב שדוחק לומר שמאחר שכבר קראו את שמע אין להם לברך ברכת יוצר אור אלא כשיאיר היום לגמרי. וכתב ליישב שאפשר שזמן זה שזרחה השמש הוא תחילת הזריחה, והנץ החמה הוא בגמר הזריחה, ונמצא שזמן אחד הוא שהיו כולם מברכים בו ברכת יוצר אור. **יא. ומצינו** שמחלוקת הראשונים נוגעת בדין אמירת ברכת יוצר אור קודם עלות השחר, שבשולחן ערוך (סי' נח ס"ג) כתב שמי שהוא אנוס יכול לקרוא קריאת שמע משעלה עמוד השחר ובברכותיה, שבאותה שעה כבר שייך לומר 'יוצר אור'. ומקור דין זה הוא מהרשב"א (לעיל ח: ד"ה ולענין פסק) שאנשי המשמר היו מברכים באותה שעה ברכת יוצר אור. וכתב המגן אברהם (שם סק"ה) שדברי הרשב"א הם לשיטתו שסובר להלכה שהיו מברכים ברכה זו, והברכות אינן מעכבות זו את זו. אבל לפי מה שכתב הבית יוסף (סי' ס ס"ג ד"ה וברכות) בשם רב האי שרק סדר הברכות אינו מעכב, לא מצינו מי שסובר שהיו מברכים ברכת יוצר אור, אלא אהבה רבה, וברכת יוצר אור היו מברכים לאחר מכן, ולפי זה לא יברך באותה שעה ברכת יוצר אור. וכן כתב הגר"א בביאורו (שם אות יא) שלפי מסקנת הסוגיא שהיו אומרים אהבה רבה, אין ראיה לדין זה. עוד הקשה המגן אברהם, שהרשב"א סותר דברי עצמו, שבשו"ת (ח"א סי' שיח) כתב שכל ימי המקדש היו מברכים את ברכת אהבה רבה בפני עצמה, כמו ששנינו 'בירכו ברכה אחת'. **יב. ראה** להלן בסמוך שדקדק כן במגיד תעלומה. **יג. ראה** במגדים חדשים (כרס"י שם) שהאריך לדון אם את כל עשרת הדברות שמעו בני ישראל מפי הקב"ה, או רק את שתי הדברות הראשונות. **יד. ראה** במהרש"א (לעיל יא: ח"א ד"ה וקראו) שאף שיש טעם מדוע קוראים דווקא עשרת הדברות, מכל מקום המינים לא יכירו במעלת עשרת הדברות יותר מכל התורה. **טו. ויש** להעיר, שדברי רש"י מפורשים בירושלמי (ה"ה), אלא שבירושלמי הגירסא היא 'מפני טענות המינין'.

האמור בהם. והיינו שיש דברים שאדם דש בעקביו, כגון 'לא תשא שם ה' אלהיך', וכן 'לא תגנוב', ו'לא תחמוד', ו'כבד את אביך ואת אמך'.

במקדש לא חששו לתרעומת המינים משום שביותר נצרך להזהיר הכהנים לקיימם

שם. בפרשת מרדכי (ד"ה וקורא) דקדק, מדוע במקדש לא ביטלו אמירת עשרת הדברות מפני תרעומת המינים, שהרי מצינו להלן (נד.) שמשקלקלו הצדוקים התקינו לומר במקדש 'מהעולם ועד העולם'.

ותירץ, שעל מה שאמרו את העשרת הדברות במקדש לא היה להם תרעומת, שאת הכהנים הוצרכו להזהיר ביותר על עשרת הדברות, שבשביל שהיו עוסקים בהקרבת הקרבנות הנראה כמעשים גשמיים, וכן היו שולחים שעיר לעזאזל, שהשטן משיב עליו[טז] כמבואר ביומא (סז:), לכך הוצרכו להזהירם על הדברות 'אנוכי' ו'לא יהיה' שלא יטעו על ידי מעשיהם בשום מחשבה זרה, ומשום שבדוכן היו מזכירים את שם המפורש, הזהירום על 'לא תשא', ומשום שהיו מחללים את השבת לצורך העבודה, הזכירום את איסור שבת, ומשום שבמעשה העגל הותרו לזלזל בכבוד אב ואם, שנאמר (דברים לג) 'האומר לאביו ולאמו לא ראיתיו', הוצרכו להזהירם על כיבוד אב ואם, וכיון שכהן שהרג את הנפש ניצול מדינו כשעובד עבודה (יומא פה:), הוצרכו להזהירם על 'לא תרצח', ומשום שהכהנים היו משקים את הסוטה, הוצרכו להזהירם על 'לא תנאף', ומשום שלא היה להם חלק בארץ, לכך הוצרכו להזהירם על 'לא תגנוב', וכיון שהכהן המעיד שקר, כשמביא את האשם הרי הוא שלו (ב"ק קט.), הוצרכו להזהירם על 'לא תענה', ובשביל שחרמי ישראל יוצאים ביובל לכהנים, הזהירום על 'לא תחמוד' שלא יראה הכהן שדה טובה ביד הישראל ויאמר מתי יקדישנה הבעלים ותבוא לידי.

האם כשאין המינים מצויים מתבטל החשש מפניהם

שם. פירש רש"י (ד"ה המינין), שמפני תרעומת הנכרים ביטלום[יז]. **ובבכור שור** (סוף ספר תבואות שור, ד"ה אף) ביאר, שבימינו שאין מינים בינינו, אומרים את עשרת הדברות[יח], וכמו שמצינו בפסחים (נו.) לגבי אמירת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, שבתחילה היו אומרים אותו בחשאי, והתקינו לאמרו בקול רם מפני תרעומת המינים, אבל בנהרדעא שאין שם מינים עדיין אומרים אותו בחשאי. וכתב שאף שגם דברי הגמרא בסוגייתנו היינו בנהרדעא והרי מבואר בפסחים שאין שם מינים, יש לומר שבזמן שנאמרו דברי הגמרא בסוגייתנו היו עדיין מינים מצויים.

ועוד כתב, שבדין סוגייתנו אף כשאין המינים מצויים יש לחשוש שמא מתוך כך יבואו הרואים לידי מינות בראותם שקוראים רק עשרת הדברות, שיאמרו אין תורה אלא זו ויבואו להתפקר בשאר התורה[יט]. אבל לגבי אמירת בשכמל"ו אין לחשוש כן, כיון שכל ישראל יודעים שאומרים אותו בחשאי.

ועוד כתב לחלק, שבסוגייתנו מבוארת הגמרא הטעם שלא תיקנו כן, וממילא גם כשנסתלקה סיבה זו חששו עדיין שמא באיזה זמן יהיו מינים ומתוך כך יבוא הדבר לידי קלקול. אבל בפסחים מדובר שכבר היו אומרים כן בחשאי, ולא ביטלו תקנה משום החשש שבאיזה זמן יהיו מינים[כ].

והצל"ח (ד"ה למקבעינהו) כתב, שבדברי רש"י שהמינים הם עובדי ע"ז, מיושבת קושיית הבכור שור, שבסוגייתנו חששו מפני מינים שיש בערביים והם אינם מאמינים אפילו בתורה שבכתב, והם יאמרו עלינו שממה שאומרים עשרת הדברות בכל יום יותר משאר התורה, מכלל ששאר התורה לא ניתנה מהקב"ה, והם המתרעמים על כלל ישראל בעסק כל התורה כולה, אבל המינים שישנם בקרב עדת ישראל עצמם, והם הצדוקים והבייתוסים שמודים בתורה שבכתב וכופרים בדברי סופרים, בשבילם אין חשש באמירת עשרת הדברות. אבל לענין אמירת בשכמל"ו בלחש, חששו מהצדוקים והבייתוסים שמא יאמרו שחכמי ישראל הוסיפו דבר שאינו הגון, לכך אמרו אותו בחשאי. אבל האומות אין להם עסק במה שמוסיפים בחשאי, שלהם אין הפרש בין הכתוב בתורה ובין מה שמוסיפים[כא].

ובפרשת מרדכי (על העין יעקב, ד"ה כבר) כתב לחלק בין התרעומות, שלגבי עשרת הדברות יש לחשוש שיתרעמו אף לאחר שהם יודעים מה שאנו אומרים, ולכך אף במקום שאין המינים מצויים יש לחשוש שהמינים שבמקום אחר יתרעמו ממה שקוראים רק עשרת הדברות, אבל התרעומת באמירת ברוך שם בחשאי אינה אלא כשאנו יודעים מה אנו אומרים, לכך אין חוששים לזה אלא במקום המינים עצמם, שכשיוודע למינים שבמקום אחר שאנו אומרים בחשאי, אזי הם ידעו גם כן מה אנו אומרים, ואם כן אין לחשוש לתרעומת.

טוב לומר עשרת הדברות ביחיד בכל יום

שם. הטור (סי' א) כתב, שטוב לומר עשרת הדברות בכל יום[כב]. וכתב הבית יוסף (שם ד"ה וטוב), שאף שמבואר בגמרא שאין לאמרם מפני תרעומת המינים, היינו דווקא בציבור, אבל ביחיד שאין בו משום תרעומת המינים, טוב לאמרם, שעל ידי כן יזכור מעמד הר סיני בכל יום ותתחזק אמונתו בזה[כג].

ובבכור שור (חידושים שבסוף ספר תבואות שור, ד"ה אלא) כתב טעם נוסף לאמירתם בכל יום, על פי מה שדרשו חז"ל (ספרי דברים פיסקא לג, תנחומא פרשת יתרו סי' א) מהפסוק 'היום הזה ה' אלהיך מצוך' (דברים כו טז) 'בכל יום יהיו בעיניך כחדשים כאילו היום נצטוית עליהם', ולכך ראוי שיקרא בכל יום את כל התורה כאילו אותו יום ניתנה התורה ונתחדשה הלכה, אלא שאין זה מידת רוב בני אדם, ואי אפשר ללמוד את כל התורה בכל יום, לכן יש לקרות את עשרת הדברות, שנכללו בהם כל התרי"ג מצוות (רס"י שמות כד יב) **בשם רבי סעדיה גאון**. ועוד כתב, שבמדרש תנחומא (פרשת כי תבוא סי' א) משמע שעיקר הדרש מ'היום' שיהיו כחדשים בכל יום, אמור על עשרת הדברות.

הטעם שהוסיפו ברכה למשמר הנכנס

מי ששכן את שמו בבית הזה הוא ישכין ביניכם אהבה ואחוה ושלום וריעות. כתב המהרש"א (ח"א ד"ה הוא ישכין) שברכה זו נתקנה קודם שנתקן הפייס המבואר במסכת יומא (כג.), ואנשי המשמר היו באים לידי קטטה ומריבה ולידי סכנה כמבואר שם (כב. - כג.), לכך הוצרכו לברכה זו שתהיה ביניהם אהבה ואחוה ושלום וריעות[כד].

ובעין אליהו (ד"ה ונכנס) ביאר טעם ברכה זו, על פי המבואר בתמיד (כח.) ובמדות (פ"א מ"ב) שאיש הר הבית היה מחזר אחר כל משמר וכו' ואם ראה כהן שהוא ישן, חובטו במקלו, והיה לו רשות לשרוף את כסותו, ובתמיד (שם) שנינו, רבי אומר איזה דרך ישרה שיבור לו האדם אהוב את התוכחות וכו', ונמצא שפעמים שהכהן נצרך להוכיח את חבירו או להלקותו, ועל זה תיקנו את הברכה שיהיה אהבה ואחוה, שנאמנים פצעי אוהב. וכתב שלפי דבריו אין צריך לומר כדברי המהרש"א שתיקנו לברך כן דווקא קודם שתיקנו את הפייס[כה], אלא ברכה זו שייכת גם לאחר שתיקנו את הפייס.

ובבאר שבע (תמיד לג: ד"ה ועוד) ביאר הטעם שהמשמר היוצא בירך את המשמר הנכנס, ולא תיקנו להיפך שמשמר הנכנס יברך את המשמר היוצא, מפני שהכהנים הם בני מריבה, וכמבואר בקידושין (ע:) 'אם ראית כהן בעזות מצח, אל תהרהר אחריו שנאמר (הושע ד ד) 'ועמך כמריבי כהן'', ואם כן יש לחוש מאוד שמא תיפול ביניהם מריבה בענין חילוק הקרבנות ולחם הפנים, ובענין עבודות בית המקדש, ואם אין ביניהם שלום יש לחוש שהקרבת הקרבנות ועשיית העבודה לא יהיו כסדרן וכהלכתן, לפי שהבא לכלל כעס בא לכלל טעות (ספרי מטות פ"ה). ועוד, שאיך יברכו הם את בני ישראל בברכת כהנים ויאמרו 'וישם לך שלום', אם הם בעצמם אין ביניהם שלום, לכך תיקנו שכל משמר הנכנס יתברכו בברכה זו על ידי המשמר היוצא, שהם זקוקים לברכה זו, כיון שהם באים לעבודה.

ובעיני יצחק (רפאפורט, על העין יעקב, ד"ה הוא) כתב טעם לברכה זו, על פי מה שידוע ששלמות נפשותינו תבוא מתוך שני עניינים: א. שנהיה דבוקים בה' תמיד בכל מעשינו ומחשבותינו, וזהו ע"י שמירת כל המצוות שבינינו לבין הקב"ה, ובזה נזכה למשוך שפע ברכה מאת ה'. ב. שנהיה יחד באהבה ובחיבה כל איש לחבירו, ובזה תתקיים ברכת ה' אצלנו, כמו כלי שלם שמקיים כל מה שיש בו, ולא ישפך החוצה, וכמו ששנינו (עוקצין פ"ג מי"ב) שלא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה אלא השלום. ובבית המקדש על ידי שהכהנים שבמשמר היו מקריבים בו את הקרבנות, היו מתקרבים כל העולמות והמידות העליונות עד מקור הברכה, וזכו להמשיך שפע ברכה מלמעלה למטה על כל ישראל, נמצא שאותם הכהנים שבכל משמר הם כצינורות שדרכם עובר השפע, שהם המקבלים ראשונה מבית המלך ב"ה, ומהם תתפשט הברכה לכל ישראל ולכך הוצרכו

טז. **להטעות** את ישראל, ולומר שהתורה אינה אמת כי מה תועלת בכל זה. רש"י (יומא סז: ד"ה השטן). יז. **בהגהות** מהר"ץ חיות (ד"ה סבר) כתב, שמשום שמבואר בגמרא שגם בדברי תורה אינם מאמינים, לכך פירש רש"י שהכוונה היא לעובדי כוכבים, מה שאין כן בשאר מקומות שכתוב 'מינים' הכוונה לישראל. עיי"ש שהביא כן מלהלן (יב:) ומגיטין (מה:). וראה עוד בזה בדברי הצל"ח להלן בסמוך. וראה במגדים חדשים (ד"ה והנה) שהאריך לבאר שדברי רש"י הללו הם הגהת הצנזורה. יח. **ויישב** בזה את המבואר בטור (או"ח סי' א) שיש לקרות עשרת הדברות בכל יום. יט. **והעיר**, שאמנם מפירוש רש"י נראה שאין כוונת הגמרא שחששו כן, אך מכל מקום יש לומר שיש לחשוש כן. כ. **ועיי"ש** שתירץ עוד, שבפסחים חששו שיפקפקו בגוף קבלת עול מלכות שמים, וכיון שאין מינים לא חששו לזה, והמינים הנזכרים בסוגייתנו היינו הקרובים לקראים, שהם מצויים תמיד. כא. **ועיי"ש** מה שכתב לסייע לדבריו, ממה שלכאורה יש לדקדק שהרי משמע בגמרא שבמקדש אין חשש למינים, ומדוע לא מצינו בשום מקום שבמקדש היו אומרים בשכמל"ו בחשאי, אבל לדבריו מיושב שכשהחשש הוא משום מינים שבישראל עצמם הנמצאים במקדש, חששו גם במקדש. כב. **ובענין** אם מותר לאמרם בעמידה, ראה בשדה צופים (פרידמן, ד"ה הרמב"ם בתשובה, ואילך) שהביא דברי הפוסקים בזה. כג. **והמהרש"ל** (שו"ת, סי' סד) כתב, שדווקא באמצע ברכות קריאת שמע אסור לקבוע עשרת הדברות, אבל לקבעם קודם הברכות, מותר אפילו בציבור. וראה בבכור שור (חידושים בסוף ספר תבואות שור, ד"ה אף) שדחה דבריו. וראה בשדה צופים (פרידמן, ד"ה אמנם הגאון בסופו, ואילך) שהביא דברי האחרונים בזה. כד. **והוסיף** בשפתי חכמים (ד"ה הוא), שאף לאחר שתיקנו את הפייס מברכים ברכה זו, והוכיח כן מדברי הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ו) שהביא את סדר הפייסות, ואפ"ה כתב (שם ה"ד) שהיו מברכים ברכה זו. כה. **וראה** בזה בהערה לעיל בסמוך.

שתהיה ביניהם שלום ואהבה כדי שתהיה הברכה שמורה בידיהם ככלי המחזיק ברכה.

ביאור הלשון 'מי ששיכן את שמו בבית הזה'

מי ששכן את שמו בבית הזה. בחתם סופר (ד"ה ובשבת) דקדק, מדוע לא אמרו 'השוכן בבית הזה', או כפשוטו 'ה' יברכך בשלום'. וביאר, שאנשי משמר שהיו צדיקים ושלמים גרמו בעבודתם שתשרה השכינה בבית המקדש, ועל ידי שרתה השכינה מחמת עבודתם, יכלו לברך על ענין השלום, ואם חלילה חטאו ולא שרתה שכינה בבית המקדש לא יכלו לברך לשלום. והיינו מה שאמרו על עצמם שהם ששיכנו את שמו של הקב"ה בבית הזה, הרי הם באים בזה לדביקות הבורא ואפשר שתהא להם ברכת השלום, וגם המשמר הנכנס שהטריח את עצמו לבוא ממקום רחוק, הרי הם גם כן כמוהם, וראוי שתשכון אחוה ושלום ביניכם.

ובשפתי חכמים (ד"ה מי) ביאר, שמה שאמרו בלשון זו, ולא אמרו 'ה' השוכן בבית הזה', מפני שכך הוא דרך כבוד כלפי מעלה. וכך הוא גם לשון המקרא (דברים יב יא) 'לשכן שמו שם'.

הטעם שנקטו בברכתם ארבע לשונות של אחוה

הוא ישכין ביניכם אהבה ואחוה ושלום וריעות. בעין אליהו (ד"ה והענין) ביאר הטעם שנקטו מילות שונות אהבה ואחוה ושלום וריעות, על פי המבואר בגיטין (ח.) שיש שסובר שתיקנו לכתוב זמן בגט, משום שחששו שמא יחפה על בת אחותו, דהיינו שיכתוב לה גט לאחר שזינתה, ויאמר שגירשה קודם הזנות, ולכן בירכו בלשון 'אהבה ואחוה' שיהיו כמו אחים שאוהבים זה את זה, כמבואר בגיטין (שם), ויוכלו להוכיח זה את זה, שכשאיש אחר שאינו אחיו מוכיחו, לא תתקבל התוכחה כמו מהקרוב, שכשהקרוב מוכיחו הוא מקבל דבריו משום שבודאי הוא דורש את טובתו. והיינו שיהיה להם שתי המעלות, שיהיו כמו אחים, וגם שאם יוכיחו יקבל את דברי התוכחה.

ובבן יהוידע (ד"ה הוא ישכין) ביאר הטעם שנקטו ארבע לשונות, שהוא כנגד הארבע שררות שיש בכהנים בבית המקדש, כהן גדול וסגן וממונה וכהן הדיוט, שמברכים את כולם שיהיה ביניהם שלום.

ועוד ביאר, שהוא כנגד ארבע מיני אכילות קדשים שאוכלים בבית המקדש, ובירכום שלא יריבו זה עם זה בחלקם. והם, אכילת בשר קדשי קדשים, ובשר קדשים קלים, ולחם הפנים שהוא קודש קדשים, ושאר לחמים שמביאים עם הקרבנות[כו].

ובעיון יעקב (על העין יעקב, ד"ה אהבה) ביאר על פי המבואר בנדה (עז.) שישנם ארבעה אנשים שהקב"ה שונאם ובני אדם אינם אוהבים אותם, וכנגד זה תיקנו ארבע לשונות של ברכה[כז].

ובפרשת מרדכי (על העין יעקב, ד"ה אהבה) ביאר, שתקנו ברכה זו כנגד הארבעה פייסות שהיו עושים במקדש, שהפיס הראשון היה מי יתרום את הדשן (יומא כב.), והממונה היה מסיר את המצנפת מהכהן שמתחיל בו הגורל (שם כה.) לכך הוצרכו להזהירם על האהבה. והפייס השני היה מי מעלה את האיברים לכבש, ושלושה עשר כהנים היו זוכים בהעלאת האיברים (שם כה.) והוצרכו להזהירם שיסייעו זה את זה בעבודה זו. והפייס השלישי הוא מי יקטיר את הקטורת, וכיון שהמקטיר היה מתעשר (שם כו.), יש לחשוש שיבואו לידי מחלוקת, לכך הוצרכו להזהירם על כך, ועוד היו צריכים ברכה על חלוקת הקרבנות שלא יבואו לדקדק יותר מדאי בחלוקתם ושלא יקפידו זה על זה בחלק שהם נוטלים.

האם הברכה למשמר הנכנס נחשבת שנאמרה בשם ומלכות

שם. כתבו התוספות (ד"ה ברכה), שיש לתמוה קצת, מה ענין ברכה זו שאין בה לא שם ולא מלכות. וכוונת תמיהתם היא, שהרי מבואר בגמרא להלן שכל ברכה שאין בה הזכרת שם ומלכות אינה ברכה. **ובקדושה וברכה** (סמיכת חכמים, בתוס' שם) **ובעולת תמיד** (תמיד לג: ד"ה ובשבת) ביארו, שקושיית התוספות היא שמלשון המשנה שבשבת היו מוסיפים עוד ברכה, משמע שהוסיפו בה ברכה כשאר השלש ברכות שהן בשם ומלכות.

ובתפארת ישראל (תמיד פ"ה מ"א יכין אות ט) תירץ, שאפשר שהיו כוללים ברכה זו בברכת כהנים שהיא אחת מהשלש ברכות שבמשנה[כח].

ובקול הרמ"ז ובבית דוד (תמיד שם) כתבו ליישב, שהרי הכלל שאמרו שכל ברכה שאין בה הזכרת שם ומלכות אינה ברכה, היינו לגבי ברכות שתיקנו חכמים לברך, אבל ודאי שכל ברכה שאדם מברך לחבירו אף בלא שם ומלכות, ברכה היא.

ובבאר שבע (תמיד לג: ד"ה ובשבת) כתב, שלכאורה היה אפשר לומר שהיו מברכים כן בשם ומלכות, ואף שלא נזכר במפורש בגמרא שאמרו שם ומלכות, הלא מצינו הרבה ברכות שמברכים אותן בשם ומלכות, ומכל מקום הוזכרו בגמרא בלא שם ומלכות[כט]. ושוב כתב, שאין שייך כלל הזכרת שם ומלכות בברכה זו, מפני שהכלל שברכה שאין בה הזכרת שם ומלכות אינה ברכה, היינו דווקא בברכות שהם הודאות להקב"ה, אבל ברכות שהן על תביעת צרכיו של אדם לא תיקנו בהן שם ומלכות[ל].

ובמעון הברכות (בתוס' שם) כתב ליישב, שמשום שברכה זו סמוכה לברכות שמברכים בשם ומלכות, לכך היא נחשבת גם כן שיש בה שם ומלכות[לא].

ובטל תורה (בתוס' שם) כתב שכיון שאמרו 'מי ששיכן שמו בבית הזה', הרי זה נחשב שאמרו שמו של הקב"ה, וכמו שמצינו להלן (מ.) שאמירת 'רחמנא' בברכה, נחשבת להזכרת שם ה'[לב].

ובמכתבי תורה (גור, סי' סט) כתב ליישב קושיית התוספות, שמה שמתאחדים כללות בנ"י, ברכה היא, וזה עצמו ענין שם ומלכות, כמבואר (להלן נד.) שתיקנו שאילת שלום לחבירו בשם, והיינו שכשיש אחדות יש התגלות ה', וכן נחשב להזכרת מלכות, על פי מה שפירש רש"י על הפסוק (דברים לג ה) 'ויהי בישרון מלך בהתאסף ראשי עם', שבהתאספם יחד באגודה אחת ויש שלום ביניהם, הרי הוא מלכם.

ובחדשים גם ישנים (אות רלג) כתב, שמשום שבשבת אסור לומר תחינה, לכן אמרו בלשון ברכה בלא שם ומלכות, ואפשר שסמכוהו לאיזה ברכה.

אמנם בשיטה לרשב"י (תמיד פ"ה מ"א ד"ה ובשבת) כתב, שהיו חותמים ברכה זו בברוך.

שייכות הנידון בטעות בברכה לדין משנתנו שאינו רשאי להאריך או לקצר

במקום שאמרו להאריך. פשיטא היכי דנקיט כסא דחמרא בידיה וכו' אלא היכא דקא נקיט כסא דשכרא וכו'. בפני יהושע (ד"ה פיסקא) דקדק, שלכאורה לא היה לגמרא להביא נידון זה על דין משנתנו, אלא להלן בפרק כיצד מברכין שמדובר שם על ברכות הפירות והמשקים. וביאר, שמשום שהגמרא סבורה לפשוט ספק זה מדין הברייתא לגבי טעות בברכת יוצר אור ומעריב ערבים, לכך נקטה הגמרא נידון זה סמוך למשנתנו שנתבאר בה דין הברכות שלפני קר"ש. אולם דוחק גדול לומר כן, ועוד, שלא שייך נידון זה על דברי המשנה שאסור להאריך ולקצר ממה שתיקנו חכמים.

ולכך כתב ליישב לפי שיטת הרשב"א (לעיל יא. ד"ה אלא הא) שהדין שבמקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר היינו שברכה הפותחת וחותמת בברוך נקראת ארוכה, ואינו רשאי שלא לחתום בה, והוכיח הרשב"א כפירוש זה מהירושלמי. ולפי זה יש לבאר, שאם היה הדין שבמקום שאמרו להאריך רשאי לקצר, יש ללמוד מכך שדי בפתיחה או בחתימה לחוד, ואין מקום לספק הגמרא האם הפתיחה עיקר או החתימה עיקר, שמה בכך כיון שדי באחד מהם. מה שאין כן לפי הדין שאינו רשאי להאריך או לקצר, והיינו שאי אפשר בלא הפתיחה והחתימה, אם כן יש להסתפק האם דנים לפי עיקר ברכה או לפי החתימה.

ובגפי אש (מ"ד ד"ה מקום) ביאר שייכות נידון הגמרא לדין משנתנו, שממה שהמשנה נקטה הלשון 'במקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר', ולא נקטה הלשון 'במקום שאמרו להאריך לא יקצר', משמע שיש איסור לשנות ממטבע שטבעו חכמים בברכות, ואם שינה לא יצא אף בדיעבד, ולזה אמרו בגמרא שכששינה ואמר שהכל נהיה בדברו אין זה נחשב לשינוי כל כך, אבל כששינה להיפך ואמר בורא פרי הגפן, יש להסתפק אם דנים לפי פתיחת הברכה והרי זה נחשב לשינוי, או דנים לפי עיקר הברכה ואם כן נחשב שבירך במטבע שטבעו חכמים[לג].

אף שלא נתכוין לפטור את היין בברכת שהכל יצא

פשיטא היכא דקא נקיט כסא דחמרא בידיה וקסבר דשכרא הוא ופתח ומברך אדעתא דשכרא וסיים בדחמרא יצא דאי נמי אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא דהא תנן על כולם אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא. בהגהות מלא הרועים (ד"ה פשיטא) דקדק, שלכאורה לא היה לגמרא להביא דין זה כיון שאין בו חידוש.

וביאר, שהיה מקום לומר שדווקא כשהיה יודע שהוא יין ורצה לפוטרו בברכת שהכל יצא ידי חובתו, כיון שנתכוין לפטור את היין, אבל כשהיה סבור שהוא שיכר לא יצא שהרי לא היה בדעתו לפטור את היין, ומשמיעה הגמרא שגם באופן זה פטרה ברכת שהכל את היין, כיון שסיים את הברכה כתיקונה[לד].

[כו]. **ועיין** שם עוד שביאר ענין הארבע לשונות שבברכה זו. [כז]. **וראה** עוד בזה בחתם סופר (ד"ה מאמר היולה). [כח]. **וראה** במאורי אור (בתוס' שם) שתירץ כעין זה. [כט]. **וכגון** מה שכתבו התוספות עצמם להלן (נד. ד"ה הרואה) בשם רבינו שמעיה, לענין 'ברוך שעשה ניסים לאבותינו' וכו'. [ל]. **והביא** ראיה לדבריו מדברי הרוקח (סי' שכג). וראה עוד ברמת שמואל (בתוס' שם) [הובא באסיפת זקנים (שם)], שתירץ כעין זה. [לא]. **והביא** דברי הכסף משנה (קריאת שמע פ"א ה"ח) שכתב סברא זו.

[לב]. **ועיין** שם עוד מה שציין בזה. [לג]. **וראה** עוד במעון הברכות (ד"ה מקום) שביאר שייכות נידון הגמרא למשנתנו, בשני אופנים. [לד]. **ומשמע** שאם אכן היה מסיים 'שהכל' לא היה נפטר, כי הוא סבור שהוא שיכר, ולא כיוון לפטור את היין. וזהו חידוש גדול מאוד. ומדברי הרמ"א (סי' רט ס"א) נראה שלא כדבריו, אלא ודאי שאם סיים שהכל וחשב שהוא שיכר יצא ידי חובה. ובבנין שלום (או"ח שם ס"א) כתב, שבראש יוסף (ד"ה פשיטא) מבואר שלא כדבריו. ועיי"ש עוד בזה.

וממה שברכת שהכל פוטרת את היין, נראה שבמחשבתו הראשונה נכללה גם ברכת בורא פרי הגפן, והשם ומלכות שבתחילה נאמרו גם על ברכת הגפן, ולכך יצא ידי חובתו[לה].

יישוב דברי הגמרא להסובר שברכת שהכל אינה פוטרת יין

פשיטא וכו' דאי נמי אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא. המהר"י לבית לוי (שו"ת, כלל ה סי' מז) הקשה, שהרי לדעת רב הונא (להלן מ:) ברכת שהכל אינה פוטרת יין, ומדוע אמרו בגמרא בפשיטות שאם אמר על יין שהכל נהיה בדברו יצא. ותירץ, שמשום שהלכה כרבי יוחנן שברכת שהכל פוטרת יין, לכך מקשה הגמרא כך בפשיטות.

ובמגן גבורים (סי' קו סק"ד) תירץ, על פי מה שכתב **הרשב"א** (ד"ה הכי) שאם אמר 'שהכל נהיה בדברו בורא פרי הגפן', אין לפסול הברכה משום שאסור להאריך במקום שאמרו לקצר, כיון שהוסיף בה מעין הברכה, ואם כן יש לומר שדווקא אם לא אמר כלל בורא פרי הגפן סובר רב הונא שלא מועילה ברכת שהכל לפטור את היין, שמשום חשיבותו הצריכו לברך עליו ברכה זו, אבל אם אמר בורא פרי הגפן והוסיף בה שהכל נהיה בדברו, הרי זה נחשב מעין הברכה, שרק מפני חשיבותו תיקנו שלא די בברכת שהכל, אבל אין אמירת שהכל נחשבת להפסק, ולכך יצא.

בשיטת רש"י שלא סיים את הברכה לפי מה שטעה בתחילה

פשיטא היכא דקא נקיט כסא דחמרא בידיה וקסבר דשכרא הוא וכו' אלא היכא דקא נקיט כסא דשכרא בידיה וקסבר דחמרא הוא פתח ובריך אדעתא דחמרא וסיים בדשכרא מאי. רש"י (ד"ה פתח בדשכרא, ד"ה אלא) פירש, שאם היה בידו כוס יין, ובתחילת הברכה היה בדעתו לסיים 'שהכל', וכיון שהגיע ל'מלך העולם' נזכר שהוא יין, ואמר בורא פרי הגפן, יצא, שאפילו אם סיים את כל הברכה כדעת פתיחתה ואמר שהכל, יצא. וספק הגמרא הוא באופן שהחזיק בידו כוס שיכר וכשאמר 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם' חשב בדעתו שיאמר בורא פרי הגפן, אבל לא הספיק לומר בורא פרי הגפן, ונזכר ואמר שהכל נהיה בדברו[לו].

והרשב"א (ד"ה הכי) כתב, שמסתבר לומר כפירוש רש"י שדווקא כשלא אמר את נוסח הברכה בטעות, אלא שהוציא את לשון הברכה על דעת לסיים בנוסח ששייך למין אחר ממה שבידו, ולא הזכירו, אלא נזכר וסיים את הברכה בנוסח הראוי למה שבידו, בזה יש להלוך אחר החתימה דהיינו הזכרת המין. אבל אם אמר 'בורא פרי הגפן שהכל נהיה בדברו', דהיינו שאמר את הברכה כפי שהיה סבור בתחילה, וכשסיים לברך מיד תיקן את טעותו ואמר את הברכה הראויה, לא שייך להסתפק האם דנים לפי פתיחת הברכה או לפי חתימתה, שכיון שהוא מטבע קצר, הרי כיון שטעה ואמר בורא פרי הגפן, כבר סיים את כל הברכה, ומה שתיקן דבריו ואמר לבסוף שהכל נהיה בדברו, אינו נחשב לחתימת הברכה, אלא תוספת הוא לאחר הברכה, ואינו מועיל לתקן את הברכה[לז]. והרשב"א בתשובה (ח"א סי' לה) כתב, שדברי רש"י הם כשלא חזר בו תוך כדי דיבור, אבל אם תוך כדי דיבור חזר בו מטעותו ואמר את נוסח הברכה הראויה, יצא.

ובפני יהושע (ברש"י ד"ה פתח) ביאר, שהוצרך רש"י לפרש כן לפי גירסתו בגמרא 'אדעתא דשיכרא' ו'אדעתא דחמרא'. וכן משמע מלשון האיבעיא 'בתר עיקר ברכה אזלינן או בתר חתימה', שאם נאמר שלא כפירוש רש"י [אלא כפירוש הרי"ף] שכך היתה אמירתו 'בורא פרי הגפן שהכל נהיה בדברו', אם כן לא שייך להסתפק אם הולכים אחר עיקר ברכה או אחר חתימה, אלא אם תופסים לשון ראשון דהיינו 'בורא פרי הגפן', או שתופסים לשון אחרון דהיינו 'שהכל נהיה בדברו', לכך הוכרח רש"י לפרש, שמדובר שקודם סיום הברכה נזכר ואמר כראוי.

וביאר הרשב"א (שם), שלפי פירוש זה הוכחת הגמרא היא ממה ששנינו בברייתא שאם בשחרית פתח במעריב ערבים וסיים ביוצר אור יצא, וכוונת הברייתא היא שאף שפתח ואמר ברוך אתה ה' על דעת שיאמר המעריב ערבים, מכל מקום כיון שנזכר ואמר יוצר אור וכו' עד יוצר המאורות, יצא, ומבואר מדין זה שדנים אחר החתימה[לח]. ודחיית הגמרא היא שבברכה זו יש לחתימתה תורת ברכה גמורה כפתיחתה, ויכולה היא לגרור אחריה את פתיחת הברכה, משום שבזה ישנם שני טעמים לומר שיצא ידי חובה, שלסיום הברכה יש תורת ברכה גמורה, ועוד, שהיא חתימה ונאמרה כראוי. אבל כשטעה בברכה על הכוס שבידו, אין החתימה יכולה לגרור אחריה את פתיחתה. אמנם **בצל"ח** (ד"ה אך לפי העיר, שמדברי רש"י (ד"ה שאני התם) נראה שמפרש באופן אחר, שהחתימה היא העיקר, ולכך אף שהפתיחה אינה כתיקונה, יצא.

והוסיף הרשב"א לבאר שהגמרא מקשה שלפי הסובר שברכה שאין בה מלכות אינה ברכה, אם כן הרי בפתיחתה יש מלכות והיא ברכה גמורה, אבל חתימתה אין בה מלכות ואינה ברכה גמורה, ואין בכוחה לגרור אחריה את פתיחתה, אלא אם נאמר שגם בנידון סוגייתנו כשחתם שהכל נהיה בדברו אנו דנים לפי החתימה.

ולכך דוחה הגמרא את ההוכחה מהברייתא באופן אחר, שמה שפתח ואמר 'מעריב ערבים' יש לו שייכות לברכת 'יוצר אור', שהרי צריך להזכיר מידת לילה ביום, וא"כ נחשב שבין הפתיחה ובין החתימה היו כתיקונם[לט].

הטעם שמחשבה לברכה אחרת פוסלת בתחילת הברכה

שם. התוספות (ד"ה לא) הביאו קושיית הר"ר יעקב מקינון, מדוע נסתפקה הגמרא האם לא יצא מחמת שבתחילת הברכה לא נתכוין לברך כראוי, והרי מצוות אינן צריכות כוונה, וא"כ אין חסרון במה שלא התכוין בתחילת הברכה לסיים כפי האמת[מ]. וכן הקשו **בתלמידי רבינו יונה** (ד"ה פתח), והוסיפו שלפי מה שפסק הרי"ף (ר"ה כח.) שמצוות צריכות כוונה אין להקשות כן, שספק הגמרא הוא שאם הולכים אחר פתיחת הברכה, הרי לא נתכוין לברך על שיכר ולא יצא משום שמצוות צריכות כוונה, ואם הולכים אחר חתימת הברכה יצא משום שהיתה החתימה כראוי[מא].

ותירץ ר"י (בתוס' שם), שהדין שמצוות אינן צריכות כוונה שייך לענין שאם היה עובר אחורי בית הכנסת ושמע את תפילת השליח ציבור ולא נתכוין לצאת ידי חובתו, יצא. אבל כשהיה בדעתו לברך על היין ונמצא שיכר, הרי זה גרע מלא נתכוין כלל, ולכך לא יצא[מב]. וכן תירצו בתלמידי רבינו יונה (ד"ה פתח) בשם **רבינו שמואל**, שאע"פ שמצוות אין צריכות כוונה ויצא בדיעבד, זהו כשעושה את המצוה בסתם, אבל כשמתכוין בידיעה שלא לצאת, ודאי אינו יוצא. והוסיפו, שמטעם זה נוהגים העולם להבדיל בביתם במוצאי שבת אע"פ ששמעו הם ונשיהם ובני ביתם את ההבדלה בבית הכנסת, ואין הברכה לבטלה מפני שבשעה ששמעו הבדלה בבית הכנסת היתה כוונתם שלא לצאת ידי חובתם בהבדלה זו, אלא במה שיבדילו בביתם[מג].

ובטורי אבן (ר"ה כח: ד"ה מצוות) כתב להוכיח שגם כשמתכוין בפירוש שלא לצאת ידי חובתו, יצא[מד].

בחילוק תלמידי רבינו יונה שבמצוה שבדיבור לדברי הכל צריך כוונה

שם. בתלמידי רבינו יונה (ד"ה פתח) תירצו, שאפילו להסובר שמצוות אינן צריכות כוונה, היינו דווקא בדבר שיש בו מעשה, שהמעשה הוא במקום כוונה, כגון נטילת לולב וכן כל כיוצא בזה. אבל מצוה התלויה באמירה בלבד, בודאי צריכה כוונה, שהאמירה היא בלב וכשאינו מכוין באמירה ואינו עושה מעשה, נמצא שהוא כמי שלא עשה שום דבר מהמצוה[מה].

והקשו האחרונים[מו], שאם כן מדוע מדייקת הגמרא (להלן יג. ר"ה כח.) ממה ששנינו (להלן שם) שאם היה קורא בתורה ולא כיוון לבו לא יצא, שמצוות צריכות כוונה, והרי לדברי תלמידי רבינו יונה כיון שקריאת שמע היא דבר התלוי בדיבור, לדברי הכל צריך בה כוונה[מז].

ובאור גדול (פ"ג מ"א) כתב ליישב, שעיקר כוונת תלמידי רבינו יונה היא, שמצוה שהיא במעשה אף כשלא כיוון נעשתה המצוה, אבל מצוה התלויה

לה. **ועיין** שם שמדמה לזה את המבואר בגמרא להלן בסמוך בדין ברכת יוצר המאורות. **לו.** **ראה** בהפלאה (ד"ה שוב) שהאריך לדון בפירוש רש"י. **לז.** **ובראשון** לציון (ד"ה ולדרכו) כתב שלפירוש רש"י מדויק הלשון 'בתר עיקר ברכה' שהוא 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם'. ועיי"ש מה שכתב שלפי רש"י יש להסתפק גם כשגמר לומר בורא פרי הגפן, וחזר ואמר שהכל נהיה בדברו. **לח.** **אבל** ממה ששנינו בתחילת הברייתא שאם פתח את הברכה על דעת לומר 'יוצר אור' וסיים ב'מעריב ערבים' לא יצא, אין ללמוד מכך שדנים לפי החתימה, שהדבר פשוט שכשהחתימה אינה כתיקונה לא אמר כלום, וספק הגמרא הוא דווקא כשהחתימה כתיקונה, האם יש בכוחה לגרור גם את הפתיחה שתיחשב על דעת החתימה. **לט.** **ומכל** מקום אם סיים 'מעריב ערבים' לא יצא, שצריך לחתום בשל יום. **מ.** **ובמגיד** תעלומה (בתוס' שם, בא"ד והקשה) ביאר שייכות קושיא זו למה שכתבו התוספות קודם לכן, שבשלמא אם נפרש ספק הגמרא כשיטת הראשונים כשאמר בפירוש 'בורא פרי הגפן שהכל נהיה בדברו' אין להקשות כיון שהפסול הוא משום דיבורו ולא משום כוונה, ודווקא לפירוש רבינו תם שספק הגמרא הוא כשהטעות היתה רק במחשבה, שייך להקשות שמצוות אינן צריכות כוונה. **מא.** **הרא"ש** (סי' יד) הקשה כקושיית התוספות, ובמעדני יו"ט (על הרא"ש, אות ו) תמה, שהרי הרא"ש (פ"ג סי' א) פסק שמצוות צריכות כוונה. ובמשפט צדק (שו"ת, ח"ב סי' סב) ובגפי אש (מ"ד ד"ה מקום) כתבו ליישב, שהרא"ש סובר כהרדב"ז (הו"ד במגן אברהם סי' ס סק"ג) שמצוות דרבנן לדברי הכל אינן צריכות כוונה, והרי הברכות הן מדרבנן, וא"כ אינן צריכות כוונה. וראה במשנ"ב (סי' ס סק"ז) שהביא בשם הגר"א שאין חילוק בין דרבנן לדאורייתא. **מב.** **וראה** בהגהות מהר"ץ חיות ובהגהות היעב"ץ (בתוס' שם) שביארו שכשנתכוין לעשות מצוה של ברכה על היין, הרי זה ממין הברכה שהיה צריך לברך, ולכן הטעות מבטלת את הברכה שהוא צריך לברך. וכן ביאר בישועות יעקב (או"ח סי' רט סק"א). [ויש לעיין, אם לפי זה הוא פירוש אחר ממה שביארו תלמידי רבינו יונה (להלן בסמוך) שמשום שנתכוין שלא לצאת בברכה זו, לא יצא. ובטורי אבן (ר"ה כח: ד"ה מצוות) נראה שמבאר כוונת התוספות כדברי תלמידי רבינו יונה]. וראה בשמן רקח (לוו, בתוס' שם) שהאריך לדון בתירוץ התוספות. **מג.** **וראה** במאירי (סוד"ה פסיטא) שכתב כדברי התוספות, והוסיף 'ועוד שמכל מקום צריך הוא לידע על מה הוא מברך', וראה בהגהת המהדיר בביאור דבריו. **מד.** **עיין** שם הוכחתו מדברי הגמרא בעירובין (צה:). וראה בזה במרומי שדה (בתוס' ד"ה לא), ובשואל ומשיב (שו"ת מהדורא קמא, ח"ב סי' א ד"ה והנה בהא), ובשפת אמת (ר"ה שם ד"ה לאמא), ובאחיעזר (שו"ת, ח"ג סי' נב אות ה-ו). **מה.** **וראה** בחזון איש (או"ח סי' כט סק"ט) שדן בדברי תלמידי רבינו יונה, ובביאור כוונתם. **מו.** **הגהות** הב"ח (על תלמידי רבינו יונה אות ט), לחם משנה (מגילה פ"ב ה"ה), פני יהושע (להלן יג. ד"ה ש"מ), יום תרועה (ראש השנה כח: ד"ה איתיביה), וטורי אבן (שם ד"ה מצות). **מז.** **וראה** ביום תרועה (ר"ה שם ד"ה איתיביה), ובהגהות ר"ב אדלר (לטו"א שם, הובא בקונטרס מלואת אבן על הטו"א), ביישוב הקושיא.

באמירה, כגון ברכת המצוות עיקרה הוא שיתן הודאה לה', ולכן אם אמר מלות הברכה בלא כוונה אין כאן כלום שהעיקר הוא שיתן הודאה לה', ובלא כוונה הרי לא הודה כלל. אבל בדין המשנה לגבי קריאת שמע מדובר שנתכוין לומר את המלות הללו, אלא שלא כיוון בזה לצאת ידי חובת מצות קריאת שמע, ולכך דווקא להסובר שמצוות צריכות כוונה לא יצא.

ובעמק ברכה (בענין מלות לריכות כוונה, עמ' ט) תירץ, שדברי תלמידי רבינו יונה נאמרו לענין ברכות שעיקר עניינם הוא אמירת הודאה וזה תלוי בלב, ולכך בלי כוונה אין כאן אמירת הודאה כלל, ומשום כך הכל מודים שמצוות צריכות כוונה, אבל קריאת שמע שעיקר דינה הוא קריאת הפרשה, ומעשה הקריאה הוא מעשה גמור אף בלי כוונה וככל המצוות התלויות במעשה, בזה הדבר תלוי במחלוקת האם מצות צריכות כוונה.

כשלא ידע שחייב בברכה זו לדברי הכל חסרון הכוונה פוסל

שם. בטורי אבן (ר"ה כח: ד"ה מכל מקום) כתב ליישב, שלכך חסרון המחשבה בתחילת הברכה פוסל, שאף שמצוות אינן צריכות כוונה, מכל מקום כיון שלא ידע שהב באותה ברכה כלל, לא יצא.

ביאור דעת רש"י שחסר החפצא לחלות הברכה

שם. בחידושי רבי אריה לייב (סי' ג אות ז) כתב לבאר שיטת רש"י, שענין הברכה הוא שהיא חלה על החפצא שמברכים עליו, וכשנפל מידו החפץ, בטלה הברכה אף שיש לו כיוצא בו, וכמו כן כשהיה בדעתו לברך על היין, אף שלא היה חסרון בנוסח הברכה, מכל מקום חסר החפצא שתחול עליו הברכה.

בדין הברייתא מפרש רש"י שאמר נוסח הברכה כטעותו

שם. הקשו הראב"ד (הו"ד ברשב"א ד"ה והראב"ד), **והרמב"ן** (מלחמות ה' להלן ע"ב ד"ה אמר הכותב) על פירוש רש"י, שמלשון הגמרא 'דפתח ובריך בדחמרא' לא משמע שרק נתכוין לסיים בשל יין, אלא שגם אמר בפירוש בורא פרי הגפן. ועוד, שמה ששנינו בברייתא בדין 'פתח במעריב ערבים וסיים ביוצר אור' לא משמע שרק פתח על דעת לומר מעריב ערבים, אלא משמע שאמר במפורש 'מעריב ערבים', כדוגמת האופן שסיים 'מעריב ערבים' שהוא כשאמר כן במפורש[מח].

ותירץ הרשב"א (שם), שאכן גם רש"י סובר כן, אלא שמשום שהאופן שהיה סבור שהוא שיכר, מדובר דווקא כשלא סיים את הברכה לפי טעותו, לכך פירש רש"י כן גם על האופן שבברייתא, אבל אינו דווקא באופן שלא סיים כטעותו, שאמנם בברכת הפירות כיון שהיא קצרה כל כך, אילו היה מסיים בשל יין, הרי סיים את כל הברכה הראויה ליין, שפתיחתה וחתימתה באים כאחד, אבל בברכת המאורות שהיא מטבע ארוך, אף על פי שפתח ואמר בטעות המעריב ערבים, עדיין צריכה היא לחתימה, ואם הולכים אחר החתימה יכולה חתימתה לתקן את הברכה[מט].

בשיטת הרי"ף שסיים את הברכה בטעות וחזר וסיים כראוי

שם. הרי"ף כתב[נ], שכוונת הגמרא היא שאם היה בכוס יין, והיה סבור שהוא שיכר ואמר שהכל נהיה בדברו, ושוב נזכר שהוא יין וחזר ואמר בורא פרי הגפן, יצא, שאפילו אם לא חזר וסיים בורא פרי הגפן, יצא, שכן שנינו שעל כולם אם אמר שהכל נהיה בדברו, יצא. וספק הגמרא הוא כשהיה בידו כוס של שיכר והיה סבור שהוא יין, ומפני כן אמר בורא פרי הגפן, וכשנזכר שהוא שיכר, חזר ואמר שהכל נהיה בדברו, שיש להסתפק האם דנים לפי פתיחת הברכה והרי לא בירך כראוי, או שדנים לפי חתימת הברכה שסיים כראוי לאחר שחזר בו[נא].

ובהפלאה (ד"ה וכן) ביאר, שהרי"ף לא פירש כרש"י, משום שהוא סובר שמה שלא נתכוין באמירת 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם' לסיים כראוי, אינו מגרע את כח הברכה, שהרי לבסוף סיים את הברכה כראוי[נב].

ובפרי חדש (סי' רט ס"ב) הקשה על פירוש הרי"ף, מהו החידוש באופן שבירך על היין 'שהכל נהיה בדברו בורא פרי הגפן', שיצא[נג]. **ובמגן גבורים** (שלטי גבורים, סי' רט) כתב ליישב, על פי מה שכתב **הרשב"א** (לעיל יא. ד"ה אלא הלי) שהאיסור להאריך במקום שאמרו לקצר הוא דווקא בפתיחה בברוך או בחתימה, אבל בנוסח הברכה מותר להאריך, והוכיח כן מסוגייתנו, וזה חידוש הגמרא בדין זה[נד].

ועוד הקשה, שלפי הרי"ף ספק הגמרא הוא האם מועילה חזרה בתוך כדי דיבור, והרי הדין פשוט בכל מקום שתוך כדי דיבור נחשב כדיבור[נה].

בדברי התוספות שכשידע שהוא יין וטעה בדיבורו חוזר בתוך כדי דיבור

שם. התוספות (ד"ה לא) כתבו בשם ר"מ[נו], שאם היה יודע שבכוס זה יש יין, ורק טעה בדיבורו שאמר בורא 'פרי העץ' במקום 'פרי הגפן'[נז], יכול לחזור בו בתוך כדי דיבור.

וכן בתפילת יו"ט, שאם ידע שהוא יום טוב, וטעה בחתימת הברכה שלא אמר 'מקדש ישראל והזמנים', אלא אמר 'מקדש השבת', וחזר בתוך כדי דיבור ואמר 'מקדש ישראל והזמנים', יצא, כיון שהוא יודע שהוא יו"ט.

וכתב במרומי שדה (ד"ה והנה) שדברי הר"מ הם לשיטת הרי"ף שמדובר שאמר בפיו כטעותו. והקשה, שאם כן מה מקשה הגמרא מהברייתא לגבי יוצר אור, והרי אפשר שמדובר כשיודע שהוא שחרית ולכך יצא, משום שמועיל מה שחזר בו תוך כדי דיבור[נח].

ביאור הרמב"ן שלאחר סיום הברכה הוסיף לברך שלא כראוי

שם. הרמב"ן (מלחמות ה' להלן ע"ב ד"ה וכן) ביאר דברי הגמרא, שבין אם אמר על כוס יין 'שהכל נהיה בדברו בורא פרי הגפן', ובין אם אמר על כוס שיכר 'בורא פרי הגפן שהכל נהיה בדברו' יצא, משום שסיים כראוי, והיינו כשחזר מטעותו תוך כדי דיבור, שאין פוסל מה שהוסיף בה, שהוא אמר שהקב"ה ברא זה וזה. אבל אם פתח ובירך שהכל על כוס שיכר, וחזר בו בטעות וסיים בורא פרי הגפן, הסתפקה הגמרא האם דנים לפי עיקר הברכה שכיון שהשלים את ברכתו אין מגרע מה שהוסיף לאחר שסיים ברכתו כהלכה, ומה שטעה וחזר בו אין פוסל מה שאמר בתחילה, או שאף בזה דנים לפי החתימה ופוסל את מה שבירך בתחילה כראוי.

ומוכיחה הגמרא ממה ששנינו בברייתא שאם פתח ביוצר אור וסיים במעריב ערבים, לא יצא, והכוונה היא שבירך את כל הברכה ביוצר אור וחתם בה ברוך אתה ה' המעריב ערבים, הרי שדנים אף לפי החתימה לפסול את מה שאמר בתחילה כראוי[נט]. ודוחה הגמרא, שדווקא בברכה זו שהחתימה היא כברכה לעצמה, לכך היא פוסלת, אבל לגבי כוס של שיכר, כיון שאין בחתימה ברכה, אין פוסל מה שהוסיף לאחר שנשלמה ברכתו. והוסיף לבאר, שהדין השני בברייתא הוא, שאם פתח במעריב ערבים ובירך את כל הברכה בשל ערבית וסיים יוצר המאורות, יצא, שהכל הולך אחר החיתום[ס].

והרשב"א (ד"ה אלא) הביא פירוש זה בשם **הגאונים**, ותמה, שאפילו אם לאחר שסיים ברכתו הוסיף לומר כמה דברים, רחוק מאד לומר שיפסיד משום כך את הברכה[סא].

ועוד העיר, שלפי זה דחיית ההוכחה מהברייתא היא, שלגבי הברכה על השיכר כיון שכבר יצא ידי ברכה, אינו מגרע אותה על ידי מה שמוסיף[סב].

ביאור הסוגיא לשיטת הרמב"ם

שם. כתב הרמב"ם (ברכות פ"ח הי"א), שאם התחיל לברך על שיכר על מנת לומר שהכל, וטעה ואמר בורא פרי הגפן, אין מחזירים אותו[סג], מפני שכשהזכיר את השם והמלכות שהן עיקר הברכה, נתכוין לברך את הברכה הראויה לאותו המין, וכיון שבעיקר הברכה לא טעה, אע"פ שטעה בסופה יצא ואין מחזירים אותו. והשיג **הראב"ד** על דברי הרמב"ם, שאין הולכים אלא אחר הפירוש שהוציא בפיו. **ובכסף משנה** (קר"ם פ"א ה"ח) ביאר תמיהת הראב"ד, שאין הברכה

מח. **וראה** בראשון לציון (ד"ה פשיטא) ביישוב שיטת רש"י. מט. **עיין** שם עוד שהביא את הגירסאות שבגמרא. נ. **על** פי הרא"ש (סי' יד), וראה בבעל המאור ובמלחמות גירסא אחרת בדברי הרי"ף. נא. **ואת** הוכחת הגמרא מהברייתא, יש לפרש כפירוש רש"י. נב. **ועיין** שם שביאר שמדובר שלא ידע בתחילה שהוא שיכר, ולכך שייך להסתפק שמא לא יצא, אבל אם היה יודע בתחילה שהוא יין אלא שטעה בדיבורו, ודאי שיצא. וכמבואר בתוספות (ד"ה לא) סברא זו. נג. **ולכאורה** יש ליישב, שבא להשמיענו שלא כסברת המלא הרועים (ד"ה פשיטא) שבאופן זה שסיים גם שלא כראוי, לא יצא. נד. **ועיין** שם במגן גבורים שהוסיף לדון בזה, שהרי בסוגייתנו הוסיף שלא מענין הברכה, ושמא בזה לא התירו להאריך. נה. **ועיין** שם שכתב להוכיח כדבריו, ושלא כדברי הרשב"א (סו"ת, סי' לה). וראה עוד בענין חזרה תוך כדי דיבור להלן בסמוך בדברי הר"מ שבתוספות. וראה עוד בפרי חדש שהקשה לשיטת הרי"ף מהמשך דברי הגמרא. נו. **הוא** ר' משה מאיורא. הגהות וציונים. נז. **בגליון הש"ס** (בתוס' שם, בא"ד שאמר) דקדק מדברי התוספות שאם בירך על היין בורא פרי העץ, לא יצא [וכן כתב המג"א (סי' רח ס"ק כג) בשם תשובת ר"י הלוי]. ותמה רעק"א שהרי יין שם פרי עליו, שמברכים עליו בורא פרי הגפן, וא"כ ראוי שיהא אפשר לברך עליו בורא פרי העץ. ואף שהיה לו לברר יותר בברכתו שהוא מגפן, מכל מקום לא גרע מבירך שהכל שיצא. והביא שבגינת ורדים (סו"ת, ח"א או"ח סי' כט) העלה שאם בירך על היין בורא פרי העץ יצא. וראה בחידושי רבי אריה לייב (סי' ג ד"ה והנה בעיקר מה) שביאר את צדדי המחלוקת, האם יוצא בברכת בורא פרי העץ על יין, ומה שמיישב קושיית רעק"א מהדין ש'שהכל' פוטר יין. ועיי"ש (סי' ג אות ה, אות ז ד"ה ולפי כ"ז) שכתב פירוש אחר בתוספות. נח. **ובפרישה** (שם סק"א ד"ה אלא, ד"ה ועיין בלבוש"י) דן בסברא זו. נט. **וזהו** שלא כפירוש רש"י שהוכחת הגמרא היא ממה ששנינו בברייתא שאם בשחרית פתח במעריב ערבים וסיים ביוצר אור יצא, כמו שנתבאר לעיל בהרחבה. וכן העיר הרשב"א (ד"ה אלא). ס. **ודקדק** הרמב"ן, שהרי אסור לקצר במקום שאמרו להאריך, ואיך אפשר שיצא ידי חובתו במה שאמר רק 'ברוך אתה ה' יוצר המאורות', ותירץ, שבדיעבד יצא כשקיצר. ועוד תירץ, שכיון שנתכוין להאריך אלא שטעה, יצא אף שקיצר. וראה בזה בחידושי רבי עקיבא איגר (לעיל יא. ד"ה עיין). ועיי"ש עוד שביאר המשך הגמרא שהגמרא מקשה שלפי רבי יוחנן שברכה שאין בה מלכות אינה ברכה, אם כן כיון שאין מלכות בסיום הברכה, אינה נחשבת כברכה בפני עצמה. סא. **ועיי"ש** עוד מה שהוסיף לדון בקושיא זו. וראה עוד בעטרת ראש (מובא באסיפת זקנים החדש ח"ב, כח: ד"ה ועתה) שהקשה על שיטת הרמב"ן. סב. **ואין** הדחייה כפירוש רש"י וכגירסתינו בגמרא, שדווקא ביוצר המאורות דנים לפי החתימה. סג. **והוסיף** הרמב"ם, שכמו כן אם היו לפניו פירות הארץ והתחיל הברכה על מנת לומר בורא פרי האדמה, וטעה ואמר בורא פרי העץ, אין מחזירים אותו, וכן אם היה לפניו תבשיל של דגן ופתח על מנת לומר בורא מיני מזונות, וטעה ואמר המוציא, יצא. וראה באילת אהבים (גור אריה יהודה, ד"ה פשיטא) שדקדק, שבתחילה כתב שאין מחזירים אותו, ולבסוף כתב שיצא. וראה שם שביאר את שיטת הרמב"ם בהרחבה. וראה עוד במגן גבורים (סי' רט סק"א) בביאור לשון הרמב"ם.

תלויה בכוונה, אלא הכל תלוי במה שמוציא מפיו וכמבואר **ברא"ש** (סי' יד), ואת דברי הגמרא מפרש הראב"ד כשיטת הרי"ף[סד].

ותלמידי רבינו יונה (ד"ה והרמב"ם) כתבו, שהרמב"ם מפרש שמה שאמרו 'פתח בדשיכרא וסיים בדחמרא' היינו שגמר את כל הברכה הראויה לשיכר, ואח"כ סיים ואמר בורא פרי הגפן קודם שישתה, כגון שאמר 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שהכל נהיה בדברו בורא פרי הגפן', וכיון שסיים כראוי יצא, ואפילו כששתה מיד אחר שאמר 'שהכל נהיה בדברו' ונמצא שבירך על היין את הברכה הראויה לשיכר, יצא[סה]. וספק הגמרא הוא כגון שעל השיכר אמר 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם בורא פרי הגפן שהכל נהיה בדברו' האם דנים לפי הפתיחה, דהיינו מה שאמר בתחילה 'בורא פרי הגפן' ולא יצא, או שדנים לפי מה שאמר בסוף שהכל נהיה בדברו ויצא, וכיון שלא נפשט הספק דנים לקולא. ומה ששנינו בברייתא האופן שבשחרית פתח ביוצר אור, מפרש הרמב"ם כפירוש רש"י, שאם התחיל 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם יוצר אור', ובמקום לחתום 'ברוך אתה ה' יוצר המאורות', חתם 'ברוך אתה ה' המעריב ערבים', לא יצא.

והקשו תלמידי רבינו יונה על פירוש הרמב"ם, שהרי בגמרא משמע שהאופן שהגמרא הסתפקה בו והדין המבואר בברייתא, דומים הם זה לזה, והרי לפי הרמב"ם יש חילוק ביניהם, שבברייתא הכוונה היא שחתם יוצר המאורות או מעריב ערבים, ובספק הגמרא חתם את הברכה בשני עניינים שונים, ונמצא שהפסיק בין אמירת 'ברוך אתה ה' לבין החתימה עצמה.

ובכסף משנה (קר"ש פ"א ה"ח) תמה על ביאור זה בדעת הרמב"ם, שהרי מלשון הרמב"ם מבואר שהדבר תלוי במה שבשעה שאמר שם ומלכות נתכוין לברכה הראויה, והרי לפי פירוש רבינו יונה אינו כן, אלא הדבר תלוי במה שסיים בברכה הראויה, שאע"פ שפתח בברכה שאינה ראויה, ובשעת הזכרת שם ומלכות נתכוין לברכה שאינה ראויה כמו שפתח, מכל מקום יצא.

ולכך ביאר הכסף משנה, שהרמב"ם מפרש דברי הגמרא כפירוש רש"י[סו], שאם בשעת הזכרת שם ומלכות היתה דעתו לברך על שיכר ואח"כ נזכר שהוא יין וסיים בורא פרי הגפן, יצא, שהרי אפילו אם היה מסיים ואומר שהכל, יצא. וכשבשעת הזכרת שם ומלכות היתה דעתו לברך בורא פרי הגפן, ונזכר שהוא שיכר ובירך שהכל נהיה בדברו, הסתפקה הגמרא האם דנים לפי עיקר הברכה, דהיינו שם ומלכות, ואם כן נחשב כאילו סיים בברכת היין, ואין ברכת היין פוטרת את השיכר, או שהולכים אחר החתימה, ויצא.

ומוכיחה הגמרא ממה ששנינו שאם בשחרית פתח ביוצר אור, דהיינו שבשעת הזכרת שם ומלכות היתה דעתו לברך יוצר אור[סז], ואח"כ שכח ואמר אשר בדברו מעריב ערבים, לא יצא. ואם בשעת הזכרת שם ומלכות נתכוין לומר מעריב ערבים ואח"כ נזכר וסיים יוצר אור, יצא[סח], הרי מבואר מדין זה שדנים לפי החתימה, אף שבשעת הזכרת שם ומלכות נתכוין לברך בטעות. ודוחה הגמרא, שלעולם דנים לפי כוונתו בעיקר הברכה, אלא לפי שחתם יוצר המאורות, הרי סיים בברכה כראוי, וגם תחילת הברכה היא מענין החתימה משום שצריך להזכיר מידת לילה ביום, אבל באופן שהגמרא הסתפקה, אין בסיום הברכה חתימה בברכה, ולכך דנים לפי עיקר הברכה. ומה שכתב הרמב"ם (קריאת שמע פ"א ה"ח) לגבי דין ברכת יוצר אור, שכל הברכות הולכות אחר חתימתן, היינו שכל הברכות שיש חתימה בסופן, אף על פי שאין בסופן מלכות, כיון שהפתיחה מעין החתימה, יצא, משום שהמלכות שבתחילת הברכה שייכת על שניהם.

ביאור שיטת הרמב"ם שאם בירך בורא פרי הגפן על השיכר יצא

שם. נתבאר לעיל בסמוך, שהרמב"ם (ברכות פ"ח הי"א) פסק, שאם התחיל לברך על שיכר על מנת לומר שהכל, וטעה ואמר בורא פרי הגפן, אין מחזירים אותו, מפני שכשהזכיר את השם והמלכות שהן עיקר הברכה, נתכוין לברך את הברכה הראויה לאותו המין, וכיון שבעיקר הברכה לא טעה, אע"פ שטעה בסופה יצא ואין מחזירים אותו.

ובכסף משנה (קריאת שמע פ"א ה"ח) הביא שאלת חכמי לוני"ל להרמב"ם, שאם הוא שיכר של שעורים, מדוע יצא ידי חובתו כשבירך בורא פרי הגפן, שהרי פירות השיכר אינם יוצאים מהגפן, והרי זה דומה לפתח במעריב ערבים וסיים ביוצר אור שהדין הוא שלא יצא. והשיב, שדין זה נוהג דווקא בשיכר היוצא מן הגפן, שאין אדם רואה בכוס אם הוא שיכר או יין ואפשר שיטעה אדם ויפתח בברכה על מנת שהוא שיכר ויסיים בורא פרי הגפן, אבל בשיכר של שעורים, אם סיים בורא פרי הגפן לא יצא. וכשם שכשלקח תמר ופתח על דעת לברך בורא פרי העץ וסיים המוציא לחם מן הארץ, ודאי לא יצא.

ובכסף משנה האריך להקשות על תשובה זו, והקשה למה נדחק הרמב"ם לומר שלא מדובר בשיכר של שעורים, שהרי בהמשך דבריו כתב הרמב"ם שאם היו לפניו פירות הארץ והתחיל את הברכה על מנת לומר בורא פרי האדמה וטעה ואמר בורא פרי העץ אין מחזירים אותו, ואם כן הוא הדין כשלקח שיכר שעורים והתחיל את הברכה על מנת לומר שהכל נהיה בדברו, וטעה ואמר בורא פרי הגפן, שראוי שיהיה הדין שאין מחזירים אותו[סט].

ובפרי חדש (או"ח סי' תפט ס"ו) כתב, שדין הרמב"ם שייך רק בברכות שהם מדרבנן, שיש לומר שחכמים הקילו שדי במה שחשב בדעתו לברך, ואין צריך אמירה בפה[ע]. אבל בברכות שהן מן התורה מודה הרמב"ם שלא יצא[עא].

ביאור הסוגיא לשיטת הטור

שם. הטור (סי' רט) כתב בתחילת דבריו כפירוש רש"י שאם נזכר קודם שאמר את הנוסח בטעות, ואמר את הברכה כתיקונה, יצא. ולאחר מכן כתב כפירוש הרי"ף שאף כשאמר בפיו את הטעות, אם נזכר מיד ואמר את הברכה הראויה, יצא.

והבית יוסף (שם סוד"ה היה) **והב"ח** (שם סק"א) כתבו שהטור סובר בין כרש"י ובין כהרי"ף, וכיון שאנו נוקטים מספק לקולא, ממילא הדין הוא שבשניהם יצא.

ובפרישה (שם סק"א ד"ה אלא, ד"ה ועיין באשר"י) ביאר דברי הטור על פי מה שכתבו **התוספות** (ד"ה לא) שאם בתחילה ידע שהוא יין אלא שטעה בלשונו ואמר שהכל נהיה בדברו, יצא, ולזה נתכוין הטור בדין השני[עב]. וכתב שהטור דייק לפרש כן, ממה שהגמרא מדמה את הספק בטעות על הכוס שבידו, לדין הברייתא, והרי נידון הברייתא לגבי פתח ביוצר אור וסיים במעריב ערבים, ודאי אינו כשטעה והיה סבור שהוא יום, שהרי ראה שהוא לילה, וכן להיפך כשפתח במעריב ערבים ודאי ידע שהוא יום אלא שטעה בלשונו, ולכך פירש שגם נידון הגמרא לגבי הטעות שבכוס, הוא באופן שטעה בלשונו[עג].

האם אמר את כל נוסח הברכה של יוצר אור או המעריב ערבים

שחרית פתח ביוצר אור וסיים במעריב ערבים לא יצא. מצינו במפרשים שיש לפרש כוונת הברייתא בשני דרכים, האם טעה בכל נוסח הברכה, או שטעה רק בסיום הברכה. **רש"י** (ד"ה פתח ביוצר, ד"ה וסיים) פירש, שכשפתח את הברכה והזכיר שם ומלכות, נתכוין לומר יוצר אור, וכשאמר מלך העולם טעה[עד] וסיים 'אשר בדברו מעריב ערבים'[עה]. וכן פירש **רבינו מנוח** (על הרמב"ם, קריאת שמע פ"א ה"ח).

ותלמידי רבינו יונה (ד"ה פתח) ביארו, שהיה מכיר שהוא יום והתחיל 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם יוצר אור' ואחר שהתחיל נתבלבלה דעתו וחתם 'ברוך אתה ה' המעריב ערבים'.

ובכסף משנה (קריאת שמע פ"א ה"ח) כתב שיש לפרש שהדין בשחרית כשפתח ביוצר אור, היינו שבשעת הזכרת שם ומלכות היתה דעתו לברך יוצר אור[עו], ואח"כ שכח ואמר אשר בדברו מעריב ערבים. ועוד פירש, שהתחיל ממש 'יוצר אור' וחתם 'ברוך אתה ה' המעריב ערבים'. ודחה פירוש זה מלשון הברייתא להלן בסמוך 'פתח במעריב ערבים וסיים ביוצר אור יצא', ואם הכוונה היא שטעה רק בחתימה, אם כן היה לברייתא לשנות שסיים 'ביוצר המאורות'. וכתב שבדרך אפשר יש לומר ש'יוצר אור' הוא לאו דווקא, ולפי האמת הכוונה היא לחתימת הברכה 'יוצר המאורות'[עז].

האם צריך שיחזור בו מיד או אף כשסיים את נוסח ברכת מעריב ערבים יצא

פתח במעריב ערבים וסיים ביוצר אור יצא. בשולחן ערוך (סי' נט ס"ג) פסק, שאם טעה ואמר אשר בדברו מעריב ערבים, ונזכר מיד ואמר יוצר אור,

---

סד. **ראה** בזה לעיל בסמוך. סה. **שהרי** ברכת שהכל שייכת גם על היין, כמבואר בגמרא. סו. **וכן** ביאר בבית יוסף (סי' רט ס"א ד"ה ודעת) שהרמב"ם סובר כרש"י. סז. **אבל** לא אמר בפירוש 'יוצר אור'. וראה בהמשך דבריו שיש לבאר כוונת הברייתא שאמר בפירוש 'יוצר אור'. סח. **וכן** הדין בערבית, כמבואר בהמשך הברייתא. סט. **והביא** הכסף משנה דברי הר"ש ן' וירגה, שביאר דעת הרמב"ם לפי גירסא שונה ברמב"ם. וראה עוד בלחם משנה (ברכות פ"ח הי"א) שדן בשיטת הרמב"ם. וראה במרכבת המשנה (שם) שיישב דברי הרמב"ם לפי גירסת הרי"ף שבבעל המאור והרמב"ן. וראה בראשון לציון (ד"ה והרמב"ם) שהאריך לברר דעת הרמב"ם. וראה עוד בחידושי רבי אריה לייב (מאלין, סי' ג אות ז) ובספר המפתח (רמב"ם ברכות שם) מה שצויין בזה. ע. **וראה** בראשון לציון (ד"ה והרמב"ם) שכתב סברא זו. עא. **וכן** מצינו חילוק ביניהם לענין חזרה תוך כדי דיבור, ראה במשנה ברורה (סי' רט סק"ו) ובביאור הלכה (שם ד"ה ותוך). עב. **ואין** כוונתו לדינו של הרי"ף, כמו שכתבו הבית יוסף והב"ח. עג. **וראה** מה שדן בזה בחכמת שלמה (על השו"ע, שם ס"ג), שבדיבור אחד ממש, אין צריך שתהא לו ידיעה מהו לפי האמת. עד. **על** פי הרש"ש (ברש"י ד"ה וסיים), וכן מבואר ברש"י שעל הרי"ף. ובמגיד תעלומה (ברש"י שם) כתב שיש לגרוס 'נזכר', והיינו שכוונת רש"י לפרש את הדין בערבית שבסוף הברייתא. וראה בצל"ח (ברש"י שם) שהאריך בזה. עה. **והקשו** הראב"ד (הו"ד ברשב"א ד"ה והראב"ד) והרמב"ן (מלחמות ה' להלן ע"ב ד"ה אמר) על פירוש רש"י, שלשון הברייתא בדין 'פתח במעריב ערבים וסיים ביוצר אור' לא משמע שרק פתח על דעת לומר מעריב ערבים, אלא משמע שאמר במפורש 'המעריב ערבים', כדוגמת האופן שסיים 'המעריב ערבים' שהוא כשאמר כן במפורש. ותירץ הרשב"א (שם), שאכן גם רש"י סובר כן, אלא שמשום שהאופן שהיה סבור שהוא שיכר, מדובר דווקא כשלא סיים את הברכה לפי טעותו, לכך פירש רש"י כן גם על האופן שבברייתא, אבל אינו דווקא באופן שלא סיים כטעותו, שאמנם בברכת הפירות כיון שהיא קצרה כל כך, אילו היה מסיים בשל יין, הרי סיים את כל הברכה הראויה ליין, שפתיחתה וחתימתה באים כאחד, אבל בברכת המאורות שהיא מטבע ארוכה, אף על פי שפתח ואמר בטעות המעריב ערבים, עדיין צריכה היא לחתימה, ואם הולכים אחר החתימה יכולה חתימתה לתקן את הברכה. עו. **אבל** לא אמר בפירוש 'יוצר אור'. עז. **וראה** עוד בזה בהגהות ר"ש טויבש (ברש"י ד"ה שאני), ומה שנתבאר בזה

וגם סיים יוצר המאורות, יצא. אבל אם אמר אשר בדברו מעריב ערבים ולא אמר יוצר אור, או לא סיים יוצר המאורות, לא יצא. **ובמשנה ברורה** (סק"ג) ביאר[עח], שמה שכתב השולחן ערוך שנזכר מיד, היינו דווקא בתוך כדי דיבור, אבל אם נזכר לאחר כדי דיבור, לא יצא, משום שאמירתו 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם' אינה שייכת על מה שחזר ואמר 'יוצר אור', כיון שהפסיק ביניהם. ולפי זה, מה שכתב השולחן ערוך 'ולא אמר יוצר אור', הוא הדין אם אמרו לאחר כדי דיבור, שלא יצא, וכמו שנתבאר. אמנם הביא המשנ"ב שבדרך החיים (שם) פסק שאפילו אם לא נזכר עד קרוב לסוף הברכה, מכל מקום כיון שלא גמרה, אין צריך להתחיל מתחילת ברכת יוצר אור, אלא יאמר 'יוצר אור ובורא חושך' וכו' עד סוף ברכת יוצר המאורות, ויוצא בזה[עט].

הברייתא הוצרכה להשמיענו שאף בערבית הכל הולך אחר החיתום

כללו של דבר הכל הולך אחר החתום. בגבול בנימין (וויטאלי, ח"א דרוש נג ד"ה יקיעו) הקשה, מדוע הוצרכה הברייתא להאריך ולכפול הדינים בין בשחרית ובין בערבית, היה לה לברייתא לומר בקיצור דברים 'הכל הולך אחר החיתום'.

וכתב ליישב, שבשלמא כשפתח במעריב ערבים וסיים ביוצר אור יצא, כיון שהיום הולך אחר הלילה, ולכך אף שהיה בדעתו לומר המעריב ערבים מכל מקום כיון שנזכר ואמר יוצר אור, יצא, שהרי כתוב (בראשית א ה) 'ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד'. אבל בערבית הרי היום שלפניו אינו שייך ליום זה, וכן הלילה אינו הולך אחר היום שלאחריו, ואם כן יש לומר שלא יצא כיון שפתח ביוצר אור, ולכך הוצרכה הברייתא לכפול ולהשמיענו שגם בערבית הדין כן. והוסיפה הברייתא לבאר הטעם שאין לחלק ולומר שבערבית לא יצא, משום שהכל הולך אחר החיתום.

ביאור דחיית הגמרא שמשום שמברך ברוך יוצר המאורות יצא ידי חובתו

שאני התם דקאמר ברוך יוצר המאורות. רש"י (ד"ה שאני) פירש, שאפשר שפתיחת הברכה אינה עיקר, ולפי שחוזר וחותם בה בברוך יוצר המאורות, יצא. אבל כשמברך שהכל הרי אין חותם בה בברוך, וכיון שפתיחת הברכה היתה על דעת ברכת בורא פרי הגפן, אפשר שלא יצא. **וביד דוד** (ברש"י שם) ביאר דברי רש"י, שכוונת הגמרא היתה להוכיח מברייתא זו שכיון שסוף הברכה אמר כהלכה, ממילא צריך לומר שגם פתיחת הברכה היתה כראוי, ועל זה דחו בגמרא שלעולם הפתיחה אינה כלום אע"פ שסוף הברכה כהלכה, ומה ששנינו שיצא היינו מפני שיש בסוף הברכה חתימה[פ].

אמנם הרשב"א (ד"ה הכי) ביאר[פא], שדחיית הגמרא היא שבברכה זו יש לחתימתה תורת ברכה גמורה כפתיחתה, ויכולה היא לגרור אחריה את פתיחת הברכה, משום שבזה ישנם שני טעמים לומר שיצא ידי חובה, שלסיום הברכה יש תורת ברכה גמורה, ועוד, שהיא חתימה ונאמרה כראוי. אבל כשטעה בברכה על הכוס שבידו, אין החתימה יכולה לגרור אחריה את הפתיחה.

הוכחה מסוגייתנו שאף כשלא הזכיר בברכה שם 'אלהים' יצא

שם. בטל תורה (ד"ה שאני) דייק מדברי הגמרא שבכל ברכה שתיקנו בה שם הויה וגם שם 'אלהים', יוצא ידי חובתו אף כשהזכיר רק שם הויה ולא הזכיר שם 'אלהים'. שאם לא כן יש להקשות אף לשיטת רב שאין צריך להזכיר בה מלכות, שמכל מקום אינה ברכה כיון שלא הזכיר בה שם 'אלהים'[פב].

הטעם שאין להחשיבה כיש בה מלכות משום המלכות שבתחילת הברכה

אלא לר' יוחנן דאמר כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה מאי איכא למימר. בצל"ח (ד"ה אלא) דקדק, וכי לרבי יוחנן לא מצינו ברכות שאין בהם מלכות, והרי כל ברכה הסמוכה לחבירתה אין בה מלכות. וברכת אהבה רבה היו מברכים אותה במקדש בפני עצמה, וביארו הפוסקים שלפי שמתחילה נתקנה להיות סמוכה לחבירתה, לכך אפילו כשמברכים אותה בפני עצמה לא נשתנית, ואין פותחים בה בשם ומלכות. ואם כן יש להקשות על קושיית הגמרא, שהרי יש לומר שלכך באמירת 'ברוך אתה ה' יוצר המאורות' יצא, אף שאין בה מלכות, שכיון שנתקנה כסיום ברכת יוצר אור שיש בה מלכות בתחילתה כשאומר את כולה, ראוי לצאת בזה ידי חובת 'יוצר אור' אף כשאין אומר בה מלכות, וכעין הסברא שמועיל מה שבתחילה תיקנוה בתורת ברכה הסמוכה לחבירתה[פג].

וכתב, שאפשר ליישב שכיון שטעה בתחילת הברכה והזכיר את המלכות על דעת לומר 'מעריב ערבים' הרי זה נחשב שלא אמר מלכות כלל, ואם כן כשמסיים ואומר 'יוצר המאורות' אין בה מלכות.

טעמים לברכות שאין בהם מלכות

כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה[פד]**. בתוספות רבי יהודה החסיד** (ד"ה כל) הקשה, שהרי בליל שבת אומר השליח ציבור ברכה אחת מעין שבע, ואין בה מלכות. ותירץ, שמה שאומרים 'האל הקדוש שאין כמוהו' נחשב כמלכות, שהכוונה היא שהוא אחד בעולמו ואין זולתו[פה]. **ובתוספות הרא"ש** (ד"ה כל) כתב כן, והביא שכן מצינו במסכת ראש השנה (לב:) ש'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' הוא כמו מלכות.

ועוד ביאר התוספות הרא"ש, שהברכה הראשונה של תפילת שמונה עשרה כיון שאומרים בה 'האל הגדול הגבור והנורא' הרי זה כמו מלכות. ועוד כתב, שיש מפרשים שלכך לא הזכיר בה מלכות, לפי שאומר בברכה זו 'אלהי אברהם', ועדיין לא המליכוהו העולם עליהם עד שבא אברהם והודיע טבעו בעולם, וככתוב (בראשית כד ז) 'אלהי השמים אשר לקחני מבית אבי', ופירש רש"י (שם) שהיה ידוע רק בשמים ולא בארץ עד שפרסמו אברהם.

והרוקח (הלכות ברכות סי' שסג) כתב[פו], שבתפילת שמונה עשרה שאינה הודאה על שום הנאה ומצוה אלא תביעת צרכיו של אדם, והטעם שאומרים בה שבח הוא משום 'לעולם יסדר אדם שבחו של הקב"ה ואחר כך יתפלל' (להלן לב.), הלכך לא תיקנו בה מלכות.

קושיא לשיטת רש"י שמחשבה הפכית מגרעת

אלא כיון דאמר רבה בר עולא כדי להזכיר מדת יום בלילה ומדת לילה ביום כי קאמר ברכה ומלכות מעיקרא אתרווייהו קאמר. במעון הברכות (ד"ה אלא) דקדק, שהרי רש"י סובר שספק הגמרא הוא אפילו כשלא הוציא מפיו את מה שטעה, ורק שבאמירת שם ומלכות של הברכה טעה, שמשום שמתכוין שלא לצאת ידי חובת הברכה כפי שאמר בפיו, הרי זה מגרע. ואם כן, יש לתמוה על תירוץ הגמרא, שהרי כוונתו היתה לומר המעריב ערבים משום שהוא לילה ולא בשביל להזכיר מידת לילה ביום[פז].

ובחידושי רבי אריה לייב (סי' ג אות ז) כתב ליישב, על פי מה שביאר שיטת רש"י, שענין הברכה הוא שהיא חלה על החפצא שמברכים עליו, וכשנפל מידו החפץ, בטלה הברכה אף שיש לו כיוצא בו, וכמו כן כשהיה בדעתו לברך על היין, אף שלא היה חסרון בנוסח הברכה, מכל מקום חסר החפצא שתחול עליו הברכה. אמנם כיון שתיקנו חכמים להזכיר מידת יום בלילה ומידת לילה ביום, אם כן מוכח מזה שהחפצא שמברכים עליו בשתי הברכות, אחד הוא, ולכך כיון שבנוסח הברכה אין כאן טעות, והחפצא אחד הוא, יצא.

כוונת הגמרא לברכת על המחיה ולא לברכת המזון

אילימא דאכל נהמא וקסבר דתמרי אכל ופתח אדעתא דתמרי וסיים בדנהמא היינו בעיין. רש"י (ד"ה היינו) פירש, שהרי ברכת התמרים 'על העץ ועל פרי העץ' אינה עולה לברכת הלחם, ואם נאמר שבאופן זה הכל הולך אחר החיתום, הוא הדין שבספק הגמרא לענין טעות בברכה על השיכר, הכל הולך אחר החיתום ויצא כיון שסיים את הברכה כראוי. **ובמהרש"ל** (ברש"י שם) דקדק שממה שלא נקט רש"י ברכת המזון אלא ברכת הלחם, משמע שכוונתו לברכת 'על המחיה', שמברכים לאחר אכילת מיני מזונות, ולא מדובר באכל לחם גמור שצריך לברך עליו ברכת המזון. וכתב שכן מבואר בפירוש רש"י שעל הרי"ף[פח].

ומבואר מדברי רש"י שפירש את כוונת הגמרא לברכה אחרונה, ולא לברכה ראשונה. **והמהר"י לבית לוי** (סו"ת, כלל ה סי' מז) כתב, שמלשון הגמרא 'אכל' משמע שכבר אכל, ואינו מברך עתה קודם האכילה[פט]. והוסיף לבאר הטעם שהגמרא לא נקטה שברכה ראשונה על הלחם פוטרת את התמרים, משום שברכת המוציא לחם מן הארץ אינה פוטרת את התמרים, שאינה שייכת להם. ודווקא ברכה אחרונה שהיא הזן, פוטרת את התמרים כיון שאף הם משביעים[צ].

ובחידושים המיוחסים לריטב"א (ד"ה ומלקמאמר) פירש, שכוונת הגמרא היא לברכת המזון שהיא שלש ברכות.

להלן בסמוך, בביאור דברי הגמרא 'פתח במעריב ערבים וסיים ביוצר אור יצא'. **עח. על פי** הפרי מגדים בשם הב"ח, והפרישה (סי' נט שם). **עט. וראה** בביאור הלכה (שם ס"ב ד"ה ונזכר מיד) שהכריע שכן יש לנהוג למעשה. ועיי"ש מה שדן בזה לפי ההוה אמינא והמסקנא. **פ. וראה** עוד בילקוט מפרשים, בביאורי האחרונים בדברי רש"י. **פא. ודבריו** הם לפי מה שביאר נידון הגמרא אם סוף הברכה כתיקונה יכולה לגרור אחריה את תחילת הברכה שלא היתה כתיקונה. **פב. וראה** בזה בחיבורו מנחת פתים (שיירי מנחה או"ח סי' ריד). **פג. ראה** במעון הברכות (סוד"ה אלא) מה שהעיר על דברי הצל"ח. **פד. בענין** מחלוקת האמוראים אם צריך שיהא בברכה שם או מלכות, ראה בהרחבה בילקוט ביאורים להלן (מ:). **פה. וראה** בזה בתוספות להלן (מ: ד"ה אמר). **פו. הובאו** דבריו בבית יוסף (סי' ריד ד"ה והרוקח). **פז. ועיי"ש** מה שכתב ליישב בכמה דרכים. **פח. נראה** שכוונת המהרש"ל היא, שמה שאמרו בגמרא להלן בסמוך שברכת הלחם פוטרת תמרים היינו ברכה זו ולא ברכת המזון. **פט. ובקדושה** וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה הגס) דחה את דברי המהר"י לבית לוי, ופירש באופן אחר. וראה במעון הברכות (ד"ה לא) שיישב דברי רש"י. **צ. ויש** להעיר שמדבריו משמע שכוונת הגמרא היא לברכת המזון, ושלא כהמהרש"ל שדקדק מדברי רש"י שהכוונה היא לברכת 'על המחיה'.

האם ברכת המזון פוטרת גם את היין מברכת מעין שלש

לא צריכא כגון דאכל תמרי וקסבר נהמא אכל ופתח בדנהמא וסיים בדתמרי [יצא] דאפילו סיים בדנהמא נמי יצא מאי טעמא דתמרי נמי מיזן זייני[צא]. כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה א"נ) בשם **רבני צרפת**, שכשם שכשבירך על התמרים ברכת המזון פטר את התמרים, כמו כן כששכח ובירך על היין ברכת המזון שלא בתוך הסעודה[צב], במקום ברכת 'על הגפן ועל פרי הגפן', יצא[צג]. וכתבו להוכיח כן מהמבואר להלן (לה:) שיין סועד ומשמח, והטעם שאין מברכים עליו שלש ברכות, משום שאין אנשים קובעים סעודתם עליו, ומשמע שמן הדין היה ראוי לברך עליו לכתחילה כמו על הפת. וממה שרק לגבי יין הקשו שנצטרך לברך עליו שלש ברכות, ולא הקשו כן לגבי תמרים, משמע שמסתבר יותר לחייב לברך ברכת המזון על יין משום שהוא זן, מלחייב ברכת המזון על התמרים, וכיון שמבואר בסוגייתנו שמכל מקום היא פוטרת את התמרים בדיעבד, יש ללמוד מכך שהיא פוטרת את היין בדיעבד[צד].

והקשה הבית יוסף (או"ח סי' רח סי"ז ד"ה וכתב עוד), **שבירושלמי** (פ"ו ה"ה) מבואר שרב הונא אכל תמרים עם הלחם בשביל לפוטרם מברכה שלפניהם ושלאחריהם, ואמר לו רב חייא בר אשי שיניחם לאוכלם אחר מזונו ויברך עליהם תחילה וסוף, ומשמע שלאחר סעודה היינו קודם ברכת המזון, כמו שנתבאר בבית יוסף (סי' קעז ס"ג ד"ה ומ"ש רבינו בשם הרא"ש), הרי שתמרים אינם נפטרים בברכת המזון, שהרי הצריכו לברך עליהם בסוף. וכתב, **ששמא יש לומר שדברי הירושלמי הם לכתחילה**[צה], אבל בדיעבד נפטרו התמרים בברכת המזון[צו].

ובדרישה (סי' רח ד"ה נסוף) כתב ליישב, שדווקא כשאוחז את התמרים בידו ובירך עליהם ברכת המזון הרי זה נחשב לבדיעבד, ואין צריך לחזור ולברך 'על העץ ועל פרי העץ'. אבל כשאכל את התמרים אחר הסעודה ובירך ברכת המזון על הסעודה, אין זה נחשב לבדיעבד ולא נפטרו התמרים, אלא צריך לחזור ולברך עליהם.

ובצל"ח (ד"ה ורבינו) כתב שלולא דברי **הראשונים** יש לחלק שיין כיון שמרוב חשיבותו הוא סועד ומשמח, תיקנו לו ברכה מיוחדת בתחילתו, כמו כן בסופו צריך להזכיר גפן, ולא יצא ידי חובתו בברכת המזון. ומה שהקשו בגמרא להלן שנברך עליו שלש ברכות, אין הכוונה אותן ג' ברכות שמברך על הלחם, אלא כוונת הקושיא היא שכשם שהמברך על הלחם אינו כולל ברכת הארץ וברכת בונה ירושלים בברכת הזן, הוא הדין ביין יברך ברכה ראשונה 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם על הגפן ועל פרי הגפן ונודה לך על הארץ ועל פרי הגפן ברוך אתה ה' על הגפן וכו', ואח"כ 'נודה לך' ו'רחם נא'. ודווקא את התמרים ברכת המזון פוטרת, משום שאין להם חשיבות שיזכירם בפירוש בברכה הראשונה, וגם בברכת 'על העץ ועל פרי העץ' אינו מזכיר תמרים בפירוש, מה שאין כן יין[צז].

אם סיים ברכת הזן מברך על התמרים רק ברכה אחת

שם. כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה א"נ) בשם **רבני צרפת**, שאפילו אם אמר רק ברכת הזן בין על היין בין על התמרים, יצא, אף שבברכת על העץ יש מעין שלש, מכל מקום כיון שהטעם שברכת המזון פוטרת את התמרים הוא משום שהם מזינים כמו לחם, לכך אפילו לא אמר אלא ברכת הזן, יצא[צח].

ובביאור הלכה (סי' רח סי"ח ד"ה אלא) דקדק, שמכל מקום צריך טעם שהרי חסר בברכתו ברכת הארץ וברכת ירושלים. וכתב ליישב, שמה שתיקנו חכמים לכלול בברכה את שלשת הדברים, מזון, וארץ, וירושלים, היינו דווקא לכתחילה, ובדיעבד אם לא הזכיר רק מזון לחוד, יצא[צט]. ומבואר מדברי הביאור הלכה, שגם בברכת מעין ג' בדיעבד אם לא הזכיר רק מזון לחוד, יצא, אכן **בפמ"ג** (שם מש"ז ס"ק טז) כתב, שאם חיסר את ההזכרות הללו בברכת מעין ג' לא יצא ידי חובתו.

והרא"ש (פ"א סי' יד) כתב דהיינו דווקא כשסיים וחתם 'ברוך אתה ה' הזן את הכל', שאי אפשר לברך אחריו אלא ברכה אחת, ואין להוסיף ולברך את כל השלש ברכות של ברכת המזון. אבל אם אמר כל נוסח הברכה עד 'ברוך אתה ה' הזן את הכל', ולא חתם, יתחיל 'ועל שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה טובה ורחבה', ויסיים ברכה של מעין שלש, שמה שאמר נוסח ברכת הזן הוא במקום 'על העץ ועל פרי העץ'.

ובתלמידי רבינו יונה (להלן מד. ד"ה ונראה) כתבו להוכיח מסוגייתנו שברכת מעין שלש שמברכים על שבעת המינים אינה אלא מדרבנן, שאם היא מן התורה לא היה די בברכת הזן בלבד, אלא ודאי שאינה אלא מדרבנן, ולפיכך אם אמר במקומה 'ברכת הזן', כיון שהזכיר ברכת מזון, יצא. והביאו תלמידי רבינו יונה שיש שהיו דוחים ואומרים שמה שאמרו שכשבירך ברכת הזן על התמרים יצא, היינו שאין צריך לומר 'על העץ ועל פרי העץ' שהיא כנגד הברכה הראשונה, וכיון שאמר ברכת הזן יצא ידי חובת ברכה זו, אבל עדיין צריך לומר 'ועל ארץ טובה ורחבה' ואילך, מפני שצריך לומר מעין שתי ברכות. ודחו תלמידי רבינו יונה את פירוש זה, שהלשון 'יצא' משמע שיצא לגמרי ידי חובתו. **אמנם הריטב"א בהלכותיו** (פ"ג הי"ז) כתב שדין סוגייתנו הוא כשבירך על התמרים שלש ברכות של ברכת המזון. וכן כתב **המאירי** (ד"ה יש מי)[ק].

ביאור הטעם שתמרים מיזן זייני

מאי טעמא דתמרי נמי מיזן זייני. כתב הצל"ח (ד"ה מאי), שאין הכוונה ששייך עליהם ברכת 'הזן' ולכך יוצא ידי חובתו כשבירך ברכת הזן, שהרי תיבת 'הזן' שבברכה זו אינה מתפרשת על המאכל שאכל, אלא על הקב"ה, הן בתחילת הברכה 'הזן את העולם', וכן בסוף הברכה 'הזן את הכל', וזולת זה לא נזכרה מילת 'זן' בברכה זו. ובהזכירנו המאכל בברכה זו, אנו אומרים 'ואל יחסר לנו מזון', וכן 'ומכין מזון לכל בריותיו', ולכן אין בכלל ברכת המזון שאר דברים, אף שכולם בכלל 'זיונא' וכמבואר להלן (לה:) שאם נדר 'כל הזן עלי', הכל בכלל חוץ ממים ומלח. ולכן צריך לומר שכוונת הגמרא היא שהתמרים הם מזון, ולכך יוצא ידי חובתו אפילו סיים בשל לחם[קא].

ובמרומי שדה (להלן לה. ד"ה והני) ביאר, שמה שאמרו שהם 'מיזן זייני', היינו שבני אדם קובעים סעודתם עליהם[קב].

שייכות הטעם שהכל הולך אחר החיתום לפי תירוץ הגמרא

שם. הקשו המפרשים, שלפי תירוץ הגמרא טעם הדין אינו משום שהכל הולך אחר החיתום, ומדוע נקטה הברייתא טעם זה. **המאירי** (ד"ה מעתה) כתב שיש לפרש, 'הכל הולך אחר החיתום' כשהוא כהוגן, בתנאי שלא נעשה בברכה דבר המפסידה[קג]. **ובהגהות מלא הרועים** (ד"ה ל"נ) תירץ, לפי מה שחידש שדין הגמרא שיצא היינו דווקא כשנתכוין לפטור את התמרים בברכת המזון[קד], שבברכת המזון נכלל ברכה גם על תמרים, ואם כן כשאומר שם ומלכות בפתיחת הברכה, אמירתו שייכת גם על התמרים, וכשחותם על התמרים בברכת מעין ג', הרי החתימה מעין הפתיחה.

ובהגהות הראמ"ה (ד"ה דאפילו) כתב ליישב, שהחידוש הוא שאף שבאמצע הברכה הזכיר לחם ממש, והרי לשון זו אין שייך לאמרה על התמרים, שאינם נקראים לחם אלא מזון, מכל מקום יצא, והיינו משום שהכל הולך אחר החיתום[קה].

וביד דוד (ד"ה כללו) כתב ליישב, שכוונת הברייתא היא שאם בתחילת הברכה היתה לו כוונה אחרת שמפסידה את הברכה, מכל מקום אם היא מחשבה ראויה לחיתום הברכה, אין הכוונה שבפתיחת הברכה מפסדת אותה. אבל אם הדבר שנתכוין עליו בפתיחה, אינו שייך לחתימה, גם הפתיחה מפסדת.

האם שאר הפירות דינם כתמרים

שם. כתב **המאירי** (ד"ה מה שבארנו), ששאר פירות אפילו משבעת המינים כגון ענבים ותאנים ורמונים שמברכים עליהם ברכה מעין ג', אין ברכת המזון עולה להם. ואפילו כשאכל לחם ונתחייב בברכת המזון, אם באו הפירות הללו לאחר סעודה אין ברכת המזון פוטרתן, ששאר הפירות אינם כתמרים הזנים וסועדים כפת עצמו.

וכתב, שיש מפרשים שלא נשתנה דין תמרים מדין שאר פירות של שבעת המינים אלא בטועה, שבירך אחריהם ברכת המזון ולא היה חייב בברכת המזון, שבאופן זה בתמרים יצא יד"ח, אבל לא בשאר פירות. אבל אם היה

[צא] **ראה** באורח נאמן (סי' קעז ס"ק יא) שדקדק מדברי הבה"ג, שלא גרס כדחיית הגמרא לפנינו, אלא שהאבעיא נפשטה. [צב] **ראה** בביאור הלכה (סי' רח סי"ז ד"ה אבל בין), שבתוך הסעודה אע"פ שצריך לברך על היין ברכה ראשונה, ודאי שנפטר בברכת המזון. [צג] **וראה** באר היטב (סי' רח ס"ק כג) שהוא הדין שברכת על המחיה פוטרת יין ותמרים. [צד] **ועיין** בביאור הלכה (סי' רח ד"ה ברכת שלשה) שהקשה שלפי דברי הגמרא (להלן לה:) ראוי שיהא הדין שכששתה הרבה יין, לא יוכל לפטור את היין בברכת המזון. [צה] **בביאור** הלכה (סי' רח ד"ה וה"ה אם) כתב, שלהלכה אין לברך לכתחילה על התמרים ברכת מעין ג' כשאכלם קודם ברכת המזון. [צו] **וראה** עוד בבית יוסף (שם) שהביא דברי הראשונים בענין זה. וראה בביאור הלכה (שם) שבימינו הכל נחשב בתוך הסעודה, ונפטר בברכת המזון. [צז] **ועיי"ש** שהוסיף לחזק דבריו לפי מה שנחלקו האמוראים אם ברכת שהכל פוטרת את הברכה הראשונה של היין. [צח] **וראה** עוד בטעם דין זה בדרישה (סוף סי' רח ד"ה ומ"ש רבינו יונה). וראה בקהלות יעקב (סי' כ' ד"ה אכן) מה שיש לדון מדברי הגמרא להלן (מד:). [צט] **וכתב** שבתלמידי רבינו יונה (להלן מד. ד"ה ונראה) הוכיחו מזה שברכה מעין ג' היא מדרבנן. וראה בזה להלן בסמוך. ובמעדני יו"ט (על הרא"ש, אות נ) הקשה, שכיון שהרא"ש סובר שברכת מעין שלש היא מן התורה, אם כן מדוע הביא את דינו של רבינו יונה שנפטר בברכת הזן בלבד. [ק] **וראה** בפני יהושע (להלן מד. ד"ה והנראה) שכתב לדחות את הוכחת תלמידי רבינו יונה מסוגייתנו שברכת מעין ג' היא מדרבנן, לפי שיטות רש"י ותוספות והראשונים, אם נידון הגמרא בסוגייתנו הוא לענין מחשבה לחוד, שהיה בדעתו לומר כן, או שגם אמר את טעותו בפיו. וראה עוד בדחיית ההוכחה בחזון איש (סי' כו סק"א, סי' לד סק"ג). [קא] **וראה** עוד במשמעות 'מיזן זייני' במגדים חדשים (ד"ה דאפילו). [קב] **וראה** בהעמק שאלה (פרשת ויגש סי' לג אות ה) שהאריך לבאר כן. [קג] **וראה** ברשב"א (ד"ה הכי) ביישוב הקושיא, ודבריו צ"ב. [קד] **והיינו** לפי שיטתו (ד"ה פשיטא), שכששתה יין נפטר בשהכל, רק כאשר ידע שהוא יין וכיוון ליפטר בשהכל, אבל אם לא ידע שהוא יין ובירך שהכל, לא יצא יד"ח. וכמו כן כשלא ידע שאכל תמרים ובירך ברהמ"ז, לא יצא, ורק בידע שאכל תמרים ובירך ברהמ"ז נפטר, והיינו כשסיום הברכה היה כתיקונו. [קה] **וראה** בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, סוף ד"ה הנס) שכתב כעין זה.

חייב בברכת המזון, אע״פ שבאו אחר הסעודה שחייב לברך עליהם קודם אכילתם, יצא בברכת המזון על הכל. ודווקא בדיעבד יצא, אבל לכתחילה צריך לברך על הכל, כמבואר להלן (מא:) שדברים הבאים לאחר הסעודה שלא מחמת הסעודה טעונים ברכה לפניהם ולאחריהם, ובפשטות נוהג דין זה אפילו בשבעת המינים.

והביא שיש חולקים וסוברים שאף במקום שנתחייב בברכת המזון על אכילת לחם, צריך לברך עליהם[קו].

ועוד הביא שיש שסובר, שכל הפירות אף שאינם משבעת המינים, מזון הם, ואף שנקטה הגמרא תמרים, הוא הדין לכל שאר הפירות. והוסיף לבאר, שהתמרים היו מצויים אצלם ביותר, ולכך נקטה הגמרא תמרים, ולעולם הדין גם בשאר פירות, שאם בירך ג׳ ברכות יצא בדיעבד. וכתב המאירי, שאין הדברים נראים.

מדוע לא אמרו שכוונת הברייתא לרבות כשהתחיל לברך על היין שהכל

שם. הקשה **הרשב״א** (ד״ה סוף, ד״ה הכי), מדוע לא אמרו בגמרא שכוונת הברייתא לרבות כשהיה תפוס בידו כוס יין, וסבר שהוא שיכר, שיצא כשסיים בברכת הגפן, משום שגם אם היה מסיים בברכת שהכל היה פוטר את היין, שהוא דומה לאופן של לחם ותמרים, ומדוע שינתה הגמרא ונקטה אופן אחר ממה שנידון בתחילת הסוגיא.

ובצל״ח (ד״ה ולמנס) כתב ליישב, לפי מה שביאר שמה שאמרו בגמרא לעיל בסמוך שברכת שהכל פוטרת את היין, היינו דווקא לשיטת רבי יוחנן (להלן מ:) שהלכה כמותו, אבל לשיטת רב הונא אין ברכת שהכל פוטרת את היין, ודין הברייתא שהכל הולך אחר החיתום צריך להעמידו לדברי הכל, שאם לא כן יש להקשות מה באה הברייתא לרבות לשיטת רב הונא, והיינו מוכרחים לומר שכוונת הברייתא להשמיענו שהחתימה עיקר, והיה נפשט הספק, ולכן הוצרכה הגמרא לחדש ולומר את האופן של לחם ותמרים, שבזה לא נחלק רב הונא[קז]. **ובמשמרות כהונה** (ד״ה לאמויי)[קח] כתב ליישב, שלכך לא נקטה הגמרא אופן זה, משום שאין בזה חידוש דין, שהרי כבר שנינו שעל כולם אם אמר שהכל יצא[קט].

ביאור סברות הראשונים בספק ברכות הנהנין אם יש להקל או להחמיר

שם. התוספות (ד״ה לא) הביאו דברי הרי״ף, שכיון שלא נפשט הספק, יש לפסוק להקל, שאפילו אם אמר ׳בורא פרי הגפן שהכל נהיה בדברו׳, יצא. והיינו לשיטתו שספק הגמרא הוא באופן זה[קי].

ובביאור הלכה (סי׳ רט ס״ב ד״ה ותוך כדי דיבור) כתב, שלדעת רש״י ושאר **הראשונים** שספק הגמרא הוא כשבשעת אמירת שם ומלכות היתה דעתו שלא לסיים כהוגן, ואח״כ נזכר וסיים כהוגן, וכיון שלא נפשט הספק דנים לקולא, וא״כ בספק ברכה שהיא מן התורה, כגון בברכת המזון שבשעה שאמר ׳ברוך אתה ה׳ אלהינו מלך העולם׳ היתה דעתו לומר ׳על העץ ועל פרי העץ׳, ונזכר וסיים בפיו ׳הזן את העולם׳ כהוגן, לא יצא וצריך לחזור לראש, שבספק ברכה שחיובה מן התורה יש להחמיר[קיא]. וכתב בביאור הלכה שאם חזרתו היתה תוך כדי דיבור, הרי זה מועיל אפילו בברכה שהיא מן התורה. שהרי התוספות (שם) כתבו כן אפילו לדעת ר״י שבברכות אפילו דרבנן יש להחמיר.

אמנם כתבו התוספות שר״י פסק שמספק יש להחמיר שצריך לברך פעם אחרת[קיב]. **ובמגן אברהם** (סי׳ רט סק״ג) הקשה שהרי ספק ברכות לקולא, וכתב, שאפשר לומר שר״י סובר שמצוות צריכות כוונה, וכיון שנתכוין למין אחר, בודאי לא יצא, וכמבואר בתוספות בהמשך דבריהם[קיג].

ובגליון הש״ס (בתוס׳ שם) כתב ליישב, לפי מה שכתב **המהרש״א** (פסחים קב. ברשב״ם ד״ה להודיען), שהכלל שספק ברכות להקל היינו דווקא בברכת המצוות שהברכות אינן מעכבות את קיום המצוה, ולכך שייך להקל בהן. אבל בברכת הנהנין אסור לאכול בלא ברכה, ולא שייך להתיר מספק[קיד]. ובחידושי רעק״א (שו״ע סי׳ רט) הוסיף לבאר, שהרי אם נאמר שכיון שיש לחשוש שהברכה הראשונה פוטרת, לכך לא יחזור ויברך, עדיין אסור הוא לאכלו משום הספק שמא לא בירך, אמנם אם נפסוק שלא יברך שנית יהא אסור לאכלו ונמצא שהברכה הראשונה תהיה בודאי ברכה לבטלה. וכמו כן אם נפסוק שמברך שנית, אפשר שיש כאן ברכה אחת לבטלה, ונמצא שאין חילוק בין אם יחזור ויברך ובין אם לא יחזור ויברך, שבין כך ובין כך תהיה ברכה אחת לבטלה, ולכך הדין הוא שיברך שנית ויאכלנו[קטו]. והרי״ף שפסק שספק ברכות להקל וישתה בלא ברכה, סובר שגם בברכת הנהנין הדין שספק ברכות לקולא, היינו שמותר לאכול בלא ברכה שנית[קטז].

וכעין זה ביאר **במגיד תעלומה** (בתוס׳ שם, בא״ד ור״י) בשיטת ר״י, שהדין שספק ברכות להקל שייך כשנסתפק האם צריך לברך איזו ברכה, אבל כשיש ספק אם מותר לו ליהנות מהמאכל ההוא על ידי הברכה שבירך כבר, או שאסור לו ליהנות עד שיברך כראוי, בזה אסור לו ליהנות עד שיברך, וכן במקום ספק אין לברך ברכת שהכל שהיא פוטרת את הכל, שלכתחילה לא יאכל עד שילך אצל חכם ללמוד את הברכה הראויה, הגם שאפשר לו לצאת על ידי ברכת שהכל[קיז], ומכל שכן באופן זה שאפשר שלא בירך כלל, שאסור לו ליהנות מספק.

ובפני יהושע (בתוס׳ שם) תמה על דברי ר״י שלא נתן טעם לדבריו שצריך לברך פעם אחרת, והרי הדבר פשוט בכל הש״ס שבספק דרבנן שלא נפשט, נוקטים לקולא, ומבואר **ברמב״ם** (ברכות פ״א ה״א - ג) שכל הברכות הן מדרבנן[קיח]. וביאר, שטעמו של ר״י הוא, שהרי הכלל שספק בדרבנן לקולא, אינו בכל מקום, שהרי בכמה מקומות בש״ס נפסק לחומרא אף בדרבנן כשיש טעם לזה, ואם כן יש לומר שלענין ספק ברכה אף שהוא מדרבנן, כיון שישנה סברא שאסור ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה, כמבואר להלן (לה.), א״כ הספק אינו לענין הברכה אלא לענין אכילה והנאה, ולכך סובר ר״י שיחזור ויברך בשביל שלא יכשל באיסור הנאה בלא ברכה, וממילא אין זה נחשב לברכה לבטלה, כיון שרוצה להסתלק מן הספק, ומצינו שחכמים עצמם תיקנו כמה ברכות על הספק, ולא חששו משום ברכה לבטלה[קיט].

ועוד כתב, **שהראשונים** נחלקו בספק ברכות האם צריך לחזור ולברך מצד החיוב או שנאמר ששב ואל תעשה עדיף, אבל לדברי הכל אם יחזור ויברך אינו עובר איסור משום ברכה שאינה צריכה. וסברת ר״י היא, שמה שבספק בדין תורה צריך להחמיר ובספק מדרבנן יש להקל, היינו דווקא לענין דברי איסור, שאם נחמיר בזה יבוא לו הפסד או טירחא יתירה, ולכך בדרבנן העמידוהו על חזקת היתר או פטור. אבל לענין ברכה לא שייך הפסד וכן אין בזה טרחא, וכיון שמברך משום ספק אין לחשוש בזה משום ברכה שאינה צריכה, ולכך צריך לברך פעם אחרת כדי להסתלק מן הספק בנקל. וסברת הרי״ף היא, שאף אם נאמר שכל ברכת הנהנין הן מן התורה משום הסברא שאסור ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה[קכ], מכל מקום לא שייך לומר ספק ברכות להחמיר, שאע״פ שבספק בדין תורה צריך להחמיר, היינו בשביל שלא יעבור על איסור תורה בקום ועשה, אמנם כשלא יברך הרי זה כשב ואל תעשה, ובמקום ספק יש להעדיף שב ואל תעשה.

וכתב להוכיח כדבריו שאין שום איסור משום ברכה שאינה צריכה אם יחזור ויברך מספק, שהרי לדברי הכל יכול לברך בלא הזכרת שם אלא בלשון תרגום שלא שייך בו איסור של ׳לא תשא׳, ויוצא בזה ידי ברכה כמבואר להלן (מ:) ש׳בריך רחמנא׳ היינו הזכרת השם, א״כ לדברי הכל יכול לחזור ולברך בלשון ׳בריך רחמנא מרי דהאי גופנא׳[קכא]. ולכך מוכרח לומר שעיקר מחלוקתם של הראשונים הוא רק לענין חיוב או פטור לחוד.

קו. **עיי״ש** במאירי שביאר טעם שיטה זו. ולענין הלכה ראה במשנה ברורה (סי׳ רח ס״ק עד) ובשער הציון (שם אות עג). קז. **וראה** עוד בצל״ח (ד״ה לא) שתירץ קושיית הרשב״א בכמה דרכים. קח. **הובא** ב׳ועד לחכמים׳. קט. **וראה** בפרחי כהונה (ד״ה לאמויי) [הובא בועד לחכמים] הטעם שהרשב״א לא תירץ כן. קי. **ראה** בישועות יעקב (או״ח סי׳ נט סק״א) שכתב לדון אם הוא הדין גם כשסיים את הברכה בשחרית ׳ברוך אתה ה׳ המעריב ערבים יוצר המאורות׳, יצא. קיא. **והביא** שכן כתבו הריא״ז שהובא בשלטי הגבורים, והמג״א. קיב. **הרש״ש** (בתוס׳ שם) כתב, שלכאורה יש להביא ראיה לדברי ר״י שצריך להחמיר, מהמבואר לעיל (יא:) שנחלקו אמוראים איזו ברכה צריך לברך בברכת התורה, ופסק רב פפא שמספק צריך לומר את כל השלש ברכות, והיינו שמספק יש להחמיר. אמנם כתב, שיש לדחות הוכחה זו, על פי מה שמצינו לגבי מצות הסיבה בליל הסדר בשתיית הכוסות, שנחלקו בגמרא (פסחים קח.) אם צריך להסב בשתי כוסות הראשונות או בשתי כוסות האחרונות, ומספק יש להחמיר בכולם, וכתב הר״ן (שם) שהוא משום שאם נקל מספק, לא נסב בשום כוס, וכמו כן יש לומר שלכך החמיר רב פפא לברך את כל השלושה ברכות בברכת התורה. וציין לדברי הגמרא להלן (ס.) שלר״מ שאין צריך לברך, אמרו כח דהיתרא עדיף ליה, ועוד ציין לדברי התוספות בר״ה (לג. ד״ה הא), שלפי זה יתבארו דברי התוספות בסוגייתנו. [ונראה כוונתו למה שכתבו התוספות שאין איסור ׳לא תשא׳ כשמזכיר את השם בברכה, וראה בזה בדברי הפני יהושע להלן בסמוך]. קיג. **ובמחצית** השקל (שם) ביאר כן כוונת המגן אברהם. קיד. **ומה** שחוזר ומברך אין בזה חשש ברכה לבטלה, שאם לא יברך יהיה אסור לו לשתות. והביא רעק״א, שבאבן העוזר (סי׳ ריד) כתב כדברי המהרש״א מסברא. קטו. **בישועות** יעקב (סי׳ נט סק״א) כתב, שיש לברך מספק, משום שהיה עליו חזקת חיוב. וראה בשדי חמד (אסיפת דינים מערכת ברכות סי׳ א אות יח סק״א) שהאריך בדברי הפוסקים והאחרונים בזה. [וראה בפסקי תשובות (סי׳ רט) אריכות בפרטי דין ספק ברכות, וכיצד יכול אדם להודות לה׳ חילוף הברכה, במקום ספק]. קטז. **וראה** בקהלות יעקב (סי׳ ה) שדן בדברי רעק״א. ועיין בזה בחידושי רעק״א להלן (מט: בתוס׳ ד״ה ר״מ), ומה שצויין בזה ביביע אומר (שו״ת, ח״ד או״ח סי׳ ג ד״ה ולענין הלכה). וראה עוד בהפלאה (בתוס׳ שם) ביישוב דברי ר״י. וראה באור אברהם (סי׳ כא) שכתב לדון בדברי הראשונים. קיז. **ראה** במגן אברהם (סי׳ רב ס״ק לו). קיח. **מלבד** ברכת המזון, וכן לשיטת בה״ג והרשב״א וסיעתו [כמבואר בטור (או״ח סי׳ רט)] ברכת מעין שלש היא מן התורה. ועיי״ש שביאר שאין נראה לומר שמשום מה שאמרו להלן (לה.) שמסברא אסור ליהנות מהעולם בלא ברכה, לכך הברכות הן מן התורה. אמנם בהגהות מצפה איתן (בתוס׳ שם) כתב לבאר כן סברת ר״י. קיט. **וראה** בצמח צדק (ליובאוויטש, שו״ת, או״ח סי׳ ג אות ו ואילך) שהאריך לדון בזה ולהוכיח כדברי הפני יהושע. קכ. **ראה** בזה בפני יהושע להלן (לה.). קכא. **בדעת** תורה (שו״ת, או״ח סי׳ רטו) כתב בשם ספר ברכת משה, שהעיד משום ג׳ גאונים שבירכו בספק ברכה, ׳בריך רחמנא׳ וכו׳, ובתוכם היה הגאון החתם סופר, ושלא כדעת רעק״א (שו״ת, סי׳ כה). [ויש להעיר בזה מדברי החתם סופר (נדרים ב. ד״ה הנה) שאף זה נחשב לברכה לבטלה]. וכן כתבו בדרך פיקודיך (אות ג, עד:), בבית שערים (שו״ת, או״ח סי׳ פג), בחסד לאברהם (סי׳ קמו סי״ב), בערוך השולחן (סי׳ רב ס״ג), ובאשל אברהם (בוטשאטש, סי׳ ריט), שאפשר לברך כן במקום ספק. אמנם החוות דעת (יו״ד סי׳ קי בית הספק) כתב שאסור לומר כן בתורת חובה. וכ״כ הפרי מגדים (סי׳ רט משב״ז סק״ג).

ובערוך השולחן (או"ח סי' רט ס"ז) ביאר סברת ר"י[קכב], שכשידע שזהו מים אלא שטעה בלשונו לומר בורא פרי הגפן, בזה שייך לדון שספק ברכות להקל, אבל אם לא ידע כלל שהוא מים והיה סבור שהוא יין, לא שייך לומר שספק ברכות להקל, כיון שבעיקר הברכה לא ידע כלל שזהו מים, אלא היה סבור שהוא יין, ואם כן אין כאן ברכה כלל שנדון בו לקולא[קכג].

ובגפי אש (מ"ד ד"ה מקוס) כתב לבאר החילוק בין ברכות המצוות לברכות הנהנין, שבכל ברכה ישנם שני עניינים, שמשבחים להקב"ה על המזון שנתן לנו, וכן על המצוות שציונו להרבות שכרינו כשנקיים מצוותיו, ועוד, שכל מה שברא הקב"ה הוא לכבודו, ועל זה אנו משבחים אותו. ולכך בספק ברכה על אכילה ושתיה, הרי אם לפי האמת לא בירך, נמצא שאינו משבח את הקב"ה על שני העניינים הללו. מה שאין כן בספק בברכת המצוות, כיון שיעשה את המצוה, הרי הוא מכבד את הקב"ה אף כשלא יברך, ולכך בזה הדין שספק לקולא.

ובבאר אברהם (משכיל לאיתן, ד"ה ואני) כתב ליישב שיטת ר"י, על פי מה שכתב **בהגהות מיימוניות** (חמץ ומצה פ"ב הט"ז) שיש מן **הגאונים** שפסקו בכל תיקו לחומרא, אף כשהוא מדרבנן, וכל שכן כשלא אמרו בגמרא 'תיקו', שלכך הוא כספק בחסרון בידיעה, וכמבואר **בפרי מגדים** (או"ח סי' שלג מש"ז סק"א) שיש להחמיר בזה.

ביאור דברי רש"י שצריך לומר את הברכות כפי שתיקנום חכמים

כל שלא אמר אמת ויציב שחרית ואמת ואמונה ערבית לא יצא ידי חובתו. רש"י (ד"ה כל) פירש, שאם לא אמר ברכת אמת ויציב כמו שתיקנוה, או שלא אמר אמת ואמונה בערבית, לא יצא[קכד]. **ובמשנה כסף** (קריאת שמע פ"א ה"ז) **ובמעיל שמואל** (ברש"י שם)[קכה] דקדקו, מדוע הוסיף רש"י לומר 'כמו שתיקנוה'. וביארו, משום שלכאורה יש לתמוה מהו החידוש בדין זה שלא יצא ידי חובתו, והרי הדין שלא יצא ידי חובתו פשוט הוא. ולכן פירש רש"י כהפירוש השני שהביא **הכסף משנה** (קריאת שמע שם) שמדובר שאמר את הברכות הללו בשחרית ובערבית אלא שדילג את התיבות 'אמת ויציב' וכן 'אמת ואמונה', וכיון שלא אמרם 'כפי שתיקנוה', לא יצא ידי חובת אמירת ברכות הללו, לפי שעיקרם נתקנו לומר שהקב"ה קיים את הבטחתו במצרים וכמו כן עתיד הוא לקיים את הבטחתו לעתיד לבוא.

ועוד פירשו כוונת רש"י, על פי מה שפירש **רבינו מנוח** (קריאת שמע שם) שכוונת הגמרא היא שהפך את הברכות ואמר בשחרית אמת ואמונה ובערבית אמת ויציב, ונמצא שהוא משנה ממטבע שטבעו חכמים, ולכך לא יצא ידי חובתו. וכן ביאר **במעון הברכות** (ד"ה כל), שהיה אפשר לפרש שכוונת הגמרא היא שאם לא אמר כלל את הברכות הללו, לא יצא ידי חובתו, אלא שיש להקשות על פירוש זה, שהרי למסקנת הגמרא לעיל בסמוך הברכות מעכבות, אם כן אף אם לא אמר את הברכות שלפני קריאת שמע, לא יצא ידי חובתו, ומדוע נקטה הגמרא רק את הברכות שלאחריה. ולכך פירש רש"י שכוונת הגמרא היא שהפך את הסדר שאמר אמת ואמונה בשחרית ואמת ויציב בערבית, ולכך לא יצא ידי חובתו, ונלמד כן מהפסוק. אבל בברכות שלפניה אין הדין כן, אלא אם אמר אהבת עולם בשחרית ואהבה רבה בערבית, יצא.

ועוד פירש **במשנה כסף** (שם) בכוונת רש"י, שאף שלא דילג תיבות 'אמת ויציב', אלא שדילג ענין אחד מתוך ברכת אמת ויציב, לא יצא ידי חובתו, ודייק כן מהמשך דברי רש"י שפירט את העניינים הנזכרים בברכות הללו, ולזה נתכוין בתחילת דבריו, שאם דילג אחד מהם לא יצא ידי חובתו[קכו].

ובחיי שלמה (ד"ה כל) פירש, שכוונת רש"י לבאר איך למדים את הנוסח 'אמת ויציב' מלשון הפסוק 'להגיד בבוקר חסדך', והרי חסד ואמת הם שני עניינים שונים, כמבואר לעיל (ה:). ולזה כתב רש"י שעיקר תקנת ברכה זו על החסד שעשה הקב"ה עם אבותינו, ולכך אפשר ללמוד אמירת ברכה זו מהפסוק שנאמר בו 'חסד'.

האם רק ידי חובת הברכות לא יצא או אף ידי חובת קריאת שמע לא יצא

לא יצא ידי חובתו. בכסף משנה (קריאת שמע פ"א ה"ז) הביא **שבהגהות** כתבו בשם **הרמ"ך**, שהדין שאם לא אמר אמת ויציב שחרית או אמת ואמונה ערבית לא יצא ידי חובתו, היינו שלא יצא ידי חובת ברכה זו, אבל ידי חובת קריאת שמע יצא אפילו לא אמר כלל את הברכות, כמבואר להלן (יד:)[קכז]. ותמה הכסף משנה, שהרי הדבר פשוט שאם לא אמר את אותה ברכה לא יצא ידי חובתה.

והכסף משנה ביאר באופן אחר, שכיון שענין הברכות הללו הוא שאנו מאמינים שכשם שגאלנו ממצרים, כן יעשה עמנו לעתיד לבוא, ואמונה זו היא מעין האמונה שבקריאת שמע, ואם לא אמרם, אף שיצא ידי חובת קריאת שמע, אבל לא יצא ידי קריאת שמע כראוי, דהיינו שלא הזכיר את ענין האמונה שהוא מענין קריאת שמע.

ובבית יוסף (סי' סו) כתב, שלהסובר שברכות קריאת שמע מעכבות, אם לא אמר אחת מהברכות הללו לא יצא ידי חובת קריאת שמע. והקשה **הפרישה** (שם ס"ק יד), אם כן מדוע נקטה הגמרא דווקא ברכות שלאחריה, והרי הדין כן גם בברכות שלפניה[קכח].

ביאור כוונת הגמרא שהחליף בין הברכות של שחרית וערבית

שם. רבינו מנוח (קריאת שמע פ"א ה"ז) הביא שיש שפירשו שכוונת הגמרא היא שהחליף את שתי הברכות הללו, שאמר אמת ואמונה בשחרית ואמת ויציב בערבית, ונמצא ששינה ממטבע שטבעו חכמים ולכן לא יצא ידי חובתו. ועוד, שצריך להזכיר אמונה בערב, שאנו מפקידים רוחנו לידו של הקב"ה ובחסדו מחזירה לנו[קכט], וככתוב 'להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות'.

וביד אהרן (סי' סו הגה"ט ד"ה וכן) כתב, שלכאורה יש להקשות על פירוש זה מהמבואר להלן (יד:) שאם אמר 'מודים אנחנו לך' ולא אמר אמת ואמונה יצא, שאם כן היה ראוי שיהיה הדין שגם אם החליף אמת ויציב עם אמת ואמונה יצא, שכשאמר מודים אנחנו לך הוא משנה ביותר ממטבע שטבעו חכמים. וכתב, שדברי הגמרא להלן סותרים לדין סוגייתנו ואינם להלכה.

אמנם בבן הרמה (קריאת שמע פ"א ה"ז ד"ה ולע"ד - השני) כתב, שכוונת הגמרא היא שאם החליף ואמר אמת ויציב בערבית או אמת ואמונה בשחרית, לא יצא ידי חובתו כראוי, אבל יצא ידי חובת אמירת ברכה שלאחריה.

ביאור דברי הגמרא דווקא כשאמר 'אני ה' אלהיכם אמת'

שם. רבינו מנוח (קריאת שמע פ"א ה"ז) הביא את דברי **ה"ר אשר**, שהדין המבואר בסוגייתנו שלא יצא היינו דווקא כשאמר 'אני ה' אלהיכם' בסיום אמירת פרשת ציצית. אבל אם לא אמר 'אני ה' אלהיכם', אינו צריך לומר אמת, שכן מבואר להלן (יד:). אמנם **במשנה כסף** (שם) האריך לבאר שדברי הגמרא להלן אינם להלכה, ואם כן לעולם צריך לומר אמת ויציב[קל].

כוונת הגמרא שלא התחיל את הברכה בנוסח אמת ויציב ואמת ואמונה

שם. בכסף משנה (קריאת שמע פ"א ה"ז) ביאר, שהכוונה היא שאם אמר את כל הברכות אלא שלא התחיל לומר 'אמת ויציב' ו'אמת ואמונה', לא יצא ידי חובת קריאת שמע ברכות אלו כראוי, לפי שעיקרם נתקנו לומר שהקב"ה קיים הבטחתו במצרים, ועתיד לקיימה לעתיד לבוא[קלא].

ובאור לו בציון (נר מצוה לט) הקשה, שהרי מבואר להלן (יד:) שחייא בר רב אמר שדווקא אם אמר אני ה' אלהיכם אמת, צריך הוא לומר אמת ויציב, אבל אם לא אמר אני ה' אלהיכם אמת, אינו צריך לומר אמת ויציב, ודי במה שיאמר מודים אנחנו לך שהוצאתנו ממצרים וכו' ושרנו לך, ומבואר מדברי הגמרא שאף אם לא התחיל בתיבות 'אמת ואמונה' יצא ידי חובתו, ואיך נחלק חייא בר רב על דברי אביו בסוגייתנו שאם לא התחיל לומר אמת ואמונה לא יצא ידי חובתו[קלב].

ועוד הקשה, שלפי פירוש הכסף משנה יש להקשות על דברי רב עצמו שאמר בירושלמי (פ"א ה"ה) שאומר 'מודים אנחנו לך שהוצאתנו' וכו', ומבואר מכך שאינו צריך להתחיל באמת ואמונה.

ובאם יעקב (ד"ה אמר) כתב ליישב, שאפשר שרב חזר בו בבבלי ממה שסבר בירושלמי שאינו מעכב, ולכך סובר בסוגייתנו שצריך לפתוח באמת ואמונה. ודברי חייא בר רב להלן הם קודם ששמע שרב חזר בו, או משום שהיה נראה בעיניו מה שהיה רב סובר מתחילה שאין צריך לומר אמת ואמונה הואיל ומזכיר יציאת מצרים, ואינו נחשב בזה שסותר את דברי אביו[קלג]. וכן כתב **ביד אהרן** (אלפנדרי, הגה"ט סי' סו ד"ה דף כ"ז) שאין ההלכה כדברי הגמרא להלן (יד:).

אמנם בבן הרמה (קר"ש פ"א ה"ז) כתב, שכוונת הגמרא להלן היא, שאם אמר יציאת מצרים מחזירים אותו לומר אמת ואמונה, אבל אם לא אמר פרשת יציאת מצרים אין מחזירים אותו לומר אמת ואמונה, ולעולם גם חייא בר רב

קכב. על פי מה שחילקו התוספות בהמשך דבריהם, לענין חזרה בתוך כדי דיבור. **קכג.** וציין לדברי הפרישה (סי' רט) שכתב חילוק זה מסברת עצמו, ולא על פי דברי התוספות. **קכד.** ראה במגיד תעלומה (ברש"י שם) בביאור דברי רש"י, וכתב שרשאי אדם להוסיף בברכה זו כרצונו. **קכה.** הובא באסיפת זקנים החדש. וכן פירש בעץ יוסף (על העין יעקב, ד"ה כל). **קכו.** ועיי"ש עוד במשנה כסף (ד"ה ולי הצעיר), בביאור דברי רש"י. **קכז.** ראה בלב מבין (קריאת שמע פ"א ה"ח ד"ה ועפי"ז) שהקשה שהרי ברכות מעכבות, ואם כן גם ידי חובת קריאת שמע לא יצא. **קכח.** וראה בפרי יצחק (סו"ת, ח"א סי' א ד"ה וכן נראה לבאר) מה שתירץ. **קכט.** ראה להלן בסמוך שנתבאר טעם זה בהרחבה בדברי התוספות. **קל.** ועיי"ש שהוכיח כדבריו, ועוד הוכיח שבשיטת הרמב"ם ודאי אין לחלק כדברי ה"ר אשר. וראה בזה להלן בסמוך. **קלא.** וראה בדרך המלך (רפפורט, קריאת שמע פ"א ה"ט סוד"ה אלא) שכתב לדון שכיון שבפשיעתו לא קיים את המצוה כפי שתיקנו חכמים, הרי לא קיים את מצות קריאת שמע כמצותה. [עיי"ש שנראה מדבריו שלפי פירושו נחשב שלא קיים כלל את מצות קריאת שמע]. **קלב.** וראה במשנה כסף (קריאת שמע פ"א ה"ז) שביאר, שאין ליישב שדברי רב בסוגייתנו הם דווקא כשאמר אני ה' אלהיכם אמת, שלכך צריך הוא לומר אמת ויציב. אמנם ביצחק ירנן (שם) תירץ שמדובר באופן זה. **קלג.** ועיי"ש עוד שמביא מכמה מקומות בש"ס, שבן הקשה על דברי אביו וחלק עליו.

מודה שלא יצא ידי חובת הברכות הללו כראוי, כיון שלא אמר אמת ואמונה, כמבואר בסוגייתנו.

אם חיסר אחת משתיהן לא יצא ידי חובת הברכה שאמר

שם. בבן יהוידע (ד"ה כל) ביאר[קלד], שאם לא אמר את שתי הברכות שצריך לאמרם ואמר רק אחת מהן, דהיינו שאמר רק בשחרית אמת ויציב, או שאמר רק בערבית את ברכת אמת ואמונה, לא יצא ידי חובת אותה ברכה שאמר, משום שצריך לאמר את שתיהן אחת בשחרית ואחת בערבית, וכמו שפירשו רש"י (ד"ה שנאמר) ותוספות (ד"ה להגיד) שענין הברכה בשחרית היא על הגאולה שנגאלו ממצרים, ובערבית על הגאולה העתידה.

בדברי התוספות בביאור כוונת התיבות 'אמת ויציב'

שם. התוספות (ד"ה אמת) ביארו, שמה שאומרים 'אמת ויציב' אין הכוונה על השכינה, אלא על מה שאומרים 'וטוב ויפה הדבר הזה עלינו לעולם ועד'. והביאו התוספות את דברי הירושלמי (פ"ט ה"א) שאי אפשר לשבח יהלום, שכפי שמוסיפים לשבחו הרי הוא מתגנה יותר, כמבואר להלן (לג:) באחד שפתח ואמר האל הגדול הגבור והנורא, והיה מאריך הרבה, ושאלו רבי חנינא וכי סיימת לומר את כל שבחי אדונך, שהרי אין שייך לספר שבחו.

ובמעון הברכות (בתוס' שם) ביאר שייכות דברי התוספות, שכוונתם לחזק את דבריהם הראשונים שאין הכוונה על השכינה, שאם כן יש לתמוה על אריכות השבח שמשבחים את השכינה, שהרי מבואר בירושלמי שאין להאריך בשבחו של הקב"ה. וביאר הטעם שלא הביאו התוספות כן מהמבואר להלן (לג:) דין זה, משום שיש שכתבו שדברי הגמרא להלן הם דווקא בתפילת שמונה עשרה, שבזה אין להאריך בשבח, אבל מהירושלמי מבואר שבכל אופן אין להרבות בשבחו של הקב"ה[קלה].

ובמי באר מים חיים (בתוס' שם) כתב[קלו], שיש לחלוק על דברי התוספות, שכל השבחים שהוזכרו באמת ויציב הוא שבח אחד בלשונות שונים, ולכך אין לאסור אמירתם משום שמרבה בשבחו של הקב"ה[קלז].

ביאור חילוקי הלשונות בין אמת ויציב ואמת ואמונה

שם. בבית הלוי (שמות יב ד"ה ליל) הביא דברי המדרש (שמו"ר יח) שבעולם הזה עשה להם הקב"ה נסים בלילה על שם שהוא נס עובר, אבל לעתיד לבוא יעשה להם ניסים ביום על שם שהוא נס קיים, וביאר, שהגלות נמשלה ללילה, וכשהגאולה באמצע הלילה הוא סימן שעדיין הם באמצע הגלות ויצטרכו עוד להשלים החשבון, אבל לעתיד לבוא תהיה הגאולה ביום, שהוא סימן שכבר נשלם הלילה והגלות. ויציאת מצרים היתה רק פקידה באמצע הזמן, והיתה הכנה לגאולה העתידה כדי שיוכלו להגאל אחר כך כשישלימו את הזמן שהיו צריכים להשתעבד במצרים. וכתב, שלפי זה עיקר ההבטחה שהיתה בברית בין הבתרים, היינו שיגאלם בסוף הזמן, ואז יתקיים 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול' (בראשית טו יד). ויש בזה חיזוק הלב שאנחנו בטוחים להיגאל שכל ברית בין הבתרים עיקרו לא נתקיים עדיין.

ובזה מיושב מה שלכאורה יש לדקדק מדוע אומרים אמת ויציב בשחרית ואמת ואמונה בערבית, והרי שתי הברכות הם ענין אחד שהם ברכות הגאולה. ולפי מה שנתבאר יש לפרש, שהגאולה שהיא בשחר אינה מתבטלת, אבל גאולה של לילה מתבטלת, רק שהיא מביאה לידי אמונה ובטחון לגאולה העתידה, ולכך בברכות גאולה של שחרית תיקנו אמת ויציב, שפירושו שהוא קיים, ובשל ערבית תיקנו אמת ואמונה, שהיא עוברת ומתבטלת, ויש לנו להאמין שבודאי תהיה גאולה העתידה, שהגאולה הזאת מביאה לאמונה על העתיד.

האם נשים חייבות באמירת ברכת אמת ויציב

שם. המגן אברהם (סי' ע סק"א) כתב שנשים חייבות באמירת אמת ויציב, משום שאינה מצות עשה שהזמן גרמא.

אמנם האחרונים כתבו שנשים פטורות, וביארו הטעם בכמה דרכים. **במשנה ברורה** (סי' ע סק"ב) הביא **שהפמ"ג והישועות יעקב** סוברים שהדרשה של 'כל' לרבות הלילות (להלן יב:) היא רק אסמכתא, ואם כן עיקר החיוב הוא ביום ולכך היא נחשבת למצות עשה שהזמן גרמא[קלח]. **והשאגת אריה** (שו"ת, סי' יג) כתב שהנשים פטורות, שאף אם נאמר שגם הזכרת יציאת מצרים בלילה היא מן התורה, מכל מקום כיון שהזכרת יציאת מצרים ביום היא מצוה בפני עצמה, ואי אפשר להשלימה בלילה, וכן הזכרת יציאת מצרים של לילה אי אפשר להשלימה ביום, הרי זה מצות עשה שהזמן גרמא.

והאור שמח (קר"ש פ"א ה"ג) כתב טעם נוסף, שכיון שהן פטורות מסיפור יציאת מצרים בליל פסח שהוא בודאי זמן גרמא[קלט], [והלא עיקר ההזכרה היא בליל פסח שאז נגאלו ממצרים, וההזכרה בכל השנה טפילה היא להזכרה שבליל הסדר], לכך הן פטורות גם מהזכרה כל השנה[קמ].

ברכת אמת ויציב היא על יציאת מצרים ואמת ואמונה היא על הגאולה העתידה

שנאמר להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות[קמא]. פירש רש"י (ד"ה שנאמר), שבשחרית תיקנו לומר 'אמת ויציב' על החסד שעשה הקב"ה עם אבותינו שהוציאם ממצרים ובקע להם הים, ובערבית תיקנו לומר 'אמת ואמונה' על הגאולה העתידה שאנו מצפים שהקב"ה יקיים לנו הבטחתו ואמונתו לגאלנו מיד מלכים ועריצים, ולשים נפשנו בחיים, ולהדריכנו על במות אויבינו[קמב]. **ובכסף משנה** (קריאת שמע פ"א ה"ז) ביאר, שאע"פ שכבר הזכרנו יציאת מצרים בפרשת ציצית, חוזרים ואומרים אמת ויציב, לומר שכשם שהקב"ה קיים את הבטחתו במצרים, כן יקיים הבטחתו לעתיד לבא, וא"כ אמת ויציב נקשר עם אמת ואמונה[קמג]. **וביפה תואר** (שמו"ר כב ד"ה אבל) ביאר, שלכך חוזרים ומזכירים יציאת מצרים באמת ויציב, בשביל להזכיר יציאת מצרים עם קריעת ים סוף ומכת בכורות.

ומלשון הכסף משנה מבואר שעיקר ענין ברכת אמת ואמונה הוא על הגאולה העתידה[קמד], **וביד אהרן** (סי' סו הגה"ט ד"ה וכן) העיר, שמדברי רש"י אין מוכרח כדברי הכסף משנה שעיקר הברכה נתקנה על הגאולה העתידה, אלא שהיא גם על יציאת מצרים וגם על הגאולה העתידה. ודקדק על פירוש הכסף משנה, שהרי הגמרא להלן (יד:) מקשה שצריך להזכיר יציאת מצרים באמת ואמונה, ומשמע שעיקר מה שתיקנו 'אמת ואמונה' הוא על גאולת מצרים. וכתב שאפשר ליישב שלעולם אמת ואמונה נתקנה על הגאולה העתידה, ומכל מקום מזכיר בה יציאת מצרים ויוצא בזה ידי חובת הזכרת יציאת מצרים[קמה].

והוסיפו התוספות (ד"ה להגיד) שבסוף הברכה חוזר למה שנגאלנו ממצרים מתחת יד פרעה, כדי לסמוך לגאל ישראל שהיא על הגאולה לשעבר. **ובמעון הברכות** (בתוס' שם) ביאר כוונתם, שצריך להסמיך את התפילה להודאה וקילוס לגאולה שעברה, כמו שכתב רש"י לעיל (ד: ד"ה זה) בשם הירושלמי.

בשיטת התוספות שהכוונה היא על שהאדם מאמין ומפקיד נשמתו אצל הקב"ה

שם. התוספות (ד"ה להגיד) ביארו ענין הברכות והדרש מהפסוק, על פי דברי המדרש (איכ"ר ג ח) על הפסוק (איכה ג כג) 'חדשים לבקרים רבה אמונתך' שהאדם מאמין ומפקיד רוחו ביד הקב"ה והוא מחזירה לו כשהיא אינה יגיעה. וכן כתב **בתוספות ר"י החסיד** (ד"ה ואמונתך), שהאדם מאמין בהקב"ה ומפקיד רוחו בידו, ומחזירו לאדם בבוקר, ומחדש כוחו ממה שיגע כל היום[קמו].

ובתלמידי רבינו יונה (ד"ה להגיד) הוסיפו לפרש, שהאמונה היא על מה שהבורא עושה עמנו בכל יום שאנו מפקידים נשמותינו בידו כשהן עייפות מהעמל שטורחים בני אדם כל היום לבקש פרנסתם ובבוקר הן שבות במנוחה. ואינו כבשר ודם שכשמפקידים בידו פקדון הוא מחזירנו כמו שנתנוהו לו, ולפעמים יותר גרוע, אלא הוא מחזיר את הפקדון כשהוא משובח, ועל כך אנו משבחים אותו בכל לילה, שהוא ה' אלהינו ואין זולתו. ובבוקר אנו משבחים אותו על יציאת מצרים ועל החסד שעשה עמנו שגאלנו להיות לו לעבדים[קמז].

קלד. עיין שם מה שהקדים להקשות על שאר הפירושים. **קלה. וראה** עוד בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, בתוס' שם) בביאור דברי התוספות. **קלו. בשם** ספר ש"ש בהגה"ה. **קלז. וראה** בתחילת דבריו, שאין לחלק ש'אמת' שייך ללפניו, ו'ויציב' שייך לאחריו. **קלח. וכן** כתב הפרי חדש (סי' נח ד"ה ולילה). **קלט. אמנם** החינוך (מצוה כא) כתב שחייבות, ופירשו המפרשים מטעם שאף הן היו באותו הנס. **קמ. ועיין** עוד בזה, בשבט הלוי (שו"ת, ח"ו סי' יב). **קמא. רש"י** (תהלים צב ג) פירש, להגיד בבוקר חסדך, היינו בעת הגאולה, ואמונתך בלילות היינו שבעוד שיש צרת הגלות להאמין בך שתשמור הבטחתך כל זה נאה וטוב. וראה באיי הים (ד"ה אמר) בביאור לשון הפסוק. [ומה שהעיר באיי הים שחסד ואמת הם שני עניינים, ראה בחיי שלמה (ד"ה כל) שפירש בכוונת רש"י (ד"ה כל), שעיקר תקנת ברכה זו על החסד שעשה הקב"ה עם אבותינו, ולכך אפשר ללמוד אמירת ברכה זו מהפסוק שנאמר בו 'חסד']. וראה בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה לא יצא) שדקדק בלשון הפסוק, וביאר לפי זה את דרשת הגמרא. **קמב. וסיים** רש"י 'כל אלה הניסים התדירים תמיד', ובמגיד תעלומה (ברש"י שם) כתב, שאפשר שכוונתו לבאר הטעם שבלילה אומרים אמת ואמונה, שהוא מפני שלילה רומז לגלות, ולכן אנו מזכירים בלילה מה שהקב"ה עושה עמנו בכל עת גם בגלות, ואנו מצפים לישועתו בכל עת. ודייק, שלדעת רש"י אין הכוונה בנוסח אמת ואמונה דווקא על הגאולה העתידה, רק הכוונה על הישועות אשר ה' עושה עמנו בכל עת. ועיי"ש עוד בביאור כוונת רש"י. ובויען יוסף (שו"ת, או"ח סי' עד) כתב לפרש בשם אביו, שכל אלה הניסים התדירים תמיד, נמשכים מהניסים שיהיו לעתיד לבוא. ועוד פירש בויען יוסף, שלפי האמת, גם אמת ויציב וגם אמת ואמונה הם דברי שבח ושירה להשי"ת על הניסים, אלא שאמת ויציב שתיקנו על החסד שעשה עם אבותינו שהוציאנו ממצרים, אנו אומרים בשחרית משום שאין אומרים הלל בלילה [עיי"ש בתחילת דבריו שביאר ענין זה], וכדי לתרץ איך אומרים אמת ואמונה ערבית, פירש רש"י שאמת ואמונה אומרים על מה שאנו מצפים, וזהו דרך תפילה ודרך שירה על אלה הניסים התדירים תמיד, ועל שעת הנס ממש אומרים הלל גם בלילה [עיי"ש מדברי החת"ס טעם זה לאמירת הלל בליל הסדר, אף שהוא בלילה]. **קמג. וראה** בבן יהוידע (ד"ה כל) הטעם שבשחרית תיקנו לברך על הגאולה שעברה, ובערבית על הגאולה העתידה. **קמד. ולכך** הוצרך לבאר מה שבסוף הברכה מזכירים גאולת מצרים, בשביל לסמוך גאולה לתפילה, וכמבואר בדברי התוספות שהובאו להלן בסמוך. **קמה. ועיי"ש** עוד מה שדקדק על פירוש הכסף משנה, שמדברי הגמרא להלן (יד:) משמע שאין צריך להזכיר באמת ואמונה את הגאולה העתידה. **קמו. ובסידור** רש"י (סי' תמ) כתב, 'אין לך אדם שאין נפשו כאבה עליו בלילה מרוב עמל וטורח שטרח ביום, וכשעולה לרקיע הנשמה בלילה, אין הנשמה רוצה לשוב עוד בקרבו, אמר לה הקב"ה שובי למקומך בתוך האדם, והיא אומרת איני רוצה לוותר אמונתי כנגדו, שהוא האמין בי והפקיד אותך בידי, שנאמר (תהלים לא ו) 'בידך אפקיד רוחי', ועושה הקב"ה אמונה, ומחזיקה אצלו, ובבוקר עושה לו נס ומחדש את כוחו ואינו חלש מכל מה שטרח אתמול, ועל זה נאמר 'חדשים לבקרים רבה אמונתך''. **קמז. ומסיום** דברי תלמידי

ובמגיד תעלומה (בתוס' שם, בא"ד אי נמי) דקדק על פירוש התוספות, שלכאורה לא מצינו רמז בברכת אמת ואמונה לענין הפקדת הנשמות בידי הקב"ה. וכתב, שאפשר שנרמז כן בתיבות 'כי הוא ה' אלהינו ואין זולתו' שאין זולתו להתנהג כך בהחזרת הפקדון, וכן נרמז במה שאומרים 'השם נפשינו בחיים ולא נתן למוט רגלינו' מחמת היגיעה[קמח].

והצל"ח (בתוס' שם) ביאר שלפי פירוש התוספות, מתבאר גם מה שצריך לומר בשחרית אמת ויציב, שמדרש זה נרמז במה שאומרים ב'וכסאו נכון ומלכותו ואמונתו לעד קיימת', שעל ידי שאמונתו קיימת לעד, מקיים אמונתו להחזיר נשמתינו בלי יגיעה, וזהו על ידי שכסאו נכון, וככתוב (ישעיה טז ה) 'והוכן בחסד כסאו', נמצא שכשכסאו נכון הוא מתנהג בחסד ומקיים את אמונתו.

ובמעון הברכות (בתוס' שם, בא"ד אי) ביאר על פי דברי הט"ז (סי' סו סק"ז) בכוונת הטור, שענין הברכות הללו הוא על שאנו מפקידים בידו את נשמותינו בכל לילה ומאמינים בו שישיבנה אלינו, וזהו אמת ויציב שמאמת ומקיים את דברו להשיב הפקדון[קמט]. וכמו כן יש לפרש בכוונת התוספות.

ובאור לו בציון (נר מלוה אות לט) דקדק, שלפי פירוש התוספות היה ראוי לתקן לברך אמת ואמונה בשחרית שהיא הודאה על העבר, כפי שאמת ויציב היא הודאה על יציאת מצרים לשעבר. וכתב, שאפשר לומר שאנו מחויבים להראות שאנו מחזיקים באמונה ובטוחים בחסדי המקום ב"ה שיחזיר לנו נשמותינו בכל בוקר[קן], ואם היו מתקנים לומר אמת ואמונה בשחרית, הרי זה רק הודאה על העבר ולא בטחון על לעתיד.

דברי רב אמורים לענין הכריעות שבכל ימות השנה

המתפלל כשהוא כורע כורע בברוך וכשהוא זוקף זוקף בשם. **רש"י** (ד"ה כשהוא) פירש, שכשהוא כורע באבות, או שכורע בהודאה, צריך הוא לכרוע בברוך, ולזקוף את עצמו כשהוא מזכיר את השם.

ובפני יהושע (ד"ה אמר רבה) כתב, שנראה שדברי רב אמורים על המבואר בברייתא להלן (לד.) שהברכות שאדם שוחה בהן בתחילתן ובסופן הן אבות והודאה, ובזה אמר רב שכשהוא כורע, היינו בברכות שחייב לכרוע בהן, כורע בברוך וזוקף בשם. וכתב, שאין לפרש שדברי רב 'כשהוא כורע' אמורים לענין זמנים שבהם נוהגים להתפלל את כל התפילה בכריעה [דהיינו בראש השנה ויום הכפורים, כמו שכתבו התוספות (להלן ע"ב ד"ה כרע)], שאם כן היה צרך רב לפרש כן בדבריו, ועוד, שלפי האמת עיקר דינו של רב שצריך לכרוע בברוך ולזקוף בשם, נוהג בכל השנה בברכות אבות והודאה, ומטעמו של שמואל שכתוב 'ה' זוקף כפופים'[קנא].

הכריעות הם כנגד יראת ה' והזקיפות כנגד הבטחון בה'

שם. **בתלמידי רבינו יונה** (ד"ה כשהוא) ביארו, שבשעה שהאדם כורע הוא מראה את הפחד והיראה שיש לו מלפני הקב"ה, וכשזוקף הוא מראה את הבטחון שיש לו בכל ענייניו שהקב"ה ייטיב לו, וזה תלוי בזה, שמי שירא מהשם יתברך, הוא גם בוטח בו, ככתוב (משלי יד כו) 'ביראת ה' מבטח עוז'. מה שאין כן בבשר ודם, שמי שירא ומפחד מבשר ודם, לעולם אינו בוטח בו שייטיב לו אלא אדרבה מתיירא שיזיקנו.

הכריעות הן להראות שפלותינו והזקיפות הן שבעזרתו קמנו ונתעודד

שם. **בבית אלהים** (שער התפילה פ"ח) ביאר, שבזמן שהאדם מהלל ומברך את שמו של הקב"ה, ראוי שיעלה על לבו את שפלותו שאינו ראוי להללו, אלא שכך הוא רצונו של הקב"ה והוא כביכול מתכבד ומתאוה לתפילתם של צדיקים לטובתם ברחמנותו, ולזה אנו זוקפים באמירת ה', כי מצד רחמנות שמו הוא שמתרצה בתפילותינו לעלות אותנו ולהקים מעפר דל ובשמו קמנו ונתעודד.

פרטי דין הכריעה

המתפלל כשהוא כורע כורע בברוך. מפשטות לשון הגמרא משמע שהכריעה היא באמירת 'ברוך', עד שהוא זוקף באמירת ה'. **ובנמוקי יוסף**[קנב] הביא שדקדקו **התוספות** ששורת הדין היא שיהא כורע ב'אתה', אלא שאילו כתב הנביא 'פני שמי נחת הוא', היה ראוי לכרוע ב'אתה', אבל ממה שאמר 'מפני שמי', יש לדרוש שיהא כורע בתיבה הקודמת לתיבת 'אתה' שלפני שם ה'.

ובמפרשים ובפוסקים מצינו בזה כמה שיטות בענין הכריעות, ודבריהם הם לפי מה שפירשו בכוונת דברי הגמרא להלן (ע"ב) 'כי כרע כרע כחיזרא'[קנג]. **בשולחן ערוך** (סי' קיג ס"ו - ז) כתב, שצריך לכרוע בבת אחת, ובאמירת 'ברוך' לבד, והוא כפי מה שפירש **רש"י** (בע"ב ד"ה כחיזרא) ש'כרע כחיזרא' הוא כשבט שביד אדם שהוא חובטו כלפי מטה בבת אחת.

וכן בסידור תפילה למשה (להרמ"ק, דף פג) כתב, שבהיותו כרוע אומר 'אתה', ומבואר מדבריו שצריך שכל הכריעה תהיה בשעה שאומר תיבת 'ברוך', ואחר כך בהיותו כבר כרוע, אומר תיבת 'אתה'.

והזוהר (רעיא מהימנא עקב רעא:) כתב, 'ברוך דצלותא, בר נש כורע ביה בברכוי, וגחין רישא ב'אתה', וכתב **השל"ה** (מאמר עניני תפילה וקריאה בספר תורה, פב: ד"ה אלו) על פי דברי הזוהר, שכשאומר 'ברוך' יכרע בברכיו, וכשאומר 'אתה' ישתחוה בראשו עד שיתפקקו כל חוליות שבשדרה, וכשאומר ה' יזקוף. והובאו דברי השל"ה **במגן אברהם** (סי' קיג סק"ד)[קנד]. ופירוש זה שאינו שוחה בבת אחת, הוא כדברי **רב האי גאון** (הו"ד בערוך ערך חזר, וברא"ש סי' טו) בכוונת 'כחיזרא', שיכרע גם ראשו, ולא כפירוש רש"י שישחה בבת אחת[קנה].

וכתב מהרש"ל (ביאור סמ"ג עשין יט) הטעם שכורע ב'ברוך', לפי ש'ברוך' הוא מלשון 'כל ברך לך תכרע'[קנו].

וכתב החיי אדם (כלל כג ס"ג) שכשאומר 'ברוך' יכרע בברכיו, וכשאומר 'אתה' ישחה במהירות בפעם אחת עד שיתפקקו כל החוליות שבשדרה[קנז].

ובמחזיק ברכה (להחיד"א, סי' קיג ס"ד) כתב, שהכריעה תהיה עד שיתפקקו כל חוליות שבשדרה וצריך לכרוע 'על' ברכיו. ומבואר מדבריו שב'ברוך' כורע גופו על ברכיו, ולא שיכרע בברכיו ממש.

והטור (שם) כתב, שבאמירת 'ברוך אתה' ישחה, **וברבינו יונה** (ספר היראה אות פג) כתב 'ישחה ב'ברוך אתה' במהירות ויזקוף בשם בנחת', וכן כתב **בערוך השולחן** (שם ס"ג) שכשאומר 'ברוך אתה' ישחה.

פרטי דין הזקיפה

וכשהוא זוקף זוקף בשם. במפרשים ובפוסקים מצינו שנחלקו בביאור דין זה, ודבריהם הם לפי מה שפירשו בכוונת דברי הגמרא להלן (ע"ב) 'כי קא זקיף זקיף כחיויא'[קנח]. **בשולחן ערוך** (סי' קיג ס"ו) כתב, שיזקוף תחילה את ראשו ואחר כך יזקוף את גופו, והוא כשיטת **רש"י** (להלן ע"ב ד"ה זקיף, ד"ה כחויא) בביאור דברי הגמרא 'כחיויא' שצריך לזקוף כנחש, והיינו שזוקף בנחת את ראשו תחילה ואחר כך את גופו.

אמנם באמרי נועם להגר"א (להלן ע"ב ד"ה כד), הביא **שהאר"י** ז"ל (פרי עץ חיים, שער העמידה פ"י כוונת הכריעות והזקיפות) כתב, שבתחילה יזקוף גופו לבד ואחר כך יגביה ראשו, שהנחש ראשו כפוף לעפר כמבואר בזוהר (במדבר קיט:), וזהו שאמרו (להלן ע"ב) 'כד זקיף זקיף כחויא', היינו שיהיה עדיין ראשו כפוף כנחש, אף שזוקף את עצמו בתפילתו, ולא כפירוש רש"י שזוקף את ראשו, שהרי לא ראינו מעולם שהנחש יהיה מגביה את ראשו תחילה. ובסידור הגר"א (כתר ראש אות לו) כתב, שיזקוף גופו, אבל ראשו יהיה תמיד כפוף למטה, ככתוב (ישעיה נח ה) 'הלכוף כאגמון ראשו'[קנט].

האם זוקף את עצמו בשעת אמירת ה' או קודם לאמירתו

שם. יש לבאר האם זוקף את עצמו בשעת אמירת ה', או שזוקף עצמו קודם אמירת ה', ואומרו כולו כשהוא זקוף. **רש"י** (ד"ה כשהוא) פירש, שזוקף את עצמו כשהוא מזכיר את השם. ומבואר מדבריו שהזקיפה היא בשעת אמירת שם ה'.

ובירושלמי (ה"ה) מבואר, שבאמירת 'ברוך אתה' שוחה, וכשבא להזכיר את השם, זוקף. ומשמע מדברי הירושלמי שצריך להזכיר את ה' כשהוא כבר זקוף.

ובארחות חיים (הלכות תפילה אות כט) כתב שקודם שיזכיר שם ה' יזקוף עצמו, בשביל שכשיזכיר את השם יהיה זקוף וככתוב 'זוקף כפופים'. והביא שיש מפרשים שבשעת אמירת שם ה' יזקוף את עצמו, שעל ידי כן הוא מראה שהוא מודה שה' זוקף כפופים בכוחו[קס].

רבינו יונה שביאר ענין אמירת אמת ויציב על הגאולה ולא על החזרת הנשמות בבוקר, נראה שלא כביאורי האחרונים שהובאו להלן בסמוך, שלפי התוספות גם אמירת אמת ויציב היא על החזרת הנשמות בבוקר. וכן דקדק בעטרת ראש (להלן ע"ב בתוס' ד"ה להגיד, מד:) [הובא באסיפת זקנים החדש (מ"ב)]. **קמח.** **וראה** בברכת אברהם (בתוס' שם) שהאריך לדון בזה. **קמט.** **ולכאורה** יש להעיר על דברי הט"ז בכוונת הטור, שבתלמידי רבינו יונה לא פירש כן, ראה בהערה לעיל. **קן.** **ועיי"ש** שביאר שלמדים כן מדברי הגמרא להלן בסמוך. **קנא.** **בברכת** אברהם (כלפון, ד"ה המתפלל) העיר על דברי הפני יהושע, שכבר מבואר ברש"י שדברי רב הם לענין הכריעה שבכל ימות השנה. ושמא כוונת הפני יהושע להוסיף שגם התוספות (שם) צריכים לפרש כן. **קנב.** **הובא** בקובץ שיטות קמאי. **קנג.** **בקובץ** פעמי יעקב (חלק ו עמ' פז) נתבאר ענין זה בהרחבה, לפי דרך הקבלה. וראה עוד בזה בעין אליהו (ד"ה ואמר רבה). **קנד.** **ובבאר** היטב (שם סק"ה) הביא ממשנת חסידים (מסכת תפילות לערבית פ"ב מ"א, ו) בשם האר"י, שב'ברוך' יכרע גופו, ולא הזכיר כריעת הברכיים. וראה בדברי יציב (שו"ת, או"ח סי' סג) שהאריך ליישב דברי השל"ה והזוהר, עם דברי האר"י. **קנה.** **ובביאור** שיטתו ראה בהרחבה בילקוט ביאורים (להלן ע"ב), וכן נתבאר שם האם פירושי רש"י ורב האי גאון חולקים זה על זה. **קנו.** **כן** הנוסח בתפילת נשמת. ובפסוק (ישעיה מה כג) 'כי לי תכרע כל ברך'. **קנז.** **ובבית** ברוך (זילבר, על החיי אדם, ס"ב) הקשה, שאם אנו עושים הכריעה בשתי פעמים, אם כן נמצא שאין הבדל בין כריעה לזקיפה, ובגמרא משמע שהכריעה צריכה להיות בבת אחת מה שאין כן הזקיפה. **קנח.** **בקובץ** פעמי יעקב (חלק ו עמ' פז) נתבאר ענין זה בהרחבה, לפי דרך הקבלה. **קנט.** **וראה** עוד בשיטת הגר"א, בסידור הגר"א [שסידר הרה"ג ר' נפתלי הרץ] (דף קיט. ד"ה מפי השמועה) ובסידור אוצר התפילות (או"ח דף קנז). **קס.** **וראה** עוד בזה בפי כהן (שער ג שמעתתא יב).

הטעם שביום הכפורים היו הכהנים כורעים כששמעו את השם המפורש

שם. ביפה מראה (על הירושלמי, אות יט) הקשה מכריעת העם כששמעו שם המפורש, שלהמבואר בסוגייתנו היה להם לעמוד זקופים. וכתב, שאפשר שמשום שהשכינה באה על ידי הזכרת שמו של ה׳, ראוי להתנפל לפניה כדרך שכתוב במקום ששרתה השכינה (ויקרא ט כד), ׳וירא כל העם וירונו ויפלו על פניהם׳.

ובמגן אברהם (סי׳ קיג סק״ה) תירץ, על פי המבואר בזוהר (ח״ג שרה קלג:) **שדווקא** לאחר שכורע באמירת ברוך, יש לזקוף בה׳. אבל בשאר מקומות יש לכרוע באמירת ה׳, ולכך הכהנים היו כורעים ומשתחוים. **ובמעון הברכות** (ד״ה אמר רבה) הקשה על תירוץ המגן אברהם, שלדבריו כשהקשו בגמרא מהפסוק ׳מפני שמי נחת הוא׳, היה לגמרא לתרץ שמשום שאינו באמירת השם בברכה, לכך יש לכרוע באמירת השם.

ובחמד משה (שם סק״ה) כתב ליישב, שדווקא כשמזכיר בפיו את שם ה׳ יש לו לזקוף, אבל הכהנים והעם ביום הכפורים היו שומעים מפי כהן גדול את השם המפורש, ולפיכך היו כורעים ולא זוקפים. ואמנם הכהן גדול עצמו הואיל והזכיר את השם המפורש בפיו, לא היה כורע. וכן תירץ **במחצית השקל** (במג״א שם) והקשה, שיש להבין שהרי מצינו כאן סברות ההפוכות זו מזו, שבסוגייתנו מצינו שמסתבר לזקוף בה׳, והיינו שכך הוא כבוד ה׳, וא״כ לגבי הכהנים היה ראוי לומר שגם הם יזקפו בה׳, ואף שיש לחלק שבשמיעת שם ה׳ מותר לכרוע, מכל מקום מפני כבוד ה׳ היה ראוי לומר שיזקפו בה׳, ואיך נאמר שבשמיעה מסתבר יותר לכרוע מפני כבוד ה׳. וסיים, שאפשר על פי סוד יש לזקוף באמירת שם ה׳ ולכרוע בשמיעת שם ה׳.

ובפרי מגדים (שם א״א שם סק״ה) תירץ, שלאחר ששמעו את שם ה׳ היו כורעים, ולא בשעה ששמעוהו.

ובערוך השולחן (שם ס״ז) כתב ליישב, שכריעת הכהנים היתה מחמת פחדם מהשם המפורש, ואינו ענין לדין סוגייתנו שיש לזקוף בה׳. וכעין זה הביא **בסדר יומא** (עמ׳ רפח) **שבעבודה תמה** (עמ׳ יח:) תירץ, ששם המפורש חמור ביותר, ולפיכך צריך יותר הכנעה.

ועוד כתב בערוך השולחן (שם), שהלימוד מהפסוק ׳ה׳ זוקף כפופים׳ אינו בא לעכב, כמו שכתב המגן אברהם (סי׳ קיג סק״ג) ורמז בעלמא הוא, וכן מוכח ממה שמלך וכהן גדול כורעים בכל התפילה ולא היו זוקפים, כמבואר להלן (לד.).

רמז שבין כשנשפל לעפר ובין כשנזקף על במותי ההצלחה יתלה ענייניו בהקב״ה

המתפלל כשהוא כורע כורע בברוך וכשהוא זוקף זוקף בשם. בבית יוסף (דינפלד, ד״ה המתפלל) ביאר בדרך מליצה, ש׳המתפלל׳ לה׳ ומאמין בהשגחתו של הקב״ה, ׳כשהוא כורע׳ היינו שיורד והוא נשפל עד לעפר, מכל מקום לא יתרעם על מדותיו של הקב״ה, אלא כורע בברוך, וכשם שמברך על הטובה כך מברך על הרעה. ׳וכשהוא זוקף׳ היינו שהוא עולה על במותי הצלחה, מכל מקום לא יבעט ח״ו לומר שכוחו ועוצם ידו עשה לו את החיל הזה, אלא ׳זוקף בשם׳, ותולה גדולתו בהקב״ה.

אם יש חיוב לזקוף בשם אף בתחילת הברכה

וכשהוא זוקף זוקף בשם אמר שמואל מאי טעמא דרב דכתיב ה׳ זוקף כפופים. במגן אברהם (סי׳ קמ סק״ג) הביא דברי **המהרי״א** שבאמירת שם ה׳ בתחילת הברכה אין צריך לזקוף משום ׳ה׳ זוקף כפופים׳ אלא בסוף ברכה[קסא]. וביאר כוונתו, שבסוף הברכה שמוכרח הוא לזקוף מפני שכך תיקנו חכמים, יזקוף בשם, והוא הדין בתחילת הברכה כשזוקף מיד לאחר שכרע באמירת ברוך או מודים, יזקוף בה׳. אבל כשאינו זוקף עד גמר הברכה, אינו זוקף בתחילתה באמירת ה׳[קסב].

וביאר בביאור הלכה (סי׳ קיג ד״ה וכשזוקף), שלא חייבו חכמים משום ׳ה׳ זוקף כפופים׳ בלבד לזקוף מכריעתו באמירת ה׳, אלא מכיון שבסוף הברכה הוא מחויב ממילא לזקוף בשביל שבתחילת הברכה שלאחריה לא ישחה, בזה אמרו שהזקיפה תהא באמירת ה׳ שבסוף הברכה.

אמנם הב״ח (סי׳ קמ ס״ג) הביא דברי **המהרש״ל** (בביאורו לטור) שנחלק עליו וכתב שצריך לזקוף מעט גם בתחילת הברכה. והב״ח (שם) הוסיף שיש לזקוף זקיפה גמורה. **ובפרי מגדים** (שם אשל אברהם סק״ג) דייק מדברי **רש״י** (ד״ה כשהוא), כדעת הב״ח.

הגמרא העדיפה ללמוד שזוקף בה׳ מהפסוק שבתהלים

מפני שמי כתיב. באוצר חיים (ד״ה מפני)[קסג] דקדק, שלפי תירוץ הגמרא, יכולה היתה הגמרא ללמוד מהפסוק ׳מפני שמי נחת׳ שצריך לזקוף באמירת ה׳. וביאר, שהגמרא העדיפה ללמוד מהפסוק ׳ה׳ זוקף כפופים׳ שהוא מפורש יותר.

בכוונת הכינוי ׳בר אוריאן׳

א״ל שמואל לחייא בר רב בר אוריאן. רש״י (גיטין סב. ד״ה בר, מנחות נג. ד״ה אי) פירש, שהכוונה היא לבן תורה[קסד]. **ובברכת אהרן** (לווין, אות ג) כתב, שיש לבאר שאין הכוונה לחייא בר רב אלא הכוונה לרב עצמו, ו׳בר אוריאן׳ היינו שחייא הוא בנו של מי שהוא אוריאן, ונקרא כן על שם תיבת ׳אור׳, וכמבואר בחולין (קלז:) שכשישב רב ולמד לפני רבי, היו יוצאים ׳זיקוקין דנורא׳ מפי רב לפי רבי, ובתוספת האות נו״ן, הוא נקרא אוריאן בשם תואר, על שיצאו ממנו קרני אור.

ועוד כתב, שאפשר שצריך לגרוס בסוגייתנו ׳בר אריא׳, כמו שמצינו במסכת עבודה זרה (לא:), ופירושו כמו אריה, שהוא כינוי לאדם גדול כמבואר בשבת (קלא:) ׳ארי שבחבורה׳[קסה].

הטעם שאמר ׳הכי אמר אבוך׳ לדייק שבא ללמדנו שצריך שתי כריעות

הכי אמר אבוך כשהוא כורע כורע בברוך. בבן יהוידע (ד״ה הכי) דקדק מדוע נקט תיבת ׳הכי׳, שהיה לו לומר ׳אמר אבוך׳. וביאר על פי מה שכתב **האר״י** בטעם שכפל רב ואמר ׳כשהוא כורע כורע וכו׳ וכשהוא זוקף זוקף׳ וכו׳, ולא אמר שצריך לכרוע בברוך ולזקוף בשם, שבא ללמדינו שצריך לכרוע שתי כריעות, דהיינו שבתחילה יכרע הגוף ואחר כך יכרע הראש, וכן צריך לזקוף שתי זקיפות, בתחילה זקיפת הגוף ואחר כך זקיפת הראש, ולכן כפל הלשון. ולפי זה יבואר מה שאמר ׳הכי אמר אבוך׳ שבא לדייק שבלשון זה אמר אביך, וכפל הלשון ללמדנו בו ענין שתי הכריעות ושתי הזקיפות.

וכן יבוארו דברי שמואל שאמר שטעמו של רב הוא מהפסוק ׳ה׳ זוקף כפופים׳ שבא להביא ראיה על שתי כריעות, ש׳כפופים׳ משמעותו שתי כפיפות, וממילא נדון מדעתינו שצריך שתי זקיפות.

יב:

האם למדים מכאן דין כריעה בבת אחת, או דין כריעת הראש עם הגוף

כי כרע כרע כחיזרא. רש״י (ד״ה כחיזרא) פירש, שהוא מקל שביד האדם וחובטו כלפי מטה בבת אחת, וכמו כן צריך האדם לכרוע במהירות ובבת אחת[א]. ולפי זה אין למדים מדין זה שצריך לכפוף את הראש בשעת הכריעה.

אמנם רב האי גאון (הובא בהערוך ערך חזר, וברא״ש סי׳ טו) פירש, ש׳חיזרא׳ הוא אחד ממיני הקוצים המצויים בבבל הקרוי ׳אלחזר׳, וראשו כפוף, וכמו כן צריך שיהא ראש האדם כפוף כשכורע, שלא יכרע מאמצע מתניו וראשו זקוף ועומד, אלא יכוף את ראשו כאגמון ויכרע. שמה שאמרו לקמן (כח:) ששוחה עד שיתפקקו כל החוליות שבשדרה, הוא גם לענין שצוארו יהא מעוקם עד שהחוליות שבו יתפקקו[ב]. ונמצא שלפי פירוש זה אין למדים מכאן שצריך לכרוע במהירות בבת אחת, אלא למדים דין כפיפת הראש.

וכתבו התוספות (ד״ה כרע) שכן מבואר בירושלמי (פ״א ה״ה) שלא יעשה כעין חרדונא, אלא ׳כל עצמותי תאמרנה ה׳ מי כמוך׳, ובתרגום ירושלמי (ויקרא יא כט) תרגומו של צב הוא ׳חרדונא׳, וכוונת הירושלמי היא שלא ישחה כצב, שכורע במתניו וראשו זקוף, אלא יכוף את ראשו. **ובברכת ה׳** (ד״ה כרע) ביאר דברי התוספות בשתי דרכים: א. שלפי מה שפירש רש״י שהכוונה היא ׳כשבט׳, אם כן משמע שאין צריך שיהיה כפוף, והרי מבואר לקמן (כח:) שצריך שישחה, לזה כתבו התוספות שצריך שיכוף את ראשו. ב. שהתוספות אינם מפרשים את דברי הגמרא כפירוש רש״י, אלא כפירוש רב האי גאון שכוונת הגמרא היא שצריך שיכוף ראשו[ג]. והעיר על דרך זו, שאם כן היה לתוספות לפרש דבריהם שנחלקו על פירוש רש״י.

האם הראשונים נחלקו בדין כריעה בבת אחת ובדין כריעת הראש

שם. כפי שנתבאר, מצינו שהראשונים פירשו כוונת ׳כחיזרא׳ בשתי דרכים. **ובשיח יצחק** (נוים-ולאים, למסכת חגיגה, קונטרס תפילת כל פה אות ו) כתב, **שרב האי חולק על**

קסא. **והביא** ראיה לדבריו, שהרי בראש השנה ויום הכפורים המדקדקים לשחות בכל התפילה, אין נוהגים לזקוף אלא בסוף ברכה. קסב. **וכן** מוכח ממה שהמלך מתפלל את כל התפלה בשחיה (להלן לד.), אע״פ שיש בה כמה משמותיו של ה׳. קסג. **הובא** באסיפת זקנים החדש. קסד. **וראה** במהרש״א (מנחות שם ח״א ד״ה ואי) בטעם שנקרא ׳בן תורה׳ ולא ׳בעל תורה׳. קסה. **וראה** עוד מה שדן בזה בתשובותיו אבני חפץ (סי׳ מד). א. **בבן** יהוידע (ד״ה ועוד נ״ל) כתב, שבימינו הוא שבט שקוראים בערבי חיזרא, וטבעו הוא כך לפנינו, שירידתו היא במהירות. בנתיבות עולם (למהר״ל, פ״י) ביאר, שמה שאמרו ׳כי כרע כרע כחיזרא׳ היינו שהכריעה הוא לפני הקב״ה אשר לפניו יכרע הכל, שהאדם מבטל עצמו אליו עד שאינו נמצא, ולפיכך ראוי שיהיה בפעם אחד, כי הקב״ה אינו גשמי שפעולתו הוא בזמן, ולפיכך הכריעה שהוא לפני הקב״ה היא בפעם אחת כחיזרא. אבל בזקיפה שנרמז בה שהקב״ה זוקף כפופים, הרי הויה זו היא אל האדם המקבל את ההויה בעולם הגשמי שהוא תלוי בזמן, ולא בפעם אחד, וכמו שנברא העולם בזמן, שכל הויה צריך זמן. ב. **וכתב** עוד, שמבואר לקמן (כח:) שלדעת עולא אין הכוונה שיכוף את עצמו כך, אלא כדי שיראה איסר כנגד לבו, ופירש רש״י (ד״ה איסר), שעל ידי שמתכופף נעשים מלפניו שני קמטים, ויש ביניהם בשר כרוחב איסר. ולדעת רבי חנינא מנענע ראשו ויוצא ידי חובתו, ואמנם אף המנענע צריך לכפוף צוארו. ג. **וכן** ביאר במילי דברכות (גרודזנסקי, בתוס׳ שם).

רש"י, וסובר שאין עושים את הכריעה בבת אחת, אלא באמירת 'ברוך' יכרע בגופו, ובאמירת 'אתה' יכרע גם את ראשו. והיינו כדברי הזוהר (עקב רעא:)[ד].

ובדברי חמודות (על הרא"ש, אות פח) כתב שיש להחמיר כדברי רש"י וכדברי רב האי גאון, שיכרע במהירות בבת אחת, וגם יכוף את ראשו כאגמון כשכורע.

ובבית יעקב (לויזמיר, שו"ת סי' קמ) תמה על **השו"ע** (סי' קיג ס"ו) שנקט כשיטות רש"י ורב האי גאון[ה]. **ובמגן גבורים** (שלטי גבורים, סי' קיג ס"ד) כתב ליישב שיטת השו"ע, שגם רש"י סובר שצריך שיכוף ראשו כאגמון, שהרי אם חובט את השבט למטה, ממילא ראש השבט הוא זקוף, אלא שהוסיף רש"י שיעשה כפיפה זו במהירות כחביטת השבט, ולכך נקט השו"ע להחמיר כשתי השיטות שבראשונים[ו].

אם לפי רב האי דין סוגייתנו שייך למבואר לקמן כמה הוא שיעור הכריעה

שם. בבית יעקב (לויזמיר, שו"ת סי' קמז) כתב שמדברי **הטור** (סי' קיג) מבואר שלפי פירושו של **רב האי**, דברי רב ששת בסוגייתנו הם כדברי עולא לקמן (כח:) שצריך לכרוע עד שיראה איסר כנגד לבו. ותמה הבית יעקב, שאם כן היה לגמרא בשני המקומות לנקוט לשון שוה. ועוד, שלקמן מצינו מחלוקת אמוראים לענין הכריעה שבברכות, ומדוע בסוגייתנו לענין הכריעה במודים לא הביאה הגמרא את מחלוקת האמוראים[ז]. ולכן ביאר[ח], שלדעת **הרא"ש** (סי' טו) תיבת 'כחיזרא' כוללת שני פירושים, הפירוש הראשון הוא שכורע כצב, וכפי התרגום ירושלמי, אלא שלפי זה לא יהיה אלא כריעה אחת, דהיינו כריעת הגוף בלא כריעת הראש, והרי זה להיפך ממשמעות דברי הגמרא (כע"א) כשהוא כורע כורע בברוך, וכנודע מדברי הזוהר **והאר"י** שנכללו בו שתי כריעות של הגוף ושל הראש, כריעה אחת ב'ברוך' וכריעה שניה ב'אתה' שהיא כריעת הראש. ולכך פירש שרב האי סובר ש'כחיזרא' כולל פירוש נוסף שיכרע כקוץ שראשו כפוף, והיינו שיכרע גם ראשו בכריעה שניה. אמנם זהו דווקא לענין הכריעות שבתחילת שמונה עשרה, שנאמרו שם שתי התיבות 'ברוך אתה', אבל דברי הגמרא לקמן (כח:) אמורים בכריעה באמירת 'מודים', שאין בה אלא כריעה אחת, ולזה כתב הטור בשם רבינו האי שצריך שישחה עד שיראה איסר כנגד לבו, דהיינו שישחה גופו וראשו בבת אחת, ושלא יהא ראשו או גופו זקוף. וסיים שפירושו הוא שלא כדברי הטור שדברי הגמרא בסוגייתנו הם דין אחד עם דברי הגמרא לקמן (כח:).

אם האיסור לשחות יותר מדאי נוהג בכל הציבור או רק בשליח ציבור

שם. עוד הביאו **התוספות** (ד"ה כרע) דברי הירושלמי (פ"א ה"ה) שכשכורע לא ישחה יותר מדאי[ט]. **ובתוספות הרא"ש** (ד"ה כי) הביא המשך דברי הירושלמי, מעשה באדם אחד ששחה יותר מדאי והעבירו רבי יוחנן, ואמר רבי חייא בר אבא שלא העבירו רבי יוחנן אלא גער בו.

והב"ח (סי' קיג אות ה) הביא דברי **הסמ"ק** (סי' יא הגהות אות לה) שהטעם שלא ישחה יותר מדאי הוא, בשביל שלא יהא לבו רואה את הערוה.

והרמב"ם (תפילה פ"ט ה"ד) כתב על פי דברי הירושלמי, שכשיגיע שליח ציבור לומר מודים וכורע, כל העם שוחים עמו מעט ולא ישחו יותר מדאי.

והטור (סי' קמז) תמה על דבריו, שהרי מדברי הירושלמי משמע שדין זה שלא ישחה יותר מדאי אמור הוא בשליח ציבור, שהובא מעשה ששחה יותר מדאי והעבירוהו, ולא שייכת העברה אלא בשליח ציבור. **ובכסף משנה** (שם) כתב ליישב, שאמנם המעשה שאירע היה בשליח ציבור, והוא הדין בכל הציבור[י].

והט"ז (סי' קמז סק"א) כתב ליישב, שכוונת הירושלמי להוכיח את גודל האיסור לשחות יותר מדאי, שמשום כך העבירו את השליח ציבור, ויש ללמוד מכך שכל אדם יש לו שלא לשחות יותר מדאי.

ביאור דברי התוספות לענין הגבהת עצמו בסוף הברכה

שם. כתבו **התוספות** (שם), שבתפילות שבראש השנה וביום הכפורים אנו שוחים בהן באמצע הברכה[יא], וצריך ליזהר שיגביה עצמו קודם שיסיים את הברכה[יב], רק שיכרע בברוך ושיגביה מיד, שהרי מבואר לקמן (לד.) שאם בא לשחות תחילת כל ברכה וסוף כל ברכה, מלמדים אותו שלא ישחה, וביארו התוספות (לד. ד"ה מלמדין) הטעם, שלא יבואו לעקור דברי חז"ל שתקנו לשחות רק בברכה ראשונה ובמודים, וגם משום שיש בזה גאוה על ידי שמוסיף לשחות יותר ממה שתקנו חז"ל[יג].

ומצינו במפרשים שביארו כוונת התוספות בכמה דרכים:

א. המהרש"א (בתוס' שם) ביאר[יד], שאין כוונת התוספות לזקיפת עצמו בסיום כל ברכה, אלא כוונתם היא לשתי הברכות שתקנו חכמים לכרוע בסופן, שבראש השנה וביום הכפורים שאנו שוחים כל התפלה, אם כן כששוחה בשתי הברכות הללו יש לו ליזהר שקודם שיסיים את הברכה ויאמר 'ברוך', יגביה עצמו, בשביל שיהיה ניכר שכריעתו באמירת 'ברוך' היא מפני תקנת חכמים, וכשיאמר 'ברוך' יכרע, ויזקוף אחר כך מיד באמירת שמו של ה'. והביאו התוספות ראיה לדבריהם מהמבואר לקמן (לד.) לגבי שאר הברכות שמלמדים את האדם שלא ישחה בכל הברכות, בשביל שתתקיים תקנת חכמים שאדם שוחה רק בשתי הברכות שתקנו חכמים לשחות בהן[טו]. וכן מבואר בדברי **האגודה** (ברכות סי' כט) שהביא **המגן אברהם** (סי' קיג סק"ג)[טז].

ב. והב"ח (סי' תקפב סוף ד"ה אבל) ביאר שכוונת התוספות היא, שבשאר הברכות כורע עד שמגיע ל'ברוך', ויגביה מיד, היינו שזוקף קודם אמירת ברוך משום האיסור לשחות בשאר ברכות[יז].

ג. וביד דוד (בתוס' שם) פירש על פי ספר האגודה, שמה שהביאו התוספות את הדין שלא ישחה בכל הברכות, הוא דין נוסף שצריך לזקוף בסוף כל ברכה, והגיה בדברי התוספות 'ובשאר ברכות זוקפין בסיום הברכות, דאמרינן לקמן' וכו'.

ד. ובחדש האביב (פלפו, בתוס' שם) ביאר, שכוונת התוספות היא לשתי הברכות שתקנו חכמים לכרוע בהם, שכל שאינו עומד מוכרע ב'אתה' וזוקף 'בשם', אלא זוקף מיד ב'ברוך' הרי זה נחשב שהגביה עצמו באמצע ברכה.

ה. ובאילת אהבים (גור אריה יהודה, בתוס' שם) ביאר לשון התוספות ש'צריך ליזהר', היינו שלא יעשה כן, כלומר שלא יגביה קודם שסיים הברכה שיכרע בברוך ושיגביה מיד, שבכל הברכות חוץ מאבות והודאה אפשר שיאמר הכל בשחיה, ומה שמבואר לקמן (לד.) שמלמדים אותן שלא ישחה, היינו שבכל הברכות לא יעשה כפי שתקנו חכמים באבות והודאה שמגביה קודם שסיים הברכה ושוחה בברוך ומגביה מיד[יח].

דעת החולקים שבתפילות ראש השנה ויום הכפורים אין צריך לזקוף בסוף הברכה

שם. כפי שנתבאר, לשיטת **התוספות** בראש השנה ויום הכפורים אסור לשחות בסיום הברכות, ותמה **הלבוש** (סי' תקפב ס"ד), שהרי יש לומר שדווקא בכל ימות השנה שהוא זקוף בכל התפילה, אם שחה בכל ברכה אינו דרך כבוד, שאין דרך ארץ לשחות לפני המלך הרבה פעמים בדיבור אחד, אבל אם הוא כפוף וכורע בכל התפילה, אין מסתבר שיצטרך לזקוף בכל ברכה וברכה, שהרי

ד. **וראה** בשיח יצחק (שם ד"ה דע) שיש לבאר כן בדעת הרמב"ם (תפילה פ"ה הי"ב). ה. **ועיין** שם (ד"ה והנה וד"ה ונראה) שדן אם רב האי גאון בא לחלוק על פירוש רש"י או שבא להוסיף עליו. ו. **וראה** במחזור ויטרי (סי' כג ד"ה וכורע) שפירש, כחיזרא היינו כשבט שביד וחובטן כלפי מטה בבת אחת. כך היה כופף ראשו תחילה ככתוב (ישעיה נח ה) 'הלכוף כאגמון ראשו'. ומשמע כדברי המגן גבורים. [ויש לדקדק בדבריו שכתב שכופף ראשו תחילה, ולפירוש רש"י בתחילה יכפוף את גופו]. ז. **וראה** במגן גבורים (שלטי גבורים, סי' קיג ס"ד) מה שכתב ליישב. ח. **על** פי דברי הרא"ש (סי' טו) שהביא דברי רבינו האי גאון שחיזרא היינו קוצים, ובדברי הירושלמי ביאר שהכוונה היא שלא ישחה כצב שראשו זקוף, ולכאורה קשה, שהיה לבאר בשניהם פירוש אחד. ולכאורה קושייתו תמוהה, שהרי דברי הגמרא 'כחיזרא' היינו שכך ראוי לכרוע, ודברי הירושלמי הם על האופן 'שאין' לכרוע כן. ושמא כוונת קושייתו היא, שהיה לרא"ש לפרש שהירושלמי חולק וסובר שלא יכרע ראשו. [אבל דוחק לפרש כן, שהיה לו לפרש דבריו]. וראה במגן גבורים (שלטי גבורים, סי' קיג ס"ד) שדחה קושייתו בדברי הרא"ש. ט. **בב"י** (סי' קמז ס"א) כתב, שאמנם הירושלמי נקט דין זה באמירת מודים, והוא הדין לענין שאר ברכות. ועיי"ש שתלה זה בטעם שאין לשחות יותר מדאי. וראה עוד בזה באבקת רוכל (קארו, סי' לו). י. **ועיין** שם שביאר הטעם שאסור לשחות יותר מדאי. וראה מה שצויין בזה בהערה קודמת. יא. **וראה** בתוספות לקמן (לד. ד"ה ומודאו) שכתבו כן לענין מה ששוחים באמירת 'זכרנו' ובאמירת 'ובכן תן', 'ותמלוך'. וראה בחידושי הגהות (בטור סי' קיג סק"ג) שביאר אם יש חילוק בין דברי התוספות בסוגייתנו האמורים לענין שחיה בכל הברכות, לבין דברי התוספות לקמן (לד.). ועיין ט"ז (סי' קיג סק"ג) שביאר חילוק בין מה שצריך לזקוף באמירת 'זכרנו' לבין הזקיפה באמירת 'מי כמוך'. וראה בתוספות (לד. ד"ה ומודאו) שלפי תירוץ הר"ר יוסף מבואר שבאמצע הברכה אסור לשחות. וראה בזה בב"י (סי' קיג ד"ה ומ"ש ודוקא). יב. **הפרישה** (סי' תקפב סק"ג) כתב בשם מהרש"ל, בדעת הטור (שם), שהוא הדין שצריך לזקוף בתחילת הברכה. וביאר שהטור הדגיש דווקא סוף ברכה, ששם שייך ביותר שיחשבו הרואים שמחויב לשחות משום שיש בו לשון 'ברוך', אבל בתחילת הברכות שאין לשון 'ברוך', אין לחשוש כל כך שיטעו כן. וכן מבואר בט"ז (סי' קיג סק"ג). וכן כתב הב"ח (סי' קיג אות ג) שצריך לזקוף גם בתחילת הברכה שלאחריה. יג. **וראה** בט"ז (סי' קיג סק"א) בביאור דבריהם. ועוד ביאר הט"ז (שם סק"ג) הטעם שבאמצע הברכה מותר לשחות. יד. **ובתחילת** דבריו כתב, שלכאורה כוונת התוספות בתחילת דבריהם היא, שהרי רק בסיום ברכה ראשונה ובסיום ברכת מודים תקנו חכמים לכרוע, וכששוחה באמצען צריך שיגביה עצמו קודם שיסיים את הברכות הללו, כשאר הברכות שלא תקנו בהם כריעה, וכן מבואר בתוספות לקמן (לד. ד"ה ומודאו). אולם במה שהוסיפו התוספות וכתבו שיכרע בברוך ושיגביה מיד, יש לדקדק, שאם הכוונה היא לשאר הברכות, הרי בהן לא תקנו לכרוע בסיום הברכה באמירת 'ברוך', ורק בשתי ברכות תקנו לכרוע, ועוד, מדוע יגביה עצמו מיד, שבשאר ברכות לא תקנו חכמים שיזקוף עצמו באמירת שמו של ה'. טו. **ובצרור** החיים (ד"ה כרע) פירש כעין דברי המהרש"א, אמנם נראה שבמה שהביאו התוספות את הגמרא לקמן (לד.) פירש באופן אחר, שכוונתם לעיקר הדין שבשאר ברכות לא ישחה. [ושלא כדברי המהרש"א שכוונת התוספות היא להוכיח מזה לדין שחידשו לענין הכריעה בברכות שתקנו בהן כריעה]. בבאר אברהם (פלסוועלער, יב. ד"ה והנה לפ"ז) הקשה, שלפי זה קיצרו התוספות במקום שהיה להם להאריך, ועוד, מה להם לכתוב שיכרע ב'ברוך', והרי דין מפורש בגמרא. ועוד, שבפסקי תוספות (שם אות לא) כתבו על התוספות 'היאך כורע במודים ולא בתחילה או בסיום שאר ברכות', משמע שמדובר בשאר ברכות. טז. **וראה** במחצית השקל (על המגן אברהם שם) מה שדן בדברי האגודה. יז. **בבאר** אברהם (פלסוועלער, יב. ד"ה והנית חדש) הקשה, שאין משמעות התוספות כלל כן, ואין הדעת סובלת כלל וכלל כלשונו, וכתב שמצא בקלף ישן נושן שהוגה בתוס' 'יכרע עד ברוך', והיינו ממש כפשט הב"ח. וראה בהערה לעיל בסמוך, שהמהרש"א דחה פירוש זה. יח. **וכתב**, שאין לומר שהיה להם לכתוב שצריך ליזהר שלא יגביה וכו', שכן דרך הפוסקים, וכן מצינו בשו"ע (יו"ד סי' סו ס"ג בהגה"ה) שכתב שיש ליזהר לכתחילה לשבור מפרקת וכו', והכוונה היא שלא לשבור את המפרקת.

המבקשים על נפשם לפני המלך בעת הצורך הגדול שצריכים הכנעה גדולה, הם שוחים על פניהם ומדברים כל צרכיהם בהשתחואה, ואינם זוקפים עד כלות דיבורם ובקשתם, וקל וחומר שיש לעשות כן לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה. ועוד, שהרי מבואר לקמן (לד:) לגבי מלך, שכיון שכרע שוב אינו זוקף, שנאמר 'ויהי ככלות שלמה להתפלל קמ' וגו', ומדברי רש"י (שם ד"ה כהן) מבואר, שכל מי שהוא גדול ביותר, צריך להכניע ולהשפיל את עצמו ביותר, ומשמע שכשצריך הכנעה גדולה, כורע ואינו זוקף עד סוף תפילתו, ובאלו הימים אנו כופפים משום הכנעה יתירה, ואם כן למה נזקוף בסוף כל ברכה. וכתב, שאם לא שהיה ירא לחלוק על דברי התוספות, היה פוסק שאין להקפיד לזקוף בכל ברכה.

ובדברי חמודות (על הרא"ש, אות י) השיג על דברי הלבוש, שאין ראיה ממה שמלך כורע ואינו זוקף, שאדרבה אם כן נראה הדבר כאילו אנו מדמים את עצמנו למלך. ועוד, שאין אנו כדאים לעשות מנהג שיהיה כנגד דבריהם, ודי לנו שנשחה במקום שאמרו וכמו שפסקו **השו"ע והאחרונים**[יט]. **ובמחזה אברהם** (בוטון, סי' מב ד"ה והשתא) כתב, שעל כל פנים הטעם שכתבו התוספות (לד. ד"ה מלמדין) שלא ישחה משום חשש לגאוה, שייך גם בימים נוראים, וכיון שחכמים לא תקנו לנו לכרוע בכל התפילה בתחילת הברכות ובסופן, הרי שמי שמראה בעצמו שהוא צריך יותר הכנעה וכורע בתחילתן ובסופן, יש בזה משום יוהרא.

אך באורח נאמן (סי' נו סק"ז ד"ה והנה) כתב, שבימים הנוראים יאה ויפה לנו לדמות עצמנו למלך, שאנו במדרגה גבוהה מכל ימות השנה, ואין בזה משום גאוה וצריך הכנעה יתירה, וזהו הטעם שרבי עקיבא כרע בכל התפילה (לקמן לד.) משום שידע שצריך הכנעה יתירה, שכל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו[כ]. וכבר כתב **המאירי** (לקמן לד. ד"ה כר"ה), שבראש השנה וביום הכפורים נהגו כל העם לעשות עצמם מלכים ושוחים בתחילת התפילה, ואין זוקפים עד שיסיימו כל תפילתם, שמתוך שהם ימי הדין וזמן היראה, צריך כל אדם להשפיל עצמו ולכוין ביותר.

שיטת המהר"י אבוהב שאין לשחות באמצע הברכה

שם. הבית יוסף (סי' קיג ד"ה ומ"ש וזוקף) הביא את דברי **מהר"י אבוהב**, שדווקא כשמשחה בתפילה מראשה ועד סופה יש לו רשות לשחות, אבל אין לשחות באמצע הברכה[כא]. והבית יוסף (שם) דחה דבריו, שלעולם רשאי לשחות אף באמצע הברכה[כב].

רמז שבין בשעת צערו ובין כשלא נצטער היה שפל לפני הקב"ה

שם. בפרשת מרדכי (על העין יעקב, ד"ה כרע) פירש בדרך מוסר, שכשבא איזה יגון לרב ששת היה מודה להקב"ה על זה שעל ידי יגונו נכפף יצרו, וכדרך הקוץ הנוקב, שכופפים את עוקצו שלא יזיק, כן כופף הקב"ה את יצרו על ידי יגונו. וכשהצליח והיה זקוף, לא נתגאה בדעתו, והיה משפיל את עצמו יותר, כנחש שהוא זוחל על הארץ.

אם צריך לזקוף ראשו תחילה קודם לגופו

כי קא זקיף זקיף כחויא. רש"י (ד"ה זקיף, וד"ה כחויא) פירש, שבתחילה זוקף בנחת את ראשו, ואחר כך זוקף את גופו, והיינו בשביל שכריעתו לא תראה שהיא עליו כמשאוי. וזקיפה זו היא כזקיפת הנחש, שכשהוא זוקף את עצמו הוא בתחילה זוקף את הראש ולאחר מכן זוקף את גופו מעט מעט. **ובשיח יצחק** (נוניס-ואיס, למסכת חגיגה, קונטרס תפילת כל פה אות ו ד"ה ומ"ש) כתב לדון, שמה שנקט רש"י שמגביה תחילה את ראשו ואחר כך את גופו, היינו משום שכך הוא דרך הנחש, אבל מודה רש"י שהוא רשאי לזקוף גופו תחילה, שעיקר הדמיון לנחש הוא במה שהוא זוקף מעט מעט. וכתב שלפי דברי **האר"י** יש לזקוף תחילה את גופו.

כשאינו כורע וזוקף כנחש, לאחר שבעים שנה נעשה גופו כנחש

שם. בתוספות הרא"ש (ד"ה זקיף) הביא דברי הגמרא (ב"ק טז.) שאדם שאינו כורע במודים[כג], לאחר שבעים[כד] שנה נעשה שדרו נחש[כה], וביאר, שעונש זה הוא מדה כנגד מדה, על שהיה לו לכרוע ולזקוף כנחש, ומשום שלא עשה כן נענש שיעשה שדרו כנחש. וכן כתבו **התוספות** בב"ק (טז: ד"ה והוא דלא) וביארו, שהעונש הוא במה שגנאי הוא לו במה שנעשה נחש. והביאו התוספות שיש מפרשים לפי המבואר במדרש (ב"ר כח ג) שיש עצם בשדרו של אדם שממנו הוא נוצר לעתיד לבא, ואותו עצם חזק וקשה כל כך שאין האש יכול לשורפו, וכשאותו עצם נעשה נחש, אינו חי לעתיד לבא. ודחו התוספות פירוש זה, שאין סברא לומר שיהא עונש גדול כל כך בשביל עון זה, שהרי כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא (סנהדרין צ.).

ובמהרש"א (ב"ק טז. ד"ה דתניא) ביאר הטעם שנענש כך, שענין הכריעה לשם ה' היא הכנעה והשפלה, היפך מעשה הנחש, כמבואר בסוטה (ט:) שהקב"ה אמר, אמרתי יהלך בקומה זקופה ולא יתגאה, ועתה 'על גחונך תלך', ולזה אמרו שיהיה אדם נכנע בכריעה, דהיינו היפך טבעו, שדרכו של חיזרא להיות זקוף. וכן אמרו שכשזוקף יזקוף כנחש, דהיינו גם כן היפך טבעו, מכיון שנאמר בו 'על גחונך תלך' ודרכו בכריעה, ולעיל (בע"א) הסמיכו את ענין הזקיפה על הפסוק 'ה' זוקף כפופים', שגם בזקיפה יהא נזהר שלא תהיה דרך גאוה כדרכו, אלא היפך טבעו. ולכך מי שאינו כורע ועומד בזקיפה כדרכו, הרי שדרו עושה מעשה נחש הראשון כשהיה מהלך זקוף, וראוי להיות נענש כנחש[כו].

ביאור גירסת הרי"ף בדין הכריעה והזקיפה

שם. הרי"ף גרס 'כי הוה כרע כרע כחיזרא וזקף כחוויא'[כז], **ובמגיד תעלומה** (על הרי"ף, ד"ה ואמר רבה) דקדק שבדברי רב לעיל (יב.) כתב הרי"ף 'המתפלל כשהוא כורע' וכו', ואילו בדברי רב ששת אמר בסתם 'כי הוה כרע' וכו', ולא אמר 'כשהיה מתפלל'. וביאר, שכוונתו ללמד שגם בכריעות שאינן של חיוב כגון ימים נוראים, 'כרע כחיזרא'. והטעם שהרי"ף השמיט את התיבות 'כי קא זקיף', וכתב רק 'וזקף כחיויא', משום שהזקיפה היא בעל כרחו של אדם, שכיון שכרע הרי הוא מוכרח לזקוף, אבל הכריעה היא ברצון.

בכוונת נוסח הברכה האל הקדוש

כל השנה כולה אדם מתפלל האל הקדוש. בראש יוסף (אושקאפה, סוף סי' תקפא) פירש, ש'האל' משמע שהוא תקיף, כמו שכתוב (יחזקאל יז יג) 'את אילי הארץ לקח', ואע"פ שהוא תקיף הוא מתנהג בקדושה רבה, והוא קדוש. ועוד ביאר, ש'האל' היינו שם של חסד ממש בלא דבר אחר כלל[כח].

הטעם שבברכת השיבה שופטינו מסיימים במלכות יותר מבשאר ברכות

מלך אוהב צדקה ומשפט. בטור (סי' קיח) הביא שאחיו הר"ר **יחיאל** תמה מדוע נשתנית חתימת ברכה זו מכל חתימת ברכות תפילת שמונה עשרה, לענין מלכות, והרי ברכה הסמוכה לחבירתה אין בה מלכות[כט]. וכתב, ששמע שבפרובינציא אין אומרים 'המלך', וכך הוא ישר בעיניו. וכתב **שבמחזור ויטרי** גרס בדברי הגמרא 'כל השנה כולה אומר האל הקדוש האל המשפט, חוץ מעשרת ימי תשובה שאומר המלך הקדוש המלך המשפט', לפי שעכשיו יושב על המשפט לדון כל העולם ומראה עצמו שהוא מלך על המשפט, ויש אומרים כל השנה 'מלך אוהב צדקה ומשפט', שלגבי משפט שייך לומר מלכות, יותר מבשאר ברכות, ככתוב (משלי כט ד) 'מלך במשפט יעמיד ארץ'.

כשאמר בשאר ימות השנה המלך הקדוש או המלך המשפט, האם חוזר

כל השנה כולה אדם מתפלל האל הקדוש מלך אוהב צדקה ומשפט. כשטעה בשאר ימות השנה ואמר המלך הקדוש או המלך המשפט, כנוסח הברכה שאומרים בעשרת ימי תשובה, נחלקו הפוסקים האם חוזר. **בתפארת שמואל** (על הרא"ש, אות מ) כתב, שאינו חוזר, שגם בשאר ימות השנה נחשב הקב"ה למלך, והוכיח כדבריו ממה שאומרים בכל ימות השנה 'מלך אוהב צדקה ומשפט'.

ובבאר היטב (סי' קיח סק"א) כתב, שלדעת **הכנסת הגדולה** (שם, וסי' קח) אין צריך לחזור. ולדברי **הט"ז** (שם סוף סק"ג) שבעשרת ימי תשובה אם אמר כהנוסח של שאר ימות השנה, חוזר ומתפלל תפילת נדבה, הוא הדין שבשאר ימות השנה כשטעה חוזר ומתפלל בנדבה.

ובשערי תשובה (סי' קיח סק"א) דחה דברי הבאר היטב בשיטת הט"ז, שדווקא בעשרת ימי תשובה חוזר ומתפלל נדבה, משום שיש לדקדק יותר שיצא ידי חובתו לדברי הכל, מה שאין כן בשאר ימות השנה אינו חוזר ומתפלל נדבה, כיון שלדעת הרבה פוסקים אינו צריך לחזור ולהתפלל.

והביא השערי תשובה, **שבאלפסי זוטא** (להרמ"ע מפאנו) סובר שחוזר. אך בתפארת שמואל (על הרא"ש, שם) כתב, שאינו חוזר. והביא **שבמטה יהודה** כתב שכן דעת רוב **האחרונים** שאינו חוזר.

יט. וכן כתב בנחלת צבי (סי' תקפב סק"ד) ובגדי ישע (שם ס"ד). ודברי הלבוש והדברי חמודות והנחלת צבי, הובאו במקור חיים (בקיצור ההלכות שם סק"ג), ובמשחא דרבותא (סי' תקפב ס"ד). **כ. ועיי"ש** בהגהה (אות ז). וראה עוד בזה בליקוטי מהרי"ח (ח"ג, סדר ראש השנה, סג.). **כא. עיי"ש** שכתב כן על פי דברי הטור (סי' קטו). **כב. ועיי"ש** שכתב לבאר דברי הטור (סי' קטו), באיזה אופן לא ישחה באמצע הברכה. וראה עוד בביאור דברי הטור (שם), בדרכי משה ובחידושי הגהות (סי' קיג אות ה) ובב"ח (סי' קטו ס"ג ד"ה ומ"ש ומיהו). **כג. בלחם** יהודה (תפילה פ"ה אות י) כתב, שכוונת הגמרא היא למי שאינו כורע בחזרת הש"ץ במודים, יחד עם כל הציבור, ולכך עונשו גדול. **כד. לפנינו** הגירסא היא 'לאחר שבע שנים'. ובמהרש"א (ב"ק טז. ד"ה דתניא) ביאר, שכן הוא עיבורו של נחש לשבע שנים. **כה. הבן** יהוידע (ב"ק שם ד"ה לנוע) ביאר, ששבע שנים לאחר מיתתו נעשה מעפרו תולעת הדומה לנחש. **כו. וראה** עוד בתורת חיים (ב"ק שם ד"ה שדרו) שביאר בהרחבה ענין הכריעה, והטעם שאם אינו כורע נעשה נחש. וראה עוד בזה רבינו יהודה ב"ר יקר (פירוש התפלות והברכות תפילת שמונה עשרה ד"ה כלן) ובמהר"ל (ח"א ב"ק שם ד"ה שדרו) והובאו דבריהם בילקוט ביאורים (ב"ק שם). **כז. וכן** גרסו הספורנו (שמות לד ח) ואור זרוע (ברכות סי' כח), ובדקדוקי סופרים. **כח. עיי"ש** מה שהוסיף להוכיח כן מפסוק. **כט. ועוד** תמה, מה הפרש יש בין 'מלך אוהב צדקה ומשפט' ובין 'המלך המשפט' לענין שצריך לחזור לראש אם שכח. **ל. וראה** במחזיק ברכה (סי' תקפב אות ג) שהביא דעת המקילים. וראה במילי דברכות (ד"ה כל השנה), שדן בדברי הפוסקים.

ביאור שיטת רב ואריכות לשונו

שם. בברכת יהודה (סמיכת חכמים ד"ה כל השנה) דקדק, מדוע אמר רב 'כל השנה כולה' וכו' 'חוץ' וכו', שהיה לו לומר רק שנחלקו בנוסח הברכות שאומרים בעשרת ימי תשובה, ולא הוצרך להשמיענו את הנוסח שאומרים בכל השנה. ועוד, מדוע אמר 'כל השנה כולה', היה לו לומר 'כל השנה'. ועוד דקדק במה שאמר 'אדם מתפלל', שתיבת 'אדם' מיותרת והיה לו לומר שכל השנה מתפלל וכו'. ועוד, מנין לרבי אלעזר שלפי רב אף בדיעבד לא יצא, והוא בא לחלוק עליו שבדיעבד יצא, והרי אפשר שגם רב מודה שבדיעבד יצא. וכן יש לדקדק בלשונו של רבי אלעזר ש'אפילו' אם אמר האל הקדוש יצא, שהיה לו לומר שאם אמר כן יצא.

וביאר, שהרי כתבו **התוספות** (ד"ה והלכתא) שלהלכה אם לא אמר המלך הקדוש והמלך המשפט מחזירים אותו, ואף כשהוא מסופק אם אמר כן, מחזירים אותו, משום שיש לתלות שאמר כפי שהיה מורגל בשאר ימות השנה. ורב נתכוין לרמוז לדין זה, ולכך אמר כפל הלשון 'כל השנה כולה', שאף בעשרת הימים שבין ראש השנה ויום הכיפורים מחזירים אותו כשהוא מסופק, וכן אמר 'אדם מתפלל', להורות שמשום שאדם רגיל להתפלל כך כל השנה, לכך כשהוא מסופק מחזירים אותו, ולכך נקט רב מנין עשרה ימים, שכיון שאינם שלושים יום אלא עשרה ימים, לכך אין כאן חזקה שאמר כראוי, אלא תולים שאמר כפי שהוא מורגל כל השנה. ועל זה הוסיף רבי אלעזר, שלא זו בלבד שבמקום ספק אינו חוזר, אלא אפילו כשודאי טעה ואמר האל הקדוש יצא בדיעבד ואין מחזירים אותו.

ובמילי דברכות (ד"ה כל השנה) כתב ליישב הטעם שנקט רב את הדין שבכל ימות השנה, לפי הסוברים שמחלוקת האמוראים היא רק בדין לכתחילה, אבל בדיעבד לדברי הכל יצא, וכוונת רב היא, שבכל ימות השנה צריך האדם להתפלל לכתחילה בלשון 'האל הקדוש', ובעשרת ימי תשובה צריך לכתחילה לומר 'המלך הקדוש', ובין כשאמר בימות השנה המלך הקדוש ובין כשאמר בעשרת ימי תשובה האל הקדוש, בדיעבד אינו צריך לחזור[לא]. ולהסוברים שמחלוקת האמוראים בעשרת ימי תשובה היא לענין בדיעבד, יש לומר שכוונת רב היא, שכשם שבכל ימות השנה אם שינה ואמר 'המלך הקדוש' חוזר[לב], משום ששינה ממטבע שטבעו חכמים בברכות, כמו כן בעשרת ימי תשובה כשאמר 'האל הקדוש' חוזר. ולפי רבי אלעזר אע"פ שבכל השנה אם שינה ואמר 'המלך הקדוש', חוזר, מכל מקום בעשרת ימי תשובה כששינה ואמר 'האל הקדוש' אינו חוזר, משום שאין זה נחשב ששינה ממטבע שטבעו חכמים, כיון שמצינו בפסוק שגם בעשרת ימי תשובה נקרא הקב"ה בשם זה.

טעם אמירת המלך הקדוש

חוץ מעשרה ימים שבין ראש השנה ויום הכפורים שמתפלל המלך הקדוש[לג]. **רש"י** (ד"ה המלך הקדוש) פירש, שלכך אומרים 'המלך הקדוש', משום שבימים הללו הקב"ה מראה מלכותו לשפוט את העולם[לד].

ובכל בו (הלכות תפילה סי' יא) ביאר, שחותמים כן בשביל להזכיר בדעתו בתפילה שהגיע העת לבוא לפני מלכו של עולם.

ובראש יוסף (אשקלפה, סוף סי' תקפא) ביאר ש'האל' הוא חסד ממש בלא דבר אחר כלליה, ומלכות הוא בחינת דין ומשפט, ובראש השנה שהוא יום דין, יש להזכיר לשון מלכות שהוא דין[לה].

וכתב הפרישה (סי' קיח אות ה) שבשאר ברכות מתואר הקב"ה על ידי פעולותיו, כמו 'חונן הדעת' 'הרוצה בתשובה' וכו', מה שאין כן ברכה זו חתימתה היא ברוממותו וקדושתו בעצמו, לפיכך בימים אלו שמלכותו ניכרת מצד משפטו, מתארים אותו בשם מלכותו.

ובראש יוסף (ד"ה והנה) כתב הטעם, לפי שהוא סיום שלש ברכות הראשונות שהן שבחו של מקום ומשם ואילך הוא שאלת צרכיו, לפיכך תקנו לסיים בדבר ששבחו ניכר עתה, והוא מלכותו. ועוד כתב, לבאר על פי האמור ביחזקאל (לח כג) אחר הנקמה שיעשה ה' בחיל גוג, 'והגדלתי והתקדשתי', הרי ששמו מתקדש על ידי הדין שעושה, ולכך ראוי לומר 'המלך הקדוש'.

טעם אמירת המלך המשפט

והמלך המשפט. בכל בו (הלכות תפילה סי' יא) ביאר שמסיימים 'המלך המשפט' בשביל שיירא ויפחד מהשם יתברך בהגיע עת התקרבו למשפט ויפחד מדינו ויחזור בתשובה שלמה לפניו.

ורבינו מנוח (תפילה פ"ב הי"ח) כתב, שענין מלכות מורה השגחת האדון ליסר כל מעוות דרכו, ובזמן ההוא מלכו של עולם יושב על כסא דין לשפוט בני האדם, ולפיכך תקנו לומר המלך המשפט[לו].

במשמעות נוסח הברכה 'המלך המשפט' והחילוק מ'מלך אוהב צדקה ומשפט'

שם. רש"י (ד"ה המלך המשפט) פירש ש'המלך המשפט' הוא כמו 'מלך המשפט'[לח].

וביאר הפרי מגדים (או"ח סי' קיז סק"ג) בכוונת דבריו, שאינו דומה ל'המלך הקדוש', שפירושו שהקב"ה בעצמו קדוש, אבל 'המלך המשפט' היינו שהוא מלך העושה משפט.

ובבית יעקב (סו"ת סוף ספ"ו) דקדק על פירוש רש"י, שכיון שדיוקו של רש"י הוא מחמת יתור אות 'ה"א', למה לא דייק כמו כן על 'המלך הקדוש', שגם בזה יש יתור אות 'ה"א' בתיבת הקדוש. וכתב לבאר, שב'המלך הקדוש' אין יתור ה"א, שהוא שני שבחים של הקב"ה, שהוא מלך והוא קדוש, וכן 'האל הקדוש'. אבל ב'המלך המשפט' אי אפשר לומר שהוא שני שבחים, שהוא מלך והוא משפט, שמשפט אינו תואר שבח, ואם כן הדבר מוכרח ש'ה"א' אחת מיותרת, ולפיכך הוצרך רש"י לפרש שהוא כמו 'מלך המשפט'[לט].

ובמעדני יום טוב (על הרא"ש, אות ג) תמה על פירוש רש"י, מדוע לא תקנו לומר 'מלך המשפט' שהוא לשון מתוקן, וכמו שמסיימים בשאר הברכות שבתפילת שמונה עשרה.

והביא את דברי **רבינו מנוח** (תפילה פ"ב הי"ח)[מ], ש'מלך אוהב צדקה ומשפט' שאומרים בכל השנה, משמע שיתנהגו ברואיו בצדק ובמשפט, אבל 'המלך המשפט' פירושו שהקב"ה שופט את העולם. ועוד פירש, ש'המלך המשפט' היינו שהוא עצמו המשפט, כמו שאנו אומרים הוא היודע הוא החכמה, שאין לומר עליו יתברך חכם ומבין, שנראה שהוא קונה החכמה והבינה מאחר[מא]. וכתב המעדני יו"ט (שם), שלפי פירוש זה יהיה ענין 'המלך המשפט' דומה לענין 'המלך הקדוש'. וכן כתב בפירוש רבינו מנוח (תפילה פ"י הי"ג) לחלוק על פירוש רש"י.

והט"ז (או"ח סי' קיח סק"ג) ביאר, שבנוסח 'מלך אוהב צדקה ומשפט' שבכל השנה, אין המשפט עיקר אלא הצדקה עיקר, ולכך הקדימו צדקה למשפט, אבל מראש השנה עד יום הכיפורים, המשפט עיקר, ולכך לא מזכיר צדקה. וביאר עוד, שיש חילוק בין הזמנים, וכעין שמצינו בבית דין של מטה שביום מסוים הבית דין יושבים מעצמם, אבל בשאר הימים אינם יושבים אלא אם באים בני אדם ומבקשים שישבו וידונו ביניהם, וכך הוא בבית דין של מעלה, שבכל השנה אין יושבים לדין אלא אם מבקשים ממנו יתברך, מחמת שיש קטרוג של מדת הדין, ולכך אומרים בכל השנה 'מלך אוהב צדקה ומשפט', דהיינו שהוא אוהב את המשפט על פי המעורר אותו לקיים משפט כרצון המעורר, מה שאין כן בראש השנה וביום הכיפורים הקב"ה עצמו הוא המשפט דהיינו מצד עצמו[מב].

דין הזכרת המלך הקדוש בתפילת 'מגן אבות' וגדרה

שם. כתב **רבינו מנוח** (תפלה פ"י הי"ג), שבשבת שבעשרת ימי תשובה בתפילת ערבית יש לומר בברכה אחת מעין שבע 'המלך הקדוש'. וכן נפסק **בשו"ע** (סי' תקפב ס"ג). **ובשערי תשובה** (שם סק"ג) כתב, שאם טעה ואמר 'האל הקדוש', וסיים את הברכה[מג], נחלקו **האחרונים** אם צריך לחזור[מד].

ובזכרון שמואל (סי' כב אות ג) כתב, שצריך לומר שאמירת המלך הקדוש היא מנוסח התפילה, שהרי בברכת מעין שבע אין מזכירים שאר הזכרות שמוסיפים בימים טובים.

והביא שבספר מנהגים המיוחס לתלמיד מהר"ם מרוטנבורג (הודפס ע"י אלפנביין, עמ' 8) כתב, ששמע שבברכת מעין שבע בשבת שבעשרת ימי תשובה, אין אומרים המלך הקדוש. וביאר, שהוא סובר שגדר אמירת המלך הקדוש הוא 'הזכרה', ולכך אין לאמרו בברכת מעין שבע.

דברי האמוראים הם לכתחילה או בדיעבד

ורבי אלעזר אמר אפילו אמר האל הקדוש יצא שנאמר ויגבה ה' צבאות במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה, אימתי ויגבה ה' צבאות במשפט אלו עשרה ימים שמראש השנה ועד יום הכיפורים וקאמר האל הקדוש. הראשונים כתבו לפרש דברי רב ורבי אלעזר, בכמה דרכים:

לא. ועיין באר היטב (סי' קיח סוף סק"א) בדין חזרה בשאר ימות השנה כשאמר המלך הקדוש. ונתבאר דין זה לעיל בסמוך. **לב. וכשיטת** הט"ז שבבאר היטב (שם). ועיי"ש במילי דברכות, שדן אם בשאר ימות השנה כשאמר המלך הקדוש חוזר. **לג. בזכרון** שמואל (סי' כב אות ג) ביאר שנחלקו הראשונים בגדר אמירת המלך הקדוש, אם הוא בגדר 'הזכרה' או שהוא מנוסח התפילה. ונפק"מ לענין אם טעה ואמר האל הקדוש אם חוזר. וראה בזה להלן בשיטות הראשונים כשטעה. **לד. וראה** בברוך מרדכי (פריז, ד"ה המלך) שמבואר מדבריו שאי אפשר לפרש כן בטעם שאומרים 'המלך המשפט'. **לה. עיי"ש** מה שהוסיף להוכיח כן מפסוק. **לו. ובאליה** רבה (סי' תקפב סק"ג) הביא טעם זה. **לז. וראה** להלן בסמוך, המשך דבריו בביאור החילוק מ'מלך אוהב צדקה ומשפט'. **לח. והביא** רש"י דוגמא לפירוש זה, שמצינו בפסוק (יהושע ג יד) 'נושאי הארון הברית', ופירושו 'ארון הברית'. וכן מצינו בפסוק (מלכים ב' טז יז) 'המסגרות המכונות', שהוא כמו 'מסגרות המכונות'. וכן 'העמק הפגרים' (ירמיה לא לט) שפירושו 'עמק הפגרים'. **לט. וראה** עוד ביישוב קושיא זו, בראש יוסף (ברש"י שם), והובאו דבריו בשפתי חכמים (ברש"י שם). וראה עוד בזה, בברוך מרדכי (פריז, ד"ה המלך). **מ. והביאו** בב"י (סי' תקפב ד"ה ומ"ש רבינו שהרא"ד) ובכסף משנה (תפלה פ"ב). **מא. וכתב** בדרישה (או"ח סי' תקפב ד"ה חוץ), שאף כשאמר 'מלך המשפט' חוזר, משום שצריך לומר בדווקא 'המלך המשפט', שמשמעותו שהוא המלך והוא המשפט. וכן כתב בדברי חמודות (על הרא"ש, אות לא). ומפורש כן ברבינו מנוח (תפילה פ"י הי"ג). **מב. וכמבואר** בדברי רבינו מנוח (תפילה פ"ב הי"ח), ראה לעיל בסמוך. **מג. על** פי משנה ברורה (שם סק"י). **מד. עיי"ש** בשערי תשובה שהביא דברי האחרונים. ובסידור דרך החיים ובליקוטי מהרי"ח (שם), נקטו שאין צריך לחזור.

א. בחידושי הרשב"א (ד"ה ואמר) כתב שלכאורה יש לומר שגם רב מודה שכשאמר 'האל הקדוש' בדיעבד יצא, שאף שרבי אלעזר אמר שיצא, אין לדייק מכך שלפי רב אפילו בדיעבד לא יצא, שיש לומר שמחלוקתם היא לענין לכתחילה, שלפי רב לכתחילה צריך לומר 'המלך הקדוש' ו'המלך המשפט', ולרבי אלעזר צריך לומר לכתחילה 'המלך המשפט', אבל אין צריך לומר 'המלך הקדוש' אפילו לכתחילה, ורשאי לומר 'האל הקדוש'. אמנם אם כן יש לדקדק מדוע נקט רבי אלעזר לשון 'יצא' שמשמעותו היא שנחלקו לענין בדיעבד. וכתב ליישב, שלא רצתה הגמרא לומר 'ורבי אלעזר אמר האל הקדוש' שמשמע שצריך לומר דווקא 'האל הקדוש', ולא לומר 'המלך הקדוש', לכך נקטה הגמרא בדברי רבי אלעזר, שבדיעבד יצא, ולפי האמת אף לכתחילה רשאי לומר האל הקדוש.

וביאר הרשב"א, שלפי זה, מה שפסק רבה הלכה כרב, היינו שלכתחילה יאמר 'המלך הקדוש' ו'המלך המשפט', אבל אם לא אמר כן, אין מחזירים אותו. וכן כתב **הריבב"ן** [הובא בקובץ שיטות קמאי], והוכיח כדבריו, שאם מחלוקתם של רבה ורב יוסף לענין הלכה, היינו בדיעבד, היה לגמרא לומר 'רב יוסף אמר יצא ורבה אמר לא יצא'. וכן נקט **בתוספות ר"י החסיד** (ד"ה והלכתא), שלרבי אלעזר אף לכתחילה רשאי לומר האל הקדוש.

ב. הרשב"א (שם) דחה את דבריו הראשונים, שאם כן היה לגמרא לומר 'רבי אלעזר אומר' שרשאי האדם לומר לכתחילה 'האל הקדוש'. אלא ודאי שנחלקו האמוראים מה הדין בדיעבד, וכמשמעות לשונו של רבי אלעזר שאמר 'יצא'[מה]. וכן כתבו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה ופסיקנא) **והרא"ש** (סי' טז).

ג. בבעל המאור (ד"ה מאי) כתב, שלא נחלקו האמוראים, אלא דברי רב הם לכתחילה, שצריך לומר 'המלך הקדוש והמלך המשפט'. ודברי רבי אלעזר הם בדיעבד, שאם לא אמר כן, יצא.

ובמלחמות (שם) תמה על דבריו, שאם כן שלא נחלקו האמוראים כלל, מדוע שאלו בגמרא 'מאי הוי עלה', שהיה לגמרא לומר וכן אמרו רבה ורב יוסף שלכתחילה אומרים 'המלך הקדוש' ו'המלך המשפט', וממה שאלו בגמרא כיצד נפסקה ההלכה, מבואר שישנם שתי שיטות בדברי האמוראים, ומסתפקת הגמרא מהי ההלכה במחלוקתם של האמוראים הראשונים, ונחלקו האמוראים האחרונים בפסיקת ההלכה. ועוד כתב להוכיח שרבי אלעזר בא לחלוק על רב, ממה שלא אמרו בגמרא 'אמר רבי אלעזר ואם אמר האל הקדוש יצא'. ועוד, שאם גם דברי רבי אלעזר נפסקו להלכה, היה לגמרא להזכיר דבריו אחר שפסקו שהלכה כרב שאומרים המלך הקדוש והמלך המשפט, שאם לא אמר כן, יצא[מו].

גירסת הגמרא והראשונים בדברי רבי אלעזר

שם. בגמרא לפנינו הגירסא היא 'ורבי אלעזר אמר אפילו אמר האל הקדוש יצא'. **והרא"ש** (סי' טז) הוסיף שאפילו 'אם אמר האל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט יצא'. ולפי זה לא בא רבי אלעזר לחלוק שכשאמר 'האל אוהב צדקה ומשפט', יצא. אמנם **הרי"ף** גרס בדברי רבי אלעזר 'אם אמר האל הקדוש והאל המשפט יצא, שנאמר ויגבה ה' צבאות במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה' וגו'.

ובצל"ח (ד"ה ורבי אלעזר) דקדק, שלפי גירסת הרא"ש שהוזכר בדברי רבי אלעזר שאם אמר 'מלך אוהב צדקה ומשפט' יצא, יש להבין מנין למד כן רבי אלעזר, הרי מ'ויגבה' אין ראיה אלא לענין אמירת האל הקדוש. וביאר, שהרי מודה רבי אלעזר שלכתחילה בעשרת ימי תשובה צריך לחתום המלך הקדוש, ומודה שאנשי כנסת הגדולה שסדרו לנו נוסח התפלה, תיקנו לשנות בעשרת ימי תשובה מנוסחת כל השנה, אמנם לכאורה היה לנו לומר שכשם שבכל נוסחת חתימת הברכות ההלכה היא שהמשנה ממטבע שטבעו אנשי כנסת הגדולה לא יצא ידי חובתו, הוא הדין במה שתקנו לומר בעשרת ימי תשובה שאפילו בדיעבד לא יצא. ולכן הביא ראיה מ'ויגבה' וגו' שאם אמר 'האל הקדוש' יצא בדיעבד, ומוכח מכך שאנשי כנסת הגדולה לא תיקנו שינוי זה בעשרת ימי תשובה לעיכוב בדיעבד, וממילא גם ב'המלך המשפט' לא תיקנו לעכב רק לומר כן לכתחילה[מז].

ועוד כתב הצל"ח (ד"ה וגירסתו), שלפי גירסת הרי"ף שאפילו אם אמר האל המשפט יצא, יש לדון האם כשאמר 'מלך אוהב צדקה ומשפט', יצא, שאפשר שדווקא כשאמר 'האל המשפט' יצא משום שלא חיסר רק תואר מלך, והרי הוכיח רבי אלעזר מהפסוק 'ויגבה' וגו' שאפילו בעשרת ימי תשובה אין קפידא להזכיר תואר מלך, ואם כן הוא הדין ב'האל המשפט', יצא, והיינו כיון שהלשון שאמר מורה שהוא עצמו הוא המשפט[מח]. מה שאין כן כשאמר 'מלך אוהב צדקה ומשפט', הרי אין הלשון מורה אלא שאוהב את מי שעושה צדקה ומשפט. אמנם רב יוסף בא לחדש שגם כשאמר 'מלך אוהב צדקה ומשפט', יצא, לפי שבכל אחת מהלשונות יש איזה עילוי, ש'מלך אוהב' יש בו זכרון מלכות, ו'האל המשפט' יש בו תואר המשפט[מט].

האמוראים נחלקו אם בראש השנה אפשר להזכיר שם של חסד

שם. באבני נזר (שו"ת או"ח סי' תל סק"ט) דקדק, איך הוכיח רבי אלעזר מהפסוק לנוסח התפילה. וביאר, שרב סובר שבראש השנה שהוא יום הדין אין ההתגלות במדת 'אל' שהוא שם של חסד, והביא רבי אלעזר ראיה שגם בראש השנה יש התגלות למדת אל, שהרי בימים אלו כתוב 'והאל הקדוש'[נ].

יום הכפורים הוא יום הרחמים

אלו עשרה ימים שמראש השנה ועד יום הכפורים. במגיד תעלומה (ד"ה אימתי) דקדק בלשון 'ועד יום הכפורים', שהוא שינוי מלשון הגמרא לעיל בסמוך 'שבין ראש השנה ויום הכפורים'. וביאר, שהגמרא נקטה לשון זה להורות שיום הכפורים עצמו הוא יום הרחמים, ואינו נקרא יום הדין והמשפט. ומכל מקום יש כאן עשרה ימים, משום שערב יום הכפורים נחשב כשני ימים, וכמו שאמרו חז"ל (לעיל ח:) שכל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו נתענה תשיעי ועשירי. וכתב, שלפי זה, ביום הכפורים אין נכון לומר ב'מי שבירך', לכבוד יום הדין, כיון שאינו נקרא יום הדין[נא].

בשיטת התוספות שכשלא אמר המלך הקדוש והמלך המשפט מחזירים אותו

רבה אמר המלך הקדוש והמלך המשפט והלכתא כרבה. כתבו **התוספות** (ד"ה והלכתא), שלפי מה שנפסקה ההלכה כרבה, אם לא אמר המלך הקדוש והמלך המשפט, מחזירים אותו. וכן אם לא אמר בברכה ראשונה 'זכרנו לחיים', או בברכה שניה 'מי כמוך' וכן בברכות אחרונות 'וכתוב לחיים ובספר חיים', אם לא אמר מחזירים אותו, שכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים אינו יוצא ידי חובתו[נב]. וכן כתב **הרא"ש** (סי' טז) לענין מי שטעה ב'המלך הקדוש' ו'המלך המשפט'[נג], שכיון שמחלוקתם של האמוראים היא לענין בדיעבד, אם כן לפי רבה אף בדיעבד לא יצא[נד].

ובזכרון שמואל (סי' כב אות ג) ביאר שלדעת **הראשונים** שמחזירים אותו, גדר אמירת 'המלך הקדוש', הוא שתקנו כך בנוסח התפילה, ולא שהוא גדר 'הזכרה'.

ונחלקו הראשונים האם כשאמר 'מלך אוהב צדקה ומשפט', מחזירים אותו. **רבינו מנוח** (תפילה פ"ב הי"ח, פ"י הי"ג)[נה], כתב שאף אם אמר 'מלך אוהב צדקה ומשפט' והזכיר שם מלכות, מכל מקום מחזירים אותו, משום ש'מלך אוהב' משמעותו שהוא אוהב שבריותיו שבארץ יעשו צדקה ומשפט, ואינו מורה על שהקב"ה עושה משפט בימים הללו[נו].

אמנם בתלמידי רבינו יונה (ד"ה מיהו) כתב, שכשאמר 'מלך אוהב צדקה ומשפט' אינו חוזר הואיל והזכיר שם מלכות, ודווקא אם אמר 'האל אוהב צדקה ומשפט', מחזירים אותו[נז]. וכן פסק **הרמ"א** (סי' קיח ס"א). **ובאבני נזר** (שו"ת או"ח סי' תל סק"ט) ביאר טעם החילוק, שבראש השנה שהוא יום הדין, אין ההתגלות במדת 'אל' שהוא חסד, ולכך אין לומר 'האל הקדוש', אבל בשינוי מ'מלך המשפט' ל'מלך אוהב צדקה ומשפט', שלא שייך טעם זה, יצא.

אם גם כשטעה בליל ראש השנה ולא אמר המלך הקדוש צריך לחזור

שם. בחיי אדם (כלל כד ס"י) מביא בשם **הג"ר אבלי פאסוולער זצ"ל** חידוש דין, שאם טעה בליל ראש השנה ולא אמר 'המלך הקדוש', אינו צריך לחזור,

---

מה. **וכיון** שנפסקה ההלכה כרב, אם טעה ואמר האל הקדוש והאל המשפט מחזירים אותו. וכן פסק הרי"ף. וראה בזה להלן בסמוך. מו. **וראה** עוד באבני נזר (שו"ת או"ח סי' תל) שדן בביאור שיטות האמוראים. וראה עוד בזה, בזכרון אברהם (וילנברג, ר"ה לג. ד"ה וקדושת), ועיי"ש שדן בדברי האבני נזר. מז. **וראה** בצל"ח (ד"ה מאי הוי), מה שדקדק בהמשך דברי הגמרא לפי דברי הרא"ש. מח. **עיין** בכסף משנה (תפלה פ"ב הי"ח) ובב"י (סי' תקפב) מה שכתב בשם הר"ר מנוח, ונתבארו דבריו לעיל בסמוך. מט. **ומזה** נתיישבה אריכות לשונו של רב יוסף. נ. **ועיי"ש** מה שהוסיף לדון בזה. נא. **ובמגדים** חדשים (ווייס, ד"ה אימתי) הביא שכן כתב באוצר הכבוד (לרבינו טודרוס הלוי, לקמן כט.), שיום הכפורים הוא יום הרחמים, ואינו כראש השנה שהוא יום דין גמור. ועיי"ש עוד מה שדן בדברי המגיד תעלומה. נב. **ובגליון** הש"ס (בתוס') ציין לדברי התוספות לקמן (לד. ד"ה אמלעיות) שכתבו על פי דברי הגמרא (שם), שאם טעה ולא אמר המלך המשפט לא יחזור ל'אתה חונן' אלא לאותה ברכה שטעה, ומשם ואילך יאמר על הסדר, וכשטעה בג' ראשונות ולא הזכיר בין ר"ה ליוה"כ בברכת אבות זכרנו או בתחיית המתים מי כמוך, או שלא אמר המלך הקדוש חוזר לראש, וכשטעה בשלש אחרונות ולא הזכיר בין ראש השנה ליוה"כ ב'שים שלום', בספר חיים, או 'וכתוב לחיים' בהודאה חוזר לעבודה, משום שהשלוש אחרונות הן כברכה אחת. וכתב בשו"ע (סי' תקפב ס"א), שלאחר שעקר רגליו, אף כשלא אמר המלך המשפט, חוזר ל'אבות'. נג. **מה** שאין כן לענין שאר דברים שכתבו התוספות שמחזירים אותו. וראה בזה להלן. נד. **בארחות** חיים (הלכות תפילה סי' קד) הביא, שהבה"ג כתב, שכל מקום שהיחיד חוזר ומתפלל, ש"צ חוזר ומתפלל, חוץ מתפלת שבת ור"ח שחרית ומוסף, מפני שיכול להזכיר בתפלת המנחה שלפניו. והביא שהרמב"ם כתב שבכל מקום חוזר דווקא כשאינו בבית הכנסת, אבל אם הוא בבית הכנסת אין מחזירים אותו, לפי ששומעם משליח ציבור, ובלבד שיכוין לשמוע את התפלה מהשליח ציבור מתחילתה ועד סופה, ולא יתעסק בדבר אחר. והביא שכן כתב הרשב"א, שאינו חוזר, שכיון שהתפלל אלא שטעה, יוצא בתפלת צבור. והביא עוד שהר' אשר כתב טעם אחר מפני מה אין מחזירים אותו, כדי שלא יתבזה בצבור על שלא כיון דעתו. וראה עוד בזה במאירי (לקמן לד. ד"ה מי שטעה). נה. **וכן** כתב הכל בו (הלכות תפילה סי' יא). נו. **ועיי"ש** עוד מה שביאר במשמעות המלך המשפט, שלכך מחזירים אותו כשלא אמר כן, והובאו דבריו בהרחבה לעיל בסמוך. נז. **וראה** בזה בדברי חמודות (על הרא"ש, אות נא).

וכמו שאם טעה ולא אמר יעלה ויבוא בליל ראש חודש, אינו צריך לחזור מחמת שאין מקדשים את החודש בלילה, אם כן גם בליל ראש השנה הדין כך שאין צריך לחזור.

ובמים חיים (שו"ת להגר"ח רפפורט, או"ח סי' כב סק"י) הקשה על דברי החיי אדם, מדברי **תלמידי רבינו יונה** (לקמן כ: ד"ה ואית), שאם בתפילת ערבית של ליל ראש השנה לא הזכיר יום טוב, צריך לחזור, ולא שייך הסברא של אין מקדשים את החודש בלילה, שהרי גם ליל ראש השנה אסור במלאכה כיום ראש השנה. **ובבנין שלמה** (כהן, שו"ת ח"ב סי' מו) **ובאגרות משה** (שו"ת, או"ח ח"א סי' קע) כתבו ליישב ולבאר את דברי הג"ר אבלי, שהרי מבואר בראש השנה (ח:) שאין בית דין של מעלה נכנסים לדין אלא אם כן קידשו בית דין של מטה את החודש, ולכן מאחר ואין מקדשים את החדש אלא ביום, אין נכנסים לדין אלא ביום למחר, ומה שאומרים בעשרת ימי תשובה 'המלך הקדוש' מבואר **ברש"י** (ד"ה המלך) שהוא לפי שבימים אלו הוא מראה מלכותו לשפוט את העולם, ואם כן לא שייך זה אלא למחר כשנכנסים אז לדין, וכן בשאר הימים מעשרת ימי תשובה אף בלילות, אבל בליל א' של ראש השנה שעדיין לא נכנסו לדין, כיון שעדיין לא קידשו את החודש, אין צריך לומר המלך הקדוש, ורק לכתחילה אומרים בליל א' דראש השנה 'המלך הקדוש', כמו שבליל ראש חודש מזכירים יעלה ויבוא בערבית של ראש חודש כדי שלא לשנות את הלילה מהיום, וחששו לזה רק לכתחילה אבל אם שכח לא הצריכוהו לחזור, וכן הוא בראש השנה ערבית לענין המלך הקדוש, וזהו דין מחודש ממש.

ובשער הציון (סי' תקפב סק"ד) דחה דברי החיי אדם, שזה שייך רק כשהיה מתפלל תפילת חול, כקודם קידוש בית דין, מה שאין כן כשמתפלל תפילת יום טוב, ממה נפשך אינו יוצא, שמה שהוא מתפלל של יום טוב היינו משום שנתקדש היום, ואם כן מחויב הוא לומר 'המלך הקדוש', ואם הוא עדיין חול, היה לו להתפלל תפילת חול[נח].

והאחרונים[נט] נחלקו, וסוברים שגם בליל א' של ראש השנה, חוזר[ס].

הטעם שהוצרכו התוספות לדון מדין חזקה ולא מדין ספק

שם. כתבו **התוספות** (ד"ה והלכתא), שאם מסתפק אם אמר אם לא אמר, מחזירים אהדרינן, כמבואר בירושלמי (תענית פ"א ה"א) שאם היה מתפלל ואינו יודע אם הזכיר טל ומטר אם לאו, כל שלשים יום בחזקת שלא למוד, פירוש שלא אמר אלא כמו שהוא למוד עד עתה, שלא אמר כן. ולאחר שלושים יום הרי הוא בחזקת שהזכיר, והוא הדין בכל הדברים שצריך להזכיר. ואם כן בעשרת ימי תשובה שאינו למוד שלשים יום באמירת המלך הקדוש, צריך לחזור[סא]. **ובגליא מסכת** (שו"ת או"ח ח"א סי' א) כתב לדון, שלכאורה אף בלא החזקה שבודאי לא אמר כראוי, היה ראוי לפסוק שחוזר, וכמבואר **בשו"ע** (סי' קז ס"א) שהמסופק אם התפלל הרי הוא חוזר ומתפלל. וכתב, שדין השו"ע שחוזר ומתפלל היינו שאם ירצה חוזר ומתפלל נדבה, ולכך הוצרכו התוספות לומר שמשום החזקה צריך מן הדין לחזור ולהתפלל.

ועוד כתב ליישב (ד"ה ועפי"ז), שהרי שבשבת ויום טוב אין אדם חוזר ומתפלל נדבה[סב], ואם כן דווקא משום שיש חזקה שהתפלל כפי שהיה רגיל, חוזר אף בשבת ויום טוב, אבל משום ספק בלבד, לא היה חוזר. וכתב (ד"ה ואחרי), שעל פי סברת התוספות שבספק אם אמר או לא אמר, לא די במה שכשהוא מסופק אם התפלל הרי הוא חוזר ומתפלל, ונצרך לדון משום חזקה שמן הסתם אמר כפי שהיה רגיל לומר כל השנה, אם כן יש לומר שבראש השנה ויום הכפורים עצמם שכל נוסח התפילה שונה ומזכיר את ענין הדין והמשפט, מסתבר לומר שבספק אין צריך לחזור ולהתפלל, שאין לדון בו חזקה, שהרי אפשר שאמר כפי שצריך לומר בראש השנה 'המלך הקדוש' וכדומה, שנוסח התפילה השונה יזכיר לו לומר כן[סג], ומספק אינו חוזר[סד].

שיטת הר"מ שאם טעה אין מחזירים אותו

שם. התוספות (ד"ה והלכתא) כתבו בשם הר"מ[סה], שבכל הדברים שתקנו חכמים להוסיף בתפילה בעשרת ימי תשובה, אם טעה אין מחזירים אותו.

שיטת הרא"ש לחלק בין הדברים שמוסיפים בתפילה

שם. הרא"ש (סי' טו) כתב לחלק, שדווקא כשטעה ב'המלך הקדוש' ו'המלך המשפט', שהוזכר בגמרא לאמרם, מחזירים אותו, כיון שנפסקה ההלכה שלא יצא. אבל אם טעה ולא אמר 'זכרנו' או 'מי כמוך', שהגאונים תקנו לאמרו, אין מחזירים אותו שאינו נחשב שמשנה ממטבע שטבעו חכמים[סו].

חזר תוך כדי דיבור ואמר המלך הקדוש או המלך המשפט

שם. הרשב"א (בתשובה ח"א סי' לה)[סז] נשאל על שליח צבור שטעה ואמר 'האל הקדוש' בעשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים, ותוך כדי דיבור חזר ואמר 'המלך הקדוש', האם די בזה או שצריך לחזור לראש התפילה. והשיב שלדברי **הגאונים** והרי"ף (יב.) בביאור דברי הגמרא (שם) שמדובר כשאחז בידיו כוס של שיכר והתחיל לברך 'ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם בורא פרי הגפן', וחזר ואמר 'שהכל נהיה בדברו' אינו חוזר, שהרי הוא כמוסיף שבח באמצע ברכתו ומסם בענין הברכה[סח], והכל הולך אחר החיתום, וכמו כן בענינינו אינו חוזר. אבל לדעת רש"י (לעיל בע"א ד"ה אלא) כוונת הגמרא היא שאמר 'ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם' ונזכר ואמר 'שהכל נהיה בדברו' ולכך יצא, אבל אילו היה מזכיר 'בורא פרי הגפן', אף שחזר ואמר 'שהכל נהיה בדברו' לא יצא, וכמו כן כשאמר 'האל הקדוש' לא יצא, אף כשחזר ואמר 'המלך הקדוש'. וסיים הרשב"א שאף שדברי רש"י נוחים בהלכה, מכל מקום אין בנו כח לחבב לחזור, שאין לנו לפסוק לעשות מעשה כנגד דברי הגאונים.

ובשו"ע (סי' תקפב ס"ב) כתב, שכשנזכר ואמר תוך כדי דיבור 'המלך הקדוש', או 'המלך המשפט', אינו צריך לחזור. והקשה **המגן אברהם** (שם סק"ג), שהיה לשו"ע לפרש שדין זה הוא דווקא כשידע שהם ימי תשובה וטעה בדיבורו, אבל אם לא נזכר שהם ימי תשובה, ונזכר לאחר מכן, לא יצא, כמבואר בשו"ע (סי' רט ס"ב). וכתב המג"א, שלהלכה בכל ענין יצא[סט].

הטעם שהוצרכה הגמרא לפסוק כרבה

והלכתא כרבה. הרא"ש (סי' טו) כתב, שהגמרא פסקה הלכה כרבה, אמנם אף אם הגמרא לא היתה פוסקת כן היינו פוסקים כן, כיון שבכל מקום הלכה כרבה[ע].

ובתוספות הרא"ש (ד"ה והילכתא) כתב, שבשביל שלא נטעה לומר שרבה מודה לרבי אלעזר שבדיעבד יצא, ואין מחזירים אותו. לכך נקטה הגמרא שרבה חולק על דברי רבי אלעזר, שאף בדיעבד מחזירים אותו, והלכה כמותו. **ובנמוקי הגרי"ב** (ד"ה והלכתא) ציין לדברי **התוספות** בקידושין (ט. ד"ה והלכתא) שאף שבכל מקום הלכה כרבה[עא], מכל מקום כשהאמורא החולק עליו מביא הרבה ראיות לדבריו, היינו סבורים לומר שאין הלכה כמותו, ולכך הוצרכה הגמרא לפסוק שהלכה כרבה, כיון שרבי אלעזר החולק עליו, הביא הוכחה לדבריו[עב].

מי נחשב שאפשר לו לבקש רחמים על חבירו

כל שאפשר לו לבקש רחמים על חבירו ואינו מבקש נקרא חוטא[עג].

המפרשים ביארו בכמה דרכים משמעות לשון הגמרא 'שאפשר לו לבקש רחמים':

א. בברכת יהודה (סמיכת חכמים ד"ה כל שאפשר) דקדק, מדוע לא נקטה הגמרא בפשיטות 'כל שאינו מבקש רחמים על חבירו נקרא חוטא', איך שייך לומר שאי אפשר לאדם לבקש רחמים על חבירו, ואם נאמר שיש אדם שאינו יכול לבקש על חבירו, יש לדקדק איך למדים מהפסוק חילוק זה. ועוד דקדק, שהרי לגבי שמואל כתוב שבקשו ממנו ישראל להתפלל בעדם, ומבואר מכך שדווקא כשחבירו מבקש ממנו שיתפלל בעדו ואינו מבקש רחמים על חבירו נקרא חוטא, וצריך להבין הטעם לחלק כן. וכתב לבאר, שיש לדקדק בלשון הפסוק שהזכיר תיבת 'גם', וכן יש לדקדק בכפילות לשון הפסוק 'אנוכי חלילה לי', ועוד יש לדקדק שנקט הכתוב לשון נסתר 'מחטוא, מחדול', והיה לפסוק לומר 'גם אנוכי לא אחטא ואתפלל בעדכם'. אמנם האמת היא ששמואל הקדים נעשה לנשמע, שמיד שהתקבצו כל ישראל אל שמואל לשים עליהם מלך מיד כתוב (שמואל א' ח ו) 'וירע הדבר בעיני שמואל כאשר אמרו תנה לנו מלך לשופטינו ויתפלל

[נח] **ועיין** שם מה שכתב להעמיד את דברי החיי אדם באופן מסויים. [נט] **מים** חיים (שו"ת סי' כב), קיצור שו"ע (בפסה"ס סי' קכט) וראה עוד בפסקי תשובות (סי' תקפב אות ג). [ס] **ולענין** כשטעה בליל שני של ראש השנה, האם צריך לחזור, בבנין שלמה (כהן, שו"ת ח"ב סי' מו) נסתפק בזה, ובאגרות משה (שו"ת, או"ח ח"א סי' קע) כתב שבליל שני, אם טעה חוזר. [סא] **בהגהות** מימוניות (תפילה פ"י אות ז) כתב בשם מורו, שהרוצה שלא יצטרך לחזור מספק, יאמר את התפילה הראויה כל כך פעמים כאשר יאמרוה בשלושים יום. וראה מה שדן בדבריו בחתם סופר (שו"ת, או"ח סי' כ), והעלה שצריך לומר מאה ואחד פעמים. ובמגן אברהם (סי' תקפב סק"א) נחלק וכתב שלא יועיל אמירת צ' פעמים, עיי"ש הטעם. באשל אברהם (בוטשאטש, סי' תקפב) כתב, שכשהיה בדעתו לומר המלך הקדוש, ומסתפק אם אמר כן, אינו חוזר. [סב] **ראה** טור וב"י (סי' קז ס"ג). [סג] **עיין** שם בהמשך דבריו שהביא ראיה לדבריו. [סד] **וכן** העיר במים חיים (שו"ת להגר"ח רפפורט, או"ח סי' כב סק"י), ונשאר בצ"ע. וראה במשנה ברורה (סי' תקפב סק"ד) שפסק כהגליא מסכת, שאינו חוזר מספק. וכן בחיי אדם (כלל כח סק"ס). [סה] **ולא** כהגירסא שלפנינו שדבריהם הם בשם 'ר"ח'. ע"פ הגהות וציונים (אות מ). [סו] **וראה** בנטעי גבריאל (הלכות ראש השנה פכ"ה) אופן החזרה לאמירת זכרנו ומי כמוך. [סז] **הובאו** דבריו בב"י (סי' תקפב ד"ה נשאל). [סח] **ולכאורה** יש להעיר, לפי מה שנתבאר לעיל, שבר"ה לא שייך 'האל הקדוש' כלל, ויש רק 'דין', א"כ אמירת 'האל הקדוש' אינה הוספת שבח, ואדרבא הוא מגרע. [סט] **וראה** בזה באשל אברהם (בוטשאטש, סי' תקפב) ובכף החיים (שם סק"ט) ובדעת תורה (שם). [ע] **ובמעדני** יו"ט (על הרא"ש, אות ה) העיר שהרא"ש בקידושין (פ"א סי' ח) כתב לחדש דין מכח מה שלא הוצרכה הגמרא לומר שהלכה כן. וכתב שזהו דווקא כשיש לחדש דין. [עא] **ראה** בתוספות בקידושין (שם) שיש לחלק בכמה אופנים, שלא בכל מקום הלכה כרבה. [עב] **וראה** עוד בקול קול יעקב (המבורגר, ד"ה אמר רבה) ובאבני נזר (שו"ת או"ח סי' תל סק"ו) בביאור הטעם שהוצרכה הגמרא לומר שהלכה כרבה. [עג] **ראה** בקול קול יעקב (המבורגר, ד"ה ועפי"ז), בביאור שייכות מאמר זה לענין שלפניו בדין אמירת המלך הקדוש והמלך המשפט בעשרת ימי תשובה.

שמואל אל ה׳, ותפילת שמואל היתה על חטאם שביקשו מלך כמשמעות הכתוב, והיא היתה בקשתם להתפלל בעדם, וזו כוונת הגמרא ׳כל שאפשר לבקש רחמים על חבירו׳, שלא ימתין עד שחבירו יבקש ממנו להתפלל בעדו, אלא מיד כשאפשר לו להתפלל, דהיינו כשיודע שחבירו מצטער או שחטא באיזו עבירה, צריך הוא להתפלל עבורו, ואם אינו מתפלל נקרא חוטא. ומוכיחה הגמרא ממה שאמר שמואל ׳חלילה לי מחטוא׳ בלשון נסתר, ומדוע לא אמר ׳ואנוכי לא אחטא ואתפלל בעדכם׳, אלא שאם היה אומר כן היה משמע שדווקא כשביקשו ממנו שיתפלל אם לא התפלל נקרא חוטא, ומה שהתפלל שמואל עליהם קודם שביקשו ממנו הוא לפנים משורת הדין, ואף אם לא היה מתפלל עליהם קודם שביקשוהו, לא היה חוטא, ולזה משמיענו הכתוב שאינו כן, אלא מה שהתפלל עליהם קודם שביקשו ממנו, היינו משום שכיון שידע שחטאו במה שביקשו לשים עליהם מלך, יש לו להתפלל עליהם, ואם אינו מתפלל נקרא חוטא.

ובמעון הברכות (ד״ה כל שאפשר) כתב לבאר, על פי ביאור דברי הפסוק ׳ואני בחלותם׳ וגו׳, ולכאורה יש להקשות מה שייך שאדם יתפלל על חבירו, והרי חליי האדם היא שעל ידם ישוב אל ה׳ לתקן נפשו, וממילא יתרפא. אמנם צדיק הדור שנחשב שהוא ראש הדור, חטא הדור פוגע בו וכמו שכתב רש״י (דברים א יג) משום שלא מיחה בהם, ואם כן יכול הוא להתפלל על הציבור לתקן את החטא הואיל ויש לו שייכות בחטאם. ודוד המלך שהיה ראש הדור אמר ׳ואני בחלותם לבושי שק עניתי בצום נפשי׳, והיינו בחטא תחלואי נפשותם, עשיתי תשובה בשק ועינוי נפש בתפילה, משום שתפילתי נוגעת אל חיקי, כיון שחטאם נוגע לנפשי. ולכן אם הוא תלמיד חכם צריך שיחלה עצמו עליו, שלאדם יש יותר שייכות לתלמיד חכם מלשאר חביריו, כיון שהוא ראש הדור. ולפי זה מבואר הלשון ׳כל שאפשר לו לבקש׳, שהכוונה היא שהוא ראש הדור ומנהל הדור ובידו לתקן דורו בתפלתו, והוכיחו כן משמואל שהיה ראש הדור ואמר ׳גם אנוכי חלילה לי מחטוא׳, ונתכוין לרמוז שמשום חטאתם נחשב שגם הוא חטא, ומוכרח הוא להתפלל עבורם בשביל לתקן את מה שנחשב שהוא עצמו חטא, ולכך לא אמר ׳שאחטא׳ בלשון עתיד[עד].

ב. ובאבן שלמה (ד״ה ואר״ח) כתב לבאר לשון הגמרא, שיש שכתב שדווקא כשהאדם מצטער מהצער שיש לחבירו, אז יוכל להתפלל עבור חבירו, ואדם שהוא בבחינה זו שמצטער בצערו של חבירו, אם אינו מתפלל על חבירו נקרא חוטא. וכוונת הפסוק ׳גם אנוכי חלילה לי מחטוא׳ היא לענין חטא זה שאינו משתתף בצער של חבירו ואינו בבחינת ׳שאפשר לו להתפלל על חבירו׳ ואם כן הוא מבטל מצות ׳ואהבת לרעך כמוך׳. ואין הכוונה על החטא שאינו מתפלל על חבירו, שאם כן היה לפסוק לומר ׳שאחטא׳ בלשון עתיד[עה].

ג. ובעיון יעקב (ד״ה כל) ביאר, שאדם שהוא בטוח שתפילתו תועיל, כמו שמואל, הרי זה נחשב שאפשר לו לבקש רחמים, אבל אם אינו בטוח כל כך שתפילתו תתקבל, הרי זה נחשב כלא אפשר לו לבקש רחמים על חבירו. וכן ביאר **באומר השכחה** (ד״ה כל שאפשר).

ד. ובמגיד תעלומה (ד״ה כל) דקדק מהו הלשון ׳כל שאפשר לו׳, וכתב שלפי פשוטו נראה שהכוונה היא שיודע בעצמו שהקב״ה עושה רצונו בתפילתו[עז]. ודחה פירוש זה, שהרי כוונת הכתוב היא על כל אדם, ואין מסתבר לומר שכוונת הכתוב היא דווקא לאדם שהוא חשוב כשמואל השקול כמשה ואהרן. לכך פירש, שכשחבירו ביקש ממנו שיתפלל בעבורו על דבר הנצרך לו, אם יודע שדבר זה לא יהיה לטובת חבירו, אינו רשאי להתפלל עליו, הגם שחבירו סובר שהוא לטובה, כגון אם יודע שאותו האיש היה מוכס [ואסור משום גזל] ונתדלדל ועבר מאומנתו, כשיבא לבקש שיתפללו עליו שיתעשר, אי אפשר להתפלל עליו משום ששוב יהיה מושל רשע על עם דל, וכן כל כיוצא בזה כשידע שאינו לטובה, לא יתפלל על חבירו, ועל פי זה יבואר הלשון ׳כל שאפשר לו לבקש׳, דהיינו שהוא דבר שאפשר להתפלל עליו, למעט דבר שאי אפשר להתפלל עליו. וההוכחה מהפסוק היא, שהרי אמרו ישראל לשמואל ׳התפלל בעד עבדיך וגו׳ כי יספנו על כל חטאתינו רעה לשאול לנו מלך׳, היינו שקודם לכן ביקשוהו להתפלל בעדם להמליך עליהם מלך, ושאלו שלא כהוגן, ולכן יראו לנפשם פן לא יתרצה שמואל להתפלל בעדם בכל עת הנצרך, והשיבם שמואל ׳גם אנכי חלילה לי וגו׳ מחדול להתפלל בעדכם והוריתי אתכם בדרך הטובה והישרה׳, היינו שאלמד אתכם את הדרך הטובה, מה הוא הטובה לכם להתפלל עליכם, ומה שאינו לטובה ולא תפצירו בי להתפלל.

ה. ובפרשת מרדכי (על העין יעקב, ד״ה כל) ביאר[עח], לפי מה שפעמים שהאדם מתפרנס מצרותיו של חבירו, וכגון כשיש בצורת, ויוקר המחיה הוא לרעת רוב בני האדם, אבל למי שיש לו אוצרות דגן הרי יש לו טובה מכך, ואם כן באופן זה אין מוטל עליו להתפלל על אחרים, משום שחייך קודמים (ב״מ סב.), ודווקא כש׳אפשר׳ לו להתפלל על חבירו, דהיינו שאינו מפסיד כלום ממה שצרת חבירו תתבטל, צריך הוא להתפלל עליו, ואם אינו מתפלל נקרא חוטא. ומבואר לפי זה הוכחת הגמרא ממה שאמר שמואל, שאע״פ שיהיה להם מלך לא יבצר כלום מכבודו, ולכך יש לו להתפלל עליהם. אמנם אם חבירו תלמיד חכם, צריך שיחלה עצמו עליו, דהיינו שאף שיגיע לו הפסד ממה שחבירו יושע מצרתו, מכל מקום יתפלל עליו[עט].

ו. ובבן יהוידע (ד״ה כל שאפשר) ביאר[פ], שבקשת רחמים תלויה בכוונת הלב, ולפעמים יזדמן שחבירו עומד בצרה גדולה והוא אוהבו כנפשו, ולכן הוא מצטער מאד ודעתו מתבלבלת שאינו יכול להתפלל, או שהאדם עומד בצרה גדולה שהוא חולה הרבה ואינו יכול להתפלל בעד חבירו.

הטעם שנקרא חוטא משום שביטל כמה מצוות

נקרא חוטא. כתב **המאירי** (ד״ה ממדות) שדבר זה הוא ממדות חכמים ומטכסיסיהם, שלא יהיה אדם פורק עול ומתעלם מצרכיו של חבירו.

ובשפתי חכמים (ד״ה כל) ביאר, שנקרא חוטא לפי שביטל את מצות ׳ואהבת לרעך כמוך׳. ועוד, שביטל מצות גמילות חסדים שבגופו. ועוד, שכל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא. וכשלא התפלל על חבירו, ביטל את המצוות הללו.

הטעם שמשה רבינו לא ביקש מעצמו שיסיר ה׳ את הנחשים מישראל

שם. בשפתי חכמים (ד״ה כל) הקשה, שכשהעניש הקב״ה את ישראל במדבר והביא עליהם את הנחשים, נאמר (במדבר כא ז) ׳ויבא העם אל משה ויאמרו חטאנו כי דברנו בה׳ ובך, התפלל אל ה׳ ויסר מעלינו את הנחש ויתפלל משה בעד העם׳, ומדוע המתין משה רבינו עד שבקשו ממנו שיבקש רחמים. ואמנם בשאר מקומות מצינו שמשה רבינו התפלל על ישראל מעצמו. ותירץ, שכיון שהעם דבר במשה ואמר (שם ה) ׳למה העליתנו ממצרים למות במדבר׳ וגו׳, הרי אמרו בעצמם שכאילו אי אפשר למשה לבקש רחמים עליהם, עד שבקשו ממנו והאמינו שיש לו כח להתפלל עליהם.

הטעם שלא הובא דין זה בפוסקים

שם. באומר השכחה (ד״ה כל שאפשר) דקדק מדוע לא הביאו הפוסקים דין זה. וכתב שלכאורה יש לומר לפי מה שיש לבאר שמה שאמרו ׳שאפשר לו לבקש רחמים׳ היינו שהוא צדיק גדול בדורו שתפילתו נשמעת, כגון רבי חנינא בן דוסא וחביריו (ברכות לד: תענית כג.), ולפי שעל הרוב תפילתם נשמעת ואינה חוזרת ריקם, צריכים הם להתפלל על חבירם. ולפי שבימינו אין צדיק וגדול בדורו, ולא שייך דין זה, לכך לא הזכירוהו הפוסקים[פא].

הטעם שלא דחתה הגמרא שאין להביא ראיה מפסוק האמור אצל הציבור

שנאמר גם אנכי חלילה לי מחטא לה׳ מחדול להתפלל לה׳. בפירוש הריא״ף (על העין יעקב, ד״ה מחדול) הקשה, מדוע לא דחתה הגמרא שאין להביא ראיה מפסוק האמור אצל הציבור, וכמו שמצינו להלן בסמוך שהגמרא מקשה כן[פב]. וכמה תירוצים נאמרו על כך:

א. בפירוש הריא״ף כתב ליישב, שהגמרא מדייקת מלשון הפסוק ׳גם׳[פג], וכן יש לדקדק שהיה לפסוק לומר ׳חלילה לי מחדול להתפלל לה׳ בעדכם ולחטוא׳, שהרי החטא הוא משום מניעת התפילה, ומדוע אמר בתחילה ׳חלילה לי מחטוא לה׳׳ ואחר כן מזכיר ׳מחדול להתפלל׳, אלא כוונת שמואל היתה, שאמנם לפי האמת כיון שמאסו בי מלהיות שופט עליהם יש לי טענה צודקת לחדול מהתפלל בעדכם ולא אחשב לחוטא, מכל מקום אם לא אתפלל על מלככם גם אתם וגם מלככם תענשו, ואף אם לא ארצה להתפלל עליכם, מכל מקום יש לי להתפלל על חברי שאול שלא חטא לי, וממילא גם אתם תנצלו, ונמצא שאם לא אחדל מלהתפלל על שאול גם לא אחדל מלהתפלל בעדכם, ונמצא שהפסוק בא לרבות שאף על היחיד יש להתפלל[פד].

ב. ובעיון אליהו (ד״ה ואמר רבה) כתב ליישב קושיית הריא״ף, שלכך לא דחתה הגמרא שאין להביא ראיה מפסוק האמור אצל הציבור, שהרי יש בזה מצות ׳ואהבת לרעך כמוך׳, שצריך שיראה את טובת חבירו, ודבר זה חוקה היא, שלכאורה היה מסתבר לומר שדווקא כשהאדם עצמו מתפלל ונכנע לבו, מועילה התפילה, אבל כשמתפלל על אדם אחר איך תועיל התפילה לאדם אחר, ואם כן ענין זה חוקה הוא, וכיון שמצינו שמצוה להתפלל בעד רבים ותועיל התפילה,

---

עד. **ובא** בדבריו ליישב את מה שדקדק בסמיכות חכמים בדברי הגמרא ובלשון הפסוק, כמובא לעיל בסמוך. עה. **ועיין** שם עוד מה שכתב ליישב באופן נוסף. עו. **וכמו** שדקדק במעון הברכות (ד״ה כל שאפשר), הובא לעיל בסמוך. עז. **ולפי** זה מיושב שלכך השמיטו הפוסקים דין זה, שבעוונותינו הרבים אין אתנו יודע שהקב״ה עושה רצונו ותפילתו. עח. **והקדים** לדקדק מהו הלשון ׳שאפשר׳, וכן דקדק בהמשך דברי הגמרא, מה יועיל מה שיחלה עצמו על התלמיד חכם. עט. **ועיין** שם שביאר את המשך דברי הגמרא לפי דרכו. פ. **ובא** ליישב מה שיש להקשות שמלשון הגמרא משמע שיש אדם שאינו יכול לבקש רחמים על חבירו, ולכאורה יש לתמוה שהרי כל אדם יש לו פה להתפלל, והיה לגמרא לומר שכל שאינו מבקש רחמים על חבירו נקרא חוטא. פא. **וראה** לעיל בסמוך שבמגיד תעלומה (ד״ה כל) כתב ליישב כעין זה, ושוב דחה עיקר פירוש זה בכוונת דברי הגמרא. פב. **וראה** עוד בקושיא זו, בפירוש הריא״ף (על העין יעקב, ד״ה כל). פג. **וראה** בהמשך דבריו שכתב ליישב לשון הפסוק לפי פשוטו. פד. **ועיי״ש** עוד שכתב ליישב באופן דחוק.

אין לחלק בין רבים ליחיד, שהרי גם מחמת יחיד מחויב האדם לקיים מצות 'ואהבת לרעך כמוך', אבל לענין שיחלה עצמו על חבירו, היינו סבורים לחלק ולומר שאין צריך שיחלה עצמו על תלמיד חכם, כיון שחייך קודמים לחיי חבירך (ב"מ סב.) ואין בזה משום 'ואהבת לרעך כמוך', ודווקא על מלך צריך הוא להחלות עצמו, ולכן הוצרכה הגמרא להביא ראיה שעבור כל תלמיד חכם מחויב הוא להחלות עצמו עליו.

ג. וכבן יהוידע (ד"ה כל שאפשר) כתב ליישב, שלקמן בסמוך לגבי עושה עבירה ומתבייש בה, שייך לחלק שהצבור לרוב מעלתם שהם צבור די להם בכפרה זו של הבושה, מה שאין כן יחיד לא תספיק לו כפרה זו של בושה, אבל לענין בקשת רחמים על חבירו, לא שייך לחלק בין יחיד לציבור, שהרי הציבור לרוב מעלתם תפלתם רצויה ואינה חוזרת ריקם, ואינם זקוקים לתפילתו של יחיד זה, ועל כן אם לגבי צבור יחיד שאינו מתפלל עליהם נקרא חוטא, כל שכן כשהוא יחיד ולא יוכל להתפלל על עצמו שאין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים, כשאינו מתפלל על חבירו הרי הוא חוטא.

ד. ובאברהם את עיניו (ד"ה אר"ח) כתב ליישב, שהרי שמואל שקול כנגד כל ישראל (לקמן לא:), ואם כן יש לו דין של ציבור שיש לו להתפלל על הציבור שהם כמותו, וכמו כן יש ללמוד שעל היחיד מוטל להתפלל על יחיד שכמותו. ומדויק כן בלשון הגמרא שצריך אדם לבקש רחמים על חבירו, דהיינו שהיחיד יתפלל על היחיד, והלשון 'כל' בא לרבות, שכן הוא בין ביחיד על יחיד ובין בציבור על ציבור, אבל כשהציבור אינו מתפלל על היחיד אין בהם חטא. ובזה מבואר לשון הפסוק 'גם אנוכי', שנתכוין לרמוז שהוא שקול כרבים, ויש לו להתפלל על הציבור, ומשום ענוותנותו לא אמר כן במפורש אלא ברמז[פה].

בכוונת המאמר שיחלה עצמו עליו

אם תלמיד חכם הוא צריך שיחלה עצמו עליו. רש"י (ד"ה ג ואם) גרס בדברי הגמרא 'ואם תלמיד חכם הוא וצריך לרחמים, צריך שיחלה עצמו עליו', ופירש, שאם האדם הצריך לרחמים הוא תלמיד חכם, צריך שחבירו יחלה עצמו עליו.

והחתם סופר (שו"ת או"ח סי' קסו, דרשות ח"ב, שה.) כתב, שמה שאמרו שיחלה עצמו עליו היינו שיראה שגם הוא חולה, וכאילו הוא מתפלל על עצמו.

ובעיון יעקב (ד"ה אם) כתב, שלכאורה היה נראה לבאר שהכוונה היא לחולי ממש, וכמבואר לקמן (לב.) שדרשו מתיבת 'ויחל' שמשה רבינו התפלל עד שאחזו 'אחילו' שהוא אש של עצמות. אמנם כתב שיותר נראה לפרש 'שיחלה', היינו שיתאבל ויצער את עצמו בשבילו, וכמבואר מהפסוק (תהלים לה יג) 'ואני בחלותם לבושי שק'. וכעין זה פירש רש"י על הפסוק (ויקרא י ו) 'ואחיכם כל בית ישראל יבכו את השריפה אשר שרף ה'', מכאן שצרתם של תלמידי חכמים מוטלת על הכל להתאבל בה, כי תלמיד חכם הכל קרוביו.

ובפרשת מרדכי (על העין יעקב, ד"ה כל) ביאר, שאם חבירו תלמיד חכם, צריך שיחלה עצמו עליו, דהיינו שאף שיגיע לו הפסד ממה שחבירו ייושע מצרתו, כגון כשיש בצורת, ויוקר המחיה הוא לרעת רוב בני האדם, אבל למי שיש לו אוצרות דגן הרי יש לו טובה מכך, מכל מקום יתפלל על התלמיד חכם. וסבורה היתה הגמרא להביא ראיה משאול שהקפיד על עבדיו שאינם מגלים לו את מקום דוד, אע"פ שהם יראים לנפשם מאנשי דוד, ודוחה הגמרא שיש לחלק שדווקא במלך כן הוא, שכשיהיה למלך שלום יהיה שלום לכל בני המדינה, לכך האיש הפרטי אינו רשאי להשגיח על טובתו הפרטית, ומחויב הוא לדרוש בשלום המלך יותר מבשלום עצמו, ומוכיחה הגמרא מדוד, שאע"פ שאחיתופל היה רודפו, וכשחלה נח מלרדפו, והיה יודע שכשיקום מחליו יחזור לרדפו, מכל מקום לא נמנע דוד מלבקש עליו רחמים, וזהו שאמר 'ואני בחלותם לבושי שק וגו' ותפלתי על חיקי תשוב', שאף שיודע שתפילתו תשוב אל חיקו לרעתו, דהיינו שהם יחזרו לצערו, מכל מקום משום שהיו תלמידי חכמים לא נמנע מלהתפלל עליהם.

שמואל היה צריך לרחמים לפי שהיה סבור שדוד שונאו

אילימא משום דכתיב אין חולה מכם וגו'. במהרש"א (ד"ה אילימא) ביאר, ששאול היה תלמיד חכם ולפי דעתו היה דוד שונאו, וצריך הוא לרחמים להצילו מדוד, כמו שסיים בפסוק (שמואל א' כב ח) 'כי הקים בני את עבדי עלי לאורב', ולכך התאונן ואמר 'ואין חולה מכם עלי'.

הכל תלויין במלך ולכך צריך שיחלה עצמו עליו

דילמא מלך שאני. בחפץ ה' (ד"ה מלך) ביאר, שמה שאמרו שדווקא על מלך צריך שיחלה האדם את עצמו עליו, אין הכוונה משום גדלותו, אלא משום שהכל תלויים בו ולכל אדם נוגע צרת המלך[פו], ואם כן הוא צריך לבקש רחמים על עצמו ועל רבים.

יישוב דברי הגמרא שמלך עדיף כשהוא גם תלמיד חכם

שם. מבואר מדברי הגמרא שאפשר שדווקא על מלך צריך שיחלה עצמו עליו, מה שאין כן על תלמיד חכם. **ובחתם סופר** (ח"ו ליקוטים סי' כט) דקדק, שהתוספות (שבועות ל: ד"ה עשה, בתירוץ השני) כתבו שתלמיד חכם שאינו מוחל על כבודו, חמור כבודו מכבוד המלך. ותירץ, שהרי גם שאול היה תלמיד חכם, שמצינו שנחלקו בדין מקדש במלוה ופרוטה, וכן מוכח ממה שהיתה הגמרא סבורה שהלימוד שצריך שיחלה עצמו על תלמיד חכם, הוא מהפסוק האמור אצל שאול, ומוכח מכך ששאול היה תלמיד חכם. אלא שדוד הלכה כמותו בכל מקום, שכן כתוב (שמואל א' טז יח) 'וה' עמו' (סנהדרין צג:), מה שאין כן שאול, וכוונת דחיית הגמרא היא, שאפשר שדווקא על אדם שהוא מלך וגם תלמיד חכם צריך שיחלה עצמו עליו ולא כשהוא רק תלמיד חכם או רק מלך, ולעולם תלמיד חכם חשוב יותר ממלך.

ועוד תירץ, שמה שאמרו שאפשר שדווקא במלך הדין כן, אין זה משום שהמלך עדיף מתלמיד חכם, אלא שחליו וצערו נוגע לכל ישראל, ויש להוכיח כן שהרי כשמת נשיא בערב פסח הדין הוא שכל ישראל מטמאים לו, ועושים את הפסח בטומאה, ודוד המלך ע"ה מת בעצרת והיו כל ישראל אוננים ולא הקריבו קרבנותיהם ביום טוב, וכמבואר בירושלמי (ביצה פ"ב ה"ד), ואילו בתלמיד חכם אין הדין כן, ומוכח מכך שמיתתו נוגעת לכל ישראל, וכמו כן חליו וצערו, מה שאין כן בנידון הגמרא בשבועות (שם) לענין קימה בפני בית דין לקיים מצות 'ועמדו שני האנשים', אינו נוגע לכל ישראל. וביאר, שלפי זה מובן מה שלפי מסקנת הגמרא למדים מדוד שהיה מלך, ואע"פ כן החלה עצמו על דואג ואחיתופל שהיו תלמידי חכמים, וזהו משום שתלמיד חכם עדיף ממלך.

רמז בהמשך הפסוק שיחלה עצמו עליהם

מהכא דכתיב ואני בחלותם לבושי שק[פז]. במהרש"א (ד"ה מהכא) דקדק, שבפסוק זה לא נאמר במפורש שיחלה האדם על חבירו, אלא שיענה אדם את עצמו בחליו של חבירו. וביאר, שכוונת הגמרא היא על האמור בסוף הפסוק 'ותפלתי על חיקי תשוב', דהיינו שאני מתפלל על חלותו, והיא החולי, 'על חיקי תשוב' והיינו שאחלה את עצמי עליהם.

ובשפתי חכמים (ד"ה אלא) ביאר לפי מה שכתב הרמב"ם (תפילה פ"ה ה"ג) שהרעב והצמא הם בכלל חולים, ולפי זה מבואר בפסוק שיחלה עצמו על התלמיד חכם, שהרי דוד המלך אמר 'עניתי בצום נפשי', והיינו חולי.

הטעם שאין לומר שדוד עשה כן לפנים משורת הדין

שם. בחפץ ה' (ד"ה אלא מהכא) הקשה, שהרי אפשר שדוד החלה עצמו על דואג ואחיתופל לפנים משורת הדין, ובזה היה משבח את עצמו, אבל מן הדין אין צריך שאדם יחלה עצמו על תלמיד חכם. ותירץ, שכיון שדוד ידע שדואג ואחיתופל היו שונאים אותו, ודאי שלא היה מחלה עצמו עליהם בהיותם שונאים, ומוכרח לומר שעשה כן משום שכך ראוי לעשות מן הדין.

ביאור הלשון 'דבר עבירה' שעושה דבר המזכירו את העבירה ומתבייש בה

כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו מוחלין לו על כל עונותיו[פח]. בברכת יהודה (סמיכת חכמים, ברש"י ד"ה למען) דקדק, שתיבת 'דבר' מיותרת, והיה לגמרא לומר שכל העושה עבירה ומתבייש בה מוחלין לו. וכתב ליישב, שכוונת הגמרא היא שלא נטעה לומר שהעושה עבירה בהצנע והרגישו בזה בני אדם ונתפס ונתבייש במה שמצאוהו, יהא נמחל לו כל עוונותיו, שזה הוא כנגד השכל, שהרי כל העושה עבירות חמורות, אינו עושה כן בגלוי אלא בצנעה, ואם כן הוא מתבייש בה, וכי יעלה על הדעת לומר שמפני כך ימחלו לו כל עוונותיו. אלא הכוונה היא שלאחר שעשה עבירה, עשה איזה דבר שעל ידו נזכר בעבירה שעשה, ומתבייש בדבר ההוא שהוא עושה מפני העבירה שעשה כבר, וכפי שהיה אצל שאול שנזכר במה שכבר הרג את נוב עיר הכהנים בזמן אחר, ונתבייש בה עתה בסוף ימיו. ועל ידי בושה כזו אמרו שמוחלים לו כל עוונותיו, שכיון שהוא מדקדק כל כך במעשיו, בודאי לא יחזור לעשות עבירות במזיד. ונרמז כן בלשון הגמרא 'דבר עבירה', שאינו עושה עתה את העבירה עצמה, אלא שעושה 'דבר' שיש לו שייכות לעבירה, ועל ידו מתבייש בעבירה שעשה לשעבר, אזי מוחלים לו[פט].

פה. **וראה** עוד ביישוב הקושיא, בברכת ה' (ד"ה שנאמר), ומה שדן בדבריו, בפרחי כהונה (ד"ה גם, הובא ב'ועד לחכמים'). פו. **וראה** בזה להלן בסמוך בדברי החתם סופר. פז. **רש"י** (ד"ה בחלותם) פירש שאחיתופל ודואג היו תלמידי חכמים. וראה במגדים חדשים (שם) מה שדן בדבריו. פח. **ראה** באילת אהבים (גור אריה יהודה, ד"ה כל העושה) שדקדק, שהרי בפסוק שהביאה הגמרא נזכר קודם המחילה והכפרה, ולאחר מכן נזכרה הבושת. ותירץ, שהלימוד הוא מתחילת הענין בפסוקים הקודמים (יחזקאל טז נג-נד), שמבואר שלאחר יבושו, ימחלו עונותיהם. פט. **ועיין** שם מה שביאר לפי דרכו את הוכחת הגמרא מהפסוק, וכן ביאר מה שפירש רש"י (ד"ה למען) שבסוף הפסוק המובא בגמרא, נאמר 'בכפרי לך את כל אשר עשית' [שלכאורה אין מובן לאיזה צורך כתב רש"י כן, כיון שהוא מפורש בגמרא]. וראה עוד במנחם משיב נפש (ברש"י ד"ה למען), שהביא לפרש כוונת רש"י.

האם מוחלים לו אף על שאר העבירות שלא שב עליהם או רק על עבירה זו

מוחלין לו על כל עונותיו. בהמיוחס לריטב"א (מוה"ק, ד"ה כל) פירש, שמוחלים לו על אותו עון שהתבייש בו, וכן על כל עוונותיו שהוא מתבייש בהם, שהבושה עולה לו לתשובה.

ובפירוש הריא"ף (על העין יעקב, ד"ה כל) דקדק, שהרי מהפסוק אין ללמוד אלא שהמתבייש בעבירה אחת מוחלים לו על אותה עבירה, ומנין שמוחלים לו על כל העבירות שעשה[צ], ועוד הקשה, מדוע לא דחתה הגמרא שיש לחלק שדווקא למלך מוחלים כשמתבייש על עבירה שעשה, וכפי שדחתה הגמרא לעיל בסמוך על קושיא אחרת.

וביאר, שכיון שהאדם מתבייש בעבירה שעשה, הרי הוא נכנע לפני יוצרו ונכלם מלפניו, ואין לך תשובה גדולה מזו, ונמחלו לו כל עוונותיו כי לא ישוב לכסלה עוד. והוכחת הגמרא היא ממה שכתוב 'למען תזכרי ובושת' ולא כתוב 'מכל אשר עשית' ומשמע שהבושת אינה מכל העבירות אשר עשה, ודי במה שנכלם מדבר אחד[צא].

ובעיון יעקב (ד"ה מוחלין) ביאר שהמחילה היא רק על עונש הראוי לו בעולם הבא, אבל על העונש המגיעו בעולם הזה אין נמחל לו, ומבואר בקידושין (פא.) שעדיף לאדם שיהא לו בושה בעולם הזה ולא יהא נכלם לעולם הבא. שהריגת נוב עיר הכהנים היא מהעבירות הגדולות שנפרעים מן האדם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא (ירושלמי פאה פ"א ה"א), ונמחל לשאול העונש שבעולם הבא, כנרמז במה שאמר לו שיהיה עמו במחיצתו, מה שאין כן העונש שבעולם הזה מצינו שבניו נענשו, שהרי בשביל זה נהרג בחרב פלשתים, כמבואר במדרש (עיין ויק"ר כו ז), וגם בניו נענשו ונתלו אחר כך בשביל זה, ככתוב (שמואל ב' כא א) 'אל שאול ואל בית הדמים' (יבמות עח:).

ובפרשת מרדכי (על העין יעקב, ד"ה כל) ביאר, שהכוונה היא שמתבייש בה ושב עליה בתשובה, שמזה מוכח שאינו מצדיק את מעשיו הרעים אלא מודה הוא שחטא[צב], ובודאי הוא מכיר בכל חטאיו והוא חוזר בתשובה עליהם ומוחלים לו על כל עוונותיו.

ובבן יהוידע (ד"ה כל העושה) ביאר, שהאדם המתבייש נשפך דמו בקרבו והרי זה כאילו נהרג, וכמבואר בגמרא (ב"מ נט.) שהמלבין פני חבירו ברבים הרי הוא כאילו שופך דמים, ומבואר בגמרא (שם) שהטעם הוא משום שסומק האדם נעלם והוא נעשה חיוור, וכן זה שנתבייש נחשב לו כאילו נהרג ולכך מועילה לו הכפרה, שמיתה מכפרת על הכל. אמנם זהו דווקא כשעשה תשובה בוידוי וחרטה ועזיבת החטא, ודברי הגמרא הם לענין מה שאמרו בארבעה חלוקי כפרה (יומא פה:) שהכל תולים ומיתה מכפרת, ועל זה אמרו בסוגייתנו שהבושה מועילה במקום מיתה, אבל בלא תשובה לא מועיל כלום[צג].

ועוד ביאר, שהבושה מועילה לגמור את הכפרה במקום מיתה דווקא כשקיבל את צער הבושה בלב שמח שתהא לכפרת עונותיו.

ביאור ענין הבושה בחרטה על עוונותיו

שם. בשערי תשובה (שער ראשון אות כב) ביאר, שהבושה שבסוגייתנו היינו כלימה שהיא למעלה ממדרגת הבושה[צד], והיא ההרגשה בבושה והשתנות זיו פניו, כמו שנאמר (תהלים סט ח) 'כסתה כלימה פני'. ובראות החוטא שהקב"ה מעביר עונו ומאריך לו אפו, ואיננו נפרע ממנו כפי המגיעו מחמת חטאיו ועוונותיו, יוסיף בושה בלבבו, שהרי אדם אשר יחטא למלך בשר ודם ויבגוד בו, אם המלך יכפר לו חטאו ולא יענישו, הרי יתבייש ממנו.

וכתב, שהאדם ישיג את מדרגת הבושה כשיתבודד לחשוב בגדולת ה', ובגודל רעת הממרה את פיו, וכשיזכור תמיד שהקב"ה רואה את מעשיו ובוחן כליותיו וצופה במחשבותיו.

חילוק בין מתבייש על מעשיו לבין המתחרט עליהם

שם. בהגהות מים חיים (להפרי חדש, חגיגה ה. ד"ה הא)[צה] דקדק, שביומא (פה:) שנינו שתשובה מכפרת על עשה ועל לא תעשה, ואילו בסוגייתנו מבואר שמוחלים לו על כל עוונותיו. וביאר, שדברי המשנה הם כשרק מתחרט על מעשיו ושב בתשובה, וכן מבואר בחגיגה (ה.) שכל העושה דבר ומתחרט בו מוחלים לו מיד שנאמר (מלאכי ג ה) 'ולא יְרֵאוּנִי', אבל אם יראוני מוחלים לו מיד.

אמנם בסוגייתנו מדובר שהוא מתבייש בעבירה שחטא בה, וכיון שהוא מתבייש, הוא גם מתחרט עליה, וכיון שהגיע למדרגה שנתבייש, שוב אינו חוטא, ולכן מוחלים לו על כל עונותיו[צו].

קושיא שמא לא הזכיר אורים ותומים משום שהיה יכול לשאול בדבר אחר

ואילו אורים ותומים לא קאמר משום דקטליה לנוב עיר הכהנים. כתבו התוספות (גיטין סח. ד"ה זיל), שאין לשאול באורים ותומים כשיכולים לשאול על ידי דבר אחר. והקשה הרשב"ץ (גיטין שם)[צז], שאם כן כיצד הוכיחו בסוגייתנו ממה שלא הזכיר אורים ותומים שנתבייש במעשיו, והרי אפשר שלא הזכיר את האורים ותומים שכיון שראוי לשאול מקודם בדבר אחר[צח]. והניח בצ"ע[צט].

ביאור דיוק הגמרא שנתכפר לו מעשה נוב

ומנין דאחילו ליה מן שמיא. דקדק המהרש"א (ד"ה ומנין) מנין למדה הגמרא שנתכפר לו משום שנתבייש על מעשה נוב. וביאר, שכיון שלשאול היו רק שני חטאים, דהיינו שלא הרג את אגג העמלקי ושהרג את אנשי נוב, ועל החטא של אגג כבר נענש בעולם הזה, ככתוב (שמואל א' טו יא) 'נחמתי כי המלכתי את שאול', כמפורש ביומא (כב:), וכשמת היה לו רק את החטא של נוב[ק], אם כן יש לנו לומר שמן הסתם חטא זה נתכפר לו על ידי הבושה[קא].

מה ששאל באוב אינו חטא כיון שלא האמין בהם

שם. הקשה המאירי (ד"ה ד"ה כל), שמדברי הגמרא מבואר שנמחל לו העון שבהריגת אנשי נוב, מפני שהתבייש והתחרט על חטאיו, והרי ממה שהלך לשאול באוב מוכח שלא שב בתשובה. ותירץ, שאשת בעלת אוב יעצה לו לנוס מהמלחמה ועל ידי כך יוכל להציל את עצמו, אבל הוא לא האמין בהם ולא שמע לדבריה, משום שרצה שיתכפר לו במיתתו, כמבואר במדרש (ויק"ר כו ז).

ביאור הלשון 'מן שמיא' משום שיצאה בת קול

שם. בשפתי חכמים (ד"ה ומנין) העיר על הלשון 'מן שמיא', שלכאורה הן תיבות מיותרות. וכתב ליישב על פי המובא בגמרא להלן בסמוך שעל ידי בת קול נודע שמחלו לו[קב].

רק החלק שבין אדם למקום נמחל לו ולא החלק מצד בין אדם לחבירו

שם. בסדורו של שבת (שורש ו ענף ג עלה ג) הקשה, שבמדרש (ויק"ר כו ז) אמרו ששאול ובניו יפלו בחרב על שהרגו את הכהנים שבנוב, ולכאורה הוא סותר את המבואר בסוגייתנו שנמחל לו עון זה מפני שנתבייש בעבירה זו. וכתב ליישב, שהרי בין כשאדם מקיים מצוות שבין אדם למקום ובין כשמקיים מצוות שבין אדם לחבירו הרי הוא מקבל שכר טוב בין בעולם הזה ובין בעולם הבא, וכן כשעובר עליהם הוא נענש בעולם הזה ובעולם הבא[קג]. ולהמבואר, בחטא של שאול היו שתי רעות לשמים ולבריות, וכשנתבייש מפני שמואל, נמחל לו רק החלק שחטא כנגד הקב"ה מצד עבירות שבין אדם למקום, ונרמז כן בדברי הגמרא 'ומנין דאחילו ליה מן שמיא' שחלק העבירה שעשה 'לשמים', נמחל לו מחמת שנתבייש, אבל כנגד העבירה מצד בין אדם לחבירו במה שהרג את הכהנים, עדיין לא נמחל לו, ולכך הוצרך לקבל עונש בעולם הזה, על ידי שיהרגוהו[קד].

ובבית משה חיים (ד"ה ואמר רבה) כתב מתוך קושיא זו, שאין הכוונה שעל ידי מה שנתבייש מוחלין לו את כל עוונותיו, אלא שכשמתבייש בעבירה אחת, הרי זה מועיל לו שמענישים אותו בעולם הזה על כל העבירות, ואין ממתינים לו מלענשו בשביל שיענש לעולם הבא, אלא נפרעים ממנו מיד על כל העבירות שעשה[קה].

ביאור הלימוד מהפסוק שיהא עמו במחיצתו

עמי במחיצתי. בפרשת מרדכי (על העין יעקב, ד"ה עמי), ביאר, שלמדו כן ממה שכתוב (שמואל א' כח יט) 'ויתן ה' גם את ישראל עמך ביד פלשתים ומחר אתה ובניך עמי גם את מחנה ישראל יתן ה' ביד פלשתים', שסוף הפסוק לכאורה

צ. **ועוד** הקשה, מנין שלא הזכיר שאול באורים מפני שהתבייש, והרי אפשר שחשש פן ישיבנו שמואל שהוא גרם לעצמו על ידי שהרג את נוב עיר הכהנים ולכך לא הזכיר את האורים, ועוד דקדק, שהיה לגמרא לומר 'ולא קאמר אורים ותומים'. ועיין שם עוד מה שהקשה על המשך דברי הגמרא. וראה בהמשך דבריו שהאריך לבאר דברי הגמרא וליישב קושיותיו. צא. **וראה** עוד באילת אהבים (גור אריה יהודה ד"ה ומנין) מנין שכל העוונות נמחלים. צב. **ושלא** כרוב החוטאים שאינם מרגישים בחטאיהם, שיצרם מסיתם לומר שבדין עשו מה שעשו ולכך אינם שבים על רוב החטאים ונשארו העוונות בידם. צג. **שאפילו** המיתה עצמה, אם לא מת מתוך תשובה לא תועיל לו לכפר עליו. צד. **ונראה** כן בכוונתו ממה שהביא את הפסוק 'מפני כלמתך' שבגמרא בסוגייתנו, הנזכר בו ענין הכלימה. [וראה בבאר אברהם (להגר"א, תהלים סט ז) שבושה היינו כגון כשגנב, ויכול לשקר ולומר שהוא לקוח, וכלימה הוא כשנתברר שקרו ואין מענה בפיו]. צה. **וכן** בתשובות מים חיים (סי' טו). צו. **וראה** עוד בזה באהל משה (דונאט, ד"ה אמר רבה). צז. **הובא** בימי אברהם (גיטין שם).

צח. **ויש** להעיר, שלכאורה יש לדחות את הקושיא, שהרי הוא אמר שניסה בדברים אחרים, נביאים וכו', ולא נענה, הרי שאז מותר היה לו לשאול באורים ותומים. ואין לו לשאול באוב לפני שהוא שואל באורים ותומים. צט. **וראה** בימי אברהם (גיטין שם) מה שתירץ. וראה בילקוט ביאורים (גיטין בתוס' שם) שהאחרונים כתבו לפרש דברי הגמרא (שם) באופן אחר, ולפי דבריהם אין צריך לומר כחידוש התוספות. ק. **ולכאורה** לפי זה קשה, מנין מכאן שנמחלו 'כל' עוונותיו, שמא רק באותו עון שמתבייש בו, וראה לעיל בסמוך אם כוונת הגמרא היא גם לשאר העבירות. קא. **וראה** עוד ביישוב קושיית המהרש"א, באהבת איתן (בגליון העין יעקב, ד"ה כל העושה). קב. **וראה** בסדורו של שבת שהובא להלן בסמוך, שפירש באופן אחר את הלשון 'מן שמיא'. קג. **כמבואר** ברמב"ם (בפיהמ"ש בתחילת מסכת פאה). קד. **ועיי"ש** (אות ג) שביאר, שאם היה שאול שב בתשובה מלבד מה שנתבייש, היה נמחל לו גם מצד העבירה שבין אדם לחבירו. קה. **ועיי"ש** שביאר לפי דרכו את דיוק הגמרא מהנאמר לגבי שאול.

מיותר. ולכך דרשוהו שהכוונה היא ׳ומחר אתה ובניך עמי׳ במחיצתי, גם את מחנה ישראל וכו׳ יהיו עמי במחיצתי, שכולם הם בני העולם הבא[קו].

אין לומר שהמיתה כיפרה לו משום שאמר לו שמעתה הוא במחיצתו

שם. במלא הרועים (ד״ה ומנין) הקשה, שהרי אפשר שנתכפר לו על ידי המיתה, שהרי אפילו חילול השם נמחל על ידי המיתה[קז]. ותירץ, שממה שאמר לו כך עתה, משמע שבשביל הבושת נתכפר לו, ומעתה הוא ראוי להיות עמו במחיצתו אף קודם המיתה.

הטעם שלא דחו שדווקא למלך מוחלים לו את כל העוונות

שם. בחפץ ה׳ (ד״ה מלך) דקדק, מדוע לא דחו בגמרא שדווקא לגבי שאול שנתבייש מחלו לו, שכיון שהיה מלך הרי כלימתו גדולה, ואם כן נחשבת כלימתו שתועיל למחילת העוונות, וכמו שמצינו לעיל בסמוך שחילקו בגמרא בין מלך לשאר בני אדם. וכתב ליישב, שמה שאמרו לעיל בסמוך שדווקא על מלך צריך שיחלה האדם את עצמו עליו, אין הכוונה משום גדלותו, אלא משום שהכל תלויים בו ולכל אדם נוגעת צרת המלך, ואם כן הוא צריך לבקש רחמים על עצמו ועל רבים.

ובפירוש הריא״ף (על העין יעקב, ד״ה כל) כתב ליישב, שמה שלא ענה הקב״ה לשאול באורים ותומים היינו להורות שניטלה ממנו המלוכה, שעיקר האורים הוא שיהא המלך נשאל בו. ואם כן אין שייך לפרש שדווקא במלך אמרו כן.

הטעם שחכמים דרשו מבחיר ה׳ ולא דרשו מ׳עמי במחיצתי׳

ורבנן אמרי מהכא. פירש רש״י (ד״ה ורבנן), שחכמים סוברים שלמדים שנמחל לו העון, מפסוק אחר. **ובסמיכת חכמים** (ברש״י שם) דקדק, מה בא רש״י להוסיף בדבריו הללו[קח]. וביאר, שכוונת רש״י לבאר מה הוסיפו חכמים במה שדרשו מבחיר ה׳, שלפי השיטה הראשונה שלמדים שאמר לו שיהיה עמו במחיצתו, אף שיש ללמוד מכך שנמחל לו, אך יש לדון שמא לא נמחל לו משום שנתבייש בה אלא משום שהיו כל ימיו בתשובה. אמנם ממה שיצתה בת קול עכשיו ואמרה שהוא בחיר ה׳, יש ללמוד שמשום שנתבייש בה, נמחל לו אותו עון.

ובפרשת מרדכי (על העין יעקב, ד״ה מהכא) ביאר הטעם שחכמים לא דרשו כן מהפסוק הקודם שיהא עמו במחיצתו, משום שמבואר לקמן (לד:) שכל הנביאים נתנבאו לבעלי תשובה אבל צדיקים גמורים ׳עין לא ראתה׳, ור׳ אבהו אמר שמקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד, נמצא שבין לרבי יוחנן ובין לר׳ אבהו כיון שהיה שאול בעל תשובה אי אפשר שיהיה במחיצה אחת עם שמואל שהיה צדיק גמור, ולכך לא דרשו כן מהפסוק ׳עמי׳ שיהא עמו במחיצתו.

קושיא שמא נתכפר לו על ידי המיתה

יצתה בת קול ואמרה בחיר ה׳. במלא הרועים (ד״ה ומנין) הקשה איך דייקו חכמים מ׳בחיר ה׳ שהיה אחר מותו, ואם כן אפשר שנתכפר לו על ידי המיתה, ומנין שנתכפר לו משום הבושה[קט].

ביאור סוגיית הגמרא לפי הטעמים שבאמירת שלוש פרשיות שבקריאת שמע

ביקשו לקבוע פרשת בלק בקריאת שמע[קי]. כתבו התוספות (ד״ה בקשו), שבירושלמי (פ״א ה״ה) מבואר שלכך תקנו חז״ל לומר את השלוש[קיא] פרשיות בקריאת שמע, לפי שנרמזו בהן עשרת הדברות[קיב]. **ובמשנה ברורה** (סי׳ סא סק״ג) כתב, שבשעת אמירת קריאת שמע צריך האדם להתבונן שלא יבוא לעבור על אחת מעשרת הדברות.

ובאחרונים מצינו שדקדקו בכוונת התוספות במה שהביאו דברי הירושלמי, וביארו בכמה דרכים:

א. במקום שמואל (שו״ת סי׳ עא) ביאר, שכוונתם ליישב שתי קושיות. האחת, שהרי כשהקשו בגמרא להלן בסמוך מפני מה קבעו לומר פרשת ציצית, היינו שהיה ראוי לקבוע פרשת בלק, ולא יאמרו פרשת ציצית כלל[קיג], ואם כן אין כאן טורח ציבור, וממילא לא שייך תירוץ הגמרא [בתחילת הענין] שלא קבעו לומר פרשת בלק מפני טורח הציבור, ולפי זה יש לתמוה על קושיית הגמרא הראשונה ׳מאי טעמא אילימא משום דכתיב בה אל מוציאם ממצרים, לימא פרשת רבית ופרשת משקלות דכתיב בהן יציאת מצרים׳, שהיה לגמרא להקשות על התירוץ שלא קבעו לאומרה מפני טורח ציבור, שכיון שנזכר בפרשת בלק ענין יציאת מצרים, לא היה צריך לתקן לומר פרשת ציצית, וממילא לא יהיה טורח ציבור[קיד]. והקושיא השניה היא, מדוע הקשו כאן מפני מה קבעו לומר פרשת ציצית, שהיה לגמרא להקשות כן על עיקר מצות קריאת שלוש פרשיות בקריאת שמע, שאין לומר שנצרך לאומרה מפני הזכרת יציאת מצרים, שהרי מבואר לקמן (יד:) שדי במה שיאמרו ׳מודים אנחנו לך וכו׳ שהוצאתנו מארץ מצרים׳.

ולזה ביארו התוספות שדווקא לפי דברי רבי יהודה בר זבידא, שמפני טורח הציבור אין אומרים פרשת בלק, יש להקשות שלא יאמרו פרשת ציצית, שלולא דבריו הרי משום הטעם שכתוב בירושלמי צריך לומר פרשת ציצית הואיל ונרמז בה מעשרת הדברות, ולכן הקשה המקשן הראשון שנאמר פרשת רבית ומשקלות, ולא הקשה שיבטלו אמירת פרשת ציצית. אמנם הרי בירושלמי מצינו שנחלקו אמוראים בטעם קריאת הפרשיות הללו בכל יום, אם מפני שכתוב בהם שכיבה וקימה, או מפני שנכללו בהן עשרת הדברות, ונראה שלהסובר שתקנו לאומרם מפני עשרת הדברות הכלולים בהם, ודאי לא בקשו לקבוע פרשת בלק, כיון שלא רמוז בה עשרת הדברות. ורק להסובר שהטעם הוא מפני שנאמר בהן שכיבה וקימה, אפשר שבקשו לקבוע אמירת פרשת בלק, כיון שנאמר בה שכיבה וקימה, ונמנעו מכך מפני טורח הציבור. והיינו מה שהקשו בגמרא, שמאחר שטעם אמירת הפרשיות אינו מחמת עשרת הדברות הכלולים בהם, אלא מפני שהוזכר בהם שכיבה וקימה, אם כן יש להקשות מפני מה קבעו פרשת ציצית, שהיה אפשר לבטל אמירתה ולומר חילוף זה את פרשת בלק. וקושיא זו אפשר להקשותה רק לבסוף, דהיינו לאחר שאמרו שטעם אמירת השלוש פרשיות הוא מפני שכיבה וקימה שהוזכר בהם.

ב. בברכת יהודה (סמיכת חכמים, ברש״י שם) תמה, מה נתכוונו התוספות במה שהביאו את דברי הירושלמי, שלכאורה הוא נגד המבואר בסוגייתנו להלן בסמוך הטעם שקבעו לומר פרשת ציצית בקריאת שמע, והיה לתוספות לכתוב שהירושלמי חולק בזה על הבבלי, ועוד יש לתמוה מדוע כתבו כן התוספות על אריכות לשון הגמרא ׳בקשו לקבוע׳ וכו׳, ולא על המשך דברי הגמרא מפני מה קבעו פרשת ציצית בקריאת שמע. וכתב לבאר כוונת התוספות על פי מה שיש לדקדק בלשון הגמרא שלא אמרו בקיצור לשון שבקשו לקבוע פרשת בלק, והטעם שלא קבעוה וכו׳, ומדוע כפלה הגמרא לומר ׳ומפני מה לא קבעוה׳, שמשמע מכך שיש טעם נוסף לאומרה, מלבד הטעם המבואר בגמרא להלן בסמוך. ובזה מיושב מה שהביאו התוספות את לשון הגמרא, לרמז שיש לדקדק כן.

וליישב דקדוק זה, הביאו התוספות את דברי הירושלמי, שתקנו לומר את השלוש פרשיות מפני שמרומז בהן עשרת הדברות, ומבואר לעיל (בע״א) שאין אומרים עשרת הדברות בכל יום מפני המינין שלא יאמרו שרק עשרת הדברות ניתנו למשה מסיני, וא״כ קשה מדוע אומרים את הפרשיות הללו לרמוז לעשרת הדברות, ולכן אמרו בגמרא שבקשו להוסיף את פרשת בלק, בשביל שלא יאמרו שרק עשרת הדברות הרמוזים בפרשיות הללו, נאמרו למשה מסיני, וזהו שאמרו ׳ומפני מה לא קבעוה׳, דהיינו שהיה ראוי לקובעה מהטעם הנזכר, והשיבה הגמרא, שמפני טורח הציבור לא קבעוה[קטו].

בקשו לקבוע אמירת פרשת בלק כשהפילוסופים פקפקו באמיתות התורה

שם. בפרשת מרדכי (על העין יעקב, ד״ה בקשו) ביאר, שכוונת הגמרא היא שבשעה שנתרבו הפילוסופים חוקרי הטבע והתחילו להטיל ספיקות באמיתות

קו. **וראה** עוד בפירוש הריא״ף (על העין יעקב, ד״ה כל) שביאר את דרשת הגמרא מהפסוק. קז. **וראה** בפירוש הריא״ף (על העין יעקב, ד״ה כל העושה) שעמד בקושיא זו, על פי מה שאמרו חז״ל (ילקוט שמעוני שמואל א׳ רמז קמא) שאמר שמואל לשאול אם אתה שומע לעצתי ליפול בחרב תהא מיתתך כפרה עליך, ויהא גורלך עמי במקום שאני שרוי שם, ושמע שאול לעצתו ונהרג הוא ובניו עמו שיהא חלקו עם שמואל הנביא שנאמר ׳עמי׳, עמי במחיצתי. קח. **ועוד** דקדק מדוע האריך רש״י (ד״ה והוקעונם), לבאר את מעשה הגבעונים. קט. **ראה** בבית משה חיים (ד״ה ואמר רבה), מה שתירץ. קי. **ראה** איתן האזרחי (ירח האיתנים ד״ה אמר) שהאריך לבאר הסוגיא. קיא. **ראה** בשפתי חכמים (בתוס׳ שם) שהביא דברי הפני משה (לירושלמי שם) שכתב בתחילה שדברי הירושלמי הם דווקא על שתי פרשיות הראשונות, והעיר השפתי חכמים שמדברי התוספות נראה שגרסו בדברי הירושלמי ׳שלוש פרשיות׳. ועיי״ש עוד בהמשך דברי הפני משה. קיב. **וז״ל** הירושלמי (שם), ׳מפני מה קורין שתי פרשיות הללו בכל יום, ר׳ סימון אמר מפני שכתוב בהן שכיבה וקימה, ר׳ לוי אמר מפני שעשרת הדברות כלולין בהן, אנכי ה׳ אלהיך - שמע ישראל ה׳ אלהינו, לא יהיה לך אלהי׳ אחרי׳ על פני - ה׳ אחד, לא תשא את שם ה׳ אלהיך לשוא - ואהבת את ה׳ אלהיך, מאן דרחים מלכא לא לישתבע בשמיה ומשקר, זכור את יום השבת לקדשו - למען תזכרו, ר׳ אומר זו מצות שבת שהיא שקולה כנגד כל מצותיה של תורה, דכתיב ׳ואת שבת קדשך הודעת להם ומצות וחוקי׳ ותורה צוית׳ וגו׳, להודיעך שהיא שקולה כנגד מצותיה של תורה, כבד את אביך ואת אמך - למען ירבו ימיכם וימי בניכם, לא תרצח - ואבדתם מהרה, מאן דקטיל מתקטיל, לא תנאף - לא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם, א״ר לוי ליבא ועינא תרין סרסורי דחטאה, כתיב ׳תנה בני לבך לי ועיניך דרכי תצרנה׳ אמר הקב״ה אי יהבת לי ליבך ועינך אנא ידע דאת לי, לא תגנב - ואספת דגנך, ולא דגנו של חברך, לא תענה ברעך עד שקר - אני ה׳ אלהיכם וכתיב וה׳ אלהים אמת, מהו אמת א״ר אבון שהוא אלהים חיים ומלך עולם, א״ר לוי אמר הקב״ה אם היעדת לחבירך עדות שקר מעלה אני עליך כאילו היעדת עלי שלא בראתי שמים וארץ, לא תחמוד בית רעך - וכתבתם על מזוזות ביתך, ביתך ולא בית חבירך׳. והובאו דברי הירושלמי בתוספות ר״י החסיד (ד״ה בקשו). וראה עוד בב״י (סי׳ סא ד״ה יש נוהגין) מה שרמז בשלוש פרשיות שבקריאת שמע. ועיין שפתי חכמים (בתוס׳ שם) בביאור דברי הירושלמי, ומה שציין בעיקר חובת קריאת שמע, אם מן התורה די בפסוק אחד. קיג. **אמנם** באילת אהבים (גור אריה יהודה, ד״ה בקשו) נראה שביאר שבקשו לקבוע שאחר קריאת פרשת ציצית, יקראו גם כן פרשת בלק. ועיי״ש שביאר לפי דרכו את המשך דברי הגמרא. קיד. **והיינו** שאת הקושיא המאוחרת בגמרא, ראוי להקשות בתחילת הענין. קטו. **וראה** עוד באברהם את עיניו (ד״ה פרשת ציצית), בביאור כוונת דברי התוספות.

התורה מפני השכלתם המזויפת, אז בקשו לקבוע לומר פרשת בלק, שהרי לכך נכתבה בתורה להורות לדורות הבאים שאף בימי משה רבינו עמדו בלק ובלעם להטיל ספקות במופתים שעשה, וכשהתבוננו בכל מעשיו ראו בעצמם שמה שמשה רבינו עושה הוא נגד חוקי הטבע, ועל ידי כן תתחזק הדת כנגד המכחישים. וביארה הגמרא, שלא הטריחו את הציבור מפני איזה יחידים הטועים בדעתם אחר הפילוסופים. ולפי זה יבוארו דברי הגמרא בהמשך, שמשום שנאמר בה 'כרע שכב כארי וכלביא', שהיא מה שהודה בלעם על נצחיות ישראל ואמיתת תורתם, ושגם בשעת מפלתן שורה עליהם השכינה ואי אפשר להזיק להם.

הטעם שלא הקשו מפרשיות 'קדש לי' או 'והיה כי יביאך'

לימא פרשת ריבית ופרשת משקולות דכתיב בהו יציאת מצרים. תמה הפני יהושע (ד"ה אמר), שלכאורה היה לגמרא להקשות מפרשיות 'קדש לי', או 'והיה כי יביאך', שעיקרן הוא על יציאת מצרים ממש, ובתפילין הם כתובים עם פרשת שמע והיה אם שמוע, ואם כן גם בקריאת שמע ראוי לאומרם אחר שמע והיה אם שמוע. וכתב ליישב על פי המבואר בילקוט (פרשת ואתחנן) שדרשו מהפסוק 'והיו הדברים האלה על לבבך ושננתם לבניך' וכן מ'ולמדתם אותם' יכול יהא פרשת קדש והיה כי יביאך גם כן בשינון, תלמוד לומר 'אלה', אלו בשינון ואין 'קדש והיה כי יביאך' בשינון, ואם כן לא היתה הגמרא יכולה להקשות מהפרשיות הללו כיון שנתמעטו מפסוק, מה שאין כן לענין פרשת ריבית ומשקולות לא שייך לומר שנתמעטו מ'אלה', שמסתבר לומר שמיעוט הפסוק הוא בדבר הדומה לו, דהיינו 'קדש והיה כי יביאך' שהן פרשיות הכתובות לגבי תפילין כמו 'שמע' ו'והיה אם שמוע' שהן כתובות בתפילין ואומרים אותן בקריאת שמע. וכתב להוכיח כדבריו, שאם נאמר שמ'אלה' ממעטים לגמרי את כל הפרשיות, אם כן יש למעט גם את פרשת ציצית משינון.

ובשדה יצחק (ד"ה לימא) כתב ליישב, שבפרשת 'קדש' וכן בפרשת 'והיה כי יביאך' כתוב 'אני ה' אלוקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים' כפי שכתוב בפרשת ציצית, מה שאין כן בשאר מקומות שנזכר בהם יציאת מצרים, לא כתוב כן.

הדמיון ללביא על שהוא קם בזריזות

דכתיב ביה כרע שכב כארי וכלביא מי יקימנו. רש"י (ד"ה כרע) פירש, שלכך יש לאמרו משום שהוא דומה ל'בשכבך ובקומך' שהקב"ה שומרנו בשכבנו ובקומנו לשכב שלוים ושקטים כארי וכלביא. וביאר **המהרש"א** (ח"א ד"ה משום), שהדמיון ללביא הוא, שהרי ודאי אין מי שמקימו אלא הוא קם מאליו בזריזות, וכך יש לאדם לעמוד מאליו בזריזות בזמן קריאת שמע של שחרית שלא יעבור זמנו.

כוונת הגמרא גם לפסוק שנזכר בו יציאת מצרים

שם. בפני יהושע (ד"ה אלא אמר) כתב, שלכאורה נראה שאין כוונת הגמרא לפסוק זה בלבד, שהרי יש להזכיר גם כן את הפסוק 'אל מוציאם ממצרים', שנזכרו בו שני עניינים, ענין יציאת מצרים וגם ענין שכיבה וקימה.

איזה פסוק מובא בקושיית הגמרא

שם. המהרש"א (ד"ה דכתיב) דקדק, מדוע נקטה הגמרא את התיבות 'וכלביא מי יקימנו' שהרי מתיבות הללו לא משמע קימה של שחרית. וכתב שמסתבר להגיה שכוונת הגמרא היא על הפסוק 'הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא לא ישכב עד יאכל טרף', שמפסוק זה מצינו שדרשוהו על קריאת שמע של שחרית ושל ערבית, כמבואר במדרש תנחומא (בלק יד). **ובעדות ביהוסף** (סלמון, שו"ת סי' סח) דחה דברי המהרש"א, שאף שבמדרש תנחומא דרשו פסוק זה על קריאת שמע, מכל מקום הגמרא בסוגייתנו לא דרשה מפסוק זה, משום שנזכר בו תחילה ענין קימה, והוא היפך סדר הפסוק 'ובשכבך ובקומך' שבקריאת שמע, וכמבואר לעיל (ג.) שהתנא העדיף לנקוט כלשון הפסוק שהקדים שכיבה, ולכך הגמרא בסוגייתנו הביאה פסוק שנכתב בו תחילה שכיבה ואחר כך קימה[קטז]. וכתב שכן נראה מדברי רש"י (ד"ה כרע), שלא פירש את כוונת הגמרא שישראל מתגברים בשכבם ובקומם לקיים מצות קריאת שמע, אלא פירש שהכוונה היא שהקב"ה שומרנו בשכבנו ובקומנו.

הטעם שלא נקטו את הפסוק 'כרע רבץ כאריה וכלביא מי יקימנו'

שם. באברהם את עיניו (ד"ה אלא אר"י) הקשה, מדוע נקטה הגמרא פסוק שאמר בלעם הרשע, לכאורה היה לגמרא להעדיף ולהקשות מפסוק שאמר יעקב אבינו (בראשית מט ט) 'כרע רבץ כאריה וכלביא מי יקימנו', ובזה לא שייך ליישב שאין לאמרה מפני טורח הציבור, שהרי היא פרשה קטנה[קיז]. ותירץ, שמשום שלא כתוב 'כרע שכב' לא הקשו בגמרא מפסוק זה. ועוד תירץ, שיעקב אמר כן על יהודה בלבד ולא על שאר השבטים, אבל הפסוק שאמר בלעם אמור על כל ישראל, ולכך הקשו ממנו.

הטעם שבקשו לקבוע אמירת פרשת בלק יותר משאר פרשיות

שם. בפני יהושע (ד"ה אלא אמר) תמה מדוע ביקשו לקבוע פרשת בלק בקריאת שמע משום הפסוק של יציאת מצרים ושכיבה וקימה, והרי יש בתורה כמה פסוקים כעין זה. וכתב שלכאורה נראה ליישב, שיש טעם נוסף להזכיר ענין בלק בכל יום, משום 'עמי זכר נא מה יעץ בלק מלך מואב' (מיכה ו ה), משמע שיש צד חיוב לזוכרו, ואע"פ שיש לומר שפשטות כוונת הכתוב היא לזכירה בלב, מכל מקום הרי דרשו בירושלמי מ'והגית בו יומם ולילה' שהגיות היום והלילה שוים, ולענין פרשת ציצית יש תנאים הסוברים שאין לאמרה בלילה, כמו ששנינו להלן בסמוך, לכך בקשו לקבוע דווקא פרשת בלק שאפשר לאומרה בין ביום ובין בלילה, ובזה הגיות היום והלילה יהיו שוים, ויתקיים בזה מאמר הנביא 'זכר נא' בזכרון בפה ממש[קיח].

החילוק בין כשמפסיק באמצע פסוק לבין כשמפסיק באמצע פרשה

כל פרשה דפסקה משה רבינו פסקינן דלא פסקה משה רבינו לא פסקינן. מבואר בגמרא שבקריאת פרשה שבתורה, אין להפסיק באמצעה. ובתענית (כז:) ובמגילה (כב.) מבואר דין זה לענין הפסקה באמצע פסוק, שאין להפסיק באמצעו[קיט].

ובטורי אבן (ר"ה לג. ד"ה עד) הקשה, שהרי בתענית (שם) משמע שדווקא באמצע הפסוק אין להפסיק, אבל אין איסור באמירת פסוק אחד מתוך פרשה שלמה.

וכתב לחלק, שנראה לומר שהאיסור באמירת פסוק אחד הוא דווקא כשאין דעתו להשלים את כל הפרשה לאחר זמן, כגון שאומר רק 'כרע רבץ', שהרי אין דעתו להשלים כלל את אמירת כל הפרשה שבתורה לגבי בלעם, אבל כשדעתו להשלים את כל הפרשה, אפשר לקרוא בינתיים רק פסוק אחד. מה שאין כן באמירת מקצת פסוק אחד מתוך כל הפרשה, אסור אף כשדעתו להשלים את כל הפרשה.

מדוע השמיטו הפוסקים דין סוגייתנו ומדוע אנו אומרים בתפילות כמה פסוקים

שם. באפרקסתא דעניא (שו"ת ח"ב או"ח סי' כד) דקדק, שהרי כשהגמרא מקשה שיאמרו רק פסוק זה, ודאי כוונת הקושיא שיאמרו פסוק שלם, או אפילו שלושה פסוקים שבזה אין טורח, ומכל מקום מבואר מדברי הגמרא שאסור לומר פסוק או פסוקים מתוך פרשה אחת בתורה. וקשה, שהרי אנו אומרים בתפלות ופיוטים, פסוקים שבתנ"ך. ועוד יש לתמוה שהרמב"ם והטור והשו"ע השמיטו דין זה לגמרי[קכ].

וכתב, שאין ליישב את הקושיות הללו, שמשום שאין ההלכה כן וכנראה ממה שהשמיטוהו הפוסקים, לכך אנו אומרים פסוקים בתפילות ובפיוטים[קכא], שהרי לשון הגמרא הוא 'גמירי', ואם כן אפילו אם נאמר שאין הכוונה שהיא הלכה למשה מסיני, וכמו שכתב רש"י ביומא (לג.), אלא שהיא מסורת מאבותינו, וכמו שכתב רש"י בפסחים (נג.)[קכב], מכל מקום יש לתמוה מנין לנו לומר שאין נוקטים להלכה כפי המסורת שבידי אבותינו. ועוד, שאם נאמר שאין ההלכה כן, יש להקשות לפי ההלכה, שכיון שאפשר לומר פסוק זה בלבד, יש לתקן לאמרו.

כוונת הגמרא לחלק אימתי מותר להפסיק באמצע ענין

שם. בנשמת חיים (שו"ת סי' ט) דקדק מדוע האריכה הגמרא לומר 'כל פרשה דפסקה משה רבנו פסקינן דלא פסקה משה רבינו לא פסקינן', היה לגמרא לומר בקיצור דברים, שאין מפסיקים באמצע פרשה, והדבר פשוט שהכוונה היא לפרשה שפסקה משה רבינו, שהרי אם לא פסקה משה אינה פרשה. וכתב לבאר כוונת הגמרא, על פי מה שמצאנו בלשון המשנה (מגילה כד.) 'היו שלשתן ג' פרשיות, קורין אחד אחד', והר"ן (מגילה שם) פירש שאין כוונת המשנה דווקא לשלוש פרשיות אלא לשלושה עניינים חלוקים[קכג]. ומבואר לפי דבריו ש'ענין' נקרא פרשה. וביאר ש'כל פרשה' היינו שכל ענין דפסקה משה רבינו בפתוחה או סתומה, מותרים גם אנחנו לפסוק שם, אף אם הוא באמצע הפרשה, פירוש באמצע הענין, מכל מקום אם פסקה משה רבינו פסקינן, וכל פרשה דלא פסקה משה, פירוש כל ענין שלא הפסיקו משה בפתוחה או סתומה, לא פסקינן באמצע

קטז. וכן כתב באברהם את עיניו (ד"ה אלא אר"י) ליישב את הגירסא שלפנינו. קיז. יש להעיר, שלפי מה שכתב הפני יהושע (ד"ה אלא אמר), שנראה שאין כוונת הגמרא לפסוק בלבד, אלא גם לענין יציאת מצרים שבפסוק שלאחריו, יש ליישב, שלכך לא מקשה הגמרא מהפסוק שאמר יעקב. קיח. וכתב שכן משמע קצת מלשון הירושלמי (פ"א ה"ה) שאמר ר"א מפני שכתובה בתורה ובנביאים וכתובים. קיט. ולדעת שמואל (מגילה שם), אפשר להפסיק באמצע הפסוק. וראה בבית יצחק (ווייס, מגילה שם) אם שמואל חולק רק באופן מסוים. קכ. וראה בקושיא זו, באומר השכחה (ד"ה כל פרשה) וביד המלך (קריאת שמע פ"א ה"ג). קכא. אמנם במגן אברהם (בהקדמה לסי' רפב) חידש, שכשקוראים את הפסוקים דרך תחינה ובקשה, מותר לחלק את הפסוק או את הפרשה. והובאו דבריו להלן בסמוך. קכב. וראה בקהלת יעקב (אלגזי, מדות חכמים אות סד) שפעמים הכוונה להלכה למשה מסיני, ופעמים שהכוונה היא למסורת מאבותינו, ועיין ברכת אהרן (אות לה) מה שהוסיף לציין בזה. ועיין בזה בשדי חמד (מערכת ג' סי' מז), באריכות. קכג. שכן מבואר בגמרא שכוונת המשנה היא כגון ג' הפרשיות 'כי כה אמר ה' חנם נמכרתם', 'כי כה אמר ה' א' מצרים ירד עמי בראשונה', 'ועתה מה לי פה

הענין, וכל זה באמצע הענין, אבל אם מסיים איזה ענין ומתחיל ענין אחר מותר להפסיק שם אף שאין שם פתוחה או סתומה[קכד].

קושיא על דברי הרשב"א כשלא אמר מעיקר המצוה יכול להפסיק

שם. בגמרא (לקמן יד:) הובאו דברי רב שמואל בר יהודה, שבארץ ישראל היו אומרים בתפילת ערבית 'דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אני ה' אלקיכם אמת', והקשה אביי, שהרי אמר רב שאם התחיל את הפרשה גומר, וכיון שאמר 'ואמרת אליהם' הרי זה התחלה. והשיב רב פפא שלדעת בני ארץ ישראל גם 'ואמרת אליהם' אינה התחלה, עד שיאמר 'ועשו להם ציצית'. והקשה **הרשב"א** (יד: ד"ה אמר) והרי מכל מקום אסור לפסוק באמצע פסוק, ואם כן היאך היו קוראים 'אני ה' אלקיכם'. וכתב ליישב, שאם לא אמר מעיקר המצוה כלום, אפשר להפסיק באמצע הפסוק[קכה]. **וביד המלך** (קריאת שמע פ"א ה"ג ד"ה אמנם כל) הקשה על דבריו מסוגייתנו, שבפרשת בלק לא שייך בו עיקר המצוה, ומכל מקום אמרו בגמרא שכל פרשה שלא פסקה משה רבינו, אין פוסקים באמצעה[קכו].

חילוקי דינים בענין הפסק באמצע פסוק או באמצע פרשה

שם. במפרשים ובפוסקים מצינו כמה חילוקי דינים בענין הפסק באמצע פסוק או באמצע פרשה, וכדלהלן[קכז]:

א. בפאר אהרן (שו"ת סי' י) כתב, שלשיטת הרי"ף והבעל המאור ועוד **ראשונים**, דין הגמרא שכל פסוק שלא פסקו משה אין מפסיקים בו, הוא רק אם אמרו דרך קריאת התורה דרך לימוד, אבל כשאומרו דרך שבח או דרך תפלה או דרך קבלת עול מלכות שמים, לא נאמר כלל זה.

ב. במגן אברהם (בהקדמה לסי' רפב) חידש, שכשקוראים את הפסוקים דרך תחינה ובקשה, מותר לחלק את הפסוק או את הפרשה[קכח]. ועוד חידש המגן אברהם (שם), שאם דעתו להשלים את הפרשה אפילו למחר, אפשר שמותר להפסיק באמצע הפרשה או הפסוק[קכט]. ועוד כתב המגן אברהם (סי' תכב סק"ח) **בשם הכלבו**, שדווקא בפסוקי תורה ונביאים אין להפסיק, אבל בפסוקי כתובים אפשר שמותר להפסיק באמצעם[קל].

ג. במגן גבורים (נתמזון, סי' נא בשלטי הגבורים סק"ג) הביא **שביבין ובועז** (ח"ב סי' ג) כתב, שבמקום שיש אתנחתא או פיסוק טעמים אחר, הרי זה כאילו שפסקו משה, כיון שטעמי המקרא הם הלכה למשה מסיני ומותר להפסיק במקום זה[קלא].

ד. כתב **המהר"ם שיק** (שו"ת, או"ח סי' קכד) שהאיסור הוא רק אם רוצה לומר את הפסוק משום איזה חיוב או דרשה, אבל אם אומרו רק דרך צחות, מותר להפסיק באמצעו.

ה. בשרידי אש (שו"ת ח"ג סי' פו) כתב לבאר הטעם שקוראים בחול המועד 'והקרבתם', אף שהוא פסוק שבאמצע הפרשה, שיש לחלק בין כשקורא פעם אחת בשנה, לבין כשקורא תמיד את הפסוק, וכגון קריאת פרשת בלק שבקשו לקובעה לאמרה בקריאת שמע בכל יום[קלב].

ביאור שאלת הגמרא שגם באמירת פרשת ציצית יש טורח

פרשת ציצית מפני מה קבעוה[קלג]. בצבי וחמיד (ד"ה אמר) דקדק, שהרי מבואר במשנה להלן בסמוך שקבעוה מפני הזכרת יציאת מצרים בלילות, וכל שכן שצריך להזכיר ביום את ענין יציאת מצרים. והיה לגמרא לשאול כן אחר דברי המשנה להלן בסמוך. וביאר, שהמקשן ידע שקבעו לומר פרשת ציצית מפני יציאת מצרים שבה, אלא שהקשה שכיון שמבואר בגמרא שאין אומרים פרשת בלק מפני טורח הציבור, אם כן ראוי היה שלא לקבוע לומר פרשת ציצית שגם באמירתה יש טורח הציבור. ועל זה השיבה הגמרא שיש בה חמשה דברים יותר ממה שיש בפרשת בלק, מלבד ענין יציאת מצרים.

בכוונת הגמרא שיש בה ה' דברים ו[illegible] בגמרא ששה דברים

מפני שיש בה ה' דברים. המהרש"א (ד"ה מפני) דקדק, שהרי הגמרא מונה ששה דברים ומדוע אמרו בגמרא שהם חמשה דברים. וכתב, שבילקוט לא מנו את ענין 'מינות', ולפי זה הרי הם חמישה. וכתב ליישב גירסת הגמרא שלפנינו, ש'עול מצוות' נחשב לאחד עם 'מינות', שכוונת הכתוב היא שאנו מצווים לזכור את כל מצוות ה', ולא לתור אחר המינות, שעל ידה לא יקיים את מצוות ה'. **ובתוספות הרא"ש** (ד"ה זו) כתב, ש'מינות' הוא בכלל 'עבודה זרה'. **והאחרונים**[קלד] תירצו, שכוונת הגמרא שיש בפרשת ציצית חמשה דברים יותר ממה שיש בפרשת בלק, דהיינו מלבד ענין יציאת מצרים[קלה].

היכן נרמז עול מצוות בפרשת ציצית

עול מצוות דכתיב וראיתם אותו וזכרתם את כל מצוות ה'. רש"י (ד"ה עול מלוות) פירש, שעול מצוות נזכר בפסוק 'ועשיתם את כל מצותי'. ובהגהות וציונים הביא, שבדקדוקי **סופרים** כתב, שנראה מדבריו שלא גרס בגמרא כפי הגירסא שלפנינו, אלא הלימוד הוא מהפסוק שהביא הוא.

אמנם באברהם את עיניו (ד"ה עול) ביאר, שרש"י שינה מדברי הגמרא, משום שאם היתה הגמרא אומרת 'מצוות סתם' היה אפשר להביא פסוק שנאמר בו זכירה, אבל 'עול מצוות' משמעותו ענין עשיית המצוות, לכך נקט את הפסוק 'ועשיתם' וגו'.

הטעם שדרשו את הפסוק ל'מינות'

אחרי לבבכם זו מינות[קלו]. בבית ישראל (דירנפלד, ד"ה נקטו) הביא **בשם הגאון ר' העשל אשכנזי**, שיש לדקדק שהרי גם שאר עבירות תלויות בלב. וביאר על פי מה שאמרו (ירושלמי ברכות פ"א ה"ה) שהעין רואה והלב חומד, ולפי זה לכאורה היה לפסוק להקדים את ענין הראיה ולומר 'ולא תתורו אחרי עיניכם ואחרי לבבכם'. ולפיכך ביארה הגמרא שאחרי לבבכם זו מינות, שהאפיקורסות מתחילה מן הלב, כשיתחיל לחשוב מחשבות נפסדות, ולאחר מכן ילך אחר שרירות עיניו ויתמכר אל מעשים רעים וחטאים. ולזה הוכיחה הגמרא מהפסוק 'אמר נבל בלבו אין אלוקים', שלאחריו נאמר 'השחיתו התעיבו עלילה'.

מדברי הרמב"ם נראה שהוא איסור תורה

אחרי עיניכם זה הרהור עבירה[קלז]. בשבט הלוי (שו"ת ח"ה סי' קנז) כתב, שמדברי הרמב"ם כשהביא דרש זה להלכה (בספר המצוות בלאוין מ"ז, ובחיבורו ע"ז פ"ב ה"ג), נראה שהוא מן התורה[קלח], ואע"פ שלא הביאו במקומו (הלכות איסו"ב) אין מזה הוכחה בדרכי רבינו, כידוע.

הזכרת יציאת מצרים ידי קריאת פרשת ציצית

מזכירין יציאת מצרים[קלט] בלילות[קמ]. פירש **רש"י** (ד"ה מזכירין), שאומרים בלילות פרשת ציצית שבקריאת שמע, מפני שנזכר בה ענין יציאת מצרים. ואע"פ שאין ציצית נוהגת בלילה (מנחות מג.), ככתוב (במדבר טו לט) 'וראיתם אותו וזכרתם', פרט לכסות לילה[קמא], מכל מקום אומרים אותה מפני הזכרת יציאת מצרים[קמב].

ובקול הרמ"ז (פ"א מ"ה) כתב, שאף שמתוך כך אפשר לטעות ולומר שלהלכה ציצית נוהגת בלילה, מכל מקום קוראים אותה ולא חששו לכך, כיון שיש לתלות שאומרים אותה לקיים בה מצות הזכרת יציאת מצרים[קמג].

נאם ה'', והם ג' פסוקים סמוכים זה לזה בישעיה (נג), ואין שם שום הפסק בין הפסוקים כהפסק שבין הפרשיות, [וכבר העיר בזה במנחת שי (ישעיה שם) שלא מצא כן בשום ספר שיהיו ג' פסוקים האלה ג' פרשיות]. ולדברי הר"ן מיושב. **קכד. ועיי"ש** מה שפסק לפי זה. **קכה. עיי"ש** הוכחת הרשב"א לדבריו. **קכו. ועיין** שם מה שהקשה עוד על הוכחת הרשב"א כדבריו, וביאר דברי הגמרא (יד:) באופן אחר מביאור הרשב"א [ויש להעיר, שלכאורה יש ליישב בפשיטות, שכוונת הרשב"א היא, שבפרשה שעיקרה אמירתה היא עבור מצוה, אזי אם אומר סוף פסוק שאין בו מהזכרת המצוה, אין איסור בדבר. אבל בפרשה שאין בו הזכרת מצוה כלל, א"כ אסור לומר פסוק אחד מהפרשה, שכבר יש חשיבות באמירתו, שהרי אינו אומר את כל הפרשה]. **קכז. בסוגייתנו** מבואר שבקריאת פרשה שבתורה, אין להפסיק באמצעה. ובתענית (כז:) ובמגילה (כב.) מבואר דין זה לענין הפסקה באמצע פסוק, שאין להפסיק באמצעו. **קכח. ועיי"ש** במחצית השקל שביאר שמקור דברי המגן אברהם, הם בב"י (סי' מט) בשם הירושלמי. וראה באפרקסתא דעניא (שו"ת ח"ב או"ח סי' כד) שדן בדבריהם. **קכט. ובטורי** אבן (ר"ה לא. ד"ה עד) כתב לחלק, שפסוק שלם מהפרשה אפשר לומר אם דעתו להשלים, אבל מקצת מהפסוק אי אפשר לומר גם אם דעתו להשלים. **קל. וראה** במור וקציעה (או"ח סי' נא) מה שדן בזה, וראה עוד בזה בציץ אליעזר (שו"ת חי"ט סי' ז). **קלא. וראה** בחתם סופר (שו"ת או"ח סי' י) מש"כ בזה. וראה ב'שדה צופים' (פרידמן), שהביא מדברי הפוסקים בזה. **קלב. וראה** עוד בענין הכלל במוזכר בגמרא, בנשמת חיים (שו"ת סי' ט) ובציץ אליעזר (שו"ת חי"ט סי' ז), ובילקוט ביאורים (תענית כז:) בדברי הגמרא 'כל פסוק דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן'. **קלג. בברכת** ה' (ד"ה ויש להבין) הקשה, שהיה לגמרא לומר שקבעוה מפני שיש בה עשרת הדברות, וכמו שהביאו התוספות (ד"ה נקטו) מדברי הירושלמי, עיי"ש מה שתירץ. ועיין בזה בפרחי כהונה (ד"ה פרשת, הובא ב'ועד לחכמים'). **קלד. אברהם** את עיניו (ד"ה פרשת ציצית) מלא הרועים (ד"ה מפני) מעיל שמואל (ד"ה פרשת, הובא באסיפת זקנים החדש), צבי וחמיד (ד"ה אמר). **קלה. ועיין** במעיל שמואל (שם) מה שהוסיף לבאר בדברי הגמרא. וראה ברכת יהודה (סמיכת חכמים, ד"ה מפני מה) ובקול קול יעקב (המבורגר, ד"ה אר"א) ביישוב קושיית המהרש"א. **קלו. עיין** חתם סופר (ד"ה דתניא) שהאריך לבאר כוונת הכתובים בפרשת ציצית לפי דרשת הברייתא. **קלז. בדברי** יציב (שו"ת אהע"ז סי' לה) כתב, שמדברי הגמרא מבואר שאיסור הרהור הוא כדי שלא יבא לתור אחר מראה עיניו, ועיי"ש עוד בזה (סי' מא). ובילקוט שמעוני (פרשת שלח רמז תשנ) הובאה ברייתא זו בשינוי לשון, 'אחרי לבבכם זה הרהור עבירה, ואחרי עיניכם זה הרהור אלילים'. **קלח. וראה** בבית שמואל (אהע"ז סי' כא סק"ב) שנקט בדעת הרמב"ם שהוא איסור מדרבנן. ורבנו יונה (באיגרת התשובה, וכן כב"י אהע"ז סי' כא הביא מארחות חיים בשם רבנו יונה) כתב, שהסתכלות בעריות הוא מן התורה, והסתכלות בפנויה אסורה מדברי קבלה, והרהור אפילו בפנויה אסורה מהתורה. **קלט. ראה** בוהיה ברכה (ד"ה יציאת), שדקדק שלכאורה משמעות לשון זה היא שהמצרים יצאו ממצרים, ועי"ש מה שכתב ליישב בכמה דרכים. **קמ. וראה** ברכת יהודה (סמיכת חכמים, ד"ה אמר וד"ה אמנם כן) שהאריך לבאר מדוע כתבה המשנה בפשיטות שמזכירים יציאת מצרים בלילות, אף שתנאים נחלקו בזה. וכן ביאר השייכות בין מה שהיה ראב"ע כבן שבעים שנה, לענין זכייתו שיאמרו יציאת מצרים בלילות. ראה גליון מהרש"א (ד"ה מזכירין), בענין אם כשהזכיר יציאת מצרים קודם הלילה, או בבין השמשות, האם יצא ידי חובת ההזכרה בלילה. וראה עוד בפרטי דיני הזכרת יציאת מצרים בלילות, בשאגת אריה (שו"ת סי' ח- יג) ומה שצויין בספר המפתח (קר"ש פ"א ה"ג). **קמא. על** פי פירוש הרע"ב (פ"א מ"ה). **קמב. וראה** בחזון נחום (פ"א מ"ה) שכתב לדון להסוברים שאף החולקים על בן זומא היו מזכירים יציאת מצרים באמת ואמונה, מדוע צריך לומר פרשת ציצית. **קמג. ומהמשך** דבריו נראה שכוונתו לפרש כן על פי דברי התוס' יו"ט שהובאו להלן בסמוך. וראה במרומי שדה (ד"ה מזכירין) שדקדק, מדוע פירש רש"י שחידוש המשנה הוא שאומרים פרשת ציצית אע"פ שאינה נוהגת בלילה, והיה לו לפרש בפשיטות שהחידוש הוא בעיקר דין הזכרת יציאת מצרים בלילות. ועיי"ש מה שתירץ [ולדברי הרמ"ז מיושבת קושייתו].

טעם לקריאת פרשת ציצית הואיל ושגורה בפי כל

שם. בתוס' יו"ט (פ"א מ"ה ד"ה שנאמר) פירש הטעם שאומרים פרשת ציצית בשביל להזכיר יציאת מצרים, משום שהיא שגורה בפי כל מפני קריאתה ביום בעבור מצות ציצית שבה, לכך הנהיגו לקרותה בלילה לקיים בה מצות הזכרת יציאת מצרים.

ובנימוקי הגרי"ב (בגליון המשניות, שם) תמה על דבריו, מדוע הוצרך לחדש טעם שלא הוזכר בגמרא, ולהלן (יד:) מבואר טעם אחר[קמד].

הטעם שנקט התנא לשון 'מזכירין' ולא לשון 'זוכרים'

שם. בתוס' יו"ט (פ"א מ"ה ד"ה מזכירין) דקדק, מדוע נקט התנא לשון 'מזכירין', ולא שנה בלשון 'זוכרים'[קמה]. וכמה תירוצים נאמרו בדבר:

א. התוס' יו"ט תירץ, שכיון שעיקר הפרשה היא בענין מצות ציצית ועל ידה זוכרים את יציאת מצרים, שייך לומר לשון 'מזכירין' שעל ידי פרשת ציצית מזכירים את יציאת מצרים. **ובחזון נחום** (שם) כתב, שאפשר שכוונת התוס' יו"ט היא, שכיון שבפרשת ציצית מצינו שהציצית גורמת לזכירת כל המצוות, אם כן יש בה גם זכרון לענין מצות יציאת מצרים.

ב. ובקול הרמ"ז (ד"ה מזכירין) כתב ליישב קושיית התוס' יו"ט, שהלשון זוכרים משמעותו זכירה בלב, לכך לא שנה התנא לשון זה[קמו]. **והרש"ש** (ד"ה מזכירין) כתב כעין זה, שאם היה שונה התנא 'זוכרים' היינו סבורים לומר שיוצא ידי חובתו בהרהור[קמז], לכך שנה התנא בלשון 'מזכירין' שמשמעותו הזכרה בפה דווקא[קמח], שעל ידי כן מזכיר את חבירו השומעו, שגם הוא צריך להזכיר יציאת מצרים[קמט].

ג. ובוהיה ברכה (ד"ה מזכירין) ביאר, שלכך שנינו 'מזכירין', מפני ש'זוכרים' משמעותו כאדם המספר שזוכר מה שנעשה בשנים קדמוניות במצרים, ואינו לשון מדוקדק[קנ].

ד. ובפתחי תורה (ד"ה מזכירין) כתב ליישב, שהרי עיקר ענין הזכרון הוא במה שלבו מתעורר לזכור את יציאת מצרים, והקריאה 'מזכירה' ללב ולמוח ולגוף, שהוא עיקר המצוה, ולכך שייך לומר לשון 'מזכירין'[קנא].

הטעם שלא שנה התנא לשון אמירה

שם. בתפארת ישראל (פ"א מ"ה יכין אות לז) ביאר, שלכך לא נקט התנא לשון 'אומרים' יציאת מצרים בלילות, שבא לרמוז שצריך שיקראנה במחשבת הלב, ולא די באמירה בלבד[קנב].

ביאור לשון המשנה 'בלילות' בלשון רבים

בלילות. בקול הרמ"ז (פ"א מ"ה) ביאר, שלכך שנה התנא בלשון רבים, ולא שנה בלשון 'בלילה', משום שהלימוד הוא מהפסוק 'ימי חייך' שהוא בלשון רבים, וממילא 'כל' בא לרבות את הלילות, ושייך בו לשון רבים. **ובתוספות אנשי שם** (על המשניות, פ"א מ"ה) הוסיף לבאר לפי זה, שלכך נקט התנא לשון הזכרה ולא לשון קריאה, משום שבפסוק נכתב לשון הזכרה.

ובהון עשיר (שם) ביאר, שכל לילה נחלקת לשנים, כמבואר בזוהר שעד חצי הלילה נקראת 'ליל', ומחצות הלילה נקראת 'לילה', ופעמים שאדם הולך לישן אחר חצי הלילה, ולכך נקט התנא לשון זה לכלול את שתיהן. ומשמיענו המשנה שאע"פ שכבר קרא את קריאת שמע בתפילת מעריב בבית הכנסת, מכל מקום חוזר וקוראה על מיטתו כשהולך לישן, וצריך להזכיר בה את יציאת מצרים, שכן ראוי לעשות על דרך האמת[קנג].

האם יוצאים ידי חובת זכירת יציאת מצרים באמירת שירת הים

שם. המגן אברהם (סי' סז סק"א), כתב לחדש, שכל שכן אם אמר שירת הים, יצא ידי חובת זכירת יציאת מצרים.

אמנם בהגהות החתם סופר (על השו"ע שם) נחלק עליו, וסובר שאין יוצאים ידי חובה באמירת שירת הים, משום שלא נזכר בה היום שיצאו בו, אלא ענין קריעת ים סוף, והרי התורה הקפידה להזכיר 'יום צאתך מארץ מצרים', אלא שחז"ל הוסיפו לקרוא גם ענין קריעת ים סוף. ועוד כתב, שבודאי אם בשעת קריאת שירת הים לא נתכוין לצאת בזה ידי חובת זכירת יציאת מצרים, לא יצא ידי חובתו, משום שמצוות צריכות כוונה[קנד].

ביאור שייכות מה שהוא כבן שבעים עם מה שלא זכה שתאמר יציאת מצרים בלילות

אמר רבי אלעזר בן עזריה[קנה] הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות. בעין אליהו (ד"ה הרי) דקדק מה ענין הסמיכות במה שאמר 'הרי אני כבן שבעים שנה', למה שאמר 'ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות'[קנו]. וכתב לבאר, לפי מה שמבואר ביומא (כו.) שמורה הוראה מוכרח שהוא משבט לוי או משבט יששכר, והיינו לענין לימוד ההלכה מתוך הסוגיא, א"כ אין למדים את ההלכה מהגמרא אלא מי שהוא אחד משני השבטים, ורבי אלעזר בן עזריה היה כהן כמבואר במנחות (נג.) שהיה עשירי לעזרא, אמנם מבואר בגמרא (ע"ז יט:) שעד ארבעים שנים אין ראוי אדם להוראה, והרי מבואר לקמן (כח.) שרבי אלעזר בן עזריה היה בן שמונה עשרה שנים, ואם כן אינו ראוי להוראה, אלא שהקב"ה אינו עושה נס שלא לצורך, ואם כן כיון שעשה הקב"ה נס שאני כבן שבעים שנה, א"כ מסתמא אני ראוי להוראה, ומכל מקום לא זכיתי שתאמר יציאת מצרים עד שדרשה בן זומא.

מה היה גילו של ר' אלעזר בן עזריה באמרו הרי אני כבן שבעים שנה

הרי אני כבן שבעים שנה[קנז]. מצינו כמה שיטות מה היה גילו של ר' אלעזר בן עזריה באמרו הרי אני כבן שבעים שנה. **רש"י** (ד"ה כבן) פירש, שבגמרא לקמן (כח.) אמרו, שהיה רבי אלעזר בן עזריה בן שמונה עשר שנים[קנח], וכיון שרצו למנותו לנשיא תחת רבן גמליאל, נעשה לו נס ונהיו לו שמונה עשרה שורות של זקנה[קנט], ועל ידי כן היה נראה כמי שהוא בן שבעים שנה, וכדי שיראה זקן וראוי לנשיאות[קס]. ובאותו יום דרש בן זומא את הכתוב כמובא להלן[קסא].

אך בירושלמי (פ"א ה"ו) אמרו שאף על פי שנכנס לגדולה, המקצרת שנותיו של אדם, מכל מקום האריך ימים עד שבעים שנה[קסב], ומבואר מכך שאכן היה מופלג בשנים, והיה קרוב לגיל שבעים שנה[קסג].

בדברי הרמב"ם שמפני רוב טרחתו בלימוד התורה תש כוחו להיות כבן שבעים

שם. הרמב"ם (בפיהמ"ש פ"א מ"ה) כתב לבאר את הלשון 'כבן' שבעים שנה, שהיה צעיר לימים, והיה מרבה לשנות וללמוד ולקרות יום ולילה עד אשר תשש כוחו ונזרקה בו שיבה וחזר להיות כזקן בן שבעים שנה, והיה התחלת השיבה

[קמד] **ועיי"ש** עוד שתמה שלפי בני מערבא (יד:) אי אפשר לומר כפירוש התוס' יו"ט. [קמה] **בבית דוד** (פ"א מ"ה) דחה עיקר קושיית התוס' יו"ט, שאין לדקדק כן בלשון חכמים. וראה בשושנים לדוד (שם) שתמה על דברי הבית דוד. והובאו דבריו בתוספות אנשי שם (על המשניות, שם). [קמו] **וראה** בבית דוד ובשושנים לדוד (שם) שדנו בדברי הרמ"ז. [קמז] **כמו** שמצינו במגילה (יח.) שיש לומר כן לענין זכירת מעשה עמלק. [קמח] **וכמו** שכתב בשאגת אריה (סי' יג) שאין אדם יוצא ידי חובת הזכרה זו בהרהור. [קמט] **וראה** ברש"ש על המשניות (הוספה זכר חנוך) תוספת דברים בזה. וראה במלאכת שלמה (על המשניות שם), שתירץ כהרש"ש בקיצור דברים. [קנ] **ועיי"ש** עוד שביאר כדברי שאר המפרשים שהובאו לעיל בסמוך. [קנא] **וראה** עוד בנשמת חיים (רינהולד, פ"א מ"ה תוספות חיים ד"ה מזכירין) שהאריך לדון בדברי המפרשים בזה. [קנב] **וראה** עוד בזה בוהיה ברכה (ד"ה מזכירין). [קנג] **וראה** עוד בשושנים לדוד (שם ד"ה בלילות), שבא למעט ליל פסח שאינו נחלק לשנים, שגם חכמים מודים בו שצריך לספר את ענין יציאת מצרים. [קנד] **וראה** בהגהות רעק"א (לשו"ע שם) שסייע לדברי החת"ס, וראה עוד בזה בדעת תורה (למהרש"ם, שם) ובתורת חיים (סופר, שם). וראה באוצרות ירושלים (חלק קפו, עמוד תתקפו) בביאור מחלוקת המג"א והחת"ס, בגדר מצות זכירת יציאת מצרים שציוותה תורה, אם אפשר לקיימה גם על ידי דבר שמזכיר ענין יציאת מצרים. [קנה] **ראה** בוהיה ברכה (ד"ה אמר, וד"ה רבי) שדן בשמו של רבי אלעזר, שפעמים נקרא 'רבי אליעזר'. [קנו] **ראה** עוד בביאור השייכות בין הדברים, בברכת יהודה (סמיכת חכמים, ד"ה אמר וד"ה אמנס כן) ובפני יצחק זוטא (ד"ה מזכירין) ובברכת אהרן (אות נו). [קנז] **פירש** החת"ס (תורת משה פרשת נו), שראב"ע אמר שהוא כבן שבעים שנה, על שם שזכר יום מותו וכל ימיו היה בתשובה. וכתב בהון עשיר (פ"א מ"ה) בשם האר"י, שביום זה נשלמו לראב"ע שנותיו שהיו חסרות לו מגלגולו הראשון, ובאותו יום נהיה בן ע' שנה. [קנח] **בירושלמי** (פ"ד ה"א, תענית פ"ד ה"א) נמצא שהיה גילו בעת מינויו שש עשרה שנים. וכן הובא משם ר"י בר יקר, שהוסיף להביא משם שנעשה לו נס ושש עשרה שורות משערו נהפכו ללבן כנגד מנין שנותיו. וע"ע באבודרהם (על ההגדה) שהביא מהירושלמי שהיה ראב"ע בן י"ג שנה, ונעשה לו נס ונהפכו י"ג שורות משערו ללבנות כמנין שנותיו. וכ"כ בזבח פסח (על ההגדה) בשם הירושלמי, שנתמנה בהיותו בן י"ג שנה [ובפה ישרים (על ההגדה) נראה שכך היתה גירסתו בבבלי].וכתב בשו"ת מהרלב"ח (בעמוד המ"א מקונטרס הסמיכה שבסוף הספר) בדרך אפשר להשוות את הירושלמי עם הבבלי, לפי גירסתו בירושלמי שהיה ראב"ע בן י"ג, שהבבלי כתב את גילו האמיתי מיום שנולד, אך הירושלמי מנה את שנותיו מיום שהלך לבית הספר ללמוד תורה, כמו ששנינו באבות (פ"ה מכ"א) בן חמש למקרא. והטעם לכך, מפני שבבבלי דייקו במנין שנותיו כדי להזכיר את הנס שכנגד שמונה עשרה שנותיו התלבנו שמונה עשרה שורות משערותיו, אך הירושלמי שלא דקדק בזה, וכתב בסתם שנתמלא ראשו שיבה, לא דייק במנין שנותיו מעת שנולד. ובאהלי יצחק (ד"ה אמר) העיר מדברי האבודרהם בשם הירושלמי, שלא נראה כדבריו, אלא שנחלקו הבבלי והירושלמי במציאות. ועיין במתא ירושלים (ירושלמי תענית פ"ד ה"א) שמשוה דברי הירושלמי לדברי הבבלי לגירסא בירושלמי שהיה בן שש עשרה. ובאיסור והיתר לרש"י ובספר האורה הנוסחא: תריסר. ורב ניסים גאון (לקמן כז:) הביא מהירושלמי שהיה בן י"ז שנה. וראה בדברי הר"א פולדא להלן, שלדעתו הירושלמי לא דן כלל באיזה גיל מינוהו, ומה שנכתב בירושלמי גילו, זוהי ברייתא ההולכת בשיטת הבבלי. [קנט] **ראה** במדרש רבינו דוד הנגיד (על ההגדה) המפרש שלא היה לו זקן כלל, ולן באותו הלילה ועמד בבוקר, והנה לחייו מלאים שערות שיבה כשל זקן בן שבעים. [קס] **ולפי** שאין נאה בישיבה אלא זקן. רשב"ץ (על ההגדה), ע"פ האמור במסכת חגיגה (יד.). וכתב בהון עשיר (פ"א מ"ה) שזהו 'כבן', שכאילו שנוספו לו שנים כמנין 'בן', וגילו שבעים שנה. [קסא] **וראה** בזהב שיבה (הלגהז, ד"ה מזכירין) שביאר הטעם שביאר רש"י שבאותו יום דרשה בן זומא. [קסב] **שכך** אמרו בירושלמי, שאף על פי שנכנס לגדולה האריך ימים, הדא אמרה שהגדולה מקצרת ימים. ופירש ביפה מראה (אות כ), שהירושלמי הביא דברי התוספתא שאע"פ שנכנס לגדולה האריך ימים, ומזה למדו שאף שדרך העולה לגדולה שאינו מאריך ימים [וכמו שאמרו (פסחים פז:) 'אוי לרבנות שמקברת את בעליה'], מכל מקום נעשה לראב"ע נס והאריך ימים. והיינו שראב"ע נתמנה בהיותו בן י"ח שנה (ירושלמי פ"ד ה"א), והאריך ימים לכל הפחות עד שבעים שנה. [קסג] **כן** כתב החרדים (בירושלמי פ"א ה"ו), שהיה בן ס"ח או ס"ט שנה. ופירש בטעם שנחלק הירושלמי על הבבלי בזה, שסבר הירושלמי שאם היה צעיר, מה תמה ראב"ע שלא ניצח את החכמים, הרי היה עדיין נער לפי שניו. ולכן פירש הירושלמי שהיה זקן, ואמר שאעפ"כ לא הצליח כל ימיו להוכיח לחכמי הדור כדבריו. וכן כתב ביפה מראה (שם) שהדבר שנוי במחלוקת הבבלי והירושלמי. וראה עוד בתוספות הר"י שירלאון (לקמן כח.) שפירש כן דברי הירושלמי, שהיה בן שבעים ממש. ועוד פירש, שדברי הירושלמי לא נאמרו לפרש כוונת המשנה, אלא ענין בפני עצמו הוא שאמרו שכך מקובל בידיהם שהאריך ימים. ולפירושו השני, הבבלי והירושלמי אינם חלוקים בדבר. וכפירוש זה מבואר בספר יוחסין (מ"א

ברצונו כמו שאמרו בגמרא. וכתב **בפירוש מכתב יד** (על ההגדה), שאע"פ שמבואר לקמן (כח.) שהשיבה שנזרקה בו היתה גם בשביל שיתיראו האנשים מפניו, אפשר שהתחלת השיבה היתה בעבור הנס, אבל השחרת פנים ודברים אחרים שהן סימן של שיבה היו מרוב טרחו ללכת בפני החכמים[קסד]. וכתב **התוס' יו"ט** (פ"א מ"ה), שהרמב"ם רצה לקרב את הנס לדרך הטבע.

והחתם סופר (תורת משה בראשית כד ב)[קסה] ביאר, שמצד הטבע ראוי שהשיער של לומדי תורה ילבין מרוב עיונם, אלא שהקב"ה משגיח עליהם ועושה נס לבל תכהה עינם ולבל ינוס ליחם וקווי ה' יחליפו כח, אך אצל רבי אלעזר בן עזריה רצה הקב"ה שיתמנה לנשיא, ולכך סילק את הנס, וממילא הוא מלבין כפי שראוי להיות מדרך הטבע, וא"כ דברי הגמרא מתיישבים היטב עם דברי הרמב"ם.

ובעלי תמר (ירושלמי פ"ד ה"א) כתב, שהרמב"ם רצה להשוות פירוש הבבלי עם הירושלמי, שלפי פשוטו קשה על הבבלי היאך יפרשו את המשנה שהיה כבן שבעים שנה, הרי רק שמונה עשר שורות נהפכו ללבן. אלא שדברי הירושלמי 'ונמלא כל ראשו שיבות' משלימים את דברי הבבלי, שאכן מיד י"ח שורות נתלבנו, ובמשך זמן קצר לרוב עסקו בתורה כל שערו הפך לבן[קסו].

סברות מחלוקת התנאים אם מזכירין יציאת מצרים בלילות

ולא זכיתי[קסז] שתאמר יציאת מצרים[קסח] בלילות, עד שדרשה בן זומא וכו' וחכמים אומרים וכו'. בראשונים מצינו כמה דרכים לפרש שיטות ר' אלעזר בן עזריה וחכמים שבמשנתנו, ומדבריהם יתבאר גם כוונת דברי ראב"ע 'ולא זכיתי':

א. רש"י (על ההגדה)[קסט] כתב, שראב"ע סובר שיש לומר את פרשת ציצית גם בלילות, וחכמים סוברים שאין לאומרה[קע]. ולפי שהוא היה יחיד והם רבים, ואין דבריו של יחיד במקום שנים, לא היה יכול לנצחם, ולא היו אומרים יציאת מצרים בלילות בפרשת קריאת שמע, עד שדרשה בן זומא. ופירוש, 'זכיתי' הוא נצחתי, כמו שאמרו בסנהדרין (לט.) 'מאן דזכי מלכא' ופירושו לשון ניצוח[קעא].

ב. הראב"ד (הו"ד ברשב"א ד"ה אמר) פירש, שגם קודם שדרשה בן זומא סברו חכמים שמזכירים יציאת מצרים בלילות בפרשת ציצית ובברכת אמת ואמונה[קעב], אלא שלדעתם חיוב ההזכרה הוא מדרבנן, ואילו לדעת רבי אלעזר בן עזריה החיוב הזכרה הוא מן התורה. אך **הרשב"א** (שם) נחלק על דבריו, וכתב שלא היו אומרים כלל פרשת ציצית, שאם היו אומרים אותה אף לחכמים, לא היה רבי אלעזר בן עזריה אומר 'לא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות', אבל מכל מקום היו אומרים שתי ברכות לאחר קריאת שמע, ונוסח הברכה השניה לא היה כנוסחתנו עם הזכרת יציאת מצרים, אלא 'מודים אנחנו לך' וכו' כמבואר לקמן (יד:).

ג. בפירוש הרי"ד (על ההגדה) פירש, שקודם שדרשה בן זומא היה גם רבי אלעזר בן עזריה סבור שאין מזכירים יציאת מצרים בלילות[קעג], ומשדרשה בן זומא קבעוה לחובה.

ד. הרשב"ץ (על ההגדה) פירש, שרבי אלעזר בן עזריה אמר שלא זכה למצוא רמז בתורה לחייב הזכרת יציאת מצרים בלילות, שהשומע ולומד דבר חדש, נקרא 'זוכה'[קעד], עד שדרשה בן זומא מהפסוק, אך גם חכמים לא נחלקו עליו בדבר הזה. ואף שאמרו 'כל ימי חייך להביא לימות המשיח', מודים הם שחייבים להזכיר יציאת מצרים בלילות, אלא שלדעתם 'ימי חייך' מלמד גם על הימים וגם על הלילות[קעה].

ה. במעשי ה' (על ההגדה) פירש, שלא נחלקו התנאים בדין חיוב הזכרת יציאת מצרים בלילות, וכמשמעות תחילת המשנה 'מזכירין יציאת מצרים בלילות', אלא שהסתפק רבי אלעזר בן עזריה אם צריך להזכירה גם בגלות, שהרי עדיין אנו עבדים, ודרש בן זומא מהפסוק שלעולם יש להזכירה ואף בגלות. וחכמים סוברים שבגלות ודאי יש להזכירה, ולכן דרשו מהפסוק שבא לרבות חיוב להזכירה אף בימות המשיח.

מנין למד רבי אלעזר בן עזריה שמזכירים יציאת מצרים בלילות קודם שדרשה בן זומא

שם. כפי שנתבאר לעיל, יש מן המפרשים שפירשו שגם קודם דרשת בן זומא סבר רבי אלעזר בן עזריה שמזכירים יציאת מצרים בלילות, ומצינו כמה דרכים בביאור שיטתו[קעו]:

א. בספר האורה ובכלבו (על ההגדה) כתבו, שחכמים היו סבורים שאין חובה להזכיר יציאת מצרים בלילות משום שעיקר הגאולה היתה ביום[קעז]. ונראה מדבריהם, שרבי אלעזר בן עזריה סבר שלפי שתחילת הגאולה היתה בלילה, צריך להזכיר יציאת מצרים בלילות. וכיון שדרשה בן זומא, הודו לו חכמים שחייבים להזכיר יציאת מצרים בלילות[קעח].

ב. ובנאות יעקב (אלגאזי, על ההגדה) כתב, שמצינו בילקוט (בראשית רמז עז, פדר"א פמ"ז), שהיו ישראל במצרים רק ר"י שנים, ושיעבוד הלילות השלים למנין ד' מאות שנים. ולכן סבר רבי אלעזר בן עזריה שצריך להזכיר יציאת מצרים גם בלילות, לפי שאף אז היה השעבוד. אך חכמים סוברים שמנין השנים נשלמים בגלות שאר המלכויות אבל במצרים לא היה שעבוד בלילה, ולכן הם סוברים שריבוי הכתוב הוא שבימות המשיח נודה על יציאת מצרים שאז תהיה בשלמות.

ג. ובפני יהושע (ד"ה מזכירין) כתב לבאר, שלפי רבי אלעזר בן עזריה פשטות הפסוק 'למען תזכור יום צאתך מארץ מצרים' נאמר גם על הלילות, אף בלא ריבוי שבתיבת 'כל', והיינו לפי המבואר לעיל (ט.) שלרבי אלעזר בן עזריה פסח אינו נאכל אלא עד חצות, משום שבשעה זו היתה עיקר הגאולה, שבשעת מכת בכורות ממש היה שעת חפזון במצרים, וכן מצינו לעיל (ד:) שנחלקו רבי יהושע בן לוי ורבי יוחנן אם בתפילת ערבית צריך לסמוך גאולה לתפילה, ומבואר בגמרא שסברת מחלוקתם היא האם גאולת מצרים נחשבת שהתחילה מליל ט"ז, או מיום ט"ז כשיצאו ממצרים[קעט].

ד. ועוד ביאר, שרבי אלעזר בן עזריה סבר שאף שמצות ציצית אינה נוהגת בלילה, אע"פ כן צריך לאומרה גם בלילה, משום שכתוב (יהושע א ח) 'והגית בו יומם ולילה' - שיהיו הגיות היום והלילה שוים, כמו שאמרו בירושלמי (פ"א ה"ה).

רבי אלעזר בן עזריה). **והר"א פולדא** (לירושלמי פ"ד ה"א) הקשה סתירה בדעת הירושלמי, מהמעשה המובא להלן (שם) שנעשה לראב"ע נס ונתלבנו שערותיו, ומשמע שדייקו זאת מדברי המשנה 'הרי אני כבן שבעים שנה', ואילו כאן (פ"א ה"ו) משמע שאכן היה זקן. וכתב, שאכן המעשה המובא להלן היא ברייתא הסוברת כדעת הבבלי, וחלוקה על שיטת הירושלמי. וכתבו האחרונים [מלאכת שלמה (פ"א מ"ה) אלפי מנשה (הלכות דיינים סי' ח אות ג) אור יצחק (ירושלמי פ"א ה"ו)], שדעת הירושלמי שמינוהו בהיותו צעיר, ונעשה לו נס שנראה כזקן, אלא שלדעת הירושלמי דברי ראב"ע 'הרי אני כבן שבעים שנה' לא נאמרו ביום שמינוהו, אלא כשבאמת היה כבן שבעים שנה [ובכך מיושבת קושיית גליון הש"ס (ירושלמי שם)]. ובגליוני הש"ס (לקמן כח. ד"ה היינו) הוכיח כפירוש הירושלמי במשנה, מדברי המכילתא (בא טז) שאמר רבי יהושע על עצמו לשון זו, הרי שאין הכוונה כדברי הבבלי. ועיין בזה בברכת ה' (לקמן כח. ד"ה היינו) ובספר מעשה בר' אליעזר (על ההגדה). וראה בדברי המהר"ל המובאים להלן, שמפרש שגם לדעת הבבלי לא היה ראב"ע בן י"ח בזמן דרשת בן זומא, אלא כבן חמישים. **קסד. ובמדרש** רבינו דוד הנגיד (על ההגדה) הביא את שני הטעמים. **קסה. וראה** גם באיגרות סופרים ח"ב עמ' 77 בהערה. **קסו. וכעין** זה כתב בוזאת ליהודה (על ההגדה). יישובים נוספים על דברי הרמב"ם, ראה באיגרות סופרים (מכתבי החת"ם מכתב סט הערה ג) ובנחלי מים (דרוש יז). **קסז. באור** לישרים (על ההגדה) כתב שלפי פשוטו נראה, שהכרעת דין להלכה ושתהא קרויה על שמו, היה יקר אצלם מכל חמודות העולם, וכל חפצים לא ישוו בה, שכן מצינו בפסחים (קד:) שהיה חשוב להם הדבר, ולכן נצטער ראב"ע בדבר. **קסח. ראה** בוהיה ברכה (פ"א מ"ה) שדקדק מדוע לא אמרו 'הוצאת מצרים', שהרי לא יצאנו בכוחנו אלא הקב"ה הוציאנו. **קסט. הובא** בפה ישרים (על ההגדה). **קע. רש"י** (שם) כתב שאף לדעת חכמים היו אומרים אחרי קריאת שמע ברכת 'אמת ואמונה', אלא שנראה מדבריו שגם בה לא היו מזכירים את יציאת מצרים. וכן נראה מדברי הריטב"א (שם) בהביאו את דברי רש"י. וראה בזה להלן בסמוך בדברי הרשב"א. **קעא. וכן** פירש רבינו אפרים קלעי (תלמיד הרי"ף), הובאו דבריו בשבלי הלקט. **קעב. והוכיח** הראב"ד כדבריו, שאילולי כן, נמצא שלא היו אומרים לא פרשת ציצית ולא ברכת אמת ואמונה, והרי לעיל (יא.) שנינו, שבלילה אומרים שתי ברכות לאחר קריאת שמע. **קעג. מדבריו** מבואר שהנידון הוא בענין אמירת פרשת ציצית, וכשיטת הראשונים המובאים לעיל. אך בפסקי הרי"ד (ד"ה מזכירין) מבואר, שהמחלוקת היא לגבי הזכרת יציאת מצרים באמת ואמונה. וכן פירש בשנות אליהו (פ"א מ"ה), שהמחלוקת אינה בענין אמירת פרשת ציצית. ועיין שאגת אריה (שו"ת סי' ט) שביאר באורך, שנחלק על דברי רש"י והרמב"ם ושאר הראשונים המובאים לעיל. **קעד. וכתב,** שאינו נראה לו הפירוש 'לא זכיתי' היינו 'לא נצחתי'. **קעה. ונראה** מדבריו שלדברי הכל היו מזכירים יציאת מצרים בלילות אף קודם דרשת בן זומא, אלא שלא היתה להם ראיה מהכתוב לזה, ועל זה אמר ראב"ע שלא זכה למצוא ראיה. וכדברי הרשב"ץ כתב גם הר"י אלאחדב (על ההגדה) בפירושו השני, שכתב עליו שהוא הנכון אצלו. ובפירושו הראשון פירש, שחכמים סברו כדעת בן זומא שיש להזכיר יציאת מצרים בלילות, אלא שלא הסכימו גם אחר דרשת בן זומא לראיה מהכתוב, וסברו שהחובה היא קבלה ככל תורה שבעל פה. [ועיי"ש שמפרש כדבריו שאין מחלוקת בין ראב"ע לחכמים גם לפי פירוש 'לא זכיתי' היינו 'לא נצחתי']. והקשה בדרך אמונה (כהגדת פה ישרים) על דברי הרשב"ץ, שלשון המשנה היא 'וחכמים אומרים' ולא 'אמרו חכמים', ומשמע שהם חלוקים על ראב"ע ובן זומא. ועוד, מדוע אמר ראב"ע שלא זכה שתיאמר, הרי גם חכמים מודים לדבריו. ואם תאמר שאמר כן משום שלא עלתה בידו להוכיח כן מדרשה, היה לו לומר 'ולא זכיתי לדרוש'. והניח בקושיא. וכפירוש הרשב"ץ כתב גם הצל"ח (ד"ה מזכירין) בדעת הרמב"ם (כפיהמ"ש), שכפי שפירש הרמב"ם 'ולא זכיתי' לשון זכות, ולא נחלקו תנאים אם צריך להזכיר יציאת מצרים בלילות, אלא שאמר ראב"ע שלא זכה לעמוד על הדבר הזה מהיכן למדוהו עד שדרשה בן זומא מהכתוב. אך חכמים חולקים על דרשת בן זומא, ואומרים שאין ראיה מפסוק זה. וכתב שלפי זה מיושב הטעם שלא כתב הרמב"ם כמי ההלכה, משום שאין נפקא מינה בדבר אלא לימות המשיח, ובזה לא הוצרך הרמב"ם להכריע. אמנם ראה בלחם משנה שכתב בדברי רמב"ם (קר"ש פ"א ה"ג) שפסק בראב"ע, ונראה שסבר שיש מחלוקת במשנה לדעת הרמב"ם. **קעו. בפני** יהושע (ד"ה מזכירין) כתב, שאין לומר שאמרו פרשת ויאמר משום שנזכר בה מצות ציצית, שהרי בודאי שפרשת ציצית אינה נוהגת בלילה. וכתב שלכאורה יש לומר שרבי אלעזר בן עזריה סובר כהתנאים הסוברים שציצית נוהגת בלילה, ולכן אמרו בלילות פרשת ויאמר. ודחה פירוש זה, שאם כן אין מדוקדק הלשון 'לא זכיתי', כיון ששיטת רבי אלעזר בן עזריה היא מטעם אחר, ולא מטעמו של בן זומא, ונחלקו התנאים הללו בעיקר דין ציצית אם נוהגת בלילה. **קעז. ועיין** בסמיכת חכמים (ד"ה אמנם כן) שמפרש השייכות בין זמן הגאולה לזמן ההזכרה. וראה עוד בזה, בשו"ת מהרי"א אסאד (ח"א סי' קל). **קעח. והיינו** שאף שהם סוברים שעיקר הגאולה היתה ביום, מכל מקום צריך להזכיר גם בלילה מכוח הכתוב, ומשום שהיציאה התחילה בלילה במכת בכורות. רוקח (על ההגדה). וכן נראית דעת הר"א חדידה (שם). וראה בויגד שמואל (שם). וראה באריכות במהר"ל (גבורות ה'). **קעט. וראה** בעיון יעקב (ד"ה הרי), שביאר על דרך זו. וראה עוד בחתם סופר (ד"ה אמר), שביאר סברת חכמים שבלילה היתה רק מפלת מצרים, והרי זה כפורענות. וראה עוד בזה בברכת אהרן (אות לו סק"ג).

ביאור דברי רבי אלעזר בן עזריה 'לא זכיתי' לפי המבואר לקמן שהיה בן י"ח שנים

שם. הקשו **האחרונים**[קפ], לפי המבואר לקמן (כח.) שהיה רבי אלעזר בן עזריה בן י"ח שנים ולא היה בן שבעים שנה, אם כן מה שייך לומר ש'לא זכה' שתאמר יציאת מצרים בלילות, הרי לא היה זקן כלל[קפא]. **והר"א פולדא** (לירושלמי פ"ד ה"א) תירץ, שהיה רבי אלעזר בן עזריה חכם גדול וראוי לנשיאות מצד חכמתו שהרי נעשה לו נס מן השמים כדי שיהיה נשיא, ואע"פ כן לא זכה שתאמר יציאת מצרים בלילות[קפב].

להסוברים שנחלקו רבי אלעזר בן עזריה וחכמים, כיצד נצחם

שם. פירש **הרוקח** (על ההגדה), שקודם שדרשה בן זומא היה יחיד כנגד רבים, אך מעתה שסובר בן זומא כדבריו ודרש את הפסוק הרי הם רבים, ומכאן ואילך אמרוה בני הישיבה בלילות[קפג]. **והחרדים** (פ"א ה"ו) כתב, שקודם שאמר בן עזאי את דרשתו סברו חכמים לדרוש כאמור במשנה, אך אחר שדרש הודו לדבריו שיש לדרוש כפי דרשתו[קפד]. **ובתוס' יו"ט** (פ"א מ"ה) כתב, שתשובתו של בן זומא על דברי חכמים מהפסוק בירמיה[קפה], היא הנכונה, ומה שהשיבו לו חכמים אינה תשובה גמורה, ואין סומכים על כך. והביא ראיה לדבריו, שבמכילתא (בא טז) לא הובאה תשובת חכמים לדברי בן זומא[קפו].

ביאור מחלוקת התנאים על ההזכרה שבליל פסח או בקיום מצוה לזכר יציאת מצרים בלילה

שם. כתב **בשאילת דוד** (שו"ת או"ח סי' יא), שמצות הזכרת יציאת מצרים אינה מצוה מיוחדת, אלא שבשעת עשיית האדם איזה מצוה שנסמכה על קיומה להזכרת יציאת מצרים, כמו בתפילין וציצית או מורא משקלות או הבדלו משרצים, שדרשו חז"ל בענין זה (ב"מ סא:) ענין יציאת מצרים, צריך הוא לחשוב בעת קיומה על יציאת מצרים, והזכרת יציאת מצרים בפה בכל יום אינה מצוה מן התורה אלא מדרבנן, ונחלקו בן זומא וחכמים במצות הזכרה שביום ראשון של פסח שהיא מן התורה בפה, האם היא נוהגת אף בלילה[קפז]. ואפשר עוד לפרש, שמחלוקתם היא בשעת קיום איזה מצוה שסמכה הכתוב ליציאת מצרים, האם היא נוהגת בלילה[קפח].

הטעם שנקרא בן זומא על שם אביו

עד שדרשה בן זומא. פירש **רש"י** (קידושין מט: ד"ה בן עזאי), שמכיון שלא האריך ימים[קפט], ולא נסמך שיקרא 'רבי', היו קוראים אותו על שם אביו[קצ]. וביאר **האברבנאל** (על ההגדה) שרבי אלעזר בן עזריה נתכוין לומר, שאף שבן זומא הוא נער ממני, מכל מקום הוא זכה להוכיח דין זה מהפסוק, מה שאני לא זכיתי לכך.

ובמדרש שמואל (אבות פ"ד מ"א) כתב בשם **רבי אפרים**, שהיו ארבעה חברים ששמם שמעון, והם שמעון בן זומא ושמעון בן עזאי ושמעון בן ננס ושמעון התימני, וכדי שלא יטעו ויחליפו ביניהם נהגו לקרותם בשם אביהם[קצא].

בן זומא היה בקי בטעמי המקראות ולכך נקרא דרשן

שם. שנינו בסוטה (מט.), משמת בן זומא בטלו הדרשנים, ופירש **רש"י** (שם ד"ה הדרשנים), שנקרא כן משום שהיה בקי בטעמי המקראות, וכמבואר במשנתנו שאמר רבי אלעזר בן עזריה לא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא.

מה נכלל בחיוב הזכרת יציאת מצרים

שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך. בתוספתא (פ"ב ה"א) שנינו, הקורא את שמע צריך להזכיר יציאת מצרים באמת ויציב. ולדעת רבי, צריך להזכיר בה מלכות. ואחרים אומרים, שצריך להזכיר בה מכת בכורות וקריעת ים סוף. וכן פסק **הטור** (סוף סי' סו)[קצב].

וכתב הרוקח (על ההגדה), ש'את' בא לרבות שצריך להזכיר את המכות, על שלא הוזקו בהם ישראל, וכן שלא נתן הקב"ה למשחית לנגוף את בתי ישראל, וגם שהשאילו המצרים לבני ישראל בצאתם כלי כסף וכלי זהב ושמלות[קצג].

איך למדים לחייב זכירת יציאת מצרים בכל לילה מפסוק שנאמר לגבי מצוות שבפסח

שם. הקשה **האברבנאל** (על ההגדה), שהרי הפסוק נאמר בפרשת הפסח לגבי איסור אכילת חמץ ומצות אכילת מצות, כלשון הכתוב (דברים טז ג) 'לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני, כי בחפזון יצאת ממצרים, למען תזכור יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך', ואם כן איך דורשים ממנו על זכירת יציאת מצרים בכל לילה ולילה. ופירש, שבפסוק נאמר 'כל ימי חייך', שמשמעותו בכל השנה, ואינו יכול להתפרש אלא כלפי ההזכרה בכל השנה ולא רק בפסח. וכוונת הפסוק 'כי בחפזון' הוא נתינת טעם למצות הפסח והמצות, ו'למען תזכור' מלמד שלא רק בפסח ראוי לזכור את יציאת מצרים אלא גם בכל השנה.

ובחזון נחום (פ"א מ"ה) כתב כעין זה, שמהפסוק משמע שעל יד אכילת לחם עוני יזכור יציאת מצרים, והרי זה שייך רק בפסח כשאוכל את המצה, ולכך דרשו חכמים שכוונת הפסוק היא, שכשם שבפסח ציונו הקב"ה לעשות סימן כדי שנזכור את יציאתינו ממצרים, וכמו כן בכל ימות השנה יש לעשות סימן לזכור את יציאת מצרים, וזהו כשבקריאת שמע יקרא את פרשת ציצית כפי שקוראים ביום[קצד].

קושיא שמא יש ללמוד מהפסוק רק מצות זכירה בלב

שם. **במילי דברכות** (ד"ה ולא זכיתי) דקדק, איך למדו מפסוק זה שצריך אמירה דווקא, הרי אפשר שכוונת הכתוב היא רק לזכירה בלב ולעיין בענין יציאת מצרים, כמו שהקשו במגילה (יח.) כעין זה[קצה].

רש"י כתב שהלימוד לחיוב זכירת יציאת מצרים בכל יום הוא מפסוק אחר

שם. כתוב בתורה (שמות יג ג) 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים', וכתב **רש"י**, למד שמזכירין יציאת מצרים בכל יום[קצו]. והקשה **המנחת חינוך** (מצוה כא אות א), שהרי במשנתנו מבואר שהלימוד לחובת הזכירה בכל יום, הוא מפסוק אחר[קצז]. **ובשיח הגרי"ד** (על ההגדה אות כה) כתב ליישב, שמקור דברי רש"י הם מהמכילתא (בא טז) 'ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים' וגו' (שמות יג ג), אין לי אלא שמזכירים יציאת מצרים בימים, בלילות מנין, שנאמר (דברים טז ג) 'למען תזכור את יום צאתך' וגו', ימי חייך הימים, כל

קפ. **ראה** בהערה להלן בסמוך. קפא. **ומדברי** החרדים (פ"א ה"ו) נראה שאכן מטעם זה נחלק הירושלמי על הבבלי, וסובר שהיה כבן שבעים שנה. קפב. **וכעי"ז** כתב האברבנאל (על ההגדה). וכעין דברי הר"א פולדא כתב באור [illegible] שאע"פ שעשה לו הקב"ה נס גדול למאוד, מ"מ לא עשה לו זכות לנצח לחכמים. וראה שם שכתב שני פירושים מחודשים אחרים בענין זה. וראה עוד בזה במשנת אליעזר (מהדו"ק דרוש ו' סדרי משנה אות א). וראה גם ברשב"ץ (על ההגדה) שכתב שהיה כבן שבעים שנה בחכמה. והמהר"ל (גבורות ה') כתב, שכיון שהיה נראה זקן, היה ראוי מן הסברא לשמוע לו, ואע"פ כן לא שמעו לו. ותירץ עוד [וכתב שהוא העיקר], שלאו דווקא שהיה בן שמנה עשרה, אלא כך אמרו בגמרא שכשהיה בן שמנה עשרה גדלו לו שערות לבנות קצת, וממילא כשהיה בן חמשים, היה נראה לגמרי זקן כבן שבעים שנה. קפג. **וראה** בכלבו ובאורחות חיים (על ההגדה) שפירשו, שהיה יחיד במקום שנים, עד שבא בן זומא וסייעו בדרש שדרש. ובזרוע נטויה (שם) כתב, שראב"ע במחלוקתו עם חכמים היה יחיד בדבר או מחצה על מחצה, וכשבא בן זומא ודרש, הכריע לרוב, או שגם כמה תלמידים הסכימו עמו ונעשו רוב נגד חכמים. וראה בברכת אברהם שתמה מדוע פסק הרמב"ם כראב"ע במקום רבים, ופירש בשם הגרב"ד, שגם חכמים סוברים שצריך להזכיר בלילה, אלא שלדעתם מצות ההזכרה מתקיימת בין ביום ובין בלילה, ואימתי שיזכיר יציאת מצרים הוא נפטר מהמצוה שביום זה, ונמצא שאין זו מצות עשה שהזמן גרמא. אך ראב"ע סובר שזו מצות עשה שהזמן גרמא וחייב להזכיר גם ביום וגם בלילה. והנה מצינו סתם משנה (לקמן כ.) שנשים פטורות מקריאת שמע, הרי שזו מצות עשה שהזמן גרמא, וכדעת ראב"ע, ולכן פסק הרמב"ם כמותו, כדין מחלוקת ואח"כ סתם שהלכה כסתם. וראה לעיל שיש ראשונים הסוברים שלא נחלקו ראב"ע וחכמים בדין ההזכרה בכל לילה. קפד. **וכ"כ** בתקון תפלה (סידור אוצר התפילות עמ' 974). ובהגדת חכמי ירושלים (על ההגדה) הביא שהמגיד מוולקומיר דקדק מדוע נאמר 'שדרשה' ולא 'שדרש'. ועוד, מה שייכות 'הרי אני כבן שבעים' לדבריו שלא זכה. ועוד, מהיכן רצה להביא ראיה לחכמים [וראה בזה לעיל]. ופירש, שבאמת גם ראב"ע דרש כדרשת בן זומא, אלא שלא זכה שיקבלו חכמים את דבריו. וכשבא בן זומא ודרש, מיד קבלו את דרשתו. ולכן הדגיש ראב"ע שאין הטעם משום שבן זומא גדול ממנו בשנים, שכן אני כבן שבעים שנה, ואפילו הכי לא זכיתי שתתקבל דרשתי. ולכן אמר 'שדרשה', שדרשה זו עצמה שאני אמרתי, גם הוא אמרה. והטעם שלא קבלו את דברי ראב"ע, משום שמצינו במסכת סוטה (מט.) משמת בן זומא בטלו הדרשנים, והיינו שנפשו היתה מסוגלת יותר לדרשות ושיתקבלו דבריו. וראה גם בתורת הברית (אמרי נועם אות יט) שכתב, שדברי בן זומא התקבלו לפי שהיה ענוותן והזכיר גם את דברי חכמים החלוקים עליו. קפה. **ראה** בגמרא להלן בסמוך נוסח שאלת בן זומא ותשובת חכמים. קפו. **ובתפארת** ישראל (יכין אות מא) כתב כעי"ז, שפשטות הכתוב משמע כדברי בן זומא. קפז. **וכן** כתב בבן ידיד (קר"ש פ"א ה"ג). קפח. **עיי"ש** שדן לפי זה לענין קידוש בליל שבת. ועיי"ש עוד שכתב שאפשר שלא נחלקו התנאים להלכה. קפט. **בחגיגה** (יד:) שנינו ארבעה נכנסו בפרדס ואלו הן בן עזאי ובן זומא אחר ור' עקיבא, בן עזאי הציץ ומת, בן זומא הציץ ונפגע, ופירש רש"י ונפגע נטרפה דעתו. אך בירושלמי (חגיגה פ"ב ה"א) מבואר, שבן עזאי הציץ ונפגע ובן זומא הציץ ומת. קצ. **ראה** במסכת תענית (ג.) ורש"י (שם ד"ה מקמי) שפירש כן לענין השם 'בן בתירא'. וכ"כ במחז"ו והרע"ב (אבות פ"ד מ"א). והמהר"ל (בספר דרך החיים אבות שם) כתב, שאפשר לומר שאחר זמן גדלו ונסמכו ונקראו רבי, אלא שבצעירותם כשישבו לפני חכמים יצא שמם בחכמתם, ואז כינו את שמם על שם אביהם כיון שקטנים היו בשנים ולא נסמכו, ולכן גם לאחר שגדלו ונסמכו, המשיכו לקרוא אותם בשם שהורגלו לקרותם בהיותם צעירים. קצא. **וראה** ביאור נוסף, בפעמון זהב (להמרי"ו, אבות שם). קצב. **וראה** במשנה ברורה (שם ס"ק נג) שכתב לדון אם מעכב בדיעבד. קצג. **וראה** עוד בזה, בצל"ח (יג. ד"ה ולמנס גלע"ד). קצד. **ועיין** עוד בהכתב והקבלה (דברים שם) שהכריח לפרש כך, ש'למען תזכור' מוסב על כל ימות השנה. ומצינו להרשב"א בפירוש ההגדות (ד"ה אמר) שכתב כדברי האברבנאל, עיי"ש. והמהר"ל (גבורות ה') כתב בזה, שכוונת הפסוק לומר שיעשה פסח ככל הלכותיו, שעל ידיו יזכור כל ימי חייו את יציאת מצרים. שאילו היה מזכיר יציאת מצרים כל יום ויום ולא היה עושה את הפסח, אין זו זכירה, כיון שהעיקר הוא יום היציאה. וראה גם ברשב"ץ (על ההגדה). ובשפת אמת (פסח תרל"ט ד"ה יכול) כתב, על פי דברי הזוהר הקדוש (ח"ב קפג: עיי"ש) שהמצה רומזת ליצר הרע, ולכן אין אוכלים אותה בפסח. ושאלו שם, אם כן איך אוכלים אותה כל השנה, ופירשו שכשם שחולה בימי מחלתו אסור במאכלים מסוימים וכיון שנתרפא שוב אין מזיק לו, כך גם החמץ בשאר השנה. ולדברי הזוה"ק הפסוק מתפרש כמין חומר, שעל ידי שלא תאכל חמץ שבעה ימים, הרי כל השנה אתה זוכר את יציאת מצרים, גם כשתאכל חמץ ושאור. קצה. **וראה** בזה לעיל בביאור לשון המשנה 'מזכירין' ולא 'זוכרין'. קצו. **ופירשו** במזרחי ובגור אריה (שמות שם), ש'זכור' הוא לשון הווה, ופירושו תהיה זוכר תמיד. קצז. **והוסיף**, שפסוק זה קודם לפסוק שלמדו ממנו במשנתנו, ומשמע שהיתה קבלה לחכמים שאי

ימי חייך הלילות, כדברי בן זומא וכו'[קצח]. וסברה המכילתא שמהפסוק 'למען תזכור' אי אפשר ללמוד חיוב זכירה, לפי שהוא נאמר כנתינת טעם ולא כציווי. אלא את עיקר החיוב למדים מ'זכור את היום', ואת זמן החיוב למדים מ'למען תזכור'[קצט].

הטעם שב'ימי חייך' לא נכללו הלילות

ימי חייך הימים. השל"ה (מסכת פסחים מצה שמורה אות קסו) כתב שאין 'הימים' כולל הלילות, משום שהלילות אינם בכלל חשבון ימי חיי האדם, כפי שמצינו בגמרא שבת (פט:) שלעתיד לבוא יאמר לו הקדוש ברוך הוא ליצחק אבינו, בניך חטאו לי, וישיב לו יצחק אבינו שיש להוציא את הלילות מחשבון השנים שחטאו ישראל[ר].

מדוע צריך מיעוט וריבוי

ימי חייך הימים כל ימי חייך הלילות. הקשה המהרש"א (חדא"ג ד"ה ימי), מאחר שאנו מרבים הכל, אם כן מדוע נכתב בפסוק 'ימי' למעט, ואחריו ריבוי 'כל', היה לפסוק לצוות בסתם על הזכרת יציאת מצרים. ותירץ על פי המבואר לעיל (ט.) שיציאת ישראל ממצרים היתה ביום, ולכן אם היה כתוב בסתם, היינו סבורים לומר בפשיטות שאין צריך להזכיר יציאת מצרים בלילה, כיון שיצאו ביום, ולכן כתוב 'כל ימי', ש'ימי' אינו בא למעט את הימים, אלא להורות שהגם שהיציאה היתה ביום, מכל מקום כיון שהתחלת הגאולה היתה בלילה, יש לזוכרה גם בלילה[רא].

ובאהלי יהודה (נג'אר, פרשת ראה ד"ה כל, פד.) תירץ, שאם היה כתוב 'חייך' בלבד, היינו מפרשים את הפסוק על הימים בלבד, משום שכתוב בתחילת הפסוק 'את היום הזה', וכן אם היה כתוב 'כל חייך' היינו מפרשים שצריך לזכור בכל יום ולא היינו מרבים את הלילות, שכן בלא 'כל' היה מקום לומר שחייב לזכור פעם אחת בשנה ודיו[רב].

אם הריבוי מ'כל' נחשב כמפורש 'לילה' בפסוק

כל ימי חייך הלילות. בתלמידי רבינו יונה (לעיל ג. ד"ה וברכת) כתבו, שכיון שלא למדנו הזכרת יציאת מצרים בלילה אלא מריבוי שבתיבת 'כל', ולא נכתב בפסוק 'לילה' במפורש, אין חוששים אם אין אנו אומרים אותו בלילה ממש, שכיון שקודם צאת הכוכבים הוא נחשב ללילה לענין תפלת ערבית, הרי הוא נחשב ללילה גם לענין הזכרת יציאת מצרים. **ובשאגת אריה** (שו"ת סי' ח) תמה על דבריו, שאף שלא נכתב 'לילה' בפירוש, מכל מקום כיון שכתוב 'ימי חייך' לימים, ומהיתור 'כל' נתרבו הלילות, הרי זה כאילו נכתב בפירוש 'לילה'[רג].

הטעם שחכמים לא דרשו את הפסוק כרבי אלעזר בן עזריה

וחכמים אומרים ימי חייך העולם הזה כל להביא לימות המשיח. פירש האברבנאל (על הגדה), שחכמים סוברים שאין לדרוש כדברי רבי אלעזר בן עזריה, כיון שבחובת ההזכרה הנלמדת מ'ימי' נכלל גם החובה להזכיר בלילות, שהלילה הוא בכלל היום[רד], וכל כ"ד שעות נקרא יום אחד[רה].

והגר"א (אמרי נועם ד"ה ימי) פירש, שתיבת 'כל' ניתן לפרשה בשני דרכים: א. שצריך להזכיר בכל הימים גם באותם ימים שהיינו סבורים שאין חובה להזכיר, אבל באותם ימים שמזכירים אין צריך להזכיר תמיד דהיינו אף בלילות, וכך סוברים חכמים. ב. שבאותם ימים שמזכירים יזכירו 'תמיד', והיינו אף בלילות, וכך סובר רבי אלעזר בן עזריה[רז].

והשל"ה (מסכת פסחים מצה שמורה אות קסו) ביאר, שחכמים סוברים ש'ימי חייך' כוללים את כל חיי העולם הזה, דהיינו הימים והלילות, ולכך עולם הזה נקרא 'ימי חייך' מפני שהחיים שבעולם הזה הם בקצבה, כמו שנאמר (תהלים צ י) 'ימי שנותינו בהם שבעים שנה'.

מדוע צריך לרבות את ימות המשיח

כל להביא לימות המשיח. בתוספות רעק"א (על המשניות, פ"א מ"ה) דקדק מדוע לא אמרו בקיצור 'כל ימי חייך לימות המשיח', כמו שאמר רבי אלעזר בן עזריה 'כל ימי חייך הלילות'. וביאר, לפי המפורש בברייתא [המובאת להלן בסמוך] שהזכרת יציאת מצרים בימות המשיח תהיה טפלה להזכרת הגאולה משעבוד מלכויות, ולכן אמרו 'להביא' לרמוז שבימות המשיח לא תהא הזכרת יציאת מצרים חשובה כפי שהיא חשובה בעולם הזה[רח].

ובשם הגרי"ז (בהגדה של פסח מבית לוי) מובא, שלדעת חכמים המצוה להזכיר בימות המשיח היא אותה מצוה שיש בעולם הזה, ולכן נקטו לשון של המשך 'להביא'. אך לדעת רבי אלעזר בן עזריה המצוה בלילה היא מצוה נוספת על מצות הזכרת יציאת מצרים היום[רט], ולכן אמר בסתם 'הלילות'[רי].

האם לדעת רבי אלעזר בן עזריה יהא חיוב להזכיר יציאת מצרים בימות המשיח

שם. כתב הר"א חרידה (על ההגדה), שאף לדעת רבי אלעזר בן עזריה צריך להזכיר יציאת מצרים בימות המשיח, שכן לא ישתנה לעולם שום דבר מתורת משה רבינו, אלא שלדעת רבי אלעזר בן עזריה ה'כל' מרבה גם את הלילות וגם את ימות המשיח[ריא]. ועוד פירש, שלדעת רבי אלעזר בן עזריה למדים מסברא את החיוב להזכיר בימות המשיח[ריב].

וביערות דבש (ח"ב דרוש יח ד"ה ואיתא במשנה) כתב, שלדעת רבי אלעזר בן עזריה אין צריך לרבות כלל את ימות המשיח, מפני שלדעתו מצוות אינן בטלות לעתיד לבוא, ולכן למד מהפסוק לרבות את הלילות.

אך הרשב"א (פירושי ההגדות ד"ה אמר) כתב, שלדעת רבי אלעזר בן עזריה אכן לא יהא חיוב להזכיר יציאת מצרים בימות המשיח[ריג].

טעם השמטת הרי"ף והרא"ש את חיוב ההזכרה בלילות

שם. הרי"ף והרא"ש לא הזכירו להלכה ש'מזכירים יציאת מצרים בלילות'. ותמה הרשב"ץ (זוהר הרקיע אות כו) מדוע לא נקטו הראשונים דין זה. **ובצל"ח** (יג. ד"ה תני) כתב ליישב, שהם סוברים שנחלקו התנאים במשנה בדין זה, ופסקו כדעת חכמים שאין מזכירים יציאת מצרים בלילות, מפני שמצינו לאמורא שסובר כשיטתם[ריד].

השמטת הרמב"ם במנין המצוות למצוה זו

פסק הרמב"ם (קריאת שמע פ"א ה"ג) שצריך להזכיר יציאת מצרים בימים ובלילות, אך במנין המצוות לא מנה כלל את מצוה זו[רטו]. **ובאחרונים** נאמרו כמה דרכים לפרש דבריו. **הפרי מגדים** (פתיחה כוללת להלכות קריאת שמע אות ד) כתב, שלפי שהחובה לספר בלילה נדרשת מ'כל', לכך אינה נמנית במנין המצוות, שדבר הלמד מריבוי אינו נכנס במנין המצוות אלא הוא עשה בעלמא[רטז].

אפשר ללמוד מהפסוק 'זכור את היום'. אלא הדבר ברור שפסוק זה אמור בליל פסח ולא בכל ימות השנה, וצ"ע על רש"י. **קצח. וראה** גם במהר"ם שיק (על תרי"ג מצוות, מצוה כא אות א) שכתב כן, שמקור דברי רש"י מהמכילתא. **קצט. עיי"ש** שהאריך לבאר כיצד למדים מכל פסוק. **ר. וראה** עוד בברכת אהרן (אות נו סק"ג) בטעם שלא אמר ראב"ע ש'ימים' נכלל בהם גם לילות. **רא. אך** חכמים חולקים על ראב"ע, ולדעתם ודאי ש'ימי' ממעט שבלילה אין חובה לזכור יציאת מצרים כיון שהיציאה היתה ביום, ולכן פירשו ש'כל' מרבה את ימות המשיח. וראה בברכת ה' (ד"ה ימי), מה שהקשה על המהרש"א, ומה שדן בדבריו בפרחי כהונה (ד"ה ימי, הובא ב'ועד לחכמים'). **רב. וראה** עוד בזה בברכת השיר (על ההגדה). **רג. ועיי"ש** עוד מה שכתב לדחות את מה שדימו תלמידי רבינו יונה דין הזכרת יציאת מצרים לענין תפלת ערבית. **רד. במשניות** הגירסא היא 'כל ימי חייך להביא לימות המשיח', וראה בוהיה ברכה (ד"ה וחכ"א) שדן בשינוי הנוסחאות. כתב רבינו בחיי (בראשית ג יד), שגם אצל הנחש שנאמר בו (שם) 'ועפר תאכל כל ימי חייך' בא הכתוב לרבות אף את ימות המשיח, כפי שדרשו חכמים מהפסוק לענין הזכרת יציאת מצרים, וללמד שאין הנחש מתרפא לעתיד לבוא (בר"ר כ ה), וכ"כ המהרז"ו (בר"ר שם). וכ"כ באהבת יונתן (בראשית שם) והחפץ חיים (שמירת הלשון שער הזכירה פ"ח). **רה. כמאמר** הפסוק (בראשית א ה) 'ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד'. **רו. ולדעתו,** אף חכמים סברו שיש להזכיר יציאת מצרים בלילות, אלא שמחלוקתם היא רק בדרשת הכתובים ובחיוב ההזכרה בימות המשיח. **רז. והוסיף,** שכן מצינו בקרבן התמיד שלא היו מקריבים אותו אלא בבוקר ובערב, ואעפ"כ נקרא 'עולת תמיד', וכן 'כל' שבכאן משמעו תמיד. ועיין בגליוני הש"ס ביאור נוסף מנין ש'כל ימי חייך' מרבה את ימות המשיח. **רח. וכעין** זה כתב בשושנים לדוד (שם). וראה בהגהות אהבת איתן (על המשניות שם) מה שתירץ עוד בכמה דרכים. וראה עוד בזה בחידושי ר' אליהו גוטמכר (נדפס בסוף המשניות), ביישוב הלשון 'להביא'. **רט. וציין** לדברי השאגת אריה (שו"ת סי' יב-יג) שדן בזה, וכתב שלכך נשים פטורות מהזכרת יציאת מצרים, שהרי זה מצות עשה שהזמן גרמא. **רי. וראה** בהגדה שבסידור הגר"ז, שגם בדברי בן זומא גרס 'להביא הלילות'. **ריא. וגם** רבינו שם טוב (על ההגדה) כתב שלדעת בן זומא מזכירים יציאת מצרים בימות המשיח, ופירש שלדעתו גם ימות המשיח הם בכלל 'כל ימי חייך'. והקשה על דבריו בדרך אמונה (בהגדת פה ישרים), שמדברי הברייתא המובאת בגמרא לא משמע כן, שבן זומא הביא פסוק שמשמעותו היא שבימות המשיח אין מצוה להזכיר יציאת מצרים. ותירץ בדוחק, שכוונתו שאחר שהשיבו לו חכמים שבימות המשיח תהיה הזכרת יציאת מצרים טפלה, הודה להם בן זומא, וסבר שאף ימות המשיח הם בכלל 'כל ימי חייך'. ועיין קול הרמ"ז (פ"א מ"ה) שכתב בכמה דרכים מנין לראב"ע שהזכרת יציאת מצרים תנהג גם לימות המשיח. **ריב. וראה** עוד בדבריו שביאר באופן נוסף. **ריג. ופירש** בטעם הדבר 'דע שאין הכוונה בקריאת שמע רק כדי שנזכור בפה הניסים שעשה לנו השם יתברך שהוציאנו ממצרים אחר היותנו עבדים פרוכים דלי כוח ותחת סבלות מלך רב ועם קשה, ועם הזכירה נקבע שהוא המשגיח והיכול שלא ימנענו מונע בשום צד, ועוד שנתחזק בנפשותינו מדת הבטחון חוזק רב, ועל כן באה האזהרה על זה במקומות רבים בזכירת האותות והמופתים והיד החזקה. ואחר היות התכלית בזכירת הפה ביציאת מצרים מהטענה הזאת, הנה גם התכלית ההוא שמור בהזכירנו קיבוץ עם ממושך וממורט בעמים נוראים מארצות הרחוקות מצפון ומים, ותהיה הכוונה ההיא יותר חזקה בהיות ההזכרה באותות ובניסים יותר חזקים'. וע"ע לאברבנאל בפירוש ההגדה, ועוד כתב באופן נוסף בספרו ישועות משיחו (ח"ב העיון הרביעי פ"ד) ובאריכות בספרו ראש אמנה (פי"ג). **ריד. וראה** בדבריו שהאריך בזה. וראה עוד בזה בספר יד מרדכי (רוטנברג, עמוד קג, הובא בדף על הדף). **רטו. וכן** כל מוני המצוות לא מנו למצוה זו, מלבד הסמ"ק (סי' קי) והחרדים (פ"ד אות יא). **רטז. והעיר** המנחת חינוך (מצוה כא אות א), שדבריו מיישבים רק את מה שלא מנה הרמב"ם את החובה להזכיר בלילה, אך עדיין קשה שלא מנה הרמב"ם את החובה להזכיר ביום, והיא מפורשת בפסוק. עוד כתב הפמ"ג ליישב, שמכיון שמצות הזכירה שבכל ימות השנה מתקיימת בלב אף אם לא הוציא בפה, ככתוב 'למען תזכור', לכך לא מנאה הרמב"ם, אך בליל פסח שהמצוה היא מהפסוק 'והגדת לבנך', אינו מתקיים אלא בדיבור, ולכן המצוה לספר בליל פסח נמנית במנין המצוות. אלא שהקשה על תירוץ זה, שמצינו מצות עשה ולא תעשה שהם במחשבה כפי שפירש הרמב"ם בספר המדע, ואעפ"כ מנאם הרמב"ם במנין המצוות. וכדעתו כתב גם בשו"ת חת"ס (או"ח סי' טו) לחלק בין ליל פסח לבין שאר ימות השנה.

והצל"ח (ד"ה ונחמי) פירש, שלפי שמצוה זו לא נאמרה בדרך ציווי אלא כנתינת טעם למצות אכילת הפסח ואכילת מצה המוזכרים קודם לכן בפסוק[ריז].

ואף שממילא למדים חובה להזכיר יציאת מצרים בכל יום ולילה, מכל מקום אינו נמנה במנין המצוות, כמו שכתב הרמב"ם בכללי מנין המצוות (שורש ה) שאין למנות טעם המצוה כמצוה בפני עצמה[ריח].

ובאור שמח (קר"ש פ"א ה"ג) פירש, שהרמב"ם סובר שמצות הזכירה שבכל יום ויום היא מדרבנן[ריט].

ובשיח הגרי"ד (אות כו) פירש בשם הגר"ח[רכ], שהרי נחלקו התנאים אם יש מצוה להזכיר יציאת מצרים בלילות, ולדעת רבי אלעזר בן עזריה שיש מצוה, לא תהיה חובת הזכרה לימות המשיח[רכא]. והשריש הרמב"ם בספר המצוות (שורש ג) שמצוה העתידה להתבטל אינה נמנית במנין המצוות. ואם כן מיושב שלכך לא מנאה הרמב"ם, שכן הוא פסק כרבי אלעזר בן עזריה, שעתידה מצוה זו להתבטל[רכב].

חילוקים שונים בחיוב ההזכרה בכל ימות השנה ובליל הסדר

הקשו האחרונים, מה נתחדש בחיוב הזכרת יציאת מצרים בליל הסדר, והלא גם בשאר ימות השנה יש חיוב הזכרה יציאת מצרים בלילות. ותירצו בכמה דרכים:

א. הפנים יפות (סוף פרשת בא ד"ה ויש לפרש) כתב ליישב, שבליל הסדר עיקר המצוה לספר באריכות ובהרחבה, ולהרבות בסיפור הניסים והנפלאות שעשה עמנו הקב"ה, ובהבנה עמוקה באופן שיכנסו באוזניו ובליבו היטב[רכג].

ב. ובשו"ת חתם סופר (או"ח סי' ט) כתב ליישב, שבכל ימות השנה יכול אדם לקיים מצות זכירת יציאת מצרים בהרהור ומחשבה בעלמא[רכד], אבל בליל הסדר מחויב הוא לספר בפיו את ענין יציאת מצרים[רכה].

ג. והמנחת חינוך (מצוה כא אות א) ביאר, שבכל ימות השנה החובה היא להזכיר לעצמו ענין יציאת מצרים, ואין מצוה להגיד ענין זה לבנו, אך בליל הסדר המצוה היא לספר לבנו. ואמנם אם אין עמו אחר, המצוה בליל הסדר שוה לשאר הלילות[רכו].

ד. ויש שכתבו[רכז], שכל ימות השנה די במה שיודע ענין יציאת מצרים אף אם אינו מבין את פירוש המילות, אבל בליל הסדר צריך להבין מה שמוציא מפיו.

ה. ובשם הגר"ח[רכח] נאמרו בזה שלשה חילוקים[רכט]: א. בליל הסדר צריך לספר בדרך שאלה ותשובה, ואף בינו לבין עצמו צריך לשאול ולהשיב[רל]. ב. בליל הסדר צריך לספר את כל השתלשלות הנס, ולהתחיל בגנות ולסיים בשבח. ג. בליל הסדר צריך לומר את טעמי מצוות פסח מצה ומרור[רלא].

הטעם שאין מברכים על הזכרת יציאת מצרים

במאירי (ד"ה ולאיתי) הביא שיש ששאל מדוע אין מברכים על הזכרת יציאת מצרים, בברכת אשר קדשנו במצוותיו וציונו להזכיר את יציאת מצרים, וכן יש לשאול שהיה ראוי לברך על מצות קריאת שמע, ועל התפילה שאדם מתפלל בכל יום. ותירץ, שהרי על קריאת שמע נתקנו שתי ברכות לפניה, והם פוטרים מלברך ברכת אשר קדשנו במצוותיו על מצות קריאת שמע. ועל השאלה מדוע אין מברכים על יציאת מצרים ותפילה, כתב המאירי, שהן ברכות גמורות בעצמן[רלב].

האם מוכח מכאן שבימות המשיח יתבטלו המצוות שהן לזכר יציאת מצרים

וכי מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח. בפירושי אגדות לרשב"א (מובא בעין יעקב) כתב, שיש שהוכיחו מדברי בן זומא, שכיון שאין מזכירים יציאת מצרים לימות המשיח, אם כן כל המצוות שנצטוו ישראל בשביל שעל ידן יזכרו את יציאת מצרים, לא יהיו נוהגים לימות המשיח[רלג].

ודחה הרשב"א, שמצוות הפסח והמצה ומניעת אכילת חמץ בפסח, אינן מחיוב זכירת היציאה, שהרי החמיר בהן הכתוב שחייבים עליהם כרת, והרי מצות זכירת יציאת מצרים אין בה אלא מצות עשה ולא חיוב כרת. ואילו היו המצוות הללו תלויות בחיוב זכירת יציאת מצרים, היה לכתוב לומר 'שבעת ימים תאכל מצות לחם עוני למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כי בחפזון יצאת ממצרים', וממה שאמר הכתוב (דברים טז ג) 'לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני, כי בחפזון יצאת ממצרים, למען תזכור יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך', הרי הקדים הכתוב את ענין היציאה בחפזון כטעם למצוות הללו, ובשביל שלא ישכחם, יש לו לזכור בפה בכל יום את יום צאתו מארץ מצרים.

ביאור חילוק בין השבח על יציאת מצרים לבין השבח על הגאולה העתידה

וכי מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח והלא כבר נאמר הנה ימים באים נאם ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים, כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם[רלד]. **פירש המהרש"א** (ד"ה וכי), שהכתוב נקט את הלשון 'ימים באים', משום שהגאולה העתידה דומה ליום. ודקדק, שלגבי מצרים אמר הכתוב 'אשר העלה', ולגבי לעתיד לבוא נקט הכתוב 'אשר העלה ואשר הביא'. וביאר, שלכך נקט כן הכתוב לענין לעתיד, משום שהמתים שיחיו לעתיד יבואו בגלגול מחילות. והוסיף לבאר לפי זה, שלכך שינה הכתוב בלשונו, שלגבי יציאת מצרים נקט 'את בני ישראל', ולגבי לעתיד נקט 'את זרע בית ישראל', והיינו על דרך הכתוב (תהלים עב טז) 'ויציצו מעיר כעשב הארץ', הרומז על גלגול מחילות.

ועוד פירש הטעם שנקט הכתוב לגבי העלאת בני ישראל מהגלות לשון 'זרע בית ישראל', על פי מה שאמרו בפסחים (פז:) שלא הגלה הקב"ה את

ריז. כך הוא לשון הפסוק, 'לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך'.

ריח. וכתב, שאף שיש לדחות שאינו דומה ממש לדברי הרמב"ם בשרשים, מ"מ הענין מצד עצמו נכון הוא. וכ"כ בבן ידיד (קר"ש פ"א ה"ג). וע"ע במשחא דרבותא (סי' תעג) שכתב בדעת הרמב"ם, שמצות הסיפור נכללת במצות קריאת שמע, וכך היתה קבלה לחכמים שאינה מצוה בפני עצמה אלא ענף ממצות קריאת שמע.

ריט. ועיי"ש מה שדן במה שמשמע בגמרא בכמה מקומות שהחיוב הוא מהתורה. ובסוף דבריו כתב 'וידעתי כי הוא דבר חדש מאוד, בכל זאת הגדתי אשר עם לבבי'. וכדבריו כתב בשאילת דוד (סו"ס או"ח סי' א), שאין חיוב ההזכרה בכל השנה אלא מדרבנן, והוסיף לפרש שמחלוקת בן זומא וחכמים היא על ההזכרה בליל פסח. וכיון שהיה מעשה רב בחכמים בבני ברק [כמובא בהגדה של פסח], לכך נפסקה הלכה שבליל פסח יש מצוה לספר ביציאת מצרים. ועיי"ש שפירש מחלוקתם באופן נוסף. וסיים 'אך מחמת שלא ראיתי לעת עתה לאחד מן הראשונים שיתעורר בזה, [ומדברי הראב"ד שהביא הרשב"א (ד"ה אמר) נראה שסובר שהוא מן התורה בכל יום], וספרי אחרונים אינם תחת ידי, וגם קשה עלי מאוד לעיין בדבריהם כי זה לי יותר מעשרים שנה שלא הסתכלתי בספר מספרי האחרונים, על כן לא אדע לע"ע להחליט כן הדבר'. וכפירושו במחלוקת ראב"ע וחכמים כתב כבר בבן ידיד (שם ה"ג). וע"ע בזה בדברי המהר"ש יפה (ויק"ר יג ג).

רכ. וכבר כתב כן בבן ידיד (שם ה"ג). וכ"כ באבן האזל (קר"ש פ"א ה"ג) בשם החזון יחזקאל (להגר"י אברמסקי). ועיי"ש שדחה לדבריו, שמנין לנו לומר שהנביא שיבוא יבטל מצוה, אלא יסוד ענין זכירת מצרים הוא אמונת ההשגחה, ובימות המשיח תהא מצוה זו של זכירת אמונת ההשגחה, על כל הגאולות והיא מצוה אחת. וכתב להכריח לפרש כן, שאם לא כן קשה מדוע צריך כלל פסוק על ימות המשיח, ומדוע נאמר שיפטרו באותו זמן מלהזכירה, וע"כ צריך לומר שבימות המשיח תהיה מצות הזכירה על כל הגאולות, והיא מכלל מ"ע של זכירת יציאת מצרים.

רכא. ראה לעיל שיש מהראשונים הסוברים שאף לדעת ראב"ע יהיה חיוב להזכיר יציאת מצרים בימות המשיח.

רכב. ועיי"ש פירוש נוסף בשם הגר"ח, שמצות יציאת מצרים אינה מצוה וקיום בפני עצמה, אלא חלות מצוותו היא לקבל עליו עול מלכות שמים ע"י זכירת יציאת מצרים. ולפיכך לא מנאה הרמב"ם, שהרי היא כלולה במצות קריאת שמע, עיי"ש ראיות הגר"ח והגרי"ד לזה.

רכג. וכן כתבו מהר"ח אבולעפיה, מהר"ם שיק (על תרי"ג מצוות, מצוה כא אות א), מעשה ניסים (בהקדמה), ועוד אחרונים רבים. אך מדברי הראשונים (אבודרהם, רבינו ירוחם נ"ה ח"ד בשם רבינו פרץ) שכתבו שיוצאים ידי חובת הסיפור בליל הסדר בדיבור בעלמא שידבר בענין יציאת מצרים, לא נראה כן, ועיין גם בפמ"ג (פתיחה להלכות ק"פ אות ד).

רכד. אך בשאגת אריה (סי' יג) האריך להוכיח שאף בכל ימות השנה אינו יוצא ידי חובה בהרהור בעלמא, וכתב שלמדים דין זכירת יציאת מצרים מזכירת מעשה עמלק שצריך לקיים 'זכור' בפה, אף זכירת יציאת מצרים היא דווקא בפה, ואפילו להסובר שבכל התורה הרהור כדיבור, מ"מ בזכירת יציאת מצרים אינו כן, עיי"ש. ועיין עוד במלאכת שלמה ובתוס' יו"ט (פ"א מ"ה) שכתבו כן, שאף בכל השנה חייב להוציא בפיו.

ועיין במועדים וזמנים (ח"ז סי' קפ) שחידש שלא די שמוציא בפיו את נוסח ההגדה אלא צריך גם להשמיע לאוזניו דברים אלו, שאם לא כן לא יצא, שהרי סיפור יציאת מצרים עיקרו משום פירסומי ניסא, והפוסקים כתבו (הובאו דבריהם במשנ"ב סי' תרפט שעה"צ סק"ז) לענין מגילה שגם כשקוראה לעצמו ואינו מוציא אחרים ידי חובתם, צריך להשמיע לאזניו ואם לא השמיע לאזניו לא יצא. ועיי"ש עוד לענין כששומע ההגדה מאחרים שיוצא מדין שומע כעונה.

רכה. ועיי"ש שכתב שאף שבפסח צריך הגדה בפיו, מ"מ אם הוא שומע מאחר יוצא מדין שומע כעונה ונחשב כאילו הוציא בשפתיו. וכן כתב בפרי מגדים (שם, ועיין מש"ז סי' תעד מש"ז סק"א), עיי"ש. וכן כתב בכף החיים (סי' תעג ס"ק קלט) בשם חוקת הפסח שיש פוסקים שסוברים כן. אמנם עיין בשו"ת הרא"ש (כלל כד סי' ב).

רכו. וכן נראית דעת הרשב"ץ (מאמר חמץ ריש השער השני). וראה גם בדברי הרשב"ץ (על ההגדה, פיסקא ברוך המקום) שכתב כי המצוה בזה לספר ביציאת מצרים בין דרך שאלה ובין שלא בדרך שאלה.

רכז. בדרך פיקודיך (מצוה כא חלק הדבור אות ג) כתב שבמצות הגדה שבליל פסח אינו יוצא ידי חובתו אם אינו מבין פירוש המילות שצריך הגדה וסיפור, וכ"כ המהר"ל (גבורות ה' פס"ג), וכתב בספר נחלה לישראל (סי' לא) שבמצות זכירת יציאת מצרים שבכל יום יוצא ידי חובתו אם מבין ענין יציאת מצרים, גם אם אינו מבין פירוש המילות, עיי"ש [וראה שו"ת שאגת אריה (סי' יג) מש"כ בענין זה].

רכח. עמק ברכה (עמ' עו) ועוד.

רכט. חיוב מחודש הקיים בליל פסח, נכתב בשם הגר"ח בספר הזכרון אש תמיד (עמ' קנז, נמסר ע"י הגר"מ סורקין) שלדעת הרמב"ם צריך להזכיר ולומר שהיום הוא יום חירותינו, ולא די בכך שיספר סיפור יציאת מצרים. וכתב, שאנו יוצאים ידי חובתנו בזה, באמירתנו בקידוש 'זמן חירותנו'.

רל. עיין לעיל מדברי המנחת חינוך שלדבריו כשהוא בינו לבין עצמו אין חילוק בין ליל פסח לשאר השנה.

רלא. וכעין זה כתב בבנין ציון (סו"ת סי' ל) שדן בשיעור הסיפור שיצא בו ידי חובתו, וכתב שעל זה אמר רבן גמליאל שכל שלא אמר שלשה דברים אלו לא יצא ידי חובתו ואלו הן פסח מצה ומרור, שכוונתו שלא יצא ידי מצות סיפור יציאת מצרים, שלכל הפחות צריך לפרש טעם מצוות אלו המפורשים בתורה, וגם אם סיפר כל הלילה מיציאת מצרים, אם לא פירש טעמי המצוות לא יצא ידי חובת הסיפור. [אבל ודאי אין כוונת רבן גמליאל שסיפור טעמי מצוות הפסח מעכב את מצוות האכילה שבלילה זה, ולא יצא ידי חובת מצוות האכילה כמו שנראה מהר"ן (כה:) שפירש שמי שלא אמר וביאר ג' מצוות אלו לא יצא ידי חובת האכילה של פסח מצה ומרור מן המובחר, עיי"ש].

רלב. ועיי"ש עוד בענין ברכה על אמירת ההגדה בליל הסדר. ועיין בפרי חדש (סי' תעג אות ו) שכתב שאין מברכים על הגדה משום שכבר יצא ידי חובת מצות 'והגדת' במה שמזכיר יציאת מצרים בקידוש. וכן כתבו האבודרהם ורבינו ירוחם בשם רבינו פרץ. וראה בספר ליקוטי שושנים (כהן מנשה, עמוד א, ועמוד קמא) שדן בטעמים נוספים מדוע אין מברכים על הדברים הללו.

רלג. ועיי"ש שהוכיחו כן מכמה מקומות בש"ס. וראה בזה בתוספות בבבא בתרא (עט. ד"ה פסקי), שדנו בענין זה בהרחבה.

רלד. ראה בהגהות מהר"ץ חיות (ד"ה הנה) ובפירוש הריא"ף על העין יעקב (ד"ה כי) שדקדקו מדוע לא הביאה הברייתא את הפסוק הקודם בירמיה (טז טו).

ישראל לבין הגויים, אלא כדי שיתוספו עליהן גרים, שנאמר (הושע ב כה) 'וזרעתיה לי בארץ', כלום אדם זורע כור, אלא כדי להכניס כמה כורין.

ובשלמה משנתו (ד"ה אמר) ביאר, שלכך לגבי יציאת מצרים נקט לשון העלאה וכן 'בני ישראל', משום שבמצרים היו בני ישראל מצויינים בשם ובלשון ובמלבוש והיו ניכרים שהם בני ישראל, ורק 'העלה' אותם במעלות בקבלת התורה.

ביאור ענין ויכוחם של בן זומא עם חכמים

אמרו לו לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה אלא שתהא שעבוד מלכיות עיקר ויציאת מצרים טפל לו[רלה]. **בתוס' יו"ט** (פ"א מ"ה ד"ה ולא) כתב, שתשובת חכמים היא דחיה בעלמא, ולכך מבואר במשנה שבן זומא ניצח את חכמים.

ובקול הרמ"ז (שם) ביאר את טענת בן זומא ותשובת חכמים אליו, שגם בן זומא סובר שלא תעקר יציאת מצרים, שהרי היא מצוה מן התורה ואין נביא רשאי לחדש דבר, אלא עיקר טעמו הוא משום שתיבת 'כל' שייכת ל'ימי חייך' וצריך שיהיו דומים זה לזה במשמעותם, ובשלמא אם נאמר ש'כל' בא לרבות את הלילות, הרי הם דומים ששניהם נאמרו על זמן שיציאת מצרים עיקר כבזמן הזה, או על ימות המשיח ששניהם בתורת טפלה. אבל לפי חכמים, 'כל' נאמר על הטפל, ו'ימי חייך' נאמר על העולם הזה שהוא עיקר, ואם כן אינם דומים זה לזה, ותשובה זו נצחת היא[רלו].

ובבית דוד (פ"א מ"ה) תמה על הרמ"ז, שהרי בברייתא שנינו שבן זומא השיב לדברי חכמים, שבימות המשיח אין מזכירים יציאת מצרים. **ובשושנים לדוד** (שם) כתב ליישב[רלז], שאף שאמר בן זומא כך, מכל מקום גם הוא ידע שמזכירים יציאת מצרים בימות המשיח בתורת טפלה, אלא כוונת שאלתו היתה לתפוש את חכמים בדבריהם, ושישיבו לו שהיא תהיה טפלה, וממילא יוכל לטעון על דבריהם, שאם כן אי אפשר לדרוש את 'כל' על ימות המשיח שהוא בתורת טפלה, כיון שאינו דומה ל'ימי חייך' שהוא על העולם הזה שהוא עיקר, וכדברי הרמ"ז[רלח].

יג.

מנין שהשם יעקב לא נעקר ממקומו

לא שיעקר יעקב ממקומו אלא ישראל עיקר ויעקב טפל לו[א]. **רש"י** (ד"ה לא) פירש, שהשם יעקב לא נעקר ממקומו, שהרי מצינו שלאחר מכן כשירד למצרים קראו הקב"ה יעקב, שנאמר (בראשית מו ב) 'ויאמר אלהים לישראל וגו' ויאמר יעקב יעקב ויאמר הנני'[ב].

ומדברי הרמב"ן (בראשית לה י) מבואר שמה שכתוב בתחילה (שם) 'שמך יעקב' הרי הוא מיותר, ומזה דרשו שהכוונה היא שלא יזוז שם יעקב ממקומו. וכן ביאר **בפירוש הריא"ף** (על העין יעקב, לעיל יב: ד"ה כי)[ג]. וכן דייק **באוהל מועד** (ביק, בית יעקב ח"ד בהוספות שבתחילת הספר סוף אות ב) מדברי המדרש (ב"ר מו ח) 'מכל מקום שמך יעקב'.

ורבינו בחיי (בראשית שם) הביא דברי **רבינו חננאל**, שהקב"ה קרא שמו ישראל להוסיף על שם יעקב, שתיבת 'עוד' פירושה הוא 'בלבד', שלא יקרא שמו יעקב בלבד, אלא יתוסף לו שם 'ישראל', וזהו 'כי אם ישראל יהיה שמך', פעמים יעקב ופעמים ישראל[ד]. וכן ביאר **האבן עזרא** (בראשית שם), שהכוונה היא 'לא יקרא שמך עוד יעקב' לבדו, כי גם ישראל יהיה שמך.

הטעם שלא נעקר לגמרי שם יעקב

שם. החזקוני (בראשית לה י) הוסיף לבאר, שאם שם יעקב יעקר ממקומו לגמרי, יאמרו הבריות שבתחילה נקרא כן על שם גניבה ומרמה, כדברי עשו (בראשית כז לו) 'הכי קרא שמו יעקב ויעקבני זה פעמיים'. ולכך אמר הקב"ה שפעמים יקראוהו יעקב ופעמים יקראוהו ישראל[ה].

ביאור ההוכחה מיעקב אף שנתפרש בו שהשם יעקב לא נתבטל

שם. ביפה מראה (על הירושלמי, ד"ה עתידין) הקשה, שכיון שהטעם ששם יעקב לא נעקר ממקומו הוא משום שבפסוק מפורש שלא נעקר ממנו שם יעקב[ו], אם כן אין להביא ראיה מכך שכוונת הפסוק לענין יציאת מצרים הוא, שיציאת מצרים תהיה טפלה, אלא אפשר שהכוונה היא שלעתיד תעקר הזכרת יציאת מצרים לגמרי, שיש לדמותו לשם אברם שנעקר לגמרי[ז].

ותירץ, שכיון שהטעם שהקורא לאברהם אברם עובר, הוא משום ש'אברם' סותר לאברהם, שאברהם היינו אב לכל העולם, ואברם היינו אב לארם בלבד, והרי זה זלזול לגבי אב לכל העולם, מה שאין כן ביעקב שנשתנה שמו לישראל, שאפשר להשתבח בשתי המעלות יחד אף שהאחרונה גדולה וחשובה מהראשונה, לכן מה שנאמר לגבי יציאת מצרים 'לא יאמר' יש לדמותו יותר ליעקב שנשתנה שמו של ישראל כיון שנס יציאת מצרים ונס שעבוד גלויות יש להזכירם יחדיו הואיל ואינם סותרים זה לזה, אע"פ שהאחרון גדול מהראשון.

ועוד פירש, שכיון שלפי חכמים 'כל ימי חייך' בא לרבות את ימות המשיח, הרי זה מוכיח שאין לחלק ולומר שאמנם לגבי יעקב לא נעקר שמו, משום שהכתוב חזר וקראו יעקב, אבל יציאת מצרים תעקר מקומה, אלא מסתבר להשוותם, ולא הוצרכה הגמרא להוכיח מ'לא יקרא שמך יעקב' אלא משום שמהפסוק 'לא יאמר עוד חי ה' אשר' היה משמע שלא יאמר כלל, ואם כן היינו צריכים לדחוק ולהעמיד את הריבוי של 'כל ימי חייך' לרבות את הלילות כבן זומא, ולכך הביאה הגמרא שמצינו שלשון 'לא יקרא שמך יעקב' הוא לאו דווקא, אם כן יש לפרש שגם הלשון 'לא יאמר' הוא לאו דווקא, בשביל שנוכל לפרש את הריבוי 'כל' לימות המשיח, וכפי שהיה מסתבר לחכמים לדרוש כן.

ובעיון יעקב (לעיל יב: ד"ה כיוצא) תירץ, שחכמים סוברים שכיון שהכתוב 'כל ימי חייך' בא לרבות את ימות המשיח, אם כן הרי זה כמפורש בכתוב שלא תעקר יציאת מצרים ממקומה, ועל דרך זה צריך לפרש את הפסוק המובא לעיל.

ובאילת אהבים (גור אריה יהודה ד"ה לא) כתב כעין זה, שמשום ריבוי 'כל ימי חייך' יש לפרש שאין כוונת הכתוב לעקור לגמרי הזכרת יציאת מצרים.

ובפירוש הריא"ף (על העין יעקב, לעיל יב: ד"ה כי) כתב ליישב, בהקדם מה שפירש תשובת חכמים לבן זומא, שהלשון 'אשר העלה ואשר הביא' אינו כולו על שעבוד הגלויות, אלא בא לגלות את פירוש הפסוק הראשון, ש'לא יאמר עוד חי ה' אשר העלה' בלבד, אלא עוד יאמרו חי ה' אשר העלה ממצרים, וגם 'אשר הביא' היינו שעבוד גלויות, שיהיו מזכירים את שתיהן בימות המשיח, אלא שהזכרת יציאת מצרים תהא טפלה להזכרת היציאה מהגלות. ולפי זה מה שאמר הכתוב בתחילה 'אשר העלה את ישראל ממצרים' עומד במקומו. ובזה מיושב מה שהוכיחו מקריאת שם יעקב שאינו מתבטל, שהרי נאמר בו 'שמך יעקב לא יאמר עוד שמך יעקב', והכוונה היא שמכל מקום שם יעקב עומד במקומו, ולא בדרך עיקר אלא ששם יעקב טפל ושם ישראל עיקר[ט].

השם יעקב לא נעקר ממקומו משום שהוא על שם הענוה

שם. בחתם סופר (ד"ה אלא ישראל) ביאר, שמצינו חילוק בפסוקים בין דברי המלאך לבין דברי הקב"ה, שהמלאך אמר לו (בראשית לב כט) 'לא יעקב יאמר עוד שמך כי אם ישראל', משום שישראל הוא שם של גדלות ושררה ואדנות, והמלאך דרכו כדרך בני אומתו כשמשפיע להם גדולה הרי הם מגביהים את עצמם, על כן עקר את שם יעקב לגמרי'. אבל הקב"ה אמר (בראשית לה י) 'לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהיה שמך', שהשינוי יהיה שלא יהיה שמו יעקב לענין שהמשמעות שהוא שפל כעקב, אלא שבתחילה תהיה ישראל בשררה וגדולה, ואחר כך מרוב ענוה תשפיל עצמך ויקראוך יעקב מרוב ענוה.

ביאור ההוכחה מהפסוק לענין זכירת יציאת מצרים בימות המשיח

וכן הוא אומר אל תזכרו ראשונות וקדמוניות אל תתבוננו אל תזכרו ראשונות זה שעבוד מלכיות וקדמוניות אל תתבוננו זו יציאת מצרים הנני עשה חדשה עתה תצמח תני רב יוסף זו מלחמת גוג ומגוג[יא]. פירש **רש"י** (ד"ה הנני) שהתיבות 'הנני עושה חדשה' כתובים אחר 'אל תזכרו ראשונות'.

רלה. ראה באברבנאל (על ההגדה) דרך נוספת לדחות את דברי בן זומא מהפסוק. **רלו. ועיי"ש** עוד מה שדקדק בלשון הכתוב לשיטת חכמים. **רלז. הובאו** דבריו בתוספות אנשי שם, בגליון המשניות. **רלח. וראה** עוד בצרור החיים (ד"ה ונראה לי) שכתב ליישב דברי הרמ"ז, כעין זה. **א. במדרש** (ב"ר מו ח) מובא שר' זבדא אמר בשם ר' אחא, שמכל מקום 'שמך יעקב כי אם ישראל', יעקב עיקר וישראל מוסיף עליו. **ב. וכמבואר** סברא זו בגמרא להלן בסמוך. במעון הברכות (ד"ה לא שיעקר) דקדק מדוע הביא רש"י את סיום הפסוק 'ויאמר הנני', שלכאורה אין נצרך להביאו. וכתב ליישב, שלכך הביאו רש"י משום שמזה עיקר ההוכחה, שלכאורה ממה שהקב"ה קראו יעקב אי אפשר ללמוד מכך להתיר גם על בני האדם לקראו יעקב. אלא שהרי מבואר במדרש שמה שמצינו שהקב"ה קרא לאחד מבחיריו, השיבו 'הנני', ולא אמר 'הנני ה'', וזהו מחמת שראוי לאדם שלא יאמין בעצמו שהוא הגון דיו שהקב"ה יתנבא אליו, ושמא אין זה הקב"ה אלא אדם או מלאך, אמנם אם נאמר שרק כלפי הקב"ה לא נעקר שם יעקב לגמרי, אם כן היה ליעקב לומר הנני ה' שהרי בודאי קריאה זו היא מהקב"ה שהרי כלפי אדם או מלאך נעקר שם יעקב שיש לו, וממה שאמר רק הנני, מוכח שגם לשאר בני אדם לא נעקר שם יעקב. ונמצא שעיקר ההוכחה היא מסיום הפסוק, ולכך הביאו רש"י. וכן כתב באדני פז (פרשת וישלח, הובא באסיפת זקנים) לפי מה שמצינו בשמואל (שמואל א' ג י) שכששמע את הקול קורא אליו, לא אמר 'דבר ה'', משום שנתיירא שמא הוא שד או אחר. **ג. וכן ביאר** בכלי יקר (בראשית לה י). **ד. וכן** מצינו בירמיה (ג טז) 'לא יאמרו עוד ארון ברית ה'', כלומר לא יאמרו על ארון ברית ה' שהוא מקום השכינה בלבד, אלא אף ירושלים תהיה כולה מקום שכינתי, וזהו שכתוב (שם ג יז) 'בעת ההיא יקראו לירושלים כסא ה''. **ה. וזהו** שאמר הנביא (ישעיה מח יב) 'שמע אלי יעקב וישראל מקוראי', וכן כתוב (ירמיה מו כח) 'ואתה אל תירא עבדי יעקב ואל תחת ישראל'. **ו. וראה** עוד בזה בהרחבה, בסוף הסוגיא על דברי הגמרא 'שאני התם דהדר אהדריה קרא'. **ז. וכמבואר** בגמרא להלן בסמוך. **ח. וראה** בזהב שיבה (אלגאזי, אות לו ד"ה תניא אמר) שעמד בקושיא זו. **ט. וראה** בסמיכת חכמים (ברכת יהודה, לעיל יב: ד"ה תניא) מה שכתב ליישב בדרך דרוש. **י. אמנם** ראה ברש"י (בראשית שם) שפירש שהמלאך לא נתכוין לשנות משם יעקב לישראל, אלא לענין הברכות שלקח יעקב מיצחק אביו, שלא יאמר עוד שלקחם במרמה. ומדברי הרמב"ן (בראשית לה י) נראה שהמלאך נתכוין לשנות שמו של יעקב, ולא חל שינוי שמו עד ששינהו הקב"ה. וראה עוד באוהל מועד (ביק, בית יעקב ח"ד בהוספות שבתחילת הספר אות ב) מה שדן בשינויים שבין דברי המלאך לבין דברי הקב"ה. **יא. ראה** בפרשת מרדכי (על העין יעקב, ד"ה אל תזכרו) שביאר דרשת הגמרא בדרך דרוש, שעל ידי הצרות שיש לישראל הם מתקרבים אל התורה ואל הקב"ה.

ובארץ החיים[יב] ביאר כוונת רש"י, שהיה אפשר לומר ש'הנני עושה חדשה' הוא ענין בפני עצמו, ואינו מדבר בענין מלחמת גוג ומגוג, אלא הוא נמשך על האמור לאחריו 'אף אשים במדבר דרך'. לכך כתב רש"י, שאינו כן אלא ש'הנני עושה חדשה' הוא סיום הפסוק 'אל תזכרו' ונמשך אחריו[יג].

ודקדקו האחרונים[יד], שלכאורה ראיה זו היא היפך מהמבואר לעיל בסמוך בסברת חכמים שיציאת מצרים תהיה טפילה, ומדרשת הכתוב משמע שיציאת מצרים לא תזכר כללטו. ותירצו, שההוכחה היא ממה שכתוב לגבי מלחמת גוג ומגוג שלא יזכרו את הניסים הקודמים של יציאת מצרים וקבוץ גלויות, ואם בשעת הנס של קיבוץ גלויות לא יזכרו את יציאת מצרים, אם כן לא הוצרך לומר שבמלחמת גוג ומגוג לא יזכרו את יציאת מצרים, אלא מוכח מכך שעם הנס של קבוץ גלויות יזכירו את נס יציאת מצרים[טז]. **ובצפנת פענח** (למהרי"ט, פרשת בשלח דרוש שני ד"ה ספ"ק, עג:) ביאר על פי זה מה שפירש רש"י (ד"ה הנני) שהתיבות 'הנני עושה חדשה' כתובים אחר 'אל תזכרו ראשונות', שנתכוין לרמוז לתירוץ זה.

ועוד כתב בצפנת פענח (שם) ליישב דברי הגמרא, על פי מה שביאר מחלוקתם של בן זומא וחכמים (יב:), שבן זומא למד מהפסוק שיהיה מניעה מלהזכיר יציאת מצרים בימות המשיח, והשיבוהו חכמים שאין הכוונה כן, אלא שיהיה כן ממילא, שכיון שיספרו את נס קבוץ הגלויות, ימעטו מלספר את נס יציאת מצרים. והביאו חכמים סיוע לדבריהם, שכמו כן שם יעקב לא יעקר לגמרי, אלא שכיון שיקראוהו ישראל, ממילא יהא שם יעקב טפל לו. שכן נראה ממה שאמר הכתוב 'שמך יעקב'. ועוד הביאו ראיה מהפסוק 'אל תזכרו ראשונות וקדמוניות אל תתבוננו', שאין לפרש שיהא איסור לזכור ולהתבונן בלב בנס יציאת מצרים, אלא מוכרח לומר שהכוונה היא שממילא לא יזכירוהו כיון שיהא נס של מלחמת גוג ומגוג, ויהיו עסוקים בסיפור הנפלאות שבו. וכמו כן הוא במשל, שכיון שהוא מספר מעשה נחש, ממילא לא יספר ענין המעשים הקודמים שארעו לו.

והצל"ח (ד"ה וכן) כתב ליישב, שכיון ש'ראשונות' הם שיעבוד מלכיות, מוכרח לומר שאין כוונת הכתוב שלא יזכרו כלל, שהרי ירמיה אמר (כג ט) 'הנה ימים באים וגו' כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא וגו' ומכל הארצות אשר הדחתים שם', והיינו קיבוץ גלויות מכל המלכויות, והוא עצמו זכירת שיעבוד מלכיות, ואיך התנבא ישעיה (מג יח) שלא יזכרו את קיבוץ הגלויות, ולכך צריך לומר שפירוש הכתוב הוא שלא יזכרו כעיקר כמו גוג מגוג, אלא גוג מגוג תהיה עיקר יותר משיעבוד מלכיות, ושיעבוד מלכיות יהיה יותר עיקר מזכירת יציאת מצרים, משום שיציאת מצרים תהיה אז בה טפל לשיעבוד מלכיות.

ובחדש האביב (ד"ה וכן) כתב, שהלשון 'אל תתבוננו' משמעותו הסתכלות מרובה, ודווקא באופן זה לא יזכרו את יציאת מצרים, אבל בהסתכלות מועטת יזכרוה. וכן הוא המשל שהובא בגמרא, שהחוש מעיד שאין האדם שוכח לגמרי את הצרות הראשונות אלא זוכרם מעט.

הטעם שדרשו תחילה על שיעבוד מלכיות ולאחר מכן על יציאת מצרים

אל תזכרו ראשונות זה שעבוד מלכיות וקדמוניות אל תתבוננו זו יציאת מצרים. **ביפה מראה** (על אגדות הירושלמי ד"ה ראשונות) דקדק, שלכאורה היה לגמרא להקדים את הדרשה על יציאת מצרים שאירעה קודם לשעבוד מלכיות. וביאר, שלשון 'זכירה' ולשון 'ראשונות' יש לפרשם על שעבוד מלכיות, ששעבוד מלכיות היתה עיקר הזכירה בימות המשיח, לכך שייך לומר עליה 'אל תזכרו', ונקראו 'ראשונות' מלשון חשיבות וראשיות, שהיא עיקר לגבי יציאת מצרים. והלשון 'קדמוניות' והתבוננות שייך יותר לפרשם על יציאת מצרים שקדמה לשעבוד מלכיות, משום שבימות המשיח זכירתה היא כלאחר יד לכך לא שייך לקרותה 'ראשונות' שהוא לשון חשיבות ועיקר, אלא יש לכנותה בלשון 'קדמוניות' שהוא לשון קדימות בזמן. והוסיף לבאר, שאם לא היה הכתוב מוסיף לרמוז על יציאת מצרים, היינו מפרשים את תחילת הפסוק על יציאת מצרים ולא על שעבוד מלכיות, משום שמסתבר לומר שרק את יציאת מצרים לא יזכרו עוד, אבל את השעבוד מלכיות שהוא עיקר, יזכרו עם מלחמת גוג ומגוג.

והמהרש"א (ח"א ד"ה וכה"א) ביאר, שלכך הקדימה הגמרא את שיעבוד מלכיות ליציאת מצרים משום שבשיעבוד מלכיות הראשונים לא נמצא בהן בכתוב 'זכר' כלל[יז], אבל לגבי יציאת מצרים שכתוב בה 'זכר', גם לעתיד לא יתבטל הזכר לגמרי, אלא 'לא תתבוננו' בו דהיינו שיהיה טפל לגבי שיעבוד מלכות הרביעית ומלחמת גוג ומגוג.

ובעיון יעקב (ד"ה וקדמוניות) ביאר, שלכך יציאת מצרים נקראת קדמוניות, משום שהיא היתה קודם מתן תורה.

גאולה העתידה הוקדמה בפסוק לרוב חביבותה

שם. בבניהו (בן יהוידע, ד"ה קדמוניות) כתב, שאף שמסתבר יותר לפרש את הלשון ראשונות על שיעבוד מלכויות[יח], מכל מקום יש לדקדק על הפסוק עצמו מדוע לא הקדים את קדמוניות שהוא יציאת מצרים ולאחר מכן יכתוב ראשונות שהם שעבוד מלכויות.

וכתב ליישב, שלכך הקדים הכתוב את הגאולה משיעבוד מלכיות משום שהיא חביבה יותר, כיון שהיא באה אחר אורך גלות שנים מרובים, וגם גאולתה היא מכל האומות, מה שאין כן יציאת מצרים.

ביציאת מצרים לא נתחדש העולם ואילו לעתיד יתחדש העולם

שם. המהרש"א (ח"א ד"ה וכה"א) ביאר את המשך הפסוק 'הנני עושה חדשה עתה' וגו', שגאולת מצרים אינה דומה לגאולה העתידה, שהגם שיציאת מצרים מורה על חידוש העולם, מכל מקום לא נתחדש אז העולם, שענין קריעת ים סוף אינו נחשב לדבר חידוש שהרי הוא נעשה לפי התנאי שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית שיבקע הים, וכמו שדרשו חז"ל (ב"ר ה ד) בכתוב (שמות יד כז) 'לאיתנו'. אבל לעתיד יתקיים 'הנני עושה חדשה' ממש, ככתוב (ישעיה סה יז) 'כי הנני בורא שמים חדשים וארץ חדשה ולא תזכרנה הראשונות' וגו'. ומסיים הפסוק 'עתה תצמח' כמו שכתוב 'היום אם בקולו תשמעו'.

בגירסת הירושלמי שראשונות אלו מצרים וקדמוניות היינו שיעבוד מלכיות

שם. בירושלמי (ה"ו) הגירסא להיפך מהגירסא שלפנינו, 'אל תזכרו ראשונות' אלו המצריים, 'וקדמוניות אל תתבוננו' אלו עובדי גילולים. **וביפה מראה** (על אגדות הירושלמי ד"ה ראשונות) ביאר שלפי זה מיושב שהדרשות מהפסוק הם לפי סדר המאורעות, וכן לפי זה מבואר שהדרשה היא בדרך לא זו אף זו, שלא זו בלבד שהזכרת יציאת מצרים שהיתה לפני זמן רב תתבטל, אלא אפילו שיעבוד מלכיות שנגאלו ממנו לאחר כן, גם כן לא תזכר.

ובשדה יצחק (ד"ה אלו) כתב, שלפי דרשות הירושלמי, הרי הדרשה דומה לפסוק 'לא יקרא שמך עוד יעקב', שהקדים את הטפל תחילה. וכתב, שאפשר שהבבלי לא רצה לפרש כן, משום שלשון 'קדמוניות' משמעותו זמן שהוא רחוק הרבה, והיינו יציאת מצרים שהיתה זמן מרובה קודם לכן.

הטעם שהוסיפה הגמרא את המשל

משל למה הדבר דומה לאדם שהיה מהלך בדרך ופגע בו זאב וניצל ממנו והיה מספר והולך מעשה זאב פגע בו ארי וניצל ממנו והיה מספר והולך מעשה ארי פגע בו נחש וניצל ממנו שכח מעשה שניהם והיה מספר והולך מעשה נחש אף כך ישראל צרות אחרונות משכחות את הראשונות. **בעין אליהו** (ד"ה הנני) דקדק, מה היה קשה לרב יוסף בביאורו בפסוק שהוצרך להביא משל בשביל שדבריו יובנו. וביאר, שהרי בפסוק נאמר 'הנני עושה חדשה עתה תצמח הלא תדעוה אף אשים במדבר דרך בישימות נהרות', ולכאורה מה שייך לומר שהוא דבר חדש, הרי כבר היה הכל כן ביציאת מצרים, ולכן מביא את המשל ששכח ולכך כשנזכר ממנו הרי הוא כחדש בעיניו, וכמו כן צרות האחרונות משכחות את הראשונות, וכשזוכרם שוב, הרי הן כחדשות.

וביפה מראה (על הירושלמי, ד"ה משל) ביאר שהמשל בא ללמד שמה שמבואר בפסוקים שלעתיד לא יזכרו את יציאת מצרים, אין זה משום שהניסים האחרונים גדולים מהראשונים ולכך גנאי להזכירם עם הניסים האחרונים, אלא הטעם הוא משום שנחשב כדמיון מי שפגע בזאב שאף שהצלתו מהארי גדולה משל זאב, והצלתו מהנחש גדולה יותר לפי שמזיק מרחוק בזריקת הארס או בניצוצי הבטתו, מכל מקום מה שהניח מלספר על הזאב מפני מעשה הארי וכן מה שהניח מלספר מעשה הזאב והארי מפני מעשה הנחש, אין זה מפני שגנאי לספר אותם זה אצל זה, שלעולם אפשר שהוא שבח לספר הצלתו מכולם אע"פ שבמעשה האחרון יש יותר שבח מהמעשה שלפניו, אבל טעם הנחתו מלספר את הסיפור הראשון הוא מפני השכחה שהאחרונות משכחות את הראשונות, וכמו כן מה שהצרות של מצרים ושל שיעבוד הגלויות ישכחו אין זה משום שיש גנאי בהזכרתם, אלא שלא יהיו רגילים להזכיר יציאת מצרים עם שיעבוד

יב. **הובא** במנחם משיב נפש (ברש"י שם). יג. **ועיי"ש** שביאר שכן מוכח מהטעמים שעל התיבות הללו. וראה עוד בביאור דברי רש"י, בצפנת פענח שהובא להלן בסמוך. במגיד תעלומה (ברש"י שם) כתב לבאר כוונת רש"י, שלפי שהגמרא מוכיחה שזכירת ניסים המאוחרים יהיה ביתר שאת מן הזכרת יציאת מצרים, מהפסוק 'הנני עושה חדשה' האמור על ההצלה ממלחמת גוג ומגוג, אבל לא כתוב בה לשון זכירה, לכן פירש רש"י שפסוק זה נכתב אחר 'אל תזכרו ראשונות', דהיינו שמה הוא אשר תזכרו לעיקר, זהו 'הנני עושה חדשה', דהיינו מלחמת גוג ומגוג. ועיי"ש עוד מה שביאר בזה. יד. **בצפנת** פענח (למהרי"ט, פרשת בשלח דרוש שני ד"ה ספ"ק, עג:) ובפירוש הריא"ף (על עין יעקב, לעיל יב: ד"ה מי) ובהגהות רי"א חבר (ד"ה וכן), ובלשון הזהב (ד"ה וכן). טו. **וראה** בזהב שיבה (אלגאזי, אות לו ד"ה תו איכא) שעמד בקושיא זו, ועיי"ש מה שהוסיף לדקדק ולבאר בכל דברי הגמרא בסוגייתנו. טז. **ובצפנת** פענח (שם) דקדק שאם כן לא יתקיים 'כל ימי חייך' שדרשוהו חכמים לרבות ימות המשיח, שהרי ממלחמת גוג ומגוג ואילך לא יזכירו עוד את יציאת מצרים, ותירץ, שלעולם יזכירוהו, אלא שיהיה טפל לטפל. יז. **וכמו** שביאר המהרש"א לעיל (יב: ד"ה שעבוד). יח. **ראה** ביאורי האחרונים בזה לעיל בסמוך.

גלויות לפי שכבר שכחו את הצרות הראשונות, אבל לא ישכחום לגמרי שהרי הם כתובות בתורה. ומה שאמרו במשל ששכח מעשה שניהם אינו שישכחום לגמרי אלא שלא יהיו זוכרים אותם הרבה כבתחילה.

החיות רומזות למלכויות שהשתעבדו בישראל

ופגע בו זאב וכו' פגע בו ארי וכו' פגע בו נחש. המהרש"א (ח"א ד"ה וכה"א) ביאר, שמצרים נמשלים לזאב, ומלכות בבל נמשלת לארי, ככתוב לגבי בבל (ירמיה ד ז) 'עלה אריה מסבכו', והמלכות הרביעית נמשלת לנחש.

בגירסת התוספות שבמשל הוזכרו ארי דוב ונחש

שם. מדברי התוספות בע"ז (ג: ד"ה ולרו חויא) מבואר שהיה לפניהם גירסא אחרת, שבתחילה פגע בו ארי, וכשפגע בו דוב הניח מעשה ארי וסיפר מעשה הדוב, וביארו התוספות, שאע"פ שהאריה מלך החיות הוא, מכל מקום דוב הוא עז יותר ובעל תחבולות. ובשלמה משנתו (ד"ה פגע) ביאר שלפי זה סדר המאורעות שבמשל הוא על דרך הפסוק (עמוס ה יט) 'כאשר ינוס איש מפני הארי ופגעו הדב ובא הבית וסמך ידו על הקיר ונשכו הנחש'.

ופרעה ונבוכדנצר היינו ארי, שפרעה הקשה את לבו ככתוב (שמואל ב' יז י) 'אשר לבו כלב האריה', ובנבוכדנצר כתוב (ירמיה ד ז) 'עלה אריה מסובכו', ופרס נקרא דוב, כמבואר במגילה (יא.) על הפסוק (דניאל ז ה) 'וארו חיוה אחרי תנינה דמיה לדב', שרב יוסף שנה בברייתא, אלו פרסיים שאוכלים ושותים כדוב, ומסורבלים בשר כדוב, ומגדלים שער כדוב, ואין להם מנוחה כדוב. ויון נמשלו לנחש, שכמו שהנחש הקדמוני מימות אדם וחוה הוא בא להסית ולהדיח, כן מלכות יון ואדום באו להדיח את ישראל מעל ה' ומתורתו, ואמרו לישראל כתבו לכם על קרן השור שאין לכם חלק באלהי ישראל (ב"ר ב ד).

במלחמת גוג ומגוג לא יזכירו יציאת מצרים אלא בימות המשיח

שם. בפירוש הריא"ף (על העין יעקב, לעיל יב: ד"ה כי) דקדק, שכשפגעו הארי לא אמר שכח את מעשה הזאב, ומדוע כשפגע בנחש אמר ששכח מעשה שניהם. ועוד יש לדקדק, שהרי בימות המשיח יזכרו את יציאת מצרים, ואם כן אינו דומה למשל ששכח את המקרים הראשונים.

וכתב לבאר, שבמלחמת גוג ומגוג שהוא בא לאחר קיבוץ הגלויות, אין מזכירים את יציאת מצרים, אלא את הנס של מלחמת גוג ומגוג בלבד, אבל בימות המשיח יזכירו גם את יציאת מצרים.

הטעם שרק לאחר מעשה נחש אמרו ששכח את המעשים הקודמים

שכח מעשה שניהם. דקדק המהרש"א (ח"א ד"ה וכה"א), מדוע אמרו 'שכח מעשה שניהם', ולעיל גבי פגע בו ארי, לא אמר 'שכח מעשה זאב'[יט]. וביאר, שמשום שלא היה זמן רב כל כך בין הזאב לארי, לכך לא שייך לשון שכחה על מעשה הזאב, מה שאין כן בנחש אמר שנשכח מעשה שניהם, והיינו שבצרות ובגלות האחרונה נשתכחו צרות שהיו בשיעבוד מלכיות הראשונות עד לעתיד לימות המשיח.

ובבניהו (בן יהוידע, ד"ה שכח) כתב ליישב טעם החילוק, מפני שזאב וארי דומים הם זה לזה באופן מלחמתם ורדיפתם, לכך כשהאדם יספר את מעשה הארי, אע"פ שהצלתו יותר גדולה מהצלת הזאב מכל מקום לא ישכח מעשה הזאב, אך ארי ונחש אין אופן מלחמתם ורדיפתם ועניינם דומים זה לזה, לכך כאשר בא לזכור את מעשה הנחש אינו מתעורר לזכור את מעשה הארי. וכן בנמשל מלחמת גוג ומגוג משונה היא בעניינה מכל המלחמות של מלכים ואין לה דמיון להם.

ובלשון הזהב (ד"ה וכן) ביאר, שלכך בתחילה לא נקט ששכח את מעשה הזאב, משום שנס הארי הוא רק מעט גדול מן נס הזאב, ולכך היה מעשה הארי טפל למעשה הארי. אבל כשפגע בו נחש, הרי ההצלה ממנו הוא נס גדול הרבה, שהרי הוא מועד להזיק יותר מהכל כמו ששנינו בב"ק (טו:), ולכך כשניצול ממנו וסיפר מעשה הנחש, שכח לגמרי את מעשה שנים הקודמים.

כוונת הגמרא לבאר מהו החילוק שבין אברם לאברהם

אברם הוא אברהם. בחפץ ה' (ד"ה אברם) פירש, שבשלמא שם יעקב שנשתנה לישראל, הרי הוא שם חדש ממש, ומובן ההפרש שיש ביניהם, בשתי השפות. אלא אברם היינו אברהם הכל אחד, ומה חילוק יש בין שם יעקב לשם ישראל, ולכך הוצרכה הגמרא לבאר החילוק שבין שתי השמות. וכן צריך לפרש בדברי הגמרא 'שרי היא שרה', שנצרך לבאר מהו החילוק שבין שתיהם.

ביאור דברי הגמרא שחכמים חלוקים עם בן זומא בדין הקורא לאברהם אברם

שם. דקדק הצל"ח (ד"ה אברם), מדוע הביאה הגמרא כאן ענין זה לבאר החילוק בין אברם לאברהם, שהוא מפורש בפסוק (דברי הימים א' א כז), והרי לא הוזכר בגמרא לעיל ענין אברם או אברהם, שלעיל בסמוך מדובר מענין עיקר וטפל, ואברם איננו טפל לאברהם, שהרי בשעה שקראו הקב"ה אברהם נעקר שם אברם לגמרי, וא"כ בתחילה היה לגמרא להביא את דברי בר קפרא ורבי אליעזר שהקורא לאברהם אברם עובר בלאו או בעשה, ואחר כך להביא דבר זה. ובאמת יש להקשות שאדרבה אברם איננו אברהם, שהקוראו אברם עובר בלאו או עשה. **ועוד** דקדק, מה הוצרכה הגמרא להביא את הפסוק בדברי הימים שאברם הוא אברהם, והרי מקרא מלא הוא בתורה (בראשית יז ה). ואם כוונת הגמרא רק לדרוש את טעם החילוק בין שתי שמותיו, היה לגמרא לומר שאברם מתחלה היה אב לארם ולבסוף שנקרא אברהם נעשה אב לכל העולם.

וכתב ליישב, שדברי הגמרא כאן הם סוף הברייתא שהובאה לעיל במחלוקתם של בן זומא וחכמים, וחכמים השיבו לבן זומא שלא תעקר יציאת מצרים וכו', והביאו ראיה לדבריהם ממה שלא נעקר שם יעקב ממקומו, וסיימו חכמים את דבריהם שאברם הוא אברהם, שאפילו אחר שקראו הקב"ה אברהם, עדיין אברם הוא אברהם שלא נעקר שם אברם ממנו, שאברם נקרא על שם שהוא אב לארם, ואף שנעשה אב לכל העולם, מכל מקום עדיין הוא אב לארם, שבכלל מאתים מנה אלא שהוא טפל לאברהם, ובאו אחר כך בר קפרא ור' אליעזר לחלוק על זה, שהם סוברים כבן זומא שלעתיד תעקר יציאת מצרים לגמרי, משום שאין למדים ממה ששם יעקב לא נעקר לגמרי, שדווקא לגבי יעקב שחזר הקב"ה וקראו יעקב לכך לא נעקר ממקומו, אבל אברם שלא חזר הקב"ה וקראו אברם איננו אברהם, משום שמשעה שנקרא אברהם נעקר שם אברם לגמרי ועובר בעשה או בלאו.

וכתב הצל"ח לסייע לדבריו מהתוספתא (פ"א הי"ב - יד), שלאחר ששנינו 'לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה וכו', אמרו עוד כיוצא בו ולא יקרא עוד שמך יעקב וגו', כיוצא בו אל תזכרו ראשונות וגו', כיוצא בו שרי אשתך וגו', כיוצא בו לא יקרא עוד שמך אברם וגו' בתחילה אב לארם וכו' ואע"פ שחזר וקרא אברהם אברם אינו לגנאי וכו', הרי מפורש שמה שמובא בסוגייתנו שאברם הוא אברהם, היינו דווקא לדברי חכמים.

אמנם המלא הרועים (ד"ה א"ל התם) פירש מה ששנינו בתוספתא 'ואע"פ שחוזר וקורא לאברהם אברם, אינו לגנאי אלא לשבח', שזהו אף לפי מה שאמרו בר קפרא ור' אליעזר שעובר בעשה או בלאו, שמכל מקום כשקוראו אברם בדרך שבח וכדומה, אינו עובר, משום שעיקר האיסור לקרוא לאברהם אברם, היינו כשמזלזל בו, שהרי נקרא אברהם לחשיבות, שנעשה אב המון גוים, וגם שניתנו לו ה' אברים, שאינם בידו של כל אדם (נדרים לב:)[כ].

האם 'לארם' היינו לבני מדינתו שבארץ ארם

בתחלה נעשה אב לארם. רש"י (ד"ה בתחילה) פירש, שבתחילה נעשה אב לארם שהם אנשי מדינתו שמארץ ארם היה שנאמר (יהושע כד ג) 'בעבר הנהר ישבו אבותיכם' וכן כתוב (בראשית כד י) 'אל ארם נהרים אל עיר נחור'. **ובפירוש הרא"ם** (מזרחי, פרשת לך לך בראשית יב ג) כתב שלפי פירוש רש"י צריך לומר שארם נהרים הוא שם הכולל גם אור כשדים, שאם לא כן הרי סותר רש"י את דבריו שכתב (בראשית שם) שארצו ומולדתו של אברהם היא אור כשדים[כא].

ובראש יוסף (ד"ה אבל) ביאר, שאף אם ארץ מולדתו היא אור כשדים, מכל מקום אפשר שנתגדל בארם נהריים מקטנותו ודרך העולם כשנתגדל מקטנותו באיזו מדינה, הוא מייחס את עצמו אחר אותה מדינה, וקורא לבני אותה מדינה, שהם בני מדינתו.

האות רי"ש לא נמחקה משמו של אברהם כדי שלא תתרעם על השכינה

ולבסוף נעשה אב לכל העולם כולו[כב]. כתב רש"י (בראשית יז ה) שהאות רי"ש שהיתה בו בתחילה, שלא היה אב אלא לארם שהוא מקומו ועכשיו אב לכל העולם, לא זזה ממקומה, שאף יו"ד של שרי נתרעמה על השכינה עד שנתוספה ליהושע, שנאמר (במדבר יג טז) 'ויקרא משה להושע בן נון יהושע'[כג]. **ובפירוש הרא"ם** (מזרחי פרשת לך לך, בראשית יז ה) פירש כוונת רש"י, על פי המבואר בסוגייתנו וברש"י שהיה נקרא אברם על שם ארם מדינתו, וכשנשתנה שמו

יט. **וראה** לעיל בסמוך שבפירוש הריא"ף (על עין יעקב, לעיל יב: ד"ה כי) תירץ דקדוק זה. וראה עוד בחידושי וביאורי הגר"א (אמרי נועם, ד"ה וכן) שביאר את הסוגיא בהרחבה. כ. **וראה** עוד בזה בחסדי דוד (על התוספתא, שם). כא. **ועיי"ש** עוד שהוסיף לבאר דברי רש"י מה שהביא את הפסוק 'אל ארם נהרים אל עיר נחור'. וראה שם מה שביאר ענין זה בהרחבה. וראה עוד בזה ברמב"ן (בראשית יב א). כב. **בגמרא** שבת (קה.) אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי בן זימרא, מנין ללשון נוטריקון מן התורה שנאמר (בראשית יז ה) 'כי אב המון גוים נתתיך', אב נתתיך לאומות, בחור נתתיך באומות, המון חביב נתתיך באומות, מלך נתתיך לאומות, ותיק נתתיך באומות, נאמן נתתיך לאומות. ועיי"ש ברשב"א (ד"ה חביב) ובמהרש"א (ח"א ד"ה כי) בביאור דרשת הגמרא. וראה במדרש תנאים ברייתא דל"ב מדות (מדה ל' נוטריקון, מט:), שהאריך בביאור דברי הגמרא (שם). כג. **וראה** במדרש (ב"ר מו ז) מנין ללשון נוטריקון מן התורה, שנאמר והיית לאב המון גוים, לאבהם חסר רי"ש. והכוונה היא שהיה ראוי להחסיר את האות רי"ש, אלא בשביל שלא תתרעם, השאירוה במקומה.

לאברהם היה ראוי למחוק את האות רי"ש המרמזת לארם, ולכך לא מחקוה בשביל שלא תתרעם על השכינה, כמו שמצינו שהיו"ד של שרי נתרעמה.

'בתחילה' היינו לאחר לידת ישמעאל וקודם ללידת יצחק

בתחלה נעשה אב לארם ולבסוף נעשה אב לכל העולם כולו שרי היא שרה בתחלה נעשית שרי לאומתה ולבסוף נעשית שרה לכל העולם כולו[כד]**.** **המהרש"א** (ח"א ד"ה אברם) ביאר על פי המבואר בנדרים (לב:) שבשינוי השם לאברהם נשתנה מזלו, בשביל שיוליד בן הראוי ליורשו. שמה שנאמר לו (בראשית טו ה) 'ויוצא אותו החוצה' ודרשו בגמרא (שבת קנו.) צא מאצטגנינות שלך, בזה נשתנה מזלו רק להוליד בן, דהיינו ישמעאל, ועל ידי שינוי שמו לאברהם ניתוסף לו כח שבנו יהיה ראוי ליורשו. וזהו שאמרו שבתחילה נעשה אב לארם, והכוונה היא לתחילת לידתו את בניו, שכשם שבתחילה היה אב לארם לאומה אחת, כן גם אחר שזכה להוליד בן 'נעשה אב' רק לאומה אחת דהיינו בני ישמעאל, ולבסוף שנשתנה שמו להוליד בן הראוי ליורשו דהיינו יצחק, נעשה אב המון גוים לאומה הישראלית, שכל שבט ושבט נקרא גוי, ככתוב (בראשית לה יא) 'גוי וקהל גוים יהיה ממך'.

וכעין זה יש לפרש לגבי שרה בכוונת 'בתחילה' ובכוונת 'לבסוף', שהוראת שמה 'שרי' בתחילה, היינו שהיתה שרה רק לאומתה ולמכירה בחייה, אבל במותה היה נשכח זכרה אם לא היו לה בנים לפי מערכתה ומזלה. ולאחר שנשתנה שמה לשרה, נשתנה מזלה להיות לה בנים, ונעשית שרה לכל העולם, ככתוב 'גוי וקהל גוים' וגו', וככתוב 'תשיתמו לשרים בכל הארץ', ועל שם זה נקרא יעקב בשם ישראל ככתוב (בראשית לב כט) 'כי שרית עם אלוקים ועם אנשים ותוכל' וגו'.

בר קפרא ורבי אליעזר לא נחלקו וסוברים שעובר בלאו ועשה

תני בר קפרא וכו' עובר בעשה וכו' רבי אליעזר אומר עובר בלאו וכו'. **בתוספות הרא"ש** (ד"ה ר' אליעזר) פירש, שבר קפרא לא נחלק עם רבי אליעזר, ולדברי שניהם הקורא לאברהם אברם, עובר בלאו ובעשה. וכן כתב **המהרש"א** (ח"א ד"ה עובר) שכן מוכח בירושלמי (ה"ו) ובמדרש.

לבר קפרא ש'ולא יקרא שמך אברם' הוא בדרך השלילה ואינה אזהרה

שם. במראה הפנים (על הירושלמי, פ"א ד"ה בעשה) כתב, שלכך לא אמר רבי אליעזר 'אף בלאו' משום שאין נפקא מינה לענין עונש, כיון שאין זה אלא כאסמכתא, משום שכוונת הכתוב 'ולא יקרא' אינה אזהרה אלא בלשון שלילה, וכמו שמצינו בפסוק 'ולא יהיה כקרח וכעדתו', שפירש **הרמב"ם** (ספר המצוות שורש שמיני) שהוא בלשון שלילה ואינו איסור לאו.

ביאור סוגיית הגמרא שבר קפרא ורבי אליעזר נחלקו בכוונת הכתובים

שם. בפירוש הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה עובר) הקשה, מדוע לא אמר בר קפרא שהוא עובר בלא תעשה. ועוד הקשה, מדוע רבי אליעזר לא אמר שעובר בין בלאו ובין בעשה שהרי כתוב 'והיה שמך אברהם' ומשמע שיש מצות עשה לקראו אברהם[כה]. ודקדק עוד מהו השייכות בקושיית הגמרא 'אלא מעתה הקורא לשרה שרי הכי נמי' לדברי רבי אליעזר, הרי גם לפי בר קפרא אפשר להקשות כן. ועוד יש לדקדק במה שתירצה הגמרא, שהקב"ה ציוה רק לאברהם שלא יקראנה שרי אלא שרה, שהרי אפשר לומר שציווי זה נוהג אצל כל ישראל. ועוד דקדק, מדוע אחר שאמר הקב"ה שלא יקרא שמו יעקב, חזר וקראו יעקב. **וכתב** ליישב את קושיותיו הראשונים, שבר קפרא ורבי אליעזר נחלקו במשמעות הכתוב 'ולא יקרא שמך אברם', שלפי בר קפרא לא בא הכתוב לאסור באיסור לאו לקראו אברהם, אלא שכיון שעשאו הקב"ה אב המון גויים, אין ראוי לקרותו עוד אברם שמשמעותו שהוא רק אב לארם, אלא אברהם. ודווקא ממה שחזר הכתוב ואמר 'והיה שמך אברהם' יש ללמוד שהקוראו אברם עובר בעשה. ולפי רבי אליעזר כוונת הכתוב 'ולא יקרא' היא לאסור בלאו שלא לקרותו אברם, אבל מה שאמר הכתוב 'והיה שמך אברהם' לא בא לומר מצות עשה לקרותו כך, אלא הוא נתינת טעם על הלאו שאסור לקרותו אברם, משום שראוי לקרותו אברהם על שם שהוא אב המון גויים.

ולפי זה מבואר שייכות קושיית הגמרא לדברי רבי אליעזר ולא לדברי בר קפרא, שלפי בר קפרא לשון התורה 'ולא יקרא שמך' אין משמעותו איסור לאו אלא נתינת טעם למה שנאמר בסמוך אליו, וכמו כן לגבי שרה יתפרש הכתוב שלכך יש לקרותה שרה מפני שהיא שרה לכל העולם. אבל לפי רבי אליעזר לשון התורה 'ולא יקרא שמך' משמעותו איסור לאו, ואם כן קשה שגם הקורא לשרה שרי יעבור בלאו. ותירצה הגמרא, שיש לחלק בין לשון הפסוק 'לא יִקָּרֵא' שמשמעותו שכל בני העולם לא יקראו כן, לבין הלשון 'לא תקרא שמה שרי', שמשמעותו ציווי רק לאברהם אבינו ולא לכל בני העולם. ועוד פירש, שאפשר לומר שאף לאברהם אבינו לא נאסר לקרות שרי[כו], אלא כוונת הכתוב היא, שעכשיו שאברהם נימול, לא יקרא הוא את שמה שרי שהמשמעות היא שהיא רק אשתו וגברת בביתו, אלא היא שרה אף לאחרים ולכל העולם.

ומוסיפה הגמרא להקשות, שכשם שלגבי אברהם כוונת הכתוב היא לאזהרת לאו שלא לקרותו עוד אברם, כמו כן ראוי לומר שגם שם יעקב יהא איסור לקרותו שכוונת הכתוב היתה לאסור קריאת שם יעקב. ותירצה הגמרא, שכיון שהקב"ה חזר וקראו יעקב, מוכרח לומר שאין כוונת הכתוב לאסור קריאת שם יעקב, וכן מדויק מיתור הכתוב 'שמך יעקב' היינו ששם זה יהא קיים אף שהוסיפו לו שם ישראל.

לבר קפרא אינו עובר בלאו משום שהאיסור נוהג רק בחייו

שם. באוצר חיים (ד"ה תני)[כז] הקשה, מדוע לא אמר בר קפרא שהוא עובר בלא תעשה. ותירץ, שבר קפרא סובר שמה שכתוב 'לא יקרא עוד שמך אברם' אפשר לפרשו שהציווי היה לדורו בלבד ודווקא בימי חייו, וכעין מה שמצינו להלן בסמוך לגבי שרה. אבל הפסוק 'והיה שמך אברהם' משמעותו שכך יהיה נקרא לעולם אף לאחר מותו, ש'והיה' היינו שיהא הווה כן תמיד, ולכך אמר בר קפרא שהוא עובר בעשה[כח].

יישוב דברי הפוסקים שלא כתבו את האיסור לקרות לאברהם אברם

שם. במהרש"א (ח"א סוף ד"ה עובר) דקדק מדוע לא כתבו הפוסקים את דין סוגייתנו שהקורא לאברהם אברם, עובר על לאו ועשה. ואפילו אם נאמר שכוונת הגמרא אינה אלא לאסמכתא בעלמא, ואין בזה איסור תורה ממש, מכל מקום היה לפוסקים להזכיר שיש איסור לקרוא לאברהם אברם, והניח בצ"ע. וכן תמה **הצל"ח** (ד"ה תני) שהרי הוא דבר הנוהג לדורות לידע ליזהר שלא לקרוא לאברהם אברם, וכל מוני המצות לא הזכירו מצוה זו כלל, ולפי מספרם שנשלם להם מנין תרי"ג בלי מצוה זו, א"כ ניתוספו שתי מצות אחת עשה ואחת לא תעשה.

ומצינו באחרונים שתירצו קושיית המהרש"א בכמה דרכים.

הבאר שבע (תמיד כח: ד"ה ולפן)[כט] כתב שממה שמוני המצות לא כתבו איסור זה, מוכח שהוא רק אסמכתא בעלמא[ל], וכתב הצל"ח (ד"ה תני) שדבריו דחוקים, וכן תמה על דבריו שמכל מקום צריך ביאור מדוע **הרי"ף והרא"ש** לא הביאו איסור זה, שהרי בחיבורם הוזכרו איסורים דרבנן[לא], וכן קשה על **הרמב"ם** שלא הזכיר איסור זה בחיבורו הגדול.

ובאומר השכחה (ד"ה כל) כתב, שאין לומר שהוא רק אסמכתא, ועיקר הדין הוא מתקנת חכמים מפני כבודו של אברהם אבינו, שהרי הגמרא דנה בזה ומקשה משרה שנשתנה שמה משרי, ומשמע שדין הגמרא הוא מן התורה[לב].

וכתב הצל"ח (ד"ה ולפמ"ש) ליישב מה שלא הביאו הפוסקים דין זה, לפי מה שביאר (ד"ה והגלענ"ד) שדברי בר קפרא ורבי אליעזר תלויים במחלוקתם של בן זומא וחכמים, ובסוף הברייתא שהובאה לעיל שנינו שאברם הוא אברהם, וברייתא זו חולקת על בר קפרא ור' אליעזר, והרי הרי"ף והרא"ש השמיטו דין משנתנו (לעיל יב:) משום שהם סוברים שחכמים נחלקו על בן זומא, והלכה כחכמים שזכירת יציאת מצרים אינה נוהגת בלילות[לג], וכיון שפסקו כחכמים א"כ דורשים את 'כל ימי חייך' לרבות לימות המשיח, שיציאת מצרים תהא טפלה לה, וכן שם אברם הוא טפל לאברהם, ונדחו דברי בר קפרא ודברי ר' אליעזר הסוברים שנעקר שם אברם לגמרי, אלא אברם הוא אברהם, ולכך לא הזכירו כלל איסור קריאת שם אברם[לד].

ובעיון יעקב (ד"ה כל) כתב, שאין ליישב שלכך השמיטוהו הפוסקים משום שאיסור זה נוהג רק בחיי אברהם אבינו, ולא לאחר מיתתו, שהרי הגמרא מביאה קושיית רבי יוסי בר אבין מפסוק בנחמיה 'אשר בחרת באברם', והוא אמור לאחר מיתת אברהם. אמנם **בעין אליהו** (ד"ה תני) כתב שאפשר שהאיסור לקרוא לאברהם אברם הוא דווקא בפניו של אברהם, אבל שלא בפניו אין איסור לקרותו אברם[לה]. ומה שמקשה הגמרא מפסוק האמור לאחר מיתתו, היינו שכיון שהקפיד הקב"ה שלא לקרותו עוד בשם אברם, אם כן אין ראוי להזכיר בתפילה

כד. **ראה** פרשת מרדכי (על העין יעקב, ד"ה בתחילה) שדקדק היכן מצינו שנעשו שרים על כל העולם. וראה בכלי יקר (בראשית יז טו) שביאר טעם שינוי שמותיהם של אברהם ושרה לשמות הללו. כה. **ראה** פרשת מרדכי (על העין יעקב, ד"ה עובר) שיישב קושיא זו בדרך דרוש. כו. **ראה** באוהל מועד (ביק, בית יעקב ח"ד בהוספות שבתחילת הספר סוף אות ב) שתמה על דבריו, והוכיח שלאברהם עצמו נאסר לקרות לשרה שרי. כז. **הובא** באסיפת זקנים החדש. כח. **וכתב** שלפי דבריו יש ליישב קצת הטעם שלא הביאו הפוסקים להלכה שאסור לקרות לאברהם אברם. כט. **וכן** כתב הפרי חדש (סוף סי' סו). ל. **וכן** כתב במראה הפנים (על הירושלמי פ"א ד"ה בעשה), משום שכוונת הכתוב 'ולא יקרא' אינה אזהרה אלא בלשון שלילה, וכמו שמצינו בפסוק 'ולא יהיה כקרח וכעדתו', שפירש הרמב"ם (ספר המצוות שורש שמיני) שהוא בלשון שלילה ואינו איסור לאו. לא. **וכתמיהת** המהרש"א לעיל בסמוך. לב. **וכן** הביא בשדי חמד (ח"ג מערכת ל' כלל קלו) שהבאר אברהם הכריח כן. לג. **וכיון** שהביאו הרי"ף והרא"ש את דברי ר' יהושע בן קרחה להלן במשנה, ממילא הכריעו שאין זכירת יציאת מצרים נוהגת בלילות, והיינו כחכמים שבמשנתנו, ולכן לא הוצרכו להביא משנתנו כלל. לד. **ועיי"ש** עוד מה שדן בשיטת הרמב"ם שפסק שמזכירים יציאת מצרים בלילות. ועיי"ש (ד"ה כל) שתמה שכיון שבר קפרא ור' אליעזר סוברים כבן זומא, מדוע דחו את דברי האמורא מהלכה. לה. **וכן** כתב בשלמה משנתו (ד"ה כל). וראה במהרי"ל דסקין (שו"ת, קונטרס אחרון סי' ה אות יט) שכתב כן לחלק שלא בפניו מותר לקרות לאברהם אברם, משום שאין זה נחשב שמבזהו, וכמו שמצינו שהמקלל אדם אחר מיתתו אינו נענש כמקלל בחייו.

שם זה, אלא את שם אברהם. וכתב שיש לומר שלכך השמיטו הפוסקים דין זה משום שאינו נוהג לאחר מיתת אברהם.

ובבניהו (בן יהוידע, ד"ה כל הקורא) כתב שאין איסור זה נוהג אלא בזמן שאברהם אבינו עודנו חי קודם שנפטר וכן נוהג לאחר תחיית המתים, ואע"פ שהרמב"ם כתב הלכות הנוהגות רק בימות המשיח, מכל מקום לא כתב דין זה שישנו בתחיית המתים שהוא אחר ביאת משיח. וכתב שלפי פירושו מיושב מה שמקשה הגמרא מן הפסוק האמור בנחמיה, משום שספר נחמיה הוא ספר אחד מן הכ"ד, ואינו בטל לעתיד לבוא, וגם לאחר התחיה יהיו למדים בו כשאר ספרי נביאים וכתובים שאין לימודם בטל לעתיד לבוא, ולעתיד יחיה אברהם אבינו, ואם כן יש להקשות איך קוראים אותו אברם[לו].

ובעיון יעקב (ד"ה כל) כתב ליישב קושיית המהרש"א, שלכך השמיטוהו הפוסקים משום שאין למדים מפסוק האמור קודם מתן תורה, כמו שכתבו **התוספות** במועד קטן (כ. ד"ה מה) על פי הירושלמי (שם פ"ג ה"ה). אמנם **בשבות יעקב** (שו"ת, ח"א סי' כו) כתב, שמצינו כמה פעמים בש"ס ופוסקים שלמדים אף מפסוק שנאמר קודם מתן תורה. **ובתוחלת החכמה** (להר"י אלגיס, ח"א כלל א) כתב, שדבר שמסתבר לדון כן, למדים אף מפסוק שנאמר קודם מתן תורה[לז].

מנין דקדקה הגמרא שהקורא לשרה שרי אינו עובר בעשה

אלא מעתה הקורא לשרה שרי הכי נמי. בבניהו (בן יהוידע, ד"ה אלא מעתה) פירש, שאין לומר שאכן הקורא לשרה שרי עובר בעשה ובלאו, שממה שנקט ר' אליעזר דין זה רק לגבי אברהם, משמע שאין דין זה נוהג לגבי שרי[לח].

על מי מקשה הגמרא מקריאת שם שרה שרי

שם. בפירוש הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה עובר) ביארלט, שקושיית הגמרא היא דווקא לדברי רבי אליעזר ולא לדברי בר קפרא, שלפי בר קפרא לשון התורה 'ולא יקרא שמך' אין משמעותו איסור לאו אלא נתינת טעם למה שנאמר בסמוך אליו, וכמו כן לגבי שרה יתפרש הכתוב שלכך יש לקרותה שרה מפני שהיא שרה לכל העולם. אבל לפי רבי אליעזר לשון התורה 'ולא יקרא שמך' משמעותו איסור לאו, ואם כן קשה שגם הקורא לשרה שרי יעבור בלאו.

אמנם בלבונה זכה (אבוהלירא, פרשת לך לך ד"ה גמרא דברכות) ביאר שקושיית הגמרא היא דווקא על בר קפרא, בהקדם מה שיש לתמוה שתירוץ הגמרא מוכרח הוא מלשון הפסוק שהאיסור הוא רק על אברהם, ומה היתה סברת המקשן לאסור על כל העולם לקרותה שרי. וכתב ליישב, שקושיית הגמרא אינה לשיטת ר' אליעזר שיהא עובר בלאו כשקורא שרי, אלא הקושיא היא על בר קפרא, מדוע אינו עובר בעשה, שהרי כתוב 'לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה', שאמנם תחילת הפסוק שמשמעותו איסור לאו, נאמר רק לאברהם[מ], אבל סוף הפסוק 'כי שרה שמה' משמע שהוא מצות עשה על כל העולם כולו לקרותה בשמה שהוא שרה[מא]. ותירצה הגמרא שממה שתחילת הכתוב נאמר רק על אברהם, יש לפרש גם את סופו על אברהם בלבד. וכתב שלפירושו מדוקדק לשון התרצן 'התם קב"ה קאמר לאברהם שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה', שלכך הביא את כל הפסוק, בשביל להוכיח שכל הפסוק נאמר דווקא לאברהם ולא לכל העולם.

רק אברהם נצטוה שלא לקרותה שרי שעל ידי כן תוליד בנים

התם קודשא בריך הוא אמר לאברהם שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה[מב]. **המהרש"א** (ח"א ד"ה עוכר) ביאר, ששינוי השם לשרה אינו אלא על שם השררה, ואין לחוש לקרותה בשם שרי, אלא אברהם שהיה סבור שההבטחה שנאמרה לו מפי הקב"ה, תתקיים בבנו ישמעאל, כמה שכתוב 'לו ישמעאל יחיה לפניך', לכך רק הוא עצמו נצטוה שיעקר דבר זה מפיו ושלא יקרא הוא אותה שרי אלא שרה, משום שממנה יבוא לך השררה והחשיבות לכל העולם כששרה תלד לך את יצחק.

ובשלמה משנתו (ד"ה התם) ביאר, שלכך רק אברהם נצטווה שלא לקרותה שרי, שהרי מבואר בגמרא (ר"ה טז:) ששמה של שרי נשתנה בשביל לקרוע את גזר דינה שלא תלד בנים, ואם כן די בזה במה שאברהם יקראנה שרי.

ובבניהו (בן יהוידע, ד"ה אלא מעתה) ביאר שלכך לא ציוה הקב"ה לכל העולם שלא לקרותה שרי אלא שרה, משום שדווקא לגבי אברהם בעלה שייך ענין הציווי, שאם יקראנה 'שרי' משמע שהוא מנשא אותה עליו שאומר לה שרתי, ואם כן אי אפשר שתבנה ותתעבר ממנו, שצריך שהוא יהיה גדול ומנושא עליה, ואז תבנה ממנו, ולכך ציוהו הקב"ה שהוא לא יקרא אותה שרי, אבל בשאר העולם אין קפידא במה שהם יקראוה שרתינו[מג].

ביאורים נוספים בתירוץ הגמרא שרק לאברהם נאסר לקרותה שרי

שם. בשער בת רבים (פנקטר, פרשת לך לך ד"ה שרי)[מד] ביאר, שלכך הקורא לשרה שרי אינו עובר בעשה, משום שנאמר בפסוק שרי 'אשתך' ולכאורה תיבה זו מיותרת היא, אלא כוונת הפסוק היא שכיון שאשתו כגופו, וגם מדרך העולם כיון שנסמך אדם להיות רב, גם אשתו נקראת רבנית, כמו מלך שאשתו נקראת מלכה. וכיון שנשתנה שמו לאברהם דהיינו 'אב המון' ממילא ראוי שגם אשתו תהא קרויה בשם כבוד דהיינו שם שרה, על שהיא שרה על כל העולם, ואין זה שינוי שמה אלא שממילא ראוי לקרותה בשם של כבוד, ולכך הקוראה שרי אינו עובר בעשה[מה].

ובצרור החיים (ד"ה אמר) ביאר בשם **חכמי אשכנז**, שגם לגבי שרה ציוה הקב"ה לכל העולם שיקראוה שרה, ומה שלא אמרו שהקורא לה שרי עובר בעשה ובלאו היינו משום שמבואר במדרש שהקב"ה חילק את האות יו"ד של שרי, ונתן ה"א אחד לאברהם, והה"א השני נתנו לשרה, ואם כן הקורא לשרה שרי הרי הוא נוטל את הה"א של אברהם ומחזירה לשרה, שבאות יו"ד של שרי נכלל האות ה"א של אברהם, ונמצא שהוא קורא לאברהם אברם כבתחילה. וזהו תירוץ הגמרא, שהקב"ה אמר שמשום השם אברהם לא יקרא שמה שרי, והרי זה נכלל באיסור לקרוא לאברהם אברם, שכשקוראה שרי הרי הוא עובר משום שבזה הוא קורא לאברהם אברם.

הוכחה מסוגייתנו ששינוי השם מועיל אף כשנשתנה רק לאנשי ביתו

שם. בראש השנה (טז:) מבואר ששמה של שרי נשתנה לשרה שעל ידי כן יקרע גזר דינה שאינה יכולה ללדת, שלאחר שנשתנה שמה כתוב (בראשית יז טז) 'וברכתי אותה' וגו'. ולמדו מכאן ששינוי השם מקרע גזר דינו של אדם. וכתב **המכתב מאליהו** (אלפאנדארי, שער ד' סי"ג) שלפי מסקנת הגמרא בסוגייתנו שציווי זה שלא יקרא שמה שרי היה רק לאברהם, א"כ מבואר שגם כשלא נשתנה שמו רק לאנשי ביתו, מכל מקום מקרע גזר דין של אדם[מו].

ביאור סברות המקשן והתרצן בענין קריאת שם יעקב

אלא מעתה הקורא ליעקב יעקב ה"נ שאני התם דהדר אהדריה קרא דכתיב ויאמר אלהים לישראל במראות הלילה ויאמר יעקב יעקב. האחרונים דקדקו, וכי לא ידע המקשן את הפסוק שבתורה שחזר הקב"ה וקראו יעקב, וכתירוץ הגמרא. ותירצו בכמה דרכים.

בזהב שיבה (אלגאזי, אות לז ד"ה אלא) ביאר, שגם המקשן ידע שמשום שחזר הקב"ה וקראו יעקב, יש ללמוד שמותר לקרותו כן, אלא שהיה המקשן סבור, שממה שהקב"ה חזר וקראו כן, אין ללמוד להיתר לשאר העולם. ותירצה הגמרא שהרי הקב"ה מקיים את כל המצוות ואם כן אין לומר שעשה הקב"ה דבר שאסר לשאר העולם לעשות.

וכן ביאר בלבונה זכה (אבוהלירא, פרשת לך לך ד"ה וכן) בסברת המקשן, שכיון שמצינו שהקב"ה הוא שחזר וקראו יעקב, אפשר שדווקא הקב"ה הרשות בידו לקרותו כרצונו, אבל כל העולם מוזהרים שלא לקרותו יעקב. ותירצה הגמרא, שאם דווקא הקב"ה הרשות בידו לקרותו יעקב, מדוע הוצרך הכתוב לכתוב שקראו הקב"ה יעקב, והיה לפסוק לכתוב רק 'ויאמר אלהים לישראל במראות הלילה', שאין צורך להשמיענו שקראו הקב"ה יעקב, אלא מוכרח מכך שכוונת הכתוב היא שכל העולם מותרים לקרותו יעקב.

ובשדה יצחק (ד"ה אלא) ביאר[מז], שבודאי המקשן ידע שלגבי יעקב חזר הכתוב וקראו יעקב ולכך מותר לקרותו יעקב[מח], וכוונת הקושיא היא, שכשם שלגבי יעקב למדים מהפסוק שמותר לקרותו יעקב, יש לדון מכך גם לגבי אברהם שלא יהא איסור לקרותו אברם. ותירוץ הגמרא הוא, שיש לחלק ביניהם, ודווקא לגבי יעקב שחזר הכתוב וקראו יעקב, אינו עובר בעשה כשקוראו יעקב.

לו. **וראה** במשמר הלויים שהביא מה שתירץ הגר"י אברמסקי (וכ"ה בפניני רבינו יחזקאל חדו"ת סי' ג) בטעם שהביאה הגמרא פסוק האמור לאחר מות אברהם. לז. **וראה** עוד בזה במראית העין (ד"ה כל הקורא). ובשדי חמד (ח"י, כתב לחזקיהו פסחים דף ד.) כתב לחלק בזה שכאשר הלימוד הוא רק אסמכתא, למדים אף מלפני מתן תורה, ורק מה שהוא לימוד גמור אין למדים מלפני מתן תורה, וכתב שזהו עומק קושיית המהרש"א. ועיי"ש חילוקים נוספים בכלל זה. וראה בנימוקי הגרי"ב (ד"ה כל) שכתב ליישב קושיית המהרש"א, לפי מה שדייק מהגמרא בסנהדרין (נט.) שהיא חולקת על סוגייתנו. ועיין בהעמק דבר (להנצי"ב, בראשית יז ה) שדחה את ההוכחה מהגמרא בסנהדרין. וראה בשלמה משנתו (ד"ה כל) שאין לומר שהסוגיות נחלקו בזה, כיון שהיה לגמרא לפרש כן. לח. **וראה** עוד בטעם שהיה פשוט לגמרא שאין איסור לקרוא לשרה שרי, באיתן האזרחי (ירח האיתנים, ד"ה אגרס) ובאשי ישראל (פרשת ויחי ד"ה סוף). לט. **הובאו** דבריו לעיל בסמוך בהרחבה. מ. **ולכך** אין להקשות על ר' אליעזר שהקוראה שרי יעבור בלאו. מא. **שאם** גם העשה הוא רק על אברהם, היה לפסוק לומר 'כי שרה תקרא שמה', כמו שנאמר באיסור לאו 'לא תקרא' או שיכתוב 'כי אם שרה'. מב. **ראה** בעלי תמר (על הירושלמי, ה"ו) מה שדן בתירוץ הגמרא. מג. **וראה** בהגהות רא"מ הורוויץ (ד"ה כל הקורא) שביאר כן בקיצור דברים. וראה עוד בזה בעין אליהו (ד"ה והענין). מד. **הובא** בבית יוסף (ד"ה שרי). מה. **ראה** באברבנאל (בראשית יז טו) שפירש כן, שכוונת הכתוב היא, שכיון שהיא אשתך ראוי שתהיה משותפת עמך בכל הטוב אשר ייטב לך, כי היא מעצמך ובשר מבשרך, ולכן כמו שנשתנה שמך למעלה וכבוד, כן באותה עת נשתנה שמה ג"כ לכבוד, והוא אומרו 'כי שרה שמה'. מו. **וכן** הוכיח בצמח צדק (שניאורסון, שו"ת, אהע"ז ח"ב סי' קעט אות ג). מז. **וכן** כתב בפתח עינים (ד"ה אלא). מח. **שאם** לא כן מנין ידעה הגמרא לעיל בסמוך שישראל עיקר ויעקב טפל, והרי אפשר שנעקר יעקב לגמרי ממקומו.

החילוקים בפסוקים בין אברהם ליעקב

שאני התם דהדר אהדריה קרא. מדברי **הרמב"ן** (בראשית לה י) מבואר שמה שכתוב בתחילה (שם) 'שמך יעקב' הרי הוא מיותר, ומזה דרשו שהכוונה היא שלא יזוז שם יעקב ממקומו. וכן דייק **באוהל מועד** (כיק, בית יעקב ח"ד בהוספות שבתחילת הספר סוף אות ב) מדברי **המדרש** (ב"ר מו ח) 'מכל מקום שמך יעקב'[מט].

ובחפץ ה' (ד"ה שאני) הקשה, שהרי מצינו אצל יעקב שאף שאמר לו הקב"ה שלא יקרא שמו יעקב כי אם ישראל, מכל מקום חזר הקב"ה וקראו יעקב, אם כן יש ללמוד מכך לגבי אברהם שאע"פ שאמר לו הקב"ה 'והיה שמך אברהם', אין הכוונה שיעקר ממנו שם אברם אלא אברהם יהיה עיקר ואברם טפל לו. ותירץ, שהגמרא דייקה את לשון הפסוק 'והיה שמך אברהם' שהיא מצות עשה, מה שאין כן ביעקב[נ].

כשחזר הקב"ה וקראו יעקב נעשה לשם מובהק

שם. המהרי"ק (שו"ת החדשים, סי' ג) כתב לפרש הטעם שבנוסח תפילותינו אנו קוראים ומזכירים שם 'יעקב', אע"פ שנשתנה שמו לישראל, שזהו משום שכשחזר הקב"ה וקראו יעקב, חזר שם 'יעקב' להיות שם המובהק, ולכך יש להזכיר בכל תפילותינו דווקא שם יעקב משום שהוא שם מובהק שלו[נא].

בסברת החילוק בין אברהם ליעקב אם השם הראשון נעקר לגמרי

שם. במפרשים מצינו כמה דרכים בסברת החילוק בין אברהם ליעקב אם השם הראשון נעקר לגמרי ואסור לקרותו בו. **החזקוני** (בראשית לה י) ביאר, שאם שם יעקב יעקר ממקומו לגמרי, יאמרו הבריות שבתחילה נקרא כן על שם גניבה ומרמה, כדברי עשו (בראשית כז לו) 'הכי קרא שמו יעקב ויעקבני זה פעמיים'. ולכך אמר הקב"ה שפעמים יקראוהו יעקב ופעמים יקראוהו ישראל.

והאברבנאל (בראשית יז א-ד) כתב לבאר טעם החילוק, שהקב"ה אמר לאברהם שמשום שכרת ברית לעשות עמו חסד רב להרבות זרעו ככתוב 'והיית לאב המון גוים', מפני זה שינה את שמו וגזר שלא יקרא עוד שמו אברם, שהוספת הה"א בשמו באה לרמוז על ההמון הרב אשר יצא ממנו. ושם 'אברם' הניח לו תרח אביו כשנולד, להתבשר שיהיה אברהם נכבד ומעולה בארצו ועמו, והקב"ה הוסיף אות ה"א[נב], ולכך הקוראו אברם עובר בלא תעשה, לפי ששינוי שם אברם בא אליו עם הברית כדרך כל הבא להתגייר שישנה שמו ממה שהיה, ולכן אסור לקוראו אברם שהוא שמו הקודם למילה, והוא השם שהניח לו תרח.

מה שאין כן יעקב שלא קנה שם ישראל מאותו צד ובחינה, כענין נתינת השם אברהם, והשם יעקב הוא מה שהניח לו אביו יצחק בצדקותו, ושם ישראל קרא לו המלאך מפני שררתו, ולכן ראוי שלא יעקר שם יעקב ממקומו אלא שיהיה שם יעקב טפל כפי מעלת יצחק שהניחו, ושם ישראל עיקר כפי מעלת המלאך שהניחו[נג].

וכעין זה ביאר **המהרש"א** (ח"א ד"ה עובר), ששינוי השם לאברהם הוא הוראה להיות לגוי גדול אב המון גוים, שבתחילה נקרא אברם אב לארם ואינו מוליד בן הראוי ליורשו, ולזה נעקר השם אברם לגמרי, שלא למעט שפע כח אלהי שניתן לאברהם להיות אב להמון גוים. אבל שינוי שם של יעקב הוא רק על שם השררה והחשיבות, ולכך אין איסור לקרותו בשם הראשון, אלא שיהיה שם השררה עיקר ושם השפלות שהוא מלשון עקב, יהיה טפל לו[נד].

ובחפץ ה' (ד"ה שאני) ביאר, על פי מה שידוע שאמרו חז"ל שכל השמות שקוראים האבות לבניהם, הם השמות העיקריים שקורא הקב"ה לנשמה בעולם העליון, והקב"ה נותן בלב האדם לקרות את השם ההוא לבניו כשם שקרא הקב"ה לנשמה. ושם יעקב הוא השם הראשון שקרא לו אביו, ואי אפשר שישתנה ויעקר ממקומו, ולכך הוא נשאר במקומו הגם שקרא לו הקב"ה ישראל שהוא שם חדש. מה שאין כן כשקראו הקב"ה אברהם, הרי הוא תוספת על השם אברם, וכמו שאמרו בגמרא 'אברם הוא אברהם', ולכך אף שנאסר לקראו אברם, אין להקפיד על שעוקר בזה את השם הראשון, משום ש'אברהם' הוא עצמו השם הראשון.

ובהגהות ר"ש קאצנעלבאגן (ד"ה הקורא) ביאר טעם החילוק על פי דיוק בלשונות הפסוקים, שלגבי יעקב כתוב ולא יקרא 'שמך', היינו שלא יקרא שם זה כעיקר שמו, אלא שיהא שם זה טפל, וכמבואר בגמרא לעיל בסמוך. אבל לגבי אברהם כתוב ולא יקרא 'את שמך' אברם, והרי תיבת 'את' משמעותה טפל, וכמו שדרשו בפסחים (כב:) את הפסוק 'את בשרו', 'את' הטפל לבשרו דהיינו עורו, וכמו כן כוונת הכתוב היא שהשם אברם לא יהא אפילו טפל, אלא יעקר לגמרי.

והכותב (בעין יעקב, ד"ה כל) ביאר טעם החילוק, שהרי שם אברהם הוא על שיהיה אב להמון גויים ולא לארם בלבד, ולכן החוזר לקרותו אברם הרי הוא מטיל ספק בקיום הבטחתו של הקב"ה. אבל שינוי שם יעקב לישראל, עיקרו הוא על העבר וההוה, דהיינו על ענין הברכות שלקח מיצחק, ועל שהודה לו על הברכות לאחר שנתאבק עמו, וגם שעשו אחיו לא יכהו ושתתקבל תפילתו של יעקב 'הצילני נא מיד אחי מיד עשו'. ואמנם כבר נגזרה גזירה שישראל ירדו לגלות, וענין הגלות נרמז בשם יעקב, שהרי בתורה מצינו שקריאת שם יעקב היתה מפני שתי סיבות: א. משום שידו אחזה בעקב עשו. ב. שעשו אמר 'הכי קרא שמו יעקב ויעקבני זה פעמיים'. וכמו כן בגלות צריכים ישראל לאחוז בעקב אויביהם ולא בראשם, כי לא יוכלו להם. וגם יש להם לעשות מלחמות בתחבולות בהסתרת פנים בשביל להינצל מן הצרות שבגלות. ולזה לא נעקר שם יעקב כיון שענין הגלות עדיין קיים, ולעתיד בשעת הגאולה יהא שייך שם ישראל על שינצחו ישראל את אויביהם[נה].

ובמנחם משיב נפש כתב [בשם סת"מ] לחלק בפשיטות, שהשם אברם מורה שהיה חסר ה' אברים קודם שנימול, כמו שפירש **רש"י** (בראשית יז ה), לפיכך לאחר שנימול ונשתנה לטובה, אסור להזכיר את מה שהיה קודם לכן, אבל שינוי שם יעקב לישראל היה מחמת שבתחילה אמר עשו 'הכי קרא שמו יעקב ויעקבני' וגו', ולכן אותו המלאך שהיה שרו של עשו, כשהודה לו על הברכות אמר שלא יהא שמו יעקב שהוא על שם שהברכות באו לו בעקיבה ורמיה, אלא יהיה שמו ישראל על שם שררה וגילוי פנים, כמו שכתב רש"י (בראשית לה י), לכן אחר שהודה הוברר הדבר שלא על שם העקיבה נקרא שמו יעקב, אלא על שם 'וידו אוחזת בעקב', ואדרבה זה מורה שהיה שייך לו הבכורה מן הדין, כמו שכתב רש"י (בראשית כה כו) שבדין היה אוחז בו לעכבו מפני שהיה ראשון ליצירה, ולזה אמרו שהשם יעקב נשאר להיות טפל, שעל ידי השם ישראל, גם השם יעקב חוזר ומתפרש בדרך שבח[נו].

ובחידושי וביאורי הגר"א (אמרי נועם, ד"ה אלא) ביאר ההבדל בין אברהם ליעקב, על פי המבואר בספרי שכל מקום שנאמר 'והיה' היינו מיד, וכל מקום שנאמר 'יהיה' היינו לאחר זמן. וא"כ באברהם שנאמר 'והיה שמך' משמע שמיד יקרא שמו אברהם, אבל לגבי יעקב שנאמר בו 'ישראל יהיה שמך' משמע שלאחר זמן יהיה שמו ישראל, שאינו אלא אזהרה על לעתיד.

ביאור כוונת הגמרא להקשות שתי קושיות בענין קריאת אברם

מתיב רבי יוסי בר אבין וכו' אתה הוא וכו'. בחיים לישראל (ד"ה מתיב) דקדק, שהיה לגמרא להקשות קושיא זו תיכף על דברי בר קפרא ורבי אליעזר לעיל בסמוך. וכתב ליישב, שכוונת הגמרא היא להקשות שתי קושיות, שעל מה שאמר שהקורא אברם עובר, קשה שהרי מצינו להיפך שהנביא קרא אברם. ועוד, שעל מה שאמר שהקורא יעקב אינו עובר, משום שהכתוב חזר וקראו כן, אם כן יש לומר כן לענין 'אברם' כיון שהנביא חזר וקראו אברם.

ביאור לשון הגמרא 'נביא' הוא דקא מהדר

התם נביא הוא דקא מהדר לשבחיה דרחמנא מאי דהוה מעיקרא. בהגהות מהר"ץ חיות (ד"ה א"ל) **ובענף יוסף** (על העין יעקב, ד"ה התם) דקדקו על הלשון 'נביא', שהרי הם דברי הלויים יהושע וקדמיאל, והם לא היו נביאים, שבסדר עולם לא נמנו בין הנביאים.

ובשפתי חכמים (ד"ה התם) כתב ליישב, שאפשר ש'נביא' היינו הכותב ספר נחמיה[נז].

ביאור תירוץ הגמרא שדווקא דרך זלזול אסור לקרותו אברם

שם. במלא הרועים (ד"ה א"ל התם) פירש תירוץ הגמרא שכוונת הכתוב היא, שאף כששמו היה אברם ולא הגיע עדיין לסוף שלמותו, היה בו המעלה שהקב"ה בחר בו. וכיון שהכוונה היא לשבחו, מותר. והיינו על פי מה ששנינו בתוספתא (פ"א הי"ד) 'ואע"פ שחוזר וקורא לאברהם אברם, אינו לגנאי אלא

מט. **וראה** עוד בזה ברבינו בחיי (בראשית שם). ראה לעיל בסמוך בדברי הגמרא ש'ישראל עיקר ויעקב טפל לו', מנין למדים מהפסוק את החילוק ביניהם. נ. **ועוד** ביאר, שהגמרא דייקה ממה שאמר הקב"ה 'שמך יעקב', שהשם יעקב לא יעקר ממקומו. [וכבר הובא כן לעיל בסמוך]. ועוד כתב ליישב ולחלק על פי סברא, והובאו דבריו להלן בסמוך. נא. **ולכאורה** יש להעיר, שלעיל בסמוך אמרו בגמרא שהשם יעקב הוא טפל לשם ישראל, ומשמע שאינו שם מובהק. אמנם במדרש (ב"ר מו ח) מובא שר' זבדא אמר בשם ר' אחא, שמכל מקום 'שמך יעקב כי אם ישראל', יעקב עיקר וישראל מוסיף עליו. וראה עוד בזה באבודרהם על מה שבברכת 'מגן אבות' אנו אומרים 'ואלהי יעקב', וביהודה יעלה (למהר"י אסאד, שו"ת, או"ח סי' י ד"ה הנה). וראה עוד בזה בספר זכרון בספר, (ח"ב בהתחלת הספר) [והובא בדף על הדף]. נב. **עיי"ש** שביאר ענין הוספת האות ה"א, והטעם שהאות רי"ש נשאר במקומה. נג. **וכעין** זה כתב בלוית חן ואור יקרות (פרשת וישלח ד"ה בגמרא). נד. **וכן** ביאר בנחלת שבעה (שטרות סי' מה), בהרחבת דברים. נה. **אמנם** בכלי יקר (בראשית לה י) ביאר בדרך רמז, ששתי שמותיו של יעקב הם על שם שתי הגאולות, ביציאת מצרים ולעתיד לבוא, שיציאת מצרים תהיה טפלה, וכמו שם יעקב שהוא טפל, עיי"ש בהרחבה. וראה עוד בביאור החילוק בין שם אברם לבין שם יעקב, בעין אליהו (על העין יעקב, ד"ה ולענה) ובפתח עינים (ד"ה אלא) ובחזון יחזקאל (ד"ה אלא) ובחידושי הגר"י (תני). נו. **וכעין** זה כתב בסמיכת חכמים (ברכת יהודה, ד"ה מתיב). ועיי"ש בסמיכת חכמים שכתב כ"א פירושים בטעם החילוק בין אברהם ליעקב. נז. **ועיי"ש** עוד מה שציין בזה.

לשבח', והיינו שאף לפי מה שאמרו בר קפרא ור' אליעזר שעובר בעשה או בלאו, מכל מקום כשקוראו אברם בדרך שבח וכדומה, אינו עובר, משום שעיקר האיסור לקרוא לאברהם אברם, היינו כשמזלזל בו, שהרי נקרא אברהם לחשיבות, שנעשה אב המון גוים, וגם שניתנו לו ה' אברים, שאינם בידו של כל אדם[נח].

פרק שני - היה קורא

הטעם שכתבה המשנה לשון 'היה'

היה קורא בתורה. כתב בספר והיה ברכה (ד"ה היה - הראשון), שהטעם שכתבה המשנה 'היה קורא' ולא כתבה 'הקורא', הוא כדי להורות לנו שכבר היה קורא בתורה קודם שהגיע זמן קריאת שמע, שהרי לאחר שהגיע זמנה אין לו לקבוע עצמו לקרות בתורה[נט].

הטעם שאין חסרון משום 'הקורא למפרע'

שם. הקשה **בחידושי הרא"ה** (ד"ה והאי) איך יוצא ידי חובתו כשהיה קורא בתורה, והרי בסדר הקריאה בתורה קורא קודם פרשת ציצית ורק לאחר מכן פרשת 'שמע' ופרשת 'והיה אם שמוע', ואם כן הרי הוא קורא למפרע והדין הוא שהקורא למפרע לא יצא ידי חובתו כמבואר במשנה להלן (טו.).

ותירץ, שכל דין הקורא למפרע לא יצא הוא רק באופן שקרא את התיבות באותו פסוק למפרע, אבל אם קרא את הפרשיות שלא כסדר אין זה בכלל הקורא למפרע. עוד כתב הרא"ה, שאפשר שאין כוונת המשנה שהיה קורא כסדר הכתוב בתורה, אלא שהיה קורא בתורה מעט מכאן ומעט מכאן שלא כסדר הכתוב בתורה ונזדמן לו שקרא את כל הפרשיות כסדר. עוד כתב, שאפשר שלא יצא אלא ידי חובת קריאת פרשיות 'שמע' ו'והיה אם שמוע' שקראם כסדר, אך עדיין צריך לקרוא את פרשת 'ויאמר'.

ומדברי הרא"ה משמע שהסתפק אם סדר הפרשיות מעכב [בשני תירוציו האחרונים], או שרק סדר התיבות בפסוק עצמו מעכב [בתירוצו הראשון], אך ישנה דעה אמצעית שהיא דעת **הרמב"ם** (קריאת שמע פ"ב הי"א) **ותלמידי רבינו יונה** (ד"ה הקורא למפרע), שהקורא למפרע היינו שמהפך את סדר הפסוקים באותו פרשה, כגון שקורא קודם את הפסוק 'וכתבתם' ולאחר מכן פסוק 'וקשרתם', אבל הקורא את הפרשיות למפרע יצא בדיעבד ידי חובתו.

ודעת הגר"א (או"ח סי' סד אות ב), שהקורא למפרע היינו גם כשמהפך את סדר הפרשיות. והביא ראיה לדבריו מדברי התוספתא (פ"ב ה"ד) 'לא יחזור ויקרא מראשה ועד אותו מקום, אלא מתחיל מראשה ועד סוף'. ומשמע שאף בחיסר פרשה אחת צריך לחזור מתחילה ועד סוף[ס].

ביאור דברי המשנה והגיע 'זמן המקרא'

והגיע זמן המקרא. רש"י (ד"ה והגיע) פירש ש'זמן המקרא' היינו הגיע זמנה של קריאת שמע. אמנם **הצל"ח** (ד"ה היה) ביאר שהגיע 'זמן המקרא' היינו שהיה קורא בתורה והגיע בתוך קריאתו לפרשה של קריאת שמע.

אם סדר קריאת פרשיות של קריאת שמע מעכב

שם. הפרי חדש (או"ח סי' סד סק"א) הוכיח מדברי המשנה כשיטת **הרמב"ם** שסדר הפרשיות של קריאת שמע אינו מעכב, שהרי משמע שקרא כסדר הכתוב בתורה, והרי פרשת ציצית מוקדמת בתורה לפרשת 'שמע' ולפרשת 'והיה אם שמוע', אלא מוכח שסדר הפרשיות אינו מעכב. אמנם **המגן גיבורים** (שלטי הגיבורים סי' סד סק"א) כתב שאין מזה ראיה, שהרי פרשת ציצית ודאי שאינה מעכבת, משום שאין לה שייכות לעיקר ענין קריאת שמע, וכל קריאתה הוא רק משום זכירת יציאת מצרים שיש בה, ועל כן אם אמר איזה הלכה שיש בה זכירת יציאת מצרים יצא, כמבואר בגמרא (לקמן ע"ב) וכפי שהביא **המגן אברהם** (סי' סז סק"א) להלכה שגם אם קרא פרשה אחרת שיש בה זכירת יציאת מצרים גם כן יצא, ועיקר קריאת שמע הוא רק שתי הפרשיות 'שמע' ו'והיה אם שמוע', ועל כן הדבר ברור שאין הנידון על הקריאה של פרשת ציצית, אלא על הקריאה של שתי הפרשיות הראשונות שהם עיקר קריאת שמע. וכתב, שבזה מבואר מה שרש"י (ד"ה היה) כתב כאן 'היה קורא בתורה - פרשת קריאת שמע', ותמוה מה יש לו לרש"י לכתוב כך, הרי הדבר ברור שעל זה אנו דנים כאן, על הקריאה של פרשת קריאת שמע. אך להנ"ל מיושב שרש"י בא להדגיש בדבריו שקרא פרשת קריאת שמע ולא פרשת ציצית המוקדמת.

אם ברכות קריאת שמע מעכבות

שם. התוספות (ד"ה היה) הביאו בשם הירושלמי (ברכות פ"ב ה"א) שהוכיח מדברי המשנה שברכות קריאת שמע אינן מעכבות, שהרי כאן היה קורא בתורה ולא בירך את ברכות קריאת שמע שתים לפניה ושתים לאחריה, ואף על פי כן אם כוון לבו יצא ידי חובה[סא].

ופירשו הרא"ה (ד"ה ואם) **והריטב"א** (ד"ה היה) שמה שהוצרך הירושלמי לחדש שברכות אינן מעכבות, אע"ג שלכאורה דין פשוט הוא שברכות אינן מעכבות, שהרי זה ודאי שאם לבש אדם ציצית או הניח תפילין ולא בירך, יצא ידי חובתו כיון שסוף סוף קיים את המצוה[סב], ואם כן מדוע יש צד לומר שברכות קריאת שמע יעכבו מקיום המצוה. וכתבו שצריך לומר שבקריאת שמע יש צד לומר שהברכה תעכב מקיום המצוה, משום שברכות קריאת שמע שונים בשני דברים משאר ברכות המצוות. א. שהוא מטבע ארוך ולא כמו ברכת ציצית ותפילין שהוא מטבע קצר. ב. משום שהם ברכות קבועות ומיוחדות לקריאת שמע, ולכך היה מקום לומר שכך תיקנו רבנן את סדר קריאת שמע, שקודם יאמר את הברכות, ואם לא בירך לא יצא ידי חובתו בצורת הקריאה שתיקנו

[נח] **ועיי"ש** מה שדקדק בגירסת הגמרא, ומה שהוסיף לדון לפי חידושו. וראה עוד בסמיכת חכמים (ברכת יהודה, ד"ה מתיב), שביאר כוונת הגמרא שהפסוק נקט אברהם בדרך שבח.

[נט] **עיין** בגמרא לעיל (ה:) 'אבא בנימין אומר על שני דברים הייתי מצטער כל ימי, על תפלתי שתהא וכו' אלא אימא סמוך למטתי', ופירש רש"י (שם ד"ה סמוך) כל ימי נזהרתי שלא לעשות מלאכה ושלא לעסוק בתורה כשעמדתי ממטתי עד שאקרא קריאת שמע ואתפלל. ובתוספות שם (ד"ה אלא) חלקו על רש"י וכתבו שאינם יודעים מהו המקור לכך שאין ללמוד קודם התפילה וקריאת שמע, ופירשו שלא היה עושה מלאכה עד שיתפלל.

[ס] **וכבר** נשאל בזה רבי אברהם בן הרמב"ם (ברכת אברהם סי' לו), והשיב שאין ראיה מדברי התוספתא, משום שאפשר לומר שדברי התוספתא אמורים לגבי חצי פרשה ולא לגבי פרשה שלימה. ועוד, שבתוספתא לא מבואר שלא יצא אלא שאין ראוי לעשות כן לכתחילה, וזה ודאי נכון שאין ראוי לעשות כן לכתחילה, וסיים שמי שמחמיר תבוא לו ברכה.

[סא] **בנותן** טעם להביא כאן שבדברי הירושלמי לאחר הבאת דברי ר' בא שהוכיח מהמשנה 'זאת אומרת אין הברכות מעכבות' ישנה דחיה להוכחה זו, וכך היא הגירסא המובאת במהדורת וילנא 'א"ר יוסה אם אומר את שהוא צריך לברך בירך צריך שיכוין את לבו בכולן, התיבון ואינו מפסיק ולא תנינתה והכא אע"ג דלא תנינתה צריך לברך', ופירוש הדחיה תלוי בגירסא בירושלמי. ומכיון שפירוש דחיית הירושלמי נוגעת לביאור דין כוונה בקריאת שמע, נביא את עיקרי השיטות בביאור דברי הירושלמי. א. הפני משה (שם ד"ה נישמעינה), הרידב"ז והר"ש סירילאו (שם) ביארו את דברי הירושלמי כך, רבי יוסה דוחה את דברי רבי בא ואומר, איך אפשר לדייק מהמשנה שלא דיברה כלל מענין הברכות שברכות אינם מעכבות, והרי אם אנו אומרים שברכות מעכבות, אם כן פשיטא שגם כל ג' הפרשיות של קריאת שמע מעכבות, ואם כן איך הוא יכול לצאת ידי חובתו והרי בין פרשה אחת של קריאת שמע לפרשה אחרת יש הפסק, שהרי הוא קורא בתורה כסדר, וכמה וכמה פרשיות יש ביניהם וישנה שיטה [בבבלי (לקמן יט.) ובירושלמי (פ"ב ה"א)] שאם הפסיק בקריאת שמע כדי לקרות את כולה לא יצא ידי חובתו. אלא מוכרח שהמשנה מדברת באופן שהיה קורא בתורה רק את פרשיות קריאת שמע והיה מדלג בקריאתו בתורה כדי לקרוא רק פרשיות קריאת שמע, ואע"פ כן לא נכתב דבר זה במשנה. ואם כן יש גם לומר שבמשנה מדובר באופן שאומר את ברכות קריאת שמע ובלא זה לא יצא ידי חובתו, אלא שהמשנה לא הדגישה זאת כיון שעיקרה באה להשמיענו שאין הקורא בתורה יוצא ידי חובתו עד שיכוון לבו לצאת [ואכן ברשב"א (ד"ה היה קורא) הוכיח מדברי המשנה שהקורא בתורה אם כוון לבו יצא, שאפילו הפסיק בין פרשה לפרשה שיעור כדי שיקרא את כולה ואת ברכותיה יצא. ובשערי ירושלמי (פ"ב ה"א ד"ה אמר רבא) תמה שזהו נגד דברי הירושלמי המפורשים כאן שפשיטא ליה שודאי מדלג בין פרשה לפרשה. וע"ע בחידושי הרא"ה (ד"ה ואם לאו) שהקשה איך יוצא ידי חובתו כשהיה קורא בתורה, והרי בסדר הקריאה בתורה קורא קודם פרשת ציצית ורק לאחר מכן פרשת 'שמע' ופרשת 'והיה אם שמוע', ואם כן הוי קורא למפרע. ותירץ בכמה אופנים, ואחד מהם שאין כוונת המשנה שהיה קורא כסדר הכתוב בתורה, אלא הכוונה שהיה קורא בתורה מעט מכאן ומעט מכאן שלא כסדר הכתוב בתורה ונזדמן לו שקרא את כל הפרשיות כסדר. ונמצא עוד הכרח מקושיא זו לדברי הירושלמי שאכן לא היה קורא בתורה כסדר, אלא היה מדלג]. ב. החרדים (ד"ה התיבון) ושערי ירושלמי (ד"ה אמר רבא) ביארו שדחיית הירושלמי היא שהרי הדין הוא שבקריאת שמע צריך להאריך בדל"ת של 'אחד' ולכוון להמליך את הקב"ה בשמים ובארץ ובד' רוחות השמים וכמבואר להלן (ע"ב), ומדוע לא שנתה זאת המשנה. אלא ודאי עיקר דין המשנה בא ללמדנו שהיה קורא בתורה יצא ולא הזכירה את כל התנאים הנצרכים לקיום מצות קריאת שמע כתיקונה, ולעולם אינו יוצא ידי חובתו עד שיאמר גם ברכותיה. ג. הגרח"ק (ירושלמי שם ד"ה ואינו מפסיק) בפירושו ביאר שדחיית הירושלמי היא שאין להביא ראיה ממה שלא שנינו במשנה שמדובר שאמר את ברכותיה בתחילה, שהרי שנינו במשנה בשבת (ט:) לגבי הנכנס לסעודה, מפסיקין לקריאת שמע ואין מפסיקין לתפילה, והרי שם ודאי שגם מפסיק לברכות קריאת שמע ומדוע לא נשנתה במשנה, אלא ודאי קריאת שמע וברכותיה בכלל, הכא נמי כוונת המשנה אם כוון לבו ובירך תחילה יצא ידי חובתו. ולפי כל הביאורים הנ"ל בדברי הירושלמי נמצא שהוא כבר בקריאתו עשה מעשה המורה שקריאתו היתה לשם קיום מצות קריאת שמע, ובפרט שלפי כל הביאורים מדובר גם כשאמר את ברכות קריאת שמע, ואם כן ודאי מוכח שקראה כדי לצאת ידי חובה, ואם כן צריך לבאר מהו 'אם כוון לבו לצאת' ואיזה כוונה מיוחדת נצרכת כאן אחר שאנו רואים מאמירת ברכותיה שהוא מעוניין לצאת ידי מצות קריאת שמע. וכתבו בשערי ירושלמי והגרח"ק שמוכח מזה שהכוונה הנצרכת במשנה אינה כוונה לצאת ידי חובה אלא כוונת הלב שצריך שיכוון בלבו למה שמוציא בשפתיו. והוסיף הגרח"ק שהדברים מפורשים בירושלמי עצמו, וכך ביאר דברי הירושלמי 'אם אומר את שהוא צריך לברך, בירך צריך שיכוין את לבו בכולן' [בתמיה], פירוש שהמקשן סבר שהכוונה הנצרכת היא כוונה לקיום המצוה, ועל כן הקשה מכיון שאתה אומר שלא יצא ידי חובתו אלא אם בירך, אם כן מהו אם כוון לבו, והרי כיון שבירך תחילה פשיטא שהוא נותן לבו לקרותה ובודאי מכוון לשם מצוה. ותירץ 'זאת אומרת צריך לכוין את לבו בכולן', פירוש שהכוונה הנצרכת במשנה היא כוונה לפירוש המילות, ועל כן רק אם כוון לבו יצא.

[סב] **באבי** עזרי (אישות פ"ג הכ"ג) כתב שלכאורה משנה מפורשת היא במסכת תרומות (פ"א מ"ו) שהאילם לא יתרום, והיינו משום שאינו יכול לברך, ומבואר שם שאם תרם תרומתו תרומה, הרי מבואר שהברכה אינה מעכבת את המצוה.

חכמים, ולכן מחדש הירושלמי שיש לדייק ממה ששנינו במשנתנו 'אם כוון לבו יצא', שאע"פ שלא בירך יצא.

דברי הבבלי שברכות מעכבות ויישוב דברי המשנה

התוספות הביאו מסקנת[סג] הגמרא לעיל (יג.) שרק סדר הברכות אינן מעכבות אך אמירת הברכות עצמם מעכבת, וקשה מה ישיב הבבלי על ראיית הירושלמי מהמשנה שברכות אינן מעכבות. ותירצו, שבגמרא לעיל מדובר בציבור שהרי היה זה בבית המקדש, ובציבור ברכות מעכבות, אבל אצל יחיד אין ברכות קריאת שמע מעכבות. **ובמכתם** (לעיל יג. ד"ה אלא) חילק עוד, שדווקא במשנה יצא ידי חובתו משום שמדובר במי שתורתו אומנותו.

והרשב"א[סד] (לעיל יא: ד"ה ושמע) כתב לתרץ שהוכחת הירושלמי מהמשנה שברכות אינן מעכבות לא נאמרה אלא לענין שיצא ידי חובת קריאת שמע כשקראה בלא ברכותיה, אבל לעולם את הברכות עצמן חייב לומר והרי הם מעכבות זו את זו, ואינו יוצא ידי חובת אמירת ברכות קריאת שמע אם אינו אומר את כולן, ועל כן צריך לומר את הברכות לאחר אמירת קריאת שמע. והוסיף הרשב"א בתשובותיו (ח"א סי' שיט) שאף על פי שברכות קריאת שמע נתקנו לאומרם קודם קריאת שמע ומה שייך לאומרם לאחר קריאת שמע, מכל מקום יכול לאומרם בפני עצמם, כיון שברכות קריאת שמע אינם ברכות האמורות על הקריאה, שהרי אינו מברך אשר קדשנו במצוותיו וציונו לקרוא את שמע או נותן התורה כדרך שתיקנו בקריאת התורה או בקריאת המגילה, כי אז באמת היה הדין נותן שאם כבר קרא קריאת שמע שוב לא יוכל לברך[סה], אלא הברכות הם מענינם של קריאת שמע ועל כן נתקנו לאומרם בזמן אמירת קריאת שמע, אבל אם כבר קרא קריאת שמע, מכיון שלא יצא ידי ברכות, עדיין יש מקום לאמירת ברכות קריאת שמע בפני עצמם[סו].

ביאור קושיית התוספות

וביישוב דברי התוספות שלא חילקו כהרשב"א שהגם שמדברי המשנה מוכח שברכות קריאת שמע אינם מעכבות, היינו רק לענין שיצא ידי חובת קריאת שמע כשקראה בלא ברכותיה, אבל לעולם הברכות עצמן מעכבות לענין שצריך לחזור ולומר את הברכות לאחר אמירת קריאת שמע. נאמרו **באחרונים** כמה תירוצים:

א. הפני יהושע (בתוס' ד"ה היה) תירץ לפי מה שהוכיח מסוגיית הגמרא לעיל שאין לומר ברכת אהבה רבה בלא קריאת שמע משום שהוא כברכה לבטלה, ולעולם צריך לחזור ולקרות קריאת שמע לאחר אהבה רבה, ואם כן נמצא שאם ברכות מעכבות, צריך גם לחזור ולקרוא קריאת שמע, ומשנתנו שאומרת שאם כוון לבו יצא ואינו צריך לקרוא שוב קריאת שמע, משמע שסוברת שאינו צריך לומר עוד את הברכות[סז].

ב. במרומי שדה (ד"ה באותו) כתב, דהנה בעיקר דברי הירושלמי שהוכיח מדברי המשנה שברכות קריאת שמע אינם מעכבות לקריאת שמע, קשה מה חידוש יש בזה, פשיטא שברכות שהם רק מדרבנן אינם מעכבות לקריאת שמע שהיא מדאורייתא. ועל כרחך צריך לומר שהנדון הוא לענין הברכות עצמם, האם צריך לקרוא את ברכות קריאת שמע יחד עם אמירת קריאת שמע, או שיכול לצאת ידי חובת הברכות גם אם לא קרא עימהם קריאת שמע. וזהו שהוכיח הירושלמי מדברי המשנה שאמרו הקורא בתורה יצא ידי חובתו, ואם נאמר שבשביל לצאת ידי חובת הברכות צריך לקרוא שוב את קריאת שמע, נמצא שלא הועיל לו כלום קריאתו בתורה. אלא מוכח שבשביל הברכות אינו צריך לחזור ולקרוא שוב קריאת שמע, אלא יכול לקרוא את הברכות לבדם. ועל זה הקשו התוספות מדברי הגמרא לעיל שאמרה שסדר ברכות אין מעכבות, אבל הברכות עצמם מעכבות, אם כן כשם שהברכות מעכבות זו את זו ואינו יוצא ידי חובת הברכות בלא אמירת כל הברכות כולם, ודאי שגם אינו יוצא ידי חובת הברכות אם אינו אומר עימהם קריאת שמע, ואם כן מצינו שחייב לחזור ולקרוא קריאת שמע בשביל הברכות. ועל זה תירצו התוספות שישנו חילוק בין ציבור ליחיד, והיינו שבציבור שאחד מוציא את כולם, בלא קריאת שמע אין אחד יכול להוציא את כולם אלא כל אחד צריך לברך בפני עצמו.

ג. בהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (בתוס' ד"ה היה) תירץ שכוונת התוספות להקשות על הוכחת הירושלמי, שכמו שלגבי עצם ברכות קריאת שמע מצינו שהגמרא לעיל חילקה בין סדר הברכות לעיכוב באמירתם ועל אף שסדר הברכות אינו מעכב, מכל מקום אם לא אמרם לא יצא ידי חובתו, כך אפשר גם לומר לגבי קריאת שמע עצמה, שהגם שאמירת הברכות אינה מעכבת אם אומרם לפניה או לאחריה אבל ודאי שעצם אמירתם מעכבת ואינו יוצא ידי חובת קריאת שמע אם לא אמר את הברכות לכל הפחות לאחריה, ולא כפי שמשמע מדברי הירושלמי שאף אם לא אמר את הברכות כלל יוצא ידי חובתו. ועל זה תירצו שביחיד אין לחלק בזה, ואם אין סדר הברכות מעכב, גם ביטול הברכה לגמרי אינו צריך לעכב.

אם קריאת שמע צריך שתהיה הברכה עובר לעשייתן

ד. השאגת אריה (סו"ת, סי' כו) ביאר דברי התוספות, דהנה יש לדון במה שכל המצות מברך עליהם עובר לעשייתן, אם בדיעבד יכול לברך גם אחרי עשיית המצוה או לא. וכתב שאם נאמר שהתוספות סוברים שאינו יכול לברך אחרי עשיית המצוה, מובנת ראיית התוספות מהגמרא לעיל שברכות קריאת שמע מעכבות מלצאת ידי חובת מצות קריאת שמע, כי אם נאמר שברכות קריאת שמע אינם מעכבות את קיום מצות קריאת שמע, יקשה איך מברך ברכות קריאת שמע לאחר קריאתה והרי ברכת המצות מועילה רק אם מברך עליהם עובר לעשייתן, אלא מוכח שאינו יוצא ידי חובת קריאת שמע בלא אמירת ברכותיה, ועל כן מצות קריאת שמע תלויה ועומדת, שאם יברך אזי יוצא ידי חובת קריאת שמע למפרע ואם לא יברך אינו יוצא ידי חובת קריאת שמע, ועל כן חשוב הדבר כאילו מברך עובר לעשייתן, כיון שכל זמן שלא בירך, עדיין לא יצא ידי מצות קריאת שמע, ואף בשעה שמברך עדיין לא נעשתה מצותה של קריאת שמע עד לאחר שיגמור ברכתה[סח]. ועל כן הוכיחו התוספות מסוגיית הגמרא שם שברכות קריאת שמע מעכבות, ורק משום כך יכול לצאת ידי חובתו בברכותיה ואין בזה חסרון משום עובר לעשייתן[סט].

אך בסוף דבריו חזר בו השאגת אריה מראיה זו וכתב שאין לדמות ברכות קריאת שמע לשאר ברכות המצוות, משום שאין אלו ברכות על מצות קריאת שמע שהרי אין מברכין 'אשר קדשנו במצוותיו וציונו על מצות קריאת שמע',

[סג] **כך** דעת הרבה ראשונים. אמנם הרשב"א (לעיל יא: ד"ה ושמע) סובר שהגמרא לעיל לא פסקה שברכות מעכבות. [סד] **וכן** משמע מדברי המאירי (ד"ה אמר, לעיל יא: ד"ה והרי). [סה] **המאירי** (לעיל יא. ד"ה והרי) כתב שהרי זה דומה לברכות מלכויות זיכרונות ושופרות שהן ברכות לעצמן ואינם מעכבות את התקיעות וגם אין התקיעות מעכבות אותם, אלא שלאחר שניתקנו ברכות אלו, יסדו חז"ל שיאמרו את הברכות עם התקיעות. והוא הדין ברכות קריאת שמע עיקרן נתקנו לעצמן, ברכה אחת על מציאות היום והאור וברכה שניה לחיוב התורה וברכה שלישית על יציאת מצרים, ולאחר שניתקנו יסדו חז"ל לאומרם על קריאת שמע, ולפיכך אם אמר קריאת שמע בלא ברכותיה יצא ידי חובת קריאת שמע, ומכל מקום לאחר מכן צריך להשלים את אמירת הברכות שהוא חיוב בפני עצמו. [סו] **הרא"ש** (פ"ב סי' א) כתב 'היה קורא בתורה והגיע זמן הקריאה, אם כוון לבו יצא, ואם לאו לא יצא. ואף על פי שלא קרא בברכותיה יצא, וכן פירש ר"ח, ואמרינן נמי בירושלמי אמר רבי אבא זאת אומרת ברכות אינן מעכבות. ורב האי גאון ז"ל כתב דסדרן אינו מעכב אבל צריך לקרות את שתיהן, ודייק מדקאמר גמרא לעיל בפרק קמא (לעיל יב.) לא לעולם דאמרי אהבה רבה ולא אמרי יוצר אור וכי מטא זימנא אמרי ומאי ברכות אינן מעכבות לקדם, אלמא סתמא דגמרא ס"ל דסדרן אינו מעכב, אבל אם לא אמר כלל מעכב. והא דדייק הכא בירושלמי דברכות אינן מעכבות, היינו ביחיד אבל בצבור מעכבין כההיא דלעיל דקתני אמר להם הממונה'. והנה מדברי הטור (או"ח סי' ס) מבואר שדעת רב האי גאון נאמרה בשיטת הירושלמי שברכות אינם מעכבות, אלא שסובר רב האי גאון שכל דברי הירושלמי לא נאמרו אלא לענין סדר הברכות שאינן מעכבות אבל הברכות עצמם מעכבות. אמנם הבית יוסף (שם ד"ה וברכות) הקשה על שיטת הטור, שהרי כל ראיית הירושלמי הוא מדברי המשנה שאם היה קורא בתורה וכוון לבו יצא אע"פ שלא אמר את הברכות, ואם כך איך אפשר לבאר שהוכחת הירושלמי היא רק שסדר הברכות אינן מעכבות אבל הברכות עצמם מעכבות, והרי במשנה משמע שלא אמר כלל את הברכות ואע"פ כן יצא ידי חובתו. לכך ביאר הבית יוסף שרב האי גאון סובר שכל דברי הירושלמי שברכות אינן מעכבות היינו רק בציבור, וכפי שמצינו בגמרא לעיל (יב.) שדיברה לגבי ציבור ומשמע שם שהברכות מעכבות, אך ביחיד אין הברכות מעכבות, אלא שהוסיף רב האי גאון וכתב, שגם מה שבציבור הברכות מעכבות היינו רק אמירת הברכות אבל סדר הברכות אינו מעכב. והב"ח (שם ד"ה וברכות) יישב קושיית הבית יוסף, וביאר שלעולם דעת רב האי גאון לפרש בדברי הירושלמי שברכות מעכבות בין ביחיד ובין בציבור, וכוונת הירושלמי לחדש שסדר הברכות אינן מעכבות, וראיית הירושלמי היא ממה שאמרו 'היה קורא בתורה' ומשמע שקורא בתורה מתחילתה ועד סופה ולא למפרע, ואם כן מקדים פרשת 'ויאמר' לפרשת 'שמע' ופרשת 'והיה אם שמוע' המאוחרות בתורה, ואע"פ כן אמרה המשנה שאם כוון לבו יצא, ומכיון שאפילו בקריאת שמע עצמה שהיא מדאורייתא אם הקדים פרשה לחברתה יצא ידי חובתו, כל שכן שברכות שאינן אלא מדרבנן, אין הסדר מעכב בהם. והפרישה (שם אות ד) יישב שהירושלמי דיבר באופן שקרא קריאת שמע בלא ברכותיה ולאחר מכן קרא את כל הברכות, והוכיח הירושלמי שבאופן זה יצא ידי חובתו ממה ששנינו במשנתנו 'היה קורא בתורה וכו' אם כוון לבו יצא', והיינו שבתחילה קרא קריאת שמע בלא ברכותיה, אך לאחר מכן קרא את ברכות קריאת שמע. וכתב עוד, שבזה מיושב מה שהקשו התוספות מדברי הגמרא לעיל [וגם בירושלמי עצמו (פ"א ה"ה) מוזכר בקיצור השקלא וטריא המובא בבבלי לעיל (יב.), ומשמע שהירושלמי סובר כדברי הסוגיא לעיל] שאמרה שסדר הברכות אינן מעכבות, ומשמע שהברכות עצמם מעכבות, ולהנ"ל אין זה סתירה לדברי הירושלמי כי אכן גם הירושלמי לא בא אלא להוכיח שמועילה אמירת הברכות גם לאחר קריאת שמע, אבל ודאי שאינו יוצא ידי חובתו בלא אמירת הברכות כלל. [סז] **אלא** שכתב הפני יהושע (ד"ה אלא) שלפי זה נמצא שכל מה שהוצרכו התוספות לחלק בין יחיד לציבור הוא רק בברכת אהבה רבה, ובה גם יש סברא לחלק שקריאת שמע של ציבור היא חשובה ואינו יוצא בה בלא אמירת אהבה רבה, אבל ברכת יוצר אור שייכת אפילו בלא קריאת שמע, ואין סברא לחלק בה בין יחיד לציבור, ואם כן עדיין צ"ע דברי התוספות שמשמע שסוברים שבכל הברכות יש לחלק בין יחיד לציבור. [סח] **באבי** עזרי (אישות פ"ג הכ"ג ד"ה אולם) הקשה על סברת השאגת אריה מדוע אם אינו יוצא ידי חובת קריאת שמע בלא הברכות חשוב משום כך שמברך עובר לעשייתן, הרי סוף סוף מעשה הקריאה כבר נעשה והברכה היא אחר העשיה. ולכן כתב שבודאי הטעם שאין בזה חסרון משום עובר לעשייתן הוא כמו שהסיק השאגת אריה שברכות קריאת שמע הם ברכות השייכים לתפילה ולכך יכול לאומרם גם בלא קריאת שמע. [סט] **השאגת** אריה כתב שלכאורה יש להוכיח דין זה מעצם דברי הירושלמי שהוכיח מדברי המשנה 'אם כוון לבו יצא' שברכות קריאת שמע אינם מעכבות, כי אם הברכות מעכבות איך אמרו שיצא ידי חובתו בקריאתו בתורה לחוד, ולכאורה יש מקום להקשות, מנין לירושלמי להוכיח שברכות אינן מעכבות, אולי לעולם ברכות קריאת שמע מעכבות, וכוונת המשנה שאמרה 'היה קורא בתורה אם כוון לבו יצא', היינו במקום שאומר את ברכות קריאת שמע לאחר מכן, אך להנ"ל מיושב, שמכיון שדין ברכת המצוות שצריך לברך עליהם עובר לעשייתן מעכב אפילו בדיעבד, ועל כן אם ברכות קריאת

ולא על ברכות מעין אלו נאמר הדין שיש לברך עובר לעשייתן, וכיון שכך אף אם נאמר שברכות קריאת שמע מעכבות, מכל מקום ודאי שיוצא ידי חובתו גם בברכות שאומר לאחר הקריאה[ע].

אם ברכות קריאת שמע הם ברכות המצוות או חלק מקריאת שמע

ה. באבי עזרי (איסות פ"ג הכ"ג ד"ה אולם) יישב בהקדם מה שכתב **בריטב"א** (ד"ה היה) שרק בקריאת שמע יש צד לומר שהברכה תעכב מקיום המצוה, משום שברכות קריאת שמע אינן כברכת המצוות אלא הם חלק מצורת קריאת שמע, ולכך היה מקום לומר שכך תיקנו רבנן את סדר קריאת שמע, שקודם יאמרו את הברכות, ואם לא בירך לא יצא ידי חובתו בצורת הקריאה שתיקנו חכמים, וזהו שדייק הירושלמי ממה ששנינו במשנה אם כוון לבו יצא ואע"פ שלא בירך, ומוכח שהברכות אינן חלק מצורת הקריאה, ואם כן הם ככל המצוות שהברכה אינה מעכבת את קיום המצוה. ולפי זה ביאר האבי עזרי שעל זה הקשו **הראשונים** שמהבבלי משמע שהברכות הן חלק מסדר הקריאה שתיקנו חכמים, שהרי אם סדר הברכות מעכב בהכרח שברכות קריאת שמע אינן כברכת המצוות, שהרי לא שמענו בברכת המצוות שברכה אחת תעכב את חברתה, אלא מוכח שהברכות הם חלק מסדר הקריאה שתיקנו חכמים, ודלא כהוכחת הירושלמי מהמשנה.

מהו 'מפני הכבוד'

מפני הכבוד. רש"י (ד"ה שואל) פירש אדם נכבד שראוי להקדים לו שלום. אמנם **הרמב"ם** (קריאת שמע פ"ב הט"ו) כתב, אדם שהוא חייב בכבודו כגון אביו או רבו או מי שהוא גדול ממנו בחכמה. וכתב **הכסף משנה**, שהרמב"ם סובר שמפני הכבוד היינו דווקא באדם שהוא מחויב בכבודו, אבל איש נכבד אף שראוי להקדים לו שלום אינו בכלל מפני הכבוד[עא].

דעת רש"י בביאור 'מפני היראה'

מפני היראה. רש"י (ד"ה מפני) פירש אדם שהוא ירא מפניו שלא יהרגהו. וכן פירש **הרמב"ם** (קריאת שמע פ"ב הט"ו) 'מי שהוא מתיירא ממנו כגון מלך או אנס וכיוצא בהן'[עב]. והקשו **הראשונים** (רשב"א להלן ע"ב ד"ה מתני', ריטב"א ד"ה ובאמצע, רא"ש סי' ה) על פירוש זה, שדבר פשוט הוא שמותר לו להפסיק מפניהם בקריאת שמע, שהרי מבואר בגמרא (יומא פב.) אין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש[עג]. **והרשב"א** הוסיף והקשה שהרי מה שהתירו בקריאת שמע לשאול ולהשיב מפני היראה אסרו בתפילה ואע"פ כן בגמרא להלן (לג.) מבואר שבסכנת עקרב התירו אף בתפילה משום פיקוח נפש, ואם כן מוכח שמה שהתירו כאן בקריאת שמע מפני היראה אינו במקום פיקוח נפש שהרי זה התירו אף בתפילה. ועוד הקשה, שהרי שנינו בברייתא (להלן יד.) הקורא את שמע ופגע בו רבו או גדול הימנו בפרקים שואל מפני הכבוד ואין צריך לומר שמשיב ובאמצע שואל מפני היראה ואין צריך לומר שמשיב, ומבואר שאלה המוזכרים בברייתא יש בהם מפני הכבוד ויש בהם מפני היראה, וקשה שהרי אביו ורבו ומי שגדול ממנו בחכמה אין בהם מי שהוא מתיירא ממנו שיהרגנו[עד].

והב"ח (או"ח סי' סו ד"ה בין הפרקים) **והט"ז** (שם סק"א) יישבו[עה] את שיטת רש"י לפי המבואר בגמרא לקמן (לב:) על דברי המשנה לגבי תפילה שאפילו המלך שואל בשלומו לא ישיבנו, אמר רב יוסף לא שנו אלא למלכי ישראל אבל למלכי עכו"ם פוסק. ופירש רש"י שלא יהרגנו. וקשה, אם כן פשוט שמפני פיקוח נפש מותר לו להפסיק בתפילתו. ועל כרחך צריך לומר שודאי סתם מלך לא יהרגנו מיד, אלא יתווכח עמו בדברים מדוע לא עמדת בפני והוא יתרץ מעשיו שלא עשה כן מחמת מרידה בו אלא מתוך כבוד לקב"ה ובודאי יתפייס עמו בזה, ואם כן הוה אמינא שלא יפסיק מתפילתו כיון שאין ספק מוציא מידי ודאי שהרי סכנת המלך הוא ספק, דשמא לא יקפיד, ואילו מה שמפסיק בשבחו של מקום הוא איסור ודאי, לכך הוצרכה המשנה ללמדנו שלא יסמוך על זה ולא יכניס עצמו לסכנת נפשות, אלא יכול להפסיק בתפילתו[עו]. ולפי"ז כתבו שזהו גם ביאור דברי רש"י כאן ואין כוונתו שבא אדם להורגו שאז ודאי מפסיק מפני פיקוח נפש, אלא מיירי שבא נגדו איזה מלך וירא שמא יהרגנו מאחר שאינו מפסיק לכבודו ולא יקבל ממנו את תירוצו, לכך מותר לו להפסיק.

והרש"ש (ד"ה מפני) יישב שאין כוונת רש"י שמיירי באדם שירא ממנו שמפני שלא יתן לו שלום יהרגנו, כי אז ודאי הוא בכלל פיקוח נפש, אלא מיירי באדם שיש בידו כח להרגו, וזהו חידוש המשנה שלאדם כזה מותר להקדים שלום.

דעת הראשונים בביאור 'מפני היראה'

אמנם הראשונים [הנ"ל] ביארו דברי המשנה 'מפני היראה' שהכוונה לאביו ואמו ורבו שהוא מצווה ביראתם, שנאמר לגבי אביו ואמו 'איש אמו ואביו תיראו' (ויקרא יט ג) ולגבי רבו 'מפני שיבה תקום וגו' ויראת' (ויקרא יט לב), ואמרו גם במשנה (אבות פ"ד מי"ב) 'מורא רבך כמורא שמים'[עז].

והב"ח (או"ח סי' סו ד"ה בין הפרקים) הקשה על פירוש זה, היאך נתיר לו מפני יראת אביו או רבו להפסיק בקריאת שמע, והרי מפורש בגמרא בקידושין (לא:) איזהו מורא שלא יהא יושב במקומו ולא יכריע את דבריו אבל להקדים לו שלום הוא בכלל כבוד, אך מצד מורא אדרבה לא יקדים לו שלום[עח], ואם כן מדוע יפסיק מפני יראת אביו ורבו באמירת שלום.

שמע מעכבות איך יוצא ידי חובת קריאת שמע כשמברך לאחר הקריאה והרי אין זה עובר לעשייתן [והירושלמי סובר שאפילו אם עשיית המצוה באה עם הברכה ביחד לאו כלום הוא, ואין זה חשוב עובר לעשייתן, כיון שצריך דווקא שיהיה קודם לעשייתן ולא בבת אחת], אלא מוכח שאין הברכות מעכבות את קריאת שמע. וע"ש שחזר בו מדבריו וביאר את ראיית הירושלמי באופן אחר.

ע. והביא ראיה מדברי הרשב"א בתשובותיו (ח"א סי' שיט) וזה לשונו, 'ומיהו מסתברא שחוזר ואומר ברכות ובפני עצמן בלא קריאת שמע שכבר יצא, ואף על פי שברכות לפני קריאתה נתקנו, לאו ברכות של קריאת שמע כדי שתאמר היאך יברך שלא על הקריאה, וכן הסכימו הגאונים ז"ל, שהרי אינו מברך אשר קדשנו וציונו לקרא את שמע או נותן התורה כדרך שתיקנו בקריאת התורה או בקריאת המגילה, ולפיכך אף על פי שיצא ידי קריאה, ידי ברכות לא יצא'.

עא. במגילת ספר (עשין יט) הקשה מדוע מותר לשאול בין הפרקים מפני כבוד אביו או רבו, והרי אמרו בקידושין (לב.) שאב ורב יכולים למחול על כבודם, ואם כן קשה איך הוא מפסיק בשבילם והרי הוא עוסק במלכות שמים, והיאך ידחה קבלת מלכות שמים מפני כבודם שיש לו מחילה. ובמגן גיבורים (סי' סו שלטי הגיבורים סק"א) תירץ על פי דברי הגר"א באמרי נועם שחידש שדווקא כבודו של אב מחול אבל מוראו של אב אינו מחול, ואם כן יש לומר שמפני הכבוד היינו משום מוראו של אב שאינו יכול למחול. אך כתב המגן גיבורים שזה מתרץ רק לדעת הרמב"ם שמפני הכבוד היינו לרבו ואביו שיש בהם חיוב מורא, אך לדעת רש"י שמפני הכבוד היינו סתם אדם נכבד, עדיין יקשה כיון שיכול אותו אדם למחול על כבודו, איך מפסיק בשביל כבודו ודוחה כבוד שמים. לכך תירץ במגן גיבורים שכיון שיוצא ידי חובת ק"ש דאורייתא בפרשה ראשונה של שמע, לכן לאחר שכבר קרא פרשה ראשונה ויצא ידי חובה מדאורייתא, יכול וחייב להפסיק מפני כבודו של האדם.

עב. כך הביאו הרשב"א (להלן ע"ב ד"ה מתני') והטור (או"ח סי' סו) שדעת הרמב"ם היא כדעת רש"י. אמנם הכסף משנה כתב שאין כוונת הרמב"ם מי שהוא מתיירא שיהרגנו, אלא שמתיירא ממנו שיצערנו. וכן כתב בראשון לציון (ד"ה ובאמצע) שלכך כתב הרמב"ם 'אנס' [ובפירוש המשנה הוסיף גם 'מלשין'] לומר שאין המדובר במי שיש חשש שמא יהרגנו, אלא שרוצה לקחת את ממונו וכדי שלא יזיקו בנכסיו צריך לכבדו. ולפי זה לא קשה על הרמב"ם כל קושיות הראשונים דלהלן, ורק על רש"י שכתב במפורש שמא יהרגנו קשה מה שהקשו הראשונים שהרי זה מותר מפני פיקוח נפש.

עג. בגבורת יצחק (כרש"י ד"ה מפני) כתב שאפשר ליישב קושיא זו לפי שיטת התוספות (ע"ז כח: ד"ה יכול) שאדם רשאי להחמיר על עצמו ולהיהרג. ולפי זה יש לומר שזהו שמשמיענו המשנה, כי אם מותר להפסיק רק מפני פיקוח נפש, אזי רשאי להחמיר על עצמו שלא להפסיק אע"פ שיהרגנו, אך מכיון שמותר להפסיק מפני היראה, הרי זהו היתר גמור ולא חשוב כלל איסור, וממילא אסור לו להחמיר על עצמו וחייב להפסיק מפני הסכנה שבו.

עד. הצל"ח (להלן יד. ד"ה תניא) יישב קושיא זו, שהרי גם מי שאינו בכלל יראה ולא בכלל כבוד דהיינו כל אדם, גם כן נחלקו בו ר' מאיר ור' יהודה, ולא נזכר בברייתא זו, ואם כן גם אין להקשות מדוע מי שמתיירא שיהרגנו לא נזכר בברייתא. אך כתב שאולי כל אדם הוא דבר הידוע ולכך לא הוצרך לפרטו בברייתא, אבל מפני היראה לדעת רש"י והרמב"ם היה לו לפרטו בברייתא. וכתב שצריך לומר שהברייתא פירשה רק מי שנחלקו בו ר' מאיר ור' יהודה, ובמפני היראה אין מחלוקת ביניהם אלא לכו"ע שואל ומשיב מפני היראה אפילו באמצע הפרק, ורק במפני הכבוד שנחלקו בו, שלר' מאיר באמצע אינו שואל ולא משיב ולר' יהודה משיב אפילו באמצע, באה הברייתא לפרש מהו מפני הכבוד.

עה. תירוצם מתרץ רק את שתי הקושיות הראשונות, ולא את קושיית הרשב"א השלישית, וכבר הובא תירוצו של הצל"ח על קושיא זו.

עו. הט"ז ביאר בזה את המעשה המובא בגמרא שם 'ת"ר מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך בא שר אחד ונתן לו שלום ולא החזיר לו שלום, המתין לו עד שסיים תפילתו, לאחר שסיים תפילתו אמר לו ריקא והלא כתוב בתורתכם 'רק השמר לך ושמור נפשך' (דברים ד ט) וכתיב 'ונשמרתם מאוד לנפשותיכם' (דברים ד טו), כשנתתי לך שלום מדוע לא החזרת לי שלום, אם הייתי חותך ראשך בסייף מי היה תובע את דמך מידי, אמר לו המתן לי עד שאפייסך בדברים, אמר לו אילו היית עומד לפני מלך בשר ודם ובא חברך ונתן לך שלום היית מחזיר לו, אמר לו לאו, ואם היית מחזיר לו מה היו עושים לך, אמר לו היו חותכים את ראשי בסייף, אמר לו והלא דברים ק"ו ומה אתה שהיית עומד לפני מלך בשר ודם שהיום כאן ומחר בקבר כך, אני שהייתי עומד לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה שהוא חי וקיים לעד ולעולמי עולמים על אחת כמה וכמה, מיד נתפייס אותו השר ונפטר אותו חסיד לביתו לשלום' [עד כאן סיפור המעשה המובא בגמרא], וקשה מה השיב לו החסיד על מה שאמר לו שכתוב בתורה 'ונשמרתם מאוד לנפשותיכם', ואפילו אם נאמר שהחסיד סמך על זכות התפילה מכל מקום מה השיב על הקושיא. אך להנ"ל מתורץ היטב, כי לכאורה יש לתמוה מה אמר לו החסיד 'המתן לי עד שאפייסך בדברים', היה לו לומר תיכף ומיד אילו היית עומד לפני מלך וכו', אלא יש לומר שבזה עצמו רמז לו התירוץ שעל כרחך אתה תמתין לי ולא תמיתני מיד שהרי חוק השררה הוא שתחילה עליך לשאלני למה עשיתי כך, ובתוך כך הרי אפייסך בדברים, נמצא שלא עברתי על 'ונשמרתם'.

עז. הרשב"א הזכיר בתוך דבריו גם 'מי שהוא גדול ממנו בחכמה', והבית יוסף (או"ח סי' סו ד"ה ומ"ש רבינו) הבין בדבריו שכוונתו שמי שהוא גדול ממנו בחכמה אע"פ שאינו רבו הוי בכלל מפני היראה. אמנם המגן אברהם (שם סק"ג) כתב שכוונת הרשב"א שמי שגדול ממנו בחכמה הוא בכלל מפני הכבוד. וכן משמע ברא"ש שהזכיר רק אביו או רבו, ומשמע שמי שהוא גדול ממנו בחכמה אינו בכלל 'מפני היראה'. ובספר עינים למשפט (ד"ה באמצע) כתב שאולי הדבר תלוי במחלוקת ראשונים אם גם לתלמיד חכם שאינו רבו יש מצות מורא, דעת היראים (סי' רלא, רלג) שיש מצות מורא, וכן משמע מפירוש רש"י על מסכת אבות (פ"ד מי"ב) שפירש 'מורא רבך כמורא שמים' לרבות תלמידי חכמים. אמנם בתוספות בבבא קמא (מא: ד"ה לרבות) הקשו 'מפני שיבה תקום' למה לי תיפוק ליה מדכתיב 'את ה' אלהיך תירא' לרבות תלמידי חכמים, ותירצו שזהו דווקא ברבו מובהק או ברב מופלג שדינו כרבו. ומבואר מדבריהם שלסתם תלמיד חכם אין דין מורא אלא רק דין כבוד. וכן מבואר ברמב"ם (תלמוד תורה פ"ה ה"ט, הי"א) שדין מורא הוא דווקא ברבו מובהק. ולפי זה יש לומר שהרא"ש סובר שלסתם תלמיד חכם אין דין מורא ועל כן לא כתב רק אביו או רבו. אבל הרשב"א סובר כדעת רש"י והיראים ולכך גם מי שגדול ממנו בחכמה הוא בכלל מורא. אלא שהרשב"א עצמו בבבא קמא (שם) כתב כהתוספות. ואם כן מוכח לכאורה כהמגן אברהם שגם כוונת הרשב"א כאן שמי שהוא גדול ממנו בחכמה הוא בכלל כבוד ולא בכלל מורא.

עח. וכמו שנאמר (איוב כט ח) 'ראוני נערים ונחבאו', והיינו שבמקום מורא אינו אומר שלום.

והט"ז (או"ח סי' סו סוף סק"א) הקשה על פירושו ממה שאמרו חז"ל [עיין רש"י (בראשית מו כט)] שכשיעקב אבינו נפגש עם בנו יוסף לא נפל על צווארי יוסף ולא נשקו משום שהיה עסוק בקריאת שמע, והרי יוסף מלך היה ויעקב חלק לו כבוד מחמת זהע"ט, ובמלך הרי ישנה חובת יראה ומדוע לא הפסיק מחמת כך בקריאת שמע. ותירץ, שיעקב היה עוסק בקריאת פסוק ראשון של קריאת שמע, שבזה כתב השו"ע (סי' סו סוף ס"א) שאינו מפסיק בו אם לא מפני מי שירא שמא יהרגנו[פ].

דיני ההפסקה בין 'אלהיכם' ל'אמת'

ר' יהודה אומר בין ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק. התוספות הרא"ש (ד"ה ר' יהודה) הסתפק האם דעת ר' יהודה שלא יפסיק כלל אפילו להשיב כיון שזה חמור יותר מאמצע הפרק, או שר' יהודה רק בא לומר שבין 'ויאמר' ל'אמת ויציב' לא חשוב כבין הפרקים אלא דין הפסק שלו כדיני אמצע הפרק, ועל כן יכול להשיב ככל דין אמצע הפרק.

ולהלכה כתב הרא"ש בפסקיו (סי' ח) שבין 'ויאמר' ל'אמת ויציב' חמור אף מאמצע הפרק, וסברתו משום שבגמרא לקמן (יד:) אמר ר' יוחנן שטעמו של רבי יהודה משום דכתיב (ירמיה י י) 'וה' אלהים אמת', ועל כן אין מפסיקין בין אני ה' אלהיכם לאמת, אם כן לא יפסיק כלל אלא אומר 'אמת' ואחר כך יפסיק כמו באמצע הפרק[פא]. **ובמראה הפנים** (על ירושלמי, פ"ב ה"ב ד"ה בין) כתב, שהרא"ש למד זאת מכך שר' יהודה אמר 'לא יפסיק' ולא אמר בין ויאמר לאמת ויציב 'אמצע הפרק הוא', משמע שאסור לו להפסיק כלל. וכן נפסק **בשו"ע** (סי' סו ס"ה).

אמנם דעת הרמב"ם (קריאת שמע פ"ב הי"ז) שדינו כאמצע הפרק, ויכול להפסיק מפני היראה. וכתב במראה הפנים (שם) שהרמב"ם דייק כן מדברי רבי יוחנן (לקמן יד.) שאמר 'הלכה כרבי יהודה דאמר בין אלהיכם לאמת ויציב לא יפסיק', ומדוע לא אמר רבי יוחנן בסתמא שהלכה כרבי יהודה, ועוד, שרבי יוחנן שינה מלשון רבי יהודה במשנה שרבי יהודה אמר 'בין ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק' ואילו רבי יוחנן אמר 'בין אלהיכם לאמת ויציב לא יפסיק', אלא ודאי שמלשון רבי יהודה במשנה אפשר להבין כהבנת הרא"ש, ולכן נקט רבי יוחנן רק 'בין אלהיכם לאמת' ללמדנו שטעמו של רבי יהודה משום הפסוק 'וה' אלהים אמת' שהוא פסוק אחד, ואם כן דינו כאמצע הפרשה שמותר להפסיק אפילו באמצע הפסוק מפני היראה.

אם יש ראיה מדברי המשנה שפרשה שניה של שמע דאורייתא

למה קדמה פרשת שמע לוהיה אם שמוע. הפרי חדש (או"ח סי' סז סק"א ד"ה אמנם) הוכיח מכאן כשיטת רוב הפוסקים הסוברים שגם פרשה שניה של שמע היא מדאורייתא, כי אם לא כן מה צריך טעם מדוע פרשת שמע קודמת לפרשת והיה אם שמוע, תיפוק ליה שפרשת שמע היא מדאורייתא ואילו פרשת והיה אם שמוע היא רק מדרבנן. **והצל"ח** (ד"ה למה) כתב שדברי ר' יהושע בן קרחה מובנים על פי דברי **הבית יוסף** (או"ח סוף סי' סג) שגם פרשה ראשונה אינה כולה מן התורה אלא רק פסוק ראשון לבדו הוא מן התורה, ומה שהחמירו בפרשה ראשונה לענין הכוונה יותר משאר פרשיות, הוא מפני שעיקר קבלת עול מלכות שמים היא בפרשה ראשונה של שמע, וכמבואר בדברי ר' יהושע בן קרחה. ולפי זה מיושב היטב כוונת ר' יהושע בן קרחה, למה קדמה פרשת שמע כולה לוהיה, בשלמא פסוק ראשון ראוי שיוקדם כיון שהוא מן התורה, אבל שאר הפרשה אינה מן התורה, וכיון שבלאו הכי מפסיק בברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד בין שמע לואהבת, היה לו להקדים והיה לואהבת מטעם שנאמרה בלשון רבים וכמו שכתבו התוספות (לקמן יד: ד"ה למה קדמה), ועל זה השיב, אלא כדי שיקבל עול מלכות שמים תחלה, וכל הפרשה הראשונה יש בה קבלת עול מלכות שמים.

והשאגת אריה (סי' ב ד"ה עוד הביא) דחה את עיקר הראיה וכתב שאין דין קדימה לדאורייתא וכמו שמצינו בגמרא לקמן (נא:) שעל אף שקידוש היום הוא מדאורייתא וברכת היין הוא רק מדרבנן, לדעת בית הלל ברכת היין קודמת. **ובפני יהושע** (להלן יד: ד"ה תניא) יישב שמה שאמרו שפרשת והיה אם שמוע היא מדרבנן משום שעיקר הפרשה עוסקת בדברי תורה ולא שייכת לענין מצות קריאת שמע, משא"כ אם רוצה לומר פרשת והיה אם שמוע לצאת ידי חובת תלמוד תורה לקיים והגית בה יומם ולילה ודאי שאין תלמוד תורה גדול מזו, אם כן מטעם זה עצמו היה להקדימו קודם לפרשת שמע כדי לסמוך פרשת והיה אם שמוע לברכת אהבה רבה שנתקנה על סמך ברכת התורה.

הטעם שפרשת 'ויאמר' אינה חשובה כנוהגת גם בלילה

שוהיה אם שמוע נוהג בין ביום ובין בלילה ויאמר אינו נוהג אלא ביום בלבד. האחרונים הקשו הרי להלכה נפסק כדעת ר' אלעזר בן עזריה שאמר מזכירין יציאת מצרים בלילות שנאמר 'ימי חייך' הימים 'כל ימי חייך' הלילות, ואם כן גם פרשת 'ויאמר' שיש בה זכירת יציאת מצרים מזכירין אותה בלילות[פב].

ותירץ הצל"ח (ד"ה ויאמר) שאף שיוצאים בפרשת 'ויאמר' ידי חובת זכירת יציאת מצרים, כיון שמוזכר שם ענין יציאת מצרים, מכל מקום אין בפרשה זו שום ציווי על זכירת יציאת מצרים, והמצוה היחידה המוזכרת שם הוא רק מצות ציצית. וזהו שאמר ר' יהושע בן קרחה שפרשת 'ויאמר' אינו נוהג אלא ביום, היינו שהמצוה שנצטווינו בפרשת ויאמר שהיא ציצית אינו נוהג אלא ביום, משא"כ פרשת 'והיה אם שמוע' שנצטווינו בה על תלמוד תורה ועל מזוזה שנוהגים ביום ובלילה ונכתבו בלשון ציווי ולמדתם אותם את בניכם, וכתבתם על מזוזות, ולכך הוקדמה פרשה זו[פג]. וכתב עוד, שכדבריו משמע **בפירוש המשנה** להרמב"ם שכתב 'ענין דברו אינו נוהג אלא ביום, כי המצוה האמורה בפרשת ויאמר והיא מצות ציצית אינה מחויבת אלא ביום'.

בשאגת אריה (סי' ט ד"ה וכדי שתבין) תירץ, שעיקר תקנת חכמים לקרוא פרשת ציצית בקריאת שמע לא היה אלא בשביל מצות ציצית שבה ולא בשביל הזכרת יציאת מצרים, ויוצאים ידי חובת הזכרת יציאת מצרים באמירת ברכת 'ויציב' בשחרית ובאמירת 'ואמונה' בערבית. ועל כן חשוב שכל קריאתה של פרשת 'ויאמר' אינה אלא משום מצות ציצית שבה שאינה נוהגת אלא ביום, ועל כן פרשת 'והיה אם שמוע' שמצות תלמוד תורה ומזוזה שבה נוהגת בין ביום ובין בלילה קודמת לה.

מצות ציצית נחשבת מצות עשה שהזמן גרמא

אמר ר' יהושע בן קרחה וכו' ויאמר אינו נוהג אלא ביום בלבד. כתבו **התוספות** (יד: ד"ה ויאמר), שמכאן משמע שציצית היא מצות עשה שהזמן גרמא וכרבי שמעון שסבר במנחות (מג.) שלילה לאו זמן ציצית, ולכך נחשבת מצות עשה שהזמן גרמא.

והקשו התוספות (שם, קידושין לג. ד"ה תפילין, מנחות מ: ד"ה משום) מדוע נחשבת מצות ציצית למצות עשה שהזמן גרמא משום שכסות לילה פטורה, והרי למאן דאמר ציצית חובת טלית היא, אין חיוב רק בלבישתה, אלא אפילו אם היא מונחת בקופסא חייבת, ואין בזה חילוק בין היום ללילה ותמיד חייבת בציצית, ואם כן אין הזמן גורם לחיובי[פד]. ותירצו, שכיון שכסות המיוחדת ללילה אינה

עט. **שנאמר** (בראשית מח ב) 'ויתחזק ישראל וישב על המטה', ופירש רש"י מכאן שחולקין כבוד למלכות. פ. **וכבר** רמז לזה הגר"א בביאורו על השו"ע (סי' סו ס"א) על מה שכתב השו"ע בדיני הפסקה באמצע קריאת שמע, 'חוץ מפסוק שמע ישראל וברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד שלא יפסיק בהם כלל'. ועל זה כתב הגר"א שמקורו מדברי הכסף משנה (קריאת שמע פ"ב הט"ו) בשם הירושלמי, והוסיף, שזהו שאמר הפסוק שיעקב לא נפל על צווארי יוסף, לפי שיעקב היה בזמן קריאת פסוק ראשון של שמע, ועל כן לא הפסיק. פא. **הגר"א** (על השו"ע סי' סו ס"ה, חידושי הגר"א אמרי נועם) דחה ראיה זו שהרי בקריאת שמע עצמה מפסיק אפילו באמצע הפסוק, ולמה יהיה פסוק 'ה' אלהיכם אמת' חמור מקריאת שמע עצמה. ולכך פסק שמותר להפסיק בו מפני היראה כמו בקריאת שמע באמצע הפרק, כי בכל מקום שמותר להפסיק באמצע הפרק, מותר להפסיק אפילו באמצע הפסוק. פב. **וכתב** הצל"ח (ד"ה ויאמר, ד"ה ועוד נלע"ד) שאין לתרץ שר' יהושע בן קרחה סובר כחכמים שדרשו 'ימי חייך' העולם הזה 'כל' להביא לימות המשיח, ולכך אינו מרבה את הלילות, שהרי הגמרא לקמן (יד:) הקשתה על רשב"י שדן מדוע פרשת שמע קדמה לפרשת והיה אם שמוע, והקשתה הגמרא למה לא אמר רשב"י כטעמו של ר' יהושע בן קרחה, וקשה אולי רשב"י סובר כרבי אלעזר בן עזריה שמרבה זכירת יציאת מצרים בלילות, ועל כן אינו יכול לפרש כטעמו של ר' יהושע בן קרחה. וכתב הצל"ח שאפשר לתרץ שמה שאמר ר' יהושע בן קרחה שפרשת והיה אם שמוע נוהג בין ביום ובין בלילה, היינו שכל הכתוב בפרשה נוהג ביום ובלילה, וסובר שגם לילה זמן תפילין, אבל פרשת ויאמר אין כל הכתוב בה נוהג ביום ובלילה, שהרי יש בה פרשת ציצית. וכתב, שצריך לומר גם שר' יהושע בן קרחה סובר שגם שבת ויו"ט הוא זמן תפילין, כי אם לא כן קשה אדרבה, יוקדם ויאמר לוהיה כיון שויאמר כל הכתוב בה נוהג בין בחול בין בשבת ויו"ט, משא"כ והיה אם שמוע שיש בה מצות תפילין שאינה נוהגת בשבתות ויו"ט. אלא שגם לתירוץ זה לא יובן מה שהקשתה הגמרא למה לא אמר רשב"י כטעמו של ר' יהושע בן קרחה, וקשה אולי רשב"י סובר שלילה ושבת לאו זמן תפילין, וממילא לא היה יכול לפרש כטעמו של ר' יהושע בן קרחה. פג. **השאגת** אריה (סי' ט ד"ה וכדי שתבין) הקשה על תירוץ זה, שאדרבה, פרשת 'ויאמר' יש בה מעלה כיון שעל ידי קריאתה יוצא ידי חובה של הזכרת יציאת מצרים, ועדיף מפרשת 'והיה אם שמוע' שרק נצטווה בה במצות תלמוד תורה ומזוזה. ועוד שהרי כל טעמו של ר' יהושע בן קרחה שמקדימים פרשת 'שמע' לפרשת 'והיה אם שמוע' הוא כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים בתחילה, ואם כן כל שכן שיותר מסתבר להקדים פרשת 'ויאמר' שעל ידי קריאתה מקיים גוף המצוה של זכירת יציאת מצרים מאשר פרשת 'והיה אם שמוע' שאין בה אלא קבלת עול מצוות בלבד. פד. **השאגת** אריה (סי' ל ד"ה והנה יש לי) ורבי עקיבא איגר (מובא בחידושי רעק"א מהדורת אריאלי, בתוס' שם) תמהו, מדוע קשה להם לתוספות למ"ד ציצית חובת טלית יותר מלמ"ד ציצית חובת גברא, והרי גם למ"ד ציצית חובת גברא מכל מקום הרי לא חייבה תורה ללבוש טלית כדי לקיים מצות ציצית, אלא שאם יש לו טלית בת חיובא ולובשה חייב להטיל בה ציצית, ואם כן גם לשיטתו יקשה איך שייך שיהא הזמן גרמא. אלא ודאי הטעם שנחשב זמן גרמא משום שבלילה מותר ללבוש טלית אפילו שאין בה ציצית ואין צריך להטיל ציצית משא"כ ביום, אם כן יש לומר שכן הוא גם למ"ד ציצית חובת טלית ואפילו כלי קופסא חייבת בציצית, הרי בלילה רשאי הוא להשהות את הטלית בלי הטלת ציצית, משא"כ ביום שחייב הוא להטיל בה ציצית [רעק"א סיים שם בזה הלשון, ואף דאין בזה דבר חדש ולא ענין פלפול ושכל, אעפ"כ לא מנעתי לכותבו כי רצוני מאד לשמוע פירוש הגון, ה' יאיר עיני העוורות והיו למאורות]. ובהגהות ר"ש טויבש תירץ, שהתוספות סוברים שלמ"ד ציצית חובת גברא, נחשבת מצות עשה שהזמן גרמא כיון שבלילה אין בה 'וראיתם' על ידי הגברא ועל כן פטורה. אבל למ"ד שהוא חובת טלית ואפילו כשמונחת בקופסא חייבת בציצית אף שלא שייך באותו זמן 'וראיתם אותו', ועל כרחך שהוא סובר שאין לדון על ענין הראייה אלא בשעה שהוא מתכסה בה וכיון שהיא כסות יום וראויה לכסות בה שהוא זמן של

חייבת בציצית, ורק כסות המיוחדת ליום חייבת בציצית, נחשבת למצות עשה שהזמן גרמא.

ובתוספות בקידושין ובמנחות כתבו שעדיין קשה, מכיון שהחיוב שוה ביום ובלילה ורק הדבר תלוי אם זה כסות יום או כסות לילה, מדוע נחשבת מצות עשה שהזמן גרמא והרי כסות יום חייבת בציצית אף בלילה. והוסיפו שקושיא זו קשה אפילו למאן דאמר חובת גברא הוא, כי אע"ג שלכאורה לשיטתו יש נפקא מינה שאם לבשה ביום חייב ואם לבשה בלילה פטור, מכל מקום הרי מבואר בירושלמי (קידושין פ"א ה"ז) שאפילו למאן דאמר זה כסות יום חייבת גם בלילה בציצית, ואם כן אפילו למאן דאמר חובת גברא אין הזמן גורם להחיוב אלא תלוי בכסות הוא.

ותירצו התוספות והרא"ש (הלכות קטנות, ציצית סי' א), שאע"ג שכסות יום חייבת בציצית אפילו בלילה, וכסות לילה פטורה מציצית אפילו ביום, מכל מקום נחשבת מצוה זו מצות עשה שהזמן גרמא, מפני 'שהיום גורם לחיוב המלבוש', כלומר, שכל החיוב של כסות יום גם בלילה אינו אלא מפני שגם בלילה היא נחשבת 'כסות יום' והיום גורם לחיוב הבגד כי הכל נקבע לפי יעוד הבגד, שבגד שמיועד ליום הוא חייב בציצית אף אם הוא לובש את הבגד בלילה. **והמאירי** (ד"ה ממשנתנו) כתב שכיון שאין רגילות להתכסות בלילה בכסות יום, לכך נחשבת מצות עשה שהזמן גרמא.

פירוט השיטות בדין כסות יום וכסות לילה בחיוב ציצית

מכל מקום נתבארה שיטת התוספות שכסות יום חייבת אף בלילה בציצית, וכסות לילה פטורה אף ביום. אמנם דעת הרמב"ם (ציצית פ"ג ה"ז)[פה] שאין חילוק בין סוגי הבגדים והדין תלוי רק בזמן הלבישה, שהלובש בגד ביום חייב בציצית בין אם הוא בגד המיוחד ליום ובין אם הוא בגד המיוחד ללילה. ואילו הלובש בגד בלילה פטור מציצית בין אם הוא בגד המיוחד ללילה ובין אם הוא בגד המיוחד ליום. ודעת הר"ן (קידושין לג: ד"ה אלא) שכסות יום בלילה פטורה מציצית [וכדעת הרמב"ם הנ"ל], אולם גם כסות לילה ביום פטורה, ומשום שהפסוק 'וראיתם אותו' משמע, שאינו חייב עד שיתקיימו שני תנאים: א. שתהא כסות יום. ב. שילבשנה ביום. אבל כסות יום בלילה וכן כסות לילה ביום פטורה מהציצית.

דברי רבינו יונה שבמצוות התלויות באמירה לכו"ע צריך כוונה

ש"מ מצות צריכות כוונה. כתבו תלמידי רבינו יונה (לעיל יב. ד"ה אמנם) שאף לדעה הסוברת שמצוות אינן צריכות כוונה, היינו דווקא בדבר שיש בו מעשה, שהמעשה הוא במקום הכוונה, כגון נטילת לולב, אבל מצוה שתלויה בדיבור לבד וודאי צריכה כוונה, שהרי האמירה היא בלב, וכשאינו מכוון באמירה ואינו עושה מעשה נמצא כמי שלא עשה שום דבר מהמצוה[פו].

ולפי"ז הקשו האחרונים[פז] מה הביאה הגמרא הוכחה שמצוות צריכות כוונה ממה שאמרו בקריאת שמע שאם לא כוון לבו לא יצא, והרי קריאת שמע היא מצוה התלויה בדיבור ובזה לכו"ע מצוות צריכות כוונה, ומה ראיה יש מזה לנדון של מצוות צריכות כוונה שבכל הש"ס שהוא נדון על מצוה שעושה בה מעשה, וכגון תקיעת שופר שהיא ע"י מעשה[פח].

ובספר משנת יעב"ץ (הל' ראש השנה סי' נב אות ג) הוכיח שמצות קריאת שמע חשובה כמצוה שיש בה מעשה, שהרי אין מועיל בה הרהור בלב אלא צריך דווקא אמירה בפה [כמבואר ברמב"ם (קריאת שמע פ"ב ה"ח)], ועל כן אם במצוות שיש בהם מעשה אין צריך כוונה, אזי גם בקריאת שמע אין צריך כוונה, כיון שהמעשה הוא במקום הכוונה[פט].

ובעמק ברכה (פומרנצ'יק, ענין מצות צריכות כוונה עמ' ט) תירץ, שכל דברי תלמידי רבינו יונה נאמרו לענין ברכות שעיקר ענינם היא אמירת הודאה, וזה תלוי בלב, ולכך בלי כוונה אין כאן אמירת הודאה כלל ומשום כך כו"ע מודים שמצוות צריכות כוונה, אבל קריאת שמע שעיקר דינה הוא קריאת הפרשה, ומעשה הקריאה הוא מעשה גמור אף בלי כוונה וככל המצוות התלויות במעשה, בזה הדבר תלוי במחלוקת האם מצוות צריכות כוונה.

ובאבי עזרי (קריאת שמע פ"ב ה"א ד"ה והנראה) יישב בביאור דעת תלמידי רבינו יונה שאין החילוק בין מצוה הנעשית ע"י מעשה ובין מצוה שמקיימה ע"י דיבור, אלא אף במצוה שמתקיימת ע"י אמירה שייך לומר שאין מצוות צריכות כוונה, וכל דברי תלמידי רבינו יונה נאמרו רק בברכת הנהנין או ברכת המצוות, שהברכה היא על ההנאה או על המצוה, ואם אינו מכוון למצוה או להנאה, איזה שייכות יש לברכה על האכילה או המצוה, ומה יחבר אותם שנגיד שהיה ברכה על מצוה זו או על הנאה זו, ונמצא שהברכה היא ברכה בעלמא, ורק אם נתכוון לזה חשוב שהמצוה היא על הברכה או על ההנאה, אבל בקריאת שמע אף שהיא מצוה התלויה באמירה מכל מקום זוהי מצותה שיקרא פרשה זו, ועל כן אם קוראה אפילו בלא כוונה יצא ידי חובתו.

שלוש סוגי כוונות בקריאת שמע

שם. הנה הגמרא דחתה ראיה זו, ומשמע שמסקנת הגמרא כאן שמצוות אין צריכות כוונה. והקשו **הראשונים**[צ] שבגמרא להלן (ע"ב) נחלקו תנאים עד היכן קריאת שמע צריכה כוונה, חד אמר עד ה' אחד וחד אמר שכל הפרשה כולה צריכה כוונה, ומבואר שיש דין כוונה בקריאת שמע, והיינו על כרחך משום מצוות צריכות כוונה. ותירצו, שישנם שלושה מיני כוונות במצוות, שנים שקיימים בכל המצוות, ואחד שקיים בקריאת שמע לחוד. האחד, שמתכוין לדבר שהוא עושה ואינו מתעסק בעלמא, וכגון בקריאת שמע שקורא להגיה ואין דעתו לקריאה כלל, וכמו"כ בתקיעת שופר במקום שהוא מתעסק והקול יוצא מעצמו ואינו מתכוין לתקיעה כלל, וכוונה זו צריכה להיות בכל המצוות, ובזה כו"ע מודו ואפילו מ"ד מצוות אין צריכות כוונה. והכוונה השניה היא הכוונה לצאת ידי חובת המצוה, וזהו הכוונה שנחלקו בה אם מצוות צריכות כוונה או לא, וגם נדון זה הוא בכל המצוות. והכוונה השלישית היא כוונה מיוחדת בקריאת שמע שצריך לכוון ליבו בכל תיבה ותיבה שהוא קורא שצריך לעיין ולהבין אותה התיבה, כיון שקריאת שמע כל ענינה הוא קבלת עול מלכות שמים, ועל כן צריך שיכוון ולא יסיח דעתו ולא יהרהר בדברים אחרים[צא]. ועל כוונה זו נחלקו בגמרא להלן (ע"ב) עד כמה צריך לכוון[צב]. ולהלכה נפסק שכוונה זו צריכה להיות בפסוק ראשון שהוא עיקר קבלת עול מלכות שמים.

הטעם שלא תירצה הגמרא שהכוונה האמורה בקריאת שמע היינו פירוש המילות

והקשו הראשונים לפי זה, מה הקשתה הגמרא שמדברי המשנה שאמרה 'אם כוון לבו יצא' מוכח שמצוות צריכות כוונה, ומדוע לא תירצה שכוונת המשנה 'אם כוון לבו יצא' היינו לכוונה השלישית הנצרכת רק בקריאת שמע שצריך לכוון ולהבין כל תיבה ותיבה. ותירצו הראשונים, שכיון שהמשנה כתבה 'היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא' משמע שצריך שיכוון ליבו לא רק בפרשה ראשונה ושניה של קריאת שמע אלא אף בפרשת ציצית, ובפרשת ציצית ודאי שכוונת פירוש המילות אינה מעכבת וכמבואר בגמרא להלן (ע"ב), ועל כן אין אנו יכולים להעמיד שנדון המשנה הוא לענין הכוונה המיוחדת הנצרכת בקריאת שמע, ולכן העמידה הגמרא בקורא להגיה[צג].

'וראיתם אותו' ממילא חייבת אפילו בלילה. משא"כ למ"ד חובת גברא אנו דנין על הראייה בשעה שהוא לובש ועל כן נחשבת זמן גרמא, כיון שאם לובש בלילה פטור כיון שאינו זמן ראייה, ורק למ"ד חובת טלית הדבר תלוי בבגד שאם הוא כסות יום שבשעה שמתכסה בה קרוי 'וראיתם אותו' חייב גם כשלובשה בלילה ואין זה זמן גרמא. ועל זה תירצו שאף למ"ד ציצית חובת טלית אינו חייב בטלית בלילה מכיון שצריך שבשעת כיסוי יוכל להתקיים 'וראיתם אותו' וזה אינו בלילה. **פה. כפי** שכתב בדעתו הטור (או"ח סי' יח). **פו. תלמידי** רבינו יונה (שם) באו ליישב מדוע לא הוכיחה הגמרא שמצוות צריכות כוונה ממה שאמרו בגמרא שם (לעיל יב.) שאם פתח בברכה אדעתא דיין וסיים בברכת שהכל הוי ספיקא אם יצא אע"פ שנתכוון בתחילה לברכת היין, וקשה הרי קיי"ל שמצוות אין צריכות כוונה ומדוע לא יצא, והוכיחו מזה שבברכה שהיא תלויה באמירה בלבד בזה לכו"ע מצוות צריכות כוונה. ועיין עוד מענין זה להלן (טו.). **פז. הגהות** הב"ח (על תלמידי רבינו יונה, שם אות ט), **לחם משנה** (מגילה פ"ב ה"ה), **פני יהושע** (ד"ה בגמרא ש"מ), **יום תרועה** (ר"ה כח: ד"ה איתיביה), **טורי אבן** (ר"ה שם ד"ה מצות). **פח. וביום** תרועה (שם) כתב דודאי קושטא דמילתא הוא כדברי תלמידי רבינו יונה, אך המקשן והתרצן כאן לא חילקו בזה ולפי דבריהם בכל מצוה שייכת המחלוקת אם מצוות צריכות כוונה או אין צריכות כוונה, ואין חילוק בין מצוה התלויה בדיבור למצוה שאינה תלויה בדיבור. **פט. עיי"ש** שהוכיח שקריאת שמע חשובה מצוה שיש בה מעשה מדברי רבינו אברהם בן הרמב"ם בספרו ברכת אברהם (שאלה לד). **צ. רשב"א** (להלן ע"ב ד"ה שמע), **רא"ה** (ד"ה ודייקינן), **ריטב"א** (ד"ה בקורא), **ספר ההשלמה** (ד"ה היה). **צא. עיין** בזה באריכות ברשב"א (שו"ת, ח"א סי' שמד) שכתב שאף למ"ד מצוות צריכות כוונה, ודאי שיצא ידי חובתו אפילו אם הרהר בדברים אחרים באמצע, כי העיקר שיכוון לצאת ידי חובה, אבל בקריאת שמע שכל ענינה הוא קבלת עול מלכות שמים, צריך שיכוון ולא יסיח דעתו ולא יהרהר בדברים אחרים. **צב. בטורי** אבן (ר"ה כח: ד"ה מאי לאו) הוכיח כדברי הראשונים שהנדון בגמרא להלן (ע"ב) לגבי הכוונה הנצרכת בקריאת שמע אינו שייך לכוונה הרגילה שצריך לכוון לצאת ידי חובת המצוה, אלא לכוונת הלב הנצרכת רק בקריאת שמע, ממה שאמרו בגמרא להלן (ע"ב) אמר רב יהודה עד על לבבך בעמידה מכאן ואילך לא, ורבי יוחנן אמר כל הפרשה כולה בעמידה, ואזדא ר' יוחנן לטעמיה שאמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן הלכה כר' אחא שאמר משום ר' יהודה שצריך לכוון לבו כל פרק ראשון של שמע. ואם נאמר שהכוונה היינו כוונה לצאת ידי חובתו מה שייך זה לדין האמירה בעמידה, וכי משום שצריך כוונה לצאת צריך גם שיהיה זה בעמידה, והרי ודאי אין ענין זה לזה כלל, ועוד, וכי נאמר שלמ"ד מצוות צריכות כוונה יהיו כל המצוות צריכות עמידה בשעת קיומם. אלא ודאי זהו דין כוונה מיוחד בקריאת שמע שצריך שיהיה כוונת הלב כיון שיש בזה ענין של קבלת עול מלכות שמים, ועל כן אמרינן שלכוונת הלב הזו צריך שתהיה האמירה גם בעמידה, ועל כן ר' יוחנן לשיטתו שסובר שצריך שתהיה כוונת הלב כל פרשה ראשונה, גם צריך שתהיה האמירה בעמידה. **צג. וכעין** זה תירץ הפני יהושע (ד"ה ש"מ) שהרי הכוונה האמורה בגמרא להלן (ע"ב) אין זה כוונה לצאת ידי חובת מצות קריאת שמע, אלא כוונת המילים לקבל עליו עול מלכות שמים, ומשמע שאם מכוון פירוש המילות אע"פ שלא כוון לצאת ידי חובת קריאת שמע יוצא ידי חובה. ובהו"א הבינה הגמרא שמה שאמרו במשנה 'אם כוון לבו יצא' היינו כוונה לצאת ידי חובה, ולכן הביאה הגמרא הוכחה שמצוות צריכות כוונה. וע"ע בצל"ח (ד"ה ש"מ) שהקשה מה הביאה הגמרא ראיה שמצוות צריכות כוונה, אולי ביאור המשנה 'אם כוון לבו יצא' אינו כוונה לצאת ידי המצוה אלא כוונת הלב לפירוש המילות, והיינו שהכוונה שהצריכה המשנה אינה כוונה לצאת ידי חובת המצוה אלא כוונת הלב לפירוש המילות שהוא נצרך לכו"ע. וכתב, שאולי זהו מה שתירצה הגמרא 'מאי אם כוון לבו - לקרות', והיינו שדברי המשנה אמורים על הכוונה הנצרכת בפירוש המילות ולא על הכוונה לצאת ידי חובת המצוה. ועל זה מקשה הגמרא 'לקרות והא קא קרי', פירוש, מכיון שמדובר במי שהיה קורא בתורה בודאי מכוון הוא לפירוש המילות, כי אם לא כן לשם מה הוא קורא, ואם כן מהי ההוספה שצריך לכוון ליבו לקרות. ומתרצת הגמרא 'בקורא להגיה' שאז אפילו כוונת הלב לפירוש המילות אינו נותן על לבו, וזהו שמוסיפה המשנה 'אם כוון לבו יצא' היינו כוונת הלב לפירוש המילות. וכן ביאר הטורי אבן (ר"ה כח: ד"ה בקורא).

דעת הרמב"ן

והנה מדברי **הראשונים** האלה מבואר שמה שצריך לכוון בפסוק ראשון של קריאת שמע אינו שייך לדין מצוות צריכות כוונה, אלא אף אם מצוות אין צריכות כוונה ישנו דין מיוחד לכוון בפסוק ראשון של קריאת שמע. אמנם **הרמב"ן** (מלחמת ה' ר"ה כח: ד"ה ועוד) כתב שיש לו ראיה שמצוות צריכות כוונה ממה שצריך לכוון בפסוק ראשון של קריאת שמע ואילו למ"ד מצוות אין צריכות כוונה אינו צריך לכוון אפילו בפסוק ראשון של קריאת שמע[צד]. ומבואר מדבריו שכל דין כוונה בקריאת שמע, ואפילו למ"ד שצריך לכוון רק בפסוק ראשון, אינו אלא מדין מצוות צריכות כוונה, ומה שצריך לכוון רק בפסוק ראשון ולא בכל הקריאה, הוא משום שעיקר קריאת שמע הוא פסוק ראשון, ולכך צריך לכוון בה כוונת הלב כשאר כל המצוות שצריכות כוונה.

יציאה ידי חובה במתכוון שתי כוונות סותרות

שם. בטורי אבן (ר"ה לג: ד"ה המתעסק) הקשה מסוגיית הגמרא כאן על מה שכתב **הר"ן** (שם ד"ה ולין) שהמתעסק עם התינוקות ללמדם תקיעת שופר אינו יוצא ידי חובתו, ואינו דומה לתוקע לשיר שיצא ידי חובתו, ומשום שהתוקע לשיר כיון שאינו מכוון לשום מצוה יצא למ"ד מצוות אין צריכות כוונה, אבל במתעסק כיון שהוא מכוון כבר למצוה דהיינו לחנך את התינוקות, אותה כוונה מעכבת מצוה אחרת שלא תחול[צה]. ואם כן קשה איך מוכיחה הגמרא ממה ששנינו היה קורא בתורה אם כוון לבו יצא שמצוות צריכות כוונה, והרי כיון שהיה עוסק בתורה ומקיים בזה מצוה של לימוד התורה, נאמר שאותה כוונה מעכבת מקריאה זו לצאת ידי חובת קיום המצוה ולכך צריך כוונה מפורשת לצאת ידי חובת קריאת שמע.

ובשיח השדה (פרומר, שער ברכת ה' סי' א ד"ה וקלת) תירץ שדווקא לגבי תקיעה שמכוון לחנך את התינוקות לתקוע, בזה אנו אומרים שזוהי כוונה מפורשת שלא לצאת ידי חובת המצוה כיון שסתם תקיעה אינה באה לחנך, אבל הכוונה למצות תלמוד תורה אינה סותרת לקיום מצות קריאת שמע, שהרי מבואר בגמרא במנחות (צט:) שכל הקורא קריאת שמע יוצא בזה גם ידי חובת תלמוד תורה[צו].

ביאור תירוץ הגמרא 'בקורא להגיה'

בקורא להגיה. בביאור תירוץ הגמרא נאמרו כמה אופנים **בראשונים**: א. **רש"י** (ד"ה בקורא) פירש שכוונתו היתה להגיה את הספר מטעות ולא נתכוון לקריאה כלל. והקשו **התוספות** (ד"ה בקורא) מה בכך שכוונתו לקוראה להגיה מטעות, סוף סוף הרי הוא קוראה, ומדוע לא חשוב כקריאה. וביישוב דברי רש"י ישנם כמה מהלכים: א. **בריטב"א** (ד"ה בקורא) נראה שביאר דברי רש"י שקורא להגיה חשוב מתעסק ואינה חשובה קריאה כלל. ועל כן צריך שיכוון בלבו לצאת שאז מועיל[צז]. ב. **הרשב"א** (ד"ה בקורא) הביא **מהר"י בן גיאת** שביאר שכדי לצאת ידי חובה צריך שיהיה כוונת השומע לשמוע והמשמיע להשמיע, וזהו שאמרו במשנה 'אם כוון לבו יצא' היינו שצריך שתהא כוונת שמיעה[צח]. ג. **בתוספות אנשי שם** (פ"ב מ"א ד"ה התיבות) **ובראש יוסף** (ד"ה בגמרא דאיק) כתבו שקורא להגיה הוי כאילו מכוון להדיא שלא לצאת ידי חובתו, ובזה אפילו מ"ד מצוות אין צריכות כוונה מודה שאינו יוצא ידי חובה.

ב. התוספות (ד"ה בקורא) פירשו שאינו קורא את התיבות כהלכתן וכנקודתן אלא קוראם רק כדי להבין ביתרות וחסרות, ולכך צריך 'אם כוון לבו' דהיינו שקוראם כדין כנקודתן וכהלכתן.

ג. תלמידי רבינו יונה (ד"ה ומסוס הכי) פירשו שדרך המגיה הוא להביט בשני הספרים שלפניו כדי לתקן האחד מחבירו, ולפעמים מזכיר חלק מהמילים בפיו ולכך הוי מתעסק. וכתבו, שהדבר דומה למבואר בגמרא בראש השנה (כח:) לגבי תקיעת שופר, שדנה שם הגמרא בביאור דברי המשנה השומע מן המתעסק לא יצא, שמע מינה מצוות צריכות כוונה, ודחתה הגמרא דלמא דקא מנבח נבוחי, דהיינו שהיה מתעסק בשופר ולא נתכוון אפילו להשמיע קול באותה שעה אלא שיצא הקול מעצמו.

ד. הצל"ח (ד"ה ש"מ) **והטורי אבן** (ר"ה כח: ד"ה בקורא) ביארו את תירוץ הגמרא לפי מה שהקשו הראשונים איך הוכיחה הגמרא מדברי המשנה 'אם כוון לבו יצא' שמצוות צריכות כוונה, אולי כוונת המשנה 'אם כוון לבו יצא' היינו לכוונת הלב המיוחדת הנצרכת רק בקריאת שמע שצריך לכוון ולהבין כל תיבה ותיבה. וכתבו **האחרונים** הנ"ל שהגמרא בהוה אמינא הבינה שכיון שמדובר בקורא בתורה היינו כדרך קריאתה ולימוד שמגמתו להבין מה שהוא קורא, אם כן ודאי יש כאן כוונת הלב, ועל כרחך שהכוונה הנצרכת במשנה היינו כוונה לצאת ידי חובת המצוה, ושפיר הוכיחה הגמרא שמצוות צריכות כוונה[צט]. ותירצה הגמרא בקורא להגיה, והיינו שאינו רוצה להבין מה שהוא קורא ולא שם ליבו אלא אם אין טעות בכתיבה, ואם כן שוב אפשר לומר שהיה קורא בתורה ולא היתה לו כוונת הלב להבין פירוש המילות, ואם כן שפיר יש לומר שמה שאמרו במשנה 'אם כוון לבו' היינו כוונת הלב הנצרכת במיוחד בקריאת שמע ואינו שייך לנדון אם צריך כוונה בקיום כל המצוות כדי לצאת ידי חובתו.

דעת הרמב"ם שצריך כוונה רק בפסוק ראשון של קריאת שמע

שם. כתב **הרמב"ם** (קריאת שמע פ"ב ה"א) 'הקורא את שמע ולא כיון לבו בפסוק ראשון שהוא שמע ישראל לא יצא ידי חובתו והשאר אם לא כיון לבו יצא, אפילו היה קורא בתורה כדרכו או מגיה את הפרשיות האלו בעונת קריאה יצא, והוא שכיון לבו בפסוק ראשון'.

והרשב"א (להלן ע"ב ד"ה שמע) הקשה לפי שיטת הרמב"ם איך הביאה הגמרא ראיה מהמשנה שמצוות צריכות כוונה, היה לה לדחות שאין הכי נמי מצוות אין צריכות כוונה אבל המשנה מדברת רק בפסוק ראשון ובפסוק זה צריך כוונה. ובאמת **הכסף משנה** כתב שכל האוקימתא של הגמרא הוא רק משום שהגמרא רצתה להעמיד את המשנה גם כמ"ד מצוות אין צריכות כוונה, ולכך בסוגייתנו לא חילקו בין פסוק ראשון לכל קריאת שמע אלא ביארו דברי המשנה שכיון שהוא קורא להגיה צריך שיכוון לבו, אבל להלכה שקיי"ל שצריך לכוון רק בפסוק ראשון, אם כן אפשר להעמיד דברי המשנה 'אם כוון לבו יצא' היינו כוון לבו בפסוק ראשון של שמע, ולכך בשאר קריאת שמע אף בקראן להגיה יצא ידי חובתו[ק].

ביאור המשא ומתן בגמרא לדעת הרמב"ם

וביישוב דעת **הרמב"ם** מצינו כמה מהלכים באחרונים: א. **בדמשק אליעזר** (לתלמיד הגר"א, סי' ס סק"י) **ובשערי ירושלמי** (פ"ב ה"א ד"ה אמר רבא) ביאר דעת הרמב"ם במהלך המשא ומתן בגמרא, שבתחילה היתה סבורה הגמרא שמה ששנינו 'אם כוון לבו יצא' מדבר במי שקורא על מנת לקרוא קריאת שמע ואע"פ כן צריך שיכוון ליבו, אם כן מוכח שמצוות צריכות כוונה, ודחתה הגמרא שהמשנה מדברת בקורא להגיה, ואם כן עכשיו אפשר לבאר שאין הנדון על הכוונה הנצרכת לצאת ידי חובת המצוה אלא על הכוונה של פירוש המילות ומשום שבקורא להגיה אפשר שאינו מכוון אפילו על פירוש המילות ולכך אמרו אם כוון לבו יצא, והיינו שצריך שיכוון את פירוש המילות[קא]. אלא שעל הכוונה בפירוש המילות יש מקום לחלק בין פסוק ראשון של קריאת שמע לשאר הפרשה ואפשר שרק בפסוק ראשון צריך שיבין את פירוש המילות, ומשום כך בהוה אמינא שסברה הגמרא שהכוונה הנצרכת היא לצאת ידי חובת המצוה, ועל כן אין מקום לחלק בין פסוק ראשון לשאר הפסוקים, אבל למסקנא שהכוונה הנצרכת היא להבין את פירוש המילות, שפיר שייך לומר שדי בפסוק ראשון ואין צריך להבין את כל הפרשה[קב].

צד. **והביא** ראיה ממה שהקשו הראשונים מה הקשתה הגמרא ש"מ מצוות צריכות כוונה, ומדוע לא תירצה הגמרא שהמשנה מצריכה כוונה רק בפסוק ראשון של קריאת שמע ובזה כו"ע מודו, אלא ודאי למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה אינו צריך לכוון אפילו בפסוק ראשון [ולא ניחא ליה בתירוץ הראשונים שבמשנה משמע שצריך לכוון בכל פרשיות קריאת שמע]. צה. **וכתב** שהדבר דומה למה שמצינו בגמרא בזבחים (ג.) מינה מחריב בה דלא מינה לא מחריב בה, והיינו שדבר הדומה לו יכול לקלקל, אבל דבר שאינו דומה אינו יכול לקלקל, ולכך כוונה של מצוה מעכבת כוונה של מצוה אחרת. צו. **עיין** בבית יוסף (או"ח סי' מז) שנסתפק להלכה אם יצא ידי חובת תלמוד תורה בקריאת שמע. צז. **והוסיף** הריטב"א שהוא כמו הדין המבואר בגמרא (ר"ה כח.) לגבי תקיעת שופר, שרק שומע מן המתעסק לא יצא ידי חובה, אבל אם תוקע לשיר יצא ידי חובה. וביתר ביאור נתבאר הדבר בדברי דוד (טעביל, ד"ה ש"מ) שההבדל בין מתעסק לתוקע לשיר הוא משום שבמתעסק אינו מתכוון אף לתקיעה בעלמא רק שהיה נופח בשופר ועלתה בידו תקיעה, או שהיה מתכוון לתקוע פחות משיעור תקיעה ועלתה בידו תקיעה שלימה, אבל התוקע לשיר נתכוון לתקוע שיעור תקיעה ורק לא נתכוון לעשות כן משום מצוה אלא רק לשיר בעלמא. ולכך הוא הדין כאן אם קורא להגיה שאינו מכוון לקרות את התיבות כהלכתן, לכן גם אם לבסוף אמר את התיבות כהלכתן ודאי שלא יצא כיון שזהו ממש מתעסק, ולכן דווקא אם כוון לבו לכך דהיינו לקרות את התיבות כהלכתן יצא ידי חובתו כיון שאז הרי זה יצא מכלל מתעסק, אבל אם לא כוון לבו רק שנזדמן לו שאמר את התיבות כהלכתן באקראי בעלמא, ודאי שלא יצא אף אם מצוות אין צריכות כוונה, כיון שזה הוי כמתעסק. צח. **עיין** בטורי אבן (ר"ה כח: סוף ד"ה בקורא, ד"ה אבל) שכתב, שמבואר מהר"י בן גיאת שאפילו למ"ד מצוות אין צריכות כוונה, מכל מקום צריך שתהיה כוונת שומע ומשמיע, וכתב שכן מבואר בתוספות (שם ד"ה אבל). ועיי"ש מה שדחה דבריהם. צט. **והוסיפו** שזהו מה שתירצה הגמרא 'מאי אם כוון לבו - לקרות', והיינו שדברי המשנה אמורים על הכוונה הנצרכת בפירוש המילות ולא על הכוונה לצאת ידי חובת המצוה. ועל זה מקשה הגמרא 'לקרות והא קא קרי', פירוש, מכיון שמדובר במי שהיה קורא בתורה בודאי מכוון הוא לפירוש המילות, כי אם לא כן לשם מה הוא קורא, ואם כן מהי ההוספה שצריך לכוון ליבו לקרות. ק. **בראש** יוסף (ד"ה בגמרא דאיק) ביאר דברי הכסף משנה בחילוק בין פסוק ראשון לשאר הקריאה, שבפסוק ראשון שהוא דבר תורה צריך לכוון מדין מצוות צריכות כוונה, אבל בשאר הקריאה שהיא רק מדרבנן, בזה קיי"ל שמצוות דרבנן אינן צריכות כוונה. אמנם בספר בין המשפתים (סי' כ ד"ה והנה להלכה) ביאר דברי הכסף משנה שכיון שבפסוק ראשון חייב לכוון כוונה גמורה, ממילא שאר הקריאה מהני מדין כל העושה על דעת הראשונה הוא עושה. אולם כתב שזהו רק אם נפרש שהחסרון בקורא להגיה הוא משום מתעסק, ועל כן מועיל בזה מה שעל דעת ראשונה הוא עושה כדי להחשיבו כדין קריאת פרשת שמע, אבל אם נאמר שבקורא להגיה אין על זה שם קריאה כלל, ודאי שלא יועיל בזה מה שעל דעת ראשונה הוא עושה. קא. **ועיין** לעיל בביאור דברי המשנה בענין 'אם ברכות קריאת שמע מעכבות' בהערה בדברי הירושלמי, שלפי הביאור השלישי שם יש לומר שמקורו של הרמב"ם מדברי הירושלמי שמבואר שם שהכוונה הנצרכת היא כוונת הלב לפירוש המילות, וכל ענינו הוא משום שמקבל עליו עול מלכות שמים צריך להתבונן בפירוש המילות, לכן זהו דווקא בפסוק ראשון שקריאתו הוא עיקר ענין קבלת עול מלכות שמים שבקריאת שמע. קב. **עיקר** סברא זו כבר

ביאור טעמו של הרמב"ם שמועיל אף קורא להגיה

ב. באבי עזרי (קריאת שמע פ"ב) כתב לבאר דברי **הרמב"ם** באופן אחר, דהנה הרמב"ם (שופר סוכה ולולב פ"ב ה"ד) פסק שמצוות צריכות כוונה, ועל כן אם לא נתכוין השומע לצאת אינו יוצא ידי חובתו, אמנם בהלכות חמץ ומצה (פ"ו ה"ג) פסק שהאוכל מצה בלא כוונה יצא ידי חובתו. וכתב **הר"ן** (ר"ה כח: ד"ה לפיכך) ליישב שיטת הרמב"ם שהוא סובר שלגבי מצה מכיון שהוא נהנה באכילתו ושנינו בגמרא (סנהדרין סב:) המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, על כן גם יוצא ידי חובתו בלא כוונה. ומבואר מדברי הר"ן שטעמו של מ"ד מצוות צריכות כוונה משום שסובר שבלא כוונה הרי זה בכלל מתעסק ואין זה חשוב כאילו הוא עשה מעשה, ומשום כך באכילת מצה שהוא נהנה ואף שמתעסק חשוב שעשה מעשה, לכן גם חשוב כאילו עשה מעשה מצוה. ולפי"ז צ"ל שהמ"ד שסובר מצוות אין צריכות כוונה סובר שמה שלא כוון לצאת אינו חשוב מתעסק כיון שעכ"פ הוא נתכוון לעשיית המעשה, ומתעסק הוא רק במקרה שלא נתכוון לעשות מעשה זה.

וכתב האבי עזרי שלפי זה מיושב היטב פסקו של הרמב"ם לגבי קריאת שמע שצריך לכוון בפסוק ראשון ושאר כל הפרשה יצא ידי חובתו אפילו בקורא להגיה. וקשה, הרי בקורא להגיה מבואר בגמרא כאן שישנו חסרון בפני עצמו ואפילו אם מצוות אין צריכות כוונה, ואם כן על אף שאין צריך כוונה אלא בפסוק ראשון של קריאת שמע מכל מקום מדוע לא יהיה חסרון בקורא להגיה. אך להנ"ל מבואר היטב, שהרי הרמב"ם פוסק כמ"ד מצוות צריכות כוונה ולולי זה חשוב מתעסק, ואם כן ממה שהרמב"ם פסק שצריך לכוון רק בפסוק ראשון של קריאת שמע מוכח שהוא סובר שעיקר קריאת שמע הוא הפסוק הראשון ועל כן לא צריך שום כוונה בשאר הקריאה ואפילו שקיום בלא כוונה חשוב כאילו הוא מתעסק, ומשום כך מועיל אף בקורא להגיה שהרי **תלמידי רבינו יונה** ביארו שהחסרון בקורא להגיה הוא משום שהוא מתעסק, וכיון שלדעת הרמב"ם ממה שלא צריך כוונה לצאת בכל הפרשה של קריאת שמע מוכח שאף מתעסק יצא, לכן אף קורא להגיה מהני.

אם אמירת 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' מעכבת

שם. הנה דעת **הלבוש** (או"ח סי' סג ס"ה) שצריך לומר ולכוון באמירת ברוך שם כבוד מלכותו, ואם לא אמרו או לא כוון באמירתו, לא יצא ידי חובתו. אמנם **הב"ח** (או"ח סי' סא ד"ה ואומרים) הביא בשם **שלטי גיבורים** (ח: אות ז) שכתב שאם לא אמרו אין מחזירין אותו, וטעמו משום שקריאת שמע שהיא דאורייתא לא יצא ידי חובתו אם לא אמרו, אבל ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד אינה אלא תקנה, הלכך אם לא אמרה אין מחזירין אותו.

ובביאור הלכה (סי' סא סי"ג ד"ה אחר) הוכיח מסוגייתנו שאמירת ברוך שם כבוד מלכותו אינה מעכבת, שהרי הגמרא מעמידה שהמשנה מדברת במקרה שהיה קורא להגיה, ואם כן ודאי שלא אמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד ואע"פ כן יצא, ומוכח כדעת השלטי הגיבורים והב"ח, ודלא כהלבוש[קג].

ובטעם הדבר שאין זה מעכב כתב **בספר ברכת שי** (ד"ה היה) לבאר על פי דברי **המהרש"א** (פסחים נו. ד"ה נקט) שתקנת אמירת בשכמל"ו לא תיקנוה כחלק מהקריאה אלא זוהי תקנה בפני עצמה כדרך לימוד לישראל, ועל כן אין זה מעכב את קריאת שמע[קד].

קריאת שמע בכל לשון אם הוא לכתחילה

קריאת שמע ככתבה דברי רבי וחכמים אומרים בכל לשון. כתב **הרי"ף** שהלכה כחכמים שקריאת שמע נאמרת בכל לשון, משום שיחיד ורבים הלכה כרבים, ועוד משום שהתנא של המשנה סתם כרבנן, דתנן (סוטה לב.) ואלו נאמרין בכל לשון פרשת סוטה וידוי מעשר וקריאת שמע ותפילה וברכת המזון ושבועת העדות ושבועת הפקדון, וקיי"ל דסתם משנה ומחלוקת בברייתא הלכה כסתם משנה. **והתוספות** (ד"ה וחכמים) הוסיפו עוד טעם למה נפסקה הלכה כחכמים, משום שבגמרא כאן מבואר שחכמים סוברים כמאן דאמר לא השמיע לאוזנו יצא וכך נפסקה הלכה, ועל כן גם נפסקה הלכה כחכמים[קה]. וכן נפסק להלכה **בשו"ע** (סי' סב ס"ב).

ועיין במאירי (ד"ה מתוך) שכתב שאע"פ שבכל לשון שהוא שומע הוא רשאי אפי' לכתחילה ואין הדבר מוכרח לקרותה בלשון הקודש, מכל מקום לשון הקודש חביב הוא בעיני בעליו ואין ראוי למביניו להחליפו בלשון אחר. ועיין **במשנה ברורה** (סי' סב סק"ג) שכתב שהגם שנפסקה הלכה כחכמים שיכול לאומרה בכל לשון, כל זה הוא רק מצד עיקר הדין, אבל למצוה מן המובחר הוא דווקא בלשון הקודש. והביא מספרי **האחרונים** שכתבו שבימינו אף מצד הדין אין לקרותה בלשון אחר כי אם בלשון הקודש, משום שיש כמה תיבות שאין אנו יודעים איך להעתיקם היטב, כגון תיבת 'ושננתם' שיש בו כמה ביאורים, לשון לימוד או לשון חידוד כמו שאמרו חז"ל (קידושין ל.) תנו רבנן 'ושננתם' שיהיו דברי תורה מחודדין בפיך, שאם ישאלך אדם דבר אל תגמגם ותאמר לו אלא אמור לו מיד. וכן תיבת 'ולטטפת' שאין אנו יודעים היטב ביאורו. אבל כשאנו קוראים קריאת שמע בלשון הקודש, ודאי יצא שזה אינו מצוי שבן ישראל לא יידע ביאור הפסוק הראשון שבקריאת שמע שהכוונה בו היא לעיכובא[קו].

קריאת שמע בכל לשון רק כשמבין אותה

שם. כתב **הביאור הלכה** (סי' סב ד"ה יכול) שהדין שיכול לקרות קריאת שמע בכל לשון, הוא דווקא אם אנשי אותה המדינה מדברים כך אבל אם אנשי אותו המקום אינם מכירים לשון זה אינו מועיל, ובשלמא הקורא בלשון הקודש, שהוא לשון בעצם, מועיל אפילו אם אינו מבין, אבל שאר לשונות שאינם לשון בעצם אלא רק מצד הסכם המדינה, כיון שאין אנשי המדינה מכירים לשון זה, לא נקרא לשון כלל ואינו יוצא בה ידי חובתו[קז].

חילוק בקריאת שמע בין יחיד לציבור

שם. כתב **הרי"ף** שהלכה כחכמים שקריאת שמע נאמרת בכל לשון, והוסיף הרי"ף 'והא דקתני תפילה בכל לשון, הני מילי בציבור אבל ביחיד לא, דאמר רב יהודה אמר רב לעולם אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי, ואמר ר' יוחנן כל השואל צרכיו בלשון ארמי אין מלאכי השרת נזקקין לו לפי שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמית'.

והכלבו (סי' י) פסק 'קראה בכל לשון יצא, ובלבד שידקדק משבוש אותה לשון כמו שמדקדק בלשון הקודש, וכתב הריא"ף דווקא בציבור אבל ביחיד לא כדאמר ר' יוחנן כל השואל צרכיו בלשון ארמי אין מלאכי השרת נזקקין לו לפי שאין מלאכי השרת מבינין בלשון ארמי'. הרי שהכלבו הביא דברי הרי"ף שמחלק בין יחיד לציבור לענין קריאת שמע. והקשה **הבית יוסף** (סי' סב ד"ה ונקראת) מה שאלת צרכים יש בקריאת שמע שיש בה מקום לחלק בין יחיד לציבור ולא מצינו לשום אחד מהפוסקים שחילק בקריאת שמע בין יחיד לציבור. **והב"ח** (שם ד"ה ונקראת) הוסיף שאין שום ספק שטעות סופר הוא בדברי הכלבו, שהרי מה שהרי"ף חילק בין יחיד לציבור הוא בתפילה ובו שייך שאלת צרכים אבל בקריאת שמע שאין בו שאלת צרכים מה מקום יש לחלק בין יחיד לציבור. **ובאליה רבה** (שם סק"ד) **ובמאמר מרדכי** (שם סק"א) תירצו, שהגם שהרי"ף כתב את חילוקו לענין תפילה, סבר הכלבו שחילוק זה שייך גם לענין קריאת שמע, והכלבו לשיטתו שכתב שם בהמשך דבריו שסברת ר' יוחנן שלא ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי, משום שלשון זה הוא זר ואינו שגור בפי האדם וטבע הנפש להתערבב בו ואין הכוונה מצויה להתפלל בלשון זה ועל כן אין יכולין להבדיל בינו למה שכתוב בתורה'.

כתבה הרשב"א (להלן ע"ב ד"ה שמע) שחילוק זה בין פסוק ראשון לשאר הפרשה מובן רק אם אנו אומרים שצריך שתהיה קבלת עול מלכות שמים בכוונת הלב, לכן שייך לחלק ולומר שעיקר קבלת עול מלכות שמים הוא בפסוק ראשון, אבל אם כל הנדון הוא משום מצוות צריכות כוונה מה לי ברכה ראשונה מה לי שאר הברכות. אלא ודאי עיקר הכוונה כאן היא שלא יהרהר בדברים אחרים כדי שיקבל עליו מלכות שמים בהסכמת הלב, וכמו שאמרו (לקמן לד:) לגבי ברכה ראשונה של תפילה, והטעם שבשאר מצוות שהן מצוות עשה כל שעשה מצותו אף על פי שלא נתכוין לה הרי קיים מצותו אלא שאין זה מן המובחר, אבל אלו שהן קבלת מלכות שמים או סידור שבחים, אינו בדין שיהא לבבו פונה לדברים אחרים, ועל כן חילקו בין ברכה ראשונה לשאר הברכות. **קג. אמנם** בעמודי ירושלים (תנינא) דחה ראיה זו על פי מה שכתב במנחת פתים (סי' סד) לחדש שמי ששכח לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד וכבר גמר את כל הקריאת שמע, שאע"ג שודאי שצריך לחזור ולאמרו, מכל מקום יכול לאומרו בסיום קריאת שמע ואינו צריך לחזור מתחילה, שהרי ברוך שם לא נכתב בתורה בין שמע לואהבת. ולפי זה אפשר לומר שמה שאמרו במשנה שיצא היינו כשבסיום קריאת כל הפרשיות חוזר ואומר בשכמל"ו. **קד. וביאר** בזה דברי הגמרא בפסחים (שם) אמרי רבנן היכי נעביד, נימריה לא אמרו משה, לא נמריה אמריה יעקב, התקינו שיהיו אומרים אותו בחשאי. וקשה מה פשרה היא זו, סוף סוף לא אמרה משה. וע"כ שכוונת הגמרא לדון אם הוא חלק מקריאת שמע או לא, והיינו שאם יעקב אמרו הרי זה חלק מקריאת שמע, אך מאחר ולא אמרו משה, הרי שאינו נחשב כחלק מהפרשה של קריאת שמע, ועל כן תיקנו לאומרו בלחש כדי שיהא היכר שזה דבר נפרד ולא חלק מקריאת שמע. וכן מבואר בדברי הכסף משה (קריאת שמע פ"א ה"ד) שכתב 'ורבינו [הרמב"ם] לא נתן טעם למה אומרים אותו בלחש, דברור הוא הטעם כדי להבדיל בינו למה שכתוב בתורה'. **קה. עיין** לקמן בביאור דברי הגמרא בענין 'ההלכה בדין קרא ולא השמיע לאוזנו' שהובאו דברי היד דוד בביאור ראיית התוספות. **קו. עיין** להלן בביאור דברי הגמרא בענין 'אם צריך להבין פירוש כוונת המילות בקריאת שמע' שהובאו דברי רעק"א בזה. **קז. מקור** דבריו הוא מדברי הריטב"א (נדרים ג. ד"ה כל) שכתב שכל מה שמועיל כינויים הוא רק באותו המקום שנוהגים לדבר כך, אבל במקום אחר אין מועיל. וכן מבואר בדעת הרמב"ם (נדרים פ"א הט"ז, נזירות פ"א ה"ח) שכתב שכנויי נדרים נזירות ושבועות מועיל רק באותם המקומות שמשתמשים אנשי המקום באותו הלשון. ומקור הדברים בירושלמי (נדרים פ"א ה"ב, נזיר פ"א ה"א) אמר רבי יוסי נראין הדברים במקומות שקורין לנזיר נזיק אבל במקומות אחרים אני אומר נזיר פסילים אינו נזיר. ובספר תורת הנזיר (פ"א ה"ח) ובחידושי רבי שמואל (נדרים סי' א) כתבו שמדברי הרמב"ם אין ראיה לדברי הביאור הלכה, ומשום שיש לומר שדעת הרמב"ם היא כשיטת הר"ן (נדרים ג. ד"ה כל) שהחידוש של כינויים הוא בלשונות המשובשים שבידם אבל שאר לשונות של נכרים לא צריך בהם לחידוש של כינויים, אם כן יש לומר שכל מה שכתב הרמב"ם שכינויים מועילים רק אם נאמרים במקום ובזמן שמדברים באותו כינוי, הוא רק בכינויים שהם מועילים רק משום שבאותו מקום מדברים כן, אבל בשאר לשונות נכרים לא יהיה בהם התנאי שצריך דווקא במקום שמדברים בהם, ובכל מקום שנודר בלשון נכרים מועיל הנדר. ואם כן יש לדחות ראיית הביאור הלכה לגבי קריאת שמע ולומר שבמקום שהוא לשון ממש יוצא ידי חובתו אף במקום שאין מדברים כן. וכתבו ראיה לזה ממה שהרמב"ם (קריאת שמע פ"ב ה"י) כתב 'קורא אדם את שמע בכל לשון שמבינה', ולא הצריך שיהיה זה רק במקום שמדברים כן. אמנם כתב בחידושי רבי שמואל, שמדברי הריטב"א אכן ישנה ראיה לדברי הביאור הלכה שגם לגבי קריאת שמע מועיל לשון נכרים רק במקום שמדברים כן.

לכוון בתפילתן בלשון זה מפני זרות הלשון. ולפי זה מיושב היטב שכיון שהטעם הוא מפני כוונה, לכן סובר הכלבו שכל שכן שלגבי קבלת עול מלכות שמים שצריך כוונה יתירה, שאין לקרותו בלשון ארמי. ומה שבציבור התיר הכלבו בלשון ארמי, הוא משום שאז מרגילים זה את זה לכוון וגם יש להם את זכות הציבור ועל כן יכולים לאומרו אף בלשון ארמי.

ובמור וקציעה (שם ד"ה נקראת) תירץ שכיון שהטעם שאין להתפלל בלשון ארמי משום שמגונה הוא בעיני המלאכים[קח], דין זה הוא גם לגבי קריאת שמע, ומה שהוזכר הענין לגבי תפילה שהוא משום שאילת צרכים שאינה נאמרת בלשון ארמי, היינו משום שביותר הוצרכו חז"ל להזהיר על זה שאם ירצה שתינתן לו שאלתו לא יאמרנה בלשון ארמי, אבל עיקר הטעם משום שמגונה הוא אצל המלאכים, ועל כן זה שייך אף לענין קריאת שמע.

דיני תפילה בארמית ובשאר לשונות וחילוק בין יחיד לרבים

והנה עיקר חילוקו של הרי"ף בין יחיד לרבים, מקורו בסוגיית הגמרא בסוטה (לג.) שהקשו שם על מה ששנינו במשנה שתפילה היא בכלל הדברים הנאמרים בכל לשון, והאמר רב יהודה לעולם אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמית דאמר רבי יוחנן כל השואל צרכיו בלשון ארמי אין מלאכי השרת נזקקין לו לפי שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמי, ותירצה הגמרא לא קשיא הא ביחיד הא בציבור, ופירש רש"י שיחיד צריך שיסייעוהו מלאכי השרת אבל ציבור אין צריך שנאמר (איוב לו ה) 'הן אל כביר ולא ימאס' אינו מואס בתפלתן של רבים.

והרא"ש (סי' ג) הביא בשם נימוקי **תלמידי רבינו יונה**, שהיה תמיה כיון שתפילה ביחיד אינה נאמרת רק בלשון הקודש, אם כן איך הנשים שמתפללות ביחידות מתפללות בשאר לשונות שמבינות, הרי כיון שאינם מתפללות בציבור צריכות להתפלל רק בלשון הקודש[קט]. ותירץ הרא"ש **בשם רבני צרפת**, שכיון שמתפללות את נוסח התפילה שהציבור מתפללין, נחשב הוא כתפילת ציבור וכהאי גוונא מותר להתפלל אף ביחידות בשאר לשונות, ומה שאמרו בגמרא 'אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי' מדובר כששואל על חולה שיש לו בביתו[קי] או על שאר צרכיו שנצרך להם, אבל נוסח תפילה שקבוע לציבור, מותר תמיד להתפלל בכל לשון ואף ליחיד המתפלל בביתו[קיא].

והרא"ש עצמו תירץ שמה שאמר רבי יהודה אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי, זהו דווקא בלשון ארמית שכיון שמגונה היא בעיניהם לכן לא מזדקקים להקי[ב], אבל בשאר לשונות פשוט שאף היחיד יכול להתפלל. וכך הוא הדין לפי המבואר מפירושו של **ר' יהודה ב"ר יקר** (הוצא בתמים דעים להראב"ד סי' קפד) שכתב בפירושו הראשון[קיג] שהטעם שאסרו חכמים להתפלל בלשון ארמית, משום שחששו שאם יתירו להתפלל בלשון ארמי, יניחו המתפללים את לשון הקודש, וגם ירבו עמי הארץ בישראל שלא ישגיחו ללמוד שהרי יכולים להתפלל בלשונם, ולפיכך אמרו שאל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי. ומה שאמרו שאין מלאכי השרת מכירין לשון ארמי, פירושו, שאין המלאכים משגיחים באדם שמתפלל בלשון ארמי להביא תפילתו לפני המקום. ואם כן לפי זה ודאי שאסרו דווקא בלשון ארמי מפני שהיא קרובה ללשון הקודש, אבל בשאר לשון אין חשש[קיד].

אולם בפירושו השני כתב הרב ר' יהודה ב"ר יקר שאין המלאכים מכירים שום לשון שבעולם חוץ מלשון הקודש, ומה שאמר רב יהודה אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי, הוא לחידוש, שאפילו לשון ארמי שהיא קרובה ללשון הקודש, גם אינם מבינים. ומסיים, שלפיכך תקנו כל התפילות הקבועות שהן שוות לצבור וליחיד, בלשון הקודש. ורק תפילות שאין דרך לאמרם כי אם בצבור כמו קדיש, יקום פורקן, מחי ומסי וכיו"ב תיקנו לאומרם בלשון ארמי. ולפי זה כתב שאין תפילת הנשים נשמעת כשהן מתפללות ביחיד בלשון לע"ז, שאין המלאכים מביאים לפני המקום שום תפילה כי אם הנאמרות בלשון הקודש, ורק בצבור שהשכינה שורה שם, יכולות להתפלל בכל לשון, וכמו שתירצו בגמרא. וכן הוא בחולה שהשכינה שורה אצלו וכמו שתירצו בשבת (יב:) חולה שאני. אמנם כתב, שאם מתפללות בדמעה וצועקות על אונאה, אינן צריכות שיביאו המלאכים תפילתן שהרי שערי דמעות ושערי אונאה לא ננעלו. וכן אם מתפללות בכוונה גדולה מתוך צרה, תפילתן נשמעת אף שאין המלאכים מכירין לשונם.

וא"כ נמצא שיש ג' שיטות בדבר. א. שיטת תלמידי רבינו יונה ור' יהודה ב"ר יקר בפירושו השני, שאין ליחיד להתפלל בשאר לשונות, בין נוסח של הרבים וכל שכן על צרכיו, אלא בלשון הקודש[קטו]. ב. שיטת הרא"ש ור"י ב"ר יקר בפירושו הראשון, שדווקא בלשון ארמית אסור אבל בשאר לשונות מותר. ג. שיטת רבני צרפת שנוסח הציבור מותר אף ליחיד לומר בלשון ארמית.

וישנם כמה חילוקי דינים בין הרא"ש לרבני צרפת. א. האם מותר להתפלל תפילת העמידה דהיינו י"ח ברכות בלשון ארמית, שלשיטת רבני צרפת יכול להתפלל תפילת הציבור אפילו בלשון ארמית וכל שכן בשאר לשונות, אבל לשיטת הרא"ש גם נוסח התפילה של הציבור אין יכול להתפלל בלשון ארמית[קטז], אבל בשאר לשונות גם הרא"ש מודה שמותר להתפלל. ב. האם מותר לאדם להתפלל על צרכיו [כגון על חולה שיש לו בביתו] בשאר לשונות, שלשיטת הרא"ש מותר להתפלל אפילו על צרכיו בשאר לשונות חוץ מלשון ארמית[קיז], אבל לשיטת רבני צרפת אין יכול להתפלל על צרכיו בשום לשון אלא בלשון הקודש[קיח]. והנה להלכה הביאו **הטור והבית יוסף** (סי' קא) את ג' השיטות ולא הכריעו ביניהם להלכה[קיט].

אם צריך להבין פירוש המילות בקריאת שמע

ורבנן מאי טעמייהו אמר קרא שמע בכל לשון שאתה שומע. רבי עקיבא איגר (שו"ת, ח"ד סי' ט מהדו' מכון המאור, חידושי רעק"א על מסכת ברכות מהדו' אריאלי) הוכיח מסוגיית הגמרא כאן שבקריאת שמע אין צריך שיבין פירוש המילות אלא די בכך שמתכוון לקבל על עצמו מלכות שמים, שהרי בגמרא מבואר שלולי זה שרבנן דרשו מהפסוק 'שמע' בכל לשון שאתה שומע, היו רבנן מודים לרבי שכיון שנאמר 'והיו הדברים' יש ללמוד בהוייתן יהו שיוצא בקריאת שמע רק בלשון הקודש, ומשום שנאמר 'שמע' לרבות שיוצא בכל לשון שאתה שומע, צריכים רבנן ללמוד מהפסוק 'והיו הדברים' שלא יקרא למפרע. וקשה הרי אפשר לקיים את הלימוד משני הפסוקים, מ'והיו הדברים' נלמד שאינו יוצא בקריאת שמע אלא בלשון הקודש, ומ'שמע' נלמד שצריך שיהיה מבין ושומע את מה

קח. **וכמו** שכתב הרא"ש (סי' ג), ויובא להלן בסמוך בהרחבה. קט. **פשוט** הוא שבדיעבד אם התפלל בשאר לשונות ביחידות, יצא יד"ח ואין צריך לחזור, כיון שמעיקר הדין יכול להתפלל בכל לשון. וכן משמע מפירוש המשניות להרמב"ם (סוטה פ"ז מ"א) שכתב 'אבל היחיד ישתדל מאד שלא יתפלל לה' אלא בלשון העברי' משמע שבדיעבד יצא יד"ח, וכך כתב בפירוש המאירי (ד"ה אף התפלה, סוטה לג. ד"ה תפלה), וז"ל 'תפלה רחמי נינהו ואין צריך לאמרה בלשון הקדש אלא בכל לשון שירצה הואיל ויודע בו ומ"מ פירשו בגמרא דווקא בצבור אבל ביחיד דווקא בלשון הקדש, ואף דבר זה אינו לעכב אלא שהדבר הדור לו שבצבור ודאי הם בוררים הלשון השגור בפיהם והמבורר להם יותר והכוונה מצויה להם בכל ענין, אבל ביחיד אילו אתה מתירו בכך לשון יבור לו לשון העם ויהא בעיניו כדבור בעלמא ואין הכוונות מצויות בו'. קי. **ודווקא** שלא נמצא בשעת תפילתו ליד החולה, שאם נמצא ליד החולה כיון שהשכינה נמצא למעלה ממראשותיו של החולה אין צריך הוא למלאכים שיעלו תפילתו ויכול להתפלל בכל לשון. גמרא (שבת יב:). קיא. **ועיין** במעדני יו"ט (אות ה) שכתב הטעם בזה, שהנה כשציבור מתפללין אין צריכים למליצים שיעלו את תפילתן כיון שתפילת רבים אף פעם לא נמאסת שנאמר (איוב לו ה) 'הן אל כביר ולא ימאס', ממילא אף כשהיחיד מתפלל את נוסח הרבים אין הקב"ה מואס בתפילה זו כמו שאין מואס כשהרבים מתפללין תפילה זו. וכן כתב המשנ"ב (סי' קא ס"ק יז). והפרי מגדים (סי' קא משבצות זהב סק"ד) כתב בזה סמך מן הפסוק (תהלים קב יח) 'פנה אל תפילת הערער ולא בזה את תפילתם', שכיון שאומר את נוסח הרבים ועל נוסח זה נאמר ולא בזה את תפילתם, לכן אפילו כשאומר זאת ביחידי [וכמו שמורה לשון תפילת הערער שהוא לשון יחיד] ה' שומע תפילתו ואין צריך מליץ להעלות את תפילתו. קיב. **וכתב** המעדני יו"ט (אות ז) הטעם, שכיון שלשון ארמי דומה ללשון הקודש נראה הוא כמו לשון שנשתבש וא"כ עדיף להתפלל בלשון הקודש אף שאין הנשים מבינות מאשר להתפלל בשיבוש [עיי"ש שמדמה זאת למה שכתב הרא"ש (פ"א סי' יד) שעדיף אחד שאינו מכוון בברכה על פני המכוון בברכה אבל כוונתו היא לברכה אחרת ממה שצריך לברך], וכתב עוד שם שלפי"ז אף בלשון ערבי יהיה אסור ליחיד להתפלל כיון שכתב עליו הרמב"ם שהוא לשון הקודש שנשתבש. קיג. **הרא"ש** והר"י ב"ר יקר מתרצים בזה מה שהקשו התוספות (שבת יב: ד"ה שאין) על דברי הגמרא שמלאכי השרת אינן מכירים לשון ארמי, והרי אף מחשבות האדם הם יודעים ודאי שלשון ארמי הם יודעים. ועל זה תירצו שמה שאמרו שאין מלאכי השרת מכירין לשון ארמי, פירושו, שאין המלאכים משגיחים באדם שמתפלל בלשון ארמי להביא תפילתו לפני המקום, כיון שלשון זה מגונה הוא בעיניהם. קיד. **עיין** במאירי (שבת יב: ד"ה לעולם) שכתב שלא ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי, כי מתוך שאין לשון ארמי שגור בפי הבריות, אין הכוונה מצויה בדבריו עד שתהא תפלתו מקובלת. והביא שכן כתבו הגאונים שמה שתפילת הציבור בכל לשון, מטעם זה שהציבור שכינה עמהם, ר"ל, שכוונתם מצויה הרבה. ומשמע מדבריו כשיטת הרא"ש שזהו דווקא בארמית שאין הכוונה מצויה בו אבל בשאר לשונות מועיל אם הכוונה מצויה בו. אמנם, עיין במאירי כאן (ד"ה אף) שכתב בפירוש שמה שאמרו אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי הוא הדין לכל הלשונות הרחוקים מלשון הקודש, וכן כתב בסוטה (לג. ד"ה תפלה) שכתב בתוך דבריו 'אבל ביחיד אילו אתה מתירו בכך לשון, יבור לו לשון העם ויהא בעיניו כדבור בעלמא, ואין הכוונות מצויות בו', ומשמע שמחמת כך אסרו חכמים לאומרו בכל לשון כיון שאין הכוונות מצויות בו. קטו. **כן** נראה דעת תלמידי רבינו יונה ממה שתמהו על מנהג הנשים להתפלל נוסח הרבים בשאר לשונות ולא השיבו על כך כלום, וכן פסק הרי"ף כתלמידי רבינו יונה. קטז. **אבל** כשהציבור מתפללין יחד שרי להתפלל גם בלשון ארמית (פרי מגדים סי' קא משבצות זהב סק"ה, דברי חמודות על הרא"ש אות ו), ומטעם זה מותר אף להרא"ש לומר בציבור יקום פורקן, ובריך שמיה שאומרים בפתיחת הארון (זוהר ויקהל רו.), וכן קדיש, ואע"ג שלשון זו מגונה. וטעם למה תיקנו בה לכתחילה נוסח התפילה, יש לומר שניתקן בלשון ארמי שיהיו הכל מבינים את תפילה זו. ובדברי חמודות כתב בשם הזוהר טעם אחר שתיקנו קדיש בלשון ארמית בכדי לשבר את כוחות החיצונים שלשונם הוא ארמית, וכתב הדברי חמודות שאותו הטעם אפשר לומר על תפילת 'בריך שמיה'. ועוד כתב הדברי חמודות, שכיון שנתקן לומר בריך שמיה בשעת פתיחת הארון אין לחוש כלל כיון ששעת רצון ורחמים היא אותה שעה, וכמו בחולה שכיון שה' נמצא ליד מיטתו אפשר להתפלל בלשון ארמית [ועיין עוד בזה בבן יהוידע (סוטה לג. ד"ה אין מלאה"ש)]. קיז. **ולכך** נקטה הגמרא (סוטה לג.) 'לעולם אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמית' שדווקא בלשון זו אסור. מהרש"א (סוטה לג. ד"ה כל). קיח. **ומה** שנקטה הגמרא בשם רבי יהודה את האיסור דווקא על לשון ארמית, אין הכוונה שבשאר לשונות מותר, אלא לרבותא כתבה כן שאפילו לשון ארמית שהיא תרגום ונמסרה למשה מסיני כמו שכתוב בגמרא, בכל אופן אסור להתפלל בלשון זו, וכל שכן שאסור ליחיד להתפלל בשאר לשונות. מהרש"א (שם). קיט. **ומלשון** שו"ע הרב (או"ח סי' קא ס"ה) משמע שב' התירוצים של רבני צרפת ושל הרא"ש הם רק לימודי זכות על הנשים שחייבות בתפילה למה מתפללות בלע"ז ואינן לומדות את התפילה בלשון הקודש עם פירוש המילות, אבל באמת העיקר כדעה ראשונה שליחיד תמיד אסור בלשון ארמית ורק לציבור מותר.

שאומר. אלא מוכח שפשוט היה לגמרא שאם קורא קריאת שמע בלשון הקודש אינו צריך להבין גם את פירוש המילות.

עוד הוכיח כן ממה שטרחו הראשונים לבאר מה שתירצה הגמרא 'בקורא להגיה', מה חסרון יש בזה שקורא להגיה שצריך לכוון לבו. ומדוע לא פירשו הראשונים כפשוטו שבקורא להגיה אינו שם לב לפירוש המילות ולכך אם לא כוון לבו לא יצא. אלא מוכח שאינו צריך לכוון לפירוש המילות[קכ]. ואף שמבואר בגמרא (להלן ע"ב) שישנה כוונה מיוחדת הנצרכת בקריאת שמע להבין מה שאומר, הרי להלכה נפסק כרבי מאיר שכוונה זו אינה נצרכת אלא בפסוק ראשון של קריאת שמע ולא בכל הפרשה[קכא].

הרי צריכים את שמע לדרשות אחרים

שמע בכל לשון שאתה שומע. הקשה **השפת אמת** (מגילה יז: ד"ה שמע) איך אפשר לדרוש מהמילה 'שמע' שיכול לומר בכל לשון שאתה שומע, והרי צריך את תיבת 'שמע' לגופיה ואינה מיותרת לדרשה, ובשלמא מה שלומדים שצריך להשמיע לאוזנו היינו משום שהמשמעות של שמע הוא שאוזנו תשמע, אבל מנין לנו ללמוד לקולא שיכול לומר בכל לשון. ותירץ, שהלימוד שיכול לומר בכל לשון הוא מדיוק לשון הכתוב, כי לכאורה היה צריך להיות כתוב 'שמעו ישראל' כיון שמדבר אל כל ישראל, וממה שנכתב 'שמע' בלשון יחיד יש ללמוד שכל אחד יכול לקוראו בכל לשון שמבין[קכב].

ובטורי אבן (מגילה יז: ד"ה שמע) הקשה, שהרי צריך את 'שמע' למה שהגמרא דורשת (לקמן טו.) הקורא את שמע צריך שיכוון ליבו שנאמר 'שמע ישראל' ולהלן הוא אומר 'הסכת ושמע ישראל' מה להלן בהסכת [שמכוון ליבו לדברים] אף כאן בהסכת. ותירץ, שרבנן יסברו כשאר תנאים שלומדים את דין כוונת הלב מ'על לבבך'[קכג].

האם הדין שצריך לכתחילה להשמיע לאוזנו הוא מדאורייתא או מדרבנן

ורבנן סברי להו כמאן דאמר לא השמיע לאזנו יצא. בגמרא לקמן (טו ע"א וע"ב) נחלקו התנאים אם הקורא קריאת שמע צריך להשמיע לאוזנו מה שאומר, ואמר רבי יהודה בשם ראב"ע הקורא את שמע צריך שישמיע לאוזנו שנאמר שמע ישראל, ואמר לו רבי מאיר שכיון שכתוב 'על לבבך' נראה שאין צריך להשמיע לאוזנו, אלא העיקר הוא כוונת הלב. ולמסקנא העמידה הגמרא ששיטת רבי יהודה היא כמו רבו ראב"ע שאף שלומדים מהפסוק 'שמע' שלכתחילה צריך להשמיע לאוזנו, מכל מקום אם לא השמיע לאוזנו יצא ידי חובה, ושיטת רבי מאיר שאפילו לכתחילה אין צריך להשמיע לאוזנו. ואמר רב חסדא בשם רב שילא שהלכה היא כרבי יהודה שלכתחילה צריך להשמיע לאוזנו ואם לא השמיע לאוזנו יצא ידי חובה.

והנה הרשב"א (ד"ה ורבנן) גרס בגמרא שלפנינו 'ורבנן סברי לה כרבי יהודה דאמר הקורא קריאת שמע ולא השמיע לאוזנו יצא', וכתב שבפשטות הוא כדעת רבי יהודה שסובר שלכתחילה צריך להשמיע לאוזנו ורק בדיעבד אם לא השמיע יצא ידי חובה, אך כתב שאי אפשר לפרש כן שהרי גם מה שלכתחילה צריך להשמיע לאוזנו נלמד מהפסוק 'שמע', ואם כן רבנן שדורשים מ'שמע' שיכול לומר בכל לשון שהוא שומע, מנין להם שלכתחילה צריך להשמיע לאוזנו. ולפיכך כתב שאכן לאו דווקא כרבי יהודה קאמר אלא כמאן דאמר אין צריך להשמיע לאוזנו. אך הקשה הרשב"א לפי"ז, מדוע לא כתבה הגמרא בפירוש שרבנן סוברים כרבי מאיר שאומר שאין צריך להשמיע לאוזנו ואפילו לכתחילה.

ותירץ הצל"ח (ד"ה ורבנן), שמה שאמר רבי יהודה 'הקורא את שמע צריך שישמיע לאוזנו שנאמר שמע ישראל' הוא לאו דווקא, ואכן מדאורייתא אפילו לרבי יהודה אין צריך להשמיע לאוזנו, ורק רבנן הם שתיקנו שלכתחילה ישמיע לאוזנו והסמיכו את זה על הפסוק 'שמע', כי אם היה זה דרשה גמורה, הרי היה מן הדין שאפילו בדיעבד לא יצא ידי חובה, כי אין לחלק בדאורייתא בין לכתחילה ודיעבד, אלא ודאי כל הדין שצריך להשמיע לאוזנו אינו אלא מדרבנן ואסמכוהו אקרא[קכד].

ההלכה בדין קרא ולא השמיע לאוזנו

שם. הקשו **התוספות** (סוטה לב: ד"ה ורבנן) שבגמרא לקמן (טו.) מובאת שיטת רבי יוסי שלומד מ'שמע' ב' דברים. א. שצריך להשמיע לאוזנו. ב. שאפשר לאומרו בכל לשון, ואם כן גם בסוגייתנו הרי אפשר לומר שרבנן ידרשו מ'שמע' גם שאפשר לאומרו בכל לשון וגם שצריך להשמיע לאוזנו, ומה הכריח את הגמרא לומר שרבנן שדורשים מ'שמע' שאפשר לאומרו בכל לשון בהכרח סוברים שהקורא את שמע ולא השמיע לאוזנו יצא ידי חובתו[קכה].

ובתוספות שאנץ (שם ד"ה ורבנן) הוכיח מזה שההלכה היא כמ"ד שאם לא השמיע לאוזנו בדיעבד יצא ידי חובתו, ומשום כך רצתה הגמרא להעמיד את שיטת רבנן כמו ההלכה[קכו].

האם גם בפרשת ציצית צריך ליזהר שלא לקוראה למפרע

ולרבנן נמי הא כתיב והיו ההוא מבעי להו שלא יקרא למפרע. הקשה בספר **ערוך השולחן** (סי' סד ס"ג) בשלמא פרשה ראשונה של קריאת שמע ופרשה שניה שכתוב בהם 'והיו' אפשר ללמוד מהפסוק 'והיו' שהקורא למפרע לא יצא, אך מנא לן שאף פרשת ציצית אין לקרוא למפרע והרי לא כתוב בה והיו, ומסתימת דברי הפוסקים נראה שאף בפרשה זו הדין הוא שאם קרא למפרע לא יצא ידי חובה. וסיים שם הערוך השולחן, דאולי כיון שבשתי הפרשיות ילפינן מדאורייתא שלא יקרא למפרע, תיקנו חז"ל אף בפרשה שלישית שלא יקרא בה למפרע. וכן כתב **המשנה ברורה** (סי' סד סק"א), שאף פרשת 'ויאמר' שתיקנו רבנן לאומרה משום המצוה של זכירת יציאת מצרים, ג"כ כעין זה תקנוה.

'למפרע' אם הוא היפוך הפסוקים או היפוך התיבות

ורבי שלא יקרא למפרע מנא ליה נפקא ליה מדברים הדברים. רש"י (ד"ה מדברים) פירש שהלימוד מ'הדברים' הוא 'שיקרא הדברים כסדרן ולא למפרע כגון ובשעריך ביתך מזוזות', הרי שרש"י נקט דוגמא של למפרע כגון שהיפך את התיבות באותו פסוק. וכן פירש רש"י בסוטה (יז: ד"ה למפרע) לענין מה שאמרו שם בגמרא שאם כתב מגילת סוטה למפרע פסולה, ופירש רש"י כגון שכתב 'ירך ולנפיל בטן לצבות במעיך' כלומר, שהיפך את סדר המילים בפסוק. וכן כתב **הרא"ה** (ד"ה ואם לאו, בתירוץ הראשון) שדין למפרע הוא רק בפסוק אחד שהופך בו את סדר התיבות.

והקשה הטורי אבן (מגילה יז: ד"ה שלא), שלכאורה באופן זה שמהפך את המילים הרי אינו קורא כלל קריאת שמע ואין לזה כל משמעות והרי הוא כמתלוצץ ומשחק, ואפילו ללא פסוק שממעט היינו יודעים שאינו יוצא בזה ידי חובה.

קכ. **אמנם** עיין לעיל בענין 'דעת הרמב"ם שצריך כוונה רק בפסוק ראשון של קריאת שמע', שהבאנו דברי הכסף משנה שביאר בדעת הרמב"ם שאכן הכוונה הנצרכת במשנה מיירי בכוונה המיוחדת, שצריך להבין פירוש המילות בפסוק ראשון של קריאת שמע. קכא. **עיין** שם בדברי רבי עקיבא איגר (ד"ה ולאפוקי) שכתב 'ראיתי חדשים מקרוב באו והמה חכמים בעיניהם, לעורר על מנהגן של ישראל זה יותר מאלפים שנים לקרות קריאת שמע ככתבה וכלשונה וכן להתפלל ערב ובוקר בלשוננו הטהור כמו שסדרו לנו אנשי כנסת הגדולה, והם באו בטענה אחרי שרוב ההמון לא ידעו ולא יבינו משפט הלשון ומעשהו, לזה בפיהם ובשפתם יכבדו את ה' ולבם רחק מהם כי לא יבינו את אשר יהגו בגרונם ואינם יוצאים בזה ידי קריאת שמע ותפילה דבעינן כוונת הלב שיהא פיו ולבו שוים, שבלבבו יבין כל תיבה ותיבה שמוציא מפיו, ולזה דעתם שההמונים והנשים יקראו קריאת שמע ויתפללו בלע"ז'. ועל זה השיב רבי עקיבא איגר והוכיח שאין צריך להבין פירוש המילות בקריאת שמע, ומה שצריך לכל הפחות בפסוק ראשון להבין מה שאומר, על זה כתב רעק"א 'וזה פשוט שאפילו הריקנים שבנו יודעים עכ"פ פירוש של פסוק ראשון דשמע ישראל, ואותם שאין יודעים, בקל יוכלו ללמוד את זאת. קכב. **וכתב**, שגם לענין הדרשה של השמע לאוזנך מה שאתה מוציא מפיך, מתיישב הלשון יחיד של 'שמע', שבא לומר שאין צריך להשמיע לאחרים אלא לאוזנו. קכג. **אך** הקשה, אם כן מדוע רבי לא דורש מ'שמע' לכוונת הלב אלא דורשו שצריך להשמיע לאוזניו מה שמוציא מפיו. ולכן הסיק שאף אם לומדים כן מהגזירה שוה, אין הלימוד מ'שמע', אלא מ'ישראל ישראל'. קכד. **עיקר** היסוד מבואר בעוד אחרונים, עיין שאגת אריה (ריש סי' ז), טורי אבן (מגילה יז: ד"ה ורבנן), חזון איש (או"ח סי' יד סק"ג). **ועיין** בילקוט ביאורים להלן (טו.) בענין 'אם דין השמעה לאזניו לשיטת ראב"ע מדאורייתא או דרבנן' עוד הכרחים לזה. אכן מכח קושיית הרשב"א הוכיח בספר עונג יו"ט (שו"ת, סי' קעה ד"ה אולם) שמה שמצריך ראב"ע להשמיע לאזנו הוי דין דאורייתא. קכה. **הנה** התוספות (ד"ה וחכמים) כתבו שהטעם שנפסקה הלכה כחכמים שקריאת שמע בכל לשון, משום שבגמרא כאן מבואר שחכמים סוברים כמאן דאמר לא השמיע לאוזנו יצא וכן נפסקה הלכה, ועל כן גם נפסקה הלכה כחכמים. וביד דוד (בתוס' ד"ה וחכמים) ביאר דבריהם לפי מה שהקשו התוספות בסוטה (שם) מדוע לא אמרו חכמים שלומדים מהפסוק שני דברים, אלא מוכח שהגמרא רצתה להראות לנו בזה שהלכה כחכמים. והוסיף ביד דוד שהתוספות בסוטה שלא תירצו זאת היינו משום שהם סוברים שאפילו רבי יהודה סובר שרק בדיעבד יצא אבל לכתחילה צריך להשמיע לאוזניו, ורק רבי מאיר אמר שאפילו לכתחילה אינו צריך להשמיע לאוזניו, ועל כן קשה להם למה דחק להעמיד דבריהם כרבי מאיר שלא כהלכה. קכו. **וכן** תירץ הטורי אבן (מגילה יז: ד"ה ורבנן) שאחרי שנפסקה ההלכה (לקמן טו:) כרבי יהודה שאם לא השמיע לאוזנו יצא, לא רצתה הגמרא להעמיד את רבנן שלא כפי ההלכה. אלא שהקשה הטורי אבן, אם כן מדוע דחקה הגמרא (שם) בשיטת רבי יוסי ואמרה שרבי יוסי סובר שלומדים מ'שמע' גם שאפשר לומר קריאת שמע בכל לשון וגם שצריך להשמיע לאוזנו. ותירץ, שזהו משום שרבי יוסי אמר בפירוש שצריך להשמיע לאוזנו מ'שמע', ורצתה הגמרא שלכל הפחות לא יחלוק על ההלכה בתרתי ויאמר שגם אין לומר קריאת שמע אלא בלשון הקודש, לכן כתבה שלומד רבי יוסי מ'שמע' תרתי. א. שצריך להשמיע לאוזנו. ב. שאפשר לומר קריאת שמע בכל לשון. ועוד תירץ הטורי אבן, שאע"ג שרבי יוסי למד מ'שמע' שצריך להשמיע לאוזנו, על כרחך סובר שלומדים מ'שמע' גם שאפשר לומר בכל לשון, מכיון ש'שמע' משמע יותר שבא לומר שמותר לומר קריאת שמע בכל לשון, מאשר לומר שצריך להשמיע לאוזנו. ויש שכתבו שלפי זה מתורצת גם קושיית הרשב"א שהקשה שאחרי שרבנן סוברים שלא לומדים מ'שמע' שצריך להשמיע לאוזנו, מדוע הגמרא לא העמידה את רבנן כמו רבי מאיר שסובר שלכתחילה אין צריך להשמיע לאוזנו. ולפי דברי התוספות שאנץ והטורי אבן מתורץ היטב, שכיון שההלכה היא שלכתחילה צריך להשמיע לאוזנו ורק בדיעבד יצא ידי חובה [וכמו שאמר רב חסדא בשם רב שילא בגמרא לקמן (טו:)], לא רצתה הגמרא להעמיד את רבנן כמו רבי מאיר שסובר שאפילו לכתחילה אין צריך להשמיע לאוזנו.

ובאמת שתלמידי רבינו יונה (להלן טו. ד"ה הקורא) פירשו שמדובר באופן שהיפך רק את סדר אמירת הפסוקים, דהיינו שאמר בתחילה פסוק של 'וכתבתם' ולאחר מכן פסוק 'וקשרתם' וכך עד פסוק 'שמע'[קכז]. וכך פירש הטורי אבן, וכתב שהחידוש הוא שאע"פ שישנם פסוקים שהם ענין לעצמם והיה מקום לומר שאף אם קראם למפרע יצא ידי חובה, על זה הוצרכנו ללמוד שקראה למפרע לא יצא.

ובהר צבי (ד"ה תנו רבנן) הביא בשם חכם אחד שתירץ דברי רש"י לפי שיטת רבי שסובר שרק קריאת פסוק ראשון של שמע הוא דאורייתא, נמצא שאנו מוכרחים לפרש שהמיעוט של למפרע הוא באופן ששינה את סדר התיבות שבפסוק עצמו, כי אם רק שינה את סדר הפסוקים נמצא שמכיון שבסופו של דבר קרא את הפסוק 'שמע' כתיקונו יצא ידי חובתו[קכח]. ועפ"י זה יש לומר דהנה שנינו בגמרא (להלן ע"ב) 'תנו רבנן שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד זו קריאת שמע של רבי יהודה הנשיא', ומבואר שרבי סובר שרק קריאת פסוק ראשון של שמע הוא מדאורייתא[קכט], ואם כן רבי לשיטתו לא היה יכול לפרש שלמפרע הוא על הפסוקים, שהרי אין רק פסוק אחד מן התורה, ועל כן הוכרח רש"י לפרש שדין למפרע היינו על התיבות[קל].

וכתב בהר צבי, שבזה יתיישב היטב מה שהעירו כמה **אחרונים** על רש"י, מדוע פירש את דבריו שלמפרע היינו היפוך המילים רק כשביאר את דברי רבי, והרי כבר קודם לכן בדברי חכמים שלמדו למפרע בקריאת שמע מקרא ד'והיו' היה רש"י צריך לפרש שלמפרע היינו היפוך המילים. והיינו משום שלחכמים הסוברים שחיוב קריאת שמע הוא פרשה ראשונה או כל הפרשיות, אין הכרח לפרש שלמפרע היינו על התיבות, אלא פירושו כפשוטו שלמפרע היינו על הפסוקים, ורק בדברי רבי שסובר שרק פסוק ראשון של שמע הוא מן התורה, הוצרך רש"י לפרש שלמפרע היינו על התיבות.

ובספר קוביקל[קלא] על הרמב"ם (קריאת שמע פ"ב הי"א) יישב אף הוא שבאמת בדעת חכמים מודה רש"י שאף כשהיפך הפסוקים הוי למפרע, ורק בדעת רבי סבר רש"י שרק היפוך התיבות חשיב למפרע והיפוך הפסוקים לא חשיב למפרע, אלא שבטעם הדבר כתב טעם אחר, וביאר שם שכיון שרבי למד כך מ'ה' שבפסוק 'הדברים' די לנו להעמיד את הפסוק על התיבות שצריך לקרוא התיבות כסדרן, אבל לחכמים שדרשו מ'והיו' משמע שיקרא את כל הפרשה כסדרן, ולכן מודה רש"י לפי חכמים שאף בהיפוך הפסוקים הוי למפרע.

על מי מקשה הגמרא 'לימא קסבר'

למימרא דסבר רבי דכל התורה כולה בכל לשון נאמרה. כתב הפני יהושע (ד"ה למימרא) שקושיית הגמרא 'למימרא דסבר רבי דכל התורה' וכו' לא נשאלת על רבי ורבנן עצמם, שהרי הם לא אמרו מהיכן לומדים הם את שיטתם, ובאמת יתכן שלרבי הטעם שסובר שצריך לומר קריאת שמע דווקא בלשון הקודש, זהו משום שסובר שכל התורה בלשון הקודש נאמרה, ורבנן שסוברים שיכול לקרוא קריאת שמע בכל לשון, זהו משום שסוברים שכל התורה בכל לשון נאמרה. אלא הגמרא שואלת על השקלא וטריא של הגמרא שהעמידו את מחלוקת רבי וחכמים בפסוקים. ומה שבאמת לא העמידה הגמרא את מחלוקת רבי ורבנן בהא דכל התורה בכל לשון נאמרה או בלשון הקודש נאמרה היינו משום שלא היה נראה לה שבזה נחלקו וכמו שדוחה הגמרא סברא זו לקמן.

אמנם בספר לשון הזהב (ד"ה למימרא) כתב שקושיית הגמרא היא על רבי עצמו, ומשום שמה שאמרו בגמרא שטעמו של רבי שקריאת שמע בלשון הקודש נלמד מ'והיו', ולא אמרו מפני שכל התורה בלשון הקודש נאמרה, היינו משום שדייקו כן מלשונו של רבי עצמו שאמר קריאת שמע ככתבה, ואם נאמר שטעמו של רבי משום שכל הדברים הנאמרים צריכין לומר בלשון הקודש, היה לו לומר 'כל התורה ככתבה', וממה שנקט דווקא קריאת שמע מוכח שדווקא קריאת שמע צריך לאומרה בלשון הקודש וזה משום שכתוב 'והיו'. וכן[קלב] בשיטת חכמים דייקה הגמרא שטעמם משום דכתיב 'שמע', משום שאל"כ קשה לרבנן (לקמן טו.) הקורא קריאת שמע ולא השמיע לאוזנו יצא, מה ילמדו מהפסוק 'שמע', אלא ודאי מפסוק זה הם דורשים 'שמע' בכל לשון שאתה שומע[קלג].

ביאור כוונת הגמרא 'כל התורה כולה בכל לשון נאמרה'

למימרא דסבר רבי דכל התורה כולה בכל לשון נאמרה. פירש רש"י (סוטה לג. ד"ה כל) שכוונת הגמרא 'בכל לשון נאמרה' היא לענין לקרוא בתורה בבית הכנסת, ולכן הוצרך רבי ללמוד מפסוק מיוחד שקריאת שמע נאמרת רק בלשון הקודש, כדי שלא נטעה לומר שכיון שכל התורה ניתנה לקרות בכל לשון כמו כן גם קריאת שמע נקרא בכל לשון.

ותמהו התוספות (ד"ה בלשון, מגילה יז: ד"ה כל), והרי קריאת התורה אינה מן התורה אלא מדרבנן, שהרי עזרא תיקן קריאת התורה[קלד], ואם כן איך אפשר לומר שהפסוק 'והיו' בא לומר שצריך לקרוא בלשון הקודש לאפוקי מקריאת התורה והרי עדיין לא נאמר דין קריאת התורה עד שבא עזרא ותיקנה.

לכן פירשו התוספות שאין הכוונה לענין קריאת התורה, אלא לענין המצוות שצריך לקרוא בהם פרשה מן התורה כגון מצות חליצה, עגלה ערופה, וידוי מעשר וביכורים.

ובתוספות בסוטה (לג. ד"ה כל) פירשו בשם הר"ח שמה שאמרו בכל לשון נאמרה זה לגבי אם מותר לכתוב ספר תורה בכל לשון. וסברה הגמרא שיש להוכיח מזה ששיטת רבי שהתורה ניתנה להיכתב בכל לשון וממילא גם אפשר לקוראה בכל לשון, ולכן צריך לימוד מיוחד לקריאת שמע שאע"פ שניתן להעתיק את התורה ולקוראה בכל לשון, מכל מקום קריאת שמע צריך לאומרה בלשון הקודש, אבל אם סבר רבי שהתורה ניתנה להעתיקה בלשון הקודש דווקא, אם כן ברור הוא שגם קריאת שמע צריך לאומרה רק בלשון הקודש, שאם לא כן ימצא שקורא קריאת שמע בעל פה[קלה] [וכמו שאמרה הגמרא (מגילה יח.) לגבי מגילה שאם קורא בלע"ז במגילה הכתובה בלשון הקודש, נחשב כאילו קורא בעל פה], ולא היה צריך רבי לימוד מ'והיו' שצריך לאומרה בלשון הקודש[קלו].

אם קריאת פרשת זכור ופרה מדאורייתא

ובישוב שיטת רש"י מצינו כמה ביאורים: א. בדברי **התוספות** (ד"ה בלשון, מגילה יז: ד"ה כל) [**ותוספות הרא"ש** (ד"ה כל)] נראה שרצו לבאר בדברי רש"י שכוונתו לקריאת התורה של פרשת זכור שהיא מחויבת מן התורה[קלז]. **והתוספות**

קכז. **ועיין** לעיל בביאור על המשנה בענין 'הטעם שאין חסרון משום הקורא למפרע' שהבאנו שיטות הסוברות שאף אם היפך רק את סדר הפרשיות כגון שקרא פרשת 'והיה אם שמוע' קודם פרשת 'שמע' הוי בכלל הקורא למפרע ולא יצא. קכח. **בספר** משמר הלוי (ד"ה ובאלתי) כתב שעדיין יקשה מה שתמה בטורי אבן, וכי צריך קרא למעט שאם קרא למפרע תיבות של אותו פסוק שאינו יוצא ידי חובתו, והרי זה אינה קריאה כלל. וכי נצטרך לומר שהתנאים שממעטים שלמפרע לא יצא, מוכרח שהם סוברים שצריך מדאורייתא לקרוא פרשה שלימה, שהרי לפסוק אחד שקרא את תיבותיה להיפוך אין צריך מיעוט. וכתב, שיש לומר שכל טענתו של הטורי אבן על רש"י הוא רק על הדוגמא שהביא רש"י כגון שאמר 'ובשעריך ביתך מזוזות' שלזה אין שום משמעות, אבל יודה הטורי אבן שבפסוק 'שמע' ישנה משמעות גם אם משנה סדר התיבות, וכגון שאמר 'אחד ה', אלהינו ה', ישראל שמע' שבאופן זה ישנה משמעות לאמירתו, ולזה צריך פסוק למעט. קכט. **בהר** צבי שם כתב שאין מזה ראיה שרבי סובר שרק פסוק ראשון של שמע הוא מדאורייתא, ולעולם יש לומר שגם רבי מודה שכל הפרשה היא מדאורייתא, ומה שלא קרא רבי אלא פסוק ראשון של שמע הוא משום שסובר שאע"ג שקריאת שמע היא מדאורייתא מכל מקום אין מפסיקין מללמוד תורה ברבים אלא משום קבלת עול מלכות שמים שישנו בפסוק ראשון של שמע. קל. **צ"ע**, שהרי לביאור זה נמצא שכל דין למפרע שייך רק בפסוק ראשון של שמע, ומדוע כתב רש"י את הדוגמא 'כגון ובשעריך ביתך מזוזות', שהוא פסוק אחרון של שמע. קלא. **מובא** בליקוט שבסוף הרמב"ם במהדורת פרנקל. קלב. **וכן** כתב בהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ לבאר שההכרח בשיטת רבנן, משום דכתיב 'שמע'. קלג. **עוד** יש לתרץ, שמכיון שרבי דורש גם אות בודדת כגון את הה' של 'דברים הדברים', לכן היה הכרח לומר שרבי דורש מ'והיו' שצריך לומר בלשון הקודש, כי כדי ללמדנו שלא יקרא למפרע, זה נדרש מהה' של הדברים, ומה יעשה רבי עם 'והיו', אלא על כרחך שטעמו הוא משום דכתיב 'והיו'. ויש להוסיף, שהרי מפשטות הפסוק 'שמע' נראה שבא הפסוק לומר שאפשר לקרוא בכל לשון, ולכן גם רבי אם לא היה לו יתור מהפסוקים היה מעמיד את 'שמע' לומר שיכול לאומרו בכל לשון שהוא מבין, ורק מכיון שלרבי מיותר הה' של 'הדברים' ומכח זה העמיד את הה' לשלא יקרא למפרע וממילא אז נמצא שהפסוק 'והיו' מיותר, לכן היה חייב רבי לומר ש'והיו' מלמד שצריך לקרוא בלשון הקודש, וממילא נמצא ש'שמע' יצא מפשטות הכתוב. אבל רבנן שסוברים שלא דורשים את הה', לא הוצרכו לכל זה, ולכן העמידו את 'שמע' כפשטיה ללמדנו שיכול לקרוא קריאת שמע בכל לשון שמבין. קלד. **בעיקר** הדבר שפשוט לראשונים שקריאת התורה היא רק מדרבנן ולא מן התורה, עיין בהמשך הסוגיא בענין 'האם קריאת התורה בשבתות וי"ט חיובם מהתורה' מה שהובא תירוץ הריטב"א על שיטת רש"י ודברי הב"ח שסוברים שאכן קריאת התורה היא מדאורייתא. קלה. **בטורי** אבן (מגילה יז: ד"ה לימא) ובהגהות מלוא הרועים (סוטה לג. בתוס' ד"ה כל) הקשו, שהרי מפורש בשו"ע (או"ח סי' מט) שקריאת שמע יכולים לקוראה בעל פה. וכתב במלוא הרועים שאולי י"ל שדווקא בלשון שראוי לכתוב בו בספר תורה, בו יכול לקרוא בעל פה קריאת שמע, אולם לשון שאין ראוי כלל לכתוב בה, ואף בכתב אסור לקוראה, כיון שהוא לשון אחר, ממילא גם א"א לקוראה בעל פה [על דרך ענין כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו וכל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו]. קלו. **התוספות** (שם) הקשו על פירושו של ר"ח, אם כן איך הבינה הגמרא בהו"א שלרבי בכל לשון ניתנה להיכתב, והרי רבי אמר בפירוש 'קריאת שמע ככתבה', ואם אנו אומרים שבכל לשון ניתנה להיכתב במה חולקים רבי ורבנן. וכתבו, שצריך לומר שמה שרבי אמר קריאת שמע 'ככתבה' אין הכוונה ככתבה כפי הלשון שבה כתובה התורה, שהרי אנו רוצים עכשיו לומר אליבא דרבי שכל התורה בכל לשון ניתנה להיכתב, אלא 'ככתבה' יתפרש כמו שנכתבת במזוזות ובתפילין שבזה כולם מודים שצריך להיכתב בלשון הקודש. עוד כתבו התוספות דהנה במשנה במגילה (ח:) איתא אין בין ספרים למזוזות ותפילין אלא שהספרים נכתבים בכל לשון ותפילין ומזוזות אינן נכתבין אלא אשורית, רשב"ג אומר אף ספרים לא התירו שיכתבו אלא יוונית. ולפי פירושו של ר"ח אנו מוכרחים לומר שלפי ההו"א רבי שסובר שנכתבים בכל לשון יחלוק על רשב"ג שסובר שספר תורה ניתן להיכתב רק בלשון הקודש ובלשון יוונית, ורבנן שאמרו בגמרא כאן שסוברים שבלשון הקודש ניתנה, ולפירוש הר"ח היינו שניתן ספר תורה להיכתב דווקא בלשון הקודש, לא סוברים כשיטת רבנן שם שסוברים שספרי תורה נכתבים בכל לשון. קלז. **מדברי** הראשונים מבואר שקריאת פרשת זכור בציבור מתוך ספר תורה הוא מדאורייתא. וכן היא דעת הרא"ש (פ"ז סי' כ) והחינוך (מצוה תרג). אמנם מדברי הרמב"ם (מלכים פ"ה ה"ה, ספר המצוות עשין קפט) משמע שרק המצות עשה לזכור מעשה עמלק הוא מדאורייתא, אבל אין חיוב לקרוא פרשה זו מתוך הכתב. והשו"ע (או"ח סי' תרפה ס"ז) הביא בשם יש אומרים שפרשת זכור ופרשת פרה אדומה חייבים לקראם מדאורייתא. ומבואר שסובר שמחלוקת היא אם פרשת זכור מדאורייתא או לא. ועיין במגן אברהם (או"ח סי' תרפה) שהביא דברי התרומת הדשן (סי' קח) שכיון שפרשת זכור מדאורייתא לכן צריך לשמוע פרשת זכור בעשרה. ותמה מדוע לא נוהגים כן. וכתב המג"א שאף אם צריך לשמוע אותה מן התורה, מכל מקום ודאי לא נאמר שצריך לקוראה דווקא בפרשה זו, ועל כן יוצא יד"ח גם בפורים כששומע זכירת מעשה עמלק.

הרא"ש והרשב"א (ד"ה לימא) הוסיפו[קלח] שאפשר שגם קריאת פרשת פרה אדומה היא מן התורה[קלט].

האם קריאת התורה בשבתות וי"ט חיובם מהתורה

ב. הריטב"א במגילה (יז: ד"ה הא דאמרינן) כתב לבאר דברי רש"י, שבאמת הקריאה בתורה בשבתות וימים טובים היא מן התורה[קמ], והביא ראיה לכך ממה שאמרה הגמרא (לקמן כא.) שהקורא בתורה צריך לברך לפניה ולאחריה ולמדה זאת מקל וחומר מברכת המזון, והרי חיוב ברכת המזון הוא מדאורייתא, ומבואר שברכת התורה היא מן התורה, והרי לענין מצות לימוד התורה אע"ג שצריך לברך לפניה ברכת התורה, אך אחרי הלימוד לא מברכים[קמא], ובהכרח שדברי הגמרא לקמן שמברכים אחרי התורה מיירי לענין קריאת התורה בציבור שצריך לברך אחריה, ואם כן מוכח שקריאת התורה היא מן התורה, ועל זה למדנו בגמרא שצריך לברך מדאורייתא לפניה ולאחריה. וא"כ מבוארים דברי רש"י שזהו כוונת הגמרא כל התורה כולה בכל לשון נאמרה, שמצות קריאת התורה אפשר לקיימה בכל לשון.

והנה הב"ח (או"ח סי' תרפה) כתב אף הוא כשיטת הריטב"א שעיקר חיוב הקריאה היא מדאורייתא. והביא ראיה לדבריו ממה שאמרו במסכת סופרים (פ"י ה"א) ובירושלמי (מגילה פ"ד ה"א) משה תיקן שיקראו בשבת וביום טוב ובראש חודש דכתיב 'וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל' (ויקרא כג מד), וסובר הב"ח שכיון שמשה רבינו תיקן לישראל א"כ הוי חיוב מדאורייתא לקרות בכל שבת[קמב].

אלא שהריטב"א דן בזה, שהרי מבואר בגמרא בבבא קמא (פב.) שכל התקנה של הקריאות בשבת ובשני וחמישי הם של משה[קמג] ועזרא [יעו"ש בגמרא מה חילוק יש בין תקנת משה לתקנת עזרא], ולא מן התורה[קמד]. וכתב הריטב"א שצריך לומר שהקריאה בשבת היא מן התורה, ומשה רק תיקן את הקריאה של מנחה בשבת ושל שני וחמישי. **והב"ח** (או"ח סי' תרפה) **והקרן אורה** (סוטה לג. ד"ה לימא) כתבו שודאי הקריאה בשבת היא מן התורה, אלא שלא היה סדר וזמן מיוחד לקריאה, ובאו משה ועזרא ותיקנו את הסדר והזמנים של הקריאה.

ג. בשיטה מקובצת (ד"ה לימא) כתב בשם יש אומרים לבאר שהנידון הוא לענין ספר תורה שכתבוהו בכל לשון האם יש לו קדושת ספר תורה או שאין בו קדושת ספר תורה. שלדברי האומר כל התורה כולה נאמרה בכל לשון, הרי יש לו קדושת ספר תורה ואפשר לקרוא בו בבית הכנסת וצריך לגונזו, ולדברי האומר כל התורה נאמרה בלשון הקודש, נמצא שאם כתב הספר תורה בשאר לשונות אין בזה קדושת ספר תורה ואין ראוי לקרות בו בבית הכנסת ואין צריך לגונזו.

יציאת ידי חובת תלמוד תורה בשאר לשונות

ד. עוד ביאר **השיטה מקובצת** בשם **הראב"ד** שנדון הגמרא על הכתיבה אם נאמרה בכל לשון או לא, אינה על הכתיבה שכתב משה, שהכל יודעים שלא נכתבה בספר אלא בלשון הקודש, ולא נכתבו בשאר לשונות אלא על האבנים שבגלגל כדכתיב (דברים כז ח) 'באר היטב', אלא נדון הגמרא הוא על התלמוד שלימדו הקב"ה למשה ומשה לימד אותה לישראל, האם מכיון שהיו גרים משאר לשונות היה משה מלמדה לכל אחד ואחד כלשונו, וכן כל אחד ואחד יוצא ידי שינון בלשונו, או שמא לכולם היה שונה משה בלשון הקודש, ואין אדם יוצא ידי 'והגית בו' אלא בלשון הקודש.

ונמצא לפי דבריהם שהנידון בגמרא הוא לענין מצות לימוד התורה, האם אפשר לצאת ידי חובת מצות 'והגית בו יומם ולילה' כשלומד בשאר לשונות, או שאינו יוצא ידי חובה רק כשלומד בלשון הקודש. **ובספר עמק ברכה** (ענין ברכות התורה סי' ב עמ' ו) תמה על דברי הראב"ד הרי מצות תלמוד תורה אינה צריכה דיבור ואפילו כשמהרהר בדברי תורה יוצא ידי המצוה[קמה] דכתיב (יהושע א ח) 'והגית בו יומם ולילה', והיינו בלב כדכתיב (תהלים יט טו) 'והגיון לבי', ודעת **הגר"א** (ביאור הגר"א או"ח סי' מז ס"ד) שצריך לברך ברכת התורה אף כשלומד בהרהור, וא"כ איך יתכן לומר שאינו יוצא במצות לימוד התורה בכל לשון, הרי לימוד בכל לשון לא גרע מהרהור, ואם יוצא ידי חובה בהרהור, ודאי שיוצא גם כשלומד בלשון אחרת. עוד הביא שם ראיה מדברי **הרשב"א** (להלן טו. ד"ה ורבי יוסי) שכל מקום שיוצא בהרהור לא שייך בזה דינים באיזה לשון יהרהר. וצ"ע.

מחלוקת רש"י ותוספות בביאור 'עד היכן מצות כוונה'

יכול תהא כל הפרשה צריכה כוונה תלמוד לומר האלה עד כאן צריכה כוונה מכאן ואילך אין צריכה כוונה. כתב **רש"י** (ד"ה עד) 'עד כאן - עד על לבבך'. ונמצא מדבריו שמצות כוונה כוללת גם פסוק זה של 'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך', דהיינו שלשה פסוקים ראשונים. אמנם **התוספות** (ד"ה עד כאן) כתבו שצריך כוונה רק עד 'בכל מאודך', ונמצא שרק שני פסוקים ראשונים צריכים כוונה, משום ששני פסוקים ראשונים 'שמע' 'ואהבת' מדברים ביחוד ה' באהבתו וביראתו[קמו].

קלח. המהרש"ל (בתוס' ד"ה גלשון) הביא שהיו גירסאות שאף בתוספות שלפנינו גרסו 'ופרשת פרה' והמהרש"ל מחק גירסא זו, וכן בביאור הגר"א (או"ח סי' תרפה ס"ז) כתב שנוסחה משובשת היא. אמנם בתוספות הרא"ש גרס גם פרשת פרה. **קלט. המג"א** (או"ח סי' תרפה סק"ג) [על פי ביאורם של המחצית השקל והלבושי שרד שם] כתב, שאין שום טעם שקריאתה של פרשת פרה היא מדאורייתא, וכל מה שכתבו הראשונים שהיא מדאורייתא היינו רק כדי ליישב את דברי רש"י המוקשים ועל כן כתבו שאפשר ששיטתו של רש"י שגם פרשת פרה היא מדאורייתא, אבל להלכה אין שום סברא ומקור שפרשת פרה תהיה דאורייתא [אלא שקשה, שבשביל לבאר דברי רש"י לא היו צריכים לומר שגם פרשת פרה היא דאורייתא, ודי היה לנו אם נאמר שפרשת זכור היא מדאורייתא, ולמה נדחקו לומר שגם פרשת פרה מדאורייתא. וצריך לומר שהוקשה לראשונים לשון הגמרא 'כל התורה כולה' לשון רבים, ואם נאמר שזהו רק פרשת זכור צ"ב לשון 'כל התורה כולה' שמשמעה רבים, ועל כן הוכרחו לומר לשיטת רש"י שגם פרשת פרה קריאתה מדאורייתא]. אמנם מצינו באחרונים שהביאו כמה מקורות לכך שחיוב קריאת פרשת פרה היא מדאורייתא. א. בערוך השולחן (או"ח סי' תרפה סק"ז) כתב שיש לזה רמז ממה שנאמר בפרשת פרה אדומה (במדבר יט י) 'והיתה לבני ישראל לחקת עולם', ודרשו בספרי (חקת פי' קכט) שתהא נוהגת לדורות, והיינו שאפר פרה אינו תלוי במקדש דגם בזמן האמוראים היה להם אפר פרה. ובסוף הפרשה (שם יט כא) נאמר שוב 'והיתה להם לחקת עולם', ולכאורה הוא מיותר, אלא ודאי הפסוק בא ללמדנו שאף בזמן הזה שאין אפר פרה, ישנו חיוב בקריאת הפרשה של פרה אדומה וזהו 'חקת עולם' לקרוא את הפרשה. ב. במשך חכמה (במדבר יט כ) כתב שהמקור לשיטה זו שקריאת פרשת פרה היא מדאורייתא הוא מדברי הגמרא ביומא (ג.) אמר רבי יוחנן אמר קרא (ויקרא ח לד) 'כאשר עשה ביום הזה צוה ה' לעשות לכפר עליכם' 'לעשות' - אלו מעשי פרה, 'לכפר עליכם' - אלו מעשי יום הכיפורים, ובגמרא (שם ה:) אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי מנין שאף מקרא פרשה מעכב, תלמוד לומר 'זה הדבר אשר צוה ה'' (ויקרא ח ה) - אפילו דיבור מעכבא. ונמצא אם כן שבשעת עשיית הפרה, מקרא הפרשה מעכב. ג. בברכת פרץ (פר' חוקת) כתב שהמקור לקריאת פרשת פרה מן התורה הוא ממה שנאמר (ויקרא טו לא) 'והזרתם את בני ישראל מטמאתם', והיינו שישנה אזהרה לבית דין להפריש את ישראל מטומאתם. ואם כן אפשר שגם קריאת אזהרת מקדש וקדשיו הוא בכלל והזרתם, כי הודעת האיסור ועונשו מביאה לידי שמירה. ולפי זה מבואר שגם קריאת פרשת פרה היא מן התורה, כיון שמהרה יבנה המקדש וצריכים לדעת דיני שמירה ואזהרה מטומאה. ד. בספר ארצות החיים למלבי"ם (או"ח סי' א ארץ יהודה סק"ד) כתב שמה שכתבו הראשונים שגם פרשת פרה היא מדאורייתא, היינו רק בזמן המדבר, כי כיון שמעשה העגל היה בדור המדבר ופרה הוא כנגד מעשה העגל, לכן רק בזמן דור המדבר היה זה מדאורייתא. **קמ. וכן** מבואר בתשב"ץ (שו"ת, ח"ב סי' קסג ד"ה ולענין) שקריאת התורה היא מן התורה. **קמא. והטעם,** מפני שכתוב (יהושע א ח) 'והגית בו יומם ולילה', ואין שיעור למצותה, שהרי זמנה כל היום וכל הלילה, ולכן אנו נוהגים שלא לברך ברכת התורה אחרי הלימוד [עיין בית יוסף (או"ח סי' מז)]. **קמב. ויש** שהביא כמה ראיות להוכיח דלא כדברי הב"ח, דאף דבר שנתקן ע"י משה רבינו בעצמו לא נחשב מצוה דאורייתא, דהנה אמרינן בגמרא (להלן מח:) דמשה רבינו תיקן לישראל ברכת הזן, והובא כן ברמב"ם (ברכות פ"ב ה"א), ובכסף משנה שם הביא מכמה ראשונים הסוברים שמדאורייתא אין מטבע לשון לברכת המזון רק נצטוינו לברך אחר אכילתנו כל אחד כפי דעתו, וכמו שאמרו בגמרא שהיו אומרים בריך רחמנא מריה דהאי פיתא, ובאו נביאים ותקנו לנו נוסח מתוקן הלשון וצח המליצה. הרי שאע"פ שברכת הזן נתקנה ע"י משה רבינו אפ"ה אין זה נחשב מן התורה. וכן מוכח ענין זה לגבי אבלות שכתב הרמב"ם (אבל פ"א ה"א) שמצות עשה מן התורה להתאבל ביום הראשון ובאותה הלכה הביא הרמב"ם שמשה תיקן לישראל שבעת ימי אבלות, הרי שאע"פ שנתקן ע"י משה אין זה נחשב למצוה מן התורה. **קמג. בגמרא** שם לא נזכר בפירוש שהוא תקנת משה אלא רק אמרו 'נביאים תיקנוה'. ובאמת בספר תורת חיים (ב"ק פב.) כתב שמשה לא תיקן לקרוא קריאת התורה רק הנביאים שאחריו תקנו כן, והביא ראיה לזה, דהרי התורה לא נגמר כתיבתה עד יום פטירת משה רבינו, וספר התורה שחסר בו אפילו תיבה אחת אין קורין בו, וא"כ מוכח שבזמן משה רבינו עדיין לא קראו בתורה. ועיין ברמב"ם (תפילה פי"ב ה"א) שכתב שמשה רבינו תיקן קריאת התורה, וכתב שם הכסף משנה שאע"פ שאמרו בגמרא בבבא קמא שהנביאים תקנוה, מ"מ בוודאי עשו הכל עפ"י משה רבינו. **קמד. עיין** במרומי שדה (להלן כ"ב, בתוס' ד"ה בלה"ק) שכתב ליישב שיטת רש"י שבאמת אין חיוב מן התורה לקרוא בשבתות וימים טובים, ורק מתקנת משה רבינו ועזרא שתקנו שצריך לקרוא. אך גם קודם שתקנוה לכל ישראל אם היו ציבור רוצים לקרוא בתורה היו מקיימים בזה מצוה, וצריכים לברך לפניה ולאחריה, ולענין זה אמרו כאן בגמרא שתורה נאמרה בכל לשון או בלשון הקודש, שאין לברך ברכת התורה אלא אם קורא את התורה כפי ההלכה, ולמ"ד בלשון הקודש נאמרה אין לקוראה בברכה אלא אם קוראה בלשון הקודש. אלא שלפי דבריו נדחית ראיית הריטב"א מהגמרא שצריך לברך לפניה ולאחריה, ומשום שאף שאין חובה לקרוא אך אם קורא בציבור צריך לברך לפניה ולאחריה. והמרומי שדה הביא דוגמא לדבריו ממה שכתבו הרבה פוסקים [הובאו דבריהם בביאור הגר"א (סי' מט ס"א)] דהאיסור של 'דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה' מיירי כשרוצה להוציא את הרבים ידי חובתם, אע"פ שאין חיוב מהתורה לקרוא, וכמו כן מה שצריך שיהיה זה בלשון הקודש אינו אלא שאם הוא קורא בציבור כדי להוציאם ידי חובתם צריך שיהיה בלשון הקודש. **קמה. עיין** בשו"ע הרב (הלכות תלמוד תורה פ"ב ה"ב) שכתב 'כל אדם צריך ליזהר בשפתיו ולהשמיע לאזניו כל מה שלומד בין במקרא משנה ותלמוד, אא"כ בשעת עיון להבין דבר מתוך דבר וכל מה שלומד בהרהור לבד ואפשר לו להוציא בשפתיו ואינו מוציא אינו יוצא בלימוד זה ידי חובת מצות ולמדתם אותם'. ומבואר מדבריו שכשאפשר לו להוציא בשפתיו אינו יוצא ידי חובת תלמוד תורה אלא בדיבור, ורק בשעת העיון כשרוצה להבין דבר מתוך דבריו מקיים מצות תלמוד תורה גם בלא דיבור. ולפי זה כתב בגבורת יצחק (ד"ה אלא) שמיושבת שיטת הראב"ד שמה שכתב שאם כל התורה בלשון הקודש נאמרה אין אדם יוצא ידי מצות תלמוד תורה אלא בלשון הקודש, כוונתו במקום שיכול להוציא הדבר בשפתיו שאינו יוצא אלא בלשון הקודש. עוד הביא שם ראיה לשיטת הראב"ד מלשון הילקוט שמעוני (דברים רמז תתעא) 'ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם' אמר ר' יוסי בן עקיבא 'לדבר בם' מכאן אמרו כשתינוק מתחיל לדבר, אביו מדבר עמו לשון הקודש ומלמדו תורה, ואם אינו מדבר עמו לשון הקודש ומלמדו תורה ראוי לו כאילו קוברו. ומבואר מדברי הילקוט שמעוני שמלבד מה שצריך ללמדו תורה, צריך גם להשיח עמו בלשון הקודש. וצריך ביאור איך נכלל זה בפסוק 'ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם' (דברים יא יט). אך לשיטת הראב"ד מבואר היטב דהילקוט אזיל כמ"ד כל התורה כולה בלשון הקודש נאמרה, ולשיטה זו הרי כתב הראב"ד שאין אדם יוצא ידי מצות תלמוד תורה אלא כשלומד בלשון הקודש, ומשום כך כיון שנאמר 'ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם' שצריך ללמד את בנו בדיבור ולא בהרהור, לכן צריך ללמד את בנו בלשון הקודש שזהו דיבור של תורה. **קמו. ובדעת** רש"י כתב בגבורת יצחק (ד"ה עד) לפי מה שכתב הרמב"ם (קריאת שמע פ"א ה"ב) 'ומקדימין לקרות פרשת שמע מפני שיש בה יחוד ה' ואהבתו ותלמודו שהוא העיקר הגדול

ובמהרש"א (בתוס' ד"ה ע"כ) **ובמלא הרועים** (בתוס' ד"ה עד) כתבו שלכאורה ישנה ראיה לדברי רש"י ממה שאמר רב נתן (להלן ע"ב) שצריך לומר 'על לבבך' בעמידה, ובפשטות[קמז] טעמו משום שפסוק זה צריך כוונה ולכך צריך עמידה, ואם כן מוכח שמצות כוונה עד על לבבך.

ובהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (בתוס' ד"ה עד) כתב, שמה שהכריח את התוספות שלא כרש"י הוא משום שרבי עקיבא אמר לרבי אליעזר שממה שנכתב בפסוק 'אשר אנכי מצוך היום' ולא נכתב 'אשר צויתיך' משמע שאפילו מכאן ואילך צריך לקרות בכוונה. ואם כדברי רש"י שאכן את הפסוק 'על לבבך' גם רבי אליעזר מודה שצריך לקרות בכוונה, מה ראיה היא זו. אלא מוכח שלשיטת רבי אליעזר אינו צריך לקרות בכוונה אלא שני פסוקים ראשונים, ואם כן פסוק זה 'אשר אנכי מצוך היום על לבבך' שהוא פסוק שלישי ושעליו נאמר 'מצוך' מלמדנו שכל הפרשה צריכה כוונה.

והנה עיקר הדברים שהעמדנו, שהתוספות נחלקו על רש"י וסוברים שרק שני פסוקים ראשונים צריכים כוונה, כך ביאר בדבריהם המהרש"א (בתוס' ד"ה ע"כ). **אמנם הצל"ח** (בתוס' ד"ה ע"כ) כתב שנראה לו שהתוספות לא באו לחלוק על פירוש רש"י, משום שגם בירושלמי (פ"ב ה"א) מבואר בפירוש דאמר בר קפרא שלשה פסוקים צריכין כוונה[קמח]. אלא התוספות רק באו לתת טעם מדוע דווקא פסוקים אלו צריכים כוונה יותר משאר כל הפרשה, ועל זה כתבו שהוא מפני ששני פסוקים הראשונים מדברים מיחוד השם, וכיון שפסוק 'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך' הוא המשכם של שני הפסוקים הראשונים, לכן דינו כמותם וגם קריאתו צריכה כוונה.

יג:

הוכחה מדברי ר"ע שגם פרשה שניה של ק"ש מדאורייתא

אשר אנכי מצוך היום על לבבך מכאן אתה למד שכל הפרשה כולה צריכה כוונה. פירשו **התוספות** (ד"ה אשר) שהדיוק של רבי עקיבא ממה שלא כתוב 'אשר צויתיך' אלא נאמר 'מצוך' לשון עתיד, משמע אפילו מכאן ואילך צריכה כוונה. והוסיפו התוספות שמכל מקום הוצרך לכתוב 'האלה', כי בלא זה היינו אומרים שאף פרשה שניה צריכה כוונה, לכך נכתב 'האלה' לומר שרק פרשה זו צריכה כוונה.

ובפרי חדש (סי' סו סק"א) **ומלא הרועים ובהגהות רבי יצחק אייזיק חבר** (בתוס' ד"ה אשר) כתבו שלפי זה מוכח שאף פרשה שניה היא מן התורה, שהרי הוצרכה התורה לכתוב 'האלה' ללמדנו שרק פרשה ראשונה צריכה כוונה ולא פרשה שניה, ומוכח שמכל מקום פרשה שניה גם היא מדאורייתא אלא שמיעטה תורה שאינה צריכה כוונה.

והשאגת אריה (סי' ב ד"ה אומר אני) כתב שהגם שמדברי התוספות לכאורה ישנה הוכחה לזה, מכל מקום בדברי ר"ע עצמו יש לומר שאינו דורש כלל את המילה 'האלה', וכמו שמוכח מדברי ר"א שלא דרש את המילה 'האלה'. עוד כתב בשאגת אריה שיש לומר שאכן מ'האלה' נדרש למעט אך אינו ממעט פרשה שניה של קריאת שמע, אלא בא למעט שאר ברכות, כגון פרשת ביכורים ווידוי מעשר ופרשת חליצה שאינם צריכים כוונה[א]. **והגרי"פ פערלא** (על הרס"ג ח"א דף ע:) דחה את הראיה כי יש לומר שהפסוק הוא רק אסמכתא בעלמא. עוד דחה שאכן אולי מדברי ר"ע יש להביא ראיה שגם פרשה שניה של ק"ש מדאורייתא, אך מדברי ר"מ שיובאו בהמשך הגמרא שאמר שרק שמע ישראל צריכה כוונה ואמר רבא שהלכה כמותו, מוכח שמדאורייתא אין חיוב אלא בפסוק ראשון.

הפרי חדש (שם) רצה אף להביא ראיה מעצם המחלוקות המובאות כאן בגמרא בין ר"א לר"ע ובין ת"ק לר"א המובא בברייתא בהמשך, ומבואר בגמרא שנחלקו בלימוד הפסוקים, ומשמע שלשניהם שתי פרשיות ראשונות הן דאורייתא, ורק נחלקו מה מלמדנו הפסוק עד היכן צריך כוונה. והשאגת אריה (שם ד"ה עוד הביא) כתב שאין מזה ראיה, כי יש לומר שהפסוקים אסמכתא בעלמא הם[ב].

מהו כל הפרשה כולה

שכל הפרשה כולה צריכה כוונה. כתב **הריטב"א** (ד"ה למד) שכל הפרשה כולה, אין הכוונה לכל פרשיות קריאת שמע אלא כל פרק ראשון נקרא כל הפרשה. והוכיח כן ממה שבהמשך הסוגיא אמרה הגמרא ואזדא ר' יוחנן לטעמיה דאמר הלכה כר' אחא, והרי ר' אחא אמר בפירוש שרק פרק ראשון צריך כוונה. בגמרא להלן יבואר ענין הכוונה הנצרכת.

נפק"מ בין דברי רבי עקיבא לדברי ר' אחא משום ר' יהודה

איכא דמתני לה אהא דתניא וכו'. **הצל"ח** (ד"ה איכא) הקשה שלכאורה אין שום חילוק בין שני הלשונות, שהרי דברי רב אחא משום ר' יהודה היינו ממש כדברי רבי עקיבא, ולדברי שניהם פרשה ראשונה כולה צריכה כוונה ופרשה שניה אינה צריכה, וא"כ מה הפרש יש בין אם דברי רבה בר בר חנה בשם ר' יוחנן נאמרו על דברי רבי עקיבא או שנאמרו על דברי רב אחא שאמר משום ר' יהודה.

ותירץ הצל"ח שיש הפרש גדול ביניהם, דהנה בדברי רבי עקיבא שאמר כל הפרשה כולה צריכה כוונה, יש לדקדק ש'צריכה' היינו שאפילו בדיעבד אינו יוצא ידי חובה בלא כוונה, ואם כן יש לומר שכל מה שצריכה כוונה ומעכבת היינו דווקא בפרשה ראשונה של שמע ולא בפרשה שניה, אבל לכתחילה מודה רבי עקיבא שגם פרשה שניה ראוי שתהיה עם כוונה, אלא שהכוונה בה אינה מעכבת. אבל דברי ר' אחא שאמר משום ר' יהודה כיון שכוון לבו בפרק ראשון שוב אינו צריך, ודאי מורים שאפילו לכתחילה אין צריך כוונה בפרשה שניה של שמע[ג]. ואם כן ישנה נפקא מינה גדולה בין דברי רבי עקיבא לדברי רב אחא משום ר' יהודה, ועל זה אמר ר' יוחנן הלכה כרב אחא, והיינו שהכריע ר' יוחנן שאפילו לכתחילה אינו צריך כוונה בפרשה שניה של שמע[ד].

ובמלוא הרועים (ד"ה איכא) כתב שיש נפקא מינה בין דברי רבי עקיבא לדברי ר' אחא משום ר' יהודה לענין כוונה באמירת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, שלדעת רבי עקיבא שלמד כן מפסוקים, אם כן ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד ודאי שאינו בכלל ואינו צריך כוונה, אבל ר' אחא משום ר' יהודה לא אמר שלומדים כן מפסוקים אלא בסתם אמר שכל פרק ראשון של שמע צריך כוונה, ואם כן משמע כל הפרק ואף ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד בכלל.

ביאור דברי רבי יאשיה

רבי יאשיה אומר עד כאן מצות קריאה מכאן ואילך מצות כוונה. פירש **רש"י** (ד"ה א"ר) 'עד כאן - פרק ראשון'. **אמנם המאירי** (ד"ה א' זו) הביא בשם

שהכל תלוי בו'. ומבואר מדברי הרמב"ם שמה שיש קבלת עול מלכות שמים בפרשה ראשונה הוא גם בפסוק של 'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך', ומשום שגם בתלמודו ישנו קבלת עול מלכות שמים. **קמז. וכמו** שכתבו התוספות בעצמם להלן (ע"ב ד"ה על). אמנם הרא"ש (סי' ג) הביא מהראב"ד שכתב בשם גאון טעם אחר לעמידה, כדי שלא יחשב קריאת עראי, ואם כן אין ראיה מהגמרא שם, אך כאמור התוספות עצמם כתבו שהוא משום כוונה. **קמח. אמנם** לכאורה אין זה ראיה, כי בירושלמי מבואר שהטעם משום שדרשינן 'ושננתם' עד כאן לכוונה מכאן ואילך לשינון, נמצא ששלשה פסוקים ראשונים שקודם פסוק של 'ושננתם' הם לכוונה. וכיון שבירושלמי למדו כן מדרשה אחרת, אין להביא מזה ראיה מהי כוונת רבי אליעזר שדרשה מהפסוק 'האלה'. **א. ועיי"ש** מה שדן בזה אם לומדים שאר קריאות שבתורה מק"ש. **ב. ועיי"ש** עוד בשאגת אריה שהביא הוכחות לכאן ולכאן, אם פרשה שניה דאורייתא או לא, וכתב שהגם בהוה אמינא בגמרא מוכח שגם פרשה שניה דאורייתא, שהרי הקשו התם נמי הא כתיב על לבבכם והיא פרשה שניה של שמע ומוכח שהיא מדאורייתא, מכל מקום למסקנת הגמרא בחשבון הפסוקים מוכח שרק פרשה ראשונה מדאורייתא, אבל פרשה שניה אינה דאורייתא. עיי"ש בחשבון כמה דברים בסוגיא. **ג. בספר** תקנת עזרא (לרבי עזרא אלטשולער, נדפס מכת"י בתחילת ספר הלוי לויים בהוצאת ישיבת בית מאיר) כתב הכרח נוסף לדברי הצל"ח לפי הכלל שכתב רבי עקיבא איגר (דרוש וחידוש תשובה יב) שישנו הבדל בין מקום שנכתב 'צריך' למקום שנכתב 'צריכה', שהיכן שנכתב 'צריך' הכוונה שהוא חיוב על האדם לעשות את המצוה באופן זה אבל אינו מעכב בדיעבד, וכמו שכתב רש"י (לקמן טו. ד"ה אלא) 'כל צריך לכתחילה משמע הא דיעבד שפיר דמי'. אבל במקום שנקטו לשון 'צריכה' אזי מדבר על המצוה ולא על האדם, ובודאי שבלא תנאי זה אין הכשר למצוה כלל גם בדיעבד. ולפי זה כתב שדברי הצל"ח אמיתיים מאוד, שהרי רבי עקיבא אמר 'על לבבך' מכאן אתה למד שכל הפרשה כולה 'צריכה' כוונה, והיינו שרבי עקיבא בא ללמדנו שבפרשה ראשונה הכוונה מעכבת אפילו בדיעבד, אבל יש לומר שלכתחילה צריך כוונה בכל ג' פרשיות. אבל בברייתא של ר' אחא נאמר הקורא את שמע 'צריך' שיכוין את לבו, ר' אחא משום ר' יהודה אומר כיון שכיון לבו בפרק ראשון שוב אינו 'צריך', והרי לשון 'צריך' משמעו לכתחילה, ואם כן כשר' אחא אמר שאחר שכוון ליבו בפרק ראשון שוב אינו צריך, הרי משמעו שגם לכתחילה אינו צריך לכוין יותר. **ד. בספר** תקנת עזרא (שם) יישב לפי דברי הצל"ח באופן נפלא סוגיית הגמרא בהמשך העמוד, דאיתא שם בגמרא אמר רב נתן בר מר עוקבא אמר רב יהודה עד על לבבך בעמידה מכאן ואילך לא, ורבי יוחנן אמר כל הפרשה כולה בעמידה, ואזדא ר' יוחנן לטעמיה דאמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן הלכה כר' אחא שאמר משום ר' יהודה. והקשה בתקנת עזרא למה לא אמרה הגמרא ר' יוחנן לטעמיה דאמר הלכה כרבי עקיבא שהוא הלישנא קמא בגמרא ולמה נקט ואזדא ר' יוחנן לטעמיה באיכא דאמרי. וביותר קשה דהנה תנא קמא החולק על רבי עקיבא סובר שצריך לכוון רק עד 'על לבבך' ועל זה רבי עקיבא הוסיף שצריך לכוון בכל הפרשה כולה, אבל באיכא דאמרי הרי תנא קמא אמר הקורא את שמע צריך שיכוין את לבו והיינו שצריך כוונה בכל ג' פרשיות של שמע, ור' אחא בא למעט ולומר שאין צריך כוונה אלא רק בפרשה ראשונה של שמע. ואם כן רב נתן בר מר עוקבא שאמר עד 'על לבבך' בעמידה מכאן ואילך לא, היינו כתנא קמא שבברייתא הראשונה שעיקר קריאת שמע רק עד 'על לבבך', ונמצא שר' יוחנן שאמר כל הפרשה כולה בעמידה בא להוסיף שכל פרשה ראשונה צריכה עמידה ולא רק עד 'על לבבך'. ואם כן ודאי שיותר מסתבר שדברי ר' יוחנן שאמר כל הפרשה כולה בעמידה, נאמרו לפי הלישנא קמא שר' יוחנן אמר הלכה כרבי עקיבא ולהוסיף על דברי תנא קמא, מאשר לומר כאיכא דאמרי שאמר הלכה כר' אחא שבא לגרוע מדברי תנא קמא. אך לפי דברי הצל"ח הכל מיושב היטב, שהרי לדברי הצל"ח נמצא שלשיטת רבי עקיבא צריך לכתחילה כוונה בכל הג' פרשיות של קריאת שמע אלא שאינו מעכב בדיעבד אלא בפרשה ראשונה של שמע, ואם כן אין אנו יכולים לומר שדברי רבי יוחנן שאמר שרק פרשה ראשונה של שמע צריכה עמידה הוא כלישנא הראשונה שפסק כרבי עקיבא, שהרי מכיון שלכתחילה צריך כוונה בכל הפרשיות הרי מן הדין שיצטרך לכתחילה גם עמידה בכל הפרשיות, ואם כן דברי ר' יוחנן אלו שאמר שרק פרשה ראשונה של שמע צריכה עמידה, על כרחך היינו כאיכא דאמרי שפסק כר' אחא שאמר שאפילו לכתחילה אינו צריך לכוין יותר מפרשה ראשונה, ועל כן גם אין צריך עמידה אלא פרשה ראשונה.

יש מפרשים ש'עד כאן' היינו עד על לבבך[ד]. וכתב המאירי שמדברי הגמרא משמע כפירוש רש"י, שהרי בהמשך מקשה הגמרא מאי שנא מכאן ואילך מצות כוונה משום דכתיב 'על לבבכם' הכא נמי הא כתיב 'על לבבך', ומשמע שכל הקושיא היא רק על פרק שני אבל פרק ראשון כולו צריך כוונה. אך כתב המאירי שיש לדחות שעיקר כוונת המקשה מדוע אין צריך כוונה בכל הפרשיות. **המאירי** (שם) כתב על דברי רש"י שדברי נביאות הם, כי מה שונה פרק ראשון משאר פרשיות קריאת שמע. וכן נתקשה **הפני יהושע** (ד"ה עד) כי לכאורה כל ענין הכוונה הוא בשני פסוקים הראשונים של קריאת שמע שמדברים על ייחוד השם אהבתו ויראתו, אבל מה שייך כוונה בהמשך פרשה ראשונה. וכתב הפני יהושע שאפשר שכיון שהמשך הפרשה מדבר בדברי תורה שאומרים בה הרהור כדיבור דמי, וכן כל עניינה הוא שלא יסיח דעתו תמיד מתורה ולהגות בה כפי יכולתו וללמדו עם בניו לכשיגיעו לכלל הזה, וכן ההמשך 'בשכבך ובקומך' היינו שלא יסיח דעתו מדברי תורה גם בשכבו ובקומו, לכך שייך כוונה בכל פרק ראשון.

לימוד הפסוקים

ההוא מבעי ליה לכדרבי יצחק דאמר ושמתם את דברי אלה צריכה שתהא שימה כנגד הלב. הקשה הצל"ח (ד"ה ההוא) מדוע אנו מעמידים ש'על לבבך' שבפרשה ראשונה נאמר על הכוונה, ו'על לבבכם' שבפרשה שניה נאמרה לענין קביעת מקום הנחת התפילין כנגד הלב, אולי נאמר להיפך ש'על לבבך' שבפרשה ראשונה מלמדנו שההנחה צריכה להיות כנגד הלב. והביא שבאמת הרמב"ם (תפילין פ"ד ה"ג) מביא את הפסוק 'על לבבך' ללמדנו שצריך שתהיה ההנחה כנגד הלב, וכתב שאף שאין קושיא מסוגיא זו על הרמב"ם משום שהרמב"ם לשיטתו שפוסק בהלכות קריאת שמע (פ"ב ה"א) כרבי מאיר שגם פרשה ראשונה אינה צריכה כוונה אלא רק פסוק ראשון, וא"כ יכולים לדרוש מ'על לבבך' שבפרשה ראשונה ללמדנו שצריך שיהיה כנגד הלב[ו]. מכל מקום מכיון שאנו רואים שגם מ'על לבבך' שבפרשה ראשונה נוכל לדרוש שצריך שיהיה נגד הלב, אם כן מנין לר' זוטרא לדרוש 'על לבבך' שבפרשה ראשונה שצריך כוונה בקריאת פרשה זו, ו'על לבבכם' שצריך שיהיה כנגד הלב, אולי נדרוש להיפך ונצטרך כוונה בפרשה שניה.

ותירץ שמסתמא פרשה ראשונה שהיא פרשה של קבלת עול מלכות שמים, היא צריכה כוונה. ועוד תירץ שבפרשה שניה נאמר 'ושמתם את דברי אלה על לבבכם', לשון שימה, ומתפרש יותר על התפילין, וכמו שכתב רש"י (ד"ה שתהא) 'דהא ושמתם דכתיב לאו בקריאה וכוונה איירי אלא בשימת תפילין של יד'. והוסיף שגם בדברי רבי יאשיה מבואר ברש"י (ד"ה ה"ג) שמה שדרש 'ודברת בם' שבפרשת שמע לענין קריאה של קריאת שמע, והפסוק 'לדבר בם' שבפרשה שניה על דברי תורה, הוא ג"כ מכח הוכחת הכתוב שתחילתו 'ולמדתם אותם את בניכם' היינו בדברי תורה.

מקום הנחת תפילין של יד

ושמתם את דברי אלה צריכה שתהא שימה כנגד הלב. פירש רש"י (ד"ה שתהא) שצריך לשים אותה על גובה היד כנגד הלב על קיבורת הזרוע [וכמבואר במנחות לז. 'על ידך' זו קיבורת]. וכתב **התוספות הרא"ש** (ד"ה לומר) שלפי דבריו היינו למעלה מן האציל שהוא המרפק, ונמצא שמקום הנחת התפילין הוא בין המרפק לבית השחי. והביאו **התוספות הרא"ש והתוספות** במנחות (לז. ד"ה קיבורת) שיש מפרשים שקיבורת הוא גובה הבשר שבין המרפק לכף היד. ודחו דבריהם שהרי בגמרא כאן מבואר שהנחת תפילין של יד הוא כנגד הלב, ואי אפשר שיהיה כנגד הלב אם לא שמניחם למעלה מן המרפק, וכן הביאו ראיה ממה שאמרו בגמרא בעירובין (צז:) וקושר בזרועו במקום תפילין, והעצם שבין המרפק לכף היד ודאי אינו קרוי זרוע[ז], אלא הזרוע הוא המקום שבין המרפק לבית השחי[ח].

מקור לדין מקום הנחת התפילין

שם. כתב הריטב"א (ד"ה מכאן) שר' יאשיה שלומד מ'על לבבכם' שמצוות צריכות כוונה, לומד שצריך שתהא שימה כנגד הלב ממקום אחר[ט]. עוד כתב הריטב"א' שאפשר שלומדים מהפסוק את שתי הדברים, גם שצריך שתהא שימה כנגד הלב וגם שמצוות צריכות כוונה[יא].

הרהור כדיבור

עד כאן מצות קריאה וכוונה מכאן ואילך כוונה בלא קריאה. וקשה מה מועיל כוונה בלא קריאה[יב]. ופירשו **הראשונים**[יג] שהוא על ידי הרהור, ומשום שהרהור כדיבור.

והנה כשאמרו בגמרא בביאור דברי ר' זוטרא עד כאן מצות כוונה וקריאה מכאן ואילך קריאה בלא כוונה. הקשה **בשו"ת דברי חיים** (יו"ד ח"ב סי' קו) מדוע הוצרכה הגמרא לומר 'עד כאן מצות כוונה וקריאה', והרי בהו"א בגמרא כשאמרו עד כאן מצות כוונה מכאן ואילך מצות קריאה, פירש **רש"י** 'מצות כוונה - קס"ד דכוונה בלא קריאה', ואם כן מדוע בתירוץ הגמרא פירשו ש'עד כאן מצות כוונה' היינו כוונה וקריאה, והרי הכוונה שנאמרה כאן פירושה שמכוין לפירוש המילות ותוכן הענין, והרי קריאת שמע נאמרת בכל לשון, וכיון שהרהור כדיבור אם כן מדוע הכוונה לבדה לא תועיל גם במקום הדיבור. והוכיח מכך הדברי חיים שבאופן שהתורה ציותה על שניהם בדווקא אין אומרים הרהור כדיבור.

דין כוונה בפסוק ראשון של קריאת שמע

ת"ר שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד עד כאן צריכה כוונת הלב דברי ר"מ אמר רבא הלכה כר"מ. כתב **הרשב"א** (ד"ה שמע) שמסתבר שכוונה זו נצרכת רק לכתחילה, אבל בדיעבד אם לא כוון ליבו יצא, שהרי רבא עצמו (ר"ה כח:) אמר שמצוות אין צריכות כוונה[יד], ואפילו פסוק ראשון אינו צריך כוונה, ואם כן כל דברי הגמרא כאן הם רק לכתחילה וללמדנו מהו קיום מצוה כתיקנה.

אך הביא שברמב"ם מבואר שלא כשיטתו, שהרי פסק (קריאת שמע פ"ב ה"א) 'הקורא את שמע ולא כיון לבו בפסוק ראשון שהוא שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד לא יצא ידי חובתו, והשאר אם לא כיון יצא, אפילו היה קורא בתורה כדרכו או מגיה את הפרשיות האלו בעונת קריאה יצא והוא שכיון לבו בפסוק ראשון'.

וביאר הרשב"א דעת הרמב"ם [וכן הסיק הוא עצמו במסקנת דבריו] וכן כתבו עוד הרבה **ראשונים**[טו] שישנם שלשה מיני כוונות במצוות, שנים שקיימים בכל המצוות ואחד שקיים בקריאת שמע לחוד. האחד, שמתכוין לדבר שהוא עושה ואינו מתעסק בעלמא וכגון בקריאת שמע שקורא להגיה ואין דעתו לקריאה כלל, וכמו"כ בתקיעת שופר במקום שהוא מתעסק והקול יוצא מעצמו ואינו מתכוין לתקיעה כלל, וכוונה זו צריכה להיות בכל המצוות, ובזה כו"ע מודו ואפילו מ"ד מצוות אין צריכות כוונה. והכוונה השניה היא הכוונה לצאת ידי חובת המצוה, וזהו הכוונה שנחלקו בה אם מצוות צריכות כוונה או לא, וגם נדון זה הוא בכל המצוות. והכוונה השלישית היא כוונה מיוחדת בקריאת שמע שצריך לכוון ליבו בכל תיבה ותיבה לייחד את שמו יתברך ולכך צריך לעיין ולהבין אותה התיבה, ודין זה אינו שייך לדין מצוות צריכות כוונה, ומשום שדין מצוות צריכות כוונה נאמר לגבי הצורך בכוונה כדי לצאת ידי חובת המצוה ובזה נפסק להלכה שמצוות אין צריכות כוונה, אבל במצות קריאת שמע מכיון שכל ענינה הוא קבלת עול מלכות שמים, לכך צריך שיהיה לו כוונת הענין

ה. **הפני** יהושע (ד"ה עד) כתב שמה שרש"י פירש דבריו שעד כאן היינו כל פרק ראשון דווקא בדברי רבי יאשיה ולא בדברי מר זוטרא, משום שבדברי רבי יאשיה על כרחך אי אפשר לפרש בענין אחר, בין למה שהבינה הגמרא בהו"א שעד כאן מצות קריאה ובין למה שהבינה הגמרא במסקנא שעד כאן מצוות קריאה וכוונה, שהרי בהכל הטעם שפרשה ראשונה צריכה כוונה ופרשה שניה אינה צריכה כוונה, משום ש'על לבבכם' שנאמר בפרשה שניה קאי על 'לדבר בם', אבל בדברי מר זוטרא, הגם שלהו"א שאמר עד כאן מצות קריאה זה הולך על כל פרשה ראשונה שהרי נלמד מ'ודברת בם' שהוא לאחר 'על לבבך', מכל מקום למסקנא שכוונתו עד כאן מצות כוונה וקריאה, אנו יכולים לומר שעד כאן היינו שני פסוקים של פרשה ראשונה, ומשום ששני פסוקים אלו יש בהם ייחודו ואהבתו ויראתו. ו. **ומקורו** מהספרי (פרשת ואתחנן פיסקא לה). ומהפסוק 'ושמתם את דברי אלה על לבבכם' יש לומר שהרמב"ם דרש כמו שדרש ביראים (סי' תיד) שכל שעה ושעה שאדם חושב בדברי תורה בלבו מקיים מצוה. והנה הרי"ף (הלכות תפילין, דף ט.) כשהביא את לימודו של רב יצחק שצריך שתהא שימה כנגד הלב, לא כתב שהלימוד הוא מ'על לבבכם', אלא ממה שנאמר 'על לבבכם וקשרתם' שתהא קשירה כנגד הלב. וכתב במרומי שדה (ד"ה על) שהרי"ף סבר מכיון שלמסקנא רק פסוק ראשון צריך כוונה, ועל כרחך שאין דורשים את הפסוק 'על לבבך', ממילא גם אין דורשים את 'על לבבכם', ודין שימה כנגד הלב נלמד רק מסמיכותו ל'וקשרתם'. ז. **עיין** בתוספות שם שהביאו לזה ראיות מכמה משניות וגמרות. ח. **וכתב** הבית יוסף (או"ח סי' כז ס"א) שהסכימו כל הפוסקים לדברי התוספות. והוסיף הבית יוסף שאף הרמב"ם (תפילין פ"ד ה"ג) שהוא קורא לעצם שבין כף היד למרפק בשם 'זרוע' ולעצם הסמוך לכתף הוא קורא מרפק, מכל מקום לענין דינא מודה לרבינו תם שמקום ההנחה הוא בעצם הסמוכה לכתף והוא בבשר התפוח שבמרפק שבין פרק הכתף ובין פרק הזרוע. ט. **עיין** מנחות (לז:) תנו רבנן 'על ידך' (שמות יג ט) זו גובה שביד או אינו אלא על ידך ממש, אמרה תורה הנח תפילין ביד והנח תפילין בראש מה להלן בגובה שבראש אף כאן בגובה שביד. ובספר טהרת הקודש (שם ד"ה ר"י) כתב שיש נפקא מינה מהו הלימוד, דהנה נחלקו הראשונים (שם) אם כל מקום הקיבורת כשר או רק החצי התחתון הסמוך למרפק, וכתב בטהרת הקודש שאפשר שתלוי במחלוקת בגמרא, שאם הלימוד הוא שתהא שימה כנגד הלב, צריך שיהא בחצי התחתון של הקיבורת שהוא סמוך ללב, אבל לא בחצי העליון, אבל אם הלימוד שצריך שיהיה בגובה היד, אפשר להניח בכל הזרוע גם בחלק העליון. י. **וכן** מבואר במאירי (ד"ה אעפ"י). יא. **הריטב"א** כתב שלישנא דקרא גם מוכח כן דכתיב 'ושמתם את דברי אלה על לבבכם'. וצ"ב כוונתו. יב. **וכתב** המאירי (ד"ה אי זו) שאין לפרש שאמר בדיבור ולא השמיע לאזניו, כי באופן זה כו"ע מודים שיצא ידי חובתו. יג. **מאירי** (ד"ה חכמים), תוספות הרא"ש וריטב"א (ד"ה מכאן). יד. **הרשב"א** כתב דהא קיי"ל מצוות אין צריכות כוונה, ובאמת הוא תלוי במחלוקת בגמרא בר"ה שם ואף להלכה (עיין טור ושו"ע סי' ס ס"ד) נאמרו שתי דעות בזה. והנה הפני יהושע (ד"ה ס"ר) כתב שהסתירה בזה היא בדברי רבא, ואולי גם כוונת הרשב"א להקשות מדרבא אדרבא. טו. **ראב"ד** (ע"א ד"ה ודייקין), ריטב"א (ע"א ד"ה בקורא), ספר ההשלמה (ע"א ד"ה היה), מאירי (ד"ה אי זה).

כלומר שלא יהרהר בדברים אחרים כדי שיקבל עליו מלכות שמים בהסכמת הלב, ואין זה דומה לשאר מצוות עשה שכל שעשה מצותו אף על פי שלא נתכוין לה הרי קיים מצותו אלא שאין זה מן המובחר, וכל שכן שיצא אם כוון לצאת אף על פי שהרהר באמצע המצוה, אבל מצות קריאת שמע שענינה הוא קבלת עול מלכות שמים או תפילה שענינה הוא סידור שבחים לקב"ה, אינו יכול לצאת ידי חובתו אם לבבו פונה לדברים אחרים.

וזהו טעם החילוק בין פסוק ראשון לשאר הפרשה, ואם כל הנדון הוא משום מצוות צריכות כוונה, מה לי פסוק ראשון מה לי שאר הפסוקים, אלא ודאי אינו מדין מצוות צריכות כוונה אלא משום שצריך שתהיה קבלת עול מלכות שמים בכוונת הלב, לכן שייך לחלק ולומר שעיקר קבלת עול מלכות שמים הוא בפסוק ראשון דווקא[טז].

אמנם דעת הרמב"ן (מלחמות ה' ראש השנה ז. ד"ה ועוד) שכל דין כוונה בקריאת שמע ואפילו למ"ד שצריך לכוון רק בפסוק ראשון אינו אלא מדין מצוות צריכות כוונה, אבל למ"ד מצוות אין צריכות כוונה אינו צריך לכוין אפילו בפסוק ראשון של קריאת שמע. ומה שלמ"ד מצוות צריכות כוונה צריך לכוין רק בפסוק ראשון ולא בכל הקריאה, הוא משום שעיקר קריאת שמע הוא פסוק ראשון, ולכך צריך לכוון בה כוונת הלב כשאר כל המצוות שצריכות כוונה, אבל עיקר הכוונה כאן היא הכוונה הנצרכת לקיום המצוה ותלוי בנדון מצוות צריכות כוונה ולא כוונת הלב על פירוש המילות.

דינו של מי שלא כוון בפסוק ראשון של שמע

שם. כתב **השו"ע** (סי' סג ס"ד) עיקר הכוונה הוא בפסוק ראשון, הלכך אם קרא ולא כיוון ליבו בפסוק ראשון לא יצא ידי חובתו וחוזר וקורא. וכתב **המג"א** (שם סק"ו) שכדי שלא יהיה בכלל האומר פעמיים 'שמע' משתקין אותו כיון שנראה כקורא לב' רשויות (לקמן לג:), צריך לקרוא בפעם השניה בלחש. **והט"ז** (סק"ג) כתב שממתין איזה זמן ורק לאחר מכן חוזר וקורא, וכל מה שהקורא שתי פעמים משתקין אותו, היינו דווקא כשקורא ב' פעמים רצופים. **והפרי מגדים** (שם משב"ז סק"ג) כתב שאף שצריך לתקן מה שאפשר כדי שלא יהיה נראה כמתפלל לב' רשויות, מכל מקום ודאי כיון שצריך לקיים מצות עשה מן התורה, אין לו להתעכב בשביל לקוראו.

והנה הפרי מגדים (שם) הסתפק האם מה שצריך לחזור ולקרוא כשלא כיוון בפסוק ראשון הוא מדאורייתא או מדרבנן, וכתב שנפקא מינה כשיש לו ספק אם כיוון או לא, האם הוא בגדר ספק דאורייתא או ספק דרבנן. והנה **הלבוש** (סי' סד ס"ג) כתב שאם טעה בפרק ראשון אינו חוזר אלא ל'ואהבת', אבל אינו צריך לחזור על פסוק ראשון, כי ישנה חזקה שודאי קראה בכוונה כהלכתו. **והאליהו רבא** (שם סק"א) ביאר שהלבוש סובר שזה דומה למשיב הרוח שאם מסופק אם אמר או לא, מעמידים אותו על חזקה במה שהורגל עד עכשיו. אמנם **הב"ח** (סי' סד ד"ה ומ"ש ואם) כתב להיפך מהלבוש, שאם הוא יודע שקרא פסוק ראשון בכוונה, וטעה בפרק ראשון אז אינו צריך לחזור אלא ל'ואהבת', אבל אם אינו יודע שקרא פסוק ראשון, אם כן בודאי לא קראו בכוונה וצריך לחזור לראש. וכן פסק המגן אברהם (שם סק"א). אמנם הט"ז (שם סק"א) כתב שעל פסוק ראשון אינו חוזר מספק, כדי שלא יחשב כאומר פעמיים 'שמע'. וכתב הפמ"ג (שם משב"ז סק"א) שאם ודאי לא כיוון ליבו בפסוק ראשון לא יצא ידי חובתו וחוזר וקורא, אלא כיון שכאן ישנו ספק אם כיוון ליבו, לכן מעמידים אותו על חזקה שקרא פסוק ראשון בכוונה, כדי שלא להיכנס לבעיה של הקורא פעמיים שמע משתקים אותו.

עוד כתב המג"א שאם נזכר שלא כיוון ליבו בפסוק ראשון לאחר שכבר סיים את כל קריאת שמע, צריך לחזור ולקרוא שוב את כל הפרשה, כדי שלא יהיה כקורא למפרע[יז].

כוונה באמירת בשכמל"ו

שם. **הלבוש** (סי' סג ס"ה) כתב שאמירת 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' בכלל פסוק ראשון ואם לא כיוון ליבו לא יצא. והביאו **המג"א** (שם סק"ה). אך ציין המג"א (סי' סא ס"ק יא) לדברי **הב"ח** (סי' סא ד"ה ואומרים) שהביא בשם **השלטי גיבורים** (ח: אות ז) שאמירת 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' אינה מעכבת ואם לא אמרו אין מחזירים אותו, וכתב הב"ח שטעמו משום שאינה אלא תקנה. ואם כן ודאי שגם כוונה אינה מעכבת בו. וכתב המג"א (שם) שמדברי **השו"ע** משמע כהלבוש, כי בסי' (סו ס"א) כתב בדיני הפסקה מפני השלום ומפני היראה, שדין הפסקה של בשכמל"ו הוא כדין פסוק ראשון של שמע[יח].

מנהגים בזמן אמירת פסוק ראשון של קריאת שמע

כל המאריך באחד מאריכין לו ימיו ושנותיו. **בתלמידי רבינו יונה** (יג: ד"ה ולגבי) הביא שיש אומרים שבשעה שמאריך ימליך אותו במחשבה ודיו, אך הביא בשם מורי הרב שירמוז בעיניו בשעה שממליכו בשמים וארץ וד' רוחות העולם. והביא לזה ראיה ממה שמבואר בגמרא (בהמשך העמוד) שרבי היה מעביר את ידיו על גבי פניו וקורא שמע ישראל, ועל כרחך הטעם שהיה מעביר ידיו על גבי עיניו היה כדי שלא יראו את הרמיזות שעושה לכל צד. **והרא"ש** (סי' ג) דחה את הראיה משם, משום שמה שהיה שם ידיו על עיניו, לפי שהיה יושב בתוך הציבור ולכך כדי שיוכל לכוין היה מכסה את עיניו.

ובאמת שהטור (סי' סא) הביא שיש נוהגים שנותנים ידיהם על פניהם בקריאת פסוק ראשון של שמע, והיינו כדי שלא יסתכל בדבר אחר שמונעו מלכוין.

עוד הביא הטור שיש הנוהגים[יט] להטות את הראש כפי המחשבה, [בחי"ת] מעלה ומטה, [בדלי"ת] לארבע רוחות. והביא שיש מפקפקים בדבר משום מה שאמרו (יומא יט:) הקורא את שמע לא יקרוץ בעיניו ולא ירמוז בשפתיו. אך הביא שאביו **הרא"ש** היה אומר שאין לחוש לזה ומשום ששם הרמיזה והקריצה הוא לצורך דבר אחר ומבטל הכוונה, אבל כאן הרמיזה היא צורך הכוונה וגורמת אותה ולכך מותר[כ].

הטעם שמאריכין ומכוונין דווקא באחד

שם. **באבי עזרי** (תשובה פ"ה ה"ה ד"ה והנה) הביא **מהגרי"ז** בשם אביו **הגר"ח** שביאר מדוע צריך לכוין להמליך את הקב"ה בשמים ובארץ ובד' רוחות דווקא ב'אחד' ולא כשאומר 'ה' אלהינו'. וביאר שאמירת פסוק 'שמע ישראל' הוא כנגד שתי הדיברות הראשונות שהם יסוד האמונה בבורא יתברך, 'ה' אלהינו' הוא כנגד הדיבור 'אנכי ה' אלהיך' ו'אחד' הוא כנגד הדיבור 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני'. ועל כן כשאומר 'ה' אלהינו' שהוא כנגד 'אנכי ה' אלהיך' לא שייך שיכוון בזה כלום כי עצמותו של הקב"ה הוא למעלה מן המקום והזמן ואין לנו שום מושג בזה, ועל כן לא שייך לכוון בו כנגד שמים וארץ וד' רוחות כיון שעצמותו אינו מוגבל במקום, אבל המילה 'אחד' שהוא כנגד 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני' וכשאדם היה עושה אלהים היה עושה זה לפי השגתו שהוא מוגבל במקום, ורק למעלה ולמטה וד' רוחות היה עושה, ולכך כשאומר 'אחד' וכוונתו שמקבל על עצמו שלא לעשות אלהים אחרים יכול לכוון לשמים ולארץ ולד' רוחות.

והמהר"ל (נתיבות עולם, נתיב העבודה פרק ח) כתב שהטעם שיש להאריך בתיבת 'אחד' הוא משום שהשם יתברך הוא בלתי תכלית והוא נצחי, וזהו ענין אחד שאין זולתו ומפני שאין זולתו אינו בחלק מן הזמן והוא נצחי, ואינו כמו שאר דברים שהם אחד ואינם הכל רק הם חלקים והחלק הוא קצת בעל תכלית ואין לו האריכות, אבל השם יתברך שהוא הכל ואין זולתו הוא נצחי בלתי בעל תכלית, ולכך צריך שיהיה מאריך ב'אחד', כי אחד זה הוא ארוך בלתי קץ ובלתי

טז. **הרשב"א** סיים בדבריו שמפסוק ראשון ואילך יצא אפילו קורא להגיה ממש כיון שמכאן ואילך אין צריך כוונה כלל, והוסיף שאפשר שאע"פ שמפסוק ראשון ואילך הקריאה היא רק מדרבנן, כוונת קריאה צריך. וכתב הפר"ח (סי' סו ד"ה הדעת הראשונה) שמשמע מדברי הרשב"א שרק קריאת פסוק ראשון של שמע הוא מדאורייתא, וכתב שלכאורה סותר עצמו למה שכתב (לעיל ב. ד"ה ומה שהקשה ר"ת) שפרשה ראשונה כולה מדאורייתא ולא רק פסוק ראשון. עיי"ש. **יז.** **עפ"י** ביאור הלבושי שרד בדבריו. **יח.** **ועיין** עוד מה שהובא בזה בעמוד א (בענין אם אמירת בשכמל"ו מעכבת). **יט.** **מקור** שיטה זו מובא בספר האשכול (מהדו' אלבעק דף ז: ד"ה ותניא) **ובראבי"ה** (כאן אות מו ד"ה תניא), והובאה דעה זו גם במאירי (ד"ה מאחר). **כ.** **הבית** יוסף (סי' סא סוף ד"ה וכתבו תלמידי ה"ר יונה) כתב שאע"פ שהרא"ש עצמו כתב שאין ראיה ממה שרבי היה שם את ידיו על פניו שצריך לרמוז בעיניו ומשום שהיה עושה כן כדי שיוכל לכוין. מכל מקום הביא הטור בשמו שאין בזה משום שלא יקרוץ ולא ירמוז. ומבואר מדברי הבית יוסף שהבין שהשיטות שהביא הטור שיש הנוהגים להטות את הראש כפי המחשבה, הם הם השיטות שהביאו הרא"ש ותלמידי רבינו יונה שצריך לרמוז בעיניו בשעה שממליכו בשמים ובארץ ובד' רוחות, ועל כן הוקשה לו שלכאורה הרא"ש סותר עצמו כי מחד כתב שאין ראיה מדברי רבי שצריך לרמוז בעיניו וכל מה שרבי היה מכסה עיניו הוא כדי שיוכל לכוין, ומאידך טרח הרא"ש ליישב שאין בזה חשש משום לא יקרוץ, ועל זה כתב שהרא"ש רק בא ליישב המנהג שאין בזה חשש אבל לא משום שפסקה להלכה. וכך כתב להדיא בביאור הגר"א (ס"ק טו). אמנם מדברי המאירי מפורש שלא כדבריהם, דהנה המאירי (ד"ה מאחר) הביא שיטה זו שנהגו להטות את הראש ולהניעו לצדדים, והוסיף על זה שאם רצה שלא להצדיד אינו צריך, ומשום שאין הדבר תלוי בהצדדת הראש ובתנועותיו אלא בהרגשת הלב. והביא המאירי ראיה לדבר ממה שאמר רב לר' חייא לא חזינא לרבי דמקבל עליה מלכות שמים, והשיב לו שבשעה שמעביר ידיו על פניו מקבל עליו עול מלכות שמים. ואם נאמר שבשעה שהיה קורא את שמע היה מצדיד את פניו לארבע רוחות, איך לא הרגיש בזאת רב, אלא ודאי אין הצדדת הראש מעכבת. עד כאן ראיית המאירי. ומוכח מדברי המאירי ששיטה זו שהביאה הטור שיש נוהגים להטות את הראש, היא שיטה חדשה ומקורה אינה ממה שהיה רבי שם ידיו על עיניו, ועל שיטה זו כתב הרא"ש שאין בזה חשש משום לא יקרוץ ומשום שהרמיזה היא צורך הכוונה וגורמת אותה ולכך מותר. ואין לזה שייכות לשיטות הסוברות שצריך לרמוז בעיניו. ובאמת שלכאורה הדבר מוכרח מעצמו, שהרי כל ראייתם של הראשונים שצריך לרמוז בעיניו בשעה שממליכו בשמים וארץ וד' רוחות העולם, היא ממה שרבי היה שם את ידיו על עיניו בשעה שקרא קריאת שמע כדי שלא יראו את הרמיזות שהיה עושה. והרי אם היה מטה את ראשו לד' רוחות השמים, מה היה מועיל לו מה שהיה שם את ידיו על עיניו והרי עדיין היו רואים מה שהיה מטה את ראשו. אלא ודאי שיטות אלו שהביאו הרא"ש ורבני צרפת סוברות שצריך דווקא לרמוז בעיניו ועל זה הביאו ראיה ממה שרבי היה שם את ידיו על עיניו כדי שלא יוכלו לראות רמיזות אלו, וראיה זו דחה הרא"ש שמה שהיה רבי שם את ידיו היה זה כדי שיוכל לכוין. והשיטה שהביאה הטור היא שיטה חדשה שצריך להטות את ראשו, ועל שיטה זו כתב המאירי שממעשה דרבי מוכח שלא נהג כן.

תכלית. ומשום כך גם אמרו כל המאריך באחד מאריכין לו ימיו ושנותיו, כי כאשר האדם מאריך ב'אחד' והאריכות מורה שהשם יתברך הוא נצחי, מאריכים לו גם כן ימיו ושנותיו כפי מה שאפשר לבשר ודם, כי מן הנצחיות של השם יתברך והאריכות שלו, הוא נותן גם לאדם אריכות כפי מה שאפשר.

זמן הכוונה באמירת דלי"ת שב'אחד'

ובדל"ת. כתב רש"י (ד"ה ובדל"ת) 'ובדל"ת יאריך עד כשיעור שיעשנו בלבו יחיד בשמים ובארץ ולארבע רוחותיה'.

והנה בשולחן ערוך הרב (סי' סא סק"ו) כתב 'מה שאמרו להאריך בדלי"ת של 'אחד', לא אמרו להאריך ולמשוך בקריאת הדלי"ת, שהרי כל אות שבסוף התיבה ואין נקודה תחתיה היא נחטפת לגמרי, אלא יאריך במחשבתו להמליכו בד' רוחות בקריאת הדלי"ת ואחריה בטרם שיתחיל ברוך שם'[כא].

אמנם מדברי התרומת הדשן נראה שמבאר שלא כדברי השולחן ערוך הרב. דהנה התרומת הדשן (ח"א סי' מ) דן[כב] במה שמבואר בגמרא (לקמן נה:) שנוהגים לומר רבון העולמים בשעה שהכהנים מנגנים במילים 'וישמרך' 'ויחונך' 'שלום', באיזה שלב באמירת התיבה צריך לומר כן. וכתב התרומת הדשן שלא יאמר כן בעוד שהם אומרים את התיבה כיון שאז צריך לשתוק וכמבואר בגמרא (סוטה מ.) שבשעה שהכהנים מברכים אסור לעם לומר שום פסוק אלא רק לשתוק ולכוון בברכתם, אלא יאמר כן מיד לאחר שסיימו את ברכתם. אך הקשה אם כן מה תועיל הבקשה של רבון העולמים, והרי בגמרא מבואר שהאמירה מועילה רק בשעה שהכהנים מברכים. ותירץ שלענין זה לא חשוב עדיין סוף הברכה וקרוי שעדיין הם מברכים. והביא ראיה לזה ממה שאמרו כאן לגבי קריאת שמע שצריך להאריך בדלי"ת וכתב רש"י שבחי"ת לא יאריך כיון שעדיין לא גמר התיבה, וקשה אם כן מה מועיל מה שמאריך בדלי"ת והרי כשהתחיל לומר דלי"ת כבר חשוב שסיים קבלת עול מלכות שמים ומה בצע יש בהארכת הדלי"ת, אלא מוכח שאע"פ שכבר נגמרה התיבה, כל זמן שמאריך בדלי"ת עדיין חשוב כנמצא בשעת קבלת עול מלכות שמים ומועילה כוונתו, והוא הדין לגבי ברכת כהנים, אע"פ שכבר גמרו את התיבה ומאריכים רק בניגון ההברה האחרונה, חשוב עדיין שעת ברכה לענין שמועילה הבקשה של רבון העולמים. **ומבואר** מדברי התרומת הדשן להדיא שאכן הוא מאריך בפועל באמירת הדלי"ת, ודלא כהשולחן ערוך הרב.

אם מאריכים באמירת חי"ת שב'אחד'

ובלבד שלא יחטוף בחי"ת. כתבו הריטב"א (ד"ה ובלבד) ותלמידי רבינו יונה (יג: ד"ה ובלבד) בשם רבני צרפת, מכאן נראה שצריך להאריך מעט בחי"ת, כשיעור שימליכהו בשמים ובארץ ולהודיע שהוא חי ברומו של עולם. וכתבו שכן משמע בגמרא במנחות (כט:) שעושים תג באמצע הגג של החי"ת כדי להודיע שהוא חי ונמצא ברומו של עולם ומושל על הכל, ואם כן נראה שצריך בקריאה להמליכו בחי"ת בשמים ובארץ להודיע שהוא חי ברומו של עולם.

אמנם רש"י (ד"ה ובדל"ת) כתב שלא יאריך אלא בדלי"ת ולא בחי"ת, ומשום שכל זמן שאמר רק 'אח' אין שום משמעות לדבריו ומה יועיל בהארכת אות שאין לה שום משמעות, ורק בדלי"ת שהוא מסיים בזה את המילה, צריך לכוון ולהאריך כשיעור שיעשנו בלבו יחיד בשמים ובארץ ובארבע רוחותיה.

והטור (סי' סא) הביא שיטת רבני צרפת שצריך להאריך בחי"ת כשיעור שיחשוב בלבו שהוא יחיד בשמים ובארץ. **ובדרכי משה** (סק"ה) הביא בשם **הסמ"ק** (סק"ג) שצריך לכוין באל"ף שהוא אחד ובחי"ת שהוא יחיד בשבעה רקיעים שבשמים ובארץ ובדלי"ת לארבע רוחות. וכן פסק **השולחן ערוך** (סי' ס"א ס"ו) 'צריך להאריך בחי"ת של אחד כשיעור כדי שימליך הקדוש ברוך הוא בשמים ובארץ שלזה רומז חטוטרת שבאמצע גג החי"ת, ויאריך בדלי"ת של אחד שיחשוב שהקדוש ברוך הוא יחיד בעולמו ומושל בארבע רוחות העולם'. **והמגן אברהם** (סק"ה) הביא בשם **המגדל עוז** (קריאת שמע פ"ב ה"ט) שכתב 'קיבלתי מרבותי איש מפי איש הגאונים, כי האל"ף כמעט חוטפין בה למיעוט התבוננות בה, ומאריכין בחי"ת שליש ובדלי"ת שני שלישים'. אמנם **הגר"א** (ביאור הגר"א ס"ק טו) פסק כרש"י שצריך לכוין הכל בדלי"ת.

אמנם כבר כתב **הרא"ש** (סי' ג) והביאו הטור (סי' סא) שלא יאריך ב'אל"ף', ומשום שאז זה נשמע כאילו אומר אין חד.

אם מותר להאריך הרבה באמירת 'אחד'

כיון דאמליכתיה למעלה ולמטה ולארבע רוחות השמים תו לא צריכת. כתב **השולחן ערוך** (סי' ס"א ס"ו) 'צריך להאריך בחי"ת של אחד כשיעור כדי שימליך הקדוש ברוך הוא בשמים ובארץ שלזה רומז חטוטרת שבאמצע גג החי"ת, ויאריך בדלי"ת של אחד שיעור שיחשוב שהקדוש ברוך הוא יחיד בעולמו ומושל בארבע רוחות העולם, ולא יאריך יותר מכשיעור זה'. וכתב **הפרי חדש** (ד"ה ולא יאריך) שמה שכתב המחבר ולא יאריך יותר מכשיעור זה, הוא מלשון הגמרא כיון דאמליכתיה למעלה ולמטה ולד' רוחות תו לא צריכת, ומשמע שאם רוצה להאריך יותר אין בזה איסור. וכן הביא ראיה ממה שאמרו לקמן (סא:) על רבי עקיבא שהיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל והיה מקבל עליו עול מלכות שמים והיה מאריך באחד עד שיצאה נשמתו באחד, ומבואר שאם רוצה להאריך יותר אין בזה איסור. וכתב הפרי חדש שיש לדחות קצת ראיה זו[כג].

דין מאריכים בדלי"ת אם הוא מדין הקריאה או מדין הכוונה

שם. **הגרי"ז** (הובא בחידושי רבינו גרי"ז הלוי ענינים על הש"ס סי' א, הוצאת מישור) דן האם מה שצריך להאריך בדלי"ת הוא מדין כוונה בקריאת שמע, או שהוא מדיני הקריאה. וכתב שמדברי הגמרא כאן שאמר ר' ירמיה לרב חייא כיון דאמליכתיה למעלה ולמטה ולארבע רוחות השמים תו לא צריכת, מוכח שהוא מדיני הקריאה, ומשום שאם היה זה רק מדיני הכוונה, מה אמר לו תו לא צריכת, והרי בכוונה אין שיעור ותכלית. אלא מוכרח שהוא מדיני הקריאה ששיעור קריאתה הוא כדי שיוכל לכוון לאמלוכי בשמים ובארץ ובד' רוחות, וזהו שאמר לו תו לא צריכת והיינו שכיון שזהו זמן הכוונה ממילא זהו שיעור קריאתה.

והוכיח כן הגרי"ז גם מדברי **הרמב"ם** (קריאת שמע פ"ב ה"ח-ט) שכתב 'וצריך לדקדק באותיותיה ואם לא דקדק יצא. כיצד מדקדק, יזהר שלא ירפה החזק ולא יחזק הרפה וכו' וצריך לבאר זיי"ן של תזכרו וצריך להאריך בדלי"ת שלא אחד כדי שימליכהו בשמים ובארץ וברבע רוחות'. הרי שהרמב"ם הביא דין זה בכלל דיני דקדוק באותיותיה ולא בתחילת הפרק ששם דיבר מדיני כוונה בקריאת שמע. ומבואר שמה שצריך להאריך בדלי"ת הוא מדיני הקריאה ודקדוק באותיותיה, שצריך לקרוא כשיעור שיוכל להמליכו בשמים ובארץ ובד' רוחות.

אך בעיקר ראייתו של הגרי"ז מדברי הגמרא שהוא מדיני הקריאה ולא מדיני הכוונה ממה שאמר לו תו לא צריכת, כתב **בגבורת יצחק** (ד"ה והנה מפירש"י) שיש לדחות לפי מה שכתב **המהרש"א** (חידושי אגדות ד"ה כיון) שמה שאמרו כאן בגמרא שהיה מאריך טובא, הוא משום שודאי לחכמי אמת ויודעי סוד יש כמה כוונות וסודות בפסוק זה ובהם היה מאריך, ואמר לו כיון דאמליכתיה תו לא צריכת, והיינו שהכוונה שהצריכו כאן היא כוונה כוללת שגם המון העם יכולים לכוון בזה, וכיון שכן אל תכוון הרבה כדי שלא תשהה בכוונתך הרבה זמן ונמצא שלא תתפלל עם הציבור. הרי מבואר מהמהרש"א להיפך מהגרי"ז, ונדון הגמרא הוא בדיני הכוונה הנצרכת.

קריאת שמע בישיבה או בעמידה

עד על לבבך בעמידה. **התוספות** (ד"ה על) ושאר **ראשונים** הביאו מהירושלמי (פ"ב ה"א) שאין הכוונה שאם היה יושב הרי הוא צריך לעמוד כדי לקרוא את שמע, [כי ודאי שביושב יכול לכוין יותר טוב מעומד][כד]. אלא הכוונה שאם היה מהלך הרי הוא צריך לעמוד כדי לקרוא את שמע, כיון שאין דעתו מיושבת עליו ואינו יכול לכוין כל זמן שהוא מהלך.

דין הליכה בזמן קריאת שמע

שם. פירש **רש"י** (ד"ה בעמידה) אפילו לבית הלל דאמרי עוסקין במלאכתן וקורין, מודים הם שצריך לעמוד במקום אחד עד המקרא הזה לפי שעד כאן מצות כוונה. וכתב **בנחלת דוד** (דברי דוד ד"ה עד) שמדברי רש"י נראה שדווקא המ"ד שסבר עד 'על לבבך' הוא יכול להעמיד את דבריו גם בשיטת בית הלל ולומר

כא. **ועיין** במנחת שלמה (ח"ב סי' ד ס"ק יד) כתב שאע"פ שמרש"י ותלמידי רבינו יונה משמע שהכוונה הנצרכת היא ממש בעת ההזכרה, מכל מקום נראה שכיון שאנשים פשוטים כאשר ירצו לדקדק ולכוון ממש בשעת האמירה עלולים מאוד לשבש בכך את התיבה, לכן בתפילה שהיא תחנונים טוב לכוין מקודם שמוציא את המילים מפיו כדרך המתחנן שיודע ומכוין קודם שמוציא מפיו, ובקריאת שמע שזה רק קריאה יכול לכוין גם אחר כך. ועיין עוד באורחות רבינו (ח"א סי' נג ס"ד) שמעיד ששמע מהקהילות יעקב שהוא מכוין בעיקר בגמר אמירת 'אחד', משום שאינו יכול לכוין הכל בעת אומרו 'אחד', אלא די בכך שמתחיל לכוין בעת אומרו 'אחד' ויכול לסיים הכוונה גם לאחר שכבר גמר לומר 'אחד'. והיינו ממש כדברי שולחן ערוך הרב. **כב.** **דבריו** הובאו להלכה במגן אברהם (או"ח סי' קכח ס"ק עג). **כג.** **הפרי** חדש לא פירש את הדחייה. אך אפשר שכוונתו שכל מה שלא יאריך יותר מדאי הוא כדי שלא יתבלבל בכוונתו וזהו בסתם אדם שקורא קריאת שמע בכל יום, אבל רבי עקיבא שידע שהולך למות על קדושת השם, ודאי היה כולו שקוע בכוונות גדולות למען קדושת שמו יתברך ולכך הותר לו להאריך. **כד.** **וכמו** שנפסק להלכה (או"ח סי' קפג ס"ט) שברכת המזון מיושב כיון שיכול לכוין יותר כשהוא יושב. והנה הטור (סי' סג) הביא, כתב רב עמרם מי שרוצה להחמיר לעמוד כשהוא יושב ולקרותה מעומד לא יאות עביד ונקרא עבריינא וצריך לגעור בו שמצותה מיושב. והבית יוסף והב"ח פירשו שדבריו שייכים למחלוקת בית שמאי ובית הלל (לעיל י:) בית שמאי אומרים בערב כל אדם יטה ויקרא ובבוקר יעמוד שנאמר ובשכבך ובקומך ובית הלל אומרים כל אדם קורא כדרכו שנאמר ובלכתך בדרך, אם כן למה נאמר ובשכבך ובקומך בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שבני אדם עומדים. ולכך מי שמחמיר וקורא אותה מעומד הרי זה עובר על דברי בית הלל ונראה שעושה כדברי בית שמאי. אמנם בחידושי הגהות (סק"א) כתב שטעמו של רב עמרם שיושב עדיף מעומד כיון שיכול לכוין יותר טוב, ועל כן אם רוצה להחמיר ולעמוד נקרא עבריין וצריך לגעור בו. וכן הביא הדרכי משה (שם סק"ג) בשם הגהות מיימוני (קריאת שמע פ"ב אות ג) שטוב יותר לקוראו מיושב ממעומד.

שמודים בית הלל שצריך לעמוד עד 'על לבבך', אבל רבי יוחנן שסובר שצריך לעמוד כל הפרשה אינו יכול להעמיד את דבריו כבית הלל, שהרי לשיטתו צריך כוונה בכל הפרשה ומהלך אינו יכול לכוון, ובית הלל דרשו מ'ובלכתך בדרך' שמותר לקרות אפילו מהלך, וא"כ על כרחך שגם פרשה ראשונה מותר לקרותה מהלך, ועל כרחך שלא צריך כוונה בכל הפרשה.

אמנם התוספות (ד"ה על) כתבו שאין מסוגיית הגמרא כאן שום סתירה לדברי בית הלל, ומשום שודאי מדאורייתא הליכה אינה מבטלת את הכוונה, ומותר מדאורייתא לקרות בהליכה אף פסוק ראשון שודאי צריך כוונה ומשום שיכול לכוון גם בדרך הליכתו, ורק רבנן אמרו שלמצוה מן המובחר לא יקרא אדם בעודו מהלך במקום שצריך כוונה לפי שאינו מיושב כל כך ואינו יכול לכוין כשהוא מהלך כמו שמכוין כשהוא עומד, ובזה נחלקו בגמרא אם צריך לעמוד עד 'על לבבך' או עד סיום פרשה ראשונה של קריאת שמע.

ובנחלת דוד (שם) הביא ראיה לדברי התוספות, שהרי לדעת רוב הפוסקים גם תפילה מותרת בדרך הליכתו, ואע"פ שדאי שתפילה צריכה כוונה. ומוכח שמדאורייתא יכול לכוון גם בדרך הילוכו, ולכך בתפילת י"ח שהיא ארוכה ויקשה עליו ביטול הדרך ויתבלבל יותר, התירו לו רבנן לסמוך על הדאורייתא ולהתפלל בדרך, אבל לענין קריאת שמע שהיא קצרה ולא יתבטל כל כך בעמידתו, אסרו רבנן לקרות בדרך הילוכו במקום שצריך כוונה.

דברי הראשונים בישוב הסתירה מתי צריך כוונה

ורבי יוחנן אמר כל הפרשה כולה בעמידה ואזדא ר' יוחנן לטעמיה דאמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן הלכה כר' אחא שאמר משום ר' יהודה.

כתב הרי"ף שמכיון שמדברי הגמרא מבואר שדין עמידה בקריאת שמע תלוי הוא בדין כוונה בקריאת שמע, וכל זמן שצריך כוונה ישנו דין עמידה כדי שיוכל לכוין היטב, נמצא לפי זה שכיון שנפסקה הלכה כרבי מאיר[כה] שצריך כוונה רק בפסוק ראשון, ממילא הדין הוא שגם עמידה אין צריך אלא בפסוק ראשון. וכן מה שאמרו בגמרא ביומא (יט:) אמר רב יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב הקורא את שמע לא ירמוז בעיניו ולא יקרוץ בשפתיו ולא יראה באצבעותיו והעמידה הגמרא שדין זה נאמר על כל פרק ראשון, כתב **בתוספות הרא"ש** (ד"ה ולא) שלא נאמר אלא למ"ד שכל פרק ראשון צריך כוונה, אבל להלכה שרק פסוק ראשון צריך כוונה, גם איסור קריצה ורמיזה אינו אלא בפסוק ראשון. וכן פסק **הרמב"ם** (קריאת שמע פ"ב ה"ג) שהמהלך צריך לעמוד רק בפסוק ראשון והשאר קורא והוא מהלך.

אך הביא הרי"ף שיש מי שפסק הלכה כרבי מאיר שרק פסוק ראשון צריך כוונה, ומכל מקום פסק כרב נתן בר מר עוקבא שעד 'על לבבך' בעמידה. וכן הביא הרא"ש (סי' ג) **שהראב"ד** כתב דעה כזו משמו של **גאון**. וביישוב שיטתם נאמרו שני אופנים **בראשונים**.

א. הנה הרי"ף (טז.) הקשה בדברי רבא שכאן אמר רבא הלכה כרבי מאיר שצריך כוונה רק בפסוק ראשון של קריאת שמע. ואילו בגמרא להלן (טז.) הקשו בגמרא על מה שאמרו במשנה האומנין קורין בראש האילן ובראש הנדבך ומשמע שקריאת שמע אינה צריכה כוונה ובברייתא אמרו שצריך שיהיו בטלין ממלאכתן, ותירץ רבא לא קשיא הא בפרק ראשון הא בפרק שני, ומבואר שבקריאת כל פרק ראשון צריכים להיות בטלים ממלאכתם כדי שיוכלו לכוון, ונמצאו דברי רבא סותרים זה לזה[כו]. ותירץ הרי"ף[כז] שדברי רבא נאמרו רק לשיטת ר' יוחנן שסובר שצריך כוונה בכל פרק ראשון, אבל רבא עצמו אף שסובר שצריך שיהיו בטלים ממלאכתם כל פרק ראשון אינו משום שצריך כוונה בכל פרק ראשון, אלא משום שלא יראה כקוראים את שמע עראי, ולכך צריכים ליבטל ממלאכתם כל פרק ראשון כדי שיהיה קריאתם קבע, אבל באמת אין זה משום שצריך כוונה בכל פרק ראשון. והוסיף הרי"ף שגם מה שמבואר בגמרא ביומא (יט:) אמר רב יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב הקורא את שמע לא ירמוז בעיניו ולא יקרוץ בשפתיו ולא יראה באצבעותיו והעמידה הגמרא שדין זה נאמר על כל פרק ראשון, אין זה מדין כוונה, שאינה נצרכת אלא בפסוק ראשון, אלא כדי שלא תיראה קריאתו קריאת עראי.

ולפי זה כתב הרא"ש[כח] בשם הראב"ד שגם מה שצריך עמידה הוא כדי שלא יחשב כקריאת עראי[כט]. ומה שדי בעמידה רק עד 'על לבבך' ואין צריך עמידה בכל פרק ראשון, הוא משום שבפסוק עצמו נאמר 'ובלכתך בדרך', הרי שיכול לקרוא מפסוק זה ואילך במהלך ואינו צריך לעמוד[ל], ורק עד כאן צריך שלא תהיה קריאתו עראי[לא].

ב. הרשב"א (ד"ה ור' יוחנן) תירץ בשם ה"ר **יצחק** ב"ר יהודה **בן גיאת** ז"ל בהלכותיו, שיש חילוק בין סתם אדם שיושב או עומד או מוטה שדעתו מיושבת עליו לבין מהלך שאין דעתו מיושבת עליו, ובין עוסק וטרוד במלאכתו. שמי שעוסק במלאכה מכיון שהוא טרוד במלאכתו, אם לא נצריכו להפסיק ממלאכתו לפחות בפרק ראשון לא תהיה דעתו מיושבת עליו, ומשום כך הצריכוהו להפסיק עבודתו עד שיקרא כל פרק ראשון. וכן רמיזה וקריצה הוא כעסק מלאכה ועל כן אסור כל פרק ראשון. מאידך מי שהוא יושב או עומד ואינו עוסק בכלום ודעתו מיושבת עליו ואימת המצוה עליו, דיו לכוין פסוק ראשון ותו לא. ומי שהוא מהלך בדרך יש לו דין אמצעי, כי מחד אינו עוסק במלאכה ומאידך אין דעתו מספיק מיושבת עליו כיון שהוא מהלך בדרך, ועל כן אמרו שהוא צריך לעמוד ולריישב דעתו עד 'על לבבך' וכדברי רב נתן בר מר עוקבא.

הטעם שרבי קרא רק פסוק ראשון של קריאת שמע

ת"ר שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד זו ק"ש של ר' יהודה הנשיא א"ל רב לר' חייא לא חזינא ליה לרבי דמקבל עליה מלכות שמים אמר ליה בר פחתי בשעה שמעביר ידיו על פניו מקבל עליו עול מלכות שמים.

כתבו **הרא"ה** (ד"ה פי') **והריטב"א** (ד"ה ת"ר) שהטעם שרבי היה קורא רק פסוק ראשון ולא כל קריאת שמע, כי כיון שהיה עוסק בתורה כל היום והיתה תורתו אומנותו, לא היה רוצה להתבטל כדי לקרות את כולה מכיון שהוא יוצא בפסוק ראשון.

והקשו הראשונים, והרי במשנה בשבת (ט:) אמרו מפסיקין לקריאת שמע, ובגמרא (שם יא.) מבואר שמפסיקין לקריאת שמע אפילו אם עומדים באמצע הלימוד[לב].

ותירץ הריטב"א (ד"ה אמר ליה) שכל מה שאמרו מפסיקין לקריאת שמע, היינו דווקא לפסוק ראשון שהוא מדאורייתא, ונמצא שאכן מה שהיה רבי מפסיק לפסוק ראשון של שמע, הוא מדין המשנה מפסיקין לקריאת שמע[לג].

והרא"ש (סוף סי' ג, ובתוספות הרא"ש ד"ה בשעה) תירץ שכל מה שמבואר בגמרא בשבת שאפילו מי שתורתו אומנותו מפסיק לקריאת שמע, היינו דווקא באדם שלומד לבדו, אבל מי שלומד תורה ברבים אינו מפסיק אלא רק לפסוק ראשון[לד].

ובמשכנות יעקב (או"ח סי' פב ד"ה איתא) הקשה על הרא"ש שהרי דברי הגמרא בשבת נאמרו על חברים שהיו עוסקין בתורה מפסיקין לקריאת שמע ואין מפסיקין לתפילה, ומשמע שדין זה שמפסיקין לקריאת שמע הוא אפילו

כה. כי רב אמר הלכה כר"מ, וקימ"ל כרבא שהוא בתרא. תוספות (ד"ה אמר) ועוד ראשונים. **כו. אמנם** עיין בתוספות (טז. ד"ה הא) שכתבו שאכן להלכה שאין צריך כוונה רק בפסוק ראשון, גם אין הפועלים צריכים להפסיק ממלאכתם רק בפסוק ראשון. **כז. והובא** גם בקצרה ברא"ש (סי' ג). **כח. הוספה** זו נמצאת רק ברא"ש (שם) ולא ברי"ף. **כט. בביאור** הגר"א (סי' סג ס"ג) ובנחלת דוד (דברי דוד ד"ה ולא) הקשו שהרי הגמרא אמרה ואזדא ר' יוחנן לטעמיה, ומבואר שהדבר תלוי בכוונה, ולדברי הראב"ד שעמידה אינו שייך לדין כוונה אלא לזה שאינו יכול לקרוא עראי מה שייך לומר ואזדא לטעמיה, אלא משמע מדברי הגמרא שדין עמידה שייך לדין כוונה. ובדמשק אליעזר (על הגר"א שם) תירץ דבאמת היה מן הדין שכיון שנאמר 'ובלכתך בדרך' לא יהיה איסור הליכה אלא עד 'על לבבך' ולא בכל הפרשה, ורק משום שר' יוחנן לשיטתו שסובר שצריך כוונה בכל הפרשה אם כן ממילא אי אפשר להתיר לו ללכת אף לאחר 'על לבבך' ומשום שאנן סהדי שבהליכה אינו יכול לכוין, ואם כן אם היה מותר ללכת אחר 'על לבבך' היה מוכח שאין צריך כוונה בכל הפרשה, ורק משום שר' יוחנן לשיטתו שסובר שצריך כוונה בכל הפרשה, לכך אסור בהליכה כל הפרשה כולה. **ל. ומה** שר' יוחנן הצריך עמידה בכל הפרשה ראשונה אע"ג שבפרשה עצמה נאמר 'ובלכתך בדרך'. תירץ הצל"ח (ד"ה אמר) שכיון שבגמרא מבואר שטעמו של רבי יוחנן שהצריך עמידה הוא משום כוונה, משום כך יש לומר שודאי ישנם בני אדם שדעתן מיושבת וההילוך אינו מבלבל את מחשבתם וכוונתם, ודווקא באלו אמר הפסוק 'ובלכתך בדרך', אבל מכיון שרוב בני האדם ההילוך כן מבלבל את כוונתם, משום כך אסרו חכמים את ההילוך בכל אדם משום לא פלוג. אבל להלכה שמה שצריך עמידה הוא כדי שלא יחשב כקריאת עראי, הרי מטעם עראי אין חילוק בין האנשים וכל בני אדם שוים בזה, וכיון שהתיר הכתוב בפירוש 'ובלכתך בדרך', למדו מזה שרק עד פסוק זה צריך שתהיה הקריאה קבע ומכאן ואילך יכולה הקריאה להיות עראי. **לא. כתב** המאירי (ד"ה ומכאן) בדברי הראב"ד וזה לשונו 'ולדעת גדולי המפרשים פסוק ראשון הוא צריך בכולם, ומשם עד על לבבך אף על פי שאינו צריך לכוונת הלב מכל מקום צריך הוא לעמידה ולביטול מלאכה, ומעל לבבך עד סוף הפרשה הראשונה אינו צריך אלא לביטול מלאכה אבל ביטול מלאכה מ"מ צריך, ושאר פרשיות לדברי הכל אינו צריך לאחת מכל אלו'. וגם בביאור הגר"א (סי' סג בסוף סעיף ג) רמז לזה שכתב 'וג' חילוקים בדבר', והיינו שלענין דין כוונה די בפסוק ראשון, ולענין דין מהלך עד 'על לבבך' ולענין דין מלאכה ורמיזה הוא בכל הפרשה. ובצל"ח (ד"ה אמר) ובנחלת דוד (שם) תמהו בזה מסברא, מכיון שהתורה התירה הילוך מפסוק זה ואילך, מדוע אסרו במלאכה כל פרשה ראשונה, והרי אם בדין הילוך שאיסורו הוא מדין קריאת עראי נאסר רק עד 'על לבבך', מדוע עשיית מלאכה וקריצה ורמיזה שאיסורם גם הוא מדין קריאת עראי נאסרו בכל פרשה ראשונה. והצל"ח כתב שההליכה שמפורש היתר בפסוק לא היה יכולת ביד חכמים לאסרו, משא"כ רמיזה בעינים וקריצה בשפתיים ועשיית מלאכה אסרו חכמים בכל הפרשה. ואולי יש ליישב עוד לפי מה שכתב בספר הבתים (שערי קריאת שמע שער ג סוף סעיף ז) 'שלא נקרא עראי אלא מי שעוסק בדברים אחרים בשעת הקריאה', ולפי זה יש לחלק שהעוסק במלאכה או קורץ ורומז הוא ממש עוסק בדברים אחרים ובזה אם לא יפסיק כל פרק ראשון הוי קריאת עראי, אבל המהלך בדרך שאינו עוסק בדבר אחר, די בכך שיעמוד עד 'על לבבך' כדי שיצא מכלל קריאת עראי. **לב. בתלמידי** רבינו יונה (טז. ד"ה ועוד) הביאו מהירושלמי (פ"א ה"ג) שהקשו מדוע לא היה מפסיק מן הלימוד לצורך קריאת שמע כולה, וכמו שמפסיק מתלמוד תורה לצורך קיום כל המצוות, כגון שופר ולולב. ותירצו בירושלמי זה שינון וזה שינון ואין מבטל שינון מפני שינון. וביארו כוונת תירוץ הירושלמי שמצוות שיש בהם מעשה אינם נידחים מפני תלמוד תורה, אבל מצות קריאת שמע שכל קיומה היא באמירה בעלמא, היא נדחית מפני הלימוד שעוסק בה. **לג. מדברי** הריטב"א מבואר שרבי סבר שרק קריאת פסוק ראשון מן התורה, ולכך לא היה מפסיק אלא לפסוק ראשון. והנה הפני יהושע (ד"ה ת"ר) כתב שאין להוכיח ממעשה דרבי יהודה הנשיא שרק פסוק ראשון של שמע הוא מן התורה ולא כל פרשה ראשונה, כי אפילו אם נאמר שכל פרשה ראשונה מן התורה, לא היה צריך רבי להפסיק מתלמודו בשביל כך, וכמו שכתב הרא"ש שמי שלומד תורה ברבים אינו צריך להפסיק אלא בפסוק ראשון לבד כדי לקבל עליו עול מלכות שמים. ונמצא לפי זה שאכן מדברי הריטב"א שלא הוצרך לזה שהיה עסוק בתלמוד תורה דרבים, מוכח שסובר שרק קריאת פסוק ראשון של שמע דאורייתא ועל כן לא הפסיק יותר מזה. **לד. הבית** יוסף (סי' ע ד"ה תנן) דן מדוע לא הביא הטור (שם) שמפסיקין מתלמוד תורה לצורך קריאת שמע, וכתב שכנראה סמך על מה שכתב בסי'

במקום תלמוד תורה של רבים. עוד הקשה דהנה בגמרא בשבת שם הקשו, והתניא כשם שאין מפסיקין לתפילה כך אין מפסיקין לקריאת שמע, ותירצה הגמרא כי תניא ההיא בעיבור שנה. ומדוע לא תירצה הגמרא ששם מדובר בתלמוד תורה דרבים ועל כן אין מפסיקין לקריאת שמע[לה].

ותירץ באבן האזל (קריאת שמע פ"ב הי"ג אות ו ד"ה עתה) דהנה לכאורה יש להבין מה אמר לו רב לר' חייא לא חזינא לרבי דמקבל עליו עול מלכות שמים, ומדוע לא הקשה לו על כל התלמידים, ולא מסתבר לומר שרבי למד עם התלמידים והם הפסיקו וקראו קריאת שמע. אלא בהכרח צריך לומר שהתלמידים לא למדו כולם ביחד לפני רבי, אלא למד בתחילה עם חבורה אחת ולאחר מכן עם חבורה שניה, ולכן התלמידים קראו קריאת שמע והתפללו בזמנו, זה קודם הלימוד וזה אחר הלימוד, ורק על רבי שלמד עם תלמידיו כל הזמן היה קשה לרב מתי קרא רבי קריאת שמע. ולפי זה מיושבים דברי הרא"ש, ומשום שזה ודאי שלגבי חברים שעוסקים בתורה, כיון שכולם שוים לא עדיפים רבים מיחיד וכשם שיחיד מפסיק לקריאת שמע כך גם רבים מפסיקים לקריאת שמע, וכל מה שכתב הרא"ש במקום תלמוד תורה דרבים אין מפסיקים לקריאת שמע, הוא רק בכגון מעשה דרבי שבשביל קריאתו של רבי היו צריכים כל התלמידים לבטל אף הם מתלמודם, שהרי התלמידים לא היו צריכים לקרוא קריאת שמע עם רבי שהרי הם יכולים להתפלל ולקרוא קריאת שמע בלא לבטל תורה, זה קודם לימודו וזה אחר לימודו, ונמצא שכשיפסיק רבי לקרוא יבטל את הרבים מתלמודם, ורק בכגון מקרה זה כתב הרא"ש שאין מבטלים תלמוד תורה דרבים בשביל קריאת שמע דיחיד, אבל ודאי שמבטלים תלמוד תורה דרבים בשביל קריאת שמע דרבים.

איך היה קורא קריאת שמע בלא תפילין

לא חזינא ליה לרבי דמקבל עליה מלכות שמים. פירש רש"י (ד"ה לא) 'שהיה שונה לתלמידיו מקודם זמן קריאת שמע[לו] וכשהגיע הזמן לא ראיתיו מפסיק'. **ובשואל ומשיב** (מהדו"ת ח"ג סי' עג) כתב שעל כרחך לא היה רבי לבוש תפילין, שהרי קודם זמן קריאת שמע אינו יכול להניח תפילין, ואם היה מניח באמצע הרי היה רב רואה שמניח תפילין כדי לקרות קריאת שמע, אלא ודאי היה קורא קריאת שמע בלא תפילין. והביא מזה ראיה שמה שאמרו בגמרא (לקמן יד:) כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו, היינו דווקא כשעושה כן במזיד, אבל אם עושה כן בגלל שהוא מוכרח אינו בכלל איסור זה. אמנם **במנחת יצחק** (ח"ג סי' קז סקק"ד) דחה ראיה זו שהרי כל מה שהקורא קריאת שמע בלא תפילין הוה כמעיד עדות שקר הוא משום שאומר 'וקשרתם' והרי אינו לבוש תפילין, אבל רבי הרי לא היה קורא רק פסוק ראשון של שמע, ועל כן לא הוי עדות שקר[לז].

ביאור טעמו של מ"ד אינו חוזר וגומרה

חוזר וגומרה או אינו חוזר וגומרה. הקשה **בתוספות הרא"ש** (ד"ה בשעה) מה טעמו של מ"ד אינו חוזר וגומרה, והרי גם אם אנו אומרים שעיקר קריאת שמע הוא פסוק ראשון ורק בפסוק זה צריך כוונה, מכל מקום ודאי שתקנת חז"ל היתה לקרוא את כולה, ואם כן מדוע רבי לא היה חוזר וגומרה. ותירץ שמדובר באופן שכבר עבר זמן קריאת שמע, דהיינו לאחר ג' שעות מתחילת היום, ולכך לא היה חושש לגומרה. ולפי זה כתב הרא"ש שמה שהיה חוזר וקורא קריאת שמע למ"ד חוזר וגומרה לא היה זה מדין קריאת שמע, שהרי כבר עבר זמנה, אלא היה כקורא בתורה[לח]. **ורבינו חננאל** (הובא באור זרוע הלכות קריאת שמע סי' לה ובהגהות אשר"י סי' ג ד"ה שמע) כתב שהיה חוזר וגומר רק פרשת 'ויאמר', כדי להזכיר יציאת מצרים.

קריאת שמע בברכותיה לאחר שכבר קיים מצות קריאת שמע

אמנם הרא"ה (ד"ה פי') ועוד ראשונים[לט] פירשו שכשהיה חוזר וגומרה היה עושה כן עם ברכותיה, כי אם היה זה שלא בברכותיה אין בזה שום חידוש כיון שמחויב לקוראה, אלא ודאי היה חוזר ואומרה בברכותיה[מ]. ומזה הוכיחו שאע"ג שיצא אדם ידי חובת קריאת שמע דאורייתא, מכל מקום יכול לקרוא לאחר מכן קריאת שמע בברכותיה, ואז הוי קריאת שמע עצמה וברכותיה שניהם מדרבנן[מא]. ולכך מי שאומר פסוק ראשון של קריאת שמע לפני התפילה באמירת 'לעולם יהא אדם וכו' ומייחדים את שמך פעמיים באהבה ואומרים שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' ויוצא בפסוק זה ידי חובת קריאת שמע, עדיין יכול לקרוא לאחר מכן קריאת שמע עם ברכותיה, ויוצא בזה ידי חובת אמירת ק"ש בברכותיה.

אך כתבו שאפשר שדווקא רבינו הקדוש שהיה תורתו אומנותו ולא היה יכול לקרוא קריאת שמע כתיקונה עשה כן, אבל לדידן עדיף לקרוא קריאת שמע

ק"ו שכל מי שאין תורתו אומנותו כרשב"י וחבריו מפסיק בין לקריאת שמע ובין לתפילה. אך כתב הבית יוסף שמכל מקום היה לו לטור להביא דברי אביו הרא"ש שמי שמלמד תורה לרבים אינו מפסיק רק לפסוק ראשון של קריאת שמע. וכתב הבית יוסף שאפשר שהטור סבר שכל מה שמי שמלמד תורה לרבים אינו מפסיק הוא דווקא כשהוא במקום שאם יפסיק לקרות את שמע יתבטלו ולא יוכלו ללמוד לאחר מכן, והביא ראיה לזה מדברי תלמידי רבינו יונה (ה: ד"ה על) שהביאו דברי רש"י (שם ד"ה סמוך) שפירש דברי אבא בנימין שהיה מקפיד כל ימיו שלא לעסוק בתורה קודם שהיה קורא קריאת שמע ומתפלל, וכתב שכל מה שרש"י אסר ללמוד קודם קריאת שמע היינו דווקא כשהוא לומד לעצמו, מפני שיכול להתפלל תחילה ולאחר מכן לחזור ללימודו, אבל במי שמלמד לאחרים ודאי מותר ללמוד קודם קריאת שמע, כיון שהשעה עוברת וזכות הרבים דבר גדול הוא ואם לא ילמדו עכשיו יתבטלו ולא יוכלו ללמוד אח"כ. והביאו תלמידי רבינו יונה ראיה לזה ממה שמצינו כאן אצל רבי הקדוש שהיה מלמד לתלמידיו וכשהיה מגיע זמן קריאת שמע היה מעביר ידיו על עיניו וקורא. ולפי זה כתב הבית יוסף שכיון שכל הטעם שמי שמלמד תורה לרבים אינו מפסיק הוא רק במקום שאם יפסיק יתבטלו ולא יוכלו ללמוד לאחר מכן, לפיכך בימינו שאינו מצוי שיתבטלו מללמוד כשיפסיקו לקריאת שמע, לכן השמיט הטור דין זה.ובירחון 'מוריה' (שנה י גליון ג-ד) הביא רבי בצלאל ז'ולטי זצ"ל ראיה לדברי הבית יוסף מלשון הרמב"ם (תלמוד תורה פ"ג ה"ד) 'היה לפניו עשיית מצוה ות"ת, אם אפשר למצוה להעשות ע"י אחרים לא יפסיק תלמודו, ואם לאו יעשה המצוה ויחזור לתלמודו'. וצ"ע מהו לשון הרמב"ם 'ויחזור לתלמודו' והרי פשיטא שבכל שעה ושעה הוא חייב במצוות תלמוד תורה. אלא מוכח כהבית יוסף שכל מה שמפסיק מת"ת לצורך עשיית מצוה היינו דווקא באופן שיכול לאחר מכן לחזור לתלמודו, אבל אם עי"ז שיפסיק מתלמודו לצורך עשיית המצוה יתבטל ולא יוכל ללמוד לאחר מכן, באופן זה אין מפסיקים מתלמוד תורה לעשיית מצוה אפילו כשהיא מצוה עוברת. ולפי זה פסק במה שדן שם בבית הכנסת שיש שם שיעור קצר בין מנחה למעריב, האם מחויבים להפסיק כדי להשלים מנין עשרה. וכתב שכיון שאם יפסיקו בזמן מצוצמם זה לא יוכלו ללמוד לאחר מכן, אינם מחויבים להפסיק, עיי"ש. והנה בפתחי תשובה (או"ח סי' קכד) הביא משו"ת דברי דוד (סי' מא) שכתב כשעוסק בתורה אין להפסיק ממשנתו לענות ב"ה וב"ש ואמן, וכתב שכנראה מיירי בת"ת דרבים וכשיטת הרא"ש וע"כ אינו מחויב לענות אמן. והביא שם מספר שערים מצויינים בהלכה (על קיצור שו"ע סי' כ) שהעיד שכשלמד בבית המדרש בעיר קאשוי והיינו שמה יותר ממאה בחורים, ובבית המדרש היו מתפללים מנין אחר מנין עד קרוב לחצות ובכל חצי שעה היינו צריכים לעמוד לקדושה וברכו, ואמר לנו הראב"ד המופלא בהוראה הגה"צ ר' חנוך העניך פאק ז"ל שאין אנו מחויבים לענות אמן ולא לומר קדושה וברכו. עכ"ד. **לה. ובמעדני** יום טוב (אות ק) תירץ קושיא זו שהלשון 'אין מפסיקין' משמע שאין מפסיקין לגמרי ואפילו לא לפסוק ראשון של קריאת שמע, והרי לפסוק ראשון של קריאת שמע אף רבי היה מפסיק ואפילו במקום תלמוד תורה דרבים, ולכך הוצרכה הגמרא לתרץ באופן אחר. **לו. בביאור** הלכה (סי' קו ד"ה ואם) הביא מדברי רש"י אלו ראיה שלאחר שהגיע זמן קריאת שמע, אסור לו להתחיל ללמוד אפילו עם הרבה תלמידים שיש בזה משום ביטול תורה דרבים, אלא חייב לקרותה מקודם. ורק אם כבר התחיל ללמוד ברבים קודם שהגיע זמן קריאת שמע, אינו צריך להפסיק. אמנם לכאורה אין מדברי רש"י ראיה, כי כוונת רש"י רק לומר מהיכן ידע רב שרבי לא קרא קריאת שמע לפני הלימוד, על כן כתב משום שהתחיל לשנות לתלמידיו קודם זמן קריאת שמע. **לז. והביא** שם שבזה יתיישב מה שהקשה בספר מטה משה (סי' מו) שישנה קבלה מר"י החסיד אדם היוצא מביתו שחרית קודם שיתפלל יש לו לומר פסוק שמע ישראל, [עיין בזה באריכות להלן], ואילו היעב"ץ כתב שיאמר כל פרשה ראשונה. וכתב ליישב שר"י החסיד מיירי כשאינו מניח תפילין בביתו ולכך אינו יכול לקרוא כל הפרשה כי אז יהיה מעיד עדות שקר בעצמו כשיאמר 'וקשרתם' והוא אינו לבוש בגדים, אבל היעב"ץ מיירי כשמניח תפילין בביתו ועל כן יכול ועדיף שיאמר כל פרשה ראשונה. **לח. הנה** הרשב"א (יג. ד"ה היה) הביא ראיה ששהה כדי לגמור את כולה יצא ידי חובתו, ממה שאמר רבי שמעון ברבי שרבי היה קורא פסוק ראשון ולאחר מכן חוזר וגומרה. והרי היה הרבה זמן ביניהם, אלא מוכח ששהה כדי לגמור את כולה יצא. וכתב הפרי יצחק (סי' א ד"ה אולם) שלדברי התוספות הרא"ש אין שום ראיה כי לא היה זה מדין קריאת שמע אלא כקורא בתורה. ואם כן מדברי הרשב"א מוכח שהיה חוזר וגומרה בתוך הזמן. **לט. ריטב"א** (ד"ה או) ומאירי (ד"ה אמר). **מ. הנה** בשו"ע (סי' ס ס"ג) פסק 'קרא קריאת שמע בלא ברכות יצא ידי חובת קריאת שמע וחוזר וקורא הברכות בלא קריאת שמע. ונראה לי שטוב לחזור ולקרות קריאת שמע עם הברכות'. וכתב הפרי מגדים (משבצות זהב סק"א) שהמחבר חשש לדעת רב האי גאון שסובר שברכות מעכבות, ולכך אע"פ שכבר יצא ידי קריאת שמע, מכל מקום ידי מצוה כתיקונה לא יצא, ולכך כשאומר את הברכות צריך לחזור ולומר קריאת שמע. אמנם בביאור הגר"א (שם סק"ו) כתב טעם אחר בדברי השו"ע והוא כדי שיעמוד בתפילה מתוך דברי תורה וכמבואר בירושלמי (ברכות פ"א ה"ה). וכתב הביאור הלכה (ד"ה וכ"ז) שיש נפק"מ בין ביאור הגר"א לדברי הפמ"ג, באם אינו יכול לקרות אלא לאחר ג' שעות אם צריך לחזור ולקרוא קריאת שמע, שלדעת הפמ"ג אינו צריך לחזור ולקרוא קריאת שמע כיון שכבר עבר זמנה, אבל לביאור הגר"א שחוזר וקורא קריאת שמע כדי שיעמוד בתפילה מתוך דברי תורה אם כן הוא הדין אפילו לאחר שעבר זמן קריאת שמע. ולכאורה מדברי הרא"ה כאן מוכח כהגר"א, שהרי המקור לדין זה שאחר שכבר יצא ידי חובת קריאת שמע דאורייתא חוזר ואומרה עם ברכותיה הוא מדברי הרא"ה כאן, ובדברי הרא"ה עצמו לכאורה מוכח שסבר שדין זה הוא אפילו בקורא קריאת שמע שלא בזמנה, שהרי הרא"ה בסוף דבריו כתב שממה שמוכח כאן בגמרא שיכול לקרוא קריאת שמע בברכותיה אע"ג שגם קריאת שמע היא רק דרבנן, על זה סמכו מה שקוראים קריאת שמע בערבית בברכותיה קודם צאת הכוכבים ואע"ג שאינו מקיים קריאת שמע דאורייתא בשעה שמברך את הברכות. ואם נאמר שכל דברי הרא"ה שיכול לחזור ולקרוא קריאת שמע בברכותיה גם אם חיוב קריאת שמע שלו רק מדרבנן נאמרו רק אם קורא קריאת שמע דרבנן בזמנה, איך הוכיח מזה לקריאת שמע של ערבית שקוראה שלא בזמנה, אלא ודאי סובר הרא"ה שגם כאן מיירי שקורא קריאת שמע לאחר זמנה [וכדברי התוספות הרא"ש שכתב בפירוש שבמעשה דרבי יהודה הנשיא מדובר באופן שכבר עבר זמן קריאת שמע, דהיינו לאחר ג' שעות מתחילת היום]. ומוכח כהגר"א שחוזר וקורא קריאת שמע אפילו לאחר שעבר זמן קריאת שמע. **מא. בפרי** יצחק (סי' א ד"ה והנה הב"י) דקדק מלשון הרא"ה שכל מה שיכול לומר לאחר מכן קריאת שמע בברכותיה הוא דווקא אם קרא רק פסוק ראשון של שמע, שיצא רק ידי חובת קריאת שמע דאורייתא ולא יצא עדיין ידי חובת קריאת שמע דרבנן, ולכך יכול לומר אח"כ קריאת שמע דרבנן עם ברכות דרבנן, אבל אם כבר קרא קריאת שמע כולה ויצא גם ידי חובת קריאת שמע דרבנן, שוב אינו יכול לומר אח"כ את הברכות. אך הביא שבבית יוסף מבואר שלא כדבריו, שהרי הבית יוסף (סי' מו ד"ה ומ"ש כלאיתא) הביא דברי הרא"ה וכתב לאחר מכן (ד"ה ועכשיו) שנראה מהירושלמי שהיה מנהגם בציבור לקרוא קריאת שמע בזמנה ואחר כך חוזרים וקוראים אותה עם ברכותיה ואע"פ שבתחילה קראוה כולה. הרי להדיא שאפילו אם כבר קראה כולה יכול לאחר מכן לחזור ולקוראה בברכותיה.

דאורייתא בברכותיה, ועל כן ראוי לומר רק ׳ומייחדים את שמך פעמיים באהבה ואומרים ה׳ אלהינו ה׳ אחד׳ ולא להזכיר את כל הפסוק הראשון, כדי שיצא ידי חובת קריאת שמע דאורייתא רק ביחד עם אמירת ברכות קריאת שמע.

והנה הטור (סי׳ מו) הביא דין זה שצריך אדם לומר קודם תפילת שחרית ׳לפיכך אנחנו חייבים׳, אשרינו שאנו משכימין ומעריבין ערב ובוקר ואומרים פעמיים בכל יום שמע ישראל ה׳ אלהינו ה׳ אחד׳. ולאחר מכן הוסיף ׳ורבינו יהודה החסיד היה רגיל לומר אחריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, והיה מכוין לצאת בו ידי חובת קריאת שמע משום שפעמים כשעושין קרובץ מתעכבים מקריאת שמע עד אחר זמנה, ואמר שהיה יוצא בזה כדאיתא בברכות שמע ישראל ה׳ אלהינו ה׳ אחד זו היא קריאת שמע של רבי יהודה הנשיא׳. וביאר **הבית יוסף** שכשאינו אומר אלא שמע ישראל לבד נראה שהוא סיפור דברים שאומרים ישראל כשמיחדים אבל כשאומר בשכמל״ו נראה שהוא מכוין עכשיו לצאת ידי חובת קריאת שמע, ועל זה הביא רבי יהודה החסיד ראיה שיוצא בזה ידי חובה ממעשה דרבי יהודה הנשיא שהיה קורא פסוק ראשון של קריאת שמע בזמן שהיה שונה לתלמידים.

והנה דין זה הובא להלכה **ברמ״א** (סי׳ מו ס״ט) שטוב לומר קודם תפילת שחרית באמירת ׳לעולם יהא אדם וכו׳ גם פסוק שמע ישראל וברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, כי לפעמים שוהים עם קריאת שמע לקרוא שלא בזמנה ויוצא בזה. **והט״ז** (סק״ט) הביא **מהמהרש״ל** (סו״ת סי׳ סד) שכתב שהוא אומר תמיד כל פרשה ראשונה של קריאת שמע. אמנם **הב״ח** (ד״ה ותמיהא) **והמגן אברהם** (ס״ק טז) כתבו שרבי יהודה החסיד לא עשה כן אלא כשהיה ירא שמא הציבור יתעכבו ולא יספיק לומר קריאת שמע בברכותיה בזמנה, אך אם יודע שהציבור יאמרו קריאת שמע בזמנה לא יקרא קודם לכן, אלא מוטב שיצא ידי חובת קריאת שמע עם הציבור ובברכותיה[מב], והיינו כמסקנת הרא״ה שכל ההיתר של רבי יהודה הנשיא לקרוא קריאת שמע בלא ברכותיה היה רק משום תלמוד תורה של רבים, ורבי יהודה החסיד רק למד מזה שגם במקום שהוא מסופק שמא יאחר מלקרוא קריאת שמע בזמנה יכול לקוראה בלא ברכותיה, אבל ודאי שאם יודע שהציבור יקראו קריאת שמע בזמנה, יקרא עמם קריאת שמע בברכותיה[מג].

מאידך האריך **בפרי יצחק** (תפילה סי׳ א) להוכיח שכל מה שהיה רבי יהודה החסיד רגיל לומר פסוק ראשון של קריאת שמע ולאחריו בשכמל״ו כדי לצאת ידי חובת קריאת שמע מדאורייתא, הוא דווקא במקום שהיה לו לרבי יהודה החסיד ספק האם יספיקו הציבור לומר קריאת שמע בזמנה, שאז היה קורא קריאת שמע מדאורייתא בזמנה ולספק קריאת שמע דרבנן לא היה חושש, אך אם היה יודע שודאי הציבור לא יספיקו לקרוא קריאת שמע בזמנה, בודאי לא היה די בכך שיקרא רק פסוק ראשון של קריאת שמע דאורייתא, אלא היה צריך לקרוא כל קריאת שמע כדי לצאת גם ידי חובת קריאת שמע מדרבנן בזמנה, ורק כשהיה לו ספק אם יספיקו הציבור לקרוא קריאת שמע בזמנה, לא היה מספק קורא בזמנה אלא קריאת שמע דאורייתא, ומשום שכשהציבור אינם מתעכבים וקוראים קריאת שמע בזמנה ודאי שעדיף שלא יקרא מתחילה קריאת שמע כולה בלא ברכותיה, כדי שיכול לקרוא קריאת שמע בברכותיה בזמנה עם הציבור.

ברכות קריאת שמע בלא אמירת קריאת שמע

בשלמא לדידי דאמינא אינו חוזר וגומרה היינו דמהדר רבי אשמעתא דאית בה יציאת מצרים. במשכנות יעקב (או״ח סי׳ פ) הקשה הרי כבר נתבאר **מהראשונים** [הובא לעיל] שטעמו של בר קפרא שלא היה חוזר וגומרה משום שכבר עבר זמן קריאת שמע, וקשה אם כן מדוע לא היה מברך לאחר הלימוד את ברכת ׳אמת ויציב׳ שיש בה ענין הזכרת יציאת מצרים, בשלמא קריאת שמע עצמה לא אמר, כיון שקיבל כבר עול מלכות שמים בזמנה באמירת עיקר קריאת שמע וכעת שעבר זמנה שוב אינו מחוייב לגומרה, אבל ברכת ׳אמת ויציב׳ שהיא מדאורייתא ויש בה ענין הזכרת יציאת מצרים, מדוע לא אמרה לאחר מכן לבדה בלא קריאת שמע, והרי זמנה מדאורייתא כל היום.

והוכיח מזה במשכנות יעקב שלא נתקנו ברכות קריאת שמע אלא רק למי שקורא את כל קריאת שמע, וכיון שרבי אמר רק את הפסוק הראשון ולא קרא את כל קריאת שמע, אינו יכול לברך ברכות קריאת שמע. ורק למ״ד חוזר וגומרה, מכיון שקורא לאחר מכן את כל קריאת שמע יכול גם לומר ברכותיה, ועל זה מקשה הגמרא אם כן מדוע הוצרך עכשיו להזכיר יציאת מצרים כיון שיזכירה בברכותיה.

זמן הזכרת יציאת מצרים כל היום

אלא לדידך דאמרת חוזר וגומרה למה ליה לאהדורי כדי להזכיר יציאת מצרים בזמנה. כתבו **הרא״ה** (ד״ה ובגמרא מספקא) **והריטב״א** (ד״ה אלו) שאע״ג שדין הזכרת יציאת מצרים מדאורייתא הוא כל היום כולו, מכל מקום מכיון שקבעוה בקריאת שמע, העדיף גם רבי להזכירה בזמן אמירת קריאת שמע[מד].

וכן האריך להוכיח **השאגת אריה** (סי׳ י) שזמן הזכרת יציאת מצרים הוא כל היום כולו, ואינו דומה לקריאת שמע שזמנה רק עד ג׳ שעות, משום שבקריאת שמע נאמר ׳ובשכבך ובקומך׳ ולאחר ג׳ שעות כבר עבר זמן קימה, וכמבואר בגמרא לעיל (ט:), אבל הזכרת יציאת מצרים תלויה בדין יום שהרי נאמר ׳כל ימי חייך׳, וכיון שעד צאת הכוכבים נקרא יום, לכן זמנה כל היום כולו. וכתב השאגת אריה שגם מדברי הגמרא עצמה מוכח שזמן הזכרת יציאת מצרים כל היום, כי אם נאמר שזמנה רק עד ג׳ שעות, מה הקשה לו אלא לדידך דאמרת חוזר וגומרה למה ליה לאהדורי, והרי ודאי צריך להזכיר יציאת מצרים בזמן הלימוד כדי לקיים מצות הזכרת יציאת מצרים שזמנה רק עד ג׳ שעות, אלא מוכח שזמנה של הזכרת יציאת מצרים כל היום כולו, ועל כן הקשה לו מדוע הקפיד רבי להזכיר בזמן לימודו ענין יציאת מצרים, ועל זה תירץ לו כדי להזכיר יציאת מצרים בזמנה, היינו בזמן אמירת קריאת שמע, וכמו שפירש **רש״י** ׳בזמנה - בזמן ק״ש׳[מה].

קריאת שמע מתנמנם

אמר שמע ישראל ה׳ אלהינו ה׳ אחד ונאנס בשינה יצא. בביאור דברי הגמרא נאמרו כמה אופנים **בראשונים**:

א. הרא״ש (סי׳ ג) **ותלמידי רבינו יונה** (יג: ד״ה אמר) כתבו שודאי מדובר באופן שקרא את כולה, אלא היה מנומנם ולא היה יכול לכוין אלא רק בפסוק ראשון. וכתבו שזהו גם מה שאמר רב נחמן בפסוקא קמא צערן טפי לא צערן, ולכאורה הוא קשה וכי אמר להם שלא יצערו אותו כדי לקרות את כל קריאת שמע, והרי ודאי שישנו חיוב לכל הפחות מדרבנן לקרות את כל הג׳ פרשיות של קריאת שמע, וכי רב נחמן לא הקפיד בזה. אלא ודאי היה קורא רב נחמן את כל פרשיות קריאת שמע, ורק אמר להם שבפסוק ראשון יצערו אותו כדי שיוכל לכוון, אבל יותר מזה אל תצערוני אם אקרא אפילו בלא כוונה[מו]. וכתב **הכסף משנה** (קריאת שמע פ״ב ה״ג) שכן משמע מלשון **רש״י** (ד״ה בפסוקא) שכתב ׳אם ראיתני מנמנם צערני עד שאנער יפה בפסוק ראשון׳. ומשמע שאין חילוק בין פסוק ראשון לשאר פסוקים, אלא שפסוק ראשון היה קורא בניעור יפה והשאר היה קורא מתנמנם.

פטור אונס בקריאת שמע

ב. המאירי (ד״ה אמר), **הרמב״ן** (מלחמות ה׳ ראש השנה כח: ד״ה ועוד) **והרשב״ץ** (ד״ה אמר) פירשו שאכן הוא לא קרא אלא רק את הפסוק הראשון של שמע, ואע״פ כן אם נאנס יצא, משום שכבר קיים עיקר דין קריאת שמע מדאורייתא. וגם רב נחמן אמר להם שיצערו אותו משנתו רק לפסוק ראשון שהוא עיקר קריאת שמע, אבל שאר פרשיות במקום אונס אינו חייב כיון שהוא רק מדרבנן.

אלא שלא נתבאר בדבריהם, מדוע בשאר קריאת שמע שהחיוב הוא רק מדרבנן אינו חייב לקוראו כשנאנס. **ובספר הבתים** (קריאת שמע שער ג סעיף ז) הביא שיטה זו שאין מעירים אותו למצות קריאת שמע אלא רק בפסוק ראשון, ואפילו אם לא יקרא כלל את שאר הפרשיות. והוסיף על זה ׳ויראה לי מפני שהוא

מב. **אמנם** הבית יוסף (סי׳ מו ד״ה ועכשיו) כתב שטוב למהר ולהקדים קריאת שמע דאורייתא כל מה שאפשר. והביא ראיה לזה מהירושלמי (פ״א ה״ה). ועיין בב״ח (ד״ה וכתב עוד) מה שהשיב על דבריו ודחה את הראיה מהירושלמי. מג. **בביאור** הגר״א (סס ס״ק יט) כתב על דברי הרמ״א שטוב לומר בשחרית שמע ישראל ובשכמל״ו כי לפעמים שוהים עם קריאת שמע לקרוא שלא בזמנה ויוצא בזה. ׳ולי נראה שאין נכון בזה לצאת בלא ברכות, וגם מחמת זה לא יסמוך גאולה לתפילה׳. ובפרי יצחק (סוף סי׳ א ד״ה סוב) נסתפק האם כוונת הגר״א לדברי המגן אברהם שאם יודע שהציבור לא יעברו את זמן קריאת שמע, מוטב שיצא ידי חובת קריאת שמע עם הציבור ועם ברכותיה, או שכוונתו לומר שאפילו אם יודע שהציבור יעברו זמן קריאת שמע, גם כן אין זה נכון שיאמר קריאת שמע בלא ברכותיה אלא צריך להתפלל ביחידות ולקוראה עם ברכותיה בזמנה. ועיי״ש בפרי יצחק שהאריך להוכיח שאם יודע בודאי שלא יספיק לקרוא קריאת שמע בזמנה בברכותיה, עדיף שיתפלל ביחידות ויקרא קריאת שמע עם ברכותיה. מד. **ועיין** במשכנות יעקב (סי׳ פ) שהביא מה שנחלקו הראשונים (הובא בילקוט ביאורים לעיל ט:) אם ברכות קריאת שמע צריך לאומרם רק בזמן תפילה או שזמנם כל היום. וכתב שמדברי הגמרא כאן מוכח שיכול לאומרם כל היום, כי אם נאמר שיכול לאומרם רק בזמן תפילה, מה הקשתה הגמרא מדוע רבי הזכיר בלימודו ענין יציאת מצרים, הרי יש לומר שעשה כן כיון שחשש שמא ימשך בלימודו ויעבור זמן תפילה ושוב לא יוכל לומר ברכותיה. אלא מוכח שאף כשעבר זמן תפילה היה גומרה בברכותיה, ועל כן קשה מדוע הזכיר בלימודו ענין יציאת מצרים. ועיי״ש עוד מה שהוכיח מהסוגיא במחלוקת הראשונים. מה. **אמנם** עיין באור שמח (קריאת שמע פ״א ה״ג) שחלק על השאגת אריה, וכתב שמה שכתב רש״י שצריך להזכיר יציאת מצרים בזמן קריאת שמע הוא משום שמצות זכירת יציאת מצרים אינה מצוה בפני עצמה, אלא היא חלק ממצות קריאת שמע. מו. **אלא** שלפי זה קצת קשה לשון הגמרא ׳ונאנס בשינה׳ שמשמע שהיה ישן ולא קרא עוד. ולזה הוסיף בתלמידי רבינו יונה שבספרי ספרד המדויקים ובגירסת רב האי גאון ז״ל אין גורסים ׳ונאנס בשינה׳ אלא ׳ונאנס׳, ורק הגמרא מפרשת שהאונס היה בענין שינה, דהיינו שאנס אותו השינה והיה מתנמנם ולא היה יכול לכוין בהמשך קריאת שמע כמו בפסוק הראשון. ועיין בספר הנר שהביא בשם רב האי גאון שני פירושים: ׳יש שפירש שהוא אם יהיה זה האונס אונס שינה, כל שכן אונס אחר שאם נאנס יצא. ויש אומר כי זה האונס אינו אונס שינה, לכך יצא, אבל אם נאנס בשינה חוזר לאחר שינתו וגומרה ודווקא עד שלא עלה עמוד השחר׳. הרי שלפי הפירוש השני אין גורסים ׳ונאנס בשינה׳ וכמו שהביא תלמידי רבינו יונה בשם רב האי גאון, ואף כתב שבנאנס בשינה לא יצא כיון שצריך לחזור ולקוראה כשיקום משנתו ואף זה כפירוש הרא״ש ותלמידי רבינו יונה, אך בעצם דברי הגמרא מדוע כשנאנס יצא, משמע מדבריו שלא פירש כרבינו יונה, אלא כוונתו לפירוש אחר, וצ״ע כוונתו.

אנוס לא הצריכו להעירו אלא בפסוק ראשון שהוא עיקר קריאת שמע׳. וכעין זה כתב הרשב״ץ ׳דמשום אונס שינה אני פוטר עצמי מהשאר משום שהוא מדרבנן׳. ומבואר מדבריהם שכיון שעיקר דין קריאת שמע מדאורייתא הוא רק בפסוק ראשון ושאר הפרשיות הוא רק תקנה דרבנן, לא חייבו רבנן מי שהוא אנוס[מז].

ובאבי עזרי (קריאת שמע פ״א ה״א ד״ה ונראה) ביאר שודאי עיקר ענין קריאת שמע הוא בפסוק ראשון שבו מקבל האדם על עצמו עול מלכות שמים, אלא שצריך שיאמר על מה הוא מקבל עול מלכות שמים, ועל כן צריך שיאמר פרשה ראשונה שיש בה אהבתו ותלמודו, ופרשה שניה שיש בה ציווי על כל המצוות, ופרשה שלישית שגם יש בה ציווי זכירת כל המצוות וזכרון יציאת מצרים, ועל כן לא די שיאמר פסוק ראשון שיש בו קבלת עול מלכות שמים וצריך לקרוא כל ג׳ הפרשיות כדי שנדע על מה הוא מקבל מלכותו, אלא שכל זה אם הוא אינו אנוס, אבל אם הוא אנוס אין מצערים אותו, מאחר שרק מחמת אונסו אינו אומר כן, שפיר שייך קבלת מלכות שמים רק בפסוק ראשון, משא״כ אם אינו אומר במזיד רק פסוק ראשון, אינו יוצא ידי קריאת שמע שאף קבלת עול מלכות שמים אין כאן מאחר שאינו אומר על מה הוא מקבל מלכות שמים. ועיי״ש שביאר בזה את הדעה בגמרא שרבי היה חוזר וגומרה, וקשה הרי היה זה לאחר שכבר עבר זמן קריאת שמע ומה מועיל מה שחזר וקוראה[מח]. אך להנ״ל ניחא כי ודאי עיקר קריאת שמע בפסוק ראשון, אלא שצריך לקרוא שאר פרשיות כדי שנדע על מה הוא מקבל מלכות שמים, ולזה מועיל מה שקוראה לאחר מכן ואפילו שזה לאחר זמן קריאת שמע.

זכירת יציאת מצרים של לילה

ג. הרא״ה (ד״ה אמר) פירש אף הוא כפירוש **הראשונים** שלא קרא אלא פסוק ראשון, אלא שהוקשה לו איך אפשר לומר שאם קרא רק פסוק ראשון ונאנס ׳יצא׳, והרי עדיין לא יצא ידי חובת זכירת יציאת מצרים שחיובה מדאורייתא[מט]. ולפיכך כתב הרא״ה שמדובר דווקא בדין קריאת שמע של ערבית שחיוב זכירתה הוא רק מדרבנן, אבל בקריאת שמע של שחרית ודאי שלא די בפסוק ראשון ומשום שעדיין לא יצא ידי חובת מצות זכירת יציאת מצרים שחיובה מדאורייתא, אבל זכירת יציאת מצרים של לילה היא רק דרבנן[נ] ולכך אם קרא פסוק ראשון של קריאת שמע יצא ידי חובת מצות קריאת שמע דאורייתא. וזהו מה שאמר רב נחמן בפסוקא קמא צערן ומשום שהיא מצוה דאורייתא, טפי לא תצערן כיון שהוא רק דרבנן. אך הקשה הרא״ה מדוע לא אמר להם רב נחמן שלא יניחו לו לישן עד שיתפלל תפילת ערבית, ואע״ג שעיקר תפילת ערבית היא מדרבנן, מכל מקום חשובה היא יותר מקריאת שמע דרבנן[נא]. ותירץ שכיון שתפילת ערבית רשות[נב] הותר לו לישן.

קריאת שמע שעל המיטה

ד. שיטת רבינו חננאל (הובאה בפסקי ריא״ז פ״ב אות ה ובשלטי גיבורים ז: אות א) שודאי מדובר כשכבר קרא קריאת שמע וברכותיה עם הציבור בבית הכנסת, אלא שהציבור היו קוראים אותה קודם צאת הכוכבים והיו יוצאים ידי חובת קריאת שמע בזמנה בקריאת שמע שעל המיטה, ועל אותה הקריאה נאמר שאם נאנס בשינה אין מקיצים אותו אלא לפסוק ראשון שהוא עיקר חיוב קריאת שמע כדי לקוראה בזמנה, אבל לקריאת שאר הפרשה אין מקיצים אותו כיון שכבר קרא קריאת שמע וברכותיה קודם צאת הכוכבים.

ה. בפירוש ריבב״ן (ד״ה אמר) **ובנמוקי יוסף** (ד״ה לענין) פירשו שמדובר במי שהיה קורא קריאת שמע על מיטתו בלילה ונאנס בשינה, שאין מקיצים אותו ומשום שבקריאת שמע שעל מיטתו די בפסוק ראשון. ופשטות כוונתם שמדובר רק על קריאת שמע שעל המיטה שנתקנה כנגד המזיקים. **ובספר האשכול** הביא פירוש זה בשם יש מפרשים וכתב שטעות היא, שהרי קריאת שמע על מיטתו רשות היא ולא שייך לומר בה נאנס בשינה יצא. **ורבינו מנוח** (קריאת שמע פ״ב ה״ג) הוסיף גם הוא והקשה איך אמר רב נחמן שיצערו ויעירו אותו משנתו כדי לקרוא קריאת שמע שעל המיטה, והרי אמרו בגמרא לעיל (ה.) שתלמיד חכם פטור מזה כיון שתורתו משמרתו[נג]. **ובפסקי הרי״ד** (ד״ה ת״ר) הביא פירוש זה בשם **בעל הלכות גדולות** וכתב על זה ׳ואינו נראה לי, דהא אפילו בקריאת שמע דשחרית לא היה אומר טפי׳.

ו. הגר״א (אמרי נועם ד״ה נפסוקא) פירש שרב נחמן היה חולה מאוד, ומעיקר הדין היה פטור ממצות קריאת שמע, וציוה שאע״פ כן יצערוהו כדי שיקרא לכל הפחות פסוק ראשון בכוונה.

ביאור דעת הרמב״ם

כתב הרמב״ם (קריאת שמע פ״ב ה״ג) ׳היה ישן מצערין אותו ומעירין אותו עד שיקרא פסוק ראשון, מכאן ואילך אם אנסתו שינה אין מצערין אותו׳. ובביאור דעת הרמב״ם נתחבטו המפרשים. **הכסף משנה** כתב שדעת הרמב״ם כשיטת **הרא״ש** דפשיטא הוא שצריך לקרוא את כולה אלא שלא חייבוהו להקיץ ולקרוא בכוונה רק בפסוק ראשון ובשאר הפרשה יוצא גם אם קוראה כשהוא מתנמנם. והביא הכסף משנה ראיה לזה ממה שפסק הרמב״ם בהלכה י״ב ׳קראה מתנמנם והוא מי שאינו לא ער ולא נרדם בשינה יצא ובלבד שיהא ער בפסוק ראשון׳, הרי להדיא שהצריך שיקרא את כולה גם כשהוא מתנמנם, ורק בפסוק ראשון צריך שיהיה ער, ונמצאו דברי הרמב״ם בשתי ההלכות משלימות זו את זו, שזה ודאי שצריך לקרוא את כולה, אלא שלא חייבוהו להיות ער רק בפסוק ראשון כדי שיקראנה בכוונה, ובשאר הפרשה יוצא גם אם קוראה כשהוא מתנמנם. והסכים עמו הלחם משנה בביאור דעת הרמב״ם.

ובאבן האזל (קריאת שמע פ״ב הי״ג אות ו ד״ה אמנם) תמה על דברי הכסף משנה, לדבריו מדוע חילק הרמב״ם דין זה לשתי הלכות ובשני מקומות, היה לו לכתוב כל דין זה בהלכה אחת שקריאת שמע של פסוק ראשון צריך שיהיה כשהוא ער כדי שיוכל לכוון, ושאר הפרשה מועילה קריאתה אפילו כשהוא מתנמנם, וממה שחילקם הרמב״ם לשתי הלכות משמע שאכן שני דינים הם ושתי הלכות הן.

ולפיכך כתב באבן האזל שמה שכתב הרמב״ם בהלכה ג׳ ׳היה ישן מצערין אותו ומעירין אותו עד שיקרא פסוק ראשון, מכאן ואילך אם אנסתו שינה אין מצערין אותו׳, כוונתו שכשאנסתו שינה אין מעירין אותו ואינו קורא כלל, ועל כן גם לא כתב הרמב״ם בהלכה זו ׳יצא׳ אלא רק כתב ׳אין מצערין אותו׳ והיינו שאין צריכים לצערו ולהקיצו משנתו כדי לקרוא את כל הפרשה, אבל ודאי שמדובר שלא קראה ולפיכך לא כתב ׳יצא׳, כי בודאי אם יתעורר לפתע מעצמו יהיה חייב לקרוא קריאת שמע כתיקונה. ובהלכה י״ב הביא דין חדש ׳קראה מתנמנם והוא מי שאינו לא ער ולא נרדם בשינה יצא ובלבד שיהא ער בפסוק ראשון׳, וכאן הדגיש הרמב״ם ׳יצא׳ והיינו שקראה מתנמנם יצא לגמרי ואינו חייב לקרוא בשנית גם אם יתעורר לאחר מכן.

והוסיף באבן האזל שהרמב״ם הוציא דבריו מסוגיית הגמרא עצמה, דהנה בדברי הגמרא משמע שדברי ר׳ אילא משמיה דרב אמר שמע ישראל ונאנס בשינה יצא, ודברי רב נחמן שאמר בפסוקא קמא צערן טפי לא תצערן, הם דין אחד ושיטה אחת. אמנם הרמב״ם סבר שהם שני שיטות החלוקות בדעותיהם, ר׳ אילא משמיה דרב אמר שכשנאנס בשינה ׳יצא׳, והיינו שמכיון שקרא פסוק ראשון ונאנס שוב אינו חייב עוד בקריאת שאר קריאת שמע ואפילו לאחר שיתעורר משנתו אינו חייב לקרוא את שאר הפרשה. ורב נחמן שאמר בפסוקא קמא תצערן טפי לא תצערן, חולק על דין זה וסובר שכל ההיתר שלו לאחר קריאת פסוק ראשון של שמע, הוא רק שאם נרדם אין צריך להעיר אותו משנתו, כי אם עדיין לא קרא אף פסוק ראשון של שמע צריך להעירו משנתו, אבל ודאי שבקריאת פסוק ראשון של שמע ׳לא יצא׳ ואם יקיץ משנתו יהיה חייב לקרוא את כל הפרשה, ובזה חלוק הוא על דברי ר׳ אילא משמיה דרב שסובר שלאחר שקרא פסוק ראשון ונאנס ׳יצא׳ ושוב אינו חייב בקריאת שאר הפרשה ואפילו נתעורר. וביאור פלוגתתם, שר׳ אילא סובר שרק פסוק ראשון של שמע הוא דאורייתא ועל כן אם קרא מה שמחויב מדאורייתא ונאנס שוב לא חייבוהו רבנן עוד לקרוא, אבל רב נחמן סבר שגם שאר קריאת שמע הוא דאורייתא אלא שעיקר קריאת שמע הוא רק פסוק ראשון אבל כל הפרשה היא דאורייתא, ועל כן אף שיש חילוק בגדר קריאתה שלפסוק ראשון שהוא עיקר קריאת שמע צריך לצער מי שלא קראה ושאר הפרשה אין צריך לצערו, מכל מקום ודאי שאם נתעורר לאחר מכן חייב לקרוא את כל הפרשה כיון שהוא דאורייתא.

והשתא נמצא שהרמב״ם בהלכה ג׳ פסק כדברי רב נחמן שאחר שקרא פסוק ראשון שוב לא יצערו אותו אבל לא יצא ידי חובתו[נד], ודלא כדברי ר׳ אילא משמיה דרב שאם קרא פסוק ראשון ונאנס בשינה יצא ואינו צריך עוד

מז. ומתורץ בזה מה שהקשו הרא״ש ותלמידי רבינו יונה איך אפשר לומר ׳יצא׳ והרי מדרבנן עדיין צריך לקרוא את כל הג׳ פרשיות. אך לדבריהם ניחא כי אכן במי שהוא אנוס לא חייבוהו רבנן לקרות יותר מפסוק ראשון שהוא עיקר קריאת שמע דאורייתא. **מח. עיין** לעיל מהרא״ה ועוד ראשונים שהיה קוראה בברכותיה. **מט. ועיין** בלשון המאירי שכתב ׳ויצא בפסוק זה מצות עשה שבה אף על פי שלא קרא יותר, ומכל מקום לא יצא ידי מצות חכמים מקריאת הפרשיות ומקריאת הברכות, ומכל מקום אם קראם אח״כ או קודם לכן יצא ידי מצות חכמים בדיעבד׳. ונראה מדבריו שהעמיד אפילו בקריאת שמע של שחרית, ומה שהקשה הרא״ה איך ׳יצא׳ והרי עדיין צריך הוא להזכיר יציאת מצרים שהיא מצוה דאורייתא, על זה פירש ש׳יצא׳ היינו לענין זה שאם לאחר מכן או קודם לכן קרא פרשיות קריאת שמע יצא. **נ. כן** היא דעת הרא״ה בכמה מקומות (כאן, לעיל ה. ד״ה פי׳ ועכשיו), ושבלי הלקט (סי׳ ריח) שחיוב הזכרת יציאת מצרים בלילה הוא רק דרבנן. אמנם דעת רוב הראשונים (רמב״ם קריאת שמע פ״א ה״ג, אשכול, רשב״ץ) שחיוב הזכרת יציאת מצרים דאורייתא בין ביום ובין בלילה. ועיין באריכות בזה בשאגת אריה (סי׳ ח). **נא. שהרי** החמירו בה יותר מקריאת שמע לענין עמידה וכיוון רגלים ואיסור הפסקה (יוסף אומץ סי׳ תקנג). **נב. כמבואר** לקמן (כז:). **נג. צ״ע** אם אי אפשר לפרש כוונתם של הריבב״ן והנמוקי יוסף כפירוש הר״ח, ואם כן לא יקשה עליהם כל הנהו קושיות. **נד. ועיי״ש** באבן האזל שכתב שלפי זה נמצא שהרמב״ם סובר שכל ג׳ פרשיות של קריאת שמע מדאורייתא.

לקרוא את כל הפרשה. ומה שכתב בהלכה י"ב היא הלכה חדשה שאין לה שייכות לסוגייתנו ובה חידש הרמב"ם שקריאת פרשיות שמע כשהוא מתנמנם יוצא בה ידי חובתו חוץ מפסוק ראשון שצריך כוונה ובה צריך להיות ער.

מהו פרקדן

פרקדן. מצינו כמה שיטות **בראשונים** בביאור מהו אפרקדן, רש"י[נה] ותוספות[נו] ועוד **ראשונים**[נז] פירשו ששוכב על גבו ופניו למעלה. אבל **הערוך** (ערך פרקד) **ורבנו חננאל**[נח] (ד"ה אמר רב יוסף) כתבו שיש מפרשים שהוא ישן על פניו וגבו למעלה. ואסרו כן שמא יבוא להתחמם. והרמב"ם[נט] (קריאת שמע פ"ב ה"ג) ועוד ראשונים[ס] פירשו שהוא בין אם שוכב על גבו ופניו למעלה, ובין אם שוכב על פניו וגבו למעלה[סא].

טעם האיסור לשכב אפרקדן

שם. מצינו כמה ביאורים בטעם האיסור לשכב פרקדן:

א. שעל ידי זה אברו מתחמם ויכול לבוא לידי קרי. ונאמרו בזה כמה ביאורים מדוע הוא בא לידי חימום, **רש"י** (נדה יד. ד"ה אפרקיד) פירש משום שמניח ידיו על אברו ועל ידי זה מתחמם[סב], וכעין זה כתב **הרשב"ם** (הובא בתוספות נדה יד. ד"ה [...]ן) שבגדיו נופלים על אמתו ועל ידי זה מתחמם, **ובגליון תוספות** (שם) כתבו שעל ידי ששוכב מתחמם השדרה ומחמת זה יתקשה האבר[סג], **ובתוספות רבי יהודה החסיד** (כאן ד"ה פרקדן) כתב בשם הרשב"ץ שטעמם של הדעות שאוסרות לשכב גם כשפניו מוטת לארץ, משום שגופו מכביד על אמתו ובא לידי חימום.

ב. שמא יתקשה אברו בתוך שנתו ויהיה נראה לרבים ויבוא לידי גנאי[סד]. והקשו **התוספות** (נדה יד. ד"ה לייט) שלפי טעם זה לכאורה אם הוא בבית סגור או אפל יהיה מותר[סה], והרי משמע שבכל אופן אסור[סו]. ותירצו **האחרונים**[סז] שלא פלוג רבנן ואסרו בכל אופן אף אם הוא יחידי או בבית אפל.

ג. שעל ידי זה בא לידי הרהור[סח].

ד. **בלחם חמודות** (פ"ב סי' ד אות יד) כתב לפי הדעות שאסור לשכב גם כשפניו מוטות לארץ, שהטעם הוא משום שמתגנה שנראה ששוכב כדרך שמשמש מטתו.

האם מותר לשכב פרקדן כשאינו ישן

רבי יהושע בן לוי לייט אמאן דגני אפרקיד. כתב רש"י 'מיגנא - לישן'[סט].

ולכאורה משמע מזה שהאיסור הוא בשינה דווקא, וכתב **הערוך לנר** (נדה יד. ד"ה הא מגנא) שגם הטעמים שכתבו רש"י ותוספות, שמא יתקשה האבר בתוך שנתו ויתגנה, או משום שידיו או בגדיו מונחות על אברו ומתחמם, אינם שייכים אלא בשינה ולא בשכיבה לבד[ע], וכן נראה גם מלשון **הרמב"ם** (איסורי ביאה פכ"א הי"ט) **והשלחן ערוך** (אהע"ז סי' כג ס"ג) שכתבו 'אסור לאדם לישן על ערפו ופניו למעלה' ומשמע שהאיסור הוא דווקא בשינה.

והקשה הערוך לנר (שם), אם כן מה הגמרא מקשה לרב יוסף שאמר פרקדן לא יקרא קריאת שמע שמשמע רק לא יקרא אבל לשכב מותר והרי ריב"ל לייט למי שישן פרקדן, והרי רב יוסף ודאי אמר את דינו במי שאינו ישן ורוצה לקרוא קריאת שמע, ואם כן יש לומר שאכן ודאי רב יוסף מודה שאסור לישן פרקדן אלא שרב יוסף בא לחדש שאף שמותר לשכב פרקדן בעודו ער, מכל מקום אסור לקרוא קריאת שמע באופן זה.

והוכיח מזה החזון **איש**[עא] שהאיסור לשכב פרקדן נאמר אף בשכיבה לבד[עב] ללא שינה, ואף שהטעמים לאיסור אינם שייכים כשהוא ער, מכל מקום אסרו שמא ירדם[עג]. וכן משמע מלשון **תוספות** רבי יהודה החסיד (ד"ה פרקדן) שכתב 'שמא ישן ויתקשה', ומשמע שאסור אף ללא שינה משום שחוששים שמא ישן, וכן משמע **בקיצור פסקי הרא"ש** (ברכות פ"ב אות ד) שכתב 'ועל גבו אסור לשכב' וכו' הרי שלא נקט שינה דווקא.

ויש שדחו[עד] ראיה זו שאם כוונת רב יוסף לאסור אפילו כשהוא ער היה לו לומר לא יקרא קריאת שמע פרקדן, ומזה שאמר פרקדן לא יקרא קריאת שמע משמע שהוא דיבר בישן. ועוד יש שדחו[עה] שודאי השכיבה שקודם השינה לדעת כולם היא אסורה כיון שקרוב לודאי שאם שוכב אז פרקדן גם בשינה ישכב כך, ועל זה דיבר רב יוסף שהרי מסתבר שמה שאמר פרקדן לא יקרא קריאת שמע מדובר שהולך לישן[עו], ולכן הגמרא מקשה עליו מרבי יהושע בן לוי, אבל כששוכב ואין דעתו לישן יש לומר שמותר, ואין גוזרים בזה שמא ירדם כיון שאין בדעתו לישן כלל, ודווקא אם הולך לישן שינת עראי גוזרים שמא ישן שינת קבע[עז].

ויש שכתבו לחלק בין שכיבה שיכולה להביא לידי שינה לבין שכיבה שאינה מביאתו לידי שינה[עח]. והביאו ראיה לזה מדברי הרמב"ם (שו"ת פאר הדור סי' קמג) באגרת לרבי **שמואל** בן הר"י **אבן תיבון**, שתיאר את סדר יומו, ובתוך דבריו כתב שכאשר הוא חוזר מבית המלך ומגיע לעירו באים בפניו כל בני אדם וכו' ואני שוכב אפרקדן מרוב עייפות ואני בתחלית החולשה וכו', ולכאורה כיצד עשה כן והרי הוא פסק (קריאת שמע פ"ב ה"ג) שאסור לשכב אפרקדן בין על גבו ובין על פניו, אלא ודאי שמשום שהיה מדבר אז עם האנשים לא חשש שירדם ומותר באופן זה. אך יש[עט] שדחו ראיה זו שיתכן שהיה מוטה קצת על צידו, או שהיה הרמב"ם חולה וחלוש, או שהיה למנוחה לזמן מועט.

חילוק בין שוכב על צידו לגמרי למוטה על צידו

אמרי מיגנא כי מצלי שפיר דמי מקרא אע"ג דמצלי נמי אסור. כתב הרמב"ם (קריאת שמע פ"ב ה"ג) 'ואסור לקרות קריאת שמע והוא מוטל ופניו טוחות בקרקע או מושלך על גבו ופניו למעלה. אבל קורא הוא והוא שוכב על

נה. כאן (ד"ה פרקדן) ובנדה (יד. ד"ה אפרקיד) ובשבת (לג. ד"ה לאורכן). אמנם בסנהדרין (מה.) מבואר שאם הנסקל נפל על לבו אחד מן העדים הופכו על מתניו, ופירש שם רש"י (ד"ה הופכו) משום שכשהוא מושכב פרקדן הוא מגונה ביותר [וצריך לברור לו מיתה יפה], ומשמע לכאורה שפרקדן הוא כששוכב על פניו, ולא כפי שכתב בהנ"ל. ועיין בשבות יעקב (או"ח סי' ה) מה שיישב את דברי רש"י שלא יסתרו זה לזה. ובספר הקובץ על הרמב"ם (קריאת שמע פ"ב ה"ב ד"ה ואסור) יישב שדעת רש"י היא כהרמב"ם שאפרקדן הוא בין אם שוכב על גבו ובין אם שוכב על פניו, ודווקא לגבי קריאת שמע סובר רש"י שהאיסור הוא רק כששוכב על גבו ופניו למעלה משום שזהו דרך גאוה ושררות. והביא שם עוד שהפני משה יישב שיש חילוק בין אפרקיד לפרקדן. **נו. נדה** (יד. ד"ה אפרקיד) ובפסחים (קח. ד"ה פרקדן) ובבבא בתרא (עד. ד"ה וגנו), עיין שם שהביאו ראיה לפירוש זה מסוגיית הגמרא בבבא בתרא (עד.). **נז. רב** האי גאון (הובא בערוך ערך פרקד, ובספר האשכול ח"א הל' מנחה וערבית סי' כו עמוד ס), ורבינו חננאל כאן בשם רבותינו הגאונים, רשב"ם (ב"ב עד. ד"ה אפרקיד, ופסחים קח. ד"ה פרקדן) והתוספות רי"ד (שם) ורבינו ירוחם (נתיב ג ח"ב) והאור זרוע (ח"א קריאת שמע סי' לו). וכן פירש בתלמידי רבינו יונה (יג: ד"ה פרקדן) וכתב שהוא מלשון פורי הקדקד, כלומר שהוא שוכב על קדקדו. או שהוא מלשון פורי הקדן ומפרשים קדן מלשון 'קדל' דהיינו שהוא שוכב על ערפו, מלשון 'עורף' (בראשית מט ח) ובתרגום 'קדל'. וכן מבואר בספר היראה לרבינו יונה שכתב 'ואל יישן פרקדן פן ישים ידו על הערוה'. **נח. וכן** פירש בספר הנר (ד"ה רבנו"ל) בשם רבינו ברוך. ודעה זו הובאה גם בתוספות (נדה יד. ד"ה אפרקיד) ובאור זרוע (שם) ובספר האשכול (שם) בשם רבותיו, ובתלמידי רבינו יונה (שם). **נט. בהגהות** מיימוניות (קריאת שמע פ"ב אות ד) ביאר שהרמב"ם פסק ככל הפירושים לחומרא. והנה בהלכות אסורי ביאה (פכ"א הי"ט) כתב הרמב"ם 'אסור לאדם לישן על ערפו ופניו למעלה' הרי שנקט לגבי איסור שכיבה שהוא רק באופן ששוכב על ערפו ופניו למעלה, ולא כפי שנקט את שני האופנים בהלכות קריאת שמע. וכבר עמד בזה האפי זוטרי (אהע"ז סי' כג סק"ז). וכן תמה בהגהות הגר"א (אהע"ז סי' כג סק"י) על השו"ע שגם כן סתר דבריו, ששם כתב שאסור לאדם לישן על ערפו ופניו למעלה, ואילו בהל' קריאת שמע (או"ח סי' סג ס"א) כתב שאסור בין אם פניו טוחות בקרקע ובין אם מושלך על גבו ופניו למעלה. וכתבו שאין לומר שקריאת שמע חמור יותר, שאם כן מה הקשתה הגמרא על רב יוסף שאמר פרקדן לא יקרא קריאת שמע, שמשמע רק לא יקרא אבל לשכב יכול והרי ריב"ל לייט למי ששוכב פרקדן, והיתה הגמרא יכולה לתרץ שריב"ל אסר לשכב דווקא בפניו למעלה ואילו רב יוסף בא לחדש שבקריאת שמע אסור אף בשוכב על פניו, וממה שלא תירצה כן הגמרא מוכח שאין מקום לחלק בין הדינים, וכל פרקדן שאסור בקריאת שמע אסור גם בסתם שכיבה. **ס. רשב"א** ורא"ה (ד"ה פרקדן), ריטב"א (ד"ה אמר), רשב"ץ (ד"ה אסור) ור"ן (פסחים קח. ד"ה פרקדן). **סא. וראה** בחתם סופר (ד"ה פרקדן) שהוכיח כדברי הרמב"ם. **סב. באגרות** משה (אהע"ז ח"א סי' סח ד"ה ועיין ברש"י) ביאר לדעת רש"י שאין האיסור משום חשש הוצאת זרע לבטלה [כיון שהוא חשש רחוק], אלא האיסור הוא עצם הנחת ידו על אברו משום לא תנאף ביד, כמבואר בגמרא בנדה (יג:). **סג. ובתוספות** הרא"ש (ד"ה לייט) כתב שעגבותיו מתחממים ובא לידי קרי. ובמקור חיים (בכלך, או"ח סי' סג) פירש שמתחממים הכליות שהם מקום בישול הזרע. **סד. רש"י** (כאן ד"ה לייט ובנדה יד. ד"ה אפרקיד). ובאגרות משה (שם) ביאר למה לא כתב רש"י שיש איסור מצד הקישוי ומצד חשש הוצאת זרע לבטלה, מכיון שהוא חשש רחוק שלא יתקשה מזה בלא הרהור, ואף אם יתקשה רחוק הוא מלהוציא זרע, ולכן אין לאסור לשכב אפרקדן מצד חשש זרע לבטלה, אלא רק משום שהוא גנאי, שכן בזה אין אלא ספק אחד שמא יתקשה, שאז יש גנאי אף ללא הוצאת זרע לבטלה. **סה. הערוך** לנר (בתוס' ד"ה לייט) תמה שגם לשאר הפירושים יש להקשות כן, שהרי אם הוא ישן כשידיו אסורות אין חשש שמא יניח ידיו על אברו, וכן אם הוא ישן ערום ללא בגדים אין חשש שיפלו בגדיו על אברו וצריך להיות מותר, אלא ודאי צריך לומר שלא חילקו חכמים ואסרו בכל אופן, ומדוע הוקשה לתוספות דווקא על פירושו זה של רש"י. **סו. המקור** חיים (שם) הוסיף לבאר קושיית התוספות, שאם אכן בבית אפל מותר, הגמרא היתה יכולה לתרץ שרב יוסף בא לומר שאפילו בבית אפל שאין איסור לשכב אפרקדן מכל מקום לא יקרא קריאת שמע. **סז. רא"ה** (ד"ה אמר), פירוש רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה פרקדן). **סח. פירוש** רבי יהונתן מלוניל (בביאור על הרי"ף כאן ד"ה לייט) וספר האגודה (ברכות סי' לז, וכפי שכתב האליה רבה סי' סג סק"א) וכן פירשו הרא"ה והריטב"א (ד"ה אמר רב יוסף) ובתוספות רבי יהודה החסיד (ברכות שם). ובעולת יצחק (ח"ב סי' ל) כתב שאם שוכב ופניו למעלה הוא קשה לכמה חלומות רעים. **סט. אמנם** בשיח השדה (כאן ד"ה מיקרא) הוכיח שלשון גני לא נאמר כלל על שינה אלא על שכיבה, כפי שמוכח בסנהדרין (קח:) דגני בספנא דתיבותא, ולא מדובר שם בשינה שהרי דיבר עמה וזמן האכילה היה, וכן מוכח מהתרגום שני (אסתר סוף פ"ד) 'לא הוי צביין למיגני' וכו' ואין מדובר שם על שינה רק לסמוך כפי שנאמר שם בהמשך 'עבידו להון סמכא חורנא לגרמיהון'. **ע. אבל** לכאורה לפי הטעם של הגליון תוספות שהשדרה מתחממת [ולתוספות הרא"ש שעגבותיו מתחממות] ויבוא לידי חמום, הרי זה שייך אף בשכיבה לבד. וצריך לומר שדווקא בשינה חוששים שעל ידי החימום יבוא לידי קרי. (ערוך לנר נדה יד. בתוס' ד"ה לייט). **עא. שונה** הלכות (סי' רלט ס"ג) בשם החזון איש שאמר שמוכח כן מהגמרא, ובשיח השדה (שם) כתב שכך העיד הגר"ג נדל זצ"ל בשם החזו"א. **עב. ומה** שרש"י והרמב"ם והשלחן ערוך (שם) נקטו שינה דווקא משום שזהו הרגילות, ועוד שעיקר הטעם נאמר בשינה. שיח השדה (שם). **עג. ואולי** דרך עראי בעלמא אין איסור רק בשוכב בקבע קצת שיש לחוש שמא ירדם. שיח השדה (שם). **עד. פרשת** מרדכי (אלטשולר, ד"ה הא מיגנא). **עה. שו"ת** אז נדברו (ח"ו סי' ג). **עו. השיח** השדה (שם) דחה שאין לומר שמדובר כשהולך לישן, שהרי צריך לסמוך גאולה לתפילה ובהכרח שיקום לתפילה. ומדברי הערוך לנר (שם) שם ישנה דחייה נוספת לזה, שהרי צריך לקרוא קריאת שמע בתפילין שאם לא כן הרי הוא כמעיד עדות שקר, ובתפילין אסור לישן אפילו עראי. ואפשר דמיירי בקריאת שמע של לילה שהוא בלא תפילין. **עז. בספר** שלהי דקייטא (סי' יז) הביא מהגר"ח קנייבסקי שסברת החזון איש היא שכיון שגזרו, גזרו בכל אופן. **עח. וראה** בשו"ת תורה לשמה (סי' שסז) שכתב הבן איש חי שמותר לשכב על בטנו או גבו למנוחה באמצע לימודו, אך שלא יתמיד בזה הרבה. **עט. ראה** באוצר הפוסקים (אהע"ז סי' כג אות ט בהערה) בשם הג"ר דוד שפרבר בעל ה'אפרקסתא דעניא'.

צדו, ואם היה בעל בשר הרבה ואינו יכול להתהפך על צדו או שהיה חולה, נוטה מעט לצדו וקורא׳. **והבית יוסף** (סי׳ סג) כתב שהרמב״ם פירש שישנם ג׳ מצבים בדין פרקדן. א. מי ששוכב ופניו למטה או להיפך ששוכב על גבו ופניו למעלה, באופן זה דיבר ריב״ל ולייט אמאן דמגני ואסור לקרוא קריאת שמע באופן זה. ב. מי ששוכב ונוטה על צדו מעט, זהו האופן שבו התיר ריב״ל לשכב ומכל מקום לא התיר לקרוא קריאת שמע משום שאינו דרך קבלת עול מלכות שמים, אלא אם היה בעל בשר או חולה. ג. מי ששוכב ונוטה על צדו לגמרי, באופן זה מותר לו לכתחילה לקרוא קריאת שמע[פ].

וברבינו מנוח (על הרמב״ם שם) כתב שמלשון רש״י משמע שאפילו מוטה כולו על צידו אסור לו לקרות קריאת שמע[פא]. וכן היא דעת **תלמידי רבינו יונה** (כד. ד״ה ואיכא).

וכתב הבית יוסף שהמקור לשיטת הרמב״ם הוא מה שהקשה בתלמידי רבינו יונה (שם) על מה שאמרו בגמרא (לקמן כד.) שנים שהיו ישנים במיטה אחת, זה מחזיר פניו לכאן וקורא וזה מחזיר פניו לכאן וקורא. והקשו איך יכול לקרוא קריאת שמע והוא שוכב על צדו והרי בגמרא כאן אמרו שאסור לקרוא קריאת שמע באופן זה. והביא בשם איכא דאמרי שמתרצים שכל מה שאמרו בגמרא כאן שאסור לקרוא קריאת שמע אפילו במוטה על צידו, היינו במוטה מעט על צידו, אבל מי שמוטה לגמרי על צידו מותר. והיינו כשיטת הרמב״ם.

עוד תירץ בתלמידי רבינו יונה [וכתב שכן הוא העיקר] שכיון שאמרו בגמרא כאן שמי שהוא בעל בשר מותר לו לקרות כשהוא מוטה, משום כך כשהוא כבר שוכב במיטה התירו לו לקרות, שהרי טירחא היא בשבילו לאחר שכבר פשט את בגדיו לחזור וללובשם.

וברבינו מנוח כתב שמקור דברי הרמב״ם ממה שאמרו בית הלל (יא.) מטין וקורין, ומבואר שמותר לכתחילה להטות ולקרות. ועל כרחך היינו כשהוא מוטה לגמרי. וכתב ברבינו מנוח [וכן הוא ברבינו יונה שם ברמז] שלדעת הסוברים שבכל גווני אסור לקרות, צריך לומר שמה שאמרו בית הלל ׳מטין וקורין׳, היינו דווקא כשהוא יושב ונוטה אבל שוכב ומוטה לא.

ביאור דעת השו״ע והרמ״א

והנה בשו״ע (סי׳ סג ס״א) פסק ׳אבל קורא והוא שוכב על צידו׳ **ובהגהת הרמ״א** ׳מאחר שכבר שוכב ואיכא טרחא לעמוד׳ [פירוש שטורח הוא לחזור וללבוש בגדון][פב], **ובביאורי הגר״א** (שם ד״ה אבל) כתב שהשו״ע והרמ״א נחלקו במחלוקת **הרמב״ם ותלמידי רבינו יונה**, שהשו״ע פסק כהרמב״ם שבשוכב על צידו לגמרי מותר בקריאת שמע, אך הרמ״א סובר כתלמידי רבינו יונה [בתירוצו השני] שכל מה שהתירו הוא דווקא בשכבר שכב ופשט את בגדיו והתירו לו רק משום טירחא וכמו בעל בשר שהותר לו לקרוא בנוטה על צידו[פג].

ובהגהות רבי עקיבא איגר (על השו״ע שם ד״ה וללבוש) הקשה, דהנה בהמשך ההלכה כתב השו״ע ׳ואם היה בעל בשר הרבה ואינו יכול להתהפך על צידו או שהיה חולה, נוטה מעט לצידו וקורא׳. וכתב הרעק״א שלכאורה השו״ע בזה לשיטתו שפסק כהרמב״ם שמחלק בין שוכב על צידו למוטה מעט על צידו ולכך כתב שלכתחילה אפילו מי שהוא בעל בשר עדיף אם יכול להתהפך ולשכב על צידו, ורק באינו יכול להתהפך התירו לו לקרוא בדיעבד גם כשהוא רק נוטה על צידו. אבל לדעת תלמידי רבינו יונה לכאורה משמע שאין חילוק בין מוטה מעט על צידו לבין שוכב על צידו, ואם כן חולה שאינו יכול לשבת יכול לקרוא אפילו בנוטה מעט על צדו ואינו צריך להשתדל דווקא לשכב על צידו. ואם כן קשה מדוע הרמ״א שפוסק כתלמידי רבינו יונה לא השיג בזה על השו״ע כלום. והוכיח מזה רעק״א שהרמ״א מחמיר כשתי השיטות, גם מחמיר כהשו״ע שאפילו חולה לכתחילה צריך לשכב על צידו לגמרי וגם מחמיר כתלמידי רבינו יונה שמי שאינו חולה לא הותר לו לכתחילה לשכב על צידו ורק משום טירחא התירו לו.

הפסקה באמצע קריאת שמע לקדיש וקדושה

רבי יהודה אומר באמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד.

הראשונים הביאו כמה דעות בדין הפסקה באמצע קריאת שמע לקדיש וקדושה[פד], יש אומרים[פה] שאע״פ ששואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד מכל מקום אינו מפסיק לקדיש ולקדושה, כי כיון שעוסק בשבחו של מקום אין לו להפסיק בשביל שבח אחר. אמנם דעת רוב הראשונים[פו] שכיון שאפילו באמצע משיב מפני הכבוד, אם כן להפסיק לקדיש ולקדושה אינו גרוע מזה. והביא **בתלמידי רבינו יונה** ראיה לזה ממה שנחלקו בגמרא (כא:) אם מפסיק בתפילה לקדיש ולקדושה. והרי אם לגבי תפילה שהדין הוא שאפילו אם המלך שואל בשלומו לא ישיבנו ואפילו אם נחש כרוך על עקיבו לא יפסיק, נחלקו אם מותר לו להפסיק, בודאי שלגבי קריאת שמע וברכותיה שלדברי הכל שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד, מותר להפסיק לקדיש וקדושה[פז].

מדוע אין כאן דין עוסק במצוה פטור מן המצוה

והרשב״ץ (ד״ה ואם) הביא מחלוקת **הראשונים** בזה, וסיים ׳ואם הייתי כדאי לחלוק הייתי אומר שאין פוסק כלל לשום דבר דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, וכיון דפטור, אי עביד הכי הוי הפסק שלא לצורך׳. ואף **האחרונים** (שו״ת יד אליהו [קאליש] ח״א סוף סי׳ ט, שו״ת נשמת כל חי [פלאג׳י] סי׳ ד ד״ה ולעיקר) **עמדו בזה** מדוע צריך להפסיק לאמירת קדיש וקדושה והרי הוא עוסק במצות קריאת שמע והעוסק במצוה פטור מן המצוה.

ותירץ הגר״ח פלאג׳י בכמה אופנים: א. לשיטות הסוברות שהעוסק במצוה פטור מן המצוה רק במקום שאינו יכול לקיים שניהם, אבל כאן שיכול לקיים שניהם מפסיק. ב. מכיון שכאן הכל הוא מצוה אחת וענין אחד שעוסק בשבחו של מקום. ג. דווקא מצוה של יחיד פוטרת מצוה של יחיד, אבל קדיש וקדושה שעיקרם הוא חובת ציבור, אין מצוה של יחיד שהוא סוג אחר פוטרו. ד. כיון שהציבור עונים והוא אינו עונה, הרי כאילו אינו מודה בשבחיו של הקב״ה ונראה ככופר במה שהציבור עונים, ועל כן מחויב להפסיק כדי לענות.

ובאמת שהרבה אחרונים[פח] כתבו שאין חיוב לענות לדברים שבקדושה בזמן קריאת שמע וברכותיה כיון שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ורק אמרו שרשאי ומותר לו לענות באופנים שהתירו. אמנם כאמור הגר״ח פלאג׳י כתב שחייב לענות כדי שלא יהא נראה ככופר במי שהציבור מודים לו. וכן כתב **הגרש״ז אויערבעך** (מובא בספר ועלהו לא יבול ח״א עמ׳ קנז תשובה ח) **שמשמע מדברי המשנ״ב** (סי׳ סו ס״ק יט) שחייב לענות, ומשום שאם פוסק להשיב מפני כבוד בשר ודם, ק״ו מפני כבוד הקב״ה.

הפסקה באמצע קריאת שמע לאמירת מודים דרבנן

כתבו הרשב״א (שו״ת ח״א סי׳ ט) **ותלמידי רבינו יונה** (יד. ד״ה ר׳ יהודה) **שמפסיקים** באמצע הפרק לומר מודים דרבנן. אך הביא רבינו יונה בשם מורי הרב שדי בשישחה בלבד שאם יאמר יוצרנו יוצר בראשית וכו׳ הויא הפסקה גדולה. וכתב **הבית יוסף** (סי׳ סו ד״ה כתבו תלמידי) שממה שאמר שדי בשישחה מעט, משמע שאפילו מילת ׳מודים׳ לא יאמר, ומשום שאם מתחיל לאומרה צריך לגמור את כולה וזהו הפסקה גדולה, לכן לא יאמר כלום אלא שוחה בלבד ודיו. אך כתב הבית יוסף שיותר נראה לפרש שיאמר מילת ׳מודים׳ ומשום שאם כל הנדון הוא רק שישחה לא צריך בשביל זה היתר שהרי שחייה לחוד לא נקראת הפסק, אלא ודאי שמפסיק ואומר ׳מודים׳[פט], וכן הביא בפירוש **מהאבודרהם**[צ].

הפסקה באמצע קריאת שמע לאמירת ברכו

הרא״ש (סוף סי׳ ה) הוסיף על דברי **התוספות** וכתב שמפסיקים באמצע הפרק לומר ברכו. ונפסק **בשו״ע** (סי׳ סו ס״ג). **ובמגן אברהם** (סק״ו) כתב שהכוונה שאומר ׳ברוך ה׳ המבורך לעולם ועד׳. אמנם **בתלמידי רבינו יונה** (יד. ד״ה ר׳ יהודה)

פ. **וכן** מבואר בריטב״א (ד״ה אמר) שכתב ׳שאני ר׳ יוחנן דבעל בשר הוא, ולא היה יכול לשכב על צדו׳. ומבואר מדבריו שאם היה יכול לשכב על צדו לא היה צריך להיתר של בעל בשר אלא היה מותר לו לעשות כן לכתחילה. פא. **אמנם** הבית יוסף כתב שמדברי רש״י משמע כהרמב״ם. ובאמת שהדבר תלוי בגירסא בדברי רש״י. ברש״י (ד״ה מי) שלפנינו הגירסא היא ׳כשהוא מוטה על צדו מעט שפיר דמי וכו׳. ולפי גירסא זו שגרס ׳מוטה על צדו מעט׳ משמע שרק באופן זה אסור בקריאת שמע אבל במוטה על צדו לגמרי מותר בקריאת שמע, והיינו כדעת הרמב״ם. אבל ברש״י שעל הרי״ף לא גרס ׳מעט׳, וכתב בסתם מוטה על צדו, אם כן משמע שמדובר בכל ענין ואף במוטה על צדו לגמרי אסור לקרות קריאת שמע. פב. **ומקורו** מדברי רבינו יונה הנ״ל. מגן אברהם (סק״א). פג. **בלבוש** (סי׳ סג ס״א) כתב ׳אבל אם הוא שוכב ממש על צדו אינו נקרא דרך גאוה ומותר לקרותו ואפילו אינו בעל בשר או חולה, שכיון שהוא שוכב כבר ואיכא טירחא לעמוד לא הטריחוהו לעמוד שהרי אינו דרך גאוה כשהוא שוכב ממש על צדו׳. ובאליה רבה (שם סק״ג) הקשה שהלבוש הרכיב את שתי השיטות ביחד, מחד כתב כהרמב״ם ששוכב על צידו מותר לקרותו בכל גווני, ומאידך כתב שטעם הדבר כיון שהוא כבר שוכב ויש בזה טירחא והיינו כרבינו יונה. ואולי יש לומר [וכבר רמז לזה המג״א עצמו] שהלבוש סובר שאכן הרמ״א לא פסק כרבינו יונה, דלשון הרמ״א הוא רק ׳מאחר שכבר שוכב ואיכא טרחא לעמוד׳, והמגן אברהם והגר״א הם שכתבו שכוונת הרמ״א לדברי רבינו יונה ומשום שטירחה היא לחזור וללבוש בגדיו. אמנם הלבוש סבר שדברי הרמ״א הם ביאור בדעת הרמב״ם שהטעם ששוכב על צידו מותר, הוא מכיון שהוא שוכב כבר וטורח לו לעמוד התירו לו לקרוא שוכב. ואדרבה הרמ״א לא פסק כלל כרבינו יונה, ולפי זה ודאי שלא קשה על הרמ״א מה שהקשה בהגהות רעק״א. פד. **בתהילה** לדוד (סי׳ סו סק״ה) הסתפק בכל הדברים שבקדושה שמותר להפסיק להם, אם הוא דווקא באופן שעדיין לא שמע ואמר אותם, או שמותר בכל אופן. פה. **דעה** זאת מובאת בתלמידי רבינו יונה (יד. ד״ה ר׳ יהודה) וברא״ש (סוף סי׳ ה) בשם יש מי שאומר, וכתב הרא״ש שמהר״ם מרוטנבורג הסכים לה. פו. **תוספות** (ד״ה שואל), רא״ש (שם), תלמידי רבינו יונה (שם). פז. **המהרש״ם** דעת תורה (סי׳ סו ס״ג) הביא מחלוקת אחרונים אם גם פסוק ׳ימלוך׳ הוא בכלל קדושה לענין זה או לא. וכתב שנראה שכיון שכבר הפסיק ל׳קדוש׳ ו׳ברוך׳ פוסק גם ל׳ימלוך׳, וכמו שמצינו בגמרא (לקמן כד:) היה עומד בתפילה וביקש להתעטש מרחיק ד׳ אמות ומתעטש וממתין עד שיכלה הרוח וחוזר ומתפלל ואומר רבש״ע יצרתנו נקבים נקבים וכו׳, ופירש רש״י (ד״ה ואומר) בתוך התפילה דהא מופסקת ועומדת כבר על ידי הרוח לפיכך יכול להפסיק נמי ולומר דבר זה באמצע. ואם כן הוא הדין כאן, מכיון שכבר הפסיק לאמירת ׳קדוש׳ ו׳ברוך׳ יכול גם לומר ׳ימלוך׳ אע״ג שאינו מעיקר סדר הקדושה. פח. **שו״ת** מהרי״ל דיסקין (קו״א סי׳ ה, א), תורת חיים (סופר, סי׳ סו סק״ח ד״ה ודע), שו״ת מים חיים (או״ח סי׳ ג). פט. **כן** פסק השו״ע (סי׳ סו ס״ג) ׳אבל לא יאמר אלא תיבת מודים בלבד׳. והביא המגן אברהם (סק״ו) מהדברי חמודות (על הרא״ש ס״ק כג) שאין הכוונה שאומר ׳מודים׳ לבד שהרי אין לזה שום משמעות, אלא אומר ׳מודים אנחנו לך׳ ולא בא לאפוקי אלא שאינו אומר את כל נוסח ׳מודים דרבנן׳. צ. **וכן** כתב הריטב״א (ד״ה נפרקים).

כתבו שמותר להפסיק לומר רק 'ברוך ה' המבורך' משום שאין בו אלא כדי שאילת תלמיד לרב ותוך כדי דיבור כדיבור דמי. והקשה **רבי עקיבא איגר** (שו"ת ח"ג ס' עא) הרי **הראשונים** גם פסקו שמותר להפסיק לקדיש וקדושה אע"פ שיש בהם הפסקה של יותר מכדי דיבור, ומדוע בברכו הצריכו שתהיה ההפסקה פחות מכדי דיבור. ותירץ שהרי כבר כתבו בתלמידי רבינו יונה (שם) להביא ראיה שמותר להפסיק לקדיש וקדושה ממה שנחלקו בגמרא (כא:) אם מפסיק בתפילה לקדיש ולקדושה, שהרי אם לגבי תפילה שאפילו מלך שואל בשלומו לא ישיבנו נחלקו אם מותר לו להפסיק, בודאי שלגבי קריאת שמע וברכותיה שלדברי הכל שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד, מותר להפסיק לקדיש וקדושה. ואם כן אין משם ראיה אלא לקדיש וקדושה שעל זה הסתפקה הגמרא לגבי תפילה אבל על ברכו שלא דנה הגמרא אין ראיה משם, ואם כן כל ההיתר להפסיק אינו אלא משום דהוי תוך כדי דיבור, ועל כן לא התירו לומר אלא 'ברוך ה' המבורך' שהוא פחות מכדי שאילת תלמיד לרב.

הפסקה באמצע קריאת שמע לברכה על רעמים וברקים

כתב המגן אברהם (סי' סו סק"ה) שכשם שמפסיק באמצע הפרק לקדושה לקדיש וברכו, כך אם שמע קול רעמים יפסיק ויברך שאף זה בכלל כבוד השכינה[צא].

ורבי עקיבא איגר (שו"ת ח"ג סי' עא) דן בדבריו, שהנה לשון **התוספות** הוא 'ר' מאיר ור' יהודה הלכה כר' יהודה דאפילו באמצע משיב מפני הכבוד, א"כ נראה דמותר לענות קדיש וקדושה באמצע קריאת שמע דאין לך מפני הכבוד גדול מזה'. וכתב רעק"א שמדוקדק מדבריהם שקדיש וקדושה הרי זה בכלל 'מפני הכבוד' ולכך כתבו שלרבי מאיר שאינו משיב מפני הכבוד הדין הוא שאסור להפסיק ולענות לקדושה, ורק כיון שהלכה כר' יהודה שמשיב מפני הכבוד, מותר לענות לקדיש ולקדושה, ומשום שאין לך מפני הכבוד גדול מזה. ולפי זה כתב רעק"א שנראה שרק קדיש וקדושה שהציבור עונים יחדיו הוי בכלל משיב מפני הכבוד, אבל בשמע קול רעמים שכל הציבור עוסקים בקריאת שמע, אין הברכה על הרעמים בכלל 'משיב' אלא בכלל 'שואל', והרי אינו יכול לשאול באמצע מפני הכבוד, ורק בין הפרקים יהיה מותר לו לברך על הרעמים מדין בין הפרקים שואל מפני הכבוד.

אך דחה רעק"א דבריו וכתב שנראה שכל מה שכתבו התוספות שעניית קדיש וקדושה וברכו הוי בכלל משיב מפני הכבוד, היינו לשיטת **רש"י** (יג. ד"ה מפני) שפירש שמפני היראה היינו אדם שהוא ירא מפניו שלא יהרגהו, ולפיכך לא יכלו לפרש שעניית קדיש וקדושה דומה ל'מפני היראה' ולפיכך כתבו שהוא בכלל 'מפני הכבוד', אמנם לביאור **הראשונים** [עיין בילקוט ביאורים על המשנה] וכנפסק **בשו"ע** (סי' עו ס"ג) שביארו ש'מפני היראה' היינו אביו ואמו ורבו שהוא מצווה ביראתם, נראה שגם ברכה על ברקים ורעמים שהוא מפני השכינה הוי בכלל 'מפני היראה', והרי 'מפני היראה' מותר לו גם לשאול באמצע הפרק, ולכך שפיר פסק המג"א שיכול לברך באמצע הפרק ברכת ברקים ורעמים[צב].

ובבכור שור[צג] (ד"ה כתב) חולק על המגן אברהם והעלה להלכה שלא יברך על ברכת רעמים, ומשום שאף **הרא"ש והראשונים** שפסקו להלכה שמפסיק לעניית קדיש וקדושה לא אמרו כן משום ק"ו אם משיב מפני הכבוד לכל אדם ק"ו שמשיב לעניית דבר שבקדושה, כי ק"ו פריכא הוא שהרי מה שמותר להשיב מפני הכבוד היינו משום שאם לא יפסיק הרי מבזה את האדם הנכבד שאינו משיב לו, אבל מפני כבוד הקב"ה זה לא שייך שהרי עכשיו הוא גם עוסק בכבודו של הקב"ה באמירת קריאת שמע וברכותיה[צד]. ואם כן לא נותר לנו אלא דברי הרא"ש שכתב שצריך לענות לקדיש ולקדושה שהוא דבר שבקדושה, אבל אין אנו רשאים להוסיף ולהפסיק בשאר ברכות. **ובמגן גיבורים** (שלטי הגבורים סי' סו סק"ג) העיר עוד על המג"א שהרי בברכת רעמים נפסק (שו"ע או"ח סי' רכז ס"ג ובט"ז סק"ג) שבדיעבד אפשר לברך אף אחר כדי דיבור, ואם כן יוכל לברך לאחר קריאת שמע ועל כן אין להפסיק[צה].

הפסקה באמצע תפילת שמונה עשרה לקדיש וקדושה

כתבו התוספות (ד"ה שואל) שבתפילת שמונה עשרה אינו עונה לקדיש ולקדושה, שהרי אמרו בגמרא (לקמן לא.) שאין לענות בין גאולה לתפילה[צו] ואם כן כל שכן שאסור לענות בתפילה עצמה. וכתבו התוספות עוד שכמו כן לא יפסיק לאמירת 'מודים' אלא ישחה מעט, אלא שהדגישו שמה ששוחה מעט הוא רק כשהוא באמצע ברכה אבל כשהוא בסוף ברכה אינו שוחה משום שנראה ככורע בשביל הברכה שעומד בה ואמרו בגמרא (לקמן לו.) שאין לכרוע אלא בברכות שתיקנו חכמים.

הטעם שאינו שואל לכל אדם בין הפרקים

ובפרקים. הקשה **הרשב"א** (יד. ד"ה רבי) מדוע בין הברכות אינו משיב ושואל לכל אדם, והרי אין ברכות מעכבות. והרי מבואר בגמרא (לעיל יא:) שאנשי משמר היו אומרים ברכה אחת ומניחין את הברכה השניה ואפי' לכתחלה, אם כן מדוע אינו יכול להפסיק בין ברכה לברכה ואפילו כדי לשאול שלום לכל אחד[צז]. ותירץ שאף על גב שאין הברכות מעכבות מכל מקום לכתחילה הרי הן מעכבות ואסור להפסיק ביניהם. ומה שאנשי משמר בירכו ברכה אחת והפסיקו ועשו כן לכתחילה, היינו משום שעדיין לא הגיע זמן ברכת יוצר אור, ולכך היו מברכים קודם את ברכת אהבה רבה ומפסיקים. אך כתב שעדיין קשה למ"ד בגמרא שם שהיו מברכים ברכת יוצר אור, ולא היו מברכים ברכת אהבה רבה, ומוכח שברכות אינן מעכבות.

והרשב"ץ (ד"ה והקשה הרשב"א) תירץ שכל מה שאמרו ברכות אינן מעכבות היינו דווקא במי שאינו יודע לקרות שתיהן, אבל במי שיודע לקרות שתיהן אסור לו להפסיק.

יד.

דמיון בדיני הפסקה בק"ש והלל ומגילה

בהלל ומגילה מהו שיפסיק אמרינן קל וחומר קריאת שמע דאורייתא פוסק הלל דרבנן מבעיא או דלמא פרסומי ניסא עדיף. הפני יהושע (ד"ה בעי) הקשה מדוע לא הסתפקה הגמרא גם לצד השני, שאולי הלל ומגילה יהיו קלים יותר מקריאת שמע, ועל כן אולי דווקא בקריאת שמע דאורייתא אינו מפסיק באמצע לרבי יהודה רק לשאול מפני היראה ולהשיב מפני הכבוד, אבל הלל ומגילה דרבנן אפילו שואל מפני הכבוד ומשיב לכל אדם כמו בין הפרקים[א]. **ותירץ**, שבודאי בכל מקום יש להקל בדין דרבנן יותר מבשל תורה, ודווקא כאן לענין הפסקה משמע לגמרא שאין זה תלוי בדאורייתא או בדרבנן, שהרי תפילה גם אינה אלא מדרבנן ואע"פ כן החמירו בה יותר מקריאת שמע לענין הפסקה כדקיי"ל (לקמן לג.) אפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק. ולכך לא דנה הגמרא שכיון שזה רק דרבנן יהיה קל יותר מקריאת שמע, ודנה הגמרא רק להחמיר בהם משום פרסומי ניסא.

עוד תירץ הפני יהושע, שכיון שבגמרא במגילה (יז.) דימו מגילה לקריאת שמע לענין קורא למפרע שלא יצא ודרשו כן מפסוקים, לכן היה נראה לגמרא שגם לענין הפסקה דינם שוה, ומשום ששייך לדרוש מהפסוקים האלו לענין הפסקה כמו לענין למפרע[ב].

צא. **בנודע** ביהודה (או"ח קמא סי' מא) כתב שאין לדמות לזה גם ברכת הלבנה שיהיה מותר להפסיק לאומרה בין הפרקים, ומשום שרק ברכת רעמים שאפשר שיפסיד את הברכה התירו לו, אבל ברכת הלבנה שיכול לקיימה לאחר מכן אין היתר להפסיקה. ומ"מ כתב שבשעת הדחק של קידוש לבנה, יש לסמוך על המג"א. צב. **ובאמת** שהמדקדק בלשון הרא"ש יראה שכתב 'ורוב המפרשים הסכימו שפוסק אפילו באמצע הפרק דלא גרע ממה שמפסיק לשאול מפני היראה', ומבואר מדבריו שעניית קדיש וקדושה הוי בכלל 'מפני היראה', והרא"ש לשיטתו שפירש שמפני היראה היינו מורא אביו ורבו ואם כן כל שכן שמורא שמים בכלל זה. צג. **נדפס** בסוף ספר תבואות שור על יו"ד. צד. **במגן** גיבורים (שלטי הגבורים סי' סו סק"ג) תמה עליו, שהרי לא על המג"א תלונתו אלא על התוספות עצמם (בד"ה שואל) שכתבו שמותר לענות לקדיש וקדושה כיון שאין לך מפני הכבוד גדול מזה, והרי גם על דבריהם יש לומר שק"ו פריכא הוא. אלא ודאי סוברים התוספות שקדיש וקדושה הוא שבח גדול מק"ש ועל כן צריך להפסיק. וא"כ צדקו דברי המג"א שאף לברכת הרעמים יפסיק. צה. **עוד** דן שם, שאולי יוכל לברך ברכת רעמים בהרהור, ורק קדיש וקדושה שיש בה דין עניה מותר להפסיק, אבל בברכת רעמים מדוע לא די בהרהור, שהרי אפילו בק"ש עצמה מצינו (סי' סב ס"ד) שאם הוא אנוס יכול לצאת בהרהור. צו. **כך** היא הגירסא בתוספות שלפנינו, ובתרומת הדשן (סי' יב) הקשה שלא מצא לזה זכר. ובמסורת הש"ס כבר עמד בזה וכתב שהכוונה למה שאמרו בגמרא שם [לפי גירסת הרי"ף והרא"ש] אין אומרים דבר לאחר 'אמת ויציב' כדי שיהיה סומך גאולה לתפילה. אך כתב שנראה שהראיה היא מהגמרא לעיל (ט:) שמבואר שם שצריך לסמוך גאולה לתפילה. ובתרומת הדשן (שם) הקשה עוד מדוע הוצרכו התוספות לומר כל שכן, והרי גמרא מפורשת היא (לקמן כא:) שאסור להפסיק בתפילה כדי לענות קדושה וקדיש. [ובהעמק שאלה (שאילתא א אות כה) הוכיח מזה שהיה לתוספות גירסא אחרת בדברי הגמרא, עיי"ש].

והצל"ח (ד"ה שואל) תירץ שאפשר לומר שכל מה שמבואר בגמרא לקמן (כא:) היינו שלכתחלה אין לו להתחיל להתפלל על דעת שכשישמע קדושה יפסיק, אבל אם הוא מתפלל לפי דרכו ופתאום באמצע תפלתו שמע את הש"ץ אומר קדושה, אפשר שמפסיק ואומר קדושה. [ועיי"ש עוד, ובהגהות רש"ש טויבש]. אמנם הב"ח (סי' סו ד"ה כתבו התוספות) מחמת קושיות תרומת הדשן מחק הגירסא 'בפרק אין עומדין'. וביאר שכוונת התוספות להביא ראיה ממעשה דר"ת (שהובא בהמשך דבריהם) שהיה ממתין ב'עושה פלא' כדי לענות קדיש וקדושה עם הציבור, ומדוע לא סיים 'גאל ישראל', אלא מוכח שבין גאל ישראל לתפילת שמונה עשרה חמור יותר ואסור להפסיק בו, ומזה אמרו התוספות כל שכן שאין מפסיקים בתוך הברכה עצמה. צז. **המגן** אברהם (סי' סו סק"ב) כתב שמדברי הרשב"א האלו מוכח שמותר לאדם לשאול בשלום הקורא אע"פ שיודע שיצטרך להשיבו באמצע קריאת שמע, שהרי הרשב"א הקשה מדוע לא ישאל אדם בשלום כל אדם כיון שאין הברכות מעכבות, ותירץ שזהו רק בדיעבד אבל לכתחילה אסור להפסיק. ומשמע שמסברא היה מותר אפילו לכתחילה לשאול לכל אדם. [עפ"י ביאור המחצית השקל שם. אמנם בביאור הלכה שם (ד"ה יכול) כתב שראיית המגן אברהם מהרשב"א לקמן יד. ד"ה ימים, עיין בילקוט ביאורים שם]. א. **עיין** בילקוט ביאורים להלן (בענין 'למה הוא פוסק כמגילה') מה שהובא בשם הנודע ביהודה בענין קושיא זו. ב. **והוסיף** הפני יהושע, שלולי דמסתפינא היה נראה לומר שכל דין הפסקה בקריאת שמע הוא שייך לדין קורא למפרע, שכשם שדרשו מ'והיו' בהוייתן יהו שלא יקרא למפרע, כך אפשר לדרוש בהוייתן יהו לענין שלא להפסיק בינתים, אלא שנתרבה מהפסוק 'ודברת בם' ודרשו בירושלמי (פ"ג סוף ה"א) שיש רשות לדבר בם והיינו מפני היראה או מפני הכבוד. לפי"ז כשם שדורשים בגמרא ביומא (יט:) 'ודברת בם' - ולא בתפילה ופירשו התוספות (שם ד"ה בם) דהיינו לענין שואל מפני היראה ומשיב, כמו כן יש לדרוש 'בם' ולא בהלל ובמגילה.

הוכחה מדברי הגמרא שכל פרשה ראשונה של שמע דאורייתא

אמרינן קל וחומר קריאת שמע דאורייתא פוסק. השאגת אריה (סי' ג ד"ה ומה שנ"ל) הביא ראיה מדברי הגמרא כאן שכל פרשה ראשונה של שמע היא דאורייתא ולא רק פסוק ראשון, כי אם נאמר שרק פסוק ראשון של שמע הוא דאורייתא, אם כן איך אמרה הגמרא ק"ש דאורייתא פוסק, והרי בפסוק ראשון של שמע אינו יכול להפסיק לא מפני היראה ולא מפני הכבוד, וכמו שנפסק **בשו"ע** (או"ח סי' סו ס"א) שבפסוק ראשון של שמע אינו מפסיק אלא במקום פיקוח נפש. אלא מוכח שכל פרשה ראשונה של שמע היא דאורייתא ובה יש היתר להפסיק מפני היראה ומפני הכבוד ושפיר עשתה הגמרא ק"ו.

ובמרומי שדה (ד"ה בהלל) הוסיף, שלכאורה מדברי הגמרא כאן מוכח ששתי פרשיות ראשונות הן דאורייתא, שהרי **רש"י** (ד"ה מהו) כתב בביאור ספק הגמרא 'מהו שיפסיק, לשאילת שלום'[ג], ואם כן כשאמרה הגמרא ק"ש דאורייתא פוסק, היינו לשאילת שלום, והרי הפסק לשאילת שלום מותרת רק בין הפרקים ולא באמצע הפרק, ואם כן מוכח שגם בין הפרקים היא מצוה דאורייתא, ועל כרחך ששתי פרשיות ראשונות של קריאת שמע הן דאורייתא ועל כן ההפסק בין הפרקים הוי הפסק במצוה דאורייתא.

אמנם הקרית ספר (קריאת שמע פ"א ה"ג) דחה ראיה זו וכתב שלעולם יש לומר שמדאורייתא הוא יוצא ידי מצות קריאת שמע גם בקריאת פסוק ראשון של שמע, אלא שבקריאת כל ג' פרשיות של קריאת שמע מקיים מצוה דאורייתא[ד]. ואם כן מיושב היטב שלכך אמרו ק"ש דאורייתא פוסק ומשום שבקריאת כל הג' פרשיות מקיים מצוה דאורייתא ואע"פ כן מפסיק באמצע קריאתה[ה].

ובהגהות הגרי"פ פערלא (על הרס"ג, תחילת עשה ג-ד) דחה, שמה שאמרו ק"ש דאורייתא היינו לומר שעיקרה של קריאת שמע דאורייתא, משא"כ הלל ומגילה עיקרן אינו אלא מדבריהם.

טעם שינוי לשון הגמרא אם הספק גם במגילה או רק בהלל

שם. במהרי"ץ חיות (ד"ה בהלל) העיר, שבתחילת הספק נסתפק 'בהלל ובמגילה מהו שיפסיק' ובהמשך 'מי אמרינן ק"ו קריאת שמע דאורייתא פוסק הלל דרבנן מיבעיא'. וקשה מדוע לבסוף השמיט מגילה והזכיר רק הלל. וכתב, שזה היה פשוט לגמרא שמגילה היא רק מדברי קבלה ולא מדאורייתא, ורק בהלל היה מקום לומר שהלל של חנוכה שתיקנוה על הנס ודעת **רש"י** (תענית כח: ד"ה מנהג) דהוי כעין דאורייתא, לכן הוצרך לומר שהוא דרבנן. **ובעינים למשפט** (ד"ה והנה בגמרא) תירץ, שהגמרא כאן סבורה כשיטת רב נחמן (מגילה יד.) שקריאתה של מגילה זהו הילולה, ולכן אם אין לו מגילה קורא את ההלל, נמצא שבמה שאמרו 'הלל דרבנן מיבעיא' נכלל בזה גם קריאת המגילה שחשובה כהלל. ועיין להלן (בענין 'למה הוא 'פוסק' במגילה') עוד תירוץ בזה **משו"ת אמרי נועם**.

מחלוקת ראשונים אם הלל מדאורייתא או מדרבנן

הלל דרבנן. הנה **הראשונים** נחלקו אם מצות הלל היא מן התורה או מדרבנן. דעת הרבה ראשונים[ו] שהיא מן התורה. אמנם דעת **הרמב"ם** (חנוכה פ"ג ה"ו) שכל עיקרה של מצות קריאת הלל היא מדרבנן.

והנה המגיד משנה (שם) ביאר שמקור שיטת הרמב"ם שקריאת ההלל היא מדרבנן הוא מלשון הגמרא כאן 'הלל דרבנן מבעיא', הרי מפורש שקריאת ההלל אינה אלא מדרבנן. וכן כתב **הרשב"ץ** (עמ' פג) שמוכח מכאן שחיוב הלל אינו אלא מדרבנן[ז].

אמנם הרמב"ן (השגות לספר המצוות שורש א) כתב שאין להוכיח מגמרא זו שחיוב ההלל הוא מדרבנן בכל הימים שגומרים בהם את ההלל, כיון שאפשר להעמיד שנידון הגמרא הוא רק בהלל הנאמר בחנוכה[ח], ובימים שאין היחיד גומר בהם את ההלל. וכמו שחילק רבה בהמשך הגמרא בין ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל שבהם מותר להפסיק רק בין פרק לפרק, לימים שאין היחיד גומר בהם את ההלל שבהם מותר להפסיק אף באמצע הפרק[ט].

קושיות האחרונים על דחיית הרמב"ן

האחרונים[י] הקשו על מה שהעמיד **הרמב"ן** את לשון הגמרא 'הלל דרבנן' רק בהלל של חנוכה ושל ימים שאין היחיד גומר בהם את ההלל, והרי מסתימת לשון הגמרא לא משמע כן, אלא משמע שספקו של אחי תנא דבי רבי חייא היה בכל הימים שקוראים בהם את ההלל, ועל כולם נקטה הגמרא שאין החיוב בהם אלא מדרבנן[יא]. והוסיף **המגילת אסתר**, שמהמשך לשון הגמרא 'או דילמא פרסומי ניסא עדיף' משמע יותר שהנידון הוא על הלל של ג' רגלים, שחיובו בהם הוא משום פרסומי ניסא זכר ליציאת מצרים, ולא על הלל של ר"ח שהוא משום מנהג בעלמא כמבואר בתענית (כח:).

ובלב שמח (ד"ה והנה הביא) הקשה עוד על הרמב"ן, שאם כדבריו שספק הגמרא הוא רק על הלל של חנוכה וימים שאין גומרים בהם את ההלל כיון שהם דרבנן, אבל בשאר ימים שגומרים בהם את ההלל הוא מדאורייתא, א"כ למה לא הסתפקה הגמרא בדין הפסק בימים שההלל בהם הוא מדאורייתא. ואין לומר שפשוט לגמרא שבהם אינו פוסק, שהרי אף בקריאת שמע דאורייתא מותר להפסיק. **ובקנאת סופרים** כתב, שאמנם יש סברא לומר שלא הסתפקה הגמרא בהלל של יו"ט ראשון של פסח ושל שמונת ימי החג שאין להפסיק בהם, כיון שהם גם מדאורייתא וגם יש בהם פרסומי ניסא, אולם אעפ"כ יש להקשות על הרמב"ן שאם ספק הגמרא הוא רק בהלל של חנוכה וימים שאין גומרים בהם את ההלל, היתה הגמרא צריכה לפרש דבריה ולומר שבהלל דאורייתא אין להסתפק משום הטעמים הנ"ל, וכל הספק הוא רק בהלל דרבנן.

ועל מה שהביא הרמב"ן ראיה לדבריו שספקו של אחי תנא דבי רבי חייא הוא על הלל של ר"ח, מדברי רבה שחילק להלכה בין ימים שגומרים בהם את ההלל לימים שאין גומרים בהם את ההלל, כתב המגילת אסתר שאדרבה משם יש להביא ראיה שלא כהרמב"ן, כי מלשון הגמרא משמע שרבה בא לחלוק על

ג. **וכתב** במרומי שדה שהטעם שרש"י כתב כן ולא פירש שהספק הוא אם 'להשיב שלום', משום שבפשיטות הגמרא אמרו אמר רבה ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל באמצע הפרק אינו פוסק, והיינו על כרחך שאינו פוסק לשאול [שהרי להשיב שלום מותר גם באמצע הפרק], ואם כן מוכח שספק הגמרא היה אם פוסק לשאול. ד. **וכמו** שמצות תלמוד תורה נפטר באיזה קביעות של שעה ביום ובלילה, ומכל מקום אם לומד כל היום והלילה מקיים מצות תלמוד תורה מדאורייתא. ובאבן האזל (קריאת שמע פ"ב ה"ג אות ו ד"ה ורא"תי) כתב שדברי הקרית ספר אינם מבוררים כלל, דבשלמא בתלמוד תורה שייך לומר שהתורה אמרה שכל עיסוק שעוסק בתורה מקיים בזה מצות תלמוד תורה, אלא מכיון שנאמר (דברים יא יד) 'ואספת דגנך' הרי שנתנה התורה רשות להתעסק גם בדברים של דרך ארץ ולא חייבה לעסוק כל היום וכל הלילה בתלמוד תורה, אבל מצות קריאת שמע בודאי אינה נדחית מפני 'ואספת דגנך' שהרי אין מצותה כל היום אלא בזמן שכיבה וקימה, ואם כן ממה נפשך אם הפסוק של 'ודברת בם' הוא על כל הג' פרשיות הרי זו מצוה חיובית מן התורה, ואם הוא מדבר רק על פסוק ראשון של שמע, אם כן מנין שיש מצוה נוספת בכל הפרשיות. ה. **ועיין** בקהלות יעקב (סי' ו) שהביא מספר העמק שאלה (פרק יתרו) הרבה ראיות ליסוד זה, ועיי"ש שפלפל בכל ראיותיו והביא עוד כמה ראיות חדשות. ו. **הבה"ג** במנין המצוות שבהקדמת ספרו (מצות עשה קא-קיט), היראים (סי' רסב), האבן עזרא (יסוד מורא שער ו) והסמ"ק (מצוה קמו). ז. **וכך** היא מסקנת הרשב"ץ (עמ' פד) שהלל בכל הימים אינו אלא מדרבנן. וכתב שאף שיש מי שאמר שלמדים את חיוב ההלל מהפסוק 'כי הוא תהלתך' (דברים י כא), אין זה אלא אסמכתא בעלמא. וכתב הרשב"ץ, שאפשר שהלל שעל אכילת פסחים הוא לבדו מן התורה, מהפסוק 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג' (ישעיה ל כט). אך כתב שאפשר שפסוק זה אינו אלא רמז בעלמא כמו שכתב הראב"ד בהשגותיו (הלכות חנוכה שם) שהוכיח מפסוק זה שחיוב הלל הוא מדברי קבלה [וזהו שלא כשיטת הרמב"ן (השגות לספר המצוות) שהוכיח מפסוק זה שהלל בליל התקדש חג הוא חיוב מן התורה]. אך בספרו זוהר הרקיע (עשה טו) כתב הרשב"ץ, שאפשר לומר שהלל הוא מדאורייתא חוץ מהלל בחנוכה שאינו אלא דרבנן, כיון שאף עצם ימי החנוכה הם מדרבנן, וכ"ש ההלל הנאמר בהם. וכתב הרשב"ץ שם ג' מקורות לחיוב הלל מהתורה. א. מהפסוק 'הוא תהלתך'. ב. מהפסוק 'קדש הלולים לה'' (ויקרא יט כד). ג. ממצות שמחה במועדים. ולכאורה נראה שבספר זוהר הרקיע חזר בו הרשב"ץ ממה שכתב בפירושו לברכות, שספר זה חיברו לאחר חיבורו על ברכות, כמבואר ברשימה שכתב הרשב"ץ על חיבוריו (נדפסה בשו"ת התשב"ץ דפו"ר סוף ח"ג. ובמבוא לשו"ת התשב"ץ הוצאת מכון ירושלים). ח. **לכאורה** מבואר בדברי הרמב"ן הללו שאף שהוא סובר שכל הימים שגומרים בהם את ההלל חיובם מן התורה, מכל מקום הלל של חנוכה אע"ג שגומרים בו את ההלל אינו אלא מדרבנן. והגרי"פ פערלא (ספר המצוות לרס"ג עשה נט-ס, עמ' רנח) הקשה, שהרי ראיית הרמב"ן שחיוב הלל הוא מן התורה, היא מלשון הגמרא בתענית (כח:) אמר רבא זאת אומרת הלילא דבריש ירחא לאו דאורייתא, ומשמע שבשאר ימים הוא מדאורייתא. והרי נידון הגמרא שם הוא לחלק בין הלל של ראש חודש שאינו דוחה מעמד, להלל של חנוכה שדוחה, וא"כ מדויק שהלל של חנוכה הוא גם מן התורה. וביאר הגרי"פ פערלא, שודאי הרמב"ן סובר שהלל של חנוכה גם הוא מן התורה, ומה שכתב שבגמרא כאן שאמרו שהלל מדרבנן מדברים בהלל של חנוכה, יש ליישב עפ"י דברי רבי דניאל הבבלי (מעשה ניסים סי' א) שחידש שהדלקת הנרות של חנוכה יסודה הוא מצוה מן התורה, אלא שמן התורה לא צריך לפרסם דווקא בנר אלא יכול לפרסם באופן אחר או ע"י אמירת ההלל. ולפי זה יש לומר שאחר שקיים פרסומי ניסא בהדלקת נר חנוכה, שוב אינו חייב בקריאת ההלל מן התורה, ואף שמקיים בקריאתו מצוה מדאורייתא, שאין שיעור לפרסומי ניסא, מכל מקום אינו חייב בזה מן התורה, שכבר יצא ידי חובתו. ועפי"ז יישב את שיטת הרמב"ן, שנידון הגמרא בתענית הוא לענין דחיית ההלל את המעמד, ולענין זה כיון שבקריאת הלל של חנוכה מתקיימת מצוה דאורייתא, דוחה קריאתו את המעמד. אבל נידון הגמרא כאן הוא לענין הפסק בהלל, ועל זה אמרה הגמרא שכיון שיצא ידי חובתו של פרסומי ניסא בהדלקת נר חנוכה, אין חיוב ההלל אלא מדרבנן, ויש ללמוד ק"ו מקריאת שמע שחיובה דאורייתא ומפסיק בה, להלל של חנוכה שחיובו מדרבנן שיהיה מותר להפסיק בו. ט. **בספר** הפרדס (לרבינו אשר בן רבי חיים נבי"ו ממונחסין, שער תשיעי פי"ב אות ג) כתב ג"כ כעין דחייה זו, שהגמרא דיברה רק על הלל של ראש חודש. ועוד כתב שם לדחות, שמה שנקטה הגמרא שהלל הוא מדרבנן, הכוונה היא לחלק בין קריאת שמע להלל, שקריאת שמע יש לה פרשה ידועה בתורה, משא"כ הלל שאף שעיקר חיובו מן התורה מכל מקום אין נוסחו מן התורה, ולכן ק"ו הוא מקריאת שמע שמותר להפסיק באמצע אמירתו. ועיין ספר 'נזר הקדש' (סי' נט אות ז) שכיון לתירוץ זה. י. **מגילת** אסתר על ספר המצוות (שרש ראשון), לב שמח (שם ד"ה והנה הביא), קנאת סופרים (שם ד"ה עוד הוסיף) ושאגת אריה (שו"ת, סי' סט). וכן מבואר בלשון הרשב"ץ (עמ' פג ד"ה והא) שהוכיח מגמרא זו שחיוב הלל בכל הימים אינו אלא מדרבנן, וכתב שהגמרא לא חילקה בדבריה, ומשמע שעל כל הימים שאומרים בהם את ההלל אמרה הגמרא שהם מדרבנן. יא. **הרמב"ן** נקט בלשונו 'דאפשר שעל הלל דחנוכה והימים שאין היחיד גומר את ההלל נאמר, ודומיא דמגילה שאלו', ע"כ. כלומר, שמלשון הגמרא 'בהלל ובמגילה מהו שיפסיק' יש ללמוד שדיברה על הלל דחנוכה, שהוא דומה לקריאת מגילה של פורים. ובלב שמח דחה ראיה זו, שיש לומר שהדמיון למגילה הוא מפני שהלל דרבנן וקריאת מגילה דרבנן, ואמנם דיברה הגמרא על כל הלל.

דברי רבי חייא ולא לפרשם[יב], שרבי חייא פסק שמפסיק בכל ימים שאומרים בהם את ההלל ולא חילק בהם, ורבה חלק וסבר שיש לחלק בין ימים שגומרים בהם את ההלל לימים שאין גומרים בהם.

ובספר ארעא דרבנן (מערכת ה אות טו) הקשה על מה שהעמיד הרמב"ן את לשון הגמרא 'הלל דרבנן' על ימים שאין גומרים בהם את ההלל, שהרי ימים אלו אינם אלא מנהג, ואין לומר עליהם לשון 'דרבנן'. **אמנם החיד"א** (עין זוכר מערכת ה אות ט) יישב קושיא זו, שכיון שמנהג זה רבנן הם שהנהיגוהו בתורת מנהג, אפשר לומר עליו לשון 'דרבנן'[יג].

יישוב נוסף לדעת הרמב"ן הסובר שהלל דאורייתא

הרא"ה (ד"ה וכי תימא) תירץ, שודאי עיקר דין הלל הוא מדאורייתא אלא שנוסח שלו הוא מדרבנן, ומה שאמרו כאן בגמרא הלל מדרבנן היינו על הנוסח שלו שהוא רק מדרבנן. וכעין תפילה שעיקרה דאורייתא וכמו שאמרו בגמרא (תענית ב.) 'ולעבדו בכל לבבכם' (דברים יא יג) אי זו היא עבודה שבלב זו תפילה, ומכל מקום נוסח שלה אינו אלא מדרבנן[יד].

למה הוא 'פוסק' בהלל

אמר ליה פוסק ואין בכך כלום. כתבו **הראשונים**[טו], שההפסקה שמפסיק [בימים שגומרים בהם את ההלל] היינו כקריאת שמע, שבפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב לכל אדם ובאמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד. וזהו שאמר 'פוסק', היינו שפוסק בהלל כמו בקריאת שמע, ומה שאמר 'ואין בכך כלום', היינו שאין בסברת פרסומי ניסא עדיפות לומר שמשום כך יהיה בו איסור הפסקה יותר מקריאת שמע[טז].

אמנם הרמב"ם (חנוכה פ"ג ה"ט) כתב 'ימים שגומרין בהם את ההלל יש לו להפסיק בין פרק לפרק אבל באמצע הפרק לא יפסיק. וימים שקוראין בהם בדילוג אפילו באמצע הפרק פוסק'. וכתב **המגיד משנה**, שמדויק מלשונו של הרמב"ם שהוא פוסק לכל דבר ואינו כדין קריאת שמע שאינו מפסיק אלא מפני הכבוד והיראה. והלחם משנה הוסיף[יז], שהרמב"ם דייק זאת ממה שאמר רבי חייא 'פוסק ואין בכך כלום', ומדוע היה צריך להוסיף 'ואין בכך כלום', אלא ודאי בא לומר לו, לא כמו שאתה סבור שפוסק כקריאת שמע, אלא אין בכך כלום ופוסק כמו שירצה[יח].

למה הוא 'פוסק' במגילה

והנה הטור (או"ח סי' תרצב) הביא דברי **בעל העיטור** שכיון שברכה אחרונה שעל המגילה תלויה במנהג, לכן אין לגעור במי שמדבר באמצע קריאתה. והטור תמה עליו, שכיון שהוא מברך צריך שלא להפסיק, ומה איכפ"ל מה שהברכה תלויה במנהג סוף סוף הוא מברך ואיך יכול להפסיק. **והבית יוסף** תירץ, שכיון שאינו מחויב לברך לבסוף נמצא שברכה זו לא שייכת למגילה אלא הרי הוא כמשבח ומודה על הנס, ולכן אין בזה משום הפסק של קריאת המגילה.

אמנם הנודע ביהודה (שו"ת, מהדו"ק או"ח סי' מא ד"ה ואני תמה) הקשה על שיטת בעל העיטור מסוגיית הגמרא כאן שנסתפקה אם הלל ומגילה חמורים מקריאת שמע משום שיש בהם ענין של פרסומי ניסא או לא, אבל זה לא נסתפקה הגמרא שמא מגילה תהיה קלה יותר מקריאת שמע, ואם כן קשה איך כתב בעל העיטור שאין קפידא בשיחה בשעת קריאת המגילה. וכתב הנודע ביהודה, שצריך לומר שבעל העיטור דייק ממה שהוסיף רבי חייא 'ואין בכך כלום' שבא ללמדנו בזה שאכן הלל ומגילה קלים יותר מקריאת שמע ואין קפידא כלל בהפסק במגילה ובהלל ויכול להפסיק אפילו לשיחה בעלמא.

ובאמרי נועם (שו"ת, ח"א סי' לא) כתב שאדרבה מלשון הגמרא מדוקדק כבעל העיטור, דהנה בתחילת הספק נסתפק 'בהלל ובמגילה מהו שיפסיק' וממשיך 'מי אמרינן ק"ו קריאת שמע דאורייתא פוסק הלל דרבנן מיבעיא, או דילמא פרסומי ניסא עדיף'. וקשה מדוע לבסוף השמיט מגילה והזכיר רק הלל. אלא ודאי במגילה לא שייך הפסק כלל כיון שאין בה ברכה לבסוף וכסברת בעל העיטור, ורק בהלל שמברכים בו תחילה וסוף שייך לדון אם יש בו הפסק, ורק כשנסתפקו אם הלל חמור מקריאת שמע משום פרסומי ניסא, אז גם מגילה בכלל משום שגם בו יש ענין של פרסומי ניסא, אבל כשאנו באים לדון מדין ק"ו מקריאת שמע שפוסק באמצע, אזי במגילה אין צריך כלל לק"ו כיון שלא שייך בו הפסק כלל. וכל צדדי הספק היה האם איסור ההפסקה הוא משום הברכה ועל כן הלל דומה לקריאת שמע אבל במגילה יהיה מותר, או שמא איסור ההפסק משום פרסומי ניסא וא"כ אף במגילה יהיה אסור, וכיון שהגמרא מסיקה שאין איסור הפסקה משום פרסומי ניסא וכל האיסור בהלל הוא רק משום הברכה, אם כן במגילה שאין בה ברכה אין שום איסור כלל.

וכתב בדברי חמודות (פ"ה אות כ), שלשיטת בעל העיטור ניחא היטב לשון הגמרא 'פוסק ואין בכך כלום', וכבר עמדו **הראשונים** לבאר מהו הלשון 'ואין בכך כלום'. אך לשיטת בעל העיטור ניחא היטב, וכך מתפרש לשון הגמרא: 'פוסק' - היינו בהלל ששם יש ברכה יש איסור להפסיק סתם ורק פוסק בה כדין הפסק בקריאת שמע, 'ואין בכך כלום' - היינו במגילה, שבמגילה אין כלל דין הפסק ויכול להפסיק בה לכל דבר.

מחלוקת ראשונים בביאור 'אינו פוסק' באמצע הפרק

ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל בין פרק לפרק פוסק באמצע הפרק אינו פוסק[יט]. **הרא"ש** (סי' ה) ורוב **הראשונים**[כ] פירשו שכוונת רבה באמצע הפרק 'אינו פוסק' כרבי חייא, שבהלל אינו פוסק סתם אלא דינו כדין הפסק בקריאת שמע, ולכך באמצע הפרק שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד ובין הפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם.

אמנם תלמידי רבינו יונה (ד"ה באמצע), **הרשב"ץ** (עמ' פא ד"ה ולפי) **והמאירי** (ד"ה מגילה, בסם יש מפרשים) כתבו שרבה חולק על רבי חייא וסובר שבאמצע הפרק אינו פוסק כלל, מפני שהוא שבח והודאה ואין מפסיקין בשבחו של מקום[כא], והוא דומה לתפילה שאין מפסיקין בה באמצע[כב].

דין הפסקה בברכת המזון

כתב השו"ע (או"ח סי' קפג ס"ח) 'לענין לשאול בברכת המזון מפני היראה או מפני הכבוד יש מי שאומר שדינה כתפילה'. **ובביאור הגר"א** (שם אות כג) כתב שזהו כמו הלל בימים שגומרים אותו, וכל שכן בברכת המזון שהיא דאורייתא. **ובדמשק אליעזר** (שם) הקשה, הרי בביאור הגר"א (או"ח סי' תפח אות ג) כתב שהלל במקום שגומרים אותו דינו כקריאת שמע שפוסק באמצע הפרק מפני היראה וכדעת הרא"ש, ומדוע כאן פסק המחבר שדינו כתפילה שאסור להפסיק אפילו מפני היראה. ותירץ, שברכת המזון כיון שהיא דאורייתא חושש בה המחבר לדעת **תלמידי רבינו יונה** שבאמצע הפרק אינו פוסק אפילו מפני היראה כדי שלא יפסיק בשבחו של מקום ודומה לתפילה, ומש"כ הגר"א 'כמו הלל ביום שגומרים אותו' היינו לשיטת רבינו יונה שאין מפסיקים כלל בשבחו של מקום וברכת המזון בכלל שבחו של מקום הוא.

אלא שעדיין יש להבין מדוע אין דין בין הפרקים בברכת המזון ויהיה מותר אז להפסיק. **ובהגהות רעק"א** (סי' קפג שם) הביא **שבארחות חיים** (הלכות ברכת המזון אות נג) שהוא המקור לדין השו"ע כתב 'מה תפילה אין מתפללים אותה אלא במקום אחד ומעומד כן ברכת המזון אין מברכין אותה אלא ביושב משא"כ קריאת שמע שיכול לאומרה מהלך מ'על לבבך' ואילך'. ולפי זה יש לבאר שמשום כך אין בו דין בין הפרקים, כי יש בה דין של במקום אחד ומיושב. **ובשו"ע הרב** (או"ח סי' קפג ס"ק יא) כתב ששאני קריאת שמע שנאמר בה 'ודברת בם' ודרשו בירושלמי (סוף ה"א) מכאן שיש לך רשות לדבר בם, ואינו מחויב לקוראה בתכיפה אחת אלא מדרבנן והם הקילו מפני היראה ומפני הכבוד, אבל

יב. המגילת אסתר כתב להוכיח כן ממה שלא נקט רבה בלשונו 'במה דברים אמורים' או 'אימתי', וכיו"ב. משמע שלא בא לפרש דברי רבי חייא, אלא הגמרא הביאה דבריו לומר שהוא חולק על רבי חייא. אמנם עיין להלן (בענין 'מחלוקת ראשונים בביאור 'אינו פוסק' באמצע הפרק') שהבאנו שהראשונים נחלקו בזה אם רבה חולק על רבי חייא או סובר כמותו. ואם כן י"ל שהרמב"ן סובר כהראשונים שאמרו שרבה אינו חולק על רבי חייא. **יג. עיין** ריטב"א (סוכה מד. ד"ה אתמר) שכתב שיש ב' מיני מנהגים: א. מנהג שנהגו העם מאליהם, וכגון נטילת ערבה למ"ד (שם) שהיא מנהג נביאים, דהיינו שנהגו הנביאים כך, ולא תיקנו לעם לנהוג כן, והעם נהגו כמותם מאליהם. ועל מנהג כזה אין מברכים. ב. מנהג שחייבו חכמים לנהוג בו, וכגון יו"ט שני, שחייבו חכמים לנהוג בו כמנהג אבותינו, וכן קריאת ההלל בר"ח, שתיקנו חכמים לקרותו במקום שנהגו כן. ועל מנהג כזה שחייבו חכמים לנהוג בו, מברכים. ודברי החיד"א מתבארים עפ"י דברי הריטב"א הללו. ועיין עוד בזה להלן בארוכה בביאור דעת ר"ת הסובר שמברכים בהלל של ר"ח. **יד. הרא"ה** סיים 'כן הורה מורי רבנו ז"ל', וכנראה כוונתו לדעת הרמב"ן. **טו. ראה"ה** (ד"ה בעא), רשב"א (ד"ה ימים), ריטב"א (ד"ה בהלל) ותלמידי רבינו יונה (ד"ה בהלל) בשם רבם. **טז. והפני** יהושע (ד"ה א"ל) כתב שהוצרך להוסיף 'ואין בכך כלום', משום שבלא זה היה מקום לומר שגם בלא הטעם של פירסומא ניסא, עדיין יש להחמיר בהלל ובמגילה יותר מקריאת שמע, ומשום שבהלל ומגילה מברכים לפניהם ברכת המצוות, ואם כן יש מקום להחמיר שלא יפסיק בין הפרקים כדי שלא יפסיד את הברכה, משא"כ אם מפסיק בין ברכות קריאת שמע אין בזה הפסד, כיון שהברכות אינם שייכים כל כך לקריאת שמע עצמה. ומשום כך מסיים 'ואין בכך כלום', היינו שבמקום שהתירו להפסיק מפני היראה או מפני הכבוד, אין זה נחשב כלל הפסקה, ועל כן מותר להפסיק גם במגילה והלל. **יז. וכן** כתב הצל"ח (ד"ה בעי) שרב חייא השיב 'פוסק ואין בכך כלום' ללמדנו שדין הפסק בהלל קל יותר מהפסק בקריאת שמע. **יח. אך** כתב הלחם משנה שאף לדעת הרמב"ם אינו פוסק סתם, אלא פוסק לכל דבר שיש בו צורך. וכן כתב הביאור הלכה (סי' תכב ד"ה יכול) שאף למסקנת הגמרא שלא פסקו כהצד שהלל חמור משום פרסומי ניסא, אך סברא זו קיימת לענין זה שהלל אינו דומה למי שקורא בספר תהלים שיכול להפסיק לכל דבר, אבל הלל שיש בו משום פרסומי ניסא חשוב יותר ולכך אין להפסיק בכדי. **יט. במשנה** ברורה (סי' תפח סק"ה) הביא מהאליה רבה שכתב שהפרקים בהלל הם: 'הללויה' 'בצאת' 'לא לנו' 'אהבתי' 'הללו את ה'' 'מן המצר'. אך הביא בשם הרד"ק שכתב ש'מן המצר' אינו תחילת פרק, אלא 'הודו לה' כי טוב'. **כ. ראה"ה** (ד"ה באמצע), רשב"א (ד"ה ימים) בשם גאון וריטב"א (ד"ה בין). **כא. הרשב"ץ** כתב שרבה פסק כצד השני בבעיא דרבי חייא שכיון שיש בהלל משום פרסומי ניסא, לכן מחמירים בה יותר מקריאת שמע. **כב. והוסיף** הרשב"ץ שאפשר שגם מה שאמר רבה שבין הפרקים פוסק, אינו כדין בין הפרקים של קריאת שמע, אלא כדין אמצע הפרק שבקריאת שמע ששואל רק מפני היראה ומשיב מפני הכבוד. כי לעולם דין הלל חמור בדרגה אחת יותר מקריאת שמע.

ברכת המזון צריך להיות לכתחילה מן התורה בתכיפה אחת שכן הוא משמעות הפסוק ׳וברכת את ה׳ אלוהיך׳.

למה הוא ׳פוסק׳ באמצע הפרק

וימים שאין היחיד גומר בהן את ההלל אפילו באמצע הפרק פוסק. רוב הראשונים[כג] כתבו שאפילו באמצע הפרק פוסק כדין בין הפרקים שבקריאת שמע, דהיינו שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם[כד]. **והרשב״ץ** (עמ׳ פ ד״ה וקלח) כתב שבאמצע הפרק דינו כדין אמצע הפרק שבקריאת שמע ששואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד[כה].

אמנם כאמור כבר הובאה דעת **הרמב״ם** (חנוכה פ״ג ה״ט) שפוסק לכל דבר ואינו כדין קריאת שמע שאינו מפסיק אלא מפני הכבוד והיראה, אלא פוסק לכל דבר שיש בו צורך[כו].

ובראש יוסף (ד״ה והוי) דקדק בלשון **השו״ע**, שלגבי קריאת שמע פסק (או״ח סי׳ סו ס״א) שבין הפרקים ׳שואל בשלום אדם נכבד׳, אבל לגבי הלל פסק (או״ח סי׳ תכב ס״ד) ׳שואל בשלום אדם נכבד שראוי לנהוג בו כבוד׳. וביאר שהנה באמת קשה מדוע לא שאל רבינא בשלום רב בר שבא, והרי ודאי שהיה בכלל אדם [illegible] בין הפרקים שואל מפני הכבוד. וכתב הראש יוסף, שמחמת כך הכריח השו״ע שהפסקה בהלל חמורה יותר מהפסקה של בין הפרקים בקריאת שמע, ואף שבקריאת שמע די לשאול בשלום אדם נכבד, מכל מקום לגבי הלל אינו מפסיק אלא בשלום אדם נכבד שראוי לנהוג בו כבוד, ורב בר שבא אף שהיה אדם נכבד, מכל מקום לא היה חשוב בעיני רבינא כמי שראוי לנהוג בו כבוד.

דין הפסקה במגילה

כתב הרשב״ץ (עמ׳ פא ד״ה ולענין), שלכאורה לפי דברי רבה גם במגילה יהיה חילוק בין אמצע הפרק לבין הפרקים, אלא שכתב שלא נתבאר מה הם בין הפרקים במגילה. וכן כתב **השלטי גיבורים** (אות ג) שצ״ע מה נקרא בין פרק לפרק לגבי מגילה, מאחר שצריך לקרות כולה ביחד כאגרת.

הרשב״ץ כתב שנראה שהפסוקים ׳איש יהודי׳ ׳אחר הדברים האלה׳ ׳בלילה ההוא׳, הם בין הפרקים. אבל בין פסוק לפסוק הוי כקריאת שמע שאינו נחשב בין הפרקים אלא אמצע הפרק. וכתב שאפשר שהכל נחשב לפרק אחד ואכן אין לו היתר אלא כדין אמצע הפרק.

ומכל מקום כתב **הבית יוסף** (או״ח סי׳ תרצב ד״ה ומ״ש רבינו) שכל הנידון הוא בקורא עצמו, אבל השומע ודאי שאין לו להפסיק, ומשום שבשעה שמפסיק לא ישמע מה שהקורא קורא ונמצא שלא שמעה כולה ולא יצא ידי חובתו. ופסק כן בשו״ע (שם ס״ב).

הבית יוסף (שם) הביא **מהרשב״א** (סו״ת, ח״א סי׳ רמד), ששיחה באמצע קריאת המגילה אינה הפסק כי אין השיחה הפסק אלא כששח בין הברכה לתחילת המעשה אבל אחר התחלת המעשה או המצוה שבירך עליה אינו הפסק ואינו חוזר, והביא ראיה שהרי מפסיק באמצע ההלל מפני הכבוד ששואל ומשיב האי כדיניה והאי כדיניה ואינו חוזר ומברך.

הוכחת ר״ת מסוגיית הגמרא כאן שמברכים בהלל של ר״ח ודחיית הראשונים

שם. הראשונים[כז] הביאו שמסוגיית הגמרא כאן שדנו מתי מותר להפסיק בהלל, היה מדקדק ר״ת[כח] שצריך לברך על ההלל אפילו בימים שאין גומרים בהם את ההלל וכגון בראש חודש, כי אם אין מברכים עליו תחילה וסוף, הרי הוא כאדם שקורא בספר תהלים ולא שייך בו איסור הפסקה, ומדוע לא יפסיק לכל דבר, אלא מוכח שצריך לברך ועל כן יש בו איסור הפסקה[כט].

ובדחיית ראיית רבינו תם נאמרו כמה אופנים בראשונים: א. **בחידושי הר״ן** (סוכה מד. ד״ה ולוף לאיה) **ובתלמידי רבינו יונה** (ד״ה ונראה) דחו ראיה זו של ר״ת, וכתבו שלא יתכן לומר שאיסור ההפסקה בהלל הוא משום הברכה, שהרי מותר להפסיק באמצע מצוה גם כשמברכים עליה, ורק בין הברכה למצוה אסור להפסיק, ובהכרח שאיסור ההפסקה הוא לא משום הברכה, וכמו שמצינו שלגבי קריאת שמע אסור להפסיק באמצע קריאתה אפילו אם קורא אותה בלא ברכותיה[ל], ומוכח שאיסור ההפסקה אינו משום הברכה אלא משום שעוסק בקבלת עול מלכות שמים אסרו להפסיק, ואם כן יש לומר שכמו כן אסרו להפסיק באמצע הלל, כי כיון שהתחיל לספר בשבחו של מקום אין לו להפסיק בשיחה בטילה.

ב. הר״ן בשבת (כד: ד״ה אבל הרמב״ן) הביא **בשם הרמב״ן** בספר הלקוטות שאכן רק כשיש ברכה אין מפסיקים, וכיון שבהלל של ראש חודש אין מברכים אין איסור הפסקה, ומה שאמרו בגמרא כאן שאף בימים שאין גומרים את ההלל יש איסור הפסקה, מדובר בהלל של חול המועד של פסח שאע״פ שאין גומרים אותו מכל מקום מברכים עליו משום שחייבים בו מדרבנן ולא רק משום מנהג, ועל כן שייך בו איסור הפסקה[לא]. ובטעם החילוק כתבו הר״ן (שם) **והריטב״א** (ד״ה דלא) שבו׳ ימים של פסח אע״פ שאין גומרים בהם את ההלל, מכל מקום מקודשים הם לשם חג וקרויים מועד, אבל ראש חודש אינו חיוב כלל כיון שלא התקדש בעשיית מלאכה, ואין קריאת ההלל בו אלא מנהג, ומשום כך אין מברכים עליו[לב].

הוכחת ר״ת מהמעשה בגמרא בתענית

ר״ת הוכיח כשיטתו שמברכים על הלל של ראש חודש מהמבואר בגמרא בתענית (כח:) מעשה ברב שאיקלע לבבל, חזינהו דהוו קרו הלל בר״ח, סבר לאפסוקינהו [כיון שאסור להוסיף על מה שחייבוהו חז״ל], כיון דחזא דקא מדלגי דלוגי [היינו שאין אומרים הלל שלם], אמר שמע מינה מנהג אבותיהם בידיהם [ואין הם קוראים את ההלל מדינא אלא רק משום מנהג], ואם נאמר שלא היו מברכים בתחילת ההלל, הרי גם קודם שראה אותם שדילגו, היה לו לדעת שזה מנהג בעלמא והראיה ממה שלא בירכו על ההלל[לג]. אלא מוכח שהיו מברכים על ההלל ולכך סבר שאומרים את ההלל מעיקר הדין וסבר להפסיקם, עד שראה שמדלגים משום שיודעים שקריאתה היא רק משום מנהג[לד].

כג. **ראב״ה** (ד״ה אפילו), ריטב״א (ד״ה ימים) ותוספות הרא״ש (ד״ה וימים). כד. **בראשונים** הנ״ל לא נתבאר בהדיא מה הדין בימים שאין גומרים את ההלל, איזה דין הפסקה מותר לו בין הפרקים של ההלל. ולכאורה היה מקום לומר שכיון שאנו רואים שאמצע הפרק של הלל קל מקריאת שמע ודינו רק כבין הפרקים של קריאת שמע, אולי גם בין הפרקים של הלל יהיה קל יותר מבין הפרקים של קריאת שמע ומותר לשאול בשלום כל אדם. אך הגר״א (אמרי נועם, ד״ה אמר) כתב שממעשה דרבינא ורב בר שבא לכאורה מוכח שאף זה דינו כדין בין הפרקים ואינו פוסק לכל אדם, שהרי הגמרא תירצה שרבינא לא הפסיק לרב בר שבא משום שלא חשיב ליה, וקשה הא ניחא שלא הפסיק לו באמצע הפרק כיון שלא חשוב לו להיות בכלל ׳מפני הכבוד׳, אבל עדיין היה לו להפסיק בין הפרקים ולשאול בשלומו, אלא על כרחך דינו כדין בין הפרקים שאינו שואל אלא מפני הכבוד. כה. **הנה** לפי שיטות הראשונים שלעולם יש לו דין של בין הפרקים ומותר לשאול מפני הכבוד, ניחא שהקשתה הגמרא ממעשה דרב בר שבא מדוע לא שאל רבינא בשלומו מדין שואל מפני הכבוד. אבל לשיטת הרשב״ץ שבאמצע הפרק דינו כדין אמצע הפרק שבקריאת שמע ששואל רק מפני היראה ומשיב מפני הכבוד, קשה מה הקשתה הגמרא מדוע רבינא לא שאל בשלומו, והרי ודאי שלא היה לרב בר שבא דין של ׳מפני היראה׳. אכן הרשב״ץ עצמו נצרך לזה, וכתב שמסתמא רב בר שבא הקדים שלום לרבינא כדרך הנכנסים אצל אחרים ורבינא לא השיב לו, ועל זה הקשתה הגמרא מדוע לא השיב לו, והרי אף באמצע הפרק רשאי להשיב מפני הכבוד. ועל זה תירצה הגמרא שלא חשוב ליה ולא נכבד בעיני רבינא אפילו להחשב כ׳מפני הכבוד׳ [ואולי יש לומר שאדרבה הרשב״ץ שאב את שיטתו ממעשה דרב בר שבא, כי היה פשוט לו שרב בר שבא הקדים שלום לרבינא וכל הנידון בדברי רבינא היה מדוע לא השיב לו שלום, ואם נאמר שלעולם באמצע ההלל של ימים שאין גומרים אותו הוי כדין בין הפרקים, אם כן מה תשובה היא זו שרבינא לא החשיבו והרי הדין הוא שמשיב שלום לכל אדם, אלא ודאי דינו כדין אמצע הפרק ומשיב שלום רק מפני הכבוד ולכך לא השיבו. ושאר הראשונים היה משמע להם שנידון הגמרא מדוע רבינא לא שאל בשלומו ולכך יכלו לפרש שלעולם יש בהלל דין של בין הפרקים והנידון כאן הוא בין שואל מפני הכבוד]. כו. **הנחלת** דוד (דברי דוד ד״ה ימים) הקשה, אם כן מדוע לא הפסיק רבינא לרב בר שבא, ואף שלא חשיב ליה, מכל מקום לא יהיה גרוע מאדם בעלמא שהוא בכלל מצוה להקדים שלום לכל אדם. כז. **תוספות** (ד״ה ימים, סוכה מד: ד״ה כאן, ערכין י. ד״ה י״ח), תוספות הרא״ש (ד״ה וימים), רא״ש (סי׳ ה), ועוד ראשונים. כח. **בספר** הישר (סי׳ תמא). וכן פסק להלכה הרמ״א (או״ח סי׳ תכב ס״ב). כט. **בשיעורי** רבינו משולם דוד (ערכין י: בענין איסור הפסק באמצע הלל) הביא בשם הגרי״ז שהקשה על רבינו תם, אם כל האיסור הפסקה הוא משום הברכה, אם כן מדוע מפני הכבוד יכול להפסיק. וכן הקשה מדוע מבואר בגמרא שבימים שאין גומרים את ההלל מותר להפסיק מפני הכבוד גם באמצע הפרק ואילו בימים שגומרים את ההלל מותר להפסיק מפני הכבוד רק בבין הפרקים, ואם איסור ההפסק הוא משום הברכה, מה חילוק יש ביניהם, הרי סוף סוף בשניהם מברך ואין להפסיק מחמת הברכה. וביאר (שם) לפי מה שכתב הרא״ש (סי׳ ה) בדברי ר״ת ׳שאם אין מברכין עליו תחילה וסוף הוי כאדם שקורא בספר תהלים ולא שייך ביה הפסקה׳, ומבואר מדברי הרא״ש שאין כוונת רבינו תם שכל האיסור להפסיק הוא משום שאסור להפסיק בין הברכה למצוה, אלא כוונתו שאם אין מברכין הרי זה מוכיח שאין זה קריאת הלל אלא קריאת פרקי תהלים, וממילא לא שייך לדון בזה משום איסור הפסקה, ובהכרח שמברכים ובזה נמצא שהוא קריאת הלל, ומה שאסרו להפסיק בו הוא מפני שהוא שבחו של מקום, ובזה יש מקום לחלק בין הלל שגומרים אותו להלל שאין גומרים אותו בגודל חשיבותו וממילא גם החילוקים באופני ההפסקה. ל. **בפנים** מאירות (סו״ת, ח״א סי׳ סז) כתב שאכן לשיטת רבינו תם אין איסור להפסיק בקריאת שמע כשקוראה בלא ברכותיה, ומשום שלשיטתו כל איסור ההפסקה הוא רק משום הברכה. ורק לדברי הראשונים שגם בלא ברכה אסור להפסיק כשעוסק בשבחו של מקום, אכן דיני איסור הפסקה קיימים גם כשקורא קריאת שמע בלא ברכותיה. וכן פסק הביאור הלכה (סי׳ סו ד״ה ואלו) שאם קורא כדי לצאת ידי חובת קריאת שמע מן התורה, אז אסור להפסיק אפילו כשקוראה בלא ברכותיה. לא. **הרשב״ץ** (עמ׳ פג ד״ה וקלח) כתב שקצת יש סיוע לפירוש זה שהסוגיא מדברת בהלל של ו׳ ימי הפסח ולא בשל ר״ח, שהרי בגמרא אמרו שיסוד הספק הוא משום שבהלל יש משום פרסומי ניסא, ובהלל של ר״ח לכאורה אין שום פרסומי ניסא. אמנם בתלמידי רבינו יונה כתבו שאין הכוונה כאן לפרסומי ניסא שנתקן לאומרו כדי לפרסם הנס, אלא הכוונה לאמירת שבחיו של הקב״ה. לב. **עיקר** החילוק בין הלל של ר״ח להלל של ו׳ ימי הפסח מצינו גם בראב״ה (ד״ה ותמה), ועיין להלן (בענין ׳שיטות הראשונים בדין הלל בימים שאין גומרים את ההלל׳) שהובא מה שהוכיח כשיטה זו מסוגייתנו. לג. **הרא״ש** (סי׳ ה) הוסיף שדוחק לומר שנכנס לבית הכנסת באמצע ההלל ולכך לא היה יודע שלא בירכו בתחילתו. אך תוספות בסוכה ובתענית (שם) הוסיפו שאם נכנס באמצע הלל היתה הגמרא צריכה לומר ׳שאיקלע לבי כנישתא׳ ומדוע אמרה שאיקלע לבבל, אלא משמע שהיה בבית הכנסת קודם התחלת ההלל. אמנם הכסף משנה (תפילה פי״א הט״ז) כתב שאכן יתכן שרב בא באמצע הלל, ומה שלא אמרו איקלע לבי כנישתא, הוא משום שהיה משמע שלא היה בבית הכנסת מלבד בפעם זו. לד. **וכתבו** התוספות שעדיין יש להקשות מדוע לא שם לב אם בירכו ׳לגמור׳ או ׳לקרוא׳. ותירצו, שמשום זה אין ראיה כיון שאפילו כשהוא מדלג הוא יכול לברך ׳לגמור׳ וכן להיפך.

והכסף משנה (ברכות פי"א הט"ז) דחה ראיה זו, כי יש לומר שאמנם רב ראה שלא מברכים לפני ההלל אבל חשב שיקראוהו שלם ויברכו לאחריו, ורק כשראה שהם מדלגים הבין הם קוראים את ההלל רק מחמת מנהג ולא יבואו לברך לאחריו[לה].

אמנם בתלמידי רבינו יונה (ד"ה אלא) הביאו את ראיית רבינו תם מהסוגיא בתענית באופן אחר, שלכאורה קשה מדוע רצה רב להפסיקם הרי הם אמרו פרקי תהלים, ובהכרח שראה אותם מברכים, וכיון שחשב שיגמרוה רצה להפסיקם, משום שנראה שמוסיפים יו"ט מעצמם[לו].

דעת רש"י שאין מברכין על מנהג

אמנם דעת רש"י[לז] שאין מברכים על הלל של ראש חודש, והביא ראיה ממה שאמרו בגמרא בתענית (כח:) לגבי הלל של ר"ח מנהג אבותיהם בידיהם, והרי אמרו בגמרא בסוכה (מד:) שלכך אין מברכים על נטילת ערבה כיון שהוא רק מנהג נביאים, הרי מוכח שאין מברכים על מנהג. ונמצא אם כן שאין לברך על אמירת הלל של ר"ח שאינו אלא מנהג.

אמנם ר"ת דחה דברי רש"י וסובר שמברכים גם על מנהג. ומה שאין מברכים על נטילת ערבה הוא משום שאינה אלא טלטול בעלמא וכיון שאינה תקנה אין זה חשוב כדי לקבוע בה ברכה, אבל קריאת הלל דבר חשוב הוא ולא גרע מקורא בתורה[לח], ולכך אע"פ שאינו אלא מנהג בעלמא ראוי לקבוע עליו ברכה.

והראב"ד (ברכות פי"א הט"ז) כתב שרק בערבה אין מברכים ומשום שערבה אין בה לא שבח ולא הודאה ומה צורך לברכה, אבל קריאת הלל בימים המקודשים שיש בהם קרבן מוסף, שתיקנו בהם הלל להיכר קדושתם, יפה עשו, וצריך ברכה.

והרא"ה (ד"ה ותמהה) דחה את הראיה מערבה, משום שנטילת ערבה היה זה מנהג נביאים לעצמם, אלא שהעם מעצמם רצו לעשות כמותם, אבל לא היה זה על פיהם כיון שהם לא הנהיגוה בכך כלל, אבל אמירת הלל הוא מנהג שנהגו על פי זקנים לאומרו ובברכה.

הוכחת ר"ת ממה שמברכים ביו"ט שני של גלויות

ר"ת הביא ראיה שמברכים גם על מנהג, מיו"ט שני שמבואר בגמרא בביצה (ד:) שהוא רק מנהג אבותינו בידינו, ומכל מקום מברכים ביום שני של ראש השנה על תקיעת שופר וביום שני של פסח על אכילת מצה.

אך התוספות (סוכה מד: ד"ה כאן) דחו הוכחה זו, וכתבו שהטעם שלא מברכים על מנהג הוא משום שאי אפשר לומר 'וצונו', אבל ביו"ט שני הרי לא אומרים וצונו, אלא רק מקדשים את היום בתפלה ובברכת המזון. ואף שביו"ט שני של ראש השנה מברכים וצונו על השופר, אך שם הוא לא מנהג אלא תקנה דרבנן והוא חמור מיו"ט שני של גלויות ולכך אומרים בו 'וצונו'.

והר"ן בסוכה (מד: ד"ה ולא ידעתי) תמה על דחיית התוספות, שהרי גם בראש השנה עושים יו"ט שני רק משום שמנהג אבותינו בידינו, שהרי יודעים מתי נקבע החודש[לט]. עוד הקשה, שהרי גם ביו"ט שני של פסח מברכים 'וצונו' על אכילת מצה. **והרשב"ץ** (עמ' פה ד"ה והר"ן) הוסיף והקשה שהרי ברכת הלל עצמה של יו"ט שני של פסח ושל עצרת ושל יו"ט אחרון של חג הוא ודאי רק מנהג שהרי הימים עצמם אינם אלא מן המנהג ואע"פ כן מברכים עליו[מ].

ולכן דחה הר"ן את הוכחת רבינו תם באופן אחר, שאף שלשון הגמרא בביצה לגבי יו"ט שני שלחו להם שמנהג אבותיכם בידכם, אין זה ראיה שדין יו"ט שני הוא רק מנהג אלא זו היתה תקנה קבועה שתיקנו שיעשו תמיד כמו שנהגו בתחילה, ואמנם התקנה היתה רק למי שנהגו כן בתחילה ולא לבני ארץ ישראל שידעו תמיד בקביעות החודש, אך למי שנהג כן בתחילה הרי זו תקנה ולא מנהג, ולכן מברכים על יו"ט שני כיון שאין זה מנהג[מא].

דחייה נוספת לראיית ר"ת, הביא **האור זרוע** (ח"ב הלכות ראש חודש סי' תנה) בשם מורי ה"ר **שמחה** שאדרבה מיו"ט שני מוכח שאין לברך על מנהג, שהרי אמרו בגמרא (שבת כג.) והא יו"ט שני דספק דבריהם הוא וקא מברכינן, ותירצו, התם כי היכי דלא ליזלזלו ביה. ומשמע שבלא טעם זה לא היו מברכים על יו"ט שני, אם כן מוכח שאין מברכים על מנהג. ומכל מקום כתב שדעת ה"ר שמחה לברך על הלל, כי אפילו אינו אלא כקורא בתורה יש לברך עליו, שהרי אפילו על קריאת חמש מגילות מבואר במסכת סופרים (פי"ד ה"ג) שמברכים ואף שלא נזכר קריאתם בתלמוד אלא רק במסכת סופרים, וכל שכן הלל שגם לחכמי התלמוד היה מנהג לקוראו[מב].

איך מברכים ביו"ט שני לשיטת הרמב"ם

ובחידושי מרן רי"ז הלוי (ברכות פי"א הט"ז) הביא מה שכתב **הרמב"ם** (שם) 'כל דבר שהוא מנהג אע"פ שמנהג נביאים הוא כגון נטילת ערבה בשביעי של חג ואין צריך לומר מנהג חכמים כגון קריאת הלל בר"ח ובחולו של מועד של פסח אין מברכין עליו'. ויקשה לשיטתו איך מברכים על יו"ט שני, ואין אנו יכולים לתרץ כתירוצו של הר"ן שיו"ט שני עיקרו הוא תקנה ולא מנהג, שהרי **ברמב"ם** (יום טוב פ"א הכ"א, פ"ו הי"ד, תלמוד תורה פ"ו הי"ד) מבואר שיו"ט שני הוא רק מנהג. ולפי זה קשה על הרמב"ם שסובר שעל כל מנהג לא מברכים ואפילו על הלל של ראש חודש, מדוע ביו"ט שני מברכים אף שהוא מנהג.

ותירץ הגרי"ז, שהנה **התוספות** כתבו שאין מברכים על מנהג משום שאי אפשר לומר 'וצונו'. וכן מבואר **ברש"י** בסוכה (מד. ד"ה מנהג), והוסיף רש"י שאף שבכל מצוה דרבנן מברך 'וצונו' היינו משום שיש בו לאו של 'לא תסור' כמבואר בשבת (כג.), אבל במנהג אין לאו של 'לא תסור' ולכך אין יכולים לומר בו 'וצונו'. אכן הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה כתב שיש 'לא תסור' גם על מנהג, וכן כתב בהלכות ממרים (פ"א ה"ב). ואם כן לשיטתו קשה מדוע אין מברכים על מנהג.

וביאר הגרי"ז שצריך לומר שהרמב"ם סובר שאף שגם במנהג יש חיוב גמור לקיימו, ויש בו משום לא תסור, מכל מקום חכמים לא נתנו לו תורת מצוה אלא תורת מנהג, וכל ששמו מנהג אינו חשוב לברך עליו, שכן רק על מצוות מברכים ולא על מנהגות. וכתב שכן מבואר להדיא בלשון הרמב"ם (מגילה פ"ג ה"ז) שכתב 'אבל בר"ח קריאת ההלל מנהג ואינו מצוה וכו' ואין מברכין עליו', הרי מה שאין מברכים על מנהג הוא משום שבעצם דינו אין בו שם מצוה וברכות לא נתקנו אלא על מצוות בלבד וזה אין לו שם מצוה אלא שם מנהג. וכן מבואר מלשון הרמב"ם בכמה מקומות שכתב שיש תקנות ויש מנהגות, והרי שחילקם לשנים אף שיש בשניהם לא תסור, ומשום שחכמים חלקום לשנים, שישנם מצוות וישנם מנהגות, ויש נפקא מינה ביניהם לענין ברכה, שעל מי ששמו מצוה מברכים, ועל מי ששמו מנהג אין מברכים.

ומעתה מיושב היטב לשיטת הרמב"ם מדוע מברכים וצונו גם ביו"ט שני אף שהוא רק מנהג, משום שלהנתבאר שחיובם של מנהגות הוא חיוב גמור כחיובם של המצוות, הרי נמצא שאפשר לומר בהם וצונו אלא שלא תיקנו ברכה על דבר שאין שמו מצוה, וטעם זה הרי לא שייך ביו"ט שני, משום שאמנם תקנת יו"ט שני היא תקנת מנהג, אבל ודאי שאכילת מצה של יו"ט שני שמה מצוה כמו אכילת מצה של היו"ט ראשון, אלא שהשם יו"ט שהוא המחייב של המצוה יש לו תורת מנהג, אבל זה לא מגרע בחיוב הברכה, משום שגם חיוב מנהג הוא חיוב גמור שאפשר לומר מחמתו וצונו, אלא שעל חפצא של מנהג אין ברכה, אבל כאן שהברכה על חפצא של מצוה, אפשר לברך.

תוספת ביאור בדברי ר"ת

וכתב עוד הגרי"ז, שבזה יתבארו גם דברי **התוספות** בסוכה (שם) שהביאו דברי רבינו תם בדחיית ראייתו של רש"י שאין מברכים על מנהג ממה שאין מברכים על נטילת ערבה, ודחה ר"ת שרק על ערבה שהוא טלטול לא מברכים אם הוא מנהג, אבל קריאת הלל של ראש חודש לא גרע מקורא בתורה, וכמו שמצינו שמברכים ביו"ט שני של גלויות אע"פ שהוא מנהג בעלמא. עכ"ד ר"ת. ודבריהם אינם מובנים כלל, מה שייך לומר שמברכים על קריאת ההלל משום דלא גרע מקורא בתורה. אך להנתבאר יש לומר שגם רבינו תם סובר כהרמב"ם בזה שמה שאין מברכים על המנהג אין זה משום שאינו יכול לומר 'וצונו', אלא עיקר הדין בזה הוא בעצם החפצא שמנהג אינו חשוב כדי לקבוע עליו ברכה, ורק על מצוות תיקנו ברכה, וכן הוא ג"כ לשון תוספות שם [בשיטת רבינו תם] שמנהגות לא חשובות לקבוע עליהן ברכה, והרי שלא כתבו שלא יתכן לברך ולומר וצונו, אלא כתבו שמנהגות לא חשובות שיתקנו עליהן ברכה.

לה. **והנה** מדברי הכסף משנה מבואר שאין שייכות בברכות ההלל בין הברכה שלפניו לברכה שאחריו, ויתכן שמברכים לאחריו ולא לפניו, והיינו משום שהברכה שלפניו היא ברכת המצוות ולאחריו היא ברכת השבח, ולכן היה סבור שאף שלא בירכו לפניו יברכו לאחריו. ולפי זה מיושב מה שהקשה הר"ן (פסחים קיח. ד"ה ותמהני) על רב האי שסובר שאין מברכים על הלל שבליל פסח, א"כ מדוע מברכים לאחריו ברכת יהללוך, הרי כל שטעון ברכה שלאחריו טעון ברכה שלפניו [והר"ן תירץ שיהללוך לא נאמר בתורת ברכה שלאחריו אלא נאמר על כוס רביעי]. אך לפי מה שנתבאר מדברי הכס"מ מיושב, שלכך בהלל של ליל פסח שאינו קריאה אלא שירה כשיטת רב האי ואין זה מצוה, לא צריך לברך עליו ברכת המצוות, ואעפ"כ ברכה שלאחריו שהיא ברכת השבח אומרים גם עליה. לו. **אמנם** נראה שלפי הכסף משנה מיושבת גם ראיה זו, משום שיש לומר שסבר שיברכו לאחריו ולכן רצה להפסיקם. לז. **דברי** רש"י הובאו גם במחזור ויטרי (הלכות ראש חודש) ובבית יוסף (או"ח סי' תכב ד"ה ורבו). לח. **בביאור** סברא זו עיין להלן (בענין 'תוספת ביאור בדברי ר"ת') בשם הגרי"ז. לט. **ואף** שיו"ט שני של ראש השנה הוא קדושה אחת עם הראשון וביו"ט שני של גלויות הם שתי קדושות, הוא משום שכשלא היו יודעים בקביעות החודש נהגו ביו"ט שני של גלויות רק מספק ונמצא שנהגו בו בתחילה כשתי קדושות, ומה שאין כן בראש השנה שמתחילה נהגו בו כקדושה אחת. מ. **הרשב"ץ** כתב לדחות כל קושיות אלו וליישב דברי התוספות, שאולי יש לחלק ששם אין המנהג בעצם קריאת ההלל אלא המנהג הוא לעשותו יום טוב וכיון שהוא יום טוב ממילא אנו צריכים לתקוע ולאכול מצה ולקרוא הלל, אבל בהלל של ר"ח שכל עיקר המצוה אינה אלא משום המנהג אפשר שאין מברכים עליו. מא. **הרשב"ץ** (עמ' פה ד"ה ואיני) כתב שאינו רואה הסבר בדחייה זאת, ומשום שאם היו באים לשאול את הנוהגים בו אם לשנות את מנהגם, בודאי היו מורים להם שיזהרו במנהג אבותיהם משום 'ואל תטוש תורת אמך' (משלי א ח), וממילא יכול לומר 'וצונו' כיון שמחויב מדרבנן לקיים מנהג אבות. מב. **בביאור** סברא זו של ה"ר שמחה וראייתו מחמש מגילות, עיין להלן בשם הגרי"ז (בענין 'תוספת ביאור בדברי ר"ת').

ולכך סובר רבינו תם שדווקא בערבה לא מברכים אם היא רק מנהג, משום ששם בלי חיוב המנהג הוא טלטול לחוד, וכל מה שיש בערבה הוא רק חובת המנהג, ולכן אינה חשובה לקבוע עליה ברכה, אבל הלל שבעצמותו הוא חפצא של תורה גם בלי חובת קריאתו, חשוב הוא לקבוע עליו ברכה מחמת זה עצמו שהוא חפצא של תורה, ולא איכפת לנו אם חובת עשייתו רק משום מנהג[מג], וגם אפשר לומר וצונו, משום שגם חיוב של מנהג הוא חיוב גמור וישנו בלא תסור.

וזהו שהביאו התוספות ראיה מיו"ט שני שמברכים עליו, והראיה היא ליסוד זה שאין מניעה לברך על דבר שחיובו הוא משום מנהג אם בעצמותו הוא דבר של מצוה, וכגון יו"ט שני שאע"פ שהמצוות הנוהגות בו חובת קיומם הוא משום מנהג, מכל מקום מהותם היא מצוה ושייכת בו ברכה כיון שהברכה היא על החפצא של מצוה.

וכתב הגרי"ז, שהדברים מבוארים בקצרה **בהגהות מיימוניות** (מגילה פ"ג אות ד) שהביא בשם **רבינו שמחה** שיש לברך על ההלל של ראש חודש, כי אפילו אינו אלא כקורא בתורה יש לברך עליו, שהרי אפילו על קריאת חמש מגילות מבואר במסכת סופרים (פי"ד ה"ג) שמברכים ואף שלא נזכר קריאתם בתלמוד אלא רק במסכת סופרים, וכל שכן הלל שגם לחכמי התלמוד היה מנהג לקוראו. וצ"ב מה ראייתו מחמש מגילות. אך להנ"ל הן הן הדברים שגם בחמש מגילות אין הברכה על חובת קריאתם שהרי אין בהם חיוב גמור לקרותם, אלא תיקנו ברכה על עצם הקריאה בהם, הוא הדין בהלל יש לומר שתיקנו ברכה על עצם ההלל, וכיון שעצם החפצא הוא דבר ששייך בו ברכה לא איכפת לנו אם חובת עשייתו הוא רק משום מנהג.

ביאור שיטת הרמב"ם שמברכים על קריאת המגילות ולא על הלל

ובדעת הרמב"ם שחולק על ר"ת וסובר שאין מברכים על מנהג קריאת ההלל בראש חודש, ביאר הגרי"ז שהרמב"ם לשיטתו סובר שאין להביא ראיה מחמש מגילות שמברכים עליהם להלל, וכראיית **ההגהות מיימוניות**. ויסוד החילוק הוא על פי מה שאמר הגר"ח לבאר לשיטת הרמב"ם[מד] שסובר שנשים אינן רשאיות לברך על מצוות שאינן חייבות בהן, מדוע הן מברכות ברכות התורה והרי הן פטורות ממצוה זו. וביאר הגר"ח שברכת התורה אינה משום מצות תלמוד תורה כלל, אלא הוא דין מיוחד בתורה שהיא טעונה ברכה לפניה וכמו שדרשו בגמרא (להלן כא.) מהפסוק (דברים לב ג) 'כי שם ה' אקרא' וגו'. ונשים אמנם פטורות הן מהמצוה של לימוד תורה אבל מכל מקום לימודם הוא בכלל תלמוד תורה, ותלמוד תורה טעון ברכה אף בלא המצוה שבו. ולפי זה יש לבאר לשיטת הרמב"ם שאף גדר הברכה על חמש מגילות בציבור אינו משום מצות קריאתן, אלא שעצם קריאתן בציבור מחייבת ברכה. וא"כ אין להביא ראיה ממה שמברכים עליהן אף שאינן אלא מנהג, לחייב ברכה גם על ההלל, כיון שדין הברכה בהן אינו משום קיום מצוה בקריאתן כלל, אלא הוא כדין תורה שטעונה ברכה על עצם קריאתה. אבל בהלל שאין קריאתו מדין 'תורה' אלא מדין 'להלל' אין לברך עליו, כיון שאין קיומו אלא משום מנהג.

אך ר"ת ורבינו שמחה סוברים שאף בחמש מגילות הברכה היא על מצוה המתקיימת בקריאתם, ואף שאין חובה בקריאתם, מכל מקום כיון שיש בעצם קריאתם קיום מצוה שייך לברך עליהם אף שחיוב הקריאה הוא משום מנהג. ומטעם זה אף בהלל שאמירתו היא בגדר מצוה, יש לברך עליו אף שחיוב קריאתו אינו אלא משום מנהג.

טעם אמירת הלל בראש חודש לשיטת הראשונים שהוא רק מנהג

לשיטת הראשונים שקריאת ההלל בראש חודש אינה אלא מנהג, מצינו כמה טעמים למנהג זה[מה]:

א. הראב"ד (ברכות פי"א הט"ז) כתב, שטעם מנהג קריאת הלל בחול המועד פסח ובראש חודש הוא משום שהם ימים המקודשים ויש בהם קרבן מוסף, ועשו היכר לקדושתם ע"י אמירת הלל.

ב. המאירי (תענית כח: ד"ה וזהו) כתב שטעם מנהג זה הוא כדי לפרסם שהוא ראש חודש. וכתבו הראשונים[מו], שלפי טעם זה אין מנהג קריאת ההלל בראש חודש אלא בבבל שהיו צריכים לפרסום זה, אבל בארץ ישראל שלא היו צריכים לזה, לא נהגו לקרוא את ההלל.

ג. השיטה מקובצת (ד"ה דלא) כתב, שטעם המנהג הוא משום זכר לקידוש החודש.

ד. השל"ה (מסכת תמיד ענין ס"ח וביהכנ"ס אות ג) ביאר את טעם הדין שאין אמירת הלל אלא במועדים, וכתב שם שמה שאנו אומרים הלל בראש חודש הוא משום שמקביעות ראש חודש נמשך זמן המועדים, כמו שנאמר (בראשית א יד) 'והיו לאותות ולמועדים'.

ה. הערוך השולחן (או"ח סי' תכב סק"ו) כתב בטעם המנהג, מפני שבחידוש הלבנה יש רמז למצבו של עם ישראל וכלשון הברכה בקידוש לבנה 'עטרת תפארת לעמוסי בטן, שהם עתידים להתחדש כמותה' וכו'. ולכן נחשב יום זה לקצת ישועה והנהיגו לומר בו הלל.

ו. הבית יוסף (או"ח סי' תכב ד"ה ומ"ש) הביא **שהשבלי הלקט** (סי' קעב) כתב בשם **הגאונים** שיש רמז בתהלים לאמירת הלל בראש חודש, שבמזמור ק"נ 'הללויה הללו אל בקדשו' וגו', נאמר י"ב פעמים לשון 'הללו' כנגד י"ב חדשים. ואנו כופלים את הפסוק 'כל הנשמה תהלל' וגו' ב' פעמים כנגד חודש העיבור שיש בו י"ג ראשי חדשים. **ובספר מטה משה** (סי' תקפב) הביא **שהתניא רבתי** הוסיף ביאור בדרשה זו, שלשון הפסוק 'הללו אל בקדשו' משמע שעל קידוש החודש הללו-יה.

והפרי חדש (סי' תכב סק"ג) הקשה על טעם הגאונים, שהרי אחד מי"ב ראשי חדשים של השנה הוא ראש השנה, ובו אין אומרים הלל כמבואר בגמרא (ערכין י:) משום שמלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו. **והאחרונים**[מז] כתבו ליישב, שמכל מקום אף בראש השנה ראוי היה לומר בו הלל משום שהוא ראש חודש, אלא שלמעשה אין אומרים בו משום טעם זה של 'מלך יושב על כסא הדין' וכו'.

ביאור לשון הגמרא 'יחיד'

ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל. הקשו **התוספות** (ד"ה ימים, סוכה מד: ד"ה כאן), מדוע רבי יוחנן אמר ימים 'שהיחיד' גומר בהן את ההלל, ומשמע שציבור גומרים אותו גם בשאר ימים, והרי בשאר הימים גם ציבור לא חייבים לגמור את ההלל וכמבואר בסוגיית הגמרא בתענית (כח:) שהיו שם ציבור ואע"פ כן דילגו. ונאמרו בזה ג' תירוצים:

א. התוספות בסוכה כתבו שנקט יחיד לחדש שבימים אלו אפילו יחיד חייב לגומרו.

ב. התוספות כאן כתבו שודאי אפילו ציבור נקראים יחיד, ורק הלל שכל ישראל אומרים אותו יחדיו כמו שהיה בזמן שחיטת הפסח בי"ד בניסן שהיו אומרים אותו כל ישראל יחדיו זהו נקרא ציבור.

ג. התוספות בסוכה **ובתלמידי רבינו יונה** (ד"ה ורבינו יעקב) **בשם הבה"ג**[מח] (סוף הלכות לולב) ביארו, לפי מה שמבואר בפסחים (קיז.) שהנביאים תיקנו לישראל שיהיו אומרים שירה על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבוא עליהם, שכשיהיו נגאלים אומרים אותו על גאולתם, וחיוב זה הוא רק כשכל ישראל נגאלים, ורק כשכל ישראל אומרים אותו יחד על גאולתם. ולפי זה כתבו התוספות לבאר את הלשון 'יחיד' שאין הכוונה ליחיד ממש, אלא כל שלא נמצאים שם כל ישראל הוא כיחיד, וזו כוונת רבי יוחנן שבימים אלו גם אם אין כל ישראל ביחד אומרים הלל, אבל בציבור, דהיינו כל ישראל יחד שנגאלו, אומרים תמיד הלל כשיגאלו מצרתם.

והנה גם בסיפא נקטו 'ימים שאין היחיד גומר בהם את ההלל'. וכתב **הריטב"א** (ד"ה דלא), שמה שנקט בסיפא לשון 'יחיד', הוא אגב הרישא שנקט לשון יחיד נקט גם בסיפא לשון יחיד.

והנה מכל **הראשונים** הנ"ל מבואר שהם סבורים שאין חילוק בין יחיד לציבור ובכל הימים שאין היחיד גומר את ההלל, גם בציבור אין גומרים את ההלל.

אמנם דעת הרי"ף (שבת כד:) שאכן בדווקא נקט בסיפא לשון 'יחיד' ומשום שיחיד שרוצה לקרוא בימים שאין גומרים בהם את ההלל, קורא בלא ברכה, ורק בציבור יכולים לברך. וכיון שאין היחיד מברך לכן יכול להפסיק באמצע אמירתה כמו בקריאת שמע בין הפרקים, אבל ציבור שמברכים אינם יכולים להפסיק באמצע אמירתה ודינם כבאמצע הפרק שבקריאת שמע. והביא הרי"ף[מט] ראיה לדבריו שהיחיד קורא בלא ברכה, ממה שאמרו בתענית (כח:) יחיד לא יתחיל ואם התחיל גומר, ועל כרחך פירושו לא יתחיל בברכה ואם התחיל בברכה גומר וחותם בא"י מלך מהולל בתשבחות, כי אם הנידון הוא בלא ברכה, מדוע לא יתחיל, וכי מונעים מאדם שלא יאמר את הפסוקים, אלא ודאי הכוונה שיחיד לא יתחיל בברכה.

שיטות הראשונים בדין הלל בימים שאין גומרים את ההלל

נמצאו ד' שיטות עיקריות **בראשונים**: א. דעת **התוספות** שבימים שאין גומרים את ההלל, אין חילוק בין יחיד לציבור ואין קוראים בהם את ההלל,

מג. **וראה** בתלמידי רבינו יונה שכתבו בשיטת רבינו תם שערבה היא רק טלטול מה שאין כן הלל שיש בו שבח והודאה למקום. מד. **כמבואר** בהלכות ציצית (פ"ג ה"ט) שאין אשה רשאית לברך על מצות ציצית כיון שאינה מחויבת בה. מה. **וראה** טעמים נוספים בשערי אורה (שער ח), קיצור כוונות לרמח"ל (ענין ראש חודש) וסידור אוצר התפילות (תיקון תפילה). מו. **המאירי** (שם) השלמה מכתם ומאורות (תענית כח:). כפתור ופרח (פי"ד). הראב"ד (ברכות פי"א הט"ז) בתחילת דבריו כתב טעם זה לענין ברכה על ההלל. שלשיטות הסוברים שאין מברכים על הלל של מנהג, יש לחלק בין הלל של חול המועד פסח שאין בו ברכה, להלל של ראש חודש שתיקנו בו ברכה כדי לפרסם שהוא ראש חודש. אמנם מסקנת הראב"ד היא שמברכים בין בזה ובין בזה, וכתב שטעם מנהג אמירת ההלל בהם הוא משום היכר לקדושתם, כמבואר באות א'. מז. **מאמר** מרדכי (שם סק"ט), ערוך השולחן (שם סק"ו) וכף החיים (שם ס"ק כג). מח. **והביאו** הרא"ש (סי' ה). וראה בחידושי מרן רי"ז הלוי (על הרמב"ם חנוכה פ"ג) שדייק מהלכות גדולות שאינו חובה אלא רשות. אבל בתוספות ובראש לא משמע כן. מט. **הרי"ף** לא ביאר מה הראיה משם. אך הדברים נתבארו בתלמידי רבינו יונה (ד"ה ונראה).

ומה שקורים אותו הוא רק משום מנהג. ב. דעת הרמב"ם (חנוכה פ"ג ה"ז, ברכות פי"א הט"ז) שבימים שאין גומרים את ההלל יחיד לא יקרא כלל ואינו רשאי לקרותו משום דהוי כמוסיף על דברי חכמים[נ], וציבור קוראים אותו משום מנהג. ג. דעת הרי"ף שיחיד שרוצה לקרוא בימים שאין גומרים בהם את ההלל, קורא בלא ברכה, ורק בציבור יכולים לברך. ד. דעת ר"ת שאפילו בימים שאין גומרים את ההלל, יחיד הקורא את ההלל קוראה בברכה.

ודברי הגמרא בתענית 'יחיד לא יתחיל ואם התחיל יגמור', מתפרשים כך: לדעת התוספות שבימים אלו אין קוראים כלל את ההלל, הרי מתפרשים דברי הגמרא בתענית היטב, יחיד [לאו דווקא יחיד אלא גם ציבור] לא יתחיל לקרוא את ההלל ורק אם התחיל קורא. לשיטת הרמב"ם מתפרשים ג"כ היטב שיחיד לא יתחיל ואסור לו לקרות אבל ציבור קוראים משום מנהג. לשיטת הרי"ף שיחיד קורא אלא שקורא בלא ברכה, מתפרשים כך, יחיד לא יתחיל בברכה ואם התחיל בברכה גומר וחותם בברכה. אבל לשיטת ר"ת שיחיד מברך וקורא קשה איך יבאר דברי הגמרא בתענית. וכתבו **בתלמידי רבינו יונה** (ד"ה ורבינו יעקב) שר"ת יפרש שכוונת הגמרא 'יחיד לא יתחיל' היינו לנס שנעשה לאדם יחיד שלא התקינו לו לומר בו הלל ולפיכך לא יתחיל לברך אבל אם התחיל ובירך חותם בברכה, אבל שאר ימים שאין גומרים בו את ההלל יכול לברך כיון שמברכים על מנהג. **והרשב"א** (ד"ה וימים) הביא בשם **הראב"ד** שכתב להיפך, שיחיד לא יתחיל ואם התחיל גומר משום שאין חשש שעל ידי קריאתו של יחיד יעשו כן באופן קבוע, אבל ציבור אפילו אם התחילו מפסיקים ואפילו אם התחילו בברכה, שמא יקראו אותו כך באופן קבע.

והנה הרא"ה (ד"ה ותמה) הקשה על שיטות הראשונים שאין חילוק בין יחיד ורבים ובימים שאין גומרים את ההלל אין מברכים, ממעשה דרבינא המובא בגמרא כאן שמבואר שקרא את ההלל, והרי אמרו יחיד לא יתחיל[נא]. ומכח קושיא זו הוכיח הרא"ה שכל דברי הגמרא בתענית לא נאמרו אלא בראש חודש שיש לו דין אחר והוא קל מכולם ויחיד אין לו לקרוא כלל ואפילו בלא ברכה, אבל בשאר ימים שאין גומרים את ההלל, אפילו יחיד חייב לקרות ולברך, ומעשה דרבינא מדבר בשאר ימים טובים ולא בראש חודש[נב]. ובטעם שחלוק ראש חודש משאר ימים שאין גומרים את ההלל, ביאר **הריטב"א** (ד"ה דלג) ששש ימי פסח אע"ג שאין גומרים בהם את ההלל, מכל מקום מקודשים הם לשם חג וחלוקים בקרבנותיהם משאר ימות החול, אבל ראש חודש הוא רק חלוק בקרבנותיו אבל אינו מקודש לשם חג כלל, ולכך אין קוראים בו את ההלל אלא משום מנהג.

ביאור לשון 'גומר' את ההלל

הנה דעת התוספות (ד"ה ימים, ערכין י. ד"ה י"ח) שבימים שאין היחיד גומר את ההלל כגון בראש חודש אין חובה כלל לומר את ההלל, ומה שאמרו 'אין גומר' בהם את ההלל, אין משמעו שבדילוג חייב לאומרו, אלא אין חייבים לאומרו כלל וקוראים אותו רק משום מנהג, ומה שאמרו 'אין גומר' הכוונה 'אין קורא'. והביאו ראיה לזה מהגמרא בערכין (י:) שמנו כ"א יום שהיחיד גומר בהן את ההלל. ולא מנו בכללם ראשי חדשים[נג].

ובחידושי מרן רי"ז הלוי (סוכה עמ' נג) יישב הלשון 'גומר' לפי מה שמבואר בפסחים (קיז.) שהנביאים תיקנו לישראל שיהיו אומרים שירה על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבוא עליהם, ולכשנגאלים אומרים אותו על גאולתן. **ומדברי התוספות** (סוכה מד: ד"ה כאן) **והבה"ג** (סוף הלכות לולב) מבואר שפירשו שכל פרק ופרק הכוונה לי"ח ימים שגומרים הלל, ועל כל צרה וצרה הכוונה שמלבד ימים קבועים אלו יכולים ציבור שנגאלו מצרתם לומר הלל בכל שעה, ומבואר **בתלמידי רבינו יונה** שהלל זה שהציבור אומרים כשנגאלים מצרתם אין חיוב לגומרו. וזהו שאמרו 'ימים שיחיד גומר בהן את ההלל' דהיינו שרק בדין הלל של יחיד נאמר דין גומר אבל בהלל של כל ישראל אין דין גומר.

אך הביא הגרי"ז **שרש"י והרשב"ם** (פסחים שם) פירשו שעל כל פרק ופרק הכוונה למועדים, ועל כל צרה וצרה הכוונה לחנוכה. ולפי זה לא נתחדש כלל דין נוסף של הלל על גאולת כל ישראל, מלבד דין הלל של הי"ח ימים, שהרי לשיטתם נמנו בפסחים שם רק הי"ח ימים שנמנו בסוגייתנו. ולכאורה לשיטתם אי אפשר לבאר במה שרבי יוחנן אומר שבימים אלו יחיד גומר את ההלל, שיש ימים אחרים שהציבור קוראים את ההלל ולא גומרים אותו.

אך כתב הגרי"ז שגם לשיטתם יש דין הלל נוסף מלבד ההלל של הי"ח ימים, שאותו לא גומרים. שהרי בהלל הנאמר בשחיטת פסח מפורש במשנה בפסחים (סד.) שהכת השלישית לא היתה גומרת את ההלל. ונראה לפי זה עוד שגם בהלל שהלויים אמרו בבית המקדש בכל הי"ח ימים על הקרבנות לא היו חייבים לגומרו. ולפי זה אפשר לבאר שרק בחובת היחיד לומר הלל נאמר שצריך לגומרו כולו אבל בחובת ההלל של קרבנות שאינו חובת היחיד לא צריך לגומרו.

הלל של כל ישראל ושל הלויים נאמר בתורת שירה

הגרי"ז (שם ובספרו על הרמב"ם חנוכה פ"ג ה"ו) **ביאר** בטעם הדבר שחלוקים הם שני דיני הלל שמצות ההלל של היחיד בי"ח ימים הוא שצריך לגומרו, והמצות הלל של כל ישראל על גאולתם או של הקרבנות מתקיימת גם אם לא גומרים אותו. דהנה **בחידושי הר"ן** (פסחים קיח. ד"ה הלל רבינו) הביא בשם **רב האי גאון** שאין מברכים על ההלל שאומרים בליל פסח 'לגמור את ההלל' משום שאין אנו קוראין אותו בתורת קוראין אלא בתורת אומרין שירה, וכמו ששנינו רבן גמליאל אומר וכו' לפיכך אנחנו חייבים להודות ולהלל וכו'. ומבואר בדבריו שיש שני דיני הלל. האחד דין קריאת הלל בי"ח ימים אלו, והשני דין שירת הלל, והוא חובת ההלל של לילי פסחים. והנה שירת ההלל של ליל פסח מפורש בפסוק (ישעיה ל כט) 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג', ובדברי **הרמב"ן** (ספר המצוות שורש א) מפורש שבפסוק זה מבואר גם חובת ההלל שכל ישראל חייבים לומר כשנגאלים מצרתם. ולפי זה נמצא שגם חובת ההלל שכל ישראל אומרים על גאולתם אינה חובת 'קריאת' הלל כמו בי"ח ימים, אלא הוא חובת 'שירת' הלל כמו בליל פסח, שהרי הנביא השוה אותם.

ומעתה נראה שרק בחובת קריאת הלל של י"ח ימים צריך לגומרו ואם לא יגמור הכל לא יצא ידי חובתו, וכמבואר בתוספתא (מנחות פ"ו ה"ו) שהלל מעכב זה את זה, אבל בחובת שירת הלל לא צריך לגומרו כולו. ולכן בחובת הלל שכל ישראל אומרים על גאולתם לא צריך לגמור כולו כיון שחובתו אינו חובת קריאה אלא חובת שירה, וחובת שירה מתקיימת גם כשלא גומרה כולה, וכמו שמצינו שהלל שאמרו הלויים בשחיטת פסח שהיה בתורת שירה לא היו חייבים לגומרו[נד].

ביאור דברי הראשונים שסוגיית הגמרא מדברת רק בטועם ופולט ולא בבולע

השרוי בתענית מהו שיטעום. בראשונים נאמרו שתי שיטות עיקריות בביאור דברי הגמרא:

דעת רבינו חננאל (הובא בתוס' ד"ה טועם וברא"ש סי' ו) שכל ההיתר בגמרא לטעום הוא רק כשמכניס לפיו כדי לטעום ולאחר מכן חוזר ופולט, וכיון שבאופן זה אין לו הנאה מהטעימה, יש צד בגמרא שמותר אפילו בתענית ומשום כך גם אינו צריך ברכה כיון שאינו נהנה, אבל אם בולע אפילו מעט אסור בתענית וחייב בברכה[נה].

ובפסקי הרי"ד (הובא גם בשבלי הלקט סי' רעט) הקשה על שיטה זו, אם כן מדוע הותר לו דווקא עד רביעית, והרי כיון שאינו בולעו אלא רק מכניסו לפיו ופולטו, מדוע אסור לו ביותר מרביעית. וכבר רמז לזה **הרא"ש** בדבריו, וכתב שיותר מרביעית כבר נחשב הנאה לענין תענית ואפילו אם אינו בולעו[נו]. אבל **הרשב"א** (שו"ת, ח"א סי' רסז) כתב טעם אחר לחלק בין רביעית לפחות מרביעית, והוא שעד רביעית יכול אדם להיזהר כשטועם שלא יבלע, אבל יותר מרביעית אינו יכול להיזהר שלא יבלע ולכך אסרו משום שחששו שמא יבלע[נז].

נ. **אמנם** התוספות (ד"ה ימים) הביאו בשם השר מקוצי שאף אם היחיד אינו מחויב באמירת ההלל הרי הוא רשאי לחייב את עצמו ולברך ואין זו ברכה לבטלה והוי כנטילת לולב שנשים מברכות עליו אע"פ שאינם חייבות. והיא מחלוקת גדולה בראשונים. דעת הרמב"ם (ציצית פ"ג ה"ז) שכיון שאינן חייבות אינן רשאיות לברך, וכן דעת הרבה ראשונים (אור זרוע ח"ב סי' רסו, מחזור ויטרי סי' שנט, ועוד), אך דעת השר מקוצי והרבה ראשונים (ראב"ד שם, רמב"ן ור"ן קידושין לא. ועוד) שכיון שמקבלות שכר יכולות לברך. נא. **לכאורה** הראשונים יתרצו שהיה קורא כן משום מנהג וכמבואר בתוספות שקראו כן משום מנהג. נב. **והיינו** כדברי הר"ן בשבת (כד: ד"ה אבל) בשם הרמב"ן בספר הלקוטות שבהלל של ראש חודש אין מברכים, אבל הלל של חול המועד של פסח אע"פ שאין גומרים אותו מכל מקום מברכים עליו משום שחייבים בו מדרבנן ולא רק משום מנהג. נג. **וכתבו** התוספות שאין לומר שמנו רק את הימים שבהם גומרים את ההלל, וראש חודש כיון שאין גומרים בו את ההלל לא נמנה עמהם, שהרי בגמרא שם הקשו מדוע אינו קורא גם בראש השנה ויום הכיפורים, ומשמע שבראשי חדשים אינו אומר הלל. נד. **ובזה** ביאר הגרי"ז מה שיש להקשות על הר"ן שאחרי שהביא את דברי רב האי כתב שכן הסכים רב צמח. ואילו המרדכי (תוספת מערבי פסחים, קד: ד"ה כל הברכות) כתב בשם הרב צמח שלא מברכים על הלל של ליל פסח משום שמפסיקין בו לאכול, והרי שני טעמים הם. אך להנתבאר מבואר היטב, שכוונת הרב צמח שממה שמפסיקים ולא אומרים יחד הכל מוכח שאין בו דין שצריך לגמור. ובהכרח הוא שירה וכטעמו של רב האי גאון. והגרי"ז סיים, שבזה מבואר מה שהתוספות הרא"ש (לקמן לה. ד"ה מנין) כתב שמצינו הרבה שירות שלא על היין כהלל של שחיטת פסחים ושל ליל פסח ושל מלחמה, ומדוע לא נקט הלל של כל הי"ח ימים, ולהנתבאר מיושב שכן רק בג' זמנים אלו ההלל נאמר בתורת שירה, ובזה חידש שאף שהוא שירה נאמר שלא על היין. נה. **הכלי** חמדה (פר' עקב ח י סי' ד ד"ה אמנם) נסתפק בכוונת הר"ח, אם כוונתו שכלל אינו בולעו בתוך גרונו אלא רק טועם בפיו, או שבולעו בתוך גרונו אלא שלאחר מכן פולטו. וכתב שמלשון הרמב"ם (תענית פ"א הי"ד) שכתב 'והוא שלא יבלע אלא טועם ופולט' משמע שבליעה אסורה בכל ענין ואפילו בפולטו, אלא מדובר שאינו בולעו כלל אלא רק טועם ופולט, ומשום שאם הוא כבר נכנס לבית הבליעה נחשב אכילה ולא יועיל מה שפולטו לאחר מכן. אמנם כתב שמלשון הרא"ש שכתב על דברי ר"ח 'ומיהו נראה דברכה לא צריך כיון שאינו נהנה בתוך מעיו' משמע שרק צריך שלא יהנה בתוך מעיו, אבל מה שהוא נהנה בתוך גרונו לא איכפת לנו, ואפילו אם בלעו בגרונו פטור אם פלטו לאחר מכן. אך כתב שאולי יש לדחות שהרא"ש מודה שהנאת גרונו נחשבת הנאה לענין תענית, והרא"ש רק כתב לרבותא שלענין ברכה אינו חייב אפילו כשיש הנאת גרונו, כל זמן שלא נהנה בתוך מעיו. ועיי"ש שהאריך לדון אם דין ברכה תלוי בהנאת מעיו או הנאת גרונו. נו. **וכן** כתב בתרומת הדשן (ח"א סי' קנח) שביותר מרביעית יש לו הנאה אפילו אם הוא פולט. נז. **לכאורה** נפקא מינה בין שני טעמים אלו הוא האם מותר לו לבלוע כמה פעמים פחות מרביעית. הרשב"א כתב בפירוש שמותר לו לבלוע כמה פעמים פחות מרביעית, והיינו לשיטתו שכל מה שאסור רביעית הוא משום שמא יבלע, אם כן כשטועם פחות מרביעית אפילו כמה פעמים מותר לו [וכן כתב הרשב"ץ (ד"ה ולענין) להדיא]. אמנם ברוקח (סי' רט) ובהגהות מיימוניות

עוד הביא הרשב"א, שנשאל שהרי משמע מספק הגמרא שאם קיבל עליו איסור הנאה הרי זה אסור בטעימה, ואם נאמר שאינו בולע מדוע אסור והרי אין לו אפילו הנאה. ותירץ הרשב"א, שאפילו שאינו בולע מכל מקום 'וחך אוכל יטעם לו' (איוב יב יא), ואם כן יש בו קצת הנאה.

ביאור דברי הראשונים שסוגיית הגמרא מדברת אפילו בבולע

אמנם דעת הרי"ד והרא"ה (ד"ה אמרו) שנידון הגמרא הוא אפילו במקרה שבלע[נח]. והשבלי הלקט הקשה על שיטה זו, אם כן מה אמרה הגמרא 'אכילה ושתיה קביל עליה והא ליכא', והרי במציאות הוא אוכל. וכן קשה מדוע מטעמת אינה צריכה ברכה, הרי כיון שהוא אוכל הרי הוא חייב לברך כיון שאסור לו לאדם שיהנה מהעולם הזה בלא ברכה.

וכתב הכסף משנה (ברכות פ"א ה"ב), שטעם ההיתר במטעמת הוא משום שנאמר 'ואכלת' היינו שיהיה לו כוונת אכילה ולפיכך במטעמת אינו חייב ברכה כיון שאין לו כוונת אכילה. וכעין זה כתב הט"ז (או"ח סי' רי סק"ד) שכל מה שאסור ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה היינו דווקא כשרוצה ליהנות ממנו עצמו, אבל בזה שאין כוונתו אלא לטעום את התבשיל אין צריך ברכה עד רביעית.

והכלי חמדה (פר' עקב ח י סי' ג ד"ה ומה) כתב לבאר, שכיון שדין ברכה ראשונה של מאכל הוא כמו שאמרו בגמרא (לקמן לה.) כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאילו נהנה מקדשי שמים והיינו כמו דין מעילה, ובמעילה הרי דעת הרמב"ם[נט] שאינו עובר אלא אם הוא מתכוין ליהנות, לכן בטועם שאינו מתכוין ליהנות אינו צריך לברך עד רביעית. ומה שברביעית הרי זה חייב לברך, הוא משום שיש חילוק בין חובת ברכה של פחות מרביעית לחובת ברכה ברביעית, שחובת ברכה בפחות מרביעית הוא באמת מטעם שכל הנהנה מהעולם זה בלא ברכה כאילו נהנה מקדשי שמים ומטעם מעילה, ולכך צריך שיהיה כדיני מעילה שתהיה לו כוונת הנאה, אבל ביותר מרביעית הרי אפשר ללמוד שחיוב הברכה הוא מק"ו מברכה אחרונה מה כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כל שכן (לקמן לה.), ועל כן אין צריך בזה כוונת הנאה ואף בטועם חייב.

שיטת הרמב"ם לחלק בין תענית לברכה

הרמב"ם (תענית פ"א הי"ד) כתב 'ומותר לו לטעום את התבשיל ואפילו בכדי רביעית והוא שלא יבלע אלא טועם ופולט', והיינו כשיטת הר"ח שכל ההיתר לטעום הוא רק בפולט. והקשה הכסף משנה (ברכות פ"א ה"ב) ממה שכתב הרמב"ם בהלכות ברכות (שם) 'ומטעמת אינה צריכה ברכה לא לפניה ולא לאחריה עד רביעית' ולא הזכיר תנאי זה שצריך להיזהר שלא לבלוע, ומשמע שאפילו בבלע מותר עד רביעית וכשיטת הרי"ד[ס]. ותירץ הכסף משנה, שהרמב"ם סובר שאכן יש חילוק בין דין ברכה לחיוב תענית, שלגבי תענית כל שהוא בולעו נחשב הנאה ולפיכך כל ההיתר הוא רק בפולטו, אבל לגבי חיוב ברכה טעם ההיתר במטעמת הוא משום שנאמר 'ואכלת' היינו שיהיה לו כוונת אכילה, ולפיכך במטעמת אינו חייב ברכה כיון שאין לו כוונת אכילה[סא].

ורמז הכסף משנה[סב] שבזה מתורצת סתירה נוספת שיש בדברי הרמב"ם, שבהלכות ברכות כתב 'ומטעמת אינה צריכה ברכה לא לפניה ולא לאחריה עד רביעית', ומשמע שברביעית הוא כבר חייב בברכה[סג], ואילו בהלכות תענית כתב בפירוש 'ומותר לו לטעום את התבשיל ואפילו בכדי רביעית', הרי שרביעית עצמה מותרת ורק יותר מרביעית אסור. אך להנ"ל מתורץ היטב, שבהלכות ברכות מדובר בבולעו וכל טעם הפטור מברכה הוא רק משום שצריך שיהיה לו כוונת אכילה ופחות מרביעית אין לו כוונת אכילה ולפיכך רביעית עצמה שהוא כבר שיעור אכילה חייב בברכה[סד], אבל לגבי תענית שהרמב"ם מתיר רק בפולטו, משום כך אפילו רביעית מותרת ורק ביותר מרביעית אסור[סה].

מה צריכה להיות כוונת הטעימה

שם. כתב רש"י (ד"ה מהו) 'מהו שיטעום - את התבשיל לדעת אם הוא צריך מלח או תבלין', ודייק מדבריו המגן **אברהם** (סי' רי סק"ו) שרק בטועם לדעת אם צריך מלח פטור מברכה, אבל אם אוכל ממנו קצת אחרי הבישול כדי לדעת אם הוא טוב וראוי לאכילה צריך לברך. אמנם הביא **שברוקח** (סי' רט) הביא ראיה שאף באופן זה מותר, דהנה בנביא (שמואל א' פרק יד) מסופר ששאול המלך השביע את כל העם שלא לאכול כלום עד לאחר שיגמרו את המלחמה בפלשתים, ויונתן בנו טעם מן הדבש כנגד שבועת אביו ורצה אביו להרגו משום שעבר על ציוויו, ולבסוף נאמר (שם יד מה) 'ויפדו העם את יונתן ולא מת' ובמדרש (ילקוט שמעוני שם אות קיח) נתבאר בכמה אופנים איך פדוהו, וריש לקיש אמר 'וכי אכל והלא מיטעם טעם, לא כן אמר רב חסדא בן עוירא המטעמת אין בה לא משום אכילה ולא משום שתיה'[סו]. ומוכח שאפילו בטועם סתם ולא רק בשביל לדעת אם צריך מלח מותר, כל שזו רק טעימה.

והרא"ה (ד"ה אמרו בגמרא) כתב ומסתברא דווקא לצורך כעין מטעמת ולאו במתכוין לאכול. ומבואר מדבריו שלא כרש"י, ומטעמת הותרה לא רק בטועם לדעת אם צריך מלח אלא מותר גם לאכול ממנו קצת אחרי הבישול כדי לדעת אם הוא טוב וראוי לאכילה, ורק צריך שלא יתכוין לאכילה.

חילוק בין תענית יחיד לתענית ציבור

או דילמא הנאה קביל עליה והא איכא. כתבו התוספות (ד"ה או), שלשון הגמרא משמע שכל הספק נאמר רק בתענית יחיד אבל בתענית ציבור לא נסתפקו בגמרא. אלא שלא נתבאר בדברי התוספות מה הדין בתענית ציבור. **הריב"ש** (שו"ת, סי' רפו) ביאר שכוונת התוספות לומר שרק בתענית יחיד טעימה מותרת משום שהוא קיבל עליו רק איסור אכילה ולא איסור הנאה, אבל בתענית ציבור אפילו טעימה אסורה[סז]. וכן כתב **בתרומת הדשן** (ח"א סי' קנח) והובא **בבית יוסף** (או"ח סי' תקסז ד"ה ומ"ש רבינו).

אמנם הפני יהושע (בתוס' ד"ה או) הקשה, אם כן למה כתבו התוספות את דבריהם על הצד השני של האיבעיא, אדרבה היה להם לכתוב זאת על הרישא של האיבעיא שאמרו אכילה ושתיה קיבל עליה והא ליכא, ועל זה היה להם

(תענית פ"א אות ג) מבואר שמותר לו לטעום רק פעם אחת או כמה טעימות מעט מעט שכולם יחדיו יהיו פחות מרביעית, אבל טעימה בכמה פעמים מצטרפת לשיעור רביעית. ויש לומר שהם סברו כהרא"ש שהאיסור ביותר מרביעית משום שיותר מרביעית נחשב הנאה ועל כן מצטרף אפילו בכמה פעמים. **נח. וכתב** בכלי חמדה (פר' עקב ח י סי' ג ד"ה ברכות), שמסתימת לשון רש"י בסוגייתנו משמע כשיטה זו שאפילו בבולע פטור מברכה. וכן דייק במשכנות יעקב (שו"ת, או"ח סי' קנ) מלשון רש"י בתענית (כד: ד"ה הכי) שכתוב שם בגמרא, רב פפא גזר תעניתא ולא אתא מיטרא חליש ליביה שרף פינכא דדייסא ובעי רחמי. וכתב רש"י 'ה"ג רב פפא גזר תעניתא חלש ליביה טעם מידי בעא רחמי' וכו'. וקשה מדוע לא רצה רש"י בגירסת הגמרא שלפנינו. וצ"ל שהוקשה לרש"י איך רב פפא אכל קערה של דייסא בשביל חולשת לבו ביום התענית שהוא בעצמו גזר. ולכך גרס בגמרא 'טעם מידי' ומטעמת מותרת. ומוכח שמטעמת מותרת אפילו בבלע. אמנם הרשב"ץ (ד"ה גרסינן) כתב שממה שכתב רש"י (ד"ה מהו) 'מהו שיטעום - את התבשיל לדעת אם הוא צריך מלח או תבלין', והרי דרך הטועם את הקדירה שטועם ופולט, אם כן משמע להיפך שדעתו כשיטת הר"ח שמותר רק בפולט. אמנם בכלי חמדה כתב, שמה שכתב רש"י שמדובר בטועם לדעת אם הוא צריך מלח או תבלין כוונתו רק לומר שטעם הפטור מברכה הוא משום שאין לו בזה כוונת הנאה, ועל כן אפילו אם בולעו פטור [ואפשר עוד שאדרבה מדברי רש"י מבואר שבולע את האוכל, כי אם הוא רק טועם, היה לו לפרש כפשוטו שרצה ליהנות מהטעם ולפלוט, אלא ודאי שמדובר בבולע ולכך פירש רש"י שמה שהוא קרוי טועם ולא אוכל משום שטעם רק כדי לדעת אם צריך מלח או תבלין]. **נט. הלכות** מעילה (פ"ו ה"א). **ס. בפירוש** הרשב"ץ (ד"ה ולענין) כתב שזו אינה קושיא, כיון שלענין ברכה כלל לא הוצרך הרמב"ם לכתוב שמדובר בפולטת, ומשום שאם הוא בולעו פשוט שחייב בברכה אפילו בפחות מרביעית כיון שלא נאמרו שיעורין אלא לברכה אחרונה אבל לברכה ראשונה אפילו בכל שהוא טעון ברכה וכמו שאמרו בגמרא (לקמן לה.) שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה. **סא. הנה** הטור (או"ח סי' רי) כתב 'ומיהו מטעמת שטועמת התבשיל אין צריך לברך עד רביעית'. לכאורה משמע אפילו אם הוא טועם ובולע, וכן כתב הרמב"ם סתם מטעמת אינה צריכה ברכה עד רביעית. אבל רבינו חננאל פירש דווקא בטועם ופולט אבל אם הוא בולע אפילו בכל שהוא צריך לברך'. והקשה הבית יוסף, שמתחילת דברי הטור משמע שדין זה שמטעמת אינה צריכה לברך עד רביעית וביותר מרביעית צריך לברך הוא לכל השיטות ואפילו לשיטת הר"ח. וקשה, שהרי הרא"ש כתב בפירוש לשיטת הר"ח שמדובר באופן שלא בולע אלא פולטו אין חילוק לענין ברכה בין טעם פחות מרביעית ליותר מרביעית, ואיך כתב הטור שלא כדברי אביו הרא"ש. והוכיח מזה הבית יוסף, שדעת הטור כשיטת הרמב"ם שכל דברי הר"ח שהסוגיא מדברת רק כשאינו בולעו אלא רק פולטו הוא רק לגבי תענית, אבל לגבי דין ברכה פטור אפילו בבולעו ממש, ובזה יש חילוק בין רביעית לפחות מרביעית, שביותר מרביעית כיון שבולעו חייב בברכה. אמנם הב"ח כתב שכוונת הטור להביא שתי דעות, בתחילה הביא דעת הרמב"ם שהעמיד דברי הגמרא בבולעו ורק לפי דבריו כתב שהחילוק בין רביעית לפחות מרביעית הוא בין לענין תענית ובין לענין ברכה שמטעמת אינו צריך לברך רק עד רביעית, ולאחר מכן הביא שיטת רבינו חננאל שהעמיד דברי הגמרא בטועמו ולאחמ"כ פולטו, ולשיטת הר"ח כל חילוק הגמרא בין רביעית לפחות מרביעית הוא רק לגבי תענית אבל לגבי ברכה אין חילוק, וכל שאינו בולעו פטור מברכה אפילו ביותר מרביעית ובבולעו חייב בברכה אפילו בפחות מרביעית, והטור פסק כדעת רבינו חננאל, וממילא באמת לגבי ברכה אין חילוק בין יותר מרביעית לפחות מרביעית. **סב. ובפירוש** בזכר יצחק (שו"ת, ח"ב סי' כא ד"ה והס). **סג. ביד** איתן (הובא בספר הליקוטים במהדו' פרנקל) פקפק על עיקר דיוקו של הכסף משנה מלשון הרמב"ם שכתב 'עד רביעית' ומשמע שברביעית כבר חייב. וכתב שודאי אינו כן, שהרי הרמב"ם כתב 'ומטעמת אינה צריכה ברכה לא לפניה ולא לאחריה עד רביעית' ואם נאמר שהוא מדבר בטעם פחות מרביעית, מדוע הוצרך לכתוב שגם אינו חייב בברכה לאחריה, והרי גם באינה מטעמת אינו חייב בברכה אחרונה כשאכל פחות מרביעית. אלא ודאי כוונת הרמב"ם שהוא פטור אפילו באכל רביעית, ועל זה כתב שאע"פ כן אינה צריכה ברכה לאחריה משום שהיא רק מטעמת. **סד. ובכלי** חמדה (שם) הוסיף בזה לפי מה שביאר לעיל שהטעם לחלק בין פחות מרביעית ליותר מרביעית משום שפחות מרביעית שכל חיוב הברכה הוא שלא יהנה בלא ברכה והוא מדיני מעילה ולכך צריך שיהיה לו כוונת הנאה, משא"כ ביותר מרביעית שחיובו מק"ו מברכה אחרונה, לפי זה הרי פשוט שברביעית עצמה שכבר יש ק"ו חייב בברכה. **סה. וביאור** הדבר, משום שהובאו לעיל (בענין 'ביאור דברי הראשונים שסוגיית הגמרא מדברת רק בטועם ופולט ולא בבולע') שני טעמים בראשונים מדוע אם אינו בולעו אלא פולטו יש חילוק בין פחות מרביעית ליותר מרביעית, הרא"ש כתב שביותר מרביעית נחשב הנאה אפילו בפולטו, ולפיכך שייך לומר שאף רביעית עצמה מותרת ורק יותר מרביעית נחשב הנאה. והרשב"א כתב שביותר מרביעית יש חשש שמא בלא כוונה יבלע אותו, ואף הוא כתב בפירוש שרק ביותר מרביעית יש חשש שמא יבלענו. **סו. בזית** רענן (על הילקוט שמעוני שם) כתב שמדברי הילקוט מוכח שמטעמת מותרת אפילו בבולע ממש, שהרי במעשה של יותן ודאי שהוא אכל ובלע את הדבש. ובמגן אברהם כתב, שמה שהוא קרוי רק טעימה ולא אכילה הוא משום שכיון שנפשו חשקה לאכול עוד מן הדבש ורק שנמנע משום איסור, קרוי רק טעימה. ולכאורה לדבריו אין ראיה מהילקוט, וצ"ע. **סז. המאירי** (ד"ה הסרוי) כתב על דבריהם 'ואיני רואה הפרש בין זה לזה'. וכן בשו"ת הגאונים (שערי תשובה סי' שכד) מובאת תשובה בשם רב שרירא גאון שכתב שלמסקנת הגמרא שטועם ואין בכך כלום, הוא הדין בתענית ציבור ואפילו ביום הכיפורים מותר לו לטעום. והיינו שלא חילק בגמרא בין תענית יחיד לתענית ציבור, ודלא כהתוספות.

לומר שכל צד זה שרק אכילה ושתיה קיבל עליו זהו רק בתענית יחיד ולא בתענית ציבור שאינה תלויה בקבלתו ובודאי שאסור גם בהנאה ואם כן פשוט שאסור לו לטעום. עוד דקדק הפני יהושע ממה שכתבו התוספות בדיבור שאחר זה (ד"ה טועם) 'פירש ר"ח שחוזר ופולט דלא חשיב הנאה מן הטעימה, אבל בולע לא אפילו בשאר תעניות', וממה שכתבו 'אפילו' משמע שבתענית שהוא מקבל פשוט שאסור לבלוע, אלא 'אפילו' בשאר תעניות שהם יותר קלים אסור.

ולפיכך כתב הפני יהושע שלולי דברי הבית יוסף היה נראה לו לפרש דברי התוספות בהיפוך, ואדרבה דווקא בתעניות שאינם תלויים בקבלתו יש להקל ולומר שאסרו אותו רק באכילה ושתיה ולא בהנאה, אבל בתענית שהוא מקבל על עצמו יש לומר שהוא קיבל עליו גם איסור הנאה. ואם כן בשאר תעניות פשוט שטעימה מותרת, ועל זה כתבו התוספות שמכל מקום בליעה אסורה אפילו בשאר תעניות כיון שזה נחשב כאכילה ממש.

חילוק בין סוגי התעניות

הנה לשון **התוספות** 'האי לישנא משמע דמיירי בתענית יחיד שקיבל עליו אבל בתענית הכתוב לא'. ולא נתבאר בדבריהם מהו תענית הכתוב. **ובתרומת הדשן** (סי' קנח) הבין בדבריהם שכל ד' צומות הכתובים בנביא, הרי הם בכלל תענית הכתוב שאסור בטעימה. אמנם **הרא"ש** (תענית פ"א סי' טו) הביא **מהר"ר** יהודה **ברצלוני** שהשרוי בתענית מותר לטעום לבד מיום הכיפורים ותשעה באב. ומבואר ששאר צומות מותרים בטעימה.

ובביאור דעת הר"י ברצלוני מצינו כמה ביאורים בראשונים: א. **הריב"ש** (שו"ת, סי' רפז) כתב, שכיון שאמרו בגמרא (ר"ה יח:) שג' צומות תלו ברצון הדורות, לכן נחשב כמו תענית יחיד שתלוי בקבלתם, משא"כ יום הכיפורים ותשעה באב שאינו תלוי בקבלתם[סח]. ב. **באשכול** (הלכות שני וחמישי ותענית סי' א) ביאר, שלעולם אין סיבה לחלק בין תענית יחיד לתענית ציבור, אלא שביום הכיפורים ותשעה באב כשם שהרחיקוהו באיסור רחיצה אפילו להושיט אצבעו למים, כך באיסור אכילה הרחיקוהו אפילו מטעימה[סט].

ביאור פשיטות הגמרא

אמר ליה טועם ואין בכך כלום. הצל"ח (ד"ה נעי) הביא מספר **כנסת הגדולה** (או"ח סי' תקסז בהגהת הב"י) שכתב שיש להסתפק בכוונת הפשיטות שאמר לו 'טועם ואין בכך כלום', האם יש בזה פשיטות ישירה לספיקו של ר' אמי או לא, שהרי הוא נסתפק אם אכילה ושתיה קיבל עליו ואם כן בטועם מותר, או הנאה קיבל עליו ואם כן טועם אסור, ויש לדון מה כוונתו בפשיטות 'טועם ואין בכך כלום', האם כוונתו שאכן כל האיסור הוא רק באכילה ושתיה וטועם שיש בו רק הנאה לכן מותר, או שכוונתו לומר צד שלישי, שאפילו אם נאמר שהנאה קיבל עליו, מותר לו לטעום ומשום שטעימה אפילו הנאה אין בה.

וכתב בכנסת הגדולה, שכוונתו לפשוט צד שלישי שאפילו אם קיבל עליו איסור הנאה מותר לו לטעום בתענית כיון שטעימה אין בה אפילו הנאה[ע], והוכיח כן ממה שאמר לו תניא נמי הכי מטעמת אינה צריכה ברכה והשרוי בתענית טועם וכו', ובשלמא אם נאמר שפשט לו שמטעמת אין בה אפילו משום הנאה, מובן שלכך גם מטעמת אינה צריכה ברכה כיון שאין בה הנאה, אבל אם נאמר שפשט לו שמותר לו לטעום משום שהוא לא קיבל עליו הנאה אלא רק אכילה ושתיה, אם כן מדוע אינה צריכה ברכה ומאי שנא מכל שאר ברכת הנהנין. אלא ודאי הנאה כזו של טעימה אין בה שם הנאה כלל.

וכן דקדק **הפרי מגדים** (או"ח סי' תקסז משבצות זהב סק"א) מלשונו של **רבינו חננאל** (הובא בתוס' ד"ה טועם) 'פירש ר"ח שחוזר ופולט דלא חשיב הנאה מן הטעימה', הרי בפירוש שטעימה אינה נחשבת הנאה. **והחות יאיר** (שו"ת, סי' טו) כתב שר"ח דייק כן ממה שפשט לו בגמרא 'טועם ואין בכך כלום' - היינו שאפילו הנאה אין כאן. **וביד דוד** (מהדו"ב בתוס' ד"ה טועם) הוסיף, שבזה מיושב מה שהעיר **בספר זהב שבא** מדוע הביאו **התוספות** את דברי ר"ח רק על מה שפשטה הגמרא טועם ואין בכך כלום ולא מיד בספק הגמרא כשנסתפקה הגמרא השרוי בתענית מהו שיטעום והיה להם לפרש באיזה טעימה מדובר. אך להנ"ל מיושב ומשום שבאמת בהו"א שסברה הגמרא שטעימה מותרת משום שאכילה ושתיה קיבל עליו ולא איסור הנאה אם כן יהיה מותר גם לבלוע, ורק לפשיטות הגמרא שטועם ואין בכך כלום והיינו משום שאין כלל הנאה בטעימה, כאן הביאו התוספות דברי ר"ח שכל מה שבטעימה אין הנאה כלל היינו כשפולט מיד ולא בבולע[עא].

וכן הוכיח **ביד דוד** (מהדו"ב ד"ה אמר) ממה שאמרו בגמרא שאסור לטעום יותר מרביעית, והנה לדעת הר"ח שמדובר בפולט הקשו הראשונים אם כן מדוע ביותר מרביעית אסור, וביאר **הרא"ש** (סי' ו), שיותר מרביעית כבר נחשב הנאה לענין תענית ואפילו אם אינו בולעו. ואם נאמר שבתענית אינו מקבל איסור הנאה, מה יועיל מה שביותר מרביעית נחשב הנאה. אלא מוכח שהרא"ש למד שפשיטות הגמרא שאע"ג שמקבל עליו איסור הנאה מכל מקום טועם מותר משום שאין בו הנאה, ועל כן ביותר מרביעית שנחשב הנאה אסור אפילו בטועם.

אמנם מדברי כמה **ראשונים ואחרונים** מוכח שביארו פשיטות הגמרא שאכן בתענית כל האיסור הוא רק אכילה ושתיה ועל כן מותר בטעימה אע"פ שיש בה הנאה: א. **הריטב"א** (תענית יב: ד"ה גרסי' בפ' היה קורא), **המרדכי** (תענית רמז תרכו) בשם **הראבי"ה**, **הריב"ש** (שו"ת, סי' רפז) **והערוך** (ערך רגע) כתבו בביאור דברי הגמרא, שהגמרא מסיקה שהנאה לא קיבל עליו ולפיכך טעימה מותרת. ב. הנה **התוספות** (ד"ה או) כתבו שכל ההיתר בטעימה הוא רק בתענית יחיד אבל בתענית ציבור לא. וביאר **הריב"ש** (שו"ת, סי' רפז) שהחילוק הוא משום שבתענית רגילה שהוא מקבל מעצמו יש לומר שלא קיבל עליו אלא הנאת אכילה ולא סתם הנאה ולכך טועם שאינו נחשב אכילה מותר, אבל בתענית ציבור שאין צריך קבלה אסור אפילו הנאה ולכך גם טעימה אסורה[עב]. ג. **המגן אברהם** (סי' תקסז סק"א) **והט"ז** (שם סק"א) כתבו בפירוש, שהטעם שהשרוי בתענית יכול לטעום כדי רביעית משום שלא קיבל עליו אלא שלא יאכל וישתה וטעימה לא מיקרי אכילה ושתיה. ומשום כך כתב הט"ז שמי שהוא מודר מאיזה מאכל אסור אפילו לטועמו, כיון שהוא מודר מהנאה ואף בטועם יש בו הנאה.

אם טעימה מותרת בנשבע שלא לאכול

שם. בשואל ומשיב (שו"ת, מהדורה חמישאה סי' סא) כתב שמסוגיית הגמרא יש לפשוט מה שנסתפק במי שנשבע שלא יאכל, האם גם טעימה בכלל השבועה. וכתב שכיון שאף בתענית שלא אמר בפירוש שמקבל עליו רק אכילה ושתיה, אע"פ כן אמרו טועם ואין בכך כלום, כל שכן כשאומר בפירוש שמקבל עליו איסור אכילה, שמותר לו לטעום. וכתב שגם אין לומר שכיון שנפסק (שו"ע יו"ד סי' רלח ס"א) שהנשבע שלא לאכול אסור אפילו בחצי שיעור, אם כן יש לומר שיהיה אסור אפילו בטעימה מדין חצי שיעור. כי מדברי **הריב"ש** (שו"ת, סי' רפח) מבואר שטעימה אף חצי שיעור אין בו.

דין המפסיק בין הברכה לבליעה

שם. השל"ה (שער האותיות דף נה.) כתב שמי שבירך והכניס את הלחם לתוך פיו, אינו רשאי לדבר עד שיטעם ויבלע, והוכיח כן מדברי הגמרא כאן שאמרו מטעמת אינה צריכה ברכה, ומבואר שהטעימה אינה נחשבת הנאה לענין ברכה כל זמן שאינו בולע. ולפי זה כתב שלכאורה מעיקר הדין מי שנתן את הפרוסה של המוציא בתוך פיו ומדבר קודם הבליעה, צריך לחזור ולברך[עג]. וכן הביא **באליהו רבה** (סי' קסז ס"ז) בשם **הברכת אברהם** שצריך לחזור ולברך.

אמנם במור וקציעה (סי' קסז) **ובהלכות קטנות** (שו"ת, ח"ב סי' לג) דחו את הראיה מהגמרא, וכתבו שהגם שאין מברכים על טעימה לחוד אלא כשמתכוין לבלוע, אך מכל מקום ודאי שנתינת האוכל בתוך פיו וטעימתו נחשבת תחילת האכילה, ועל כן אם מדבר בין הטעימה לבליעה אינו נחשב כהפסק בין הברכה לאכילה, כי מכיון שהעיסוק בטעימה ולעיסה נחשבת לתחילת אכילה, כבר חלה על זה הברכה[עד].

ולענין הלכה כתב **המשנה ברורה** (סי' קסז ס"ק לה, ובשער הציון אות ל) בשם הרבה פוסקים, שהגם שלכתחילה יש להיזהר בזה מאד, מכל מקום בדיעבד אינו צריך לחזור ולברך[עה].

סח. בהר צבי (ד"ה השרוי) הביא בשם מהרי"ל דיסקין שלפי זה היינו דווקא ביום הכיפורים עצמו, אבל בתוספות יום הכיפורים שתלוי בקבלתו יהיה מותר לטעום ולפלוט. **סט. עפ"י** ביאור הביאור הלכה (סי' תקסז ד"ה וביוה"כ) בדבריו. **ע. הצל"ח** יישב בזה מה שתמה מדוע מסדרי הש"ס קבעו ספק זה כאן במסכת ברכות ולא במסכת תענית. וכתב שסמיכות שני ספיקות אלו הוא משום ששניהם שוים בכך שהפשטן השיב לבעל הספק סברא שלישית שהיא לא כשני צדדי הספק של בעל הבעיא, וזה רמוז לו במה שאומר לו 'אין בכך כלום'. שהרי בספק כאן פשט לו צד שלישי שאפילו אם קיבל עליו איסור הנאה, מכל מקום בטעימה אין בו הנאה כלל. ובספק לעיל ביאר הצל"ח שהרי הוא לא נסתפק אלא אם הלל חמור מקריאת שמע משום פרסומי ניסא, או עכ"פ כיון שמדרבנן הוא אינו חמור מקריאת שמע. והפשטן השיב לו 'פוסק ואין בכך כלום' היינו שהוא קל מקריאת שמע ומותר להפסיק בהלל במקום שאסור בקריאת שמע וברכותיה. **עא. אמנם** בשבלי הלקט (סי' רעט) כתב בביאור דברי ר"ח 'ואשמעינן שמטעמת אין בה אלא הנאת טעימה לחיך בלבד בלא בליעה כמ"ש וחיך אוכל יטעם לו, וכיון דלא בלעת אינה טעונה ברכה דלא חשיב הנאתה כהנאת אכילה ושתיה'. הרי שפירש אף בדברי ר"ח שיש כאן הנאת החיך אלא שלא אסרו זאת כיון שאסור רק בהנאת אכילה ושתיה. **עב. הצל"ח** (שם בסוף דבריו) והיד דוד (מהדו"ב בתוס' ד"ה טועם) כתבו שלפי דברי כנסת הגדולה אכן יש לומר, שבהו"א סבר בעל האיבעיא שכל הנידון הוא אם קיבל עליו איסור הנאה ועל זה כתבו התוספות שלפי זה ברור שכל הספק הוא רק בתענית יחיד אבל בתענית ציבור שבודאי אסור גם בהנאה אין מקום להסתפק ואסור בטעימה. אך כשפשט לו 'טועם ואין בכך כלום' ומה שמותר לטעום הוא משום שבטועם אין כלל הנאה, אם כן בודאי שגם בתענית ציבור מותר לטעום. **עג. אלא** שכתב שכיון שהוא ספק לא יחזור ויברך כיון שהוא ברכה לבטלה. **עד. ודימה** זאת בהלכות קטנות למבואר לגבי בדיקת חמץ (שו"ע או"ח סי' תלב ס"א) שיש איסור להפסיק רק בין הברכה לתחילת הבדיקה, אבל אם התחיל לבדוק מותר להפסיק. אמנם בבית ומנוחה (דף נה:) דחה הדמיון, כי לברכה אין שום שייכות ללעיסה כדי שתחול עליה שם ברכה. **עה. ובקצות השולחן** (סי' לו ס"ק כד) כתב שמי ששח בעודו לועס קודם שבלע ורוצה לצאת מספק ידי כל השיטות, יבלע מה שבפיו ותיכף יקח איזה חתיכת סוכר או מין מתיקה אחר שאינו

ביאור חילוק הגמרא בין רביעית ליותר מרביעית

עד שיעור רביעתא. יש לדון אם חילוק הגמרא בין רביעית ליותר מרביעית נאמר לענין תענית או גם לענין ברכה.

והנה לשיטת **רבינו חננאל** שכל ההיתר בגמרא לטעום הוא רק כשמכניס לפיו כדי לטעום ולאחר מכן חוזר ופולט, כבר הקשו **הראשונים** אם כן מדוע הותר לו דווקא עד רביעית, והרי כיון שאינו בולעו אלא רק מכניסו לפיו ופולטו, מדוע אסור לו ביותר מרביעית. וכתב **הרא"ש** שיותר מרביעית כבר נחשב הנאה לענין תענית ואפילו אם אינו בולעו. ולפי זה כתב הרא"ש שנמצא שחילוק זה הוא דווקא לענין תענית, אבל לענין ברכה נראה שאפילו אם בולע ופולט יותר מרביעית אינו צריך לברך, כיון שהברכה היא על הנאת מעיו וכל שפולטו לאחר מכן אין כאן הנאת מעיו ועל כן אינו מברך.

אך הביא **הבית יוסף** (או"ח סי' רי ד"ה וכספר) **מספר אוהל מועד** (שער הברכות דרך א נתיב ד) שכתב שאפילו אם אינו בולעו אלא פולטו יש חילוק לענין ברכה בין רביעית ליותר מרביעית, וברביעית חייב בברכה אע"פ שאינו בולע כלל הואיל והחיך טועם. וביאר הבית יוסף, שדעת האוהל מועד שחיוב ברכה הוא משום שהחיך טועם, ומשום כך ברביעית יש חיך טועם אפילו כשפולטו לאחר מכן[עו].

אבל הרשב"א (שו"ת, ח"א סי' רסז) כתב טעם אחר לחלק בין רביעית לפחות מרביעית, והוא שעד רביעית יכול אדם להיזהר כשטועם שלא יבלע, אבל יותר מרביעית אינו יכול להיזהר שלא יבלע ולכך אסרו משום שחששו שמא יבלע. ולפי זה נמצא שאפילו לענין ברכה אסור לו לטעום יותר מרביעית, כיון שיש לחשוש שמא יבלע ויתחייב בברכה. ומכל אינו יכול לברך, כי שמא לא יבלע.

ולשיטת הראשונים שמדובר אפילו בבלע, כתב **הכסף משנה** (ברכות פ"א ה"ג) שהחילוק נאמר אף לענין ברכה, ומשום שכיון שנאמר 'ואכלת' צריך שיהיה לו כוונת אכילה ובמטעמת אין לו כוונת אכילה, אבל ברביעית אפילו שהיא מטעמת נחשב שיש לו כוונת אכילה.

אם רביעית עצמה מותרת או לא

שם. המפרשים דנו האם מה שאמרו 'עד רביעית' הוא עד ולא עד בכלל דהיינו שרביעית עצמה אסורה או עד ועד בכלל ורביעית עצמה מותרת ורק ביותר מרביעית אסור.

והנה הרא"ש (סי' ו) כתב בפירוש 'ומיהו דוקא רביעית אבל טפי מרביעית חשיבה הנאה לענין תענית', הרי מפורש בדבריו שרביעית עצמה מותרת. **ובמעדני יום טוב** (אות ל) הקשה שהרי לשון 'עד רביעית' אפשר לפרשו לכאן ולכאן, עד ועד בכלל או עד ולא עד בכלל, היה מן הדין להחמיר, ובפרט שבגמרא (לקמן כו:) משמע שמסתמא אומרים עד ולא עד בכלל, **והתוספות** (שם ד"ה אינעיא) הביאו ששנינו בנדה (נח:) שכל ספק בשיעורי חכמים להחמיר, ואם כן מן הדין להחמיר שרביעית עצמה אסורה. וכן דעת **הצל"ח** (ד"ה ר' אמי) שאין להקל כי אם עד רביעית ולא עד בכלל, וכתב שאף שספק ברכות להקל, מכל מקום אין להכניס עצמו בספק. ודקדקו כן מלשון **הרמב"ם** (ברכות פ"א ה"ג) שכתב 'ומטעמת אינה צריכה ברכה עד רביעית', הרי שהתיר רק עד רביעית ולא רביעית עצמה. אלא שהרמב"ם בהלכות תענית (פ"א הי"ד) כתב 'ומותר לו לטעום את התבשיל ואפילו בכדי רביעית', ומשמע שרביעית עצמה גם מותרת[עז]. וסתירה זו הקשה **באליה רבה** (סי' רי סק"ג) גם בדברי הב"ח, שבהלכות ברכות (סי' רי) כתב בפירוש שעד שיעור רביעית מותר ולא עד בכלל, ואילו בהלכות תענית (סי' תקסז) כתב בפירוש ששיעור רביעית מותר ורק יותר אסור.

וכבר הובא לעיל **שהזכר יצחק** (שו"ת, ח"ב סי' כא ד"ה והס) תירץ שבהלכות ברכות מדובר בבולעו וכל טעם הפטור מברכה הוא רק משום שצריך שיהיה לו כוונת אכילה ופחות מרביעית אין לו כוונת אכילה, ולפיכך רביעית עצמה שהוא כבר שיעור אכילה חייב בברכה, אבל לגבי תענית שהרמב"ם מתיר רק בפולטו, משום כך אפילו רביעית מותרת ורק ביותר מרביעית אסור.

הטעם שדימו נותן שלום קודם התפילה לעושה במה

כל הנותן שלום לחבירו קודם שיתפלל כאילו עשאו במה. המהרש"א (ח"א ד"ה כאילו) ביאר את הדמיון לבמה, שהרי התפילה היא במקום עבודת הקרבנות, וזה שמקבל פני חבירו בשאלת שלום קודם שמקבל פני שכינה בתפילה, הרי זה כהולך להקריב קרבנותיו במקדש ולבסוף מקריבו בבמה.

ובעין אליהו (סוף ד"ה כל) פירש הדמיון לבמה על פי דברי הגמרא בנדרים (כב.) כל הנודר כאילו בנה במה, ופירש הר"ן שמי שבונה במה חושב כאילו הוא עושה מצוה, וכן אדם הנודר מדמה בנפשו שהוא עושה מצוה ובאמת שהוא עושה עבירה. וכן הנותן שלום קודם התפילה, הוא מדמה בנפשו שהוא מקיים מצוה של ואהבת לרעך כמוך, אך האמת היא שזוהי עבירה. ובזה ביאר את הגירסא כל העושה חפציו קודם שיתפלל כאילו בנה במה, והיינו כנ"ל שהוא סבור שהוא עושה מצוה שהרי אמרו בגמרא (כתובות נ.) 'עושה צדקה בכל עת (תהלים קו ג) זה הזן בניו ובנותיו הקטנים', ואם כן כשעושה חפציו קודם התפילה כדי שיזון בני ביתו סבור שהוא עושה מצוה ובאמת הוא עושה עבירה, ועל זה אמרו כאילו בנה במה.

ובמגיד תעלומה (הובא בספר בית יוסף) כתב, שהדמיון לבמה משום שכשם שבמה בזמן ההיתר היא מצוה ומכל מקום בשעת האיסור הוא איסור גמור, כך שאילת שלום היא מצוה בזמן הראוי לה אבל שלא בזמן הראוי הוא איסור גמור.

דין אמירת צפרא דמרי טב קודם התפילה

שם. בתלמידי רבינו יונה (ד"ה ודוקא) כתבו בשם **חכמי פרובינצא** שכל האיסור לא נאמר אלא כשאומר 'שלום' ומשום ששמו של הקב"ה הוא שלום, אבל מותר לו לומר צפרא דמרי טב, כיון שאינו אומרו בלשון 'שלום'. ולפי שיטתם מותר אפילו להשכים לפתחו של חבירו לומר לו צפרא דמרי טב. אמנם רבינו יונה עצמו חולק וסובר שאם הולך במיוחד כדי להקביל פניו קודם התפילה, אסור אפילו כשאומר רק צפרא דמרי טב[עח].

ויש מן הראשונים[עט] שהחמירו עוד שכשם שאסור לצאת לדרך ולעשות חפציו קודם שיתפלל, כך אסור להתעכב בדרכים ולתת שלום למי שפוגש בו אלא צריך למהר ולהתפלל כדי שלא ישכח מן התפילה. והביאו בשם **הראב"ד** שמשום כך נהגו שאפילו הפוגע את חבירו בבוקר אינו אומר לו 'שלום' אלא אומר לו רק צפרא דמרי טב, כי כיון שהוא משנה באמירתו ואינו אומר לו 'שלום' אלא צפרא דמרי טב נראה כמו שהוא טרוד ועומד להתחיל בתפילה, ובזה יתן אל לבו שלא יתעכב בדרכים אחרים עד שיתפלל. **ורבינו מנוח** (תפילה פ"ו ה"ד) כתב עוד טעם לומר 'צפרא טבא' ולא 'שלום', כי שאילת שלום צריך הכנעה ונתינת יד משא"כ בזה שיאמר בהעברה והאחר משיב צפרא דמרי טב. **והרא"ה** למד כן, שהרי בגמרא מבואר שההוכחה לכך שבאינו משכים לפתחו מותר הוא מהמבואר במשנה בפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם, ומבואר שדווקא מפני הדחק מותר לעשות כן כגון לשאול מפני הכבוד, אבל לשאול לחבירו דרך רשות אסור, ואפילו אם עדיין לא התחיל להתפלל, ולכך לא יאמר לו שלום אלא רק צפרא דמרי טב[פ].

איסור כריעה קודם התפילה

שם. רבינו ירוחם (נתיב ג ח"ג, והובא בבית יוסף או"ח סי' פט ד"ה וכיון) כתב שכל האיסור באמירת שלום הוא רק כשעושה כן בכריעה, אבל סתם אמירת שלום בפה מותרת ואפילו אם משכים לפתחו[פא]. וגם מה שכריעה אסורה היינו דווקא במשכים לפתחו, אבל אם אינו משכים לפתחו, הכריעה מותרת. אך **הבית יוסף** (שם ד"ה ומאי) הביא בשם **הארחות חיים** (תפלה סי' יד) שהכריעה אסורה אפילו באינו משכים לפתחו ואפילו בלא אמירת שלום[פב].

והנה השו"ע (או"ח סי' פט ס"ג) כתב כמה דינים וזה לשונו, '[דין א] כיון שהגיע זמן תפלה אסור לאדם להקדים לפתח חבירו ליתן לו שלום משום דשמו של הקב"ה שלום אבל מותר לומר לו צפרא דמרי טב. [דין ב] ואפילו זה אינו מותר אלא כשהוצרך ללכת לראות איזה עסק, אבל אם אינו הולך אלא להקביל פניו קודם התפילה, אפילו זה הלשון אסור. [דין ג] וכן אסור לכרוע לו כשמשכים לפתחו, ויש אומרים שכריעה אסורה אפילו בלא משכים לפתחו. [דין ד] ואם התחיל לברך הברכות אין לחוש כל כך. [דין ה] ואם אינו משכים לפתחו אלא שפגע בו בדרך מותר ליתן לו שלום'.

ודנו האחרונים במה שכתב השו"ע בדין ד' 'ואם התחיל לברך הברכות אין לחוש כל כך', באיזה אופן נאמר היתר זה. ופשטות הדברים וכן דעת **הלבוש** (או"ח סי' פט ס"ג) שהשו"ע מדבר על עיקר ההלכה, היינו על דין א' שאסור לומר לחבירו 'שלום' קודם התפילה, ועל זה כתב שאם כבר התחיל לברך חלק מהברכות של התפילה מותר לו לומר 'שלום', כיון שכל האיסור הוא רק באמירה קודם התפילה וזה כבר התחיל בתפילה.

בגדר דברים הבאים בתוך הסעודה, ויברך על זה 'שהכל' ויכוין לפטור את הפת, שהרי בדיעבד אם בירך על הפת ברכת 'שהכל' יצא ידי חובתו. **עו. אמנם** יעויין באוהל מועד שכתב טעם אחר קצת, והוא משום שביותר מרביעית אי אפשר שלא יבלע קצת וכדברי הרשב"א. **עז. הצל"ח** דחה זה וכתב שכוונתו 'כדי רביעית' ולא רביעית ממש. **עח. בבן** יהוידע (ד"ה ושמואל) ובמרומי שדה (ד"ה ר"ל) רצו לתלות נידון זה אם מותר לומר צפרא דמרי טב במחלוקת רב ושמואל, שטעמו של רב משום שהשלום הוא שמו של הקב"ה ואין ראוי שיזכיר אותו לצורך בשר ודם קודם שיזכיר שמו של הקב"ה, אבל טעמו של שמואל משום כבוד, שכיון שמשכים לפתחו של חבירו לתת לו שלום, הרי הוא מקדים כבוד בשר ודם לכבוד שמים. ולפיכך לשיטת רב האיסור הוא רק באמירת שלום, אבל לשמואל עצם ההשכמה אסורה ואפילו לומר לו צפרא דמרי טב אסור. **עט. רשב"א** (ד"ה אמר), רא"ה (ד"ה אמר) וריטב"א (ד"ה אמרו). **פ. והשו"ע** (או"ח סי' פט סוף ס"ג) הביא שיטה זו. **פא. צ"ע** לפי שיטה זו מה הקשתה הגמרא מהאמור במשנה שמותר לשאול בשלום מפני הכבוד, והרי במשנה לא מדובר בכריעה אלא בסתם אמירת שלום, ולדברי רבינו ירוחם זה כלל לא נאסר, וצ"ע. **פב. עפ"י** גירסת וביאור הדברי חמודות (אות כט). ובעינים למשפט (ד"ה כל) ביאר עפ"י דברי הלבוש שכתב שהטעם הוא שאסור לכרוע לבשר ודם טרם שיכרע לפני הקב"ה, ועל כן סובר שאפילו אם אינו משכים אסור.

אמנם האחרונים[פג] הקשו על זה, אם כן מה הקשתה הגמרא על דין זה מהמשנה שהתירו לשאול שלום מפני הכבוד באמצע הפרק, והרי כיון שהוא כבר עומד באמצע ברכות קריאת שמע, ודאי שכבר התחיל בתפילה ולכך מותר לו לומר שלום[פד]. עוד הקשה **הט״ז**[פה], שהרי השו״ע עצמו בסעיף ג׳ כשהביא את הדין שאסור לו להתעסק בצרכיו או לילך בדרך קודם התפילה כתב בפירוש שהאיסור קיים עד שיתפלל תפילת שמונה עשרה, ומדוע כאן פסק שכל האיסור באמירת שלום מפסיק כשהתחיל לברך הברכות, והרי בשני הדינים נאמר בגמרא לשון שוה ׳קודם שיתפלל׳.

ומחמת כך כתבו הרבה אחרונים[פו] שדברי השו״ע שפסק שאחר שהתחיל לברך הברכות אין לחוש כל כך, מדבר על דין ג׳ שהביא מהארחות חיים שכריעה אסורה אפילו בלא משכים לפתחו, ועל זה כתב שאם כבר התחיל לברך הברכות אין לחוש כל כך.

אמנם הב״ח (או״ח סי׳ פט ד״ה ולפסק) יישב הסתירה בדברי השו״ע שאכן יש חילוק בין איסור נתינת שלום קודם התפילה לאיסור עשיית חפציו קודם התפילה, שאיסור אמירת שלום קודם התפילה הטעם הוא כדי שלא יקדים כבוד האדם לכבוד המקום ברוך הוא, ועל כן כשהקדים כבוד המקום באמירת ברכות ותשבחות, שוב מותר לו לאחר מכן ליתן שלום לחבירו שהרי כבר קיבל עליו עול מלכות שמים בתחילה[פז]. אבל איסור עשיית חפציו קודם התפילה הוא משום שאסור לאדם להקדים עבודת עצמו ועשיית חפציו קודם עבודת המקום, והרי עיקר עבודת התפילה שהיא עבודה שבלב היא תפילת שמונה עשרה, ועל כן איסור עשיית חפציו קיים עד שיתפלל שמונה עשרה[פח].

אם איסור אמירת שלום הוא רק קודם תפילת שחרית או בכל התפילות

שם. כתב **הרמב״ם** (תפילה פ״ו ה״ד) ׳לא ישכים לפתח חבירו לשאול בשלומו קודם שיתפלל תפילת שחרית׳. ומשמע מלשונו שכל האיסור באמירת שלום הוא רק קודם תפילת שחרית[פט]. וכן מוכח מדברי **הריטב״א** (ד״ה תרגמה) שהקשה על קושיית הגמרא מהמשנה שואל אדם מפני הכבוד, ומדוע לא העמידה הגמרא שהמשנה מדברת בתפילת מעריב שאין בזה איסור שאילת שלום. ותירץ, שאי אפשר להעמיד בתפילת מעריב לפי שאין שאילת שלום בלילה[צ]. הרי מפורש בדבריו שבתפילת מעריב אין איסור שאילת שלום.

אמנם באליהו רבה (או״ח סי׳ פט סק״ז) הביא בשם **פסקי תוספות**[צא] שיש לחוש לאיסור אמירת שלום גם משהגיע זמן קריאת שמע של מעריב, אבל קודם מוסף או מנחה מותר.

אם מותר לעבד לשמש את אדונו קודם התפילה

שם. בהלכות קטנות למהר״י חגיז (שו״ת, ח״ב סי׳ ד) כתב שמי שיש לו עבדים או משרתים שצריך שישמשוהו גם בבוקר, יזהירם מבערב שמיד בקומם בבוקר יברכו מברכת אשר יצר עד לאחר קריאת פרשה ראשונה של שמע, ורק לאחר מכן יוכלו לשמשו. ומבואר מדבריו שכשם שאסור לתת שלום לחבירו קודם התפילה כך אסור לעבד לשמש את רבו קודם התפילה.

אמנם בשבות יעקב (שו״ת, ח״ב סי׳ כב) כתב שמדינא אין קפידא אם יבוא וישמשנו קודם התפילה, שהרי גם האיסור לתת שלום לחבירו קודם שיתפלל היינו רק אם משכים לפתחו לפני התפילה, אבל כשפוגע בו מותר לשאול בשלומו שהרי אינו עושה מעשה להקדים כבוד חבירו לכבוד ה׳, ואם כן גם העבד שמשרת את אדונו עושה כן רק מחמת שיעבודו לאדונו, ועל כן אין זה נחשב מקדים כבוד אדם לכבוד ה׳ כיון שרק עושה מלאכתו המוטלת עליו. אך כתב שאולי לדברי שמואל הדבר יהיה אסור, שהרי שמואל דרש מהפסוק (ישעיהו ב כב) ׳כי במה נחשב הוא׳, והיינו במה חשבתו לזה ולא לאלוה, ואם כן יש לומר שגם אדם המשועבד בבוקר מיד לאחר התפילה לשרת את אדונו, עדיין צריך להקדים קודם את כבוד ה׳ כי שום אדם אינו חשוב להקדימו לפני כבוד ה׳. אבל לדברי רב שדרש כאילו עשה במה, אם כן זהו רק כשהוא משכים לפתחו, אבל כשהוא משועבד לשמשו אין בזה איסור[צב].

אם האיסור הוא דווקא ל׳חבירו׳ או גם לרבו

מתיב רב ששת בפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב. הצל״ח (ד״ה מתיב) הקשה מדוע לא תירצה הגמרא שכל מה שהתירו לשאול מפני הכבוד, היינו מפני אביו או רבו הגדול ממנו לדעת הרמב״ם, ואפילו לשיטת **הרא״ש** (סי׳ ה) **והרשב״א** (לעיל יג: ד״ה מהו) שאביו ורבו הם בכלל מפני היראה, מכל מקום אף לשיטתם מפני הכבוד היינו מי שגדול ממנו בחכמה וכמבואר ברשב״א, וא״כ יש לומר שכל מה שאסור ליתן שלום ל׳חבירו׳ קודם שיתפלל היינו ל׳חבירו׳ דווקא, אבל לאביו ואמו או מי שגדול ממנו בחכמה שמחויב בכבודם מותר. וכתב שלכאורה מוכח מדברי הגמרא כאן כדעת **השו״ע** (או״ח סי׳ סו ס״א) שגם מי שגדול ממנו בחכמה הוא בכלל מפני היראה, ואם כן מפני הכבוד היינו כששוים בחכמה דהיינו חבירו. אך לדעת הרמב״ם שמפני הכבוד היינו דווקא אביו ורבו, צ״ע קושיית הגמרא כאן.

והפרי מגדים (סי׳ פט אשל אברהם סק״ט) הוכיח מחמת קושיא זו, שהיה פשוט לגמרא שמה שאמרו כל הנותן שלום לחבירו קודם שיתפלל כאילו עשאו במה, ׳חבירו׳ לאו דווקא אלא אפילו אביו או אמו, כי לגבי אמירת שלום אין לחלק בזה. **ובעינים למשפט** (סוף ד״ה כל) הביא שכן היא דעת **הגאונים** (חמדה גנוזה סי׳ יח) שאמרו כללו של דבר, כל המשכים לפתחו, בין של רבו ובין של בן זוגו, לא יכרע לו, ושלום מותר בכל גווני. הרי שלדעתם שהאיסור הוא הכריעה [וכדעת רבינו ירוחם], דין חבירו ודין רבו שוה, ועל כרחך ש׳חבירו׳ שאמרו לאו דווקא. וכן פסק להלכה **במשנה ברורה** (סי׳ פט סק״י) ש׳חבירו׳ לאו דווקא והאיסור הוא גם באביו או רבו.

ובספר בית יוסף (ד״ה מתיב) תירץ (בשם הג׳ ר׳ שמעון חיים ז״ל אב״ד דעלעטד), שקושיית הגמרא היא שמדיוק דברי המשנה משמע שמה שאינו שואל רק מפני הכבוד הוא רק משום שהוא עומד באמצע קריאת שמע, אבל בלא שהיה עומד באמצע קריאת שמע היה מותר לשאול בכל אדם.

ביאור דברי הגמרא במשכים לפתחו

במשכים לפתחו. **הראב״ד** (בפירושו על מסכת תמיד כח. ד״ה שלום) פירש שמשכים לפתחו היינו שעומד בפתח ביתו וכל אדם שעובר לפני ביתו הוא נותן לו שלום, אבל אם פוגע חבירו בדרך ברשות הרבים מותר ליתן לו שלום. אמנם מדברי כמה **ראשונים**[צג] משמע שמשכים לפתחו היינו שמשכים והולך לפתח ביתו של חבירו כדי להקדים לו שלום.

ובעיקר תירוץ הגמרא, **רש״י** (ד״ה במשכים) ביאר תירוץ הגמרא שדברי רב ושמואל שאסרו אמירת שלום היינו במשכים לפתחו, אבל פגעו בדרך שואל מפני הכבוד ומשיב. **והריטב״א** (ד״ה תרגמה) הביא בשם יש מפרשים שפירשו תירוץ הגמרא במשכים לפתחו היינו שחבירו שכבר התפלל השכים לפתחו של זה שעדיין לא התפלל, וכיון שחבירו השכים לפתחו ראוי הוא שישאל אותו לשלום ובאופן זה דיברה המשנה שהתירה לשאול מפני הכבוד.

הטעם שאסור לאדם לעשות חפציו קודם שיתפלל

אסור לו לאדם לעשות חפציו קודם שיתפלל. **בעין אליהו** (ד״ה כל) ביאר עפ״י מה שכתב **בעל חובת הלבבות** (שער הבטחון) שבאמת עפ״י שכל אין צריך האדם לעשות שום דבר כי ה׳ בעצמו ימציא לאדם את הפרנסה, וכל מה שאנו עושים הוא משום שה׳ ציוה לנו לעשות, וכמבואר בתנא דבי אליהו (פרק יד) ׳למען יברכך ה׳ אלהיך בכל מעשה ידיך אשר תעשה׳, יכול ישב בטל, תלמוד לומר ׳בכל וגו׳ אשר תעשה׳. ואם כן זו גופא המצוה שצריך לעשות. ואם כן בזמן התפילה שהציווי של הקב״ה אז שלא יעשה שום מלאכה, אם כן האדם העושה נמצא שאינו מאמין בה׳ שהוא המשגיח וממציא טרף לאדם, כי אם היה מאמין למה לו לעשות, שהרי לאדם הבוטח בקב״ה כל העשייה אינה אלא מחמת המצוה, ואם כן כשהמצוה היא לא לעשות, בודאי מי שעושה אז הוא מחמת חסרון באמונה, ומשום כך הוא גם בכלל [לפי חלק מהגירסאות] כאילו הקריב במה.

פג. ט״ז (סק״ג), מג״א (סק״ח), עולת תמיד (סק״י). ועיקר ראיה זו כבר הביאה תרומת הדשן (סי׳ יח) שנשאל בדין זה אם לאחר אמירת קצת ברכות ותשבחות יכול לילך לעשיית חפציו. והשיב שודאי אסור עד לאחר תפילת שמונה עשרה, והוכיח כן מקושיית הגמרא כאן כי אם נאמר שאחר אמירת חלק מהברכות כבר אין איסור, לא קשה מידי שהרי כבר אמר חלק מהברכות, אלא מוכח שאסור עד לאחר תפילת שמונה עשרה. **פד. באליהו** רבה וזוטא (סק״ז) דחה ראיה זו, וכתב דהנה הראשונים נחלקו בפירוש הגמרא אם אמירת שלום לחוד אסורה או לא, ודעת רבינו ירוחם שאמירת שלום לבדה אינה אסורה אלא בכריעה. ולכך הגם שמעיקר הדין אנו פוסקים כהראשונים שסוברים שהגמרא מדברת באמירת שלום לבדה בלא כריעה, מכל מקום מכיון שישנם ראשונים שפירשו שכל האיסור נאמר דווקא בכריעה אבל אמירת שלום לחודה בלא כריעה מותרת ואפילו במשכים לפתחו, לכך יש לצרף שיטה זו להקל, שאם כבר אמר חלק מהברכות מותר לו לומר שלום בלא כריעה. **פה. וכן** הקשה הדברי חמודות (אות כט). **פו. ט״ז** (שם), מגן אברהם (שם, עפ״י ביאור המחצית השקל בדבריו), דברי חמודות (שם) ובביאור הגר״א (אות י). **פז. אלא** שצ״ע מה יענה הב״ח על ראיית התרומת הדשן מקושיית הגמרא. **פח. ודקדק** כן מהמובא בגמרא (בסוגריים) א״ר יונה א״ר זירא כל העושה חפציו קודם שיתפלל כאילו בנה במה, א״ל במה אמרת, א״ל לא, אסור קאמינא וכו׳. הרי מוכח מהגמרא ששני דינים שונים הם, איסור אמירת שלום הוא כאילו בנה במה ואיסור עשיית חפציו הוא רק איסור. ועל כן שפיר שייך לחלק שאיסור אמירת שלום שכל ענינו משום כאילו בנה במה, היינו דווקא משום שמקדים בזה כבוד האדם לכבוד המקום ולכך אם כבר אמר ברכות ותשבחות בתחילה וכבר קיבל עליו עול מלכות שמים, שוב אין כאן משום בנה במה ולכך מותר באמירת שלום, אבל עשיית חפציו שהוא משום איסור, הרי טעמו של איסור זה משום שמקדים עבודת עצמו לעבודת המקום, וכיון שעיקרה של עבודת המקום הוא תפילת שמונה עשרה, לכן אסור בעשיית חפציו עד לאחר תפילת שמונה עשרה. **פט. ובעינים** למשפט (ד״ה כל) ציין לדברי האבודרהם (סדר שחרית) שהביא מרב האי גאון שכתב שכיון שאיסור אמירת שלום נלמד מהפסוק ׳חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו׳ והלא כל אדם נשמה באפו, אלא בשחרית הכתוב מדבר שהנשמה חוזרת באפו של אדם. ובבן יהוידע (ד״ה כל) הביא מהזוהר הקדוש (פר׳ תזוה קפג) שהרשימות של אור המוחין שנסתלקו בלילה אינם חוזרים להאיר ממש אלא עד שיתפלל, וזהו שדרשו ׳חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו׳ שהנשמה החוזרת בשחרית אינה מתיישבת במקומה אלא עד אחר תפילת שחרית, ורק לאחר תפילה ׳במה נחשב הוא׳ לערך מה שהנשמה חזרה. **צ. וכמבואר** בגמרא במגילה (ג.) שמא שד הוא. **צא. הפרי** מגדים (או״ח סי׳ פט אשל אברהם סק״ו) כתב שלא מצא מקומו של פסקי תוספות, ואדרבה בסוגיית הגמרא משמע שכל שהתפלל פעם אחת ביום שוב מותר לו להשכים לפתחו. **צב. וכן** פסק המשנה ברורה (סי׳ פט ס״ק יח). **צג. עיין** כל בו (תפילה פ״י יא).

איסור יציאה לדרך קודם התפילה

אסור לו לאדם לעשות חפציו. הרי"ף והרא"ש (סי' ז) גורסים בגמרא 'אסור לאדם לצאת לדרך קודם שיתפלל'. וכתב הצל"ח (ד"ה דאמר), שלפי גירסתם לא הוזכר איסור עשיית חפציו קודם התפילה כלל ואכן אין בזה איסור כלל. וכתב שנראה שאף **הרמב"ם** שפסק (תפלה פ"ו ה"ד) 'ולא יצא לדרך קודם שיתפלל' גרס כן בגמרא, ומה שהרמב"ם (שם) הזכיר איסור עשיית מלאכה קודם התפילה, כתב הצל"ח שנראה שאין כוונתו לאיסור עשיית חפציו קודם התפילה, אלא דווקא לאיסור עשיית מלאכה ואיסור זה כלל אין מקורו מהגמרא כאן אלא נלמד מדברי הגמרא לעיל (ה:) אבא בנימין אמר על שני דברים הייתי מצטער כל ימי שתהא תפילתי סמוך למטתי, ופירשו הראשונים שלא היה עושה מלאכה קודם שיתפלל, אבל איסור עשיית חפציו אין לו מקור, כי דברי הגמרא כאן מדובר באיסור יציאה לדרך קודם התפילה[צד].

אמנם הכסף משנה על דברי הרמב"ם 'אסור לו לאדם וכו' שיעשה מלאכה' ציין שמקורו מדברי הגמרא כאן אסור לעשות חפציו קודם התפילה. ומבואר מדברי הכסף משנה שהרמב"ם סובר שעשיית חפציו פירושו עשיית מלאכה[צה].

והנה הטור (או"ח סי' פט) כתב 'אסור לו להתעסק בצרכיו או לילך לדרך עד שיתפלל תפילת י"ח'. והבית יוסף ציין לדברי הגמרא כאן אסור לאדם לעשות חפציו קודם שיתפלל ופסקו בשו"ע (ס"ג). ולכאורה צ"ע, אם גירסתם היתה כגירסת הגמרא שלפנינו 'אסור לאדם לעשות חפציו' ועל כן אסרו להתעסק בצרכיו, מנין שגם אסור לו לילך בדרך, והרי כל האיסור לילך לדרך המובא **בראשונים** הוא משום שגרסו בגמרא 'אסור לו לאדם לצאת לדרך'. וכתבו **הט"ז** (סק"ג) **והפמ"ג** (מש"ז סק"ג וא"א סק"י), שהטור והבית יוסף סוברים שיציאה לדרך הוי בכלל עשיית צרכיו ואכן כל איסורו משום עשיית צרכיו.

אך באמת בביאור הגר"א (ס"ק יג-יד) כתב שהם שני דינים שונים משני מקורות שונים. על הדין הראשון שאסור לו להתעסק בצרכיו כתב שמקורו מהגמרא לעיל (ה:) אבא בנימין אמר על שני דברים הייתי מצטער כל ימי שתהא תפילתי סמוך למטתי, ופירשו הראשונים שלא היה עושה מלאכה קודם שיתפלל, וסברו הטור והשו"ע שכל עשיית צרכיו בכלל זה. ועל הדין השני שאסור לו לילך לדרך כתב שהוא נלמד מהגמרא כאן וכגירסת הרי"ף והרא"ש שגרסו אסור לו לאדם לצאת לדרך קודם שיתפלל. וכן מבואר בדברי **רבינו מנוח** (על הרמב"ם תפילה פ"ו ה"ד ד"ה ולא) שכתב על דין זה שלא יצא אדם לדרך קודם שיתפלל, שאם הוא מוכרח לצאת לדרך בשחרית, טוב שיתפלל בביתו אע"פ שעדיין לא הגיע זמן תפילה, כדי שיתפלל בכוונה ובעמידה משיתפלל בדרך במרוצה. ומבואר מדבריו שטעם האיסור בהליכה לדרך אינו רק משום איסור עשיית חפציו קודם התפילה, אלא הוא דין בפני עצמו ומשום שלא יוכל להתפלל בכוונה כשהוא בדרך. ולפי זה כתב רבינו מנוח שאיסור יציאה לדרך קודם התפילה לא נאמר דווקא קודם תפילת שחרית, אלא בכל תפילה שהגיע זמנה אין לו לצאת לדרך עד שיתפלל אותה, כדי שלא יצטרך להתפלל בדרך ולא יוכל לכוין בתפילתו.

ונמצא לפי זה שיש לאסור לילך בדרך משום שני צדדים, האחד משום שזה בכלל עשיית צרכיו, והשני משום שיש חשש שלא יוכל להתפלל בכוונה כשהוא בדרך[צו].

עשיית חפצי שמים קודם התפילה

אסור לו לאדם לעשות חפציו קודם שיתפלל. כתב **הפרי חדש** (סי' פט סק"ו סוף ד"ה נפ"ק) שמלשון הגמרא משמע שדווקא 'חפציו' אסור לו לעשות, אבל חפצי שמים מותר. והוכיח כן גם ממה שפירש **רש"י** במגילה (כג. ד"ה ביו"ט) שביום טוב היו מאחרין לבוא לבית הכנסת, משום שצריך לטרוח להכין סעודת יום טוב. ומבואר שמותר להתעסק בצרכי סעודת יו"ט קודם התפילה. וכתב שמזה יש סמך למה שנוהגים מקצת אנשים לקנות צרכי שבת בבוקר יום שישי קודם התפילה. **ובערוך השולחן** (סי' פט סכ"ג) כתב שמטעם זה גם מותר לאדם לאסוף צדקה קודם התפילה. **ובהליכות שלמה** (תפילה פ"ב סעיף ה) מובא בשם הגרש"ז אוירבאך זצ"ל שכמו כן יש להקל לקנות לפני שחרית אוכל לקטנים היוצאים ללימודם, שהרי ודאי מוטל עליו לעזור לבני ביתו וגומל עמהם חסד בכך ונחשב כצרכי שמים. וכמו כן נסע השכם בבוקר קודם התפילה להשגיח על אפיית המצות, והשיב לשואל מדוע לא יאסר לעשות כן מדין עשיית צרכיו קודם התפילה, והשיב שמותר משום שצורך מצוה הוא[צז].

רמז בפסוק לתפילה קודם יציאה לדרך

כל המתפלל ואח"כ יוצא לדרך הקב"ה עושה לו חפציו שנאמר צדק לפניו יהלך וישם לדרך פעמיו. היעב"ץ (בסידורו) כתב שיש רמז לדבר: צ'דק ל'פניו י'הלך, ראשי תיבות 'צלי', דהיינו שקודם יתפלל האדם ורק לאחר מכן 'וישם לדרך פעמיו'.

ביאור דברי הגמרא כל הלן שבעת ימים בלא חלום נקרא רע

כל הלן שבעת ימים בלא חלום נקרא רע. הגר"א (דברי אליהו) ביאר בזה, דהנה ידוע כי העולם הזה עם כל תענוגיו הוא כחלום יעוף והבל הבלים, כי כל ימי חיי האדם אינם בטוחים וכל יום צריך הוא לדאוג שמא ימות למחר, והמה כחלום יעוף. והנה אם ישים האדם אל לבו כי כל חייו בעולם הזה הוא רק חלום, אזי בלא ספק יעשה את מלאכת ה' עיקר ומלאכתו עראי ולא יהיה שקוע בהבלי העולם הזה. והנה בכל ימות השבוע האדם טרוד במשא ומתן בפרנסתו ואין לו כל כך פנאי לחשוב חשבונו של עולמו בדבר תכליתו בעולמו, אך ביום השבת שהוא פנוי מעסקיו, אז צריך האדם לשים אל ליבו ולחשוב בדבר תכליתו בעולם הזה שהוא רק מבוא לעולם הבא. וזהו שאמרו 'כל הלן שבעת ימים בלא חלום' היינו שאם עברו עליו שבעה ימים וגם ביום השבת עדיין לא הגיע להכרה בכך שהעולם הזה הוא רק חלום, 'נקרא רע'.

חלומו של מרדכי הצדיק

כל המשביע עצמו מדברי תורה ולן אין מבשרין אותו בשורות רעות. הקשה **החתם סופר** (דרשות חתם סופר ח"א), שהרי נאמר אצל מרדכי (אסתר ד א) 'ומרדכי ידע את כל אשר נעשה', ואמרו במדרש (ילקוט שמעוני שם, והובא ברש"י שם) שנודע כן למרדכי בחלום. והרי מרדכי ודאי השביע עצמו בדברי תורה. ותירץ שאצל מרדכי הודיעו לו מלאכי עליון כדי שיבטל את הגזירה, אבל כשאין ביד הצדיק לעזור, אז אין מלאך משולח לזה, ורק שדים פורחים באויר מפחידים את האדם בחלומו, ועל זה אמרו שכל העוסק בתורה אין שדים אלו מזיקים לו. **ובספר בית יוסף** (ד"ה ושבע) תירץ, שבמדרש אמרו ומרדכי ידע את 'כל' אשר נעשה, היינו שגם הראו לו בחלום את ביטול הגזירה[צח].

אגרת התשובה לרבינו יונה, ספר השולחן (תפילה שער שלישי). **צד. אך** כתב הצל"ח שאע"ג שלכאורה הרמב"ם, הרי"ף והרא"ש סוברים שאין איסור בעשיית חפציו קודם התפילה, מכל מקום כיון שאיסור זה הוזכר בשו"ע (או"ח סי' פט ס"ג) בלי חולק, ודאי לדינא יש להחמיר כפי פסק השו"ע. וכתב שאולי השו"ע סבר שאף דברי אבא בנימין שתהא תפלתי סמוכה למטתי, משמע שלא יפסיק בשום דבר. ועיין להלן שכן הוא בביאור הגר"א. **צה. וכן** כתב להדיא בחידושי מרן רי"ז הלוי (שבת פכ"ט ה"ה ד"ה ובאמת). **צו. כתב** בשבט הלוי (שו"ת, ח"ח סי' יח) שיש נפק"מ בנידון זה, האם מותר לאדם לילך לדרך קודם התפילה במקום שהדרך קצרה שיוכל להגיע בזמן למקום שיוכל להתפלל בישוב הדעת. וכתב שבזה חלוק אם טעם האיסור לצאת לדרך הוא משום עשיית צרכיו או משום חשש שמא לא יוכל להתפלל במנוחת הדעת בדרך, שלטעם שהאיסור הוא משום עשיית צרכיו קודם התפילה, אם כן איסור זה קיים גם בדרך קצרה וכמבואר בט"ז (סק"ג), אבל לטעם שלא יוכל להתפלל בישוב הדעת, נראה שאם היא דרך קצרה ולאחר מכן יגיע למקום שיוכל להתפלל בישוב הדעת אין בזה שום חסרון. ולפי זה פסק שנסיעה קודם תפילת שחרית יש בה משום איסור עשיית צרכיו קודם שחרית ולכך אף בדרך קצרה אסור, אבל במנחה ובמעריב שאין בה כבר איסור עשיית צרכיו ומשום שפשטות הדבר נראה שאיסור עשיית צרכיו נאמר רק קודם שחרית וכל האיסור הוא רק משום שלא יוכל להתפלל בדרך בישוב הדעת וכדברי רבינו מנוח, ממילא בדרך קצרה או כשיודע שיגיע למקום שיוכל להתפלל בישוב הדעת, אין בזה שום איסור. ובעיקר מה שכתב השבט הלוי שאיסור עשיית צרכיו הוא רק קודם תפילת שחרית ולא קודם תפילת מנחה ומעריב כך כתב בפירוש בשו"ע הרב (ס"ד), אמנם בספר הליכות שלמה (תפילה עמ' רלו) כתב הגרא"ד אוירבאך אב"ד טבריא שאביו הגרש"ז אוירבאך זצ"ל ביקשו לברר דין זה, דהנה בשו"ע (ס"ג) פסק 'אסור לו להתעסק בצרכיו או לילך לדרך עד שיתפלל תפילת י"ח', וכתב המשנ"ב (ס"ק יט) שהוא הדין שאסור לצאת לדרך אפילו קודם מנחה ומעריב. ובהמשך כתב המשנ"ב (סק"כ) שהליכה בדרך הוי כעוסק בצרכיו. וכתב שנמצא לפי זה שגם לעשות חפציו אסור לפני מנחה ומעריב, וזה דבר שאין הציבור יכול לעמוד בו ונגד מנהג העולם. והשיב לו שודאי איסור עשיית חפציו הוא רק קודם שחרית ולא קודם מנחה ומעריב, וכל מה שהביא המשנ"ב בס"ק י"ט שאיסור הליכה לדרך הוא גם קודם מנחה ומעריב הרי מקורו הוא מדברי רבינו מנוח, והרי כל טעמו של רבינו מנוח הוא משום שמא בעודו בדרך לא יוכל להתפלל ולכוין כראוי ועל כן זהו גם בתפילת מנחה ומעריב, אבל איסור עשיית צרכיו אין לנו שום מקור שהוא גם קודם מנחה ומעריב. אלא שבאמת איסור הליכה לדרך קודם תפילת שחרית הוא גם מטעם דלא גרע מעשיית צרכיו וכמו שכתב המשנ"ב בס"ק כ' והנפק"מ למה שכתב שם המשנ"ב שאפילו אם במקום שיבוא שם יהיה יכול להתפלל עם הציבור, והרי שם טעמו של רבינו מנוח אינו קיים ומכל מקום אסור כיון שהוא כמו עשיית צרכיו, ורק שכתב רבינו מנוח שיש דין נוסף באיסור זה של לילך קודם התפילה שהוא משום שמא לא יוכל להתפלל בדרך, ואיסור זה הוא גם קודם מנחה ומעריב, אלא שאיסור זה באמת אינו קיים כשיודע שיגיע עוד בזמן תפילה למקום שיוכל להתפלל עם הציבור בזמנו. וכתב ביותר שהרי רבינו מנוח הוציא את דינו מדקדוק בלשונו של הרמב"ם, שלגבי איסור מלאכה כתב 'אסור לו לאדם שיטעום כלום או שיעשה מלאכה מאחר שעלה עמוד השחר עד שיתפלל תפילת שחרית, אבל טועם הוא ועושה מלאכה קודם מוסף וקודם מנחה' ואילו לגבי איסור יציאה לדרך כתב רק 'ולא יצא לדרך קודם שיתפלל'. ומזה דקדק רבינו מנוח שמשמע שאיסור יציאה לדרך נאמרה על כל תפילה, אבל על איסור מלאכה כתב הרמב"ם בפירוש שעושה מלאכה קודם מוסף, ופירש רבינו מנוח 'דלא דמי עשיית מלאכה ליוצא בדרך, דהתם כמה הרפתקי יכולים לעבור עליו שיפסיקוהו ויבטלוהו מן התפילה, משא"כ במלאכה'. ואם כן ודאי שגם איסור עשיית חפציו אין לנו שום מקור שיהיה גם קודם מנחה ומעריב. אמנם דעת הגרש"ז אוירבאך היתה שאיסור עשיית צרכיו נאמר גם קודם תפילת מנחה ומעריב, וכן הובא בשמו בספר הליכות שלמה (תפילה פ"ב סעיף יח), וכתב שמה שאנו מקילים שעושה אדם צרכיו קודם המנחה הוא משום שאנו סומכים לומר שדין זה הוא ככל דיני קדימה שנאמרו רק כשרוצה לעשות את שתיהם, שבזה צריך להקדים את התפילה לעשיית מלאכתו ומשום שכבוד שמים עדיף, אבל אם אין בדעתו להתפלל עכשיו, יכול להתעסק בצרכיו קודם התפילה. וכתב שלפי זה לכאורה אף בשחרית אם לא הגיעה השעה שהציבור מתפללים, והוא ממתין להתפלל עמהם בכל יום, יהא מותר לו לקנות צרכי הסעודה לפני התפילה. ומכל מקום ודאי שלענין מנחה ומעריב יש לסמוך על כך. **צז. וברבבות** אפרים (שו"ת, ח"ה סי' לט) כתב שאף מותר לרוץ ולהתעמל במים, כל שעושה כן לשום רפואה. **צח. ומה** שקרע את בגדיו, משום שכיון שנודע לו כן רק בחלום ואין חלום בלא דברים בטלים, לכן דאג שמא ביטול הגזירה הוא הדברים בטלים שבחלום.

אם בין אלהיכם לאמת ויציב דינו כאמצע הפרק או חמור ממנו

א"ר יוחנן הלכה כרבי יהודה דאמר בין אלהיכם לאמת ויציב לא יפסיק. הנה נחלקו **הראשונים** האם דעת רבי יהודה שלא יפסיק כלל אפילו להשיב כיון שזה חמור יותר מאמצע הפרק, או שיש לו דין אמצע הפרק ודין הפסק שלו הוא כדיני אמצע הפרק. דעת **הרא"ש** (סי' ח) שבין 'ויאמר' ל'אמת ויציב' חמור אף מאמצע הפרק, וסברתו משום שבגמרא כאן אמר ר' יוחנן שטעמו של רבי יהודה משום דכתיב (ירמיה י י) 'וה' אלהים אמת', אם כן לא יפסיק כלל אלא אומר 'אמת' ואחר כך יפסיק כמו באמצע הפרק[צט]. **ובמראה הפנים** (על הירושלמי פ"ב ה"ב ד"ה בין) כתב שהרא"ש למד זאת מכך שר' יהודה אמר 'לא יפסיק' ולא אמר בין ויאמר לאמת ויציב 'אמצע הפרק הוא', משמע שאסור לו להפסיק כלל. וכן נפסק **בשו"ע** (או"ח סי' סו ס"ה).

אמנם דעת **הרמב"ם** (קריאת שמע פ"ב הי"ז) שדינו כאמצע הפרק, ויכול להפסיק מפני היראה. וכתב במראה הפנים (שם), שהרמב"ם דייק כן מדברי רבי יוחנן כאן שאמר 'הלכה כרבי יהודה דאמר בין אלהיכם לאמת ויציב לא יפסיק', ומדוע לא אמר רבי יוחנן בסתמא שהלכה כרבי יהודה. ועוד, שרבי יוחנן שינה מלשון רבי יהודה במשנה שרבי יהודה אמר 'בין ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק', ואילו רבי יוחנן אמר 'בין אלהיכם לאמת ויציב לא יפסיק'. אלא ודאי שמלשון רבי יהודה במשנה אפשר להבין כהבנת הרא"ש, ולכן נקט רבי יוחנן רק 'בין אלהיכם לאמת' ללמדנו שטעמו של רבי יהודה משום הפסוק 'וה' אלהים אמת' שהוא פסוק אחד, ואם כן דינו כאמצע הפרשה שמותר להפסיק אפילו באמצע הפסוק מפני היראה.

וביאור מחלוקתם[ק], דהנה נחלקו הראשונים בדין זה שצריך להסמיך את אמירת 'ה' אלהיכם' ל'אמת ויציב', האם הוא דין בברכת 'אמת ויציב' שתיקנוה כהמשך לקריאת שמע. או שהוא דין בקריאת שמע שלמדים מהפסוק דין בקריאת שמע שיש ענין שלא להפסיק בין 'ה' אלהיכם' ל'אמת ויציב'. והנה מצינו בראשונים ראיות לכאן ולכאן:

א. בשבלי הלקט (סי' טז) כתב שהטעם שברכת 'אמת ויציב' אינה פותחת בברוך, כי היא ברכה הסמוכה לחברתה, ואע"פ שהפסיק ביניהם בקריאת שמע, נחשבת ברכה הסמוכה לחברתה שהרי מחובר אמת ויציב לסופו. ומבואר מדבריו כהצד הראשון שהטעם שצריך להסמיך 'אמת' ל'ה' אלהיכם' הוא בשביל ברכת 'אמת ויציב' שתיקנוה כהמשך לקריאת שמע.

ב. המגן אברהם (סי' סא סק"א) הביא מחלוקת האם שליח ציבור שחוזר ואומר בקול 'ה' אלהיכם אמת' צריך לומר 'אמת' גם בקריאת שמע שלו שקוראה בלחש. והביא בשם **ספר עשרה מאמרות** שהש"ץ אינו אומר 'אמת' באמירתו שבלחש ודי שיאמר 'אמת' באמירתו בקול. אך הביא בשם מהר"ם אלשקר שגם באמירתו בלחש צריך לומר 'אמת' כדי שלא להפריד ביניהם, ואדרבה אמירתו בפעם השניה אינה מן המנין אלא נוסח ברכת אמת ויציב. ובפשטות נחלקו בזה, שהר"ם **אלשקר** סובר כהצד השני שהסמכת 'אמת' ל'ה' אלהיכם' הוא דין בקריאת שמע, ועל כן ודאי שצריך להסמיכו בקריאת שמע שלו בלחש. אבל בעל עשרה מאמרות סובר כהצד הראשון שהטעם שצריך להסמיך 'אמת' ל'ה' אלהיכם' הוא בשביל ברכת 'אמת ויציב' שתיקנוה כהמשך לקריאת שמע, אם כן ודאי שעיקר אמירת 'אמת' הוא כשמתחיל לומר ברכת 'אמת ויציב' ועל כן אינו צריך לאומרה בלחש.

ג. ברוקח (סי' שכא, הובא ברמ"א או"ח סוף סי' סו) כתב שמי שהוא אנוס ודחוק ואין לו פנאי להתפלל מיד אחר קריאת שמע, יקרא קריאת שמע עד 'אמת' וימתין לומר שאר הברכות עד לאחר שיתפלל, שאז יאמר 'ויציב ונכון'. ומבואר להדיא שאין הטעם שצריך להסמיך כדי לחבר את הקריאת שמע לברכת 'אמת ויציב', שהרי גם באופן זה שמפסיק בין הקריאת שמע לברכה כתב שצריך להסמיך 'אמת' ל'ה' אלהיכם', ומוכח שסובר כהצד השני שהסמכת 'אמת' ל'ה' אלהיכם' הוא דין בקריאת שמע, ועל כן אף כשאינו ממשיך בברכת 'אמת ויציב' צריך לומר 'אמת' בסיום קריאת שמע.

וזהו שנחלקו הראשונים אם בין 'ה' אלהיכם' ל'אמת ויציב' הוא כאמצע הפרק או בין הפרקים, שלפי הצד הראשון שהוא דין בברכת 'אמת ויציב' שתיקנוה כהמשך לקריאת שמע, אם כן לא חמור הוא מכל בין הפרקים שמותר לשאול מפני היראה, אך לפי הצד השני שהוא דין בקריאת שמע שלמדים מהפסוק דין בקריאת שמע שיש ענין שלא להפסיק בין 'ה' אלהיכם' ל'אמת ויציב', אם כן אין להפסיק בין 'ה' אלהיכם' ל'אמת' אפילו מפני היראה, וכמו שבין 'גאל ישראל' לשמונה עשרה אסור להפסיק אפילו מפני היראה כיון שיש ענין מיוחד שלא להפסיק ביניהם.

יד:

מחלוקת ראשונים אם נידון הגמרא בחוזר ואומר אמת בשהה או בלא שהה

חוזר ואומר אמת או אינו חוזר ואומר אמת. **הראשונים** [**רא"ש** (סי' ח), תלמידי רבינו יונה (ד"ה חוזר) **והריטב"א** (ד"ה חוזר)] פירשו שנידון הגמרא באופן שפסק מפני היראה או מפני הכבוד לאחר שאמר אמת או כגון שסיים קריאת שמע קודם החזן ואמר 'אני ה' אלהיכם אמת' וממתין לחזן להתחיל עמו ברכת 'ויציב', האם צריך לחזור ולומר 'אמת ויציב' או לא. אבל אם לא שהה בינתים בודאי שאינו אומר 'אמת' פעמיים, וכתב **רבינו ירוחם** (נתיב ג ח"ב), שזהו משום שהוא דומה לאומר 'שמע שמע' או 'מודים מודים' שמשתקין אותו (לקמן לג:). ורק אם הפסיק, מסתפקת הגמרא אם צריך לחזור ולומר 'אמת ויציב'.

אמנם מדברי **הרא"ה** (בחידושיו ד"ה חוזר, ובאלרוכה בשמו בשו"ת מהר"ם אל אשקר סי' סו) מבואר שלרבי יוחנן שסובר שחוזר ואומר 'אמת' היינו אפילו מיד לאחר אמירת 'ה' אלהיכם אמת' ואפילו בלא שהייה[א], ונידון הגמרא הוא בגדר אמירת 'אמת', וכו"ע מודים שאמירת 'אמת' היא גם חלק מברכת 'ויציב', אלא שנחלקו האם אמירת 'אמת' היא גם חלק מפרשת קריאת שמע עצמה, שרבי יוחנן סובר שאמירת 'אמת' הוא חלק מפרשת קריאת שמע עצמה, וכיון שכן גם לאחר שסיים קריאת שמע באמירת 'אמת', עדיין צריך לומר שוב 'אמת' כיון שהיא גם ההתחלה לברכת 'ויציב', ונמצא שצריך לאומרה פעמיים מעיקר הדין, פעם ראשונה, כיון שהיא חלק מפרשת קריאת שמע, ובפעם השניה משום שהיא התחלת ברכת 'ויציב'. ורבא סובר שאין אמירת 'אמת' חלק מפרשת קריאת שמע, ועל כן כשאומרה פעם אחת יצא כבר ידי אמירתה בתורת התחלת ברכת 'ויציב' ועל כן אין צריך לחזור ולאומרה, אולם בודאי שאין בזה שום איסור לאומרה פעמיים.

ובטעם הדבר שלשיטה זו אינו דומה למי שאומר 'מודים מודים' שמשתקין אותו וכקושיית רבינו ירוחם, כתב **מהר"ם אל אשקר** (שם) משום שהאומר פעמיים מודים משתקין אותו משום שנראה כשתי רשויות, אבל כאן מה שאומר פעמיים 'אמת' הוא משום שהוא נצרך לתשלום רמ"ח מילים שבקריאת שמע כנגד רמ"ח איברים שבאדם[ב], וכמו שחזרת השליח ציבור פעמיים על הפסוק 'ה' אלהיכם אמת' אינו נראה כמודה בשתי רשויות, כיון שאומרו להשלמת רמ"ח מילים[ג].

ראיה מדקדוק לשון הגמרא שמדובר בלא שהה

ובשו"ת רבי אליהו מזרחי (סי' ז) הביא ראיה לשיטות אלו שנידון הגמרא באמירת 'אמת אמת' בלא שהייה, דהנה בהמשך הגמרא מובא 'שמעיה רבה דאמר אמת אמת תרי זימני'. וכתב שלכאורה לשון מדוקדק יותר לומר 'אמת תרי זימני', שהרי 'אמת אמת תרי זימני' משמעו שאמר כן ד' פעמים, והרי ודאי שאמר רק שתי פעמים. וביותר שמצינו ברייתא (לקמן לג:) שאמרו 'הקורא את שמע וכופלה הרי זה מגונה', והיינו משום שתרי זימני עצמו הכוונה שאומרה פעמיים, ואם כן גם כאן היה לגמרא לומר, או 'אמת אמת' או 'אמת תרי זימני', ומדוע כאן נקטו לשון 'אמת אמת תרי זימני' שהיא לכאורה לשון לא מדויקת. אלא ודאי הגמרא באה לומר שאמר 'אמת אמת' ברציפות ובלא שהייה כלל, והיינו משום שזה היה נידון הגמרא, וביותר מוכח לא **כרבינו ירוחם**, שהרי אע"פ שאמר 'אמת אמת' בלא שהייה לא השתיקו רבה ורק לעומדים סביבו אמר 'כל אמת אמת תפסיה להאי', אבל לא גער בו. ומוכח שאף בלא שהייה אינו כאומר מודים מודים שמשתקין אותו, ומטעם הנ"ל כיון שאומרו להשלמת רמ"ח תיבות.

אם הש"ץ אומר פעמיים 'אמת'

ההוא דנחית קמיה דרבה שמעיה רבה דאמר אמת אמת תרי זימני אמר כל אמת אמת תפסיה להאי. כתב **הבית יוסף** (או"ח סי' סא ד"ה ויש מקשים), שיש מקשים מדברי הגמרא כאן על המנהג שהש"ץ חוזר ואומר 'ה' אלהיכם אמת', שהרי כאן מבואר שאפילו הש"ץ לא יאמר פעמיים 'אמת'. ותירץ, שכאן נחשב לחסרון משום שהזכיר פעמיים 'אמת' בלא שום הפסק ביניהם, אבל

[צט] **בביאור** הגר"א (או"ח סי' סו אות יד, ובחידושי הגר"א אמרי נועם) דחה ראיה זו, שהרי בקריאת שמע עצמה מפסיק אפילו באמצע הפסוק, ולמה יהיה פסוק 'וה' אלהיכם אמת' חמור מקריאת שמע עצמה. ולכך פסק שמותר להפסיק בו מפני היראה כמו בקריאת שמע באמצע הפרק, כי בכל מקום שמותר להפסיק באמצע הפרק, מותר להפסיק אפילו באמצע הפסוק. [ק] **נתבאר** בהרחבה בשלמי יוסף (עמ' תרנא). [א] **וכן** דייק בשו"ת רבי אליהו מזרחי (סי' ז) מלשונו של ספר המנהיג (דיני תפילה סי' לט) שכתב 'ובין ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק דכתיב וה' אלהים אמת, ואין צריך לחזור ולומר אמת'. והרי הוא כתב פסקי הלכות איך לנהוג במקרה רגיל ולא בנידון של שהייה, ועל זה פסק כרבי יוחנן שאינו צריך לחזור ולומר 'אמת', ומשמע שמחלוקתם היתה באמירת אמת בלא שהייה. [ב] **וכמבואר** במדרש (זוהר חדש רות לה. הובא בבית יוסף או"ח סי' סא ד"ה וכן כתוב במדרש הנעלם) 'א"ר נהוראי א"ר נחמיה בקריאת שמע יש רמ"ח תיבות כמנין אבריו של אדם והקורא קריאת שמע כתיקוניה כל אבר ואבר נוטל תיבה אחת ומתרפא בו, אדהכי מטא ההוא ינוקא ויתיב קמייהו שמע אלין מלין קם על רגלוהי ואמר, הלא בקריאת שמע אין שם כי אם רמ"ה תיבות, א"ל כך שמעתי מאבא בקריאת שמע יש רמ"ח תיבות חסר תלת למנין אבריו של אדם, מאי תקנתיה, תיקנו שיהא ש"צ חוזר שלש תיבות ומאי ניהו ה' אלהיכם אמת כדי להשלים רמ"ח תיבות על הקהל'. [ג] **מהר"ם** אל אשקר שם.

כשחוזר ואומר ׳ה׳ אלהיכם אמת׳ אין בזה בעיה. וכתב שעדיין יש להקשות מדוע אמר רבה ׳כל אמת אמת תפסיה להאי׳, היה לרבה לומר שהיה הש״ץ צריך לחזור ולומר ׳ה׳ אלהיכם אמת׳. וכתב שאולי רבה לא אמר כן משום שהיה נוהג כמנהג הקדמונים לומר ׳אל מלך נאמן׳ להשלמת רמ״ח תיבות, ואם כן אין הש״ץ צריך לחזור שום תיבה, ולכך להלכה שאין אנו נוהגים לומר ׳אל מלך נאמן׳ צריך הש״ץ לחזור ולומר ׳ה׳ אלהיכם אמת׳.

ובמגן אברהם (סי׳ סא סק״א)[ד] ביאר דברי הגמרא עפ״י מה שכתב **בספר עשרה מאמרות** שהש״ץ באמירתו קריאת שמע בלחש אינו אומר ׳ה׳ אלהיכם אמת׳ אלא מסיים רק ׳ה׳ אלהיכם׳, והטעם כי אם יאמר ׳אמת׳ ושוב יחזור ויאמר ׳ה׳ אלהיכם אמת׳ נמצא שאומר רמ״ט תיבות במקום רמ״ח תיבות. ולפי זה תירץ קושיית הבית יוסף, שבודאי גם רבה סובר שהש״ץ חוזר ואומר ׳ה׳ אלהיכם אמת׳, אלא ששמע שהש״ץ אמר ׳אמת׳ גם באמירתו בלחש ועל זה אמר שהש״ץ לא יאמר פעמיים ׳אמת׳, כדי שלא יהיו רמ״ט תיבות, אלא בלחש יאמר ׳ה׳ אלהיכם׳ ובקול יאמר ׳ה׳ אלהיכם אמת׳[ה].

הטעם שאין במנהגם של בני מערבא משום כל פסוקא דלא פסק משה לא פסקינן

אמרי במערבא ערבית דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אני ה׳ אלהיכם אמת. הקשה **הרשב״א** (ד״ה אמר) איך הפסיקו באמצע הפרשה, והרי אמרו בגמרא (לעיל יב:) שאסור להפסיק בפרשה בתורה במקום שלא הפסיקה משה, וכן מבואר במגילה (כב.) שאסור להפסיק בפסוק בתורה במקום שלא הפסיקה משה, ואם כן היאך היו קוראים רק חלק מהפרשה. ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. הרשב״א תירץ, שתחילת הפרשה בפסוק ׳דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם׳ אינה נחשבת התחלה של הפרשה, ומשום שעיקר המצוה בקריאת הפרשה היא מצות ציצית, ובתחילת הפרשה היא עדיין לא עיקר המצוה. וכתב שמשום כך גם אמרו רק חלק מפסוק ׳אני ה׳ אלהיכם׳ ולא אמרו כל הפסוק ואז היה בו משום הזכרת יציאת מצרים, משום שאם היה אומר פסוק שלם שיש בו ענין הזכרת יציאת מצרים, שוב לא היה יכול להפסיק ולומר רק חלק מהפרשה, ורק משום שלא אמר את עיקר ענין הפרשה, יש לו רשות להפסיק באמצע הפרשה מכיון שלא אמר מעיקר המצוה כלום.

ב. **הריטב״א** (ד״ה שהיו) תירץ, שכיון שהיו קוראים אותה בבוקר כמות שהיא, לא חששו להפסיק בה בערב[ו].

ג. עוד תירץ הריטב״א שאין זה נחשב הפסק, משום שיש פסוק שלם כזה בפרשת אחרי מות (ויקרא יח ב) ׳דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אני ה׳ אלהיכם׳[ז]. וכתבו **האחרונים**[ח] שזהו ששיבחם רב יוסף, שבחרו להם אמירה כזו שלא יהיה בה משום הפסקה במקום שלא פסקיה משה.

החתם סופר כתב שני טעמים מדוע הרשב״א לא תירץ תירוץ פשוט זה. במקום אחד (שו״ת, או״ח סי׳ י) כתב שהטעם שהרשב״א לא תירץ כן, משום שהוא הקשה קושייתו על מה שהש״ץ חוזר ואומר ׳ה׳ אלהיכם אמת׳ שהוא אמצע הפסוק. ומה שכל אדם יכול לומר פסוק זה הוא רק כשאומר ׳ה׳ אלהיכם אמת׳ שהוא פסוק שלם, אבל הש״ץ שמתחיל ואומר ׳אני ה׳ אלהיכם אמת׳ שזהו לשון הפסוק הוקשה להרשב״א והרי כל פסוקא שלא פסקיה משה אנן לא פסקינן. ובמקום אחר (שו״ת, יו״ד סי׳ קמ ד״ה והנה - השני) כתב שלכאורה יש להבין מדוע לא אמרו בני מערבא פרשת ציצית, ואף שהם סוברים שהיא אינה נוהגת בלילה, מכל מקום מה הפסד יש בזה שיאמרו פרשת ציצית גם בלילה. וצ״ל שהם סברו שכיון שאין לו שייכות לפרשת קריאת שמע של לילה, ממילא נחשב הפסק בינו לברכת קריאת שמע שאחריו, ועל כן אמרו רק מה ששייך פסוק זה ׳דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אני ה׳ אלהיכם׳ שיש בו משום אמירת מלכות ה׳ שהיא מעצם ענין אמירת קריאת שמע. ולפי זה ברור שלא נתכוונו לאמירת פסוק זה שבפרשת אחרי מות, שהרי אם נתכוונו לפסוק זה יש בו משום הפסק באמירת ברכות קריאת שמע, אלא ודאי נתכוונו לפסוקים שבקריאת שמע עצמה, ושפיר הקשה הרשב״א מדוע אין בזה חסרון משום כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן[ט].

ד. **במגן גיבורים** (או״ח סי׳ נא סק״ג) תירץ לפי מה שהביא **מיכין ובועז** (שו״ת, ח״ב סי׳ ג) שכיון שפיסוק הטעמים הוא מהלכה למשה מסיני, ממילא במקום שמפסיק את הפסוק במקום פיסוק הטעם או שמתחילו ממקום זה, אין בזה משום כל פסוקא דלא פסק משה, כיון שפיסוק הטעמים נחשב כאילו הפסיקו משה. ולפי זה תירץ שלכך יכול לומר ׳אני ה׳ אלהיכם׳ כיון שמתחיל ממקום שיש בו פיסוק טעמים׳.

ביאור מחלוקת אמוראים אם אומרים פרשת ציצית בלילה

והא בעי לאדכורי יציאת מצרים. **השאגת אריה** (סי׳ ט) הביא את דברי המשנה (לעיל יב:) מזכירין יציאת מצרים בלילות, אמר רבי אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא וכו׳. ופירש **רש״י** (שם ד״ה מזכירין) פרשת ציצית בקריאת שמע, ואע״פ שאין לילה זמן ציצית דכתיב וראיתם אותו וזכרתם, אומרים אותה בלילה מפני יציאת מצרים שבה. וכן פירש **הרמב״ם** בפירוש המשנה שקוראים פרשה זו משום יציאת מצרים שבה. ומבואר מדבריהם שרבנן ובן זומא נחלקו האם אומרים פרשת ציצית בלילה, בן זומא סובר שכיון שצריך להזכיר פרשת יציאת מצרים בלילה גם אומרים פרשת ציצית בלילה, ורבנן סוברים שכיון שאין צריך להזכיר יציאת מצרים בלילה, גם אין אומרים פרשת ציצית בלילה.

והקשה השאגת אריה, אם כן נמצא שבני מערבא שלא אמרו פרשת ציצית בלילה סוברים כרבנן, שהרי לבן זומא אם צריך להזכיר יציאת מצרים צריך לקרות גם פרשת ציצית, ועל כרחך בני מערבא שסוברים שאין צריך להזכיר פרשת ציצית בלילה סוברים שגם אין צריך להזכיר יציאת מצרים בלילה וכשיטת רבנן, ואם כן מה מקשה הגמרא והא בעי לאדכורי יציאת מצרים, והרי שיטתם היא כשיטת רבנן שאין צריך להזכיר יציאת מצרים בלילה.

ומכח קושיא זו הוכיח השאגת אריה שמחלוקת התנאים במשנה לעיל ומחלוקת האמוראים כאן הן שתי מחלוקות שונות. במשנה לעיל נחלקו האם מזכירים יציאת מצרים בלילה, ובגמרא כאן נחלקו אמוראים האם אומרים פרשת ציצית בלילה. וביאור הדברים, כי בודאי עיקר תקנת חכמים לקרוא פרשת ציצית בקריאת שמע לא היה אלא בשביל מצות ציצית שבה ולא בשביל הזכרת יציאת מצרים, וידי חובת הזכרת יציאת מצרים יוצאים באמירת ברכת ׳ויציב׳ בשחרית ובאמירת ׳ואמונה׳ בערבית[יא]. ועל כן כל קריאתה של פרשת ׳ויאמר׳ אינה אלא משום מצות ציצית שבה[יב]. ונמצא לפי זה שמחלוקתם של בן זומא ורבנן לא היתה על קריאת פרשת ציצית אלא על הזכרת יציאת מצרים, ומחלוקתם של בני מערבא היתה אם אומרים פרשת ציצית בלילה, ונמצא לפי זה שלבני מערבא הסוברים שאין צריך לומר פרשת ציצית בלילה, עדיין יקשה הרי הלכה כבן זומא שמזכירים יציאת מצרים בלילה ואין יוצא ידי חובה זו.

וכתב שכן משמע ממה שהגמרא קבעה סוגיא זו כאן, ולא על דברי המשנה לעיל מזכירין יציאת מצרים בלילות. ומשום שאכן סוגייתנו אינה עוסקת בנידון הזכרת יציאת מצרים בלילה אלא באם אומרים פרשת ציצית בלילה[יג].

ד. **עפ״י** ביאור מחצית השקל (שם) ופרי מגדים (שם) בדברי המגן אברהם. ה. **אמנם** כתב המגן אברהם שלדברי מהר״מ אל אשקר (הובא לעיל בענין ׳מחלוקת ראשונים אם נידון הגמרא כחוזר ואומר אמת בשהה או בלא שהה׳) צריך לומר פעמיים ׳אמת׳ מעיקר הדין, פעם ראשונה כיון שהוא חלק מפרשת קריאת שמע ובפעם השנית משום שהוא התחלת ברכת ׳ויציב׳. ו. **ויש** לבאר הסברא בזה, משום שהדין שכל פסוק שלא פסקה משה לא פסקינן, הוא משום שלא יראה כחולק על סדרו של משה בתורה, ועל כן אם אומרו בבוקר כפסוקו של משה, ורק בערב אינו אומר כן, אנו יודעים שמסיבה אחרת עושים כן. ז. **במרומי** שדה (לעיל יב: ד״ה ונימא) כתב שעדיין קשה, הרי פסוק זה הוא תחילת הפרשה שם ואיך מפסיקים באמצע הפרשה. והוכיח מחמת קושיא זו שהאיסור של כל פרשה דלא פסקיה משה לא פסקינן נאמר רק לענין שלא יתחיל באמצע הפרשה, אבל אם התחיל בתחילת הפרשה אין חיוב לסיים את הפרשה. ורק להפסיק באמצע פסוק יש איסור. ח. **מהר״צ** חיות (ד״ה ערבית), בהגהות ר״א לנדא (ד״ה אמרי) ובהגהות רבי אליהו גוטמכר (ד״ה דבר). אלא שהקשה אם כן מה אמר להם אביי מאי מעליותא. וכן קשה מה הקשה להם אביי והאמר רב כהנא אמר רב לא יתחיל ואם התחיל גומר, והרי כיון שפסוק זה שייך הוא לפרשת ויקרא, אין בזה משום התחלת פרשת ציצית של קריאת שמע וזה היה מעלתם. ט. **הט״ז** (יו״ד סי׳ קיז סק״ד) דן בתיישים גדולים שדרכם של בעלי המלאכות לקנות את העורות שלהם רק כשנוחרים אותם ולא כשהם שחוטים כיון שמתקלקלים קצת, האם מותר לנחור אותם כדי למכור את עורותם, שהרי אין עושים סחורה בנבילות וטריפות (שביעית פ״ז מ״ג). וכתב שכל מה שאסור לעשות סחורה בנבילות וטריפות הוא רק במכוין מתחילה לעשות דברים אלו באיסור וכגון לצוד מינים טמאים, אבל כאן שעושה כן בתחילה בהיתר שהרי מותר לו לנוחרה כדי להשתמש בעורה, וכמו שאמרו בגמרא (חולין פה:) שהתיר רבי לרב חייא לטרוף הבהמה ולשוחטה ולהוציא דמה ולצבוע בו צמר, ומכיון שבהיתר הוא עושה אותה נבילה, ממילא לאחר מכן גם יכול לסחור בה, שזה כמו שנזדמנה לו נבילה בתוך ביתו. וכתב הט״ז, שזה דומה למה שאמרו בגמרא כאן לא יתחיל ואם התחיל גומר ואפילו שבשעת ההתחלה יודע שלאחר מכן יגמור, בענייננו ג״כ מותר לו לנוחרה בהיתר אע״פ שיודע שיגמור דהיינו שימכרנה ויסחור בה. ובהגהות מהרי״ץ חיות (ד״ה ערבית) כתב שלכאורה אין שום ראיה מכאן, שהרי באמירת פרשת ציצית אין שום איסור ועל כן אם התחיל יגמור, אבל בסחורה בנבילות וטריפות יש איסור ומנין שגם בזה אנו אומרים שאם התחיל יגמור. וכתב החתם סופר, שלהנ״ל יש ליישב שהרי מכיון שאינו חייב באמירת פרשת ציצית נמצא שבאמירתו מפסיק בברכות קריאת שמע, ומכל מקום יכול לגמור מכיון שהתחיל בהיתר, ולמד הט״ז מזה להתיר סחורה בנבילות מכיון שהתחיל בהיתר. וכתב שהגם שעדיין אין הדמיון עולה יפה, שהרי בגמרא אמרו (פסחים ק.) שאפילו התחיל בסעודה אינו גומר אלא פורס מפה ומקדש, ועל כרחך שדווקא כאן אמרו אם התחיל יגמור, מכל מקום יש איזה מקום להבין את הדמיון שהביא הט״ז. י. **ועיי״ש** שכתב לפי זה לפסוק בנידון האחרונים אם הש״ץ חוזר ואומר רק ׳ה׳ אלהיכם אמת׳ או שאומר ׳אני ה׳ אלהיכם אמת׳, ולפי דבריו כתב שודאי צריך לומר ׳אני ה׳ אלהיכם אמת׳, כיון שכל ההיתר לומר חצי פסוק הוא רק משום שמתחיל ממקום שיש בו פיסוק טעמים, וזהו מהמילה ׳אני׳. יא. **ועיי״ש** שמשום כך הסיק שהגם שזמנה של ק״ש כל הלילה עד הנץ החמה, מכל מקום זמן הזכרת יציאת מצרים של לילה, הוא רק עד עמוד השחר, ואין לזה שייכות עם מצות ק״ש שעיקר קריאת פרשת ויאמר הוא מפני מצות ציצית שבה. יב. **עיין** שם בסוף הסימן שהוכיח כן גם מדברי התוספות (לקמן כא. ד״ה ספק) שקריאת פרשת ויאמר משום מצות ציצית שבה. אך הביא שברמב״ם (קריאת שמע פ״א ה״ג) מוכח שעיקר אמירת פרשת ׳ויאמר׳ משום הזכרת יציאת מצרים. יג. **אך** דחה שאפשר שקבעו סוגיא זו כאן, מכיון שמובא בסוגיא דברי חייא בר רב שאם אמר אני ה׳ אלהיכם צריך לומר אמת, לכן הביאו זאת כאן על דברי המשנה שאמר רבי יהודה בין ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק.

הטעם שהגמרא לא הקשתה מאמירת הברכות

שם. כתב **הריטב"א** (ד"ה והא), שהוא הדין שהיה יכול להקשות והרי צריך לומר שתי ברכות לאחריה, אלא חדא מינייהו נקט.

והצל"ח (ד"ה והא) תירץ לפי מה שכתבו **התוספות** (לעיל יג. ד"ה היה) שברכות ביחיד אינן מעכבות כלל, ולכך לא הקשה מהברכות. אך כתב שעדיין לא יתורץ לשיטת **הרמב"ם** (קריאת שמע פ"א ה"ח) שרק סדר אמירת ברכות אינה מעכבת אבל אמירת הברכות עצמן מעכבת, אם כן מדוע לא הקשה לו מחיוב אמירת הברכות.

לכך תירץ הצל"ח שהגמרא העדיפה להקשות מהזכרת יציאת מצרים שהיא דאורייתא ולא מאמירת ברכות שהוא דרבנן. וכתב הצל"ח, שמזה הוכיח הרמב"ם (קריאת שמע פ"א ה"ג) שזכירת יציאת מצרים בלילה דאורייתא ומשום שכן משמע מפשטות דברי הגמרא כאן.

אם חותם ואומר את הברכות

דאמר הכי מודים אנחנו לך ה' אלהינו שהוצאתנו מארץ מצרים ופדיתנו מבית עבדים ועשית לנו נסים וגבורות על הים ושרנו לך. כתב **רש"י** (ד"ה ושרנו), שאין הכוונה שאומר רק מילים אלו, אלא הכוונה שאינו מתחיל מ'אמת ואמונה', אלא מתחיל מודים אנחנו וכו' עד ושרנו לך, ולאחר מכן אומר מי כמוכה באלים וכו' עד גאל ישראל ואומר אח"כ ברכת השכיבנו. אמנם **הרשב"א** (ד"ה הא) הביא שיש שיטה שאינו אומר בברכתו אלא מילים אלו, וחותם בה. **והריטב"א** (ד"ה והא) אף הביא שיטה שאינו חותם כלל על ברכה זו.

אם אמירת 'אמת ואמונה' מעכבת

דאמר הכי מודים אנחנו לך וכו'. הקשה **הרש"ש** (ד"ה דאמר), איך אמר רב חייא שדי באמירה זו, והרי בגמרא לעיל (יב.) אמר רב אביו של רב חייא כל שלא אמר 'אמת ויציב' בשחרית ו'אמת ואמונה' בערבית לא יצא ידי חובתו שנאמר (תהלים צב ג) 'להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות', וקשה אם כן איך יוצא כאן באמירת מודים אנחנו לך במקום לומר 'אמת ואמונה'. וכתב הרש"ש, שיש לומר שהגמרא קיצרה ובאמת צריך להזכיר בברכתו גם איזה דבר מעניני האמונה העתידה.

וביד דוד (מהדו"ב ד"ה והא) הביא לתרץ בשם **ספר יצחק ירנן**, שחילק שדווקא אם אמר פרשת ציצית ומסיים אני ה' אלהיכם, צריך לומר אמת ואמונה ובלא זה לא יצא ידי חובתו, אבל כשלא אמר פרשת ציצית, אין אמירת 'אמת ואמונה' מעכבת, ומשום שכך הוא מטבע שטבעו חכמים, שדווקא אחר פרשת ציצית יאמר כן ואם אינו אומר הרי זה משנה ממטבע שטבעו חכמים ואינו יוצא ידי חובתו, אבל כשלא אמר פרשת ציצית לא תיקנו חכמים.

והיד דוד הקשה עליו, שהרי עיקר אמירת 'אמת ואמונה' הוא משום גאולה העתידה"י, שאנו מצפים שיקיים לנו הבטחתו ואמונתו לגאלנו מיד מלכים ועריצים, ואם כן מה חילוק יש אם אמר פרשת ציצית או לא. לכך כתב היד דוד, שצריך לומר שרב חייא חולק על רב אביו וסובר שאינו מעכב אלא כל שהזכיר יציאת מצרים די בזה.

משא ומתן בסדר פרשיות קריאת שמע

אמר רבי יהושע בן קרחה למה קדמה פרשת שמע. הקשו **התוספות** (ד"ה למה), שהרי התשובה פשוטה היא, שפרשת 'שמע' קודמת בתורה לפרשת 'והיה אם שמוע'[יד]. ותירצו, שאם היינו דנים משום קדימת הפרשיות, הרי היה לנו להקדים פרשת 'ציצית' שהיא הקודמת לכולם, אלא ודאי לא הקדימוה משום שאין מוקדם ומאוחר בתורה, ואם כן קשה מדוע אין מקדימים פרשת 'והיה אם שמוע' שהרי היא נאמרה בלשון רבים.

והפני יהושע (ד"ה תניא) תירץ קושיית התוספות, דהנה כבר הקשו **האחרונים** [**פרי חדש** (או"ח סי' סז סק"א ד"ה אמנם), **שאגת אריה** (סי' ג)] לשיטת רוב הפוסקים שפרשה ראשונה היא מדאורייתא משא"כ פרשת 'והיה אם שמוע' אינה אלא מדרבנן, אם כן למה הוצרכו רבי יהושע בן קרחה במשנה ור"ש בן יוחי בברייתא בטעמים הללו מדוע קדמה פרשת שמע, תיפוק ליה שפרשת שמע היא מדאורייתא ואילו פרשת והיה אם שמוע היא רק מדרבנן[טז]. ומחמת קושיא זו הוכיחו כשיטת הפוסקים שגם פרשה שניה של שמע היא מדאורייתא. אמנם הפני יהושע יישב, שמה שאמרו שפרשת והיה אם שמוע הוא דרבנן, משום שעיקר הפרשה עוסקת בדברי תורה ולא שייכת לענין מצות קריאת שמע, משא"כ אם רוצה לומר פרשת והיה אם שמוע לצאת ידי חובת תלמוד תורה לקיים והגית בה יומם ולילה ודאי שאין תלמוד תורה גדול מזו, אם כן מטעם זה עצמו היה להקדימו קודם לפרשת שמע כדי לסמוך פרשת והיה אם שמוע לברכת אהבה רבה שנתקנה על סמך ברכת התורה. וממילא מיושבת קושיית התוספות, כי כל הנידון הוא מדוע לא להקדים פרשת 'והיה אם שמוע' ולהסמיכה לברכת אהבה רבה.

חילוק בין טעמו של רבי יהושע בן קרחה לטעמו של ר"ש בן יוחי

תניא ר"ש בן יוחי אומר בדין הוא שיקדים שמע לוהיה אם שמוע. בספר **מגיד תעלומה** (ד"ה תניא) כתב שר"ש בן יוחי הדגיש בדבריו 'בדין', ללמדנו שהוא חלוק על רבי יהושע בן קרחה, ולשיטתו הקדמת פרשת 'שמע' לפרשת 'והיה אם שמוע' היא אפילו בדיעבד ואם שינה את הסדר לא יצא ידי חובתו, אבל לרבי יהושע בן קרחה הוא רק דין לכתחילה. וכתב שבזה מובן מה שישנם ספרים הגורסים במשנה בדברי רבי יהושע בן קרחה אמר רבי יהושע בן קרחה 'אלא' למה קדמה פרשת שמע לוהיה אם שמוע. והיינו משום שרבי יהושע בן קרחה חולק על ר"ש בן יוחי וסובר שאין הטעם כדבריו וממילא ההקדמה אינה מעכבת, 'אלא' הטעם רק משום כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה, ולפיכך אין ההקדמה מעכבת.

אם ללמוד עדיף מללמד או להיפך

שזה ללמוד וזה ללמד. הקשה **הריטב"א** (ד"ה דין), שמדברי הגמרא כאן מבואר שללמוד עדיף מללמד, ואילו בגמרא בכתובות (יז.) אמרו שיש שיעור כמה מחויבים ללוות את המת ששנה ולמד, אבל מי שגם לימד לאחרים אין שיעור בחיוב לוויתו. הרי מבואר שללמד עדיף מללמוד.

ותירץ, שכוונת ר"ש בן יוחי כאן שראוי לקרוא את פרשיות שמע כפי סדר זה, משום שכך הוא דרכו של אדם שבתחילה הוא לומד לעצמו ולאחר מכן מלמד לאחרים, ועל כן גם עדיף לקרוא כך את הפרשיות בסדר זה[יז]. עוד כתב הריטב"א, שאכן למסקנת הגמרא כאן אין אומרים טעם זה ועל כן אין להקשות מסוגיית הגמרא בכתובות.

מקור לחיוב תפילה בפרשת והיה אם שמוע

ותו והיה אם שמוע ללמד הוא דאית ביה ולעשות לית ביה והא כתיב וקשרתם וכתבתם. **בשאגת אריה** (סי' יד ד"ה ונחזור) כתב להקשות מכאן על שיטת **הרמב"ם** (תפילה פ"א ה"א) שכתב 'מצות עשה להתפלל בכל יום שנאמר ועבדתם את ה' אלהיכם, מפי השמועה אמרו שעבודה זו היא תפלה שנאמר ולעבדו בכל לבבכם איזו היא עבודה שבלב זו תפלה'. וקשה אם כן למה לא הקשתה הגמרא שבפרשת והיה אם שמוע יש גם לימוד לעשות שנאמר 'ולעבדו בכל לבבכם' דהיינו תפילה, שהרי בסדר הפרשה הוא קודם ל'וקשרתם וכתבתם'. ותירץ, שכיון שהגמרא נקטה לשון והיה אם שמוע ללמד הוא דאית ביה 'ולעשות' לית ביה והא כתיב וקשרתם וכתבתם, העדיפה הגמרא להביא את הפסוק של מצות תפילין שהוא מעשה ממש, ולא את מצות התפילה שהיא רק בדיבור ולא במעשה.

דברי הרמב"ם בטעם סדר פרשיות שבקריאת שמע

שם. כתב **הרמב"ם** (קריאת שמע פ"א ה"ב) 'ומקדימין לקרות פרשת שמע מפני שיש בה ציווי על ייחוד השם ואהבתו ותלמודו שהוא העיקר הגדול שהכל תלוי בו, ואחריה והיה אם שמוע שיש בה ציווי על שאר המצוות כולן, ואחר כך פרשת ציצית שגם היא יש בה ציווי על זכירת כל המצוות'.

יד. **וכמבואר** ברש"י (שם ד"ה שנא'). טו. **כתב** הצל"ח (בתוס' שם), שהטעם שהתוספות הקשו קושיא זו כאן ולא על המשנה. משום שבמשנה היה מקום לומר שרבי יהושע בן קרחה חדא ועוד קאמר, חדא דקדמה בתורה, ועוד כדי שיקבל עול מלכות שמים תחילה, אבל המקשה כאן בגמרא שהקשה על ר"ש בן יוחאי ותיפוק ליה מדברי יהושע בן קרחה, מוכח שסובר שאין אומרים חדא ועוד קאמר, אם כן למה לא היה קשה לו על רבי יהושע בן קרחה עצמו תיפוק ליה שקדמה בתורה. אך הביא שהאמת היא כמו שכתב בספר סמיכת חכמים שלנוסחת התוספות היה מסודר כאן משנה בפני עצמה מתחילת אלו הן בין הפרקים, וכמו שנראה מפירוש הרי"ף והרא"ש והרשב"א. והוכיח כן שהרי גם הדיבור שאח"כ שהוא ד"ה ויאמר, גם כן מוסב על המשנה, ולמה נכתב רק כאן, אלא מוכח שלנוסחתם התחילה כאן משנה חדשה. אך כתב הצל"ח שאפרש לדחות ולומר שבמשנה אכן אין הכרע שרבי יהושע בן קרחה סובר שלילה לאו זמן ציצית, ומה שאמר 'ויאמר אינו נוהג אלא ביום', היינו זכירת יציאת מצרים שבה אינו נוהג אלא ביום, וסובר כחכמים (לעיל יב:) שאין מזכירים יציאת מצרים בלילות, אבל כאן בגמרא שהביאו דברי מערבא שלא היו אומרים פרשת ציצית בלילה, מוכח שאין מזכירים ציצית בלילה, ומזה הוכיחו שהלכה כרבי שמעון שלילה לאו זמן ציצית. טז. **בעיקר** דברי הפוסקים שהוכיחו מדברי רבי יהושע בן קרחה שפרשה שניה גם היא דאורייתא, כי אם פרשה שניה דרבנן, פשוט הוא שפרשת 'שמע' קודמת כיון שהיא מדאורייתא. בשאגת אריה (סי' ב ד"ה עוד הביא ובסי' כב) הביא כמה ראיות שאין דין קדימה לדאורייתא וכמו שמצינו בגמרא לקמן (נא:) שעל אף שקידוש היום הוא מדאורייתא וברכת היין היא רק מדרבנן, ברכת היין קודמת. ועיין בזה בילקוט ביאורים לעיל יג. (על דברי המשנה למה קדמה וכו'). יז. **וכן** מדוקדק בלשון רש"י (ד"ה חזה) שכתב 'וזה ללמד - ולמדתם אותם את בניכם, ואם לא למד תחלה היאך ילמד את בניו'. ומבואר שזהו טעם הקדמת קריאת פרשת 'שמע' שהיא ללמוד מקריאת פרשת 'והיה אם שמוע' שהיא ללמד, ומשום שאם לא למד תחילה היאך ילמד את בניו. ועיין בצל"ח (ברש"י שם) שכתב שרש"י לא כתב כך אלא לפי הס"ד של המקשה שהיה סובר שהפירוש בדברי ר"ש בן יוחי שפרשת שמע אין בה רק ללמוד, וא"כ מה יתרון יש בללמוד יותר מללמד, והוצרך רש"י לפרש שאם עדיין לא למד איך ילמד, ובשביל זה הקדים גם הפסוק של ללמוד קודם ללמד. אבל למסקנא צריך לומר שאין בזה קפידא, שהרי הכתוב עצמו בפרשת שמע הקדים את הפסוק ושננתם לבניך דהיינו ללמד ואח"כ נאמר ודברת בם דהיינו ללמוד.

והלחם משנה הקשה, מכיון שהרמב"ם בא לתת טעם לסדר קדימתן זו לזו, מדוע לא הביא את הטעמים המוזכרים במשנה ובגמרא אלא כתב טעם משל עצמו. ועוד קשה, מה שכתב שפרשת והיה אם שמוע קודמת לפרשת ויאמר כיון שיש בה ציווי על שאר המצוות כולן, והרי הוא עצמו כתב שגם פרשת ציצית יש בה ציווי על זכירת כל המצוות.

וכתב הלחם משנה, שודאי הרמב"ם לא בא לתת טעם למה שקורא פרשת 'והיה אם שמוע' לאחר פרשת 'שמע' כי כך הוא הסדר שנכתב בתורה, וכל מה שהוקשה לו מדוע לא הקדימו פרשת 'ויאמר' לפרשת 'והיה אם שמוע' שהרי כך הוא הסדר הכתוב בתורה וכמו שהקשו **התוספות** (ד"ה למה), לזה תירץ שהקדימו פרשת 'שמע' כיון שיש בה ענין יחוד ה', וכיון שנתן טעם לקדימתה שוב אינו צריך לבאר מדוע נתאחרה פרשת 'ויאמר' לבסוף, כי רצו לשמור קצת את הסדר שנכתב בתורה פרשת 'שמע' ולאחריה 'והיה אם שמוע'. ומה שכתב הרמב"ם 'ואחר כך פרשת ציצית שגם היא יש בה ציווי על זכירת כל המצוות' אין כוונתו לתת טעם מדוע אנו קוראים פרשה זו לאחר פרשת 'והיה אם שמוע', אלא בא לתת טעם מדוע בכלל אנו קוראים פרשת 'ויאמר', והרי ישנם פרשיות מפורשות יותר שנזכר בהן ענין יציאת מצרים, לזה כתב מפני שיש בה זכירת כל המצוות.

אמנם הכסף משנה כתב[יח], שאכן הרמב"ם בא לבאר טעמו של רבי יהושע בן קרחה שבמשנה שפרשת 'שמע' קדמה כדי שיקבל עול מלכות שמים תחילה, זהו שכתב 'ומקדימים לקרות פרשת שמע שיש בה ציווי על יחוד השם ואהבתו ותלמודו', ולאחר מכן ביאר דברי רבי יהושע בן קרחה מדוע קוראים פרשת 'והיה אם שמוע' קודם 'ויאמר', ועל זה כתב שבפרשת 'והיה אם שמוע' יש בה ציווי על מעשה כל המצוות[יט] אבל בפרשת 'ויאמר' אין בה ציווי אלא על זכירתן[כ], וזהו הביאור בדברי רבי יהושע בן קרחה ש'והיה אם שמוע נוהג בין ביום ובין בלילה ויאמר אינו נוהג אלא ביום', כי פרשת והיה אם שמוע שיש בה ציווי על המעשה נוהג בין ביום ובין בלילה כי גם בלילה אנו מצווים לעשות את המצוות, אבל פרשת 'ויאמר' שאינה אלא לזכירת כל המצוות משום כך אינה נוהגת אלא ביום שאז יש את הציצית שעל ידה אנו זוכרים כל המצוות.

והוסיף הכסף משנה, שהרמב"ם לא היה כותב טעם הקדמתן אחר שנתבאר במשנה ובגמרא, רק מכיון שרצה לתת טעם מדוע קוראים פרשת 'ויאמר' בקריאת שמע, ומשום שיש בה ענין זכירת כל המצוות[כא], כבר הוסיף שמטעם זה יש לאחרה ולאומרה אחר פרשת 'והיה אם שמוע' וכמו שנתבאר.

ובספר עדות ליהוסף (על הרמב"ם) רצה לבאר שאכן הרמב"ם כלל בדבריו את שני הטעמים, גם של רבי יהושע בן קרחה במשנה וגם של ר"ש בן יוחי בברייתא, וכך ביאר, 'ומקדימין לקרות פרשת שמע מפני שיש בה ציווי על ייחוד השם' היינו טעמו של רבי יהושע בן קרחה שיש בה קבלת עול מלכות שמים. 'ואהבתו ותלמודו' היינו טעמו של ר"ש בן יוחי שיש בה ללמוד ללמד ולעשות, כי התלמוד יש בו גם לימוד וגם עשייה. 'ואחריה והיה אם שמוע שיש בה ציווי על שאר המצוות כולן' כלומר, כדברי ר"ש בן יוחי שיש בו ציווי על ללמד ולעשות, ונכלל בזה ברמז גם טעמו של רבי יהושע בן קרחה וכדברי הכסף משנה. 'ואחר כך פרשת ציצית שגם היא יש בה ציווי על זכירת כל המצוות' היינו רק לעשות וכסברת ר"ש בן יוחי.

גדר אמירת פרשת 'ויאמר'

ותיפוק ליה מדרבי יהושע בן קרחה. השאגת אריה (סי' ט) **והצל"ח** (לעיל יג. ד"ה ויאמר) תמהו על קושיית הגמרא, שהרי לכאורה כל דברי רבי יהושע בן קרחה שביאר הטעם שקדמה פרשת והיה אם שמוע לפרשת ויאמר, משום ש'והיה אם שמוע' נוהג בין ביום ובין בלילה ואילו 'ויאמר' אינו נוהג אלא ביום בלבד, תלוי הוא במחלוקת רבנן ובן זומא המובאת לעיל (יב:) האם מזכירים יציאת מצרים בלילות, שהרי כל דברי רבי יהושע בן קרחה ש'ויאמר' אינו נוהג אלא ביום אינם אלא לרבנן שסוברים שאין מזכירים יציאת מצרים בלילות וממילא גם אין אומרים פרשת ציצית, אבל לבן זומא שאמר מזכירים יציאת מצרים בלילות, אם כן אומרים בלילות פרשת 'ויאמר' שיש בה זכירת יציאת מצרים, וכיון שנפסקה הלכה כבן זומא, משום כך לא היה יכול ר"ש בן יוחי לומר כטעמו של רבי יהושע בן קרחה.

ותירץ הצל"ח (ד"ה ויאמר), שאף שיוצאים בפרשת 'ויאמר' ידי חובת זכירת יציאת מצרים, כיון שמוזכר שם ענין יציאת מצרים, מכל מקום אין בפרשה ציווי על המצוה, ואין בפרשה זו שום ציווי על זכירת יציאת מצרים, והמצוה היחידה המוזכרת שם היא רק מצות ציצית. וזהו שאמר רבי יהושע בן קרחה שפרשת 'ויאמר' אינו נוהג אלא ביום, היינו שהמצוה שנצטוינו בפרשת ויאמר שהיא ציצית אינה נוהגת אלא ביום, ומה שנזכר יציאת מצרים בפרשה זו אין זה מקום הציווי אלא רק הוזכר שם ענין זכירת יציאת מצרים ואם קורא פרשה זו יוצא ידי מצות זכירת יציאת מצרים אבל אין המצוה כתובה בפרשה זו, משא"כ פרשת 'והיה אם שמוע' שנצטוינו בה על תלמוד תורה ועל מזוזה שנוהגים ביום ובלילה ונכתבו בלשון ציווי ולמדתם אותם את בניכם וכתבתם על מזוזות, ולכך הוקדמה פרשה זו[כב]. וכתב הצל"ח, שכדבריו משמע **בפירוש המשנה** להרמב"ם שכתב 'ענין דברו אינו נוהג אלא ביום, כי המצוה האמורה בפרשת ויאמר והיא מצות ציצית אינה מחויבת אלא ביום'. ומשמע מדבריו, שעיקר הדגש הוא על שהמצוה האמורה בפרשת 'ויאמר' אינה מחויבת אלא ביום.

והשאגת אריה (סי' ט ד"ה וכדי שתבין) תירץ, שעיקר תקנת חכמים לקרוא פרשת ציצית בקריאת שמע לא היה אלא בשביל מצות ציצית שבה ולא בשביל הזכרת יציאת מצרים, וידי חובת הזכרת יציאת מצרים יוצאים באמירת ברכת 'ויציב' בשחרית ובאמירת 'ואמונה' בערבית. ועל כן נחשב שכל קריאתה של פרשת 'ויאמר' אינה אלא משום מצות ציצית שבה שאינה נוהגת אלא ביום, ועל כן פרשת 'והיה אם שמוע' שמצוות תלמוד תורה ומזוזה שבה נוהגות בין ביום ובין בלילה קודמת לה. ונמצא אם כן שדברי רבי יהושע בן קרחה נאמרו לכל השיטות.

חילוק בין הנחת תפילין לעטיפת טלית בין גאולה לתפילה

ואנח תפילין וצלי. כתבו **התוספות** (ד"ה ומנח) **והמרדכי** (רמז נג), שמכאן משמע שמותר להניח תפילין בין גאולה לתפילה ואין זה הפסק[כג].

והביאו התוספות מעשה **ברבי יצחק ברבי יהודה** ששלח שליח להביא לו טליתו, ושהה השליח והביא לו טליתו לאחר שכבר קרא רבי יצחק קריאת שמע בברכותיה, ונתעטף רבי יצחק בטליתו קודם התפילה, והביא רבי יצחק ראיה למעשיו שיכול להניח טלית בין גאולה לתפילה מדברי רב שהניח תפילין בין גאולה לתפילה.

וכתבו התוספות והרא"ש (סי' י) שיש מקום לחלק בין תפילין לטלית, ומשום שעיקר קריאת שמע ותפילה שייך בתפילין, וכמו שאמר עולא כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו, וגם לגבי תפילה אמרו הרוצה לקבל עליו עול מלכות שמים שלימה יפנה ויטול ידיו ויניח תפילין ויקרא קריאת שמע ויתפלל, ועל כן תפילין שייך לקריאת שמע ותפילה. ועוד, משום שתפילין היא מצוה בגופו של אדם, ומשום כך הניח רב תפילין בין גאולה לתפילה, אבל ציצית שאינה אלא חובת טלית, שהרי אם אין לו טלית

[יח] **עפ"י** ביאור הבן ידיד (על הרמב"ם שם) בדברי הכסף משנה. [יט] **בדפוסים** שהיו לפני הכסף משנה היתה הגירסא ברמב"ם 'ואחריה והיה אם שמוע שיש בה ציווי על זכירת כל המצוות', וזה תמוה שהרי יש בה ציווי על המעשה, וכתב שמצא בספרים מדויקים גירסא 'שיש בה ציווי על שאר כל המצוות', וברמב"ם מהדו' פרנקל הביאו שכן היא הגירסא בכתבי יד ובדפוסי ספרד. [כ] **ועיי"ש** שנדחק לפרש שדברי הרמב"ם הם פירוש בדברי המשנה. [כא] **הכסף** משנה כתב בדבריו שאם היה בה רק ענין של יציאת מצרים לא היו קוראים אותה בתוך קריאת שמע, ורק מכיון שיש בה ענין זכירת כל המצוות נצטרפה להאמר בתוך קריאת שמע. ובמרכבת המשנה (אלפנדרי) תמה, שהרי גמרא מפורשת היא (לעיל יב:) פרשת ציצית מפני מה קבעוה, מפני שיש בה חמשה דברים, מצות ציצית, יציאת מצרים, עול מצות ודעת מינים, הרהור עבירה והרהור ע"ז. הרי שזהו הטעם שנצטרפה עמהם ולמה הוצרך הרמב"ם לטעמים אחרים. [כב] **השאגת** אריה (סי' ט ד"ה וכדי שתבין) דחה תירוץ זה, וכתב שאדרבה, פרשת 'ויאמר' יש בה מעלה כיון שעל ידי קריאתה יוצא ידי חובה של הזכרת יציאת מצרים, ועדיף מפרשת 'והיה אם שמוע' שרק נצטוה בה במצות תלמוד תורה ומזוזה. ועוד, שהרי כל טעמו של רבי יהושע בן קרחה שמקדימים פרשת 'שמע' לפרשת 'והיה אם שמוע' הוא כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים בתחילה, ואם כן כל שכן שיותר מסתבר להקדים פרשת 'ויאמר' שעל ידי קריאתה מקיים גוף המצוה של זכירת יציאת מצרים מאשר פרשת 'והיה אם שמוע' שאין בה אלא קבלת עול מצוות בלבד. [כג] **באבן** העוזר (על השו"ע או"ח סי' סו ס"ח) הקשה על דברי התוספות מנין להם שרב היה מניח את התפילין בין גאל ישראל לשמונה עשרה, וללמוד מזה שמותר להניח תפילין בין גאל ישראל לתפילה, שמא רב הניח את התפילין באמירת 'עושה פלא', שהרי התוספות (לעיל יג: ד"ה שואל) כתבו בשם ר"ת שאמצע הפרק קל יותר מבין גאולה לתפילה, כי באמצע הפרק הדין הוא שמותר לענות לקדיש ולקדושה, ואילו בין גאל ישראל לשמונה עשרה אסור לענות לקדיש ולקדושה, הרי שאמצע הפרק קל יותר מבין גאולה לתפילה, ואם כן מנין שרב לא הניח את התפילין באמצע הפרק. ואף אם נאמר כמו שכתב הצל"ח (בתוס' ד"ה ומנח) שכך משמע מדברי הגמרא 'ואנח תפילין ומצלי' ומשמע שהתפלל מיד לאחר שהניח תפילין, קשה מדוע באמת לא הניח רב תפילין באמירת עושה פלא שהוא אמצע הפרק והניח דווקא בין גאולה לתפילה. ובשלמא למסקנת הגמרא שמדובר שהשליח נתאחר מלהביא לו תפיליו יש לומר שהביאם לו רק כשסיים גאל ישראל, אבל בהוה אמינא של הגמרא שרב היה עושה כן לכתחילה שהיה מניח תפיליו רק לאחר קריאת שמע ומשום שסבר כרבי יהושע בן קרחה שקודם מקבל עליו עול מלכות שמים ואחר כך עול מצוות, קשה מדוע לא הניחם באמצע הפרק דהיינו באמירת עושה פלא והמתין עד לאחר גאל ישראל, והרי בדברי ר"ת בתוספות לעיל מבואר שבין גאולה לתפילה חמור יותר מאמצע הפרק [ועיין להלן (בענין 'אם קריאת שמע ותפילה בציבור עדיפים מקריאת שמע ותפילה בתפילין') מה שהובא בזה בשם המחצית השקל]. והוכיח מזה באבן העוזר [וכך כתב בנחלת דוד (ד"ה רב)] שאכן יש בזה מחלוקת ראשונים האם אמצע הפרק חמור יותר מבין גאולה לתפילה או קל יותר, שדעת ר"ת בתוספות לעיל שבין גאולה לתפילה חמור יותר מאמצע הפרק, ועל כן סבר ר"ת שאין לענות לקדיש בין גאולה לתפילה ובאמצע הפרק רשאי לענות ולשיטתו אכן צריך לפרש שכאן היה המעשה שהניח את התפילין באמירת עושה פלא שהוא קל יותר, אך דעת התוספות כאן שבין גאל ישראל לתפילה דינו קל יותר מאמצע הפרק, ועל כן אדרבה היה צריך רב להניח את התפילין דווקא בין גאל ישראל לתפילה שדינו קל מאמצע הפרק. ובטעם הדבר שבין גאולה לתפילה קל יותר מאמצע הפרק, משום שאמצע הפרק הוא דין האמור במשנה ואסור להפסיק בו ורק התירו מפני היראה או מפני הכבוד, אבל האיסור להפסיק בין גאולה לתפילה לא נזכר במשנה כלל אלא הוא רק דינא דגמרא שאמר רבי יוחנן (לעיל ט:) איזהו בן העולם הבא זהו הסומך גאולה של ערבית לתפילה של ערבית, ולא נאמר דין זה בלשון איסור. וכן אמרו (שם) קהלא קדישא דבירושלים, כל הסומך גאולה לתפילה אינו ניזוק כל היום כולו, ולא אמרו שיש בזה משום איסור. ועיי"ש באבן העוזר שהאריך לבאר שבזה נחלקו רבי יצחק ורבי משה מקוצי.

פטור מציצית ויכול לקרות קריאת שמע בלא ציצית, ואם אין לו טלית עכשיו יכול ללובשה אחר זמן, יש לומר שאם מניח טליתו בין גאל ישראל לתפילה נחשב הפסק[כד]. ועוד[כה], שאם נאמר שגם לצורך הנחת טלית מפסיק בין גאולה לתפילה, אם כן צריך הוא להפסיק גם לשאר כל המצוות.

מחלוקת ראשונים אם רב היה מברך על התפילין שהניח בין גאולה לתפילה

נחלקו הראשונים במעשה דרב שהיה מניח תפילין בין גאולה לתפילה, האם גם בירך על הנחת התפילין או שבירך רק לאחר התפילה. מדברי **התוספות** מבואר שסברו שכל החידוש במעשה דרב היה שגם בירך בזמן הנחת התפילין, כי בלא ברכה ודאי שמותר לו להניח בין תפילין ובין טלית ואין זה נחשב הפסק, והחידוש במעשה דרב שגם בירך בזמן הנחת התפילין, וכן דעת **הגהות מיימוני** (קריאת שמע פ"ב ה"ז) וכן פסק **הטור** (או"ח סי' סו)[כו].

אמנם הביאו התוספות שיטת **רבי משה מקוצי** וכן כתב **הריטב"א** (ד"ה רב) שאין לומר שהיה מברך בין גאולה לתפילה, שהרי אמרו לעולם יהא אדם סומך גאולה לתפילה והברכה היא הפסק, אלא ודאי רב הניח תפיליו בלא ברכה ורק לאחר תפילת שמונה עשרה משמש בהם ובירך, וכמו שיכול להתעטף בטלית בשעה שידיו מטונפות ולאחר שנוטל ידיו ממשמש בטליתו ומברך. והוסיף הריטב"א ...פ שאמרו (פסחים ז:) כל המצוות מברכין עליהן עובר לעשייתן, יש לומר שכיון שמצות תפילין מצותה כל היום והיא מצוה נמשכת ועדיין היא קיימת, יכול לברך עליה אפילו כשכבר קיים מקצת המצוה. וכמו שאנו נוהגים לגבי סוכה שיושבים בה קודם ברכה ועושים קידוש ורק לאחר מכן מברכים על מצות סוכה, כי כיון שהיא מצוה נמשכת, כל זמן שמקיימה נחשבת הברכה עובר לעשייתן.

והבית יוסף (או"ח סי' סו ד"ה ומ"ש רק, ובשו"ע שם ס"ח) פסק להלכה כדעת הראשונים שיכול להניח תפילין רק בלי ברכה. והחידוש הוא שעצם ההנחה אינה נחשבת הפסק בין גאולה לתפילה. והחמיר הבית יוסף גם כשיטת התוספות שכל דברי רב נאמרו רק בתפילין ולא בטלית, ואם כן יהיה אסור לו להניח טלית בין גאל ישראל לתפילה ואפילו אם אינו מברך. אמנם כתב הבית יוסף שבודאי קודם שגמר גאל ישראל יכול להניח טלית בלא ברכה בעודו קורא קריאת שמע וברכותיה, שהרי אפילו האומנים מותר להם לקרוא קריאת שמע וברכותיה בעוד שהם עסוקים במלאכתם חוץ מפרק ראשון, וכל הנידון כאן הוא רק בגמר גאל ישראל שאז יש הפסק בין גאולה לתפילה. **והרמ"א** (שם ס"ג וס"ח) סובר שבין גאולה לתפילה מותר להניח תפילין ויברך קודם סיום ברכת גאל ישראל, אבל טלית יניח ולא יברך אלא לאחר התפילה.

בדברי רש"י שטרח לפרש מהו מדותיו של כוך

החופר כוך למת בקבר. כתב **רש"י** (ד"ה כוך) 'קברי[כז] שחופרין בקירות מערה ארכו ד' ורחבו ז' טפחים'. **במגיד תעלומה** (ברש"י שם) הקשה מה היה צריך רש"י לטרוח ולפרש כאן מה היא מדת ארכו ורחבו של קבר. ותירץ, שלכאורה היה מקום ליישב קושיית הגמרא מהרישא לסיפא ולומר שהרישא שפוטרת אותו מק"ש מדברת כשעדיין לא חפר את השיעור הנצרך לו לקבר, והסיפא מדברת כשכבר חפר כשיעור רק רוצה להרחיב שיהיה ברווח ועל כן אינו דוחה מצות ק"ש. ולפיכך פירש רש"י מה היא מדת הכוך שהגבילו חכמים שיעורו, שלא יפחות ממנו ולא ירחיבו יותר, ושפיר מקשה הגמרא רישא לסיפא. **ובחידושי מהר"ם בנעט** (ברש"י שם) כתב שיש לומר שרש"י סובר כשיטת **הרשב"א** (לעיל יא. ד"ה בלכתך) **והרמב"ם** (קריאת שמע פ"ד ה"א-ג) שהעוסק במצוה פטור מן המצוה רק אם הוא טרוד בה, אבל אם עוסק במצוה שאין בה טירדה, אינו נפטר ממצוה אחרת. ועל כן הוצרך רש"י לפרש שהחופר קבר יש לו טירדה כיון שצריך לדייק במדת ארכו ורחבו.

חידוש בקדימת מצות חופר קבר למצות קריאת שמע

פטור מקריאת שמע ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה. הקשו **התוספות** (ד"ה ומכל), מדוע הוזכרה קריאת שמע בפני עצמה, והרי היא בכלל כל המצוות האמורות בתורה. ותירצו, שהיה מקום לומר שפטור דווקא ממצוות שאין להן קביעות זמן אבל מצוות שיש להן קביעות זמן כגון קריאת שמע ותפילה הואיל ואם לא יקיימה עכשיו יעבור זמנה, הרי היא דוחה מצות קבורה, קמ"ל[כח]. והוסיף **במלא הרועים** (בתוס' שם), שאין להקשות אם כן היה לו לכתוב רק קריאת שמע וממילא היינו יודעים לשאר מצוות האמורות בתורה, משום שאם היה נכתב רק קריאת שמע היינו אומרים שפטור רק מקריאת שמע מכיון שצריכה כוונה וכמו שחתן פטור מקריאת שמע. ועוד היה מקום לומר שעשיית מצוה במעשה של חפירת קבר דוחה דווקא קריאת שמע שהיא קריאה בעלמא, אבל עשיית שאר מצוות אין עשיית קבר דוחה אותם, קמ"ל.

והריטב"א (ד"ה החופר) תירץ עוד, שהיה מקום לומר שקריאת שמע תפילין ותפילה הן מצוות תדירות שבכל יום ויש בהם יחוד השם, לכן הן קודמות.

פטור עוסק במצוה ביכול לקיים שניהם

שם. רש"י (ד"ה פטור) כתב שהטעם שפטור מלקרוא קריאת שמע, משום שהעוסק במצוה פטור מן המצוה. והנה **הראשונים** נחלקו בדין עוסק במצוה שפטור מן המצוה, איך הדין כשיכול לקיים את שניהם, דהיינו גם לעסוק במצוה שהתחיל בה וגם לקיים מצוה נוספת.

דעת התוספות (סוכה כה. ד"ה שלוחי) שאם יכול לקיים שניהם אינו פטור, ואינו פטור מהמצוה השניה אלא בשעה שמתעסק ממש במצוה הראשונה. ודעת **הר"ן** (סוכה כד: ד"ה ואיכא) שאפילו בשעה שאינו מתעסק ממש במצוה הראשונה פטור ממצוה אחרת, והוכיח כן ממה ששנינו כאן החופר כוך פטור מק"ש, וקשה הרי ודאי דרכם של חופרים לנוח תוך כדי חפירתם, ומדוע לא נחייבו לקרוא ק"ש בשעה שנח ממלאכת החפירה. אלא ודאי שכל זמן שעדיין הוא עוסק במצות חפירת הקבר הרי זה פטור משאר מצוות ואפילו אם יכול לקיים שניהם[כט].

אמנם באמרי אמת (ליקוטים, ד"ה החופר) כתב שמדובר כאן באופן שהמת היה תוך ד' אמות שלו ולמדנו (לקמן יח. ולעיל ג:) שאין אומרים ק"ש בתוך ד' אמות של מת[לא]. ואם כן אין ראיה מכאן שאפילו ביכול לקיים שניהם פטור מדין עוסק במצוה, כיון שמה שהוא פטור מק"ש הוא משום שאינו יכול לקרוא ק"ש בעודו בקבר[לב], ולכך בשנים שחפרו שאחד מהם יכול לעלות ולהתרחק מן הקבר, יכול לקרוא ק"ש.

ביאור החילוק בין תרי לחד

סיפא בתרי ורישא בחד. הטור (יו"ד סי' שסה) הביא בשם **הרמב"ן** בספר תורת האדם שכל מה שבשנים זה חופר וזה קורא קריאת שמע, היינו דווקא בכוך שרק אדם אחד יכול לחפור בתוכו, ולכך בשעה שחבירו חופר השני יכול לעלות ולקרוא ק"ש, אבל בכוך שיש מקום לשנים להתעסק בחפירתו, מכיון ששניהם מתעסקים בו כאחד, פטורים מקריאת שמע באותה שעה.

והנה הטור (או"ח סי' עא) פסק 'וכן החופר קבר למת פטור', ודקדקו **הבית יוסף** (ד"ה וכן) **והפרישה** (שם אות ו), מדוע לא חילק הטור כחילוק הגמרא כאן בין אחד חופר לשנים חופרים, שהרי בשנים חופרים מבואר בגמרא כאן שאין לו פטור. ותירצו, שכיון שהטור ביו"ד פסק כדברי הרמב"ן שכל מה שבשנים זה חופר וזה קורא היינו דווקא בכוך שרק אדם אחד יכול לחפור בתוכו, אבל בכוך שיש מקום לשנים להתעסק בו, שניהם פטורים. ממילא באו"ח שלא דן בחופר כוך אלא בחופר קבר שיכולים שנים או שלשה לחפור בבת אחת ואדרבה בדרך כלל צריכים ששנים יתעסקו בו ביחד, אחד חופר והשני מוציא את העפר, ממילא שניהם פטורים[לג].

חילוק נוסף בין חד לתרי

סיפא בתרי ורישא בחד. הגר"א (אמרי נועם ד"ה הא) כתב שמלבד החילוק המפורש בגמרא שבאחד פטור מכל המצוות ושנים שחופרים אינם

כד. הצל"ח (ד"ה ועל פי) כתב ליישב דברי רבינו יצחק, שהרי המקשה כאן עדיין לא ידע את תירוץ הגמרא שהשליח לא הביא לרב את התפילין, ואם כן לפי סברתו נמצא שרב קרא קריאת שמע ורק לאחריה הניח תפילין בלא סיבה מיוחדת, ואם כן מוכח שרב אינו סובר כדברי ר' יוחנן שהקורא קריאת שמע בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו, ואם כן לא מצינו שתפילין שייכים לקריאת שמע יותר מטלית, ועל כן הביא ראיה שכשם שרב הפסיק בהנחת תפילין בין גאולה לתפלה, כך גם רשאי להתעטף בטלית בין גאולה לתפלה, ונמצא שעיקר ראייתו של רבינו יצחק היא מן המקשן. **כה. רשב"א** (ד"ה אמר). **כו. עפ"י** ביאור הבית יוסף (ד"ה ומ"ש רק) בדבריו. **כז. מדברי** רש"י מבואר שפירש שכוך היינו קבר. אמנם הריטב"א (ד"ה החופר) דקדק מה שאמרו 'החופר כוך בקבר' ולא אמרו בסתם 'החופר קבר', ולכך פירש שתחילה היו עושין מערה ואח"כ במחיצות המערה היו עושין כוכין, וזה הכוונה שהיו חופרים כוכין 'בקבר' שזו המערה. **כח. בספר** בית יוסף הביא בשם ספר לקוטי חבר בן חיים שהקשה הרי עדיין קשה מדוע הזכיר מצות תפילין. ותירץ, שהיה מקום לומר שתפילין אינו נדחה כיון שאפשר לקיים שניהם. **כט. בפשט** ועיון (ד"ה סיפא) הקשה אם כן מה תירצה הגמרא שבשנים חופרים הרי זה חייב, והרי אם אפילו ביכול לקיים שניהם פטור מק"ש, ודאי שבשנים החופרים יהיו פטורים. ויש לתרץ לפי מה שהבאנו (להלן בענין 'ביאור החילוק בין תרי לחד') מהרמב"ן בספר תורת האדם שכל מה שבשנים זה חופר וזה קורא קריאת שמע, היינו דווקא בכוך שרק אדם אחד יכול לחפור בתוכו, ולכך בשעה שחבירו חופר השני יכול לעלות ולקרוא ק"ש. ואם כן יש לומר שבשעה שעולה ויוצא מתוך מקום החפירה נחשב שהפסיק מ'לעסוק' בחפירה, ואין זה דומה לחופר שנח קצת מחפירתו שעדיין קרוי 'עוסק' במצוה גם בשעה שנח. **ל. עיין** במשנה ברורה (סי' מה סק"ג) שהביא בשם הט"ז שכל אותו החדר שהמת מונח בו נחשב כד' אמות של מת, אך הביא בשם המגן גיבורים שרק בעומד בתוך ד' אמות ממש פטור מק"ש. **לא. בחידושי** מהר"ם בענט (ברש"י ד"ה כוך) דקדק גם הוא ממה שאמרו בברייתא 'עולה וקורא' ומשמע שבלא שיעלה אינו יכול לקרות, ועל כרחך הטעם מכיון שאינו יכול לקרוא בתוך ד' אמות של מת. אמנם לפי דברי הרמב"ן (הובא להלן בענין 'ביאור החילוק בין תרי לחד') שביאר שכל מה שבשנים זה חופר וזה קורא קריאת שמע, היינו דווקא בכוך שרק אדם אחד יכול לחפור בתוכו, ניחא שאמרו 'עולה וקורא' כיון שזו כל סיבת ההיתר שלו להפסיק ולקרוא ק"ש מכיון שבין כך אין שניהם יכולים לעמוד יחדיו בקבר, וכיון ש'עולה' כבר 'קורא'. **לב. אמנם** רש"י (ד"ה פטור) כתב בפירוש שמה שהוא פטור מק"ש משום העוסק במצוה פטור מן המצוה. ועיין באמרי בינה (או"ח סי' יג) שאפילו מי שעוסק במצוה דרבנן כגון חפירת קבר, פטור ממצות ק"ש שהיא דאורייתא. **לג. והנה** לשון רש"י (ד"ה וסיפא) 'אם שנים הם מניח את חבירו חופר והוא עולה ומקיים מצות ק"ש ותפילין ותפלה וחוזר למלאכתו וחבירו יעלה וכו'', ומשמע קצת ששניהם עסקו במלאכת החפירה,

פטורים מן המצוות אלא אחד יחפור והשני יקיים מצוות ולאחר מכן יתחלפו, יש חילוק נוסף בין הרישא לסיפא, כי בסיפא מדוקדק ׳הגיע זמן ק״ש עולה וכו׳, ומשום שבסיפא שהם שנים אינם מותרים להתחיל בחפירת הקבר אלא רק קודם שיגיע זמן קריאת שמע, אבל לאחר שהגיע זמן קריאת שמע צריכים קודם לקרוא ק״ש, ולכך נקט ׳הגיע זמן ק״ש׳ ללמדנו שהתחילו קודם קריאת שמע, אבל באחד מותר לו גם להתחיל אחר שיגיע זמן קריאת שמע.

ביאור דברי רש״י בקושיית הגמרא

והאמר רב חייא בר אשי זמנין סגיאין הוה קאימנא קמיה דרב ומקדים ומשי ידיה ומברך ומתני לן פרקין ומנח תפילין והדר קרי קריאת שמע. פירש רש״י (ד״ה ומתני) ׳אלמא מקדים הוא לעסוק בתורה דהיינו עשייה דמצוה מקמי מלכות שמים׳. והקשו **האחרונים**[לד], מדוע הוצרך רש״י לפרש שהראיה היא ממה שהקדים לעסוק בתורה, ולא פירש כפשוטו שהראיה היא ממה שרב הניח תפילין ורק לאחר מכן קרא קריאת שמע, דהיינו עול מצוות קודם עול מלכות שמים, ומוכח שלא סבר כרבי יהושע בן קרחה שקודם מקבל עול מלכות שמים ואח״כ עול מצוות.

ותירצו, שהרי הגמרא רצתה לדחות ׳וכ״ת בדלא מטא זמן ק״ש׳, ואם נאמר שהראיה היא ממה שרב הניח תפילין קודם שקרא קריאת שמע, הרי אי אפשר לתרץ שמדובר באופן שלא הגיע זמן קריאת שמע ולכך הניח תפילין קודם לכן, שהרי אם לא הגיע זמן קריאת שמע גם לא הגיע זמן תפילין[לה], אלא ודאי כל ראיית הגמרא ממה שהיה לומד שהוא קיום עול מצוות קודם קריאת שמע שהוא קיום עול מלכות שמים, ועל זה שפיר דחתה הגמרא אולי מה שלמד היה בשעה שעדיין לא הגיע זמן קריאת שמע.

והנה כל קושיית **המהרש״א** היא רק לפי הגירסא ברש״י שלפנינו ׳דהיינו עשייה׳, אמנם בהגהות **הגר״א** גרס ׳דהיינו קריאה׳. ופירש **הב״ח** (שם) דברי רש״י לפי גירסא זו, שכוונת הגמרא להקשות איך נפרש שרב סובר כרבי יהושע בן קרחה שקודם יקבל עליו אדם עול מלכות שמים ולאחר מכן עול מצוות, והרי רב היה לומד קודם קריאת שמע, והרי לימוד הוא קריאה של מצוה, ואם סובר כרבי יהושע בן קרחה היה לו קודם לקבל עליו עול מלכות שמים קודם שיקרא קריאה של מצוה.

והרש״ש (ברש״י שם) כתב, שנראה שבגמרא שהיה לפני רש״י לא גרסו ׳ומנח תפילין׳[לו], ומשום כך ביאר שקושיית הגמרא היא ממה שהיה מקדים לעסוק בתורה קודם קריאת שמע.

הטעם שהגמרא לא הקשתה מרב על רב

שם. המאירי (ד״ה ולענין ביאור) תמה מדוע לא הקשתה הגמרא סתירה פשוטה בדברי רב עצמו, שפעם אחת רב קרא קריאת שמע ורק לאחר מכן הניח תפילין, ואילו רב חייא בר אשי העיד שרב הניח תפילין ורק לאחר מכן קרא קריאת שמע. ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. המאירי (שם) כתב שיש שמוחקים בגירסת הגמרא ׳ומנח תפילין׳, ומשום כך הגמרא לא היתה יכולה להקשות סתירה בדברי רב, אלא רק שבמעשה זה של רב מוכח שלא סבר כרבי יהושע בן קרחה. וכך כתב **הרש״ש** (ברש״י ד״ה ומתני) שנראה שבגמרא שהיה לפני רש״י לא גרסו כן. וכן משמע שהיתה גירסת **התוספות** (לעיל ה: ד״ה אלא) שהביאו מעשה דרב ולא הזכירו ענין הנחת התפילין[לז].

ב. המהרש״א (ברש״י ד״ה ומתני) כתב שאכן קושיא זו כלולה היא בדברי הגמרא בסיום דבריה ׳מ״מ קשיא׳ והיינו גם קושיא זו.

ג. הב״ח (הגהות אות ב) תירץ, שבדחיית הגמרא ׳וכי תימא בדלא מטא זמן ק״ש׳ יש גם דחייה לראיה זו, כי יש לומר שהגם שקריאה קודמת לעשייה דהיינו קריאת שמע קודמת לתפילין, מכל מקום אם התחיל בלימוד קודם שהגיע זמן קריאת שמע דהיינו התחיל בעשייה, ממשיך בעשייה ומניח תפילין קודם שקורא קריאת שמע[לח].

ד. הפני יהושע (ד״ה ותו) תירץ, שאין מקום להקשות סתירה בדברי רב מדוע פעם אחת עשה כך ופעם אחרת להיפך, כי יש לומר שאכן רב סבר שאין קפידא בדבר ומצות קריאת שמע ותפילין שקולות הן ואם כן איזה מהן שירצה יקדים, ולכך כל קושיית הגמרא אינה אלא שאין אנו יכולים לומר שרב סבר כרבי יהושע בן קרחה שעול מלכות שמים קודם לעול מצוות, שהרי מצינו שפעמים שהיה רב לומד ומניח תפילין קודם קריאת שמע.

ה. עוד תירץ **הפני יהושע**, שבדברי רב עצמו היה מקום ליישב שמה שהיה קורא קריאת שמע קודם תפילין לא היה משום שמצות קריאת שמע עצמה קודמת למצות תפילין אלא משום שבקריאת שמע יש בה גם מצות תלמוד תורה שמקיים בה והגית בו יומם ולילה, ומשום כך יש להקדימה למצות תפילין, ומה שהעיד רב חייא שרב היה קורא קריאת שמע רק אחר שהניח תפילין היינו משום שקודם לכן כבר שנה פרקו עם התלמידים סמוך לברכת התורה, וכיון שכבר קיים מצות והגית בו יומם ולילה והגיע זמנו לקיים מצות תפילין וקריאת שמע, הקדים תפילין לקריאת שמע כדי להקדים עשייה לקריאה, ועל כן בדברי רב אין להקשות, וכל הקושיא היא רק שאי אפשר לומר שרב סבר כרבי יהושע בן קרחה שאמר שצריך לקבל עליו עול מלכות שמים קודם עול מצוות, כי אם כן לא היה לו להניח תפילין קודם שקרא קריאת שמע.

נטל ידים קודם התפילה והפסיק בלימוד

שם. המגן אברהם[לט] (סי׳ רלג סק״ח) כתב שממה שלא הוזכר בגמרא שנטל ידיו בשנית לקריאת שמע, מוכח שמי שנטל ידיו לתפילה, אע״פ שהפסיק אח״כ בלימוד התורה וכגון בזמן דרשה, אינו צריך לחזור וליטול ידיו בשנית.

לימוד קודם התפילה

וכ״ת בדלא מטא זמן קריאת שמע אם כן מאי אסהדתיה דרב חייא בר אשי לאפוקי וכו׳. האחרונים דנו אם למסקנת הגמרא מעשה דרב היה קודם שהגיע זמן ק״ש ותפילה או לאחר שהגיע זמן ק״ש ותפילה. ויש בזה נפק״מ גדולה להלכה.

דהנה דעת **רש״י** (לעיל ה: ד״ה סמוך) שאסור לעסוק בתורה עד שיקרא קריאת שמע ויתפלל. אמנם **התוספות** (שם ד״ה אלא) חלקו עליו בזה וסוברים שאין איסור ללמוד קודם התפילה, והביאו לזה ראיה מדברי הגמרא כאן שרב היה נוטל את ידיו ומלמד את תלמידיו, ורק אחר כך מניח תפילין וקורא קריאת שמע, ומבואר לכאורה שמותר ללמוד קודם ק״ש ותפילה.

ותמהו המהרש״ל (בתוס׳ שם) **והב״ח** (או״ח סי׳ פט ד״ה ואפילו) על קושיית התוספות[מ], הרי הגמרא ניסתה לתרץ קושייתה שמעשה דרב היה באופן שהתחיל ללמוד קודם שהגיע זמן קריאת שמע, ורק הקשתה הגמרא א״כ מאי אסהדתיה דרב חייא בר אשי, ותירצה לאפוקי ממאן דאמר למשנה אין צריך לברך, ונמצא שלמסקנא יכולים אנו להישאר באוקימתא זו שמעשה דרב היה באופן שהתחיל ללמוד קודם שהגיע זמן ק״ש ותפילה, ואם כן יש לומר שבאופן זה ודאי שאף רש״י מודה שמותר ללמוד, וכל דברי רש״י לא נאמרו אלא שאסור להתחיל ללמוד לאחר שהגיע זמן תפילה. ואכן, כך נקט **הטור** (שם) בדעת רש״י, שדווקא לאחר שהגיע הזמן אסור ללמוד, אבל קודם שהגיע הזמן אף לדעת רש״י מותר ללמוד.

ובמעדני יו״ט (על הרא״ש פ״א סי׳ ז אות מ)[מא] הצדיק קושיית התוספות, וכתב שהגם שהגמרא העלתה צד שמעשה דרב היה קודם שהגיע זמן ק״ש ותפילה, מכל מקום הרי מסידור מהלך דברי הגמרא נראה שהפשטות היא שמדובר כשהגיע הזמן, אלא שניסתה הגמרא לומר ׳וכי תימא בדלא מטא זמנא׳, אבל

והחילוק הוא בין שנים שעוסקים במלאכה לאחד שעוסק במלאכה, ואפילו אם שניהם עוסקים במלאכת החפירה, יכול האחד להפסיק ולעלות ולקיים את המצוות. אמנם בשלמי יוסף (סוף סי׳ לט) הביא בשם הגריש״א שאף שיש מקום לטעות בדברי רש״י אלו שיש חילוק בדין עוסק במצוה בין אחד לשנים, אך ודאי שאינו כן וכשם שאחד פטור כך שנים פטורים, ובוודאי הטעם גם בדברי רש״י ששנים פטורים הוא כדברי הרמב״ן שאין שניהם חופרים כאחד ממש, ועל כן בשעה שחבירו חופר, השני יכול לעלות ולקרוא ק״ש. **לד. ב״ח** (הגהות הב״ח אות ב), מהרש״א (ברש״י שם) וביאור הגר״א (או״ח סי׳ פט אות כב). **לה. בביאור** הגר״א כתב שלכאורה יש לדחות, שהרי בגמרא לעיל (ט:) אמר אביי שזמן תפילין הוא משיראה את חבירו במרחק ד׳ אמות ויכירנו, ואילו זמן קריאת שמע אינו אלא כותיקין, ואם כן מצינו שאכן זמן הנחת תפילין קודם לקריאת שמע. וכתב הגר״א (שם) שאין אנו יכולים לומר שסבר כאביי, שהרי כל טעמם של ותיקין שהיו קוראים קריאת שמע רק בותיקין, היינו משום שרצו להסמיך גאולה לתפילה וכיון שאינו יכול להתפלל קודם שתנץ החמה גם אינו קורא קריאת שמע קודם לכן, אבל רב הרי לא היה מקפיד להסמיך גאולה לתפילה, שהרי לפי ההו״א היה מניח לכתחילה תפילין בין גאולה לתפילה, ואם כן זמן הנחת התפילין לא היה קודם זמן קריאת שמע, ושפיר אי אפשר לתרץ שמדובר באופן שלא הגיע זמן קריאת שמע ולכך הניח תפילין קודם לכן, שהרי אם לא הגיע זמן קריאת שמע גם לא הגיע זמן תפילין. ובנחלת דוד (דברי דוד, ברש״י ד״ה ומתני) כתב באופן אחר שאי אפשר לדחות כן, שהרי כל מה שזמן קריאת שמע כותיקין מבואר בראשונים שאינו אלא למצוה מן המובחר אבל גם הם מודים שעיקר זמנה משיראה את חבירו במרחק ד׳ אמות ויכירנו, ואם כן להו״א שרב סובר שאסור להקדים אפילו עשייה לקריאה, ודאי משעה שמתחיל עיקר זמנה אסור להקדים לה שום דבר, ואף אם רוצה להיות מן המהדרין כותיקין, מ״מ בשביל זה אין לו להקדים לה תפילין, כיון שמן הדין כבר הגיע זמנה ואסור להקדים שום מצוה אחרת קודם קבלת עול מלכות שמים. **לו. עיין** להלן שכך גם היתה גירסא לפני המאירי, והרש״ש הביא שכן משמע שהיתה גירסת התוספות (לעיל ה: ד״ה אלא). **לז. אמנם** בירושלמי (פ״ב ה״ג) אמרו בפירוש ׳רב אמר קורא את שמע ולובש את תפיליו ומתפלל׳, והיינו שלבש תפילין לאחר קריאת שמע. ובבית יצחק (שו״ת, או״ח סי׳ יז) כתב על דרך הפלפול לבאר מחלוקת הבבלי והירושלמי, דהנה הבית יוסף (או״ח סי׳ כה ד״ה ואחר) כתב שציצית קדמה לתפילין כיון שנוהגת גם בשבת, ולכן היא תדירה טפי, ולפי זה קריאת שמע שנוהגת גם בשבת גם היא תדירה יותר מתפילין וראוי להקדימה להנחת התפילין כמו ציצית, ולכן סבר רב שמותר לקרוא קריאת שמע קודם תפילין, אלא שהבבלי סבר שעל כרחך אין זו דעת רב, שהרי מבואר בגמרא (מו״ק יט.) שרב הורה לר׳ חננאל לכתוב תפילין במועד, וכתבו התוספות (שם ד״ה ר׳ יוסי) שרב סבר ששבת ויו״ט הם זמן תפילין, ואם כן לפי רב צריך להניח קודם תפילין שהרי אין עדיפות לקריאת שמע עליהם, ולכן מסקנת הגמרא בבבלי שגם רב לא נהג כך. אבל הירושלמי לשיטתו שאיסור מלאכה בחול המועד מדרבנן [וכמבואר בטורי אבן (חגיגה יח.) בדעת הירושלמי], ואם כן מה שרב הורה לכתוב תפילין במועד הוא מפני שסובר שיש חיוב להניח תפילין בחול המועד, אבל ביום טוב עצמו סובר רב שאסור להניח ושבת ויו״ט אינם זמן תפילין, ואם כן גם רב מודה ששבת ויום טוב אין להניח בהם תפילין, ועל כן לשיטתו קריאת שמע עדיפא כי היא תדירה יותר מתפילין ולכן רב נהג לומר קודם קריאת שמע. **לח. אך** דחה תירוץ זה, כי אם כן מה מקשה הגמרא ׳א״כ מאי אסהדתיה׳, אולי זה גופא מה שהעיד רב חייא ללמדנו בשם רב. **לט. על** פי ביאור המחצית השקל בדבריו. **מ. בתוספת** ביאור מהאליה רבה (סי׳ פט ס״ק יא). **מא. בתוספת** ביאור מהברכי יוסף (שם סק״ה ד״ה ולפשר).

למסקנת הגמרא שהעמידה מעשה דרב באופן ששלוחא הוא דעוית, שוב יכולים אנו להעמיד כהפשטות שהמעשה היה לאחר שכבר הגיע זמן ק"ש ותפילה. ושפיר הקשו התוספות על רש"י שמוכח ממעשה דרב שמותר ללמוד קודם התפילה[מב].

ויש מהאחרונים[מג] שביארו, שאכן התוספות מודים שלמסקנת הגמרא מעשה דרב היה קודם שהגיע זמן ק"ש, ומכל מקום הקשו על רש"י שהרי בהו"א מוכח שהגמרא סברה שמעשה דרב היה גם לאחר שהגיע זמן ק"ש, ועל זה הקשו לדעת רש"י שאסור ללמוד קודם תפילה וק"ש כיצד היה לגמרא צד והו"א להעמיד מעשה דרב לאחר שהגיע זמן תפילה[מד], אלא מוכח שמותר ללמוד אף כאשר הגיע זמן תפילה.

ובאופן נוסף ביאר **בהגהות רא"מ הורביץ** (בתוס' שם), שהתוספות דייקו מלשון הגמרא כאן 'וכ"ת בדלא מטא זמן קריאת שמע' ומשמע שזמן תפילה ודאי שכבר הגיע ורק עדיין לא הגיע זמן ק"ש [שהוא קודם לזמן קריאת שמע שלא נאמר בו ובקומך כבקריאת שמע וזמנו הוא מעמוד השחר], ואם כן אף אם נאמר שלמסקנת הגמרא מעשה דרב היה קודם שהגיע זמן ק"ש, מכל מקום היה זה לאחר שכבר הגיע זמן תפילה[מה], ומזה הוכיחו שמותר ללמוד קודם התפילה אף כשכבר שהגיע זמן תפילה.

ויש להוסיף בזה מה שכתבו חלק מן האחרונים[מו], שאכן התוספות מודים שמעשה דרב היה קודם שהגיע זמן ק"ש, ומכל מקום הקשו על רש"י, משום שסברו שמשמעות דברי רש"י מורים שאסר ללמוד אפילו קודם שהגיע זמן תפילה, ולכן הקשו התוספות מרב[מז].

אם קריאת שמע ותפילה בציבור עדיפים מקריאת שמע ותפילה בתפילין

שלוחא הוא דעוית. המגן אברהם (סי' סו ס"ק יג) הסתפק במי שאין לו תפילין, אם טוב לו יותר להתפלל עם הציבור בלא תפילין או מוטב שיתעכב אחר תפילת הציבור וישאל מחבירו תפילין כדי שיקרא קריאת שמע ויתפלל בתפילין. וכתב, שיש להביא הוכחה ממה שכתב **רש"י** (ד"ה שלוחא) 'והגיע זמן ק"ש והוזקק לקרות כדי שלא יעבור הזמן'[מח], וממה שפירש רש"י רק שהוזקק לקרותה כדי שלא יעבור הזמן, ולא פירש שקרא קריאת שמע כדי לקרותה עם הציבור, מוכח שאם יש בידו הברירה להתפלל עם הציבור בלא תפילין או להמתין שיביאו לו תפילין כדי לקרות קריאת שמע בתפילין, מוטב שימתין ולא יקרא עם הציבור אלא רק לאחר שיהיה לו תפילין, ולפיכך הוצרך רש"י לפרש שהטעם שקרא קריאת שמע בלא תפילין, משום שחשש שיפסיד קריאת שמע בזמנה.

וכתב שכן מוכח ממה שפסק **השו"ע** (או"ח סי' קיא ס"ג) שסמיכת גאולה לתפילה עדיפה מתפילה עם הציבור, ובמעשה דרב הרי מוכח שהנחת תפילין עדיפה מסמיכת גאולה לתפילה וכן פסק השו"ע (או"ח סי' סו ס"ח), ואם כן קל וחומר הוא שתפילין עדיפים מתפילה בציבור.

אך כתב המגן אברהם שמדברי **התוספות** משמע שתפילה בציבור עדיפה. והנה המגן אברהם לא כתב לאיזה תוספות נתכוין. אך **המחצית השקל** כתב שכוונתו לדברי התוספות בסוגייתנו (ד"ה ומנח) שהוכיחו ממעשה דרב 'שאנח תפילין וצלי' שמותר להניח תפילין בין גאולה לתפילה. והנה הגם שכך משמע מדברי הגמרא 'ואנח תפילין ומצלי' ומשמע שהתפלל מיד לאחר שהניח תפילין, קשה מדוע באמת הניח רב את התפילין בין גאולה לתפילה, ולא המתין באמירת 'צור ישראל' או 'שירה חדשה' עד שיביאו לו תפילין כדי שלא יצטרך להפסיק בין גאולה לתפילה[מט]. אלא ודאי מוכח שרב סבר שאמירת קריאת שמע ותפילה בציבור עדיפה מלקרוא ק"ש ולהתפלל בתפילין ולכך לא היה ממתין עד שיביא לו השליח את התפילין, אלא היה קורא קריאת שמע עם הציבור וגם המשיך בברכותיה כדי להתפלל שמונה עשרה עם הציבור, ובין גאולה לתפילה בא לפתע השליח עם התפילין ולכך הניח תפילין בין גאולה לתפילה.

נפק"מ בין דברי עולא לדברי ר' יוחנן בגדר מעיד עדות שקר בעצמו

אמר עולא כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן כאילו הקריב עולה בלא מנחה וזבח בלא נסכים. בתלמידי רבינו יונה (ד"ה כל) כתבו בשם רבם שיש חילוק בין דברי עולא לדברי ר' יוחנן, שלדברי עולא אע"פ שהוא כמעיד עדות שקר במה שאומר 'וקשרתם' ואינו מניח תפילין, מכל מקום אין זה מגרע בעצם מצות קריאת שמע ויוצא בה ידי חובתו. אך לדברי ר' יוחנן כיון שלא הניח תפילין בקריאת שמע חסר בעצם מצות קריאת שמע, והוא כמי שמקריב עולה בלא מנחה שיש חסרון בעצם הקרבת התודה, ולכך צריך לחזור ולקרוא שוב קריאת שמע בתפילין[נ].

והאחרונים[נא] כתבו נפק"מ נוספת בין הטעמים, שלדברי עולא שהוי כמעיד עדות שקר אין לו תקנה במה שלאחר מכן יניח תפילין, אבל לטעמו של ר' יוחנן משום דהוי כאילו הקריב עולה בלא מנחה וזבח בלא נסכים, יכול לתקן מעשיו אם יניח לאחר מכן תפילין, וכמו שיכול אדם להביא קרבנו היום ונסכים לאחר עשרה ימים[נב].

ביאור דין מעיד עדות שקר בעצמו

מעיד עדות שקר בעצמו. כתב **רש"י** (ד"ה כאלו) 'לישנא מעליא'. ומבואר מדברי רש"י שנחשב כאילו מעיד עדות שקר בקב"ה, ומה שאמר 'בעצמו' לישנא מעליא נקט. ובביאור הטעם שנחשב כאילו מעיד עדות שקר בקב"ה, כתב **בספר הנר** (ד"ה כאלו) כי מזה שלא מקיים מצוה זו נראה כאילו מעולם לא ציוה הקב"ה מצוה זו, או שמעיד שאין התורה אמת שהרי הוא אומר שהוא חייב במצוה זו והוא עצמו אינו מקיימה. וכעין זה כתב **במעדני יום טוב** (אות ט) שאילו העיד אמת באומרו שהוא ה' אחד, היה מקיים מצוותיו. **והב"ח** (או"ח סי' כה ד"ה כאלו) ביאר, שהרי באמירת 'ואהבת את ה' אלהיך וגו' 'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך' אומר שמחויב אדם לייחד את שמו בכל לבבו במה שתקשרם לאות על ידך ולטוטפת בין עיניך, והוא מורה על יחודו שהוא יחיד בעולמו, נמצא שכשאינו מניח את התפילין נראה כמעיד עדות שקר עליו יתברך שאינו יחיד בעולמו ועל כן אינו מניחן להורות על יחודו. וזהו כאילו העיד עדות שקר, היינו עדות שקר עליו יתברך, ומה שאמר 'בעצמו' לישנא מעליא נקט.

אמנם הביא הב"ח **שתלמידי רבינו יונה** פירשו כפשוטו שמעיד עדות שקר בעצמו, ומשום שמה שהוא אומר שציוה הקב"ה בתורתו וקשרתם לאות על ידך אינו אמת, שאילו היה אמת שציוה ה' יתברך כך וכך היה מקיים מצוותיו והיה מניח תפילין.

והמהרש"א (ח"א ד"ה כל) ביאר על דרך אגדה, שהטעם שנקטה הגמרא בלשון 'עדות שקר' משום שג' מצוות נתן לנו הקב"ה שהם אות ועדות לנו שאנחנו עמו, והם: שבת, מילה ותפילין, שכולם נקראו 'אות', וכיון שעל פי שנים עדים יקום דבר, לכן בשבת לא צריך להניח תפילין כיון שכבר ישנם שני עדים, שבת ומילה, אבל בחול צריך גם את התפילין שתצטרף לעדות אל המילה, ועל כן אם אינו מניחם בחול, נמצא שהעד השני שהם התפילין, מעיד עדות שקר בעצמו.

אם יש משום מעיד עדות שקר בקריאת פסוק ראשון של שמע בלא תפילין

שם. האחרונים דנו האם גם בקריאת פסוק ראשון של שמע בלא תפילין יש משום מעיד עדות שקר, או שרק בקריאת פרשה ראשונה של שמע נחשב מעיד עדות שקר[נג].

והנה בכף החיים (סי' כה ס"ק מ) כתב שבדין זה יש נפק"מ בין ביאור הב"ח בדברי רש"י לביאור **המעדני יום טוב** בדברי רש"י, שלדברי הב"ח אין בזה משום מעיד עדות שקר ורק אם אומר 'וקשרתם' ואינו קשור באותה שעה בתפילין הוי כמעיד עדות שקר, אבל לדברי המעדני יום טוב כבר באמירת פסוק

מב. ובנחלת דוד (שם ד"ה אלא) כתב שכן מוכח מדברי התוספות שם בסוף דבריהם שכתבו 'רב משי ידיה ומברך ומתני פירקין וקרי ק"ש כי מטא זמן קריאת שמע', וקשה בשביל מה הוסיפו מילים אלו 'כי מטא זמן ק"ש', והרי פשוט הוא שקרא ק"ש כשהגיע הזמן. אלא ודאי כוונתם במה שכתבו 'כי מטא זמן ק"ש' היינו על מתני פירקין, ומזה הוכיחו שמותר ללמוד גם לאחר שהגיע זמן ק"ש. אמנם במהרש"ל מבואר שכוונת התוספות בתיבות אלו על קריאת שמע והיינו שרב קרא קריאת שמע כשהגיע הזמן, ובאליה רבה (שם) הביא שכן משמע בהגהות אשר"י (סי' ז) שהביא דברי התוספות בזה הלשון 'וכי מטיא זמן ק"ש' ומשמע שמדבר על ק"ש כשהגיע זמן ק"ש. **מג. פרי** חדש (או"ח סי' פט סק"ו), מהרש"א (לעיל ה: בתוס' ד"ה אלא, עפ"י ביאור הנימוקי הגרי"ב בדבריו), אליה רבה (שם) ונחלת דוד (שם). **מד. וגם** מה שהגמרא דחתה זה, אין זה אלא משום הקושיא מדוע קיבל עול מצוות קודם שקיבל עול מלכות שמים, ולא משום האיסור ללמוד קודם ק"ש. ולשון הפר"ח שהגמרא היתה צריכה להקשות 'ולטעמיך אי במטא זמן ק"ש היכי מצי לקרות'. אמנם בברכי יוסף (שם) דחה זאת שמצינו כן הרבה פעמים בש"ס שהגמרא היתה יכולה לומר ולטעמיך ולא אמרה כן. **מה. יש** להוסיף בזה דברי הדרישה (או"ח סי' פט אות ג) שכתב שתמוה מאד להעמיד מעשה דרב באופן שעדיין לא הגיע זמן תפילה, כי אם כן מהו החידוש שהיה 'מתני פירקין', והרי ודאי שכל זמן שלא הגיע זמן תפילה וק"ש מותר לאדם ללמוד. אך להנ"ל ניחא כיון שאכן זמן תפילה הגיע ורק זמן ק"ש לא הגיע, וזהו החידוש שהיה רב לומד אף לאחר שהגיע זמן תפילה. **מו. ב"ח** (שם), מהרש"ל ומהרש"א. **מז. וביארו** שהתוספות למדו זאת מלשון רש"י (שם) שכתב 'נזהרתי שלא לעשות מלאכה ושלא לעסוק בתורה כשעמדתי ממטתי', והרי סתם אדם עומד ממיטתו מיד בעלות השחר קודם שהגיע זמן קריאת שמע. **מח. וכך** ביאר הריטב"א (ד"ה אמרי). **מט. ועיין** לעיל (בענין 'חילוק בין הנחת תפילין לעטיפת טלית בין גאולה לתפילה' בהערות) שהובא מה שהוכיח מחמת קושיא זו בספר אבן העוזר. **נ. הוספה** זו שצריך לחזור ולקרוא שוב קריאת שמע בתפילין לא נכתבה בפירוש בתלמידי רבינו יונה, ונוספה עפ"י דברי הגר"א בספר אמרי נועם. **נא. אלפסי** זוטא (לרמ"ע מפאנו), שואל ומשיב (שו"ת, תנינא ח"ג סי' עב) ובית יצחק (שו"ת, או"ח סי' יז). **נב. עיין** להלן (בענין 'דין הקורא ק"ש בלא תפילין כשמניח תפילין לפניה או לאחריה בלא קריאת שמע') שהובא בהערה דחייה לדמיון זה משו"ת האלף לך שלמה. **נג. בספר** מעשה רב החדש בהנהגות רבי אריה לייב עפשטיין (בעל ספר הפרדס, אות טז) כתב שדווקא פרשה שניה אסור לקרוא בלא תפילין, שהרי הוא אומר 'והיה אם שמוע תשמעו אל מצותי וכו' ונתתי מטר ארצכם' ומשמע שאם לא ישמע אל מצוותיו לא יתן מטר, והנה הוא אינו מניח תפילין ובכל זאת ניתך המטר ארצה. אבל בפרשה ראשונה בלבד אין שום איסור לקוראה בלא תפילין. וכתב שהיה לאביו הרבה ראיות ליסוד זה.

ראשון של שמע בלא תפילין יש בזה משום מעיד עדות שקר. ולפי זה כתב״ד שלכתחילה יש להחמיר להניח תפילין קודם שיאמר קריאת שמע של קרבנות כדי לצאת ידי כל הדעות.

אמנם מצינו להרבה אחרונים שכתבו שבאמירת פסוק ראשון של שמע בלא תפילין אין נדנוד של איסור, וכדלהלן:

א. המגן אברהם (סי' לז סק"ז) הביא דברי **הרמ"א** בתשובות שכתב שאע"ג שחתן פטור מתפילין, מכל מקום האידנא שחייב בקריאת שמע ממילא גם חייב בתפילין שהרי אינו יכול לקרוא קריאת שמע בלא תפילין משום דהוי כמעיד עדות שקר. והקשה, שהרי דעת ת"ק (סוכה כה:) שאבל חייב בקריאת שמע ופטור מתפילין. ותירץ המג"א, שבגמרא בסוכה לא אמרו שחייבים אלא פסוק ראשון של שמע, וכשקורא פסוק ראשון של שמע בלא תפילין אין בו משום מעיד עדות שקר. אבל לדידן שחתן חייב בכל קריאת שמע ממילא גם חייב בתפילין.

ב. כתב הרמ"א (או"ח סי' מו ס"ט), וטוב לומר בשחרית אחר שמע ישראל וגו' ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד[נד], כי לפעמים שוהין עם קריאת שמע לקרוא שלא בזמנה ויוצא בזה. והמגן אברהם (שם ס"ק טז) הביא בשם **המהרש"ל** שטוב לומר כל פרשה ראשונה של קריאת שמע, כי שמא יתעכבו הציבור מקריאת שמע בזמנה, ולכך יקרא כל פרשה ראשונה שבזה יצא ידי חובתו. והגיהו **הדגול מרבבה ורבי עקיבא איגר** (בהגהות מכתב יד) על דברי המגן אברהם שאם קורא כל פרשה ראשונה של שמע, צריך להניח קודם תפילין כדי שלא יהיה בכלל מעיד עדות שקר. וממה שהגיהו כן רק על דברי המהרש"ל שקורא קריאת כל פרשה ראשונה של שמע ולא על דברי הרמ"א שקורא פסוק ראשון של שמע, מוכח שבקריאת פסוק ראשון של שמע אין בזה משום מעיד עדות שקר ואינו צריך להניח תפילין באמירתו ואפילו כשמתכוין באמירתו לצאת ידי חובת קריאת שמע.

ג. בגמרא לעיל (יג:) אמר רב לא חזינא ליה לרבי דמקבל עליה מלכות שמים, ופירש רש"י (ד"ה לא) 'שהיה שונה לתלמידיו מקודם זמן קריאת שמע וכשהגיע הזמן לא ראיתיו מפסיק'. **ובשואל ומשיב** (שו"ת, מהדו"ת ח"ג סי' עב) הוכיח מזה שכל הקורא קריאת שמע בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו, היינו דווקא כשעושה כן במזיד, אבל אם עושה כן בגלל שהוא מוכרח אינו בכלל איסור זה, שהרי על כרחך לא היה רבי לבוש תפילין, שהרי קודם זמן קריאת שמע אינו יכול להניח תפילין, ואם היה רבי מניח תפילין באמצע הלימוד הרי היה רב רואה ומבין שמניח תפילין כדי לקרות קריאת שמע, אלא ודאי היה קורא קריאת שמע בלא תפילין, ומוכח שכיון שלא רצה להניח תפילין כדי לא לבטל מלימוד התורה והפסיק רק כדי לקרוא קריאת שמע, אין בזה משום מעיד עדות שקר בעצמו. **ובמנחת יצחק** (שו"ת, ח"ב סי' קז סק"ד) דחה ראיה זו, וכתב שכיון שכל מה שהקורא קריאת שמע בלא תפילין הוה כמעיד עדות שקר הוא משום שאומר 'וקשרתם' והרי אינו לבוש תפילין, אם כן רבי שלא היה קורא רק פסוק ראשון של שמע, על כן לא הוה מעיד עדות שקר[נז].

אם אמירת פרשת ציצית בלא לבישת ציצית הוי מעיד עדות שקר

שם. בפירוש הרשב"ץ (ד"ה ואני) הקשה״ז מדוע אין אומרים דין זה גם בציצית, שמי שקורא פרשת 'ויאמר' שיש בה הזכרת מצות ציצית ואינו לבוש באותה שעה בגד עם ציצית הוי כמעיד עדות שקר בעצמו[נח]. ותירץ דשאני ציצית מתפילין, כי מצות תפילין היא חובת הגוף, שצריך כל אדם לקנות תפילין ולהניחן, אבל חובת מצות ציצית אינו כן, שהרי אין אדם חייב לקנות לו טלית בת ד' כנפות[נט].

אמנם המגן אברהם (סי' כד סק"ג) הביא שכתוב בזוהר (רעיא מהימנא, שלח קעה.) הקורא קריאת שמע בלא ציצית מעיד עדות שקר בעצמו[ס]. ומבואר שאכן דין הגמרא נאמר גם בציצית. וכן כתב **המאירי** (סוף ד"ה מה) שאף הציצית צורך קריאת שמע היא וכשאינו לובשה וקורא קריאת שמע נחשב שמעיד עדות שקר בעצמו, ומה שהגמרא לא הזכירה כן בפירוש, היינו משום שכל זה הוא רק כשיש לו בגד המחויב בציצית שאם לובשו בלא ציצית הוי מעיד עדות שקר בעצמו, אבל אם אין הבגד מחויב בציצית, מכיון שפטור מציצית גם אין בזה משום מעיד עדות שקר.

ובטעם הדבר שיש בזה עדות שקר, ביאר **בפרי מגדים** (שם סק"ג) עפ"י מה שכתבו **התוספות** (מנחות מג: ד"ה חותם) שציצית חותם של עבדות שכן עושים לעבדים, והציצית מעיד על ישראל שהם עבדי הקב"ה, ועל כן אם אין לו ציצית הוי עדות שקר שאומר שמקבל אלוהותו יתברך[סא].

יסוד איסור של קריאת שמע בלא תפילין כשעושה כן דרך פריקת עול או דרך זלזול

שם. כתב **המאירי** (ד"ה מה) 'וכל הקורא קריאת שמע בלא תפילין, אם עשה זה דרך פירוק עול מצות תפילין או דרך זלזול, הרי הוא כאילו מעיד עדות שקר בעצמו שהרי הוא מראה עצמו כמקבל עול מצוות והוא מפקיען, אבל מי שנמנע מלהניח תפילין משום שתפילין צריכים גוף נקי ולהיזהר שלא יישן בהם ושלא יסיח דעתו מהם, אינו בכלל האיסור'[סב]. ומבואר מדבריו שהאיסור של קריאת שמע בלא תפילין הוא רק כשעושה כן דרך פריקת עול או דרך זלזול. **והנה האחרונים** נסתפקו בדין זה של כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו בכמה ספיקות ואופנים, אם הם בכלל הקורא קריאת שמע בלא תפילין מעיד עדות שקר בעצמו, כמובא להלן.

אם מותר לקרוא קריאת שמע בלא תפילין כשחושש שמא יעבור זמנה

א. איך הדין במי שחושש שמא עד שיניח תפילין יעבור זמן קריאת שמע, האם מותר לו לקרוא קריאת שמע בלא תפילין.

ומצינו שעמד בזה **הלבוש** (סי' נח ס"ג) בפירוש, וכתב שמי שיש לו אונס שאין לו תפילין או ציצית, מוטב שיקרא קריאת שמע בזמנה בברכותיה אפילו בלא ציצית ותפילין, ואע"ג שאמרו כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין הרי זה מעיד עדות שקר בעצמו, היינו דווקא במזיד, אבל במי שקרהו אונס לא נאסר, ולכך מוטב שיקרא קריאת שמע בזמנה משיעבור זמנה, ולאחר מכן כשיהיו לו ציצית או תפילין יניחן ויברך עליהן כדי לקיים מצות עשה של תפילין ויחזור ויקרא קריאת שמע בלא ברכות בעוד התפילין עליו.

ובשואל ומשיב (שו"ת, תניינא ח"ג סי' עב) כתב שכן מוכח ממעשה דרב שקרא קריאת שמע ואח"כ הניח תפילין, ודנה הגמרא שהיה צריך להקדים הנחת תפילין לקריאת שמע, ותירצה הגמרא דשליח הוא דעוית, ועדיין קשה איך קרא רב קריאת שמע בלא שהניח תפילין, והרי יש בזה משום מעיד עדות שקר, אלא ודאי רב היה חושש שמא יעבור זמן קריאת שמע ולכך קראה בלא תפילין ובאופן זה אין בזה משום מעיד עדות שקר בעצמו.

דין הקורא ק"ש בלא תפילין ולאחר מכן חוזר וקורא בתפילין

ב. אמנם עדיין יש לדון במקום שאין חשש שמא לא יספיק לקרוא קריאת שמע בברכותיה עם תפילין, האם מותר לו לקרוא קריאת שמע בלא תפילין, כשבדעתו לאחר מכן לחזור ולקרוא קריאת שמע בתפילין, האם יש בזה משום מעיד עדות שקר בעצמו, וצדדי הספק האם נאמר שמכיון שלאחר מכן יקרא קריאת שמע בתפילין אין בקריאתו עכשיו משום מעיד עדות שקר, או שמא סוף סוף עכשיו קורא בלא תפילין ויש בזה משום מעיד עדות שקר.

ובבנין עולם (שו"ת, סי' ל) כתב שיש בזה משום מעיד עדות שקר בעצמו[סג], והביא ראיה לזה מדברי **התוספות** (ד"ה ומנח) שכתבו שאין להוכיח שמותר להניח טלית בין גאולה לתפילה ממה שרב הניח תפילין בין גאולה לתפילה, משום שיש לחלק שעיקר קריאת שמע ותפילה שייך בתפילין, וכמו שאמר עולא כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו, וגם לגבי תפילה אמרו הרוצה לקבל עליו עול מלכות שמים שלימה יפנה ויטול ידיו ויניח תפילין ויקרא קריאת שמע ויתפלל, וכיון שתפילין שייך לקריאת שמע ותפילה, משום כך הניח רב תפילין בין גאולה לתפילה ואין זה נחשב הפסק, אבל ציצית שאינו אלא חובת טלית, שהרי אם אין לו טלית פטור מציצית ויכול לקרות קריאת שמע בלא ציצית, ואם אין לו טלית עכשיו יכול ללובשה אחר זמן, יש

נד. וכן כתב בספר בן איש חי (פר' וירא אות ג). **נה. עיין** במשנה ברורה (שם ס"ק לא) שביאר שאומר גם 'ברוך שם' וכו' כי בלא זה לא נראה כקריאת שמע אלא כסיפור דברים בעלמא. **נו. והביא** שם שבזה יתיישב מה שהקשה בספר מטה משה (סי' מו) שיש קבלה מר"י החסיד אדם היוצא מביתו שחרית קודם שיתפלל יש לו לומר פסוק שמע ישראל, ואילו היעב"ץ כתב שיאמר כל פרשה ראשונה. וכתב ליישב שר"י החסיד מדבר כשאינו מניח תפילין בביתו ולכך אינו יכול לקרוא כל הפרשה כי אז יהיה מעיד עדות שקר בעצמו כשיאמר 'וקשרתם' והוא אינו לבוש תפילין, אבל היעב"ץ מדבר כשמניח תפילין בביתו ועל כן יכול ועדיף שיאמר כל פרשה ראשונה. **נז. וכן** הביא הלבוש (סי' כה ס"א) בשם יש מקשים. **נח. וכתב** הרשב"ץ, שאין לומר שהטעם משום שפרשה ראשונה היא דאורייתא ועל כן כשקוראה בלא תפילין נחשב מעיד עדות שקר, אבל פרשת 'ויאמר' כיון שהיא רק מדרבנן, אין במה שקוראה בלא ציצית משום עדות שקר. שהרי בגמרא לעיל (יג:) מבואר שרק פסוק ראשון של שמע הוא מדאורייתא. **נט. אפשר** לבאר עוד החילוק בין תפילין לציצית, לפי מה שהובא לעיל מהמהרש"א שרק תפילין יש בזה משום עדות שקר כיון שתפילין הוא 'אות'. **ס. אמנם** בערוך השולחן (או"ח סי' ח ס"א) פירש כוונת הזוהר שלובש בגד של ד' כנפות בלא ציצית, שלבד שעובר בעשה, גם יש בזה משום עדות שקר במה שנושא בגד של ד' כנפות ולא הטיל בו ציצית. ועי"ע בשו"ת ובחרת בחיים (סי' כח) ביאור אחר בדברי הזוהר. **סא. ועי"ע** בביאור הגר"א (או"ח סי' כד אות א) בשם רבינו יונה בספר היראה שעיקר מצות ציצית ללובשו תמיד, כי לזכרון המצוות ניתנו ולמען לא יתור אדם אחר שרירות לבו ואחרי מראה עיניו, שנאמר 'וראיתם אותו', ועל כן אם קורא פסוק זה ואינו לובש ציצית, נחשב מעיד עדות שקר בעצמו. **סב. ועיי"ש** שהביא שבירושלמי (פ"ב ה"ג) מובא שהיו מקצת חכמים שהיו נזהרים שלא להניח תפילין אלא בימים ידועים בשנה והיה בהם מי שלא היה מניחם אלא אחר שבאו עליו יסורים ונתרפא שהיה חושב בעצמו שמרקו היסורים את עונותיו, וסמכו לזה מה שנאמר בפסוק (תהלים קג ג-ד) 'הרופא לכל תחלואיכי הגואל משחת חייכי המעטרכי חסד ורחמים'. והיינו שהיו סבורים שכדי להניחם צריך גם שיהיה גוף נקי מעבירות ומהרהורים ולכך אין ראוי להניחם אלא לאחר התשובה. **סג. והנה** הבית יוסף (או"ח סי' לד ד"ה ומלאתי) כתב בשם תשובות מהרי"ל שמי שמניח ב' תפילין, תפילין של רש"י ושל ר"ת, יניח תפילין של רש"י בשעת קריאת שמע ותפילה, ולאחר התפילה יניח תפילין של ר"ת, ואם דואג שלא יהיה כמעיד עדות שקר בעצמו, יקרא בהם שתי פרשיות של שמע. וכתב בבנין עולם (שם) שאין להוכיח מתשובה זו שמותר לקרוא קריאת שמע בלא תפילין כשבדעתו לחזור ולקרוא לאחר מכן בתפילין, שהרי לשיטת ר"ת נמצא שכשקרא קריאת שמע בעודו לבוש בתפילין של רש"י היה זה קריאה בלא תפילין. משום שכאן קרא קריאת שמע בתפילין של רש"י ורק חושש גם לדעת ר"ת, אבל כשקורא בלי תפילין כלל יש לומר דהוי כמעיד עדות שקר בעצמו.

לומר שאם מניח טליתו בין גאל ישראל לתפילה נחשב הפסק. ואם נאמר שאם דעתו לחזור ולקרוא קריאת שמע עם תפילין אין כאן מעיד עדות שקר בעצמו, אם כן גם התפילין לאו צורך תפילה הז[סד].

אמנם באשל אברהם (בוטשאטש, סי' כה ס"ד) צידד שאם קורא לאחר מכן קריאת שמע בתפילין, אין חשש עדות שקר במה שקרא בתחילה קריאת שמע בלא תפילין. וכתב שהוא משום שיש בזה ממה נפשך, כי אם יהיה סיפק בידו לקרוא קריאת שמע בתפילין בתוך זמנה ודאי שאין בזה שום איסור, כי הוי כמו שהוא מתנה שאם יקרא קריאת שמע בזמנה לא יצא ידי חובתו בקריאה שקורא בלא תפילין אלא רק בקריאה שקורא בתפילין, ואם לא יהיה סיפק בידו לקרוא קריאת שמע בזמנה בתפילין, הרי ודאי שעכשיו צריך לקרוא קריאת שמע ואפילו בלא תפילין כדי שלא יבטל מצות קריאת שמע.

דין הקורא ק"ש בלא תפילין כשמניח תפילין לפניה או לאחריה בלא קריאת שמע

ג. ועדיין יש לדון לפי השיטות שסוברות שבמקום שלאחר מכן קורא קריאת שמע בתפילין אין בזה משום מעיד עדות שקר, איך יהיה הדין במי שקרא קריאת שמע בלא תפילין, האם יכול לתקן עדות שקר שלו במה שלאחר מכן יניח תפילין בלא קריאת שמע, והאם ביטל בזה עדות שקר שלו.

ובבית יצחק (שו"ת, או"ח סי' יז סק"ג) כתב שכיון שאמר ר' יוחנן שהקורא קריאת שמע בלא תפילין דומה למי שהקריב עולה בלא מנחה וזבח בלא נסכים, נמצא שכל שהניח לאחר מכן תפילין מהני, וכמו שיכול אדם להביא קרבנו היום ונסכים לאחר עשרה ימים[סה]. אלא שמבואר מדבריו שזהו רק לטעמו של ר' יוחנן, אבל לדברי עולא שהוי כמעיד עדות שקר, אין לו תקנה במה שלאחר מכן יניח תפילין[סו]. ובשו"ת מהרש"ג (סי' נג אות ג) כתב שאף לטעמו של עולא, מי שמקיים מצות תפילין באותו היום כגון שכבר הניח תפילין באותו היום או שהוא עתיד להניח אח"כ תפילין אין זה כמעיד עדות שקר בעצמו.

ובארץ צבי (פרומר, שו"ת סי' לג) הביא ראיה מדברי **המהרש"א** שאין בזה משום מעיד עדות שקר, דהנה המהרש"א (ע"ז ד: ח"א ד"ה לא) הביא דברי הירושלמי (ר"ה פ"ד ה"ח) 'שמעה ה' צדק' - זו קריאת שמע, 'הקשיבה רינתי' - זו רינון של תורה, 'האזינה תפילתי' - זו תפילה, 'בלא שפתי מרמה' - זו מוסף. ופירש המהרש"א עפ"י מה שאמרו כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו, ואם כן בר"ה בשחרית כשאומר יום תרועה ואינו תוקע הוי כמעיד עדות שקר, ורק בזמן תפילת מוסף שתוקעים בה אז הוא בכלל 'בלא שפתי מרמה'. וקשה אם כן איך תיקנו לומר בשחרית יום תרועה כשאינו תוקע, והרי הוא מעיד עדות שקר. אלא מוכח שמכיון שתוקע לאחר מכן במוסף, מתקן את הדבר גם למפרע. והוא הדין אם קרא ק"ש בלא תפילין, אם מניח תפילין לאחר מכן וקורא בהם ק"ש, מתקן הדבר למפרע ושוב אין בו משום מעיד עדות שקר.

אמנם בזכרון יהודה (שו"ת, סי' יט) הביא **שהחתם סופר** לא היה קורא קריאת שמע בתפילין של ר"ת משום שחשש למה שאמרו כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו. ואם נאמר שאם כבר הניח תפילין באותו היום ויצא בהם ידי חובה אין בזה משום מעיד עדות שקר בעצמו, אם כן הרי הוא כבר הניח תפילין של רש"י באותו היום, ומוכח שאפילו במקום שכבר הניח תפילין עדיין יש איסור לקרוא קריאת שמע בלא תפילין. אמנם **בשו"ת התעוררות התשובה** (או"ח סי' יט) אמר שראה מאביו **הכתב סופר** שהיה קורא קריאת שמע בתפילין של ר"ת, ובלי ספק שראה כך מאביו החתם סופר.

מחלוקת רש"י ותוספות בביאור 'נסכים'

כאילו הקריב עולה בלא מנחה וזבח בלא נסכים. וכתב **רש"י** (ד"ה נסכים) 'והוא הדין דמצי למימר כאילו הקריב עולה בלא מנחה ונסכים דהא עולה נמי טעונה נסכים, אלא לישנא דקרא נקט עולה ומנחה זבח ונסכים'. **ובתוספות** (ד"ה עולה) כתבו 'הוא הדין דמצי למימר בלא נסכים שהרי עולה נמי טעונה נסכים, אלא לישנא דקרא נקט עולה ומנחה וכו''.

והצל"ח (בתוס' שם) תמה שלכאורה דבריהם תמוהים, שלא זו בלבד שלא חידשו כלום בדבריהם יותר מדברי רש"י, אלא שאפילו פיחתו, שרש"י דקדק שהיה יכול לומר בלא מנחה ונסכים, אבל התוספות שכתבו שהיה יכול לומר בלא נסכים, מה הועילו בזה, והרי אם היה כתוב בלא נסכים, היה קשה לנו למה אמר בלא נסכים ולא אמר בלא מנחה.

וכתב הצל"ח, שנראה שרש"י ותוספות חולקים בפירוש של נסכים המוזכרים סתם בהרבה מקומות, מה הכוונה בזה, כי **הרמב"ם** בפירוש המשנה (זבחים פ"ד מ"ג) **ורש"י** (מנחות קד: ד"ה מדברי) כתבו שנסכים הבאים בפני עצמם הם היינות שבאים בנדר ונדבה, ומנחת נסכים הוא הסולת עם היין. אמנם הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ב ה"א) כתב שנסכים נקרא היין והסולת שבאים עם הקרבן, ומנחת נסכים היא הסולת לבדה. והנה רש"י כאן כתב בפירוש שנסכים הוא היין המתנסך על גבי המזבח, ומשום כך כתב רש"י דהוא הדין דמצי למימר עולה בלא מנחה ונסכים. אבל התוספות סוברים כפירוש הרמב"ם ביד החזקה שנסכים כולל המנחה והנסכים, ולכן כתבו דהוא הדין דמצי למימר בלא נסכים, שאז היה כולל המנחה והנסכים, משא"כ כשאמרו בלא מנחה הרי פירושו רק הסולת.

ביאור המהרש"א בלשון הגמרא 'עולה בלא מנחה' 'זבח בלא נסכים'

וכתב המהרש"א (ח"א ד"ה כאלו), שהגם **שרש"י ותוספות** כתבו שהוא הדין שהגמרא היתה יכולה לנקוט להיפך, מכל מקום יש לתת טעם על דרך האגדה מדוע נקטה הגמרא לשון 'מנחה' על 'עולה' ו'נסכים' על 'זבח', וביאר שהרי המקריב את העולה ודאי לבו לשמים כיון שכולה כליל, ועל כן נקט אצלה 'מנחה' שגם בה נאמר (ויקרא ב א) 'ונפש כי תקריב' ודרשו חז"ל (מנחות קד:) מעלה אני עליו כאילו הקריב את נפשו, ועל כן זבח שהוא לא כליל ונסכים שלא מצינו בהם לשון 'נפש' נכתבו יחדיו. והוסיף שזהו גם הדמיון לקריאת שמע בלא תפילין, שהרי בקריאת שמע ישנם שתי פרשיות, פרשה ראשונה שהיא פרשת 'שמע' עוסקת בענין קבלת עול מלכות שמים ובמצות תפילין, ועל כן הקורא בה בלא תפילין הרי זה כמקריב עולה שכל לבו לשמים בלא הבאת המנחה שהיא גמר המצוה שמקריב את נפשו, וקריאת פרשה שניה של שמע שהוא קבלת עול מצוות ובכללם מצות תפילין בלא להניח תפילין שקיבל עליו זה עתה, הוי דומה למקריב זבח בלא נסכים שהוא חלק מעיקרו של זבח.

קבלת עול מלכות שמים שלימה

הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלמה וכו'. בתלמידי רבינו יונה (ד"ה הרוצה) ביארו טעם הדבר מפני שתפילין שבראש האדם משעבד את הנשמה שהיא במוח לקב"ה והתפילין שבזרועו משעבדים את גופו, ועל כן מניחים אותו כנגד הלב מכיון שהלב הוא עיקר התאוות והמחשבות, ועל ידי הנחת התפילין יזכור את הקב"ה וימעיט הנאותיו, ועל כן בשעה שקורא קריאת שמע ומתפלל בתפילין, נמצא שבאותה שעה משעבד נשמתו וגופו לקב"ה וזוהי קבלת מלכות שמים שלימה.

טו.

דין בדיקה בנקביו קודם התפילה

יפנה. בשו"ע (או"ח סי' ג ס"ו) פסק 'ויבדוק בנקביו'. וכתב **המשנה ברורה** (שם ס"ק יג) שאין צריך לפנות ממש, אלא רק צריך בדיקה בלבד, ואם בדק את עצמו ואינו צריך עכשיו לנקביו, זה נקרא מן הדין גוף נקי, ואין לאחר שוב את זמן ק"ש או אפילו תפילה בציבור בשביל זה.

מחלוקת רא"ש ורשב"א בטעם נטילת ידים קודם שחרית

ארחץ בנקיון כפי. בטעם נטילה קודם תפילת שחרית, כתב **הרא"ש** (פ"ט סי' כג) שהוא לפי שידיו של אדם עסקניות הן ואי אפשר שלא יגע בבשרו המטונף בלילה[א].

אמנם הרשב"א (שו"ת, ח"א סי' קצא) כתב שהטעם שצריך ליטול ידיו בשחרית, הוא משום שבשחר אנו נעשים כבריה חדשה שנאמר (איכה ג כג) 'חדשים לבקרים רבה אמונתך', לכן צריכים אנו להודות לו יתברך על שבראנו לכבודו לשרתו ולברך בשמו ועל זה תיקנו את כל ברכות השחר, ולכך אנו צריכים להתקדש בקדושתו וליטול ידינו מן הכלי ככהן שמקדש ידיו מן הכיור קודם עבודתו.

סד. בספר פירות תאנה דחה ראיה זו, שאין כוונת התוספות לומר שבאופן זה הוי כמעיד עדות שקר בעצמו, ורק הוכיחו ממה שנחשב מעיד עדות שקר בעצמו שתפילין שייכים לקריאת שמע ותפילה.

סה. אמנם בשו"ת האלף לך שלמה (סי' סג) כתב שהנחת תפילין לאחר קריאת שמע אינה מועילה לבטל את העדות שקר שהעיד כשקרא קריאת שמע בלא תפילין, ומשום שהוא חייב מן התורה להניח תפילין בכל היום ולכך כשמניחן אח"כ הרי מניחן בשביל חובת אותה שעה ואין ראיה שהיא שייכת לקריאת שמע, משא"כ נסכים שמביא אחר הקרבן, מכיון שאפילו כשמביאם לאחר עשרה ימים נחשב כבאים מחמת הקרבן, שפיר יוצא בזה ידי חובתו, משא"כ הנחת תפילין לאחר קריאת שמע אין לו שייכות לקריאת שמע, כי היא מצוה המחויבת כל הזמן מחמת עצמה.

סו. וכן מבואר בדברי אלפסי זוטא (לרמ"ע מפאנו) שכתב 'ובכולם לרבי יוחנן יצא ידי קריאה שהרי אדם מביא קרבנות היום ונסכיו אחר עשרים יום והכא נמי מניח ציצית ותפילין אחר שעה ואינו חוזר וקורא'. והיינו משום שהרי נתבאר לעיל (בענין 'נפק"מ בין דברי עולא לדברי ר' יוחנן בגדר מעיד עדות שקר בעצמו') מדברי רבינו יונה שיש חילוק בין טעמו של עולא לטעמו של ר' יוחנן האם יש חסרון בעצם אמירת קריאת שמע, שלעולא אין חסרון בעצם אמירת הקריאת שמע ורק הוי מעיד עדות שקר, משא"כ לר' יוחנן הוי כמקריב עולה בלא נסכים, ועל כן היה מן הדין שמי שקרא קריאת שמע בלא תפילין יחזור ויקרא קריאת שמע בתפילין, ואף שלעולא לא יעזור לו כלום כיון שכבר העיד עדות שקר, מכל מקום לכל הפחות לשיטת ר' יוחנן יתקן את הקריאת שמע שלו כמו המביא נסכים לאחר הקרבת הזבח ואינו צריך לחזור ולקרוא שוב את קריאת שמע בתפילין.

א. וכן משמע מדברי הר"ן (פסחים קטו: ד"ה דילמא) שכתב שידים שלא היה לו בהם היסח הדעת כשרות ואינו צריך נטילת ידים קודם התפילה.

נפק"מ בין טעם הרא"ש לטעם הרשב"א בדין הברכה ואם צריך כלי

ונפקא מינה בדבריהם הוא איזו ברכה צריך לברך, שהרא"ש כתב שכיון שעיקרה של נטילה זו לפי שידיו של אדם עסקניות הן, משום כך הנוטל ידיו קודם קריאת שמע ותפילה, היה מן הדין שיברך על נטילה זו 'על נקיות ידים' כיון שעיקרה של נטילה זו משום נקיות היא, אלא מכיון שצריך ליטול מן הכלי והכלי שמו 'נטלא', לכן תיקנו לברך 'על נטילת ידים'. אמנם אם אין לו מים ומנקה ידיו בצרור ועפר, מברך 'על נקיות ידים'[ב]. והוסיף **הבית יוסף** (או"ח סי' ד ד"ה ומשמע) שמדברי **הרא"ש** **והמרדכי** מבואר שאין צריך כלי לנטילה זו, כיון שנטילה זו אינה אלא משום נקיות בעלמא.

אך הרשב"א לשיטתו (שם) שנטילת ידים של שחרית היא כדי להתקדש ככהן המתקדש מן הכיור, כתב שנטילה זו צריכה כל דיני נטילה הרגילים, והביא שיש לזה קצת ראיה מדברי הגמרא בחולין (קו:) נוטל אדם ידיו שחרית ומתנה עליהם כל היום כולו, ומבואר בגמרא שנטילה זו של שחרית יכולה לעלות לו גם לנטילת ידים של סעודה, והרי לאכילה צריך שתהיה נטילה בכלי, ומשמע שהנטילה שנוטל בשחרית היא נטילה בכלי ועל כן יכולה לעלות לו גם לנטילת ידים של סעודה. וכן דקדק מלשון הגמרא כאן 'הנוטל ידיו ומניח תפילין', וממה שאמר 'נוטל ידיו' ולא 'רוחץ ידיו' משמע שצריך ליטול ידיו בכלי.

נפקא מינה נוספת אם צריך ליטול קודם תפילת מנחה וערבית, שהרא"ש לשיטתו שטעם הנטילה קודם שחרית משום שידים עסקניות הן ונטמאו, כתב (שם) שאם כן גם נטילה שקודם תפילת מנחה וערבית, אם עשה צרכיו ונוטל ידיו, מברך על נטילת ידים. אבל הרשב"א לשיטתו כתב (שם)[ג] שכיון שכל טעם הברכה משום שבבוקר נעשה כבריה חדשה, ממילא קודם מנחה וערבית אף אם נוטל את ידיו אינו מברך על נטילת ידים[ד]. וכן פסק השו"ע (או"ח סי' ז ס"א) שאינו מברך אלא קודם תפילת שחרית[ה], וכתבו **המגן אברהם** (סי' ד סק"א) **והפרי מגדים** (א"א שם) שהשו"ע פסק כשיטת הרשב"א ולכך מברך רק על נטילת ידים של שחרית שנעשה בריה חדשה ולא על נטילה שקודם מנחה וערבית[ו].

ביאור פסק השו"ע שמברך 'על נקיות ידים'

שם. בשו"ע (או"ח סי' ד סכ"ב) כתב 'אם אין לו מים יקנח ידיו בצרור או בעפר או בכל מידי דמנקי ויברך על נקיות ידים'. והקשה **המגן אברהם** (ס"ק כה) ממה שהשו"ע פסק (או"ח סי' קנט ס"כ) המטביל ידיו אינו מברך על טבילת ידים אלא 'על נטילת ידים', ומשום שהציווי הוא ליטול את הידים ולא לטבול את הידים, ואם כן קשה מדוע כאן פסק השו"ע אם מקנח ידיו מברך 'על נקיות ידים', והרי המצוה היא ליטול את הידים.

וכתב בלבושי שרד (שם ס"ק כה) שלכאורה יש מקום לתרץ את עיקר הקושיא, שהרי השו"ע לא חידש דין זה מעצמו אלא פסק כדברי **הרא"ש** המפורשים שכתב שאם אין לו מים ורק מקנח ידיו לנקיות מברך 'על נקיות ידים', והרי טעמו של הרא"ש משום שתקנת הנטילה קודם התפילה לא היתה מדין נטילה, אלא מדין נקיות כיון שידים עסקניות הם, ועל כן אם לא נטל ידיו אלא ניקה אותם מברך 'על נקיות ידים' כיון שעיקר התקנה היתה נקיות הידים, ואם כן לא קשה כלום ממה שפסק שהמטביל ידיו אינו מברך 'על טבילת ידים' אלא 'על נטילת ידים', שהרי שם עיקר התקנה היא ליטול ידיו, ועל כן הגם שאם אין לו כלי יכול להטביל ידיו מכל מקום מקיים בזה התקנה של נטילת ידים ועל כן מברך 'על נטילת ידים', אבל כאן שלדעת הרא"ש עיקר התקנה היא נקיות הידים, מובן היטב שמשום כך אם לא נטל אלא ניקה את ידיו מברך 'על נקיות ידים', ואם כן מתורצת קושיית המגן אברהם. אך ביאר הלבושי שרד שאפשר שעיקר קושיית המגן אברהם הוא על עיקר הדין שפסק השו"ע כהרא"ש, כי אכן הרא"ש לשיטתו שעיקר התקנה היתה נקיות הידים ניחא שפסק שבאין לו מים יברך 'על נקיות ידים', אך על השו"ע קשה מדוע פסק כאן כהרא"ש, והרי מכיון שהשו"ע פסק (תפילת סי' ד, תפילת סי' ז) כדעת **הרשב"א** שהנטילה בשחרית משום שנעשה כבריה חדשה ואשר על כן במנחה וערבית אינו מברך, והרי לשיטת הרשב"א ברור הוא שעיקר התקנה היתה ליטול ידיו, אם כן פשוט הוא שלשיטתו גם אם אין לו מים ומנקה ידיו לא יברך 'על נקיות ידים' כיון שעיקר התקנה היתה נטילת ידים.

אם נטילת ידים קודם התפילה מעכבת בדיעבד

שם. כתב **הרמב"ם** (תפילה פ"ד ה"א) 'חמשה דברים מעכבין את התפלה אע"פ שהגיע זמנה, טהרת הידים וכיסוי הערוה, וטהרת מקום התפלה ודברים החופזים אותו וכוונת הלב'. וכתב **הפרי מגדים** (או"ח סי' צב אשל אברהם סק"ג), שמבואר מדברי הרמב"ם שטהרת הידים מעכבת את התפילה אפילו בדיעבד, ואם התפלל שלא בנקיות ידים, צריך לחזור ולהתפלל. וסיים שצ"ע לדינא בזה[ז].

אמנם הביאור הלכה (סי' צב ס"ד ד"ה צריך) כתב שיש לדון אם כוונת הרמב"ם לומר שאפילו בדיעבד צריך לחזור ולהתפלל, שהרי בשאר ד' הדברים כתב הרמב"ם בפירוש בפירוט ההלכה שאפילו אם כבר התפלל צריך בדיעבד לחזור ולהתפלל[ח], ומדוע לגבי דין טהרת הידים לא חזר ופירט ההלכה שאם התפלל בלא נקיון הידים חוזר ומתפלל. אלא משמע שמה שכתב הרמב"ם שטהרת הידים מעכבת את התפילה היינו שתפילתו לא היתה כהוגן כי היתה בידים מזוהמות, אבל אינו חייב משום זה לחזור ולהתפלל. והביא לזה ראיה ממה שכתב הרמב"ם בהלכות קריאת שמע (פ"ג הי"א) היתה נטישת צואה על בשרו או ידיו מטונפות מבית הכסא ולא היה להן ריח רע כלל מפני קטנן או יבישתן מותר לקרות לפי שאין לה ריח וכו', וכמה **גאונים** הורו שאסור לו לקרות אם היו ידיו מטונפות וכך ראוי לעשות'. והרי אם היו ידיו מטונפות בודאי שלא נטל ידיו קודם ק"ש[ט], ואם נאמר שנטילת ידים מעכבת, מה יש לדון בזה מדיני צואה, והרי כל נטילת ידים מעכבת. אלא מוכח שנטילת ידים אינה מעכבת וכל הנידון הוא רק אם הוא בכלל צואה שאסור לקרות כנגדה ק"ש[י]. והוסיף, שאף מה שהביא הרמב"ם מדברי הגאונים שאסור לו לקרות אם היו ידיו מטונפות, ובזה היה מקום לומר שהוא משום נקיות ידים, היינו רק לכתחילה אבל אינו מעכב בדיעבד, וכמבואר **בכסף משנה** (ד"ה וכמה) שכתב שטעמם משום שדבר מגונה הוא לקרות ק"ש וידיו מטונפות, אבל ודאי שאין כוונתם שנקיות הידים מעכבת בדיעבד. ועל כן הסיק הביאור הלכה שאפילו לדעת הרמב"ם אם היו ידיו מלוכלכות ממלמולי זיעה ע"י שחיכך ראשו או נגיעה במקום הטינופת, אף שלכתחילה אסור לקרות ולהתפלל קודם שינקה את ידיו, מכל מקום בדיעבד אינו חוזר.

שיטת רש"י בהסבר טעם החילוק בין קריאת שמע לתפילה

והני מילי לקריאת שמע אבל לתפלה מהדר. בביאור החילוק בין קריאת שמע לתפילה נאמרו כמה אופנים **בראשונים**:

א. רש"י (ד"ה לק"ש) כתב שקריאת שמע שזמנה קבוע יש לחשוש שמא יעבור הזמן ולכך אין לו לחזר אחר מים, אבל תפילה כיון שזמנה כל היום צריך לחזר אחר המים.

והקשה הרשב"א (ד"ה והני), הרי גם תפילת שחרית יש לה זמן קבוע עד ד' שעות. וביישוב קושיית הרשב"א וביאור דעת רש"י נאמרו כמה דרכים **באחרונים**: א. **במעדני יום טוב** (סי' יא אות ל) תירץ, שאם אין לו מים הוא נחשב כאנוס שיש לו תשלומים ויכול להתפלל שתים ולהשלים את התפילה שהחסיר,

ב. **ואכן** דעת המרדכי (רמז קנג) שכיון שנטילה של תפילה היא לצורך נקיות, לכך אפילו בנוטל ידיו מברך 'על נקיות ידים'. ואף יש מן הראשונים [ארחות חיים (הלכות נטילת ידים סי' יג), רבינו מנוח (הלכות ק"ש פ"ג ה"א)] שאינו מברך כלל כיון שיכול לפטור עצמו בכל דבר המנקה. ג. **וכן** כתב הרשב"א במקום אחר (שו"ת, ח"א סי' קנג) 'כבר נתברר מתוך מה שכתבתי שאין התפילה והסעודה שוין בדבר זה, שבתפילה אינו צריך נטילה אלא רחיצה ואם באמצע התפילה די בנקיון בעפר או בצרורות או מחכך ידיו בכותל ואינו צריך לברך, ואם באמצע הסעודה ודאי צריך נטילה וברכה', והיינו שרק קודם תפילת שחרית סובר הרשב"א שחייב בנטילה גמורה בכלי ומים ומברך, אבל בשאר תפילות הוא רק דין רחיצה. ד. **ובזה** יש ליישב מה שמצינו סתירה בדברי הרשב"א, דהנה בספר הפרדס (שער תשיעי) כתב 'שאלתי את פי מורי הרב נ"ר המקנח ידיו בעפר או בקיסמית אם חייב לברך ומה מברך. והשיב לי שחייב לברך על נקיון כפים דכתיב ארחץ בנקיון כפי ואסיקנא בברכות דעפר וקסמית אקרי מילתא דמינקי. ואחר כך ראיתי לרב ר' יום טוב אלשבילי ז"ל שכתב המקנח ידיו בעפר וקסמית חייב לברך על נטילת ידים שאין נוסח הברכה משתנה לעולם. ושאל לרשב"א ז"ל אם נכון דבר זה או לא, והשיב ז"ל דאינו נכון שאין ראוי לברך על נטילת ידים כיון שאין כאן לא כלי ולא מים, אלא מברך על רחיצת ידים'. וקשה, הרי הרשב"א בתשובתו כתב שנטילה זו צריכה להיות בכלי ובמים ומברך 'על נטילת ידים'. ועל כרחך צריך לומר שדברי הרשב"א המובאים בספר הפרדס מדברים בנטילה שקודם מנחה וערבית שהיא רק מדין נקיות, ועל זה כתב הרשב"א שנטילה זו שהיא רק מדין נקיות משום כך אינה צריכה כלי ומים ואינו מברך עליה. ה. **ועיין** במשנה ברורה (שם סק"ג) שהביא שבספר ארצות החיים כתב שדעת רוב הפוסקים שאם עשה צרכיו הגדולים ואחר כך רוצה להתפלל יברך על נט"י, אך מכל מקום כתב המשנה ברורה שאין לזוז מפסק השו"ע שאינו מברך אלא בשחרית. ו. **השו"ע** (או"ח סי' רלג ס"ב) בהלכות תפילת המנחה פסק, 'אם יש לו מים צריך ליטול ידיו כדי להתפלל אע"פ שאינו יודע להם שום לכלוך ולא יברך, ואם אין לו מים מזומנים אינו צריך ליטול'. ובביאור הלכה (ד"ה אע"פ) כתב שמלשונו של השו"ע משמע שמה שצריך ליטול ידיו הוא דווקא בסתם ידים שאינו יודע אם עליהם לכלוך, אבל אם יודע שהן נקיות כגון שקודם לכן נטל ידיו לאכילה ורוצה להתפלל, אינו צריך לשוב וליטול ידיו. והקשה הביאור הלכה מדברי המגן אברהם (שם סק"ח) שכתב 'אם נטל ידיו לאכילה ואכל, מ"מ צריך ליטול לתפילה כיון שלא נטל לתפילה, משא"כ ברחץ ידיו שחרית דהוי נטילה לתפילה'. ומבואר מדברי המג"א שסובר שאפילו אם נטל ידיו לאכילה, צריך לחזור וליטול ידיו לתפילה, ודלא כמשמעות לשון השו"ע. ויש לתרץ שהשו"ע מדבר בנטילה לתפילת מנחה שכל ענינה משום נקיות ולכך אם ידוע שהוא נקי אינו צריך לחזור וליטול ידיו לתפילה, אבל מדברי המג"א משמע שמדובר בנטילה של שחרית, ובזה ודאי מכיון שהשו"ע פסק כדעת הרשב"א שנטילת שחרית ענינה משום שנעשה כבריה חדשה, אם כן אפילו אם נטל ידיו לאכילה קודם לכן, עדיין צריך ליטול ידיו לתפלת שחרית, וזהו שסיים המג"א 'משא"כ ברחץ ידיו שחרית דהוי נטילה לתפילה', אז אינו צריך לחזור וליטול ידיו קודם התפילה כיון שכבר נטל ידיו שחרית. ז. **ובחתן** סופר (שו"ת, ח"א עמוד לג) כתב בטעמו, שכיון שתקנת ידים לתפילה היא כדי להתקדש ככהן המתקדש מן הכיור, לכך כשם שכהן שעבד ולא רחץ ידיו עבודתו פסולה, כך מי שהתפלל ולא רחץ ידיו אינו יוצא אפילו בדיעבד. ח. **כגון** על דין טהרת מקום התפילה כתב שם (ה"ט) שאם התפלל ומצא צואה במקומו, חוזר ומתפלל. ובדין כוונת הלב כתב שם (הט"ו) שאם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה. ט. **ודין** תפילה וק"ש שאסורים בידים מזוהמות, דין אחד להם. י. **אמנם** הביא שבפרי מגדים (סי' עו אשל אברהם סק"ג) דקדק מלשון המגן אברהם שמותר לקרות רק 'כנגדה', דהיינו שהצואה לא היתה על בשרו שלו ורק אז מותר לו לקרות, אבל כשהיא על בשרו אסור לו לקרות עד שיטול וינקה את ידיו. אמנם כבר עמד בזה בלבושי שרד (שם) וכתב שלשון 'כנגדה' לאו דווקא, כי בבית יוסף עצמו מבואר שהוא עצמו גם מותר לו לקרות.

ואם כן נמצא שזמנה כל היום[יא]. ב. **בראש יוסף** (ד"ה אבל) תירץ, שתפילה הגם שיש לה זמן, מכל מקום גם אם התפלל לאחר הזמן יש בידו שכר תפילה, אבל קריאת שמע לאחר זמנה, אין בידו שכר קריאת שמע אלא הוי רק כקורא בתורה. ג. **בפרי חדש** (סי' נח ד"ה ואיכא למידק) ביאר, שכוונת רש"י כהראשונים (להלן בענין 'ביאור הראשונים לחלק בין ק"ש דאורייתא לתפילה דרבנן') שקריאת שמע זמנה קבוע מדאורייתא ולכך חוששים שמא יעבור הזמן[יב], אבל תפילה שזמנה מדאורייתא כל היום וכל דין ד' שעות הוא רק מדרבנן, לא חוששים שמא יעבור זמן תפילה שהוא רק דרבנן. ד. **המהרש"ל**[יג] (ברש"י שם) כתב שאין כוונת רש"י שזמנה של תפילה כל היום, אלא הכוונה שזמנה ארוך יותר מקריאת שמע שקריאת שמע זמנה עד ג' שעות ותפילה זמנה עד ד' שעות, ולכך יש יותר זמן לחזר אחר מים לתפילה מאשר לקריאת שמע. ה. **בנחלת דוד** (דברי דוד ד"ה ולפ"ז) **ובמגן גיבורים** (סי' נג סק"ד) תירצו, שאכן גם רש"י מודה שבתפילת שחרית מתפלל בלא נטילה, שהרי כיון שהוא קורא קריאת שמע בלא נטילה ולאחר מכן צריך לסמוך גאולה לתפלה, ממילא גם יכול להתפלל בלא נטילה[יד], וכל מה שכתב רש"י שלתפילה צריך לחזר אחר מים, היינו דווקא בתפילת מנחה[טו] או מוסף שאין שם קריאת שמע שקודמת להם, וכיון שזמנה כל היום צריך לחזר אחר מים[טז]. ו. **רבי זלמן סנדר כהנא שפירא** (מובא בספר הזכרון מנחת ירושלים עמוד עח) כתב, שאולי מה שכתב רש"י 'ולתפלה' מדבר בתפילין וכמבואר בגמרא שגם לתפילין צריך נטילת ידים, וזהו מש"כ רש"י שבעידנא דק"ש שזמנה קבוע אין לחזר אחר מים אפילו בשביל התפילין שמניח כדי לקרוא בהם קריאת שמע, אבל להנחת תפילין סתם צריך לחזר אחר מים כיון שזמנה כל היום.

ביאור הראשונים לחלק בין קריאת שמע לתפילה

ב. הראשונים [**רשב"א** (ד"ה והני), **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה לייט) בשם רבם] ביארו חילוק הגמרא בין קריאת שמע לתפילה באופן אחר, שקריאת שמע שהיא דאורייתא חששו שמא יעבור זמנה ויתבטל ממצוה דאורייתא לכן לא החמירו עליו לחזר אחר נטילת ידים שהוא רק דין דרבנן[יז], אלא אמרו שימהר לקרוא קריאת שמע שלא יעבור זמנה[יח], אבל תפילה שאינה רק מדרבנן, הצריכוהו לחזר אחר מים ולא פטרוהו משום שמא יעבור זמנה[יט].

ג. המאירי (ד"ה מי) **והסמ"ג** (עשין יח) ביארו את החילוק בין קריאת שמע לתפילה, משום שקריאת שמע שהיא שינון וכקריאת התורה אין צריך בה נקיות כל כך, אבל תפילה שהוא מדבר בה עם הקב"ה, צריכה נקיות יתר ולכך צריך לחזר אחר מים. וכתב המאירי שיש להוכיח כפירוש זה ממה שלא מצינו חילוק באיזה זמן הוא עומד וכן לא מצינו חילוק באיזו קריאת שמע מדובר, כי אם כל הטעם שאינו צריך לחזר אחר מים בקריאת שמע הוא משום שחוששים שמא יעבור זמנה, מדוע אם עומד עכשיו כשעה או שעתיים קודם סיום זמן קריאת שמע אינו מחויב לחזר אחר מים[כ]. וכן קשה, מדוע בקריאת שמע של ערבית שזמנה עד חצות הלילה לא יהיה מחזר כמו תפילה. אלא ודאי עיקר הטעם שאינו מחזר אחר מים בקריאת שמע משום שהיא שינון וקריאת התורה ולכך אין צריך בה נקיות כל כך.

ד. יש מן הראשונים שכתבו שהחילוק בין קריאת שמע לתפילה הוא בין קריאת שמע לתפילת מנחה ומה שאמרו 'אבל לתפילה בעי לאהדורי' היינו לתפילת מנחה. אלא שבטעם הדבר נאמרו שני אופנים בראשונים: **הרא"ה** (ד"ה לייט) ביאר שמנחה כיון שיש לה שהות גדולה כל היום, צריך לחזר אחר מים[כא]. **ובספר הבתים** (שערי תפילה שער ז סעיף ג) כתב שהטעם הוא משום שבתפילת שחרית וערבית מתפלל בלא נטילה, שהרי כיון שהוא קורא קריאת שמע בלא נטילה ולאחר מכן צריך לסמוך גאולה לתפלה, ממילא גם יכול להתפלל בלא נטילה, ורק בתפילת מנחה צריך לחזר אחר מים.

גירסת התוספות שלא חילקו בין קריאת שמע לתפילה

שם. התוספות (ד"ה אמאן) **והרא"ש** (סי' יא) מחקו בגירסתם את המילים 'והני מילי לק"ש אבל לתפלה מהדר', וסוברים שאין חילוק בין קריאת שמע לתפילה, ואף בתפילה אינו צריך לחזר אחר מים ליטול ידיו, כדי שלא יעבור זמן תפילה. והוכיחו כן ממה שאמרו בגמרא לקמן (כב.) בטלוה לנטילותא כי הא דרב חסדא דלייט אמאן דמהדר אמיא בעידן צלותא. וממה שלא נאמר בפירוש שמדובר בקריאת שמע, משמע שעל כל תפילה לייט אם מחזר אחר מים. אך הקשו התוספות מדברי הגמרא (פסחים מו.) אמר רשב"ל לגבל ולתפלה ולנטילת ידים ארבעה מילין, הרי מפורש שאף לתפילה צריך לחזר אחר מים. ותירצו, שכבר פירש **רש"י** (שם ד"ה לגבל, חולין קכב: ד"ה ולתפלה) שהגמרא דנה על החיוב לחזר אחר תפילה במנין[כב] ולא על חיזור אחר מים לנטילת ידים של תפילה[כג]. **והשיטה מקובצת** (ד"ה רב) תירץ, שמה שאמרו בגמרא שם 'לתפילה' פירושו מי שרוצה להתפלל, אם יכול להעמיד עצמו ד' מילין שלא יצטרך לצאת לנקביו, יכול להתפלל. **ובעינים למשפט** הביא בשם **רב שרירא גאון** שפירש 'לתפילה' היינו לתפילת הדרך.

חילוק בין הגיע זמן קריאת שמע ללא הגיע זמנה

בתלמידי רבינו יונה (ד"ה לייט) משמע שאף שלא חילקו בדין בין קריאת שמע לתפילה וכדעת **התוספות והרא"ש**, גרסו 'והני מילי בעידן ק"ש [ותפילה (הגהות הב"ח)]'. והיינו כי מכיון שכל מה שאינו צריך לחזר אחר מים הוא רק משום שמא יעבור זמן ק"ש, לכן זהו דווקא 'בעידן ק"ש' היינו כשכבר הגיע זמן קריאת שמע, אבל כשעדיין לא הגיע זמן קריאת שמע ותפילה, ודאי שצריך לחזר אחר מים[כד].

ביאור דברי הטור שחילק בין יש לו שהות להתפלל לאין לו שהות להתפלל

והנה כתב הטור (או"ח סי' נג) בדין הכנה לתפילה שאם אין לו מים צריך לחזר אחריהם, והני מילי כשיש לו עוד שהות להתפלל אבל אם אין לו שהות וחושש שמא יעבור זמן תפילה ינקה אותם בצרור או בכל מילי דמנקי. והקשה **הבית יוסף** (שם ד"ה ורבינו) בשם **מהר"י אבוהב** מנין להטור לחלק חילוק זה, והרי הטור לא גרס את המשך דברי הגמרא וכדעת **התוספות והרא"ש**, והראיה לכך ממה שלא חילק בין לפניו או לאחריו, ולא גרס אלא את דברי רב חסדא שלייט אמאן דמהדר אמיא, ומשמע שאינו צריך לחזר כלל אחר מים, ואם כן קשה מנין לטור חילוק זה, שאם יש לו שהות כדי להתפלל צריך לחזר אחר המים. **ותירץ** הבית יוסף, שהטור פירש דברי הגמרא לייט רב חסדא אמאן דמחזר אמיא בעידן צלותא, שאין הכוונה אחר תחילת הזמן וכמו שפירשו **בתלמידי רבינו יונה** שכיון שהגיע הזמן לא יחזר אחר המים, אלא פירש 'בעידן צלותא' היינו סוף זמן צלותא והוא כשהגיע הזמן להתפלל ואם לא יתפלל יש לחשוש שמא יעבור זמן תפילה, ולפיכך כתב הטור שכל זמן שיש לו שהות

יא. **וכעין** זה משמע בדברי רב עמרם גאון בסידורו (הובא גם בסידור רש"י סי' קכח ובמחזור ויטרי סי' עה) שכתב 'הני מילי לקרית שמע דבעי למיקרייה בעונתה, אבל לתפילה דרחמי הוא דכל אימת דבעי מצלי, בעי לאהדוריה אמיא', והרי הטעם שתפילה יש לה תשלומים הוא מטעם זה שתפילה רחמי נינהו, אם כן מבואר שזהו הטעם שצריך למיהדר אמיא, ומשום שתפילה יש לה תשלומים. וכן משמע מלשונם שם 'ימתין עד שיגיע למקום מים ויטול ידיו ויתפלל ואע"פ שעובר זמן תפילה' ומשמע שאף אם יפסיד זמן תפילה צריך להמתין עד שיהיה לו מים, ועל כרחך היינו שלאחר מכן ישלים תפילתו מדין תשלומים. יב. **וכתב** הפרי חדש, שמזה מוכח שלא כדעת הכסף משנה (קריאת שמע פ"א ה"ג) שכתב שזמן קריאת שמע אינה מדאורייתא אלא זמנה כל היום ורק מדרבנן זמנה שלש שעות ואסמכוהו רבנן אקרא ד'ובשכבך ובקומך'. ומדברי רש"י מוכח לא כן, שהרי גם לתפילה יש זמן קבוע מדרבנן, אלא ודאי כוונת רש"י שכיון שזמנה של קריאת שמע מדאורייתא, לא יתעכב לחזר אחר מים. יג. **חילוק** זה כתב גם המאירי (ד"ה מה), אלא שלא נתברר שם אם כתב כן בדעת רש"י. יד. **אמנם** כתב הנחלת דוד שהרמב"ם (תפילה פ"ד ה"ב) לא כתב שום חילוק בזה, ומדבריו נראה שגם בשחרית אף שקורא בלא נטילת ידים, מכל מקום אינו מתפלל תיכף אם אפשר לו להשיג מים בכדי הילוך פרסה, ולא איכפת לנו בסמיכת גאולה לתפילה, ומשום שהרמב"ם סובר שהאיסור להפסיק בין גאולה לתפילה אינו איסור, שהרי לא נזכר במשנה כלל אלא הוא רק דינא דגמרא שאמר רבי יוחנן (לעיל ט:) איזהו בן העולם הבא זהו הסומך גאולה של ערבית לתפילה של ערבית, ולא נאמר דין זה בלשון איסור. וכן אמרו (שם) קהלא קדישא דבירושלים, כל הסומך גאולה לתפילה אינו ניזוק כל היום כולו, ולא אמרו שיש בזה משום איסור. או יש לומר שבאמת לא יקרא בלא נטילה רק קריאת שמע לחוד בלא ברכות, שהרי בדין ברכות קריאת שמע אמרו (לעיל י:) הקורא מכאן ואילך לא הפסיד ברכות, ודעת הרמב"ם (קריאת שמע פ"א ה"ג) שזמנם כל היום, ואם כן בברכות יכול להמתין כמו בתפלה, ויקרא אח"כ קריאת שמע כקורא בתורה עם הברכות ויסמוך גאולה לתפילה. טו. **עיין** בראה"ה (ד"ה לייט) שכך ביאר דברי הגמרא שמה שאמרו לתפילה צריך לחזר היינו לתפילת מנחה שיש לה שהות גדולה כל היום. טז. **בנחלת** דוד כתב שבזה מיושב מה שיש לדקדק בלשון הגמרא רב חסדא לייט אמאן דמהדר אמיא בעידן 'צלותא', והני מילי לק"ש אבל 'לתפילה' מהדר. והרי גם 'צלותא' הוא תפילה. אלא ודאי 'צלותא' שהיה לייט אמאן דמהדר אמיא היא תפילת שחרית, אלא שהני מילי בתפילה שיש בה גם זמן קריאת שמע וכיון שצריך להסמיכם זו לזו כשם שאינו מהדר אחר מים לק"ש כך אינו מהדר לצלותא, אבל לשאר תפילה מהדר. יז. **ועוד**, שהרי מצינו שהקלו בקריאת שמע לענין בעל קרי לפי שאין דברי תורה מקבלין טומאה. רשב"א (שם). יח. **ובנחלת** דוד (דברי דוד, ד"ה והני מילי) הוסיף שאף שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה, זהו דווקא בדבר שיש בו גדר וסייג לתורה, אבל כאן נטילת ידים אין בה סייג כלל אלא היא תקנה בפני עצמה. ועוד, שהרי גם התקנה לא היתה לנטילה דווקא, שהרי אם לא מצא מים יכול לנקות בכל דבר שמנקה, ולכך ודאי שאין לו לחזר אחר מים כיון שיש חשש שמא יעבור זמן קריאת שמע. יט. **הרא"ש** (סי' יא) רמז בדבריו לסברא זו, אך דחאה כי מצינו שעשו חכמים חיזוק לדבריהם כשל תורה, ואם כן אע"פ שתפילה רק דרבנן, היו צריכים להחמיר בה ולחשוש שלא יחזר אחר מים כדי שלא יפסיד זמנה. כ. **וכמו** שהביא המשנה ברורה (סי' נג ס"ק כא) בשם הרבה אחרונים שבקריאת שמע תיכף כשהגיע התחלת זמנה, אם אין לו מים מנקה ויקרא ולא ימתין עד שיביאו לו מים. כא. **יש** להסתפק לפי דבריו איך יהיה הדין בתפילת מעריב. והנה בלשונו מדוקדק שדווקא לתפילת מנחה צריך לחזר אחר מים, אבל לתפילת ערבית אינו צריך לחזר אחר מים ודינו כמו תפילת שחרית. אמנם מדברי הרשב"ץ (ד"ה והאי) משמע שלטעם זה צריך לחזר אחר מים גם בתפילת מעריב, כיון שיש לה זמן ארוך. כב. **כך** הביאו התוספות בשמו, אך רש"י עצמו לא הזכיר שם שצריך ללכת להתפלל במנין, אלא רק שצריך ללכת ארבעה מילין כדי להתפלל בבית הכנסת [וכנראה כוונתו לדברי הגמרא לעיל (ח.) כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס שם להתפלל נקרא שכן רע, ועל זה כתב רש"י שצריך ללכת ארבעה מילין כדי להתפלל בבית הכנסת]. כג. **בדרישה** (סי' נג אות א ד"ה ודברי) ביאר מדוע באמת רש"י פירש שם שמדובר לענין תפילה במנין, והרי רש"י לשיטתו היה יכול לפרש שמדובר לענין המרחק שצריך ללכת לחזר אחר מים. וכתב שהוקשה לרש"י אם נאמר ש'לתפילה' היינו מה שצריך לחזר אחר המים, אם כן לא היה לו לומר 'ותפילה' שהרי הוא בכלל נטילה, כי נטילה זו היא בין לאכילה ובין לתפילה, אלא ודאי 'לתפילה' היינו תפילה במנין. כד. **ובעצם** הדין אף הרא"ש מודה, וכמו שמדוקדק בלשונו 'דלית ליה לאהדורי בעידן קריאת שמע משום דלא יעבור הזמן', הרי שרק בזמן קריאת שמע לא יחזר אחר מים, אבל קודם לכן מחויב בחיזור אחר מים. ורק שבתלמידי רבינו יונה גרסו זאת בגמרא והרא"ש לא גרס כן.

להתפלל צריך לחזר אחר המים, ורק כשאין לו שהות ויש לחשוש שמא יעבור זמן התפילה לא יחזור אחר המים אלא ינקה אותם בצרור או בכל דבר שמנקה.

וכתב הבית יוסף, שכן משמעות לשון הטור בסימן רלג שהביא בשם התוספות שכתבו שאין לו להעביר זמן התפילה כדי ליטול ידיו במים, ומשמע שכל שאינו מעביר זמן התפילה מצוה לחזר אחריהם. והוסיף הבית יוסף שכן הוא מצד הסברא, כי מאחר שהוא מצווה לרחוץ ידיו במים כדי שיתפלל, צריך גם לחזר אחריהם כדרך שהוא מחזר אחר שאר המצוות, וכל מה שלמד מהפסוק שנאמר 'ארחץ בנקיון' ולא נאמר 'במים' היינו רק לומר שמים אינם מעכבים אבל ודאי כל שאפשר לו במים מצוה לחזר אחריהם, ועל כן כשיש לו עדיין שהות זמן להתפלל, חייב לחזר אחר המים.

ובדרישה (או"ח סי' צב אות א) כתב שמדברי תוספות והרא"ש לכאורה מוכח שלא כביאור הבית יוסף, דהנה התוספות הקשו מדברי רשב"ל (פסחים מו.) שאמר ולתפילה ד' מילין ומשמע לכאורה שצריך לחזר אחר מים. ותירצו, שכבר פירש רש"י שם שהגמרא דנה על החיוב לחזר אחר תפילה במנין ולא על חיזור אחר מים. והקשה הדרישה, אם נאמר שישנו חילוק בין אם יש עדיין שהות להתפלל או שכבר אין שהות להתפלל, מדוע לא תירצו התוספות באופן פשוט שרשב"ל מדבר באופן שעדיין ישנה שהות להתפלל ועל כן צריך לחזר אחר מים. אלא מוכח שלייט רב חסדא אמאן דמחזר אמיא אפילו כשעדיין יש לו שהות להתפלל.

לכך כתב הדרישה ליישב דברי הטור, שהוא סובר שכל דברי רב חסדא שלייט אמאן דמהדר אמיא, היינו דווקא באופן שהוא נמצא בביתו, ולא חייבוהו חכמים לחזר אחר מים כשהוא נמצא בביתו, וכיון שהוא נמצא בביתו לא שייך לומר שישנו חילוק בין אם המים לפניו או לאחריו. אבל מי שמהלך בדרך ויש לפניו מים ויש לו שהות ביום עד שיתפלל, לא יתפלל עד שיגיע לשם ואפילו רחוק יותר מד' מילין והכל תלוי אם יש לו עוד שהות עד זמן התפילה שאז ימשיך בדרכו עד שיגיע למקום מים ושם יתפלל[כה].

פסק השו"ע בדין זה

ולהלכה פסק השו"ע (או"ח סי' צב ס"ד) 'צריך לרחוץ ידיו במים אם יש לו ואם אין לו צריך לחזור אחריהם עד פרסה וכו'[כו]. ואם מתיירא שיעבור זמן התפילה, ינקה ידיו בצרור או בעפר או בכל מידי דמנקי'. והקשה הט"ז (שם סק"א), מכיון שהשו"ע פסק שלתפילה צריך לחזר אחר מים, מוכח שגרס כרש"י והרי"ף שחילקו בין קריאת שמע לתפילה ורק בקריאת שמע אינו צריך לחזר אחר מים אבל בתפילה צריך לחזר אחר מים, אם כן מדוע כתב בהמשך ההלכה שאם מתיירא שיעבור זמן תפילה ינקה ידיו בצרור, והרי לגירסתם דין זה נאמר רק בקריאת שמע שאינו צריך לחזר אחר מים ודי שינקה ידיו בצרור, אבל בתפילה צריך לחזר אחר מים, ומנין שאם מתיירא יכול לנקות ידיו בצרור. **ובביאור הגר"א** (שם אות יב) תירץ, שאכן השו"ע פסק כגירסת **רש"י והרמב"ם** שחילקו בין קריאת שמע לתפילה ונמצא שרק בקריאת שמע אינו צריך לחזר אבל בתפילה צריך לחזר, אלא שבמקום שמתיירא שמא יעבור זמן התפילה, יכול לסמוך על גירסת **התוספות** שלשיטתם עדיף שיתפלל תפילה בזמנה בלא מים, ודי במה שינקה ידיו בצרור.

אך בפרי מגדים (משב"ז סק"א) הקשה ממה שהשו"ע עצמו פסק (או"ח סי' רלג ס"ב) לגבי תפילת מנחה שרק אם יש לו מים צריך ליטול ידיו ואם אין לו מים מזומנים אין צריך ליטול. ומבואר שפסק לגמרי כשיטת התוספות שלייט רב חסדא על מי שמחזר אחר מים לתפילה. וכתב לחלק בכמה אופנים: א. השו"ע חילק בין נמצא בביתו למהלך בדרך, שבסימן רל"ג מדובר שנמצא בביתו ולכך אינו צריך לחזר אחר מים, אבל בסימן צ"ב מדובר שנמצא בדרך ולכך צריך לחזר עד פרסה. וכחילוק הדרישה בדברי **הטור** שהובא לעיל (בענין 'ביאור דברי הטור שחילק בין יש לו שהות להתפלל לאין לו שהות להתפלל')[כז]. ב. השו"ע חילק בין ידיו מטונפות או לא, שבאם אין ידיו מטונפות פסק בסימן רל"ג שאינו צריך לחזר אחר מים, אבל בסימן צ"ב מדובר שידיו מטונפות ולכן צריך לחזר אחר מים. ג. אין כלל סתירה בדברי השו"ע, כי מכיון שהשו"ע עצמו בסימן צ"ב כתב שאם מתיירא שיעבור זמן תפילה אינו צריך לרחוץ ידיו במים, לכן בתפילת המנחה שפסק השו"ע (סי' רלג ס"א) שעיקר זמנה משעה תשיעית ומחצה, אינו צריך לחזר אחר מים כיון שזמנה דחוק.

דעת הרמב"ם במיל עצמו אם חוזר או לא

והני מילי לקמיה אבל לאחוריה אפילו מיל אינו חוזר [ומינה] מיל הוא דאינו חוזר הא פחות ממיל חוזר. לשון הרמב"ם (תפילה פ"ד ה"ג) 'אבל אם היה מקום המים לאחריו אין מחייבין אותו לחזור לאחריו אלא עד מיל אבל אם עבר יתר ממיל אינו חייב לחזור אלא מקנח ידיו ומתפלל'. וכתב הבית יוסף (או"ח סי' צב ד"ה ואחר שבדק), שמלשון הרמב"ם משמע שלאחריו רק יותר ממיל אינו חייב לחזור אבל מיל חוזר ודלא כמו שמשמע בגמרא שלפנינו שבמיל אינו חוזר ורק פחות ממיל חוזר, וכתב הבית יוסף שנראה שהרמב"ם היה גורס בגמרא 'בלאחריו יותר ממיל אינו חוזר הא מיל חוזר'.

אמנם בכסף משנה כתב שגירסת הרמב"ם היתה כגירסא שלפנינו, ומש"כ הרמב"ם 'אלא עד מיל' כוונתו עד ולא עד בכלל, ומש"כ הרמב"ם 'אבל אם עבר יתר ממיל אינו חייב לחזור' כוונתו שיותר מפחות ממיל אינו חייב לחזור. וכתב **בביאור הגר"א** (שם אות יא) שהכסף משנה חזר בו ממה שכתב בבית יוסף, ונמצא שמיל עצמו אינו צריך לחזור.

ובספר הבתים (שערי תפילה שער שביעי סעיף ג) כתב ליישב דברי הרמב"ם עם גירסת הגמרא שלפנינו, שלעולם הרמב"ם סובר שבמיל עצמו חוזר, ומה שאמרו בגמרא 'אבל לאחוריה אפילו מיל אינו חוזר' היינו כשיש לו ללכת מיל בלא מקום המים כי מקום המים הוא מחוץ למיל, ומה שכתב הרמב"ם שבמיל עצמו חוזר היינו כשמקום המים הוא בתוך המיל עצמו, כי אז נמצא שמה שהלך עד מקום המים הוא פחות ממיל.

ובשו"ע (סי' צב ס"ד) כתב 'עד מיל חוזר יותר ממיל אינו חוזר', וכתב **המשנה ברורה** (ס"ק יט), שהגם שכתב **הפרי חדש** שמלשונו של השו"ע משמע שמיל עצמו צריך לחזור [וכמו שכתב הבית יוסף עצמו], מכל מקום הרבה פוסקים סוברים שמיל עצמו דינו כיותר ממיל ואינו חוזר.

הוכחה מהמשנה לדין הרהור כדיבור

הקורא את שמע[כח] ולא השמיע לאזנו יצא רבי יוסי אומר לא יצא. כתבו **הבעל המאור** (להלן כ: ד"ה מתני' בעל קרי) **והרא"ש** (פ"ג סי' יד) שיש מפרשים שמחלוקת ת"ק ורבי יוסי תלויה בנידון אם הרהור כדיבור או לאו כדיבור (לקמן כ:), שת"ק סובר הרהור כדיבור ועל כן אינו צריך להשמיע לאזנו ורבי יוסי סובר שהרהור לאו כדיבור ועל כן צריך להשמיע לאזנו. אך כתבו הרא"ש והבעל המאור שמחלוקתם אינה שייכת לנידון אם הרהור כדיבור או לאו כדיבור דמי, ומשום שכאן מדובר באופן שהוציא בשפתיו אלא שלא השמיע לאזנו, ועל כן סובר ת"ק שיוצא ידי חובתו, אבל בהרהור לבד לעולם אינו יוצא. וגם מה שאמרו בהמשך דברי הגמרא אמר רבי מאיר הרי הוא אומר אשר אנכי מצוך היום על לבבך אחר כונת הלב הן הן הדברים, אין הכוונה שאומר בלבו, אלא צריך שיוציא בשפתיו, ומה שקרוי 'בלבו' משום שדיבור בחשאי נחשב כמו מחשבת הלב וכאילו לא היה דיבור כלל[כט].

וכתב הרא"ש, שגם מה שאמרו בגמרא לגבי ברכת המזון לא יברך אדם ברכת המזון בלבו ואם בירך יצא, היינו במוציא בשפתיו בלא השמעת האוזן[ל], וכן כתב רש"י (ד"ה בלבו) 'בלבו - שלא השמיע לאזניו', הרי שלא רצה לבאר שאמר כן בלבו ממש והיינו ע"י הרהור, אלא מדובר באופן שדיבר בפיו אלא שלא השמיע לאזנו[לא].

והרא"ה (ד"ה אמר) **ותלמידי רבינו יונה** (להלן ע"ב ד"ה לא) **והשלטי גיבורים** (אות ג) הוסיפו שאדרבה מלשון המשנה משמע שכל מה שנחלקו ת"ק ורבי יוסי היינו בקורא בשפתיו בלחש ולא השמיע לאזנו, אבל בהרהור בעלמא גם ת"ק מודה שלא יצא כיון שהרהור לאו כדיבור דמי, כי אם ת"ק סובר שאפילו בהרהור יצא, היה לה למשנה להשמיענו דין זה שאפילו בהרהור יצא שהרי כוחא דהתירא עדיף. **אך** הקשה **הפני יהושע** (ד"ה הקורא), אם כן מדוע בגמרא לקמן (כ:) שנחלקו רבינא ורב חסדא אם הרהור כדיבור, לא הביאו ראיה מהמשנה שהרהור לאו כדיבור דמי.

לכך כתב הפני יהושע שיש לומר שלעולם ת"ק סובר שיוצא גם בהרהור בעלמא, ומה שלא כתבו כן בפירוש להשמיענו שאפילו בהרהור יוצא, היינו משום שאדרבה היה פשוט לת"ק שבהרהור יוצא מכיון שאי אפשר להרהר כי אם בכוונה גמורה שמכוין בלבו מה שרוצה לומר ומשום כך יוצא, אבל בקורא ולא השמיע לאזנו היה מקום לומר שבזה מכיון שאינו מכוין בלב לא יצא, כיון שאין כאן לא שמיעה ולא כוונה, קמ"ל שיצא בדיעבד בהשמיע לאזנו

כה. **עיין** להלן (בענין 'פסק השו"ע בדין זה') מה שהבאנו דברי הפרי מגדים שכתב שאולי השו"ע פסק כהדרישה, ובדברי הביאור הלכה שדן בדברי הפרי מגדים. כו. **בטור** מבואר שכל זה כשיודע בודאי שימצא שם מים אבל בספק לא. כז. **אמנם** הביאור הלכה (סי' צב ס"ד ד"ה אבל) כתב שאין דבריו נראים, שהרי הדרישה עצמו כתב שלפי דבריו אין שום ענין במיל וכדומה, כי כל הסברא שכיון שנמצא בדרך ויש לו שהות זמן, לא יתפלל עד שיגיע לשם. ואם כן ממה שהשו"ע כתב עד פרסה מוכח שלא פסק כביאור הדרישה. עוד הקשה, שהרי כל מה שכתב הדרישה בדעת הטור שבביתו אינו מחויב לחזר אחר מים היינו דווקא לשיטת התוספות, אבל לפי דעת הרמב"ם שהשו"ע פסק כמותו, גם בביתו מחויב לחזר אחר מים. וכתב שאולי הפרי מגדים פסק בדרך המיצוע בין כל השיטות, ולכך פסק שאם יש לו מים מזומנים בעיר, יש לו לחזר אחריהם עד פרסה. כח. **כתב** הצל"ח (ד"ה הקורא), שמה שהאריך בלשונו 'הקורא את שמע' ולא נכתב בסתמא הקורא שהרי כל הפרק עוסק בדיני הקורא את שמע, משום שמה שלא יצא לרבי יוסי הוא משום שנאמר 'שמע' וכמבואר בגמרא. כט. **ובגליוני** הש"ס הביא כמה ראיות שדיבור בלחש נקרא דיבור בלב: א. במסכת יומא (יט:) איתא ודברת בם ולא בתפלה, ופרש"י שהתפילה בלחש שנאמר (שמואל א' א יג) וקולה לא ישמע. ומבואר שדיבור בלחש לא נקרא דיבור ונתמעט מ'ודברת בם'. ב. דברי הכסף משנה (שבועות פ"ב ה"י) על המבואר בתוספתא אמרו לו נדרת ואמר תנאי היה בלבי שומעין לו, והקשה הראב"ד הרי דברים שבלב אינם דברים. ותירץ הכסף משנה, שהכוונה תנאי היה בלבי והוצאתי בשפתי בלחש. ומבואר שדיבור בלחש קרוי דיבור בלב. ל. **עיין** להלן (בענין 'ברכת המזון בלבו') בדברי הגמרא בברייתא זו מה שהובאו דברי המגן אברהם בזה. לא. **וכן** כתבו להדיא הרא"ה (ד"ה אמר) והריטב"א (ד"ה לא, קידושין מד: ד"ה הא דאמרינן).

אפילו בלא כוונת הלב. וכן כתב בפירוש הריא"ז (מובא בשלטי גיבורים שם) שאפילו הרהר בלבו ולא הוציא בשפתיו יצא.

ולהלכה נפסק בשו"ע (או"ח סי' סב ס"ד) כדברי תלמידי רבינו יונה כאן שכתבו בשם רבם שאינו יוצא ידי קריאת שמע בהרהור, אבל במקום שאינו יכול לאומרה כגון שאין ידיו נקיות או שעומד במקום שאינו נקי ואינו יכול לבטא בשפתים, יש לו להרהר את הברכה או התפילה שנתחייב בה, ואע"פ[לב] שאינו יוצא ידי חובה אלא באמירה, יש לו להרהר בלבו וה' יראה ללבב ויתן לו שכר המחשבה[לג].

דעת הרמב"ם לחלק בין קריאת שמע לשאר מצוות

הרמב"ם (ברכות פ"א ה"ז) פסק 'כל הברכות כולן צריך שישמיע לאזנו מה שהוא אומר ואם לא השמיע לאזנו יצא בין שהוציא בשפתיו בין שבירך בלבו', וכן פסק הסמ"ג (עשין כז). וכתב הבית יוסף (או"ח סי' קפה ד"ה וכתב) שמשמע מלשונם שבמחשבת הלב קאמר. והקשה הב"ח (או"ח סי' סב ד"ה ומ"ש ובלבד) שהרמב"ם נראה שסותר דברי עצמו, שהרי לגבי קריאת שמע פסק (קריאת שמע פ"ב ה"ח) 'וצריך להשמיע לאזנו כשהוא קורא ואם לא השמיע לאזנו יצא', ומשמע[לד] שאינו יוצא ידי חובה רק אם הוציא בשפתיו ואע"פ שלא השמיע לאזנו, אבל בהרהור אינו יוצא.

ותירץ השאגת אריה (תפילה סי' ו), שהרמב"ם סובר שכל הנידון אם הרהור כדיבור או לא הוא דווקא בקריאת שמע שנאמר בה לשון דיבור 'ודברת בם' (דברים ו ז), אבל בברכת המזון שלא נאמר בתורה דיבור, כולם מודים שיוצא ידי חובתו בהרהור[לה]. והוכיח כן ממה שפסק הרמב"ם (שבת פכ"ד ה"א) שבשבת הדיבור של חול אסור והרהור מותר, ואף שפסק בהלכות ברכת המזון שהרהור כדיבור, ואיך פסק לענין שבת שהרהור לאו כדיבור, ומוכח כנ"ל שהיכן שמוזכר בתורה 'דיבור' בזה הרהור לאו כדיבור, ובשבת מוזכר 'ודבר דבר' (ישעיה נח יג) ולכן בזה הרהור לאו כדיבור[לו].

והפרי מגדים (משבצות זהב סי' סב סק"א, ראש יוסף ד"ה ועס) תירץ על פי מה שכתב **הרשב"א** (יובאו דבריו להלן בענין 'אם יש דין לשון בהרהור') שבהרהור לא שייך דין לשון, ואם בקריאת שמע מצאנו דרשה שיכולים לצאת בכל לשון מוכח שהרהור לאו כדיבור, שאם הרהור היה כדיבור ודאי שיוצאים בכל לשון ואין צריך דרשה על זה. ולכן למד הרמב"ם שממה שהוצרכו לדרשה שיוצאים בכל לשון מוכח שבקריאת שמע הרהור לאו כדיבור, וכיון שדרשה זו נאמרה דווקא בקריאת שמע, לכן פסק הרמב"ם שהרהור לאו כדיבור, אבל שאר מצוות שאין בהם לימוד על דין לשון, לכן יוצאים ידי חובה גם בהרהור, ועל כן פסק לגבי ברכת המזון שיוצאים ידי חובה גם בהרהור.

קרא ולא דקדק באותיותיה

קרא ולא דקדק באותיותיה. בביאור מקור הדין ובשאר דיני דקדוק באותיותיה, עיין בילקוט ביאורים בעמוד ב' בדברי הגמרא צריך ליתן ריו[illegible] הדבקים.

ביאור דין הקורא למפרע

הקורא למפרע לא יצא. בדין קורא למפרע נאמרו שלש דעות **בראשונים ובאחרונים:**

א. הרשב"א (לקמן טז. ד"ה הקורא) כתב שקורא למפרע היינו כגון שהשמיט פסוק וקרא פסוק וחזר וקרא אותו פסוק שהשמיט, וכגון שקורא קודם את הפסוק 'וכתבתם' ולאחר מכן פסוק 'וקשרתם', וכן כתב **הרמב"ם** (קריאת שמע פ"ב הי"א) שדין הקורא למפרע לא יצא היינו רק כששינה את סדר הפסוקים, אך אם הקדים פרשה לפרשה אין זה בכלל הקורא למפרע, כיון שבין כך אין אנו קוראים את הפרשיות כפי הסדר שנכתב בתורה[לז]. ומכל מקום כתבו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה הקורא) בשם רבם שאף לשיטה זו, לכתחילה יש לו לקרוא גם את הפרשיות כסדרם, שהרי אמרו במשנה (לעיל יג.) למה קדמה שמע לוהיה אם שמוע, ומבואר שנתנו טעם למה צריך לקרוא לכתחילה פרשת שמע ולאחריה והיה אם שמוע, וכל דברי הרמב"ם היינו רק שבדיעבד אין סדר הפרשיות מעכב, והקורא למפרע שלא יצא ידי חובתו היינו כששינה סדר הפסוקים.

ב. הרא"ה (לעיל יג. ד"ה והאי) הקשה בדברי המשנה היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כוון לבו יצא, וקשה איך יוצא ידי חובתו כשהיה קורא בתורה, והרי בסדר הקריאה בתורה קורא קודם פרשת ציצית ורק לאחר מכן פרשת 'שמע' ופרשת 'והיה אם שמוע', ואם כן הוא בכלל קורא למפרע. ותירץ, שכל דין הקורא למפרע לא יצא הוא רק באופן שקרא את התיבות באותו פסוק למפרע, אבל אם קרא את הפסוקים שלא כסדר אין זה בכלל הקורא למפרע[לח]. ומבואר מדבריו שרק כשקורא את התיבות שלא כסדר באותו פסוק נקרא למפרע[לט].

וכך כתב רש"י (לעיל יג. ד"ה מדברים) שצריך 'שיקרא הדברים כסדרן ולא למפרע כגון ובשעריך ביתך מזוזות', הרי שרש"י נקט דוגמא של למפרע כגון שהיפך את התיבות באותו פסוק. וכן פירש רש"י בסוטה (יז: ד"ה למפרע) בדברי הגמרא שאם כתב מגילת סוטה למפרע פסולה, ופירש רש"י כגון שכתב 'ירך ולנפיל בטן לצבות במעיך', כלומר, שהיפך את סדר המילים בפסוק.

אמנם הטורי אבן (מגילה יז: ד"ה שלא) הקשה, שהרי בגמרא לעיל (יג.) למדו שהקורא למפרע לא יצא ממה שנאמר 'והיו' שלא יקרא למפרע, ולכאורה באופן זה שמהפך את המילים הרי אינו קורא כלל קריאת שמע ואין לזה כל משמעות והרי הוא כמתלוצץ ומשחק[מ], ואם כן אפילו ללא מיעוט בתורה היינו יודעים שאינו יוצא בזה ידי חובה[מא].

ובספר בן הרמה (על הרמב"ם קריאת שמע פ"ב הי"א) הקשה עוד על שיטת רש"י מלשון המשנה כאן הקורא למפרע לא יצא קרא וטעה יחזור למקום שטעה, ומשמע שיחזור לקרוא מאותו מקום שטעה בו. וקשה מדוע צריך להמשיך מאותו מקום ואילך, והרי מכיון שגם אם קרא את הפסוקים שלא כפי הסדר יצא ידי חובתו, די בכך שיחזור ויקרא את הפסוק שטעה בו, ושוב יחזור למקום שבו נזכר בטעותו. וממה שצריך לחזור ולקרוא מאותו מקום שטעה, מוכח שבדין קריאה למפרע נכלל גם אם לא קראה כפי סדר הפסוקים, ולפיכך צריך לחזור ולקרוא כסדר הפסוקים[מב].

לב. משנה ברורה (סק"ט) עפ"י האחרונים. **לג. ועיין** בבאר היטב (שם סק"ג) שהביא בשם הפרי חדש שכתב שמשום כך כשיסתלק אותו האונס, ועדיין לא עבר זמן קריאת שמע, מחויב לחזור ולקרותה. אמנם הביא מהיד אהרן שפסק שאינו חייב לחזור ולקרות, כיון שכבר יצא ידי חובתו כשהגיע זמן ק"ש בהרהור, שהרי באותה שעה שהיה אנוס אזי הרהור כדיבור דמי. ובמשנה ברורה (סק"ו) כתב שהסכמת רוב האחרונים שחייב לחזור ולקרותה. ועיי"ש בביאור הלכה (ד"ה ילא). **לד. וכן** דקדק רבינו מנוח (שם) שצריך שיחתוך קריאתו בשפתיו, לא שיקרא בלבו. **לה. במשנת** יעב"ץ (או"ח סי' כו אות ה) כתב שכן מדוקדק בדברי הראב"ד (בהשגותיו על הרי"ף כ: ד"ה כתוב שם, מתניתין בעל) שכתב 'דקיי"ל כר"ח דהרהור לאו כדיבור דמי, ועוד דבעינן ודברת בם'. הרי מבואר בדבריו שרק בקריאת שמע הרהור לאו כדיבור כיון שנאמר בה 'ודברת בם', אבל בברכת המזון שלא נאמר בה לשון דיבור אלא רק 'וברכת' יוצא גם בהרהור אפילו אם אינו נחשב כדיבור. **לו. ועיין** בקהלות יעקב (סי' יב) שהקשה על דבריו מסוגיית הגמרא לקמן (כ:) שהקשו על רב חסדא שסובר הרהור לאו כדיבור איך מועיל הרהור בברכת המזון, ומוכח שאם הרהור לאו כדיבור, דין זה נאמר גם בברכת המזון. וכתב שיש לקיים דברי השאגת אריה, שאף שבסוגיא לקמן מבואר שלמ"ד הרהור לאו כדיבור הוא גם בברכת המזון, אבל לפי מה שנתבאר בסוף סוגייתנו (להלן ע"ב ובתוס' ד"ה אבל) אמר רב יוסף מחלוקת בקריאת שמע דכתיב (דברים ו ד) 'שמע ישראל' אבל בשאר מצוות דברי הכל יצא, ומבואר שלענין דין צריך להשמיע לאזנו לא למדים שאר דברים מקריאת שמע, והוא הדין לענין הרהור כדיבור אין ללמוד מקריאת שמע לכל המצוות ולכן פסק שבברכת המזון יוצא בהרהור. **לז. בביאור** הלכה (סי' סד סוף ד"ה אע"פ) כתב שביאור דין קורא למפרע תלוי במחלוקת הראשונים מהו חיוב הקריאה מן התורה, שלפי השיטות שמן התורה מחויב רק בקריאת פרשה ראשונה של שמע, מוכרחים אנו לומר שהמיעוט בדין קורא למפרע, היינו כשהיפך את סדר הפסוקים ולא כשהיפך סדר הפרשיות, שהרי דין למפרע נתמעט בגמרא (לעיל יג.) מ'והיו' שלא יקרא למפרע, ואם נאמר שרק פרשה ראשונה דאורייתא מה שייך למעט מן התורה שלא יהפך סדר הפרשיות, אלא ודאי המיעוט הוא על קריאה למפרע של הפסוקים. ולכאורה דבריו נתפרשו בקצרה בראבי"ה (סי' נג) שכתב 'והקורא למפרע לא יצא כגון פרשה ראשונה למאן דפסק לעיל דבעיא כולה כוונה, א"נ פסוק ראשון למאן דפסק לעיל שהוא בלבד חובה'. ומבואר שאם חיוב הקריאה הוא כל הפרשיות אזי אפשר לבאר שהמיעוט של קורא למפרע בא ללמדנו שצריך לקרוא את הפרשיות כסדרם, אבל אם החיוב מדאורייתא הוא רק בפסוק ראשון, אזי מחויבים אנו לבאר שהמיעוט הוא שלא יקרא למפרע את סדר הפרשיות. ורמז לזה גם במגן גיבורים (שלטי הגבורים סי' סד סק"א). אמנם צ"ע שהרי דעת הרשב"א (לעיל יג: סוף ד"ה שמע) שרק פסוק ראשון דאורייתא אבל שאר פרשה ראשונה של שמע אינה דאורייתא, ואם כן איך יכול הרשב"א לפרש שקורא למפרע היינו כשהיפך סדר הפסוקים, והרי שאר הפסוקים כלל אינם מדאורייתא. ובעינים למשפט (לקמן כא. ד"ה וכד') תירץ עפ"י דברי הקרית ספר (קריאת שמע פ"א ה"ג) שכתב שאף אם מדאורייתא יוצא ידי מצות קריאת שמע בקריאת פסוק ראשון של שמע, מכל מקום בקריאת כל ג' פרשיות של קריאת שמע מקיים מצוה דאורייתא, ומכיון שבקריאת כל הפרשה מקיים מצוה דאורייתא, שוב שייך לומר שבאה התורה למעט שאינו מקיים את המצוה אם קורא את הפסוקים או הפרשיות למפרע [עוד י"ל שאע"ג שרק קריאת פסוק ראשון דאורייתא, מכל מקום אם הקדים קריאתו של פסוק 'ואהבת' לפסוק 'שמע', חל על קריאת פסוק 'שמע' שם של קריאה למפרע, ואינו יכול להפקיע שם קריאה למפרע מפסוק זה אלא אם יקרא שוב את פסוק 'ואהבת']. **לח. ועיי"ש** עוד שתירץ הרא"ה שאפשר שאין כוונת המשנה שהיה קורא כסדר הכתוב בתורה, אלא שהיה קורא בתורה מעט מכאן ומעט מכאן שלא כסדר הכתוב בתורה ונזדמן לו שקרא את כל הפרשיות כסדר. עוד כתב שאפשר שלא יצא אלא ידי חובת קריאת פרשיות 'שמע' ו'והיה אם שמוע' שקראם כסדר, אך עדיין צריך לקרוא את פרשת 'ויאמר'. ומדברי הרא"ה משמע שהסתפק אם סדר הפרשיות מעכב [בשני תירוציו האחרונים], או שרק סדר התיבות בפסוק עצמו מעכב [בתירוצו הראשון]. **לט. הביאור** הלכה (סי' סד ד"ה נד"א) כתב שלפי השיטות שרק פסוק ראשון של שמע דאורייתא, מוכרחים אנו לומר שהמיעוט שלא יקרא אדם למפרע היינו שלא יהפך את סדר התיבות בפסוק ראשון של שמע. ולדבריו יבואר היטב שהרא"ה לשיטתו (לעיל יג: ד"ה פי' ובגמרא) שסובר שרק פסוק ראשון של שמע דאורייתא הוכרח לומר שדין קורא למפרע נאמר רק בהיפוך התיבות שבפסוק ראשון. **מ. בספר** משמר הלוי (לעיל יג. ד"ה ושאלתי) כתב שכל טענתו של הטורי אבן על רש"י הוא רק על הדוגמא שהביא רש"י כגון שאמר 'ובשעריך ביתך מזוזות' שלזה אין שום משמעות, אבל יודה הטורי אבן שבפסוק 'שמע' ישנה משמעות גם אם משנה סדר התיבות, וכגון שאמר 'אחד ה', אלהינו ה', ישראל שמע', ולזה צריך פסוק למעט. ועיין בילקוט ביאורים (לעיל יג.) שהובא מה שכתב בהר צבי בשם חכם אחד שכל דברי רש"י נאמרו רק לפי שיטת רבי שסובר (לעיל יג:) שרק קריאת פסוק ראשון של שמע הוא דאורייתא ולדבריו אנו מוכרחים לפרש שהמיעוט של למפרע הוא באופן ששינה את סדר התיבות שבפסוק עצמו, כי אם רק שינה את סדר הפסוקים ודאי שיצא ידי חובתו שהרי אפילו לא קרא אלא את הפסוק 'שמע' כתיקונו יצא ידי חובתו מדאורייתא. אך לשיטות הסוברות שכל פרשה ראשונה של שמע דאורייתא, שפיר יש לפרש שהמיעוט של קורא למפרע נאמר כשמהפך את סדר הפסוקים בפרשה ראשונה. **מא. וכן** משמע קצת מדברי הרמב"ם שבדין קורא למפרע הביא רק את הדוגמא של היפוך בסדר הפסוקים, ומשמע שלהיפוך התיבות אין צריך מיעוט כלל. **מב. ועיי"ש** בבן הרמה ובספר בני

ג. בביאור הגר"א (או"ח סי' סד אות ג) כתב שהקורא למפרע לא יצא, היינו גם כשמהפך את סדר הפרשיות. והביא ראיה לדבריו מדברי התוספתא (פ"ג ה"ד) 'הקורא את שמע וטעה והשמיט בה פסוק אחד לא יחזור ויקרא את הפסוק בפני עצמו אלא מתחיל מאותו פסוק וגומר עד סוף. הנכנס לבית הכנסת ומצאן שקראו חצייה וגמר עמהן, לא יחזור ויקרא מראשה ועד אותו מקום, אלא מתחיל מראשה ועד סוף'. ומשמע שאף בטעה בפרשה אחת או בחיסר פרשה אחת, צריך לחזור מתחילה ועד סוף, ולדברי הרמב"ם הרי די בכך שיקרא רק את הפרשה שטעה או החסיר בה, ומדוע צריך לחזור מתחילתה ועד סופה. אלא מוכח שבדין איסור קריאה למפרע נתחדש שצריך לקרוא כסדר הפרשיות, ולכך אם טעה או החסיר אפילו רק פרשה אחת, צריך לחזור ולקרוא שוב את כל הפרשות כסדרם[מג].

ד. דעה נוספת מצינו **בריטב"א** (מגילה יז. ד"ה הקורא) שכתב שמה שאמרו במשנה (שם) הקורא את המגילה למפרע לא יצא, היינו אפילו כשקרא את הפרשיות למפרע כגון שהקדים פרק ב' לפרק א', והקשה מדוע זה שונה מקריאת שמע שאם קרא את הפרשיות למפרע יצא וכמו שמוכח במשנה (לעיל יג.) היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא יצא, והרי סדר הפרשיות בתורה אינו כסדר הקריאה, ואם הוא בכלל הקורא למפרע איך יצא ידי חובתו. ותירץ שבקריאת שמע אין סדר הפרשיות מעכב כיון שקראם כסדר שכתובות בתורה. ומשמע מדבריו שכל מה שאין סדר הפרשיות מעכב היינו דווקא כשקראן כסדר האמור בתורה, דהיינו פרשת 'ויאמר' ולאחריה 'שמע' 'והיה אם שמוע'[מד], אבל אם הקדים פרשת 'והיה אם שמוע' לפרשת 'שמע' לא יצא ידי חובתו[מה].

חילוק בין קריאת שמע לכתיבת תפילין ומזוזות

השו"ע (או"ח סי' סד ס"א) פסק להלכה כדעת הרמב"ם שדין הקורא למפרע לא יצא, היינו כשהיפך את סדר הפסוקים, אבל אין חסרון כשהפך את סדר הפרשיות כיון שאינה סמוכה לה בתורה. והקשו **הפרי מגדים** (משבצות זהב תפילת סי' סד) **והט"ז** (יו"ד סי' רפח סק"א) ממה שנפסק בהלכות תפילין (או"ח סי' לב ס"א) ובהלכות מזוזה (יו"ד סי' רפח ס"ג) שאם כתב את הפרשיות שלא כסדר [כגון שכתב פרשת 'והיה אם שמוע' קודם פרשת 'שמע'] אינו יוצא ידי חובתו, ומקורו מהמכילתא (בא פי"ח) 'כותבן כסדרן ואם כתבן שלא כסדרן יגנזו'. והרי גם שם אין הפרשיות סמוכות זו לזו בתורה, ומדוע כתיבתן בסדר הזה מעכבת.

ובביאור הלכה (סי' סד ד"ה אע"פ) חילק בין ק"ש לתפילין ומזוזה, כי לגבי ד' פרשיות של תפילין וב' פרשיות של מזוזה אמרו במשנה במנחות (פ"ג מ"ז) מעכבות זו את זו, ואם חיסר אפילו פרשה אחת או פסוק אחד הרי זה כאילו לא נכתב כלל, ועל כן כשגילתה לנו התורה שצריך שיהיה כסדרם, ודאי שזה מעכב, כי כל ד' פרשיות נחשבות כפרשה אחת ומחולקת רק בפסוקים. אבל לגבי קריאת שמע שאף אם לא קרא רק פרשה ראשונה, גם יש לו מצוה של קבלת עול מלכות שמים, ואפילו אם נאמר שגם פרשה שניה דאורייתא, מכל מקום בודאי שמקיים קבלת עול מלכות שמים גם בקריאת פרשה אחת, לכך אין הפרשיות מעכבות זו את זו, כי בכל פרשה יש את הענין של האמירה שלה, ועל כן הכריח הרמב"ם שדין קריאה למפרע היינו כשמהפך סדר הפסוקים באותה פרשה.

ובמגן גיבורים (שלטי הגיבורים סי' סד סוף סק"א) תירץ, שכיון שלדעת רוב **הראשונים** רק פרשה ראשונה שבקריאת שמע היא מדאורייתא, אם כן ודאי שמה שנתמעט שלא יקרא למפרע היינו שלא יהפך סדר הפסוקים[מו], אבל במזוזה ובתפילין שכתיבת כל הפרשיות הם דאורייתא, שפיר יש לפרש שאיסור כתיבת למפרע היינו על סדר כתיבת הפרשיות.

דין הקורא למפרע בהלל

בגמרא במגילה (יז.) מובא שדין הקורא למפרע לא יצא נאמר גם בהלל. **ובפרי חדש** (או"ח סי' תכב ס"ו) **ובפרי מגדים** (שם א"א סק"י) דנו האם למפרע שנאמר בהלל היינו רק כשהיפך את סדר הפסוקים אבל אם היפך את סדר הפרקים אין בזה חסרון וכמו שנפסק **בשו"ע** לגבי קריאת שמע שרק היפך סדר הפסוקים הוי בכלל איסור של קורא למפרע, או גם היפוך סדר הפרקים בהלל נכלל בדין הקורא למפרע לא יצא.

וכתבו בביאור צדדי הספק, כי שמא בקריאת ההלל שהפרשיות סמוכות זו לזו צריך לקרוא דווקא כסדר הפרשיות האמור בתהלים, אבל בקריאת שמע שאינן סמוכות זו לזו אין קפידא על סדר הפרשיות. סברא נוספת כתב הפרי חדש לפי המבואר בירושלמי (ברכות פ"ב ה"ד, מגילה פ"ב ה"א) שבהלל קריאת הפרשות הם לפי סדר מיוחד, תחילה קוראים 'בצאת ישראל' על שנגאלו ממצרים ולאחר מכן 'לא לנו' על זמן הגלות, ואחריו מזכירים ענין ימות המשיח ב'אהבתי', 'אסרו חג בעבותים' על ימות גוג ומגוג, ומסיימים ב'אלי אתה ואודך' שהוא לעתיד לבוא. וכיון שבהלל ישנו ענין מיוחד בקריאת סדר הפרקים, אם הפכם אינו יוצא ידי חובתו[מז].

ביאור דברי הגמרא 'תרתי שמע מינה'

ורבי יוסי תרתי שמע מינה. בביאור דברי הגמרא נאמרו כמה אופנים בראשונים:

א. רש"י (ד"ה תרתי) ביאר שאין כוונת רבי יוסי שלמדים שני לימודים שונים מפסוק זה, אלא מכיון שדורשים מהמילה 'שמע' בכל לשון שאתה שומע, למדים גם שצריך להשמיע לאזנו. והקשה **הרשב"א** (ד"ה ורבי)[מח], איך למדים שצריך להשמיע לאזנו ממה שאפשר לקוראו בכל לשון, ומה דמיון זה לזה[מט].

ב. הרשב"א (ד"ה ורבי) פירש שכיון שדורשים מהפסוק כל לשון שאתה שומע ממילא אנו יודעים גם שהוא צריך להשמיע לאזנו, כי אם אינו צריך להשמיע לאזנו לא היה צריך ריבוי שיכול לומר בכל לשון שאתה שומע, שהרי אם אינו צריך להשמיע לאזנו, יכול לצאת ידי חובתו אפילו בהרהור הלב וכמו שמשמע בגמרא (לקמן כ:) גבי בעל קרי שיוצא בזה ידי חובתו, וכיון שבהרהור הלב הרי לא שייך דין לשון[נ], ממילא אנו יודעים שאין הבדל בין לשון הקודש לכל שאר הלשונות, אלא ודאי ממה שהוצרכה התורה להשמיענו שיכול לומר בכל לשון שאתה שומע, ממילא מוכח שצריך להשמיע לאזנו ואינו יוצא בהרהור. וכתב שאפשר שאף רבי יהודה שחולק וסובר שאם לא השמיע לאזנו יצא, מודה שצריך פסוק לרבות בכל לשון שאתה שומע, משום שגם לשיטת רבי יהודה שאם לא השמיע לאזנו יצא, אין הכוונה שלשיטתו מועיל הרהור בלבד, אלא מודה שצריך להוציא בשפתים ורק שאינו מצריך שישמיע לאזנו, ומשום כך צריך פסוק לרבות בכל לשון שאתה שומע.

ציון (סי' סד סוף סק"א) שכתבו שפשוט וברור שאין כוונת רש"י לומר שרק היפוך התיבות בתוך הפסוק נכלל בדין למפרע, כי ודאי שגם היפוך הפסוקים נכלל באיסור קריאה למפרע, ורש"י רק בא לפרש שהמשמעות הפשוטה של המילה 'למפרע' הוא למפרע ממש, היינו שקורא את התיבות למפרע, מסוף הפסוק לתחילתו, אבל ודאי שעיקר דין למפרע כולל בתוכו גם היפוך סדר הפסוקים. ובבן הרמה דקדק כן מלשון הרא"ש (מגילה פ"ב סי' א) שכתב על קריאת מגילה קראה סירוגין יצא סירוסין לא יצא, ופירש הרא"ש 'קורא אחד ומניח אחד כגון שקורא פסוק ומדלג פסוק אחר וקורא פסוק שלישי וחוזר וקורא פסוק שני שדילג הקורא, כי האי גוונא לא יצא דהוי ליה כקורא למפרע', ומדויק שכתב 'כקורא', כי קריאה למפרע ממש היא קריאה בהיפוך סדר התיבות כי זה פשטות משמעות המילים למפרע, אבל גם בקריאת הפסוקים שלא כסדרם לא יצא דהוי 'כקורא' למפרע, והיינו שהוא בכלל ההלכה. ואם כן רש"י שהוא פרשן ובא לפרש המילים 'למפרע' פירש שהוא היפוך התיבות, אבל ודאי שהוא מודה שגם היפוך התיבות הוא בכלל דין הקורא למפרע שלא יצא. **מג. וכבר** נשאל בזה רבי אברהם בן הרמב"ם (ברכת אברהם סי' לו), והשיב שאין ראיה מדברי התוספתא, משום שאפשר לומר שדברי התוספתא אמורים לגבי חצי פרשה ולא לגבי פרשה שלימה. ועוד, שבתוספתא לא מבואר שלא יצא אלא שאין ראוי לעשות כן לכתחילה, וזה ודאי נכון שאין ראוי לעשות כן לכתחילה, וכמו שהבאנו מדברי תלמידי רבינו יונה שהוכיחו מהמשנה למה קדמה וכו', שישנו ענין בסדר קריאת הפרשיות כפי שתיקנו חז"ל. **מד. ובאמת** שהפרי מגדים (משב"ז תפילת סי' סד) תמה על מה שהביא הפרי חדש (שם סק"א) ראיה שסדר הפרשיות אינו מעכב ממה שאמרו במשנה היה קורא בתורה יצא, ומוכח שסדר הפרשיות אינו מעכב [היינו ראיית הריטב"א]. והקשה הפמ"ג, אולי רק בקרא פרשת 'ויאמר' בתחילה אינו מעכב כיון שזה אינו מעיקר ק"ש, אבל אם הקדים פרשת 'והיה אם שמוע' לפרשת 'שמע' לא יצא. **מה. אמנם** עיי"ש שהוסיף 'אבל במגילה אם סרס את הפרשיות הפך את כל הענין, דכולה כחדא פרשה היא', ומשמע שעיקר החילוק משום שמגילה כולה ענין וסדר אחד הוא ועל כן שינוי בסדר הפרקים הוי בכלל קורא למפרע, אבל בקריאת שמע שכל פרשה מדברת על ענין אחד, אין בשינוי סדר הפרקים משום קורא למפרע. ולפי זה אפילו אם יקדים פרשת 'והיה אם שמוע' לפרשת 'שמע' אין זה בכלל הקורא למפרע. ועיין במאירי (מגילה יז. ד"ה והמשנה הראשונה) שכתב 'הקורא את המגילה למפרע והוא ענין הקדמת המאוחר לא יצא, שאין פרסום נס בקריאה זו', ומבואר מדבריו שכיון שכל ענין קריאת המגילה הוא פרסום הנס, לכן חייב לקוראה כסדר כי רק באופן זה ניכר הנס בקריאתו. **מו. אמנם** לעיל (בענין 'ביאור דין הקורא למפרע' בהערות) הובא מכמה ראשונים שאין הדברים תלויים זה בזה. **מז. סברא** זו דומה היא לדברי המאירי (מגילה יז. ד"ה והמשנה הראשונה) שכתב שהטעם שהקורא את המגילה למפרע לא יצא אפילו בהיפוך סדר הפרקים, מכיון שכל ענין קריאת המגילה הוא פרסום הנס, לכן חייב לקוראה כסדר כי רק באופן זה ניכר הנס בקריאתו [אלא שיש להקשות שהרי גם בקריאת שמע נתנו במשנה טעם למה קדמה פרשת שמע לפרשת והיה אם שמוע. ויש ליישב שבק"ש זהו רק טעם לקדימת הזכרת פרשה זו על פרשה זו, אבל אין הטעם גורם שיהיה שייכות בין הפרשיות, אבל בהלל ומגילה סדר הפרקים הוא חלק ממהות ענין האמירה]. **מח. הרשב"א** הוסיף והקשה על פרש"י 'ועוד דלאו היינו ממילא', והיינו משום שהרשב"א היתה לו גירסא בגמרא [גירסא זאת מובאת בדקדוקי סופרים מכת"י מינכן] 'ור' יוסי אמר לך לאו ממילא ש"מ בכל לשון שאתה שומע', ועל כן הקשה שלדברי רש"י אין זה נשמע ממילא. **מט. מתוך** דברי הצל"ח (ד"ה ור"י) מתבאר שיש לפרש מה שדרשו רבנן 'שמע' בכל לשון אתה שומע בשני אופנים, א. על שמיעת אוזן. ב. על שמיעת הלב. ונפק"מ אם צריך להבין את הלשון שהוא אומר, שאם הכוונה שמיעת הלב, הרי שצריך שיבין, ואם הכוונה שמיעת האוזן, כל שאזנו שומעת מועיל אפילו אם אינו מבין. ועיי"ש שהוכיח שסוגייתנו סוברת שהכוונה היא על שמיעת האוזן. ולפי זה יש לפרש שזו כוונת רש"י, שאם למדנו מהפסוק 'שמע' בכל לשון שאתה שומע היינו שדי בשמיעת האוזן ולכן מועיל בכל לשון, ממילא מוכח שצריך שישמיע לאזנו ממש. **נ. הדבר** אברהם (סו"ת, ח"א סי' טז אות כו) כתב שלפי דברי הרשב"א שבהרהור לא שייך דין לשון יש לבאר מה שכתבו הרבה אחרונים שהטעם שהמהרהר בדברי תורה אינו צריך ברכה, לפי שלא תיקנו ברכה על הרהור. וסברא זו שייך להבין רק אם נאמר כדברי הרשב"א שבהרהור לא שייך דין לשון, ועל כן אינו נחשב שלומד תורה אלא הרהור הוא רק כפירוש לתורה ושייך לומר שעל הרהור לא תיקנו ברכה כלל, אבל אם נאמר שגם בהרהור שייך דין לשון, דהיינו שמהרהר בגוף לשון הקודש, אם כן נמצא שהוי כגופה של תורה, וממילא אין לחלק בין דיבור להרהור לענין הברכה, וצריך לברך גם על ההרהור.

אם יש דין לשון בהרהור ובגדר דין הרהור כדיבור

השאגת אריה (סי' ז ד"ה ועוד סעיקר דברי הרשב"א) כתב שדברי הרשב"א תמוהים בסברא, מדוע בהרהור אין שייך דין לשון, והרי ודאי גם בהרהור שייך דין לשון דהיינו האם צריך להרהר דווקא בלשון הקודש או יכול להרהר בכל לשון[נא]. והוכיח שגם בהרהור שייך דין לשון, שהרי בסוגייתנו מובאת דעת רבי מאיר שאין צריך לומר בפיו אלא די בכוונת הלב, והיינו מדין הרהור כדיבור, וקשה אם כן איך ידרוש רבי מאיר את הפסוק 'שמע' בכל לשון שאתה שומע, והרי לדברי הרשב"א בהרהור לא שייך דין לשון. וכן קשה ממה שאמרו בגמרא לעיל (יג.) א"ר יאשיה עד כאן מצות כוונה וקריאה מכאן ואילך כוונה בלא קריאה, ולרבינא שאמר (לקמן כ:) שהרהור כדיבור, יקשה היינו קריאה היינו כוונה, אלא מוכח ששונה הרהור מכוונה, והרהור הוא על כל דיבור שמהרהר אותו בתורת קריאה, וכוונה היינו לשום העניין כנגד לבו. אלא מוכח שגם בהרהור שייך דין לשון ודלא כהרשב"א.

והחזון איש (או"ח סי' יד סק"א, סי' כט סק"ח) תירץ קושיית **השאגת אריה**, דהנה יש לחקור בגדר הרהור כדיבור, האם גדרו הוא שלעולם המצוה היא רק הדיבור, אלא שבמקום לומר את המילים בפיו מועיל גם אם הוא מהרהר בהם, ונמצא שהוא מהרהר את המילים וע"י דין הרהור כדיבור נחשב כאילו אמר את המילים, או דילמא חידוש דין הרהור כדיבור שיכול להרהר במקום דיבור. והיינו שישנם שני אופנים לצאת ידי המצוה, או שאומר הדברים בפיו או שמהרהר בהם בלבו, וכל מה שמועיל הרהור הוא רק במה שיש בזה כוונת הלב, ואדרבה בהרהור הדברים לבד אינו יוצא ידי חובתו מכיון שיש כאן חסרון כוונת הלב כיון שע"י ההרהור לא נעשה כאילו דיבר בפיו, אלא ההרהור בצירוף כוונת הלב מועיל משום דין הרהור ובאמת אינו מועיל מדין דיבור אלא מדין הרהור.

וכתב החזון איש, שמדברי **הרשב"א** מבואר שסבר כהצד השני שהחידוש בדין הרהור כדיבור שיוצא ידי חובה בכוונת הלב מדין הרהור הגם שאין כאן דין דיבור, ועל כן כתב הרשב"א שלא שייך לחלק בזה בדין לשון כיון שאין שום דין דיבור בזה ומועיל רק מדין הרהור, אבל לפי הצד הראשון שדין הרהור כדיבור מועיל משום הרהור המילים, ודאי שגם בהרהור שייך דין לשון וצריך להרהר את המלים בלשון שאתה שומע. ולפי זה כתב החזון איש שיש ליישב שנידון זה תלוי הוא במחלוקת רבי יוסי ורבי יהודה, שלשיטת רבי יוסי שיש דין שצריך להשמיע לאזניו וחיתוך שפתים בלא השמעה לאזניו אינה כלום, ורק שמיעת האוזן מחשיבה את הדבר לדיבור, לשיטתו על כרחך צריך לומר שמה שהרהור מועיל אינו בתורת דיבור אלא מדין כוונת הלב ושפיר לשיטתו כתב הרשב"א שאין דין לשון בהרהור, אבל לשיטת רבי יהודה שאם אומר הדברים בשפתיו נחשב דיבור אפילו אם אינו שומע באזניו מה שפיו מדבר, נמצא שע"י הרהור נחשב כאילו דיבר בפיו, ועל כן לשיטתו צריך פסוק לרבות בכל לשון שאתה שומע, כיון שגם בהרהור שייך דין לשון.

ולפי זה מתורצות כל קושיות השאגת אריה, כי יש לומר שכל המ"ד שסוברים שדי בהרהור סוברים כרבי יהודה ולשיטתו דין הרהור כדיבור הוא מדין דיבור ועל כן שייך בו דין לשון.

ג. בריטב"א (ד"ה מ"ט)[נב] **ובשיטה מקובצת** (ד"ה מאי) פירשו שרבי יוסי סובר שכיון שדורשים מהפסוק שצריך להשמיע לאזנו, ממילא אנו יודעים שיכול לומר בכל לשון שאתה שומע, כי אם לא יכול לומר בכל לשון, מה מועילה שמיעת אזניו אם בין כך אינו מבין[נג].

סתירת הסוגיות

שם. בסוגיית הגמרא לעיל (יג.) ובסוטה (לג.) שנינו ת"ר ק"ש ככתבה דברי רבי וחכמים אומרים בכל לשון, וטעמייהו דרבנן אמר קרא 'שמע' בכל לשון שאתה שומע, ורבי דורש מזה השמע לאזנך מה שאתה מוציא מפיך, ורבנן סברי כמ"ד לא השמיע לאזנו יצא. וקשה מדוע לא אמרה הגמרא שרבנן ידרשו מ'שמע' גם שאפשר לאומרו בכל לשון וגם שצריך להשמיע לאזנו, וכמו שאמרו כאן בדברי רבי יוסי[נד].

ובתוספות שאנ"ץ (שם ד"ה ורבנן) הוכיח מזה שההלכה היא כמ"ד שאם לא השמיע לאזנו בדיעבד יצא ידי חובתו, ומשום כך רצתה הגמרא להעמיד את שיטת רבנן כמו ההלכה. וכן תירץ **הטורי אבן** (מגילה יז: ד"ה ורבנן) שאחרי שנפסקה ההלכה (להלן ע"ב) כרבי יהודה שאם לא השמיע לאזנו יצא, לא רצתה הגמרא להעמיד את רבנן שלא כפי ההלכה. אלא שהקשה הטורי אבן אם כן מדוע דחקה הגמרא כאן בשיטת רבי יוסי ואמרה שרבי יוסי סובר שלמדים מ'שמע' גם שיכול לקרוא קריאת שמע בכל לשון וגם שצריך להשמיע לאזנו. ותירץ שזהו משום שרבי יוסי אמר בפירוש שצריך להשמיע לאזנו מ'שמע', ורצתה הגמרא שלכל הפחות לא יחלוק על ההלכה בתרתי ויאמר שגם אין לומר קריאת שמע אלא בלשון הקודש, לכן כתבה שלומד רבי יוסי מ'שמע' תרתי. ועוד תירץ הטורי אבן, שאע"פ שרבי יוסי למד מ'שמע' שצריך להשמיע לאזנו, על כרחך סובר שלמדים מ'שמע' גם שאפשר לומר בכל לשון, מכיון ש'שמע' משמע יותר שבא ללמד שמותר לומר קריאת שמע בכל לשון, מאשר ללמד שצריך להשמיע לאזנו.

והפני יהושע (ד"ה תרתי) כתב ליישב קושייתם לפי דברי **הרשב"א** שביאר שממה שצריך 'שמע' ללמדנו שיוצא בכל לשון מוכח שלא השמיע לאזנו לא יצא, כי אם אין צריך שישמיע לאזנו הרי ממילא יוצא בהרהור ובהרהור לא שייך דין לשון. ואם כן נמצא שזה שייך רק למ"ד הרהור כדיבור דמי, אבל הגמרא בסוטה סוברת אליבא דהילכתא שקיי"ל הרהור לאו כדיבור דמי וממילא אינה יכולה לומר תרתי ש"מ.

ביאור הוכחת הגמרא מחרש שתרם

תנן התם חרש המדבר ואינו שומע לא יתרום ואם תרם תרומתו תרומה מאן תנא חרש המדבר ואינו שומע דיעבד אין לכתחלה לא. ופירש **רש"י**[נה] (ד"ה לא) שהטעם שלא יתרום לכתחילה לפי שאינו שומע את הברכה שהוא מברך עליה[נו]. ובפשטות הוכחת הגמרא היא ממה שבדיעבד תרומתו תרומה מוכח שבדיעבד יצא גם ידי חובת הברכה ואפילו שלא השמיע לאזנו, כי אם לא היה יוצא ידי חובת הברכה, היה הדין נותן שאין תרומתו תרומה[נז]. אמנם **הריטב"א** (ד"ה תנן) כתב שמהסיפא שאמרו אם תרם תרומתו תרומה אין ראיה אם יצא בברכה או לא, משום שמה שתרומתו תרומה הוא מן הדין כיון שעשה מצותו כראוי ודאי שיצא ידי חובת מצוה ואפילו אם לא יצא ידי חובת הברכה[נח]. וכל הראיה היא מהרישא שלכתחילה לא יתרום, ומוכח שזהו משום הברכה שאינו יכול להשמיע לאזנו[נט].

הטעם שלא העמיד כרבי יהודה

אמר רב חסדא רבי יוסי היא וכו'. כתב **הריטב"א** (ד"ה תנן) שהטעם שלא העמיד כרבי יהודה, משום שסבר שרבי יהודה מתיר לקרוא אפילו לכתחילה, ומה שאמרו 'הקורא' אין הכוונה בדיעבד, אלא בא להשמיענו שרבי יוסי אמר שאפילו בדיעבד לא יצא.

אם יש הוכחה מהסוגיא שכל פרשיות קריאת שמע דאורייתא

עד כאן לא קאמר רבי יוסי לא יצא אלא גבי קריאת שמע דאורייתא. **הפרי חדש** (סי' סז ד"ה ואמנם) הוכיח מסוגיא זו כשיטות הסוברות שגם פרשה שניה של שמע הוא דאורייתא, שהרי פשטות המשנה 'הקורא את שמע' משמע שקרא כל פרשיותיה של שמע, ועל זה אמר רב חסדא שטעמו של רבי יוסי שלא יצא כיון שקריאת שמע דאורייתא, ואם רק פרשה ראשונה דאורייתא איך אמר רב חסדא שטעמו של רבי יוסי שלא יצא משום דהוי דאורייתא, היה לו לחלק שבפרשה שניה של שמע יוצא אף בלא השמיע לאזנו, אלא משמע שכל פרשיותיה של קריאת שמע דאורייתא.

והשאגת אריה (סי' ג ד"ה עוד [הראשון]) **והמגן גיבורים** (שלטי גבורים סי' סג סק"ג) דחו ראיה זו וכתבו שודאי אין כוונת רב חסדא לומר שכל דברי רבי יוסי נאמרו משום שקריאת שמע דאורייתא אבל בדבר שהוא דרבנן אין שמיעת אזנו מעכבת, שהרי בגמרא להלן מבואר לגבי קריאת המגילה שחרש שאינו שומע אינו יכול להוציא אחרים בקריאת המגילה, והרי קריאת המגילה רק דרבנן. ומוכח שאפילו במצוה דרבנן סובר רבי יוסי ששמיעת אזנו מעכבת. אלא כוונת הגמרא לחלק בין מצוה שעיקרה בדיבור למצוה שאין עיקרה בדיבור, שבמצוה

נא. **הרש"ש** (שבת מ: בתוס' ד"ה וכי) הביא דברי התוספות (שם) שכתבו שאע"ג שאסור להרהר בדברי תורה בבית המרחץ, אין האיסור אלא בלשון הקודש אבל בלשון חול מותר. ומבואר כדברי השאגת אריה שאף בהרהור שייך דין לשון, ודלא כהרשב"א. נב. **ועיי"ש** בריטב"א עוד שכתב שהגמרא היתה יכולה לומר שרבי יוסי אינו סובר כרבנן שיכול לומר בכל לשון, אך הגמרא רצתה להעמיד את דברי רבי יוסי בשיטת רבנן שנפסקה הלכה כמותם שיכול לומר בכל לשון שאתה שומע. נג. **לשיטה** זו נראה שאם אינו מבין לשון הקודש, עדיף שיקרא בכל לשון שהוא מבין. ובאמת שהביאור הלכה (סי' סב ד"ה יכול) הסתפק בזה והעלה שעדיף שיאמרנה בלשון הקודש ואפילו אינו מבין. אך אין זה סותר לדברי הריטב"א כיון שכל הדברים כאן אמורים בשיטת רבי יוסי שסובר שצריך שישמיע לאזנו ואין שמיעת אזנים אלא אם מבין מה שאומר, אבל כיון שנפסקה הלכה כרבנן שאין צריך להשמיע לאזניו, עדיף שיקראנה בלשון הקודש ואפילו אינו מבין, אחר שאין צריך שמיעת אזנים. נד. **הצל"ח** (ד"ה ור' יוסי) דקדק מדוע הקשו התוספות כן רק בסוגיית הגמרא בסוטה ולא בגמרא לעיל (יג.), ועיי"ש פלפולו. נה. **ומקורו** מהירושלמי (תרומות פ"א ה"ד). נו. **עיין** ברמב"ם בפירוש המשנה (תרומות פ"א מ"ב) שכתב שמי ששמע לאחר שנולד ונתחרש רק במשך חייו, מותר לו לתרום. ובתוספות רעק"א (אות ב) הקשה שמכיון שמבואר בירושלמי שהטעם שאינו יכול לתרום משום שאינו יכול לברך, מה מועיל מה ששמע קודם שנתחרש, ואדרבה פשטות דברי המשנה שמדברת באופן שנולדה בו חרשות אח"כ, כי אם היה חרש מלידה הרי גם אינו מדבר ואפילו בדיעבד אין תרומתו תרומה. ובאור גדול (על המשנה שם) כתב שאפשר שכוונת הרמב"ם שהיה מדבר את הברכה ונתחרש לאחר הברכה קודם שתרם. נז. **כך** הוא הביאור לפי גירסת הגמרא שלפנינו 'דיעבד אין לכתחילה לא'. נח. **עיין** להלן (בענין 'קושיית רעק"א מה חילוק יש בין אלם שתרומתו תרומה לחרש שאין תרומתו תרומה') שהובאה סברת האגרות משה שחרש שתרם ובירך מראה בדעתו שאינו רוצה לתרום בלא ברכה, אלא שהוא סבור שיכול לברך אפילו שלא השמיע לאזנו ולכן תרם בעצמו, אבל אילו היה יודע שאין ברכתו ברכה, לא היה תורם בעצמו אלא שולח שליח לתרום. ולפי זה יש לומר שמעצם זה שחלה תרומתו גם מוכח שחלה הברכה, כי אם לא חלה הברכה אזי גם התרומה אינה חלה. נט. **ולפי** דבריו אין גורסים 'דיעבד אין' כיון שאין ראיה שבדיעבד יוצא ידי חובת הברכה, אלא גורס 'מאן תנא חרש לכתחילה לא'.

שעיקרה דיבור השמעה לאזנו מעכבת, ובמצוה שאין עיקרה דיבור אין ההשמעה לאזנו מעכבת, ועל כן קריאת שמע שעיקרה בדיבור מה שצריך להשמיע לאזנו מעכב, וזהו שאמרו קריאת שמע דאורייתא והיינו אפילו אם רק פסוק ראשון הוא דאורייתא ונאמר בפסוק זה 'שמע' ולמדים ממנו שצריך להשמיע לאזניו, ממילא אנו למדים שכל המצוה של קריאת שמע שעיקרה הוא בדיבור מעכב, ולכן גם קריאת המגילה הגם שהיא דרבנן מעכב כיון שעיקר המצוה הוא דיבור, אבל ברכה בתרומה כיון שברכה דרבנן זה מוכיח שדין ההפרשה אינו תלוי בברכה, ואין הברכה מעכבת את עשיית המצוה.

עוד תירץ המגן גיבורים לפי מה שכתבו המהר"ש חיון והר"י הלוי[ס] שמי שצריך לברך ברכת המזון מספק משום ספק דאורייתא לחומרא, צריך לברך גם ברכה רביעית אע"ג שהיא בעצמה רק חיוב דרבנן, כדי שלא יבואו לזלזל בה. ולפי"ז אף אם פרשה שניה של קריאת שמע היא דרבנן, צריך להשמיע לאזנו כמו בפרשה ראשונה של שמע שהיא דאורייתא[סא].

הוכחת התוספות הרא"ש שאם ברכת המצוות דאורייתא הברכה מעכבת את קיום המצוה

אבל תרומה משום ברכה הוא וברכה דרבנן ולא בברכה תליא מילתא.

כתב **בתוספות הרא"ש** (ד"ה אבל), שמדברי הגמרא מבואר שכל מה שהברכה אינה מעכבת היינו רק משום שברכת התרומה דרבנן, אבל אם הברכה על התרומה היתה דאורייתא, הרי היתה הברכה מעכבת את התרומה.

אמנם הפני יהושע (ד"ה אבל) כתב שמה שאמרו בגמרא 'ולא בברכה תליא מילתא' הוא טעם בפני עצמו שאין הברכה מעכבת, והיינו שאפילו אם הברכה היתה דאורייתא לא היתה מעכבת כיון שלאו בברכה תליא מילתא, וכל מה שאמרו 'וברכה דרבנן' לרווחא דמילתא אמר לה כיון שקיימא לן שברכת המצוות אינן אלא מדרבנן, אבל באמת אפילו אם הברכה היתה דאורייתא היה רבי יוסי מודה שהתרומה חלה, כיון שאין החלות תלויה בברכה.

אולם כאמור מפשטות דברי הגמרא וכפי שדייק בתוספות הרא"ש מבואר שאם חיוב ברכת המצוות היתה דאורייתא, הרי הברכה היתה מעכבת את המצוה. ולהלן נאריך בדברי תוספות הרא"ש.

מחלוקת בבלי וירושלמי אם ברכת המצוות דאורייתא או דרבנן

בעיקר דברי **התוספות הרא"ש** שכתב שאם הברכה על התרומה היתה דאורייתא, היתה הברכה מעכבת את התרומה, הקשה **בהר צבי** (קונטרס מילי דברכות המובא בשו"ת הר צבי או"ח סוף ח"ב, ד"ה אולם) מדברי הירושלמי (פ"ב ה"א) **שהוכיח** מהמשנה (לעיל יג.) שברכות קריאת שמע אינן מעכבות, וקשה הרי בירושלמי (פ"ו ה"א) אמרו ומנין שכל המצוות טעונות ברכה, רבי תנחומא רבי אבא בר כהנא בשם רבי אלעזר שנאמר (שמות כד יב) 'ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה' הקיש הכתוב תורה למצוה מה תורה טעונה ברכה אף מצוות טעונות ברכה. ומבואר מדברי הירושלמי שסובר שברכת המצוות דאורייתא. ומוכח שאפילו אם הברכה דאורייתא, היא אינה מעכבת את המצוה ודלא כמבואר בבבלי כאן.

ותירץ, שהנה באמת בירושלמי שם דוחה את הראיה מהמשנה וסובר שאפשר שברכות מעכבות, וזהו משום שהירושלמי לשיטתו שברכות דאורייתא ועל כן הן מעכבות. ואדרבה הבבלי והירושלמי בזה לשיטתם, הבבלי שסובר שברכות דרבנן לכן לשיטתו אין הברכות מעכבות, אבל הירושלמי לשיטתו שברכות מעכבות לכן סובר שברכות מעכבות.

קושיית רעק"א מה חילוק יש בין אילם שתרומתו תרומה לחרש שאין תרומתו תרומה

נתבאר בדברי **התוספות הרא"ש** שאם ברכת המצוות היתה דאורייתא לא היה חרש [שמדבר ואינו שומע] יכול לתרום[סב]. והקשה **רבי עקיבא איגר** (ד"ה ע"כ), איך שייך לומר שאם ברכה דאורייתא הדין הוא שחרש שתרם ולא השמיע לאזנו אין תרומתו תרומה, והרי שנינו **במשנה** (תרומות פ"א מ"ו) **שאילם** שתרם תרומתו תרומה, הרי שאפילו בלא בירך כלל תרומתו תרומה, ובודאי מי שלא השמיע לאזנו אינו גרוע מאילם שאינו יכול לברך כלל. **והקרן אורה** (סוף פרק ראשון ד"ה ולאיפי) הוסיף והקשה מדברי הירושלמי (תרומות פ"א ה"א) שמבואר שם[סג] שלרבי יוסי חרש שאינו שומע אין תרומתו תרומה אפילו בדיעבד. וקשה מאי שנא מאילם שתרומתו תרומה.

ובשו"ת רבי שלמה איגר (ח"א כתבים סי' ג) יישב קושיית אביו, שמה שאילם שתרם תרומתו תרומה היינו בכגון שהרהר בברכה ומועיל מדין הרהור כדיבור, אלא שכל מה שאנו אומרים הרהור כדיבור היינו דווקא במי שראוי לדבר אבל מי שאינו ראוי לדבר לא אומרים בו הרהור כדיבור. ולפי זה יישב שלכך אילם יכול לתרום, ואע"פ שאינו יכול לדבר, מכל מקום מכיון שיכול לצאת ידי חובתו ע"י שישמע ברכה מאחר[סד], לכך גם בלא שמע ברכה מאחר יכול לברך ע"י הרהור והרהור כדיבור דמי, אבל חרש שאינו יכול לצאת ע"י שמיעת ברכה מאחרים, משום כך גם אין אומרים בו הרהור כדיבור.

ובדבר אברהם (שו"ת, ח"א סי' טו אות ג) תירץ, שהגם שאין הברכה מעכבת מכל מקום צריך שיהיה ראוי לברכה, וכעין דברי רבי זירא (ב"ב פא: ועוד) כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו וכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו, והוא הדין כאן אע"ג שאין הברכה מעכבת מכל מקום צריך שיהיה ראוי לברכה[סה], ועל כן סוברת הגמרא שאם ברכת התרומה היתה דאורייתא, תרומת חרש לא היתה תרומה כיון שאינו שומע ואינו ראוי לברכה כלל ולכך אין תרומתו תרומה, אבל אילם נחשב ראוי לברכה ע"י שישמע ברכה מאחר, ומשום כך תרומתו תרומה אפילו שלא בירך כלל[סו].

ובאגרות משה (שו"ת, יו"ד ח"א סי' ריא ד"ה והנכון) תירץ, שיש חילוק גדול בין לא בירך כלל למדבר ואינו שומע שבירך, ומשום שחרש זה שאמר את הברכה מראה בדעתו שאינו רוצה לעבור על חיוב הברכה ולתרום בלא ברכה כיון שזה איסור דרבנן, אלא שהוא היה סבור שיכול לברך אפילו שלא השמיע לאזנו ולכן תרם בעצמו, אבל אילו היה יודע שאין ברכתו ברכה, לא היה תורם בעצמו אלא שולח שליח לתרום. אבל אילם שאינו יכול לדבר, הרי יודע שאינו יכול לברך, ואע"פ כן תרם את תרומתו, אם כן מוכח שהוא אינו חושש למה שצריך לתרום לכתחילה בברכה, ועל כן תרומתו חלה. אבל חרש שאומר את הברכה וסבור שברכתו חלה, יש לנו אנן סהדי שאם היה יודע שאין ברכתו חלה לא היה תורם כלל, ומשום כך אין תרומתו תרומה. אלא שכל זה דווקא אם אנו אומרים שאינו יוצא ידי חובת הברכה אפילו בדיעבד, אבל אם בדיעבד יצא ידי חובת הברכה שוב אין לנו אנן סהדי שאינו רוצה שהתרומה תחול כיון שבדיעבד הברכה חלה, ורק אם הברכה לא חלה כלל ונמצא שברכתו לבטלה יש לנו אנן סהדי שלא היה תורם כלל באופן זה. וזהו שהוכיחה הגמרא שממה ששנינו בברייתא שתרומתו תרומה, מוכח שבדיעבד מודה רבי יוסי שכיון שברכות דרבנן חלה הברכה אפילו שלא השמיע לאזנו, וממילא גם חלה התרומה[סז].

הטעם שברכת התורה אינה מעכבת

בדבר אברהם (שו"ת, ח"א סי' טו אות א) הביא מה שהקשה לו **רבי אלחנן** וסרמן זצ"ל, לפי דברי **התוספות הרא"ש** שכתב שמדברי הגמרא מבואר שאם

ס. **דבריהם** הובאו במגן אברהם (סי' קפד סק"ו). סא. **ועיין** שם עוד לדחות הראיה לפי דברי הקרית ספר (קריאת שמע פ"א ה"ב) שכתב שאף אם מדאורייתא יוצא ידי מצות קריאת שמע בקריאת פסוק ראשון של שמע, מכל מקום בקריאת כל ג' פרשיות של קריאת שמע מקיים מצוה דאורייתא, וכשם שבמצות תלמוד תורה נפטר באיזה קביעות של שעה ביום ובלילה, ומכל מקום אם לומד כל היום והלילה מקיים מצות תלמוד תורה מדאורייתא. ולפי זה אין שום הוכחה מסוגיית הגמרא כאן שלא חילקה בין הפרשיות, כי ודאי בכולם צריך להשמיע לאזניו כדי לקיים מצוה דאורייתא. סב. **בתורת** זרעים (תרומות פ"א מ"ב) הקשה, הגם שברכה מעכבת את המצוה, מכל מקום למה לא תחול הפרשתו להתיר איסור טבל ואף שאינו מקיים מצוה. והוסיף שהרי מצינו לגבי עכו"ם שתרומתו תרומה ואפילו שאינו מקיים שום מצוה. אמנם באמת שהרמב"ם בפירושו על המשנה (תרומות פ"ג ה"ט) 'הנכרי והכותי תרומתן תרומה ומעשרותן מעשר' כתב 'הנכרים אע"פ שאינן חייבין במצות אם עשו מהן שום דבר יש להן קצת שכר וזהו מן העיקר שלנו וכיון שהם משתתפים עמנו בשכר מעשיהן במצות קיימין'. ומבואר מדבריו שהפרשת נכרי חלה רק מפני שיש להם שכר בעשיית המצוה. ואם כן אדרבה משמע מהרמב"ם שחלות ההפרשה תלויה בקיום המצוה, ולכך אם ברכה מעכבת את קיום המצוה לא חלה הפרשתו. ובתורת זרעים כתב שלולי דברי הרא"ש היה מקום לומר שלעולם אף אם הברכות מעכבות את המצוה, מכל מקום הפרשתו חלה וחלה התרומה, אלא שישנם אופנים שמשום חסרון המצוה לא תחול הפרשתו כלל, וכגון באומר לחבירו תרום ואמר לו כלך אצל יפות ונמצאו יפות מהן תרומתו תרומה, ומבואר בגמרא (ב"מ כב.) שהוא משום שמצוה היא וניחא ליה. וכל זה הוא רק אם בהפרשת השליח קיים מצוה, אבל אם הפריש בלא ברכה ונמצא שבהפרשתו לא נתקיימה מצוה, שוב נתבטלה כל השליחות ואין תרומתו תרומה כיון שאין כאן מצוה. וכל קושיית הגמרא משום שבמשנה אמרו בסתמא תרומתו תרומה ומשמע שאף באופן זה, ומזה הוכיחה הגמרא שברכות דרבנן ואינן מעכבות את המצוה. סג. **בהר** צבי (קונטרס מילי דברכות המובא בשו"ת הר צבי או"ח סוף ח"ב אות י) האריך שעפ"י ביאור הגר"א בשנות אליהו (תרומות פ"א מ"ב) בדברי הירושלמי מבואר שבאמת לס"ד שרבי יוסי סובר שבחרש אין תרומתו תרומה, הוא הדין באילם אין תרומתו תרומה, ולפי זה לא קשה קושיית הקרן אורה. סד. **וכמבואר** ברא"ש (חולין פ"א סי' ג) שלכך אילם יכול לשחוט לכתחילה אע"פ שאינו יכול לברך, משום שיוצא בברכה שמברך אחר והוא שומע. אמנם עיין בט"ז (יו"ד סי' א ס"ק יז) שחילק בין שחיטה לתרומה, שברכת השחיטה אינה באה על השחיטה עצמה, שהרי אין חיוב לשחוט אם אינו רוצה לאכול, אלא עיקר הברכה לתת שבח לקב"ה שאסר לנו אכילת בשר בלא שחיטה, וכל ישראל שייכים בברכה זו, אלא שאין לברך אלא בשעת שחיטת שום בהמה, ועל כן אחר יכול לברך אפילו לכתחילה על שחיטתו. אבל בהפרשת תרומה עיקר הברכה על מצות הפרשה, שהרי חייב בהפרשה אפילו אם אינו רוצה לאכול מהתבואה, ולכך לכתחילה צריך דווקא התורם לברך ככל שאר ברכת המצוות ואין לחלק המצוה והברכה אלא התורם יברך. סה. **בהר** צבי (שם אות יא) כתב שמדברי הרשב"ם (ב"ב פא: ד"ה כל) מבואר שהדין שכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו נאמר דווקא כשאנו דנים על דבר שהוא חלק או סניף מגוף המצוה, שעל זה שייך לומר שאם אינו ראוי לקיומו נמצא שיש שינוי בגוף המצוה ועל כן הוא מעכב, אבל ברכה שהוא ענין נפרד מגוף המצוה, מה שייך לומר שכיון שאינו ראוי לברכה יחשב שינוי בגוף המצוה לעכב. סו. **עיין** להלן (בענין 'הטעם שברכת התורה אינה מעכבת') מה שהבאנו הוכחתו ליסוד זה מקושיית רבי אלחנן וסרמן מדין ברכות התורה. סז. **ודקדק** כן מלשון רש"י (ד"ה אלא) שכתב 'ומודה הוא דברכות דרבנן דיעבד שפיר דמי' והיינו שיוצא ידי חובת הברכה כיון שהוא דרבנן.

הברכה על התרומה היתה דאורייתא, הרי היתה הברכה מעכבת את התרומה, אם כן ברכת התורה שהיא דאורייתא, מדוע לא תעכב את מצות תלמוד תורה, וזו לא שמענו[סח]. וביותר קשה, שהרי אם אנו אומרים שבלא ברכה אינו מקיים את המצוה, אם כן יהיה מותר ללמוד בלא שמברך לפניה ברכות התורה, שהרי כל האיסור הוא ללמוד תורה בלא ברכה, אבל אם אנו אומרים שבלא ברכה אינו מקיים שום מצוה, אם כן נמצא שהדין הוא להיפך שבלא ברכה יהיה מותר ללמוד, והרי הדין הוא להיפך שאסור ללמוד בלא ברכה, ומוכח שמקיים מצות תלמוד תורה אפילו בלא ברכה.

ובדבר אברהם תירץ, שהנה לכאורה יש להקשות על מה שכתב התוספות הרא"ש שאם היתה ברכת הפרשת תרומה דאורייתא היתה הברכה מעכבת, הרי מצינו בביכורים שודאי קריאת הפרשה בה היא מדאורייתא ואע"פ כן אינה מעכבת[סט], וכן מצינו שחליצה כשרה אע"פ שלא בירך ואע"פ שהברכה היא דאורייתא[ע]. ומדוע כאן מבואר שאם ברכת התרומה דאורייתא הרי היא מעכבת. אלא מוכח שודאי שאין הברכה עצמה מעכבת, וכל מה שצריך הוא שמקיים המצוה יהיה ראוי לעשות את הברכה, ועל כן דווקא בסוגייתנו שאנו עוסקים בחרש שאינו שומע ולשיטת רבי יוסי שאם לא השמיע לאזניו יצא, ממילא נחשב אינו ראוי לברכה, וכל מי שאינו ראוי לברכה הרי זה מעכבו מעשיית המצוה, אבל ודאי שהברכה עצמה אינה מעכבת את קיום המצוה, רק מה שהמצוה נעשית ע"י חרש זה אינה ראויה לברכה, הרי זה מעכב את המצוה, ולכך באדם פיקח שלא בירך בודאי שמקיים את המצוה. ולפי זה לא קשה קושיית רבי אלחנן וסרמן מברכות התורה שאינן מעכבות, ומשום שבמי שיכול לברך את הברכה, ודאי שאין הברכה מעכבת אצלו ומקיים מצות תלמוד תורה אפילו בלא בירך.

והגרי"ד סולובייצ'יק (קונטרס המועדים עמ' ע) תירץ על פי מה שייסד הגר"ח סולובייצ'יק[עא] שברכת התורה אינה משום ברכת המצוות אלא היא ברכה בפני עצמה שתורה צריכה ברכה. ועל כן מיושב שכל מה שכתב התוספות הרא"ש שאם ברכה דאורייתא הברכה מעכבת את המצוות, זה דווקא בברכת המצוות אבל ברכת התורה שהיא ברכה בפני עצמה שתורה צריכה ברכה, ודאי שהברכה אינה מעכבת את קיום המצוה.

ובספר ברכת התורה (סי' ד אות ה) תירץ, דהנה בעיקר דברי התוספות הרא"ש שאילו ברכת המצוות היא דאורייתא היו מעכבות את המצוות צריך ביאור, וכי משום שלא קיים את חיוב הברכה גם לא תעלה בידו המצוה עצמה. אלא ודאי אין הכוונה שחסרון הברכה יהיה סיבה שזה יעכב את המצוה, אלא הביאור שאם ברכת המצוות היתה מדאורייתא לא היה זה מדין מצות ברכה בעלמא אלא ענין הברכה היה לקבוע את שם המעשה בתורת מעשה מצוה, ולכך גם כתב רש"י שזהו רק משום שמברך עליהם עובר לעשייתן [וכמוש"כ רעק"א][עב], כי זה מורה שענין הברכה אינו פרט מפרטי המצוה אלא ענינו לייחד את המעשה ולקבוע עליו תורת מעשה מצוה. ואם כן מיושב היטב כי כיון שנפסק שברכת המצוות לאו דאורייתא, אם כן מוכח שיש תורת מצוה גם בלא הברכה ואין צריך את הברכה כדי לקבוע על הדבר שם מעשה מצוה, ואם כן ודאי שאף אם הברכה בתלמוד תורה הוא דאורייתא אין ענין הברכה לקבוע את שם המעשה ע"י ברכה, כי מה טעם יש לחלק בין שאר המצוות למצות תלמוד תורה, וכשם שבשאר המצוות לא צריך לקבוע את שם המעשה ע"י ברכה כך בתלמוד תורה, אלא ודאי דין ברכת התורה הוא מצוה בפני עצמה ואינה חלק ממצות תלמוד תורה, ועל כן מקיים את המצוה גם בלא הברכה.

ביאור דברי רש"י שתלה דברי הגמרא אם חיוב הברכה עובר לעשייתן

וברכה דרבנן. כתב רש"י (ד"ה נרכה) 'ברכה דרבנן היא - דאמור רבנן כל המצות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן'. והקשו **האחרונים**[עג], למאי נפקא מינה אם חיוב הברכה עובר לעשייתן או אחר עשייתן. **ובמהרי"ץ** חיות (שם) הוסיף והקשה שמשמע מדברי רש"י שזהו הטעם שברכה דרבנן כיון שמברך עובר לעשייתן, וקשה, הרי אפשר שעיקר הברכה הוא דאורייתא וענין עובר לעשייתן אינו אלא מדרבנן[עד].

ותירץ רבי עקיבא איגר (דרוש וחידוש ד"ה וברכה, במוסגר שם) כוונת רש"י, שאילו היה אפשר לברך אחר עשיית המצוה, ממילא גם אם הברכה היתה דאורייתא לא היה עולה על הדעת שמצד חסרון הברכה לא תהיה תרומתו תרומה, כי כיון שהמצוה נעשתה בהכשר הראוי אין סברא שתתבטל המצוה למפרע בשביל מה שלא בירך לאחריה, ורק משום שמברכים עובר לעשייתן, לכן אילו חיוב הברכה דאורייתא, היתה מעכבת את חלות התרומה כיון דהוי תרם שלא כדין, ורק מפני שהברכה דרבנן אומרים שאין חלות התרומה תלויה בקיום חובת הברכה. ולפי דבריהם נמצא שמה שאמרו 'ולאו בברכה תליא מילתא' הוא המשך דחיית הגמרא, כי כיון שברכה דרבנן נמצא שאין חלות התרומה תלויה בקיום חובת הברכה.

ובזה יישב רבי עקיבא עוד קושיא גדולה, דהנה במשנה במעשר שני (פ"ה מי"א) איתא על הפסוק (דברים כו יג) 'לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי' לא שכחתי מלברך ולהזכיר שמך עליו. וברש"י (על התורה שם, לקמן מ: ד"ה מלברך) ביאר כוונת המשנה שלא שכח מלברך את הברכה של הפרשת תרומות ומעשרות. **ובריטב"א** (לקמן מ: ד"ה לא) הקשה על זה מסוגיית הגמרא כאן שאמרו שהברכה על תרומה היא דרבנן. **ובמזרחי** (עה"ת שם) תירץ קושיא זו בביאור מחודש, שהגם שעצם החיוב לשבח את הקב"ה שזיכנו לקיים מצוותיו הוא דאורייתא ועל זה אמר הכתוב 'לא שכחתי' לברך על קיום מצותיך והוא מצוה דאורייתא, מכל מקום עצם הנוסח של ברכת המצוות הוא רק דרבנן, וכך כתב **הצל"ח** (לקמן מ: ד"ה כוותיה) ביישוב דברי רש"י.

ורבי עקיבא איגר הביא שחכם אחד הקשה לו שעדיין אין בזה יישוב לסוגיית הגמרא כאן, שהרי בגמרא כאן מבואר שכיון שברכת המצוות דרבנן לכן אינה מעכבת ואפילו חרש יכול לתרום, ואם נאמר שרק נוסח הברכה דרבנן אבל עיקר הברכה היא דאורייתא, אם כן חרש זה שאינו יכול לברך כלום מדוע לא יעכב את עשיית המצוה. וכתב רבי עקיבא איגר שלפי דבריו הדבר מיושב, כי ודאי לדעת המזרחי אף שעיקר ברכת המצוות היא דאורייתא, מכל מקום ודאי שאינו בגדר חיוב ברכת המצוות שתיקנו לנו חכמים, כי גדר ברכת המצוות שחכמים תיקנו לנו היינו לברך קודם המצוה ועל זה יש מקום לדון אם הברכה תעכב מקיום המצוה או לא, ועל זה אמרו שכיון שהחיוב הוא רק דרבנן אינו מעכב את המצוה, אבל גדר החיוב מדאורייתא לשבח את הקב"ה שזיכנו לקיים מצוותיו, ודאי שהוא חיוב הודאה ואין סברא שהיא תעכב מקיום המצוה.

ביאור קושיית הגמרא דילמא רבי יהודה

וממאי דרבי יוסי היא דילמא רבי יהודה היא ואמר גבי קריאת שמע נמי דיעבד אין לכתחלה לא. הקשו **התוספות** (ד"ה דילמא) **והרשב"א** (ד"ה וממאי), הרי ברישא במשנה לא נזכר שזה מדברי רבי יהודה. ותירצו, שכיון שבסיפא מוזכר שרבי יהודה הוא זה שחלק על רבי יוסי, אנו יודעים שגם ברישא רבי יהודה הוא זה שחולק על רבי יוסי.

הפני יהושע (בתוס' שם) כתב שלכאורה דבריהם תמוהים, שהרי אדרבה בכמה מקומות בש"ס משמע להיפך, שכשאומרים שהסיפא היא כרבי יהודה, משמע שהרישא היא לא כרבי יהודה. ועוד קשה, שהרי סתם משנה רבי מאיר היא.

ותירץ, שהרי פשטות לשון המשנה 'הקורא' משמע שהוא רק דיעבד, ועל כן עדיף להעמיד את הברייתא כרבי יהודה שמובא בברייתא (בהמשך הגמ') שאמר משום ראב"ע שלכתחילה צריך להשמיע לאזנו, ולא כרבי מאיר שאמר (שם) שאפילו לכתחילה אין צריך שישמיע לאזנו.

והצל"ח (ד"ה דלמא) תירץ קושיית **הראשונים**, שהטעם שהמשנה לא הזכירה שמ"ד יצא היינו רבי יהודה, משום שרבי רצה להשמיע לנו שהלכה כשיטה זו וכמבואר במסקנת הסוגיא, לכך שנה אותו בסתמא כדי להשמיענו שהלכה כשיטה זו. ומה שבסיפא במחלוקת רבי יוסי ורבי יהודה בדין דקדק באותיותיה שנפסק הלכה שיצא, הביא שרבי יוסי הוא זה שאמר יצא ולא סתם דין זה להשמיענו שכך הלכה, משום שהלכה היא (עירובין מ:) רבי יהודה ורבי יוסי הלכה כרבי יוסי.

ביאור מחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי

וממאי דרבי יוסי היא דילמא רבי יהודה היא ואמר גבי קריאת שמע נמי דיעבד אין לכתחלה לא. בפני יהושע (ד"ה דילמא) כתב שהמקור לכך

סח. **בשו"ת** הר צבי (או"ח ח"ב בקונטרס מילי דברכות סי' א אות ג ד"ה ויפה) הביא בשם בן אחיו הרב ר' פייביל שכתב שבזה יתבארו היטב דברי הגמרא בנדרים (פא.) על הפסוק (ירמיה ט יב) 'ויאמר ה' על עזבם את תורתי' א"ר יהודה אמר רב שלא בירכו בתורה תחילה. וכבר תמהו הראשונים, הרי בפסוק לא נזכר הברכה אלא שעזבו את עצם התורה. אבל לפי דברי התוספות הרא"ש יש לבאר, שהרי רבי יהודה לשיטתו סובר (לקמן כא.) שברכת המצוות דאורייתא, ובמקום שהברכה דאורייתא הרי הברכה מעכבת את עצם המצוה, וממילא כשלא בירכו נמצא שלא קיימו מצות לימוד תורה כלל, ושפיר הוי בכלל 'עזבם את תורתי'. סט. **רמב"ם** (בכורים פ"ג ה"ד). ע. **רמב"ם** (יבום וחליצה פ"ד ה"י). עא. **דברי** הגר"ח מובאים בחידושי מרן רי"ז הלוי (הלכות ברכות ד"ה והנה) ונאמרו לבאר שיטת הרמב"ם הסובר שנשים אינן רשאיות לברך על מצות שאינן חייבות בהן, וכמבואר בהלכות ציצית (פ"ג ה"ט) שאין אשה רשאית לברך על מצות ציצית כיון שאינה מחויבת בה, וקשה אם כן מדוע הן מברכות ברכות התורה והרי הן פטורות ממצוה זו. וביאר הגר"ח שברכת התורה אינה משום מצות תלמוד תורה כלל, אלא הוא דין מיוחד בתורה שהיא טעונה ברכה לפניה וכמו שדרשו בגמרא (להלן כא.) מהפסוק (דברים לב ג) 'כי שם ה' אקרא' וגו'. ונשים אמנם פטורות הן מהמצוה של לימוד תורה אבל מכל מקום לימודם הוא בכלל תלמוד תורה, ותלמוד תורה טעון ברכה אף בלא המצוה שבו. עב. **עיין** להלן (בענין 'ביאור דברי רש"י שתלה דברי הגמרא אם חיוב הברכה עובר לעשייתן') שהובאו דברי רעק"א בארוכה. עג. **רבי** עקיבא איגר (ד"ה וברכה), מהרי"ץ חיות (ד"ה אבל) וכתב סופר (שו"ת, או"ח ריש סי' כא). עד. **ובכתב** סופר (שם) ביאר שכוונת רש"י שיש הוכחה שברכת המצוות דרבנן ממה שמברך עליהם עובר לעשייתן, ואם לא בירך קודם המצוה אלא עשה את המצוה אינו צריך לחזור ולברך על המצוה קודם לכן, ואם הברכה היתה דאורייתא גם אם לא בירך קודם לכן היה מן הדין שיברך אחר קיום המצוה, אלא מוכח שברכה דרבנן וכך תיקנו שיברך תחילה ואם לא בירך לא יברך אח"כ, והביא שכך כתב הש"ך (יו"ד סי' יט סק"ג). וע"ע בערוגת הבושם (שו"ת, או"ח סי' לז) מה שתירץ דברי רש"י בפלפול נפלא.

שבקריאת שמע רק לכתחילה צריך שישמיע לאזנו אבל בדיעבד אינו מעכב, הוא משום שגם רבי יהודה מודה שדורשים מהפסוק 'שמע' שצריך שישמיע לאזנו, אלא שסובר רבי יהודה שכיון שהפסוק לא שנה דין זה, משמע שזהו רק לכתחילה אבל בדיעבד אינו מעכב[עה]. וטעמו של רבי יוסי משום שסובר שרק בקדשים מצינו שצריך שנה עליו הכתוב לעכב, אבל בכל התורה אפילו אם נכתב פעם אחת הוא מעכב. עוד כתב, שיש לומר שרבי יוסי סובר שמהפסוק המובא בע"ב 'הסכת ושמע' משמע שצריך להשמיע לאזנו, ואם כן יש כאן שנה עליו הכתוב לעכב.

כחא דהתירא עדיף

האי דקתני הקורא להודיעך כחו דרבי יוסי דאמר דיעבד נמי לא. הקשו **התוספות** (ד"ה להודיעך) **והריטב"א** (ד"ה תנן), אדרבה כוחא דהתירא עדיף (לקמן ס.), ואם כן היה לו לכתוב קוראים את שמע, להשמיענו שרבי יהודה התיר אפילו לכתחילה לקרות בלא להשמיע לאזניו.

ותירצו התוספות, שכיון שרבי יהודה לא דרש מהפסוק 'שמע' שצריך שישמיע לאזנו, ממילא אין שום חידוש בדבריו ופשיטא שגם לכתחילה מותר לקרות[עו].

והריטב"א תירץ שלשון 'הקורא' משמע לכתחילה ומשמע דיעבד, ולכך נקטו לשון זה שמורה גם על דיעבד, כי יש חידוש גדול בדברי רבי יוסי, שאפילו בדיעבד סובר שלא יצא ידי חובתו.

עוד תירצו **הרשב"א** (ד"ה להודיעך) **והריטב"א**, שכיון שהגמרא אומרת זאת רק ב'וכי תימא' לא דקדקו בתירוץ.

בהגהות מלא הרועים (בתוס' שם) תירץ, שרבי יוסי נחשב כח דהתירא עדיף, שהרי לדעת רבי יוסי שאינו יוצא ידי חובתו ואפילו בדיעבד נמצא שצריך לחזור ולקרוא קריאת שמע בברכותיה ולא חוששים לברכה לבטלה, וכל ענין כח דהתירא עדיף משום שהמתיר בודאי סומך על שמועתו ומדקדק על ההיתר, ואם כן רבי יוסי כאן סומך על שמועתו עד שמחזיר את האדם לקרוא קריאת שמע בברכותיה ואינו חושש משום ברכה לבטלה[עז].

ברכת המזון בלבו

ואלא הא דתניא לא יברך אדם ברכת המזון בלבו ואם בירך יצא. פירש רש"י 'בלבו - שלא השמיע לאזנו'[עח]. וכן פירש **הריטב"א** (ד"ה לא). וכתב הריטב"א[עט], שמוכרחים אנו לפרש כך ולא לפרש כפשוטו שלא אמר בפיו כלל אלא רק בלבו, כי אם כן יקשה מה הקשתה הגמרא מני לא רבי יוסי ולא רבי יהודה, הרי אפשר להעמיד את הברייתא כשיטת רבי יהודה שסובר שמועיל אפילו לכתחילה לומר בפיו בלא להשמיע לאזניו, ומה שאמרו לא יברך אדם ברכת המזון בלבו היינו שאומרה רק בלבו ואינו מוציא בשפתיו כלל. ומשום כך מוכרחים אנו לפרש שמברך בלבו היינו שמוציא בשפתיו אלא שלא השמיע לאזנו ואע"פ כן אמרו שלכתחילה לא יברך ברכת המזון בלבו, וזהו שהקשתה הגמרא מני לא רבי יהודה ולא רבי יוסי.

וכדעת רש"י מבואר גם **בראש** (פ"ג סי' יד) שכתב שמחלוקת ת"ק ורבי יוסי שבמשנה אינה שייכת לנידון אם הרהור כדיבור או לאו כדיבור דמי, ומשום שכאן מדובר שהוא מוציא בשפתיו אלא שאינו משמיע לאזניו, ועל כן סובר ת"ק שיוצא ידי חובתו, אבל בהרהור לבד לעולם אינו יוצא. והוסיף הרא"ש, שגם מה שאמרו בגמרא לגבי ברכת המזון לא יברך אדם ברכת המזון בלבו ואם בירך יצא, היינו במוציא בשפתיו בלא השמעת האוזן.

והנה המגן אברהם (סי' קא סק"ג) כתב שלכאורה יש מקום לדון אם התפלל בלבו יצא, כי יש מקום לומר שאפילו אם הרהור לאו כדיבור דמי, מכל מקום לענין התפילה שנאמר בה 'ולעבדו בכל לבבכם' איזו עבודה שבלב זו תפילה, אם כן העיקר תלוי בכוונת הלב והקב"ה יודע מחשבות. אך כתב שבגמרא (לקמן כ:) מוכח שאינו יוצא, שהרי הגמרא הוכיחה מהמשנה שבעל קרי מהרהר בלבו שהרהור כדיבור דמי, ומוכח שאף בתפילה אין הרהור מועיל אלא אם הרהור כדיבור. וכתב המג"א שכן מוכח מדברי הרא"ש שדימה דין ברכת המזון לקריאת שמע, וכשם שבקריאת שמע לא מועיל אם אמר בלבו אלא צריך להשמיע לאזנו כך בברכת המזון, והרי יש מקום לחלק שבקריאת שמע נאמר 'ושננתם' ועל כן צריך שיהיה בפה אבל ברכת המזון שנאמר בה 'וברכת' וכשמהרהר לקב"ה גם מברך להקב"ה שהרי יודע מחשבות, אלא מוכח שאין לחלק בזה ואף לענין תפילה תלוי בדיני הרהור ואם הרהור לאו כדיבור דמי לא מועיל מה שמתפלל בלבו[פ].

ביאור קושיית הגמרא שלרבי יוסי אפילו בדיעבד לא יצא

אי רבי יוסי דיעבד נמי לא. הקשו **התוספות** (ד"ה אי), אולי נאמר שבברכת המזון אין זה מעכב בדיעבד כיון שלא נאמר בה 'שמע', ובשלמא בתרומה ומגילה שהן מדרבנן יש לדמותן לקריאת שמע, כי התקנה דרבנן היתה שצריך שישמיע לאזנו כמו בקריאת שמע וממילא בלא השמיע לאזנו אינו יוצא וכמו בק"ש, אבל בברכת המזון שהיא מדאורייתא ולא נאמר בה 'שמע' שמן התורה שמיעת אזניו אינה מעכבת, רבנן לא תיקנו שלא יצא אם לא השמיע לאזנו כיון שמן התורה יצא. ותירצו, שכיון שתיקנו שצריך להשמיע לאזנו וכמו בק"ש, ממילא אין לחלק בין ק"ש ובין ברכת המזון ואפילו בדיעבד לא יצא.

והשאגת אריה (סי' ז ד"ה ובעל כרחך) תירץ, שבהו"א של הגמרא שדימתה את כל המצוות לקריאת שמע שצריך להשמיע לאזניו, סבורה הגמרא שטעמו של רבי יוסי אינו משום שנאמר 'שמע' אלא טעמו כמבואר בהוה אמינא בע"ב שנאמר 'הסכת ושמע ישראל' ופסוק זה נאמר בכל המצוות. ומה שהגמרא בע"ב דחתה לימוד זה, היינו משום שהוקשה לה שלפי זה בשאר מצוות דברי הכל לא יצא ואיך נעמיד את הברייתא של ברכת המזון שיוצא בדיעבד, אבל בהו"א כאן שהגמרא דנה בהא גופא איך להעמיד את הברייתא של ברכת המזון, שפיר יש לומר שנחלקו בכל המצוות וטעמו של רבי יוסי משום שנאמר 'הסכת ושמע ישראל', ולפי זה הרי פשוט שאין חילוק בין המצוות ואף בברכת המזון הרי זה צריך לעכב בדיעבד.

ביאור קושיית הגמרא

אלא הא דתני וכו' חרש המדבר ואינו שומע תורם לכתחלה. הקשה **השפת אמת** (מגילה יט: ד"ה אלא), מדוע אין אנו יכולים להעמיד את המשנה כרבי יוסי, והרי גם רבי יוסי שאמר לא יצא היינו שלא יצא ידי חובת הברכה אם לא השמיע לאזניו, אבל זה לא סיבה לומר שלא יוכל לתרום, שהרי ברכות אינן מעכבות. ואדרבה, בשלמא לרבי יהודה שסובר שיצא ידי חובה בדיעבד, יש לומר שלכך לא יתרום לכתחילה, כי כיון שבדיעבד הוא יכול לברך, נמצא שעל מצוה זו יש חובת ברכה, אלא שלכתחילה אינו יכול לברך, ולכן סובר רבי יהודה שכיון שאינו יכול להוציא את הברכה מפיו לכתחילה, לכך לא יתרום. אבל לרבי יוסי שאין הברכה חלה כלל, אם כן קשה וכי משום שאינו יכול לברך, יבטל את המצוה לגמרי. וכתב[פא] דבשלמא בתבואה של אחרים יש לומר שאין המצוה מוטלת עליו ועל כן לא יתרום אם אינו יכול לברך, אבל בתבואה

[עה] **ועיין** להלן (בענין 'אם דין השמעה לאזניו לשיטת רבי אלעזר בן עזריה מדאורייתא או דרבנן') בארוכה בנידון אם דין לכתחילה זה הוא מדאורייתא או רק דרבנן. [עו] **בהגהות** נמוקי הגרי"ב (בתוס' שם) ובטורי אבן (מגילה יט: ד"ה דילמא) הקשו, אם כן גם לרבי יוסי אין שום חידוש בזה כיון שפשוט הוא שאם צריך להשמיע לאזניו הרי זה מעכב אפילו בדיעבד. ותירץ בנמוקי הגרי"ב, דהנה כל מה שאנו אומרים כח דהתירא עדיף היינו רק בדין מדאורייתא, שבזה להחמיר אין צריך להביא ראיה ולכך כח דהתירא עדיף, אבל בדרבנן הוא להיפך שעל המחמיר להביא ראיה, וזו כוונת תירוץ התוספות שלרבי יהודה אין חידוש שכחא דהתירא עדיף, שהרי אפילו אם רבי יהודה היה מצריך שישמיע לאזנו היה זה רק מדרבנן ובדרבנן אין חידוש בכח דהתירא, ורק לרבי יוסי שסובר שזה מעכב ואפילו בדיעבד והיינו משום שהוא דין דאורייתא, יש חידוש כי היה מקום לומר שהחיוב להשמיע לאזנו הוא רק דרבנן ואם כן יהיה חילוק בין לכתחילה לדיעבד, קמ"ל שהוא מדאורייתא ועל כן מעכב אפילו בדיעבד. והנחלת דוד (דברי דוד, בתוס' שם) תירץ, שהיה מקום לטעות בדברי רבי יוסי שמה שמצריך להשמיע לאזנו הוא רק דין דרבנן וכשיטת ראב"ע, ואם כן הוא רק לכתחילה ולא דיעבד. ועיין להלן בדברי ראב"ע (בענין 'אם דין השמעה לאזניו לשיטת רבי אלעזר בן עזריה מדאורייתא או דרבנן') שהובאו הוכחות הפני יהושע והנחלת דוד מדברי התוספות לנידון אם דברי ראב"ע שמצריך לכתחילה להשמיע לאזנו, הוא מדאורייתא או דרבנן. [עז] **סברא** זו כתובה גם במהרש"ל (פסחים קג. ברשב"ם ד"ה להודיען). [עח] **עיין** בילקוט ביאורים על המשנה (בענין הוכחה מהמשנה לדין הרהור כדיבור) מה שנתבאר בדברי רש"י. [עט] **הריטב"א** כתב כן בקצרה, וביתר הרחבה בספר תקנת עזרא (מובא בספר הליכי לוויס, ברש"י ד"ה בלבו). [פ] **בספר** פירות תאנה הקשה מדוע המג"א לא הוכיח כך מעצם דברי הגמרא כאן שדימתה ברכת המזון לקריאת שמע, ואמרה שהברייתא היא לא כרבי יוסי ולא כרבי יהודה, ומדוע לא נחלק ונאמר שכל דברי רבי יוסי שאם לא השמיע לאזנו מעכב אפילו בדיעבד היינו דווקא בקריאת שמע שנאמר בה 'ושננתם' אבל בברכת המזון שנאמר 'וברכת' אולי גם בלא השמעה לאזנו יצא. וכתב שמוכח מדברי המג"א שמה שמצריך רבי יוסי שישמיע לאזנו אינו שיעור בדיבור אלא משום שסובר שצריך גם שמיעה, ואם כך אין מקום לחלק בין קריאת שמע לברכת המזון, ורק בדברי רבי יהודה שסובר שאינו מעכב בדיעבד, לשיטתו הוא דין בדיבור שצריך שיהיה דיבור גמור וכשאינו משמיע לאזנו לא נחשב דיבור גמור, ועל כן יש מקום לחלק בין קריאת שמע לברכת המזון. [פא] **חילוק** זה הביא במעדני ארץ (תרומות פ"ד מ"ד) בשם המהרי"ל דיסקין (שו"ת, קו"א סי' קפא) שחידש שכל מה שאמרו במשנה המדבר ואינו שומע לא יתרום היינו שלכתחילה אין עושים אותו שליח, אבל הוא עצמו שרוצה להפריש תרומה מפירותיו אינו חייב למסור את המצוה לאחרים בגלל זה שאינו יכול להשמיע את הברכה באזניו. אמנם במעדני ארץ כתב שמלשון השו"ע (יו"ד סי' א ס"ו) 'חרש המדבר ואינו שומע לא ישחוט מפני שאינו שומע הברכה', משמע שאינו שוחט בין לעצמו בין לאחרים ודלא כהמהרי"ל דיסקין. ועיי"ש עוד כמה ראיות שלא כדבריו. ובהר צבי (בליקוטים כאן ד"ה וממאי) כתב אף הוא שדבר שאינו מסתבר הוא שכל הדין חרש המדבר ואינו שומע לא יתרום מדבר רק לענין שליחות, ולא מצאנו בשום אחד מהפוסקים שחילק בזה. ובדרך אמונה (תרומות פ"ד ה"ד, ביאור הלכה ד"ה חרש) הביא מדברי הרשב"ץ (ד"ה אבל) שהקשה איך חרש שאינו שומע יכול לצאת ידי חובת ק"ש וברכת המזון, הרי הוא עצמו אינו יכול לברך לכתחילה ומאחרים אינו שומע. וכתב שכיון שאינו יכול להשמיע לאזנו, נחשב אצלו כדיעבד. והביא הרשב"ץ שכן משמע ממה שהרמב"ם לא מיעט בשום מקום חרש חוץ מתרומה. ולדברי המהרי"ל דיסקין אין מקום לדברי הרשב"ץ, שהרי גם בתרומה יכול לתרום לעצמו ורק אחרים אינם יכולים לעשותו שליח. ומוכח מדברי הרשב"ץ שבתרומה אפילו אם התבואה שלו אינו יכול לתרום כיון שאפשר ע"י אחרים, ורק בשאר ברכות שאין לו דרך אחרת, הוי כדיעבד והתירו לו. אך הביא שבמאירי (ד"ה כשם) כתב 'וחרש המדבר ואינו שומע, אף על פי שלעצמו אי אפשר שלא לקרות שהרי כפקח הוא לכל דבריו, דבר שתלוי בו הוצאת אחרים ידי חובתן לא יעשה על ידו לכתחלה, לא יקרא את המגילה לכתחלה להוציא את הרבים, וכן לכתחלה לא יתרום אף על פי שברכת התרומה מדברי סופרים'. ומשמע מדבריו שכל הנידון בחרש הוא רק להוציא אחרים ידי חובתם, וכדברי המהרי"ל דיסקין. אך דחה בדרך אמונה שכוונתו 'שהוא דבר שתלוי בו הוצאת אחרים' היינו משום שע"י שהפירות שלו ניתרים, ממילא גם אחרים מותרים באכילתם.

שלו שמוטלת עליו המצוה לתרום, מדוע לא יקיים את המצוה אע"פ שאינו יכול לברך. ואע"פ שגם בתרומה שלו יכול לתרום ע"י אחר, מכל מקום היא מצוה המוטלת עליו ואינו מחויב למסור את מעשה המצוה לאחרים בגלל שאינו יכול להשמיע את הברכה לאזניו. ואם כן צ"ב קושיית הגמרא שהרי אפשר ליישב שהברייתא מדברת כשרוצה להפריש תרומה מפירות שלו ועל כן יכול לקיים את המצוה אע"פ שאינו יכול לברך[פב].

ותירץ השפת אמת שהוקשה לגמרא על עצם ההפרשה ולא רק על הברכה, והיינו שמכיון שאינו משמיע לאזניו נמצא שאינו יכול לעשות את מעשה ההפרשה כיון שאינו יכול להפריש בדיבורו את התרומה, ואע"ג שתרומה ניטלת במחשבה, מכל מקום לכתחילה צריך להוציא בפה. אך דחה זאת, שהרי מבואר שם במשנה שאילם לא יתרום ואם תרם תרומתו תרומה, ומוכח שאין חסרון בעצם ההפרשה מה שאינו יכול להפריש בדיבורו.

ובמעדני ארץ (תרומות פ"ד מ"ד) תירץ, שלא היה ניחא לגמרא להעמיד את הברייתא במי שתורם מפירות שלו ולכך יכול לתרום אפילו שאינו יכול לברך, כי בברייתא משמע שדווקא חרש שאינו מדבר תורם לכתחילה אבל אילם אינו יכול לתרום.

אם דין השמעה לאזניו לשיטת רבי אלעזר בן עזריה מדאורייתא או דרבנן

רבי יהודה אומר משום רבי אלעזר בן עזריה הקורא את שמע צריך שישמיע לאזנו שנאמר שמע. האחרונים דנו אם מה שמצריך ראב"ע לכתחילה שישמיע לאזניו הוא דין דאורייתא או רק דין דרבנן והפסוק אסמכתא בעלמא הוא, והביאו לזה כמה ראיות **מהראשונים**:

א. השאגת אריה (ריש סי' ז) כתב שפשטות דברי הגמרא משמע שרבי יוסי וראב"ע דורשים 'שמע' שצריך להשמיע לאזניו, אלא שלרבי יוסי דבר זה מעכב אפילו בדיעבד ולראב"ע דין זה הוא רק לכתחילה אבל בדיעבד אינו מעכב. וכן כתב **הרשב"א** (להלן ע"ב ד"ה אמר) בשם **הראב"ד** שלשיטת ראב"ע מה שצריך שישמיע לאזנו לכתחילה הוא דין דאורייתא ונלמד מ'שמע'[פג]. וכתב השאגת אריה, שלפי זה נמצא שאף לראב"ע חרש לא יוכל לקרוא את שמע כיון שאינו ראוי בהשמעה לאזנו, ואע"פ שאינו מעכב בדיעבד מכל מקום צריך שיהיה ראוי לשמיעה וכל שאינו ראוי לשמיעה הרי זה מעכב, וכמו שמצינו שאע"פ שאין בילה מעכבת מכל מקום צריך שיהיה ראוי לבילה וכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו.

ב. בגמרא לעיל (יג.) מבואר שרבנן שסוברים שיכול לומר קריאת שמע בכל לשון למדים מ'שמע' שיכול לומר בכל לשון שאתה שומע, ורבי שסובר קריאת שמע ככתבה סובר שמ'שמע' דורשים השמע לאזנך מה שאתה מוציא מפיך, ורבנן סוברים כרבי יהודה [לפי גירסת הרשב"א] שאמר הקורא קריאת שמע ולא השמיע לאזנו יצא, והקשה הרשב"א (שם ד"ה ורבנן) הרי גם מה שלכתחילה לרבי יהודה צריך להשמיע לאזנו נלמד מהפסוק 'שמע', ואם כן רבנן שדורשים מ'שמע' שיכול לומר בכל לשון שהוא שומע, מנין להם שלכתחילה צריך להשמיע לאזנו. ותירץ **הצל"ח** (שם ד"ה ורבנן), שכל הדין שצריך להשמיע לאזנו לרבי יהודה אינו אלא מדרבנן ואסמכוהו רבנן אקרא. אמנם מקושיית הרשב"א הוכיח **בעונג יו"ט** (שו"ת, סי' קעה ד"ה אולם) שסובר שמה שמצריך רבי יהודה בשם ראב"ע להשמיע לאזנו לכתחילה הוא דין דאורייתא ונלמד מהפסוק 'שמע'.

ג. הפני יהושע (ד"ה במשנה הקורא, ד"ה ודילמא) כתב שלשיטת ראב"ע הוא דין דאורייתא אלא שמדאורייתא נאמר שדין זה הוא רק לכתחילה ולא בדיעבד. והוכיח כן מדברי **התוספות** (ד"ה להודיעך) שהקשו על דברי הגמרא שהמשנה נקטה לשון 'הקורא' בדיעבד להשמיענו שרבי יוסי סובר שבלא השמיע לאזנו אינו יוצא ואפילו בדיעבד. והקשו התוספות אדרבה כוחא דהתירא עדיף, ואם כן היה לו לכתוב 'קוראים' את שמע, להשמיענו שרבי יהודה התיר אפילו לכתחילה לקרוא בלא להשמיע לאזניו. ותירצו התוספות, שכיון שרבי יהודה לא דרש מהפסוק 'שמע' שצריך שישמיע לאזנו, ממילא אין שום חידוש בדבריו ופשיטא שגם לכתחילה מותר לקרוא. וכתב הפני יהושע, שמוכח מדברי התוספות שמי שאינו דורש את הפסוק 'שמע' פשיטא שאף לכתחילה אינו צריך להשמיע לאזנו.

אמנם **הנחלת דוד** (דברי דוד, בתוס' ד"ה להודיעך) כתב שאדרבה מדברי התוספות מוכח שהוא רק דרבנן ואסמכתא בעלמא הוא, כי לכאורה קשה איך כתבו התוספות שכיון שרבי יהודה לא דרש מהפסוק 'שמע' שצריך שישמיע לאזנו, ממילא פשיטא שגם לכתחילה מותר לקרוא. והרי אנו רואים שאינו כן, שהרי שיטת ראב"ע שלכתחילה צריך להשמיע לאזנו ורק בדיעבד יצא. אלא מוכח שהתוספות סוברים שמה שהצריך ראב"ע שישמיע לאזנו לכתחילה אינו אלא רק מדרבנן והפסוק הוא אסמכתא בעלמא, ולכך אין הו"א שלרבי יהודה צריך לכתחילה להשמיע לאזנו כי אין לנו לחדש גזירות חכמים מליבנו, אבל אם נאמר שראב"ע מצריך לכתחילה מדאורייתא, ודאי שהיה גם מקום לטעות בדברי רבי יהודה שאולי מצריך לכתחילה להשמיע לאזנו.

ד. השאגת אריה (שם) כתב, שמדברי התוספות לעיל (יג. ד"ה וחכמים) מוכח[פד] שסברו שהטעם שלראב"ע אם לא השמיע לאזניו אינו מעכב בדיעבד, משום שחולק בעיקר הדין על רבי יוסי וסובר שכל הדין שצריך להשמיע לאזניו הוא רק דין דרבנן והפסוק אינו אלא אסמכתא בעלמא. וביאר שהתוספות סוברים שאם למדים מהפסוק שצריך להשמיע לאזניו, אין סיבה לחלק ולומר שזה רק לכתחילה ולא בדיעבד, שהרי רק בקדשים מצינו שצריך שנה עליו הכתוב לעכב אבל בשאר מקומות ודאי כל דין שנאמר בתורה הוא מעכב אפילו בדיעבד ואיך נחלק בין לכתחילה ודיעבד[פה]. ומשום כך הוכיחו התוספות שראב"ע סובר שמה שצריך להשמיע לאזניו הוא דין דרבנן והפסוק רק אסמכתא בעלמא[פו].

ה. בעונג יו"ט (שו"ת, סי' קעה ד"ה מיהו) הוכיח שהוא רק דין דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, ממה שכתב **הרא"ש** (פ"ג סי' יד) שרבינא הסובר (לקמן כ:) הרהור כדיבור מעמיד את המשנה שבעל קרי יכול להרהר או כרבי מאיר שאמר אחר כוונת הלב הן הן הדברים, או כרבי יהודה שאמר אם לא השמיע לאזנו יצא ואע"פ שרבי יהודה מצריך לכתחילה שישמיע לאזנו, בבעל קרי העמידו דינו על דאורייתא ויוצא בהרהור, ומוכח שמה שלרבי יהודה צריך לכתחילה להשמיע לאזנו הוא רק דין דרבנן ובבעל קרי לא גזרו רבנן ולכך גם לכתחילה יוצא בהרהור.

ו. בספר ברכת אהרן (אות קיד) הביא ראיה שלשיטת ראב"ע צריך להשמיע לאזניו רק מדרבנן, לפי מה שכתב **הקהלת יעקב** (מענה לשון ח"ב אות ל סי' תנו) שכל 'צריך' פירושו דין דרבנן, כי בדאורייתא נוקטים לשון 'חייב', ואם כן מדברי ראב"ע שאמר רק 'צריך' משמע שאכן חיובו רק דרבנן והפסוק אסמכתא בעלמא.

הטעם שהשומע מן החרש אינו יוצא מדין הרהור כדיבור

חוץ מחרש שוטה וקטן. בטורי אבן (מגילה יט: ד"ה חוץ) הקשה למ"ד הרהור כדיבור דמי, מדוע השומע מפי חרש שוטה וקטן אינו יוצא, מדוע שלא יצא ידי חובתו משום שהרהר את המילים. ותירץ, שמדובר שלפני החרש יש מגילה ולפני השומע ממנו אין מגילה ונמצא שהגם שיכול לצאת בהרהור אבל צריך שיהרהר מתוך מגילה כתובה ואז נחשב כדיבור מתוך הכתב, אבל כששומע מהחרש והחרש אינו מחויב בדבר ואינו מוציאו ידי חובה, א"כ נמצא שקורא בעל פה ואין יוצאים בקריאה שלא מתוך הכתב.

עוד תירצו **בטורי אבן ובמרומי שדה** (שם ד"ה במשנה הכל), שגם למ"ד הרהור כדיבור דמי, מ"מ בקריאת המגילה לא יצא, כי במגילה שנאמר בה 'זכירה' לא די באמירה, אלא יש דין קריאה, ואפילו לדעת **הגר"א** (ביאור הגר"א או"ח סי' מז אות ג) שיוצאים ידי מצות תלמוד תורה בהרהור, במגילה לא יועיל דין זה אלא יש דין זכירה בפה דווקא.

והחזון איש (או"ח סי' כט סק"ח) תירץ, דהנה יש לחקור בגדר הרהור כדיבור[פז], האם גדרו הוא שלעולם המצוה היא רק הדיבור, אלא שבמקום לומר את המילים בפיו מועיל גם אם הוא מהרהר בהם, ונמצא שהוא מהרהר את המילים וע"י דין הרהור כדיבור נחשב כאילו אמר את המילים, או דילמא חידוש דין הרהור כדיבור שיכול להרהר במקום דיבור. והיינו שישנם שני אופנים לצאת ידי המצוה, או שאומר הדברים בפיו או שמהרהר בהם בלבו, וכל מה שמועיל הרהור הוא רק במה שיש בזה כוונת הלב, ואדרבה בהרהור הדברים לבד אינו יוצא ידי חובתו מכיון שיש כאן חסרון כוונת הלב כיון שע"י ההרהור לא נעשה כאילו דיבר בפיו, אלא ההרהור בצירוף כוונת הלב מועיל משום דין הרהור

פב. **ובאמת** שבהר צבי (שם) הכריח מחמת קושיא זו דלא כהמהרי"ל דיסקין, והדין הוא שלמ"ד שצריך להשמיע לאזנו, אף חרש שהוא בעל התבואה עצמו אינו יכול לתרום. פג. **עיין** בילקוט ביאורים (להלן ע"ב, בענין ביאור החילוק בין שאר מצוות לקריאת שמע) דבריו המלאים. פד. **הוכחתו** ממה שכתבו התוספות שהטעם שנפסקה הלכה כחכמים שקריאת שמע בכל לשון שנאמר 'שמע' בכל לשון שאתה שומע ולא כרבי שדרש מפסוק זה שצריך להשמיע לאזניו, משום שבגמרא (לעיל יג.) מבואר שחכמים סוברים כמאן דאמר לא השמיע לאזנו יצא וכן נפסקה הלכה, ועל כן גם נפסקה הלכה כחכמים. וקשה הרי מסקנת הגמרא כאן שמ"ד לא השמיע לאזנו יצא הוא ראב"ע וגם הוא מודה שלכתחילה צריך שישמיע לאזניו וילפינן מ'שמע', אלא שסובר שזה אינו מעכב בדיעבד, ואם כן עדיין צריכים אנו את הפסוק 'שמע' ואיך אמרו שהוא מיותר לדרוש 'שמע' בכל לשון שאתה שומע. ומוכח שהתוספות סוברים שלראב"ע הפסוק הוא רק אסמכתא. פה. **בשאגת** אריה (סי' ז ד"ה ולפי זה) תירץ עיקר הקושיא לפי דברי הרשב"א (ד"ה ורבי) שהובאו בתחילת דברי הגמרא שכתב שלא למדים מהפסוק 'שמע' שצריך להשמיע לאזניו, אלא מ'שמע' דורשים רק שיוצא בכל לשון שאתה שומע, אלא שממילא אנו יודעים גם שהוא צריך להשמיע לאזנו, כי אם אינו צריך להשמיע לאזנו היה יכול לצאת ידי חובתו אפילו בהרהור הלב ובהרהור הלב הרי לא שייך דין לשון ואין הבדל בין לשון הקודש לכל שאר הלשונות, אלא ודאי ממה שהוצרכה התורה להשמיענו שיכול לומר בכל לשון שאתה שומע, ממילא מוכח שצריך להשמיע לאזנו. וכיון שכך הרי ודאי שאין לנו מקור לומר שדין צריך להשמיע לאזנו הוא דיעבד, אלא אף שהוא רק דין לכתחילה עדיין צריך פסוק לרבות שיוצא בכל לשון. פו. **כדברי** השאגת אריה כתבו עוד אחרונים, עיין ב"ח (סי' סב ד"ה ולרין), צל"ח (לעיל יג. ד"ה ורבנן), טורי אבן (מגילה יח: ד"ה ורבנן), מלא הרועים (ד"ה דתניא) וחזון איש (או"ח סי' יד סק"ג). ובמלא הרועים הקשה, אם כן מהו שממשיכה הגמרא אמר ליה רבי מאיר הרי הוא אומר אשר אנכי מצוך היום על לבבך אחר כונת הלב הן הן הדברים. וקשה הרי גם ראב"ע מודה שמדאורייתא אינו צריך להשמיע לאזניו. ותירץ עפ"י דברי הט"ז (יו"ד סי' קיז סק"א) שבמקום שהדבר מפורש בתורה להיתר אין כח ביד חכמים לאסור, וזהו שאמר רבי מאיר מכיון שהדבר מפורש בתורה שאין צריך להשמיע לאזניו, איך אמרו חכמים שצריך להשמיע לאזניו ועוד הסמיכו דבריהם על פסוק. פז. **לעיל** (בענין 'אם יש דין לשון בהרהור') הובאו דברי הרשב"א אם יש דין לשון בהרהור או לא, ועיין מה שנתבאר שם.

ובאמת אינו מועיל מדין דיבור אלא מדין הרהור. ולפי זה אין מקום להקשות מדוע אינו יוצא ידי חובה בקריאה של חרש מדין הרהור, ומשום שכל דין הרהור מועיל רק משום כוונת הלב, אבל כאן שמיעת השומע היא שמיעת צורת המילים ולא כוונתם.

הטעם שקטן אינו מוציא גדול ידי חובתו בקריאת המגילה

הכל כשרים לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן ורבי יהודה מכשיר בקטן. **הראשונים**[פח] הקשו, באיזה קטן דיברו במשנה, אם מדובר בקטן שלא הגיע לחינוך, מה טעמו של רבי יהודה שיכול להוציא אחרים ידי חובתם והרי אמרו בגמרא (ר"ה כט.) כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתם, אלא ודאי מדובר בקטן שהגיע לחינוך ואם כן קשה מדוע לתנא קמא אין הקטן מוציא את הגדול ידי חובתו, והרי קריאת המגילה חיובה רק מדרבנן, ואם כן קטן זה שהגיע לחינוך שמחויב גם הוא מדרבנן, מדוע לא יוציא ידי חובה בקריאת המגילה שחיובה רק מדרבנן[פט], וכמו שמצינו בגמרא (לקמן כ:) לגבי ברכת המזון שקטן יכול להוציא את אביו בברכת המזון, והעמידה הגמרא דין זה בקטן שהגיע לחינוך וכשאביו אכל פחות משיעור שביעה שאינו חייב עליו ברכת המזון אלא מדרבנן, ולכך יכול הקטן להוציאו ידי חובתו, כי המחויב מדרבנן יכול להוציא את מי שאינו מחויב רק מדרבנן. ואם כן מדוע קטן שהגיע לחינוך שמחויב מדרבנן אינו יכול להוציא ידי חובת קריאת המגילה שגם היא אינה אלא מדרבנן. ונאמרו בזה כמה תירוצים בראשונים כמובא להלן.

תרי דרבנן אינו מוציא חד דרבנן

א. התוספות תירצו (בתירוצם השני) שמקרא מגילה אינו אלא מדרבנן, וקטן חיובו הוא גם כן רק מדרבנן, נמצא שישנם שתי סיבות לומר שאינו חייב אלא מדרבנן, ולעומת כן הגדול אין בו אלא סיבה אחת לכך, ומי שחיובו רק מתרי דרבנן אינו מוציא את מי שחיובו דרבנן אחד[צ]. ומה שאמרו בברכת המזון שהקטן מוציא את הגדול, מדובר באופן שהקטן אכל שיעור שביעה, שחיובו היה מן התורה אם לא היה קטן, ונמצא שיש בו רק חיוב אחד דרבנן, והאב לא אכל שיעור שביעה אלא רק כביצה וחיובו בברכת המזון רק מדרבנן, ולכך הקטן שמחויב מדרבנן מוציא את הגדול שחיובו רק מדרבנן.

והקשו התוספות (מגילה יט: ד"ה ורבי יהודה) ממה שאמרו בפסחים (קטז:) רב ששת ורב יוסף אמרי אגדתא, ומפרשת הגמרא שסברו שמצה בזמן הזה דרבנן וסומא גם חייב רק מדרבנן, ועל כן אתי דרבנן ומפקי דרבנן. וקשה הרי סומא הוא תרי דרבנן ואיך יכול להוציא חד דרבנן. ותירצו, שיש לחלק בין קטן שלא נתחייב מעולם לסומא שכבר הגיע לכלל חיוב דאורייתא [שהרי רב ששת ורב יוסף לא היו סומים מלידה]. וביאר **בזכרון שמואל** (סי' כ אות ז), שהתוספות סוברים שכל מה שתרי דרבנן אינו מוציא חד דרבנן הוא רק במקום שהתרי דרבנן יש לו חסרון שהוא אינו בר חיובא, שאז אנו אומרים שהתרי דרבנן נחשב אינו מחויב כלפי חד דרבנן, אבל במקום שהוא תרי דרבנן רק מצד מעשה המצוה, בזה אין חילוק בין תרי דרבנן לחד דרבנן, כי סוף סוף הכל נחשב מעשה מצוה דרבנן[צא]. וזו סברת התוספות שמי שהיה פעם בר חיובא ונעשה סומא נחשב עדיין בר חיובא, ולכך יכול להוציא אחרים[צב].

והנה רבי עקיבא איגר (שו"ת, קמא סי' ז) כתב שמדברי התוספות מבואר שקטן שלא אכל כדי שיעור שביעה אלא רק כזית אינו יכול להוציא גדול שאכל כזית, ומשום שהקטן נחשב תרי דרבנן והגדול חד דרבנן. והקשה, שהרי אנו רואים שגדול שאכל רק כזית יכול להוציא גדול שאכל כדי שיעור שביעה, ומדוע לא נאמר שכיון שחיובו של זה שאכל רק כזית אינו אלא מדרבנן לא יוכל להוציא את זה שאכל כדי שביעה שחיובו מדאורייתא. אלא מוכח שמה שאינו מחויב עכשיו רק מדרבנן משום שלא אכל רק כזית, זה אינו מזיק לו שלא יוכל להוציא אחרים ידי חובתם, כי מכל מקום הוא קרוי בר חיובא אילו רק יאכל ולכך יכול להוציא גם מי שמחויב מדאורייתא, אם כן גם קטן אפילו שאכל רק כזית אינו נחשב מחמת זה כחייב רק מדרבנן, כיון שבעצמותו שייך שהקטן יהיה חייב באותה דרגת חיוב כמו הגדול כגון שאכל כדי שביעה, וכל חסרונו הוא רק משום קטנותו שזה עושהו שלא היה חייב אלא מדרבנן, ועל כן יכול להוציא גדול שאכל כזית שחיובו רק מדרבנן[צג]. ורק במגילה קטן אינו יכול להוציא גדול, כיון שלא שייך שיהיה חיובו באותה דרגת חיוב של הגדול, שהרי חיובו יכול להיות רק תרי דרבנן[צד]. ובזכרון שמואל (סי' כ אות ה) יישב קושיית רעק"א, דהנה מבואר בתוספות (לקמן מח. ד"ה עד) שכל מה שגדול יכול להוציא אחרים אפילו שכבר יצא היינו רק משום דין ערבות, אבל קטן שלא הגיע לחינוך אין בו דין ערבות [עיין להלן (בענין 'חילוק בין אם הקטן כבר יצא ידי חובתו ללא יצא ידי חובתו') דעת הטורי אבן בזה], וכל מה שיכול להוציא אחרים הוא רק כשהוא באותה דרגה של חיוב ועל כן אם כבר התפלל ויש בו תרי דרבנן, אינו יכול להוציא אשה שיש בה רק חד דרבנן. וממילא גם מיושבת קושיית רעק"א על התוספות[צה].

הטעם שבברכת המזון קטן מוציא אחרים ידי חובה

ב. עוד תירצו **התוספות**, שכיון שמעיקר הדין חיוב ברכת המזון הוא רק כשאכל כדי שביעה, ומה שחייבו עצמם אף בכזית ובכביצה הוא חומרא בעלמא, לכן קטן מוציאו ידי חובתו, משא"כ מקרא מגילה שהוא חיוב גמור מדרבנן אין הקטן יכול להוציאו ידי חובתו[צו].

ג. הרשב"א (מגילה יט: ד"ה הא) תירץ שכל מה שקטן יכול להוציא ידי חובת הגדול בברכת המזון שלא אכל שיעור כדי שביעה, משום שחיוב דרבנן בברכת המזון כשלא אכל שיעור שביעה הוא משום שהחמירו חכמים להצריכו ברכה אטו שיעור כדי שביעה, וזה דומה לחיוב חינוך שהוא רק להרגיל הקטן אטו הזמן שיהיה בר חיוב. ומשום כך חובת חינוך זו שבאה רק אטו שיהיה גדול, יכולה להוציא בברכת המזון מי שחייב בברכה רק אטו כדי שביעה. אבל חיוב של מקרא מגילה הוא מצוה עצמית, ומשום כך אין הקטן יכול להוציאו ידי חובתו.

גדר חיוב קטן במצוות

ד. הרמב"ן (מלחמות ה' לקמן כ:) הוכיח מחמת קושיא זו שקטן שהגיע לחינוך אינו חייב במצוות כלל ואפילו מדרבנן, ורק יש מצוה על אביו לחנכו במצוות, אבל הקטן עצמו אינו חייב בדבר כלל[צז], ומשום כך אינו יכול להוציא אחרים אפילו במצוות דרבנן כיון שגם הוא אינו מחויב כלום אלא אביו, ומה שאמרו

פח. **תוספות** (ד"ה ורבי יהודה), **רשב"א** (מגילה יט: ד"ה הא דתנן), **ריטב"א** (שם ד"ה מתני' הכל), ועוד. פט. **הטורי אבן** (מגילה יט: ד"ה ר' יהודה) כתב שלכאורה יש לתרץ קושייתם ולומר שלעולם מדובר בקטן שהגיע לחינוך ואע"פ כן אינו יכול להוציא אחרים במגילה, משום שחיוב קריאת המגילה גדרו כחיוב מן התורה שהרי אמרו במגילה (ז.) שאסתר ברוח הקודש נאמרה, וא"כ דין קריאתה כמו מצוה מן התורה, ולכן קטן אינו יכול להוציא את הגדול כמו שאינו יכול להוציאו בכל מצוה דאורייתא [וכבר רמז לזה המאירי (מגילה יט: ד"ה וסוטה) שהמגילה תקנת נביאים היא, ולכן לא מסתבר שקטן מוציא]. ותירץ שכיון שבגמרא בערכין (ג.) דייקו מלשון המשנה 'הכל כשרים' לרבות גם את הנשים, ואע"פ כן דעת התוספות והבה"ג שנשים אינן מוציאות אלא נשים ולא אנשים, ומשום שכל חיובן של הנשים הוא רק מדרבנן, ועל כן אינן מוציאות אנשים שחיובם מדאורייתא, וא"כ גם סוף המשנה שאומרת שקטנים אינם מוציאים אחרים, הכוונה שאינם מוציאים אפילו נשים, כיון שבהן מדברת המשנה, ונמצא שבאמת שניהם אין חיובם אלא דרבנן, ויפה הקשו הראשונים למה לא יוכלו קטנים שחיובם דרבנן להוציא נשים שחיובן שוה לשלהם [אמנם מש"כ הטורי אבן שקטנים אינם מוציאים אפילו נשים, עיין במרדכי (מגילה רמז תשעט) שהביא בשם הראבי"ה שהסתפק בזה. ועיין בבאר היטב (או"ח סי' תרפט סק"ה) שהביא מהאליהו זוטא שקטן שהגיע לחינוך מוציא נשים. וראה עוד בביאור הגר"א (שם אות ג)]. צ. **ומה** שרבי יהודה סובר שקטן מוציא אחרים ידי חובתם, כתבו התוספות (מגילה כד. ד"ה אבל) שכיון שגם הקטנים היו באותו הנס, לכך עשאו רבי יהודה כגדול. ובתוספות בראש השנה (לג. ד"ה הא) כתבו שרבי יהודה סובר שרשות [מי שאינו חייב ורשות בידו לעשות המצוה] מוציא בר חיובא בדרבנן. צא. **בזכרון** שמואל (סי' יט אות ד) יישב בסברא זו מה שהקשו האחרונים במה שפסק השו"ע בהלכות מגילה (או"ח סי' תרפט ס"ב) חרש או קטן או שוטה השומע ממנו לא יצא, ואילו בהלכות חנוכה (או"ח סי' תרעה ס"ג) הביא השו"ע גם את דעת הסוברים שקטן שהגיע לחינוך יכול להדליק ולהוציא אחרים ידי חובתם. ולהנ"ל כתב שכל הסברא שתרי דרבנן אינו יכול להוציא חד דרבנן הוא רק משום שהתרי דרבנן נחשב אינו מחויב כלפי חד דרבנן, אבל ודאי שמצד עצם מעשה המצוה שלו יש לזה אותו שם מעשה מצוה בין אם זה חד דרבנן ובין אם זה תרי דרבנן, ועל כן במגילה שיש חיוב להוציא אחרים ידי חובתם בקריאת המגילה, שפיר קטן שהוא תרי דרבנן דרגת חיובו פחותה משל זה שהוא רק חד דרבנן ועל כן אינו יכול להוציאו, אבל לגבי נר חנוכה שאין צורך שיוציא את בני הבית במצות ההדלקה, ורק שיש חיוב על הבית שיודלק בו נר חנוכה ע"י בר חיובא כדי שיחשב כמעשה קיום מצות הדלקת נר חנוכה, בזה אין נפק"מ בין חד דרבנן לתרי דרבנן, ועל כן הביא השו"ע שיטה שקטן יכול להדליק ולהוציא אחרים ידי חובתם. צב. **והביא** עוד דברי המרדכי (מגילה פ"ב רמז תשלח) שסומא כיון שיכול לבוא לידי חיוב כשיתפקח, נחשב בר חיובא. וע"ע בתוספות במגילה (כד. סוף ד"ה מי) שכתבו שסומא כיון שהוא גדול ובר דעת עדיף מקטן. ובגליון הש"ס ציין שם לדברי התוספות בדף יט. ולכאורה כוונתו לומר שדבריהם משלימים זה לזה. צג. **ועיין** שם שהביא שאכן במגן אברהם (סי' תרפט סק"ד) הביא בשם הרא"ם (בביאורו לסמ"ג הלכות מגילה כג: אות י) שקטן שאכל כזית יכול להוציא גדול שאכל כזית שחיובו רק מדרבנן, כיון שהקטן יכול לאכול כדי שביעה ולהכניס עצמו לידי חד דרבנן. ועיין מה שהאריך בזה באשר לשלמה (מועד סי' יז). צד. **ומשום** כך חולק על שיטת הדגול מרבבה (או"ח סי' רעא, על המג"א סק"ג) שכתב שאף שקטן יכול להוציא אשה ידי חובת קידוש כיון ששניהם חיובם מדרבנן, זהו רק אם הקטן עדיין לא התפלל, אבל אם הקטן כבר התפלל שוב אינו יכול להוציאה מכיון שאצלו זה תרי דרבנן והיא חד דרבנן. וכתב רעק"א שלפי סברתו זה אינו, כי כיון שאם עדיין לא התפלל היה יכול להוציאה ידי חובתה, אם כן מה שכבר יצא ידי חובתו בתפילה מדאורייתא זה לא נחשב פטור כלפיו, שהרי באותו המקרה דהיינו גדול שכבר יצא ידי חובתו בתפילה יכול להוציא ידי חובת מי שעדיין לא התפלל, אלא ודאי מכיון שבעיקר חיובו מדאורייתא יכול להוציא אפילו אם כבר התפלל, ועל כן גם קטן זה אפילו שהוא התפלל כבר, אינו מעכב מה שכעת אין חיובו באותה דרגה של האשה, אלא אנו דנים האם הוא יכול להיות באותה דרגת חיוב של האשה, ואין אנו דנים אלא מחמת פטור קטנות שבו, ועל כן נחשב רק חד דרבנן שמוציא חד דרבנן. צה. **וע"ע** מה שתירץ בקהילות יעקב (כתבי קה"י החדשים מגילה סי' קפג-קפד) קושיית רעק"א. צו. **הרשב"א** (מגילה יט: ד"ה הא דתנן) כתב על תירוץ זה שהוא דחוק מאד. צז. **בדין** זה אם הקטן עצמו חייב במצוה או שהחיוב הוא רק על אביו נחלקו הראשונים, וכאמור דעת הרמב"ן שרק אביו מחויב בדבר ואין זה חיוב על הקטן, וכן היא דעת רש"י לקמן (מח. ד"ה עד שיאכל) וכן דעת הרא"ש (שו"ת, כלל ד סי' כא), ועיין כסף משנה (ברכות פ"ה ה"ז, חמץ ומצה פ"ו ה"י) שכן דעת הרמב"ם. אמנם כתב הכסף משנה שבר"ן (מגילה יט: ד"ה והרמב"ן) מבואר שסובר שהוא חיוב על הקטן, וכן משמע מתירוץ התוספות והרשב"א הנ"ל שהקשו מדוע לא יוציא הקטן ידי חובה ומשמע שהוא חיוב עצמי של הקטן ולא של אביו ועל כן דנו מדוע אינו יכול להוציא אחרים. והנה בירושלמי (פ"ב ה"ד, מגילה פ"ב ה"ה) שאמרו שאף הקטנים יש לקרוא לפניהם את המגילה לפי שאף הם היו באותו ספק סכנה, משמע שהחיוב מוטל עליהם בעצמם. ובאמת שבביאור הגר"א (או"ח סי' תרפט אות ג) על מש"כ שם השו"ע 'ומחנכין את

לקמן שבן מוציא את אביו בברכת המזון מדובר בבן גדול[צח]. וכתב[צט] שאף מה שרבי יהודה אומר שקטן מוציא אחרים ידי חובתם, היינו דווקא במגילה ומשום שכולם היו באותו הנס, וכשם שחייבו מטעם זה נשים אף שזו מצות עשה שהזמן גרמא, כך חייבו קטנים אף שאינם מחויבים בשאר מצוות, ורבנן סוברים שנשים שהן בעלמא בנות חיובא שייך לחייבן מטעם זה שאף הן היו באותו הנס ועשו את המצוה כאילו היא מצוה שאין הזמן גרמא וממילא אפשר לחייבן, אבל קטן שפטור אפילו מאיסורים חמורים של תורה, אף במצוה זו לא מחייבים אותו מטעם זה שהיה באותו הנס[ק].

חילוק בין אם הקטן כבר יצא ידי חובתו ללא יצא ידי חובתו

ה. **הטורי אבן** (מגילה יט: ד"ה ולי נראה) תירץ, דהנה הדין הוא שגם מי שכבר יצא ידי חובתו עדיין יכול להוציא אחר ידי חובתו, והוא מדין ערבות שכל ישראל ערבים זה לזה ועליו מוטל לדאוג לקיום המצוה של האחר, ולפי זה קטן כיון שאינו בן ערבות, אם כבר יצא ידי חובתו אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתם. ולפי זה יש לומר שמה שאמרו במשנה שקטן אינו מוציא אחרים ידי חובתם היינו במקרה שהוא כבר יצא ידי חובתו, ואפילו אם לא יצא ידי חובתו יש לומר שחכמים תיקנו שלא יוציא אחרים, שמא יוציא אותם גם אחרי שכבר יצא, ורבי יהודה רק חולק על תקנת חכמים זו, אבל גם הוא מודה שכל מה [illegible] להוציא את הגדול היינו רק במקרה שעדיין לא יצא הקטן ידי חובתו. ואם כן לא קשה ממה שבברכת המזון מצינו שהקטן יכול להוציא את אביו, שהרי בברכת המזון אפילו גדול אינו יכול להוציא את חבירו אלא אם אכל ומחויב בברכה וכמו שאמרו בגמרא (לקמן מח.) שאינו יכול להוציא אחרים עד שיאכל כזית דגן ופירשו **התוספות** (שם ד"ה עד) שהטעם משום שצריך לומר שאכלנו משלו, ומשום כך אין לגזור שהקטן לא יוכל להוציא את אביו אטו מקום שכבר יצא ידי חובתו, ועל כן כל זמן שהקטן מחויב ברכת המזון יכול להוציא את אביו.

טו:

הטעם שאינו יוצא בשומע מן החרש

דילמא רבי יהודה היא ולכתחילה הוא דלא הא דיעבד שפיר דמי.

האחרונים[א] הקשו, מנין לנו לומר שלרבי יהודה יצא רק בדיעבד כששמע מן החרש, והרי השומע שמע את הקריאה באוזניו, ולמה לא יצא לכתחילה, ובשלמא לר' יוסי שסובר שחרש אינו יוצא אפילו בדיעבד, אם כן יש לומר שקרוי אינו בר חיובא ומי שאינו בר חיובא אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתם, אבל לרבי יהודה שסובר שהחרש יוצא בקריאתו ואפילו שלא השמיע לאזניו, אם כן מוכח שהוא בר חיובא אלא מכיון שאינו משמיע לאוזניו אינו יוצא אלא בדיעבד ולא לכתחילה, אבל אין זה סיבה שלא יוכל להוציא אחרים ידי חובתם והרי כיון שהם שומעים את הקריאה באזניהם וגם שומעים אותה מבר חיובא, מדוע אינם יכולים לצאת.

ותירצו שחובת המגילה אינו רק השמיעה, כי אם גם הקריאה[ב], ואמנם כל אדם השומע מאחר שהוא בר חיובא יוצא ידי חובה משום שקיי"ל שומע כעונה, ונמצא שנחשב כאילו הוא בעצמו קורא את קריאת הקורא שהיא קריאה מעולה וטובה, ועל כן כאן כשאנו באים לדון בחרש זה אם יכול להוציא את הפיקח מדין שומע כעונה, אזי מעשה הקריאה של הקורא הוא המתייחס אל השומע, וכיון שאצל הקורא אין זה קריאה של לכתחילה אלא קריאה של בדיעבד, על כן גם השומע אינו יוצא אלא בדיעבד[ג]. ועל כן אף אם אנו אומרים שחרש נקרא בר חיובא, מכל מקום השומע אינו יוצא אלא במצוה של העונה, וכיון שהעונה אינו יוצא ידי חובה בקריאה זו [לרבי יוסי] או שיוצא רק בדיעבד [לרבי יהודה] אינו יכול להוציא אחרים[ד].

הטעם שמעמידים כרבי יהודה בחסורי מחסרא

ודילמא כולה ר' יהודה היא ותרי גווני קטן וחסורי מחסרא והכי קתני.

הקשו התוספות (ד"ה דילמא) מדוע דוחקים להעמיד כר' יהודה בחסורי מחסרא ולא מעמידים כר' יוסי בלא חסורי מחסרא. ותירצו שלכן דוחקים להעמיד משנתנו כרבי יהודה, כי נפסק ההלכה כמותו בקריאת שמע שהקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא, וא"כ הוא הדין בקריאת המגילה שהלכה כמותו. **ובתוספות הרא"ש** (ד"ה ודילמא) **ובתוספות רבי יהודה החסיד** (ד"ה דלמא) תירצו[ה] בשם הרשב"ם שכיון שבין כך ישנו איזה חיסור בדברי רבי יהודה שאמר בסתם 'ורבי יהודה מכשיר בקטן' ולא פירש באיזה קטן, והרי ודאי שאין דין זה אלא בקטן שהגיע לחינוך, ועל כן העמידו שישנו חסרון נוסף בדברי רבי יהודה.

קטן שלא הגיע לחינוך מוציא אחרים בדיעבד

בד"א בקטן שלא הגיע לחנוך אבל קטן שהגיע לחנוך אפילו לכתחילה כשר. פירש רש"י (ד"ה בד"א) 'בד"א דקטן לכתחילה לא בקטן שלא הגיע לחינוך'. ומבואר מדברי רש"י שקטן שלא הגיע לחינוך אינו יכול להוציא רק לכתחילה אבל בדיעבד מוציא. והקשה המהרש"א (ברש"י ד"ה בד"א) מה הכריח את רש"י לפרש שקטן שלא הגיע לחינוך יכול להוציא בדיעבד, והרי עד עכשיו סברה הגמרא שכשאמרו שקטן אינו קורא, אפילו דיעבד נמי לא, ומדוע כאן פירש רש"י שרק לכתחילה לא[ו].

ובהגהות מלא הרועים (ברש"י ד"ה בד"א) כתב שלכאורה היה מקום לתרץ שכיון שבקטן שהגיע לחינוך אפילו לכתחילה קורא ומוציא אחרים, מסתבר שבלא הגיע לחינוך עכ"פ בדיעבד יכול לקרוא ולהוציא. אך כתב שיש לדחות שהרי קטן שהגיע לחינוך הוא מחויב מדרבנן, ואם כן יש לומר שלכך מוציא במגילה שחיובה דרבנן, אבל בלא הגיע לחינוך שאינו מחויב בדבר כלל איך יוכל להוציא אחרים ואפי' בדיעבד. וכתב שיש לומר שרש"י לשיטתו (לקמן מח. ד"ה עד שיאכל) שאין חיוב על הקטן כלל וכל חיובו הוא רק על אביו, ומכל מקום בקטן שהגיע לחינוך מוציא אחרים ידי חובתם ומשום שהם אמרו והם אמרו וכך תיקנו חכמים שיכול להוציא במצוה דרבנן, ועל כן גם בקטן שלא הגיע לחינוך לכל הפחות מוציא בדיעבד.

ובספר לשון הזהב (ברש"י ד"ה בד"א) יישב שבאמת אין כוונת רש"י לומר שקטן שלא הגיע לחינוך מוציא בדיעבד. וביאור הדברים דהנה לכאורה יש לבאר דברי הגמרא 'הא כדאיתא והא כדאיתא' והיינו ששוטה וקטן אפילו בדיעבד אינו מוציא וחרש בדיעבד מוציא, והרי המשנה שנתה אותם בבת אחת, וצריך לומר שהכוונה בזה שהמשנה דיברה רק מהו הדין לכתחילה ובזה כולם שוים שלכתחילה חרש שוטה וקטן אינם מוציאים אחרים ידי חובתם, ומה שישנו חילוק לענין דיעבד בין חרש לשוטה וקטן, בזה המשנה לא דיברה. ונמצא לפי זה שהמשנה דיברה רק בדין לכתחילה שחרש שוטה וקטן אינם מוציאים אחרים ידי חובתם. ועל זה כתב רש"י 'בד"א דקטן לכתחילה לא, בקטן שלא הגיע לחינוך' ואין כוונת רש"י לומר שבדיעבד יכול להוציא, אלא כתב כן מכיון

הקטנים לקרותה' הביא את דברי הירושלמי וכתב שאין זה אלא משום מצות חינוך כמו בכל המצוות, ומשמע מדבריו שהוא מקור לשיטת התוספות שממצות חינוך חל חובה על הקטן, עיי"ש. אמנם המאירי (מגילה ד. ד"ה נשים) והתוספות ישנים (יומא פב. ד"ה בן שמונה) כתבו שאין חיוב על הקטן, ואע"פ שגם היה בנס מ"מ הרי הקטן אינו בתורת מצווה כלל, ומה שאמרו בירושלמי אינו אלא לרווחא דמילתא ולמצוה בעלמא. ועיין בפירוש חרדים על הירושלמי (פ"ג ה"ג ד"ה תני) שהביא שנחלקו בדין זה הבבלי והירושלמי. צח. **ועיי"ש** איך שיישב סוגיית הגמרא. צט. **הרמב"ן** לא כתב כן בפירוש, אלא כך ביארו בדבריו הר"ן (מגילה יט: ד"ה מתני') ובריטב"א (מגילה יט: ד"ה מתני' הכל). ק. **הר"ן** (שם) כתב סברא זו בתורת קושיא על דברי הרמב"ן, כי איך אפשר לומר שסברא זו של אף הם היו באותו הנס יכולה לעשות שקטנים יוכלו להוציא אחרים ידי חובתם, והרי סברא זו מועילה רק לגבי נשים שהן בנות חיובא, שמחייבים אותן במגילה כיון שאף הן היו באותו הנס, אבל בקטן שאינו בר חיוב במצוות אפילו מדרבנן, מה מועיל מה שאף הוא היה באותו הנס. א. **אבני** נזר (או"ח סי' תלט), שפת אמת (מגילה יט: ד"ה דילמא), קובץ הערות (סי' מח אות יד) **ואבי עזרי** (ברכות פ"א ה"י, שופר פ"ב ה"א). ב. **וכמו** שמשמע בתוספות במגילה (ד. ד"ה נשים) ובערכין (ג. ד"ה לאתויי). וכ"כ הריטב"א (ר"ה לד. ד"ה כתב הרי"ף) שמגילה עיקרה הוא הקריאה משום דעיקרה הוא הפרסומי ניסא ולכן גם הקורא ולא הבין מה שקרא יצא ידי חובה. אולם במאירי (פסחים ז: ד"ה וחכמי) כתב שחיוב מגילה הוא גם בקריאה וגם בשמיעה ועיקר החיוב הוא בשמיעה, וע"ש שביאר שאין לחלק בזה בין שופר למגילה ובשניהם יש חיוב להשמיע ולשמוע [וכעין דברי המאירי מבואר בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תשפא) שאין סברא לחלק בין תקיעת שופר לקריאת המגילה ששניהם הם בהשמעה ובשמיעה]. ג. **וכעין** זה מבואר בס' יד המלך (על הרמב"ם שופר פ"ב ה"ג), ושם ביאר (ד"ה וע"פ הדברים) דלפי זה השומע תקיעת חרש יוצא ידי חובה, כיון שבשופר המצוה היא השמיעה ולא התקיעה [כמבואר ברמב"ם בתשובה שהעתיק המהר"ם אלשקר (שו"ת סי' ח) שהתקיעה היא רק היכי תמצי לשומעה, וביאר שם שזה כמו שהסוכה היא היכי תמצי לישב בה, ודבריו הם דלא כהמאירי שהובא לעיל], ועל כן אין לזה שייכות אם התוקע קיים את המצוה כיון שהוא אינו יוצא בתקיעה אלא בשמיעה, ובשופר חשוב מעשה תקיעה גם אם אינו שומע, ועל כן אחרים השומעים מהחרש שתקע יוצאים ידי חובתם. ורק בקטן כיון שאינו בר חיובא בעצם, אין תקיעתו נחשבת לתקיעה. וכך כתב באבי עזרי (שופר שם). ועיין באבי עזרי (ברכות פ"א ה"י ד"ה ונראה) שכתב סברא אחרת קצת, שכיון שכל מה שיכול להוציא אחרים הוא מדין ערבות, לכן אם אינו מחויב אלא בדיעבד, גם דין תשלומים מטעם ערבות אינו לכתחילה אלא בדיעבד, ועל כן אינו יכול להוציא פיקח שמחויב בדבר לכתחילה. ד. **בקובץ** הערות (שם) הביא ראיה לזה ממה שמצינו בירושלמי (מגילה פ"ב ה"א) הלועז ששמע בלעז יצא ועברי ששמע בלעז לא יצא, ועברי שקרא בלעז אינו מוציא בקריאתו את הלועז. והרי שם הגברא הוא בר חיובא, ומוכח מזה שמה שכשאינו מחויב בדבר אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתם, אין זה גריעותא בגברא, אלא במעשה, שצריך שיהיה הדבר אצל המוציא מעשה מצוה, וכיון שלעברי קריאה בלעז אינה מעשה מצוה, ממילא גם אינו יכול להוציא את הלועז ידי חובתו. אך הביא שבשו"ת הריב"ש (סי' שנא) חולק על זה וסובר שהלועז ששמע מעברי יצא, ומוכח שסובר שאין צריך שיהיה אצל הקורא קריאה של מצוה. ועיי"ש בקובץ הערות שכתב בפשטות שממה שחרש אינו יכול להוציא, יש להוכיח שאנוס נחשב לאו בר חיובא ולכך אינו יכול להוציא אחרים. אך כתב שלפי דבריו יש לומר שלעולם אנוס נחשב בר חיובא ואף חרש נחשב בר חיובא ומכל מקום אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתם, ומשום שבשביל להוציא אחרים צריך שאצל המוציא יהיה הדבר מעשה מצוה, וכיון שהוא חרש ואינו יוצא ידי חובתו אין אחר יכול לצאת במעשיו. אך כתב שלדברי הריב"ש נהיה מוכרחים לומר שמה שחרש אינו מוציא אחרים משום שהוא לאו בר חיובא [לכל הפחות לשיטת רבי יוסי] ואם כן יהיה מוכח שאנוס אינו נחשב בר חיובא. ה. **וכעין** זה תירץ הפני יהושע במגילה (יט: בתוס' ד"ה ודלמא). ו. **ואין** לומר שאגב שאמרנו שחרש רק לכתחילה לא, אם כן הוא הדין קטן. שהרי בין כך אנו צריכים לומר 'הא כדאיתא והא כדאיתא', כי אצל 'שוטה' אפילו בדיעבד לא מועיל. ואם כן קשה מדוע לא נאמר כך גם בקטן שלא הגיע לחינוך שאפילו לכתחילה אינו יכול.

שלצד זה שאנו אומרים הא כדאיתא והא כדאיתא, המשנה דיברה רק בדין לכתחילה שקטן שלא הגיע לחינוך אינו מוציא ושהגיע לחינוך מוציא.

זמן חינוך קטן

בד"א בקטן שלא הגיע לחנוך. רש"י (ד"ה בד"א) כתב[ז] שגיל החינוך הוא כגון בן תשע ובן עשר[ח]. והיינו כדעת רב נחמן ביומא (פב.) לענין תענית יום הכיפורים, שמגיל תשע מחנכים את הקטן לשעות.

ושיטת רבינו חננאל כאן[ט] כתב שגיל חינוך הוא בן אחת עשרה, והוא כדעת רבי יוחנן ביומא שם שאמר בן עשר ואחת עשרה, וקבע שזמנו בקריאת המגילה הוא כמו חינוך לתענית שעות ביום הכיפורים של קטן הכחוש.

אמנם הרש"ש (ברש"י ד"ה בד"א) ציין לדברי **התוספות** בערכין' (ג: ד"ה שהגיע לחינוך) שכתבו שרק בחינוך קטן להתענות נאמרו אותם השנים המוזכרים ביומא, אבל בשאר מצוות, כל מצוה ומצוה כפי דרכו, וכמו שמצינו שגבי לולב וסוכה ותפילין ששנת החינוך תלוי בכל אחד מהם אם יודע הקטן אופן קיום המצוה וזהירות בכבודה[יא]. וכעין זה כתב **המאירי** (חגיגה ג. ד"ה במקומות) בגדר זמן החינוך, שכיון שלגבי כמה מצוות מצינו שיש חילוק בגיל החינוך כמו בעליה לרגל שהוא משעה שיכול ללכת ברגליו, ולענין סוכה כל שאין צריך לאמו, לענין תענית יום הכפורים בן ט' ובן י', ולענין תפילין ביודע לשמור תפיליו ולענין ציצית ביודע להתעטף, משמע מזה ששיעור חינוך אינו שוה לכל הענינים אלא הכל לפי ענין המצוה, אלא שבמקומות שחכמים לא נתנו שיעור לדבר, בדרך כלל עיקר זמן החינוך הוא בבן ט' ובן י' לפום חורפייהו, אלא שדברים שידיעתם קלה ומצויה, בפחות מכך מחנכין אותם משיגיעו לידיעת אותו דבר.

כדעת מי מעמידה הגמרא למסקנא את המשנה במגילה

לעולם ר' יהודה היא ואפילו לכתחילה נמי. פירש רש"י (ד"ה לעולם)[יב] שלפי זה המשנה במגילה שמבואר בה שאין יוצאים ידי חובה מקריאתו של חרש, רבי יוסי היא. והקשה **המהרש"א** (מגילה כ. ברש"י ד"ה לעולם) מה הכריח את רש"י לפרש כך את המשנה, והרי אפשר להעמיד דברי המשנה הכל כשרים לקרות את המגילה חוץ מחרש היינו לכתחילה, אבל בדיעבד יוצא ידי חובה מן החרש, וכשיטת רבי יהודה בשם רבו ראב"ע שלכתחילה לא יקרא ובדיעבד יוצא יד"ח.

ובאמת שרבינו חננאל (מגילה כ. ד"ה ופרקינן) פירש את המשנה כרבי יהודה שלכתחילה לא יקרא ובדיעבד אם קרא כשר. והכריח כן (שם יט: ד"ה וקשיא) משום שאם נאמר שהמשנה היא כרבי יוסי שחרש לא יקרא אפילו בדיעבד, היה התנא צריך לומר 'ורבי יהודה מכשיר בחרש ובקטן'[יג], שהרי גם בחרש מכשיר רבי יהודה בדיעבד, אלא ודאי כל דברי המשנה כשיטת רבי יהודה בשם ראב"ע ולא התיר לקרוא בחרש לכתחילה אלא רק בדיעבד, ועל זה מוסיף רבי יהודה שלשיטתו קטן יכול לקרוא אפילו לכתחילה. וביישוב דעת רש"י תירצו **בתוספות יום טוב** (מגילה פ"ב מ"ד ד"ה חוץ) **וברש"ש** (מגילה יט: בתוס' ד"ה ודלמא) שאם אנו מעמידים את המשנה כראב"ע נמצא שחרש אינו דומה לשוטה וקטן, כי שוטה וקטן אפילו בדיעבד אינו יכול לצאת וחרש בדיעבד יוצא, וממה שהמשנה הביאה אותם כאחד משמע שגם חרש אינו יוצא ואפילו בדיעבד.

הטעם שנאמרה הלכה כרבי יהודה ולא כרבי מאיר

וצריכא דאי אשמעינן הלכה כר' יהודה הוה אמינא אפילו לכתחלה. הצל"ח (ד"ה וצריכא) הקשה, איך היה צד לומר שאם רב חסדא אמר רק הלכה כרבי יהודה, כוונתו שאינו צריך להשמיע לאזנו אפילו לכתחילה, והרי אם זוהי ההלכה היה לו לרב חסדא לומר הלכה כרבי מאיר שאמר בפירוש שאינו צריך להשמיע לאזנו. ותירץ שנח לו לומר הלכה כר' יהודה שדבריו מפורשים במשנה והכל בקיאין במשניות, משא"כ רבי מאיר שלא נזכר אלא בברייתא. ועוד שבדברי רבי מאיר שאמר אחר כוונת הלב הן הן הדברים, משמע שאפילו אם לא הוציא בשפתיו כלל רק הרהר בלבו גם כן יוצא ידי חובת קריאת שמע, והרי ההלכה אינה כן אלא הרהור לאו כדיבור דמי', לכן אמר הלכה כרבי יהודה להשמיענו שלא מועיל הרהור בלב אלא צריך שיאמר בפיו ורק שלכתחילה אינו צריך להשמיע לאזנו.

הטעם שלא אמר הלכה כרבי יוסי

הוה אמינא צריך ואין לו תקנה. הקשה **הצל"ח** (ד"ה הוה) איך ישנו הו"א שכוונתו צריך ואין לו תקנה, והרי אם כך פסק רב חסדא להלכה היה לומר בפשיטות שהלכה כרבי יוסי שאמר במשנה לא יצא. ותירץ שלא רצה לומר הלכה כרבי יוסי כיון שבהו"א סברה הגמרא שטעמו משום שנאמר 'הסכת ושמע' ודין זה נאמר בכל המצוות שלא יצא אם לא השמיע לאזנו, ועל כן לא רצה לומר הלכה כרבי יוסי, אלא אמר הלכה כרבי יהודה בשם ראב"ע שאמר בפירוש שטעמו משום שנאמר 'שמע ישראל' ואם כן זה אינו אלא בקריאת שמע אבל לא בשאר מצות.

ביאור החילוק בין שאר מצוות לקריאת שמע

מחלוקת בק"ש אבל בשאר מצות דברי הכל לא יצא. כתב רש"י (ד"ה בשאר) 'בכל הברכות'. **ובחידושי מהר"ם בענט** (ברש"י ד"ה בשאר) תמה מה בא רש"י להשמיענו בזה. **ובשאגת אריה** (סי' ז ד"ה ומאי) כתב שרש"י בא לתרץ בזה מה שלכאורה קשה, אם בשאר מצוות דברי הכל לא יצא אם לא השמיע לאזנו ומשום שנאמר 'הסכת ושמע', אם כן מדוע בקריאת שמע יצא, וכי קריאת שמע אינה אחת מכל המצוות. ויש ליישב שבקריאת שמע נאמר בתורה לשון של דיבור 'ודברת בם' מה שלא נאמר בשאר מצוות כגון ברכת המזון שלא נאמר בה רק 'וברכת' ולא לשון של דיבור, ומה טעם נכתב לשון דיבור בקריאת שמע, אלא ודאי בא למעט שיוצא ידי חובת קריאת שמע רק בדיבור ולא בהרהור, ואם נאמר שאינו יוצא ידי חובת קריאת שמע רק כשמשמיע לאזנו, לא היה צריך פסוק למעט שאינו יוצא ידי חובה בהרהור, אלא שקריאת שמע אינה בכלל הפסוק 'הסכת ושמע' ומשום כך יצא אם לא השמיע לאזנו, ולכן צריך למעט שאינו יוצא בהרהור. ולכך כתב רש"י 'בשאר מצוות - בכל הברכות' ללמדנו שדווקא בברכות דומיא דברכת המזון לא יצא, ולא בכל המצוות שהרי מצות קריאת שמע כיון שנאמר בה 'ודברת בם' כל שדיבר ואמר בפיו אפילו לא השמיע לאזנו יצא[טו].

והנה מדבריהם נראה שסברו שרש"י כתב דבריו על ההו"א בגמרא שרב יוסף אמר בשאר מצוות דברי הכל לא יצא. אמנם מדברי **הראשון לציון** (ד"ה א) משמע שסבר שדברי רש"י נאמרו על מסקנת הגמרא שבשאר מצוות דברי הכל יצא ועל זה כתב רש"י 'בשאר מצוות - בכל הברכות', ומתוך דבריו מתבאר שרש"י בא להשמיענו שאין חילוק בין ברכה דאורייתא לברכה דרבנן, ומשום שהיה מקום לחלק שכל מה שצריך ברכה בפה ולא מועיל ברכה בלב הוא דווקא בברכה דאורייתא אבל בברכה דרבנן מועיל גם אם בירך בליבו ואין צריך כלל שיוציא בשפתיו, ולזה כתב רש"י שדברי רב יוסף נאמרו על כל הברכות ואפילו ברכות דרבנן, ואף בהם לא מועיל ברכה בלב אלא צריך שיוציא בשפתיו אלא שיצא אפילו בלא שהשמיע לאזנו[טז].

ביאור החילוק בין ק"ש לשאר מצוות לדברי רב יוסף

אמר רב יוסף מחלוקת בק"ש דכתיב שמע ישראל אבל בשאר מצות דברי הכל יצא. הקשו **התוספות** (ד"ה אבל) איך אנו אומרים שבשאר מצוות דברי הכל יצא, והרי עד עכשיו סברה הגמרא שלשיטת ר' יוסי כל שאר המצוות, כגון תרומה מגילה וברכת המזון, דינן כקריאת שמע וכשם שבקריאת

ז. **עיין** בית יוסף (סי' קכט ד"ה ומ"ש הרי"ף) בדעת הרמב"ם. ח. **בטורי** אבן (מגילה יט: ד"ה בקטן) תמה על שהביא רש"י 'בן עשר', והרי מה שנאמר ביומא 'בן תשע ובן עשר', מפורש שם שהכוונה שבילד בריא מחנכים מגיל תשע, ובילד כחוש רק מגיל עשר, וכל זה שייך לגבי צום יום כיפור שהחינוך למצוה זו תלוי בחוזק גופו ומפני חולשתו אמרו שבשנת עשר לא יחנך ילד שהוא כחוש, אבל בקריאת מגילה גם אם הוא כחוש זמן חינוכו מגיל תשע, כי רק בתענית הקילו לו. ט. **אבן** במס' ר"ה (לג:) כתב דחיוב קטן בשופר הוא בן י' או י"א, והאו"ז (ח"ב סי' מג) כתב ששיעור החינוך הוא בן י"ב. י. **וכן** הכריע כמותם המג"א (סי' שמג סוף סק"ג). וכתב שם המשנה ברורה (סק"ג) שכן כתבו כל הפוסקים וז"ל המשנ"ב שם 'ודע דשעור החינוך במצות עשה הוא בכל תינוק לפי חריפותו וידיעתו בכל דבר לפי ענינו כגון היודע מענין שבת חייב להרגילו לשמוע קידוש והבדלה היודע להתעטף כהלכה חייב בציצית וכן כל כיו"ב בין במצות עשה של תורה בין בשל דברי סופרים, אבל החינוך במצות לא תעשה בין של תורה בין של דבריהם הוא בכל תינוק שהוא בר הבנה שמבין כשאומרים לו שזה אסור לעשות או לאכול, אבל תינוק שאינו בר הבנה כלל אין אביו מצווה למנעו בעל כרחו מלאכול מאכלות אסורות או מלחלל שבת אפילו באיסור של תורה, כיון שאינו מבין כלל הענין מה שמונעו ומפרישו, וכן אם הוא כהן אין צריך להוציאו מבית שהטומאה בתוכו, אא"כ הוא בר הבנה אזי מצוה על אביו להוציאו כדי להפרישו מן האיסור מחמת מצות חינוך. אבל להכניסו בבית שטומאה בתוכו וכן לספות לו בשאר איסורים אסור אפילו בתינוק שאינו בר הבנה עדיין'. יא. **ובשו"ת** בית יהודה (למהר"י עייאש, או"ח סי' כג) כתב לבאר שלדעת רש"י כל מה שמבואר לגבי לולב ותפילין וכד' אין החיוב אלא על האב שהוא מחויב לחנכו והחיוב הוא גם בפחות מבן ט' בכה"ג שיודע לנענע ולהתעטף, אבל אם אין לו אב אין ב"ד חייבים לחנכו עד שיגיע לבן ט'. ועי' בירת מגדל עוז (לריעב"ץ חלק ברכות שמים ברכות גבעון תעלה ג אות ד) שסתם בן שש שנים שלימות הוא בר חינוך לכל המצוות המעשיות שאין צריך בהם ידיעה ולימוד ובקיאות. ובמרומי שדה (ברש"י ד"ה בד"א) כתב שרש"י סובר שכשאנו דנים מתי יכול להוציא אחרים ידי חובתם, בזה מסתבר לרש"י שזהו דווקא בהגיע לחינוך הכללי ולכך כתב בן תשע ובן עשר. ובתקנת עזרא [מובא בתחילת ספר הציבי ציונים] כתב שרש"י סובר שמה שלגבי לולב וסוכה וציצית ותפילין ביארה הגמרא בכל דבר באיזה קטן מיירי, וכאן נקט סתמא קטן שהגיע לחינוך, על כרחך שהכוונה לחינוך שהוזכר ביום הכיפורים לגבי תענית. יב. **וכן** פי' הרע"ב (מגילה פ"ב מ"ד) שהמשנה כרבי יוסי ואפילו בדיעבד אינו יוצא. יג. **הרשב"א** (בע"א ד"ה אבל הראב"ד) הביא שהראב"ד עמד על קושיא זו, שאם ר' יהודה סובר שחרש כשר לכתחילה, מדוע רבי יהודה חלק רק בקטן ולא הביא גם חרש. ותירץ שכיון שיש לו טעם אחר בחרש וטעם אחר בקטן למה שכשר בדיעבד, לכן כתב רק שנחלק עליו בקטן, ובחרש נחלק עליו במקום אחר וכמו שהביא ר"י בריה דר' שמעון בן פזי שבדיעבד מועיל בחרש. ועיין להלן בסוף הסוגיא בדברי הרמב"ם שהבאנו דברי הלחם משנה (מגילה פ"א ה"ב) שכתב שמכח קושיא זו הוכיח הרמב"ם שבמגילה מודה רבי יהודה שאם לא השמיע לאזנו לא יצא, כי בעינן פרסומי ניסא, ואכן רבי יהודה מכשיר רק בקטן ולא בחרש. יד. **עיין** בילקוט ביאורים בע"א על המשנה מה שנתבאר בזה. טו. **ואולי** יש להוסיף שרש"י נתכוון שדווקא מצוות התלויות בברכה צריך להשמיע לאזנו, אבל מצות קריאת שמע שמצותה היא 'קריאה' ולא ברכה, כל שקרא אף שלא השמיע לאזנו יצא. טז. **ובשו"ע** (סי' רו ס"ג) לגבי ברכת הפירות שהיא דרבנן כתב בפירוש שאינו יוצא אלא אם הוציא בשפתיו.

שמע מעכב אפילו בדיעבד כך בשאר מצוות. ותירצו שרב יוסף חולק על כל הסוגיא לעיל[יז].

והפני יהושע (ד"ה ולפי"ז) תירץ שרב יוסף סבר שכל מה שהגמרא היתה סבורה עד עכשיו שדין שאר מצוות כקריאת שמע ולר' יוסי כשם שבקריאת שמע אינו יוצא כך בשאר מצוות אינו יוצא, היינו משום שהיתה סבורה שדין השמעה לאזנו נכתב בקריאת שמע ונלמד מהפסוק 'שמע', ולומדים שאר מצוות מקריאת שמע. אבל למסקנת הגמרא יש לומר שאכן מ'שמע' לומדים שצריך לכתחילה להשמיע לאזנו ומזה גם לומדים לשאר מצוות, אבל מה שמעכב בקריאת שמע אפילו בדיעבד לא נלמד מ'שמע', אלא לומדים זאת מתלמוד תורה, שכשם שבדברי תורה צריך להשמיע לאזנו ונלמד מהפסוק 'הסכת ושמע', לומדים ממנו קריאת שמע בגזירה שוה וכמו שדרשו להלן (טז.), ממילא פשוט שזהו דווקא בקריאת שמע ואין ללמוד מזה לשאר מצוות, ועל כן בשאר מצוות אף אם לא השמיע לאזנו יצא.

מקור לדין צריך שישמיע לאזניו בשאר מצוות

שם. כתבו **הבעל המאור** (ד"ה מתני' הקורא) **והרשב"א** (ד"ה אמר) שלפי זה צריך לומר שמה שאמרו במשנה הכל כשרים לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן, לצדדין קתני, שהרי שוטה וקטן פסולים אפילו בדיעבד ואילו חרש רק לכתחילה לא יקרא אבל בדיעבד כשר כמבואר כאן שבשאר מצוות דברי הכל יצא.

והרשב"א הביא בשם **הראב"ד** שהקשה, לרב יוסף שאמר שאפילו בדיעבד יצא, והפסוק 'הסכת ושמע' מדבר על דברי תורה, אם כן מדוע בשאר מצוות צריך לכתחילה להשמיע לאזנו, וכמבואר שחרש לכתחילה לא יקרא. ותירץ שמה שדחתה הגמרא שהפסוק מדבר רק על דברי תורה היינו על החלק שנאמר 'הסכת' שפירושו הסכת כדי שתקיים אותם, זה נאמר רק בדברי תורה, אבל עצם שמיעת האוזן שנלמד מהמילים 'ושמע' נאמר בכל המצוות, אלא שזה מלמד רק על לכתחילה ולא על דיעבד. ולפי זה ביאר הראב"ד שר' יוסי סובר שכיון שבכל המצוות למדים מ'ושמע' שלכתחילה צריך להשמיע לאזנו, אם כן מדוע נאמר בקריאת שמע 'שמע ישראל' אלא ודאי ללמדנו שבקריאת שמע זה מעכב. ורבי יהודה סובר שהפסוק 'שמע' שנאמר בקריאת שמע בא ללמדנו בכל לשון שאתה שומע.

והקשה הרשב"א, הרי רבי יהודה בשם ראב"ע אמר שלמדים מ'שמע' שצריך להשמיע לאזנו ואע"פ כן סובר שבדיעבד יצא. וביותר קשה, שהרי רבי מאיר אמר שאפילו לכתחילה יוצא בקריאת שמע בלא שמיעת האזן וכל שכן בשאר מצות. ומחמת זה הוכיח הרשב"א שנחלקו בלימוד מ'הסכת ושמע' שר' יוסי ורבי יהודה בשם ראב"ע[יח] דורשים שצריך להשמיע לאזניו לכתחילה, ור' יהודה משמיה דנפשיה ורבי מאיר סוברים שמהפסוק 'הסכת ושמע' כלל אין לומדים שצריך להשמיע לאזנו לכתחילה אלא דורשים את הפסוק רק לדברי תורה, ופירושו של הפסוק הסכת וקבל, ונחלקו גם בפירוש הפסוק 'שמע ישראל' שרבי יהודה דרש ממנו שצריך שמיעת האוזן לכתחילה, ורבי מאיר דרש ממנו לכל לשון שאתה שומע, אבל אין צריך השמעת האוזן כלל.

והב"ח (או"ח סי' סב ד"ה ולעיין) **והפני יהושע** (ד"ה אלא) כתבו שיש לומר שמה שצריך להשמיע לאזניו לכתחילה, הוא רק דין דרבנן. עוד הביא הפני יהושע מהירושלמי (פ"ב ה"ד) שמה שצריך לכתחילה להשמיע לאזניו בכל המצוות, נלמד מהפסוק (שמות טו כו) 'והאזנת למצותיו' ישמעו אזניך מה שפיך מדבר, ואע"פ שבירושלמי דרשו פסוק זה לטעמו של ר' יוסי שאפילו בדיעבד מעכב, מכל מקום שאר תנאים הסוברים שרק לכתחילה צריך להשמיע לאזניו דורשים גם הם פסוק זה רק לענין לכתחילה.

ביאור שיטת הרי"ף

שם. הרי"ף פסק את דברי רב יוסף מחלוקת בק"ש אבל בשאר מצות דברי הכל יצא. **ובתלמידי רבינו יונה** (שם ד"ה הלכה) הקשו שכיון שאמרו בגמרא הלכה כדברי המיקל והיינו כדברי ר' יהודה שאמר הקורא את שמע ולא השמיע לאזניו יצא, מדוע הוצרך הרי"ף להביא דברי רב יוסף. ותירצו שהרי"ף בא להשמיענו שאפילו בברכת המזון שלא השמיע לאזניו יצא. **ובמעדני יום טוב** (על הרא"ש סי' יב אות ש) כתב שמבואר מדבריהם שהיה הו"א שדווקא ברכת המזון יהיה חמור מק"ש ואינו יוצא ידי חובתו, והרי בגמרא מבואר להיפך שקריאת שמע חמור יותר שנאמר 'ודברת'[יט].

ובביאור הלכה (סי' סב ס"ג ד"ה ולכו) הביא **שבשערי תשובה וברכי יוסף** כתבו בשם **ספר חרדים** שרוב הפוסקים סוברים שאם לא השמיע לאזנו לא יצא. וקשה הרי זה נגד גמרא מפורשת שאמרו הלכה כדברי המיקל. וכתב שאולי כוונתם שלא יצא ידי מצוה מן המובחר מן התורה.

אם למסקנת הגמרא דורשים שבדברי תורה צריך שישמיע לאזנו

ההוא בדברי תורה כתיב. פירש **רש"י** (ד"ה ההוא) 'הסכת ושמע בדברי תורה כתיב כדאמרינן בפרק הרואה כתתו עצמיכם על דברי תורה'. וכתב **הפני יהושע** (ברש"י ד"ה הא) שמפשטות לשון רש"י נראה שרב יוסף חוזר בו ממה שהיה סבור שמהפסוק 'הסכת ושמע' לומדים שצריך להשמיע לאזנו, אלא אפילו בדברי תורה אינו צריך להשמיע לאזנו. אך כתב שלשון הסוגיא לא משמע כן, שהרי רב יוסף עצמו הביא פסוק זה, ואם דורשים מהפסוק רק ענין זה של כתתו עצמכם על דברי תורה, לשם מה הביאו רב יוסף כאן לגבי הנדון אם צריך להשמיע לאזנו או לא. ואם נאמר שעכשיו חוזרת בה הגמרא וסוברת שרב יוסף כלל לא הביא פסוק זה של 'הסכת ושמע', היה לה לומר 'אלא אמר רב יוסף', ומלשון הגמרא 'אלא אי איתמר הכי איתמר' משמע שרב יוסף אכן הביא פסוק זה של 'הסכת ושמע' אלא שנתחלף לגמרא 'לא יצא' ב'יצא' ואיתמר בדברי רב יוסף שבשאר מצוות דברי הכל יצא[כ].

לכך כתב הפני יהושע שגם למסקנת הגמרא בדברי תורה צריך להשמיע לאזנו ואפילו בדיעבד, וכמו שאמרו בגמרא בעירובין (נג:) בעובדא דברוריה דביתהו דרבי מאיר, ומשמע שאפילו בלחש אסור ללמוד אלא בכל רמ"ח איבריו והביאו שם גם מעשה בתלמידו של ר"א שהיה שונה בלחש ושכח תלמודו, וכל שכן שבלא השמיע לאזנו לא יצא, ומה שהביא רש"י את הדרשה בגמרא לקמן פרק הרואה כתתו עצמכם על דברי תורה, משום שהיה מקום לומר שהפסוק 'הסכת ושמע' אינו מדבר כלל בדברי תורה אלא בעשיית מצות ממש וכמו שמשמע בהמשך הפסוקים שם 'ועשית את מצותיו ואת חוקיו', לכך הביא רש"י שמדברי הגמרא לקמן שדרשו מהפסוק כתתו עצמכם על דברי תורה, מבואר שהפסוק מדבר על לימוד תורה ושפיר יש לדרוש שבדברי תורה צריך להשמיע לאזנו[כא].

ובמיוחס להריטב"א (ד"ה והכתיב) פירש ההוא בדברי תורה כתיב, כלומר שהפסוק לא בא ללמדנו על השמעת האוזן אלא לכוונת הלב, והיינו שיוצא בהרהור ואע"פ שאינו מוציא בשפתיו.

ובמשכנות יעקב (או"ח סי' קסב) פירש שדברי תורה היינו קריאת התורה בציבור, שמי שאינו שומע הוא לאו בר חיובא ואינו יכול להוציא אחרים, וכמו בהקהל שנאמר (דברים לא יב) 'למען ישמעו' ודרשו בגמרא (חגיגה ג.) למעט מדבר ואינו שומע.

יישוב סתירת הרמב"ם בפסק ההלכה בדין חרש

שם. הרמב"ם (קריאת שמע פ"ב ה"ח) פסק לגבי קריאת שמע כרבי יהודה בשם ראב"ע שלכתחילה צריך להשמיע אזנו אבל אם לא השמיע לאזנו יצא, ואילו בהלכות מגילה (פ"א ה"ב) הביא את דברי המשנה כפשוטה[כב], ומשמע

יז. בהגהות מראה כהן (בתוס' ד"ה אבל) כתב שכן משמע מדברי הירושלמי (פ"ב ה"ד) א"ר ייסא [כך היתה גירסתו] הוינן סברין מימר מה פליגין רבנן ור' יוסי בשמע דכתיב בה שמע, הא שאר כל המצוות לא. מן דמר רב מתנה דר' יוסי הוי היא שאר כל המצוות. ומבואר שנחלקו בזה גופא, שרב מתנה אמר שדברי ר' יוסי נאמרו בכל המצוות ורב ייסא [שהוא רב יוסף, ובפני משה גרס בפירוש רב יוסף] סבר שדברי ר' יוסי נאמרו רק בקריאת שמע ולא בשאר מצוות, והיינו כדברי התוספות שאכן נחלקו אמוראים בדעתו של ר' יוסי. **יח. לכאורה** צ"ע איך יתכן לומר שלראב"ע לומדים שמיעת האוזן מ'ושמע'. ובאמת הרשב"ץ כאן הביא את הרשב"א באופן שונה, שאף ראב"ע לומד כר"מ שהסכת ושמע כולו בד"ת כתיב. **יט. אולי** כוונת תלמידי רבינו יונה, שהרי"ף רק בא לומר כמסקנת הגמרא באלא אי איתמר שרב יוסף אכן אמר שק"ש חמור משאר מצוות, ודלא כהו"א שאמרו בשם רב יוסף מחלוקת בק"ש אבל בשאר מצוות דברי הכל לא יצא. **כ. ועיין** לעיל שהובאו דברי הרשב"א שמהפסוק 'הסכת ושמע' נלמד שצריך לכתחילה להשמיע לאזנו. **כא. עיין** בשו"ע הרב (הלכות ת"ת פ"ב הי"ב) שכתב 'וכל אדם צריך ליזהר להוציא בשפתיו ולהשמיע לאזניו כל מה שלומד בין מקרא משנה ותלמוד' וכו'. וכן כתבו הקרן אורה (סוף פרק ראשון ד"ה ומסיק) ושו"ת מהרש"ם (ח"ח סי' יט) שמסוגיית הגמרא כאן מבואר שבדברי תורה אינו יוצא בהרהור אלא בדיבור, ולא זו בלבד אלא צריך להשמיע לאזנו. וכן נפסק בשולחן ערוך (או"ח סי' מז ס"ד) שהמהרהר בדברי תורה אינו צריך לברך ברכת התורה. ומבאר המשנה ברורה (סק"ה) שהטעם שאין צריך לברך, משום שהרהור לאו כדיבור. אמנם בביאור הגר"א (אות ג) חולק וסובר שאף שהרהור לאו כדיבור, מכל מקום צריך לברך ברכת התורה על הרהור, כיון שהרהור בדברי תורה הוא גם מצוה, שנאמר (יהושע א ח) 'והגית בו יומם ולילה' והגיון הוא בלב, כמו שנאמר (תהלים יט טו) 'והגיון לבי', וכיון שמקיים מצות תלמוד תורה גם בהרהור צריך לברך ברכת התורה גם על הרהור. ואכן לפי דברי מיוחס לריטב"א כאן ישנה הוכחה לשיטת הגר"א שיוצא בדברי תורה בהרהור. ובקובץ צהר (אהל נבון) הובא מהגאון רבי בצלאל שטרן זצ"ל שכתב שאף לביאור הפני יהושע אין מסוגיית הגמרא סתירה לשיטת הגר"א, ומשום שבמצות תלמוד תורה יש ב' מצוות, האחד 'ודברת בם' והשני 'והגית בו יומם ולילה' וכל מה שכתב הגר"א מקיים מצות תלמוד תורה בהרהור, הוא רק כלפי מצות 'והגית בו יומם ולילה', אבל סוגיית הגמרא כאן מיירי ממצות 'ודברת בם' ובזה סוברת הגמרא שלא די בהרהור אלא צריך דיבור גמור ושישמיע לאזנו. ועיין בשו"ת מהרש"ם (שם) בהגה"ה מרבי שלום שבדרון זצ"ל שהביא פירוש רש"י על המשנה באבות (פ"ה מ"י) ארבע מדות בהולכי לבית המדרש, הולך ואינו עושה שכר הליכה בידו, ופרש"י 'ואינו עושה - שאינו לומד כלום אלא שומע מאחרים'. הרי שהשומע מאחרים אינו נקרא עושה, וכתב שמסתבר שמצות 'ודברת בם' מקיים רק במוציא דברי תורה בפיו, אבל מצות 'והגית' מקיים גם במה ששומע מאחרים, אלא שאינו נקרא 'עושה' ואין צריך לברך על זה ברכת התורה. **כב. גירסת** הרמב"ם שלפנינו 'לפיכך אם היה הקורא קטן או שוטה השומע ממנו לא יצא'. הרי שבאמת השמיט חרש. והביא הכסף משנה שבארחות חיים (מגילה סי' ג) דייק מלשונו שחרש מוציא. אמנם הגירסא שהיתה לפני הכסף משנה וכן הוא בדפוסים ישנים גרסו גם 'חרש', ועל כן הקשה הכסף משנה בסתירת דברי הרמב"ם.

שחרש אינו מוציא אפילו בדיעבד. והקשה **הבית יוסף** (או"ח סי' תרפט) ובכסף משנה (שם) שבסוגייתנו משמע שקריאת שמע ומגילה שוים, ומכיון שלגבי קריאת שמע פסקו שבדיעבד יצא גם בלא השמיע לאזנו, מדוע לגבי מגילה פסקו שאפילו בדיעבד אינו יוצא מחרש.

וכתב הבית [illegible] תרפט) שיש לומר שבקריאת המגילה החמירו משום פרסומי ניסא, ולכן פסקו כר' יוסי[כג]. אך כתב שעדיין הדבר דחוק כיון שבדברי הגמרא אנו רואים שמגילה וקריאת שמע שוים ודחקו להעמיד את דברי המשנה במגילה שאינו מוציא כר' יוסי, הרי שלרבי יהודה דינו שבדיעבד מוציא, ומדוע פסק הרמב"ם שאף לרבי יהודה במגילה מעכב. ונאמרו כמה תירוצים **באחרונים**:

א. הלחם משנה (שם) ביאר שהוקשה לרמב"ם אם אנו אומרים שרבי יהודה מכשיר בחרש, מדוע לא אמרו במשנה רבי יהודה מכשיר בחרש וקטן. ובשלמא בהו"א שרבי יהודה מכשיר בחרש רק בדיעבד ולא לכתחילה, ניחא שלכך לא אמר מכשיר בקטן ובחרש, שהרי בקטן מכשיר אפילו לכתחילה ובחרש רק בדיעבד, אבל למסקנא שרבי יהודה מכשיר בחרש אפילו לכתחילה, קשה מדוע לא אמר 'מכשיר בחרש וקטן'. ומחמת קושיא זו הוכיח הרמב"ם שכשתירצו בגמרא לעולם רבי יהודה ואפילו לכתחילה נמי, היינו רק לגבי תרומה אבל במגילה שצריך שיהיה פרסומי ניסא צריך שמיעת האוזן ממש.

ב. הט"ז (סי' תרפט סק"ה) תירץ שישנו חילוק בין מי שקרא ולא השמיע לאזניו לבין חרש, ואע"פ שמי שקרא ולא השמיע לאזניו יצא ידי חובתו בדיעבד מכל מקום חרש לא יצא אפילו בדיעבד, וכעין מה שאמרו בכל מקום 'כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו', ועל כן הגם שהשמיעה אינה מעכבת, צריך שיהיה ראוי לשמיעה וחרש שאינו בר שמיעה אינו יוצא ידי חובה אפילו בדיעבד. ומה שהגמרא דימתה דין חרש במגילה לקריאת שמע של מי שלא השמיע לאזנו ולא חילקה ביניהם, היינו משום שבתחילת הסוגיא סברה הגמרא שטעם מחלוקת רבי יהודה ור' יוסי בקריאת שמע היא האם דורשים 'שמע' בכל לשון שאתה שומע, ולדעת רבי יהודה אין חיוב כלל שישמיע לאזנו ואין לנו מקור לחייבו להשמיע לכתחילה, וכיון שאין לנו שום לימוד על חסרון שמיעה ממילא גם בחרש שאינו יכול להשמיע לאזנו לא יהיה שום חסרון. אבל למסקנא שהביאו את דעת ראב"ע שסובר שמהפסוק לומדים שלכתחילה צריך להשמיע לאזנו, מוכרחים לומר שהסיבה שיוצא בדיעבד היא משום שאדם היכול להשמיע לאזנו אע"פ שלא השמיע יוצא ידי חובה כעין מה שאמרו בכל מקום 'כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו', ממילא נלמד מזה שאדם שאינו בר שמיעה ומשום כך אינו יכול להשמיע לאזנו אינו יוצא ידי חובה אפילו בדיעבד.

וכתב הט"ז שמדוקדק כן מלשונו של ראב"ע שאמר 'הקורא צריך שישמיע לאזנו', ולשון 'צריך' משמע שלכתחילה צריך לעשות כן, אך בדיעבד אינו מעכב. ומאידך בפסוק שדורש ממנו ראב"ע שצריך להשמיע לאזנו לא משמע שהוא רק לכתחילה אלא משמע שהוא חלק מעיקר החיוב, ומעכב. ועל כרחך צריך לומר שהפסוק שמשמע ממנו שצריך להשמיע לאוזניו והדבר מעכב היינו בחרש, כי בסתם אדם אף אם לא השמיע לאוזניו יצא כיון שהיה יכול להשמיע לאוזניו, וכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, אבל חרש שאינו יכול לשמוע אינו יוצא גם בדיעבד, וכפשוטו של הפסוק שהשמיעה הוא חלק מעיקר המצוה. ושפיר למסקנת הגמרא אפשר להעמיד את המשנה גם בשיטת רבי יהודה, ועל כן פסק הרמב"ם כשיטת רבי יהודה.

ג. הפני יהושע (מגילה יט: ד"ה ומעתה) תירץ בזה, דהנה למסקנת הגמרא שדברי ר' יוסי נאמרו רק בקריאת שמע אבל בשאר כל המצוות מודה שיצא גם בלא השמיע לאזנו, יקשה איך נפרש את המשנה במגילה שחרש אינו מוציא אחרים ידי חובתם, ועל כרחך צריך לומר שרק לענין להוציא את הרבים ידי חובתם ישנו חסרון במי שאינו יכול להשמיע לאזנו, כי כיון שאינו יכול לקיים את המצוה כתיקונה, אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתם. ועל כן פסק הרמב"ם שאפילו בדיעבד אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתם.

ד. הקהלות יעקב (כתבי קה"י החדשים, מסכת מגילה סי' קפג) תירץ שהרמב"ם פירש תירוץ הגמרא והכתיב הסכת ושמע ישראל, ההוא בדברי תורה כתיב. שבמקום שיש חובת קריאת התורה אינו יוצא בהרהור אלא בדיבור, ואע"ג שגם מהרהר בדברי תורה מקיים מצות והגית בו יומם ולילה, אך במקום שיש חובת קריאה אינו יוצא אלא אם כן השמיע לאזנו, וכגון בקריאת התורה בציבור שחיובו הוא קריאה, צריך שישמיע לאזנו, וכענין הפסוק 'הסכת ושמע' שהיה קריאת דברי תורה של משה לישראל. ולפי זה יש לומר שדין קריאת המגילה אינו ככל שאר מצוות שהן באמירה כגון קריאת שמע וברכת המזון, שהרי תיקנו קריאת המגילה שיהיה בספר ובדיו כדין קריאת התורה, ועל כן יש על זה דין של קריאת התורה שצריך דווקא 'הסכת ושמע', ומשום כך פסק הרמב"ם שקריאת המגילה שונה דינו מכל התורה וחרש שמדבר ואינו שומע אינו מוציא את אחרים ידי חובה כיון שאינו בר חיובא.

ביאור תמיהת הגמרא מה ענין שאול אצל רחם

וכי מה ענין שאול אצל רחם. **רש"י** (סנהדרין צב. ד"ה וכי) פירש ששאלת הגמרא היא למה נסמכו שאול ורחם זה לזה. **ובראש משביר** (סנהדרין שם ד"ה שעתיד) ביאר שלכך פירש רש"י כן את שאלת הגמרא, ולא פירש בפשטות שהשאלה היא מה ענין זה אצל זה, משום שהוקשה לו מה שייך להקשות כך, והרי נכתב בפסוק שלפניו (משלי ל טו) 'שלוש הנה לא תשבענה', ולאחריו הוא הפסוק המובא בגמרא 'שאול ועצר רחם ארץ לא שבעה מים', ואם כן יש להם ענין לבאר מה הן השלוש דברים שהוזכרו בפסוק. ולכך פירש רש"י שהשאלה היא למה נסמכו שאול ועוצר רחם זה לזה, שהיה לפסוק לכתוב 'שאול וארץ' בסמיכות שהם מענין הארץ, ולאחר מכן לכתוב 'ועוצר רחם' ולא להפסיק ביניהם בתיבות 'ועוצר רחם'. אלא מוכח שיש להם דמיון לענין אחר וכמבואר בגמרא[כד].

והמהרש"א (חידושי אגדות סנהדרין שם ד"ה וכי) ביאר, שמשום שלגבי ארץ נתפרש שהיא 'לא שבעה מים', אבל שאול ועוצר רחם לא נתפרש בכתוב מאיזה דבר לא שבעה, וממה שסתם נראה שיש להם ענין אחר שהם דומים זה לזה מלבד השביעה, ולזה דקדקה הגמרא מה ענין שאול אצל רחם.

ובחידושי המלבי"ם (סנהדרין שם ד"ה כל הפסוק) ביאר שכוונת הכתוב היא לשני ענינים שיש בהם הויה והפסד, שהשאול הוא ענין שהאדם נפסד, ורחם הוא כח המהוה את האדם. ולפי זה ביאר שתמיהת הגמרא היא שהיה לפסוק לכתוב 'מות' ולא 'שאול', שהרחם הוא המוליד ולעומת זה היה לו לכתוב את המיתה.

ובספר אמרי נועם (ד"ה וכי) להגר"א כתב שכוונת קושיית הגמרא, משום שבפסוק 'שאול ועוצר רחם, ארץ לא שבעה מים, ואש לא אמרה הון' נאמרו ארבע יסודות, עפר, רוח, מים ואש, 'שאול' הוא עפר, 'עוצר רחם' הוא כנגד הרוח לפי שנפש האדם נקרא רוח, ומים ואש. וכוונת המקשה מדוע הסמיך הפסוק 'עוצר רחם' שהוא יסוד הרוח ל'שאול' שהוא יסוד העפר, היה לו להביאו אחר המילים 'ארץ לא שבעה מים' דהיינו אחר יסוד המים.

והבית הלוי[כה] ביאר קושיית הגמרא עפ"י עומק חכמת דקדוק לשון הקודש, שכשבאים לכתוב ולחבר שלשה דברים ישנם שני דרכים לכתיבתם, או לחבר את כולם בוי"ו החיבור כגון ראובן ושמעון ולוי, או לכתוב את וי"ו החיבור רק לפני האחרון כגון ראובן שמעון ולוי, וכאן הוא משונה מכל המקומות שנכתב 'שאול ועוצר רחם, ארץ לא שבעה מים' וכאילו אומר ראובן ושמעון לוי, וזה לא מצינו. אלא על כרחך שהפסוק בא לחבר רק את הראשון עם השני והשלישי עומד בפני עצמו, ונמצא אם כן ש'שאול ועוצר רחם' הם מחוברים ו'ארץ לא שבעה מים' עומדת בפני עצמה. וזהו מה שהקשה מה ענין שאול אצל רחם, שרק שניהם נתחברו בפסוק[כו].

בכוונת הגמרא שיש לדון קל וחומר מרחם

אלא לומר לך מה רחם מכנים ומוציא אף שאול מכנים ומוציא והלא דברים ק"ו ומה רחם וכו'. **המהרש"א** (חידושי אגדות סנהדרין שם ד"ה וכי) ביאר על פי המבואר בסנהדרין (צא.) ששאל הקיסר את רבן גמליאל כיצד יחיו המתים לעתיד מן העפר, והשיבה בת הקיסר לאביה שיש שני יצירות לאדם, שיצירתו מן המים הוא ברחם בעולם הזה, ויצירתו מן הטיט הוא יצירתו בשאול לעתיד, וביארה הגמרא בסוגייתנו שיש ביצירה זו של תחיית המתים מן השאול, קל וחומר מיצירת הרחם שבעולם הזה, מה רחם שמכניסים בו בחשאי מוציאים ממנו בקולי קולות, שאול שמכניסין בו בקולות אינו דין שמוציאים ממנו בקולי קולות.

ובחידושי המלבי"ם (שם) פירש, לפי מה שביאר שתמיהת הגמרא היא שהיה לגמרא לכתוב 'מות' ולא 'שאול', שהרחם הוא המוליד ולעומת זה היה לו לכתוב את המיתה, ומתוך כך הכריחה הגמרא שכוונת הכתוב היא ללמדנו שגם השאול מוליד כמו הרחם, היינו שהארץ תוליד ותצמיח את האדם כמו שהיא עושה בכל עת בזרעים. וביאר שהקל וחומר אינו מצד הסברא, שהרי ברחם עינינו רואות שלבסוף הוא מוליד מה שאין כן בשאול. אלא הקל וחומר הוא מיתור הפסוק שלא הזכיר שם ההפסד או המות[כז].

כג. **ובביאור** הלכה (שם ד"ה חרש) כתב שלדעת הבית יוסף חסרון זה שאינו שומע הוא רק לענין להוציא אחרים שהם פקחים, שהם צריכים לשמוע מאיש ששומע באוזניו, אבל אין זה סיבה לפטור את החרש הזה שמדבר ואינו שומע מעצם חיוב קריאה. וראה מש"כ בביאור הדברים בשבט הלוי (ח"ט סי' קמה). כד. **וראה** בביאור הגר"א למשלי (שם) ועיין שם מה שהוסיף לבאר בזה. כה. **מובא** בספר פניני רבינו הגרי"ז (עמ' קנט) ובמשמר הלוי (ברכות סי' נד). כו. **במשמר** הלוי (שם) ביאר עפ"י דברי הבית הלוי גמרא בסוכה (לד:) אמר לו ר' אליעזר יכול יהא אתרוג עמהן באגודה אחת, אמרת וכי נאמר פרי עץ הדר וכפת תמרים, והלא לא נאמר אלא כפת. ויש לבאר דברי הגמרא שאם כל המינים צריכים להיות מחוברים היה צריך ליכתב באחת משתי הדרכים, או הכל בוי"ו החיבור 'פרי עץ הדר וכפת תמרים וענף עץ אבות וערבי נחל' או לכתוב וי"ו החיבור רק באחרון דהיינו 'פרי עץ הדר כפת תמרים ענף עץ אבות וערבי נחל', ומדוע נכתב 'פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץ אבות וערבי נחל', והרי זה כאילו נכתב 'ראובן שמעון ולוי ויהודה', ועל כרחך שראובן הוא לחוד ושמעון ולוי ויהודה הם ביחד, ואם כן מוכרח ש'פרי עץ הדר' הוא לחוד, ואילו 'כפת תמרים וענף עץ אבות וערבי נחל' הם באגודה אחת בלי הפרי עץ הדר. ועיי"ש שביאר ביסוד זה של הבית הלוי עוד הרבה פסוקים ודרשות במקרא ובש"ס. כז. **ועיין** שם שביאר שהקל וחומר הוא מצד

ביאור מעלת ההוצאה בקולי קולות

ומה רחם שמכניסין בו בחשאי מוציאין ממנו בקולי קולות שאול שמכניסין בו בקולי קולות אינו דין שמוציאין ממנו בקולי קולות. **בעיני יצחק** (סנהדרין שם ד"ה א"ר טבי) דקדק מהי המעלה במה שמוציאין בקולי קולות. וביאר, שההכנסה לרחם היא בחשאי על ידי טיפה בזויה וסרוחה, וכשיוצא הולד יש לו קול ופרסום שאשה פלונית ילדה, והיינו משום החשיבות שבלידת הולד. ומכך למדו שכשיגיע הזמן של תחיית המתים יזכה האדם שיצא משם בשמחה, משום שעל ידי שהיו הנשמות בגן עדן הם יהיו במעלה גדולה ממה שהיו כשנכנסו בארץ, והחילוק במעלת הנשמה משעת המיתה עד שעת התחיה, דומה להבדל שבין כניסת הזרע בחשאי, ללידת הולד[כח].

הוכחה לתחיית המתים מפסוק זה

מכאן תשובה לאומרים אין תחיית המתים מן התורה. **בספר כתנות אור** (פרשת ויחי) תמה מה אמרו 'מכאן' תשובה, והרי בגמרא בסנהדרין (צ:) יש הרבה לימודים שתחיית המתים מן התורה, ומה מיוחד בדרשה זו שיש בה תשובה לאומרים שאין תחיית המתים מן התורה. ותירץ שעל כל הלימודים יש לכופרים מקום טענה, שמאחר שאנו בטוחים שהמתים חוזרים לחיות, אם כן למה בוכים עליהם, אבל בדרשה זו הרי מבואר שאדרבה הבכייה היא המקור לתחיית המתים דהיינו קולי קולות בכניסתו, וזהו מכאן תשובה לכופרים המקשים בכייה זו למה, דאדרבה הבכייה גופה מלמדתנו שיש תחיית המתים.

דין דקדוק באותיותיה נאמר גם בתפילה ובכל קריאת תנ"ך

ולמדתם שיהא למודך תם שיתן ריוח בין הדבקים[כט]. כתב **הטור** (סי' סא) בשם רבינו בספר היראה שמה שצריך לדקדק וליתן ריוח בין הדבקים, הוא לא רק בקריאת שמע אלא אף בפסוקי דזמרה ובתפילה[ל].

עוד הביא **הבית יוסף** (שם ד"ה ומ"ש ולא) בשם הרד"ק שבכל עת שיקרא אדם בתורה נביאים וכתובים צריך להיזהר, והטעם שהזהירו כן דווקא בקריאת שמע, הוא מפני שיש באותן פרשיות יחוד השם וקבלת עול מלכות שמים, וכן מפני שכל ישראל קוראים אותם פעמיים ביום, חכמים ועמי הארץ, לפיכך היו צריכים להזהיר עליהם מפני עמי הארץ שאינם בקיאים בקריאה.

הטעם שצריך להתיז זיי"ן של 'תזכרו' 'וזכרתם'

שיתן ריוח בין הדבקים. **התוספות** (ד"ה בין) כתבו שצריך להתיז זיי"ן של 'תזכרו', ומקורו בירושלמי (פ"ב ה"ד). **ורש"י** (על הרי"ף ד"ה צריך) **והתוספות** פירשו שהוא כדי שלא ישמע כמו שי"ן דהיינו 'תשכרו', כי אז משמעו למען שיהיה לו שכר מצוות והרי אין לאדם לקיים מצוות על מנת לקבל פרס. אמנם **בפירוש הרא"ה** (ד"ה ירושלמי) **בריטב"א** (ד"ה עני) **ובפירוש הריבב"ן** (ד"ה צריך) כתבו שהוא כדי שלא ישמע בסמ"ך דהיינו 'תסכרו', שאז משמעו אטימה וסכירה כמו 'ויסכרו מעינות תהום' (בראשית ח ב), דהיינו שיסגירו ויחתימו המצוות לבלתי ישמעו ולא יהיו נעשין[לא].

והנה הטור (סי' סא) הביא בשם **הראב"ד** שצריך להיזהר גם במילה 'וזכרתם' שלא ישמע כסמ"ך, ופירש **רבינו מנוח** (קריאת שמע פ"ב ה"ט) שאם אומרה בסמ"ך משמעה כאילו אומר 'וסכרתם'. ופשטות דברי הראב"ד [כפי שמובאים בטור, וכן מבואר **בכסף משנה** (שם)] מוכיחים שטעמם של התוספות שלא ישמע כענין של שכר אינו שייך לגבי המילה 'וזכרתם'[לב], ורק משום שיכול להישמע גם כסמ"ך יש להיזהר במילה זו. אמנם **השו"ע** (סי' סא סי"ז) כתב 'צריך להתיז זיי"ן של תזכרו דלא לישתמע תשקרו או תשכרו והוי כעבדים המשמשים על מנת לקבל פרס. וכן צריך להתיז זיי"ן של וזכרתם', **ובביאור הגר"א** כתב על סוף דברי השו"ע 'ראב"ד מטעם הנ"ל' ומבואר מדבריו שאף במילה 'וזכרתם' שייך הטעם המובא בהשו"ע בתחילת דבריו כדי שלא ישמע 'ושכרתם' שאז משמעו כענין של שכירות. וכך מבואר **בדברי חמודות** (על הרא"ש סי' יב אות מד).

נפק"מ אם הוא מדין דקדוק באותיותיה או משום שנשמע כאומר 'תשכרו'

שם. בעיקר דברי **התוספות** שהביאו בשם הירושלמי שצריך להתיז זיי"ן של 'תזכרו', בירושלמי לא נתבאר הטעם בזה, ורק התוספות הוסיפו שהטעם כדי שלא ישמע כאומר 'למען תשכרו' ואז נשמע שמתכוון לקבלת שכר. אך לכאורה היה אפשר לומר שאף בלא טעם זה צריך להתיז את הזיי"ן, משום ההלכה של דקדוק באותיותיה, כי כיון שאם לא התיז את הזיי"ן זה נשמע כאומר 'תשכרו', ממילא צריך לומר את המילה כתיקונה מדין דקדוק אותיותיה. ובאמת שכן משמע מלשון **הרמב"ם** (קריאת שמע פ"ב ה"ח-ט) שכתב 'וצריך לדקדק באותיותיה ואם לא דקדק יצא. כיצד מדקדק, יזהר שלא יניח החזק ולא יחזק הרפה ולא יניד הנח ולא יניח הנד וכו', וצריך לבאר זיי"ן של תזכרו', ולא הוסיף טעם בדבר, ומשמע שהוא מכלל דיני דקדוק באותיותיה[לג]. ואם כן קשה מדוע התוספות הוצרכו לבאר שהטעם כדי שלא ישמע כדורש שכר על המצוות, ולא פירשו כפשוטו שכיון שנשתנה משמעות התיבה אין זה קריאה כתיקונה.

ובספר משנת יעקב (על הרמב"ם קריאת שמע פ"ב ה"ח ד"ה והנה הא) הביא שדיבר בזה עם מרן הגרי"ז מבריסק, והשיב לו שבאמת גם התוספות מודים ששייך בזה טעם משום דקדוק באותיותיה, אלא שהתוספות רצו להוסיף בזה טעם נוסף כדי שלא נשמע כאומר 'תשכרו' וכמבקש שכר עבור המצוה. ונפקא מינה בזה, דהנה ענין דקדוק באותיותיה הוא רק דין לכתחילה אבל בדיעבד אם זמן ק"ש קצר ואם ידקדק בקריאתה יעבור זמן ק"ש, הדין הוא שאינו צריך לדקדק כיון שבדיעבד יוצא גם בלא דקדוק, אבל מכיון שבאמירתו נשמע כאילו אומר 'תשכרו' ונראה כאומר למען שיהיה לנו שכר, צריך לדקדק בזה אף אם יעבור זמן ק"ש, ולכן הוסיפו התוספות טעם זה[לד]. וסיים במשנת יעקב שמי שראה את מרן הגרי"ז קורא קריאת שמע, יבין הדברים יותר[לה].

והוסיף הגרי"ז שבזה גם יבואר מה שכתבו התוספות בשם **רב אלפס** שצריך להיזהר ליתן ריוח בין המילים 'וחרה אף' כדי שלא יהיה נשמע 'וחרף', וקשה מדוע הוצרכו להוסיף טעם זה, ולא הסתפקו בזה שצריך ליתן ריוח בין הדבקים, וכמו לגבי 'וראיתם אותו' 'וזכרתם את' שצריך ליתן ריוח בין הדבקים אף שאין שם משמעות אחרת פסולה בקריאתם מחובר, אלא די במה שצריך לדקדק וליתן ריוח בין הדבקים. אך להנ"ל מתורץ כי בזה מכיון שגם משתנה משמעות הדברים ל'וחרף' הרי זה מעכב בדיעבד.

דין דקדוק באותיותיה

שם. כתבו **בתלמידי רבינו יונה** (ד"ה מתני' הקורא) **ובריטב"א** (ד"ה קרא) שמה שאמרו במשנה קרא ולא דקדק באותיותיה ר' יוסי אומר יצא רבי יהודה אומר לא יצא, אין זה הדין האמור בגמרא כאן שצריך ליתן ריוח בין הדבקים, אלא הדקדוק הנזכר במשנה הוא הדין שלא ירפה את הדגוש ולא ידגיש את הרפה, ויזהר בקריאת האותיות שלא תבלע אות אחת בחברתה, דהיינו שלא יאמר 'וחרף' במקום 'וחרה אף'. וכאן הוא דין נוסף הנלמד מהפסוק 'שיהיה למודך תם', שצריך ליתן ריוח בין הדבקים.

אמנם בספר החינוך (מצוה תכ) **והריטב"א** (שם) בשם יש אומרים **ובפירוש הברטנורא** על המשנה (פ"ב מ"ג ד"ה ולא) כתבו שכל דיני ליתן ריוח בין הדבקים הוא בכלל דיני דקדוק באותיותיה האמור במשנה. **והתוספות יו"ט** (שם ד"ה ולא) **והתפארת ישראל** (יכין אות כ) אף חידשו שהלימוד לדין שצריך לדקדק באותיותיה הוא הפסוק המובא כאן בגמרא 'ולמדתם' שיהא לימודך תם, ולמדים מזה שני דברים, האחד שצריך לדקדק באותיותיה והשני ליתן ריוח בין הדבקים.

וכן מבואר[לו] מלשונו של **הרמב"ם** (קריאת שמע פ"ב ה"ח-ט) שכתב 'וצריך לדקדק באותיותיה ואם לא דקדק יצא. כיצד מדקדק, יזהר שלא יניח החזק ולא יחזק הרפה ולא יניד הנח ולא יניח הנד[לז], לפיכך צריך ליתן ריוח בין כל שתי אותיות הדומות שאחת מהן סוף תיבה והאחרת תחילת תיבה סמוכה לה כגון בכל לבבך קורא בכל ושוהה וחוזר וקורא לבבך וכו'. הרי מבואר שדין צריך ליתן ריוח בין האותיות הוא מדין צריך לדקדק באותיותיה. וכן כתב גם הרמב"ם בפירוש המשנה.

שהרחם הוא ספק אם מוליד שיש כמה וכמה סיבות באדם שאינו מוליד, מה שאין כן הארץ שתמיד מולידה. **כח. ועיין** שם שציין לדברי הגמרא בנדה (ל:) שהתינוק במעי אמו לומד את כל התורה כולה וכשנולד בא מלאך וסוטרו על פיו ומשכח את מה שלמד. ונראה כוונתו שמשום התורה שלמד במעי אמו, הרי הוא במעלה יתירה כשנולד. **כט. במעדני** יו"ט (על הרא"ש סי' יב אות ת) ובתוספות יו"ט (פ"ב מ"ג ד"ה ולא) הקשה מדוע דרשו זאת מ'ולמדתם' ולא דרשו כן מ'ושננתם'. ובאמת שהביא מספר כף נחת שאכן לומדים זאת מהפסוק 'ושננתם' שתהא משנה תמה. ותירץ שהדרשה מ'ולמדתם' היא דרשה פשוטה יותר. ועיין בחידושי מהרי"ח (על התוי"ט שם) מה שתירצו בזה. **ל. וכן** משמע ממסכת דרך ארץ זוטא (פ"ט) הוי זהיר בקריאת שמע ובתפילה כדי שתנצל מדינה של גיהנם. ומבואר שדיני הדקדוק והזהירות בקריאת שמע ששכרם שמצננים לו את הגיהנם כמבואר בגמרא, נאמר גם בתפילה. **לא. רבינו** מנוח (קריאת שמע פ"ב ה"ט). **לב. וכך** כתב בפירוש בחידושי מהר"ם בנעט (בתוס' ד"ה בין) שהתוספות השמיטו להיזהר באמירת 'וזכרתם', משום שאין במשמעות 'ושכרתם' לזה שעושים את המצוות כדי לקבל שכר. **לג. אמנם** הכסף משנה הביא גם על דברי הרמב"ם טעמם של התוספות. **לד. עוד** יש לומר שנפק"מ בטעם התוספות באופן שקורא קריאת שמע לאחר זמנה, שאין חובת דקדוק מחמת מצות קריאת שמע, אבל משום שנראה כאומר 'תשכרו' שהוא כאומר הריני מקיים מצוה זו כדי לקבל שכר, ישנו איסור גם בזמן שאינו מקיים מצות קריאת שמע. עוד יש לומר שאין כוונת התוספות שבאמת יוצא מפיו המילה 'תשכרו' כי לזה אין צריך טעמים שאינו מועיל, אלא היא הלכה נוספת שצריך להתיז ולהדגיש את האות זיין כדי שגם לשומע מן הצד לא ידמה כאילו אומר 'תשכרו'. **לה. בהגדה** של פסח מים עמוקים (מרדכי רפאל ספירא, עמ' נט) הביא ששאל להגרי"ז, מדוע הוא מדקדק כל כך בקריאת שמע, והרי בדיעבד גם אם לא דקדק באותיותיה יצא, והרי לא ימלט שיהיה איזה מילה או אות שלא יצליח לדקדק בה כראוי, ואם כן שוב נמצא שקריאת שמע שלו אינו בדקדוק אותיותיה ויצא ידי חובתו רק משום שאם קרא בלא שדקדק יצא, ומדוע מתאמץ בקריאתה בדקדוק. והשיב לו הגרי"ז שישנו הידור בכל מילה ומילה שמדקדק בה ואפילו אם לא יצליח לדקדק בכל מילות קריאת שמע. **לו. כך** דקדקו מדבריו במרכבת המשנה (כאן) ובחזון נחום (פ"ב מ"ג ד"ה קרא). **לז. הראב"ד** השיג על דברי הרמב"ם, מה חסרון יש במה שנוד הנח, ומה הפסד יש אם יאמר 'לבבך' בנוד הבי"ת השני כדי להטעימה שלא יראה כאילו אומר וא"ו. והכסף משנה כתב שאין כוונת הרמב"ם כמו שהבין הראב"ד שכוונת הרמב"ם שבמקום תנועה קצרה יעשה תנועה ארוכה, אלא כוונתו שמה שאמרו שצריך ליתן ריוח בין הדבקים כגון כשאומר 'בכל לבבך' הסיבה בזה משום שהלמ"ד של 'בכל' צריכה להיות נחה ושל 'לבבך' צריכה להיות נעה, ואם כן אם יסמכם אחד לשני נמצא שאם יאמר 'בכ לבבך' נמצא שהלמ"ד של 'בכל' שצריכה להיות נחה הרי היא נעה, וכן להיפך.

וכן משמע מדברי התוספות (ד"ה בין) שהביאו כל דיני דקדוק האותיות כגון 'תזכרו' שצריך להתיז הזיי"ן כאן בסוגיא זו, ואם סוברים כתלמידי רבינו יונה שישנם שני דינים שונים, האחד דקדוק האותיות והשני ליתן ריוח בין הדבקים, לא היה להם להביא דיני התזת הזיי"ן שהוא שייך לדיני דקדוק האותיות בסוגיא כאן שדנה בדין ליתן ריוח בין הדבקים, ומוכח שהם סוברים שגם דיני ליתן ריוח בין הדבקים הוא מכלל דיני דקדוק האותיות.

דין להאריך בדל"ת של 'אחד' הוא מדיני דקדוק באותיותיה

שם. כתב הרמב"ם (קריאת שמע פ"ב ה"ח-ט) 'וצריך לדקדק באותיותיה ואם לא דקדק יצא. כיצד מדקדק, יזהר שלא יניח החזק ולא יחזק הרפה ולא יניד הנח ולא יניח הנד וכו', וצריך לבאר זיי"ן של תזכרו, וצריך להאריך בדל"ת של אחד כדי שימליכהו על השמים ועל הארץ ועל ארבע רוחות, וצריך שלא יחטוף בחי"ת כדי שלא יהיה כאומר אי חד'. וקשה מדוע כתב הרמב"ם דין שצריך להאריך בדלי"ת של 'אחד' בתוך דיני דקדוק באותיותיה, והרי אין זה אלא מדיני כוונה, והיה צריך הרמב"ם להביאו בתחילת פרק ב' ששם עוסק בדיני כוונת קריאת שמע.

ובספר משנת יעקב (קריאת שמע פ"ב ה"ח ד"ה והנה הרמב"ם) **הביא בשם הגרי"ז סאלאווייציק** שהוכיח מזה בדעת הרמב"ם, שלאחר שישנו דין להאריך בדלי"ת של 'אחד' משום כוונה, ממילא זה נכלל בדיני דקדוק באותיותיה, כי דין דקדוק בק"ש תלוי במה שחכמים קבעו לנוסח אמירת האותיות, וכיון שבדלי"ת של 'אחד' צריך להאריך משום הכוונה, ממילא כבר הוא בכלל דקדוק האותיות. ונפקא מינה בזה שאפילו מי שאינו יכול לכוין את הכוונות באמירת הדל"ת צריך להאריכו מדין דקדוק באותיותיה[לח]. **והוסיף הגרי"ז** (חידושי רבינו הגרי"ז הלוי עניינים על הש"ס סי' א, הוצאת מישור) **שכן מוכח מדברי הגמרא** (לעיל יג:) שאמר ר' ירמיה לרב חייא כיון דאמליכתיה למעלה ולמטה ולארבע רוחות השמים תו לא צריכת. ואם נאמר שכל דין להאריך בדל"ת הוא רק מדיני הכוונה, מה אמר לו תו לא צריכת, והרי בכוונה אין שיעור ותכלית. אלא מוכרח שאחר שיש בזה ענין להאריך מדין כוונה, שוב נכלל זה בצורת הקריאה, ועל זה אמר לו שכיון ששיעור קריאתה הוא כדי שיוכל לכוון לאמלוכי בשמים ובארץ ובד' רוחות, ממילא לאחר מכן תו לא צריכת, כי זמן קריאתה נקבע לפי שיעור הכוונה הנצרכת מעיקר הדין[לט].

דקדוק באותיותיה כשקוראה בשאר לשונות

שם. כתב הרמב"ם (קריאת שמע פ"ב ה"י) 'קורא אדם את שמע בכל לשון שיהיה מכירה, והקורא בכל לשון צריך להזהר מדברי שבוש שבאותה הלשון כמו שמדקדק בלשון הקודש אם קראה בלשון הקודש'. **והראב"ד** השיג על הרמב"ם שאין זה מקובל על הדעת, כיון שכל הלשונות פירוש הן לעברית, ומה יש לו לדקדק בהם. **והכסף משנה** ביאר כוונת הרמב"ם שכשיאמר ביאור המילה בשפה אחרת, יאמר את הביאור היותר אמיתי באותה שפה ולא ביאור משובש. **ובאבן האזל** (שם ד"ה הכ"מ) כתב שאין זה נראה בכוונת דברי הרמב"ם כי זה ודאי שאם לא קראה בביאור האמיתי, לא קרא קריאת שמע. אלא כוונתו שכשם שבלשון הקודש צריך לאומרה בדקדוק אותיותיה, כך בכל לשון צריך לאומרה בדקדוק אותיותיה של אותה הלשון. ועל זה חולק הראב"ד וכותב שאין צריך דקדוק באותיותיה באמירת ק"ש בשאר לשונות.

והקשה באבן האזל (שם ד"ה ולכאורה) אם בקוראה בשאר לשונות אין דין דקדוק באותיותיה, מדוע בקוראה בלשון הקודש צריך לדקדק, ומדוע יהיה גרוע לשון הקודש משאר לשונות. ותירץ שדעת הראב"ד שעיקר ההלכה של דקדוק באותיותיה נאמרה בלשון הקודש, ומשום שעיקר מצות הקריאה היא כמו שנאמרה מסיני ולכך דווקא בה צריך לקרוא בדקדוק הלשון, אבל בשאר לשונות שעיקר קריאתה הוא אם מבינה, לא איכפת לנו שאינו קוראה בדקדוק[מ]. אבל הרמב"ם סובר שמה שנלמד מ'ולמדתם' שצריך שיהיה לימודך תם, אינו משום שכן נאמר בסיני אלא משום שעיקר הלשון כשהוא תם ואינו משובש, ועל כן גם בשאר לשונות צריך לאומרה בדקדוק.

עשיית ריוח בין המילים שיכולים להיבלע

עשב בשדך ואבדתם מהרה הכנף פתיל. הרשב"ץ בספרו מגן אבות (ח"ג דף נד:) כתב שמדברי הגמרא כאן ישנה ראיה להברת הספרדים שמבטאים גם ב' רפויה כמו אות דגושה ורק עושים מעט שינוי, כי להברת האשכנזים שמבטאים ב' רפויה כמו אות ו', אם כן מה שייך להזהיר ליתן ריוח בין 'עשב' ל'בשדך', והרי הב' של 'עשב' היא רפויה וב' של 'בשדך' היא דגושה, ואינם נבלעים זה בזה כלל[מא]. **ובספר דרך חיים** (דף קו.) הוסיף שמסוגיית הגמרא כאן מוכח גם שאנו טועים בקריאת האות פ', כי אם קוראים את הפ' שבמילה 'הכנף' רפויה, אם כן מה שייך להזהיר ליתן ריוח בין 'הכנף' ל'פתיל' והרי פ' של פתיל היא דגושה, אלא מוכח שלא היה כמעט הבדל בין פ' רפויה לדגושה וקריאת שניהם כמעט שוה עד שהוצרכו להזהיר לתת ריוח בין 'הכנף' ל'פתיל'. **אמנם** כבר רמז לזה **המאירי** (ד"ה הקורא) וכתב שאף על פי שבמלות עשב בשדך וכן הכנף פתיל אין האחת נקראת כמו האחרת ואין מצויה להבליע אחת בחברתה, צריך ליתן ריוח בין הדבקים שמא יקראם בסגנון אחד, או שמא בזמן התלמוד היו קוראים אותן בסגנון תנועה אחת.

והרד"ק (ספר מכלול דף עג.) כתב שאע"פ שהאחת רפה והשנית דגושה צריך לתת הבדל ביניהן בלשון, שאם לא יעשה כן יהיה נראה כאילו קרא אחת כיון שהרפה נבלעת בדגושה. **וכך כתב בספר בן ידיד** (על הרמב"ם קריאת שמע פ"ב ה"ט) שאף שקורא ב' של 'עשב' רפויה, מכל מקום אם אינו קורא לאט מילה במילה וסומך לה ב' של 'בשדך', נעשה הכל ב' אחת, קצת רפויה וקצת דגושה, וכן במילים 'הכנף' 'פתיל' אם אינו קוראה בנחת נעשה הכל אחת קצת רפויה וקצת דגושה, וסיים 'והמעיין בנסיון ימצא כדברי וברור'.

ביאור ענין כל המדקדק בק"ש מצננין לו גיהנם

כל הקורא ק"ש ומדקדק באותיותיה מצננין לו גיהנם. בביאור מימרא זו, מה שייכות דקדוק באמירת קריאת שמע למצננים לו גיהנם[מב], מצינו **באחרונים** בכמה אופנים:

א. הבית יוסף (סי' סב ד"ה דאמר) בשם מהר"י **אבוהב** ביאר שמאחר שהוא מעורר עצמו בדקדוק האותיות ומניע את החום הטבעי שלו, בשכר חום טבעי זה מצננים לו חום אחר של גיהנם.

ב. בביאור הגר"א (משלי ד כב) ביאר שבכל רמ"ח תיבות שבקריאת שמע ישנה רפואה לאחד מרמ"ח איברים שבאדם, וזו הכוונה שמצננים לו גיהנם.

ג. הצל"ח (ד"ה מצננין) **והגר"א** (אמרי נועם ד"ה מצננין) כתבו שמימרא זו לכאורה תמוהה היא ממה נפשך, אם הוא צדיק גמור, מה שייכות יש לו לגיהנם שיצטרכו לצנן לו הגיהנם, ואם הוא חייב לסבול עונש בגיהנם אלא שאמירת ק"ש בדקדוק מצילתו מהגיהנם, מהו ענין צינון זה של הגיהנם[מג], ומדוע זכות זו לא תועיל לו שלא יכנס כלל לגיהנם[מד]. וביארו על פי המבואר בספרי הקבלה[מה] שגם הצדיקים בהכנסם לגן עדן עוברים דרך הגיהנם לטובת קצת רשעים קרוביהם שכבר סבלו קרוב לערך עונש המגיע אליהם, ואעפ"כ אין בכחם לעלות ואין חבוש מתיר עצמו, והצדיק בעברו מעלה אותם עמו, והצדיק סובל קצת צער לטובת רשעים ההם[מו]. וזהו שאמרו כאן שהקורא קריאת שמע ומדקדק באותיותיה, אפילו אם ילך לגן עדן דרך הגיהנם, יצננו לו את הגיהנם דרך הילוכו שם[מז]. והוסיף הצל"ח שאולי לזה כיוונו חז"ל (חגיגה כז.) תלמידי חכמים אין אור של גיהנם שולטת בהם וכו', והיינו שאפילו בעברם דרך הגיהנם, אין האור שולטת בהם כי ציננו לו האור.

[לח] **וכתב** במשנת יעקב (שם), שאף שבדברי הרמב"ם היה אפשר לדחוק שמה שצריך להאריך בדל"ת הוא דין מיוחד ולא שייך להלכה של דקדוק באותיותיה, מכל מקום בספר החינוך (מצוה תכ) כתב כן מפורש, 'אבל הענין אם לא דקדק בהם יצא, שלא נתן ריוח בין הדבקים כגון בעל לבבך וכו' וכן שלא התיז זיי"ן של תזכרו וכו', או שלא האריך בדל"ת של אחד כפי הראוי לכתחילה לעשות'. ומפורש בדברי החינוך כדברי הגרי"ז שגם הדין של דלי"ת של 'אחד' נכלל בהלכה זו שצריך לדקדק באותיותיה, כי מאחר שצריך להאריך בזה מדין הכוונה, כבר נכלל בדין דקדוק באותיותיה. [לט] **הנה** בשולחן ערוך הרב (סי' סא ס"ז) כתב 'מה שאמרו להאריך בדלי"ת של 'אחד', לא אמרו להאריך ולמשוך בקריאת הדלי"ת, שהרי כל אות שבסוף התיבה ואין נקודה תחתיה היא נחטפת לגמרי, אלא יאריך במחשבתו להמליכו בד' רוחות בקריאת הדלי"ת ואחריה בטרם שיתחיל ברוך שם'. אמנם לפי דברי הגרי"ז בדעת הרמב"ם מבואר שאכן ישנו דין להאריך בפועל ממש וכמו שמוכח ממה שהביאו הרמב"ם בדיני דקדוק באותיותיה, ודלא כהשו"ע הרב. [מ] **בספר** אמרי חן על הרמב"ם הביא ששמע בשם הגרי"ד סאלאווייציק שכתב שיש לעיין אם כוונת הראב"ד ששאר לשונות אינם חשובים לשון בעצם והם רק פירוש על לשון הקודש ולא חל עליהם כלל תורת לשון ומשום כך לא שייך בהם דין דקדוק באותיותיה, או שגם הראב"ד מודה שגם בשאר לשונות חל שם ותורת לשון, אלא שלא שייך דקדוק באותיותיה אלא בלשון תורה עצמה. [מא] **עיין** בלשון הרמב"ם (קריאת שמע פ"ב ה"ח-ט) שכתב 'יזהר שלא יניח החזק ולא יחזק הרפה ולא יניד הנח ולא יניח הנד, לפיכך צריך ליתן ריוח בין כל שתי אותיות הדומות וכו''. ובתפארת ישראל (פ"ב מ"ג אות יט) הקשה אם כן מדוע רבא הוצרך לומר שצריך ליתן ריוח בין 'עשב בשדך' מדין ליתן ריוח בין הדבקים, תיפוק ליה שהבי"ת של 'עשב' הוא רפה ושל 'בשדך' הא חזק [ועיין בתפארת יעקב המובא בסוף המשנה שכתב על קושיית התפא"י 'לא ידע הברת הספרדים' וכוונתו כהוכחת הרשב"ץ מסוגיין להברת הספרדים שמבטאים גם ב' רפויה כמו אות דגושה]. אמנם מדברי הכסף משנה שהובא לעיל מבואר שאכן דעת הרמב"ם שכל הטעם שצריך ליתן ריוח בין הדבקים הוא משום חשש זה שיבוא להרפות את החזק ולחזק את הרפה, וממילא גם נדחית ראיית הרשב"ץ. וע"ע במסגרת זהב על המשנה שהאריך בזה הרבה, והבקיאים בחכמת הדקדוק ירוו וימצאו נחת. [מב] **עיין** במהרש"א (חידושי אגדות ד"ה כפרס) שכתב שבגיהנם יש גם מקום של שלג, וכוונת המימרא כאן שמלאכי החבלה מצננים לו את הגיהנם של אש בגיהנם של שלג. [מג] **בספר** הנר (ד"ה רמז"ל) ובאור זרוע (ח"א סי' לח) כתבו שאפילו רשע שמתחייב ירידה בגיהנם, אם יש בידו זכות זו שהיה קורא קריאת שמע באותיותיה, מצננים לו אור גיהנם ומרויחים לו מיסורי שריפה וממעטים ממכאוביו. [מד] **במסכת** דרך ארץ זוטא (פ"ט) 'הוי זהיר בקריאת שמע ובתפילה כדי שתנצל מדינה של גיהנם'. ומשמע דלא כהצל"ח אלא ניצל ממש מדינה של גיהנם. וכך כתב בעל האור החיים בספרו חפץ ה' (ד"ה כל) שאין אור של גיהנם שולטת בו כלל, וכיון שאינה שולטת בו הוה ליה כצוננת. [מה] **עיין** בשל"ה הקדוש (מסכת תענית, דרוש להספד מיתת צדיקים). [מו] **וכתב** הצל"ח שזהו ביאור דברי רבי יוחנן בן זכאי (לקמן כח:) שאמר ולא עוד אלא שיש לפני שני דרכים אחת של גן עדן ואחת של גיהנם ואיני יודע באיזה דרך מוליכים אותי, ותמוה וכי לא ידע שצדיק הוא ויורש גן עדן, אלא בודאי ידע בנפשו שצדיק גמור הוא ויורש גן עדן ולא גיהנם, אלא שלא ידע באיזה דרך מוליכים אותו, אולי בדרך הגיהנם. [מז] **בבן** יהוידע (ד"ה כל) הוסיף לבאר בזה, דהנה אש

ד. באבן שלמה (ד"ה אמר) ביאר עפ"י מה שכתב בספר העקידה (פרשת שמיני) כי כמו שיש בהגעלת כלי ד' מדריגות, שאם השתמש בצונן הכשירו בהדחה, ומה שתשמישו בחמין צריך הגעלה בחמין, ומה שנשתמש בו באש צריך ליבון וכלי חרס אין לו תקנה אלא שבירה. כך גם יש בעושי עבירה ארבעה חילוקי כפרה, וכמבואר בגמרא ביומא (פו.) עבר על מצות עשה ושב, אינו זז משם עד שמוחלים לו, והוא דוגמת כלים שנשתמשו בהם בצונן שדי להם בשטיפה. עבר על לא תעשה ועשה תשובה, תשובה תולה ויום הכיפורים מכפר והוא דוגמת הכלים שנשתמשו בהם בחמים שצריכים הגעלה. עבר על כריתות ומיתות בי"ד ועשה תשובה, תשובה ויום הכיפורים תולים ויסורים ממרקים והוא הדומה לכלים שתשמישם באש שצריכים ליבון. והרביעי הוא מי שיש בידו חילול השם שרק מיתה ממרקת אותו והוא ככלי חרס שאין להם תקנה אלא בשבירה. ולפי זה ביאר שזהו מה שאמרו כאן מי שקורא קריאת שמע ומדקדק באותיותיה, ומשום שרמ"ח תיבות שבקריאת שמע הם כנגד רמ"ח איבריו של אדם ומטהרים את האדם, והרי כל ענין הגיהנם שהוא מקום המלבן את הנפשות, וע"כ אם קרא ק"ש בדקדוק וכבר נטהרו אבריו הרוחניים של האדם כבר אינו צריך הכשר לנשמתו כמו כלי הצריך ליבון, אלא די בשפשוף והדחה כי כבר נטהרו אבריו בחייו ע"י דקדוק קריאת שמע, וזהו ענין מצננין לו את הגיהנם[מח].

ה. בקול יהודה (לרבי יהודה לדקה עמ' רנט) ביאר שבאמת יש להבין מי שקורא קריאת שמע ומקבל עליו עול מלכות שמים, כיצד יתכן שיעבור על עבירות שצריך בעבורם לרדת לגיהנם, אלא שפעמים אף אדם שמקבל עליו עול מלכות שמים יכול לטעות ולעשות עבירה בהיסח הדעת ומתוך רשלנות, ואז אע"פ שצריך להיכנס לגיהנם אבל כיון שלא עשה זאת עם כוונה של עבירה מצננים לו את הגיהנם. ומה יוכיח אם עשה את העבירה מתוך כוונה ליהנות מהעבירה או בהיסח הדעת, זהו ע"י שנבדוק קריאת שמע שלו, שאם קוראה בדקדוק ובכוונה לקבל עול מלכות שמים, ודאי שאת העבירה עשה בהיסח הדעת וכיון שעשאה בלא חום של תאוה, מצננים לו את הגיהנם.

טז.

ביאור דברי הגמרא 'למה נסמכו אהלים'

למה נסמכו אהלים לנחלים. פירש רש"י (ד"ה אהלים) שנדון הגמרא הוא על הדימוי שבפסוק 'כנחלים נטיו כגנות עלי נהר כאהלים נטע ה''. אמנם **התוספות**[א] (ד"ה אהלים) כתבו שפירוש המילה 'אהלים' בפסוק זה אינו מלשון 'אהל' אלא מלשון 'בשמים' וכמו שכתב התרגום 'כבוסמיא'[ב]. לכך כתבו התוספות שנדון הגמרא הוא על הדימוי בפסוק 'מה טובו אהליך יעקב וגו' כנחלים נטיו' (במדבר כד ה)[ג].

והחיד"א (פתח עינים ד"ה והנה) כתב שרש"י לא רצה לפרש כהתוספות, משום שהפסוק 'מה טובו אהליך יעקב' מדבר על אהלי ישראל שדרים עם כל בני ביתם, ולכך פירש שכוונת הגמרא לפסוק 'כאהלים נטע ה'' שאפשר לפרשו אהל של בתי כנסיות ובתי מדרשות. **והבן יהוידע** (ד"ה ועוד) כתב שרש"י לא רצה לפרש כהתוספות משום שהם שני פסוקים נפרדים, ואילו הפסוק שרש"י הביא הוא אותו פסוק ויותר יש לפרש את ההקשר כשהוא באותו פסוק. **ובביאור הריא"ף** (על העין יעקב אות סב ד"ה אהלים) כתב שרש"י דקדק שאם הסמיכות הוא לפסוק 'מה טובו אהליך יעקב', היה לו לומר למה נסמכו נחלים לאהלים שהרי 'אהלים' כתוב בתחילה, ולכך הכריח שהדימוי הוא ל'אהלים' שנכתב בפסוק לאחר 'נחלים' ועל כן שאל למה נסמכו אהלים לנחלים שנכתבו לפניו.

ביאור דמיון נחלים לתורה

מה נחלים מעלין את האדם מטומאה לטהרה אף אהלים מעלין את האדם מכף חובה לכף זכות. **באבן שלמה** (ד"ה ואמר) הביא מה שכתב הרמב"ם (מקוואות פי"א הי"ב) 'כשם שהמכוון לבו לטהר כיון שטבל טהר ואע"פ לא נתחדש בגופו דבר, כך המכוון לבו לטהר נפשו מטומאת הנפשות שהן מחשבות האון ודעות רעות, כיון שהסכים בלבו לפרוש מאותן העצות והביא נפשו במי הדעת טהר'. וזה כוונת הגמרא כאן, מה נחלים מעלין את האדם מטומאה לטהרה ואע"פ שלא נתחדש בגופו דבר, כך מי שמביא עצמו בבתי מדרשות ובמי הדעת של התורה, נטהר ואף שלא נתחדש בגופו כלום. וכעין זה ביאר **במעון הברכות** (ד"ה מה) שכשם שנחלים מטהרין את האדם לאחר שנטמא ומעלין אותו מטומאה לטהרה, כך התורה מלבד מה שהיא משמרת את האדם מן החטא, היא גם מחזירה אותו למוטב לאחר שחטא.

והגר"א (אבן שלמה פ"ד אות יד) כתב שהתורה נמשלה למקוה, כי כשם שהמים אינם מטהרים את האדם עד שכל גופו עולה בהם, כך אין אדם זוכה בתורה עד שכל גופו יוכתש בהם כחרדל.

ובבן יהוידע (ד"ה מעלים) ביאר הדמיון לנחלים, שכשם שאדם טמא שטבל בנחלים, הוא עצמו נקרא אחר הטבילה אדם טהור, כך קדושת אהלים שהם בתי המדרש מסייעים לאדם לעשות תשובה מאהבה והזדונות עצמם נהפכים לו לזכויות[ד].

והחיד"א (פתח עינים ד"ה מה) כתב שרמזו בזה שכשם שנחל מטהר אפילו בלא כוונה, שהרי אם נפלה נדה לנחל בלא כוונה עלתה לה טבילה[ה], כך האדם שהולך לבית המדרש אפילו אם הולך בלי כוונה ראויה כגון שהולך לאונסו או מפני הבושה, מכל מקום ישיבתו שם בבית המדרש מעלה אותו מחובה לזכות[ו]. וכעין זה פירש **האור החיים בספרו חפץ ה'** (ד"ה ואמר) שלמדים מהדמיון לנחלים שאף מי שהולך לבית הכנסת ואינו לומד אלא רק יושב בבית הכנסת, גם יש לו זכות ונטהר מטומאתו.

דין טעה ואינו יודע היכן טעה

קרא וטעה ואינו יודע להיכן טעה באמצע הפרק יחזור לראש. הקשו **בתלמידי רבינו יונה** (ד"ה באמצע) מהמבואר בגמרא (לקמן כא.) אמר רב יהודה אמר שמואל ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא אינו חוזר וקורא, מאי טעמא קריאת שמע דרבנן וספק דרבנן לקולא, ורבי אלעזר חולק וסובר שספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא, חוזר וקורא קריאת שמע. ואם כן לשיטת שמואל שספק קרא אינו חוזר, איך יבאר דין הגמרא שאם קרא וטעה יחזור לראש[ז]. ותירצו ששם מכיון שיש לו ספק אולי לא קרא כלום, אינו צריך מספק לחזור ולקרוא כיון שקריאת שמע דרבנן, אבל כשהתחיל לקרוא, אם טעה יש לו לתקן כיון שהתחיל.

ובאבן האזל (קריאת שמע פ"ב הי"ג אות ג ד"ה ונראה) ביאר תירוצם, שהוא כמו שמצינו לגבי מילה שכל זמן שלא סילק ידו חוזר גם על ציצין שאינם מעכבים את המילה ולאחר שסילק ידו אינו חוזר עליהם. ולכך גם לגבי קריאת שמע, מכיון שכל מה שבספק קרא אינו חוזר וקורא הוא רק דין שבדיעבד אינו מחויב לחזור ולקרות, לכך כשכבר התחיל לקרות באופן שיש לו ספק אם קרא או לא, צריך לחזור ולקרוא, כיון שלכתחילה צריך לצאת את הקריאה בתורת ודאי ולא בתורת ספק, וכל שהתחיל לקרוא ועדיין לא גמר, יש לזה דין של לכתחילה[ח].

דין מי שיודע באיזה פסוק או תיבה טעה

שם. כתבו **התוספות** (ד"ה הקורא) שכל מה שצריך לחזור לראש הוא רק במקום שאינו יודע מהיכן טעה, אבל אם יודע מהיכן טעה כגון שיודע שדילג איזו תיבה או פסוק, אינו צריך לחזור אלא מאותו פסוק ואילך[ט].

הגיהנם הוא חלק אחד ואם יצטנן האש בשביל אותו צדיק נמצא שהרשעים שצריכים להישרף בכל רגע בלא הפסק ניצולים וכיון שזה לא יתכן, ראוי שגם לא יצטנן האש בשביל הרשעים. אך אם הצדיק הזה היה מדקדק בקריאת שמע ונותן ריוח בין הדבקים להבדיל בין תיבה לתיבה, גם הקב"ה יעשה לו הבדלה בין האש שיורדת ששורפת את הרשעים לבין האש הצוננת שתהיה לצדיק. **מח. וכן** משמע כדבריו בזוהר (חלק ג דף קנג.). **א. וכ"כ** הרשב"א (ד"ה למה) והריטב"א (ד"ה אמר). **ב. וכך** כתב רש"י על התורה (במדבר כד ו). **ג. וכן** מבואר בתנא דבי אליהו רבה (פרק כא) 'וכי מה טיבן של נחלים אצל בתי כנסיות ובתי מדרשות שאומר כנחלים נטיו אצל מה טובו אהליך יעקב'. והרש"ש (בתוס' ד"ה אהלים) כתב שמסוגיית הגמרא בסנהדרין (קה:) שאמרו 'כגנות עלי נהר לא יהא ריחן נודף כאהלים, מוכח כהתוספות ש'אהלים' היינו בשמים. ועיי"ש ברש"י (קו. ד"ה אינו) הוא אמר כאהלים יצאה בת קול ואמרה נטע ה', ומבואר שאינו מלשון בשמים, וצ"ע. **ד. ועיין** בהקדמת ספר סמיכת חכמים (ברכות, דף סב בדפי הספר) שלכך נקרא סדר טהרות בלשון רבים, לרמז שטהרת האדם היא בב' חלקים, חלק האחד ע"י מקוה ופרה אדומה, והחלק השני ע"י לימוד התורה. **ה. כמבואר** בשו"ע (יו"ד סי' קצח סעיף מח). **ו. אך** הוסיף החיד"א שכשם שמקוה מטהרת רק אם היתה כתיקונה וכדת של תורה, אבל אם היה טובל ושרץ בידו לא עלתה לו טבילה כלל, כך בבית הכנסת ובית המדרש, כל מה שישיבתו שם מטהרת אותו היינו רק אם ישב שם כהוגן בלי חטא ואפילו שהיה זה בלא כוונה, אבל אם יש שרץ בידו כגון שחוטא ומדבר שם דברים האסורים לא עלתה לו כלום והוי כטובל ושרץ בידו. **ז. הנחלת דוד** (דברי דוד ד"ה קרא) כתב שאינו מבין עיקר הקושיא, הרי טעמו של שמואל משום שקריאת שמע דרבנן ועל כן ספק דרבנן לקולא, ואם כן מה מקשים תלמידי רבינו יונה מדברי שמואל, הרי בכל סוגיות הגמרא עד כאן מבואר שקריאת שמע דאורייתא, ורק הנדון אם רק פסוק ראשון או גם פרשה ראשונה ויש הסוברים שגם פרשה שניה. אמנם בדקדוק לשונם של תלמידי רבינו יונה מבואר שקושייתם איך יעמיד שמואל דין הגמרא כאן שמקורו מהתוספתא. **ח. והנה** הרמב"ם (קריאת שמע פ"ב הי"ג) פסק 'ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא, חוזר וקורא ומברך לפניה ולאחריה'. והקשה הרשב"א (שו"ת ח"א סי' שכ, הובא בכסף משנה שם) מכיון שכל הברכות דרבנן, אע"פ שעיקר עשיית המצוה דאורייתא, מכיון שהוא מסופק אם חייב בה, אין לו לברך. ותירץ הרשב"א שאולי דעת הרמב"ם שמעיקרא כך היתה התקנה שכל שהוא קורא, חייב לקרותה לכתחילה עם ברכותיה, ועל כן גם אם קריאתו אינה אלא מספק, כיון שקורא צריך לקוראה עם ברכותיה. וכתב הרשב"א שהרמב"ם הוכיח כן מדברי רבי אלעזר שאמר שאם הוא מסופק אם קרא קריאת שמע חוזר וקורא, ומשמע שקורא כל פרשיות קריאת שמע, וקשה הרי כל טעמו של רבי אלעזר משום שסובר שקריאת שמע דאורייתא, והרי רק פסוק ראשון של ק"ש הוא דאורייתא ומדוע חוזר וקורא את כולה. אלא מוכח שכל שהוא חייב לקרות חוזר וקורא את כולה עם כל דיניה, ולכך סובר הרמב"ם שחוזר וקורא אפילו את הברכות. וכתב האבן האזל שזהו ביאור תירוצם, כי מכיון שעל פסוק ראשון חייב לחזור, ממילא כל שאר קריאת שמע הוי כציצים שאין מעכבים את המילה שכל זמן שלא סילק ידיו מהמילה חוזר עליהם. **ט. בביאור** הלכה (סי' סד ד"ה נד"א) דימה זאת לדברי המשנה ביומא (ס.) הקדים דם השעיר לדם הפר, יחזור ויזה מדם השעיר לאחר דם הפר.

וכתב הפני יהושע (בתוס' ד"ה הקורא) שישנו חידוש בדברי התוספות, כי היה מקום לומר שאפילו אם יודע באיזה פסוק דילג, צריך לחזור לגמרי לראש, כי כיון שצריך לקרוא משם ואילך בשנית, נמצא שמה שקרא בראשונה הוא הפסק לגבי מה שקרא בתחילה בראשונה, משום כך הוצרכו לפרש שאינו צריך לחזור לראש כי כיון שקרא באותה פרשה כסדר קודם הדילוג מועיל ולא חשוב הפסק. **ובדין** זה שאם טעה באיזו תיבה צריך לחזור למקום שטעה, הנה מלשון התוספות שכתבו 'אינו צריך לחזור אלא מאותו פסוק ואילך' דייק **באליהו רבא** (סי' סד סק"ג) שצריך לחזור לתחילת הפסוק. אמנם **הלבוש'** (שם ה"ג) כתב שאינו צריך לחזור לתחילת הפסוק אלא חוזר מאותה תיבה שטעה בה. אך כתב **המשנה ברורה** (סי' סד סק"ד) בשם **הפרי חדש** שזהו רק בטעה, אבל בהזיד ובמתכוין חוזר לראש, וכמו שנפסק לגבי תפילה (סי' קיד ס"ז) שבכל מקום שאמרו חוזר לברכה שטעה בה היינו רק כשטעה בשוגג אבל במזיד ומתכוין חוזר לראש. אמנם המגן **אברהם** (סי' קד סק"ו) הסתפק בזה.

דין טעה בפרק ראשון

שם. כתב **הלבוש** (סי' סד ה"ג) שאם טעה בפרק ראשון אינו חוזר אלא ל'ואהבת', אבל אינו צריך לחזור על פסוק ראשון, כי ישנה חזקה שודאי קראה בכוונה כהלכתו. אמנם **בדברי חמודות** (על הרא"ש סי' יב אות מט) כתב שאינו יודע מקור דבריו של הלבוש. **והאליהו רבא** (שם סק"א) ביאר שהלבוש סובר שזה דומה למשיב הרוח שאם מסופק אם אמר או לא, מעמידים אותו על חזקה במה שהורגל עד עכשיו.

והב"ח (סי' סד ד"ה ומ"ש ואם) כתב להיפך מהלבוש, שאם הוא יודע שקרא פסוק ראשון בכוונה, וטעה בפרק ראשון אינו צריך לחזור אלא ל'ואהבת', אבל אם אינו יודע שקרא פסוק ראשון, אם כן בודאי לא קראו בכוונה וצריך לחזור לראש. וכן פסק **המגן אברהם** (שם סק"א). אמנם **הט"ז** (שם סק"א) כתב שעל פסוק ראשון אינו חוזר מספק, כדי שלא יחשב כאומר פעמיים 'שמע' שאמרו ע"ז בגמרא (לקמן לג:) שמשתקים אותו. ואע"ג[יא] שאם ודאי לא כיוון ליבו בפסוק ראשון לא יצא ידי חובתו וחוזר וקורא וכמבואר **בשו"ע** (סי' סג ס"ד), אלא כיון שכאן ישנו ספק אם כיוון ליבו, לכן מעמידים אותו על חזקה שקרא פסוק ראשון בכוונה.

דין טעה בין פרק לפרק

בין פרק לפרק יחזור לפרק ראשון. פירש רש"י (ד"ה יחזור) 'להפסק ראשון ויתחיל והיה אם שמוע'. וכתבו **הלחם משנה** (קריאת שמע פ"ב הי"ג) **והפרי חדש** (סי' סד סק"ג) שאף שפירוש רש"י דחוק הוא, שהרי פרק ראשון הוא פרשת שמע, ואם כן כשאמרו יחזור לפרק ראשון משמעו לתחילת פרק ראשון, מכל מקום הוקשה לרש"י מכיון שיודע שהשלים פרק אחד, מה טעם יחזור לתחילת פרק ראשון, לכן פירש שמה שאמרו יחזור 'לפרק ראשון' היינו להפסק ראשון, והפסק ראשון הוא בין פרשת 'שמע' לפרשת 'והיה אם שמוע'.

ובאמת שהרמב"ם (קריאת שמע פ"ב הי"ג) כתב 'נעלם ממנו בין פרשה לפרשה ואינו יודע אי זו היא פרשה השלים ואי זו צריך להתחיל, חוזר לפרק ראשון שהוא ואהבת את ה' אלקיך'. וכתב הלחם משנה שהרמב"ם פירש כפשוטו שכשאמרו יחזור לפרק ראשון משמעו לתחילת פרק ראשון[יב]. אך נתחבטו **האחרונים** בביאור דברי הרמב"ם, מדוע חוזר לפרק ראשון, הרי משמע שיודע שכבר קרא פרק ראשון. ונאמרו כמה ביאורים בדעת הרמב"ם:

א. הכסף משנה (ד"ה נעלם) ובבית יוסף (סי' סד ד"ה טעה בין) והב"ח (סי' סד ד"ה ומ"ש טעה) כתבו שמדובר ביודע שטעה באחת ההפסקות ואינו יודע באיזה הפסקה טעה, לכך צריך לחזור להפסק הראשון שהוא בין אמירת פסוק ראשון של שמע לפרשת 'ואהבת', ומה שאמרו בגמרא בין פרק לפרק הכוונה בין הפסק להפסק, והרמב"ם קראה 'פרשה' לרמוז שמה שאמרו בגמרא 'פרק' הכוונה למקום שיש בו הפסק. אבל ודאי שאם יודע שאמר פרשה ראשונה ורק מסופק אם אמר גם את השניה או לא, שאינו חוזר אלא לתחילת פרשת 'והיה אם שמוע' כיון שכבר אמר לפרשה ראשונה.

ב. אמנם הלחם משנה ביאר דברי הרמב"ם כפשוטם, שאפילו אם הוא יודע שכבר השלים פרק ראשון, יש לו לחזור ולקוראו שוב, והטעם כי כיון שהוא השלים פרשה ולא ידע מה השלים, ודאי שקריאתו היתה בלא כוונה, וכיון שקריאת שמע צריכה קצת כוונה, לכך יחזור ויקרא אותו. ומה שאינו חוזר וקורא גם פסוק ראשון של שמע, הוא משום מה שאמרו בגמרא (לקמן לג:) האומר שמע שמע הרי זה מגונה, וכיון שזה נאמר רק על פסוק ראשון[יג] ולא על קריאת הפרשה כולה, לכן קריאת כל הפרשה שיכול לכופלה, צריך לחזור ולקרוא כדי שתהיה קריאה בכוונה[יד].

ג. הפרי חדש (סי' סד סק"ג) כתב שהרמב"ם פירש הספק שהיה יודע שקרא פרק אחד אלא שהסתפק אם קרא פרשה ראשונה או שניה או שלישית, ולכך חוזר וקורא גם פרשה ראשונה כי אולי קרא רק פרשה שניה או שלישית ולא קרא פרשה ראשונה כלל. ומה שאינו חוזר וקורא גם פסוק ראשון אלא מתחיל רק ב'ואהבת', משום שכיון שצריך להפסיק מעט בין פסוק ראשון ל'ואהבת' אם כן יודע שקרא פסוק ראשון, ועוד שכיון שפסוק ראשון צריך כוונה ואם קרא ולא כיוון לא יצא (רמב"ם שם ה"א), על כרחך שפסוק ראשון קרא בכוונה, ולכך מתחיל מ'ואהבת'.

דין טעה בין כתיבה לכתיבה

בין כתיבה לכתיבה יחזור לכתיבה ראשונה. הט"ז (סי' סד סק"ג) הקשה מדוע לא דנה הגמרא איך יהיה הדין בעומד במילה 'וקשרתם' ואינו יודע אם נמצא בפרשה ראשונה או שניה. וכתב לתרץ בשם **המהר"ל מפראג** שבזה אין דרך לטעות כיון ש'וקשרתם' של פרשה ראשונה הוא בקמ"ץ, ושל שניה בסגו"ל. **וכתב** שעדיין קשה מדוע לא דנה הגמרא כשעומד במילים 'בשבתך בביתך' שנמצא בשתי הפרשיות ואינו יודע באיזה פרשה עומד מה יעשה. ותירץ שהגמרא נקטה את המקום שבו דרך בני אדם לטעות, ואין דרך לטעות בתחילת פרשה או באמצעה, כי יכול להרגיש לפי הזמן שהתחיל לקרוא אם הוא עומד בפרשה ראשונה או שניה, ורק כשעומד ב'וכתבתם' שהוא סוף הפרשה בזה הדרך לטעות ומסופק אם עומד בפרשה ראשונה או שניה[טו].

ביאור נדון הגמרא בפתח 'למען ירבו ימיכם'

אבל פתח בלמען ירבו ימיכם סרכיה נקט ואתי. פירש רש"י (ד"ה סרכיה) 'אין לטעות מכאן עד אמת ויציב ואין צריך לחזור אלא לאמת שהפרשה שגורה בפיו'. וכתב **הרשב"א** (ד"ה אבל) שנראה מלשונו של רש"י שהוא מפרש דברי הגמרא שמצא את עצמו מלמען ירבו ימיכם ולמטה, כגון שמצא עצמו ב'ועשו להם ציצית' ואינו יודע אם קרא תחילת הפרשה או לא, ומכיון שהוא זוכר שאמר 'למען ירבו ימיכם', ישנה חזקה שגם המשיך עד סוף הפרשה לפי שכל אותה פרשה שגורה בפיו עד אמת ויציב[טז].

וכתב הרשב"א שנמצא איפוא מדברי רש"י, שאם מצא עצמו באמצע שאר הפרשיות כגון באמצע פרשת 'והיה אם שמוע' והוא מסתפק אם אמר מה שלמעלה ממנו או לא, הרי הוא צריך לחזור עד המקום שהוא ברור לו שקרא, לפי שאין שאר הפרשיות שגורות בפיו כל כך ושמא השמיט בהן איזה מילים, ורק אם נסתפק מ'למען ירבו ימיכם' ולמטה ישנה חזקה שמשם ואילך המשיך עד סוף הפרשה. אך כתב שדבר זה אינו מסתבר, כי משום סברת סירכיה נקט דהיינו שיגרת לשונו, מה הבדל יש בין אמצע שאר פרשיות לבין 'למען ירבו ימיכם' ואילך, ומדוע פרשת ציצית שגורה בפיו יותר משאר הפרשיות, אדרבא שאר הפרשיות שגורות יותר שנוהגות בין ביום ובין בלילה[יז].

י. **בדברי** חמודות (על הרא"ש סי' יב אות נ) כתב שמדברי הכסף משנה (קריאת שמע פ"ב הי"ג) משמע קצת כדעת הלבוש שחוזר לאותה תיבה. ובתהלה לדוד (או"ח סי' סד סק"א) כתב שכוונתו למה שכתב הכסף משנה (ד"ה קרא) בשם רבינו מנוח 'אם טעה בתיבות או באותיות שדילג אחת או שתים ואין צריך לומר אם טעה בדילוג פסוקים שחוזר למקום שטעה וקורא על הסדר'. ומשמע שחוזר לתיבה שטעה בה. ועיי"ש בתהלה לדוד מה שדן בזה ודחה את הראיה. **יא.** **פרי** מגדים (משב"ז סק"א) ולבושי שרד (שם סק"א). **יב.** **הצל"ח** (ד"ה יחזור) כתב שהכרחו של הרמב"ם לפרש כן, משום שאם יודע בודאי שקרא פרשה ראשונה ומסופק רק על שאר פרשיות של קריאת שמע, הרי הוא ספק דרבנן לקולא ומדוע צריך לחזור. ומשום כן הכריח הרמב"ם שהספק הוא בכל קריאת שמע שמא לא קראה, וכיון שמספק צריך לחזור ולקרוא פרשה ראשונה שהיא דאורייתא [לרוב השיטות רק פרשה ראשונה דאורייתא], ממילא כבר צריך לגמור את כולה כתיקונה, וכדברי הרמב"ם (קריאת שמע פ"ב הי"ג) שהובאו לעיל שבספק קרא קריאת שמע חוזר וקורא ומברך לפניה ולאחריה. אבל אם יודע שקרא ומסתפק רק בברכותיה, אינו חוזר וקורא. אמנם הפרי חדש (סי' סו סוף ד"ה אמנם) כתב שאין להביא ראיה ממה שפירש רש"י שחוזר לתחילת פרשה שניה, שפרשה זו גם היא חיובה מדאורייתא, כי אם חיובה רק מדרבנן מדוע צריך לחזור עליה מספק, כי יש לומר שכיון שהוא עסוק בקריאת שמע יש לו לתקן כל מה שיכול לקרוא כראוי. **יג.** **וכמבואר** בטור (סי' סא) ובבית יוסף (שם ד"ה ואם כופל). **יד.** **וכתב** הלחם משנה שמה שמבואר בגמרא שאם טעה ב'וכתבתם' יחזור ל'וכתבתם' שבפרשה ראשונה ואין אומרים שממה שטעה מוכח שקראה בלא כוונה ואם כן יחזור לתחילת פרשה ראשונה. משום ששם יש לומר שקראה בכוונה, ומה שטעה הוא משום שיש מקום לטעות במקום שהפסוקים דומים, אבל במקום שאין לו לטעות, כגון כאן שסיום פרשה ראשונה אינו כסיום פרשה שניה ואע"פ כן אינו יודע איזה פרשה השלים, ודאי שזהו משום שלא היתה לו כוונה כלל ולכך יחזור. **טו.** **באהל** רמ"א (אות ד) כתב שהיה מקום לתרץ שכוונת הגמרא שכבר אמר את כל הפסוק של 'וכתבתם' ועכשיו אינו יודע באיזה פרשה, וזו טעות רגילה שהיא של כמה תיבות, אבל בתיבה אחת אין רגילות לטעות שלא לדעת באיזה פרשה הוא עומד. **טז.** **במראה** הפנים (על הירושלמי פ"ב סוף ה"ד ד"ה קרא) ובשו"ת מהרי"ל דיסקין (כתבים סי' מט) כתבו שיש לפרש דברי רש"י שמצא עצמו עומד אחר 'אמת ויציב' ומסופק אם אמר פרשת ציצית או שמא דילג על איזה פסוק, ועל זה אמרו כיון שזוכר שאמר 'למען ירבו' מסתבר שהמשיך הכל מפאת שיגרת לשונו ואינו צריך לחזור. וכתב שזה מדויק בלשונו של רש"י שכתב 'ואין צריך לחזור אלא לאמת שהפרשה שגורה בפיו', משמע שמוצא עצמו אחר שאמר 'אמת' ונסתפק לו אם לא דילג קודם. אמנם בדבריו לא יתורץ מה שהקשה הרשב"א מדוע פרשת ציצית שגורה בלשונו יותר משאר פרשיות. **יז.** **בפרי** חדש (סי' סד סק"ד) יישב דעת רש"י שהוא סובר שדברי הגמרא בפיסקא זו הם המשך לתחילת דברי הגמרא, 'קרא וטעה ואינו יודע להיכן טעה באמצע הפרק יחזור לראש', וסובר רש"י שאפילו אם יודע מקום הטעות, אינו חוזר למקום הטעות אלא חוזר לראש, כי כיון שראה שהוא טעה ודילג במקום אחד, יש לחשוש שמא טעה ודילג גם במקום אחר ועל כן חוזר לראש. ועל זה ממשיכה כאן הגמרא 'לא שנו אלא שלא פתח בלמען ירבו ימיכם אבל פתח בלמען ירבו ימיכם סרכיה נקט' היינו שאם טעה עד למען ירבו ימיכם חוזר לראש, אבל אם טעה מ'למען ירבו ימיכם' יחזור רק למקום הברור לו שטעה ואינו חוזר לראש כיון שמכאן ואילך הפרשה שגורה בפיו. וכעין זה ביאר הנחלת דוד (דברי דוד ד"ה סרכיה).

לכך פירש הרשב״א שדברי הגמרא כאן הם המשך למה שאמרו קודם לכן, שאם מסופק בין כתיבה לכתיבה דהיינו שמוצא עצמו אומר ׳וכתבתם׳ ואינו יודע אם של פרשה ראשונה או של שניה, יחזור ל׳וכתבתם׳ שבפרשה ראשונה, ועל זה אמרו שאם אמר לאחר מכן ׳למען ירבו׳ ישנה חזקה שאמר ׳וכתבתם׳ של פרשה שניה. וכתב הרשב״א שכן מוכח מהירושלמי (פ״ב סוף ה״ד) שנסתפק גם הוא בספק הגמרא בזה הלשון ׳כן אמר רבי יוחנן קרא ומצא עצמו בלמען, חזקה כיוון׳, ומבואר שהספק נולד לו כשעמד ב׳למען׳, ולפירוש רש״י הרי הנדון הוא כשהספק נולד לו בפרשת ציצית[יח].

דין בעל הבית בקריאת שמע

האומנין קורין בראש האילן ובראש הנדבך. נחלקו **הראשונים** מה דינו של בעל הבית, האם גם הוא קורא בראש האילן. דעת רוב הראשונים[יט] שדינו כדין האומנים וקורא גם בראש האילן.

אמנם המאירי (ד״ה אף על פי) הביא דעה וכך כתב רבנו מנוח (קריאת שמע פ״ב ה״ד) שלא הקילו רק לאומנים ולא לבעל הבית[כ]. והרש״ש (ד״ה ובעה״ב) הביא שכך כתב **הגר״א** (שנות אליהו פ״ב מ״ד) שבעל הבית צריך לרדת אפילו לקריאת שמע. אמנם עדיין ישנו חילוק בין דברי רבנו מנוח לדברי הגר״א, כי רבנו מנוח כתב בפירוש שהטעם שבעל הבית אינו קורא בראש האילן משום שאינו עושה מלאכה רק עומד ומשגיח על הפועלים לזרזם במלאכתם, וכתב **במעון הברכות** (ד״ה האומנין) שמבואר מדבריו שאם גם הבעל הבית עוסק במלאכה ממש כשאר הפועלים, דינו כדין האומנים ואינו צריך לרדת. אמנם הגר״א כתב שטעם החילוק משום שאין בעל הבית משועבד לפועליו והוא ברשות עצמו, ואם כן אפילו אם הוא עוסק במלאכה ממש, צריך לרדת[כא].

ביאור החילוק בין קריאת שמע לתפילה

מה שאינן רשאין לעשות כן בתפילה. בביאור החילוק שהקילו בקריאת שמע יותר מתפילה, כתב הרמב״ם בפירוש המשנה שהטעם בזה משום שקריאת שמע אינה צריכה כוונה אלא בפסוק ראשון, וזה יכול לכוון גם בראש האילן, אבל תפילה שצריכה כולה כוונה אינו יכול לכוון בראש האילן[כב]. אמנם **בפירוש רבינו יהונתן מלוניל** (ד״ה האומנין) ביאר שהחילוק הוא בסוג הכוונה הנצרכת, כי בתפילה צריך כוונה של רחמים ותחנונים וזה אינו יכול לעשות בראש האילן[כג], אבל כוונה של קריאת שמע שהיא רק כוונת המילים יכול לכוון גם בעומד בראש האילן[כד].

האם חתן חייב בקריאת שמע של שחרית

חתן פטור מק״ש לילה הראשונה. **הראשונים** נחלקו האם הפטור של חתן הוא רק בקריאת שמע של לילה או גם בקריאת שמע של יום. **רבינו מנוח** (קריאת שמע פ״ד ה״א) מדייק ממה שסתם **הרמב״ם** (שם) שהחתן פטור מקריאת שמע ולא חילק בין קריאת שמע של ערבית לקריאת שמע של שחרית, שפטור אף מקריאת שמע של שחרית. וכן דעת **הגהות מיימוניות** (שם אות ג). וכך מבואר **בטור** (או״ח סי׳ ע) שכתב בהדיא ׳בין ביום ובין בלילה ארבעה ימים וארבעה לילות׳[כה]. ואע״פ שלשון המשנה ׳חתן פטור מקריאת שמע לילה הראשון׳, כתב רבינו מנוח שאין כוונת המשנה להוציא קריאת שמע של שחרית באותם ארבעה ימים, אלא לומר שביום הנישואין בשחרית קודם שנשא חייב[כו]. אך רבינו מנוח עצמו כתב שמסתבר שאינו פטור אלא מקריאת שמע של ערבית, אך בקריאת שמע של שחרית חייב, לפי שישראל קדושים הם[כז], ולפיכך ביום מסיח דעתו מהבעילה, ואינו טרוד. וכן כתב **השיטה מקובצת** (כתובות ו: ד״ה מתיב) בשם הרדב״ז שדייק מלשון המשנה ׳לילה הראשונה׳, משמע דווקא לילה אבל ביום חייב[כח].

׳עד מוצאי שבת׳, האם ׳עד׳ בכלל

ועד מוצאי שבת. נחלקו **ראשונים** האם הפטור קיים גם במוצאי שבת עצמה. דעת הרבה ראשונים[כט] שגם במוצאי שבת פטור ומה שכתוב ׳עד מוצאי שבת׳ גם מוצ״ש בכלל, אך **השיטה מקובצת** (כתובות ו: ד״ה מאי לאו) בשם גליון **תוספות** כתבו שבמוצאי שבת חייב ואין מוצ״ש בכלל.

ולהלכה נחלקו **האחרונים** בדעת **השו״ע**, לדעת **הפרי מגדים** (או״ח סי׳ ע משב״ז סק״א) במוצאי שבת חייב בקריאת שמע, ואילו לדעת **הגר״א** (שם סק״ה) אף במוצאי שבת פטור, וכן הכריע **המשנה ברורה** (שם ס״ק יב).

ביאור דעת הפוטרים חתן מקריאת שמע שעל המיטה בלבד

שם. כתבו **תלמידי רש״י**[לא] שפטור החתן מקריאת שמע אינו אלא מקריאת שמע שעל המיטה, אך חייב בקריאת שמע של שחרית וערבית. והקשה **בגליוני הש״ס** (ד״ה חתן, כתובות ו: ד״ה חתן) איך יתכן לפרש שכל נידון הסוגיא אינו אלא לגבי קריאת שמע שאין חיובה אלא מדרבנן ומשום מזיקים. ותירץ שכוונת דברי רש״י שבזמן הזה אין את הפטור של חתן, כי כל סיבת הפטור מכיון שאינו יכול לכוין, אבל בזמן הזה שנפסק להלכה (או״ח סימן ע ס״ג) שגם שאר בני אדם אינם מכוונים כראוי, גם חתן חייב[לב], ומכל מקום נשאר הפטור מקריאת שמע שעל המיטה כיון שהיא רק מדרבנן ומשום מזיקים השאירוהו כדינו ופטור, אבל ק״ש שחרית וערבית שהיא דאורייתא לא פטרוהו. **ובהגהות חשק שלמה** (ד״ה חתן, מובא במראה כהן) תירץ שכל דברי רש״י נאמרו לפי מנהגם שהיו קוראים קריאת שמע בבית הכנסת מבעוד יום, והיו יוצאים ידי חובת קריאת שמע דאורייתא בקריאת שמע שעל המיטה, ומזה פטרוהו כיון שזהו בזמן שהוא טרוד, ולכך כתב רש״י שחייב בקריאת שמע שחרית וערבית[לג]. אבל בזמנינו שקוראים קריאת שמע של ערבית בזמנו ודאי שפטור גם ממנה.

סיבת טרדתו של החתן

שם. בטעם סיבת טירדת החתן שמשום כך פטרוהו מקריאת שמע נאמרו כמה ביאורים **בראשונים**: **א. ברש״י** (סוכה כה. ד״ה חתן) **ובתוספות** (כתובות ו: ד״ה לא) פירשו שחושש שמא לא ידע לבעולל[לד]. **ב. ברמב״ם** (פירוש המשנה כאן, קריאת שמע פ״ד ה״א) כתב שאין דעתו פנויה שמא לא ימצא לה בתולים[לה]. **ג. רבינו יונה** (ד״ה

יח. בפרי מגדים (סי׳ סד א״א סק״ג) כתב שנמצא שלדעת רש״י ישנם שתי חומרות: א. אם נמצא באמצע פרשה ראשונה ויודע שהתחיל בה אך מסופק אם אמר מה שלפניו, שלדעת רש״י חוזר ולדעת הרשב״א אינו חוזר. ב. אם יודע שאמר ו׳כתבתם׳ ומסופק אם אמר של פרשה ראשונה או שניה ואמר גם ׳למען׳, לשיטת רש״י חוזר ולשיטת הרשב״א אינו חוזר. ובביאור הגר״א (שם ס״ד) כתב שמכל הפוסקים משמע דלא כרש״י. **יט. רשב״א** (ד״ה נעל), רא״ה (ד״ה ובעל), ריטב״א (ד״ה ובעל) ותלמידי רבינו יונה (ד״ה גמ׳ תנו). והנה הרמב״ם (קריאת שמע פ״ב ה״ד) כתב ׳מי שהיה עוסק במלאכה מפסיק עד שיקרא וכו׳, וכן האומנין בוטלין ממלאכתן וכו׳ אפילו היה עומד בראש האילן או בראש הכותל קורא במקומו׳. ובספר מילי דברכות (ד״ה ונראה) דייק לשון הרמב״ם ׳היה עומד׳, שהוא לשון יחיד, שהכוונה לבעל הבית. ואם כן מבואר ששיטת הרמב״ם שגם בעל הבית קורא בראש האילן. **כ. בראש** יוסף (ד״ה האומנין) כתב שכן משמע מלשון המשנה שנקטו רק ׳האומנין׳, ולדעת רש״י קשה מדוע לא נקט גם בעל הבית כיון שיש מקום לטעות בזה. ובמעון הברכות (ד״ה האומנין) יישב ראיה זו, כי המשנה מסיימת מה שאינן רשאין לעשות בתפילה והיינו שבתפילה צריכים לרדת, אלא שזה נאמר רק על אילן ולא על זית ותאנה שאין צריכין לרדת [וכמבואר בברייתא שבגמרא], והרי חילוק זה בין זית ותאנה לשאר אילנות הוא רק בפועל ולא בבעל הבית, כי בעל הבית מחויב לרדת גם בזית ותאנה, ולכך נקטה המשנה רק אומנין. אמנם כתב שמלשון הברייתא בגמרא שאמרו על תפילה ובעל הבית בין כך ובין כך יורד למטה ומתפלל, משמע שרק בתפילה צריך בעל הבית לרדת אבל בק״ש אינו צריך לרדת וכשיטת רוב הראשונים. אך דחה הראש יוסף ראיה זו, כי יש לומר שכיון שבברייתא הוזכר גם דין ומתפללין בראש הזית ובראש התאנה ושגם בזה אמרו שבעל הבית יורד ומתפלל, על זה יש לדייק שאכן בקריאת שמע אפילו בעל הבית אינו צריך לרדת מראש הזית והתאנה כיון שאין שם שום פחד, אבל בסתם אילן בעל הבית אינו קורא קריאת שמע בראש האילן. **כא. והנה** רש״י (ד״ה האומנין) כתב ׳האומנין - שהם עסוקים במלאכתן׳, וכבר עמד בלשון הזהב (ד״ה האומנין) מה בא רש״י לומר בזה, והרי פשיטא שאומן היינו עוסק במלאכתו. עיי״ש מה שתירץ. ולהנ״ל יש לומר שרש״י בא לרמוז בדבריו שכל ההיתר לאומנים לקרוא ק״ש בראש האילן הוא משום שהם עוסקים במלאכתן והתירו להם כדי שלא יתבטלו ממנה, ואם כן בעל הבית אינו בכלל היתר זה, אא״כ גם הוא עוסק במלאכה וכשיטת רבנו מנוח. **כב. בחידושי** מהר״ם בענט (ברש״י ד״ה מה) תמה איך נבאר דברי המשנה לשיטות החולקות וסוברות שכל פרק ראשון צריך כוונה, ואע״פ כן לא הצריכוהו לרדת. **כג. יש** להוסיף ביאור בדברים עפ״י חידושו המפורסם של הגר״ח סאלאווייציק (על הרמב״ם תפילה פ״ד) שחידש שישנם שתי כוונות בתפילה, האחת כוונה של פירוש הדברים ויסודה הוא דין כוונה, והשניה שיכוון שהוא עומד בתפילה לפני ה׳, וזוהי אינה מדין כוונה רק שהוא מעצם מעשה התפילה, ואם אין ליבו פנוי ואינו רואה את עצמו שעומד לפני ה׳ ומתפלל, אין זה מעשה תפילה. ולפי זה מבואר היטב דברי הר״י מלוניל שזהו החילוק בין ק״ש שצריכה כוונה של פירוש המילים וזה יכול לעשות גם בראש האילן, אבל תפילה שצריכה גם כוונה שעומד בתפילה לפני ה׳, אינו יכול לעשות בראש האילן. **כד. מדברי** רש״י (ד״ה מה) שכתב ׳דצלותא רחמי היא ובעי כוונה׳ משמע קצת כפירוש הר״י מלוניל. וע״ע ברש״י (לקמן כה. ד״ה אבל) שכתב ׳אבל לתפלה צריך הוא להראות את עצמו כעומד לפני המלך ולעמוד באימה אבל ק״ש אינו מדבר לפני המלך׳. **כה. וכן** פסק המשנה ברורה (סי׳ ע ס״ק יג). **כו. וכן** פסק המשנה ברורה (שם) שרק כשנכנס לחופה קודם שקרא קריאת שמע של שחרית, פטור. אמנם הבית יוסף (סי׳ ע ד״ה ועל מה) כתב בדעת הטור שאף מקריאת שמע של שחרית ביום הנישואין פטור, לפי שהוא עוסק כל היום במצוה, בהכנה לנישואין. **כז. כוונתו** לדברי הגמרא בכתובות (סה:) שישראל קדושים ואינם משמשים ביום. **כח. והביא** שם עוד שהסתפק האם כשבעל בלילה, אם חייב לקרוא בהמשך הלילה קריאת שמע. וכתב שמלשון המשנה ׳אם לא עשה מעשה׳ משמע שאם עשה מעשה אפילו באותו הלילה חייב. **כט. תלמידי** רבינו יונה (ד״ה מתני׳ חתן), רשב״א (כתובות ו: ד״ה חתן) שהזכיר ׳באותן ארבעת הלילות׳ הרי שאף ליל מוצ״ש בכלל. וכן הוא לשון הטור (או״ח סי׳ ע) ׳ד׳ ימים וד׳ לילות׳. **ל. וכתב** הגר״א, שאין להוכיח מלשון הברייתא המובאת בכתובות (ו:) ׳בשני פטור אף בשלישי׳ ולא שנינו ׳בשלישי פטור אף ברביעי׳ ומשמע שאינו פטור אלא שלשה לילות, שכן יש לדחות שלפיכך לא שנתה הברייתא ׳בשלישי פטור אף ברביעי׳, לפי שלשון זה משמע שפטור אף ביום הרביעי, וזה אינו, שאינו פטור אלא בלילה, אך ביום הרביעי ודאי שחייב בקריאת שמע, ולפיכך לא שנינו ׳בשלישי פטור אף ברביעי׳. **לא. האורה** (ח״ב סימן ג) מחזור ויטרי (סי׳ תסו) הפרדס (סי׳ רעט). **לב. וכמו** שכתבו התוספות (לקמן יז: ד״ה רב). והנה מקשים העולם, הלא בזמן הזה, על אף מיעוט כוונתנו, פשיטא שיוצאים ידי חובת קריאת שמע, וא״כ גם בזמן חז״ל יכלו לכוין כוונה מועטת ככוונתנו, ומדוע פטרו חתן מקריאת שמע. ויש שהביאו בשם החזון איש, שהכוונה הנצרכת בקריאת שמע היא שיקבל האדם על עצמו מלכות שמים לפי דרגתו והבנתו, נמצא שאילו היו מכוונים בזמן חז״ל ככוונתנו, לא היו יוצאים ידי חובה. **לג. אלא** שלפי זה יהיה מוכח מרש״י שסובר שאינו פטור מקריאת שמע של שחרית ביום חתונתו ואינו פטור מקריאת שמע של שחרית לאחר הלילה. **לד. ולפי** זה מה שפירש רש״י (לעיל יא. ד״ה ובלכתך) שמחשב על עסק בתולים, נמי כוונתו שחושש שלא ידע להוציא הבתולים. אמנם בפשוטו כוונתו כהרמב״ם דלהלן שחושש שלא תימצא בתולה. וגם יתכן שכוונתו כרבינו יונה דלהלן שחושש שיעשה כרות שפכה [מחמת חוזק הבתולים], וכן פירש בדעתו השיטה ישנה (בשיטה מקובצת כתובות ו:). **לה. השיטה** מקובצת (כתובות ו: ד״ה ואם תאמר) מקשה

מתני' חתן) כתב שמתיירא שלא יעשה כרות שפכה. ד. **בתפארת ישראל** (יכין אות כט) פירש שחושש שימצא רחמה אטום.

והנה רש"י (כתובות ו: ד"ה טורד) **והמאירי** (שם ד"ה לענין בשם גדולי הדורות) כתבו שלא פטרו חתן מקריאת שמע, אלא אם אינו בקי, אך הבקי אינו טרוד וחייב בקריאת שמע. אמנם התוספות (שם ד"ה לא) כתבו שאף הבקיאים יראים בשעת מעשה שלא יהיו בקיאים ולכן הכל טרודים. והקשו הראשונים[לו] כמה קושיות: א. איך שנינו בסתמא שחתן פטור מקריאת שמע, והלא רוב בקיאים הם ונמצא שהדין השנוי במשנה לא נשנה אלא למיעוט העולם. ב. במשנה (בע"ב) סובר רבן גמליאל, שאף אם רוצה החתן לקרוא קריאת שמע, אינו רשאי לפי שנראה הדבר כיוהרא שמראה בעצמו שיכול לכוין. ולשיטת רש"י קשה, הלא רוב העולם בקיאים בהטיה וחייבים בקריאת שמע, וא"כ מדוע נראה הדבר כיוהרא, הרי יתכן שבקי הוא בבעילה ולפיכך קורא. ג. במשנה כאן מבואר שכאשר רבן גמליאל היה חתן, לולי היה הוא 'רבן גמליאל' פטור היה מקריאת שמע, וקשה הלא רבן גמליאל לא היה מהבבלים שאינם בקיאים בבעילה אלא היה בקי, ומדוע היה פטור מקריאת שמע [התוספות (שם ד"ה לא) הוכיחו מראיה זו שאף הבקי לבעול בהטיה מכל מקום אינו בקי לבעול בעילה גמורה].

השיטה ישנה (שיטמ"ק כתובות ו:) תירץ שדעת רש"י שרק בשעת מעשה רוב בקיאים, אבל קודם מעשה, הרוב טרודים ופטורים מקריאת שמע. ולפי זה מיושבות כל קושיות הראשונים הנ"ל.

אם חתן פטור רק מק"ש או מכל המצוות

שם. הפני יהושע (ד"ה חתן) דקדק מדוע אמרה המשנה רק שפטור מק"ש ולא הזכירה שפטור גם מתפילה ותפילין ומכל מצות האמורות בתורה, וכלשון המשנה להלן (יז:) במי שמתו מוטל לפניו פטור מק"ש תפילה ותפילין ומכל מצות האמורות בתורה.

והנה במשנה לקמן מובא **בתלמידי רבינו יונה** (ד"ה פטור) שיש **ראשונים** שלא גרסו 'ומכל מצות האמורות בתורה' אלא פטור רק מק"ש תפילין ותפילה ומשום ששלשתן צריכים כוונה מיוחדת, ק"ש צריכה כוונה מפני קבלת עול מלכות שמים שיש בה, תפילין שלא יסיח דעתו מהם ותפילה ג"כ צריכה כוונה שהרי אם לא כיוון באבות צריך לחזור, אבל שאר המצוות שאין צריכות כל כך כוונה חייב אפילו אבל. אמנם רבינו יונה כתב שכיון שנפסק להלכה שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, לכך כיון שאבל וחתן עוסקים במצוה ממילא פטורים מכל המצוות ואין צריך דווקא שתהא מצוה שצריכה כוונה יתירה אלא פטורים מכל המצוות.

וכתב הפני יהושע שלשיטות שגרסו שאבל פטור רק מק"ש תפילה ותפילין, יש לומר שגם חתן פטור רק מג' מצוות אלו, ומה שהמשנה הזכירה רק שפטור מק"ש, משום שתפילין חמור מק"ש ואף מי שרוצה להחמיר אינו רשאי שהרי אסור להסיח דעתו מתפילין וצריכין גוף נקי, ואפילו מי שיש לו תאות אשה אסור לו להניחם, כל שכן בחתן שאסור לו. ומטעם זה גם לא צריך לכתוב תפילה כיון שזה בא בק"ו, אם פטור מתפילין דאורייתא כל שכן מתפילה דרבנן. ונמצא שבאמת פטור מג' דברים אלו אבל אינו פטור משאר המצוות. עוד כתב שאפשר שאכן אינו פטור מתפילין, כיון שרוב הפוסקים[לז] סוברים שחתן פטור רק מקריאת שמע של לילה שאז הוא טרוד בטירדה של מצוה, ולא בקריאת שמע של יום, אם כן אין בו פטור מתפילין כיון שלילה לאו זמן תפילין.

אמנם לשיטות שגרסו שאבל פטור מכל מצוות האמורות בתורה, צריך לומר שגם חתן פטור מכל המצוות. וכן היא דעת **הרמב"ם**[לח] (קריאת שמע פ"ד ה"א)**[לט]**.

ובמעון הברכות (סוף ד"ה ודע) כתב סברא מחודשת בביאור שיטת הראשונים שפטרו חתן רק מקריאת שמע ולא משאר מצוות, וביאר דהנה בגמרא (בסוף העמוד) דרשו 'בשבתך בביתך' פרט לעוסק במצוה 'ובלכתך בדרך' פרט לחתן. והקשה **רש"י** (לעיל יא. ד"ה ובלכתך, סוכה כה. ד"ה ובלכתך) מדוע צריך מיעוט מיוחד לחתן שפטור מק"ש, הרי הוא בכלל עוסק במצוה שנתמעט מ'בשבתך בביתך'. ותירץ שהיינו אומרים שלא פטרה התורה רק מי שעוסק במצוה בידים או מהלך לצורך מצוה, אבל חתן שהוא יושב ובטל ואינו עוסק במצוה אלא רק טרוד במחשבת המצוה אין בו פטור של עוסק במצוה, ולכך צריך ריבוי מיוחד שגם חתן שרק טרוד במחשבת מצוה הרי הוא בכלל עוסק במצוה. נמצא אם כן שמעיקר הדין אין חתן פטור מן המצוות כיון שאינו עוסק במצוה ממש אלא רק טרוד בטירדת מחשבה של מצוה, אלא שנתרבה בפסוק 'ובלכתך בדרך' פרט לחתן, אם כן יש לומר שנפטר רק מחיוב ק"ש שנכתבה בפרשה זו ולא משאר מצוות.

דברי הרמב"ם שחתן פטור רק כשמקיים מצות פו"ר

שם. הרמב"ם בפירוש המשנה כתב שחתן פטור מקריאת שמע 'והוא שיהא בענין ההוא מתעסק במצוה ר"ל מצות פריה ורביה'. **והצל"ח** (ד"ה חתן) תמה שלא ראה בשום אחד מהפוסקים שיזכירו ענין זה שהוא עסוק במצות פו"ר, ואף הרמב"ם עצמו בחיבורו פ"ד מק"ש לא חילק בזה כלל. **ובאבן שלמה** (ד"ה חתן) כתב שלכאורה כוונת הרמב"ם לומר שפטור מק"ש רק אם מתעסק במצות פו"ר, אבל אם כבר קיים מצות פו"ר לא יפטר מק"ש, כי לאחר שקיים אדם מצות פו"ר דאורייתא, כל חיובו להמשיך ולעסוק בישוב העולם הוא רק מהפסוק (קהלת יא ו) 'ולערב אל תנח ידך' שהוא רק קצת מצוה מדרבנן[מ]. ועיי"ש שדן האם מי שעוסק במצוה דרבנן פטור מק"ש.

עוד כתב באבן שלמה (ד"ה ולדבר) שאין כוונת הרמב"ם למעט מי שכבר קיים מצות פו"ר, כי באמת אף מי שכבר קיים מצות פו"ר ונושא אשה שניה כדי לקיים מצות פו"ר נקרא עוסק במצוה ופטור מק"ש, וכוונת הרמב"ם רק לומר שהפטור נאמר רק במי שנושא אשה לשם מצוה אבל אם נושא אשה רק כדי למלאת תאותו אינו נקרא עוסק במצוה. וזהו שכתב הרמב"ם 'והוא שיהא בענין ההוא מתעסק במצוה' ומה שהביא 'ר"ל מצות פריה ורביה' הוא לדוגמא בעלמא והעיקר כוונתו שיהיה עיסוקו במצוה[מא].

ובמעון הברכות (ד"ה חתן) כתב שיש לומר שהרמב"ם בפירוש המשנה סבר כשיטות **הראשונים** שפטרו חתן רק מקריאת שמע ולא משאר מצוות, ומשום שרק מק"ש שצריכה כוונה יתירה פטרו אותו, ועל כן אמדו חז"ל שרק חתן שעדיין לא קיים פו"ר אינו יכול לפנות מחשבתו כדי לכוין בק"ש, אבל סתם חתן יכול לכוין, ושוב ק"ש הוי בכלל שאר מצוות שלא פטרו את החתן מהן. אבל באמת אם אנו פוסקים כשאר הראשונים שחתן פטור מכל המצוות, ועל כרחך היינו משום שחתן הוא בכלל העוסק במצוה שפטור מן המצוה, אם כן ודאי שגם חתן שכבר קיים פו"ר פטור, כיון שכל חתן הוא בכלל עוסק במצוה. ומשום כך הרמב"ם בחיבורו שסובר[מב] שחתן פטור מכל המצוות, לא חילק אם החתן כבר קיים מצות פו"ר או לא.

סתירת סוגיית הגמרא בסוכה לדין המשנה כאן

שם. שנינו בסוכה (כה:-כו.) ת"ר חתן והשושבינין וכל בני חופה פטורין מן התפלה ומן התפילין וחייבין בק"ש [ופירש **רש"י** (ד"ה וחייבין) שפטורים מתפילה שצריכה כוונה ומתפילין שאסור במקום שכרות וקלות ראש אבל חייבים בק"ש כיון שצריך כוונה רק בפסוק ראשון ויכולים להתיישב בדעתם שעה קטנה כדי לקרוא פסוק ראשון], משום רבי שילא אמרו חתן פטור והשושבינין וכל בני החופה חייבין, ופירש רש"י (שם ד"ה משום) שמה שאמר רבי שילא חתן פטור היינו מק"ש כיון שהוא טרוד ושאר בני החופה חייבים. ומכל מקום כתב רש"י שברייתא זו חולקת על הדין של העוסק במצוה פטור מן המצוה, כי אם העוסק במצוה פטור מן המצוה, היה מן הדין שנפטור גם את החתן וגם את השושבינים מק"ש[מג]. אמנם **התוספות** (שם ד"ה חתן) ושאר **ראשונים** שם[מד] כתבו שלעולם ברייתא זו סוברת שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, כי כל דין עוסק במצוה פטור מן המצוה נאמר רק במקום שאינו יכול לקיים את שניהם אבל אם יכול לקיים את שתי המצוות כאחת אין פטור משום עוסק במצוה, ועל כן הכל תלוי אם יש כאן טירדא או לא, ובזה נחלקו ת"ק ורבי שילא אם חתן יכול לכוין בפסוק ראשון של שמע או לא, לדעת ת"ק יכולים לכוין בפסוק ראשון ולכך חייבים בק"ש, ולדעת רבי שילא חתן נפטר מק"ש כיון שאינו יכול לכוין דעתו בשעת הקריאה אבל שאר בני החופה שיכולים לכוין חייבים בק"ש. ודעת **הראב"ד** (בהשגותיו על הרי"ף שם אות א) שלעולם עוסק במצוה פטור מן המצוה אלא שחתן ושושבינים שלו אינם קרויים עוסקים במצוה.

והקשו הראב"ד (שם) **הרמב"ן** (מלחמות ה' סוכה שם ד"ה תנו) **והריטב"א** (שם ד"ה ת"ר) הרי דברי הברייתא שם סותרים לדברי המשנה המפורשים כאן שחתן פטור מקריאת שמע. ותירצו שהמשנה כאן פוטרת את החתן בלילה הראשון

שבגמרא (בע"ב) מבואר שטירדה זו נקראת טירדה של מצוה, והקשה שלפי פירוש הרמב"ם אינו מובן מדוע טירדה זו נחשבת טירדה של מצוה. עוד הקשה שבגמרא בכתובות (ו:) מבואר שמי שהוא בקי כיצד לבעול אינו טרוד. וקשה, אף שבקי הוא כיצד לבעול אך מכל מקום למה לא יהיה טרוד שמא לא ימצא לה בתולים. ותירץ, שטירדתו היא שמא תזדמן לו בעילה בהטיה, ומחמת כך יחשוב שאינה בתולה ויוציא שם רע על בת ישראל, ולפיכך מי שבקי לבעול אינו טרוד בכך. **לו. רמב"ן**, רשב"א, רא"ה וריטב"א (כתובות שם ד"ה אלא כן). **לז. עיין** לעיל שהובאה מחלוקת הראשונים בזה. **לח. עיין** שם שהדבר תלוי בגירסת הרמב"ם. כי ברוב הדפוסים הגירסא היא 'מי שהיה לבו טרוד ונחפז לדבר מצוה, פטור מכל המצוות ומקרית שמע', ולגירסא זו מבואר ברמב"ם שפטור מכל המצוות. אמנם במהדו' פרנקל הביאו מדפוסים ישנים וכתבי יד שגרסו 'מי שהיה לבו טרוד ונחפז בדבר מצוה מכל המצוות פטור מקרית שמע', ולפי גירסא זו מבואר שאדרבה דעת הרמב"ם שפטור רק מק"ש. **לט. ועיין** בילקוט ביאורים על הגמרא (בסוף העמוד). **מ. עיין** רש"י ביצה (לו. ד"ה דאית). **מא. והביא** דברי המגן אברהם (או"ח סי' לח סק"ח) שמי שעוסק במצוה כדי להשתכר בו אינו קרוי עוסק במצוה, ורק מי שעוסק במצוה לשם מצוה יש בו פטורי עוסק במצוה. **מב. וכמו** שהבאנו בהערה לעיל דברי הכסף משנה בדעת הרמב"ם. **מג. הבעל** המאור (סוכה שם ד"ה ת"ר) כתב שלדעת רש"י בין ת"ק ובין רבי שילא סוברים שעוסק במצוה אינו פטור מן המצוה. ועיי"ש במהרש"א (בתוס' ד"ה חתן) שכתב שמדברי התוספות משמע שרש"י כתב את דבריו רק לרבי שילא, אבל בדעת ת"ק מודה שפטור, עיי"ש. **מד. רמב"ן** (מלחמות ה' שם ד"ה תנו), ר"ן (ד"ה משום) וריטב"א (ד"ה תנו).

שצריך לכנוס אותה ומשום שאז הוא טרוד במצוה, אבל הברייתא בסוכה דנה לאחר שכבר עשה מעשה, והנדון לפוטרו משום העיסוק במצות שמחת הנישואין כל שבעה ימים.

אך הקשה הרמב"ן על תירוץ זה ממה שמצינו שהרי"ף בתשובה כתב שיש לפסוק כרבנן שחולקים על רשב"ג וסוברים שחתן אם רוצה לקרות קורא, והביא ראיה לדבריו ממה שמצינו בברייתא בסוכה שת"ק חולק על רבי שילא ואינו פוטר את החתן מק"ש. וקשה אם כן מדוע אין אנו מחייבים אותו בק"ש ורק אם רצה לקרות קורא. ויישב הרמב"ן שודאי אין להוכיח מהברייתא שם לנדון משנתנו וכמו שנתבאר שנדון המשנה מדובר בחתן קודם שעשה מעשה ושם מדובר בחתן לאחר שעשה מעשה, ומה שהביא ראיה משם הוא רק משום שבברייתא שם פטרו את החתן מתפילה משום שהוא טרוד ואינו יכול לכוין ומכל מקום חייבוהו בק"ש כיון שיותר בקל יכול לכוין בה, לכן גם חתן קודם שעשה מעשה אע"פ שהוא טרוד, אם אומר שיכול לכוין בק"ש יכול לקרות.

ביאור הראיה ממעשה בר"ג

ומעשה בר"ג שנשא אשה וקרא לילה הראשונה וכו'. הקשו התוספות (ד"ה מעשה) שלכאורה מעשה זה סותר את דין המשנה שחתן פטור מקריאת שמע. ותירצו שהמשנה באה להשמיענו שאם הוא אדם גדול ובוטח בעצמו שיוכל להתכוין, הרשות בידו ליטול את השם[מה].

ובתוספות רע"א (על המשנה פ"ב מ"ה ד"ה מעשה) כתב שאינו מבין קושיית התוספות, שהרי המשנה כאן דנה רק אם חתן חייב בקריאת שמע ולא דנה אם לחתן מותר לקרוא קריאת שמע, ואם כן יש לומר שהמשנה מביאה ראיה שחתן פטור מקריאת שמע ממה שתלמידיו של ר"ג אמרו לו למדתנו רבינו שחתן פטור מקריאת שמע, וגם ר"ג עצמו לא חזר בו מהוראתו אלא רק אמר להם איני שומע לכם משום שאיני רוצה לבטל הימני עול מלכות שמים, אבל הודה להם שמעיקר הדין הוא פטור.

ובתפארת ישראל (בועז אות א) דחה דברי רע"א, כי אם נאמר שברישא אין שום הוכחה שישנו איסור באמירת קריאת שמע והמשנה רק אמרה דין פטור, מה הקשו לו תלמידיו של ר"ג למדתנו רבינו שחתן פטור מק"ש והרי הוא אמר רק פטור אבל הוא רוצה לחייב את עצמו, וגם לא היה ר"ג צריך לומר להם איני שומע לכם, היה לו לומר אכן פטור אני אבל אני רוצה לקיים המצוה. אלא מוכח שכיון שחתן פטור מקריאת שמע ממילא גם אסור לו לקרוא, כיון שכל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט[מו] (ירושלמי ברכות פ"ב סוף ה"ט)[מז], או[מח] משום בל תוסיף. ועל כן הקשו התוספות מעשה לסתור, ותירצו שר"ג ידע שיכול לכוין ולכך הרשות בידו.

קושיית המהרש"א בדברי התוספות

שם. המהרש"א (בתוס' ד"ה מעשה) הקשה שמדברי התוספות משמע שרק לר"ג מותר לקרוא קריאת שמע כיון שהוא אדם גדול ובוטח בעצמו שיוכל לכוין, אבל לשאר כל אדם אין רשות לקרוא, ואילו במשנה (בע"ב) מובא בזה מחלוקת, ת"ק אמר חתן אם רוצה לקרות ק"ש לילה הראשון קורא ורשב"ג אומר לא כל הרוצה ליטול את השם יטול, ומדוע נקטו התוספות כשיטת רשב"ג שסתם אדם אסור בקריאה.

ובמסגרת זהב (על המשנה פ"ב מ"ה) **ובגנזי יוסף** (בתוס' ד"ה מעשה) תירצו שממה שהמשנה כאן לא הביאה את דברי ת"ק במשנה בע"ב, מוכח שהמשנה כאן נאמרה בשיטת רבן גמליאל והוא סובר שאסור לסתם אדם לקרוא, שהרי השיב להם איני שומע לכם ולא אמר שיש רשות לכל אדם, ורשב"ג במשנה בע"ב סובר כשיטת אביו ולכך אמר לא כל הרוצה ליטול את השם יטול. וע"ז דנו התוספות מדוע אין זה מעשה לסתור, אבל ודאי שדעת ת"ק שכל הרוצה לקרות יקרא.

הטעם שאין כאן משום כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט

איני שומע לכם לבטל הימני מלכות שמים אפילו שעה אחת. שנינו בירושלמי (פ"ב סוף ה"ט, שבת פ"א ה"ב) אמר חזקיה כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט. והקשו בירושלמי ממה שאמרו במשנה שחתן פטור מקריאת שמע ואע"פ כן מבואר במשנה בע"ב שחתן אם רוצה לקרות קורא, והרי כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט[מט]. ותירץ בירושלמי אנא פתיר לה כרבן גמליאל דאמר איני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים שעה אחת. ולא נתבאר בירושלמי בפירוש כוונת תירוצו. ונאמרו בזה כמה דרכים: א. **הראבי"ה** (ח"א סי' ט) ביאר שכל דין שהפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט הוא רק במקום שיש חשש יוהרא, אבל במקום שאין חשש יוהרא וכמו רבן גמליאל שהיה תלמיד חכם, גדול הדור, ופרנס על הציבור[נ], ובודאי עשה כן לשם שמים[נא], שלגביו אין חשש יוהרא, אינו קרוי הדיוט[נב]. ב. **הקרבן העדה והפני משה** (שבת שם) פירשו שכיון שיש בקריאת שמע קבלת עול מלכות שמים רשאי אדם להחמיר על עצמו בזה[נג]. ג. **בפני יהושע** (בתוס' ד"ה מעשה, לקמן יז: בתוס' ד"ה רב ששת) ביאר תירוץ הירושלמי, שכיון שכל הפטור מק"ש לחתן אינו משום שהוא פטור מעצם המצוה, אלא רק משום שאינו יכול לכוין, לכן רבן גמליאל שהיה יכול לכוין לא שייך אצלו הפטור וממילא לא נקרא הדיוט.

אמנם בדעת חכמים שאמרו במשנה (בע"ב) חתן אם רצה לקרות קריאת שמע לילה הראשון קורא, כתבו כמה מן **האחרונים** (פני משה, קרבן העדה, ספר חרדים שם) שאכן אף לדעת הירושלמי, חולקים הם על חזקיה וסוברים שאין אדם נקרא הדיוט כשמחמיר על עצמו אף בדבר שפטור בו מן הדין. אמנם יש שכתבו (ספר החיים או"ח סי' תרנב ד"ה אך) שחכמים מודים לדברי חזקיה, ורק בקריאת שמע שיש בה משום קבלת עול מלכות שמים התירו.

טעם ההיתר לתפילה בראש הזית

ומתפללין בראש הזית. בביאור ההיתר להתפלל בראש הזית נאמרו כמה ביאורים **בראשונים**:

א. רש"י (ד"ה ומתפללין) ביאר שהטעם שהתירו להתפלל בראש הזית, כיון שענפיהם מרובים ויכולים לעמוד שם שלא בדוחק ואין שום פחד ליפול, משא"כ בשאר אילנות.

ב. במיוחס לריטב"א (ד"ה ומתפללין) הביא מהירושלמי (פ"ב ה"ה) שכתב מפני שטרחותן מרובה. וביאר הריטב"א דברי הירושלמי שכיון שיש טורח גדול לגדל זית ותאנה ואם ירד ויעלה יכולים ענפיה להישבר ויהיה הפסד מרובה, לכן התירו להתפלל בראשו[נד].

ג. בתלמידי רבינו יונה (ד"ה גמ' תנו) **ובריטב"א** (ד"ה ומתפללין) בשם יש מפרשים פירשו דברי הירושלמי, שכיון שיש להם ענפים הרבה יותר משאר האילנות יש טורח גדול בעלייתם ובירידתם, ואם ירדו לקריאת שמע יתבטלו הרבה ממלאכת בעל הבית ולפיכך התירו להם להתפלל על האילן, אבל בשאר אילנות שאין ביטול גדול צריכים לרדת[נה].

ביאור החילוק בין האומנין לבעל הבית בדין תפילה בראש הזית

ובעל הבית בין כך ובין כך יורד למטה ומתפלל לפי שאין דעתו מיושבת עליו. רש"י (ד"ה לפי) ביאר שכל מה שהתירו לפועלים להתפלל בראש הזית והתאנה מפני ביטול מלאכה, אבל בעל הבית שאינו משועבד למלאכה שהוא ברשות עצמו לא הקילו אצלו[נו]. **והרא"ה** (ד"ה ושאר) **והריטב"א** (ד"ה ובעל) ביארו שדווקא אומנים שרגילים לשהות בראש האילנות התירו להם, אבל בעל הבית

מה. בפני יהושע (בתוס' ד"ה מעשה) הוסיף לפי המבואר בירושלמי (פ"ב ה"ט) לא כל הרוצה לעשות עצמו תלמיד חכם עושה אלא אם כן מינו אותו פרנס על הציבור. ואין לך פרנס על הציבור יותר מרבן גמליאל שהיה נשיא, ומשום כך לא הוי מעשה לסתור כלל. **מו. עיין** להלן דברי הירושלמי מדוע רבן גמליאל קרא ולא חשש לזה. **מז. עיין** שם שהביא כמה ראיות מהמשניות שהקשו מעשה לסתור מדבר שהוא רק פטור, וכגון בסוכה (כו:) על המשנה אוכלין ושותין עראי, מעשה והביאו לו לריב"ז לטעום את התבשיל ואמר העלו לסוכה, והקשו בגמרא מעשה לסתור, ולא תירצו שאף שהוא פטור רשאי להחמיר על עצמו, ומוכח שכיון שמי שהוא פטור ועושה נקרא הדיוט, ממילא אסור לו לעשות ואם כן הוי מעשה לסתור. **מח. עפ"י** תפארת ירושלים (על המשנה), ועיי"ש שהוכיח מדברי רש"י (ר"ה לג. ד"ה הא נשים) שבאופן זה יש משום בל תוסיף. **מט. הנה הרמב"ן** (קידושין לא. סוף ד"ה מאן) **והריטב"א** (שם ד"ה דאמר) הקשו על מה שנשים מקיימות מצוות, והרי אמרו בירושלמי כל העושה דבר שאינו מצווה בו נקרא הדיוט. ותירצו שכלל זה נאמר רק כשעושה מצוה שאינו מצווה בו מן התורה כלל, אבל נשים שמקיימות מצוות שהקב"ה ציוה על אחרים, ודאי שמקיימות בזה מצוה. והקשה הברכי יוסף (יו"ד סי' שלג אות א) הרי בירושלמי מבואר שכלל זה נאמר על חתן שפטור מק"ש, והרי היא מצוה שכל ישראל חייבים בה. ותירץ שדברי הרמב"ן והריטב"א שבמצוה שכל ישראל חייבים בה אינו נקרא הדיוט הוא רק כשאותו אדם פטור תמיד וכמו אשה שלעולם פטורה ממצות עשה שהזמן גרמא, אבל במקום שהאדם הוא בר חיוב מצד עצמו אלא שעכשיו באה סיבה זמנית הפוטרתו וכמו חתן שפטור מקריאת שמע, בזה מודים הרמב"ן והריטב"א שנקרא הדיוט. ועיי"ש בברכי יוסף שהביא ראיות מכמה מקומות לחילוק זה. **נ. הוספה** עפ"י פני יהושע (בתוס' ד"ה מעשה). **נא. הוספה** עפ"י ברכת אהרן (אות קיח) בשם מעיל שמואל (ת"ת פ"א ה"ג). **נב. הראבי"ה** שם הוסיף שלכך אשה שפטורה ממצות עשה שהזמן גרמא, יכולה לקיים את המצוה ואין בזה משום כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט, ומשום שודאי לא שייך בקיום כזה ענין של יוהרא [ואולי לפי דברי הראבי"ה יובן בעומק הסברא חילוק הברכי יוסף שהובא בהערה לעיל, כי רק במקום שהאדם הוא בר חיוב מצד עצמו אלא שעכשיו באה סיבה זמנית הפוטרתו וכמו חתן שפטור מקריאת שמע, שייך ענין יוהרא כי מה לך לקיים כשאמרו שעכשיו אינו זמן קיום המצוה אצלך. אבל במצוה שכל ישראל חייבים בה ורק הוא פטור ממנה כגון שוטה או אשה, ודאי שאם רוצה לקיימם לא שייך בזה ענין יוהרא]. **נג. נראה** שהביאור בזה, שאכן אינו קוראו כדי לקיים מצות ק"ש שהרי הוא פטור מהקריאה, אלא קוראו כדי לקבל עול מלכות שמים שיש בקריאתו. **נד. אמנם** הרא"ה (ד"ה ירושלמי) ביאר דברי הירושלמי כרש"י, שטרחותן מרובה היינו כובד שלהם מרובה והם חזקים ומתוך כך דעתו של האומן מתיישבת שם. **נה. במראה** הפנים (על הירושלמי פ"ב ה"ה ד"ה נראה) כתב נפק"מ בין הפירושים, באופן שהבעל הבית מוחל על ביטול מלאכתו, שלדעת תלמידי רבינו יונה שכל טעם ההיתר משום שיתבטלו הרבה ממלאכת בעל הבית, כשהבעל הבית מוחל צריך לרדת ולהתפלל. אבל לביאורו של רש"י שטעם ההיתר משום שענפיהם מרובים ואין שם פחד ליפול, הרי טעם זה שייך גם כשבעל הבית מוחל. ודבריו צ"ע שהרי רש"י כתב בפירוש (ד"ה לפי) שכל מה שהקלו אצל פועלים הוא מפני ביטול מלאכה, ולכן בעל הבית יורד ומתפלל, ואם כן כשבעל הבית מוחל על ביטול מלאכה, לכאורה דינו כדין בעל הבית שצריך לרדת ולהתפלל. **נו. ובמעון** הברכות (ד"ה מתניתין) כתב שאפילו לדעת רבנו מנוח [הובאו דבריו במשנה] שההיתר לאומנים לקרוא קריאת שמע בראש האילן שייך גם לגבי בעל הבית אם הוא משתתף עמם במלאכה, היינו דווקא שם כיון שההיתר הוא למי שעוסק

שאינו רגיל בכך אין דעתו מיושבת עליו ולכך צריך לרדת. וכתב הרא"ה שלפי ביאורו אם בעל הבית הוא עצמו אומן, דינו כשאר האומנים ויכול להתפלל בראש הזית[נז]. אמנם לדברי רש"י שכל מה שהקילו רק מפני ביטול מלאכה, כתב המאירי (ד"ה אף על פי) שאף אם בעל הבית עצמו הוא אומן צריך לרדת.

אין בקריאה על האילן משום עמידה במקום גבוה

לפי שאין דעתו מיושבת עליו. הקשו התוספות (ד"ה לפי) והרא"ש (סי' יג) מדוע לא אמרה הגמרא שצריך לרדת משום המבואר בגמרא (לעיל י:) לא יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל. ותירצו ששם מדובר כשעומד על כסא או ספסל, אבל כשעולה באילן לעשות שם מלאכתו, חשוב כאילו עומד באיזו עלייה[נח].

ביאור הוכחת הגמרא שקראו ק"ש בזמן שעסוקים במלאכתם

תנן האומנין קורין בראש האילן ובראש הנדבך אלמא לא בעי כונה. רש"י (ד"ה תנן) פירש שראיית הגמרא ממה שקוראים אפילו בזמן שהם עסוקים ומוכח שלא צריך כוונה. וביאר הרש"ש שההוכחה של הגמרא שהם קוראים אפילו בזמן שהם עסוקים, משום שאם היו יכולים להפסיק מעבודתם בזמן ק"ש, מדוע לא ירדו מהאילן קודם ק"ש, והרי בין כך צריכים לרדת כדי להתפלל והיה להם לרדת כבר קודם ק"ש, אלא ודאי היו צריכים להמשיך ולעסוק במלאכתם גם בזמן ק"ש, והפסיקו ממלאכתם רק לתפילה.

ביאור הטעם שהפועלים מפסיקים ממלאכתם כל פרק ראשון

לא קשיא הא בפרק ראשון הא בפרק שני. כתבו התוספות (ד"ה הא) שמה שחילקה הגמרא בין פרק ראשון לפרק שני ומשום שפרק ראשון צריך כוונה, זהו רק לשיטת רבי יוחנן שסובר שצריך כוונה בכל פרק ראשון, אבל רבא לשיטתו (לעיל יג:) שסובר שאין צריך כוונה רק פסוק ראשון, אין בטלים ממלאכתם אלא בפסוק ראשון.

אמנם הרי"ף[נט] (ט:) כתב שאף רבא שמצריך כוונה רק בפסוק ראשון, מודה שצריך שהפועלים יהיו בטלין ממלאכתן כל פרק ראשון, כדי שלא יראה כקוראים את שמע עראי, ולכך צריכים לבטל ממלאכתם כל פרק ראשון כדי שיהיה קריאתם קבע, וכל פרק ראשון צריך שתהיה קריאתו קבע, וכמבואר בגמרא ביומא (יט:) אמר רב יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב הקורא את שמע לא ירמוז בעיניו ולא יקרוץ בשפתיו ולא יראה באצבעותיו והעמידה הגמרא שדין זה נאמר על כל פרק ראשון, ומבואר שם בגמרא שהטעם כדי שלא תיראה קריאתו עראי וכמו שדרשו (שם) מהפסוק (דברים ו ז) 'ודברת בם' עשה אותן קבע ואל תעשם עראי. וזהו ביאור הגמרא כאן שלכך צריכים לבטל ממלאכתם כל קריאת פרשה ראשונה, כדי שלא יהיה בכלל קריאת עראי[ס].

ובביאור החילוק בדעת הרי"ף בין פרק ראשון לפרק שני נאמרו כמה אופנים בראשונים:

א. מדברי **הבעל המאור** (ט. מדפי הרי"ף ד"ה רמי) נראה שלמד בדעת הרי"ף שלומדים זאת מהפסוק (שם) 'ודברת בם' עשה אותן קבע ואל תעשם עראי. אך הקשה הרי גם בפרק שני נאמר 'לדבר בם' וגם היא צריכה שתהא קבע. **ובהשגות הראב"ד** (שם ד"ה ומפסוק) כתב שישנו חילוק בין הפסוק בפרשה ראשונה 'ודברת בם' שהוא לשון ציווי על קריאת שמע, אבל הפסוק בפרשה שניה 'לדבר בם' אינו ציווי לדבר אלא ללמוד עם הבנים כדי שיעסקו בתורה.

ב. הרמב"ן (מלחמות ה' ד"ה אמר הכותב) כתב שהטעם בזה כמו שאמרו בירושלמי (פ"ב ה"א) מה בין פרק ראשון לפרק שני, אמר ר' עילא הראשון ליחיד והשני לציבור, הראשון לתלמוד והשני למעשה. וכיון שבעיקר הענין שניהם שוים, לכך הקילו מפרשה שניה ואילך והצריכו שרק קריאת פרשה ראשונה לא תהא עראי. עוד כתב שכך היא מידת חכמים שאינם מטריחים על האדם יותר מדאי ולפיכך לא גזרו בפרשה שניה.

ג. בתלמידי רבינו יונה (ד"ה למימרא) כתבו שמדברי הרי"ף יש להוכיח שרק פרשה ראשונה של שמע הוי דאורייתא אבל פרשה שניה לא הוי דאורייתא, כי אם גם פרשה שניה דאורייתא, היה צריך להקפיד שגם קריאת פרשה זו לא תהא עראי.

ד. הרשב"א (ד"ה לא) כתב שמה שהחמירו בפרשה ראשונה שלא תהא קריאתה עראי יותר משאר הפרשיות, משום שנאמר בה 'אשר אנכי מצוך היום על לבבך' (דברים ו ו), ואע"פ שבגמרא (לעיל יג:) לא דרשו שצריך כוונה בכל פרשה ראשונה אלא רק בפסוק ראשון, מכל מקום לכל הפחות צריך שיהיה הלב נח מלהתעסק בדברים אחרים.

ה. הבית יוסף (סוף סי' סג) כתב שפרשה ראשונה היא עיקר קבלת עול מלכות שמים ולכך מחמירים בה יותר.

טעמים נוספים מדוע פועלים בטלים ממלאכתם כל פרק ראשון

שם. הרשב"ץ (ד"ה אבל) כתב סברא נוספת מדוע פועלים בטלים ממלאכתם כל פרק ראשון, הגם שאין צריך כוונה אלא בפסוק ראשון, והוא עפ"י דברי ה"ר יצחק ב"ר יהודה בן **גיאת** ז"ל (רשב"א לעיל יג: ד"ה ור' יוחנן) שכתב שמלבד דין כוונת הלב הנצרכת בקריאת שמע, ישנו גם דין שיקרא קריאת שמע בישוב הדעת, ולפי זה כתב שכל מה שאמר רבא שאין צריך כוונה אלא בפסוק ראשון היינו לענין כוונת הלב, אבל מי שעוסק וטרוד במלאכתו, אם לא נצריכו להפסיק ממלאכתו לפחות בפרק ראשון לא תהיה דעתו מיושבת עליו, ומשום כך הצריכוהו להפסיק עבודתו עד שיקרא כל פרק ראשון.

והפני יהושע (ד"ה הא בפרק) כתב שהגם שרבא פסק שרק פסוק ראשון צריך כוונה, היינו לענין דיעבד, אבל כאן בפועלים שהנדון מה להתיר להם לקרוא בכוונה, תיקנו להם לקרוא כל פרק ראשון שלכתחילה כולו צריך כוונה. וכתב שאפשר שהתוספות לא תירצו כן משום שהם לשיטתם בסמוך (ד"ה ותוסס) שיש כח לחכמים לעקור דבר מן התורה משום פסידת בעל הבית ואפילו שהייה קלה של ברכת בונה ירושלים, אם כן כל שכן שיש להקל שאין צריכים לבטל ממלאכתם כל פרק ראשון אלא רק בפסוק ראשון לחוד שהוא מעכב.

עוד תירץ הפני יהושע שלולי דברי התוספות והרי"ף היה נראה לפרש בפשיטות, שהגם שרבא סובר שרק פסוק ראשון צריך כוונה, היינו משום שפסק הלכה כרבי מאיר (לעיל יג:), אבל כאן הרי הגמרא מתרצת את הברייתא שמצריכה כוונה מהפסוק 'הסכת ושמע ישראל' ולומדים גזירה שוה מדברי תורה, ועל כרחך תנא זה חולק על ר"מ כי ר"מ ודאי אינו סובר גז"ש זו, שהרי דעת ר"מ (לעיל טו.) שאין צריך להשמיע לאזנו רק פסוק ראשון, ואם סובר את הגז"ש היה לו ללמוד קריאת שמע מדברי תורה שצריך להשמיע לאזנו וכמבואר לעיל (טו:), ומכיון שברייתא זו ודאי אינה בשיטת ר"מ, על כן רבא העמיד את הברייתא כסוברים שכל פרק ראשון צריך כוונה.

השתמשות בכהן

ואין נושאין כפיהם. בשו"ת מהר"ם בר ברוך (סי' קטז) כתב שמסוגיית הגמרא כאן מוכח שכהן יכול להיות פועל, ואע"פ שאין להשתמש בכהן, מכל מקום בשכר מותר, וכשיטת הסמ"ג (מ"ע פג) שהוכיח מהגמרא בקידושין (כא:) כהן עבד עברי אינו נרצע, שלא אסרו להשתמש בכהן רק בחינם אבל בשכר מותר. ובהגהות מיימוניות (עבדים פ"ג ה"ח) הביא עוד ראיה לזה מהגמרא בכתובות (מז:) הקונה עבד כהן מישראל לא יאכל בתרומה. ובמשנה למלך (עבדים שם) דחה חלק מהראיות לפי מה שכתב הריב"ש (סי' לד) שבכהן עם הארץ מותר להשתמש. ואם כן יש לומר שכל הסוגיות מדברות בכהן עם הארץ. אך עדיין ישנה ראיה מהגמרא בבבא קמא (כ.) אמר לו רמי בר חמא לרב חסדא לכי תשמש לי וכרך סודרא, והרי רב חסדא היה כהן ותלמיד חכם, ועל כרחך שבשכר מותר.

ביאור קושיית הגמרא

מאי איריא פועלים אפילו כל אדם נמי. הקשו התוספות (ד"ה אפי') שיש לתרץ שבשאר כל אדם הדבר תלוי בו איך רוצה להתפלל ויכול להתפלל י"ח ויש לו גם רשות לומר מעין י"ח, ואילו הברייתא באה להשמיענו שפועלים מותרים להתפלל רק מעין י"ח כדי לא להפסיד את בעל הבית. ותירצו שזה פשוט ואין שום חידוש בזה שכיון שפועלים יתפללו לכתחילה רק מעין י"ח כדי לא להפסיד את בעל הבית, כי[סא] אם התירו לפועלים לבטל מצות נשיאת

במלאכתו, אבל לגבי תפילה שכל ההיתר לפועלים הוא מפני ביטול מלאכה, ממילא בעל הבית שאינו משועבד למלאכתו שהוא ברשות עצמו, צריך לרדת ואפילו שהוא עצמו גם עוסק במלאכה. וכתב שבזה מבואר מה שהברייתא חילקה בין פועלים לבעל הבית רק לגבי תפילה בראש הזית ולא לגבי קריאת שמע בראש האילן, ומשום שלגבי ק"ש בראש האילן כל ההיתר תלוי בעוסק במלאכתו, ואין שום חילוק בזה בין בעל הבית לפועלים. ועין מה שהבאנו לעיל (בהערה בתחילת המשנה) מדברי הראש יוסף. **נז. כך** כתב הרש"ש (ד"ה ובעה"ב) מסברא. וכתב שמדוקדק כן ממה שנקטו לשון 'האומנין' ולא אמרו 'הפועלים', ללמדך שעיקר ההיתר משום שהם אומנין, ואם כן היתר זה יהיה גם לבעל הבית שהוא אומן. ויש להוסיף בזה מה שהקשה בספר פרחי כהונה (ד"ה ת"ר) מדוע הברייתא נקטה לשון 'האומנין', והרי התוספות בבבא מציעא (עז: ד"ה השוכר) כתבו שאומנין משמע בין שכיר יום בין בקבלנות ופועלים משמע דווקא בשכיר יום. ואם כן מלשון הברייתא 'האומנין' משמע שמדובר גם על קבלנות שפטורים מתפילה, וקשה הרי הם כבעל הבית שיכולים לרדת ולהתפלל. וכמובן שלפי דברי הרא"ה והרש"ש לא קשה, ואדרבה יש לומר שבדווקא נקט לשון האומנין ולא הפועלים, ללמדנו שאין הטעם משום שהוא משועבד למלאכתו, אלא הטעם משום שאומנים רגילים לשהות בראש האילנות ולכך התירו להם להתפלל בראשו. **נח. בבית** יוסף (בתוס' ד"ה לפי) הביא מספר מאיר נתיבים שדקדק מדוע התוספות הקשו קושיא זו רק כאן ולא תחילת דברי הברייתא שהאומנין מתפללין בראש הזית, והרי לא יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל. ותירץ שהיה פשוט לתוספות שפועלים כיון שרגילים להיות שם יש לזה דין כמו עלייה, ורק בעל הבית שאינו רגיל שם סברו התוספות בקושייתם שאצלו זה כמו כסא וספסל. **נט. ובראשונים** בשם הגאונים. **ס. הרמב"ן** (מלחמות ה' ד"ה אמר הכותב) הביא שיטה המחלקת בין הדברים ואף אם נאמר שלגבי דיני לא יקרוץ ולא ירמוז אסור בכל פרשה ראשונה כדי שלא תהא קריאתו עראי, מכל מקום לגבי ביטול מלאכה של הפועלים אין בטלים ממלאכתם אלא בפסוק ראשון שצריך כוונה, אבל בשאר פרשה ראשונה כיון שהם עסוקים במלאכתם אין מטריחים אותם אלא לצאת ידי חובה ומכאן ואילך חשוב קרוב לאונס. **סא. תוספת** ביאור עפ"י הפני יהושע (בתוס' ד"ה אפי').

כפים לגמרי משום פסידת בעל הבית, כל שכן שפטורים מתפילת י"ח ואין מתפללין אלא מעין י"ח כיון שאפילו לכל אדם הוא רשות.

ביאור החילוק בין עושים בשכרם לעושים בסעודתם

כאן בעושין בשכרן כאן בעושין בסעודתן. רש"י (ד"ה עושין) ביאר ש'עושין בשכרן' היינו פועלים שנוטלים שכר עבור פעולתם והם צריכים למהר למלאכתם ומתפללים מעין י"ח, ו'עושין בסעודתן' היינו פועלים שאינם מקבלים שכר עבור פעולתם אלא שכרם הוא הסעודה שבעל הבית נותן להם, והם רשאים להתפלל תפילת י"ח. ורבינו יהונתן מלוניל (ד"ה גס) כתב שהסברא בזה כי כיון שהפועלים הוזילו לו שכרם כל כך ואין מרויחים כלום אלא רק דמי סעודתם, לכן יש לו לבעל הבית למחול על ביטול מלאכתם בשעת תפילת י"ח[סב]. ובפירוש הריבב"ן (ד"ה הפועלים) כתב שהסברא בזה כי כיון שאינו נותן להם שכר דמים אלא רק דמי מזונות, אין הפועל נראה כשכיר ולכך רשאי להיבטל לצורך ברכת המזון[סג].

והרא"ה (ד"ה במה) פירש ש'עושין בשכרן' היינו ששכרם הוא רק דמים קצובים, אבל אוכלים משלהם, וכיון שאין לבעל הבית שייכות לאכילתם, לכך יש להם למהר בברכה ולא חייבום רק בשתי ברכות. ו'עושין בסעודתן' היינו שחוץ מדמים שנותן להם בשכרם, גם קצצו עמו שיתן להם מזונות וכיון שכן משמע שבכלל הקציצה שיעשו סעודה רגילה ויברכו את כל הברכות הרגילות. **והדרישה** (סי' קי סק"ג) כתב [בדעת הטור] שהחילוק הוא להיפך, שאם עושין בסעודתן, היינו שעושים במלאכה עבור סעודתם, מכיון שאין לפועל מה לאכול משלו, לכן חשוב שעת הדחק ואינו מתפלל אלא מעין י"ח, אבל אם יש לו לאכול משלו והוא עושה בשכרם היינו עבור מעות נוספים, אין זה קרוי שעת הדחק ועל כן צריך להתפלל כל תפילת י"ח[סד].

ביאור הטעם שפועלים מברכים ברכות קריאת שמע

שם. כתב הרמב"ם (קריאת שמע פ"ב ה"ד) 'מי שהיה עוסק במלאכה מפסיק עד שיקרא פרשה ראשונה כולה וכן האומנין בוטלין ממלאכתן בפרשה ראשונה כדי שלא תהא קריאת עראי, והשאר קורא והוא עסוק במלאכתו, אפילו היה עומד בראש האילן או בראש הכותל קורא במקומו ומברך לפניה ולאחריה'. ומבואר מדברי הרמב"ם שפועלים מברכים ברכות קריאת שמע לפניה ולאחריה[סה]. וכתב הפרי חדש (סי' סג סק"ח) שדברי הרמב"ם בזה מחודשים, כי בגמרא מובאות שתי ברייתות, בברייתא הראשונה נזכר 'קורין ק"ש ומברכין לפניה ולאחריה' ואילו בברייתא השניה נאמר רק 'וקורין ק"ש', והחילוק בזה משום שאת הברייתא הראשונה הגמרא העמידה שמדובר בעושין בסעודתן ועל כן קורא גם ברכות קריאת שמע, אבל הברייתא השניה שמדברת בעושין בשכרן לכך אינו מברך ברכות קריאת שמע אלא רק קריאת שמע עצמה. ואם כן דברי הרמב"ם שכתב בפשטות שמברך לפניה ולאחריה ולא חילק בין עושים בשכרם לעושים בסעודתם מחודשים הם, כי משמע מדבריו שאפילו בעושים בשכרם מברך לפניה ולאחריה.

ובאמת שהלחם משנה (שם) הקשה, מכיון שסתם פועלים עושים בשכרם, מדוע מברכים ברכות קריאת שמע שהן דרבנן, היה ראוי שלא יברכו וכמו שפסק הרמב"ם (ברכות פ"ב ה"ב) שפועלים העושים בשכרם אין מברכים ברכת המוציא מפני שהיא דרבנן. ותירץ שכיון שעיקר מצות קריאת שמע היא דאורייתא, לכן ראוי לקרותה עם ברכותיה, ואפילו שהברכות עצמם הם רק דרבנן, מכל מקום מכיון שעיקר המצוה דאורייתא, ראוי לעשות את המצוה דאורייתא כתיקונה ולקוראה עם ברכותיה, אבל ברכת המוציא שהיא כולה דרבנן ואין לה שייכות עם ברכת המזון שהיא דאורייתא, לכן אין הפועלים מברכים אותה[סו].

ובספר בן ידיד (על הרמב"ם שם) **ובקובץ שיעורים** (ח"ב עמ' קיז, מכתב מרבי מאיר אבלווין) תירצו שאין כוונת הרמב"ם שמפסיקים ממלאכתם כדי לברך ברכות קריאת שמע, אלא כוונתו שהם אומרים ברכות קריאת שמע בשעה שהם עסוקים במלאכתם, וכיון שהם אינם בטלים ממלאכתם בשעה שמברכים ברכות קריאת שמע, מדוע לא יברכו[סז], אבל ברכת המוציא שקודם הסעודה אינם יכולים לברך אלא במקום שאוכלים וצריכים להתיישב קודם האכילה כדי לברך, ואם כן נמצא שעל ידי שיברכו לפני האכילה יתבטלו ממלאכתם, ועל כן אינם צריכים לברך. **ובספר** יד **אהרן** (אלפאנדרי, על הטור סי' סג ד"ה שיטה י"ג) תירץ דעת הרמב"ם לפי מה שכתב הכסף משנה שמה שכתב הרמב"ם 'והשאר קורא והוא עסוק במלאכתו' זה מדבר על בעל הבית שיכול לקרוא שאר קריאת שמע בעודו עוסק במלאכתו, ודקדק כן ממה שכתב הרמב"ם 'קורא' בלשון יחיד ולא כתב 'קוראים', ומוכח שמדובר על בעל הבית עצמו. ולפי זה יש לומר שגם מה שכתב הרמב"ם בהמשך ההלכה 'וקורא במקומו ומברך לפניה ולאחריה' היינו על בעל הבית עצמו, והחידוש שיכול לקרוא ולברך ברכות ק"ש אפילו בעודו עסוק במלאכתו. אבל ודאי שהפועלים אינם אומרים ברכות קריאת שמע כשם שאין מברכים ברכת המוציא[סח].

דעת הרי"ף והרא"ש שלמסקנת הגמרא אין חילוק בין עושים בשכרם לעושים בסעודתם

והתניא הפועלים וכו'. הרי"ף (ט:) והרא"ש (סי' יד) הביאו דברי הברייתא כצורתה שהפועלים מתפללים תפילת י"ח ולא חילקו בין עושים בשכרם לבין עושים בסעודתם. **ובמעדני יום טוב** (על הרא"ש אות ע) **ובדברי חמודות** (אות נג) תמה שהרי הגמרא חילקה ואמרה שרק בעושים בסעודתם מתפללים כל תפילת י"ח אבל בעושים בשכרם מתפללים רק מעין י"ח. והב"ח (סי' קי ד"ה כתב הרמב"ם) כתב שהרי"ף והרא"ש הוכיחו מדברי הברייתא כאן שחילקה בין עושין בשכרן לעושין בסעודתן רק לגבי ברכת המזון אבל לגבי תפילה אמרו בפשטות 'ומתפללין', שאכן למסקנת הסוגיא אין חילוק לגבי תפילה בין עושין בשכרן לעושין בסעודתן, אלא התירוץ על הסתירה בין הברייתות הוא כמו שתירצו בתחילה הא ר"י הא ר"ג, ואם כן להלכה שפוסקים כר"ג שמתפלל י"ח גם פועלים מתפללים י"ח[סט].

אמנם הרמב"ם (תפילה פ"ה ה"ח) הביא חילוק זה לגבי דין תפילה, שאם עושים בסעודתם מתפללים תפילת י"ח ואם עושים בשכרם מתפללים הבינונו. **והטור** (סי' קי) כתב על דברי הרמב"ם 'ואפשר שחושב פועלים כשעת הדחק'. **והבית יוסף** (שם ד"ה כתב) תמה על דברי הטור, שהרי דברי הרמב"ם מבוארים להדיא בגמרא שחילקה בין עושין בשכרן לעושין במלאכתן. ובמעדני יום טוב (שם) כתב שנראה שלא היתה סוגיא זו כלל בגירסתו של הטור. אמנם הב"ח (שם) כתב לתרץ לפי דבריו שאכן למסקנת הגמרא אין חילוק לענין תפילה ולעולם מתפלל תפילת י"ח וכמבואר ברי"ף ובראש, ועל כן כתב הטור שמה שהרמב"ם חילק בזה הוא משום שסבור שפועלים חשוב כשעת הדחק ועל כן בעושים בשכרם מתפללים רק מעין י"ח, אבל באמת אין זה מבואר מדברי הגמרא. **והט"ז** (סי' קי סק"ג) ביאר דברי הטור, דהנה מקור דין תפילת 'הבינונו' שהיא תפילה מעין י"ח, הוא בגמרא לקמן (כט.) ושם מבואר בדברי אביי [לפי גירסת הרי"ף (תוס' שם ד"ה לייט)] שאדם שנמצא בעיר אסור לו להתפלל הבינונו ורק כשנמצא בדרך שהיא שעת הדחק מותר לו להתפלל הבינונו. והיינו שהגמרא מכריעה בין רבי יהושע לרבן גמליאל, כי לרבן גמליאל לעולם חייב להתפלל תפילת י"ח ולרבי יהושע לעולם יכול להתפלל רק מעין י"ח, והגמרא מכריעה שלכתחילה צריך להתפלל תפילת י"ח כרבן גמליאל ורק בשעת הדחק יכול לסמוך על רבי יהושע ולהתפלל מעין י"ח. ונמצא אם כן שאין מקום למה שהגמרא חילקה כאן בין עושין בשכרן לעושין בסעודתן, כי כל ההיתר להתפלל

סב. **אבל** בעושים בשכרם, מכיון שפורע להם הרבה, אין להם להתבטל דאדעתא דהכי שכרם. - רד"ע (ספר הליקוטים במהדו' פרנקל על הרמב"ם תפילה פ"ה ה"ח). סג. **יש** להוסיף בביאור הדברים מה שכתב בזה בספר דרך המלך (על הרמב"ם הלכות ברכות פ"ב ה"ב) עפ"י המבואר בטור (חו"מ סי' שלז) שפועל האוכל בשעת מלאכה, אפילו מה שכבר נטל בידו לאכול אינו יכול ליתנו לאשתו ובניו. וביאר הסמ"ע (שם ס"ק לג) שמה שפועל אוכל אין זה משום שהתורה זיכתה לו תוספת בשכרו, כי אז היה מותר לו ליתן את שלו למי שירצה, אלא מחמת חנינה וחסד כשאר מתנות עניים ולכך אינו זוכה בזה רק בשעה שנותנה לפיו. ומזה הטעם אין הרב יכול לומר לעבד עברי עשה עמי ואיני זנך כי כיון שהוא עובד עבודתו בחינם, הרב מחויב לזונו בחינם בתורת חנינה וגמילות חסד ולא בתורת שכר. ולפי זה ביאר שכן הוא גם בפועל העובד תמורת סעודתו, שאין הסעודה ניתנת כשכר עבור פעולתו אלא הוא עובד בחינם והבעל הבית מחויב לזונו בחינם. ומשום כך יכולים לברך כיון שהאכילה אינה בתורת שכר פעולה. סד. **ומה** שהגמרא חילקה לגבי ברכת המזון להיפך, שבעושים בסעודתם מברך ד' ברכות, היינו משום שכיון ששכרו הוא הסעודה שנותן לו בעל הבית ולא התנה עמו שיקצר בברכתה, הדין נותן שיברך את כל ברכת המזון [אמנם צריך ביאור, מדוע בעושין בשכרן מברך רק ב' ברכות, והרי לפי סברתו בעושין בשכרן מכיון שאינו דחוק, הדין נותן שיברך את כל הברכות. ואולי בברכת המזון כיון שאינו חייב לאכול, הרי הוא מפסיד את בעל הבית, ועל כן אין לו רשות לברך כל ברכת המזון. אבל תפילה שהיא חובה על כולם, הרי זה חייב להתפלל, ורק בעושין בסעודתם שהוא דחוק התירו לו להתפלל רק מעין י"ח]. סה. **הראש** יוסף (ד"ה והוי) הקשה לשיטת הרמב"ם שהפועלים מברכים ברכות ק"ש, מה הועיל להם מה שקוראים ק"ש בראש האילן, והרי בין כך יצטרכו לרדת כדי להתפלל ואז כבר יקראו ק"ש בברכותיה כדי לסמוך גאולה לתפילה, וכתב שמוכח מזה שמפני ביטול מלאכה אין הפועלים צריכים לסמוך גאולה לתפילה. סו. **אך** קשה מה זה שונה מברכת המזון שפועלים אינם אומרים ברכת הטוב והמטיב ומשום שחיובם מדרבנן (כמבואר לקמן מו.), והרי כיון שעיקר ברכת המזון דאורייתא היה מן הדין שיאמר את כולה. ובספר משנת יקרה תירץ שיש לומר שתקנת חז"ל בברכת הטוב והמטיב לא היתה שהברכה תהא מגוף ברכת המזון אלא הוסיפו על ברכת המזון הודאה על הרוגי ביתר, אך היא ברכה נפרדת. ועיי"ש שהביא כמה ראיות ליסוד זה. סז. **בספר** יד אהרן (אלפאנדרי, על הטור סי' סג ד"ה שיטה י"ג) הקשה על תירוץ זה מדברי הירושלמי (פ"ב ה"ה) ופסקו הבית יוסף (סי' קצא ד"ה כתב) שאין לברך בשעת עשיית מלאכה. ואם כן איך הם מברכים בשעת עשיית מלאכה. ובבן ידיד תירץ שהרמב"ם סובר שכל דברי הירושלמי לא נאמרו אלא לענין ברכה דאורייתא שאסור לברכה כשעוסק במלאכה אבל ברכות דרבנן מותר. סח. **בספר** בן הרמה תמה על דברי היד אהרן, כי בשלמא מה שכתב הרמב"ם 'והשאר קורא והוא עסוק במלאכתו' יש לפרשו כדברי הכס"מ שהולך על בעל הבית וכל שכן שהפועלים קוראים בעוד הם עסוקים במלאכה. אבל מה שכתב 'וקרא ומברך לפניה ולאחריה' אם נאמר שכוונתו שרק הוא קורא ולא הפועלים, היה לו לכתוב דין זה בפירוש שהפועלים אינם קוראים וכמו שכתב לגבי ברכת המוציא שהפועלים אינם קוראים. סט. **ומה** שהקשתה הגמרא אי ר' יהושע מאי איריא פועלים אפי' כל אדם נמי, יש לתרץ כמו שהקשו התוספות (ד"ה ואפי') שיש לומר שהברייתא באה להשמיענו שאף שבכל אדם הדבר תלוי בו איך רוצה להתפלל ויכול להתפלל י"ח ויש לו גם רשות לומר מעין י"ח, אבל פועלים מותרים להתפלל רק מעין י"ח כדי לא להפסיד את בעל הבית.

מעין י״ח הוא רק בשעת הדחק, ובזה הכל תלוי אם הוא שעת הדחק או לא. ועל כן כתב הטור שמכיון שהרמב״ם פסק (תפילה פ״ב ה״ב) שהחילוק הוא בין שעת הדחק ללא שעת הדחק, נמצא שאין מקום לחילוק בין עושין בשכרן לעושין בסעודתן, ואם פסק הרמב״ם שפועלים שעושים בשכרם מתפללים הבינונו, על כרחך שהחשיב עושים בשכרם כשעת הדחק, אבל בשכר סעודתם אינו חשוב כשעת הדחק ועל כן צריכים להתפלל תפילת י״ח שלימה[ע].

אם פועלים מברכים ברכה שלפניה

ואין מברכים לפניה. כך היא גירסת רש״י, ופירש (ד״ה ואין) ׳לפי שאינה מן התורה׳[עא]. וכן פסק הרמב״ם (תפילה פ״ב ה״ב). **ובספר בית יוסף** (ברס״י ד״ה אין) הביא בשם **ספר שמן רקח** שהקשה אם כן מדוע לא יפטר גם מן התפילה שהיא רק מדרבנן. וכתב שאולי מכאן הוכיח הרמב״ם[עב] שתפילה דאורייתא ולכך חייבו את הפועלים. והבית יוסף עצמו כתב שאף אם נאמר שתפילה דרבנן, יש לומר שכיון שתפילה היא מטעם רחמים, לא פטרוהו מתפילה.

אמנם גירסת הרי״ף (ט:) והרא״ש (סי׳ יד) ׳ומברכים לפניה׳. וכתב **המאירי** (ד״ה פועלים) הטעם מכיון שהיא ברכה קצרה ואין בזה משום ביטול מלאכה. **והפרי מגדים** (סי׳ קצא א״א סק״א) כתב עוד טעם משום המבואר בגמרא (לקמן לה.) אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה וכל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מעל[עג].

הטעם שחייבוהו לקרוא ברכה ראשונה כתיקונה

ברכה ראשונה כתקונה. כתב הרא״ה (ד״ה כילד) שמעיקר הדין היה יכול לכלול גם ברכה ראשונה עם שאר הברכות[עד], אלא שהחמירו בברכת הזן מפני שמשה רבינו עליו השלום תיקנה[עה].

אמירת ברכת הארץ ובונה ירושלים בברכה אחת

וכוללין בונה ירושלים בברכת הארץ. פירש רש״י (ד״ה וכוללין) שהטעם שאומרם בברכה אחת משום שברכת הארץ ובנין ירושלים דומות. **והב״ח** (סי׳ קצא ד״ה פועלים) כתב סברא נוספת משום שברכה ראשונה נאמרה בתורה בפירוש ׳ואכלת ושבעת וברכת׳ (דברים ח י), אבל ברכת הארץ ובנין ירושלים נכללו בפסוק יחדיו שנאמר (שם) ׳על הארץ הטובה אשר נתן לך׳, על כן כולל את שתי הברכות יחדיו.

אמנם התוספות (ד״ה וחותם) הקשו מדוע כולל ברכת הארץ ובנין ירושלים יחדיו, והרי ברכת המזון דאורייתא, וכמו שדרשו בגמרא (לקמן מח:) מהפסוק (דברים ח י) ׳ואכלת ושבעת וברכת׳ זו ברכת הזן, ׳את ה׳ אלהיך׳ זו ברכת הזמון, ׳על הארץ׳ זו ברכת הארץ, ׳הטובה׳ זו בונה ירושלים. ותירצו שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, וחכמים תיקנו כן כיון שהפועלים טרודים במלאכת בעל הבית.

ובדברי התוספות תמהו **האחרונים**, הן על קושייתם והן על תירוצם. על קושיית התוספות מדוע אינם מברכים את שתי הברכות והרי ברכת המזון דאורייתא, כתב **הבית יוסף** (סי׳ קצא ד״ה ומה) שאין הבנה לקושיא, כי הגם שעיקר מצות ברכת המזון דאורייתא, מכל מקום אין מנין הברכות דאורייתא, וכמבואר **ברמב״ם** בספר המצוות (מצוה יט) שהביא את המצוה לברך אחר האכילה ולא הזכיר מנין הברכות, ומה שהביאו בגמרא (לקמן מח:) דרשה מהפסוקים לג׳ ברכות אינו רק אסמכתא[עו]. אמנם הב״ח (שם ד״ה כתב בית יוסף) הביא **שהרא״ש** (פ״ז סי׳ כב) **והרשב״א** (לקמן מח: ד״ה הא) כתבו שמה שאמרו בגמרא משה תיקן להם ברכת הזן יהושע תיקן ברכת הארץ דוד ושלמה תיקנו בונה ירושלים, אין הכוונה שלא בירכו אותה ברכה עד דוד ושלמה, שהרי בגמרא (שם) דרשו את הברכות מדאורייתא, אלא הכוונה שמטבע הברכה כפי שאומרים אותה היום נתקנה על ידי דוד ושלמה. ומבואר שעיקר מנין הברכות דאורייתא.

ועל תירוץ התוספות שחכמים עקרו דבר מן התורה הואיל וטרודים במלאכת בעל הבית, הקשה **רע״א** (גליון הש״ס) מדברי הגמרא (לקמן מו.) אמר רב יוסף תדע דהטוב והמטיב לאו דאורייתא שהרי פועלים עוקרים אותה, ומבואר שאם הברכה היא דאורייתא לא היו חכמים עוקרים אותה ואף הפועלים היו מברכים עליה, וזהו דלא כהתוספות שכתבו שחכמים פטרו אותם מברכה דאורייתא. **ובעינים למשפט** (לקמן מח: ד״ה מנין) תירץ לפי דברי תוספות הרא״ש (כאן ד״ה וחותם) שכתב בדומה למה שכתבו התוספות ׳יש כח ביד חכמים לתקן ולקצר הברכות לפועלים כדי שישכרום בעלי בתים׳. ומבואר מדברי תוספות הרא״ש שאין זה חשוב עקירת דבר מן התורה, אלא חכמים תיקנו לקצר את הברכה. ואם כן יש לומר שהתוספות מודים שחכמים לא היו עוקרים ומשמיטים לגמרי ברכה שהיא מן התורה וכמבואר בגמרא לקמן שממה שאין אומרים ברכת הטוב והמטיב מוכח שברכה זו אינה מדאורייתא אלא מדרבנן, אבל כאן הרי מזכיר גם ברכת הארץ וגם ברכת בונה ירושלים, אלא שמתקן ומקצר את הברכות, ועל זה כתבו התוספות שיש כח ביד חכמים לעקור דבר זה אע״ג שהוא מדאורייתא.

בטעם תקנת חכמים לפטור את הפועלים מברכה רביעית

שם. בעיקר מה שכתבו **התוספות** שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, התוספות כתבו שהטעם שחכמים תיקנו כן, משום שהפועלים טרודים במלאכת בעל הבית, ולכך תיקנו להם ברכת המזון מקוצרת. ומשמע מלשונם[עז] שהענין שקיצרו להם את ברכת המזון כי בעל הבית דוחק בהם לברך מהר כדי שיחזרו לעבודתם ויבואו לברך בלא כוונה, לכן תיקנו להם ברכת המזון קצרה שיוכלו לכוין בה.

אמנם מצינו בכמה מן **הראשונים**[עח] טעם אחר בזה, שכתבו שחכמים תיקנו כן ׳בשביל שישכירום בעלי בתים׳. והיינו כיון שראו חכמים שהיו בעלי בתים שלא רצו לשכור פועלים מחמת ביטול ממלאכתם בזמן קיום המצוות, לכן פטרוהו מכמה מצוות כדי שישכירום בעלי בתים.

ועיין ברמב״ם (שכירות פי״ג ה״ז) שכתב ׳כדרך שמוזהר בעל הבית שלא יגזול שכר עני ולא יעכבנו, כך העני מוזהר שלא יגזול מלאכת בעל הבית ויבטל מעט בכאן ומעט בכאן ומוציא כל היום במארה אלא חייב לדקדק על עצמו בזמן, שהרי הקפידו חכמים על ברכה רביעית של ברכת המזון שלא יברך אותה׳. ומשמע מדברי הרמב״ם שהטעם שביטלו ברכה רביעית, אינו תקנת חכמים אלא מעיקר הדין שתיקנו כן כדי שלא יגזול בעל הבית[עט]. וכן הוא לשון **הטור** (או״ח סי׳ קצא) ׳העושין מלאכה אצל בעל הבית, מקצרין בברכת המזון כדי שלא לבטל במלאכת בעל הבית׳. ומשמע שהוא מדינא שאסור להם לבטל ממלאכת בעל הבית ולכך צריכים לקצר. וכן מבואר מדברי **הבית יוסף** (או״ח סוף סי׳ קצא) שהביא בשם **הגהות מיימוני** שבזמן הזה מברכים כל ד׳ ברכות של ברכת המזון כיון שאין דרך בני אדם להקפיד בכך, ואדעתא דהכי שוכרים את הפועלים שיברכו כל ד׳ ברכות כתיקונם. ומבואר מדבריו כנ״ל שהפועלים צריכים לקצר כדי שלא לבטל ממלאכת בעל הבית ועל כן בזמן הזה שאין מקפידים ואדעתא דהכי שוכרים, אין בזה חשש של ביטול מלאכת הבית או חשש גזל.

איסור עשיית מלאכה בשעת ברכה

שם. הבית יוסף (סי׳ קצא ד״ה ומה) הקשה, מכיון **שהתוספות** כתבו שכל הטעם שאינו מברך רק שתי ברכות ראשונות של ברכת המזון הוא מפני ביטול מלאכה של בעל הבית, מדוע פטרוהו לגמרי משתי ברכות אחרונות, היה להם לתקן שיברכו את שתי הברכות האחרונות בעודם עסוקים במלאכתו של בעל הבית. וכתב הבית יוסף שמזה מוכח שאסור לברך בשעת עשיית מלאכה. ופסקו להלכה בשו״ע (סי׳ קצא ס״ג). והוסיף הבית יוסף שזהו ביאור דברי הירושלמי (פ״ב ה״ה) א״ר מנא זאת אומרת שאסור לעשות מלאכה בשעה שמברך, דלכן [כי אם לא כן] מה אנן אמרין [שישנו חילוק בין עושין בשכרן לעושין במלאכתן] יעשה מלאכה ויברך.

והט״ז (סי׳ קצא סק״א) הדגיש שאף שבירושלמי הוכיחו דין זה מברכת המזון, ודאי שאיסור זה לברך בשעת עשיית מלאכה לא נאמר רק בשעת ברכת המזון אלא איסור זה קיים בכל הברכות. והטעם שאסור משום שזה מראה שעושה

ע. **אמנם** בפרי מגדים (משב״ז סק״ב) הביא דברי הט״ז, אך סיים שכוונת הטור להקשות על הרמב״ם, מדוע פסק שרק בעושים בסעודתם מותרים להתפלל תפילה קצרה, והרי כל שכן הוא שפועלים שעושים בשכרם חשוב כשעת הדחק ומדוע אינם מותרים להתפלל מעין י״ח [ואולי החילוק בין הט״ז לפמ״ג תלוי הוא בביאור החילוק בין עושים בשכרם לעושים בסעודתם, עיין למעלה שהבאנו כמה ביאורים בזה]. עא. **וכמבואר** לקמן (כא.) שלכך בעל קרי מברך לאחריו ואינו מברך לפניו, כיון שברכה שלאחריו דאורייתא ואילו ברכה שלפניו דרבנן. ועיין בתוספות להלן (לה. ד״ה לפניו), וביומא (עט. ד״ה ולא). עב. **הלכות** תפילה (פ״א ה״א). עג. **בעמק** ברכה (ברכות הנהנין סי׳ ב) ביאר שלא התירו לפועלים לעבור על איסור אלא רק התירו להם שלא לקיים מצוה, ואם כן ניחא שלכך לא התירו להם לאכול בלא ברכה שהוא איסור מעילה. ובדעת רש״י יש לומר שהוא סובר שכל האיסור בא מחמת החיוב ברכה, שהרי מבואר שאונן פטור מכל המצוות ואינו מברך לפניו, והרי ודאי שלא התירו לאונן לעבור על איסורים, אלא מוכח שהאיסור מעילה הוא מחמת החיוב ברכה אבל אם אין עליו חיוב ברכה ודאי שגם אין עליו איסור מעילה. ובעיקר החקירה בגדר חיוב ברכת הנהנין, אם יסודו הוא איסור ליהנות מן העולם והברכה באה להתיר את האכילה, או האיסור נובע מחמת חיוב הברכה, עיין בארוכה בילקוט ביאורים להלן (לה.). עד. **הרא״ה** לשיטתו (לקמן מח: ד״ה הטוב) שהגם שעיקר מצות ברכת המזון דאורייתא, מכל מקום אין מנין הברכות דאורייתא [עיין להלן בשם הבית יוסף], ולכך יכול לצאת ידי חובה בברכה אחת. עה. **אמנם** מדברי רש״י והב״ח שיובא להלן מוכח שלא כהרא״ה. עו. **וכעין** זה כתב המגן אברהם (סי׳ קצא סק״א) שרש״י נתכוון בדבריו הקצרים לתרץ קושיית התוספות, ומשום שכל מה שדרשו בגמרא מהפסוקים שצריך להזכיר כל עניינים אלו בברכת המזון, אין זה מכריח להזכירם כל אחד כברכה בפני עצמה אלא יכול לכוללם בברכה אחת, ורק רבנן הם שתיקנו לחתום על כל אחד, ובפועלים משום ביטול מלאכה תיקנו שברכת הארץ ובנין ירושלים יהיו בברכה אחת. ובמחצית השקל (שם) כתב שהגם שתירוץ זה הוא מסתבר, אינו יודע היכן ראה המג״א זה ברש״י, ואף לתירוץ התוספות אפשר לבאר דברי רש״י. עז. **כן** מבואר בדברי הלבוש (סי׳ קצא ס״א). עח. **תוספות** רבינו יהודה (ד״ה וחותם), תוספות הרא״ש (ד״ה וחותם) ותוספות חכמי אנגליה (ד״ה וכוללין). עט. **עיין** במסילת ישרים (תחילת פרק יא) בפרטי הנקיות שכתב ׳לאוים הרבה נאמרו בגזל, לא תגנוב לא תגזול לא תעשוק ולא תכחשו וכו׳ הן כל אלה חילוקי דינים שבגזל כוללים מעשים רבים מן המעשים הנעשים בכלל המשא ומתן המדיני ובכולם איסורים רבים, כי לא המעשה הנכר והמפורסם בעושק ובגזל הוא לבדו האסור, אלא כל שסוף סוף יגיע אליו ויגרום אותו כבר הוא בכלל האיסור וכו׳, וככר פטרו את הפועלים העושים אצל בעל הבית מברכת המוציא ומברכות אחרונות דברכת המזון׳. ומבואר מדבריו שמה שפטרוהו הוא משום סרך גזל שיש בזה, וכדברי הרמב״ם.

את המצוה בלא כוונה אלא דרך עראי ומקרה וזה נכלל בדברי התוכחה 'ואם תלכו עמי קרי' (ויקרא כו כא) ופירושו שאף שתלכו עמי דהיינו שתקיימו ותעשו המצוות, מכל מקום אם זה יהיה 'בקרי' היינו דרך מקרה ועראי הרי זה אסור.

והמשנה ברורה (סי' סג ס"ק יט) הקשה על הט"ז ממה שכתב הבית יוסף (סי' סו ד"ה ומ"ש רק) שקודם שגמר גאל ישראל יכול להניח טלית בלא ברכה בעודו קורא קריאת שמע וברכותיה שהרי בעוד שהוא קורא קריאת שמע מותר לו לעסוק במלאכתו חוץ מפרק ראשון. הרי מבואר שמותר לעשות מלאכה בזמן אמירת ברכות קריאת שמע ורק בפרק ראשון אסרו[פ]. ודלא כהט"ז שכתב שבכל הברכות אסור בעשיית מלאכה, ונשאר בצע"ג[פא].

אם פועלים יכולים לזמן

שם. כתב הטור (חו"מ סוף סי' שלז) בהלכות פועלים 'חייב לדקדק על עצמו בזמן שהרי דקדקו חכמים בזימון על ברכה רביעית שלא יברכו ברכה רביעית בברכת המזון'. והנה גירסא זו היא בדפוסים ישנים, ולפי זה כוונת המילים 'בזימון' היינו ברכת המזון. אמנם הפרישה גרס 'בזימון ועל ברכה רביעית' וביאר **בסמ"ע** (שם סק"מ) שפטרו אותו גם מזימון וגם ברכה רביעית של ברכת המזון, והיינו שלא הצריכו את הפועל להמתין לאחרים עד שיברכו בזימון, כדי שלא יתבטל ממלאכת בעל הבית.

והמגן אברהם (או"ח סי' קצא סק"א) הקשה על הסמ"ע מדברי הגמרא (לקמן מה:) אביי עני ליה בקלא כי היכי דלשמעו פועלים ופירש רש"י שאביי היה מברך בקול כדי שהפועלים ישמעו מתי מסיים הברכה. ומשמע שהיה מזמן עליהם והיו יוצאים בברכתו, ואם כן מוכח משם שהיו חייבים להמתין לזימון.

ובהגהות חכמת שלמה (על השו"ע חו"מ סי' שלז ס"כ) כתב להביא עוד ראיה מהגמרא לקמן (מו.) שדנה עד היכן ברכת הזימון, ואמר רב נחמן שכשיש זימון אומרים ארבע ברכות יחדיו, שלש ברכות של ברכת המזון ומוסיפים ברכת הזימון, ומה שישנה ברייתא שמברך רק שלש הוא בברכת פועלים שהם עצמם מברכים רק שתי ברכות ומוסיפים עוד ברכה לזימון, ומוכח שפועלים שאסור להם לברך יותר משתי ברכות, מכל מקום מוסיפים ברכת הזימון.

וכתב החכמת שלמה שיש לדחות את הראיה ולומר, שכל מה שכתב הסמ"ע לבאר דברי הטור שאין הפועלים מזמנים היינו דווקא כשחלק מהפועלים סיימו אכילתם וחלקם לא סיימו, שאע"ג שסתם אדם צריך להמתין לחביריו עד שיסיימו כדי שיזמנו יחדיו, פטרו את הפועלים מלהמתין לזימון כדי שלא יתבטלו ממלאכת בעל הבית, אבל אם כל הפועלים אכלו יחדיו וסיימו כולם סעודתם ביחד, ודאי שבשביל זמן מועט כל כך אין בעל הבית מקפיד ומברכים בזימון.

בעל הבית מיסב עמהם מברכים כתיקונה

או שהיה בעל הבית מיסב עמהן מברכין כתיקונה. כתב רבינו יהונתן (ד"ה גס) הטעם בזה, כי כיון שבעל הבית מכבדם ואוכל עמהם, ודאי פטרם ומחל להם על הפסדו במה שמאריכים בברכת המזון.

והרא"ה (סוף ד"ה במה) כתב שאפילו אם אוכלים משלהם ולא משל בעל הבית, מוחל להם.

הטעם שצריך ריבוי מיוחד לפטור חתן

בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה ובלכתך בדרך פרט לחתן. רש"י (לעיל יא. ד"ה ובלכתך, סוכה כה. ד"ה ובלכתך) הקשה מדוע צריך מיעוט מיוחד לחתן שפטור מק"ש, הרי הוא בכלל עוסק במצוה שנתמעט מ'בשבתך בביתך'. ותירץ שהיינו אומרים שלא פטרה התורה רק מי שעוסק במצוה בידים או מהלך לצורך מצוה, אבל חתן שהוא יושב ובטל ואינו עוסק במצוה אלא רק טרוד במחשבת המצוה אין בו פטור של עוסק במצוה, ולכך צריך ריבוי מיוחד שגם חתן שרק טרוד במחשבת מצוה הרי הוא בכלל עוסק במצוה. וכך כתבו **התוספות** (סוכה כה. ד"ה ובלכתך).

והריטב"א (סוכה כה. ד"ה ובלכתך) תירץ שמה שאמרו שמ'ובלכתך' נתמעט חתן, אין הכוונה לחתן שעוסק בנישואין כי הוא עוסק במצוה ממש אלא בא לרבות שלא רק עוסק במצוה ממש פטור אלא אפילו הולך לדבר מצוה פטור כמו חתן שהולך לעשות מצות נישואין פטור מן המצוות. והקשה, אם כן, מכיון שמ'ובלכתך' למדים שאפילו הולך לדבר מצוה פטור, אם כן כל שכן עוסק במצוה ממש, ולמה נצרך הפסוק של 'בשבתך'. ותירץ, שלולא 'בשבתך' היה אפשר לומר שהפסוק 'ובלכתך' מדובר באופן שההליכה עצמה היא מצוה כגון הולך להכנסת כלה והוצאת המת ועולה לרגל[פב], אבל בהולך לדבר מצוה שאין ההליכה עצמה מצוה, לא יפטר, לכך הוצרך הכתוב לומר 'בשבתך' לפטור את העוסק במצוה ממש, וממילא הפסוק 'ובלכתך' מיותר לרבות שגם ההולך לדבר מצוה פטור.

והנה הרשב"א (לעיל יא. ד"ה גלכתך) הביא דעת **רבינו האי גאון** וכן היא דעת **הרמב"ם** (קריאת שמע פ"ד ה"א-ג), שלמסקנת הגמרא אין העוסק במצוה פטור מן המצוה אלא אם הוא טרוד בה, אבל אם עוסק במצוה שאין בה טירדה חייב במצוה אחרת. ולפיכך כתבו שרק הכונס את הבתולה שהוא טרוד פטור מקריאת שמע, אבל הכונס את האלמנה חייב כיון שאין לו דבר המשבש את דעתו. אמנם הרשב"א חולק וסובר שאכן שני פטורים שונים הם: א. עוסק במצוה, והיינו בזמן שעוסק בה ממש, ואפילו אם אינו טרוד, פטור. ומשום כך גם הכונס את האלמנה בשעת הכניסה ממש פטור כיון שהוא עוסק באותה שעה במצוה. ב. מי שהוא טרוד בטירדה של מצוה פטור אף שלא בשעת המצוה ממש, וכגון הכונס את הבתולה שפטור אף לאחר שכנס דהיינו גם בלילה שלאחר שכנס, כל זמן שהוא עדיין טרוד בטירדה של מצוה. וכך כתב **המאירי** (ד"ה חתן, סוכה כה. ד"ה אף) שחתן פטור אפילו לאחר שכבר כנס, כי אם הוא הולך לכנוס או בא לכנוס עכשיו, מה צריך פסוק מיוחד לחתן והרי הוא בכלל כל העוסק במצוה שפטור מן המצוה, ואף באלמנה הדין הוא כן, אלא החידוש בחתן שנשא אלמנה שאפילו אם כבר כנס פטור כיון שיש לו טירדה של מצוה.

וכבר רמז הרשב"ץ (ד"ה ובלכתך) בביאור הסברא בזה, לפי דברי רש"י שכתב שלולי שהיה פסוק מיוחד לפטור את החתן היינו אומרים שלא פטרה התורה רק מי שעוסק במצוה בידים או מהלך לצורך מצוה, אבל חתן שהוא יושב ובטל ואינו עוסק במצוה אלא רק טרוד במחשבת המצוה אין בו פטור של עוסק במצוה. ויש לומר שאף לאחר הלימוד שני פטורים שונים הם, פטור אחד במי שעוסק במצוה ממש והוא פטור אפילו אם יכול באותה השעה לעסוק במצוה אחרת, ועל כן בשעה שכונס את האלמנה פטור ואפילו שאינו טרוד ויכול לקרות באותה שעה ק"ש, מכל מקום מכיון שהוא עסוק ממש במצוה פטור. אבל מה שפטרנו חתן אפילו בשעה שהוא יושב ובטל ואינו עוסק במצוה אלא רק טרוד במחשבת המצוה, אינו מדין עוסק במצוה ממש אלא דין חדש שהטרוד במחשבת מצוה פטור, ועל כן רק הכונס את הבתולה שהוא טרוד נפטר בזה ולא כונס את האלמנה[פג]. ועיין בזה עוד בילקוט ביאורים לעיל (יא.).

ביאור גירסת התוספות באופן הלימודים

שם. התוספות בסוכה (כה. ד"ה ובלכתך) כתבו שבסוגיית הגמרא (לעיל יא.) הגירסא היא 'בשבתך בביתך' - פרט לחתן, 'ובלכתך בדרך' - פרט לעוסק במצוה. וכתבו שכן מסתבר שמ'בשבתך' לומדים דווקא בשבת שלך אתה חייב בק"ש ולא בשבת של מצוה שאתה יושב ומחשב בבעילת מצוה, ומ'ובלכתך' ממעטים דווקא בלכת שלך ולא בלכת של מצוה.

אך הקשו התוספות, אם כן מדוע לא כתבה התורה רק חתן וממילא ידעינן שכל מי שעוסק במצוה פטור[פד]. ותירצו התוספות (סוכה כה. ד"ה ובלכתך) שהיה מקום לומר שפטרו רק חתן כיון שאין הדבר קל לו להסיר הטירדה מליבו, אבל בטירדה של רשות מוטל עליו להסיר מחשבת טרדתו, ועל כן צריכים שני

[פ] **ויש** להוסיף ולהקשות ממה שכתב הרמב"ם (קריאת שמע פ"ב ה"ד) 'מי שהיה עוסק במלאכה מפסיק עד שיקרא פרשה ראשונה וכו', והשאר קורא והוא עסוק במלאכתו, אפילו היה עומד בראש האילן או בראש הכותל קורא במקומו ומברך לפניה ולאחריה'. ומבואר שאומר ברכות ק"ש בעודו עסוק במלאכתו [עיין לעיל שהוכחנו מהכס"מ שזהו ביאור דברי הרמב"ם]. [פא] **הפרי חדש** (סי' סג סק"ח) העלה צד לחלק שכל דברי הירושלמי לא נאמרו אלא לענין ברכה דאורייתא שאסור לברכה כשעוסק במלאכה אבל ברכות דרבנן מותר. וכך כתב בספר בן ידיד (על הרמב"ם ק"ש פ"ב ה"ד) בדעת הרמב"ם (שם), עיין לעיל שהבאנו דבריו. אך כאמור בבית יוסף ובט"ז מבואר שדברי הירושלמי נאמרו אף על ברכה דרבנן, ואם כן קשה קושיית המשנה ברורה בסתירת דברי הבית יוסף. [פב] **וראה** במלא הרועים (ח"ב אות ע) שהקשה מדוע בעולה לרגל ההליכה היא מצוה, הרי המצוה היא לראות את פני ה', ובהליכתו נחשב הולך לדבר מצוה ולא מצוה ממש, עיי"ש. [פג] **ועיין** בספר עמודי הוד (סוכה סי' עו) שיישב בזה עוד כמה סתירות בדברי המאירי שבכמה מקומות (סוכה י: ד"ה חכס, כו. ד"ה הולכי) כתב שעוסק מן המצוה פטור מן המצוה אפילו אם יכול לקיים את שתי המצוות, ובכמה מקומות אחרים (סוכה כה. ד"ה כל, כו. ד"ה כותני) כתב שעוסק במצוה פטור רק במקום שהעיסוק במצוה אחת מונע ממנו את האפשרות לעסוק במצוה אחרת, אבל אם יכול לקיים את שניהם חייב. אך להנ"ל מיושב שאכן ב' פטורים יש בדין עוסק במצוה, מי שעוסק באותה שעה במצוה ממש פטור אף אם יכול לקיים באותה שעה את המצוה השניה, וכמו חתן בשעה שכונס ועושה מעשה שפטור מק"ש ואף שיכול לקרוא באותה שעה, ומשום כך גם הכונס את האלמנה פטור וכדברי הרשב"א. אבל מי שאינו עוסק באותה שעה במצוה אלא רק הולך לקיימה, אינו פטור אלא אם העיסוק הזה מונע ממנו את האפשרות לקיים את המצוה השניה. ועי"ש בארוכה עוד הוכחה לזה מסתירה בדעת הרמב"ם. [פד] **בדבר** בעתו (סוכה כה.) כתב שקושיא זו קשה רק לפי גירסת התוספות שהמילים 'בשבתך בביתך' משמעותם למעט חתן, ועל כן הקשו מדוע לא נכתב רק 'בשבתך' והיינו לומדים כל עוסק במצוה מחתן. אמנם לפי הגירסא שלפנינו, אם היה כתוב רק פסוק אחד, לא היינו ממעטים חתן אלא שאר עוסק במצוה, וכסברת רש"י ותוספות שהיינו אומרים שלא פטרה התורה רק מי שעוסק במצוה בידים או מהלך לצורך מצוה, אבל חתן שהוא יושב ובטל ורק טרוד במחשבת המצוה אין בו פטור של עוסק במצוה. אמנם הפני יהושע (יא. ד"ה לכדתניא) כתב לתרץ קושיית התוספות, שיש לפרש שאין חילוק בין שתי הגירסאות, כי אם היה כתוב בתורה רק 'בשבתך בביתך' בלבד, היינו סבורים לומר שלא בא למעט אלא עוסק במצוה ממש, אבל חתן שרק מחשבתו טרודה בבעילה, חייב, ולכך הוצרך הכתוב 'בלכתך בדרך' לפוטרו. מיהו לאחר שמצינו בתורה שני מיעוטים, ממילא עדיף לדרוש את הפסוקים שבאו למעט את הדומה להם, והיינו שמ'בשבתך בביתך' יש לדרוש ולמעט שבת של מצוה, שחתן אע"פ שיושב בביתו, פטור הוא, ומ'בלכתך בדרך' יש למעט את הדומה לו, דהיינו העוסק במצוה אע"פ שמהלך בדרך, פטור כיון שהוא עסוק בהליכה של מצוה.

פסוקים למעט, גם עוסק במצוה וגם חתן. **ובמרומי שדה** (סוכה שם ד"ה אמנם) תירץ שהיה מקום לומר שדווקא עוסק במצוה דומיא דחתן שעוסק במצוה שלו פטור, אבל עוסק במצוה של אחרים שהוא שלוחם למצוה, כמו גבאי צדקה יהיה חייב, קמ"ל. **ובחסדי דוד** על התוספתא (פ"א ה"ה) תירץ עוד, שממה שנתמעט חתן היינו סבורים לומר שהוא פטור משום שהוא עסוק במצוה ולא משום שהוא טרוד, וא"כ גם בכונס אלמנה יהא חייב, ולכך הוסיפה התורה מיעוט ללמדנו שהטעם שהוא פטור משום טירדה הוא, וכונס אלמנה שאינו טרוד חייב. **ובמעון הברכות** (ד"ה ודע) כתב שהיה מקום לומר שדווקא בקריאת שמע שהדבר תלוי בכוונה, פטרה התורה את החתן כיון שהוא טרוד במחשבתו ואינו יכול לכוין, מה שאין כן בשאר מצוות אינו פטור. **ובגפי אש** (סוכה פ"ב מ"ד ד"ה שלוחי) תירץ שהיה מקום לומר שרק חתן נפטר מקריאת שמע, משום שהוא עוסק במצוה חשובה של 'לא תוהו בראה', מה שאין כן בשאר מצוות.

טז:

דין כונס את האלמנה

אי הכי וכו' אפילו כונס את האלמנה נמי. עיין בילקוט ביאורים לעיל (יא.) מה שנתבאר בסוגיא זו באורך.

פטור אבל מתפילין

אבל חייב בכל מצות האמורות בתורה חוץ מן התפילין שהרי נאמר בהן פאר. בכל דיני אבל שפטור מן התפילין, עיין בילקוט ביאורים לעיל (יא.) באריכות.

למדתנו רבינו

אמרו לו תלמידיו למדתנו רבינו. כתב **הרמב"ם** (תלמוד תורה פ"ה ה"ט) 'ראה את רבו על דברי תורה אומר לו למדתנו רבנו כך וכך'. וכתב **הכסף משנה** שמקורו מסוגיית הגמרא בקידושין (לב.) הרי שהיה אביו עובר על דברי תורה, לא יאמר לו אבא עברת על דברי תורה אלא אומר לו מקרא כתוב בתורה כך. ולמד מזה הרמב"ם שרבו כל שכן מאביו. אמנם **הפרי חדש** (מובא בספר הליקוטים במהדו' פרנקל) **ובמהרי"ץ חיות** (ד"ה למדתנו) כתבו שמקורו של הרמב"ם הוא מהמשנה כאן שאמרו לו תלמידיו למדתנו רבינו.

טעם ההיתר לרחיצת אסטניס

אסטנים אני. **הרמב"ן** (תורת האדם סי' טו) **והרשב"א** (ד"ה ובמקום) הביאו דברי **רבינו האי גאון** שכתב שכל מה שהתירו לאסטניס לרחוץ הוא רק אם כשאינו רוחץ בא לידי סכנה, ומשום שזה רפואה, אבל סתם אדם שנוהג בנקיות בשרו אינו קרוי אסטניס להתיר לו לרחוץ.

והקשו הראשונים (רא"ה ד"ה רחץ) אם כך שהתירו לו משום סכנה, מדוע לא התירו לו לרחוץ גם באנינות יום שהיא דאורייתא, ואילו בגמרא מבואר שהתירו לו רק באנינות לילה דרבנן. והרשב"א כתב שבאמת אין כוונת רב האי גאון שיש בזה סכנה ממש, כי אם כן אפילו באנינות יום שהיא דאורייתא, יהיה מותר לו לרחוץ, ומדוע התירו לו רק באנינות לילה. אלא ודאי כוונתו לסכנת חולי שרוחץ מחמת רפואה. ומשום כך התירו לו לרחוץ רק באנינות לילה שהיא דרבנן.

וכן פירשו הרבה מן הראשונים[א] שכיון שהוא איסטניס ויש לו צער אם לא ירחץ, משום כך התירו לו באנינות דרבנן לרחוץ, ולא נאסרה לאבל אלא רחיצה של תענוג, אבל כשיש לו צער אינה רחיצה של תענוג ומשום כך מותר. והביאו ראיה ממה שמצינו בגמרא ביומא (עז:) שמי שיש לו חטטין בראשו ביום הכיפורים סך כדרכו ואינו חושש, הרי מבואר שאפילו בלא סכנה אלא די במה שיש לו צער, כבר התירו לו לסוך ביום הכיפורים שהוא מן התורה, ועל כן הקילו גם באבילות שרוחץ במקום צער. והוסיף **הרא"ה** שמעיקר הדין היה צריך להתיר לו אפילו ביום הראשון, אלא מכיון שענין של איסטניס אינו דבר הניכר והנראה לעין, החמירו עליו ביום הראשון שהוא דאורייתא ולא הקילו לו עד הלילה שהוא דרבנן.

והנה הראשונים הביאו ראיה לשיטתם שההיתר של איסטניס אינו משום סכנה אלא משום שיש לו צער, מדברי הירושלמי (פ"ג ה"ז, מו"ק פ"ג ה"ה) אבל אסור ברחיצה כל שבעה, הדא דתימא ברחיצה של תענוג, אבל ברחיצה שאינה של תענוג מותר. ומבואר שכל רחיצה שאינה של תענוג מותרת[ב].

ועדיין יש לדון מה הדין ברחיצה שלא באה להצילו מצער, אבל גם אינה של תענוג, האם כל מה שהתירו לו הוא רק במקום צער, או שכל רחיצה שאינה של תענוג מותרת ואפילו אם לא באה כלל למונעו מצער. ומצינו בזה מחלוקת בראשונים. **הרמב"ם** (אבל פ"ה ה"ד) כתב 'ואם להעביר את הזוהמא מותר', וכתב **הרדב"ז** שמקורו מדברי הירושלמי שהתירו רחיצה שאינה של תענוג. ומשמע שכל רחיצה שאינה של תענוג מותרת ולא הצריכו שיהיה דווקא צער[ג]. וכן הוכיח **במרומי שדה** (בתוס' ד"ה איסטניס) מדברי **רבינו שמואל** שהתיר ליולדת אבלה לרחוץ, והרי יולדת אין לה צער, אלא כיון שזה לא לשם תענוג מותר. **אמנם הסמ"ג** (ל"ת סט) כתב שההיתר המבואר בירושלמי הוא דווקא ברחיצה של חולה או חטטין. וכן כתב **רבינו מנוח** (שביתת עשור פ"ג סוף ה"ט) שכל שלא במקום חולי או מכה תענוג הוא. וכן משמע מדברי הרא"ה שכתב שהאסטניס שהמשנה התירה לו לרחוץ הוא מי שמצטער מהזוהמא ויש לו כמין חטטין בראשו. ומבואר שלא די במה שאינה רחיצה של תענוג אלא צריך שתהיה רחיצה כדי למונעו מצער.

קבלת תנחומים על עבדים

וכשמת טבי עבדו קבל עליו תנחומין וכו' שאין מקבלין תנחומין על העבדים. **הראשונים**[ד] הקשו שמשמע שלולי זה שהיה עבד היו יכולים לקבל עליו תנחומים, והרי גם אין מקבלים תנחומים על סתם רחוקים, ומה שייכות יש לאדון עם עבדו[ה].

ותירצו בשם הירושלמי שמכאן אמרו תלמידו של אדם חביב עליו כבנו וכן עבדו המשמשו כרצונו חביב עליו כבנו, ולכך היה הו"א שמא יקבלו עליהם תנחומים[ו].

והמאירי (ד"ה והעבדים) כתב שהחידוש הוא שאפילו אם היה אותו העבד תלמיד חכם ורבו הוא תלמידו שהוא נדון כבנו, אינו נוהג בו שום אבלות[ז].

עוד תירצו **הרא"ה** (ד"ה ומעשה) **ובמיוחס לריטב"א** שהיה הו"א שכיון שגופו קנוי לו, הוי כגופו ומתאבל עליו.

ובמאירי (ד"ה אמר) כתב שמה שאמרו שרבן גמליאל קיבל עליו תנחומים, אין הכוונה שנהג בו אבילות אלא שנצטער עליו עד שהוצרכו לנחמו, ואמרו לו לא למדתנו רבינו שאין מקבלין תנחומין על העבדים, והיינו משום שאין אנו צריכים להצטער עליהם כל כך עד שנצטרך לנחמו, ואמר להם שטבי לא היה כשאר העבדים אלא כשר היה ועל כן ראוי להצטער עליו.

ובאמת ליעקב (קמינצקי, ד"ה ואפשר) ביאר לפי דברי **הרמב"ם** (אבל פי"ג ה"ד) שפירש דברי הגמרא בשבת (קנב.) אר"י מת שאין לו מנחמים הולכים י' בני אדם ויושבים במקומו וכו' וא"ל תנוח דעתך שהנחת את דעתי, ורש"י פירש שדעת המת נוחה אם באים למקום שהוא מת, אמנם הרמב"ם פירש שנח למת אם מושיבים אנשים לנחמם. ועל כן היה מקום לומר שכיון שאין לעבד מתנחמים, נחייב את האדון שיהיה הוא המתנחם כדי שלא נצטרך לחפש מנחמים אחרים, קמ"ל שאין עליהם כלל דין תנחומי אבלים.

טבי עבדי כשר הוא

אמר להם אין טבי עבדי כשאר כל העבדים כשר היה. בביאור טעם זה שכיון שכשר היה, ראוי לקבל עליו תנחומים, נאמרו כמה ביאורים:

במיוחס לריטב"א (ד"ה אמר) ביאר שכיון שטבי היה כשר ויודע במצוות כמבואר במשנה בסוכה (פ"ב מ"א), ראוי שיעשה עמו לפנים משורת הדין ויקבלו עליו תנחומים.

בבית יוסף (ד"ה כשר) הביא **מספר לחם משנה** שמה שנקט רבן גמליאל בלשון 'כשר היה', היינו לשיטתו בגמרא בבבא קמא (עד:) מעשה ברבן גמליאל שהפיל את שן עבדו ושמח שמחה גדולה ופגע בו ר' יהושע אמר לו אי אתה יודע שטבי עבדי יצא לחירות, אמר לו ר' יהושע לא עשית כלום שכבר הודית

א. **תוספות** (ד"ה אסטנים), רא"ה (ד"ה רחץ), תלמידי רבינו יונה (ד"ה מתני'). ב. **והנה** הרשב"א כשהביא את הראיה מהירושלמי הביא גם את המשך דברי הירושלמי, הדא דשמואל בר אבא עלו בו חטטין, אתון שאלון [באו ושאלו] לרבי יסא מהו דיסחי [לרחוץ], אמר לון דלא יסחי מאית הוא [אם כשלא ירחץ ימות] אין כיני [הרי] אפילו בתשעה באב [מותר ברחיצה ו]אין כיני אפילו ביום הכיפורים [מותר לרחוץ]. וצריך לומר שהוא פירש 'דלא יסחי מאית הוא' שאין הכוונה שהוא ימות ממש, כי אם כן ישנה ראיה מדברי הירושלמי כפשטות דברי רבינו האי גאון שמותר רק במקום שיש בו סכנה, אלא כוונתו כמו שביאר החרדים בפירושו על הירושלמי ש'מאית' הוא לשון צער וכמו (בראשית ל א) 'ואם אין מתה אנכי'. ועיין בחיי אדם (כלל קמה, נשמת אדם אות א) מה שדן בדברי הירושלמי. ג. **אמנם** צ"ע, שהרי התוספות הביאו גם את המשך דברי הירושלמי [שהובא בהערה הקודמת] 'כהדא דשמואל בר אבא עלו בו חטטין וכו', ומשמע שכל ההיתר משום שעלו בו חטטין ויש בו צער ולא די במה שאין זה לשם תענוג. ועיין במרומי שדה. ד. **רשב"א**, תוספות הרא"ש, ריטב"א (ד"ה וכשמת) ועוד.

ה. **הנה** בגמרא מובא מעשה ומתה שפחתו של רבי אליעזר ונכנסו תלמידיו לנחמו. והקשה הגר"א (אמרי נועם ד"ה נכנסו) מדוע התלמידים נכנסו לנחמו, והרי אפילו אם נאמר שמקבלים תנחומים על העבדים, הרי זה אינו מוטל אלא על השבעה קרובים. והוסיף הגר"א שבשלמא במשנה אפשר לבאר שכיון שטבי היה כשר הכל חייבים להתאבל עליו, אבל כאן היתה שפחה. וצ"ע. ומבואר מדבריו שכיון שהיה כשר, יש לו דין שהכל חייבים להתאבל עליו ואפילו אם אינם קרובים שלו. ו. **כוונת** הראשונים לדברי הירושלמי (פ"ב ה"ח) 'כד דמך [כשנפטר] ר' חייא בר אדא בר אחתיה דבר קפרא, קביל ריש לקיש עילוי דהוה רביה [ריש לקיש שהיה רבו קיבל עליו תנחומים], נימר תלמידיה דבר נשא חביב עליה כבריה [משום שתלמידו של אדם חביב עליו כבנו]'. והבינו הראשונים שהירושלמי הביא מעשה זה בסוגייתנו כדי לבאר שמטעם כך גם היה מקום לקבל תנחומים על עבדו משום שעבדו המשמשו חביב עליו כבנו, ולכך צריכה המשנה להשמיענו שאין מקבלים תנחומים על העבדים. ז. **המאירי** פירש כן בדברי הירושלמי שהובאו בהערה הקודמת.

ומודה בקנס ואחר כך באו עדים פטור. אמנם רבן גמליאל לשיטתו שהיה משוחרר וזהו שאמר ו'כשר היה' לבוא בקהל.

בשיח השדה (ח"ג ברכות טו: ד"ה וכשמת) ביאר שמעיקר הדין ישנם שני טעמים מדוע לא לקבל תנחומים על העבדים, האחד כדי שלא יבואו להעלותו ליוחסין וכמו שפירשו **התוספות** (ד"ה אין) וטעם זה אינו שייך בטבי עבדו של ר"ג שהיה מפורסם שהוא עבד ואין חשש שיבואו להעלותו ליוחסין[ח], והשני משום המבואר במסכת שמחות (פ"א מ"י) ובירושלמי (פ"ב ה"ח) מפני שהעבדים חשובים כבהמה. ולטעם זה אין ענין לקבל תנחומים על עבדים. ועל זה אמר שהיה כשר ואינו חשוב כבהמה, אלא חשוב הוא וראוי לכבדו.

דין קבלת תנחומים על עבד כשר

שם. בקיצור פסקי הרא"ש (סוף סי' יד) לבעל הטור פסק 'העבדים והשפחות אין עומדין עליהם בשורה וכו' ואם עבד כשר הוא מקבל עליו תנחומים'. ומבואר שפסק כרבן גמליאל שעל עבד כשר מקבלים תנחומים.

אמנם הרמב"ן (תורת האדם, ענין ההתחלה) כתב שרבנן חולקים על ר"ג וסוברים שלעולם אין מקבלים תנחומים על העבדים, והוסיף שמסתבר שאין הלכה כר"ג. **ובעינים למשפט** (אות ד) כתב שכן משמעות דברי **הרמב"ם** (אבל פי"ב הי"ב) שכתב בפשיטות שהעבדים אין מקבלים עליהם תנחומים ולא כתב שעבד כשר שאני. אך כתב שאפשר שהרמב"ם מודה לדברי הטור, אלא שכיון שאינו מצוי שיהיה עבד כשר כטבי עבדו של ר"ג, משום כך השמיטו הרמב"ם.

לא כל הרוצה ליטול את השם

לא כל הרוצה ליטול את השם יטול. פירש רש"י (יז: ד"ה לא) אין זה אלא גאוה שמראה בעצמו שיכול לכוין לבו. וכתב **בתוספות רבי עקיבא איגר** (על משנה ח) שלפי זה בלילה השני רשאי לקרוא אפילו אם לא עשה מעשה, מכיון שאין זה נראה כדרך גאוה, שהרי הרואה אותו יסבור שכבר עשה מעשה בלילה הראשון ולכך קורא עכשיו[ט].

ובשו"ת דבר שמואל (סי' מו) ביאר שענין לא כל הרוצה ליטול את השם יטול שייך דווקא במקום שיש בקיומו או בביטולו איזה סרך של איסור, ועל כן כשפטור מאותו דבר ובא ועושהו הרי זה כאילו מתגאה בעצמו על שאר העם שאינם מתחזקים כמוהו בקיום המצוה. וזה הטעם שמצינו **בטור** (או"ח סי' לד) שמי שאינו מוחזק בחסידות לא יניח שתי זוגות תפילין דמיחזי כיוהרא, כיון שכאילו אומר לאחרים המניחים זוג אחד של תפילין שאינם עושים המצוה כתיקונה. אבל בדבר שאין בו חשש איסור אלא הוא רק חיבוב מצוה ותוספת קדושה, כמו שמחזיקים הציצית בלבם לראותם ולבקרם בנשיקה, ודאי שלא שייך בזה ענין של גאוה, שהרי הוא דבר השוה לכל וגם מי שאינו עושה כן, אין בזה שום חשש של איסור.

שיטות הראשונים בדין אבילות יום ראשון דאורייתא

אנינות לילה דרבנן דכתיב ואחריתה כיום מר ובמקום אסטנים לא גזרו ביה רבנן. בדין אבילות אם היא מדרבנן או מדאורייתא וכמה ימים יש לנהוג באבילות, נאמרו כמה שיטות **בראשונים**:

א. הרי"ף הביא שיש מרבותינו הסוברים שמה שמבואר בגמרא כאן שאנינות לילה רק דרבנן, לא נפסק כך להלכה, אלא להלכה שבעת ימי אבלות נוהגות מדאורייתא, ולומדים כן מהפסוק (בראשית נ י) 'ויעש לאביו אבל שבעת ימים'.

ב. הרי"ף חולק על שיטתם וסובר שאבלות אינה נוהגת מדאורייתא אלא ביום הראשון בלבד, ואף הלילה שלאחריו אינו תופס עמו אלא מדרבנן, והוכיח כן מסוגיית הגמרא כאן ובזבחים (ק:) ובפסחים (צא:) שמבואר שרק ביום ראשון האבילות מדאורייתא, וכבר מהלילה הראשון ואילך הוא רק דרבנן, מלבד לדעת ר' יהודה (זבחים צט:) שמבואר שם שסובר שבלילה הראשון נוהגת אבלות מדאורייתא'. ועל כן רבן גמליאל לא רחץ ביום הראשון משום שאבילות יום ראשון דאורייתא, אבל בלילה כבר רחץ כיון שהיא רק דרבנן[יא].

ודין אבילות יום ראשון מדאורייתא, כתבו **הרי"ף** (מו"ק יא:) **והרמב"ם** (אבל פ"א ה"א) שהוא נלמד מאיסורו של אונן לאכול קדשים שהוא איסור תורה, שנאמר אצל אהרן 'ואכלתי חטאת היום הייטב בעיני ה'' (ויקרא י יט). **ובספר המצוות** (מ"ע לז) **ובחינוך** (מצוה רסד) כתבו שלומדים עיקר דין אבילות מן התורה ממה שנאמר בכהנים 'כי אם לשארו הקרוב אליו וגו' לה יטמא' (ויקרא כא ב-ג), הרי שהתורה דחתה איסור טומאה מפני קרוביו כדי שיתעסק ויתאבל עליהם.

ג. אך **הראשונים**[יב] הביאו **שרבינו תם** ור"י חולקים וסוברים שאין ללמוד מאיסורו של אונן באכילת קדשים שיש דין אבילות מהתורה, וכל דין אנינות מדאורייתא לא נאמר אלא לענין איסור אכילת קדשים ואכילת מעשר[יג], אבל לא מצינו בשום מקום שאבילות יום ראשון דאורייתא אלא הוא כולו רק מדרבנן[יד]. ומה שאמרו בגמרא כאן שרבן גמליאל רחץ בלילה כיון שאנינות לילה דרבנן, ומשמע שביום לא רצה לרחוץ כי זה איסור דאורייתא ודלא כהראשונים הנ"ל, תירצו **הראשונים**[טו] שמכיון שביום הראשון ישנו דין אנינות מדאורייתא לענין אכילת מעשר, לכן ראוי להחמיר כעין של תורה ולאסור את הרחיצה אפילו לאיסטניס, ורק בזמן שכבר אין דין אנינות מדאורייתא הקילו רבנן גם בדין רחיצה למי שהוא איסטניס, ולכך לא רחץ רבן גמליאל אלא בלילה שאז כבר אין דין אנינות מדאורייתא וממילא גם אין צורך להחמיר באיסור רחיצה.

סיבת איסור קבלת תנחומים על העבד והטעם שר"ג לא חשש לזה

אין עומדין עליהם בשורה. כתבו **התוספות** (ד"ה אין) שהטעם משום שחוששים שמא יבואו להעלותם ליוחסין. והקשה **הצל"ח** (בתוס' ד"ה אין) אם כן איך קיבל רבן גמליאל תנחומים על טבי עבדו ולא חשש שיבואו להעלותו ליוחסין[טז].

וכבר רמז לזה **המאירי** (סוף ד"ה העבדים) שכיון שעבדותו של טבי היתה ידועה לכל העולם, אין לחשוש שמא יעלו אותו מאותו הכבוד ליוחסין.

והצל"ח תירץ שכיון שטבי היה מפורסם בכשרותו, ידעו הכל שמשום כשרותו קיבל עליו תנחומים.

עוד תירץ הצל"ח שדווקא בשפחה יש חשש יוחסין כי יסברו שהיא בת חורין ויבואו להכשיר את ילדיה. אבל בעבד לא שייך חשש זה, שהרי הוא עצמו אין חשש שיבואו להתירו בישראל שהרי הוא כבר מת, ולענין בניו גם כן אין לחשוש כי הולדות הולכים אחר האם, אלא שמעיקר הדין לא רצו לחלק בין עבד לשפחה, ולכן אמרו אין מקבלין תנחומין על העבדים, אבל בעבד כשר לא חשו כיון שאין כאן חשש יוחסין. וכתב שהדבר מדוקדק במה שהתוספות הביאו טעם זה רק בדברי הגמרא שדנה באבילות על שפחה, ומדוע לא כתבו זאת כבר במשנה לבאר מה טעם אין מקבלים תנחומים על העבדים. אלא מוכח שבאמת בעבדים אין חשש יוחסין, ורק בשפחות שייך חשש יוחסין.

ובמרומי שדה (בתוס' ד"ה אין) תירץ שרק עמידה בשורה על עבדים יכולה להביא לחשש יוחסין, ועל כן באמת לא נכתב שרבן גמליאל עמד בשורה על טבי עבדו כי חשש שמא יבואו להעלותו ליוחסין, אלא רק קיבל תנחומים על עבדו. ומשום כך גם לא כתבו התוספות טעם זה על המשנה אלא רק בגמרא לענין העמדה בשורה.

ובשיח השדה (שם) כתב שמה שהתוספות לא פירשו כן במשנה אלא רק כאן בגמרא, משום שבאמת ישנו טעם נוסף שמבואר במסכת שמחות (פ"א מ"י) ובירושלמי (פ"ב ה"ח) שמה שאין מקבלים תנחומים על העבדים הוא משום שהם חשובים כבהמה, ומדוע הוצרכו התוספות לטעם חדש, אלא שטעם זה שעבדים חשובים כבהמה הוא רק טעם לכך שאין צורך בקבלת תנחומים אבל אינו סיבה שיהיה איסור לקבל תנחומים על העבדים, ובגמרא כאן משמע שיש איסור לקבל תנחומים על העבדים, שהרי רבי אליעזר נשמט מתלמידיו שבאו לנחמו ומוכח שישנו איסור לקבל תנחומים על עבדים, ועל כן טרחו התוספות לבאר כאן מה איסור יש בזה.

ח. וכמבואר במאירי (ד"ה העבדים), דבריו יובאו להלן. **ט. בתפארת** ישראל (בועז אות ג) כתב שאין להקשות אם כן יהיה מותר לו לקרוא גם בלילה הראשון כיון שדמים מצויים באשה ויש לתלות שפירסה נדה, וכמבואר ביומא (ו.) ובנדה (ד.), כי זה נאמר רק לאחר שמצאנו לה דמים שאפשר שהיה כבר מצוי קודם, אבל אין חוששים קודם שמצאו דמים שמא פירסה נדה. **י. שנינו** בגמרא (זבחים ק:), וסבר רבי אנינות לילה דאורייתא, והתניא 'הן היום הקריבו את חטאתם וגו'' (ויקרא י יט) אני היום אסור ובלילה מותר ולדורות בין ביום ובין בלילה אסור דברי רבי יהודה, רבי אומר אנינות לילה אינה מדברי תורה אלא מדברי סופרים, ומתרצת הגמ' לעולם אנינות לילה מדרבנן וחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה, עיי"ש. וכן איתא בפסחים (צא:) אונן טובל ואוכל את פסחו לערב, קסבר אנינות לילה דרבנן, עיי"ש. וכתב הרי"ף כיון דאשכחן כולהו תנאי דס"ל יום ראשון לחוד הוי דאורייתא אבל לילו אינו תופס אלא מדרבנן, ורק לרבי יהודה תופס לילו מדאורייתא, א"כ מסקינן להלכה דאין הלילה תופס מדאורייתא, דקיי"ל יחיד ורבים הלכה כרבים. [ועיין ביפה עינים (זבחים ק: ד"ה עד) שהביא מהירושלמי (סנהדרין פ"ב ה"א) שרבי מודה שיום קבורה אינו תופס לילו אפילו מדבריהם]. **יא. וכתב** הרי"ף שאף שבעה ימים מדרבנן לא הסמיכוהו רבנן על הפסוק שנאמר ביעקב, ומשום שאין למדים מקודם מתן תורה, וכמבואר בירושלמי (מו"ק פ"ג ה"ה). אלא על הפסוק 'והפכתי חגיכם לאבל' (עמוס ח י) מה חג שבעה אף אבילות שבעה. **יב. רמב"ן** (תורת האדם, שער האבל ענין האבילות), **רא"ש** (כאן סי' טו, מו"ק פ"ג סי' ג) **ורבינו יונה** (ד"ה מאי טעמא). **יג. עיין** בחידושי רבי אריה לייב (ח"ב סי' לא ד"ה והנראה בזה) שביאר מחלוקת הראשונים בגדר דין איסור אכילת קדשים באנינות אם זה מגוף דיני אנינות או שהוא רק דין מניהוגי אבילות, עיי"ש בכל החשבון. **יד. הרא"ש** (סי' טו, מו"ק פ"ג סי' ג) הוכיח עוד ממה שמבואר בגמרא בכתובות (ד.) מת אביו של חתן או אמה של כלה, נוהג שבעת ימי המשתה ואח"כ נוהג שבעת ימי אבילות, ומבואר ששמחת חתן וכלה דוחה את האבילות, ואם אבילות יום ראשון דאורייתא, היאך תידחה מפני המשתה. אלא מוכח שאף אבילות יום ראשון אינה אלא מדרבנן. ונאמרו כמה דחיות בראשונים לראיה זו. והעיקרית שבהם [הנוגעת להלכות אבילות] היא מה שכתבו הרא"ש (שם) והרשב"א (שו"ת ח"א סי' קנה) שגם לשיטת הרי"ף שאבילות יום ראשון דאורייתא, אין זה אלא אם קברו את המת באותו היום, אך אם קברוהו למחרת לא חלה אבילות דאורייתא כלל, ואם כן יש לומר שבאמת אין קוברים את המת אלא למחרת כדי שלא תחול האבילות של היום הראשון. [דחיה הנוספת לראיה זו, כתב הרא"ש (כתובות פ"א סי' ה) שגם שמחת חתן ביום הראשון מדאורייתא, עיי"ש]. **טו. תוספות** (ד"ה אנינות), **רא"ש** (מו"ק פ"ג סי' ג), תלמידי רבינו יונה (ד"ה מאי טעמא). **טז. יש** לתרץ לפי מה שהובא במשנה בשם הלחם משנה שר"ג סבר שטבי עבדו משוחרר ו'כשר הוא' לבוא בקהל ואין בו חשש יוחסין.

ברכת אבלים בעבד

ואין אומרים עליהם ברכת אבלים. הרמב"ן (תורת האדם, ענין ההתחלה) הקשה מה שייך ברכת אבלים על עבדים, והרי אין על עבדים שום דין אבילות, ואפילו היו להם בנים אין להם דין אבלים, שהרי לעבדים אין חייס (יבמות סב.), ואם כן אין להם כלל קרובים שיתאבלו עליהם. ותירץ שאולי על אף שאין להם קרובים לענין ייחס, מכל מקום מתאבלים הם על קרוביהם[יז]. עוד כתב שאולי באמת לא היתה הו"א שיהיה עליהם ברכת אבלים, אלא כיון ששנו בברייתא ענין של תנחומים והספד כתבו גם ענין ברכת אבלים.

הטעם שרבי אליעזר נשמט מתלמידיו ולא אמר להם שיטתו בפירוש

נכנסו תלמידיו לנחמו כיון שראה אותם עלה לעלייה. הקשו **האחרונים** מדוע רבי אליעזר עלה לעלייה ולא אמר להם מיד שאין מקבלים תנחומים על העבדים, וביותר קשה לאחר שעלה לעלייה והם עלו אחריו מדוע נכנס לאנפילון, היה לו לומר להם בפירוש שאין מקבלים תנחומים על העבדים. **ותירץ הצל"ח** (ברש"י ד"ה נכוין) שהנה מה ששנה להם רבי אליעזר עבדים ושפחות אין עומדין עליהם בשורה וכו', יש לפרשו בשני אופנים, או שהכוונה שאין חיוב לעמוד עליהם בשורה ולומר עליהם תנחומי אבלים אבל רשות יש לו, ויש לפרש שאין עומדין היינו שיש בו איסור וכמו שכתבו **התוספות** שיש בזה חשש שיבואו להעלותו ליוחסין. ולפי זה יש לומר שבתחילה כשעלה לעליה ועלו אחריו, לא חשד אותם שלא הבינו את רמיזתו, אלא חשב שהם הבינו שמה שעלה למעלה כדי לרמוז להם שאין עליהם חיוב לנחמו אבל רשות יש להם. ורק כשנכנס לאנפילון היה להם להבין שמרמז להם שיש איסור בזה, דאילו לרמוז שאין חיוב, כבר רמז להם כשעלה לעלייה, ועל זה אמר סבור הייתי שאתם נכוין בפושרין.

ובבן יהוידע (ד"ה כמדומה) כתב שרבי אליעזר רצה שהם בעצמם יזכרו את ההלכה ע"י שיראו אותו נשמט מהם, וכיון שנשמט מהם שלש פעמים ועדיין לא נזכרו בהלכה, ודאי נשתכחה מהם והיה צריך לאומרם להם.

ובמגיד תעלומה (ד"ה לא) תירץ שתלמידיו של רבי אליעזר זכרו את ההלכה שאמר להם רבי אליעזר שאין מקבלים תנחומים על העבדים, אך הם סברו שהטעם משום חשש שיעלו ליוחסין וכמו שכתבו התוספות (ד"ה אין) ואם כן כשעושים זאת בצינעא ולא בפני רבים מותר, ועל כן נכנסו תלמידיו לביתו לנחמו, אבל רבי אליעזר עצמו סבר שאפילו בחדרי חדרים אסור לנחמו, אבל לא רצה לומר להם בפירוש כיון שלא שמע מפי רבו שגם בצינעא אסור לקבל תנחומים ורבי אליעזר לא אמר מעולם דבר שלא שמע מפי רבו (סוכה כח:), ואף לאחר מכן אמר להם זאת רק ברמז.

ביאור ענין אמירת 'המקום ימלא חסרונך' על עבדו ושפחתו

כשם שאומרים לו לאדם על שורו ועל חמורו שמתו המקום ימלא לך חסרונך כך אומרים לו על עבדו ועל שפחתו המקום ימלא לך חסרונך. במעון הברכות (ד"ה אלא) ביאר טעם האמירה, בהקדם פירוש נוסח ניחום אבלים 'המקום ינחם אותך עם שאר אבלי ציון וירושלים', וביאורו עפ"י האמור במסכת הוריות (יג.) תלמיד חכם שמת אין לנו כיוצא בו, וכן אדם כשר אין לו תמורה, וביאור הענין משום שכל תלמיד חכם יש לו את דרכו הייחודית בעבודת השם, וכן כל אדם כשר יש לו איזה מעלה שאין באחר, ועל כן העדר כל ת"ח או אדם כשר אין לו תמורה במקומו, והניחום יהיה רק בעת ניחום ירושלים שאז יקומו ויחיו המתים בעצמם, וזהו שאומרים המקום ינחם אותך בתוך שאר אבלי ציון וירושלים, כי רק בעת שנתנחם עם כל ישראל על אבלות ציון וירושלים, דהיינו שיקומו המתים לתחיה, רק אז יהיו ניחומים על כל אדם כשר מישראל שמת. אך כל הפסד ממון של אדם מישראל, אפשר למלאותו תיכף, ועל כן כשמת לו לאדם שורו וחמורו מברכים אותו המקום ימלא חסרונך, וכן בעבדו ושפחתו שמתו, אפשר למלאות החסרון, ועל כן מברכים אותו המקום ימלא חסרונך[יח].

ביאור ענין אמירת המקום ימלא חסרונך

המקום ימלא לך חסרונך. בבן יהוידע (ד"ה המקום) הקשה אם כן מדוע רבי אליעזר נשמט מתלמידיו ועלה לעליה, אולי לא באו לנחמו אלא רק לומר לו המקום ימלא חסרונך. ותירץ שאמירת המקום ימלא חסרונך היא מענין תפילה ואין צריך לומר דווקא בפניו של האדם אלא יכול לומר גם שלא בפניו, ולכן כשראה שקמו מבית המדרש ובאו אליו לביתו הבין שכוונתם לנחמו, כי המנחם צריך לבוא לבית האבל לנחמו, ולכך נשמט מהם.

ובפרחי כהונה (ד"ה לא) תירץ לפי מה שאמרו במשנה באבות (פ"ד מי"ח) שאין לנחם אדם בשעה שמתו מוטל לפניו, והוא ראה שהם הקפידו על דין הנחמה ולא באו אליו אלא לאחר הקבורה, וכן[יט] ממה שבאו אליו כולם יחדיו ועמדו עליו בשורה, מזה ידע שנכנסו אליו כדי לנחמו ולא רק לומר לו המקום ימלא חסרונך.

נהנה מיגיע כפו

ונהנה מיגיעו אמרו לו אם כן מה הנחת לכשרים. ביאר המהרש"א (חידושי אגדות ד"ה ונהנה) שהרי גם אצל אדם כשר הוא שבח וכמו שאמרו (לעיל ח.) גדול הנהנה מיגיעו יותר מירא שמים, ובעבדים בכלל לא שייך נהנה מיגיעו שהרי הרב יכול לומר לו עשה עמי ואיני זנך, ואם הרב זן אותו הוא חסד ונמצא שבאמת אינו נהנה מיגיעו. **ובאהבת איתן** (על עין יעקב אות סב ד"ה ר') כתב שיש לומר שר' יוסי לשיטתו שאמר ביומא (עה.) לא כמידת הקב"ה מידת בשר ודם, אדם מקניט את חבירו יורד לחייו אבל הקב"ה אינו כן, קילל כנען להיות עבד אוכל מה שרבו אוכל ושותה מה שרבו שותה. וכתב המהרש"א (שם חידושי אגדות ד"ה קלל) שאף שכל מה שקנה עבד קנה רבו מ"מ מזונותיו עליו ומשום שר' יוסי סובר כמ"ד שרבו אינו יכול לומר לו עשה עמי ואיני זנך. ועל כן ר' יוסי לשיטתו אמר שאפשר לומר על עבד ונהנה מיגיעו.

ובמעון הברכות (ד"ה רבי יוסי) ביאר דהנה ישנו הפרש בין צדיק לאדם כשר, שאדם כשר הוא מי שהשלים נפש עצמו, אבל צדיק מלבד מה שהשלים נפש עצמו גם השלים נפשות אחרים. ועל כן כשאדם כשר מת יש לעורר עליו ולא על דורו, אבל כשמת צדיק שהיה משלים גם נפשות אחרים, יש לעורר גם על דורו מה שהפסיד. והנה רבי יוסי אמר שצריך להספיד עבד כשר בלשון 'הוי איש טוב ונאמן', ועל זה אמרו לו אם כן מה הנחת לכשרים, היינו מה הבדל בינו לבין איש כשר מישראל, שגם אומרים עליו כן שהשלים נפש עצמו, ואין הבדל בין עבד כשר לישראל כשר.

ביאור ענין אין קורין אבות אלא לשלשה

אין קורין אבות אלא לשלשה ואין קורין אמהות אלא לארבע. הרשב"א ובמיוחס לריטב"א (ד"ה אין) הביאו בשם **הראב"ד** שפירש שמי שמתפלל ומבקש רחמים בזכות האבות והשבטים אינו חייב[כ] לומר מי שענה לראובן אבינו או לשמעון אבינו, כיון שאין עלינו חובה לכבד אלא את שלשת האבות, שבהם ישנה חובה לומר מי שענה לאברהם אבינו[כא].

עוד הביאו (רשב"א ומיוחס לריטב"א שם) בשם **רב האי גאון** וכן ביאר **המאירי** (ד"ה אין) שכוונת הגמרא לומר שאין חשובים להקרא אבות לכל ישראל ואמהות לכל ישראל אלא שלשה אבות וארבע אמהות, כי אין לייחס כל האומה אלא לאלו שנתפרסמו באבות ראשונים ונתפרסם חשיבותם לאבות אחריהם.

ובאור זרוע (ח"א סי' קו) הביא בשם **רבינו חננאל** שפירש שאין משבחים את המת בהספד שהוא בן ראובן ולא בן שמעון, אלא שהוא בן אברהם יצחק ויעקב ועל הנשים שהן בנות שרה רבקה רחל ולאה.

האיסור נאמר רק בתפילה

שם. הריטב"א (יבמות מו. ד"ה סכן) הקשה על האמור בגמרא שם ת"ר גר שמל ולא טבל וכו' ר' יהושע אומר הרי זה גר שכן מצינו באמהות שטבלו ולא מלו. ופירש **רש"י** (שם ד"ה באמהות) שהכוונה לאמהות של אנשי דור המדבר[כב]. וקשה הרי בגמרא כאן אמרו שאין קורים אמהות אלא לארבע[כג]. ותירץ שכל מה שאמרו בגמרא כאן היינו בתפילה, שאסור לומר 'מרים אמנו'[כד] או 'יוכבד אמנו'.

קושיות מכמה מקומות שקראו 'אבות' לעוד אנשים

בפתח עינים (ד"ה אין) הביא מה שהקשה **היעב"ץ** מהמשנה בעדויות (פ"א מ"ד) שמובא על הלל ושמאי שהם 'אבות העולם', וכן מדברי הירושלמי (ראש

יז. **בקובץ** הערות (סי' כג סק"ה) ביאר החילוק משום שאבילות תלויה בצער וכיון שהם קרובים בטבע, אע"פ שע"פ דין אין להם דין קורבא, נוהג בהם דין אבילות. וכתב שזהו הטעם שמי שאינו יודע שמת לו קרובו, אין צריך להודיעו ואע"פ שעושה דברים שהאבל אסור בהן, וקשה למה אין חייבים להפרישו מאיסור. אלא הביאור שכל ענין אבילות הוא מדין הצער, וכיון שאין לו צער אינו חייב כלל בדיני אבילות. יח. **ויש** להוסיף שאולי זה מה שענה רבן גמליאל לתלמידיו 'טבי עבדי כשר היה', והיינו שהיה בו דבר מיוחד שמוציא אותו מכלל שורו וחמורו ואינו בכלל המקום ימלא חסרונך. יט. **עפ"י** המגיה שם וחפץ ה' (ד"ה נכנסו) וספר עוד יוסף חי (ד"ה אלא). כ. **אבל** אם אמר לא הפסיד. ראב"ד. כא. **הרשב"א** הקשה על פירוש זה, אם כן איך נפרש לפי זה אין קורין אמהות אלא לארבע. ולכאורה קושיית הרשב"א אין לה הסבר, כי מה חסר שנפרש אותו הדבר על ארבע האמהות, שאין להזכיר את שמם בלא לומר 'אמנו' כגון 'שרה אמנו'. ובשו"ת זקן אהרן (וולקין, מהדו"ת סי' ו) ביאר שהרשב"א הבין כוונת דברי הראב"ד עפ"י האמור בגמרא במגילה (יז:) שישנו חיוב בתפילה להזכיר זכות אבות שנאמר (תהלים כט א) 'הבו לה' בני אלים', ועל זה אמרו בברייתא שאין חובה להזכיר בתפילה אלא לג' אבות אלו, והגם שאם רוצה להזכיר בתפילה גם זכות ראובן ושמעון רשאי, אבל חובה אין אלא על שלשת האבות. ועל זה הקשה הרשב"א אם כן איך נפרש מה שאמרו בברייתא ואין קורין לאמהות אלא לארבע, והרי אין חיוב להזכיר בתפילה את האמהות ורק את האבות ישנו חיוב להזכיר בתפילה. כב. **אמנם** המאירי (שם ד"ה ומה) הביא שיש מפרשים ארבע אמהות היינו כשנכנס אברהם לברית הטביל את שרה וכן עשו כל האבות שהטבילו נשותיהם. וכמובן שלפי פירוש זה לא קשה קושיית הריטב"א. כג. **לפי** דברי הראב"ד שהובאו לעיל שדין הגמרא רק שאין חובה לומר אבותינו רק על שלשה אבות, אבל אין איסור לומר אבותינו על כולם, לא קשה קושיית הריטב"א. כד. **בפירוש** ריבב"ן (ד"ה אין) כתב שארבע

השגה פ"א ה"א) מאן ניהו אבות העולם ר' ישמעאל ור' עקיבא. ותירץ בשמו שכל האיסור הוא להזכיר סתם 'אבות' שזה הולך רק על אברהם יצחק ויעקב, אבל לומר 'אבות העולם' מותר. והביא עוד מספר דבש לפי (מערכה א אות ז) שתירץ לפי דברי הריטב"א שכל האיסור לא נאמר אלא בתפילה, וממילא לא קשה מכל מקומות אלו. עוד הביא מספר בנין יהושע שתירץ שאין קפידא לומר 'אבות' וכל האיסור הוא לומר 'אבינו'[כה].

אמירת 'מי שברך'

שם. בספר ברכת אהרן (אות קכ) הקשה איך אומרים ב'מי שברך' שעושים לחולה 'מי שברך אבותינו אברהם יצחק ויעקב משה אהרן דוד ושלמה', והרי אין קוראים אבות אלא לשלשה, ואיך מזכירים גם משה אהרן דוד ושלמה[כו].

ותירץ שכיון שבאמירת 'ויעקב' מוסיפים 'וא"ו', הרי זה מורה שאדרבה רק עד יעקב נכלל באבותינו, ולא הלאה. ומשום כך יש להקפיד לומר 'וא"ו' ושלא כמו שמצינו בכמה סידורים שמחקו זאת.

ותירץ עוד לפי מה שכתב בספר דבש לפי (על הגדה של פסח, מאמר 'מתחילה עובדי ע"ז') שהוכיח ממסכת דרך ארץ (סוף פ"א) שכל מה שאמרו אין קורין לאבות אלא שלשה היינו רק כשמזכירים שמות בפני עצמם שאז אין קוראים אבות אלא לשלשה, אבל כשמזכירים אברהם יצחק ויעקב ומזכירים גם אחרים עמהם, קוראים את כולם בשם אבות. ולפי זה מתורצת הקושיא.

חילוק בין שלשת האבות לשבטים

עד הכא חשיבי טפי לא חשיבי. בביאור הטעם שרק האבות חשובים ולא שאר השבטים, ביאר **במעון הברכות** (ד"ה ת"ר) שעד דורו של יעקב, עדיין לא נזדככו האבות מהטומאה של הדורות שקדמו להם, ולכן מאברהם יצא ישמעאל ומיצחק יצא עשו, ואברהם יצחק ויעקב עבדו קשה כדי לזכך ולטהר צאצאיהם עד שיעקב הצליח בכך וכל תולדותיו היו נקיים וקדושים, ושאר השבטים כבר לא הוצרכו לעבוד קשה כדי להיות טהורים. ולכך רק האבות חשובים לקוראם כך, כיון שהם נקראים משפיעים לכל תולדות הדורות, אבל בני יעקב לאחר שנזדככו כבר אין להם יתרון על שאר הצדיקים, ולכל צדיק ישנו את הייחוד והצידקות שהוא מחזיק בה. אבל שלשת האבות הם עמלו לזכך ולטהר ולהנחיל דרכי עבודתו לכל הדורות שאחריהם, ומשום כך רק הם נקראים אבות.

ובחידושי גאונים (בעין יעקב אות סב ד"ה אין) הביא **מספר איי הים** שהאריך לבאר כעין זה שמה שאמרו (תנחומא בראשית ט) מעשה אבות סימן לבנים נאמר רק על שלשת האבות, כי כל מה שנעשה להם השפיע לכל הדורות שבאו אחריהם.

והחתם סופר (דרשות, דף רס. ד"ה שלשה) ביאר שאי אפשר לקרוא לראובן 'אב' כיון שהוא אינו אביהם של בני שמעון ויתר השבטים, וכן אי אפשר לקרוא לשמעון 'אב' מפני שהוא אינו אב של בני ראובן ויתר השבטים. ורק שלשת האבות יכולים להיקרא בשם 'אב', כיון שכולנו בני אברהם יצחק ויעקב, שהרי נאמר לאברהם 'כי ביצחק יקרא לך זרע' ולא בישמעאל, וגם עשיו נתמעט מלהיות זרעו של יצחק, ונמצא שאבותינו הם רק יעקב בן יצחק בן אברהם, ולכך רק הם נקראים בשם 'אבות'.

הזכרת 'משה רבינו'

שם. בבן יהוידע (ד"ה טפי) הקשה הרי יש את משה רבינו שנאמר עליו 'ולא קם נביא עוד בישראל כמשה' (דברים לד י), ואפילו האבות לא השיגו מדרגת נבואתו, וכמבואר גם במדרש רבה (דברים פרשה יא סי' ג) שדרשו את הפסוק 'ואת עלית על כולנה' על משה רבינו שיאמר לאברהם וליצחק שהוא גדול מהם, ואיך יתכן לומר שאינו חשוב כאבות. ותירץ שמשה אינו צריך לתואר 'אבינו' כיון שקוראים אותו בתואר 'רבינו', ותואר רב עדיף מאב, שהרי אביו ורבו רבו קודם.

ובבניהו (ד"ה טפי) תירץ שכיון שיש הפסק של כמה דורות בין האבות לדורו של משה רבינו, הוא אינו מתערב עמהם וכל נדון הגמרא הוא מדוע אין השבטים קרויים 'אבות'. עוד תירץ שתואר 'משה רבינו' עדיף מהתואר 'משה אבינו', כי 'משה רבינו' בגימטריא תרי"ג כנגד תרי"ג מצוות, לרמז שאין לנו אלא תרי"ג מצוות שאמרם משה, ואין נביא רשאי לחדש עוד דבר נוסף על התרי"ג וגם לא לגרוע.

הטעם שעבדים ושפחות אין קורין אותם אבא פלוני ואמא פלונית

עבדים ושפחות אין קורין אותם אבא פלוני ואמא פלונית. פירש **הרא"ה** (ד"ה אלא) שהטעם שאין קורין אותם אבא ואמא משום שיש חשש שמא הקוראים יפסלו עצמם, כי יחשבו שמא הקוראים כן הם בניהם ויפסלום מלבוא בקהל. וכך כתב **הרמב"ם** (נחלות פ"ד ה"ה) 'העבדים והשפחות אין קורין להם אבא פלוני ואמא פלונית שלא יבוא מן הדבר תקלה ונמצא זה בן פגום'. ועל כן של בית ר"ג שהיו חשובים ומוכרים לרבים, לא יבואו לטעות בהם שהם בניהם ופסולים[כז].

אמנם המאירי (ד"ה העבדים) ביאר שלשון 'אבא' הוא לשון חשיבות וכבוד[כח], ועל כן אסור לקרוא להם 'אבא' כיון שישנו חשש שמא יעלו אותם ליוחסים מחמת אותו כבוד[כט]. וכעין זה פירש **הריבב"ן** (ד"ה אין) שחוששים שמא יצא להם שם שיצאו לחירות ויבואו להתחתן עמם. וכן כתב **ההפלאה** (בהגהותיו על השו"ע חו"מ סי' רעט ס"ה) שאם יקרא לשפחה אמא פלונית, יבואו לטעות שכשרה היא ותנשא לישראל כשר, וכן בעבד אע"ג שאין לחשוש לטעות זו שהרי עבד הבא על בת ישראל הולד כשר, מכל מקום הוא פגום ובנותיו פגומות לכהונה, ואם יאמר אבא פלוני לא ידעו שהוא עבד וזרעו פגום. עוד כתב המאירי שאין הכוונה שישנו איסור לקרוא להם כך, אלא הכוונה שאין ענין לכבדם ולקרותם אבא פלונית ואמא פלונית.

הטעם שק"ש נקרא חיים

כן אברכך בחיי זו קריאת שמע. ביאר **המהרש"א** (חידושי אגדות ד"ה כן) שעיקר ק"ש הוא על לימוד התורה שחייב אדם בכל יום, ולפי שהתורה היא חיינו כמו שנאמר (דברים ל כ) 'כי הוא חייך', לכך ע"י ק"ש אברכה בחיי דהיינו בתורה. **והגר"א** (אמרי נועם ד"ה כן) ביאר שקריאת שמע הוא חייו של אדם, שהרי יש בה רמ"ח תיבות כנגד רמ"ח אבריו של אדם, ונמצא שחיותו של האדם תלויה בזה. **ובמגיד תעלומה** (ד"ה כן) ביאר שבאמירת קריאת שמע מזכיר ענין מסירות נפשו לקב"ה, וע"ז אמר שהוי כאילו מסר נפשו בפועל אע"פ שהוא בחיים[ל].

והצל"ח (ד"ה א"ר) ביאר שפסוק זה 'כן אברכך בחיי' הוא המשך לפסוק שלפניו 'כי טוב חסדך מחיים שפתי ישבחונך', וכוונת דוד בזה לשבח את המיתה כי הוא הטוב האמיתי, כי כל טוב העולם הזה הוא הבל, וכמה עושר שמור לבעליו לרעה עד שמרוב טובה הרי הוא בועט, ולכן הטוב והחסד האמיתי הוא אחר המיתה, ואז עיקר התענוג הוא הדביקות בקב"ה ונהנים מזיו השכינה, וכמו שרמזו חז"ל (מדרש רבה בראשית פרשה צו ה) שהחסד עם המתים הוא חסד של אמת. ולכן אמר דוד 'כי טוב חסדך', השכר לאחר מיתה הנקרא טוב וחסד, זהו טוב 'מחיים'. 'שפתי ישבחונך', שהצדיקים שפתותיהם דובבות בקבר, ואז יתנו שבח על שזכו לזה בלימוד התורה. והנה מי שמדבק עצמו באהבת הקב"ה, כבר בעולם הזה הוא טועם מעין העולם הבא, ולכן אמר דוד אחר פסוק הנ"ל 'כן אברכך בחיי', כלומר כמו התענוג שיש בעולם הבא שהוא דביקות הנפש בזיו השכינה, ישנו דוגמתו בעולם הזה, וזהו על ידי קריאת שמע שעיקרה למסור נפשו על יחוד שמו, וכמו שאמר רבי עקיבא (לקמן סא:) כל ימי הייתי מצטער מתי יבא זה לידי ואקיימנו, ונמצא שהקורא קריאת שמע במחשבה זו ובפרט בואהבת וגו' בכל לבבך וגו', והאהבה הוא הדביקות, הוא זוכה בעולם הזה למעין עולם הבא, וזהו שאמר דוד 'כן אברכך בחיי'.

חלב הוא שכר אמירת קריאת שמע

עליו הכתוב אומר כמו חלב ודשן תשבע נפשי. ביאר **המהרש"א** (חידושי אגדות ד"ה כן) שזה הולך על המתפלל שחשוב כאילו הקריב חלב על גבי המזבח וכאילו קיים מצות תרומת הדשן בכל יום, כי התפילה היא במקום עבודת הקרבן[לא].

בבן יהוידע (ד"ה ולכן) ביאר שאדם זוכה לחלב בזכות קריאת שמע, ומשום שאדם צריך לקרוא קריאת שמע ארבע פעמים ביום, אחד באמירת קרבנות והשני

אמהות בא לאפוקי זלפה ובלהה. **כה. ועיין** בבן יהוידע (ד"ה אין) שהכריח כדברי הבנין יהושע מחשבון בסוגיית הגמרא, עי"ש. **כו. והביא** שבאמת בכלבו (סי' קלט) הביא נוסח 'מי שברך' ונשמט שם 'אבותינו', ואולי באמת השמיטו זאת כדי לא לומר אבותינו על משה אהרן דוד ושלמה. **כז. לשון** הרמב"ם שם 'לפיכך אם היו העבדים והשפחות חשובין ביותר ויש להן קול והרי כל הקהל מכירין אותן ואת בני אדוניהם כגון עבדי הנשיא הרי אלו מותרין לקרות להן אבא ואמא'. ובהגהות מלוא הרועים (ד"ה עבדים, בתוספת ביאור מספר שיח השדה) כתב שנראה מדברי הרמב"ם שפירש שחשיבי היינו העבדים שהם חשובים. וקשה מכיון שמכירים את בני אדוניהם, מדוע צריך גם שיהיו העבדים חשובים. ותירץ במלא הרועים שאם הם לא היו חשובים, א"כ אף שמכירים את בני אדוניהם, מכל מקום יש לעז מדוע קראו אבא והרי אין דרך לקרוא אבא אלא לחשובים, ועל כן הוצרך הרמב"ם להוסיף שהעבדים הם גם חשובים, ולכך אין לעז במה שקראו אבא משום שהם חשובים. **כח. עיין** רש"י בחולין (לח. ד"ה לאבא) שאבא הוא לשון חשיבות. וכן כתב התשב"ץ (מגן אבות פ"ג מי"ג), והביא שאף אומות העולם נהגו לקרוא בדרך כבוד לשון 'אב'. ועיין בנודע ביהודה (תנינא או"ח סי' קיג) שכתב שלא מצינו בש"ס תנא או אמורא שנזכר בשני שמות, חוץ מ'אבא שאול' ו'אבא יוסי' וגם זה אינו שני שמות, כי 'אבא' אינו שם עצם אלא לשון חשיבות, וציין לסוגייתנו. וכנראה כוונתו לדברי רש"י שמשמע מדבריו שאין לקרוא לעבד בשם 'אבא' שהוא שם של חשיבות. **כט. בדברי** שאול (ד"ה אין) כתב שפשטות לשון רש"י 'אבא פלוני - לא בבניהם קאמר אלא בשאר בני אדם כעין שאנו קורין עכשיו מר פלוני ומרת פלונית, כך היו רגילים לומר אבא פלוני ואמא פלונית', משמע כפירוש המאירי, שהנדון כאן האם לקרוא להם בלשון 'אבא' שהוא לשון חשיבות. אמנם הרשב"ץ (ד"ה לא) העתיק לשון רש"י וסיים 'כדי שלא יחשדוהו שהוא עבד' ומשמע שהבין ברש"י כביאור הרא"ה. **ל. ועיין** בזוהר (שמות יב:) על הפסוק (שמות ב יב) 'ויפן כה וכה וירא כי אין איש', 'ויפן כ"ה וכ"ה' אלו נ' אותיות כ"ה שבפסוק שמע וכ"ה שבאמירת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, 'וירא כי אין איש' כאילו אינו בעולם, שמוכן למסור נפשו על ייחוד שמו יתברך. **לא. יש** להוסיף שגם על קריאת שמע מבואר שהיא במקום עבודת הקרבנות, והוא בילקוט שמעוני (פרשת ואתחנן רמז תתלה) אמר הקב"ה לישראל בעבר הייתם מקריבים לי ב' פעמים ביום שנאמר 'את

בברכות ק"ש, השלישי בתפילת ערבית והרביעי בקריאת שמע שעל המיטה, ודרשו 'ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך' בשני יצריך יצר טוב ויצר רע, אם כן אמירת קריאת שמע בשלימות הוא בשמונה פעמים לב, דהיינו 'ח' 'לב' ולזה האומרו זוכה ב'ח-לב'.

והצל"ח (ד"ה א"ר) ביאר שכל ענין מה שקבעו לנו אנשי כנסת הגדולה בשעת התפילה בקשות צרכי עולם הזה, כוונתם היתה ליטע אהבתו ויראתו של הקב"ה בלב האדם, למען יתן האדם אל לבו שכל הטוב שיש לו, הוא מאדון העולם, ולכן עלינו שלא להיות כפויי טובה ולהודות לו. וזהו כוונת דוד המלך, 'בשמך אשא כפי' - זו תפילה, הבי"ת שבראש המלה היא כמו 'בעבור', כלומר בעבור 'שמך' שלא אשכח שהכל הוא ממך, 'אשא כפי' בתפילה. וזהו שכרו 'חלב', כי הגם שישנו חילוק באכילת הקרבנות שהעולה היא כולה כליל ובשאר קדשי קדשים הבשר נאכל לכהנים ובקדשים קלים אף נאכל לבעלים, מכל מקום החלב שוה בכל הקרבנות שאין מהם שום חלק להדיוט, אלא הם עולים כליל על המזבח ונעש"ם שם לדשן. וזהו שאמר שכמו חלב ודשן, דהיינו חלב של הקרבנות שנעשה דשנו של המזבח שעולה כולו למעלה ואין בהם חלק להדיוט, כן תשבע נפשו של אדם זה בדביקותה לקב"ה בלי שום פניה לשום חלק בעולם הזה. וזהו גם שממשיך 'ולא עוד אלא שנוחל ב' עולמים העוה"ז והעוה"ב', כי נחלה הוא לשון המורה על דבר הקיים להיות נחלה לדורי דורות, שנאמר 'ונחלו לעולם' (שמות לב יג), וכל טובות העולם הזה אינם נחלה כי אינם מתקיימים, אבל הדביקות בהקב"ה הוא דבר המתקיים וזכותו שמורה אחריו לדורי דורות, ולכן הוא זוכה שנוחל שני עולמות העולם הזה והעולם הבא.

ובמעון הברכות (ד"ה כן) ביאר ענין 'תשבע נפשי', משום שכל הנאת העולם הזה היא טרם השביעה, אבל אחר השביעה הוא קץ ומואס בהם, אבל הנאת העולם הבא הוא עם השביעה, וכמו שאומרים בתפילת שחרית של שבת 'ישבעו ויתענגו מטובך' והיינו שהעונג בעניני העולם הבא הוא גם אחר השביעה. וזהו שנאמר שמי שקורא ק"ש ותפילה שהוא דבר רוחני, אזי 'תשבע נפשו' שהוא שכר רוחני.

בקשתם של התנאים והאמוראים לאחר התפילה

ר' אלעזר בתר דמסיים צלותיה. כתב **הצל"ח** (ד"ה ר') שטעמם של התנאים והאמוראים שהיו רגילים לומר בקשות ותחנונים אחר התפילה, שהרי הזהירו חז"ל (לקמן כח:) שלא יעשה האדם תפילתו קבע אלא רחמים ותחנונים, וכל תפילת י"ח כיון שכבר קבעו לנו אנשי כנסת הגדולה הרי הם חוב עלינו ואין היכר בזה שאנחנו מתכוונים לרחמים ותחנונים אלא כמו פורע חובו, ולכן ביקשו אחר סיום התפילה כל אחד בקשתו המיוחדת כדי שתיחשב תפילתם לרחמים ותחנונים[לב].

ביאור הבקשה 'שתשכן בפורינו אהבה ואחוה'

ר' אלעזר וכו' שתשכן בפורינו אהבה ואחוה ושלום וריעות. **רש"י** פירש 'בפורינו - בגורלינו'. **והמהרש"א** (חידושי אגדות ד"ה שתשכן) כתב שאפשר לפרש 'בפורינו' היינו במיטתנו, שתהא מיטתנו שלמה, ועל כן התפלל כמו הנוסח שאומרים בשבע ברכות של נישואין 'אהבה ואחוה ושלום וריעות'. **ובעיון אליהו** (ד"ה ר"א) ביאר עפ"י זה שלכך דווקא ר' אלעזר אמר תפילה זו, משום שהוא היה עני גדול (תענית כה.) ואמרו בגמרא (ערובין מא:) שדקדוקי עניות הוא מהדברים המעבירים את האדם על דעתו ועל דעת קונו, וכן אמרו (בבא מציעא נט.) שהוא מהדברים הגורמים למריבה בתוך ביתו של אדם, ועל כן התפלל 'שתשכן בפורינו' שהוא מיטתו של אדם שיהיה בה רק אהבה ואחוה שלום ורעות.

ובבן יהוידע (ד"ה תשכן) כתב ש'אהבה' היינו עם אשתו, 'אחוה' היינו עם קרוביו ובני ביתו, 'שלום' עם בני אדם הגדולים ממנו, 'וריעות' עם בני אדם הדומים לו וקטנים ממנו.

ביאור התפילה 'ותרבה גבולינו בתלמידים'

ותרבה גבולנו בתלמידים. **בברכת אהרן** (אות קנג ד"ה ומה) ביאר שר"א התפלל שיהיו לו תלמידים הרבה, משום שהוא לשיטתו שאמר בעירובין (נד.) מאי דכתיב (שה"ש ה יג) 'לחיו כערוגת הבשם' אם משים אדם עצמו כערוגה זו שהכל דשין בה וכבושם זה שהכל מתבשמין בה תלמודו מתקיים ואם לאו אין תלמודו מתקיים. ולכן התפלל שיהיו לו הרבה תלמידים המקשיבים לקולו ודשין בדבריו. והוסיף (ד"ה ואולי) שלכך התפלל שירבה גבולו בתלמידים, כיון שבדרך כלל תורת העני היא בזויה ואין דורש אותה, ועל כן התפלל שהעניות לא יגרום לו חסרון בתלמידים.

ובבן יהוידע (סוף ד"ה תשכן) פירש שהתפלל שהתלמידים שלי יזכו ג"כ ללמד אחרים ממה שלמדו ממני, ובזה ירבה גבולי, וכמו שאמרו (יבמות סג:) בני בנים כבנים.

ביאור התפילה 'ותצליח סופנו אחרית ותקוה'

ותצליח סופנו אחרית ותקוה. פירש **רש"י** (ד"ה אחרית) 'שתהא אחריתנו טובה ונראה מה שקוינו'. **ובמעון הברכות** (ד"ה ר"א) ביאר שכל זמן שאדם חי בעולם יש לו תקוה לתקן מעשיו, אבל אחר מותו שוב אין לו תקוה ואינו יכול לתקן כלום. אולם אם האדם משאיר אחריו בנים שלמים ויראים עובדי ה' יש לו תקוה ותקנה ע"י מעשה הבנים. וזהו שהתפלל ר' אלעזר 'שתשכן בפורינו אהבה ואחוה' והיינו שתהא מיטתו שלימה, כי אם הזיווג הוא באהבה נולדים ממנו בנים טובים ולא בני תשעה מידות, וזהו שהוסיף גם שאם יהיה לו בנים טובים אזי 'ותצליח סופנו אחרית ותקוה', כי ע"י בנים טובים יש לאדם תקוה גם באחריתו. וזה גם ביאור תפילתו 'ותרבה גבולינו בתלמידים', ומשום שגם תלמידו של אדם, מזכה את רבו בעולם הבא, שהרי תלמידים הריהם כבנים (בבא בתרא קטז.). וכעין זה ביארו **בעין אליהו** (ד"ה ר"א) **ובברכת אהרן** (אות קנג ד"ה וקנה) עפ"י המבואר בגמרא (לעיל ה:) שלא היו לר' אלעזר בנים וכיון שאם מניח תלמיד הרי זה כאילו יש לו בן, וכמו שאמרו בסנהדרין (יט:) כל המלמד את בן חבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאו, לכך התפלל ר' אלעזר ותרבה גבולנו בתלמידים.

וכתב עוד בברכת אהרן (אות קנג ד"ה והא) שמה שהתפלל 'ותצליח סופנו אחרית ותקוה', כי ר"א היה עני ולמד תורה מתוך הדחק, ועל כן התפלל שיצליח ה' סופו ואחריתו יהיה מבורך, וכמו שאמרו במשנה (אבות פ"ד מ"ט) כל המקיים את התורה מעוני סופה לקיימה מעושר, וכן אמרו בגמרא בעבודה זרה (יט:) דבר זה כתוב בתורה ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים כל העוסק בתורה נכסיו מצליחין לו. ואף ר"א עצמו אמר (סנהדרין לב.) כל אדם שיש בו דיעה לסוף מתעשר. וזהו שהתפלל שכיון שלומד תורה וקונה דעה סופו להצליח ולהתעשר.

ובבן יהוידע (ד"ה ותצליח) פירש לפי מה שכתב **בעין יעקב** שרבי אלעזר זה הוא רבי אלעזר בן שמוע שהיה אחד מעשרת הרוגי מלכות, והנה **האר"י** ז"ל כתב שבכח הרוגי מלכות לתקן בעולמות גם אחר מיתתם עד ביאת המשיח, ולכן התפלל רבי אלעזר בן שמוע שתצליח סופינו אחרית ותקוה על זמן הריגתם ועל זמן שאחר כך עד ימות המשיח.

ביאור התפילה 'ותשים חלקנו בגן עדן'

ותשים חלקנו בגן עדן. ביאר **במעון הברכות** (ד"ה ר"א) עפ"י המבואר בתענית (כה.) שר' אלעזר היה עני גדול והקב"ה רצה לתת לו מחלקו שבעולם הבא כבר בעולם הזה, והוא לא חפץ בזה והתפלל שהקב"ה יטול ממנו בחזרה. ועל זה התפלל 'ותשים חלקנו בגן עדן' ולא בעולם הזה.

ובברכת אהרן (אות קנג ד"ה והוסיף) כתב שכיון שהתפלל ר"א שיהיו לו תלמידים הרבה, הרי ישנו חשש שיהיו לו גם תלמידים שאינם מהוגנים ויצא שכרו בהפסדו וכמאמר חז"ל (חולין קלג.) כל השונה לתלמיד שאינו מהוגן נופל לגיהנם, לכן הוסיף והתפלל שיהיה חלקו בגן עדן והיינו שרק תלמידים הגונים יבואו ללמוד אצלו ויירש גן עדן ולא גיהנם.

ובבן יהוידע (ד"ה ותשים) פירש, שאדם שחוטא מפסיד חלקו בגן עדן לצדיק, וזהו שהתפלל שתשים חלקנו בגן עדן, ולא נפסיד חלקנו לצדיק אחר ע"י החטא.

ביאור התפילה 'ותקננו בחבר טוב ויצר טוב בעולמך'

ותקננו בחבר טוב ויצר טוב בעולמך. **בברכת אהרן** (אות קנג ד"ה והתפלל) ביאר שר"א אמר את שני הדברים יחדיו כי מי שיש לו חבר טוב יש לו גם יצר טוב, כי לומד ממנו איך לעשות הישר והטוב, ועל כן הזהירה המשנה (אבות פ"א מ"ז) הרחק משכן רע, כי מי שיש לו שכן או חבר רע סופו ליפול ברשתו של היצר הרע.

עוד ביאר בברכת אהרן (שם ד"ה וי"ל) שר"א התפלל ותקננו בחבר טוב, כי ראה בזה מעלה גדולה ללימוד התורה, וכמו שאמרו חז"ל (ברכות סג:) 'הסכת ושמע ישראל' (דברים כז ט) עשו כתות כתות ועסקו בתורה לפי שאין התורה נקנית אלא בחבורה, וכן מצינו שאמר רבי חנינא (תענית ז.) הרבה למדתי מרבותי ומחברי יותר מרבותי. וגם ר"א מצינו בכמה מקומות שהפליג מאוד במעלת הלימוד בדיבוק חברים וכמובא בנדרים (פא.) שלחו מתם הזהרו בחבורה וביאר **המפרש** (שם ד"ה ושלא) שאין אדם מתפלפל אלא מתוך לימוד חבירו.

הכבש האחד תעשה בבוקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים', גלוי וידוע לפני שבית המקדש עתיד ליחרב ואין אתם יכולים להקריב לי קרבנות, מבקש אני תמורתם שתקראו ק"ש בבוקר ובערב ועולה לפני יותר מכל הקרבנות.

לב. **אך** כתב שאם כן מקומה של סוגיא זו היא בפרק אין עומדין שעוסק בהלכות תפילה ולא בפרק זה שעוסק במצות קריאת שמע. עיי"ש מה שיישב.

ביאור התפילה 'ונמצא יחול לבבינו ליראה את שמך'

ונשכים ונמצא יחול לבבנו ליראה את שמך. כתב המהרש"א (ד"ה שתשכן) שמדברי רש"י (ד"ה ונשכים) משמע שפירש 'יחול' מייחל לך מלשון תוחלת. וכתב שאפשר שהפירוש הוא 'יחיל' ביו"ד, מלשון חיל ופחד על שם הפסוק (תהלים נה ה) 'לבי יחיל בקרבי'. **ובמעון הברכות** (ד"ה ולקדים) כתב שאפשר ששניהם לדבר אחד נתכוונו, ומשום שצריך להתחבר אצל האדם שאין יכולת לשום נברא רק לבטוח בקב"ה, שאז הוא שם מבטחו רק בקב"ה לבדו. ועל זה התפלל ר"א שנמצא פחד לבבינו רק מלפניך ולא נפחוד משום דבר אחר. וזה גם גורם שהתוחלת של האדם תהיה רק בקב"ה לבד. ונמצא גם כוונת רש"י לביאור זה.

ובעיון אליהו (ד"ה ותקננו) ביאר מה סמיכות 'ונשכים ונמצא יחול לבבינו' על פי מה ששמע שהרה"צ **כש"ת אריה ליב אב"ד וואשילשאק** שאמר שכל עיקר היום הולך אחר ההתחלה, ואם תיכף כישעמוד יקבל עליו עול מלכות שמים ביראה, יהיה מצוה גוררת מצוה ויתפלל אח"כ כראוי, ואח"כ יעסוק באמונה כראוי. ולכן ביקש שנשכים ומיד נמצא יחול לבבינו ליראה את השם וכל היום יהיה בבחינת מצוה גוררת מצוה.

ביאור התפילה 'ותבא לפניך קורת נפשנו לטובה'

ותבא לפניך קורת נפשנו לטובה. בברכת אהרן (אות קכג ד"ה וקיים) כתב לבאר תפילה זו לפי המסופר בגמרא לעיל (ה:) שר' יוחנן ראה את ר"א שהוא בוכה, ואמר לו מדוע אתה בוכה, אם משום שלא הספקת ללמוד תורה כרצונך, הרי שנינו אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוון לבו לשמים, והוא על דרך מה שאמרו חז"ל (קידושין מ.) מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה. וזהו שניחם ר"י את ר"א שלא יתעצב על מה שהיו לו מפריעים בלימוד התורה, כי הכל הולך אחר כוונת הלב והקב"ה יודע מחשבות אדם ומצרפן למעשה. וזהו שהתפלל ר"א 'ותבא לפניך קורת נפשנו לטובה' היינו מחשבתנו שחשבנו לטובה לעשות רצונך.

ביאור התפילה 'שתציץ בבשתינו'

רבי יוחנן וכו' שתציץ בבשתנו ותביט ברעתנו. המהרש"א (חידושי אגדות ד"ה שתלין) **והצל"ח** (ד"ה שתלין) ביארו לפי מה שאמרו בגמרא לעיל (יב:) העובר עבירה ומתבייש בה מוחלין לו, ולכן התפלל שמתחילה תציץ בבשתינו ואח"כ תביט ברעותינו, כי אם תחילה תביט ברעותינו, לא תתן לב להצילנו, כי עונותינו גורמים לסבול רעות וצרות, אבל אם מתחילה תציץ בבשתינו ותמחול עונותינו ושוב תביט ברעות וצרות אשר עלינו, תצילנו ברחמיך.

עוד ביארו **המהרש"א והעין יעקב** (ד"ה ר"י) שתציץ בבושתינו מן העובדי כוכבים שמביישים אותנו בגלות ותביט ברעותינו הבאות עלינו מהעובדי כוכבים. ולפי זה מבואר שלכך רבי יוחנן בן זכאי הוא זה שהתפלל תפילה זו כיון שהיה בשעת החורבן**לג**.

ובמעון הברכות (ד"ה ר"י) ביאר עפ"י דברי **רבי סעדיה גאון** שהיות שתחילת יצירת האדם היא מטיפה סרוחה, לכן הוא מסוגל לחטוא ולקלקל, והקב"ה יודע מהות שפלותו של האדם, ועל כן כשהוא מעניש על חטא, אינו מעניש לפי גודל האשמה שעברנו מצותיו, רק לפי שפלות בן אנוש שהוא בוש ומלולכך. וזהו שאמר 'שתציץ בבושתנו' היינו שבאנו מטיפה סרוחה, ורק אז 'ותביט ברעתינו' והעונש יהיה לפי עומק שפלותינו.

מידות שהקב"ה מנהיג את העולם

ותתלבש ברחמיך ותתכסה בעוזך ותתעטף בחסידותך ותתאזר בחנינותך.

הצל"ח (ד"ה ותתלבש) ביאר דברי הגמרא, דהנה ידוע שהקב"ה מנהיג את עולמו בד' מידות, חסד, דין, רחמים וחנון, מידות החסד והדין הם מידות הפוכות, כי החסד הוא חסד גמור והדין הוא דין גמור בלי שום ויתור, ומידת הרחמים היא אמצעית, שאין הדין מתבטל לגמרי אלא שהרחמים גוברים על מידת הדין. ומידת חנון היא אפילו למי שאינו הגון, הקב"ה עושה עמו חסד חינם. וזהו שאמר כאן את הבקשות כסידרן, מתחילה ביקש שינהג עמו במידת הרחמים, שענינה שאף שעדיין בלול בה גם מידת הדין, מכל מקום הרחמים גוברים ונראים והדין מתכסה בהם ואינו נראה, וזה 'תתלבש ברחמיך' שהלבוש שהוא מידת הרחמים נראה ונגלה, 'ותתכסה בעזך' היינו מידת הדין [העוז מורה על הכח] תתכסה בלבוש הרחמים שגובר עליו. ושוב ביקש יותר 'ותתעטף בחסידותיך', שהוא החסד הגמור שאינו מעורב כלל במידת הדין. ושוב ביקש יותר 'ותתאזר בחנינותיך', שהוא מידת 'וחנותי את אשר אחון' אפילו למי שאינו הגון.

ביאור התפילה 'שלא נחטא ולא נבוש ולא נכלם מאבותינו'

ר' זירא וכו' שלא נחטא ולא נבוש ולא נכלם מאבותינו. במעון הברכות (ד"ה ר"ז) ביאר עפ"י דברי הגמרא (לעיל ז.) שהקשו בסתירת הפסוקים שמצד אחד נאמר (דברים כד טז) 'לא יומתו אבות על בנים' ובמקום אחר נאמר (שם ה ט) 'פוקד עון אבות על בנים'. ותירצה הגמרא כאן שאוחזים מעשה אבותיהם בידיהם ולכן נענשים עליהם, אבל כשאין אוחזים במעשה אבותיהם אין נענשים עליהם. וזהו מה שהתפלל שלא נחטא ולא נכלם מאבותינו, והיינו שאם תשמרנו מחטא, אזי גם לא נענש על מעשה אבותינו.

עוד פירש עפ"י דברי **האלשיך** שביאר מה ענין פסוק 'וזכרתי את בריתי יעקב' (ויקרא כו מב) בתוך פרשת הקללות. וכתב שכיון שמעלת ישראל היא מה שהם זרע קודש בני אברהם יצחק ויעקב, אם כן כשאין הם הולכים בדרכיהם קלקולם גדול יותר שאנו מבזים את אבותינו הקדושים, והקב"ה מעניש יותר בעבור זאת. וזהו שהתפלל שלא נחטא ולא נבוש ולא נכלם מאבותינו, כי אם נחטא, נבוש ונכלם מיחוס אבותינו שהיו זרע קודש ואנו מקלקלים דרכינו.

ובבן יהוידע (ד"ה לא) ביאר שישנו צדיק שאין במעשיו חטא, אך כשבאים להעריכו ביחס לצדיקים גדולים אחרים נמצא במעשיו דברים שנחשבים לגביהם כחטא. ולכך התפלל 'שלא נחטא ולא נבוש', ולא רק ביחס לדור שלי אלא אף 'לא נכלם מאבותינו' והיינו שגם בהשואה לאבותינו צדיקים הראשונים, לא יהיה בי חטא ועוון.

ובעיון יעקב (על העין יעקב אות סה) כתב שהטעם שדווקא ר' זירא התפלל תפילה זו, משום שמבואר בגמרא (סנהדרין לז.) שר' זירא היתה מידתו לקרב רשעים ובריונים, לכך התפלל תפילה זו שלא יחטיאו אותו ללמוד ממעשיהם כשמתחבר לרשעים. **ובעיון אליהו** (ד"ה ר' זירא) ביאר הטעם שר' זירא התפלל תפילה זו, שהרי מצינו באבות שלא שלטה בהם האש, אברהם שהקב"ה הצילו מאור כשדים וחנניה מישאל ועזריה שהצילם מהכבשן, ומצינו בגמרא (בבא מציעא פה.) שר' זירא התענה מאה תעניות כדי שלא ישרף באש של גיהנם והיה נכנס כל שלשים יום לתנור כדי לבדוק אם שולטת בו האש ואכן לא היה נכוה. וזו היתה תפילתו שלא נחטא ולא נכלם מאבותינו, היינו שלא תשלוט בנו אש של גיהנם כמו שלא שלטה באברהם חנניה מישאל ועזריה. **ובברכת אהרן** (אות קכה) כתב שמבואר בירושלמי (ברכות פ"ג ה"א) שר' זירא היה כהן, וכיון שהכהנים קפדנים וכעסנים הם, ואמרו בגמרא (לקמן כט:) לא תרתח ולא תחטא **ופירש רש"י** (ד"ה לא) שמתוך הכעס אתה בא לידי חטא וכן בנדרים (כב.) כל הכועס בידוע שעונותיו מרובים, נמצא שהכהנים באים לידי חטא. ועל כן התפלל ר' זירא שלא יחטא, היינו שלא ימצא בו מידת הכעס שתביא בסופו של דבר לידי חטא ובושה**לד**.

ביאור התפילה 'שתהא תורתך אומנותנו ואל ידוה לבנו ואל יחשכו עינינו'

ר' חייא וכו' שתהא תורתך אומנותנו ואל ידוה לבנו ואל יחשכו עינינו.

במעון הברכות (ד"ה ר"ח) ביאר שהרי התורה נקראת כלי אומנותו של הקב"ה שבה ברא את העולם, ומשום כך אמרו שהעוסקים בתורת ה' נעשים שותפים לקב"ה במעשה בראשית, ולכך מי שעוסק בתורה אינו צריך להתחנן לקב"ה שתפילתו תקובל, כי כיון שבתורתם הם שותפים למעשה בראשית ולקיום העולם, ממילא מה שהם מבקשים מתקיים, וזהו עומק הביאור במה שאמרו חז"ל (מועד קטן טז:) 'צדיק גוזר והקב"ה מקיים'. וזהו ביאור התפילה שתהא תורתך אומנותינו, והיינו שמי שהתורה היא כלי אומנותו, ממילא אינו צריך להתחנן כלל לפני הקב"ה, אלא כל גזירותיו מתקיימים כאדם העושה בשלו, ועל כן ממילא אל ידוה לבנו ואל יחשכו עינינו.

עוד ביאר על פי מה שכתוב בספרים הקדושים שכל ישראל נחשבים כגוף אחד והצדיקים והחכמים נקראים הם ה'לב' דהיינו ליבם של ישראל. וזהו שהתפלל על כל ישראל שתהא נפשנו חשקה בתורה, ולאחר מכן התפלל על חכמי התורה שהם 'ליבם' של ישראל 'אל ידוה לבנו', ועל צדיקי ישראל המאירים את עיני הדור בהלכה 'ואל יחשכו עינינו'.

ובעיון אליהו (ד"ה ר' חייא) ביאר שהטעם שר' חייא התפלל תפילה זו משום שר' חייא היה מרביץ תורה עם הרבה תלמידים כדי שלא תשתכח תורה מישראל כמבואר בגמרא בבבא מציעא (פה.), ומצינו בפסוק (איכה ה יז) 'על זה היה דוה לבנו על אלה חשכו עינינו על הר ציון ששמם', ולכך התפלל שתהא התורה אומנותינו ואז הקב"ה יחזור ויבנה את בית המקדש, ושוב לא ידוה לבנו ולא יחשכו עינינו.

ובמלא הרועים (ד"ה שתהא) ביאר על דרך מה שאמרו בגמרא בכתובות (קיא.) עמידה קשה ללב הליכה קשה לעינים. וממילא כשתהיה התורה אומנותינו, נוכל לשבת ולא נצטרך לעמוד וללכת כאומנים ופועלים שמקצתם בהליכה ומקצתם בעמידה.

לג. בספר ברכת אהרן (אות קכד ד"ה ועיין) תמה על אלו שייחסו תפילה זו לרבי יוחנן בן זכאי, שהרי הוא לא נקרא בשום מקום בש"ס סתם רבי יוחנן אלא או רבי יוחנן בן זכאי או בן זכאי, אבל סתם רבי יוחנן הוא רבי יוחנן האמורא שסידר את הירושלמי, ונזכר בתוספות בכתובות (ח. ד"ה רב). **לד. וכתב** שעל כן נתכבד ר' זירא באומרו (מגילה כח.) מימי לא הקפדתי בתוך ביתי. והיינו שרצה להראות שאף שהיה כהן, היה רחוק מאוד מכל הקפדנות המצויה בכהנים.

ובברכת אהרן (אות קכו) כתב שמבואר במדרש (בראשית רבה פרשה עז ס"ג) ובירושלמי (ב"מ פ"ה ה"ו) שר' חייא היה עוסק במסחר, ומשמע שם במדרש שאף היה נאלץ לצאת לדרך לצורך מסחרו, ועל כן התפלל שתהיה התורה לבדה אומנותו, ולא יצטרך להפסיק לצורך מסחרו מלימוד התורה.

אמירת 'בזכות תפילת רב' בברכת החודש

רב בתר צלותיה אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתתן לנו חיים ארוכים וכו'. תפילה זו נאמרת בכל שבת שמברכים בה את החודש. וכתבו **הערוך השולחן** (ס' תיז ס"ט) **ובמגיד תעלומה** (ד"ה חיים) שישנם סידורים שבסיום ברכת החודש נכתב 'בזכות תפילת רבים', וכתבו שאין לזה ביאור ונראה שזו טעות, אלא היה כתוב בסידורים 'ברכות תפילת רב', והכוונה היתה להראות שמקור התפילה היא תפילתו של רב המוזכרת במסכת ברכות, והמדפיס שלא ידע פירושו כתב 'בזכות תפילת רבים'[לה].

ביאור בקשת 'חיים ארוכים'

חיים ארוכים. ביאר במעון הברכות (ד"ה רב) עפ"י מה שאמר יעקב (בראשית מז ט) 'מעט ורעים היו ימי שני חיי', כי חיי צער הם חיים קצרים, ועל כן מתפלל חיים ארוכים היינו חיים של מנוחה שהם ארוכים.

ובעין אליהו (ד"ה רב) כתב שהענין שרב התפלל דווקא תפילה זו הוא משום שבזוהר מבואר שרב האריך ימים שלש מאות או ארבע מאות שנה. ועל זה התפלל רב שהקב"ה יאריך ימיו רק שיהיו באהבת התורה וביראת שמים.

תפילתו של רב היתה על הענינים הנצרכים בבבל

חיים ארוכים חיים של שלום וכו'. בברכת אהרן (אות קכז) ביאר שכל תפילתו של רב היתה משום שהיה דר בבבל וכמבואר בגמרא בסנהדרין (יז:) ובחולין (נה:), וכל בקשותיו היו קשורות לזה שהיה דר בבבל. וכך ביאר: מה שהתפלל על 'חיים ארוכים' משום שבגמרא לעיל (ה:) מובא שר"י אמר איכא סבא בבבל בלשון פליאה, והיינו משום שבבבל היו כמה דברים היכולים לגרום לקיצור ימים ושנים. וזהו שהתפלל רב, אנו החיים בבבל, תתן לנו 'חיים ארוכים' ולא יזיקו לנו כל הדברים שגורמים שם לקיצור ימים ושנים.

ומה שהתפלל על 'חיים של שלום', ביאר (שם ד"ה והוסיף) עפ"י האמור בגמרא בסנהדרין (כד.) על הפסוק 'ואקח לי שני מקלות לאחד קראתי נעם ולאחד קראתי חובלים' (זכריה יא ז), ופירשה הגמרא 'נועם' אלו תלמידי חכמים שבארץ ישראל שמנעימים זה לזה בהלכה, 'חובלים' אלו תלמידי חכמים שבבבל שמחבלים זה לזה בהלכה. וכיון שרב היה דר בבבל, התפלל שגם בבבל יהיה 'חיים של שלום' בין התלמידי חכמים. עוד ביאר (שם ד"ה ומה) שבגמרא בשבת (כה:) דרש ר' אבהו את הפסוק באיכה (ג יז) 'ותזנח משלום נפשי' זו הדלקת נר שבת, ונתקן משום ענין של שלום בית. ובמדרש רבה (בראשית פרשה לג אות ד) מבואר שבבבל היה חסר נרות כיון שלא היה להם שמן וכמו שאמרו בשבת (כו.) מה יעשו אנשי בבל שאין להם אלא שמן שומשמין. ועל כן התפלל שיהיה לו נרות וע"י זה יהיו 'חיים של שלום' היינו שלום בית שהוא בזכות הנר[לו].

ומה שהתפלל רב על 'חיים של ברכה', ביאר (שם ד"ה והתפלל) עפ"י מה שאמרו בגמרא בקידושין (מט:) שחנופה וגסות הרוח ירדו לבבל. וכן אמרו באבות דר"נ (פרק כח) אין לך חנופה כחנופה של בבל. ובגמרא בסוטה (מא:) אמרו כל אדם שיש בו חנופה אפילו עוברים שבמעי אמם מקללים אותו. ולכן התפלל רב שמידת החנופה תפסיק מבבל וממילא לא יהיה מקום לקללה אלא לברכה.

ומה שהתפלל רב 'חיים של פרנסה' ועל 'חיים של עושר וכבוד' ביאר (שם ד"ה והוסיף) עפ"י האמור בגמרא בקידושין (מט:) עשרה קבים עניות ירדו לעולם תשעה נטלה בבל. ועל כן התפלל רב שהקב"ה יזמין לכל אחד כדי פרנסתו. והוסיף שלכך גם התפלל על 'חיים של שלום' כיון שעניות גורמת מריבה ופירוד.

ולכך גם התפלל רב על 'חיים של חילוץ עצמות', כי בבבל היו רגילים לכעוס וכמו שדרשו בגמרא בנדרים (כב.) את הפסוק 'ונתן ה' לך לב רגז' (דברים כח סה) על בבל, ואמרו שם בגמרא כל הכועס תחתוניות שולטות בו שנאמר (שם) 'ונתן ה' לך שם לב רגז וכליון עינים ודאבון נפש'. ולכך התפלל רב שלא יבואו לידי מחלות אלו בגלל הכעס, אלא יהיה להם 'חיים של חילוץ עצמות'[לז].

ולכך גם התפלל על 'חיים שיש בהם יראת חטא', שהרי אמרו בגמרא בנדרים (שם) כל הכועס בידוע שעוונותיו מרובין', ובגמרא לקמן (כט:) לא תרתח ולא תחטא **ופירש רש"י** (ד"ה לא) שמתוך הכעס אתה בא לידי חטא. ומשום כך המשיך להתפלל על 'חיים שאין בהם בושה וכלימה' שהרי החוטא צריך להתבייש וכמובא לעיל (יב:) כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו מוחלים לו על כל עוונותיו.

ביאור בקשת 'חיים שיש בהם יראת חטא'

חיים שיש בהם יראת חטא. ביאר במעון הברכות (ד"ה רב) שהתפלל שלא יהיה לו רק יראת העונש, אלא יהיה לו יראת החטא, והיינו שיהא הרע מאוס ומגונה בעיניו, וכמו שנאמר (תהלים טו ד) 'נבזה בעיניו נמאס', והיינו שיתירא מהחטא עצמו שלא יארע דבר מגונה לידו.

ביאור בקשת 'חיים שאין בהם בושה וכלימה'

חיים שאין בהם בושה וכלימה. ביאר במעון הברכות (ד"ה מה) עפ"י דברי הגמרא בסוכה (נג.) שהיו זקני ישראל מזמרים בשמחת בית השואבה אשרי ילדותנו שלא ביישה את זקנותינו. כי מי שמלוכלך בחטא הנעורים מתבייש בזקנותו, אבל המקשט מעשיו בילדותו אינו מתבייש בזקנותו. ועל זה התפלל שיהיה לו חיים שאין בהם בושה וכלימה.

ביאור בקשתו של רב לעושר וכבוד

חיים של עושר וכבוד. בעין אליהו (ד"ה חיים) ביאר ששתי בקשות אלו צמודות זו לזו, כי באמת ישנו חיוב לאדם שירחק מן הכבוד ורב עצמו מצינו בגמרא בסנהדרין (ז:) שהיה רחוק מאוד מן הכבוד, ובודאי שגם היה רחוק מן העושר שהרי רב אמר על עצמו שלא נהנה מן העולם הזה. אלא כוונתו שביקש עושר וכבוד כדי שע"י זה יראו האנשים איך יקרים האנשים הלומדים תורה וממילא יגדל וירבה אהבת התורה.

ביאור הקשר בין 'אהבת תורה' 'ליראת שמים'

חיים שתהא בנו אהבת תורה ויראת שמים. ביאר במעון הברכות (ד"ה רב) שבבקשה כאן על 'יראת שמים' כוונתו ליראת הרוממות, וכמו שפירש בחובת הלבבות (ש"ג פ"ד) 'מורא שמים עליכם' היינו יראת הרוממות. ואין אדם יכול להגיע ליראה זו בלא שתקדים לו התורה, כי רק ע"י לימוד התורה מכיר האדם ברוממות הקב"ה ובא לידי יראת הרוממות, ולכך הקדים אהבת תורה ליראת שמים.

ובברכת אהרן (אות קכז ד"ה והוסיף) ביאר שרב התפלל על שתיהם כי תורה בלי יראת שמים אינה חשובה, וכמו שאמרו בשבת (לא:) כל אדם שיש בו תורה ואין בו יראת שמים דומה לגזבר שמסרו לו מפתחות הפנימיות ומפתחות החיצוניות לא מסרו לו, וכן אמרו ביומא (עב:) אוי להם לשונאיהם של ת"ח שעוסקים בתורה ואין בהם יראת שמים.

ביאור בקשת 'חיים שתמלא לנו את כל משאלות לבנו לטובה'

חיים שתמלא לנו את כל משאלות לבנו לטובה. ביאר במעון הברכות (ד"ה רב) לפי מה שכתב החובת הלבבות בהקדמה, שישנו הפרש בין צרכי הגוף לצרכי הנפש, ומשום שבצרכי הגוף האדם הוא סכל ואינו מבחין בין טוב לרע ולפעמים מבקש דבר מאת הקב"ה והוא מונעו ממנו כי יודע שדבר זה אינו טוב לו לאדם, אבל צרכי הנפש הכל גלוי הוא לפני האדם וכמו שנאמר (דברים ל טו, יט) 'ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המות ואת הרע וגו' ובחרת בחיים' והיינו שהאדם יודע היטב מה הוא דבר טוב לנפשו ומהו דבר רע, ולכך כל בקשה טובה שהאדם מבקש לנפשו הקב"ה נותן לו. וידוע שהחכמים כל משאלותם הוא בצרכי הנפש וכמו ששאל דוד המלך 'לב טהור ברא לי אלהים ורוח נכון חדש בקרבי' (תהלים נא יב). וזהו מה שהתפלל חיים שתמלא כל משאלות לבנו לטובה, והיינו שכל בקשותינו יהיו רק בדברים הנוגעים לנפש וממילא יתמלאו.

והרש"ש (ד"ה שתמלא) ביאר משום שיש דבר שנדמה אצל האדם שהוא טוב ובאמת הוא לרעתו, וכמו שאמר שלמה 'יש דרך ישר לפני איש ואחריתה דרכי מות' (משלי יד יב). וכמו שפירש **הרמב"ם** (לקמן פ"ט מ"ה) דברי המשנה כשם שהוא מברך על הטובה כך צריך לברך על הרעה, ומשום שישנם דברים שנראים בתחילתם טובה וסופם רעה רבה, ועל כן ראוי לו למשכיל להמתין כשתבוא עליו רעה גדולה כיון שאינו יודע את סופה. וזהו שהתפלל שימלא כל משאלות ליבנו 'לטובה' היינו רק מה שהקב"ה יודע שהיא טובה מוחלטת.

ביאור תפילתו של רבי 'שתצילנו מעזי פנים ומעזות פנים'

שתצילנו מעזי פנים ומעזות פנים. פירש רש"י 'מעזי פנים' - שלא יתגרו בי אנשים שהם עזי פנים. ומעזות פנים - שלא יוציאו עלי לעז של ממזרות'[לח]. **והמהרש"א** (חידושי אגדות ד"ה מעזי) הוסיף לבאר עפ"י הגמרא בקידושין (ע:) שכל עז פנים אינו מיוחס. והוסיף שאמר כן משום המעשה המובא בשבת (ל:) ההוא דאתא לפני רבי ואמר לו אשתך אשתי ובניך בני. והיינו שהוציאו עליו לעז.

לה. ובאמת ישנם סידורים ישנים שהודפס בהם 'בזכות תפילת רב', וכנראה שזה היה השיבוש הראשון של המדפיסים וכתבו 'בזכות תפילת רב', ואחר כן נשתבש עוד ל'בזכות תפילת רבים'. אמנם ישנם (עיין שו"ת רבבות אפרים הוספות לאו"ח סי' א) שרצו להליץ טוב על הנוהגים לאומרו, וכתבו שכיון שאסור לאדם לבקש צרכיו בשבת, אבל צרכי רבים כתב הכלבו שמותר לבקש אף בשבת, לכך מסיימים 'בזכות תפילת רבים' והיינו שלכך מותר לבקש צרכיו בשבת. ויש שכתבו שכך גם יש לבאר הנוהגים לומר 'בזכות תפילת רב', והיינו כדי שלא יחשב בקשה בשבת, מזכיר שהוא רק חוזר על תפילתו של רב ואין זה בקשה גמורה. **לו. וכתב** שבגמרא בשבת (קיא:) אמרו שבעירו של רב היה שכיח, וכתב שזה היה בזכות תפילתו של רב שהתפלל ע"ז. **לז. במהרש"א** (ד"ה חיים) כתב שהוא כמו שפירשו בגמרא ביבמות (קב:) את הפסוק 'ועצמותיך יחליץ' (ישעיה נח יא) שהוא מלשון זירוז. **לח. המהר"ל** (נתיבות עולם, נתיב הבושה פ"ב ד"ה ובפרק היה קורא) הקשה הרי אם יוציאו עליו

ובברכת אהרן (אות קכח) כתב שהתפלל שיצילהו מעזי פנים, משום שמי שעוסק בצרכי ציבור, אינו יכול להימנע מלפגוש את עזי פנים שבדור, כי כאשר לא ימלא את רצונם, הלוא תיכף יחללו ויורידו לארץ את כבודו. וצריך המנהיג לדעת לא לירא ולפחד מהם, כי כן הוא גורל כל האנשים העסוקים בצרכי ציבור שיקומו נגדם אנשים עזי פנים. ורבי שהיה נשיא העם ומנהיגו, התפלל שיצילהו הקב"ה מעזי פנים שבדור.

ומה שהתפלל רבי שיצילהו 'מעזות פנים', **בעיון יעקב** (על העין יעקב אות סו ד"ה שתצילני) הביא מהאבודרהם שפירש שהתפלל שלא יעיז פניו לאחרים, כי עז פנים לגיהנם (מסכת כלה פ"א הט"ז). והברכת אהרן (אות קכח ד"ה ומה) כתב שרבי התפלל על זה כיון שהיה עשיר גדול כמבואר בגיטין (נט.) ובב"מ (פה.), ודרכו של העשיר עפ"י הרוב לענות בעזות וכלשון הפסוק (משלי יח כג) 'תחנונים ידבר רש ועשיר יענה עזות', ועל כן התפלל רבי שהקב"ה יצילהו ממידה נשחתה זו. ואכן מצינו שרבי זכה לזה, וכמו שאמרו בסוטה (מט.) משמת רבי בטל ענוה ויראת חטא.

ובמעון הברכות (ד"ה ר') ביאר שרבי התפלל שלא יכשל להלבין פני חבירו, והתפלל בתחילה על אחרים שלא יהיו עזי פנים ולא ילבינו פניו.

ביאור המשך תפילתו של רבי

מאדם רע ומפגע רע מיצר רע מחבר רע. בברכת אהרן (אות קכח) ביאר הכוונה עפ"י המסופר בגמרא בעבודה זרה (כה:) מעשה בתלמידי ר"ע שהיו הולכים לכזיב פגעו בהן ליסטים אמרו להם לאן אתם הולכים וכו' אמרו להן אשרי ר"ע ותלמידיו שלא פגע בהם אדם רע מעולם. וכיון שרבותיו של רבי היו תלמידי ר"ע, התפלל רבי שכשם שברבותיו [תלמידי ר"ע] לא פגע אדם רע מעולם, כך הקב"ה ישמור ויציל גם אותו מאדם רע.

ותפילתו שיצילהו מפגע רע, משום שמבואר בגמרא בכתובות (נד.) שרבי היה דר בציפורי, ובציפורי היו מצויים גנבים כמבואר בסנהדרין (קט.), והתפלל רבי שלא יארע לו שום פגע מגנבים אלו.

ומה שהתפלל מיצר הרע, משום שהיה עשיר גדול, ולכן התפלל שרוב עשרו לא יהיה לו למכשול להלכד במצודת היצר הרע.

ותפילת רבי שיצילהו מחבר רע, משום שרבי הפליג מאוד במעלת הלימוד עם חברים, וכמו שמצינו שאמר רבי (מכות י.) הרבה תורה למדתי מרבותי ומחברי יותר מכולם. ולכך ביקש שהקב"ה יזמין לו חברים טובים ויצילהו מחברים רעים.

ובבניהו (ד"ה תצילני) ביאר תפילה זו כך: 'מעזי פנים' - שלא יהיו לועזים עלי בשקר של ממון וגזל ושוחד. 'ומעזות פנים' - לעז הנוגע לממזרות ואיסור עריות. 'מאדם רע' - מאדם שתאותו לעשות רע אע"פ שאין יוצא לו טובה מזה. 'מפגע רע' - דבר רע שלא נגזר מן השמים, כגון שהיה בעיר חולי והוא מת מפחד שמא יחלה בחולי זה. 'מיצר הרע' - זהו יצר הרע של שוגג, אבל יצר הרע של מזיד, צריך האדם להלחם בו. 'משכן רע' - יצר הרע שמחטיא את האדם בהרהורים אסורים. 'ומחבר רע' - אלו בני אדם שעושים מעשה זמרי ומבקשים שכר כפנחס. 'ומשטן המשחית' - שטן שמקטרג כדי ליקח נפשות ועליו אמרו (ב"ב טז.) הוא שטן הוא מלאך המות. 'ודין קשה' - זהו דין מרומה. 'ובעל דין קשה' - גברא אלימא שטוען טענות של הבל ומטריח את הדיין לחינם.

ובעץ יוסף (על העין יעקב אות סו) ביאר 'מחבר רע' - כדי שלא אלמוד ממעשיו, 'מיצר הרע' - ואע"פ שאמרו (לקמן לג:) הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, התפלל על זה כדי שיהיה בבחינת הבא ליטהר מסייעין בידו (ע"ז נה.). 'משכן רע' - כדי שלא אלקה עמו וכמו שאמרו (נגעים פי"ב מ"ו) אוי לרשע ואוי לשכנו. 'מדין קשה' - שהדין שביני ובין חבירי לא יהיה קשה. 'ובעל דין קשה' - כי אף אם אין הדין קשה, מכל מקום אם הבעל דין יהיה קשה, לא יציית לקיום הדין.

יז.

שלום בפמליא של מטה ובפמליא של מטה

בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה ובין התלמידים העוסקים בתורתך בין עוסקין לשמה בין עוסקין שלא לשמה. בכוכבי אור (שביבי אור עמ' קסח) ביאר תפילה זו כך, 'שתשים שלום בפמליא של מעלה' שהרי מבואר במדרש (ילקוט שמעוני תהלים רמז תרמא) שהמלאכים קיטרגו על נתינת התורה בארץ ואמרו לקב"ה 'תנה הודך על השמים' (תהלים ח ב), ותשובת הקב"ה למלאכים היתה שהתורה ניתנה דווקא לבני האדם כי הם יש להם בחירה וכשיקיימו את התורה הרי זה מגיע מתוך התגברותם על היצר הרע. ואם כן נמצא שכשאין האדם לומד תורה לשמה, הרי שוב יש למלאכים פתחון פה לומר, הרי ללמוד גם אנו יכולים ללמוד, ולקיים את התורה גם בני האדם אינם מקיימים שהרי אינם למדים לשמה, ולזה התפלל שילמדו בני האדם את התורה לשמה וממילא יהיה שלום בפמליא של מעלה, היינו שלא יהיה למלאכים פתחון פה מדוע הם אינם מקבלים את התורה.

ומה שאמר 'ובפמליא של מטה' יש לבארו לפי האמור בגמרא (קידושין ל:) אפילו האב ובנו, הרב ותלמידו שעוסקים בתורה בשער אחד נעשים אויבים זה את זה, ואינם זזים משם עד שנעשים אוהבים זה את זה. והיינו משום שכך ייסד הקב"ה שהתורה כל נתיבותיה שלום ולא יכול להיולד ממנה שנאה ומחלוקת, אלא שכל זה הוא רק כשלמדים לשמה, אך אם עוסקים בה שלא לשמה יכול להיות שישארו אויבים זה לזה. וזהו שהתפלל שיהיו עוסקים לשמה וממילא יהיה שלום בין התלמידים העוסקים בתורתך[א].

ביאור התפילה 'שיהו עוסקין לשמה'

וכל העוסקין שלא לשמה יהי רצון שיהו עוסקין לשמה. המהרש"א (ח"א לעיל טז: ד"ה וכל) ביאר עפ"י מה שכתבו **התוספות** (ד"ה העושה, תענית ז. ד"ה וכל) שישנם שני מינים של שלא לשמה, יש מי שלומד על מנת לקבל פרס ועל זה אמרו (פסחים נ:) לעולם יעסוק אדם בתורה אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, ויש מי שלומד על מנת לקנטר ועל זה אמרו העושה שלא לשמה מוטב לו שלא נברא. ועל זה התפלל רב ספרא שתשים שלום בין עוסקים לשמה בין עוסקים שלא לשמה, היינו מי שלומד על מנת לקבל פרס. אבל על הלמדים על מנת לקנטר לא שייך לומר שתשים שלום ביניהם שהרי כל לימודם הוא לא על מנת ללמוד אלא ע"מ לקנטר, אלא עליהם התפלל יהי רצון שיהו עוסקים לשמה.

ביאור התפילה 'שתעמידנו בקרן אורה'

שתעמידנו בקרן אורה. פירש רש"י (ד"ה נקרן) בזוית אורה[ב]. **ובמהרש"א** (ח"א ד"ה נקרן) ביאר דבריו, כי ישראל הנמצאים בגלות עומדים במקום צר ודחוק כמו בקרן זוית שאין שם ריוח כמו בשאר מקומות שבבית, וגם אין אור החלון שולט בזויות כמו באמצע הבית, ועל זה התפלל שתוציאנו מהגלות שאנו נמצאים בה בקרן זוית כי צר ודחוק לנו, אלא תעמידנו בקרן אורה להצילנו מכל צרה וכמו שאמרו (אסתר ח טז) 'ליהודים היתה אורה'[ג].

ובאבן שלמה (ד"ה רבי אלכסנדרי) ביאר ש'קרן' הוא מלשון 'מזל והצלחה', והתפלל שיהיה מצליח במזלו הטוב לתורה שאז הוא נקרא בקרן אורה כי התורה היא אור, ואם מזלו הטוב הוא לדברי העולם הזה, נקרא שנמצא בקרן חשכה, כי דברים גשמיים בלא תורה הוא חושך.

והבן יהוידע (ד"ה שתעמידנו) ביאר עפ"י דברי המדרש (במ"ר ב י) על הפסוק 'והחונים קדמה מזרחה דגל מחנה יהודה' (במדבר ב ג), אמר לו הקב"ה למשה מזרח שממנו אור יוצא לעולם יהיה כנגדו יהודה שהוא בעל מלכות וכו', ועליו יששכר שהוא בעל תורה וכו', ועליו זבולון שהוא בעל עשירות. נמצא שהמזרח שהוא קרן אורה יש בו ג' מתנות טובות, תורה מלכות ועושר. וזהו שהתפלל 'שתעמידנו בקרן אורה' היינו שתתן לנו ג' מתנות אלו שמתייחסים למזרח שהוא קרן אורה של העולם, ואל תעמידנו בקרן חשכה, שהוא צד צפון, כי שם הוא החושך והרע וכמו שנאמר (ירמיה א יד) 'מצפון תפתח הרעה'. עוד פירש, שהמקום הראשון שנאמר בו חושך הוא בפסוק (בראשית א ב) 'והארץ היתה תוהו ובוהו וחשך על פני תהום', ו'קרן' של חושך הוא תיבת 'ובוהו', אשר משמעותו שהאדם יהיה תוהה ובוהה בעולם.

ובבניהו (ד"ה שתעמידנו) פירש, ש'קרן אורה' הוא נסיון העושר, ו'קרן חשכה' הוא נסיון העוני, והתפלל שהקב"ה יעמידנו בנסיון העושר ולא בנסיון העוני.

והצל"ח (ד"ה נקרן) ביאר ש'קרן' הוא לשון רוממות וממשלה, כמו שנאמר (תהלים קמח יד) 'וירם קרן לעמו'. וכתב שנראה שר' אלכסנדרי היה מושל דיין ושופט, והיה מתפלל שקרן זו תהיה לו קרן אורה, כי באמת הגדולה והכבוד

שם ממזרות, לא יהיה ממזר מחמת כך, ומה שייך לומר שתצילני מזה. ומכל מקום כתב שרש"י פירש 'מעזי פנים' שלא יתגרו בי אנשים שהם עזי פנים, כיון ש'עזי' הוא לשון רבים, והיינו שהם מתחברים ביחד ואז מעיזים להתגרות באחר. 'ומעזות פנים' הוא לשון יחיד, והיינו שהוא אחד ומיוחד בעזותו, ולכך בזה פירש רש"י שלא יוציא עלי לעז של ממזרות, כי כדי להתגרות בחבירו צריך שנים, אבל להוציא קול של ממזרות גם אחד יכול.

א. **ובעיני** שמואל (מובא בהגהות וחידושים) ביאר החילוק בין לומד לשמה ללומד שלא לשמה, כי מי שלומד שלא לשמה היינו שלומד בשביל לקבל שכר בעולם הזה, ושכר בעולם הזה יש לו תכלית, ונמצא שאם ניתן לחבירו יותר אזי נחסר לו, ועל כן אין שלום בין הלמדים שלא לשמה. אבל בלומד לשמה ששכרו הוא מעל השמים בלי תכלית, לא יחסר לאחד מהשכר שחבירו מקבל, ולכן יהיה שלום ביניהם.

ב. **כתב** הגר"א (אמרי נועם ד"ה נקרן), שרש"י בא לאפוקי שלא נאמר שלשון 'קרן' הוא מלשון 'זיו' ומלשון הפסוק (שמות לד לה) 'כי קרן עוד פני משה'. כי אם כן איך נפרש מה שאמר בהמשך 'ואל תעמידנו בקרן חשכה', ולכך פירש רש"י ש'קרן' היינו זוית.

ג. **ובמעון** הברכות (ד"ה שתעמידנו) פירש כעין זה, שהרי ידועה היא מעלת ארץ ישראל שנאמר עליה 'עיני ה' אלהיך בה' (דברים יא יב) וגם אוירה מחכים כי היא מכוונת כנגד שער שפע חכמה, אבל בגלות אין לנו כל זה וכמו שנאמר (איכה א ד) 'כל שעריה שוממין' והיינו שאינה מכוונת כנגד שער החכמה, אלא שגם בגלות ישנם מקומות שקרובים יותר לשערים ויש שם קצת אור זורח וישנם מקומות שהם חשוכים לגמרי, ועל זה התפלל 'שתעמידנו בקרן אורה ואל תעמידנו בקרן חשכה'.

יכולים להיות דרך לאור ולחושך, כי יש דיין ומושל שהוא זריז לעשות משפט ולהציל עשוק מיד עושקהו ולכוף כאגמון ראש הרשעים, והרי זה זוכה ע"י ממשלתו להשיג ארחות חיים ולזכות לאור הצפון וגנוז לצדיקים, והקב"ה מאיר עיניו שלא ישגה בתורה ויכוין תמיד לאמיתה של תורה. ויש שופט שע"י ממשלתו מאבד עולמו שמעוות משפט ולוקח שוחד ומחשיך עיניו, כי השוחד יעוור ויסלף ושוכח תלמודו, ומתוך כך הולך חשכים ואין נוגה לו באור התורה. ולכן התפלל ר' אלכסנדרי 'שתעמידנו', היינו שההעמדה שלו שהועמד לנשיא ומושל יהיה 'בקרן אורה ואל תעמידנו בקרן חשכה'. וזהו שהוסיף 'ואל ידוה לבינו ואל יחשכו עינינו'ד, כי נאמר (איכה ה יז) 'על זה היה דוה לבינו על אלה חשכו עינינו על הר ציון ששמם', והרי דיין שעושה משפט וצדקה הוא נבחר לה' מזבח, ואם עושה רשע הרי זה כאילו ביטל זבח.

כפילות הבקשה

בדברי יואל (מועדים ח"ג עמ' תשמ) נתקשה בכפילות הלשון, כי מכיון שכבר התפלל 'שתעמידנו בקרן אורה' מה הוצרך להוסיף עוד 'ואל תעמידנו בקרן חשכה'. וביאר עפ"י תפילת רבי נחוניא בן הקנה 'ששמת חלקי מיושבי בית המדרש ולא שמת חלקי מיושבי קרנות', וגם שם קשה כפל הלשון. וביאר שתפילה זו היא כלפי אלו הפוסחים על שני הסעיפים, הם גם מיושבי בית המדרש וגם הולכים לפעמים לבתי תיאטראות, ועל זה מודה 'ששמת חלקי מיושבי בית המדרש' ולא די בזה אלא שגם 'לא שמתי חלקי מיושבי קרנות' היינו מאלו שהם גם יושבי בית המדרש וגם יושבי קרנות. וזהו שהתפלל ר' אלכסנדרי 'שתעמידנו בקרן אורה' 'ואל תעמידנו בקרן חשכה', אלא יהיה חלקנו אך ורק מיושבי בית המדרש.

שאור שבעיסה ושיעבוד מלכיות

ומי מעכב שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות. פירש רש"י (ד"ה ומי) 'ומי מעכב - שאין אנו עושים רצונך'. **ובמעון הברכות** (ד"ה גלוי) כתב שלכאורה דברי רש"י מיותרים, ומה בא לבאר בדבריו. וכתב שלכאורה יש להבין מה הוא אומר 'ומי מעכב', והרי יש לאדם בחירה חופשית וביד כל אדם לנצח את יצרו ולעשות מצוה. אלא ביאור הדבר עפ"י מה שאמרו במשנה (פ"ט מ"ה) על הפסוק בקריאת שמע 'בכל לבבך' (דברים ו ה) בשני יצריך ביצר הטוב וביצר הרע, וביאור הדבר שיש מי שמקיים את המצוה ביצר טוב היינו שלבם רוצה גם הוא לקיים את המצוה בשלימות, אך יש אשר מקיימים את המצוות אע"פ שיצרם הרע מתנגד לקיום המצוה, והסימן לזה אם מקיים את המצוה בשמחה, מורה הדבר שגם לבם שמח איתם בקיום המצוה. וזהו שהתפלל ואמר 'גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך' היינו כרצון המצוה בלב שלם, 'ומי מעכב' ופירש רש"י 'שאין אנו עושים רצונך' היינו בלב שלם ובשמחה, 'שאור שבעיסה' ופירש רש"י 'יצר הרע שבלבבנו המחמיצנו'ה והוא גורם שלא נקיים המצוה בשמחה אלא רק בהתגברות על היצר הרע, ו'שעבוד מלכיות' שהוא גורם שלא נוכל לקיים את המצוות בשמחה. 'יהי רצון מלפניך שתצילנו מידם' היינו מן המלכויות ויצר הרע, 'ונשוב לעשות חוקי רצונך בלבב שלם' היינו בשני לבבות, גם ביצר הטוב שיתגבר על היצר הרע, ונוכל לקיים את המצוות בשמחה.

המהרש"א (ח"א ד"ה ומי) ביאר תפילה זו עפ"י מש"כ הרמב"ם (שמונה פרקים) שיש לאדם לילך במדותיו ובמעשיו בדרך המיצוע, והיצר הרע מסית את האדם ללכת בקצה האחד במותר לו כגון להתגאות ולהתנהג בתאוה ועל כן מדמה זאת לשאור שבעיסה היינו שמגביה את העיסה ועושה אותה יותר מכמות שהיתה. ואילו ע"י השיעבוד מלכויות שמשעבדים העכו"ם את ישראל, הרי הם לא בלבד שאינם מניחים לישראל להתגאות אלא משפילים אותם בתכלית השפלות ואין נותנין להם אפילו דברים הצריכים להם לעבודת ה'. וזהו שהתפלל 'שרצוננו לעשות רצונך' היינו ללכת בדרך המיצוע, 'ומי מעכב שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות' כי שני דברים אלו הם הקצה השני, זה מצד זה וזה מצד זה, 'יהי רצון שתצילנו מידם' וממילא 'נשוב לעשות חוקי רצונך' וללכת בדרך המיצוע.

בעיון יעקב (על העין יעקב אות סו ד"ה ומי) ביאר שתפילה זו מחולקת לדברים הגורמים לאדם לחטוא, כי המצוות נחלקות למצות עשה ולמצוות לא תעשה, ועל פי רוב יצר הרע מחטיא את האדם לעבור על מצוות לא תעשה כמו גילוי עריות גזל וגניבה, ואומות העולם גוזרים גזירות על ישראל שלא לקיים מצוות עשה כמו אנטיוכוס שגזר על המילה שבת ותפילין שלא לקיימם, וזהו שאמר 'ומי מעכב' לקיים מצוות עשה ולא תעשה, 'שאור שבעיסה' היינו היצר הרע שמחטיא את האדם לעבור על מצוות לא תעשה, 'ושעבוד גלויות' המפריע לישראל מלקיים מצוות עשה.

הצל"ח (ד"ה ומי) ביאר בזה עפ"י מש"כ למעלה שר' אלכסנדרי היה דיין ושופט, והרי טבע הנשיאות שהוא גורם גבהות הלב ומתוך כך בא לידי חטא וכמו שנאמר (ויקרא ד כב) 'אשר נשיא יחטא', ולא נאמר 'אם' נשיא יחטא אלא 'אשר', והיינו משום שהנשיא מעותד לחטוא. ועל זה התפלל 'ומי מעכב שאור שבעיסה', ובזה רמז על השררה והממשלה שגורמת לגבהות הלב, כמו שהשאור גורם שתגבה העיסה בתפוח למעלה, והוסיף שהיה רוצה לברוח משררה זו, אך אינו יכול מחמת 'שעבוד מלכיות'.

ביאור תפילת 'אלהי עד שלא נוצרתי'

אלהי עד שלא נוצרתי איני כדאי ועכשיו שנוצרתי כאלו לא נוצרתי. המהרש"א (ח"א ד"ה אלהי) ביאר עפ"י דברי הגמרא בעירובין (יג:) נמנו וגמרו טוב לו לאדם שלא נברא משנברא, וביאר שכיון שהלאוין מרובים מהעשין, לכך טוב לו לאדם שלא נברא כי אז הלאוין שהם מרובים היו מתקיימים בודאי. וזהו שאמר 'עד שלא נוצרתי איני כדאי' שהרי טוב לי שלא נוצרתי מצד הלאוין שאני עובר עליהם, 'ועכשיו שנוצרתי' כדי לקיים את העשין, 'כאלו לא נוצרתי' שהרי איני מקיימם.

ביאור המאמר 'עפר אני בחיי'

עפר אני בחיי קל וחומר במיתתי. הגר"א (אמרי נועם ד"ה עפר) ביאר, שאפילו המצוות שאנו עושים, אין אנו עושים אותם בשלימות, כיון שאנחנו עפר, ואין בכח דבר חומרי לעשות מצוה כראוי.

ביאור החילוק בין בושה לכלימה

הרי אני לפניך ככלי מלא בושה וכלימה. בבאר אברהם (תהלים סט ז, מ טו) ביאר שבושה היא מה שהאדם מתבייש מעצמו, וכלימה היא מה שהאדם נכלם מאנשים אחרים. וכגון מה שנאמר (ירמיה ב כו) 'כבשת גנב כי ימצא', כי הגנב כשהוא נמצא יש לו רק בושה מעצמו, כי כלפי אחרים עדיין יש לו מקום לתרץ עצמו איך נמצאת בידו הגניבה, או שטוען לקוחה היא בידי או כל טענה אחרת, אבל לאחר שנתברר שהוא שיקר אז נכלם פניו, כי אז הכל יודעים מעשיו הרעים. ובזה ביאר מה שאמרו בגמרא (לקמן מו.) יהי רצון שלא יבוש בעל הבית בעולם הזה ולא יכלם לעולם הבא. כי בעולם הזה יש רק בושה מעצמו, כי עדיין יכול לתקן מעשיו הרעים, אבל בעולם הבא שכבר אינו יכול לשוב בתשובה הוא מקום הכלימה.

בקשת אדם שימעיטו לו יסורים

ומה שחטאתי לפניך מרק ברחמיך הרבים אבל לא על ידי יסורין וחלאים רעים. במגיד תעלומה (ד"ה ומה) הקשה, הרי שנינו בגמרא (יומא פו.) עבר אדם על מצות עשה ושב אינו זז משם עד שמוחלין לו וכו', עבר על כריתות ומיתות בית דין תשובה ויום הכיפורים תולין ויסורין ממרקין. ואם כן קשה איך ביקש שלא יהיו לו יסורים. ותירץ, שהיסורים הם לפי גודל התשובה שלו, ואם התשובה היא כהוגן מעומק הלב, יכול הקב"ה שתתקיים הלכה זו בנתינת יסורים קליםו. וזהו שהתפלל 'מרק ברחמיך הרבים' את רוב העון על ידי תשובה, וממילא לא אצטרך ליסורים וחלאים 'רעים' אלא קלים בלבד.

והמהרש"א (ח"א מגילה יז: ד"ה דכתיב) ביאר, שישנם עוונות גדולים שרק יסורים רעים ורבים יכולים למרקם כליל, ועל זה התפלל שקודם היסורים תהיה סליחה על ידי רחמים רבים ואז יהיה די למירוק החטא ביסורים קלים.

ובעיון יוסף (על העין יעקב אות סז ד"ה אבל) ביאר, שהתפלל על היסורים אשר באים על האדם נקמה מהקב"ה, כי כשהאדם נמאס על הקב"ה ח"ו, הקב"ה שולח עליו יסורים כדי שיהיה כלה ובטל מן העולם. אבל יסורים הבאים על האדם כדי לנקותו מהחטא שיהיה זך ונקי או כדי להגדיל זכותו, על זה נאמר (תהלים צד יב) 'אשרי הגבר אשר תיסרנו יה'.

ובנפש החיים (שער ב פי"ב) וברוח חיים (פ"ג מ"ב) ביאר, שכשהאדם חוטא לקב"ה יש לקב"ה צער כפול, צער כשמקבל עונשו ביסורים וצער גדול בהרבה על עצם העון והחטא, והמשיל לזה מי שהבן יקיר שלו נפל לארץ ונשברה מפרקתו והוא מסוכן למות, וכאשר הרופאים קשרו את השברים והניחו תחבושות וסממנים חריפים על מכתו, הבן צורח על הכאב מהמכה ומהסממנים החריפים האוכלים את בשרו, והנה אביו הגם שהוא מצטער על כאביו של בנו אבל ודאי שאין זה ערך לגודל צערו כשנפל ונשתברו עצמותיו וכמעט ונתייאש מחייו של בנו. וכך הוא גם העון אצל הקב"ה, שבעת שהאדם עושה עון הוא גורם צער גדול לקב"ה, אלא שהאדם אינו מרגיש בזה מכיון שאז הוא חשוב כמת וכמו שאמרו (לקמן יח:) רשעים בחייהם קרויים מתים, והקב"ה ברוב רחמיו שולח לאדם יסורים כדי למרק עוונו, וגם אז הדבר גורם צער לקב"ה מה שהאדם סובל

ד. **לפי** דבריו יש לפרש שכיון שהיה דיין, על כן התפלל 'ואל יחשכו עינינו', היינו שלא יכשל בלקיחת שוחד שנאמר עליו שהוא מעוור עיני פקחים. ה. **הגר"א** (אמרי נועם ד"ה שאור) כתב ששאור שבעיסה הם הערב רב שהם גרועים מאומות העולם כיון שהם מבטלים את ישראל מן המצוות.

ו. **וכמו** שאמרו בגמרא (ערכין טז:) היכי דמי יסורין הושיט ידו לארנקי ליטול פרוטה ולא עלתה בידו.

ביסוריו, אך זה כאין וכאפס לצער שנגרם לשכינה מחמת עשיית העון שעל ידו חשוב האדם כמת. ולכן כשכל תכלית האדם בתפילתו שיסיר הקב"ה את יסוריו הוא רק על הצער של השכינה, ושב ומתחרט באמת על הצער שנגרם לקב"ה בעת עשיית העון, היסורים מסתלקים ממנו.

מחלוקת ראשונים אם אמירת תחנונים קודם אמירת 'יהיו לרצון' או לאחריה

מר בריה דרבינא כי הוה מסיים צלותיה אמר הכי אלהי נצור וכו' יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך ה' צורי וגואלי. כתב **הרשב"א** (ד"ה מר), שמדברי הגמרא כאן מבואר שכל אותם תחנונים שאומר אדם לאחר התפילה, אומרם קודם אמירת 'יהיו לרצון אמרי פי'.

אמנם דעת **הראב"ד** (הובאה ברשב"א כאן) שאומר 'יהיו לרצון אמרי פי' מיד לאחר תפילת י"ח קודם אמירת התחנונים, שהרי תיקנו לאומרו כנגד דוד שאמרו אחר שסיים י"ח מזמורים, ולכן אומרו מיד לאחר י"ח ברכות. והוכיח כן הראב"ד[ז] מסוגיית הגמרא לקמן (כט:) טעה ולא הזכיר של ר"ח ונזכר כשהוא עומד עדיין בתפילה, חוזר לברכת העבודה, אבל אם נזכר רק כשסיים תפילתו חוזר לראש התפילה, ואמרו בגמרא לא אמרן אלא שאינו רגיל לומר תחנונים אחר תפילתו, אבל אם רגיל לומר תחנונים אחר התפילה, חוזר לברכת העבודה. ואם נאמר שאמירת 'יהיו לרצון' היא אחר אמירת תחנונים, אם כן גם באינו רגיל לומר תחנונים לא סיים תפילתו כיון שעדיין לא אמר 'יהיו לרצון', והיה לגמרא לומר לא אמרן אלא כשלא אמר יהיו לרצון אבל אמר יהיו לרצון חוזר לראש, אלא מוכח שאמירת 'יהיו לרצון' הוא מיד בסיום תפילת י"ח וקודם אמירת תחנונים[ח]. ומ"מ כתבו **הראשונים** [תלמידי רבינו יונה בשם רבם וראב"ה (להלן כט: ד"ה לא)] שאם יאמר 'יהיו לרצון' אחר התחנונים אין בזה איסור, שהרי אפילו בברכות עצמן מבואר בגמרא (ע"ז ח.) שיכול לבקש תחנונים בתוך הברכה, אם כן כל שכן שיכול לאומרם קודם אמירת 'יהיו לרצון'.

טעם שינוי אמירת מר בריה דרבינא משאר האמוראים

הצל"ח (ד"ה מר) דחה את ראיית **הרשב"א** מהסוגיא כאן שאומרים תחנונים קודם אמירת יהיו לרצון, וכתב שאדרבה יש להקשות מדוע רק בדברי מר בריה דרבינא הוזכר שאמר יהיו לרצון אחר אמירת תחנונים, ומדוע לא הזכירו דבר זה בכל שאר האמוראים. אלא מוכח כדעת **הראב"ד** שצריך לומר יהיו לרצון מיד לאחר תפילת י"ח עוד קודם אמירת התחנונים, ומשום שאמירת יהיו לרצון נחשבת כחלק מכלל תפלת י"ח, ולכך אצל כל האמוראים לא הוזכר שאמרו 'יהיו לרצון' כי זה חלק מתפילת י"ח, ומה שהוזכר אצל מר בריה דרבינא שאמר 'יהיו לרצון אחר תחנונים, היינו משום שהוא אמרו פעם שניה לאחר התחנונים, כי כיון שהוא התפלל וביקש 'הפר עצתם וקלקל מחשבותם', ועצתם היינו מה שנתייעצו יחד בפה, ומחשבותם היינו מה שעדיין בלב כל אחד, כנגד זה אמר על עצמו 'יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי', היינו בין מה שהוצאתי מפי ובין מה שחשבתי רק בהגיון לבי.

ובהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה וקלקל) תירץ מה שרק בדברי מר בריה דרבינא הוזכר שאמר 'יהיו לרצון' אחר התחנונים, שהנה ישנו שינוי לשון נוסף, שבשאר האמוראים נכתב 'בתר צלותיה' ואילו אצל מר בריה דרבינא נכתב 'כי מסיים צלותיה', משום שאצל שאר האמוראים תפילת תחנונים שלהם התחילה באמירת 'יהי רצון', כי הם סברו שקודם אמירת התחנונים צריך לומר 'יהיו לרצון', ואם כן כבר סיימו תפילתם, ורק 'בתר צלותיה' החלו שוב באמירת תחנונים ולכך פתחו באמירת 'יהי רצון', אבל מר בריה דרבינא סבר שאומר את התחנונים 'כי מסיים צלותיה', דהיינו לא לאחר התפילה אלא בסיום התפילה קודם אמירת 'יהיו לרצון', ולכך לא היה אומר 'יהי רצון' קודם אמירת התחנונים כיון שהיה זה בתוך התפילה, ומשום כך אמר 'יהיו לרצון' בסיום אמירת התחנונים.

אמירת קדיש קדושה וברכו קודם 'יהיו לרצון'

בעיקר הנידון אם אמירת תחנונים קודם 'יהיו לרצון' או לאחריה, מצינו **ברשב"א** (שו"ת, ח"ו סי' תה) שביאר את השיטות הסוברות שאומר תחנונים לאחר אמירת 'יהיו לרצון', משום שה'יהיו לרצון' הוא חלק מתפילת י"ח, אבל אמירת התחנונים אינו שייך לתפילה, ועל כן צריך לומר קודם 'יהיו לרצון' ורק לאחר מכן את התחנונים. וכתב הרשב"א נפק"מ בזה, אם יכול לענות לקדיש, קדושה או ברכו אחר שסיים י"ח ברכות. שבין י"ח ברכות ל'יהיו לרצון' אינו יכול להפסיק, מכיון ש'יהיו לרצון' הוא חלק מהתפילה, אבל מפסיק בין 'יהיו לרצון' לשאר תחנונים, כיון שאמירת תחנונים אינה חלק מהתפילה ולכך רשאי לקצר בה.

ובשו"ע (או"ח סי' קכב ס"א) פסק כדברי הרשב"א, וכתב ע"ז **הרמ"א** 'ודוקא במקום שנוהגין לומר יהיו לרצון מיד אחר התפילה, אבל במקום שנוהגין לומר תחנונים קודם יהיו לרצון מפסיק גם כן לקדיש וקדושה, ובמקומות אלו נוהגים להפסיק באלהי נצור קודם יהיו לרצון, לכן מפסיקין גם כן לקדושה ולקדיש ולברכו'. ומבואר מדבריו[ט], שהשיטות הסוברות שאומרים תחנונים קודם יהיו לרצון, הוא משום שלשיטתם 'יהיו לרצון' אינו מכלל תפילת י"ח ועל כן יכול לומר תחנונים קודם יהיו לרצון, ומשום כך יכול לענות לקדיש קדושה וברכו קודם אמירת 'יהיו לרצון'[י].

ולהלכה הביא **המשנה ברורה** (סק"ג) בשם **האחרונים** שטוב לומר יהיו לרצון גם קודם התחנונים וגם לאחריהם.

חילוק בין רע למרמה

אלהי נצור לשוני מרע ושפתותי מדבר מרמה. הגר"א (משלי ג יג) ביאר חילוק הלשון בין רע למרמה, ש'רע' הוא רע בעצם כלומר שפיו ולבו שוים להרע, ו'מרמה' היינו שמדבר טוב אבל בלבו הוא חושב להרע, והוא נקרא 'שפתי חלקות' (תהלים יב ד) דוגמת השפתים שהם נחלקים, כן נחלק פיו מלבו. וזהו שהתפלל 'נצור לשוני מרע' היינו מלדבר רע גמור, 'ושפתי מדבר מרמה' כי המדבר מרמה פיו חלוק מלבו דוגמת השפתים.

ביאור המאמר 'ונפשי כעפר לכל תהיה'

ונפשי כעפר לכל תהיה. ביארו **התוספות** (ד"ה ונפשי), מה עפר אינו מקבל כליה לעולם כן יהי רצון שזרעי לא יכלה לעולם, וכמו שנאמר (בראשית כח יד) 'והיה זרעך כעפר הארץ'.

ובתוספות חכמי אנגליה (ד"ה נפשי) ביאר מה עפר עולה על דורסיו, שהרי אדם הנותן רגלו על העפר, העפר עולה עליו, כך אני לבסוף אעלה על כל אדם[יא].

והמהרש"א (ח"א ד"ה נפשי) ביאר שזה המשך לתפילתו 'ולמקללי נפשי תדום', ועל זה הוסיף 'ונפשי כעפר לכל תהיה' היינו שאהיה נחשב בעיניהם כעפר, וממילא לא יקללו אותי.

ובאיי הים (הובא בעין יעקב אות סז בחידושי גאונים) ביאר אף הוא שזה המשך לתפילתו הקודמת, שבתחילה התפלל 'ולמקללי נפשי תדום' היינו שיזכה בשעת מריבה להתגבר ולא לענות למתקוטטים עמו ואף כשיודע שמדרגתו עליונה מהם ישתוק וידום. ולאחר מכן הוסיף להתפלל 'ונפשי כעפר לכל תהיה' היינו שהתפלל שההרגל בשתיקה זו יעשהו 'כעפר' שהכל דשים בו וידמה בנפשו שהוא במדריגה פחותה מאלו שמתקוטטים עמו[יב].

באורח לחיים (מובא בליקוטי בתר ליקוטי אבות פ"ג מכ"ג) ביאר עפ"י מה שדרשו בגמרא (עירובין נד.) על הפסוק (במדבר כא יח) 'וממדבר מתנה' אם משים אדם עצמו כמדבר זה שהכל דשין בו תלמודו מתקיים בידו ואם לאו אין תלמודו מתקיים בידו. ואם כן יש לומר שזהו שנתכוין בתפילתו 'ונפשי כעפר לכל תהיה' שהכל דורכים עליה שזהו אחד מקניני התורה, וסמך לזה תפילתו 'פתח לבי בתורתך'.

ז. **הוכחה** זו הובאה גם בתלמידי רבינו יונה (לקמן כט: ד"ה לא). ח. **עיין** במאירי (ד"ה אמר) שדחה את הראיה מהגמרא לקמן [ודבריו שם אינם ברורים כל צרכם, ונראה שכוונתו לתרץ ולומר שהשיטות הסוברות שאומרים תחנונים קודם אמירת יהיו לרצון, היינו משום שאמירת התחנונים היא כחלק מהתפילה וכאילו עדיין הוא עומד באמצע התפילה ולכך אומר את ה'יהיו לרצון' רק אחרי התחנונים שזהו סיום התפילה. וא"כ קשה מה הוצרכה הגמרא לחדש שכיון שהוא רגיל לומר תחנונים נחשב כעומד בתוך התפילה ואינו חוזר לתחילת התפילה, ועל כרחך צריך לומר שהיה מקום לומר שמכיון שהתחנונים אינם חיוב והוא כבר סיים את חיובו באמירת י"ח ברכות, ממילא הוא כסיום התפילה לגבי יעלה ויבוא ואם שכח חוזר לראש, וזהו עיקר החידוש שאע"פ שתחנונים אינם מחיוב התפילה, מ"מ מכיון שהם חלק מהתפילה, כל שעדיין לא אמרם חוזר לעבודה. וא"כ נמצא שאם היינו סוברים שאף הרגיל לומר תחנונים חוזר לראש ועל כרחך הטעם משום שזה אינו מחיוב התפילה, הרי היה דין זה נכון גם לגבי אמירת 'יהיו לרצון' שאע"ג שלא אמרו מ"מ מכיון שאינו מחיוב התפילה חוזר. אבל ודאי שלפי האמת גם אם אינו רגיל לומר תחנונים אינו חוזר לראש כל זמן שלא אמר 'יהיו לרצון', ומה שאמרו רק שאם רגיל לומר תחנונים אינו חוזר לראש כל זמן שלא אמרם, הוא כדי לחדש לנו את החידוש הנ"ל, שאף התחנונים הם חלק מהתפילה ועל כן כל זמן שלא אמרם אינו חוזר לראש, והבן]. ט. **כן** משמע מדברי הרמ"א בדרכי משה (או"ח סי' קכב אות א) וממה שהקשה עליו הט"ז (שם סק"ג), עיי"ש. י. **בדברי** חמודות (על הרא"ש פ"א סי' י אות נד) הקשה על הרמ"א, שהרי הובאו למעלה (בענין 'מחלוקת ראשונים אם אמירת תחנונים קודם אמירת 'יהיו לרצון' או לאחריה') דברי הרא"ה ותלמידי רבינו יונה שהטעם שיכול לומר תחנונים קודם 'יהיו לרצון', שהרי אפילו בברכות עצמן מבואר בגמרא שיכול לבקש תחנונים בתוך הברכה, אם כן כל שכן שיכול לאומרם קודם אמירת 'יהיו לרצון'. אם כן זהו דווקא לגבי תחנונים שיש בהם מעין הברכות והתפילות עצמם, אבל קדיש קדושה וברכו שאין בהם שום תחנונים, מנין לנו שיכול לענות קודם 'יהיו לרצון'. אך לביאור המובא למעלה מיושב, ומשום שהרמ"א סבר שטעמם של השיטות שיכול לומר תחנונים קודם 'יהיו לרצון' היינו משום שלשיטתם אמירת 'יהיו לרצון' אינו מכלל תפילת י"ח, ואם כן ודאי שאף קדיש קדושה וברכו יכול לומר קודם 'יהיו לרצון'. יא. **אולי** זהו גם ביאור דברי המהרש"ל (בתוס' ד"ה ונפשי) הקצרים עיי"ש. ויש המפרשים בדברי המהרש"ל מה עפר הכל דורסים אותה, ולבסוף לאחר מותו של האדם היא דורסת עליו, כך אני לבסוף אדרוס לכל המצער אותי. יב. **וכעין** זה פירש בלב אליהו (סוף פר' וילך) שהתפלל שיהיה שפל רוח שאף אם יבוא אדם ויקללנו, לא אתפעל מזה כלל ולא זו בלבד שלא אענה לו כלום בפי אלא אף 'נפשי תדום', ועל זה אמר היאך אוכל להיות כזה שפל רוח, 'ונפשי כעפר לכל תהיה', ממילא כשם שעפר דורסים עליו ואינו מתפעל, כך נפשי תהיה כעפר ולא תרגיש כלל שדורסים אותה.

במרומי שדה (ד"ה ונפשי) ביאר שיש באדם ד' יסודות, אש רוח מים ועפר. והנה המדות של אש ורוח הם מדות המעוררות את האדם, ומים ועפר הם מדות שמניחים ומרגיעים את האדם. והנה מדות אש ומים הן מדות טובות למצוות שבין אדם למקום, כי מדות אלו מעוררות את האדם להיות זריז ומחושב להספיק לקיים את המצוות, אבל הן מדות רעות לבין אדם לחבירו, כי מדות אלו מביאות את האדם להרגיש כל דבר שחסר ממנו או שפגעו בו והוא כועס ורוגז הרבה. ואילו מדות מים ועפר הן מדות נוחות וטובות הן בשביל לקיים בשלימות את המצוות שבין אדם למקום, אך אינן טובות לקיום המצוות שבין אדם למקום. וזהו שהתפלל 'ונפשי כעפר לכל תהיה' היינו שכדי לקיים את המצוות שבין אדם לחבירו בשלימות התפלל שישלטו בו מדות העפר והמים, ואע"פ כן 'ובמצותיך תרדוף נפשי' והיינו שיהיו בו גם מדות אש ורוח כלפי המצוות שבין אדם למקום.

אמירת 'אלהי נצור' בשבת

שם. באור זרוע (ח"ב הל' מוצאי שבת סי' פט אות ג) דן איך אומרים תפילת 'אלהי נצור' בשבת, והרי אסור לאדם לתבוע צרכיו בשבת. וכבר דנו בירושלמי (שבת פט"ו ה"ג) איך מותר לבקש בברכת המזון 'רענו זוננו פרנסנו' והרי אסור לתבוע צרכיו בשבת, ויישבו שטופס ברכות הוא. אבל אמירת 'אלהי נצור' שהיא תקנת אמורא לאומרו אחר תפילתו מדוע מותר לאומרו. וכתב שגם זה בכלל טופס תפילה, כי כיון שנהגו העולם לאומרו בכל תפילה הוא בכלל טופס ברכה, ועל כן אומרים אותו גם בשבת[יג].

ענין הקרבת הקרבנות

בזמן שבית המקדש קיים אדם חוטא ומקריב קרבן וכו'. המהרש"א (ח"א ד"ה בזמן) ביאר דברי הגמרא לפי דעת **הראשונים** [עיין **רמב"ן** על התורה (ויקרא א ט)] שפירשו בטעם ענין הקרבנות, שהאדם צריך לחשוב כאילו הוא עצמו חייב מיתה, וחסד אלוקים הוא זה שנפש הבהמה באה תחת נפשו. וזהו שאמר בזמן שבהמ"ק היה קיים אדם חוטא ומקריב נפש בהמה שהוא הדם והחלב תחת נפשו, ועכשיו שאין בהמ"ק קיים ואין מה שיבוא תחת נפשו של האדם, לכן הוא צריך לשבת בתענית ובמה שנתמעט מנפשו חלבו ודמו, הוי כאילו הקריב קרבן על גבי המזבח שהרי הקריב חלבו ודמו שלו עצמו.

תענית חלה במחשבה

יהי רצון מלפניך שיהא חלבי ודמי שנתמעט כאילו הקרבתיו לפניך על גבי המזבח. הט"ז (או"ח סי' תקסב סק"ח) כתב שמשום כך חלה קבלת תענית בהרהור הלב, כי אמרו כאן בגמרא שתענית נחשב כהבאת קרבן במה שנתמעט חלבו ודמו והוי כקרבן, וקרבן חל אפילו במחשבה שנאמר (דברי הימים ב' כט לא) 'כל נדיב לב עולות'.

טעם אמירת ר' יוחנן בסיום ספר איוב

ר' יוחנן כי הוה מסיים ספרא דאיוב אמר הכי סוף אדם למות וכו'. רש"י (ד"ה כי) פירש שהיה אומר כן כשסיים ספר איוב, משום שסיום הדברים הוא 'אשרי מי שנפטר בשם טוב' ואיוב נפטר בשם טוב.

והמהרש"א (ח"א ד"ה ספרא) ביאר עוד, משום שענינו של ספר איוב מדבר במיתת האדם ויסוריו בחייו, ועל כן בסיום ספר איוב אמר זאת. וביאור דבריו 'סוף אדם למיתה וסוף בהמה לשחיטה', היינו שהגם שסוף בהמה לשחיטה בזמנה, מכל מקום תחילת בריאתה היא למשא ולמלאכה וכמובא בגמרא (ב"מ פה.) במעשה ברבי שאמר לבהמה לכך נוצרת, כך האדם אע"פ שסוף אדם למות היינו שימות בזקנותו בזמנו, אבל כל ימי חייו תפקידו להיות גדל ועמל בתורה. ומכל מקום 'והכל למיתה הם עומדים' גם קודם זמנם, וזמן סופו של האדם הוא לפי חטאו והבהמה לפי המקרה, ועל כן אשרי האדם שיעשה מצוות ומעשים טובים ויפטר בשם טוב מן העולם.

והצל"ח (ד"ה כי) ביאר כי בסיום ספר איוב נאמר שמת 'שבע ימים', ולכאורה מה שייך שבע ימים בצדיקים, הלא יפה שעה אחת במעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא, וכיון שהאדם מת נעשה חפשי מן המצוות (ירושלמי כלאים פ"ט ה"ג) ושוב אין בידו להוסיף שלימות, משא"כ בחייו של הצדיק מוסיף שלימות בכל יום ומתעלה ממדריגה למדריגה, ואם כן איך אפשר לומר בצדיק שבע ימים[יד]. וזהו ביאור דברי הגמרא שכשהיה ר' יוחנן מסיים ספר איוב וראה שכתוב שהיה איוב שבע ימים, הוקשה לו איך שייך בצדיק שבע ימים. ועל זה ביאר ואמר 'סוף האדם למות', כלומר שזהו סופו ותכליתו וכשם שסוף בהמה לשחיטה שזהו תכליתה והתיקון שלה שע"י הברכה שמברכים בשעת השחיטה גם היא מתעלית כדרך הבהמה הקריבה על גבי המזבח, ואם לא היה שוחטים אותה הוא קרוב להפסד לה כי אולי תמות כנבילה או ע"י נחירה, כן האדם זהו סופו הטוב כאשר השלים מעשיו ואין לו שום תועלת בתוספת חיים, אז תכליתו היא המיתה שתעלה נשמתו למעלה, וגם נפטר בזה ממלחמת היצה"ר[טו].

ומה שהמשיך ואמר 'והכל למיתה הם עומדים', ביאר הצל"ח עפ"י המבואר בירושלמי (ה"ח) שבאו לנחם על רבי בון שמת בקוצר ימים ושנים, ואמר שיגע רבי בון בתורה בכ"ח שנים מה שאין תלמיד ותיק יכול ללמוד במאה שנים. והקשה **ביפה מראה**, שעדיין לא מובן כי אילו הוא חי יותר היה יגע יותר והיה משיג בשלימות עוד יותר ויותר, ונמצא שהפסיד במותו בקוצר שנים. ותירץ בשם מוהר"ר **שמואל סבא**, שזה ודאי שלכל שכל אנושי יש גבול שממנו הוא כבר לא יוכל לעלות יותר, ורבי בון השיג בכ"ח שנים כל הגבול שיכול השכל האנושי להשיג, אם כן לא היתה לו תועלת יותר בתוספת החיים. וזהו שאמר כאן 'והכל למיתה הם עומדים' וכוונתו לתרץ בזה כי עדיין קשה שאם היה חי יותר היה מתעלה עוד, ולזה אמר ר' יוחנן 'והכל למיתה הם עומדים' כי המלאכים נקראים עומדים שנאמר (ישעיה ו ב) 'שרפים עומדים ממעל לו', והצדיקים נקראים מהלכים שנאמר (זכריה ג ז) 'ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה', ומשום שהמלאך נשאר במדריגה אחת כל זמן בריאתו, אבל הצדיק בכל יום ויום ע"י מעשים טובים ועסק התורה משיג שלימות יותר ויותר, ומהלך ועולה ממדריגה למדריגה כל ימי חייו. אבל בירושלמי אנו רואים שגם לאדם יש גבול, וישנם צדיקים שמגיעים לדרגת מלאכים שהם 'עומדים' כי הגיעו לסוף מעלת שלימות האדם ואין להם עוד לאן לעלות ואז תכליתם היא רק המיתה, כיטז ע"י המיתה מתפשט האדם מן החומר ומזדכך ברוחניות וקדושה יתירה, וכמו שהבהמה מגיעה אל תכליתה בשחיטתה ואכילתה בפיהם של הצדיקים, כך האדם מגיע אל תכליתו במיתה שאז הרוח תשוב אל האלהים להנות מזיו השכינה.

ובביאור הריא"ף (על העין יעקב אות סח ד"ה כי) ביאר הדימוי 'סוף אדם למות וסוף בהמה לשחיטה' לאיוב, שכשם שאצל בהמה אין אנו צריכים שתהיה שמינה אלא קודם שחיטתה ואין אכפת לנו כלל אם קודם לכן היתה כחושה, כך אדם אף אם נתייסר ביסורים קשים כל ימיו, העיקר הוא אם סוף ימיו היו בשלוה ושקט, כי סוף האדם הוא בשעת המיתה, וכמו שמצינו אצל איוב שאע"פ שנתייסר כל ימיו, לא נזכרו צרות הראשונות שלו כיון שבסוף ימיו חי בשלוה ושקט. וזהו שהמשיך 'והכל למיתה הם עומדים', והיינו שכשם שמי שיש לו בהמה דואג כל הזמן שתהיה שמינה וראויה לשחיטה, כך אדם צריך להתחזק כל שעה במדות ומעשים טובים כי 'הכל למיתה הם עומדים' ואינו יודע מתי ימות, כדי שיהיה בבחינת 'נפטר בשם טוב'.

ובאפריון (על התורה פר' שמיני) **ובפירוש הכותב** (על העין יעקב אות סח ד"ה סוף) **ביארו**, שר' יוחנן בא להוציא מלב התועים שאמרו שהאדם גרוע מן הבהמה, כי הבהמות אחר מיתתן מתעלות להיות אוכל לבני אדם, ואילו האדם הולך לקברו אחר מיתתו ונרקב. ועל זה אמר ר' יוחנן לאחר שסיים ספר איוב המלמדנו על השגחת הקב"ה ועל ענין שכר ועונש והשארת הנפש, שכשם שלבהמה יש עלייה לאחר מותה, כך לאדם יש עלייה לאחר מותו, והיא עליית נשמה, אלא שזה תלוי אם האדם יהיה 'גדול בתורה ועמלו בתורה ועושה נחת רוח ליוצרו' אז תהיה עליה לנשמתו לאחר מותו. וכעין זה ביאר **בלב אליהו** (פר' בחוקותי, מאמר 'עמלה של תורה') שכל אדם צריך לשאול את עצמו, איך יתכן שהאדם גרוע מהבהמה, שהרי הבהמה לאחר מותה יש ממנה תועלת במה שאוכלים את בשרה, אבל האדם מה תועלת יש ממנו לאחר מותו. ומזה מוכרח שישנו עולם אחר שהוא עולם הנשמות ושם הם החיים האמתיים של האדם, אלא שכדי לזכות לאותו עולם צריך האדם שיהיה גדול בתורה וכו' ואז גם יהיה נפטר בשם טוב ולא יאמרו עליו מה תועלת היה בחייו, כי אדם זה יזכה לחיות בעולם הנשמות שהוא תכלית הבריאה.

סעודת סיום אחר לימוד נביא

ר' יוחנן כי הוה מסיים ספרא דאיוב. הפני יהושע (ד"ה רבי יוחנן) כתב, שמדברי הגמרא מבואר שר' יוחנן עשה סיום בסוף לימודו בספר איוב, וכמו שמצינו

יג. **וכן** כתבו בשבלי הלקט (סי' לד) ובפסקי ריקנאטי (סי' כט). יד. **ומה** שנאמר באברהם 'זקן ושבע' (בראשית כה ח), היינו משום שאברהם אבינו צפה ברוח הקודש שעשו יצא באותו יום לתרבות רעה, לכך היה די לו במה שהשביע ימים ולא רצה לחיות יותר כדי שלא יראה בתרבות רעה של עשו. וכן מה שנאמר בדוד 'שבע ימים' (דברי הימים א' כט כח), היינו משום שדוד המלך ידע שבחייו לא יבנה בית המקדש רק בימי שלמה בנו, וגם ראה כבר את שלמה בנו יושב על כסאו, לכך היה שבע ימים ובחר במותו להניח כתרו לבנו כי אין מלכות נוגעת בחברתה. טו. **בסידור** רבי יעקב עמדין (עמ' תמה, מעמדות ליום שני ד"ה ר') ביאר שר' יוחנן אמר כן משום שמסופר בגמרא (לעיל ה:) שר' יוחנן היה קובר את בניו, ומתחילה כשקרא בספר איוב לא היה מקבל תנחומים ממיתת בניו של איוב כי אמר אולי בניו חטאו ולכך מתו, אך כשסיים ספר איוב וראה שאע"פ שאיוב סבל כל ימיו ואע"פ כן מת מיתה טבעית, מכאן נתברר לו שישנה מיתה שהיא עילוי לנשמתו של האדם, וזהו שדימה הדבר לסוף בהמה לשחיטה, היינו שכשם שהתיקון של הבהמה היא ע"י שחיטה כשרה ויהא הבשר נאכל לאדם כשר, כך יש מיתה של הצדיקים שהיא עילוי לנשמתם. טז. **תוספת** מגינת ורדים (שו"ת, חלק או"ח כלל ב סי' טו).

בגמרא בשבת (קיט.) שעושים סעודת סיום אפילו על מסכת אחת. וכתב **באגרות משה** (שו"ת, או"ח ח"ב סי' יב) שאין להוכיח מדברי הפני יהושע שבכל סיום של נביא או איזה חומש יש לעשות סעודה, כי יש לומר שדווקא ר' יוחנן שלימד לתלמידיו ודקדק בכל אות ואות שזהו עיקר מצות לימוד תורה שבעל פה לדרוש את הפסוקים בין להלכה ובין לאגדה, הוא צריך לעשות סעודת סיום גם על נביא, אבל אנו שלמדים רק פשוטם של דברים, ואפילו אם למדים גם פירוש רש"י, מ"מ אין זה לימוד בשימת לב ודקדוק, כמו שלמד ר' יוחנן עם תלמידיו שדרש כל תיבה ואות, ואם כן אין להביא ראיה מר' יוחנן שהיה עושה סיום על נביא. אמנם להלכה פסק האגרות משה (שו"ת, או"ח ח"א סי' קנז) **שאף המסיים** לימוד מקרא יש לו לעשות סעודת סיום מסכת אם הלימוד נמשך איזה זמן, כיון שזה לא גרע מכל מצוה שנמשכה זמן מרובה שיש לעשות שמחה ומשתה בסיומה, וכמבואר בגמרא (ב"ב קכא:) שרבה ורב יוסף היו עושים יום טוב בחמשה עשר באב כיון שהוא יום שפסקו בו מלכרות עצים למערכה, וביארו **הרשב"ם** (שם ד"ה מניחן) **והנמוקי יוסף** (שם ד"ה יום), שבאותו יום היו שמחים לפי שבאותו היום היו משלימים ומסיימים המצוה והיו עושים שמחה גדולה. ואם כן יש לומר שגם לימוד בחבורה של מקרא שנמשך זמן רב, יש לעשות שמחה ומשתה בסיומה[יז].

ביאור המאמר 'אשרי מי שגדל בתורה ועמלו בתורה'

אשרי מי שגדל בתורה ועמלו בתורה. בבית יוסף (ד"ה אשרי) הביא **מספר בינה לעתים** שפירש, 'אשרי מי' שאף 'שגדל בתורה' היינו שהתורה הביאתו לידי גדולה, מכל מקום לא פסק ממנה ולא אמר השגתי כבר כל מה שאני יכול להשיג, אלא עדיין עוסק בה 'ועמלו בתורה'.

ובעיון יוסף (על העין יעקב אות סח ד"ה אשרי) ביאר 'שגדל בתורה' היינו שגידולו היה בדרכה של תורה, וכמו שאמרו במשנה באבות (פ"ו מ"ד) כך היא דרכה של תורה פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה. ואע"פ כן 'ועמלו בתורה' היינו המשך המשנה שם ובתורה אתה עמל.

ובאבן שלמה (ד"ה גדל) ביאר, 'אשרי מי שגדול בתורה' וגם 'עמלו' בעולם הזה לצורך פרנסתו, הוא רק עבור שיוכל לעסוק 'בתורה'.

ביאור המאמר 'וגדל בשם טוב'

וגדל בשם טוב ונפטר בשם טוב מן העולם. כתב **הצל"ח** (ד"ה וגדל) שהטעם שאמר 'וגדל' בשם טוב ולא אמר 'וזכה' לשם טוב, הוא משום שיש אדם שכבר בתחילה זכה לעושר וכבוד וגדולה ואח"כ הגיע לשם טוב, ואיש כזה אין השם טוב ראיה על שלימותו, כי כיון שהוא עשיר כולם מתחנפים לו מחמת עשרו וגדולתו ומשבחים אותו וע"י זה בא לשם טוב בין אם זה אמת בין אם זה שקר. אבל אם הוא הפוך, היינו שגדלותו באה לו מחמת שמו הטוב, שע"י יושר הנהגתו הוא אהוב למעלה ונחמד למטה ומצא חן ונתגדל, זהו שם טוב אמיתי. וזהו שאמר 'וגדל' 'ב'שם טוב, היינו שגדלותו באה בעבור שמו הטוב. והנה יש מי שהיה לו שם טוב ועל ידי זה זכה לגדולה, אלא שלאחר שנתגדל, התחיל להתגאות ונתקלקל ואיבד את שמו הטוב, ולכן סיים ר' יוחנן 'ונפטר בשם טוב מן העולם' היינו שלא איבד את שמו הטוב גם לאחר שנתגדל.

מרגלא בפומיה

מרגלא בפומיה. פירש **רש"י** (ד"ה מרגלא) דבר זה רגיל בפיו. **וביד רמ"ה** (סנהדרין כ: ד"ה מרגלא) **ובתשב"ץ** (שו"ת, ח"א סי' פד) ביארו שהוא שמועה חשובה מלשון מרגלית. **ובמשנת חכמים** (אות יד) כתב שנתכוונו לרמוז בזה למה שאמרו בגמרא (לקמן נה:) השכים ונפל לו פסוק לתוך פיו הרי זו נבואה קטנה.

ביאור המאמר 'לדעת את דרכי ולשקוד על דלתי תורתי'

גמור בכל לבבך ובכל נפשך לדעת את דרכי ולשקוד על דלתי תורתי.

במעון הברכות (ד"ה מרגלא) ביאר עפ"י דברי המשנה באבות (פ"ו מ"א) כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה. והנה אחר שהאדם זכה להגיע להשגות בתורה הקדושה, יש סכנה שמא יבוא מזה לידי גאוה. וזהו שאמר 'גמור בכל לבבך ובכל נפשך' היינו שלא תלמד להנאת עצמך אלא רק כדי 'לדעת את דרכי ולשקוד על דלתי תורתי', וכיון שלא תלמד בשביל גאוה אלא רק כדי להשיג דרכי ה', ממילא תזכה ל'נצור תורתי בלבך', אבל אם אתה מתגאה לא תזכור את התורה, כי אמרו בגמרא (פסחים סו:) כל המתגאה, אם תלמיד חכם הוא, חכמתו ותורתו משתכחת ממנו.

והמהרש"א (ח"א ד"ה גמור) ביאר כוונתו, שאף שחייב כל אדם להשכיל בידיעת מציאותו ואחדותו וידיעת דרכיו של הקב"ה כפי שמשגת שכלו, אך ודאי שכל מה שנראה לו בשכלו שהוא נגד תורתנו הקדושה לא יאמין בו ויתלה הדבר בקטנות שכלו. וזהו שאמר ר"מ 'גמור בכל לבבך ובכל נפשך לדעת את דרכי', אבל זה באופן של 'ולשקוד על דלתי תורתי' היינו שלא תזוז מן התורה, וכל דבר שנראה בעיניך שהוא נגד תורת משה לא תשגיח בו כלל. וכמו שאמרו במשנה (אבות פ"ב מי"ד) 'הוי שקוד ללמוד תורה' ועל ידי זה 'דע מה שתשיב לאפיקורס'.

ובאבן שלמה (ד"ה מרגלא בפומא) כתב שכוונתו לדרשת חז"ל (תנא דבי אליהו רבה פכ"ד ד"ה בזמן) 'והלכת בדרכיו' (דברים כח ט) בדרכי שמים, והיינו שצריך האדם להידבק במדותיו של הקב"ה, וזהו שאמר ר"מ 'לדעת את דרכי' לשון 'לדעת' הוא מלשון דביקות, והתפלל שיזכה להידבק במדותיו של הקב"ה. ועי"ז גם אזכה 'לשקוד על דלתי תורתי', כי המדות הם ההכנה לתרי"ג מצוות, והם הדלת להיכנס ולזכות לידיעת התורה.

ביאור מאמרם של רבנן דיבנה

מרגלא בפומייהו דרבנן דיבנה אני בריה וחברי בריה וכו'. רש"י (ד"ה אני) פירש שהוא היה עוסק בתורה וחבירו עם הארץ במלאכה, שמא תאמר שהדין עמו שאינו עוסק בתורה משום שלא היה יכול להרבות תורה כמותי ובין כך לא יהיה לו שכר. זה אינו, כיון שאחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים, ועל כן גם אם יעסוק בתורה מעט, יהיה לו על זה שכר.

והמהרש"א (ח"א ד"ה ושמא) הקשה אם מדבר על הארץ מדוע קרא לו 'חברי'. וכן קשה, מה החידוש בלשונם של רבנן דיבנה, הרי בגמרא לקמן (כח:) משמע שכל ת"ח העוסק בתורה היה אומר כעין זה 'אנו משכימים והם משכימים' וכו'. לכך פירש המהרש"א, שגם חבירו היה עוסק בתורה אלא שהיה לומד מעט ולא היה יכול ללמוד הרבה מחמת קוצר השגתו ולאחר מכן היה עוסק במלאכתו, ועל זה אמר שמא כיון שאני מרבה והוא ממעיט לא יהיה לו שכר כמותי, זה אינו, כיון שאחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים, וכיון שהוא עוסק בתורה כפי יכלתו, יהיה לו שכר כמותי.

ובפירוש הכותב (על העין יעקב אות סח ד"ה סוף) ביאר, שרבנן באו להחזיק טובה לעצמם על מה שבחרו באומנות התורה שהיא משובחת יותר מאומנות עם הארץ עובדי אדמה, ועל זה אמרו שישנה מעלה באומנות החכם שמלאכתו בעיר ואילו מלאכתו של עובד אדמה היא בשדה. ואם תאמר שמי שמלאכתו באומנות התורה צריך להשכים לקרוא בתורה, הרי גם עובד אדמה צריך להשכים לעבודתו. שמא תאמר שיש לבעל השדה יתרון שהרי אינו צריך להרבות במלאכתו ואילו החכם חייב להרבות תורה ואם לא יעשה כן יתמעט שכרו, זה גם אינו, שהרי שנינו אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים, ועל כן ודאי שיש יתרון לבעל אומנות התורה[יח].

ובפירוש הריא"ף (על העין יעקב אות סח ד"ה מרגלא) פירש, שרבנן באו לשבח בדבריהם את העשירים המחזיקים בידי תלמידי חכמים, ועל זה אמרו להם 'אני בריה' שבראני הקב"ה לעסוק בתורה, 'וחברי בריה' ואף חברי גם הוא בריה ואע"פ שלא זכה ללמוד תורה, מכיון שהוא ע"י מלאכתו בשדה מחזיק ותומך בי שמלאכתי בעיר, 'כשם שהוא אינו מתגדר במלאכתי כך אני איני מתגדר במלאכתו', היינו כשם שהוא לא נגזר עליו שיהיה חכם, כך עלי לא נגזר להיות עשיר, נמצא שאני והוא צריכים לתורתי ולמלאכתו. שמא תאמר שאני יש לי זכות מרובה והוא זכותו מועטת, על זה אמר אחד המרבה ואחד הממעיט שקולים אנחנו בשכר, כי בצל החכמה בצל הכסף. וכעין זה ביאר **במעון הברכות** (ד"ה מרגלא), אלא ששינה בפירוש דבריהם 'כשם שהוא אינו מתגדר במלאכתי כך אני איני מתגדר במלאכתו', היינו כשם שתומך התורה אינו מחסר את הת"ח משכרו בעולם הבא, כך הלומד תורה המקבל ממון מחבירו, אינו מחסרו כלום, כי אדרבה בזכות תמיכתו בת"ח הוא מתברך.

ובעיון יוסף (על העין יעקב אות סח ד"ה אני) הביא בשם **ספר סמיכת חכמים** שביאר שחכמי יבנה באו לשבח את לומדי המשנה ומאמר זה מדבר כולו על העוסקים בתורה, וביאורו על פי דברי הגמרא (סוטה מד.) שפירשה את הפסוק האמור במשלי (כד כז) 'הכן בחוץ מלאכתך' זה מקרא, 'ועתדה בשדה לך' זה משנה, 'אחר ובנית ביתך' זה גמרא. הרי שבעלי משנה נקראים מלאכתם בשדה ובעלי תלמוד נקראים מלאכתם בעיר. והנה אמרו בגמרא בסוטה (כב.) שמי ששמורה הלכה מתוך המשנה הם בכלל מבלי עולם, ועוד אמרו חז"ל (שם)

[יז]. **אמנם** הוסיף האגרות משה, 'אבל פשוט, שהוא רק כשלמדו כפי פירוש אמת שהוא כאחד מפירושי רבותינו הראשונים, ולא בפירושים מאינשי דעלמא שרובם בדואים ואינם אמת והרבה יש גם כעין מגלה פנים בתורה שלא כהלכה'. ובדברי יציב (שו"ת, או"ח סי' לג) כתב שענין סעודת מצוה הוא מהעניינים המסורים ללב, שאם מרגיש שמחה בלבו על גמרה של תורה שזכה לסיים הש"ס ואפילו משניות או אפילו אחד מכ"ד ספרים, וכהא דר"י שהיה מסיים ספרא דאיוב ובודאי באו לתוכן ועומק הדברים והיו ששים ושמחים ונותנים שבח והודאה להשי"ת על שזכו לסיים הספר, הוי סעודת מצוה, אבל אם כל לימודו רק כמדלג על ההרים כדי לאכול בשר ולשתות יין ואינו שמח כלל בשמחה של מצוה, ודאי שלא יקרא סעודת מצוה.

[יח]. **באור** יהל (פר' תולדות מאמר 'החזק כמוסר אל תרף') העיר הערה מוסרית נפלאה לפי ביאור זה, כי לכאורה פליאה עצומה היא, שרבנן דיבנה שהיו חכמי הדור בימי התנאים והאמוראים, ראו נחיצות להחזיק טובה ולשנן לעצמם שלא יחושו לעמי הארצות שהם בורים ופוחזים. אלא שידעו חכמי התורה כמה קשה הוא יצר האדם שמתגבר ומתחדש עליו בכל יום, כי יודעים הם את הסוד הגדול הזה המכוסה ונעלם מרוב בני האדם, שהאדם צריך לחזור ולשנן לעצמו תדיר מה היא מעלתו של העובד את הקב"ה וכמה גדולה היא כוחם שאומנותם היא אומנות התורה.

'ועצומים כל הרוגיה' (משלי ז כו) אלו שהגיעו להוראה ואינם מורים. וזהו שאמר 'אני מלאכתי בעיר' דהיינו בעל תלמוד, 'והוא מלאכתו בשדה' היינו בעל משנה, 'כשם שהוא אינו מתגדר במלאכתי' להיות מורה הוראה, 'כך אני איני מתגדר במלאכתו' לעשות עצמי עניו ולא להורות הוראה, שמא תאמר כיון שאני מרבה בלימוד שהרי אני צריך ללמוד מקרא משנה וגמרא ואילו הוא אינו לומד אלא משנה, שכרי יהיה גדול יותר, על זה אמרו אחד המרבה וכו'.

ביאור המאמר 'לעולם יהא אדם ערום ביראה'

לעולם יהא אדם ערום ביראה. פירש רש"י (ד"ה ערום) להערים בכל מיני ערמה כדי ליראה את בוראו. **ובמעון הברכות** (ד"ה מרגלא) ביאר עפ"י זה לשון 'לעולם', והיינו משום שמלחמת היצר היא מלחמה גדולה יותר משאר מלחמות, כי בכל מלחמה לאחר שהאדם הצליח לנצח את שונאו, הרי הוא נכנע תחתיו ושוב אינו צריך לדאוג שמא יקום להלחם נגדו. אבל במלחמת היצר אפילו אם האדם ניצח את יצרו, עדיין הוא זומם כל הזמן להפילו, וכמאמר חז"ל (סוכה נב.) כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו"ט, והיינו שכל פעם שהאדם מתגבר על יצרו הרע, היצר מנסה להכשילו בתחבולות אחרות, והאדם צריך ללחום נגד היצר הרע להנצל מרשתו, וזהו שאמר 'לעולם' אדם צריך להערים בכל מיני ערמה כדי לנצח במלחמת היצר התמידית[כ].

ובבניהו (ד"ה לעולם) ביאר ש'ערום ביראה' היינו שאינו מגלה לבני האדם את צדקותו ויראת שמים שבו. וכמו שמצינו בגמרא בתענית (כג:) על חנן הנחבא שקראו לו כן משום שהיה מחביא עצמו מרוב ענוה, כדי שלא לגלות צדקותו ויראתו.

ובאבן שלמה (ד"ה מרגלא) ביאר לפי מה שכתבו הספרים שישנם שני מיני יראה, יש יראה חיצונית שהיא יראת העונש, ויש יראה פנימית שהיא יראת הרוממות. וזהו שאמר אביי 'לעולם יהא אדם ערום ביראה' היינו שתהא יראתו יראה פנימית[כא].

ובברכת אהרן (ד"ה מרגלא) ביאר עפ"י המבואר **בשערי תשובה** שכל מה שאסור לרמות את חבירו הוא דווקא בדבר שבממון ובענייני משא ומתן אבל מותר לאדם לרמות במקום שזהו צורך מצוות. וזהו שאמר שבענייני מצוות פעמים שצריך האדם להתנהג במרמה כדי לעשות רצון אביו שבשמים, וצריך לעשות כל מיני תחבולות כדי להגיע לתכלית הנרצה[כב].

תפילת אביי שיהיה דיבורו בנחת

מענה רך משיב חמה. בעיון יעקב (על העין יעקב אות סח ד"ה מענה) ביאר, שכיון שהיה אביי כהן מבני עלי[כג], וכהנים קפדנים הם[כד], לכן הרגיל את עצמו לומר כן כדי שיהיה דיבורו בנחת משיב חמה.

ובאבן שלמה (ד"ה מרגלא) כתב שחטאם של בני עלי היה בזיון קדשים וחילול השם, ומשום כך רצה שיהיה שם שמים מתאהב על ידו.

הטעם ששינה מלשון הפסוק

משיב חמה. בגליון גרס 'ישיב חמה' כי כך הוא לשון הפסוק במשלי (טו א) 'מענה רך ישיב חמה'. **ובשדי חמד** (פאת השולחן מערכת ד כלל ד) הביא בשם חכם אחד שבדווקא שינה אביי מלשון הפסוק, כיון שאביי היה רגיל בזה והיה אומרו בעל פה, היה צריך לשנות מלשון הפסוק כיון שדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה. ועיי"ש שדן האם רק בתורה נאמר דין זה או גם בנביאים וכתובים.

שלום עם אחיו וקרוביו

ומרבה שלום עם אחיו ועם קרוביו ועם כל אדם. בעין ישראל (ד"ה מרגלא) דייק, אם אומר שיהיה בשלום עם כל אדם, מדוע פירט עם אחיו וקרוביו והרי הם בכלל כל אדם. וכתב שמבואר מזה שישנם מדרגות במדת השלום, וצריך האדם להיות בשלום עם אחיו ועם קרוביו יותר מהשלום שעם כל אדם.

טעם הקדמת רבן יוחנן בן זכאי שלום לכל אדם

אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הקדימו אדם שלום מעולם ואפילו נכרי בשוק. שנינו בגמרא בגיטין (סב.) אין כופלין שלום לעכו"ם, כי כל נתינת שלום לעכו"ם היא רק מפני דרכי שלום ולצורך זה די בפעם אחת. והביאה הגמרא שרב חסדא היה מקדים ונותן להם שלום. והטעם[כה] מפני שהמשיב לברכת שלום נוהג לכפול ולומר פעמיים שלום, על כן היה רב חסדא מקדים לומר לגוי שלום כדי שהגוי לא יקדימנו ויצטרך לכפול להם שלום.

והקשו האחרונים [**באר שבע** (שו"ת, סי' נט), **ט"ז** (יו"ד סי' קמח סק"ו)], אם כן מה שיבחו את רבן יוחנן בן זכאי שמימיו לא הקדימו אדם שלום בעולם ואפילו נכרי, והרי עשה כן מעיקר הדין כדי שלא יצטרך לכפול שלום לעכו"ם. ובאמת **שבדעת זקנים מבעלי התוספות** (דברים כ י) הביא דין זה שהמקדים שלום לחבירו צריך חבירו לכפול לו שלום, והוסיף 'ולכך אמר ר' יוחנן מימי לא הקדימני אדם לשלום ואפילו עכו"ם בשוק שאין דרך למהר כל כך ולקדם לו שלום, הקדמתי לו, לפי שאם יקדים לי הייתי צריך לכפול לו שלום ואין כופלין שלום לעכו"ם'. ומבואר מדבריו שאכן טעמו של ר' יוחנן שהקדים שלום הוא כדי שלא יצטרך לכפול לו שלום. אך היא גופא הקשו האחרונים מה שבח יש בזה, והרי צריך לעשות כן מן הדין. ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. הט"ז (שם) כתב שרב חסדא הקדים שלום רק בנכרי שמכירו, וחשש שמא ישאל בשלומו ויצטרך לכפול לו שלום, ולכך הקדים לו שלום מן הדין, אבל באינו מכירו מעולם לא הקדים לו משום שלא מסתבר שהנכרי ישאל בשלומו ויהיה חשש איבה, והחידוש של רבן יוחנן בן זכאי שהוא הקדים בשלום אף לנכרי שאינו מכירו, שמא יזדמן לו שיתן לו שלום תחילה[כו].

ב. עוד תירץ הט"ז על פי מה שהביא **הבית יוסף** (שם ד"ה ומ"ש לפיכך) בשם **הארחות חיים** (סי' כא הל' עבודה זרה אות טו ד"ה ואסור) שמה שאסור לכפול לעכו"ם שלום היינו דווקא בשם שלום שהוא שמו של הקב"ה, אבל ברכה אחרת בלא שם שמים מותר[כז], והחידוש של רבן יוחנן בן זכאי שהיה מקדים אפילו לנכרי שלום לא בשמו של הקב"ה אלא בלשון ברכה אחרת.

ג. האור יעקב (מאמר קב ד"ה שלמא למר) כתב, שהטעם שתיקנו שהמשיב לחבירו צריך לכפול לו שלום, שמא יבוא אחד וישמע שהוא משיב לו שלום והלה אינו עונה לו, ולא ידע שהוא הקדים לו, ויחשוב שהוא נותן לו שלום וחבירו אינו עונה לו ויחשדהו כגזלן, כפי שדרשו חכמים (לעיל ו:) על הפסוק 'גזילת העני בבתיכם' (ישעיה ג יד) זה שאינו משיב שלום לחבירו, לכן תיקנו שהמשיב יכפול לו שלום והשומע יבין שהוא משיב שלום ולא יחשוד בחבירו, וכל זה דווקא במקום שאין שם אנשים ולא יהיה לשומע את מי לשאול ולברר הענין, ועל ידי זה יבוא לחשוד בחבירו שלא עונה לו, אבל בשוק שיש הרבה אנשים ולא שייך טעם זה כיון שהשומע שהוא משיב לו שלום והוא אינו עונה לו יכול לברר כי השומעים רבים הם ויאמרו לו שהוא רק משיב שלום, על כן בשוק אין דין שהמשיב שלום צריך לכפול. וזה החידוש שרבי יוחנן בן זכאי הקדים שלום לעכו"ם אפילו בשוק, ולא מטעם שלא יצטרך לכפול לו כי לא היה צורך לכפול לו, אלא משום שהיה רוצה להיות אהוב למטה כדי שיהיה אהוב למעלה.

ד. המהר"ם שי"ף (גיטין סב. ד"ה רב חסדא) כתב, שרב חסדא היה נוהג כשהרבה נכרים נאספים יחד בשוק להקדים להם שלום, מפני שאם לא יקדים יצטרך לומר שלום לכל אחד ואחד, אבל בנכרי יחיד אין נפקא מינה בין להקדים לו שלום או להשיב לו שלום. והחידוש של רבן יוחנן בן זכאי שגם בזה הקדים שלום אפילו לנכרי יחיד.

ה. ביד דוד (ד"ה שלא) תירץ, שכל מה שאם עכו"ם הקדימו שלום צריך לכפול לו שלום, היינו דווקא כשהיתה ידם של העכו"ם תקיפה, וזהו בזמנו של רב חסדא בבבל. אבל ר' יוחנן בן זכאי היה בירושלים קודם החורבן ולא היו אז נכנעים לאומות, ולא היה צריך לכפול שלום אפילו אם הגוי התחיל, וזהו ששיבחו אותו שאע"פ כן הוא היה תמיד מקדים שלום ואפילו לנכרי שבשוק.

ו. בבן יהוידע (ד"ה אמרו) תירץ, עפ"י מה שנפסק להלכה (שו"ע או"ח סי' פד) שאסור לקרוא לאדם ששמו שלום בבית הכסא ובבית המרחץ. והנה במבואות שיודע שהם מטונפים דינם כבית הכסא ובית המרחץ, אבל אם אינו יודע, אע"פ שרוב מבואות מטונפים, יכול לסמוך על כך שאינו מטונף ויכול לתת ולהחזיר שלום, אלא שזהו רק בישראל שמפני חיבוב השלום סומכים על כך שאינו מטונף, אבל אצל גוי לכאורה אין לתת שלום במבוי, וזהו השבח אצל ר' יוחנן בן זכאי שכל כך היה גדול השלום אצלו שאפילו לעכו"ם 'בשוק' היה נותן שלום ולא חשש שמא הוא מטונף.

יט. **בעין** אליהו (ד"ה מרגלא) כתב שאביי הוא זה שאמר כל הגדול מחבירו וכו', ולכך אמר כאן מאמר זה לעולם יהא אדם ערום ביראה. כ. **ובבן** יהוידע (ד"ה לעולם) ציין בזה לדברי דוד המלך (תהלים קיט נט) 'חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדתיך', והיינו שהיה מערים על היצר הרע שכביכול אומר לו 'חשבתי דרכי' ללכת למקום פלוני, ולבסוף 'ואשיבה רגלי אל עדתיך' שהיו רגליו מוליכות אותו לבתי כנסיות ובתי מדרשות [עיין במדרש (ויק"ר לה)]. כא. **והוסיף** בשם בעל חידושי הרי"ם שאמר שישנם החושבים שאדם שהוא בעל מרה שחורה הוא ירא שמים. וזהו שאמר לעולם תהא ערום ביראה, ובל תטעה על עצבות ומרה שחורה שהוא יראת שמים. כב. **וכעין** זה ביאר בבניהו (ד"ה לעולם) שמצינו רמאות בעסק התורה, בחולין (ה:) אלו בני אדם שהן ערומים בדעת ומשימין עצמם כבהמה. וכן בעבודה זרה (יט.) מצינו רמאות בענין עסק התורה, עיי"ש.

כג. **כמבואר** בראש השנה (יח.). כד. **כמבואר** בב"ב (קס:) שבעיר של כהנים היו מקפידים הרבה ומגרשים נשותיהם. וכן בקידושין (ע:) אם ראית כהן בעזות מצח אל תהרהר אחריו שנאמר (הושע ד ד) 'ועמך כמריבי כהן' ופירש רש"י שהם בני מריבה. כה. **כך** ביארו הר"ן (גיטין סב. ד"ה ואין), בשיטות הקדמונים (שם) ובמהרש"א (לעיל ו: ד"ה יקדים). כו. **ודייק** כן מדנקט גבי רבן יוחנן בן זכאי אפילו נכרי בשוק, ששם נמצאים הרבה נכרים ואפילו שאינו מכירם. כז. **תירוץ** זה תלוי בטעמים שאסור לכפול שלום לעכו"ם, ודברי הט"ז נאמרו דווקא לטעם שפירש רש"י (גיטין סב. ד"ה ושואלין) ששלום הוא שמו של הקב"ה. אולם לטעם המאירי (שם ד"ה עובדי) שהמאריך בשאילת שלום יותר מהרגיל מורה חיבה יתירה, ואין להאריך עמם, אם כן אינו דווקא באמירת שלום אלא כל ברכה אחרת.

ביאור המאמר 'תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים'

תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים. בבניהו (ד"ה תכלית) **ובמעון הברכות** (ד"ה תכלית) הקשו שהיה ראוי לומר 'תכלית יראה, תשובה ומעשים טובים' שהרי הם באים מכח היראה. ועוד קשה, שהיה צריך להקדים 'מעשים טובים' ל'תשובה', שהרי 'תשובה' אינה דבר תמידי רק כאשר יכשל באיזה עון, ואילו 'מעשים טובים' הם בכל שעה ושעה. ותירצו עפ"י דברי **חובת הלבבות** (שער עבודת האלקים פ"ג) שכתב שחסידים הראשונים היו עושים תשובה כל יום, מכיון שבכל יום נתחזקה הכרתם בגדלות הבורא והיו צריכים לעשות תשובה בכל יום על מיעוט עבודתם ביום האתמול כשהיתה דרגת השגתם פחותה משל היום[כח]. ועל כן תכלית 'חכמה' היינו 'תשובה' כי ככל שתגדל החכמה, כך יראה כמה שאינו עובד כראוי את השי"ת, ויוסיף האדם 'תשובה' על קיצור השגתו בגדלות הבורא, וממילא זה מביאו לעשות בכל יום 'מעשים טובים' חדשים כדי לצאת ידי חובתו בעולמו.

קורא ושונה ובועט באביו וברבו

שלא יהא אדם קורא ושונה ובועט באביו ובאמו וברבו וכו'. כתב **המהרש"א** (ח"א ד"ה קורא), שאף מי שלא קרא ושנה ועושה מעשים רעים הרי זה בועט באביו ובאמו, ומה שהזכיר מה שהוא שונה וקורא, הוא עפ"י דברי הגמרא ביומא (פו.) אבל מי שקורא ושונה וכו' ואין משאו ומתנו באמונה ואין דיבורו בנחת עם הבריות מה אומרים עליו אוי לו לאביו ולרבו שלימדוהו תורה, ראו כמה מקולקלים מעשיו.

ביאור החילוק בין 'לעושים' 'לעושיהם'

שכל טוב לכל עושיהם לעושים לא נאמר אלא לעושיהם לעושים לשמה. **הצל"ח** (ד"ה לעושים) ביאר את החילוק בין 'לעושים' ל'עושיהם', עפ"י הידוע שהקב"ה מהווה ומקיים את העולם בכל רגע רק בזכות התורה ומעשים טובים שנעשים בעולם, ונמצא שהעושים מעשים טובים הם המחזיקים את הבריאה, וזהו החילוק ש'לעושים' היינו שרק עושים המעשים, אבל 'עושיהם' היינו שעושים את עצמם, כי העושים לשמה הם מחזיקים את הבריאה, וכאילו עושים את עצמם, ונעשים למפרע שותפים להקב"ה במעשה בריאתם.

ובעין יעקב (אות סח, וכן מובא במסורת הש"ס בשם ס"א) הגירסא היא 'ללומדיהם לא נאמר אלא לעושיהם' וביאר **המהרש"א** גירסא זו בשני אופנים: א. להשמיענו שעיקר לימוד החכמה היא על מנת לעשות דהיינו לקיים מה שלמד בחכמה. ב. שהעוסק לשמה מקיים רצון ה' בלימוד עצמו ונמצא שבלימודו הוא גם בכלל 'עושיהם' דהיינו קיום המצוות. אבל מי שאינו לומד לשמה, אין לימודו בכלל עשייה כיון שהקב"ה ציוה ללמוד את התורה לשמה, ונמצא שאינו אלא 'לומדיהם'.

לומד שלא לשמה

וכל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא. הקשו **רש"י ותוספות** (ד"ה העושה) ממה שאמרו בפסחים (נ:) לעולם יעסוק אדם בתורה אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, ואילו כאן אמרו נוח לו שלא נברא. וכן קשה ממה שאמרו בתענית (ז.) כל העוסק בתורה שלא לשמה נעשית לו סם המות.

ותירצו, שיש שני מינים של שלא לשמה, יש מי שלומד על מנת לקבל פרס או על מנת שיכבדוהו ועל זה אמרו בפסחים לעולם יעסוק אדם בתורה אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, ויש מי שלומד על מנת לקנטר ועל זה אמרו כאן העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא.

ובתוספות בסוטה (כב: ד"ה לעולם) תירצו באופן אחר[כט], שמה שאמרו לעולם יעסוק אדם שלא לשמה מדובר במי שעוסק בתורה ובמצות לשם קבלת שכר ולא כדי להשלים רצון יוצרו, והוכיחו כן שהרי מבואר בגמרא (הוריות י:) שהמקור לכך שלעולם יעסוק אדם במצוות אף שלא לשמה הוא מבלק, שבשכר מ"ב קרבנות שהקריב יצאה ממנו רות, ושם בלק הקריב את קרבנותיו להנאתו להשלים חפציו בשכרו[ל], ובכגון זה אמרו בגמרא (ב"ב י:) שהאומר סלע זו לצדקה כדי שיחיה בני הרי זה צדיק גמור. ומה שאמרו שהעוסק שלא לשמה נעשית לו סם המות, מדובר כשעוסק בתורה שלא על מנת לקיים אלא כדי להוסיף על חטאתו פשע, שעתה שעובר על דברי התורה שגגות נעשו לו כזדונות, שיודע הדין ועובר עליו, ועל כן נעשית לו סם המות, ונוח לו שלא נברא משנברא[לא].

ובחידושי הגרי"ז (מהדו"ח הוצאת מישור, סוטה כב: ד"ה דאמר) הקשה על תירוץ התוספות בסוגייתנו, מדוע כשעושה על מנת לקנטר אין לימודו בכלל תלמוד תורה, בשלמא בלומד שלא על מנת לקיים אין זה תלמוד תורה כי ניתנה על מנת לקיים, אך הלומד ע"מ לקנטר סוף סוף הוא לומד תורה ומדוע נוח לו שלא נברא. ותירץ, שבאמת מעיקר הדין כל הלומד שלא לשמה נוח לו שלא נברא, ורק מכיון שמחמת לימודו יבוא ללמוד לשמה, אינו בכלל מי שנוח לו שלא נברא, כי סוף סוף לימוד זה יביאהו לידי לימוד לשמה, אבל הלומד על מנת לקנטר שלא יבוא לבסוף לידי לימוד לשמה, נוח לו שלא נברא.

חילוקים נוספים בדין לומד שלא לשמה

בראשונים נאמרו תירוצים נוספים על קושיא זו:

א. בתוספות בפסחים (נ: ד"ה וכאן) כתבו, שבין הלומד ע"מ להתייהר או לקנטר הרי זה בכלל נוח לו שלא נברא, ומה שאמרו לעולם יעסוק שלא לשמה, היינו באופן שלומד שלא לשום כוונה אלא כמנהג אבותיו בידו. וכן תירץ **הגר"א** (אבן שלמה פ"ח אות יב), והוסיף שגם מי שהיצר מסיתו שלא ללמוד כלל, ואם ירצה ללמוד לשמה לא יוכל לעמוד כנגדו, יתחיל ללמוד שלא לשמה ומתוך שלא לשמה יבוא לשמה[לב].

ב. בשו"ת הרמב"ם (סי' תנה) כתב על קושיא זו שאין כלל סתירה בדבר, כי ודאי אין ראוי לעסוק בתורה אלא לשמה, ולא נצטוינו אלא לעסוק בה לשמה והעוסק שלא לשמה ראוי שלא נברא, ואעפ"כ טוב שיעסוק בה שלא לשמה מאשר שלא יעסוק בה כל עיקר, משום שכשיעסוק בה שלא לשמה יבוא ללמוד לשמה[לג].

ג. הריטב"א (יומא עב: ד"ה לא) תירץ, שודאי כל הלומד שלא לשמה הרי זה נוח לו שלא נברא ונעשית לו סם המות, ומה שאמרו לעולם יעסוק אדם שלא לשמה, זהו רק כשעושה מיראת העונש[לד].

ג. במהר"ח או"ז (שו"ת, סי' קסג) תירץ, שלעולם העושה שלא לשמה עושה שלא כדין ונחשב כעושה עבירה[לה], רק הותרה לו עבירה זו כי סופה לבוא לידי מצוה, וכמו שהותר לעבור עבירה משום פיקוח נפש, אך מי שלא יגיע לעולם לידי מצוה לשמה, נוח לו שלא נברא[לו].

כח. עיין בבניהו שהביא מעשה ברבינו סעדיה גאון שהתארח אצל בעה"ב, וביום הראשון הביא לפניו שני מיני תבשילים ושני מיני פירות, וביום השני הביא לפניו שלשה מינים, וביום השלישי הביא לו ארבעה מינים, וכן היה שבכל יום הוסיף בכבודו, ושאלו רבי סעדיה גאון שמנהגו של עולם שכבוד האורח יורד אצל בעה"ב ומדוע אתה הוספת בכבודי בכל יום. והשיב לו שבתחילה כיבדתי אותך לפי מה ששמעתי מעלתך, אבל לאחר שישבתי עמך לילה אחד ראיתי את גודל עבודתך, לכן הוספתי בכבודך, וכך בכל יום ויום ראיתי עוד מעלות בך ועל כן גם הגדלתי כבודך בכל יום. וכשבא רבינו סעדיה גאון לביתו בכה הרבה וגזר על עצמו תענית ארבעים יום, ואמר גם אני צריך לעשות תשובה, כי בכל יום שאני לומד תורה אני מכיר בכבודו יתברך יותר, וצריך אני להוסיף בעבודתו וביראתו ובמעשים טובים יותר ממה שאני נוהג היום. **כט. כן** נראה בפשטות דבריהם שלא נתכוונו לחילוק של התוספות בסוגייתנו, וכן נקט הש"ך (יו"ד סי' רמו ס"ק יט). אמנם מדברי רש"י כאן נראה שהכל דבר אחד, והלומד על מנת לקנטר הוא מי שלומד על מנת שלא לקיים, וזה לשונו 'פירוש שאינו לומד כדי לקיים אלא לקנטר'. וכן מתבאר מדברי התוספות הרא"ש (פסחים נ: ד"ה וכאן). **ל. באבי** עזרי (תלמוד תורה פ"ג ה"ה) תמה, שהרי על האופן שהביא בלק קרבנותיו לקלל את ישראל ודאי אמרו חז"ל שנוח לו שלא נברא. **לא. באבי** עזרי (תלמוד תורה פ"ג ה"ה) הקשה על תירוץ התוספות מהמבואר במסכת כלה רבתי (פ"ח) שמימרות אלו באמת סותרות זו לזו, כי מקשים שם מדברי רבי מאיר שכל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה, על דברי רבי יוחנן [לענין עונש הגלות שנגזר על שישראל עזבו את התורה], שדרש מהפסוק 'אותי עזבו ואת תורתי לא שמרו' ואם אותי עזבו מה צריך להוסיף שאת תורתי לא שמרו, מכאן אמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה. והמסקנא שם שר"מ אמר דבריו בשיטת רבי עקיבא, שכל הקורא בתורה לא לשמה נוח לו כאילו נהפכה שלייתו על פניו שנאמר ושמרתם מצוותי ועשיתם אותם. והנה לדברי התוספות קשה מה ההוכחה מדברי ר"ע, הלא כולם מודים שיש אופן של שלא לשמה שעליו נאמר שנוח לו שלא נברא, או בעושה שלא על מנת לקיים או בעושה על מנת לקנטר. והביא לתרץ בשם חתנו, שכיון שבדברי רבי יוחנן מבואר שהתביעה עליהם היתה שאף שעזבו את ה' שיעסקו בתורה, מוכרח מזה שלשיטתו אף כשאינן למדים ע"מ לקיים מוטב שיעסקו בתורה, ולא אמרו בזה שנוח לו כאלו נהפכה שלייתו, שהרי הם כבר במצב שעזבו את ה' ואינם למדים על מנת לקיים. ועל כן הוכיחו במסכת כלה מדברי ר"ע שבאופן זה אמרו שנוח לו שנהפכה שלייתו על פניו. **לב. והגר"א** במשלי (כה כא) הוסיף בזה, שזהו מה שאמרו אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש, היינו שתלמד שלא לשמה, כי אם תרצה להתחיל תיכף ללמוד לשמה לא יניח לך, אבל בשלא לשמה הוא סבור שהיא לא תתקיים אלא לפי שעה ושאח"כ יצליח לפתותך שלא ללמוד כלל, אבל באמת הוא ההיפך שמתוך שלא לשמה בא לשמה. **לג. עיין** בשו"ע הרב (הל' תלמוד תורה פ"ד ה"ג) שהוכיח שדעת הרמב"ם בהלכותיו (תלמוד תורה פ"ג ה"ה) שאף כשעוסק שלא ע"מ לקיים אמרו שיעסוק שלא לשמה, ואף שהוא נקרא רשע, מכל מקום המאור שבתורה יחזירו למוטב, וזהו לשיטתו כפי שכתב בתשובותיו. והנה בשו"ע הרב שם כתב שכן מבואר בירושלמי (חגיגה פ"א ה"ז), ובאבן שלמה (ד"ה ובאמת) כתב שהוא סתירה לדברי הירושלמי (ברכות פ"א ה"ג) שתירץ כהתוספות בסוטה שכל שאינו לומד ע"מ לקיים מוטב לו שלא נברא. ותירץ לפי מה שכתב בספר העקידה (שער כ) לבאר ההבדל בין חוטא לרשע, שחוטא ענינו הוא שאינו כובש את יצרו אבל בשכלו יודע את האמת, אבל הרשע גם שכלו מופסד ממנו, וכיון שכך לרשע אין מה שיעורר אותו לשוב בתשובה שהרי גם שכלו מופסד, אבל החוטא בגלל תאותו יש לו תקוה שהשכל יגבר על תאותו ויחזור בתשובה. ולפי זה יש לתרץ שהירושלמי בחגיגה מדבר על החוטא מחמת תאוה שגברה עלו שיש לו רפואה ובפרט בימי הזקנה שכח התאוה נחלש שאז יכול לבוא לידי תשובה, ועליו אמרו שילמוד תורה כי המאור שבה יחזירו למוטב. אבל מי שהוא רשע גם בשכלו, על זה אמרו בירושלמי שאם לומד שלא לקיים נוח לו שנהפכה שליתו על פניו כיון שלרשע כזה אין תקוה שיחזור בתשובה. **לד. כן** משמע גם בדברי הרמב"ם בפירוש המשניות (סנהדרין תחילת פ"י). **לה. ובתקנת** השבים (אות י) כתב שדבר ה' בפיו אמת, שודאי שהעושה שלא לשמה עובר על איסור מדברי סופרים שאמרו אל תעשם עטרה להתגדל בה, או אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס, עיי"ש שהאריך בזה. **לו. בחידושי** הגרי"ז (סוטה כב: ד"ה דאמר) כתב שתוספות לא רצו לתרץ כן, משום שסברו שכיון שבלימוד זה יכול לבוא לידי לשמה אין להחשיבו בכלל אלו שנוח להם שלא נבראו. וראה עוד מה שכתב בזה השפת אמת (פסחים נ:).

ג. בראשון לציון (דף קנ:) תירץ[לז], שבתחילת לימודו של אדם מותר לו ללמוד שלא לשמה ואפילו ע"מ להתגאות ולקנטר, כי מתוך שלא לשמה בא לשמה והמאור שבתורה יחזירנו למוטב, אך לאחר שלמד ונתחכם, אם ילמוד ע"מ להתגאות או לקנטר, עליו נאמר נוח לו שלא נברא משנברא.

ביאור דברי המאמר 'העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה'

העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה. הרמב"ם (תשובה פ"ח ה"ג) כתב שהגמרא כאן מדברת בעולם שהאדם עולה אליו לאחר מותו, ומכאן מוכח שאין בעולם הבא גוף וגויה אלא נפשות הצדיקים בלבד בלא גוף כמלאכי השרת[לח], והואיל וכך אין בו לא אכילה ולא שתיה, כי איך אפשר לגוף להתקיים בלא אכילה ושתיה[לט], אלא ודאי מדובר שהגוף אינו קיים כלל[מ]. ומה שאמרו 'צדיקים יושבים' ומשמע שיש להם גוף, אין הכוונה לישיבה גשמית, אלא הכוונה שהצדיקים מצויים שם בלא עמל ויגיעה. וכן מה שאמרו 'ועטרותיהם בראשיהם' אין הכוונה לראש גשמי, אלא הכוונה שיהיה להם דעה שידעו את הסיבה שבגללה זכו לחיי העולם הבא[מא], וזהו ענין עטרה וכמו שמצינו אצל שלמה 'בעטרה שעיטרה לו אמו' (שיר השירים ג יא), ועל כן זוכים ל'ונהנין מזיו השכינה' שיודעים ומשיגים מאמיתת הקב"ה מה שאינם יכולים להשיג כשהם נמצאים בגוף האפל[מב].

אמנם הרמב"ן (שער הגמול פ"ה) **והיד רמ"ה** (סנהדרין צ. ד"ה וענין) כתבו שאדרבה מדברי הגמרא כאן מוכח שהעולם הבא הוא זמן תחיית המתים שיש בו גוף, כי אם הכוונה לעולם הבא שאחר המות, הרי אין בו גוף כלל, ומה צריך להביא ראיה שאין בו אכילה ושתיה, הרי כל תלמיד קטן יודע שאחר שהצדיק נפטר מן העולם הרי הוא בלא שום גשמיות ונשארת רק הנפש, והנפש הרי לא שייך בה הנאות גופניות כמו אכילה ושתיה[מג]. אלא ודאי מדובר על הזמן שאחרי תחיית המתים שיהיו בו גופים, ואע"פ כן לא יהיה בו אכילה ושתיה, כי הגוף יתקיים באופן שאינו זקוק לאכילה ושתיה[מד]. ולפיכך ממשיך ומבאר, וכי מאחר שאין בזמן תחיית המתים אכילה ושתיה, אם כן ממה נהנים הצדיקים ואיה שכרם, ועל זה השיב שנהנים מזיו השכינה.

ועיין בארוכה בעניינים עמוקים ונשגבים אלו במערכות שבמסכת סנהדרין (מערכה נא) בענין אמונת התחייה ועולם הבא.

נהנים מזיו השכינה

מרגלא בפומיה דרב לא כעולם הזה העולם הבא העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה וכו'. בעיון יעקב (על העין יעקב אות סח ד"ה נא) כתב, שרבא מלמדנו שלא ירבה האדם בתענוגי עולם הזה באכילה ושתיה וברוב תשמיש, אלא רק יאכל וישתה כדי קיומו לעבודת בוראו וכן לא ירבה בתשמיש רק כדי מצות פו"ר, כדי שיהיה בעולם הזה כעין דוגמת העולם הבא שאין בו אכילה ושתיה ופו"ר, ואז יזכה ליהנות מזיו השכינה בעולם הבא.

והפני יהושע (ד"ה מרגלא) ביאר, שרב בא לפרש מה ששנינו במשנה באבות (פ"ד מט"ז) התקן עצמך בפרוזדור כדי שתכנס לטרקלין. ובא רב ללמדנו שטרקלין זה שהוא עולם הבא אין בו ענין גשמי כלל, וכל מה שמצינו במקראות ובגמרות שישנו שכר גשמי כאכילה ושתיה, היינו בימות המשיח, אבל בעולם הבא ממש לא שייך בו שום ענין גשמי, כי אין בו לא אכילה ולא שתיה אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו שכינה. ועל כן צריך האדם להתקין עצמו בפרוזדור שהוא עולם הזה בקיום תרי"ג מצוות ועל ידי זה יזדככו כל רמ"ח אבריו ושס"ה גידיו, וכיון שיהפכו כל אבריו וגידיו לרוחניים יוכל ליהנות מזיו השכינה[מה]. וזהו שהביא רב את הפסוק 'ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו', ופירש רש"י (ד"ה ויאכלו) שבעו מזיו השכינה כאילו אכלו ושתו[מו]. וקשה איך אפשר לדמות ראיית פני השכינה להנאת אכילה ושתיה. אך להנ"ל מבואר, שהפסוק בא לרמוז שבשעת מתן תורה נהפכו כל אבריהם לרוחניים, וכשם שרמ"ח אבריו ושס"ה גידיו הגשמיים עיקר חיותם ע"י אכילה ושתיה, כך בשעת מתן תורה שנזדככו ונהפכו לרוחניים, הרי חיותם היה מראיית זיו השכינה[מז].

ביאור המאמר 'ועטרותיהם בראשיהם'

ועטרותיהם בראשיהם. בביאור מאמר זה נאמרו כמה אופנים **באחרונים**: א. **המהרש"א** (ח"א ד"ה ונהנין) ביאר, שבנתינת התורה היו בדרגת עולם הבא, שהרי היה לכל אחד מישראל שני כתרים והיו מרוחקים מהגשמיות, וכך גם יהיו כתרים אלו בעולם הבא בראשיהם של הצדיקים.

ב. בענף יוסף (על העין יעקב אות סח ד"ה עוד נוכל) הביא בשם **ספר שפתי דעת** שביאר כעין זה, שהרי מבואר בגמרא בשבת (פח.) שכשאמרו ישראל נעשה ונשמע ירדו ששים ריבוא מלאכי השרת וקשרו לכל אחד מישראל שני כתרים, אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע, וכשחטאו בעגל ניטלו מהם כתרים אלו, ומסיקה הגמרא שעתיד הקב"ה להחזירם לישראל שנאמר (ישעיה לה י) 'ובאו ציון ברנה ושמחת עולם על ראשם'. וזהו שאמרו 'ועטרותיהם בראשיהם', לא נאמר 'עטרות' אלא 'עטרותיהם', היינו שאותן העטרות שנלקחו מהם בחטא העגל, יוחזרו להם.

ג. המהרש"א (שם) כתב שיש לבאר עפ"י הגמרא (מגילה טו:) שעתיד הקב"ה להיות עטרה בראש כל צדיק שנאמר (ישעיה כח ה) 'ביום ההוא יהיה ה' לעטרת צבי'.

ד. הגר"א (אמרי נועם ד"ה ועטרותיהם) פירש, שבא לרמז שבעולם הבא יהיו חפשים מכל שיעבוד, וכמו שאמרו בראש השנה (ח:) מראש השנה עד יום הכיפורים לא היו עבדים נפטרין לבתיהם ולא משתעבדים לאדוניהם, אלא אוכלין ושותין ועטרותיהם בראשיהם.

ה. בענף יוסף (שם ד"ה לדיקים) הביא **מספר בינה לעתים** שדקדק שנאמר עטרותיהם 'בראשיהם', ולכאורה היה ראוי לומר 'על ראשיהם' וכלשון הפסוק (במדבר ו ז) 'נזר אלהיו על ראשו' והנביא יחזקאל (כג מב) 'ועטרת תפארת על ראשיהן'. אלא ודאי כוונתו שהעטרות יהיו מה שהשיגו כאן בעולם הזה בידיעת החכמה ובהבנת השכל, ונמצא ש'ראשיהם' עצמם יהפכו לעטרה, במה שישכילו ויבינו הכל ברוחב מוחם[מח]. וכעין זה ביאר **בעין אליהו** (ד"ה מרגלא בפומיה דרב) וציין לדברי הילקוט שמעוני (משלי א, תתקכט) היכן החכמה מצויה בראש או בלב, ורב אמר שם שעיקר החכמה היא בראש, וזהו שאמר רב כאן שהעיקר החכמה שהיא העטרה נמצאת בראשו של אדם.

וכעין זה הביא **בלב אליהו** (פר' בראשית עמ' טו) בשם **החפץ חיים** שאמר שהאדם צריך להרגיל את עצמו בעולם הזה להיות נהנה ולהתענג בתורה, כי אדם שנתמלא בעולם הזה בתאוות החומריות, מה יעשה בעולם הבא שהוא עולם רוחני ואין בו אכילה ושתיה ושאר תאוות העולם הזה, ועל כן צריך האדם

לז. וכעין זה תירץ בדברי שאול (מגילה יח. ד"ה נח) שנוח לו שלא נברא נאמר על העוסק בתורה שלא לשמה בכל ימי חייו ולא הגיע למדרגת לשמה. **לח. הראב"ד** בהשגותיו על הרמב"ם כתב שמדברי הרמב"ם משמע שהוא סבור שאין תחיית המתים לגופות אלא לנשמות בלבד, והרי גמרות מפורשות הן שבתחיית המתים יעמדו הגופים, וכמו שאמרו בכתובות (קיא:) עתידין הצדיקים שיעמדו בלבושיהן, וכן היו מצוין לבניהם (שבת קיד.) אל תקברוני [לא] בכלים לבנים ולא בשחורים [וכו'] שמא אזכה [וכו']. ומבואר שהראב"ד מפרש בדברי הרמב"ם שתקופת העולם הבא כוללת את תקופת תחיית המתים, וכיון שהרמב"ם סובר שבעולם הבא אין הגוף קיים כלל אלא רק הנשמות קיימות, נמצא שאף תחיית המתים אינה מחזירה את הגוף לתחיה, אלא רק משפיעה על מצב הנשמה. אמנם מדברי הרמב"ן והיד רמ"ה [המובאים להלן, וכך כתב הכסף משנה] מבואר שהבינו בדעת הרמב"ם שהוא מדבר על העולם שאחר המות, ואז אין גופים בעולם. אבל ודאי שבזמן תחיית המתים מודה הרמב"ם שיהיו גופים בעולם. וכך כתב הרמב"ם בפירוש באגרת תחיית המתים (ד"ה דע אתה) וזה לשונו 'אלו האנשים אשר ישובו נפשותם לגופות ההם, יאכלו וישתו וישגלו ויולידו וימותו אחרי חיים ארוכים מאד כחיים הנמצאים בימות המשיח. ואמנם החיים שאין מות אחריהם הוא חיי העולם הבא, אחר שאין גוף בהם, שאנחנו נאמין והוא האמת אצל כל בן דעת, שהעולם הבא נפשות מבלי גופות, כמלאכים'. **לט. הראב"ד** (שם) הקשה, שבגמרא (ב"ב עה.) אמרו שיש סעודה שהקב"ה עורך לצדיקים מבשרו של הלויתן, וכיצד שייכת סעודה כאשר אין גוף אלא רק נשמה. אכן הרמב"ם כבר עמד בקושיות הללו וכתב על כך (ה"ד) 'וחכמים קראו לה דרך משל, לטובה זו המזומנת לצדיקים סעודה'. ועיין באבן שלמה להגר"א (פי"א הי"א) שביאר שסעודת לויתן היא הדעת שתתרבה בארץ, והוא השמחה הגדולה ביותר אשר אין למעלה הימנה, עיי"ש. **מ. באגרת** תחיית המתים (ד"ה דע אתה) הוסיף הרמב"ם שמאחר ובעולם הבא אין אכילה ושתייה ושאר ענייני הנאות הגוף, נמצא שלא נועדה לגוף שום הנאה מהנאות העולם הזה, ולא יתכן שיברא ויתקיים הגוף ללא צורך וללא תועלת, כגון באיבריו המשמשים אך ורק לעיכול האוכל וכיוצא בזה מעיסוקי הגוף בעולם הזה. אלא ודאי מוכח מכך שאין שום קיום לגוף בעולם הבא, אלא רק הנשמות קיימות בו והתענוגים שקיימים שם הם במושגי הנשמות בלבד. **מא. הראב"ד** (שם) אכן הקשה שהלא לדברי הרמב"ם שבעולם הבא אין גוף כלל, כיצד אמרו כאן שהצדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם, והלא כשאין גוף לא שייכת ישיבה, וכן אין להם ראש שיניחו עליו את העטרה. אך כאמור הרמב"ם ביאר שאין הכוונה לדבר גשמי אלא לדעה שהיא דבר רוחני. **מב. כדעת** הרמב"ם האריך לבאר בספר העיקרים (מאמר רביעי פרק ל). **מג. בסידור** רבי יעקב עמדין (עמ' 460 ד"ה עוה"ב) תירץ קושיא זו שאכן זה מה שבאים להשמיענו כאן, שאין גוף גשמי בעולם הבא, ומה שלא אמר בפשטות שאין גוף גשמי בעולם הבא, הוא משום שקשה לאדם להבין בדעתו הגשמית ענין זה ששייך שכר לאדם בלא גוף, לכן אמר זאת בצורה שיכולה לסבר את אזנו של האדם, שאין בו אכילה ושתיה ודבר זה אדם יכול להבין כיון שמצינו כבר אנשים שנתקיימו בגופם הגשמי בלא אכילה ושתיה דוגמת משה רבינו ואליהו. **מד. הרמב"ן** הוכיח שמצינו שהגוף יכול להתקיים לנצח ללא מיתה, שהרי אדם הראשון קודם החטא היה יכול לחיות לעולם, ולא נגזרה עליו מיתה אלא מחמת שחטא ואכל מעץ הדעת, הרי שלולא חטאו היה הגוף מתקיים לנצח ללא מיתה, והוא הדין שלעתיד לבוא אחר התחיה, חוזרת כל הבריאה להיות מתוקנת כפי מצבו של אדם הראשון קודם החטא. ולכן שייך שהגוף יתקיים לנצח ללא מיתה. וכמו כן מצינו אצל חנוך ואליהו הנביא, שגויותיהם נשארו קיימות לעולם ולא מתו, אלא עלו לשמים וגופם קיים, ואין זה נס מיוחד שהיה אצלם, אלא כך הוא מובטח גם לכל הצדיקים לעתיד לבוא, שכך יהיה אופן התחיה בעולם הבא. ונמצא לפי"ז שדברי הראב"ד בהשגותיו הם כשיטת הרמב"ן, שעולם הבא הוא עולם התחיה, והגופים קיימים בו, אלא שמתקיימים ללא מזון גשמי. **מה. בסידור** רבי יעקב עמדין (עמ' 460 ד"ה עוה"ב) כתב שלא נתכוין בעל המאמר לשלול שיש אכילה ושתיה בעולם הבא, כי ודאי שיש אכילה ושתיה רוחניים בעולם הבא, וכמו שידוע בקבלה שגם המלאכים מקבלים מזונם כל יום מהקב"ה, הרי שיש בהם ענין של אכילה ושתיה. אלא כוונתו לומר שאין אכילה ושתיה למי שלא הכין אותה בחייו בעולם הזה. **מו. פירוש** זה הוא ע"פ תרגום אונקלוס על הפסוק שם (שמות כד יא) 'והוו חדן בקרבניהון דאתקבלו ברעוא כאלו אכלין ושתן', וכן הוא במדרש (ויק"ר כ י) שהרגישו בריאות ושובע כאילו אכלו ושתו. אמנם רש"י (על התורה שם) בפירושו הראשון הביא מהמדרש תנחומא (בהעלותך טז) שהיו מסתכלים בו בלב גס מתוך אכילה ושתיה. **מז. ועיין** בילקוט ביאורים להלן (בענין 'ביאור קושיית הגמרא נשים במאי זכיין') מה שביאר הפנ"י לפי"ז המשך דברי הגמרא נשים במאי זכיין. **מח. בבניהו** (ד"ה אשרי) הוסיף שיש בזה רמז, כי דבר המונח על הראש אפשר שיפול מן האדם, וכן בעולם הזה שיש יצר הרע חומרי, אפשר שהאדם יחטא ויפלו ממנו כל המצוות שעשה. אך בעולם הבא שאין יצר הרע, אז המצוות שהן העטרות יהיו קבועות בתוך ראשיהם וכמו שערות הראש שהם נכנסים בתוך הראש ואינם יכולים ליפול.

להרגיל עצמו בעולם הזה ליהנות מדברים רוחניים ועי"ז יזכה גם בעולם הבא ליהנות מזיו השכינה. וזהו שאמר 'עטרותיהם בראשיהם' היינו העטרות שעיטרו עצמם בעולם הזה להיות מתענגים בקיום המצוות, זה יביאם לידי האפשרות של 'ונהנים מזיו השכינה' כי יהיה להם קנין והשגה בהנאות רוחניות.

ה. בעץ יוסף (על העין יעקב ד"ה ועטרותיהם) **ובאבן שלמה** (ד"ה ועטרותיהם) **ביארו** שהעטרות נעשים מהתורה והמצוות שלהם, ועל כן לא אמר 'ועטרות' אלא 'ועטרותיהם' היינו תורותיהם שעמלו בה, את זה ילביש בראשיהם.

ביאור המאמר 'גדולה הבטחה שהבטיחן הקב"ה לנשים'

גדולה הבטחה שהבטיחן הקב"ה לנשים יותר מן האנשים. פירש רש"י (ד"ה גדולה) 'שהרי קראן שאננות ובוטחות'. ולא נתבארה כוונתו. **ובעץ יוסף** (על העין יעקב אות סח ד"ה גדולה) הביא **מספר סמיכת חכמים** שביאר כוונת רש"י שהרי קראן 'שאננות' ו'בוטחות', ו'שאננות' שייך על ענייני העולם הזה שנאמר (ירמיה מח יא) 'שאנן מואב מנעוריו', ו'בוטחות' שייך על הבטחון בעולם הבא, והרי כל הדברים שנאמרו במשנה (פאה פ"א ה"א) שבזכותם אדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא, לא שייך בנשים, כי כיבוד אב ואם לא שייך בהן שהרי רשות בעליהן עליהן, וכן לקיום גמילות חסדים והכנסת אורחים תלויות בדעתם של בעליהן, וגם אינן לומדות תורה, ואם כן מנין יהיה להן קרן בעולם הבא שמפירותיהם אוכלים בעולם הזה. ועל זה אמר גדולה הבטחה והיינו שהבטיח הקב"ה לנשים להנחילן משני העולמות, ומסיים 'במאי זכיין' כי הקב"ה אינו נותן להן בחינם, ומתרץ באקרויי וכו'.

ובטעם הבאת מאמר זה כאן, כתב **הצל"ח** (ד"ה גדולה) שמאמר זה הוא המשך לאמור למעלה, כי מבואר בגמרא ביבמות (סג.) שעיקר צורך בריאת האשה להיות עזר במלאכת הבית, וכיון שבמאמר הקודם אמר רב שעולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא פריה ורביה אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם, נמצא שאין צורך לאשה כלל, ולכך סיים שדרש רב שאדרבה גדולה הבטחה שהבטיח הקדוש ברוך הוא לנשים יותר מלאנשים.

מדוע גדולה ההבטחה לנשים מהאנשים

גדולה הבטחה שהבטיחן הקב"ה לנשים יותר מן האנשים. במרומי שדה (ד"ה גדולה) ביאר, שכיון שהשכר של הנשים במה שהן שולחות את בעליהן לתלמוד תורה, נמצא שאם בעליהן בטלים מלימודם, אע"פ שהם נענשים על זה, האשה לא תיענש על כך, שהרי היא שלחה אותו ללמוד תורה, ועל כן שכרן של הנשים גדול משכרם של בעליהן.

ובברכת ראש (ד"ה גדולה) ביאר, שמאמר זה הוא המשך למה שעסקו בגמרא קודם לכן שעיקר מצות לימוד התורה הוא בלימוד לשמה, ואם אינו לומד לשמה אלא ע"מ לקנטר או ע"מ להתכבד מתמעט שכרו. וכיון שמתבאר בגמרא כאן ששכרן של הנשים במה ששולחות בעליהן ובניהן ללמוד תורה, והרי הנשים ודאי שולחות אותם ע"מ שילמדו לשמה, נמצא שהנשים לעולם יקבלו שכר של לימוד לשמה, ועל כן שכרן גדול משל האנשים ויכולות להיות שאננות ובוטחות בשכרן בעולם הבא שהוא שכר הלומד לשמה.

ובבניהו (ד"ה גדולה) ביאר לפי מה שאמרו בגמרא בעבודה זרה (ג:) שהקב"ה יושב ומלמד תורה לתינוקות של בית רבן, שנאמר (ישעיה כח ט) 'את מי יורה דעה ואת מי יבין שמועה גמולי מחלב עתיקי משדים' ופירש רש"י 'גמולי מחלב - שמתו כשהם קטנים'. אך הנשמות של הגדולים ילמדו בישיבות של גדולי הצדיקים. ולפי זה כתב שהנשים שלא נצטוו לעסוק בתורה בעולם הזה, דינן כמו תינוקות של בית רבן שנסתלקו בעודם קטנים ולא זכו ללמוד תורה בעולם הזה, שיש להם יתרון שיזכו נשמותיהם ללמוד תורה מפי הקב"ה. ועל יתרון זה אמר להם גדולה הבטחה שהבטיחן הקב"ה לנשים יותר מן האנשים שנאמר 'נשים וכו' שמענה קולי האזנה אמרתי', כי תזכו להיכנס למקום שבו אני מלמד תורה לילדים הקטנים.

ביאור קושיית הגמרא נשים במאי זכיין

נשים במאי זכיין. האחרונים נתקשו בקושיית הגמרא נשים במאי זכיין, והרי גם הנשים חייבות בהרבה מצוות, שהרי חייבות בכל מצוות לא תעשה ובמצוות עשה שאין הזמן גרמן, וזוהי זכותם. ונאמרו בזה כמה ביאורים:

א. הגר"א (אמרי נועם ד"ה נשים) ביאר עפ"י דברי הגמרא בסוטה (כא.) שדרשה את הפסוק (משלי ו כג) 'כי נר מצוה ותורה אור' כי המצוה היא כמו נר ואינה מגינה אלא לפי שעה, אבל התורה היא כמו אור, מה אור מגין לעולם אף התורה מגינה לעולם. וזהו שדנה הגמרא נשים שאינן לומדות תורה מה יגין עליהן לעולם. וכעין זה ביאר **בעיון יעקב** (ד"ה גדולה) במה זוכות ובטוחות הנשים שיהיה להן חיי עולם הבא, והרי מבואר בגמרא (פסחים נ:) שרק זכות תלמוד תורה עומדת בעולם העליון.

ב. ביערות דבש (ח"א דרוש א עמ' ג) כתב ש'זכיין' הוא מלשון נצחון[מט], ואין אדם יכול לנצח את היצר הרע אלא בלימוד התורה וכמאמר חז"ל (קידושין ל:) בראתי יצר הרע בראתי לו תורה תבלין, וזהו שדנה הגמרא נשים שאינן לומדות תורה, במה מנצחות את היצר הרע[נ].

ג. הפני יהושע (ד"ה מרגלא) ביאר, על פי מה שנתבאר למעלה שהזכות לישב בעולם הבא היא ע"י שהאדם זיכך את רמ"ח אבריו ושס"ה גידיו בעולם הזה על ידי קיום רמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות לא תעשה, ועל כן הוקשה לרב אם כן זה לא שייך רק באנשים שמחויבים במצוות עשה, אבל הנשים שאינן מקיימות מצוות עשה שהזמן גרמא, נמצא שאותם אברים ישארו פגומים ולא יוכלו ליהנות מזיו השכינה[נא]. ולזה הוסיף רב גדולה הבטחה שהבטיחן הקב"ה לנשים וכו', והיינו, שכיון שהן מסייעות לבעליהן ולבניהן ללמוד תורה לשמור ולעשות כל תרי"ג המצוות, הרי שיש להן שכר אפילו במצוות עשה שלא נצטוו עליהם.

ד. בבן יהוידע (ד"ה גדולה) ביאר, שמכיון שאמרו קודם לכן שהצדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ו'העטרות' אלו האורות שנוצרים מעסק התורה, הוסיף ואמר 'גדולה הבטחה' והיינו שלא נטעה לחשוב שרק לאנשים יהיו עטרות, אלא גדולה הבטחה לנשים, ואף לנשים יהיו עטרות שנבראו מעסק התורה, 'ובמאי זכיין' שיהיה להן עטרות והרי אינן עסוקות בתורה בעצמן, אלא זכותן היא ממה שעוזרות לבעליהן ללמוד.

ה. החפץ חיים (חומת השמירה פרק יג) ביאר על פי המבואר בגמרא בכתובות (קיא:) כל מי שיש בידו אור תורה, אור תורה מחייהו לתחיית המתים, וכל מי שאין בידו אור תורה אין אור תורה מחייהו. ומכל מקום מסיקה הגמרא שאף עמי הארצות שאין בהם אור תורה, יעמדו בתחיית המתים בזכות החזקת תורה שלהם שמהנה ת"ח מנכסיו. וזהו מה שהקשתה הגמרא נשים במאי זכיין לתחיית המתים, והרי אין להן אור תורה, וגם אינן זוכות להחזיק תורה[נב]. ומיישבת הגמרא שמה ששולחות את בעליהן ובניהן ללמוד תורה, חשוב כהחזקת תורה וממילא יזכו לתחיית המתים.

ו. בדברי חכמים וחידותם (הובא בחידושי גאונים בעין יעקב אות סח) **ביאר עפ"י דברי המהרש"א** (מכות כג: ח"א ד"ה תרי"ג) על דברי הגמרא בעירובין (יג:) נמנו וגמרו נוח לו לאדם שלא נברא משנברא ועכשיו שנברא יפשפש במעשיו. וביאר שהרי ישנם רמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות לא תעשה, ואם כן יותר ימצא שהאדם יעבור על מצוות לא תעשה המרובים משיקיים מצות עשה המרובים. וזהו שמקשה הגמרא נשים במאי זכיין, בשלמא האנשים הגם שיש להם שס"ה מצוות לא תעשה, יכולים הם לזכות בדין ע"י הקפדה על קיום כל מצוות העשה, אבל הנשים שאינן מחויבות רק במצוות עשה שהזמן לא גרמן והן מועטות, איך יכריע הכף לזכותן כנגד שס"ה מצוות לא תעשה. וע"ז השיבו שיש להן זכות בתלמוד תורה, ובזה די כדי להכריע את הכף, שהרי אמרו (קידושין מ: סנהדרין ז.) שתחילת דינו של האדם הוא על תלמוד תורה, ועוד שתלמוד תורה הוא אחד מג' דברים שהעולם עומד עליהם.

ביאור בלשון הפסוק כה תאמר לבית יעקב

באקרויי בנייהו לבי כנישתא. המהרש"א (סוטה כא. ח"א ד"ה באגרא) **ביאר** שבדרך כלל האשה מצויה בביתה יותר מהאיש והיא האומרת לבניה לילך ללמוד בבית הכנסת. ובזה ביאר את לשון הפסוק (שמות יט ג) 'כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל', ודרשו בו חז"ל (שמו"ר כח ב) בית יעקב אלו הנשים, ותמהו קצת במה שהקדימה התורה את הנשים לגברים, אך לפי דברי הגמרא כאן מבואר שכיון שחלק הנשים בתורה הוא במה שמסייעות לבניהן ללמוד, ממילא מתפרש הפסוק כך, כה תאמר לבית יעקב שהן יגידו לבני ישראל, דהיינו שהן יגידו לבניהן שילמדו ויטרחו בלימודם ועי"ז יש להן חלק בנתינת התורה. ומשום כך דקדקה התורה וכתבה בנשים לשון בית 'בית יעקב' ובזכרים כתבה 'בני ישראל', לרמז לענין זה שכיון שהנשים הן הנמצאות בבית דהיינו 'בית יעקב' הן מצוות לשלוח את בני ישראל דהיינו בניהן ללמוד תורה. ועל דרך זה ביאר **בספר אברהם את עיניו** (לרבי חיים פלאג'י, סוטה שם ד"ה באגרא) את הפסוק (ישעיה ב ה) 'בית יעקב לכו ונלכה באור ה'', שהכוונה שע"י ש'בית יעקב' דהיינו

מט. **וכמו** שמצינו במשנה (ברכות פ"א מ"ה) ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות, ופירש הרע"ב (ד"ה ולא) שכוונתו שלא ניצח את חכמים. נ. **וכעין** זה ביאר החיד"א בספרו מראית העין (ד"ה ולפסר) שרק ע"י לימוד התורה יכול האדם לתקן את יצרו ולעשותו טוב. נא. **אמנם** עיין באור החיים (שמות לט לג) שהקשה איך נפרש מה שציוה ה' כל איש מישראל לקיים תרי"ג מצוות, והרי אין אדם שיכול לקיים את כולם, כי יש מצוות השייכות רק בכהן ולוי וישנן מצוות השייכות רק בישראל, וכן נשים שלא שייך בהן חלק מהמצוות, 'ומה מציאות יש ליחיד לקיימם להשלים תיקון לרמ"ח אבריו ושס"ה גידיו אשר יכוונו להם'. אלא התורה ניתנה להתקיים בכללות ישראל, וכל אחד יעשה את כל היכולת שבידו בקיום המצוות, וכיון שישראל ערבים זה לזה, נמצא נתקיימו כל תרי"ג מצוות בין כולם. ולפי דבריו מתורצת קושיית הגמרא לביאור הפני יהושע. נב. **בתוספות** חכמי אנגליה (ד"ה נשים) פירש דברי הגמרא 'נשים במאי זכיין, פי' דאינן זוכין על הצדקה, כיון דהם ברשות בעליהן, הלוקח מהן הוי כגזל'. ואולי כוונתם כפירוש זה, שע"ה זוכה לעולם הבא בזכות החזקת תורה שלו, אבל נשים שכל ממונן ברשות בעליהן והלוקח מהן הוי כגזל, אין להן זכות החזקת תורה.

הנשים שנמצאות בביתן אומרות לבניהן הגדולים 'לכו' ללמוד בבית ה' או שאומרות לבניהן הקטנים 'נלכה' יחד לבית הלימוד, אז זוכות לאור ה' דהיינו לתורה שנקראת אור שמגינה עליהן לעולם.

ביאור הברכה 'עולמך תראה בחייך'

עולמך תראה בחייך. הריטב"א (ד"ה מי) ביאר שבירכו שיגיע בעולם הזה לתכלית החכמה, עד שיבין בעולם הנשמות כבר בימי חייו.

ובמעון הברכות (ד"ה עולמך) ביאר שרבים בעולם הזה ניזונים מדרך החסד, אבל הצדיקים ניזונים מפירות מעשיהם. ועל זה בירכו 'עולמך תראה בחייך' היינו שתהיה ניזון בזכות מעשיך ולא בחסד, 'ואחריתך לחיי העולם הבא' ומכל מקום זה לא יפגע בזכויותיך לעולם הבא, כי תאכל כאן רק מהפירות אבל הקרן תהיה קיימת לעולם הבא.

הטעם שלא הזכיר את הידים

לבך יהגה תבונה וכו'. כתב המהרש"א (ח"א ד"ה לבך) שהזכיר את כל הכלים והאיברים השייכים ללימוד תורה, הלב והכליות בעיון ובמחשבה, הפה והלשון והשפתים כלי הדיבור, העין לראות והאוזן לשמוע והרגלים לרוץ שם למקום תורה. ומה שלא הזכיר את הידים, משום שהם לא שייכים כלל בלימוד התורה אלא רק לעשות מצוותיה והם נקראים כלי המעשה, אבל את הרגלים כן הזכיר, כי אע"פ שגם הם בכלל כלי המעשה, מכל מקום יש בהם גם ענין שהם המביאים את האדם ללמוד תורה, שהרי בהם הולך ורץ האדם להגיע למקום תורה.

ובבן יהוידע (סוף ד"ה עולמך) ביאר שבירכו על כל חלקי התורה, 'לבך יהגה תבונה' - היינו עסק הנגלה. 'פיך ידבר חכמות' - היינו עסק הנסתר. 'ולשונך ירחיש רננות' - אלו התפילות שהן עסק הפה. עוד פירש (ד"ה ובאופן), 'יהגה תבונה' - היינו חלק המקרא. 'פיך ידבר חכמות' - בחלק המשנה. 'ולשונך ירחיש רננות' - בחלק האגדה, שהם משמחים את הלב כמו רננות. והמשיך לפרש, 'עפעפיך יישירו נגדך' - היינו בתלמוד שתזכה לכוין לאמת ולאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. 'עיניך יאירו במאור תורה' - זה חלק הסוד שהוא אור של התורה. 'ופניך יזהירו כזוהר הרקיע' כוונתו בזה לפסוק 'חכמת אדם תאיר פניו' (קהלת ח א) ובירכו שתלמידיו יהנו מראיית פניו ויתחכמו מזה וכמו שנאמר (ישעיה ל כ) 'והיו עיניך רואות את מוריך'. 'וכליותיך תעלוזנה מישרים' - שיהו שתי הכליות מיעצות לטובה, כי טבע העולם שאחת מייעצת לטובה והשניה לרעה. 'ופעמיך ירוצו לשמוע דבר עתיק יומין' - הכוונה בזה לדברי **האר"י** שבלילה מוליכים את האדם לישיבות הצדיקים לשמוע דברי תורה עתיקים מגדולי הדורות[נג].

ביאור הברכה 'פיך ידבר חכמות'

פיך ידבר חכמות. פירש רש"י (ד"ה פיך), בלשון ברכה היו אומרים. **הצל"ח** (ברש"י שם) תמה [illegible] המתיז רש"י עד תיבות אלו 'פיך ידבר חכמות', ולא פירש כן בתחילת דבריהם 'עולמך תראה בחייך' שבלשון ברכה היו אומרים לו. ותירץ עפ"י התוספתא (מגילה פ"ג הכ"א) שהובאה **בטור** (או"ח סי' קטז), שאסור לשנות קריאת פסוק מלשון יחיד ללשון רבים, אבל בתפילה שהיא דרך בקשה, רשאים לשנות. ומסתבר שכל שינוי בפסוק אסור. ומשום כך הוקשה לרש"י, הרי פסוק הוא בתהלים (מט ד) 'פי ידבר חכמות והגות לבי תבונות', ואיך שינו לשון המקרא 'פי ידבר חכמות' שהוא בלשון המדבר, ללשון נוכח 'פיך ידבר חכמות'. לכן פירש רש"י שבלשון ברכה היו אומרים, ואין בזה איסור לשנות, כיון שאין כוונתם בתורת קריאת המקרא, אלא הוא כמו תפילה ובקשה שמותר לשנות.

וביד דוד (מהדו"ב ד"ה פיך) **ובבית יוסף** (ברש"י שם) בשם **אמרי שפר** כתבו, שהיה אפשר לפרש שמה שאמרו לו 'פיך ידבר חכמות' שבאו להזהירו שיזהר שידבר דבריו כהוגן ובחכמה[נד], ולכך פירש רש"י שאין זה לשון אזהרה אלא לשון ברכה.

מסובלים במצוות

אלופינו בתורה ומסובלים במצות. במרומי שדה (ד"ה ומסובלים) כתב שסתם 'מצוות' הוא צדקה וגמילות חסדים, וכמבואר בגמרא בב"ב (ט.) על הפסוק (נחמיה י לג) 'והעמדנו עלינו מצות לתת שלישית השקל בשנה' שהוא מדבר על מצות צדקה. וזהו הרבותא שאע"פ שהם עוסקים בתורה, מכל מקום עסוקים ומסובלים הם גם בצדקה וגמילות חסדים.

יז:

ביאור הגירסא 'אין פרץ וכו' שיצא ממנו דואג'

אין פרץ שלא תהא סיעתנו כסיעתו של דוד שיצא ממנו אחיתופל. פירשו **התוספות** (ד"ה פרץ) שנקרא כך על שם שפרץ פרצה במלכות בית דוד.

בתוספות הרא"ש (ד"ה אין) הביא גירסא הפוכה וכך גרס **הערוך** (ד"ה אין) 'אין פרץ וכו' כסיעתו של שאול שיצא ממנו דואג', 'ואין יוצאת וכו' כסיעתו של דוד שיצא ממנו אחיתופל'[א]. וביאר הערוך שדואג נקרא פרץ, משום שפרץ והיכה בשמנים וחמשה כהנים ואת כל נוב עיר הכהנים הכה לפי חרב (שמואל א' כב יח-יט). **ובבניהו** (ד"ה אין פרץ) ביאר עפ"י ביאור הגמרא ביבמות (עו:) על הפסוק (שמואל א' יז נה) 'בן מי זה הנער' והיינו ששאול ראה סימני מלכות בדוד ועל כן שאל את אבנר בן מי הוא, וכוונתו אם הוא מפרץ או מזרח, כי אם הוא מפרץ, סימן שמלך הוא ועל כן דחה את אחיו כי המלך פורץ לו גדר ואין מוחים בידו, אבל אם הוא מזרח אינו ראוי למלכות. וכששמע זאת דואג האדומי אמר לו, עד שאתה שואל עליו אם הוא ראוי למלכות, תשאל עליו אם הוא ראוי לבוא בקהל שהרי הוא בא מרות המואביה. נמצא שדואג רצה לומר שאין ייחוס לפרץ, כי אין ייחוס לרות. וזהו 'אין פרץ'.

הטעם שנאמר 'יוצאת' בלשון נקיבה

ואין יוצאת שלא תהא סיעתנו כסיעתו של שאול שיצא ממנו דואג האדומי. כתב הצל"ח (ד"ה ואין) שמה שאמר 'יוצאת' בלשון נקיבה, משום המבואר בגמרא ביבמות (עו:) שדואג אמר לאבנר שר הצבא שדוד אינו ראוי למלכות משום שאינו ראוי לבוא בקהל שהרי בא מרות המואביה, השיב לו אבנר 'עמוני' ולא עמונית 'מואבי' ולא מואבית, אמר לו דואג אלא מעתה נאמר גם ממזר ולא ממזרת. השיב לו אבנר שכיון שכל הטעם שאסרה התורה להתחתן איתם משום 'על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים' דרכו של איש לקדם ואין דרכה של אשה לקדם, שוב דחאו דואג ואמר היה להם לקדם אנשים לקראת אנשים ונשים לקראת נשים. ולפי זה ביאר הצל"ח שלכך אמר 'יוצאת' בלשון נקיבה, לרמז שרצה דואג לעשות את הנקיבות יצאניות.

ואת הגירסא 'ואין יוצאת וכו' כסיעתו של דוד שיצא ממנו אחיתופל' ביאר **הערוך** שאחיתופל היה יועץ רע, וביועץ רע נאמר לשון יציאה 'ממך יצא חושב על ה' רעה יועץ בליעל' (נחום א יא). **והמהרש"א** (חידושי אגדות ד"ה אין) פירש שאין יוצאת זה אחיתופל שיצא מן העולם להתחייב בנפשו במה שחנק את עצמו. **והבניהו** (ד"ה אין יוצאת) ביאר שה'א' מתחלפת ב'ע' ונמצא ש'יוצאת' הם תיבות 'עיצות' ואחיתופל היה יועץ. ועיי"ש עוד פירוש.

לשון 'צוחה' על גחזי

ואין צוחה שלא תהא סיעתנו כסיעתו של אלישע שיצא ממנו גחזי. פירשו **התוספות** (ד"ה צוחה) שגחזי היה מצורע, ועל מצורע נאמר (ויקרא יג מה) 'וטמא טמא יקרא', ולכך נקרא צוחה[ב]. **והמהרש"א** (ח"א ד"ה ואין) כתב שהוא רמז למה שאמר אלישע לגחזי כשהלך להחיות את הילד עם המשענת 'כי תמצא איש לא תברכנו וכי יברכך איש לא תעננו' (מלכים ב' ד כט), והוא עבר על דברי הנביא אלישע וכל מי ששאלו ענה לו רבי שלחני להחיות את המת [עיין רש"י שם], וכיון שענייה היא בקול רם נאמר עליו לשון 'צוחה'. **ובבניהו** (ד"ה אין) כתב שהרי מבואר בגמרא בסנהדרין (קז:) שגחזי חטא במה שהיה דוחה את אלו שבאו להיכנס לבית מדרשו של אלישע, ולא נתן להם ליכנס אלא השאיר אותם בחוץ. ונרמז זה בתיבת 'צוחה' שבהיפוך האותיות הוא 'חוצה'.

תלמיד שהקדיח תבשילו ברבים

ברחובותינו שלא יהא לנו בן או תלמיד שמקדיח תבשילו ברבים. כתבו **הריטב"א** (ד"ה הא) **והערוך** (ד"ה אין) שהכוונה היא לישו הנוצרי שהיה מעמיד עבודה זרה בשווקים וברחובות ודורש שם דברי דופי כדי להדיח את ישראל[ג]. ובכתבי יד ודפוסים ישנים גרסו בפירוש 'כגון ישו הנוצרי' ונמחק מפני הצנזור.

ומה שנרמז הדבר במילה 'ברחובותינו' כתב **המהרש"א** (ח"א ד"ה מקדיח) ש'ברחובותינו' בא לרמז שהוא מקום הרבים. **ובבניהו** (ד"ה ברחובותינו) כתב שקוראים אותה כך: 'בר חובותינו' כלומר בן זה שהוא חובותינו ולא זכויותינו. **והמהר"ל** (נתיבות העולם, נתיב התורה סוף פ"ג) ביאר שהתלמיד והרב יש להם חיבור וצירוף יחד, ועל כן כשהתלמיד הקדיח תבשילו, הוא מחלל שם רבו בזה.

נג. **וכמו** שאמר האר"י לתלמידיו שבשעת שנתו נשמתו תעלה למעלה ושואלים אותה באיזה ישיבה תרצה, אם של משה רבינו או של שמואל הנביא, או של חזקיהו או של רבי מאיר. נד. **ביד דוד** הביא מאהבת עולם שפירש 'לבך יהגה תבונות' - בדברים שאסור לדרוש בהם בפרהסיא. 'פיך ידבר חכמות' - בדברים שראוי לדרוש בהם ברבים. ואם כן אין זו ברכה. ורש"י בא לאפוקי פירוש זה. א. **המהרש"א** (חידושי אגדות ד"ה אין) כתב שגירסא זו מסתברת, שהרי בסדר הדורות היה דואג קודם אחיתופל וכמו שאמרו בסנהדרין (קו:) דואג בימי שאול אחיתופל בימי דוד. ועל כן ראוי להקדים דואג לאחיתופל. ב. **בברכת** אהרן (אות קלט) כתב שאע"ג שצוחה הוא שם מעשה ואינו תואר של אדם, מכל מקום כיון שהמצורע רגיל תמיד לקרוא טמא טמא, לכן נקרא בעצמו בשם צוחה על שם עבודתו התמידית. ג. **ולשון** 'מקדיח תבשילו' היינו שמשחיתו על ידי ששם בו הרבה מלח, ואינו נאכל מחמת כך. הערוך שם.

אם יכול אדם לתבוע מזונותיו בשכר המצוות

שמעו אלי אבירי לב הרחוקים מצדקה וכו' חד אמר כל העולם כולו נזונין בצדקה והם נזונין בזרוע. פירש רש"י (ד"ה והם) שהצדיקים נזונים בזרוע היינו בזכות שבידם. **בספר המאיר לעולם** (ח"ב, חלק הדרוש, דרוש א ד"ה ועפ"י) הקשה מדברי המדרש (ויק"ר ד ב, קהלת רבה ו ז) על הפסוק בקהלת (ו ז) 'כל עמל האדם לפיהו' א"ר שמואל כל מה שיעמול אדם ויסגל מצוות ומעשים טובים בעולם הזה, אינו מספיק להבל היוצא מתוך פיהו. ומבואר שאין אדם יכול לתבוע צרכיו מהקב"ה רק בתורת חסד וצדקה, ואיך אמרו כאן שהצדיקים נזונים בזכות שבידם.

ותירץ (תחילת ד"ה אמנם לבאר), דהנה ישנו טעם נוסף מדוע אין האדם יכול לתבוע צרכיו מהקב"ה בתורת חיוב, ומשום שהאדם הוא עבד לקב"ה וכבר נפסק בגמרא (גיטין יב:) יכול הרב לומר לעבד עשה עמי ואיני זנך, והדברים ק"ו ומה אדון שיש לו קנין הגוף מחויב העבד לעשות מלאכתו ואין האדון מחוייב במזונותיו, ק"ו הקב"ה שבראנו ויצרנו, שאנו מחויבים בעבודתו ואין הוא מחויב במזונותינו, אלא שמצאנו שהאיש מחויב במזונותיה של אשתו, משום שבשעת הנישואין נעשים שניהם משועבדים זה לזה, האשה משועבדת לבעלה למלאכתה והאיש משועבד לזונה ולפרנסה. והנה כבר מצינו בכמה מקומות שנתינת התורה לישראל היה דוגמת נישואין בין איש לאשתו, ובאמת שלאחר מתן תורה נאמר בפסוקים (שמות יט ה-ו) 'ועתה אם שמוע תשמעו בקולי וגו' והייתם לי סגולה וגו' ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש וגו', ומשמע שעבור שמירת התורה, נתחייב הקב"ה לספק להם כל צרכיהם, וכחיוב האיש לאשתו. נמצא שכל מה שמבואר במדרש שאין הקב"ה חייב לכל בריה, היינו דווקא שאינו מחויב ליחיד, אבל לכנסת ישראל בכללה שקיבלה את התורה, מחויב הקב"ה במזונותיה[ד].

ונמצא לפי זה שכל מי שהוא מזכה את הרבים וזכות הרבים תלויה בו, נמצא שיש לו את מעלת הציבור, וכשם שהציבור יכולים לתבוע צרכיהם בזרוע משום החיוב שנתחייב להם הקב"ה בשעת מתן תורה, כמו כן יחיד המזכה את הרבים יכול לבוא בזרוע, היינו לתבוע את שכרו בדין[ה].

ולפי זה מיושבים דברי הגמרא כאן ואינם סותרים למדרש הנ"ל, ומשום שכיון שנתבאר שמי שמזכה את הרבים יכול לבוא לתבוע שכרו, לכן אמר הנביא 'אבירי לב' היינו אותם האנשים אשר משליכים נפשם כדי לזכות את הרבים, הם 'רחוקים מצדקה' כי יכולים ורשאים הם לתבוע מזונותיהם בזרוע[ו].

אם מזונותיו של האדם תלוים בזכותו או במזלו

בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב ואומרת כל העולם כולו נזונין בשביל חנינא בני וחנינא בני די לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת. **הרשב"א** (שו"ת ח"א סי' תמ) דן בסתירה גדולה שמצאנו בענינים אלו של קבלת שכר מחמת זכויותיו של האדם. שהרי רבא (מו"ק כח.) אמר בני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא מילתא אלא במזלא תליא מילתא, וקשה הרי פסוקים מפורשים הם בתורה שעל ידי זכויותיו של האדם זוכה לבני חיי ומזוני, והביא שם הרבה פסוקים על זה, כגון 'וברך פי בטנך' (דברים ז יג) שהוא בזכות האמור שם קודם לכן 'והיה עקב תשמעון' וגו'. וכן קשה איך נפרש הדבר שהיו לחנינא זכויות גדולות עד שכל העולם ניזון בזכויותיו ואילו לעצמו אין לו אלא קב חרובים. ויישב הרשב"א שכל ההבטחות הכתובים שמקבל האדם בעבור זכויותיו, הוא זכיה לכלל ישראל שמזונותיהם יהיו לפי זכויותיהם, אבל האדם הפרטי אינו מקבל בני חיי ומזוני מחמת זכויותיו אלא אצלו במזלא תליא מילתא. ועל כן הגם שכל ישראל נהנו מזכויותיו של חנינא, הוא עצמו לא היה לו אלא קב חרובים כי זה היה מזלו.

מדוע כל העולם ניזון בשביל רבי חנינא ורבי חנינא יש לו רק קב חרובים

שם. התורת חיים (חולין פו. ד"ה כל) הקשה שאמנם זכותו שמורה לעולם הבא, אך אם זכותו הועילה בעולם הזה לאחרים, כל שכן שהיתה צריכה להועיל לו שיהיה ניזון כאחד מהם.

ותירץ, לפי המבואר במדרש (שיהש"ר פ"א יד ג) על מה שנאמר בפסוק (שם) 'אשכול הכופר דודי לי', וביאורו שאם ישראל באים לידי עבירות ומעשים רעים, הקב"ה רואה מי הגדול שבהם, שיכול לומר למדת הדין די, ונוטלו וממשכנו בעדם. וזו הכוונה בפסוק אשכול הכופר דודי לי, שהקב"ה נוטל את האיש שהכל תלוי בו, מקרא משנה ש"ס תוספתות ואגדות [וזה הכוונה 'אשכול'], שהוא מכפר עונותיהם [וזה הכוונה 'כופר'], שיכול לומר למדת הדין די [וזה הכוונה 'דודי לי']. וכן מבואר בכמה מקומות שהגדול נתפס בעון הדור. וצריך ביאור מדוע צריך לומר די למדת הדין.

אך נראה שהקב"ה ברא את עולמו במדת הדין ובמדת הרחמים. ואילו בראו במדת הדין לחוד לא היה מתקיים אפילו שעה אחת, ואילו בראו כולו רחמים לא היה נענש אדם מעולם. ולכן שיתפם יחד שאם יתחייב העולם יתן לכל אחד מן המדות חלק אחד, דהיינו חצי העולם למדת הדין וחצי העולם למדת הרחמים. וכיון שהגדול שבישראל שקול כנגד כולם, כמו שאמרו (מדרש תנחומא בשלח י) שמשה שקול נגד ישראל, נמצא שכשיצא קצפו של הקב"ה שהוא מחלק את העולם לשנים, אזי חלק אחד הוא גדול הדור ששקול כנגד כל ישראל והחלק השני הוא כל ישראל. והיה מן הראוי שמדת הדין תטול את כל ישראל שהם חטאו ומדת הרחמים תטול את גדול הדור והיה נמצא שרק גדול הדור יחיה, וכמו שאמר הקב"ה למשה בשעה שחטאו ישראל שיכלה את ישראל ויעשה אותו לגוי גדול (שמות לב י), אך לכן הקדים הקב"ה את המדת הרחמים שהיא תטול לחלקה את החלק היפה שהוא ישראל, וממילא מדת הדין נוטלת את הגדול שבדור, והוא נתפס בעון הדור. ולכן בשביל שמדת הדין יהיה די לה בגדול הדור צריך שיהיה גדול מאוד כדי שיהיה שקול כנגד ישראל ואם לא יהיה גדול כל כך צריך לצרף כמה גדולים. ולכן כדי שמדת הדין תאמר די ויהיה די לה בגדול אחד צריך שיהיה אשכול שהכל בו ויהיה שקול כנגד כל ישראל.

ובזה מבואר גם דברי הגמרא כאן כיון שדורו של רבי חנינא היה ראוי להתייסר ברעב, ורבי חנינא היה שקול כנגד כולם, ולכן מדת הדין הענישה רק אותו לכפר על עון הדור, וזו הכוונה שכל העולם ניזון בשביל חנינא שהרי הם החוטאים, ורק בגלל שהוא נענש לכן הם ניזונים[ז].

והחתם סופר (חולין פו. ד"ה ר"ח) כתב בשם רבו ההפלאה שרבי חנינא לא ביקש יותר והיה די לו במדת ההסתפקות. והחתם סופר הוסיף שבזה יבואר מה שמבואר בתענית (כה.) שאשתו של רבי חנינא שאלה אותו עד מתי יצטערו, והתפלל ויצאה כמין פיסת יד ובה רגל של שולחן זהב, אך הראו לו בחלומו שכל הצדיקים יאכלו על שלחן זהב עם ג' רגלים והוא יאכל על שולחן עם ב' רגלים. ולכן התפלל שיקחו ממנו את הרגל שקיבל. וביאר החתם סופר שהרגל שנחסר הוא מדת הסבלנות, וכשפסק מדת הסבלנות שלו נחסר לו רגל זו והתפלל והחזירו למקומו.

מהו השיעור 'קב' חרובין

וחנינא בני די לו בקב חרובין. בבניהו (תענית כד: ד"ה וחנינא) הביא בשם גליון הש"ס שביאר מדוע דווקא שיעור 'קב' חרובים, מפני שהקב הוא כ"ד ביצים ושיעור סעודה אחת הוא ג' ביצים, נמצא שבכ"ד ביצים יש ח' סעודות. וחנינא היה מתענה בכל יום וא"כ היה די לו בח' סעודות, חמש בשביל סעודה אחת לכל יום, ועוד שלש לשלשת סעודות שבת.

אך הבניהו עצמו כתב לבאר שחנינא לא היה מתענה ביום א' וביום ו'[ח], א"כ היה צריך ארבע סעודות לשני ימים אלו, שנים בכל יום, ובימים שבינתים היה מתענה ביום ואוכל בלילה, ולכך צריך עוד ארבע סעודות, סה"כ הם שמונה סעודות. אך שלש סעודות של שבת לא היה אוכל חרובים אלא פת לכבוד שבת קודש.

ובאמת שבברכת אהרן (אות קמ) כתב שמלשון הגמרא משמע שהיה די לו בקב חרובים לכל השבוע ושבת בכללם. והקשה הרי בשבת יש חיוב לאכול כזית פת בכל סעודה, ואיך יעלה על הדעת שרב חנינא לא יקיים מצות שלש סעודות של שבת כדינם[ט]. ולכך כתב שאולי לכך דקדקו לומר די לו בקב חרובין מערב לשבת לערב שבת, אבל בשבת עצמה לא היה מסתפק בחרובים כיון שצריך לאכול פת דווקא לקיים מצות שלש סעודות. ובחשבון הסעודות כתב עפ"י דברי הר"ש (פאה פ"ח מ"ה) שהיה שם ו' סעודות, וזהו שאמר שהיה די לו בששת ימי המעשה בסעודה אחת של חרובים.

אם מותר לתלמיד חכם להתפרנס מאחרים

וחנינא בני די לו בקב חרובין. הרמב"ם (פירוש המשנה אבות פ"ד מ"ז) הוכיח ממעשה דרבי חנינא שאסור לתלמיד חכם להתפרנס וליהנות מאחרים, כי אם מותר לאדם לעסוק בתורה ולהתפרנס מן הצדקה, מדוע לא ביקש רבי חנינא

ד. **ועיי"ש** (אמצע ד"ה אמנם לבאר) שביאר לפי זה באופן נפלא דברי המדרש (ילקוט שמעוני משלי רמז תתקסד) א"ר יוסי בר ירמיה למה נמשלו הנביאים כנשים, לומר לך מה אשה זו אינה מתביישת לתבוע צרכיה מבעלה, כך הנביאים אינם מתביישים לתבוע צרכיהם של ישראל מאביהם שבשמים. והיינו שכיון שהנביאים באים לבקש לכלל ישראל, יש להם הזכות לתבוע מהקב"ה שישלם לישראל מה שנתחייב במתן תורה לזונם כחיוב הבעל לאשתו.   ה. **וביאר** בזה דברי המדרש (ריש פרשת פנחס) שאמרו על פנחס בן אלעזר בדין הוא שיטול שכרו. וקשה מה הוקשה למדרש שהוצרך לומר זה, ומה חידוש יש בזה, וכי אין ידוע הוא שהקב"ה משלם שכר לפועלי טובה. וביאר (ד"ה אמנם) שהוקשה למדרש כפל לשון הפסוקים, כי כיון שכבר נאמר 'השיב את חמתי מעל בני ישראל וגו' לכן אמור' הרי כבר מבואר שהשכר ניתן לו בעבור שקינא לאלוקיו, ומדוע הוצרך להוסיף עוד ולומר 'תחת אשר קנא לאלוהיו ויכפר על בני ישראל'. ולכך תירץ המדרש שהפסוק בא ללמדנו שהגם שאין אדם יכול לתבוע שכר על מעשיו הטובים, מכל מקום מי שהוא מזכה את הרבים וכדוגמת פינחס שכיפר על בני ישראל ואין לך מזכה את הרבים גדול מזה, הוא יכול לתבוע את צרכיו ועל כן 'בדין הוא שיטול את שכרו', עיי"ש שהאריך עוד.   ו. **ועיי"ש** שהוכיח שיכולים לתבוע רק את צרכיו ההכרחיים, אבל אינם יכולים לבקש דברי מותרות בשכרם. ולכך אמר 'נזונין' היינו סיפוק צרכיהם המוכרחים.   ז. **וראה** שם שהאריך עוד בזה.   ח. **ועיי"ש** שהוא על פי הסוד, וכן היו אנשי משמר נוהגים.   ט. **ומה** שכתב רש"י בתענית (כד: ד"ה קב) 'כל השבת היה ניזון בכך חסר לחם היה ומתגלגל היה בחרובין', אין כוונתו שבת ממש, אלא כוונתו כל השבוע, וכל השבוע נקרא שבת, וכמו שמצינו בנדרים (ס.) קונם יין שבת זו, אסור בכל השבת היינו בכל השבוע.

מבני האדם שיפרנסו אותו. והכסף משנה (ת"ת פ"ג תחילת ה"י) דחה ראיה זו, שהרי אם היה רוצה רבי חנינא להתעשר היו נותנים לו מן השמים כמבואר בתענית (כה.), אבל הוא לא רצה ליהנות מן העולם הזה, אלא רצה לחיות רק כפי השיעור המוכרח לאדם להתקיים בעולמו.

השפע לעולם יורד דרך השביל והצינור של חנינא

שם. בבן יהוידע (ד"ה וחנינא) הקשה מדוע צריך בת קול לזה, והרי כולם יודעים שחנינא די לו בקב חרובים. ותירץ שכשאמרו כל העולם כולו נזונין 'בשביל' חנינא בני, המכוון הוא ל'שביל' דהיינו השביל והצינור שלו, שכל השפע לעולם יורד דרך השביל של רבי חנינא בן דוסא. ודבר זה הוא לטובת העולם, כי המקטרגים כשרואים את השפע יורד לעולם דרך שבילים של אנשים אחרים, יכולים לקטרג שאין אנשים אלו ראויים לזה מצד מעשיהם, אך אם יורד השפע דרך השביל של רבי חנינא בן דוסא לא איכפת להם ולא יקטרגו ולא יתקנאו, כי הם רואים אותו מסתפק במועט, ולא ישימו לב על איכות וכמות השפע שיורד דרך השביל שלו. וזהו עומק ביאור המאמר 'כל העולם ניזונין בשביל חנינא בני', והטעם כי 'חנינא בני די לו בקב חרובין' ואין המקטרגים שמים לב על מה שיורד לעולם דרך השביל שלו.

תלמיד חכם עני

שם. כתב החתם סופר (שבת קנא: ד"ה ר' אלעזר) שמה שאמרו בגמרא (שם) תלמיד חכם לא מיעני, אין הכוונה שלא יהא עני, אלא הכוונה שיחשוב עצמו שאינו עני כיון שהוא שמח בחלקו, וכמו שמצינו בחנינא שהיה די לו בקב חרובין, והיינו שהספיק לו הקב חרובין, ולכך לא חיזר על הפתחים לבקש מזונותיו מבני אדם. וכתב שלפי זה אפשר לבאר את שני המקראות הסותרים לכאורה, שכתוב אחד אומר (דברים טו יא) 'כי לא יחדל אביון מקרב הארץ', וכתוב אחד אומר (דברים טו ד) 'אפס כי לא יהיה בך אביון', אלא יש לומר שודאי שיהיו אביונים, אלא שהם לא ירגישו בכך שהם אביונים, וזהו מה שכתוב 'לא יהיה בך' היינו בעצמך, אביון. ולפי"ז חנינא לא היה מצטער כלל במה שהיה לו רק קב חרובים'.

מי היו 'גובאי'

גובאי טפשאי. פירש רש"י (ד"ה גובאי) שגובאי הוא שם של אומה בבבל ובקדושין (ע:) אמרו שהיו מן הנתינים. וכתב **המהרש"א** (חידושי אגדות ד"ה גובאי) שלדברי רש"י צריך לומר שמה שאמרו בקידושין (שם) אמר רב יהודה גובאי גבעונאי דורנוניתא דראי נתינאי, הכוונה שהם כולם נתינים, ורק שחלקם היו קרואים בשמות אחרים, כגון 'גובאי' וכדו'.

והוסיף המהרש"א שלפירושו של רש"י שגובאי היו נתינים ובגמרא כאן מבואר שלא נתגיירו, נמצא אם כן שהנתינים לא נתגיירו. וקשה הרי מבואר בגמרא בכמה מקומות שנתינים הם אלו שכבר נתגיירו אלא שדוד גזר עליהם איסור מלבוא בקהל, ואילו כאן אמרו בגמרא שלא נתגייר אחד מהם. וכתב שצריך לומר שגובאי היו נתינים ונשתמדו לחזור להיות עכו"ם, ועל כן נקראו על שם גבעונים.

אך כתב המהרש"א שלולי פירושו של רש"י היה נראה לבאר שלא כל הגבעונים נתגיירו, ואלו שנתגיירו נקראו בשם נתינים ואלו שלא נתגיירו נקראו גובאי ע"ש גבעונים.

קושיית הגמרא בדברי רשב"ג

למימרא דרבן שמעון בן גמליאל חייש ליוהרא ורבנן לא חיישי ליוהרא והא איפכא שמעינן וכו'. הצל"ח עמד על מה שבקושיית הגמרא נזכרה קודם הסתירה שבדברי רשב"ג ורק לאחר מכן הסתירה שבדברי רבנן. והרי דברי רבנן נזכרו במשנה קודם לדברי רשב"ג. וביאר שהסתירה בדברי רשב"ג קשה יותר מהסתירה שבדברי רבנן, כי אפשר לומר שת"ק שבשתי המשניות אינם אותה השיטה ורק ברשב"ג קשה. עוד כתב שלולי דברי רשב"ג לא היה קשה כלל הסתירה שבדברי רבנן, משום שבדברי רבנן במשנה בפסחים לא נאמר בפירוש שאין אדם רשאי לעשות עצמו תלמיד חכם ולהתבטל ממלאכה בתשעה באב, ורק ממה שאמר רשב"ג לעולם יעשה אדם עצמו תלמיד חכם, משמע שרבנן חולקים וסוברים שאסור לו לעשות עצמו כתלמיד חכם, וממילא דבריהם סותרים לדברי רבנן במשנה כאן.

בביאור תירוץ הגמרא 'מוחלפת השיטה', איזו שיטה מוחלפת

אמר רבי יוחנן מוחלפת השיטה. בדברי הגמרא לא נתבאר איזה שיטה מוחלפת, האם המשנה כאן או המשנה בפסחים לגבי מלאכה בתשעה באב. אמנם **באחרונים** הביאו כמה ראיות לכאן ולכאן, איזו שיטה מוחלפת. ונביאם ונבארם אחד לאחד:

א. הרי"ף והרמב"ם (קריאת שמע פ"ד ה"ז) פסקו שחתן אם רוצה לקרות קריאת שמע קורא. וכתב **הבית יוסף** (סי' ע ד"ה ומש) שהם סוברים כתירוצו של רבי יוחנן וכיון שרבי יוחנן אמר מוחלפת השיטה, נמצא שרשב"ג סובר שחתן אם רצה לקרות קורא, ופסקו הרי"ף והרמב"ם כרשב"ג, דקיי"ל (גיטין עה.) כל מקום ששנה רשב"ג במשנתנו הלכה כמותו.

והצל"ח (ד"ה מוחלפת) תמה, שאפילו אם נאמר שפוסקים כרבי יוחנן ולא כרב שישא, מכל מקום מנין שמוחלפת השיטה שאמר רבי יוחנן היינו המשנה כאן, ולא המשנה בפסחים. וכתב הצל"ח שהיה מסתבר לרי"ף ולרמב"ם ששיטת המשנה כאן מוחלפת, שהרי שנינו במשנה הקודמת שרבן גמליאל קרא קריאת שמע כשנשא אשה, ואם נאמר שרשב"ג סבר כאן לא כל הרוצה ליטול את השם יטול, נמצא שמעשה ברבן גמליאל סותר לדברי רשב"ג בנו[יא]. ולכך פסקו הרי"ף והרמב"ם שהשיטה כאן מוחלפת, ופסקו כרשב"ג, לא רק מטעם שהלכה כרשב"ג, אלא משום שמעשה ברבן גמליאל מסייע לו.

ב. שנינו במשנה בתענית (י.) הגיע י"ז בחשון ולא ירדו גשמים, התחילו היחידים מתענים. ובגמרא (י:) תניא אידך לא כל הרוצה לעשות עצמו יחיד עושה דברי רשב"א, רשב"ג אומר בד"א בדבר של שבח אבל בדבר של צער עושה וזכור לטוב. ומבואר בדברי רשב"ג שבדבר של שבח אסור לו לעשות עצמו כיחיד. והקשה **בהגהות מהרי"ץ חיות** (שם ד"ה רשב"ג) איך אמר רשב"ג לגבי ביטול מלאכה בתשעה באב יעשה כל אדם עצמו כתלמיד חכם, והרי ביטול מלאכה בתשעה באב הוא דבר של שבח ושיטת רשב"ג שבדבר של שבח לא יעשה עצמו כיחיד. ותירץ שלפי שני תירוצי הגמרא כאן מיושבת קושיא זו. וכתב **במשכנות יעקב** (או"ח סי' פד) לבאר תירוצו של המהרי"ץ חיות, שלפי תירוצו של רב שישא מיושב, שבתשעה באב התיר רשב"ג לשבות ממלאכה כיון שהרואה יאמר שאין לו מלאכה, אבל בשאר דבר של שבח אסור לעשות עצמו כיחיד. אך מה שכתב שגם לפי תירוצו של רבי יוחנן יש ליישב הקושיא, הרי הדבר תלוי בבאור תירוצו של רבי יוחנן, כי אם נאמר כדברי הבית יוסף שמוחלפת השיטה היינו המשנה כאן בברכות, נמצא שהמשנה בפסחים נשארה כשהיתה ורשב"ג אמר בה שיכול לעשות עצמו כתלמיד חכם ונשארה הסתירה מדבריו בתענית שאסור לו לאדם לעשות עצמו כיחיד בדבר של שבח. אלא מוכח[יב] שמוחלפת השיטה היינו המשנה בפסחים לגבי תשעה באב, ונמצא שרשב"ג אכן אמר שמקום שנהגו לעשות מלאכה עושים והוא לשיטתו שבדבר של שבח אסור לעשות עצמו כיחיד.

ג. אמנם בגבורת ארי (תענית י: ד"ה רבן) הוכיח מהגמרא בתענית (ל:) שביטול מלאכה בתשעה באב נחשב לדבר של צער, וממילא לא קשה קושיית המהרי"ץ חיות דאדרבה טעמו של רשב"ג שלגבי ביטול מלאכה בתשעה באב יעשה כל אדם עצמו כתלמיד חכם, משום שלשיטתו בדבר של צער מותר לעשות עצמו כיחיד. ואם נאמר שלתירוץ הגמרא מוחלפת השיטה היינו המשנה בפסחים לגבי תשעה באב, אם כן שוב יקשה רשב"ג ארשב"ג, מדוע לגבי תענית התיר רשב"ג ליחיד להתענות כיון שהוא דבר של צער ואילו לגבי תשעה באב אסר לבטל ממלאכה אפילו שהוא דבר של צער. אלא מוכח שמוחלפת השיטה היינו המשנה בברכות לגבי קריאת שמע ומתיר רשב"ג לחתן לקרוא קריאת שמע[יג].

ד. בספר יש סדר למשנה (פ"ב מ"ח סוף ד"ה ואין) הוכיח שמוחלפת השיטה היינו המשנה כאן, שהרי בתענית (ל:) הובאה ברייתא רשב"ג אומר לעולם יעשה אדם עצמו כתלמיד חכם כדי שיתענה. ואם נאמר שהמשנה בפסחים מוחלפת נצטרך לומר שישנה טעות בברייתא ולא נאמרה משמו של רשב"ג. אלא מוכח שמוחלפת השיטה היינו המשנה בברכות.

ק"ש בימינו שאין מכוונים כראוי

התם בכונה תליא מילתא ואנן סהדי דלא מצי לכווני דעתיה. כתבו התוספות (ד"ה לב) שהגם שמעיקר הדין נפסקה הלכה כרשב"ג שאמר לא כל הרוצה ליטול את השם יטול, מכל מקום מכיון שמבואר בגמרא שהטעם כיון שאינו יכול לכוין דעתו, אם כן אנו שבשום פעם אין אנו מכוונים היטב, גם חתן יש לו לקרות, ואדרבה נראה כיוהרא אם לא יקרא, שבזה מראה שבשאר ימות השנה הוא יודע לכוין.

י. **אמנם** ברש"י (חולין פו. ד"ה די) כתב שהיה מתפרנס בצער ובצמצום, ומשמע שהיה לו צער מזה. יא. **ואף** שהתוספות (לעיל טז. ד"ה מעשה) כתבו שאין זה מעשה לסתור, הוצרכו להידחק בזה כדי ליישב לשיטת רב שישא שהתוספות כאן פסקו כמותו, אבל לרבי יוחנן אין צריך להידחק בזה. יב. **ראיה** זו הובאה גם בספר יש סדר למשנה (פ"ב מ"ח, בתחילת דבריו). יג. **והדבר** גם יוטעם בחשבון הסוגיא, דהנה אם נאמר כדברי הגבורת ארי שביטול מלאכה בתשעה באב נחשב לדבר של צער, יקשה מה הקשתה כאן הגמרא סתירה מרשב"ג של קריאת שמע לרשב"ג של תשעה באב, והרי יש לומר שבתשעה באב הוא דבר של צער ועל כן מתיר רשב"ג לעשות עצמו כיחיד אבל קריאת שמע שהוא דבר של שבח אינו מתיר. ועל כרחך צריך לומר שקריאת שמע אע"פ שאינו דבר של צער, מכל מקום אינו חשוב דבר של שבח כי כל מה שרשב"ג אסר הוא רק דבר של שבח גמור אבל דבר שאינו לא של שבח ולא של צער מותר לו לעשות עצמו כיחיד, וזהו שמקשה הגמרא מדוע בקריאת שמע אסר רשב"ג לעשות עצמו כיחיד. וזהו שתירצה הגמרא מוחלפת השיטה ובאמת רשב"ג התיר גם בקריאת שמע משום שכל שאינו של שבח מותר לעשות עצמו כיחיד.

ולא נתבאר בדברי התוספות בפירוש, אם בזמן הזה הוא חייב לקרוא מעיקר הדין או שרק מותר לו לקרוא. והנה ממשמעות דבריהם שכתבו שחתן יש לו לקרות משום שזה נראה כיוהרא אם לא יקרא, משמע שרק משום נראה כיוהרא יש לו לקרוא, ומדוע לא כתבו שכיון שכבר בטל הטעם שאינו קורא משום כוונה ממילא חייב לקרוא מעיקר הדין, ומשמע שסוברים שכיון שכבר תיקנו לפטור חתן מק"ש שוב אינו חייב מעיקר הדין, אלא שבזמן חז"ל היה יוהרא אם היה קורא ועל כן לא היה רשאי לקרוא, אבל בזמנינו שאין מכוונים שוב אין יוהרא אם יקרא, ואדרבה כיון שיש בזה משום יוהרא אם לא יקרא, משום כך יקרא כדי שלא יהיה בזה חשש יוהרא[יד], אבל לעולם אין חיובו מעיקר הדין.

אמנם הטור (סי' ע) הביא בשם **מהר"ם מרוטנבורג** שלא אמרו לפטור חתן אלא בזמן הראשונים שהיו מכוונים, אבל בזמן הזה אפילו שאר כל אדם אינו יכול לכוין. וכתב **הב"ח** (שם ד"ה והרמב"ם) שמשמע מדברי הטור שלשיטת מהר"ם מרוטנבורג אין חתן רשאי לפטור עצמו, אלא הוא חייב בקריאת שמע ככל אדם[טו].

אם רק חתן קורא בזמנינו או כל אדם שהוא טרוד

שם. והנה בדברי **התוספות** לא נתבאר אם דבריהם נאמרו רק בחתן שיש לו לקרוא או בכל מי שטרוד בדבר מצוה. **והמגדל עוז** (ק"ש פ"ד ה"ז) כתב שדבריהם נאמרו רק בחתן שכיון שטרדתו היא טירדא של מצוה, לכן אין דורשים ממנו שימתין עד שתתיישב דעתו עליו, אלא התירו לו לקרוא אע"פ שאינו יכול לכוין כראוי, אבל סתם אדם שהוא טרוד ואין דעתו מיושבת עליו, אין לו היתר לקרוא אלא ימתין עד שתתיישב דעתו עליו ורק לאחר מכן יקרא[טז].

אמנם הכסף משנה (שם) כתב שאין חילוק בזה ודברי התוספות נאמרו בכל מי שהוא טרוד ולאו דווקא בחתן.

פסק הראשונים להלכה

שם. הרא"ש (סי' טו) פסק כרשב"ג שחתן אינו רשאי להחמיר על עצמו ולקרות. ומשום שמבואר בגמרא (גיטין עה.) כל מקום ששנה רשב"ג במשנתנו הלכה כמותו.

אמנם הרמב"ם (קריאת שמע פ"ד ה"ז) פסק שכל מי שהוא פטור מלקרות קריאת שמע, אם רצה להחמיר על עצמו ולקרות קורא. ובטעם הדבר שהרמב"ם פסק שיכול לקרות נאמרו כמה אופנים **באחרונים**.

הכסף משנה והב"ח (סי' ע ד"ה ולפס) כתבו שהרמב"ם פסק כת"ק של המשנה ולכן יכול לקרוא[יז].

אמנם בבית יוסף[יח] (סי' ע ד"ה ולפס) **ובלחם משנה** (שם ד"ה כל) כתבו שהרמב"ם פסק כתירוצו של רבי יוחנן וכיון שרבי יוחנן אמר מוחלפת השיטה, והיינו מוחלפת השיטה בברכות[יט], נמצא שרשב"ג סובר שחתן אם רצה לקרות קורא, ופסק הרמב"ם כרשב"ג שהלכה כמותו.

ובתוספות יו"ט (פסחים פ"ד מ"ה) הקשה על דברי הבית יוסף, אם כן מדוע הרמב"ם בהלכות תענית (פ"ה ה"י) לא הזכיר שאם רוצה להיבטל ממלאכתו בתשעה באב רשאי, והרי אם כאן פסק כרשב"ג שאין חוששים ליוהרא, מדוע שם לא פסק כרשב"ג שאינו חושש ליוהרא. והלחם משנה תירץ שהרמב"ם פסק גם שם כרשב"ג שיכול להיבטל ממלאכתו, ומה שלא הזכיר זאת בפירוש היינו משום שסמך על מה שכתב שם 'וכל העושה מלאכה בתשעה באב אינו רואה בה סימן ברכה', ומסתמא כל מקום היינו אפילו במקום שנהגו לעשות, הרי שפסק כרשב"ג שרשאי אדם שלא לעשות מלאכה כיון שאינו רואה בה סימן ברכה ואין בזה משום חשש יוהרא.

ועיין להלן מה שהבאנו מהמעשה רקח בביאור דעת הרמב"ם.

ביאור דברי הרמב"ם שחילק בין יכול לכוין לאינו יכול לכוין

שם. עוד כתב הרמב"ם (שם) 'כל מי שהוא פטור מלקרות קריאת שמע, אם רצה להחמיר על עצמו ולקרות קורא. והוא שתהא דעתו מיושבת עליו. אבל אם היה זה הפטור מלקרות מבוהל ותמיה, אינו רשאי לקרות עד שתתיישב דעתו'. ונתחבטו **האחרונים** מנין לו להרמב"ם חילוק זה שקורא רק כשדעתו מיושבת עליו אבל אם אין דעתו מיושבת עליו אינו קורא.

והכסף משנה (שם) לשיטתו שכתב שהרמב"ם פסק כת"ק ביאר בזה, שהרי בתירוצו של רב שישא מבואר שטעמו של רשב"ג שאוסר לקרוא, משום שקריאת שמע צריכה כוונה ואנן סהדי שאינו יכול לכוין. ואם כן יש לומר שגם רבנן שנחלקו על רשב"ג והתירו לו לקרוא, אין זה משום שהם סוברים שק"ש אינה צריכה כוונה, אלא משום שסוברים שאין לנו אנן סהדי שאינו יכול לכוין, אבל ודאי שאם יודע שאינו יכול לכוין, מודים גם רבנן שאינו יכול לקרוא עד שיכוין[כ]. **ובספר יצחק ירנן** (על הרמב"ם, ד"ה ולענ"ד) הוסיף שהרי **התוספות** (ד"ה רב) כתבו שכל המחלוקת בין רבנן לרשב"ג היתה רק בזמנם שהיו מכוונים בק"ש, אבל בזמנינו שאין אנו מכוונים היטב, גם חתן רשאי לקרות. והיינו שעל כן הוא נאמן לומר שיכול לכוין בדרגת הכוונה שרוב בני האדם מכוונים היום, וע"ז כתב הרמב"ם שמכל מקום זהו רק כשאינו מבוהל ויכול לכוין לפחות בדרגת הכוונה שרוב בני האדם מכוונים היום, אבל אם אין דעתו מיושבת עליו ואינו יכול לכוין אפילו בדרגת הכוונה שמכוונים כל האנשים, אינו רשאי לקרות גם בזמנינו.

אמנם במעשה רקח (על הרמב"ם ד"ה ומ"ש) כתב שלעולם יש לומר שהרמב"ם פסק כר' יוחנן שמוחלפת השיטה, וסבר שמוחלפת השיטה היינו המשנה כאן ונמצא שרבנן סוברים שחוששים ליוהרא ורשב"ג סובר שאין חוששים ליוהרא, והרמב"ם פסק כרבנן שחוששים ליוהרא[כא], ומעיקר הדין היה הרמב"ם צריך לפסוק לגבי קריאת שמע שלא יקרא כרבנן, אלא שכיון שקריאת שמע יש בה קבלת עול מלכות שמים, לא רצה הרמב"ם לפוטרו לגמרי ולכך כתב שכשדעתו מיושבת עליו רשאי להחמיר על עצמו ולקרוא כדי שלא יבטל קבלת עול מלכות שמים.

השגת הראב"ד על הרמב"ם

שם. הראב"ד[כב] השיג על פסק **הרמב"ם** שאם אינו יכול לכוין לא יקרא, מה בכך שדעתו מבוהלת עליו, יקרא ויהיה כקורא בתורה, ואין זה דומה למה שאמרו בגמרא (לקמן ל:) לגבי תפילה שאסור לאדם להתפלל עד שתתיישב דעתו ויוכל להתפלל בכוונה, כי זה דווקא בתפילה שאם אינו מתפלל בכוונה נמצא שמזכיר שם שמים לבטלה, אבל בקריאת שמע אפילו אם לא יכוין אין שום איסור בקריאתו כי לא גרע מקורא בתורה וכמו שאמרו במשנה (פ"ח מ"ג) הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה. וגם אין לחשוש משום יוהרא, כיון שכולם יודעים שהקריאה היא מצוות אנשים מלומדה ואין אדם קוראה רק כשהוא יכול לכוין, אלא אף אם אינו מכוין קורא.

והנה על שתי נקודות ההשגה של הראב"ד על הרמב"ם דנו **האחרונים**:

א. על השגת הראב"ד שכיון שאין אנו מכוונים ממילא אין חשש יוהרא, **במעון הברכות** (ד"ה רשב"ג) הביא הוכחה לדעת הרמב"ם שגם באופן זה יש חשש יוהרא, שהרי אם נאמר שאפילו אם אינו יכול לכוין כלל מותר לקרוא ק"ש דלא גרע מקורא בתורה, אם כן איזה יוהרא יש במה שהחתן קורא ק"ש, והרי כל ענין יוהרא הוא במה שמראה בעצמו לפני הרואים שיכול לכוין בק"ש ואפילו שהוא טרוד, ואם נאמר שאפילו כשאינו יכול לכוין מותר לו לקרוא ק"ש מדין קורא בתורה, הרי שוב אין הוכחה מקריאתו שהוא יכול לכוין וממילא אין כאן יוהרא ומה טעמו של רשב"ג, וביותר קשה מה הקשו בגמרא סתירה מרבנן על רבנן, הרי יש ליישב בפשיטות שהימנעות ממלאכה בת"ב יש בה משום יוהרא אבל קריאת ק"ש לחתן אין בה משום יוהרא כי קוראה מדין קורא בתורה, ומוכח שאם אינו יכול לכוין אסור לו לקרוא משום חשש יוהרא, ואינו יכול לומר אני קוראה מדין קורא בתורה[כג].

ב. ועל השגת הראב"ד על הרמב"ם, מה בכך שאינו יכול לכוין, יקרא קריאת שמע מדין קורא בתורה. כתב **במגדל עוז**[כד] שודאי גם הרמב"ם מודה שאם

[יד]. **וכך** כתב הפרי מגדים (סי' ע אשל אברהם סק"ג) שלדברי התוספות הרי הוא חייב לקרוא כדי שלא יהיה בזה יוהרא. [טו]. **ועיי"ש** בב"ח ובפרישה (סק"ה) שהביאו מה שחילק הרמב"ם (ק"ש פ"ד ה"ז) שכל מה שחתן רשאי לקרות היינו דווקא כשדעתו פנויה, אבל אם הוא מבוהל ואין דעתו מיושבת עליו אינו קורא. והטור הביא דבריו לאחר הבאת דברי מהר"ם מרוטנבורג, וכתבו שהטור בא בדבריו לומר שהרמב"ם חולק על המהר"ם מרוטנבורג בענין זה, שלדעת מהר"ם מרוטנבורג בזמנינו אין חתן רשאי לפטור עצמו, אלא הוא חייב בקריאת שמע ככל אדם. ועל זה הביא הטור שהרמב"ם חולק וסובר שאף בזמנינו אם ידוע שאינו יכול לכוין אינו רשאי לקרות. ועיין להלן מה שהבאנו מדברי היצחק ירנן בדעת הרמב"ם. [טז]. **דברי** המגדל עוז נסובים על הרמב"ם שפסק שאע"ג שכל מי שהוא פטור מקריאת שמע רשאי להחמיר על עצמו ולקרות, זהו דווקא אם דעתו מיושבת עליו, אבל אם הוא מבוהל אינו רשאי לקרות עד שתהא דעתו מיושבת עליו. והשיג הראב"ד מה בכך שדעתו מבוהלת עליו, יקרא ויהיה כקורא בתורה, ואין זה דומה למה שאמרו בגמרא (לקמן ל:) לגבי תפילה שאסור לאדם להתפלל עד שתתיישב דעתו ויוכל להתפלל בכוונה, כי זה דווקא בתפילה שאם אינו מתפלל בכוונה נמצא שמזכיר שם שמים לבטלה, אבל בקריאת שמע אפילו אם לא יכוין אין שום איסור בקריאתו כי לא גרע מקורא בתורה. וגם אין לחשוש משום יוהרא, כיון שכולם יודעים שהקריאה היא מצוות אנשים מלומדה וכולם קוראים ק"ש אפילו אם אינן יכולים לכוין. וע"ז כתב המגדל עוז שכיון שדברי הראב"ד לקוחים משיטת התוספות, והתוספות לא דיברו אלא בחתן, ממילא אין להקשות על הרמב"ם שפסק בשאר הטרודים שאינו קורא כשאין דעתו מיושבת עליו. [יז]. **וכן** כתב הרמב"ם בפירוש המשנה (כאן ובפסחים שם) שאין הלכה כרשב"ג. [יח]. **וכבר** תמה במעשה רקח (על הרמב"ם שם) שסתר דברי עצמו למש"כ בכסף משנה. [יט]. **עיין** לעיל מה שהבאנו שמדברי הכסף משנה מוכח שמוחלפת השיטה היינו המשנה בברכות. [כ]. **במרכבת** המשנה (אלפנדרי, רמב"ם שם) כתב שאין זה מוכרח, ויש לומר שאכן רבנן סוברים שאע"ג שיש לנו אנן סהדי שאינו יכול לכוין, מ"מ כיון שכולם קוראים אין זה נקרא יוהרא, וממילא קשה מדוע הרמב"ם פסק שלא יקרא אפילו כשאינו יכול לכוין. ובבן ידיד (על הרמב"ם ד"ה ולאותי) תירץ שכיון שק"ש צריכה כוונה, ממילא ודאי שלא די בכך שלא יהיה זה בכלל יוהרא אלא צריך שיהיה יכול לכוין. [כא]. **ובזה** מיושב מה שהרמב"ם בהלכות תענית (פ"ה ה"י) לא הזכיר שאם רוצה להיבטל ממלאכתו בתשעה באב רשאי, ומשום שפסק כרבנן שחוששים ליוהרא. [כב]. **בתוספת** ביאור הכסף משנה (שם) בדבריו. [כג]. **באבן** שלמה (ד"ה וכ"מ) כתב שאינו מבין כלל מה יש לדון בדעת הרמב"ם אם יש חשש יוהרא או לא, והרי הרמב"ם פסק שחתן אם רוצה לקרות יקרא הרי שלא חשש ליוהרא, ומה שהרמב"ם פסק שאם הוא מבוהל אינו יכול לקרות, אינו שייך כלל לענין חשש יוהרא, אלא משום שכל שיודע בודאי שאינו יכול לכוין אין לו לקרות, ועל זה השיג הראב"ד מדוע לא יהיה כקורא בתורה. [כד]. **בתוספת** ביאור מעון הברכות (אמצע ד"ה אמנם) בדבריו.

רוצה לקרוא ק"ש מדין קורא בתורה שיכול לקרות, וכל דברי הרמב"ם לא נאמרו אלא לענין זה שאינו יכול לקרוא ק"ש בברכותיה, כי כיון שאינו יוצא ידי חובת קריאת שמע נמצא שגם לא יצא ידי חובת ברכות קריאת שמע, וכמו שאינו יכול לומר ברכות ק"ש כשעבר זמן ק"ש כי זהו זמן שאינו יוצא בה ידי ק"ש, כך אינו יכול לברך ברכות ק"ש כשאינו מכוין בק"ש ואינו יוצא בה ידי חובתו[כה].

ובספר זיו משנה (על הרמב"ם) תירץ שכל מה שאמרו הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה, לא נאמר אלא כשהוא קוראו בכוונה אלא שהוא אחר זמנו ואינו מקיים מצות ק"ש, אבל כשהוא מבוהל ואינו יכול לכוין לקבל עליו עול מלכות שמים, הרי הוא כמבזה את הקריאת שמע וקבלת מלכות שמים ביחד[כו].

ובאבן שלמה (ד"ה ובגוף) תירץ שכל מה שיכול לקרוא ק"ש מדין קורא בתורה, זהו דווקא במקום שיש חיוב קריאת התורה, אבל חתן כיון שהוא עוסק במצוה ופטור מן המצוה, ממילא הוא גם פטור מקריאת התורה, וע"כ גם אם יקרא לא יחשב כקורא בתורה.

כה. **וכתב** במעון הברכות (ד"ה ולכן) שאפשר שהראב"ד הקשה בדברי הרמב"ם לשיטתו (פ"א ה"ג) שפסק [לפי חלק מהמפרשים (עיין ילקוט ביאורים לעיל י:)] שיכול לברך ברכות ק"ש כל היום כולו, אם כן מוכח שאפילו בזמן שאינו יוצא ידי חובת ק"ש יכול לומר ברכות ק"ש, וע"כ מקשה הראב"ד מדוע לא יקרא ק"ש מדין קורא בתורה וגם יוכל לומר ברכות ק"ש.

כו. **וכבר** אמרו בגמרא לקמן (לג:) אי לא כוון דעתיה מעיקרא, מחינן ביה עד דמכוין דעתיה.

ילקוט תוכן הביאורים יז: - כ. ביאורים

יז:

היכן מקומו של פרק זה ... א
העניינים המבוארים בפרק זה ... א
הטעם שאונן פטור מכל המצוות ... א
האם רשאי להחמיר על עצמו ולקיים את המצוות ... ב
קושיית הראשונים על דעת רש״י ... ב
לדעת הראשונים שפטור משום כבודו של מת האם פטור רק מדרבנן ... ב
האם פטור מן התפילין רק כשמתו מוטל לפניו ... ב
הטעם ששנה התנא תפילין לבסוף ... ב
האם אונן פטור מכל המצוות ... ג
לדעת האומרים שפטור מכל המצוות מדוע הזכיר התנא שלש מצוות אלו ... ג
האונן חייב במצות לא תעשה ... ג
הגירסא והפירוש במשנה ... ג
יישוב הקושיות על פירוש רש״י ... ג
הטעם שפטורים מן התפילה ... ג
כשהתחילו האם יגמרו את כל קריאת שמע ... ד
מה הדין אם לא יהיה להם זמן לקרוא אחר כך ... ד
הטעם שאין צריכים להפסיק לקריאת שמע שהיא מדאורייתא ... ד
איסור אכילה בפני המת בשבת ובשאר בני אדם שאין מוטל עליהם לקברו ... ד
מדוע אסור להסב ולאכול ... ד
כשיש אחרים שיתעסקו במת האם מותר בבשר ויין ... ד
האם לדעת רבינו תם אין דיני אונן כלל כשיש אחרים שיתעסקו עמו או שדבריו אמורים רק לענין בשר ויין ... ה
האם האונן חייב לברך ברכת הנהנין ... ה

יח.

ביאור דברי הברייתא ׳ואין מברכין עליו׳ ... ה
האם חייב לאכול בשר ולשתות יין בשבת ... ה
האם מותר לאכול בשר שנשאר מסעודת שבת ... ה
האם אנינות נוהגת בשבת וביום טוב ... ה
מנין שרבן שמעון בן גמליאל הוא המחמיר ... ו
האם האונן מותר בתשמיש המטה ... ו
אין לומר שמדובר במשמר ... ו
מדוע הביאה הגמרא את הסיפא של הברייתא ואת דברי רבי יוחנן ... ו
לדעת רב פפא האם חייב ללכת לבית אחר ... ז
כשאינו מוטל עליו לקוברו האם נוהגים דיני אונן ... ז
האם העוסק במצוה פטור גם בשעה שאינו טרוד ... ז
האם קושיית הגמרא היא רק מתפילין או גם מקריאת שמע ותפילה ... ז
האם מותר לקרוא בעל פה והאם מותר לאחוז ספר תורה בבית הקברות ... ח
האם מותר לומר דברי תורה בבית הקברות ... ח
האם מותר לומר דברי תורה לכבוד המת בתוך ארבע אמות של המת או בבית הקברות ... ח
האם מותר לקיים מצוות סמוך לקברו של מי שלא היה חייב במצוות אלו ... ח
מדוע נקט קריאת שמע ... ט
בעבר וקרא האם צריך לחזור ולקרוא ... ט
מדוע אין חוששים לעכברים בספינה ... ט
מדוע אמר בן עזאי הלכה זו בשנים שהיו בספינה ולא באחד ... ט
מדוע נקט בדברי תנא קמא ׳וזה קורא׳ ובדברי בן עזאי ׳ומתפללין׳ ... ט
האם מותר להפשיל ספר תורה לאחוריו שלא במקום סכנה והאם מותר לרכב עליו במקום הסכנה ... ט
האם החיוב ללוותו רק כשמוליכים אותו לקבורה ... י
מה הוא השיעור שצריך ללוותו ... י
מדוע עובר משום ׳לועג לרש חרף עושהו׳ ... י
איך נכנס רבי יונתן שהיה כהן לבית הקברות ... י
ביאור הלשון ׳שקלי ואזלי׳ ... י
האם מותר ללכת עם ציצית בבית הקברות ... יא
מדוע לא נזהר רבי יונתן שלא יגררו ציציותיו על הקרקע ... יא
האם מועיל לכסות או לקשור את הציצית בבית הקברות ... יא
מדוע עבר משום לועג לרש אף שמטילים ציצית בטלית של המתים ... יא
הטעם שבזמן הזה מסירים את הציצית מטליתות של מתים ... יב
דעות נוספות בענין הטלת ציצית בטלית של המת בזמן הזה ... יג
יישוב הראיה ממסכת שמחות לדעת האומרים שאף בזמן הזה צריך להטיל ציצית בטליתות של מתים ... יג
מדוע באים אצל המתים ... יד
יש שהוכיחו שהאיסור ללכת עם ציצית בבית הקברות אינו משום לועג לרש ... יד
ביאור הלשון ׳שנית׳ ו׳שילשת׳ ... יד
על שם מי נקרא אריאל מואב ... יד

יח:

מדוע טבל בניהו בן יהוידע ... יד
לדעת רש״י מה היתה תקנת עזרא ... יד
ביאור הפסוק לדעת האומר ששנה סיפרא דבי רב ... טו
מדוע נקרא תורת כהנים ׳סיפרא דבי רב׳ ... טו
מדוע נקרא צדקיהו רשע ... טו
מדוע פירש רש״י שיצאו להתעסק בשדה אחוזתם ... טו
ביאור דברי בנו של רבי חייא ׳ידע אבון בהאי צערא׳ ... טו
קשה איך הביא ראיה מדברי איוב שכפר בתחיית המתים ... טו
מהו הצער שיש למת מחמת הרימה ... טז
קשה לדעת האומרים שאין גופו של המת מרגיש בצער ... טז
מדוע הלך ללון בבית הקברות בליל ראש השנה ... טז
איך מותר ללון בבית הקברות ... יז
מדוע אינו אסור משום דורש אל המתים ... יז
איך היו הרוחות מספרות זו עם זו ... יז
הטעם שאין לקבור רשע סמוך לצדיק ... יח
מתי נידון העולם על התבואה ... יח
מדוע לא יכלה לשוט מחמת שהיתה קבורה במחצלת של קנים ... יח
איך ידעו בליל ראש השנה מה נגזר על העולם ... יח
מה תפקידו של המלאך דומה ומדוע נקרא כך ... יט
מדוע נקרא ׳אבוה דשמואל׳ ... יט
מדוע היה שמואל נקרא כן ... יט
איך נכנס שמואל שהיה כהן לבית הקברות ... יט
האם מותר לאדם ששם אביו ׳אבא׳ לקרוא לאביו אבא ... יט
האם היה שמואל חבירו של לוי ... יט
ביאור שאלתו של שמואל ... כ
איך משמע שהמתים יודעים מהנעשה בין החיים ... כ
מדוע לא פירשו התוספות כפירושו של רש״י ... כ
מדוע לא פירש רש״י כפירוש התוספות ... כ
במה נתקיימה השבועה ... כ

יט.

אם יש לדחות שיודעים על ידי אחרים שמתו ... כ
למסקנת הגמרא האם המתים יודעים מה נעשה בין החיים ... כ
ביאור הלשון ׳מטתן׳ ... כא
דווקא אם ראה שעבר עבירה בלילה ... כא
ביאור קושיית הגמרא ... כא
אם תלמיד חכם שגזל נחשב תלמיד חכם ... כא
אם יש להוכיח מכאן שאינו נעשה צדיק בהרהור לבד ... כא
האם מנדים את העובר על דברי חכמים או מלקים אותו ... כא
מדוע לא הביאם כסדר שנשנו במשניות ... כב
מדוע אמר רבי אלעזר שמצא שלשה מקומות אף שלדברי כולם לא מצאנו אלא שני מקומות ... כב
ביאור מחלוקתם של עקביא בן מהללאל וחכמים ... כב
ביאור דברי עקביא בן מהללאל ... כג
איך נידו את עקביא בן מהללאל שהיה תלמיד חכם ... כג
מדוע לא נידו אותו אם היה חייב נידוי ... כג
מדוע אמר כן בלשון זו ... כג
הטעם שמניחים אבן גדולה על ארונו ... כד
אם רבי יהודה נחלק על תנא קמא בענין סקילת ארונו של המנודה ... כד
מדוע רצה שמעון בן שטח לנדות את חוני ... כד
ביאור דברי שמעון בן שטח ... כד
מדוע לא נידה שמעון בן שטח את תודוס ... כד
באיזה תנור נחלקו רבי אליעזר וחכמים ... כד
ביאור מחלוקתם של רבי אליעזר וחכמים לפי פירוש רש״י בסוגייתנו ... כד
מדוע נקרא ׳תנורו של עכנאי׳ ... כה
ביאור גירסת הירושלמי ׳חכנאי׳ ... כה
האם נידו את רבי אליעזר או החרימוהו ... כה
הוכחות הראשונים שנידוהו ... כה
הוכחות הרמב״ן שהחרימוהו ... כה
דחיית הראיה שהביא הרמב״ן מכך שרבי אליעזר קרע בגדיו וחלץ מנעליו ... כו
דחיית הראיה שהביא הרמב״ן מכך שלא באו לפניו ללמוד תורה ... כו
קושיית הראשונים מהמבואר בסנהדרין שרבי אליעזר הניח תפילין ... כו
מה הכוונה בכל מקום שאמרו ׳רבי אליעזר שמותי הוא׳ ... כז
מהו הזמן הסמוך לקריאת שמע ... כז
אם דין זה נאמר גם בקריאת שמע של ערבית ... כז
אם יש בזמנינו אדם חשוב ... כז
הטעם שהשמיטו הרי״ף והרא״ש חילוק זה ... כז
אם חייבים בתפילה ... כז
האם נמצא בבית אחר או בצד אחר ... כח
ביאור הענין ... כח
אם יש להוכיח מכאן שמהתורה די בפסוק ראשון של קריאת שמע ... כח
אם צריך לקרוא את כולה ... כח
קשה שהרי אסור לקרוא פסוק ראשון בהליכה ... כח
מדוע לא יתחילו ויפטרו ממצות ניחום אבלים ... כח
למה לא ישמטו אחד אחד ויקראו ... כח

יט:

מהי ׳שורה הרואה פנימה׳ ... כח
האם רבי יהודה בא להקל או להחמיר ... כט
מי הם הבאים מחמת האבל ... כט
הרואה כלאים בבגדו של חבירו אם צריך לפושטו ממנו ... כט
טעמו של הרא״ש שאין הרואה צריך לומר לחבירו שיפשוט את בגדו ... ל
לדעת הרא״ש אם צריך להפריש את חבירו כשעושה מעשה איסור בשוגג ... ל
אם לדעת הרא״ש אינו מחויב להפרישו גם באיסור הנמשך זמן רב ... ל
לדעת הרמב״ם קשה מה שאמרו בגמרא להלן ׳שב ואל תעשה שאני׳ ... לא
לדעת הרמב״ם האם צריך להודיע לכהן ערום שיצא מהבית שהמת שם ... לא
דעת התוספות אם צריך להפריש את חבירו מלעבור עבירה בשוגג ... לא
אם דין זה נאמר אף בפשיטת בגד עליון ... לב
אם צריך להפריש את חבירו מאיסור בשוגג כשאחר מתבזה בכך ... לב
יש להוכיח מכאן שהמתעסק אסור מן התורה ... לב
האם מותר לעבור על איסור דרבנן מפני כבוד הבריות כשאפשר להגיע על ידו לאיסור תורה ... לב
אם איסור מן התורה שאינו מפורש בתורה נדחה מפני כבוד הבריות ... לב
אם מותר לעשות איסור דרבנן משום כבוד הבריות של חבירו ... לב
ביאור הגמרא ... לג
ביאור הלשון ׳בית הפרס׳ ... לג
הטעם שבית הפרס טהור מן התורה ... לג
הבדיקות שמנו חכמים לענין בית הפרס ולאיזה ענין הן מועילות ... לג
הטעם שבית הפרס שנידש טהור ... לד
האם היה רבי אלעזר בר צדוק כהן ... לד
אם יש איסור להלך על ארונות של מתים משום בזיון המת ... לד
אם יש איסור להלך על ארונות של מתים משום איסור הנאה ... לד
ראיית תוספות מהסוגיא מהו גולל ... לד
קושיא נוספת לפירוש רש״י בגולל ... לה
קושיות נוספות לפירוש רש״י ... לה
אם חייבים בכבוד מלכי עכו״ם ... לו
אם יש מצוה לראות מלך עכו״ם אחר שכבר ראה אותו פעם אחת ... לו
האם אפשר לסמוך על הרוב ... לו
מדוע אין המדלג טהור אף אם לא היה חלל טפח ברוב הארונות משום ספק טומאה ברשות הרבים ... לו
אם ארון שידוע שיש בו חלל טפח מטמא ... לז
אם צריך שיהיה ראש הארון פתוח כדי שהאויר שכנגדו לא יהיה טמא ... לז
הוכחת התוספות שקבר סתום מטמא כל סביביו ... לז
הוכחה נוספת שקבר סתום מטמא כל סביביו ... לז
קושיית ר״י מדין תיבת המגדל על דעת התוספות שבקבר סתום הטומאה בוקעת ועולה ... לז
מדוע הביאה הגמרא את דברי רבא ולא הביאה משנה מפורשת באהלות ... לח
דעת הרמב״ם והראב״ד בטעם שהתירו לדלג על גבי ארונות ... לח
האם כבוד מלכים חמור מכבוד הבריות ... לח
אם מותר לכהנים להשתטח על קברי צדיקים ... לח
אם מותר לכהן להיטמא למתים אף כדי לראות מלך גוי ... לח
ביאור הגמרא לפי דעות הראשונים הנ״ל ... לט
אם אומרים גדול כבוד הבריות אף בגוי ... לט
אם העובר על גזירות חכמים עבר על איסור דאורייתא ... לט
איזה איסור דרבנן נדחה מפני כבוד הבריות ... לט
דעת הירושלמי שכבוד הבריות דוחה אף טומאת כהנים דאורייתא ... לט
ביאור הדרשה מ׳והתעלמת׳ ... מ
מי נחשב זקן ואינו לפי כבודו ... מ
אם זקן חכם ואינו לפי כבודו רשאי להחמיר על עצמו ... מ
המקור לדינו של הרמב״ם שהחכם רשאי להחמיר על עצמו לפנים משורת הדין ... מא
האם נחלקו הרמב״ם והרא״ש גם בשאר מקומות שהחכם פטור מפני כבודו ... מא
הטעם שלא הוזכר בברייתא אופן ששכרו מועט ואין שם בית דין ... מא
מדוע צריך פסוק להשמיענו שלא יפסיד ממונו לטובת ממון חבירו ... מא
מדוע אין למדים איסור מממון ... מא
האם אפשר לתרץ שב ואל תעשה שאני כמו שתירצה הגמרא להלן ... מב
האם הברייתא של ההולך לשחוט את פסחו מדברת בכהן גדול ונזיר או בכל אדם ... מב
קושיית התוספות על פירוש רש״י בסנהדרין ... מג
יישוב הסתירה בפירוש רש״י ... מג
איך אפשר שיהיה כהן גדול נזיר ... מג
ביאור כוונת הברייתא ׳למול את בנו׳ ... מד
האונן חייב בשחיטת הפסח ומילת בנו אף שהוא פטור מכל המצוות ... מד

כ.

מדוע אין ללמוד מ׳ולאחותו׳ לזקן ואינו לפי כבודו שהוא בשב ואל תעשה ... מה
איך נלמד מכאן שכבוד הבריות דוחה איסורים הרי יש כאן עשה של קבורת המת ... מה
איך נלמד מכאן שכבוד הבריות דוחה איסורים הרי פסח ומילה יש להם תשלומים ... מה
דעת הרמב״ם שאין ללמוד ממת מצוה שכבוד הבריות דוחה איסורים ... מו
ביאור התירוץ ׳שב ואל תעשה שאני׳ ... מו
מדוע אין ללמוד שמשום כבוד הבריות מותר לעקור דברי תורה בידים מכהן גדול ונזיר שמטמאים עצמם למת מצוה ... מו
תמיהת האחרונים על קושיית רש״י ותוספות ... מז
קושיית התוספות על תירוצו של רש״י ... מז
מדוע לא פירש רש״י כפירוש התוספות ... מז
מדוע לבישת כלאים נחשבת מעשה ... מז
מדוע הביאה הגמרא ענין זה כאן ... מח
ביאור שאלתו של רב פפא ... מח
הטעם שעיקר לימודם היה בנזיקין ... מח
קשה שהרי משנה זו אינה במסכת עוקצין ... מח
ביאור המשנה ׳האשה שכובשת ירק בקדירה׳ ... מט

ביאור המשנה 'זיתים שכבשן בטרפיהן' ..... מט
מהו 'תליסר מתיבתא' ..... נ
מדוע חלץ רב יהודה את נעלו ..... נ
הטעם שעושים נס למי שמוסר נפשו על קידוש השם ..... נ
מה היתה מסירות נפשו של רב אדא בר אהבה ..... נ
מהו 'כרבלתא' ומדוע קרעו מעליה ..... נ
אם צריך אדם למסור נפשו לקיום המצוה ..... נא
ביאור דברי רב אדא בר אהבה ..... נא
מדוע היו נראות בעיניו כאווזים לבנים ..... נא
מדוע לא היה רבי יוחנן ירא שתאחוז אותו רוח זנונים ..... נא
מדוע לא שאלו אותו אם אינו ירא מיצר הרע ..... נא
אם היה רבי יוחנן מזרעו של יוסף ..... נב
מדוע אין זרע יוסף מאריכים ימים יותר משאר השבטים ..... נב
ביאור דרשת רבי אבהו ..... נב
מדוע הוצרך רבי אבהו לומר 'אל תקרי עלי עין אלא עולי עין' ..... נב
מדוע לא דרש רבי יוסי ברבי חנינא כרבי אבהו ..... נב
שיהיו כדגים רק לענין הריבוי ..... נב
ביאור הפסוק 'בקרב הארץ' ..... נב
הטעם שאין עין הרע שולטת בדגים ..... נב
אם דרש כן מהפסוק ..... נג
הטעם שעבדים פטורים מקריאת שמע והאם מי שח[illegible]ד וחציו בן חורין מחויב בקריאת שמע ..... נג
באיזה קטן דיברה המשנה ..... נג
מדוע פירש רש"י את המשנה בקטן שהגיע לחינוך ..... נג
יישוב שיטת רש"י ממה שהקשו התוספות מקטן היודע לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין ... נג
ביאור קושיית התוספות מקטן היודע לדבר אביו מלמדו פסוק ראשון, ויישוב שיטת רש"י ..... נד
פירוש הסיפא לפי שיטת רבינו תם ..... נד
מדוע לשיטת רבינו תם אמרו שקטנים שלא הגיעו לחינוך פטורים מקריאת שמע והרי מכל המצוות פטורים ..... נד
באיזה קטנים המשנה מדברת לשיטת הרמב"ם ..... נד
האם להלכה קטן שהגיע לחינוך חייב בקריאת שמע ..... נה
מדוע הזכירה המשנה רק חלק מהמצוות והלא מהרבה מצוות נשים פטורות ובהרבה מצוות נשים חייבות ..... נה

כ:

מדוע לא פירש רש"י שנשים פטורות מתפילין משום שהוקשו לתלמוד תורה ..... נה
מדוע הוצרך רש"י לומר שלילה לאו זמן תפילין ולא הסתפק במה ששבת אינה זמן תפילין ..... נה
לשיטת רש"י שטעם הפטור משום שאינו מצוי אצל אביו מדוע אינו פטור מן התפילה ..... נה
אכל כשהוא קטן והגדיל קודם שנתעכל המזון שבמעיו האם חייב לברך מדאורייתא ..... נה
מדוע קריאת שמע היא מצות עשה שהזמן גרמא והלא נכלל בה מצות הזכרת יציאת מצרים .... נה
אם חייבים להזכיר יציאת מצרים בלילות האם זה נחשב מצות עשה שאין הזמן גרמא ..... נו
מדוע פשיטא שנשים פטורות מתפילין והרי יש מי שסובר שהיא מצות עשה שאין הזמן גרמא ... נו
קושיית הראשונים על רש"י ממה שמצאנו שנשים פטורות ממצוות עשה דרבנן שהזמן גרמא ויישוב שיטת רש"י ..... נו
לשיטת רש"י מדוע הוצרכו לפרש בגמרא 'דרחמי נינהו' ..... נו
האם תפילה היא מצוה שאין הזמן גרמא ומדוע ..... נו
איך יפרש הרמב"ם שסובר שחיוב התפילה הוא מן התורה את דברי הגמרא ..... נז
האם נשים חייבות בתפילת המוסף ..... נז
מדוע אין לומר שהוקשה מזוזה לתפילין לפטור נשים ..... נז
מדוע הוא 'פשיטא' הרי להלן מסתפק רבינא שמא אינן מחויבות מן התורה ..... נז
האם קידוש היום וקידוש על היין הוא מן התורה או מדרבנן ..... נח
מדוע אין לפרש שדבר תורה הכוונה ללאו של 'לא תסור' ..... נח
האם ההיקש שכל שישנו בשמירה ישנו בזכירה נאמר רק על קידוש או על כל מצוות השבת ..... נח
האם נשים חייבות בהבדלה ..... נח
האם בן י"ג שאין ידוע אם הביא שתי שערות מוציא אשה בקידוש ..... נח
האם יכול לצאת רק חצי ברכה מדין שומע כעונה והשאר יברך בעצמו ..... נח
ביאור הספק אם נשים בברכת המזון דאורייתא והאם הנידון הוא על כל הברכות ..... נח
בקושיית תוספות על רש"י מדוע לא הסתפקו בכהנים ולויים ..... נט
קושיית הראשונים על רש"י מגרים ועבדים ... נט
הטעם שלא פירשו שהצד שברכת המזון בנשים מדרבנן משום שהיא מצות עשה שהזמן גרמא ..... נט
מדוע הפסיקו במאמר של רב אדא בר אהבה בקידוש היום ורק אחרי זה חזרו לברכת המזון ..... נט
מדוע חייבו חכמים את הנשים רק בברכת המזון ולא בכל המצוות שנשים פטורות מן התורה ..... נט
שיטות הראשונים אם נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן ..... ס
ביאור דברי ההגהות אשר"י שנשים בברכת המזון מן התורה אבל אינן מוציאות את האנשים ..... ס
מדוע לא [illegible]נפקא מינה אם היא מסופקת אם בירכה ברכת המזון האם צריכה לחזור ולברך .. ס
מדוע אין האנשים יוצאים במה ששומעים מהנשים מדין הרהור כדיבור ..... ס
האם קטן יכול להוציא גדול המחויב מדרבנן ..... סא
האם קטן שאכל שיעור דרבנן מוציא גדול שאכל שיעור דרבנן ..... סא
שיטת הים של שלמה שמדאורייתא קטן יכול להוציא גדול ..... סב
מחלוקת הראשונים מהו שיעור אכילה להתחייב מן התורה בברכת המזון וביאור הגמרא לפי זה .. סב
מדוע מי שאכל כזית דגן יכול להוציא ידי חובה את הרבים שאכלו שיעור דאורייתא ..... סב
האם לפי הרא"ש נשים אינן בכלל ערבות כלל או רק במצוות שאינן מחויבות בהם ..... סב
האם תירוץ הגמרא בנדה על סתירת הפסוקים אימתי הקב"ה נושא פנים סותר לסוגייתנו ..... סג
על דרך הפשט יש לפרש ש'ישא ה' פניו' הכוונה לפניו של הקדוש ברוך הוא ..... סג
הטעם לנשיאת פנים לישראל מפני שהוא מדה כנגד מדה ..... סג
האם בעל קרי קורא קריאת שמע בפה או בהרהור, והאם מברך בהרהור ..... סג
רבי יהודה מתיר לקרוא ק"ש ולברך בפה, והטעם שהתיר בזה יותר משאר דברי תורה ..... סד
האם המחלוקת אם הרהור כדיבור תלויה במחלוקת האם צריך להשמיע לאזנו בקריאת שמע ..... סד
האם לשיטת רבינא מי שאינו אנוס צריך להוציא בפיו ..... סד
אם הרהור כדיבור מדוע הוצרכו לדרשה שאסור להרהר במקומות המטונפים ומדוע מותר להרהר בשבת בדברי חול ..... סד
באיזה הרהור דנו אם הוא כדיבור כשמהרהר את התיבות או כוונת הדברים ..... סד
האם להלכה הרהור כדיבור ..... סד
בשיטת הרמב"ם אם הרהור כדיבור והאם הרמב"ם מחלק בין קריאת שמע לברכת המזון ..... סה
סיכום השיטות האם הרהור כדיבור ..... סה
האם מי שאנוס ואינו יכול לקרוא קריאת שמע יוצא בהרהור ..... סה
אם הרהור כדיבור האם הרהורים שעולים לאדם בשעת תפילתו נחשבים הפסק ..... סה
האם מברכים ברכת התורה על הרהור ..... סה
מכאן מוכח שאף זכירת יציאת מצרים אין יוצאים בהרהור אף אם הרהור לאו כדיבור ..... סו
מדוע מה שבסיני היה דיבור הוא טעם להתיר הרהור ..... סו
לשיטת רבינא מדוע אינו מהרהר גם ברכות קריאת שמע ..... סו
האם הצריכו את הבעל קרי להרהר קריאת שמע גם כשאינו מתפלל בציבור ..... סז
מכאן נלמד שכשהציבור קוראים קריאת שמע יקרא עמהם פסוק ראשון ..... סז

כא.

מדוע לא הקשו מברכות קריאת שמע שהם גם דבר שהצבור עסוקין בו ..... סז
מדוע לא הקשו גם לרבינא מה בין קריאת שמע לתפילה ..... סז
מדוע לא פירשו ש'לא יתחיל' הוי בדיבור, אבל הוא מהרהר התפילה ..... סז
האם יש בשמונה עשרה מלכות ..... סח
מכאן קשה על הרמב"ם שסובר שתפילה חיובה מן התורה ..... סח
איך לומדים מהפסוק 'כי שם ה' אקרא' שצריך לברך ברכת התורה ..... סח
האם ברכת התורה היא מצות עשה מן התורה ..... סח
יש אומרים שברכת התורה נכללת במצות תלמוד תורה ולכן לא מנאה הרמב"ם ..... סח
הפסוק 'כי שם ה' אקרא' וגו' נדרש לדברים אחרים ואיך דרשו פסוק זה לברכת התורה ..... סט
מדוע שני הק"ו שדרש רבי יוחנן אינם סותרים אחד את השני ..... סט
מתי יברכו 'לאחריה' בתורה ..... סט
מדוע אין מברכים ברכת התורה לאחריה ..... סט
מדוע לא אמרו כל זה אכניס בקל וחומר מה למזון שאף שנהנה אין טעון ברכה לפניו וכו' ..... סט
וכי רק מהמזון הוא נהנה ומהתורה אינו נהנה.. ע
מדוע לא תירצו שרבי יוחנן סובר כמו התנא להלן שאינו סובר הפירכא 'שכן נהנה' ..... ע
'ספק קרא קריאת שמע' האם ידוע לו אם אמר 'אמת ויציב' ..... ע
ביאור אופן הספק אם אמר אמת ויציב ..... ע
משא ומתן בתירוץ ר"י ..... ע
לפי התירוץ השני של תוספות האם חוזר גם ל'ויאמר' וגם ל'אמת ויציב' ..... עא
לפי התירוץ שויאמר נכלל באמת ויציב, מדוע לא אמרו ספק אמר הזכרת יציאת מצרים ..... עא
ביאור החילוק בין ספק קרא קריאת שמע לבין טועה באמצע קריאת שמע ..... עא
ביאור השאגת אריה באופן הספק על אמת ויציב ..... עא
כשחוזר לאמת ויציב האם צריך לחתום 'ברוך אתה ה' גאל ישראל' ..... עא
האם יש ללמוד מכאן שספק ברכות להקל ... עב
מדוע אם קריאת שמע דרבנן אינו חוזר מספק הרי יש חזקת חיוב ..... עב
איך יפרש מי שסובר שקריאת שמע דרבנן את כל הדרשות שדרשו בדיני קריאת שמע ..... עב
מדוע לא הקשו שמהמשנה מוכח שקריאת שמע דאורייתא ..... עג
מדוע הבעל קרי קורא כל קריאת שמע ולא פרשת ויאמר בלבד ..... עג
האם לרבי אלעזר קריאת שמע דאורייתא או דרבנן ..... עג
מדוע פסקו הראשונים שקריאת שמע דאורייתא ..... עג
כמה חייבים לקרוא מן התורה, וכמה צריך לקרוא כשהוא מסופק אם קרא קריאת שמע ..... עג
מדוע כשחוזר וקורא קריאת שמע מספק מברך ברכות קריאת שמע ..... עד
מכאן משמע שתפילה דרבנן ואיך יתרץ מי שסובר שהיא מדאורייתא ..... עד
ביאור דברי רבי יוחנן ..... עד
האם חייב לחזור ולהתפלל מספק או שהוא רשות ..... עד
מה הטעם של האוסרים והמתירים להתפלל שתי תפילות ..... עד
האם רבי יוחנן התיר להתפלל רק על ידי חידוש ..... עה
בביאור שיטת ר"י ואם חולק על הרי"ף ..... עה
האם רק לציבור הותר להתפלל בתורת נדבה, והאם הותר גם להתפלל תפילת מוסף בתורת נדבה ..... עה
קושיא על מה שכתב הרי"ף שציבור אין מקריבים נדבה והרי הציבור היו מקריבים קיץ המזבח.. עה
קושיא על הרי"ף ממה שמצאנו שציבור מתפללים נעילה ..... עו
קושיא על הרי"ף שאף שאין מוסף בא בנדבה מכל מקום עולה באה בנדבה, והאם יכולים להתפלל תפילות השבת נדבה ..... עו
מדוע אסור להתפלל בתורת חובה והלא כיון שאינו מחויב להתפלל ממילא תפילתו בתורת נדבה... עו
טעם אחר מדוע אין להתפלל תפילת מוסף בנדבה ..... עו
שיטת רב האי שאפשר להתפלל אף את תפילת מוסף בנדבה ..... עו
מדוע צריך להפסיק באמצע הברכה ואינו יכול לגמור בתורת נדבה ..... עו
מה הדין אם היה עומד בתפילה ונסתפק שמא התפלל כבר ..... עו
האם גם בתפילת ערבית צריך להפסיק אם נזכר באמצע התפילה שהתפלל ..... עו
מה הדין בתפילת המוסף אם התחיל ברכה של חול ..... עז
האם בכל הברכות אם טעה והתחיל של חול יגמור הברכה או רק באתה חונן ..... עז
הטעם שבתפילת נדבה צריך לחדש דבר בתפילתו ..... עז
בספק התפלל שחוזר ומתפלל אינו צריך לחדש דבר בתפילתו ..... עז
באיזה ברכה צריך לחדש דבר ..... עח
מה נחשב חידוש דבר בתפילה ..... עח
לא יתפלל תפילת נדבה אלא אם יודע שיוכל לכוין כל התפילה ..... עח

כא:

מדוע צריך שיוכל לסיים תפילתו קודם שיגיע השליח ציבור למודים ..... עח
באיזו תפילה מדובר ..... עח
האם כשמגיע החזן למודים מותר לו לכרוע כשהוא בתחילה או בסוף הברכה, והאם צריך לשתוק בעת הכריעה ..... עט
מדוע צריך שיגמור תפילתו קודם שיגיעו הציבור למודים ואין די שיכרע באמצע הברכה..... עט
הטעם לאמירת מודים דרבנן ..... עט
זמן אמירת מודים דרבנן ..... עט
ביאור הלשון 'להתחיל ולגמור' ..... פ
שיטת הירושלמי באדם שנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור שמתפללים ..... פ
המאריך בתפילתו האם צריך להמתין לקדושה.. פ
אדם ששמע או שיודע שישמע קדושה במקום אחר האם צריך להמתין מלהתפלל ..... פ
מדוע אין די שישמע הקדושה מהחזן ..... פ
במחלוקת הראשונים האם שומע כעונה נחשב כהפסק ..... פ
האם השומע ברכה לאחר שיצא ידי חובתה עובר על ברכה לבטלה מדין שומע כעונה ..... פא
השומע דברי תורה מחבירו האם צריך לברך ברכת התורה ..... פא
מדוע לרב הונא הקדושה נאמרת ביחיד הרי אין דבר שבקדושה בפחות מעשרה ..... פא
ביאור דברי רש"י בדעת רב הונא שיחיד אומר קדושה ..... פא
ביאור פסק הרמב"ם במחלוקת רב הונא ורבי יהושע בן לוי ..... פב
האם גם את קדושת 'יוצר אור' ו'ובא לציון' אין היחיד אומר ..... פב
האם חיוב עשרה לדבר שבקדושה הוא מדאורייתא או מדרבנן ..... פב
ביאור על דרך הרמז שאין דבר שבקדושה פחות מעשרה ..... פג
גודל מצות קידוש השם ..... פג
מנין ש'העדה' אינה כוללת גם את יהושע וכלב ..... פג
צירוף מחלל שבת לעשרה לענין דבר שבקדושה ..... פג
ביאור אחר ללימוד שדבר שבקדושה צריך עשרה ..... פג
האם אפשר להוכיח מסוגייתנו שאין להפסיק באמצע שמונה עשרה לקדושה ..... פג
האם עניית אמן יהא שמיה רבא חשובה יותר מקדושה ומודים ..... פג
האם מותר להפסיק בשומע תפילה לאמן יהא שמיה רבא מברך ..... פד
האם מותר להפסיק בברכת 'את צמח דוד' לאמן יהא שמיה רבא מברך ..... פד
מדוע לא נתרץ שהאיסור לבעל קרי בדברי תורה נאמר רק למלמד לאחרים ..... פד
מדוע לא הקשתה הגמרא על תנא קמא שאומר שבעל קרי מברך על המזון לאחריו ..... פד
האם טבילת בעל קרי היא מדאורייתא או מתקנת עזרא ..... פד

ההבדל בין משנה תורה לשאר החומשים לענין דרשת 'סמוכין' ... פה
מקור דין סקילה בשוכב עם בהמה ... פה
מנין שרבי יהודה לא דורש 'סמוכין' ... פה
מדוע אוב וידעוני לא נחשב 'יצא לדון בדבר החדש' ... פו
מדוע הסקילה הכתובה באוב וידעוני מיותרת ללמד שכל המכשפים בסקילה ... פו
מדוע לא הוכיחה הגמרא מיד מהברייתא של אנוסת אביו שרבי יהודה דורש סמוכים ... פו
מנין לומד רבי יהודה לאסור גם מפותת אביו ... פו
כיצד רבי יהושע בן לוי עצמו דרש סמוכין לשני עניינים ... פו
איך יתכן לומר על דור המדבר כאילו קיבלו מהר סיני הרי הם קיבלו ממש ... פו
ביאור המעלה והטעם שזוכה שנחשב לו כאילו קיבל התורה מהר חורב לזה ... פז
מדוע הוזכר רק שהמלמד את בנו תורה זוכה למעלה זו ולא את המלמד לאחרים ... פז
הגמרא היתה יכולה להקשות מהברייתא לקמן (כב.) שלרבי יהודה בעל קרי אסור בדברי תורה ... פז
מדוע העדיף התנא להודיע כחם של חכמים המחייבים בטבילה ... פז
ביאור מחלוקת רבנן ורבי יהודה ... פז

כב.

האם רבי יהודה סובר שהרהור כדיבור או לא ... פז
בביאור קושיית הגמרא על רבי יהודה ... פז
איזה ברכות עשה רבי יהודה כהלכות דרך ארץ ... פח
מהו אימה יראה רתת וזיע ... פח
ביאור התיבה 'זיע' ... פח
מדוע הוצרכו להוכיח דווקא מכאן שזבים ומצורעים מותרים בדברי תורה ... פח
מדוע בועלי נדות אינם טמאים משום קרי ... פח
טעם החילוק בין טומאת קרי לשאר הטומאות ... פח
הטעמים שהביאו הפוסקים להלכה ... פח
ביאור דעת הרמב"ם שבית דין שאחר כך תיקנו אף לתפלה ... פט
מדוע דבר שהאדם רגיל בו מותר ללמוד בטומאתו ... פט
האם מותר להזכיר את שמותיו של הקב"ה שבתוך הפסוקים כאשר לומד גמרא ... פט
מדוע לא יכנס לבית המדרש ... צ
מדוע שאלוהו רק לאחר שירד וטבל ... צ
כיצד ביטל רבי יהודה בן בתירא את טבילת עזרא ... צ
ביאור כוונת הגמרא 'מגמגם' ... צ
ביאור כוונת רש"י שכתב שמדובר בבעל קרי ... צ
מה סבר התלמיד שלכן היה מגמגם ובמה חלק עליו רבי יהודה ... צ
לגבי מה אמר רבי יהודה בן בתירא שאינם מקבלים טומאה ... צ
מדוע צריך להרחיק ממקום הטינופת הרי אין דברי תורה מקבלים טומאה ... צא
כיצד אפשר לסייע משיטת יחיד לדברי רבי אלעאי ... צא
מדוע דברי רבי יהודה בן גמליאל הם כרבי יוחנן הסנדלר ... צא
האם יש להוכיח הלכה ממה שכן נוהגים הציבור ... צא
מדוע נקראו שלשת התנאים הללו 'סבי' ... צא
ביאור שיטת רבי יאשיה ... צא
כיצד ביטלו תקנת עזרא הרי אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו ... צא
האומר ש'בטלוה לטבילותא' במה סובר כרבי יהודה בן בתירא ... צב
האם בטלה טבילת עזרא רק לדברי תורה או גם לתפלה ... צב
גודל המעלה בזהירות בטבילה זו ... צב
אם מועיל לרחוץ בתשעה קבין מים שאובים ומכמה כלים ... צב
אם מקלחות של ימינו נחשב ככלי לרחיצת תשעה קבין ... צב
מהו שיעור תשעה קבין ... צג
מדוע נקרא שמו 'איש גם זו' ... צג
מדוע בן עזאי יכול היה לדרוש קולא זו ברבים ... צג
מדוע נקטה הגמרא דוגמא של תרנגולים ... צג
במה שמע שמקילים ובמה שמע שמחמירים ... צג
הוכחה מכאן שרבי יהושע בן לוי סובר שבעל קרי אסור בדברי תורה רק מדרבנן ... צג
מכאן מוכח שעזרא תיקן רק לדברי תורה ובין דין שאחריו תיקנו לתפילה ... צד
מנין לרש"י שמדובר באשה פנויה ... צד
מה אותו אחד תבע מהאשה ... צד
אדם יכול להתעלם מירידתו ועדיין לחשוב עצמו למדקדק במצות ... צד
מדוע רב הונא קרא לתלמידיו 'רבותי' ... צד
הרי לבעל קרי מותר לטבול במים שאובים ומדוע שיהיה אסור במים חמים ... צד
הרי מצינו שהיו מחממים לכהן גדול את מי המקוה ... צה
וכי לא ידע רב הונא שאין טובלים בחמין ... צה

כב:

לאיזה תנאים הגמרא מתכוונת ... צה
מדוע הקדימה הגמרא את האמוראים לפני התנאים ... צה
האם שייכת שכחה בדינים המצויים ... צה
ביאור קושיית רבא מכך שנאמר שעזרא תיקן טבילה ... צה
בביאור הגירסאות בפסק ההלכה של רבא ... צו
הוכחה לגירסא שלפנינו ... צו
קושיית האחרונים לרבא מהמשנה במקוואות שחולה שנשפך עליו תשעה קבין טהור ... צו
הרי שנינו שמי שנפלו עליו שלשה לוגים מים שאובין טמא ... צו
מדוע לא הקשתה הגמרא עליהם 'ונחזי עזרא היכי תקן' ... צז
ביאור הלשון 'נתנו עליו' ... צז
מדוע החמירו בטבילה לאחרים ... צז
מדוע לא נתרץ שרבי יהודה בא לומר שאפילו הטובל לעצמו צריך ארבעים סאה ... צז
מדוע אמר רבי יהושע בן לוי שמי שטבל לקריו עלתה לו הטבילה לגירותו ... צז
אם מותר לטבול טבילת עזרא בבריכת שחיה ... צז
באיזו ברכה מדובר שכל אחד ביקש שיתנו לו לברך ... צז
מדוע כל אחד ביקש להיות המברך על הכוס ... צז
כיצד גילו ברבים ענייני הצניעות ... צח
האם רבא טבל בארבעים סאה או שנשפכו עליו ארבעים סאה ... צח
בביאור כוונת רב הונא באומרו שהוא אינו נצרך לטבילה ... צח
מנין לרש"י שרב חמא בירך על הטבילה ... צח
הרי כל אדם חייב לטהר עצמו ברגל ... צח
לגבי מה אמרה הגמרא שאין הלכה כרב חמא ... צט
אם מותר לברך על טבילה של ערב יום הכיפורים ... צט
ביאור יתור הלשון 'היה עומד בתפלה' ... צט
האם אחרים צריכים להזכירו ... צט
ביאור הטעם שאינו מפסיק לגמרי ... צט
מדוע בעל קרי דווקא מקצר ואינו מתפלל תפילת הבינונו ... צט
בעל קרי המתפלל ביחידות ... ק
הנזכר בברכות קריאת שמע ... ק
סיבת ההיתר לבעל קרי לקרוא קריאת שמע בתוך המים ... ק
מדוע היורד לטבול קורא קריאת שמע בעודו מכוסה במים הרי אינו מסמיך גאולה לתפילה ... קא
כיצד קורא הבעל קרי קריאת שמע בעודו במים לשיטת הראשונים שעיקר זמנה הוא לאחר הנץ החמה ... קא
כיצד קורא קריאת שמע במים ללא תפילין ... קא
כיצד נטהר הבעל קרי מטומאתו קודם יציאתו מן המים ... קא
הרחקת ארבע אמות ממים הרעים ומי המשרה ... קא
הרחקה מצואה אפילו כשאין יוצא ממנה ריח רע ... קב
ביאור הלשון מגמגם וקורא ... קב
בענין היתר קריאת שלשה פסוקים ... קב
ביאור הלשון תניא אידך ... קב
המוצא צואה כנגדו מדוע אינו חוזר לראש התפילה ... קב
האופנים שאינו יכול ללכת לפניו ... קב
ביאור הלשון מצא צואה במקומו ... קג
הטעם שלא חשש רבה לזבח רשעים תועבה ... קג
האם התפילה פסולה מן התורה או מדרבנן ... קג
הטעם שלא הקשה רבא מהפסוק 'זבח רשעים תועבת ה'' שנאמר קודם לכן ... קג
לשיטת רבא הרי לא נאמר הכלל מצוה הבאה בעבירה במצוות דרבנן ... קג
התפלל במקום שאין לתלות שמונחת בו צואה ... קג
המתפלל במקום צואה האם חוזר ומתפלל ... קד
הרי תפילת רשעים תפילה וראויים הם להצטרף לעשרה ... קד
תפילתו תועבה אף תפילה שחיובה מדרבנן ... קד
איסור תפילה בשעת השתיתה ... קד
כיצד חוזר ומתפלל כנגד מי רגלים שעל הקרקע ... קד
כשמי הרגלים טופחים על בגדיו וברכיו ... קד
מדוע נקט התנא בלשונו חוזר ומתפלל ... קה

כג.

ביאור דחיית רב אשי ... קה
טעם דחיית השותת מהתפילה ... קה
הרי שנינו להלן שהנצרך לנקביו תפילתו תועבה ... קו
הוכחת הראשונים מסוגייתנו בדינו של השוהה כדי לגמור כולה ... קו
יישוב השר מקוצי ... קז
דחיית רבינו יהודה ... קז
שיטת תלמידי רבינו יונה בשם רבני צרפת ... קז
טעם החילוק בין הפוסק בתפילתו מחמת השתיתה לבין השוהה במבואות המטונפות ... קח
שהייה לצורך התפילה ... קח
מדוע לביאורו של רב אשי לא פירשו רב חסדא ורב המנונא מהו דינו של השוהה כדי לגמור כולה ... קח
הנצרך לצרכים קטנים אם תפילתו תועבה ... קח
אם מותר לכתחילה להתפלל כשיכול להעמיד את עצמו כדי פרסה ... קט
מנין למד רש"י שמותר להתפלל לכתחילה כשיכול להעמיד עצמו עד פרסה ... קט
טעם לשיעור הילוך פרסה ... קט
שיעור פרסה כשיושב במקומו ... קט
הנצרך באמצע תפילתו לנקביו ... קט
טעם אריכות לשון הברייתא 'הנצרך לנקביו אל יתפלל' ... קי
ביאור מצות הכון ... קי
הרי כבר שנינו שהנצרך לנקביו אל יתפלל ... קי
דעת הכסילים שאינם חוששים לחטוא ... קי
אף הנמנעים מן החטאים נחשבים כצדיקים ... קי
ביאור לשון הכתוב 'כי אינם יודעים לעשות רע' ... קי
הטעם שלא נדרש הכתוב כפשוטו שראוי להימנע מלחטוא מאשר להקריב קרבנות ... קיא
מהי ההתבוננות בין הטובה לרעה אשר הכסילים אינם מתבוננים בה ... קיא
מחלוקת ראשונים לענין מה נדרש שמור נקביך ... קיא
מקור מסוגייתנו שהעומד להפיח אל יתפלל ... קיא
ביאור הפסוק לפי הדרשה שמור נקביך ... קיא
טעם חליצת התפילין בריחוק ארבע אמות ... קיא
בית הכסא קבוע שאין מונחת בו צואה ... קיב
חליצת תפילין בבית הכסא שבחפירה ... קיב
כיצד נפנה לאלתר בבית הכסא עראי והרי נאמר והיה מחניך קדוש ... קיב
טעם להשמטת הראשונים את חילוקו של רב ששת לענין בית הכסא עראי ... קיב
הנחת התפילין לאחר היציאה מבית הכסא ... קיג
החולץ תפילין משום עשיית צרכים האם מברך כשחוזר ומניחן ... קיג
מהו הצד להתיר להשתין בתפילין הרי הכניסה עצמה אסורה ... קיג
הרי הכניסה למרחץ בתפילין אסורה אף שאין בדעתו להתרחץ ... קיג
לבישת תפילין של יד בבית הכסא ... קיד
מהו להשתין בתפילין בבית הכסא עראי ... קיד
להשתין בבית הכסא קבוע העשוי בחפירה ... קטו
מקום הנחת התפילין לדעת בית שמאי ... קטו
הרי ממילא מרחיק ארבע אמות כדי ליטול מהחלונות ... קטו
בית הלל מודים שצריך להרחיק ארבע אמות ... קטו
הטעם שמכניסם אף בבגדו ... קטו
אף כוונת הברייתא היא שאוחזן בידו ובבגדו ... קטו
ביאור הגירסא אוחזן בבגדו ובידו ונכנס ומניחם בחורין הסמוכים לבית הכסא ... קטו
הטעם שנענש התלמיד ... קטז
כיצד איבד עצמו לדעת ... קטז
מקור היתר הנחת דבר שקדושתו קלה על קדושה חמורה לצורך שמירה ... קטז
הטעם שאוחזן בימינו וכנגד לבו ... קטז
האם לדעת רבי מיאשא מכניסן בידו ובבגדו ... קטז
כמה הוכחות כשיטת רש"י ... קטז
טעם איסור יציאת טפח מרצועת התפילין ... קיז
הכנסת תפילין לבית הכסא סמוך לשקיעת החמה או בלילה ... קיז
מדוע כליין צריך שיהיה בחלל טפח כדי להפסיק בין התפילין לקרקע ... קיח
מדוע חלוק כליין מחיפוי עור התפילין והקמיעין ... קיח
טעם הכנסת רבי יוחנן את התפילין לבית הכסא ולא מסרם לתלמידיו ... קיח

כג:

היתר הכניסה בתפילין של ראש ממנהגו של רב נחמן ... קיח
טעם איסור החזקת תפילין וספר תורה בעת התפילה ... קיח
טעם איסור שינה בתפילין ... קיח
מדוע אין איסור היסח הדעת בעת השינה ... קיט
אחיזת דברים שאין חשש בנפילתם ואם אחיזה מעכבת בתפילה ... קכ
אחיזת סידור תפילה בעת התפילה ... קכ
מנין שאסרה הברייתא להכניס תפילין ביד ... קכ
הברייתא עוסקת בהלכות בית הכסא ... קכ
ביאור תירוץ הגמרא כאן לגדולים כאן לקטנים ... קכ
כיצד קושיית ותסברא מפריכה את ההוה אמינא ... קכ
דין גילוי בגדים באיש ובאשה ... קכא
טעם השמטת הרי"ף והרמב"ם לדין גילוי טפח וטפחיים ... קכא
מדוע לא התפרשה הברייתא לענין השתנה בבית הכסא ... קכא
מדוע לא התפרשה הברייתא לענין חליצת תפילין סמוך לבית הכסא ... קכא
מדוע לא הועמדה לענין גילוי טפח וטפחיים באיש ... קכא
מדוע אין ניצוצות ניתזים בבית הכסא קבוע ... קכב
מדוע לא חוששים שיקנח ביד שהתפילין בה ... קכב
בבית הכסא עראי כשהתפילין בראשו או כרוכים בזרועו ... קכב
כרוכים בידו ובבגדו ... קכב
ללמדנו שהעיקר תלוי בישיבה או בעמידה ... קכב
מדוע לא העמידו את הברייתא לענין שינה בתפילין ... קכב
טעם נקיון הגוף קודם הסעודה ... קכב
מנין שבודק עצמו אחר כל ארבע אמות ... קכג
מדוע לא נאמרו תקנות אלו לנקיון הגוף קודם התפילה ... קכג
איסור אכילה בתפילין ... קכג
ביאור הלשון הדור לו ... קכג
זמן הנחת תפילין לאחר הסעודה ... קכג
מה הוא אפרקסותו ... קכג
צרירת מעות עם תפילין יחדיו ... קכג
מדוע לא העמידה הגמרא שלא יצור מעותיו ותפיליו כשנצררים ביחד ... קכד
ביאור יישוב סתירת הברייתות ... קכד
הקצאת הסודר לעולם ובסתם ... קכד
הזמנת הסודר במחשבה ... קכד
כשלא הקצהו וצרר בו תפילין על דעת לצרור לעולם ... קכד
תשמיש בזיון בסודר שנצרר בו תפילין ... קכד
שינוי הלשון בין פשיטי לזוזי ... קכד
מהי ההזמנה האוסרת לדעת אביי ורב חסדא ... קכה

מדוע ספיקו של רב יוסף הוא דווקא בלילה ... קכה
אם מותר להניח לכתחילה תפילין מן הצד ... קכה
באיזה אופן אמר שמואל שמותר להניח תפילין אפילו כשאשתו עמו ... קכה
בטעם שהרמב"ם השמיט הלכה זו בהלכות תפילין ... קכו
אם מותר לישב על ספסל שבתוכו יש תא להניח התפילין ... קכו
אם מותר להניח תפילין שאינו משתמש בהם תחת מראשותיו ... קכו
אופנים בהם היה אפשר לכאורה לתרץ את הקושיא על שמואל מהברייתא ... קכו
מדוע לא תירצה הגמרא שהברייתא עוסקת ברוצה להניח התפילין על המטה בלא הכיס שלהן ... קכו
מדוע לא תירצה הגמרא שהברייתא עוסקת באופן שרוצה לשמש מיטתו ... קכו
מדוע לא תירצה הגמרא ששמואל דיבר באופן שהתפילין היו מונחות כלי בתוך כלי ... קכו
מדוע לא תירצה הגמרא ששמואל דיבר באופן שהתפילין נמוכות או גבוהות שלשה טפחים ... קכז
מדוע לא תירצה הגמרא ששמואל עוסק באופן שאין לאדם מקום משתמר בביתו כי אם תחת מראשותיו ... קכז
מדוע לא תירצה הגמרא ששמואל עוסק באופן שמניח את התפילין שלא כנגד ראשו ... קכז
כיצד פסק רבא כשמואל נגד הברייתא ... קכז
כיצד פסק רבא הלכה כמותו הרי הגמרא אמרה 'תיובתא דשמואל תיובתא' ... קכח
מדוע לא מקשה הגמרא 'תיובתא והלכתא' ... קכח

כד.

האם כאשר אפשר לשומרם במקום אחר אסור להניחם במטה ... קכח
אם כאשר אין אשתו עמו מותר להניחן אף כאשר יכול לשומרם במקום אחר ... קכח
מדוע הצריך רבי ירמיה להניח התפילין שלא כנגד ראשו ... קכט
אם הכר נחשב ככלי או שמלבד הכר צריך שיהיו שני כלים ... קכט
מדוע הטור לא חילק בין כנגד ראשו לשלא כנגד ראשו ... קכט
מכאן נלמד שבין כר לכסת נחשב למקום שמור ... קכט
מדוע אין לפרש שכוונת הברייתא לתחת מראשותיו אך לא כנגד ראשו ... קל
עוד אופנים בהם היה אפשר לכאורה לתרץ את הקושיא על רבי ירמיה מהברייתא ... קל
מה החידוש שהברייתא באה להשמיענו באופן שאין התפילין תחת מראשותיו ... קל
על פי מה ידע רב המנונא שיום טבילה היה ... קל
אם יש להוכיח מכאן שחייב אדם לפקוד את אשתו בליל הטבילה ... קלא
רבא כבר אמר לעיל שהלכה כשמואל ... קלא
מה ההכרח לומר שרבא רצה ללמדו הלכה למעשה ... קלא
איך מותר לקרוא קריאת שמע הרי עינו ולבו רואים את הערוה ... קלא
מדוע אסור לקרוא קריאת שמע כאשר שוכבים פנים כנגד פנים ... קלא
האם כשאין ערותם נוגעות זו בזו צריך הפסקת טלית ... קלב
האם האיסור מחמת הרהור אף בלא קריאת שמע אסור לשכב כך יחד ... קלב
איך מותר לקרוא קריאת שמע על צדו ... קלב
האם צריך ששניהם יחזירו פניהם בכדי לקרוא קריאת שמע ... קלב
האם בכדי לקרוא קריאת שמע צריך גם הפסקת טלית וגם חזרת פנים ... קלב
אם עבר וקרא בלא הפסקת טלית או חזרת פניו האם צריך לחזור ולקרוא ... קלב
מדוע לא תירצה הגמרא שמדובר באופן שאינם מחזירים פניהם ולכן צריך הפסקת טלית ... קלב
אם מותר לקרוא קריאת שמע עם בניו הקטנים פנים כנגד פנים ... קלג
הרי נשים פטורות מקריאת שמע ... קלג
ביאור הגירסאות בגמרא בקושיית שמואל לרב יוסף ... קלג
תירוצי האחרונים לשיטת רש"י ... קלג
ביסוד מחלוקת רש"י ותוספות בגירסאות בברייתא ... קלד
הנודר הנאה מראובן ובני ביתו האם אשתו בכלל ... קלד
ביאור קושיית הגמרא 'והא איכא עגבות' ... קלד
אם אפשר לברך בישיבה ... קלד
מדוע הוצרכה הגמרא להביא לראייתה את סיום המשנה ... קלה
בביאור לשון הרע"ב ... קלה
אם בנות בכלל בנים ... קלה
אם יש חילוק בגילאי בניו הקטנים בין קריאת שמע לקירוב בשר ... קלה
מה היתה ההווה אמינא של רב כהנא לקשר בין השאלות ... קלו
על איזה דין הסתפק רב כהנא ... קלו
ביאור תשובת רב פפא ... קלו
האם מקומות אלו ייחשבו ערוה גם בטומטום ... קלז
האם טפח באשה ערוה גם לגבי נשים או רק לגבי אנשים ... קלז
האם כל טפח באשה ערוה ... קלז
טפח באשה לפני כתבי הקודש ... קלז
כיצד למד רב ששת שאין להסתכל באצבע קטנה של אשה ... קלז
אם טפח הוא רק באשתו או גם באשה אחרת ... קלז
האם מותר לקרוא כנגד טפח מגולה בעצימת עינים ... קלז
עבר וקרא קריאת שמע כנגד הערוה אם צריך לחזור ולקרוא ... קלח
מדוע לא תירצה הגמרא 'באשתו ולתפילה' ... קלח
מדוע נקט רב חסדא שוק ולא שאר מקומות המכוסים שבאשה ... קלח
מדוע הוצרך רש"י לבאר שמדובר בשוק של אשת איש ... קלח
המקור לכך שקול באשה ערוה ... קלח
אם איסור שמיעת קול אשה הוא דאורייתא ... קלח
לגבי מה נאמר איסור שמיעת קול אשה ... קלט
אם רק קול זמר אסור או גם קול דיבור ... קלט
אם אסור לשמוע קול אשה פנויה ... קלט
האם לגבי אילונית נאמר האיסור שקול באשה ערוה ... קלט
אם לאשה אסור לשמוע קול האיש ... קלט
קשה מכמה פסוקים שמבואר שנשים שרו לפני אנשים ... קלט
כיצד הותר לנשים לקונן על המת בפני האנשים ... קמ
מה הדין של שיער הבתולות ... קמ
אם מותר לאשה ללכת בגילוי שערות ראשה בביתה ... קמ
האם מה ששיער באשה ערוה הוא מחמת האיסור ללכת בגילוי השיער ... קמא
רבי חנינא היה תלמידו הקרוב של רבי ולפיכך ראה הרבה מהליכותיו ... קמא
שלא יהיה האדם תלוי ועומד באמונתו ... קמא
מהו דורשי חמורות ... קמא
ביאור דרשת הכתוב ... קמא
אם רק הרצועות היו תלויות כיצד אמר רב חנינא שראה את רבי שתלה תפיליו ... קמא
להלכה נפסק כתירוץ השני בסוגייתנו ... קמא
אם מותר לתלות ארון הקודש בקיר ... קמא
איך הותר למלך לתלות ספר תורה בזרועו ... קמא
מה הביאור 'פיהק' ... קמב

כד:

מחלוקת הראשונים מהו 'ממשמש בבגדו' ... קמב
מעדותו של רבי חנינא מוכח כפירוש רש"י ... קמב
אם מותר לקחת סידור באמצע התפילה ... קמב
כיצד רבי חולק על רבו ... קמב
מחלוקת הראשונים מהו 'אבל לא היה מתעטף' ... קמב
מותר לחזור להתעטף בטלית כאשר היא לא נפלה לגמרי ... קמב
אם מותר להניח היד על הסנטר באמצע התפילה ... קמב
מדוע הרי"ף לא ביאר כרש"י ... קמג
האם מותר לחזנים להניח ידיהם על הלחי בעת הגבהת קולם ... קמג
טעם האיסור להגביה קולו בתפילתו ... קמג
מדוע המשמיע קולו נחשב מקטני אמנה ... קמג
השמעת קולו קצת בתפילה ... קמג
המשמיע קולו בתפילתו אם חבירו יכול לענות אמן על ברכותיו ... קמד
אם מותר להגביה קולו בתפילתו מלבד תפילת שמונה עשרה ... קמד
באופן שמוכח שאינו מקטני אמנה יכול להשמיע קולו בתפילה ... קמד
שליח ציבור שיצא בתפילה זו אף ידי חובת תפילת לחש אינו נחשב מקטני אמנה ... קמד
מתי מותר לאדם להגביה קולו בזעקה לקב"ה ... קמה
אם בתפילת הימים הנוראים מותר להגביה את הקול ... קמה
לשם מה הוצרך רבי חנינא להעיד שרבי גיהק ופיהק לאונסו ... קמה
מדוע הגמרא לא תירצה גם לגבי עיטוש כאן לרצונו כאן לאונסו ... קמה
שיטת הרמב"ם שיש לחלק בין עיטוש לרצונו לבין עיטוש לאונסו ... קמה
מה רש"י בא להשמיענו במה שביאר שעיטוש שלמטה היינו הפחה בקול ... קמו
ביאור דברי רב זירא ... קמו
איזה נחת רוח יש בעיטוש ... קמו
מדוע הגמרא לא חילקה בין רק לרצונו לבין רק לאונסו ... קמו
מדוע כאשר יש לו טלית נאה אינו צריך להבליע הרוק בטליתו ... קמו
מהו 'אפרקסותו' ... קמז
דעת הירושלמי שהרוקק צריך להמתין כדי הילוך ארבע אמות ... קמז
בשיטת הרמב"ם שכתב שאיסטניס זורק הרוק בידו לאחוריו ... קמז
גם כשרוקק לאחוריו לא יזרקנו כלפי מעלה ... קמז
האם איסטניס צריך לרוק בדווקא לאחוריו או יכול לרוק גם לצד שמאל ... קמז
אם יש להקדים הרקיקה לאחוריו מרקיקה לשמאלו ... קמז
אם הולכים לפי ימין ושמאל שלו או של השכינה ... קמז
אם מותר לרוק באופן שהרוק נבלע בגמי הנמצא על רצפת בית הכנסת ... קמח
כאשר אינו יכול לרוק לאחוריו או לשמאלו האם מותר לרוק לימינו ולפניו ... קמח
מדוע התירו לאסטניס לרוק ... קמח
הב"ח ביאר שדברי רבינא הם כתירוץ נוסף לקושיית הגמרא על רבי ... קמח
מדוע רבינא לא אמר 'לא סבר לה מר להא דרב יהודה מבליעו בטליתו' ... קמח
במה היה רב אשי איסטניס ... קמח
אם עדיף להתפלל בציבור שלא בכוונה ... קמח
אם יש חילוק בין בבל לשאר ארצות ... קמט
איך מצינו תנאים שעלו לארץ ישראל ... קמט
כיצד היה ציווי לדור בבבל ... קמט
איך נלמד מהפסוק 'בבלה יובאו' ... קמט
מדוע הלך רבי אבא לשמוע דברי תורה בבית מדרשו של רב יהודה ... קנ
האם אפשר להרחיק ממקומו לפניו או לצדדיו או שצריך בדווקא לאחוריו ... קנ
האם גם המתפלל בציבור צריך לילך לאחוריו ארבע אמות ... קנ
מדוע אין אנו רואים בזמנינו בני אדם שמרחיקים ארבע אמות ... קנ
האם כששהה בכדי לגמור את התפילה חוזר לראש ... קנ
אם אומר את הריבונו של עולם לפני חזרתו למקומו או לאחר חזרתו ... קנא
מדוע לא ממשיך בתפילה במקום בו הוא עומד עכשיו ... קנא
מי ששכח טל ומטר או יעלה ויבוא וצריך לחזור אם יכול לענות בשעה זו קדושה ... קנא
מדוע מי שהיו מים שותתים על ברכיו בתפילה אינו אומר תפילה זו ... קנא
האם העומד בתפילה ונתעטש אומר 'ריבונו של עולם' ... קנא
ביאור כוונת הגמרא במה שחזרה ואמרה 'ומתחיל ממקום שפסק' ... קנב
כיצד רבי אבא קיבל חיזוק לסברתו ממה ששמע בבית מדרשו של רב יהודה ... קנב
האם צריך גם לחצוץ בין לבו לערוה או שמספיק הוצאת הראש מהטלית ... קנב
מה סוברים היש אומרים באופן שיכול להוציא ראשו חוץ לטלית ... קנג
היכן מניח את הטלית ליש אומרים שעל לבו ... קנג
מה יסוד המחלוקת האם מותר לקרוא קריאת שמע כשלבו רואה את הערוה ... קנג
מדוע לא מקשה הגמרא והרי עקבו רואה את הערוה ... קנג
לשם מה מניח ידו על פיו ... קנג
מדוע האיכא דאמרי השניה לא רצתה לומר שמועה זו בשם רב הונא ... קנג
כיצד מקשה הגמרא מדברי רב הונא על מה שהביא בשם רבי יוחנן ... קנג
מה הביאור שתלמיד חכם אי אפשר לו לעמוד בלי הרהור תורה ... קנג
רב הונא אמר דבריו לשיטתו ... קנד
מה החילוק בין עומד למהלך ... קנד
מתי מותר לקרוא קריאת שמע בהליכה לדעת רבי יוחנן ... קנד
מהו 'בכל מקום' מותר להרהר ... קנד
טעם האיסור להרהר בדברי תורה בבית המרחץ ... קנד
מה דין המהרהר לאונסו ... קנה
איך מותר לתלמיד חכם להכנס לבית הכסא ולבית המרחץ ... קנה
כיצד לובשים ציצית במקומות מטונפים ... קנה
אדם הכלוא בבית הסוהר המטונף אם יכול לקרוא קריאת שמע ... קנה
מדוע הקדימה הגמרא להקשות ממה שאמר רבי יוחנן שאין להרהר בדברי תורה בבית המרחץ ובבית הכסא ... קנו
הוכחה שמותר להיכנס עם תפילין למבואות מטונפות ... קנו
אם מותר להפסיק באמצע קריאת שמע לדברי תורה ... קנו
מדוע רבי יוחנן לא שיער לבדו את הזמן שחלף בהיותם במבואות המטונפות ... קנז
האם רבי יוחנן סובר שהיה צריך לחזור לראש ... קנז
ביאור כוונת המקשן בשאלותיו 'לא פסק מאי' ו'פסק מה שכרו' ... קנז
מדוע כל אחד הביא פסוק אחר ... קנח
המתחיל לעסוק בדברי תורה במקום מטונף עליו לכו"ע הכתוב אומר כי דבר ה' בזה ... קנח
ביאור הפסוק 'הוי מושכי העון בחבלי השוא' ... קנח
במה השתבח רב אדא שמעולם לא הרהר במבואות המטונפות ... קנח
איך נלמד מהפסוק לענין הפוסק מקריאת שמע במבואות המטונפות ... קנט
צריך שהערוה תהיה מכוסה ולא די שאין לבו ועיניו רואים אותה ... קנט
אם החגורה צריכה להיות על מתניו ממש או על בגדיו שבמקום מתניו ... קנט
מדוע הברייתא מנתה שלשה סוגי טליתות ... קנט

כה.

כמה מגופו צריך להיות מכוסה בכדי שיוכל להתפלל ... קס
מדוע לא מונה הגמרא מין רביעי של עמוד החוזר ... קס
מהו חולי הדרוקן ... קס
הדרוקן וירקון ענין אחד הם ... קס
ביאור האופן של 'צואה על בשרו' ... קס
ביאור האופן והגירסא ב'ידו מונחת בבית הכסא' ... קסא
ביאור טעמו של רב הונא ... קסא
מחלוקת הראשונים אם הלכה כרב הונא או כרב חסדא ... קסא
אם מותר לקרוא כנגד צואה במקומה שבאדם אחר ... קסא
שיעור ההרחקה לדעת רב הונא ... קסב
ביאור שיטת הרמב"ם בשיעור ההרחקה ... קסב
ביאור דברי רב חסדא שצריך להרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח ... קסב
מחלוקת הרא"ש והרשב"א אם בצואה יש גם משום 'ולא יראה בך' ... קסב
הדינים התלויים במחלוקת הרא"ש והרשב"א ... קסג

דין עצימת עינים, לילה, וסומא, בצואה כנגדו ... קסג
דין ריח רע בצואה מכוסה ... קסג
אם מועילה הפסקה לריח רע ... קסג
צואה שהוצאה מהבית ונשאר ריח רע בבית ... קסד
מחלוקת האחרונים אם במקום גבוה עשרה טפחים צריך שיהיה גם רחב ד' טפחים ... קסד
דין צואת תרנגולים ... קסד
נתן עורות לתוכם והוציאם ... קסד
דין צואה של בהמות ... קסד
שיטת הטור בדין צואת בהמה חיה ועוף ... קסה
אם צואת בהמה חיה ועוף המסרחת שוה לדין צואת אדם ... קסה
איסור שינה בבית המדרש ... קסה
האם יש חילוק בין שינת קבע לשינת עראי ... קסה
ביאור החילוק בין דברי תורה לקריאת שמע ... קסה
דין הפחה שלו ... קסו
צואה עוברת ... קסו
אם יש דין כמלוא עיניו בצואה עוברת ... קסו
מדוע למדו צואה עוברת מטומאת צרעת ולא מטומאת מת ... קסו
מצורע מטמא בעומד או רק ביושב ... קסו
פי חזיר ... קסו
ספק צואה באשפה אסורה ... קסו
גדר ספק צואה המותרת בבית ... קסו
מצא צואה בבית ומסופק אם היא של אדם או של כלבים ... קסז
ביאור דעת הרמב"ם בדין ספק צואה בבית מותרת ... קסז
ביאור הלימוד שמי רגלים אסורים רק כנגד העמוד ... קסז
גדר איסור קילוח מי רגלים ... קסז
מי רגלים שותתים אם הוא איסור דאורייתא או דרבנן ... קסז
בגדר ספק מי רגלים מותר ... קסז
ביאור המחלוקת בין ב' הלשונות בגמרא ... קסח
פסק ההלכה בצואה יבשה ... קסח
דין צואה קפואה ... קסח
ביאור קושיית הגמרא 'מאי הוי עלה' ... קסח
טופח על מנת להטפיח ... קסח

כה:

לבו רואה את הערוה ... קסט
ביאור סוגיית הגמרא בשבת על פי מחלוקת הראשונים בדין לבו רואה את הערוה ... קסט
חילוק בין ק"ש לתפילה בדין לבו רואה את הערוה ... קסט
לבו רואה ערות חבירו ... קסט
טעם הדבר שלבו רואה את הערוה אסור ... קע
איסור לבו רואה את הערוה בשאר ברכות ... קע
איסור לבו רואה את הערוה בתלמוד תורה ... קע
אם יש משום עיניו רואות את הערוה בגופו עומד בתוך המים ... קע
אם יש משום לבו רואה את הערוה כשגופו בתוך המים ולבו חוץ למים ... קע
עצימת עינים בערוה כנגדו ... קעא
משא ומתן בדין עצימת עינים בערוה ... קעא
כיסוי והפסקה על ידי גופו ... קעא
ביאור קושיית הגמרא והרי עקבו רואה את הערוה ... קעב
איסור נגיעת אבריו בערוה ... קעב
צואה בעששית ... קעב
ערוה בעששית ... קעב
ברכת הבדלה בנר הנמצא בעששית ... קעב
חילוק בין סוגי עששית ... קעג
עדות בראייה בעששית ... קעג
כיסוי צואה ברוק ... קעג
כיסוי צואה במים ... קעג
מניח סנדלו עליה ... קעג
צואה דבוקה בסנדלו ... קעג
חילוק בין כיסוי ע"י סנדל לכיסוי ע"י בגד ... קעג
דין סנדלו נוגע במי רגלים ... קעד
ק"ש ומילה נגד ערות קטן ... קעד
ביאור ראיית הגמרא לערות עכו"ם ... קעד
ראיית הגמרא מנח שהיה קודם מתן תורה ... קעד
ביאור קושיית הגמרא וכמה מיא רמי ואזיל ... קעה
ביטול מי רגלים במים ... קעה
האם די ברביעית מים כשהמי רגלים מרובים מרביעית ... קעה
ראשון ראשון בטיל ... קעה
הטעם שאין אומרים ראשון ראשון בטל בקדמו מי רגלים ... קעה
שיעור מים כשהמי רגלים פחותים מרביעית ... קעה
דעת התוספות בנתינת מים לגרף ועביט ... קעה
ביאור טעמם של הראשונים שלא מועיל נתינת מים לעביט ... קעו
כמה נפק"מ בין הטעמים ... קעו
אם מועיל בגרף ועביט כופהו על פיו ... קעו
הרחקת ד' אמות אחורי המיטה ... קעו
ביאור המקור שרשב"א סובר כוליה בית כארבע אמות דמי ... קעו
מחלוקת הראשונים בביאור ספק הגמרא ... קעז
מיטה שעומדת מצד לצד של הכותל ... קעז
דעות הראשונים להלכה בספק הגמרא ... קעז
מתי מועיל כלי בתוך כלי ... קעז
אם מועיל שתי כיסויים שאינם כליין ... קעח
אם שקית שמניח בה את הטלית והתפילין נקרא כליין של תפילין ... קעח
כלי של זכוכית על מזוזה ... קעח

כו.

ביאור דברי רבא בענין 'גלימא אקמטרא' ... קעח
דין כיסוי שנמצא רק מעליו ולא מתחתיו ... קעח
חילוק בין ס"ת לתפילין בדין הנחת כלי בתוך כלי ... קעט
כיסוי ומחיצה בשאר ספרים ... קעט
כיסוי בספרי התלמוד וספרים הנדפסים ... קעט
מחיצה עשרה כשהספר נראה מבעד למחיצה או מעל המחיצה ... קעט
אם וילון מועיל בתורת מחיצה ... קפ
שיעור ההרחקה כשיש צואה בצדדיו ... קפ
כמלא עיניו ... קפ
הרחקה מצואה בתפילה ... קפ
האם לרפרם צריך הרחקת ארבע אמות מבית הכסא ... קפ
הטעם שהגמרא לא הקשתה על רפרם מהברייתא לעיל ... קפא
דין מחיצת בית הכסא ... קפא
ראיות המג"א והט"ז שמחיצות אינן מועילות לבית הכסא ... קפא
ספסל שיש בו נקב ... קפא
פסק ההלכה בהזמנת בית הכסא ... קפב
דין בתי כסאי דפרסאי ... קפב
דין בתי כסא שלנו אם דומים לבתי כסאי דפרסאי ... קפב
ביאור מחלוקת רבנן ורבי יהודה ... קפג
טומאה חלה על טומאה ... קפג
ספק הירושלמי באופן שהצריכו חכמים טבילה ... קפג
ספק הירושלמי בביאור טעמו של רבי יהודה ... קפג
טמא מת שראה קרי ... קפג
תפילת נשים בימי נדותן ... קפג
ביאור בספק הגמרא ... קפד
עניינים המבוארים בפרק זה ... קפד
הטעם שהתנא שונה כאן דיני תפילה ... קפד
הטעם שלשון התנא הוא 'תפילת השחר' ולא 'תפילת הבוקר' ... קפד
מדוע לא התחיל התנא בדיני תפילת הערב כמו בקריאת שמע ... קפד
תחילת זמן שחרית, ומדוע לא שנאו התנא במשנה ... קפד
אם די בעלות השחר או צריך שיאיר פני המזרח ... קפה
אם משערים ארבע שעות בשעות זמניות או שוות ... קפה
אם חשבון שעות היום הוא מעלות השחר עד צאת הכוכבים או מנץ החמה עד השקיעה ... קפו
סוף זמן תפילת שחרית יש ללמוד מזמן קריאת שמע ... קפו
דין תפילה לאחר ארבע שעות עד חצות ... קפו
מנין למדו הראשונים שאפשר להתפלל לאחר ארבע שעות ... קפו
מי שהיה פטור עד ארבע שעות אם יתפלל לאחר מכן ... קפז
אם צריך לגמור את כל התפילה תוך ארבע שעות ... קפז
הטעם שנקראת תפילת 'מנחה' ... קפז
אם זמן תפילת מנחה הוא עד שקיעת החמה או עד צאת הכוכבים ... קפח
ההוכחה מזמן הקרבת התמיד ... קפח
ביאור שיטת רש"י והרמב"ם בדין זה ... קפח
הטעם שמותר להתפלל מנחה עד צאת הכוכבים ... קפט
אם לרבי יהודה יכול להתפלל לאחר פלג המנחה ... קפט
ביאור דברי התנא 'אין לה קבע' ... קפט
סוף זמן תפילת ערבית ... קפט
הרי זמן קרבן מוסף הוא בשש שעות ולא כל היום ... קפט
אם אפשר להתפלל תפילת מוסף מיד בבוקר ... קפט
אם ראוי להקדים ולהתפלל מוסף מיד בבוקר ... קצ
אם התפלל מוסף לפני שחרית יצא ... קצ
מדוע שנה התנא זמני תפילת מנחה ומעריב לפני זמן תפילת מוסף ... קצ
אם גורסים את שיטת רבי יהודה במשנה והטעם ... קצ
מדוע לא פירשו שכוונת הברייתא לתחילת זמנה ... קצא
מדוע הקשו מדברי רבי יוחנן רק לאחר שפירשו משנתנו בכל אדם ... קצא
ביאור הקושיא מהדין שאם לא התפלל שחרית מתפלל מנחה שתים ... קצא
מדוע צריך להשלים תפילת ערבית הרי תפילת ערבית רשות ... קצב
כשטעה ולא השלים בתפילה שלאחריה אם יכול להשלים אחר כך ... קצב
לענין הלכה ... קצג
ביאור דברי הרשב"א שיכול להשלים רק בזמן תפילה וכשעסוק בתפילתו ... קצג
אם יכול להשלים בחזרת הש"ץ תפילה שחיסר ... קצד
כשנסתפק אם התפלל אם יש לו תשלומין ... קצד
אם יש תשלומין לפסוקי דזמרה ... קצד
מדוע לא תירצו שכוונת התנא לכתחילה ... קצד
מדוע לא תירצו שכוונת התנא למעט חצי שעה לאחר חצות ... קצד
ראיה מתירוץ הגמרא שהמתפלל מנחה בחצות היום יצא ... קצד
ראיה מכאן שהעושה מצוה בשעת תשלומין אין לו שכר כמי שעושה אותה בזמנה ... קצה
מה הדין אם טעה ולא התפלל מוסף ... קצה
הרי קרבן אי אפשר להשלים אפילו באותו יום ... קצה
מדוע לא פשטו מהברייתא להלן שאם לא התפלל מנחה בערב שבת מתפלל ערבית שתים ... קצה
מדוע חילק רבי יוחנן דין לא התפלל ערבית או שחרית ודין מנחה לשתי מימרות ... קצה
אם תפילת תשלומין בערבית היא רשות או חובה ... קצו
אם צריך לומר אשרי כשמשלים מנחה לאחר תפילת ערבית ... קצו
הטעם שאין אומרים 'עבר יומו בטל קרבנו' ... קצו
דין תשלומין לשליח ציבור שטעה ... קצו
מדוע הקשו ממעוות לא יוכל לתקון רק לאחר שנפשטה השאלה אם משלימים לאחר שעבר היום ... קצז
הטעם שלא פירשו ש'מעוות לא יוכל לתקון' הוא על שכר תפילה בזמנה ... קצז
ראיה מקושיית הגמרא שיכול להשלים אפילו לאחר תפילה הסמוכה ... קצז
מדוע לענין ק"ש אמרו שמעוות לא יוכל לתקון הוא זה 'שביטל ק"ש של ערבית וק"ש של שחרית' ולענין תפילה אמרו 'או תפלה של ערבית או תפלה של שחרית' ... קצז
הטעם שלא נקטו תפילת מנחה ... קצז
יש לפרש הכתוב 'וחסרון לא יוכל להמנות' על מי שהתפלל ביחידות ... קצח
אם ביטל במזיד יכול להתפלל ויקבל שכר על בקשת רחמים ... קצח
באיזה אופן נקרא שוגג שיש לו דין תשלומין ... קצח
כשלא התפלל משום שעסק בצרכי ציבור אם יש לו דין תשלומין ... קצח
אם יש ראיה מדברי הגמרא לדין תשלומין לקריאת שמע ... קצח
תשלומין לברכת אשר יצר ... קצט

כו:

החידוש שבליל שבת מתפלל שתים ... קצט
אם התפלל תפילה שניה של חול ... קצט
דין תשלומין למנחה של ערב שבת בשמיעת מגן אבות מהחזן בליל שבת ... קצט
טעה באחת מהתפילות של שבת איזה נוסח מתפלל בשעת תשלומין ... ר
שכח להזכיר של שבת או של ראש חודש אם מתפלל שתים בלילה ... ר
ביאור מחלוקת הראשונים בזה ... ר
שיטת הרי"ף בנידון זה ... ר
לענין הלכה ... רא
מי ששכח להזכיר 'ותן טל ומטר' במנחה של ערב שבת ... רא
ראיה מכאן לדין הזכרת שבת כשמברך במוצאי שבת על סעודה שאכל בשבת ... רא
מדוע אין צריך להבדיל בשניהם כמו שמתפלל בליל שבת שתים של שבת ... רא
ביאור דברי רש"י בטעם שתפילה שניה לא עלתה לתשלומין ... רב
ביאור הראיה מהדין שאם לא הבדיל בתפילה אין מחזירים אותו ... רב
להלכה לא עלתה לו הראשונה, ואע"פ שהניחו את הברייתא בקושיא ... רב
ראיה מכאן שאם התפלל תשלומין לפני חובה לא יצא ... רב
הטעם שצריך להקדים תפילה של עכשיו לתפילת תשלומין ... רג
יש לו זמן להתפלל או תפילה של עכשיו או של תשלומין ... רג
אם הבדיל בשתיהן או לא הבדיל בשתיהן ... רג
אם יש ראיה מדין הבדיל בשתיהם לדין הזכיר בתפילתו מאורע של יום אחר ... רג
אם לא הבדיל בשתיהן וטעם לפני שהבדיל על הכוס ... רד
אם הבדיל רק בשניה אבל כיוון בפירוש שהראשונה לשל עכשיו והשניה לתשלומין ... רד
דין הזכרת הבדלה בתשלומין של שחרית למי שלא התפלל ערבית ... רד
ראיה מדברי הגמרא לענין מי שלא התפלל מנחה בערב ראש חודש ... רד
מי שלא התפלל ערבית בליל ראש חודש ושכח יעלה ויבוא בתשלומין בשחרית ... רה
ביאור קושיית התוספות מדוע לא תירצו שמדובר בברייתא קודם שהעשירו ... רה
מה תיקנו האבות בתפילה ... רה
להרמב"ם שעיקר דין תפילה מן התורה מה הכוונה כנגד תמידין תיקנום ... רה
רמז לשמות האבות בזמני התפילות ... רה
מדוע לא דרשו מהפסוק 'ואברהם עודנו עומד לפני ה'' ... רה
הלא מצינו שאברהם התפלל כשהשחירו הכתלים ... רה
רק במקום זה 'שיחה' היא לשון תפילה ... רו
סתירה בדרשת הגמרא מה המקור ששיחה זו תפילה ... רו
לסוברים שתפילות אבות תיקנום מדוע תפילת ערבית רשות ... רו
הרי תפילת יעקב היתה ביום ... רו
ביאור הכתוב 'ויפגע במקום' לפי דרשת הגמרא שעולה על תפילה ... רז
ביאור מחלוקתם של תנא קמא ורבי יהודה בזמן הקרבת התמיד ... רז
ביאור דברי המדרש שאם לא הקריבו עד חצות מקריבים לאחר חצות ... רז
ביאור דברי התוספות בטעמו של רבי יהודה שמתפללים עד פלג המנחה ... רז
תמיהה על התוספות ממה שאמרו לעיל שהפסוק עולה על תפילת ערבית ... רח
ביאור שאלת הגמרא 'מפני מה אמרו תפילת הערב אין לה קבע' ... רח
מדוע לא אמרו שקרבן מוסף קרב עד שש שעות ומחצה ... רח
הטעם שנקראו מנחה גדולה ומנחה קטנה ... רח

לאיזה ענין אמרו שני זמנים במנחה .... רט
דין הקרבת התמיד בתחילת שש שעות ומי שהתפלל מנחה בחצות .... רט
אם אפשר להתפלל מנחה גדולה לכתחילה .... רט
מדוע זמן מנחה גדולה ארוך מזמן מנחה קטנה .... רט
אם זמן פלג המנחה הוא לפי שקיעת החמה או צאת הכוכבים .... רי
היאך קורא רבי יהודה לזמן זה פלג המנחה והרי לשיטתו הוא גמר זמן מנחה .... רי
מדוע לא הקשו מהברייתא על הסובר שהתפילות נתקנו כנגד הקרבנות .... רי
אם להלכה סוברים שהאבות תיקנו את התפילות או כנגד קרבנות תיקנום .... רי
מדוע הוצרכו חכמים להסמיך התפילות על קרבנות לאחר שכבר תיקנום האבות .... ריא
מדוע הוצרך ר' יוסי לומר שהאבות תיקנום כיון שמודה שנתקנו נגד הקרבנות .... ריא
בזוהר משמע שתפילת מוסף היא כנגד יוסף .... ריא
מדוע בדעת חכמים אין ספק אם עד ועד בכלל .... ריא
אם יש חומרא במה שיאמרו שעד בכלל .... ריא
מדוע לא נאמר כפשוטו שעד פלג המנחה היינו עד הרגע של פלג .... ריא

כז.

אם יש תשלומין למוסף לרבי יהודה לאחר שבע שעות .... ריא
המחלוקת אם מנחה קודמת למוסף היא כשיש שהות להתפלל שניהם או כשאין שהות .... ריב
ראיה מכאן שאין דין קדימה למצוה שהיא שוה בכל .... ריב
מה ההוכחה מ'עד' האמור לענין מוסף ל'עד' האמור בשחרית .... ריב
מנין שתרנגול נסקל כשהרג אדם .... ריב
יש להעמיד איסור אכילת שור הנסקל בעוף לסובר אין שחיטה לעוף מן התורה .... ריב
הטעם שיין בן ארבעים יום ראוי להתנסך על המזבח .... ריג
ראיה מהמדרש שמשה רבינו ניסך יין שהיה פחות מארבעים יום .... ריג
אם הקריבו את התמיד בסוף ארבע שעות ... ריג
על איזה זמן העידו שהקריבו את התמיד בארבע שעות .... ריג
איך יתכן שחכמים נחלקו על רבי יהודה נגד העדות .... ריג
ביאור החילוק בין 'חום היום' ל'חם השמש' . ריג
מדוע בקטורת והטבת הנרות לא דורשים 'בבוקר בבוקר' לחלק לשני בקרים .... ריג
מדוע הוצרכו להוכיח מ'כחום היום' שאין הכוונה על שש שעות .... ריד
מדוע נסתפקו איך ההלכה הלא מסתמא הלכה כתנא קמא .... ריד
מדוע תלו את השאלה בפסק ההלכה לענין מנחה בדברי רב כהנא לענין שחרית .... ריד
מנין שזמן מעריב לרבי יהודה הוא מפלג המנחה .... ריד
אם רב היה עושה כן רק בערב שבת או גם בחול .... ריד
היאך הקדים רב יותר מדאי בהדלקת נרות שבת .... ריד
שיעור תוספת שבת .... ריד
אם אפשר לקבל שבת קודם פלג המנחה .... רטו
דין קריאת שמע של ערבית וברכותיה לאחר פלג המנחה .... רטו
איך הוכיחו ההלכה ממנהגו של רב הונא והרי יש לפסוק הלכה כרב .... רטז
היאך מוכיחים מהחכמים שהתפללו מעריב בחשיכה שאין הלכה כרבי יהודה .... רטז
דברי התוספות בביאור דברי הגמרא .... ריז
אם מותר לנהוג לפעמים כחכמים ולפעמים כרבי יהודה .... ריז
ביאור שיטת הרמב"ם בזה .... ריז
הנוהג בחול כחכמים אם יכול להקדים תפילת מעריב בליל שבת .... ריח
יש אומרים שלכתחילה צריך לנהוג כחכמים .... ריח
אם אפשר להתפלל מעריב לפני פלג המנחה .... ריח
יישוב הסתירה בפסקי הרמב"ם לענין זמן מנחה והקרבת התמיד .... ריט
מה שפסקו שאפשר לעשות כשניהם הוא מספק או שכך נקבעה הלכה .... ריט
אם התפלל מעריב מבעוד יום ועדיין לא התפלל מנחה .... ריט
ביאור גירסת בה"ג שרבי ירמיה התפלל תפילת מנחה .... רכ
ביאור דברי הרמב"ם שההיתר הוא משום תפילת ערבית רשות .... רכ
אם מותר לעבור ולעמוד בצידו של המתפלל .. רכ
האיסור הוא גם כשפניו נגד המתפלל וגם כשאחוריו למתפלל .... רכ
דין הפסיעות לאחר התפילה כשאחד מאחוריו לא גמר את תפילתו .... רכ
הטעם שאסור לעבור נגד המתפלל .... רכא
העוסק בתפילה אם יכול לעבור נגד המתפלל .... רכא
אם יש דבר גבוה עשרה טפחים בין העובר למתפלל .... רכא
אסור לעבור נגד הקורא פסוק ראשון של קריאת שמע .... רכא

כז:

הטעם שאסור להתפלל כנגד רבו .... רכא
הטעם שאסור להתפלל אחורי רבו .... רכא
אם האיסור הוא רק ביחיד או אפילו בציבור .... רכא
האיסור להתפלל לפני רבו .... רכא
מי נחשב רבו לענין זה .... רכב
ראיה מדברי הגמרא שאם אדם עומד לפניו בשעת התפילה אין זו חציצה .... רכב
מה הכוונה 'הנותן שלום לרבו' .... רכב
ביאור שיטת התוספות בדין שאילת שלום לרב .... רכב
מה הכוונה החולק על ישיבתו של רבו ..... רכג
מה הכוונה 'החולק על רבו' האמור בסנהדרין .... רכג
מה הכוונה האומר דבר שלא שמע מרבו ... רכג
אם התלמיד מכיר בשמועה שהוא אומר שהיא כהלכה .... רכג
מדוע הוא גורם שתסתלק השכינה מישראל .. רכג
מה הכוונה 'תלמיד חבר' .... רכג
אפילו תלמיד חבר אסור להתפלל לפני רבו .. רכד
הרי במקום אחר אמרו שרבי ירמיה היה תלמיד רב הונא .... רכד
המתפלל מבעוד יום נאסר במלאכה גם אם אינו רוצה לקבל שבת .... רכד
היאך יתכן שלא הבדיל ממלאכה והרי לא חשש לסמיכת גאולה לתפילה .... רכד
היאך יתכן שלא הבדיל ממלאכה הרי אמרו שלא יקדים .... רכד
איך הוכיחו שרבי לא הבדיל ממלאכה הרי בין השמשות לא גזרו על שבות .... רכד
סתירה מדברי הגמרא בשבת שבימי רבי כבר גזרו על המרחץ .... רכד
תמיה על דברי רש"י בעירובין שרב התפלל מבעוד יום בטעות .... רכד
ביאור ההוכחה מתפילה בטעות במוצאי שבת לאיסור מלאכה בערב שבת .... רכה
ציבור שהתפללו בטעות של שבת בערב שבת אם נאסרו במלאכה .... רכה
אם מדובר כשהתפללו בטעות לאחר פלג המנחה או קודם לכן .... רכה
ביאור הספק אם מקדשים מבעוד יום ...... רכה
דין קידוש והבדלה מבעוד יום .... רכו
היאך יוצאים בקידוש דרבנן חיוב קידוש דאורייתא .... רכו
אם מי שלא קיבל שבת יכול לקדש לאחר שקיבל עליו שבת .... רכו
אם יכול לאכול סעודת שבת מבעוד יום .... רכז
איך מותר לאכול מבעוד יום והרי אסור לאכול קודם קריאת שמע .... רכז
רק לצורך מצוה מותר להתפלל של מוצאי שבת בשבת .... רכז
איך מתפלל תפילה של חול בשבת .... רכז
אם אונן יכול להתפלל ערבית של מוצאי שבת בשבת .... רכז
דין נר ובשמים כשמבדיל מבעוד יום ...... רכח
איך אפשר לומר 'תפילת הערב כל הלילה' הלא לרבי יהודה מתפללים מפלג המנחה .... רכח
אם כוונת התנא 'אין לה קבע' היא רק שתפילת ערבית רשות .... רכח
היאך מתפרש לשון 'אין לה קבע' שהיא רשות .... רכח
הטעם שתפילת ערבית רשות .... רכח
אם להלכה תפילת ערבית רשות .... רכח
אם היא ממש רשות .... רכט
אם תפילת מעריב נדחית משום מצוה שאינה עוברת .... רכט
אם קיבל עליו להתפלל נעשה עליו חובה ... רכט
ביאור הנדון אם [...] פוטרת ערבית לסוברים שאינה רשות ממש .... רל
דברי הרי"ף שהיום נוהגים העולם לעשותה חובה .... רל
בדבר שלדברי הכל הוא רשות אם שייך לומר שהנוהג כן קיבלה לחובה .... רל
אם תפילת ערבית בליל שבת היא רשות ..... רל
אם תפילת ערבית במוצאי שבת רשות ...... רל
אם מה שאומרים פסוקים בין גאולה לתפילה הוא משום שתפילת ערבית רשות .... רלא
מה הכוונה 'בעלי תריסין' .... רלא
הטעם שהשואל עמד בשעת שאלתו .... רלא
הטעם שהודה רבי יהושע לרבן גמליאל .... רלא
מדוע אמר 'ויעידו בך' הלא לא היתה כאן עדות כנגדו .... רלא
ביאור תשובת רבי יהושע שאינו יכול להכחיש את החי .... רלב
מה החסרון שרבי יהושע היה בעל מעשה .. רלב
מדוע נמלך רבי אלעזר בן עזריה באשתו ... רלב

כח.

ביאור הגירסא 'מעלין בקודש ולא מורידין' ... רלג
מדוע רצה רבי אלעזר בן עזריה להיות נשיא ליום אחד .... רלג
הטעם שלא אמרה לו מתחילה שאין לו שערות לבנות .... רלג
מחלוקת הבבלי וירושלמי במנין שנותיו של רבי אלעזר בן עזריה .... רלג
באותו יום נעשה בן שמונה עשרה .... רלג
הטעם שנעשו לו שורות שערות לבנות כמין שנותיו .... רלג
דברי הרמב"ם בטעם שהלבינו שערותיו של רבי אלעזר בן עזריה .... רלג
דברי הירושלמי שרבי אלעזר בן עזריה האריך ימים .... רלד
בנס שנעשה לו ראו שראוי להכניס תלמידים שאין תוכם כברם .... רלד
איך ידע שומר הפתח מי הוא תלמיד שתוכו כברו .... רלד
הטעם שרבן גמליאל לא נתן ליכנס לתלמיד שאין תוכו כברו .... רלד
הרי שיטת בית הלל היא שילמד לכל אדם .. רלד
מדוע מנו את מנין הספסלים שהוסיפו ולא את מנין התלמידים .... רלד
הטעם שהראו לרבן גמליאל בחלום כדים לבנים מלאים אפר .... רלד
מדוע נתישבה דעתו בחלום זה הלא מתוך שלא לשמה בא לשמה .... רלד
איך הראו לרבן גמליאל מן השמים דבר שאינו אמת .... רלה
מכאן למדים שאין להחזיק במחלוקת וראוי לחלוק כבוד לאמת .... רלה
איך חשב רבן גמליאל שרבי יהושע לא ידע פסוק בתורה .... רלה
יישוב הסתירה מדברי הגמרא במגילה שעמון ומואב יושבים במקומם .... רלה
מדוע אסרו את מנימין גר המצרי כיון שסנחריב בלבל את כל האומות .... רלו
הוכחה מלשון הכתובים שבני עמון ישבו במקומן לאחר בלבול סנחריב .... רלו
אם יש ראיה מכאן שספק עמוני ומואבי אסור לבוא בקהל .... רלז
איך מקבלים גרים לרבי מאיר החושש למיעוט .... רלז
מדוע התירוהו גם באופן שאשתו תבא אליו הרי קבוע הוא .... רלז
הרי בעל חי אינו בטל ברוב .... רלח
תמיה על מה שכתב הרמב"ם שבני ישמעאל ובני קטורה צריכים למול .... רלח
רמז בפסוק שבני מואב הותרו על ידי גלותם .... רלח
מנין הוכיח רבן גמליאל שבני עמון כבר שבו .... רלח
הרי יש לפרש הפסוק על הגולים לבבל שכבר שבו .... רלח
מה ההכרח ממה שבני ישראל לא שבו שגם בני עמון עדיין לא שבו .... רלח
מאיזה טעם החליט רבן גמליאל לפייס את רבי יהושע .... רלט
מה הכוונה 'מכותלי ביתך ניכר שפחמי אתה' .... רלט
ביאור הכפל של אוי לדור שאתה פרנסו ולספינה שאתה קברניטה .... רלט
ביאור דברי רבי יהושע 'דלביש מדא ילבש מדא' וכו' .... רלט
ביאור דברי רבי יהושע 'מזה בן מזה' וכו' ... רלט
איך כינו לכהן תואר 'מזה' הלא גם זר כשר להזות .... רלט
מה הכוונה 'מימיך מי מערה' .... רלט
מה הכוונה שאפרו אפר מקלה .... רמ
השבתו של רבן גמליאל לנשיא נלמד משיטת ר' יוסי לענין כהן גדול .... רמ
המקור לדין מעלין בקודש ולא מורידין ..... רמ
מדוע לא די שרבן גמליאל ידרוש שתי שבתות .... רמ
לאיזה צורך השמיענו שאותו תלמיד היה רבי שמעון בר יוחאי .... רמ
מדוע לא אמרו מתחילה מי היה אותו תלמיד .... רמא
דרכי הנהגה הנלמדים מהמעשה של רבן גמליאל .... רמא
דברי רבי יוחנן שנקרא פושע הם לשיטת חכמים .... רמא
הטעם שנקרא פושע כשמאחר תפילת מוסף לאחר שבע שעות .... רמא
הטעם שהרי"ף לא הביא דין זה .... רמב
אם התחיל תפילת שמונה עשרה קודם שבע שעות .... רמב
ביאור דברי רש"י בטעם הדין שצריך להקדים מנחה למוסף .... רמב
מדוע לא אמר רבי יוחנן שהלכה כחכמים על עיקר המחלוקת .... רמג
אם לא יספיק להתפלל מוסף קודם שבע שעות כשיקדים תפילת מנחה .... רמד
הטעם שמקדימין ביום הכיפורים מוסף למנחה אע"פ שהגיע זמן מנחה .... רמד
אם הקדים מוסף למנחה כשהיה צריך להקדים מנחה .... רמד
אם אין שהות ביום להתפלל מוסף ומנחה איזה מהם עדיף .... רמה
ראיה מדברי הגמרא שאין דין קדימה למצוה שהיא שוה בכל .... רמה
איך היה עושה רבי זירא מצוה על מנת לקבל שכר .... רמה
אם דרשת רבי יהושע בן לוי היא רק לרבי יהודה או גם לחכמים .... רמו
מנין שהכוונה על איחור זמני התפילות ביום טוב ולא על איחור היום טוב עצמו .... רמו
ביאור פשוטו של מקרא .... רמו
מדוע נקטו איחור זמן שחרית לשיטת רבי יהודה .... רמו
מדוע באיחור מוסף פירשו לשון שבר ובשחרית פירשו לשון צער .... רמו

כח:

הטעם שאסור להקדים את תפילתו קודם הציבור .... רמז
אסור לעשות כן אפילו לצורך לימוד תורה ... רמז
אם הוא מתפלל בביתו .... רמז
אע"פ שחלש לבו אסור לו להקדים תפילתו לתפילת ציבור בבית הכנסת .... רמז
אם השעה עוברת יכול להקדים תפילתו לתפילת הציבור .... רמז
דין חולה או אנוס .... רמז
אם צריך להחמיר גם באמירת תהלים .... רמז
דין אכילת עראי או סעודה קודם מוסף ..... רמז
הטעם שלא אסרו טעימה קודם מוסף ...... רמח

- איך מותר לטעום קודם קידוש ..... רמח
- דין אכילת סעודה קודם מנחה ..... רמח
- ביאור דברי הרשב"א שרק אם התחיל כבר אין צריך להפסיק ..... רמח
- שיעור טעימה שמותרת קודם מנחה ..... רמח
- הוראת התנא הוא שצריך להתפלל על כל דבר שצריך עזר אלוקי ..... רמח
- הטעם ששנינו כאן דין תפילת בית המדרש ..... רמט
- ביאור הלשון 'מה מקום לתפילה זו' ..... רמט
- חובה להתפלל תפילת בית המדרש ..... רמט
- נוסח תפילת בית המדרש כשלומד ביחידות ..... רמט
- ביאור כפל הלשון 'שלא יארע דבר תקלה על ידי' 'ולא אומר על טמא טהור' ..... רמט
- מה הכוונה 'וישמחו בי חברי' ..... רמט
- ביאור הלשון 'אני עמל ומקבל שכר' ..... רמט
- וכי יושבי קרנות אינם מקבלים שכר על עמלם ..... רנ
- ביאור כפל הלשון 'אני עמל ומקבל שכר' 'אני רץ לחיי עוה"ב' ..... רנ
- ביאור הדברים שלימד רבי אליעזר לתלמידיו ..... רנ
- מדוע רצו ללמוד אורחות חיים כדי לזכות לחיי עולם הבא ..... רנ
- הטעם שהזהירם על כבוד חבריהם ..... רנ
- מה הכוונה 'מנעו בניכם מן ההגיון' ..... רנא
- הקשר ממניעת הבנים מן ההגיון להושבתם בין ברכי תלמידי חכמים ..... רנא
- על מה מרמז 'נר ישראל עמוד הימיני פטיש החזק' ..... רנא
- איך אמרו שאי אפשר לפייס את הקב"ה בדברים והלא אפשר להתפלל ..... רנא
- החשש מגיהינום הוא גם אם לא ימות מיתת עולם ..... רנא
- הטעם שלא היה יודע באיזו דרך מוליכין אותו ..... רנא
- היאך בירכם על מורא שמים והרי אינה בידי שמים ..... רנב
- הטעם שהזהיר על פינוי הכלים ..... [illegible]
- הטעם שחזקיה מלך יהודה הגיע אליו ללוותו ..... רנב
- באיזה אופן מתפלל מעין שמונה עשרה לרבי יהושע ..... רנב
- אם הלכה כרבי עקיבא או כרבי יהושע ..... רנב
- מהו אסדא ..... רנב
- המקור שמנין שמונה עשרה ברכות מכוון בדווקא ..... רנב
- מדוע תיקנו שמונה עשרה ברכות כנגד אזכרות שם הוי"ה ..... רנב
- מנין האזכרות בקריאת שמע הוא על שמות הוי"ה ועל לשון אלקות ..... רנב
- הטעם שתיקנו מנין הברכות כנגד מנין החוליות שבשדרה ..... רנג
- מה הפירוש שיראה איסר כנגד לבו ..... רנג
- אם לדברי עולא צריך לכרוע עד שיתפקקו חוליותיו ..... רנג
- לא ישוח יותר מדאי ..... רנג
- הטעם שדיו בנענוע ראשו ..... רנג
- מה הכוונה 'והוא דמצער נפשיה' ..... רנג
- מדוע לא תיקנו מתחילה ברכה כנגד 'אל הכבוד' ..... רנג
- על מי מרמז הכתוב 'אל הכבוד הרעים' ..... רנג
- הטעם שהוצרכו לתקן ברכת המינים ..... רנג
- מה החידוש בתיקון ברכת ולמלשינים ..... רנג
- איך יתכן ששמואל הקטן היה בזמן רבן גמליאל השני ..... רנד
- איך שכח שמואל הקטן ברכת ולמלשינים ..... רנד

כט.

- מדוע לא היה צריך לחזור לראש התפילה לאחר שהמתין שתים ושלש שעות ..... רנד
- באיזה אופן אין מעלין את הטועה באחת מכל הברכות ..... רנד
- אם דילג ברכה אחת במזיד מעבירים אותו ..... רנד
- מה הכוונה 'מעלין אותו' ..... רנד
- אם דילג עוד ברכה הסמוכה לה ..... רנד
- מה הדין כשלא אמר ברכת תחיית המתים וברכת בונה ירושלים ..... רנד
- מדוע לא העבירו את שמואל הקטן כמו שמעבירים את הטועה בשאר ברכות ..... רנה
- הזמן שהרג ינאי המלך את חכמי ישראל ..... רנה
- מדוע לאביי לא קשה מהמשנה ש'אל תאמין בעצמך עד יום מותך' ..... רנה
- ביאור הכלל שכשיצאו רוב שנות האדם ולא חטא שוב אינו חוטא ..... רנה
- אם אמר רק את חתימת הברכה ..... רנה
- כמה זמן ממתינים לו אם התחיל בה ..... רנה
- ביאור שאלת הגמרא על מנין הברכות בתפילת שבת ..... רנו
- הרי כבר למדנו מן הכתובים שצריך לומר מלכויות זכרונות ושופרות ..... רנו
- מדוע תיקנו מנין הברכות של שבת כנגד שבעה קולות שאמר דוד ..... רנו
- אם מברכים תשע ברכות בכל התפילות של ראש השנה ..... רנו
- הלכה כשמואל שמעין שמונה עשרה היינו הבינונו ..... רנו
- הטעם שרב לא אמר כשמואל ושמואל לא אמר כרב ..... רנו
- מה הכוונה מעין כל ברכה וברכה ..... רנו
- מה הכוונה 'והתועים על דעתך ישפטו' ..... רנז
- מדוע נקט שמואל מעין ברכת ולמלשינים ..... רנז
- מדוע מסיים בברכת הבינונו 'טרם נקרא אתה תענה' ..... רנז
- ראיה מדברי הגמרא שצריך להבדיל בתפילה במוצאי יום טוב ..... רנז
- מדוע לא יכלול הבדלה בהודאה כשאומר הבינונו ..... רנז
- תירוץ על קושיית הגמרא מדוע אין כוללים הבדלה בהבינונו ..... רנז
- אם להלכה מתפללים הבינונו במוצאי שבת ..... רנז
- מדוע לא תמהו על הסובר שבמוצאי יום כיפור אין מתפללים הבינונו ..... רנח
- דין תפילת הבינונו להלכה ..... רנח
- אם התפלל הבינונו שלא בשעת הדחק ..... רנח
- מדוע בזמנינו אין מתפללים הבינונו אפילו בשעת הדחק ..... רנט
- מדוע חוששים במעין שמונה עשרה שיטעה יותר מבשמונה עשרה ..... רנט
- אם מובטח לו שלא ישכח לשאול גשמים באמצע הבינונו ..... רנט
- בדיעבד אם התפלל הבינונו בימות הגשמים אם יצא ..... רנט
- יישוב הסתירה לענין פועלים על פי החילוק בין ימות הגשמים לשאר ימים ..... רנט
- ביאור קושיית הגמרא מדוע בהבדלה אין חוששים שיטרד ..... רנט
- מדוע אין לתרץ על שאלת גשמים כמו שתירצו על הבדלה ..... רנט
- מדוע בשומע תפילה אין חוששים שיהיה טרוד וישכח ..... רס
- אם הזכיר טל בימות הגשמים ..... רס
- אם אפשר להזכיר גבורות גשמים בשומע תפילה ..... רס
- טעה ולא הבדיל בתפילה ואין לו כוס ..... רס
- אם יכול להזכיר הבדלה בשומע תפילה ..... רסא
- נזכר שלא הבדיל לאחר סיום הברכה קודם שהתחיל ברכה אחרת ..... רסא
- אם מדובר בציבור מדוע הוא חוזר כששכח גבורות גשמים ..... רסא
- אם הטעם משום ששומע מש"ץ מדוע אינו חוזר בתפילת מעריב ..... רסא
- אם למסקנא יכול לצאת בשמיעתו משליח ציבור ..... רסא

כט:

- להיכן מחזירים אותו אם נזכר שלא שאל גשמים לאחר שומע תפילה ..... רסא
- אם נזכר לאחר שומע תפילה קודם שהתחיל רצה ..... רסב
- קושיא מהאמור בשבת שמחזירין רק ביום שיש בו מוסף ..... רסב
- אם נזכר שלא אמר יעלה ויבוא לאחר עבודה קודם שהתחיל מודים ..... רסב
- נסתפק אם הזכיר של ראש חודש ..... רסג
- אם יוצא בשמיעת התפילה משליח ציבור ..... רסד
- טעם הכלבו שיוצא משליח ציבור, כדי שלא יתבזה ..... רסד
- אם שכח ברכה שלימה ..... רסד
- כששומע מהחזן אם יאמר מודים דרבנן ..... רסד
- אם נזכר לאחר תפילת מוסף שלא הזכיר יעלה ויבוא בשחרית ..... רסד
- אם נזכר תוך כדי דיבור מסיום התפילה ..... רסד
- מדוע פסקו הראשונים כלישנא בתרא לחומרא בדרבנן ..... רסד
- אם סיים כבר לומר תחנונים ועדיין לא עקר רגליו ..... רסה
- ראיה מכאן שאומרים יהיו לרצון מיד לאחר שמונה עשרה לפני התחנונים ..... רסה
- אם לרבנן אין חשש כשתפילתו דומה עליו כמשוי ..... רסה
- שיטת הרמב"ם והטור שצריך את שניהם ..... רסה
- כשתפילתו אינה בלשון תחנונים אם צריך לחזור ולהתפלל ..... רסו
- מה הכוונה שאינו יכול לחדש בה דבר ..... רסו
- מה הכוונה 'עם דמדומי חמה' ..... רסו
- הטעם שקיללו בארץ ישראל את מי שמתפלל עם דמדומי חמה ..... רסו
- הטעם שאומרים תפילה קצרה בלשון סתום ..... רסו
- הטעם שההולך במקום סכנה מתפלל תפילה זו ..... רסו
- לשון 'בכל פרשת העיבור' מרמז לכמה דברים ..... רסו
- לאיזה צורך פירשו דברי רבי יהושע הרי אין הלכה כמותו ..... רסו
- מה הכוונה 'עשה רצונך בשמים ממעל ותן נחת רוח ליראיך מתחת' ..... רסז
- מה הכוונה 'והטוב בעיניך עשה' ..... רסז
- החילוק בין הנוסחאות בתפילה קצרה ..... רסז
- מה הפירוש 'ודעתם קצרה' ..... רסז
- ביאור התיבות 'והטוב בעיניך עשה' לפי נוסח התפילה של אחרים ..... רסז
- אם אמר אחת משאר נוסחאות יצא ..... רסז
- מה הכוונה 'לא תרוי ולא תחטי' ..... רסז
- הטעם שהזהיר אליהו לרב יהודה על כעס ושל שתיית יין ..... רסז
- ביאור לשון הגמרא 'המלך בקונך' ..... רסז
- חיוב תפילת הדרך הוא גם למי שכבר התפלל שמונה עשרה ..... רסז
- מדוע תפילת הדרך אינה פותחת בברוך, הרי אינה סמוכה לחברתה ..... רסח
- החילוק בין תפילת הדרך לתפילת היוצא מן הכרך ..... רסח
- הטעם שהרמב"ם השמיט דין תפילת הדרך ..... רסט
- אמירת 'ותחזירנו לשלום' ..... רסט
- אם ירצה יוכל להוסיף בתפילת הדרך כפי הענין ..... רסט
- איך מותר לחתום 'ברוך אתה ה' שומע תפילה' לאחר תפילת הדרך ..... רסט

ל.

- גם בשאר תפילות יש לשתף את הציבור בתפילתו ..... רסט
- הטעם שאומר בלשון רבים כשרק הוא הולך בדרך ..... ער
- אם אמרה בלשון יחיד ..... ער
- ממתי יכול להתפלל תפילת הדרך ..... ער
- אם יש ראיה ממנהגו של מהר"ם מרוטנבורק שיכול לאומרה בביתו ..... ער
- ראיה מדברי הגמרא בהוריות שהגומר בדעתו לצאת נקרא החזיק בדרך ..... רעא
- מה הכוונה 'עד פרסה' ..... רעא
- אם שיעור הפרסה נמדד לפי מדה או לפי זמן הליכת פרסה ..... ערב
- שיטת המאירי שיאמר אותה רק לאחר שכבר הלך פרסה ..... ערב
- דין היוצא לדרך כמה פעמים ביום ..... ערב
- דין מי שהולך בדרך כמה ימים ..... ערב
- טעמו של רב חסדא שצריך לומר תפילת הדרך במעומד ..... ערב
- אם להלכה אומרים תפילת הדרך מעומד או מהלך ..... ערב
- אמירת תפילת הדרך כשהוא רוכב על החמור ..... ערב
- מדוע תיקנו לומר תפילה קצרה אע"פ שאינו יוצא בה ידי חובת תפילה ..... ערב
- התפלל בדרך תפילה קצרה והגיע לביתו לאחר שעבר זמן התפילה ..... רעג
- ביאור לשון הגמרא 'והלכתא' הבינונו מעומד ..... רעג
- הטעם שהבינונו מתפללים במעומד ותפילה קצרה כשהוא מהלך ..... רעג
- טעמו של רבי שאין דעתו מיושבת עליו ואם צריך להעמיד את חמורו ..... רעג
- סתירה בדברי הגמרא אם המהלך בדרך מתפלל מעומד ..... רעג
- מי שמתפלל כשהוא רוכב על החמור אם צריך להחזיר פניו נגד ירושלים ..... עדר
- מי שאינו יכול לכוין את הרוחות יצדד את פניו לצד אחר ..... עדר
- העומד בחוץ לארץ האם יכוין גם כנגד ירושלים ובית המקדש ..... עדר
- ביאור הגירסא שלפנינו 'יכוין את לבו' ..... עדר
- תפילה לצד מזרח ליושבים במערבה של ארץ ישראל ..... עדר
- הרוצה להחכים או להעשיר היאך מתפלל כנגד ארץ ישראל ..... עדר
- אם התפלל ולא החזיר פניו לארץ ישראל ..... ערה
- ביאור דרשות הגמרא בענין המתפלל בחוץ לארץ או בארץ ישראל ..... ערה
- איך יתכן שעומד בבית קדשי הקדשים ..... ערה
- ראיה מדברי הגמרא שהמתפלל אחורי בית הכנסת במזרח מחזיר פניו למערב ..... ערה
- מדוע שינו הלשון במי שעומד אחורי הכפורת ..... ערה
- הטעם שבית המקדש נמשל לצוואר ..... ערה
- אם אבוה דשמואל התפלל קודם עלות השחר או קודם נץ החמה ..... ערה
- היאך מותר לצאת ביום טוב מחוץ לתחום ..... ערה
- מדוע לא נחלקו תנא קמא ורבי שמעון בן אלעזר ברישא ..... ערה
- מדוע לא יקרא קריאת שמע מיד לאחר עלות השחר ..... רעו
- ראיה מדברי הגמרא שהולך בדרך שאין בה סכנה מתפלל כשהוא מהלך ..... רעו
- מחלוקת הראשונים מה הפסק להלכה במי שמשכים לצאת בדרך ..... רעו
- בדיעבד כשיצא לדרך ועדיין לא התפלל ..... רעז
- אם מוכרח מדברי הגמרא שאם התפלל מיושב חוזר ומתפלל מעומד ..... רעז
- מדוע תפילת מוסף אינה כשחרית וכמנחה ..... רעז
- מה הדין במוסף של ראש השנה ..... רעז
- ביאור הלשון 'חבר עיר' ..... רעח
- במשנה כבר מבואר ההבדל בין תנא קמא לרבי יהודה ..... רעח
- מה טעמו של רבי אלעזר בן עזריה אליבא רבי יהודה ..... רעח
- האם לרבי יהודה יחיד בחבר עיר רשאי להתפלל לבדו ..... רעח
- דרך הרבינו יונה בסוגיין ..... רעח

ל:

- דין מי שלא כיון בברכת אבות ..... רעט
- כיצד ידע רבי יוחנן שהתפילה השניה של רבי ינאי היתה מוסף ..... רעט
- האם צריך להתבטל מהלימוד בשביל להתפלל בציבור ..... רעט
- האם היום מותר להתפלל אף שלא ודאי שיכוין ..... רפ
- דעת הרמב"ם בענין הכוונה בתפילה ..... רפ
- מדוע הברייתא לא הזכירה מה הדין אם טעה במנחה ..... רפ
- כיצד מדובר שטעה בתפילת מוסף ..... רפא
- האם בכל אופן שליח ציבור שטעה אינו חוזר ..... רפא
- מה דין שליח ציבור ששכח במוסף של שבת ויום טוב ..... רפא
- מהי לשון 'עומדין' ..... רפא
- הוכחה בלשון המשנה שמדובר על הזמן שקודם התפילה ..... רפב
- מהו כובד ראש ..... רפב
- מי הם חסידים הראשונים ..... רפב
- כמה הוא שיעור שהיה שעה אחת ..... רפב
- מדוע פירש רש"י ששהו דווקא במקום שבאו להתפלל ..... רפב
- בשעה שהיו שוהין היו מתפללים שיזכו לכוון בתפילתם ..... רפב
- מה היתה כוונת ליבם ..... רפב
- מה ההדגשה שכיונו לאביהם שבשמים ..... רפג
- ביאור הגירסא 'שיכוונו לבם למקום' ..... רפג

אם הליכה נחשבת להפסק .... רפג
ביאור שאלת הגמרא מהיכן לומדים שצריך לעמוד להתפלל מתוך כובד ראש .... רפג
ביאור הטעם של מרירא ליבא שאין ללמוד מחנה שצריך כובד ראש .... רפג
מדוע אין ללמוד מדוד המלך כיצד לעמוד להתפלל .... רפג
מדוע אין ללמוד שצריך להתפלל ביראה מהכתוב 'חילו מלפניו כל הארץ' .... רפד
דרך הלימוד של 'חרדת' מ'הדרת' והטעם לכך .... רפד
הדין שצריך להדר עצמו נשאר למסקנא .... רפד
כיצד למדו מהכתוב 'עבדו את ה' ביראה' לגבי תפילה .... רפד
הטעם שצריך להיות רעדה עם הגילה .... רפד
כיצד שייך גילה ורעדה יחד .... רפד
מה התשובה בכך שהוא מניח תפילין .... רפד
ביאור גירסת הרי"ף שאביי לא ענה שהוא מניח תפילין .... רפה
בשני המעשים המובאים בגמרא האם מדובר שבדח הרב או התלמיד .... רפה
ביאור החילוק בין שני המעשים שהובאו בהם פסוקים שונים .... רפה
ביאור הלימוד איזו עצבות נצרכת להיות לאדם .... רפה

לא.

מה היא כסא דמוקרא .... רפה
הרמז בשבירת הכוס מזכוכית .... רפה
הרמז בשווי הכוס ארבע מאות זוז .... רפו
מוסרי השכל מהמעשה של מר בריה דרבינא .... רפו
טעמים למה שנהגו לשבור כוס זכוכית בחתונה .... רפו
כיצד שברו הכוס ולא חששו לאיסור בל תשחית .... רפו
הוכחה מסדר המעשים בגמרא שלהלכה מותר לשבור כוס ואין לחוש לבל תשחית .... רפו
מה היא הבקשה לישרי לן ומה ענה להם .... רפז
ביאור כפל הלשון ווי לן דמיתנן .... רפז
ביאור הגירסא דבטלי מינן .... רפח
זמן האיסור למלאות פיו שחוק .... רפח
מה הוא המילוי שחוק שנאסר .... רפח
מדוע אין להוכיח את ההיתר לשחוק בעתיד מהכתוב 'בשוב ה' את שיבת ציון' .... רפח
מהו החידוש בכך שריש לקיש עשה כדברי רבי יוחנן רבו .... רפח
מתוך איזו הלכה צריך לעמוד להתפלל .... רפט
מדוע לא הצריכו להכנס למקומות המטונפים מתוך הלכה פסוקה .... רפט
החידוש שהשמיעו האמוראים בדוגמאות של הלכה פסוקה .... רפט
ביאור חומרת בנות ישראל .... רפט
מה החידוש בטיפת דם כחרדל .... רפט
חומרת בנות ישראל היא מנהג או הלכה פסוקה .... רפט
מדוע החמירו בנות ישראל על עצמן להדר במצוה זו .... רצ
כיצד הפקיעו בנות ישראל את שעבודן לבעליהן .... רצ
טעם הפטור של רב הושעיא .... רצ
האם הערמה מועילה אף לאכילת אדם .... רצ
מה היא ההערמה שהיו עושים בתבואתם .... רצ
אם המעילה בדם ההקזה היא דאורייתא או דרבנן .... רצ
מדוע יש מעילה בדם ההקזה והלא נתמעט דם ממעילה .... רצא
מדוע אין חשוב הדם כקדשים שמתו שאין מועלים בהם .... רצא
האם יש איסור בעצם ההקזה .... רצא
מהו כפל הלשון אסורים בהנאה ומועלים בהם .... רצב
דין כמה מעלות בקודש הוא הלכה פסוקה .... רצב
כמו איזו ברייתא עשה רב אשי .... רצב
האם המשנה והברייתא נחלקו כיצד לעמוד להתפלל .... רצב
אין חיוב לעמוד להתפלל מתוך הלכה פסוקה .... רצב
דין העוסק בצרכי צבור לגבי תפילה .... רצב
נביאים הראשונים אינם אלו שאנו קוראים להם כך .... רצג
האם הזכירה היא את חבירו או את הדבר הלכה .... רצג
במה יפרד מחבירו וכיצד יועיל לזכירה .... רצג
מתחילה היו דקלים רק במקום אחד ולאחר מכן נטעום בכל בבל .... רצג
מה הוא הדבר הלכה שאמר לו על צניתא דבבל .... רצג
מהמעשה של רב מרדכי מוכח שאין חיוב להיפרד בדבר הלכה .... רצד
מדוע אין מהפסוק ראיה גמורה שהמתפלל צריך לכוון ליבו .... רצד
ראיה מרבי עקיבא כיצד המתפלל צריך לכוון לבו .... רצד
מה הטעם שהיה רבי עקיבא מקצר בתפילתו .... רצד
מתי היה רבי עקיבא מרבה בכריעות והשתחויות .... רצד
ראיה מרבי עקיבא שאין להקפיד להתפלל במקום אחד בתוך בית הכנסת .... רצד
הטעם שצריך להתפלל בבית שיש בו חלונות .... רצד
איך יסתכל מהחלונות הלא צריך שיהיו עיניו למטה .... רצה
במה אמרו ולואי שיתפלל כל היום .... רצה
אם תפילת ערבית רשות מדוע כתוב שדניאל התפלל שלש פעמים ביום .... רצה
מדוע לא הביאו ראיה מדוד למנין התפילות .... רצה
מדוע סברה הגמרא שיתכן שרק משבא דניאל לגולה הוחלה .... רצה
תקנת זמני התפילות כדי להקדים תפילה לצרה .... רצו
הכרח לפרש את הפסוק על קודם הגלות .... רצו
המתפלל בחוץ לארץ להיכן מכוון ליבו .... רצו
מדוע דוד המלך היה מתפלל לכתחילה מנחה גדולה .... רצו
אין ראיה מדניאל שצריך להתפלל שלש תפילות בזמנים קבועים .... רצו
במסכת עבודה זרה יש מחלוקת לגבי הקדמת התפילה לבקשת צרכיו .... רצו
ביאור דרשות הברייתא כהוכחה שתפילות כנגד תמידים תיקנום .... רצו
הרמוז בלשון הלכתא גברוותא .... רצו
כיצד למדו מחנה שצריך לכוון והרי היא היתה מרירה ביותר .... רצו
לא ינענע עצמו בתפילה רק בפסוקי דזמרה .... רצז
השמעת קצת קול בתפילה .... רצז
טעם האיסור להגביה קולו בתפילתו .... רצז
ביאור הכתוב בתורה תפילה בלשון צעקה .... רצז
מחלוקת הפוסקים אם מותר להגביה קולו בתפילתו מלבד תפילת י"ח .... רצז
מדוע התפללה חנה בלחש ומדוע חשד עלי שהיא שיכורה .... רצז
ההוכחה ששיכור אסור להתפלל היא דווקא מהכתוב ויחשבה עלי לשכורה .... רחצ
אין לפרש שעלי הוכיח את חנה על כך שנכנסה למקדש כשהיא שיכורה .... רחצ
דין שיכור בברכת המזון וקריאת שמע .... רחצ

לא:

החידוש בתוכחתו של עלי היא על דבר שאינו הגון .... רחצ
ביאור טענת חנה על עלי שאינו אדון .... רחצ
מדוע חשד עלי בתפילתה של חנה ומה ענתה לו על כך .... רצט
לפי האיכא דאמרי מובן מדוע חנה לא הקדימה להסיר מעליה את החשד של שכרות .... רצט
ביאור הטענה על עלי שלא היה לו רוח הקודש .... רצט
טענת חנה שהיא קשת רוח ואינה יכולה להמתין כמו אשת מנוח .... רצט
האם חנה טענה לעלי שהוא ידע בודאות שאינה שיכורה או שהיה צריך לדונה לזכות .... רצט
מה התוסף בלימוד מחנה שצריך לנקות עצמו מהחשד יותר מהלימוד מהפסוק והייתם נקיים .... רצט
טעם שתפילה בשכרות נחשבת כעבודה זרה .... רצט
חילוק בשיכור אם יכול לדבר עם המלך .... רצט
מדוע צריך לימוד מיוחד מדברי עלי ששיכור לא יתפלל .... ש
הוכחה שעלי אמר לכי לשלום בתורת פיוס .... ש
החושד בחבירו צריך לברכו מעין החשד .... ש
כיצד אמרו שחנה היא הראשונה שקראה לקב"ה צבאות והרי כתוב כבר לזבח לה' צבאות .... ש
ביאור המשל לעני שנדחק בסעודה ונכנס אצל המלך .... ש
מדוע לא חששה חנה לאיסור יחוד ולגרם מחיקת השם .... ש
כיצד סברה חנה שיהיה מי שיסכים לעבור איסור ולהתייחד עמה .... שא
האם לאחר סתירה בפני הבעל לבדו משקים את הסוטה .... שא
מדוע אמרה חנה שתסתתר דווקא בפני אלקנה בעלה .... שא
כיצד אפשר היה להשקות את חנה שהיתה עקרה .... שא
אם היתה עקרה ושתתה תיפקד בבן זכר .... שא
מדוע פסק הרמב"ם גם שעקרה נפקדת וגם שיולדת בצער תלד בריוח .... שב
לפי הסובר שאם היתה יולדת בצער יולדת בריוח אין להקשות שכל היולדות בצער יסתתרו .... שב
סתירה בשיטות בענין דיברה תורה כלשון בני אדם .... שג
כיצד דרשו את השלש אמתות שאמרה חנה .... שג
ביאור חילוק הלשונות 'בדקי' ו'דבקי' .... שג
חנה רמזה על שמירתה את השלש מצוות בזכירת שמה .... שג
טענת חנה שכיון שנזהרה במצוות אלו אין לה לחוש אם תלד .... שג
מה הוקשה לגמרא בדברי חנה 'זרע אנשים' .... שג
במה שקול שמואל כנגד משה ואהרן .... שג
איך מוכח מהפסוק ששמואל שקול כנגד משה ואהרן יחד .... שג
האם התקבלה תפילת חנה על בנה שלא יהיה חכם .... דש
כיצד למדו מדברי חנה שאסור לישב בתוך ארבע אמותיו של המתפלל .... דש
כיצד למדו מעלי איסור לישב בצד המתפלל הרי הוא חשבה לשיכורה ולא ידע שמתפללת .... דש
טעם האיסור לישב בתוך ארבע אמותיו של המתפלל .... דש
אם אסור לישב בתוך ארבע אמות שמאחורי המתפלל .... שה
כיצד מחשבים את המרחק שבו אסור לישב לצד המתפלל .... שה
היושב ובא אחר ומתפלל לצידו אם צריך לעמוד .... שה
במה נחלקו עלי ושמואל אם לשחוט את הקרבן על ידי כהן או זר .... שה
מה חידש עלי באומרו לשמואל מימר שפיר קא אמרת .... שה
מדוע לא הותר לשמואל להורות הלכה להפרישם מאיסור כלאים שבבגדי כהונה .... שו
האם קטן נענש על שהורה הלכה בפני רבו .... שז
מדוע נחשב ששמואל הורה למעשה שזר ישחט את הפר .... שז
מתי נחשב לרבו גם אם עדיין לא למד ממנו כלום .... שח
סיבת עונשו של המורה הלכה בפני רבו .... שח
עלי לא התכוין להעניש את שמואל אלא רק לא מחל לו ונענשו הוא מאליו .... שח
חנה לא רצתה בן אחר יותר חכם כיון שכך התפללה שבנה יהיה בינוני .... שח
ביאור תשובת חנה שאין להעניש את שמואל כיון שאל הנער הזה התפללה .... שח
ההכרח לפרש את הפסוק על עסקי לבה .... שח
באשה מוכח ביותר שהקב"ה לא ברא בה איבר לבטלה .... שח
טענתה של חנה שאינה צריכה שני דדים .... שח
באיזו תענית מדובר וטעם ההיתר להתענות אותה בשבת .... שט
המתענה בשבת היכן מוסיף ברכת 'עננו' בתפילתו .... שט
מתי צריך להתענות על תעניתו .... שט
מה היתה התפילה על ה' .... שט
הטחת הדברים של חנה היתה בדרך טובה למען כבוד השם .... שט
משמעות הסבת לבם של ישראל אחורנית .... שט
אף שהקב"ה הודה לדברים נאמר עליהם שהטיחום כלפי מעלה .... שט

לב.

מדוע דרשו חז"ל את כוונת הפסוק על היצר הרע .... שי
מהו הלימוד מכל אחד מפסוקים אלו .... שי
אם יש בפסוקים אלו טענה גמורה ואם כן מדוע תפילת משה ואליהו נחשבה להטחת דברים .... שי
ביאור מה שאמרו נתמוטטו 'רגליהם' של שונאי ישראל .... שי
מחלוקת אם לדרוש את הפסוק ועשיתי את אשר בחקי תלכו .... שיא
מדוע רק על דברי משה כתב רש"י שטיחה היא מלשון זריקה .... שיא
ההכרח לדרוש בתפילת משה בלשון 'על ה'' .... שיא
רק לצורך דרשה החליפו בין אל"ף לעיי"ן ולא שטעו בהגייתם .... שיב
דבי רבי ינאי אמרו לשיטתם שהקב"ה כפה על ישראל לקחת זהב ממצרים .... שיב
אם בפסוק ודי זהב יש הטחה כלפי מעלה או הוכחה לישראל .... שיב
כיצד אמרו די לזהב ולא התאוו ליותר .... שיב
הלימוד בכל אחד משלשת המשלים .... שיב
הנמשל לישיבה בפתח של זונות .... שיג
החסרון שבמילוי הכרס .... שיג
החידוש בכך שהודה הקב"ה למשה .... שיג
דיוק בלשון הפסוק שרק בזהב חטאו .... שיג
ביאור נוסף במה שאמר הקב"ה למשה לך רד .... שיג
ההכרח לדרוש את הפסוק לך רד ולא לפרש כפשוטו .... שיג
כוונת הקב"ה במה שאמר למשה שירד מגדולתו .... שיד
מדוע נענש משה בירידה מגדלותו מחמת חטא של ישראל .... שיד
הרמז באותיות רד .... שיד
מדוע גרמה אמירת לך רד לתשישות כחו של משה מלהתפלל .... שיד
הוכחה מהכתוב 'לאמר' שתשש כחו של משה מלהתפלל .... שיד
הנמשל להכאת המלך הוא חרון אף ה' על ישראל .... שיד
מה היא התפיסה שתפס משה בקב"ה .... שטו
האם הדרשה מ'הניחה לי' סותרת לדרשה לעיל מ'הרף ממני' .... שטו
ביאור המשל לבגדיו של הקב"ה .... שטו
מדוע ביקש משה גם סליחה לאחר בקשת המחילה .... שטו
מה הוא הנמשל לשלש רגלים .... שטו
מה התייחד בטענת האבות על עכשיו .... שטז
ביאור דברי רבי אלעזר שעמד משה בתפלה לפני הקב"ה עד שהחלהו .... שטז
ביאור מחלוקת האמוראים בפירוש תיבת 'ויחל' .... שטז
אם משה התיר את נדרו של הקב"ה או הפרו .... שטז
התרת נדרו של הקב"ה אינה אלא משל .... שטז
כיצד יכל משה להתיר את נדרו של הקב"ה ולא נחשב לנוגע בדבר .... שטז
מאיזה ספר ביקש משה להימחק .... שיז
ביאור טענת משה חולין הוא לך .... שיז
החידוש בכך שאחילו היא אשתא דגרמי .... שיז
הוכחה שדיבור 'אשר אמרת' נאמר על ידי משה רבינו .... שיז
ביאור טענת משה 'אמרתי להם בשמך' .... שיז
חילוק בין משמעות תיבת 'יכולת' לתיבת 'יכול' .... שיח
טעם לכך שיאמרו אומות העולם שתשש כחו של הקב"ה .... שיח
מדוע דימו את תשישות הכח לנקבה .... שיח
טעם לגירסא שקרא לו הקב"ה 'בן עמרם' .... שיח
טעם שהזכיר רק את הנסים שעשה על הים ולא מה שעשה במצרים .... שיח
טענת אומות העולם שכביכול אין הקב"ה מנצח על היבשה .... שיח
רמז בתורה לטענת אומות העולם .... שיח

טענת 'לשלשים ואחד מלכים אינו יכול לעמוד' לא שייכת כשעמדו להלחם נגדם ... שיט
מה הוא 'כדברך' ... שיט
ביאור טענת משה רבינו ותשובת הקב"ה ... שיט
דינו של רבי שמלאי נאמר לכל אדם ובכל עת ומצב ... שיט
מחלוקת אם צריך להקדים שבחו של מקום ובאיזו תפילה נחלקו ... שיט
טעם שתיקנו להקדים שבחו של מקום לבקשת צרכיו ... שכ
מאמירת שבחו של מקום יבוא לתפילה שהיא במקום הקרבנות ...
להקדים הברכה לאמירת 'יהי רצון' ו'לחיים' .. שכ
להקדים אמירת תהלים קודם התפילה ... שכא

לב:

ביאור דברי רבי אלעזר על תפילה לבדה בלא מעשים טובים ... שכא
דעת הסוברים שרבי אלעזר דיבר על תפילה בצירוף מעשים טובים ... שכא
רבי אלעזר לא דיבר על גדולת התפילה ביחס למעשים טובים ... שכב
במה גדולה התפילה יותר מהמעשים טובים ... שכב
מדוע נחשב משה לגדול ביותר במעשים טובים ... שכב
הראיה שתפילה גדולה ממעשים טובים ... שכב
התועלת שהיתה למשה מכך שראה את הארץ ... שכב
אף שאמרו אגרא דתעניתא צדקתא מכל מקום התענית גדולה יותר ... שכב
לפדות תענית בצדקה ... שכב
מעלת התענית בכך שהיא בגופו ... שכב
מדוע הובאה גדולת התענית בין מעלות התפילה ... שכג
אופן מעלת התפילה יותר מהקרבנות ... שכג
ההוכחה מהכתוב ובפרשכם כפיכם שתפילה גדולה מקרבנות ... שכג
האיסור לישא את כפיו מדאורייתא או מדרבנן ... שכג
אם תשובה מועילה למי שהרג נפש שיוכל לשאת כפיו ... שכג
כהן שהרג בשוגג אם נושא את כפיו ... שכד
כהן שהרג עובר נושא את כפיו ... שכד
אם כהן שהרג עכו"ם נושא את כפיו ... שכד
הלימוד מהכתוב ידיכם דמים מלאו שכהן שהרג נפש לא ישא כפיו וביאור הפסוק לפי זה ... שכד
מה היא נעילת שערי התפילה ... שכד
גם לאחר נעילת שערי התפילה יש תפילות שמתקבלות ... שכד
הטעם שננעלו שערי התפילה ושלא ננעלו שערי הדמעה ... שכד
הצורך בשערי דמעות אף שאין נועלים אותם ... שכה
ההוכחה מהכתוב אל דמעתי אל תחרש ששערי דמעה לא ננעלו ... שכה
איזה יום נחשב ליומא דעיבא שלא גזרו בו תענית ... שכה
כיצד ידע רבא בשעת קבלת התענית שיום התענית למחר לא יהיה מעונן ... שכה
מה הוא הענן המעכב את התפילות ... שכה
עוונותיהם של ישראל היא החומת ברזל בינם לקב"ה ... שכה
דיוק לשונו של רבי אלעזר שהמחיצה של ברזל היא רק כלפי ישראל ... שכה
אם מחיצה של ברזל מפסיקה בין ישראל לאביהם שבשמים ... שכו
כשיעמוד הנביא מחוץ לעיר יחצוץ קיר הברזל שלא תעלה תפילתו דרך ירושלים ... שכו
ההוכחה ממשה רבינו שהמאריך בתפילתו אינה חוזרת ריקם ... שכו
פירוש מילת 'תוחלת' ... שכו
התקנה שבלימוד התורה ... שכו
מדוע הוצרכה הגמרא להזכיר בקושיא את תקנתו של המאריך בתפילה ... שכו
מה הוא העיון תפילה שאין ראוי לעשותו ... שכז
החידוש בחילוק הגמרא בין מאריך ומעיין לבין מאריך ואינו מעיין ... שכז
אין לתרץ ולחלק בין מעיין בכוונת התפילה לבין מעיין ומצפה שתתקבל תפילתו ... שכז
התועלת בכך שיחזור ויתפלל ... שכז
טעם שהתפילה צריכה חיזוק ... שכז
מה היא הדרך ארץ שטעונה חיזוק ... שכז
פירוש כוונת הכתוב 'לשמור ולעשות' ... שכז
אף שגם בתפילה נכתבו שתי לשונות של חיזוק רק הכתוב חזק ואמץ מתפרש לשני דברים ... שכז
טעם להקדמת עזובה לפני שכוחה ... שכח
טענות כנסת ישראל לפני הקב"ה ומה השיבה ... שכח
עזיבה בחורבן בית ראשון ושכחה בחורבן בית שני ... שכח
טענת כנסת ישראל שכיון שהיא נחשבת כאשה אינו יכול לשוכחה ... שכח
מהיכן דרשו שאמר הקב"ה י"ב מזלות וכו' ... שכח
מה הם עולות האילים שזוכר הקב"ה ... שכח
המיוחד בעולות ובכורות שדווקא עליהם אמר הקב"ה שיזכרם ... שכט
שיטת ריש לקיש שלא קדשו בכורות במדבר ... שכט
מה היא השכחה של הקב"ה ... שכט
טעם החשש שהקב"ה ישכח את מעשה סיני ... שכט
תיבת 'ואנכי' מרמזת על לוחות שניות ... שכט
כדי שישהו קודם ואחר התפילה תיקנו לומר אז מזמורים ... שכט
משמעות הכתובים להצריך שהייה שעה קודם ואחר התפילה ... שכט
שיטת הרמב"ם שכל בני אדם חייבים לשהות בתפילתם שעה אחת ... של
הטעם שהיו החסידים שוהים לאחר התפילה .. של
סברת הגמרא שאין לחסידים די זמן לשמר את תורתם ולעסוק במלאכתם ... של
גם לפי הסובר שתפילת ערבית רשות החסידים היו שוהים תשע שעות בכל יום בתפילה ... של
רק על החסידים יש להקשות כיצד תורתם משתמרת ומלאכתם נעשית ... של
שאלת הגמרא איך תורתם משתמרת ולא מתי נלמדת ... של
בירושלמי משמע שתורתם של החסידים היתה מתברכת ומתווספת ... שלא
כשעושים רצונו של מקום זוכים לעשיית המלאכה על ידי אחרים ... שלא
הטעם שמתוך שחסידים הם תורתם משתמרת ומלאכתם מתברכת ... שלא
איסור הפסקה בתפילתו שלא במקום סכנה .. שלא
הקושיא מהברייתא דווקא על רב יוסף שלא חילק אם יכול לקצר ... שלא
מה הוא הקיצור בתפילה ... שלא
כיצד הותר לחסיד לסמוך על הנס ולא לענות שלום לשר ... שלא
הטעם שכינה השר את החסיד ריקא ... שלב
הלימוד מכתובים אלו לגבי חובת שמירת הגוף ... שלב
טענת השר מחמת שני הכתובים ... שלב
טענת השר על החסיד בכך שנתן לו שלום ולא החזיר לו שלום ... שלב
מדוע אמר השר בדווקא שהיה חותך את ראשו בסייף ... שלב
טעם שהמשיל החסיד את המשל על השר ולא על עצמו ... שלג

לג.

מדוע הוסיף החסיד לשאול את השר מה היו עושים לך ... שלג
כוונת החסיד באומרו תיבת 'אתה' ... שלג
החידוש בכך שנפטר ממנו לביתו לשלום ... שלג
האם הליכה נחשבת להפסק ... שלג
כיצד מותר לסמוך שהנחש ברוב הפעמים אינו נושך והרי בפקוח נפש לא הולכים אחר הרוב ... שלג
אין לחוש לנחש אף שהוא מועד לעולם ... שלד
מחלוקת הירושלמי עם הגמרא כאן ... שלד
בסוגיא כאן מדובר דווקא על נחש הכרוך על עקבו ... שלד
כאשר פסק להיכן חוזר להתפלל ... שלד
מדוע הקשתה הגמרא על רב ששת ולא על המשנה ... שלד
בגוב של אריות לא שייך טעם דאגב איצצא מזקי ... שלה
כוונת רבי יצחק שאמר שוורים בלשון רבים ... שלה
טעם להשמטת הרמב"ם את דינו של רבי יצחק ... שלה
מהו שור תם שמרחיקין ממנו ... שלה
בשוורים מסורסים שלא הזיקו מעולם אין צריך להרחיק ... שלה
דברי רבי מאיר אינם בדווקא אלא להצריך שמירה מעולה ... שלה
המיוחד שבשור שחור ובימי ניסן ... שלה
מכאן יש הוכחה לגמרא לקמן שגם לבהמה יש יצר הרע ... שלה
מהו ערוד ... שלו
על מה סמך רבי חנינא בן דוסא שהכניס עצמו לסכנה ... שלו
מחשבתו של רבי חנינא בן דוסא בהמתת הערוד ... שלו
האם היה במעשה זה ריבוי בניסים ... שלו
מנהג האשכנזים להטיל חרם לאחר חליצה שלא יטבלו באותו יום ... שלו
מדוע נטל רבי חנינא בן דוסא בעצמו את הערוד על כתפו ... שלז
רמז בנשיכת הערוד לכך שהחטא ממית ... שלז
מה התחדש לאנשים באותה שעה שהתחילו לומר אוי לו לאדם שפגע בו ערוד ... שלז
אוי למי שנושך צדיק שלא חטא בלשון הרע ... שלז
דיוק לשון מזכירין ... שלז
מדוע הגמרא כאן לא שאלה מה הטעם שנקראו 'גבורות גשמים' ... שלז
מדוע לא נאמר על הגשמים לשון גדולה או כח ... שלח
מהי הגבורה שבירידת גשמים ... שלח
דיוק מלשון הגמרא כמנהג אשכנז שלא לשנות בברכת השנים בין ימות החמה לימות הגשמים ... שלח
מדוע לא שנינו מבדילין בחונן הדעת ... שלח
הטעם שהקדימה המשנה שאלת הגשמים להבדלה ... שלח
לרבי עקיבא אין לכלול את ברכת הדעת בברכת ההבדלה ... שלח
טעם להקדמת המשנה את דברי רבי עקיבא לדברי רבי אליעזר ... שלט
מדוע אין אנו נוהגים בהבדלה כרבי עקיבא ... שלט
השייכות של הבדלה להודאה ... שלט
ביאור קושיית הגמרא על מה ששנינו מזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים ... שלט
הדמיון של גשמים לתחיית המתים ... שלט
האם אין זה פשוט שמקום שאלת הגשמים הוא בתפילה על הפרנסה ... שלט
שאלת הגמרא על שייכות ההבדלה לחונן הדעת ... שלט
במה נחלקו רב יוסף ורבנן ... שמ
חשיבות ברכת הדעת שכוללת את שאר הברכות ולכן קבעו בה את ההבדלה ... שמ
בטעם חשיבות דעה משום שניתנה בין שתי אותיות ... שמ
מה הם 'שתי אותיות' ... שמ
חילוק הלימודים בין רבי אמי לרבי אלעזר .. שמא
הוכחה לגדולת הדעת ... שמא
בירושלמי יש שדרשו מפסוק אחר שגדולה דעה ... שמא
מדוע אין לרחם על חסר הדעת ... שמא
מטעם זה הוקדמה בקשת הדעת לשאר הברכות ... שמא
ביאור חשיבות המקדש שניתן בין שתי אותיות ... שמא
מדוע מי שיש לו דעת כאילו נבנה בית המקדש בימיו ... שמב
התועלת בכך שכאילו נבנה בית המקדש בימיו ... שמב
ביאור תמיהת הגמרא ותירוצה בענין נקמה שנכתבה בין שתי אותיות ... שמב
מהי נקמה לטובה ומהי נקמה לרעה ... שמב
ביאור בחילופי הנוסחאות בין סוגיית הגמרא בסנהדרין לבין סוגייתנו ... שמג
מהי חובת קידוש מדאורייתא ... שמג
בדבר המצוי כל שבוע שייך לשאול נחזי היכי תקון ... שמג
הטעם שרק בהבדלה כשתיקנו לאומרה על כוס עקרו את אמירתה בתפילה ... שמג
בזמן העניות קבעו שלאחר שיעשירו יבדילו גם על הכוס ... שדמ
שייכות מה שאמרו שהמבדיל בתפילה צריך שיבדיל על הכוס לתירוץ הגמרא ... שדמ
מדוע רק רבה הקשה כן ולא רב יוסף ... שדמ
הלשון 'מפני שיכול לאומרה' מלמד שגם כשאין לו כעת כוס אין צריך לחזור ... שדמ
מדוע התפילה היא עיקר התקנה להבדלה ... שדמ
שכח להתפלל מעריב במוצאי שבת האם יבדיל בתפילה ובאיזו ... שדמ
מעלת המבדיל בתפילה ועל הכוס ... שדמ
רבי יוחנן וריש לקיש אמרו דין אחד אלא שנחלקו בפרטיו ... שדמ
איסור לא תשא בברכה שאינה צריכה מדאורייתא או מדרבנן ... שמה
אין לתרץ שיבדיל בנדבה שבכך אינו מזכיר את השם לבטלה ... שמה
מעלת המבדיל על הכוס ולא הבדיל בתפילה ... שמה
המבדיל בזו ובזו עובר באיסור לא תשא ... שמה
מה הם שתי הטעויות שאם טעה בהם אמרו לו שיחזור לראש ... שמה
בקידוש אין הטועה בתפילה יכול לסמוך על הכוס ... שמה
השמטת הרמב"ם דין מי שטעה בזו ובזו ... שמו

לג:

בקידוש ודאי שצריך לקדש גם על הכוס מלבד מה שקידשו כבר בתפילה ... שמו
מחלוקת הראשונים האם מדאורייתא חייב לקדש על הכוס ... שמו
אם מטין כרבי אליעזר אין להקשות מהחולקים עליו ... שמו
מדוע אין מורים כדינו של רבי אליעזר ברבים ... שמו
החידוש שמטין כרבי אליעזר ... שמז
מהו הדיוק שדייק רחבא בלשון רבו ... שמז
מצינו שר' יהודה עצמו היה קורא לתיבות בלשון איצטבא ולא סטיו ... שמז
מדוע אמרו שתיקנו את המרגניתא בבבל ... שמז
החידוש במרגניתא הוא שהוסיפו בה מענין יו"ט ... שמז
ההלכה ביו"ט שחל במוצאי שבת ... שמז
מה הם החגי נדבה ... שמז
ביו"ט מזכיר בדווקא את הבדלת וקדושת ישראל ... שמח
שיטת הרמב"ם שהאיסור הוא במה שממשיך לפרש את בקשתו שכך יחוס עלינו ... שמח
האיסור לומר על קן ציפור הוא רק בתפילה ... שמח
מי שמכוין ליבו לשמים מותר לו להוסיף מילים בתפילתו ... שמח
מצות שילוח הקן אינה בגלל הרחמים על הציפור ... שמח
התנא כאן לא הזכיר מי שמבקש רחמים כשם שציוה שלא לשחוט אותו ואת בנו ביום אחד ... שמח
האם גורסים במשנתנו האומר יברכוך טובים ... שמח
הכופל מודים ביחיד האם משתקים אותו ... שמט
חידושו של התנא בכופל את מודים ולא שמע ... שמט
האם כפל קטע שלם או רק תיבת מודים ... שמט
דיוקים בלשון קושיית הגמרא ... שמט
כיצד ישמעו דבריו ויעוררו קנאה ... שמט
כיצד ביקש יעקב להינצל מעשיו כשם שהקב"ה מרחם באם על הבנים ... שנ
רק על שילוח הקן נאמר שהיא גזירה אבל אותו ואת בנו היא מצוה של רחמים ... שנ
במצות שילוח הקן יש ציווי על האדם לקיימה ובכך יעשה טבעו רחמן ... שנ
הסובר את הטעם שמטיל קנאה סובר גם את הטעם שמדותיו גזירות ולא רחמים ... שנ
נפקא מינה להלכה אם מצוה זו גזירה היא או רחמים ... שנ
טעמים נוספים לאיסור אמירה זו בתפילה ... שנ

טעמו של הרע"ב שפירש רק לפי הטעם שעושה מידותיו רחמים ..... שנ
מה היתה כוונתו של רבה לחדד את אביי בדבר שלכאורה מפורש במשנה ..... שנ
מדוע המתין ולא שיתקו באמצע תפילתו ..... שנב
באיזה אופנים מותר להוסיף על שבחו של הקב"ה ..... שנב
איזה היתר התחדש בתקנת אנשי כנסת הגדולה ..... שנב
השבחים שאמר משה כוללים את כל השבחים שיש ..... שנב
עזרא היה מאנשי כנסת הגדולה שתיקנו לומר שבחים אלו ..... שנב
השבחים שאנו מוסיפים אינם ממין שבח של הקב"ה ..... שנב
בכתובות אמרו שהכל בידי שמים חוץ מצינים ופחים ואין זה סותר לכאן ..... שנג
בקשת יראת שמים אינה תלויה בספק אלא בידו לבקשה ולקבלה ..... שנג
יראת שמים היא הגורם להליכה בכל דרכיו של הקב"ה ..... שנג
המקיים מצות יראת שמים כביכול משאילה לקב"ה ..... שנג
לאחר היראת שמים ירצו ישראל מעצמם לקיים את כל המצוות ..... שנג
על הכתוב לבדו אין להקשות האם יראת שמים היא דבר קטן ..... שנג
בבית הגנזים נמצאים רק דברים שאינם מצויים ..... שנד
היראת שמים שגנוזה אצל הקב"ה היא כלי לדברים נוספים ..... שנד
מדוע אמר משה לישראל שיראת שמים הוא דבר קטן ..... שנד
מדוע החשיב משה רבינו את יראת שמים לדבר קטן ..... שנד
חידושו של רבי זירא בקורא בתורה שלא יכפול תיבת 'שמע' ..... שנד
האם יש איסור בכפילת אמן ..... שנד
אין לתרץ את הברייתא שמדובר בקורא ביחידות ..... שנה
בשנים מקרא מותר לכפול פסוק שמע ישראל ..... שנה
רבי שמואל בר נחמני היה חוזר וקורא שמע על המיטה אבל לא היה כופלה ..... שנה
על איזה אופן אמרו שהוא מגונה ובאיזה אופן משתקים אותו ..... שנה
האומרים ביום הכפורים כמה פעמים פסוק שמע ישראל האם עושים כראוי ..... שנה
הכופל את שמע האם צריך לחזור ולקוראה ..... שנה
כיצד יעשה מי שקרא ולא כיון ליבו שלא יראה ככופל את שמע ..... שנה
במשנה לא שייך לפרש שחוזר ואומר מחמת שלא כיון ליבו בתחילה ..... שנו

לד.

מה היא החברותא שעושה לשמים מי שלא כיון בתפילתו ..... שנו
על מה נאמר שאינו יכול לכוין דעתו ועל מה נאמר שחייב לכוין דעתו ..... שנו
מי שלא יכול לכוין האם מחייבים אותו להתפלל ..... שנו
מה באו ללמדנו כשאמרו להכותו דווקא במרזפתא דנפחא ..... שנו
פירוש הכינוי 'עובר לפני התיבה' ..... שנו
מחלוקת הראשונים בפירוש טעותו של העובר לפני התיבה ..... שנז
ביאור שיטת הרמב"ם שש"ץ שטעה ממתינים לו שעה ..... שנז
החידוש בדברי המשנה שיעבור אחר תחתיו ..... שנח
כיצד ראוי לסרב כשמגישים אותו להתפלל ..... שנח
החידוש בכך שאין לשני לסרב להחליף את מי שטעה ..... שנח
מדוע לא כתב הרמב"ם שהעובר לפני התיבה צריך לסרב פעם ראשונה ושניה ..... שנח
ביאור המעשה בבטיטי שהביאו תוספות מהירושלמי ..... שנח
הרמב"ם לא הביא את הדין של הירושלמי כיון שהבבלי חולק עליו ..... שנח
מדוע צריך השני לחזור לתחילת הברכה ואין די במה ששמעו את תחילתה מהראשון ..... שנח
לחלק אמירת שתי ברכות הסמוכות זו לזו לשני אנשים ..... שנט
מדוע אין עניית אמן על ברכת הכהנים נחשבת להפסק בתפילת הש"ץ ..... שנט
האם מותר לש"ץ לענות אמן על הברכה שלפני ברכת כהנים ..... שנט
בכך שצריך לענות אמן ולהתחיל מיד שים שלום אין חשש טירוף ..... שנט
טעמים לגירסת המשניות 'לא יענה אחר הכהנים אמן' ..... שנט
מדוע חשש הרמב"ם לטירוף דעתו של הש"ץ רק בין פסוק שני לשלישי ..... שס
מי אומר לכהנים לברך ..... שס
האם ש"ץ כהן נושא את כפיו כשאין שם כהן אחר ..... שס
האם ש"ץ כהן נושא כפיו כשיש עמו כהן אחר ..... שס
הוכחה מהמשנה שאין לש"ץ לענות אמן אחר הכהנים גם כשמובטח לו שחוזר לתפילתו ..... שס
ש"ץ כהן האם עוקר רגליו בעבודה והאם עולה לדוכן ..... שסא
ש"ץ קבוע האם צריך לסרב או לקבל רשות קודם שיגש ..... שסא
סירוב לאדם גדול ..... שסא
רמז בכתוב שהעובר לפני התיבה צריך לסרב מעט ..... שסא
פירוש 'מהבהב' ..... שסא
מדוע לא הוזכרו עוד דברים שרובם קשה ומיעוטם יפה ..... שסב
טעם לסדר בו שנתה הברייתא דברים אלו ..... שסב
האם רב הונא דיבר על ש"ץ או על יחיד ..... שסב
כשחוזר הש"ץ שנית, האם אומרים שוב קדושה, מודים דרבנן, ונשיאת כפים ..... שסב
המפסיק בשלש ברכות ראשונות או אחרונות להיכן חוזר ..... שסב
ביאור בסברתו של רב הונא לפי רב ששת ..... שסב
בדיעבד אין צריך השני להתחיל מתחילת התפילה ..... שסג
להיכן חוזר השני בשבת וביו"ט ובימים נוראים ..... שסג
מדוע המחליף ש"ץ כהן אינו מתחיל מ'רצה' ..... שסג
מחלוקת הראשונים בשיטת רב אסי להיכן חוזר וכיצד ממשיך ..... שסג
נפקא מינא בין שיטת רש"י לשיטת הרשב"ם והרי"ף ..... שסד
להיכן חוזר כאשר מסתפק על ברכות בתפילה אם אמרם ..... שסד
לפי תוספות אם אמר ביום חול 'יעלה ויבוא' אינו צריך לחזור ..... שסד
מדוע קושיית רב ששת אינה מהמשנה אלא מברייתא ..... שסד
האם קושיית רב ששת קשה גם על רב אסי ..... שסד
האם מותר לבקש צרכי רבים בשלש ראשונות ושלש אחרונות ..... שסה
ראיה שמותר לבקש צרכי רבים בשלש ברכות ראשונות ואחרונות ..... שסה
הפרס אינו מילוי הבקשה אלא הבטחון בקב"ה ..... שסה
מדוע נקראות השלש ברכות אחרונות הודאה ..... שסה
האם יש מכאן ראיה שרב יכול להתיר לתלמיד להיות ש"ץ אף שאינו גדול שבציבור ..... שסו
ביאור ההוכחה מתפילותיו של משה רבינו ..... שסו
מתי צריך להאריך בתפילה ומתי יש לקצר ..... שסו
מתי המתפלל על חבירו אין צריך להזכיר את שמו ומתי צריך להזכירו ..... שסו
המתפלל על חבירו שלא בפניו צריך להזכיר את שמו ..... שסו
אין לכנות אדם בתואר 'חולה' ..... שסז
מה החידוש בכך שמשה לא הזכיר את שמה של מרים ..... שסז
האם כורעים בסוף ברכות ההודאה ..... שסז
סמך מפסוק שצריך לכרוע באבות בתחילה ובסוף ..... שסז
דיוקים בלשון הגמרא מתי אסור להוסיף לשחות ..... שסז
מדוע תיקנו ללמד שלא ישחה בכל ברכה ..... שסז
האם מותר לשחות בסוף ברכה כשאינו אומר ברוך אתה ..... שסח
אין ראוי לשחות בכל משך תפילת ראש השנה ..... שסח

לד:

מי חשוב יותר מלך או כהן גדול ..... שסח
ביאור המחלוקת של רבי שמעון בן פזי ורבי יצחק בר נחמני ..... שסח
הטעם שאין המלך זוקף לאחר שכרע ..... שסח
קושיות התוספות שקידה אינה על אפים, ועוד שגם בהשתחואה נאמר שהיא על אפים ..... שסח
מדוע הקדימה הגמרא לבאר מה היא קידה ואחריה כריעה והשתחואה ..... שסח
מחילת כבודו של מלך, ואם הוא גם תלמיד חכם ..... שסט
יעקב גער ביוסף על ששינה לומר השתחואה במקום קידה ..... שסט
מדוע למדו שהשתחואה היא בפישוט ידים ורגלים דווקא מהכתוב אצל יעקב ויוסף ..... שסט
הכרח לפרש באביי ורבא שגם לא פשטו ידיהם ורגליהם ..... שסט
ביאור מחלוקת הראשונים בטעמם של אביי ורבא ..... שסט
האם שיטת רבא היא כמו הברייתא לעיל ששוחה בהודאה תחילה וסוף ..... שסט
דין כריעה בנשמת ברכו וקדיש ..... שסט
הכורע במקום שהוא מגונה אין משתקים אותו ..... שע
מדוע בתחילה לא פירשה הגמרא שההודאה היא בברכת המזון ..... שע
גם טעות פעם אחת היא סימן רע ..... שע
חילוק בין טעות בתפילה לבין אינה שגורה בפיו ..... שע
פעמים שטעות השליח ציבור אינה סימן רע לשולחיו ..... שע
גדר השליחות של החזן ..... שע
מדוע אין לומר שאינו שלוחם לקלקל ..... שע
דיוק בדברי רבי חנינא בן דוסא בין לשון עבר ללשון עתיד והטעם לכך ..... שעא
מדוע הוקשה לחכמים מנין יודע רבי חנינא בן דוסא מי חי ומי מת ..... שעא
הסימן בתפילה על חולה הוא בתפילה שקודם התפילה ..... שעא
מדוע משה רבינו לא בדק בתפילתו אם מרים תתרפא מצרעתה ..... שעא
רמזים בפסוקים לסימן שאם התפילה שגורה היא מתקבלת ..... שעא
על מי שנינו שהוא מטורף ..... שעא
ביאור לשון שאלת הגמרא 'אהייא' ודקדוק לשון התירוץ 'באבות' ..... שעא
מי ששונה את רבי חייא לגבי המשנה כל שכן שסובר כך גם לגבי דין הברייתא ..... שעב
בכוונת התפילה יש שני מיני כוונות, ועל איזו מהן אמרו שהיא מעכבת ..... שעב
בפעם הראשונה חייב להתפלל גם באומד שלא יכוין ..... שעב
החידוש בחיוב הכוונה באבות ..... שעב
עצה למי שלא כיוון בתפילתו ..... שעב
חיוב הכוונה באבות הוא בכל התיבות ..... שעג
ביאור החיוב לכוון במודים ..... שעג
הלימוד מהפסוק על תפילה שגורה או גם על טעות בתפילה ..... שעג
סדר הבאת דברי רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן ..... שעג
הנביאים התנבאו למה יזכה בימות המשיח אפילו בעל תשובה המשיא בתו לתלמיד חכם ..... שעג
ביאור לשון 'כל' וכפילותה ..... שעג
הנבואה היא על עם הארץ המשיא בתו לתלמיד חכם כדי להנותו מנכסיו ..... שעג
האם הנבואה נאמרה רק למי שגם משיא בתו לתלמיד חכם וגם מהנהו או שדי באחד מהם ..... שעג
מדוע לא דיבר רבי יוחנן על שכרו של המקיים מצוות ..... שעג
באיזה אופן שכר התלמיד חכם גדול משל המחזיקו ..... שעד
בתיבת יששכר רמוז על השכר הגנוז ..... שעד
'עין לא ראתה' נאמר על תלמיד חכם המשיא בתו לתלמיד חכם ..... שעד
מדוע הביא הרמב"ם גם את דברי רבי חייא בר אבא וגם את דברי שמואל ..... שעד
שתי הדעות נכונות ודיברו באופנים שונים ..... שעד
מתי הם ימות המשיח ומה יקרה בהם לפי שמואל ..... שעד
הכתוב על ימות המשיח 'וכיתתו חרבותם לאתים' אינו מוכרח שיקרה ..... שעד
רצוננו כיום שוה לרצוננו בימות המשיח אלא ששעבוד מלכויות מעכב ..... שעה
הנביאים התנבאו שלצדיקים יהיה טוב אך לא ידעו כיצד יהיה ..... שעה
ביאור המחלוקת האם צדיקים גמורים עדיפים או בעלי תשובה עדיפים ..... שעה
שיטת הרמב"ם שמעלת בעל תשובה גדולה משל צדיק גמור ..... שעה
יישוב הסתירה בדברי רבי אבהו אם מעלת בעל התשובה גדולה משל צדיק גמור ..... שעה
מדוע אין הצדיק גמור יכול לעמוד במעלת הבעל תשובה ..... שעה
בסמוך למי מותר לקבור בעל תשובה ..... שעז
כיצד משמע בכתוב 'לרחוק ולקרוב' העדיפות לבעל התשובה ..... שעז
גם צדיק שחטא בשוגג נקרא רחוק מן העבירה ..... שעז
ביאור מעלת היין המשומר בענביו ..... שעז
הטעם ששלח רבן גמליאל שני שלוחים ..... שעז
מדוע הקדים רבי חנינא בן דוסא להתפלל קודם ששמע מהשלוחים בקשתם ..... שעז
כוונת שאלתם, האם הוא דומה לאברהם אבינו שהיה נביא ..... שעז
מה הוא בן נביא ..... שעז
גם כשתפילתו שגורה בפיו ולא בלבו אין המלאכים מקטרגים עליה ..... שעז
מדוע נשבע רבן גמליאל בלשון 'עבודה' ..... שעז
פירוש הדבר שחלצתו חמה והחידוש בכך ..... שעז
מדוע אמר רבי יוחנן בן זכאי לרבי חנינא בן דוסא 'בני' ..... שעח
מה כיוון רבי יוחנן בן זכאי שהוסיף לבקש 'ויחיה' ..... שעח
הנחת הראש בין הברכים מעוררת זכות ברית מילה ..... שעח
ההיתר של רבי יוחנן בן זכאי להזכיר את שם אביו שלא בדרך כבוד ..... שעח
בירור בשאלת אשת רבי יוחנן בן זכאי ..... שעח
החילוק בין תפילת הדומה לשר לתפילת הדומה לעבד ..... שעח
לרבי יוחנן בן זכאי לא היה מועיל שיטיח ראשו בין ברכיו ..... שעט
לעיל אמר רבי חייא בר אבא עצמו שצריך להתפלל בבית עם חלונות ..... שעט
התועלת שבחלונות לצורך התפילה ..... שעט
מדוע יצחק שיצא לשוח בשדה, וביארו שהתפלל בה, לא חשש לחוצפה ..... שעט
אין להקשות מהכתוב אצל אברהם שעמד להתפלל במקום המשקיף על סדום ..... שפ
האם מותר להתפלל בבקתא ומה הדין בהתפלל בה ..... שפ
מרב כהנא נלמד שאין מעלה להתפלל בחוץ שרואה את כל השמים ..... שפ
תפילה במקום שאין לו תקרה ..... שפ
יש שפירשו שבקתא היא בקעה ויש שפירשו שהוא בית צר ..... שפ
מה היא החוצפה שבגילוי חטאיו ..... שפ
השייכות של שתי אמירותיו של רב כהנא זו לזו ..... שפ
באלו חטאים אין פרסומם נחשב לחוצפה ..... שפ
מחלוקת אם אמירת וידוי בסדר א' ב' נחשבת לפירוט חטאיו ..... שפא
המתוודה ומספר לרבו את חטאיו שלא בלשון בושה הוא חצוף ..... שפא

פרק שלישי - מי שמתו

יז:

היכן מקומו של פרק זה

מי שמתו. התוספות (ד"ה מי) כתבו שרש"י גרס פרק מי שמתו אחר פרק תפילת השחר [פרק רביעי], ולא כמו שלפנינו שפרק מי שמתו נשנה אחר פרק היה קורא [פרק שני]. וכתבו התוספות שצריך לגרוס פרק זה אחר פרק היה קורא, שתחילת פרק זה הוא ענין אחד עם סוף פרק היה קורא, שבסופו שנינו מדיני קריאת שמע[א], וגם כאן מתחיל מהדין שהאונן פטור מקריאת שמע. וכתבו עוד שכן הוא גם בירושלמי, ששנו פרק מי שמתו אחר פרק היה קורא.

והעירו האחרונים[ב] שברש"י שלפנינו משמע שגם הוא גרס פרק מי שמתו אחר פרק היה קורא, שכתב (ד"ה מי שמתו) שהטעם שהאונן פטור מקריאת שמע הוא משום שטרוד בקבורת המת, ודומה לחתן שפטור משום שטרוד במצוה. משמע שרוצה לפרש שמשנה זו סמוכה למשנה ששנינו בסוף פרק היה קורא לגבי חתן שפטור מקריאת שמע.

העניינים המבוארים בפרק זה

כתב המאירי (ד"ה מי), פרק זה הוא השלמה לדיני קריאת שמע, לדברים שלא התבארו בפרקים הקודמים, והתחלת דיני תפילה, ומחולק לארבעה חלקים, החלק הראשון מבאר שיש הפטורים מקריאת שמע ותפילה כיון שהם טרודים בדבר מצוה[ג], החלק השני מבאר שיש הפטורים מקריאת שמע מצד עצמם, שאינם חייבים בקריאתה, ומבאר האם הם חייבים בתפילה[ד], החלק השלישי מבאר שיש הפטורים מקריאת שמע ותפילה כיון שאינם ראויים לקרוא או להתפלל משום שהם טמאים[ה], והחלק הרביעי מבאר שיש שאינם יכולים לקרוא קריאת שמע ולהתפלל כיון שנמצאים במקום שאינו ראוי לכך משום הלכלוך שיש בו.

הטעם שאונן פטור מכל המצוות

פטור מקריאת שמע ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה. נחלקו הראשונים בטעם הדבר שהאונן פטור מכל המצוות. **רש"י הר"י מלוניל והרי"ד** (ד"ה מי) ביארו, שהוא טרוד במחשבת קבורתו של המת, ודומה לחתן שפטור משום שהוא טרוד במצוה[ו], והעוסק במצוה פטור מלקיים מצוה אחרת[ז].

ויש מהראשונים[ח] שהביאו מהירושלמי (פ"ג ה"א) שאמרו שני טעמים[ט], או משום כבודו של המת', או משום שאין מי שיתעסק במת. ואמרו שם שהחילוק בין הטעמים הוא באופן שיש אחרים שיתעסקו עמו, שלטעם הראשון אינו רשאי להחמיר משום כבודו של המת, ולטעם השני מותר כיון שאינו צריך להתעסק עמו[י]. ונחלקו הראשונים כאיזה טעם ההלכה, דעת **הרמב"ן ורבינו יונה** (ריש פרק מי שמתו) **הרשב"א** (ד"ה ואינו) **והרא"ה** (ד"ה מי), שהעיקר להלכה כטעם הראשון שבירושלמי, שהוא מפני כבודו של המת. והוסיף הרא"ה (שם) שאף בשעה שהוא יושב בטל פטור, שזהו כבודו של המת שלא יסיח דעתו ממנו לעניינים אחרים כל זמן שלא נקבר[יא]. אולם **הראבי"ה** (סי' נח) כתב שהעולם נהגו כטעם השני[יב]. **הרמב"ם** (קריאת שמע פ"ד ה"ג) ביאר שהאונן פטור מקריאת שמע, מפני שאין דעתו פנויה לקרות[יג]. משמע שהוא משום שאינו יכול לכוון[יד].

התוספות (ד"ה פטור) הביאו טעם נוסף מהירושלמי (פ"ג ה"א), שלמדו שהאונן פטור לפי שנאמר לגבי איסור אכילת חמץ (דברים טז ג) 'למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך', ומשמע ימים שאתה עוסק בהם בחיים ולא ימים שאתה עוסק בהם במתים, שבימים אלו אתה פטור[טו]. וכתבו **הנמוקי יוסף** (ד"ה מי) **והפני משה** (למהר"ם חביב, ירושלמי שם ד"ה א"ר, בתירוץ הראשון) שאינה דרשה גמורה אלא אסמכתא, ועיקר הטעם הוא משום כבודו של המת [כמו שכתבו התוספות בד"ה ואינו].

אולם האחרונים ביארו בכמה אופנים שלולי דרשה זו היינו אומרים שהאונן חייב בכל המצוות[טז], אף שכבר למדנו (לעיל יא.) שהעוסק במצוה פטור מן המצוה ממה שנאמר (דברים ו ז) 'ובלכתך בדרך'[יז]:

א. הפני יהושע (בתוס' ד"ה פטור - בתירוץ הראשון) ביאר שהירושלמי שאמר דרשה זו סבר כדעת האומר שקריאת שמע דרבנן, והפסוק 'ובלכתך בדרך' נאמר לענין מצות תלמוד תורה שהיא מדאורייתא, ולכך אין ללמוד מדרשה זו שפטור מקריאת שמע.

ב. עוד ביאר הפני יהושע (שם בתירוץ השני) שהירושלמי אינו סובר כדברי הבבלי שגם לבית הלל דורשים שהעוסק במצוה פטור מן המצוה מפסוק זה, והדרשה נצרכת לשיטת בית הלל[יט].

ג. עוד ביאר הפני יהושע (שם בתירוץ השלישי) שמ'ובלכתך בדרך' שנאמר לענין קריאת שמע אין ללמוד אלא למצוות עשה התלויות בזמן, אבל בשאר המצוות אפשר שחייב אף שהוא טרוד במצוה[כ].

ד. עוד ביארו **הפני יהושע** (שם בתירוץ הרביעי) **והחרדים** (בפירוש הירושלמי, ד"ה אמר) שמ'ובלכתך בדרך' יש ללמוד שאם עוסק עכשיו במצוה אתה פטור מן המצוה, אבל בשעה שאינו עוסק ממש חייב, ולכך הוצרכו לומר דרשה זו, ללמדנו שאף בשעה שאינו עוסק במת פטור, והטעם שפטור הוא מפני כבודו של המת[כא].

א. **ששנינו** בסוף הפרק (טז:), 'חתן אם רוצה לקרות קרית שמע לילה הראשון קורא. רבן שמעון בן גמליאל אומר, לא כל הרוצה ליטול את השם יטול'. ב. **צל"ח** (בתוס' ד"ה מי) והיה ברכה (ד"ה כתבו). ג. **דהיינו** אלו העסוקים במת. ד. **דהיינו** נשים ועבדים וקטנים. ה. **דהיינו** בעל קרי. ו. **כמו** ששנינו לעיל (טז.). וקשה, שהרי לגבי חתן שנינו שפטור מקריאת שמע, ומשמע שאינו פטור משאר המצוות, ואילו לגבי מי שמתו מוטל לפניו שנינו שפטור מכל המצוות [ראה להלן בענין 'האם אונן פטור מכל המצוות']. התוספות אנשי שם (ד"ה פטור) ביאר שיש חילוק בין חתן לאונן, שהחתן אינו עוסק עדיין במצוה, ואינו טרוד עכשיו, אבל האונן טרוד כל שעה בעסק המת, והטירדה עצמה היא מצוה, ולכך פטור מכל המצוות. והצל"ח (ד"ה פטור) ביאר על פי הכסף משנה (ק"ש פ"ד ה"א) שהפטור של החתן הוא רק בלילה, אבל ביום חייב לפי שאינו טרוד במצוות, ובלילה אין מניחים תפילין, וכן תפילת ערבית רשות, ומשום שלא שנה שפטור מן התפילה ומן התפילין לא שנה גם שפטור מכל המצוות, וסמך על מה ששנה כאן לגבי אונן. ועוד ביאר הצל"ח (שם), שהחתן שהוא טרוד במצוה שאינה שוה בכל חייב במצוות, אבל האונן שטרוד בקבורת המת שהיא מצוה השוה בכל, פטור מכל המצוות. והדברי דוד (ד"ה פטור) כתב שלדעת רש"י אכן גם חתן פטור מכל המצוות. והמעון הברכות (ברש"י ד"ה מי) והשלמה משנתו (ברש"י ד"ה פטור) כתבו שבאמת לדעת רש"י אף האונן אינו פטור אלא ממצוות אלו ולא משאר המצוות [ואינו גורס במשנתנו 'ומכל מצות האמורות בתורה']. וראה להלן בהערה בענין 'האם אונן פטור מכל המצוות' מה שביאר המעון הברכות בטעם הדבר, וראה שם שנחלקו הראשונים בדבר זה. ז. **רש"י** (כתובות ו: ד"ה אלא - השני). ח. **תוספות** (ד"ה ואינו, מו"ק כג: ד"ה ואין), תוספות הרא"ש (ד"ה ואין), רמב"ן (תורת האדם, שער הסוף, ענין מי שמתו מוטל לפניו), רשב"א (ד"ה ואינו), רבינו יונה (ד"ה ועל), רא"ש (סי' א), ור"ש (דמאי פ"א מ"ד). ט. **בירושלמי** שם אמרו, תני, אם רצה להחמיר על עצמו אין שומעין לו. והקשו בירושלמי, 'למה, האם מפני כבודו של המת, או משום שאין לו מי שישא משאו', ולכאורה הטעמים הם סיבות לכך שפטור מן המצוות, אמנם מדברי התוספות מבואר שכוונת הירושלמי לבאר גם מדוע אינו רשאי להחמיר על עצמו, וכן ביאר הפני משה (על הירושלמי שם) בשם המרדכי (פ"ג סי' נז). אולם בשנות אליהו (ד"ה מי) ביאר שהשאלה 'למה' אינה באה לבאר מה שאמרה הגמרא שאסור לו להחמיר על עצמו, אלא לעיקר הדין של המשנה שאמרה שמי שמתו מוטל לפניו פטור מכל המצוות. י. **שבכך** שעוסק במצוות נראה שמתעצל בהספדו, ואין המת חשוב בעיניו להתאבל עליו. רבינו יונה (ד"ה מי) פני משה (על הירושלמי שם ד"ה למה). וכן כתב בשיטה מקובצת (ד"ה מי) שזהו כבודו של המת, שכל מי שחייב באבלותו לא יסיח דעתו לענין אחר כלל עד לאחר שנקבר. יא. **השפתי** חכמים (ד"ה אם רצה) הוסיף שיש נפקא מינה אם היה אביו רשע, שלטעם שהוא מפני כבודו של המת יכול להחמיר על עצמו, ולטעם שאין מי שיתעסק במת אינו רשאי להחמיר על עצמו. יב. **הרשב"א** (שו"ת ח"ג סי' ס) כתב שאף על פי שיכול לקיים שניהם לא יתעסק במצוה אחרת לפי שאי אפשר שלא יתעכב מעט. והמהרש"ל (שו"ת סי' ע) כתב שהאונן חייב במצוה שאינה מבטלת אותו מצרכי המת. ולפי סברת הרא"ה אף אם אפשר שלא יתעכב כלל פטור, שאם עוסק במצוה אחרת פוגם בכבודו של המת. יג. **הראבי"ה** כתב שלכך נהגו העולם שהאונן מתפלל, מפני שלא נפשט הספק בירושלמי, והקילו על עצמם שכשיש אחרים שיתעסקו בצרכי המת יכול לקיים את המצוות, כטעם השני שבירושלמי. וכן פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' עא ס"א) שהרוצה להחמיר על עצמו כשיש אחרים שיתעסקו במת, רשאי להחמיר. אמנם הב"ח (יו"ד סי' שמא ס"א ד"ה ומ"ש או אפילו) כתב שלמעשה אין מקילים בדבר זה, והביא שכן כתב המהרש"ל (שו"ת סי' ע), וכן פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' שמא ס"א) [אמנם הרמ"א שם ציין למה שכתב השולחן ערוך באו"ח סי' עא], וכן הכריע הט"ז (או"ח סי' עא סק"ג). יד. **ומשמע** בשבולי הלקט (הל' שמחות סי' ה) שטעם זה שייך בכל המצוות. וביאר העינים למשפט (ד"ה פטור מק"ש) שצריך לומר שהוא סובר שמצוות צריכות כוונה [וכן הכריע השולחן ערוך (או"ח סי' ס ס"ד)], וכשאינו יכול לכוון דעתו פטור. והוסיף לפי זה שבמצוות דרבנן שאין צריך כוונה, כמו שכתב המגן אברהם (שם סק"ג), אינו פטור, ומדוייק הלשון ששנינו שהאונן פטור 'מכל מצות האמורות בתורה'. טו. **ואפשר** שלפי טעם זה יהיה פטור מקריאת שמע אף בשבת, מפני שאין דעתו פנויה. וזה הנפקא מינה בין טעמו של רש"י לטעמו של הרמב"ם, שלדעת רש"י שפטור משום שטרוד בקבורתו, בשבת שאינו טרוד חייב לקרוא קריאת שמע. וראה עוד להלן בענין 'האם אונן פטור מכל המצוות' בדעת הרמב"ם. אמנם הקרית ספר (שם) כתב בדעת הרמב"ם שפטור משום שטרוד במצוה, כדעת רש"י, וצריך ביאור לשון הרמב"ם לפי דבריו. טז. **הוהיה** ברכה (ד"ה פטור) מבאר שאף שפסוק זה נאמר רק לענין יציאת מצרים יש ללמוד ממנו לכל המצוות, שנאמר (במדבר טו מא, ועוד) 'אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלוקים', ואם כן זכרון יציאת מצרים גורם לחיוב של כל המצוות. אבל הפני משה (על הירושלמי שם ד"ה אמר) כתב שבאמת מדרשה זו אין ללמוד אלא לקריאת שמע, אלא שכל שכן הוא שאם פטור מקריאת שמע שהיא קבלת עול מלכות שמים, פטור מן התפילין. יז. **ומשמע** מדבריהם שדרשה גמורה היא, ולא כמו שכתב הנמוקי יוסף שאסמכתא היא. יח. **הלשון** 'ובלכתך' משמע שאתה הולך לצורך עצמך, והיינו שההולך לצורך עצמו חייב להפסיק ולקרוא קריאת שמע, אבל ההולך לצורך מצוה אינו חייב להפסיק ולקרוא קריאת שמע. יט. **במשנה** (לעיל י:) דרשו בית הלל מכך שנאמר 'ובלכתך בדרך' שכל אדם קורא כדרכו, ואינו צריך לשכב בלילה או לעמוד ביום, וביארו בגמרא (יא.) שבית שמאי לומדים מפסוק זה שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ואמרו עוד שאף לבית הלל יש ללמוד מפסוק זה שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, שאם בא ללמדנו רק שיכול לקרוא כדרכו היה אפשר לכתוב 'ובלכת', ומכך שנאמר 'ובלכתך' שמשמע שהולך לצורך עצמו יש ללמוד שהעוסק במצוה פטור מן המצוה. כ. **וראה** שם בפני יהושע שדחה פירושים אלו. כא. **כן** כתב רש"י (לעיל יא. סוכה כה. ד"ה ובלכתך) לגבי חתן, שאף שכבר למדנו שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, צריך דרשה אחרת להשמיענו שהחתן פטור מקריאת שמע, שאם לא היה נאמר אלא פסוק אחד היינו אומרים שלא פטר הכתוב אלא את הטורח ועושה מלאכת מצוה בידים, או מהלך למצוה, אבל חתן שהוא יושב ובטל ואינו עוסק, אלא טרוד במחשבת מצוה, לא פטר הכתוב, הלכך הוצרך הכתוב לדרשה זו להשמיענו שאף שהחתן אינו טורח במצוה מכל מקום פטור מקריאת שמע. והחרדים (בפירוש הירושלמי, ד"ה אמר) ביאר שהוצרך הכתוב להשמיענו גם לגבי חתן וגם לגבי מי שמתו מוטל לפניו שפטור מקריאת שמע, ואף שאינו טורח ועושה מלאכת מצוה בידים, שאם לא היה נאמר אלא פסוק אחד היינו מפרשים שמדובר

האם רשאי להחמיר על עצמו ולקיים את המצוות

שם. כתב **רבינו יונה** (ד"ה מי) שלפי הטעם המבואר **ברש"י** שהאונן פטור מכל המצוות כמו חתן שפטור כיון שהוא טרוד במצוה, אם רצה יכול להחמיר על עצמו ולקרוא קריאת שמע[כב], כמו ששנינו לגבי חתן (טז:) שאם רצה לקרוא קורא [לדעת תנא קמא][כג]. וכן דייקו **התוספות** (ד"ה ואינו) ממה שכתב רש"י (שם) שהאונן אינו זקוק לברך, שאם רצה יכול להחמיר על עצמו ולברך[כד].

לטעמו של **הרמב"ם** שהאונן פטור מפני שאין דעתו פנויה, אם יכול ליישב דעתו רשאי להחמיר על עצמו ולקיים את המצוות. וכן מבואר ברמב"ם (קריאת שמע פ"ד ה"ז)[כה], שאם רצה האונן להחמיר על עצמו ולקרוא קריאת שמע, יכול.

אולם בשבולי הלקט (הל' שמחות סי' ה) כתב לפי טעמו של הרמב"ם, שברור לנו שאינו יכול לכוון כיון שאין דעתו מיושבת, ואינו רשאי להחמיר ולקיים את המצוות. וכן כתב בשם רש"י שפטור כיון שאין דעתו מיושבת עליו, ואם מברך הרי זו ברכה לבטלה[כו], ועוד, שאם הוא מברך הרי הוא לועג לרש. משמע שאף לדעת רש"י אינו רשאי להחמיר על עצמו[כז].

לפי הטעם שהביאו התוספות מהירושלמי[כח] שלמדו שהאונן פטור משום 'ימים שאתה עוסק בחיים ולא ימים שאתה עוסק במתים', אינו רשאי להחמיר. וכן לפי הטעם שהביאו **הראשונים**[כט] מהירושלמי שהאונן פטור משום כבודו של המת או משום שאין מי שיתעסק במת, אינו רשאי להחמיר על עצמו[ל]. אמנם לפי הטעם השני, באופן שיש אחרים שיתעסקו עמו רשאי להחמיר על עצמו, כיון שאינו צריך להתעסק עמו[לא].

קושיית הראשונים על דעת רש"י

הראשונים[לב] הקשו על רש"י שסובר שהאונן רשאי להחמיר על עצמו ולקיים את המצוות, מהגמרא להלן (יח.) שאמרו שאף מחוץ לארבע אמות של המת אסור. והלשון 'אסור' משמע שאינו רשאי להחמיר על עצמו. וכתב **הדברי דוד** (ד"ה פטור), שקושיא זו אינה קשה לדעת רש"י, שהוא גרס בגמרא חוץ לארבע אמות 'פטור', כמו בגמרא שלפנינו. וכתב **במעדני יו"ט** (אות ד) שכן היתה הגירסא גם לפני התוספות כאן, ולכך לא הקשו על רש"י קושיא זו. וראה **דקדוקי סופרים** שבדפוסים ישנים היתה הגירסא 'אסור', וגירסא זו היתה לפני הראשונים. **ותוספות רבי יהודה** (ד"ה אוכל) בשם רבו, **והרא"ש** (סי' א) בשם יש אומרים ביארו, שמה שאמרו בגמרא שאסור היינו בשעה שעוסק וטורח בצרכי המת, אבל אם כבר עסק או שיש אחרים העוסקים יכול לקיים את המצוות, ומיושבת דעת רש"י אף אם גורסים בגמרא 'אסור'.

לדעת הראשונים שפטור משום כבודו של מת האם פטור רק מדרבנן

כתב השבות יעקב (שו"ת ח"א סי' ז) שלפי הטעם המבואר בירושלמי שהאונן פטור מקריאת שמע משום כבודו של המת או משום שאין מי שיתעסק במת, אינו פטור אלא מדרבנן[לג].

וכתב החזון איש (או"ח סי' טו סק"ה) שאפשר שכל זה הוא רק כשיש אחרים המתעסקים בקבורתו, שאז אינו פטור אלא מדרבנן מפני כבודו של המת[לד], אבל כשאין אחרים שיתעסקו בקבורתו, אסור לו לקרוא קריאת שמע מדאורייתא, שעל ידי כן מתבטל מקבורתו.

ולדעת הפני יהושע והחרדים[לה], הפטור מפני כבודו של המת הוא מדאורייתא[לו].

האם פטור מן התפילין רק כשמתו מוטל לפניו

ומן התפילין. הקשו **הרשב"א** (ד"ה הא) **והריטב"א** (ד"ה מי), הרי האבל פטור מן התפילין ביום הראשון אף אם אין מתו מוטל לפניו (לעיל טז: מו"ק טו.), ומדוע אמר התנא שאם מתו מוטל לפניו פטור מן התפילין, ומשמע שאם אינו מוטל לפניו אכן חייב להניח תפילין. ותירצו, שמן התפילין אכן פטור אף אם אינו מוטל לפניו, והזכיר התנא מצות תפילין אגב קריאת שמע ותפילה. וכן תירצו בירושלמי (פ"ג ה"א)[לז].

עוד תירץ **הרשב"א**[לח], שהדין שאמרו שהאבל פטור הוא אחר הקבורה, שחלה עליו אבילות, אבל קודם לכך פטור רק משום שמתו מוטל לפניו[לט].

וכתבו האחרונים[מ], שהרשב"א הקשה כן לשיטתו (שו"ת ח"א סי' תרג) שאין מניחים תפילין בחול המועד, אבל לדעת האומרים שמניחים תפילין בחול המועד[מא], לא קשה מדוע הזכיר התנא תפילין, לפי שבא התנא להשמיענו שאף שמדין אבילות האבל חייב להניח תפילין בחול המועד[מב], מכל מקום אם מתו מוטל לפניו פטור אף בחול המועד.

הטעם ששנה התנא תפילין לבסוף

שם. רבי עקיבא איגר (ד"ה ומן) כתב שלכך שנה התנא תפילין אחרי תפילה, אף שהוא חידוש גדול יותר שפטור מן התפילין, מפני שלא הזכירם אלא אגב קריאת שמע ותפילה[מג].

התוספות יו"ט (ד"ה מק"ש) כתב שלכך הזכירם לבסוף, לפי שהתפילין מונחים עליו גם לאחר התפילה. או משום שקריאת שמע ותפילה תדירים יותר, שזמנם גם בלילה וגם בשבת, ותפילין אין מניחים בלילה ובשבת.

השפתי חכמים (ד"ה פטור) ביאר, שכל המשנה שנויה בדרך זו ואין צריך לומר זו, מתחילה אמר שפטור מקריאת שמע שזמנה רק עד רביע היום, וכל שכן שפטור מן התפילה שזמנה עד שליש היום, וכל שכן מן התפילין שזמנם כל היום, וכל שכן משאר המצוות האמורות בתורה שאין להם זמן קבוע.

הרש"ש (בתוס' ד"ה אלו) כתב שהתוספות גרסו 'ומן התפלה' אחר 'ומן התפילין'[מד].

הרמ"ע מפאנו (שו"ת סי' קיג) כתב שצריך לגרוס במשנה 'פטור מקרית שמע ומן התפלה', ומה שאמרו בירושלמי 'תני ומן התפילין' היינו ש'תפלה' שהזכירה המשנה היא לשון יחיד של תפילין, שכן דרך התנא להזכיר תפילין בלשון יחיד ולומר תפלה[מה]. וכיון שפטור מקריאת שמע שהיא מדאורייתא כל שכן שפטור מן התפילה שזמנה מדרבנן, ועוד שתפילה בקשת רחמים היא[מו], וצריך לכוון בה, וכיון שאינו יכול לכוון למה יתפלל.

במת, שטירדתו של מי שמתו מוטל לפניו מרובה מטירדתו של החתן. ולפי ביאור זה מיושב מדוע הביאו התוספות כאן טעם זה ולא הביאו את הטעם שכתבו בסמוך (ד"ה ואינו) בשם הירושלמי שהוא מפני כבודו של המת, שמפסוק זה נלמד הטעם של כבודו של המת. **כב. שהפטור** מן המצוה משום שעסוק במצוה אחרת רשאי להחמיר על עצמו. אמנם דעת הריטב"א (סוכה כה. ד"ה מתניתין) שהעוסק במצוה אסור לו לעשות מצוה אחרת. החזון איש (או"ח סי' טו סק"א) רצה לומר שלפי טעמו של רש"י שהוא פטור משום שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, אם הגיע זמן קריאת שמע קודם שמת לו מת וכבר התחייב במצות קריאת שמע, יהיה חייב לקרוא קריאת שמע. ולמעשה כתב שחייבים להתעסק בקבורתו, שמכיון שאין אחרים שיתעסקו בקבורתו הרי הוא כמת מצוה, שאף אם עסוקים בשאר מצוות צריכים להתעסק בקבורתו. ולפי זה אף אם מת באמצע קריאת שמע יפסיק ויתעסק בקבורתו. אמנם הפתחי תשובה (יו"ד סי' שמא סק"ו) הביא בשם השבות יעקב (שו"ת ח"א סי' ז) שאם מת לו מת באמצע קריאת שמע, יגמור, כיון שכבר התחיל בשעה שחל עליו חיוב לקרוא קריאת שמע, וכתב החזו"א שדבריו צריכים עיון, שאם אינו כמת מצוה ולכך לא יפסיק, אם כן אם חל עליו החיוב לקרוא קריאת שמע קודם שמת, אף אם לא התחיל יהיה חייב לקרוא קודם שיתעסק במת. אולם ראה בשבות יעקב שם שכתב דבריו לפי הטעם שכתבו הראשונים בשם הירושלמי שהאונן פטור מכל המצוות משום כבודו של המת, שלטעם זה אינו פטור אלא מדרבנן, ואפשר שאכן לפי טעמו של רש"י שפטור משום שטרוד במצוה, והמת נחשב כמת מצוה, יפסיק באמצע קריאת שמע. **כג. ואף** רבן שמעון בן גמליאל לא אסר לקרוא אלא משום גאוה, שמראה עצמו שיכול לכוון, אבל בלא טעם זה רשאי להחמיר על עצמו. דברי דוד (ד"ה פטור). והוסיף עוד, שלפי מה שכתבו התוספות ותוספות הרא"ש (ד"ה רב) לגבי חתן, שבזמן הזה שאין אנו מכוונים כל אדם רשאי להחמיר על עצמו, ואין בזה גאוה, ואדרבה אם אינו קורא יש בזה גאוה שמראה עצמו שבשאר הזמנים מכוון כראוי, אם כן גם לגבי אונן הדין כן. **כד. העיני בנימין** (בתוס' ד"ה ואינו) הקשה מנין לתוספות שאין איסור כיון שהיא ברכה שאינה צריכה. ותירץ שמשמע כן ממה שפירש רש"י לעיל שהאונן פטור כחתן וחתן רשאי להחמיר [כמו שהובא לעיל בשם רבינו יונה], והתוספות כאן סמכו על פירושו לעיל. והראש יוסף (ד"ה מי) כתב שודאי אינו ברכה לבטלה, שהוא כמו נשים במצות עשה שהזמן גרמא, שמותרות לברך, שדווקא בברכה שאינה צריכה עובר, אבל כאן היא ברכה הצריכה אלא שהוא פטור, ואינו עובר משום ברכה לבטלה. וראה בסמוך בשם שבולי הלקט שכתב כדעת העיני בנימין. **כה. כן** ביארו הבית יוסף (או"ח סי' עא ס"א ד"ה ומ"ש ואפילו) והדרכי משה הארוך (שם אות א) בדבריו. אמנם בהגהות מימוניות כסף משנה ולחם משנה (קריאת שמע פ"ד ה"ז) משמע שרק לענין חתן כתב הרמב"ם שיכול להחמיר על עצמו. עינים למשפט (ד"ה פטור). **כו. ראה** בהערה לעיל בשם הראש יוסף שכתב שאינה ברכה לבטלה. **כז. ובפני** יהושע (בתוס' ד"ה ואינו) מבאר שלמסקנת הגמרא גם לרש"י אינו רשאי להחמיר על עצמו, ורק בקושיית הגמרא פירש רש"י שרשאי להחמיר על עצמו. **כח. הובא** לעיל בענין 'הטעם שאונן פטור מכל המצוות'. **כט. הראשונים** שהובאו לעיל בענין 'הטעם שאונן פטור מכל המצוות'. **ל. כמפורש** בירושלמי, שאם האונן רוצה להחמיר על עצמו אין שומעים לו, מפני כבודו של המת, או משום שאין מי שיתעסק במת. **לא. כמפורש** בירושלמי שזו היא הנפקא מינה בין הטעמים. וראה לעיל בענין 'הטעם שאונן פטור מכל המצוות' כאיזה טעם ההלכה. **לב. הראשונים** שהובאו לעיל בענין 'הטעם שאונן פטור מכל המצוות'. **לג. וכן** מבואר בחכמת אדם (כלל קנג אות א) ובחזון איש (יו"ד סי' קו סק"ג) שפטור מכל המצוות שבתורה מפני כבודו של מת, ואף שמטעם זה אין לפוטרו מדאורייתא, שאין זה בכלל גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה, מכל מקום יש כח ביד חכמים לבטל אפילו מצות עשה דאורייתא בשב ואל תעשה. וכתב השבות יעקב (שם), שלכן אם מת לו מת באמצע קריאת שמע או באמצע התפילה, יגמור תפילתו ואחר כך יתעסק במת, כיון שהתחיל בשעת החיוב. וראה לעיל בהערה בענין 'האם רשאי להחמיר על עצמו ולקיים את המצוות' בשם החזון איש שהקשה על דבריו. **לד. ראה** לעיל בענין 'הטעם שאונן פטור מכל המצוות'. **לה. הובאו** דבריהם לעיל בענין 'הטעם שאונן פטור מכל המצוות'. **לו. בירושלמי** (פ"ג ה"א) למדו שהאונן פטור מכך שנאמר לגבי איסור אכילת חמץ (דברים טז ג) 'למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך', ומשמע ימים שאתה עוסק בהם בחיים ולא ימים שאתה עוסק בהם במתים, שבימים אלו אתה פטור. וביארו הפני יהושע והחרדים שמדרשה זו למדנו שאף בשעה שאינו עוסק במת פטור, והטעם שפטור הוא מפני כבודו של המת. ואם כן לפי דבריהם פטור מדאורייתא. **לז. בירושלמי** תירצו 'אלא בגין דתנא דא תנא דא', וביאר הפני משה (על הירושלמי שם ד"ה אלא) ששנה תפילין אגב קריאת שמע ותפילה. והרשב"א כתב שבירושלמי תירצו תירוץ אחר, והקשו החרדים (פירוש הירושלמי, ד"ה תני) והרש"ש (מי) שבירושלמי שלפנינו תירצו כתירוץ הרשב"א. **לח. וכן** תירץ המאירי (ד"ה מי). **לט. אבל** הרמב"ן (תורת האדם, ענין האבילות ד"ה ולענין שאילתא, הו"ד בטור יו"ד סי' שמא ס"ה) סובר שנוהגים באונן דיני אבילות, ואסור בהנחת תפילין אף קודם שנקבר המת. וכן כתב רבי עקיבא איגר (הו"ד בתפארת ישראל בועז אות א) בדעת הרשב"א, אמנם מתירוץ זה של הרשב"א מוכח שאינו סובר כן [ותירוץ זה הוא מכתב יד, ולא היה לפני רבי עקיבא איגר]. **מ. צל"ח** ורע"א (ד"ה ומן). **מא. כן** היא דעת הרא"ש (הלכות קטנות, הלכות תפילין סי' טז). וכתב רע"א (שם) שכן משמע מדברי רש"י (סוכה מו. ד"ה מלות הרבה) שכתב שבחול המועד יש הרבה מצוות, ליטול לולב, לישב בסוכה, להניח תפילין, להתעטף בציצית. **מב. וכן** פסק המגן אברהם (סי' תקמח סק"ה), לפי שהטעם שהאבל אינו מניח תפילין הוא משום שהוא לו יום צער, וזה לא שייך בחול המועד שאין נוהג בו אבילות. **מג. ראה** לעיל בענין 'האם פטור מן התפילין רק כשמתו מוטל לפניו' בתירוץ הראשון של הרשב"א. **מד. וראה** שם מה שכתב בביאור דברי התוספות לפי זה. **מה. ראה** כלים (פי"ח מ"ח), ומקוואות (פ"י מ"ג). **מו. כלומר** שאינה כמו קריאת שמע שיש מצוה באמירתה, שהתפילה עבודה שבלב

האם אונן פטור מכל המצוות

ומכל מצות האמורות בתורה. במשנה מפורש שהאונן פטור מכל המצוות, אמנם במשנה שבמשניות הגירסא 'מקריאת שמע מן התפלה ומן התפילין', ולא אמרו שפטור מכל המצוות, וכן היא גירסת הרי"ף שלא גרס שפטור מכל המצוות[מז], וכתב רבינו יונה (ד"ה פטור) שבספרים המדוייקים לא גרסו כן לא במשנה ולא בברייתא שבגמרא (יח.)[מח].

וכתב רבינו יונה (שם) שיש אומרים שאינו פטור מכל המצוות, וסוברים כדעת רבי שילא במסכת סוכה (כו.) שהעוסק במצוה אינו פטור משאר המצוות[מט], ולדעתם האונן פטור רק משלש מצוות אלו. והטעם שפטור מאלו יותר משאר המצוות, מפני ששלשתן צריכות כוונה יותר משאר מצוות, קריאת שמע מפני שהיא קבלת עול מלכות שמים, ותפילין מפני שצריך שלא יסיח דעתו מהם, ותפלה גם כן צריך כוונה, שאם לא כוון באבות צריך לחזור ולהתפלל פעם אחרת, וכיון שהוא טרוד במתו אינו יכול לכוון, אבל בשאר מצוות שאינן צריכות כוונה כל כך חייב[נ].

דעת רוב הראשונים[נא] שפטור מכל המצוות[נב], שהעוסק במצוה פטור מן המצוה[נג].

דעת הרמב"ם (קריאת שמע פ"ד ה"ג) שפטור מקריאת שמע עד שיקברנו מפני שאין דעתו פנויה לקרות, משמע שהוא משום שאינו יכול לכוון. ולכאורה לפי טעם זה אינו פטור מכל המצוות[נד].

לדעת האומרים שפטור מכל המצוות מדוע הזכיר התנא שלש מצוות אלו

הרשב"א והריטב"א (ד"ה מי) ביארו שהזכיר התנא שלש מצוות אלו להשמיענו שאף שיכול לקיימם בלא להתבטל מקבורת המת פטור. וכן כתב **המאירי** (שם) שהיינו סבורים שחייב בהם הואיל ואין בהם עסק, ויכול לעשותם בעוד שהמת לפניו.

רבינו יונה (ד"ה פטור) ביאר שהזכיר התנא שלשה מצוות אלו, מפני שהם חמורות, שיש בהם קבלת עול מלכות שמים, וכל שכן שפטור משאר המצוות שאינן חמורות כל כך.

הרא"ה (ד"ה מי) ביאר שהזכיר התנא מצות תפילין לפי שהיא מצוה שבגופו, ואינו יכול לקיימה על ידי אחרים. וקריאת שמע ותפילה הזכיר לפי שזמנם עובר ולא יוכל לקיימם אחר כך.

האונן חייב במצות לא תעשה

שם. התבאר שלדעת רוב הראשונים האונן פטור מכל המצוות, וכתבו האחרונים[נה] שאינו פטור אלא ממצוות עשה, אבל במצוות לא תעשה חייב, ואפילו מדרבנן[נו]. שהרי פטרו אותו מלקיים את המצוות, אבל לא אמרו שמותר לו לעבור על דברי תורה[נז].

ונחלקו האחרונים אם פטור גם ממצוות לא תעשה שיש בהם קום עשה, כגון אם פטור מלבער החמץ בערב פסח כדי שלא יעבור על בל יראה ובל ימצא. דעת **הפרי מגדים** (או"ח פתיחה כוללת ח"ב אות כ"ח) שאינו פטור, **והביכורי יעקב** (שם ס"ק יט) חולק וסובר שפטור.

עוד כתב הפרי מגדים (או"ח, אשל אברהם, סי' תרמ סק"י) שיש לומר שדווקא ממצות עשה בשב ואל תעשה פטור, שאינו חייב לעשות את המצוה, אבל לעבור על העשה בקום עשה, כגון לאכול מחוץ לסוכה, אינו רשאי. והביכורי יעקב (שם ס"ק יט) סובר שודאי פטור אף ממצות עשה שהיא בקום עשה.

הגירסא והפירוש במשנה

את שלפני המטה ואת שלאחר המטה, את שלפני המטה צורך בהם פטורים ואת שלאחר המטה צורך בהם חייבין. כן היא הגירסא במשנה שלפנינו, ופירש רש"י (ד"ה את שלפני, ד"ה ושלאחר)[נח] 'את שלפני המטה' היינו אלו שישאו אותה כשתגיע אליהם, ו'את שלאחר המטה' היינו אלו שכבר נשאו את המטה. וכך דינם, אלו שלפני המטה ויש למטה צורך בהם, פטורים, ואלו שלאחר המטה, אף אם יש צורך בהם חייבים[נט].

התוספות (ד"ה הכי גרים) כתבו שיש לגרוס במשנה 'את שלפני המטה ואת שלאחר המטה, את שלמטה צורך בהן פטורין, ואת שאין למטה צורך בהן חייבין'[ס], וכן היא הגירסא שנדפסה במשניות, ולפי זה אין חילוק בין אלו שלפני המטה לאלו שאחר המטה, שכל מי שהמטה צריכה לו, פטור, ומי שאין המטה צריכה לו [שאינו עוזר בנשיאת המטה אלא בא ללוות בלבד. רמב"ם (פירוש המשניות, ד"ה וחלופיהן)], חייב[סא].

החילוק בין רש"י לתוספות היא במי שכבר נשא את המטה ורוצה לשאת פעם נוספת, לדעת רש"י חייבים לקרוא קריאת שמע כיון שכבר נשאו, ולדעת התוספות פטורים כיון שהמטה צריכה להם.

יישוב הקושיות על פירוש רש"י

שם. מבואר ברש"י (ד"ה ושלאחר, השני) שאלו שלאחר המטה, אף אם יש צורך בהם חייבים. והקשה הוהיה ברכה (ברש"י ד"ה את) שאם המטה צריכה להם מה איכפת לנו שכבר נשאו את המטה. ותירץ על פי מה שפירש רש"י (ד"ה וחלופיהן) שהיה דרכם להחליף את נושאי המטה, לפי שכולם חפצים לזכות בזה, משמע שיש הרבה שיתעסקו במת, אלא שאין מניחים ליחידים להתעסק בזה כדי שכל אחד יזכה במצוה, ויש אנשים מכובדים שמכבדים אותם שישאו שתי פעמים, ואנשים אלו חייבים אף שעדיין המיטה צריכה להם כיון שיכולה המצוה להתקיים על ידי אחרים, ומה שנותנים להם פעם שניה הוא משום כבודם, ועכשיו שהגיע זמן קריאת שמע כבוד המקום עדיף, וחייבים לקרוא קריאת שמע. **והעץ יוסף** (בתוס' ד"ה הכי גרים) מבאר שדווקא אלו שעדיין לא נשאו את המטה פטורים כיון שעדיין לא קיימו את המצוה, והם טרודים לקיימה, אבל אלו שכבר נשאו, אף שהולכים לישא פעם נוספת מכל מקום כיון שכבר יצאו ידי חובתם אינם טרודים, ולכך חייבים לקרוא קריאת שמע, וכמו שאמרו (להלן יח.) לגבי שנים המשמרים את המת, שהאחד ישמור והשני יקרא, כמו כן כאן חלקם ישאו את המת והאחרים יקראו.

התוספות (ד"ה הכי גרים) הביאו בשם רש"י שאלו שנשאו את המטה, אפילו אם עדיין המטה צריכה להם חייבים, לפי שלעולם לא היו רגילים לשאת אלו שכבר נשאו. ותמהו עליו שאם לא היה דרכם לישא את המטה פעם נוספת, אם כן מהו הלשון 'אפילו המטה צריכה להם', הרי כיון שכבר נשאו את המטה שוב אינם נושאים אותה[סב]. וכתב **הגר"א** (אמרי נועם, ד"ה שלפני) שברש"י שלפנינו לא כתוב שאין דרכם לישא פעם נוספת, אלא כתוב שאלו שכבר נשאו את המטה פטורים כיון שכבר יצאו ידי חובתם, והיינו אף שהיה דרכם לשאת את המטה פעם נוספת, ולפי זה לא קשה קושיית התוספות.

והפני יהושע (בתוס' ד"ה ה"ג) כתב ליישב פירוש רש"י לפי גירסת התוספות ברש"י, שכוונתו לומר שאף על פי שלא היו נושאים את המת פעם נוספת, מכל מקום עדיין המטה צריכה להם לענין לויית המת, ומכל מקום חייבים בקריאת שמע כיון שאינם עסוקים וטרודים במצוה[סג].

הטעם שפטורים מן התפילה

ואלו ואלו פטורים מן התפלה. מבואר במשנתנו שבין אלו שכבר נשאו את המטה ובין אלו שעתידים לשאת את המטה פטורים מן התפילה. ונחלקו הראשונים בטעם הדבר.

רש"י (ד"ה ואלו) ביאר שפטורים מפני שהתפילה מדרבנן היא[סד]. והביא בשם רבותיו שפירשו שפטורים מפני שעדיין יש להם זמן להתפלל[סה]. ולפי פירוש זה אם אין להם זמן להתפלל אחר כך, חייבים בתפילה. ורש"י דחה פירושם,

היא, ועיקר התפלה היא הכוונה. **מז. וכן** הוא בדקדוקי סופרים (אות א). **מח. הרשב"א** והריטב"א (ד"ה מי) כתבו שמהברייתא יש להוכיח שפטור מכל המצוות, משמע שרק במשנה לא גרסו כן, אבל בברייתא גרסו שפטור מכל המצוות. **מט. ולכך** אמר שם שהחתן חייב בכל המצוות, ואין פוטרים אותו משום שהוא טרוד במצוה. אמנם הצל"ח (ד"ה פטור) ביאר שדווקא לגבי חתן אמר רבי שילא שאינו פטור משאר המצוות, כיון שמצות חתן אינה שוה בכל ומדוע שיהיה פטור ממצוות השוים בכל, אבל קבורת מת ששוה בכל גם לרבי שילא העוסק במצוה פטור מן המצוה. **נ. והמעון** הברכות (ברש"י ד"ה מי) כתב שכן היא דעת רש"י שהאונן אינו פטור אלא ממצוות אלו ולא משאר המצוות, וביאר שם הטעם שאינו פטור משום שעוסק במצוה לפי מה שכתב רש"י (לעיל יא. סוכה כה. ד"ה ובלכתך) לגבי חתן, שלכך הוצרך הכתוב להשמיענו לגבי חתן שפטור מקריאת שמע אף שכבר למדנו שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, כיון שהחתן אינו טורח ועושה מלאכת מצוה בידים, ולפי זה גם מי שמתו מוטל לפניו שאינו עוסק וטורח במצוה אלא טרוד במחשבת מצוה אינו פטור מכל המצוות משום עוסק במצוה. אולם שאר האחרונים לא ביארו כן בדעת רש"י, ראה בהערה לעיל בענין 'הטעם שאונן פטור מכל המצוות'. עוד ביאר המעון הברכות (שם) שלדעת הרמב"ם פטור מכל המצוות אף שאינו עוסק וטורח במצוה אלא טרוד במחשבת מצוה, וכמו שסובר הרמב"ם לגבי חתן שפטור מכל המצוות אף שאינו עוסק וטורח במצוה. **נא. רשב"א** רא"ה ריטב"א מאירי (ד"ה מי), רבינו יונה (ד"ה פטור) ועוד. **נב. ראה** להלן לפי דבריהם מדוע הזכיר התנא שלש מצוות אלו. **נג. ראה** לעיל בענין 'הטעם שאונן פטור מכל המצוות' שיש שביארו בדברי התוספות (ד"ה פטור) שאין למדים דין זה מהפסוק שלמדים לכל העוסק במצוה שפטור משאר המצוות. **נד. אמנם** הקרית ספר (שם) כתב שגם לרמב"ם פטור משום שטרוד במצוה, וכן היא לשון הרמב"ם לגבי חתן (שם ה"א) שפטור משום שהוא טרוד ונחפז לדבר מצוה. ולפי זה פטור מכל המצוות, וצריך ביאור לשון הרמב"ם כאן. **נה. חכם** צבי (שו"ת סי' א) ברכי יוסף (יו"ד סי' שמא סק"ה). **נו. ברכי** יוסף (שם). ומטעם זה כתב שהאונן חייב בנטילת ידים כיון שהיא גזירה משום טומאה, והכריע שם שיטול ידיו ולא יברך. **נז. פרי** מגדים (פתיחה כוללת ח"ב אות כ"ח). **נח. וכן** פירש רבינו גרשום (הו"ד בתוס' רבי יהודה להלן יט. ד"ה הכי גרסינן). **נט. שכיון** שכבר נשאו את המטה אינם טרודים במצוה. מרדכי (רמז ט). **ס. וכן** היא גירסת הרי"ף הרמב"ם (קריאת שמע פ"ד ה"ד, פירוש המשניות ד"ה וחלופיהן) הרא"ה (ד"ה נושאי) הרא"ש (סי' ט) והרי"ד (ד"ה מי) ועוד. **סא. כתב** התוספות יו"ט (ד"ה ואת) שהבאים ללוות את המת [ולא לישא אותו] אינם פטורים אף שעושים מצוה, משום שאינם עסוקים וטרודים במצוה, רק הולכים, וזה אינו טירדה. והקשה הוהיה ברכה (ברע"ב ד"ה ואת) מה החידוש במה שחייבים לקרוא קריאת שמע, הרי אינם עסוקים וטרודים במת. ותירץ שהיינו סבורים שכמו שמבטלים תלמוד תורה בשביל הוצאת המת כך מבטלים קריאת שמע בשביל הוצאת המת, והשמיענו התנא שקריאת שמע בזמנה גדולה מתלמוד תורה, ואין מבטלים אותה בשביל הוצאת המת. **סב. המהרש"א** (בתוס' ד"ה ה"ג) כתב שברש"י שלפנינו כתוב 'ושלאחר המטה הואיל ואין צורך' וכו', ומשמע שפטורים משום שאין המטה צריכה להם, ומיושבת קושיית התוספות. וכבר העיר הקרני ראם (אות א) שברש"י שלפנינו (ד"ה ושלאחר, השני) הגירסא כמו שהביאו התוספות. וגירסת המהרש"א ברש"י היא כמו שכתב הבית יוסף (או"ח סי' עב ס"א ד"ה נושאי) בשם רש"י, אבל ברש"י שלפנינו אינו כן. **סג. כמו** שהתבאר בהערה לעיל בשם התוספות יו"ט. **סד. וכן** מבואר בתוספות (ד"ה אלו) וכן כתבו הרא"ה (ד"ה נושאי) והריטב"א (ד"ה אלו, בתירוץ הראשון). וכן נקט הט"ז (או"ח סי' קו סק"א). **סה. וראה** מילי דברכות (ברש"י שם) שמסתפק אם כוונתם משום שזמן תפילה הוא עד ארבע שעות וזמן קריאת שמע הוא עד שלש שעות, או

שמהלשון 'פטורים' שאמר התנא משמע שפטורים לגמרי, ואף אם אין להם זמן להתפלל אחר כך.

הריטב"א (ד"ה אלו, במילון השני) **ורבינו יונה** (ד"ה אלו) כתבו שהטעם שפטורים מן התפילה, מפני שצריך להתפלל מעומד, ואינם יכולים לשהות זמן רב כל כך, אבל קריאת שמע שיכולים לאומרה בהליכה, ודי לעמוד בה בפסוק ראשון בלבד, חייבים. וכן כתב **המאירי** (יט. ד"ה המשנה) שאי אפשר להתפלל בהילוך, ואם יעמוד נמצאת מצות לויה נפקעת. **המגן אברהם** (סי' קו סק"א) הקשה על פירושם, שהרי גם תפילה יכול לומר בדרך הילוכו כמו המתפלל בדרך. ותירץ שבשעה שהולכים ללוות את המת הם עוסקים במצוה, ואם נאמר להם שילכו ויתפללו הרי הם עוסקים במצוה ופטורים מתפילה, ומכל מקום חייבים לקרוא קריאת שמע כיון שיכולים לאמרה בקל. **ובמילי דברכות** (ד"ה ורבינו יונה) כתב שרבינו יונה כתב כן לפי דעתו (ל. ד"ה בין כך) שגם כשמהלך בדרך צריך לעמוד בשעת התפילה.

והרמב"ם (פירוש המשניות, פ"ג מ"א ד"ה ותלופיהן) כתב הטעם שפטורים מן התפילה, לפי שליבם טרוד ואינם יכולים לכוין[סו]. וכתב **בוהיה ברכה** (ד"ה והכל) שהרמב"ם לא פירש כרש"י שפטורים משום שתפילה מדרבנן, כיון שהוא עצמו סובר שתפילה ראשונה ביום היא מהתורה, ובמשנתנו אמרו שפטור מן 'התפילה' בה"א הידיעה, משמע אף מהתפילה המיוחדת שחייבים בה מהתורה.

כשהתחילו האם יגמרו את כל קריאת שמע

יתחילו. כתב **הרמב"ם** (קריאת שמע פ"ד ה"ו) שאם יכולין העם להתחיל ולגמור אפילו פסוק אחד קודם שיגיעו לשורה יתחילו. וכתב **הבית יוסף** (או"ח סי' עב ס"ד ד"ה קברו) בשם **ר' יצחק אבוהב**, שמפירוש רש"י משמע שאם יכולים להתחיל פסוק אחד, יתחילו ויגמרו את כל קריאת שמע. וכתב הבית יוסף שכן משמע לשון המשנה 'יתחילו'. אמנם **הב"ח** (או"ח סי' עב סק"ד) **והמג"א** (שם סק"ג) ציינו למה שכתב **הטור** (יו"ד סי' שעו ס"א) שיתחילו היינו שיקראו מה שיספיקו.

מה הדין אם לא יהיה להם זמן לקרוא אחר כך

ואם לאו לא יתחילו. **הרמב"ם** (קריאת שמע פ"ד ה"ו) כתב שאם אינם יכולים להתחיל לא יתחילו, אלא ינחמו ואחר כך יקראו קריאת שמע. וכתב **הבית יוסף** (או"ח סי' עב ס"ד ד"ה קברו) שמשמע מדבריו שאם לא יהיה להם זמן לקרוא אחר כך, מכל מקום יתחילו עכשיו.

והביאור הלכה (שם ד"ה ביוס) הביא בשם **מאמר מרדכי** (סק"ה) שכתב שמדברי הרמב"ם אין ראיה, ושגם מדברי **רבינו יונה** (ד"ה קברו) משמע שאף אם יעבור זמן קריאת שמע פטור.

הטעם שאין צריכים להפסיק לקריאת שמע שהיא מדאורייתא

שם. מבואר במשנתנו שאם לא יספיקו לקרוא קריאת שמע עד שיגיעו לשורה שמנחמים את האבלים לא יתחילו, וביאר **רבינו יונה** (ד"ה קברו) שלכך אין להם לקרוא קריאת שמע, שניחום אבלים הוא מדאורייתא, שהוא בכלל מצות גמילות חסדים, וגמילות חסדים היא מדאורייתא[סז]. וכתב **התפארת ישראל** (יכין, אות יב) שאף לדעת **הרמב"ם** (אבל פי"ד ה"א) שניחום אבלים מדרבנן[סח], מכל מקום גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה בשב ואל תעשה.

איסור אכילה בפני המת בשבת ובשאר בני אדם שאין מוטל עליהם לקברו

אוכל בבית אחר. מבואר בגמרא שאסור לאכול בבית שהמת נמצא בו[סט]. ובטעם האיסור פירש **רש"י** (ד"ה אוכל) לפי שנראה כלועג לרש[ע] אם אוכל בפניו.

ונחלקו האחרונים בהלכה זו, הט"ז (יו"ד סי' שמא סק"א) כתב שדווקא בקרובי המת שמוטל עליהם להתעסק בקבורתו יש חשש זה של לועג לרש, כשאינו עוסק בקבורתו ויושב לאכול לפני המת, אבל לאחרים שאינם קרובים מותר לאכול בפני המת[עא]. וכתב **הפתחי תשובה** (שם סק"ב) שלפי דברי הט"ז, בשבת שאין עוסקים בקבורה, אף לקרובים מותר לאכול בפני המת.

אבל הש"ך (שם סק"ג) כתב שאף בשבת אסור לאכול בפני המת. וכתב הפתחי תשובה (שם סק"ב) שלפי דברי הש"ך אף אחרים אסורים לאכול בפני המת, ומה שאמרו בברייתא 'מי שמתו מוטל לפניו', שמשמע דווקא מתו אבל אם אינו מתו מותר לאכול, ביאר **התפארת למשה** (הו"ד בפתחי תשובה שם) ששנה התנא מתו משום שאר הדינים שהוזכרו בברייתא ולא לענין איסור אכילה.

הנמוקי יוסף (מו"ק יד: ד"ה ת"ר) כתב טעם אחר מדוע אסור לאכול בפני המת, שלא התירו לעשות בבית המת אלא צרכי המת, ואכילה צורך החיים היא. וכתב **השבט מיהודה** (סי' שמא) שלפי טעמו אסור אפילו לשתות מים ולאכול אכילת ארעי, שאף זה צורך החיים הוא, וכן אסור אף לאחרים שאינם קרובי המת לאכול בפני המת מטעם זה.

מדוע אסור להסב ולאכול

ואינו מיסב ואוכל. **רש"י** (ד"ה ואינו מיסב) פירש שאינו מיסב כדרך המסובים בחשיבות על צדו השמאלית ובמטה. משמע שהוא משום שהאוכל בדרך חשיבות נראה כלועג לרש[עב].

אמנם יש מהראשונים[עג] שביארו מה שאמרו שאין לאכול בהסיבה, שלא התירו לו אלא אכילת ארעי, כדי שלא ישכח להתעסק במת.

ובשבולי הלקט (הלכות שמחות סי' ו) כתב שרש"י פירש שאין לו לישב כדרך המסובין בחשיבות על צדו השמאל ובמטה. ועכשיו שאין המנהג להסב על המטה נראה לפרש שאינו מיסב על השלחן. וכן כתבו **המגן אברהם** (סי' תקנב סק"ז) **והט"ז** (שם סק"א) שבזמן הזה שאין ניכרת השפלות במה שאינו מיסב צריך לאכול על גבי הקרקע.

כשיש אחרים שיתעסקו במת האם מותר בבשר ויין

ואינו אוכל בשר ואינו שותה יין. נחלקו **הראשונים** האם איסור אכילת בשר ושתיית יין לאונן הוא גם באופן שהאונן נמצא בעיר אחרת ואין מוטל עליו לקברו. דעת **רבינו תם**[עד] **והרשב"א** (ד"ה ואינו, שו"ת ח"ג סי' ס) שאינו אסור באכילת בשר ושתיית יין [ומטעם זה אכל רבינו תם בשר ושתה יין כשהודיעו לו שמתה אחותו הנשואה בעיר אחרת[עה], כיון שהיה לה בעל שיתעסק בקבורתה].

אולם הרא"ה (ד"ה מי) **הרא"ש** (סי' ג, מו"ק פ"ג סי' נה) **והמאירי** (יח. ד"ה חכמים) חולקים וסוברים שכל המתאבלים אסורים, ואף אם יש אחרים שיתעסקו במת, שלא חילקו חכמים בדבר זה[עו].

הרא"ה (שם) כתב שהאונן פטור מכל המצוות אף בשעה שהוא יושב ובטל, שזהו כבודו של המת שלא יסיח דעתו ממנו לעניינים אחרים כל זמן שלא נקבר, ולפי דבריו אף אם יש אחרים שיתעסקו במת אסור.

הרא"ש (שם) הקשה על רבינו תם, אם כדבריו שכיון שבעלה מתעסק בקבורתה מותר לשאר האבלים לאכול בשר ולשתות יין, אם כן למת שיש לו בנים יהיה מותר לאביו ואחיו לאכול בשר ולשתות יין[עז], כיון שבניו יורשים אותו וחייבים להתעסק בקבורתו[עח], ומלשון הגמרא משמע שלכל האבלים אסור[עט].

הב"ח (סי' שמא ס"ד ד"ה כתב ה"ר יצחק) כתב שודאי שבעיר שהמת בה כל הקרובים המתאבלים אסורים בבשר ויין, שעל כולם מוטל לקוברה[פ]. ולפי דבריו מיושבת קושיית הרא"ש על רבינו תם מלשון הגמרא שמשמע שכל האבלים אסורים בבשר ויין, לפי שמדובר כשהם בעיר שהמת בה.

שכוונתם שבדיעבד יכול להתפלל עד חצות אף שאינו מקבל שכר תפילה בזמנה, ותלה דבר זה במחלוקת הראשונים. **סו. וראה** ב"ח (או"ח סי' קו סק"א) שכתב שכוונת הרמב"ם כמו שביארו הראשונים, שטרודין הם להתפלל מעומד כיון שבאו ללוות את המת. **סז. וכן** היראים (סי' ריט-רכ) מנה מצות ניחום אבלים בכלל המצוות. **סח. כן** כתב הרמב"ם שם, אמנם בספר המצוות (שורש ב) כתב הרמב"ם שהמונים בכלל מצות עשה בקור חולים ונחום אבלים וקבורת מתים, לא ידעו כי הפעולות האלו והדומים להם נכנסות תחת מצות 'ואהבת לרעך כמוך'. משמע שניחום אבלים מדאורייתא, אלא שהוא בכלל 'ואהבת לרעך כמוך' ולא בכלל גמילות חסדים. ובמרגניתא טבא (שורש א) כתב ליישב שבאמת החיוב מדאורייתא, אלא שרבנן קבעו כל דבר למצוה בפני עצמה. אמנם דעת הרבה אחרונים שלהרמב"ם ניחום אבלים מדרבנן, וכן משמע בתפארת ישראל שהובא למעלה. **סט. הפרישה** (יו"ד סי' שמא אות א) ביאר ש'בית אחר' היינו חדר אחר, ומדייק כן ממה שאמרו בסמוך שאם אין לו בית חבירו עושה מחיצה ואוכל, ולא אמרו שיאכל בחדר אחר. אולם השלמה משנתו (ברש"י ד"ה שאינו) דייק בדעת רש"י שאסור לאכול בכל הבית שהמת שם, שלדעת רש"י כל הבית נחשב כארבע אמות של המת. **ע. וכתב** השלמה משנתו (ברש"י ד"ה אוכל) שרש"י דקדק בלשונו וכתב 'נראה' כלועג לרש, שבאמת אינו לועג מה שאוכל ושותה כבהמה, וכמו שכתב רש"י לעיל (ג: ד"ה אבל) שבדברים שאינם של מצוה אין לועג לרש משום שאין גנאי למי שמחריש בהם. ולכן כשאי אפשר באופן אחר התירו לו להחזיר את פניו ולאכול אף בתוך ארבע אמות של מת, מה שאין כן בקריאת שמע שלא התירו לו לקרוא אף אם יעבור זמנה. **עא. וביאר** החכמת אדם (כלל קנג סק"א) שאינו דומה לעושה מצוה בפני המת, כגון ללמוד או להניח תפילין וציצית, שאסור אף לאדם שאינו קרובו של המת [כמבואר בגמרא בסמוך], ששם הוא לועג לרש שאינו יכול לקיים המצוה, אבל כאן הוא רק מפני שנראה שהמת קל בעיניו ואף שהוא קרובו אינו טורח בקבורתו, ולכן אחר מותר. והיינו שאין הבזיון בעצם האכילה, אלא במה שאינו עוסק בקבורתו, וזה לא שייך באדם אחר. **עב. כמו** שכתב רש"י (ד"ה אוכל) לגבי האוכל בפני המת. **עג. רבינו** יונה (ד"ה ואינו), הרשב"א (שו"ת ח"ג סי' ס), הריטב"א (ד"ה מוטל), והמאירי (ד"ה מי, השני). **עד. הובאו** דבריו בתוספות (ד"ה ואינו מברך) וברא"ש (מו"ק פ"ג סי' נה), וכן הביא הרא"ש כאן בשם יש אומרים. **עה. והעיר** המהרש"א (יח. בתוס' יז: סוף ד"ה ואינו) על מה שכתבו התוספות שאחותו מתה בשבת, שאם כן אין ראיה שסבר שמותר בבשר ויין, שהרי בשבת ודאי מותר בבשר ויין אף אם מוטל עליו לקברו. וכתב שצריך לומר שאם לא היה לה בעל היה רבינו תם צריך להחשיך על התחום [שהיה רוצה לצאת מהעיר מיד במוצאי שבת, והיה הולך עד סוף תחום שבת, כדי שיוכל לבוא מהר למקום שהיה המת שם], שאז חלו עליו דיני אנינות אף בשבת כדעת רבי נתנאל בתוספות (שם), ולכך הביאו ראיה ממעשה זה שלרבינו תם מותר לאכול בשר ולשתות יין כשיש אחרים שיתעסקו בקבורתה. והעירו המאיר נתיבים (שו"ת, ח"ב בחידושים שבסוף הספר בתוס' שם) והרש"ש (בתוס' שם) שבתוספות שלפנינו הגירסא שהודיעו לו שמתה במוצאי שבת, ולפי זה אין צריך למה שכתב המהרש"א [ובתוספות בדפוס וינציה כתוב 'שמתה אחותו של רבינו תם בשבת, והודיעו לו בעיר אחרת', ולא כתוב שם 'במוצאי שבת', ולפני המהרש"א היה דפוס זה]. **עו. טור** (יו"ד סי' שמא ס"ב) בדעת הרא"ש. **עז. ובאמת** כן כתב המאירי (שם) בשם חכמי צרפת, שאם יש לו בן, אחיו מותרים בבשר ויין כיון שאין הקבורה מוטלת עליהם. ונראה שכן היא דעת רבינו תם. **עח. רמב"ם** (זכיה ומתנה פי"א הכ"ד). **עט. והמאירי** (יח. ד"ה חכמים) כתב לחלק שלא אמרו שעל היורש מוטל לקברו אלא לעניני ממון, שעליו מוטלים הוצאות הקבורה, אבל המצוה להתעסק בקבורתו מוטלת על כל הקרובים. **פ. ותמה** על הרא"ש שהסתפק אם רבינו תם היה מתיר אף אם היה עמה בעיר. וגם התוספות (ד"ה ואינו מברך) כתבו שאפשר שגם אם היה רבינו תם בעיר שהמת שם היה אוכל בשר ושותה יין.

האם לדעת רבינו תם אין דיני אונן כלל כשיש אחרים שיתעסקו עמו או שדבריו אמורים רק לענין בשר ויין

שם. ברא"ש (סי' ג, מו"ק פ"ג סי' נה) משמע שרבינו תם התיר כיון שאינו נקרא שהמת 'מוטל לפניו', ואם כן אף מקיום המצוות אינו פטור, שלא שנינו שהאבל פטור אלא משום שמתו מוטל לפניו. וכן משמע מכך שהקשה על רבינו תם שלפי דבריו אין נוהגת אנינות אלא בבנים ולא בשאר הקרובים, משמע מדבריו שלדעת רבינו תם אין דיני אונן כלל למי שמתה אחותו הנשואה. וכן מבואר בדברי הט"ז (או"ח סי' עא סק"א) **והגר"א** (שם) שכתבו **שהשולחן ערוך** שפסק שמי שמת לו מת פטור מקריאת שמע ותפילה אפילו אם אינו מוטל עליו לקברו פסק כדעת הרא"ש ולא כדעת רבינו תם, משמע שלרבינו תם אין נוהגים בו דיני אונן כלל.

אמנם מהרשב"א (שו"ת ח"ג סי' ז) נראה שלא התיר אלא אכילת בשר ושתיית יין, אבל לענין שיהיה פטור מן המצוות נוהגים בו דיני אונן. וטעם החילוק בזה ביאר הרשב"א, שהטעם שאסרו אכילת בשר ושתית יין הוא כדי שלא ימשך אחרי אכילתו ושתיתו ולא יתעסק בצרכי המת, ולכך כשיש אחרים שיתעסקו בקבורתו מותר בבשר ויין, אבל משאר המצוות פטרו אותו משום כבודו של המת[פא], ומטעם זה אסור אף אם יש אחרים המתעסקים בקבורתו[פב].

האם האונן חייב לברך ברכת הנהנין

ואינו מברך. דעת רש"י (ד"ה ואינו מברך) שאינו צריך לברך. דעת **התוספות** (שם) שאינו רשאי לברך[פג]. אבל דעת הר"ש (דמאי פ"א מ"ד) שחייב לברך, ולא אמרו אלא שאינו מוציא אחרים. ובטעם הדבר כתב **הכלבו** (סי' קיד ד"ה ירושלמי) שצריך לברך מפני שאסור לאכול בלא ברכה[פד].

יח.

ביאור דברי הברייתא 'ואין מברכין עליו'

ואין מברכין עליו. בברייתא מבואר שהאונן 'אין מברכין עליו', ובפירוש הברייתא נאמרו כמה ביאורים בראשונים:

א. יש מהראשונים[א] שביארו ש'אין מברכין עליו' היינו שאין צריך לחפש שיאכלו בני אדם אחרים עמו כדי שיברכו ברכת המוציא ויוציאו אותו, שהוא פטור.

ב. התוספות (מו"ק כג: ד"ה ואין) ביארו ש'אין מברכין עליו' היינו שאם אכלו עמו עוד שני אנשים, מצוה שיחלקו ויברך כל אחד ברכת המזון בפני עצמו, ולא יוציא אחד את כולם, כמו שאמרו להלן (מה:) בשנים שאכלו שמצוה שיחלקו ויברך כל אחד בפני עצמו, ולא יוציא האחד את חבירו, שאינו מצטרף עמהם שיהיו כשלשה שאכלו שאחד מברך ומוציא את כולם. והוסיפו שגם לפירושם מובן מדוע הוצרכה הברייתא לומר 'ואין מזמנין עליו' אף שגם 'אין מברכין עליו' היינו ברכת המזון, שאם לא היה נאמר אלא אחד מהם היינו אומרים שרק לענין לזמן ולומר 'נברך שאכלנו משלו' אינו מצטרף, אבל לענין שיהיה להם דין שלשה שאחד מברך בעבור חבירו מצטרף[ב].

ג. עוד ביארו התוספות (שם) בשם **הריב"א**, שאין אומרים 'נברך שאכלנו משלו' כמו שאומרים בשלשה שאכלו, ושאין מברכים בשם 'נברך אלקינו שאכלנו משלו' כמו שאומרים בעשרה שאכלו, ולכך נאמר בברייתא אין מברכים ואין מזמנים.

ד. הרמב"ן (תורת האדם, ענין מי שמתו ד"ה האי) מביא שיש שפירשו ש'אין מברכין' היינו שאין אחרים מברכים כדי להוציאו ידי חובתו. והקשה על פירוש זה שהרי אין אדם יכול לברך ברכת הנהנין להוציא את חבירו אם הוא עצמו אינו חייב בברכה זו, ואם גם חבירו אוכל עמו אם כן למה לא יברך, הרי הוא חייב לברך לעצמו[ג]. ותירץ שכיון שרצה לומר אינו מזמן ואין מזמנין, אמר גם אינו מברך ואין מברכין.

ה. בברייתא שבירושלמי (ה"א) מבואר שאפילו אם אכלו איתו יחד אינו עונה אמן על ברכתם[ד]. ובטעם הדבר כתב **בשיטה מקובצת** (לעיל יז: ד"ה ואינו), שאף על פי שכל השומע ברכה אומר אמן אף אם אינו יוצא ידי חובה בברכה זו, זה דווקא במי שחייב בברכות, אבל זה שאינו חייב בברכות כלל אינו עונה אמן. אמנם הר"ש (דמאי פ"א מ"ד) ביאר בכוונת הירושלמי ש'אינו עונה אמן' היינו שאין אחרים מוציאים אותו בברכת המוציא, כמו שפירש **רש"י**.

האם חייב לאכול בשר ולשתות יין בשבת

ובשבת מיסב ואוכל בשר ושותה יין. כתב רבינו יונה (ד"ה ובשבת) שאינו חייב לאכול בשר ולשתות יין[ה], שאין חובה על האדם לאכול בשר ולשתות יין בשבת, שהרי אמרו (שבת קיח.) 'עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות', אבל כל דבר שהוא מצוה, חייב לעשותו בשבת. וכתב **השב הכהן** (שו"ת סי' נה, הו"ד בפתחי תשובה יו"ד סי' שמא ס"ק יג) שביום טוב שיש חיוב לאכול בשר ולשתות יין, אף האונן חייב, כמו שחייב בשאר המצוות.

האם מותר לאכול בשר שנשאר מסעודת שבת

שם. הברכי יוסף (או"ח סי' תקנא סק"ו) כתב שיש מקילים לאכול בשר מבושל שנשאר מסעודת שבת בשבוע שחל בו תשעה באב[ו]. וכתב **הפתחי תשובה** (יו"ד סי' שמא ס"ק יג) שלפי דבריו גם לאונן מותר לאכול בשר מבושל שנשאר מסעודת שבת. וכתב עוד שלדעת **הנודע ביהודה** (שו"ת תניינא, יו"ד סי' סד) אסור לאונן לאכול בשר שנשאר מסעודת שבת[ז].

האם אנינות נוהגת בשבת וביום טוב

שם. מבואר בברייתא שאין אנינות נוהגת בשבת[ח]. ונחלקו **הראשונים** בענין זה:

א. דעת הר"י (הו"ד לעיל יז: בתוס' ד"ה ואינו)[ט] שנחלקו התנאים בדין זה, הברייתא [שהובאה בגמרא כאן, והסיפא של הברייתא שהובאה בירושלמי (ה"א)] שאמרה שבשבת מברכין עליו ומזמנין עליו, סוברת שבשבת ויום טוב אין אנינות. והברייתא [שהובאה בירושלמי (שם)] שאמרה שהאונן פטור מתקיעת שופר, סוברת שגם בשבת ויום טוב נוהגת אנינות כיון שיכול להחשיך על התחום' [כלומר, שיכול ללכת בשבת עד סוף תחום שבת, ולהמתין שם עד שיחשיך, כדי שיוכל לצאת מחוץ לתחום מיד במוצאי שבת ולעסוק בצרכי המת]. ואף אם אין דעתו להחשיך על התחום, כיון שיכול להחשיך הרי הוא כמי שמתו מוטל לפניו, כמו שבחול יש עליו דין אנינות אף על פי שאינו טרוד במת, כדי שיהא לבו פנוי לחשוב על צרכי המת ויעסוק בהן תמיד.

ב. דעת רבי נתנאל (הו"ד בתוס' שם) שאם דעתו להחשיך על התחום, פטור כל היום[יא] מכל המצוות כיון שהוא טרוד במתו, אבל אם אין דעתו להחשיך על התחום, אינו פטור[יב].

ג. דעת **הרא"ש** (מו"ק פ"ג סי' נד) שרק בשעה שהולך להחשיך על התחום, וכן ביום טוב אם רוצים לקברו בו ביום על ידי נכרי, אנינות נוהגת בו, שאז

פא. **שמראה** שאין המת חשוב בעיניו להתאבל עליו. פני משה (פ"ג ה"א ד"ה למה). פב. **וכעין** זה כתב הנמוקי יוסף (ד"ה ירושלמי) לגבי נמסר לרבים, ראה להלן יח. בענין 'כשאינו מוטל עליו לקברו האם נוהגים דיני אונן'. פג. **ראה** לעיל בענין 'הטעם שאונן פטור מכל המצוות', שנחלקו האם האונן רשאי להחמיר על עצמו ולברך. פד. **משמע** שהטעם הוא משום שאסור להנות מהעולם הזה בלא ברכה, והנהנה בלא ברכה הרי הוא כגזלן, ואונן אינו פטור אלא ממצות עשה ולא ממצות לא תעשה, ראה לעיל בענין 'האונן חייב במצות לא תעשה'. א. **רש"י**, הר"י מלוניל (ד"ה ואין מברכין), רבינו יונה (שם), והרא"ש (מו"ק פ"ג סי' נד). ב. **ומעין** זה ביאר הרמב"ן (תורת האדם, ענין מי שמתו ד"ה האי). ג. **וכן** הקשה הראב"ה (ד"ה מוטל) על פירוש זה, ופירש שאינו צריך לשמוע מפי אחרים, והוא כפירוש רש"י שאינו צריך שאחרים יוציאו אותו ידי חובתו. ד. **התוספות** (מו"ק כג: ד"ה ואין) הקשו, הרי כשעונה אמן אינו מתבטל מלהתעסק במתו, שאינו אלא רגע אחד, ומדוע אינו עונה אמן [לפי הטעם שהאונן פטור מן המצוות מפני שאין מי שיתעסק במת, ראה לעיל יז: בענין 'הטעם שאונן פטור מכל המצוות']. ותירצו שאם נאמר שמותר לו לענות אמן יהיה צריך להקשיב לברכה כדי שלא תהיה אמן יתומה [שלא שומע הברכה מפי המברך ועונה אמן. רש"י (להלן מז. ד"ה יתומה) תוספות (שם ד"ה אמן), ויש שביארו באופן אחר, ואין כאן מקומו] ולכך אינו עונה אמן כיון שאינו יכול להקשיב למברך ולהתבטל מהמת. אולם בתוספות ר"י החסיד (ד"ה אוכל) וברא"ש (סי' א) הוכיחו מדברי הירושלמי שהטעם שהאונן פטור מכל המצוות הוא מפני כבודו של המת, ולא משום שאין לו מי שישא משאו, ראה לעיל יז: בענין 'הטעם שאונן פטור מכל המצוות'. ה. **והקשה** המגן אברהם (סי' תקנב ס"ק יג) שלגבי ערב תשעה באב שחל בשבת כתב הטור שחייב לאכול בשר בשבת, וכאן נפסק כרבינו יונה שאם אינו רוצה אינו חייב לאכול בשר. ותירץ שבערב תשעה באב שנמנע משום אבילות, אסור, אבל אונן שאינו אוכל בשר משום כבוד המת ולא משום אבילות, רשאי להימנע מאכילת בשר. ו. **והחיים** ביד (שו"ת, סי' קכה אות סו) כתב שאף למחמירים שלא לאכול בשר שנשאר מסעודת שבת, מכל מקום בסעודה רביעית מותר. ז. **והוא** הדין בשבוע שחל בו תשעה באב. ח. **החזון** איש (או"ח סי' טו סק"ד) דייק מכך שאין אנינות נוהגת בשבת שהטעם שהאונן פטור מן המצוות הוא משום שאין מי שיתעסק במת [ראה לעיל יז: בענין 'הטעם שאונן פטור מכל המצוות'], ולכך בשבת שאינו יכול להתעסק במת חייב בכל המצוות. שאם הטעם שפטור הוא מפני כבודו של המת, אף בשבת יש לפטרו. ותמה שביורה דעה (סי' שמא ס"א) פסק השולחן ערוך שאפילו אם יש אחרים שיתעסקו במת יש עליו כל דיני אונן, משמע שהטעם שהאונן פטור הוא מפני כבודו של המת [כמבואר בירושלמי, הובא לעיל יז: בענין 'הטעם שאונן פטור מכל המצוות']. אמנם המאירי (לעיל יז: ד"ה וחייב) ביאר שאף אם הטעם שהאונן פטור מכל המצוות הוא מפני כבודו של המת מובן מדוע בשבת חייב בכל המצוות, שמכיון שאינו יכול להתעסק בצרכי המת, אם כן אין כאן כבוד במה שאינו מקיים את המצוות, שרק אם בשעה שיש לו להתעסק בצרכי המת מקיים מצוה אינו כבוד למת. ט. **וכן** כתב הרמב"ן (תורת האדם, ענין מי שמתו ד"ה ואע"פ) בשם רבו. והרא"ש (מו"ק פ"ג סי' נד) בתחילת דבריו. י. **כן** ביארו בירושלמי ברייתא זו. וביאר הפני משה (ד"ה א"ר) שכיון שדעתו להחשיך על התחום הוא טרוד כל היום. ומשמע שנוהגת אנינות כל היום [ולא רק בזמן הסמוך לערב]. וכן משמע בתוספות (לעיל יז: ד"ה ואינו) שכתבו על דברי הירושלמי 'משמע דבשבתות וימים טובים אינו רשאי לברך ולהתפלל, דטרוד להחשיך לו על התחום', ונראה מדבריהם שכל היום פטור. יא. **כמו** שהתבאר בשם הפני משה וכן משמע מדברי התוספות כמו שהתבאר בהערה לעיל, ולא כתבו שלדעת רבי נתנאל אינו פטור אלא בשעה שמחשיך. יב. **התוספות** (לעיל יז: ד"ה ואינו) כתבו אחר שהביאו את תירוצו של רבי נתנאל 'ומיהו האי טעמא לא שייך לטעמא דמשום כבודו', וכוונתם להקשות [וכן ביארו המהר"ם בנעט והרש"ש טויבש (בתוס' שם)] שתירוצו של רבי חנינא בירושלמי שאנינות נוהגת בשבת ויום טוב כיון שיכול להחשיך על התחום, לא שייך אם הטעם שהאונן פטור הוא מפני כבודו של המת, שדווקא אם הטעם שהאונן פטור מכל המצוות הוא משום שאין מי שיתעסק במת אפשר לומר שאם צריך להחשיך על התחום פטור מכל המצוות, שכיון שהוא צריך להחשיך ואין אחר שיעשה זאת פטרו אותו, אבל אם הטעם הוא מפני כבודו של המת, אין לחלק בכך, ואם כן לטעם זה עדיין קשה קושיית הירושלמי מהרישא ששנינו שהאונן פטור מתקיעת שופר לסיפא ששנינו שאין אנינות נוהגת בשבת. והקשה מראה הפנים (על הירושלמי, ד"ה תני אם), שהרי שם בירושלמי רבי חנינא אמר תירוץ זה כדי ליישב את הברייתא לפי הטעם שהאונן פטור משום שטרוד בעסקי המת ולא לפי הטעם שפטור מפני כבודו של המת, ואם כן מה הקשו

הוא טרוד בצרכי המת, אבל אם אינו מחשיך בשבת או שאינו רוצה לקברו ביום טוב אין אנינות נוהגת בו, ואינו כיום חול שאף על פי שאינו עסוק בצרכי המת אנינות נוהגת בו מפני כבודו של המת שיהא לבו פנוי לחשב על צרכי המת ויעסוק בהן תמיד[יג].

ד. יש מהראשונים[יד] שביארו שדווקא בשבת אין אנינות נוהגת, כיון שאי אפשר לקברו, אבל ביום טוב שיכול לקברו על ידי נכרי, וגם הוא יכול להתעסק עמהם, אנינות נוהגת [ואף אם אין דעתו למסרו לנכרי פטור, שכיון שיכול למסרו הרי הוא כמי שמתו מוטל לפניו, וכמו שבחול יש עליו דיני אנינות אף על פי שאינו עסוק במת, מפני כבודו של המת, כדי שיהיה לבו פנוי לחשב צרכי המת ויעסוק בהן תמיד].

ה. הרא"ש (סי' א) הביא שיש אומרים שבין בשבת ובין ביום טוב אין אנינות נוהגת אלא סמוך לערב, שאז יכול להחשיך על התחום[טו] [ומה שאמרו בירושלמי שהאונן פטור מתקיעת שופר כיון שיכול להחשיך על התחום, היינו כשלא היה לו שופר בבוקר ונזדמן לו בערב, אבל בבוקר חייב בתקיעת שופר]. וכתב שכן אמרו על **הרמב"ם** שהיה מתו מוטל לפניו ביום ראשון של ראש השנה, וציוה שיתקעו לפניו בשופר להוציאו ידי חובה.

ו. **הב"ח** (או"ח סי' עא סק"ג) ביאר בדעת הרא"ש שמכל המצוות אינו פטור אלא בערב בשעה שמחשיך על התחום, אבל מקריאת שמע שצריך לקרוא באימה וביראה ברתת ובזיע ובכוונה גדולה לכתחילה, פטור בערב אף אם אינו מחשיך על התחום, כיון שיכול להחשיך[טז].

מנין שרבן שמעון בן גמליאל הוא המחמיר

תשמיש המטה איכא בינייהו. בגמרא אמר רבי יוחנן שתנא קמא ורבן שמעון בן גמליאל נחלקו לענין תשמיש המטה בשבת, שהאחד סובר שחייב בעונה, והשני סובר שאינו חייב, ולא נתבאר בדבריו מי הוא המחייב ומי הוא הפוטר. ופירש **רש"י** (ד"ה תשמיש) שרבן שמעון בן גמליאל הוא המחייב.

וביאר בהגהות רא"מ הורוויץ (בדפ"י ד"ה תשמיש), שלכך פירש רש"י שרבן שמעון בן גמליאל הוא המחייב, שכן כלל הוא בידינו שהתנא האחרון בא להוסיף על דברי הראשון, ולכך יש לומר שלרבן שמעון בן גמליאל חייב, לפי שהוא האחרון. ועוד ביאר, שכיון שטעמו של רבן שמעון בן גמליאל הוא משום שמתוך שנתחייב במצוות אלו נתחייב בכולם, אם כן יש לומר שנתחייב אף בעונה.

האם האונן מותר בתשמיש המטה

שם. בגמרא הובאה מחלוקתם של תנא קמא ורבן שמעון בן גמליאל בדין אונן בתשמיש המטה בשבת, ונחלקו **הראשונים** בביאור מחלוקתם.

יש מהראשונים[יז] שביארו שלדברי הכל בחול אסור לשמש, ונחלקו האם בשבת מותר לשמש, שלרבן שמעון בן גמליאל בשבת חייב משום מצות עונה, כיון שאין אנינות נוהגת בשבת, ולתנא קמא אסור. וביארו **התוספות** (שם ד"ה ולאו) שלכך אסר תנא קמא תשמיש אף שאין אנינות נוהגת בשבת, משום שמא ימשך, או משום שיש בזה שמחה יתירה וחוצפה. **ורבינו יונה** (ד"ה תשמיש) **והמיוחס לריטב"א** (מו"ק, ד"ה אמר) ביארו שתנא קמא אוסר משום שיש בזה קלות ראש. **ויש** מהראשונים[יח] שביארו שלדברי הכל מותר לשמש מיטתו אף בחול, ונחלקו האם בשבת יש עליו חובה לשמש מיטתו, שלרבן שמעון בן גמליאל חייב משום מצות עונה, כמו שחייב בכל המצוות, ולתנא קמא אינו חייב[יט].

וכתב רבינו יונה (ד"ה אבל) בשם רבו שהלכה כרבן שמעון בן גמליאל, ושכן פסקו בירושלמי (ה"א). וכתב שאין לומר שמכיון שבבבלי נחלקו רבנן על רבן שמעון בן גמליאל, ויחיד ורבים הלכה כרבים, נפסוק הלכה כרבנן ולא נסמוך על הפסק של הירושלמי, מכיון שפסק זה מבואר גם בבבלי, שאמרו (מו"ק יח. ועוד) הלכה כדברי המיקל באבל.

אבל שאר הראשונים[כ] פסקו כתנא קמא, וכתב **הרא"ש** (שם) שאין לומר כאן הלכה כדברי המיקל באבל, לפי שקודם שנקבר המת הוא אונן ולא אבל. **והרמב"ן והמיוחס לריטב"א** (שם) הוסיפו, שמפני כבודו של המת החמירו באונן בפני המת. **והרשב"א** (ד"ה תשמיש) הוכיח שלבבלי הלכה כתנא קמא שאסור בתשמיש המטה ממה שאמרו (מו"ק כד.) 'דברים שבצנעה נוהג'[כא].

אין לומר שמדובר במשמר

קתני מיהת וכו'. הגמרא שאלה על המבואר במשנתנו שמי שמתו מוטל לפניו פטור מקריאת שמע ומן התפילה ומן התפילין, ומכל מצוות האמורות בתורה, מהברייתא שמשמע שהאונן פטור מכל המצוות אף אם אין המת מוטל לפניו. ולכאורה אפשר לתרץ את קושיית הגמרא בפשטות, שבמשנתנו מדובר במי שהיה שומר על המת ולא בקרובו של המת, ולכך אינו פטור אלא אם המת מוטל לפניו.

וביאר הוהיה ברכה (ד"ה הרמב"ם) שאי אפשר לפרש את המשנה בשומר על המת שאינו קרובו, שאם כן היה צריך לומר 'מי שמת מוטל לפניו', ומכך שאמר 'מי שמתו', דהיינו מת שלו, משמע שמדובר במת שהוא קרובו, ומכל מקום אינו פטור מכל המצוות אלא אם המת מוטל לפניו, ולכך הקשו מהברייתא שמשמע שפטור אף אם המת אינו מוטל לפניו.

מדוע הביאה הגמרא את הסיפא של הברייתא ואת דברי רבי יוחנן

שם. הקשו **הפני יהושע** (ד"ה בשבת) **והצל"ח** (ד"ה ולמר), הרי קושיית הגמרא היא מכך ששנינו ברישא של הברייתא שהאונן פטור מכל המצוות אף על פי שאין מתו מוטל לפניו, ואם כן מדוע הוצרכה הגמרא להביא את הסיפא של הברייתא ששנינו שבשבת אינו פטור מכל המצוות, ומחלוקת תנא קמא ורבן שמעון בן גמליאל[כב], וגם את דברי רבי יוחנן שהנפקא מינה בין תנא קמא לרבן שמעון בן גמליאל היא האם חייב בתשמיש המטה.

וביאר הפני יהושע (שם), שאפשר לתרץ את קושיית הגמרא, שבברייתא ששנינו שפטור בין אם המת מוטל לפניו ובין אם אין המת מוטל לפניו, מדובר שאין אחרים שיתעסקו במת, ובמשנה ששנינו שאינו פטור אלא אם מתו מוטל לפניו, מדובר שיש אחרים שיתעסקו במת, ולכך כשאין המת מוטל לפניו חייב, ומכל מקום כשהמת לפניו פטור משום לועג לרש. ולכך הביאה הגמרא את הסיפא של הברייתא ששנינו שבשבת חייב בכל המצוות להקשות על משנתנו, שאם כשהמת מוטל לפניו פטור אף אם יש אחרים שיתעסקו בקבורתו משום לועג לרש, אם כן גם בשבת יהיה פטור מכל המצוות כשהוא בפני המת, שהרי לענין לועג לרש אין לחלק בין שבת לחול.

והגמרא ידעה שאפשר לומר שבברייתא פטור רק כשהמת מוטל לפניו, כמו שתירץ רב פפא שמדובר שאוכל בפני המת ומחזיר את פניו[כג], ולכך הביאה הגמרא את דברי רבן שמעון בן גמליאל, ואת ביאורו של רבי יוחנן שתנא קמא ורבן שמעון בן גמליאל נחלקו בתשמיש המטה, להוכיח שאין

התוספות שלטעם שהאונן פטור מפני כבודו של מת לא שייך חילוק זה. ולכך מבאר שכוונת התוספות להקשות שלפי המבואר בברייתא שבירושלמי שהאונן אינו עונה אמן, ואף שאינו בטל על ידי כן מעסקי המת, אם כן בעל כרחך הטעם שהאונן פטור מן המצוות הוא מפני כבודו של המת, ואם כן קשה מהרישא ששנינו שהאונן פטור מתקיעת שופר, ומשמע שאנינות נוהגת בשבת ויו"ט, לסיפא ששנינו, במה דברים אמורים שנוהגים בו דיני אנינות, בחול, אבל בשבת מיסב ואוכל, ומברך ועונים אחריו אמן, ומשמע שאין אנינות נוהגת בשבת, ואין לומר כתירוצו של רבי נתנאל, שהרי תירוץ זה לא שייך לטעם שהאונן פטור משום כבודו של המת, ובעל כרחך צריך לומר כתירוצו של ר"י שהרישא והסיפא חולקים. **יג. ובטעם** החילוק בין יום חול שפטור אף אם אינו עוסק בצרכי המת לשבת שפטור רק אם עוסק בצרכי המת, יש לומר על פי מה שביאר המאירי (לעיל יז: ד"ה וחייב) שבשבת כיון שאינו יכול להתעסק בצרכי המת, אם כן אין כאן כבוד במה שאינו מקיים את המצוות, שרק אם בשעה שיש לו להתעסק בצרכי המת מקיים מצוה אינו כבוד למת, ואם אינו צריך להחשיך על התחום אין לו במה להתעסק בצרכי המת, ואם מקיים את המצוות אינו בזיון למת. וכן מבואר בדברי הט"ז (יו"ד סי' שמא סק"א), שכתב לענין אכילה בפני המת, שדווקא בקרובו של המת שמוטל עליו להתעסק בקבורתו יש חשש זה של לועג לרש, כשאינו עוסק בקבורתו ויושב לאכול לפני המת, וביאר דבריו בחכמת אדם (כלל קנג סק"א) שנראה שהמת קל בעיניו ואף שהוא קרובו אינו טורח בקבורתו. והיינו שאין הבזיון בעצם האכילה, אלא במה שאינו עוסק בקבורתו. וכתב הפתחי תשובה (שם סק"ב) שלפי דברי הט"ז בשבת שאינו צריך להתעסק במת מותר לו לאכול בפני המת. והיינו משום שבשעה שאינו יכול להתעסק בצרכי המת אינו בזיון למת כשמקיים את המצוות. אמנם הש"ך (שם סק"ג) כתב בשם הב"ח (שם ד"ה ומ"ש אוכל) שאף בשבת צריך לאכול בבית אחר או על ידי מחיצה, שאם אוכל בפניו הוא לועג לרש. **יד. הרמב"ן** (תורת האדם, ענין מי שמתו ד"ה וים), הרא"ה (ד"ה ומזמנין), והמיוחס לריטב"א (מו"ק, ד"ה ובשבת), וכן כתב הרא"ש (סי' א). **טו. ודייקו** הבית יוסף (או"ח סי' עא ס"ב) והב"ח (שם סק"ג) מדברי הרא"ש שאמר 'יכול להחשיך', שכיון שיכול להחשיך, אף אם אינו מחשיך פטור. **טז. הב"ח** כתב כן ליישב שדברי הרא"ש כאן לא יהיו סותרים לדבריו במועד קטן, שבמועד קטן כתב שרק אם דעתו להחשיך על התחום פטור, וכאן כתב שכיון שיכול להחשיך פטור, ומשמע שאף אם אינו מחשיך פטור. ולכך ביאר שבמועד קטן מדובר בכל המצוות, וכאן מדובר בקריאת שמע. **יז. תוספות** (מו"ק כג: ד"ה ים) רמב"ן (תורת האדם ענין מי שמתו ד"ה ולענין תשמיש) רא"ה (ד"ה רתן) רא"ש (סי' ב) ומיוחס לריטב"א (מו"ק, ד"ה אמר). וכתבו הרמב"ן (שם) ורבינו יונה (ד"ה תשמיש) שכן היא דעת הרי"ף. **יח. רי"ץ** גיאת (הו"ד בטור יו"ד סי' שמא) ר"י מיגאש (הו"ד ברבינו יונה ד"ה והרב) ובעל המאור (מו"ק כג. ד"ה הא). והב"ח (שם סק"ו ד"ה כתב הרמב"ם) כתב שכן היא גם דעת הרמב"ם (אבל פ"א ה"ב, פ"ד ה"ו) והרי"ף (מו"ק טו.) [ולא כמו שכתבו הרמב"ן ורבינו יונה בדעת הרי"ף כאן]. וכן כתב הלחם משנה (שם פ"א ה"ב) בדעת הרמב"ם. ובדברי רש"י לכאורה יש סתירה, שכאן (ד"ה תשמיש) כתב שלרבן שמעון בן גמליאל חייב בעונה, ומשמע שתנא קמא ורבן שמעון בן גמליאל נחלקו האם חייב בעונה, ובמועד קטן (כג: ד"ה תשמיש) כתב שלרבן שמעון בן גמליאל מותר בתשמיש המטה ולתנא קמא אסור, ומשמע שתנא קמא ורבן שמעון בן גמליאל נחלקו האם בשבת מותר לשמש. **יט. ואף** שהוא חייב בכל המצוות, ראו חכמים שלא לחייבו במצות עונה בשעה שמתו מוטל לפניו והוא בתוקף צערו. **כ. הראשונים** שהובאו לעיל. **כא. שם** אמרו כן לענין אבילות בשבת, וממה שהביא הרשב"א ראיה מהגמרא שם משמע שהוא סובר שגם באונן שייך דיני אבילות, ולכאורה מדברי הרשב"א לעיל (יז: ד"ה הא) לא משמע כן [ראה לעיל יז: בהערות בענין 'האם פטור מן התפילין רק כשמתו מוטל לפניו']. ובפירוש הרשב"ץ (ד"ה וא"ר) שהביא את דברי הרשב"א משמע שהוא מפרש את הגמרא במועד קטן באונן, ואם כן ראיית הרשב"א היא מדין אונן ולא קשה. **כב. כתב** השל"ה (כללי התלמוד, כלל ברייתות) שלפעמים מביא המקשן ברייתא, ולא היה צריך להביא לענין קושייתו אלא את הרישא ולא את הסיפא, וכן לפעמים הרישא היא ענין בפני עצמו, ואין צריך להביא אלא את הסיפא. ודרך ראשי הישיבות היא לתרץ ולומר שאם לא היה מביא הכל, היינו יכולים לומר תירוץ על קושייתו, ומכח הסיפא שמביא מוצא סתירה על תירוץ זה. אבל ענין האמיתי הוא מה שמצאתי בשם הרב רבי יצחק דילאו"ן ז"ל, שמפני שיש צורך באותה ברייתא לקובעה בגמרא ככל 'תנו רבנן' הקבוע בגמרא, וכיון שהוצרך המקשן להביא ברייתא זו הביא את כולה. ונראה לי, שהמקשן לא הביא בדבריו רק מה שהיה צריך ממנו להקשות, רק המסדר הגמרא העתיקה כולה מפני הצורך שיש בה לקובעה בתלמוד. **כג. ולפי** זה הטעם

להעמיד את הברייתא באוכל בפני המת ומחזיר את פניו, שהרי לענין תשמיש המטה לא שייך להחזיר את פניו.

ותירץ רב פפא שמכל מקום אפשר לומר שהרישא של הברייתא ששנינו שפטור מכל המצוות מדברת במי שמתו מוטל לפניו, ומדובר שאוכל בפני המת ומחזיר את פניו, ומה שנחלקו תנא קמא ורבן שמעון בן גמליאל אם מותר בתשמיש המטה בשבת הוא משום אבילות ולא משום אנינות, שלתנא קמא גם אונן חייב בדיני אבילות, ואף שאין אבילות נוהגת בשבת מכל מקום לענין תשמיש המטה אבילות נוהגת בשבת, ולרבן שמעון בן גמליאל אין אבילות בשבת באונן, ולכך מותר לו לשמש מטתו בשבת כשהוא בבית אחר.

והצל"ח (שם) ביאר, שאפשר לתרץ את קושיית הגמרא, שמה ששנינו שבשבת חייב בכל המצוות היינו בשאר המצוות חוץ מקריאת שמע תפילה ותפילין[כד], אבל משלש מצוות אלו יש פעמים שפטור אפילו בשבת, והיינו כגון שהמת מוטל לפניו, שבהם צריך כוונה יתירה וכשהמת מוטל לפניו אינו יכול לכוון, אבל אם אינו מוטל לפניו חייב בשבת אף בשלש מצוות אלו, ומה ששנינו במשנתנו שרק אם מתו מוטל לפניו פטור מקריאת שמע תפילה ותפילין[כה], הוא משום שמדובר בין בחול ובין בשבת, ולכך נקטה המשנה 'מוטל לפניו' שאז פטור ממצוות אלו בין בחול ובין בשבת. ולכן הביאה הגמרא את דברי רבי יוחנן שתנא קמא ורבן שמעון בן גמליאל נחלקו לענין תשמיש המטה, שמדבריו משמע שאין לתרץ כן, שאם תנא קמא פוטר מקריאת שמע תפילה ותפילין אפילו בשבת, אם כן אפשר לומר שרבן שמעון בן גמליאל שאמר 'מתוך שנתחייב באלו נתחייב בכולן' סובר שבשבת חייב אף בשלש מצוות אלו, ומדוע הוצרך רבי יוחנן לומר שנחלקו לענין תשמיש המטה, על כרחך שאף לתנא קמא בשבת חייב בכל המצוות, ואי אפשר לתרץ שמה ששנינו במשנתנו שפטור כשמתו מוטל לפניו מדובר גם בשבת.

והמגדים חדשים (ד"ה וא"ר) תירץ, שכן דרך הגמרא להביא גם את הסיפא של הברייתא אף שאין בה צורך[כו], ואגב שמביאים את הסיפא מפרשים אותה[כז].

לדעת רב פפא האם חייב ללכת לבית אחר

אמר רב פפא תרגמא אמחזיר פניו ואוכל. לתירוצו של רב פפא האונן פטור מכל המצוות רק כשהמת מוטל לפניו, אבל אם נמצא בבית אחר ואין המת מוטל לפניו חייב בכל המצוות, ויש לדון האם חייב ללכת לבית אחר כדי לקיים את המצוות.

מדברי הצל"ח (ד"ה ובגוף) מבואר שאם יש לו בית אחר ללכת לשם, חייב לצאת מהבית שהמת שם וללכת לבית אחר. אמנם **הדברי דוד** (ד"ה מתו) כתב שלדעת רב פפא אינו צריך לצאת לבית אחר, ואף שאם נמצא בבית אחר חייב, מכל מקום אם הוא בבית שהמת שם אינו צריך ללכת למקום אחר, מפני כבודו של מת, שאין זה כבודו של המת שיניחנו וילך למקום אחר[כח].

כשאינו מוטל עליו לקוברו האם נוהגים דיני אונן

כיון שמוטל עליו לקוברו כמוטל לפניו דמי. בירושלמי (ה"א)[כט] מבואר שאם נמסר המת לאלו שממונים לקבור את המת[ל], מותרים הקרובים בבשר ויין[לא].

ויש מהאחרונים[לב] שהוסיפו שחייבים בכל המצוות, שאם אכילת בשר ושתיית יין שהם חיי שעה התרנו, קיום המצוות שהם חיי עולם לא כל שכן[לג].

אבל הנמוקי יוסף (ד"ה ירושלמי) כתב שהטעם שהאונן פטור מכל המצוות הוא מפני כבודו של המת, אבל הטעם שאסור בבשר ויין הוא כדי שלא ימשך אחר אכילתו ושתייתו ולא יתעסק בקבורת המת, וכך אמרו בירושלמי שאם נמסר המת לרבים אוכל בשר ושותה יין. משמע שלא התירו אלא בשר ויין כיון שיש אחרים המתעסקים בקבורתו ואין לחשוש שמא ימשך אחר אכילתו ושתייתו ולא יתעסק בקבורת המת, אבל משאר המצוות פטור.

עוד כתבו האחרונים[לד], שזהו דווקא כשהכתפים מוליכים אותו לעיר אחרת ואין הקרובים הולכים עמהם, אבל אם גם הקרובים הולכים עמהם, אף על פי שנמסר המת לרבים נוהגים הקרובים בכל דיני אנינות[לה].

עוד כתבו **הראשונים**[לו], שאם המושל אינו נותן לקבור את המת, אין הקרובים נוהגים דיני אנינות[לז], ומכל מקום לא חלים עליהם דיני אבילות, שאבילות אינה נוהגת אלא אחרי הקבורה[לח]. והוסיפו הרמב"ן והמרדכי[לט], שגם כשקרובי המת בבית האסורים אין עליהם דין אנינות, כיון שאינן יכולים להתעסק בקבורתו.

האם העוסק במצוה פטור גם בשעה שאינו טרוד

המשמר את המת. מבואר בברייתא שהשומר על המת פטור מכל המצוות. ובטעם הדבר כתב הר"ן (על הרי"ף, סוכה כה. ד"ה ולימא) שהוא מפני שעוסק במצוה, והעוסק במצוה פטור משאר המצוות. והוכיח מכאן שהעוסק במצוה פטור משאר המצוות אף אם יכול לקיים גם מצוות אחרות, שהרי המשמר את המת יכול לקיים מצוות אחרות, ומכל מקום פטרו אותו מכל המצוות[מ].

ולדעת התוספות (סוכה כה. ד"ה שלוחי) **והרא"ש** (שם פ"ב סי' ו) שאם יכול לקיים שניהם אינו פטור, כתבו **האחרונים** שצריך לומר שהמשמר את המת עסוק כל הזמן לשמור את המת מהעכברים.

האם קושיית הגמרא היא רק מתפילין או גם מקריאת שמע ותפילה

והתניא לא יהלך וכו'. הגמרא דייקה מהמשנה ומהברייתא שאם הוא מתו או שהוא משמרו, פטור מקריאת שמע ותפילה ותפילין, אבל המהלך בבית הקברות אינו פטור מקריאת שמע ותפילה ותפילין, ושאלה ממה ששנינו, לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו, הרי שאף ההולך בבית הקברות פטור מן התפילין. ולכאורה קושיית הגמרא היא רק מתפילין ששנינו שהמהלך בבית הקברות פטור מן התפילין, ובמשנה ובברייתא מבואר שאם הוא מתו או שהוא משמרו פטור מקריאת שמע ותפילה ותפילין, ומשמע שהמהלך בבית הקברות אינו פטור מן התפילין. אבל מקריאת שמע ותפילה לא קשה, שאפשר שגם הברייתא ששנינו לא יהלך אדם בבית הקברות מודה שאינו פטור מקריאת שמע ותפילה.

אמנם הצל"ח (ד"ה אבל) ביאר שקושיית הגמרא מהברייתא ששנינו לא יהלך אדם בבית הקברות, היא גם על מה ששנינו שהמשמר את המת פטור מקריאת שמע ותפילה, שודאי כמו שהמהלך בבית הקברות פטור מן התפילין משום לועג לרש, פטור גם משאר המצוות שיש בהם משום לועג לרש.

הישועות יעקב (או"ח סי' מה סק"א) מבאר שקושיית הגמרא היא רק מתפילין, שאף על פי שאכן יש ללמוד מהברייתא ששנינו שהמהלך בבית הקברות פטור מן התפילין שפטור גם משאר המצוות, מכל מקום לא קשה מכך שפטור מקריאת שמע ותפילה, שיש לומר שאף על פי שאכן פטור מקריאת שמע ותפילה, מכל מקום צריך לאמרם אחר שיצא מבית הקברות בתורת תשלומים אף על פי שעבר זמנם, ומה ששנינו שהמשמר את המת פטור מקריאת שמע ותפילה, ומשמע שאם מהלך בבית הקברות אינו פטור, יש לומר שהברייתא באה להשמיענו שהמשמר את המת אינו צריך להשלים קריאת שמע ותפילה אף אחרי שסיים לשמור, אבל המהלך בבית הקברות צריך להשלים אחר שיצא. אבל לענין תפילין אין לומר שהברייתא באה להשמיענו שהמשמר אינו צריך להשלים, שבתפילין לא שייך תשלומים, שהרי כל היום הוא זמן תפילין, ואם סיים לשמור לפני השקיעה ודאי חייב להניח תפילין, ועל כרחך באה להשמיענו שכל זמן ששומר על המת פטור, ואם כן יש לדייק שהמהלך בבית הקברות אינו פטור מתפילין אף בזמן שהוא מהלך בבית הקברות, וקשה ממה ששנינו לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו[מא].

שפטור מכל המצוות אינו משום לועג לרש, אלא משום כבודו של המת, שגנאי הוא למת שמוטל לפניו והוא מסיח דעתו מלהתעסק בקבורתו, אבל כשנמצא בבית אחר אינו גנאי, שכולם מבינים שכנראה הניח אחרים שיתעסקו בצרכי המת. **כד. כלומר** אף לדעת האומר (שבת סב.) ששבת זמן תפילין. **כה. ומיושב** לפי הראשונים שאינם גורסים במשנתנו 'ומכל מצות האמורות בתורה', ראה לעיל יז: בענין 'האם אונן פטור מכל המצוות'. **כו. והביא** ראיה מרש"י במנחות (מ: ד"ה כן) שכתב, 'לאו דוקא נקט אלא סיומא דברייתא היא', וכן כתב התורת חיים (ע"ז כ. ד"ה מיתיבי) שכן דרך הגמרא בכל מקום שמביאה ברייתא שמביאה את כולה אף שלא הוצרכה להביא אלא את הרישא. וראה בהערה לעיל בשם השל"ה. **כז. וכן** מצאנו במועד קטן (ח.) שהביאו את הסיפא של הברייתא אגב הרישא, וביארו את הסיפא, וכתבו התוספות (שם ד"ה ולערב) שדרך הגמרא להביא את פירוש הברייתא. **כח. וכן** כתב החזון איש (או"ח סי' טו סק"ז). **כט. הובא** בתוספות (לעיל יז: ד"ה ואינו) ובשאר ראשונים. **ל. בירושלמי** אמרו 'נמסר לרבים', וביאר הרמב"ן (תורת האדם, ענין מי שמתו ד"ה גירסא) שהיו בעיר חבורות הממונין על קבורת המתים, ואחרי שהשלים האבל את צרכי הוצאתו של המת, היה מוסר את המת לאותן חבורות על מנת שיוציאוהו לבית הקברות כשירצו, ומשעה שנמסר להם המת אינו מוטל על האבל אלא על אותן החבורות. עוד אמרו בירושלמי שאם נמסר לכתפים, הרי הוא כמי שנמסר לרבים, וביאר הפני משה (ד"ה נמסר) שהכתפים היינו אלו שנושאים אותו על המטה. וביאר השדה יהושע (על הירושלמי, ד"ה כתפים) שנושאי המטה נקראים 'כתפים' ואינם בכלל 'רבים', לפי שלפעמים הנושאים את המטה עד בית הקברות אינם אלא שלשה או ארבעה, אבל חבורת הקוברים הם רבים, ולכך הוסיפו בירושלמי שאף אם נמסר לכתפים שאינם רבים פטור כמו שפטור בנמסר לרבים. **לא. ואף** לפי המבואר שהאונן פטור מן המצוות משום כבודו של המת, ואין זה כבודו של המת שקרוביו יניחוהו ויתעסקו בו אחרים, מכל מקום אם נמסר לרבים שהם ממונים על עסקי הקבורה, כבודו במרובים יותר מבמועטים. חיי יעקב (יו"ד סי' יז). **לב. רבי** עקיבא איגר (הגהות שו"ע, יו"ד סי' שמא) ופתחי תשובה (שם ס"ק כא) בשם הנודע ביהודה (שו"ת תנינא, יו"ד סי' ריא). **לג. נודע** ביהודה (שם) בשם הירושלמי (שם) שאמרו כן לענין שבת. **לד. נודע** ביהודה (שם). **לה. וכתב** הפתחי תשובה (שם) שמטעם זה נהגו במקומותינו שהאוננים ממתינים מלהתפלל עד אחר הקבורה אף שכבר נתפשרו עם החברה קדישא על מקום הקבורה, ונתנו להם הוצאות ותכריכין, כיון שבזמנינו גם הקרובים הולכים עם המת בשעת הקבורה. **לו. התוספות** (יז: סוף ד"ה ואינו) רבינו יונה (ד"ה כל) הרמב"ן (תורת האדם, ענין מי שמתו ד"ה ונשאל) והרא"ש (סי' ג, מו"ק פ"ג סי' נה). המרדכי (מו"ק סי' תתנח) **לז. ואם** המושל מעכב רק יום או יומיים, כתב המהר"ם בנעט (על המרדכי רמז נח) שאין אנינות חלה עליו. אולם הנודע ביהודה (שו"ת תנינא, יו"ד סי' ריא) כתב שחלה עליו אנינות. **לח. וכתבו** עוד שאין לדמות דין זה להרוגי ביתר (להלן מח:) שנהגו בהם דיני אבילות קודם שנקברו כיון שלא נתנה המלכות לקברם, ששם התייאשו מלקברם, אבל כשעדיין רוצים לעשות פשרה עם המושל שיניח לקברו לא חלה עליהם אבילות. **לט. המובאים** בהערה לעיל. **מ. וכתב** שם שמכל מקום אם אינו צריך לטרוח כלל, אלא בדרכו במצוה הראשונה יכול לצאת ידי שניהם, ודאי יצא ידי שתיהן, ומהיות טוב אל יקרא רע. **מא. הישועות** יעקב הביא את דברי הבית יוסף (או"ח סי' מה ס"ב ד"ה ומ"ש כשהן) שמותר

הדברי דוד (ד"ה ממו)[מב] ביאר שעיקר קושיית הגמרא ממה ששנינו שהמהלך בבית הקברות פטור מן התפילין היא על הסיפא של הברייתא שהובאה לעיל, ששנינו שבשבת חייב בכל המצוות, וקושיית הגמרא היא, שמכך שבשבת חייב בכל המצוות משמע שהטעם שאם הוא מתו או שהוא משמרו פטור, הוא משום שהוא טרוד במצוה, אבל משום לועג לרש אינו פטור, שלכך בשבת חייב אף שהוא לועג לרש, וקשה מכך ששנינו שהמהלך בבית הקברות אינו מניח תפילין, ומשמע שהטעם הוא משום לועג לרש ולא משום שטרוד במת, שהרי המהלך בבית הקברות אינו טרוד במת.

האם מותר לקרוא בעל פה והאם מותר לאחוז ספר תורה בבית הקברות

וספר תורה בזרועו וקורא. שנינו בברייתא 'לא יהלך אדם בבית הקברות וכו' וספר תורה בזרועו וקורא', וכתבו **הראשונים**[מג], שהוא הדין שאין לו לקרוא בעל פה.

יש מהראשונים[מד] שביארו שנאמרו כאן שתי הלכות, הלכה אחת שאסור להכנס עם ספר תורה בזרועו, ואפילו אינו קורא בו[מה], והלכה אחת שאסור לקרוא, ואפילו אם אין ספר תורה בידו.

ויש מהראשונים[מו] שביארו מסברא שהוא הדין שאין לו לקרוא בעל פה [ולא פירשו כן בדברי הברייתא], ולפי דבריהם לא שמענו מהברייתא שיש איסור לאחוז ספר תורה בבית הקברות אם אינו קורא בו[מז]. וכן דעת **הרי"ף** שאין איסור אלא אם קורא בו[מח].

האם מותר לומר דברי תורה בבית הקברות

תוך ארבע אמות הוא דאסור. מבואר בגמרא שאין לומר דברי תורה בתוך ארבע אמות של המת[מט]. ונחלקו **האחרונים** אם מותר לומר דברי תורה בבית הקברות.

לדעת הב"ח (או"ח סי' מה ס"א) אין איסור אלא בתוך ארבע אמות של הקברים, אבל מחוץ לארבע אמות של הקברים, אפילו שהוא בתוך מחיצת בית הקברות, מותר. וגם **הט"ז** (שם סק"א) כתב שמעיקר הדין אסור רק בתוך ארבע אמות של הקברים, אבל הוסיף שלדעת **הטור** יש להחמיר משום גדר שלא לומר דברי תורה בבית הקברות אפילו מחוץ לארבע אמות של הקברים [אבל מחוץ לבית הקברות מותר אפילו אם הוא בתוך ארבע אמות של הקברים[נ]].

לדעת המגן אברהם (שם סק"א, לביאור המחצית השקל סי' עא סק"ד) אסור לומר דברי תורה בבית הקברות אפילו מחוץ לארבע אמות של הקברים, ולא עוד אלא שאם בית הקברות איננו גדור במחיצות, אסור בתוך ארבע אמות שמחוץ לבית הקברות, אם הקברים מתחילים תיכף בהתחלת הקרקע שהוקצה לבית הקברות[נא].

דעת המשנה ברורה (סי' מה סק"א) שבאמצע בית הקברות, במקום שיש סביבו קברים, אסור אפילו במקום הרחוק ארבע אמות מהקברים, אבל בסוף בית הקברות, שאין שם קברים, אלא שהמקום הוקצה לקברים, יש להקל ברחוק ארבע אמות מהקברים[נב].

האם מותר לומר דברי תורה לכבוד המת בתוך ארבע אמות של המת או בבית הקברות

שם. נחלקו **הראשונים** אם מותר לומר דברי תורה לכבוד המת בתוך ארבע אמות של המת או בבית הקברות. דעת **התוספות** (לעיל ג: ד"ה אין) **והרמ"ה** (הו"ד בנמו"י ב"ק טז: ד"ה ישיבה) שמותר לקרוא בתורה בבית הקברות לכבודו של המת[נג].

אבל הרא"ש (סי' ו, תוס' הרא"ש לעיל ג: ד"ה אלא) כתב שדווקא מחוץ לארבע אמות מותר[נד].

במחלוקת זו כבר נחלקו **הגאונים**, דעת **רב אחאי גאון** (שאילתות, חיי שרה יד) כדעת התוספות והרמ"ה, שלכבודו של המת מותר לומר דברי תורה אף בתוך ארבע אמות, ודעת **רב האי גאון** (הו"ד בטור יו"ד סי' שמד סט"ז) כדעת הרא"ש, שאף מחוץ לארבע אמות אין לומר דברי תורה אלא לכבודו של המת.

וכתב הר"י מיגאש (שו"ת, סי' מז), שדווקא אחד או שנים שיושבים ועוסקים בתורה, בזיון הוא למת, אבל אם הושיבו ישיבה על קברו, שהיא ישיבה של רבים, כבוד הוא למת.

וכתב בהעמק שאלה (סי' יד אות ו) שמה שנהגו עכשיו להקל וללמוד ולהתפלל סמוך ממש לקבר, הוא לפי שנהגו להעמיק את הקבר יותר מעשרה טפחים בתוך הקרקע, ונחשב כרשות אחרת, ובזמן הגמרא לא נהגו להעמיק כל כך.

וכתב החיד"א (שם הגדולים, אות קלט) שהיה תמה על מנהג ישראל שמתפללים על קברי הצדיקים, עד שמצא בספר חסידים (תתשכ"ט) שכתב שרבינו הקדוש היה נראה בבגדי שבת ומוציא את הרבים ידי חובתם בקידוש היום, ולא כשאר המתים שהם חפשי מן המצות, אלא כחי בבגדים כמו שהיה לובש בחייו, והצדיקים נקראים חיים אפילו במיתתם. ובזה נחה דעתו, שלכך מותר להתפלל על קברי הצדיקים כיון שחשובים כחיים[נה].

האם מותר לקיים מצוות סמוך לקברו של מי שלא היה חייב במצוות אלו

שם. הפתחי תשובה (יו"ד סי' שסז סק"א) כתב בשם **המהריט"ץ** שדווקא בסמוך לקברו של מי שהיה חייב לקרוא קריאת שמע ולהניח תפילין בחייו אסור לקיימם, שכיון שאחר מותו נעשה חפשי ממצוות אלו הרי הוא לועג לרש, אבל סמוך לקברם של אשה וקטן שאף בחייהם היו פטורים אין זה לועג לרש.

אולם הצל"ח (ד"ה אבל, לעיל ג: ד"ה ולמר) **וההתעוררות תשובה** (ח"ב סי' נד) כתבו שגם סמוך לקברם של מת קטן ואשה אסור משום לועג לרש[נו].

והאליה רבה (סי' כג ס"ג) כתב בשם המהריט"ץ שסמוך לקברו של קטן שייך לועג לרש, שמא הוא נשמה של אדם גדול. וכתב **הפרי מגדים** (אשל אברהם, שם סק"ג) שמשמע מדבריו שסמוך לקבר של אשה לא שייך לועג לרש, שלא מסתבר שנחשוש שמא היא גילגול נשמה של זכר.

ללכת בבית הקברות עם תפילין של יד כיון שהם מכוסים, והקשה שלפי דבריו אין ביאור לקושיית הגמרא, שהרי מתפילה וקריאת שמע לא קשה כמו שהתבאר, ולפי דברי הבית יוסף גם מתפילין לא קשה, שאפשר לומר שמה ששנינו לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו היינו כשאינם מכוסים, ומה ששנינו שהמשמר את המת פטור מן התפילין, שמשמע שבבית הקברות מותר ללכת עם תפילין, היינו כשהם מכוסים. וכתב שלפי דעת הפוסקים (הובאו בבית יוסף או"ח סי' נח ס"ז ד"ה כתב הכלבו) שקריאת שמע אין לה תשלומים, אפשר לתרץ לדעת הבית יוסף שקושיית הגמרא היא מקריאת שמע. **מב. הדברי** דוד הקשה שהרי המהלך בבית הקברות אכן אינו פטור מלקיים המצוות, אלא שאסור לו לקיימם בפני המת, וצריך לצאת מבית הקברות ולקרות שמע ולהתפלל ולהניח תפילין, ולכך ביאר שעיקר קושיית הגמרא היא על הסיפא. אולם הצל"ח (ד"ה וגגוף) מבאר שקושיית הגמרא היא לדעת רב פפא שהעמיד את מה ששנינו שהאונן פטור מכל המצוות באופן שנמצא בביתו של המת, ומבאר שלפי דבריו מדובר שאין לו בית אחר שילך לשם, שאם לא כן היה צריך ללכת לבית אחר, ואם כן גם בבית הקברות מדובר שאין לו מקום אחר שילך לשם. אמנם הדברי דוד הבין בדעתו של רב פפא שאף אם יש לו בית אחר אינו חייב לילך לשם, שגם בזה יש משום כבודו של המת שלא יעזבנו וילך למקום אחר, שאם לא כן לא היתה הברייתא אומרת שהוא פטור מכל המצוות, שהרי חייב ללכת לבית אחר ולקרוא. **מג. תוספות** (ד"ה וספר) רמב"ם (ספר תורה פ"י ה"ו) רבינו יונה (ד"ה לא) רשב"א (ד"ה וספר) רא"ש (סי' ה) מיוחס לריטב"א (מוה"ק, ד"ה לא) ומאירי (ד"ה לא). והרא"ה (ד"ה תנו - השני) גורס בגמרא 'לא יהלך אדם בבית הקברות וכו' וספר תורה בזרועו, ולא יקרא בהן ויתפלל'. **מד. מאירי** (שם) וכן ביארו הב"ח (יו"ד סי' רפב סק"ג ד"ה ולא) והכסף משנה (ספר תורה פ"י ה"ו) בדברי הרמב"ם. **מה. שאף** אחיזת ספר תורה בלא קריאה מצוה היא. כסף משנה (ספר תורה פ"י ה"ו). אמנם התשב"ץ (שו"ת, ח"ג סי' ג) כתב שאסור להניח ספר תורה על גבי הקברים משום לועג לרש, משמע שאף אם אינו אוחזו בידו אסור. **מו. שאר** הראשונים שהובאו בהערה לעיל. וכתבו רבינו יונה והמיוחס לריטב"א (שם) שלכך אמר התנא 'וספר תורה בזרועו וקורא' אף שגם בעל פה אסור לקרוא, לפי שדברים שבכתב אסור לאמרם בעל פה. אבל הרא"ש (שם) לא כתב טעם זה, שלדעתו (הו"ד בטור או"ח סי' מט ס"א) לא אמרו 'דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה' (גיטין ס.) אלא אם רוצה להוציא אחרים ידי חובתם, אבל כל אחד לעצמו מותר. מעדני יו"ט (על הרא"ש שם, אות ס). **מז. וראה** בהערה להלן בשם הכסף משנה (אבל פי"ד הי"ג) בטעם הדבר. וראה לחם משנה (שם) שבדברי הטור יש סתירה. **מח. וגורס** בגמרא 'לא יהלך אדם בבית הקברות וכו' וספר תורה בזרועו ויקרא בו'. וכתב הכסף משנה (אבל פי"ד הי"ג) שכך מסתבר, שבאחיזת ספר תורה בלא קריאה אינו לועג לרש. והמגיד תעלומה (ד"ה וס"ת) הוסיף שאדרבה 'בשכבך תשמור עליך' כתוב (משלי ו כב) [והיינו בקבר, כמו שאמרו במדרש (דב"ר ו ט)], ואין זה לועג לרש. וכתב המשך חכמה (בראשית נ י) שלפי מה שפירש שיש תורה גם בישיבה של מעלה, וכמו שמצאנו בהרבה מקומות, אפשר שלקרוא בעל פה מותר, ורק לקרוא מספר תורה אסור, לפי שהקריאה מהספר גם היא מצוה, משום 'דברים שבכתב אי אתה רשאי לקרות על פה' (גיטין ס.), ומצוה זו אינם יכולים לקיים בישיבה של מעלה, ששם אין קלף, שאין שם דברים חומריים. ומה שאמרו לעיל (ג:) שאין לומר בפני המת אלא דברים של מת, היינו משום שעד שלשה ימים נפשו של המת שטה על גופו, כמו שאמרו בירושלמי (יבמות פט"ז ה"ג). **מט. בטעם** הדבר כתב במיוחס לריטב"א (מוה"ק, ד"ה השם) מפני שהמת תופס ארבע אמות לטומאה, שכל מי שעומד בתוך ארבע אמות של המת נטמא [ומשום כך בתוך ארבע אמות נקרא רשותו של המת גם לענין לועג לרש]. **נ. פרי** מגדים (אשל אברהם, שם סק"א). **נא. וראה** עוד בביאור הלכה (סי' מה ד"ה אסור). **נב. והוסיף** שמכל מקום נכון שלא יכנס כלל בתפילין שבראשו לפנים ממחיצת בית הקברות, שמא יתקרב בבלי דעת לתוך ארבע אמות של קבר. **נג. וכן** נפסק בשולחן ערוך (יו"ד סי' שמד סי"ז) וכתב שלכן מותר לומר פסוקים או דרשה לכבוד המת בבית הקברות. וכתב הט"ז (שם סק"א) שאם אינו לכבוד המת אסור, ולא כאותם שמכוונים להראות מעלתם בדרוש שדורשים על המת מה שאינו לכבודו, ושמעתי הרבה גדולים שהיו מקפידים על דבר זה. **נד. וכן** כתב הנמוקי יוסף (שם) בשמו. והגר"א (יו"ד סי' שמד סק"ח) כתב שיש טעות סופר בדברי הרא"ש, וצריך להגיה בדבריו שאף בתוך ארבע אמות מותר לומר דברי תורה לכבוד המת. **נה. וראה** תורה לשמה (שו"ת, סי' תלג) שהאריך בענין הנחת רוח שיש למת כשבאים על קברו ביום פטירתו ואומרים תהילים, ובענין ההליכה על קברי צדיקים ביום פטירתם. **נו. וביאר** הצל"ח שבקטן ודאי שייך לועג לרש כיון שאם היה חי היה נעשה גדול והיה חייב במצוות, ועכשיו שמת בקטנותו לא זכה לזה. והוכיח שגם באשה שייך לועג לרש אפילו שלא שייך אצלה טעם זה. וההתעוררות תשובה (שם), ביאר שגם אצל נשים שייך לועג לרש אף שהם פטורים ממצוה זו, כיון שגם מי שאינו מצווה ועושה מקבל שכר על המצוה [ומטעם זה יש ראשונים הסוברים (טור ושו"ע או"ח סי' יז ס"ב) שאשה רשאית לברך על מצות עשה שהזמן גרמא, ולכך נשים מברכות על נטילת לולב אף שהוא מצות עשה שהזמן גרמא, וכתב הבית יוסף (שם) שיכולות הן לומר 'וצונו', כיון שהאנשים נצטוו וגם הם יש להם שכר], וכיון שהוא עוסק במצוה זו לפניה, אף שאינה מחויבת בה, מכל מקום הרי הוא לועג לרש, כיון שאינה יכולה לעשות מצוה זו ולקבל עליה שכר. והוסיף שאף לדעת רש"י (ר"ה לג. ד"ה הא) שאין אשה רשאית לקיים מצות עשה שהזמן גרמא, ואם קיימה עוברת בבל תוסיף, אסור משום שהלעג הוא בכך שהוא חי ומקיים מצוות לפי שהוא מחויב בהם, והיא מתה ואינה מחויבת במצוות כלל. והמילי דברכות (ד"ה ולענין) ביאר שבאשה אף שהיא פטורה ממצות עשה שהזמן גרמא, מכל מקום אם מקיימת אותם מקבלת שכר כמי שאינו מצווה ועושה, ולכך שייך בה לועג לרש, וכתב שלגבי קטן שאין בו טעם זה לא שייך בו לועג לרש.

מדוע נקט קריאת שמע

מת תופס ארבע אמות לקריאת שמע. קשה מדוע נקט דווקא איסור קריאת שמע בארבע אמות של המת, הלא כל דברי תורה אסור לומר בפניו, כמבואר לעיל (ג:) שאין אומרים בפני המת אלא דבריו של המת.

וביאר המרומי שדה (סוטה מג: ד"ה מת) שאין איסור לומר דברי תורה בפני המת אלא ברבים, אבל ללמוד בפני עצמו מותר, אבל קריאת שמע אסור אפילו בפני עצמו כמו מי שמתו מוטל לפניו.

והתפארת ציון (שם) כתב שבאמת הוא הדין שגם שאר דברי תורה אין לומר בארבע אמות של המת, ואמר קריאת שמע להשמיענו שאף שזמנה עובר מכל מקום לא יקרא בפני המת, וכל שכן שאר מצוות.

בעבר וקרא האם צריך לחזור ולקרוא

שם. נחלקו הראשונים במי שעבר וקרא קריאת שמע בפני המת האם צריך לחזור ולקרוא.

דעת הרמב"ם (קריאת שמע פ"ג ה"ב) שלא יצא ידי חובתו וצריך לחזור ולקרוא. **והראב"ד** (שם) חולק וסובר שאינו צריך לחזור ולקרוא.

וביארו הכסף משנה והלחם משנה (שם) **והבאר שבע** (סוטה מג: ד"ה מת) שהראב"ד סובר שכיון שאין איסור לקרוא, ואינו אלא משום לועג לרש, אינו צריך לחזור ולקרוא. והרמב"ם סובר אף שאין איסור, כיון שעבר על דברי חכמים קנסוהו לחזור ולקרוא, ואפילו אם היה שוגג קנסוהו כדי שיזהר פעם אחרת[נז].

מדוע אין חוששים לעכברים בספינה

היו באים בספינה וכו'. ברש"י (ד"ה חוששין) מבואר שלדעת בן עזאי אין חוששים לעכברים בספינה.

והקשה החכמת אדם (סוף קונטרס מלכת משה), וכי נחלקו תנא קמא ובן עזאי במציאות אם יש עכברים בספינה, והלא יכולים לשאול את הספנים. ולכך ביאר שלא רק משום העכברים צריך שמירה, אלא גם מרוחות הטומאה, והם העכברים הרשעים שדיברו בהם תנא קמא ובן עזאי, ובתוך המים לדברי הכל אין הרוחות הטמאות יכולים להכנס, ודעת תנא קמא, שדווקא במים אינם יכולים לשלוט, אבל בספינה, אף על גב שצפה במים ואינה מקבלת טומאה, מכל מקום יכולים לשלוט במת, ודעת בן עזאי שמכיון שהספינה טהורה, גם שם אינם יכולים לשלוט.

אמנם במיוחס לריטב"א (מו"ק, ד"ה אמר רבינא) **ובשיטה מקובצת** (ד"ה אמר רבינא) משמע שמשום שזה זמן מועט לכך אין חוששים לעכברים בספינה, אבל לזמן מרובה חוששים אף בספינה[נח].

מדוע אמר בן עזאי הלכה זו בשנים שהיו בספינה ולא באחד

שם. הצל"ח (ד"ה בן) ביאר שבן עזאי אמר דין זה בשנים שהיו באים בספינה ולא ברישא לגבי משמר יחידי להשמיענו שלא רק אם היה שומר אחד עם המת, שאז יניחו ויתפלל ויקרא קריאת שמע כדי שלא יבטל מצוות אלו משום חשש מועט שמא יהיו עכברים בספינה, אלא אפילו אם היו שנים, שיכולים לשמור על המת ולא יתבטלו מקריאת שמע ותפילה על ידי שהאחד ישמור וחבירו יקרא, מכל מקום יכולים להניחו ולהתפלל, שאינו חושש כלל לעכברים בספינה.

ובחידושי מהר"ם בנעט (ד"ה בן) הקשה, שאף שבאמת אין חוששים לעכברים בספינה, מכל מקום למה יניחו את המת לבד. ותירץ שאף כשאין מנין עדיף שיתפללו שני אנשים יחד ולא שיתפלל כל אחד בפני עצמו, וגם זה בכלל תפילת רבים שנאמר עליה (איוב לו ה) 'הן אל כביר ולא ימאס' כמו שאמרו לעיל (ח.) על תפילת הציבור.

האגרות משה (שו"ת, יו"ד ח"א סי' רכה) הוכיח מדברי בן עזאי שאמר שרשאים להניחו בזוית אחת ולהתפלל בזוית אחרת, שגם במקום שאין לחוש לעכברים, כגון שמונח בתוך תיבה סגורה שאין העכברים יכולים להכנס שם, צריך שמירה, או כדי שלא יבזו את המת, או משום כבודו, שאם לא כן לא היה לו לומר שאם היו בספינה יכול לילך לזוית אחרת ולהתפלל, אלא היה לו לומר שהמת אינו צריך שמירה. ולשמירה זו די במה שהוא יוצא ונכנס במקום שהמת שם, שדווקא מפני העכברים אין להניחו אפילו לרגע, ומדברי בן עזאי נשמע לחכמים, שבמקום שגם לדעתם אין לחוש לעכברים יש גם כן חיוב שמירה, אבל די במה שיוצא ונכנס שם. והוסיף שאין לומר שדווקא כדי להתפלל יכולים להניחו, אבל לדבר הרשות אינם רשאים להניחו לבד, שהרי אם כן היו יכולים לעשות כתנא קמא שאמר זה משמר וזה קורא ואחר כך זה משמר וזה קורא, ומכך שהתיר לשניהם שילכו ויתפללו אם כן גם לדבר הרשות מותר להניחו. וכתב שלפי זה מבואר למה אמר בן עזאי דינו בשנים ולא על הרישא שהיה אחד משמר, כדי להשמיענו שאף שיש שם שנים, ותפילה היא כדבר הרשות שהרי יכולים לעשות כתנא קמא, מכל מקום יכולים להניחו. ומבואר מדברי האגרות משה שכשאין מנין אין אומרים שעדיף שיתפללו שני אנשים יחד [שאם לא כן אין להוכיח מכאן שמותר להניח את המת אף לדבר הרשות], ולפי דבריו גם מיושבת קושיית המהר"ם בנעט שהקשה מדוע יניחו את המת לבד, שלפי דבריו כשמניחים אותו והולכים להתפלל הרי זה כשומר שיוצא ונכנס, שמניחים אותו לזמן מועט, ודי בכך כדי לשמור על המת במקום שאין מצויים עכברים.

מדוע נקט בדברי תנא קמא 'וזה קורא' ובדברי בן עזאי 'ומתפללין'

שם. השפתי חכמים (ד"ה היו) ביאר שבדווקא הזכיר בדברי תנא קמא 'זה קורא' דהיינו קריאת שמע, ובדברי בן עזאי 'ומתפללין', להשמיענו שלדברי תנא קמא אפילו לקריאת שמע שהיא מהתורה אין להניח את המת בלא שמירה, ולדברי בן עזאי אפילו לתפילה שהיא מדרבנן מותר להניחו בלא שמירה.

ובחידושי מהר"ם בנעט (ד"ה בן) ביאר שלדעת בן עזאי אם היו שנים שומרים את המת בספינה אין להם להניח את המת לבדו ולקרוא קריאת שמע, אלא יקרא אחד והשני ישמור, ודווקא לענין תפילה אמר בן עזאי שיניחוהו לבד, שעדיף שיתפללו שניהם יחד [כמו שהתבאר לעיל בשמו].

והמילי דברכות (ד"ה היו) ביאר שמכך שהניחו שם שני שומרים לשמרו מעכברים, אם כן נראה שהוא מקום ששכיחים בו הרבה עכברים, ולכן דווקא לקריאת שמע שהיא מדאורייתא אמר תנא קמא 'זה משמר וזה קורא', אבל לתפילה שהיא מדרבנן אין לסמוך על שומר אחד, אבל בספינה סובר בן עזאי שלא שכיחים עכברים כלל, ולכן אף על פי שהניחו שם שני שומרים יכולים להניחו אפילו לתפילה שהיא מדרבנן. ולפי דבריו מיושב מדוע נקט התנא בדברי תנא קמא 'זה קורא' ובדברי בן עזאי 'ומתפללין'.

האם מותר להפשיל ספר תורה לאחוריו שלא במקום סכנה והאם מותר לרכב עליו במקום הסכנה

וכדרך שאמרו בעצמות כך אמרו בספר תורה. בברייתא מבואר שהמוליך עצמות לא יתנם על גבי החמור וירכב עליהם [ומשמע שדווקא לרכב עליהם אסור, אבל להפשילן לאחוריו מותר], ואם הוא ירא מפני הנכרים או מפני הליסטים, והוא צריך לרכב על הסוס ולרוץ, מותר לרכב עליהם[נט]. וסיימה הברייתא, וכדרך שאמרו בעצמות כך אמרו בספר תורה. ונחלקו **הראשונים** האם דין הספר תורה שוה לגמרי לדין העצמות, או שבספר תורה לא הקילו כל כך:

א. דעת **התוספות** (ד"ה וירכב)[ס] שדין ספר תורה שוה לדין עצמות[סא], ששלא בשעת הסכנה אסור לרכב עליו, אבל להפשילו לאחוריו מותר[סב]. ובשעת הסכנה מותר אף לרכב עליו[סג].

ולדעת התוספות כך הוא ביאור הגמרא, 'אילימא ארישא', כלומר אם נבאר שמה ששנינו 'וכדרך שאמרו בעצמות כך אמרו בספר תורה' היינו להשמיענו שעצמות וספר תורה שוים לאיסור, וכשם שאסור לרכב על עצמות שלא בשעת הסכנה כך אסור לרכב על ספר תורה שלא בשעת הסכנה, הרי פשוט הוא, וכי ספר תורה גרוע יותר מעצמות, 'אלא אסיפא', כלומר, התנא בא להשמיענו שעצמות וספר תורה שוים להיתר, וכשם שמותר לרכב על עצמות בשעת הסכנה כך מותר לרכב על ספר תורה בשעת סכנה, וכיון ששוים להיתר, אם כן יש לדמותם גם לענין מה שמשמע ברישא לגבי עצמות, שדווקא לרכב עליהם אסור שלא בשעת הסכנה, אבל להפשילם לאחוריו מותר אפילו שלא בשעת סכנה[סד].

נז. **אמנם** הכסף משנה מסתפק בדעת הרמב"ם, וכתב שאפשר שלא אמר הרמב"ם שצריך לחזור ולקרוא אלא על שאר האופנים שהוזכרו שם, כגון הקורא בבית המרחץ ובבית הכסא. והט"ז (או"ח סי' ע"א סק"ה) כתב שבתוך ארבע אמות לא יצא ידי חובתו, אך חוץ לארבע אמות, אף שלכתחילה אסור לקרוא, מכל מקום בדיעבד ודאי יצא. נח. **ולפי** דבריהם יש לפרש שלדברי הכל עכברים מצויים בספינה, אלא שאינם מצויים כל כך כמו ביבשה, ונחלקו האם במקום שיש מעט עכברים צריך לשמרו כל הזמן, או שאפשר להניחו לזמן מועט. נט. **החידוש** בנכרים הוא, שאף שהוא ספק אם יבזו את העצמות, והיינו סבורים שאין לו לבזותם בודאי משום ספק זה, מכל מקום מותר לו לבזותם בזיון מועט משום ספק בזיון גדול. ובליסטים החידוש הוא, שאף שהם באים עליו ולא על העצמות, מכל מקום מותר לו לבזותם כדי שיוכל לברוח ולהציל את עצמו. פרשת מרדכי (ד"ה מפני). ס. **וכן** היא דעת תוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה וירכב) הרשב"א (ד"ה מכאן) המרדכי (רמז נט) הרא"ש (סי' ז) המאירי (ד"ה המוליך) והרשב"ץ (ד"ה מכאן). סא. **מפני** כבודו של המת השוו עצמות לספר תורה. וביאר הפרשת מרדכי (ד"ה כן), שכשם שספר תורה קדוש בגלל האותיות הרשומות על הגויל, כך גוף האדם מכבדים אותו בשביל שהיה נרתק לנפש ובמוחו היו רשומים דברי התורה. סב. **ולדעת** התוספות אין איסור במה שיושב במקום שהספר תורה מונח, שהם פסקו (מנחות לג: ד"ה לאמר) כרבי יוחנן, שמותר ליישב על המטה שהספר תורה מונח עליה. ואף שפסק הרמב"ם (ספר תורה פ"י ה"י) שאסור להחזיר אחוריו לספר תורה, אפשר שהתוספות לא סברו כן, או שסברו שבדרך אפשר להקל בכך, או שחילקו באופן אחר. דברי דוד (ד"ה מ"ר). והמאירי (ד"ה המוליך) כתב שאף על פי שהוא מחזיר פניו מהספר תורה מותר, שאי אפשר להביאם ממקום למקום בדרך אחרת אם לא בדוחק גדול. סג. **וכתב** הלחם משנה (אבל פי"ד הי"ד) שבהגהות אלפסי פירש שגם דעת הרמב"ם כן. סד. **ולא** מסתבר לומר ש'כך אמרו בספר תורה' היינו רק כדי להשמיענו שבשעת הסכנה יכול לרכב על הספר תורה כמו שיכול לרכב על העצמות, אבל לענין להפשילן לאחוריו שלא בשעת הסכנה לא נדמה ספר תורה לעצמות, ונאמר שדווקא בעצמות מותר, שהרי פשוט הוא שמותר

ב. דעת הרי"ף [לביאור הרא"ש (סי' ז)], ששלא בשעת הסכנה אסור להפשיל ספר תורה לאחוריו[סה], ובשעת הסכנה מותר אף לרכב עליו[סו].

ולדעת הרי"ף לפי ביאור זה כך הוא ביאור הגמרא, 'אילימא אריֹשא', כלומר אם נבאר שמה ששנינו 'וכדרך שאמרו בעצמות כך אמרו בספר תורה' היינו להשמיענו שכשם שאסור לרכב על עצמות שלא בשעת הסכנה כך אסור לרכב על ספר תורה שלא בשעת הסכנה, הרי פשוט הוא, שהרי ספר תורה חשוב יותר מעצמות, 'אלא אסיפא', כלומר, אף שספר תורה חשוב יותר מעצמות, מכל מקום לענין מה ששנינו בסיפא שבשעת הסכנה מותר לרכב על העצמות, שוה ספר תורה לעצמות, שאף על ספר תורה מותר לרכב בשעת הסכנה[סז].

ג. דעת הרי"ף [לביאור רבינו יונה (ד"ה וכדרך)][סח] ששלא בשעת הסכנה אסור להפשיל ספר תורה לאחוריו, ובשעת הסכנה מותר רק להפשילו לאחוריו, אבל לרכב עליו אסור אפילו בשעת הסכנה[סט].

ולדעת הרי"ף לפי ביאור זה כך הוא ביאור הגמרא, 'אילימא אריֹשא', כלומר אם נבאר שמה ששנינו 'וכדרך שאמרו בעצמות כך אמרו בספר תורה' היינו להשמיענו שכשם שאסור לרכב על עצמות שלא בשעת הסכנה כך אסור לרכב על ספר תורה שלא בשעת הסכנה, הרי פשוט הוא, שהרי ספר תורה חשוב יותר מעצמות, 'אלא אסיפא', כלומר, אף שספר תורה חשוב יותר מעצמות, מכל מקום לענין מה ששנינו בסיפא שבשעת הסכנה מותר לרכב על העצמות, יש לדמות ספר תורה לעצמות, שכמו שמקילים בעצמות בשעת הסכנה כך יש להקל בספר תורה בשעת הסכנה, אבל אינם שוים לגמרי, שבעצמות ששלא בשעת הסכנה מותר להפשילם לאחוריו, בשעת הסכנה התירו אף לרכב עליהם, ובספר תורה ששלא בשעת הסכנה אסור להפשילו לאחוריו, בשעת הסכנה לא התירו אלא להפשילו לאחוריו[ע].

ד. דעת השיטה מקובצת (ד"ה וכדרך)[עא] שאף שלא בשעת הסכנה מותר להפשיל ספר תורה לאחוריו, אבל לרכב עליו אסור אף בשעת הסכנה[עב].

האם החיוב ללוותו רק כשמוליכים אותו לקבורה

אמר רחבה אמר רב יהודה, כל הרואה המת ואינו מלוהו עובר משום 'לועג לרש חרף עושהו'. נחלקו הראשונים האם דברי רב יהודה במי שאינו מלוה את המת נאמרו דווקא כשנושאים אותו לקברו, או אף אם נושאים אותו ממקום למקום.

רבינו יונה (ד"ה כל) ביאר שאף אם נושאים אותו ממקום למקום ואין נושאים אותו לקברו עכשיו, עובר משום לועג לרש. אבל אם אינו מלוהו כשנושאים אותו לקברו, הוא חייב נידוי[עג].

הבית יוסף (יו"ד סי' שסא ס"ג ד"ה אמר רחבה) כתב שמדברי הטור (שם) משמע שרק אם אינו מלוה את המת בשעת הוצאתו לקבורה עובר משום לועג לרש, אבל אם אינו מלוהו בשעה שמעבירים אותו ממקום למקום, אינו עובר משום לועג לרש. ולפי דעת הטור מי שאינו מלוה את המת בשעה שנושאים אותו לקברו הוא חייב נידוי[עד], וגם עובר משום לועג לרש.

לדעת הרי"ץ גיאת (הו"ד בתורת האדם, ענין מי שמתו ד"ה אמר רב יהודה), אם אינו מלוה את המת כשנושאים אותו לקבורה עובר משום לועג לרש, אבל אינו חייב נידוי[עה].

הלבוש (יו"ד סי' שסא ס"ג) כתב, שהרואה את המת אפילו שלא בשעת הוצאתו לקבורה ואינו מלווהו, עובר משום לועג לרש וחייב נידוי.

מה הוא השיעור שצריך ללוותו

שם. בשיעור שצריך ללוותו כתבו **הראשונים**[עו] שהוא לפחות ארבע אמות. וכתב **הפתחי תשובה** (סי' שסא סק"ב) בשם **יד אליהו** (שו"ת, סי' כד), שזה דווקא אם יש למת כל צרכו[עז], אבל אם אין לו כל צרכו, צריך ללוותו עד קברו.

הלקט יושר (ח"ב עמוד פח ענין ב) העיד על רבו **בעל תרומת הדשן**, שכשעשה לויה למת, עמד במקומו עד שלא היה יכול לראות המטה של המת.

ובשדי חמד (מערכת אבילות, אות קנג) כתב, שלא ידע הטעם שנוהגים כן, וגם לא ראה שנזכר מנהג זה בפוסקים, ואולי עושים כן מפני כבוד המת, כמו שנפסק (שו"ע יו"ד סי' רמד ס"ב) לענין קימה מפני תלמיד חכם, שצריך לעמוד עד שיעבור מכנגד פניו.

וכתבו האחרונים שאפשר שנוהגים כן על פי מה שכתב החזקוני (דברים כא ז)[עח] שהמלוה את חבירו שצריך לעמוד במקומו עד שיעלם מעיניו.

מדוע עובר משום 'לועג לרש חרף עושהו'

שם. מבואר בגמרא שמי שאינו מלוה את המת עובר משום 'לועג לרש חרף עושהו'.

וביאר המהרש"א (ד"ה משום) שעובר משום 'לועג לרש' לפי שהעושה חסד עם העשיר מצפה לתשלום גמול, מה שאין כן אם עושה חסד עם הרש, שאינו מצפה לגמול, והעושה חסד עם המת הוא כאלו עושה חסד לרש, שאינו מצפה לתשלום גמול לפי שהמת אינו יכול להשיב לו, וכשאינו מלוה את המת משום שאינו יכול להשיב לו הרי הוא 'חרף עושהו', כלומר, שהוא כאילו אומר שגם עושהו לא יוכל לשלם לו.

הפני שלמה (ד"ה אמר) ביאר ש'חרף עושהו' היינו שכשאינו מלוה את המת הוא מחרף את עושהו, מפני שהטעם שאינו מלוה את המת הוא מפני שאינו מאמין בהשארות הנפש, וסובר שהאדם אחרי מותו הולך לאבדון באדמה כמו שאר בעלי חיים, ואין המת מרגיש כלל בכבוד שעושים לו, וגם אינו ראוי לכבוד זה כיון שהוא כשאר נבלה של בעלי חיים ח"ו. אבל המאמין בהשארות הנפש, ושהאדם אחרי מותו הולך לעולמו הנצחי לאכול פרי מעלליו, יודע הוא שהמת ראוי לכבוד זה. ואם כן זה שאינו מלוה את המת ואינו מאמין בהשארות הנפש, אם כן הוא כאילו אומר שיש עוול במעשה הקב"ה שברא את האדם, ובזה מחרף את מי שעשאו. וכעין זה ביאר **העיון יעקב** (ד"ה הרואה).

והנמוקי יוסף (ד"ה אמר) ביאר שהוא כאילו מחרף את יוצרו, שאומר שאין לגמול חסד למי שאינו יכול לשלם, ואם היה מאמין ביוצר הכל היה יודע שאדרבה זהו עיקר הגמול, שהוא חסד של אמת.

איך נכנס רבי יונתן שהיה כהן לבית הקברות

רבי חייא ורבי יונתן הוו שקלי ואזלי בבית הקברות[עט]. הקשו **האחרונים**, הרי רבי יונתן היה כהן[פ], ואיך נכנס לבית הקברות. ובישוב קושיא זו נאמרו באחרונים כמה ביאורים.

המצפה איתן (ד"ה ר' חייא) תירץ שהיו שלשה רבי יונתן, ואחד מהם היה כהן. וכן תירץ **בסדר הדורות** (ערך רבי יונתן בר יוסף), שהיו שני רבי יונתן, ואחד מהם היה כהן, ואותו שהלך בבית הקברות לא היה כהן.

הארצות החיים (למלבי"ם, המאיר לארץ, סי' כא ס"ק יד) ביאר שהלכו במרחק ארבע אמות מהקבר[פא].

והיפה עינים (ד"ה ר' חייא) תירץ על פי המבואר בירושלמי (פ"ג ה"ג) שהלכו ללוות את מיטתו של רבי שמעון בר יוסי בר לקוניא, ולכך היה מותר לו להכנס לבית הקברות אף שהיה כהן, שבמיתת תלמיד חכם מותר להיטמא בטומאה דרבנן [ולא נטמא אלא בטומאה דרבנן לפי שברוב הארונות יש טפח על גבי המת (להלן יט:)].

ביאור הלשון 'שקלי ואזלי'

שם. בפירוש הלשון 'שקלי ואזלי' נאמרו כמה ביאורים **באחרונים**:

א. הבן יהוידע (ד"ה הווה) ביאר בשם המפרשים, שהיו לוקחים ניצוצי הקדושה, שהיו עושים בירור בהילוכם. וכן ביאר **החיד"א** (פתח עינים, חגיגה ה: ד"ה רבי).

לרכב על ספר תורה בשעת הסכנה [שהרי פשוט הוא שינהג בו מנהג בזיון ולא ימסרנו ביד גנבים ולסטים. רא"ש (סי' ז)], אלא עיקר החידוש הוא שיש לדמות ספר תורה לעצמות גם לענין מה שמשמע ברישא, ששלא בשעת הסכנה מותר להפשילם לאחוריו. תוספות (שם) על פי המהרש"א (בתוס' שם). וכתב הדברי דוד (ד"ה ת"ר) שאף שפירושם בגמרא דחוק, כי מנין להם שאין עיקר החידוש בזה שמותר לרכב על ספר תורה בשעת הסכנה, כמו שמשמע בפשטות בגמרא שאמרו 'אלא אסיפא'. ועוד, שלדבריהם העיקר חסר מן הספר, שלא פירשו בגמרא שעיקר החידוש הוא במה שדייקו מהרישא שמותר להפשילם לאחוריו שלא בשעת סכנה. אבל מכל מקום דבריהם מסתברים, וראה שם שהביא ראיות לדעת התוספות. **סה. אלא** צריך לאחוז בחיקו כנגד ליבו. מאירי (ד"ה המוליך). **סו. וכן** ביאר הלחם משנה (אבל פי"ד הי"ד) בדעת הרמב"ם. **סז. וביאר** הדברי דוד (שם) שלכך היה פשוט לרי"ף שאין לומר שספר תורה ועצמות שוים אף לענין מה שמשמע ברישא שמותר להפשיל עצמות לאחוריו שלא בשעת הסכנה, משום שהוא סובר כדעת הרמב"ם (ספר תורה פ"י ה"ו) שפסק כרב הונא (מנחות לג:) שאסור ליישב על מטה שספר תורה מונח עליה, וגם כמו שפסק הרמב"ם (שם ה"י) שאסור להחזיר אחוריו לספר תורה, ואם כן שלא בשעת הסכנה ודאי אסור להפשיל ספר תורה לאחוריו, שהרי עושה בזה שני איסורים, א. שיושב על המקום שהספר תורה מונח. ב. שהוא מחזיר אחוריו לספר תורה. **סח. וכן** כתב הרשב"ץ (ד"ה כדכן) בדעת הרי"ף והרמב"ם, וכן כתב המאירי (ד"ה המוליך) בשם יש מפרשים. וכן כתבו הדברי דוד (שם) והגר"א (יו"ד סי' רפב ס"ק יג) בדעת הרמב"ם (ספר תורה פ"י ה"א). **סט. שיותר** טוב שיאבד את הספר תורה, משינהג בו בבזיון גדול כזה. רבינו יונה (שם). וכן כתב הדברי דוד (שם). **ע. וביאר** הדברי דוד (שם) שהרי לדעת הרי"ף מה שהשוו ספר תורה לעצמות על כרחך אף ברישא לא לגמרי השוו אותם לפי שיטתו שפוסק ששלא בשעת הסכנה אסור להפשיל ספר תורה לאחוריו, ולכך מסתבר לומר שאף לענין שעת הסכנה לא השוו אותם לגמרי, משום שהוא בזיון גדול לספר תורה אם רוכב עליו ממש. **עא. וכתב** העינים למשפט (ד"ה וכדכן) שכן משמע ברא"ה (ד"ה תנו). **עב. וצריך** לומר לפי דעתם שלהפשילו לאחוריו היינו שאינו מניחו על החמור, ודווקא בשעת הסכנה התירו להניח ספר תורה על החמור, שאם לא כן במה הקילו בספר תורה בשעת הסכנה. **עג. כמבואר** במועד קטן (כז:) שמי שאינו מלוה את המת חייב נידוי. וביאר המילי דברכות (ד"ה אמר) שלכך פירש רבינו יונה שמדובר כשנושאים אותו ממקום למקום ולא כשנושאים אותו לקברו, שאם מדובר כשנושאים אותו לקברו היה לו לומר שהוא חייב נידוי, שהוא חמור יותר מלועג לרש. **עד. כן** היא דעת הטור (יו"ד סי' שסא) כדעת הרמב"ן (תורת האדם, ענין מי שמתו ד"ה אמר רב יהודה) שבכל מת מנדים אותו, ולא כדעת הרי"ץ גיאת (הובא ברמב"ן שם) שדווקא במת מצוה מנדים אותו. **עה. שלדעתו** לא אמרו שמי שאינו מלוה את המת חייב נידוי אלא במת מצוה. **עו. רבינו** יונה (ד"ה כל), רא"ש (סי' ח), רשב"ץ (ד"ה אמר). **עז. דהיינו** שיש לו מלוים לפי כבודו, וראה כתובות (יז.) כמה הוא כל צרכו. **עח. הובא** באליה רבה (סי' קי ס"ק טו). **עט. והלכו** שם להשתטח על קברי הצדיקים. כתבי הרמ"ע מפאנו (מאמר הנפש, ח"ה פ"ד). **פ. כמו** שמשמע בבבא מציעא (פה.) שאמר לו רב סימאי 'מבית אביך אתה למד', ופירש רש"י (שם ד"ה מבית) שהיה רבי יונתן כהן. **פא. וכן** כתב המהרש"ם (להלן ע"ב ד"ה אזיל) ליישב איך נכנס שמואל שהיה כהן לבית הקברות, שעמד במרחק ארבע אמות מהקבר. וראה לעיל בענין 'האם מותר לומר דברי תורה בבית הקברות', ודברי הארצות החיים הם רק לדעת הסוברים שיש איסור לקיים מצוה

ב. עוד ביאר הבן יהוידע (שם), שהיה דרכם לשקול בפלס בשכלם את ההליכה שלהם קודם שילכו, להבין את הנולד ממנה, ולדעת הטובה היא אם רעה, ולא ילכו כאשר יעלה הרוח בלב האדם.

ג. עוד ביאר הבן יהוידע (חגיגה ה: ד"ה ומה) על פי מה שאמרו בגמרא (חולין צה:) שהיו אמוראים שהיו בודקים בספרם או בתינוק לידע אם לצאת לדרך[פב], וגם רבי חייא ורבי יונתן היו נוטלים סימן מפי התינוקות או מפתיחת הספרים קודם שיצאו לדרך.

ד. עוד ביאר הבן יהוידע (שם), שהצדיק שהולך בדרך הולכים זכיותיו עמו ללוותו ולשמרו, כמו שנאמר (ישעיהו נח ח) 'והלך לפניך צדקך', כי זהו הטעם למצות לויה, שיקח המתלוה עזר ושמירה מהמצוות שיעשו המלוים אותו, וזהו 'שקלי', שהיו נוטלים זכיות משלהם ומשל אחרים המלווים אותם, והולכים בדרך, שמסתמא היו מלוים אותם אנשים גדולים חכמים וצדיקים.

ה. עוד ביאר הבן יהוידע (שם), שהיו נוטלים עמהם מלאכים לשמרם בדרך, שנאמר (תהלים צא יא) 'כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך'.

ו. עוד ביאר הבן יהוידע (שם) בשם בנו ר' יעקב, שהיו שוקלים בדעתם שכר מצוה כנגד הפסדה, שהיוצא לדרך אי אפשר שלא יהיה לו ביטול תורה, לכן צריך לשקול זה במאזני משפט.

ז. עוד ביאר הבן יהוידע (ב"ק פא: ד"ה הוה), ששקלו וטרו בתורה, והלכו בדרך. וכן ביאר החיד"א (פתח עינים, חגיגה ה: ד"ה רבי)[פג].

האם מותר ללכת עם ציצית בבית הקברות

דלייה כדי שלא יאמרו וכו'[פד]. בגמרא מובא שרבי חייא העיר לרבי יונתן על כך שציציותיו היו נגררים על הקברים[פה], ואמר לו שיגביהם כדי שלא יעבור משום לועג לרש. וכתב רבינו יונה (ד"ה א)[פו] שמכך שאמר לו שיגביהם ולא אמר לו שיסירם לגמרי משמע שמותר להכנס עם ציצית לבית הקברות, אלא שצריך להיזהר שלא יהיו ציציותיו נגררים על הקברים[פז]. ואינם כתפילין ושאר מצוות שאסורים בבית הקברות, שהציצית היא חובת הבגד, ואינו יכול לפשוט את בגדיו בשעה שהולך בבית הקברות. וכל זה בזמנם שכל בגדיהם היו של ארבע כנפות[פח], אבל טליתות שלנו שאנו לובשים לשם מצוה דינם כתפילין, ואסור להכנס עמם לבית הקברות.

אולם הגאונים (הובאו דבריהם באגודה) ביארו ש'דלייה' היינו שיסיר לגמרי את הציצית, ולא שיגביהם, ולדבריהם מוכח שאסור להכנס עם ציצית לבית הקברות.

מדוע לא נזהר רבי יונתן שלא יגררו ציציותיו על הקרקע

שם. בגמרא מובא שרבי חייא העיר לרבי יונתן על כך שציציותיו היו נגררים על הקברים, ואמר לו שיגביהם כדי שלא יעבור משום לועג לרש. והקשה **המגן אברהם** (סי' כא סק"ג), שהרי צריך להיזהר שלא יגררו ציציותיו על הארץ[פט], וכתב **האגור** (הל' ציצית סי' י), כל המגרר ציציותיו על הארץ, עליו הכתוב אומר (ישעיהו יד כג) 'וטאטאתיה במטאטא השמד', וכאן לא העיר לו אלא משום שהיו ציציותיו נגררים על הקברים ועבר משום לועג לרש, אבל משום שנגררו על הארץ לא העיר לו, משמע שאין בזה איסור.

ובישוב קושיא זו נאמרו כמה ביאורים באחרונים: **א.** המגן אברהם (שם) תירץ, שהקברים היו גבוהים מהארץ, והיו ציציותיו של רבי יונתן נגררים על הקברים, ולכך לא העיר לו רבי חייא אלא על שעבר משום לועג לרש ולא משום ביזוי מצוה[צ].

ובארצות החיים (למלבי"ם, המאיר לארץ, סי' כא ס"ק יד) הקשה על המגן אברהם שבעל כרחך צריך לומר שרבי יונתן הלך רחוק ארבע אמות מהקברים, שהרי היה כהן [ראה לעיל בענין 'איך נכנס רבי יונתן שהיה כהן לבית הקברות'], ובודאי לא היו ציציותיו נגררים על הקברים[צא]. אמנם ראה לעיל [בענין הנ"ל] לביאורים נוספים איך נכנס רבי יונתן לבית הקברות, ולדבריהם אפשר לומר שהיו ציציותיו נגררים על הקברים ולא על הארץ.

ב. עוד תירץ המגן אברהם (שם), שדווקא כשגוררים אותם בשעת לבישה יש בזה משום ביזוי מצוה, שנראה כאילו מכבד בהם את הבית, אבל אם נגררים בדרך הילוכו אין בזה משום ביזוי מצוה.

ג. **הבאר היטב** (שם סק"ה) הביא בשם **יד אהרן** שחילק בין טלית גדול שמיוחד רק להתפלל, שבזה אינו ראוי והגון שיהיו ציציותיו נגררים על הארץ, ומה שמשמע כאן שהיו ציציותיו של רבי יונתן נגררים על גבי הקברים היינו בטלית קטן, שהוא בגד שאינו מיוחד לתפילה, ואין איסור במה שנגררים על הארץ.

והחיד"א (פתח עינים, ד"ה דלייה) כתב שבאגור לא משמע כתירוצו, שבסימן י הביא דין זה בסתם, ובסימן כא כתב חילוק בין טלית גדול שמיוחד רק להתפלל לטלית קטן שאינו מיוחד לתפילה לענין בית הקברות, משמע שלענין בזיון הציצית שנגררת על הארץ אין חילוק.

ד. **בשיירי כנסת הגדולה** (שם, על הבית יוסף, סק"ג) תירץ, שיש לומר שלא היו ציציותיו נגררים על הארץ, אלא שהיו מגולים, ולפי זה מה שאמר לו רבי חייא 'דלייה' היינו שיגביה ויכסה את ציציותיו. וכן הביא **הבית יוסף** (או"ח סי' כג ס"א ד"ה אמר) בשם **תשובת הרשב"א** שפירש 'דלייה' היינו שיגביה ויכסה אותם.

האם מועיל לכסות או לקשור את הציצית בבית הקברות

שם. כתב **הבית יוסף** (או"ח סי' כג ס"א ד"ה ואיכא) שנראה שאם מכסה את הציצית, וכן בטלית קטן שאדם לובש מתחת בגדיו, מותר להכנס לבית הקברות אף לדעת רבינו יונה [הובאו דבריו לעיל בענין 'האם מותר ללכת עם ציצית בבית הקברות'], שאין בזה משום לועג לרש[צב].

והמהר"י בן חביב (הו"ד בבית יוסף שם ד"ה ואיתי) כתב שלדעת **הרא"ה** (ד"ה אבל) מותר להכנס לבית הקברות בטלית של מצוה, ואינו אסור משום לועג לרש. אבל הבית יוסף (שם) כתב שלא משמע כן מדברי הרא"ה.

עוד כתב הבית יוסף (שם), ראיתי קצת לומדים שכשהיו נכנסין לבית הקברות היו קושרים שני ציציות שבשתי כנפים זה עם זה, והיו אומרים שבכך אינם מקיימים מצות ציצית כיון שאין לבגד ארבע כנפות, ואין בזה משום לועג לרש. ולי נראה שלא עשו כלום, מפני שקשר זה אינו מעלה ואינו מוריד[צג].

מדוע עבר משום לועג לרש אף שמטילים ציצית בטלית של המתים

שם. בגמרא מובא שרבי חייא העיר לרבי יונתן על כך שציציותיו נגררים על הקברים, ועובר משום לועג לרש, ומשמע שלמתים אין ציצית, שאם גם להם יש ציצית אין כאן משום לועג לרש. והקשו **התוספות** (ד"ה למחר, ב"ב עד. ד"ה פסקי), הרי בכמה מקומות מבואר שיש להטיל ציצית בטליתות של המתים[צד], ואם כן מדוע אמר רבי חייא לרבי יונתן שיגביה ציציותיו כדי שלא יאמרו המתים שמחרפים אותם. ונאמרו בקושיא זו כמה תירוצים:

א. התוספות (שם) תירצו, שבאמת אכן מטילים ציצית בטלית של המתים, ומכל מקום אמר רבי חייא לרבי יונתן שהוא לועג לרש, כיון שהוא מצווה ועושה והם אינם מצווים ועושים[צה], וגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה[צו].

בבית הקברות אף אם אינו בתוך ארבע אמות של הקברים, שאם לא כן לא היה לועג לרש במה שהלך עם ציצית רחוק ארבע אמות מהקברים. **פב. כך** אומרת הגמרא שם, כשהיה רב רוצה לדעת אם כדאי לו לצאת לדרך, היה בודק במעבורת, אם היתה מזדמנת לו בלא טירחה, היה הולך, אבל אם היה לו טירחה למוצאה לא היה יוצא לדרך. ושמואל היה מתבונן בספר שלפניו, אם היה עולה בידו פסוק טוב היה יוצא לדרך, ואם לא היה עולה בידו פסוק טוב לא היה יוצא. ורבי יוחנן היה בודק בתינוק, שהיה שואל תינוק איזה פסוק למדו היום בבית התלמוד, ועל פי דברי הפסוק היה מחליט אם לצאת לדרך או לא. וראה ילקוט ביאורים בחולין שם מדוע אין בזה משום איסור ניחוש. **פג. לכאורה** בגמרא כאן שהיו הולכים בבית הקברות אין לפרש שהיו אומרים דברי תורה. **פד. בגמרא** בשבת (קנב:) מובא, אמר רב אבהו, כל דבר שאומרים בפני המת יודע, עד שיסתם הגולל. ואמרו שם שנחלקו בזה רבי חייא ורבי שמעון ברבי, אחד אמר שהמת יודע כל מה שאומרים בפניו עד שיסתם הגולל, ואחד אמר שיודע מה שאומרים בפניו עד שיתעכל הבשר. והקשה הרש"ש (שם ד"ה פליגי) שלכאורה יש לפשוט מהגמרא כאן שרבי חייא הוא הסובר שהמת יודע מה שאומרים בפניו עד שיתעכל הבשר, שאם לא כן מדוע אמר לרבי יונתן שיגביה ציציותיו כדי שלא יאמרו המתים למחר באין אצלנו ועכשיו מחרפין אותנו. **פה. אולם** בירושלמי (פ"ב ה"ג) מבואר שהעיר לו על שהיה פוסע על הקברים. **פו. וכן** כתב הרא"ש (סי' ה) בשמו. **פז. וכן** כתב המהר"י בן חביב (הו"ד בבית יוסף או"ח סי' כג ס"א ד"ה ואיתי) שלדעת הרא"ה (ד"ה אבל) מותר להכנס לבית הקברות בטלית של מצוה. אבל הבית יוסף (שם) כתב שלא משמע כן מדברי הרא"ה. **פח. וכתב** המהר"ם בנעט (ד"ה קשיא) שבזמנם היה מותר להכנס לבית הקברות אף עם טלית של מצוה, שלא חילקו חכמים בדבר, והוכיח כן מהברייתא שהובאה לעיל ששנינו, לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו וספר תורה בזרועו וקורא, ולא הזכירו שם ציצית. **פט. וכן** נפסק בשולחן ערוך (שם ס"ד). **צ. ובעין** זה כתב בשיירי כנסת הגדולה (שם, על הבית יוסף, סק"ג) בשם רבו ר' צמח הנרבוני, שהביא ראיה מהמעשה של רבי חייא ורבי יונתן שאין איסור שיהיו ציציותיו נגררים על גבי האיצטבא [כלומר על מקום מוגבה מהקרקע, אף שבני אדם מהלכים שם], ויש להיזהר רק שלא יגררו על הקרקע. אמנם השיירי כנסת הגדולה עצמו כתב שיש איסור אף אם נגררים על האיצטבא ולא על הקרקע. וכתב שיש לדחות את הראיה שהביא רבו ר' צמח הנרבוני, שאולי רבי יונתן סובר שדווקא על הקרקע אסור, אבל בבית הקברות שנגררו על האבנים אין איסור. **צא. וראה** לעיל בענין 'האם מותר לומר דברי תורה בבית הקברות', ודברי הארצות החיים הם רק לדעת הסוברים שיש איסור לקיים מצוה בבית הקברות אף אם אינו בתוך ארבע אמות של הקברים, שאם לא כן לא היה לועג לרש במה שהלך עם ציצית רחוק ארבע אמות מהקברים. **צב. מהפרי** מגדים משמע שיש להחמיר בטלית גדול אף כשהוא מכוסה, כיון שהוא מיוחד לתפילה. אכן בבית יוסף לא משמע כן, וגם בדרך החיים סתם וכתב שמכוסה מותר. משנה ברורה (או"ח סי' כג סק"ג). **צג. ועוד** שלפי דעתם שסוברים שנתבטלו הציציות בקשירתן, אם כן כשחוזרים ומתירים אותם פסולים משום תעשה ולא מן העשוי. ועוד קשה, שלפי דבריהם נמצא שלובשים בגד שיש בו ארבע כנפות בלא ציצית. בית יוסף (שם). והמגן אברהם (שם סק"א) הביא בשם הלבוש שכתב שאין בזה משום תעשה ולא מן העשוי. **צד. במנחות** (מא.) אמר שמואל, טליתות הראויים לציצית, אף על פי שמקופלות ומונחות בקופסא חייבים בציצית, ומודה שמואל בזקן שעשה טלית לתכריכין שלו, שטלית זו אינה חייבת בציצית כשהיא מונחת בקופסא, כיון שאינה עשויה להתכסות בה, אבל 'בההיא שעתא ודאי רמינן ליה', כלומר, לאחר מותו כשמלבישים לו התכריכין ודאי צריך להטיל ציצית בטלית זו, משום לועג לרש. וכן אמרו במדרש (ספרי זוטא, שלח סי' לו), למה נסמכה פרשת מקושש לפרשת ציצית, לומר לך שהמתים חייבים בציצית. אמנם הראבי"ה (סימן אלף קנג) דחה את הראיה מהגמרא במנחות, שאפשר לפרש ש'רמינן' הוא לשון הטלה, כלומר שצריך להטיל ציצית בטליתו, ואפשר לפרש ש'רמינן' הוא לשון הסרה והשפלה, כלומר שצריך להסיר את הציצית מטליתו, ואין להוכיח משם כלום. **צה. האור** זרוע (ח"ב הל' אבילות סי' תכא) הקשה על תירוץ זה, שהרי מבואר במדרש [שהובא בהערה לעיל] שגם המתים חייבים בציצית, ואם כן גם הם מצווים ועושים. **צו. וכתב** הארצות החיים (למלבי"ם, המאיר לארץ, סי' כג סק"ה) שלפי זה בטלית שאולה קודם שלושים יום שפטורה מן הציצית (מנחות מד.) מותר להכנס לבית הקברות.

ב. הרשב"א (ד"ה דלייה) ביאר, שמה שמשמע במנחות ובמדרש שצריך להטיל ציצית בטלית של המתים זה כדעת שמואל הסובר (שבת קנא:) שאין המצוות בטלות לעתיד לבוא[צז], ולכך צריך להטיל ציצית בטלית של המתים, וכיון שהוא אינו יכול להטיל לעצמו, אם לא יטילו לו אלו שקוברים אותו יש בזה משום לועג לרש, אבל אנו פוסקים כדעת רבי יוחנן (נדה סא:) שמצוות בטלות לעתיד לבוא, ואין אנו מטילים ציצית בטלית של המת, ולכך אמר לו שיגביה ציציותיו משום לועג לרש[צח].

ג. הראב"ן (סו"ת שבסוף הספר, ד"ה נשאלתי על המת) **והראבי"ה** (סי' אלף קנג) תירצו, שמה שאמר רבי חייא לרבי יונתן שחרפה היא למתים, הוא משום שיש לחשוש שמא נתבלו ציציותיהם או נפסקו, וזהו החירוף, שאנו החיים יכולים לחזור ולתקן ציצית כשנפסק או בלה, ואתם המתים אינכם יכולין לחזור ולתקן.

ד. עוד תירצו הראב"ן (שם) והראבי"ה (שם), שכוונת רבי חייא היתה דווקא לאותם המתים שאכן לא היו עטופים בציצית, שאי אפשר שכולם היו עטופים בציצית, ולכן חרפה היא להם שהולכים בסמוך להם עם ציצית[צט].

ה. הבית הלוי (סו"ת, ח"א סי' א בהגה"ה) תירץ, ששמואל שאמר שהמתים חייבים בציצית, היינו הלבן שבציצית, אבל תכלת לא היו מטילים בטלית של המתים משום כלאים[ק], ולכך הקפיד רבי חייא על כך שהתכלת של רבי יונתן היתה מושלכת על הקברים[קא], אבל על הלבן לא הקפיד.

הטעם שבזמן הזה מסירים את הציצית מטליתות של מתים

שם. בגמרא במנחות (מא.) מבואר שיש חיוב להטיל ציצית בטלית של מת[קב]. והקשו **הראשונים**[קג] מדוע בזמן הזה אנו נוהגים להסיר את הציצית מהטלית של המתים, ואין חוששים לדברי שמואל אלו.

וכתבו כמה טעמים לדבר:

א. התוספות[קד] ביארו, שדווקא בדורות הראשונים שהיו זהירים במצות ציצית, אם לא יטילו ציצית בטלית של המתים יש בזה משום לועג לרש, לפי שעל ידי זה יבינו שלא קיימו מצוה זו בחייהם. וגם משום שלכל העוסקים בהם היה ציצית, ואם לא יהיה בטלית של המתים ציצית, יש בזה משום לועג לרש, אבל בדורות האחרונים, שהרבה מהחיים אינם זהירים במצוה זו, אדרבה, אם יטילו להם ציצית במיתתם יהיה לועג לרש, שנראה כמו שאומרים עליו שקיים מצוה זו, ובאמת לא קיים[קה]. ואפילו לאותם שקיימו מצות ציצית בחייהם, אין ראוי להטיל ציצית, כדי שלא לבייש את החיים[קו] שאין להם ציצית[קז].

ב. עוד ביארו התוספות[קח] בשם **רבינו תם**, ששמע מאנשי לותי"ר שלכך מסירים את הציצית מהטלית של המתים, לפי שהציצית עדות הוא שקיים את כל התורה[קט], ולכך בדורות הראשונים שהיו מקיימים את כל התורה היו מטילים ציצית בטלית של המתים[קי], ועכשיו שאין בני אדם חשובין כל כך, ואין כולם מקיימים כל המצוות, הרי הוא כאילו מעיד עדות שקר[קיא].

ג. עוד ביארו התוספות[קיב], שאנו סומכים בזה על מה שאמרו במסכת שמחות (פי"ב הי"א), שציוה אבא שאול לבניו, 'הטילו תכלת מאפיליוני'[קיג], כלומר, שלאחר מותו יסירו את הציצית מטליתו[קיד]. ויש דברים שאנו נוהגים בהם על פי ספרים החיצונים אף שהוא נגד המפורש בש"ס[קטו], ולכך אנו מסירים את הציצית מטליתות של המתים[קטז].

ד. עוד ביארו התוספות (ע"ז סה: ד"ה אבל) **בשם רבי יהודה**[קיז], שמה שמשמע במנחות שצריך להטיל ציצית בטלית של המתים זה כדעת שמואל הסובר שאין המצוות בטלות לעתיד לבוא, ולעתיד לבוא יעמדו המתים במלבושיהם[קיח], ואם יהיה לבוש בטלית שאינה מצויצת יש בזה עבירה, ולכך צריך להטיל ציצית בטלית של המתים כדי שכשיקומו לתחיה יעמדו בציציותיהם[קיט], אבל אנו

צז. **שאמר** שמואל, אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכויות בלבד. צח. **וכתב** הפני יהושע (בתוס' ד"ה למחר) שהרשב"א שתירץ כן הוא לשיטתו, שביאר ש'לעתיד לבוא' היינו לאחר שמת בעוד שהוא מת, ולפי דעתו לשמואל המת חייב במצוות, ולכך צריך להטיל ציצית בטליתו, אבל התוספות לא תירצו כן משום שלדעתם 'לעתיד לבוא' היינו לאחר תחיית המתים, ולפי דעתם אף לשמואל אין המת חייב במצוות בעוד שהוא מת, וכאן שאמר רבי חייא 'למחר באים אצלנו ועכשיו מחרפים אותנו' משמע שמדובר לאחר מיתת האדם. וראה להלן בענין 'הטעם שבזמן הזה מסירים את הציצית מטליתות של מתים' בשם התוספות בעבודה זרה שתירצו כעין זה לבאר הטעם שבזמן הזה אין מטילים ציצית בטלית של המת, וביארו שם שלדעת שמואל יש להטיל ציצית בטלית של המתים משום שלעתיד לבוא בתחיית המתים יעמדו המתים במלבושיהם, ואם יהיה לבוש בטלית שאינה מצויצת יתבייש בין הצדיקים שיקומו בטלית מצויצת. צט. **וכן** תירץ הראב"ד (הגהות הראב"ד על הה"ה, מו"ק כו:), וכתב שלרוב המתים אין ציצית כשרה בטליתם. ק. **ראה** להלן בענין 'ישוב הראיה ממסכת שמחות לדעת האומרים שאף בזמן הזה צריך להטיל ציצית בטליתות של מתים' בשם הרוקח ובשם הבית הלוי ובשם הארצות החיים מדוע יש בו משום כלאים. קא. **ומדויק** לשון הגמרא 'הוה קשדיא תכלתא דרבי יונתן', דהיינו התכלת של הטלית של רבי יונתן. קב. **דברי** הגמרא הובאו בהערה לעיל. אולם הראבי"ה (סי' אלף קנג) כתב שיש לדחות הראיה משם, ולפרש מה שאמרו 'ההיא שעתא ודאי רמינן' שהוא מלשון הסרה, שבאותה שעה מסירים את הציצית מטליתו. קג. **תוספות** (ד"ה למחר, ב"ב עד. ד"ה פסקי, ע"ז סה: נדה סא: ד"ה אבל), רא"ש (מו"ק פ"ג סי' פ, מנחות הל' ציצית סי' ט). קד. **התוספות** שצוינו בהערה לעיל. קה. **וכן** תירץ הריטב"א (פסחים מ: ד"ה וכתב - השני) וכתב, ועכשיו תהלה לאל כי רוב בני אדם זריזין במצות ציצית מחיים, חזרו לדין התלמוד להטיל אחר מיתה למי שזריז בו מחיים, ואין למחות בשום מנהג שנהגו בדבר זה, והכל לפי מה שנהגו. קו. **כן** מבואר מלשון התוספות בנדה (סא: ד"ה אבל) שכתבו 'ואם ישים למי שהיה לו בחייו ולא למי שלא היה לו יתביישו החיים', וכן מוכח ממה שהוסיפו שם ובבא בתרא (עד. ד"ה פסקי) ובעבודה זרה (סה: ד"ה אבל) לבאר שהוא כמו ששנינו 'בראשונה היו מטבילין על גב נדות מתות והיו החיות מתביישות' [הובאו דבריהם בהערה להלן בסמוך], וכן יש לבאר בלשון התוספות כאן שכתבו 'יתביישו אחרים' דהיינו החיים. אמנם באור זרוע (הל' אבילות סי' תכא) כתב שגם המתים האחרים שנקברו בלא ציצית מתביישים. קז. **בנדה** (סא: ד"ה אבל) בבא בתרא (עד. ד"ה פסקי) ובעבודה זרה (סה: ד"ה אבל) הוסיפו התוספות לבאר שהוא כמו ששנינו בנדה (עא.), מתחילה היו מטבילים את הבגדים שהיו לבושים בהם הנדות סמוך למותם, אף על פי שלא נגעו בהם לאחר מיתה, שהנדה מטמאת בגדים שעליה, התחילו הנדות החיות מתביישות, שראו שגם לאחר מותם אין נוהגים בהם כשאר נשים, אלא נוהגים בבגדיהם דיני טומאה, ולכך גזרו שיהיו מטבילים את הבגדים שהיו על כל הנשים קודם מותם, ואף מי שאינה נדה. ולכך אין להטיל ציצית אף בטלית של מי שקיים מצוה זו בחייו, כדי שלא לבייש את החיים שאינם מקיימים מצוה זו, שיראו שגם לאחר מותם לא ינהגו בהם כשאר אנשים. וכן תירצו הרא"ש (מו"ק פ"ג סי' פ) ותוספות רבי יהודה מפאריש (ע"ז סה: ד"ה אבל), והוסיפו, שהטעם שלא אמרו שעדיף שנעשה ציצית לאלו שקיימו מצוה זו בחייהם, ואדרבה יתביישו בכך אלו שאינם מקיימים מצוה זו, מפני שבימי החכמים היו בגדיהם של ארבע כנפות, ועשו ציצית, אבל בזמנינו שאין לנו בגד של ארבע כנפות, והלובש בגד כזה אינו אלא מן המתמיהים, אין נענשים על כך שלא עשו בגד מיוחד לשם ציצית, ולכך אין לביישם על שלא עשו כן. אמנם האור זרוע (ח"ב הל' אבילות סי' תכא) הביא דברים אלו ותמה, שמאחר שהלובש ציצית בבית הכנסת, ואף כל היום תחת בגדיו, אינו מן המתמיהים, עדיין קשה מדוע לא נקבור בציצית אותם שקיימו מצוה זו בחייהם, ואדרבה אותם שאינם מקיימים יתביישו בכך. וכן כתב הראב"ן (סו"ת שבסוף הספר, ד"ה נשאלתי על המת) שלאדם שהיה זהיר בחייו בציצית עושים ציצית גם במותו, אבל לאדם שלא היה מקפיד לא. והוסיף שאם היה תלמיד חכם והיה ראוי לציצית, אלא שמפני ענוותו לא היה רוצה להתגאות ולא לבש ציצית, עושים לו ציצית במותו. קח. **ד"ה** למחר, בבא בתרא עד. ד"ה פסקי. קט. **'ציצית'** בגימטריא ת"ר, וח' חוטין וה' קשרים הם י"ג, הרי תרי"ג. קי. **בבבא** בתרא הוסיפו התוספות שכך אמרו במדרש (תנא דבי אליהו רבא, פרשה כד ד"ה לא תשא) על הכתוב (במדבר טו לח) 'ועשו להם ציצת על כנפי בגדיהם לדרתם', שנכתב חסר לומר שעושים ציצית 'לדור תם', כלומר לדור שהיה שלם במצוות, אבל בזמן שלנו שאין שלימים במצוות נוהגים להסיר הציצית מטליתות של מתים. וכאן הביאו התוספות דרשה זו אחר תירוצו של רבינו תם שאמר שבזמנם היו רגילים כולם ללבוש ציצית, וכבר העירו המלא הרועים והרש"ש טויבש (בתוס') שאין מקומו שם, וצריך לגרוס זה אחר התירוץ ששמע רבינו תם מאנשי לותי"ר. קיא. **התוספות** כאן הקשו על תירוץ זה, שאם כן גם החיים לא ילבשו ציצית, שהרי אינם מקיימים את כל המצוות, וכשלובשים ציצית נראה כעדות שקר. וכתב המלא הרועים (ד"ה או משום) שאינו קשה, וגם הרא"ש שהביא תירוץ זה לא הקשה כלום, שהחיים לובשים ציצית כדי לקיים את המצוה, אבל המתים שאינם חייבים ללבוש ציצית, וציצית היא עדות שקיימו את כל התורה, לכך רק בדורות הראשונים שהיו ראויים לעדות זו הטילו ציצית בטלית של המתים, מה שאין כן בדור זה שאינם ראויים לעדות זו, אבל ודאי אין סברא להפקיע מצות ציצית מאלו שחייבים בה. ועוד שהחיים שלובשים ציצית אינו נראה כעדות שקיימו כל התורה, שלובשים כדי לקיים מצות ציצית, אבל המתים שאינם מחוייבים בדבר ולובשים, נראה שהוא לעדות שקיימו את כל התורה, ולכך בדורות האחרונים שאין ראויים לעדות זו אין להטיל ציצית בטלית של המתים. קיב. **ד"ה** למחר, בבא בתרא עד. ד"ה פסקי, עבודה זרה סה: ד"ה אבל, נדה סא: ד"ה אבל. קיג. **בבבא** בתרא (שם) ביארו התוספות ש'אפיליוני' היא טלית, וכתבו עוד שצריך לגרוס שם 'התירו' ולא 'הטילו', והוכיחו כן מכך שאמר 'מ'אפיליוני', שמשמע שיסירו ממנו הציצית, ואם אמר להם שיטילו ציצית בטליתו היה לו לומר להם 'ב'אפיליוני'. קיד. **בנדה** (סא: ד"ה אבל) סיימו התוספות שטעמו של אבא שאול לא נתברר, מדוע באמת הורה שיסירו הציצית מבגדו, ולא חשש משום לועג לרש. וכן הקשה האור זרוע (ח"ב הל' אבילות סי' תכא) על תירוץ זה, שתמוה הוא מדוע באמת הורה אבא שאול להסיר הציצית מטליתו. והרש"ש (בתוס' שם) ציין למה שכתב הגר"א (יו"ד סי' שנא סק"א, ליקוט) בשם הרמב"ן (תורת האדם, ענין ההוצאה ד"ה ואנו) שהטעם הוא משום שיש בציצית קדושה. ובערוך לנר (בתוס' שם ד"ה בא"ד מיהו) ביאר על פי מה שכתבו התוספות בבבא בתרא (עד. ד"ה פסקי) בשם ר"ת, שמה שמסירים את הציצית מהטלית של המתים בזמן הזה, הוא משום שהציצית עדות הוא שקיים כל התורה, ועכשיו שאין בני אדם חשובים כל כך, שאינם מקיימים את כל המצוות, הרי הוא כאילו מעיד עדות שקר. ולכן ציוה אבא שאול להסיר את הציצית מטליתו, שבענוותנותו לא רצה שיעידו הציצית עליו שקיים כל התורה. והאור זרוע (שם) ביאר שמה שמשמע במנחות שצריך להטיל ציצית בטלית של המתים, זה כדעת שמואל הסובר שמצוות אין בטילות לעתיד לבוא [כמבואר להלן בשם התוספות בעבודה זרה], אבל אבא שאול סובר כדעת רבי יוחנן שמצוות בטילות לעתיד לבוא, ולכך ציוה להסיר את הציצית מטליתו. קטו. **והביאו** התוספות שיש עוד מקומות שאנו נוהגים כספרים חיצוניים אף שהוא נגד הש"ס שלנו, כגון מה שאנו מפטירים בכל שנה בשבת שקודם תשעה באב 'חזון ישעיהו' (ישעיהו א א), והוא כמו שכתוב בפסיקתא, ולא כמו שאמרו בש"ס שלנו (מגילה לא:) שרק אם ראש חדש אב חל להיות בשבת מפטירין 'חזון ישעיהו'. וכן מה שאנו קוראים בתעניות ויחל (שמות לב יא), והוא כמו שכתוב במסכת סופרים (פי"ז ה"ה), ולא כמו שאמרו בש"ס שלנו (מגילה לא.) שבתעניות קוראים ברכות וקללות שבפרשת בחוקותי (ויקרא כו ג). קטז. **ולפי** תירוץ זה גם בזמן העבר לא היו מטילים ציצית בטלית של מת, ולא כמו הראשונים שכתבו שרק בזמן הזה אין מטילים ציצית בטלית של מת. קיז. **וכן** תירצו התוספות בבבא בתרא (עד. ד"ה פסקי) בשם רבינו חיים כהן צדק. קיח. **בכתובות** (קיא:) אמר רב חייא בר יוסף, עתידים צדיקים שיעמדו במלבושיהן. והמבי"ט (בית אלקים, שער היסודות פרק ס) ביאר שלכך יעמדו בתכריכים שלהם כדי שיהיה להם לאות על גופם על מה שעבר עליהם באותו העולם מהשכר והעונש, שלא יחטאו עוד. אמנם התוספות (שם ד"ה בלבושיהן) דייקו מהירושלמי שיעמדו בלבוש שהיה להם מחיים. ובגליון הש"ס (בתוס' שם) כתב שהוא מחלוקת אמוראים בירושלמי. קיט. **ומה** שאמרו במנחות שצריך להטיל ציצית בטלית של המתים משום לועג לרש, ולא אמרו שהוא משום שכשיעמדו לעתיד לבוא יעברו עבירה שלא יהיה להם ציצית בטליתם, משום שאם כן לא יטילו לו ציצית אלא בשעה שמניחים אותו בקבר ולא בשעה שמתעסקים בו ונושאים אותו לקבורה, ולכך אמרו שיש בזה משום לועג לרש, שגם קודם שיקברוהו צריך להטיל ציצית בטליתו משום לועג לרש. אבל לדעת רבי יוחנן שמצוות בטלות לעתיד לבוא לא שייך לועג לרש, שכבר בטלו ממנו כל המצוות, ולא שייך לועג לרש אלא כשהמצוה אינה בטלה אלא שהמת אינו יכול לעשות. מהר"ם (ע"ז סה: בתוס' ד"ה אבל). והקובץ שיעורים (ח"ב סי' כט אות ד) ביאר שלכך אמרו שהוא משום לועג לרש, שאם משום שכשיעמדו לעתיד לבוא יעברו עבירה במה שאין להם ציצית, יש לומר שכשהוא אנוס מותר ללבוש בגד של ארבע כנפות בלא ציצית, ולכן לא איכפת לנו שיעמדו בלבושיהם בלא ציצית, וכשיוכלו להטיל ציצית יטילו, וברגע הראשון שלא יספיקו להטיל ציצית הרי הם אנוסים.

פוסקים כדעת רבי יוחנן, שמצוות בטלות לעתיד לבוא, ולכן אין אנו מטילים ציצית בטלית של המת[קכ].

ה. השפת אמת (פסחים מ: בתוס' ד"ה אבל) ביאר, שאף בזמנם לא היו מסירים אלא את התכלת, כדי שלא יעשו המתים את המצוה בשלימות, אבל לבן היו מניחין כמו שמשמע במנחות, ולכן אמרו כאן 'קשדיא תכלתא דרבי יונתן', וכן משמע במסכת שמחות, שציוה אבא שאול לבניו 'התירו תכלת'. והוסיף שלפי זה בזמנינו שאין לנו תכלת, ואנו מקיימים מצות ציצית רק בלבן, גם את הלבן אין לעשות בשלימות, ולכך נוהגים בזמנינו לפסול כנף אחד, ואין צריך לומר שיש מחלוקת בין הברייתא במסכת שמחות לגמרא שלנו.

דעות נוספות בענין הטלת ציצית בטלית של המת בזמן הזה

שם. לעיל הובאו דברי **הראשונים** המבארים מדוע בזמן הזה אנו נוהגים להסיר את הציצית מהטלית של המת ולא כמו שהיו נוהגים בזמנם שהיו מטילים ציצית בטלית של המת. אמנם יש דעות נוספות בראשונים בענין זה:

א. דעת **המחזור ויטרי** (סי' רעח) שהמתים חייבים בציצית[קכא], ואף בזמן הזה אין להסירם[קכב]. וכן כתב **המאירי** (ד"ה טלית), ראינו הרבה רבנים שציוו לקברם בטלית מצוייצת שלהם, וכן שמענו שנהגו גדולי קדמונינו בנרבונאה[קכג].

ב. הר"י (הו"ד בתוס' ב"ב שם) **והר"ז** הלוי בשם **הרב רבי יצחק בן מלכי צדק** (הו"ד ברא"ש מו"ק פ"ג סי' פ) כתבו[קכד], שבשעה שנושאים את המת לקוברו מטילים ציצית בבגדו כדי שלא יהיו נושאי המת מעוטפים בטליתות מצוייצין והוא יהיה בלא ציצית, וכשקוברים אותו בקברו מתירים ונוטלים אותם[קכה], ומה שאמרו שצריך להטיל ציצית בטלית של המת הוא דווקא בשעת נשיאתו לקבר[קכו].

ג. התוספות (ד"ה למחר) כתבו שהריצב"א היה רגיל שלא להסירם לגמרי מן הכנף, אלא לקושרם ולהדקם בתוך הכנף[קכז], ועשה כן כדי שלא להכניס עצמו למחלוקת זו, ואם ההלכה כדעת האומרים שהמתים חייבים בציצית, הרי יש להם ציצית, ואם ההלכה כדעת האומרים שאין המתים חייבים בציצית, הרי הם מכוסים[קכח]. וכן הביא המאירי (ד"ה טלית) ששמע שהרב בעל התוספות ציוה לתלמידיו שיטילו ציצית בסדינו, ויחפו אותו בתוך כנפי כסותו.

ד. הראבי"ה (סי' אלף קנב) כתב שלאדם שבחייו היה רגיל ללבוש ציצית יש להטיל ציצית בטליתו גם במותו, אבל לאדם שלא היה רגיל בכך בחייו אין להטיל ציצית במותו[קכט].

ה. הרא"ש (מו"ק פ"ג סי' פ) כתב[קל], ואמרו על **רבינו גרשום** ז"ל שאמר בשעת מיתתו 'הציצית חוץ', ונסתפקו אם היה רוצה לומר שיסירו הציצית מן הטלית, או שיהיו תלויים מחוץ לארון. ויש מקומות שעושים כן, שמוציאים הציצית ותולים מחוץ לארון. וכן כתב הראבי"ה (שם) שיש נוהגים לתלות את הציצית מחוץ לארון. וכעין זה כתב **הראב"ד** (השגות הראב"ד על הרז"ה, מו"ק כו:) שמניחים ציצית למת אבל אין קושרים את הציצית בטליתו, והטעם שמניחים הוא משום לועג לרש, שמכיון שיש עמו ציצית אין לעג מהחיים הלובשים ציצית, וכיון שאינם קשורים אין לעג על שאר המתים הקבורים בלא ציצית [שלרוב המתים אין בטליתם ציצית כשרה].

למעשה יש מנהגים שונים בכלל ישראל, שיש מקומות שאין שמים הטלית והציצית גם בשעה שמוציאים את המת לקברו, ויש מקומות שמטילים ציצית רק בהוצאת המת עד הקבורה ולא אחר כך, ויש מקומות שמשיירים את הציצית אלא ששמים אותם בכיס שבכנפים, ויש מקומות שמשיירים אותם אבל בפסול. ואתה תחזה שלכל המנהגים יש מקור בראשונים. ומנהג ארץ ישראל היום, שנוהגים ליתן את הטלית בשעת היציאה עד הקבר, ואחר כך מסירים אותו[קלא].

יישוב הראיה ממסכת שמחות לדעת האומרים שאף בזמן הזה צריך להטיל ציצית בטליתות של מתים

שם. לעיל הובאו דברי **הראשונים** המבארים שבזמן הזה אנו נוהגים להסיר את הציצית מהטלית של המתים כיון שאנו סומכים על מה שאמרו במסכת שמחות שציוה אבא שאול לבניו שלאחר מותו יתירו את הציצית מבגדו.

יש מהראשונים שדחו ראיה זו בכמה אופנים:

א. רבינו שמחה (הו"ד ברא"ש, מו"ק פ"ג סי' פ) ביאר שלא אמר להם כן על הטלית שנקבר עמה, אלא על הטלית שנתעטף בה בחייו, והיתה הטלית של פשתן, והוא הטיל בה תכלת לפי שעשה כדעת בית שמאי (מנחות מ.) המחייבים[קלב] טלית של פשתן בציצית, ובשעת פטירתו ציוה לבניו שלא יעשו כמותו, אלא יעשו כדברי בית הלל הפוטרים בגד של פשתן מן הציצית[קלג].

ב. המחזור ויטרי (סי' רעח) ביאר, שאמר להם שיסירו הציצית מהטלית הנקברת עמו ויטילו בה ציצית אחרת, והטעם שציוה להם כן הוא מפני שאינו ראוי שאותה הציצית שלבש בחייו שהיה חייב בציצית ובכל המצוות תהיה עליו גם בשעה שפטור מכל המצוות.

ג. הראבי"ה (סי' אלף קנב) ביאר, שאפשר לפרש הלשון שאמר אבא שאול 'הטילו תכלת מאפליוני' שהוא מלשון 'להטיל', שציוה להם לשים ולתקן ציצית בטליתו.

ד. הרמב"ן (תורת האדם, ענין ההוצאה ד"ה ולנו, הו"ד בריטב"א פסחים מ: ד"ה וכתב - הראשון) **והשיטה מקובצת** (ד"ה ולי) ביארו, שאבא שאול סובר שמצוה שעבר זמנה, כגון סוכה ולולב שעבר זמנם, וחוטי ציצית שבלו, מותר לזרקם לאיבוד, כמו ששנינו (מגילה כו:) שתשמישי מצוה נזרקים, אך זה דווקא בדבר שאינו ראוי למצוותו, אבל טלית מצוייצת שראויה למצותה, אסור לזרקה לאשפה ולבטלה ממצותה, ולפיכך אין לקברה עם המת. אבל חכמים חולקים על אבא שאול וסוברים שאין בציצית קדושה אלא כל זמן שרוצה לקיימה בבגדו, שאף מתחילה לא הקצהו אלא לכך. ונמצא שאף אבא שאול מודה שמותר להטיל ציצית חדשים בטלית של הבגד ולקוברה עמו, ולכך ציוה לבניו שיסירו את הציצית שהשתמש בה בחייו ויטילו אותה בטלית אחרת, ובטלית הנקברת עמו יטילו ציצית חדשה, וחכמים סברו שאין צריך לעשות כן. והדבר פשוט שהלכה כחכמים.

ה. הרוקח (ציצית סי' שסא) ביאר שאבא שאול ציוה לבניו להסיר רק את התכלת שבציצית, כיון שעל ידי התכלת נעשית הציצית כלאים במקום שאין חובה על האדם ללובשה[קלד], כגון בלילה או במת, אבל בציצית לבן חייב, שזהו חובת הטלית [כשמואל הסובר (מנחות מא.) שטלית המונחת בקופסה חייבת בציצית] ואין כאן לועג לרש.

ו. כעין זה ביאר **הארצות החיים** (למלבי"ם, ארץ יהודה, או"ח סי' כג ד"ה וזהו) שאבא שאול ציוה לבניו להסיר רק את התכלת שבציצית, כיון שחשש שמא ציציותיו יתקלקלו בקבר, ונמצא שלובש כלאים שלא במקום מצוה.

ז. וכעין זה ביאר גם **הבית הלוי** (שו"ת, ח"א סי' א בהגה"ה) שאבא שאול ציוה לבניו להסיר רק את התכלת שבציצית, שלדעתו מצוות אינם בטלות לעתיד לבוא, ואם כן אי אפשר להטיל ציצית בטלית של המתים, שכשיחיו לעתיד לבוא יהיו

קכ. **וראה** לעיל בענין 'מדוע עבר משום לועג לרש אף שמטילים ציצית בטלית של המתים' בשם הרשב"א שתירץ כעין זה, אלא שהוא ביאר שלדעת שמואל הסובר שאין המצוות בטלות לעתיד לבוא יש להטיל ציצית בטלית של המת כיון שהמת מתבייש בקברו בכך שאין לו ציצית, ולא כמו שביארו התוספות שהוא משום שלעתיד לבוא יקום בלא ציצית ויתבייש בין הצדיקים שיקומו עם טלית מצויצת. וראה שם בהערה במה נחלקו הרשב"א והתוספות. וביאר הערוך לנר (נדה סא: בתוס' ד"ה אמר) שלדעת התוס' (שם ד"ה אמר) מה שאמרו מצוות בטלות לעתיד לבוא, היינו לאחר תחיית המתים, אמנם הרשב"א (נדה סא: ד"ה ואת) ביאר שלעתיד לבא היינו לאחר שמת בעוד שהוא מת, אבל לעתיד לבוא לאחר תחיית המתים לדברי הכל מצוות לא בטלות. קכא. **והוסיף** עוד, שמה שאמרו בגמרא (שבת ל. ועוד), 'במתים חפשי', כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצוות, היינו משאר המצוות חוץ ממצות ציצית, לפי שהיא שקולה כנגד כל המצוות. קכב. **וכתב**, ואני שמעתי שהרב ר' אליהו לא הניח לסלקו. וציוה לבניו שלא יסלקוהו מטליתו. וגם הרב רב ידידיה אמר לי כן. וכן נפסק בשולחן ערוך (יו"ד שנא ס"ב). קכג. **וראה** לעיל בשם הריטב"א (פסחים מ: ד"ה וכתב-השני) שכתב כדעת התוספות לבאר מדוע אין מטילים ציצית בטלית של המת, וסיים, ועכשיו תהלה לאל כי רוב בני אדם זריזין במצות ציצית מחיים, חזרו לדין התלמוד להטיל אחר מיתה למי שזריז בו מחיים, ואין למחות בשום מנהג שנהגו בדבר זה, והכל לפי מה שנהגו. קכד. **וכן** כתב בתוספות הרא"ש (נדה סא: ד"ה נגד) וכן כתב המאירי (ד"ה טלית) בשם קצת גאונים. קכה. **וכתב** הרמב"ן (תורת האדם, ענין ההוצאה ד"ה ואומרין) על דבריו, שסברתו דחוקה שכיון שהטילו לו ציצית למה להם לחזור ולעקרו, ועוד שזה לעג גדול למתים וגנאי להם שמסירים את הציצית שהטילו בטליתם. וכן כתב האור זרוע (ח"ב הל' אבילות סי' תכא) שפירוש זה רחוק מן הסברא. והערוך השולחן (יו"ד סי' שנא ס"ג) כתב שעכשיו המנהג הפשוט בכל תפוצות ישראל שנושאים את המת לקברו עם טלית מצוייצת, וקודם שמניחים אותו בקבר מנתקים ציצית אחת מהארבע ציציות, ויש שנהגו לנתוק אותה בבית קודם הוצאתו לקבורה אבל טוב יותר לנתקה קודם הקבורה. והביא מעשה, שהגר"א לפני פטירתו ציוה על אחד מתלמידיו שיקברו אותו בכל ציציותיו, ואותו תלמיד כשהגיעו להלבשת תכריכיו חש במיעיו, ויצא משם, ואותם שהלבישוהו לא ידעו מזה, ונתקו אחת מהציציות כנהוג, ותיכף נכנס אותו תלמיד והתחיל לצעוק, ואמרו הגדולים שהיו שם שזהו אות מן השמים שלא לשנות מהמנהג. ועוד מעשה היה עם ר' אלכסנדר זיסקינד מהוראדנא בעל יסוד ושורש העבודה, שכשהניחוהו בקבר עם כל הציציות הסתבכה אחת מהציציות ביתד שבתוך הקבר וניתקה מעצמה, וראו בחוש שמן השמים גזרו כן. קכו. **ולפי** זה מיושב גם מה שאמרו במדרש שהמתים חייבים בציצית, שהכוונה היא שאנו חייבים להטיל ציצית בטלית של המת בשעה שמוליכים אותו לקבורה משום לועג לרש. מאירי (ד"ה טלית). קכז. **המגן** אברהם (סי' ח ס"ק יג) רצה להוכיח מדברי התוספות, לענין לבישת הציצית שאין צריך ללובשה דווקא על בגדיו [כמו שפסק השולחן ערוך שם], אלא מותר ללובשה תחת בגדיו [כמו שהביא שם בשם כתבי האר"י], וכתב לדחות שדווקא במתים מועיל אם מסתירים את הציצית כיון שלא שייך בהם 'וראיתם אותו', אבל החי צריך ללבוש את הציצית על בגדיו דווקא. אך כתב שאפשר שאם החי אינו יוצא כשלובשה תחת בגדו, אם כן עדיין יש משום לועג לרש אם מסתיר את ציציותיו. וכתב שלכן נראה שאלו ההולכים בין הגויים ומסתירים ציציותיהם יוצאים ידי חובתם, אבל בשעת הברכה יהיו מגולים. קכח. **וכן** כתב הרמב"ן (תורת האדם, ענין ההוצאה ד"ה ואחרים) שרבינו יצחק בן אברהם ז"ל ציוה לתלמידיו שיטילו ציצית בסדינו, ויחפו אותן בתוך כנפי כסותו, מפני הספק הזה. וכן כתב המחזור ויטרי (סי' רעח) על ר' אליהו. וכן פסק הב"ח (יו"ד סי' שנא ד"ה וזה לשון מהרש"ל). קכט. **וכן** הביא האור זרוע (ח"ב הל' אבילות סי' תכא) בשמו, וכתב שכן עשה מעשה בעצמו, וקברוהו בציצית, והוא היה בעל הוראות וראוי לסמוך עליו. וכתב הראב"ן (שו"ת שבסוף הספר, ד"ה נשאלתי על המת) שאם היה תלמיד חכם והיה ראוי לציצית, אלא שמפני ענוותו לא היה רוצה להתגאות ולא לבש ציצית, עושים לו ציצית במותו. וכתב הפתחי תשובה (שם סי' שנא סק"א) בשם שאילת יעב"ץ (שו"ת, ח"א סי' קכד) שמי שלא היה יכול לקיים מצות ציצית בחייו מפני אונס, כגון שהיה מוכה בידיו, אפשר שאין לקברו בטלית. וכתב שאין זה מוכרח, ולמעשה כתב שאם הניח המת מעות יעשו לו טלית, אבל אם לא הניח מעות אין צריך לגבות מעות או לקחת מהמעות של החברה קדישא לצורך זה. קל. **וכן** כתב רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה, נתיב כח ח"א, דף רכט טור ב). קלא. **שבט** הלוי (שו"ת, ח"ח סי' רנד). קלב. **כן** כתב הרא"ש בשמו, ובהגהות רי"א חבר הקשה שבגמרא לפנינו מבואר להיפך, שבית שמאי פוטרים ובית הלל מחייבים. קלג. **והוסיף**, שהורה להם לשנות ממנהגו כשם שמצינו במסכת עדיות (פ"ה מ"ז) שרבי עקביא בן מהללאל אמר לבנו בשעת מיתתו חזור בך מארבעה דברים שהייתי אומר, אמר לו בנו, ואתה למה לא חזרת בך, אמר לו רבי עקביא, אני שמעתי מפי מרובים והם שמעו מפי מרובים, אני עמדתי על שמועתי והם עמדו על שמועתם, אבל אתה שמעת מפי היחיד, ומוטב לעזוב דברי היחיד ולאחוז דברי המרובין. קלד. **שהתכלת** עשוי מצמר, והבגד

הציצית שהטילו להם אחר שמתו פסולים משום תעשה ולא מן העשוי. וגם אם הטילו להם ציצית בחיים, מכל מקום כשמתו ונעשו הבגדים תכריכין ונאסרו בהנאה, ודאי הציציות פסולים אחר כך, כיון שהיו פטורים עד עכשיו, וכשיקומו נמצא שלובשים כלאים שלא במקום מצוה.

ח. וכעין זה ביאר **השפת אמת** (פסחים מ: בתוס' ד"ה אבל) שאבא שאול ציוה לבניו להסיר רק את התכלת שבציצית, כדי שלא יקיימו המתים את המצוה בשלימות, אבל לבן היו מניחים כמו שמשמע במנחות. והוסיף שלפי זה בזמנינו שאין לנו תכלת, ואנו מקיימים מצות ציצית רק בלבן, גם את הלבן אין לעשות בשלימות, ולכך נוהגים בזמנינו לפסול כנף אחד.

מדוע באים אצל המתים

למחר[קלה] **באין אצלנו.** **בגליוני הש"ם** (להלן ע"ב ד"ה לשנה) ביאר שלמחר באים אצלנו כדי להתפללקלו. **ובעין יוסף** (ד"ה למחר) פירש, 'למחר באים אצלנו', כלומר שבאים למדרגתינו, שאחר שימותו יהיו חפשים מכל המצוות.

יש שהוכיחו שהאיסור ללכת עם ציצית בבית הקברות אינו משום לועג לרש

אמר ליה ומי ידעי כולי האי. **בארצות החיים** (למלבי"ם, המאיר לארץ, סי' כג סק"א) הוכיח מכך שהקשה רבי יונתן לרבי חייא 'ומי ידעי כולי האי', ולא הקשה כן על הברייתא ששנינו לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו וספר תורה בזרועו וקורא, וכן מכל המקומות שאמרו שיש איסור לועג לרש, מוכח כמו שכתב המהרי"א בשם הרא"ה שהאיסור לילך עם ציצית בבית הקברות אינו משום לועג לרש, שמכיון שמוכרח ללבוש את הבגד אינו נראה כמלעיג, אלא הטעם הוא מפני שכשהמתים יודעים, מצטערים מזה, ולכך הקשה רק על זה ומי ידעי.

ביאור הלשון 'שנית' ו'שילשת'

אם קרית לא שנית אם שנית לא שלשת[קלז] **אם שלשת לא פירשו לך.** ביארו **הבן יהוידע** (מו"ק טז: ד"ה אמר) **הפרשת מרדכי** **והמגיד תעלומה** (ד"ה אם) על פי מה שאמרו בעירובין (נד:) שהרב מלמד את תלמידיו ארבעה פעמים, שלכך אמר לו אם שלשת לא פירשו לך בפעם הרביעית.

והמהרש"א (מו"ק טז: ד"ה א"ל) ביאר לשונות אלו כמשמעם, שאם 'קרית' במקרא, לא 'שנית' במשנה, ואם שנית לא 'שלשת' בתלמוד [כמו שאמרו ישלש אדם שנותיו במקרא במשנה ובתלמוד, ואתה לא שלשת ולמדת שליש בתלמוד], ואם שלשת 'לא פירשו לך היטב', שלא שמשת תלמידי חכמים די הצורך שיפרשו לך דברי תורה.

על שם מי נקרא אריאל מואב

הוא הכה את שני אריאל מואב. מבואר בגמרא ש'אריאל מואב' היינו הבית המקדש[קלח], ופירש **רש"י** (ד"ה מואב) שנקרא אריאל 'מואב' על שם שבנה אותו דוד שבא מרות המואביה. **והתוספות** (ד"ה שני) ביארו שנקרא אריאל 'מואב' על שם דוד ושלמה שבנו את הבית, ובאו מרות המואביה.

ומבאר הצל"ח (ברש"י ד"ה מואב) שהתוספות מבארים ש'שני אריאל' היינו שהכה שני אנשים שבנו את אריאל, דהיינו דוד ושלמה, ורש"י פירש ש'שני אריאל' היינו שני מקדשים, ולכך פירש ש'מואב' היינו דוד, שהרי שלמה לא בנה אלא את הבית הראשון[קלט], אבל דוד שקנה את הגורן וקידש את המקום, זה היה גם במקדש שני, שלא שינו את מקום המקדש[קמ].

והקשו האחרונים[קמא] שלפירוש התוספות ש'שני אריאל' היינו דוד ושלמה ולא שני בתי מקדשות, איך משמע שלא הניח כמותו לא במקדש ראשון ולא במקדש שני.

ותירץ הסמיכת חכמים (שם) על פי מה שאמרו (ב"ב קי.) שפנחס היה גם מזרעו של יוסף שפיטפט ביצרו, וגם מזרעו של יתרו שפיטם עגלים לעבודה זרה, ודייקו כן ממה שנאמר שאלעזר אביו נשא 'מבנות פוטיאל' (שמות ו כה), ו'פוטיאל' משמע שני פיטפוטים, והיינו משום שהיה יכול לומר 'פוטי' ומכך שהוסיף 'אל' משמע שנים[קמב], וכן כאן היה יכול לומר 'ארי', שבית המקדש דומה לארי, ואמר 'אל' לרמז על שני בתי מקדשות.

והרי"ף (שם) תירץ שלפירוש התוספות צריך לומר שהוא הכה והשפיל את כבוד שתי האנשים, דוד ושלמה, שבאו מרות המואביה, והשפיל את כבודם לפי שהם בנו מקדש אחד שאחר חורבנו נבנה מקדש תחתיו כמוהו, אבל בניהו לא נמצא תחתיו כמוהו לא במקדש ראשון ולא במקדש שני, ואם כן גדול כבודו של בניהו מכבודם של דוד ושלמה שבאו מרות המואביה.

ויש שתירצו שמשמע כן משום שאם לא הניח כמותו במקדש ראשון שהיה בו שלמה, כל שכן שלא הניח כמותו במקדש שני שהיו האנשים פחותים משלמה.

יח:

מדוע טבל בניהו בן יהוידע

דתבר גזיזי דברדא ונחת וטבל. מבואר בגמרא שבניהו בן יהוידע שבר חתיכות של ברד וקרח, וירד וטבל במים שתחת הקרח[א], ופירש **רש"י** (ד"ה ונחת) שטבל לקריו כדי שיוכל לעסוק בתורה[ב].

והתוספות (ב"ק פב: סוף ד"ה אתא) ביארו שטבל מפני שהיה טמא, ורצה לאכול חולין בטהרה. וכן מבואר בתרגום יונתן (דברי הימים א' יא כב) שטבל מפני שנגע בשרץ מת[ג].

והמגיד תעלומה (ברש"י ד"ה ונחת) כתב שאלמלא פירוש רש"י, היה מפרש שטבל סתם קודם לימודו, משום תשובה [ולא משום טומאה], שהתורה שהאדם לומר בעודו רשע חס ושלום, אינה עולה לרצון לפני ה', והסגולה הנפלאה לזה היא לטבול במקוה[ד].

לדעת רש"י מה היתה תקנת עזרא

שם. **התוספות** (ב"ק פב: סוף ד"ה אתא) כתבו שאין לומר שטבל לקריו, שהרי עזרא תיקן שבעל קרי לא ילמד תורה קודם שיטבול, ובניהו בן יהוידע היה קודם עזרא[ה], ואם בניהו בן יהוידע טבל לקריו אם כן מה תיקן עזרא.

ובדעת רש"י שפירש שבניהו בן יהוידע טבל לקריו נאמרו כמה ביאורים באחרונים: **א.** **האהבת איתן** (על העין יעקב, ד"ה ונחת) תירץ על פי מה שכתב **הפני יהושע** (לקמן כ: ד"ה מדאסכחן), שאף לרבינא הסובר שהרהור כדיבור לגבי קריאת שמע ושאר דברי תורה, לגבי בעל קרי אין אומרים שהרהור כדיבור, ומדאורייתא בעל קרי אסור רק בדיבור[ו], ותקנת עזרא היתה שאסור גם להרהר בדברי תורה. ולפי זה יש לומר שבניהו בן יהוידע טבל לקריו כדי לעסוק בתורה בדיבור, שאסור לבעל קרי מעיקר הדין אף קודם תקנת עזרא.

ב. עוד תירץ **האהבת איתן** (שם), שמן התורה אין איסור לבעל קרי אלא בתורה שבכתב, כמו שהיה בסיני, ועזרא תיקן אף למשנה ולגמרא.

ג. יש שתירצו[ז] שבניהו בן יהוידע עשה כן מעצמו קודם תקנת עזרא משום חסידות, ואחר כך בא עזרא ותיקן. וכעין זה תירץ **המכתב לחזקיהו** (ברש"י ד"ה ונחת), שבניהו בן יהוידע תיקן כן לעצמו ולא לדורות הבאים, ובא עזרא ותיקן לדורות[ח].

ד. עוד תירץ **המהר"י עייאש** (שם), שבניהו בן יהוידע גזר טבילה לבעל קרי, ולא נתקבלה התקנה, ואחר כך בא עזרא ותיקן טבילה לבעל קרי ונתקבלה התקנה[ט].

ה. **המהר"ם בנעט** (ברש"י ד"ה ונחת) כתב שגם התוספות סוברים כפירוש רש"י שבניהו בן יהוידע טבל לקריו כדי שיוכל לעסוק בתורה, שבניהו בן יהוידע דרש את האסמכתא שממנה דרש עזרא הלכה זו, וכוונת התוספות לבאר שלכך

עשוי מפשתן, ובמקום מצות ציצית מותר ללבוש כלאים, אבל כשאינו מקיים את המצוה אסור. **קלה.** **מה** שאמר 'למחר' יש לומר שהוא כמו שאמרו (ילקוט שמעוני, פרשת בא רמז רכה) יש מחר שהוא לאחר זמן. ועוד יש לומר, שלכך אמר 'למחר' לפי שמקיימים בעצמם 'שוב יום אחד לפני מיתתך', ונמצא שכל ימיהם כאילו יום אחד לפני מותם. שפתי חכמים (ד"ה למחר). **קלו.** **כמו** שאמרו בתענית (טז.), 'למה יוצאים לבית הקברות, חד אמר כדי שיבקשו עלינו מתים רחמים'. **קלז.** **משמע** מזה שהלומד שלשה פעמים אינו שוכח תלמודו במהרה, וזה שאמרו (קידושין ל.) אל תקרי 'ושננתם' אלא 'ושלשתם'. עיון יעקב (ד"ה ואם). **קלח.** **'אריאל'** זה בית המקדש, שנאמר (ישעיהו כט א) 'הוי אריאל אריאל קרית חנה דוד'. רש"י (ד"ה אריאל). ונקרא 'אריאל' משום שהיה ההיכל רחב מלפניו וצר מאחוריו כמו ארי (מדות פ"ד מ"ז). **קלט.** **שם** על פסוק זה (שמואל ב' כג כ) פירש רש"י (ד"ה אריאל) שנקרא 'אריאל מואב' על שם שבנאו שלמה שבא מרות המואביה. וצריך עיון לפי המבואר בצל"ח כאן שבדווקא פירש רש"י שנקרא על שם דוד. **קמ.** **ואמרו** בילקוט שמעוני (יהושע רמז ג) 'נוצר תאנה' (משלי כז יח) זה דוד, שנתן נפשו לבנות הבית, שנאמר (תהלים קלב א) 'זכור ה' לדוד את כל ענותו', 'יאכל פריה' (משלי שם), שנקרא על שמו, שנאמר (תהלים ל א) 'מזמור שיר חנוכת הבית לדוד', וכי דוד בנאו, והלא שלמה בנאו, שנאמר (מלכים א' ו יד) 'ויבן שלמה את הבית ויכלהו', אלא לפי שנתן נפשו לבנות הבית נקרא על שמו. **קמא.** **סמיכת** חכמים, מהרי"ץ חיות, מהר"ם בנעט (בתוס' שם), והרי"ף (על העין יעקב, ד"ה והוא). **קמב.** **אולם** הרשב"ם בגמרא שם (ד"ה פוטיאל) פירש באופן אחר. **א.** **ולפי** זה 'והכה את הארי' היינו שהכה את היצר הרע המתגבר על האדם כארי להפילו במכמורת העצלות, ושלא יסגף את גופו בקור, ובניהו בן יהוידע הכה אותו, שהתגבר עליו בתוך הבור ביום השלג, וטבל אף שהיה קור גדול וקפאו המים. מגיד תעלומה (ד"ה והוא). **ב.** **שאין** לומר שטבל כדי לאכול קדשים, שאם כן מה יש לשבחו על מעשה זה, הרי אם לא יטבול אסור לו לאכול קדשים. מנחם משיב נפש (ברש"י ד"ה ונחת). **ג.** **בתרגום** יונתן כתוב 'חרדונא', וראה תוספות לעיל (יג: ד"ה כרע) שהוא צב, ובפירוש על תרגום יונתן (שם) כתב ש'חרדונא' היינו חדר של מת. **ד.** **וראה** שם שמבאר ענין הטבילה קודם הלימוד. **ה.** **עזרא** עלה מבבל בתחילת בית שני, ובניהו בן יהוידע היה בתחילת בית ראשון. **ו.** **ולמד** כן ממה שאמר משה לישראל כשקרבו להר סיני 'אל תגשו אל אשה' (שמות יט טו), ומשמע שבעל קרי אסור בדברי תורה, ומשם לא למדנו אלא לדיבור, שהשומע כעונה, אבל הרהור אינו אסור. **ז.** **מגיד** תעלומה, מנחם משיב נפש (ברש"י ד"ה ונחת), מהר"י עייאש (בהגהות עפרא דארעא על ספר ארעא דרבנן מערכת ט אות ל). **ח.** **כעין** מה שפירש הצל"ח (לקמן כו: ד"ה תניא) שלא הקשו לדעת האומר שאנשי כנסת הגדולה תיקנו תפילות כנגד תמידים, ממה ששנינו בברייתא שאברהם תיקן תפילת שחרית, יצחק תיקן תפילת מנחה, ויעקב תיקן תפילת ערבית, שבברייתא זו לא אמרו בפירוש שהאבות תיקנו תפילות אלו חובה לדורות, רק אמרו שהם תיקנו שלש תפילות אלו, ואולי לעצמם תיקנו ולא לדורות, ואנשי כנסת הגדולה שתיקנו לדורות נגד התמידים תיקנום. **ט.** **כמו** שאמרו (שבת יד:) לגבי טומאת ידים, ששמאי והלל גזרו טומאה על הידים קודם נטילתן,

אמרו בגמרא שעזרא תיקן תקנה זו כיון שעל טבילתו של בניהו בן יהוידע יש לומר שהיתה כדי לאכול חולין בטהרה.

ביאור הפסוק לדעת האומר ששנה סיפרא דבי רב

דתנא סיפרא דבי רב ביומא דסיתוא. בגמרא דרשו ממה שנאמר על בניהו בן יהוידע (שמואל ב׳ כג כ) ׳והוא ירד והכה את הארי בתוך הבור ביום השלג׳, ששנה ביום אחד מימות החורף [שהם ימים קצרים]׳ את כל ספר תורת כהנים[יא]. **וביארו התוספות** (ד״ה סיפרא) שדרשו כן מ׳הארי׳, שספר זה הוא הקשה שבספרים. ועוד ביארו (ד״ה בתוך) שלכך נאמר ׳בתוך הבור׳, שתורת כהנים הוא הברייתות שנשנו על ספר ויקרא שהוא באמצע הספרים. **ומבאר המהרש״א** (לעיל ע״א ד״ה בן) ש׳באר׳[יב] היינו התורה, כמו שנאמר ׳וימצאו שם באר מים חיים׳ (בראשית כו יט)[יג], ובתוך הבאר היינו באמצע התורה[יד].

עוד פירש המהרש״א (שם) ש׳ארי׳ משמע תורת כהנים, מפני שכל הדינים שבתורת כהנים הם מענייני המקדש הנקרא אריאל[טו].

מדוע נקרא תורת כהנים ׳סיפרא דבי רב׳

סיפרא דבי רב. מבואר בגמרא שבניהו בן יהוידע שנה ׳סיפרא דבי רב׳, ופירש רש״י (ד״ה דתנא) ששנה ספר תורת כהנים, כלומר את הברייתות שנשנו על ספר ויקרא. **ונחלקו הראשונים** מדוע נקראו ברייתות אלו ׳סיפרא דבי רב׳. **ברש״י** (חולין סו. ד״ה תנא, הראשון) מבואר שנקרא ׳ספרא דבי רב׳ לפי שהיה שגור בבית המדרש בפי כולם [ו׳בי רב׳ היינו בית המדרש, ולא נקרא כן משום שחיברו רב[טז]], ואינם כברייתות ששנה רבי ישמעאל שלא היו שגורות אלא בפי תלמידיו[יז].

ברמב״ם (בהקדמה לספר היד החזקה ד״ה כל המצות, בהקדמה לפירוש המשניות ד״ה ואחר כך) מבואר שרב חיבר ברייתות אלו[יח] [ו׳בי רב׳ היינו בבית מדרשו של רב][יט]. **וביאר החיד״א** (פתח עינים, ד״ה דתנא) שהם קיבלו ברייתות אלו בעל פה, ורב סידר ברייתות אלו[כ].

מדוע נקרא צדקיהו רשע

ואתה חלל רשע נשיא ישראל. בגמרא דרשו שהרשעים בחייהם קרויים מתים ממה שנאמר בנבואת יחזקאל על צדקיהו (יחזקאל כא ל), ׳ואתה חלל רשע נשיא ישראל׳, ואף שהיה צדקיהו חי בימי יחזקאל קראו יחזקאל ׳חלל׳, והיינו לפי שהרשעים בחייהם קרויים מתים.

והקשו האחרונים[כא], הרי מבואר בגמרא בכמה מקומות[כב] שצדקיהו היה צדיק גמור ורק דורו היו רשעים, ואיך מביא ראיה מכך שקראו הכתוב בחייו ׳חלל׳ שהרשעים בחייהם קרויים מתים.

ותירץ המהרש״א (ד״ה שנאמר) שאף שהיה צדיק מכל מקום נקרא רשע כיון שעבר על שבועתו לנבוכדנצר[כג] **והפרשת דרכים** (שם) תירץ[כד], שנקרא רשע על שלא מיחה בבני דורו שהיו רשעים[כה].

מדוע פירש רש״י שיצאו להתעסק בשדה אחוזתם

בני רבי חייא נפוק לקרייתא. בני רבי חייא יצאו לכפרים ונשכח מהם תלמודם, ופירש רש״י (ד״ה לקריתא) שיצאו להתעסק בעבודת אחוזתם. **וביאר המגיד תעלומה** (ד״ה בני), שהרי ידוע שבני רבי חייא היו צדיקים גדולים, עד שאמר אליהו לרבי (ב״מ פה:) שהם ואביהם יכולים להביא את הגאולה קודם זמנה[כו], ואיך הניחו חיי עולם והלכו לכפרים להתעסק בחיי שעה, ולכך פירש רש״י שלא קנו שדות, אלא היה להם אחוזה, דהיינו שהיה להם בירושה מאביהם, ועל פי התורה צריך אדם לסייר בנכסיו[כז].

והעירו האחרונים, שכאן יתכן לפרש כן, לפי שבאותו זמן לא היה אביהם חי, אבל בביצה (ט:) ובנדה (כז.) שאמרו ׳בני רבי חייא נפוק לקרייתא׳ ופירש רש״י (ביצה ט: ד״ה לקרייתא) שיצאו לראות שדותיהם, אי אפשר לפרש כן, שמבואר שם שהיה בחיי אביהם[כח].

ביאור דברי בנו של רבי חייא ׳ידע אבון בהאי צערא׳

ידע אבון בהאי צערא. בני רבי חייא נשכח מהם תלמודם, והיו מצערים עצמם להיזכר בו, ואמר אחד מהם לאחיו, יודע אבינו בצער זה שיש לנו. **וביאר הצל״ח** (ד״ה ידע) שהוא בלשון שאלה, האם יודע עכשיו אבינו מהצער שיש לנו[כט]. וכתב **השלמה משנתו** (ד״ה ידע), שזה היה פשוט לו שאביהם יודע מהצער שיש להם במה ששכחו תלמודם, שהרי הבן הלומד תורה בעולם הזה מזכה את אביו (סנהדרין קד.), אבל הסתפק אם יודע גם במה שמצטערים לזכור מה שלמדו.

ובספר הכותב (על העין יעקב, ד״ה כל) ביאר שבני רבי חייא היו מעיינים במה שאמר אביהם (לעיל ע״א) שהמתים יודעים מהנעשה בעולם[ל], ואמר האחד לאחיו, ודאי יודע אבינו בצער הזה שיש לנו[לא], והוא כמו שלמד מאביו שהמתים יודעים מה נעשה בין החיים, ושאלו אחיו, מהיכן ידע, ולא התכוון לחלוק על דברי אביו שאמר שהמתים יודעים מה נעשה בין החיים, אלא כוונתו היתה כמו שביאר דבריו מיד, שאינם יודעים אלא בצער שלהם ולא בצער של אחרים[לב], ואינו יודע בצער שיש לנו אף שאנחנו בניו, וכל שכן שאינו יודע בצער של אחרים.

קשה איך הביא ראיה מדברי איוב שכפר בתחיית המתים

והא כתיב יכבדו בניו ולא ידע. אחד מבני רבי חייא הביא ראיה לאחיו שאין המתים יודעים מהנעשה בין החיים ממה שנאמר (איוב יד כא) ׳יכבדו בניו ולא ידע׳, כלומר גם אם יהיו בניו של המת מכובדים, לא ידע מזה. **והקשה המהרש״ם** (ד״ה ידע) שהרי פסוק זה הוא מדברי איוב, ואיוב כפר בתחיית המתים כמבואר בבבא בתרא (טז.)[לג], וגם באיוב (יד יב, יד) כתוב ׳ואיש שכב ולא יקום׳,

ולא קיבלו מהם, ובאו תלמידיהם וגזרו וקיבלו מהם. **י. ומבואר** בתרגום יונתן (דברי הימים א׳ יא כב) שזה היה ביום עשרה בטבת. **יא. רש״י.** וראה להלן מדוע נקרא תורת כהנים סיפרא דבי רב. **יב. הכתיב** בפסוק זה הוא ׳באר׳ ולא ׳בור׳. **יג. ראה** לקמן (נז:) הרואה באר בחלום, רבי נתן אומר מצא תורה, שנאמר (משלי ח לה) ׳כי מצאי מצא חיים׳, ונאמר כאן ׳באר מים חיים׳ [וכיון שמצאנו לשון ׳חיים׳ לגבי תורה, אם כן מה שנאמר כאן ׳באר מים חיים׳ היינו תורה. צל״ח (שם ד״ה הרואה)]. **יד. וביאר** הסמיכת חכמים (ד״ה איהו) שלפי זה ׳והוא ירד׳ פירושו שירד לעומקה של הלכה ויישב את כל הקושיות. **טו. ראה** רש״י לעיל ע״א (ד״ה אריאל). **טז. המלבי״ם** (בהקדמה לתורת כהנים) ומהרי״ץ חיות (לעיל יא: ד״ה לתנויי) הביאו בשם רש״י שפירש שנקרא ׳סיפרא דבי רב׳ לפי שהיה שגור בבית מדרשו בפי כולם, וכן פירש הקרבן אהרון (בסוף ההקדמה לתורת כהנים) בדברי רש״י. משמע מדבריהם שגם לפירוש רש״י ׳דבי רב׳ היינו בית מדרשו של רב, והיו ברייתות אלו שגורות בפי התלמידים שהיו בבית מדרשו של רב [וראה להלן בהערה מה שפירש המלבי״ם ברש״י]. **יז. והרד״ל** (ויקרא רבה פ״א אות יא) והרש״ש (שבת כ. ברש״י ד״ה תני) כתבו שרבי חייא סידר את הברייתות שבתורת כהנים, שיש הרבה ברייתות שהובאו במדרש ובירושלמי בשם רבי חייא ומקורם מהברייתות שבתורת כהנים. והמלבי״ם (בהקדמה לתורת כהנים) פירש כן בדעת רש״י, שרבי חייא סידר את הברייתות, ומה שנקרא ׳סיפרא דבי רב׳ הוא משום שהיה שגור בבית מדרשו בפי כולם. **יח. ובנודע** ביהודה (מהדו״ת או״ח סי׳ פז) בהגה״ה מבן המחבר הקשה על פירוש הרמב״ם מהגמרא בחולין (קלא:), שאמרו שם שנחלקו תנאים אם שבט לוי הם בכלל ׳הָעָם׳ האמור (דברים יח ג) לגבי מתנות הזרוע הלחיים והקיבה הניתנים לכהנים, וחייבים במתנות אלו, או שאינם בכלל ׳העם׳ ואינם חייבים במתנות אלו, ורב הסתפק אם ההלכה כדעת האומר ששבט לוי בכלל ׳העם׳ או כדעת האומר ששבט לוי אינו בכלל ׳העם׳, ועל כן הורה שהדבר ספק, ומספק אין מוציאים את המתנות מיד הלוי. ואם כפירוש הרמב״ם שרב חיבר תורת כהנים, למה סתם רב בתורת כהנים כדעת האומר ששבט לוי אינו בכלל ׳העם׳, ולא הביא גם את הדרשה של התנא הסובר ששבט לוי נקרא קהל, שהרי רב הסתפק כדעת מי ההלכה. ומוכח כמו שפירש רש״י שנקרא סיפרא דבי רב לפי שהיה שגור בבית המדרש בפי כולם, ולא משום שרב עצמו חיברו. וביבמות (פח:) הקשה רבא על רב מברייתא, והקשה הריטב״א (שם ד״ה מתיב) שהרי יש תנא החולק על ברייתא זו, ויש לומר שרב סובר כאותו תנא, ומה הקושיא לרב. ותירץ בנימוקי הגרי״ב (שם ד״ה מתיב) שכיון שרב שנה תורת כהנים כמו שכתב הרמב״ם, לכך הקשה רבא לרב מברייתא זו השנויה בתורת כהנים. אבל הריטב״א (שם) תירץ שקושיית רבא היא איך הכריע רב כברייתא החולקת על הברייתא שהביא רבא, שהרי ההלכה כאותה ברייתא שהביא רבא, ולפי זה מיושבת קושיית הגמרא שם גם לדעת רש״י [אמנם הריטב״א עצמו ביאר במכות (יח: ד״ה מתיב) שלכך לא תירצו שם ׳רב תנא הוא ופליג׳ כמו שתירצו בכמה מקומות, כיון שהקשו עליו מברייתא השנויה בתורת כהנים, שרב עצמו שנאה]. **יט. וכן** מבואר ברבינו גרשום (ב״ב מג. ד״ה וכי) שרב שנה ברייתות אלו. **כ. ומה** שאמרו שסתם ברייתא שבתורת כהנים כרבי יהודה היינו משום שרב שנה את הסתם כרבי יהודה [כמו שאמרו סתם משנה רבי מאיר, והיינו שרבי שסידר המשניות סתם כרבי מאיר], ולא כדעת האומר שרבי יהודה חיבר תורת כהנים. החיד״א (שם). **כא. פרשת** דרכים (דרוש כג), מלא הרועים (ברש״י ד״ה אלו). **כב. במועד** קטן (טז:) אמרו, נאמר בצדקיהו (ירמיה לח ז) ׳וישמע עבד מלך הכושי׳, וכי כושי שמו, והלא צדקיה שמו, אלא מה כושי משונה בעורו, אף צדקיה משונה במעשיו. ופירש רש״י (שם ד״ה משונה) שהיה צדקיהו צדיק גמור. וכן אמרו בהוריות (יא:) תנו רבנן, הוא שלום הוא צדקיהו, ולמה נקרא שמו שלום, שהיה משולם במעשיו. ופירש רש״י (שם ד״ה משולם), שצדיק גמור הוא בעל מעשים טובים. וכן אמרו בערכין (יז.), ביקש הקדוש ברוך הוא להחזיר את העולם לתוהו ובהו מפני דורו של צדקיהו, כיון שנסתכל בצדקיהו נתיישבה דעתו. וכן מבואר בשבת (קמט:) שהיה צדקיהו צדיק. **כג. והקשה** המילי דברכות (ד״ה אלו), שהרי המהרש״א עצמו כתב (סנהדרין קג. ד״ה שהיה) שמה שעבר על שבועתו לנבוכדנצר לא נחשב לעבירה, לפי שבני דורו התירו לו את שבועתו. וכן מבואר בתוספות (גיטין לה: ד״ה ליחוש), שכתבו שבדיעבד אם הפרו למודר הנאה מחבירו שלא בפני חבירו מופר, והביאו ראיה לדין זה מכך שצדקיהו שהיה חסיד גמור סמך על מה שהתירו לו הסנהדרין נדרו שלא בפני נבוכדנצר. **כד. וכן** תירץ המילי דברכות (ד״ה אלו). **כה. וכמו** שאמרו בסנהדרין (קג.), ביקש הקדוש ברוך הוא להחזיר את העולם כולו לתוהו ובוהו בשביל דורו של צדקיה, נסתכל בצדקיה, ונתקררה דעתו. והקשו בגמרא, הרי בצדקיה גם נאמר (מלכים ב׳ כד יט) ׳ויעש הרע בעיני ה׳׳, ומשמע שהיה רשע, ותירצו שלכך נאמר ויעש הרע בעיני ה׳ לפי שהיה בידו למחות בבני דורו ולא מיחה. **כו. שאמרו** שם שאליהו היה רגיל לבא לישיבתו של רבי, ופעם אחת בראש חודש איחר לבוא, וכשבא שאלו רבי מדוע איחר. השיב לו אליהו, עד שהערתי את אברהם ורחצתי את ידיו והתפלל, והשכבתי אותו בחזרה לישון, וכן ליצחק וליעקב, כבר היה מאוחר. שאלו רבי, מדוע אינך מעיר את כולם באותו זמן, ויתפללו כולם יחד. השיב לו אליהו, אין לי רשות לעשות כן, שאם יתפללו שלשתם יחד יבקשו רחמים ויביאו את המשיח לפני זמנו. שאל אותו רבי, האם יש בעולם הזה צדיקים שתפילתם נשמעת כך. אמר לו אליהו, יש את רבי חייא ובניו. **כז. ראה** חולין (קה.). **כח. כמבואר** שם שלאחר שחזרו באו לפני אביהם ושאל אותם אם בא מעשה לידם. **כט. וביאר** שכוונתו לשאול האם יודע מעצמו מיד, שאם כוונתו לשאול אם יודע לאחר זמן לא היה שואלו אחיו מהיכן יודע, שהרי אפשר שאדם אחר שמת הודיע לו, כמבואר בגמרא בסמוך. **ל. שלכך** העיר לרבי יונתן על שהיו ציציותיו נגררים על הקברים. **לא. וכן** ביאר השפתי חכמים (ד״ה ידע), ופירש שכוונתו לומר שיש לאבינו הנאה וכבוד מזה שאנו מצטערים על דברי תורה, ולכך הקשה לו אחיו ממה שנאמר ׳יכבדו בניו ולא ידע׳, שאין המתים יודעים מהכבוד של בניהם. **לב. ולכך** העיר אביהם לרבי יונתן על שהיו ציציותיו נגררים על הקברים, כיון שמצער את המתים עצמם. **לג. שנאמר**

ו'אם ימות גבר היחיה', ואם כן אין ראיה מדבריו כלל שאין המתים יודעים מה נעשה בין החיים.

מהו הצער שיש למת מחמת הרימה

קשה רמה למת כמחט בבשר החי. וביארו הספר חסידים (סי' תתשסג) והכלבו (סי' קיד ד"ה כתב הכעל) שאין הפירוש שכואב לו, שהרי לאחר המוות אין הגוף מרגיש כלום, אלא הנשמה קשה לה הזילזול של הגוף, שהנשמה חיה לאחר שמת האדם ורואה מה שנעשה לגופ[לד]. וכן ביאר התוספות יום טוב (אבות פ"ג מ"ז)[לה], והוסיף שלכך במת לא הזכירו בשר ובחי הזכירו בשר, ואמרו 'קשה רימה למת כמחט בבשר החי', ולא השוו את הלשון ואמרו 'קשה רימה לבשר המת כמחט בבשר החי', או 'קשה רימה למת כמחט לחי', לפי שהוא קשה לנפשו של המת ולא לבשר המת[לו].

עוד הביא התוספות יו"ט (שם) מהמדרש שמואל בשם הר"י אבן שושן, שאין הפירוש שהמת מרגיש, אלא שכל מי שדעתו נקיה יש לו להצטער בחייו על ניוול גופו לאחר מותו, וישתדל למעט אותו ניוול, ויחשוב וירגיש מעכשיו את הרימה שתנשכנו לאחר מותו, כמו שמרגיש המחט בבשר החי[לז].

אמנם הישמח משה (פר' קדושים דף כו.)[לח] כתב שגופו של המת מרגיש בכאב[לט], שאף שכבר מת נשאר בו עדיין רושם של חיות סגור ומסוגר, והוא מה שנקרא בזוהר (פר' שלח עמו' קסט) 'הבלא דגרמי', ואין לתמוה על דבר זה, שמי שברא הכל יש מאין אין מן הנמנע שישאיר רושם ההרגשה לאחר המוות. וכן הביאו האחרונים בשם הר"ן.

קשה לדעת האומרים שאין גופו של המת מרגיש בצער

שם. לעיל הובאה דעת הספר חסידים והכלבו והתוספות יו"ט שאין גופו של המת מרגיש שום צער, ומה שאמרו קשה רימה למת כמחט בבשר החי היינו שנפשו של המת יש לה צער בניוול הגוף, או שיש לאדם להצטער בחייו על ניוול גופו לאחר מותו. והקשו המהרי"ץ חיות (שבת יג: ד"ה אינו) והשבות יעקב (שו"ת ח"ב סי' לז) ממה שאמרו בשבת (יג:), שלכך אין אנו כותבים מגילת ניסים על כל הניסים שנעשים עמנו, משום שאין אנו מרגישים בנס כמו שאין בשר המת מרגיש באיזמל, והקשו בגמרא, הרי אמר רבי יצחק, קשה רימה למת כמחט בבשר החי, ותירצו, אין בשר מת שגדל באדם חי [מחמת מכה או מחמת כויה] מרגיש באיזמל, שבשר זה אין בו הרגשה. ואם כפירושם שהכוונה שקשה לנפש שרואה בניוולו של הגוף או שיש לחי להצטער על כך, אבל המת עצמו אינו מרגיש כלום, אם כן מה הקושיא מדברי רבי יצחק, הרי גם לרבי יצחק אין בשר המת מרגיש באיזמל ורק נפשו מרגישה[מ].

ותירץ החתם סופר (שו"ת ח"ו ליקוטים סי' לז) שכוונת הגמרא להקשות, שאף על פי שאכן אין המת מרגיש בצער האיזמל, מכל מקום מרגיש הוא בבזיון גופו ונפשו מתאבלת על כך, כמו שמרגיש בניוול של גופו על ידי הרימה, ואם אנו נמשלים כמת, אם כן עדיין יש לנו הרגשה בנפש, ויש לנו לכתוב מגילת ניסים על כל הניסים הנעשים עמנו, ותירצה הגמרא שהכוונה היתה שאין אנו מרגישים בניסים כמו איזמל בבשר מת שבאדם חי, שלאותו הבשר אין שום הרגשה, לא בצער הגוף ולא בניוול ובזיון, אבל לעולם אין המת מרגיש בצער האיזמל אלא בבזיון.

והרדב"ז (שו"ת ח"א סי' תפד) תירץ[מא], שהוקשה להם שאם יש צער למת אם כן איך חנטו את יעקב ויוסף[מב], אלא ודאי מכך שחנטו אותם מוכח שאין להם צער[מג], וכמו שאמרו בגמרא (שבת יג:) בהוה אמינא שאין בשר המת מרגיש באיזמל, ומה שאמר רבי יצחק קשה רימה למת כמחט בבשר החי, היינו משום שהרימה קשה למת יותר מאיזמל, ובאמת היה אפשר לתרץ כן בגמרא שם שלא יהיה קשה על מה שאמרו שאין בשר המת מרגיש באיזמל מדברי רבי יצחק, ומה שלא תירצו כן הוא משום שהמשל שבברייתא שאמרו שאין אנו החיים מרגישים בניסים דומה יותר למה שאמרו שאין בשר המת שבאדם חי מרגיש באיזמל. והטעם שהמת מרגיש ברימה יותר מבאיזמל, לפי שהיא באה כדי להענישו על מעשיו, והיא מפלאי השגחתו יתברך. אמנם המנחת אליעזר (שו"ת, סי' כח) הוכיח מסוגייתנו שאין חילוק בין רימה לאיזמל, שלכך לא תירצו כאן שדווקא באיזמל אינו מרגיש אבל ברימה שהיא כדי להענישו מן השמים מרגיש, אלא ודאי שגם בחיתוך האיזמל מרגיש ומצטער במה שגופו מתבזה.

מדוע הלך ללון בבית הקברות בליל ראש השנה

והלך ולן בבית הקברות. מובא בגמרא מעשה בחסיד אחד שנתן דינר לעני בערב ראש השנה, והיה זה בשנת בצורת, והקניטתו אשתו, והלך ולן בבית הקברות. והקשה הכותב (על העין יעקב, ד"ה כל), שהרי מבואר בגמרא (ב"ק קג: תמורה טו:) שבכל מקום שנאמר 'חסיד אחד' הוא או רבי יהודה בן בבא או רבי יהודה ברבי אילעאי, ואיך יעלה על הדעת לומר על חסיד כזה, ושהיה מעשרה הרוגי מלכות[מד], שיכעס כל כך על שהקניטתו אשתו, ובמקום שיטהר עצמו ברגל ילך בראש השנה שהוא יום הדין לטמא עצמו בבית הקברות[מה]. וביישוב קושיא זו נאמרו כמה ביאורים באחרונים:

א. הכותב (שם) תירץ, שענין זה לא היה אלא בחלום[מו], שאותו חסיד נתן במציאות דינר לעני בערב ראש השנה, ואולי לא היה בידו אלא דינר אחד כדי לקנות בו לחם לביתו, ולכך הקניטתו אשתו, ובלילה הלך לשכב על מיטתו, והעירוהו מחשבותיו והצטער על מה שהיה מצער עצמו ביום על שאין לו לחם לאכול, וחשב טוב מותי מחיי, שזה נרמז בבית הקברות, שהיה לו לבטוח בה' אשר לא קצרה ידו מלהושיעו, והוא יתברך יפסוק לו מזונות ביום הדין, והיה נדמה לו בחלום שגזרו בשמים שכל הזורע ברביעה ראשונה ברד מלקה אותו, וחלם שהלך הוא וזרע ברביעה שניה והצליח, והמשיך לחלום שנשלמה אותה שנה, ובליל ראש השנה השני שמע שגזרו שכל הזורע ברביעה שניה שדפון מלקה אותו, והלך הוא וזרע ברביעה ראשונה והצליח, והכל היה בחלומו באותו לילה, ואחר כך באמת זרע את שדהו בשנה זו ובשנה שאחריה כמו שראה בחלומו, ואכן הצליח, וכשראה שהצליח סיפר אותו לחכמים כדי להודיע מעלת הצדקה, שמכיון שנתן דינר לעני יצא מהעוני, וגם כדי לייסר את הנשים שלא יהיו רגזניות ומתקוטטות עם בעליהן או זו עם זו[מז].

וכן תירץ המהרש"א (ד"ה מעשה) שמעשה זה היה בחלום, וביאר שאחר שהקניטה אותו אשתו רצה לדעת איך לשמור עצמו מכל תקלה שלא יהיה עני עוד[מח], והחליט להשתמש בחלום של ליל ראש השנה, שהחלומות של לילה זה הם יותר אמתיים, שהוא יום הדין[מט]. וכן חזר ועשה גם בשנה האחרת, שהשתמש בחלום של ליל ראש השנה כדי לשמור עצמו שלא יהיה עני כל כך[נ].

(איוב ז ט) 'כלה ענן וילך כן יורד שאול לא יעלה' [כלומר, לא אקוה שתשוב ותחייני לראות בטוב, כי כמו שהענן כלה והולך ולא ישוב זה הענן בעצמו, כן היורד אל הקבר לא יעלה עוד ממנו. מצודת דוד (שם)], ואמר רבא, מכאן שכפר איוב בתחיית המתים. **לד. וכן** מבואר במדרש (תנחומא, ויקרא סי' ח) שהנפש של הרשעים משוטטת בכל העולם [ואינה כנפשות הצדיקים שחוזרת מיד למקום שממנו באה הנפש], ואינה מוצאת מנוח לכף רגלה ואינה עולה למקום שנגזרה משם עד שנים עשר חדש, עד שיכלה הגוף, ומה היא עושה באותו הזמן, הולכת וחוזרת על הקבר, וקשה עליה ראית הגוף הנרקב ושהוא רימה ותולעה, ולמה הדבר דומה, לאדם שהיה לו בית נאה ונופל, מה הוא עושה, הולך ורואה אותו בכל יום שצומח בו קוצים וכסו פניו חרולים וגדר אבניו נהרסה, ובוכה ומתאבל עליו בשביל שהוא רואה כך, וכן הוא הרוח, שוטט בכל העולם וחוזר לקבר, וכן אמרו רבותינו, קשה רימה למת כמחט בבשר החי. **לה. וכתב** עוד שכן מבואר ברשב"א (שו"ת ח"א סי' שסט) שפסק שמותר ליתן סיד על גופו של המת כדי למהר עיכול הבשר, שאין המת מרגיש כלום, וכיון שנעשה לכבודו שיוכלו להעבירו ממקום למקום ולא יהיה ריח הבשר נודף מותר לעשות כן. אמנם השבות יעקב (שו"ת ח"ב סי' לז) כתב שאין להוכיח כן מדברי הרשב"א, וביאר שלדעת הרשב"א המת מרגיש בצער הגוף [כמבואר בגמרא בשבת (יג:), ראה להלן], ומה שהתיר לתת סיד על גופו של המת הוא משום שעדיף לו הכבוד שיקבר בקבורת אבותיו ומוחל על צער הגוף, כמו שאמרו בסנהדרין (מו.) לדעת חכמים שהלכה כדבריהם, שעדיף לאדם לסבול צער הגוף מלסבול בזיון. אמנם ראה חתם סופר (שו"ת, ח"ו ליקוטים סי' לז) שמדייק מלשון הרשב"א שכוונתו כמו שביאר התוספות יום טוב. **לו. והוסיף** עוד שמצאנו שנפשו של המת קרויה מת, שנאמר (דברים יח יא) 'ודורש אל המתים', והיינו לנפשות המתים. **לז. והקשה** התוספות יום טוב על פירוש זה, מדוע יש לו להצטער על ניוול הגוף לאחר מותו, הרי אינו רואה ואינו יודע כלום, וכיון שאינו יודע כלום, למה יש לו להצטער בעודו בחיים על ניוול גופו. והכתב סופר (שו"ת יו"ד סי' קפד) ביאר על פי מה שאמרו חז"ל (חולין ז:) 'אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אלא אם כן מכריזין עליו מלמעלה', ופירש רש"י (שם ד"ה מכריזין) שמכריזין היינו שגוזרין עליו, ו'נוקף אצבעו' היינו שמקבל מכה קלה באצבעו, ואין היסורים קשים כל כך, ומדוע יש לו לדאוג ולהצטער על כך, אלא שלכך יש לו להצטער אם ישים על לבו שאינו נוקף אצבעו למטה אלא אם כן מכריזין עליו מלמעלה, ואין יסורים אפילו קטנים ביותר באים עליו בלא חטא, וכן הוא ברימה למת, שאין רימה ותולעה שולטת בצדיקים גמורים, ולכך רימה למת כמחט בבשר חי, שכמו מחט בבשר חי שאינו קשה לאדם מצד היסורים שבו, אלא מצד שעל ידי זה נודע לו שחטא, כן יש לו צער כששולטת רימה בגופו, שעל ידי כך נתברר שלא בא נקי מחטא, ולא נתקיים בו מה שאמרו (ב"מ קז.) 'ברוך אתה בצאתך' שתהא יציאתך מן העולם בלא חטא. **לח. וכן** משמע באור החיים (ויקרא כו יא, ד"ה עוד ירצה אמרו ונתתי). **לט. וכתב** שמסוגייתנו מוכח שלא כדברי התוספות יו"ט, שהרי הביאו ענין זה לומר שהאדם מרגיש בצער אף לאחר מותו. **מ. והמהרי"ץ** חיות הניח קושיא זו בצריך עיון גדול. **מא. ראה** שם שביאר כן בדברי הרשב"א (שו"ת ח"א סי' שסט, הו"ד בהערה לעיל). **מב. והחנטה** היא הוצאת המוח והלב והכבד וכן המעים מתוך הגוף, ומושחים את הגוף מבפנים ומבחוץ בשמן אפרסמון, וממלאים את גופו במיני בשמים המיבשים את לחלוחית הגוף, וצריך בכל יום להחליף הבשמים, ובתוך כמה ימים ישאר הגוף יבש וקשה ללא שינוי אבר מאיבריו, ונראה המת כאלו ישן, ולא יתעפש ולא יסריח ולא יתרחקו ממנו בני אדם. אברבנאל (בראשית מט כט). **מג. אמנם** ראה חתם סופר (שו"ת יו"ד סי' שלו) בשם לקט הקמח שכתב על פי הזוהר שחלילה לא פתחו בטן יעקב ולא הוציאו בני מעיו, אלא דרך טבורו הכניסו האפרסמון. **מד. אם** אותו חסיד הוא רבי יהודה בן בבא. **מה. והקשה** עוד, שנראה כדורש אל המתים, וכן קשה שיש במעשה זה דבר שאינו שייך במציאות לפי השכל, והוא מה שאמר ששמע שתי רוחות מספרות זו עם זו בבית הקברות, וראה בזה להלן בענין 'איך היו הרוחות מספרות זו עם זו'. **מו. והביא** שכעין זה כתב הריטב"א (ב"ב עג. ד"ה אמר) לגבי המעשיות של רבה, יש במעשיות אלו ענינים נרמזים שלא היו נראים להם במראית העין אלא במראה החלום, שכשהחכמים הולכים בים אוקיינוס ורואים שם נפלאות השם יתברך, ומתבודדים וחושבים בענינים נוראים ונפלאים, בעת השינה נראה להם כענין הרהוריהם ענינים נפלאים המורים על הענין שחשבו עליו. וכן כתבו הגאונים שבכל מקום שנאמר שם 'לדידי חזי לי' הכוונה במראה החלום. **מז. והוסיף** שאין להקשות שאם לא היה מעשה זה אלא בחלום איך הוכיחו מחלום זה שהמתים יודעים מהנעשה בין החיים, כי לפי מעלתו של חסיד זה ראוי שחלומו יחשב אצלנו כאילו היה דבר שראינו בעינינו וכל שכן אחרי שנתקיימו דברי חלומו. וראה שם שמבאר עוד מדוע ראה בחלומו שתי רוחות המספרות זו עם זו. **מח. כמפורש** בנדרים (מט:) שהיה רבי יהודה בר אלעאי עני. **מט. וכאותו** מעשה (ב"ב י.) שרבי יוחנן בן זכאי חלם בראש השנה שבני אחותו יפסידו שבע מאות דינרים בשנה זו, וכן היה. **נ. והוסיף** שכן יש לומר גם במעשים המובאים בגמרא להלן שזעירי ושמואל הלכו לבית הקברות, שלא היה זה אלא בחלום. וכן ביאר הבן יהוידע (ד"ה אזל) שהמעשה של זעירי ושמואל היה בחלום, והוסיף שלכך נאמר בהם שהלכו ל'חצר מות', שהם עשו

וכתב הבן יהוידע (ד"ה הלך) שפירוש זה הוא הנכון, וביאר שלכך אמרו שלן בבית הקברות, שכל לילה היה דרכו לישון מתוך דברי תורה, ורק באותו לילה שהקניטתו אשתו בגלל קושי הפרנסה הרהר קודם שנתו בענין זה, ולכן הראו לו מהשמים מראה החלום הזה, והרהורים אלו בענייני העולם הזה נחשבים אצלו כטומאה של בית הקברות, ולכך אמרו שלן בבית הקברות[נא].

וכן תירץ הצל"ח (ד"ה הלך) שמעשה זה היה בחלום, וביאר שמה שאמרו שלן בבית הקברות הוא בדרך משל, שהקבר הוא הפרוזדור לעולם הבא, והחסיד הזה תמיד חשב רק בענייני העולם הבא, ועכשיו שאשתו הקניטה אותו, וגם שהיה עני ודחוק במזונותיו, ואולי לא היה לו רק דינר זה שנתן לעני, נכנס במחשבתו דאגת פרנסתו שהוא ענייני העולם הזה שנקרא פרוזדור. ולכך אמרו שהלך ולן בבית הקברות, שהוא פרוזדור, ועל ידי הרהורי לבו בדאגה זו הראו לו מן השמים בחלומו מעשה זה.

ב. אולם בדרשות ר"י **אבן שועיב** (דרשה לראש השנה) כתב שדבר זה היה בהקיץ, וכן כתב **הענף יוסף** (ד"ה מעשה) בשם **הרמב"ן**. וביאר **הבית יוסף** (יו"ד סי' קעט סי"ג ד"ה ומ"ש והורש) שלכך הלך ללון בבית הקברות, לפי שרצה לברוח מקטטת אשתו, ולא רצה ללכת לישון בביתו של אדם אחר כדי שלא ירגישו בו שאשתו מקניטה אותו[נב].

וכעין זה ביאר **העיון יעקב** (ד"ה מעשה) שלכך הלך ללון בבית הקברות, שהיה ירא שמא לא יצליח להתאפק מלהתקוטט עם אשתו בראש השנה, ולא רצה ללכת לבית אחר או לעמוד בחוץ כדי שלא להוציא שם רע על אשתו שמתקוטטת עמו, ובגלל שנתן צדקה לעני התגלגל ששמע מה שהרוחות מספרות כדי שידע לשמור ממונו[נג].

ג. היעב"ץ (ד"ה והלך) כתב שאולי עשה כן כדי לומר 'הרי אני חשוב כמת', כמו שעושים בתעניות שהיו יוצאים לבית הקברות (תענית טז.)[נד].

ד. השפתי חכמים (ד"ה ולן) תירץ בשם **הכסא** רחמים, שלן במרחק ארבע אמות מהקברים, ולא נטמא. וכן תירץ **העיני בנימין** (ד"ה מעשה)[נה].

ה. הבית שערים (שו"ת, או"ח סי' רמא) תירץ שלן בבית הקברות ולא נטמא, שנכנס בשידה תיבה ומגדל כמבואר בנזיר (יז: מג.).

ו. עוד תירץ **הבית שערים** (שם) שאירע לו שנטמא למת בערב ראש השנה, ואי אפשר לטהר עד שבעה ימים, או שנטמא זמן רב קודם ראש השנה ולא היה יכול לטהר עצמו לראש השנה כיון שנגמר האפר פרה אדומה[נו], וכיון שאינו יכול לטהר עצמו ברגל מותר לו ללון בבית הקברות.

וכתב שתירוץ זה דחוק, שהרי מבואר בגמרא שעשה כן שלש פעמים, ודוחק לומר שאירע לו שנטמא שלש פעמים לפני ראש השנה באופן שלא יכל לטהר עצמו עד ראש השנה. וכתב שאפשר לומר שבשנה ראשונה אירע לו כן, ובשנה שניה ושלישית רצה ללון שם כדי לשמוע שוב מה מספרות אותם רוחות, ולכך טימא עצמו קודם ערב ראש השנה באופן שלא יכל לטהר עצמו עד ראש השנה.

ז. עוד תירץ **הבית שערים** (שם) שאותו חסיד הלך לבית הקברות בערב ראש השנה ולן שם, ובערב ראש השנה אין איסור לטמא עצמו בידים אף שעל ידי כן יהיה טמא ברגל, ורק ברגל חייב לטהר עצמו אם יכול.

ח. עוד תירץ **הבית שערים** (שם) לפי דעת האומרים[נז] שקברי צדיקים אינם מטמאים, שהיה יודע להבחין בין קברי צדיקים לאינם צדיקים, ולא הלך אלא בסמוך לקברי צדיקים.

ט. הדברי תורה (מ"א אות סד) תירץ שמעשה זה היה במוצאי ראש השנה[נח].

איך מותר ללון בבית הקברות

שם. הקשה החתם סופר (שו"ת, ח"ב יו"ד סי' שלה), הרי אין ישנים בבית הקברות, כמו שאין ישנים בבית הכנסת משום קדושת בית הכנסת[נט]. וכל מקום שהוקצה לבית הקברות לרבים נאסר בהנאה כקדושת בית הכנסת כיון שהוקצה למצותו, ואם כן איך הותר לאותו חסיד ללון בבית הקברות.

ותירץ, שלחכמים ותלמידיהם מותר לישון בבית הקברות, כמו שהותר להם לאכול ולשתות ולטייל בבית הכנסת, משום שכבוד וצורך התורה עדיף מבית הכנסת ובית הקברות.

ולפי מה שביארו **הכותב, המהרש"א והצל"ח**[ס] שמעשה זה היה בחלום לא קשה כלל.

מדוע אינו אסור משום דורש אל המתים

שם. הקשה הכותב (על העין יעקב, ד"ה כל) איך הלך אותו חסיד ולן בבית הקברות, הרי נראה כדורש אל המתים.

ותירץ, שענין זה לא היה אלא בחלום, וכן כתבו **המהרש"א והצל"ח**[סא].

והרא"ם (יראים, סי' שלה) תירץ שדורש אל המתים היינו שדורש לגופו של המת ומדבר על ידי כישוף, ודומה לבעל אוב, אלא שבעל אוב מעלהו מקברו, וזה דורש בו בעודו בקברו, אבל הדורש לרוחו של המת אינו בכלל דורש אל המתים, שהרוח אינו נקרא מת. ואותו חסיד שמע מה שהיו הרוחות מספרות, והיינו שהיה דורש לרוח ולא לגוף, ואינו בכלל דורש אל המתים[סב].

והבית יוסף (יו"ד סי' קעט סי"ג ד"ה ומ"ש והורש) תירץ שאותו חסיד לא הלך לבית הקברות כדי לדרוש מהמתים, לא מגופם ולא מרוחם, אלא משום שהקניטתו אשתו, ובמקרה אירע ששמע אותן שתי רוחות שהיו מספרות זו עם זו. ומה שחזר והלך בשנה אחרת ללון בבית הקברות, ולא נזכר בגמרא שאשתו הקניטה אותו גם בשנה זו, יש לומר שגם בפעם השניה הלך ללון שם מפני קטטת אשתו ולא נזכר במפורש כי נסמך על מה שכתב ברישא, או שאחרי שבשנה הראשונה שמע מה שמספרות הרוחות הלך שם בשנה שניה כדי לשמוע שוב מה הן מספרות. והלך ללון בבית הקברות כשברח מפני אשתו מפני שהיה מתבייש ללכת לביתו של אדם אחר, כדי שלא ירגישו בו שאשתו מקניטה אותו.

ועוד שלא הרעיב עצמו ולא עשה שום מעשה כדי לדרוש אל המתים, ואין איסור דורש אל המתים אלא כשמרעיב עצמו[סג], ולכך היה מותר לו ללכת ללון שם אפילו על דעת שישמע מה שמספרים הרוחות זו עם זו.

ובגליוני הש"ס (ד"ה לשנה) כתב בשם רבי חיים **פלטיאל** שהלך לבית הקברות כדי שיבקשו עליו המתים רחמים, ולכך אינו אסור משום דורש אל המתים[סד].

איך היו הרוחות מספרות זו עם זו

ושמע שתי רוחות שמספרות זו לזו. מובא בגמרא מעשה בחסיד אחד שהלך ולן בבית הקברות בליל ראש השנה ושמע שתי רוחות שהיו מספרות זו עם זו. **וביאר הרמב"ן** (תורת האדם, שער הגמול סוף אות קכג) שאין הכוונה לסיפור שפה וחיתוך לשון, אלא שיש הודעה והשגה לנפשות זו מזו. וכן ביאר **בדרשות ר"י אבן שועיב** (דרשה לראש השנה) שהוא כמו רוח הקודש, והיו מספרים בלא חיתוך שפה ולשון, והוא כשומע דברי מלאך.

וכן כתב **המעיל צדקה** (אות תתשכ) בשם **ספר שם טוב** שיש הודעה והשגה לגופי המתים זה מזה, ומספרים זה עם זה, אף שאינו בשפה וחיתוך לשון[סה]. עוד

שאלת חלום על ידי כוונות ופסוקים הידועים להם כדי לראות את הנפטר ולשאול ממנו, וחצר מות הוא מקום אסיפת רוחות המתים שמשם יעלו למתיבתא דרקיע. והקשה העיני בנימין (ד"ה בעינא) שהוא תמוה איך החזיר שמואל מעות יתומים על פי החלום, הרי אמרו (סנהדרין ל.) דברי חלומות לא מעלים ולא מורידים. וכתב שאפשר שעשה כן לפנים משורת הדין. **נא. וביאר** עוד (ד"ה לשנה אחרת) שאחר שראה שבשנה שעברה סיבבו לו ההרהורים שהרהר בענייני עולם הזה לראות חלום שבו הצליח בפרנסתו, לכן גם בשנה זו ישן מתוך הרהורים של פרנסה, כדי לראות חלום הנוגע להרווחתו. **נב. וביאר** עוד, שלא הלך כדי לשמוע את אותם שתי רוחות שמספרות זו עם זו, שלא הלך ללון שם אלא כדי לברוח מקטטת אשתו, ובמקרה אירע ששמע אותן שתי רוחות שהיו מספרות זו עם זו. ומה שחזר והלך בשנה אחרת ללון בבית הקברות, ולא נזכר בגמרא שאשתו הקניטה אותו גם בשנה זו, יש לומר שגם בפעם השניה הלך ללון שם מפני קטטת אשתו. עוד כתב שם שיש לומר שבשנה שניה לא הלך ללון שם מפני קטטת אשתו, אלא שאחרי שבשנה הראשונה שמע מה שמספרות הרוחות הלך שם בשנה שניה כדי לשמוע שוב מה הן מספרות [וצריך ביאור לפי זה איך טימא עצמו בראש השנה ולן בבית הקברות]. **נג. והחתם** סופר (שו"ת, ח"ב יו"ד סי' שלה) ביאר שלן בבית הקברות כדי להנות מצל החומות של בית הקברות, והוכיח ממעשה זה שחומת בית הקברות מותרת בהנאה. **נד. וכעין** זה כתב בגליוני הש"ס (ד"ה לשנה) בשם רבי חיים פלטיאל, שהלך ללון בבית הקברות כדי שיבקשו עליו המתים רחמים, כטעם השני בתענית שם, הובאו דבריו להלן בענין 'מדוע אינו אסור משום דורש אל המתים'. **נה. ראה** שם שהוכיח מכך שהלך ולן בבית הקברות שאין אדם חייב לטהר עצמו ברגל בזמן הזה שאין בית המקדש קיים. וכתב שאם אותו חסיד הוא רבי יהודה בן בבא שהיה בזמן הבית צריך לומר שישן במרחק ארבע אמות מהקברים. וראה שאגת אריה (שו"ת, סי' סז) שבראש השנה אין אדם חייב לטהר עצמו אף בזמן שבית המקדש היה קיים, שאין מצות עליה לרגל, ובזמן הזה שאין בית המקדש קיים, גם בשאר הרגלים אין אדם חייב לטהר עצמו. **נו. ראה** רש"י סנהדרין (יב. ד"ה מפני הטומאה). והתוספות (שם ד"ה שעיבר) הקשו שכל ימי בית ראשון לא היה חסר להם מאפר פרה. אבל המעשה שבאותו חסיד היה בזמן בית שני, וגם התוספות מודים שאפשר שהיו זמנים שלא היה בבית שני אפר פרה. ועוד שהתוספות שם כתבו עוד שאפשר שלא היה אפר פרה מזומן להם להיטהר בו, וגם כאן יש לומר כן. **נז. ראה** רמב"ן (במדבר יט ג). **נח. הובאו** דבריו להלן בענין 'איך ידעו בליל ראש השנה מה נגזר על העולם'. **נט. כתב** הרמב"ם (אבל פי"ד הי"ג), בתי הקברות אסורין בהנאה, כיצד, אין אוכלין בהן, ואין שותין בהן, ואין עושין בהן מלאכה, ולא קורין בהן ולא שונין בהן, כללו של דבר, אין ניאותין בהן, ולא נוהגין בהן קלות ראש. **ס. הובאו** דבריהם לעיל בענין 'מדוע הלך ללון בבית הקברות בליל ראש השנה'. **סא. הובאו** דבריהם לעיל בענין 'מדוע הלך ללון בבית הקברות בליל ראש השנה'. **סב. וכתב** שלכך מותר להשביע את החולה שישוב לאחר מותו לומר לו דבר שישאלנו, כיון שרוחו בקרבו, והוא משביע את רוחו ולא את הגוף. והבית יוסף (יו"ד סי' קעט סי"ג ד"ה ומ"ש והורש) כתב שדברי הרא"ם קשים, שהרי כל דורש אל המתים היינו שדורש לרוחו של המת ולא לגופו, שהרי הגוף אין בו ממשות כלל. והדרכי משה (שם) כתב שהדיחוי שדחה הבית יוסף את דברי הרא"ם אינו כלום. וכן כתב הגר"א (שם ס"ק כד) שדברי הבית יוסף דחויים. וכתב הש"ך (שם ס"ק טו) בשם העטרת זהב, שמה שכתב הבית יוסף שהחילוק בין רוח לגוף הוא מגומגם, נראה לי שאינו מגומגם על פי חכמי הקבלה ובזוהר בכמה מקומות. **סג. וכן** הוכיח המהרש"א (נדה יז. ד"ה רוח) מהמבואר בגמרא כאן. וראה משנת העמרמי (הגהות ר' מנשה קליין על שו"ת בית שערים, או"ח סי' רמא) שלכאורה המהרש"א סותר דבריו, שכאן פירש שמעשה זה היה בחלום, ואם כן אין להוכיח מכאן שאין בזה משום דורש אל המתים, וביאר שכוונת המהרש"א שלפי ביאור הבית יוסף מוכח כן, ולכך כתב שם 'ניחא קצת' כיון שלדעת הריטב"א שהביא כאן שהיה בחלום אין ראיה. עוד ביאר שם שבאמת לדעת המהרש"א היה מעשה זה בחלום, אבל מכל מקום אם היה איסור בדבר לא היה עושה כן אף בחלום. **סד. וכעין** זה כתב היעב"ץ (ד"ה והלך), שהלך ללון שם כדי לומר 'הרי אני חשוב כמת', כטעם השני המובא בתענית שם, הובאו דבריו לעיל בענין 'מדוע הלך ללון בבית הקברות בליל ראש השנה'. **סה. ומיישב** בזה מה שאמרו בילקוט שמעוני (תהלים רמז תתפח), א"ר חמא ברבי יוסי אין בין הצדיקים החיים לצדיקים המתים אלא הדיבור בלבד, ולכאורה קשה מהמבואר כאן שגם המתים מדברים, ולפי מה שנתבאר מיושב שהמתים אינם מדברים בשפה וחיתוך לשון.

כתב (אות תלו) שהיה זה בדרך נס ששמע את קול הרוחות המספרות זו עם זו, שקולם נמוך מאוד[סו].

וכתב בספר פרי השדה (שו"ת ח"ג סי' כט) שמטעם זה אמרו (סנהדרין מז.) שאין קוברים רשע סמוך לצדיק, לא מפני שהרשעים פוגמים בגופו של הצדיק, שהרי הצדיק דבוק באור העליון, אלא מפני שהמת יכול לספר עם מי ששוכב עמו בקרבת מקום, והרשע סובל עונשים גם בקבר, והצדיק רואה בצערו ומרגיש צער וכאב מפני הרחמנות שבו כשרואה את הפורענות העוברת על הרשע. ולפי זה אם נקבר הצדיק סמוך לגוי לא איכפת לנו, שרק בצערו של יהודי מצטער, אלא שכדי שלא יהיה גנאי לרשעי ישראל, שגוי יכולים לקבור סמוך לצדיק ורשע ישראל אסור לקבור סמוך לצדיק, לכן אין לקבור גוי סמוך ליהודי.

הטעם שאין לקבור רשע סמוך לצדיק

ונשמע מאחורי הפרגוד. מבואר בגמרא שהמתים יכולים לשמוע מה נעשה מאחורי הפרגוד[סז]. וכתב **המהרי"ל** (דרשות, הל' שמחות) שמטעם זה אין קוברים רשע סמוך לצדיק, משום שמגלים לצדיק סודות ורזים הנגזרים מאחורי הפרגוד, כמבואר כאן, וכשנמצא רשע סמוך לקברו נמנעים מלגלות לצדיק כדי שלא ישמע הרשע. וכן כתב **באגרא דפרקא** (אות רסד) בשם המקובלים, שאין לקבור רשע סמוך לצדיק לפי שהרוח באה מהעולם העליון לפקוד את הגוף, ומודיעה לו סודות התורה ששמעה ולמדה בעולם העליון, ואם נקבר הצדיק סמוך לרשע, והרשע אינו ראוי לשמוע, על ידי זה מונעים את סודות התורה גם מהצדיק[סח].

מתי נידון העולם על התבואה

מה פורענות בא לעולם. מובא בגמרא מעשה בחסיד אחד שהלך ולן בבית הקברות בליל ראש השנה, ושמע שתי רוחות שהיו מספרות זו עם זו ואומרת האחת לחברתה בואי ונשמע מאחורי הפרגוד איזו פורענות גזרו על העולם, ושמעו שנגזר על התבואה שהזורע בזמן הגשם הראשון ברד מלקה אותו. ופירש **רש"י** (ד"ה ונשמע), שאמרו כן לפי שהעולם נידון בראש השנה, ורצו לשמוע מה נגזר על העולם באותו יום. והקשו **הראשונים**[סט], הרי אמרו (ר"ה טז.), בפסח נידונים על התבואה.

ותירצו התוספות ותוספות הרא"ש (ר"ה טז. ד"ה בפסח) **ותוספות ר"י החסיד** (ד"ה סכל)[ע], שבראש השנה מזכירים בשמים את הדין שגזרו על התבואה בפסח הקודם[עא]. והוסיף התוספות הרא"ש שלפי זה ניחא מה שאומרים בתפלת ראש השנה 'ועל המדינות בו יאמר איזו לחרב איזו לשלום איזו לרעב איזו לשובע', כלומר שמזכירים הכל בראש השנה, ולכן אנו אומרים 'יאמר'[עב].

עוד תירצו התוספות (שם) ותוספות הרא"ש (ד"ה סכל), שהגמרא כאן סוברת כדעת רבי יהודה (ר"ה טז.) שהכל נידונים בראש השנה, וגזר הדין על התבואה נחתם בפסח שאחר כך[עג]. וכן ביאר **בדרשות ר"י אבן שועיב** (דרשה ליום שמיני עצרת) שהדין הוא בראש השנה, אבל הגזר דין הוא לכל אחד בזמנו, כמו שדינו של אדם הוא בראש השנה וגזר דינו ביום הכפורים[עד].

מדוע לא יכלה לשוט מחמת שהיתה קבורה במחצלת של קנים

איני יכולה שאני קבורה במחצלת של קנים. השיטה מקובצת (ד"ה מפני) ביאר, שלכך לא רצתה חברתה לשוט עמה מפני שהיתה מתביישת מהרוחות האחרות ששטות, ואף על פי שהגוף אינו זז ממקומו, יש לומר שכמו שמכוסה הגוף כך נראית הנשמה[עה].

והצל"ח (ד"ה שאני) ביאר, שכל זמן שהגוף קיים אין הנשמה יכולה להיפרד מהגוף ולעלות[עו], ולכך קוברים את המתים בתכריכים של פשתן שנרקב מהר ואינו מעכב רקיבת הגוף, וזו שהיתה בת עניים ולא היה בידם להלבישה בתכריכי פשתן נקברה במחצלת של קנים, ולא נרקב גופה עדיין, ולא יכלה הרוח להפרד מהגוף ולשוט בעולם, ולכך חזרה הראשונה ואמרה לה בשנה השניה שתבוא עמה [אף שכבר השיבה לה בשנה ראשונה שיש לה מחצלת של קנים], שהיתה סבורה שבשנה זו כבר נרקבה המחצלת עם הבשר, והשיבה לה שעדיין לא נרקב[עז].

והשלמה משנתו (ד"ה אמרה) כתב שלכך אמרה לה בשנה שניה שתבוא עמה אף שכבר השיבה בשנה ראשונה שאינה יכולה, לפי שהיתה סבורה שלא באה עמה כיון שהיא היו לה תכריכים נאים, וכשתהיה עמה תתבייש בתכריכים שלה, ולכך אמרה לה בשנה שניה 'בואי ונשוט' ולא אמרה 'חברתי בואי ונשוט', והיינו שכל אחת תלך לבדה, ועל זה השיבה לה שלא היתה כוונתי שאיני יכולה לשוט בחברתך, אלא שאיני יכולה לשוט כלל מפני שאני נתונה במחצלת של קנים, שהיא פשוטה ביותר, ואתבייש בהם אף אם לא אלך עמך.

איך ידעו בליל ראש השנה מה נגזר על העולם

מה שמעת מאחורי הפרגוד. הקשה **הערוך לנר** (ר"ה טז. בתוס' ד"ה בפסח), הרי בלילה אין דין, ואין הקדוש ברוך הוא דן את ישראל אלא ביום, ומשמע שמעשה זה היה בלילה הראשון של ראש השנה, שבערב ראש השנה הקניטה אותו אשתו, ובלילה לן בבית הקברות, ואיך שמעו אותן רוחות מאחורי הפרגוד את הדין שיהיה למחרת. וכן הקשה **בגליוני הש"ס** (ד"ה מעשה), שהרי אין בית דין של מעלה נכנסים לדין עד שיקדשו בית דין של מטה את החודש (ר"ה ח:), ואין מקדשים את החודש בלילה, ואם כן אין דין בליל ראש השנה אלא ביומו[עח]. וכן הוכיח **העינים למשפט** (ד"ה הלך) מכמה מקומות שאין דנים בראש השנה אלא ביום.

וכתב הערוך לנר (שם) שמכאן ראיה לתירוצם הראשון של **התוספות** (שם), שבפסח נידונים על התבואה, ובראש השנה מזכירים בשמים את הדין שגזרו על התבואה בפסח הקודם[עט].

והגר"א (אמרי נועם, ד"ה והלך) ביאר שמעשה זה היה בליל שני של ראש השנה[פ].

והשם משמואל (מועדים, ר"ה תרעו) תירץ, שדווקא הבית דין של מעלה אינם נכנסים לדין בליל ראש השנה, שלפניהם עומדים המיימינים לזכות והמשמאילים לחובה, ואינם יודעין אלא מה שלפניהם בגלוי ולא את העתיד להיות, ואם כן לא יתכן שיכנסו לדין אלא כשקדשו בית דין של מטה את החודש, ונתגלה לכל המיימינים והמשמאילים שהיום יום הדין, אבל כשעדיין לא נתגלה יום הדין אינם יודעים לבוא לפני הבית דין, אבל הענינים שהקדוש ברוך הוא בעצמו דן אותם, והוא הדיין והוא העד והוא הבעל דין, בלי המיימינים והמשמאילים, זה יכול להיות בלילה, ובמעשה המובא כאן היה הקדוש ברוך הוא בעצמו הדיין, ולכן נפסק הדין בלילה.

הדברי תורה (מ"א אות סד) תירץ שמעשה זה היה במוצאי ראש השנה[פא]. וביאר שלא אמרו ששמע מה שמספרות בליל ראש השנה, אלא שבערב ראש השנה הקניטה אותו אשתו על שנתן דינר לעני, ומה שאמרו בגמרא שהלך ולן בבית הקברות אין ראיה שמיד בליל ראש השנה הלך ללון שם, אלא בראש

[סו] **וכתב** שהיה עוד נס שלא השגיחו הרוחות שהוא שם כדי שלא ימנעו מלדבר זו עם זו. ועוד נס שאירע שלן בדיוק סמוך לקבריהם של רוחות אלו שדיברו. וכל זה אירע כדי שירויח בזכות הצדקה שנתן לעני. [סז] **דהיינו** מאחורי המחיצה שבין השכינה לצבא מרום. רש"י (ב"מ נט. ד"ה פרגוד). וכתב בהגהות ר"א גוטמכר (ברש"י ד"ה הפרגוד) שכן צריך להגיה ברש"י כאן. וכתבו התוספות (חגיגה טו. ד"ה שובו) שבכל מקום שמוזכר בגמרא שלנו 'פרגוד' אמרו בירושלמי 'מאחורי בית קדשי הקדשים'. [סח] **וראה** לעיל בענין 'איך היו הרוחות מספרות זו עם זו' בשם פרי השדה טעם נוסף מדוע אין קוברים רשע אצל צדיק. [סט] **תוספות** (ר"ה טז. ד"ה בפסח), תוספות ר"י החסיד ותוס' הרא"ש (ד"ה סכל), ר"ן (ר"ה טז. ד"ה הכל), שיטה מקובצת (ד"ה מפני). [ע] **וראה** להלן בענין 'איך ידעו בליל ראש השנה מה נגזר על העולם' בשם הערוך לנר שהוכיח שצריך לומר כתירוץ זה. [עא] **והקשה** המשנה למלך (תשובה פ"ג ה"ג), לאיזה סיבה מזכירין בראש השנה את הדין הנגזר בפסח. ותירץ על פי מה שכתב הר"ן (ר"ה טז. ד"ה בארבעה) על מה ששנינו שבארבעה פרקים העולם נידון, בפסח על התבואה, בעצרת על פירות האילן, ובחג על המים, שעל שלשה דברים אלו נידונים כל העולם בשלשה זמנים אלו, אבל בראש השנה כל באי עולם עוברים לפניו אחד אחד, וגוזרים לכל אחד מה יהיה חלקו מדברים האלו. ויש לפרש שלכן מזכירים בראש השנה מה שנגזר בפסח, לפי שאז נידון האדם על כל המאורעות שלו ועל תבואותיו ופירותיו, וכיון שנידון בראש השנה על פי מעשיו, צריך לדעת מה נגזר לכל העולם כדי לתת לאיש זה את המגיע לו. [עב] **אמנם** הרמב"ן (דרשה לראש השנה) כתב, שרעב ושובע שאנו מזכירים בתפילה בראש השנה הוא על הרעב שבא במדינות מחמת עצמם, על ידי מצור וכיוצא בזה, וכן הרעב והשובע הבא מחמת גופו של אדם, שאוכל ואינו שבע, או שמתברך מזונו במעיו, אבל רעב שיש בעולם כגון של תבואה ופירות האילן אינו בראש השנה, אלא כל אחד בזמנו. וכן כתב הריטב"א (ר"ה טז. ד"ה בארבעה) שרעב ושובע שאנו מזכירים בתפילה היינו רעב של מהומה, שהבריות אוכלים ואינן שבעים, וזה דין על האדם עצמו שהוא בראש השנה, אבל דין ריבוי התבואה או מיעוטה, בפסח הוא. [עג] **והר"ן** (ר"ה טז. ד"ה הכל) תירץ שהגמרא כאן סוברת כדעת רבי מאיר (שם), הסובר שהכל נידונים בראש השנה, וגזר דין שלהם נחתם ביום הכפורים. וביאר המשנה למלך (תשובה פ"ג ה"ג), שהתוספות תירצו שהגמרא כאן היא כדעת רבי יהודה ולא תירצו שהיא כדעת רבי מאיר כמו שתירץ הר"ן, משום שלרבי מאיר הדין של ראש השנה אינו מעלה ואינו מוריד, שהרי אפשר שעד יום הכיפורים יעשו תשובה ויתבטל הדין, ואם כן מדוע הכריזו בראש השנה מה נגזר, הרי כיון שאפשר שיתבטל לא היה להם להכריז אלא ביום הכיפורים. אבל לדברי רבי יהודה שתחילת הדין בראש השנה וגמר הדין של התבואה הוא בפסח, צריך לדעת מה שדנו בראש השנה, שזמן הזריעה הוא קודם הזמן שנגזר הדין, ולפיכך הכריזו בשמים מה שדנו בראש השנה, שהוא נפקא מינה לענין הזריעה. והערוך לנר (שם בתוס' ד"ה בפסח) ביאר שלכך תירצו התוספות שהגמרא כאן היא כדעת רבי יהודה, משום שבכל מקום שנאמר 'מעשה בחסיד אחד' הוא או רבי יהודה בן בבא או רבי יהודה בר אלעאי שהוא סתם רבי יהודה [ראה לעיל בענין 'מדוע הלך ללון בבית הקברות בליל ראש השנה', וכן מבואר בתוספות הרא"ש (ר"ה טז. ד"ה בפסח)] ולכך ביארו התוספות שרבי יהודה כאן הוא לשיטתו שם [והמלא הרועים (בתוס' שם) הוסיף שאפשר שמפני שראה רבי יהודה אותו מעשה בשתי רוחות, לכך אמר שהעולם נידון בראש השנה]. והריטב"א (שם ד"ה בארבעה) הביא ראיה מהסוגיא כאן שהלכה כרבי יהודה שהכל נידונים בראש השנה, וגזר הדין שלהם נחתם כל אחד ואחד בזמנו. [עד] **וביאר** עוד מה הוא הדין ומה הוא גזר דין, הדין הוא שיאמרו בראש השנה, פלוני זכאי ופלוני חייב, אבל הפסק מה יהיה השכר או העונש הוא ביום הכיפורים. וכן הגשמים, בראש השנה גוזרים אם יהיו גשמים מרובים או מועטים, אבל בעצרת חותמים שיתכן שיהיו מרובים ויפלו למקום שאין בו יישוב, או שלא בעתם. ובשפת אמת (ר"ה טז. ד"ה דתניא) מבואר שבראש השנה נידונים ונגמר ונפסק הדין, אלא שיכול להשתנות כל אחד עד זמנו. והוכיח כן מדברי התוספות שביארו שהגמרא כאן היא כדעת רבי יהודה, ואם לא נגמר הדין בראש השנה איך ידעו מה נגזר על העולם. [עה] **וכעין** זה כתב היעב"ץ (ד"ה אוני), שכשהן שטות בעולם הן שטות בדמות התכריכים שלהם ולא ערומות. [עו] **וראה** מלבי"ם (בראשית נ ב) המבאר איך הניח יוסף למצרים לחנוט את גופו של אביו שלא ירקב גופו. [עז] **ויש** שכתבו שכן מוכח מכך שבשנה השלישית נאמר 'אמרה לה, חברתי', ולא נאמר 'אמרה לה חדא', משמע שהשניה אמרה, והיינו משום שבשנה השלישית כבר נרקב גופה. [עח] **ובגליוני** הש"ס הניח קושיא זו בצריך עיון. [עט] **וכן** תירץ העינים למשפט (ד"ה הלך). [פ] **לכאורה** בגמרא משמע שהיה בלילה הראשון כמו שנתבאר, וראה להלן בסמוך בשם הדברי תורה. [פא] **והביא** שכן מבואר בזוהר הקדוש (פרשת תרומה, קמב.) שביום ראש השנה כל נפש ונפש מבקשת רחמים על החיים,

השנה לא רצה להתקוטט עמה, ובליל ראש השנה ישן בבית הכנסת או בבית המדרש, ובמוצאי יום טוב הלך ולן בבית הקברות, ושמע מה שהרוחות מספרות שנגזר בראש השנה[פב].

מה תפקידו של המלאך דומה ומדוע נקרא כך

דלמא דומה קדים ומכריז להו. ביאר רש"י (ד"ה דלמא) שהוא המלאך הממונה על המתים[פג]. **והמהרש"א** (חגיגה ה. ד"ה דרעינא) ביאר שהוא המלאך הממונה על הגיהנם[פד].

ואמרו בזוהר הקדוש (פרשת שמות, יח.), אמר רבי יוחנן, בשעה שאמר משה (שמות יב יב) 'ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים', הלך דומה שרו של מצרים ארבע מאות פרסה, אמר לו הקדוש ברוך הוא, גזרה נגזרה לפני, שנאמר (ישעיה כד כא) 'יפקד ה' על צבא המרום במרום' וגו', באותה שעה נטלה השררה ממנו, ונתמנה דומה להיות שר של גיהנם לדון שם את נפשות הרשעים, ורבי יהודה אומר על המתים נתמנה. משמע שבזה נחלקו תנא קמא ורבי יהודה, אם דומה ממונה על המתים או על הגיהנם.

והמהר"ל (חידושי אגדות, שבת קנב:) כתב שנקרא בשם דומה, משום שכח הדיבור הוא המייחד את האדם בהיותו בחיים, ואילו במותו הוא דומם, שאין דיבור במתים.

מדוע נקרא 'אבוה דשמואל'

דאבוה דשמואל. הבן יהוידע (ד"ה מ"ש) ביאר בשם **רב האי גאון**, שהיה נקרא 'אבוה דשמואל' ולא היה נקרא בשמו משום מעשה שהיה[פה], שפעם אחת הלך למקום רחוק להתעסק בסחורה, ומצאה אותו אשה מדיית אחת שהיתה יודעת בלשון העופות, ותבעתו לדבר עבירה, ונתנה לו אלף ככרי כסף, ואמר לה למה, אמרה לו שמעתי שבזה הלילה תוליד בן שלא יהיה כמוהו בחכמה [שמלבד שהיה שמואל אדם גדול בתורה, היה גדול גם בשאר חכמות, שהיה רופא מומחה והיה הרופא של רבי (ב"מ פה:), והבין בחכמת הכוכבים עד שאמר 'נהירין לי שבילי דשמיא כשבילי דנהרדעא' (לקמן נח:), והיה בקי בתולדות הלבנה והילוכה וסדר המזלות (ר"ה כ:), ורב קרא עליו את הפסוק (דניאל ד ו) 'כל רז לא אנס לך' (חולין נט.)], וכששמע דבר זה הלך בלילה לביתו בקפיצת הדרך, וידע את אשתו, ונתעברה, ושב לדרכו בקפיצה, וכשבא הדבר לבית דין הלקוה, וילדה בן ונקרא שמואל, ואחר כך בא אביו והעיד עליו שהוא בנו, והיה שמואל אומר אני הרגשתי כשהלקו את אמי והכוני ברצועה על ראשי, שמקום הרצועה ניכר בראשי שפצעו אותי, ולכן היו קוראים לו 'אבוה דשמואל', להודיע לכולם שאביו היה[פו].

והוסיף המילי דברכות (ד"ה א"נ) שלכך לא אמר שמואל מתחילה שרוצה את אבא בר אבא אביו של שמואל, כיון שלא רצה להזכיר את המעשה שמחמתו היה נקרא אבוה דשמואל, שגנאי הוא לו.

החיד"א (פתח עינים, ד"ה בעינא) ביאר בשם **הרמ"ע מפאנו** שאביו של שמואל היה גילגול של שמואל הנביא, ושמואל בנו היה גילגול של שאול המלך, ולכך היה נקרא 'אבוה דשמואל', וכשם ששאול הלך אחר שמואל אחר מותו[פז] כך הלך שמואל אחר אביו לאחר מותו, וכשם שאמר שמואל לשאול 'מחר אתה ועמי במחיצתי' (לעיל יב:), כך אמר אביו של שמואל לשמואל 'לעגל קא אתית'.

ובספר יוחסין (מאמר שני סדר האמוראים אות האל"ף) כתב שנקרא כן כדי להכירו, משום שהיו הרבה בני אדם ששמם 'אבא'.

עוד ביאר בספר יוחסין (שם), שהיה נקרא כן לכבוד ולמעלה שהיה אביו של שמואל הבקי בתורה ובכל החכמות, כמו שנאמר (בראשית כה יט) 'אברהם הוליד את יצחק'.

מדוע היה שמואל נקרא כן

הוו קא קרו ליה בר אכיל זוזי דיתמי. מובא בגמרא שהיו מפקידים מעות יתומים אצל אביו של שמואל, וכשמת לא היה שמואל אצלו ולא ציוה אותו על מעות היתומים, והיו קוראים לשמואל 'בן האוכל מעות של יתומים'.

והקשה הפרשת מרדכי (ד"ה אכיל), שאם באמת היה אוכל מעות של יתומים למה לא הזמינוהו לדין תורה, ואם לא זכו בדין למה קראו לו כך. ועוד הקשה, שהרי היו לשמואל אחים[פח], ובודאי גם הם נטלו חלק בירושת אביהם, ולמה קראו דווקא לשמואל כך.

ותירץ, שאביו של שמואל לוה מעות ומת, ואחר כך מת גם המלוה, ודעת שמואל (שבועות מח.) שאם מת הלוה ואחר כך המלוה, יתומי המלוה אינם יכולים לגבות את החוב מיתומי הלוה[פט], ולכך לא יכלו אותם יתומים שאביהם הלוה מעות לאביו של שמואל לתבעו לדין ולהוציא את הממון מידו, ולכך קראו לשמואל 'אכיל זוזי דיתמי' כיון שלפי ההלכה שלו הוא אוכל מעות של יתומים. ושמואל ידע שאם היו לאביו מעות של יתומים היה מצוה להחזירם קודם מותו, ולכן הלך ל'חצר מות', כלומר שהלך לברר באיזה אופן נפטר אביו[צ], האם היה בדעה צלולה והיה לו פנאי לצוות, או שנפטר פתאום[צא].

איך נכנס שמואל שהיה כהן לבית הקברות

אזל אבתריה לחצר מות. מבואר בגמרא ששמואל הלך ל'חצר מות' כדי לשאול את אביו על מעות היתומים שהיו מופקדים אצלו. והקשה **החלקת יואב** (בהגהות על הש"ס בסוף הספר), הרי שמואל היה כהן[צב], ואיך נכנס לבית הקברות[צג].

ותירץ המצפה איתן (ד"ה אזל) שדבר זה היה בחלום[צד].

והבית יוסף (יו"ד סי' קעט סי"ג ד"ה ומ"ש ודורש) כתב ששמואל עשה כן על ידי השבעת שמות. ומשמע שלא הלך לבית הקברות אלא שאל את אביו על ידי שם.

והגר"א (אמרי נועם, ד"ה אזל) תירץ שהלך למקום שהנשמות יושבים שם ולא לבית הקברות ממש.

וכעין זה כתב **הבית אברהם** (לוחות החיי אדם, אות ג), שלכל אדם יש כלי אמצעי, והוא ממוצע בין הנפש לגוף, והוא מקום משכן הנפש, והוא נקרא גוף האדם, אבל החומר נקרא בשר אדם, וכל העונשים ודיני הקבר והגיהנם כולם נאמרו על הגוף אמיתי הזה, והוא קבור בחצר מות, שהוא מקום מיוחד לקבורות הגופים, ושמואל הלך לחצר מות ולא לבית הקברות.

והמהרש"ם (ד"ה אזל) תירץ שעמד רחוק מהקברים ולא נטמא[צה].

האם מותר לאדם ששם אביו 'אבא' לקרוא לאביו אבא

אמר להו בעינא אבא. ביאר רש"י (ד"ה בעינא) שכך היה שמו של אביו של שמואל[צו]. וקשה, שהרי מבואר בקידושין (לא:)[צז] שאסור לאדם להזכיר את שמו של אביו אף לאחר מותו[צח].

ותירץ העיני בנימין (ד"ה בעינא) שכיון שעשה כן לכבודו של אביו ולא היה אפשר בענין אחר מותר[צט].

אולם דעת החיד"א (שם הגדולים, ערך אבא, פתח עינים להלן מז. ד"ה אילו) שאיש ששמו אבא, וכולם קוראים לו כן, אסור לבנו לקרותו אבא, שאף על פי שאילו היה לו שם אחר היה מותר לקרותו אבא, ואדרבא מכבדו וקורא אותו אבא בלשון חשיבות, זה שהורגל שמו בפי הכל וקוראים לו אבא, אסור לבן לקרוא לאביו אבא.

האם היה שמואל חבירו של לוי

אדהכי חזייה ללוי. כתב רש"י (ד"ה חזייה) שלוי היה חבירו של שמואל. וכן כתב הרשב"ם (פסחים קג. ד"ה ורבה) ששמואל ולוי היו חברים. והקשה **העיני בנימין** (ברש"י ד"ה חזייה) שהרי לוי היה רבו של שמואל כמבואר בכמה מקומות שאמר שמואל משמו של לוי[ק]. וכתב שצריך לומר כגירסת הספרים אחרים[קא] ברש"י שגרסו 'הכירו' ולא 'חברו'. **והעינים למשפט** (ברש"י שם) כתב שאפשר לפרש בדברי רש"י שהיה חבירו של אביו של שמואל ולא של שמואל עצמו[קב].

והרמב"ם (הקדמה ליד החזקה) כתב ששמואל קיבל מרבי חנינא בר חמא. וכתב **הראב"ד** (השגות, שם) ששמואל קיבל מלוי ולא מרבי חנינא בר חמא.

ובמוצאי ראש השנה הולכים ומשוטטים לשמוע מה נגזר על העולם. **פב. והוסיף** שלפי זה מיושב מה שהקשו האחרונים איך טימא עצמו בראש השנה [ראה לעיל בענין 'מדוע הלך ללון בבית הקברות בליל ראש השנה'], ולפי מה שנתבאר, באמת לא טימא עצמו בראש השנה. **פג. וכן** מבואר ברש"י בחגיגה (ה. ד"ה דרעינא) שהוא המלאך השומר על המתים. וכן בסנהדרין (לז. ד"ה של הרוסות) שהוא המלאך שהנשמות נפקדות אצלו. **פד. כן** מבואר בזוהר הקדוש בהקדמה (ח.) ובעוד מקומות. **פה. הובא** בקיצור בתוספות (קידושין עג. ד"ה מאי) וברא"ש (שם פ"ד סי' ז). **פו. והוסיף** לבאר שלכך לא הודיע לשני בני אדם שבאותו לילה בא לביתו כדי שלא להוציא לעז על בנו, כיון שאת קפיצת הדרך עשה על ידי שם, והסכים להשתמש בשם בשביל מצוה להוליד בן חכם גדול, אבל בחזרה איך ישתמש בשם לצורך ממונו, והוא היה מוכרח לחזור מיד בשביל מסחרו, ולכך השתמש בשם זה של קפיצת הדרך פעם אחת גם לצורך הליכה וגם לצורך חזרה, ולכן לא היה יכול להתעכב, וגם לא היה יכול לעשות הפסק בדיבור שידבר עם שום אדם, שאם היה מדבר היה נפסק כח השמוש שעשה באותו שם לפני יציאתו, וצריך לעשות שמוש חדש לצורך חזרתו, ולכך ודאי אפילו עם אשתו לא דיבר כלום, אלא בעל בשתיקה ברגע אחד, והלך לו למקומו בכח אותה האמירה של שמוש השם אשר הזכיר קודם שיצא. **פז. שהעלה** שאול את שמואל באוב (שמואל א' כח יא-יט). **פח. ראה** מועד קטן (יח.) שהיה לו אח שהיה שמו פנחס. **פט. כמבואר** שם שאביהם היה חייב שבועה לבני לוה כדי להוציא ממון זה, ואין אדם מוריש לבניו ממון שהוא חייב להשבע עליו. **צ. כמבואר** בגמרא ששמואל לא היה אצל אביו בשעת פטירתו. **צא. והוסיף** שעל כרחך צריך לפרש כן את מה שאמרו שהלך ל'חצר מות', שהרי היה כהן (מגילה כב.), ולא היה יכול להכנס לבית הקברות. **צב. כמבואר** במגילה (כב.). **צג. והניח** קושיא זו בצריך עיון. **צד. וכן** ביארו הכותב (על העין יעקב, ד"ה כל), המהרש"א (ד"ה מעשה) והצל"ח (ד"ה הלך). **צה. וראה** ביאור נוסף בפרשת מרדכי (ד"ה אכיל), הובאו דבריו לעיל בענין 'מדוע היה שמואל נקרא כן'. **צו. וכתב** בספר יוחסין (מאמר שני סדר האמוראים אות האל"ף) שנראה שמת אביו של אבא קודם שנימול, כי קראו לו כשם אביו, כמבואר בגמרא שהוא אבא בר אבא. **צז. וכן** נפסק בשולחן ערוך (יו"ד סי' רמ ס"ב). **צח. וכן** הקשה רבי עקיבא איגר (סי' רמ ס"ב) על מה שנפסק בשולחן ערוך (שם) שאסור לבן לקרוא בשם אביו אף לאחר מותו, מהמבואר בגמרא כאן ששמואל קרא לאביו בשמו. **צט. כמבואר** בפתחי תשובה (שם סק"ב). וכן מבואר בתורה לשמה (סו"ת, סי' רסד) שמותר לקרותו אבא [אמנם בפתחי תשובה והתורה לשמה לא כתבו שהוא רק כשאי אפשר בענין אחר]. וראה עוד בתורה לשמה (שם) שדן במי ששם אמו מזל טוב, אם מותר לו לברכה בברכת מזל טוב. **ק. שבת** (קח:), עירובין (יא.), סוכה (יא:), ועוד. **קא. וכן** הגיה המהרש"ל. **קב. וכן** כתב הבן יהוידע (ד"ה חזייה) שהיה לוי חבירו של אביו של שמואל.

והכסף משנה (שם) כתב על דברי הראב"ד, איני יודע מנין לו שהיה תלמידו של לוי. וכתב העינים למשפט (שם) שמוכח כן בהרבה מקומות בש"ס שאמר שמואל משמו של לוי[קג].

וכתב המילי דברכות (ד"ה אדהכי) שכיון שהיה שמואל תלמידו של לוי, כמו שכתב הראב"ד, לכך אמר שאם הוא חשוב שם שיכניסו את לוי, שאם לא כן לא יוכל שמואל להכנס למתיבתא דרקיעא, שאי אפשר שיהיה הרב בחוץ והתלמיד בפנים, ולכן הכניסו את לוי.

ביאור שאלתו של שמואל

אמר ליה אמאי יתבת אבראי מאי טעמא לא סלקת. ביאר **הגר"א** (אמרי נועם, ד"ה אמאי) ששאל אותו שתי שאלות: א. מדוע אתה יושב בחוץ ואינך יושב בעיגול עם כולם. ב. מה הטעם שלא עלית לישיבה של מעלה[קד].

וכתב היגיעות מרדכי (ברש"י ד"ה א"ל) על מה שפירש רש"י ששמואל ראה שכל המתים יושבים בעיגול, וראה את לוי יושב מחוץ לישיבה של שאר המתים, שמכאן היה משמע לו כן, שמלשון הגמרא משמע ששאלו שתי שאלות כמו שנתבאר, ומכך ששאל אותו מדוע יושב מחוץ לישיבה של שאר המתים, משמע שהיו יושבים כולם בעיגול ולוי ישב מחוץ לעיגול, שאם היו יושבים כולם בשורה לא שייך לומר שישב מבחוץ, אלא שישב רחוק, שהלשון 'חוץ' משמע חוץ למחיצה, ואם ישבו בעיגול הוא דומה למחיצה.

והבן יהוידע (ד"ה חזיה) ביאר שבאותו מקום שהיה נדמה לו בחלום[קה] שהוא מקום התאספות הרוחות, היה נדמה לו שיש בו מקום פנימי ששם שוכנים רוחות המכובדים יותר, ומקום חיצוני ששם שוכנים הרוחות הקטנים מאותם היושבים בפנימי, ולכן שאלו מדוע יושב בחוץ.

איך משמע שהמתים יודעים מהנעשה בין החיים

אלמא דידעי. פירש רש"י (ד"ה אלמא) שמשמע שהמתים יודעים מה נעשה בין החיים מכך שידע אביו של שמואל ששמואל חשוב בין החיים.

והתוספות (ד"ה אלמא) פירשו שהראיה היא מכך שאביו של שמואל ידע ששמואל עומד למות. והוסיפו שאין לדחות שידע ששמואל עומד למות כיון שהמלאך דומה הממונה על המתים הכריז על כך, שודאי אינו מקדים להכריז זמן רב כל כך לפני פטירתו של האדם, שגם הוא עצמו אינו יודע[קו]. וביאר **השפתי חכמים** (בתוס' שם) שלכך אין מגלים לדומה זמן רב קודם שמת, משום שמא תתבטל הגזירה ויגזר עליו לחיות.

מדוע לא פירשו התוספות כפירושו של רש"י

ביאר המהרש"א (ד"ה אלמא) שלכך לא ביארו **התוספות** כפירוש רש"י שהראיה שהמתים יודעים מהנעשה בין החיים היא מכך שידע אביו שהוא חשוב בין החיים, משום שהם פירשו מה שאמר לשמואל שהוא חשוב 'בהאי עלמא' הכוונה בעולם זה שאני בו, דהיינו בעולם העליון, ולא בעולם הזה בין הבריות.

והפרחי אביב (ד"ה אלמא) כתב עוד, שסברו התוספות שבעל כרחך אין לומר כפירוש רש"י שהיה שמואל חשוב בין החיים, שהרי בגמרא משמע שלא היה חשוב כל כך בין החיים, שהרי כינו אותו 'בן האוכל מעות יתומים'. ועוד שאפילו אם נאמר שאכן שמואל היה חשוב בין החיים, מכל מקום היה לגמרא לדחות שאביו ידע שהוא חשוב בין החיים כיון שנפטר זמן מועט קודם לכן[קז], והיה ידוע לו שבנו חשוב בין החיים, ולא משום שהמתים יודעים מה נעשה בין החיים. ובעל כרחך מה שאמר לו שהוא חשוב 'בהאי עלמא' הכוונה לעולם העליון, שכשאמר להם שרוצה את אבא בר אבא אבוה דשמואל ידעו מיד מי הוא.

והריא"ף (על העין יעקב, ד"ה אלמא) כתב שלכך לא רצו התוספות לומר כפירוש רש"י, שלתירוץ הגמרא שאביו של שמואל ידע שהוא חשוב מכך שהכריזו למעלה פנו מקום, משמע שמה שיודעים למעלה הוא שיבוא מיד, אבל לא אם הוא חשוב בין החיים, שאם יודעים מי חשוב בין החיים לא תירץ כלום, שבהכרזה זו אינם יכולים לדעת מי חשוב בין החיים.

והיגיעות מרדכי (בתוס' ד"ה אלמא) תירץ את דעת רש"י, שגם לפירוש רש"י אמר לו שהוא חשוב בעולם העליון, ומה שכתב רש"י שאמר לו שהוא חשוב בין החיים אין הכוונה שהוא חשוב בעיני החיים, אלא שבעולם העליון הוא חשוב יותר משאר האנשים החיים, וכוונת הגמרא להוכיח שלא כדעת מי שאמר לעיל שאין המתים יודעים מחשיבות בנם בעולם הזה ולמדו זאת ממה שנאמר (איוב יד כא) 'יכבדו בניו ולא ידע'[קח].

מדוע לא פירש רש"י כפירוש התוספות

ביאר הריא"ף (על העין יעקב, ד"ה אלמא) **שרש"י** לא רצה לפרש כמו שפירשו התוספות, שהראיה שהמתים יודעים מהנעשה בין החיים היא מכך שידע אביו של שמואל ששמואל בנו עומד למות, משום שאם כן מדוע לא תירצה הגמרא כמו שאמרו לעיל, שידע שעומד למות כיון שהמלאך דומה הממונה על המתים הכריז עליו שעומד למות. ומה שתירצו התוספות שדומה מכריז רק סמוך לפטירתו של האדם, עדיין קשה, שהרי כאן שמואל עמד למות בסמוך לזמן זה, שהרי אמר לו אביו 'דלעגל קא אתית', והיינו שבקרוב תבוא אצלינו. ולכך פירש רש"י שהראיה היא מכך שאביו של שמואל ידע שהוא חשוב בין החיים. ואת הראיה הזאת דחו בגמרא, שמא אינם יודעים מהנעשה בין החיים, אלא שלאדם חשוב מכריזים לפני מותו, וכאן אצל שמואל שהיה חשוב בין החיים הקדימו להכריז 'פנו מקום', ולכך ידע אביו שהוא חשוב בין החיים.

במה נתקיימה השבועה

שבועה שנשבעתי לכם כבר קיימתיה לבניכם. ביאר **המהרש"א** (ד"ה כבר) שאף על פי שבשעה שאמר להם כן עדיין לא נכבשה ארץ ישראל, מכל מקום כיון שכבר כבשו את ארץ סיחון ועוג, שהיא חלק מארץ ישראל, וגם הראה ה' למשה את כל הארץ, הרי הוא כאילו כולה נכבשה לפניהם.

יט.

אם יש לדחות שיודעים על ידי אחרים שמתו

כי אמר להו מאי הוי. הקשה **המהרש"א** (לעיל יח: ד"ה ולי), שיש לדחות כמו שאמרו לעיל שהמתים אינם יודעים מה נעשה בין החיים, אבל אחרים שמתו עכשיו באים ומספרים להם מהנעשה בעולם, וגם כאן אמר הקב"ה למשה שכשימות יספר לאבות מה נעשה בעולם. ותירץ, שרק לפי דעתו של אותו אחד מבני רבי חייא, שלמד שהמתים אינם יודעים מהנעשה בעולם ממה שכתוב 'יכבדו בניו ולא ידע', אפשר לומר שאחרים שמתו עכשיו באים ומספרים להם, כמו שדחו בגמרא לעיל, אבל לרבי יונתן שלמד שהמתים אינם יודעים מה נעשה בעולם ממה שכתוב 'והמתים אינם יודעים מאומה', משמע שאינם יודעים כלום, אפילו על ידי שאחרים באים ומספרים להם.

למסקנת הגמרא האם המתים יודעים מה נעשה בין החיים

אלא מאי דידעי וכו'[א]. **התוספות** בסוטה (לד: ד"ה אבותי) הקשו על המבואר בגמרא שם שכשנשלח כלב עם המרגלים פירש מהם והלך להתפלל על קברי האבות שיבקשו עליו רחמים שינצל מעצת מרגלים, שהרי אין המתים יודעים מה נעשה בין החיים, ולמסקנת הגמרא כאן משמע שאפילו אבות העולם אינם יודעים מה נעשה בין החיים[ב]. והקשו **האחרונים**[ג], שהרי למסקנת הגמרא כאן מבואר שאף רבי יונתן שאמר למעלה שהמתים אינם יודעים מהנעשה בין החיים, חזר בו, וגם לדעתו המתים יודעים מה נעשה בין החיים, ולכך אמר הקדוש ברוך הוא למשה שיודיע לאברהם יצחק ויעקב שקיים לבניהם את השבועה שנשבע להם שיתן את ארץ ישראל לזרעם, ומה שהיה צריך משה לומר להם דבר זה הוא כדי שיחזיקו לו טובה על מה שעשה לבניהם.

ויש שכתב שראיית התוספות שם היא מהמבואר בהמשך הגמרא כאן שכל המספר אחרי המת כאילו מספר אחרי האבן, והיינו משום שאין המתים יודעים מה נעשה בין החיים, ומה שהמספר אחרי מיטתו של תלמיד חכם נענש[ד], היינו משום שהקדוש ברוך הוא תובע את כבודם, ולא משום שהם יודעים שסיפרו עליהם[ה].

ובהגהות בן אריה (סוטה לד: בתוס' ד"ה אבותי) **ובפתח עינים** (שם) ביארו, שקושיית התוספות בסוטה היא רק לדעת האומר שהמתים אינם יודעים מה

קג. **ראה** במקומות שצויינו בהערה לעיל. קד. **ורצה** לומר שלא נפרש שהכל שאלה אחת, ושאלו מדוע יושב מחוץ למתיבתא דרקיעא ולא עלה עם כולם, שאם נפרש כן קשה כפל הלשון שאמר 'אמאי יתבת אבראי מאי טעמא לא סלקת', והיה לו לומר 'אמאי יתבת אבראי ולא סלקת'. קה. **ראה** לעיל בענין 'מדוע הלך ללון בבית הקברות בליל ראש השנה'. קו. **וכתב** בהגהות רא"מ הורוויץ (בתוס' שם) שיש לומר בפשיטות שלכך לא ידע דומה ששמואל עומד למות, לפי שנפשות הצדיקים אינם נמסרים לדומה, כמבואר בשבת (קנב:). קז. **כמו** שנראה בגמרא שמעשה זה היה בסמוך לפטירתו, שאז היו מכנים את שמואל 'בן האוכל מעות יתומים', ובא שמואל אצל אביו כדי לשאלו היכן הניח מעותיהם של היתומים. קח. **וראה** עוד מנחם משיב נפש (ד"ה אלמא) שיישב באופן אחר. א. **וכתב** רבי יהונתן אייבשיץ (חידושי רבי יהונתן לעיל יח. ד"ה רבי חייא, יערות דבש ח"א דרוש טו), יש צדיקים שאף לאחר מיתתם יש להם דביקות לתחתונים, להשפיע להם לטוב ולהועיל להם לכל טוב כאשר היה בחייהם, כמו כן בהסתלקם, שטבעם הטוב אז יותר מתגבר בקרבתם לפני ה' שהוא מקור הטוב, והם כסולם מוצב ארצה וראשו בשמים, צינור טהור להוריד שפע מהשמים ולהריקו על ראש התחתונים הצדיקים, ויש צדיקים שמסולקים בכל אופן מהעולם התחתון, ואין להם חיבור ושייכות כלל לתחתונים, אלא עולים במעלות בית אל לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו, וזהו שנחלקו חז"ל אם המתים יודעים מאומה או לאו, שנודע בכל המחלוקות שאלו ואלו דברי אלהים חיים, והוא אף בזה, כי יש קצת צדיקים שיודעים, כי יש להם שייכות בתחתונים, ויש שאין יודעים. ב. **ותירצו** שעל ידי שיוצאים ומתפללים על קבריהם כדי שיבקשו עלינו רחמים, מודיעים להם מן השמים שכך התפללו. ג. **פתח** עינים (סוטה לד: ד"ה אבותי) הגהות מלא הרועים (שם בתוס' ד"ה אבותי), וכן הקשה מסורת הש"ס (שם) וכתב שמצוה ליישב. וכן העיר המהרש"א בחגיגה (ד: ד"ה דליכא) על המבואר בתוספות שם (ד"ה דליכא) שהמתים אינם יודעים מה נעשה בין החיים [אמנם המהרי"ץ חיות שם (בתוס' ד"ה דליכא) כתב ששם מבואר שאינם יודעים מחשבות ודברים נעלמים, וזה נכון אף למסקנת הגמרא כאן, שגם לדעת האומר שהמתים יודעים מה נעשה בין החיים, מכל מקום אינם יודעים אלא דברים גלויים וידועים]. ד. **כמבואר** בגמרא שהיה אחד שדיבר אחרי מיטתו של מר שמואל ונפלה עליו קורה מהגג והמיתה אותו. ה. **אולם** תירוצו קשה, שהרי

נעשה בין החיים. ומה שכתבו התוספות שמשמע במסקנא שאפילו אבות העולם אינם יודעים, כוונתם לומר שאין לחלק ולומר שדווקא סתם מתים אינם יודעים מה נעשה בין החיים, אבל אבות העולם יודעים, ולכך הלך כלב להתפלל על קבריהם, שהרי למסקנת הגמרא כאן משמע שלדעת האומר שאין המתים יודעים מה נעשה בין החיים אף אבות העולם אינם יודעים. והוא ממה שאמרו שרבי יונתן חזר בו ממה שאמר שהמתים אינם יודעים מה נעשה בין החיים, כיון שאמר לו הקדוש ברוך הוא למשה שילך ויודיע לאבות שקיים לבניהם את השבועה שנשבע להם, ואם נחלק ונאמר שאף לדעת האומר שאין המתים יודעים מה נעשה בין החיים מכל מקום האבות יודעים, אם כן מדוע חזר בו, הרי משם אין להוכיח אלא שהאבות יודעים מה נעשה בין החיים ולא שסתם מתים יודעים. ואף שהוא חזר בו מכל מקום מבואר לעיל שאחד מבניו של רבי חייא סובר שאינם יודעים, וכן רבי יצחק שאמר שהמספר אחר מיטתו של המת כאילו מספר אחר האבן סובר כן לדעה שפירשו שהוא משום שאין המת יודע, ולדעה זו הקשו התוספות מהמבואר בסוטה שהמתים יודעים מה נעשה בין החיים.

וביגיעות מרדכי (ד"ה אלא) מבאר מה שכתבו התוספות שמשמע במסקנא שאפילו אבות העולם אינם יודעים, שאף שאכן למסקנת הגמרא המתים יודעים מה נעשה בין החיים [ולא כמו שהיה סבור רבי יונתן מתחילה שאין המתים יודעים כלל], מכל מקום אפשר שזה דווקא אם אדם אחר מת ומודיע להם, שדבר זה אין לפשוט מכך שאמר הקדוש ברוך הוא למשה שיודיע לאבות שקיים את השבועה לבניהם, שאפשר לדחות שלא אמר לו להודיע להם אלא כדי שיחזיקו לו טובה[ו], ודבר זה נשאר בספק[ז], וכמו שמוכח מכך שנחלקו בסמוך בדברי רבי יצחק שהמספר אחרי המת כאילו מספר אחרי האבן, אם זה משום שהמת אינו יודע או שיודע ולא איכפת לו, וכוונת התוספות בסוטה להקשות לפי הצד שהמתים אינם יודעים מעצמם כלום.

ביאור הלשון 'מטתן'

אמר רבי יהושע בן לוי כל המספר אחר מטתן של תלמידי חכמים נופל בגיהנם. פירשו **התוספות** (ד"ה אפי')[ח], שהמספר בגנותו של תלמיד חכם היינו לאחר מותו נופל בגיהנם. וביאר **המהרש"א** (ד"ה כל) שלכך שינה רבי יהושע בן לוי את לשונו ואמר 'אחר מטתן', ולא אמר כמו שאמר רבי יצחק לעיל, כל המספר 'אחרי המת', מפני שהצדיקים אף לאחר מותם קרויים חיים, ולכך אמר 'מטתן' שהם כאילו שוכבים חיים על מיטתם.

והערוך (ערך אחר, הובא בהגהות וציונים) ביאר בשם **רבינו חננאל**[ט], ש'מטתן' הוא מלשון הטיה, שאומר עליו שנטה מדרך הישרה, ולכך נופל בגיהנם כיון שודאי עשה תשובה כמבואר בגמרא בסמוך. ולפי פירוש זה אין הכוונה שמספר בגנותו לאחר מותו, אלא מדובר שמספר בגנותו בחייו[י].

דווקא אם ראה שעבר עבירה בלילה

אם ראית תלמיד חכם שעבר עבירה בלילה. ביאר **העיון יעקב** (ד"ה שם), שלכך אמרו בבית מדרשו של רבי ישמעאל שעבר עבירה בלילה, לפי שדווקא אם עבר עבירה בלילה בסתר, ולא ראהו שום אדם חוץ ממנו, אז לא יהרהר אחריו ביום על כך שלא עשה תשובה בגלוי, שאפשר שכמו שעבר עבירה בסתר כך עשה תשובה בסתר, אבל אם ראה שעבר עבירה ביום ובגלוי, שיש בזה חילול ה', יש לו לעשות תשובה דווקא בגלוי, כדי שיראו כולם שעשה תשובה. והוסיף **הברכת אהרן** (אות קנא) שידוע שמעשה התלמיד חכם הם מופת לרבים, כי ממנו ילמדו וכן יעשו, ואם כן כשחטא לא רק שהוא חטא לעצמו אלא גורם לאחרים שיחטאו, ואם כן כשחוזר בתשובה בחשאי, אף שתיקן את חטאו הפרטי, מכל מקום את הקלקול הכללי שגרם לא תיקן, כי העם לא ידעו שעשה תשובה ויוסיפו לחטוא, ולא יצא ידי חובתו, ולכך מותר להרהר אחריו[יא].

ביאור קושיית הגמרא

שמא סלקא דעתך אלא ודאי עשה תשובה[יב]. ביארו **המילי דברכות** (ד"ה שם) **והברכת אהרן** (אות קנג), שכוונת הגמרא להקשות, וכי יעלה על דעתך שהוא רק ספק שמא עשה תשובה, אם כן מדוע אמרו בבית מדרשו של רבי ישמעאל שאסור להרהר אחריו ביום, הרי אינו אלא ספק שמא עשה תשובה, ואין ספק תשובה מוציא מידי ודאי חטא[יג], ועל כרחך צריך לומר שהוא ודאי שעשה תשובה.

והריא"ף (על העין יעקב, ד"ה שם) הקשה על דברי הגמרא, שתמוה הוא להגיה את מה שאמרו בבית מדרשו של רבי ישמעאל ולומר 'ודאי עשה תשובה' במקום 'שמא עשה תשובה', ועוד שאם כוונת הגמרא להגיה את דבריהם היה צריך לומר 'אלא אימא ודאי עשה תשובה'. ולכך מבאר שאין כוונת הגמרא להקשות אלא לפרש את דבריהם, שמה שאמרו 'אל תהרהר אחריו ביום שמא עשה תשובה', אין כוונתם לומר שלא תהרהר אחריו משום שמא עשה תשובה, אלא כך הוא ביאור הדברים, אל תהרהר לחשוב שעדיין הוא בחטאו והוא רק ספק שמא עשה תשובה, לפי שודאי עשה תשובה.

אם תלמיד חכם שגזל נחשב תלמיד חכם

אבל בממונא עד דמהדר למריה[יד]. כתב **החתם סופר** (קובץ תשובות, סי' כב), מעולם לא ראיתי תלמיד חכם שהוא גנב וגזלן, ואם אירע שגנב וגזל, איננו תלמיד חכם, ומהרהרים עליו ביום ובלילה, ומה שאמרו בגמרא 'בממונא עד דמהדר למריה', היינו ממון שהוא חייב בו רק לפנים משורת הדין, שמותר להרהר אחריו עד שישיב ממון זה.

אם יש להוכיח מכאן שאינו נעשה צדיק בהרהור לבד

שם. **העצי ארזים** (סי' לח ס"ק סז) **והבית שלמה** (שו"ת, לר"ש מסקאלא, אהע"ז סי' פ בהגהה מבן המחבר אות ח) הוכיחו מכאן[טו] שגזלן שעשה תשובה לא נעשה צדיק עד שיחזיר את הממון שגזל[טז]. אולם **החיד"א** (שו"ת טוב עין, סי' ו) דחה ראייתם, שדווקא כאן שחזקת התלמיד חכם מפוקפקת, שבעינינו ראינו שעבר עבירה, ואחר כך עוד ראינו שאינו מחזיר את הגזילה לבעליה, אף על פי שיש צד לומר שכבר עשה תשובה וחשב להחזיר, מכל מקום מותר להרהר עליו כל זמן שלא החזיר, אבל לעולם בהרהור לבד נעשה צדיק[יז].

האם מנדים את העובר על דברי חכמים או מלקים אותו

בית דין מנדין על כבוד הרבי[יח]. הקשה **הר"ן** (פסחים נג. ד"ה ואיכא) שבקצת מקומות[יט] אמרו שהעובר על דברי חכמים מנדים אותו, ובקצת מקומות[כ] אמרו שמלקים אותו אבל אין מנדים אותו. ותירץ, שבדבר שעיקרו מדרבנן, שכשעקר את הדבר עקר את כל המצוה, מנדים אותו, ולכך נידו את אלעזר בן חנוך שזילזל בנטילת ידים [כמבואר בגמרא בסמוך], אבל בדבר שעיקרו מן התורה, והוא עובר על מה שהוסיפו בו חכמים, מלקים אותו ואין מנדים אותו[כא]. **והקשה הכסף משנה** (תלמוד תורה פ"ו הי"ד) על תירוצו של הר"ן, שהרי לנטילת ידים אין עיקר מן התורה, ואם כן למה נידו את אלעזר בן חנוך שזילזל בנטילת ידים. ולכך ביאר שהמפקפק בדבר שהוא מדרבנן חמור יותר מהעובר על דבר מדבריהם, ולפיכך אף על פי שהעובר על דבריהם אינו חייב אלא מלקות, המפקפק או המזלזל חייב נידוי.

והמשנה למלך (שם) **והש"ך** (יו"ד סי' של"ד סק"ע) תמהו על קושיית הכסף משנה על הר"ן, שהרי זהו תירוצו של הר"ן שהעובר על דבר שאין עיקרו מן התורה מנדים אותו, כיון שעקר את כל המצוה[כב]. והוסיף הש"ך שעל תירוצו של הכסף משנה עדיין קשה, מדוע מנדים את המחלל יום טוב שני של גלויות ואת העושה מלאכה בערב פסח אחרי חצות, וכן את הרואה את המת ואינו

בגמרא אמרו על כך שנחשב כאילו מספר אחרי האבן, שיש אומרים שהוא משום שאין המתים יודעים מה שסיפרו עליהם, ויש אומרים שיודעים ולא איכפת להם, ולפי הטעם השני מוכח שהמתים יודעים מה נעשה בין החיים, ואם כן אין להביא ראיה מכך שנחשב כאילו מספר אחרי האבן שאין המתים יודעים מה נעשה בין החיים. ו. **ראה** לעיל בענין 'אם יש לדחות שיודעים על ידי אחרים שמתו' בשם המהרש"א. ז. **ראה** שם מה שהאריך בביאור דברי הגמרא. ח. **וכן** ביאר השיטה מקובצת (ד"ה כל, בפירוש השני). ט. **וכן** ביאר השיטה מקובצת (ד"ה כל, בפירוש הראשון). י. **כן** משמע בשיטה מקובצת (שם) שלפירוש זה מדובר שמדבר בגנותו בחייו. התוספות (ד"ה אפי') הוכיחו שמדובר שמדבר בגנותו לאחר מיתה מכך שאמרו שאפילו בשעה ששלום על ישראל יוליכם לגיהנם, והיינו לאחר מיתה, שלא יבואו לריב עם המספרים בגנותם. והשיטה מקובצת (ד"ה שנאמר) פירש את הנאמר 'שלום על ישראל', שאפילו בשעה ששלום על ישראל, כלומר שאלמלא עוון זה היו ראויים לשלום, גם כן יוליכם ה' את פועלי און, ולפי זה אין ראיה שמדובר לאחר מיתה. יא. **והפרשת** מרדכי (ד"ה בלילה) כתב שלכך הזכיר שעבר עבירה בלילה, משום מעשה שהיה, שנזדמן לרבי ישמעאל שקרא והטה את הנר בשוגג בליל שבת (שבת יב:). יב. **שרק** עמי הארץ מאחרים מלעשות תשובה, שהם ישנים ואינם שמים אל ליבם לשוב בתשובה. שערי תשובה (שער א אות ג). יג. **עוד** ביארו, שאם אינו אלא ספק שמא עשה תשובה, הרי גם ברשע גמור יש להסתפק שמא עשה תשובה, כמו שאמרו (קידושין מט:) המקדש את האשה על מנת שאני צדיק, אפילו אם היה רשע גמור מקודשת, שמא הרהר תשובה בדעתו, ואם גם בתלמיד חכם אינו אלא ספק שמא עשה תשובה, אם כן אינו חשיבות כל כך. והעיר הברכת אהרן מהמבואר בבית שמואל (אהע"ז סי' מג ס"ק כב) שלא אמרו בקידושין 'שמא הרהר תשובה' אלא משום שיש רגלים לדבר שחזר בתשובה, כיון שהתנה כן. ואם כן יש חילוק בין רשע לתלמיד חכם, שבתלמיד חכם אף שאין רגלים לדבר אומרים שמא עשה תשובה. יד. **וראה** עינים למשפט (ד"ה וה"מ) אם די במה שהשיב את הממון או שצריך גם לפייס את הנגזל. טו. **ומה** שכתב שם שהראיה היא מהמבואר ב'מועד קטן' כבר הגיה החיד"א (שו"ת טוב עין, סי' ו) שצריך לומר 'ברכות', וכוונתו לגמרא כאן. טז. **והקשו** מכאן על היש מפרשים שהביא רבינו ירוחם (נתיב כב ח"ד, הו"ד בבית יוסף אהע"ז סי' לח סל"א ד"ה על מנת) שאם הרהר להשיב את הגזילה הרי הוא צדיק. וכן העיר בהגהות הריח"ל מייזליש (ד"ה אבל), וכתב שיש ליישב דבריהם, שהם אמרו כן לאחר התקנה שתיקנו שאין מקבלים את הגזילה מבעל תשובה (ב"ק צד:), שלכך אם רואים שעשה תשובה, אף שלא החזיר הרי הוא צדיק. יז. **וכן** היא דעת הרבה אחרונים שבהרהור לבד נעשה צדיק, ראה מכתם לדוד (שו"ת, אהע"ז סי' טז), פרשת מרדכי (שו"ת, יו"ד סי' כה) ועוד. יח. **וכתב** הט"ז (יו"ד סי' שלד ס"ק כג), כתוב בדרישה בשם מהרמ"ץ, שהמהר"מ כתב שבזמן הזה שהמנודים מקולקלים, אין מנדים כל מי שראוי לנדות אף בעבירות גדולות, שאפילו בשורת הדין לא החמירו חכמים פן ימנענו מלעשות תשובה, כל שכן שבדורינו שנבלים מביישים את האדם על ככה, ולפעמים אין האדם מושל ברוחו ויבא לידי שפיכות דמים. יט. **כן** מבואר בגמרא כאן, וכן בפסחים (נ: נג.). כ. **כגון** שבת (מ.). כא. **והרדב"ז** (שו"ת מכתב יד, ח"ח סי' קנג) נשאל שאלה זו, והשיב שהדבר מסור לבית דין לפי העון ולפי האיש העובר ולפי הזמן, ובלבד שיהיה לב הדיין לשמים לא להתגדל ולא להתנקם. כב. **וראה** עוד בענין זה שו"ת תורת חיים (מהרח"ש, ח"ד קונטרס עיונא דאיתתא ד"ה אמנם ראיתי להרב כסף משנה).

מלוהו, הרי לפי דבריו אין לנדות את העובר על דברי חכמים אלא את המזלזל בדבריהם. ואם כן צריך לומר כמו שתירץ הר"ן.

מדוע לא הביאם כסדר שנשנו במשניות

אמר ליה לכי תשכח[כג] נפק דק ואשכח תלת המזלזל בנטילת ידים והמספר אחר מטתן של תלמידי חכמים והמגיס דעתו כלפי מעלה.

הקשו הצל"ח (ד"ה דק) והמהרי"ץ חיות (ד"ה ולסכם), שהרי במשנה בעדויות (פ"ה מ"ו) נשנו תחילה דברי תנא קמא הסובר שנידו את עקביא בן מהללאל, והיינו שמנדים את המספר אחר מטתן של תלמידי חכמים, ואחר כך נשנו שם דברי רבי יהודה הסובר שנידו את אלעזר בן חנוך על שפקפק בנטילת ידים, ואם כן למה הקדים כאן את המזלזל בנטילת ידים למספר אחר מטתן של תלמידי חכמים.

ועוד הקשה הצל"ח (שם), שהרי מה שמנדים את המגיס דעתו כלפי מעלה נלמד מהמעשה של שמעון בן שטח עם חוני המעגל, והוא במסכת תענית (פ"ג מ"ח) שהיא בסדר מועד, והמזלזל בנטילת ידים והמספר אחר מיטתן של תלמידי חכמים הם במסכת עדויות (פ"ה מ"ו) שהיא בסדר נזיקין, ולמה איחר את המגיס דעתו כלפי מעלה והזכירו אחרון.

ותירץ הצל"ח (שם) שחוני המעגל לא נתנדה כלל, רק ששלח לו שמעון בן שטח שאלמלא חוני אתה היה ראוי שיגזרו עליך נידוי, ולכן הזכירו אחרון. ומה שהזכיר את המזלזל בנטילת ידים לפני המספר אחר מטתן של תלמידי חכמים, יש לומר שהוא משום שגם לתנא קמא נידו את אלעזר בן חנוך על שזלזל בנטילת ידים, אלא שהוא לא דיבר ממעשה זה, ועל המעשה של עקביא בן מהללאל חולק רבי יהודה וסובר שלא נידוהו, ולכך הזכיר תחילה את המזלזל בנטילת ידים שהוא לדברי הכל.

והמהרי"ץ חיות (שם) תירץ, שהזכיר את החמור קודם, שהחמירו הרבה בענין נטילת ידים (סוטה ד:).

והפרשת מרדכי (ד"ה דק) תירץ, שלכך הקדים את המספר אחר מטתן של תלמידי חכמים למגיס דעתו כלפי מעלה, משום שרבי יהושע בן לוי אמר שבעשרים וארבעה מקומות מצאנו שמנדים לכבוד הרב, והמגיס דעתו כלפי מעלה הוא כבוד שמים, ואף על פי שגם זהו בכלל כבוד הרב[כד], מכל מקום הזכיר קודם את המספר אחר מטתן של תלמידי חכמים שהוא ממש ענין זה.

מדוע אמר רבי אלעזר שמצא שלשה מקומות אף שלדברי כולם לא מצאנו אלא שני מקומות

שם. הקשו האחרונים[כה], איך אמר רבי אלעזר שמצא שלשה מקומות שבהם שנינו שמנדים על כבוד הרב, ולמד כן מהמשנה בעדויות ששנינו שנידו את עקביא בן מהללאל ואת אלעזר בן חנוך, הרי שני ההוכחות האלה סותרים זו את זו, שרבי יהודה הסובר שנידו את אלעזר בן חנוך על שפיקפק בנטילת ידים חולק על תנא קמא וסובר שלא נידו את עקביא בן מהללאל, ולדבריו אין ראיה שהמספר אחר מיטתו של תלמיד חכם חייב נידוי. ותנא קמא הסובר שנידו את עקביא בן מהללאל על שזילזל בשמעיה ואבטליון אחר מותם, חולק על רבי יהודה וסובר שלא נידו את אלעזר בן חנוך, ולדבריו אין ראיה שמנדים את המזלזל בנטילת ידים, ואיך הביאה הגמרא ראיה ממחלוקתם של תנא קמא ורבי יהודה לשני עניינים אלו.

ותירץ הצל"ח (ד"ה דק), שתנא קמא מודה לרבי יהודה שנידו את אלעזר בן חנוך על שזילזל בנטילת ידים, אלא שהוא סובר שגם את עקביא בן מהללאל נידו, ורבי יהודה חולק וסובר שלא נידו את עקביא בן מהללאל אלא את אלעזר בן חנוך, ואם כן לתנא קמא יש שלשה מקומות שבהם מצאנו שמנדים על כבוד הרב.

עוד תירץ הצל"ח, שאפשר לומר שגם לרבי יהודה מצאנו שלשה מקומות, שאת דברי רבי יהודה שאמר 'חס ושלום שעקביא בן מהללאל נתנדה' אפשר לפרש בשני אופנים:

א. אפשר לומר שבא לחלוק על תנא קמא בפירוש דברי עקביא בן מהללאל שאמר 'דוגמא השקוה', שלתנא קמא היתה כוונתו על שמעיה ואבטליון שהם דוגמה שלה [כמו שפירש רש"י (ד"ה דוגמא)], ואם כן זלזל בכבודם של שמעיה ואבטליון ונתחייב נידוי, ורבי יהודה חולק וסובר שלא היתה כוונתו לומר שהיא דוגמה של שמעיה ואבטליון, אלא לומר שהשקו אותה בדוגמה של מים המאררים ולא השקו אותה מים מאררים ממש [כמו שפירשו התוספות (ד"ה דוגמא) בשם הערוך], ואם כן לא זלזל בכבודם של שמעיה ואבטליון כלל, ולא נתחייב נידוי, ולפי זה לרבי יהודה לא מצאנו שלשה מקומות שנידו על כבוד הרב.

ב. ועוד יש לפרש, שרבי יהודה לא נחלק על תנא קמא בכוונת עקביא בן מהללאל, וגם רבי יהודה מודה שכוונתו היתה על שמעיה ואבטליון שהם דוגמה שלה, והיה ראוי לגזור עליו נידוי, אלא שמשום גדלו וחשיבותו לא נידו אותו, וכעין המעשה שהיה עם שמעון בן שטח וחוני המעגל, ששלח אליו אלמלא חוני אתה גוזרני עליך נידוי, ואם כן גם לרבי יהודה מצאנו שלשה מקומות שבהם מנדים על כבוד הרב[כו]. והוסיף לבאר שלזה נתכוון רש"י (ד"ה ר' יהודה) במה שכתב שרבי יהודה חולק על מה שאמר תנא קמא שנידו את עקביא בן מהללאל, כלומר שרבי יהודה אינו חולק על תנא קמא בכוונתו של עקביא בן מהללאל, ומודה שהיה ראוי לגזור עליו נדוי, אלא חולק רק על מה שאמר תנא קמא שנידו אותו, וסובר שכיון שהיה גדול מאוד בחכמה וביראת חטא לא נידוהו.

והמהרי"ץ חיות (ד"ה ולסכם) תירץ שגם לרבי יהודה נידו את עקביא בן מהללאל, אלא שרבי יהודה סובר שכיון שהיה יחיד בדורו ודאי התירו לו את הנידוי קודם מותו, ולא מת בנידויו, ולא הניחו אבן על קברו.

והפרשת מרדכי (ד"ה דק) תירץ, שאף שאכן בפועל לא מצאנו אלא שנים, מכל מקום כוונתו לומר שאף אם נחשיב את כולם לא נמצא אלא שלשה, וכוונתו לשאול על רבי יהושע בן לוי שאמר שמצאנו כן בעשרים וארבעה מקומות.

ביאור מחלוקתם של עקביא בן מהללאל וחכמים

הוא היה אומר אין משקין לא את הגיורת ולא את המשוחררת וחכמים אומרים משקין[כז]. נחלקו הראשונים בטעמם של עקביא בן מהללאל וחכמים.

רש"י (ד"ה לא) ביאר שטעמו של עקביא בן מהללאל משום שנאמר בפרשת סוטה (במדבר ה יב) 'בני ישראל', שמשמע ישראל ולא גרים, ובא הפסוק למעט אשת גר ואשת עבד משוחרר. וכתב **המשנה למלך** (סוטה פ"ב ה"ו) שנראה מדברי רש"י שעקביא בן מהללאל ממעט מ'בני ישראל' גם גיורת וגם אשת הגר[כח], שצריך שיהיו שניהם ישראלים[כט]. וטעמם של חכמים הסוברים שמשקים אותן, משום שנאמר (שם) 'ואמרת אלהם', משמע שבא לרבות את כולם. וכן מבואר **במאירי** (ד"ה הגיורת) שלדעת עקביא בן מהללאל אין משקין לא גיורת ומשוחררת ולא אשת גר ואשת משוחרר. וכתב המשנה למלך שלפי זה צריך ביאור מדוע באמת לא הוזכר במשנה שנחלקו גם באשת גר ואשת עבד משוחרר.

הראב"ד (פירוש המשניות, עדויות פ"ה מ"ו) ביאר שטעמו של עקביא בן מהללאל הוא כמו שדרשו בספרי את הפסוק (במדבר ה יב) 'איש איש כי תשטה אשתו', ולא מי ששטתה כבר כשהיתה גויה או שפחה, והיינו שכיון שהיא רגילה בכך, על דעת כן נשאה, ואי אפשר לומר בו 'ועבר עליו רוח קנאה וקנא' (שם ה יד). וטעמם של חכמים הסוברים שמשקים אותן, משום שנאמר (שם ה כט) 'תשטה אשה תחת אישה', ומשמע כל אשה ששטתה תחת בעלה, ואף גיורת ומשוחררת. וכתב המשנה למלך (שם) שלפירוש זה מיושב מדוע לא הוזכר במשנה שנחלקו גם באשת גר ואשת עבד משוחרר, שאכן לא נחלקו עקביא בן מהללאל וחכמים אלא בגיורת ומשוחררת, ולא באשת גר ואשת עבד משוחרר, שלדברי הכל משקים אותן.

הרע"ב (עדויות שם) ביאר שטעמו של עקביא בן מהללאל הוא משום שנאמר בפרשת סוטה (שם ה כא) 'לאלה ולשבעה בתוך עמך', משמע שבא למעט

כג. **וכתב** המילי דברכות (ד"ה ואמר ריב"ל) שלכך לא רצה רבי יהושע בן לוי לפרש לו אותם עשרים וארבעה מקומות שמצינו שמנדים על כבוד הרב, ואמר לו 'לכי תשכח', משום שאחד מאותם המקומות הוא המגיס דעתו כלפי מעלה, כמו חוני המעגל שהטריח לפני המקום בענין הגשמים, כמבואר בגמרא בסמוך, ומצאנו (תענית כה.) שגם לוי אביו של רבי יהושע הטיח דברים כלפי מעלה על עסק הגשמים, שגזר תענית על הגשמים, ולא ירדו גשמים, ואמר, רבונו של עולם, עלית וישבת במרום ואין אתה מרחם על בניך. ובאו גשמים, ונענש לוי ונעשה חיגר. ואם כן חס ושלום גם אביו של רבי יהושע היה חייב נידוי, ולכך לא רצה רבי יהושע להזכיר דבר זה בפירוש, ואמר לו 'לכי תשכח'. כד. **כמו** שפירש רש"י (ד"ה נגרין). כה. **הצל"ח** והפרשת מרדכי (ד"ה דק) המהרי"ק (שו"ת, חדשים סי' ט) יד המלך (תלמוד תורה פ"ז ה"ד) מהרי"ץ חיות (ד"ה ולסכם). כו. **וכן** תירץ היד המלך (שם). וכעין זה תירץ המהרי"ק (שו"ת, חדשים סי' ט), שודאי אף לרבי יהודה הדין הוא שמנדים את המזלזל בכבודו של החכם, אלא שהוא סובר שכיון שהיה עקביא בן מהללאל אדם גדול כל כך חס ושלום לומר שהיה מזלזל בכבודם של שמעיה ואבטליון, וודאי לא נתכוון לכך. כז. **והביאו** חכמים ראיה לדבריהם מהמעשה שהיה בשפחה משוחררת אחת, והשקוה שמעיה ואבטליון מי סוטה. והקשה המילי דברכות (ד"ה א"ל מעשה), מה הראיה מכך שהשקוה שמעיה ואבטליון מי סוטה, הרי גם עקביא בן מהללאל מודה שכבר נחלקו הראשונים בדבר זה, אלא שהוא סבר שאותם שהוא שמע מפיהם הם הרוב, ולכך הכריע כמותם [כמו ששנינו (עדויות פ"ה מ"ז) שאמר לבנו בשעת מיתתו, בני חזור בך מארבעה דברים שהייתי אומר, אמר לו בנו, ולמה לא חזרת בך, אמר לו, אני שמעתי מפי המרובים והם שמעו מפי המרובים, אני עמדתי בשמועתי והם עמדו בשמועתן, אבל אתה שמעת מפי היחיד ומפי המרובים, מוטב להניח דברי היחיד ולאחוז בדברי המרובים]. ותירץ, שכוונת חכמים להוכיח שהרוב סוברים כמותם, שאם הרוב סוברים כעקביא בן מהללאל, לא היה לשמעיה ואבטליון לעשות כן אף אם הם חולקים עליו, שהרי יחיד ורבים הלכה כרבים, ומכך שהשקו אותה מוכח שעמדו על המנין ומצאו שרוב החכמים סוברים כמותם ולא כעקביא בן מהללאל. כח. **והקרן** אורה (סוטה כו. ד"ה אמת) הקשה על פירוש רש"י מהגמרא שם, ששנינו בברייתא שם שמשקים אשת גר, והקשו בגמרא שהרי פשוט הוא שמשקים אותה, ומה באה הברייתא להשמיענו. ולפי פירוש רש"י שעקביא בן מהללאל וחכמים נחלקו אף באשת גר, אם כן מדוע הקשו בגמרא פשיטא, הרי יש תנא הסובר שאין משקים אותה, ואם כן ודאי חידוש הוא לומר שמשקים אותה. כט. **ולפי** זה הברייתא ששנינו (סוטה כו.) שמשקים אשת גר ואשת עבד משוחרר, שנויה כדעת חכמים החולקים על עקביא בן מהללאל. והמלאכת שלמה (עדויות פ"ה מ"ו) הסתפק בדברי רש"י, אם כוונתו לומר שדווקא אשת גר אין משקים, אבל גיורת שהיא אשת ישראל משקים, או שכוונתו שכל שכן שיש למעט שאין משקים גיורת ומשוחררת אשת ישראל.

את אלו שאינן בתוך עמם, שכשנתגיירו פירשו מתוך עמם. וכתב המשנה למלך (שם) שגם לפי דבריו לא נחלקו עקביא בן מהללאל וחכמים באשת גר ואשת עבד משוחרר, שלדברי הכל משקים אותן כיון שלא פירשו מתוך עמם, וכמבואר בברייתא (סוטה כו.) שמשקים אשת גר ואשת עבד משוחרר.

הראב"ד (שם) הביא מהירושלמי (סוטה פ"ב ה"ה) שלדברי הכל גר שנשא בת ישראל נתמעט מ'בני ישראל' (שם ה יב), שמשמע דווקא אם הוא ישראל, וישראל שנשא גיורת נתמעט מ'והביא האיש את אשתו' (שם ה טו)[ל], שמשמע שצריך שיהיו שניהם שוים[לא], ונחלקו רק בגר שנשא גיורת, שעקביא בן מהללאל ממעט גם אותם מ'בני ישראל'. ולחכמים נתרבו מ'ואמרת אליהם' (שם ה יב), שאף על פי שהוא גר והיא גיורת עדיף לרבותם מלרבות עובד כוכבים שנשא בת ישראל, כיון שמהפסוק משמע שיהיו שניהם שוים[לב].

ביאור דברי עקביא בן מהללאל

ואמר להם דוגמא השקוה. בביאור דברי עקביא בן מהללאל שאמר על שמעיה ואבטליון 'דוגמא השקוה' ובטעם הדבר מדוע היה חייב נידוי נאמרו כמה ביאורים בראשונים.

רש"י (ד"ה דוגמא) פירש שנתכוון לומר שמכיון שהיו דומים לה [ששמעיה ואבטליון היו מבני בניו של סנחריב (גיטין נז:) והיו גרים[לג]], על כן השקוה. שרצו להחשיב את הגרים כישראלים גמורים[לד], ולא עשו כדין, ואין להוכיח משם שמשקים גיורת ומשוחררת. ולפירוש זה לעג להם במה שאמר שהם גרים כמותה, ולכך נתחייב נידוי.

ויש מהראשונים[לה] שפירשו, שנתכוון לומר שלא השקוה מים מאררים באמת, שלא מחקו לתוך המים פרשת סוטה, אלא השקו אותה מי צבעים[לו].

וביאר הראב"ד (פירוש המשניות, עדויות פ"ה מ"ו) לפי פירוש זה שהזילזול היה שחשד אותם שעשו שלא כדין, לפי שאין להשקותה מים הדומים למים המאררים, שמא יהיו מי שידעו שהאשה זינתה, ובראותם ששותה ואינה ניזוקת יוציאו לעז על מי המרים לומר שאינם בודקים. ולכך נתחייב נידוי. **והתוספות** יו"ט (שם) כתב שגם לפירוש זה יש לפרש שנתכוון לומר שלכך השקו אותה במים אלו שהם דוגמא למים המאררים, לפי שהיתה גיורת, וגם הם היו גרים, ורצו לדמותה לישראלים גמורים, ולעג להם במה שאמר שהם גרים כמותה.

והתוספות שאנץ (עדויות שם) פירש שנידוהו לפי שלא חזר בו מדבריו אף שהרבים חלקו עליו [כמו שנידו את רבי אליעזר במעשה של תנורו של עכנאי].

איך נידו את עקביא בן מהללאל שהיה תלמיד חכם

ונדוהו[לז]. קשה, איך נידו אותו, הרי בגמרא (מו"ק יז.) אמר ריש לקיש שאין מנדים חכם בפרהסיא. וכן אמרו בירושלמי (מו"ק פ"ג ה"א) שאין מנדים חכם אלא אם כן עשה כירבעם בן נבט וחביריו[לח].

וביישוב קושיא זו נאמרו כמה ביאורים:

א. הבית יוסף (כסף משנה, תלמוד תורה פ"ז ה"א) תירץ על פי המבואר **ברמב"ם** (שם) שרק בפרהסיא אין מנדים אותו, אבל בצנעה מנדים אותו, ואת עקביא בן מהללאל נידו בצנעה.

ב. עוד תירץ הבית יוסף (יו"ד סי' שלד סע"א ד"ה ומ"ש וכן החכם), **שאם החכם זילזל** בחכם שהוא גדול ממנו הרבה בחכמה וביראת חטא, ודאי שיכול לנדותו, שהוא נחשב לגביו כעם הארץ, שהרי הוא חייב בכבודו, ולכך נידו את עקביא בן מהללאל, לפי שזילזל בכבוד שמעיה ואבטליון שהיו גדולים ממנו, ודווקא אם זילזל בחכם שהוא חכם כמוהו אין מנדים אותו.

ג. עוד תירץ הבית יוסף (שו"ת אבקת רוכל, סי' רב) שדברי עקביא בן מהללאל אכן דומים למעשיו של ירבעם בן נבט וחביריו, שכשם שירבעם בן נבט חילל שם שמים, גם עקביא בן מהללאל חילל שם שמים[לט], שכשביזה את שמעיה ואבטליון שהם מופלגים בחכמה חילל את השם[מ].

ד. המשנה למלך (תלמוד תורה פ"ז ה"א) תירץ, שמה שאמרו שאין מנדים תלמיד חכם היינו כשעשה דבר אחד מכל חטאת האדם, שאז חולקין כבוד לזקן ואין מנדים אותו אלא אם כן עשה כירבעם וחביריו, אבל אם החכם ביזה חכם אחר, אז מנדים אותו, שמדוע נחשוש לכבודו של החכם המבזה ולא נחשוש לכבודו של החכם המתבזה.

מדוע לא נידו אותו אם היה חייב נידוי

אמר רבי יהודה חס ושלום שעקביא בן מהללאל נתנדה שאין עזרה ננעלת על כל אדם בישראל בחכמה ובטהרה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל. הקשה התוספות יו"ט (עדויות פ"ה מ"ו), וכי משוא פנים יש בדבר, הרי אם על פי הדין הוא חייב נידוי יש לנדותו אף שהיה צדיק גמור.

ותירץ שרבי יהודה סבר שלא נתכוון עקביא בן מהללאל לזלזל בכבודם של שמעיה ואבטליון במה שאמר דוגמא השקוה, אלא נתכוון לומר שלא השקו אותה מי סוטה ממש אלא מים הדומים למי סוטה, ועשו כן כדי שתפחד ותגלה אם זינתה[מא]. וכעין זה ביאר **המהרי"ק** (שו"ת, חדשים סי' ט), שכוונת רבי יהודה לומר שכיון שהיה אדם גדול, ודאי לא זילזל בהם, ולכך לא נידו אותו[מב].

עוד תירץ התוספות יו"ט (שם), שגם לרבי יהודה נתכוון עקביא בן מהללאל לזלזל בשמעיה ואבטליון כשאמר 'דוגמא השקוה', ומכל מקום אמר חס ושלום שנתנדה, שכיון שאין בדורו מי שהיה גדול בחכמה וביראת חטא כמוהו, אי אפשר שבית דין הקטן ממנו ינדוהו[מג].

והתפארת ישראל (שם אות סד-סה) ביאר, שעקביא בן מהללאל לא נתכוון לזלזל בכבודם של שמעיה ואבטליון, אלא נתכוון לומר שלא השקו אותה מי סוטה ממש אלא מים הדומים למי סוטה, אבל חכמים שראו שאמר כן בכעס, היו סבורים שנתכוון לזלזל בכבודם ולומר שהשקו אותה לפי שגם הם היו גרים כמותה, ולכך נידו אותו.

והמהרי"ץ חיות (ד"ה והסכה) תירץ, שהיה צריך להרגו כדין זקן ממרא שהוא חייב מיתה, אלא שהיה חסר אחד מהתנאים שיש בזקן ממרא[מד], וכשחסר אחד מהתנאים יכולים הבית דין לנדותו, אבל זה תלוי בדעת הבית דין ואינו מעיקר הדין, וסבר רבי יהודה שכיון שהיה אדם גדול כל כך היה להם למחול לו ולא היה להם לנדותו[מה].

עוד תירץ שלדברי הכל נתנדה, אלא שרבי יהודה חולק על תנא קמא וסובר שלא הניחו אבן על קברו, שכיון שהיה יחיד בדורו התירו לו את הנידוי, ולא מת בנידויו.

מדוע אמר כן בלשון זו

שם. הקשה **המהרש"א** (עדויות פ"ה מ"ו), מדוע אמר רבי יהודה לשון זו 'שאין עזרה ננעלת בפני כל אדם מישראל בחכמה ובטהרה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל', ולא אמר סתם 'שאין בישראל בחכמה ובטהרה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל'. וביאר שאמר כן כיון כיון שרק באחת מהכיתות שהיה בהם שליש מישראל ועקביא היה בתוכם לא היה גדול כמוהו, אבל בשני הכיתות האחרות היה כמוהו, שהיו עוד שנים בישראל שהיו גדולים כמוהו, והם הנשיא והאב בית דין. ואמר כן כדי שלא למעט בכבודם של הנשיא והאב בית דין שהם החשובים שבעם.

ל. **כן** היא גירסת הראב"ד בירושלמי, וכן פירשו הפני משה וקרבן העדה שם כגירסת הראב"ד, ולא כגירסת הירושלמי שלפנינו שמשמע שישראל שנשא גיורת לדברי הכל משקים אותה. לא. **פני** משה (שם ד"ה ואם). והקרבן העדה (שם ד"ה ה"ג אם בישראל) ביאר שמשמע אשתו המיוחדת לו, וזו שזינתה קודם שנישאה לו, שנכרית עד שלא נתגיירה היא בחזקת זונה, אינה אשתו המיוחדת לו. או משום שכיון שצריך שיהיה האיש ישראל הוא הדין שצריך שתהיה האשה ישראלית, שהשווה אותם הכתוב, שנאמר (במדבר ה טו) 'האיש את אשתו'. לב. **והוסיף** הקרן אורה (סוטה כו. ד"ה אמת) שלפי זה צריך לפרש במה שהביאו חכמים ראיה מכרכמית שפחה, שגם בעלה היה גר או עבד משוחרר, והקשה מדוע לא אמרו חכמים שגם הוא היה גר, שהוא עיקר הטעם שהשקוה. לג. **תוספות** (ד"ה דוגמא). וכתב התוספות יו"ט (אבות פ"א מ"י) שאי אפשר לפרש כן, כיון שהיו נשיא ואב בית דין, ואין גר כשר לדון, וכל שכן להיות אב בית דין. אלא שבאו מן הגרים, ובודאי אמן מישראל היתה, ולכן היו מותרים למנותם לנשיא ואב בית דין. אולם הרשב"ץ (מגן אבות, שם) הוכיח שהם עצמם היו גרים, וכתב שכיון שלא היה בישראל כמותם, הם היו ראויים יותר מכולם. כי לא פסלה התורה גרים אלא כשיש הדומים להם בישראל, אבל אם אין אחרים הדומים להם בישראל, הם קודמים. וכן כתבו הכנסת הגדולה (סי' ב) והריב"א (עה"ת, שמות כא א) שמינו אותם לפי שלא היה בישראל אדם חשוב כמותם. וראה עוד ברשב"ץ מה שכתב לבאר מדוע נקרא 'אבטליון'. לד. **ראב"ד** (פירוש המשניות, עדויות פ"ה מ"ו) ומהרש"ל (בתוס' ד"ה דוגמא) בשם הערוך (ערך דגם), לפי פירושו של רש"י. לה. **תוספות** (ד"ה דוגמא) בשם הערוך, הראב"ד (פירוש המשניות, עדויות פ"ה מ"ו בפירוש השני) ותוספות שאנץ (עדויות שם, בפירוש השני). לו. **כן** מבואר בתוספות, והראב"ד כתב שמחקו סתם כתב לתוך המים והתוספות שאנץ כתב שמחקו אותיות אלף בית לתוך המים. לז. **והטעם** שלא הרגו אותו כדין זקן ממרא שדינו במיתה, הוא כמבואר בסנהדרין (פח.), שכיון שהורה כן מפי השמועה, שקיבל כן מרבותיו, אינו זקן ממרא. ולרבי אלעזר הסובר שאף אם אומר מפי השמועה נעשה זקן ממרא לא הרגו אותו מפני שלא הורה כן הלכה למעשה אלא בדרך לימוד, ובאופן זה אינו נעשה זקן ממרא כמו ששנינו שם (פו:). וכתב המהרי"ץ חיות (ד"ה והסכה) שמכאן למד הרמב"ם (ממרים פ"ג ה"ז) שכל זקן ממרא שאין הורגים אותו משום שחסר בו אחד מהתנאים של זקן ממרא הבית דין מנדים אותו. לח. **וכן** פסק הרמב"ם (תלמוד תורה פ"ז ה"א). לט. **וביאר** שמה שאמרו בירושלמי שאין מנדים עד שיעשה כירבעם בן נבט וחביריו, אין הכוונה שיעשה ממש כמעשיהם, אלא אף אם עשה דבר כדוגמת מעשיהם. מ. **וראה** עוד שם שרצה להוכיח מכאן שאף חכם שזילזל בחכם אחר מנדים אותו, ולא רק עם הארץ שזילזל בתלמיד חכם. אך כתב שיש לחלק ולומר שדווקא כאן שזילזל בשמעיה ואבטליון שהיה אחד נשיא ואחד אב בית דין, והיו רבן של כל ישראל, ועקביא לא היה אפילו אב בית דין, ולגביהם נחשב כתלמיד לרב, ומפני כך נידוהו, אבל אם היה מזלזל בחכם אחר שאינו חכם יותר ממנו לא היו מנדים אותו, והוסיף שכן מוכח מהגמרא כאן שהביאו את ענין הנידוי של עקביא להראות שמנדים על כבוד הרב, ומשמע דווקא לכבוד הרב שהוא כמו שמעיה ואבטליון לגבי עקביא, אבל חכם שזילזל בחכם אחר כמותו אין מנדים אותו. מא. **ראה** לעיל בענין 'ביאור דברי עקביא בן מהללאל', שתנא קמא סובר שמכל מקום יש בזה זילזול, שלפי דבריו שהיו עושים כן כדי להפחידה עשו שלא כדין, שיבואו להוציא לעז על מי סוטה ולומר שאינם בודקים, כמו שנתבאר שם בשם הראב"ד. מב. **וכן** ביאר הצל"ח (ד"ה דק), הובאו דבריו לעיל בענין 'מדוע אמר רבי אלעזר שמצא שלשה מקומות'. מג. **והוסיף** שכן משמע מלשונו של רבי יהודה שאמר 'חס ושלום שנתנדה', ולפירוש הראשון היה לו לומר 'חס ושלום שזילזל', אלא משמע שאף לדעתו זילזל עקביא בן מהללאל בשמעיה ואבטליון, ומכל מקום לא נידו אותו. מד. **כמבואר** בסנהדרין (פח.) שכיון שהורה כן מפי השמועה, שקיבל כן מרבותיו, אינו זקן ממרא. או משום שלא הורה כן הלכה למעשה אלא בדרך לימוד, ובאופן זה אינו נעשה זקן ממרא כמו ששנינו שם (פו:). מה. **כמו** שאמרו להלן 'אלמלא תודוס אתה גוזרני עליך נידוי', מוכח שיכולים

והשלמה משנתו (כרש"י ד"ה על) ביאר שאמר כן להורות שדווקא בארץ ישראל לא היה כמותו, אבל בחוץ לארץ היה הלל הזקן שהיה גדול ממנו, שהעידה עליו הבת קול שראוי שתשרה עליו שכינה אלא שאין דורו ראוי לכך (סנהדרין יא.)[מו].

הטעם שמניחים אבן גדולה על ארונו

וכשמת שלחו בית דין והניחו אבן גדולה על ארונו ללמדך שכל המתנדה[מז] ומת בנדויו בית דין סוקלין את ארונו. בטעם הדבר שהיו מניחים אבן גדולה על ארונו נאמרו כמה ביאורים:

א. הרמב"ם (תלמוד תורה פ"ז ה"ד) **והמאירי** (ד"ה נכ"ד) כתבו שעושים כן להראות שהוא מובדל מן הציבור. וכן ביאר **הרע"ב** (עדויות פ"ה מ"ו) שהניחו אבן להיכר שחביריו היו בדילים ממנו.

ב. הריטב"א (מו"ק טו. ד"ה ללמדך) כתב שעושים כן כדי לבזותו לפי שזלזל בנידויי חכמים [שלא ביקש מחילתם ושיתירו לו את הנידוי]. וכן מבואר **ברמב"ן** (תורת האדם, ענין ההתחלה אות ג) שעושים כן כדי לבזותו.

ג. המאירי (מו"ק טו. ד"ה ומנודה) **והנמוקי יוסף** (שם ד"ה כגלו) מבארים שהוא לזכר בעלמא.

ד. המלאכת שלמה (עדויות פ"ה מ"ו) כתב בשם הר"ש שיריליו, שעושים כן כדי שיתכפר לו חטאו בבזיון זה[מח].

ה. בתפארת ישראל (אות סט) כתב שעושים כן לסימן שנתנדה.

אם רבי יהודה נחלק על תנא קמא בענין סקילת ארונו של המנודה

שם. בגמרא במועד קטן (טו.) הובאו דברי תנא קמא ורבי יהודה בברייתא, ששנינו, מנודה שמת, בית דין סוקלים את ארונו, רבי יהודה אומר, לא שיעמידו עליו גל אבנים כגל שהעמידו על קברו של עכן[מט], אלא בית דין שולחים ומניחים אבן גדולה על ארונו. ובדברי רבי יהודה יש להסתפק אם בא לחלוק על דברי תנא קמא ולומר שאין סוקלים את ארונו אלא מניחים אבן גדולה על ארונו, או שבא לפרש את דבריו, ולומר שאין סוקלים אותו ממש אלא מניחים אבן גדולה על ארונו. ונחלקו **הראשונים** בדבר זה.

הר"ש שיריליו (הו"ד במלאכת שלמה עדויות פ"ה מ"ו) מבאר שרבי יהודה חולק על דברי תנא קמא, ולדעת תנא קמא בית דין סוקלים את ארונו.

ותלמיד הרשב"א (מו"ק טו. ד"ה ר' יהודה) מבאר שרבי יהודה בא לפרש את דברי תנא קמא, ולומר שאין כוונתו שסוקלים את ארונו ממש, אלא שמניחים אבן גדולה על ארונו. וכן נראה **מהמאירי** במועד קטן (טו. ד"ה ומנודה)[נ].

ובמאירי כאן (ד"ה נכ"ד) מבואר שיש חילוק בין כל אדם לתלמיד חכם, שכל אדם שמת בנידויו, הבית דין סוקלים את ארונו, ואם היה תלמיד חכם מניחים אבן על ארונו לרמוז שהם סוקלים אותו.

מדוע רצה שמעון בן שטח לנדות את חוני

שלח לו שמעון בן שטח לחוני המעגל צריך אתה להתנדות. ביאר **בבית אלוהים** (שער התפלה פ"א) שרצה לנדותו על שהיה שואל בדרך חיוב והכרח, וכמו שאמרו 'כבן המתחטא על אביו', שהוא הבן המתגעגע על אביו ושואל ממנו שיעשה לו כל רצונו בדרך ציווי והכרח, וכן עשה חוני שעגל עוגה ונכנס בתוכה.

ביאור דברי שמעון בן שטח

ואלמלא חוני אתה גוזרני עליך נדוי. פירש **רש"י** (ד"ה אלמלא) שיצא שמך בגדולה וחשיבות. וביאר **התוספות יו"ט** (עדויות פ"ה מ"ו) שלכך פירש כן ולא פירש אלמלא חוני אתה שאתה כבן המתחטא לפני אביו, כמו שאמרו בסיפא של המשנה[נא], משום שכוונתו לומר שתי דברים, א. מפני שאתה אדם גדול אינני יכול לגזור עליך נידוי, ב. והוסיף עוד שאף אם לא היית אדם גדול לא הייתי יכול לגזור עליך נידוי, שאתה כבן המתחטא לפני אביו. ורש"י דקדק כן מכך שאמר 'אלמלא חוני אתה גוזרני עליך נידוי, אבל מה אעשה לך שאתה מתחטא' וכו', ולא אמר 'אלמלא חוני אתה שאתה מתחטא' וכו'. ומוכיח התוספות יו"ט מדברי רש"י שאין מנדים אדם גדול אף שיש גדולים ממנו, ולא רק את גדול הדור אין מנדים[נב].

מדוע לא נידה שמעון בן שטח את תודוס

אלמלא תודוס אתה גוזרני עליך נדוי. פירש **רש"י** (ביצה כג. ד"ה אלמלא) שאתה חכם גדול ונכבד. וביאר **החתם סופר** (שם ד"ה אלמלא) שכוונת רש"י כשתי הלשונות שהובאו בגמרא בפסחים (נג:), שהיה אדם גדול, וגם שהיה נותן סחורה לתלמידי חכמים להשתכר בה. והוסיף ששתי הטעמים נצרכים, כי אף שכדי שלא לנדותו די בכך שהוא תלמיד חכם, אך אין בכך כדי לפוטרו ממלקות, כמו שמוכח מדברי הגמרא שם (נג.), ועל כן צריך גם את הטעם השני כדי לפוטרו אף ממלקות.

באיזה תנור נחלקו רבי אליעזר וחכמים

חתכו חוליות ונתן חול בין חוליא לחוליא. נחלקו **הראשונים** באיזה תנור חלקו חכמים עם רבי אליעזר, ומה טעמם של רבי אליעזר וחכמים.

א. רש"י בסוגייתנו (ד"ה חתכו) ועוד ראשונים[נג] ביארו, שמדובר בתנור חרס שלם שנטמא, שדינו שאינו נטהר מטומאתו על ידי טבילה במקוה אלא על ידי שבירה, ונתצו אותו באופן זה שחתכו אותו לחוליות עגולות לרחבו של התנור, וחזר ונתן חול בין חוליא לחוליא. והוסיף הר"ש שמדובר שחתכו לחוליות של פחות מארבעה טפחים כל אחת[נד]. וראה להלן בביאור מחלוקתם של רבי אליעזר וחכמים לפירוש זה.

ב. רש"י בבבא מציעא (נט. ד"ה חתכו) ביאר, שמדובר בתנור שעשאוהו מתחילה מחוליות של חרס, ולאחר מכן צירפו את החוליות על ידי חול[נה].

ומבאר רש"י (שם ד"ה ר' אליעזר, ד"ה וחכמים) שטעמו של רבי אליעזר הוא, שמכיון שהעמידו את חוליות התנור על ידי חול, ואין החרס עומד מעצמו כמו בשאר התנורים אלא על ידי החול, והחול אינו ככלי חרס, שהרי לא נצרף בכבשן, לכך כל התנור אינו נחשב ככלי חרס. וחכמים סוברים שמכיון שגוף התנור עשוי מחוליות של חרס דינו של התנור ככלי חרס, והוא מקבל טומאה כשאר כלי חרס[נו].

ג. התוספות (ב"מ נט. ד"ה חתכו) ועוד ראשונים[נז] ביארו, שמדובר בתנור שעשאוהו מתחילה מחוליות של חרס שהם פחות מארבעה טפחים [שבשיעור זה אינם מקבלים טומאה[נח]], והניח את החוליות זו על גב זו, אלא שנתן חול בין חוליא לחוליא, והיה זה חול יבש שאינו מדביק את החוליות זו לזו אלא מפרידם, ומירח את התנור מבחוץ בטיט כדי להדביק את החוליות, ואילו לא היה נותן חול בין החוליות היה התנור מקבל טומאה גם לרבי אליעזר, משום שעל ידי הטיט נעשים החוליות כלי שלם, אבל מאחר שהניח חול בין החוליות סובר רבי אליעזר שאינו נחשב כלי שלם אף שחיברו על ידי טיט, שהחול שבין החוליות מפריד ביניהם, וחכמים סוברים שמכיון שהחוליות מחוברות זו לזו על ידי הטיט נחשבות ככלי אחד אף שיש חול ביניהם, והתנור מקבל טומאה[נט].

ביאור מחלוקתם של רבי אליעזר וחכמים לפי פירוש רש"י בסוגייתנו

נתבאר שלרש"י מדובר בתנור חרס שנטמא וחתכו אותו לחוליות, ובטעם המחלוקת של רבי אליעזר וחכמים לפי פירוש זה נאמרו כמה ביאורים:

למחול לו הנידוי. **מו. וראה** שם בטעם הדבר שלא עלה הלל לרגל ולא נתחייב להקריב את הפסח. **מז. וכתב** השולחן ערוך (יו"ד סי' שלד ס"ג, שמה ס"ד) שאינו בכל המתנדים, אלא במי שנתדנה מחמת שזילזל בחכמים. **מח. וראה** להלן בענין 'אם רבי יהודה נחלק על תנא קמא בענין סקילת ארונו של המנודה' שלדעתו נחלקו תנא קמא ורבי יהודה בענין זה, ורק לתנא קמא סוקלים את ארונו, אבל לרבי יהודה אין סוקלים את ארונו אלא מניחים אבן לסימן שהיה צריך לסקלו. **מט. שנאמר** בקבורתו של עכן (יהושע ז כו) 'ויקימו עליו [על קברו. מצודת דוד (שם)] גל אבנים גדול'. **נ. וראה** יד המלך (תלמוד תורה פ"ז ה"ד) שגם הוא ביאר שרבי יהודה בא לפרש את דברי תנא קמא ולומר שאין סוקלים את ארונו ממש אלא מניחים אבן גדולה על ארונו, והוסיף לבאר עוד שלדעתו של רבי יהודה לא נידו את עקביא בן מהללאל, אלא שהעם היו סבורים שנידו אותו כיון שנתאספו לנדותו [ולבסוף לא נידוהו מפני כבודו, שהיה גדול בחכמה וביראה], ולכך הניחו אבן סתם על ארונו [ולא כדין מנודה שמת שמניחים אבן גדולה על ארונו] כדי ללמד שמנודה שמת בית דין סוקלים את ארונו, שאם לא יניחו אבן על ארונו יהיו העולם סבורים שאין צריך להניח אבן על ארונו של המנודה, והניחו אבן סתם כיון שלא רצו לבזותו ולהניח על קברו אבן גדולה כדין המנודה שמת, כיון שבאמת לא היה מנודה, וסמכו על כך שהעולם לא יבחינו בין אבן גדולה לאבן קטנה. וכתב שלפי זה מיושבת לשונו של רבי יהודה שאמר 'ללמדך, שכל המתנדה ומת בנדויו, בית דין סוקלין את ארונו', ולכאורה הוא תמוה, שהרי לא עשו כן כדי ללמד דין זה אלא משום שכך היו צריכים לעשות על פי הדין כיון שהיה מנודה, ולפי מה שנתבאר שלדעת רבי יהודה עקביא לא נתנדה, מיושב, שבאמת לא עשו כן אלא כדי ללמד את העם הסבורים שעקביא נתנדה שצריך להניח אבן על קברו של המנודה שמת בנידויו. והפרשת מרדכי (ד"ה ללמדך) ביאר שכוונת רבי יהודה במה שאמר 'ללמדך', שממעשה זה שהניחו אבן על ארונו מוכח כמו שהוא אמר בברייתא במועד קטן שהמת בנידויו מניחים אבן גדולה על ארונו ולא כחכמים שאמרו שהבית דין סוקלים את ארונו. **נא. שאמר** לו שמעון בן שטח 'אבל מה אעשה לך שאתה מתחטא לפני המקום ועושה לך רצונך, כבן שמתחטא על אביו ועושה לו רצונו'. **נב. וראה** לעיל שנתבאר איך נידו את עקביא בן מהללאל שהיה תלמיד חכם. **נג. ר"ש** (כלים פ"ה מ"י) תוספות רבינו פרץ (ב"מ נט. ד"ה חיתוכי) ריטב"א (שם ד"ה תנן). **נד. שרק** על ידי כן נטהר התנור מטומאתו, אבל אם היו החוליות של יותר מארבעה טפחים לא נטהרו מטומאתם, כמבואר במשנה שם (כלים פ"ה מ"ח). **נה. וכתבו** תוספות רבינו פרץ (ב"מ נט. ד"ה חיתוכי) והריטב"א (שם ד"ה תנן) שרש"י שפירש שם שמדובר בתנור שעשאו מתחילה מחוליות של חרס, גרס במשנה 'חיתוכי חוליות', אבל 'חתכו חוליות' משמע שחתך תנור שלם לחוליות, ולכך חולקים על רש"י לפי שבכל הספרים הגירסא 'חתכו חוליות'. אמנם ברש"י שם מבואר שהגירסא היא 'חתכו חוליות', ומכל מקום פירש שמדובר בתנור שעשאוהו מתחילה על ידי חוליות. **נו. סדרי** טהרות (כלים פ"ה מ"י) בביאור דברי רש"י. וראה שם שהאריך לבאר שלדעת רש"י מדובר אפילו אם הדביקו את התנור בחול לח [ולא כתוספות (ב"מ נט. ד"ה חתכו) שפירשו שמדובר רק בחול יבש וקשה, הובאו דבריהם בסמוך], שהטעם שהתנור טהור לשיטת רבי אליעזר הוא מפני שדין התנור כדין החול המעמידו, ואין חילוק אם נדבק יפה או לא. וראה שם שהאריך לתמוה על שיטת רש"י וסיים שהעיקר כדעת התוספות. **נז. רבינו** חננאל (הו"ד ברמב"ן ב"מ נט. ד"ה הא דתנן, תוספות ר"י חסיד כלן ד"ה חתכו) והרמב"ם (פירוש המשניות, כלים פ"ה מ"י). **נח. אבל** אם הם של ארבעה טפחים כל חוליא בפני עצמה מקבלת טומאה, וגם התנור שנעשה מחוליות אלו מקבל טומאה אף אם אינו מחובר כראוי. **נט. והוא** על פי המבואר במשנה שם (כלים פ"ה מ"ח) שתנור

א. רש"י (ד"ה חתכו) ביאר, שלדעת רבי אליעזר כיון שחיברו בחול וחול זה לא נשרף בכבשן, אין זה כלי חרס, והוא כמו כלי גללים וכלי אדמה שאינם מקבלים טומאה, ולכן כלי זה נטהר מטומאתו, ואף אינו מקבל טומאה לעולם. ולדעת חכמים כיון שהחוליות הן של חרס, אף שחיברם על ידי חול שלא נשרף בתנור דינו ככלי חרס, ומקבל טומאה[ס].

ב. הר"ש (כלים פ"ה מ"י) ביאר, שלדעת רבי אליעזר מכיון שנתן חול בין חוליא לחוליא התנור נחשב כשבור, ולכך אינו מקבל טומאה. ולדעת חכמים כיון שחיבר את החוליות בטיט נחשב כולו כלי אחד שאינו שבור, ואף על פי שיש חול בין חוליא לחוליא.

ג. הריטב"א (ב"מ נט. ד"ה תנן) ביאר, שמדובר שחתך את התנור באופן שנפגמו החוליות, ולא יהיה ניתן להשתמש בחוליות אלא אם יתן חול בין חוליא לחוליא להשלים את הפגימות, וסובר רבי אליעזר שמכיון שאי אפשר להשתמש בו אלא על ידי הוספת החול נחשב כמו שנתצו אותו, ונטהר מטומאתו[סא]. וחכמים סוברים שמכיון שאפשר להשתמש בחוליות על ידי שיחברו אותם בחול אין זו נתיצה, והתנור טמא.

מדוע נקרא 'תנורו של עכנאי'

מאי עכנאי אמר רב יהודה אמר שמואל מלמד שהקיפוהו הלכות כעכנאי זה. פירש **רש"י** (ד"ה כעכנאי, ב"מ נט: ד"ה עכנאי) **והר"ש** (כלים פ"ה מ"י), ש'עכנאי' הוא נחש שדרכו לכרוך עצמו בעיגול, ומכניס זנבו לתוך פיו. **ורב נסים גאון** (על גליון הגמרא, ד"ה ובגמרא) מבאר שהיא נקבת הנחש. והוסיף לבאר, שחכמים הקיפו דבריהם עליו בראיות ברורות שאין עליהם פירכא, והתקיפו אותו בהתקפות ששוברים את דבריו, ולא מצא מהם מנוס, כעכנה זו שכשהיא מקיפה איזה דבר וסוגרת עליו אין מנוס ממנה.

ומבאר המהר"ל (חידושי אגדות ד"ה מאי), שלא רצו לפרש בגמרא שכך הוא שמו של התנור, או שהיה של אדם ששמו כן, שאם כן אין בזה שום חידוש, ומדוע היה צריך להשמיענו דבר זה. אלא ודאי שהכוונה שהקיפוהו דברים כעכנאי[סב].

והקיקיון דיונה (ב"מ נט: בתוס' ד"ה זה) כתב שהגמרא לא יכלה לתרץ שנקרא כן על שם האומן שהיה רגיל לעשות תנורים כאלה, לפי שלא מצאנו אדם ששמו כן מלבד עכן שהיה בימי יהושע, ואחריו לא נמצא שם אדם כזה. **אולם התוספות ר"י חסיד** (ד"ה זהו) ביאר שנקרא כן על שם בעל התנור[סג].

ביאור גירסת הירושלמי 'חכנאי'

התוספות (ב"מ נט: ד"ה זה) הביאו שבירושלמי הגירסא 'תנורו של חכנאי', וביארו ש'חכן' זה נחש. וכתבו עוד, 'ושמא בעל התנור שהיה עושה שמו כן'. ומבואר **באחרונים** כוונת דבריהם בכמה אופנים:

א. המהרש"ל (בתוס' שם) מבאר, שכוונת התוספות לבאר שאין סתירה בין הבבלי לירושלמי, שאפשר לומר שבירושלמי גרסו 'חכנאי' לפי שכך היה שמו של בעל התנור[סד], ולא משום שכך נקרא נחש, ובבלי גרסו 'עכנאי' שחכמים קראו לו כן על שם שהקיפוהו בדברים כנחש ששמו עכנאי[סה].

ב. המהרש"א (בתוס' שם) מבאר, שהוקשה לתוספות שאם 'חכן' הוא שמו של הנחש היה צריך לקרותו 'תנור חכן', על שם שהקיפוהו בדברים כחכן, ולא 'תנור חכנאי', ומזה דקדקו התוספות שבעל התנור שהיה עושה אותו בענין זה היה שמו חכנאי, ולכך אמרו בגמרא 'וזהו תנור של חכנאי', שזה תנור שעשאו האיש ששמו חכנאי, והיה נקרא שמו על שם שהקיפו דברים על תנורו כחכן.

ג. התוספות יו"ט (כלים פ"ה מ"י) מבאר [על פי המבואר בערוך שחכן היינו נחש] שכוונת התוספות לומר ששמא גם בעל התנור היה שמו כן, אבל לא לסתור מה שפירשו בתחילה שחכן הוא נחש.

ד. המהר"ם שיף (בתוס' שם) מבאר, שכוונת התוספות בתחילת דבריהם היא שיש הגורסים כאן 'חכנאי', והוא על פי גירסת הירושלמי, וחכן הוא גם תרגומו של נחש, ובהרבה מקומות מתחלפים עכנאי עם חכנאי[סו]. ועל זה כתבו התוספות 'ושמא' וכו', וכוונתם שאין לשנות הגירסא, שלא מצאנו בגמרא שלנו שנחש קרוי חכן, אלא עכנא, וחכנאי בכל מקום הוא שם אדם, והירושלמי שהזכיר 'חכנאי' בודאי כוונתו שזהו שמו של בעל התנור, ובגמרא שלנו שביארו שנקרא על שם הנחש משום שהקיפוהו בדברים, ודאי הגירסא 'עכנאי' שזהו שמו של הנחש. **ובירושלמי** (מו"ק פ"ג ה"א) מבואר שקראוהו 'חכינאי' משום ש'חכך' גדול[סז] היה באותו היום, שכל מקום שהביט בו רבי אליעזר היה נשרף[סח].

האם נידו את רבי אליעזר או החרימוהו

ולבסוף ברכוהו. נחלקו **הראשונים** אם הכוונה שנידו אותו או שהחרימוהו, מדברי **רש"י** (ב"מ נט: ד"ה אף, ד"ה והלך) מבואר שנידוהו, וכן מבואר בדברי **התוספות** (שם ד"ה וקרע) וכן ביארו **הריטב"א** (שם ד"ה ונמנו) **והריב"ש** (שו"ת, סי' קעג)[סט]. **אמנם הרמב"ן והרשב"א** (שם ד"ה וברכוהו) ביארו שהחרימוהו, והוסיף הרשב"א שכן משמע הלשון 'וברכוהו', שהוא מלשון קללה [בלשון סגי נהור], שזהו חרם. והקשו מדוע החרימוהו, הרי לא היה חייב אלא נידוי, כמבואר בגמרא כאן שמנדים על כבוד הרב. ותירצו, שכיון שלא רצה לחזור בו, היה נראה כהפקרות שהיה מחזיק במחלוקת יותר מדאי, לפיכך החרימוהו. ומוסיף הרמב"ן שיתכן שהם היו אומרים דבריהם מפי השמועה, ולכך לא קבלו ממנו כל ראיות שבעולם, ואף על פי כן לא חזר בו מדבריו, ואלו היה מורה למעשה כן בזמן הבית היה דינו כזקן ממרא, לפיכך החמירו עליו והחרימוהו[ע].

הוכחות הראשונים שנידוהו

הראשונים מביאים כמה ראיות שנידוהו ולא כדעת **הרמב"ן** שהחרימוהו: **א. הריב"ש** (שו"ת, סי' קעג) הוכיח שהיה מנודה מהמבואר בגמרא כאן שבעשרים וארבעה מקומות מנדים לכבוד הרב, ולא מצא רבי אלעזר אלא שלשה מקומות, והקשו עליו מדוע לא חישב משנה זו שבירכוהו לרבי אליעזר שחלק עם חכמים בדין התנור, מוכח שנידוהו ולא החרימוהו, שהרי פירשו שזה אחד מהמקומות שמנדים לכבוד הרב.

ב. עוד הוכיח **הריב"ש** (הובא בשיטמ"ק ב"מ נט: ד"ה וברכוהו) שהיה מנודה, שכן משמע הלשון שאמר לו רבי עקיבא 'כמדומה לי שחבריך בדילין ממך', משמע לשון נידוי, ואם היה מוחרם היה צריך לומר לו שהוא מוחרם כדי שידע לנהוג גם בדברים שהמוחרם אסור בהם יותר מהמנודה[עא].

ג. הר"ש די וידאש (הובאו דבריו בשיטמ"ק שם) הוכיח שהיה מנודה, שאין מן הראוי להתחיל בחרם כלפי גדול הדור, אלא יש להתחיל בנידוי, ואם יקל בנידוי יחרימו אותו.

הוכחות הרמב"ן שהחרימוהו

הרמב"ן (שם) הביא כמה ראיות לדבריו שהחרימו את רבי אליעזר:

א. בגמרא בבבא מציעא (נט:) מבואר שכשאמר רבי עקיבא לרבי אליעזר שחביריו בדילים ממנו חלץ רבי אליעזר את מנעליו, ובגמרא במועד קטן (טו:) הסתפקו אם מנודה חייב בנעילת הסנדל, ולא פשטו את הספק מכך שרבי אליעזר חלץ מנעליו, וכתב **הרי"ף** שם שבכל הספיקות שהניחו בגמרא שם בתיקו פוסקים להלכה להקל, ומכך שרבי אליעזר חלץ את מנעליו ולא היקל מוכח שהחרימוהו, והמוחרם אסור בנעילת הסנדל[עב].

ב. עוד מבואר בגמרא שם שכשאמר רבי עקיבא לרבי אליעזר שחביריו בדילים ממנו נשמט וישב על הקרקע, והוא משום חיוב כפיית המטה, כמו שהאבל חייב בכפיית המטה, ואם נידוהו ולא החרימוהו מדוע ישב על הקרקע, הרי

שחתכו לרחבו ופירק את חוליותיו, וכל חוליא גובהה פחות מארבעה טפחים, שעכשיו אינה מקבלת טומאה כיון שאין עליה שם כלי, ולאחר מכן חזר וסידר את החוליות זו על גבי זו ומרחו בטיט כדי שידבקו החוליות, הרי התנור מקבל טומאה כשאר תנורים של חרס, שעל ידי שנמרח בטיט נעשה שוב כלי שלם, ואם לאחר שחתך את התנור לחוליות השאיר את החוליות זו על גב זו, והעמיד כעין מחיצה של טיט מסביב לתנור רחוק ממנו מעט, וברווח שבין המחיצה של טיט לחוליות נתן חול או צרורות של אבנים, ועל ידי כך התנור שומר על חומו, אין דינו ככלי ואינו מקבל טומאה, כיון שהתנור הוא של חוליות ואין הטיט מחבר אותו, שהוא מרוחק מהתנור. וכאן נחלקו רבי אליעזר וחכמים באופן זה שהניח בין החוליות חול יבש שאינו מדביק, ומירחו מבחוץ בטיט, האם נחשב ככלי אחד או כשברי כלי. **ס. וכתב** המאירי (ד"ה תנור) שיש אומרים שהתנור חוזר לטומאתו הראשונה, והוא טמא אף אם לא נטמא עכשיו אחר שחיברו. ודחה את דבריהם שלא אמרו כן אלא בכלי מתכות ולא בכלי חרס. וכן ביאר הריטב"א (ב"מ נט. ד"ה תנן) שהוא מקבל טומאה מכאן ואילך. **סא. ומוסיף** הריטב"א שאם חתכו באופן שאפשר להשתמש בחוליות בלא חיבור עם חול, מודה רבי אליעזר שהתנור טמא, שאין זה נחשב לנתיצה. **סב. וביאר** במשנה אחרונה (כלים פ"ה מ"י) שכוונת המשנה בזה להודיע שאם יבוא אדם לאחר זמן ויעלה נימוקים לטהר את התנור, עליו לדעת שרבי אליעזר כבר הביא את כל הנימוקים שבעולם לטהר את התנור, ומכל מקום לא נתקבלו דבריו. **סג. וכמו** שהוזכר בהמשך המשנה שם 'וזהו תנורו של בן דינאי', והוא שם אדם המוזכר בסוטה (מז.). וראה בסמוך בביאור גירסת הירושלמי. ולפירושו קושיית הגמרא 'מאי עכנאי' היינו למה הוצרכו להשמיענו מה שמו. שלמה משנתו (ד"ה מאי). **סד. וכן** מצאנו רבי חנינא בן חכינאי באבות (פ"ג מ"ד) ובכלאים (פ"ד מ"ח). תוספות יו"ט (כלים פ"ה מ"י). **סה. כלומר** שחכמים שינו את שמו מ'חכנאי' ל'עכנאי' משום מעשה זה, כמו שאמרו (עירובין יג:) לא רבי מאיר שמו אלא רבי נהוראי שמו, ולמה נקרא שמו רבי מאיר, שהוא מאיר עיני חכמים בהלכה. **סו. ראה** רמב"ן (עה"ת, דברים ז כג), וכן אמרו בשבת (מט.) רבי יונתן בן 'עכינאי' במקום רבי יונתן בן 'חכינאי'. **סז. כלומר** מכה גדולה. קרבן העדה (שם ד"ה אמר). **סח. כמבואר** בבבא מציעא (נט:). **סט. והרד"ל** (עמק הברכה אות יט) כתב, שדעת הבבלי שלא נידו את רבי אליעזר נידוי גמור, וכל מה שנידוהו הוא רק לענין הרחקת ארבע אמות, שלא ישבו במחיצתו. והטעם, שהלא מפורש בגמרא (ב"מ נט:) שהסיבה לנידוי היה כדי שלא ירבו מחלוקות בישראל [לפי שלא חזר בו מדינו בענין תנורו של עכנאי], ואם היה מלמד לתלמידים או בבית המדרש לא היו יכולים למנוע את הרבים מלנהוג להלכה כדבריו, מפני רוב גדלותו. ולכן רצו למנוע מרבי אליעזר ללמד תורה לתלמידים ולבוא לבית המדרש, אולם מפני כבודו הגדול לא נידו אותו נידוי גמור. **ע. וכן** פסק הרמ"א (יו"ד סי' שלד סי"ח), שדווקא מנדים לכבוד הרב, אבל לא מחרימים, אם לא שמחזיק במחלוקת יותר מדאי. **עא. ראה** להלן באלו עניינים חמור המוחרם מהמנודה. אמנם השיטה מקובצת (שם) הביא בשם הר"ש די וידאש שדחה ראיה זו, שאפשר שמפני כבודו של רבי אליעזר אמר לו כן, ולאחר מכן הודיע לו בדרך כבוד שהחרימוהו. **עב. הריב"ש** (שו"ת, סי' קעג) דקדק מדברי הרמב"ן שהמוחרם דינו כאבל, ולכן רבי אליעזר חלץ מנעליו וקרע את בגדיו כיון שהחרימוהו, והוסיף שכן מפורש ברמב"ן בקונטרס משפט החרם (ד"ה והחרם, נדפס בסוף תשובת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, סי' רפח). אמנם כתב הריב"ש שאין כוונת הרמב"ן שהמוחרם כאבל לכל הדינים, שהרי המוחרם מותר ללמוד תורה אף שהאבל אסור בתלמוד תורה, וכן מותר בהנחת תפילין, וכפי שמובא בגמרא (סנהדרין סח.) שרבי אליעזר היה מניח תפילין, אף שהאבל אסור בהנחת תפילין [ביום הראשון], וכן לא מצאנו שהיה רבי אליעזר נוהג בעטיפת

המנודה אינו חייב בכפיית המטה, אלא ודאי החרימוהו, והמוחרם דינו כאבל שחייב בכפיית המטה[עג].

ג. עוד מבואר בגמרא שם שכשאמר רבי עקיבא לרבי אליעזר שחביריו בדילים ממנו קרע רבי אליעזר את בגדיו, ואם נידוהו ולא החרימוהו מדוע קרע את בגדיו, הרי המנודה אינו חייב בקריעה, אלא ודאי החרימוהו, והמוחרם דינו כאבל שחייב לקרוע את בגדיו.

ד. בגמרא בסנהדרין (סח.) אמרו שסמוך למיתתו של רבי אליעזר נכנסו החכמים וישבו לפניו מרחוק ארבע אמות[עד]. אמר להם, למה באתם, אמרו לו, ללמוד תורה באנו. אמר להם, ועד עכשיו למה לא באתם. אמרו לו, לא היה לנו פנאי[עה]. ומכך שלא באו לפניו ללמוד תורה עד שעת מיתתו מוכח שהיה מוחרם, שאם היה מנודה היה מותר להם ללמוד ממנו, כמו שאמרו (מו"ק טו.) מנודה שונה ושונים לו, ובודאי לא היו תלמידיו נמנעים מלבוא אליו ללמוד ממנו, אלא ודאי החרימוהו, ומשום כך היה אסור ללמוד ממנו, כמו שאמרו (שם) המוחרם לא שונה ולא שונים לו[עו].

דחיית הראיה שהביא הרמב"ן מכך שרבי אליעזר קרע בגדיו וחלץ מנעליו[עז]

מה שהוכיח הרמב"ן שהיה רבי אליעזר מוחרם מכך שקרע את בגדיו וחלץ מנעליו, דוחים **הראשונים** ומבארים את הנהגת רבי אליעזר בכמה אופנים:

א. יש ראשונים[עח] שכתבו שרבי אליעזר עשה כן רק משום צער ולא משום שהיה מחויב בדבר.

ב. יש ראשונים[עט] שכתבו שרבי אליעזר החמיר על עצמו ועשה כן אף שלא היה מחויב בדבר.

ג. **התוספות** במועד קטן (טו: ד"ה לא - השני, בתירוץ השני) תירצו שעשה כן משום שהיה מסופק בדבר אם המנודה חייב לקרוע את בגדיו ולחלוץ מנעליו.

ד. **הריטב"א** (ב"מ נט: ד"ה וממנו, בתירוץ השני) תירץ, שבאמת יש להוכיח מכאן שהמנודה חייב לקרוע את בגדיו ולחלוץ מנעליו, ומה שלא פשטו מכאן את הספק בגמרא (מו"ק טו:) אם המנודה חייב באלו, משום שדרך הגמרא בהרבה מקומות שהסתפקו בדבר ולא פשטוהו, ופשטו במקום אחר[פ].

דחיית הראיה שהביא הרמב"ן מכך שלא באו לפניו ללמוד תורה

מה שהוכיח הרמב"ן שהיה רבי אליעזר מוחרם מכך שלא נכנסו תלמידיו ללמוד ממנו דחה **הריטב"א** (ב"מ נט: ד"ה וברכוהו) שיש לומר שלא באו לפי שאם היו באים היו צריכים להתרחק ממנו ארבע אמות והתבישו בזה, שהרי אסור לשבת בארבע אמות של המנודה, וכמו שאכן עשו כשבאו אליו סמוך למותו, אבל סמוך למותו באו אליו ללמוד תורה שהרי מותר ללמוד מהמנודה, שהמנודה שונה ושונים לו (מו"ק טו.). אבל לדעת הרמב"ן שהיה מוחרם קשה, שכיון שהמוחרם אינו שונה ואין שונים לו (שם), איך הותר להם לבוא וללמוד תורה ממנו, ודוחק לומר שרק כדי לפייס דעתו אמרו לו שבאו ללמוד ממנו תורה ובאמת לא באו לשם כך, שהרי רבי אליעזר היה יודע שהוא מוחרם ואסור ללמוד ממנו.

קושיית הראשונים מהמבואר בסנהדרין שרבי אליעזר הניח תפילין

הקשו הראבי"ה (נדה ז: בגליון התוספות) **והריב"ש** (שו"ת, סי' קעג), הרי הגמרא במועד קטן (טו.) מסתפקת האם למנודה מותר להניח תפילין, ונשארה בתיקו. והלא רבי אליעזר היה מניח תפילין, כמבואר בסנהדרין (סח.) שבשעה שהיה חולה [סמוך למיתתו] נכנס בנו הורקנוס לחלוץ תפילין, ופירש **רש"י** (שם ד"ה לחלוץ) שנכנס לחלוץ את התפילין של אביו, ומדוע הגמרא לא הביאה ראיה מכך שמנודה מותר בתפילין. והוסיף הראבי"ה, שאין לתרץ שרבי אליעזר לא חשש לנידוי שנידוהו [ולא נהג כמנודה][פא], שהרי מבואר בגמרא (ב"מ נט:) שבשעה שהודיעו לו על הנידוי, חלץ את מנעליו [ואף קרע את בגדיו, וישב על הקרקע].

ועל קושיא זו נאמרו כמה תירוצים **בראשונים ובאחרונים**:

א. הראבי"ה בספרו (ספר ראבי"ה השלם, סי' תתמ עמ' שנ) תירץ, שבאמת רבי אליעזר לא חשש לנידוי. והסיבה היא, כיון שרבנותו של רבי אליעזר היתה גדולה [שהרי היה גדול בתורה[פב]. ואפילו שחכמי ישראל כן התרחקו ממנו, לא נהג את דיני המנודה[פג].

ב. **הריטב"א** (מו"ק טו: ד"ה מנודין) כתב, שאף שבמועד קטן לא נפשט הספק, באמת מהסוגיא בסנהדרין נפשט הספק, וההלכה היא שמנודה מותר בתפילין. והוסיף, שמצוי הרבה פעמים בתלמוד, שספק לא נפשט במקום אחד אולם נפשט במקום אחר.

ג. הריב"ש (שו"ת, סי' קעג) תירץ, שאי אפשר להביא ראיה ממעשה זה, מפני שאפשר לפרש שאין הכוונה שהורקנוס חלץ את התפילין של רבי אליעזר אביו, אלא הכוונה היא לתפילין שלו עצמו[פד]. ובאמת, רבי אליעזר לא הניח תפילין.

ד. רבי ידידיה **טיאה** ווייל (נדה ז: בתוס' ד"ה שמותי) **והפתחי נדה** (חכמת בצלאל, שם ד"ה משום) תירצו[פה], שאפשר לומר שרבי אליעזר היה מסופק האם עליו לחשוש לנידוי, ולכן חלץ את מנעליו מספק. והפתחי נדה הוסיף, שמשום הספק לא בירך על תפיליו, כיון שספק ברכות להקל[פו]. אולם הניח תפילין מפני שהנחת תפילין היא מצוה מדאורייתא, וספק דאורייתא לחומרא[פז]. ויש מהאחרונים[פח] שגם תירצו כעין תירוץ זה, אלא שלדעתם רבי אליעזר חשש רק לדברים שאין בהם ביטול מצוה כלל[פט].

ה. **הפתח עינים** (נדה ז: ד"ה משום) תירץ, מאחר שמבואר **ברבינו ירוחם** (אדם וחוה, נתיב יד ח"א) בשם **הראב"ד**, שכשמנדים אדם אפשר להקל עליו ולומר, שנאסר בכל הדברים מלבד דבר מסוים, אי אפשר להביא ראיה מהמעשה של רבי אליעזר, שגם לצד שמנודה אסור בתפילין, כיון שידעו את רוב קדושתו של רבי אליעזר, מסתבר שנידוהו חוץ מהנחת תפילין.

ו. **המתן בסתר** (נדה ז: ד"ה שני) **והמשחת אהרן** (שם ד"ה עוד) תירצו, שהספק של הגמרא במועד קטן הוא האם כולי עלמא סוברים כמו רבי אליעזר, או שיש חולקים עליו וההלכה כמותם, שהרי רבי אליעזר שמותי. וכעין תירוץ זה תירץ **החתם סופר** (שם ד"ה דר"א), וכתב שמסתבר שדעת רבי אליעזר שמנודה מותר בתפילין, שהרי דעתו היא שמצורע מותר בתפילין כמבואר בברייתא (מו"ק שם). אולם כיון שרבי עקיבא חולק עליו במצורע הסתפקה הגמרא, מה הדין במנודה לדעת רבי עקיבא.

ז. עוד תירץ המתן בסתר (שם ד"ה שלישי), שגם רבי אליעזר הסתפק בדין תפילין למנודה [כפי שהסתפקה הגמרא], וכיון שאיסורי מנודה הם איסורי דרבנן[צ] וספק דרבנן לקולא, הניח תפילין[צא].

ח. עוד תירץ המשחת אהרן (שם ד"ה ולישנ), שהגמרא הסתפקה במנודה רגיל, האם מותר בתפילין. אולם בנידויו של רבי אליעזר שהקב"ה הסכים עמו[צב], סבר

הראש ובכפיית המטה כאבל. ומה שכתב הריב"ש שלא נהג בכפיית המטה כאבל צריך ביאור, שברמב"ן עצמו מבואר שלכך נשמט וישב על הקרקע, משום שהאבל חייב בכפיית המטה. **עג. ראה** בהערה לעיל שלדעת הרמב"ן המוחרם דינו כאבל. **עד. והקשה** העיון יעקב (סנהדרין שם ד"ה נכנסו) שהרי כל הבית נחשב כארבע אמות, וכן פסק הרמ"א (יו"ד סי' שלד ס"ב). ותירץ המראית עין (שם ד"ה נכנסו) על פי המבואר בשולחן ערוך (שם ס"ו) שהרשות ביד הבית דין להחמיר ולהקל בענין הנידוי לפי ראות עיניהם, ויתכן שכאשר נידוהו התנו שיהיה מותר להכנס לבית שהוא שם כדי ללמוד ממנו. **עה. וביאר** הבן יהוידע (שם ד"ה א"ל) שכשם שמותר לשנות מפני השלום כך מותר לשנות מפני הכבוד, שאין זה דרך ארץ לומר שלא באו ללמוד ממנו כיון שהיה מנודה. ועוד כתב שיתכן שלא הוציאו דבר שקר מפיהם, שהם לא התכוונו לומר שכל הזמן שלא באו היה משום שלא היה להם פנאי, אלא שהיה זמן מסוים שבו אכן לא באו משום שלא היה להם פנאי לבוא. **עו. ומה** שנכנסו אצלו קודם מיתתו ואמרו לו שבאו ללמוד תורה מפיו אף שהיה מוחרם [שלא התירו לו את החרם אלא לאחר מותו כמבואר בגמרא שם שאחר מותו אמר רבי יהושע 'הותר הנדר'], ביאר הריטב"א (ב"מ נט: ד"ה וממנו) שלא באו ללמוד תורה, ולא אמרו כן אלא כדי לפייס דעתו קודם מותו. **עז. לפי** שני התירוצים הראשונים מיושבת גם הראיה מכך שכפה את המטה וישב על הארץ. **עח. תוספות** (ב"מ נט: ד"ה וקרע), ריב"ש (שו"ת, סי' קעג), ראבי"ה (ח"ג סי' תתמ, בתירוץ הראשון), רשב"א (שם ד"ה וברכוהו, בתירוץ השני). **עט. תוספות** (מו"ק טו: ד"ה לא - השני, בתירוץ הראשון), ראבי"ה (ח"ג סי' תתמ, בתירוץ השני), רשב"א (ב"מ נט: ד"ה וברכוהו, בתירוץ הראשון), ריטב"א (שם ד"ה וממנו, בתירוץ הראשון). **פ. מדבריו** מבואר שהמנודה אסור בנעילת הסנדל, וזה שלא כדעת הרי"ף (מו"ק שם) שפסק בכל הספיקות שם להקל. **פא. ובספר** ראבי"ה השלם (סי' תתמ עמ' שנ) ביאר, שכיון שהנשיא הסכים על הנידוי [שרבן גמליאל שהיה הנשיא הסכים לנידוי, כמבואר בגמרא (שם)], חל הנידוי. והרד"ל (עמק הברכה אות יג) האריך להוכיח, שנידוי של נשיא הוא הנידוי החמור ביותר, שאף אדם אינו רשאי להתירו. **פב. והרשב"א** (שו"ת, ח"ד סי' פו) כתב, שהיה רבן של ישראל. והריב"ש (שו"ת, סי' קעג) כתב, שהיה גדול בסנהדרין ומי כמוהו בישראל. **פג. וראה** לעיל בענין 'דחיית הראיה שהביא הרמב"ן מכך שרבי אליעזר קרע בגדיו וחלץ מנעליו' בשם הראבי"ה מדוע קרע את בגדיו וחלץ מנעליו. והתוספות אהרן (ד"ה שמותי) ביאר שכן היא דעת התוספות (ב"מ נט: ד"ה וקרע) שכתבו, שאפשר לומר שקריעת הבגדים וחליצת המנעל היתה רק לצער בעלמא, ולא מעיקר הדין. והוסיף, שיש להוכיח זאת מכך, שרבי אליעזר עמד בדעתו עד שנפטר [כמבואר בגמרא (שם)]. והוסיף הרד"ל (עמק הברכה אות יח), שהרי מבואר בקידושין (יב:) שרב היה מלקה למי שנידוהו חכמים, ולא התיר את נידויו בתוך שלושים יום. **פד. וכן** פירש השאגת אריה (שו"ת, סי' מג) את הגמרא לשיטת הרמב"ם. והקשו השאגת אריה והגידולי תרומה (ש"ג סוף ח"ח), אם הכוונה היא לתפיליו של הורקנוס, לשם מה היה צריך הורקנוס להכנס לחדרו של אביו [הלא היה יכול לחלוץ תפיליו בחוץ], ומשמע שהכניסה היתה לצורך הורדת התפילין, ואם כן הכוונה היא לתפילין של רבי אליעזר. וכן כתב הפתח עינים (ד"ה משום) על תירוצו של הריב"ש, שהוא דוחק גדול, וכן כתב השאגת אריה שיש ליישבו בדוחק. ותמהו עליהם הרד"ל (עמק הברכה אות טז) והחשק שלמה (נדה ז: ד"ה בא"ד גליון), שנעלמו מהם דברי הירושלמי (שבת פ"ב ה"ז) שכתוב בו מפורש, שרבי אליעזר הניח תפילין. וכך מסופר שם 'נכנס רבי יהושע [אחרי שנסתלקה נשמתו של רבי אליעזר] וחלץ את תפיליו והיה מגפפו ומנשקו ובוכה ואומר רבי רבי הותר הנדר רבי רכב ישראל ופרשיו'. **פה. והפתחי** נדה נשאר בצריך עיון על הראבי"ה, מדוע לא תירץ כך. **פו. כמבואר** ברמב"ם (ברכות פ"ח הי"ב). **פז. כמבואר** בביצה (ג:). והוסיף החשק שלמה (נדה ז: ד"ה בא"ד גליון), שלפי הצד שמנודה מותר בתפילין, מחויב הוא להניחם מדאורייתא, ולכן לא שייך לומר בספק זה שב ואל תעשה עדיף שהרי נידוי זה מדרבנן. **פח. מהר"י** שפירא (נדה ז: ברש"י ד"ה שמותי), המשמרות כהונה (שם בתוס' ד"ה שמותי), הערוך לנר (שם ד"ה בגליון). **פט. ולדעתם** חשש רבי אליעזר אף למצוות דרבנן. וביאור דבריהם, כיון שלא היה נידוי זה אצלו בגדר ספק אלא רק חשש בעלמא. והוסיף הערוך לנר, שהתוספות במועד קטן (טו: ד"ה לא, השני) פירשו כעין פירושם של האחרונים לגבי איסור נעילת הסנדל, שרבי אליעזר רק החמיר בנידוי. ואם כן, לגבי נעילת הסנדל שייך להחמיר, אולם לגבי מצות תפילין לא שייך להחמיר. **צ. כמבואר** ברי"ף (שו"ת, סי' רלא), שכל ספק בדיני מנודה שנאמר עליו בגמרא תיקו, דינו לקולא מכיון שזה מדרבנן. ונחלקו האחרונים בדעתו, דעת התשב"ץ (שו"ת, ח"ג סי' עב) שעיקר נידוי הוא מדאורייתא, אבל איסורי המנודה [כגון לספר ולכבס] הינם מדרבנן. ודעת המהרי"ק (שורש כה) שכל עיקרו של הנידוי הוא גם רק מדרבנן. **צא. והערוך** לנר (נדה ז: ד"ה בגליון) הוסיף ביאור, שחיוב הנחת תפילין הוא מדאורייתא, ודיני מנודה הם מדרבנן. ולכן החמיר להניח תפילין, שהרי ספק דאורייתא לחומרא. והוסיף, שהתוספות במועד קטן (טו: ד"ה לא, השני) כתבו לענין איסור נעילת סנדל, שרבי אליעזר גם הסתפק בדבר, כמו שהגמרא שלנו הסתפקה. **צב. כמבואר** בגמרא (ב"מ נט:), שאמר הקב"ה נצחוני

רבי אליעזר, שיש עליו להחמיר בנידוי רק במה שנוגע לתענוגות העולם, אולם בנוגע למצוות ה' מחויב הוא לקיימם[צג].

ט. הרד"ל (עמק הברכה אות טו) תירץ, שאפילו לפי הצד בגמרא שמנודה אסור בתפילין, אין הוא נאסר אלא רק ביום הראשון לנידויו, כמו שאבל לא נאסר בתפילין כי אם ביום הראשון לאבלותו, אבל בשאר ימי נידויו איננו נאסר בתפילין. ולכן, אין להביא ראיה ממה שרבי אליעזר הניח תפילין ביום מותו, שהרי זה היה זמן מרובה לאחר הנידוי[צד].

מה הכוונה בכל מקום שאמרו 'רבי אליעזר שמותי הוא'

שם. בגמרא (שבת קל: נדה ז:) מבואר שאין הלכה כרבי אליעזר משום ש'רבי אליעזר שמותי הוא'. ופירש רש"י (שבת שם ד"ה שמותי, בפירוש הראשון) ש'שמותי' הוא מלשון 'שמתא' שהוא נידוי, כלומר שאין ההלכה כמותו משום שהוא מנודה כמבואר בגמרא בבבא מציעא (נט:) שנידו אותו[צה].

וכתב הרמב"ן (ב"מ נט: ד"ה וברכוהו) שפירושו של רש"י נכון גם אם נפרש שלא היה נידוי כי אם חרם[צו], שכן מצאנו לשון שמתא גם על חרם.

אמנם רש"י בפירושו השני (שם) ועוד **ראשונים**[צז] הביאו את דברי הירושלמי[צח] ש'שמותי' הוא מלשון 'שמאי', כלומר שאין ההלכה כמותו משום שהיה מתלמידי שמאי[צט], ולא משום שהיה מנודה[ק].

והיבין שמועה (הו"ד בריטב"א נדה ז: ד"ה ר"א) פירש שנקרא כן משום שתפס את מידתו של שמאי וחלק עם הרבים.

מהו הזמן הסמוך לקריאת שמע

אין מוציאין את המת סמוך לקריאת שמע. כתב רבינו יונה (ד"ה אין) שיש מפרשים, שסמוך לקריאת שמע היינו חצי שעה קודם זמן קריאת שמע, כמו שאמרו בפסחים (צט:) ערב פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך, והיינו חצי שעה קודם זמן מנחה (רשב"ם שם ד"ה ערבי). וכתב עוד שמהירושלמי (פ"ג ה"ב) משמע שסמוך לקריאת שמע היינו שישערו שיוכלו להוציאו ולקוברו קודם זמן קריאת שמע ולא דווקא חצי שעה. וכן כתב **הרא"ש** (סי' י).

עוד כתב רבינו יונה (שם) שאם כבר הגיע זמן קריאת שמע, צריך להמתין מלהוציאו לקבורה עד הזמן שיוכלו לשער שכבר התפללו רוב הקהל בבית הכנסת או בביתם, ואחר כך יוציאוהו לקוברו.

והקשה (שם) שאם אין להוציא את המת סמוך לקריאת שמע, אם כן למה אמרו במשנה שאלו שהמטה צריכה להם פטורים מקריאת שמע, הרי כיון שאין מוציאים את המת סמוך לקריאת שמע לא יצטרכו לעולם לקרוא קריאת שמע בדרך.

ותירץ, שמדובר שהוציאוהו בדיעבד סמוך לקריאת שמע.

ובירושלמי (פ"ג ה"ב) תירצו שמדובר כגון שהיו סבורים שיש להם זמן לקוברו קודם קריאת שמע, וטעו בשיעור הזמן ולא הספיקו לקוברו עד שהגיע זמן קריאת שמע.

אם דין זה נאמר גם בקריאת שמע של ערבית

שם. כתב רבינו יונה (ד"ה אין), שלכאורה נראה שגם סמוך לקריאת שמע של ערבית אין להוציא את המת, וצריך להוציאו קודם לכן כדי שלא יאחרו זמנה, ומה שלא הזכירו ענין זה במשנה הוא מפני שלא היה דרכם להוציא את המת קרוב ללילה כל כך. אמנם כתב בשם רבו שבקריאת שמע של ערבית אין להחמיר שלא להוציא את המת לקבורה סמוך לקריאת שמע, שקריאת שמע של ערבית מצותה עד שיעלה עמוד השחר[קא].

וכתב המגן אברהם (סי' עב סק"ג) שמדברי השולחן ערוך משמע שאפילו סמוך לקריאת שמע של ערבית אסור להוציא את המת, ומכל מקום נראה שיש להקל בקריאת שמע של ערבית כמו שכתב רבינו יונה, משום שאם לא יקברנו היום יעבור על לא תלין (דברים כא כג)[קב]. וכתב **המשנה ברורה** (שם סק"ו) שאף שיוכל לקוברו בלילה אחר שיקרא קריאת שמע ויתפלל, מכל מקום יעבור על מצות עשה של 'כי קבור תקברנו ביום ההוא' (שם) אם לא יקברנו קודם שקיעת החמה. ואם נזדמן שנשתהה הוצאת הקבורה עד שחשיכה ימתינו מלהוציאו עד שיתפללו הקהל מעריב.

אם יש בזמנינו אדם חשוב

אדם חשוב שאני. כתב הרמב"ם (קריאת שמע פ"ד ה"ד) אין מוציאין את המת לקוברו סמוך לזמן קריאת שמע אלא אם כן היה אדם גדול.

וכתב הטור (או"ח סי' עב) שהרא"ש לא חילק בין אדם חשוב לאחר, וסובר שבכולם אין מוציאים אותם לקבורה סמוך לקריאת שמע. וכן הרי"ף השמיט חילוק זה. וביאר **הבית יוסף** (שם ס"ב ד"ה והרמב"ם) שהשמיטו דין זה לפי שהטעם שמוציאים מיטתו של אדם חשוב סמוך לזמן קריאת שמע הוא משום שאין זה כבודו של המת שיתעסקו בדבר אחר עד שיקבר בכבוד, כמו שביאר **הרמב"ן** (תורת האדם, ענין ההוצאה ד"ה בפ' מי שמתו), ובזמנינו אין מצוי אדם חשוב כל כך שיהא ראוי שלא יתעסקו אפילו בקריאת שמע עד שיקברוהו[קג].

וכתב הט"ז (שם סק"א), שכל מה שמצאנו בגמרא שחילקו בין אדם חשוב לשאר אדם לענין להחמיר עליו, ודאי כל אדם יעשה עצמו חשוב להחמיר על עצמו, כמו שכתב הטור (או"ח סי' תקנד), אמר רבן שמעון בן גמליאל, לעולם יעשה אדם עצמו תלמיד חכם, ואינו חושש משום גאוה. אבל מה שמצאנו שהחשיבות גורמת לו קולא, אין בדורותינו אדם שהוא חשוב כדי להקל.

ובאומר השכחה (סי' סא) כתב, שהאדם בעצמו אפילו שהוא גדול צריך להחזיק עצמו כקטן, אבל אחרים המכירים גדולתו צריכים להתנהג עמו כאדם חשוב, אפילו כשהחשיבות גורמת קולא.

הטעם שהשמיטו הרי"ף והרא"ש חילוק זה

שם. הרי"ף והרא"ש לא חילקו בין אדם חשוב לאחר, וכתב **הטור** (יו"ד סי' שנח) שאינו יודע למה השמיטו חילוק זה.

ונתבאר לעיל[קד] בשם הבית יוסף שלכך השמיטו דין זה, כיון שאין מצוי בזמנינו אדם חשוב כל כך שיהא ראוי שלא יתעסקו אפילו בקריאת שמע עד שיקברוהו.

אולם הב"ח (או"ח סי' עב סק"ב, יו"ד סי' שנח סק"ב) ביאר, שהטעם שהשמיטו דין זה, הוא משום שאמרו (מו"ק כב.) שהממהר להוציא מיטתם של אביו ואמו לקבורה הרי זה מגונה[קה]. שנראה שאינו חושש לכבודם להספידם, ולכן ממהר להוציאם ולקוברם. ואם כן כל שכן באדם חשוב שאין למהר ולהוציאו לקבורה סמוך לקריאת שמע, שנראה שאינו חושש לכבודו. ומה שהוציאו את רב יוסף לקבורה סמוך לקריאת שמע, ודאי שלכתחילה לא היה להם לעשות כן, אלא שאירע כך, ואפשר שטעו והיו סבורים שיספיקו לקוברו קודם, או משום איזה סיבה אחרת. והגמרא שתירצה 'אדם חשוב שאני', אינו אלא לדחות הקושיא, שאף לסברת המקשה אפשר לתרץ שאדם חשוב שונה, שזהו כבודו שלא יתעסקו אפילו בקריאת שמע עד שיקברוהו, אבל לפי האמת אדרבה אדם חשוב אין למהר להוציאו לקבורה, וכן אמרו בהרבה מקומות 'אשינויא לא סמכינן', שאינו אלא לדחות הקושיא.

אם חייבים בתפילה

נשמטין אחד אחד וקורין. כתב הרמב"ן (תורת האדם, ענין ההספד ד"ה ירושלמי), שאין נשמטים אלא לקרוא קריאת שמע, אבל לא לתפילה. וכן הביא רבינו

בני. וכתב החינוך (מצוה תצו), שהאמת היתה כרבי אליעזר, וכדברי הבת קול שהכריעה כמותו. ועל זה חייך הקב"ה ואמר נצחוני בני, שאפילו שהם נוטים מדרך האמת, שרבי אליעזר כיון בזה לאמת ולא הם [כיון שלא ירדו לעומק דעתו], והם באים עליו מכח מצות התורה שצויתים ללכת אחרי הרבים, שמח אני שהולכים הם בדרך התורה אפילו שהאמת נעדרת. **צג. והרשב"א** (שו"ת, ח"ד סי' פו) תירץ תירוץ זה על ראיית הרמב"ן שהחרימו את רבי אליעזר, מפני שהגמרא לא הביאה ראיה ממה שרבי אליעזר חלץ מנעליו, לספק האם מנודה אסור בנעילת הסנדל. ותירץ על כך הרשב"א, שאין מחמירים בכל דיני הנידוי אלא על מי שנידוהו בגלל עבירה שעשה. אבל במחלוקת עם רבי אליעזר שהיה לשם שמים, ואף הסכימו עמו בישיבה של מעלה, לא חלים עליו כל דיני המנודה אלא רק חלקם, ומה שרבי אליעזר חלץ מנעליו היה רק משום חומרא בעלמא [וכן תירצו התוספות (מו"ק טו: ד"ה לא- השני, בתירוץ הראשון)]. והוסיף, שאף מי שנידוהו על כך שלא שילם את המיסים, לא מחמירים עליו בכל דיני הנידוי. **צד. אולם** הקשה בשם ר"מ ברלין, שלכאורה אפשר להביא הוכחה ממה שלא מסופר בגמרא (ב"מ נט:), שבשעה שרבי עקיבא הודיעו על הנידוי, שחלץ את תפיליו. אולם תירץ, שאפשר שזה היה בלילה, ודעת רבי אליעזר שאין מניחים תפילין בלילה, ולכן לא הניחם בשעה זו. **צה. והקשו** התוספות (נדה ז: ד"ה שמותי) תוספי הרא"ש (שם ד"ה ר' אליעזר) והריטב"א (שם ד"ה משום), שלא מסתבר שהיו קוראים אותו בפירוש בלשון שמתא, כיון שאף בשעת המעשה עצמו לא אמרו אלא לשון 'ברכה', וודאי לא היו מכנים אותו בכל מקום בשם גנאי. והערוך לנר (שם בתוס' ד"ה שמותי) ביאר שמפני כבודו שלא רצו להזכיר עליו לשון נידוי וחרם אמרו בלשון כבוד 'שמותי הוא', שמשמע גם שמתלמידי בית שמאי הוא, אבל לעולם לא רצו לפסוק הלכה כמותו מפני שברכוהו. ולפי דבריו מיושבת קושיא זו. **צו. כמו** שפירש הרמב"ן שהחרימוהו, הובאו דבריו לעיל בענין 'האם נידו את רבי אליעזר או החרימוהו'. **צז. רבינו** תם ורשב"ם (בתוס' נדה ז: ד"ה שמותי), תוספי הרא"ש (שם ד"ה ר' אליעזר), ריטב"א (שם ד"ה משום). **צח. שביעית** פ"ט ה"ו, תרומות פ"ה ה"ב, ביצה פ"ד ה"ז. **צט. וכתב** בתוספי הרא"ש (שם ד"ה ר' אליעזר) שאף על פי שמצאנו שהיה מתלמידי רבן יוחנן בן זכאי (עי' אבות פ"ב מ"ח, גיטין נו.), שהיה מתלמידי הלל (עי' פסחים ג: סוכה כח.) מכל מקום ידעו חכמי התלמוד שבכל דברים אומר כבית שמאי. וכן מובא בשיטה מקובצת (ב"מ לו: ד"ה מודה) שרבי אליעזר היה נוטה אחר בית שמאי לכל דבריהם. והר"ן (על הרי"ף, שבת יב. ד"ה אמר) תירץ, שאולי חזר ושימש את שמאי, או את אחד מתלמידיו. ועוד תירץ, שאולי חזר והצטרף לתלמידי שמאי, ונהיה בחבורתם. והמלאכת שלמה (שביעית פ"ט מ"ט) הוסיף, שמצא כתוב שאחר מיתתו של רבן יוחנן בן זכאי, הלך לישיבת בית שמאי ונטה אחרי דעתם. **ק. וראה** לעיל בענין קושיית הראבי"ה שיש מהראשונים הסוברים שבאמת לא נידו את רבי אליעזר. **קא. וכן** הביא הרמ"א (יו"ד סי' שנח ס"ב) מחלוקת זו. **קב. כמו** ששנינו (סנהדרין מו.) לגבי הרוגי בית דין הניתלים, שתולים אותם סמוך לשקיעת החמה ומתירים אותם מיד, ואם לן עוברים עליו בלא תעשה, שנאמר (דברים כא כג) 'לא תלין נבלתו על העץ', ולא זו בלבד אמרו, אלא כל המלין את מתו עובר בלא תעשה. ולמדו כן בברייתא (שם ע"ב) ממה שנאמר (שם) 'כי קבור תקברנו'. ש'תקברנו' מיותר, ובא לרבות שאר מתים [רש"י שם (ד"ה הכי גרסינן), וראה רבינו יונה שם שפירש שלמדו כן ממשמעות הפסוק]. ומכיון שנסמך ללא תלין, אנו למדים שללאו הוא בא (ר"ח שם ד"ה ולא) או שמכיון ש'תקברנו' אמור בסתם מת, אם כן אף 'לא תלין' אמור בסתם מת (בחורי מהרש"ל לסמ"ג, לאוין קנז). **קג. וראה** להלן בשם הב"ח טעם נוסף מדוע השמיטו דין זה. **קד. בענין** 'אם יש בזמנינו אדם חשוב'. **קה. וכן** פסק הרמב"ם (אבל פ"ד ה"ז), ובשולחן ערוך (יו"ד סי' שנח ס"ב).

יונה (ד"ה והעם) בשם יש אומרים, שבדווקא אמרו שקוראים קריאת שמע, שקריאת שמע מדאורייתא, אבל לתפילה שהיא מדרבנן אין צריכים להשמט ולהתפלל.
וכתב רבינו יונה בשם רבו שהוא הדין לתפילה שנשמטים אחד אחד ומתפללים.
וכתב המשנה ברורה (או"ח סי' עב סק"י) שכיון שהרבה פוסקים[קו] סוברים שהקילו לענין תפילה שהיא מדרבנן, שאין צריכים להתפלל כשהמת מוטל לפניהם, יש לסמוך עליהם ולהקל לענין הספדן שלא יצטרך להפסיק לתפילה.

האם נמצא בבית אחר או בצד אחר

אין המת מוטל לפניהם. פירש רש"י (ד"ה אין המת) שהמת נמצא בבית אחר. וכתב עוד שיש מפרשים שנתון לצד אחר, כלומר שהוא באותו חדר שמספידים אותו אלא שהוא מחוץ לארבע אמות שלהם.
וכתב הצל"ח (ברש"י שם) ששני הפירושים אמת, והוא תלוי במחלוקתם של רב אשי ורב פפא לעיל (יח.), שלדעת רב פפא הסובר שכשהמת נמצא בבית אחר האבל חייב בקריאת שמע, אי אפשר לפרש מה שאמרו כאן 'אין המת מוטל לפניהם' דהיינו שהמת בבית אחר, שאם כן מדוע האבל יושב ודומם, הרי גם הוא חייב בקריאת שמע. אבל לדעת רבי אשי שכל זמן שהמת מוטל עליו לקוברו פטור מקריאת שמע, ואף אם אינו נמצא בבית שהמת שם, יש לפרש כן שהמת נמצא בבית אחר, ואף על פי כן האבל פטור מקריאת שמע. וכן מבואר **בדברי דוד** (ד"ה תנו).

ביאור הענין

לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן. ביאר **המהרש"א** (כתובות ח: ד"ה לעולם) שהדבור גם בדרך הדמיון מעורר את מדת הדין, עד שהשטן מקטרג ואומר שגם החוטא עצמו מודה בדבר שהוא ראוי לכך. וכן ביאר **הכותב** (על העין יעקב, ד"ה אל) שלא יפתח פיו לשטן לקטרג ולומר הודאת בעל דין כמאה עדים, ולא נשאר מקום למדת הרחמים להאריך אפים.
הרשב"א (שו"ת, ח"א סי' תח) נשאל בענין מה שאמרו להלן (נו.) שאביי ורבא באו לפני בר הדיא שיפתור להם החלומות שחלמו, ולמי שנתן לו שכר פתר את החלום לטובה, ולמי שלא נתן לו שכרו פתר לרעה, וכי גזרת הקב"ה תשתנה בעבור פתרון בר הדיא. והשיב ששאלה זו היא שאלה של הפילוסופים שתולים הכל בטבע ובמה שנראה לעינים, אבל לפי חכמי התורה אינו כן, אלא יש בכל דבר סגולות או דברים נעלמים שלא התבארו לנו, וזה מה שאמרו 'ברית כרותה לשפתים', וגם אמרו 'אל תהי ברכת הדיוט קלה בעיניך', ואם הכל נמשך אחרי הטבע, מה תזיק הקללה ומה תועיל הברכה. וכן אמרו 'אל יפתח אדם פיו לשטן'. וגם חכמי הפילוסופים אינם יכולים לתת טעם לסגולות הנגלות לעין כל בעשבים ובאבנים, כאבן השואבת הברזל, והברזל ישוטט על פני המים ולא ינוח עד שיהיו פניו אל פני הסדן, האם יש מחכמי הפילוסופים שמצא טעם לדבר זה, וכן פתרון החלומות הוא כענין זה.
וכתב הקב הישר (פ"א), בא וראה מה שכתב הרב החסיד **בספר רכב אליהו** מה שאירע בימיו, באשה אחת שהיתה יושבת בין שאר הנשים, והיו מספרות אשה אחת עם חברתה בענין התשובה של דין וחשבון שצריך כל אדם ליתן על מעשיו. פתחה אשה אחת בדרך שחוק ואמרה, ואני בבואי לפני יום הדין בבית דין של מעלה וישאלו אותי למה עשית כך, אעשה את עצמי אילמת שלא אוכל להשיב, ולא היו ימים מועטים עד שנעשית אילמת עד יום מותה. הרי מוכח שהדבור עולה למעלה ועושה רושם[קז].

אם יש להוכיח מכאן שמהתורה די בפסוק ראשון של קריאת שמע

אם יכולין להתחיל ולגמור אפילו פרק אחד או פסוק אחד. כתב **השאגת אריה** (שו"ת, סוף סי' ב) שאין לדקדק מכך שאמרו שאם יכולים להתחיל ולגמור אפילו פסוק אחד יתחילו, שמהתורה די בפסוק ראשון של קריאת שמע, שאם לא כן מדוע יקראו פסוק ראשון, הרי פסוק אחד אינו כלום. שיש לומר שאף על פי שאינו יוצא ידי חובתו בפסוק ראשון, מכל מקום כיון שיש בו קבלת עול מלכות שמים, אם יכולים להתחילו ולגומרו, יתחילו מדרבנן כדי לקבל עול מלכות שמים.

אם צריך לקרוא את כולה

יתחילו. כתבו **הראשונים**[קח], שנראה מפירוש רש"י שאם יכולים להתחיל ולגמור פסוק אחד קודם שיגיעו לשורה, יתחילו ויגמרו כולה. וכתב **הבית יוסף** (שם) שכן משמע הלשון 'יתחילו'[קט].

וכתב הב"ח (שם) שהטור ביו"ד (סי' שעו ס"א) כתב שיקראו מה שיוכלו לקרוא עד שיגיעו לשורה.
וכתב האור גדול (פ"ג מ"ב) שיש לדייק ממה שאמרו בגמרא פרק אחד או פסוק אחד, שיקראו מה שיוכלו ולא את כולה, ולכך הוצרך לומר פרק אחד אף שכבר אמר פסוק אחד[קי], שכיון שקורא כל מה שיוכל, לכך צריך להשמיענו שאם יכול לקרוא פרק אחד חייב לקרוא כולו, ולא די לו בפסוק ראשון [ומסתפק שם אם כשיכול לקרוא שתי פסוקים יקרא רק פסוק ראשון של קר"ש או שיקרא גם הפסוק השני]. וכתב עוד **שבדקדוקי סופרים** הביא מכתב יד שלא גרסו בגמרא פרק אחד, רק פסוק אחד, וכן נראה שהיה גירסת **הרמב"ם** (קריאת שמע פ"ד ה"ו) שלא הזכיר פרק אחד רק פסוק אחד. ולפי זה יש לומר כדעת הבית יוסף בשם **הר"י אבוהב** שיקראו את כולה.

קשה שהרי אסור לקרוא פסוק ראשון בהליכה

שם. מבואר בגמרא שאם יכולים העם להתחיל ולקרוא קריאת שמע כששחזרו מלקבור את המת קודם שיגיעו לשורה שעומדים ומנחמים את האבל, יתחילו. והקשה **הביאור הלכה** (או"ח סי' עב ד"ה וכל העם), שהרי פסוק ראשון לדברי הכל אסור לקרותו כשהוא מהלך (או"ח סי' סג ס"ג), ואם כן לא שייך שיהיה יכול לקרוא קריאת שמע קודם שיגיע לשורה שעומדים המנחמים, שאף על פי שהוא רחוק מהשורה מכל מקום אסור לקרוא בהליכה ואם נאמר שמדובר שאין זמן לקרוא אחר כך, אפשר לומר שעדיף שיקראו בהליכה משלא יקראו כלל, אבל לפי המבואר **ברמ"א** (או"ח סי' עב ס"ד) שמדובר שיש זמן לקרוא אחר כך, קשה.
וכתב בשם **המאמר מרדכי** שתירץ שמדובר שכבר הגיעו לשורה, ועומדים במקום שעד שיגיע האבל לשם יספיקו לקרוא.
והערוך השולחן (או"ח סי' עב ס"ד) תירץ, שמפני כבוד האבלים ומצות תנחומים הקילו לקרא קריאת שמע בהליכה.

מדוע לא יתחילו ויפטרו ממצות ניחום אבלים

ואם לאו לא יתחילו. הקשו **הרא"ה** (להלן ע"ב ד"ה העומדים) **והשיטמ"ק** (ד"ה קברו), כיון שעדיין לא הגיעו לשורה ולא נתחייבו במצות ניחום אבלים, מדוע לא יתחייבו עכשיו במצות קריאת שמע, וממילא יפטרו ממצות ניחום אבלים משום שהם עסוקים במצות קריאת שמע.
ותירצו, שמשעת הקבורה כבר התחילה מצות ניחום אבלים בשורה, שהיא מענין הקבורה לכבוד המתים והחיים, ואם כן מצות ניחום אבלים בשורה קדמה למצות קריאת שמע.

למה לא ישמטו אחד אחד ויקראו

שם. הקשו **הרא"ה** (להלן ע"ב ד"ה העומדים) **והשיטמ"ק** (ד"ה קברו), מדוע לעיל אמרו שאם היו עסוקים בהספד והגיע זמן קריאת שמע, נשמטים אחד אחד וקוראים, וכאן אנו פוטרים אותם מקריאת שמע.
ותירצו, ששם לא יהיה עיכוב בהספד אם יקראו קריאת שמע, שיכול לחזור למצותו, אבל כאן מצות השורה היא מצוה עוברת.

יט:

מהי 'שורה הרואה פנימה'

שורה הרואה פנימה פטורה. פירש רש"י (ד"ה הרואה), שהיא רואה את חלל ההיקף שאחרי השורה הפנימית, והאבל יושב שם. ונחלקו **האחרונים** בביאור דברי רש"י.
הב"ח (או"ח סי' עב סק"ד) ביאר, שכוונתו לומר שגם העומדים בשורה השניה הרואה פנימה את חלל ההיקף, פטורים, לפי שגם הם רואים את האבל, שהם רואים את האבל דרך האויר שבין הכתפיים של העומדים בשורה הפנימית[א], אבל העומדים בשורה השלישית, וכל שכן העומדים בשורה הרביעית ויותר, שאינם רואים את האבל, חייבים בקריאת שמע. וכתב הב"ח שלכך פירש רש"י כן ולא פירש שמדובר על השורה הראשונה, משום שאמרו במשנה 'הפנימיים' בלשון רבים, ומשמע שהעומדים בשתי השורות הפנימיות פטורים.
והרמב"ם (פירוש המשניות מ"ב) ביאר, שהפנימיים הם העם הרואים את האבלים ואין אחרים חוצצים ביניהם, ואלו שאחריהם נקראים חיצונים. כלומר שרק השורה הראשונה המקיפה את האבל פטורה מקריאת שמע. וכתב הפרי

קו. **רמב"ן**, טור, לחם חמודות, דרישה, ואליה רבה, וגם בביאור הגר"א מצדד כן להלכה. שער הציון (שם). קז. **וראה** עוד בחתם סופר (שו"ת, ח"ו ליקוטים סי' סד) שראה בפנקס של מוהל אחד שכתב שאירע מעשה בילד אחד שלא ידעו אם הוא כרות שפכה ואסור לבוא בקהל, ושאלו את הרב דוד דייטש, ואמר שמעשה כזה היה בפראג בהיותו שם בישיבה, והרב הגאון דק"ק פראג הורה הלכה למעשה שלא למול אותו הולד כי לא יכול לחיות יותר משלשה חדשים, וכן עשו. וסיפרו מעשה זה להרב מו"ה יואב בשם הגאון מו"ה דוד, וציוה גם כן להמתין לו עד שלשה חדשים, וכשהיה בן תשעה שבועות מת אותו הולד. וכתב החתם סופר, שאינו פלא מה שמת אותו הולד, משום שאותו תלמיד חכם אמר שבן מות הוא, והוא כשגגה היוצאת מפי השליט. קח. **מהר"י** אבוהב (הו"ד בבית יוסף או"ח סי' עב ס"ד ד"ה ומ"ש רבינו), רשב"א (ד"ה הכי נמי), רשב"ץ (ד"ה תנא). קט. **וברש"י** שלפנינו לא הוזכר דבר זה. קי. **ולא** שייך לומר לא זו אף זו כמבואר בתוספות בבא מציעא (עט: ד"ה השתא). א. **וביאר** הפרי מגדים (שם משבצות זהב סק"ג), שלפי דברי הב"ח היו המנחמים עומדים שורות שורות בעיגול, והאבל עומד באמצע.

מגדים (או"ח סי' ע"ב משבצות זהב סק"ג) שלפי ביאורו של הב"ח ברש"י, הרמב"ם חולק על פירוש רש"י.

והט"ז (שם סק"ג) הקשה על פירוש הב"ח בדברי רש"י, שאם כן למה אמרה המשנה 'שורה' בלשון יחיד, היה לה לומר 'שורות' בלשון רבים. ועוד הקשה, מדוע הוצרך רש"י להזכיר שרואים את חלל ההיקף, היה לו לומר בפשיטות שרואים את המקום שהאבל שם.

ולכך פירש שרש"י רצה ליישב בדבריו שתי קושיות: א. מדוע אמר התנא 'הפנימיים' ולא אמר 'שורה הרואה את האבל'. ב. אם היו עומדים סביב האבל בריבוע, אם כן יש ארבע שורות סביב האבל, ומדוע אמר התנא 'שורה' בלשון יחיד [אמנם הב"ח כתב שעומדים בעיגול, ואם כן לא קשה מדוע נקט התנא 'שורה']. אלא על כרחך שבפנים יושבת שורה אחת ישרה, והאבל יושב באותה שורה, ואת השורה הזו מקיפים שורות אחרות בעיגול. והשורה הראשונה שמקיפה את השורה שהאבל שם פטורה מקריאת שמע, שהם רואים את פני האבל ומנחמים או[illegible] שאר האנשים שבאותו ההיקף הראשון, ואפילו אלו שעומדים מאחורי האבל, פטורים מקריאת שמע, לפי שגם הם מההיקף הראשון ורואים את החלל הפנימי של ההיקף, וכל אותו היקף נקרא 'שורה', וזו כוונת רש"י במה שכתב 'היקף אחורי השורה', כלומר שגם אלו המקיפים את השורה שהאבל שם מאחוריו פטורים מקריאת שמע, אף שאינם רואים את פני האבל, ולכך לא אמר התנא 'שורה הרואה את האבל', אבל העומדים בהיקף השני חייבים בקריאת שמע. וכתב הפרי מגדים (שם), שלפי דברי הט"ז לא נחלקו רש"י והרמב"ם, ולדברי הכל השורה הראשונה המקיפה את האבל פטורה מקריאת שמע והשורה השניה חייבת.

והראב"ד (קריאת שמע פ"ד ה"ו) כתב שאלו הצריכים לראות את פני האבל, שהם קרויים פנימיים והם הקרובים אליו, פטורים מקריאת שמע. וביארו הכסף משנה והלחם משנה (שם) שלפי דעתו מה ששנינו שהשורה הרואה את פני האבל פטורה אין הכוונה דווקא לשורה הרואה, אלא לשורה הראויה לראות, דהיינו קרוביו ובני משפחתו, אבל אלו שאינם קרוביו של האבל אף אם הם עומדים בשורה הפנימית נקראים חיצונים, ואינם פטורים מקריאת שמע[ב].

האם רבי יהודה בא להקל או להחמיר

רבי יהודה אומר הבאים וכו'. כתב רבינו יונה (ד"ה רבי יהודה) שנחלקו הראשונים בביאור דברי רבי יהודה, יש מפרשים שרבי יהודה מחמיר, ודבריו מוסבים על הרישא, ובא לבאר שמה שאמרנו שהשורה הרואה פנימה פטורה, היינו דווקא אלו הבאים מחמת האבל, אבל הבאים מחמת עצמם, אפילו אם רואים פנימה חייבים בקריאת שמע. ויש מפרשים שרבי יהודה מיקל, ודבריו מוסבים על הסיפא, ובא לבאר שמה ששנינו שהשורה שאינה רואה פנימה חייבת בקריאת שמע, היינו דווקא אלו הבאים מחמת עצמם, אבל אם באו מחמת האבל פטורים מקריאת שמע.

והראב"ד (ק"ש פ"ד ה"ו, הובאו דבריו לעיל) סובר שרבי יהודה בא לפרש את דברי תנא קמא שאמר 'שורה הרואה פנימה פטורה', שאין הכוונה דווקא לאלו הרואים את האבל, אלא הכוונה לאלו הצריכים לראות אותו, דהיינו קרוביו ובני משפחתו[ג].

מי הם הבאים מחמת האבל

הבאים מחמת האבל פטורין. ברש"י (ד"ה מחמת)[ד] מבואר ש'הבאים מחמת האבל' היינו כל אלו שבאו לנחם את האבל[ה]. אבל הרא"ה (ד"ה העומדים)[ו] ביאר, ש'הבאים מחמת האבל' היינו קרוביו ומשפחתו בלבד[ז].

הרואה כלאים בבגדו של חבירו אם צריך לפושטו ממנו

אמר רב יהודה אמר רב המוצא כלאים בבגדו פושטן אפילו בשוק[ח], מאי טעמא, אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'[ט] וכו'. גירסת הרא"ש (סי' יב, הו"ד דבריו בטור יו"ד סי' שג) היא כגירסת הגמרא שלפנינו, 'המוצא כלאים בבגדו פושטן', ופירש (נדה פ"ט הלכות כלאי בגדים סי' ו, בתירוץ השני', פירוש המשניות כלאים פ"ט מ"ד) שדווקא כשהוא עצמו מוצא כלאים בבגדו אומרים שצריך לפשטו אפילו בשוק, לפי שאין חכמה ואין תבונה נגד ה', אבל אדם שראה כלאים בבגדי חבירו, וחבירו הלבוש כלאים אינו יודע, אין לומר לו בשוק עד שיגיע לביתו, שמשום כבוד הבריות אין להפרישו מלעבור עבירה בשוגג[יא]. וכן פסק התרומת הדשן (שו"ת, סי' רפה), שכהן השוכב ערום באהל אחד עם המת, ולא ידע שיש שם מת, אין להגיד לו, אלא יקראוהו סתם לצאת אליהם, ואחר שילבש בגדיו יגידו לו, ואף על פי שמניחים לו להתעכב באוהל המת, משום כבוד הבריות, וכמו שכתב הרא"ש לגבי כלאים. וכתב התפארת שמואל (על הרא"ש, נדה שם אות ג), שאף שאינו מחויב להפרישו, מכל מקום ישתדל לזרזו בדברים שילך לביתו ואז יגלה לו, כדי שלא יאריך באיסור.

וכתב הטור (יו"ד סי' שג) שדברי הרא"ש הם שלא כדעת הרמב"ם (כלאים פ"י הכ"ט)[יב], שכתב שאם רואה כלאים של תורה בבגדו של חבירו, צריך להפשיטו[יג] אפילו בשוק[יד]. וכתבו הבית יוסף (שם ס"א ד"ה כתב הרמב"ם) והרדב"ז (כלאים שם) שהרמב"ם גרס בגמרא 'המוצא כלאים פושטו', ואינו גורס 'בבגדו'[טו].

אבל הב"ח (שם ד"ה כתב הרמב"ם) חולק על הטור בביאור דברי הרמב"ם, וכתב שאף הרמב"ם לא אמר שקורעו מעליו בשוק אלא באופן שהוא מזיד, שיודע שהוא לבוש כלאים של תורה, אבל אם הלובש שוגג, שותק עד שיגיע

ב. **ורב** האי גאון (הו"ד בתורת האדם, ענין ההתחלה אות מב) פירש שהיה מנהגם שכשחזרו מהקבורה לשדה בוכין [כלומר לשדה שמספידים בה את המת ובוכים עליו], בשורה הראשונה יושבים אלו שהם קרוביו ורעיו ומכבדים אותו יותר מכולם, ובשורה השניה מי שאוהבו ומכבדו מעט פחות מהם, ובשלישית אלו שמכבדים אותו פחות מהראשונים, והפנימיים הרואים את פני האבל היינו אלו שהם קרובים לו מכולם. וממה שסיים שהפנימיים הם אלו הקרובים לו מכולם נראה שכוונתו למה שנתבאר בדעת הראב"ד, שכל אלו הקרובים לו פטורים מקריאת שמע אף אם אינם עומדים בשורה הראשונה. ג. **כן** מבאר הכסף משנה (שם) בדבריו. ד. **וכן** כתב רבינו יונה (ד"ה רבי יהודה) בשם יש מפרשים. ה. **וראה** מה שכתב רש"י, 'מחמת עצמן. ולא מחמת כבוד, שלא באו לנחם'. ונראה מדבריו שניחום אבלים הוא משום כבוד המת. ו. **וכן** כתב רבינו יונה (שם) בשם יש מפרשים. ז. **ונראה** שמחלוקתם תלויה בגירסתם בגמרא, שרש"י גרס כמו שהוא בגמרא לפנינו 'מחמת עצמן חייבין', ולכך פירש ש'מחמת האבל' הוא כדי לנחמו, אבל הרא"ה גרס 'מחמת כבוד חייבין', כגירסת הרי"ף והרא"ש (סי' יא), ולכך לא היה יכול לפרש ש'מחמת האבל' הם הבאים כדי לנחמו, שהרי גם 'הבאים מחמת כבוד' הם הבאים לנחמו, ולכך פירש ש'הבאים מחמת האבל' הם הקרובים. ח. **ואף** על פי שישאר ערום כשיפשטנו, מוטב שיתבייש בעולם הזה, ולא יתבייש בעולם הבא. רשב"ץ (ד"ה אמר). ט. **בפשטות** נראה שאין כוונת הגמרא לדרוש כן מפסוק זה, אלא סברא היא, ונאמרה בלשון הפסוק. אמנם העץ יוסף (על העין יעקב, ד"ה אין) הביא בשם מעין הברכות, שסובר שהיא דרשה מן הכתוב, ומבאר שם כיצד משמע לגמרא לדרוש כן מהפסוק. וכן משמע בכרא"ה (ד"ה אמר) שגורס בגמרא 'שנאמר אין חכמה' וכו'. י. **הטור** כתב שכן היא דעת הרא"ש, וראה במגן גבורים (או"ח סי' יג שלה"ג אות ה) שהאריך לבאר מדוע הכריע הטור שדעת הרא"ש כהתירוץ השני ולא כתירוצו הראשון. אמנם בפירושו בכלאים כתב הרא"ש על תירוץ זה 'ולי נראה', ומבואר שזו היא דעתו. יא. **לכאורה** מלשון הגמרא שאמרה 'אין חולקים כבוד לרב' משמע שמדובר על הרואה כלאים בבגדו של חבירו כפירוש הרמב"ם (הובא להלן), שאם מדובר שרואה בבגדי עצמו מה שייך לומר שהלובש חולק כבוד לרב. וביארו האחרונים שצריך לומר שהכוונה שאם הוא עצמו תלמיד חכם ויש כבוד התורה אין חולקים כבוד לרב [וכן יש מהאחרונים שביארו שעשה של כבוד התורה אינו רק מצוה על אחרים לכבד את התלמיד חכם, אלא אף התלמיד חכם בעצמו מחויב בעשה זה של כבוד התורה לכבד עצמו, והביאו ראיה מכך שהתירו לתלמיד חכם לשבת בזמן הגדת העדות משום שעשה של כבוד התורה עדיף מהעשה של 'ועמדו שני האנשים' (שבועות ל:), ולכאורה מה שאמרו שם מיישב רק איך הורו לו לשבת, אבל עדיין קשה איך הוא עצמו היה מותר לו לשבת, הרי גם הוא מוזהר בעשה של 'ועמדו שני האנשים', ועל כרחך שגם לגביו נאמר עשה של כבוד התורה, והוא מחויב בזה כמו שאחרים מחויבים בזה. אמנם רבי נפתלי אמסטרדם (הו"ד בפרי יצחק, שו"ת, ח"א סי' נג, ד"ה שוב) ביאר שהעשה של כבוד התורה הוא רק על אחרים ולא על התלמיד חכם עצמו, ומה שמותר לו לשבת בזמן הגדת העדות אף שעובר על מצות עשה של 'ועמדו שני האנשים', הוא משום שהתירו לו כדי שלא יהיה מזולזל בעיני האנשים והם יעברו על עשה של כבוד התורה]. ועוד ביארו שהכוונה שאין חוששים לכבוד בני אדם שפושט בגדיו לפניהם, וכמו שכתב הרא"ה (ד"ה אמר). יב. **וראה** בהערה להלן בשם המרפא לשון. יג. **הרמב"ם** כתב שקופץ וקורעו מעליו מיד, וכתבו הרדב"ז והמעשה רוקח והצפנת פענח (שם), שלמד כן מהמבואר בגמרא להלן (כ.) שרב אדא בר אהבה קרע בגד מעל אשה גויה שהיה סבור שהיא ישראלית [וכסוברים שאותו בגד היה של כלאים, וכן מבואר באוצר הגאונים (סי' קטו), ובספר היוחסין (ערך 'רב אדא בר אהבה') בשם רב צמח גאון, ובתרומת הדשן (שו"ת, סי' רעו). אבל הערוך (ערך 'כרבל א') ביאר שקרע את הבגד לפי שהיה בגד אדום, ואין דרך בנות ישראל להתכסות בו שהוא פריצות ומביא לדבר עבירה. והמהרש"ל (להלן שם ברש"י ד"ה כרבלתא) ביאר שגם לדעת רש"י קרעו משום פריצות, שהלכה במלבוש חשוב לשוק בלא כיסוי]. וכתב המעשה רוקח שאף שלא היתה מזידה קרעו [שבגוי לא שייך לומר שהיה מזיד, ואין לומר שדרכו של מלבוש זה שיש בו כלאים, שהרי רש"י (שם ד"ה כרבלתא) פירש שהוא מלבוש חשוב כמו 'פטשיהון וכרבלתהון' (דניאל ג כא) שלבשו חנניא מישאל ועזריה, ואין לומר שצדיקים אלו לבשו כלאים], ואם כן מוכח שאף אם אינו לובשו במזיד יכול לקורעו מעליו. אמנם הרדב"ז כתב, שאם הוא רוצה לפשוט את הבגד, הרואה אינו רשאי לקורעו מעליו, אלא הלובש עצמו יפשוט את הבגד. עוד כתב המעשה רוקח, שלדברי הרא"ש צריך לדחוק ולומר שאותו בגד היה ידוע שיש בו כלאים, וכיון שהיה סבור שהיא ישראלית אם כן היתה מזידה, ולכך קרע את בגדה. יד. **וכתב** הנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ק, או"ח סי' לה) שלכאורה היה נראה לומר לדעת הרמב"ם שדווקא בעבירה שעושה בגלוי חייב להודיעו, ולכך אם רואה את חבירו שהוא לובש כלאים צריך לומר לו אף שהוא שוגג, כיון שכולם רואים שהוא לובש כלאים ואין כולם יודעים שהוא שוגג, ויש כאן חילול השם, אבל בעבירה שבסתר אינו חייב לומר לו, וכן משמע לכאורה מלשונו של רב יהודה, שאמר 'כל מקום שיש חילול השם אין חולקים כבוד לרב', ומשמע שדווקא במקום שיש חילול השם צריך לומר לו, אבל במקום שאין חילול השם גדול כבוד הבריות ואין צריך לומר לו. ודחה הנודע ביהודה שבעל כרחך מה שאמר רב יהודה חילול השם היינו שכשאדם עובר עבירה יש בזה חילול השם, ואין חילוק אם יש הרבה בני אדם הרואים אותו או שאין בני אדם רואים אותו, שאם לא כן מה הקשו בגמרא בסמוך מכך שזקן שמצא אבידה ואינו לפי כבודו להשיבה פטור, ואין אומרים שאין חכמה ואין עצה לנגד ה', הרי הרואה אותו אינו יכול להבחין אם אותו זקן רואה את האבידה ועושה עצמו כאינו רואה או שבאמת אינו רואה, ואם כן אין כאן חילול השם. וכן מוכח מכך שהקשו ממה ששנינו שצריך ליטמא למת מצוה משום כבוד המת אף שעל ידי כך יתבטל מלמול את בנו ולשחוט את פסחו, ואין אומרים שאין חכמה ואין עצה לנגד ה' ולא נחשוש לכבודו של המת, והרי מת מצוה היינו שהוא נמצא בשדה ואין שם אדם שיתעסק בקבורתו, שאם הוא קורא ואחרים שומעים, אינו מת מצוה (יבמות פט:), ומת מצוה קונה מקומו (עירובין יז.), וקוברו שם בשדה, ואם כן אין כאן חילול השם, ואיך מקשה מזה הגמרא על רב יהודה. אלא ודאי שלעשיית האיסור עצמו קורא רבי יהודה חילול השם. טו. **וכן** כתב הצל"ח (להלן כ. ד"ה מאי). והמגיד תעלומה (ד"ה כל) יישב גירסת הגמרא שלנו 'המוצא כלאים בבגדו' לדברי הרמב"ם, שרב יהודה אמר שרב שהיה רבו אמר לו שאם ימצא כלאים בבגדו יפשטנו ממנו אפילו בשוק, שבכל מקום שיש חילול השם אין חולקים כבוד לרב. וכתב בהעמק שאלה (שאילתא קמז ס"ק יז), שבמחלוקת זו נחלקו שני הלשונות בגמרא במנחות (לז:), שרבינא היה מהלך אחר מר בר רב אשי בשבת, וראה שנפסקו ציציותיו, וללשון ראשון שם לא אמר לו כלום, ורק אחר שבא לביתו אמר לו שיסיר טליתו, ואמר לו מר בר רב אשי אם היית אומר לי דבר זה כשעדיין הייתי ברשות הרבים הייתי מסיר את הטלית מיד. וללשון שני מיד כשראה רבינא שנפסקו ציציותיו העיר לו על כך, ואמר לו

לביתו ואחר כך מודיע לו שהוא לבוש כלאים. ואין כאן מחלוקת בין הרמב"ם והרא"ש[טז]. וכן כתב התפארת שמואל (שם) שאף לדעת הרמב"ם אינו קורע את הבגד מעל חבירו אלא כשהוא מזיד, וביאר שדברי הרמב"ם אמורים כשהרואה מרגיש בחבירו שהוא מזיד, אבל אם חבירו שוגג אינו מחויב להפרישו.

טעמו של הרא"ש שאין הרואה צריך לומר לחבירו שיפשוט את בגדו

נתבאר לעיל דעת **הרא"ש** שהרואה את חבירו שהוא לבוש כלאים בשוק אינו צריך להפרישו. ובטעם הדבר שאינו חייב להפרישו אף על פי שחובה על האדם להפריש את חבירו מאיסור נאמרו כמה ביאורים **באחרונים**:

א. הב"ח (יו"ד סי' שג ד"ה כתב הרמב"ם הרואה) ביאר, שהחיוב להפריש את השוגג אינו אלא מדרבנן[יז], וגם חיוב זה נדחה מפני כבוד הבריות[יח].

ב. הנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ק, או"ח סי' לה) ביאר, שהחיוב להפריש את חבירו מאיסור נדחה מפני כבוד הבריות בשב ואל תעשה[יט], שכיון שהלובש שוגג, אינו נחשב שעובר על הלאו בקום ועשה, וגם הרואה שאינו מפרישו מהאיסור אינו אלא שב ואל תעשה במה שהוא נמנע מלהפרישו מהאיסור. **והרמב"ם** שכתב שהרואה חייב להפרישו סובר שאף אם הלובש שוגג נחשב שעובר על האיסור בקום עשה בכל שעה שהוא לובש את הכלאים[כ].

ג. הישועות יעקב (או"ח סי' יג סק"ג) ביאר שכיון שאיסור כלאים אינו אלא איסור לאו ואין חייבים עליו כרת, והעובר על איסור לאו בשוגג אינו צריך כפרה[כא], אם כן כשהוא שוגג אינו עושה איסור, ולכך אין צריך להפרישו. והרמב"ם שכתב שחייב להפריש את חבירו מהאיסור סובר שכיון שרואה את חבירו שעושה דבר המתועב בעיני ה' הוא מחויב להודיעו שלא יעשה כן.

ד. יש מהאחרונים[כב] שביארו, שהאיסור הנעשה בשוגג נדחה מפני כבוד הבריות, שלא אמרו באיסור שוגג שבכל מקום שיש חילול השם אין חולקים כבוד לרב, וכיון שאצל זה שעובר על האיסור האיסור נדחה מפני כבוד הבריות, אף הרואה אינו צריך להפרישו. והרמב"ם שכתב שהרואה חייב להפרישו סובר שאף בשוגג אמרו שאין חולקים כבוד לרב במקום שיש חילול השם.

ה. המחנה חיים (שו"ת, ח"ב אהע"ז סי' לג) ביאר, שכל העובר עבירה בשוגג, ואפילו עבירה שבמזיד חייבים עליה כרת או אחת מארבע מיתות בית דין, אם עבר עבירה זו כל היום או כל השנה, הכל נחשב לעבירה אחת, ואם נודע לו אחר כך שחטא זמן רב, אינו מביא אלא חטאת אחת. ואם כן הלובש כלאים בשוגג, ועבר את העבירה כבר, גם אם יהיה לבוש בבגד זה כל היום אינו עובר אלא עבירה אחת, ומה שצריך להפריש את חבירו מלעבור עבירה בשוגג, הוא משום שאפילו קטן האוכל נבילות בית דין מצווים להפרישו, ואף שאינו חייב במצוות. ובזה חידש הרא"ש, שאם הלובש בעצמו ראה שיש כלאים בבגדו, צריך לפשוט את בגדו אפילו בשוק, שעד עכשיו היה שוגג, ועכשיו משעה שנודע לו הוא מזיד, ועכשיו הוא מתחיל לעבור עבירה בקום ועשה כשאינו פושט את בגדו, אבל הרואה כלאים בבגדו של חבירו, אינו צריך להפרישו, שהרי כבר עבר עבירה זו בשוגג, ובמה שממשיך ללבוש כלאים בשוגג אינו מוסיף שום איסור, ולכן משום כבודו לא יפרישנו[כג].

לדעת הרא"ש אם צריך להפריש את חבירו כשעושה מעשה איסור בשוגג

וכתב הארצות החיים (ארץ יהודה, סי' יג סק"ג), שאם רואה את חבירו שהוא עובר עבירה בשוגג במעשה ממש, כגון שהוא הולך בבגד שציציותיו פסולות ברשות הרבים בשבת, שעושה מעשה שמטלטל את הציציות ברשות הרבים, יש להפרישו אף על פי שהוא שוגג, שאין כבוד הבריות דוחה איסור שעובר עליו על ידי מעשה אפילו הוא שוגג[כד]. ודווקא כשרואה את חבירו שהוא עובר את העבירה בלי לעשות מעשה אינו צריך להפרישו, ואף על פי שעובר באופן שאילו היה מזיד היה חשוב כמעשה, כגון שהוא לובש כלאים בשוגג, שאילו היה מזיד צריך היה לפשוט את הבגד, ואם לא היה פושטו היתה השהייה חשובה מעשה[כה], מכל מקום כשהוא שוגג הרי אינו יודע כלום, ואינו צריך לפשטו, וממילא השהייה אינה חשובה כמעשה, ואין צריך להפרישו.

אם לדעת הרא"ש אינו מחויב להפרישו גם באיסור הנמשך זמן רב

נחלקו האחרונים בדעת **הרא"ש** שהרואה את חבירו שעושה איסור בשוגג אינו מחויב להפרישו, אם הוא גם באיסור הנמשך זמן רב.

יש מהאחרונים[כו] שכתבו, שאף לדעת הרא"ש לא התירו שלא לומר לחבירו מפני הכבוד אלא כשעובר עבירה שעה אחת, כגון שלובש כלאים בשוק, שמיד כשיבוא לביתו יפשוט את הבגד, אבל אם יעשה איסור כל ימיו חייב לומר לו[כז].

מר בר רב אשי, איני חייב להסיר את הטלית, לפי שגדול כבוד הבריות שדוחה איסורים דרבנן [וביארו בגמרא ללשון זו מעשה זה היה בכרמלית, שאסור לטלטל שם רק מדרבנן]. ומבואר שללשון הראשון שם היה מעשה זה ברשות הרבים, ולא הודיעו רבינא אף שהיה איסור דאורייתא, שטילטל ברשות הרבים, ואם כן מה שלא העיר לו רבינא הוא כדעת הרא"ש הסובר שאינו צריך להפריש את חבירו מהעבירה משום כבוד הבריות [ואף שמר בר רב אשי אמר לו שאם היה אומר לו שם היה מסיר טליתו ברה"ר, מכל מקום רבינא סבר שאינו צריך להפרישו]. וללשון השני שם שהודיעו כשהיה בכרמלית, סובר רבינא כדעת הרמב"ם שהרואה את חבירו עושה עבירה בשוגג צריך להפרישו וכיון שסבר שהוא רה"ר ועובר על איסור דאורייתא על כן הזהירו שיפרוש. **טז. אולם** המרפא לשון (אדליטי, שבועות ל: בתוס' ד"ה אבל) כתב שאף לדעת הטור לא נחלקו הרמב"ם והרא"ש, וגם הוא סובר שלדעת הרמב"ם אינו צריך לקרוע בגד שיש בו כלאים מעל חבירו אלא אם הוא מזיד, ומדובר כגון שכבר אמר לו שהבגד שהוא לובש יש בו כלאים, וכיון שהלובש יודע שיש בו כלאים הרי הוא חייב לפושטו אפילו בשוק. וכתב שבעל כרחך צריך לומר שיודע שהוא מזיד, שאם לא כן למה כתב הרמב"ם שיקפוץ ויקרע את בגדו, ולמה לא יאמר לו שיפשוט את בגדו. ועוד שאם לא כן הרמב"ם סותר דברי עצמו, שבהלכות תלמוד תורה (פ"ה ה"ט) כתב, 'ראה שרבו עובר על דברי תורה, אומר לו, לימדתנו רבינו כך וכך'. והיינו שצריך להעיר לו בדרך כבוד. ואילו כאן כתב שאפילו אם היה רבו קופץ עליו וקורע את בגדו, ואין לך בזיון גדול מזה. אלא ודאי מדובר שהוא יודע שהוא מזיד, ואין כוונת הטור לומר שהרא"ש חולק על הרמב"ם, אלא שדברי הרא"ש נראים כאילו חולק על הרמב"ם. והמגן גבורים (או"ח סי' יג שלטי הגיבורים אות ה) כתב, שבדברי ברמב"ם אין הכרע, שאפשר שכוונת הרמב"ם שהמוצא יודע שידוע ללובש שהוא כלאים, כגון שניכר על הבגד שהוא כלאים, או שכבר אמר לו שיש בו כלאים ולא פשטו. וכתב שלכך הכריע הרמ"א (יו"ד סי' שג ס"א) כדעת הרא"ש, משום שבדברי הרמב"ם אין הכרע. והוסיף שאף הטור לא נתכוין לומר שודאי נחלקו, אלא שמכיון שמדברי הרמב"ם אין הכרע ואפשר שחולק, לכן כתב בלשון זו. **יז. וכן** היא דעת הפרי יצחק (שו"ת, ח"א סי' כו), וכן מבואר במנחת חינוך (מצוה ח אות י) שמן התורה החיוב להפריש מאיסורים מוטל על הבית דין, אבל הרואה את חבירו עושה איסור אינו חייב להפרישו אלא מדרבנן, [ובפרי יצחק נראה שהוא מסופק בדבר זה], וכתב הב"ח שסמכוהו על הלאו של 'לפני עיור לא תתן מכשול'. אבל השאגת אריה (שו"ת, סי' נח) והכתב סופר (שו"ת, יו"ד סי' פג) כתבו שהוא חיוב מדאורייתא, וכתב הכתב סופר שהוא ממצות 'הוכח תוכיח'. **יח. והרמב"ם** שכתב שהרואה חייב להפרישו יש לומר שהוא סובר שהחיוב להפריש את חבירו מהאיסור הוא מדאורייתא, ראה בהערה לעיל שנחלקו האחרונים בדבר זה. **יט. וכמבואר** בהמשך הסוגיא שלמסקנא כבוד הבריות דוחה איסור דאורייתא רק כשעובר בשב ואל תעשה. **כ. ראה** בהערה להלן בענין 'לדעת הרא"ש אם צריך להפריש את חבירו כשעושה מעשה איסור בשוגג' מדוע נחשב הלובש שעובר על איסור כלאים בקום ועשה. וכתב הנודע ביהודה שמכל מקום לדעת הרא"ש זהו דווקא כשעושה איסור במזיד, אבל אם הוא שוגג נחשב שעובר בשב ואל תעשה. **כא. כן** היא דעת הישועות יעקב, ויש מהאחרונים שהביאו ראיה לדבריו מהרמב"ן (ויקרא ה ד) שכתב שאין בחייבי מיתה בידי שמים ובחייבי מלקות אלא העונש המפורש בהם במזיד, אבל בשוגג אין עליהם נשיאת חטא ואינם צריכים ריצוי כלל. אבל הנתיבות המשפט (סי' לד סק"ג) כתב שאף העובר איסור לאו בשוגג צריך כפרה [וכתבו האחרונים שלא קשה לדבריו מהרמב"ן, שלתירוצו השני של הרמב"ן שם יש לומר שהוא צריך כפרה]. **כב. פרי** יצחק (שו"ת, ח"א סי' כו ד"ה אולם - השני). **כג. וכתב** עוד, שלפי זה אף לדעת הרא"ש רק אם רואה שחבירו כבר לבוש בגד כלאים בשוגג אינו צריך להפרישו, אבל אם רואה שחבירו רוצה להתחיל עכשיו ללבוש בגד כלאים, חייב להפרישו. והביא ראיה לדבריו מהמבואר בגמרא בשבועות (ל:), שתלמיד חכם היודע עדות לחבירו בענייני איסור והיתר, חייב להעיד לו אף בפני בית דין הקטן ממנו, ואף שהוא מתבזה בכך. וביארו רש"י ותוספות (שם ד"ה אבל) שמדובר כגון שבאה אשה נשואה לפני בית דין שיתירוה להינשא לאחר, וחכם זה יודע שבעלה עדיין חי, ואם לא יבוא לבית דין להעיד על כך תעבור האשה על איסור אשת איש בקום עשה. וקשה, שהרי טעות בהוראה נחשבת כעבירה בשוגג, ואם כן לדעת הרא"ש שהרואה את חבירו עובר עבירה בשוגג אינו צריך להפרישו, ישתוק התלמיד חכם, ויהיה שב ואל תעשה, ויהיו הבית דין המתירים שוגגים. אלא ודאי שהרואה את חבירו שרוצה לעבור עבירה בשוגג חייב להפרישו, ולכך חייב להפריש את הבית דין שלא יתחילו לעבור עבירה בשוגג ויתירו את האשה. **כד. אמנם** מדברי הנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ק, או"ח סי' לה) משמע שאף אם עובר על ידי מעשה אינו צריך להפרישו כשהוא שוגג, שכתב שם לענין בעל שזינתה אשתו שאין צריך להודיעו כיון שהוא שוגג, ואף שאם לא יפרישנו יעבור על האיסור במעשה. **כה. בטעם** הדבר שהלובש בגד כלאים נחשב שעובר בקום ועשה ביארו התוספות (שבועות ל. ד"ה או) והנמוקי יוסף (מכות כא: ד"ה אפילו), שכיון שתחילת הלבישה היתה על ידי מעשה, כל זמן ששוהה כדי לפשוט וללבוש נחשב שעושה מעשה נוסף. והריטב"א (מכות שם ד"ה אמר רב ביבי) ביאר בשם התוספות, שמאחר שהיה יכול לפשוט את הבגד ואינו פושט ועומד במלבושו זה עצמו חשוב כמעשה. והכסף משנה (כלאים פ"י ה"ל) פירש את דברי הריטב"א, שמכיון שהיה בידו להסיר את הבגד מעליו כשהתרו בו ולא פשט הרי זה כלובש. ותמה השאגת אריה (שו"ת החדשות, סי' יב ד"ה אלא) מה בכך שהיה יכול להסיר את האיסור ולא הסיר, מכל מקום הרי לא עשה מעשה, ואיך אפשר לחייבו מלקות על עבירה שעבר בשב ואל תעשה. ולכן ביאר שכוונת הריטב"א כדברי התוספות שתחילת הלבישה היתה על ידי מעשה. וכתב הנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ק, או"ח סי' לה), שכהן השוכב ערום על מיטתו בבית, ומת שם מת, לסוברים שאין כבוד הבריות דוחה איסור טומאה והוא חייב לצאת משם מיד, הרי זה מפני ששהייתו במקום הטומאה חשובה עבירה בקום ועשה. והחוות יאיר (שו"ת, סי' לה) חולק וסובר שהשהייה אינה חשובה מעשה אלא כשהיתה תחילתה במעשה איסור, וכהן זה, שתחילת כניסתו לאותו הבית בהיתר היתה, שעדיין לא מת המת, שהייתו שם לאחר שמת המת אינה חשובה מעשה, ואינו חייב לצאת ערום מן הבית. ונחלקו בסברות הנ"ל מדוע הלובש כלאים נחשב שעובר בקום ועשה. **כו. נודע** ביהודה (שו"ת מהדו"ק, או"ח סי' לה), ברכי יוסף (יו"ד סי' שג סק"א) בשם מהר"ש חיון, ומלא הרועים (ח"א, ערך כבוד הבריות אות יב). **כז. ומטעם** זה כתב הנודע ביהודה (שם) לענין בעל שלא ידע שאשתו נאסרה עליו כיון שזינתה, שאף לדעת הרא"ש חייב חבירו לומר לו כדי שלא יהיה עמה באיסור כל ימיו. ודייק כן מלשון הרא"ש שהביא לשון הירושלמי (כלאים פ"ט ה"א), גדול כבוד הבריות שדוחה את המצוה בלא תעשה 'שעה אחת'. ומשמע שאינו דוחה אלא משום שהוא רק שעה אחת. והוסיף הערוך השולחן (יו"ד סי' שג ס"ב) שבאיסור תמידי צריך לומר לו אף אם הוא איסור דרבנן. ובעיקר דינו של הנודע ביהודה, כבר כתב הדברי חיים (שו"ת, או"ח ח"א סי' לה), שאינו צריך להודיע לבעל, והאריך לבאר שאף לדעת הרמב"ם אינו צריך להודיעו, ושכן נהגו גדולי הדור בכמה מעשים כאלו שבאו לפניהם, ראה שם שהאריך בענין זה. והעמק שאלה (שו"ת, אהע"ז סי' פג) ביאר, שאינו דומה ללובש כלאים בשוגג, שכל שוגג צריך כפרה, כמו שכתב הרמב"ם (שגגות פ"ה ה"ו), שהשוגג היה יכול לדקדק היטב, ולא היה בא לידי מכשול ותקלה, אבל במה שלא יעלה על הדעת לדקדק אחר זה נחשב אונס, ואינו צריך כפרה. ואם כן במעשה זה שהבעל לא היה צריך לדקדק אחר אשתו בזה, שלא נחשדו בנות ישראל על כך, נחשב אנוס, ואינו צריך כפרה, ואין צריך להודיעו כלל, ואפילו לולא הטעם של כבוד הבריות אינו מחויב להודיע לבעל. אמנם מדברי הפרי מגדים (או"ח סי' תמד אשל אברהם ס"ק יא) מבואר שבכל איסור הנמשך זמן רב צריך להפרישו, ואף אם אינו איסור תמידי, שכתב שמי שיש חמץ ברשותו בערב פסח אחר חצות, שהוא חייב לבערו מן העולם כדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא [שבערב פסח אחר חצות אי אפשר לבטל את החמץ], ומוטל לפניו מת מצוה, יבער את החמץ תחילה, שאין כבוד הבריות של קבורת המת דוחה את האיסור של בל יראה ובל ימצא, אף על פי שאינו עובר עליו אלא בשב ואל תעשה, כיון שעל הימצאות החמץ ברשותו הוא עובר

ובטעם הדבר ביארו[כח], שכיון שדין זה שמצוות נדחות מפני כבוד הבריות נלמד בגמרא בסמוך מהכתוב 'ולאחותו', שממנו למדים שמבטלים מצות קרבן פסח לצורך קבורת מת, אין כבוד הבריות דוחה אלא מצוה הדומה לקרבן פסח, שאינה נדחית משום כבוד הבריות אלא פעם אחת, אבל אין כבוד הבריות דוחה מצוה לזמן ארוך.

ויש מהאחרונים[כט] החולקים, וסוברים שאף לעבור על איסור בכל שעה ושעה מותר מפני כבוד הבריות.

לדעת הרמב"ם קשה מה שאמרו בגמרא להלן 'שב ואל תעשה שאני'

בגמרא להלן הקשו על דברי רב שאמר המוצא כלאים בבגדו פושטו אפילו בשוק, שבמקום שיש חילול השם אין חולקים כבוד לרב, מהברייתא ששנינו שההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו מטמא למת מצוה משום כבוד הבריות, אף שעל ידי כן ימנע מלעשות את הפסח ומלמול את בנו. ותירצו בגמרא ששם הוא מבטל את המצוה בשב ואל תעשה ואינו עושה מעשה בידים לבטל את המצוה.

ולדעת הרא"ש שכאן מדובר שמצא כלאים בבגד שהוא לבוש מובן תירוץ הגמרא, שכאן שנודע לו שהוא לבוש בגד כלאים, אם אינו פושטו מיד הרי הוא עובר על איסור כלאים בידים[ל], אבל לדעת הרמב"ם שמדובר שמצא כלאים בבגדו של חבירו, וחבירו אינו יודע שהוא לבוש כלאים, אם כן חבירו אינו עובר על המצוה בקום עשה אלא בשב ואל תעשה, ועדיין קשה מכך שלגבי מת מצוה שנינו בברייתא שצריך להיטמא לו אף אם על ידי כן יתבטל מלהקריב את הפסח ומלמול את בנו. ולא מובן מה תירצה הגמרא 'שב ואל תעשה שאני'.

ותירץ המילי דברכות (ד"ה ויש להקשות), שהרמב"ם לשיטתו (כלאים פ"י הל"ח) שפסק שהמלביש את חבירו כלאים, אם לא ידע הלובש שהוא כלאים המלביש לוקה. ואם כן הרואה את חבירו שהוא לבוש כלאים, אם אינו מודיע לו הרי הרואה עובר על איסור כלאים בקום ועשה, שנחשב כאילו מלבישו במזיד ומבטל את האיסור בידים[לא], ולכן אינו נחשב כשב ואל תעשה וצריך לפשוט ממנו את הבגד אפילו בשוק[לב].

לדעת הרמב"ם האם צריך להודיע לכהן ערום שיצא מהבית שהמת שם

לעיל[לג] הובאו דברי התרומת הדשן (שו"ת, סי' רפה) הסובר כדעת הרא"ש שהרואה את חבירו שהוא לבוש כלאים בשוק אינו צריך להודיעו, ומטעם זה פסק שכהן השוכב ערום באהל אחד עם המת, ולא ידע שיש שם מת, אין להגיד לו, אלא יקראוהו סתם לצאת, ואחר שילבש בגדיו יגידו לו, ואף על פי שמניחים לו להתעכב באוהל המת. ונחלקו **האחרונים** בדעת **הרמב"ם** הסובר שהרואה את חבירו שהוא לבוש כלאים בשוק אינו צריך להודיעו, אם צריך להודיע לכהן שיצא מיד.

הנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ק, או"ח סי' לה) כתב שלדעת הרמב"ם הוא מחויב להודיעו שיצא מיד כמו שהוא חייב להודיעו כשרואה שהוא לבוש בגד שיש בו כלאים.

והתפארת ישראל (כתי כלאים, אות קמג) **והמחנה חיים** (שו"ת, ח"ב אהע"ז סי' לב) כתבו, שאף לדעת הרמב"ם אינו צריך להודיעו שיצא עד שילביש עצמו כראוי[לד], שדווקא אם בא לידי איסור בשוגג בפשיעה, כגון שפשע שלא בדק בבגדיו שאין בהם כלאים, ואחר כך נמצא שיש בהם כלאים, אלא שהוא אינו יודע מכך, בזה מחויב חבירו להפרישו, אבל כהן זה שמת לו מת בבית שהוא שם, שלא פשע, שלא היה צריך לחשוש שימות שם אדם, הרי הוא אנוס, ואף לדעת הרמב"ם אין חבירו מחויב להפרישו כשיש בדבר משום כבוד הבריות[לה].

דעת התוספות אם צריך להפריש את חבירו מלעבור עבירה בשוגג

בגמרא בשבועות (ל:) מבואר שחכם היודע עדות ממון לחבירו, אינו מחויב לבוא ולהעיד לו בבית דין הקטן ממנו, אבל אם יודע עדות באיסורים חייב להעיד אף שמתבזה על ידי כך, שאין חכמה ואין עצה לנגד ה'. והקשו **התוספות** (שם ד"ה אבל) מדברי הגמרא כאן, שמבואר בסמוך שמותר לעבור על איסור דאורייתא בשב ואל תעשה משום כבוד הבריות.

ותירצו התוספות, שדווקא במקום שיש גנאי גדול התירו לעבור על המצוה משום כבוד הבריות, כגון במת מצוה, שגנאי גדול הוא אם לא יקברוהו, שיכול להסריח או שיאכלוהו הכלבים[לו], וכן לפשוט בגד כלאים בשוק[לז] [ולכן הקשתה הגמרא בסמוך ממת מצוה על המוצא כלאים בשוק]. אבל כשאין הגנאי גדול כל כך אין לו לעבור על המצוה משום כבוד הבריות אפילו בשב ואל תעשה[לח], ולכן חכם היודע עדות לחבירו, שאינו גנאי גדול כל כך אם יבוא להעיד לו בבית דין, חייב לבוא ולהעיד אפילו שאם לא יעיד אינו עובר על המצוה אלא בשב ואל תעשה[לט].

עוד תירצו התוספות, שאכן מותר לעבור על המצוה בשב ואל תעשה משום כבוד הבריות גם במקום שהבזיון מועט, אבל אם על ידי שהוא עובר על המצוה יבוא אדם אחר לעשות איסור בקום ועשה, אינו נחשב שב ואל תעשה, ובחכם היודע עדות מדובר כגון שבאה אשה נשואה לפני הבית דין שיתירוה להינשא לאחר, וחכם זה יודע שבעלה עדיין חי, ואם לא יבוא לבית דין להעיד על כך תעבור האשה על איסור אשת איש בקום עשה. ומשמע שאפילו אם באה האשה עם עד אחד המעיד שבעלה מת, ובעצמה אינה יודעת אם אכן מת או שהוא עדיין חי, מחויב החכם להעיד בבית דין כדי להפרישם מלעבור עבירה בשוגג.

וכתבו האחרונים[מ], ששני תירוצי התוספות תלויים במחלוקת **הרא"ש והרמב"ם**, שלתירוצם הראשון הרואה את חבירו שהוא לובש כלאים בשוק אינו מחויב להודיעו כדעת הרא"ש, כיון שהוא גנאי גדול לפשוט את בגדו בשוק[מא]. ולתירוצם השני הוא מחויב להפרישו מהאיסור כדעת הרמב"ם, כיון שהוא נחשב קום עשה, שחבירו עושה איסור על ידו.

בכל רגע ורגע [וראה באליה רבה (שם סק"ח) ובמגן אברהם (שם ס"ק יא) החולקים וסוברים שמת מצוה עדיף מהשבתת חמץ]. וכן כתב החמד משה (או"ח סי' יג סק"ג), וכתב מטעם זה שאין לבטל מצות ציצית מפני כבוד הבריות, לפי שביטול המצוה הוא בכל שעה ושעה. והסכים עמו החת"ס (שבת קלא: ד"ה כל). **כח. חמד** משה, חת"ס, ומלא הרועים (שם). **כט. דברי** חיים (שו"ת, או"ח ח"א סי' לה), מחנה חיים (שו"ת, אהע"ז ח"ב סי' לב), ואמרי בינה (או"ח סי' א ד"ה ויש). והוכיחו כן מהתוספות בשבועות (ל: ד"ה אבל, הו"ד להלן בענין 'דעת התוספות אם צריך להפריש את חבירו') שהקשו מדוע חכם היודע עדות לחבירו מחויב להעיד אף שמתבזה בכך, ולא אמרו בפשיטות שמכיון שאם לא יעיד עדות זו תעבור האשה על איסור אשת איש בתמידות חייב להפרישה מהאיסור. אמנם ראה בחמדת שלמה (שו"ת, סי' יח אות ג) שכתב שאין להוכיח כן מדברי התוספות. עוד כתב האמרי בינה (שם), שכן מוכח מהגמרא כאן, שהלובש כלאים עובר בכל שעה ושעה, ומשמע בגמרא שאילו לא היה עובר על איסורם אלא בשב ואל תעשה, היה האיסור נדחה מפני כבוד הבריות [ומוכח שלא כדברי הפרי מגדים (הו"ד בהערה לעיל) הסובר שבכל איסור הנמשך זמן רב צריך להפרישו, אמנם על דעת שאר האחרונים הסוברים שאמרו כן רק באיסור הנמשך לעולם לא קשה מהגמרא כאן]. וראה לעיל בענין 'טעמו של הרא"ש שאין הרואה צריך לומר לחבירו שיפשוט את בגדו' בשם המחנה חיים שאם עבר עבירה בשוגג כל היום או כל השנה, הכל נחשב לעבירה אחת, ולפי זה לא קשה מכך שבכלאים אינו צריך להפרישו. **ל. ראה** בהערה לעיל בענין 'לדעת הרא"ש אם צריך להפריש את חבירו כשעושה מעשה איסור בשוגג' מדוע נחשב הלובש שעובר על איסור כלאים בקום ועשה. **לא. ראה** בהערה לעיל שם, ודברי המילי דברכות הם כסברת הריטב"א לפי הבנת הכסף משנה בדבריו, שכשאינו פושטו נחשב כעושה מעשה, אבל לביאור שנחשב כמעשה כיון שתחילת הלבישה היתה על ידי מעשה, לא שייך לומר סברא זו. **לב. והוסיף** המילי דברכות, שהרא"ש (שו"ת, כלל ב אות טו) תמה על הרמב"ם וכתב שאינו יודע מנין לו הלכה זו שהמלביש לוקה [וראה ברדב"ז ובכסף משנה (שם) מה שכתבו ליישב קושיית הרא"ש]. ולפי מה שנתבאר יש לומר שהרמב"ם הוכיח כן מסוגייתנו לפי גירסתו שמדובר במוצא כלאים על חבירו, ומכל מקום אמרו בגמרא שנחשב שמבטל את המצוה בקום ועשה, הרי שהמלביש את חבירו וחבירו אינו יודע עובר על איסור כלאים. אבל הרא"ש לשיטתו שלא גרס כאן כגירסת הרמב"ם, ומבאר שמדובר שהלובש עצמו מצא שיש כלאים בבגדו, ואם כן אין ראיה מכאן שהמלביש את חבירו כלאים עובר על איסור כלאים. **לג. בענין** 'הרואה כלאים בבגדו של חבירו אם צריך לפושטו ממנו'. **לד. ודייקו** כן מכך שביורה דעה סימן שג (ס"א) פסק המחבר כדעת הרמב"ם [והרמ"א שם הביא בשם יש אומרים שאין להפריש את השוגג בלבישת כלאים, ולא הכריע], ושם בסימן שעב (ס"א) כתב הרמ"א בסתם שאין צריך להפריש כהן ששוגג בטומאה. ומשמע שהוא לדברי כולם [וצריך ביאור, שמקור דברי הרמ"א שם הוא מהתרומת הדשן, ובתרומת הדשן כתב בפירוש שהוא לדעת הרא"ש, וכן יש מהאחרונים שכתבו שאף על פי שבסימן שג לא הכריע הרמ"א, מכל מקום דבריו עשירים במקום אחר, ובסימן שעב הכריע כדעת הרא"ש, ומדברי הרמ"א שם יש ללמוד לכאן]. **לה. ומטעם** זה כתב המחנה חיים (שם) לענין בעל שלא ידע שאשתו נאסרה עליו כיון שזינתה, שאף לדעת הרמב"ם אין חבירו חייב לומר לו כדי שלא יהיה עמה באיסור כל ימיו, כיון שהוא אנוס. וחולק על הנודע ביהודה (הו"ד בהערה לעיל בענין 'אם לדעת הרא"ש אינו מחויב להפרישו גם כבאיסור הנמשך זמן רב') שכתב שאף לדעת הרא"ש צריך להודיעו. **לו. תוספות** (ב"מ ל: ד"ה אלא). וכתב הברוך טעם (שער עשה דוחה לא תעשה דין חמישי פ"ו אות ו) שהרמב"ן (תורת האדם, ענין הכהנים) חולק, וסובר שכל המוצא מת בדרך, ואם יגביה קולו מהמקום שנמצא בו לא ישמעוהו, הרי זה מת מצוה, ואף אם המוצאו כהן מותר לו להיטמא לו, וכתב הרמב"ן שאפילו ללכת לעיר קרובה להביא קוברים אסור לו, אלא חייב לקוברו בעצמו. הרי מבואר מדבריו שאף אם יכול למצוא אחרים שיתעסקו בקבורתו, ולא יסריח המת ולא יאכלוהו הכלבים, מכל מקום דינו כמת מצוה. וכן פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' שעד ס"ג), שדווקא כשיש ישראל הקרובים למקום שהמת שם, והמוצאו יכול לקרוא להם מהמקום שמצאו, אינו בכלל מת מצוה. וראה שם בברוך טעם מה שכתב עוד בזה. **לז. כמו** שאמרו ביבמות (סג:) שאין לך משוקץ יותר מאותו שהוא מהלך ערום. תוספות (ב"מ ל: ד"ה אלא). **לח. וכתבו** התוספות שכן מוכח מכך שאם מת לו אחד מהקרובים אסור לו להיטמאות ולהימנע על ידי כך מלמול את בנו או מלעשות את הפסח כשיש אחרים שיתעסקו עמו, ואין כבוד המת דוחה מצות פסח ומילה, ומוכח שבמקום שאינו בזיון גדול אין לעבור על המצוה אף בשב ואל תעשה. **לט. בתוספות** בבבא מציעא (ל: ד"ה אלא) נתבאר עוד, שבשני מקומות בתורה נאמר הפטור של כבוד הבריות: א. בכתוב (דברים כב א) 'והתעלמת מהם' שלומדים מכך את הדין המבואר בסוגייתנו 'פעמים שאתה מתעלם', ולגבי דין זה כתבו התוספות שהוא אפילו בגנאי קטן, כגון זקן ואינו לפי כבודו, אך מאידך לא נאמר פטור זה אלא במצוה ממונית אבל לא ממצוות שאינם ממוניות. ב. בכתוב (ויקרא כא ג) 'ולאחותו', שלומדים מזה שכהן יכול להיטמא למת מצוה, ודין זה נאמר בכל המצוות שבתורה אם עובר עליהם בשב ואל תעשה, אך מאידך לא נאמר פטור זה אלא בגנאי גדול, כגון מת המוטל בבזיון או שצריך לפשוט את בגדו בשוק משום כלאים. וכתב התומים (סי' כח סוף ס"ק יב) שכל זה לא נאמר אלא באיסורים דאורייתא, אבל באיסורים דרבנן אין חילוק בזה, ולעולם כבוד הבריות דוחה אותם. **מ. שאגת** אריה (שו"ת, סי' נח), דברי חיים (שו"ת, או"ח ח"א סי' לה), העמק שאלה (שאילתא קמ ס"ק יז), ועוד. והשאגת אריה למד מזה שמי שנפסקו לו אחת מציציותיו בשבת ברשות הרבים, וחבירו רואה, מחויב להגיד לו כדי שישליך טליתו מעליו. וראה שם עוד שהוכיח שכן היא גם דעת רש"י (מגילה ג: ד"ה את), והרמב"ן (תורת האדם, שער הכהנים), ולכך הכריע למעשה שצריך לומר לו. וראה בפרי יצחק (שו"ת, ח"א סי' כו ד"ה ועכ"פ, ד"ה ומעתה), שדחה דברי השאגת אריה. **מא. וכתב** הפרי יצחק (שו"ת, ח"א סי' כו) שלפי זה באופן שאינו גנאי גדול, כגון שהוא רואה כלאים בבגד עליון של חבירו, מחויב להודיעו כדי להפרישו מן האיסור. וראה שם שנתספק אם

אולם האבני נזר (שו"ת, או"ח סי' שיח בהג"ה) ביאר, שאפשר ליישב גם את תירוצם השני של התוספות כדעת הרא"ש, שהלובש כלאים בשוק הוא מתעסק, ואם כן אינו אסור מן התורה[מב], ולכך פסק הרא"ש שאם רואה כלאים בבגדו של חבירו אינו צריך לומר לו, מה שאין כן באשה הבאה להינשא ובעלה חי, שאף שהוא מתעסק אסור, שהמתעסק בעריות חייב כיון שנהנה[מג].

וכן כתב **המלא הרועים** (ח"א, ערך כבוד הבריות אות י), שאפשר ליישב גם את תירוצם השני של התוספות כדעת הרא"ש, וביאר, ששם גם החכם עובר איסור, שהוא מחויב ללכת ולהעיד והוא כובש עדותו, אלא שהוא בשב ואל תעשה, ולכך מצרפים מה שהבית דין עושים איסור בקום עשה לאיסור שלו, ונחשב האיסור שלו כקום ועשה, אבל הרואה כלאים בבגדו של חבירו אינו עושה איסור, ולכך לדעת הרא"ש אינו מחויב להפריש את חבירו.

ועוד ביאר המלא הרועים (שם), שכאן כבוד הבריות שמפניו נדחה האיסור הוא הכבוד של האדם הלובש את הכלאים, והוא שוגג, ולכך חוששים לכבודו, אבל שם כבוד הבריות שמפניו נדחה האיסור הוא הכבוד של התלמיד חכם היודע עדות, והוא מזיד, ולכך אין האיסור נדחה מפני כבודו.

אם דין זה נאמר אף בפשיטת בגד עליון

שם. מבואר בגמרא שלפשוט את בגדו הוא בכלל 'כבוד הבריות', ויש להסתפק האם הכוונה לפשיטה של בגד יחיד, שכשיפשטנו ישאר ערום, או אף לפשיטה של בגד עליון, שאינו בזיון גדול כל כך. וכתבו **התומים** (סי' כח ס"ק יב) **והפרי יצחק** (שו"ת, סי' כו ד"ה והנה) שדבר זה תלוי בתירוצי **התוספות** הנ"ל, שלתירוצם הראשון דווקא אם ישאר ערום יש בו משום כבוד הבריות, אבל בגד עליון אינו בכלל כבוד הבריות[מד]. ולתירוצם השני שלא חילקו בין גנאי גדול לגנאי קטן, אף בבגד עליון יש משום כבוד הבריות.

אם צריך להפריש את חבירו מאיסור בשוגג כשאחר מתבזה בכך

שם. כתב **הברכי יוסף** (יו"ד סי' שג סק"א), שאם כשיפריש את חבירו מלעשות איסור לא יתבזה חבירו, אבל אדם אחר יתבזה בכך, כגון שהמפריש נמצא בפני רבו, ואין זה לכבוד הרב שהוא מורה לפניו, אין כבוד הבריות דוחה את האיסור, ואף לדעת **הרא"ש** צריך להפרישו, שאף לדעת הרא"ש שכבוד הבריות דוחה את האיסור בשוגג, אין משגיחים אלא בכבוד אותו העובר בשוגג, ולא בכבוד אחרים[מה].

יש להוכיח מכאן שהמתעסק אסור מן התורה

שם. נתבאר לעיל[מו] שלדעת **הרמב"ם** הרואה כלאים של תורה בבגדו של חבירו, פושטו ממנו אפילו בשוק, וכן פסק **השולחן ערוך** (יו"ד סי' שג ס"א)[מז], וכתב **רבי עקיבא איגר** (שו"ת מהדו"ק, סי' ח) שיש להביא ראיה מכאן שהמתעסק גם כן אסור מדאורייתא, שהרי הלובש כלאים בשוגג הוא מתעסק, שהוא מתכוין ללבוש בגד של היתר ולבש בגד של איסור[מח], ומכל מקום צריך לומר לו שיפשוט את בגדו בשוק, ואם לא היה אסור אלא מדרבנן לא היה צריך לפושטו בשוק[מט], ועל כרחך שהוא אסור מן התורה, אלא שלא חייבה אותו התורה קרבן[נ].

אמנם דעת **המהרי"ל** (שו"ת, סי' קלח) **והמקור חיים** (או"ח פתיחה לסי' תלא, תחילת הפתיחה) שאינו עבירה כלל. וכן הוכיח **האור שמח** (גירושין פ"א הי"ז) מדברי הרמב"ם.

האם מותר לעבור על איסור דרבנן מפני כבוד הבריות כשאפשר להגיע על ידו לאיסור תורה

שם. מבואר בגמרא שהמוצא כלאים דאורייתא[נא] בבגדו צריך לפושטו אפילו בשוק, אבל אם מצא כלאים דרבנן אינו צריך לפושטו[נב], שהתירו איסור דרבנן משום כבוד הבריות. וכן מבואר בגמרא בשבת (צד:) לענין איסור הוצאה, שהותר איסור הוצאה לכרמלית שהוא מדרבנן משום כבוד הבריות[נג]. וכתבו **הרמב"ן** (שם ד"ה הא דתנן) **והרשב"א** (שם ד"ה מי) בשם **רבינו חננאל**, שלא התירו משום כבוד הבריות אלא איסור דרבנן שאי אפשר להגיע על ידו לאיסור דאורייתא, אבל להוציא את המת לרשות הרבים אפילו באופן שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה ואינה אסורה אלא מדרבנן לא התירו מפני כבוד הבריות.

אם איסור מן התורה שאינו מפורש בתורה נדחה מפני כבוד הבריות

שם. מבואר בגמרא שאיסור לא תעשה המפורש בתורה, אינו נדחה מפני כבוד הבריות, שאין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'. ונחלקו המפרשים באיסור מן התורה שאינו מפורש בתורה, אם גם הוא אינו נדחה מפני כבוד הבריות.

יש סוברים[נד] שהוא נדחה מפני כבוד הבריות אפילו בקום ועשה, שבדבר שאינו מפורש בתורה לא שייך הטעם שאמרו שאין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה', ואין זה חילול ה', כיון שאינו מפורש בתורה.

ויש סוברים[נה] שגם איסור שאינו מפורש בתורה אינו נדחה מפני כבוד הבריות.

אם מותר לעשות איסור דרבנן משום כבוד הבריות של חבירו

שם. התורה לשמה (שו"ת, סי' תקי) השיב שמותר לעשות איסור דרבנן משום כבוד הבריות של חבירו בקום עשה. והביא ראיה לזה מהירושלמי (שבת פ"א ה"ב), 'ישב לו לגלח ובאו ואמרו לו שמת אביו, הרי זה משלים ראשו, אחד המגלח ואחד המתגלח', וכן פסק **הרמב"ם** (אבל פ"ה ה"ב), **ובבית יוסף** (יו"ד סי' שצ ס"ב ד"ה ישב) כתב בשם המרדכי בטעם הדבר, שגדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה, ולכך יכול הספר לגמור אף שהוא אבל כשאין ספר אחר בעיר, הרי שמותר למגלח שהוא אבל לעשות איסור דרבנן בידים משום כבוד הבריות של חבירו.

כן היא גם דעת הרא"ש שדווקא בגנאי גדול אין צריך להודיעו. **מב. כריתות** (יט.). וראה להלן בענין 'יש להוכיח מכאן שהמתעסק אסור מן התורה' שלדעת רבי עקיבא איגר המתעסק אסור מן התורה אלא שאינו חייב קרבן, והוכיח כן מדברי הרמב"ם. **מג. עוד** כתב האבני נזר (שם) שהרמב"ם שכתב שאפילו אם מוצא כלאים בבגדו של חבירו צריך לומר לו, הוא לשיטתו (שגגות פ"ז הי"א) שהמתכוין לחתוך דבר תלוש וחתך מחובר אחר, פטור משום מתעסק, אבל אם התכוין לחתוך דבר תלוש, וחתכו, ונמצא שהיה מחובר, חייב [והוא כדעת רש"י (שבת עב: ד"ה נתכוין)], ולכך גם הלובש כלאים חייב אף שאינו יודע שהוא לבוש כלאים, כיון שמתכוין ללבוש בגד זה, אבל הרא"ש מסתמא סובר כדעת התוספות (שם ד"ה נתכוין, ועוד), שאם התכוין לחתוך דבר תלוש, וחתכו, ונמצא שהיה מחובר, פטור משום מתעסק, ולפי זה גם הלובש כלאים בשוגג פטור משום מתעסק, שהוא אינו מתכוין ללבוש כלאים. **מד. וכן** מבואר ברש"י (ד"ה כל) שכתב שמי שנפסקה ציצית טליתו בכרמלית לא הצריכוהו להניח טליתו שם וליכנס לביתו ערום. **מה. אמנם** לפי מה שביאר הרא"ה (ד"ה אמר) בדברי רבי יהודה, שהרואה כלאים בבגדו פושט בגדו בשוק ואינו חושש לכבוד בני אדם שפושט בגדיו לפניהם, יש לומר שלדעת הרא"ש חוששים גם לכבוד אחרים. **מו. בענין** 'הרואה כלאים בבגדו של חבירו אם צריך לפושטו ממנו'. **מז. והרמ"א** כתב (שם), 'ויש אומרים שאם הלובש היה שוגג אין צריך לומר לו בשוק, אפילו אם היה לבוש כלאים של תורה, שמשום כבוד הבריות ישתוק, ולא יפרישנו משוגג'. וזה כדעת הרא"ש. ואף על פי שהרמ"א כאן לא הכריע להקל, דבריו עשירים במקום אחר, שבסימן שעב (ס"א) הביא להלכה את דברי התרומת הדשן שפסק כהרא"ש [הובאו דבריו לעיל בענין 'הרואה כלאים בבגדו של חבירו אם צריך לפושטו ממנו'] ומבואר מדבריו שפסק להלכה כדעת הרא"ש שבשוגג אינו צריך להודיעו. **מח. ראה** בהערה לעיל שכן היא דעת התוספות, אבל לדעת רש"י כיון שנתקיימה מחשבתו ללבוש בגד זה אינו חשוב מתעסק. ולכאורה דברי רבי עקיבא איגר צריכים ביאור, שהרי הרמב"ם סובר כדעת רש"י [ראה בהערה לעיל בשם האבני נזר], ואם כן לדעתו אינו חשוב מתעסק, ואין להוכיח מכך שפסק שצריך לומר לחבירו שיפשוט את בגדו שהמתעסק אסור מן התורה. **מט. כמבואר** בגמרא בסמוך שבאיסור דרבנן אין אומרים 'אין חכמה ואין עצה לנגד ה''. **נ. ומיישב** בזה את קושיית המקור חיים (או"ח פתיחה לסי' תלא, בתחילתו) שהקשה למה אמרו הפוסקים על מי שאינו יודע שיש לו חמץ בביתו שנחשב שעובר עבירה בשוגג, והרי הוא מתעסק ואין זה נחשב שעושה עבירה כלל. ונדחק לחלק בין עבירה שיש בה מעשה לאין בה מעשה. ולפי דברי רבי עקיבא איגר מיושב, שגם המתעסק נחשב שעבר עבירה, אלא שלא חייבתו התורה חטאת. וכתב שלכאורה היה אפשר לדחות שבכלאים שהאיסור הוא מה שנהנה מהבגד, הרי הוא כמו חלבים ועריות, שהמתעסק חייב כיון שנהנה, אבל מכל מקום נראה שאינו כן ודינו ככל מתעסק. וכן נסתפק בארצות החיים (ארץ יהודה, או"ח סי' יג סוף סק"ב) שיש לומר שכלאים אינם כחלבים ועריות, שהאיסור הוא הלבישה ולא הנאת החימום. **נא. דין** כלאים דאורייתא בקצרה. מבואר בגמרא (יבמות ה:) שכלאים דאורייתא הוא דווקא כשהבגד נעשה 'שוע טווי ונוז', ופירש רש"י (שם ד"ה שוע) שמהתורה אין איסור לבישת כלאים אלא בתערובת של צמר ופשתים שהם שועים טווים ונוזים יחד, דהיינו שיערבו אותם קודם שסורקים וטווים מהם חוטים, ויעברו יחד סירוק וטויה לחוט, ושיארג אותו חוט בבגד [וחכמים גזרו שלא ללבוש שום בגד העשוי מצמר ופשתים (נדה סא: ורש"י שם ד"ה ונוז)] וכן פירש הריב"ן (הו"ד בתוס' שם ד"ה עד). ורבינו תם (בתוס' שם) פירש, שמהתורה אסור אם מעורב צמר שוע טווי ונוז עם פשתן שוע טווי ונוז, ואין צריך שיעשו מהם חוט אחד אלא שיתפרו אותם יחד בשתי תכיפות. וראה ברמב"ם (כלאים פ"י ה"ג) שביאר באופן אחר. **נב. והרא"ש** (נדה פ"ט הל' כלאי בגדים סי' ו) כתב 'ונראה דדווקא בכלאים דאורייתא אבל כלאים דרבנן לא'. ובמעדני יו"ט (שם אות ד) תמה על מה שכתב בלשון 'ונראה', שהרי דבר זה מוכרע ומוכרח מהגמרא להלן. והמהרי"ץ חיות (מגילה ג: ברש"י ד"ה אם) כתב שלפי הספרים שגרסו במסקנת הגמרא שאמרו שאין ללמוד מכהן שאיסור טומאתו נדחה מפני כבוד הבריות משום שהוא לאו שאינו שוה בכל [ראה להלן בענין 'דעת הירושלמי שדוחה אף טומאה דאורייתא' ובהערה שם], ואם כן לא קשה מכך שהיו הכהנים מדלגים על גבי ארונות ומכך שאם היה בא בטמאה באים עמו בטמאה על דברי רב שהמוצא כלאים בבגדו פושטו אפילו בשוק, שאין ללמוד מכהן לשאר איסורים, ולפי זה אין צריך למה שתירצה הגמרא שכבוד הבריות אינו דוחה אלא לאו של לא תסור, ולמסקנת הגמרא אפשר שאין חילוק בין דרבנן לדאורייתא, ולכך כתב הרא"ש לשון 'ונראה'. **נג. ומשום** כך התיר רב נחמן בר יצחק (שם) להוציא מת מרשות היחיד לכרמלית, ופירש רש"י (שם ד"ה לאפוקיה) שהיה בזה משום כבוד הבריות כיון שהיה מוטל בבזיון או בחמה או שאירעה שם דליקה. והריטב"א (שם ד"ה גדול) כתב, שיש שפירשו שהוא לכבוד המת שהיה עומד בבית שאין בו אויר והיה מסריח, והוציאו אותו לכרמלית שיש שם אויר, והראב"ד פירש שמפני כבוד הבריות היינו הבריות החיים, לסלק הריח מעליהם, ושני הפירושים אמת. ושם נחלקו הראשונים אם גם איסור טילטול מוקצה התירו, או שטלטלו על ידי ככר או תינוק, ראה ברש"י (שם) וברמב"ן (שם ד"ה הא דתנא) ושאר ראשונים שם. **נד. דברי** חיים (שו"ת, או"ח סי' לה) בדעת הרמב"ם (כלאים פ"י הכ"ט), ופתח הדביר (סי' קנג סק"ד) בדעת הרשב"א [וביאר שם שמה שכתב הרשב"א (להלן כ. ד"ה וליברכו, בתירוץ השני) שזימון הוא מדרבנן, כוונתו שלענין כבוד הבריות דינו כדרבנן, כיון שאינו מפורש בתורה, אבל עיקר מצות זימון היא מדאורייתא]. עוד כתב בפתח הדביר (שם), שגנאי קטן, שאינו דוחה מצוה מן התורה אפילו בשב ואל תעשה לדעת התוספות (שבועות ל: ד"ה אבל, בתירוץ הראשון, הו"ד לעיל בענין 'דעת התוספות אם צריך להפריש את חבירו'), מכל מקום דוחה דבר שאינו מפורש בתורה, אך דווקא בשב ואל תעשה. וכן כתב בלימודי ה' (לימוד לב) בשם רבי יעקב נאים, בדעת הרמב"ם (אבל פ"ה ה"ב), שכתב שמי שהתחיל לגלח ונודע לו שמת אביו, מסיים תגלחתו, וביארו שטעמו משום כבוד הבריות, ואף שאין כבוד הבריות דוחה איסור דאורייתא, ולדעת הרמב"ם אבילות יום הראשון מדאורייתא, אך משום שאין איסור זה מפורש בתורה הוא נדחה מפני כבוד הבריות. **נה. מנחת** אלעזר (שו"ת, ח"א סי' כד סק"א). וכתב השדי חמד (מערכת הג' אות כג) שכן מוכח מדברי הרמב"ן (ב"מ לג. ד"ה הא) והר"ן (שם ד"ה ר"י הגלילי) שהקשו מדוע עשה של צער בעלי חיים אינו דוחה כבוד הבריות [וחכם שאינו לפי כבודו יהיה חייב לסייע בפריקת בהמת חבירו], ולא כתבו בפשיטות שנדחה מפני כבוד הבריות

ביאור הגמרא

בא בטהורה באין עמו בטהורה, בא בטמאה באין עמו בטמאה, משום כבודו. במיוחס לריטב"א (מו"ק, ד"ה בא) ביאר לפי גירסת הגמרא שלפנינו, שאם בא האבל בדרך הטהורה, באים עמו כולם בטהורה, ואם בא האבל בטמאה, באים עמו כולם בטמאה, ואפילו הכהנים המלוים אותו, משום כבודו של האבל[נו]. **אבל הראב"ד** (הו"ד בשיטמ"ק ד"ה בא ובמיוחס לריטב"א שם) **והמאירי** (ד"ה כבוד) כתבו שצריך לגרוס 'באין בטהורה, בא עמהם בטהורה, באין בטמאה, בא עמהם בטמאה' כמו שגרסו במסכת שמחות (פ"ד הי"ד), ופירשו שהאבל הוא כהן, ואם העם הולכים בדרך הטמאה ילך עמהם מפני כבוד הציבור הבאים עמו. וכן מבואר **ברשב"א** (שו"ת, ח"א סי' שמד). וכתב הראב"ד, שגירסא זו עדיפה מהגירסא הכתובה בגמרא, כי כמה כבוד או בזיון יש לאבל אם אחד מתוך הציבור הבאים עמו יפרד וילך בדרך אחרת.

ביאור הלשון 'בית הפרס'

תרגמה רבי אבא בבית הפרס דרבנן. בביאור לשון 'בית הפרס' נאמרו כמה פירושים **בראשונים**:

א. **רש"י** (נדה נז. ד"ה פרס) **ותוספות** (שם ד"ה בית, בפירוש הראשון)[נז] פירשו, שפרס הוא מלשון דבר שבור ופרוס, ונקרא כן על שם שנפרסו בו העצמות.

ב. עוד ביארו התוספות (שם, בפירוש השני), שנקרא כן על שם שפרסות רגלי אדם נמנעות מלילך שם מפני הטומאה.

ג. **הרמב"ם** (פירוש המשניות אהלות פי"ז מ"א) **והרא"ש** (שם) ביארו, שנקרא בית הפרס משום שהקבר נפרס והתפשט בכולו.

הטעם שבית הפרס טהור מן התורה

שם. בטעם הדבר ששדה בית הפרס אינו טמא אלא מדרבנן[נח] מצאנו כמה שיטות **בראשונים**:

א. **שיטת התוספות** במועד קטן (ה: ד"ה מנפח), שמן התורה אין אנו מסופקים שמא נתפזרו העצמות של המת בשדה, משום שמן הסתם לא העמיקה המחרישה עד המקום שהמת קבור שם ולא פיזרה את העצמות, ורבנן חששו שמא העמיקה המחרישה ופיזרה את העצמות, ומכל מקום לא חששו אלא שמא נתפזרו עצמות בשיעור שעורה, המטמאים במגע ומשא, אבל לא חששו שמא נתפזרו עצמות כשדרה וגולגולת המטמאים אף באוהל, ולא טימאו את המהלך בבית הפרס אלא במגע ובמשא ולא באוהל. ולפי דבריהם לא הקילו אלא על כל השדה, אבל במקום שבו היה הקבר חוששים שמא נשארו עצמות כשדרה וגולגולת המטמאים באוהל, שאנו חוששים שמא לא הגיעה המחרישה למקום שהמת קבור[נט].

ב. **שיטת התוספות** בכתובות (כח: ד"ה בית), שהחרישה גורמת להסתפק שמא נשברו עצמות המת, ומדאורייתא השדה טהורה משום שספק טומאה ברשות הרבים טהור[ס], אבל חכמים גזרו שתהא השדה טמאה כיון שהיא נשארת לעולם בספקה[סא] [ואינו דומה לשאר ספק טומאה ברשות הרבים שלא גזרו חכמים שיהא טמא, ששם מקום הטומאה ידוע, ולא נולד הספק אלא במקרה, ופעם אחרת לא יטמא, אבל בבית הפרס, שהשדה לעולם בספק, לא רצו חכמים לטהר]. ולפי דבריהם אם נמצאת השדה ברשות היחיד, טמאה מדאורייתא כשאר ספק טומאה ברשות היחיד[סב].

ג. **שיטת הריטב"א** (מו"ק ה: ד"ה והא)[סג], שמדאורייתא אנו תולים שהמחרישה ריסקה את העצמות לגמרי, ולא נשארה עצם כשעורה. ולפי דבריו גם מקום הקבר עצמו טהור מדאורייתא, ואין חילוק אם השדה ברשות הרבים או ברשות היחיד.

ד. **שיטת המאירי** (חגיגה כה: ד"ה בית), שמדאורייתא אנו תולים שהמחרישה ריסקה את העצמות עד שלא נשאר שם עצם בשיעור המטמא באהל, ואף שיש לחשוש שמא נשאר שם עצם בשיעור שעורה המטמא במגע, אין חוששים שמא יגע בהם, שטמונים הם בתוך העפר[סד].

הבדיקות שמנו חכמים לענין בית הפרס ולאיזה ענין הן מועילות

דאמר רב יהודה אמר שמואל מנפח אדם בית הפרס והולך. בדין טהרת בית הפרס על ידי בדיקה נאמרו שלש בדיקות, וכאן בגמרא אמרו שתים: א. מנפח אדם בית הפרס והולך. כלומר מנפח בפיו[סה] על האדמה שלפניו, ותולה שאם יש שם עצם של מת יראה אותה[סו]. ב. בית הפרס שנידש טהור. שאם נידש בדריסת רגלי בני אדם העוברים שם[סז], טהור[סח], והבדיקה היא שבודק אם נידש או לא נידש[סט]. ג. עוד בדיקה מצינו, שמביא את העפר שהוא יכול להסיטו, כגון עפר תיחוח, ונותן לתוך כברה שנקביה דקים וממחה, שעושהו דק דק בידו, ואם נמצא שם עצם כשעורה טמא[ע].

ובמשנה באהלות (פי"ח מ"ד) שנינו, 'בודקין לעושי פסח ואין בודקין לאוכלי תרומה'. ונחלקו **הראשונים** באלו בדיקות נאמרה חלוקה זו:

א. דעת **הרמב"ם**[עא] **והר"ש** (אהלות שם), ששתי הבדיקות הראשונות, ניפוח ודישה, לא התירו אלא לעושי פסח, שאם הלך לעשות הפסח ובית הפרס של שדה שנחרש בה קבר מפסיקו, בודקו בנפיחה או שבודק אם נידש, אבל לא התירו לאוכלי תרומה, שכהן שהלך בבית הפרס על ידי בדיקה זו אסור לאכול בתרומה. וביאר **רש"י** (חגיגה כה: ד"ה ואין) שהטעם שסמכו על בדיקה זו לעשיית הפסח ולא לאכילת תרומה, לפי שהפסח זמנו קבוע, ואם לא יעשהו עכשיו לא יוכל לעשותו אחר כך, אבל לגבי תרומה אם עבר בבית הפרס על ידי בדיקה זו יכול להמתין שבעה ימים ויזה שלישי ושביעי ויטבול ויטהר[עב]. **והרמב"ם** (פירוש המשניות שם) **והרע"ב** (שם) ביארו, שבית הפרס אינו טמא אלא מדרבנן[עג], ולא העמידו רבנן את דבריהם במקום כרת, שאם לא יעשה הפסח יתחייב כרת, אבל לתרומה העמידו דבריהם, שאין במניעת אכילתה אלא מצות עשה בלבד[עד]. ובדיקה של הכברה מועילה אף לאוכלי תרומה.

ב. דעת **רבינו תם** (הו"ד בתוספות בכורות כט. ד"ה היכי)[עה], שבדיקת כברה מועילה לפסח ולא לתרומה, ובדיקת ניפוח ודישה היא בדיקה עדיפה יותר, ומועילה אף לאוכלי תרומה. וכתבו **התוספות** (שם), שלפי דעתו אפילו כשהולך לדבר הרשות מותר לו לנפח ולילך[עו].

כיון שאינו מפורש בתורה. **נו. וכן** מבואר ברמב"ם (אבל פ"ג הי"ד), בתוספות (בכורות כט. ד"ה היכי), ובריטב"א (מו"ק ה: ד"ה ופרכינן), ועוד. וכתב המלא הרועים (ערך כבוד הבריות אות כב), שאיסור שיעברו עליו רבים אינו נדחה מפני כבודו של יחיד, שלא נצטוו הרבים על כבוד היחיד, ואפילו שמותר אף לכהנים רבים ללכת עם האבל בבית הפרס מפני כבודו, הרי זה דווקא שם, כיון שכל אחד בפני עצמו מותר לו לעבור על איסור מפני כבוד חבירו, אבל אסור ליחיד לעבור מפני כבודו ואפילו מפני כבוד חבירו, על דבר שיצמח ממנו איסור לרבים, וראה שם שביאר שזהו הטעם שחכם היודע באשה שבעלה חי, ויש שם מי שמעיד בו שהוא מת ובית דין רוצים להתירה לשוק בעדותו, שחייב החכם ללכת להעיד אפילו כשאין זה לפי כבודו, שהרי אם תינשא לשוק עתידים בניה להיות ממזרים ויבואו בקהל וימשך האיסור לרבים לדורי דורות. וראה להלן בענין 'דעת התוספות אם צריך להפריש את חבירו מלעבור עבירה בשוגג' שכתבו התוספות טעם אחר מדוע החכם חייב לבוא ולהעיד. **נז. וכן** פירש הרע"ב (אהלות פי"ז מ"א) בשם רבותיו. **נח. כשגזרו** חכמים טומאה על בית הפרס גזרו על שטח של מאה אמה על מאה אמה ממקום הקבר (אהלות פי"ז מ"א), שכן שיערו חכמים שעד מאה אמה יכולה המחרישה להוליך את עצמות המת (רש"י כתובות כח: ד"ה בית), אבל אם חרש גם מחוץ למאה אמה, ממאה אמה ולחוץ אינו בית הפרס, שאין עצמות הקבר מגיעים ליותר ממאה אמה. **נט. קרן** אורה (כתוס' שם) בביאור דברי התוספות. **ס. וכן** מבואר בר"ש (אהלות פי"ח מ"ג). **סא. והקשה** הרש"ש (כתוס' שם), שהרי שנינו במשנה (טהרות פ"ה מ"ה) ובגמרא (כתובות כז.), היו שני שבילים, אחד טמא ואחד טהור, והלך באחד מהם ועשה טהרות, ובא חבירו והלך בשני ועשה טהרות, הכל מודים שאם באו לשאול בזה אחר זה טהורים, ופירש רש"י (שם ד"ה אחד טמא) שהספק הוא איזה משני השבילים טמא, ומכל מקום אם באו לשאול בזה אחר זה טהורים, והטעם משום שהוא ספק טומאה ברשות הרבים, ואף שלעולם יהיה ספק איזה שביל טהור לא גזרו חכמים לטמאותם. והמקדש דוד (טהרות סי' מו אות ד) הקשה על רש"י שפירש שהספק הוא איזה משני השבילים טמא, שאם כן היינו שדה שאבד בה קבר, וכתב שמלשון המשנה 'ואינו ידוע באיזה מהם הלך' משמע שמקום הטומאה ידוע, אלא שהספק הוא באיזה שביל הלך, ולפי זה לא קשה על התוספות כלל, ששם מקום הטומאה ידוע ולכך לא גזרו. והרש"ש תירץ, שמה שהחמירו חכמים בבית הפרס משום שהטומאה קבועה שם, הוא מפני שלא רצו חכמים שלעולם יסמכו על זה שספק טומאה ברשות הרבים טהור, ולא יטרחו לטהר את בית הפרס, אבל בשני שבילים, הרי אדם שהלך בשניהם הוא ודאי טמא, ולכן ודאי יטרחו לבדוק ולטהר אותם, ולא הוצרכו חכמים לגזור בהם טומאה. **סב. והקשו** הרש"ש (כתוס' שם) והמשנה אחרונה (אהלות פי"ז מ"א), שמהמשנה בטהרות (פ"ד מ"ה) מוכח שבית הפרס טהור מדאורייתא אף ברשות היחיד. וכתב המשנה אחרונה שמה שכתוב בתוספות 'ברשות הרבים' הוא טעות סופר, ומבואר שסובר שבספק טומאה כזה אף ברה"י טהור, וצ"ב הטעם, ובתוספות בנדה (ג. ד"ה מעת) כתבו שבספק ראייה אין שייך דין ספק טומאה ברה"י טמא, ואולי גם כאן שהספק בסיבת הטומאה נחשב כספק ראייה. והרש"ש (שם) תירץ, שבמשנה בטהרות מדובר בגוש הבא מבית הפרס שהוא ברשות הרבים, לרשות היחיד, וספק אם נגע בו כשהיה ברשות היחיד. **סג. וכן** נראה מדברי רש"י (שם ד"ה נשלה) שכתב שהמחרישה העלתה את הטומאה. והקשו רבי עקיבא איגר (שם ד"ה שם) והשפת אמת (שם ד"ה מנא), מנין שהחרישה מנקה את השדה לגמרי, ואדרבה התוספות כתבו שאין המחרישה מעמיקה עד המקום שהקבר שם. אך כתב השפת אמת שמדברי הגמרא שם למסקנא מוכח כמו שפירש רש"י. **סד. וראה** במאירי פסחים (לג: ד"ה יש) שכתב, שאין צריך לחשוש שמא נגע, שהוא כעין ספק ספיקא. **סה. רש"י** (פסחים לג: ד"ה מנפח). והמאירי (חגיגה כה: ד"ה כילד) ביאר שמנפח במפוח. **סו. בפסחים** (לג: ד"ה מנפח) כתב רש"י, שאם יש עצם גדולה, יראה אותה, ועצם כשעורה נדחית בנפיחתו. אבל בעירובין (ל: ד"ה מנפח) כתב, שאם יש שם עצם גדולה, יראה אותה, ואם יש עצם קטנה יראה אותה על ידי הנפיחה. **סז. וביאר** הריטב"א (ד"ה בית) שמדובר כגון שיש שם דרך קבועה לרבים. **סח. ראה** להלן בענין 'הטעם שבית הפרס שנידש טהור'. **סט. רש"י** (חגיגה כה: ד"ה שנידש). **ע. אהלות** (פי"ח מ"ד). **עא. כן** כתב המשנה אחרונה (אהלות שם) בדעת הרמב"ם, שבהלכות טומאת מת (פ"י הי"ג) כתב שמטהרים בית הפרס על ידי בדיקת כברה, ובהלכות קרבן פסח (פ"ו ה"ח) כתב בדיקת ניפוח. **עב. ובפסחים** (לג: ד"ה ואין) כתב רש"י, שיכול הוא להקיף את בית הפרס יום או יומיים עד שיגיע אל התרומה, אבל בפסח אם יתעכב יום או יומיים יתבטל מעשייתו. וכתב בתוספות אנשי שם (אהלות שם) שלגבי פסח הקילו לסמוך על בדיקה זו אפילו לכתחילה קודם שיעבור שם, ולגבי תרומה החמירו שלא לסמוך עליה אפילו בדיעבד, שגם אם כבר עבר שם אין בודקים לטהרו לאכילת תרומה. וכן מבואר ברש"י בחגיגה, אבל לפי מה שביאר רש"י בפסחים היה אפשר לומר שלגבי תרומה לא הקילו לסמוך על בדיקה זו אלא לכתחילה, כיון שיכול הוא להקיף את בית הפרס ולעבור בדרך אחרת, אבל בדיעבד אם כבר עבר אפשר שיש לסמוך עליה ולטהרו לאכילת תרומה. **עג. ראה** לעיל בענין 'הטעם שבית הפרס טהור מן התורה'. **עד. רש"י** בחגיגה (שם) כתב שלגבי תרומה אין סומכים על בדיקה זו, שכיון שאין זמן קבוע לאכילה, ימתין שבעה ימים ויזה שלישי ושביעי ויטבול, אבל לגבי פסח, הואיל ובית הפרס דרבנן, לא העמידו דבריהם במקום כרת, וכן מבואר ברש"י בפסחים (לג: ד"ה שנידש). ולכאורה כל אחד הוא טעם מספיק בפני עצמו, שמה שכתב שלגבי תרומה לא הקילו לסמוך על בדיקה זו לפי שיכול הוא להמתין עד שיטהר, הוא טעם גם לכך שלגבי פסח הקילו לסמוך עליה, כיון שאם ימתין מלעשות את הפסח יעבור זמנו [וכן כתב המשנה אחרונה (אהלות פי"ח מ"ד) בשם רש"י]. ומה שכתב לגבי פסח שלא הקילו לסמוך על בדיקה זו לפי שלא העמידו דבריהם במקום כרת, הוא טעם גם לכך שלגבי תרומה לא הקילו לסמוך עליה, שאם ימנע מלאכול תרומה אינו אלא מבטל עשה [כמו שאכן פירשו הרמב"ם והרע"ב, הובאו דבריהם בסמוך]. **עה. וכן** הביא הר"ש (אהלות פי"ח מ"ד) בשם ספרים [וראה שם שדחה פירושם]. **עו. וראה** מה שהתבאר

ג. ויש מהראשונים[עז] שכתבו שכל הבדיקות שוות, ולא נאמרו אלא לעושי פסח ולא לאוכלי תרומה, אלא שנחלקו איזו בדיקה עדיפה, יש אומרים[עח] שבדיקת הכברה נאמרה לאחר שכבר עבר בבית הפרס, ובדיקת נפיחה ודישה נאמרה לכתחילה, שיכול לעבור בבית הפרס על ידי בדיקות אלו כדי לעשות הפסח. ויש אומרים[עט] להיפך, שבדיקת נפיחה ודישה היא בדיעבד, כשכבר עשה טהרות, ובדיקת הכברה היא לכתחילה.

הטעם שבית הפרס שנידש טהור

ואמר רב יהודה בר אשי משמיה דרב בית הפרס שנדש טהור. נאמרו כמה טעמים בראשונים מדוע הוא טהור:

א. רש"י[פ] ביאר, שכיון שהרבה בני אדם הולכים שם, תולים שכל העצמות התרסקו, ולא נשארה שם עצם כשעורה המטמאה במגע ומשא.

ב. ובפסחים (לג: ד"ה שנידש) פירש רש"י, שריבוי ההולכים סילק את שברי העצמות לצידי הדרך.

ג. והמאירי (מועד קטן ה: ד"ה בית) ביאר, שעל ידי שהלכו שם בני אדם אין שם אבק העלול לכסות עצם כשעורה.

האם היה רבי אלעזר בר צדוק כהן

דאמר ר' אלעזר בר צדוק מדלגין היינו על גבי ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל[פא]. כתב רש"י (ד"ה לקראת), שרבי אלעזר בר צדוק היה כהן, כמו שאמרו בבכורות (לו.). וכוונתו למה שאמרו שם שהיה לרבי צדוק [אביו של רבי אלעזר] בכור, ומוכח שהיה כהן[פב]. והתוספות (חולין קז. ד"ה מאי) כתבו שכן מוכח בגמרא כאן שאמר 'מדלגין היינו על גבי ארונות של מתים', ואם לא היה כהן מה רצה לומר בזה.

ובספר היוחסין (מאמר ראשון)[פג] כתב, שלדעת הרמב"ם לא היה כהן[פד]. ודחה את הראיות שהביאו רש"י ותוספות. שמה שאמר כאן 'מדלגין היינו על גבי ארונות של מתים', אפשר שהוא משום שהיה מקפיד לאכול חולין בטהרה, והאוכל חולין בטהרה אין לו להיטמא למתים[פה]. ומה שהביאו ראיה מבכורות יש לדחות, שנתנו לו מתנה להשהותו עד שיפול בו מום.

אם יש איסור להלך על ארונות של מתים משום בזיון המת

מדלגין היינו. פירש רש"י (ד"ה מדלגין) שהיו מדלגים מארון לארון, והיינו שהיו הולכים על הארונות של המתים עצמם[פו]. וביאר החרדים (על הירושלמי, פ"ג ה"א ד"ה סמון) שאף על פי שיש בזיון למתים אם רבים הולכים על קברם, משום מצות ראיית המלך התירו. ובשיבת ציון (שו"ת, סי' סג) ובמשיב דבר (שו"ת, סוף יו"ד הל' אבל אות ה) ביארו, שכאן שמדלגים רק לפי שעה בדרך ארעי אינו בזיון, כמבואר ברשב"ם (ב"ב קא. ד"ה הא)[פז].

אבל האור זרוע (ח"ב אבילות סוף סי' תכג) פירש שהיו מדלגים על גבי הארונות, משום שלא רצו לדרוך עליהם משום איסור הנאה[פח].

עוד הביא האור זרוע (שם) שיש מפרשים ש'מדלגין' היינו ממהרים ורצים, ומבואר מדבריו שלפי פירוש זה היו הולכים על הקברים.

אם יש איסור להלך על ארונות של מתים משום איסור הנאה

שם. מבואר ברש"י שהיו מדלגים על גבי הארונות, וקשה שהרי אסור ליהנות מהקברים כמבואר בהגהות אשר"י (מו"ק פ"ג סי' עט, הו"ד בבית יוסף סי' שסד, וכש"ך שם סק"ג) בשם האור זרוע, שאסור להישען על מציבה, וכן אסור לדרוך על הקברים משום שאסורים בהנאה.

ותירץ היד אליהו (שו"ת, סי' לד, הו"ד בפתחי תשובה יו"ד סי' שסד סק"ג) שאף שאסור ליהנות מהקברים, מכל מקום מותר להלך על גבי הקברים, שהרי אינו נהנה כשמהלך עליהם, שהרי היה יותר נוח לו לילך על גבי הארץ[פט], ורק לישב על הקבר אסור מטעם שנהנה[צ].

ובערוך השולחן (יו"ד סי' שסד סי"א) כתב, שלא מצאנו בשום מקום שיהא אסור לדרוך ולעבור במקום האסור בהנאה, ומי לנו גדול וקדוש ממקום המקדש, שהיה מותר ללכת ולדרוך על הקרקע ועל הרצפה של הר הבית והעזרה, ורק לדרוך על הקבר דרך דריכה ורמיסה אסור משום בזיון המת. והט"ז (שם סק"א) כתב על פי הרשב"ם (מובא לעיל) שבהילוך לפי שעה אין איסור.

אולם המשיב דבר (שו"ת, סוף יו"ד הל' אבל אות ה) כתב שדבר זה תלוי במחלוקתם של רש"י (ע"ז מח: ד"ה אילן) ותוספות (שם ד"ה והכא) בענין תלוש ולבסוף חיברו אם הוא נחשב כקרקע, וקרקע של קבר אינה נאסרת בהנאה, או שאינו נחשב כקרקע ואסור בהנאה. וכתב שאף על פי שהרמ"א (יו"ד סי' שסד ס"א) פסק שנחשב כתלוש ואסור בהנאה, יש לומר שזהו רק לכתחילה שראוי להחמיר אם אפשר להיזהר, אבל לצורך מצוה מותר ללכת על הקבר, וסומכים על דעת השולחן ערוך (שם) שפסק כדעת התוספות שתלוש ולבסוף חיברו נחשב כקרקע ואינו נאסר בהנאה.

והשבט סופר (שו"ת, יו"ד סי' קד) תירץ, שכיון שהיו מדלגים לשם מצוה משום כבוד מלכים, אם כן מצוות לאו ליהנות ניתנו (עירובין לא.), ואינו נהנה מדבר האסור בהנאה. וכתב שלכאורה בזה מיושב מה שהיו מדלגים לקראת מלכי ישראל, שיש בזה מצות עשה מן התורה, אבל עדיין קשה מה שהיו מדלגים לקראת מלכי עכו"ם שאינו אלא משום שאם יזכה יבחין כמבואר בגמרא. וכתב שצריך לומר שגם במצוה דרבנן אומרים מצוות לאו ליהנות ניתנו[צא].

והוסיף שלפי מה שכתב במגן אברהם (סי' רכ"ד סק"ז)[צב] שלא התירו לדלג על הקברים אלא כדי לראות מלכי ישראל משום כבודם, אבל כדי לראות מלכי עכו"ם שאם יזכה יבחין לא התירו, מיושב אף לדעת הסובר[צג] שבמצוות דרבנן אומרים מצוות ליהנות ניתנו, שכאן שהיו מדלגים לקראת מלכי ישראל הוא מצוה מן התורה.

ולדעת החתם סופר (שו"ת, ח"א או"ח סי' קנט)[צד], שהחיוב לכבד מלכי עכו"ם הוא מן התורה, מיושב איך היו מדלגים על הקברים לדעת הסובר שבמצוות דרבנן אומרים מצוות ליהנות ניתנו, אף אם נאמר שהיו מדלגים גם לקראת מלכי עכו"ם[צה].

ראיית תוספות מהסוגיא מהו גולל

שם. רש"י פירש בכמה מקומות[צו] שהגולל הוא כיסוי ארונו של המת. והערוך (ערך גלל) פירש שהגולל הם האבנים שמניחים על המת מלמעלה[צז]. ורבינו תם (הו"ד בתוס' ד"ה מדלגין) מפרש שהגולל הוא המציבה המונחת מעל הקבר[צח].

לעיל בטעם החילוק בין פסח לתרומה. **עז.** **תוספות** בערובין (כו: ד"ה ולכהן), ר"י (הו"ד בתוספות פסחים לג: ד"ה מאי), תוספות בבכורות (כט. ד"ה היכי, בפירוש האחרון), ר"ש (אהלות פי"ח מ"ד) בשם יש מפרשים, וכן כתבו התוספות בכתובות (כח: ד"ה מנפח). **עח.** **הראשונים** המצויינים בהערה לעיל, לבד מהתוספות בכתובות. **עט.** **תוספות** בכתובות המצויין בהערה לעיל. **פ.** **כתובות** (כח: ד"ה טהור), ועירובין (ל: ד"ה טהור). **פא.** **וצריך** ביאור, שהרי רבי אלעזר בר צדוק היה בזמן רבי יהושע ורבן גמליאל דיבנה [ראה בכורות (לו.), ועוד], והם היו לאחר חורבן הבית שאז כבר לא היו מלכי ישראל. ותירץ השפתי חכמים (ד"ה דא"ר) שמה שאמר שהיו מדלגים לקראת מלכי ישראל אינו מלך ממש, אלא כל שר שאין עליו עול של מלך היכול לשנות את דבריו, והוא יכול לדון ולהרוג במשפט כרצונו, הרי הוא בכלל מלך שיש מצוה לראותו, וכמו שכתב המגן אברהם (סי' רכד סק"ה) שמברכים עליהם כמלך. ודבר זה היה בישראל בימי רבי אלעזר בר צדוק. **פב.** **והובאה** ראיה זו בתוספות בעירובין (מג. ד"ה מבני) ובחולין (קז. ד"ה מאי). **פג.** **הובא** בסדר הדורות (ערך ר' אלעזר בר' צדוק). וראה שם עוד (ערך ר' צדוק), שכתב שהוא ספק אם היה כהן. **פד.** **והביא** ראיה ממה שאמרו במסכת שמחות (פי"ב ה"ט), 'אמר רבי אלעזר בן רבי צדוק, כך אמר לי אבא בשעת מיתתו, בני, בתחילה קברני בבקעה, ובסוף לקט את עצמותי ותנם בארזים, ואל תלקטם בידך שלא יהיו בזויים בעינך, וכך עשיתי לו, נכנס יוחנן וליקטן, ופירס עליהן אפרסקל, ונכנסתי וקרעתי עליהן, ונתתי עליהן עשבים יבשים, וכשם שעשה לאביו כך עשיתי לו'. ומוכח שלא היה כהן, שאם היה כהן אסור לו ללקט עצמות אביו וליטמא להם, שהכהן אינו מטמא לאביו אלא כשהוא שלם כמו שהיה בחיים, אבל אם נחסר ממנו משהו או אחר שנסתם הגולל אסור לו להיטמא לאביו, ואם כן מדוע היה צריך אביו לומר לו שלא ילקט עצמותיו כדי שלא יהיו בזויים בעיניו. וכן מוכח מכך שנכנס שם ופרס את הסדין על אביו, וכן מכך שאמרו שעשה לרבי יוחנן מה שעשה רבי יוחנן לאביו, הרי שלא היה כהן. אמנם ראה בבנין יהושע (מסכת שמחות שם) שתירץ לדעת הסוברים שהיה כהן, שהיו שני רבי אלעזר בר צדוק, שרבי אלעזר הנזכר במסכת שמחות היה תנא, והיה עוד אחד שהיה אמורא, ונזכר בגמרא בסוכה (מד:), ששם אמר אייבו שהיה עומד לפני רבי אלעזר בר צדוק, ואייבו היה בן ביתו של רב כמבואר שם, ואותו רבי אלעזר היה כהן והוא רבי אלעזר הנזכר כאן. **פה.** **ראה** שם שהביא ראיות שהאוכלים חולין בטהרה אין להם להיטמאות למתים. **פו.** **ובחידושי** הרמ"ל (אהלות פ"ח מ"ה) כתב שרש"י פירש שהיו מדלגים מארון לארון כדי שלא נפרש שהיו מדלגים מצד אחד של הארון לצד השני ולא היו דורכים ברגליהם על הארונות, ובאופן זה אינו נחשב שמאהיל ואף על עצמו אינו מביא את הטומאה, שאם כן מה השמיענו רבי אלעזר בר צדוק במה שהיו מדלגים על ארונות, ולכן פירש שהיו מדלגים מארון לארון והיו רגליהם נחות על גבי הארון. וכתב שאחר העיון זו היא מחלוקת מפורשת בין המפרש בנזיר (סד. ד"ה ה"ג) לר"ש והרא"ש (טהרות פ"ד מ"ג). **פז.** **והשיבת** ציון (שם) הורה מטעם זה לקהל שהיו בעיר שהשר רצה לעשות דרך הרבים בבית הקברות של יהודים, ועי"ז יעברו על הקברים, שמוטל עליהם להוציא הוצאות כדי לפעול אצל השר שישנה את הדרך שלא תעבור בבית הקברות, כדי שלא ילכו על הקברים בקביעות, שדווקא בדרך ארעי התירו ולא בדרך קבע. ואם יהיו ההוצאות יותר מכפי יכלתם, עדיף שיפנו את הקברים מתשעבור עליהם דרך הרבים. **פח.** **ראה** שם שהאריך לבאר שאסור לדרוך על גבי הקברים משום שאסורים בהנאה. **פט.** **והביא** ראיה שהמהלך על הקברים אינו עובר באיסור הנאה מהמבואר בסוגייתנו שהיו מהלכים על גבי הארונות, ואמרו שמשום כבוד מלכים לא גזרו על טומאת בית הפרס שהיא מדרבנן, ומשמע שלהלך על גבי הקברים אינו אסור אלא משום בזיון המת ולכך התירו משום כבוד מלכים, שאם היה גם משום איסור הנאה לא היו מקילים באיסור דאורייתא. **צ.** **והקשה** מהגמרא בסנהדרין (עא.), אמר רבי יונתן, אני ראיתי בן סורר ומורה וישבתי על קברו. ובאחרונים תירצו על פי המבואר בתוספות (ב"ק טו: ד"ה שהושיבו) על מה שאמרו 'הושיבו ישיבה על קברו' שהכוונה בסמוך במרחק ארבע אמות, וגם רבי יונתן לא ישב על קברו ממש אלא בסמוך לקברו. **צא.** **שלא** כדעת בעל המאור (ר"ה כח. ד"ה אמר) הסובר שבמצוות דרבנן אומרים מצוות ליהנות ניתנו, אלא כדעת הריטב"א (שם ד"ה וכללו) המאירי (שם ד"ה המודר) והר"ן (שם ד"ה אמר) ועוד, החולקים עליו. **צב.** **ראה** להלן בענין 'אם מותר לכהן להיטמא למתים אף כדי לראות מלך גוי', ובענין 'ביאור הגמרא לפי דעות הראשונים הנ"ל', שהובאו דברי המגן אברהם. **צג.** **הבעל** המאור המובא בהערה לעיל. **צד.** **הובאו** דבריו להלן בענין 'אם חייבים בכבוד מלכי עכו"ם'. **צה.** **כדעת** הרמב"ם (אבל פ"ג הי"ד), הרמב"ן (ספר המצוות שורש א), והסמ"ג (ל"ת רלה), הובאו דבריהם להלן בענין 'אם מותר לכהן להיטמא למתים אף כדי לראות מלך גוי'. **צו.** **שבת** (קנב: ד"ה גולל), עירובין (טו: ד"ה ולא), סוכה (כג. ד"ה ולא), כתובות (ד: ד"ה גולל), ועוד. **צז.** **בכתובות** (ד: ד"ה עד) כתבו התוספות שפירוש הערוך הוא כעין פירוש רש"י, ואין כוונתם שפירש כמותו, וכמו שכתבו התוספות בשבת (קנב: סוף ד"ה עד) שפירוש הערוך אינו כפירוש רש"י, וכוונתם בכתובות שהוא כעין פירוש רש"י שפירש שהגולל הוא כיסוי מעל המת ולא כפירוש ר"ת המובא להלן שפירש בענין אחר. **צח.** **ונקרא** כן מלשון 'וגללו את האבן' (בראשית כט ג), שהיו מניחים את האבן על הקבר לסימן, והיא נקראת מציבה, שנאמר (שם לה כ) 'היא

התוספות (ד"ה מדלגין)[צט] הקשו על רש"י שפירש שהגולל הוא כיסוי הארון, שהרי שנינו בברייתא (חולין עב.) שהגולל מטמא באוהל מדאורייתא, ואם גולל הוא כיסוי הארון איך היו מדלגים על הארונות לקראת מלכי ישראל, הרי מבואר בגמרא שלא הותר להם מפני כבוד המלכים אלא טומאה דרבנן, ואף שברוב הארונות יש חלל טפח בין המת לכיסוי שעליו ואין המת מטמא מדאורייתא, אבל מכל מקום הגולל עצמו מטמא באוהל מדאורייתא[ק].

ותירצו התוספות, שסמכו על מה ששנינו במסכת שמחות (פ"ד הכ"א), שכל טומאה שאין הנזיר מגלח עליה אין הכהן מוזהר עליה, ופירושה, שמן הדין נזיר שנטמא בתוך ימי נזירותו עליו לגלח שערו ולמנות מתחילה את ימי נזירותו (במדבר ו יב), ובמשנה (נזיר פ"ז מ"ג) מבואר שאין הדברים אמורים אלא בחלק מהטומאות, ויש טומאות שאם נטמא בהם אינו צריך לגלח ולמנות שוב את ימי נזירותו. ואחת מן הטומאות ששנינו שאם הנזיר נטמא בה אינו צריך לגלח ולמנות שוב את ימי נזירותו מתחילה היא טומאת גולל, וכיון ששנינו בברייתא שכל טומאה שאין הנזיר מגלח עליה אין הכהן מוזהר שלא להיטמא בה[קא], נמצא שאין הכהן מוזהר שלא להיטמא בטומאת גולל, ולכך הותר לכהנים לדלג מעל הארונות[קב].

ורבינו תם דחה תירוץ זה, שברייתא זו ששנינו במסכת שמחות שאין הכהן מוזהר על טומאה שאין הנזיר מגלח עליה משובשת היא, שהרי מבואר במשנה (נזיר פ"ז מ"ג) שאם נטמא הנזיר מרביעית הלוג של דם, אינו צריך לגלח שערו ולמנות נזירותו מתחילה, ואילו הכהן ודאי מוזהר שלא להיטמא מרביעית דם[קג], הרי שברייתא זו ששנינו בה שהכהן אינו מוזהר שלא להיטמא בטומאה שאין הנזיר מגלח עליה משובשת.

ותירצו התוספות את דברי הברייתא בשני אופנים: א. שאין כוונת הברייתא שכל שיעור טומאה שאין הנזיר מגלח עליה אין הכהן מוזהר עליה, אלא כוונת הברייתא שכל סוג טומאה שאין הנזיר מגלח עליה אין הכהן מוזהר עליה, ולפיכך, רביעית דם, כיון שהנזיר מוזהר על סוג טומאה זו [שהנזיר מוזהר על טומאת דם, שאם נטמא מחצי לוג דם מגלח שערו ומונה נזירותו מתחילה], גם הכהן מוזהר שלא להיטמא בטומאה זו, ואף בשיעור רביעית הלוג. אבל טומאת גולל, שהיא סוג טומאה שאין הנזיר מגלח עליה כלל, אף הכהן אינו מוזהר שלא להיטמא בה[קד]. ולכך היו הכהנים מדלגים על גבי הארונות אף שנטמאו מהגולל. ב. שברייתא זו סוברת כזקנים הראשונים (נזיר נג.) שהיו אומרים שנזיר שנטמא מרביעית דם מגלח שערו ומונה נזירותו מתחילה, ואם כן הברייתא אינה משובשת, ואכן כל טומאה שאין הנזיר מגלח עליה אין הכהן מוזהר עליה.

קושיא נוספת לפירוש רש"י בגולל

התוספות בכתובות (ד: ד"ה עד) ובסנהדרין (מז: ד"ה מסיפקוס) הקשו עוד, שנאמר בתורה (במדבר יט טז) 'וכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב או במת או בעצם אדם או בקבר יטמא שבעת ימים', ובחולין (עב.) דרש רבי עקיבא שהפסוק 'על פני השדה' בא לרבות גולל שהוא מטמא[קה], ולפירוש רש"י שהגולל הוא כיסוי הארון קשה איך משמע לדרוש מפסוק זה גולל, הלא ארון המת אינו 'על פני השדה' אלא טמון באדמה.

ותירצו התוספות (שם) בשם ה"ר דוד מנצינבורק, שדרשת רבי עקיבא אינה מוסבת על גולל הטמון באדמה, שכן כיון שהוא טמון באדמה בטל הוא לקרקע ואינו מטמא באוהל, אלא לגבי גולל שפירש מהמת ומפוזר על פני השדה, שעל גולל זה נאמר שמטמא באוהל[קו].

וכתבו עוד שלפי תירוצו מיושבת הקושיא שהקשו מסוגייתנו שהיו הכהנים מדלגים על גבי ארונות של מתים לקראת המלכים, שאפשר שהיו מדלגים על גבי ארונות הטמונים בקרקע שאינם מטמאים באוהל המת[קז].

והריטב"א (סוכה כג. ד"ה שהיה) תירץ קושיא זו, שאפשר שהיה מנהגם להגביה את הארון מעט מעל פני הקרקע כדי שיהיה נראה וניכר שיש שם קבר.

קושיות נוספות לפירוש רש"י

עוד הקשו התוספות על פירוש רש"י, שאף שאין הכהן מוזהר על טומאת גולל, מכל מקום למה המת עצמו אינו מטמא את המדלג על הארון, שאין לומר שהכיסוי שעל המת חוצץ בפני הטומאה אם יש שם חלל טפח, שמכיון שהכיסוי עצמו מקבל טומאה אינו יכול לחצוץ בפני הטומאה[קח].

ותירצו, שאין הגולל מטמא אלא מהצד החיצון שלו, אבל הצד הפנימי שלו טהור[קט]. כמו ששנינו (אהלות פט"ו מ"ט), שחבית שהיא מלאה משקים

מצבת קבורת רחל'. תוספות (סנהדרין מז: ד"ה מסיפקוס). **צט. וכן** הקשו התוספות בשבת (קנב: ד"ה עד), בכתובות (ד: ד"ה עד), ובסנהדרין (מז: ד"ה מסיפקוס). **ק. אבל** לפירוש רבינו תם שהגולל הוא המציבה שעל גבי הקבר לא קשה, ששם היו מדלגים על גבי הארונות, ולא היו שם מציבות, ולכך לא נטמאו. תוספות (סנהדרין מז: ד"ה מסיפקוס). **קא. ודאי** שאם הכהן נטמא בטומאה זו אסור לו להיכנס למקדש, אלא שאין עליו איסור שלא להיטמא בטומאה זו, ואינה כטומאת מת והדומים לה שיש איסור עשה ולא תעשה על הכהן להיטמא, בלא תעשה, שנאמר (ויקרא כא א) 'אמור אל הכהנים וגו' לנפש לא יטמא בעמיו', ובעשה, שנאמר (שם שם ו) 'קדושים יהיו'. **קב. וכתב** הבית יוסף (יו"ד סי' שסט ד"ה ומ"ש ולא לגולל) שאף שאין הכהן לוקה אם נטמא בטומאה שאין הנזיר מגלח עליה מכל מקום אסור לו להיטמא בטומאה זו. וראה במילי דברכות (בתוס' שם, בא"ד דהא) שכתב שכן משמע גם מהרא"ש (הלכות קטנות) והרשב"א (ד"ה רוב) שיש איסור מדאורייתא. וקשה שאם כן לא תירצו התוספות כלום, שאף שאין הכהן לוקה על טומאה זו מכל מקום אסור לו להיטמא בטומאה זו, ואיך היו הכהנים מדלגים על גבי הארונות. ותירץ המילי דברכות (שם), שכיון שאין בזה איסור לאו או עשה ואינו אלא איסור בעלמא, לכך נדחה מפני כבוד הבריות. וראה שם שכתב שמדברי הרמב"ם (טומאת מת פ"ב הט"ו, פ"ג ה"ג) משמע שאין הכהן מוזהר על טומאה כזו אלא מדרבנן. [וראה בהערה להלן שמחלוקת האחרונים היא בדעת הרמב"ם, האם טומאה זו מדאורייתא או מדרבנן]. **קג. כמבואר** בחולין (עב.) שרביעית לוג דם הבאה משני מתים מטמאה, ולמדו כן מכך שנאמר (ויקרא כא יא) 'ועל כל נפשות מת לא יבא'. והקשה המהרש"א (בתוס' שם), הלא שם מבואר רק שהכהן נטמא מרביעית דם, אבל לא מבואר שהכהן מוזהר שלא להיטמא בטומאה זו, ואפשר שהיא כמו גולל ודופק, ואף שמטמאה מכל מקום אין הכהן מוזהר על טומאה זו, שהרי אין כוונת הברייתא שכל טומאה שאין הנזיר מגלח עליה אין הכהן נטמא ממנה, אלא הכוונה שאינו מוזהר שלא להיטמא בה, אבל ודאי הוא טמא. והניח המהרש"א בקושיא. ותמהו בנחל אשכול (על ספר האשכול, הלכות טומאת כהנים סי' נג אות ז), בבית ישחק (טומאת מת פ"ג ה"ג), ובמילי דברכות (בתוס' שם, בא"ד והיה אומר) על המהרש"א, שהרי בגמרא שם דרשו כן ממה שנאמר 'על כל נפשות מת לא יבוא', אם כן מבואר בפירוש שעל טומאה זו נאמרה האזהרה שלא להיטמא בה [וראה בתורת כהנים (אמור פ"ב ה"ד) שאף על פי שאזהרה זו נאמרה לגבי כהן גדול, לומדים לכהן הדיוט בגזירה שוה. אמנם ראה מנחת חינוך (מצוה ער במחודש אות ג) מה שכתב בדעת הרמב"ם]. והנחל אשכול והבית ישחק (שם) מיישבים את דברי המהרש"א על פי דברי הראב"ד (טומאת מת פ"ג ה"ג), הסובר שלא אמרו במשנה שאין הנזיר מגלח אם נטמא מרביעית דם אלא אם נטמא בה במגע ובמשא, אבל אם נטמא באוהל שהיה בו רביעית דם מגלח ומונה נזירותו מתחילה, ואם כן קושיית התוספות למה כהן מוזהר על רביעית דם כיון שאין הנזיר מגלח עליה אינה אלא על טומאת מגע, ולכך הקשה המהרש"א מנין שהכהן מוזהר על טומאה זו, שהרי הפסוק 'על כל נפשות מת לא יבוא' נאמר בטומאת אוהל, ואם כן לא מצאנו שהוזהרו על רביעית דם אלא בטומאת אוהל ולא בטומאת מגע. אולם כתב הנחל אשכול שהתוספות בנזיר (מט: ד"ה ועל חצי קב) סוברים שאף בטומאת אוהל אין הנזיר מגלח על רביעית דם כדעת הרמב"ם (טומאת מת פ"ג ה"ג), ולכך הקשו על כלל זה שהכהן ודאי מוזהר על רביעית לוג דם מ'על כל נפשות מת לא יבוא'. והזרע יעקב (בתוס' כאן) כתב שכוונת המהרש"א שמהפסוק 'על כל נפשות מת לא יבוא' לא שמענו אלא שכהן גדול מוזהר על טומאה זו, שפסוק זה מדובר בכהן גדול, אבל לא שמענו שאף כהן הדיוט מוזהר על טומאה זו [אולם בתורת כהנים שהובא לעיל בסמוך מבואר שאף כהן הדיוט מוזהר על טומאה זו]. **קד. ולא** באה הברייתא למעט אלא כלים הנוגעים במת, שאין הנזיר מגלח אם נגע בהם, ולכך אין הכהן מוזהר שלא ליטמאות בהם. תוספות (סנהדרין מז: ד"ה מסיפקוס). וכתב הערוך לנר (בתוס' שם) שר"ת שלא אמר כן הוא לשיטתו, שסבר בנזיר (נד: ד"ה ת"ש) שהנזיר מגלח על טומאת כלי מתכות, ורבינו חיים כהן חולק עליו, ולכן לר"ת לשיטתו אין לפרש שעל אותה טומאה שהנזיר מגלח הכהן מוזהר, שהרי גם על טומאת כלים הנזיר מגלח וכהן אינו מוזהר עליה, ולכן סבר שברייתא זו משובשת היא. אבל התוספות פירשו כן לשיטתם שסוברים כרבינו חיים כהן שהנזיר אינו מגלח על טומאת כלים. וכתב הפני יהושע (בתוס' כאן, בא"ד והיה אומר) שבנזיר (שם) כתבו התוספות שרבינו חיים כהן שלח לרבינו תם, לדבריך שברייתא זו משובשת, אם כן אין לך שום בית הראוי לדור בו בטהרה, שאין בית שאין בו כלי מתכות שהיו באוהל המת. וכתב הפני יהושע שמכך שלא מצאנו שרבינו תם השיב לו, מוכח שחזר בו רבינו תם. [ודברי הפני יהושע צריכים ביאור שהרי פשטות הדברים להיפך, שאם אין הברייתא משובשת מבואר בברייתא שטומאה שנזיר מגלח עליה כהן מוזהר עליה ועל כן שלח רבינו חיים שאין בית שיכול כהן לגור בו, אבל אם הברייתא משובשת אפשר לחלק בין כהן לנזיר ונאמר שאף שנזיר מגלח על טומאת כלי מתכת וכדברי רבינו תם, כהן אינו מוזהר, ועיין בהגהות ברוך טעם (על הפני יהושע) שציין לרמב"ן בבבא בתרא (כ. ד"ה עוד) שמבואר שם שכן השיב רבינו תם לרבינו חיים כהן שהברייתא משובשת]. **קה. עיין** שם שנחלקו רבי עקיבא ורבי ישמעאל אם טומאת הגולל נלמדת מפסוק זה או מהלכה למשה מסיני, ולהלכה כתב הרמב"ם (טומאת מת פ"ב הט"ו) שטומאת הגולל אינה אלא מדברי סופרים. וביאר הכסף משנה שלדבריו הפסוק אינו אלא אסמכתא בעלמא. אמנם עיין ברדב"ז (שו"ת, ח"ה סי' רכג), ובמשנה אחרונה (אהלות פ"ב מ"ד) שכתבו שגם להרמב"ם טומאת גולל היא מדאורייתא, וביאר הרדב"ז שמה שכתב הרמב"ם שהיא מדברי סופרים הוא כפי דרכו שכל דבר שאינו מפורש בפסוק ולמדו אותו מדרשה נקרא דברי סופרים אף שהוא מדאורייתא. והפתח האהל (כלל ו סי' ד) הקשה על דבריהם, שבדברי הרמב"ם בהלכות אבל (פ"ג הי"ג) מבואר שטומאת גולל היא מדבריהם, וכהן הנטמא בגולל מכים אותו מכת מרדות. וראה גם במאירי (ד"ה שמא). **קו. בדבר** זה נחלקו הראשונים אם גולל שפירש מן המת טמא באוהל, לדעת רש"י (עירובין טו. ד"ה ומטמא) והרשב"א (שו"ת, ח"א סי' תעו), הגולל מטמא אף כאשר פירש מן המת. אך לדעת התוספות (סוכה כג. ד"ה ולא) והרמב"ם (פירוש המשניות אהלות פט"ו מ"ט) והרא"ש (שם פ"ב מ"ד) והתוספות רי"ד (עירובין טו. ד"ה ומטמא) והראב"ד (תמים דעים, סוף סי' רד), לאחר שפירש מן המת שוב אינו מטמא בטומאת גולל. ומדברי התוספות כאן מבואר שסוברים כדעת רש"י והרשב"א, שהרי התוספות כתבו שהפסוק עוסק בגולל שפירש מן המת, הרי שהגולל מטמא אף כשפירש מן המת. ובדעת הראשונים הסוברים שגולל שפירש מן המת אינו מטמא, ראה בקובץ שיעורים (כתובות אות טו) שהקשה, כיון שכבר היה טמא בעודו על המת איך נטהר אחר שפירש, וטומאה שבו להיכן הלכה, שהרי כל הכלים אינם יורדים מטומאתם אלא על ידי שינוי מעשה, ואין לומר שאין טומאתו מחמת עצמו אלא שמביא טומאה מן המת כעין יד, ולכן כשפירש מן הקבר אינו טמא, שהרי גם בטומאת יד משמע בסוכה (יג:) שצריך שינוי מעשה כדי להורידו מטומאתו. ותירץ, שרק דבר שנטמא על ידי קבלת טומאה צריך שינוי מעשה כדי להפקיעו מידי טומאתו, אבל בגולל אין טומאתו על ידי קבלת טומאה, אלא מחמת עצמו, והוא כשרץ ונבילה, וטומאתו מתחדשת בכל שעה מפני שהוא עכשיו גולל, וכן מוכח מכך ששייך טומאת גולל גם בבעלי חיים אף שאינם ראויים לקבל טומאה [והחולק וסובר שלא שייך טומאת גולל בבעלי חיים הוא משום שבעלי חיים אינם נעשים מחיצה כמו שחולק לענין סוכה ומבוי], ולשיטת רש"י שהגולל נשאר בטומאתו לעולם, יש לומר שהוא סובר שגם לאחר שפירש מן הקבר לא פקע ממנו שם גולל, או שהוא סובר שגם בדבר הטמא מחמת עצמו אומרים 'טומאה שבו להיכן הלכה', ואין הטומאה פוקעת בלא שינוי מעשה. וראה עוד בענין זה בכתבי הגרי"ז (זבחים טז.). **קז. וכתב** המי נפתוח (פרפר יא אות ג) שדווקא באוהל אין הגולל מטמא כשהוא טמון בקרקע, אבל במגע מטמא אף כשהוא טמון בקרקע, כמו שנאמר (במדבר יט טז) 'וכל אשר יגע וגו' או בקבר יטמא שבעת ימים', וקבר שמו מוכיח עליו שהוא טמון בקרקע, וכתב שכן משמע לשון התוספות שכתבו 'אבל בעוד שהוא טמון בטל אגב קרקע ולא מטמא באוהל'. ולפי דבריו צריך לומר ש'היו מדלגים' פירושו שהיו מדלגים על גבי הארונות ולא הולכים עליהם, כפירוש האור זרוע [הובאו דבריו לעיל בענין 'אם יש איסור להלך על ארונות של מתים משום בזיון המת'], אולם רש"י עצמו [הובאו דבריו שם] פירש שהיו מדלגים ומהלכים על גבי הארונות ממש, ואם כן לדעתו עדיין קשה קושיית התוספות. **קח. בבא** בתרא (יט:). וראה ברש"י בשבת (פד: ד"ה מי) שמוכח מדבריו שהוא מן התורה. ועיין בפני יהושע

טהורים, ומוקפת צמיד פתיל, ועשאה גולל לקבר, הנוגע בה טמא טומאת שבעה, והחבית עצמה והמשקים שבתוכה טהורים, לפי שצד הפנימי של החבית כולו טהור[קי].

ובתוספות ר"י החסיד (ד"ה מדלגים) **ובאור** זרוע (הלכות סי' תכד) כתבו שה"ר יוסף פירש בשם רבינו שמואל[קיא] שהארונות היו טמונים בכוכים, ורוב הארונות יש להם חלל טפח בינם ובין הכוך, ולכך לא היו נטמאים מהגולל[קיב]. **עוד** הקשו התוספות לפירוש רש"י, ממה שאמרו בעירובין (טו:), אין עושים מבעלי חיים גולל לקבר[קיג], ואם כפירוש רש"י שגולל הוא כיסוי הקבר, וכי עושים מבעלי חיים כיסוי לארון, ומדוע הוצרכו למעטם.

ותירצו התוספות (שבת קנב: ד"ה עד, סנהדרין מז: ד"ה משיסתום), שכן היא דרך הגמרא בהרבה מקומות לדבר בדבר שאינו שכיח משום דרוש וקבל שכר[קיד].

וראה באור זרוע (שם) שהאריך ליישב דעת רש"י מכל הקושיות שהקשו עליו, ומסיק שפירוש רש"י הוא העיקר[קטו].

אם חייבים בכבוד מלכי עכו"ם

אלא אפילו לקראת מלכי עכו"ם. נחלקו האחרונים בענין החיוב לכבד מלכי עכו"ם.

דעת החתם סופר (שו"ת, ח"א או"ח סי' קנט), שהחיוב לכבד מלכי עכו"ם הוא מן התורה. ולמד כן ממשה רבינו שאמר לפרעה כשהזהירו על מכת בכורות (שמות יא ח) 'וירדו כל עבדיך אלה אלי והשתחוו לי לאמר צא אתה וכל העם אשר ברגליך', וכתבו המפרשים שאמר לו כן בדרך כבוד, שהרי בסוף ירד פרעה עצמו. וכן הזהיר הקב"ה את משה שינהוג כבוד בפרעה, שנאמר (שמות ו יג) 'וידבר ה' אל משה ואל אהרן, ויצום אל בני ישראל ואל פרעה מלך מצרים', ופירש רש"י (שם) שציום על פרעה לחלוק לו כבוד בדבריהם[קטז]. וכן מצאנו לגבי אליהו שרץ לקראת אחאב (מלכים א' יח מו). וכן כתב הכתב סופר (שו"ת, או"ח סי' לז)[קיז].

אולם המחצית השקל (או"ח סי' רכד מג"א סק"ז) כתב שאף שצריך לחלוק להם כבוד, אינו אלא ממדת דרך ארץ, לפי שהקב"ה חפץ בכבודם[קיח]. והביא ראיה מכך שאמרו בגמרא שהטעם שיש מצוה לראות מלכי עכו"ם הוא משום שאם יזכה יבחין, ולא אמרו שהוא משום שחייבים בכבודם.

וכתב לדחות את הראיה שהביא החתם סופר מפירוש רש"י, שציוה הקב"ה על משה לחלוק כבוד לפרעה, שדווקא כשמדבר עם מלכי עכו"ם צריך לחלוק להם כבוד ממידת דרך ארץ, אבל לטרוח לראותם אינו מחויב משום כבודם.

וכתב הכתב סופר (שם), שאף שדחה המחצית השקל את הראיה מכך שציוה ה' למשה שידבר לפרעה בכבוד, מכל מקום לא יישב את שאר הראיות. אלא ודאי שצריך לכבד גם מלכי עכו"ם, אלא שיש יותר מצוה לכבד מלך ישראל[קיט].

וביאר עוד, שלכך אמר ר' אלעזר בר צדוק שהטעם שיש מצוה לראות מלכי עכו"ם הוא משום שאם יזכה יבחין ולא משום שחייבים בכבודם, שמשום כבודו של מלך עכו"ם לא היו מתירים לעבור על איסור דרבנן, ורק משום כבודו של מלך ישראל התירו, ולכן אמר הטעם שאם יזכה יבחין, שמשום טעם זה התירו לעבור על איסור דרבנן אף כדי לראות מלכי עכו"ם[קכ], אבל במקום שאין איסור, מצוה לרוץ אף לקראת מלכי עכו"ם כדי לכבדם[קכא].

אם יש מצוה לראות מלך עכו"ם אחר שכבר ראה אותו פעם אחת

שאם יזכה יבחין בין מלכי ישראל למלכי עכו"ם. כתב בספר חסידים (סי' תתקנ, הו"ד במגן אברהם סי' רכד סק"ז), שהצדיק שהלך לקראת המלך פעם אחת, לא ילך פעם אחרת, ולא יבטל מלימודו כדי ללכת לקראת מלכים, ואם שמע שהמלך יבוא בחיל יותר ובכבוד גדול יותר ילך[קכב], אבל אם לא, לא ילך.

וכתב הכתב סופר (שו"ת, או"ח סי' לז) שלדעת הרמב"ם (אבל פ"ג הי"ד) המצוה בכל פעם[קכג]. וביאר, שאף שאמר רבי אלעזר בר צדוק שהמצוה ללכת לקראת מלכי עכו"ם היא משום שאם יזכה יבחין, וטעם זה שייך רק בפעם הראשונה, היינו שלולי הטעם שאם יזכה יבחין לא היו מתירים לדלג על גבי ארונות של מתים כדי ללכת לקראתם, אבל אחר שהתירו מטעם זה, שוב לא חילקו בין פעם ראשונה לפעם שניה, ולא חילקו בין אם בא בפעם השניה בחיל גדול יותר או לא, ואף שלא שייך בפעם שניה שאם יזכה יבחין, מכל מקום יש מצוה ללכת לקראתם משום שחייבים בכבודם[קכד], אף שאינה מצוה כל כך כמו המצוה שאם יזכה יבחין.

האם אפשר לסמוך על הרוב

ורוב ארונות יש בהן חלל טפח. מן התורה הולכים אחר הרוב, הלכך מן התורה העובר על גבי הארון טהור, וחכמים גזרו על הארונות שיש בהם חלל טפח שיטמאו את העובר עליהם, משום הארונות שאין בהם חלל טפח. וקשה שהרי הארונות שאין בהם חלל טפח הם קבוע, וכל קבוע נחשב כמחצה על מחצה[קכה], ואם כן איך סמכו על הרוב והיו מדלגים על הארונות של המתים.

ותירץ הרוקח (סי' תסז), שאין אומרים שהקבוע נחשב כמחצה על מחצה אלא כשידוע שמעורב כאן גם מהמיעוט, ומה שאמרו 'רוב ארונות יש בהם חלל טפח', היינו שרוב הארונות בעולם יש בהם חלל טפח ויש מיעוט שאין בהם חלל טפח, אבל בארונות שהיו מדלגים עליהם לא היה ידוע שיש ארון שאין בו חלל טפח, ולא שייך קביעות כלל.

ובגליוני הש"ס (ד"ה ורוב) כתב ששמע מאברך אחד[קכו] תירוץ לקושיא זו, על פי המבואר בילקוט שמעוני (חוקת רמז תשסא) על הפסוק (במדבר יט יא) 'הנוגע במת לכל נפש אדם', שהנוגע במת טמא אבל המת עצמו אינו טמא. ולפי זה כיון שהמת עצמו אינו מטמא, אם כן מה שהמת מטמא במגע ואוהל, על כרחך היינו רק שבאה ממנו טומאה, שהרי בו בעצמו אין טומאה, והטומאה הבאה ממנו הרי היא 'פירש', ובדבר שפירש מן הרוב לא שייך קבוע[קכז].

מדוע אין המדלג טהור אף אם לא היה חלל טפח ברוב הארונות משום ספק טומאה ברשות הרבים

שם. הקשה הצל"ח (ד"ה ורוב), למה הוצרך להקדים שרוב ארונות יש בהם חלל טפח, הרי אפילו אם היה מחצה על מחצה, כיון שהלכו לקראת מלכים מסתמא היו שם רבים, וספק טומאה ברשות הרבים טהור. וכתב שלפי מה שכתבו התוספות (ד"ה מדלגין) בדעת רש"י, שהיה גולל על הארונות, ואם כן לענין טומאה וטהרה אין חילוק בין אם יש חלל טפח בארון או שאין חלל טפח בארון, שהרי נטמאו כולם מהגולל [והיה מותר להם לדלג על גבי הארונות כיון שלא הוזהרו הכהנים על טומאת גולל], והספק אם היה חלל טפח בארון הוא רק לענין טומאת כהן אם הכהן מוזהר עליו או לא, אין זה נקרא ספק טומאה, אלא הוא ככל שאר ספיקות באיסורים שבספק דאורייתא מחמירים, ואם לא היה חלל טפח ברוב הארונות היה אסור לכהנים לדלג עליהם. אבל לשיטת הרמב"ם (טומאת מת פ"ט הי"ב) שכלל זה שספק דאורייתא לחומרא, אינו מן התורה, אלא שחכמים אמרו שספק דאורייתא לחומרא, עדיין קשה מדוע הוצרך לומר שרוב הארונות יש בהם חלל טפח.

ותירץ הצל"ח, שאף שלדעת הרמב"ם ספק דאורייתא הוא רק מדרבנן לחומרא, מכל מקום חכמים החמירו שיהיה כמו איסור מן התורה, ולא התירוהו

(ד"ה לאמר) שרצה לומר שהוא מדרבנן. וכתבו האחרונים שמדברי התוספות מוכח שהוא מן התורה. **קט. וסוברים** התוספות כפירוש הר"ש (אהלות פט"ו מ"ט), שטומאת גולל לומדים מהפסוק 'וכל אשר יגע על פני השדה', ומהלשון 'על פני השדה' משמע שאינו מטמא אלא הצד החיצון הגלוי, שנראה על פני השדה. הגהות מהרש"ם (בתוס' שם). **קי. וסוברים** התוספות שאין הטעם משום שהחבית היא כלי חרס, שאינו מטמא מגבו, כמו שפירשו הרמב"ם והרע"ב (שם), שאם כן אין ראיה משם לדין גולל, שהרי יש גולל של עץ ושל שאר דברים, אלא טעם המשנה הוא משום שרק הצד החיצון של הגולל מטמא ולא הצד הפנימי. תוספות רע"א (שם). **קיא. והרשב"א** (ד"ה רוב) כתב שיש מי שפירש כן בשם רש"י. **קיב. ולפי** זה צריך לומר שמה שאמר רבי אלעזר בר צדוק 'מדלגין היינו על גבי ארונות של מתים' אינו מדויק, וכוונתו שהיו מדלגים על גבי הקברים ולא על גבי הארונות. ועל הרשב"א שכתב כן בשם רש"י קצת קשה, שמלשון רש"י שכתב שהיו מדלגים מארון לארון משמע שהיו מדלגים על גבי הארונות ממש. מילי דברכות (בתוס' ד"ה מדלגין). ואפשר שהוא טעות סופר וצריך לומר בשם רבינו שמואל כמו שכתבו בתוספות ר"י החסיד ובאור זרוע. **קיג. כלומר,** אם עשאו גולל אין שם גולל חל עליו לטמא. רש"י (עירובין טו: ד"ה ולא). **קיד. כגון** בחולין (ע.), ששאלו שם, הדביק שני רחמים של שתי בהמות זה לזה, ויצא העובר מזה ונכנס לזה, האם פוטר את הרחם של הבהמה השניה שאינה אמו, והולד שיצא ממנה לאחר מכן אינו בכור, או לא, ואף שאינו מצוי כלל שיהיה כדבר הזה. **קטו. הרשב"א** (שו"ת, ח"ג סי' שא) נשאל לשיטת רש"י ממה שאמרו במדרש שאפילו האבות לא נקראו קדושים עד שניתנו בארץ ונסתם הגולל לפניהם, הרי שהגולל הוא כיסוי הקבר כמו שפירש ר"ת ולא כרש"י שפירש שהוא כיסוי הארון. והשיב שלא ראה בזה הכרע נגד שיטת רש"י, שבכל מקום שצריך שני עניינים אין מקפידים להזכיר את האחד קודם האחר, וכוונת המדרש לומר שאף על פי שנסתם הגולל בפניהם אינם נקראים קדושים עד שניתנו בארץ, שצריך שיעשו גם את זה וגם את זה. **קטז. וכן** הביא ראיה זו בחמד משה (או"ח סי' רכד). **קיז. וראה** שם שהביא עוד ראיות שצריך לכבדם. **קיח. כמו** שאמרו (להלן נח.) אפילו ריש גרגותא [הממונה על החופרים חפירות למלאותם מים], מן שמיא מנו ליה. **קיט. וראה** שם שמטעם זה התיר לצאת לקראת מלכי האומות עם ספר תורה לרשות הרבים ביום הכפורים שחל להיות בשבת אם אי אפשר בדרך היתר. ובעיקר הדין שנהגו להוציא ספר תורה לקראת מלכי האומות, כתב החינוך (סוף מצוה שעט), וכן כתב הפתחי תשובה (יו"ד סי' רפב סק"א) בשם הש"ך בתשובה, שאין למחות ביד המוציאים ספר תורה לכבוד המלך, והביא הפתחי תשובה ראיה ממה שכתב הרמב"ם (אבל פ"ג הי"ד) שמותר לעבור על איסור דרבנן מפני כבוד מלכי עכו"ם, והביא עוד ראיות לזה. **קכ. ראה** להלן בענין 'אם מותר לכהן להיטמא למתים אף כדי לראות מלך גוי'. **קכא. וראה** להלן בענין 'אם יש מצוה לראות מלך עכו"ם אחר שכבר ראה אותו פעם אחת', מה שכתב הכתב סופר לפי זה שיש מצוה לראות מלך עכו"ם אף שכבר ראה אותו פעם אחת, ולא שייך הטעם שאם יזכה יבחין, משום שחייבים בכבודו. **קכב. שאז** שוב שייך הטעם שאם יזכה יבחין, שרואה אותו עכשיו בכבוד גדול יותר ממה שראהו בפעם הראשונה, ואם יזכה יראה שכבוד המשיח יהיה אף יותר מכבוד זה. מחצית השקל (או"ח סי' רכד מג"א סק"ז). **קכג. ודייק** כן מכך שסתם הרמב"ם וכתב 'וכן מדלגין על גבי ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל ואפילו מלכי עכו"ם כדי להבחין בינם לבין מלכי ישראל כשיחזור כבודן למקומן', ומשמע שאין חילוק בין מלכי ישראל למלכי עכו"ם, וכמו שמותר ללכת לקראת מלכי ישראל בכל פעם, כן הוא במלכי עכו"ם. **קכד. ראה** לעיל בענין 'אם חייבים בכבוד מלכי עכו"ם'. **קכה. עיין** זבחים (עג:) בענין 'קבוע', ובילקוט ביאורים שם. **קכו. ואותו** אברך הוא הגאון מקאזליגלוב זצ"ל, כמו שכתב בעצמו בארץ צבי (שו"ת, סי' לג) שהוא אמר תירוץ זה בבחרותו לפני הרב יוסף ענגיל, והוטב בעיניו, ואחר כך הדפיסו בגליוני הש"ס. **קכז. עיין** זבחים (עג:) בענין 'פירש', ובילקוט ביאורים שם.

משום כבוד הבריות, ולכך הוצרכה הגמרא לומר שברוב הארונות היה חלל טפח[קכח].

אם ארון שידוע שיש בו חלל טפח מטמא

שם. הרמב"ם (טומאת מת פי"ב ה"ו) כתב שגזרו חכמים טומאה על כל הארונות משום מיעוט הארונות שאין בהם חלל טפח. ונראה מדבריו שאף אם ידוע שיש בארון חלל טפח הוא מטמא משום גזירה זו[קכט]. וכן נראה מלשון הגמרא שאמרו 'וגזרו על שיש בהן משום שאין בהן'.

אולם מדברי **הרא"ש** (ב"מ פ"ט סי' מז) משמע שאם יש ארון שידוע שיש בו חלל טפח אינו מטמא. שכתב על אליהו שהיה עומד בבית הקברות אף שהיה כהן[קל], לפי שהיה יודע שבאותם הקברים היה חלל טפח[קלא]. אבל **הרמב"ן** (יבמות סא. ד"ה הא דאמר) כתב שמה שאמרו שברוב ארונות יש חלל טפח הוא רק בקברי ישראל, שהיו עושים כן בכוונה כדי שלא יטמאו, אבל העכו"ם לא היו קבורים בארונות. ולפי זה אין ראיה מדברי הרא"ש, שהרי שם היו קברי עכו"ם[קלב].

אם צריך שיהיה ראש הארון פתוח כדי שהאויר שכנגדו לא יהיה טמא

שם. מבואר בגמרא שאם יש בארון אויר של טפח על טפח ברום טפח[קלג], אין הארון מטמא את האויר שכנגדו, ומותר לכהן לדלג מעליו. ונחלקו **הראשונים** אם הוא דווקא כשהארון פתוח מן הצד, אבל אם הוא סתום מכל הצדדים מטמא אף אם יש בו חלל טפח, או שאף אם אינו פתוח מן הצד אינו מטמא את האויר שכנגדו.

דעת התוספות (ד"ה רוב)[קלד] שצריך לומר שראש הארון פתוח, שאם היה סתום, היתה הטומאה בוקעת ועולה מן התורה. והוסיפו, שמדברי הגמרא מבואר שעל ידי שיש חלל טפח בארון, אינו מטמא את העובר מעליו, והיינו שחלל זה גורם למעט את הטומאה, ואם מדובר שהארון סתום מכל צד, אדרבה, על ידי שיש בו חלל טפח הוא מוסיף טומאה, שאם לא היה חלל טפח, לא היה מטמא אלא האויר שכנגד הטומאה שבתוך הארון, אבל אם יש פותח טפח והארון נעשה אהל על המת, הרי זה כאילו כל הארון מלא טומאה, וכיון שאינו חוצץ בפני הטומאה, אם כן כל האויר שמעל הארון טמא, ואף האויר שכנגד המקום שאין המת מונח שם.

אולם דעת רש"י[קלה] שאף אם אין הארון פתוח מן הצד, אם יש בו חלל טפח אינו מטמא את האויר שכנגדו[קלו].

הוכחת התוספות שקבר סתום מטמא כל סביביו

התוספות[קלז] הביאו ראיה שאם היה הארון סתום, כשיש בו פותח טפח מטמא אפילו כנגד הצד הריק שבו, ממה ששנינו באהלות (פ"ז מ"א), נפש אטומה[קלח], הנוגע בה מן הצדדים, כלומר שנוגע בצד הריקן של הקבר, טהור, מפני שהטומאה בוקעת ועולה בוקעת ויורדת ואינה באה לצדדים, ואם היה מקום הטומאה טפח על טפח ברום טפח, הנוגע בה מכל מקום טמא, מפני שהוא כקבר סתום. ומוכח שקבר סתום אינו מטמא כל סביביו אלא אם יש בו חלל טפח, אבל כשאין בו חלל טפח אינו מטמא אלא כנגד הטומאה ולא כנגד הצד הריקן[קלט].

וכתב הפני יהושע (ד"ה ובעיקר) ליישב ראיה זו לפירוש רש"י, שכבר פירש **הראב"ד** (טומאת מת פ"ז ה"ד) שמה ששנינו שאם היה מקום הטומאה טפח על טפח ברום טפח, הנוגע בה טמא, לא מדובר שיש חלל טפח פנוי, אלא מדובר שהטומאה ממעטת מהאויר טפח שיש שם, וכיון שאין חלל פנוי של טפח אינו אוהל, ואינו חוצץ בפני הטומאה[קמ]. וכן יש לפרש לדעת רש"י.

הוכחה נוספת שקבר סתום מטמא כל סביביו

התוספות (ב"ב ק: ד"ה ורומן) הביאו ראיה לדבריהם, ממה ששנינו בברייתא (שם יב.), שבית שהיה לו פתח לחצר וסתמו, אם פרץ את פצימיו, דהיינו שסתר את המזוזות והמשקוף של הפתח, ונמצא שהבית סתום לגמרי, אזי הדין הוא שכשיש מת בבית, הרי הוא מטמא כל סביביו. ואף על פי שאין המת ממלא את כל הבית מכל מקום הוא מטמא כל סביביו כיון שהוא סתום, ומסתמא כמו כן יטמא על גביו אף על פי שיש חלל טפח מעל המת. הרי שכשהוא סתום נחשב כאילו המת ממלא את כולו, כדעת התוספות.

וכתב החוסן ישועות (שם ד"ה ורומן), שהוכחת התוספות היא לפי פירוש רש"י (לעיל שם ד"ה פרץ) שהבית מטמא ארבע אמות כל סביביו, אבל לפירוש התוספות (שם ד"ה ורומן), שבית סתום אינו מטמא כל סביביו אלא את הנוגע בו, ומה שאמרו שם שמטמא כל סביביו ארבע אמות מדובר שיש זיזים הבולטים מהבית לכל צד, ויש בהם טפח על טפח, ולכן אם פרץ את פצימיו מטמא כל סביביו, לפי שאין ידוע מאיזה צד ותחת איזה זיז יצא המת מהבית, ולכך מטמאים הזיזים שסביבות כל הבית את העובר תחתם כאוהל המת, אין ראיה לנידון זה.

והפני יהושע (ד"ה ובעיקר) יישב ראיה זו לפירוש רש"י, שכבר פירש רש"י (שבת קמו: ד"ה פרץ, ב"ב יב. ד"ה פרץ) ששם מדובר לענין טומאה דרבנן, אבל מדאורייתא אכן אינו מטמא. ולא קשה לרש"י מברייתא זו.

וכתבו התוספות (שם) עוד ראיה לדבריהם, ממה ששנינו באהלות (פ"ג מ"ז), ביב שהוא קמור תחת הבית, ויש בו פותח טפח וביציאתו פותח טפח, כשיש טומאה בתוכו הבית טהור, ואם יש טומאה בבית, מה שבתוך הביב טהור. ואם יש בביב פותח טפח ואין ביציאתו פותח טפח, הבית טמא, שכיון שאין ביציאתו פותח טפח, הרי זה נחשב כסתום, ואף על פי שיש בו פותח טפח הטומאה בוקעת ועולה[קמא].

קושיית ר"י מדין תיבת המגדל על דעת התוספות שבקבר סתום הטומאה בוקעת ועולה

הקשה ר"י (הו"ד בתוספות ב"ב שם), הרי שנינו באהלות (פ"ד מ"ג), תיבת המגדל שיש בה פותח טפח, ואין ביציאתה פותח טפח, אם יש טומאה בתוכה, מה שבבית טמא. ואם יש טומאה בבית, מה שבתיבת המגדל טהור, לפי שדרך טומאה לצאת ואין דרך טומאה ליכנס, כלומר, שהדרך להוציא את הטומאה מתיבת המגדל דרך הבית. וקשה, מדוע הוצרכה המשנה לבאר שהטעם באופן

קכח. **וראה** במילי דברכות (ד"ה רוב) שכתב שקושיית הצל"ח אינה קשה, שהרי כאן אמר כן רבי אלעזר בר צדוק, ולפי דבריו (נדה טו.) ספק דאורייתא מן התורה לחומרא, וכן היא דעת רבא (כריתות יז:) לפי רב, ולשיטתו הוצרכו לתרץ שרוב ארונות יש בהם חלל טפח, אבל להלכה לדעת הרמב"ם שספק דאורייתא מדרבנן לחומרא אף אם היו הארונות מחצה על מחצה היה מותר לדלג עליהם. וראה עוד שם מה שהאריך בענין זה. קכט. **ועוד** כתבו האחרונים שצריך לומר שלא גזרו אלא על הארונות שבבית הקברות, אבל על סתם ארונות לא גזרו, כמו ששנינו באהלות (פ"ג מ"ז), שביב שהוא קמור תחת הבית, ויש בו פותח טפח וביציאתו פותח טפח, כשיש טומאה בתוכו הבית טהור. ומשמע שהוא טהור אף מדרבנן. וצריך לומר שכיון שאינו בבית הקברות לא גזרו. קל. **יש** אומרים שפנחס הוא אליהו, שבפנחס נאמר (במדבר כה יא) 'בקנאו את קנאתי', ובאליהו נאמר (מלכים א' יט י) 'קנא קנאתי'. רש"י (ב"מ קיד: ד"ה לאו). קלא. **והתוספות** (ב"מ קיד. ד"ה מהו) כתבו, שהוא משום שרוב ארונות יש בהם חלל טפח, ויש מקומות שלא גזרו. קלב. **כמבואר** בגמרא שם שהשיב אליהו לרבה בר אבוה ששאלו איך נכנס לבית הקברות, שקברי עובדי כוכבים אינם מטמאים. קלג. **וצריך** שיהיה שיעור זה בארון חוץ מגופו של המת, שבין המת לגג הארון יהיה חלל פנוי טפח. ראב"ד (טומאת מת פי"ב ה"א). וכתב הכסף משנה (שם) שגם דעת הרמב"ם כן. וראה בחידושי רבינו חיים הלוי (שם) שדן לומר שלדעת הרמב"ם אין צריך שיהיה חלל טפח פנוי, והאריך בזה. קלד. **ובבבא** בתרא (ק: ד"ה ורומן) כתבו כן בשם הריב"ם. וכן היא דעת הרמב"ן (תורת האדם, ענין הכהנים ד"ה וכבר היו). קלה. **כן** דייק הפני יהושע (בתוס' ד"ה רוב) מדברי רש"י כאן (ד"ה אינו), ובנזיר (נג: ד"ה זה), ובחולין (עב. ד"ה דאמר). וכתב שכן היא דעת הרשב"א והראב"ד והרבה מהקדמונים, שכל טומאה שיש לה חלל טפח פנוי אינה בוקעת ועולה לטמא באוהל. והוסיף שכן משמע מלשון הרמב"ן (ב"ב ק: ד"ה ופירשו) שכן היא דעת הרבה מהקדמונים, שכתב שמקצת מרבותינו הצרפתים כתבו שאף אם יש חלל טפח, אם הוא סתום הטומאה בוקעת ועולה. ומבואר מלשון זו שאין כל דעת רבותינו הצרפתים שוה בזה. וכן כתב הדברי דוד (ד"ה רוב) שכן היא דעת רש"י בכל המקומות שהובאה סוגיא זו בש"ס. קלו. **וכתב** עוד הפני יהושע (בתוס' שם) שכן מוכרח גם בפירוש רש"י בפסחים (ט:), שכשיש בו פותח טפח אין הטומאה עולה, והמאהיל על הטומאה אינו נטמא, שמובא שם מעשה באשה אחת שהפילה נפל לבור, ובא כהן אחד [שהיה קרובם או שהיה מבני הבית, ולא זכר אותו כהן שהוא מוזהר שלא להיטמא למתים], והציץ לבור כדי לדעת אם הנפל הוא זכר, וצריכה אמו לישב ימי טומאה וימי טהרה של זכר, או שהוא נקבה וצריכה לישב ימי טומאה וימי טהרה של נקבה. ולא ראה את הנפל. ובא מעשה זה לפני החכמים, ואמרו שאותו כהן טהור, מפני שחולדה וברדלס מצויים שם, וגררו את הנפל לחור שלהם. ופירש רש"י (ד"ה שחולדה), שסתם חור של חולדה וברדלס יש בו חלל טפח, ונמצא שלא האהיל הכהן על הנפל. ומבואר מדבריו שכיון שיש שם חלל טפח אין הטומאה עולה למעלה. והתוספות (שם ד"ה ספק) ביארו, שצריך לומר שאין בחור של חולדה וברדלס חלל טפח, שאם היה חלל טפח היתה הטומאה באה עד פתח החור שבבור, ועולה לכהן המאהיל עליה. ובדעת רש"י כתב המהרש"ל (ברש"י שם) שרק החור עצמו יש בו חלל טפח, אבל פתח החור אין בו טפח, ולכך אין הטומאה יוצאת ממנו. וכתב המהרש"א (בתוס' שם) שהתוספות שלא רצו לפרש כן בדברי רש"י הם לשיטתם, שאם אין בפתח החור טפח הרי הוא כקבר סתום, שאפילו אם יש בו חלל טפח הטומאה בוקעת ועולה. הרי שלדעת רש"י קבר סתום שיש בו חלל טפח אין הטומאה בוקעת ועולה. וראה בפני יהושע (בתוס' כאן) מה שכתב עוד בזה. קלז. **וכן** הביא הרמב"ן (ב"ב ק: ד"ה ובמסכת) להוכיח כשיטת הריב"ם שבתוספות שם (ד"ה ורומן). קלח. **כלומר** ציון שבונים על הקבר שהיה אטום מכל הצדדים. רע"ב (שם). והיינו כגון שהציון בנוי על הטומאה עצמה ואין חלל טפח על המת. קלט. **והרמב"ן** (ב"ב ק: ד"ה ופירשו) הוכיח כדברי התוספות ממה שדרשו בספרי (חוקת פ"ד) מהפסוק (במדבר יט יד), 'כל הבא אל האהל', שדרך פתחו הוא מטמא, ואינו מטמא מכל צדדיו כשהוא פתוח, ומכאן אתה דן לקבר, מה אוהל שהוא מקבל טומאה אינו מטמא מכל צדדיו כשהוא פתוח, קבר שאינו מקבל טומאה אינו דין שלא יטמא מכל צדדיו כשהוא פתוח. ומשמע שקבר סתום מטמא כל סביביו. קמ. **וכן** מבואר בחתם סופר (שו"ת, ח"ב יו"ד סי' שמ אות ב), שלפי דברי הראב"ד אלו מיושב איך היו מדלגים על גבי ארונות, והובאו דבריו להלן בענין 'דעת הרמב"ם והראב"ד בטעם שהתירו לדלג על גבי ארונות'. קמא. **והמהרש"א** (בתוס' שם) העיר, שהרי מבואר במשנה שם, כשיש בביב פותח טפח ואין ביציאתו פותח טפח כשהטומאה בביב מה שבתוך הבית טמא וכשטומאה בבית מה שבביב טהור, והטעם לזה הוא לפי שדרך הטומאה לצאת ואין דרך הטומאה להיכנס. ואם כן אדרבה, מכך שהוצרכה המשנה בדין זה לתת טעם מדוע מה שבתוך הבית טמא, ולא אמרה בפשיטות שאינו טמא משום שהטומאה בוקעת ועולה [כמו שהקשו התוספות שם בהמשך דבריהם לגבי תיבת המגדל, הובאו דבריהם להלן בענין 'קושיית ר"י מדין תיבת המגדל על דעת התוספות'], מוכח שאין אומרים שהטומאה בוקעת ועולה. ותירץ המהרש"א, שודאי טומאה אף אם אין ביציאתה טפח אין דרך הטומאה לצאת לתוך הבית, רק יורדת עם השופכים לרשות הרבים, ואין הבית טמא אלא משום שהטומאה בוקעת ועולה [כמו שפירש הר"ש (שם)], והטעם שהוצרכה המשנה לבאר שדרך הטומאה לצאת ולא להיכנס, אינו אלא לתת טעם על הדין ששנינו בסוף המשנה, שאם הטומאה בבית, מה שבתוכו טהור, לפי שדרך טומאה לצאת, אבל לגבי תיבת המגדל ודאי שיש לטמא משום שדרך הטומאה לצאת, וכן מפורש בחולין (קכו.) שטעם זה אמור גם על הדין שבתחילת המשנה, ועל זה

הראשון הוא משום שדרך הטומאה לצאת[קמב], והרי לדעת התוספות בקבר סתום שאין לו פתח שהטומאה בוקעת ועולה אף על פי שיש בו חלל טפח, יש לטמאות גם בלא טעם זה, שהרי בתיבת המגדל אין פתח של טפח, ואין הטומאה יוצאת משם, והטומאה בוקעת ועולה.

והוסיף להקשות, לדעת התוספות, מדוע נחלק רבי יוסי ומטהר לפי שיכול להוציאה חצאין חצאין, כלומר שיכול להוציא בכל פעם שיעור של חצי זית, שאינו מטמא באהל, או מפני שיכול לשרוף את הטומאה במקומה, ומדוע אינו מטמא מחמת שהטומאה בוקעת ועולה.

וכן קשה במה ששנינו (שם מ"ג), שאם העמיד את המגדל על פתח הבית, ופתח המגדל לכיוון חוץ לבית, אם יש טומאה בתוך תיבת המגדל, הבית טהור. ויש להקשות שהרי הטומאה בוקעת ועולה[קמג].

ותירצו התוספות, שבכלים לא נאמר דין קבר שתהא הטומאה בוקעת ועולה, כיון שאינו מבטל את הטומאה שתשאר שם לעולם, ולכן אינו נחשב כקבר סתום, מה שאין כן בבית וביב שהם מחוברים, ויש עליהם שם קבר[קמד].

מדוע הביאה הגמרא את דברי רבא ולא הביאה משנה מפורשת באהלות

הגמרא תירצה שלכך הותר לכהנים לדלג על גבי ארונות של מתים לקראת המלכים, כמו שאמר רבא שברוב הארונות יש חלל טפח, וחלל טפח חוצץ בפני הטומאה, אלא שחכמים גזרו על כל הארונות טומאה משום אותו מיעוט ארונות שאין בהם חלל טפח והם מטמאים, ומשום כבוד מלכים לא גזרו.

והקשה הפני יהושע (ד"ה ת"ש), כיון שעיקר התירוץ הוא שברוב הארונות יש חלל טפח החוצץ בפני הטומאה, אם כן מדוע הביאה הגמרא את דברי רבא ולא הביאה מה ששנינו בפירוש באהלות (פ"ג מ"ז), שאוהל שיש בו טפח על טפח בגובה טפח חוצץ בפני הטומאה. וכן קשה מה החידוש בדברי רבא כיון שמשנה מפורשת היא שחלל טפח חוצץ בפני הטומאה.

וכתב הפני יהושע שלדעת רש"י שדברי רבא נאמרו אף בארון שאין בו פתח מן הצד לא קשה, שלדבריו יש לומר שאם היתה הגמרא מביאה את המשנה באהלות היה אפשר לדחות שבמשנה מדובר שיש פתח של טפח מן הצד ולכן חלל טפח חוצץ בפני הטומאה [שהמשנה לא דיברה בארונות], אבל סתם ארונות אף שיש בהם חלל טפח מכל מקום אין בהם פתח מן הצד, ואינם חוצצים בפני הטומאה, ולכך הביאה הגמרא את דברי רבא שדיבר בארונות של מתים, ואמר שכיון שחלל טפח חוצץ בפני הטומאה, ואף שבארונות אין פתח מן הצד [אבל לדעת התוספות שגם רבא דיבר בארונות שיש בהם פתח מן הצד, קשה מדוע הביאה הגמרא את דברי רבא ולא הביאה משנה מפורשת באהלות].

דעת הרמב"ם והראב"ד בטעם שהתירו לדלג על גבי ארונות

שם. מדברי התוספות (ד"ה רוב) מבואר שארון סתום דינו כקבר סתום, והטומאה בוקעת ועולה אף שיש בו חלל טפח, ולכן פירשו שמדובר שיש לארון פתח מן הצד, ולכך מן התורה אין הטומאה בוקעת ועולה. וחכמים גזרו עליו שתהא הטומאה בוקעת ועולה, משום הארונות שאין בהם חלל טפח, כמבואר בגמרא.

ומדברי הרמב"ם (טומאת מת פי"ב ה"ו) מבואר שחילק בין ארון העשוי מעץ, שאין לו דין קבר, לבין שאר הארונות, שארון העשוי מעץ כשיש בו חלל טפח אינו מטמא מן התורה[קמה]. וחכמים גזרו עליו שיטמא, משום ארונות שאין בהם חלל טפח, כמבואר בגמרא. ושאר ארונות דינם כקבר שכשיש פותח טפח מטמא כל סביביו.

והראב"ד (שם) כתב, שלעולם דין הארון כדין הקבר, אלא שאין הכהן מוזהר מן התורה שלא להיטמאות בטומאת קבר, כיון שנזיר שנטמא בטומאת קבר אינו מגלח שערו, כלומר שאם נטמא בטומאה כזו אינו סותר נזירותו, שאין הנזיר סותר נזירותו אלא אם נטמא מגופו של המת [ואם אין בו חלל טפח הרי הוא כגופו של המת, שהטומאה בוקעת ועולה], וכל טומאה שאין הנזיר מגלח שערו עליה, אין הכהן מוזהר לפרוש ממנה[קמו]. וחכמים גזרו שלא יטמאו הכהנים אף בטומאת קבר, משום הארונות שאין בהם חלל טפח שהם כגופו של המת והכהן מוזהר עליהם שלא להיטמאות בהם.

כתב החתם סופר (שו"ת, ח"ב יו"ד סי' שמ אות ב), שאפשר לבאר עוד על פי דברי הראב"ד (טומאת מת פ"ז ה"ד), שדין הארון כדין הקבר, ומה ששנינו שאם היה מקום הטומאה טפח על טפח ברום טפח, הנוגע בה טמא, לא מדובר שיש חלל טפח פנוי, אלא מדובר שהטומאה ממעטת מהאויר טפח שיש שם, וכיון שאין חלל פנוי של טפח אינו אוהל, ואינו חוצץ בפני הטומאה. אבל בארונות שהיו מדלגים עליהם היה חלל פנוי של טפח, והלכך אינם מטמאים מן התורה[קמז].

האם כבוד מלכים חמור מכבוד הבריות

ומשום כבוד מלכים לא גזרו בהו רבנן. בגמרא הקשו מכך שמצאנו לענין כבוד מלכים שהוא דוחה איסור טומאת כהנים, על דברי רב שאמר שהמוצא כלאים בבגדו בשוק פושטו, ואין איסור כלאים נדחה מפני כבוד הבריות. ותירצו שמדובר בטומאה דרבנן, ומשום כבוד מלכים לא גזרו רבנן.

והקשה הארעא דרבנן (אות שלו), לדעת התוספות (עבודה זרה יא. ד"ה עוקרין) שמשום כבוד מלכים דוחים איסור דאורייתא של בל תשחית ואיסור צער בעלי חיים, מדוע לא תירצו שכבוד מלכים שונה משאר כבוד הבריות, שהוא דוחה אף מצוה מן התורה, ולכך התירו לכהן להיטמא אף בטומאה שהיא מן התורה משום כבוד מלכים.

ותירץ, שאיסור טומאת כהנים הוא עשה ולא תעשה, כמבואר בבבא מציעא (ל.)[קמח], ואף שמצאנו שכבוד מלכים דוחה איסור מן התורה, מכל מקום אינו דוחה עשה ולא תעשה.

והשדי חמד (מערכת הכ' כלל נט) הקשה על תירוצו, שהרי טומאת כהנים היא עשה ולא תעשה שאינו שוה בכל[קמט], ועשה של כבוד מלכים הוא שוה בכל, ואם כן עדיין קשה לדעת האומר שעשה השוה בכל דוחה לא תעשה ועשה שאינו שוה בכל.

וכתבו האחרונים שלפי המבואר **בראשונים**[קנ] שמה שאמרו בגמרא שמשום כבוד מלכים לא גזרו בטומאה דרבנן, מדובר גם במלכי עכו"ם, שאין מצות עשה לכבדם, ואין צריך ללכת לקראתם אלא משום שאם יזכה יבחין, מובן שלכך הוצרכה הגמרא לתרץ שלא גזרו בטומאה דרבנן.

אם מותר לכהנים להשתטח על קברי צדיקים

שם. מבואר בגמרא שמשום כבוד מלכים מותר לכהנים להיטמא בטומאה דרבנן.

וכתב **הבתי כהונה** (שו"ת, סי' כג, הו"ד בפתחי תשובה יו"ד סי' שעב סק"ב) שמה שיש כהנים שנהגו להשתטח על קברי צדיקים אין להם על מה שיסמוכו, ואם סמכו על המבואר בגמרא כאן שברוב ארונות יש חלל טפח ואין בהם טומאה דאורייתא, אין להם על מה שיסמוכו, שלא התירו אלא משום מצות כבוד מלכים, ולהשתטח על קברי צדיקים לא מצאנו שיש בזה איזה מצוה ידועה, וגם אין בזה משום כבוד החכמים, ולכן שלא כדין עושים הנוהגים כן[קנא].

והשדה הארץ (שו"ת, ח"ג אהע"ז סי' יא) כתב שאפשר לומר שההשתטחות על קברי צדיקים הוא דבר מצוה, כי על ידי זה זכותם יגן עלינו וימלא משאלותינו לטובה, וכמו שמצינו (סוטה לד:) בכלב בן יפונה שהלך לחברון להשתטח על קברי האבות, והועיל לו שלא נמשך אחר עצת המרגלים כמו תפילת משה רבינו על יהושע. וכן כתב השדי חמד (מערכת ארץ ישראל אות א) לענין לצאת מארץ ישראל, שאף על פי שאסור לצאת מארץ ישראל לחוץ לארץ (רמב"ם מלכים פ"ה ה"ט), מכל מקום יכול לצאת כדי להשתטח על קברי צדיקים, שאם מצאנו שהפוסקים החשיבו ההשתטחות על קברי צדיקים כמצוה לגבי טומאת מת לכהנים, כל שכן שנחשב כמצוה לענין לצאת מארץ ישראל לחוץ לארץ.

אם מותר לכהן להיטמא למתים אף כדי לראות מלך גוי

שם. מבואר בגמרא שמשום כבוד מלכים התירו לכהנים להיטמא למתים בטומאה דרבנן. ואמרו בגמרא 'ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אמרו אלא אפילו לקראת מלכי אומות העולם', ויש להסתפק בדברי הגמרא אם הכוונה היא שגם למלכי עכו"ם מותר לכהן להיטמא משום כבודם, או שהכוונה היא שיש מצוה לראות גם מלכי עכו"ם כדי שאם יזכה יבחין, אבל אסור להיטמא משום כבודם. ונחלקו **הראשונים** בענין זה.

יש מהראשונים[קנב] שכתבו שמותר לכהן להיטמא אף כדי ללכת לקראת מלכי עובדי כוכבים. וכן מבואר בירושלמי (פ"ג ה"א) שמותר להיטמא אף כדי לראות מלכי עכו"ם[קנג].

אולם בתוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה מדלגים) כתב בשם **רבינו שמואל**, שרק כדי לראות מלכי ישראל מותר להיטמא בטומאה דרבנן, אבל לראות מלכי עכו"ם אסור להיטמא[קנד].

הקשו התוספות מדוע הוצרכה המשנה לומר כן, הרי בלא זה טמא כיון שהטומאה בוקעת ועולה. **קמב. כמבואר** בחולין (קכו.) שטעם זה נאמר גם על האופן הראשון. **קמג. וראה** מה שהעיר המהרש"א שם על דברי התוספות, ומה שכתבו עליו הרש"ש (בתוס' שם, בא"ד ור"י) והחתם סופר (שו"ת, יו"ד סי' שמ אות ב). **קמד. מהרש"ל** (בתוס' שם) בביאור דברי התוספות. **קמה. וראה** בכסף משנה (הל' פ"ג הי"ד) שהביא את דברי התוספות בביאור דעת הרמב"ם, וראה בדברי דוד (ד"ה רוב) מה שהעיר על דבריו. **קמו. וראה** בכסף משנה (שם) שכתב שדעת הראב"ד היא כדעת התוספות, וראה בדברי דוד (ד"ה רוב) מה שהעיר על דבריו. **קמז. וראה** שם עוד מדוע הוצרך הראב"ד (טומאת מת פי"ב ה"ו) ליישב קושיא זו באופן אחר ולא היה די לו בתירוץ זה. **קמח. ופירש** רש"י (שם ד"ה לא) שהלא תעשה הוא 'לנפש לא יטמא בעמיו' (ויקרא כא א), והעשה הוא 'קדושים יהיו' (שם שם ו). **קמט. שאינו** נוהג אלא בכהנים זכרים. **קנ. ראה** להלן בענין 'אם מותר לכהן להיטמא למתים אף כדי לראות מלך גוי'. **קנא. וכתב** שם עוד שאם סומכים על מה שאמרו במדרש (ילקוט משלי סי' ט), שכשקבר אליהו את רבי עקיבא שאל אותו רבי יהושע הגרסי, וכי אינך כהן, והשיב לו אליהו אין טומאה בתלמיד חכם. אין להם על מה שיסמוכו, שכבר כתבו התוספות (ב"מ קיד. ד"ה מהו) שהיה דוחה אותו כן משום כבודו של רבי עקיבא, ועיקר טעמו הוא משום שהיה מת מצוה. **קנב. רמב"ם** (אבל פ"ג הי"ד), רמב"ן (ספר המצוות שורש א), סמ"ג (ל"ת רלה), וטור (יו"ד סי' שעב). **קנג. שאמר** רב ינאי שראו את רבי חייא בר אבא פוסע על הקברים בצור כדי לראות את דוקליטיינוס המלך. **קנד. ולכך** לא

ביאור הגמרא לפי דעות הראשונים הנ"ל

המגן אברהם (סי' רכד סק"ז) כתב, שמלשון הגמרא כאן משמע שאסור להיטמא למתים כדי לראות מלכי עכו"ם, שאמרו 'משום כבוד מלכות לא גזרו', וכבוד מלכות לא שייך אלא במלכי ישראל, אבל מלכי עכו"ם אינו צריך לראותם אלא משום שאם יזכה יבחין, ואם היה מותר להיטמא אף כדי לראות מלכי עכו"ם היה צריך לומר 'משום כבוד מלכים ומשום שאם יזכה יבחין לא גזרו'[קנה].

וביאר המגן אברהם שמה שאמר רבי אלעזר בר צדוק 'ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אמרו אלא אפילו לקראת מלכי אומות העולם', היינו שיש מצוה לראותם, אבל לא שמדלגים על גבי ארונות של מתים כדי לראותם[קנו].

והחתם סופר (גליון השו"ע שם) כתב לבאר את הגמרא לפי דעת הרמב"ם, שזה היה פשוט לגמרא שכדי לראות מלכי עכו"ם מותר להיטמא למתים בטומאה דרבנן, שכשהולך לראותם משום שאם יזכה יבחין זה נקרא כבוד שמים, ולא הקשו בגמרא אלא מכך שמותר להיטמא אף כדי לראות מלכי ישראל, שהוא רק כבוד הבריות. ועל זה תירצו בגמרא שהתירו טומאה דרבנן אף משום כבוד מלכי ישראל[קנז].

והכתב סופר (שו"ת, או"ח סי' לז) ביאר את הגמרא לפי דעת הרמב"ם, שעיקר החיוב ללכת לראות מלכי עכו"ם משום שאם יזכה יבחין, זהו כבודו של מלך המשיח, שיראו לעתיד שכבודו גדול מכבודם של מלכי אומות העולם, ואין האור ניכר אלא מתוך החושך, ועל ידי זה יתרבה כבודו של מלך המשיח, וכשתירצו בגמרא שמשום כבוד מלכים לא גזרו, נכלל גם כן שלכן מדלגים על גבי ארונות אף לקראת מלכי עכו"ם, שאם יזכה יבחין, והוא משום כבודו של מלך המשיח[קנח].

אם אומרים גדול כבוד הבריות אף בגוי

גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה. נחלקו האחרונים אם אומרים גדול כבוד הבריות אף בגוי. **בהתעוררות תשובה** (שו"ת, ח"א סי' קעה) כתב שאמרו כן אף בכבודו של גוי[קנט]. והוסיף שכן משמע הלשון שאמרו חז"ל, גדול כבוד 'הבריות', ומשמע שגם גוי בכלל. ומסתבר שצריך לכבדו כי 'בצלם אלהים עשה את האדם' (בראשית ט ו)[קס].

והמכתם לדוד (יו"ד סי' מו, סוד"ה והנה בזה) כתב שלא אמרו כן בכבודו של גוי[קסא]. וכן מבואר מדברי **הפרישה** (חו"מ סוף סי' ג ד"ה וכל שכן) **והט"ז** (שם בסוף הסימן)[קסב].

אם העובר על גזירות חכמים עבר על איסור דאורייתא

כל מילי דרבנן אסמכינהו על לאו דלא תסור. נחלקו הראשונים אם העובר על אחת מהגזירות או התקנות שתיקנו חכמים עובר באיסור תורה.

דעת רש"י (ד"ה כל)[קסג], **הר"י מיגאש** (שו"ת, סי' קמח), **והרמב"ם** (ספר המצוות שורש א, ממרים פ"א ה"ב), שכל העובר על דברי חכמים עובר על איסור תורה[קסד].

דעת הרמב"ן (השגות לספר המצוות, שורש א), שאינו עובר על איסור תורה[קסה].

ומבואר ברמב"ם (ממרים שם) שלפי דבריו שהעובר על דברי חכמים עובר על איסור תורה ראוי הוא ללקות כמו שהעובר על כל לאו מן התורה לוקה, אלא שהוא לאו הניתן לאזהרת מיתת בית דין[קסו], שכל חכם שמורה שלא כדברי חכמים מיתתו בחנק, ולכך אין לוקים עליו.

והקשה עליו הרמב"ן (שם), שאם כן לפי דבריו, לדעת האומר שלוקים אף על לאו הניתן לאזהרת מיתת בית דין, לוקים אף על כל איסורים דרבנן. ועוד הקשה שמצאנו בכל מקום שהקילו הרבה באיסורים דרבנן, כגון בספק דרבנן שהולכים להקל (ביצה ג:), וכן הקילו בעונשים, שאין מענישים את העובר על דבריהם אלא בנידוי (פסחים נב.). וכתב עוד הרמב"ן שכדבריו שאינו מן התורה, מוכח ממה שאמרו בגמרא כאן 'כל מילי דרבנן אסמכינהו על לאו דלא תסור', והיינו שהוא סמך בעלמא לחזק את דבריהם[קסז].

ובמגילת אסתר (שם) כתב שאכן לשיטת הרמב"ם לדעת האומר שלאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין לוקים עליו, לוקים אף על איסור דרבנן, ואינו קושיא לומר כן.

ומה שהקילו בספק דרבנן, כתבו **בזוהר הרקיע** (הו"ד בקרית ספר בהקדמה פרק ה) **ובמגילת אסתר** (שם) שמתחילה כך תיקנו חכמים להקל בספק[קסח]. **ובשב שמעתתא** (שמעתתא א פ"ג) כתב שבאמת מדין זה דייק הרמב"ם שספק דאורייתא מן התורה לקולא, ורק מדרבנן לחומרא, ובספק דבריהם לא החמירו.

ובמגילת אסתר (שם) ביאר מה שאמרו בגמרא 'אסמכינהו' שאין הכוונה שהוא סמך בעלמא, אלא שאינו מפורש בתורה, וכתב שכן ביאר גם הזוהר הרקיע[קסט].

איזה איסור דרבנן נדחה מפני כבוד הבריות

ומשום כבודו שרו רבנן. יש מהראשונים[קע] שכתבו שכל איסור דרבנן נדחה מפני כבוד הבריות. אבל יש מהראשונים[קעא] שכתבו שדווקא איסור שעיקרו מדבריהם התירו מפני כבוד הבריות, אבל איסור שעיקרו מן התורה לא התירו.

דעת הירושלמי שכבוד הבריות דוחה אף טומאת כהנים דאורייתא

שם. מבואר בגמרא[קעב] שכבוד הבריות דוחה איסור דאורייתא רק בשב ואל תעשה[קעג], אבל בקום ועשה אינו דוחה אלא איסור דרבנן. אך בירושלמי (פ"ג סוף ה"א) אמרו, שכבוד הבריות דוחה אף טומאה שהיא מן התורה. וכתבו **המהר"ש סיריליאו** (שם ד"ה ואפי') **והמראה פנים** (שם ד"ה הלא), שהירושלמי חולק על הבבלי[קעד].

גרס רבינו שמואל בגמרא 'ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אמרו אלא אפילו לקראת מלכי אומות העולם, שאם יזכה יבחין בין מלכי ישראל למלכי אומות העולם'. וכתב המילי דברכות (ד"ה ולא לקראת) שכן משמע מרש"י (ד"ה לקראת), שכתב על דברי הגמרא 'לקראת מלכי ישראל', שבשביל כבוד הבריות היו עוברים על 'לנפש לא יטמא', ולא המתין מלפרש עד סיום דברי רבי אלעזר בר צדוק שהוסיף שיש מצוה להיטמא למלכי עכו"ם, ומשמע שהקושיא היא רק מכך שמותר להיטמא כדי לראות מלכי ישראל, אבל כדי לראות מלכי עכו"ם אסור להיטמא. וראה בסמוך בענין 'ביאור הגמרא לפי דעות הראשונים הנ"ל' בשם המגן אברהם שביאר את דברי הגמרא לדעה זו אף לפי הגירסא שלפנינו.

קנה. וכתב עוד שכן משמע גם מכך שהשמיט השולחן ערוך ביורה דעה (סי' שעב ס"א) דין זה, שכתב דין היתר טומאה לכהנים, ולא כתב דין זה שמותר להיטמא כדי לראות מלכים, אלא ודאי שדין זה אינו נוהג אלא במלכי ישראל, וזה אין לנו בזמן הזה.

קנו. ובמה שכתב המגן אברהם שמשום כבוד מלכים מותר לעבור על מצוות דרבנן, ראה בנשמת אדם (כלל סג אות ג) שכתב שמשמע מדבריו שמותר לעבור על כל מצוה דרבנן, והעיר עליו שלא התירו אלא איסור טומאת כהנים דרבנן.

קנז. והבית יצחק (שו"ת, יו"ד סי' קנט) ביאר, שודאי ראיית הגמרא היא ממלכי ישראל, כמו שמבואר ברש"י [ראה בהערה לעיל], שהיו סבורים שמשום כבודם יהיה מותר לעבור אף על איסורים דאורייתא, אבל כדי לראות מלכי נכרים היה פשוט שאין לעבור אלא על איסורים דרבנן, ועל זה תירצו בגמרא שאף כדי לראות מלכי ישראל לא התירו אלא טומאה דרבנן.

קנח. וכתב שלפי זה לא אמר רבי אלעזר בר צדוק שהתירו להיטמא למתים כדי לראות מלכי עכו"ם משום שאם יזכה יבחין, אלא באיסור קל כזה שאינו אלא משום גזירה בעלמא, אבל שאר איסור דרבנן לא התירו.

קנט. וכתב שכן משמע מלשון הרמב"ם (סנהדרין פכ"ד ה"י), שכתב, 'ואל יהיה כבוד הבריות קל בעיני הדיין, שהרי הוא דוחה את לא תעשה של דבריהם, וכל שכן שלא יהיה קל בעיניו כבוד בני אברהם יצחק ויעקב המחזיקין בתורת האמת, שיהיה זהיר שלא יהרס כבודם אלא אם הוא כדי להוסיף בכבוד המקום'. ומהלשון 'וכל שכן שלא יהיה קל בעיניו כבוד בני אברהם יצחק ויעקב', משמע שאף בגוי אמרו שצריך לכבדו. וראה לעיל בענין 'אם מותר לכהן להיטמא למתים אף כדי לראות מלך גוי', בדעת הרמב"ם בכבוד מלכי עכו"ם. וראה בסמוך שהחולקים וסוברים שלא אמרו כן בכבודו של הגוי הביאו מדברי הרמב"ם ראיה לדבריהם.

קס. וכתב שמטעם זה מה שאמרו שבין הפרקים שואל מפני הכבוד, גם גוי נכבד בכלל.

קסא. וכתב המכתם לדוד, שלכך אין לומר שמשום כבודו של הבא להתגייר נקדים את מילתו למילת ישראל, שעכשיו עדיין הוא גוי ואינו בכלל 'גדול כבוד הבריות'. ועיין בגמרא גיטין (סא.), שקוברים מתי נכרים רק מפני דרכי שלום, ולא לשמירת כבודם. ועיין בירושלמי שבת (פ"י ה"ה, הובא בראשונים שבת לד:), שמשמע שמותר להאכיל גוי מת לכלבו. ובספר החיים (או"ח סי' יג ד"ה והנה נסוג) כתב עוד, שכבוד הבריות שייך רק במי שחוטא בשוגג, אבל במי שחטא במזיד לא אמרו גדול כבוד הבריות, שכיון שחטא במזיד ודאי ראוי לפרסמו ולביישו בכל מה שאפשר למען ישמעו וייראו, וצריך לבער את הרשעים במזיד לגלות קלונם ברבים ואין חוששים לכבודם או לכבוד משפחתם.

קסב. ראה שם בפרישה ובט"ז מה שביארו בלשון הרמב"ם, ולפי דבריהם אין ראיה מדבריו שנוהג כבוד הבריות אף בגוי.

קסג. כן כתב הדברי דוד (ד"ה וכל), שמדברי רש"י (ד"ה כל) נראה שיש לאו גמור בכל האיסורים דרבנן, רק שרבנן מחלו על כבודם במקום כבוד הבריות ולא גזרו בזה כלל, אבל במקום שאין בו משום כבוד הבריות, העובר על דבריהם עובר על לאו של לא תסור, ועשה איסור דאורייתא.

קסד. ופירש רש"י (ד"ה כל) שכל העובר על דברי חכמים עובר על איסור תורה, ומכל מקום איסורים אלו נדחים מפני כבוד הבריות, שמשום כבוד הבריות מחלו החכמים על כבודם והתירו לעבור על דבריהם.

קסה. וראה בשפת אמת (סוכה מו. ד"ה להדליק) שכתב שנחלקו בזה אמוראים.

קסו. 'לאו הניתן לאזהרת מיתת בית דין', כלומר לאו שהעובר עליו מתחייב מיתת בית דין, אין לוקים עליו (שבת קנד. עירובין יז:), שאפילו אם לא התרו בו למיתה והתרו בו למלקות, שאין הבית דין ממיתים אותו, מכל מקום אינו לוקה, שלא הטיל הכתוב עונש מיתה על האדם אלא אם כן הזהירו תחילה ואמר שלא יעשה דבר זה, והלכך לאו שיש בו חיוב מיתה נאמר כדי להזהירו על המיתה ולא כדי לחייבו מלקות. רש"י (שבת שם ד"ה לאזהרת, עירובין שם ד"ה וכל).

קסז. וכתב הדברי דוד (ד"ה וכל), שלשון הגמרא 'אסמכינהו על לאו דלא תסור' ודאי משמע כמו שכתב הרמב"ן, שמשמע אסמכתא בעלמא, ועיקר הפסוק לא נכתב לדרשה זו, אלא לומר שאם יסתפקו בדין מדיני התורה, שישמעו לדברי השופט אשר יהיה בימים ההם ולא יסורו מדבריו במה שיפסוק להם בדיני התורה, וחכמים הסמיכו את דבריהם באסמכתא בעלמא על הלאו של 'לא תסור'.

קסח. ובטעם הדבר שלא גזרו על הספק, כתב בזוהר הרקיע, שכמו שאמרו בגזירתם 'גזירה לגזירה לא גזרינן' כדי שלא יתפשט האיסור בכל הדברים מעט מעט כן נוכל לומר שכשאסרו דבר אחד התנו עליו מתחילה שהיה ספיקו מותר ודייק שתאסור ודאו. ובמגילת אסתר כתב שאמרו כן כדי לחלק בין איסור דרבנן לאיסור דאורייתא.

קסט. ועיין שם עוד במגילת אסתר ובקרית ספר שהאריכו הרבה בענין זה. ועיין עוד בקונטרס דברי סופרים לר' אלחנן וסרמן שדן באריכות בענין זה.

קע. כן דייקו האחרונים מדברי הרמב"ם (כלאים פ"י הכ"ט) שכתב, 'דבר שאיסורו מדבריהם הרי הוא נדחה מפני כבוד הבריות בכל מקום'. וכתבו שכן נראה מהראבי"ה (סי' ס) והמאירי (ד"ה כבוד) והשאילתות (הו"ד ברוקח סי' שמ).

קעא. רשב"א (שבת לד: ד"ה מי) בשם ר"ח, ריטב"א (שם ד"ה ואפילו), ור"ן (שם ד"ה גדול).

קעב. להלן (כ.) 'שב ואל תעשה שאני'.

קעג. והתוספות (שבועות ל: ד"ה אבל, בתירוץ הראשון) חילקו בין גנאי גדול לגנאי קטן, שגנאי גדול דוחה איסור דאורייתא בשב ואל תעשה, וגנאי קטן אינו דוחה איסור תורה אף בשב ואל תעשה.

קעד. וכתב הרמב"ן (תורת האדם, ענין הכהנים ד"ה ואיכא), וכן מבואר בנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ק, או"ח סי' לה, בדעת התוספות), שלדעת רב האי גאון הסובר שאיסור טומאת כהנים נדחה מפני מת מצוה, לפי שאין איסורו שוה בכל, נדחה הוא גם מפני כבוד הבריות, ויכולים ליטמא בטומאה דאורייתא מפני כבוד הבריות. וכתב הרמב"ן שזו קולא קשה מאוד. אמנם החוות יאיר (שו"ת, סי' לה) והשאגת אריה (שו"ת החדשות, סי' יב) כתבו שאף לדעה זו דווקא מת מצוה דוחה טומאה [וכתב החוות יאיר שדברי הרמב"ן מוטעים], אבל כבוד הבריות לא. ובטעם הדבר כתב החוות יאיר, שבמת מצוה התירו משום שהוא מוטל בבזיון גדול. והשאגת אריה כתב שבמת מצוה

אמנם החרדים (על הירושלמי, שם ד"ה לא) כתב שכוונת הירושלמי לספק לא תעשה של תורה, אבל ודאי איסור של תורה אינו נדחה מפני כבוד הבריות, שכבוד הבריות אינו אלא מדרבנן. והוסיף שאפילו אם כבוד הבריות היה מדאורייתא, מכל מקום לא היה עשה של כבוד הבריות דוחה עשה ולא תעשה של טומאת כהנים[קעה]. **והשיירי קרבן** (נזיר פ"ז ה"א ד"ה הדא) כתב, שגם למסקנת הבבלי כבוד הבריות דוחה טומאת כהנים דאורייתא[קעו].

ביאור הדרשה מ'והתעלמת'

והתעלמת מהם פעמים שאתה מתעלם מהם. פירש רש"י (ב"מ ל. ד"ה והתעלמת) שנלמד מלשון הפסוק שנכתב בדרך החיוב ולא בדרך השלילה. וכן כתבו **הרמב"ם בפירוש המשניות** (ב"מ פ"ב מ"ח) **והמאירי** (ב"מ ל. ד"ה המשנה) שלשון הפסוק משמע כאילו ציוה שיתעלם מהם באופן מסוים. והר"י מלוניל (בפירוש הראשון, הובא בשיטמ"ק שם ד"ה והתעלמת) ביאר, שנלמד מיתור הכתוב, שהרי כבר נאמר (דברים כב ג) 'לא תוכל להתעלם', ולמה הוצרך לומר (שם שם א) 'לא תראה וגו' והתעלמת מהם', אלא בא ללמד שיש פעמים שמותר להתעלם.

מי נחשב זקן ואינו לפי כבודו

זקן ואינה לפי כבודו. מבואר בגמרא ש'זקן ואינה לכבודו' אינו חייב להשיב את האבידה, ונחלקו **הראשונים** אם כל זקן או אדם מכובד פטורים, או רק מי שהוא זקן בחכמתו.

דעת הרמב"ם (גזילה ואבידה פי"א הי"ג) **והר"ן** (הו"ד בנמוקי יוסף ב"מ לג: ד"ה משום)[קעז] שכל אדם מכובד או זקן פטור מלהשיב אבידה[קעח].

אולם יש מהראשונים[קעט] שכתבו שרק מי שהוא זקן בחכמתו ואינו לפי כבודו מפני חכמתו פטור מלהשיב[קפ] משום כבוד התורה[קפא]. אולם זקן או נכבד סתם אינו חשוב לומר שאינו לפי כבודו, אלא או יטפל בה או יתן דמיה[קפב].

והקשה הפרי יצחק (שו"ת, סי' נג ד"ה ונחזור) לדעת הראשונים שהלכה זו שזקן ואינו לפי כבודו פטור מלהשיב את האבידה נאמרה רק במי שהוא זקן בחכמתו, מסוגייתנו, שהביאו ראיה מ'זקן ואינה לפי כבודו' הפטור מהשבת אבידה, שכבוד הבריות דוחה מצוה דאורייתא של השבת אבידה, ודחו שאין ללמוד משם למי שמצא כלאים בבגדו שלא יהא צריך לפושטו מפני כבוד הבריות, שאין לומדים איסור מממון, ואילולא טעם זה שאין לומדים איסור מממון, היו לומדים מזקן ואינו לפי כבודו שמשום כבוד הבריות אינו צריך לפשוט את בגדו בשוק. ואם רק מי שזקן בחכמה פטור מלהשיב אבידה משום כבוד התורה, איך רצו להביא ראיה שמשום כבודם של כל הבריות [ולא רק תלמידי חכמים] אין צריך לפשוט את בגדו בשוק.

ותירץ (שם ד"ה והא, ד"ה ועפ"ז) שיש לחלק בין הבזיון בפושט את בגדו בשוק משום כלאים, שאינו מקיים מצוה בהליכתו ערום בשוק, אלא בפשיטת הבגד, ואין מעשה המצוה עצמו גורם את הבזיון אלא התוצאה הנובעת מהמצוה, לבין דין זקן ואינו לפי כבודו באבידה, שהמצוה עצמה מתקיימת בנטילת החפץ, ופעולה זו היא הגורמת לבזיון. ולכן באבידה חייבים גם זקנים ומכובדים לקיים את המצוה, שכדאי לאדם להתבזות על ידי קיום מצוה, ורק בתלמיד חכם שכבודו הוא כבוד התורה אין עליו לבזות את תורתו לצורך עשיית המצוה, אבל בכלאים בשוק שבעצם הבזיון אינו מקיים מצוה, היה איסור כלאים נדחה מפני כבוד הבריות אם היו לומדים איסור ממון.

ורבי נפתלי אמשטרדם (הו"ד שם סי' נג ד"ה שוב) מיישב בחילוק אחר את ההבדל בין המוצא כלאים בשוק להשבת אבידה, שפשיטת הבגד בשוק יש בה בזיון גמור לכל אדם, ולפיכך במצוות דרבנן לא חייבוהו להתבזות כל כך, אבל נשיאת אבידה שאינה בזיון גמור, ורק אדם מכובד החש לכבודו מתבזה הימנה, לא שייך לפוטרו משום כבוד הבריות, ומכל מקום בתלמיד חכם שאם נצווה עליו להתבזות נבזה את תורתו, דוחה כבודו את המצוה.

אם זקן חכם ואינו לפי כבודו רשאי להחמיר על עצמו

שם. מבואר בגמרא שזקן חכם פטור מלהשיב אבידה[קפג], ונחלקו **הראשונים** אם רשאי הוא להחמיר על עצמו ולהשיב אבידה לפנים משורת הדין.

הרמב"ם (גזילה ואבידה פי"א הי"ז) כתב שההולך בדרך הטוב והישר ועושה לפנים משורת הדין, מחזיר את האבידה בכל מקום, אף על פי שאינו לפי לכבודו[קפד].

והרא"ש (ב"מ פ"ב סי' כא) חולק וסובר שאסור לו לזלזל בכבוד התורה, והרוצה לעשות לפנים משורת הדין, יוותר מממונו וישלם מכיסו[קפה].

וכתב הבית יוסף (חו"מ סי' רסג סעיף ג ד"ה כתב הרמב"ם) לדעת **הרמב"ם** שאין זה זלזול בכבוד התורה, כי אדרבה כבוד שמים הוא שאין דרכו בכך והוא מטפל בשל חבירו לפנים משורת הדין.

וכתב הערוך השולחן (שם ס"ד) שאם כבודו הוא מחמת דברים אחרים, שלא מחמת התורה, לדברי הכל יכול להחמיר על עצמו ולטפל בהשבת האבידה.

והקשה רבי נפתלי אמשטרדם (הו"ד בשו"ת פרי יצחק ח"א סי' נג ד"ה וכל), מנין לו להבית יוסף שהרמב"ם והרא"ש נחלקו אם הזקן רשאי להחמיר על עצמו ולהשיב את האבידה לפנים משורת הדין, הרי הרא"ש סובר שהפטור של זקן ואינו לפני כבודו נאמר רק בזקן שקנה חכמה[קפו], ולאדם כזה אסר הרא"ש להשיב לפנים משורת הדין, אבל הרמב"ם חולק וסובר שכל אדם מכובד פטור מלהשיב את האבידה[קפז], ועל אדם כזה כתב הרמב"ם שרשאי להחמיר על עצמו ולהשיב את האבידה, אבל בזקן חכם אפשר שהרמב"ם סובר כדעת הרא"ש שאינו רשאי להחמיר על עצמו ולהשיב את האבידה כשאינו לפי כבודו[קפח].

והפרי יצחק (שם סי' נד ד"ה ומה) דחה את דבריו, וכתב שהבית יוסף למד כן מדברי הרמב"ם (רוצח ושמירת הנפש פי"ג ה"ד) במצות פריקה וטעינה, שכתב 'ואם היה חסיד ועושה לפנים משורת הדין, אפילו היה הנשיא הגדול וראה בהמת חבירו רובצת תחת משאה של תבן או קנים וכיוצא בהן פורק וטוען עמו', ומבואר שלעת הרמב"ם גם החכם רשאי להחמיר על עצמו לפנים משורת הדין, שהרי כתב שאפילו הנשיא הגדול רשאי להחמיר על עצמו[קפט].

התירו לפי שמצות קבורתו אינה משום כבוד הבריות בלבד, אלא היא מצות עשה של תורה. **קעה. לא** תעשה משום 'לנפש לא יטמא בעמיו' (ויקרא כא א), ועשה משום 'קדושים יהיו' (שם שם ו). **קעו. וביאר** שכן משמע למסקנת הגמרא שהביאו את הברייתא שמ'ולאחותו' יש לדרוש שמטמא למת מצוה, ופירש רש"י (להלן כ. ד"ה אגל) שהוא מפני כבוד הבריות, ודוחה דבר תורה. והקשו בגמרא (להלן שם) שנלמד מכאן שכבוד הבריות אינו נדחה מפני איסורים, ותירצו, שאין ללמוד ממנו לפי שהוא שב ואל תעשה. והקשו התוס' (שם ד"ה שב) שנלמד מנזיר וכהן גדול שהם מטמאים עצמם למת מצוה בקום ועשה, ותירצו שמנזיר אין ללמוד לפי שישנו בשאלה, ומכהן גדול אין ללמוד לפי שהוא לאו שאינו שוה בכל. ומשמע שלענין טומאת כהן אכן יש ללמוד שהוא רשאי לטמא עצמו משום כבוד הבריות אפילו בטומאה דאורייתא. וכן כתב המילי דברכות (ד"ה מרגמה), שלפי גירסת רב האי גאון שגרס בגמרא 'וכי תימא נילף מכהן, מה לכהן שהוא לאו שאינו שוה בכל', מפורש שלמסקנת הגמרא שלנו מותר לכהן להיטמא בטומאה דאורייתא מפני כבוד הבריות, [ואכן אין ללמוד מכהן לשאר איסורים לפי שהלאו של כהן אינו שוה בכל, אבל לכהן עצמו ודאי יש ללמוד שהעשה שלו נדחה מפני כבוד הבריות]. **קעז. ודייקו** האחרונים כן גם מדברי רש"י (ד"ה ואינה) שכתב 'אין האבידה חשובה לפי כבודו להשיבה'. **קעח. והר"ן** הביא ראיה ממה שאמרו בגמרא (ב"מ ל:) 'כל שבשלו מחזיר בשל חבירו נמי מחזיר', הרי שהדבר תלוי האם היה מחזיר חפץ שלו, וכל אדם זקן או מכובד אינו מרים חפץ שלו. **קעט. רמב"ן** (ב"מ לג. ד"ה וקשה), וריטב"א (שבועות ל: ד"ה אף). וכן דייק הפרי יצחק (שו"ת, ח"א סי' נב ד"ה אולם) מדברי הרא"ש (ב"מ פ"ב סי' כא) שכתב, 'ראיתי גדולים שפסקו שמספק יש לזקן להחמיר על עצמו ולהשיב את האבידה. ויראה לי שמכיון שפטרה התורה את הזקן שאין לו לזלזל בכבודו, אסור לו להחמיר על עצמו, שמזלזל בכבוד תורה במקום שאינו חייב'. ומשמע מדבריו שזקן ואינו לפי כבודו הוא דווקא חכם, שאם הוא גם שאר אדם מכובד לא היה לו לדחות את דברי הגדולים שפסקו שיש לזקן להחמיר על עצמו, שאפשר להעמיד את דבריהם בזקן שאינו חכם, ולא היה לו לחלוק על דבריהם אלא לומר שאם הוא חכם אינו צריך להחזיר מספק. **קפ. והריטב"א** (שבועות ל: ד"ה אף) הביא ראיה שלא נאמרה הלכה זו אלא בזקן בחכמה ולא בכל אדם נכבד מכך שבגמרא (שם) השוו זקן ואינו לפי כבודו האמור לגבי השבת אבידה לדין תלמיד חכם הפטור מלבוא ולהעיד בבית דין אצל דיין הקטן ממנו משום כבוד התורה. **קפא. המקור** בתורה לענין כבוד התורה, רבינו חננאל (שבועות ל: ד"ה עמידת) ביאר שהוא ממה שנאמר (ויקרא יט לב) 'והדרת פני זקן', שמפסוק זה לומדים את החיוב להדר ולכבד תלמידי חכמים. ורש"י (שם ד"ה והלא) ביאר שהמקור הוא מדרשת רבי עקיבא (ב"ק מא:) 'את ה' אלהיך תירא' (דברים ו יג) לרבות תלמידי חכמים, ובכלל היראה מהם שצריך לכבדם. **קפב. כן** כתב הריטב"א בבבא מציעא (שם) שיטפל בה או יתן דמיה. ומה שכתב שיתן דמיה צריך עיון, שהרי לפי דבריו אדם נכבד אינו פטור מהשבת אבידה, ואם כן בעל כרחו יהיה חייב לטפל באבידה ולא די במה שיתן דמיה, שכל אדם בודאי מחויב לטפל באבידה ולא יוכל לפטור עצמו על ידי שישלם דמיה. אכן בשבועות (ל: ד"ה אף) כתב הריטב"א 'או שיתן מי שיעשה במקומו', ולשון זו מתוקנת יותר. פרי יצחק (שו"ת, סי' נג ד"ה ומזה). **קפג. ונתבאר** לעיל בסמוך אם דין זה נאמר בכל אדם מכובד או רק בזקן בחכמה. **קפד. וכן** כתב הרשב"א (נדרים לד. ד"ה ונראה) שאף שפטר הכתוב מי שהוא זקן ואינו לפי כבודו אם לא רצה להחזיר, מכל מקום אם מחל על כבודו והחזיר קיים בזה מצות השבת אבידה, ונוטל עליה שכר. **קפה. והריטב"א** (שבועות ל: ד"ה הלא) חילק בין חכם היודע עדות לחבירו שאינו חייב לבוא ולהעיד בפני בית דין הקטן ממנו לחכם שמצא אבידה שאינו לפי כבודו להשיבה, שלענין עדות אינו רשאי להחמיר על עצמו כיון שמבזה בכך את כבוד תורתו, אבל לענין השבת אבידה רשאי הוא להחמיר על עצמו כיון שישנם תלמידי חכמים העושים כן בשלהם. אמנם הפרי יצחק (שו"ת, ח"א סי' נו ד"ה והנה נסתפקתי, ד"ה שוב) דייק מדברי רבינו יונה (סנהדרין יח: ד"ה מעיד) שאף לענין עדות אינו פטור מלהעיד אלא באופן שאפילו אם היה הדבר נוגע לו גם כן לא היה מתבזה כך. והתורת חיים (שבועות ל: ד"ה הלא) והברכי יוסף (חו"מ סי' ז ס"ק טו) כתבו עוד, שאף להסוברים שאסור לו להשיב אבידה כשאינה לפי כבודו, רשאי הוא ללכת להעיד או לדון בפני בית דין קטן ממנו. וביאר הברכי יוסף, שדווקא בהשבת אבידה הזלזול ניכר לעין כל כיון שאדם חשוב כזה אין דרכו להתעסק בשק או קופה, אבל להעיד בפני בית דין קטן ממנו אין זה זלזול בכבודו כל כך, שאינו ניכר לעין כל, ועוד שיש הרבה חכמים שאינם מקפידים בדבר, אם מפני שאומרים שמצוה היא, או מפני שסוברים שעמידתם לפני הדיין אין בה למעט מכבודם, שכבר מפורסם כוחם בתורה. והתורת חיים (שם) כתב טעם אחר לחלק, שבאבידה יכול התלמיד חכם לוותר מממונו, מה שאין כן בעדות שאינו יכול לוותר ממון רב [ולפי זה אף באבידה אם ערכה רב רשאי להחזיר], והברכי יוסף (שם) תמה עליו, שברא"ש מבואר שהטעם שאינו רשאי למחול הוא משום שיש להקפיד על כבוד התורה, ולא משום שיכול לוותר ממונו. **קפו. ראה** לעיל בענין 'מי נחשב זקן ואינו לפי כבודו', ושם בהערה בשם הפרי יצחק שכן היא דעת הרא"ש. **קפז. הובאו** דבריו לעיל בענין הנ"ל. **קפח. וראה** שם שמכח קושיא זו רצה להוכיח שהרמב"ם והרא"ש לא נחלקו מי נחשב זקן [ראה לעיל בענין 'מי נחשב זקן ואינו לפי כבודו'], וגם לדעת הרמב"ם רק החכם פטור מלהשיב אבידה כשאינו לפי כבודו ולא כל אדם נכבד, ולכך כתב הבית יוסף שנחלקו אם החכם רשאי להחמיר על עצמו ולהשיב את האבידה לפנים משורת הדין. אך בהמשך דבריו (שם ד"ה ולפי דבריגו) הביא מהשיטה מקובצת (ב"מ ל. ד"ה זקן) שכתב בפירוש שלדעת הרמב"ם כל אדם מכובד פטור מלהשיב אבידה כשאינו לפי כבודו, ובעל כרחינו נכוף ראשינו להם. **קפט. וראה** שם שהאריך להוכיח שאין לחלק ולומר שדווקא בפריקה וטעינה סובר הרמב"ם שהחכם רשאי

המקור לדינו של הרמב"ם שהחכם רשאי להחמיר על עצמו לפנים משורת הדין

נתבאר לעיל שלדעת **הרמב"ם** (גזלה ואבידה פי"א הי"ז) הזקן רשאי להחמיר על עצמו ולהשיב אבידה לפנים משורת הדין אף שאינו לפי כבודו, וכתבו המגיד משנה והכסף משנה שלמד כן מהמעשה של רבי ישמעאל ברבי יוסי שפגש בו אדם שהיה נושא משא של עצים על כתפו ואמר לו הטען עלי את העצים, ונתן לו רבי ישמעאל ברבי יוסי את דמי העצים כדי שלא יהיה צריך לטענו (ב"מ ל:).

וכתב הבן יהוידע (שם ד"ה והא) שלדעת הפוסקים שהחכם רשאי להחמיר על עצמו לפנים משורת הדין, יש לומר שרבי ישמעאל ברבי יוסי לא החמיר על עצמו לטעון עליו את העצים מפני שחשש שיראוהו אחרים ויהיו סבורים שכן הוא הדין שזקן ואינו לפי כבודו חייב לסייע, ויקבעו כן הלכה לדורות. ועוד שחשש שמא הדבר נכלל ב'כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט'[קצ].

והקשה הפרי יצחק (שו"ת, ח"א סי' נב ד"ה והנה הב"י), איך אפשר ללמוד מרבי ישמעאל ברבי יוסי שהחכם רשאי להשיב אבידה לפנים משורת הדין, הרי רבי ישמעאל ברבי יוסי לא זילזל בכבודו אלא נתן ממון עבור המשא כדי שלא יצטרך לטעון עמו [וכן היא באמת דעת **הרא"ש** שהרוצה להחמיר על עצמו ולעשות לפנים משורת הדין ישלם מכיסו].

ותירץ, שאם היה אסור לחכם לנהוג לפנים משורת הדין ולהחזיר האבידה, והיה לו איסור בדבר לזלזל בכבוד תורתו, אם כן מדוע יהיה צריך לשלם מכיסו לפנים משורת הדין כיון שאם היה הדבר תלוי בו היה מוחל על כבודו ומסייע לו לטעון את העצים, ובעל כרחך צריך לומר שלפנים משורת הדין צריך לסייע בעצמו ולהחזיר את האבידה, וכשאינו רוצה לסייע בעצמו צריך לפנים משורת הדין לשלם מכיסו[קצא].

האם נחלקו הרמב"ם והרא"ש גם בשאר מקומות שהחכם פטור מפני כבודו

הרמב"ם (עדות פ"א ה"ג) כתב, 'היה העד חכם גדול והיה בית דין פחות ממנו בחכמה, הואיל ואין כבודו שילך לפניהם, עשה של כבוד תורה עדיף, ויש לו להמנע'. וכתב **התורת חיים** (שבועות ל: ד"ה הא), שמלשון הרמב"ם שכתב 'יש לו להמנע מלהעיד' ולא כתב 'וצריך להמנע מלהעיד' משמע שאם רוצה למחול על כבודו רשאי, וכמו שהוא סובר לגבי השבת אבידה שהחכם רשאי להחמיר על עצמו ולהשיב אבידה אף כשאינה לפי כבודו.

והוסיף עוד, שיש לומר שאף לדעת **הרא"ש** שפסק לגבי אבידה שאין החכם רשאי להחמיר על עצמו ולהשיב את האבידה משום כבוד התורה, יש לומר שלא אמר כן אלא לגבי השבת אבידה, שאם רוצה להחמיר על עצמו ולעשות לפנים משורת הדין יכול לוותר מממונו, אבל לגבי עדות שלא שייך לומר שיוותר ממון רב, רשאי הוא לעשות לפנים משורת הדין ולמחול על כבודו.

אמנם החוות יאיר (שו"ת, סי' רה) כתב שאין לומר שהרא"ש חולק על הרמב"ם וסובר שאין החכם רשאי להחמיר על עצמו דווקא לענין אבידה שנאמר בה 'והתעלמת', אבל בשאר מקומות מודה להרמב"ם שהוא רשאי להחמיר על עצמו, שהרי בסוגייתנו רצו ללמוד מהשבת אבידה שנדחית מפני כבוד הבריות לשאר מצוות שידחו מפני כבוד הבריות, ודחו שאין ללמוד איסור מממון, ומשמע שלענין שאר מצוות שבממון אכן יש ללמוד מהשבת אבידה שהחכם פטור, ואם כן כמו שלגבי השבת אבידה סובר הרא"ש שאינו רשאי להחמיר על עצמו, הוא הדין בשאר מצוות שבממון שהחכם פטור מהם מפני כבודו שאינו רשאי להחמיר על עצמו.

וכתב עוד שאין לחלק ולומר שדווקא לגבי אבידה כתב הרא"ש שאינו רשאי להחמיר על עצמו מפני שהרואים לא ידעו שמטפל בה להחזירה ויהיו סבורים שהיא שלו, שמלשון הרא"ש לא משמע כן, שכתב שמאחר שהתורה פטרה אותו אין לו לבזות עצמו, ומשמע שהוא אסור מצד עצמו[קצב].

הטעם שלא הוזכר בברייתא אופן ששכרו מועט ואין שם בית דין

או שהיתה מלאכתו מרובה משל חברו. פירוש אם דמי ביטול מלאכתו, כדי לרדוף אחריה, הם יותר מדמי האבידה, ולא ירצו הבעלים לשלם לו יותר ממה ששוה האבידה שמשיב להם[קצג], מותר לו להתעלם מהאבידה, ואינו חייב להשיבה.

ובבבא מציעא (ל.-לא.) מבואר שאם לא היה שכרו יותר משווי האבידה, נוטל את שכרו כפועל בטל, ואם יש שם בית דין יכול להתנות בפניהם שהוא משיב את האבידה ובלבד שיקבל כל שכרו. ואם אין שם בית דין ואינו רוצה ליטול כפועל בטל, יכול להתעלם מהאבידה אפילו אם מלאכתו מועטת מדמי האבידה. ומה שאמרה הגמרא שאם היתה מלאכתו מרובה משל חבירו פטור מלהשיב את האבידה, מבואר **בראשונים**[קצד] שמדובר באופן שיש שם בית דין שיכול להתנות בפניהם, ולכך דווקא משום שמלאכתו מרובה פטור, אבל אם לא היתה מלאכתו מרובה היה לו להתנות בפני הבית דין שיטול שכרו ולהשיב את האבידה.

וכתב בתוספות הרא"ש (סנהדרין יח: ד"ה או), שמה שנקטה הברייתא דווקא אופן זה ששכרו מרובה, אף שגם אם אין שכרו מרובה יש פעמים שיכול להתעלם, אם אין שם בית דין, משום שבאופן זה ששכרו מרובה לעולם הוא פטור, אפילו אם יש שם בית דין.

והריטב"א (ב"מ ל. ד"ה אלא, בתירוץ הראשון) ביאר שיש להעמיד את דברי הברייתא גם במי שמלאכתו מועטת ממלאכת חבירו, ומה שאמרו 'שהיתה מלאכתו מרובה משל חבירו' הכוונה היא שאם יחזיר את האבידה יפסיד יותר מחבירו, כי הוא יפסיד ממלאכתו הפסד כל שהוא וחבירו לא יפסיד כלום כי יקבל את אבידתו.

מדוע צריך פסוק להשמיענו שלא יפסיד ממונו לטובת ממון חבירו

לכך נאמר והתעלמת. הקשה **הרמב"ן** (ב"מ ל: ד"ה אין) מדוע צריך מיעוט מהפסוק שאין אדם חייב להפסיד ממונו על מנת להשיב לחבירו אבידה, וכי גרוע הוא מחבירו עד שעדיף שיפסיד כסף כדי שחבירו ינצל מההפסד.

ותירץ שהיינו סבורים שמאחר שבהשבת אבידה יש בה מצות עשה ומצות לא תעשה, יהיה צריך לקיימה אף אם על ידי כך יפסיד ממונו, לכך הוצרך הכתוב להשמיענו שפטור מלהשיב את האבידה.

ועוד תירץ, שמכיון שמדובר שיש כאן בית דין שיכול להתנות בפניהם שיקבל שכרו[קצה], הרי אינו מפסיד אלא מה ששוה עבודתו יותר מאבידתו של חבירו, ואילו חבירו המאבד יפסיד את כל דמי האבידה אם לא ישיב לו את האבידה, והיינו סבורים שמכיון שהפסדו מועט משל חבירו, יש לו להפסיד מעט כדי שחבירו לא יפסיד הרבה, לכן הוצרך הכתוב להשמיענו שאינו צריך להשיב את האבידה.

מדוע אין למדים איסור מממון

איסורא מממונא לא ילפינן. מבואר בגמרא שאין למדים ממון לאיסור[קצו], וביאר **רש"י** (ד"ה ממונא), שלכך אין לומדים איסור ממון, לפי שהממון קל מאיסורים[קצז].

להחמיר על עצמו משום צער בעלי חיים, אבל בהשבת אבידה רק אדם נכבד רשאי להחמיר על עצמו ולא חכם. קצ. **והקשה החיד"א** (פתח עינים, ב"מ שם ד"ה לפנים) בשם רבי אברהם ישראל, לדעת הרמב"ם שהחכם רשאי להחמיר על עצמו, מהירושלמי (פ"ב ה"ט) שאמרו שהפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט. והביא שרבי ברוך צאני תירץ, שבזקן הפטור מלהשיב את האבידה, כיון שאינו פטור אלא מפני כבודו, אם כן כשמוחל על כבודו חוזר עיקר החיוב להשיב אבידה, ולכן אינו נקרא הדיוט. ודחה את דבריו בכמה ראיות. ותירץ שיש לחלק בין מצוות שבין אדם לחבירו, ששם ראוי להחמיר ולנהוג לפנים משורת הדין עבור חבירו, לבין מצוות שבין אדם למקום שאין מהם טובת הנאה לשום אדם, והקב"ה הרי פטרו מקיום המצוה. וכתב שחזרו הרבנים הנ"ל והודו לדבריו. קצא. **וכתב** עוד שאדרבה לדעת הרא"ש הסובר שאינו רשאי להחמיר על עצמו ולהשיב אבידה או לסייע בפריקה וטעינה, קשה מאיזה טעם כתב שלפנים משורת הדין יוותר מממונו וישלם מכיסו, וגם קשה מדוע נתן רב ישמעאל ברבי יוסי את דמי העצים לאותו אדם כיון שאם היה הדבר תלוי ברצונו היה מוחל על כבודו ומסייע. קצב. **והוסיף** החוות יאיר שאין להקשות על הרא"ש ממה שנאמר (שמואל ב' ו יד) 'ודוד מכרכר בכל עוז', וכמו שאמרה לו מיכל (שם שם כ) 'אשר נגלה היום לעיני אמהות עבדיו כהגלות נגלות אחד הריקים', ונענשה על כך שאמרה לו כן שלא היה לה ולד (סנהדרין כא.), ששם היה דבר שבקדושה, ורשאי החכם לבזות עצמו לדבר שבקדושה. וכתב שבזה מיושב מה שמצאנו לתלמידי חכמים וגדולי הדור שמטפלים בעצמם בעשיית הסוכה אף ברשות הרבים, וכך ראוי להם. וכן כתב מהרי"ל (מנהגים, הלכות סוכה א) שמצא את המהר"ם שהיה עוסק בעשיית סוכתו, מפני שסוכה יש בה קצת קדושה, כמו שאמרו חז"ל (סוכה ט.) שחל שם שמים על הסוכה כל שבעה ימים כשם שחל על החגיגה. ועל הרא"ש עצמו שהיה מתעסק בלישת המצות לא קשה, שאפשר לומר שהיה עושה כן בביתו ולא היו אחרים רואים אותו. וראה שם שמטעם זה רצה לאסור על חכם אחד שהיה יודע לנגן בכמה מיני כלי זמר שלא לנגן בכינור לפני חתן וכלה. ואחר כך כתב שיש לומר שכיון שכולם יודעים שאינו נוטל שכר על כך ושהוא עושה לשם שמים אין לאסור עליו, ואדרבה עושה מצוה בכך שמשמח חתן וכלה, ולא אמר הרא"ש שאין החכם רשאי להחמיר על עצמו אלא במצוה שהיא בין אדם לחבירו, שנראה שהוא מבזה את כבוד תורתו לשם ממון, אבל במצוות שבין אדם למקום רשאי החכם להחמיר על עצמו ולבזות כבודו, וכל הנוהג קלות בעצמו לצורך גבוה ומצות ה', אף שאינה מצות עשה ממש רק גמילות חסדים שנלמד מ'והלכת בדרכיו' (רמב"ם דעות פ"א ה"ה), הרי זה משובח ותבוא עליו ברכה. והפרי מגדים (או"ח סי' רנ משב"ז סק"ב, הו"ד בביאור הלכה שם ד"ה כי) כתב, שאדרבה כשמתעסק בצרכי שמים זהו כבודו, שעוסק בעצמו במצוה וניכר שעושה כן לכבוד ה' יתברך, ורק כשלא ניכר שעושה כן לשם מצוה, כמו בזקן ואינו לפי כבודו באבידה, שם אינו צריך לקיים המצוה. וראה עוד בקובץ שיעורים (כתובות אות מז) בענין זה. קצג. **כגון** שהיה אותו אדם נוקב מרגליות, שאם ילך ויחזיר את האבידה, יפסיד בבטלותו יותר מדמיה. רש"י (סנהדרין יח:). קצד. **תוספות** (ב"מ לא: ד"ה אם), רמב"ן (שם ל: ד"ה אין), רשב"א (שם ל. ד"ה או), ריטב"א (שם ד"ה אלא), מיוחס לריטב"א (שם לב. ד"ה אם), תוספות הרא"ש (שם ל. ד"ה או), וחידושי הר"ן (שם לב. ד"ה ואם). קצה. **ראה** להלן בענין 'הטעם שלא הוזכר בברייתא אופן ששכרו מועט ואין שם בית דין'. קצו. **בענין** אם מצוה שבממון שיש בה לאו ועשה נדחית מפני כבוד הבריות, ראה בשושנת העמקים (כלל ו), שהדבר תלוי במחלוקת הראשונים אם בהשבת אבידה קודם שבאה לידו יש לאו ועשה, שלדעת הרמב"ן והרשב"א (ב"מ ל. ד"ה קרא) הסוברים שאין בה אלא לאו של 'לא תוכל להתעלם' (דברים כב ג) [אבל משום העשה של 'השב תשיבם לאחיך' (שם שם א) אינו מתחייב אלא אחר שהגביה את האבידה], אין כבוד הבריות דוחה לא תעשה ועשה, ואין למדים מהשבת אבידה אלא שדוחה לאו לחוד, וכל שכן עשה לחוד, שהרי לאו חמור מעשה, אבל לא שדוחה לא תעשה ועשה. ולדעת הרמב"ם (גזלה ואבידה פי"א ה"א, חידושי הר"ן ב"מ ל. ד"ה קרא) שהרואה את האבידה ומתעלם ממנה עובר בעשה ולא תעשה יש ללמוד אף שדוחה עשה ולא תעשה שבממון. קצז. **התוספות** בבבא מציעא (כ: ד"ה איסורא) הקשו, שהרי לענין ממון מחמירים יותר מלענין איסורים, כמבואר בגמרא (ב"ק מו: ב"ב צב:) שלענין ממון אין הולכים אחר הרוב ולענין איסורים הולכים אחר הרוב. והקשה הפני יהושע (בתוס' שם), שאין כל ראיה מכך שבממון אין הולכים אחר הרוב שבממון מחמירים יותר מאשר באיסורים, שהרי הטעם שאין הולכים בממון אחר הרוב הוא רק משום שהוא כנגד חזקת ממון, שהיא חזקה ביותר, ולכן אין רוב מועיל כנגד חזקת ממון, אבל במקום שאינו כנגד חזקת ממון [כגון כאן במצא אבידה, שאין מוחזק], יתכן שלא החמירו. וראה להלן בהערה בשם השלמה

אמנם בתוספות בשבועות (ל: ד"ה אבל) מבואר שגרסו בגמרא כאן 'שאני ממון דאתיהיב למחילה'[קצח].

וביאר הארעא דרבנן (מערכת א' אות טו) על פי דברי התוספות, שמה שאין לומדים איסור מממון אינו משום שהממון קל מאיסור, אלא שמכיון שהממון ניתן למחילה, חייבה התורה את בעל האבידה למחול על ממונו משום כבוד הזקן, אבל דבר איסור לא ניתן למחילה, ולפיכך אין כבוד הבריות דוחה אותו.

וכתב עוד שאף את גירסת הגמרא שלפנינו 'איסורא מממונא לא ילפינן' אפשר לפרש כן, שלכך אין לומדים איסור מממון כיון שממון ניתן למחילה.

וכן ביאר **הכתב סופר** (שו"ת, או"ח סי' לז) בשם **אביו החת"ם** (חת"ם שבת פא: ד"ה מהו, שו"ת חת"ם או"ח סי' פב) בלשון הגמרא שלפנינו 'איסורא מממונא לא ילפינן', שהוא משום שממון ניתן למחילה, וחייבה התורה את בעל האבידה למחול על ממונו מפני כבוד הזקן, אבל בדבר איסור שהוא כבוד שמים, מי יוכל למחול[קצט].

והפני יהושע (ד"ה שאני) ביאר, שאף אם נאמר שבכל מקום לומדים איסור מממון', מכל מקום לענין כבוד הבריות לא שייך ללמוד איסור מממון, שלגבי השבת אבידה אמרו שאבידתו קודמת לאבידת אביו ורבו ושל כל אדם, ואם כן מטעם זה עצמו מי שהוא זקן ואינו לפי כבודו לטפל ולהחזיר את האבידה אפילו אם היתה אבידת עצמו, ונוח לו יותר להפסיד ממונו, כל שכן שאינו מחויב לטפל באבידה של כל אדם[ר].

והבאר יעקב (ד"ה איסורא) הביא מהתוספות בבבא מציעא (כ: ד"ה איסורא) שממון חמור מאיסורים, שבממון אין הולכים אחר הרוב ובאיסורים הולכים אחר הרוב, חוץ מאיסור אשת איש שהוא חמור ואין הולכים בו אחר הרוב. וכתב שצריך לומר שסוגייתנו מדברת בשיטת רב שאמר שהמוצא כלאים בבגדו פושטו אפילו בשוק, ורב לשיטתו שהוא סובר שאף בממון הולכים אחר הרוב ואם כן יש לומר שאיסור קל מממון.

אך הקשה שאם כן קשה שלהלכה פוסקים כדעת שמואל שאין הולכים בממון אחר הרוב, ופוסקים גם מה שאמר רב שצריך לפשוט בגד שיש בו כלאים אפילו בשוק, ואם כן על כרחך צריך ליישב את הסוגיא כאן להלכה. וביאר שלמסקנת הגמרא (להלן כ.) שתירצו 'שב ואל תעשה שאני' לא נשאר התירוץ של 'איסורא מממונא לא ילפינן', ואכן למסקנת הגמרא ממון חמור מאיסורים[רב].

וכתב הנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ק, אהע"ז סי' לו ד"ה והנה בממון) בשם **הנימוקי יוסף** (יבמות קטו: ד"ה אביי), שרק מממון שהוא כעין השבת אבידה, שאין מוציאים אותו מהמוחזק, אין למדים לאיסורים, אבל לענין להוציא ממון ממוחזק, אדרבה ממון חמור מאיסורים[רג]. וכן כתב **בצל"ח** (ד"ה איסורא) שלענין להוציא ממון ממוחזק ממון חמור מאיסורים, והוכיח שממון חמור מאיסורים, שהרי באיסורים הולכים אחר הרוב ובממון אין הולכים אחר הרוב, ואפשר ללמוד איסורים מממון שמוציאים אותו מהמוחזק[רד].

האם אפשר לתרץ שב ואל תעשה שאני כמו שתירצה הגמרא להלן

שם. התוספות בשבועות (ל: ד"ה אבל, בתירוץ הראשון)[רה] ביארו, שדווקא במקום שיש גנאי גדול התירו לעבור על המצוה משום כבוד הבריות, כגון במת מצוה, שגנאי גדול הוא אם לא יקברוהו, שיכול להסריח או שיאכלוהו הכלבים, וכן לפשוט בגד כלאים בשוק, אבל כשאין הגנאי גדול כל כך אין לו לעבור על המצוה משום כבוד הבריות אפילו בשב ואל תעשה.

וביארו התוספות לפי זה את קושיית הגמרא מהשבת אבידה על כלאים, שאם במצא שק או קופה שאינו בזיון גדול כל כך, מותר לעבור על המצוה ולא להשיב משום כבוד הבריות, כל שכן המוצא כלאים בבגדו בשוק שהוא בזיון גדול, שלא יהא צריך לפושטו משום כבוד הבריות. ותירצה הגמרא, שאין למדים להקל באיסורים מדיני ממונות, שדווקא במצא שק או קופה אינו צריך להשיב כיון שהוא דיני ממונות, מה שאין כן בלובש כלאים.

וכתבו התוספות לפי זה שהגמרא יכלה לתרץ שלא קשה ממצא שק או קופה על המוצא כלאים בבגדו בשוק משום שבמצא שק או קופה עובר בשב ואל תעשה, והלובש כלאים עובר בקום ועשה[רו] כמו שתירצה הגמרא בסמוך על קושיא אחרת[רז].

עוד ביארו התוספות (שם, בתירוץ השני) באופן אחר, שאכן מותר לעבור על מצוה בשב ואל תעשה משום כבוד הבריות גם במקום שהבזיון מועט, אבל אם על ידי שהוא עובר על המצוה יבוא אדם אחר לעשות איסור בקום ועשה, אינו נחשב שב ואל תעשה, אבל בממון מותר לעבור אף בקום ועשה.

וכתבו התוספות שלפי ביאור זה מובן מדוע לא תירצה הגמרא על הקושיא ממצא שק או קופה שבמצא שק או קופה עובר על המצוה בשב ואל תעשה, כיון שבממון מותר לבטל את המצוה מפני כבוד הבריות אף בקום ועשה.

האם הברייתא של ההולך לשחוט את פסחו מדברת בכהן גדול ונזיר או בכל אדם

הרי שהיה הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ושמע שמת לו מת וכו'. רש"י (ד"ה ולאחותו)[רח] פירש שמדובר בברייתא בכל אדם ההולך לשחוט את פסחו, ולא בכהן גדול ונזיר[רט], ומשמיענו הפסוק שאף שאינו מטמא עצמו לקרובים כיון שאם יטמא ימנע מלעשות את הפסח שהיא מצות עשה שיש בה כרת, מכל מקום נטמא הוא למת מצוה.

אבל בסנהדרין (לה. ד"ה ולאחותו) פירש רש"י[רי] שמדובר בכהן גדול שהוא נזיר ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו, שהיה מקום לומר שכיון שיש עליו שתי קדושות וגם מצות הפסח לא יטמא למת מצוה, לכך הוצרך הפסוק להשמיענו שדווקא לקרובים אינו נטמא, אבל נטמא הוא למת מצוה[ריא].

משנתו. **קצח. וכן** הביא הדקדוקי סופרים בשם כתב יד. אמנם בשלמה משנתו (ברש"י ד"ה ממונא) ביאר בדברי רש"י שכתב שהממון קל מאיסורים, שכוונתו לפי שממון ניתן למחילה. **קצט. וצריך** ביאור, שלכאורה זקן שהשבת אבידה אינה לפי כבודו פטור אף מהשבת אבידה של מי שאינו יכול למחול, כגון קטנים. והשלמה משנתו (ברש"י ד"ה ממונא) ביאר, שממון ניתן למחילה, ואין צריך שיאמר שהוא מוחל, לפי שהפקר בית דין הפקר. וכן ביאר הנימוקי יוסף (מגילה ג: ד"ה גדול), שחכמים הפקירו את ממונו של זה מפני כבודו של זה. **ר. כמו** שמצאנו בבבא מציעא (כז:) שהסתפקו אם מה שמחזירים אבידה בסימנים הוא מדאורייתא או מדרבנן, ואמרו שם שהנפקא מינה היא לענין להחזיר גט אשה בסימנים, שאם סימנים מדאורייתא, אף גט אשה אפשר להחזיר בסימנים, ואם סימנים דרבנן, אין להחזיר גט אשה בסימנים, הרי שאפילו איסור אשת איש שהוא חמור רצו ללמוד ממציאה שהיא ממון. ובבבא מציעא (שם ע"א ד"ה איבעיא) ביאר הפני יהושע שאין להוכיח משם שלומדים איסור מממון, ששם לענין סימנים הספק הוא אם סימן הוא דבר ברור כמו עדים, ואם אכן נפשוט שהוא ברור כמו עדים אפשר ללמוד גם לענין גט אשה שסימן הוא דבר ברור כמו עדים. וראה שם עוד מה שהאריך בענין זה. **רא. ולכאורה** לסברא זו, דווקא כבודו דוחה מצוה שבממון, שלא כדחיית מצוה בשב ואל תעשה, שנדחית אף מפני כבוד אחרים, כגון כבוד המת. עיין בפרי יצחק (שו"ת, ח"א סי' נו ד"ה אך נראה, ד"ה וכן). **רב. וראה** להלן בענין 'האם אפשר לתרץ שב ואל תעשה שאני כמו שתירצה הגמרא להלן', שלפי התירוץ השני של התוספות בשבועות (ל: ד"ה אבל) גם למסקנת הגמרא צריך לתרץ כאן 'איסורא מממונא לא ילפינן', משום שממון נדחה מפני כבוד הבריות אף בקום ועשה. **רג. כן** ביאר הנודע ביהודה בדבריו. וראה בשב שמעתתא (ש"ז פי"ז, פי"ח) שחלק על הנודע ביהודה ותירץ באופן אחר. **רד. וכתב** עוד, שלפי ביאור זה מיושב מה שמשמע בבבא מציעא (כז:) שלומדים איסור אשת איש מממון, שרצו ללמוד שם דין החזרת גט אשה בסימנים מדין השבת אבידה בסימנים [ראה בהערה לעיל], והיינו משום ששם מוציאים את האבידה מהמוצא, שהוא מוחזק בה [וראה בצל"ח שם שהעיר מדברי התוספות בכתובות (טו: ד"ה להחזיר) שמשמע שהמוצא אבידה אינו נחשב מוחזק, וכתב שאף שאינה חזקה גמורה מכל מקום לענין שיהיה שוה לאיסור נחשב כמוחזק. ולכאורה מה שכתב שהמוצא אבידה נחשב כמוחזק סותר למה שכתב הוא עצמו בנודע ביהודה (המובא כאן) שהמוצא אבידה אינו נחשב מוחזק]. עוד כתב הצל"ח, שכמו שאין לומדים דיני איסורים מדיני ממונות, כך אין ללמוד דיני ממונות מדיני איסורים, שאולי לא ויתרה התורה על ממון חבירו משום כבודו של זה, ולכך אף שנאמר 'ולאחותו', שלמדים שכבוד הבריות דוחה איסורים, הוצרכה התורה לכתוב 'והתעלמת' להשמיענו שכבוד הבריות דוחה אף דיני ממונות. **רה. הובאו** דבריהם לעיל בענין 'דעת התוספות אם צריך להפריש את חבירו מלעבור עבירה בשוגג'. **רו. ראה** בהערה לעיל בענין 'לדעת הרא"ש אם צריך להפריש את חבירו כשעושה מעשה איסור בשוגג' מדוע נחשב הלובש כלאים שעובר על איסור בקום ועשה. **רז. והקשו התומים** (סי' כח ס"ק יב) והרש"ש (בתוס' שבועות שם) שלכאורה יש לומר שהגמרא תירצה 'איסורא מממונא לא ילפינן' ולא תירצה 'שב ואל תעשה שאני' כיון שכן הוא האמת, שמכיון שהבזיון בהשבת אבידה מועט, אינו יכול לדחות איסור אפילו בשב ואל תעשה. ותירץ התומים, שסברו התוספות בקושיית הגמרא שנלמד מ'והתעלמת' שגדול כבוד הבריות שדוחה איסורים, שאין כוונת הגמרא שנלמד רק לבזיון קטן שהוא דוחה איסורים, שאם זו היא כוונת הגמרא הרי יש לדחות שמצאנו לגבי טומאת קרובים שאינה דוחה איסורים, והיינו משום שהוא בזיון קטן [כמבואר בתוספות שם שדווקא בזיון של מת מצוה הוא בזיון גדול], ואם כן איך נלמד מ'והתעלמת' להקל, הרי יש ללמוד מטומאת קרובים להחמיר, ובעל כרחך צריך לומר שכוונת הגמרא להקשות שלכל הפחות נלמד מ'והתעלמת' שבזיון גדול דוחה איסורים, שעל זה לא שמענו מטומאת קרובים שאינו דוחה, ותירצה הגמרא שאין ללמוד מממון לאיסורים. ולכך הקשו התוספות שהגמרא יכלה לתרץ שלא קשה ממצא שק או קופה על המוצא כלאים בבגדו בשוק משום שבמצא שק או קופה עובר על המצוה בשב ואל תעשה, והלובש כלאים עובר על המצוה בקום ועשה. וראה עוד להלן (כ. בענין 'ביאור התירוץ שב ואל תעשה שאני' לפירוש רבינו חננאל בתירוץ הגמרא), וראה שם בהערה שלדבריו לא קשה כלל קושיית התוספות. **רח. כן** משמע מלשון רש"י שכתב 'אם אינו ענין לזה, תנהו ענין למי שהולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו'. פני יהושע (ברש"י שם). וכן פירש רש"י במגילה (ג: ד"ה ולאחותו), וכן פירשו התוספות כאן (ד"ה אמרת) ובסנהדרין (לה. ד"ה הרי). **רט. וכתבו** התוספות (ד"ה אמרת) שכן מדויק מלשון הברייתא, שברישא (בזבחים ק.) נאמר 'הרי שהיה כהן ונזיר וכו' הרי שהיה כהן גדול ונזיר' ואילו בסיפא לא נאמר 'הרי שהיה כהן גדול ונזיר וההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו', אלא רק 'הרי שהיה הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו', ומשמע שבסיפא לא מדובר שהיה כהן גדול ונזיר. והקשו התוספות, הרי הפסוק שדורשת הגמרא מדבר בנזיר, ואם נפרש שמדובר בברייתא שהיה נזיר וכהן גדול, מובן מה שאמרו שמדובר שהיה הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו, שאין לומר שמדובר רק בנזיר, לפי שכבר למדנו שנזיר נטמא למת מצוה, ועל כרחך מדובר שיש לו עוד מעלות, והיינו שהיה הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו, אבל לפי מה שנתבאר שלא מדובר בנזיר מנין לגמרא לדרוש כן מפסוק זה המדבר בנזיר. ותירצו שנלמד באם אינו ענין, שאם אין צריך פסוק זה לענין נזיר, שהרי כבר נכתבו פסוקים אחרים ללמדנו שהנזיר נטמא למת מצוה אפילו אם הוא גם כהן גדול, תנהו ענין להולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו. וכן מבואר ברש"י (ד"ה ולאחותו). אבל בזבחים (ק. ד"ה הרי) כתבו התוספות שלא יתכן לפרש שמדובר בישראל שאינו נזיר ההולך לשחוט את פסחו, ששם בהמשך הגמרא מובאת הרישא של הברייתא שמדובר בכהן גדול ונזיר, ואם כן גם בסיפא מדובר באופן זה [וראה ברש"י זבחים (שם ד"ה אמרת)]. **רי. וכן** פירשו התוספות בזבחים (ק. ד"ה הרי). **ריא. וראה** להלן (כ. בהערה בענין 'איך נלמד מכאן שכבוד הבריות דוחה איסורים הרי יש כאן עשה של קבורת המת') בשם המהר"ם שיק (על תרי"ג מצוות, מצוה קכג סק"ג) שגם הרמב"ם מפרש כן.

קושיית התוספות על פירוש רש"י בסנהדרין

התוספות (ד"ה אמרת)[ריב] הקשו על פירוש רש"י בסנהדרין (לה. ד"ה ולאחותו) **שמדובר** בכהן גדול שהוא נזיר, מהגמרא בזבחים (ק.) שהביאה מעשה ביוסף הכהן שמתה אשתו בערב פסח ולא רצה להיטמא לה, ונמנו אחיו הכהנים וטימאו אותו לאשתו בעל כרחו. והיינו משום שאין מצות עשה של קרבן פסח דוחה את העשה להיטמא לקרובים[ריג]. ומקשה הגמרא מהברייתא שהובאה כאן שמבואר בה שאין להיטמאות לקרובים כשהולך לשחוט את פסחו. ואם נפרש שבברייתא מדובר בכהן גדול נזיר שהיה הולך לשחוט את פסחו מה קושיית הגמרא שם, הרי לא נאמר בברייתא שטומאת קרובים נדחית מפני שחיטת הפסח אלא כשיש צירוף של כמה מצוות, שהוא גם כהן גדול ונזיר, אבל יוסף הכהן לא היה כהן גדול ולא היה נזיר אלא היה לו רק את המצוה של פסח, ובזה לא מצאנו שנדחית המצוה של טומאת קרובים משום מצות הפסח, ולכך טימאו את יוסף הכהן לאשתו.

ותירצו התוספות בשם השר מקוצי, שאף שאכן מדובר בברייתא שהיה גם כהן גדול ונזיר, מכל מקום יש להוכיח מכאן שגם משום שחיטת הפסח לבד נדחית המצוה של טומאת קרובים, שאילו פסח לבד לא היה דוחה טומאת קרובים מדוע צריך פסוק ללמד שכהן גדול שהוא נזיר מטמא למת מצוה אפילו אם הוא הולך לשחוט את פסחו, הרי כיון שאנו אומרים שההולך לשחוט את פסחו נטמא לקרובים אם כן שחיטת הפסח אינה מעלה ואינה מורידה לענין לטמא עצמו לקרובים, וכיון שכבר שמענו שמי שהיה כהן גדול ונזיר נטמא למת מצוה, פשוט שגם אם מצורף לזה מה שהולך לשחוט את פסחו נטמא הוא למת מצוה. ומוכח שהברייתא סברה שגם העושה פסח לבד אינו מטמא עצמו לאחד מקרוביו, ולכך הוצרך הפסוק להשמיענו לגבי מי שהיה כהן גדול ונזיר וההולך לשחוט את פסחו שהוא מטמא עצמו למת מצוה, ולכן הקשו מברייתא זו על כך שטימאו את יוסף הכהן לאשתו בערב פסח.

והוסיפו התוספות, שאין לומר שבאמת ההולך לשחוט את פסחו נטמא לקרובים, ומכל מקום הוצרך הפסוק להשמיענו שאף באופן זה נטמא הוא למת מצוה שלא נהיה סבורים שמכיון שיש כאן צירוף של שלש קדושות [כהן גדול, נזיר, ושחיטת הפסח] לא יטמא עצמו למת מצוה, כמו שהוצרך הפסוק להשמיענו שכהן הדיוט ונזיר נטמא לקרובים אף שכבר השמיענו הפסוק שכהן הדיוט לבד ונזיר לבד נטמאים למת מצוה, כיון שיש בהם שתי קדושות. ששונה תוספת קדושת כהן, לפי שקדושת הכהן קדושת עולם היא, ולכן היינו סבורים שאף שקדושתו אינה דוחה קבורת מת מצוה מכל מקום בצירוף קדושת נזיר דוחה היא קבורת מת מצוה, אבל פסח אינו קדושת עולם, ואם מותר לו להיטמא לקרובים אף שעל ידי כן יתבטל מעשיית הפסח כל שכן שמותר לו להיטמא למת מצוה כשעל ידי כן יתבטל מעשיית הפסח.

ועוד תירצו התוספות, שהגמרא בזבחים הוכיחה מהברייתא כאן שגם העושה פסח לחוד אינו מטמא עצמו לקרובים, מכך שבברייתא הוזכר בתחילה ישראל נזיר, ואחר כך נזיר וכהן הדיוט, ואחר כך נזיר וכהן גדול, שמתחילה הזכיר את הקל יותר, ואחר כך את החמור, כמו שהזכיר מתחילה כהן הדיוט ואחר כן כהן גדול, ואם פסח קל מכהן גדול ואינו דוחה טומאת קרובים, אם כן היה לו לשנותו קודם כהן גדול[ריד].

יישוב הסתירה בפירוש רש"י

לעיל נתבאר שרש"י בסנהדרין פירש שמדובר בכהן גדול נזיר שהיה הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו, ולא כמו שפירש כאן שמדובר בישראל שאינו נזיר ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו, וכתבו **הראשונים**[רטו] שרש"י כאן ובזבחים (ק. ד"ה הרי)[רטז] חזר בו ממה שפירש בסנהדרין, וסובר שמדובר בישראל שאינו נזיר ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו[ריז].

והפני יהושע (ד"ה ת"ש) מיישב את דברי רש"י שלא יהיו סותרים זה את זה, שודאי ברישא של הברייתא אין לפרש שמדובר שהיה גם כהן גדול ונזיר, שנאמר בברייתא 'יכול יחזור ויטמא [לאחד מקרוביו שמת] אמרת לא יטמא', כלומר שהפסוק 'לא יטמא' משמיענו שאין לו להיטמא לאחד מקרוביו שמת, ואם מדובר שהיה כהן גדול ונזיר מדוע אמרה הברייתא 'יכול יטמא', הרי כיון שנזיר לחוד אינו נטמא לאחד מקרוביו, מנין לנו לומר שאם הוא גם כהן גדול וההולך לשחוט את פסחו יטמא לקרובים, וכי משום שנוספו לו מעלות אלו שהוא כהן גדול וההולך לשחוט את פסחו יטמא, הרי כל שכן הוא שבאופן זה אין לו להיטמא לקרובים, ובעל כרחך כך צריך לפרש את הברייתא, שמ'ולאחותו' יש לנו לדרוש שההולך לשחוט את פסחו נטמא למת מצוה אף שמתבטל בכך מעשה שיש בו כרת[ריח], שהעשה של מת מצוה שיש בו גם כבוד הבריות דוחה את העשה של פסח, ובעל כרחך יש לפרש דרשה זו, שההולך לשחוט את פסחו נטמא למת מצוה, מדובר בנזיר שהוא כהן גדול, כמו שדרשו את הפסוק מתחילתו שכל אחד מוסיף על חבירו. אלא כיון שדבר זה חידוש גדול הוא, שעשה של מת מצוה ידחה את כל הלאוין הללו וגם עשה של פסח שיש בו כרת, לכן הקדימה הברייתא להוכיח שאין לדרוש את הפסוק באופן אחר, ואמרה, 'יכול יטמא', כלומר שנלמד מ'ולאחותו' שדווקא נזיר אינו נטמא לאחותו, אבל מי שאינו נזיר וההולך לשחוט את פסחו, נטמא הוא לקרובים, שהעשה של פסח אינו דוחה את העשה של טומאת קרובים[ריט], ודחתה הברייתא 'אמרת לא יטמא', כלומר שודאי העשה של פסח שיש בו כרת דוחה את העשה של טומאת קרובים[רכ], וכיון שאי אפשר לדרוש את הפסוק 'ולאחותו' לענין טומאת קרובים, בעל כרחך צריך לדרוש אותו לענין מת מצוה, ולפרש שבא להשמיענו שההולך לשחוט את פסחו נטמא למת מצוה, וכיון שמדובר לענין מת מצוה יש לנו לפרש שמדובר שהיה גם כהן גדול ונזיר[רכא].

ולפי זה נתיישבו היטב כל הסוגיות, שאף שלפי האמת הדרשה מ'לאחותו' באה לרבות כהן גדול נזיר שהולך להקריב קרבן פסח, הסוגיא בזבחים שהביאה ברייתא זו, הקשתה מהרישא של הברייתא, שאמרה 'אמרת לא יטמא', ושם מדובר בהולך לשחוט את פסחו לחוד כמו שנתבאר, ולכך פירש רש"י שם שמדובר בהולך לשחוט את פסחו לחוד[רכב].

איך אפשר שיהיה כהן גדול נזיר

שם. נתבאר שיש מפרשים שהדרשה של 'ולאחותו' מדובר שהיה כהן גדול ונזיר[רכג]. והקשה **המאירי** (להלן כ. ד"ה מה) איך אפשר שיהיה כהן גדול ונזיר, הרי כהן אסור לגדל שערו ונזיר אסור בגילוח שערו, ואם תאמר שמדובר שקיבל על עצמו נזירות של יום אחד, הרי המקבל על עצמו נזירות יום אחד נעשה נזיר שלשים יום, שאין נזירות פחות משלשים יום (נזיר ה.).

ותירץ, שמדובר שקיבל על עצמו נזירות קודם שנעשה כהן גדול, ונעשה כהן גדול אחר שכבר מנה חלק מימי נזירותו, ומהזמן שנעשה כהן גדול יכול לגלח שערו בפחות משלשים יום[רכד].

והשואל ומשיב (שו"ת מהדורה רביעאה, ח"ג סי' קסב) הקשה עוד, שהרי כהן גדול צריך להסתפר מערב שבת לערב שבת (סנהדרין כב:), וביאר שכל הטעם שכהן גדול מצווה שלא יגדל שערו הוא משום כבודו של הכהן גדול, שיהיה לו

ריב. **וכן** הוא בתוספות בסנהדרין (לה. ד"ה הרי) ובזבחים (ק. ד"ה הרי). ריג. **נחלקו** התנאים (זבחים ק.) אם טומאה לקרובים רשות היא או שהיא חובה, לרבי עקיבא חובה היא, שנאמר (ויקרא כא ג) 'לה יטמא', ולרבי ישמעאל רשות היא, שמאחר שאסר הכתוב לכהנים להיטמאות למת, הוצרך להתיר להם טומאת קרובים. וכן היה סבור יוסף הכהן שלא רצה להיטמא לאשתו שמתה, וטימאוהו חכמים בעל כרחו, שהם היו סבורים שאינה רשות אלא חובה. ולהלכה פסק הרמב"ם (אבל פ"ב ה"ו) שחובה להיטמא לקרובים, וכן פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' שעג ס"ג). וראה ברדב"ז (ברמב"ם שם) שלדעת הרמב"ם החיוב להיטמא לאשתו הוא רק מדרבנן. ריד. **כן** ביאר המלא הרועים (בתוס' שם). וראה תוספות בזבחים (ק. ד"ה הרי) שכתבו בענין אחד, והמלא הרועים הגיה שם כמו שפירש כאן. והקדשי דוד (בתוס' שם) ביאר באופן אחר, עיין שם. רטו. **תוספות** ר"י החסיד (ד"ה יכול), רשב"א (מגילה ג: ד"ה יכול), ותוספות הרא"ש (ד"ה ולאחותו). רטז. **ברש"י** שלפנינו בזבחים כתב כמו שפירש בסנהדרין שמדובר במי שהיה כהן גדול ונזיר, ומהראשונים נראה שהיה לפניהם גירסא אחרת ברש"י שם. ואכן השיטה מקובצת (שם) הביא גירסא אחרת ברש"י, ולפי גירסתו רש"י שם פירש כמו שפירש כאן. ריז. **וביארו** שרש"י חזר בו משום הקושיא שהובאה לעיל מהגמרא בזבחים. והתוספות הרא"ש כתב שמדובר בכהן הדיוט שהולך לשחוט את פסחו, ולא כמו שמבואר בתוספות שמדובר בישראל. ולכאורה דבר זה תלוי במחלוקת הראשונים עם הרמב"ם (אבל פ"ב ה"ו), שהרמב"ם כתב שכהנים זכרים שהוזהרו שלא להיטמא לרחוקים מצווים להיטמאות לקרוביהם, אבל הכהנות, הואיל ואינן מוזהרות על הטומאה אינן מצוות להיטמא לקרובים, אלא אם רצו מיטמאות ואם לא רצו אינן מיטמאות. והראב"ד (שם) חולק וסובר שאף הכהנות מצוות להיטמא לקרובים, וכן היא דעת רש"י (ב"מ יח. ד"ה ולא מטמאה) ותוספות (יבמות כט: ד"ה לא). וכתב השאגת אריה (שו"ת השלשות, סי' ח) שנחלקו גם לענין ישראל, שלדעת הרמב"ם ישראל שאינו מצווה על הטומאה אינו מצווה להיטמא לקרובים, ולדעת שאר הראשונים אף ישראל מצווה להיטמא לקרובים כמו כהנת. והיה נראה לומר שהרא"ש סובר כדעת הרמב"ם שרק כהן מצווה להיטמא לקרובים ולכן פירש כאן שמדובר בכהן, אבל התוספות סוברים כשאר הראשונים ולכך לא הוצרכו לפרש שמדובר בכהן. אמנם השאגת אריה (שם) כתב שגם דעת הרא"ש כדעת שאר הראשונים ולא כדעת הרמב"ם, ואם כן צריך ביאור מדוע הוצרך לפרש שמדובר בכהן. ואם נפרש כמו שכתב הש"ך (יו"ד סי' שעג סק"ג) שלדעת הראשונים החולקים על הרמב"ם רק כהנת מצווה להיטמא לקרובים ולא ישראלים, מובן שלכך הוצרך הרא"ש לפרש שמדובר בכהן [ולכאורה מדברי התוספות הרא"ש יש ראיה לדברי הש"ך ולא כהשאגת אריה שדחה את דברי הש"ך וביאר שלדעת האומרים שכהנת מצווה להיטמא למתים הוא הדין ישראלים]. ריח. **שמכיון** שהפסוק שנאמר לגבי נזיר (במדבר ו ז) 'לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו לא יטמא להם במותם' מיותר כולו, שהרי כבר נאמר בנזיר (שם שם ו) 'על נפש מת לא יבוא', בעל כרחך בא הפסוק להשמיענו לענין מת מצוה, ש'לאביו' בא להשמיענו שהנזיר אינו נטמא לקרוביו אבל נטמא הוא למת מצוה, ו'ולאמו' בא להשמיענו שאם היה נזיר וגם כהן הדיוט נטמא למת מצוה, ו'לאחיו' בא להוסיף עוד שאף אם היה כהן גדול ונזיר נטמא למת מצוה, אף שיש כאן שני לאוין, ואם כן אין לנו לדרוש מ'ולאחותו' אלא שההולך לשחוט את פסחו נטמא למת מצוה. ריט. **ראה** בהערה לעיל שנחלקו הראשונים אם יש עשה לישראל להיטמא לקרוביו. רכ. **כמו** שפירש רש"י (ד"ה אמרת) שהעשה של פסח חמור מהעשה של קרובים כיון שיש בו כרת. רכא. **כלומר**, שאם היינו דורשים מפסוק זה לענין טומאת קרובים, היה אפשר להעמיד שמדובר רק בהולך לשחוט את פסחו, אבל כיון שאנו מוכרחים לדרוש את הפסוק לענין מת מצוה כמו שדרשנו את שאר הפסוק, אם כן כמו שלגבי הדרשות שלפניו אמרנו שכל אחד מוסיף על חבירו, כן יש לפרש בדרשה זו שבאה להוסיף על הדרשות הקודמות, ומדובר בכהן גדול שהוא נזיר ההולך לשחוט את פסחו. רכב. **הפני** יהושע ביאר בתירוצו רק איך מיושב רש"י בזבחים ולא את רש"י כאן, ובדבריו כתב שגם שיטת רש"י כאן מיושבת, וצ"ב כוונתו, שלכאורה כאן הראיה היא מכך שנטמא למת מצוה שמוכח שכבוד המת שהוא כבוד הבריות דוחה עשה של פסח, ואפשר לפרש אף כמסקנת הדרשה שמדובר בכהן גדול נזיר ההולך לשחוט פסח. רכג. **וגם** להחולקים מכל מקום מבואר בברייתא ששייך שיהיה כהן גדול נזיר, שדרשו מ'לאחיו' שכהן גדול נזיר נטמא למת מצוה. רכד. **וצריך** ביאור שהרי אף לכהן הדיוט אסור לגדל שער, וצריך הוא לגלח שערו כל שלשים יום (רמב"ם ביאת מקדש פ"א הי"א),

לתפארת, ואם כן נזיר שקדושתו ותפארתו במה שמגדל שער ראשו, אף אם הוא כהן גדול אינו צריך להסתפר.

עוד ביאר שם בסוף דבריו שהאיסור לגדל פרע בכהנים הוא בשלשים יום כמו בנזיר שנאמר בו (במדבר ו ה) 'גדל פרע שער ראשו', ואין נזירות פחות משלשים יום, כמו שכתב **הרמב"ם** (ביאת מקדש פ"א הי"א), ומה שאמרו שהכהן גדול מסתפר מערב שבת לערב שבת הוא סילסול בעלמא ואינו מעיקר הדין, ואם כן אפשר שיהיה הכהן גדול נזיר[רכה].

ביאור כוונת הברייתא 'למול את בנו'

ולמול את בנו. פירש רש"י (ד"ה אמרת), שמצות מילת בנו מצות כרת היא. וביארו **האחרונים** שהכרת הוא חומרא בגוף העשה של מילה, ואף שכאן מדובר בהולך למול את בנו ולא במי שהולך למול את עצמו, והאב אינו חייב כרת אם אינו מל את בנו, מכל מקום עצם הדבר שיש חיוב כרת על מצות מילה מוכיח שמצוה חמורה היא. וכפירוש זה ברש"י משמע מלשון **התוספות** (ד"ה אמרת) שכתבו, 'וגם מילה שייך בה כרת', והיינו שאף שהאב אינו חייב כרת על מילת בנו מכל מקום מכך שיש כרת במצוה זו מוכח שמצוה חמורה היא[רכו].

ובר"ח בסנהדרין (לה:) כתב שמדובר שאם יתעסק במת לא יספיק למול את בנו ביום השמיני.

והקשה בתוספות ר"י החסיד (ד"ה יכול), מנין לנו ללמוד מ'ולאחותו' שמת מצוה דוחה גם פסח וגם מילת בנו, שמא אינו דוחה אלא מצות מילת בנו אף שהיא מצוה שיש בה כרת כיון שהוא עצמו אינו עובר בכרת, אבל שחיטת הפסח שהוא עצמו עובר בכרת אינו דוחה.

ותירץ, שכיון שגם במילה יש צד כרת, מסברא יש לנו לומר שדוחה גם פסח כמו שדוחה מילת בנו. ועוד תירץ שיש צד חומרא במילה שכן נכרתו עליה י"ג בריתות[רכז].

עוד כתב רש"י (שם) בשם יש מפרשים, שמדובר שהזדמנו לו מצות פסח ומצות מילה יחד, שהיה צריך למול את בנו בזמן שחיטת הפסח, ואם יתעסק בקרובו שמת ולא יוכל להתעסק במילת בנו, יתבטל על ידי כך מעשיית הפסח שהיא מצות עשה שיש בה כרת, שמילת בניו הזכרים מעכבת אותו מלהקריב את הפסח (פסחים נו.)[רכח].

וקשה לפירוש זה, שאם מדובר שנזדמנה לו מילת בנו עם שחיטת הפסח, הרי כבר הקרבת הפסח לחוד דוחה את טומאת הקרובים, כיון שאם יטמא לא יוכל להקריב, ומה הנפקא מינה במה שגם מילת בניו דוחה את המצוה להיטמא. **וביאר הצל"ח** (ברש"י שם) שצריך לומר לפי פירוש זה שמדובר שהיו הציבור טמאים והביאו את הפסח בטומאה, ומשום שהוא טמא לא היה מפסיד את הקרבת הפסח, ורק משום שבנו אינו מהול אינו יכול להקריבו, ולכך אין לו להיטמא לקרובו שמת כיון שעל ידי כן לא יוכל למול את בנו ויתבטל מעשיית הפסח[רכט].

והעולת שלמה (זבחים ק. ברש"י ד"ה ולמול) תירץ שהמצוה להיטמא לקרובים היא גם בהתעסקות בצרכיו בהבאת ארון ותכריכין וכדומה, ומעתה הנפקא מינה במה שנזדמנה לו מילת בנו עם שחיטת הפסח היא כשיש אחר שמתעסק בקבורה של קרוביו והוא צריך לסייע ולהתעסק בצרכי המת, שמשום הקרבת הפסח לחוד היה יכול להתעסק בצרכיו כיון שישאר טהור ואחרים ישחטו ויזרקו עבורו, אך כיון שבנו אינו מהול ואם יתעסק בצרכי המת לא יוכל למול, נמצא שמתבטל מעשיית הפסח, ולכן מצות ההתעסקות נדחית מפני הפסח.

ובתוספות ר"י החסיד (ד"ה יכול) הקשה על פירוש זה, שאם כן היה צריך לומר 'למול את בנו ולשחוט את פסחו' ולא להיפך.

והשפת אמת (ברש"י זבחים שם) הקשה עוד על פירוש זה, מה החידוש בדבר, הרי כבר מבואר בברייתא ששחיטת הפסח דוחה טומאת קרובים, וממילא פשוט שאם בנו אינו מהול ולא יוכל להקריב את הפסח, הפסח דוחה את מצות הטומאה, ומה הנפקא מינה אם יתבטל מעשיית הפסח כיון שלא יהיה לו זמן לשחוט את הפסח או משום שבנו אינו מהול. אבל לפירוש הראשון מיושב, משום שהיה אפשר לומר שרק פסח דוחה מצות טומאת קרובים, שאם אינו שוחט את הפסח חייב כרת ובטומאת קרובים אין כרת, אבל מילת בנו לא תדחה טומאת קרובים, שהרי אינו חייב כרת אם לא מל את בנו, ולכך הוצרכה הברייתא להשמיענו שגם מילת בנו דוחה טומאת קרובים[רל].

וסיים השפת אמת, שמלשון רש"י (זבחים שם) שכתב שמעכבו 'מאכילת' הפסח ולא כתב 'מעשיית' הפסח, משמע שמדובר שבשעת העשייה לא עיכבו, וכגון שהיה בנו חולה בשעת עשיית הפסח והבריא לאחר זריקת דם הפסח[רלא], שגם באופן זה מילת בנו מעכבתו מאכילת הפסח, ולפי זה מיושב שלכך הוצרכה הברייתא להשמיענו שגם מילת בנו אינה דוחה טומאת קרובים, שנתחדש שגם מצות 'אכילת' פסח דוחה טומאת קרובים. אבל קשה שהרי מבואר בברייתא שרק פסח ומילה שיש בהם כרת דוחים טומאת קרובים ולא שאר מצוות, וכיון שבאכילת הפסח אין כרת מדוע תדחה האכילה טומאת קרובים.

האונן חייב בשחיטת הפסח ומילת בנו אף שהוא פטור מכל המצוות

ושמע שמת לו מת. לכאורה קשה, שמכיון ששמע שמת לו מת הרי הוא פטור מכל המצוות, ואם כן בלאו הכי פטור משחיטת הפסח ומילת בנו, וכתב **המהרש"ל** (שו"ת, סי' ע) שמוכח מכאן שיש מצוות שגם האונן חייב בהם, כגון לשחוט את הפסח ולמול את בנו[רלב].

והנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ק, או"ח סי' כז) כתב שלדעת האומרים שמדובר כאן בכהן גדול שהוא נזיר ההולך לשחוט את פסחו[רלג], אם כן הוא פטור מטומאת קרובים אף לולא המצוה של שחיטת הפסח, מצד קדושת כהונתו ונזירותו, ולא בא הפסוק להשמיענו שאינו נטמא לקרובים שדבר פשוט הוא, אלא בא להשמיענו שנטמא הוא למת מצוה. אמנם למסקנת **התוספות** (ד"ה אמרת) שמדובר בישראל שאינו נזיר ההולך לשחוט את פסחו יש להוכיח מכאן כמו שהביא המהרש"ל[רלד]. [וראה שם עוד שפלפל בדברי המהרש"ל, ומכל מקום בדין זה שהאונן חייב למול את בנו קודם שיתעסק בקבורת מתו מודה למהרש"ל כיון שהיא מצוה שיש בה כרת].

והישועות יעקב (או"ח סי' עא סק"ג) הוכיח שדין זה שהאונן פטור מכל המצוות אינו אלא מדרבנן. וכתב שלפי זה מיושב מה שאמרו בסוגייתנו ששחיטת הפסח ומילת בנו דוחה טומאת קרובים. וכתב, שבשלמא לגבי שחיטת פסחו, יש לומר שכיון שהטעם שפטור מכל המצוות הוא משום כבוד המת, שיכול לעשות המצוה אחר שיקבור את המת והוא אינו משגיח בכבוד המת ועושה שאר דברים קודם, אם כן בשחיטת הפסח שאם יתעסק בקבורת המת יתבטל ממצוה זו אין בזה בזיון המת, שהכל יודעים שאי אפשר לו להיטמאות למת, אבל מה שהותר לו למול את בנו קודם שיקבור את מתו קשה, ולפי המבואר שדין זה שהאונן פטור מכל המצוות הוא מדרבנן לא קשה[רלה].

ואם כן איך קיבל על עצמו נזירות כשהיה כהן הדיוט. וצריך לומר שהוא סובר כדעת הרמב"ם (שם ה"י) שכהן הדיוט אינו מצווה שלא לגדל שער ראשו אלא בזמן שנכנס למקדש. או יש לומר שהוא סובר כדעת הראב"ד (שם) שגם אם אינו נכנס למקדש אסור לו לגדל שער ראשו, וכמו שכתב המנחת חינוך (מצוה קמט אות ד) שלדעת הראב"ד אין האיסור אלא מדרבנן. וראה עוד במנחת חינוך (שם אות ז) בענין זה, ובבית יצחק (שו"ת, יו"ד ח"ב במפתחות לסי' סב) שדן בדבריו. **רכה. וכתבו** האחרונים שאף שלכתחילה נזיר צריך לגלח ביום שלשים ואחד, ואם כן הכהן עובר ביום זה על גידול פרע, צריך לומר שכהן גדול נזיר מגלח ביום שלשים, וכמבואר בנזיר (טז.) שבדיעבד אם גילח ביום שלשים יצא. **רכו. וכן** כתב רבי עקיבא איגר (להלן כ. ד"ה שם) שמדברי התוספות משמע כפירוש זה של רש"י. **רכז. נדרים** (לא:). שבפרשה שנאמרה לאברהם מצות מילה (בראשית יז ג-כא) נאמר שלש עשרה פעמים 'ברית'. ורבי עקיבא איגר (להלן כ. ד"ה שם) הקשה לפי פירוש זה של רש"י שלמול את בנו הוא ענין בפני עצמו ולא משום מצות פסח, אם כן למה שכתבו התוספות להלן (שם ד"ה שם) שאי אפשר ללמוד מכהן שנדחה איסור טומאתו מפני כבוד הבריות אף בקום עשה, שרק בכהן הוא כן כיון שאין איסורו שוה בכל, א"כ שמא לא בא הפסוק אלא ללמדנו שמצות מילה נדחית מפני מת מצוה כיון שהיא מצוה שאינה שוה בכל, שאינה נוהגת בנשים, אבל לא שמצות פסח שהיא שוה בכל, נדחית מפני מת מצוה, ומשום קושיא זו כתב שפירושו השני של רש"י הוא העיקר, והקשה על התוספות (ד"ה אמרת) שפירשו כפירושו הראשון של רש"י. ולכאורה לפי דברי תוספות ר"י החסיד מיושבת קושיית רבי עקיבא איגר על פירושו הראשון של רש"י. **רכח. וכן** ביאר המפרש בזבחים (ק. ד"ה ולמול). והקשה העולת שלמה (ברש"י שם) מדוע לא פירש כפשוטו שהמילה עצמה דוחה טומאת קרובים וכמו שפירש רש"י כאן בפירוש הראשון. ותירץ שהוא סובר שמילה אינה דוחה טומאת קרובים משום שמילה הוא חיוב על האנשים ובטומאת קרובים גם הנשים מצוות כשיטת הראב"ד (אבל פ"ג ה"ו) [ולא כהרמב"ם (שם) הסובר שרק כהנים המוזהרים שלא להיטמאות לרחוקים מצווים להיטמאות לקרובים, אבל נשים וישראלים שאינם אסורים בטומאת רחוקים אינם מצווים על טומאת קרובים. ראה לעיל בענין 'יישוב הסתירה בפירוש רש"י'], ולכן פירש שהמילה מעכבתו בפסח, וזה נוהג גם בנשים [וראה במהרש"א (יבמות עא: ד"ה כגון)]. **רכט. ובזרע** אברהם (שו"ת, סי' ג אות י) בתשובת האור שמח הוכיח מדברי רש"י אלו לגבי פסח הבא בטומאה, שאם יחיד שהיה טמא לא הקריב את הפסח, חייב כרת, שהרי מדובר כאן בפסח הבא בטומאה [כמו שמבאר הצל"ח], ומכל מקום אמרו שאם לא ימול את בנו יהיה חייב כרת כשלא יקריב את הפסח. **רל. והטעם** הוא מפני שמצות מילה חמורה שיש בה כרת, או משום שנכרתו עליה י"ג בריתות, כמו שנתבאר. **רלא. וכעין** המבואר ביבמות (עא.). **רלב. ומטעם** זה הורה למי שהיה אונן על אמו והיה צריך למול את בנו, שימול את בנו קודם שיתעסק בקבורת אמו. ועוד הוסיף שם שעיקר הטעם שפטרו את האונן מכל המצוות הוא משום כבוד המת, כדי שיעסוק עם מתו, וזה הוא כבודו של המת, כמו שאמרו בירושלמי (מועד קטן פ"ג ה"ז) שאם מת אחד במשפחה ידאגו כל המשפחה, ואם נולד בן זכר נתרפאה כל המשפחה, והכנסתו לברית היא לידתו שהרי לגבי גר במילתו אמרינן כקטן שנולד דמי. ואם כן כבוד המת הוא. וראה בתשובה מאהבה (שו"ת, ח"א סי' פה) שנשאל על מעשה כזה, וכתב שאחד המורים הורה שהקבורה קודמת, וכיון שלא היה אפשר לקבור את המת עד יום הראשון לעת ערב, ציוה לדחות את המילה עד היום השני, ושלחתי אליו מה הגיע אליו ומה ראה על ככה, ואמר שיש לו פלפול נגד המהרש"ל ואינו רוצה לגלותו. וכתב שם שכל הפוסקים הסכימו עם המהרש"ל, וראה שם שהאריך בענין זה. **רלג. ראה** לעיל בענין 'האם הברייתא של ההולך לשחוט את פסחו מדברת בכהן גדול ונזיר או בכל אדם'. **רלד. ורצה** לומר שם שלא אמרו שהאונן פטור מכל המצוות אלא במצוות הנוהגות בכל יום, שאם אתה מחייב את האונן בהם, נמצא שברוב הפעמים יתבזה המת ולא יהיו קרוביו מתעסקים עמו, אבל המצוות הנוהגות בזמנים ידועים ואין להן תשלומים, אין אנינות דוחה אותם, וחביבה מצוה בשעתה. ואף שגם תפילה וקריאת שמע אין להם תשלומים, שתפילה וקריאת שמע אלו כבר עבר זמנם ואינו יכול להשלימם מכל מקום אין זה בגדר 'חביבה מצוה בשעתה'. אך דחה, שהאונן פטור מתקיעת שופר, ואין אומרים חביבה מצוה בשעתה. **רלה. לכאורה** דבריו נאמרו לפי פירושו של רש"י שדין מילת בנו לא מדובר בערב פסח, אבל לפי הפירוש שהביא רש"י שגם דין מילת בנו מדובר בערב פסח

כ.

מדוע אין ללמוד מ׳ולאחותו׳ לזקן ואינו לפי כבודו שהוא בשב ואל תעשה

שאני התם דכתיב ולאחותו. מבואר בגמרא שמ׳ולאחותו׳ יש ללמוד שכבוד הבריות אינו נדחה מפני איסורים בשב ואל תעשה. ובבבא מציעא (ל:) אמרו שהפסוק ׳והתעלמת׳ בא ללמדנו שזקן ואינו לפי כבודו פטור מלהשיב אבידה, אבל לולא הפסוק היינו מחייבים אותו להשיב את האבידה אף שאינו לפי כבודו להתעסק בה[א].

והקשו התוספות והריטב"א (ב"מ ל: ד"ה אלא), הרי מ׳ולאחותו׳ יש ללמוד שזקן ואינו לפי כבודו פטור מלהשיב את האבידה, שהוא עובר על מצות השבת אבידה בשב ואל תעשה, ומדוע הוצרכה הגמרא לדרוש מ׳והתעלמת׳ שהוא פטור.

ותירצו התוספות, שכבוד הבריות של מת מצוה חמור יותר מכבודו של זקן שאינו לפי כבודו להשיב את האבידה, שאם לא יקברוהו יסריח או יאכלוהו הכלבים, והבזיון בכך גדול מאוד[ב], ולכך אין ללמוד ממת מצוה לזקן ואינו לפי כבודו.

והתוספות בשבועות (ל: ד"ה אבל, בתירוץ השני) כתבו, שכאן מדובר כגון שרוצה אחר ליטול את האבידה לעצמו, ואם לא יטלנה הוא להשיבה יעבור אותו אדם על איסור גזל בקום ועשה, וסוברים התוספות שאם על ידי שהוא עובר על המצוה יבוא אדם אחר לעשות איסור בקום ועשה, אינו נחשב שב ואל תעשה[ג]. ולפי דבריהם באופן שאכן אין אדם אחר הרוצה ליטול את האבידה לעצמו אפשר ללמוד מ׳ולאחותו׳ שאינו חייב להשיב את האבידה, כיון שהוא מבטל מצות השבת אבידה בשב ואל תעשה[ד].

איך נלמד מכאן שכבוד הבריות דוחה איסורים הרי יש כאן עשה של קבורת המת

וליגמר מינה. הברייתא דרשה מכך שנאמר ׳ולאחותו׳ שמותר לאדם לטמא עצמו למת מצוה אף שעל ידי כך ימנע מלעשות את הפסח ומלמול את בנו, ושאלה הגמרא שנלמד מדין זה שמשום כבוד הבריות מותר לעקור דברי תורה. והקשו **האחרונים**[ה], הרי במת מצוה יש בנוסף לכבוד הבריות גם מצות עשה להתעסק בקבורתו[ו], ואם כן אף אם כבוד הבריות אינו דוחה לא תעשה מכל מקום קבורת מת מצוה דוחה את העשה של פסח ומילה כיון שיש בה גם עשה של קבורת המת[ז]. ובישוב קושיא זו נאמרו כמה ביאורים באחרונים.

א. הפני יהושע (ד"ה וליגמר) **והשושנת העמקים** (כלל ז ד"ה ודע), תירצו, שהרי עשה של פסח חמור הוא, שיש בו כרת, ומצאנו שדוחה כמה עשה ולא תעשה של שבת שיש בהם חיוב סקילה, ואם כן בעל כרחך העשה של קבורת המת לחוד לא היה דוחה את העשה של פסח שהוא חמור ממנו, ורק משום צירוף כבוד הבריות נדחה העשה של פסח, ואם כן יש ללמוד לכל הפחות שכבוד הבריות לחוד ידחה לא תעשה של כלאים.

ב. עוד כתב **בשושנת העמקים** (כלל ו ד"ה ולדמות), שצריך לומר שמדובר שאין המת מוטל במקום שיאכלוהו חיות ויכול לקברו אחר שחיטת הפסח, שהאכילה אינה מעכבת, ולא יתבטל מהעשה של קבור תקברנו, וכיון שיכול לקיים את שניהם אין אומרים עשה דוחה לא תעשה[ח], והוא הדין שאין עשה דוחה עשה אחר אף שהוא קל ממנו, וכיון שמכל מקום התירה התורה לקברו עכשיו ולהתבטל מעשיית הפסח כדי שלא יהיה מוטל בבזיון שעה אחת עד שיקברנו, לכך הקשו שנלמד מדין זה שכבוד הבריות דוחה איסורים[ט].

ג. והשאגת אריה (שו"ת החדשות סי' יב ד"ה תשובה, מובא בפרי יצחק ח"א סי' כו סוד"ה וביותר) תירץ, שמצות עשה של קבורה אין בכחה לדחות מצות עשה של פסח ומילה, שאין עשה דוחה עשה, ובעל כרחך שקבורת מת מצוה דוחה פסח ומילה משום כבוד הבריות.

ד. וכעין זה תירץ **הפרי יצחק** (שו"ת סי' נג סוף ד"ה בראש), שפסח ומילה הוא עשה שיש בו כרת, ואין העשה של קבורת המת מועיל לדחות עשה של פסח ומילה שהוא חמור יותר אלא בצירוף הטעם של כבוד הבריות, וממילא יש ללמוד שכבוד הבריות לבד יכול לדחות לא תעשה לחוד.

ה. והמהר"ם בנעט (ד"ה וליגמר) תירץ, שהרי מצות קבורת המת בצירוף עם מצות ׳לה יטמא׳ שחייב האדם להיטמא לאחד מקרוביו שמת׳ אינה דוחה עשה של פסח ומילה, ומכל מקום בצירוף כבוד הבריות דוחה את העשה של פסח ומילה, ואם כן מוכח שכבוד הבריות לחוד עדיף ממצות עשה לחוד[יא], וממילא יש ללמוד שכבוד הבריות ידחה לאו של כלאים כמו שכל עשה דוחה לא תעשה.

ו. עוד תירצו **המהר"ם בנעט** (שו"ת הר המור, סי' כז ד"ה אמנם - השני) **והמהר"ם שיק** (על תריג מצוות מצוה קכג סק"ג), שהכתוב ׳לאחותו׳ שממנו למדים שחייב לקבור את המת אף על פי שבכך הוא מתבטל ממצות הפסח, מדבר בפוגע במת מצוה בערב פסח לאחר חצות[יב], שהוא כבר עוסק במצות הפסח, וכיון שהעוסק במצוה פטור מן המצוה (סוכה כה.), והמצוה השניה נחשבת אצלו כדבר הרשות (ריטב"א שם ד"ה מתניתין), ואם כן אין כאן עשה של קבורת המת, ומכל מקום אמרו שימנע מעשיית הפסח ויתעסק בקבורת המת, ובעל כרחך הטעם הוא משום כבוד הבריות, ואם כן מוכח שכבוד הבריות דוחה איסורים[יג].

ז. והחזון איש (יו"ד סי' רי ס"ק טז) תירץ, שאם כבוד הבריות לא היה דוחה מצוה, אין כאן מצות הקבורה כלל, שהרי אמרו בסנהדרין (מו:) שאם קבורה משום בזיון, אם אמר אל תקברוני אין שומעים לו, ופירשו **רש"י** (ד"ה לא) **ושאר הראשונים** שאין שומעים לו כיון שבזיון הוא לכל קרוביו, **והרמב"ן** (תורת האדם, ענין הקבורה) פירש שהוא בזיון לכל החיים[יד], ואם כן אם ימחלו כל החיים על כבודם לא יהיו צריכים לקברו [אלא שהוא דבר שאי אפשר שימחלו כולם, וגם אם היה אפשר שימחלו כולם אין ראוי לעשות כן, שרצון השם יתברך בכבוד בריותיו], אבל במקום שיש איסור בקבורה, הרי זה כאילו מחלו כל החיים על בזיונם, וכיון שהתירה התורה לבטל את מצות הפסח בכדי לקבור מת מצוה, למדים אנו שאין מבטלים כבוד הבריות מפני איסור.

איך נלמד מכאן שכבוד הבריות דוחה איסורים הרי פסח ומילה יש להם תשלומים

שם. והקשה **הצל"ח** (ד"ה שאני), איך נלמד מפסח ומילה לשאר מצוות, הרי מצוות אלו יש להם תשלומים, שיכול לעשות את הפסח בפסח שני, וכן מצות

לא קשה ממילת בנו כמו שלא קשה משחיטת הפסח. **א. שם** אמרה הגמרא שמפסוק זה לומדים שאם היה המוצא כהן והאבידה בבית הקברות, או שהיה המוצא זקן והאבידה אינה חשובה לפי כבודו להשיבה, או שהיתה מלאכתו של המוצא מרובה מאבידתו של חבירו, רשאי הוא להתעלם מהאבידה ולא להשיבה, כמו שנתבאר בגמרא (לעיל יט:) ולמסקנת הגמרא בבבא מציעא שם הפסוק נצרך רק לפטור זקן ואינו לפי כבודו מלהשיב את האבידה. **ב. ולפשוט** בגד כלאים בשוק הוא גם בזיון גדול מאוד, כמו שאמרו ביבמות (סג:) שאין לך משוקץ יותר מאותו שהוא מהלך ערום, ולכך אם היה עובר על איסור כלאים בשב ואל תעשה היה נדחה מפני כבוד הבריות כמבואר בסוגייתנו. **ג. התוספות** שם כתבו כן ליישב מה שהקשו שבגמרא שם מבואר שחכם היודע עדות ממון לחבירו אינו מחויב לבוא ולהעיד לו בבית דין הקטן ממנו, אבל אם יודע עדות באיסורים חייב להעיד אף שמתבזה על ידי כך, שאין חכמה ואין עצה לנגד ה׳. ובסוגייתנו מבואר שמותר לעבור על איסור דאורייתא בשב ואל תעשה משום כבוד הבריות. ולפי תירוצם שם מיושבת גם קושיית התוספות בבבא מציעא. **ד. ובחידושי** רבי עקיבא איגר (ב"מ ל: בתוספות ד"ה אלא) כתב שיש אופן שעוקר מצות השבת אבידה בקום ועשה גם לולא חידוש התוספות שהגורם לחבירו לעבור על המצוה בקום ועשה נחשב שהוא עצמו עובר בקום ועשה, לפי מה שכתב הרא"ש (ב"מ פ"ב סי' כא) שלגירסת הרי"ף בגמרא שם הגמרא מסתפקת במי שראה אבידה בשדה ואינה לפי כבודו להשיבה בעיר אבל היא לפי כבודו להשיבה בשדה, אם הוא חייב להשיב את האבידה עד קצה העיר או שאינו חייב להשיבה כלל, אבל מכל מקום גם אם חייב להשיבה עד העיר יכול הוא להניחה כשהגיע לעיר, ובאופן זה הוא מבטל מצות השבת אבידה בקום ועשה, ואין ללמוד מ׳ולאחותו׳ שפטור. **ה. פני** יהושע (ד"ה וליגמר), שאגת אריה (שו"ת החדשות סי' יב ד"ה תשובה), שושנת העמקים (כלל ו), מהר"ם בנעט (ד"ה וליגמר) ועוד. **ו. ראה** סנהדרין (מו:) וירושלמי (נזיר פ"ז ה"א) שלמדו כן ממה שנאמר (דברים כא כג) ׳כי קבור תקברנו׳. וכתב הרמב"ם (ספר המצוות, עשה רלא) שהוא הדין בשאר המתים, שיש מצוה לקבור כל איש מישראל ביום מותו. וכתב שלכן המת שאין מי שיתעסק בקבורתו נקרא ׳מת מצוה׳, כלומר המת שמצוה על כל אדם לקברו משום ׳קבור תקברנו׳. **ז. והקשה** המילי דברכות (ד"ה ועי' בשאג"א), הרי יש לומר שהמצוה של קבורת המת היא משום כבוד הבריות, ואף שבגמרא בסנהדרין (מו:) הסתפקו אם קבורה משום בזיון [ופירש רש"י (ד"ה לא) ושאר הראשונים שהוא בזיון לכל קרוביו, והרמב"ן (תורת האדם, ענין הקבורה) פירש שהוא בזיון לכל החיים] או משום כפרה, ולא נפשט הספק, מכל מקום יש לפשוט את הספק ממה שאמר רב נתן (שם מז.), סימן יפה למת שנפרעין ממנו בעולם הזה לאחר מיתה, מת שלא נספד ולא נקבר, שיש לו כפרה בכך. הרי שיותר יש לו כפרה כשאינו נקבר מכשנקבר, ואם כן מוכח שקבורה משום בזיון החיים היא. וכן משמע מדברי הרמב"ם (אבל פי"ב ה"א), שכתב שאם ציוה המת שלא יקברוהו אין שומעים לו, שהקבורה מצוה היא, שנאמר ׳כי קבור תקברנו׳. כלומר שהקבורה מצוה היא ולא כפרה [וראה רדב"ז (שם) שכן משמע מכך שרצו להוכיח שם שהקבורה משום בזיון החיים, ואף שדחו את הראיות אין סומכים על הדחויים, ולא ככסף משנה שם שכתב שהוא משום שהחמירו בספק דאורייתא], וכן כתב בספר לב שמח (על ספר המצוות) שנפשט הספק. **ח. כמבואר** בשבת (קלג.), אמר רבי שמעון בן לקיש, כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה, אם אתה יכול לקיים שניהם מוטב, ואם לאו יבא עשה וידחה לא תעשה. **ט. וראה** שם שנתקשה מנין לנו באמת שלא מדובר שאי אפשר לקברו אחר כך, ולכך מותר להתעסק בקבורתו אף שעל ידי כן יתבטל מעשיית הפסח כיון שיש בו גם עשה של קבורת המת. והניח בצריך עיון. אמנם המהר"ם שיק (על תרי"ג מצוות, מצוה קכג סק"ג) כתב שאין לומר כן, שודאי מדובר אפילו במת מצוה המוטל במקום שיש לחוש שיאכלוהו הכלבים ולא יוכל לקיים מצות קבורה אחר כך. **י. ראה** לעיל יט: בהערה בענין ׳קושיית התוספות על פירוש רש"י בסנהדרין׳ על החיוב להיטמא לקרובים, וראה עוד שם בהערה בענין ׳ישוב הסתירה בפירוש רש"י׳ אם מצוה זו נוהגת רק בכהנים זכרים או אף בכהנות ובשאר ישראל. **יא. שאין** לומר שמצות הקבורה חמורה יותר בצירוף כבוד הבריות מבצירוף ׳לה יטמא׳. **יב. כמבואר** בזבחים (ק.). **יג. והוסיף** המהר"ם שיק (שם), שהרמב"ם מפרש את הברייתא ששנינו ׳הרי שהיה הולך לשחוט את פסחו׳ שמדובר בכהן גדול ונזיר ההולך לשחוט את פסחו [ראה לעיל יט: בענין ׳האם הברייתא של ההולך לשחוט את פסחו מדברת בכהן גדול ונזיר או בכל אדם׳ שנחלקו הראשונים אם מדובר בישראל ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו, או בכהן גדול שהוא נזיר ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו], ולכך כתב הרמב"ם (כלאים פ"י הכ"ט) שהחילוק בין כלאים שאין איסורם נדחה מפני כבוד הבריות, לבין איסור טומאה שנדחה מפני מת מצוה, הוא משום שנאמר ׳ולאחותו׳, ולא הביא מה שתירצה הגמרא כאן שהוא משום שבטומאה אינו עובר אלא בשב ואל תעשה, שאף שמפסח לא קשה משום שעוקר את העשה של פסח בשב ואל תעשה כמו שתירצה הגמרא, מכל מקום עדיין יש להקשות שנלמד שכבוד הבריות דוחה איסורים מכך שמטמא עצמו אף שהוא כהן גדול ונזיר, ועובר על איסור טומאת כהנים וטומאת נזיר בקום ועשה, ואין לומר שהוא משום שיש מצות עשה לקבור את המתים, שהרי הוא עוסק במצוה של עשיית הפסח, ולכך הוצרך הרמב"ם לכתוב שהטעם הוא משום שנאמר ׳ולאחותו׳, וסובר הרמב"ם כדעת התוספות שאין ללמוד מכהן גדול שהוא לאו שאינו שוה בכל ומנזיר שהוא לאו שיכול להישאל עליו. **יד. וראה** שם בסנהדרין שלא נפשט הספק, והחזו"א כתב שמרהיטות הסוגיא שם משמע שהוא משום בזיון ולא משום כפרה.

מילה אף שחביבה מצוה בשעתה מכל מקום אינה נדחית לגמרי ויכול למול אחר כך.

וכתב הצל"ח שצריך לומר שהסוגיא כאן היא כדעת רבי נתן (פסחים צג.) הסובר שפסח שני אינו תקנה לפסח ראשון, ופירש רש"י (שם ד"ה תשלומין), שאם לא עשה פסח ראשון במזיד חייב כרת אף אם אחר כך עשה פסח שני, ולדעתו אין לתרץ כאן שיש לפסח תשלומים בשני, שהרי השני אינו מועיל לפטור מכרת את זה שלא עשה בראשון[טו].

והמילי דברכות (ד"ה וליגמר) כתב, שיש לומר שהסוגיא כאן סוברת שמה ששנינו בברייתא שההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו מיטמא למת מצוה מדובר בין בעושה פסח ראשון ובין בעושה פסח שני, ואם כן מכך שהעושה פסח שני יכול להיטמא למת מצוה ולהימנע מעשיית הפסח משום כבוד הבריות אף שאין לו תשלומים, יש ללמוד שכבוד הבריות דוחה איסורים[טז].

דעת הרמב"ם שאין ללמוד ממת מצוה שכבוד הבריות דוחה איסורים

שם. כתב הרמב"ם (כלאים פ"י הכ"ט) שהשבת אבידה נדחית מפני כבוד הבריות, מפני שהוא לאו שבממון. ולא כתב שהוא משום שהוא שב ואל תעשה. וכתב עוד, שהחילוק בין כלאים שאין איסורם נדחה מפני כבוד הבריות, לבין איסור טומאה שנדחה מפני מת מצוה, הוא משום שנאמר 'ולאחותו'. ומשמע מדבריו שדווקא בטומאה גזירת הכתוב היא להתיר, שלא הביא מה שתירצה הגמרא כאן שהוא משום שבטומאה אינו עובר אלא בשב ואל תעשה. וכתבו **האחרונים** שלדעתו דווקא קבורת מת מצוה דוחה את שאר המצוות, אבל שאר כבוד הבריות אינו דוחה מצוות ואיסורים אפילו בשב ואל תעשה[יז]. ובטעם הדבר שאין ללמוד ממת מצוה שנאמר בו 'ולאחותו' ללמד שדוחה פסח ומילה לשאר כבוד הבריות נאמרו כמה ביאורים.

א. המקום שמואל (סי' ז ד"ה והנה) ביאר, שהוא מפני שבזיון של מת מצוה בזיון גדול הוא, שמוטל בבזיון וסופו שיסריח או שיאכלוהו כלבים[יח].

ב. התפארת צבי (יו"ד סי' מ) ביאר, שאין ללמוד מן הכתוב אלא שמצות הקבורה דוחה מצוה אחרת, אבל כבוד הבריות שאין בו מצוה, אין בכחו לדחות מצוה אפילו בשב ואל תעשה[יט].

ג. והתומים (סי' כח ס"ק יב) ביאר, שאין ללמוד מקרבן פסח, שנדחה מפני קבורת מת מצוה, מפני שהפסח יש לו תשלומים בפסח שני, ואפשר לקיים את שניהם, לקבור את המת ולהקריב פסח שני. ואף מפסח שני שנדחה מפני קבורת מת מצוה אין ללמוד, שהרי להלכה אשה פטורה מפסח שני[כ], ונמצא שמצות קרבן פסח שני היא עשה שאינו שוה בכל, ואין ללמוד ממנה אלא למצוות שאינן שוות בכל שנדחות מפני כבוד הבריות[כא].

ד. ויש מהאחרונים[כב] שכתבו, שאין ללמוד מקרבן פסח שנדחה מפני כבוד הבריות, לפי שאף במצות השבת אבידה מבואר בכתוב שהיא נדחית מפני כבוד הבריות, והרי הם שני כתובים הבאים כאחד, ושני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים[כג].

ביאור התירוץ 'שב ואל תעשה שאני'

שב ואל תעשה שאני. הגמרא תירצה שאין ללמוד מכך שמותר לאדם לטמא עצמו למת מצוה אף שעל ידי כך ימנע מלעשות את הפסח ומלמול את בנו, שמשום כבוד הבריות מותר לעקור דברי תורה, שכן 'שב ואל תעשה שאני', ופירש **רש"י** (ד"ה שב), שאין ללמוד מדין זה שמשום כבוד הבריות מותר לעקור דברי תורה כשאינו עוקרו במעשה ידים, אלא יושב במקומו ודבר תורה נעקר מאליו, אבל לא שמותר לעשות מעשה איסור בידים, והלכך הרואה כלאים בבגדו צריך לפושטו אפילו בשוק כדי שלא לעשות איסור בידים[כד].

ורבינו חננאל (ד"ה וליגמר, מובא בערוך ערך 'שב') פירש, שהעשה של פסח קל הוא, לפי שיכול לעשות פסח שני, ורק גרם לבטל פסח ראשון, ולא חייבה התורה בכרת את המטמא עצמו ובטל מלעשות את הפסח, אלא רק את הטהור שלא היה בדרך רחוקה שלא עשה את הפסח[כה], והלכך מת מצוה דוחה את עשיית הפסח, ואינו דומה ללאו של כלאים שאף שהוא בשב ואל תעשה[כו] מכל מקום לאו גמור הוא ואינו נדחה מפני כבוד הבריות[כז].

מדוע אין ללמוד שמשום כבוד הבריות מותר לעקור דברי תורה בידים מכהן גדול ונזיר שמטמאים עצמם למת מצוה

שם. הקשו רש"י (ד"ה שב) ותוספות (ד"ה שב), הרי הברייתא דרשה מכך שנאמר 'לאחיו' שנזיר וכהן גדול מחויבים לטמא עצמם למת מצוה כדי להתעסק בקבורתו אף על פי שהם מצווים שלא להיטמא בטומאת מת, מפני כבוד הבריות שלא יהיה המת מוטל בבזיון, ואף שעוברים על איסור טומאה בידים, ואם כן יש ללמוד שמשום כבוד הבריות מותר לעקור דברי תורה אף כשעושה מעשה בידים. **ותירץ** רש"י, שההיתר של כהן גדול ונזיר לטמא עצמם למת מצוה אינו מפני שכבוד הבריות דוחה איסור טומאת כהן ונזיר, אלא שמ'לאחיו' למדנו שכשנאמר איסור טומאה בכהן ונזיר לא נאמר על מת מצוה כשם שלא נאמר איסור טומאת כהן על הקרובים שלו[כח], ואם כן כשנטמא למת מצוה אינו עושה איסור כלל, ואין ללמוד מכאן שמותר לעשות איסור בידים מפני כבוד הבריות. **והתוספות** תירצו, שאין ללמוד מנזיר וכהן גדול לשאר הלאוין שיהיו נדחים מפני כבוד הבריות, כיון שהלאו שנאמר בהם אינו חמור כל כך כמו שאר הלאוין, שכן הנזיר יכול להישאל על נזירותו (יבמות ה.) ויהיה רשאי לטמא עצמו למת, ואיסור טומאת כהנים אינו נוהג אלא בכהנים ולא בכל ישראל, ולאו שאינו שווה בכל ישראל אינו חמור כשאר לאוין (נזיר נח:)[כט].

וכתב הצל"ח (ד"ה שאני) שיש נפקא מינה בין תירוצו של רש"י לתירוצם של התוספות, שלדעת רש"י אפילו לאו שלא נאמר אלא בכהנים אינו נדחה

טו. **לכאורה** לפי תירוצו של הצל"ח קושיית הגמרא היא רק מפסח ולא ממילה, שהרי לא ביאר אלא שפסח אין לו תשלומין, אבל מילה יש לה תשלומין [וראה לעיל יט: בענין 'ביאור כוונת הברייתא למול את בנו', ואם סובר הצל"ח כמו שכתב רש"י בשם יש מפרשים שגם לגבי מילה הכוונה לעשה של פסח שיש בו כרת אם כן לא היה לו להקשות ולבאר שגם מילה יש לה תשלומים, כיון שאינו ענין לכאן]. טז. **וכתב** עוד שבאמת יש לומר שמדובר רק בעושה פסח ראשון, ולכן לא הביאו הרמב"ם (כלאים פ"י הכ"ט) והרא"ש, חילוק זה של שב ואל תעשה, שהוא רק לפי מה שסברה הגמרא כאן שהברייתא מדברת אף בפסח שני, אבל לפי האמת אינו כן, ואין צריך לומר שב ואל תעשה שאני. וראה שם עוד שהאריך בענין זה. יז. **וראה** בהערה לעיל בענין 'איך נלמד מכאן שכבוד הבריות דוחה איסורים הרי יש כאן עשה של קבורת המת' בשם המהר"ם שיק (על תרי"ג מצוות מצוה קכג סק"ג) שכתב טעם אחר מדוע לא הביא הרמב"ם מה שתירצה הגמרא 'שב ואל תעשה שאני'. יח. **וראה** שם מה שכתב בביאור הסוגיא כאן שהקשו שנלמד ממת מצוה שכבוד הבריות דוחה איסורים ולא תירצו כן. יט. **ובעין** זה כתב הכתב סופר (שו"ת יו"ד סי' קסט), שלא למדו ממת מצוה אלא לסוברים שקבורה משום בזיון, וכיון שציותה התורה לחשוש לכבוד המתים, נלמד מזה לחשוש לכבוד החיים, אבל אין הלכה כדבריהם, שלהלכה אין דורשים טעמא דקרא. כ. **ראה** פסחים צא: שנחלקו תנאים אם נשים חייבות בפסח שני. כא. **וביאר** עוד, שהסוגיא כאן שהקשו שנלמד מפסח שני סברה כדעת האומר שנשים חייבות בפסח שני, ונמצא שהוא שוה בכל. והאורח משפט (סי' כח ס"ה) הקשה, הרי הרמב"ם (פסח פ"ב ה"ד) כתב, אין עושים חבורה של נשים ועבדים, או של קטנים ועבדים, שלא תהיה קלות ראש ביניהם, אבל עושים חבורה שכולה נשים אפילו בפסח שני. וכתב הכסף משנה (שם) שדעת הרמב"ם כרבי יוסי (פסחים צא:) שנשים חייבות בפסח שני. אומנם התומים כתב שהרמב"ם פסק כרבי יהודה שנשים אינן חייבות בפסח שני, וכוונתו לרמב"ם בהלכות קרבן פסח (פ"ה ה"ח), וכבר עמדו האחרונים בסתירה זו. כב. **חמדת** שלמה (או"ח סי' ז סק"ד), כתב סופר (שו"ת יו"ד סי' קסט ד"ה ובדבר), אורח משפט (סי' כח ס"ה, בתירוץ השני, ועיין שם בתירוץ הראשון). כג. **וראה** שם באחרונים שציינו בהערה לעיל שהסוגיא כאן היא כדעת הסוברים ששני כתובים הבאים כאחד מלמדים, ולכן הקשו שיש ללמוד מקרבן פסח לכל התורה. כד. **וכדבריו** מבואר בשאר הראשונים שהביאור בתירוץ הגמרא הוא שכיון שאינו עוקר את האיסור בידים הוא קל יותר, ראה תוספות, תוספות הרא"ש, רשב"א (ד"ה שב) ועוד. כה. **וכתבו** האחרונים שאם באמת יזדמן טומאת מת מצוה בפסח שני לאדם שלא עשה פסח ראשון, הרי נחלקו בזה בגמרא (יומא נא.) אם הוא נעשה בטומאה, ולדעת האומרים שאין פסח שני נעשה בטומאה אפשר שבאמת לא יטמא עצמו אף למת מצוה. [וראה לעיל יט: בענין ביאור כוונת הברייתא 'למול את בנו', ולכאורה לפירושו של רבינו חננאל צריך לומר כמו שפירש רש"י בשם יש מפרשים, שמדובר שהזדמנו לו מצות פסח ומצות מילה יחד, שהיה צריך למול את בנו בזמן שחיטת הפסח, שאם לא כן קושיית הגמרא היא גם ממילת בנו, ומילת בנו אין לה תשלומים, וצריך ביאור ממה שפירש רבינו חננאל בסנהדרין (לה:) לגבי מילת בנו, שמדובר שאם יתעסק במת לא יספיק למול את בנו ביום השמיני. וצריך לומר שהוא סובר שגם למילת בנו יש תשלומים כמו לפסח, שיכול למול את בנו ביום התשיעי, כמו שכתב המגן אברהם (או"ח סי' תרפז סק"ה), וכן כתב הצל"ח (ד"ה שאני), שאף שחביבה בשעתה מכל מקום אינה נדחית לגמרי ויכול למול אחר כך]. כו. **ראה** להלן בענין 'מדוע לבישת כלאים נחשבת מעשה' בביאור דעת התוספות הסוברים שהלבוש כלאים נחשב שעובר בקום ועשה, ורבינו חננאל חולק וסובר שהלבוש כלאים [illegible] בשב ואל תעשה. כז. **וראה** לעיל בענין 'האם אפשר לתרץ שב ואל תעשה שאני כמו שתירצה הגמרא לקמן', שהקשו התוספות (שבועות ל: ד"ה אבל) מדוע לא תירצה הגמרא לעיל שלא קשה ממצא שק או קופה שהתירו לו לעבור על המצוה משום כבוד הבריות על המוצא כלאים בבגדו בשוק שחייבוהו לפשוט את בגדו ולא חששו לכבוד הבריות, משום שבמצא שק או קופה עובר על המצוה בשב ואל תעשה, והלובש כלאים עובר על המצוה בקום ועשה. ולפירוש רבינו חננאל לא קשה קושיית התוספות, שתירוץ זה לא שייך אלא לגבי פסח שיכול הוא לעשות פסח שני. כח. **וכן** כתבו הריטב"א (מגילה ג: ד"ה נעי) והמאירי (שם ג. ד"ה קריאת), ומשמע מדבריהם שטומאת קרובים הותרה ולא דחויה. וזה שלא כדעת הרמב"ם (אבל פ"ג הט"ו) שכתב שטומאת קרובים דחויה היא. ודעת תוספות ר"י החסיד והרשב"א (ד"ה שב) כדעת הרמב"ם, שטומאת קרובים דחויה היא. וראה מנחת חינוך (מצוה רסד אות ח) שהאריך בענין זה, וכתב כמה חילוקים אם טומאת קרובים הותרה או דחויה, כגון אם מותר לכהן להיטמא לקרובים אף במקום שאין בו צורך לקבורת המת, שאם הותרה לו טומאת קרובים רשאי הוא להיטמא אף שאין בו צורך, כמו שישראל רשאי להיטמא למת אף אם אין בו צורך. והתוספות בפסחים (ע. סוף ד"ה זכר) כתבו שבמקום שאין בו צורך למת אין הכהן רשאי להיטמא לקרוביו, שלא כדעת הרמב"ן (תורת האדם, סוף ענין הכהנים, מובא בר"ש הל' טומאה סוף סי' ז). ובנזיר (מג: ד"ה והאי) כתבו לגבי טומאת כהן למת מצוה שאם מוצא לשכור אחרים שיתעסקו במת אסור לו לטמאות עצמו ומחויב לשכור אחרים, שלא כדעת הרשב"א (יבמות פט: ד"ה הכא) והריטב"א (שם ד"ה והתניא) הסוברים שאפילו אם מוצא לשכור אחרים יכול להיטמא, והתוספות לשיטתם כאן שטומאת קרובים ומת מצוה דחויה היא ולא הותרה [ובדעת הרשב"א ביבמות שלכאורה נראה כסותר למה שכתב כאן שהיא דחויה, אולי יש לומר שלדעתו אינו חייב להוציא ממון לשכור אחרים שיתעסקו בו ונדחה האיסור]. וכן נחלקו הראשונים אם מותר לכהן להיטמא למת אחר בשעה שמיטמא לקרוביו, שלדעת הרמב"ם (אבל פ"ג הט"ו) אינו רשאי, והוא לשיטתו שהוא סובר שטומאת קרובים דחויה היא, ולדעת הראב"ד (בהשגות על הרי"ף סוף מכות, הובא בחי' ר"א מן ההר נזיר מג.) והרוקח (סי' שטו) ועוד, שבשעה שהוא קובר את קרובו רשאי להיטמא אף לאחרים. כט. **והרמב"ן** (תורת האדם, ענין הכהנים) כתב שיש נוסחאות עתיקות שגרסו את קושיית התוספות ותירוצם בגמרא, וכן היא גירסת רב האי גאון. וראה צל"ח (ד"ה שאני) שהאריך בדעת הרמב"ם, ומסיק שדעת הרמב"ם כרש"י, ולכך לא הזכיר בשום מקום שההיתר הוא משום שהוא לאו שאינו שוה בכל. וראה בהערה לעיל שדעת הרמב"ם היא שטומאת קרובים דחויה היא ולא הותרה, ואינו סובר כתירוצו של רש"י שלא נאמר איסור טומאת כהן על הקרובים שלו, ואם כן לדעת הרמב"ם קשה מדוע אין ללמוד שמשום כבוד הבריות מותר לעקור דברי תורה בידים מכהן

מפני כבוד הבריות בקום עשה [שלא הותר להם אלא להיטמא למת מצוה לפי שלא נאמר בו הלאו של 'לא יטמא']. אבל לדעת התוספות לאו שנאמר בכהנים נדחה מפני כבוד הבריות אף בקום עשה כיון שאינו שוה בכל ישראל. ומה שפסק **הרמ"א** (יו"ד סי' שעב ס"א) בשם **תרומת הדשן** (שו"ת סי' רפה), שכהן השוכב ערום באהל המת צריך לצאת מיד ואסור לו להמתין עד שילביש עצמו, הוא כדעת רש"י[לא], אבל לדעת התוספות איסור טומאת כהן נדחה מפני כבוד הבריות, ואינו צריך לצאת כשהוא ערום[לב].

וכן לענין מצות ציצית כתבו **האחרונים**[לג], שכיון שהנשים פטורות ממנה, הרי היא מצוה שאינה שוה בכל [כמו שאמרו (יבמות ה.) לגבי לאו של הקפת הראש שהוא לאו שאינו שוה בכל כיון שאינו נוהג בנשים], ולפיכך נדחית היא [לשיטת תוספות] אפילו בקום ועשה[לד] מפני כבוד הבריות[לה].

אבל החוות יאיר (שו"ת סי' לה, הובאו דבריו בשו"ת פרי יצחק סי' כו ד"ה אולם צ"ע) כתב, שאפשר שדין הרמ"א אמת גם לדעת התוספות, שהרי כתבו התוספות (ב"מ ל: ד"ה אלא) שמת מצוה הוא בזיון גדול, ואינו כזקן ואינה לפי כבודו שאינו בזיון גדול כל כך, ולפי זה יש לומר שמה שכתבו התוספות שלאו זה של טומאת כהנים שאינו שוה בכל הותר מפני כבוד הבריות ונדחה אף בקום ועשה, הוא רק בבזיון גדול כזה שהוא כמת מצוה או שהולך ערום בשוק, אבל בדבר שאינו בזיון גדול כל כך נשאר הדין שאין חכמה ואין תבונה לנגד השם, ואין כבוד הבריות דוחה שום לא תעשה, ודין זה שפסק הרמ"א שהכהן השוכב ערום צריך לצאת מהאוהל שהמת שם, אינו בזיון גדול כל כך כמי שפושט את בגדו בשוק[לו].

תמיהת האחרונים על קושיית רש"י ותוספות

לעיל הובאה קושייתם של **רש"י** ו**תוספות** מדוע אין ללמוד שמשום כבוד הבריות מותר לעקור דברי תורה בידים מכהן גדול ונזיר שמטמאים עצמם למת מצוה, והקשו **הפני יהושע** (ד"ה וליגמר) ו**השאגת אריה** (שו"ת החדשות סי' יב ד"ה תשובה), הרי במת מצוה יש בנוסף לכבוד הבריות גם מצות עשה להתעסק בקבורתו[לז], ואם כן אף אם כבוד הבריות אינו דוחה לא תעשה מכל מקום קבורת מת מצוה דוחה את הלא תעשה של טומאת כהנים כיון שיש בה עשה.

ויש מהאחרונים שתירצו על פי המבואר בתוספות בנזיר (מז. ד"ה ה"ג דאילו) שהתירו לכהן גדול להיטמא למת מצוה אפילו שלא לצורך קבורה, כגון לטלטלו מחמה לצל בשבת וביום הכיפורים, ואף שאין בזה מצות עשה של קבורת המת.

קושיית התוספות על תירוצו של רש"י

התבאר לעיל דעת רש"י שלא נאמר איסור טומאה בכהן ונזיר על מת מצוה, והקשו **התוספות** (ד"ה שב) על פירושו, אם כן בכל מקום שאנו אומרים עשה דוחה לא תעשה, מדוע נקרא דחייה, נאמר שבמקום זה לא נאמר הלאו.

והאחרונים[לח] כתבו ליישב דעת רש"י, שכיון שבאותו פסוק עצמו שבו נאמר שאסור לכהן להיטמא למתים נאמר גם ההיתר לכהן הדיוט להיטמא לקרובים שלו, ולכהן גדול ונזיר להיטמא למת מצוה, אם כן כמו שהתירה התורה לכהן הדיוט להיטמא לקרובים, שלא נאמר בהם הלאו של לא יטמא, כך התירה התורה להיטמא למת מצוה, שלא נאמר בו כלל הלאו של לא יטמא, מה שאין כן בשאר עשה הדוחה לא תעשה שלא נאמר העשה באותו פסוק שבו נאמר הלא תעשה, ואם כן הלא תעשה נאמר בכל אופן, אלא שלמדנו מכך שהותר ללבוש כלאים בציצית שעשה דוחה לא תעשה, אבל אינו פירוש על הלאו[לט].

עוד הביא **החוות יאיר** (שו"ת סי' לה) **בשם הרמב"ן** (תורת האדם, ענין הכהנים) שכתב שכיון שאין קבורת מת מצוה בלי להיטמא, לכן אין זה נחשב לדיחוי אלא כהותר מתחילה, ורק עשה של פסח לגבי מת מצוה או כלאים בציצית נחשב דחוי, כיון שמצוות אלו נאמרו גם במקום שלא שייך האיסור[מ].

מדוע לא פירש רש"י כפירוש התוספות

כתב האחיעזר (שו"ת ח"ג סי' סה) **שרש"י** לא רצה לומר כפירוש **התוספות** שאין ללמוד מכהן משום שאיסור טומאת כהנים אינו נוהג בכל ישראל, שלפי המבואר בבבא מציעא (ל.) אין עשה דוחה לא תעשה ועשה של טומאת כהנים, אף שאינו שוה בכל ישראל[מא], ואם כן לא היה לנו להקל משום כבוד הבריות באיסור טומאת כהנים שאינו שוה בכל אם לא שכבוד הבריות דוחה גם שאר איסורים השווים בכל.

ועוד, שלפי דעת התוספות מדוע הוצרכה הברייתא לדרוש מהפסוק שכהן גדול ונזיר נטמאים למת מצוה, הרי אינו שונה מכל עשה שדוחה לא תעשה. אבל לדעת רש"י יש לומר שהפסוק בא להשמיענו שלא נאמר איסור טומאת כהנים וטומאת נזיר במת מצוה[מב].

מדוע לבישת כלאים נחשבת מעשה

שם. מבואר בגמרא שלבישת כלאים אינה נדחית מפני כבוד הבריות כיון שהוא עובר על איסור כלאים בקום ועשה[מג]. וקשה שהרי כאן מדובר שבשעה שלבש את בגדו לא ידע שיש בו כלאים[מד], ורק אחר כך מצא שיש בו כלאים, ובלבישה זו אינו עושה שום מעשה.

ויש מהראשונים[מה] שביארו, שכיון שבתחילת הלבישה עשה מעשה נחשב שעושה מעשה כל שעה[מו].

והריטב"א (מכות כא:) כתב בשם התוספות, שכיון שהיה יכול לפשוט את בגדו ואינו פושט ועומד במלבושו, נחשב שעושה מעשה, שבכלל 'לא תלבש שעטנז' (דברים כב יא) הוא גם שלא יעמוד לבוש בבגד שיש בו כלאים,

גדול ונזיר שמטמאים עצמם למת מצוה. ויש שכתבו שיש לחלק ולומר לדעת הרמב"ם שדווקא טומאת קרובים דחויה היא, אבל לטומאת מת מצוה הותרה כמו שכתב רש"י. **ל. ראה** לעיל יט: בענין 'דעת הירושלמי שכבוד הבריות דוחה אף טומאת כהנים דאורייתא' שיש שכתבו שכן היא דעת הבבלי, והיינו לדעת התוספות כאן. וכתב הרמב"ן (תורת האדם, ענין הכהנים) שזו קולא קשה מאוד, ולכן הכריע כדעת רש"י. **לא. ובעיקר** דין זה הקשה הדגול מרבבה (יו"ד סי' שעב), שהרי כיון שכבר נטמא הכהן ולא פרש מהטומאה, שוב אין איסור תורה בשהייתו שם. וראה עוד להלן בענין 'מדוע לבישת כלאים נחשבת מעשה' ובהערה שם בשם החוות יאיר (שו"ת סי' לה) שהקשה שבשהייתו באהל שהמת שם אינו עובר בקום ועשה. **לב. וכן** כתב הנודע ביהודה (שו"ת קמא או"ח סי' לה), וכן הבין הפנים מאירות (שו"ת ח"ב סי' נז), והקשה איך הביאו דין זה בלא חולק, שהרי לדעת התוספות אינו צריך לצאת כשהוא ערום. **לג. משנת** חכמים (יסודי התורה סי' א לפנת פענח ס"ק יז), הגהות רעק"א לשו"ע (או"ח סי' יג על המג"א סק"א ד"ה מ"מ), **ישועות יעקב** (שם סק"ג), שאילות שמואל (שו"ת סי' א). **לד. ראה** להלן בענין 'מדוע לבישת כלאים נחשבת מעשה', ולענין לבישת ציצית אם נחשב שעובר בקום ועשה, ראה חתם סופר (שבת קלא: ד"ה כל), אמרי בינה (סי' א). **לה. אולם** האמרי בינה (או"ח סי' א ד"ה ויש) כתב שמצוה שאינה נוהגת בנשים מפני שהזמן גרמא, אין להחשיבה משום כך כמצוה שאינה שוה בכל, ולפיכך מצות ציצית אינה נדחית מפני כבוד הבריות. **לו. וביאר** החוות יאיר שהפושט את בגדו בשוק הוא בזיון גדול יותר מהשוכב ערום באוהל המת שצריך לצאת מכמה טעמים: א. שזה הרץ לבית הסמוך אינו במקום שיש עם רב, ואינו דומה לפושט את בגדו בשוק במקום שיש עם רב. ב. שזה השוכב ערום בבית שהמת שם הולך לבית הסמוך, ואינו דומה לפושט את בגדו בשוק שצריך ללכת מרחק רב עד לביתו [ודוחק לומר שיכול ללכת לבית הסמוך וישלח אחרים שיביאו לו בגד מביתו]. ג. שזה השוכב ערום ויוצא לבית הסמוך, הרואים אותו יודעים למה רץ כך, כי ידוע שיש שם מת, אבל זה הפושט בגדו בשוק בני אדם הפוגשים אותו אינם יודעים מדוע פשט את בגדו, ויחשבוהו למשוקץ ומתועב. ד. שזה הפושט בגד כלאים בשוק, אפילו אם ידעו כולם מה נעשה לו הוא ללעג וקלס, שהיה לו לבדוק ולהשגיח על בגדו שלא יהיה בו כלאים, מה שאין כן זה שמת לו מת באהל ששכב בו מה היה לו לעשות. והתפארת צבי (יו"ד סי' מ) והפרי יצחק (שו"ת ח"א סי' כו ד"ה ואולם צ"ע) הקשו עליו, שחילוק זה אינו מוכרח, ואפשר לומר שגם לרוץ ערום מהבית שהמת שם הוא בזיון גדול. **לז. ראה** סנהדרין (מו:) וירושלמי (נזיר פ"ז ה"א) שלמדו כן ממה שנאמר בהרוגי בית דין (דברים כא כג) 'כי קבור תקברנו'. וכתב הרמב"ם (ספר המצוות, עשה רלא) שהוא הדין בשאר המתים, שיש מצוה לקבור כל איש מישראל ביום מותו. וכתב שלכן המת שאין מי שיתעסק בקבורתו נקרא 'מת מצוה', כלומר המת שמצוה על כל אדם לקברו משום 'קבור תקברנו'. **לח. פני** יהושע (ד"ה וליגמר), חוות יאיר (שו"ת סי' לה), ראש יוסף (ד"ה שאני), רש"ש (בתוס' ד"ה שב). **לט. עוד** הקשו התוספות על פירוש רש"י, הרי לגבי מילה ותמיד ופסח אמרו בגמרא (פסחים סט:) שדוחים את השבת, אלמא מקרי שפיר דחייה. וביאר הראש יוסף (ד"ה שאני) בכוונת התוספות, שאף לפירוש רש"י שכיון שבאותו פסוק עצמו שבו נאמר שאסור לכהן להיטמא למתים נאמר גם ההיתר להיטמא למת מצוה, נחשב שלא נאמר בו כלל הלאו של לא יטמא, קשה ממילה ותמיד ופסח, שהרי איסור עשיית מלאכה בשבת לא נאמר אלא במלאכת הרשות ולא במלאכת מצוה, שכן נאמר (שמות לה ב) 'ששת ימים תעשה מלאכה', משמע מלאכת הרשות, ומכל מקום אמרו לגבי מילה תמיד ופסח שהם מלאכת מצוה שנקרא דחייה. והמנחת חינוך (מצוה רסד אות ח) תמה על קושיית התוספות, שמלשון הגמרא ביומא (מו:) מבואר ששבת הותרה בציבור לגבי עבודת התמיד. והעיניים למשפט (בתוס' שם ד"ה תמיד) תירץ, ששם אמרו כן רק לדעת רב חסדא, אבל להלכה פוסקים כרבה הסובר ששבת דחויה היא לגבי עבודה. וראה שם מה שתירץ עוד. **מ. וראה** שם בחוות יאיר מה שכתב על דבריו. **מא. ואמרו** שם שמטעם זה כהן שמצא אבידה בבית הקברות אינו מחויב להשיבה, שמצוות השבת אבידה היא עשה, ואיסור טומאת כהנים, יש בו עשה, שנאמר (ויקרא כא ו) 'קדושים יהיו', ולא תעשה, שנאמר (שם כא א) 'לנפש לא יטמא'. **מב. וביישוב** דעת התוספות כתב השאגת אריה (שו"ת החדשות סי' יב ד"ה ומלע), שלכך הוצרך הכתוב להשמיענו שכהן גדול ונזיר נטמאים למת מצוה, כיון שאינו מקיים את העשה בשעה שדוחה את הלאו, שבשעה שמתעסק במת ומטלטלו עוקר את הלאו, ועדיין אינו מקיים את העשה עד שיקברנו [ואמרו בשבת (קלג:) שאין עשה דוחה לא תעשה אלא כגון מילה בצרעת וסדין בציצית, שבשעה שעובר על הלאו מקיים את העשה]. ובדעת רש"י יש לומר כמו שכתב הנמוקי יוסף (ב"מ ל. ד"ה עשה) בשם הר"ן לגבי השבת אבידה שנחשב שמקיים את העשה בזמן שעוקר את הלאו כיון שהוא מתעסק במצוה [שאמרו בגמרא שאסור לכהן להשיב אבידה המונחת בבית הקברות, שאין עשה של השבת אבידה דוחה לא תעשה ועשה של טומאת כהנים, והקשו שהרי גם בלא זה לא ידחה העשה של השבת אבידה את האיסור של טומאת כהנים, ותירץ הנמוקי יוסף בשם הר"ן שכיון שהוא מתעסק במצות השבת אבידה נחשב שמקיים את העשה בשעה שעוקר את הלאו. וגם כאן כיון שהוא מתעסק במת נחשב שמקיים את העשה בשעה שעוקר את הלאו]. וכעין זה מבואר בפרי יצחק (שו"ת סי' כו ד"ה והנה השאג"א). **מג. ראה** לעיל בענין 'ביאור התירוץ שב ואל תעשה שאני' שכן היא דעת רש"י והתוספות ושאר ראשונים, אבל לפירוש רבינו חננאל הלובש כלאים נחשב שעובר על איסור כלאים בשב ואל תעשה. **מד. ראה** לעיל יט: בענין 'הרואה כלאים בבגדו של חבירו אם צריך לפושטו ממנו'. **מה. תוספות** (שבועות יז. ד"ה או אין, יבמות ל: ד"ה כולהו), תוספות שאנץ (מכות כא: ד"ה אפי'), נמוקי יוסף (מכות כא: ד"ה אפילו). **מו. והסתפק** המשנה למלך (ביאת מקדש פ"ג הכ"א ד"ה גרסינן) אם זהו דווקא כשתחילת הלבישה היתה במזיד ובהתראה, או אף כשתחילת הלבישה היתה בלא התראה, וכתב שנראה שאם תחילת הלבישה היתה במזיד יהיה חייב על השהייה אף אם לא התרו בו, אך כתב שעדיין יש להסתפק האם גם באופן שתחילת הלבישה היתה בשוגג יתחייב מחמת מה שהוא מזיד בשהייה והתרו בו. [ולדעת הרא"ש שבסוגייתנו מדובר ברואה כלאים בבגדו, שהיה הוא לבוש כלאים בשוגג (הובאו דבריו לעיל יט: בענין 'הרואה כלאים בבגדו של חבירו אם צריך לפושטו ממנו'), יש להוכיח שנחשב שעושה מעשה אף שתחילת הלבישה היתה בשוגג, אמנם לדעת הרמב"ם (שם בענין הנ"ל) שמדובר שרואה כלאים בבגדו של חבירו, אפשר שמדובר שחבירו לבש את הכלאים במזיד ולכך חייב לקרעו מעליו, ואין ראיה מסוגייתנו]. וכתב הערוך לנר (מכות כא: ד"ה אלא) שיש להסתפק עוד, אף אם נאמר שבאופן שתחילת הלבישה היתה בשוגג חייב על השהייה, יש לדון מה הדין כשתחילת הלבישה היתה בהיתר, כגון שלבש כלאים בציצית, ובעודו עליו נפסל הציצית וחל עליו איסור כלאים והתרו בו לפשוט ולא פשט, האם יש לחייבו על השהייה מחמת שתחילת הלבישה היתה על ידי מעשה, או שיש לומר שכיון שהיה

וזה שעומד לבוש בבגד שיש בו כלאים ואינו פושטו נחשב לו כל שעה כאילו לובש.

והכסף משנה (כלאים פ"י ה"ל ד"ה היה) פירש את דברי הריטב"א, שמכיון שהיה בידו לתקן את האיסור ולהסיר את הבגד מעליו כשהתרו בו ולא פשט הרי זה כלובש. ותמה **השאגת אריה** (שו"ת חדשות סי' יב ד"ה אלא) מה בכך שהיה יכול להסיר את האיסור ולא הסיר, מכל מקום הרי לא עשה מעשה, ואיך אפשר לחייבו מלקות על עבירה שעבר בשב ואל תעשה. ולכן ביאר שכוונת הריטב"א כדברי התוספות, שחשוב שעושה מעשה כיון שתחילת הלבישה היתה על ידי מעשה[מז].

וכתב הנודע ביהודה (שו"ת קמא או"ח סי' לה), שכהן השוכב ערום על מיטתו בבית, ומת שם מת, לסוברים[מח] שאין כבוד הבריות דוחה איסור טומאת כהנים, והוא חייב לצאת משם מיד, הרי זה מפני ששהייתו במקום הטומאה חשובה עבירה בקום ועשה. ויש **מהאחרונים**[מט] החולקים, וסוברים שהשהייה אינה חשובה מעשה אלא כשהיתה תחילתה במעשה איסור, וכהן זה, שתחילת כניסתו לאותו הבית בהיתר היתה, שעדיין לא מת המת, שהייתו שם לאחר שמת המת אינה חשובה מעשה, ואינו חייב לצאת ערום מן הבית[נ]. ונחלקו בסברות הנ"ל מדוע הלובש כלאים נחשב שעובר בקום ועשה, שלדעת הנודע ביהודה כיון שיכול לצאת, כל זמן שאינו יוצא נחשב שעושה מעשה, ולדעת החוות **יאיר** מה שיכול לצאת אינו נחשב מעשה, אלא מה שנכנס לבית, וכיון שכניסתו לבית היתה בהיתר אינו חייב לצאת[נא].

מדוע הביאה הגמרא ענין זה כאן

אמר ליה רב פפא לאביי מאי שנא ראשונים דאתרחיש להו ניסא. וכתב רש"י (ד"ה בנזיקין), שהגמרא הביאה ענין זה כאן, לפי שעד עכשיו דיברנו במי שמבזה עצמו על קידוש השם ופושט כלאים בשוק, ובענין זה מדובר במעלתם של הדורות הראשונים שמסרו נפשם על קידוש השם.

והצל"ח (ד"ה מאי) ביאר, שהגמרא הביאה ענין זה משום שהביאו עליו את המעשה של רב אדא בר אהבה שקרע בגדה של אשה בשוק ולא חס על כבוד הבריות, כי סבר שהיא בת ישראל ויש חילול השם, ושייך לענין המבואר לעיל שבמקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד[נב]. והוסיף שלפי זה מיושב מדוע הביאה הגמרא ענין זה כאן גם לפי גירסת הרמב"ם שאינו גורס בתחילת הסוגיא 'בבגדו', ולפי דבריו לא מדובר במי שמבזה עצמו על קידוש השם אלא בפושט בגדו של חבירו [ראה בביאורים לעיל יט: בענין 'הרואה כלאים בבגדו של חבירו אם צריך לפושטו ממנו'][נג].

ביאור שאלתו של רב פפא

מאי שנא ראשונים דאתרחיש להו ניסא ומאי שנא אנן דלא מתרחיש לן ניסא, אי משום תנויי וכו'. וקשה מדוע לא אמר גם 'אי משום מעשה', כלומר שהמעשים של דורות הראשונים היו גדולים יותר מהמעשים של דורות אחרונים, וכן מדוע אביי לא השיבו שלדורות הראשונים התרחשו ניסים כיון שהיו בעלי מעשה יותר מדורות האחרונים. וביאר **החפץ ה'** (ד"ה מאי), שזו אכן היתה שאלתו של רב פפא, האם בכל הדור שלנו לא נמצא שום חכם שיהיה בעל מעשה כמו בדורות הראשונים, או שלכל הפחות כל החכמים ביחד ישיגו מה שהשיג רב יהודה לבד בהסרת המנעל, ואם תאמר שהוא משום שהיו גדולים בלימודם, הרי בדורות שלנו לומדים יותר. ועוד ביאר החפץ ה' באופן אחר, שאף אם אכן היו גדולים במעשיהם יותר מדורות האחרונים, מכל מקום כיון שבעסק התורה אנו עדיפים מהם היה צריך להועיל לנו, שתלמוד תורה עדיף ממצוה.

והוסיף החפץ ה' ששאלתו של רב פפא לא היתה אלא על הראשונים שקדמו להם בדור אחד, כגון רב יהודה, לפי שהיו יודעים עד כמה גדול ערכם בלימודם ובמעשיהם, אבל על הראשונים הקדמונים לא שאל, שהרי אמר רבי זירא (שבת קיב:), אם ראשונים בני מלאכים אנו בני אנשים, ואם ראשונים בני אנשים אנו כחמורים, ולא כחמורו של רבי חנינא בן דוסא ושל רבי פנחס בן יאיר, אלא כשאר חמורים, הרי שהיה פשוט להם שדורות הקדמונים היו גדולים מהם.

הטעם שעיקר לימודם היה בנזיקין

בשני דרב יהודה כולי תנויי בנזיקין הוה. ופירש **רש"י** (ד"ה בנזיקין) שלא היו בקיאים בכל הגמרא של ארבעה סדרים[נד] אלא בשלש בבות [בבא קמא בבא מציעא ובבא בתרא[נה]]. וכתב **היד רמ"ה** (סנהדרין קו: ד"ה אמר רב אמי, בפירוש השני) שבדורו של רב יהודה לא היו מרבים להעמיק ולדרוש ולהקשות אלא בסדר נזיקין בלבד, מפני מעשים הבאים לפניהם בכל יום שהיו רק בענינים הנוגעים לסדר זה, אבל בשאר סדרים לא העמיקו, אלא רק היו מיישבים את המשנה ומסדרים את השמועות שנאמרו מפי האמוראים[נו]. וכתב **רב שרירא גאון** (אגרת כתיבת התלמוד אות עו) שאין הכוונה שבדורו של רב יהודה לא היו יודעים את שאר הסדרים, אלא שהניחו לאחרונים מקום להתגדר בו.

ויש מהאחרונים[נז] שביארו שהטעם שבזמן רב יהודה העמיקו יותר בסדר נזיקין, משום שרב יהודה עצמו אמר (ב"ק ל.) שהרוצה להיות חסיד צריך לקיים דיני נזיקין, ולכן היה עיקר לימודם בסדר נזיקין. ויש שהוסיפו עוד[נח], שהיה עיקר לימודם בנזיקין משום ששנינו (ב"ב קעה:) הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות, שאין לך מקצוע בתורה יותר מהם, והם כמעין הנובע.

והיד דוד (סנהדרין קו: ד"ה בשני) ביאר שהיה עיקר לימודם בדיני נזיקין משום שאמרו (אבות פ"א מי"ח) על שלשה דברים העולם עומד, על הדין ועל האמת ועל השלום, וכשאין דין אין אמת ואין שלום, ואין קיום לעולם, ועל כן הוצרכו לדעת דיני נזיקין שהוא עיקר דיני ממונות כדי שיהיו יכולים לשפוט בין איש ובין רעהו ולא לגרום לחורבן העולם.

עוד ביאר היד רמ"ה (סנהדרין קו: ד"ה אמר רב אמי, בפירוש הראשון) מה שאמרו 'כולי תנויי בנזיקין הוה', שכל התלמוד שלהם [של כל הששה סדרים] לא היה אלא כסדר נזיקין שלנו, לפי שלא היו מרבין להעמיק, ואנו לומדים את כל הששה סדרים מהתלמוד שלנו שהוא גדול [ולפי זה באמת גם הם היו לומדים את כל הסדרים].

ורבינו חננאל (ד"ה כלהו) **והערוך** (ערך 'זת') פירשו, שבאותם הדורות לא היו יגיעים אלא בדברים הקשים, אבל שאר הדברים היו פשוטים להם ולא היו צריכים לטרוח בהם[נט].

וביאר המגיד תעלומה (ד"ה בשני) על פי מה ששמע מרבותיו שהיו מקפידים שלא ללמוד מסכת מסדר נזיקין בפעם אחת, אלא היו מפסיקים בינתיים בלימוד של מסכת אחרת משאר הסדרים, ובשנותיו של רב יהודה שהיו מוסרים את נפשם על קידוש השם לא היו יראים מן הפורענות, וזה מה שאמרו שבשנותיו של רב יהודה היה כל לימודם בסדר נזיקין, שלא היו מפסיקים בלימוד מסכת אחרת.

קשה שהרי משנה זו אינה במסכת עוקצין

וכי הוה מטי רב יהודה בעוקצין וכו'. וכתב רש"י בסנהדרין (קו: ד"ה האשה) שלא מצא משנה זו במסכת עוקצין. ובתענית (כד: ד"ה שכובשת) כתב רש"י שמשנה זו היא במסכת טהרות (פ"ב מ"א). וכאן (ד"ה האשה) כתב רש"י שמשנה היא במסכת עוקצין. וכתב **הבאר שבע** (סנהדרין קו: ד"ה האשה) שטעות הוא, כי לא היה ולא נברא משנה זו במסכת עוקצין. **והשפת אמת** (תענית כד: ד"ה כי) כתב, שאפשר שתוספתא היא במסכת עוקצין. אך כתב שיותר נראה לפרש שהיו שתי נוסחאות במשנה בעוקצין, יש שגרסו 'האשה שכובשת ירק', ויש שגרסו 'זיתים שכבשן בטרפיהן', וזו כוונת הגמרא 'ואמרי לה זיתים שכבשן בטרפיהן', שיש שגרסו כן במשנה, וכולם למשנה זו התכוונו[ס].

בהיתר אי אפשר לחייבו על השהייה. **מז. וכן** כתב הערוך לנר (מכות כא: ד"ה אלא) בפשטות בשמו, וכן ביאר בדבריו האבני נזר (שו"ת או"ח סי' לד), וראה שם שהביא ראיות לזה. **מח. ראה** לעיל בענין 'מדוע אין ללמוד שמשום כבוד הבריות מותר לעקור דברי תורה בידים מכהן גדול ונזיר שמטמאים עצמם למת מצוה'. **מט. ברכת** ראש (ברש"י ד"ה שב, בסוף הדיבור), חוות יאיר (שו"ת סי' לה), הגהות עפרא דארעא על הספר ארעא דרבנן (מערכת א ס"ק כא). **נ. וראה** בחוות יאיר שם שהקשה מטעם זה על התרומת הדשן (שו"ת סי' רפה) שכתב שכהן השוכב ערום באהל המת צריך לצאת מיד ואסור לו להמתין עד שילביש עצמו. והרי שם אינו עובר בקום עשה, ומפני כבוד הבריות יש להתיר לו שלא לצאת כשהוא ערום. **נא. וראה** תפארת צבי (יו"ד סי' מ ד"ה עוד), שהדבר תלוי במחלוקת הרמב"ם והראב"ד (נזירות פ"ו ה"ט) בנזיר שנכנס לאהל המת בשידה תיבה ומגדל וחבירו פרעם מעליו, אם הוא לוקה על השהייה שם, וכן מבואר במשנה למלך (שם ה"ח), וראה שם עוד במשנה למלך בדעת רש"י. **נב. ואפשר** שזו כוונת הריטב"א (ד"ה אמר). **נג. וראה** להלן בענין 'מהו 'כרבלתא' ומדוע קרעו מעליה' שיש שפירשו שקרע את בגדה משום שהיה בו כלאים, ולפי זה הוא ממש מהענין המבואר לעיל שצריך לפשוט בגדו משום כלאים. **נד. כמו** שמצאנו (ב"מ קיד:) ששאל רבה בר אבוה את אליהו על שעמד בבית הקברות של עכו"ם, והרי אליהו כהן הוא [שאליהו הוא פנחס], והשיב לו אליהו, וכי לא שנית סדר טהרות, ששם אמר רבי שמעון בר יוחאי שקבריהם של נכרים אינם מטמאים, ואמר לו רבה בר אבוה, אפילו בארבעה סדרים איני בקי וכל שכן שאיני בקי בששה סדרים, ופירש רש"י (שם ד"ה בארבעה) שכוונתו לארבעה סדרים הנוהגים בזמן הזה, שהם מועד נשים נזיקין, וכן קדשים, שתלמידי חכמים עוסקים בהלכות עבודה והכתוב מעלה עליהם כאילו הקריבו אותם בבית המקדש, אבל זרעים וטהרות אינם נוהגים בחוץ לארץ ולא היו שגורים בפיהם. אבל התוספות (שם ד"ה ה"ג) כתבו שהיו בקיאים גם בסדר זרעים וטהרות, ומה שאמר שאינו בקי בהם היינו בתוספתות של סדרים אלו. ויש לפרש ברש"י שארבעה סדרים הכוונה לגמרא, ועל זרעים וטהרות אין לפנינו גמרא בתלמוד בבלי מלבד מסכתות ברכות ונדה, ובירושלמי אין גמרא על קדשים וטהרות. **נה. ולשלשה** מסכתות אלו קורא 'סדר נזיקין' על שם כל הסדר, כמו שאמרו בעבודה זרה (ז.) שכל נזיקין מסכת אחת היא, והכוונה לשלשה מסכתות אלו [כמו שפירש רש"י שם ד"ה נזיקין]. רש"ש (ברש"י ד"ה בנזיקין). [וכן פירשו הרמב"ן (שבועות ג: ד"ה מכדי), הריטב"א (שם ד"ה מכדי, ע"ז ז. ד"ה ורב), והמאירי (ע"ז ז. ד"ה כל). אבל הר"י מיגאש (שבועות ג. ד"ה והא) ביאר שהכוונה לכל סדר נזיקין ולא רק לשלשה מסכתות אלו]. **נו. אבל** אין הכוונה שלא היו לומדים כלל שאר סדרים. וכן מבואר מלשון רש"י שכתב 'לא היו גדולים בכל גמרא של ארבעה סדרים', משמע שלא היו גדולים בשאר סדרים, אבל מכל מקום למדו גם את שאר הסדרים. וכן הוא לשון רש"י בתענית (כד: ד"ה הכי גרסינן) 'למודם לא היה גדול אלא בסדר נזיקין'. **נז. באר** שבע (סנהדרין קו: ד"ה כולהו) ומהרש"א (ד"ה ואנן). **נח. באר** שבע (שם). **נט. ובנר** ערוך שם כתב שדברי הערוך קשים להולמם, שהרי בגמרא משמע שאמרו שדורות האחרונים עדיפים, ולפי דבריו דורו של רב יהודה היה עדיף, ששאר הדברים היו פשוטים להם. **ס. והוסיף** שמה שכתב רש"י בתענית (כד: ד"ה שכובשת) שמשנה היא במסכת טהרות (פ"ב מ"א) טעות סופר היא ברש"י, שהרי המשנה שם במסכת טהרות אינה

אבל הצל"ח (ד"ה כי) כתב לבאר שאין כאן טעות, כי מה שאמרו 'וכי הוה מטי רב יהודה בעוקצין' הכוונה שהגיע לדיני עוקצין, שמשנה זו מדברת מענין ידות האוכלים[סא], ומה שכתב רש"י (ד"ה הלכה) 'משנה היא במסכת עוקצין' כוונתו על המשנה של 'זיתים שכבשן בטרפיהן'[סב].

ביאור המשנה 'האשה שכובשת ירק בקדירה'

האשה שכובשת ירק בקדרה. במשנה בטהרות (פ"ב מ"א) שנינו, 'האשה שהיתה כובשת ירק בקדרה ונגעה בעלה חוץ לקדרה במקום הנגוב אף על פי שיש בו כביצה הוא טמא והכל טהור נגעה במקום המשקה אם יש בו כביצה הכל טמא אין בו כביצה הוא טמא והכל טהור חזר לקדרה הכל טמא'. ומצאנו כמה שיטות **בראשונים** בביאור משנה זו:

א. רש"י (סנהדרין קו: ד"ה שכובשת, תענית כד: ד"ה שכובשת) **פירש**, שאם כבשה ירק עם שרשיו בחומץ או בציר, ונגעה טומאה בשורשים, לא נטמאו העלים, שהתבטל מהשורשים דין 'יד'[סג] להביא טומאה על העלים כיון שהתרככו בכבישה, ושוב אי אפשר לאחוז את הירק בשורשים אלו.

והקשה היד רמ"ה (סנהדרין קו: ד"ה והני) על פירושו, שהרי משנה זו אינה במסכת עוקצין אלא במסכת טהרות, ואינה מדברת כלל בענין ידות האוכלים [אלא מדין הכשר אוכלים לקבל טומאה].

ותירץ השפת אמת (תענית כד: ד"ה כי) שאפשר שכוונת רש"י לתוספתא במסכת עוקצין, או שהיתה גירסא כזו במשנה שבמסכת עוקצין[סד]. **והצל"ח** (ד"ה כי) ביאר את המשנה בטהרות לפי דעת רש"י שמדובר בענין ידות האוכלים, שהכוונה לדיני עוקצין ולא למסכת עוקצין, ובאמת הכוונה למשנה בטהרות[סה]. ובביאור המשנה כתב הצל"ח שמדובר שהאשה היתה טהורה, אלא שידיה טמאות כדין סתם ידים שגזרו עליהם שיהיו שניות לטומאה, וכבשה ירק של תרומה בקדירה, ובשעת הכבישה עדיין לא הוכשר הירק לקבל טומאה, שאם כן היה הכל נטמא מחמת הידים, אלא חתכה את הירק ומלחה אותו ואחר כך נתנה עליו משקה, ואחר כך נגעה בעלה שהיה מקצתו בחוץ, נטמא כל העלה, והטעם הוא משום שהקלח של הירק יש לו דין ידות האוכלים, כמו עוקצי פירות שהם ידות האוכלים, וכשם שיש יד לטומאה, שאם נגעה טומאה בדבר המשמש כיד לאוכל נטמא האוכל, כך יש יד להכשר טומאה (חולין קיח.), שאם נגעו ידות האוכלים במשקים והוכשרו לקבל טומאה, כל הירק הוכשר לקבל טומאה, והקלח של העלה שבתוך המים מכשיר את העלה עצמו לקבל טומאה, ומכל מקום רק אותו עלה נטמא ולא שאר הקדירה, ואף על פי שיש בעלה שיעור כביצה שהוא השיעור הראוי לטמא אוכלים[סו], כיון שנגעה בו בידיה שהם שניות, ושני עושה שלישי בתרומה, ונעשה הירק שהוא של תרומה שלישי לטומאה, אבל מה שבקדירה טהור, שאין שלישי עושה רביעי בתרומה, ואין העלה שהוא שלישי מטמא אותם. וכתב שפירוש רש"י אינו מיושב בלשון המשנה שם, ואינו כפירוש **הר"ש והרע"ב** שהם לא פירשו שמדובר מדין ידות, וכפי הנראה היה לרש"י גירסא אחרת במשנה זו. ומכל מקום הוא סובר שמשנה זו שנויה לענין ידות האוכלים.

ב. הרמב"ם (פירוש המשניות שם) פירש, שמדובר שהאשה היתה טמאה נדה[סז], והיא אב הטומאה[סח], ונגעה בעלה שהיה מקצתו מחוץ לקדירה, והעלה שנגעה בו היה יבש, העלה נטמא, ושאר הירקות שבקדירה והקדירה עצמה טהורים, שמאחר שהעלה מחוץ לקדירה אינו נחשב כחלק מהקדירה. אמנם אם נגעה בעלה שיש בו שיעור כביצה והיה עליו משקה, נטמאו כל הירקות שבקדירה והקדירה עצמה, משום שהעלה שיש בו כביצה מטמא את המשקים שעליו, והם מחוברים למשקים שבתוך הקדירה ומטמאים אותם, והמשקים שבקדירה מטמאים את כל האוכל שבקדירה ואת הקדירה עצמה, שהרי הם נעשו ראשון לטומאה, וגזרו חכמים שיטמאו אוכל וכלים[סט]. אבל אם לא היה בעלה כביצה אינו מטמא את המשקים שעליו, ורק העלה עצמו טמא. ואם נגעה בעלה יבש וחזר העלה לתוך הקדירה, נטמא הכל, שהעלה טימא את המשקים שהיו בקדירה, והם חוזרים ומטמאים את האוכל שבקדירה ואת הקדירה עצמה.

ג. היד רמ"ה (סנהדרין קו: ד"ה אמר רב אמי) ביאר את המשנה, שהאשה היתה ראשון לטומאה [כגון שנגעה בשרץ שהוא אב הטומאה], וכבשה ירק של חולין בקדירה בחומץ או בשאר משקין שמכשירין את האוכל לקבל טומאה, ונגעה האשה בעלה שהיה מקצתו מחוץ לקדירה, ואותו מקום שנגעה בו כבר הוכשר לקבל טומאה ועכשיו התייבש, אף על פי שיש בעלה כביצה, שהוא שיעור הראוי לטמא אוכלים אחרים בטומאת אוכלים, העלה שנגעה בו טמא, שהרי הוכשר לקבל טומאה, והכל טהור, שהעלה הוא שני לטומאה ואין שני עושה שלישי בחולין[ע]. אמנם אם נגעה במקום המשקה מחוץ לקדירה, שהיה על העלה משקה שלא התייבש, נטמאו המשקים שעליו ונעשו ראשון לטומאה [כמבואר בזבים (פ"ה מי"ב) שכל הפוסל את התרומה, משקים שנגעו בו נעשים ראשון לטומאה], וחוזרים המשקים ומטמאים את העלה להיות שני לטומאה, והעלה מטמא את המשקים שבתוך הקדירה שיהיו ראשון לטומאה, והם מטמאים את הקדירה, ונמצא הכל טמא מחמת משקים שבקדירה. אך דין זה נאמר רק כשיש בעלה כביצה, שבאופן זה יכול העלה לטמא את המשקים שבתוך הקדירה, אבל אם אין בו כביצה אינו מטמא את המשקים שבקדירה, שאוכל פחות מכביצה אינו מטמא טומאת אוכלים[עא]. ואם חזר המשקה שהיה על העלה לקדירה, אף על פי שאין בעלה כביצה הכל טמא, משום שהמשקה שנגעה בו מטמא את כל המשקים שבקדירה.

ד. הר"ש והרא"ש (שם) פירשו, שמדובר שהאשה היתה טהורה, אלא שידיה טמאות כדין סתם ידים שגזרו עליהם שיהיו שניות לטומאה, וכבשה ירק של תרומה בקדירה, ובשעת הכבישה עדיין לא הוכשר הירק לקבל טומאה, שאם כן היה הכל נטמא מחמת הידים, אלא חתכה את הירק ומלחה אותו ואחר כך נתנה עליו משקה, ואחר כך נגעה בעלה שהיה מקצתו בחוץ, והיה העלה נגוב, הלכך העלה טמא כיון שנגעה בו בידיה שהם שניות, ושני עושה שלישי בתרומה, ונעשה הירק שהוא של תרומה שלישי לטומאה, אבל מה שבקדירה טהור, שאין שלישי עושה רביעי בתרומה, ואין העלה שהוא שלישי מטמא אותם. אמנם אם היה על העלה משקה ונגעה במקום המשקה, והיה בעלה שיעור כביצה, נטמא הכל, מאחר שהמשקים נעשו ראשון לטומאה, ומטמאים את העלה שיעשה שני לטומאה, והעלה שבתוך הקדירה מטמא את המשקים שבקדירה, והם חוזרים ונעשים ראשון לטומאה ומטמאים את האוכל שבקדירה ואת הקדירה עצמה, אבל אם לא היה בעלה שיעור כביצה אינו מטמא את המשקים שבקדירה, והעלה טמא והכל טהור. ואם חזר המשקה שנגעה בו לתוך הקדירה הכל טמא, אף על פי שאין בעלה כביצה הכל טמא, משום שהמשקה שנגעה בו מטמא את כל המשקים שבקדירה[עב].

ביאור המשנה 'זיתים שכבשן בטרפיהן'

זיתים שכבשן בטרפיהן טהורים. רש"י (ד"ה טהורים) פירש שכיון שכבש את הזיתים בקדירה בטל מהעלים שלהם דין 'יד', לפי שעל ידי הכבישה נתרככו העלים ושוב אינם ראויים לאחוז בהם את הפרי, ואף על פי שנגע שרץ בעלים מכל מקום אין הפירות או העלים טמאים[עג]. **והקשו התוספות** (ד"ה זיתים) על פירושו, שאם כמו שפירש שהטעם שאינם מקבלים טומאה הוא משום שבטל מהם דין יד, מדוע אמרה המשנה (עוקצין פ"ב מ"א) שהטעם שהם טהורים הוא לפי שלא כבשן אלא למראה, הרי מטעם זה לא בטל מהעלים דין יד.

סא. **ראה** להלן בענין 'ביאור המשנה האשה שכובשת ירק בקדירה'. סב. **והוסיף** לבאר שלכאורה קשה מדוע הוצרך רש"י לומר שמשנה היא במסכת עוקצין, הרי כבר אמרו בגמרא 'וכי הוה מטי רב יהודה בעוקצין', ואם כן מפורש הוא בגמרא שמשנה היא במסכת עוקצין, ומה בא רש"י להוסיף. אבל לפי מה שהתבאר שכוונת הגמרא שהגיע לדיני עוקצין, אם כן לא נתפרש בגמרא היכן מקומה של משנה זו, ולכך כתב רש"י שמשנה היא במסכת עוקצין. וראה בהערה להלן בענין 'ביאור המשנה האשה שכובשת ירק בקדירה' מה שביאר בדברי רש"י שכתב 'משנה היא במסכת עוקצין'. סג. **יד** האוכל, [והוא העץ שבקצהו, שדרך בני אדם לאחוז בו את האוכל בשעת האכילה, או לתלות בו את האוכל. רמב"ם (פירוש המשניות)], אף על פי שאינה אוכל, אם האוכל טמא, מטמאה היד המחוברת אליו אוכלים אחרים, ואם נגעה טומאה ביד נטמא גם האוכל. משנה (עוקצין פ"א מ"א). ובחולין (קיח.) למדו דין זה מן התורה. סד. **הובאו** דבריו לעיל בענין 'קשה שהרי משנה זו אינה במסכת עוקצין'. סה. **וביאר** עוד, שלכאורה קשה מדוע פירש רש"י רק היכן המקום של המשנה של זיתים שכבשן ולא פירש היכן מקומה של משנה זו של הכובשת בירק, אלא שרש"י בא לפרש ולא להורות מקום, שאין זו דרכו של רש"י, וכוונתו שרק משנה זו של זיתים שכבשן היא במסכת עוקצין, אבל המשנה של הכובשת ירק אינה במסכת עוקצין, ואם כן בעל כרחך מה שאמרו כאן 'וכי הוה מטי רב יהודה בעוקצין' הכוונה לדיני עוקצין ולא למסכת עוקצין. סו. **יומא** פ. סז. **והוסיף** לבאר שכשאמרו שהאשה כבשה את הירק אין הכוונה שהיא כבשה אותו כשהיא נדה, שאם כן הכל טמא, אלא שהיה בקדירה ירק כבוש והיא נגעה בעלה שמחוץ לקדירה. סח. **והוא** הדין אם היא ראשון לטומאה, אלא שברישא שהחידוש הוא שאין מטמא העלה שחוץ לקדירה את מה שבתוך הקדירה, נקטו באשה, שהכוונה לטומאת אשה, דהינו נדה, שאף שהיא אב הטומאה אינה מטמאה. ובסיפא שהחידוש שכשנוגע במה שבקדירה הכל נטמא אף בנגוב, נקטו בטבול יום, שאף שאינה אלא ראשון לטומאה הכל טמא. וברמב"ם (טומאת אוכלין פ"ט ה"ג) כתב את הרישא והסיפא בין באב בין בראשון. תוספות יו"ט (טהרות פ"ב מ"א). סט. **אף** על פי שאין כלים נטמאים אלא מאב הטומאה ולא מראשון לטומאה, גזרו חכמים שמשקים יטמאו כלים משום משקה היוצא מן הזב שהוא אב הטומאה ומטמא כלים מדאורייתא (שבת יד:). ע. **וכתב** היד רמה שלכאורה יש להקשות שמאחר שנטמא העלה במקום שנגעה בו אם כן העלה כולו עם הקלח שבתוך הקדירה טמא, ונעשה שני לטומאה, ויטמא הקלח שבתוך הקדירה את המשקים הנמצאים בה. ותירץ, שמכיון שמדובר שכבשה את הירק, והירק הכבוש נימוח, ואם תגביה את העלה יפרד העלה מהקלח ולא יעלה עמו הקלח, אינו נחשב כמחובר, ואין הקלח נטמא בטומאה העלה. עא. **והוסיף** היד רמה שאין להקשות שאף שאין בעלה שיעור כביצה יטמאו המשקים שבקדירה, כיון שהאשה הטמאה נגעה במשקים שבעלה הנוגעים במשקים שבקדירה, שמאחר שאין על העלה אלא משקה טופח [שכשנוגע בו נרטבת ידו], אין המשקה שעל העלה נחשב מחובר למשקה שבקדירה. ולכך אם אין בו כביצה העלה עצמו טמא, לפי שאין צריך כביצה אלא כדי לטמא אחרים, אבל האוכל עצמו שנגע במת נטמא אפילו בפחות מכביצה [כדעת הרמב"ם (טומאת אוכלין פ"ד ה"א). וראה תוספות (שבת צא. ד"ה אי) שנחלקו רש"י ור"ת אם צריך שיעור כביצה כדי לקבל טומאה, ושם כתבו שאף רש"י חזר בו ופירש כרבינו תם שצריך שיעור כביצה גם לקבלת טומאה ולא רק כדי לטמא אוכלים אחרים, וזה שלא כדעת הרמ"ה. והתפארת ישראל (טהרות פ"ב יכין אות יא) הקשה שבמשנה זו מבואר בפירוש שאוכל נטמא בפחות מכביצה. ולדעת התוספות צריך לדחוק שמדרבנן מקבל טומאה בפחות מכביצה]. עב. **כן** מבאר התוספות יו"ט (שם) לפירוש זה. עג. **שכיון** שאין להם דין יד ואינם נטמאים מחמת האוכל גם מחמת עצמם אינם נטמאים, שהרי הם עצמם אינם ראויים לאכילה.

וביארו התוספות שמשנה זו אינה מדברת מדין 'יד'[עד], והטעם שהעלים טהורים הוא משום שאינם ראויים לאכילה אלא על ידי אותה כבישה בקדירה, וכיון שלא כבשם בקדירה אלא ל'מראה', כדי להראות שהזיתים נאים וחדשים ולא כדי לעשות ראויים לאכילה, אף על פי שהם ראויים לאכילה טהורים[עה], אבל אם כבשם כדי לעשותם ראויים לאכילה, משעה שנעשו ראויים לאכילה מקבלים טומאה[עו].

והצל"ח (ד"ה מי) ביאר את המשנה ששנינו שהטעם שהם טהורים הוא לפי שלא כבשן אלא למראה לפירוש רש"י, שלכך הם טהורים לפי שהטעם שכבש את העלים עם הפירות הוא למראה, ואפילו אם כבשם סתם יש לומר שכוונתו היתה לכבשם למראה, ולכך בטל מהם דין יד, לפי ששוב אינם ראויים לאחוז בהם, אבל אם כבשם לצורך אחיזת הזיתים, אף שנתרככו ואינם ראויים לאחוז בהם את הזיתים לא בטל מהם דין יד, כמבואר בר"ש שם[עז].

וכעין זה כתב היעב"ץ (בתוס' שם), שכוונת המשנה היא שידוע שלא כבש את העלים אלא למראה, שהרי אינם ראויים עוד להשתמש בהם כדי לאחוז בהם את הפרי, ולכך אין להם דין יד.

מהו 'תליסר מתיבתא'

ואנן קא מתנינן בעוקצין תליסר מתיבתא. רש"י (ד"ה בתליסר) פירש שהיה בידם י"ג משניות וברייתות על מסכת עוקצין ועל כל הששה סדרים[עח], כגון משנת רבי[עט], ומשנת רבי חייא[פ], ומשנת בר קפרא[פא], ומשנת לוי[פב], ותנא דבי שמואל[פג], וכמו שאמרו בגמרא (נדרים מא.) שהיה רבי לומד את המשניות בי"ג פנים[פד].

ובסנהדרין (קו: ד"ה תליסר) פירש רש"י[פה], שבזמן רבא היו שלש עשרה ישיבות שעסקו כולם במסכת עוקצין וידעו אותה יפה[פו].

והיד רמ"ה (סנהדרין קו: ד"ה אמר רב אמי) פירש שהיו מקשים י"ג קושיות בדיני עוקצין[פז].

מדוע חלץ רב יהודה את נעלו

כי הוה שליף חד מסאניה. הגמרא בתענית (כד:) מביאה כיצד היה אותו מעשה שרב יהודה נענה בחלצו נעל אחת, שראה רב יהודה שני אנשים שביזו את הפת, והיו זורקים את הפת זה לזה[פח], נתן עיניו ונעשה רעב בעולם[פט], ואמרו החכמים לרב כהנא בריה דרב נחוניא שהיה משמשו של רב יהודה שיגרום לרב יהודה שיצא לחוץ ויראה שיש רעב בעיר, וגרם לו רב כהנא שיצא, וכשיצא ראה אסיפת אנשים, ושאל אותם לשם מה נתאספו, ואמרו לו שנאספו לקנות כלי עם תמרים העומד להמכר כעת, וכשראה כך אמר שנראה מזה שיש רעב בעולם, ואמר למשמשו שיחלוץ נעליו, וכשחלץ לו נעל אחת בא הגשם, וכשבא לחלוץ את נעלו השניה נגלה אליו אליהו ואמר לו שאמר הקדוש ברוך שאם יחלוץ את נעלו השניה יחריב את כל העולם מרוב גשמים.

וביאר הבן יהוידע (שם, ד"ה יהיב) שהטעם שחלץ נעלו הוא משום שרצה לקבל על עצמו צער על שגרם לרעב זה, ולא בשביל ירידת הגשם עשה כן, שאין חולצים מנעלים אלא כשגזרו תענית, וכאן עדיין לא גזרו תענית, וגם לא עמדו בתפלה לבקש רחמים, ומשום שהיה רב יהודה חביב לפני הקדוש ברוך הוא לא רצה שיצטער אפילו צער מועט, וירדו גשמים, ותכף שלח את אליהו זכור לטוב אליו ואמר לו אם יחלוץ השני אז תתהפך ירידת המטר לקללה שיחריב העיר. **והמהרש"א** (שם, ד"ה שלף) ביאר, שחלץ נעלו משום שרצה לקבל על עצמו מיד עינוי של תענית, וכיון שהיה בשוק לא היה לו שום דבר שיהיה ניכר בזה שקיבל על עצמו תענית, ולכן פשט מנעלו שהוא אחד מהחמשה עינויים של תענית יום הכיפורים כדי לקבל על עצמו את התענית, ומיד שחלץ נעל אחת וקיבל עליו התענית ירדו גשמים. אך הקשה שהרי לא קיבל על עצמו תענית מאתמול, וחליצת הנעל אינה קבלת תענית. ולכך כתב שפשט סנדלו משום צער בעלמא.

הטעם שעושים נס למי שמוסר נפשו על קידוש השם

אמר ליה קמאי הוו קא מסרי נפשייהו אקדושת השם אנן לא מסרינן נפשין אקדושת השם. וביאר העיון יעקב (ד"ה א"ל קמאי), שכשם שמסרו נפשם על קידוש השם שלא כדרך הטבע, כי טבעו של האדם שיתן את כל אשר לו בעד נפשו, כן נעשה להם נס שלא כדרך הטבע[צ]. **והבן יהוידע** (ד"ה אמר) ביאר הטעם שאין הקב"ה עושה נס אלא למוסרים נפשם, כי ידוע שאם עושים לאדם נס מנכים לו מזכיותיו, ולכן אם מסר עצמו על קידוש השם, שמראה בזה שאין העולם הזה חשוב בעיניו כלום, וגם חייו בעולם הזה אינם חשובים בעיניו כלום כנגד מצותו יתברך, לכן בדין הוא שלא ינכה לו הקב"ה מזכיותיו בשביל טובה שעשה לו בנס בעולם הזה, שהרי העולם הזה אינו חשוב אצל אותו אדם. ומאחר ששורת הדין מחייבת שלא יפסיד אותו אדם משכרו בעולם הבא בעבור טובת הנס, לכך יעשה להם נסים, מה שאין כן אלו שאינם מוסרים נפשם על קידוש השם אין להם בירור זה, ואם יעשה להם נס יפסידו משכרם בעולם הבא, שמנכים להם מזכיותיהם, לכך לא יעשה להם נס כדי שלא יפסידו[צא].

מה היתה מסירות נפשו של רב אדא בר אהבה

כי הא דרב אדא בר אהבה חזייה וכו'. הקשה הבן יהוידע (ד"ה סבר) היכן מצינו במעשה זה שמסר נפשו, הרי הוא היה סבור שבת ישראל היא. ותירץ, שמכל מקום לא היה דבר זה ברור אצלו, והיה לו לחוש שמא נכרית היא, ומכל מקום אמר שאם בת ישראל היא טוב אני עושה, ואם היא נכרית ואתחייב ממון על מעשה זה, או שהיא מנשי השרים ואקבל יסורים של סכנה[צב], מכל מקום ארויח בזה שיתקדש שם שמים על ידי, כי השומעים יאמרו כמה חרדים ישראל על המצוות שלהם, שזה החכם נתקנא והביא עצמו לידי סכנה, ולא חשש שמא נכרית היא או מנשי השרים ויכול להתחייב בעונש גדול על מעשה זה, ומכך למדנו שרב אדא בר אהבה מסר נפשו על קידוש השם[צג].

מהו 'כרבלתא' ומדוע קרעו מעליה

חזייה לההיא כותית דהות לבישא כרבלתא בשוקא סבר דבת ישראל היא קם קרעיה מינה. רש"י (ד"ה כרבלתא) פירש ש'כרבלתא' הוא מלבוש

עד. **ולפי** זה מה שאמרו בגמרא 'וכי הוה מטי רב יהודה בעוקצין' היינו למסכת עוקצין ולא לדיני עוקצין, ולא כמו שהוא לפירוש רש"י שהגיע לדיני עוקצין [ראה לעיל בענין 'קשה שהרי משנה זו אינה במסכת עוקצין']. צל"ח (ד"ה מי). עה. **כן** ביאר המילי דברכות (ד"ה ואמרי) בדברי התוספות לפי הגירסא שלפנינו, וכן היא הגירסא בתוספות רבינו פרץ. והעטרת ראש ורבי נתן אדלר (הובאו דבריהם בהגהות וציונים) והגהות בן אריה (בתוס' שם) מחקו תיבת 'אלא', וגרסו 'שאינן ראויין לאכילה על ידי אותה כבישה בקדירה', ולפי גירסתם כוונת התוספות שכיון שלא נכבשו אלא למראה ואינם ראויים לאכילה על ידי כבישה מועטת זו, לכך טהורים, אבל אם כבשם עד שיהיו ראויים לאכילה הרי הם מקבלים טומאה. עו. **וביאר** המילי דברכות (ד"ה ואמרי) [לפי פירושו בדברי התוס', ראה בהערה לעיל] שרש"י לא פירש כן לפי שהוא סבור שכיון שהוא ראוי לאכילה מקבל טומאה אף שלא כבשם אלא למראה. עז. **אבל** התוספות מיאנו בפירוש זה, שהם סוברים שאינו תלוי בכוונתו אלא בחיבור, שאם הוא מחובר כל כך עד שאם יגביה את היד לא ינתק ממנו האוכל, יש לו דין יד, ואם ינתק מהאוכל אין לו דין יד, כמו שכתבו התוספות בחולין (קיח: ד"ה אין). ולכך פירשו שמדובר לענין אם נחשב אוכל, שלענין זה הוא תלוי במחשבתו של האדם. מילי דברכות (ד"ה ואמרי). עח. **ונקט** מסכת עוקצין שהיא המסכת האחרונה שבש"ס, וכוונתו לומר שאנו שונים את כל המסכתות שבש"ס עד האחרונה שבהם. מהרש"א (ד"ה ואנן). עט. **כלומר** המשניות שלנו שסידרם רבי. פ. **כלומר** הברייתות שסידר רבי חייא, כמבואר בחולין (קמא:). פא. **כמו** שאמרו בירושלמי (הוריות פ"ג ה"ה), רבי לוי ישב ודרש מה שנאמר (קהלת ו ב) 'איש אשר יתן לו האלהים עושר ונכסים וכבוד ואיננו חסר לנפשו מכל אשר יתאוה' וגו', 'עושר' זה המקרא, 'נכסים' אילו הלכות, 'וכבוד' זה התוספתא, 'ואיננו חסר לנפשו מכל אשר יתאוה' אילו משניות גדולות, כגון משנתו של רבי חונה, משנתו של רבי הושעיה, ומשנתו של בר קפרא. וכן כתוב באורחות צדיקים (שער התורה), ותלמידיו של רבי יהודה הנשיא חיברו חיבורים, רב חיבר ספרא וספרי לבאר ולהודיע עיקרי המשנה, ורבי חייא חיבר התוספתא לבאר עניני המשנה, וכן רבי הושעיא ובר קפרא חיברו ברייתות לבאר דברי המשנה. פב. **לוי** סידר ברייתא ששה סדרים כרבי חייא וכרבי אושעיא. רש"י (כתובות נג: ד"ה וקן). פג. **ראה** רש"י בביצה (כט. ד"ה תנא) ששמואל סידר תוספתא מהתנאים שלפניו כמו שסידרו רבי חייא ורבי אושעיא. פד. **וכתב** המהרי"ק (שו"ת סימן פד), שמשמע שבדורות הראשונים לא היו לומדים כל אותם המשניות אלא בדורם של אביי ורבא, וביאר שבימי אביי ורבא נוספה חכמת התלמוד, שהרי מצאנו בב"ב (קלד.) ובסוכה (כח.) שהפליגו בחכמת רבן יוחנן בן זכאי שלא הניח לא מקרא ולא משנה ולא תלמוד וכו', והויות דאביי ורבא, ולא אמרו שלא הניח גם דברי האמוראים שהיו לפני אביי ורבא, ואף על גב שהיו גדולים מהם, כגון רב ושמואל ורבי יוחנן, אלא משום שאביי ורבא התחילו ללמוד את כל הברייתות וישבו ותירצו את כולם שלא יקשה מזה על זה ומתוך כך הוציאו כמה דינים והעמידו כמה שמועות על בוריים ועל אמתתם, וכן עשו כל הבאים אחריהם מדור ודור, ומשום כך קבעו הגאונים שהלכה כדברי התלמוד מפני שהוא אחרון מאביי ורבא ואילך ולא מקודם. פה. **וכן** פירש רש"י בתענית (כד: ד"ה תליסר), וכן פירשו התוספות (ד"ה תליסר), וכתבו התוספות שאין הכוונה שהיו בדווקא שלש עשרה ישיבות, אלא נקטו שלש עשרה שהוא לשון הרגיל בגמרא. פו. **ולפי** זה 'מתיבתא' הוא מלשון 'ישיבות'. פז. **ולפי** זה 'מתיבתא' הוא מלשון 'משיבים', שהיו משיבים ומפרשים העניינים של כל משנה. פח. **ויש** איסור בדבר, כמבואר לקמן (נ:), ויעוין בבית יוסף (או"ח סי' קעא) שהביא שנחלקו הראשונים האם האיסור הוא גם במקום שאין הפת נמאסת בכך. פט. **וביאר** הבן יהוידע (תענית כד: ד"ה יהיב) שכיון שראה שהם משחקים בלחם ומבזים את השפע שנתן הקב"ה לבריותיו, רצה להעניש את אלו דווקא ולמעט פרנסתם, ולמנוע שפע הפרנסה מהם, ואף על פי שהוא כיון רק לאלו, עם כל זה מחמת שהיה באותו זמן קטרוג למעלה על אנשי העיר ההיא נתפשטה כוונתו על כל אנשי העיר. צ. **והשפתי** חכמים (ד"ה ומאי) ביאר, שאף שגם לנו מתרחשים נסים, אלא שאין בעל הנס מכיר בנסו (נדה לא.), מכל מקום הקשה רב פפא מדוע בדורות שלנו לא נעשים הנסים בגלוי. ועל זה השיב לו אביי, שבדורות הראשונים שמסרו נפשם על קידוש השם, לכך מדה כנגד מדה נעשו להם נסים גלויים שיש בהם קידוש השם, אבל אנו שאין אנו מוסרים נפשנו על קידוש השם לכן לא נעשים לנו ניסים שיש בהם קידוש השם. צא. **ועוד** ביאר באופן אחר, שהמוסר עצמו על קידוש השם הרי זה מיחד כל הארבע אותיות של שם הוי"ה ברוך הוא, ולכך יעשה לו נס שהוא נעשה על ידי אותיות שם הוי"ה כנודע, ואותם שאין להם יחוד הזה של השם יתנהג עמהם בדרך הטבע שהוא מספר שם אלהים. צב. **ולפי** דבריו מיושבת ראית הגמרא מהמעשה של רב אדא בר אהבה שהראשונים מסרו נפשם, שהרי לכאורה רב אדא התחייב לשלם ממון ולא התחייב בנפשו, ולפי דבריו מבואר שכשעשה מעשה זה היה סבור שאפשר שיעשו לו יסורים של סכנה. צג. **ונעשו** לו נסים כמו שאמרו בתענית (כ:), שהיה בנהרדעא כותל רעוע שלא היו רב ושמואל עוברים תחתיו שמא יפול עליהם, ויום אחד נזדמן לשם רב אדא בר אהבה, ואמר שמואל לרב בא ונקיף סביבות הכותל שלא לעבור במקום הסכנה, אמר לו רב, אין אנו צריכים לכך, כיון שרב אדא בר אהבה שזכותו מרובה הולך עמנו. וכן היה מעשה ברב הונא שהיה לו יין בבית רעוע ורצה לפנותו משם, והכניס את רב אדא בר אהבה לאותו בית והאריך לדון עמו בדברי תורה עד שסיים לפנות את

חשוב, כמו 'פטשיהון וכרבלתהון' (דניאל ג כא)[צד]. וביאר המהרש"ל (בהגה"י שם) שהטעם שקרע מעליה את הבגד הוא משום שפריצות היא ללבוש בגד חשוב כזה בלא כיסוי של סרבל מעליו.

ורבינו חננאל (ד"ה מי) **והערוך** (ערך כרבל ראשון) ביארו שכרבלתא הוא בגד אדום [כמו כרבולת התרנגול], ולכך קרע את הבגד לפי שאין דרך בנות ישראל להתכסות בבגד אדום, שהוא פריצות ומביא לדבר עבירה.

ובתשובת גאונים קדמונים (סי' קא) **ובספר היוחסין** (ערך 'רב אדא בר אהבה') בשם רב צמח גאון **ובתרומת הדשן** (סי' רעו) מבואר שקרע את הבגד מעליה לפי שראה שהיה בו כלאים. וכן מבואר ברדב"ז **במעשה רקח ובצפנת פענח** (כלאים פ"י הכ"ט)[צה].

אם צריך אדם למסור נפשו לקיום המצוה

שם. בתרומת הדשן (שו"ת סי' רעו) כתב על חכם שנידה אחד על שהלך לדון עם חבירו בערכאות, וגזרה המלכות שכל מי שיחזיק בנידוי זה ילקה, שאין הציבור מחויבים להכנס בסכנת העונש ולהחזיק בנידוי. וכתב שכל זה הוא דווקא אם נתנדה על עניינים שבממון שבינו ובין חבירו, אבל אם החרימוהו ונידוהו על שעבר עבירות בפרהסיא בדברים שבינו ובין המקום, מחויבים הציבור להכנס בספק עונש כדי להחזיק דתינו ותורתינו ומשום קידוש השם, כמו שמצאנו ברב אדא בר אהבה שמסר נפשו על קידוש השם וקרע בגדה של הכותית שהיה סבור שהוא כלאים[צו].

והמהר"י וייל (שו"ת סי' קנו) כתב, שבמקום שיש חשש סכנה אין האדם מחויב למסור נפשו לקיום המצוה[צז], ואף במקום שאין סכנה אינו צריך להוציא ממונו על כך[צח].

ביאור דברי רב אדא בר אהבה

אמר לה מתון מתון ארבע מאה זוזי שויא. ופירש רש"י (ד"ה מתון וד"ה ארבע), מתון ועוד מתון שוה ארבע מאות זוז, כלומר השם שלה גרם לי לשלם שתי פעמים מאתיים זוז, ו'מתון' הוא לשון מאתיים. והביא שיש מפרשים[צט] 'מתון' מלשון המתנה, שאם היה ממתין [לחקור ולברר אם בת ישראל היא או כותית] ולא היה ממהר, היה מרויח ארבע מאות זוז[ק].

וכתב המהרש"א (ד"ה מתון) שיש לפרש עוד, שחייבו אותו כמו שהיה חייב בדיני ישראל, כמו ששנינו (ב"ק צ.), פרע ראש האשה בשוק, נותן לה ארבע מאות זוז, ועל זה אמר לה שאף על פי שכן הוא בדינינו, הוא דווקא באשה ישראלית, שיש לה בושת בראש פרוע, אבל מתון שהיא כותית, וכי שוה דמי בושתה ארבע מאות זוז.

והבן יהוידע (ד"ה מתון) ביאר שכפל שמה לומר שלא רק שאת בעצמך אינך שוה ארבע מאות זוז, אלא אפילו אם היית כשתי נשים גם אינך שוה ארבע מאות זוז.

עוד ביאר הבן יהוידע שכך אמר, מנו לה ארבע מאות זוז שמתון אותיות מנו ת', וזהו 'מתון מתון', כלומר, מנו ת' זוז למתון, כיון שהיא שוה ארבע מאות זוז.

ובגמרא של הגר"א[קא] מוחק תיבת 'מתון' השניה, ורב אדא שחייבוהו לשלם ארבע מאות זוז שאל, וכי מתון שוה ארבע מאות זוז, הלא מתון אינו אלא מאתיים.

מדוע היו נראות בעיניו כאווזים לבנים

אמר להו דמיין באפאי כי קאקי חיורי. וביאר העיון יעקב (ד"ה א"ל דמיין) שאפשר שרב גידל נעקר מחמת עוצר השתן כשהיה רב הונא מאריך בדרשותיו, כמבואר ביבמות (סד:), ונאבדה ממנו חמדת נשים, והיו דומים בעיניו כאווזים לבנים ממש.

וכתב עליו המראית העין (ד"ה רב גידל), ועמו הסליחה שחשב את האמוראים כשאר האנשים שיש להם חמדת נשים ומיעט בכבודם. ואדרבה מוכח להפך שמעשה זה היה קודם שנעקר, שאם לא כן לא היו שואלים אותו מדוע אינו ירא יצר הרע, שהיו יודעים שנעקר, וכן הוא לא היה משיב להם שדומים בעיניו כאווזים לבנים, כאילו הוא קדוש, אלא היה אומר להם שנאבדה ממנו חמדת הנשים.

מדוע לא היה רבי יוחנן ירא שתאחוז אותו רוח זנונים

רבי יוחנן הוה רגיל דהוה קא אזיל ויתיב אשערי דטבילה[קב] אמר כי סלקן בנות ישראל ואתיין מטבילה מסתכלן בי[קג]. והקשו התוספות (ב"מ פד. ד"ה יתיב, פסחים קי. ד"ה הא), הלא בפסחים (קיא.) אומרת הגמרא שהפוגע באשה בזמן שעולה מבית הטבילה אוחזת אותו רוח זנונים, ואיך היה רבי יוחנן יושב שם והיו הנשים פוגעות בו בזמן שעלו מטבילתם.

ותירצו התוספות, שרק כשפוגע בה באקראי אוחזת אותו רוח זנונים, ואילו רבי יוחנן ישב שם בקביעות ואין זו פגיעה. ועוד תירצו התוספות, שדווקא אם פוגע בה כשעולה מטבילתה קודם שלבשה בגדיה אוחזת אותו רוח זנונים, ורבי יוחנן היה פוגע בהם אחר שלבשו בגדיהם[קד].

עוד תירצו התוספות בפסחים שרבי יוחנן היה אומר את הפסוק (תהלים קז מ) 'שפך בוז על נדיבים ויתעם בתהו לא דרך', וכמבואר בגמרא שם שאמירת פסוק זה מועילה שלא תאחוז אותו רוח זנונים.

והריטב"א (ב"מ פד. ד"ה יתיב) תירץ, שמה שאמרו שאוחזת אותו רוח זנונים הוא בכל אדם, ולא באדם כרבי יוחנן שהיה יצרו בידו.

והמגן גיבורים (ב"מ פד. בתוס' ד"ה יתיב) תירץ, שמה שאמרו שאוחזת אותו רוח זנונים הוא במי שפוגע בנשים ורואה אותן, אבל רבי יוחנן היה עוצם עיניו מלראותם, ולא היתה אוחזת אותו רוח זנונים.

מדוע לא שאלו אותו אם אינו ירא מיצר הרע

אמרי ליה רבנן לא קא מסתפי מר מעינא בישא. וקשה מדוע לא שאלו את רבי יוחנן אם אינו ירא מיצר הרע כמו ששאלו את רב גידל. ונאמרו בזה כמה תירוצים **באחרונים**:

א. יש שתירצו[קה], שרבי יוחנן לא היה מביט בנשים הטובלות, אלא היה עוצם עיניו או שהיו עיניו כבושות בקרקע ועוסק בתורתו, ולא כרב גידל שהיה מביט בהם ומדבר עמהם בענייני הטבילה להורות להם איך יטבלו.

ב. עוד תירץ **הבן יהוידע** (ד"ה לא), שרבי יוחנן חי שנים רבות, יש אומרים יותר משלש מאות שנה, ויש אומרים יותר מארבע מאות שנה, ואפשר שהיה עושה כן בזמן שהיה מופלג בזקנה מאד, ולכך לא היה ירא מיצר הרע.

ג. עוד תירץ הבן יהוידע (שם), שרבי יוחנן היה ראש ישיבה בארץ ישראל, וכל החכמים שבמקומו נחשבים כתלמידים שלו, ולכך אינו דרך ארץ שיאמרו לרבם כך.

היין, ולאחר שיצא רב אדא בר אהבה מאותו בית נפל הבית. **צד. ופירש** רש"י (דניאל ג כא) שהם לבושי מלכות שהיה לחנניא מישאל ועזריה. **צה. וביארו** שמכאן למד הרמב"ם (כלאים פ"י הכ"ט) שהרואה כלאים בבגדו של חבירו בשוק קורעו מעליו, כמו שרב אדא קרע בגדה של אותה כותית שהיה סבור שהיא ישראלית משום שהיה בו כלאים. והקשה המילי דברכות (ד"ה מי), כיון שלדעת הרמב"ם כל אדם הרואה כלאים בבגדו של חבירו בשוק חייב לקורעו מעליו, אם כן מה היתה מעלתו של רב אדא בר אהבה שקרע בגדה של אותה כותית בשוק ונחשב לו שמסר נפשו על קידוש השם, הרי היה חייב לעשות כן מן הדין, אלא בעל כרחך שלא היה חייב לעשות כן מן הדין, ואם כן איך למד הרמב"ם מכאן שצריך לקורעו מעליו, הרי אדרבה מכאן משמע שמן דין אין צריך לעשות כן. ותירץ, שאף על פי שמן הדין חייב לקרוע בגדו של חבירו שיש בו כלאים, מכל מקום זה רק בזמן שיד ישראל תקיפה, אבל בזמן שאין יד ישראל תקיפה ויענישו בדיניהם למי שעושה כן אינו מחויב לקרוע, כמו שכתב הרמ"א (יו"ד סי' קנז ס"א) שבמקום שיש סכנה בדבר אינו חייב להוציא ממונו על זה [ראה להלן בענין 'אם צריך אדם למסור נפשו לקיום המצוה'], וכתב הפתחי תשובה (שם סק"ה) שאף במקום שאין חשש סכנה אינו צריך להוציא ממון על כך, ואם כן לא היה רב אדא מחויב לקרוע את הכרבלתא כיון שעל ידי כן יתחייב להוציא ממון, וכאן היה גם חשש סכנה, שאם לא יהיו לו מעות לשלם מה שיקנסו עליו ייסרו אותו, ומכל מקום לא חשש רב אדא לכך ומסר נפשו וקם וקרע בגדה מעליה. וכתב המעשה רקח (שם) שלדעת הרא"ש (הלכות כלאי בגדים שבסוף מסכת נדה סי' ו, בתירוץ השני, פירוש המשניות כלאים פ"ט מ"ד) הסובר שהרואה את חבירו שהוא לבוש בגד כלאים בשוגג אינו מחויב לומר לו כדי להפרישו מהאיסור [הובאו דבריו לעיל (יט:) בענין 'הרואה כלאים בבגדו של חבירו אם צריך לפושטו ממנו'], צריך לומר שהיה ידוע על אותו בגד שיש בו כלאים, וכיון שהיה סבור שהיא ישראלית אם כן היתה מזידה, ולכך קרע את בגדה. **צו. וכן** פסק בשולחן ערוך (יו"ד סי' שלד סמ"ח). וראה לעיל בהערה בענין 'מהו 'כרבלתא' ומדוע קרעו מעליה' בשם המילי דברכות שהקשה מה היתה מעלתו של רב אדא בר אהבה שמסר נפשו בדבר שהיה מחויב בו על פי הדין ומה שתירץ שמכל מקום לא היה מחויב להכניס עצמו לספק סכנה, ולדברי התרומת הדשן שהיה מחויב על פי דין להכניס עצמו בספק סכנה עדיין קשה מה היתה מעלתו של רב אדא בר אהבה. וצ"ב. **צז. ומטעם** זה כתב שאין מחויבים למחות בעוברי עבירה, כיון שרבו פרצי עמינו המלעיגים ומלעיבים בתורה ובלומדיה ואינם שומעים למוכיחים, ואם היינו מוחים בידם יש לחוש לסכנה שהיו עומדים עלינו על גופינו ועל ממונינו. **צח. וכן** פסק הרמ"א (יו"ד סי' קנז ס"א, שם סי' שלד סמ"ח) בשמו. **צט. וכן** פירשו רבינו חננאל (ד"ה היינו) והערוך (ערך מתן). **ק. וביאר** המילי דברכות (ד"ה מתון) לפי זה מה שאמר 'מתון מתון' שתי פעמים, שאם הייתי מתון והייתי חוקר אחר שמה שהוא מתון, שהוא שם כותית, הייתי משתכר ארבע מאות זוז. **קא. כן** כתב הפרחי אביב (ד"ה רב אדא). **קב. וקשה,** הרי רבי יוחנן היה קודם רב גידל, והיה צריך להביא מעשה זה קודם המעשה של רב גידל. ותירץ הבן יהוידע (ד"ה רב גידל), שרב גידל היה בבבל ששם סידרו תלמוד בבלי, ומה שהיה עושה ראו בעיניהם, אבל את המעשה של רבי יוחנן נודע להם מפי השמועה, ולכך הזכירו את המעשה של רב גידל בתחילה. **קג. וביאר** המהרש"א (ב"מ פד. ד"ה מסתכלין) שהוא כענין המקלות שעשה יעקב לפני הצאן, שהמחשבות בעת הזיווג משפיעות על טבעו של הולד הנוצר מזיווג זה. וראה עוד בבבא מציעא שם שהוסיף רבי יוחנן עוד שיהיו לומדי תורה כמותו. וכתב רש"י (ד"ה ר' יוחנן), שרבי יוחנן היה יפה תואר, והביא ראיה ממה שאמרו בבבא מציעא (פד.), שופריה דרבי אבהו מעין שופריה וכו'. וצריך ביאור, ששם הקשו בגמרא על כך שאמרו 'שופריה דרב כהנא מעין שופריה דרבי אבהו, שופריה דרבי אבהו מעין שופריה דיעקב אבינו, שופריה דיעקב אבינו מעין שופריה דאדם הראשון' ולא הזכירו את רבי יוחנן שהיה נאה. וצריך לומר שעיקר ראייתו של רש"י היא ממה שאמרו שם קודם לכן 'אמר רבי יוחנן, אנא אשתיירי משפירי ירושלים'. שפתי חכמים (ברש"י). אמנם בכתובות (יז. ד"ה כולינא) ובסנהדרין (יד. ד"ה כולינא) כתב רש"י 'שופריה דרבי אבהו מעין שופריה דרבי יוחנן', ומשמע שגרס כן בגמרא, ולגירסתו צריך ביאור מהגמרא בבבא מציעא שהקשו מדוע לא מנו את רבי יוחנן. ובגליון בסנהדרין הגיה שצריך לומר 'מעין שופריה דיעקב אבינו'. **קד. וכתב** הכוס ישועות (ב"מ פד. ד"ה יתיב) ששני תירוצי התוספות מדויקים בלשון הגמרא שאמרה 'יתיב אשערי טבילה', ו'יושב' משמע שהיה יושב שם בקביעות, ו'שערי' משמע שהיה יושב בשער החיצון של בית הטבילה, והיו פוגעות בו רק אחר שלבשו בגדיהם ויצאו מבית הטבילה. **קה. בן** יהוידע (ד"ה לא), מראית העין (ד"ה ר' יוחנן), עיון יעקב (ד"ה לא). וכן תירץ הרש"ש (ד"ה א"ל) והוסיף שרבי יוחנן היה יושב רחוק מבית הטבילה, ולא כרב גידל שהיה יושב בסמוך כדי להורות להם ההלכה.

ד. עוד תירצו האחרונים[קו], שלא שאלו אותו כן לפי שהיו עפעפיו של רבי יוחנן מכסות את עיניו, כמבואר בתענית (ט. וברש"י שם ד"ה דלי) ובבבא קמא (קיז.). **והעיון יעקב** (ד"ה לא) הקשה על פירוש זה, שכל זה היה לעת זקנותו, כמבואר שם, ואז ודאי לא היה יפה כל כך, שהעינים הם עיקר תואר האדם[קז].

ה. והמראית העין (ד"ה ר' יוחנן) תירץ עוד, שרבי יוחנן היה גדול הדור והוחזק לקדוש ונהגו בו כבוד יותר, וכן מבואר **בריטב"א** (קידושין פב.), שכתב, הכל כפי מה שאדם מכיר בעצמו, אם ראוי לו לעשות הרחקה ליצרו עושה, ואפילו להסתכל בבגדי צבעונים של אשה אסור כמו שאמרו בעבודה זרה (כ:), ואם מכיר בעצמו שיצרו נכנע וכפוף לו ואין מעלה טינא כלל מותר לו להסתכל ולדבר עם הערוה ולשאול בשלום אשת איש, והיינו כמעשה של רבי יוחנן שהיה יושב בשער בית הטבילה ולא היה חושש משום יצר הרע[קח].

אם היה רבי יוחנן מזרעו של יוסף

אמר להו אנא מזרעא דיוסף קא אתינא דלא שלטא ביה עינא בישא. וביאר **המהרש"א** (לקמן נה: ד"ה אנא) שרבי יוחנן היה יודע שהוא מזרעו של יוסף[קט]. עוד ביאר המהרש"א שכן הוא לשון הלחש, ולחש זה מועיל אף למי שאינו מזרעו של יוסף.

עוד ביאר המהרש"א (שם) שכל ישראל נקראו על שם יוסף, שנאמר (תהלים פ ב) 'נוהג כצאן יוסף'. וכן ביארו **היעב"ץ** (שם ד"ה אנא) **והמראית העין** (ב"מ פד. ד"ה אנא), שכל ישראל נקראו על שם יוסף כמו שאמרו חז"ל (סנהדרין יט.) שכל ישראל נקראו זרעו של יוסף, שנאמר (תהלים עז טז) 'בני יעקב ויוסף סלה', לפי שיוסף פירנס אותם כשהיו במצרים[קי]. והוסיף המראית העין שכן כתב **הרא"ש** (נדרים לא. ד"ה אסור בישראל) שהנודר מזרעו של אברהם אסור להנות אף מגרים [וכן נפסק **בטור ושולחן ערוך** יו"ד סי' ריז] משום שהגר מכונה 'זרע אברהם', שכן נאמר באברהם (בראשית יז ה) 'כי אב המון גוים', וכל שכן שיכול אדם לומר שהוא מזרעו של יוסף[קיא].

מדוע אין זרע יוסף מאריכים ימים יותר משאר השבטים

שם. הגמרא בבבא מציעא (קז:) אומרת שרב נכנס לבית הקברות ואמר שמתוך כל מאה אנשים הקבורים שם, תשעים ותשעה מתו מעין הרע ואחד מת בדרך כל העולם. והקשו **התוספות** (שם ד"ה תשעין), שאם כן בני יוסף שלא שלטה בהם עין הרע היו צריכים להאריך ימים יותר משאר השבטים. ותירצו, שבני יוסף מתו בדרך כל הארץ יותר משאר השבטים, שכשהגיע זמנם למות היה הקדוש ברוך הוא מזמין להם חלאים אחרים שימותו מהם[קיב].

והעיון אליהו (ב"מ שם ד"ה והסיר) תירץ, שיש שני מיני עין הרע, אחד על ידי אנשים ואחד על ידי מלאכי חבלה[קיג], ומה שאמרו שאין עין הרע שולטת בבני יוסף הכוונה לעין הרע של אנשים, אבל עין הרע של מלאכי חבלה שולטת גם בבני יוסף, ולכן אין הם מאריכים ימים יותר משאר השבטים. ואף שבשאר השבטים שולטת גם עין הרע של בני אדם וגם עין הרע של מלאכי חבלה, ובבני יוסף רק עין הרע של מלאכי חבלה, ואם כן בני יוסף היו צריכים להאריך ימים יותר, מכל מקום כבר אינו ניכר כל כך מספר המאריכים ימים בשבט יוסף יותר משאר השבטים.

ביאור דרשת רבי אבהו

ואמר רבי אבהו אל תקרי עלי עין אלא עולי עין. ופירש **רש"י** (ד"ה עולי) שהם מסולקים מן העין [ו'עולי' הוא מלשון סילוק], שאין העין שולטת בהם. ובבבא מציעא (פד. ד"ה עולי)[קיד] פירש רש"י שהם עולים למעלה מן העין והיא מלמטה, שאין העין יכולה לשלוט בהם[קטו].

ורבינו חננאל (ד"ה אלו) היה שונה 'עלֵי עין', כלומר בואי העין במקום אחר ואל תזיקני[קטז].

והערוך (ערך 'על') ביאר, ש'עולי' הוא מלשון 'מועיל', והיינו שלא רק שאין העין הרע מזיקה להם אלא אדרבה מועילה להם.

והמהרש"א (ב"מ פד. ד"ה אלו) ביאר שהוא מלשון 'רפאות ותעלה', שלזרעו של יוסף יש רפואה אם פגעה בהם עין הרע.

מדוע הוצרך רבי אבהו לומר 'אל תקרי עלי עין אלא עולי עין'

שם. הקשו **המנחת סוטה** (סוטה לו: ד"ה אלו) **והריא"ף** (על עין יעקב ד"ה רבי), מדוע הוצרך רבי אבהו לדרוש כן את הפסוק ולומר 'אל תקרי עלי עין אלא עולי עין', הרי גם בלא זה יש לפרש מה שנאמר 'עלי עין' שהכוונה שהם עולים על העין ואינם ניזוקים ממנה.

ותירץ המנחת סוטה, שאם לא היה אומר כן היה אפשר לפרש את הפסוק כמו שפירשו התרגום אונקלוס שם (בראשית מט כב) 'ברי דאתברך כגופן דנציב על עינא דמיא', כלומר שהוא מבורך כגפן הניצבת על עין המים[קיז], ולכן הוצרך לומר שנקרא 'עולי עין', שאז אי אפשר לפרשו מלשון עין המים. ומה שאמר 'אל תקרי' אינו בדווקא, אלא כוונתו שכך צריך לפרשו.

עוד תירץ המנחת סוטה, שאף שגם בלא דרשה זו היה אפשר לומר שהכוונה היא שהוא עולה מעל העין ואינה מזיקה אותו, מכל מקום היינו אומרים שזה רק בכללות באופן הרגיל, שאף שהעין שולטת בשאר בני אדם מכל מקום בזרעו של יוסף אינה שולטת שהם מעל העין, אבל באופן שהעין הרע באה בחזקה ובמקום ששכיח היזק תשלוט העין אף על זרעו של יוסף, ולכך אמר צריך לקרוא 'עולי עין', שלעולם הוא מעל העין ואינה שולטת בו.

והריא"ף תירץ, שאם לא היה אומר כן היה אפשר לפרש את הפסוק על זכות עינו של יוסף שלא ניזונה ממה שאינו שלה כמו שאמרו בגמרא בסמוך, ולכך דרש 'עולי עין' שהוא למעלה מהעין, שאינה שולטת בו.

מדוע לא דרש רבי יוסי ברבי חנינא כרבי אבהו

רבי יוסי ברבי חנינא אמר מהכא וידגו לרוב בקרב הארץ. וביאר **המנחת סוטה** (סוטה לו: ד"ה ריב"ח) שרבי יוסי ברבי חנינא לא אמר כרבי אבהו, כיון שלא רצה לשנות את הפסוק ממשמעותו ולומר 'אל תקרי עלי עין אלא עולי עין', והוא מפרש את הפסוק כפשוטו שהוא מלשון 'על עין המים'[קיח]. ורבי אבהו לא אמר כרבי יוסי ברבי חנינא לפי שהוא סובר שפשט הפסוק של 'וידגו לרוב' מדבר על ריבוי ישראל ולא על עין הרע.

ועוד תרצו, שבדרשת 'עלי עין' מרומז רק שביוסף עצמו לא תשלוט עין הרע, אבל לא שמענו שאינה שולטת אף בבניו, אבל מהפסוק של 'וידגו לרוב' שבירך יעקב את בניו של יוסף וכל זרעו מרומז שלא תשלוט עין הרע אף בזרעו של יוסף.

שיהיו כדגים רק לענין הריבוי

שם. הקשה **הפני שלמה** (ב"ב קיח: ד"ה ר' יוסי) שהיה צריך לומר 'וידגו בקרב הארץ' ותיבת 'לרוב' מיותרת. ותירץ שלדגים יש גם חסרון, כמו שאמרו (ע"ז ד.) מה דגים שבים כל הגדול מחבירו בולע את חבירו, אף בני אדם אלמלא מוראה של מלכות, כל הגדול מחבירו בולע את חבירו, ולכן אמר 'וידגו לרוב', שיהיו כדגים רק לענין הריבוי ולא לענין החסרון.

ביאור הפסוק 'בקרב הארץ'

שם. הקשה **במעשה ה'** (מובא בפני שלמה ב"ב קיח: ד"ה אנן) מדוע הוצרך לומר 'בקרב הארץ', הרי ודאי ידגו לרוב בארץ ולא בשמים. ותירץ **הפני שלמה** (שם), שרמז להם בזה שכיון שלא ישלוט בהם עין הרע לא יהיו צריכים להתחבאות במערות, ויוכלו להסתובב בראש כל חוצות בתוך כל יושבי הארץ[קיט].

הטעם שאין עין הרע שולטת בדגים

מה דגים שבים מים מכסין עליהם ואין עין הרע שולטת בהם. וכתב **התורת חיים** (ב"מ פד. ד"ה מה) שלכאורה משמע שהוא לפי שהמים מכסין אותן ואין נראים, אבל אי אפשר לפרש כן, שהרי הרבה פעמים הדגים נראים כשהן שטים בתוך המים, ועוד שמשמע שאין עין הרע שולטת בזרעו של יוסף

קו. הגהות הב"ח (אות א), רש"ש (ד"ה א"ל), הריא"ף (על העין יעקב ד"ה רבי). **קז. כמו** שאמרו (תענית כד.) משל לכלה שהיא בבית אביה, כל זמן שעיניה יפות אין כל גופה צריכה בדיקה, עיניה טרוטות כל גופה צריכה בדיקה. **קח. וכתב** החינוך (מצוה קפח) בענין הריחוק מהעריות, ואתה בני הזהר על זה מאוד ואל יבטיחך יצרך, ואם אלף ערבים יתן לך. וזה שאתה מוצא קצת מעשים בגמרא מראים סותרים דברי אלה, כלומר שאפילו במה שאסרו חכמינו זכרונם לברכה בנשים לא היו קצת מהן חוששים, אין זה סתירה כלל לדברי, שדווקא במקום מצוה היו מקילים קצת. כמו שמצאנו ברבי יוחנן שהיה יושב בשערי בית הטבילה כדי שיסתכלו בו הנשים ויולידו בנים נאים כמותו, והוא לא היה מסתכל בהן חלילה. ועוד שהם זכרונם לברכה היו כמלאכים, שלא היה עסקם אפילו שעה קלה כי אם בתורה ובמצוות, והיתה מפורסמת כוונתם לכל העולם כשמש, ולא היו מרגישים הרגש רע בשום דבר מרוב דבקותם בתורה ובמצוות. אבל אנחנו עכשיו אין לנו לפרוץ אפילו גדר קטן בענינים אלו כלל, אלא לשמור כל ההרחקים שהודיעונו חכמינו זכרונם לברכה בפרט, ובמה שלא הזכירו הם יש על כל אחד ואחד לעשות כפי מה שימצא את גופו מוכן כמו שאמרנו, שאם הוא מוצא עצמו שצריך גדר אף על המותר יגדור עצמו. **קט. וכן** כתב בספר היוחסין (ערך 'רבי יוחנן') שהיה מזרעו של יוסף. **קי. והמראית** העין הוסיף שכן מצאנו שישראל מתייחסים אחרי אפרים בנו של יוסף, שנאמר (ירמיה לא יט) 'הבן יקיר לי אפרים'. **קיא. וכתב** עוד שלכך צריך האדם לומר כן בפיו, שאם לא כן לא יועיל לו כיון שבאמת אינו מזרעו של יוסף, ולכן אמר רבי יוחנן בפיו 'אני מזרעו של יוסף באתי'. **קיב. והקשה** המהרש"א (בתוס' שם), וכי בבית הקברות שנכנס שם רב לא היו ביניהם מבני יוסף [שהם אחד מי"ב מישראל], ואם כן איך ראה רב שתשעים ותשעה מתו מעין הרע. ותירץ, שבני יוסף לא גלו לבבל, שהם גלו עם עשרת השבטים ללחלח וחבור (דברי הימים א' ה כו). **קיג. וכתב** שזהו הביאור במה שאמרו בגמרא (כ:) 'אמרו עליו על מלאך המות, שכולו מלא עינים', שהוא רואה את האדם ומזיק לו בעיניו. **קיד. וכן** פירש הרשב"ם (ב"ב קיח: ד"ה עולי). **קטו. וכן** פירש רבינו גרשום (הובא בערוך ערך על) שהם עולים על העין כדבר היושב מעל העין ואין העין שולטת עליו. **קטז. וכן** כתב הריטב"א (ב"ב קיח: ד"ה אלו) שיש גורסים 'עלי עין' ולפירושם הכוונה עלי והסתלקי העין מהם. **קיז. ששולחת** שורשיה ושוברת את שיני הסלעים, ובענפיה כובשת כל עצי סרק, כן כבש יוסף בחכמתו ובמעשיו הטובים את כל חרטומי מִצרים. תרגום יונתן (שם). **קיח. ראה** לעיל בענין 'מדוע הוצרך רבי אבהו לומר אל תקרי עלי עין אלא עולי עין' בתירוצו הראשון של המנחת סוטה. **קיט. וכתב** שכן משמע בתרגום אונקלוס שכתב 'בגו בני אנשא על ארעא'.

כמו שאינה שולטת בדגים, ובזרעו של יוסף אף על פי שהם נראים אין עין הרע שולטת בהם. ולכך מבאר, שענין עין הרע הוא ניצוץ ושפע רע ומזיק היוצא מן העין ומגיע לדבר הנראה אליו ונדבק בו. ואם יש הפסק בין העין לבין הדבר הנראה לו אין השפע הרע יכול להגיע אליו ולהדבק בו, ולכך אין עין הרע שולטת בדגים שבים אף על פי שהם נראים בתוך המים, שמכיון שהמים מכסים אותם ומפסיקים בין העין לביניהם אין שפע המזיק יכול להגיע אליהם ולהדבק בהם. וזה הטעם שאסר הכתוב למנות את ישראל, לפי שהמנין שולט בו עין הרע, אבל התיר למנותם על ידי מחצית השקל, אף על פי שגם במנין השקלים יש עין הרע כשהם מרובים, אלא לפי שאין השפע היוצא מן העין מגיע לאותם האנשים עצמם ונדבק בהם כיון שאינו מביט באנשים.

אם דרש כן מהפסוק

ואי בעית אימא עין שלא רצתה לזון ממה שאינו שלו אין עין הרע שולטת בו. בתוספות ר"י החסיד (ד"ה אי בעית) כתב שאין לגרוס תירוץ זה [שבכל מקום שאומרים 'ואי בעית אימא' תירוץ נוסף ליישב הקושיא או הספק שהסתפקו, אבל כאן לא הביאה הגמרא לימוד אחר מהפסוק שאין עין הרע שולטת בזרעו של יוסף[קכ]], ואם גורסים כן יש לומר שהוא סברא בעלמא שלא תשלוט בו עין הרע ואינו לימוד מהפסוק.

אמנם בזבחים (קיח:) דרש כן רבי אבהו מהפסוק[קכא], ולפי זה יש לבאר גם כאן שתירוץ זה הוא דרשה נוספת מהפסוק שהובא לעיל. וכן מבואר **בריא"ף** (ד"ה רבי), וראה שם מה שמבאר בזה.

הטעם שעבדים פטורים מקריאת שמע והאם מי שחציו עבד וחציו בן חורין מחויב בקריאת שמע

נשים ועבדים וכו'. המאירי (ד"ה אמר) מבאר, טעם פטור העבדים מקריאת שמע ותפילין, משום שחייבים במצוות כאשה (חגיגה ד.), וכמו שנשים פטורות ממצוות אלו, פטורים אף הם[קכב]. אבל הירושלמי (על משנתנו) מפרש, שהטעם שעבדים פטורים מקריאת שמע, מפני שבקריאת שמע נאמר 'ה' אלהינו ה' אחד' מי שאין לו אדון אלא הקדוש ברוך הוא, יצא עבד שיש לו עוד אדון[קכג].

ומבאר הפרי מגדים (או"ח סי' ע א"א סק"א), שהירושלמי הוצרך לדרשה מיוחדת לפטור עבדים מקריאת שמע, אף שהוא מצות עשה שהזמן גרמא, משום שבקריאת שמע מוזכר המצוה של יחוד ה', ויחוד ה' נוהג בכל זמן, והיה מקום לומר שאין זה מצות עשה שהזמן גרמא, ולכן הוצרכו לדרשה מיוחדת לפטור עבדים מקריאת שמע, ומעבדים נלמד [בגזירה שוה 'לה להי'] שנשים גם הן פטורות מקריאת שמע[קכד]. ולהלן (ע"ב) הקשתה הגמרא מדוע הוצרכה המשנה לפטור נשים מקריאת שמע והלא היא מצות עשה שהזמן גרמא, ותירצה, שסלקא דעתך הואיל ויש בקריאת שמע מלכות שמים יתחייבו הנשים, וכתב הפרי מגדים, שיש להעמיס בדברי הגמרא, שכיון שיש בה מלכות שמים, אם כן היא מצות עשה שאין הזמן גרמא, שקבלת עול מלכות שמים נוהגת בכל זמן, ולכן סלקא דעתך שיתחייבו הנשים, וקא משמע לן שאין הנשים חייבות, שהן נלמדות מעבדים שפטורים מקריאת שמע.

ורע"א (על המשניות, אות כד) מבאר, שהירושלמי הוצרך לדרשה מיוחדת לפטור עבדים מקריאת שמע, כדי לפטור מי שחציו עבד וחציו בן חורין, שחייב בכל המצוות כאנשים מצד חצי הבן חורין שבו, אבל בקריאת שמע פטור, שהרי יש לו עוד אדון [כמבואר בחגיגה (ד.) שחציו עבד גם נחשב שאין לו אדון אחד]. ואף שיש לדחות ביאור זה, לפי המבואר ברש"י בחגיגה (ד. ד"ה לא) שמשנה אחרונה (גיטין מא:) סוברת שכיון שכופים את רבו לשחררו כדי שיוכל העבד לקיים מצות פריה ורביה, נחשב שאין לו אלא אדון אחד, ואם כן הוא חייב בקריאת שמע. מכל מקום צריך את טעם הירושלמי, כשהאדון הוא קטן שאי אפשר לכופו לשחררו, או שהעבד הוא סריס שאינו יכול לקיים מצות פריה ורביה, או שכבר קיים פריה ורביה כשהיה נכרי לפני שנמכר לעבד, שבאופנים אלו אין כופין את רבו לשחררו, ונחשב שיש לו עוד אדון, ומדרשת הירושלמי נלמד לפטרו מקריאת שמע.

והפרי מגדים (שם) כתב, שמהמשנה שכתבה 'עבדים' בסתם ולא כתבה עבדים שאינם משוחררים, יש ללמוד שמי שחציו עבד וחציו בן חורין חייב בקריאת שמע, וכמו שמבואר בחגיגה (ד.) שכשנאמר סתם עבדים [ולא עבדים שאינם משוחררים] לא נכלל בזה חציו עבד וחציו בן חורין, ומוכח שהבבלי[קכה] חולק על הירושלמי ואינו סובר הדרשה 'מי שיש לו אדון אחד'[קכו].

באיזה קטן דיברה המשנה

וקטנים פטורים מקריאת שמע[קכז] ומן התפילין וכו'. רש"י (ד"ה קטנים) **ור"ת** (תוס' ד"ה נשים) נחלקו מאיזה קטן דברה המשנה, לשיטת רש"י המשנה דברה מקטן שהגיע לחינוך, שאף שחייבו את אביו לחנכו בשאר מצוות מכל מקום פטרוהו מלחנך את בנו לקריאת שמע ותפילין, מקריאת שמע פטרוהו, לפי שאין הבן מצוי תמיד אצל אביו בזמן קריאת שמע[קכח], ומתפילין פטרוהו, לפי שסתם קטן אינו יודע לשמור גופו שלא יפיח כשהוא לבוש בתפילין. ולשיטת רבינו תם, המשנה דיברה מקטן שלא הגיע לחינוך, ולכן פטור מקריאת שמע ותפילין כמו שפטור משאר המצוות, אבל אם הגיע לחינוך כמו שחייב בשאר מצוות חייב גם בקריאת שמע ותפילין. ולהלן יתבאר שיטת הרמב"ם.

מדוע פירש רש"י את המשנה בקטן שהגיע לחינוך

כתב הרשב"א (ד"ה נשים), שלכן רש"י פירש שהמשנה דיברה בקטן שהגיע לחינוך, משום שקטן שלא הגיע לחינוך, הרי הוא פטור מכל המצוות, ומדוע כתבה המשנה רק שפטור מקריאת שמע ותפילין, אלא מוכח שהמשנה דיברה מקטן שהגיע לחינוך והמשנה משמיעה שהוא פטור מקריאת שמע ומתפילין, אף שחייב בשאר המצוות.

בחדש האביב (בתוס' ד"ה וקטנים) כתב עוד, שרש"י הוצרך לפרש המשנה בקטן שהגיע לחינוך, שמשמע שהסיפא של המשנה 'וחייבין בתפילה', עולה גם על קטנים, ומוכח שהמשנה דיברה בקטן שהגיע לחינוך, שאם לא כן פטור מתפילה.

יישוב שיטת רש"י ממה שהקשו התוספות מקטן היודע לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין

התוספות (ד"ה נשים) הקשו על רש"י, מהמבואר בסוכה (מב.) שקטן היודע לשמור תפילין אביו חייב לקנות לו תפילין, ומוכח שקטן שהגיע לחינוך חייב במצות תפילין, וצריך לפרש שהמשנה פטרה קטן מתפילין רק אם לא הגיע לחינוך. ותירץ הרשב"א, שבסוכה מדובר מקטן מיוחד שיודע לשמור תפיליו, אבל סתם קטן אף שכבר הגיע לחינוך, אינו יודע לשמור תפיליו אפילו הוא בן תשע או בן עשר, ואין אביו מצווה לחנכו בתפילין[קכט]. ותלמידי רבינו

קכ. **יגיעות** מרדכי (ד"ה ואיבעי"א). קכא. **שם** דרש רבי אבהו שבמשכן שילה שהיה בחלקו של יוסף מותר לאכול קדשים כל שרואה את מקומו ממה שנאמר 'בן פרת יוסף בן פרת עלי עין', עין שלא רצתה לזון וליהנות מדבר שאינו שלו, תזכה ותאכל כמלא עיניה. קכב. **וכן** כתב המעדני יום טוב (סי' יג אות ע, ובתוספות יום טוב על משנתנו) שמגזירה שוה 'לה לה' מאשה נלמד שעבד חייב במצוות כאשה. וכתב רע"א (ד"ה כמו"ש), שבפשוטו נראה שכוונתו שמהגזירה שוה 'לה לה' נלמד שעבדים פטורים ממצוות עשה שהזמן גרמא, אבל אין לומר כן שהרי 'לה' שנאמר בעבדים נאמר בשפחה חרופה שהיא אשה, ואם כן יש ללמוד רק ששפחות פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא ומנין שגם עבדים פטורים, אלא הביאור הוא שהמקור לכך שעבדים חייבים במצוות הוא מגזירה שוה 'לה לה' מנשים, ולולא הגזירה שוה לא היו עבדים חייבים כלל במצוות, וכיון שכל חיובם במצוות נלמד רק מנשים, לכן אין לחייבם יותר מנשים, ולפי זה מהגזירה שוה נלמד חיובם במצוות עשה שאין הזמן גרמא, אבל מה שפטורים ממצוות עשה שהזמן גרמא יודעים ממילא, כיון שאין מקור לחייבם במצוות אלו. קכג. **בירושלמי** מובא גם דרשה לפטור נשים מקריאת שמע, שנאמר 'ולמדתם אותם את בניכם' ולא את בנותיכם. ומבאר החרדים (שם) שלולא הפסוק היו מחייבים נשים בקריאת שמע, 'הואיל ואית בה מלכות שמים', כמו שמבואר להלן (ע"ב) שמטעם זה הוצרכה המשנה להשמיענו שנשים פטורות. ועיין עוד במראה הפנים ובפני יהושע (ע"ב ד"ה ק"ש) מה שכתבו על דברי הירושלמי [ולפי מה שהובא בביאור בשם הפרי מגדים שיש לומר שקריאת שמע היא מצות עשה שאין הזמן גרמא הואיל ויש בה יחוד ה' שהיא נוהגת בכל זמן, יש לומר שלכן צריכים דרשה לחייב הנשים בקריאת שמע, שלולא הדרשה היו נשים חייבות]. קכד. **ודבריו** צ"ע, שלעיל (בהערה בסמוך) הובא שהירושלמי לומד שנשים פטורות מקריאת שמע מהדרשה 'ולמדתם אותם את בניכם' ולא את בנותיכם. קכה. **שסובר** שבסתם עבדים לא נכלל חציו עבד וחציו בן חורין, ואם כן במשנתנו שהוזכר סתם עבדים, לא נכלל בזה מי שחציו עבד וחציו בן חורין והוא חייב בקריאת שמע. קכו. **ואפשר** שלפי מה שביאר רע"א שלמשנה האחרונה מי שחציו עבד וחציו בן חורין נחשב שיש לו אדון אחד וחייב בקריאת שמע אף לפי דרשת הירושלמי, חוץ מהאופנים שהתבארו לעיל, שוב יש לומר שהבבלי סובר דרשת הירושלמי, ומה שהזכירה המשנה סתם עבדים כי מי שחציו עבד וחציו בן חורין ברוב האופנים חייב בקריאת שמע. קכז. **השלחן** ערוך (או"ח סי' ע ס"א) פסק, שאף שפטורים מקריאת שמע נכון הוא ללמדם שיקבלו עליהם עול מלכות שמים, וכתב הרמ"א שיקראו לפחות פסוק ראשון. ובנחלת צבי (סק"א) כתב, שלשיטת המחבר נכון ללמד הנשים שיקראו כל פרשה הראשונה, והרמ"א הוסיף שפסוק ראשון צריך ללמדם מן הדין. אבל המשנה ברורה (סק"ה) כתב שמהלבוש (ס"א) משמע שאף דעת המחבר שרק פסוק ראשון נכון ללמדם, והרמ"א רק מפרש דברי המחבר. והב"ח (שם ס"א ד"ה נשים) כתב, שיש חיוב מעיקר הדין שהנשים יקראו פסוק ראשון, ולמד כן מהגמרא להלן (ע"ב) 'מהו דתימא הואיל ואית בה מלכות שמים' ומפרש שכוונת הגמרא שסלקא דעתך הואיל ובפסוק ראשון שהוא מלכות שמים נשים חייבות, הוא הדין שיתחייבו בכל השלש פרשיות, קא משמע לן שאינם מתחייבות רק בפסוק ראשון. והפרי חדש (ס"א) הוכיח מהירושלמי (הובא לעיל בסמוך) שמעיקר הדין הם פטורים אפילו מפסוק ראשון, שהירושלמי כתב שעבדים פטורים מקריאת שמע משום שנאמר 'ה' אלהינו ה' אחד' מי שיש לו אדון אחד יצא עבד שיש לו יותר מאדון אחד, ומשמע שעבד פטור אפילו מפסוק ראשון, שהרי התמעט מהפסוק הראשון של קריאת שמע. והדברי חמודות (סי' יג אות לג) הוכיח שאין חיוב זה מן התורה, שאם הנשים חייבות בפסוק ראשון מן התורה, אם כן למה שקיימא לן שרק פסוק ראשון של קריאת שמע חיובו מן התורה, דין האנשים והנשים שוה ששניהם מחויבים רק בפסוק הראשון מן התורה, ובגמרא (ע"ב) מבואר שיש חילוק בין אנשים לנשים, שאנשים חייבים ורק נשים פטורות משום שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, ומוכח שהנשים אינן חייבות מן התורה אפילו בפסוק ראשון. וכן כתב המשנה ברורה (סק"ד) שרוב האחרונים סוברים שאינו חיוב גמור. ועיין שם (סק"ג) שדן האם נשים חייבות בהזכרת יציאת מצרים ובברכות קריאת שמע ובברכות השחר. קכח. **לפי** שאינו מצוי אצלו כשמגיע זמן קריאת שמע בערב, או ישן הוא בבוקר. טור (או"ח סי' ע). קכט. **וכן** כתב הפני יהושע (בתוס' ד"ה וקטנים), והוסיף שעל כרחך קטן היודע לשמור תפילין אין הכוונה לקטן שהגיע לחינוך, שהרי אפילו בגדולים אינו מצוי כל כך שישמרו את גופם שיהיה נקי, כמו שמבואר בשבת (מט.) שתפילין צריכים גוף נקי כאלישע בעל כנפים. אלא שבגדולים כיון שהם חייבים מדאורייתא בהנחת תפילין, התירו להם להניח תפילין, ובאותה שעה מוכרחים הם להיזהר בגוף נקי. אבל קטנים שאינם חייבים מן

יונה (ד"ה נשים) תירצו, שאביו קונה לו תפילין רק כדי להרגילו במצוות, אבל אינו חייב עדיין במצות תפילין[קל].

והב"ח (או"ח סי' ע ס"ב ד"ה וכן) תירץ, שמה שאמרו שקטן היודע לשמור תפילין אביו חייב לקנות לו תפילין, מדובר כשהוא בן י"ב שנה, וכשהוא בן י"ב חייב אביו לחנכו גם בקריאת שמע, שהוא כבר מצוי אצל אביו[קלא], והמשנה שפטרה קטן שהגיע לחינוך מקריאת שמע ומן התפילין, דיברה כשהגיע לגיל שיש בו חינוך בשאר מצוות והיינו כבן שש או כבן שבע, אבל עדיין אינו בן י"ב.

והחדש האביב (בתוס' ד"ה וקטנים) מיישב שכוונת הגמרא בסוכה שאביו צריך לחנכו מפעם לפעם כדי שידע סדר הנחתו, וכשרואה שגופו נקי, אבל אין חיוב שהבן יניח כל יום, וכן בקריאת שמע מלמדו קריאת שמע כדי שהבן ידע לקרוא את שמע, אבל אין חיוב שהבן יקרא כל יום, ולכן כתבה המשנה שפטורים מקריאת שמע ותפילין[קלב].

ביאור קושיית התוספות מקטן היודע לדבר אביו מלמדו פסוק ראשון, ויישוב שיטת רש"י

התוספות הקשו עוד שבסוכה (שם) מבואר שקטן היודע לדבר אביו מלמדו תורה ופסוק ראשון של קריאת שמע, משמע שקטן מתחייב בקריאת שמע יותר משאר מצוות, ואיך יתכן פירוש רש"י שפטרו קטן מקריאת שמע יותר מכל המצוות.

ותירץ הפני יהושע (בתוס' ד"ה וקטנים), שדין הברייתא בסוכה ש'אביו מלמדו פסוק ראשון של קריאת שמע', זהו מדין תלמוד תורה, ומלמדו פסוק זה כדי לקבל עול מלכות שמים, ואין זה כדי לקיים מצות קריאת שמע, שאם כן היה לו ללמדו כל פרשה הראשונה, שקיימא לן שפרשה ראשונה חיובה מן התורה[קלג]. ועוד שלא נאמר שקטן 'שהגיע לחינוך' אביו מלמדו פסוק ראשון של קריאת שמע, אלא קטן 'שיודע לדבר' וקטן שיודע לדבר עדיין אינו קטן שהגיע לחינוך, ומדוע שיתחייב במצות קריאת שמע[קלד]. אלא מוכח שמלמדו פסוק ראשון של קריאת שמע. מדין תלמוד תורה, ואינו דווקא בזמן קריאת שמע, אלא במשך כל היום.

ובהגהות מהר"ר שמואל שמעלקא טויבש (בתוס' ד"ה וקטנים) מיישב שיטת התוספות [מהוכחות הפני יהושע], שגם הם סוברים שמה שמלמדו פסוק ראשון של קריאת שמע אינו כדי לקיים מצות קריאת שמע, ואף על פי כן הוכיחו משם שהאב חייב לחנך את בנו במצות קריאת שמע, שסוברים שמה שמלמדו פסוק ראשון הוא כדי שידע לקרוא קריאת שמע כשיגיע לגיל חינוך, וכמו שכתב המרדכי (סי' ס)[קלה], וזהו שהוכיחו שיש מצות חינוך בקריאת שמע[קלו].

פירוש הסיפא לפי שיטת רבינו תם

רבינו תם מפרש שהמשנה פוטרת דווקא קטן שלא הגיע לחינוך, אבל כשהגיע לחינוך חייב בקריאת שמע ובתפילין. ולכאורה קשה לפי זה הסיפא 'וחייבין בתפלה ובמזוזה ובברכת המזון' שאם מדובר בקטן שלא הגיע לחינוך מדוע חייב במצוות אלו. ומפרש ר"י, שבסיפא מדובר בקטן שהגיע לחינוך. והקשו התוספות, שאם כן מדוע כללו נשים ועבדים יחד עם קטנים, והרי אינם דומים זה לזה, שנשים ועבדים פטורים מקריאת שמע בכל ענין, וקטנים פטורים רק כשלא הגיעו לחינוך[קלז]. ותירץ הפני יהושע (בתוס' ד"ה וקטנים בא"ד ומיהו) שלפי מה שביאר[קלח] ששיטת התוספות שזמן החינוך לקריאת שמע הוא משהקטן יודע לדבר, וזמן החינוך לתפילין משיודע לשמור התפילין, יש לומר שהמשנה דיברה מקטן שהגיע לחינוך שאר מצוות, וקטן זה עדיין אינו יודע לשמור תפילין, ולגבי תפילין עדיין לא הגיע לחינוך, ולכן אמרו ברישא שפטור מן התפילין משום שאינו יודע לשמור התפילין, ובסיפא אמרו שחייב בשאר המצוות, משום שהגיע לחינוך שאר מצוות. ואין לומר שהסיפא דיברה בקטן שלא הגיע לחינוך מצות קריאת שמע שאם כן פטור מכל המצוות, וברישא שפטרו הקטן מקריאת שמע מדובר שלא הגיע לחינוך מצות קריאת שמע[קלט].

ורבינו תם מפרש שהסיפא 'וחייבין בתפלה ובמזוזה ובברכת המזון', עולה רק על נשים ועבדים ולא על קטנים, שהקטנים פטורים ממצוות אלו לפי שלא הגיעו לחינוך[קמ]. והקשו התוספות, אם כן מדוע הזכירו ברישא קטנים יחד עם נשים ועבדים, והרי אינם דומים להם, שנשים ועבדים חייבים בתפלה ובמזוזה ובברכת המזון, ואילו קטנים פטורים. ותירצו שכיון שבכל מקום דרך התנא לכלול נשים ועבדים יחד עם קטנים, וכן מצאנו בסוכה (כח.) שהמשנה כללה נשים ועבדים עם קטנים, לכן גם כאן כללה נשים ועבדים יחד עם קטנים, ואף שבסיפא חלוקים נשים ועבדים מקטנים. ומבאר הב"ח (או"ח סי' ע ס"ב ד"ה וכן) שלכן כללו נשים ועבדים עם קטנים ללמד שנשים ועבדים פטורים ממצוות אלו אפילו מדרבנן, כמו שקטן שלא הגיע לחינוך פטור אפילו מדרבנן.

ומדברי התוספות בעירובין (צו: ד"ה לא) משמע, שהמשנה כתבה קטנים להשמיע שכמו שבקטנים מלבד שפטורים מתפילין הם גם אסורים, שהוא בזיון לתפילין אם מניחן הקטן[קמא], כמו כן נשים מלבד שפטורות הן גם אסורות.

מדוע לשיטת רבינו תם אמרו שקטנים שלא הגיעו לחינוך פטורים מקריאת שמע והרי מכל המצוות פטורים

כתב הרשב"א (ד"ה נשים), שאף שקטן שלא הגיע לחינוך פטור מכל המצוות, מכל מקום הזכירו שפטור מקריאת שמע, משום שפרק זה עוסק בפטורים מקריאת שמע. ומצאנו שיש מצוות שאף קטן שלא הגיע לחינוך חייב בהם כגון במצות סוכה שאמרו (סוכה כח.) שקטן שאין צריך לאמו חייב בסוכה, לכן כתבו שבמצוה של קריאת שמע ותפילין פטור. והתוספות בעירובין (צו:) כתבו שאף שפשיטא שקטנים שלא הגיעו לחינוך פטורים מתפילין, כתב זאת התנא לדמותו לנשים ועבדים, ולהשמיענו שכמו שקטנים אף אם רצו להניח תפילין אין מניחים אותם, מפני שהוא בזיון לתפילין, הוא הדין נשים ועבדים אם רצו להניח אין מניחים אותם.

באיזה קטנים המשנה מדברת לשיטת הרמב"ם

הרמב"ם (קריאת שמע פ"ד ה"א) כתב 'נשים ועבדים וקטנים פטורין מקריאת שמע, ומלמדין את הקטנים לקרות אותה בעונתה' וכו'. **ובמגדל עוז** מפרש שכוונת הרמב"ם שמדאורייתא הם פטורים, אבל חכמים חייבום בקריאת שמע. ולדבריו הרמב"ם מפרש המשנה **כרש"י** שהמשנה מדברת בקטן שהגיע לחינוך, אבל סובר לדינא כשיטת **רבינו תם**, שקטן שהגיע לחינוך חייב בקריאת שמע, והמשנה שכתבה שפטרה קטן מקריאת שמע היינו מדאורייתא, אבל חכמים חייבוהו[קמב]. אבל **הלחם משנה** כתב, ששיטת הרמב"ם שגם מדרבנן פטרו את הקטן, ומה שכתב ש'מלמדין את הקטנים' אין כוונתו שיש חיוב לחנכם, אלא שמכל מקום מחנכים את הקטן[קמג]. ולפי זה שיטת הרמב"ם הוא כרש"י.

התורה לא חייבום חכמים. וכמו שמצאנו בנשים שפטורים מהנחת תפילין, וכתבו התוספות בעירובין (צו. ד"ה מיכל) שאינו רק פטור אלא יש בזה גם איסור, כיון שסתם נשים אינן יודעות לשמור על גופם נקי, ויש יוצאים מהכלל נשים שיודעות כמו שמצאנו שם במיכל בת שאול, וכמו כן גם קטנים בסתם אינם יודעים לשמור, ורק בקטן חריף שיודעים בו שיודע לשמור בזה אמרו שאביו קונה לו תפילין. **קל. עיין** בסוכה (שם) שלגבי לולב וציצית לשון הגמרא הוא 'חייב', ובתפילין הלשון הוא 'אביו קונה לו תפילין'. **קלא. אמנם** בעטרת צבי (סק"ג) כתב שאף כשיודע לשמור את תפיליו שאביו חייב לחנכו בתפילין, עדיין פטור הוא מקריאת שמע, שבתפילין וציצית ושאר מצוות הטילו על אביו לחנכו מפני שזמנם כל היום ויחנכנו כשיהיה מצוי אצלו, אבל בקריאת שמע שהיא רק עד שלש שעות אינו חייב לחנכו כיון שאינו מצוי אצלו תמיד באותה שעה. **קלב. והאבי** עזרי (קריאת שמע פ"ד ה"א, ביאור מחתנו) מבאר, שיש שני עניני חיוב מצוות לקטן, יש מצוות שאין החיוב על הקטן אלא החיוב על האב לחנך את בנו, והוא מצוה כללית לחנך בכל המצוות, ואינו חיוב פרטי על מצווה מסויימת, ויש חיוב שמוטל על הקטן, ואף שלא שייך חיובים על הקטן שהרי אינו בר עונשין, אבל יש חיוב ללמד את הקטן שיקיים מעצמו מצוות אלו, ובמצוות תפילין אם הוא מצוי אצל האב יש חיוב לאב לחנכו, אבל אינו מצווה המוטלת על הקטן, ומה שמבואר בסוכה שאביו קונה לו תפילין, היא מצוה שמוטלת על האב כשהקטן מצוי אצלו, ואינו סותר למה שמבואר במשנה שפטור מתפילין, לפי שאין החיוב מוטל על הקטן, וכן בקריאת שמע אם הוא מצוי אצל אביו מוטל עליו לחנכו אבל הקטן מצד עצמו אינו מחויב, אבל במצוות המבוארות במשנה שקטן חייב בהם, תפילה ובברכת המזון ובמזוזה, הם חיובים שמוטלים על הקטן. והקשה על זה מהמבואר ברש"י להלן (מח. ד"ה עד) שגם מה שקטן מחויב בברכת המזון הוא חיוב שמוטל על אביו ולא על הבן, עיין שם מה שתירץ. **קלג. יש** מחלוקת מה החיוב לקרוא מן התורה, שיטת הרשב"א (כא. ד"ה ממאי, שו"ת ח"א סי' שכ) שרק פסוק ראשון חיובו מן התורה. שיטת רבינו יונה (טו. ד"ה ומתוך) שכל פרשה ראשונה חיובה מן התורה. ושיטת הפרי חדש (או"ח סי' סז ד"ה מעתה) שגם פרשת והיה אם שמוע היא מן התורה. ובפני יהושע מבואר שההלכה כשיטת רבינו יונה, ולכן הקשה שהיה לאביו לחנכו בכל פרשה ראשונה. **קלד. ודייק** כן גם מהרמב"ם (תלמוד תורה פ"א ה"ו) שכתב 'מאימתי מתחיל ללמדו תורה, משיתחיל לדבר מלמדו 'תורה צוה לנו משה מורשה' וגו', ופסוק ראשון מפרשת שמע'. וכן הוא בביאור הגר"א (או"ח סי' ע אות ד). **קלה. הב"ח** (או"ח סי' ע ס"ב ד"ה וכן) ביאר את הוכחת התוספות, שאם בתפילין שזמנם רק משיודע לשמור את תפיליו חייב לחנכו, בקריאת שמע שמיד שיודע לדבר כבר מלמדו פסוק ראשון, כל שכן שכשיגיע לחינוך יתחייב לקרוא כל השלש פרשיות. **קלו. ולדבריו** קטן היודע לדבר עדיין לא הגיע לחינוך מצות קריאת שמע, אבל מדברי הפני יהושע משמע שלשיטת התוספות קטן היודע לדבר הגיע לחינוך מצות קריאת שמע. **קלז. הקשו** המהרש"א (בתוס' ד"ה וקטנים) והפני יהושע (שם בא"ד), מדוע לא הקשו התוספות על פירוש ר"י, אם הסיפא מדברת מקטן שהגיע לחינוך מדוע אמרה המשנה רק שחייבים בתפלה ובמזוזה ובברכת המזון, והלא הם חייבים גם בקריאת שמע ובתפילין, וכמו כן יכלה המשנה לומר שפטורים הם מתפלה ומזוזה וברכת המזון כשלא הגיעו לחינוך. והצל"ח (בתוס' ד"ה וקטנים) תירץ, שבכל מקום נקטה המשנה מה שהוא יותר חידוש, וברישא כתבה המשנה את החידוש שאם לא הגיעו לחינוך פטורים מ'קריאת שמע' אף שגם מתפלה פטורים, להשמיענו שאפילו שהיא דאורייתא פטורים מחינוך, ובסיפא כתבה המשנה חידוש שאם שהגיעו לחינוך חייבים בתפלה להשמיענו שאפילו שהיא רק מדרבנן חייבים. **קלח. הובא** לעיל בהערות, והובא שם שיש חולקים בזה. **קלט. אמנם** כתב, שמדברי התוספות בעירובין (צו: ד"ה לא) משמע שר"י חזר בו מחמת קושיא זו ומפרש כפירוש רבינו תם, אלא שמפרש שהוצרך להשמיענו שיש בזה איסור (הובא בביאור). **קמ. כתב** המהרש"א (שם) שלדבריו אין להקשות שנשים ועבדים אינם דומים לקטנים, שהרי אינם פטורים בכל האופנים, שרק לפירוש ר"י שהמשנה מדברת גם מקטנים שהגיעו לחינוך [בסיפא], וברישא שפטרו קטנים אינו בכל האופנים, ולא פטרו קטנים שהגיעו לחינוך, וקשה שאין זה כנשים ועבדים שפטורים בכל האופנים. אבל לרבינו תם הקטנים שדיברה בהם המשנה הם קטנים שלא הגיעו לחינוך, והם פטורים בכל האופנים מקריאת שמע. **קמא. נראה** שהבזיון הוא משום שאינם יודעים לשמור על גוף נקי, וכמו כן נשים אינן יודעות לשמור על גוף נקי כמו שמבואר שם בתוספות (עירובין צו. ד"ה מיכל). **קמב. וכן** מבואר במאירי (ד"ה ומה) ובשלטי הגבורים, שהרמב"ם פוסק כרבינו תם. **קמג. ומפרש** בשער הציון (סי' ע אות ו) שלשיטת הלחם משנה הוא מצוה בעלמא לחנכם.

האם להלכה קטן שהגיע לחינוך חייב בקריאת שמע

השלחן ערוך (או"ח סי' ע ס"ב) הביא גם את שיטת רש"י שאפילו קטן שהגיע לחינוך פטור מקריאת שמע, וגם את שיטת רבינו תם שרק קטן שלא הגיע לחינוך פטור מקריאת שמע, וסיים 'וראוי לנהוג כרבינו תם'. וכתב המשנה ברורה (סק"ט) שכוונת השלחן ערוך שלדינא פוסקים כרש"י[קמד], ומכל מקום אף על פי כן נכון לנהוג כרבינו תם.

מדוע הזכירה המשנה רק חלק מהמצוות והלא מהרבה מצוות נשים פטורות ובהרבה מצוות נשים חייבות

שם. כתב **הרשב"א** (ד"ה נשים), שאף שהנשים פטורות מכל מצות עשה שהזמן גרמא, מכל מקום המשנה ציינה רק שפטורות מקריאת שמע ומן התפילין, משום שבפרק זה מדובר על הפטורים מקריאת שמע, כגון מי שמתו מוטל לפניו ומלווי המת והעומדים בשורה, לכן כתבה המשנה שהנשים פטורות גם מקריאת שמע. וכיון שהזכירו קריאת שמע הזכירו גם תפילין, משום שהציווי של פרשת תפילין נכתב בפרשיות קריאת שמע. וכמו כן בסיפא ציינה המשנה שנשים חייבות בתפילה ובמזוזה ובברכת המזון, אף שחייבות בעוד הרבה מצוות, מפני שאחר קריאת שמע מתפללים, ומזוזה וברכת המזון נכתבו בפרשיות קריאת שמע, מזוזה, 'וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך' וברכת המזון, 'ונתתי עשב בשדך לבהמתך ואכלת ושבעת'[קמה].

כ:

מדוע לא פירש רש"י שנשים פטורות מתפילין משום שהוקשו לתלמוד תורה

ומן התפלין. **רש"י** (ד"ה נשים) פירש שנשים פטורות מן התפילין כיון שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, שסובר התנא שלילה ושבת אינן זמן תפילין[א]. והקשה **הצל"ח** (ברש"י שם), מדוע הכניס עצמו רש"י במחלוקת תנאים אם שבת ולילה לאו זמן תפילין (עירובין צו:), ומדוע לא פירש שנשים פטורות מתפילין מטעם שהוקשו לתלמוד תורה כמפורש בקידושין (לד.). ותירץ, שדרכו של רש"י לפרש המשנה לפי ההוה אמינא של המקשה[ב], והמקשה שהקשה להלן 'ובמזוזה, פשיטא', על כרחך לא ידע מההיקש לתלמוד תורה, שאילו היה יודע לא היה מקשה פשיטא, שהמשנה הוצרכה להשמיענו שלא למדים מההיקש שנשים פטורות ממזוזה, והתרצן חידש לו שיש היקש לתלמוד תורה, ולכן לא היה רש"י יכול לפרש כבר במשנה שהטעם שנשים פטורות מתפילין משום שהוקשו לתלמוד תורה, והוצרך לפרש שפטורות מטעם שהיא מצות עשה שהזמן גרמא.

מדוע הוצרך רש"י לומר שלילה לאו זמן תפילין ולא הסתפק במה ששבת אינה זמן תפילין

רש"י (ד"ה נשים) מפרש שתפילין הם מצות עשה שהזמן גרמא משום שלילה ושבת אינם זמן תפילין. והקשו **הפני יהושע** **והצל"ח** (ברש"י שם), מדוע כתב רש"י שהתנא סובר שגם לילה וגם שבת אינם זמן תפילין, והלא בזה לבד ששבת אינה זמן תפילין היא מצות עשה שהזמן גרמא, ומדוע הוסיף רש"י שגם לילה לאו זמן תפילין, והלא רבי עקיבא סובר שלילה זמן תפילין, ושבת לאו זמן תפילין (לו.). ובפני יהושע הוסיף, שהרי להלכה (או"ח סי' לא ס"א, סי' ל ס"ב) קיימא לן ששבת לאו זמן תפילין, ולילה מדאורייתא הוא זמן תפילין[ג], ואם כן היה לרש"י לומר את הטעם שנשאר להלכה[ד].

לשיטת רש"י שטעם הפטור משום שאינו מצוי אצל אביו מדוע אינו פטור מן התפילה

וחייבין בתפלה. בפירוש **רבי יהונתן מלוניל** (ד"ה וחייבין) כתב, שאף על פי שהקטן פטור מקריאת שמע לפי שאינו מצוי אצל אביו[ה], מכל מקום חייבוהו בתפילה, מפני שזמנה ארוך יותר מקריאת שמע, ובזמן התפילה יכול להיות מצוי אצל אביו. **והדברי דוד** (לעיל ע"א בתוס' ד"ה וקטנים) הוסיף, שהמתפלל אחר זמן תפילה, אף שאין נותנים לו שכר תפילה בזמנה, אבל נותנים לו שכר תפילה (להלן כו.), ואף אם לא יהיה מצוי אצל אביו בזמן התפילה יכול להתפלל לאחר זמן התפילה, ולכן חייבו את האב לחנך בנו לתפילה. **ובראש יוסף** (ד"ה וחייבין) **ובביאור הלכה** (סי' ע ד"ה קטנים) משמע שהטעם שחייבו את אביו לחנכו בתפילה כיון שהיא רחמי, ומה שאמרו בגמרא שהטעם שחייבו בתפילה משום שהיא רחמי הוא גם כדי לבאר מדוע חייבו הקטנים שהגיעו לחינוך, אף שאין מצויין אצל אביהם[ו].

אבל כשהוא קטן והגדיל קודם שנתעכל המזון שבמעיו האם חייב לברך מדאורייתא

ובברכת המזון. **רע"א** (ד"ה מסתפקנא) הסתפק בקטן שאכל ביום האחרון של שנת י"ג לעת ערב קודם הלילה, ובתחילת הלילה כשהגדיל עדיין לא התעכל המזון שבמעיו, האם בלילה כשנהיה בר מצוה יתחייב מן התורה לברך ברכת המזון על מה שהוא שבע עכשיו, שהברכה היא על השביעה והשביעה עדיין קיימת כשהוא גדול, או שאינו חייב לברך ברכת המזון, כיון שבשעת אכילה מן התורה היה פטור לברך. ולפי הצד שחייב לברך מדאורייתא כשנהיה לילה, יש לומר שאף אם כבר בירך קודם הלילה, יצטרך לחזור ולברך, מפני שבשעה שבירך היה חיובו רק מדרבנן, ובלילה כשהגדיל התחייב מן התורה, ואין הברכה שבירך כשהיה חייב רק מדרבנן, פוטרת מה שהתחייב עכשיו מן התורה.

והביא, שהראו לו **שהחכמת אדם** (כלל קנג ס"א) הסתפק כעין ספק זה, במי שאכל כשהיה אונן והיה פטור מכל המצוות, ונקבר המת ושוב אינו אונן, ועדיין לא נתעכל המזון שבמעיו, האם צריך לברך עכשיו, או שכיון שבשעת אכילה היה פטור שוב אינו מחויב בברכת המזון. וכתב רע"א שיש לחלק בין קטן לאונן, שבאונן אף אם נסבור שחיוב ברכת המזון מתחיל באכילה, מכל מקום בשעת האכילה היה הגברא בר חיובא, אלא שבשעה שהוא אונן פטור משום שהוא עוסק במצוה, ואם כן כשכבר אינו עוסק במצוה מיד חייב לברך, אבל קטן שאכל, אם חיוב ברכת המזון מתחיל בשעת האכילה, ובאותה שעה לא היה הגברא בר חיובא, ולכן אף כשנעשה גדול לא התחייב לברך מן התורה.

מדוע קריאת שמע היא מצות עשה שהזמן גרמא והלא נכלל בה מצות הזכרת יציאת מצרים

קריאת שמע פשיטא' מצות עשה שהזמן גרמא הוא. הקשה **הצל"ח** (ד"ה וזה), מדוע פשיטא הוא שנשים פטורות מקריאת שמע, והרי בקריאת שמע כלולה גם מצות הזכרת יציאת מצרים, ונחלקו התנאים לעיל (יד.) אם מזכירין יציאת מצרים בלילות או לא, ולפי מי שסובר שמזכירין יציאת מצרים בלילות, היא מצות עשה שאין הזמן גרמא, שהרי נוהגת בין ביום ובין בלילה, שכל היום הוא זמן הזכרת יציאת מצרים של יום, וכל הלילה הוא זמן הזכרת יציאת מצרים של לילה[ז], ואפשר שהמשנה באה לומר שפטורות גם מפרשת ויאמר, ולסתום שאין מזכירין יציאת מצרים בלילות, והיא מצות עשה שהזמן גרמא. ותירץ, שאם רצונו של התנא לסתום שאין מזכירין יציאת מצרים בלילות, היה צריך להשמיענו דין זה עצמו, שאין מזכירין יציאת מצרים בלילות, וממילא

קמד. **בביאור** הגר"א (אות ד) ובמראה הפנים הוכיחו מהירושלמי (במתניתין) כשיטת רש"י, שהירושלמי מפרש שהטעם שקטנים פטורים מתפילין משום שנאמר (שמות יג ט) 'למען תהיה תורת ה' בפיך' בשעה שתדיר בה [כלומר, שחיוב תפילין הוא למי שיכול ללובשם תדיר, וקטן אינו יכול להיות תדיר בתפילין כיון שאינו יודע לשמור על גוף נקי]. ומזה שהירושלמי נצרך לדרשה משמע כפירוש רש"י שהמשנה מדברת בקטן שהגיע לחינוך, שקטן שלא הגיע לחינוך פשיטא שפטור מכל המצוות. קמה. **אמנם** למבואר בגמרא להלן (ע"ב) שהחידוש הוא שהנשים פטורות מקריאת שמע ותפילין אף שהזמן גרמא, מיושב מדוע הוצרכה המשנה להשמיע דווקא בדברים אלו שהן פטורות. ולכאורה דברי הרשב"א הם לפי מה שכתב להלן (שם בד"ה יש) שהנכון הוא שאין גורסים כן בדברי הגמרא. א. **כתב** רע"א (ברש"י שם) שאינו מדויק, שהכלל שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא נלמד מתפילין (קידושין לה.), ואם כן אין לפטור תפילין מטעם זה. אלא הטעם שנשים פטורות מתפילין, משום שהוקשו לתלמוד תורה (קידושין לד.), ואחר שלמדנו שנשים פטורות מתפילין מקישים כל מצוות עשה שהזמן גרמא לתפילין לפטור נשים. ב. **שאם** רש"י יפרש כבר במשנה את המסקנא לא תהיה מובנת קושיית הגמרא. ג. **אבל** מדרבנן אסרו להניח תפילין בלילה שמא יישן בהם. שולחן ערוך (או"ח סי' ל ס"ב). ד. **עיין** שם מה שתירץ. ה. **הוא** מפרש כפירוש רש"י לעיל (ע"א) שהמשנה דיברה בקטן שהגיע לחינוך וטעם הפטור מקריאת שמע משום שאינו מצוי אצל אביו. ו. **הביאור** הלכה דן לענין חיוב ברכות קריאת שמע בקטנים, שאם הטעם שחייבו קטנים בתפילה משום שזמנה יותר ארוך מקריאת שמע, אם כן יש לחייבם גם בברכות קריאת שמע שזמנם ארוך יותר מזמן קריאת שמע. אבל אם חייבו קטנים בתפילה מפני שהיא רחמי, אם כן טעם זה שייך רק בתפילה, ומזה שהגמרא הוצרכה לטעם שתפילה היא רחמי, משמע שאף שזמנה ארוך יותר, אם לא שתפילה היא רחמי היו פטורים. וכתב עוד, שאין סברא שיחמירו בברכות קריאת שמע יותר מקריאת שמע, ולכן נראה שקטנים פטורים גם מברכות קריאת שמע. ז. **כתב** הפני יהושע (ד"ה ק"ש), שאין לומר שמה שהיה לגמרא 'פשיטא' שנשים פטורות מקריאת שמע בשל הכלל שנכתב בקידושין (כט.) שכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, שהרי יש יוצאים מהכלל ההוא, שמצה שמחה והקהל הן מצוות עשה שהזמן גרמא ונשים חייבות בהם, אלא צריך לומר שהגמרא סמכה על זה ששלש מצוות הנ"ל שחייבה בהן התורה את הנשים הן שלשה כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין, ומזה משמע שבשאר מצוות שהזמן גרמא נשים פטורות, כמבואר בסוגיא שם להלן (שם לה.). והקשה, לתירוץ הגמרא 'מהו דתימא הואיל ואית בה מלכות שמים' ולכן קריאת שמע אינה דומה לשאר מצוות עשה שהזמן גרמא, אם כן לפי האמת מנין שנשים פטורות מקריאת שמע, שהמיעוט מ'שלשה כתובים הבאים כאחד אין מלמדין' הוא רק שאין מלמדין במה הצד, אבל עדיין אפשר ללמוד משלוש מצוות אלו בקל וחומר, ומדוע לא נלמד קריאת שמע שחמורה מהן שיש בה מלכות שמים בקל וחומר. ותירץ, שבמסקנת הגמרא בקידושין (לה.) הטעם שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא משום שהוקשה כל התורה לתפילין, וקריאת שמע בכלל ההיקש, ואין משיבים על ההיקש. והביא שבירושלמי (ה"ג) הביא לימוד אחר שנשים פטורות מקריאת שמע, מ'ולמדתם אותם את בניכם' (דברים יא יט) ולא בנותיכם, ומבאר, שהטעם שהוצרך הירושלמי לימוד מיוחד שנשים פטורות מקריאת שמע אף שהיא מצות עשה שהזמן גרמא הוא מפני שהיה מקום ללמוד קל וחומר משלש מצוות הנ"ל ולחייב נשים בקריאת שמע, וכמו שהתבאר. ובצל"ח (ד"ה ק"ש) משמע שחולק על הפני יהושע וסובר שלגמרא היה פשיטא שנשים פטורות מקריאת שמע בשל הכלל שכל מצוות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, והקשה הרי הכלל שכל מצוות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות נכתב במסכת קידושין, ומסכת ברכות קודמת לה, ואם כן מה הקשו פשיטא, הרי עדיין לא שנינו כלל זה. ותירץ, שכיון שכלל זה שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא הוא כלל בכל התורה, היה לתנא להמתין עם קריאת שמע ולהשמיע דין זה יחד עם הכלל במסכת קידושין. ואם רוצה להשמיענו דין זה כאן, היה לו להקדים הכלל שנשים פטורות מכל מצוות עשה שהזמן גרמא, ולא לפרט רק קריאת שמע ותפילין. ח. **אבל** קריאת שמע אף שחיובה ביום ובלילה מכל מקום ביום זמנה הוא רק עד שלש שעות, ואם כן הזמן גרמא.

נשמע שנשים פטורות, ומזה שכתב דין זה לגבי נשים משמע שבא לחדש דבר אחר.

אם חייבים להזכיר יציאת מצרים בלילות האם זה נחשב מצות עשה שאין הזמן גרמא

מדברי הצל"ח מבואר, שלבן זומא שסובר שמזכירין יציאת מצרים בלילות היא מצות עשה שאין הזמן גרמא כיון שחייבים בזה ביום ובלילה ונשים חייבות בזכירת יציאת מצרים, **והפרי מגדים** (סי' ע א"א סק"א) **והישועות יעקב** (סק"ג) דנו שאפשר שאף לבן זומא הדרשה שמזכירין יציאת מצרים בלילות היא רק אסמכתא, ומן התורה אין חייבים להזכיר יציאת מצרים בלילות, ואף לבן זומא היא מצות עשה שהזמן גרמא[ט].

והשאגת אריה (סו"ת, סי' יג) כתב שאף אם מזכירין יציאת מצרים בלילות מן התורה, מכל מקום היא מצות עשה שהזמן גרמא והנשים פטורות ממצוה זו, שאף שנוהגת ביום ובלילה מכל מקום יש להם זמן, שההזכרה של יום זמנה דווקא ביום, ואם עבר היום שוב אין יכול להזכירה, שעבר זמנה, ומה שצריך להזכיר של לילה, היא הזכרה אחרת, והזכרת יציאת מצרים של לילה, זמנה דווקא בלילה, וכשמגיע היום עבר זמן הזכרתה. והוכיח כן, ממה שאמרה המשנה שנשים פטורות מקריאת שמע, ואם פטורות מקריאת שמע כל שכן שפטורות מברכות קריאת שמע, ובכלל ברכות קריאת שמע ברכת 'אמת ויציב', והרי ברכה זו נתקנה על מצות זכירת יציאת מצרים, ומדוע אין נשים מברכות ברכה זו, אלא משמע שאינן חייבות בהזכרת יציאת מצרים'.

מדוע פשיטא שנשים פטורות מתפילין והרי יש מי שסובר שהיא מצות עשה שאין הזמן גרמא

ומן התפילין פשיטא[יא] **מהו דתימא וכו'.** הקשו **תוספות רבי יהודה חסיד** (ד"ה נשים ועבדים) **והרשב"א** (ד"ה יש), מדוע פשיטא שנשים פטורות מתפילין, והרי יש מי שסובר (עירובין צו.) שתפילין נוהגים גם בלילה ובשבת, ולדבריו תפילין היא מצות עשה שאין הזמן גרמא ונשים חייבות במצוה זו, וצריך התנא להשמיענו שלהלכה תפילין היא מצות עשה שאין הזמן גרמא[יב]. ותירצו, שהגמרא העדיפה לתרץ שגם לפי מי שסובר שתפילין היא מצוה שהזמן גרמא, אין זה פשוט שנשים פטורות מתפילין, והיה מקום לומר שחייבות כיון שתפילין הוקשו למזוזה.

עוד תירץ בתוספות רבי יהודה החסיד, שכדי להשמיענו שתפילין אינה מצות עשה שהזמן גרמא, היה די לכתוב בהלכות תפילין שלילה ושבת אינם זמן תפילין, וממילא היינו יודעים שנשים פטורות, ומזה שלא הזכיר זאת התנא כששנה הלכות תפילין, משמע שמלבד החידוש שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, יש חידוש נוסף[יג].

והרשב"א כתב עוד, שיש שאין גורסים בכל הסוגיא 'פשיטא', אלא גורסים 'מאי שנא קריאת שמע ותפילין', ותירצה הגמרא 'מצות עשה שהזמן גרמא הוא וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות'. וכתב הרשב"א שהיא גירסא נכונה.

קושיית הראשונים על רש"י ממה שמצאנו שנשים פטורות ממצוות עשה דרבנן שהזמן גרמא ויישוב שיטת רש"י

וחייבין בתפלה דרחמי נינהו מהו דתימא הואיל וכתיב בה ערב ובקר וצהרים כמצות עשה שהזמן גרמא דמי קא משמע לן. רש"י (ד"ה תפלה) כתב, שאין גורסים 'פשיטא'[יד] שהרי חיוב התפילה הוא מדרבנן[טו]. אבל **התוספות** (ד"ה בתפלה) הוכיחו שאפילו ממצוות דרבנן שהזמן גרמא נשים פטורות, כמו שמצאנו בהלל שהוא מצוה מדרבנן, ונשים פטורות, כמו שמבואר בסוכה (לח.) שהאיש אינו יוצא ידי חובת הלל במה ששומע מאשה או עבד[טז], כיון שהם פטורים מהלל. **ובתוספות רבי יהודה חסיד** (ד"ה וחייבין) הקשה על רש"י עוד ממה שמצאנו בארבע כוסות ובמגילה ונר חנוכה שנשים חייבות משום שאף הן היו באותו הנס, ומשמע שלולי טעם זה היו הנשים פטורות, משום שהן מצוות עשה שהזמן גרמא, ומוכח שאף במצוות דרבנן נשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא.

בראש יוסף (ד"ה דרחמי) תירץ מדוע הוצרכו לטעם שהנשים חייבות במגילה מפני שהנשים היו באותו הנס, שלולי טעם זה היו נשים פטורות כי היא מצות עשה מדברי קבלה, ובדברי קבלה נאמר הכלל שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא שדברי קבלה הם כדברי תורה. וכן בהלל יש סוברים שהיא מצות עשה מדברי קבלה (השגות הראב"ד הלכות חנוכה פ"ג ה"ו, ועיין שם במגיד משנה ובכסף משנה), ונאמר בה הכלל שבמצוות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, אבל במצוות שחיובן הוא מדרבנן נשים חייבות אף אם הזמן גרמא[יז]. אך כתב שעדיין יקשה מנר חנוכה, מדוע הוצרכו לטעם שהנשים היו באותו הנס[יח].

במגן גבורים (שלטי הגבורים סי' ע סק"א) כתב שגם רש"י סובר שגם במצוות דרבנן שהזמן גרמא נשים פטורות, משום שכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, אלא שסובר שהיכן שיש טעם לחייבם במצוות עשה שהזמן גרמא חייבום חכמים, ולכן בתפילה שיש טעם 'דרחמי נינהו' חייבום חכמים[יט].

לשיטת רש"י מדוע הוצרכו לפרש בגמרא 'דרחמי נינהו'

כפי שהתבאר שיטת רש"י שאין גורסים את קושיית הגמרא 'פשיטא' משום שבמצוות דרבנן הנשים חייבות אף כשהזמן גרמא, ולדבריו צריך ביאור מדוע הוצרכה הגמרא לפרש שהטעם שנשים חייבות בתפילה הוא משום 'דרחמי נינהו', ומה הוקשה לגמרא שהוצרכה לפרש שתפילה היא רחמי. וכתב **המהרש"א** (בתוס' ד"ה בתפלה), שלולי שתפילה היא 'רחמי' לא היו מתקנים כלל תפילה לנשים ועבדים. **והראש יוסף** (ד"ה וחייבין, ד"ה דרחמי) **והביאור הלכה** (סי' ע ד"ה קטנים) כתבו, שהגמרא מבארת מדוע חייבו האב לחנך את בנו הקטן בתפילה, אף שאינו מצוי אצלו, ומטעם זה לא הטילו על אביו לחנכו בקריאת שמע, אבל בתפילה כיון שזה 'רחמי' הטילו על האב לחנך את בנו הקטן. והראש יוסף הוסיף עוד, שהגמרא פירשה הטעם 'דרחמי' שלא יטעו ויסברו שנשים פטורות מתפילה כיון שאינן יכולות לכוין.

האם תפילה היא מצוה שאין הזמן גרמא ומדוע

שם. לפי הגירסא שהגמרא הקשתה על תפילה 'פשיטא' משמע שתפילה היא מצות עשה שאין הזמן גרמא ופשיטא שנשים חייבות בה[כ], וכן משמע מתירוץ הגמרא שהיה הוה אמינא שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, והתנא בא להשמיענו שהיא מצות עשה שאין הזמן גרמא. וכן כתב הרי"ף שהטעם שנשים חייבות בתפילה מפני שהיא מצות עשה שאין הזמן גרמא. וכן כתב הרמב"ם (תפילה פ"א ה"ב) וז"ל 'ולפיכך נשים ועבדים חייבין בתפלה לפי שהיא מצות עשה שלא הזמן גרמא'[כא]. ולכאורה הדבר צריך ביאור, שהרי יש זמנים מיוחדים לתפילה, ומדוע היא מצות עשה שאין הזמן גרמא.

ותלמידי רבינו יונה (ד"ה תפלה) כתבו, שהטעם שנשים חייבות בתפילה הואיל והיא מצות עשה שאין הזמן גרמא, ומבארים על פי המבואר להלן (כא.) שהלואי שיתפלל אדם כל היום כולו, ולכן נחשבת כמצות עשה שאין הזמן גרמא. עוד פירשו, מפני שהיא רחמים לכן חייבו בזה את הנשים[כב]. **ובלבוש** (או"ח סי' קו סק"ב) כתב שתפילה היא מצות עשה שאין הזמן גרמא משום שזמנה כל היום או התפילה או תשלומיה. עוד כתב, שאפילו אם תפילה היא מצות עשה שאין זמן גרמא נשים חייבות לפי שהיא רחמים. והם שני הדרכים שהתבארו בדברי תלמידי רבינו יונה.

ומדברי המגן אברהם (סי' נח סק"ו) משמע שהטעם שתפילה היא מצוה שאין הזמן גרמא, כיון שכל היום הוא זמן החייב בתפילה, שמתחילת היום עד חצות הוא זמן שחרית, ואחר כך הוא זמן מנחה, ואחר כך הוא זמן ערבית[כג].

ט. **ובישועות** יעקב הביא שהראב"ד סובר שזכירת יציאת מצרים בלילה היא מדאורייתא. י. **עיין** במשנה ברורה (סי' ע סק"ג) שלפי השיטות שהן חייבות בהזכרת יציאת מצרים הוא הדין שיתחייבו בברכת אמת ויציב שחרית ובברכת אמת ואמונה ערבית. וראה עוד להלן (בענין 'האם תפילה היא מצוה שאין הזמן גרמא ומדוע') אם דבר שחייבים בו בין ביום ובין בלילה אך ביום הוא מצוה בפני עצמה ובלילה מצוה בפני עצמה, האם נחשב מצות עשה שהזמן גרמא. יא. **בפתח** עינים (ד"ה ומן) הביא קושיית מהר"א יצחקי, איך הקשתה הגמרא שפשיטא שנשים פטורות ממצות תפילין מפני שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, והרי מה שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא, נלמד מתפילין, (קידושין לה.) ומשם המקור לכל המצוות שהזמן גרמא שנשים פטורות. ותירץ הפתח עינים, שהגמרא הקשתה 'פשיטא' כיון שכבר נשנה בקידושין שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא, אם כן לא צריכים להשמיע שנשים פטורות מתפילין. יב. **וכן** הקשו התוספות בעירובין (צו: ד"ה לא), ותירצו שמי שסובר שתפילין זמן גרמא, פשיטא לו שנשים פטורות, ולכן הקשו פשיטא. ולכאורה כוונתם כתירוצו השני של רבי יהודה החסיד. יג. **וכתב** עוד לתרץ (ד"ה וחייבין), שכיון שהגמרא הקשתה על שאר הדברים המנויים במשנה 'פשיטא', הקשתה גם על תפילין, ואף שבזה היו יכולים לתרץ שבאו להשמיענו שתפילין היא מצות עשה שהזמן גרמא. וכן מתרץ גם מה שהגמרא הקשתה על תפילה 'פשיטא' ולכאורה תפילה היא מצות עשה שהזמן גרמא, ואינו פשוט שחייבות בתפילה, אלא שמשום שהקשו על שאר הדברים פשיטא הקשו גם על תפילה. יד. **ולהלן** (בענין 'האם תפילה היא מצוה שאין הזמן גרמא ומדוע' בהערות) הובא שהמעדני יום טוב כתב שגם תלמידי רבינו יונה לא גרסו 'פשיטא'.

טו. **ופירש** הראש יוסף (ד"ה דרחמי), ששיטת רש"י שבמצוה דרבנן אף אם הזמן גרמא נשים חייבות, ולכן אין להקשות 'פשיטא' ולתרץ שסלקא דעתך שתפילה היא מצות עשה שהזמן גרמא, שכיון שתפילה דרבנן הנשים חייבות אף אם היא מצוה שהזמן גרמא. טז. **אלא** צריך לומר אחריהם מה שהם אומרים. יז. **והתוספות** שהקשו רק מהלל ולא הקשו ממגילה, סוברים שהלל אינו מדברי קבלה. יח. **וכמו** כן יקשה מארבע כוסות. יט. **עיין** שם שהאריך בזה. ועיין עוד בברכי יוסף ובמחזיק ברכה (או"ח סי' רלא סק"ח) שהביא מרבינו תם (ספר הישר סי' ע אות ד) והארחות חיים (הלכות שבת דין שלש סעודות ס"ג) שכתבו שנשים חייבות בשלש סעודות, משום שבדרבנן אין לחלק אם היא מצות עשה שהזמן גרמא [ורבינו תם כתב עוד טעם לפי שגם הנשים היו בנס המן]. ומבואר שסוברים כרש"י, ועיין שם שהאריך בזה. ובבכורי שלמה (ח"א סי' ט אות כ וכא) כתב, שכל מצות עשה דרבנן יש בה גם לאו של 'לא תסור' ובלא תעשה נשים חייבות אף אם הזמן גרמא, ולכן סוברים הראשונים הנ"ל שנשים חייבות במצוות עשה שהזמן גרמא. כ. **אבל** בתוספות רבי יהודה חסיד (ד"ה וחייבין) כתב, שתפילה היא מצות עשה שהזמן גרמא, ומה שהקשו 'פשיטא' משום שעל שאר הדברים הקשתה הגמרא 'פשיטא' לכן הקשתה גם על תפילה, אף שהיא זמן גרמא. כא. **וחזר** בו ממה שכתב בפירוש המשניות (קידושין פ"א מ"ז) שתפילה היא מצות עשה שהזמן גרמא ואף על פי כן נשים חייבות בה. כב. **לפירוש** זה, תפילה היא מצות עשה שהזמן גרמא ואף על פי כן חייבו בה הנשים. וכתב המעדני יום טוב (אות נ) שתלמידי רבינו יונה לא גרסו כל דברי הגמרא, שלגירסת הגמרא מבואר שהיא מצות עשה שאין הזמן גרמא. כג. **מכח** זה הקשה על מה שחידש

אבל בשאגת אריה (סי' יג) הקשה על דבריו שעדיין היא מצוה שהזמן גרמא כיון שלא כל הזמנים מחויבים בתפילה, שהרי קיימא לן (להלן כו:) שתפילת ערבית רשות, ואם כן בלילה אין מחויבים בתפילה. ועוד, שהרי הלכה כרבי יהודה שזמן תפילת שחרית הוא עד ארבע שעות (להלן כו.) ואם כן לא בכל שעות היום הוא זמן תפילה[כד]. ולכן כתב שמה שכתב הרמב"ם שהיא מצות עשה שאין הזמן גרמא, משום שהרמב"ם לשיטתו (תפילה פ"א ה"א) שמצות תפילה היא מן התורה, ומן התורה אין זמן קבוע לתפילה, ולכן אינה מצות עשה שהזמן גרמא. **וחולק** עוד על עצם סברת המגן אברהם שדבר שמחויבים בו בכל זמני היום נחשב מצות עשה שאין הזמן גרמא, מפני שאף אם מחויבים בכל זמני היום אבל הן שלש מצוות נפרדות, וכשעבר זמן שחרית שוב אינו מתפלל שחרית אלא מנחה, שהיא מצוה אחרת, ולכן זה נחשב מצות עשה שהזמן גרמא[כה].

איך יפרש הרמב"ם שסובר שחיוב התפילה הוא מן התורה את דברי הגמרא

שם. הרמב"ם כתב (תפילה פ"א ה"א) שתפילה היא מצות עשה מן התורה, אלא שמן התורה די שיתפלל תפילה אחת, ואין זמן קבוע לתפילה, ויכול להתפלל באיזו שעה שירצה, וחכמים קבעו את שלשת זמני התפילה, ואת נוסח התפילה. אמנם הרמב"ן (ספר המצוות מצות עשה ה) **חולק** וסובר שתפילה היא מצוה מדרבנן.

השאגת אריה (שו"ת, סי' יד) הקשה על דברי הרמב"ם מדברי הגמרא בסוגייתנו שהטעם שנשים חייבות בתפילה משום שהיא 'רחמי', ומדוע הוצרכה הגמרא לטעם זה, והלא מן התורה אין קבוע זמן לתפילה, ואם כן היא מצות עשה שאין הזמן גרמא. ותירץ, שהגמרא רצתה לתת טעם מדוע מחויבות בשלשת התפילות שתיקנו חכמים, שהרי שלש תפילות אלו הזמן גרמא, ועל זה אמרה הגמרא שמפני שרחמי נינהו חייבו בזה את הנשים, אבל לענין לחייב את הנשים בעיקר מצות התפילה שהיא מן התורה, לא הוצרכו כלל לטעם זה, שהרי היא מצות עשה שאין הזמן גרמא[כו].

והב"ח (או"ח סי' קו ס"ב) כתב [הוא כתב כן בשיטת הרי"ף][כז], שאינו גורס בגמרא 'דרחמי נינהו', והטעם שנשים חייבות בתפילה משום שעיקר התפילה שהיא מדאורייתא אינה מצות עשה שהזמן גרמא, ואף ששלשת התפילות שתיקנו חכמים הזמן גרמא, כיון שעיקר מצות התפילה הוא מדאורייתא, והנשים מחויבות בה, לכן נתחייבו בכל התפילות, אפילו במה שהזמן גרמא. **והפרי מגדים** (או"ח סי' קו משב"ז וא"א סק"ב) גם כתב שהרמב"ם אינו גורס 'דרחמי נינהו', והטעם שנשים חייבות מפני שהיא מצות עשה שאין הזמן גרמא, כיון שמן התורה אין זמן קבוע לתפילה, אך כתב שלפי טעם זה יצא קולא שאם התפללו תפילה אחת במשך היום יצאו ידי חובתן, כיון ששאר התפילות הן מצוות עשה [מדרבנן] שהזמן גרמא, ונשים פטורות. ולא כמו שכתבו הב"ח והשאגת אריה שמחויבות בכל התפילות[כח].

האם נשים חייבות בתפילת המוסף

שם. הצל"ח (להלן כו. ד"ה וסל) **והעמודי אור** (שו"ת, סי' ז) **דנים** על פי דברי הגמרא שחיוב הנשים בתפילה משום שהיא רחמי, ולולי טעם זה היו נשים פטורות מתפילה לפי שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, ואם כן יהיו פטורות מתפילת המוספין, שאינה בקשת רחמים, וכמו שמבואר **בתלמידי רבינו יונה** (להלן כא. ד"ה וזה) שאין להתפלל תפילת מוסף בנדבה כיון שאינה בקשת רחמים, ומבואר בדבריהם שבתפילות השבת אף שאינן בקשת רחמים מכל מקום נתקנו כנגד התפילות של חול שהן בקשות רחמים, אבל תפילת מוסף בשום זמן אינה בקשת רחמים.

ובמגן גבורים (סי' קו אלף המגן סק"ד) כתב, שעל פי המבואר בירושלמי (פ"ד ה"ו) שהיו מתפללים גם במוסף י"ח ברכות, אם כן גם תפילת מוסף היא בקשת רחמים ונשים מחויבות בה[כט].

ובשו"ת רע"א (ח"א סי' ט) דן לפטור הנשים מטעם אחר, לפי שאין להן חלק בקרבנות ציבור [ובכללם בקרבנות המוספין] שלא היו שוקלות מחצית השקל, ואם כן פטורות מתפילת המוסף[ל].

מדוע אין לומר שהוקשה מזוזה לתפילין לפטור נשים

ובמזוזה פשיטא מהו דתימא הואיל ואתקש לתלמוד תורה קא משמע לן[לא]. הקשה הצל"ח (ד"ה ובמזוזה), מדוע 'פשיטא' שנשים חייבות במזוזה, הרי מבואר לעיל בגמרא שהיה הוה אמינא שהוקשו תפילין למזוזה ויתחייבו הנשים בתפילין, וכמו כן מהיקש זה יש ללמוד גם להיפך, שמאחר שלמדנו שנשים פטורות מן התפילין נלמד מההיקש שהנשים פטורות ממזוזה. וכן יש להקשות על התרצן שתירץ שהיה הוה אמינא לפוטרן ממזוזה משום שהוקשה לתלמוד תורה, מדוע הוצרך להיקש חדש ולא אמר משום שהוקשה לתפילין כמו שאמרו למעלה. ועוד, שמזוזה הוקשה לתפילין בפרשה הראשונה, ולתלמוד תורה הוקשה רק בפרשה שניה, והיה לו להביא את ההיקש לתפילין שהוא מוקדם בפרשה.

ותירץ, שמההיקש של מזוזה לתפילין, יש ללמוד לחייב הנשים בתפילין ולא לפוטרן ממזוזה, שהיכן שיש להקיש לקולא ולחומרא, מקישים לחומרא (יבמות ח.), ולכן היה פשוט למקשן שנשים חייבות במזוזה ואין לפוטרן משום ההיקש לתפילין, וגם התרצן לא הזכיר היקש זה, כיון שאדרבה מהיקש זה צריך לחייב נשים בתפילין. אבל מההיקש של מזוזה לתלמוד תורה יש ללמוד לפטור נשים, שבזה אי אפשר להקיש לחומרא לחייב נשים בתלמוד תורה, שהרי יש דרשה מיוחדת שנשים פטורות מתלמוד תורה, שנאמר 'ולמדתם אותם את בניכם' (דברים יא יט) ולא בנותיכם, כמפורש בקידושין (לה.).

מדוע הוא 'פשיטא' הרי להלן מסתפק רבינא שמא אינן מחויבות מן התורה

ובברכת המזון פשיטא. הקשו הצל"ח (בגרס"י ד"ה או) ורע"א (ד"ה ובברכת), הרי להלן הסתפק רבינא שמא נשים אינן חייבות בברכת המזון מן התורה, ואם כן אין זה 'פשיטא' וצריכים להשמיענו שחייבות מן התורה או מדרבנן, שהיה מקום לומר שאינן חייבות[לב]. ותירץ הצל"ח, שלפי פירוש רש"י (ד"ה או) שהטעם לפטור נשים מן התורה הוא כיון שכתוב (דברים ח י) 'על הארץ הטובה אשר נתן לך' וגו' ונשים לא נטלו חלק בארץ, לכן לא יתחייבו בברכת המזון, אין לומר שהתנא בא להשמיענו שאין סוברים טעם זה, שאם כן היה התנא צריך להשמיענו שחייבות בברכה גם לאחר כל שבעת המינים, כיון שהפסוק 'על הארץ' נאמר על כל שבעת המינים, ומדוע כתבה משנתנו הדין דווקא ברכת המזון. לכך הוצרכה הגמרא לתרץ שהחידוש הואיל וכתוב 'ולחם בבוקר לשבוע', שפסוק זה נאמר רק על לחם, ובזה מובן מדוע השמיע התנא דין זה רק בברכת המזון. אלא שכתב, שכל זה לפי השיטות שברכה שלאחריה בכל שבעת המינים היא מן התורה, אבל לשיטות שעל כל שבעת המינים הברכה שלאחריה אינה אלא מדרבנן, צריך לפרש כמו שיתפרש לדעת התוספות, כדלהלן.

ולפי התוספות (ד"ה נשים) שטעם הספק שמא נשים פטורות מברכת המזון משום שצריך להזכיר בברכת המזון ברית ותורה, כתב הצל"ח (במוס' שם, בא"ד ונשים), שלפי זה לרב שסובר להלן (מט.) שאפילו באנשים ברית ותורה אינו מעכב, לא שייך להסתפק שמא חיוב נשים הוא רק מדרבנן, ולכן לא תירצה הגמרא שהתנא בא לומר שלא נטעה לפטור הנשים הואיל ואינן בברית ותורה, כדי ליישב את המשנה גם לדעת רב. וכן כתב רע"א (ד"ה ובברכת).

הכסף משנה (קריאת שמע פ"א ה"ג) שמן התורה זמן קריאת שמע של שחרית הוא כל היום, שכמו ש'בשכבך' הוא כל הלילה, כך גם 'ובקומך' הוא כל היום, ורק מדרבנן עשו הרחקה ואמרו שזמן קריאת שמע של שחרית הוא עד שלש שעות. והקשה עליו, שאם כן קריאת שמע היא מצות עשה שאין הזמן גרמא שכל היום הוא זמן קריאת שמע של שחרית וכל הלילה הוא זמן קריאת שמע של ערבית, וכמו שמצאנו (בסוגייתנו) בתפילה שכיון שזמנה כל היום וכל הלילה היא מצות עשה שאין הזמן גרמא, ובגמרא מבואר שקריאת שמע היא מצות עשה שהזמן גרמא. והראש יוסף (ד"ה נשים) מתרץ, שיש לומר שבזמן בין השמשות אינו זמן קריאת שמע לא של יום ולא של לילה שאינו זמן קימה [שמיעוט אנשים כבר שוכבים בבין השמשות] ולא זמן שכיבה, ולכן היא מצות עשה שהזמן גרמא. ועיין מה שהובא בילקוט ביאורים לעיל (ג: בענין 'האם איסור אכילת תרומה בין השמשות הוא מספק וכן לענין קריאת שמע') שהראש יוסף דן אם הקורא קריאת שמע של ערבית בבין השמשות יצא מספק, שאפשר שהוא לילה, או שודאי לא יצא כיון שאין זה זמן שכיבה. **כד. ולפי** דברי הלבוש מיושב שאף שאין הלילה זמן תפילה, וכן מארבע שעות ביום עד חצות אינו זמן תפילה, מכל מקום מי שחיסר תפילה יכול להשלים בהם את התפילה החסרה, ואם כן כל היום הוא זמן תפילה. **כה. והוכיח** זאת מהזכרת יציאת מצרים, שאף שחייבים בה ביום ובלילה, אינה מצות עשה שהזמן גרמא, והנשים פטורות, והובאו דבריו לעיל (בענין 'אם חייבים להזכיר יציאת מצרים בלילות האם זה נחשב מצות עשה שאין הזמן גרמא'). **כו. הפרי** מגדים בפתיחה להלכות תפילה כתב תירוץ זה, וכתב שהרמב"ם הוצרך לטעם שנשים חייבות משום שהיא מצות עשה שאין הזמן גרמא, ולא הסתפק בטעם הגמרא שנשים חייבות בתפילה לפי שהיא רחמי, משום שבמה שהן מחויבות תפילה אחת מן התורה יש נפקא מינה למעשה, באופן שהן מסופקות אם התפללו אפילו תפילה אחת, שצריכות לחזור ולהתפלל, כיון שבזה מחויבות הן מן התורה. אבל אם התפללו תפילה אחת ומסופקות בשאר אינן צריכות לחזור ולהתפלל כיון שחיובן בזה רק מדרבנן, כיון 'דרחמי נינהו', ולכן לא די בטעם שהם חייבות משום שהיא רחמי, שטעם זה הוא מדרבנן והוא שייך רק אחר שהתפללה תפילה אחת, וצריך גם את הטעם שחייבות מן התורה בתפילה אחת. ועוד כתב הראש יוסף בדעת רש"י שהוצרכו לטעם זה שתפילה היא רחמי, שהיה מקום לפוטרן שאינן יכולות לכוין, ולכן הוצרכו לבאר מדוע בכל זאת חייבום. **כז. והוא** הדין לרמב"ם שגם סובר כהרי"ף שבתפילה אין הזמן גרמא. **כח. והמגן** אברהם (סק"ב) מסתפק אם לשיטת הרמב"ם נשים חייבות בכל התפילות. ולעיל הובאו דברי רש"י שאינו גורס בגמרא על תפילה 'פשיטא', ויש שפירשו שלדבריו מה שאמרו 'דרחמי נינהו' באו לפרש מדוע חייבו קטנים בתפילה, אף שאינם מצויים אצל אביהם בשעת קריאת שמע, והראש יוסף כתב בדעת רש"י שהוצרכו לטעם זה אף לנשים שהיה מקום לומר שאינן יכולות לכוין. ופירש כן גם מה שלדעת הרמב"ם, הוצרכה הגמרא לומר שתפילה 'רחמי נינהו'. **כט. ומטעם** זה יש ראשונים (הובאו בילקוט ביאורים להלן כא. בענין 'מה הדין בתפילת המוסף אם התחיל' וכו') שסוברים שאם במוסף התחיל אתה חונן גומר כל אותה הברכה, ותלמידי רבינו יונה שכתבו שתפילת המוסף אינה בקשת רחמים לשיטתם שמי שהתחיל אתה חונן פוסק באמצע הברכה, ואף שפוסקים כתלמידי רבינו יונה בזה, הטעם משום שחכמים תיקנו שתהיה שבע ברכות ולא י"ח, אבל אין להכחיש שמתחילה היה המנהג לברך י"ח ברכות במוסף. **ל. ועיין** בעמודי אור שהוכיח שאף מי שאין לו חלק בקרבנות ציבור חייב בתפילת המוספין, ומבואר שאף שלא היו שוקלות מחצית השקל, מכל מקום היו מתכפרות בקרבנות הציבור. **לא. בתוספות** רע"א כתב, שהגמרא היתה גם יכולה לתרץ מהו דתימא הואיל וכתיב 'ביתך' נמעט 'ביתך' ולא ביתה, קא משמע לן שחייבות שאטו נשי לא בעי חיי, כמו שאמרו ביומא (יא:). **לב. ואף** שלהלכה נשים חייבות מן התורה, מכל מקום התנא הוצרך להשמיענו שלא נטעה בזה.

האם קידוש היום וקידוש על היין הוא מן התורה או מדרבנן

אמר רב אדא בר אהבה נשים חייבות בקדוש היום דבר תורה. בתוספות רבי יהודה חסיד (ד"ה נשים חייבות בקדוש) הקשה, שמכאן משמע שחיוב קידוש היום הוא מן התורה, וכן משמע בפסחים (קו.) שלמדו מ'זכור את יום השבת לקדשו' (דברים כ ח) שצריך לזכרו על היין, וקשה שבנזיר (ג:) משמע שהוא רק מדרבנן[לג]. ותירץ, שעצם מצות 'קידוש' היא מדאורייתא, אבל מה שצריכים לקדש 'על היין' הוא מדרבנן, ומה שדרשו 'זוכרהו על היין' היא אסמכתא בעלמא. וכן כתבו התוספות בפסחים (שם ד"ה זוכרהו). עוד כתבו, שאף אם קידוש על היין הוא מן התורה, אבל מה שצריכים לטעום מן היין שקידשו עליו הוא מדרבנן.

מדוע אין לפרש שדבר תורה הכוונה ללאו של 'לא תסור'

אמר ליה רבא והא דבר תורה קאמר כו'[לד]. הקשה הצל"ח (ד"ה והא), שלעיל (יט:) אמרו 'גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה' וביאר רב בר שבא שהכוונה שכבוד הבריות דוחה לאו של לא תסור, ומבואר שאף מה שאמרו 'לא תעשה שבתורה' יתכן שהכוונה לדבר שהוא מדרבנן, ואם כן מה הקשה רבא על אביי, הרי אפשר שאף רב אדא כוונתו 'מדרבנן' ומה שאמר 'דבר תורה' הוא משום הלאו של 'לא תסור'.

ותירץ, שלגבי כבוד הבריות יתכן לומר שהברייתא אמרה 'דבר תורה' והכוונה ללאו של 'לא תסור', מפני שלא יצא מכשול אף אם יטעו ויבררו שהכוונה ללאו מן התורה ממש, שהרי באמת כבוד הבריות דוחה גם דבר תורה ממש בשב ואל תעשה, או בקום עשה בלאו שאינו שוה בכל, כמו שמבואר שם, ומה שרב בר שבא העמיד שדוחה רק את הלאו של 'לא תסור', הוא משום שכבוד הבריות דוחה לאו זה בכל ענין, אפילו בקום ועשה ובדבר השוה בכל, אבל לענין קידוש מלשון 'דבר תורה' יכול לצאת מכשול, שנטעה שנשים חייבות בקידוש דבר תורה ממש, ויבואו להוציא אנשים ידי חובתן, ולכן הקשה רבא שאם הוא מדרבנן לא היה לרב אדא לומר 'דבר תורה'.

האם ההיקש שכל שישנו בשמירה ישנו בזכירה נאמר רק על קידוש או על כל מצוות השבת

אלא אמר רבא זכור ושמור כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה והני נשי וכו'. בחידושי רע"א (שבת נד: בתוס' ד"ה במה) הסתפק אם נשים מצוות בשביתת בהמתן בשבת. שיש לומר כיון שהיא רק מצות עשה שהזמן גרמא, נשים פטורות, ואף שהגמרא למדה מהיקש שנשים חייבות בקידוש היום, יש לומר שההיקש הוא רק לענין מצות קידוש, ולא לכל מצוות עשה של שבת.

והביא שבר"ן (על הרי"ף, שבת קיז: ד"ה וכתב) מבואר שהוקשו לכל מצוות השבת, שהביא בשם רבינו תם שנשים חייבות בשלש סעודות בשבת, וחייבות לבצוע על לחם משנה, מפני שגם הן היו באותו הנס של המן, וכתב עליו הר"ן שאין צריך לטעם זה, כיון שנשים שוות לאנשים בכל מצוות השבת, שלמדים מההיקש של זכור ושמור שכל שישנו בשמירה ישנו בזכירה. ורע"א ציין עוד לדברי **הבית יוסף** (או"ח סי' רעא ד"ה כתבו) שכתב בשם **השבלי הלקט** (סו"ס נג) שהטעם שנשים חייבות בשלש סעודות ובלחם משנה כיון שנאמר בפסוק (שמות טז כה) 'אכלוהו היום', ובכלל 'אכלוהו' הוא גם נשים, ולפי זה [וכן לטעם רבינו תם שהוא כעין טעם השבלי הלקט] משמע שנשים אינן חייבות בכל המצוות של שבת, אלא רק בשלש סעודות ובלחם משנה משום שנתרבו בלימוד מיוחד.

ובהג"ה מתלמיד הרע"א הוכיח שנשים מצוות על שביתת בהמתן, ממה שאמרו בשבת (נד:) שפרתה של שכינתו של רבי אלעזר בן עזריה היתה יוצאת בשבת ברצועה שבין קרניה, ומלשון 'שכינתו' ולשון 'ולא מיחה בה' משמע שנשים מצוות בשביתת בהמתן, והיה לו למחות בשכנתו.

האם נשים חייבות בהבדלה

שם. בשלחן ערוך (או"ח סי' רצו ס"ח) הביא שיש מי שאומר שנשים חייבות בהבדלה כשם שחייבות בקידוש, ויש מי שחולק וסובר שנשים אינן חייבות בהבדלה. ומבאר **המשנה ברורה** (ס"ק לד), שלשיטות שהבדלה דאורייתא שהיא בכלל 'זכור' שצריך שיזכרו את השבת בכניסתה וביציאתה (רמב"ם הלכות שבת פכ"ט ה"א), אם כן נשים חייבות בהבדלה שהרי הנשים בכלל 'זכור'. וגם לשיטות הסוברות שחיוב הבדלה הוא מדרבנן (מגיד משנה שם בשם יש מפרשים), יש לומר שמכל מקום תיקנו את ההבדלה כעין מצות הקידוש, ולכן אשה שחייבת בקידוש חייבת גם בהבדלה. וטעם מי שסובר שנשים פטורות מהבדלה, כיון שמבדילים בחול, ולא בשבת, לכן אין זה בכלל מצוות השבת שנשים חייבות בהן, אלא כשאר מצוות עשה שהזמן גרמא שנשים פטורות מהן.

האם בן י"ג שאין ידוע אם הביא שתי שערות מוציא אשה בקידוש

שם. כתב המגן אברהם (סי' רעא סק"ב), שלמסקנת הגמרא שנשים חייבות בקידוש היום דבר תורה, מי שמלאו לו י"ג שנים אבל לא נתמלא זקנו, לא יוציא את הנשים בקידוש, כיון שאפשר שלא הביא עדיין שתי שערות, ואינו נחשב לגדול, וחייב רק מדרבנן, והמחויב מדרבנן אינו מוציא מי שמחויב מדאורייתא, ולכן תקדש האשה לעצמה.

וכתב רע"א (שו"ת, קמא סי' ז ד"ה ובהגיא), שנראה שכוונת המגן אברהם במה שכתב שתקדש לעצמה, היינו שתאמר מילה במילה עם הקטן [וכמו שכתב המגן אברהם (סי' קנג סק"ג) שכדאי שתמיד תאמר מילה במילה עם המברך].

והקשה רע"א, שאם האשה תאמר מילה במילה עם הקטן, נמצא שלא קידשה על הכוס, שהקטן קידש על הכוס, והיא אינה יוצאת בברכתו, אלא בברכתה שלא היתה על הכוס. ואין לומר שגם תברך לעצמה כדי לצאת את החיוב דאורייתא, וגם תתכוין לצאת במה ששומעת מהקטן כדי לצאת את הדין דרבנן לקדש על הכוס[לה], שהרי שמא הביא שתי שערות ויוצאת ממנו, ונמצא שמה שמברכת לעצמה היא ברכה לבטלה. ותירץ, שאומרת לעצמה רק את נוסח הקידוש חוץ מהפתיחה והחתימה, ואת הפתיחה והחתימה שומעת מהקטן[לו], ונמצא שאת מה שחייבת מן התורה אומרת בעצמה, שמן התורה אין חיוב דווקא בפתיחה וחתימה, ודי בהזכרת יום השבת, ובפתיחה וחתימה שתשמע מן הקטן תצא את הקידוש דרבנן, שמדרבנן צריך דווקא ברכה בפתיחה וחתימה, וזה היה על הכוס.

האם יכול לצאת רק חצי ברכה מדין שומע כעונה והשאר יברך בעצמו

החזון איש (או"ח סי' כט אות ו) הקשה על דברי רע"א, שלהלן (מו.) אמרו שכשמוציא את השומעים צריך שאחד יברך את כל הברכה, ולא יחלקוה לשני אנשים[לז], ומבואר שמי שיוצא מדין שומע כעונה צריך לשמוע ולצאת מהמברך ברכה שלימה[לח], ואם האשה תאמר אמצע נוסח הקידוש לעצמה ואת הפתיחה והחתימה תשמע מהקטן, נמצא שיצאה מהקטן רק חצי ברכה, ואינה יוצאת בזה.

ובקהלות יעקב (סי' יא)[לט] כתב, שמה שאמרו שהמברך צריך לברך ברכה שלימה, ואין יכולים לצאת ממנו חצי ברכה, זה רק כשהמברך אינו אומר ברכה שלימה, אבל אם אומר ברכה שלימה, אלא שהשומע רוצה לצאת ממנו רק חצי מהברכה ואת שאר הברכה ישלים לעצמו, בזה יכול לצאת אף בחצי ברכה. והביא עוד מקונטרס **פותח דברים** (הנדפס בסוף ספר אהל משה, וורשא תרמ"ט) שתירץ, שמה שאמרו שהמברך צריך לברך ברכה שלימה היינו שלא יצא משני אנשים, אבל אם יוצא חצי מאדם אחד, ואת החצי השני מברך בעצמו, בזה יכול לצאת מדין שומע כעונה אף חצי ברכה.

ביאור הספק אם נשים בברכת המזון דאורייתא והאם הנידון הוא על כל הברכות

אמר ליה רבינא לרבא נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן. בראשונים הובאו כמה ביאורים מה הם צדדי הספק אם נשים מחויבות בברכת המזון מדאורייתא:

א. רש"י (ד"ה או) מבאר, מפני שבברכת המזון כתוב (דברים ח י) 'וברכת על הארץ הטובה אשר נתן לך' וכיון שהנשים לא נטלו חלק בירושת הארץ אינן בכלל החיוב של ברכת המזון[מ].

ב. התוספות (ד"ה נשים) מבארים, משום שמי שלא הזכיר ברית ותורה בברכת המזון לא יצא ידי חובתו (מט.), ונשים אינן שייכות בברית ותורה ולכן אפשר שפטורות מן התורה מברכת המזון[מא], או שמא יש לומר שרק מי שצריך להזכיר ברית ותורה ולא הזכיר לא יצא ידי חובת ברכת המזון, אבל נשים כיון שאינן

[לג] **עיין** שם במפרש (ד. ד"ה והרי) ובתוספות (ד"ה מאי) שזה תלוי בשתי גירסאות בגמרא, שלגירסת רבינו תם משמע שהוא מן התורה ולגירסתנו משמע שהוא מדרבנן. [לד] **הפני** יהושע (ד"ה אמר) הקשה מה היתה ההוה אמינא של אביי לתרץ שאינו אלא מדרבנן, והלא רב אדא אמר 'דבר תורה', ועיין שם מה שתירץ. [לה] **אבל** במה שכתב המגן אברהם (סי' קנג סק"ג) לענין ברכת המזון שאומרת מילה במילה עם המברך, יש לומר שאומרת רק את נוסח הברכה בלי הפתיחה והחתימה, ולכן אין זה ברכה לבטלה, כיון שהטעם שאינה יוצאת בשמיעה הוא כיון שאינה מבינה לשון הקודש, אבל את המעט שבפתיחה ובחתימה מבינה, ויכולה לצאת מהמברך מדין שומע כעונה, אבל בקידוש צריכה לומר בעצמה גם את הפתיחה והחתימה, שאינה יוצאת מהקטן. [לו] **כך** הבין החזו"א בדבריו, ששומעת מהקטן רק את הפתיחה והחתימה, ועל זה הקשה כדלהלן. אך צ"ע שלפי זה איך יצאה ידי חובת קידוש על הכוס בפתיחה וחתימה לבד בלא הנוסח שבאמצע, ובאמת שברע"א היה אפשר לומר ששומעת מהקטן את כל הברכה, אלא שאומרת עמו את הברכה בלא הפתיחה והחתימה, כמבואר בדבריו לעיל שם. ועיין בחזו"א אות ג בסופו, שדן אם שנים מברכים על כוס אחד, האם זה נחשב ברכה על הכוס. [לז] **כפירוש** הרי"ף (שם) ותוספות (שם ד"ה ולמאן). [לח] **ורע"א** לשיטתו בסוגייתנו (ד"ה ובהגהת) שאפשר לצאת ידי חובת הברכה מקצת בשמיעה ומקצת באמירה, שכתב, שהאנשים ישמעו ברכת המזון מהנשים, ויאמרו בעצמם ברית ותורה. [לט] **והוכיח** מהלכות מגילה (סי' תרצ ס"ד) שמשמע שיכול לצאת במגילה מקצת מהקורא ומקצת לומר בעצמו. וכן מוכח מהמשנה ברורה (שם ס"ק יט) שהביא בשם הפרי מגדים שאם לא שמע אפילו חצי פסוק יחזור ויאמר בעצמו, ומשמע שיכולים לצאת חלק בקריאה וחלק מדין שומע כעונה, ואם כן הוא הדין בברכה יכול לשמוע מקצת הברכה ולהשלימה לעצמו. והביא עוד מקונטרס פותח דברים שהוכיח שיכולים לצאת בשמיעה חצי ברכה, מזה שדין שומע כעונה למדים מהלל (סוכה לח:) ומבואר שם שהקורא אומר ברוך הבא, והם אומרים בשם ה', ומכאן למדו ששומע כעונה, ושם השומעים שמעו רק חצי פסוק. [מ] **ומבואר** במגן אברהם (סי' קפו סק"ג) שאף שיש בנות שירשו חלק בארץ כבנות צלפחד, מכל מקום לא ירשו מחמת עצמן, אלא זכות אביהן. [מא] **הפרישה** (או"ח סי' קפו אות א) הקשה, מדוע מה שהנשים אינן בכלל ברית ותורה הוא סיבה שלא יתחייבו בברכת הארץ, והרי האגור (סי'

יכולות להזכיר ברית ותורה יצאו ידי חובתן גם בלי להזכיר ברית ותורה, וחייבות מן התורה בברכת המזון אף שאינן יכולות להזכיר ברית ותורה[מב].

ג. רבינו מנוח (ברכות פ"ה ה"א) מבאר שכיון שחיוב ברכת המזון אינו אלא אם כן אכל, אם כן הוא כמצות עשה שהזמן גרמא, שהאכילה גורמת חיוב הברכת המזון.

ורבינו מנוח הביא גם את שני הדרכים הראשונים בביאור הספק, וכתב שלשני הדרכים הנ"ל הספק הוא רק אם פטורות מברכת הארץ, אבל בברכת הזן הם חייבות. אמנם בדברי האחרונים מבואר שאף לשיטת רש"י ותוספות הספק אם פטורות מכל ברכת המזון[מג].

בקושיית תוספות על רש"י מדוע לא הסתפקו בכהנים ולויים

והקשו התוספות על פירוש רש"י, שאם הצד שנשים לא יתחייבו מן התורה בברכת המזון, משום שלא נטלו חלק בארץ, אם כן כהנים ולויים גם לא יתחייבו בברכת המזון מדאורייתא, שהרי גם הם לא קיבלו חלק בירושת הארץ[מד]. **ובתוספות רבי יהודה חסיד** (ד"ה נשים חייבות בברכת) הביא מתוספתא (ביכורים פ"א ה"ג) ששיטת רבי מאיר שכהנים אינם קוראים מקרא בכורים, ושיטת רבי יוסי שכמו שהלויים נטלו חלק בארץ כך גם הכהנים, והקשה לשיטת רבי מאיר איך כהנים יוציאו ישראלים בברכת המזון, אם לא שנסבור שהלכה כרבי יוסי שנמוקו עמו (גיטין סז.)[מה].

ולהלן (בענין 'קושיית הראשונים על רש"י מגרים ועבדים') הובא בשם **הרשב"א** שכיון שהזכרים נטלו חלק בארץ לכן כל הזכרים מחויבים בברכת המזון, וכמו כן יש ליישב מדוע כהנים ולויים מחויבים בברכת המזון. **והמגן אברהם** (סי' קפו סק"ב) מיישב, שכיון שהיו להם ערי מגרש נחשב שנטלו חלק בארץ[מו]. וכתב, שלפי זה אף אם נשים פטורות מברכת המזון, מכל מקום כהנים ולויים חייבים בברכת המזון, ולא כשלטי הגבורים (אות ח) שכתב שלדעת רש"י אם נשים פטורות מברכת המזון גם כהנים ולויים באמת פטורים מברכת המזון.

קושיית הראשונים על רש"י מגרים ועבדים

בתוספות רבי יהודה חסיד וברשב"א (ד"ה בעא) הקשו על רש"י אם כן גרים ועבדים[מז] לא יתחייבו בברכת המזון מדאורייתא שהרי לא נטלו חלק בארץ[מח]. ותירץ הרשב"א, שכיון שהם זכרים ושאר הזכרים נטלו חלק בארץ, אם כן גם הגרים ועבדים צריכים לברך, אבל נשים שאין להן כלל חלק בירושת הארץ אינן חייבות לברך[מט].

וכתב הצל"ח (ד"ה והרשב"א), שהטעם שהרשב"א לא הקשה על רש"י מכהנים ולויים, משום שיש לומר שכיון שנטלו ארבעים ושנים ערים, נחשב שנטלו חלק בארץ, או שסובר שכהנים הם בכלל הערבות, ומוציאים מדין ערבות, ואם כן אף שהם אינם מחויבים מן התורה מכל מקום מוציאים את הרבים ידי חובתן, והגמרא לא היתה יכולה לומר 'נפקא מינה להוציא את הרבים ידי חובתן', ולכן שאלה רק על נשים[נ].

הטעם שלא פירשו שהצד שברכת המזון בנשים מדרבנן משום שהיא מצות עשה שהזמן גרמא

כתב הצל"ח (ד"ה ובגוף), שלכאורה היה אפשר לפרש הספק של רבינא שאפשר שברכת המזון היא מצות עשה שהזמן גרמא, כמו שתירצה הגמרא לעיל על הקושיא 'ברכת המזון פשיטא', ומטעם זה יש לפטור הנשים, ומודע נדחקו רש"י ותוספות לתת טעם למה לא יתחייבו נשים מן התורה.

ותירץ, שבאמת אין שום סברא לומר שברכת המזון היא מצות עשה שהזמן גרמא מחמת פסוק זה, שהפסוק לא אומר שיש מצות עשה שיאכל בבוקר לחם, והגמרא אמרה שהתנא בא להוציא מהטועים שיטעו בזה לומר שברכת המזון היא כמצות עשה שהזמן גרמא, אבל באמת אין לומר כך, ולכן לא פירשו שזה היה הטעם שרבינא הסתפק בזה.

מדוע הפסיקו במאמר של רב אדא בר אהבה בקידוש היום ורק אחרי זה חזרו לברכת המזון

שם. הקשו הפני יהושע (ד"ה אמר) **והצל"ח** (ד"ה א"ל), מדוע לא הביאו ספק זה אם נשים חייבות בברכת המזון מדאורייתא או מדרבנן לעיל כשדיברו בגמרא על ברכת המזון, ומדוע הפסיקו בדברי רב אדא בר אהבה בקידוש היום, ושוב חזרו לברכת המזון.

ותירץ הפני יהושע, שהיה מקום לומר שאין לחייב הנשים מדרבנן, כיון שאם אינן חייבות מן התורה, אם מברכות עוברות משום 'בל תוסיף', ולכן כיון שמבואר במשנה שנשים חייבות בברכת המזון על כרחך חיובן מן התורה, אבל לאחר שאביי אמר שבקידוש היום חייבות רק מדרבנן, ומבואר שאם נשים מקיימות מצות עשה שלא נתחייבו בה אינן עוברות על 'בל תוסיף', וגם רבא שדחה דברי אביי לא נחלק על זה שאינו עובר ב'בל תוסיף', שוב יש לומר שאף מה שנשים חייבות בברכת המזון הוא רק מדרבנן, ולכן קבעה הגמרא בעיא זו אחרי דברי רב אדא בר אהבה[נא].

והצל"ח תירץ, שהיה מקום לומר שאף המחויב במצוה מדרבנן נחשב מחויב בדבר, ומוציא את הרבים ידי חובתם, ואם כן אין נפקא מינה אם נשים חייבות מן התורה או מדרבנן, כיון שבכל אופן מוציאות את האנשים, אבל בדברי רבא מבואר שהמחויב מדרבנן אינו מוציא את המחויב מן התורה. שהקשה 'והא דבר תורה קאמר' ופירש הצל"ח (הובאו דבריו לעיל שם) שקושיית רבא משום שאם חייבות רק מדרבנן, לא היה לרב אדא בר אהבה לומר שחייבות 'דבר תורה' שיכול לצאת מכשול שיבואו להוציא את האנשים. ואם כן גם בברכת המזון יש נפקא מינה אם חייבות מן התורה או מדרבנן, ולכן הביאה הגמרא את ספקו של רבינא רק אחרי קושיית רבא 'והא דבר תורה קאמר'.

מדוע חייבו חכמים את הנשים רק בברכת המזון ולא בכל המצוות שנשים פטורות מן התורה

שם. בפירוש הרשב"ץ (ד"ה גרסינן) **ובפני יהושע** (ד"ה אמר) הקשו, איך היה לרבינא ספק שנשים חייבות בברכת המזון מן התורה, אם כן מדוע חייבות מדרבנן,

---

מא. הביא בשם מהרי"ל, שנשים מברכות ברכת התורה משום שאין להם איסור ללמוד תורה שבכתב, ואף שאסורות בתורה שבעל פה וברכת 'לעסוק בדברי תורה' מורה על תורה שבעל פה שיש בה עסק, מכל מקום אין לשנות המטבע, ואם כן גם בברכת המזון, אף שאין להן לברך ממש בלשון של הברכה שנתקן לאנשים, מכל מקום יתחייבו בברכת המזון. ותירץ, שבברכת 'לעסוק בדברי תורה' לא מוזכר מפורש תורה שבעל פה, ולכן גם נשים יכולות לברך ברכה זו, אף שהכוונה לתורה שבעל פה, אבל בברכת המזון שמפורש תורה, אין הנשים שייכות בתיבה זו, ולכן אינן חייבות בברכת המזון. **מב. בדברי דוד** (ד"ה והתוס') הקשה, שכמו שנשים אינן בכלל ברית ותורה כמו כן אינן בכלל הארץ, ואף שהוכיחו התוספות שאין טעם הספק משום שנשים אינן בכלל 'הארץ', מכל מקום עדיין קשה מדוע באמת לא הסתפקו מחמת כן. ותירץ, שכיון שאומרים בברכת המזון 'שהנחלת לאבותינו' ואין אומרים 'על הארץ שהנחלת לנו' אם כן גם הנשים בכלל 'הארץ שהנחלת לאבותינו' שאף אבותיהן בכלל הירושה, אבל בברית ותורה שמזכירים 'ועל בריתך שחתמת בבשרנו' 'ועל תורתך שלמדתנו' בזה אין הנשים בכלל. **מג. לעיל** (בענין 'מדוע הוא 'פשיטא' והרי להלן מסתפק רבינא שמא אינן מחויבות מן התורה') הובאה קושיית הצל"ח ורע"א מדוע הקשו שפשיטא שנשים חייבות בברכת המזון, והרי הגמרא דנה אם חייבות מדאורייתא, ומבואר בדבריהם שהספק הוא בכל ברכת המזון, שאם לא כן מובנת קושיית הגמרא 'פשיטא', שהרי בשאר ברכת המזון אין ספק אם הן חייבות. וצריך עיון לדברי רבינו מנוח מה הוכיחה הגמרא ממה שאשה מברכת לבעלה, הרי יש לומר שמדובר בשאר הברכות, ולא בברכת הארץ. **מד. הצל"ח** (בתוס' ד"ה נשים) הקשה מדברי הרא"ש (סי' יג) שמה שאמרו להלן (מח.) 'ולהוציא אחרים עד שיאכל כזית דגן', ויכול מי שאכל כזית דגן שחיובו מדרבנן, להוציא אף מי שאכל כדי שביעה שחיובו מן התורה, הוא מטעם ערבות, שכל ישראל ערבים זה בזה, אבל נשים אינן בכלל ערבות. וכן כתבו התוספות (שם ד"ה עד) שמטעם ערבות יכול להוציא אף אם לא אכל כלל, אלא שצריך לאכול כזית כדי שיוכל לומר שאכלנו. ואם כן מה הקשו על רש"י מדוע לא שאלו את האיבעיא על כהנים, הרי כהנים ולויים אפילו אם הם חייבים רק מדרבנן, עדיין יכולים להוציא רבים מטעם ערבות, ואם היו שואלים על כהנים ולויים לא היו יכולים לומר שנפקא מינה להוציא את האחרים ידי חובתן. וכתב שאפשר שהתוספות סוברים שמה שנשים אינן בכלל הערבות, אינו מיעוט בנשים, אלא סוברים שהטעם כיון שאינן מחויבות, ורק מי ששייך במצוה הוא בכלל ערבות, ולכן אם כהנים ולויים אינם בכלל מצות ברכת המזון אף הם לא יוכלו להוציא מדין ערבות, ולכן אף כהנים ולויים לא יוכלו להוציא את האחרים ידי חובתם, ולכן הקשו מדוע לא שאלו את האיבעיא בכהנים ולויים [הצל"ח לשיטתו שסובר ששיטת הרא"ש שנשים אינן בכלל הערבות, אבל להלן (בענין 'האם לפי הרא"ש נשים אינן בכלל ערבות כלל או רק במצוות שאינן מחויבות בהם') הובא בשם הראש יוסף ורע"א שגם הרא"ש סובר שמי שלא מחויב במצוה אינו בכלל ערבות עליה, וכמו שכתב הצל"ח לדעת תוספות]. עוד תירץ, שאפשר שהתוספות סוברים כשיטת הרא"ש שרק נשים אינן בכלל ערבות, ואף על פי כן הקשו כן, משום שאין לומר שבכהנים ולויים גם יש ספק אם חיובם בברכת המזון הוא מדאורייתא או מדרבנן, שאם כן איך הוכיחו ממה שאשה מברכת לבעלה שחייבת מדאורייתא, והרי יש לומר שמדובר כשבעלה כהן, וכמו שחיוב האשה מדרבנן, גם חיוב הכהן מדרבנן, אלא מוכח שאף אם חיוב האשה מדרבנן, מכל מקום חיוב הכהן מדאורייתא. **מה. והקשה** מספר יהושע (כא י-יט) שמבואר שהיו לכהנים ערי מגרש. וכתב, ששמא יש שום דרשה למעטם מנחלה. ועוד הקשה מהמשנה במעשר שני (פ"ה מי"ד) שנחלקו רבי מאיר ורבי יוסי אם כהנים ולויים יכולים להתודות וידוי מעשרות, ששיטת רבי מאיר שאינם מתודים מפני שלא נטלו חלק בארץ, ושיטת רבי יוסי שמתודים מפני שיש להם ערי מגרש. ונראה כוונתו להקשות שמהתוספתא משמע שנחלקו רק לגבי הכהנים ובמשנה מבואר שנחלקו גם לגבי לויים. **מו. והביא** כן מהגהות אשר"י (כ"נ פ"ה סי' יא) וכנסת הגדולה (הגב"י). **מז. בפירוש הרשב"ץ** (ד"ה ויש מקשים) ובתשובותיו (תשב"ץ ח"א סי' קסט) כתב שהאיבעיא בנשים כוללת גם עבדים, שדין העבד כדין האשה. וכן מתרץ המאמר מרדכי (סי' קפו סק"ג) את שיטת רש"י שלכן לא הקשו על עבדים [והמגיה לרשב"ץ כתב, שמצאנו בזה מחלוקת אחרונים, שהמשנה למלך (מלכים פ"י ה"ז) סובר שעבדים כנשים רק במצוות עשה שהזמן גרמא, אבל בטורי אבן (חגיגה ד. ד"ה דגמר) משמע שבכל הדברים הוקשו עבדים לאשה, שכתב שבלי ההיקש לנשים לא היו העבדים חייבים כלל במצוות, ונתחייבו בהיקש רק במה שהנשים חייבות (לעיל ע"א בענין 'הטעם שעבדים פטורים מקריאת שמע' וכו' הובא כן בשם רע"א). ובזה נחלקו הרשב"א והרשב"ץ, שהרשב"א סובר שלגבי זה לא הוקשו עבדים לנשים כיון שפטור הנשים אינו מחמת מצות עשה שהזמן גרמא, והרשב"ץ סובר שאף בזה הוקשו עבדים לנשים]. **מח. וכתב** בתוספות רבי יהודה חסיד שאין להקשות איך הגרים יכולים לומר 'על שהנחלת לאבותינו', שהרי אמרו בירושלמי (בכורים פ"א ה"ד) שגרים יכולים לקרוא מקרא ביכורים אף שצריכים לומר 'אשר נשבע ה' לאבותינו' (דברים כו ג), מפני שנאמר באברהם (בראשית יז ה) 'כי אב המון גוים נתתיך' ואם כן הגרים נקראים בניו של אברהם ויכולים לומר 'שהנחלת לאבותינו' [בתוספות (ב"ב פא. ד"ה למעוטי) נחלקו ר"י ורבינו תם אם פוסקים כדברי הירושלמי]. וכתב המאירי (ד"ה מקלת), שעדיין קשה איך יכולים לומר 'וירעו אותנו המצרים' וגו' שלאברהם לא הרעו המצריים. וכתב, שכיון שהותרה הרצועה להיותו מתייחס לאברהם, אף הוא נהיה כאחד מן הבנים לגמרי. **מט. ולדבריו** אין זה מתנאי חיוב ברכת המזון, שמתחייב בזה רק מי שנטל חלק בארץ, אלא שמשמע ממה שאמרה תורה 'על הארץ הטובה אשר נתן לך' שהתורה ציותה את זה לאנשים ולא לנשים, ולכן גרים ועבדים שהם זכרים הם בכלל הציווי של התורה. ובתוספות רבי יהודה חסיד כתב על תירוץ זה, שאין לומר כן בלי ראיה. **נ. וראה** להלן בסמוך (בענין 'מדוע הפסיקו במאמר' וכו') מה שהובא מהצל"ח האם מי שאינו מחויב במצוה יכול להוציא מדין ערבות. **נא. עיין** שם מה שכתב עוד בזה.

שבכל המצות שהנשים פטורות לא חייבום חכמים, וכמו שהקשה רבא לאביי שאמר שנשים חייבות בקידוש היום רק מדרבנן, אם כן שיחייבו אותן חכמים בכל המצוות[נב].

ותירץ הרשב"ץ, שכיון שברכת המזון היא מצות עשה שאין הזמן גרמא, ולולי המיעוט מ'הארץ הטובה אשר נתן לך' היו נשים מחויבות מן התורה, לכן חייבום חכמים בברכת המזון, להשוות מצוה זו לשאר מצוות עשה שאין הזמן גרמא שנשים חייבות.

והצל"ח (ד"ה ובגוף) תירץ, שכיון שנשים חייבות בברכה אחרונה של שאר הפירות[נג], ובזה אין חילוק בין אנשים לנשים, שהרי לא שייך בהם הטעמים של רש"י ותוספות לפטור את הנשים, איך יתחייבו בברכה אחרונה בכל המינים ובלחם לא יתחייבו, ולכן היה לחכמים לתקן ברכה אחרונה אחר הלחם, ותיקנו להם את הברכה שהאנשים חייבים בה מן התורה, ולא שייך להקשות מדוע חייבום חכמים רק בברכת המזון.

שיטות הראשונים אם נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן

שם. כתב הבעל המאור (ד"ה נשים), שכיון שלא נפשטה האיבעיא אם חיוב הנשים בברכת המזון הוא מדאורייתא או מדרבנן, לכן אשה אינה מוציאה אנשים בברכת המזון, שהמחויב מדרבנן אינו מוציא את המחויב מדאורייתא.

אבל הראב"ד (השגות על הרי"ף ד"ה בעיא) **והרמב"ן** (מלחמות ה' ד"ה ונשים) סוברים שלהלכה חיוב נשים בברכת המזון הוא מדאורייתא[נד]. וכן כתב **הרשב"א** (ד"ה הלא) שלהלכה חיוב נשים בברכת המזון הוא מדאורייתא, מפני שרבא שהוא רבו של רבינא סובר כן. ועוד, שלעיל בגמרא הקשו פשיטא שנשים חייבות בברכת המזון, ומשמע שהוא דבר פשוט שחייבות מדאורייתא[נה].

בתלמידי רבינו יונה (ד"ה ומאי) מבואר שלהלכה נשים חייבות בברכת המזון רק מדרבנן ואינן מוציאות את האנשים. וכתב **הראש יוסף** (ד"ה אמר), שטעמם משום שאמרו 'בן מברך לאביו ואשה מברכת לבעלה' וכללו בן קטן עם אשה, משמע שכמו שקטן חיובו רק מדרבנן, גם אשה חיובה אינו אלא מדרבנן. ולדבריו תלמידי רבינו יונה פסקו בודאי שברכת המזון בנשים אינה מן התורה. אמנם **בקרני ראם** (על הרי"ף ד"ה תפלה) ביאר, שכוונת תלמידי רבינו יונה שכיון שלא נפשטה האיבעיא, לכן צריכים להחמיר מספק שמא נשים חייבות רק מדרבנן ואינן מוציאות את האנשים[נו], ולפי זה שיטת תלמידי רבינו יונה כשיטת הבעל המאור[נז].

ביאור דברי ההגהות אשר"י שנשים בברכת המזון מן התורה אבל אינן מוציאות את האנשים

למאי נפקא מינה לאפוקי רבים ידי חובתן. בהגהות אשר"י (מגילה פ"א סי' ד ד"ה ונשים) כתב שנשים חייבות בברכת המזון מן התורה אבל אינן מוציאות את האנשים ידי חובתן לפי שאינן יכולות לומר ברית ותורה.

והקשו הרע"א (ד"ה ובהגהת) **והחתם סופר** (שו"ת, או"ח סי' מח), שמדברי הגמרא 'למאי נפקא מינה לאפוקי רבים ידי חובתן' מבואר שאם חיוב הנשים בברכת המזון הוא מן התורה יכולות להוציא את האנשים ידי חובתן, ולא כמו שכתב ההגהות אשר"י שחיובן מן התורה ואינן יכולות להוציא את האנשים ידי חובתן.

ותירץ החתם סופר, שמה שהגמרא אמרה ש[illegible] חיובן מן התורה מוציאות את הרבים ידי חובתן, הוא רק לשיטת רב שאמר להלן (מט.) שברית ותורה אינו מעכב ויוצאים ידי חובת ברכת המזון אף אם לא הזכירו ברית ותורה, אבל להלכה שאם לא הזכיר ברית ותורה אינו יוצא ידי חובת ברכת המזון, אף אם נשים מחויבות בברכת המזון מן התורה אינן מוציאות את האנשים כיון שאינן יכולות לומר ברית ותורה.

ורע"א תירץ, שההגהות אשר"י סובר שאף שנשים חייבות בברכת המזון מן התורה מכל מקום אינן חייבות בהזכרת 'ברית ותורה'[נח], ולכן אף שמוציאות ידי חובתן את האנשים, מכל מקום זה רק אם האנשים יאמרו בעצמם ברית ותורה, ובתיבות 'על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו' לא יצאו ידי חובתם מהנשים, ורק שאר ברכת המזון יצאו מהנשים, ומה שכתב ההגהות אשר"י שאין הנשים מוציאות את האנשים היינו שאינן מוציאות את האנשים בהזכרת ברית ותורה, אבל אם האנשים עצמם אומרים ברית ותורה, ושאר ברכת המזון יוצאים מהנשים, יכולים לצאת ידי חובתם במה ששומעים מהנשים.

והחזון איש (או"ח סי' כח סק"ו) כתב, שלפי מה שמבואר[נט] שאין דין שומע כעונה אלא אם שומע ברכה שלימה, אין לפרש שהנשים יוציאום בכל הברכה חוץ מתיבות 'ברית ותורה', אלא צריך לפרש שברכת הארץ כולה יברכו האנשים בעצמם, ושאר ברכת המזון יכולים לצאת מהנשים, ומה שאמרו בגמרא שאם חיוב הנשים מן התורה יכולות להוציא את האנשים בברכת המזון, הוא בשאר הברכות שבברכת המזון.

והקהילות יעקב (סי' יא)[ס] מיישב דברי רע"א שמה שאמרו שהמברך צריך לברך ברכה שלימה, ואין יכולים לצאת ממנו חצי ברכה, הוא רק אם מברך חצי ברכה, אבל אם מברך ברכה שלימה, אלא שהשומע רוצה לצאת ממנו רק חצי מהברכה וחציה השני לברך בעצמו, בזה יכול לצאת אף בחצי ברכה. והביא עוד בשם קונטרס **פותח דברים** שמה שאמרו שצריך ברכה שלימה היינו שלא יצא משני אנשים, אבל אם יוצא חצי בשמיעה וחציה השני מברך בעצמו, יכול לצאת מדין שומע כעונה אף חצי ברכה.

מדוע לא אמרו נפקא מינה אם היא מסופקת אם בירכה ברכת המזון האם צריכה לחזור ולברך

שם. במעדני יום טוב (סי' יג אות ר) כתב שהיו יכולים לומר עוד נפקא מינה, אם האשה מסופקת אם בירכה ברכת המזון, שאם חייבת מדאורייתא צריכה לברך, שספיקא דאורייתא לחומרא, ואם חיובה אינו אלא מדרבנן אינה צריכה לחזור ולברך, שספיקא דרבנן לקולא. אלא הגמרא העדיפה להביא נפקא מינה לענין להוציא את האנשים, כדי להשמיענו את החידוש שאם איש אכל כזית דגן מוציא אחרים ידי חובתן, ואשה אם היא מחויבת רק מדרבנן, אף אם תאכל כזית דגן לא תוציא את הרבים ידי חובתן.

והצל"ח (ד"ה למאי) כתב, שאת הנפקא מינה המובאת בגמרא לא אמר רבינא, אלא הוא מדברי הגמרא, והגמרא נקטה דווקא נפקא מינה זו, משום שהביאה להוכיח שחייבת מן התורה, ממה שאשה מברכת לבעלה, ולכן הקדימה הגמרא שהנפקא מינה אם חייבות מן התורה או מדרבנן, אם מוציאות את האנשים[סא].

מדוע אין האנשים יוצאים במה ששומעים מהנשים מדין הרהור כדיבור

שם. הקשה רע"א (ד"ה נ"מ), שרבינא הוא ששאל את האיבעיא אם חיובן מן התורה, ושיטת רבינא להלן שהרהור כדיבור, ואם כן אף אם אין הנשים מחויבות מן התורה, מכל מקום יכולים האנשים לצאת ידי חובתם במה

נב. **עיין** מה שתירץ הפני יהושע. נג. **בדברים** שאינם משבעת המינים ודאי שהחיוב הוא מדרבנן, ובשבעת המינים נחלקו הפוסקים אם היא דאורייתא או דרבנן. נד. **הבעל** המאור כתב שהרי"ף לא פירש בזה כלום. והרמב"ן במלחמות ה' כתב שהרי"ף כתב שברכת המזון היא מצות עשה שאין הזמן גרמא, ובזה מבואר שדעתו שנשים חייבות מן התורה בברכת המזון. נה. **וכן** כתב בהשגות הראב"ד שלפי מי שגורס 'פשיטא' מוכח שנשים בברכת המזון דאורייתא [עיין תוספות (ד"ה אים) שמשמע שלא כולם גורסים את קושיית הגמרא 'פשיטא' בברכת המזון]. ובמלחמות ה' כתב, שמה שהגמרא דחתה את הראיה שרבא הביא מהברייתא 'ואשה מברכת לבעלה' שאפשר לומר שהברייתא מדברת באיש שאכל שיעור דרבנן, זו דחייה בעלמא, כיון שלהלכה אין שיעור 'דרבנן' להתחייב עליו בברכת המזון, שבכזית כבר מחויבים מדאורייתא [להלן (בענין 'מחלוקת הראשונים מהו שיעור אכילה להתחייב מן התורה' וכו') הובאו דבריו בארוכה ודברי החולקים], ואם כן מוכח מהברייתא שנשים חייבות בברכת המזון מדאורייתא. ועוד הביא שיש מהגאונים שסמכו דבר זה על דברי הגמרא להלן (מט.) שהביאה את שיטת רב שאין צריך לומר בברכת המזון ברית ותורה לפי שאינם בנשים, ואם חיוב הנשים בברכת המזון הוא רק מדרבנן, איך מוכיח רב מזה שאין צריכים לומר ברית ותורה בברכת המזון. נו. **מדברי** רע"א (ד"ה בתהר"י) גם משמע שתלמידי רבינו יונה פסקו כן רק מטעם ספק, והקשה, מדוע לא פירשו שהוא רק מטעם ספק, כיון שיש נפקא מינה אם מה שאינן חייבות מן התורה הוא מטעם ספק או בודאי, כגון אם אכלה שיעור שביעה, ומסופקת אם בירכה ברכת המזון, האם צריכה לחזור ולברך, שאם חייבת רק מדרבנן אם כן בספק אינה צריכה לברך, אבל אם חייבת מדאורייתא צריכה לברך כדין ספיקא דאורייתא. ותירץ, שאפשר שאם יש ספק אם חייבת מן התורה, אם ספק אם בירכה פטורה מטעם ספק ספיקא, שאף אם הוא מדאורייתא שמא בירכה כבר, וספק שמא אינה חייבת כלל מדאורייתא, ולגבי החיוב דרבנן אינה צריכה לברך בספק. ועיין שם (ובד"ה ולדינא) שדן האם זה נחשב ספק ספיקא. ובראש יוסף (ד"ה ולס) כתב שאין זה נחשב ספק ספיקא עיי"ש. ועיין במשנה ברורה (סי' קפו סק"ג) שהביא דעות האחרונים בזה ועיין שם מסקנתו להלכה. נז. **ראה** בביאור הלכה (סי' קפו ד"ה הלא) שהעתיק כל שיטות הראשונים. נח. **ולפי** זה צדדי האיבעיא הם, האם משום שאינן יכולות לומר ברית ותורה פטורות מן התורה מכל ברכת המזון, או שחייבות בכל ברכת המזון חוץ מברית ותורה. נט. **הוכיח** כן מהגמרא להלן (מו. לפירוש הרי"ף ותוספות) שאין מחלקין ברכה אחת לשני אנשים אלא אחד מוציא בכל הברכה, וכתב (סי' ל סק"ג), שהוא הדין שאין יכול לברך חצי ברכה, וחציה השני לצאת מחבירו מדין שומע כעונה. ס. **והוכיח** שאפשר לצאת בשמיעה אף חלק מהברכה, ממה שמבואר בהלכות מגילה (סי' תרל ס"ד ומשנ"ב ס"ק יט) שאפשר לצאת את המגילה מקצתה במה ששומע מהקורא ומקצתה במה שאומר בעצמו, והוא הדין שבברכה אינו צריך לשמוע כל הברכה מהמברך וחציה לברך בעצמו. והביא עוד מקונטרס פותח דברים שהוכיח גם שאפשר לצאת חצי ברכה בשמיעה, מזה שדין שומע כעונה למדים מהלל (סוכה לח:) ומבואר שם שהקורא אומר ברוך הבא, והם אומרים בשם ה', ומזה למדו ששומע כעונה, ושם שמעו רק חצי פסוק, הרי שאין צריך בשומע כעונה לשמוע הכל מהעונה. סא. **וכתב**, 'לולי דמסתפינא לחדש דבר מדעתי הייתי אומר' שמה שאמרו בספק דרבנן שאין צריך לחזור לא נאמר בכל האופנים, ורק באופן שאין לו עיקר מן התורה, כגון להלן (כא.) שאמר רב יהודה שבספק אם קרא קריאת שמע אינו חוזר וקורא כיון שקריאת שמע דרבנן, שלרב יהודה עיקר מצות קריאת שמע היא מדרבנן, ומן התורה אין כלל מצות קריאת שמע, אבל לברכת המזון יש עיקר מן התורה, שהאנשים ודאי מחויבים מן התורה, ובזה אף אם נשים אינן חייבות מן התורה, מכל מקום אם ספק להם אם בירכו צריכות לחזור ולברך, מפני שכשתיקנו רבנן לנשים ברכת המזון כעין דאורייתא תיקנו, וכשם שאנשים חייבים לחזור ולברך מספק כך גם נשים צריכות. ולכן לא יכלה הגמרא לומר נפקא מינה בספק לה אם בירכה, שאף אם חיוב הנשים מדרבנן מכל מקום צריכות לחזור ולברך מספק. ובזה רצה לדחות דברי המגן אברהם (סי' קפד סק"ח) במה שפסק שם המחבר שאם אכל ואינו יודע אם בירך צריך לברך מספק כיון שהוא חיוב מן התורה, וכתב המגן אברהם שדין זה הוא דווקא כשאכל כדי שביעה, שאז חייב בברכת המזון מן התורה, והקשה עליו שמהרמב"ם (ברכות פ"ב הי"ד) והטור שסתמו וכתבו שחוזר ומברך ולא חילקו אם אכל כדי שביעה או לא, משמע שבכל האופנים צריך לחזור ולברך, והטעם שכיון שמי שאוכל כדי שביעה חייב מן התורה, ואם מסופק אם בירך צריך לחזור ולברך, כשתיקנו חכמים שיתחייב בכזית כעין של תורה תיקנו, וכשם שכשאוכל כדי שביעה חוזר על הספק, כך גם באכל כזית חוזר. ולהלן (כא. ד"ה מאי) ובשו"ת נודע

ששומעים מהנשים, שהרי בשעה ששומעים מהרהרים הברכה והרהור כדיבור[סב].
וכתב (ד"ה אולם), שיש לדחוק שנפקא מינה זו אם מוציאות את הרבים ידי חובתם אינה מדברי רבינא, אלא מדברי מסדר הש"ס, אבל לדברי רבינא הנפקא מינה היא אם ספק לנשים אם בירכו ברכת המזון האם צריכות לחזור ולברך, שאם חייבות מדאורייתא צריכות לחזור ולברך, ואם חיובן הוא רק מדרבנן אינן צריכות לחזור ולברך, ומסדר הש"ס הביא את הנפקא מינה להוציא את הרבים ידי חובתם, מפני שפשיטות הגמרא היא מהברייתא שאשה מברכת לבעלה, שבזה הנידון להוציא אחרים ידי חובה, והנפקא מינה שאמרה הגמרא, ומה שפשטה מהברייתא הוא להלכה שהרהור לאו כדיבור, ואי אפשר לצאת אלא מדין שומע כעונה, שלפי זה אם הנשים אינן חייבות מן התורה אינן יכולות להוציא את האנשים[סג].

בשו"ת בית שלמה (ח"א סי' יז, בסופו) תירץ, שכיון שהאנשים מכוונים לצאת במה ששומעים מדין שומע כעונה ואינם מתכוונים לצאת על ידי הרהור כדבור, אינם יוצאים בהרהור אף לרבינא שסובר שהרהור כדיבור. אמנם **החזון איש** (או"ח סי' כט סק"ז) כתב, שיש להתיישב בדין זה, שכיון שמכוין לצאת בשמיעה, וההרהור הוא חלק מהשמיעה, ממילא נחשב שמתכוין לצאת גם בהרהור, ורק אם היה עושה תנאי שאם יוצא בהרהור אינו רוצה לצאת, לא היה יוצא בהרהור, אך לא משמע שהאיבעיא של רבינא כשעשה תנאי כזה.

החזון איש תירץ, על פי מה שכתב **המעדני יום טוב** (סי' יד אות ג) שרבינא שסובר שהרהור כדיבור הוא רבינא הקדמון[סד], וגם הרא"ש גרס רב אבין, ואם כן אין זה רבינא ששאל מרבא, ורבינא ששאל מרבא סובר שהרהור לאו כדיבור[סה].

עוד תירץ (שם סק"ח), שיש לומר שהרהור כדיבור הוא רק כשמהרהר גם תוכן הדברים, ולא רק שמהרהר רק התיבות, ואם כן כששומע מהמברך יתכן שלא הרהר בכוונת הדברים, ולכן אינו יכול לצאת מדין הרהור כדיבור[סו].

האם קטן יכול להוציא גדול המחויב מדרבנן

ולטעמיך קטן בר חיובא הוא אלא הכא במאי עסקינן כגון שאכל שיעורא דרבנן. **התוספות** לעיל (טו. ד"ה ורבי) הקשו, מדוע לענין מגילה אין הקטן יכול להוציא גדול [כמו שמבואר שם] אף שחיוב שניהם מדרבנן, ואילו בברכת המזון מבואר בסוגייתנו שקטן יכול להוציא גדול שמחויב רק מדרבנן. ותירצו, שמי שאוכל כזית או כביצה מה שהצריכו חכמים לברך ברכת המזון היא חומרא ולא חיוב גמור, כמו שאמרה הגמרא 'והם החמירו על עצמם או בכזית או בכביצה' ולכן בזה יכול הקטן להוציא את אביו, אבל במגילה שהיא חיוב גמור מדרבנן אין קטן מוציא את אביו. עוד תירצו, שמה שמבואר בסוגייתנו שהקטן מוציא את אביו שאכל שיעור דרבנן, מדובר שהקטן אכל שיעור שביעה שהוא שיעור להתחייב [כשגדול אוכל שיעור זה] מדאורייתא, והאב אכל שיעור כזית וכביצה, וגם האב וגם הבן הם באותה דרגה של חיוב, ששניהם אינם חייבים מדאורייתא וחייבים מדרבנן, אבל אם הבן יאכל רק כזית וכביצה, לא יוכל להוציא את אביו כיון שאינם באותה דרגה שהאב הוא רק חד דרבנן, שמה שאינו מחויב מן התורה הוא רק מחמת חסרון השיעור, והבן הוא תרי דרבנן, שגם אינו חייב מן התורה בברכת המזון מפני שהוא קטן, וגם אכל שיעור שאין מתחייבים עליו מן התורה, ולכן במגילה שהגדול הוא חד דרבנן, שחיוב מגילה הוא מדרבנן, והבן הוא תרי דרבנן, שמלבד מה שחיוב מגילה הוא מדרבנן, חיוב הקטן במצוות הוא מדרבנן, אין הקטן מוציא את הגדול[סז].

והרמב"ן (מלחמות ה' ד"ה והלא) סובר שאין קטן יכול להוציא גדול בשום אופן, כיון שאין חיובו אלא משום חינוך, והחינוך הוא מצוה של האב, והבן אינו בר חיובא כלל, ואינו יכול להוציא את אביו אף שאביו חייב רק מדרבנן.

והביא ראיה לזה ממה שאין הקטן מוציא את אביו במגילה, כמו שמבואר (לעיל טו. מגילה יט:) 'הכל כשרים לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן', ואף שקטן חייב לקרוא את המגילה מדין חינוך, וגם האב חייב במגילה מדרבנן, ומוכח שמה שהבן חייב בחינוך אינו עושהו לבר חיובא להוציא גדול, כיון שאין החיוב עליו אלא על אביו[סח]. וכתב, שאין להוכיח שקטן מוציא את הגדול ממה שאמרו שבן מברך לאביו, שיש לומר שמדובר בבן גדול, ולכן יכול להוציא את אביו בברכת המזון[סט]. וכתב, שאין גורסים 'ולטעמיך קטן בר חיובא הוא אלא הכי במאי עסקינן כגון שאכל שיעורא דרבנן דאתי דרבנן ומפיק דרבנן' וכו' שלפי מה שהתבאר אין קטן מוציא אביו בשום אופן [ולהלן (בענין 'מחלוקת הראשונים מהו שיעור אכילה להתחייב מן התורה בברכת המזון וביאור הגמרא לפי זה') יתבאר עוד ששיטת הרמב"ן שחיוב ברכת המזון מן התורה הוא בכזית או בכביצה, ואם כן לא שייך לגרוס הגירסא הנ"ל].

האם קטן שאכל שיעור דרבנן מוציא גדול שאכל שיעור דרבנן

שם. כפי שנתבאר שיטת **התוספות** [בתירוץ אחד] שקטן מוציא את אביו רק כשהאב אכל שיעור דרבנן [כזית או כביצה], והבן אכל שיעור דאורייתא [כדי שביעה], אבל אם הבן אכל רק שיעור דרבנן אינו מוציא את אביו, אף שגם האב אכל רק שיעור דרבנן, משום שאצל האב זה רק חד דרבנן, שאכל שיעור דרבנן, ואצל הבן זה תרי דרבנן, שגם אכל שיעור דרבנן וגם שעצם חיוב הקטן בברכת המזון [אף כשאכל שיעור שביעה] הוא מדרבנן, ותרי דרבנן אינו יכול להוציא מי שהוא רק חד דרבנן.

רע"א (ד"ה אלא) הביא **שהרא"מ** (בביאורו לסמ"ג הלכות מגילה ד"ה חוץ, והובא במגן אברהם סי' תרפט סק"ד) חולק על תוספות וסובר שאף אם הקטן אכל רק שיעור דרבנן, ונמצא שחיוב הקטן הוא תרי דרבנן, אף על פי כן מוציא את הגדול, כיון שהקטן יכול לבוא לידי חיוב של חד דרבנן אם יאכל כדי שבעו.

רע"א הקשה על שיטת תוספות, מדוע קטן שאכל כזית נחשב תרי דרבנן, הרי אין כאן אלא חד דרבנן, שכל חיובו הוא מחמת חינוך, אבל מה שלא אכל כדי שביעה אינו טעם שלא יוציא את הגדול, כמו שגדול שאכל שיעור דרבנן, מוציא גדול שאכל שיעור דאורייתא, שאף שמחויב רק מדרבנן מכל מקום מוציא את המחויב מדאורייתא מדין ערבות[ע], ואף שמי שלא אכל כלל אינו יכול להוציא את חבירו, היינו משום שיש אסמכתא מהפסוק (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת' שמי שאכל הוא יברך (ירושלמי פ"ג ה"ג), שמי שמוציא את חבירו צריך שהוא בעצמו יאכל, ולצורך זה די שיאכל כזית, שכבר נתקיים בו 'ואכלת'[עא]. ואם כן הוא הדין בקטן שאכל כזית כבר נתקיים בו 'ואכלת' ושוב יכול להוציא גדול שאכל שיעור דרבנן מדין ערבות, ששניהם חיובם אינו אלא מדרבנן.

החזון איש (או"ח סי' כט סק"ה) מתרץ שהתוספות סוברים שחכמים לא הכניסו את הקטנים בכלל הערבות, ואין הקטן מוציא את הגדול אלא אם אכל הקטן והוא מחויב לברך, שאז מוציא את הגדול אף בלי דין ערבות, שדין הערבות נצרך רק היכן שהמוציא אינו מחויב עתה לברך, אבל כשאכל ויוצא עכשיו במה שהוא מברך, אין צריכים לדין ערבות, ויכול להוציא אף שאינו בכלל הערבות. ולכן צריך שיאכל הקטן כדי שביעה, והגדול יאכל שיעור דרבנן, שאז שניהם מחויבים בחד דרבנן, ויכול להוציאו בברכתו.

באשר לשלמה (מועד סי' ז) תירץ, שקטנים אינם בכלל ערבות לגדולים לברכת המזון על אכילת כזית, משום שאינם מחויבים על אכילה זו באותה דרגה של גדולים, שגדולים חייבים על אכילה זו בדרגה של חד דרבנן והקטנים באכילה זו חיובם הוא בדרגה של תרי דרבנן, והטעם שאם הקטן אכל שיעור דאורייתא מוציא את הגדול שאכל שיעור דרבנן, אף שאין לו ערבות, משום שאף שאינו חייב בחיוב הגדול מכל מקום כיון ששניהם חייבים בחיוב דרבנן יכול להוציאו מדין שומע כעונה, אף שאינו בכלל ערבות.

ביהודה (מהדו"ק חיו"ד סי' סה) כתב כעין זה, רק הוסיף שדין זה הוא דווקא כשיש לו חזקת חיוב, שודאי אכל [שיעור דרבנן] וספק אם בירך, ובזה בדבר שיש לו עיקר מן התורה צריך לחזור ולברך [והובאו דבריו להלן (כא.) בענין 'מדוע אם קריאת שמע דרבנן אינו חוזר מספק הרי יש חזקת חיוב']. ועיין עוד מה שהאריך בזה, ובשער אפרים (סי' יא), וראה באסיפת זקנים החדש מה שהביא מברית יעקב (סי' מא).

סב. ואף שיש לומר שגם רבינא סובר שמדרבנן אין יוצאים בהרהור, מכל מקום כיון שמן התורה יוצאים ידי חובתם, ונשאר להם לצאת רק ידי חובתם מדרבנן, בזה יכולים לצאת ידי חובתם מהנשים, שגם הנשים מחויבות מדרבנן.

סג. ולעיל (בענין 'מדוע לא אמרו נפקא מינה אם היא מסופקת אם בירכה ברכת המזון האם צריכה לחזור ולברך') הובאו דברי הצל"ח שגם כתב שמה שאמרו נפקא מינה להוציא את הרבים ידי חובתם אינו מרבינא, אלא מסדר הש"ס כתב כן, מפני שרצה להוכיח ספק זה מהברייתא שאשה מברכת לבעלה, שמדברת לענין להוציא את האנשים ידי חובתם.

סד. שהרי הגמרא הביאה את דברי רב חסדא על דברי רבינא, ואילו רבינא האחרון היה אחרי רב חסדא, ומוכח שהוא רבינא הקדמון.

סה. וכתב, שיש לומר שמדרבנן הצריכו לצאת המצוות דאורייתא דווקא בדיבור, ולפי זה האיבעיא רק לכתחילה האם טוב שיצא מהאשה, אבל בדיעבד יצא מהאשה. ועיין שם עוד מה שכתב לתרץ, וסיים שהעיקר כמו התירוץ שהובא בפנים.

סו. ולהלן בסוגיית הרהור כדיבור יתבארו דבריו באריכות.

סז. הלבוש (או"ח סי' קפו ס"ג) כתב, שהקטן חייב בברכת המזון מדרבנן אם אכל כדי שביעה. ובעולת תמיד (סק"ד) הקשה על זה, שכל דתקון דרבנן כעין דאורייתא תקון, וכמו שבגדול חייבו חכמים גם בכזית, גם בקטן יתחייב אפילו בכזית. ובאליה רבה (סק"ג) כתב, שאף הלבוש סובר שקטן חייב אף אם אכל כזית, ומה שכתב שאכל כדי שביעה, כיון שבזה יכול להוציא גדול. עוד כתב, שכיון שקיימא לן (שו"ע או"ח סי' שמג ס"א) שאין צריכים להפריש קטן שאוכל איסורים דרבנן, לכן יש לומר שהוא הדין שאין חיוב לחנכו לברך כשאכל שיעור דרבנן.

סח. לעיל הובא שהתוספות מתרצים בענין אחר מה שקטן אינו מוציא במגילה. ולהלן (בענין 'מדוע מי שאכל כזית דגן' וכו') יתבאר שיטת רש"י ותוספות האם קטן שמחויב במצוה משום חינוך נחשב שמחויב בדבר מדרבנן ויכול להוציא המחויב בדבר, או שאינו נחשב מחויב בדבר כיון שחיובו על אביו.

סט. ובשיטה מקובצת (ד"ה אי) כתב, שלפי זה מה שאמרו שם בהמשך הברייתא (סוכה לח.) שתבא מארה למי שבנו מברך עליו, אף שיוצא מבנו גדול, מכל מקום כיון שהם רק שנים, אין לו לצאת בברכת בנו אלא לברך בעצמו, ורק בשלשה שאכלו יש דין זימון שאחד מוציא את כולם לכתחילה [כמבואר להלן (מה:)]. והמלחמות ה' הביא את דברי הירושלמי בסוכה (פ"ג ה"ט) שמה שאמרו שבן מברך לאביו מדובר כשהאב עונה אחרי מה שמברך הבן, אך הבבלי אינו סובר כן, שאם כן לא היה מוכיח ממה שאשה מוציאה את בעלה שנשים חייבות בברכת המזון מן התורה, שהרי מדובר שעונה אחריה.

ע. שברכת המזון נחשבת כברכת המצוות שבהם הדין שאף מי שיצא כבר חובת הברכה מוציא את חבירו מדין ערבות (ר"ה כט.), והקטן גם שייך בכלל ערבות לגבי ברכת המזון דרבנן, שגם הוא חייב בה.

עא. כן מבואר להלן (מח.) בתוספות (ד"ה עד), ברשב"א (ד"ה הא) וברא"ש (פ"ז סי' כא) שבברכת המזון גם נאמר הכלל שמי שיצא מוציא, אלא שצריך לאכול כזית. ועיין מה שכתב בזה הבעל המאור (ד"ה נסים) ומה שדן

שיטת הים של שלמה שמדאורייתא קטן יכול להוציא גדול

שם. כתב **הים של שלמה** (ב"ק פ"ז סי' לז) שמדאורייתא קטן מוציא את אביו בתפילה ובברכת המזון [גם אם אביו אכל שיעור דאורייתא], אפילו לא הביא שתי שערות, וחכמים אמרו שאין הגדול יוצא בברכת הקטן, ועל פי זה כתב, שמי שנעשה בן י"ג שנה ויום אחד ואין ידוע אם הביא שתי שערות, יכול להוציא גדול בתפילה ובברכת המזון, מפני שסומכים על החזקה שהביא שתי שערות ובפרט שמן התורה מוציא אפילו לא הביא שתי שערות[עב]. אמנם **הרמב"ן** (מלחמות ה' ד"ה והלא) כתב שהדין שקטן אינו מוציא גדול הוא מן התורה. **והמגן אברהם** (סי' קצט סק"ז) הקשה על הים של שלמה, שאם מדאורייתא קטן מוציא את אביו, מה הקשתה הגמרא איך הקטן מוציא את אביו בברכת המזון, והלא יש לתרץ, שכיון שאין אביו יודע לברך לא גזרו רבנן, כדי שלא יתבטל ברכת המזון דאורייתא[עג]. ומסקנת המגן אברהם שמי שנעשה בן י"ג ואין ידוע אם הביא שתי שערות, אינו מוציא גדול בברכת המזון, ורק אם מזמנים על ידי שכל אחד מברך לעצמו יכולים לתת לקטן לזמן.

מחלוקת הראשונים מהו שיעור אכילה להתחייב מן התורה בברכת המזון וביאור הגמרא לפי זה

שם. נחלקו **הראשונים** מה שיעור אכילה להתחייב בברכת המזון מן התורה, יש אומרים שאם אוכל כזית או כביצה מחויב מן התורה בברכת המזון. ויש אומרים שרק מי שאוכל כדי שביעה מחויב מן התורה לברך ברכת המזון[עד], וכמו שיתבאר.

רש"י (ד"ה שיעורא) כתב, ששיעור אכילה להתחייב עליו בברכת המזון מדרבנן, לשיטת רבי מאיר (מה.) הוא בכזית, ולרבי יהודה הוא בכביצה, אבל מן התורה אין מתחייב בברכת המזון עד שיאכל שיעור שביעה שנאמר (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת'. וכן כתבו **התוספות** להלן (מט: ד"ה רבי) **והרא"ש** (שם סי' כד), וכתבו, שמה שאמרו בגמרא (שם) שרבי מאיר לומד שדי בכזית מ'ואכלת', שאכילה בכזית, ורבי יהודה לומד שצריך כביצה מ'ואכלת **ושבעת**' ואכילה שיש בה שביעה היא בכביצה, כל זה אסמכתא בעלמא, אבל מן התורה רק בשביעה גמורה חייבים בברכת המזון. והתוספות הוכיחו כן מסוגייתנו שמבואר שיש שיעור דרבנן, ואם בכזית מתחייב מן התורה, מהו שיעור אכילה להתחייב רק מדרבנן. וכעין זה הוכיח הרא"ש על פי המבואר בסוכה (כו:) שרבי צדוק אכל פחות מכביצה ולא בירך אחריו, מבואר שעל פחות מכביצה [והוא הדין על פחות מכזית לרבי מאיר] אין מברכים כלל ברכת המזון אפילו מדרבנן, ואם כזית וכביצה הוא מן התורה אם כן על מה אמרו בסוגייתנו שהוא שיעור להתחייב רק מדרבנן הרי על פחות מכך אין מברכים כלל. והוכיחו כן גם ממה שאמרו 'והם החמירו על עצמן עד כזית ועד כביצה' שהוא רק חומרא מדרבנן לברך על כזית וכביצה.

אבל הראב"ד (בהשגות ד"ה בעיא) **והרמב"ן** (מלחמות ה' ד"ה והלא) סוברים, ששיעור כזית לרבי מאיר וכביצה לרבי יהודה הוא מן התורה, כמו שאמרו להלן שמחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה היא בפירוש הפסוק 'ואכלת ושבעת', ואין זה אסמכתא, ומבאר הרמב"ן, שמה שהגמרא אמרה שיש שיעור דרבנן, הוא רק לדחות ראיית רבא שנשים בברכת המזון דאורייתא, אבל למסקנא שנשים בברכת המזון דאורייתא, שוב אין צריכים לדחייה זו, וסוברים ששיעור ברכת המזון דאורייתא הוא בכזית, כמו שסובר אביי להלן (שם) שנלמד מ'ואכלת' שאכילה בכזית, ואין שיעור מדרבנן להתחייב עליו בברכת המזון, ומה שאשה מברכת לבעלה הוא מפני שנשים בברכת המזון דאורייתא, **והרשב"א** (ד"ה אלא, להלן מט: ד"ה הכא) מבאר, שלמסקנא מה שאמרו שבן מברך לאביו מדובר בבן גדול, ומה שאמרו כאן שמדובר בבן קטן והאב אכל שיעורא דאורייתא, הוא על פי שיטת רבי יוחנן להלן (שם) שאמר מוחלפת השיטה[עה], אבל לשיטת אביי (שם) שרבי יהודה ורבי מאיר חולקים במשמעות הפסוק, שיעור כזית וכביצה הוא השיעור להתחייב בברכת המזון מן התורה, ופוסקים כאביי, ואם כן שיעור ברכת המזון מן התורה הוא או בכזית או בכביצה, ואין שיעור שאינו חייב עליו אלא מדרבנן.

מדוע מי שאכל כזית דגן יכול להוציא ידי חובה את הרבים שאכלו שיעור דאורייתא

הרמב"ן הוכיח שמן התורה מתחייבים בברכת המזון על כזית ממה שאמרו להלן (מח.) בגמרא שכדי להוציא את הרבים ידי חובתן בברכת המזון צריך לאכול כזית דגן. ומוכח מזה שעל כזית דגן חייב לברך מדאורייתא, ולכן יכול להוציא את הרבים ידי חובתם, שאם אינו מחויב לברך אלא מדרבנן אינו יכול להוציא מי שמחויב לברך מדאורייתא, כמו שמבואר כאן בגמרא, שהמחויב מדרבנן אינו יכול להוציא את המחויב מדאורייתא.

אבל רש"י ותוספות סוברים שעל אכילת כזית אין חיוב מן התורה בברכת המזון, והקשו קושיית הרמב"ן, איך מי שאוכל כזית שחיובו רק מדרבנן יכול להוציא את הרבים ידי חובתן, והרי מי שמחויב לברך רק מדרבנן אינו יכול להוציא מי שמחויב לברך מדאורייתא. ורש"י (שם ד"ה עד) תירץ, שהמחויב מדרבנן גם נחשב מחויב בדבר, ויכול להוציא מי שמחויב מדאורייתא, ומה שאמרו כאן שהמחויב מדרבנן אינו יכול להוציא המחויב מדאורייתא הוא רק בקטן, שאין החיוב על הקטן, אלא החיוב מוטל על אביו לחנכו. והקשו עליו התוספות (שם ד"ה עד) איך יתכן שמי שמחויב מדרבנן יוציא מי שמחויב מדאורייתא והרי מדאורייתא אינו מחויב, ואיך מוציא מי שאינו מחויב את המחויב. ועוד הקשו שאם כדברי רש"י שקטן נחשב אינו מחויב אפילו מדרבנן, איך מוציא הקטן את אביו בברכת המזון[עו]. והביאו התוספות שבעל **הלכות גדולות** פירש שמה שאמרו שמי שאכל כזית דגן יכול להוציא את הרבים, מדובר שהרבים גם אכלו שיעור דרבנן ולכן יכול להוציאם. והקשו על זה תוספות ששם בגמרא בעובדא דינאי מבואר שמי שאכל כזית דגן יכול להוציא אף את מי שאכל שיעור דאורייתא שהרי ינאי אכל כדי שביעה.

ותירצו התוספות, שהטעם שמי שאכל כזית דגן יכול להוציא את הרבים, משום שאמרו בראש השנה (כט.) ש'כל הברכות אף על פי שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם וברכת היין' והוא הדין בברכת המזון אף על פי שיצא מוציא, ואף שלא אכל נחשב מחויב בדבר, והטעם משום שכל ישראל ערבים זה בזה, ומה שצריך שיאכל כזית דגן כדי להוציא אחרים, זה רק כדי שיוכל לומר 'שאכלנו'. ולפי זה אין הוכחה ממה שמי שאכל כזית דגן יכול להוציא את הרבים שבשיעור כזית מתחייבים בברכת המזון מן התורה. וכעין זה כתב **הרא"ש** (סי' יג) שרבנן אמרו שבברכת הנהנין אין לברך בלי שיאכל, והוסיף שכל זה באנשים, אבל אשה אינה בכלל ערבות, ולכן אם אינה מחויבת מן התורה אינה מוציאה את האנשים, אף שאנשים שאכלו שיעור דרבנן מוציאים מי שאכל שיעור דאורייתא[עז].

האם לפי הרא"ש נשים אינן בכלל ערבות כלל או רק במצוות שאינן מחויבות בהם

הצל"ח (ד"ה אי) הקשה על דברי **הרא"ש**, מהמבואר בגמרא להלן (מח.) בעובדא דשמעון בן שטח שמבואר שם שאם היה שמעון בן שטח אוכל כזית דגן היה יכול להוציאם ידי חובתם, והרי גם אשת ינאי אכלה עמהם, ומסתמא אכלה בסעודה כדי שביעה, ואיך היה שמעון בן שטח יכול להוציא את אשת ינאי והרי אינה בכלל הערבות[עח]. ותירץ שאפשר שכיון שינאי וחביריו אכלו כדי שביעה ונתחייבו מן התורה, ולהם שמעון בן שטח היה יכול להיות ערב, שוב נקרא שמעון בן שטח מחויב בברכת המזון, שעל ידי הערבות נקרא גם הוא מחויב, ויכול להוציא את הנשים אף בלא דין ערבות, שהמחויב בדבר מוציא את חבירו אף בלי דין ערבות, שדין הערבות נצרך רק למי שאינו מחויב עכשיו בברכה.

וכתב, שיש ללמוד מדברי הרא"ש, שאם נשים אכלו יחד והן מזמנות לעצמן, אם אחת אכלה רק כזית או כביצה אינה יכולה להוציא את הנשים האחרות שאכלו כדי שביעה [אף שאנשים שאכלו שיעור דרבנן מוציאים אנשים שאכלו כדי שביעה מדין ערבות], כיון שנשים לא נכנסו בברית הערבות, ואינן יכולות להוציא רק אם אכלו ונתחייבו[עט].

ומבואר מדברי הצל"ח שסובר שדעת הרא"ש שאף במצוה שהנשים מחויבות בה מכל מקום אינן בכלל הערבות. אבל **הראש יוסף** (ד"ה נשים) סובר שהרא"ש כתב שנשים אינן בכלל ערבות רק אם סוברים שנשים אינן חייבות בברכת המזון מן התורה, שעל דבר שאינן מחויבות מן התורה אינן בכלל ערבות, אבל למסקנא שהן מחויבות מן התורה, אם כן הן בכלל הערבות, ומוציאות את המחויב אף אם כבר יצאו ידי חובה.

ומבואר שנחלקו הצל"ח והראש יוסף אם נשים אינן בכלל ערבות בשום מקום, או שרק על מה שאינן מחויבות אינן בכלל ערבות, אבל במה שהן מחויבות הינן גם בכלל ערבות[פ].

ומצאנו מחלוקת זו גם לגבי קידוש, **שהדגול מרבבה** (או"ח סי' רעא על המג"א סק"ב) הסתפק באנשים שהתפללו ערבית של שבת אם יכולים להוציא את הנשים ידי חובתן בקידוש, כשהנשים לא התפללו ערבית, שהמתפלל כבר יצא

עב. **והראש** יוסף (ד"ה הרי, ד"ה כלאסכתן) דן שאפשר שהים של שלמה כתב כן רק היכן שהגדול עונה אמן, שנחשב כאילו הגדול הוציא הברכה מפיו, או שכיון ששומע כעונה הרי זה כאילו הגדול הוציא ברכה מפיו. עג. **ראה** שם מה שהקשה עוד. עד. **עיין** ביאור הלכה (סי' קפד ד"ה בכזית) שהביא שרוב הראשונים סוברים ששיעור ברכת המזון מן התורה הוא בכדי שביעה, והביא את הראשונים שסוברים ששיעורה בכזית או בכביצה. עה. **שלדבריו** אינם חולקים בביאור הפסוק. עו. **כשהאב** אכל שיעור דרבנן. עז. **ועיין** מה שכתב בזה הבעל המאור (ד"ה נשים) ומה שדן בדבריו בזכרון שמואל (סי' יח אות ה-ו). עח. **וכתב**, שנראה שכיון שבנשים אין ערבות כמו שאינן מוציאות את האנשים הוא הדין אין האנשים מוציאים אותן, ולהלן הובא בדבריו בזכרון שמואל (סי' יח אות ה-ו).

שבפירושו דגול מרבבה [על השו"ע] מסתפק בזה שיש לומר שאף שהנשים אינן מוציאות את האנשים אבל אנשים יכולים להוציא את הנשים מדין ערבות, ולפי הצד שאנשים מוציאים את הנשים מיושב, שלכן היה שמעון בן שטח יכול להוציא אשה בברכת המזון. עט. **שממה** נפשך אינה יכולה להוציא, אם נשים חייבות בברכת המזון מן התורה, זו שאכלה פחות מכשיעור ונתחייבה רק מדרבנן אינה מחויבת מדאורייתא, ואף אם נשים בברכת המזון דרבנן, מכל מקום זו שלא אכלה כדי שביעה אצלה זה תרי דרבנן, שעצם חיוב הנשים הוא דרבנן, וגם אכלה שיעור דרבנן, ואינה מוציאה את שאר הנשים שחיובם הוא חד דרבנן. פ. **ובספרו** פרי מגדים הסתפק בזה, בפתיחה כוללת (ח"ג אות כח, בסופו), ובאשל אברהם (סי' תרפט סק"ד). ובמשבצות זהב (סי' תפט סק"ב) הפנה להנ"ל,

ידי חובת קידוש מדאורייתא במה שהזכיר בתפילה שבת, ומחויב רק מדרבנן לקדש על היין, והאשה שלא התפללה מחויבת בקידוש מן התורה, ומי שמחויב מדרבנן אינו יכול להוציא את המחויב מדאורייתא. ואף שבכל המצוות אף על פי שיצא מוציא, זה רק מדין ערבות, אבל לפי מה שכתב הרא"ש שנשים אינן בכלל ערבות אם כן אינם יכולים להוציא את הנשים [ולשיטתו שדעת הרא"ש שהנשים אינן בכלל ערבות אף במצוות שהן מחויבות], או שיש לומר שאף שהנשים אינן בכלל ערבות ואינן מוציאות את האחרים מדין ערבות, אבל האנשים ערבים גם לנשים, ויכולים להוציאם בקידוש אף שהאנשים חייבים מדרבנן והנשים חייבות מדאורייתא.

ובהגהות רע"א (סק"ד) חולק על הדגול מרבבה וסובר שמה שכתב הרא"ש שהנשים אינן בכלל ערבות, זה רק במצוות שאינן מחויבות בהם, אבל במה שהנשים מחויבות הם ערבות גם לאנשים, ויכולות להוציא ולצאת מהאנשים מדין ערבות. וזה כשיטת הראש יוסף[פא].

האם תירוץ הגמרא בנדה על סתירת הפסוקים אימתי הקב"ה נושא פנים סותר לסוגייתנו

כתוב בתורתך אשר לא ישא פנים ולא יקח שחד והלא אתה נושא פנים לישראל דכתיב ישא ה' פניו אליך. ומסקנת הגמרא שלישראל הקדוש ברוך הוא נושא פנים, לפי שהם מדקדקים בברכת המזון עד כזית ועד כביצה. ובנדה (ע:) גם הקשתה הגמרא את סתירת הפסוקים ותירצה שקודם גזר דין הוא נושא פנים, ולאחר גזר דין אינו נושא פנים. **והקשו התוספות** (שם ד"ה כאן) מדוע לא תירצו כאן לישראל מפני שמדקדקים בעצמם עד כזית וכו' וכאן לעובדי כוכבים, כמו שתירצו בסוגייתנו. וכן מדוע לא תירצו בסוגייתנו כמו שתירצו בנדה כאן קודם גזר דין וכאן לאחר גזר דין. ותירצו, שלעולם מה שאמרו בנדה הוא העיקר, שהפסוק 'לא ישא פנים' מדבר בין בישראל ובין בעובדי כוכבים, אלא שבעובדי כוכבים אינו נושא פנים אפילו קודם גזר דין כי כך היא שורת הדין אלא שלישראל אינו נושא פנים רק אחר גזר דין אבל קודם גזר דין נושא להם פנים, מפני שמתנהג עמהם לפנים משורת הדין. ועל זה שאלו מלאכי השרת מדוע הוא נושא פנים לישראל להיכנס עמהם לפנים משורת הדין, מה שאינו מתנהג כן עם העובדי כוכבים, ועל זה היתה התשובה מאתו יתברך 'וכי לא אשא' וכו'.

על דרך הפשט יש לפרש ש'ישא ה' פניו' הכוונה לפניו של הקדוש ברוך הוא שם. כתבו התוספות (נדה שם ד"ה כתוב), שלפי פשוטו אין סתירה בין הפסוקים, שיש לפרש את הפסוק 'ישא ה' פניו אליך' שאין הכוונה לנשיאות פני ישראל, אלא שיפנה אליך לשים לך שלום, שלא נאמר בפסוק ישא ה' 'פניך' אלא 'פניו', שמשמע שיפנה אליך לשים לך שלום, ואינו משמע שישא פני ישראל, וכן לפי מה שדרשו בספרי, שהקדוש ברוך הוא יטול רוגזו מישראל, הכוונה שישא הפנים של כעס, שגם לפי זה אין הכוונה שישא פני ישראל. וכתבו התוספות, שהש"ס מפרש את תיבת 'פניו' שהכוונה לישראל, וכאילו נכתב 'ישא ה' פניך', ולכן הקשו איך נושא פנים.

והקשו תוספות (שם) מדוע לא הקשתה הגמרא מ'הנה נשאתי פניך גם לדבר הזה' (בראשית יט כא) שנכתב אצל לוט, וכן מ'וישא ה' פני איוב' (איוב מב ט) ששם מפורש שאין זה פני הקדוש ברוך הוא אלא שנשא פני אחרים. **ובתוספות רבי יהודה החסיד** (ד"ה והלא) מפרש ש'וישא ה' פני איוב' יש לפרש שהוא מחמת צדקו, אבל 'ישא ה' פניו אליך' משמע נשיאות פנים ורצון, ולא מחמת שהם צדיקים, ולכן הקשתה הגמרא משם.

הטעם לנשיאת פנים לישראל מפני שהוא מדה כנגד מדה

אמר להם וכי לא אשא פנים לישראל שכתבתי להם בתורתי וכו' והם מדקדקים [על] עצמם עד כזית ועד כביצה. כתב הרשב"א בחידושי אגדות (ד"ה וכתיב) וז"ל 'ומפני ששני הכתובים האלה, רצה לומר 'לא ישא פנים' (דברים י יז) ו'ישא ה' פניו אליך' (במדבר ו כו) יראה מנגליהן כסותרין, ביארו שהענין מדה אחת, והיא מדת טובו של הקדוש ברוך הוא שמשלם מדת הטוב כנגד מדת המתנהג בה, וכמו שאז"ל במגילה (כח.) פרק בני העיר באמרם 'נושא עון ועובר על פשע' (מיכה ז יח) למי נושא עון למי שעובר על פשע, כל מי שמעביר על מדותיו סופו מעבירין לו על כל פשעיו, וכן המדה שנכנסין בה לפנים מן השורה, ועל כן אמרו כאן שהיתה התשובה מאתו יתברך, שממדת טובו שיאר פנים, ושיעתיק פני הכעס, וימחול לישראל, ויכנס להם לפנים מן השורה, מפני שהם מתנהגים עמו באותה מדה, שהוא חייב הברכה על השביעה והם מראים עצמם שמחים ומתענגים בעול מצותם, ונכנסין בהם לפנים מן השורה, ומדקדקים לברך אפילו עד כזית ועד כביצה'.

ובחפץ ה' (ד"ה וכי) הקשה, שסוף סוף יש כאן נשיאות פנים לישראל, שלא הותר בשם אופן. ותירץ, ששורת הדין נותנת שיכנס עם ישראל לפנים משורת הדין, שכיון שהקדוש ברוך משלם שכר לעושי מצותו, וישראל החמירו על עצמם ודקדקו עד כזית ועד כביצה יותר ממה שציוה עליהם, והשכר שמשלם להם הקדוש ברוך הוא על דבר זה, מדה כנגד מדה, שישא להם פנים ויכנס עמהם לפנים משורת הדין. עוד תירץ, שכמו שישראל החשיבו אפילו דבר קטן 'כזית וכביצה' שהקדוש ברוך הוא נותן להם לדבר גדול, לברך לקדוש ברוך הוא על זה, כמו כן מדה כנגד מדה הקדוש ברוך הוא מחשיב להם אפילו הזכויות הקטנות לזכויות גדולות, וכך היא שורת הדין.

האם בעל קרי קורא קריאת שמע בפה או בהרהור, והאם מברך בהרהור

בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה. רש"י (ד"ה מהרהר) ותוספות (ד"ה בעל) פירשו דברי המשנה, 'בעל קרי מהרהר בלבו', דהיינו שקורא קריאת שמע בהרהור, ומפרשים המשך דברי המשנה 'ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה', דהיינו שאסור לו לברך ברכות קריאת שמע אפילו בהרהור. וכתבו התוספות שבגמרא משמע כפירוש זה, ולא פירשו היכן. ומדברי **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה רבי) מבואר היכן זה משמע בגמרא, שהביאו שבירושלמי פירשו המשנה באופן אחר, שקריאת שמע מותר לבעל קרי לקרוא בפה, ורבי יהודה וחכמים נחלקו בברכות קריאת שמע, שלחכמים מותר להרהר הברכות אבל לא להוציא בפיו, ורבי יהודה מתיר גם להוציא בפיו הברכות, ומה שאמרה המשנה 'בעל קרי מהרהר בלבו' עולה על ברכות קריאת שמע, דהיינו שמהרהר ברכות קריאת שמע, והמשך דברי המשנה 'ואינו מברך' הכוונה שאינו מברך בפה את הברכות, ולפי זה בקריאת שמע עצמה כולם סוברים שמותר להוציא בפיו. וכתבו תלמידי רבינו יונה שבבבלי משמע שאף בקריאת שמע התירה המשנה רק להרהר, שהגמרא הקשתה על קריאת שמע 'למה מהרהר' ודנה מדוע אסור להרהר בתפילה, ומותר להרהר בברכת המזון, והגמרא תירצה שקריאת שמע וברכת המזון דאורייתא, ומבואר שקריאת שמע וברכת המזון מותרים רק בהרהור.

הפני יהושע והדברי דוד (ד"ה בעל) הקשו, שלפירוש רש"י ותוספות, המשנה לא כרבי מאיר ולא כרבי יהודה, שנחלקו בברייתא להלן (כב.), ולדברי שניהם מותר לבעל קרי לקרוא בפה את קריאת שמע. ותירץ הפני יהושע, שהברייתא מדברת במי שאין לו מים לטבול, כמו שמפורש שם בברייתא, ואם לא יקרא עכשיו קריאת שמע יתבטל לגמרי ממצות קריאת שמע, ואי אפשר שעל ידי תקנת עזרא שהצריך לטבול, יבטל מצות עשה דאורייתא, ולכן התירו לו לקרוא קריאת שמע בפה, אבל המשנה מדברת במי שיש לו מים לטבול, אלא שעכשיו נמצא עם הציבור, או אפילו ביחיד אבל אם ימתין יעבור עיקר זמן קריאת שמע שהוא כותיקין, ולכן רוצה לקרוא עמהם לפני שטבל, וכיון שאף אם לא יקרא עמהם לא יבטל מצות עשה דאורייתא, שהרי יטבול ואחר כך יקרא קריאת שמע, לא התירו לו עכשיו לקרוא בפה, אלא רק להרהר.

עוד הקשה הדברי דוד שלפירוש זה מה שאמרה המשנה 'ואינו מברך' היינו שאינו מהרהר, וכן מה שאמרה 'ועל המזון מברך לאחריו', הכוונה שמהרהר, ומצד שני, מה שרבי יהודה אומר בסיפא 'מברך לפניהם ולאחריהם' הכוונה שמברך אפילו בפה[פב], ונמצא שהפירוש 'מברך' שברישא, אין פירושו כמו ה'מברך' של הסיפא, והוא דוחק[פג].

והשנות אליהו פירש המשנה כפירוש הירושלמי שקריאת שמע יכול לקרוא בפה, ומשנתנו מדברת על ברכות קריאת שמע. וסובר שאף הבבלי מפרש כפירוש הירושלמי, ומה שהגמרא שאלה 'למה מהרהר' הכוונה מדוע מהרהר ברכות קריאת שמע, ותירצה מפני שיש בה מלכות שמים, שבברכות

אך נראה ששם נקט שמוציאות. **פא. וכתב** להוכיח כן ממה שמבואר להלן (מח.) שאם שמעון בן שטח היה אוכל כזית היה יכול להוציא את ינאי המלך ואת המלכה, ומבואר שיכול להוציא את הנשים. ואף שיש לומר שרק אנשים ערבים לנשים אבל נשים אינן ערבות לאנשים, מכל מקום נפשט ספיקו של הדגול מרבבה, שאנשים שיצאו כבר יכולים להוציא את הנשים בקידוש היום. ולעיל הובא שהצל"ח עצמו הרגיש בקושיא זו, ותירץ שאפשר שכיון שאכלו ינאי וחביריו כדי שביעה ונתחייבו מן התורה, ושמעון בן שטח הוא ערב לינאי שהוא בכלל הערבות, שוב נקרא שמעון בן שטח מחויב מן התורה, שעל ידי הערבות נקרא גם הוא מחויב, ומוציא את הנשים אף שאינו ערב בעדם, שמי שחייב מדאורייתא מוציא מי שחייב מדאורייתא מדין שומע כעונה אף בלי דין ערבות, שדין הערבות נצרך רק למי שעכשיו אינו מחויב, אבל מי שמחויב מוציא אף בלי דין ערבות, ושמעון בן שטח הרי בא להוציא גם את ינאי, שלינאי הוא ערב, ובמה שנתחייב מדין ערבות נקרא מחויב בדבר ושוב יכול להוציא אף את הנשים. עוד הוכיח רע"א (וכן כתב בתשובותיו, פסקים סי' ז), שכמו שהוקשה לרא"ש מדוע נשים אינן מוציאות את האנשים והוצרך לתרץ שאינן בכלל ערבות, כמו כן יש להקשות על המבואר במגילה (יט:) שאם חרש שאינו שומע פטור, אינו יכול להוציא מי שמחויב בדבר, ומדוע אינו מוציא מדין ערבות, אלא מוכרח שכיון שהוא פטור ממגילה אינו בכלל ערבות עליה, ואם כן גם נשים אינן עריבות על מצוה שאינן חייבות, וזוהי כוונת הרא"ש, ואין כוונתו שהנשים אינן בכלל ערבות בכל המצוות. **פב. כמו** שמבואר בברייתא שרבי יהודה מתיר אפילו להוציא בשפתיו [ולדברי הפני יהושע יש לומר שרק בברייתא שמדברת שאין לו מים התיר רבי יהודה להוציא בשפתיו, אבל במשנתנו שיש לו מים התיר רק להרהר]. **פג. והפני** יהושע גם הזכיר דיוק הנ"ל, ובתחילה ביאר שלכן הוצרכו התוספות להוכיח מהגמרא כפירושם, אף שלכאורה פירוש זה הוא הפירוש הפשוט במשנה, משום שמהדיוק הנ"ל משמע לא כך. וכתב, ששוב מצא בירושלמי פירוש אחר מפירוש התוספות [הירושלמי שהובא בביאור] ולפי זה פשוט מדוע התוספות הוצרכו להוכיח מדברי הגמרא כפירושם, כדי להוכיח שהבבלי אינו סובר כפירוש

קריאת שמע מוזכר 'מלך העולם', ובתפילה אין מלכות שמים שאין אומרים בה 'מלך העולם'. ולפי זה בפירכת הגמרא 'והרי ברכת המזון' וכו' צריך לגרוס 'דאית בה מלכות שמים', ולא כגירסא שלנו 'דלית בה מלכות שמים', שהרי בברכת המזון יש תיבת 'מלך העולם'[פד].

רבי יהודה מתיר לקרוא ק"ש ולברך בפה, והטעם שהתיר בזה יותר משאר דברי תורה

רבי יהודה אומר מברך לפניהם ולאחריהם. כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה רבי) שמה שרבי יהודה מתיר לברך לפניהם ולאחריהם, הכוונה אפילו בפה. ורבי יהודה חולק על חכמים בשני דברים: א. שחכמים חילקו בין קריאת שמע לברכותיה, שאת קריאת שמע מהרהר ואת הברכות אינו מהרהר, ורבי יהודה אינו מחלק ביניהם, ולשיטתו דין ברכות קריאת שמע כדין קריאת שמע, ב. שחכמים אוסרים לקרוא קריאת שמע והתירו רק להרהר, ורבי יהודה מתיר לקרוא בפה. [illegible] בקריאת שמע וברכותיה התיר רבי יהודה להוציא בפיו, אבל בשאר דברי תורה גם רבי יהודה סובר שנאסר לבעל קרי, שבקריאת שמע וברכותיה שאין צריך להעמיק בהם, התיר רבי יהודה, אבל בשאר דברי תורה שצריך להעמיק בהם לא התיר רבי יהודה, וכמו שאמרו בלהלן (כב.) 'עשאן רבי יהודה כהלכות דרך ארץ' שבמסכת דרך ארץ אין צריך להעמיק כיון שהם הלכות פשוטות.

האם המחלוקת אם הרהור כדיבור תלויה במחלוקת האם צריך להשמיע לאזנו בקריאת שמע

אמר רבינא[פה] זאת אומרת הרהור כדבור דמי וכו' ורב חסדא אמר הרהור לאו כדבור דמי. כתב **הבעל המאור** (ד"ה נעל), שיש מפרשים שמחלוקת רבינא ורב חסדא אם הרהור כדיבור, תלויה במה שנחלקו לעיל (טו.) אם הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא, ששיטת רבי יהודה שיצא ושיטת רבי יוסי שלא יצא, ורבינא סובר כרבי יהודה שאפילו אם לא השמיע לאזנו יצא, ולכן סובר שהרהור כדיבור, ורב חסדא סובר כרבי יוסי שאם לא השמיע לאזנו לא יצא, ולכן סובר שהרהור לאו כדיבור. והבעל המאור חולק וסובר שהמחלוקת אם הרהור כדיבור לא תלויה במחלוקת של הקורא ולא השמיע לאזנו האם יצא, שבהרהור אינו מוציא בשפתיו כלל, והוא גרוע ממי שלא השמיע לאזנו, שמי שלא השמיע לאזנו הוציא בשפתיו אלא שלא השמיע לאזנו, ואף רבי יהודה שסובר שלא השמיע לאזנו יצא, יכול לסבור שהרהור לאו כדיבור[פו].

והרא"ש (סי' יד) גם כתב, שרב חסדא שסובר שהרהור לאו כדיבור יפרש שהתנאים נחלקו רק במוציא מפיו, אבל כולם מודים שהרהור לאו כדיבור. וכל זה בשיטת רב חסדא, אמנם לפי רבינא שסובר שלכתחילה יכולים לצאת בהרהור, דין הרהור כדיבור תלוי במחלוקת התנאים אם הקורא ולא השמיע לאזנו יצא, שרבינא אינו יכול לסבור כרבי יוסי שהרי לדבריו אם לא השמיע לאזנו לא יצא ואם כן אינו יכול לצאת בהרהור, אלא רבינא מעמיד את המשנה כרבי מאיר שסובר שאף לכתחילה יוצא ידי חובתו בכוונת הלב[פז], עוד אפשר, שבבעל קרי שאינו יכול להוציא בפיו אף רבי יהודה מודה שמותר לו לכתחילה לצאת בהרהור, שאף שסובר שלכתחילה צריך להשמיע לאזנו, כל זה מדרבנן, אבל בעל קרי כיון שאינו יכול להוציא בשפתיו, העמידוהו על דין דאורייתא, ומותר לכתחילה לצאת חובת קריאת שמע בהרהור[פח].

והקשה הפני יהושע (ד"ה אמר רבינא), שאם כן איך הוכיח רב חסדא ממשנתנו שהרהור לאו כדיבור, שאם הרהור כדיבור, שיוציא בשפתיו, והלא אפשר שהמשנה סוברת כרבי יוסי ולכן אינו מוציא בשפתיו, אבל רבי מאיר ורבי יהודה סוברים שהרהור כדיבור, ורב חסדא בעצמו פסק לעיל (שם ע"ב) שלא כרבי יוסי, ואם כן להלכה אפשר שהרהור כדיבור.

האם לשיטת רבינא מי שאינו אנוס צריך להוציא בפיו

עוד כתב **הבעל המאור**, שלשיטת רבינא שהרהור כדיבור אף מי שאינו בעל קרי יוצא בדיעבד ידי חובת קריאת שמע בהרהור. אבל **בהשגות הראב"ד** (ד"ה זה) חולק וסובר שאף רבינא מודה שמי שאינו בעל קרי אינו יוצא ידי חובתו בהרהור, ורק בבעל קרי נחלקו אם יוצא במה שמהרהר בלבו, ששיטת רבינא שכיון שהוא אנוס יוצא, ואינו צריך לחזור ולקרוא כשיטבול שכבר יצא במה שהרהר בלבו כשהיה בעל קרי, ורב חסדא סובר שאף בעל קרי אינו יוצא במה שמהרהר בלבו, ואחר שיטבול לקריו צריך לחזור ולקרוא קריאת שמע, אף שכבר הרהר בלבו קריאת שמע לפני שטבל. שלעיל נחלקו התנאים אם צריך שישמיע לאזנו מה שמוציא מפיו או לא, אבל כולם סוברים שאינו יוצא בהרהור, כיון שכתוב (דברים ו ז) 'ודברת בם' וצריך להוציא בשפתיו, ונחלקו רק אם צריך גם להשמיע לאזנו. וכתב, שלכן לא הזכיר הרי"ף אם הלכה כרבינא או כרב חסדא משום שאין בזה נפקא מינה, שהרי נתבאר שכל המחלוקת היא רק בבעל קרי שהוא אנוס ואינו יכול לקרוא בדיבור, ועכשיו שביטלו טבילת בעל קרי (להלן כב.), ובעל קרי מותר לקרוא קריאת שמע שוב אין נפקא מינה אם הרהור כדיבור, שלדברי כולם צריך דיבור דווקא.

אם הרהור כדיבור מדוע הוצרכו לדרשה שאסור להרהר במקומות המטונפים ומדוע מותר להרהר בשבת בדברי חול

שם. הקשה התוספות הרא"ש (ד"ה אמר), אם הרהור כדיבור מדוע הוצרכו ללמוד שאסור להרהר בדברי תורה בבית הכסא מהפסוק (דברים כג טו) 'והיה מחניך קדוש' (שבת קנ.), והלא אסור לדבר דברי תורה במקומות המטונפים שנאמר 'ולא יראה בך ערות דבר' (להלן כה:), ואם הרהור כדיבור כמו שאסור הדיבור אסור ההרהור[פט]. ותירץ, שהוצרכו לדרוש מהפסוק 'והיה מחניך קדוש', משום שדברי תורה עיקרם בדיבור כמו שדרשו בעירובין (נד.) על הפסוק (משלי ד כב) 'כי חיים הם למצאיהם' למוציאיהם בפה, והיה מקום לומר שבהרהור יהיה מותר, ולכן הוצרכו את הפסוק 'והיה מחניך קדוש' לומר שאף בהרהור אסור. ומה שאמרו בשבת (קנ.) על הפסוק (ישעיה נח יג) 'ודבר דבר' שרק דיבור של חול אסור בשבת, אבל הרהור מותר, אף שהרהור כדיבור, היינו משום שבלי הפסוק היה מותר אף לדבר דיבור חול בשבת מפני שאינו מלאכה, ולכן אין לך אלא מה שנאסר בפסוק בפירוש, ובפסוק נאסר רק הדיבור[צ], אבל בקריאת שמע כתוב 'על לבבך' ובזה הרהור כדיבור[צא].

באיזה הרהור דנו אם הוא כדיבור כשמהרהר את התיבות או כוונת הדברים

שם. החזון איש (או"ח סי' יד סק"א, סי' כט סק"ח) דן באיזה הרהור דנה הגמרא אם נחשב כדיבור האם כשמהרהר התיבות, או שמהרהר כוונת הדברים[צב].

והרשב"א (לעיל טו. ד"ה ורבי) כתב, שאם דורשים מ'שמע' שיכולים לקרוא קריאת שמע בכל לשון שאתה שומע, ממילא משמע שצריך להשמיע לאזנו ואינו יכול לצאת בהרהור, כיון שאם יוצא בהרהור אין שייך דווקא ב'לשון' מסוים, ובודאי יוצא בכל לשון. והקשה **השאגת אריה** (סי' ז), מדוע בהרהור לא שייך לשון, והרי יכול להרהר בלשון קודש, ויכול להרהר בשאר לשונות, וכמו שבדיבור שייך בכל לשון כך שייך בהרהור. וכתב החזון איש (סי' כט) שיש לומר שהרשב"א סובר שהרהור כדיבור פירושו שמהרהר את תוכן הדברים, ואינו מהרהר התיבות, ולכן כתב הרשב"א שאם יוצא ידי חובתו בהרהור מוכח שאין דין לשון, שכיון שהעיקר הוא תוכן הדברים, ודאי שיוצא אף בכל לשון שהרי הרהר את תוכן הדברים[צג].

האם להלכה הרהור כדיבור

שם. כתבו התוספות (ד"ה ורב), **שרבינו חננאל** פירש שהלכה כרב חסדא שהרהור לאו כדיבור, שהרי רב אדא ורבי אלעזר תירצו דבריו, משמע שסוברים כן. והבעל המאור הוכיח עוד שהלכה כרב חסדא ממה שאמר רבי יוחנן בשבת (קנ.) שמהפסוק (ישעיה נח יג) 'ודבר דבר' נלמד שרק דיבור של חול אסור אבל הרהור מותר, ומשמע שהרהור לאו כדיבור[צד]. **ובהשגות הראב"ד** דחה ראייתו על פי מה שסובר ששיטת רבינא שהרהור כדיבור רק בבעל קרי שהוא אנוס ואינו יכול לקרוא קריאת שמע שיוצא בהרהור, ואם כן אין להוכיח משבת שלא כשיטת רבינא, שגם רבינא סובר שמי שאינו אנוס אצלו ההרהור לאו כדיבור.

הירושלמי. **פד. עיין** מה שהקשה בדברי דוד על פירוש זה. **ולהלן** (בענין 'לשיטת רבינא מדוע אינו מהרהר גם ברכות קריאת שמע') הובאו דברי הראש יוסף (ד"ה נעל) והפני יהושע (ד"ה כדאמכן) שרבינא מפרש את המשנה כדברי הירושלמי שבעל קרי מהרהר הברכות. וכתב הפני יהושע, שמדברי תוספות (כא. ד"ה והרי) משמע לא כן, אלא אף רבינא סובר שאינו מהרהר הברכות. והמאירי (ד"ה ובתלמוד) הביא שיש מפרשים שאין הבבלי חולק על הירושלמי, ולדברי כולם מותר לקרוא בפה את כל פרשיות קריאת שמע חוץ מן ההזכרות, ואת ההזכרות כינו ברכות, וסיים על זה המאירי שאין אלו אלא דברי נביאות. **פה. לעיל** (בענין 'אף אם נשים בברכת המזון דרבנן מדוע' וכו') הובא שיש גורסים רב אבין, וגם אם גורסים 'רבינא' זה רבינא הקדמון, שרבינא האחרון לא היה בדורו של רב חסדא. **פו. עיין** שם שהוכיח כן. **פז. והמשנה** מחדשת שלא רק בלא השמיע לאזנו יצא, אלא אפילו בהרהור. פני יהושע (ד"ה אמר רבינא). **פח. ולהלן** בסמוך יתבאר שלשיטת הראב"ד אף לפי רבינא אין דין הרהור כדיבור תלוי במחלוקת אם הקורא ולא השמיע לאזנו יצא, שלכולי עלמא מי שלא הוציא כלל בשפתיו לא יצא, ורבינא שסובר שהרהור כדיבור הוא רק בבעל קרי שהוא אנוס. **פט. ורבינו** מנוח (ברכות פ"א ה"ז) כתב, שהרמב"ם הוכיח שהרהור כדיבור, ממה שאסרו הרהור במקומות המטונפים, אבל לדברי התוספות הרא"ש מבואר להיפך שמכאן קשה על מי שסובר שהרהור כדיבור, שאם הרהור כדיבור מדוע הוצרכו דרשה מיוחדת לאסור הרהור [ואף שיש לתרץ כמו שתירץ התוספות הרא"ש, אבל ודאי שאין להוכיח שהרהור כדיבור]. **צ. ומבאר** הקהלות יעקב (סי' יג) שהרהור הוא פחות מלאכה מדיבור, שאין בו עקימת שפתיו, ואינו דומה כלל למלאכה, אבל בדיבור יש עקימת שפתים שהיא קצת מלאכה, ולכן אף שאסרה התורה דיבור משום שיש בו קצת מלאכה, מכל מקום הרהור מותר. **צא. ולהלן** בסמוך הובאו דברי הבעל המאור שהוכיח ממה שבשבת הרהור לאו כדיבור שפוסקים כרב חסדא, ולדברי התוספות הרא"ש הנ"ל אין להוכיח משם. **צב. והובאו** דבריו לעיל על דברי הגמרא 'אמר ליה רבינא', ומתרץ בזה את קושיית רע"א. **צג. ובסימן** י"ד ביאר דברי הרשב"א באופן אחר, ולפי מה שפירש שם יש לומר שגם הרשב"א סובר שהרהור פירושו שמהרהר התיבות. **צד. ולעיל** בסמוך הובאו דברי הרא"ש שאף מי שסובר שהרהור כדיבור יכול לסבור שדיבור אסור והרהור מותר, ולדבריו אין להוכיח משם שהרהור לאו

בשיטת הרמב"ם אם הרהור כדיבור והאם הרמב"ם מחלק בין קריאת שמע לברכת המזון

הרמב"ם (ברכות פ"א ה"ז) פסק לענין ברכת המזון שאם בירך ברכת המזון בלבו יצא. ובהלכות קריאת שמע (פ"ב ה"ח) פסק הרמב"ם שצריך להשמיע לאזנו, ואם לא השמיע לאזנו יצא. וכתב **רבינו מנוח** שמה שכתב הרמב"ם שצריך שישמיע לאזנו היינו שיוציא בשפתיו, ולא יקרא בלבו. והעתיקו **הכסף משנה**. ומדייק **השאגת אריה** (סי' ו) מדבריו שאם הרהר בלבו קריאת שמע יצא, שהרי מפרש שמה שכתב הרמב"ם שצריך להשמיע לאזנו כוונתו שלא יהרהר בלבו, ועל זה סיים הרמב"ם שבדיעבד יצא, ומשמע שאף בהרהור יוצא בדיעבד, ולפי זה פסק הרמב"ם שהרהור כדיבור[צה]. ולפי זה הרמב"ם פוסק שהרהור כדיבור.

אבל השאגת אריה סובר ששיטת הרמב"ם שבקריאת שמע הרהור לאו כדיבור, ומה שכתב שאם לא השמיע לאזנו יצא, הוא רק אם הוציא בשפתיו, אלא שלא השמיע לאזנו, ורק בברכת המזון פסק הרמב"ם שהרהור כדיבור ויוצא אף אם הרהר בלבו. והטעם לחלק בין קריאת שמע לברכת המזון, משום שהרמב"ם סובר שמחלוקת רבינא ורב חסדא אם הרהור כדיבור הוא רק היכן שנאמר בתורה דיבור כמו בקריאת שמע שנאמר (דברים ו ז) 'ודברת בם', אבל בברכת המזון שלא נאמר בתורה דיבור, כולם מודים שיוצא ידי חובתו בהרהור. והוכיח כן ממה שפסק הרמב"ם (שבת פכ"ד ה"א) שרק דיבור של חול אסור בשבת אבל הרהור מותר, ואילו בברכת המזון פסק שהרהור כדיבור, ומוכח שהיכן שמוזכר בתורה 'דיבור' בזה הרהור לאו כדיבור, ובשבת מוזכר 'ודבר דבר' (ישעיה נח יג) ולכן בזה הרהור לאו כדיבור[צו].

והקשה הקהילות יעקב (סי' יב) על דבריו, שאם רק בקריאת שמע נחלקו אם הרהור כדיבור, ובברכת המזון כולם סוברים שהרהור כדיבור, מה הקשתה הגמרא (להלן כא.) על רב חסדא מדוע מהרהר בברכת המזון, והלא בברכת המזון רב חסדא מודה שיכול להרהר. וכתב, שיש לקיים דברי השאגת אריה, שאף שבסוגייתנו מבואר שמחלוקתם היא גם בברכת המזון, אבל לפי מה שמבואר לעיל (טו: ובתוס' שם ד"ה אבל) שרב יוסף סובר שרק בקריאת שמע צריך להשמיע לאזנו משום שנאמר (דברים ו ד) 'שמע', וחולק על מה שאמרו שם שבכל המצוות צריך שישמיע לאזנו, ומבואר שנחלקו אם כל המצוות נלמדים מקריאת שמע לענין שצריך להוציא בשפתיו, וכמו שנחלקו אם גם בשאר מצוות צריך להוציא בשפתיו, הוא הדין שיחלקו אם גם בשאר מצוות הרהור לאו כדיבור, שלרב יוסף הוא רק בקריאת שמע שנאמר בה דיבור 'ודברת בם', ובשאר מצוות כולם מודים שהרהור כדיבור, ומה שאמרו כאן שנחלקו גם בברכת המזון, כי הסוגיא כאן סוברת שלמדים מקריאת שמע לכל המצוות, אבל הרמב"ם פסק כרב יוסף שאין ללמוד מקריאת שמע לכל המצוות, ולכן פסק שבברכת המזון יוצא בהרהור.

ומה שהכריחו להרמב"ם לפסוק שאין ללמוד כל המצוות מקריאת שמע, שבברייתא (שם) כתוב שאם בירך ברכת המזון בלבו יצא, ואילו בקריאת שמע אינו יוצא בהרהור. **ואף שהרא"ש** (סי' יד) פירש שמה שאמרו שבירך בלבו היינו שהוציא בשפתיו אבל לא השמיע לאזנו אבל אם בהרהור לא יצא, אבל הרמב"ם מפרש את הברייתא כפשוטה שיוצא בהרהור לבד, ומזה הוציא הרמב"ם שבשאר מצוות יוצא ידי חובתו בהרהור.

הראש יוסף (ד"ה בעל, לעיל טו. ד"ה ועם) מבאר הטעם שהרמב"ם חילק בין ברכת המזון לקריאת שמע, על פי מה שכתב הרשב"א (הובאו דבריו לעיל בענין 'בלחישה הרהור דעי' וכו') שבהרהור אין דין להרהר בלשון מסוימת, ואם יוצאים בהרהור מוכח שיוצאים בכל לשון ואין צריך דרשה שיכולים לקרוא קריאת שמע בכל לשון, ולפי זה, כיון שבקריאת שמע מצאנו דרשה (לעיל טו.) שיכולים לצאת בכל לשון מוכח שהרהור לאו כדיבור, ולכן למד הרמב"ם שבקריאת שמע שהרהור לאו כדיבור שהרי דרשה זו נאמרה דווקא בקריאת שמע, אבל בשאר מצוות שלא נאמרה דרשה זו, הרהור כדיבור, ולכן פסק בברכת המזון שהרהור כדיבור.

סיכום השיטות האם הרהור כדיבור

בביאור הלכה (שם) מונה הרבה ראשונים שכמעט כולם סוברים שהרהור לאו כדיבור, חוץ **מהרמב"ם והסמ"ג** (עשין יח) שסוברים לענין ברכת המזון שהרהור כדיבור[צז]. **והריא"ז** (הובא בשלטי הגבורים דף כב אות ג) שסובר שהרהור כדיבור אפילו בקריאת שמע[צח].

וכתב עוד, **שבבעל המאור** משמע קצת שרק משום שהולכים לחומרא פוסקים שהרהור לאו כדיבור, ולשיטתו זה דווקא בקריאת שמע, אבל בשאר ברכות אם הרהר בלבו לא יחזור ויברך משום שספק ברכות להקל[צט].

האם מי שאנוס ואינו יכול לקרוא קריאת שמע יוצא בהרהור

השולחן ערוך (או"ח סי' סב ס"ד) פסק, שמי שהוא אנוס ומחמת כן קרא קריאת שמע בלבו יצא. וכתב **הרמ"א** שמי שהוא אנוס אף לכתחילה יכול לקרוא קריאת שמע בלבו. **והפרי מגדים** (שם משב"ז סק"א) מפרש שטעם השולחן ערוך משום שפוסק שמדאורייתא הרהור כדיבור, ורק מדרבנן הרהור לאו כדיבור, ובמקום אונס לא גזרו חכמים, וזה גם טעמו של רבינא שסובר שהרהור לאו כדיבור ורק בבעל קרי סובר כן רבינא משום שהוא אנוס[ק]. אבל **המשנה ברורה** (סק"ז) הביא **שהאחרונים**[קא] מפרשים שאין כוונת השולחן ערוך שיצא בהרהור, אלא ודאי שלא קיים מצות קריאת שמע במה שהרהר, ואחרי שיעבור האונס צריך לחזור ולקרוא בפה, וכוונת השולחן ערוך שעל כל פנים בשעה שאינו יכול לדבר, יהרהר בלבו, והקדוש ברוך הוא יקבע לו שכר עבור זה, אבל אינו יוצא ידי חובת קריאת שמע בזה[קב].

אם הרהור כדיבור האם הרהורים שעולים לאדם בשעת תפילתו נחשבים הפסק

ביד אליהו (רגולר, סי' יב ד"ה ותו) נשאל, לשיטת **הרמב"ם** שהרהור כדיבור בכל המצוות חוץ מבקריאת שמע, אם כן איך שייך תפילה כדינה, שהרי רוב האנשים מלאים מחשבות זרות בעת התפילה, וכיון שהרהור כדיבור, כאילו שהפסיקו בדיבור באמצע שמונה עשרה, והמפסיק בדיבור בשמונה עשרה צריך לחזור לראש כמבואר בשו"ע (או"ח סי' קד)[קג]. ותירץ **הקהילות יעקב** (סי' יג), שאפילו למאן דאמר הרהור כדיבור זה דווקא כשמשתמש בהרהור לצורך דיבור שמוטל עליו, כגון שצריך לברך ומשתמש בהרהור במקום הברכה, שכיון שהחשיב את ההרהור כדיבור, לכן ההרהור כדיבור, אבל כשעולה במחשבתו הרהורי דברים ואינו מחשיבם לדיבור, בזה אין נחשב ההרהור כדיבור[קד].

וכתב עוד, **שרש"י ותוספות** נחלקו להלן (כא: ד"ה עד) אם מי שמפסיק באמצע תפילתו לשמוע קדיש או קדושה ויוצא בזה מדין שומע כעונה, אם נחשב הפסק בתפילה, ושיטת רש"י שאין זה הפסק, שרק אם מפסיק בדיבור נחשב הפסק בתפילה, ולפי זה מיושב שאף אם הרהור כדיבור מכל מקום אין זה נחשב הפסק בתפילה.

האם מברכים ברכת התורה על הרהור

השולחן ערוך (או"ח סי' מז ס"ד) פסק שאין צריך לברך ברכת התורה על הרהור בדברי תורה[קה]. ומבאר **המגן אברהם** (סק"ג) שהטעם שאין צריך לברך, משום שהרהור לאו כדיבור. אמנם **הביאור הגר"א** (אות ג) חולק על דין השולחן ערוך וסובר שאף שהרהור לאו כדיבור, מכל מקום צריך לברך ברכת התורה על הרהור, כיון שהרהור בדברי תורה הוא גם מצוה, שנאמר (יהושע א ח) 'והגית בו יומם ולילה' והגיון הוא בלב, כמו שנאמר (תהלים יט טו) 'והגיון לבי', וכיון שמקיים מצות תלמוד תורה גם בהרהור צריך לברך ברכת התורה גם על הרהור.

השאגת אריה (סי' כד) הקשה על המבואר במשנה שבעל קרי מהרהר בלבו קריאת שמע, והרי כיון שמהרהר קריאת שמע נתחייב גם בברכת התורה, שהרי קריאת שמע היא גם דברי תורה[קו], ומדוע לא אמרו שמהרהר גם ברכת התורה[קז].

כדיבור. צה. **נראה** שמה שהזקיקו לרבינו מנוח לפרש כן, משום שמבואר ברמב"ם (הנ"ל) שבברכת המזון יוצא ידי חובתו בהרהור, וכיון שפסק הרמב"ם שהרהור כדיבור, אם כן הוא הדין בקריאת שמע. צו. **ובקהילות** יעקב (סי' יב) דחה הראיה ממה שמותר הרהור בשבת, על פי מה שכתב התוספות הרא"ש (הובא לעיל) שיש לחלק בין הרהור בשבת לשאר הרהור כדיבור, שבשבת בלי הפסוק גם דיבור היה מותר, לפי שאינו מלאכה, ואין לך אלא חידושו מה שמפורש בפסוק, ולכן לא נאסר רק ההרהור. צז. **אמנם** מדברי רבינו מנוח והכסף משנה מבואר שהרמב"ם פסק לגמרי שהרהור כדיבור. צח. **הב"ח** (ד"ה ומ"ש) כתב שטעם הריא"ז משום שאמרו להלן (כד.) שאסור להרהר בדברי תורה במקומות המטונפים, ומשמע מזה שהרהור כדיבור. אבל הב"ח דחה הראיה משם על פי מה שאמרו בשבת (קנ.) שהטעם שאסור להרהר בדברי תורה בבית הכסא ובבית המרחץ משום שנאמר (דברים כג טו) 'והיה מחניך קדוש', אבל בשאר דברים הרהור אינו כדיבור. ולעיל הובא בשם רבינו מנוח שהוכיח שהרהור כדיבור ממה שאסור להרהר במקומות המטונפים, ובתוספות הרא"ש הוכיח להיפך שמזה שהוצרכו לטעם והיה מחניך קדוש משמע שהרהור לאו כדיבור. צט. **וכן** הוא בראש יוסף (ד"ה בעל). במאירי (ד"ה דברים) הביא שיש מפרשים שבדברים שמחויב בהם מדברי סופרים יוצא ידי חובתו בהרהור, וכתב על זה שאין הדברים נראים. ק. **וכשיטת** הראב"ד שרבינא סובר הרהור כדיבור רק במי שהוא אנוס. קא. **עיין** בביאור הלכה (ד"ה יצא) שהביא את האחרונים הסוברים כן. קב. **עיין** עוד בזכרון שמואל (סי' יז מאות ד ולהלן) שהאריך בזה. קג. **בקהילות** יעקב כתב שיש לתלות דבר זה במחלוקת רש"י ותוספות להלן (כא: ד"ה עד) אם מי שמפסיק באמצע תפילתו לשמוע קדיש או קדושה ויוצא בזה מדין שומע כעונה, אם נחשב הפסק בתפילה, שיש לומר שרק אם מפסיק בדיבור נחשב הפסק בתפילה, ולפי זה אף אם הרהור כדיבור מכל מקום אין זה נחשב הפסק בתפילה. קד. **וכתב** שהעירוהו שבביאור הלכה (סי' נט ד"ה עס) כתב סברא זו. והביא עוד שכעין סברא זו כתב רע"א (שו"ת מ"א פסקים סי' ל) לענין כתיבה שאף אם היא כדיבור, מכל מקום אם מתכוין שלא תיחשב דיבור, אינה נחשבת דיבור, שאם לא כן סופרי סת"ם יהיו אסורים לכתוב שם ה' שהרי אסור לקרותו ככתיבתו. קה. **בסעיף** ג' פסק שעל כתיבת דברי תורה צריכים לברך ברכת התורה. ולכאורה זה סותר מה שפסק שעל הרהור אין מברכים ברכת התורה. וכתב המשנה ברורה (שם סק"ד) שיש מתרצים, שכתיבה עדיפה מהרהור, יש מפרשים משום שבכתיבה עושה מעשה ויש מפרשים משום שדרך הכותב להוציא תיבות מפיו בשעת הכתיבה, ולכן צריך לברך. אבל הט"ז (סק"ג) והביאור הגר"א כתבו שדין זה סותר למה שכתב השולחן ערוך שאין צריך לברך על הרהור, ואם על הרהור אין צריך לברך הוא הדין שעל כתיבה אין צריך לברך. וכתב המשנה ברורה שלכן לא יסמכו על דעת המחבר שמברכים על כתיבת דברי תורה, ומי שרוצה לכתוב דברי תורה, יוציא כמה תיבות בפיו, כדי שיתחייב בודאי בברכת התורה. קו. **והביא** שאף שקצת אחרונים סוברים שמי שמשכים לומר סליחות ותחנונים, שאינו מכוין למצות תלמוד תורה אלא לתחנונים בעלמא, אינו צריך לברך ברכת התורה, ולדבריהם יש לומר שגם מי שקורא קריאת שמע אינו מכוין למצות תלמוד תורה ופטור מברכת התורה, אבל רוב הפוסקים חולקים [עיין משנה ברורה (סי' מו ס"ק כז) ובשער הציון (אות כג) שהביא הפוסקים שחולקים ופסק כמותם], וסוברים שצריך לברך ברכת התורה, ואם כן שוב קשה מדוע אין בעל קרי מברך ברכת התורה. ועוד כתב, שאין לדמות קריאת שמע לתחנונים, שקריאת שמע ודאי נחשבת כתלמוד תורה. קז. **המאירי** (להלן כא. ד"ה יש) הקשה קושיא

ותירץ שאם הרהור לאו כדיבור אינו מקיים בהרהור מצות תלמוד תורה, ולכן אינו צריך לברך[קח]. ומי שסובר שהרהור כדיבור, יסבור שברכת התורה לאו דאורייתא, ולכן לא חייבוהו לברך ברכת התורה[קט].

והקשה הקהילות יעקב (סי׳ יד) שלשיטת **הגר״א** שמברכים ברכת התורה על הרהור אף אם הרהור לאו כדיבור, עדיין יקשה קושיית השאגת אריה, לסוברים שחיוב ברכת התורה הוא מדאורייתא, מדוע לא חייבו חכמים את הבעל קרי להרהר ברכת התורה לפני קריאת שמע. ותירץ, שהגר״א יסבור שכיון שאינו קורא קריאת שמע לשם מצות תלמוד תורה, אלא לקיים מצות קריאת שמע, אינו חייב בברכת התורה, וכמו שפסק (סי׳ מו אות יז) שאין צריך לברך ברכת התורה לפני שאומר פסוקי הקרבנות, ומוכח שם שאף על פסוקי קריאת שמע אין צריך לברך ברכת התורה, שהרי קוראים גם קריאת שמע כשאומרים פרשיות הקרבנות[קי].

האבי עזרי (ברכות פ״ד ה״ב אות ב) מתרץ מדוע בעל קרי אינו מהרהר ברכת התורה, שאף שבקריאת שמע מקיימים מצות תלמוד תורה כמבואר בנדרים (ח.) מכל מקום הרי בעל קרי אסור בדברי תורה, וכשקורא קריאת שמע צריך לכוין שאינו רוצה לקיים בזה מצות תלמוד תורה, וגם למאן דאמר מצוות אינן צריכות כוונה, כשמכוין במפורש לא לקיים את המצוה אינו מקיים, וכיון שאינו מקיים מצות תלמוד תורה, אינו צריך לברך ברכת התורה.

מכאן מוכח שאף זכירת יציאת מצרים אין יוצאים בהרהור אף אם הרהור לאו כדיבור

דאי סלקא דעתך לאו כדבור דמי למה מהרהר. השאגת אריה (סי׳ יג) **והפרי מגדים** (או״ח סי׳ סז א״א סק״א) הסתפקו האם אדם יוצא ידי חובת מצות זכירת יציאת מצרים על ידי הרהור, שיש לומר שאף שלהלכה הרהור אינו כדיבור, זהו רק בדבר שצריך דיבור, אבל במצות זכירת יציאת מצרים, שהמצוה היא ׳זכירה׳ ולא דיבור, יש לומר שמקיים זכירה בלב. והשאגת אריה הוכיח שאינו יוצא זכירת יציאת מצרים בהרהור, ממה שהוכיח רבינא שהרהור כדיבור שאם אינו כדיבור ׳למה מהרהר׳, ואם יוצא ידי חובת זכירת יציאת מצרים בהרהור, מה מקשה רבינא ׳למה מהרהר׳ שמא מהרהר כדי לצאת ידי חובת זכירת יציאת מצרים. **ובתשובת בית יעקב** (סי׳ קלח)[קיא] מבואר שיוצא ידי זכירת יציאת מצרים בהרהור.

מדוע מה שבסיני היה דיבור הוא טעם להתיר הרהור

כדאשכחן בסיני. הקשה **הפני יהושע** (ד״ה כדאשכחן), מה בכך שבסיני מצאנו שנאסר לבעל קרי רק דיבור, סוף סוף כיון שהרהור כדיבור גם הרהור צריך להיאסר כמו דיבור שהרי אין לחלק ביניהם, וכמו שכתבו **התוספות** (ד״ה כדאשכחן) שאף שבסיני לא היה דיבור מכל מקום היה ׳שומע כעונה׳ והוא כמו דיבור, וגם שומע כעונה נאסר כמו שנאסר דיבור, וכמו ששומע כעונה נחשב דיבור, הוא הדין שהרהור יחשב כדיבור, ויאסר לבעל קרי[קיב].

בחידושים המיוחסים לריטב״א (ד״ה אמר) נראה שבא לתרץ קושיא זו, שפירש שלהלן (כב.) למדו מהפסוק (דברים ד ט) ׳והודעתם לבניך ולבני בניך׳ וסמוך לזה ׳יום אשר עמדת לפני ה׳ אלהיך בחרב׳, להצריך טבילה לבעל קרי, שכמו שהיו צריכים להיות טהורים במעמד הר סיני, כמו כן צריכים להיות טהורים בעת שלמדים תורה, וכיון שנלמד מ׳והודעתם׳ והודעה היא בפה, משמע שרק כשלמדים בפה צריכים טבילה, ולא בהרהור, אף שהרהור כדיבור, וגם במעמד הר סיני, מי שהיה בעל קרי, היה מהרהר בתורה[קיג].

בקהילות יעקב (סי׳ יג אות ד) מבאר מדוע שומע כעונה נחשב לדיבור שנאסר לבעל קרי, והרהור כדיבור לא נחשב לדיבור ובעל קרי מותר בו, על פי מה שיש לחקור בגדר שומע כעונה[קיד], האם השמיעה עצמה נחשבת לאמירה, ויוצא במה ששומע, או שעל ידי השמיעה מצטרף לברכת חבירו, ויוצא באמירת חבירו, והוא כעין שליחות, שעל ידי השמיעה יכול לצאת בברכת חבירו. ואם נפרש כמו הצד הראשון שהשומע יוצא בעצם השמיעה, אם כן קשה מדוע אסור לבעל קרי לצאת מדין ׳שומע כעונה׳ והרי אינו דיבור, וכמו שמותר לו להרהר לרבינא, אף שסובר שהרהור כדיבור, כמו כן היה צריך להיות מותר לצאת מדין שומע כעונה. אבל לפי הצד השני שעל ידי השמיעה מצטרף לברכת המברך ויוצא בברכתו, אם כן יש לחלק, ששומע כעונה הוא דיבור ממש בפה, שהרי חבירו מברך בפה, והוא יוצא בברכתו, ולכן אסור לבעל קרי לצאת מדין שומע כעונה, אבל הרהור שהוא רק בלב, אף אם הרהור כדיבור, אבל אינו בפה, ובסיני נאסר בעל קרי רק בקריאה בפה, ולא בהרהור, ולכן בעל קרי מותר בהרהור.

ובקהילות יעקב הנ״ל מבואר שרק לפי הצד שגדר שומע כעונה שיוצא בברכתו של חבירו מובן מדוע בעל קרי נאסר בדברי תורה. **אמנם בזכרון שמואל** (סי׳ יח אות ב) מבואר להיפך מדברי הקהילות יעקב, ולדבריו בעל קרי נאסר בשמיעת דברי תורה רק משום שנחשב שהוציא בפיו, שהקשה לפי המבואר ששומע כעונה אינו יוצא מצד שמיעתו, ששמיעתו אינה נחשבת לענייה, אלא יוצא בדיבור של חבירו, אף שהוא עצמו לא דיבר, ואם כן איך נאסר בעל קרי לשמוע דברי תורה, והרי הוא עצמו לא דיבר, אלא שיצא מחבירו. ותירץ, שאף שיוצא במה ששמע מחבירו, אבל הוא גם כעונה ממש, וכאילו הוציא ברכה מפיו, ויש בשומע כעונה את שני הדברים, גם נחשב כאילו הוציא בפיו, וגם מצטרף לצאת בדיבור של חבירו, שאף שנחשב שהוציא בפיו, מכל מקום צריך גם לצאת בדיבור של חבירו, כי בברכה צריך שני דברים, האחד, שיהיה מציאות וחפצא של ברכה, וזה בא על ידי אמירת הברכה. והשנית, מלבד המציאות של הברכה צריך גם פעולה של אמירה, ובשומע כעונה אף שנחשב שהוציא בפיו ויש מציאות של ברכה, אבל עדיין חסר הפעולה של אמירת הברכה, ובזה יוצא במה שמצטרף לברכת חבירו שאצל חבירו היה פעולה של אמירת הברכה, ובמה שיוצא מחבירו לבד אינו יכול לצאת ידי חובתו, שעצם הברכה צריכה להיות מצד עצמו ולא מצד חבירו, ולכן צריך גם להחשיב שמיעתו כענייה ממש בפיו.

לשיטת רבינא מדוע אינו מהרהר גם ברכות קריאת שמע

שם. הקשו **האחרונים**, לשיטת רבינא שהרהור כדיבור, ומכל מקום לא נאסר בעל קרי בהרהור, מדוע בעל קרי אינו מהרהר את ברכות קריאת שמע ואת ברכת המזון לפניה ואת התפילה, כיון שיוצא ידי חובתו בהרהור, והרהור לא נאסר לבעל קרי, ומדוע ביטלו ממנו לחינם מצוות דרבנן אלו. ותירצו **הראש יוסף** (ד״ה בעל), **והפני יהושע** (ד״ה כדאשכחן), שלפי רבינא באמת מהרהר גם ברכות קריאת שמע וברכת המזון לפניה, ויפרש את המשנה כפירוש הירושלמי (הובא על דברי המשנה בעל קרי) ש׳בעל קרי מהרהר בלבו׳ הכוונה שמהרהר הברכות, וקריאת שמע אומר בפה[קטו].

והשאגת אריה (סי׳ ז) תירץ, שמה שהגמרא אמרה ׳כדאשכחן בסיני׳ אין כוונתה שכיון שבסיני היה דיבור, לכן לא נאסר בעל קרי כלל בהרהור, שבעל קרי נאסר גם בהרהור, אלא שאינו חמור כל כך כמו דיבור, כיון שבסיני היה דיבור ולא הרהור, ומה שאמרה ׳כדאשכחן בסיני׳ הוא רק לגבי קריאת שמע וברכת המזון, שכיון שהם מצוות דאורייתא לא אסר עזרא על בעל קרי לאומרם על ידי הרהור, שלא רצה לאסור בהרהור את המצוות שחיובם מן התורה, אבל את המצוות שמחויב רק מדרבנן אסר עזרא אפילו בהרהור, כיון שהרהור כדיבור. **ורע״א** (דרוש וחידוש ד״ה נ״מ) כתב, שגם רבינא סובר שמדרבנן צריך להוציא בשפתיו, ולכן אין בעל קרי מתפלל אפילו על ידי הרהור, ורק דבר שחיובו מן התורה בעל קרי מהרהר בלבו, כיון שעל ידי ההרהור יוצא ידי חובתו מן התורה, שמן התורה די בהרהור, אבל דבר שחיובו מדרבנן, אינו מהרהר כיון שאינו יוצא בהרהור ידי חובתו מדרבנן, שמדרבנן צריך להוציא בשפתיו. ולדבריו מיושב גם מדוע אינו מהרהר ברכות קריאת שמע, שכיון שחיובם מדרבנן, אינו יוצא בהרהור. **ובזכרון שמואל** (סי׳ יז) הקשה על דבריו, שמדברי **רש״י** (ד״ה כדבור) ׳וכל אדם נמי יוצא ידי חובתו בהרהור׳ משמע שמי

זו על ברכות קריאת שמע, מדוע אינו אומר ברכות קריאת שמע שלפניה, שהרי קריאת שמע תורה היא, ואם כן ברכות קריאת שמע הרי הם כברכת התורה שהיא מדאורייתא, ומדוע אין מברכם בעל קרי. ותירץ שכיון שנוסח הברכה אינו ׳אשר קדשנו במצותיו וצונו לקרוא את שמע׳ או ׳אשר בחר בנו׳ וכו׳, אינם ממש כברכת התורה, והקילו עליו במקום טומאה, ואין בעל קרי מברכם. **קח. וכתב** שאפילו לפי מה שביאר ששיטת הרמב״ם שרק בקריאת שמע הרהור לאו כדיבור, מפני שכתוב בה ׳ודברת בם׳, יש לומר שגם בברכת התורה הרהור לאו כדיבור, מפני שחיוב ברכת התורה נלמד מהפסוק (דברים לב ג) ׳כי שם ה׳ אקרא הבו גודל לאלהינו׳ ו׳אקרא׳ משמע ׳דבור׳, ולכן רק על דיבור מתחייבים בברכת התורה ולא על הרהור. **קט. ועיין** שם שכתב שמכאן המקור לשיטת הרמב״ם בספר המצוות שלא מנה מצות ברכת התורה. ועיין שם מה שהאריך. ולהלן (כא. בענין ׳האם ברכת התורה היא מצות עשה מן התורה׳) הובא שכן תירץ הצל״ח את שיטת הרמב״ם. ועיין עוד תורת רפאל (סי׳ א) ושיח השדה (פרומר, ברכת ד׳ סי׳ א ד״ה אך) מה שכתבו בזה. **קי. מתחילה** רצה לתרץ שאף שלדברי הגר״א שחייב בברכת התורה על הרהור, מכל מקום חיובו אינו מדאורייתא, כמו שכתב השאגת אריה שמהפסוק ׳כי שם ה׳ אקרא׳ משמע שרק על דיבור חייבים בברכת התורה מעיקר הדין, אלא שסובר שמכל מקום מדרבנן חייב לברך גם על הרהור מדין ברכת המצוות, שכמו שחייב מדרבנן לברך ברכת המצוות על כל המצוות, כך חייב לברך על מצות תלמוד תורה שמקיים בהרהור. ולפי זה יתיישב מדוע לא חייבו בעל קרי להרהר בברכת התורה, כיון שחיוב זה רק מדרבנן, ובדבר שחיובו מדרבנן לא חייבו בעל קרי. אך דחה תירוץ זה, שאין לומר שהחיוב לברך על הרהור הוא מדין ברכת המצוות, שהרי בבית יוסף (או״ח סי׳ תלב ד״ה ומה) מבואר שאין מברכים ברכת המצוות על מצוות שבלב, ואם כן אין לברך על הרהור, אלא על כרחך חיוב ברכת התורה על הרהור אינו מדין ברכת המצוות, אלא הוא חיוב שחייבה התורה לברך ברכת התורה, ולכן מברך גם על הרהור שלא חילקה התורה בחיוב זה בין הרהור לדיבור. אמנם המנחת חינוך (מצוה תל אות ה) כתב שלכן אין מברכים ברכת התורה על הרהור משום שאין מברכים על מצוות שבלב. ועיין מה שכתב הקהילות יעקב (סי׳ כג אות ג) לדחות דברי המנחת חינוך. **קיא. הובא** בבאר היטב (שם סק״א). **קיב. להלן** (בסמוך) הובא בשם השאגת אריה שבאמת גם הרהור נאסר בבעל קרי כיון שהרהור כדיבור, ורק לענין קריאת שמע וברכת המזון התיר עזרא ההרהור, כיון שלא רצה לבטל מבעל קרי מה שמחויב מן התורה, ובזה לא אסר ההרהור כיון שבסיני לא היה הרהור. **קיג. ונראה** שאינו מפרש דברי הגמרא ׳כדאשכחן בסיני׳ כפירוש התוספות, שהתוספות (ד״ה כדאשכחן) פירשו שבסיני היה דיבור, ולא הרהור, ולכן לא מצאנו שהתורה אסרה ההרהור לבעלי קרי, ולכן רק הדיבור נאסר, ומדברי הריטב״א נראה, שבסיני היו בעלי קרי, ואף שנאסרו להוציא בפיהם דברי תורה, מכל מקום הרהרו, וזה כוונת הגמרא ׳כדדאשכחן בסיני׳, שמצאנו בסיני שההרהור מותר. **קיד. החזון איש** (או״ח סי׳ כט) האריך בחקירה הנ״ל. **קטו. ומה** שרש״י ותוספות פירשו שלא כדברי הירושלמי זה רק לפי רב חסדא. ובפני יהושע כתב שמדברי התוספות להלן (כא. ד״ה והרי) משמע שאף רבינא סובר

שקורא בהרהור יצא ידי חובתו בדיעבד, ואינו צריך שוב לחזור ולקרוא קריאת שמע, וכן מבואר **בבעל המאור** (ד"ה נסים) שלרבינא המהרהר בלבו יצא, ולדברי רע"א שמדרבנן צריך להוציא בשפתיו, ואינו יוצא בהרהור, מדוע אם הרהר בלבו יצא, והלא מדרבנן צריך לחזור ולקרוא קריאת שמע[קטז].

האם הצריכו את הבעל קרי להרהר קריאת שמע גם כשאינו מתפלל בציבור

אמר רבי אלעזר כדי שלא יהו כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל[קיז]. **המאירי** (ד"ה אע"פ) הביא, שיש מפרשים שדווקא כשמתפלל בציבור הצריכוהו לקרוא עמהם קריאת שמע בהרהור, כדי שלא יהיה בטל בפניהם, כמו שאמרו 'שלא יהו העולם עוסקין בו והוא יושב בטל', אבל אם הוא ביחיד, אינו צריך להרהר קריאת שמע. אבל המאירי חולק שאפילו אם הוא ביחיד צריך להרהר את קריאת שמע, ומה שאמרו שכל העולם עוסקים בו הכוונה שהיא שעה שכל העולם עוסקים ביחוד הבורא.

הפני יהושע (ד"ה אמר רבינא) סובר שדווקא כשהוא בציבור חייבוהו להרהר, וכתב שאף שלכאורה דחוק להעמיד המשנה דווקא במתפלל עם הציבור, מכל מקום יש לומר על פי דברי הירושלמי (ה"ה) שכתב שהסיפא (להלן כב:) 'היה עומד בתפילה ונזכר שהוא בעל קרי לא יפסיק אלא יקצר', נאמרה דווקא כשמתפלל בציבור, ואם כן הוא הדין שיש להעמיד גם את הרישא דווקא במתפלל בציבור[קיח].

מכאן נלמד שכשהציבור קוראים קריאת שמע יקרא עמהם פסוק ראשון

שם. כתב **הרא"ש** (סי' יד) שהבעל **הלכות גדולות** למד מכאן שמי שקרא קריאת שמע ובא לבית הכנסת ומצא ציבור שקוראים קריאת שמע, יקרא עמהם פסוק ראשון, אף שיצא כבר ידי חובתו, משום 'שלא יהו כל העולם עוסקין בקריאת שמע והוא יושב ובטל'[קיט]. **והבית יוסף** (ד"ה כתב) הביא דברי הרוקח שקורא עם הציבור כל קריאת שמע ויקבל שכר כקורא בתורה. וכתב, שהרוקח אינו חולק עם ההלכות גדולות, ודבריו הם רק עצה טובה, אבל כדי שלא יהא נראה כאילו אינו רוצה לקבל עליו עול מלכות שמים עם חבריו, די שיקרא עם הציבור פסוק ראשון של קריאת שמע, וכמו שכתב בעל הלכות גדולות. אבל **הביאור הגר"א** (אות ח) סובר שהרוקח הצריך מן הדין לקרוא כל קריאת שמע, וכמו בבעל קרי שמהרהר כל קריאת שמע בלבו, כדי לקבל עול מלכות שמים עם הציבור.

כתב התרומת הדשן (סי' ג), שאם הוא עומד בברכות קריאת שמע והציבור קוראים קריאת שמע, לא יקרא עמהם, שמלשונו של בעל הלכות גדולות משמע שעיקר הקפידא היא כשהוא בטל, אבל כשהוא עוסק בברכות ובדברי שבח, אין קפידא אם לא יפסיק בשביל לקרוא עם הציבור קריאת שמע. ובעל ההלכות גדולות הוציא את דינו מדברי רבי אלעזר שאמר 'כדי שלא יהו כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל' וגם מזה משמע שעיקר הקפידא על מי שיושב בטל. ואם הוא עוסק בפסוקי דזמרה, לכאורה גם אינו צריך להפסיק, אמנם כתב, שאף שאינו נחשב יושב ובטל, מכל מקום אין קפידא אם יפסיק באמצע פסוקי דזמרה לקבל עליו עול מלכות שמים עם הציבור, ואינו נחשב הפסק, שאינו מפסיק בדברים בטלים, ולכן בפסוקי דזמרה יפסיק ויקרא פסוק ראשון, אבל בברכות קריאת שמע שאסור להפסיק, לא יפסיק לקרוא פסוק ראשון של קריאת שמע עם הציבור. וכתב שהמדקדקים כשהיו עומדים בברכות קריאת שמע, והציבור היו קוראים קריאת שמע היו עוצמים עיניהם ומנגנים התיבות שהיו אומרים בניגון שהציבור מנגנים את קריאת שמע, כדי שיהיה נראה כאילו הם קוראים קריאת שמע[קכ].

כא.

מדוע לא הקשו מברכות קריאת שמע שהם גם דבר שהצבור עסוקין בו

והרי תפלה דדבר שהצבור עסוקין בו ותנן וכו'. הקשו **התוספות** (ד"ה והרי), מדוע הקשתה הגמרא מתפילה שמוזכרת רק במשנה הבאה, והלא באותו מקום של המשנה שהגמרא עסקה בו, 'בעל קרי מהרהר בלבו', מוזכר שאינו מברך לפניה ולאחריה, והגמרא יכלה להקשות, מדוע אינו מברך לפניה ולאחריה, והרי ברכות קריאת שמע הם דבר שהצבור עסוקים בו. ותירצו, שהגמרא העדיפה להקשות מתפילה, משום שבברכות קריאת שמע לא ניכר כל כך שהוא פורש מהצבור, כמו שניכר בתפילה, שבתפילה כל הצבור עומדים ומתפללים והוא אינו עומד[א], ויותר ניכר שאינו משתתף עם הצבור, ואף על פי כן אינו צריך להרהר התפילה.

בתוספות רבי יהודה חסיד (ד"ה והרי) תירץ שלא הקשו מברכות קריאת שמע, כיון שעיקר הדבר שהצבור עסוקים בו הוא קריאת שמע, והברכות הם לצורך קריאת שמע, ואינו נראה שכל הצבור עסוקים והוא יושב בטל, שאף שאינו מברך ברכות קריאת שמע מכל מקום קורא קריאת שמע שהיא עיקר הדבר שהצבור עסוקים בו, ולכן הקשו רק מתפילה.

השיטה מקובצת (ד"ה והרי) תירץ, שלא הקשו מברכות קריאת שמע, מפני שבהם יכול כל אחד לצאת ידי חובתו מהשליח צבור, ואינו ניכר שהוא יושב ובטל, שיתכן ששומע מהשליח ציבור, אבל קריאת שמע ותפילה אינו יכול לצאת מהשליח ציבור[ב], מפני שבקריאת שמע נאמר (דברים ו ז) 'ושננתם' וכל אחד צריך לשנן בפיו, ותפילה היא 'בקשת רחמים' וכל אחד צריך לבקש רחמים על עצמו, ורק במה שאינו יכול לצאת מהשליח ציבור ואף על פי כן יושב ושותק, בזה נראה שיושב ובטל, ולכן הקשו רק מקריאת שמע ותפילה[ג].

מדוע לא הקשו גם לרבינא מה בין קריאת שמע לתפילה

שם. התוספות (שם) הקשו שבהוה אמינא שלא ידענו עדיין לחלק בין מצוה דאורייתא למצוה דרבנן, אם כן גם לרבינא יקשה מדוע המשנה חילקה בין קריאת שמע לתפילה, שהצריכה בעל קרי להרהר רק בקריאת שמע ולא בתפילה. ותירצו, שכבר בהוה אמינא ידעה הגמרא את החילוק שקריאת שמע דאורייתא ותפילה היא דרבנן, אלא שסברה שרק לשיטת רבינא יש לתרץ כן, כיון שלדבריו יוצא ידי חובתו במה שמהרהר, ולכן צריך להרהר מה שמחויב מן התורה כדי שיצא ידי חיובו שמן התורה, אבל לשיטת רב חסדא שאינו יוצא ידי חובתו במה שמהרהר, וקורא רק כדי שלא יהיו הצבור עסוקים והוא יושב בטל, סברה הגמרא שאין לחלק בין מצוה דאורייתא לדרבנן.

והמצפה איתן והרש"ש (בתוס' שם) תירצו, שאפילו רבינא שסובר שהרהור כדבור מודה שבתפילה הרהור לאו כדבור, כמו שמבואר לעיל (לא.) שנלמד מחנה שנאמר בה (שמואל א' א יג) 'רק שפתיה נעות' שהמתפלל צריך שיחתוך בשפתיו, ולכן חילקה המשנה בין קריאת שמע לתפילה, שרק בקריאת שמע צריך להרהר מפני שבקריאת שמע יוצא ידי חובתו בהרהור, אבל בתפילה שהרהור בה לאו כדבור אינו צריך להרהר[ד]. ומבאר המצפה איתן, שהתוספות לא תירצו כן מפני שסוברים שרק לענין לכתחילה נאמר שצריך שיחתוך בשפתיו.

מדוע לא פירשו ש'לא יתחיל' הוי בדיבור, אבל הוא מהרהר התפילה

הא לא אתחיל לא יתחיל. הקשו **התוספות** (ד"ה הא), איך הוכיחה הגמרא ממשנה זו שבעל קרי אינו מהרהר התפילה, והלא יש לפרש שכוונת המשנה שבעל קרי לא יתחיל להתפלל 'בדבור', אבל 'בהרהור' יכול להתחיל ולהתפלל.

שאינו מהרהר הברכות. **קטז. ועיין** שם מה שכתב עוד בזה. **קיז. בזכרון** שמואל (סי' יז אות ד) כתב, שלכאורה משמע שגם בברכת המזון שייך הטעם 'שלא יהו כל העולם עוסקין בו והוא יושב בטל' שאם לא כן למה מהרהר את ברכת המזון, ומבאר שלפי שיטת הרמב"ם שבברכת המזון לכולי עלמא יוצאים בהרהור [עיין מה שהתבאר בזה לעיל] אין צריך לומר שברכת המזון נחשב דבר שהציבור עסוקין בו. **קיח. וכתב** עוד, על פי מה שביאר במשנה [והובאו דבריו לעיל] שמדובר בבעל קרי שיש לו מים לטבול, אלא שקורא עכשיו מפני שרוצה לקרוא עם הציבור, ואם כן המשנה מדברת במתפלל בציבור. ולפי זה מבאר מה שלכאורה תמוה, שבהוה אמינא שלא ידענו עדיין מסקנת הגמרא ששאני קריאת שמע שיש בה מלכות שמים, אם כן מדוע לא הצריכוהו להרהר גם ברכות קריאת שמע, אך לפי מה שהתבאר יש לומר, שקריאת שמע יכול לקרותה אפילו כמה פעמים ביום, ולכן הצריכוהו לקרותה עם הציבור, חוץ ממה שיהרהר אחר כך, אבל בברכות קריאת שמע שלא שייך לקרותה כמה פעמים ביום, ויקראה אחר כך בדיבור, לא הצריכו לקרותה עכשיו בהרהור. **קיט. הטור** (או"ח סי' סה) כתב בטעם הלכה זו, שהוא כדי 'שלא יהא נראה כאילו אינו רוצה לקבל עליו עול מלכות שמים עם חביריו'. **קכ. וכן** פסק המשנה ברורה (שם ס"ק יא). וכתב (סק"י) שבאופנים שמפסיק לומר פסוק ראשון עם הציבור יאמר גם 'ברוך שם כבוד' וכו'. והב"ח (ד"ה קראה) חולק על התרומת הדשן, וסובר שאף בברכות קריאת שמע יפסיק לקרוא עם הציבור פסוק ראשון, ומדקדק כן ממה שרבי אלעזר תירץ שבעל קרי מהרהר כדי 'שלא יהו כל העולם עוסקין בו והוא יושב בטל', ומנין שהוא יושב בטל, הרי אפשר שהוא עוסק בהלכות דרך ארץ, שמותר לעסוק בזה אף כשהוא בעל קרי כמבואר להלן (כב.), אלא כוונתו שלא יהא בטל מדבר שהציבור עוסקים בו שהוא קריאת שמע שחייבים בו מדאורייתא, ואם כן אף מי שאינו יושב בטל צריך לקרוא עם הציבור. **א. המלא** הרועים (בתוס' שם) הקשה, שאמנם מדויק מהמשנה שבעל קרי אינו מתפלל, אבל מנין שאינו עומד עם הצבור. ועוד, שהרי אסור לישב בד' אמות של המתפלל, ואם כן מסתמא גם הבעל קרי עומד אף שאינו מתפלל. **ב. מקור** הדין שקריאת שמע ותפילה אין יוצאים משליח ציבור, הוא בירושלמי (פ"ג ה"ג). ולהלכה פסק המשנה ברורה (סי' סא סק"מ) שאפילו בקריאת שמע יוצא על ידי אחר שמכוון להוציאו. ולענין תפילה עיין טור ושלחן ערוך (או"ח סי' קכד). **ג. רע"א** (ד"ה והרי) תירץ, שלכן לא הקשו מברכות קריאת שמע, מפני שיש לפרש המשנה כמו שפירשו בירושלמי [הובא לעיל (כ:) על דברי המשנה 'בעל קרי מהרהר בלבו'] שבעל קרי מהרהר בלבו את ברכות קריאת שמע, ואינו מברך בפה את ברכות קריאת שמע, ולפי פירוש זה באמת מהרהר ברכות קריאת שמע. ואף שהתוספות לעיל (כ: ד"ה בעל) כתבו שבגמרא משמע שפירוש המשנה הוא שבעל קרי מהרהר את קריאת שמע, ואינו מברך ברכות קריאת שמע אפילו בהרהור, מכל מקום הגמרא לא יכלה להקשות, שהיה אפשר לתרץ שפירוש המשנה אינו כן, אלא כמו שפירשו בירושלמי שבעל קרי מהרהר הברכות. והמלא הרועים (שם) תירץ, שכיון שלרב חסדא אינו יוצא במה שמהרהר קריאת שמע, למה יברך ברכות קריאת שמע, והרי ברכות קריאת שמע הם כברכת המצוות [עיין שם שהוכיח שכן היא שיטת התוספות], ואם אינו מקיים המצוה אינו צריך לברך, ואף שמהרהר רק כדי שלא ישב בטל, אבל בדבר שאינו מחויב כלל אפילו מדרבנן אינו צריך להרהר אפילו מטעם שלא יהא יושב בטל. עוד תירץ, שאף אם הרהור כדבור ויוצא ידי חובתו במה שמהרהר קריאת שמע, מכל מקום לא שייך לברך, שאין מברכים על מצוה שבלב, כמו שכתבו הפוסקים שלכן אין מברכים על ביטול חמץ. והקשה על זה שיש לחלק שבביטול חמץ הוא בלב ממש, אבל קריאת שמע אף אם רק מהרהר את קריאת שמע, מכל מקום מהרהר כל אות ואות. ועוד, שאם כן אף כשקורא על ידי דבור לא יברך ברכות קריאת שמע כיון שיוצא בהרהור, כמו לענין ביטול חמץ שאף אם מבטל בפה אינו צריך לברך כיון שיוצא בביטול שבלב. **ד. וכתב** הזכרון שמואל (סי' יז אות ג) שצריך לומר שגם ברכות קריאת שמע הם כתפילה ואין יוצאים בהרהור, שאם לא כן עדיין יש להקשות מדוע בברכות קריאת שמע אינו מהרהר. ועיין שם עוד

ותירצו, שאם היה הדין שבעל קרי מהרהר התפילה היתה המשנה אומרת שבעל קרי יקצר בדבור, או יהרהר באריכות, וממה שלא אמרה כך, משמע שבעל קרי לא יתחיל להתפלל אפילו בהרהור[ו]. והתוספות הרא"ש (ד"ה הא) תירץ עוד, שמלשון המשנה, 'היה עומד בתפילה' שהוא לשון 'דיעבד', משמע שרק אם התחיל ממשיך את התפילה, אבל לכתחילה אינו מתחיל כלל אפילו בהרהור.

האם יש בשמונה עשרה מלכות

שאני תפלה דלית בה מלכות שמים. פירש רש"י (ד"ה דלית), 'אין מלך העולם כברכות של י"ח'. והקשה **השפתי חכמים** (ברש"י ד"ה דלית), שהתוספות להלן (מ: ד"ה אמר) כתבו שמה שאומרים בשמונה עשרה 'אלהי אברהם' הוא כמו מלכות, שאברהם אבינו המליך את הקדוש ברוך הוא, ואם כן יש מלכות בשמונה עשרה. ותירץ, שלכן דייק רש"י וכתב, 'אין מלך העולם' שאף שיש מלכות בשמונה עשרה, אבל אין מוזכר בפירוש 'מלך העולם'.

מכאן קשה על הרמב"ם שסובר שתפילה חיובה מן התורה

אלא קריאת שמע וברכת המזון דאורייתא ותפלה דרבנן. הרמב"ם (ספר המצוות מצוה ה) סובר שתפילה היא מצות עשה של תורה, ומונה את התפילה במנין המצוות. **והרמב"ן** (השגות שם) הקשה על דבריו מסוגייתנו, שמסקנת הגמרא, שהטעם שמהרהר רק את קריאת שמע ואת ברכת המזון ואינו מהרהר את התפילה, מפני שקריאת שמע וברכת המזון דאורייתא, ותפילה דרבנן, ומבואר שתפילה חיובה רק מדרבנן, ואיך כתב הרמב"ם שהיא מצות עשה של תורה. וכתב הרמב"ן, שיש לתרץ על פי דברי הרמב"ם בהלכות תפילה (פ"א ה"א) שהחיוב מן התורה הוא רק שיתפלל בכל יום, אבל מנין התפלות שצריך להתפלל בכל יום, ונוסח התפילה, הם מדרבנן מתקנת עזרא. ולכן אמרו בגמרא שתפילה היא מדרבנן, שאפשר שכבר התפלל באותו יום איזה תפילה, ושוב חיוב שאר התפילות הוא מדרבנן, שמספר התפילות אינו מן התורה. אך הרמב"ן דחה תירוץ זה, מפני שהמשנה לא חילקה אם כבר התפלל באותו יום או לא התפלל, ומשמע שבעל קרי אינו מתפלל אפילו עמד כמה ימים בקריו ולא התפלל כלל, ומוכח שאף מי שלא התפלל כלל, חיובו הוא רק מדרבנן.

הכסף משנה (שם) תירץ, שמה שאמרו שבעל קרי אינו מתפלל, היינו שאינו מתפלל את נוסח התפילה, אבל אומר תפילה קצרה לעצמו פעם אחת ביום, ויוצא ידי חובת תפילה מן התורה, ורק משאר נוסח התפילה שהוא מדרבנן, נפטר בעל קרי. עוד תירץ, שחכמים יכולים להפקיע ממנו מצות עשה בשב ואל תעשה, והפקיעו מבעל קרי את חובת התפילה.

בשאגת אריה (סי' יד) הקשה על תירוץ הכסף משנה שבעל קרי אומר נוסח תפילה קצרה לעצמו, שאם כן היתה הגמרא צריכה לפרש שבעל קרי צריך להתפלל תפילה קצרה. ועוד, שאם עיקר התפילה היא מן התורה, היה צריך להתחייב להתפלל כל נוסח התפילה, ולא להסתפק במה שיתפלל תפילה קצרה לעצמו לצאת בה חובת תפילה מן התורה, שכמו שמצאנו [בספק קרא קריאת שמע, לשיטת שמואל שקריאת שמע דרבנן] שאם צריך להזכיר יציאת מצרים, ממילא חייבוהו בכל קריאת שמע, ולא די במה שמזכיר יציאת מצרים, וכמו בברכת המזון שהנוסח הוא מדרבנן, ואף על פי כן בעל קרי מברך כל ברכת המזון, כמו כן בתפילה אם עיקר התפלה היא מן התורה, היה צריך להתפלל כל התפילה, אף שהנוסח מדרבנן, ולא להסתפק בתפילה קצרה.

ועל תירוצו השני של הכסף משנה שחכמים עקרו מהבעל קרי מצות עשה זו בשב ואל תעשה, הקשה, שבכל הסוגיא מבואר לא כך, אלא שבדבר שמחויב מדאורייתא, חייבו חכמים את הבעל קרי להרהר, ולא עקרו ממנו המצוה, ומשמע בגמרא שאם חיוב התפלה היה מן התורה היו חכמים מחייבים אותו להרהר בתפילה, ומזה שלא חייבוהו משמע שחיובה הוא מדרבנן.

הצל"ח (ד"ה ספק) מיישב שיטת הרמב"ם, שהרי הוכחת הגמרא שבעל קרי אינו מתפלל היא מהמשנה להלן (כב:) 'היה עומד בתפלה ונזכר שהוא בעל קרי' וכו', ושם באמת חיוב התפילה הוא מדרבנן, שהרי לא נזכר שהוא בעל קרי עד שהיה באמצע התפילה, ולפני התפילה כבר קרא קריאת שמע וברכותיה, ויצא ידי חובת תפילה מן התורה, שהרבה בקשות אמר בברכות קריאת שמע, בברכה הראשונה, ובברכת 'אהבה רבה' שהיא מלאה בקשות ותחנונים, וכן 'צור ישראל קומה בעזרת ישראל' וכו' היא תפילה ובקשה, ולכן אם לא התחיל להתפלל לא יתפלל, מפני שכבר יצא ידי חובתו של תורה, ונשאר לו חובה להתפלל רק מדרבנן. ואף בעל קרי שעדיין לא התחיל להתפלל כלל לא חייבוהו בתפילה, מפני שכשאוכל צריך לברך על המזון לאחריו, ובברכה שלישית שהיא 'רחם נא' יש בקשות ותחנונים, ויוצא בזה ידי חובת תפילה של תורה, ולכן לא הצריכוהו להתפלל[י].

איך לומדים מהפסוק 'כי שם ה' אקרא' שצריך לברך ברכת התורה

מנין לברכת התורה לפניה מן התורה שנאמר 'כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו'. רש"י (ד"ה כי) מפרש, שלפני שמשה התחיל לומר שירת האזינו, אמר לישראל 'כי שם ה' אקרא' דהיינו שכשמשה יברך ברכת התורה לפני אמירת השירה, 'הבו גודל' וגו' שיענו אמן על הברכה. **ובשיטה מקובצת** (ד"ה מנין) מפרש כרש"י, והוסיף שמשמע שהפסוק 'כי שם ה' אקרא' וגו' מדבר בברכה על התורה, שבפסוק שלפני זה כתוב 'יערוף כמטר לקחי' (דברים לב ב) ו'לקחי' זה התורה.

והמהרש"א (ח"א ד"ה מנין) כתב, שמצא כתוב ש'כי שם ה' אקרא' וגו' הכוונה על התורה, מפני שכל התורה היא שמותיו של הקדוש ברוך הוא[ז], והפירוש של 'כי שם ה' אקרא' היינו שכשיקרא בתורה שהיא שמותיו של הקדוש ברוך הוא, 'הבו גודל לאלהינו' היינו שיברכו ברכת התורה.

האם ברכת התורה היא מצות עשה מן התורה

שם. הרמב"ן (השגות לספר המצוות במצות ששכח אותן הרב ממצות עשה, מצוה טו) מוסיף על מנין הרמב"ם מצות עשה לברך על התורה לפניה, שהיא מצות עשה 'שנצטוינו להודות לשמו יתברך בכל עת שנקרא בתורה, על הטובה הגדולה שעשה לנו בתתו תורתו אלינו והודיענו המעשים הרצויים לפניו שבהם ננחל חיי העולם הבא, וכאשר נצטוינו בברכה אחר כל אכילה נצטוינו בזו'. והוכיח שמצות ברכת התורה היא מן התורה מסוגייתנו שלמדה ברכת התורה מהפסוק 'כי שם ה' אקרא'. והמגלת אסתר כתב, שהרמב"ם לא מנה ברכת התורה למצות עשה, מפני שסובר שהדרשה שדרשו מהפסוק 'כי שם ה' אקרא' היא אסמכתא בעלמא. אולם הקשה, מנין לו לרמב"ם שדרשה זו אסמכתא בעלמא, ואינה דרשה גמורה.

והרמב"ן הקשה[ח], שאין לומר שדרשה זו היא אסמכתא, שאם עיקר מימרא זו היא אסמכתא, צריך לומר שגם הקל וחומר שדרש רבי יוחנן על פי זה, שחיוב ברכת המזון לפניו הוא מן התורה קל וחומר מברכת התורה, הוא אסמכתא, ואיך הקשו על רבי יוחנן שמהמשנה 'בעל קרי מברך לאחריו ואינו מברך לפניו' משמע שברכת המזון לפניו היא מדרבנן, ונשארו בתיובתא, הרי גם לרבי יוחנן הוא רק מדרבנן, אלא מוכח שהיא דרשה גמורה, ומן התורה חייבים לברך ברכת התורה.

ותירץ הצל"ח (ד"ה מנין), שהרמב"ם לשיטתו שפסק (ברכות פ"א ה"ז) כרבינא (לעיל כ:) שהרהור כדבור, ומי שסובר שהרהור כדבור לא יכול לסבור שברכת התורה היא מן התורה, שהרי במשנה מבואר שבעל קרי מהרהר בלבו את קריאת שמע, וסתם בעל קרי מקרה לילה הוא, ועדיין לא בירך ברכת התורה, ומדוע לא הצריכה המשנה שהבעל קרי יברך ברכות התורה [בהרהור], והרי כשהוא מהרהר קריאת שמע בלבו, הרי הוא כקורא בתורה, כיון שהרהור כדיבור דמי, ואם ברכת התורה מן התורה, למה אינו מהרהר ברכת התורה, אלא ודאי שרבינא סובר שברכת התורה היא מדרבנן, ולכן לא הצריכוהו להרהר ברכת התורה[ט], ומה שהגמרא דרשה מהפסוק שחייבים לברך ברכת התורה, היא רק לשיטת רב חסדא שהרהור לאו כדבור, שלדבריו לא מוכח מהמשנה שברכת התורה דרבנן, שבמה שמהרהר בקריאת שמע אינו כקורא בתורה, ולא התחייב בברכת התורה, ולכן לא אמרה המשנה שיברך ברכות התורה'.

יש אומרים שברכת התורה נכללת במצות תלמוד תורה ולכן לא מנאה הרמב"ם

הקרית ספר (תפילה פי"ג) מבאר, שגם הרמב"ם סובר שחיוב ברכת התורה הוא מדאורייתא, והטעם שלא מנאה במנין המצוות, משום שהיא חלק ממצות תלמוד תורה, שבמצות תלמוד תורה נכלל גם שצריך לברך על התורה.

מה שכתב בזה. ה. **שאפילו** אם התחיל כבר להתפלל ונזכר שהוא בעל קרי, לא התירו לו להמשיך להרהר את כל הברכות באריכות, וכל שכן שלכתחילה אסור לו להתחיל להרהר את התפילה. תוספות הרא"ש (שם). ו. **ראה** עוד להלן בענין 'מכאן משמע שתפילה דרבנן' וכו' בשיטת הרמב"ם. ז. **וכן** הוא ברמב"ן על התורה בפתיחה, 'עוד יש בידינו קבלה של אמת, כי כל התורה כולה שמותיו של הקדוש ברוך הוא', ועיין שם שהאריך בזה. וכפירוש המהרש"א הובא באבודרהם (סדר תפילות חול שער שלישי), ובפירוש החרדים לירושלמי (פ"ז ה"א ד"ה כי). ובאבודרהם מפרש שהתורה שמותיו של הקדוש ברוך הוא, כי מלמדת את האדם כבוד שמו של הקדוש ברוך הוא. ח. **הצל"ח** (ד"ה מנין) מבאר הקושיא באריכות. ט. **באבי** עזרי (ברכות פ"ד ה"ג אות ב) דחה ראייתו, שיש לומר שאף אם ברכת התורה מדאורייתא, מכל מקום בעל קרי אינו מחויב לברך ברכת התורה לפני שקורא קריאת שמע, שאף שבקריאת שמע מקיימים מצות תלמוד תורה כמבואר בנדרים (ח.) מכל מקום הרי בעל קרי אסור בדברי תורה, וכשקורא קריאת שמע צריך לכוון שאינו רוצה לקיים בזה מצות תלמוד תורה, וגם למאן דאמר מצוות אינן צריכות כוונה, כשמכוון במפורש לא לקיים את המצוה אינו מקיים, ולכן אינו צריך לברך ברכת התורה על מה שקורא קריאת שמע. י. **לעיל** (כ:) [בענין 'האם מברכים ברכת התורה על הרהור'] הובאו דברי השאגת אריה, שגם כתב כמו הצל"ח. ועיין שם מה שהתבאר עוד בזה. וכתב עוד, שמי שסובר שחיוב ברכת התורה אינו מן התורה, ידרוש מהפסוק 'כי שם ה' אקרא' וגו' שצריך לזמן בשלשה, כמו שהובא להלן (מה.), או שידרוש הפסוק לדרשה אחרת, ולא לברכת התורה. ובאבי עזרי [הובא להלן בסמוך] כתב ששיטה זו דורשת מהפסוק שבמקדש כשהיו שומעים שם המפורש היו אומרים 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' כמו שדרשו ביומא (לז.). וכתב עוד, שיש לומר שאף אם נלמד מהפסוק 'כי שם ה' אקרא' לברכת התורה, היינו שאם מברכים ברכה זו לא הוה ברכה לבטלה, אבל אין כאן ציווי

ולדבריו לא קשה על הרמב"ם מסוגייתנו, שגם לדבריו חיוב ברכת התורה נלמד מהפסוק, ומה שלא מנאה למצוה בפני עצמה מפני שנכלל במצות תלמוד תורה. **אמנם הרמב"ן** כתב, שאין לומר שברכת התורה אינה מצוה בפני עצמה אלא נכללת במצות תלמוד תורה, שהרי סיפור יציאת מצרים נמנית למצוה בפני עצמה ואינה נמנית בכלל מצות אכילת פסח, וכן מצות מקרא ביכורים אינה נכללת במצות ביכורים, אלא נמנית למצוה בפני עצמה, וכמו כן יש למנות ברכת התורה למצוה בפני עצמה, ולא לכוללה במצות תלמוד תורה.

וכתב האבני עזרי (ברכות פ"ד ה"ב אות ג) שיש לדחות הראיה מסיפור יציאת מצרים וביכורים, משום שמצות סיפור יציאת מצרים יכולה להתקיים גם כשאין קרבן פסח, ולכן אינה מצוה בפני עצמה, מה שאין כן ברכת התורה מתקיימת רק כשלומדים תורה, ולכן נכללת היא בתלמוד תורה. ומה שמצאנו שמקרא ביכורים היא מצוה בפני עצמה, ואינה נכללת במצות ביכורים, שאף שאין קריאת ביכורים בלא הבאת ביכורים, מכל מקום אין הקריאה דין בהבאת הביכורים, אלא שבשעה שמביא ביכורים צריך לקרוא, אבל בברכת התורה צורת קיום תלמוד תורה הוא על ידי ברכה, שהרי מברכים על המצוה של תלמוד תורה, ולכן אינם נמנים לשתי מצוות.

אמנם כתב, שאין לומר שהרמב"ם כלל מצות ברכת התורה במצות תלמוד תורה ומפני זה לא מנאה למצוה בפני עצמה, שהרי שיטת הרמב"ם שמצות ברכת התורה היא מדרבנן, שכתב (שם פי"א הט"ז) שאם הוא מסופק אם בירך ברכת המצוות אינו חוזר ומברך חוץ מברכת המזון, ולא הוציא מכלל זה את ברכת התורה, ומשמע שגם בברכת התורה אינו חוזר ומברך מספק, ומבואר שלשיטתו ברכת התורה דרבנן[יא].

הפסוק 'כי שם ה' אקרא' וגו' נדרש לדברים אחרים ואיך דרשו פסוק זה לברכת התורה

הפרי חדש (או"ח סי' מז סק"א) האריך להוכיח שברכת התורה חיובה מן התורה[יב], וכתב, שאף שלהלן (מה.) דרשו מהפסוק 'כי שם ה' אקרא' וגו' שצריך לברך ברכת הזימון, ואיך למדו מפסוק זה שצריך לברך ברכת התורה, יש לומר שמה שדרשו זאת לברכת הזימון זה אסמכתא בעלמא, ועיקר הפסוק נדרש לברכת התורה. עוד תירץ, שאת ברכת הזימון לומדים מהפסוק (תהלים לד ד) 'גדלו לה' אתי' כמו שדרש שם רב אסי, וכן בברייתא (להלן מח:) לומד רבי את ברכת הזימון מ'גדלו לה' אתי'.

ובאבי עזרי (ברכות פ"ד ה"ב אות ג) הקשה על השיטות שחיוב ברכת התורה מדאורייתא, והרי מהפסוק 'כי שם ה' אקרא' וגו' נלמד (יומא לז.) שכשהיו שומעים שם המפורש במקדש היו אומרים 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד', ונראה שהוא חיוב מדאורייתא, ואם כן איך לומדים מפסוק זה שברכת התורה חיובה מדאורייתא.

מדוע שני הק"ו שדרש רבי יוחנן אינם סותרים אחד את השני

אמר ר' יוחנן למדנו ברכת התורה לאחריה מן ברכת המזון מקל וחומר וברכת המזון לפניה מן ברכת התורה מקל וחומר. הקשה **הפני יהושע** (ד"ה אמר ר"י), ששני הק"ו שדרש רבי יוחנן סותרים אחד את השני, שלאחר שלמד מקל וחומר שתורה טעונה ברכה גם לאחריה, שוב אין לדרוש לחייב לברך על המזון לפניה מקל וחומר, 'ומה תורה שאין טעונה לאחריה' וכו', שהרי תורה כן טעונה ברכה גם לאחריה, שנלמד מקל וחומר. ותירץ, שיש לדרוש קל וחומר מה תורה שאין מפורש בפסוק שטעונה ברכה לאחריה[יג], מכל מקום טעונה ברכה לפניה, ברכת המזון שמפורש בפסוק שטעונה ברכה לאחריה, אינו דין שטעונה ברכה לפניה, שמצאנו בקידושין (טו:) [ובתוספות שם (ד"ה אמר)] שאפילו דבר שנלמד מדרשה, אף על פי כן יש לדרוש בקל וחומר כאילו אינו נוהג בו דבר זה, כיון שאינו מפורש בפסוק.

עוד תירץ, שמתחילה למדו מה מזון שאין טעון לפניו אפילו ברכה אחת טעון לאחריו שלש ברכות, תורה שטעונה לפניה ברכה אחת[יד] אינו דין שטעונה לאחריה ברכה אחת, שכיון שהקל וחומר הוא מתורה שטעונה ברכה לפניה, אם כן דיו לבא מן הדין להיות כנדון, מה לפניה ברכה אחת, הוא הדין לאחריה מחויב רק בברכה אחת, ואחר כך למדו ברכת המזון לפניה מתורה, שמה תורה שאינה טעונה לאחריה 'שלש ברכות' כמו ברכת המזון אלא ברכה אחת מברך לפניה, מזון שטעון לאחריו 'שלש ברכות', אינו דין שיהיה טעון לפניו ברכה אחת כמו תורה, ולפי זה, אף שלמדנו שמברכים על התורה לאחריה, עדיין יש ללמוד בקל וחומר ממה שאין צריך לברך לאחריה שלש ברכות.

מתי יברכו 'לאחריה' בתורה

שם. הקשה **הפני יהושע** (שם), איך שייך לברך ברכה לאחריה על התורה, והרי ביחיד שעוסק בתורה לא שייך 'לאחריה', שכל הזמן הוא מחויב ללמוד, שנאמר (יהושע א ח) 'והגית בו יומם ולילה' ותורה היא מהדברים שאין להם שיעור (פאה פ"א מ"א), ואין לומר שהכוונה לאחר שגמרו לקרוא בתורה בצבור, שקריאת התורה בצבור אינה מן התורה, אלא מתקנת עזרא, ולא שייך לומר שהתורה חייבה ברכה על זה. ותירץ, שמה שאמרו שצריך לברך על התורה 'לאחריה', היינו כגון שהסיח דעתו מללמוד, כדי לילך לעסקיו או לישן. אמנם **האבודרהם** (תפילות חול שער שלישי) כתב, שמה שאמרו שמברכים על תורה לאחריה, היינו בצבור, שמברכים אחרי קריאת התורה.

מדוע אין מברכים ברכת התורה לאחריה

שם. הרשב"א (שו"ת, ח"ז סי' תקמ) נשאל מדוע אין מברכים על התורה לאחריה. והשיב שאין מברכים על המצוות לאחריהם, כמו שמבואר בנדה[טו] (נא:)[טז]. ואין להקשות ממה שמברכים אחרי קריאת התורה בציבור, משום שקריאת התורה בציבור היא תקנת משה ועזרא, ועל התקנות מברכים לפניהם ולאחריהם, כמו שמצאנו בהלל ומגילה. **והבית יוסף** (או"ח סי' מז ס"ו ד"ה כתוב) כתב, שנראה לו שאפילו אם היה הדין שצריכים לברך אחר המצוות, מכל מקום לא היו מברכים אחרי תלמוד תורה, כיון שמצות הגיית התורה היא כל היום, ואין שעה שנפטר ממנה, ולא שייך לברך אחריה.

והלבוש (שם ס"ו) כתב, שהטעם שתקנו שני ברכות על התורה, גם ברכת 'לעסוק בדברי תורה' וגם 'אשר בחר בנו', כי ברכה אחת היא ברכה אחרונה על הלימוד של אתמול, וברכה אחת על הלימוד שילמד היום. שאף שאין מברכים על המצוות לאחריהם, אבל כיון שבקריאת התורה מברכים לפניה ולאחריה, תקנו נגדם גם בברכת התורה שתי ברכות, ולא שייך לברך ממש אחרי הלימוד, כי כל היום מחויב ללמוד, ואף על מיטתו צריך להגות בתורה עד שישקע בשינה, לכן למחרת מברך על הלימוד של אתמול.

מדוע לא אמרו כל זה אכניס בקל וחומר מה למזון שאף שנהנה אין טעון ברכה לפניו וכו'

איכא למיפרך מה למזון שכן נהנה ומה לתורה שכן חיי עולם. הקשה **הפני יהושע** (ד"ה דאיכא), הרי מה שנהנה מהמזון לא הועיל לחייב במזון לברך לפניו, ומשמע שאין מתחשבים עם סברא זו, ואם כן עדיין יש להכניס את כל זה לקל וחומר, ומה מזון שאין טעון ברכה לפניו אף שנהנה, טעון ברכה לאחריו, תורה שטעונה ברכה לפניה אף שלא נהנה, אינו דין שטעונה ברכה לאחריה. וכמו כן יש לעשות קל וחומר מה תורה שאינה טעונה ברכה לאחריה אף על גב שהיא חיי עולם, טעונה ברכה לפניה, מזון שטעון ברכה לאחריו כל שכן שטעון לפניו [כמו שכתבו **התוספות** בקידושין (ה. ד"ה סכן) שכל פירכא שאינה ממה שכתוב בתורה אלא מסברא יכולים להכניס אותה פירכא בקל וחומר]. ותירץ, שהטעם שלא הועיל מה שנהנה לחייב במזון בברכה לפניו, מפני שהסברא 'שכן נהנה' איננה סיבה לברך לפני המזון, אלא לברכה של לאחריו, כיון שרק 'לאחרי' המזון כבר נהנה מהמזון, ויש לפרוך שרק היכן שנהנה יש ברכה לאחריו, ולא בתורה, ואין להקשות ממה שלא הועילה סברא זו לחייב ברכה על המזון לפניו, מפני שכל שעדיין לא נהנה אין שייך סברא זו. וכן בברכת התורה לא שייך הפירכא 'שכן חיי עולם' אלא לפניה, שהולך לעסוק בחיי עולם, אבל לאחריה שפוסק מחיי עולם, לא שייך לומר 'שכן חיי עולם' שהרי הוא פוסק מללמוד תורה, ולכן אין ללמוד ברכת המזון לפניו, מתורה שמחויבת בברכה לפניה, שכן תורה היא חיי עולם, ומה שסברא זו לא הועילה לתורה לחייבה בברכה לאחריה, מפני שסברא זו היא טעם רק לברכה של לפניה[יז].

לברך ברכה זו, שבפסוק לא מוזכר ציווי לברך. **יא. ומבואר** שהרמב"ם סובר שאף שלמדו את זה בגמרא מהפסוק 'כי שם ה' אקרא' וגו', אין זה מצות עשה, שהפסוק הוא סיפור דברים שמשה אמר לישראל שלפני שיאמר להם השירה יברך והם יענו אמן [וכמו שפירש רש"י (ד"ה כי)], ואינו מצות עשה, כיון שלא נאמר בצורת ציווי. ולומדים מזה רק שברכת התורה נחשבת ברכה ואינה ברכה לשוא. ורבי יוחנן למד מזה קל וחומר לברכת המזון לפניה, שמה ברכת התורה לאחריה שהיא ברכת שוא, לפניה אינה ברכת שוא, ברכת המזון שלאחריה אינה ברכת שוא, ודאי שלפניה נחשבת ברכה ויהיה מחויב בה. והוכיח שאינה מצות עשה, שאם נחשבת למצות עשה, אם כן לפירוש רש"י שפירש שמשה אמר לישראל שכשיברך יענו הם אמן, צריך להיות שגם עניית אמן תהיה מצות עשה מן התורה, ולא מצאנו כן, ומוכח שהוא סיפור דברים ולא מצוה. **יב. עיין** שם שהביא שיטות הראשונים בזה. **יג. וכן** מדויק ברש"י (ד"ה שאינו) שכתב 'כלומר שלא מצינו לו מקרא מפורש לברך לפניו', ונראה שכוונתו לבאר שאף שכבר נלמד מקל וחומר שמזון טעון ברכה לפניו, מכל מקום אינו מפורש בפסוק, וכמו שכתב הפני יהושע. אמנם השפתי חכמים (ברש"י שם) מבאר, שכוונת רש"י לבאר שאף שמזון טעון לפניו ברכה, שנלמד מסברא ש'אסור לו לאדם שיהנה מהעולם הזה בלא ברכה' (להלן לה.) מכל מקום אינו מפורש בפסוק. **יד. שמן** התורה אינו מחויב על לברך התורה יותר מברכה אחת. **טו. וכן** מבואר להלן (מד:). **טז. ואף** למה שמבואר שם שבני ארץ ישראל היו מברכים ברכה אחר סילוק התפילין, לא היו מברכים כן אחר שאר מצוות, שהם סוברים שלילה לאו זמן תפילין, וסוברים שהפסוק (שמות יג י) 'ושמרת את החקה הזאת למועדה מימים ימימה' בא לומר שישמרו שיניחו רק בימים, וכשמסלקים בלילה מקיימים את ציווי הפסוק הנ"ל, ולכן היו מברכים כשמסלקים התפילין 'לשמור חוקיו' דהיינו ששמרו החוקה הנ"ל. על פי דברי הרשב"א (שו"ת, ח"ז סי' תקמ, להלן מד: ד"ה ולבני). **יז. וכדבריו** מבואר בשיטה מקובצת (ד"ה איכא) שסברת 'שכן נהנה' היא סברא לברך לאחריו, וסברת שכן חיי עולם היא סברא לברך לפני הלימוד. ולהלן בסמוך מובא מה שביאר בזה האבני נזר.

וכי רק מהמזון הוא נהנה ומהתורה אינו נהנה

שם. האגלי טל (הקדמה) כתב, שהשמחה וההנאה שמתענגים בלימוד התורה הוא מכלל מצות תלמוד תורה, ומבאר בזה מדוע הרמב"ם (תלמוד תורה פ"ג ה"ה, תשובה פ"י ה"ה) כתב לענין תלמוד תורה, שיש לעסוק בתורה שלא לשמה, לפי שמתוך שלא לשמה בא לשמה, ולענין מצוות לא הזכיר שיעסוק במצוות שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, והרי המקור לזה בפסחים (נ:), ושם אמרו כן גם לענין המצוות. אבל לפי הנ"ל, יש לומר שרק בתורה יעסוק אפילו שלא לשמה ולא בשאר מצוות, משום שמה שאמרו שיעסוק במצוות אפילו שלא לשמה הוא רק למאן דאמר מצוות אינן צריכות כוונה, אבל אם מצוות צריכות כוונה, אם כן כשעוסק שלא לשמה אינו מקיים המצוה, ובזה לא אמרו שיעסוק שלא לשמה, ומה שעוסק שלא לשמה, לא יביאנו לעשות לשמה[יח]. ולכן בכל המצוות לא הביא הרמב"ם שיעסוק שלא לשמה לפי שהרמב"ם פוסק שמצוות צריכות כוונה, אבל בתורה הביא הרמב"ם, שיעסוק בה שלא לשמה, מפני שבמצוה שנהנה בה, הדין שיוצא ידי חובתו אף אם לא התכוין לשם מצוה [כמו שכתב הר"ן (על הרי"ף, ר"ה כח. ד"ה גרסי')], ולכן בתלמוד תורה מקיים מצוה אף שאין מתכוין, כיון שמצוה להנות מדברי תורה, והרי נהנה[יט].

ובאבני נזר (או"ח סי' ס) נשאל על מה שכתב בהקדמתו לאגלי טל, מדברי הגמרא בסוגיין 'איכא למיפרך מה למזון שכן נהנה' ומשמע שרק במזון 'נהנה' ולא בתורה. ותירץ על פי מה שביאר באגלי טל (טוחן ס"ק סב אות ג), שברכת המזון מברכים על הנאת מעיו אבל הנאת גרונו כבר אינה קיימת בשעה שמברך ברכת המזון, אבל באיסורי אכילה, האיסור הוא על הנאת גרונו, וכן ההנאה מתלמוד תורה, הוא רק בשעה שלומד, ולכן אמרו בגמרא 'מה למזון שכן נהנה' כיון שרק במזון שייך לברך לאחריו כיון שיש לו הנאת מעיו, אבל בתורה לאחר גמר הלימוד לא נשאר לו הנאת מעיו, ולא שייך לברך לאחריה.

ולפי זה מבאר מדוע לא אמרה הגמרא כל זה אכניס בקל וחומר [כמו שהובא לעיל קושיית הפני יהושע], משום שלענין ברכה שלפניו, תורה עדיפה ממזון, שבתורה גם נהנה והיא גם חיי עולם, ואין ללמוד מזון מתורה לברכה שלפניה. ובברכה שלאחריה, לא שייך ללמוד תורה ממזון, שרק במזון שייך ברכה שלאחריה, כיון שנהנה הנאת מעיו לאחר גמר האכילה.

מדוע לא תירצו שרבי יוחנן סובר כמו התנא להלן שאינו סובר הפירכא 'שכן נהנה'

תיובתא. הקשה **הפני יהושע** (ד"ה תיובתא), מדוע לא תירצה הגמרא שרבי יוחנן סובר כמו התנא (להלן מח:) בברייתא שסובר שמזון טעון ברכה לפניו מקל וחומר, אם כששבע מברך, כשרעב לא כל שכן, והתנא ההוא אינו סובר הפירכא 'שכן נהנה'. ותירץ, שאין לומר שרבי יוחנן סובר כתנא זה, שאם כן מדוע הוצרך רבי יוחנן ללמוד ברכת המזון לפניו בקל וחומר מברכת התורה, ולא למד מהקל וחומר כששבע מברך כשרעב לא כל שכן, אלא על כרחך שרבי יוחנן סובר שאין זה קל וחומר, משום שיש לפרוך מה לאחריו שכן נהנה, ואם כן מאותו טעם יש לפרוך את הקל וחומר של רבי יוחנן, שאין ללמוד תורה ממזון, שמה למזון שכן נהנה.

אמנם השיטה מקובצת (שם ד"ה קל וחומר) כתב, שאין כוונת התנא ללמוד שמזון טעון ברכה לפניו מן התורה מקל וחומר, שהרי יש לפרוך כמו שהפריכו בסוגיין מה לברכת המזון שכן נהנה, אלא הוא מדרבנן בעלמא, ולפי זה מיושב קושיית הפני יהושע שבאמת אין שום תנא שאינו סובר את הפירכא 'שכן נהנה'. אולם מדברי **הרשב"א** (שם ד"ה הא) מבואר שהתנא שלמד ברכת המזון לפניו מקל וחומר, סובר שהוא קל וחומר גמור מן התורה [אלא שאין הלכה כמותו] וכדברי הפני יהושע.

'ספק קרא קריאת שמע' האם ידוע לו אם אמר 'אמת ויציב'

ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא אינו חוזר וקורא[כ]. הקשה **הרשב"א** (ד"ה מאי), באיזה אופן מדובר הדין 'ספק קרא קריאת שמע', אם יודע שאמר 'אמת ויציב', אם כן ודאי שקרא קריאת שמע, שהרי אמת ויציב היא אחרי קריאת שמע, ו'סרכיה נקט ואתי' (לעיל טז.)[כא], ואם אינו יודע אם אמר 'אמת ויציב', אם כן זהו הדין שאמרו אחרי זה 'ספק אמר אמת ויציב', שחוזר ואומר 'אמת ויציב'. ותירץ, שמדובר שמסופק בשניהם גם אם קרא קריאת שמע וגם אם אמר אמת ויציב, ו'ספק קרא קריאת שמע' פירושו שאפשר שלא קרא קריאת שמע ולא אמר אמת ויציב, אינו חוזר וקורא קריאת שמע[כב], והדין השני הוא, כשספק לו רק אם אמר 'אמת ויציב', אף שברור לו שקרא קריאת שמע, שחוזר ואומר 'אמת ויציב'[כג].

והצל"ח (בתוס' ד"ה ספק) כתב[כד], שמה שאמרו 'ספק קרא קריאת שמע' מדובר שודאי לא אמר אמת ויציב, ולכן אף שיקרא קריאת שמע עדיין יהיה צריך לומר גם אמת ויציב, שאף אם קרא קריאת שמע מחויב מדרבנן לברך לאחריה, וכיון שסופו לומר אמת ויציב ויצא בזה ידי הזכרת יציאת מצרים, לכך אינו חוזר וקורא קריאת שמע.

ביאור אופן הספק אם אמר אמת ויציב

ספק אמר אמת ויציב ספק לא אמר חוזר ואומר אמת ויציב[כה]. הקשו **התוספות** (ד"ה ספק), שעל כרחך צריך לומר שהוא גם מסופק אם קרא קריאת שמע, שאם ודאי קרא קריאת שמע, שוב אמת ויציב אינה דאורייתא, שכבר קיים מצות הזכרת יציאת מצרים בפרשת ויאמר, ואם כן מדוע חוזר ואומר אמת ויציב, הרי עדיף שיקרא קריאת שמע שיש בה גם מלכות שמים וגם הזכרת יציאת מצרים, וכמו שאמרה הגמרא שלכן בעל קרי קורא קריאת שמע ואינו אומר אמת ויציב, 'דאית בה תרתי'. ותירץ ר"י, שמה שאמרו בגמרא ד'קריאת שמע עדיפא משום דאית בה תרתי', זהו דווקא במי שודאי לא קרא קריאת שמע ולא אמר אמת ויציב, אבל מי שמסופק בשניהם, עדיף שיאמר אמת ויציב, משום שאפשר שקרא קריאת שמע ועדיין לא אמר אמת ויציב, ובמה שיברך אמת ויציב יתקן הכל, אבל אם יקרא קריאת שמע יתכן שלא יתקן כלום, שהרי אפשר שכבר קרא קריאת שמע.

עוד תירצו התוספות בשם ה"ר שמעון, שמדובר שיודע שקרא קריאת שמע, ואף על פי כן אמת ויציב דאורייתא, שמה שאמרו כאן 'קריאת שמע' הכוונה לשתי הפרשיות הראשונות, ומה שאמרו שיש לו ספק אם אמר אמת ויציב פירושו שיש לו ספק אם אמר פרשת 'ויאמר' ו'אמת ויציב', שאמת ויציב הכוונה למצות זכירת יציאת מצרים שהיא כוללת את פרשת ויאמר וברכת אמת ויציב, ולכן, אף שקרא שתי פרשיות הראשונות של קריאת שמע, עדיין חייב מדאורייתא להזכיר יציאת מצרים[כו].

משא ומתן בתירוץ ר"י

הקשה השאגת אריה (סי' י), לתירוץ ר"י שמסופק גם אם קרא קריאת שמע, אם כן מדוע רב יהודה חילק דבריו כאילו הם שני דינים נפרדים, דין אחד ספק קרא קריאת שמע, ודין שני ספק אם אמר אמת ויציב, והלא הוא מסופק אם אמר את שניהם וצריך לחזור לאמת ויציב ולא לקריאת שמע, ואם כן היה צריך רב יהודה לומר ספק קרא קריאת שמע ואמר אמת ויציב, ספק לא קרא קריאת שמע ואמר אמת ויציב, אינו חוזר לקריאת שמע, וחוזר לאמת ויציב[כז]. **ותירצו המגן גבורים** (סי' סו שלטי הגבורים סק"ג) **והגהות ר"ש טויבש** (בתוס' שם), שלכן נקט רב יהודה הדין של ספק קרא קריאת שמע לחוד, משום שר' אלעזר חולק על דין זה של ספק קרא קריאת שמע, ואומר שספק קרא קריאת שמע צריך לחזור, לכן כתבו את זה בדין נפרד והביאה הגמרא שיש מחלוקת בדין זה. ועוד, שמצאנו הרבה פעמים בש"ס שמפרידים לשני דינים אף שיכלו לכלול בדין אחד[כח].

עוד הקשה השאגת אריה, שלפי פירוש ר"י אין הטעם מפני שקריאת שמע דרבנן ואמת ויציב דאורייתא, כיון שאם לא קרא קריאת שמע ולא אמר אמת ויציב גם קריאת שמע דאורייתא, שהרי יש בה הזכרת יציאת מצרים, אלא עיקר הטעם משום שבאמת ויציב מתקן הכל, ובקריאת שמע אינו מתקן הכל, והעיקר חסר מן הספר, שרב יהודה לא הזכיר כלל טעם זה אלא שקריאת שמע דרבנן ואמת ויציב דאורייתא. ותירץ הר"ש טויבש, שאם קריאת שמע היה דאורייתא ודאי שהיה צריך לחזור ולקרוא קריאת שמע ולא לומר אמת ויציב,

יח. **עיין** שם שהוכיח דבר זה. יט. **והביא** דברי הט"ז (יו"ד סי' רכא ס"ק מג), שאף שהמודר הנאה מדבר יכול לקיים בו מצוה, לפי שמצוות לאו להנות נתנו, מכל מקום בתלמוד תורה שמשמח הלב יש לו הנאה ואסור להנות בתורה מדבר שהוא מודר הנאה ממנו, ולכן אסור ללמוד מספר שהוא מודר הנאה ממנו. כ. **להלן** [בענין 'ביאור החילוק בין ספק קרא קריאת שמע לבין טועה באמצע קריאת שמע'] הובאו דברי תלמידי רבינו יונה שביארו לשיטת שמואל שאין צריך לחזור מספק, מדוע בטעה בקריאת שמע חוזר למקום שלא טעה [לתחילת הפרק] ולא מקילים מספק. כא. **שלשונו** של אדם מורגל לומר קודם ויאמר ואחר כך אמת ויציב, ואם אמר אמת ויציב אמר כבר ויאמר. כב. **ומשמע** מדבריו שחוזר ואומר אמת ויציב, כיון שמסופק גם באמת ויציב. וצריך עיון מדוע אינו חוזר וקורא קריאת שמע, שהרי יש בה תרתי, גם קבלת עול מלכות שמים וגם זכירת יציאת מצרים, וכמו שאמרו בגמרא לגבי בעל קרי, וכקושיית התוספות (ד"ה ספק). והתוספות בתירוצם הראשון תירצו שכיון שיתכן שקרא קריאת שמע ולא אמר אמת ויציב, עדיף שיאמר אמת ויציב שיתכן שעכשיו יתקן הכל, אך קשה שהרשב"א להלן לא הביא תירוץ זה על קושיית התוספות, והביא רק את התירוץ השני, ולדבריו קשה כנ"ל. כג. **ופרשת** 'ויאמר' נכללת ב'אמת ויציב', כך מפרש הרשב"א, וכפירוש השני שהובא להלן.

כד. **הוא** כתב כן על מה שהקשה שכיון שספק לו אם צריך לקרוא את שמע וגם לברך אמת ויציב, מדוע שלא יקרא קריאת שמע דאית בה תרתי. כה. **כתב** המאירי (ד"ה ספק), שאם אמר ויאמר ומסופק אם אמר אמת ויציב אינו חוזר לאמת ויציב, כיון שכבר יצא הזכרת יציאת מצרים בפרשת ויאמר. אך אם ודאי שלא אמר אמת ויציב, אף אם אמר ויאמר, צריך לומר אמת ויציב, שהרי חכמים תקנו לומר אמת ויציב, ויש אומרים שאינו חוזר ואומר אמת ויציב, אף שודאי לא אמר אמת ויציב, כיון שאמת ויציב היא כברכת המצוות, ואין מברכה אלא בשעת המצוה, דהיינו בשעה שמזכיר יציאת מצרים, אבל אחרי שהזכיר יציאת מצרים, שוב אין מברך ברכת אמת ויציב. והמאירי דחה שיטה זו, שברכות קריאת שמע, אינם ממש כברכת המצוות, שעיקרם בפני עצמן נתקנו, ולא כברכת המצוות שנתקנו על המצוות. כו. **ולהלן** בענין 'ביאור השאגת אריה באופן הספק על אמת ויציב' הובא ביאור נוסף באופן הספק בשם השאגת אריה. כז. **ואין** לומר שלכן הפרידו רב יהודה לשני דינים להשמיע שאם מסופק מקריאת שמע לבד אינו צריך לחזור, שהוא פשיטא שאם כשהוא מסופק בשני הדברים אינו חוזר לקריאת שמע, כל שכן שאם מסופק מקריאת שמע לבד אינו חוזר לקריאת שמע. כח. **ועיין** בהגהות ר"ש טויבש מה שתירץ עוד.

ואף ששמא לא יתקן הכל, כי מספק חייב לחזור ולקרוא את מה שמחויב מדאורייתא, ושוב לא יהיה אמת ויציב דאורייתא, כיון שהזכיר יציאת מצרים, ורק משום שקריאת שמע דרבנן, ואם לא קריאת שמע הרי אמת ויציב היא מן התורה, לכן חוזר ואומר אמת ויציב ולא קריאת שמע, כי אפשר שעל ידי זה יתקן הכל, ואם כן עיקר הטעם משום שקריאת שמע דרבנן, ואמת ויציב דאורייתא[כט].

לפי התירוץ השני של תוספות האם חוזר גם ל'ויאמר' וגם ל'אמת ויציב'

הקשה השאגת אריה (שם) על תירוצו השני של תוספות שהכוונה באמת ויציב לויאמר ואמת ויציב יחדיו, אם כן מה כוונת רב יהודה שחוזר ומברך אמת ויציב, אם נפרש שחוזר ואומר גם 'ויאמר' וגם 'אמת ויציב', קשה, כיון שיוצא מן התורה הזכרת יציאת מצרים ב'ויאמר', מדוע חוזר ואומר גם אמת ויציב. ואם חוזר רק ל'ויאמר', קשה, מדוע אמר רב יהודה שחוזר ואומר אמת ויציב, הרי חוזר רק פרשת ויאמר. ואם נפרש שחוזר רק לאמת ויציב, קשה, מדוע יחזור רק לאמת ויציב, והרי גם ב'ויאמר' מקיים מצות זכירת יציאת מצרים מן התורה. ואם נפרש שיכול לחזור למה שירצה, או ל'ויאמר' או ל'אמת ויציב', מכל מקום קשה שמה שרב יהודה אומר שחוזר לאמת ויציב אין פירושו כמו למעלה, שלמעלה פירושו גם 'ויאמר' וגם 'אמת ויציב' [שכך פירש ה"ר שמעון שספק אמר 'אמת ויציב' הכוונה שמסופק בשניהם], וכאן פירושו או 'ויאמר' או 'אמת ויציב'[ל].

ובמגן גבורים (סי' סז שלטי הגבורים סק"ג) תירץ, שצריך לחזור ולומר גם פרשת ויאמר וגם אמת ויציב, ומה שהקשה השאגת אריה שאם אומר פרשת ויאמר מדוע חוזר לאמת ויציב, והרי כבר יצא מדאורייתא את מצות זכירת יציאת מצרים, יש לומר שכיון שהוא ספק של תורה אם הזכיר יציאת מצרים וספק תורה לחומרא, לכן נוקטים שלא אמר פרשת ויאמר, ואם לא אמר פרשת ויאמר ודאי שלא אמר אמת ויציב שסירכא נקט, ולכן צריך לחזור לשניהם. ועוד תירץ, שאם יחזור רק לפרשת ויאמר ולא לאמת ויציב יבואו לזלזל בברכת אמת ויציב, כמו שפסק המגן אברהם (סי' קפד סק"ז) שמי שמסופק אם בירך ברכת המזון חוזר מספק גם על ברכת הטוב והמטיב, אף שהיא מדרבנן, כדי שלא יבואו לזלזל בברכה זו. ועוד תירץ על פי שיטת המהר"י בן לב (שו"ת, סי' ק) שאם היה מתחילה ספק דאורייתא, ועל ידי סיבה מסוימת נהיה ספק דרבנן, הולכים בספיקו להחמיר, ולפי זה יש לומר שמתחילה היה מחויב באמת ויציב מן התורה, ואף שאחרי שקרא פרשת ויאמר שוב נפטר מהחיוב דאורייתא, ונשאר רק ספק דרבנן, מכל מקום הולכים בספקו להחמיר[לא].

הרא"ה (ד"ה אמר) **והשיטה מקובצת** (ד"ה מאי) גם תירצו כמו התירוץ השני של תוספות, וכתבו שאומר רק פרשת 'ויאמר', ואין צריך לומר 'אמת ויציב', שכבר קיים הזכרת יציאת מצרים בפרשת 'ויאמר'. ובמאירי (ד"ה נסתפק) הביא שתי שיטות בזה, שיש אומרים שאומר גם 'ויאמר' וגם 'אמת ויציב', ויש אומרים שאינו אומר אלא 'ויאמר'. והפוסקים נחלקו בדין זה, שיטת המגן אברהם (סי' סז סק"א), שיחזור ויאמר פרשת 'ויאמר' וגם 'אמת ויציב', מפני שהכל ענין אחד. אבל השאגת אריה (סי' י-יא) הוכיח שחוזר רק על פרשת 'ויאמר', ואינו חוזר על ברכת 'אמת ויציב', שכמו בבעל קרי שקורא קריאת שמע אינו צריך לומר גם 'אמת ויציב', הוא הדין בספק אמר 'ויאמר' אינו חוזר ואומר 'אמת ויציב'.

לפי התירוץ שויאמר נכלל באמת ויציב, מדוע לא אמרו ספק אמר הזכרת יציאת מצרים

האחרונים[לב] הקשו על תירוץ **התוספות** ש'ויאמר' נכלל בכלל אמת ויציב, אם כן מדוע אמרו ספק אמר אמת ויציב, ולא אמרו ספק לא הזכיר יציאת מצרים [או ספק אמר פרשת ויאמר שהיא תחילת הענין]. ותירצו **הפני יהושע והצל"ח**, שרצו לחדש שכשחוזר ואומר פרשת 'ויאמר', צריך לחזור גם ברכת 'אמת ויציב' [כשיטת המגן אברהם לעיל בסמוך] עם החתימה, כמו שכתב **רבינו יונה** [להלן בסמוך הובאו דבריו], ואם היו אומרים ספק הזכיר יציאת מצרים חוזר ומזכיר היה מקום לטעות שחוזר רק לפרשת ויאמר. עוד תירץ הצל"ח, שרצו לומר שרק בשחרית הדין כן, אבל בערבית שחיוב הזכרת יציאת מצרים אינו דאורייתא[לג], ולכן מי שמסופק אם הזכיר יציאת מצרים בלילה אינו צריך לחזור ולהזכיר, ולכן אמרו 'אמת **ויציב**' ולא אמרו 'אמת' מפני שבערבית אומרים 'אמת ואמונה', ורצו להדגיש שמדברים רק משחרית.

ביאור החילוק בין ספק קרא קריאת שמע לבין טועה באמצע קריאת שמע

שם. לעיל (טז.) מבואר שמי שטעה בקריאת שמע ואינו יודע היכן הוא אוחז, עליו לחזור לתחילת הפרק שמסופק עליו, והקשה **הרבינו יונה** (שם ד"ה באמצע) לדברי שמואל (לעיל כא.) שקריאת שמע דרבנן מדוע צריך לחזור לתחילת הפרק, והלא אף מי שמסופק אם לא קרא כלל קריאת שמע אינו צריך לחזור, וכל שכן זה שטעה ואינו זוכר אם השלים את קריאתה, שמספק יש לפוטרו. ותירץ, שבטעה באמצע קריאת שמע יש טעם לחייבו אף מדרבנן, דכיון שהתחיל לקרוא חייבוהו חכמים להשלים קריאת שמע כתיקונו ולצאת ידי כל ספק בזה, ודינו כאילו עדיין לא קרא כלל, מה שאין כן מי שמסופק אם קרא קריאת שמע, אינו חוזר וקורא לפי שקריאת שמע היא דרבנן, ולא הטריחוהו לחזור ולקרוא מחמת ספק.

ולפי זה הקשה **השאגת אריה** (סי' י) על התירוץ השני של תוספות, שספק אמר אמת ויציב הכוונה שאמר שתי הפרשיות הראשונות ומסופק אם אמר פרשת ויאמר ואמת ויציב, שלפי מה שהתבאר שאם התחיל לקרוא קריאת שמע ומסופק אם קרא כולה צריך לחזור ולקרוא כל קריאת שמע, אם כן בספק אמר פרשת ויאמר היה צריך לחזור לויאמר כדי להשלים קריאת שמע כתיקונה, ומדוע מבואר בגמרא שחוזר לפרשת ויאמר רק כדי לקיים מצות הזכרת יציאת מצרים. **ותירץ האור שמח** (קריאת שמע פ"ב ה"ג ד"ה ומה), שדברי תלמידי רבינו יונה אמורים דווקא באופן שידוע לו בוודאות שלא סיים את הקריאה, ועדיין הוא עומד באמצע הפרק, או שעדיין לא קרא את הפרשה האחרונה, ולפיכך יש עליו חובה ודאית להשלים את מה שלא קרא עדיין לפי מטבע הקריאה שקבעו חכמים, וחכמים חייבו שיקרא את כל הפרשיות, מה שאין כן באופן שיש ספק בידו שמא קרא את הכל, ואין בידו חובה ודאית על מקצת הקריאה, אינו מחויב לחזור ולקרוא במקום ספק, וכאן מדובר באופן זה, ולכן לולא שהיה צריך לקיים מצות זכירת יציאת מצרים, אף אם התחיל קריאת שמע, אין לחייבו מספק לחזור ולקרוא פרשת ויאמר.

ורע"א (הגהות לשו"ע או"ח סי' סד סעיף ג) כתב, שרק אם עדיין עוסק בקריאת שמע וטעה ואינו יודע היכן עומד עליו להשלים ולצאת ידי הספק, מפני שעדיין אוחז באמצע קריאתה, אך באופן שמשך ידיו מקריאת שמע ואחר זמן נתעורר לו ספק על הזכרת יציאת מצרים, בזה אינו חוזר לקריאת שמע שאינה אלא דרבנן. ולדבריו מיושב קושיית השאגת אריה, שכאן מדובר שכבר משך ידיו מקריאת שמע, ולכן לולא שהיה צריך לקיים מצות זכירת יציאת מצרים, אף אם התחיל קריאת שמע, אין לחייבו מספק לחזור ולקרוא פרשת ויאמר.

ביאור השאגת אריה באופן הספק על אמת ויציב

השאגת אריה ביאר את סוגיית הגמרא באופן אחר, והקדים לזה, שיש חילוק בזמני קיום המצוה בין קריאת שמע לזכירת יציאת מצרים, שזמן הזכרת יציאת מצרים של היום הוא כל היום עד הערב, ואילו זמן קריאת שמע של יום הוא דווקא ב'זמן קימה', שעונתה עד סוף ג' שעות, וכן זמן הזכרת יציאת מצרים של לילה הוא עד עלות השחר, מפני שתלוי בגדר 'לילה', ואילו זמן קריאת שמע של לילה תלוי בגדר 'זמן שכיבה' ובדיעבד זמנו גם אחר עלות השחר עד הנץ החמה[לד].

ולפי זה יש לבאר שאכן אם עומד בזמן החיוב של קריאת שמע וגם של הזכרת יציאת מצרים ומסופק אם קרא את שתיהם, עדיף שיקרא קריאת שמע שיש בזה גם קבלת עול מלכות שמים וממילא אינו מחויב אחר כך באמת ויציב אלא מדרבנן ואינו חוזר מספק, וכן אם ודאי אמר שתי פרשיות הראשונות ומסופק אם אמר פרשת ויאמר חוזר ואומר פרשת ויאמר, שכיון שהתחיל כבר לקרוא, צריך להשלים כל קריאת שמע, אולם דברי שמואל בספק קרא קריאת שמע הם במי שכבר הזכיר יציאת מצרים, או בזמן שאחרי עלות השחר שהפסיד כבר את הזכרת יציאת מצרים של לילה, ועדיין מחויב בקריאת שמע של לילה עד הנץ החמה, וכיון שחיוב קריאת שמע הוא מדרבנן אינו חוזר מספק. **ואילו** ספק אמר אמת ויציב מדובר במי שעומד אחרי שעברו ג' שעות, שכבר הפסיד קריאת שמע של יום, ועדיין יכול להזכיר יציאת מצרים, וחיובו בזה הוא מן התורה שהרי עדיין לא קרא קריאת שמע, ולכך חוזר ואומר אמת ויציב לקיים מצות הזכרת יציאת מצרים[לה].

כשחוזר לאמת ויציב האם צריך לחתום 'ברוך אתה ה' גאל ישראל'

שם. כתבו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה ויכולא), שנחלקו המפרשים כשחוזר ואומר 'אמת ויציב' האם חותם בה בברוך אתה ה' גאל ישראל, שיש אומרים שאינו חותם בברכה, שבמה שאמר 'אמת ויציב' בלא חתימה, כבר יצא חובת הזכרת יציאת מצרים מן התורה, ונשאר לו רק ספק אם כבר בירך ברכת 'אמת ויציב' בחתימה, והוא ספק בדבר שחיובו מדרבנן, ומספק ברכה דרבנן, אינו חוזר ומזכיר שם שמים. ואף שצריך לסמוך גאולה לתפילה, יש לומר שבמה שסומך ענין הזכרת יציאת מצרים לתפילה, אף שאינו חותם בברכת גאל ישראל, נחשב

כט. **ועיין** עוד מה שכתב המגן גבורים בזה. ל. **ועיין** שם עוד שהאריך בזה. לא. **ועיין** בהגהות ר"ש טויבש (שם נתוס) מה שכתב בזה. לב. **פני** יהושע (ד"ה ספק), שאגת אריה (סי' י) וצל"ח (ד"ה ספק, נתוס' ד"ה ספק). לג. **לעיל** (יב:) בענין 'מזכירין יציאת מצרים בלילות' הובא מחלוקת הפוסקים אם חיוב הזכרת יציאת מצרים בלילות הוא מדאורייתא או מדרבנן. לד. **כמובא** בגמרא לעיל (ח:) 'רבי שמעון בן יוחי אומר משום רבי עקיבא פעמים שאדם קורא קריאת שמע שתי פעמים ביום, אחת קודם הנץ החמה ואחת לאחר הנץ החמה ויוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה', וכן הלכה, ואף שרב יהודה עצמו פסק הלכה כרבן גמליאל הסובר (לעיל ב.) שזמן קריאת שמע של ערבית הוא רק עד שיעלה עמוד השחר, מכל מקום כתב הרא"ש (פ"א סי' ט) שאף לרבן גמליאל במקום אונס יש לקרוא עד הנץ החמה. לה. **ולפי** זה, ספק אמר אמת ויציב מתפרש רק בהזכרת יציאת מצרים של יום ולא של הלילה, ובזה מדוקדק מה שנקט שמואל אמת ויציב ולא

סמיכת גאולה לתפילה, שהעיקר לסמוך הזכרת יציאת מצרים לתפילה, ולא הצריכו לסמוך דווקא תיבת 'גאולה'.

וכתבו תלמידי רבינו יונה, שדעת רבינו יונה שצריך לחתום 'ברוך אתה ה' גאל ישראל', שכיון שמחויב לחזור 'אמת ויציב', צריך לאומרה כתיקונה עם חתימה, כאילו לא אמר 'אמת ויציב' כלל, שבכל מצוה מן התורה שמסופק אם קיימה, כשחוזר ומקיימה, מברך עליה[לו].

גם מדברי **רבינו תם** (הובא בתוס' ר"ה לג. ד"ה הא, ובר"ש קידושין פ"א סי' מט) **משמע** שהחוזר ומברך אמת ויציב חותם בברכה 'ברוך אתה ה' גאל ישראל', שרבינו תם הוכיח מכאן שמה שאמרו לעיל (לג.) שהמברך ברכה שאינה צריכה עובר על לא תשא, הוא אסמכתא בעלמא, ומדאורייתא אינו עובר בלא תשא, שאם היה עובר איסור תורה, איך התירו מספק לחזור ולברך אמת ויציב[לז].

האם יש ללמוד מכאן שספק ברכות להקל

מאי טעמא קריאת שמע דרבנן אמת ויציב דאורייתא[לח]. כתב **הרא"ש** (סי' טו), שמכאן פסק בשאילתות דרב אחאי שבכל הברכות שחיובם מדרבנן, אם מסופק אם בירכם, אינו חוזר ומברך. שהרי מבואר כאן שדבר שהוא מדרבנן מספק אינו צריך לחזור[לט].

אבל שיטת ר"י (הו"ד לעיל יב. בתוס' ד"ה לא), שבספק ברכות חוזר ומברך. וכתב **הפני יהושע** (ד"ה אמר), שאפשר לומר שר"י מפרש ששמואל ורבי אלעזר שנחלקו בספק קרא קריאת שמע אם צריך לחזור ולקרוא קריאת שמע, שניהם סוברים שקריאת שמע דרבנן, ואף על פי כן סובר רבי אלעזר שצריך לחזור ולקרוא קריאת שמע מפני שסובר שדין ספק דרבנן לקולא נאמר רק באיסור והיתר, היכן שיש הפסד או טירחה יתירה, אבל בקריאת שמע וברכות דרבנן, יש להחמיר מספק[מ], ופסק ר"י כרבי אלעזר[מא].

והנשמת אדם (כלל ה סק"א) סובר שאף שבספק ברכות אין צריכים לחזור ולברך, מכל מקום מותר לחזור ולברך. אבל **המשנה ברורה** (סי' רטו סק"כ) כתב שמדברי **האחרונים** משמע שאסור לחזור ולברך, ומבאר **בשער הציון** (אות כא) שאף אם נסבור שהאיסור לברך ברכה שאינה צריכה הוא רק מדרבנן, מכל מקום צריך להחמיר בספיקו כיון שחכמים הסמיכוהו על לאו של לא תשא (לעיל לג.) שלאו זה חמור יותר משאר לאוין, וכן העונש על לאו זה חמור יותר משאר לאוין כמבואר בשבועות (לט.), לכן ספיקו חמור משאר ספיקות שהם מדרבנן, ואסור להחמיר בספק זה[מב].

מדוע אם קריאת שמע דרבנן אינו חוזר מספק הרי יש חזקת חיוב

שם. הקשה **הצל"ח** (ד"ה מאי), לפי מה שמבואר **בש"ך** (יו"ד סי' קי כללי ספק ספיקא כלל כ) שהכלל שספק דרבנן לקולא, לא נאמר כשיש חזקת איסור, אם כן מה בכך שקריאת שמע דרבנן, הלא מיד בקומו נתחייב בקריאת שמע, והספק אם קרא קריאת שמע ונפטר מחיובו ואין ספק קריאה מוציאו מידי ודאי שנתחייב, ואף שקריאת שמע דרבנן, היה צריך להיות הדין בספק קרא קריאת שמע, שחוזר וקורא קריאת שמע.

וכתב, שמכאן נראה ראיה ברורה למה שכתב **בנודע ביהודה** (שו"ת מהדו"ק, יו"ד סי' סה) שהדין שאם יש חזקת איסור ספיקו לחומרא, הוא רק באיסור דרבנן שיש לו עיקר מן התורה, אבל באיסור שהוא לגמרי מדרבנן ואין לו עיקר מן התורה, אפילו אם יש חזקת איסור, הדין שספק דרבנן לקולא, והספק דרבנן מוציא מהודאי חזקת איסור. ולכן בקריאת שמע לדברי רב יהודה שהיא מדרבנן, ואין לה עיקר מן התורה כלל, הספק אם קרא קריאת שמע מוציא מידי הודאי שנתחייב בקומו[מג].

איך יפרש מי שסובר שקריאת שמע דרבנן את כל הדרשות שדרשו בדיני קריאת שמע

מתיב רב יוסף ובשכבך ובקומך, אמר ליה אביי ההוא בדברי תורה כתיב. כתבו **התוספות** (ד"ה ההוא), שלדברי אביי צריך לומר שמה שלמדו בתחילת המסכת (לעיל ב.) את חיוב קריאת שמע מ'ובשכבך ובקומך' (דברים ו ז) הוא אסמכתא בעלמא. **והתוספות** בסוטה (לב: ד"ה ורבי) האריכו להקשות שמצאנו הרבה דרשות לדיני קריאת שמע שנדרשו מפסוקים אלו של קריאת שמע[מד], ואין לומר שכל זה אסמכתא, שאין דרך הגמרא שידקדקו כל כך בדרשות שהם אסמכתא בעלמא.

והפני יהושע (בתוס' ד"ה ההוא) הקשה שאם אין חיוב לקרוא קריאת שמע מן התורה, מהיכן נלמד שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, שהרי הגמרא למדה כן (לעיל יא.) מהפסוק (דברים ו ז) 'ובלכתך בדרך' שדווקא בהליכה לצורך רשות צריכים לקרוא את שמע, אבל בהליכה לצורך מצוה אין צריכים לקרוא שמע, ואם מדאורייתא אף מי שאינו עוסק במצוה פטור מקריאת שמע, אין ללמוד מכאן שעוסק במצוה פטור מן המצוה.

בתלמידי רבינו יונה (ד"ה אמר) פירשו שגם אם קריאת שמע דרבנן, לומדים מ'ובשכבך ובקומך' שמן התורה צריך בבוקר ובערב לקרוא בתורה, ויכול לקרוא בכל מקום שירצה, וחכמים תיקנו שיקרא דווקא הפרשיות של קריאת שמע[מה]. וכתבו **הפני יהושע** (בתוס' ד"ה הא) **והדברי דוד** (ד"ה ספק) שלבריהם מיושב קושיות התוספות בסוטה, שלפי מה שכתבו תלמידי רבינו יונה כל הדרשות הנ"ל אף לשמואל אינם אסמכתא, שאף לשמואל מדאורייתא מחויב לקרוא פסוקים בבוקר ובערב, וצריכים כל הדרשות כדי לידע מתי חייב לקרוא את הפסוקים הנ"ל ועוד פרטי דינים שנדרשים מהפסוקים.

ובדברי דוד כתב, שלפי זה צריך לומר שמה שאמר שמואל שספק קרא קריאת שמע אינו חוזר וקורא, מדובר שכבר אמר פסוקים אחרים ולכן אינו מחויב עוד מן התורה, ורק מדרבנן מחויב לקרוא קריאת שמע[מו].

נקט אמת ואמונה שהיא ברכת קריאת שמע של ערבית, לפי שבספק כעין זה בלילה כיון שלא עבר זמן קריאת שמע ודאי חוזר ואומר קריאת שמע. **לו. והביאו** ראיה מהגמרא בשבת (כג.) שאמרו שם שהמפריש דמאי אין צריך לברך, מפני שהוא ספק של דבריהם, ומשמע שאם היה ספק של תורה היה צריך לחזור ולברך, אף שהברכה אינה אלא מדרבנן. ובחידושי אנשי שם (אות א) הקשה, שמשם משמע להיפך, שהרי שם הוא ספק אם קיים מצות התורה ואף על פי כן אינו חוזר ומברך. ועוד הקשה, שרבא נתן שם טעם אחר מדוע אין מברכים, מפני שרוב עמי הארץ מעשרים. וכתב, שנראה שעיקר ההוכחה מדברי רבא, כמו שכתב שם הר"ן (שם ד"ה ומכאן) שמדברי רבא שנתן טעם שאין מברכים משום שרוב עמי הארץ מעשרים והיא חומרא בעלמא מה שהצריכו לעשר, יש ללמוד שהדין ספק ברכות להקל נאמר דווקא כשמסופק אם בירך הברכה, אבל אם מסופק אם קיים מצוות התורה כשחוזר ומקיימה צריך לחזור ולברך, שמשמע מדברי רבא שאם רוב עמי הארץ לא היו מעשרים, והיו צריכים לחזור ולעשר את הדמאי מכח ספק, לא מצד חומרא בעלמא, היו צריכים לחזור ולברך. והביא, שהרמב"ן דחה הראיה, שיש לומר שלכן הוצרך רבא לטעם של רוב עמי הארץ מעשרים, מפני שאחר שחייבו חכמים לעשר דמאי הוא דין ודאי ולא ספק, ואם כן היו צריכים לברך, ולכן הוצרך רבא לומר שכיון שרוב עמי הארץ מעשרים, לכן אף שתקנו חכמים לעשר מכל מקום לא תקנו לברך על המעשר. ולהלן על דברי הגמרא 'ור' אלעזר' הובאו עוד שיטות בזה [הם כתבו זאת להלכה שספק קרא קריאת שמע חוזר וקורא] שיש סוברים שבכל המצוות כשמסופק אם קיים המצוה, כשחוזר ומקיים המצוה אין צריך לחזור ולברך, חוץ מקריאת שמע, ויש אומרים שאין הבדל בין קריאת שמע לכל המצוות, רק ההבדל הוא שאם הוא מסופק אם נתחייב כלל במצוה כשחוזר ומקיים המצוה אינו מברך ברכות המצוות, אבל אם ברור לו שנתחייב במצוה, וספק לו אם כבר קיים המצוה, כשחוזר ומקיים המצוה חוזר ומברך עליה ברכת המצוות. **לז. ויש** שכתבו, ששיטת הרמב"ם (ברכות פ"א הט"ו) שהמברך ברכה שאינה צריכה עובר בלא תשא מדאורייתא [כך סובר המגן אברהם (סי' רט סק"ו) בדעת הרמב"ם. ובברכי יוסף (סי' מו סק"ו) הביא שמתשובת הרמב"ם (פאר הדור סי' קה) מבואר שהוא איסור דאורייתא, והוא סותר למה שכתב בתשובה אחרת (שם סי' כו) שהוא מדרבנן. ועיין בספר המפתח על דברי הרמב"ם שהביא הרבה אחרונים שדנים אם שיטת הרמב"ם שהמברך ברכה שאינה צריכה עובר על איסור מן התורה]. ולשיטת הרמב"ם יקשה מדוע מברך אמת ויציב מספק והרי עובר על לא תשא, ואף אם נתרץ שמברך בלא חתימה, עדיין יקשה מפסק הרמב"ם (שם פ"ב הי"ג) שמי שמסופק אם קרא קריאת שמע חוזר וקורא קריאת שמע בברכותיה, ואיך חוזר ומברך מספק, והרי עובר מספק על לא תשא, ולהלן [בענין 'מדוע כשחוזר וקורא קריאת שמע מספק מברך ברכות קריאת שמע'] הובא מה שתירץ הרשב"א (שו"ת, סי' כ) את שיטת הרמב"ם. ועיין שם עוד מה שהתבאר בשיטת הרמב"ם. **לח. המאירי** (ד"ה נסתפק) דן כיון ש'אמת ויציב' הוא דאורייתא ותפילה היא דרבנן, אם כן אפשר שצריך לומר אמן אחר ברכת עצמו כשגומר 'גאל ישראל', כיון שבסוף ברכותיו צריך לענות אמן [כמבואר להלן (מה:) שבסוף ברכת בונה ירושלים אומר אמן], ובגאל ישראל נגמרו הברכות שהם מדאורייתא. ודחה שיש לומר שגם 'אמת ויציב' הוא דרבנן כיון שאמר פרשת 'ויאמר'. וגם יש לומר שתפילה גם חיובה מן התורה, ואם כן אין זה סוף ברכותיו, שהרי צריך עדיין להתפלל. עיין שם עוד מה שדן בזה. ועיין בבית יוסף (או"ח סי' סו ס"ז ד"ה וגומר) שהביא בזה מחלוקת ראשונים. **לט. ולפי** זה, הטעם שאין צריך לחזור משום שספיקא דרבנן לקולא. וכתב הבית יוסף (סי' סז ס"א ד"ה ומ"ש) שברבינו מנוח (קריאת שמע פ"ב הי"ג) כתב עוד טעם שלא יחזור ויברך, מפני שהוא עובר על ספק איסור 'לא תשא' ולכן צריך להחמיר ולא לברך שנית. והתורת חסד (שו"ת, או"ח סי' ז) מבאר שרבינו מנוח סובר כשיטת הרמב"ם שהמברך ברכה שאינה צריכה עובר בלא תשא מן התורה [לעיל בהערות בסמוך הובא נידון בשיטת הרמב"ם בזה], ולכן בספק אם עובר ברכה שאינה צריכה, צריך להחמיר ולא לברך. וכתב, שיש לדחות שאף אם הוא רק איסור דרבנן, מכל מקום כיון שחיוב הברכה הוא דרבנן, וכשמסופק אם צריך לברך אם לא יברך יעבור איסור דרבנן מספק, ואם יחזור ויברך יעבור על ספק איסור דרבנן, ולכן שב ואל תעשה עדיף ולא יברך. עוד כתב, שיש לומר ששני הטעמים משלימים אחד את השני, שלולא שהיה ספק ברכות לקולא, לא היה עובר על לא תשא, שכיון שצריך לחזור ולברך מספק אינו נושא שם שמים לשוא, ורק משום שספק ברכות להקל, לכן אם יחזור ויברך הוא נושא שם שמים לשוא. **מ. ואינו** סובר דברי רבינו מנוח שהובאו לעיל שיש בזה ברכה לבטלה. **מא. להלן** על דברי רבי אלעזר, הובאו דברי התוספות רבי יהודה חסיד, ותוספות הרא"ש, שמפרשים גם שרבי אלעזר סובר שקריאת שמע דרבנן, ואף על פי כן צריך לחזור מספק, אלא שהם פירשו טעם אחר, שבקריאת שמע יש קבלת עול מלכות שמים. ולפי פירושם דווקא בקריאת שמע צריך לחזור, ולא בשאר ברכות דרבנן. ולדברי הפני יהושע מבואר שבכל ספק ברכות יסבור רבי אלעזר שצריך לחזור, כיון שאין זה טירחה. אבל בגליון הש"ס (בתוס' לעיל שם) מבואר שהוא רק בברכת הנהנין, כיון שאסור לאדם ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה, עיין שם. **מב. ועיין** עוד מה שכתב בזה המנחת שלמה (ח"א סי' יח אות ע, ח"ב סי' ג אות א). **מג. לעיל** (כ:) בדברי הגמרא 'למאי נפקא מינא', הובא מה שתירץ על פי זה את דברי הגמרא שם. **מד. לעיל** (י.) במחלוקת בית שמאי ובית הלל אם בערב כל אדם יטו ויקראו. וגם עד היכן צריכים לכוין בקריאת שמע (יג:). **מה. ובפני** יהושע (ד"ה ולכאורה) ובקרן אורה (לעיל ג. אות א) ביארו בזה דברי הגמרא 'ההוא בדברי תורה כתיב' דהיינו שצריך לקרוא דברי תורה ולאו דווקא קריאת שמע. והנה כל המפרשים הנ"ל פירשו בדברי שמואל שסובר שמן התורה יש חיוב לקרוא איזה פרשה שירצה. אמנם החתם סופר (שו"ת, או"ח סי' טו) הביא שהתומת ישרים פירש כן את שיטת ר' אלעזר שקריאת שמע דאורייתא, שסובר שיש חיוב לקרוא איזה פרשה מן התורה ולאו דווקא פרשיות קריאת שמע, ושיטת שמואל שקריאת שמע דרבנן היינו שמן התורה אין כלל חיוב לקרוא שום פרשה, והחתם סופר סובר שגם ר' אלעזר וגם שמואל סוברים שמן התורה החיוב לקרוא איזה פרשה ולא דווקא קריאת שמע, והמחלוקת באופן שכבר קרא פסוקים, ומסתפק אם קרא את שמע, ושמואל ור' אלעזר נחלקו אם מצוות צריכות כוונה, שר' אלעזר סובר שאף שמן התורה יוצא במה שקורא פסוקים שחרית וערבית, אבל כיון שחכמים תיקנו לקרוא פרשיות של קריאת שמע, אינו מתכוין לצאת במה שקרא, ידי חובת המצוה מן התורה, ולכן צריך לחזור ולקרוא קריאת שמע, ושמואל סובר שמצוות אינן צריכות כוונה ויצא חובתו מן התורה במה שאמר פסוקים. **מו. השאגת** אריה (שו"ת, סי' א)

מדוע לא הקשו שמהמשנה מוכח שקריאת שמע דאורייתא

ואי סלקא דעתך אמת ויציב דאורייתא לברוך לאחריה. הקשה **הרשב"א** (ד"ה ואי), מדוע הקשו מהמשנה רק על מה שאמר שמואל ש'אמת ויציב' דאורייתא, הרי מהמשנה קשה גם על מה שאמר שקריאת שמע דרבנן, שהמשנה מבואר שחיוב קריאת שמע הוא דאורייתא, שאם לא כן מדוע צריך בעל קרי להרהר בליבו קריאת שמע, שדברים שחיובם מדרבנן אין הבעל קרי צריך להרהר. ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. הרשב"א תירץ, שהיו יכולים לתרץ שקריאת שמע מדרבנן, ומה שצריך בעל קרי להרהר בקריאת שמע, הוא משום שיש בה קבלת עול מלכות שמים, וכמו שסברו בהוה אמינא[מז], ולכן הקשו רק על מה שאמר ש'אמת ויציב' דאורייתא.

ב. בשיטה מקובצת (ד"ה ואי) משמע, שאין להקשות מדוע מהרהר קריאת שמע, מפני שכיון שצריך להרהר 'אמת ויציב', ממילא צריך להרהר קודם לכן קריאת שמע[מח].

ג. בשאגת אריה (סו"ת, סי' א) תירץ, שאף לשמואל שקריאת שמע דרבנן, מכל מקום חייב לקרוא כמה פסוקים מן התורה, וחכמים תיקנו שיקרא דווקא פסוקי קריאת שמע[מט], ולפי זה לא יכלו להקשות מדוע בעל קרי מהרהר קריאת שמע בליבו, כיון שאף לשמואל צריך להרהר פסוקים מן התורה, לכן מהרהר בקריאת שמע, ומה שהקשו שיאמר 'אמת ויציב', כיון שב'אמת ויציב' מוזכרים ענין יציאת מצרים ומכת בכורות, הרי הוא כמו שקורא דבר מן התורה, שמקיים בזה מצות תלמוד תורה.

ד. הצל"ח (ד"ה תנן) תירץ, שלכן לא הקשו מהרישא שמהרהר את קריאת שמע, מפני שהיה מקום לומר שבעל קרי מהרהר רק דבר שחיובו מדרבנן, ולא דבר שחיובו מן התורה, שכיון שקריאת שמע דרבנן, היא הנותנת שיהרהר שהם אמרו והם אמרו, הם אמרו שחייב בקריאת שמע והם אמרו שהרהור בזה הוא כדיבור[נ], אבל ברכת אמת ויציב, כיון שהיא מן התורה, אינו יוצא בהרהור, שבדבר שחיובו מדאורייתא הרהור לאו כדיבור דמי, ולכן הוצרכו להקשות מברכת המזון לאחריו, שהרי בעל קרי מברך ברכת המזון לאחריו, ומשמע שבדבר שהוא מן התורה צריך בעל קרי לברך, ואם 'אמת ויציב' גם מן התורה, מדוע אינו מברך ברכת 'אמת ויציב'.

מדוע הבעל קרי קורא כל קריאת שמע ולא פרשת ויאמר בלבד

קריאת שמע עדיפא דאית בה תרתי. **בשיטה מקובצת** (ד"ה מידי) מפרש, שאף שרק פרשת ויאמר היא מן התורה, כיון שיש בה הזכרת יציאת מצרים, מכל מקום אין לומר שיקרא רק פרשת 'ויאמר' בלי שתי הפרשיות הראשונות של קריאת שמע, שכיון שצריך לקרוא פרשת ויאמר, אין ראוי שידלג את שאר פרשיות קריאת שמע שיש בהם מלכות שמים[נא].

האם לרבי אלעזר קריאת שמע דאורייתא או דרבנן

ור' אלעזר אמר ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא חוזר וקורא קריאת שמע, ספק התפלל ספק לא התפלל אינו חוזר ומתפלל. **רש"י** (ד"ה חוזר) פירש, שרבי אלעזר סובר שקריאת שמע היא מצוה מן התורה, ולכן בספק קרא קריאת שמע חוזר וקורא[נב]. אבל **בשאילתות דרב אחאי** (פרשת יתרו) **ובתוספות רבינו יהודה החסיד** (ד"ה ור' אלעזר) פירשו, שהטעם שצריך לחזור ולקרותה מספק, מפני שקריאת שמע חמורה שיש בה עול מלכות שמים[נג]. וכן מבואר **בתוספות הרא"ש** (ד"ה ור' אלעזר) שאפילו אם רבי אלעזר סובר שקריאת שמע דרבנן, אף על פי כן מחמיר בקריאת שמע יותר מבתפילה, מפני שבקריאת שמע יש בה מלכות שמים[נד].

מדוע פסקו הראשונים שקריאת שמע דאורייתא

שם. כתבו **הרי"ף והרא"ש** (סי' טו), שקיימא לן קריאת שמע דאורייתא. אבל **התוספות** (מנחות מג: ד"ה ואיזו) כתבו להלכה שקריאת שמע מדרבנן וכל הדרשות הם אסמכתא בעלמא[נה]. וכן כתב בשו"ת הרא"ש (כלל ד סעיף ה) שקריאת שמע דרבנן[נו].

והשאגת אריה (סו"ת, סי' א) הקשה, מדוע פסקו הרי"ף ורוב הפוסקים שקריאת שמע מן התורה, והרי נחלקו בזה רב יהודה בשם שמואל ורבי אלעזר, ורב יהודה הוא רבו של רבי אלעזר, והיו צריכים לפסוק כמותו שקריאת שמע דרבנן[נז]. ותירץ, שממה שאמרו בסוטה (מב.) שרבי יוחנן מפרש שהכהן המשוח מתחיל לדבר לפני העם בצאתם למלחמה, בלשון שמע 'ישראל' ללמד שאפילו לא קיימתם אלא מצות קריאת שמע שחרית וערבית אי אתם נמסרין ביד השונאים, משמע שרבי יוחנן סובר שקריאת שמע דאורייתא, ורבי יוחנן ושמואל הלכה כרבי יוחנן, ובפרט שגם רבי אלעזר סובר כן[נח].

כמה חייבים לקרוא מן התורה, וכמה צריך לקרוא כשהוא מסופק אם קרא קריאת שמע

נחלקו הפוסקים עד היכן מחויב לקרוא מן התורה, **שיטת הרשב"א** (ד"ה ממאי, סו"ת ח"א סי' שכ) שרק פסוק ראשון חיובו מן התורה, ושאר קריאת שמע היא מדרבנן. ושיטת **תלמידי רבינו יונה** (לעיל טו. ד"ה ומתוך) שכל פרשה ראשונה חיובה מן התורה ושאר הפרשיות מדרבנן. ושיטת **הפרי חדש** (או"ח סי' סז ד"ה מעתה) שגם פרשת והיה אם שמוע חיובה מן התורה[נט].

והלחם משנה (קריאת שמע פ"ב הי"ג) הקשה, כיון שמן התורה מחויב לקרוא רק פסוק ראשון, [כשיטת הרשב"א], או פרשה ראשונה, אם כן מדוע אם הוא מסופק אם קרא קריאת שמע חוזר וקורא כל קריאת שמע, והרי שאר קריאת שמע היא מדרבנן.

הרשב"א (סו"ת שם) ביאר, שחכמים תיקנו שמי שקורא קריאת שמע יקרא את כל הג' פרשיות, ומטעם זה חוזר גם על ברכות קריאת שמע אף שהם מדרבנן, מפני שהתקנה היתה שמי שקורא קריאת שמע יקרא בברכותיה.

והלחם משנה תירץ, שכיון שצריך לחזור למקצת קריאת שמע חוזר לכל קריאת שמע[ס]. עוד הביא מה שתירץ **הקרית ספר** (שם פ"א), שאף שאם קרא פסוק ראשון כבר יצא ידי חובתו מן התורה, אבל כשקורא שאר קריאת שמע מקיים בזה מצות עשה מן התורה, וכמו במצות תלמוד תורה שנפטר בקביעת שעה אחת ביום ובלילה, וכשלומד כל היום מקיים מצות עשה מן התורה. והוכיח כן מדברי הגמרא לעיל (יד.) שדנה שאם בקריאת שמע שהיא דאורייתא פוסק לשאילת שלום, בהלל דרבנן ודאי שפוסק, ומוכח שאפילו אחר שאמר פסוק ראשון נחשב עדיין שקריאת שמע דאורייתא[סא].

האריך הרבה ביסוד זה שגם לשמואל מחויב לקרוא פסוקים מן התורה, והביא הרבה ראיות לזה. ועיין קרן אורה (לעיל ג. אות א-יט) שהאריך בזה, ומוכיח שלמאן דאמר שקריאת שמע דרבנן, מן התורה אין צריך לקרוא שום פסוקים, ולא כמו שכתבו תלמידי רבינו יונה והשאגת אריה שגם למאן דאמר שקריאת שמע דרבנן יש חיוב לקרוא פסוקים של תורה. ובהעמק שאלה (יתרו אות ד) הוכיח שהרמב"ן אינו סובר כתלמידי רבינו יונה, אלא סובר שלמאן דאמר קריאת שמע דרבנן אין כלל מצוה מן התורה לקרוא פסוקים בבוקר ובערב, וכל הדרשות שדרשו מהפסוקים הנ"ל בדיני קריאת שמע, הם אסמכתא כמו שכתבו התוספות, שהרמב"ן בספר המצוות (שורש א) מנה את קריאת שמע בין המצוות שיש מחלוקת אמוראים אם הם מצות עשה של התורה, ונפקא מינא לענין מנין המצוות, ומבואר מדבריו שלמאן דאמר שקריאת שמע דרבנן אין מצוה כלל לקרוא שום פסוקים בשחרית וערבית. שאם גם לדבריו מחויבים לקרוא פסוקים מן התורה, אין נפקא מינא לענין ברכת המצוות. ועיין שם עוד מה שהאריך בזה. **מז. שאם** הרהור לאו כדיבור מהרהר בקריאת שמע משום שיש בה מלכות שמים, ולא יהיה יושב בטל כשהציבור מקבל מלכות שמים. **מח. עיין** שם בהג"ה שהיה לו גירסא אחרת. **מט. כמו** שהובא בענין הקודם בשם תלמידי רבינו יונה. **נ. ומה** שאינו מברך לפניה, אף שברכות שלפניה הם ודאי מדרבנן, והרהור כדיבור בדרבנן, אף על פי כן כיון שאין בברכות עול מלכות שמים לא התירו להרהר לבעל קרי. **נא. ולכן** הקשו שיאמר 'אמת ויציב', ולא הקשו שיאמר רק 'ויאמר'. **נב. כתב** הצל"ח (נרש"י שם), שלכאורה אין זה מוכרח שהוא סובר שקריאת שמע דאורייתא, שהרי תפילה ודאי היא דרבנן, ורבי יוחנן סובר ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו. ואם בתפילה שיש בה חשש ברכה לבטלה חוזר ומתפלל, ודאי שבקריאת שמע שאין בה חשש ברכה לבטלה מחויב לחזור ולקרות מחמת ספק. ומתרץ שרש"י סובר שרבי יוחנן שאמר ולואי וכו', אין כוונתו שמחויב להתפלל מספק אלא שרשות בידו, שבדבר שחיובו מדרבנן לא יתכן שצריך לחזור, ולכן פירש רש"י שהוא סובר שקריאת שמע דאורייתא, כיון שמצריך לחזור ולקרוא קריאת שמע. **נג. האשכול** (הלכות תפילה וקריאת שמע סי' ז) הביא דברי השאילתות, והקשה שבגמרא מבואר שהטעם שצריך לחזור ולקרוא. [וצריך עיון היכן ראה כן בדברי הגמרא]. **נד. לעיל** בענין 'האם יש ללמוד מכאן שספק ברכות להקל' הובאו דברי הפני יהושע שהוכיח שר"י מפרש שגם רבי אלעזר סובר שקריאת שמע דרבנן, ומה שמצריך לחזור ולקרוא מספק כיון שאין בזה טירחה. וראה לעיל בסמוך שהובא מהחתם סופר עוד פירוש במחלוקת רבי אלעזר ושמואל. ועיין עוד בקרן אורה (לעיל יא. אות ח) מה שכתב בזה. **נה. כן** נראה מפשטות דבריהם וכן כתב השאגת אריה (סי' א ג) בדעתם שסוברים שההלכה שקריאת שמע דרבנן, [עיין שם שהאריך בשיטת התוספות]. אמנם הקרן אורה (ג. ד"ה ורבנן) כתב שהתוספות כתבו כן רק בשיטת רב יהודה שאמר כאן בשם שמואל שקריאת שמע דרבנן, אבל לא פסקו כן להלכה. **נו. ולעיל** בסמוך הובא בשם השאילתות ותוספות ר"י החסיד ותוספות הרא"ש שמפרשים דברי רבי אלעזר שהצריך לחזור ולקרוא קריאת שמע מספק משום שיש בקריאת שמע קבלת עול מלכות שמים, ומזה שלא פירשו שהצריך לחזור משום שקריאת שמע דאורייתא, משמע שסוברים שקריאת שמע דרבנן. **נז. הכסף** משנה (קריאת שמע פ"ב הי"ג) כתב שכיון שיש הרבה ברייתות שדרשו דינים בקריאת שמע מפסוקי קריאת שמע, משמע שקריאת שמע דאורייתא. והקשה על זה השאגת אריה וכי שמואל לא ידע כל הברייתות, ואף על פי כן סובר שקריאת שמע דרבנן, ומשמע שאין להוכיח מהברייתות שהלכה שקריאת שמע דרבנן. וכן כתב הפני יהושע לעיל (ג. מהדו"ב ד"ה מאימתי) והובא לעיל (שם בענין 'האם יש ללמוד מתירוץ הגמרא שחיוב קריאת שמע הוא מן התורה'), ועיין שם מה שהתבאר עוד בזה. **נח. והביא** הרבה ראיות שקריאת שמע דאורייתא, אך דחה אותם על פי מה שחידש, שגם לפי שמואל יש חיוב מן התורה לקרוא פסוקים מן התורה בזמן שכיבה וקימה, וחכמים תיקנו שיקראו דווקא קריאת שמע, ולכן מכל המקומות הנ"ל שמשמע שחייבים מן התורה אין ראיה שאין סוברים כשמואל, שיש לומר שהמצוה לקרוא פסוקים, ולא דווקא קריאת שמע. וכן כתב הפני יהושע לעיל (ג. מהדו"ב ד"ה מאימתי) והובא לעיל (שם בענין 'האם יש ללמוד מתירוץ הגמרא שחיוב קריאת שמע הוא מן התורה'), ועיין שם מה שהתבאר עוד בזה. וראה עוד בשאגת אריה (סו"ת, סי' ב) שהביא עוד ראיות שקריאת שמע מן התורה. ועיין בהעמק שאלה (פרשת יתרו אות ד) ובקהלות יעקב (סי' ו) מה שכתבו בזה. **נט. ועיין** בשאגת אריה (סו"ת, סי' ב) שהאריך בזה. **ס. וכן** כתב השערי תשובה (סי' סז סק"א). והבאר היטב (שם סק"א) כתב שהטעם שצריך לחזור את כל קריאת שמע, משום שחכמים תיקנו שמי שקורא קריאת שמע יקרא את כל הג' פרשיות, וכמו שחוזר על ברכות קריאת שמע אף שהם מדרבנן, וביאר הרשב"א (סו"ת שם) שהטעם שהתקנה היתה שמי שקורא קריאת שמע יקראנה בברכותיה. **סא. הבית** האוצר (מערכת א סי' קג) מבאר דבריו שכיון שבמה שקורא שאר קריאת שמע מקיים מצוה מן התורה שהיא רשות, ומדרבנן מחויב לקרוא את שאר קריאת שמע, לא נאמר בזה הכלל שספיקא דרבנן לקולא, כיון שיש בה סרך דאורייתא. ועיין בהעמק שאלה (פרשת יתרו אות ד) שכתב כעין דברי הקרית ספר.

מדוע כשחוזר וקורא קריאת שמע מספק מברך ברכות קריאת שמע

בשלחן ערוך (או"ח סי' סז ס"א) נפסק, שאם הוא מסופק אם קרא קריאת שמע, חוזר וקורא קריאת שמע ומברך לפניה ולאחריה. ואם יודע שקרא קריאת שמע אלא שמסופק אם בירך לפניה ולאחריה אינו חוזר ומברך. ומקור דין זה מהרמב"ם (קריאת שמע פ"ב הי"ג). **והרשב"א** (שו"ת, סי' שכ) נשאל על דברי הרמב"ם מדוע בספק קריאת שמע חוזר ומברך ברכות קריאת שמע, והרי ברכות קריאת שמע הם מדרבנן, ומספק אינו חוזר ומברך, ואם בירך עובר משום לא תשא.

ותירץ, שיש לומר שדעת הרמב"ם שתקנת חכמים היתה, שאם קורא קריאת שמע, שיקראנה בברכותיה, וכיון שמחמת הספק צריך לקרות קריאת שמע, ממילא צריך לברך ברכותיה[סב].

ובכנסת הגדולה (שם הגב"י) **ובפרי חדש** (ד"ה ולענין) כתבו, שהרמב"ם סובר שספק ברכת המצוות לקולא נאמר בספק אם נתחייב בגוף המצוה, שאף שמקיים את המצוה מספק, אינו מברך[סג], אבל אם ודאי היה מחויב במצוה, וספק אם קיימה, כשחוזר ומקיימה צריך לברך ברכת המצוות, ולכן בספק קרא קריאת שמע שודאי היה מחויב במצות קריאת שמע, כשחוזר וקורא מספק, צריך לברך ברכותיה[סד].

מכאן משמע שתפילה דרבנן ואיך יתרץ מי שסובר שהיא מדאורייתא

ור' אלעזר אמר וכו' ספק התפלל ספק לא התפלל אינו חוזר ומתפלל. לעיל על דברי הגמרא 'מאי טעמא קריאת שמע וכו' הובאה מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן האם תפילה חיובה מן התורה או מדרבנן, ששיטת הרמב"ם שיש מצות עשה להתפלל כל יום, אך מנין התפילות ונוסח התפילות הוא מדרבנן. והרמב"ן הקשה מכאן על שיטת הרמב"ם, שלדברי הרמב"ם מי שנאנס ולא התפלל שחרית, ובמנחה הסתפק אם התפלל או לא התפלל, צריך לחזור ולהתפלל שהרי לא קיים עדיין את חיוב התפילה מן התורה, וכאן משמע שלעולם בכל ספק אינו חוזר ומתפלל מפני שהיא מדרבנן.

ותירץ הצל"ח (ד"ה ספק) שממה נפשך אין לו לחזור ולהתפלל, אם בשחרית קרא קריאת שמע וברכותיה, כבר יצא בהם ידי חובת תפילה דאורייתא, כיון שיש בהם כמה בקשות, ויוצא בהם חיוב התפילה שהוא מן התורה ושוב חיובו הוא רק מדרבנן, ובספק בדרבנן אינו צריך לחזור. ואם נאנס גם בקריאת שמע וברכותיה, צריך לחזור ולקרוא קריאת שמע עם הברכות[סה], ויקיים את מצות התפילה שהיא מן התורה במה שיאמר 'צור ישראל קומה בעזרת' וכו' שהרי היא גם תפילה, וישאר רק חיוב התפילה שהוא מדרבנן, ולכן אינו חוזר ומתפלל מספק[סו].

ביאור דברי רבי יוחנן

ורבי יוחנן אמר ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו. הראשונים נחלקו בביאור דברי רבי יוחנן, האם דברי רבי יוחנן אמורים רק כשספק אם התפלל, או אפילו אם ודאי התפלל יכול לחזור ולהתפלל, עוד נחלקו האם מי שמסופק אם התפלל חייב לחזור ולהתפלל, או שהוא רשות. עוד נחלקו האם רבי יוחנן התיר להתפלל רק על ידי חידוש. עוד נחלקו האם רבי יוחנן חולק על דברי שמואל שאם התפלל ונזכר שהתפלל פוסק אפילו באמצע הברכה. והאם חולק על דברי רבי אלעזר שבספק התפלל אינו חוזר ומתפלל. ויתבאר כל זה להלן.

האם חייב לחזור ולהתפלל מספק או שהוא רשות

הרשב"א (ד"ה הא) הביא שני פירושים במחלוקת רבי אלעזר ורבי יוחנן, האם הם חולקים אם מותר לו לחזור ולהתפלל מספק, או שחולקים האם הוא מחויב לחזור ולהתפלל מספק[סז].

רב האי גאון פירש, שרבי אלעזר סובר שאינו רשאי לחזור ולהתפלל, שאולי כבר התפלל, ואם יחזור ויתפלל יעבור על 'בל תוסיף', ורבי יוחנן סובר שמותר לו לחזור ולהתפלל, הואיל ותפילה היא 'רחמי', אבל אינו חייב לחזור ולהתפלל. ורבי יוחנן אינו חולק על שמואל שאם היה עומד בתפילה ונזכר שהתפלל, פוסק אפילו באמצע הברכה, שרבי יוחנן התיר להתפלל רק אם מתפלל בתורת נדבה[סח], אבל דברי שמואל אמורים כשהתחיל להתפלל על דעת תפילת חובה, ולכן כשנזכר שהתפלל צריך להפסיק באמצע, שאם יגמור התפילה הרי הוא כמקריב שני תמידין[סט], ואפילו רבי יוחנן מודה בזה.

והביא שהראב"ד פירש דברי רבי אלעזר שבספק אם התפלל אינו חוזר ומתפלל, שאינו חייב לחזור ולהתפלל, אבל אם רצה מותר לו לחזור ולהתפלל. ורבי יוחנן חולק וסובר, שכיון שהלואי שיתפלל אדם כל היום כולו בתורת תחנונים, לכן אם מסופק אם התפלל חייב לחזור ולהתפלל. וכן מה שאמר שמואל שאם היה מתפלל ונזכר שהתפלל כבר, פוסק באמצע הברכה, היינו שמותר לו לפסוק באמצע הברכה, אבל אם רצה יכול לגמור תפילתו[ע]. והראב"ד בהשגות על הרמב"ם (תפילה פ"א ה"ט) כתב, שיכול לחזור ולהתפלל אף בלא חידוש.

ומסיים הרשב"א שנראים דברי רב האי גאון במה שכתב שרבי יוחנן התיר להתפלל כשהוא מסופק אם התפלל, ואינו חייב להתפלל מחמת הספק[עא], אבל במה שכתב שרבי יוחנן מודה לדינו של שמואל שאם נזכר שהתפלל פוסק אפילו באמצע הברכה, בזה אין נראים דבריו, שכיון שרבי יוחנן מתיר להתפלל בתורת נדבה, אין כאן משום בל תוסיף אם יגמור תפילתו, ואף אם רבי יוחנן אוסר להתפלל שתי פעמים בתורת חובה, יכוין שמעכשיו תפילתו תהיה בתורת נדבה. והביא שבירושלמי מפורש שרבי יוחנן חולק על הדין שאם נזכר שהתפלל צריך לפסוק[עב].

מה הטעם של האוסרים והמתירים להתפלל שתי תפילות

רב האי (הובא לעיל בסמוך) פירש שהטעם שאסור לחזור ולהתפלל בתורת חובה משום שאם יחזור ויתפלל יעבור על 'בל תוסיף'. **ובר"ף** [לענין היה מתפלל ונזכר שהתפלל] מפורש יותר, שנחשב כמקריב שני תמידין כיון שתפילות נגד תמידין תיקנום (להלן כו:). וטעם רבי יוחנן שיכול להתפלל כמה תפילות כשמתפלל בתורת נדבה, מפני שכמו שהיחיד יכול להקריב קרבן נדבה, כך יכול להתפלל תפילת נדבה.

ועיין בקהלות יעקב (סי' ו) שדן בדבריו. **סב. אבל** כשאינו יכול לומר את ברכותיה, קורא קריאת שמע בלי ברכות, כמו שמצאנו באנשי משמר שהיו מברכים רק ברכה אחת (לעיל יא:), או כשצריך לעסוק בתורה, כמו שמצאנו (לעיל יג:) ברבי שהיה מעביר ידיו על עיניו וקורא רק פסוק ראשון ולא היה מברך. וכתב הביאור הלכה (ד"ה ספק) שדברי הרשב"א אמורים רק אם מסופק אם בירך הברכות, אבל היכן שודאי שבירך הברכות ומסופק אם קרא קריאת שמע, כשחוזר וקורא קריאת שמע אינו מברך ברכותיה, כיון שכבר יצא ידי חובת הברכות. **סג. וכמו** שפסק בהלכות מילה (פ"ג ה"ו) שאנדרוגינוס אין מברכים על מילתו מפני שאינו זכר ודאי, וכן בהלכות סוכה (פ"ו הי"ג) שאדרוגינוס אינו מברך על הישיבה בסוכה, והיינו מפני שיש ספק בעצם חיובו אם נתחייב כלל במילה. **סד. דייקו** כן מתשובת הרמב"ם שמובא בכסף משנה (שם הלכות מילה). וכתב הפרי מגדים (שם אשל אברהם סק"א) שמדברי שו"ת הרשב"א משמע שאין סובר חילוק זה, אלא בכל ספק, כשחוזר ומקיים המצוה אינו מברך, ורק בקריאת שמע צריך לחזור ולברך. ועיין שם שהוכיח כדברי שו"ת הרשב"א. ועיין עוד בחתם סופר (שו"ת, או"ח סוף סי' טו) שהאריך בזה. ולעיל על דברי הגמרא ספק אמר 'אמת ויציב', ובהערות שם הובאו מחלוקת ראשונים בכל ספק אם קיים המצוה [ואף בדבר שודאי נתחייב בה], אם כשחוזר ומקיים המצוה אם חוזר ומברך על זה. שיש אומרים שחוזר ומברך, ויש אומרים שאינו חוזר ומברך, ומשמע שם שאף בקריאת שמע אינו חוזר ומברך, ואם כן מצאנו בזה ארבע שיטות: א. שבכל המצוות כשמסופק אם קיימם, כשמקיימם צריך לחזור ולברך. [אך יש לומר שלא כתבו כן רק במקום שודאי נתחייב במצוה, ואם כן אין זו עוד שיטה]. ב. רק במצוות שודאי לו שנתחייב בהם בזה כשחוזר ומקיים חוזר ומברך. ג. שבכל המצוות אינו חוזר ומברך ורק בקריאת שמע חוזר ומברך. ד. שגם בקריאת שמע אינו חוזר ומברך. **סה. וזמן** ברכות קריאת שמע להרבה פוסקים הוא כל היום, וכן משמע דעת הרמב"ם. כסף משנה (קריאת שמע פ"א הי"ג). **סו. האבי** עזרי (תפילה פ"א ה"א) תירץ, שכשקבעו חכמים נוסח התפילה ומנין ברכותיה, הפקיעו בשב ואל תעשה את חיוב התפילה מן התורה, ונשאר רק החיוב להתפלל נוסח התפילה שחכמים חייבוהו, וכשמתפלל נוסח התפילה מדרבנן מקיים גם את חיוב התפילה שמדאורייתא, ומכל מקום החיוב להתפלל הוא מדרבנן, ולכן בספק התפלל שוב אינו מתפלל. והצל"ח הקשה על דעת הרמב"ם על פי מה שביאר שבדבר שהוא מדרבנן אך יש לו עיקר מן התורה, ויש חזקת חיוב, צריך להחמיר בספיקו [הובאו דבריו לעיל בענין 'מדוע אם קריאת שמע דרבנן אינו חוזר מספק הרי יש חזקת חיוב'], וכיון שלשיטת הרמב"ם עיקר מצות תפילה הוא מן התורה, מדוע אינו חוזר ומתפלל מספק. ותירץ, שכיון שכבר אמר קריאת שמע וברכותיה שיש בהם תפילות ובקשות, וכל הספק על החיוב דרבנן שתיקנו נוסח התפילה, אינו חייב להתפלל מספק, כיון שנוסח הברכות של תפילה אין לו עיקר מן התורה. ומבאר, שאינו דומה לברכת המזון שאם אכל כזית פת, ומסופק אם בירך ברכת המזון, שצריך לחזור ולברך ברכת המזון, [לעיל (כ: בהערות בענין 'מדוע לא אמרו' וכו') הובא שחולק על המגן אברהם שסובר שאין צריך לחזור ולברך באופן זה], מפני שיש עיקר מן התורה גם לנוסח ברכה בברכת המזון, שנאמר 'ואכלת ושבעת וברכת', אבל לתפילה אין עיקר מן התורה לאומרה בנוסח ברכה, ולכן אינו חוזר ומתפלל מספק. **סז. ובדבריו** מבואר שרבי אלעזר ורבי יוחנן נחלקו ביניהם, אמנם בתלמידי רבינו יונה (ד"ה ספק) משמע שרבי אלעזר ורבי יוחנן לא נחלקו ביניהם, שרבי אלעזר אמר שאינו מחויב לחזור ולהתפלל, ורבי יוחנן אמר שאם רצה יכול להתפלל כל היום, ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. **סח. ולהתנות** שאם לא התפלל עדיין תהא תפילה זו לחובתו, ואם התפלל כבר תהא תפילת נדבה. **סט. ואפילו** אם ירצה לגמרה על דעת נדבה אסור, שאי אפשר להביא קרבן שחציו חובה וחציו נדבה, משנה ברורה (סי' קז סק"ז). **ע. בהשגות** הראב"ד על הרי"ף (ד"ה קן) הקשה [על הרי"ף שכתב שציבור אסורים להתפלל בתורת נדבה] איך שייך לאסור להתפלל משום בל תוסיף, והרי ציבור מוסיפים תפילת נעילה בתורת חובה, ומשמע שאין בזה 'בל תוסיף'. **עא. והוכיח** שהדין של נזכר שהתפלל פוסק, הכוונה שמחויב לפסוק, שהגמרא עשתה צריכותא לשתי המימרות של רב יהודה, ומשמע ששתיהם מדברים באותו אופן, ובמימרא השניה כתוב שאם מצא ציבור מתפללים אם יכול לחדש דבר יחזור ויתפלל, ובזה ודאי שהכוונה שרק אם ירצה יחזור ויתפלל, ואינו מחויב כיון שכבר התפלל, ואם אינו יכול לחדש דבר אסור לו להתפלל, וכמו כן בדין הראשון שהתחיל להתפלל ונזכר שהתפלל אסור לו להתפלל. והביא שגם הראב"ד כתב שנראים דברי גאון. **עב. ורש"י** (ד"ה ולואי) כתב שבהלכות גדולות פסק הלכה כרבי יוחנן בספק, שמותר לו לחזור ולהתפלל, וכשמואל בודאי התפלל שאסור לו לחזור ולהתפלל רק אם יחדש דבר בתפילתו. ובתלמידי רבינו יונה (ד"ה וכן) דייקו מדבריו שסובר שרבי יוחנן ושמואל נחלקו ביניהם, ולדברי רבי יוחנן מותר לחזור ולהתפלל אף בלי חידוש, ולדברי שמואל מותר לחזור ולהתפלל רק אם מחדש דבר בתפילתו. [וכשיטת הרשב"א שרבי יוחנן חולק על דברי שמואל]. וכתבו עוד (שם, ד"ה ומלא) שהרי"ף סובר שרבי יוחנן התיר להתפלל אפילו בלי חידוש, ורק במתפלל עם הציבור צריך לחדש דבר מפני שכיון שמתפלל עמהם נראה שמתפלל בתורת חובה, ולכן צריך לחדש, וחולק על דברי שמואל שסובר שאפילו ליחיד מותר להתפלל רק אם מחדש דבר בתפילתו. וראה מה שהקשה הבית יוסף (או"ח סי' קז ס"א ד"ה ולי נראה דא"כ) על דבריהם, וכתב, שהרי"ף אינו מחלק בין יחיד לציבור ובשניהם צריך לחדש. ובחידושי אנשי שם גם כתבו שאין הכרח לפירוש תלמידי רבינו יונה בדברי הרי"ף.

אמנם הרא"ה (ד"ה ומסתברא) **והחידושים המיוחסים לריטב"א** (ד"ה וכ') כתבו, שאין לפרש כדברי הרי"ף שיסוד המחלוקת תלוי בדין הקרבנות, שאם כן מה הטעם של רבי אלעזר שחולק וסבור שאסור להתפלל שתי תפילות והרי היחיד יכול להקריב קרבן נדבה, ועוד הקשה הרא"ה שאם כן הגמרא היתה צריכה לכתוב את הדין שאסור לחזור ולהתפלל, כשכתבה שתפילות נגד תמידין, ועוד הקשה, שגם בציבור מצינו שמביאים קרבן נדבה, ומדוע אסור להתפלל בציבור נדבה, כמו שמבואר **בתורת כהנים** (ויקרא דיבורא דנדבה פ"ג ה"ג) שנלמד מ'תקריבו את קרבנכם' (ויקרא א ג)[עג] שהרבים מתנדבים עולה, ומוכח מזה שאף שתפילות נגד תמידין תיקנום, מכל מקום לא דימו אותם לגמרי לקרבנות לענין שילמדו כל הדינים משם. ולכן מפרשים טעם אחר מדוע אסור לחזור ולהתפלל, שרבי אלעזר סובר שאין זה דרך כבוד להתפלל ולחזור ולהתפלל, שיבוא בכל שעה לדבר לפני מלך מלכי המלכים, ורק בשעות שקבעו לו חכמים לבא לפני הקדוש ברוך הוא יבא וידבר לפני המלך. ורבי יוחנן סובר שכיון שזה בקשת רחמים, יכול לבקש כל היום, ויש לומר שלא התיר רק על ידי חידוש, ובספק יש לומר שאין צריך חידוש.

והפני יהושע (בתוס' ד"ה ורבי) כתב בשיטת **התוספות**[עד], שמה שאסור לחזור ולהתפלל, אין זה משום שהוא כמקריב שני תמידין, אלא מפני מה שאמרו להלן (לא.) שיכול יתפלל כל היום כולו ולמדו מהפסוק (דניאל ו יא) 'וזימנין תלתה' שאסור להתפלל יותר משלש פעמים, ולכן על ידי חידוש מותר, מפני שיש להעמיד הפסוק רק כשאינו מחדש דבר בתפילתו, אבל אם מחדש דבר בתפילתו מותר.

האם רבי יוחנן התיר להתפלל רק על ידי חידוש

שם. תלמידי רבינו יונה (ד"ה והאי) הביאו את דברי **רב האי גאון** שרבי יוחנן אינו חולק על שמואל שאין להתפלל תפילת נדבה שלא לחדש בה דבר, וגם לדברי רבי יוחנן שאמר 'ולואי שיתפלל אדם כל היום' היינו דווקא על ידי חידוש. ואף ששמואל אמר דבר זה רק במתפלל עם הציבור, לא מפני שרק בציבור צריך חידוש וביחיד אינו צריך חידוש[עה], אלא ששמואל מחדש שאפילו שמתפלל עכשיו בציבור, אין זה נחשב חידוש לגבי התפילה שהתפלל ביחיד, וצריך לחדש דבר בתפילתו.

והוכיחו כדבריו, מדברי הגמרא להלן (לא.) 'יכול יתפלל כל היום כולו, כבר מפורש על ידי דניאל (דניאל ו יא) וזמנין תלתה', ואין לפרש ששאלת הגמרא היתה שיכול שיהיה מחויב להתפלל כל היום, שפשוט שאינו צריך להתפלל כל היום, אלא שאלת הגמרא היתה, שיכול שיהיה מותר לו להתפלל כל היום, והוכיחה הגמרא מדניאל שמותר רק שלש פעמים ביום, ולכאורה קשה על רבי יוחנן שאמר 'ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו', אלא מוכח שגם רבי יוחנן לא התיר להתפלל אלא על ידי חידוש, ומה שמשמע מדניאל שאסור להתפלל כל היום כולו, כשאינו מחדש דבר בתפילתו, ומתפלל הנוסח של תפילת החובה בלי שום חידוש, ובנוסח הזה אסור להתפלל רק שלש פעמים ביום[עו].

בביאור שיטת ר"י ואם חולק על הרי"ף

התוספות (ד"ה ורבי) **והרא"ש** (סי' טו) כתבו בשם ר"י, שרבי יוחנן התיר לחזור ולהתפלל רק בספק אם התפלל, אבל אם ודאי התפלל אסור לו לחזור ולהתפלל[עז]. שמסתמא אינו חולק על דברי שמואל שלא התיר להמשיך בתפילה למי שנזכר באמצע תפילתו שכבר התפלל, וכן בהתפלל ומצא ציבור מתפללים התיר רק על ידי שיחדש בה דבר[עח]. והוסיף **הרא"ש** שמה שאמרו בפסחים (נד:) שלפי רבי יוחנן מתפלל בתעניות תפילת נעילה, מפני ש'ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו', זה דווקא ביום תענית שהוא כיום כפור שראוי בו להתפלל יותר משאר ימים, אבל בלא תענית אסור לחזור ולהתפלל היכן שודאי התפלל.

וכתב הבית יוסף (סי' קז ס"א ד"ה והנך) שלענין הלכה נראה שר"י סובר כשיטת רב האי והרי"ף, שלדברי כולם מי שספק לו אם התפלל חוזר ומתפלל, ואם ודאי לו שהתפלל אסור לו לחזור ולהתפלל בלא חידוש[עט], ועל ידי חידוש מותר ליחיד לחזור ולהתפלל. אלא שחלוקים לענין פירוש דברי רב יוחנן, שר"י מפרשם בספק התפלל, ויכול לחזור ולהתפלל אפילו בלא חידוש, והרי"ף מפרשם בודאי התפלל וחוזר ומתפלל בתורת נדבה על ידי חידוש. וכתב שמדברי **הטור** משמע שיש מחלוקת בין הרי"ף לר"י, וכתב שאפשר שהוא מפרש שלדעת הרי"ף יחיד שודאי התפלל, מותר לו להתפלל בתורת נדבה, ואין צריך להוסיף בה דבר, ואם מתפלל בסתם [לא בתורת חובה ולא בתורת נדבה], אם מחדש בה דבר מותר ואם אינו מחדש בה דבר אסור, ובזה חולק על ר"י שהצריך תמיד לחדש דבר[פ]. וכתב על זה הבית יוסף שנראה דוחק, והביא שבשו"ת הרא"ש (כלל ד סי' יג) מפורש בדברי ר"י כדברי הטור, וכתב שנראה שהיתה להם גירסא אחרת בדברי ר"י[פא].

והב"ח (שם ס"א) **והט"ז** (שם סק"א) כתבו, שהתוספות חולקים על הרי"ף וסוברים שלדעת רבי יוחנן מי שמסופק אם התפלל יכול לחזור ולהתפלל אפילו בתורת חובה[פב].

האם רק לציבור הותר להתפלל בתורת נדבה, והאם הותר גם להתפלל תפילת מוסף בתורת נדבה

שם. כתב הרי"ף, שדווקא יחיד יכול לחזור ולהתפלל[פג], ודווקא על דעת שהיא תפילת רשות מפני שהיא כתפילת נדבה, אבל בתורת חובה אפילו ליחיד אסור, ולציבור אסור אפילו על דעת רשות, מפני שתפילות כנגד תמידין תיקנום (להלן כו:), וכשם שציבור אינם יכולים להביא עולת נדבה, הוא הדין שאינם יכולים להתפלל תפלת נדבה, ורק יחיד שיכול להביא עולת נדבה, יכול להתפלל תפילת נדבה. ועוד כתב, שאפילו ליחיד לא הותר להתפלל תפילת המוספין בתורת נדבה, משום שיחיד אינו יכול להתנדב קרבן מוסף.

קושיא על מה שכתב הרי"ף שציבור אין מקריבים נדבה והרי הציבור היו מקריבים קיץ המזבח

הראשונים[פד] הקשו על דברי הרי"ף, שהרי מוֹתַר תרומת השקלים משמשת לקיץ המזבח, דהיינו שהיו מביאים עולות נדבה ממותר תרומת השקלים (כתובות קז:)[פה], ואם כן היו הציבור מביאים עולות נדבה, ומדוע הציבור אינם יכולים להתפלל בתורת נדבה. ונאמרו כמה תירוצים בזה:

א. במלחמות ה' (ד"ה כגר) תירץ, שמה שמביאים קיץ המזבח ממעות הציבור, נחשב לעולת הקדש, ואין זה נחשב שהציבור מביאים נדבה, כיון שאין מפרישים השקלים מתחילה לכך, [וכמבואר בגמרא (פסחים פט.) שאין מפרישים לכתחילה למותרות], ורק מה שנעשה מותרות קרב לקיץ המזבח[פו].

עג. **עיין** שם בפירוש רש"י ורמב"ן על התורה מה שכתבו בזה. עד. **ויתבאר** להלן שפירש כן לפי מה שביאר שיטת התוספות שאין מחלקים אם מתפלל על דעת חובה או על דעת נדבה, ולא כהבית יוסף. עה. **תלמידי** רבינו יונה הוכיחו כן מהגמרא, ששאלה מדוע היה צריך שמואל לומר גם שהמתפלל ונזכר שהתפלל צריך להפסיק, וגם שאם התפלל ומצא ציבור שמתפללים אם יכול לחדש דבר בתפילתו יחזור ויתפלל, ואם לאו אל יתפלל, הרי די באחד מהם להשמיענו שלא יתפלל אדם פעמיים, ואם שמואל סובר שדווקא בציבור צריך לחדש דבר בתפילתו, אם כן הרי צריך להשמיענו דין זה, ומה שאלה הגמרא, ומוכח שאפילו ביחיד שמתפלל נדבה צריך לחדש דבר בתפילתו. עו. **ובזה** מיישבים מה שקשה למאן דאמר תפילת ערבית רשות, מדוע הזכירו בדניאל שלשה זמני תפילות, והרי אין חייבים להתפלל רק שתי תפילות. ופירשו, שלכן הזכירו שלש תפילות, משום שאף למאן דאמר תפילת ערבית רשות, מכל מקום מי שמתפלל ערבית אינו צריך לחדש דבר בתפילתו, ומתפלל כנוסח שתי התפילות, שבשלשה זמנים הללו מותר לחזור ולהתפלל אפילו בלי חידוש, ורק מי שמוסיף על שלש תפילות הללו אסור לו להתפלל בנוסח של תפילות החובה, וצריך לחדש דבר. עז. **בדברי** דוד (ד"ה ובשיטת הר"י) הקשה על זה איך שייך לומר הלשון 'ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו' על ספק, שהרי אינו כל היום אלא במקום ספק. ובפני יהושע (בתוס' שם) הקשה כעין זה, וכתב, שר"י מפרש דברי יוחנן שכיון שהלואי שיתפלל אדם כל היום על ידי חידוש, לכן בספק יחזור ויתפלל בתורת חובה, ולפי זה מיושב שדברי רבי יוחנן נאמרו בודאי התפלל, שכדאי שיתפלל כל היום, ומזה נלמד שאף בספק יחזור ויתפלל [כשיטת הראב"ד]. עוד כתב שלפי תוספות שלא חילקו בין חובה לנדבה, משמע שאין סוברים טעם הרי"ף משום איסור הקרבת שתי תמידין, ולדבריהם מה שאסור לחזור ולהתפלל אין זה משום שהוא כמקריב שני תמידין, אלא מפני מה שאמרו (להלן לא.) שיכול יתפלל כל היום כולו ולמדו מהפסוק (דניאל ו יא) 'וזימנין תלתה' שאסור להתפלל יותר משלש פעמים, ולכן על ידי חידוש מותר, מפני שיש להעמיד הפסוק רק כשאינו מחדש דבר בתפילתו, אבל אם מחדש דבר בתפילתו מותר. עח. **הצל"ח** (בתוס' שם) כתב שמה שפשוט לתוספות שרבי יוחנן אינו חולק על רב יהודה אמר שמואל, מפני שאם רב יהודה אמר שמואל בא לחלוק על רבי יוחנן לא היה למסדר הש"ס לכתוב 'ואמר רב יהודה' וכו', אלא 'ורב יהודה משמיה דשמואל אמר'. ועוד שמהי קושיית הגמרא 'איני והאמר רב נחמן כי הוינן ביה רבה בר אבוה' וכו', שמא רבה בר אבוה סובר כרבי יוחנן שיכול אפילו להשלים כל התפילה, ולכן אין צריך להפסיק באמצע הברכה, אלא ודאי שרבי יוחנן אינו חולק על הדין של רב יהודה אמר שמואל. עט. **כן** סוברים הטור והבית יוסף בדעת הרי"ף. אבל תלמידי רבינו יונה (ד"ה והרי"ף) סוברים שדעת הרי"ף שלרבי יוחנן מותר להתפלל בתורת נדבה אפילו בלי חידוש. פ. **ולהלן** יתבאר מה מועיל מה שמחדש דבר בתפילתו. פא. **ובפרישה** (שם ד"ה ולע"ד) ובב"ח (שם ד"ה ונמצא) ובחידושי הגהות (שם אות א) ובט"ז (שם סק"א) ביארו דברי הטור באופן אחר במה נחלקו ר"י והרי"ף ורב האי. פב. **ובט"ז** הוסיף עוד שלדברי תוספות נמצא שמי שודאי התפלל אין לו להתפלל אפילו בתורת נדבה, ואף זה נכלל בדברי שמואל שמי שודאי התפלל פוסק אפילו באמצע תפילתו, וטעם הדבר לפי שהתפילות נתקנו כנגד קרבן התמיד, וקרבן התמיד אין להקריבו שתי פעמים אפילו בתורת נדבה. אמנם בב"ח מפורש שלדברי ר"י מי שודאי התפלל מותר לו להתפלל בתורת נדבה אפילו בלא חידוש. ודברי הב"ח והט"ז מחודשים, שהוציאו מדברי תוספות שיכול לחזור ולהתפלל בתורת חובה, והבית יוסף כשהביא את דברי תוספות לא ירד לחילוק זה, וכתב בפשיטות שהחילוק הוא בין התחיל על דעת חובה שצריך להפסיק לבין מתפלל בתורת רשות שיכול להתפלל, וכן הפרי חדש (שם סק"א) נקט שדעת תוספות כדעת הרי"ף, ואף הרא"ש ורבינו יונה לא הזכירו שיטה זו שיכול להתפלל בתורת חובה. פג. **במלחמות** ה' מפרש שאם הציבור מתפללים ביחידות, ואינם מורידים שליח ציבור לפני התיבה, מותר להם להתפלל נדבה. ומסיים שם הרמב"ן 'וזה חיזוק לדבריהם שלא תקנו תפלת שליח צבור אלא להוציא שאינו בקי ולא לנדבה'. ומבאר האבי עזרי (תפילה פ"י ה"ו) שבא להוכיח כדברי הרי"ף שציבור אינם מתפללים נדבה, כיון שתפילת הציבור היינו שמורידים שליח ציבור, ושליח ציבור הוא להוציא מי שאינו בקי, ובתפילת נדבה שאין מחויבים בתפילה זו, לא שייך להוציא את הרבים, שאין בזה דין ערבות כיון שחבירו אינו מחויב, ואם כן ודאי שאין מתפללים בציבור וכמו שכתב הרי"ף. והקשה האבי עזרי שלכאורה זו קושיא על הרי"ף, מדוע הוצרך הרי"ף לומר הטעם שאין ציבור מתנדבים קרבן, והרי בלאו הכי אין יכולים להוריד שליח ציבור כיון שאינו יכול להוציא מי שאינו בקי, כיון שאינו מחויב בתפלת הנדבה, אם כן לא שייך להוציא מדין ערבות, ולא שייך להוריד שליח ציבור לתפילת נדבה. פד. **בעל** המאור (ד"ה ומה), השגות הראב"ד (ד"ה קן), ותלמידי רבינו יונה (ד"ה ומה). פה. **והיו** מקריבים אותם כשלא היו קרבנות אחרות להקריב, כדי שלא יהיה המזבח בטל, וזהו הלשון 'קיץ המזבח'. פו. **ואם** כל הציבור יתנדבו עולה, לא יהיה עולת ציבור, אלא עולת השותפין, ויתחייבו סמיכה כולם, ולא יביאו

ב. הבית יוסף (או"ח סי' קז ס"ג ד"ה ומ"ש הרי"ף) **תירץ**, שכיון שמביאים קיץ המזבח רק כשהמזבח בטל, ואין הדבר מצוי, שברוב הימים אין המזבח בטל, אין זה נחשב שהציבור מביאים עולת נדבה[פז].

ג. המהר"י אבוהב (הו"ד בבית יוסף שם) **תירץ**, שכיון שהציבור מביאים קיץ המזבח כדי שלא יהיה המזבח בטל, ואין מביאים הקרבן מפני שרוצים להתנדב, אין זה נחשב עולת נדבה.

קושיא על הרי"ף ממה שמצאנו שציבור מתפללים נעילה

בהשגות הראב"ד (על הרי"ף) הקשה עוד על מה שכתב הרי"ף שאין תפלת נדבה בציבור, ממה שמצאנו שהציבור מתפללים תפילת נעילה, הרי שאף ציבור יכולים להוסיף תפילה ואין בזה משום 'בל תוסיף'. ולעיל בסמוך הובאו דברי **הרא"ש**, שאין להוכיח ממה שהציבור מתפללים נעילה, מפני שמתפללים כן רק בתענית שהוא כיום כפור, וראוי להתפלל בו יותר משאר הימים.

קושיא על הרי"ף שאף שאין מוסף בא בנדבה מכל מקום עולה באה בנדבה, והאם יכולים להתפלל תפילות השבת נדבה

בתלמידי רבינו יונה (ד"ה וזה) הקשו על מה שכתב הרי"ף שאפילו ליחיד אסור להתפלל תפילת מוספין בתורת נדבה, מפני שאין היחיד יכול להתנדב קרבן מוסף, והרי קרבן מוסף הוא עולה, ואם כן אותם קרבנות שמקריבים במוסף יכול היחיד להתנדב, ומדוע אסור לו להתפלל תפילת המוספין בתורת נדבה.

ותירצו, שבראש חודש יש בקרבן מוסף גם שעיר לחטאת, ואינו יכול להתנדב שעיר לחטאת, ולכן אינו יכול להתפלל תפלת מוספין בנדבה בראש חודש, ובשבת אמנם אין שעיר למוספין, מכל מקום מטעם אחר אינו יכול להתפלל בנדבה תפילת מוסף של שבת, מפני שבשבת אינו יכול להתנדב קרבנות בשום ענין, ולכן אינו מתפלל תפילת מוסף של שבת בתורת נדבה. ולפי זה כתבו שבשבת אסור להתפלל כלל בתורת נדבה, ואפילו תפילת שחרית מנחה וערבית, מפני שאין קרבן נדבה קרב בו כלל.

אבל הבית יוסף (סי' קז ס"ג ד"ה ולפי) מדייק מדברי הטור, שסובר שלדעת הרי"ף רק תפילת מוסף אין היחיד מתפלל נדבה, אבל את שאר תפילות השבת יכול להתפלל, והביא כן מתשובת הרי"ף (סי' שכ)[פח], ולפי זה אין לתרץ כתירוץ תלמידי רבינו יונה.

ותירץ הבית יוסף, שכיון שאת שאר המוספין אינו יכול להתפלל בנדבה כיון שיש בהם שעיר חטאת שאינו בא בנדבה, לא ראו חכמים לחלק בין תפילת מנחה של שבת לשאר תפילות המוספין, ואסרו גם תפילת מוסף של שבת[פט], אף שמוסף של שבת קרב רק עולות, שיכול היחיד להתנדב. ומאותו טעם מותר לו להתפלל את שאר תפילות השבת בנדבה, אף שאין קרבן נדבה בשבת, שכיון שבשאר ימות השבוע יכול להתפלל תפילת נדבה, לא חלקו חכמים בין תפילות השבת לשאר תפילות של ימות החול, והתירו להתפלל נדבה אף תפילות השבת.

והמגן אברהם (שם סק"ג) **תירץ**, שלכן אינו יכול להתפלל תפילת מוסף בנדבה, כיון שרק שאר תפילות שאין מזכיר בהם הקרבן יכול להתפלל בתורת נדבה, שכיון שאין מזכיר בה התמיד אין התפילה כנגד התמיד, אלא כנגד קרבן נדבה, אבל במוסף מזכיר 'ומוספין כהלכתן' וכו', ואם כן תפילת מוסף היא כנגד קרבן המוספין, וזה אינו יכול להתנדב, ולכן אין להתפלל תפילת מוסף בנדבה.

מדוע אסור להתפלל בתורת חובה והלא כיון שאינו מחויב להתפלל ממילא תפילתו בתורת נדבה

בתלמידי רבינו יונה הקשו עוד על דברי הרי"ף שליחיד מותר להתפלל על דעת נדבה, ואסור לו להתפלל על דעת חובה, הרי אם יבוא לשאול אם מותר לו להתפלל יאמרו לו שאינו חייב, וממילא אינו מתפלל על דעת חובה, שכל שיודע שאינו מחויב, כוונתו להתפלל בתורת נדבה, וכל שאינו יודע שהתפלל, כוונתו להתפלל על דעת חובה.

ותירץ הבית יוסף (או"ח סי' קז ס"א ד"ה ולי נראה דאי), שאם דברי הרי"ף אמורים על ספק התפלל, יתפרשו דבריו, שאם סבור שחייב להתפלל מחמת הספק, ולכן חזר והתפלל, נחשב על דעת חובה, ועשה איסור במה שהתפלל. ואם דבריו אמורים במי שכבר התפלל, יתפרשו דבריו, שאם שכח שהתפלל, והתחיל להתפלל ונזכר, אם כן תפילתו בתורת חובה, ואינה תפילה, וצריך להפסיק תפלתו.

טעם אחר מדוע אין להתפלל תפילת מוסף בנדבה

הראב"ד (תפילה פ"א ה"י) **ותלמידי רבינו יונה** בשם רבינו יונה, כתבו טעם אחר מדוע אסור להתפלל תפילת מוסף בתורת נדבה, משום שתפילת נדבה שייכת רק בתפילת י"ח שהיא רחמים ובקשה ויכול להתפלל ולבקש צרכיו כמה פעמים שירצה, אבל תפילת מוסף שהיא שבח ולא בקשה, אינו יכול להתפלל רק מה שתיקנו חכמים. והראב"ד כתב שמטעם זה גם בשאר תפילות השבת אינו יכול להתפלל נדבה, אבל בתלמידי רבינו יונה הסתפקו בזה, שיש לומר שכיון שנתקנו כנגד התפילות של שמונה עשרה שהם בקשת צרכיו, יכול להתפלל גם אותם בתורת נדבה.

שיטת רב האי שאפשר להתפלל אף את תפילת מוסף בנדבה

תלמידי רבינו יונה הביאו, שרב האי גאון חולק על הרי"ף, וסובר שאפשר להתפלל אף את תפילת המוספין בתורת נדבה. וביאר רבינו יונה טעמו, שמה שאמרו 'תפילות כנגד תמידין תיקנום' פירושו שאת שלשת התפילות תיקנו כנגד התמידין, אבל לעולם אפשר להתפלל עוד תפילות שלא כנגד קרבנות. ועוד שאף אם נסבור שגם תפילת נדבה צריכה להיות כנגד הקרבנות, עדיין יש לומר שכיון שהקרבנות שמקריבים במוסף הם עולות, ועולות באים בנדבה, לכן יכול להתפלל תפילת מוספין בתורת נדבה, ואף שאינו יכול להקריב שעיר לחטאת בתורת נדבה, כיון שהשעיר רק מיעוט מקרבנות המוסף, אין אוסרים עליו להתפלל תפלת מוסף בנדבה מפני המיעוט שאינו בא בנדבה.

מדוע צריך להפסיק באמצע הברכה ואינו יכול לגמור בתורת נדבה

ואמר רב יהודה אמר שמואל היה עומד בתפלה ונזכר שהתפלל פוסק ואפילו באמצע ברכה. רב האי גאון (הו"ד ברשב"א ד"ה הא) **והרי"ף** כתבו, שהטעם שאסור לו להמשיך להתפלל, מפני שהתחיל להתפלל על דעת חובה, ואם יסיים תפילתו, נמצא כמקריב שני תמידין בשחרית, שעובר בבל תוסיף. וכתבו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה היה) שאף לפי מה שפירשו[צ] שמותר להתפלל תפילת נדבה על ידי חידוש, היינו דווקא אם התחיל על דעת כן, אבל אם לא התחיל על דעת כן אין מועיל לו החידוש, ולכן פוסק אפילו באמצע הברכה[צא].

מה הדין אם היה עומד בתפילה ונסתפק שמא התפלל כבר

כתב הפני יהושע (ד"ה ואמר), שמשמע שרק אם ודאי לו שהתפלל צריך להפסיק, אבל אם ספק לו אם התפלל אינו צריך להפסיק, ומוכיח מזה שאף אם חוזר שנית אין כאן ברכה לבטלה, ומה שאסור להתפלל שתי פעמים משום שנראה כמקריב שני תמידין, או משום שכך מפורש בדניאל (ו יד) 'וזמנין תלתה', ולכן בספק התפלל, אף שאינו מחויב מן הדין להתפלל, כיון שהוא ספק דרבנן, מכל מקום מותר לו לחזור ולהתפלל שאין כאן ברכה לבטלה[צב]. ומבואר מדבריו שהטעם שמותר לחזור ולהתפלל מספק משום שאינו עובר על איסור ברכה לבטלה.

אמנם בריטב"א (הלכות ברכות פ"ג הכ"ו) מבואר טעם אחר מדוע מותר לחזור ולהתפלל מספק, שכתב 'שכיון שאפילו לכתחילה יכול אדם להתפלל כמה פעמים כשמחדש בו דבר, ספיקו חוזר אפילו בלא חידוש, שכך תיקנו', ומדברי הריטב"א נראה שלדעת רבי יוחנן חכמים תיקנו שבתפילה יחזור אף על הספק. ובדבריו מבואר שהיתה תקנה שיהיה מותר לחזור ולהתפלל.

האם גם בתפילת ערבית צריך להפסיק אם נזכר באמצע התפילה שהתפלל

שם. כתב הרמב"ם (תפילה פ"י ה"ו), שבתפילת ערבית אם נזכר באמצע תפילתו שכבר התפלל, אינו צריך להפסיק, שמתחילה התפלל אותה על דעת שאינה חובה, שהרי תפילת ערבית רשות. וכתב על זה **בהשגות הראב"ד** 'אין כאן נחת רוח'. וביאר **הכסף משנה**, שהראב"ד חולק על הרמב"ם מפני שאף שמתחילה היתה תפילת ערבית רשות, אבל עכשיו קבעו אותה לחובה, ואם כן התחיל להתפלל תפילת חובה, ולכן צריך להפסיק אף בתפילת ערבית. וכתב על זה הכסף משנה שיש ליישב את שיטת הרמב"ם שכיון שמתחילה היתה תפילת

את הנסכים מתרומת הלשכה, אבל בעולת ציבור אין סמיכה [שאין סמיכה בציבור (מנחות נב.)], ומביאים נסכיה מתרומת הלשכה. ועיין עוד מה שכתב בפירושו על התורה (ויקרא א ג). **פז. הראב"ד** בהשגות על דברי הרמב"ם (תפילה פ"א ה"י) גם הקשה שהציבור מביאים קיץ המזבח, ומסיים 'אלא שלא היתה מצויה', וכתב הבית יוסף שנראה שהראב"ד גם התכוין לתירוץ זה, שכיון שאינה מצויה אין זה נחשב שהציבור מביאים עולת נדבה. **פח. והוכיח** כן מדברי הרמב"ם (תפילה פ"א ה"י) שיש מי שסובר שאת תפילות השבת מותר להתפלל בתורת נדבה, ורק את תפילת המוסף אסור להתפלל בתורת נדבה. **פט. בהגהות** רע"א לשלחן ערוך (שם סק"א) הקשה, מדוע הוצרך הבית יוסף לכך שחכמים לא חילקו בין מוסף של שבת לשאר המוספין, והרי בשבת לא שייך קרבן נדבה, והטעם שאף על פי כן מתפלל נדבה, הוא כמו שכתב הבית יוסף משום שכיון שבשאר הימים בשנה שייך תפילת נדבה, לא הוציאו שבת מכלל זה, אבל במוסף, שבשאר הימים בשנה לא שייך תפילת מוסף בנדבה, כיון שיש בהם חטאת, אם כן גם במוסף בשבת לא שייך להתפלל בנדבה, כיון שכל מה שמותר להתפלל בשבת נדבה, כיון שבשאר הימים מתפלל כן, ובמוסף שאין מתפלל בשאר הימים לא שייך טעם זה. **צ. הם** סוברים שלשיטת הרי"ף מותר להתפלל אף בלי חידוש וחולק על רב האי גאון. ולעיל הובא ששיטת הטור והבית יוסף שאף לשיטת הרי"ף מותר להתפלל רק על ידי חידוש. **צא. אפילו** אם ירצה לגמרה על דעת נדבה אסור, שאי אפשר להביא קרבן שחציו חובה וחציו נדבה. משנה ברורה (סי' קז סק"ו). **צב. ומוכיח** מכאן מה שביאר לעיל בענין 'האם יש ללמוד מכאן שספק ברכות להקל' שאין איסור לחזור ולברך מספק, ועיין שם שהובא שיטות שחולקות על זה.

ערבית רשות, לכן אף שקבועה חובה, מכל מקום נחשב שהתחיל להתפלל על דעת תפילת רשות[צג].

בחידושי רבינו חיים הלוי (שם) מבאר מחלוקת הרמב"ם והראב"ד, שהרמב"ם סובר שתפילת חובה ונדבה אינה תלויה בגברא, אם הוא מתפלל מחמת שמחויב או שמתנדב להתפלל, אלא תפילת חובה ונדבה היא בעצם החפצא של התפילה, שמעיקר תקנת התפילה יש סוג של תפילת חובה ויש סוג של תפילת נדבה, ובתפילת ערבית אף שקיבלו אותה עליהם בחובה, היינו שחייבו את עצמם להתפלל אותה, אבל החפצא של התפילה לא השתנתה, ונשארה תפילת נדבה[צד], ולכן אף אם נזכר שכבר התפלל יכול להמשיך בתורת נדבה, כיון שמתחילתה היא חפצא של תפילת נדבה. ודעת הראב"ד שהגדרת תפילת חובה ונדבה היא בגברא, שכל שחייב להתפלל היא תפילת חובה, וכל שאינו חייב להתפלל היא תפילת נדבה, ולכן לאחר שקיבלו עליהם את תפילת ערבית בחובה ונזכר שהתפלל פוסק, שנחשב שהתחיל להתפלל על דעת תפילת חובה, ואינו יכול להמשיך בתורת נדבה[צה].

עוד כתב הגר"ח לבאר את מחלוקת הרמב"ם והראב"ד באופן אחר. שהשגת הראב"ד אינה על מה שכתב הרמב"ם שבתפילת ערבית אינו צריך להפסיק, אלא השגתו היא על עיקר ההלכה שכתב הרמב"ם שבתפילת חובה אם נזכר שכבר התפלל צריך להפסיק וכדינו של רבי יהודה אמר שמואל, וסובר הראב"ד שאינו צריך להפסיק, משום שסובר שרבי יוחנן חולק על דין זה, ופסק כרבי יוחנן. וסובר הראב"ד שלרבי יוחנן כשמתפלל תפילת נדבה אין צריך לחדש, וכמו שפסק בפרק א' הלכה ט', ומה ששמואל אמר שאם התחיל להתפלל ונזכר שטעה פוסק, היינו כשאינו יכול לחדש דבר בתפילתו, או ששיטת שמואל שכיון שהתחיל על דעת שהיא תפילת חובה ולא יחדש בה דבר שוב אין מועיל חידוש, אבל להלכה פוסק הראב"ד כרבי יוחנן שלדעת הראב"ד רבי יוחנן חולק על שמואל, וסובר שאין צריך כלל חידוש, ולפי זה בהתפלל ונזכר שכבר התפלל אין צריך לפסוק כלל, ויכול להמשיך בלי שיחדש דבר, והשגת הראב"ד היא על תחילת דברי הרמב"ם, שכתב שהיה מתפלל ונזכר שהתפלל פוסק, ועל זה חולק הראב"ד וסובר שאין צריך להפסיק.

אבל הרמב"ם סובר שרבי יוחנן אינו חולק על שמואל, שרבי יוחנן שאמר שהלואי שיתפלל כל היום, היינו על ידי חידוש, ולכן פסק גם את דברי רבי יוחנן, וגם את דברי שמואל שצריך חידוש[צו].

מה הדין בתפילת המוסף אם התחיל ברכה של חול

איני והאמר רב נחמן כי הוינן בי רבה בר אבוה בען מיניה הני בני בי רב[צז] דטעו ומדכרי דחול בשבת מהו שיגמרו ואמר לן גומרין כל אותה ברכה[צח] הכי השתא התם גברא בר חיובא ורבנן הוא דלא אטרחוהו וכו'[צט]. כתבו הרשב"א (ד"ה אמר) והרא"ש (סי' יז), שיש מי שאומר[ק] שדווקא בשחרית מנחה וערבית של שבת אם התחיל גומר כל הברכה, אבל במוסף אם טעה והתחיל ברכה של חול מפסיק באמצע הברכה, שהרי הטעם שגומר כל הברכה משום שבאמת היה צריך לברך הברכות של חול[קא], אלא שחכמים לא הטריחוהו, ולכן אם התחיל כבר גומר כל הברכה, אבל במוסף שאין מתפללים תפילה זו בחול, ולא שייך לומר שהיה צריך לברך את הברכות של חול, בזה אם התחיל ברכה של חול צריך להפסיק באמצע הברכה. אבל הראב"ד חולק וסובר שאף תפילת מוסף היתה ראויה לי"ח ברכות, ואם במקום מוסף התפלל י"ח ברכות וחידש בה מעט מענין מוסף, יצא ידי חובת תפילת מוסף, כמבואר בירושלמי (פ"ד ה"ו), ומבואר שם שלכתחילה היו נוהגים להתפלל במוסף י"ח ברכות[קב], וכיון שגם במוסף שייך תפילת י"ח, לכן אם התחיל בה ברכה של חול, יגמור כל אותה הברכה.

האם בכל הברכות אם טעה והתחיל של חול יגמור הברכה או רק באתה חונן

שם. תלמידי רבינו יונה (ד"ה אמר ליה) והרא"ש (סי' יז) הביאו, שהרב רבי אשר מלוניל היה אומר שדווקא בברכת אתה חונן יכול לגמור אם טעה והתחיל אותה, אבל אם נזכר באמצע שאר ברכות מפסיק באמצע הברכה. וכתבו על זה שאין זה נכון, שכיון שהטעם שגומר הברכה הוא כיון שבאמת היה צריך להתפלל כל השמונה עשרה ברכות, אם כן, מאותו טעם גם בשאר הברכות צריך לגמור הברכה שהתחיל, שהרי גם אותם מעיקר הדין היו צריכים לומר[קג].

הטעם שבתפילת נדבה צריך לחדש דבר בתפילתו

ואמר רב יהודה אמר שמואל התפלל ונכנס לבית הכנסת ומצא צבור שמתפללין אם יכול לחדש דבר בתפילתו יחזור ויתפלל[קד] ואם לאו אל יחזור ויתפלל[קה]. ברמב"ם (תפילה פ"א ה"ט) מבואר, שהטעם שצריך לחדש דבר בתפילתו, הוא להודיע שהיא נדבה, ואינה תפילת חובה. וכעין זה כתב **בלבוש** (סי' קז ס"ג) שהטעם שצריך לחדש, כדי שעל ידי החידוש יהיה ניכר שמתפלל לשם נדבה, ולא בתורת חובה, שבתפילת חובה אין דרך להוסיף, שהיא תחנונים גם בלי שמוסיפים בה.

וכתב המאירי (ד"ה מי שהתפלל ונכנס) שאף מי שסובר שמותר להתפלל נדבה גם בלי שיחדש דבר בתפילתו, מודה כאן שצריך לחדש, כיון שמה שהתפלל ביחיד אין חשוב כל כך כמו תפילתו בצבור, לכן נראה שמתפלל בתורת חובה, וכדי לקבוע בנפשו שהיא תפילת נדבה צריך לחדש דבר בתפילתו.

בספק התפלל שחוזר ומתפלל אינו צריך לחדש דבר בתפילתו

שם. כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה ולפי) בשם רבינו יונה והרא"ש (סי' טו), שדווקא כאן שיודע שכבר התפלל, אם חוזר ומתפלל צריך לחדש דבר בתפילתו, אבל בספק התפלל, לדעת רבי יוחנן שחוזר ומתפלל, אף שלפי הצד שכבר התפלל, מה שמתפלל עכשיו הוא תפילת נדבה, מכל מקום אינו צריך לחדש דבר, שכיון שצריך לחזור ולהתפלל מחמת הספק, אין לך חידוש גדול מזה שיצא ידי ספיקו.

צג. **האבי** עזרי (שם) כתב ביישוב דעת הרמב"ם, שלעולם תפילת ערבית היא רשות ולא חובה, כמבואר ברמב"ם (כאן), ומה שכתב שקיבלו אותה עליהם בחובה, אין הכוונה שמחויבים להתפלל אותה, אלא שעצם התפילה אינה כתפילת נדבה שצריך לחדש בה דבר, אלא היא כתפילת חובה, שהיא מוזכרת בפסוק בדניאל (ו יא) 'וזמנין תלתה'. ולכן כתב הרמב"ם שאם נזכר באמצע תפילת ערבית שהתפלל, אין צריך להפסיק בתפילתו, כיון שהתחיל על דעת שהיא רשות, משום שבאמת היא רשות. ולכאורה קשה שנתבאר שעצם התפילה היא סוג תפילת חובה, ולכן כשמתפלל ערבית אינו צריך לחדש דבר, ואם כבר התפלל ערבית פעם אחת לא יתפלל בנדבה פעם שניה אלא אם כן מחדש דבר בתפילתו, ואם כן מדוע אם נזכר באמצע תפילתו יכול להמשיך בתורת נדבה, הרי תחילת תפילתו היא על דעת תפילת חובה, ומאי שנא משאר תפילות שאינו יכול לסיימם בתורת נדבה כיון שהתחיל על דעת חובה, ותירץ, שמה שכתב הרמב"ם שאם נזכר שכבר התפלל תפילת ערבית, יכול לגמור להתפלל, הוא רק אם יחדש בה דבר, ועל ידי זה מתהפכת התפילה להיות נדבה, והוכיח סופו על תחילתו שהיא נדבה, אמנם רק בתפילת ערבית שייך לומר שאם סופה היא נדבה מוכיח הוא גם על תחילתה שהוא נדבה, אבל בשאר תפילות שהתחיל להתפלל בתורת חיוב גמור שוב לא שייך לומר הוכיח סופו על תחילתו. וכתב שגם הראב"ד סובר שתפילת ערבית אינה חובה, והטעם שחולק על הרמב"ם משום שסובר שכיון שעצם התפילה היא תפילת חובה אף שאינו מחויב בה, אינה מצטרפת עם תפילת נדבה, ולכן דין תפילת ערבית כשאר תפילות. וכתב שכן הוא ביאור דברי הראב"ד לשיטת הכסף משנה שהראב"ד משיג על סוף דברי הרמב"ם שכתב שבתפילת ערבית אם נזכר שהתפלל אינו צריך להפסיק באמצע תפילתו. אבל כתב שלפי מה שכתב הראב"ד בהשגות על הרי"ף נראה שכוונת הראב"ד להשיג על תחילת דברי הרמב"ם שאם נזכר באמצע התפילה פוסק, וסובר שאין צריך להפסיק תפילתו. וכמו שיתבאר להלן בדברי רבינו חיים הלוי. צד. **והביא** שהרי"ף (להלן כו.) כתב שמי שהתפלל ערבית כבר קיבלה עליו בחובה, ואם טעה בהזכרות חוזר ומתפלל. ואפילו מי שסובר שהיא רשות מכל מקום היא מצוה, ובזמן הזה קיבלו עליהם תפילת ערבית חובה. והרמב"ם (שם) הביא שקיבלו תפילת ערבית כחובה, אבל השמיט שאם התפלל ערבית נהפכה לתפילת חובה. והטעם מפני שלדברי הרמב"ם אין תפילת ערבית בעצמותה חובה, שאף אם מתפללים אותה, היינו תפילת נדבה, ואף שקבעו אותה חובה, היינו שהגברא קיבלה עליו בחובה, אבל עצם התפילה היא תפילת נדבה. צה. **ובאבי** עזרי הקשה על דבריו על פי מה שהוכיח (הובא לעיל) שגם שיטת הרמב"ם וגם שיטת הראב"ד שתפילת ערבית אינה חיוב להתפלל, אבל כשמתפלל מתפלל סוג של תפילת חובה. צו. **לעיל** בענין 'האם חייב לחזור ולהתפלל מספק או שהוא רשות' הובאה שיטת הרשב"א שגם סובר שלרבי יוחנן אם התפלל ונזכר שהתפלל אינו פוסק. ובאבי עזרי הקשה על דברי רבינו חיים הלוי, מדוע הוצרך לפרש בדברי הראב"ד כדברי הרשב"א שרבי יוחנן חולק על דינו של שמואל שצריך להפסיק, והרי יש לפרש את השגתו על הרמב"ם על פי מה שכתב הראב"ד בהשגתו על הרי"ף [שגם הובאה ברשב"א בשם הראב"ד (הובא לעיל)] שמה שאמר שמואל שאם היה מתפלל ונזכר שהתפלל כבר פוסק באמצע הברכה, היינו שמותר לו לפסוק באמצע הברכה, אבל אם רצה יכול לגמור תפילתו בתורת נדבה, ולכן חולק על הרמב"ם שכתב שחייב להפסיק תפילתו. ועיין עוד מה שהקשה על דבריו על פי מה שהוכיח (הובא לעיל) שגם שיטת הרמב"ם וגם שיטת הראב"ד שתפילת ערבית אינה חיוב להתפלל, אבל כשמתפלל מתפלל סוג של תפילת חובה. צז. **המעדני** יום טוב (סי' יז אות י) והפני יהושע (ד"ה איני) כתבו, שנקטו 'בני רב' כי על ידי שטרודים בלימודם, מצוי שטועים. ומתחילה רצה הפני יהושע לומר ששמא שאלו מה הדין בתלמידי חכמים, כי מי שאינו תלמיד חכם, אם יתירו לו להמשיך יבוא לגמור כל תפילתו, ולמסקנא שהטעם משום שלא אטרחוהו, אם כן אין הבדל בין תלמיד חכם לאינו תלמיד חכם. ובחדש האביב (ד"ה הני) כתב, שנקטו 'בני רב' כי כך היה המעשה שבני רב טעו. עוד תירץ בשם רבו, שמי שאינו מבני רב וטועה ומתחיל ברכה של חול, יש לומר שטעה מפני שסבר שהוא חול, ובכוונה התחיל ברכה של חול, אבל בני רב כשטועים ומתחילים ברכה של חול, הוא מפני שטרודים בגירסתם, והיה מקום לומר שאין זה נחשב כלל שהתחילו בברכה של חול, וצריכים להשמיע שאף באופן זה גומרים כל הברכה. צח. **כתב** הבית יוסף (או"ח סי' רסח ס"ד ד"ה ומכאן), שכל זה כשגמר והתפלל של שבת, אבל אם סיים והתפלל בשבת תפילה של חול, חוזר ומתפלל תפילה של שבת, אך אם הזכיר של שבת אפילו שלא קבע לה ברכה בפני עצמה, יצא. צט. **ובמדרש** תנחומא (תחילת פרשת וירא) מבואר טעם אחר מדוע אין מתפללים בשבת י"ח ברכות, שכל הי"ח ברכות הם בקשת צרכיו, ואם יתפלל בשבת על חולה שבביתו יהיה נזכר בחולה שבביתו ויבוא לו צער, והשבת ניתנה לקדושה ולעונג ולמנוחה, ולא לצער. ק. **וכן** סוברים תלמידי רבינו יונה (ד"ה אמר). קא. **ולהזכיר** שבת בברכת רצה, כמו בראש חודש ובחול המועד. משנה ברורה (סי' רסח סק"ג). קב. **עיין** בתוספות להלן (ע"ב ד"ה עד) מה שדנו בדברי הירושלמי, וכתבו שאפשר שהוא טעות סופר בירושלמי. קג. **במלא** הרועים (על הרא"ש) (פ"ד ה"ד) כתב, שמדברי הירושלמי משמע שרק באתה חונן גומר הברכה. וכתב, שמוכח שם שהבבלי חולק על זה. [נראה כוונתו שהירושלמי אומר כן בשיטת מי שסובר שפוסק באמצע הברכה, ומשמע שמי שסובר שגומר כל הברכה סובר שכן הוא בכל הברכות]. קד. **כדי** להתפלל עם הציבור. ובאסופות הגר"ח (סי' טו בהוה"ד) הוכיח מכאן שהמתפלל שחרית כשהציבור מתפללים מוסף נחשב תפילה בציבור, אף שאין התפילות שוות, כמו כאן שתפילת הנדבה אינה שוה לתפילת הציבור שמתפללים חובה, ואף על פי כן נחשבת תפילה בציבור. קה. **בהגהות** אשר"י (סי' טו) כתב, שאם יכול לחדש דבר בתפילתו חובה עליו להתפלל, ואם אינו יכול לחדש דבר בתפילתו הרשות בידו להתפלל. אבל הפוסקים (סי' קז ס"א) כתבו, שעל ידי חידוש הוא נדבה,

והדרכי משה (סי' קז סק"א) דייק מדברי הרמב"ם שאף מי שחוזר ומתפלל מחמת הספק צריך לחדש. שהרמב"ם כתב (תפילה פ"י ה"ו) שמי שמסופק אם התפלל יחזור ויתפלל בתורת נדבה, שאם רצה יחיד להתפלל בתורת נדבה רשאי, וכתב (שם פ"א ה"ט) שהמתפלל נדבה צריך לחדש דבר, ומשמע שאף בספק התפלל היינו על ידי חידוש. אבל **בביאור הלכה** (שם ס"א ד"ה וע"י) משמע שיש לפרש בדברי הרמב"ם שכל שמתפלל מחמת הספק הוא כחידוש, וכשיטת תלמידי רבינו יונה.

באיזה ברכה צריך לחדש דבר

שם. כתב הרמב"ם (תפילה פ"א ה"ט) 'וכל אותן התפלות שיוסיף, כמו מקריב נדבות, לפיכך צריך שיחדש דבר בכל ברכה וברכה מן האמצעיות מעין הברכות, ואם חידש אפילו בברכה אחת דיו כדי להודיע שהיא נדבה ולא חובה. ושלש ראשונות ושלש אחרונות לעולם אין מוסיפין בהן ולא פוחתין מהן, ואין משנין בהן דבר'[קו].

ומדברי הביאור הגר"א (או"ח סי' קד אות ד) משמע שלדברי הרמב"ם לכתחילה צריך לחדש בכל ברכה מהאמצעיות, ובדיעבד די לחדש בברכה אחת[קז].

הטור (או"ח סי' קז) הביא שיש אומרים שצריך לחדש דבר בכל ברכה וברכה מענין הברכה, וכתב שאין נראה כן, ודי שיחדש בה דבר אחד. והביא שיש מי שאומר שדי לחדש בברכה אחת, אבל צריך שהחידוש לא יהיה בברכת שומע תפילה, כיון שהיא ברכה כללית ויכול לשאול בה כל מה שירצה, ואם יחדש בה דבר אינו נראה כל כך שמחדש דבר בתפילתו, אבל בשאר ברכות שאינו יכול להוסיף בהם אלא מעין הברכה, בזה אם מחדש בהם דבר, נראה חידוש. **ובביאור הלכה** (שם ס"ב ד"ה ואם) כתב שמלשון **השולחן ערוך** (שם) נראה שפוסק שיכול לחדש דבר אפילו בברכת שומע תפילה. אך כתב שנראה שצריך שהבקשה שמחדש, תהיה בקשה שאינה מורגל בה בכל יום, שהרי הטעם שצריך לחדש, הוא כדי שידעו שהיא תפילת נדבה, ואם רגיל בחידוש זה כל יום בתפילה, אין ניכר על ידי החידוש שהיא תפילת נדבה.

מה נחשב חידוש דבר בתפילה

שם. הטור (סי' קז) הביא, שאביו **הרא"ש** כתב שלא ברור לו מה פירוש 'אם יכול לחדש דבר בתפילתו', שמי אינו יכול לחדש דבר בתפילתו באחת מכל הברכות[קח], או לרפואה או לפרנסתו או לתלמודו, ולכן ביאר, ש'יכול לחדש בה דבר' פירושו, שהתחדש לו דבר שצריך להתפלל ולבקש רחמים עליו[קט]. **והבית יוסף** (שם ס"ב ד"ה ומ"ש רבינו וא"א) כתב שלא מצא את הדברים האלו לא בפסקי הרא"ש ולא בתשובותיו, וגם לא ראה מי שביאר כן. ועל מה שהקשה בשם הרא"ש מי אינו יכול לחדש דבר, כתב שאינה קושיא, שיש הרבה אנשים שיודעים להתפלל רק את התפילה השגורה בפי כל, ומלבד זה אינם יודעים לחדש דבר.

לא יתפלל תפילת נדבה אלא אם יודע שיוכל לכוין כל התפילה

שם. הרא"ש (שו"ת, כלל ד סי' יג) כתב, שהמתפלל תפילת נדבה, אף שמחדש דבר בתפילתו, לא יתפלל אלא אם הוא יודע ומכיר בעצמו שיוכל לכוין בתפילתו מראש ועד סוף, ועליו נאמר (דברי הימים ב' כט לא) 'נדיב לב עולות', אבל אם אינו יכול לכוין כראוי בכל התפילה לא יתפלל, ועליו נאמר הפסוק (ישעיה א יא) 'למה לי רב זבחיכם', והלואי שיוכל לכוין כראוי בשלש התפילות הקבועות בכל יום. וכתב **הביאור הלכה** (סי' קז ס"א ד"ה אם), שכל זה במי שודאי התפלל ורוצה לחזור ולהתפלל בתורת נדבה, אבל מי שמסופק אם התפלל וחוזר ומתפלל מחמת ספק, יכול להתפלל אף אינו יודע שיוכל לכוין כל התפילה, שכיון שמתפלל מחמת הספק אינו בכלל 'למה לי רב זבחיכם', ואם יכול לכוין רק בברכה ראשונה יכול להתפלל[קי].

כא:

מדוע צריך שיוכל לסיים תפילתו קודם שיגיע השליח ציבור למודים

אמר רב הונא הנכנס לבית הכנסת ומצא צבור שמתפללין אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע שליח ציבור למודים יתפלל ואם לאו אל יתפלל. **הראשונים**[א] ביארו, שהטעם שלא יתחיל להתפלל אם אינו יכול לומר מודים עם הציבור, מפני שכאשר כל הציבור כורעים והוא אינו כורע, הרי זה נראה כאילו הוא כופר במי שחבריו משתחוים לו.

והוסיפו התוספות ותוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה עד), שאין לפרש שהסיבה שרב הונא הצריך שיספיק לגמור תפילתו לפני מודים מפני שרצו שיוכל לומר מודים דרבנן, שמצוה לענות, מפני שלא מצינו לו עיקר בגמרא. **והקשה המהרש"א** (בתוס' שם), הרי מודים דרבנן יש לו כן עיקר בגמרא, וכמבואר בסוטה (מ.) ובירושלמי (ברכות פ"א ה"ה). **והרא"ש** (פ"ג סי' יח) כתב 'ולא מסתבר לפרושי דמשום מודים דרבנן צריך שיגמור תפילתו קודם מודים'. ודייק המהרש"א שאין כוונתו כהתוספות, שהרי לא ביאר שהסיבה שלא מסתבר לומר כן הוא בגלל שאין לו עיקר בגמרא.

אמנם האחרונים[ב] תירצו, שמה שכתוב בסוטה 'העם מה הם אומרים' וכו' אין הכוונה שחייבים לומר כן, אלא שכך היה מנהג העם[ג]. **ובחידושי מהר"ם בענט** (בתוס' שם, בא"ד ד"ה שזה) דקדק כן בלשון התוספות שכתבו 'שזה לא מצינו לו עיקר', שאין כוונתם לומר שלמודים דרבנן אין עיקר בגמרא, שאם כך היה להם לכתוב 'שלא מצינו לו עיקר', אלא כתבו 'שזה' אין לו עיקר, וכוונתם שדבר זה 'שמצוה לענות' לזה לא מצינו עיקר בגמרא. אך **המילי דברכות** (בתוס' שם) דחה תירוצם, מפני שבגמרא שם נחלקו מה העם אומרים, ואם דבר זה אינו חיוב אלא מנהג, מה שייך לחלוק מה הם אומרים, יאמר כל אחד כפי מנהגו. אלא ביאר, שודאי אנשי כנסת הגדולה לא תיקנו דבר זה, אלא העם נהג להתפלל כרצונו, ובאו האמוראים ורצו לתקן נוסח אחד לכולם, ונחלקו איזה נוסח עדיף לתקן לכל העם.

הישועות יעקב (או"ח סי' קט אות ד) תירץ, שכוונת התוספות לומר שלא מצינו עיקר בגמרא לכך שצריך לומר זאת ב'פה', אלא די שיהרהר זאת, ולכן כאשר עומד באמצע התפילה יכול להרהר עם הציבור[ד].

המצור דבש[ה] (בתוס' שם) תירץ, שכוונת התוספות לומר, שישנם הרבה דברים שמצינו בש"ס שהפליגו בשבח האומרם, וכגון העונה אמן כמבואר בשבת (קיט:), והעונה אמן יהא שמיה רבא כמבואר לעיל (ג.), והעונה קדושה של שמונה עשרה כמבואר בחולין (צא:), והעונה קדושה של ובא לציון כמבואר בסוטה (מט.), והאומר פסוקי דזמרא כמבואר בשבת (קיח:), ואילו לגבי מודים דרבנן לא מצינו בש"ס שהפליגו בשבח האומרו, ולכך לא מסתבר שמחמת כן אומרים לאדם שלא יתחיל בתפילה.

בערוך השלחן (או"ח סי' קט אות ג) תירץ, שכוונת התוספות לומר, שלא מצינו עיקר לזה שאם לא יספיק לומר מודים עם הציבור לא יתחיל להתפלל.

באיזו תפילה מדובר

שם. המשנה ברורה (סי' קט סק"ג) כתב, שדין זה שהנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור מתפללים לא יתחיל תפילתו אם לא יוכל לומר מודים עם הציבור נאמר לגבי תפילת מנחה, אך הוא הדין בתפילת שחרית, אם היה עומד בקריאת

ובלי חידוש אסור להתפלל כלל. **קו. וכן** פסק (שם פ"ו ה"ג) שיש לבקש צרכיו רק בברכות אמצעיות ולא בשלש ראשונות ושלש אחרונות. ומקורו מדברי הגמרא להלן (לד.). **קז. וכתב** שמקורו של הרמב"ם לדין זה, מדברי הגמרא 'אם יכול לחדש דבר' ואם היה די לכתחילה לחדש בברכה אחת, מי אינו יכול לחדש דבר בברכה אחת, ומזה משמע שצריך חידוש בכל ברכה וברכה. ולהלן בסמוך הובאו דברי הרא"ש שהוקשה לו מי אינו יכול לחדש דבר בתפילתו. **קח. לעיל** בהערות הובא מהגר"א שהרמב"ם הוכיח מזה שצריך לחדש לכתחילה בכל ברכה וברכה מהאמצעיות. **קט. כתב** המגן אברהם (שם סק"ד), שנשאל על דברי הרא"ש הנ"ל, ממה שאמרו להלן (כט:) שהעושה תפילתו קבע אין תפילתו תחנונים, ורבה ורב יוסף ביארו ש'שעושה תפילתו קבע' פירושו שאינו יכול לחדש דבר בתפילתו, וגם שם יש להקשות כמו שהקשה הרא"ש מי אינו יכול לחדש דבר בתפילתו, ואין לתרץ כמו שתירץ הרא"ש שלא התחדש לו דבר להתפלל על זה, וכי מי שלא התחדש לו צורך חדש לא יתפלל שלש התפילות הקבועות. ותירץ על פי גירסת הרי"ף 'אם יכול לחדש דבר כדי שתהא תפלתו תחנונים יתפלל' ואם כן רבה ורב יוסף מדברים על תפילת נדבה שמתפלל בתורת תחנונים, ובזה אמרו שמתפלל רק אם נתחדש לו דבר, אבל בתפילות שקבוע להם זמן, אין צריך שיתחדש לו דבר שלא היה צריך קודם. עוד תירץ שכוונת רבה ורב יוסף 'שיכול' לחדש בה דבר, שהוא אדם שאם היה מתחדש לו דבר היה יודע להתפלל עליו ולחדש דבר בתפילתו, שמי שגם כשמתחדש לו דבר אינו יודע לחדש בתפילתו, אין תפילתו תחנונים [וכל זה בתפילת החובה, אבל בתפילת הנדבה לא די שיכול לחדש אם יתחדש לו דבר, אלא צריך שבאמת יתחדש לו דבר שלא היה צריך קודם לכן]. **קי. ועל** פי זה דחה דברי החיי אדם שבזמנינו אם הוא מסופק אם התפלל, אינו חוזר ומתפלל, כי בזמנינו אפילו אחד מאלף לא ימצא שיהיה זריז וזהיר ואמיד בדעתו שיוכל לכוין בתפילתו מתחילה ועד סוף. **א. רש"י** (ד"ה רב), תוספות, תוספות רבי יהודה החסיד, תוספות רבינו פרץ (ד"ה עד) ורא"ש (פ"ג סי' יח, תוספות הרא"ש ד"ה עד). **ב. מעדני** יום טוב (על הרא"ש אות ע), יעב"ץ, צל"ח, לשון הזהב, חידושי מהר"ם בנעט (בתוס' שם). **ג. בחיים** והשלום (להגרש"י מזרחי ח"ב דף נג ע"ד) הקשה, שממה שהגמרא בסוטה (מ.) מסיימת 'אמר רב פפא הלכך נימרינהו לכולהו' משמע שהיא חובה. ועוד, שהרמב"ם בפירוש המשנה (פ"ד מ"ג) כתב לענין תפילת רבי נחוניא בן הקנה בכניסתו לבית המדרש וביציאתו, שתפלות אלו חובה הם. והוכיח כן ממה שלא אמרו בכניסתו מה 'היה' אומר, שמשמע שאינו אלא סיפור למה שאמר רבי נחוניא בן הקנה, אלא אמרו בכניסתו מה 'הוא' אומר, כלומר 'מה חייב לומר'. הרי שרק לשון עבר מתפרש שאינו חובה, אבל לשון הווה הוא חובה, ואם כן כאן שלא אמרו העם מה 'היו' אומרים אלא מה 'הם' אומרים, הרי זו חובה ולא רשות, והניח בצ"ע. **ד. אמנם** כתב, שאם הרהור כדיבור, אזי יש לומר שהרהור זה יחשב כהפסק, וכמו שכתבו התוספות (ד"ה עד) לגבי שתיקה. אך בהמשך דבריו כתב, שכמעט כל השמונה עשרה ברכות תחילתן תפילה וסופן ברכה, כמו ברכת השיבנו ורפאנו שבתחילה מתפלל על הדבר ובסופו מברך לקב"ה על מה שהוא עושה אותו דבר. והנה, ברכת מודים פותחת במודים אנחנו לך ומסיימת בעל שאנו מודים לך, והיינו שאנו מודים לקב"ה על הברכות, ועל שאנחנו יודעים שבחו של הקב"ה. וכיון שהיא הודאה על שמונה עשרה ברכות, אין זה הפסק בתפילה, שהכל ענין אחד, ואין זה דומה למהרהר קדושה באמצע שמונה עשרה שהם שני עניינים שונים. אך כל זה כשמהרהר בסוף ברכה, אבל כשמהרהר באמצע הברכה כששואל צרכיו, ואין זה ענין הודאה לקב"ה, אין להרהר בשעה זו את ברכת מודים שהיא ענין אחר, ולכן, בסוף הברכה הטעם הוא כיון שאינו יכול להשתחוות עם הציבור. **ה. כעין** זה תירצו המנחת שמואל והשדה יצחק (בתוס' שם).

שמע וברכותיה והציבור כבר התחיל שמונה עשרה, אם לא יוכל לומר קדושה עם הציבור ימתין בשירה חדשה[ו]. והביא (שם ס"ק יד) מהחיי אדם (כלל יג ס"ח) שכתב שבתפילת שחרית יכול לכתחילה להתחיל תפילתו עם השליח ציבור, בכדי שלא יצטרך להמתין זמן רב בשירה חדשה. אך בתפילת מנחה כתב הרמ"א (שם ס"ג) שלכתחילה לא יתחיל עד אחר שאמר קדושה והאל הקדוש. והאליה רבה (שם סק"ט) הביא מכמה פוסקים שכתבו שאף במנחה לכתחילה יתחיל עם הציבור.

האם כשמגיע החזן למודים מותר לו לכרוע כשהוא בתחילה או בסוף הברכה, והאם צריך לשתוק בעת הכריעה

שם. תוספות (ד"ה עד) הביאו שרבינו תם היה רגיל כאשר היה מתפלל בבית הכנסת ביחידות, ולא עם הציבור, והגיע החזן למודים, היה כורע עם הקהל[ז], והיה שותק בעת ההשתחואה. ודווקא באמצע הברכה יכול לכרוע אבל לא בסופה[ח], כמבואר לקמן (לד.) שאסור להשתחוות בסוף כל ברכה וברכה[ט].

תלמידי רבינו יונה (ד"ה ומנהגו) גם הביאו את מנהגו של רבינו תם, וכתבו, שגם בסוף הברכה יכול להשתחוות, שמה שאמרו שאין להוסיף על הכריעות, היינו דווקא כשכורע סתם[י], אבל כשכורע כדי שלא יראה כמי שפורש מן הציבור מותר, אבל צריך שלא יאמר שום דבר מתפילתו בעת ששוחה[יא].

אמנם להלן (לד. ד"ה מלמדין) הביאו, שמקצת המפרשים סוברים שדווקא בתחילת הברכה או בסופה לא יכרע, אבל באמצע הברכה יכול לכרוע, מכיון שהכריעות המחויבות הם דווקא בתחילת וסוף הברכות, כמו שמצינו באבות ובמודים, וכשכורע באמצע אינו נראה כמוסיף על הכריעות שתיקנו חכמים, והוסיפו שמטעם זה נהגו לשחות בראש השנה וביום הכיפורים כשאומרים זכרנו לחיים, ומי כמוך. ומשמע מדבריהם שכשכורע באמצע הברכה יכול להמשיך בתפילתו, ואינו צריך לשתוק בעת הכריעה.

ובאפיקי מגינים (או"ח סי' קט ביאורים אות ג) כתב, שאפשר שטעמם של התוספות שכאשר כורע באמצע ברכה צריך לשתוק[יב], מפני שחששו שמא אם לא ישתוק וימשיך בתפילתו יגיע תוך כדי הכריעה לסוף הברכה, ונמצא שכרע בסוף הברכה.

מדוע צריך שיגמור תפילתו קודם שיגיעו הציבור למודים ואין די שיכרע באמצע הברכה

שם. הטור (או"ח סי' קיג) כתב, שדווקא בתחילת הברכות וסופן אין לכרוע, אבל באמצע הברכות יכול לכרוע. והביא **הבית יוסף** (שם ד"ה ומ"ש ודוקא) בשם **המהר"י אבוהב** שהקשה, מדוע פסק לעיל (סי' קט) שלא יתחיל להתפלל אם אינו יכול לגמור את תפילתו לפני שיגיע החזן למודים, והרי יכול לכרוע עם הציבור כשהוא באמצע הברכות. ועל קושיא זו נשנו כמה תירוצים **באחרונים**, וכדלהלן:

א. תוספות (ד"ה עד) כתבו, שלכתחילה אין לכרוע כאשר האדם עומד באמצע ברכה[יג].

ב. המהר"י אבוהב תירץ, שרק כאשר כורע מתחילת התפילה ועד סופה התירו לו, אבל אין לכרוע רק באמצע לצורך איזה דבר[יד].

ג. הבית יוסף תירץ, שחוששים אנו שמא לא יהיה באמצע הברכה כשיגיע החזן למודים ולא יוכל לכרוע עם הציבור[טו].

ד. עוד תירץ, שאם יכרע עם הציבור כשהוא באמצע הברכה, כיון שכל הקהל כורעים וגם כורע, נראה זה כאילו יש חיוב לכרוע במקום ההוא, ואפשר שהרואה יבוא גם הוא לכרוע באמצע אותה ברכה שראה את חבירו כורע.

ה. הדרכי משה (סי' קיג סק"א) תירץ, שכיון שאין צריך לכרוע באמצע ברכה, חששו שמא ישכח ולא יכרע עם הציבור.

ו. הב"ח (סי' קט ס"ג) תירץ, שאף שהוא כורע עם הציבור, עדיין אין זה הגון שהציבור כורע ונותן שבח ותהילה לקב"ה, והוא כורע ושותק[טז].

ז. המהרל"ח (הובא בחדושי הגהות על הטור סי' קיג סק"א) תירץ, שכיון שאינו עומד במקום בו הוא מחויב לכרוע, אין כריעה של רשות פוטרת כריעה של חיוב, ולכן כאשר יכול לא להתחיל בתפילתו, או שיכול להגיע למקום בו הוא מחויב לכרוע, עדיף.

הטעם לאמירת מודים דרבנן

שם. באבודרהם (שחרית של חול ד"ה וכשיגיע ש"ץ) כתב, שהטעם שצריכים הציבור לומר מודים עם השליח ציבור, מפני שאין דרכו של העבד להודות לרבו ולומר לו אדוני אתה על ידי שליח, אלא צריך לקבל עול מלכות שמים בפיו, שכשמקבלה על ידי שליח אינה קבלה גמורה, כיון שהוא יוכל להכחיש ולומר לא שלחתיו. אבל בשאר התפילה שהיא בקשה יכול לאמרה על ידי שליח, שהרי חפץ הוא בטובה, ולא יכחיש ויאמר לא שלחתיו[יז], לכן אף שאת כל התפילה אומר שליח ציבור בשביל הקהל והם עונים אמן, בברכת הודאה צריכים להשתתף עמו ולהודות יחד עמו.

הדבר שאול (סוטה מ. ד"ה בזמן) כתב שהענין באמירה זו, שבברכת הודאה אין ראוי לציבור לשתוק ולשמוע מן השליח ציבור לבד, אלא כשם שחייבים הם לכרוע עמו כך חייבים הם גם לומר דברי שבח והודאה, שמצוה רבה היא להודות לה', ואין להחמיצה, וכיון שבאה לידי הציבור בשעה שהשליח ציבור אומר הודאה, ראוי גם להם להודות, אלא שאינם צריכים לומר עם השליח ציבור כל נוסח הודאתו, ודי להם בהודאה קצרה.

זמן אמירת מודים דרבנן

שם. הרא"ש (שו"ת, כלל ד' סוף סי' יט) כתב שהחזן מאריך במודים כדי שיאמרו הקהל מודים דרבנן. וכתב **באליה רבה** (סי' קכז סק"א) שמשמע מדבריו, שבעוד שהחזן מאריך באמירת התיבות 'מודים אנחנו לך', יסיימו הקהל את כל המודים דרבנן, ולא ימשיך החזן את הברכה עד שיסיימו העם, כדי שישמעו מפיו את כל הברכה.

אמנם הלבוש (שם) סובר שאין החזן צריך להמתין שיסיימו הציבור אמירת מודים, אלא בעוד שהם אומרים מודים השליח ציבור ממשיך תפילתו[יח].

אמנם הרשב"א (לקמן לד: ד"ה רבא) הביא בשם הירושלמי (ברכות פ"א ה"ה), שרבי זעירא היה אומר את המודים דרבנן במתינות כדי לסיימו עם החזן, ויהיה נראה כאילו כורע עמו תחילה וסוף.

ובמאמר מרדכי (סי' קכז סק"א) כתב שגם דעת הרא"ש היא כדעת הרשב"א, ואין כוונתו שמאריך החזן בתיבות הראשונות, אלא שמאריך בכל הברכה כדי שיסיימו הציבור מודים דרבנן כשהוא עדיין בברכת הודאה. ואף שנוסח מודים דרבנן קצר מברכת הש"ץ, צריך להאריך כיון שישנם אנשים שאומרים בכוונה ובנחת, ולכן ראוי לש"ץ להאריך יותר.

וכתב המשנה ברורה (סי' קכד ס"ק מא), שאף שנוהגים הציבור לומר מודים דרבנן בזמן שהשליח ציבור אומר ברכת מודים, מכל מקום כיון שתפילת הש"ץ נתקנה כדי להוציא את מי שאינו בקי, צריך הש"ץ לומר את ברכת מודים קצת

ו. **אמנם** כתב השלחן ערוך (שם ס"א) שאם טעה ואמר גאל ישראל שחייב להתחיל להתפלל שמונה עשרה כדי להסמיך גאולה לתפילה, וישחה עם הציבור בשעה שהם אומרים מודים, ועיין להלן (בענין 'האם כשמגיע החזן למודים מותר לו לכרוע כשהוא בתחילה או בסוף הברכה, והאם צריך לשתוק בעת הכריעה') שנתבאר האם יכול לכרוע אפילו כאשר הוא באמצע הברכה או דווקא בתחילתה או בסופה. ז. **כדי** שלא יראה כפורש מן הקהל, ושאינו רוצה לקבל עליו את האדון שמקבלים הקהל עליהם. תלמידי רבינו יונה (ד"ה ומנהגו). ח. **צ"ע** שלא הזכירו שגם בתחילת הברכה אסור להשתחוות, כמבואר להלן (לד.). ט. **וכתבו** התוספות (להלן לד. ד"ה מלמדין), שהטעם שאין משתחוים בתחילת ברכה או בסופה מפני שהוא כעוקר תקנת חכמים שמראה שכל אחד משתחוה כרצונו, ועוד שנראה כיוהרא, וכעין זה כתבו תלמידי רבינו יונה (שם). י. **שאז** נראה שבא להוסיף על הכריעות. יא. **ובאפיקי** מגינים (או"ח סי' קט ביאורים אות ג) הביא שכן כתב הכל בו (סי' ח). והוסיף, שלכאורה יש לומר שגם התוספות מודים שאם אינו ממשיך בתפילתו יכול לשחות עם הציבור בסוף הברכה, ומה שכתבו שרבינו תם היה רגיל לכרוע עם הקהל 'בלא אמירה כלל' היינו בלא אמירת מודים [וכמו שכתבו התוספות (לעיל יג: ד"ה שואלן)], אבל את תפילתו היה ממשיך, ולכן כתבו שזה מותר רק באמצע הברכה, אבל אם ישתוק גם הם מודים שמותר לשחות אף בסוף הברכה כיון שאינו אומר דבר. אך כתב שאי אפשר לומר כן, שהרי פשיטא שאין להפסיק באמצע שמונה עשרה לאמירת מודים, וכמו שאמר רב הונא שאדם הנכנס לבית הכנסת ולא יוכל לומר מודים עם הציבור לא יתחיל להתפלל, ואם היה אפשר להפסיק ולומר מודים מדוע לא יתחיל להתפלל ויפסיק באמצע ויאמר. ואין לומר שמה שאמר רב הונא שלא יתחיל להתפלל הוא רק לכתחילה בכדי שלא יצטרף להפסיק, אבל אם התחיל להתפלל יכול להפסיק ולומר מודים עם הציבור, מפני שבגמרא להלן מבואר שכולי עלמא מודים שאין מפסיקים אפילו לאמן יהא שמיה רבא החמור ממודים. יב. **והרי** אינו נראה כמוסיף על הכריעות, כיון שהוא באמצע הברכה שאין דרך לכרוע שם. יג. **וביאר** הט"ז (סי' קט סק"ג), שמה שרשאי לכרוע באמצע הברכה ואין זה נחשב הפסק, היינו כשכורע מחמת תפילתו, שנראה לו שראוי לכרוע שם, אבל כשאינו כורע מחמת תפילתו אלא מחמת שהקהל כורע, נחשב הדבר לקצת הפסק, ואין לעשות כן לכתחילה, אבל בדיעבד כשחייב להתחיל בתפילתו כדי לסמוך גאולה לתפילה, מותר לו לשחות לצורך זה. וכעין זה כתב המעיני הישועה (בתוס' ד"ה עד) שאין לעשות כן לכתחילה משום שאין נאה שאדם העוסק בתפילתו יפסיק באמצע וישחה עם הציבור. אך הקשה מדוע בהמשך דבריהם כתבו התוספות שאין לכתחילה לצאת בשמיעה משום 'דענייה חשיבא טפי הדור מצוה', ולא כתבו מפני שאין נאה להפסיק באמצע התפילה. יד. **פירוש**, שאז אינו עושה כן מחמת שרוצה להתפלל בכריעה, שאם כן היה לו לכרוע בכל התפילה. טו. **ונחלק** על מה שכתב המהר"י אבוהב שאינו רשאי לכרוע אלא אם כורע בכל התפילה, וסובר שרשאי לכרוע אפילו רק בברכה אחת, והוכיח כן ממה שלכן התירו לכרוע בראש השנה ויום הכיפורים בזכרנו לחיים ומי כמוך. והוסיף, שמה שהתירו לו להתחיל להתפלל כאשר הוא מכוין להגיע עם השליח ציבור למודים או לאחת מהברכות שמשתחוים בהם, ואין חוששים שמא לא יגיע לשם, שכיון שהוא מכוין להגיע למקום ששוחים בו חשש רחוק הוא שמא לא יגיע למקום ששוחים בו וגם לא יהיה באמצע ברכה. אמנם בב"ח (סי' קט ס"ג) מבואר שכאשר יגיע לאמצע ברכה ויהיה השליח ציבור קרוב למודים, ישהה עד שיגיע השליח ציבור למודים. טז. **וגם** כשמגיע לברכה אחרת ששוחים בה, אומר הוא את השבח שבאותה ברכה. אמנם במאמר מרדכי (שם סק"ג) חלק על דבריו וכתב שברש"י (ד"ה רב) ובשאר הפוסקים מבואר שהסיבה שלא יתחיל להתפלל עד אחר מודים היא משום שלא יהיה נראה ככופר כאשר אינו כורע, אם כן לזה מספיק שיכרע וישתוק. אבל לא חששו למה שאינו משבח, כיון שקשה להבחין בזה. יז. **והוסיף** שזהו מה שאמר דוד (תהלים קמ ז) 'אמרתי לה' ה' אתה', כלומר אני בעצמי אמרתי לו ולא על ידי שליח. יח. **ובאליה** רבא (שם) הביא בשם הבית יוסף, הב"ח והמגן אברהם (שם סק"א), שראוי שיאמר מודים דרבנן מעט מעט כדי שישלים עם השליח ציבור כשיסיים ברכת הודאה, ויהיה נראה ככורע עמו תחילה וסוף.

בקול, כדי שיוכלו עשרה בני אדם העומדים סביבו לשמוע, שאם לא כן אינו מקיים את עיקר תקנת חזרת הש"ץ[יט].

ביאור הלשון 'להתחיל ולגמור'

שם. הברכת יהושע (ד"ה אר"ה) הקשה, מהו לשון הגמרא אם יכול 'להתחיל ולגמור', הרי היה צריך לומר אם יכול 'לגמור' עד שלא יגיע שליח הציבור לקדושה או מודים. וכתב שאולי כתבה הגמרא כן, כדי שלא נטעה לומר שאם רואה שאינו יכול לגמור עד קדושה או מודים יאמר תפילה קצרה, על כן אמרו, שצריך שיוכל 'להתחיל ולגמור', שהכוונה, שצריך שיוכל להתפלל מתחילה ועד סוף.

שיטת הירושלמי באדם שנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור שמתפללים

רבי יהושע בן לוי אמר אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע שליח ציבור לקדושה יתפלל ואם לאו אל יתפלל. בסוגייתנו מובאות שתי דעות באדם שנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור שמתפללים. לרב הונא לא יתחיל להתפלל אלא אם יודע שיוכל לגמור תפילתו קודם שיגיע השליח ציבור למודים. ולרבי יהושע בן לוי לא יתחיל להתפלל אלא אם יודע שיוכל לגמור תפילתו קודם שיגיע השליח ציבור לקדושה.

אמנם בירושלמי (פ"ד ה"ו) מובאות דעות נוספות[כ]. דעה אחת הסוברת שלא יתחיל להתפלל אלא אם יודע שיוכל לגמור תפילתו קודם שיגיע השליח ציבור לאמן של האל הקדוש[כא]. ודעה אחרת הסוברת שלא יתחיל להתפלל אלא אם יודע שיוכל לגמור תפילתו קודם שיגיע השליח ציבור לאמן של שומע תפילה.

וכתבו התוספות (ד"ה עד) ששתי הדעות בירושלמי אינן חולקות, אלא מי שאמר 'אמן של האל הקדוש' דיבר על שבת, ומי שאמר 'אמן של שומע תפילה' דיבר על ימות החול. והקשו **המלא הרועים** והלשם זבח (בתוס' ד"ה עד), אם אינן חולקות, מדוע בחול צריך שיוכל לגמור לפני שיגיע החזן לאמן של שומע תפילה, הרי צריך הוא כבר לגמור תפילתו קודם שיגיע החזן לאמן של האל הקדוש. ותירצו, שדין זה שצריך לסיים קודם אמן של שומע תפילה, נוגע באופן שרוצה להתחיל תפילתו לאחר אמן של האל הקדוש, שעל זה נאמר, שצריך שיוכל לגמור תפילתו קודם שיגיע השליח ציבור לאמן של שומע תפילה[כב].

השפתי חכמים (בתוס' ד"ה עד) תירץ, שבימות החול די שיענה את האמן של שומע תפילה, ואין צריך שיוכל לענות גם את האמן של האל הקדוש, שבכך שעונה אמן על שומע תפילה נחשב כאילו ענה גם את האמן של האל הקדוש, ושל כל שאר הברכות.

המאריך בתפילתו האם צריך להמתין לקדושה

שם. הביאור הלכה (סי' קט ד"ה הנכנס) הסתפק, באדם העומד להתחיל להתפלל שמונה עשרה יחד עם הציבור, אך דרכו להאריך בתפילתו, ויודע בעצמו שלא יוכל לסיים עד שיגיעו הציבור לקדושה, האם מותר לו להתחיל להתפלל, או שעליו להמתין עד לאחר קדושה. ואין להוכיח מסוגייתנו שאסור לו להתחיל, מפני שרב הונא דיבר באופן שנכנס לבית הכנסת כאשר התחילו הציבור כבר להתפלל, ואם יתפלל עתה לא יחשב לו כתפילה גמורה בציבור, ולכן עדיף שימתין ויאמר קדושה עמהם[כג], אבל כאשר מתחיל להתפלל עם הציבור יש לומר שכיון שעכשיו חלה עליו חובת תפילה בציבור ועדיין אין עליו חובת קדושה, אין לו לחוש עתה למה שאחר כך לא יוכל לומר קדושה, ובפרט שכאשר יגיע חיובו לומר קדושה יהיה אנוס בתפילתו. אך גם אין להוכיח להקל ממה שנקט רב הונא אופן של הנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור שכבר מתפללים, ולא נקט חידוש גדול יותר בכגון שעומד להתחיל להתפלל עם הציבור ויודע שלא יוכל לסיים קודם קדושה, ומשמע שבאופן זה מותר לו להתחיל להתפלל, מפני שיש לומר שנקט רב הונא את האופן השכיח יותר.

אמנם יש מן **האחרונים**[כד] שפסקו שמי שדרכו להאריך בתפילתו, ומתפלל תמיד עם הציבור, אין סברא שלעולם נבטלנו מתפילה בציבור, אלא מתפלל עם הציבור וכאשר יענו הציבור קדושה ישתוק ויכוין למה שאומרים, כמבואר **בשלחן ערוך** (סי' קד ס"ז).

בפרי תבואה (שו"ת, ח"ב סי' סח) כתב, שאדם המאריך בתפילתו יכול להתחיל תפילת שמונה עשרה לפני הציבור ויסיים יחד עם הציבור[כה], שכל המתחיל או מסיים עם הציבור נחשב כמתפלל בציבור. ומה שמבואר לקמן (כח:) שאסור לאדם להקדים תפילתו לתפילת הציבור, היינו להתחיל להתפלל את כל התפילה לפניהם, אבל להקדים את השמונה עשרה אין בכך איסור, שהרי בלאו הכי אין כל הציבור מתפללים את שמונה עשרה מילה במילה, אלא כאשר האחד אומר ברכת אתה חונן האחד אומר ברכה אחרת ואף על פי כן נחשב שכולם מתפללים בציבור, כמו כן המקדים להתפלל נחשב כמתפלל בציבור.

אדם ששמע או שיודע שישמע קדושה במקום אחר האם צריך להמתין מלהתפלל

שם. המגן אברהם (סי' קט סק"ג) כתב, שאם כבר שמע קדושה או ברכו, או יודע שישמע אחר כך, אין צריך להמתין, ויכול להתחיל להתפלל, שהרי רב הונא סובר שיחיד אומר קדושה ואינו צריך להמתין. וביאר **המחצית השקל** (שם) כוונתו, שלרב הונא הסובר שיחיד אומר קדושה, מכל מקום מדוע לא נאמר שצריך להמתין מלהתחיל תפילתו כדי שיאמר קדושה עם הציבור, אלא מבואר, שאם יודע שיצא ידי חובה אינו צריך עכשיו להמתין.

אמנם האחרונים דקדקו ממה שכתב **הרשב"א** (הובא בשערי תשובה שם סק"א) בשם הרמב"ן, שמה שנאמר שצריך להמתין מלהתחיל בתפילתו, היינו כאשר הוא מתפלל בתוך בית הכנסת, אבל אם יוצא להתפלל חוץ לבית הכנסת אינו צריך להמתין אלא יתפלל. ומבואר מדבריו שאין ההמתנה כדי שיזכה לומר קדושה, אלא משום שנראה כפורש מן הציבור, ולכן כל זה הוא רק כשמתפלל במקום הציבור, וכיון שכן דין זה שייך גם אם כבר שמע או ישמע קדושה בענין אחר.

מדוע אין די שישמע הקדושה מהחזן

שם. תוספות (ד"ה עד) כתבו שלא יתחיל להתפלל שמונה עשרה ויסמוך על מה שישמע קדושה מהחזן, מפני שלכתחילה צריך לאומרה בעצמו. ור"י ור"ת סוברים, שאינו יכול לצאת ידי קדושה מפי החזן, מפני שאם שומע כעונה יחשב הדבר כמי שהפסיק באמצע התפילה. אך כתבו, שמכל מקום נהגו העם לשתוק וגדול המנהג.

הריטב"א (סוכה לח: ד"ה הוא אומר ברוך) כתב, ששומע כעונה הוא רק באופן שיכול לענות בעצמו, אבל כשאינו יכול לענות, וכגון בסוגייתנו שהוא עומד באמצע התפילה, אינו יכול לצאת ידי קדושה בשמיעה מפי אחרים[כו].

אמנם השאגת אריה (סי' ו) כתב, שלכאורה ר"י ור"ת חולקים וסוברים שמה שאינו יכול לענות בעצמו הקדושה מחמת האיסור להפסיק באמצע התפילה אינו נחשב כמי שאינו יכול לענות, שהרי אי ענייתו היא מחמת שחכמים אסרו עליו ולא מחמת עצמו.

במחלוקת הראשונים האם שומע כעונה נחשב כהפסק

שם. יש מן **הראשונים**[כז] שסוברים, שאדם המתפלל ואינו יכול להפסיק ולענות עם הציבור, כשישמע מפי החזן קדיש או קדושה[כח], ישתוק וישמע מה שאומרים ובכך יצא ידי חובה, שהרי שומע כעונה[כט]. אמנם לכתחילה לא יתחיל

יט. **ובירושלמי** (פ"א ה"ה) מבואר שהיו הציבור אומרים מודים דרבנן בלחישה. כ. **על פי** המבואר בתוספות (ד"ה עד) שהגירסא בירושלמי 'ומצא ציבור מתפללין' ולא כתוב 'מוסף'. כא. **ועיין** בספר שבט מיהודה (בתוס' ד"ה עד) שביאר מדוע אמרו שצריך שיוכל לגמור לפני אמן של האל הקדוש, ולא אמרו שיוכל לגמור לפני קדושה. כב. **וכעין** זה הקשה המחצית השקל (סי' קט סק"א) על מה שכתב השו"ע שם שצריך שלא יתחיל רק אם ישמע גם קדיש, ולכאורה הרי צריך להמתין לקדושה, ותירץ שמדובר שרוצה להתחיל לאחר קדושה. אך הלשם זבח הקשה, כיון שצריך לגמור תפילתו קודם שיגיע השליח ציבור לקדושה, אם כן בודאי שיוכל לענות אמן על האל הקדוש שהוא מיד לאחריה, ואיך תלה סיום התפילה באמן של האל הקדוש. וכאן לא שייך לתרץ כדלעיל, שרוצה להתחיל תפילתו לאחר קדושה, שהרי בודאי לא יוכל לסיים לפני אמן של האל הקדוש. ותירץ, שיתכן שאותה דעה סוברת כרב הונא שיחיד יכול לומר קדושה, ולכן אינו צריך לגמור תפילתו קודם קדושה. והוסיף להקשות, מדוע הוצרכו התוספות לומר ששתי הדעות בירושלמי אינן חולקות משום שהאחת דיברה בתפילה של ימות החול והאחרת דיברה בתפילה של שבת, והרי כמו כן יכולים היו לומר שאינן חולקות כיון שהאחת דיברה באופן שבא להתפלל לאחר שהגיעו הציבור כבר להאל הקדוש, שצריך שיוכל לסיים תפילתו קודם שיגיעו לשומע תפילה, והדעה השניה דיברה באופן שהציבור נמצאים קודם קדושה. ותירץ, שאם שניהם דיברו על תפילה של ימות החול, מדוע אם כן הדעה שאמרה שצריך שיכול לגמור תפילתו קודם אמן של האל הקדוש, לא הוסיפה, שאם הגיע לאחר האל הקדוש שצריך שיוכל לגמור תפילתו לפני שומע תפילה, אלא בהכרח שדעה זו דיברה על תפילה של שבת. ואין להקשות על הדעה שאמרה שצריך שיוכל לגמור תפילתו לפני שומע תפילה מדוע לא הזכירה שאם הגיע בתחילת התפילה צריך שיוכל לגמור תפילתו לפני האל הקדוש, מפני שהדעה הראשונה כבר הזכירה שצריך לבדוק זאת, וכתבה רק מה שבאה להוסיף על הדעה שלפניה. כג. **נראה** שדחייתו של הביאור הלכה היא על פי דברי הפרי מגדים (אשל אברהם סי' קט סק"ג) שהקשה על המגן אברהם (סי' קט סק"ג) שכתב, שאדם שבא לבית הכנסת סמוך לקדיש או קדושה, ואם יתחיל בתפילתו מיד יפסיד את עניית אמן יהא שמיה רבא מברך או קדושה, ואם ימתין עד לאחר קדיש יפסיד תפילה בציבור, דינו שיתפלל עם הציבור. והקשה הפרי מגדים, שבסוגייתנו משמע שאמן יהא שמיה רבא וקדושה עדיפים על תפילה בציבור, שהרי אמרו בגמרא שאם לא יוכל לגמור תפילתו ולומר עם הציבור את הקדושה לא יתחיל. ותירץ בדוחק, שבסוגייתנו אינה כתפילה בציבור גמורה, שהרי הציבור כבר התחילו בתפילתם, ובאופן כזה אמרו שקדושה עדיפה על תפילתו, אבל כשהגיע בתחילה ומסופק אם יספיק לומר אמן יהא שמיה רבא מברך או קדושה, יתחיל בתפילתו. כד. **ערוך** השלחן (או"ח סי' קט אות ה), חזון איש (דינים והנהגות פ"ד אות רב, מעשה איש ח"ה עמ' ט), שלמת חיים (שו"ת, סי' קטו). ובאשי ישראל (פרק לג הערה כה) הביא בשם החזון איש שאין לומר 'שלום רב' בשחרית כדי להספיק לומר קדושה. כה. **עיין** בפרי חדש (סו"ס תצו) שגם כתב, שכאשר היה במצרים ביום טוב שני [והיה בדעתו לחזור לארץ ישראל] הלך לבית הכנסת והתחיל להתפלל תפילת שמונה עשרה קודם שהציבור התחיל בכדי שיוכל לסיים יחד עם כולם [שהציבור מתפלל תפילת יום טוב הקצרה יותר מתפילת חול, ואם היה מתחיל עם כולם והוא היה מאריך לאחר שכבר גמרו כולם יש בכך היכר שהוא אינו נוהג כמותם]. כו. **וכן** כתב השבלי הלקט (סי' כ) בשם רבי אברהם ב"ר שלמה. כז. **רש"י** (סוכה לח: ד"ה הוא - השיטי, והביאוהו תוס' ד"ה עד), בעל הלכות גדולות (מובא ברש"י שם), הרי"ף (מובא בתלמידי רבינו יונה ד"ה ונקדשתי), ריטב"א (סוכה שם ד"ה הוא - הסמיסי) בשם רבותיו ומאירי (ד"ה מי שנכנס). כח. **בתוספות** רבינו פרץ (ד"ה עד) הגירסא 'קדיש או ברכו'. כט. **המרדכי** (ר"ה רמז תשכא) הוכיח מרש"י בסוכה (שם) שהדין של שומע כעונה הוא רק כאשר אינו יודע בעצמו לברך, אבל כשיודע בעצמו לברך אינו יכול לצאת ידי חובתו בשמיעה

להתפלל כשיודע שלא יגמור תפילתו קודם שיגיע החזן, מפני שהענייה היא מצוה מהודרת יותר מאשר לצאת ידי חובה בשמיעה[ל]. והוסיפו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה ונקדשתי), שמה ששומע כעונה נחשב להפסק היינו כשרוצה לצאת בדברים אחרים, אבל בדבר שהוא שבחו של מקום, אין זה נחשב להפסק ומותר[לא].

אמנם רבינו תם ור"י סוברים[לב], שלא ישתוק וישמע כשהוא באמצע תפילתו, כיון שאם שומע כעונה, יחשב לו הדבר כמי שהפסיק באמצע התפילה. וכתבו שמכל מקום נהגו העם לשתוק, וגדול המנהג.

בגליוני הש"ס (בתוס' ד"ה עד) ביאר, שמחלוקתם היא האם שומע 'כעונה' יוצא כיון שנחשב כאילו ענה בדיבור, ואם כן הרי זה הפסק, או שיוצא ידי חובתו בשמיעה, ומה שנחשב 'כעונה' הכוונה שיוצא כמו שהיה יוצא אילו היה אומרו בפיו, ולכן השמיעה אינה הפסק.

הקהלות יעקב (סי' יב אות ג) ביאר, שרש"י הסובר שישתוק וישמע מהחזן, משום שסובר שרק אם מדבר הרי זה הפסק בתפילה, אבל אדם המהרהר אף שהרהור כדיבור אך אין זה נחשב להפסק, ולכן יכול לשמוע את הקדושה מהשליח ציבור. ור"ת ור"י סוברים שכיון שמשום הרהור כדיבור נחשב הוא כמדבר, הרי זה הפסק ממש בתפילה.

עוד ביאר, שרש"י סובר שאף ששומע כעונה אך אין הכוונה שנחשב שהשומע אמר את הדבר, אלא השומע יוצא במה שחבירו מדבר, וכעין שליחות, אלא שחייבוהו להקשיב לדבריו ויפטר במעשה חבירו, ולכן אין זה מחשיבו כמי שהפסיק בתפילה, שהרי כלל לא דיבר. אבל ר"ת ור"י סוברים, ששומע כעונה הרי זה כמי שהעונה אומר את הדבר בעצמו, ולכן נחשב להפסק בתפילה.

האם השומע ברכה לאחר שיצא ידי חובתה עובר על ברכה לבטלה מדין שומע כעונה

שם. הצל"ח (בתוס' ד"ה עד, בא"ד ור"ת) כתב, שלדברי רבינו תם ור"י הסוברים ששומע כעונה נחשב הפסק, ומשום שנחשב כאומר ממש, אדם המסופק על ברכה אם כבר יצא ידי חובתה או לא, לא יהא רשאי לשמוע אותה מחבירו המחויב ולכוין לצאת מדין שומע כעונה, שהרי שמא כבר יצא ידי חובתה וכשחוזר ושומע הרי זה כמוציא בפיו ממש, ונמצא מברך ברכה לבטלה ועובר על לאו של 'לא תשא' (שמות כ ז)[לג].

אמנם בחידושי רבי עקיבא איגר (בתוס' ד"ה עד) כתב על דברי הצל"ח, שיכול להתנות שאם הוא מחויב בברכה הרי הוא רוצה לצאת בשמיעתו, ואם אינו מחויב אינו רוצה לצאת בשמיעה זו. אך הוכיח שאפשר לשמוע מחבירו אף בלא תנאי, מהמבואר **במגן אברהם** (סי' קעד ס"ק טו) בשם **תשובת הרמ"מ** לגבי משקים שבתוך הסעודה שספק אם טעונים ברכה, שיכול לתת לאחר שאינו אוכל שיברך ויכוין לפוטרו.

ובקובץ על יד (טרייניטס, בתוס', בא"ד ור"ת) תמה על הצל"ח, שרבינו תם ור"י רק כתבו שאם ישתוק ויכוין לצאת מהציבור באמירתם כיון ששומע כעונה נחשב לו כהפסק, אבל ודאי שהשומע אינו כעונה להיחשב כברכה לבטלה. ואין צריך לומר שאם איסור ברכה לבטלה שלמדו מדרשת הפסוק 'לא תשא' הוא מדרבנן, ודאי שלא אמרו דבריהם אלא במוציא מפיו ולא בשומע כעונה, אלא אף אם הוא איסור דאורייתא מכל מקום לא מצינו שעוברים איסור על ידי מחשבה, ואדרבה הרי נאמר (משלי ג ו) 'בכל דרכיך דעהו'[לד]. והביא, שכן כתב **הפרי חדש** (או"ח סו"ס תפט) לענין ספירת העומר שאם אינו יכול לברך בעצמו ישמע מאחרים הברכה, ולא הזכיר שלשיטת רבינו תם ור"י אסור לעשות כן.

השומע דברי תורה מחבירו האם צריך לברך ברכת התורה

שם. בשו"ת האלף לך שלמה (או"ח סי' לה) הביא שיש שהסתפקו לשיטות המובאות **בשו"ע** (או"ח סי' מז ס"ד) הסוברות שהמהרהר בדברי תורה אינו צריך לברך ברכת התורה, האם השומע דברי תורה מאחר יצטרך לברך משום שנחשב כמוציא בפיו מדין שומע כעונה, או לא. וכתב, שלכאורה נידון זה תלוי במחלוקת **הראשונים** בסוגייתנו. שלרש"י שמותר לשתוק באמצע התפילה ולכוין למה שהשליח ציבור אומר ולא נחשב להפסק, משמע שאין דינו של השומע כאומר ממש, אלא כמהרהר, ואם כן לא יצטרך לברך ברכת התורה. אמנם **לרבינו תם** וסייעתו הסוברים שלא ישתוק כיון ששומע כעונה הוא הפסק, הרי שנחשב לדיבור ממש, אם כן השומע דברי תורה מחבירו יצטרך לברך ברכת התורה. וכיון שלהלכה (סי' קד ס"ז) נפסק כרש"י שישתוק, גם השומע דברי תורה אינו צריך לברך ברכת התורה.

עוד כתב, שגם לרבינו תם הסובר ששמיעת קדיש באמצע שמונה עשרה נחשבת הפסק, אין להכריח מזה ששומע כעונה הוא כמוציא בפיו ממש, שיש לומר שאף אם אינו כמוציא בפיו, מכל מקום צריך שיהיה ראוי להוציא בפיו, ש'כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, וכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו' (מנחות קג:)[לה], ולכן כשעומד באמצע התפילה כיון שאינו יכול לענות בפיו הדיבור מעכב בו, וצריך ששמיעתו תחשב כעונה ממש ולכן נחשבת הפסק, אבל כשיכול לענות אין הדיבור מעכב, ואף אם ישתוק וישמע אינו כעונה ממש, ולכן לא יצטרך לברך ברכת התורה כששומע מחבירו דברי תורה.

מדוע לרב הונא הקדושה נאמרת ביחיד הרי אין דבר שבקדושה בפחות מעשרה

מר סבר יחיד אומר קדושה. הרשב"א (ד"ה מר) **והריטב"א** (מגילה כג: ד"ה מתני') הקשו, כיצד יתכן שרב הונא סובר שיחיד אומר קדושה והלא מבואר במשנה במגילה (כג:) 'אין פורסין על שמע ואין עוברין לפני התיבה ואין נושאין את כפיהם וכו', ואין מזמנין בשם פחות מעשרה' והטעם הוא משום שאין אומרים דברים שבקדושה בפחות מעשרה, ואם כן גם קדושה אין לומר ביחיד.

ותירצו על פי מה שביאר **רש"י** (ד"ה רב הונא), שמה שלרב הונא היחיד אומר קדושה, היינו כשמתפלל **בתוך** הציבור, כלומר, שמתפלל במקום שהציבור מתפללים אלא שאינו מתפלל עמהם, ואינם עונים ומצטרפים עמו. אבל אילו היה אומרה בקול רם והיה הקהל עונה אחריו או שותק, אין הוא נחשב ליחיד. ורבי יהושע בן לוי חולק וסובר שאין היחיד אומר קדושה ביחידות, אף שהוא בתוך הציבור.

אמנם בתוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה מנין) ביאר, שרב הונא סובר שקדושה אינה נחשבת דבר שבקדושה, כיון שאינה אלא פסוקים, ולכן היחיד אומרה. ורק הדברים השנויים במשנה במגילה נחשבים לדבר שבקדושה.

הרשב"א[לו] (סו"ת, ח"א סי' ז) **והר"ן** (מגילה כג: ד"ה אבל הגאונים) ביארו, שרב הונא סובר שמה שמבואר במשנה במגילה שצריך עשרה לדבר שבקדושה, הוא לענין להוציא אחרים ידי חובה, שבזה צריך עשרה, וכמו בשאר הדברים השנויים שם במשנה שאין קורין בתורה ואין מפטירין בנביא. ורבי יהושע בן לוי סובר שאפילו לאומרה בעצמו צריך שיהיה בעשרה, ולא רק להוציא את האחרים[לז].

ביאור דברי רש"י בדעת רב הונא שיחיד אומר קדושה

שם. רש"י (ד"ה רב הונא) ביאר את דברי רב הונא שיחיד אומר קדושה, שהכוונה ליחיד המתפלל עם הציבור. והקשו **הטורי אבן והשפתי חכמים** (ברש"י שם), שאם כוונת רש"י שהיחיד הגיע לקדושה באותה שעה שהציבור אומר קדושה, הרי זה נחשב שאומרה עם הציבור ואין חולק על כך שיכול לאומרה. ואין לפרש שמכל מקום לרבי יהושע בן לוי כאשר היחיד עונה קדושה באמצע תפילתו נחשב הדבר להפסק, כיון שלא נתקנה קדושה בתפילתו, והוצרך רב הונא להשמיענו שאין זה הפסק, שהרי הנידון אינו משום הפסק, כמבואר בגמרא שרבי יהושע בן לוי הסובר שאין היחיד אומר קדושה הוא משום שאין דבר שבקדושה בפחות מעשרה, ועל זה נחלק רב הונא שיכול היחיד לאומרה אף בפחות מעשרה.

וגם אין לבאר שכוונת רש"י שיחיד שהתפלל עם הציבור יוכל לאומרה אחר גמר תפילתו, שאין סברא לומר שבגלל שהתפלל עם הציבור יוכל אחר כך לומר קדושה ביחידות. ועוד, שהגמרא מביאה מדברי רב אדא בר אהבה שאומר 'מנין שאין היחיד אומר קדושה' שסובר כרבי יהושע בן לוי ולא כרב הונא,

---

מפי אחר. והקשה המלא הרועים (סוכה שם בתוס' ד"ה שמע) שלכאורה מרש"י משמע להיפך, שהרי שם מדובר באדם היודע לברך בעצמו ומדוע אם כן יוצא ידי חובת קדושה כאשר שומע מהחזן. ותירץ, שכיון שעומד באמצע תפילתו ואינו יכול לענות, הרי זה כמי שאינו בקי ויוצא ידי חובתו בשמיעה, אבל כאשר אינו עומד ומתפלל אינו יכול להתחיל להתפלל על סמך שישמע ויצא ידי חובתו בשמיעה, שהרי עכשיו הוא יכול לענות בעצמו, ולכן לכתחילה לא יתחיל להתפלל אם יודע שלא יספיק לגמור. **ל. בתוספות** בסוכה (שם ד"ה שמע) ובתוספות הרא"ש (ד"ה עד) מובא דבר זה בדרך שאלה ותשובה, שכתבו שלכאורה מסוגייתנו מוכח דלא כרש"י, שהרי כיון שיוצא ידי חובתו במה ששומע קדיש וקדושה מהחזן, מדוע לא יתחיל להתפלל רק אם יודע שיגמור קודם שיגיע החזן לקדושה, הרי יכול להתחיל להתפלל וכשיגיע החזן לקדושה ישתוק וישמע מהחזן ובכך יצא ידי חובה, אלא בהכרח שאין לעשות כן משום ששמיעתו נחשבת הפסק. וכתבו התוספות, שיש לדחות שלכתחילה אין לעשות כן, מפני שיש הידור מצוה בענייה בפיו. הכפות תמרים (סוכה, בתוס' שם) כתב, שלפי הגירסא בדברי רש"י (שם ד"ה הוא - הפיסי) במה שהביא בשם הבה"ג, שזה לגבי עניית קדיש דהיינו אמן, או אמן יהא שמיה רבא, לא קשה מסוגייתנו, מפני שכאן מדובר לענין קדושה, וכיון שצריך לנענע גופו ולהגביהו מהארץ, וכן במודים צריך לכרוע כדי שלא יראה ככופר, אם כן כאשר יגיע השליח ציבור לקדושה או למודים וישתוק ולא ינענע גופו יהא נראה ככופר, ולנענע גופו בלא אמירת קדושה או מודים, גם אינו נכון, לכן אמרו שצריך שיוכל לגמור תפילתו לפני שיגיע השליח ציבור לקדושה או מודים. אמנם התוספות (שם) הביאו בשם רש"י שהביא בשם הבה"ג שגם לגבי קדושה צריך לשתוק ולכוין לצאת, ולגירסא זו קשה מסוגייתנו. **לא. וסיימו** בשם רבם 'ודעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד ובלבד שיכוין לבו לשמים'. **לב. הובאו** בתוספות, בתוספות רבינו פרץ, בתוספות הרא"ש (ד"ה עד), ובעוד ראשונים. **לג. הצל"ח** (לעיל כ: ד"ה ואמר) כתב שאף הסובר שהרהור כדיבור מכל מקום המהרהר ברכה בלבו אינו נחשב מברך ברכה לבטלה, מפני שהאיסור של ברכה לבטלה נלמד מהפסוק 'לא תשא' וזה דווקא במוציא בשפתו ולא במהרהר בלבו. וכן הסתפק שם לגבי שבועות ונדרי איסור, ועיין בדבריו. **לד. וביאר** המצודת דוד (שם) 'בכל ענייניך דע את ה'', רצה לומר תן דעתך לחשוב ולעשות מעשיך למען יבוא בדבר תועלת לקיים דבר ה''. **לה. פירוש**, כל מנחה שאפשר לבוללה בלוג שמן, כגון שיש בה פחות מששים עשרונים סולת, כשרה אף אם לא בללה, אבל אם אי אפשר לבוללה, כגון שיש בה יותר מששים עשרונים, הרי הבלילה מעכבת בה ופסולה. **לו. וכן** דעת התשב"ץ (ח"ג סי' קסג). וכן כתב הטורי אבן (מגילה כג: ד"ה אין) לתרץ לפי פירוש הגאונים, שהמשנה במגילה עוסקת במוציא את האחרים ידי חובתם. **לז. ועיין** להלן (בענין 'ביאור דברי רש"י בדעת רב הונא שיחיד אומר קדושה') מה שהובא מהמנחת שמואל (ברש"י ד"ה רב הונא) שביאר שכוונת רש"י לתרץ קושיא זו.

ואם כוונת רב הונא שכיון שהתפלל עם הציבור יכול לאומרה אחר כך ביחידות, אם כן מנין שרב אדא בר אהבה חולק על דבריו, שהרי יתכן שדברי שרב אדא בר אהבה נאמרו באופן שלא התפלל עם הציבור כלל.

לכן כתב הטורי אבן, שיש טעות סופר בלשון רש"י, וצריך להיות כתוב, שרב הונא סובר שיחיד **שאינו** מתפלל עם הציבור[לח] גם יכול לומר קדושה. וכן מוכח מהמשך דברי רש"י שכתב שדווקא בקדושה הדין כן, מה שאין כן במודים אף שיחיד יכול לאומרה מכל מקום כאשר הוא מתפלל עם הציבור ואינו כורע נראה כמי שכופר במי שחבריו כורעים לו, ובמודים הרי יכול אומרה אף שלא התפלל עם הציבור כלל.

אמנם בהגהות הרש"ש טויבש (ברש"י שם) ביאר, שכוונת רש"י לומר שיחיד שיכול לומר קדושה הוא כשמתפלל **עם** הציבור, ולא כשבא להוציא את הציבור, שלזה צריך שיהיו שם עשרה מתפללים, וכוונת רש"י היא כדברי **הגאונים** (ר"ן מגילה כג: ד"ה אבל), שמה שאמרו שאין דבר שבקדושה בפחות מעשרה, הוא כשמוציא אחרים ידי חובתם.

המעדני יום טוב (על הרא"ש סי' יח אות ז) **והמנחת שמואל** (ברש"י שם) ביארו, שכוונת רש"י לתרץ את קושיית **הראשונים**[לט] כיצד סובר רב הונא שיחיד אומר קדושה, הרי במשנה במגילה משמע שאין דבר שבקדושה פחות מעשרה. ועל כך כתב רש"י שגם רב הונא לא דיבר אלא כשיש שם עשרה, אלא שאינם אומרים עמו. ורבי יהושע בן לוי סובר שצריך שיאמרו כל העשרה יחד קדושה, ואין די במה שיש באותו מקום עשרה בני אדם[מ].

ביאור פסק הרמב"ם במחלוקת רב הונא ורבי יהושע בן לוי

שם. הרמב"ם (תפילה פ"י הט"ז) פסק, שהנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור שמתפללים צריך שיוכל להתחיל ולגמור עד שיגיע השליח ציבור לקדושה. וכתב הלחם משנה[מא] (שם), שהרמב"ם לא הזכיר שצריך שיוכל לגמור גם קודם שיגיע השליח ציבור למודים [וכגון שרוצה להתחיל להתפלל מיד לאחר קדושה], משום שסובר שרבי יהושע בן לוי חולק על רב הונא, וסובר שאין צריך שיוכל לגמור התפילה לפני מודים, ופסק כדבריו.

והקשה הראשון לציון (ד"ה במאי), אם כן מנין לגמרא שמחלוקתם היא האם היחיד אומר קדושה, הרי יתכן שנחלקו רק האם צריך להמתין למודים, ולעולם גם לרב הונא אין היחיד אומר קדושה בפחות מעשרה. ותירץ, שהרמב"ם הוכיח שנחלקו גם במודים מכך שרבי יהושע בן לוי אמר 'אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע שליח ציבור לקדושה' ולא אמר 'גם לקדושה', משמע שסובר שאין צריך שיוכל לגמור קודם מודים, אלא רק קודם קדושה. והוכחת הגמרא שנחלקו גם לענין יחיד אומר קדושה ולא רק לענין מודים, היא מכך שרב הונא אמר רק שצריך שיוכל 'להתחיל ולגמור עד שלא יגיע שליח ציבור למודים', ולא אמר 'עד שלא יגיע שליח ציבור לקדושה', ומשמע שסובר שיחיד אומר קדושה. ומה שהזכירה הגמרא שנחלקו רק אם היחיד אומר קדושה, אף שנחלקו גם אם צריך להמתין למודים, משום שלא באה הגמרא לבאר במה נחלקו, אלא באה לפרש שלא נאמר שגם רבי יהושע בן לוי סובר שיחיד אומר קדושה, ומה שסובר שצריך שיוכל לגמור לפני קדושה הוא משום שאם לא יאמר קדושה עם הציבור יראה כמי שאינו מודה למי שהציבור מקדשים את שמו, כמו שאמר רב הונא לגבי מודים[מב], לכן באה הגמרא לפרש, שטעמו הוא משום שסובר שאין היחיד אומר קדושה.

ואין להקשות עדיין שמא מה שלא הזכיר רב הונא שצריך להמתין לקדושה, משום שמודה הוא לרבי יהושע בן לוי שאין היחיד אומר קדושה, והזכיר רק מודים שבזה חולק הוא על רבי יהושע בן לוי, ומנין לנו שלרב הונא היחיד אומר קדושה. שיש לומר, שהוכיחה הגמרא כן מדברי רבי יהושע בן לוי, שאם כן, היה לו לומר רק שאין צריך להמתין למודים, ולא היה לו להוסיף שצריך להמתין לקדושה כיון שגם רב הונא מודה בזה, ומזה שהוצרך לומר גם שצריך להמתין לקדושה, הוכיחה הגמרא שלרב הונא אין צריך להמתין לקדושה משום שהיחיד אומר קדושה.

אמנם בביאור הגר"א (או"ח סי' קט אות א) **ובדברי דוד** (רוזין, ד"ה אמר) כתבו, שרב הונא ורבי יהושע בן לוי נחלקו רק לענין אם יחיד אומר קדושה, וכמבואר בגמרא, אבל לענין מודים גם רבי יהושע בן לוי סובר שצריך להמתין מלהתחיל להתפלל אם יודע שלא יוכל לגמור תפילתו קודם מודים[מג], אך מכיון שלשיטתו צריך שיוכל לגמור תפילתו קודם קדושה לכן לא הוצרך להזכיר שצריך שיוכל לגמור גם קודם מודים. ולכן גם הרמב"ם לא הזכיר שצריך שיסיים התפילה קודם מודים, אף שבודאי גם הוא סובר שצריך שיסיים גם קודם מודים. ואין להקשות שעדיין היה לרב הונא לומר שצריך לסיימה קודם מודים לאופן שרוצה להתחיל להתפלל לאחר קדושה, מפני שאין ליחיד להתחיל תפילתו בעת שהשליח ציבור מתפלל, שהרי צריך לענות אמן על כל ברכה וברכה. ולכן כתבה הגמרא דין זה דווקא באופן שנכנס לבית הכנסת בעת שהציבור מתפללים, ולא בעת שהשליח ציבור מתפלל.

האם גם את קדושת 'יוצר אור' ו'ובא לציון' אין היחיד אומר

וכן אמר רב אדא בר אהבה מנין שאין היחיד אומר קדושה. נחלקו **הראשונים** לענין הקדושה של ברכת יוצר אור ושל ובא לציון, האם יכול היחיד לאומרה או לא. **הרמב"ם** (תפילה פ"ז הי"ז) סובר שגם את הקדושה של ברכת יוצר אור[מד] ושל ובא לציון[מה] אין היחיד אומר, אלא מדלג אותה, וכן הביאו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה ונקדשתי) בשם יש אומרים. **והרא"ש** (סי' יח) כתב שכאשר מגיע לקדושת יוצר אומר 'ואומרים ביראה קדוש וברוך'[מו]. עוד הביאו תלמידי רבינו יונה והרא"ש, שיש הסוברים שמותר ליחיד לומר את הקדושות הללו ואינן בכלל דבר שבקדושה, שקדושת יוצר אינה כי אם סיפור דברים איך המלאכים מקדישים, וקדושת ובא לציון אינה אלא פסוקים בעלמא[מז], מה שאין כן בקדושה אנו המקדישים והמעריצים, כשם שהמלאכים מקדישים. והרמב"ם בתשובה[מח] (פאר הדור סי' פא) גם כתב שהיחיד יכול לאומרה, וחזר בו ממה שכתב בהלכה. **והוסיפו** בתלמידי רבינו יונה, שמה שאמרה הגמרא 'אין דבר שבקדושה פחות מעשרה' אין הכוונה על כל דבר בו אנו מקדישים את שמו, שהרי קריאת שמע היא בודאי בכלל דבר שבקדושה, שאין לך דבר שבקדושה יותר מקבלת עול מלכות שמים, ואף על פי כן מותר ליחיד לקרותה, ובהכרח שמה שאמרו 'כל דבר שבקדושה' הכוונה לכל דבר שתיקנו מלכתחילה לאומרו בעשרה משום הקדושה שיש בו, שאותו אין לומר בפחות מעשרה, ולכן מותר לומר קריאת שמע בפחות מעשרה מפני שלא נתקנה מלכתחילה בעשרה[מט]. אבל קדושה של יוצר אור לא נתקנה לאומרה בעשרה.

השלחן ערוך (או"ח סי' נט ס"ג) הביא את שתי הדעות, וכתב שיש לחוש לדברי האומרים שאין ליחיד לאומרם, ולכן יאמר היחיד קדושות אלו בניגון ובטעמים כקורא בתורה. אמנם **הרמ"א** כתב שכבר פשט המנהג כשיטות הסוברות שיחיד יכול לאומרם[נ]. **המשנה ברורה** (שם ס"ק יא) הביא בשם **הפרי מגדים** (א"א סק"ד), שלפי שאין לזוז מן המנהג, נכון להדר שכאשר רוצה לומר קדושה זו ביחידות, שיאמר אותה בניגון וטעמים כקורא פסוקים.

האם חיוב עשרה לדבר שבקדושה הוא מדאורייתא או מדרבנן

שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה. הר"ן (מגילה כג: ד"ה ואין) כתב, שדין זה שדבר שבקדושה צריך שיהיה בעשרה אינו מדאורייתא, שהרי את סדר התפילה חכמים תיקנו, אלא שסמכו את דבריהם על הפסוקים. ודעת **התשב"ץ** (ח"ב סי' קסג)[נא] **ועוד אחרונים**[נב], שאמירת דבר שבקדושה בעשרה הוא מן התורה, וכדרשת הגמרא בסוגייתנו שאין דבר שבקדושה פחות מעשרה. ותמה עליו **הברכי יוסף**[נג] (או"ח סי' קלה אות א ד"ה איברא) מנין לו שדברים אלו הם מן התורה, ואדרבה **הרא"ש** כתב (פ"ז סי' כ) שלא מצינו לו עיקר מן התורה[נד].

לח. **והשפתי** חכמים כתב, שיש למחוק את התיבות 'עם הציבור'. לט. **המובאת** לעיל (בענין 'מדוע לרב הונא הקדושה נאמרת ביחיד הרי אין דבר שבקדושה בפחות מעשרה'). מ. **ובעין** זה ביאר במצא חן (ד"ה מר). ובמילי דברכות (ברש"י שם) נתן טעם לדבר, שבכך שהוא נמצא יחד עמם בבית הכנסת השכינה שורה, ויכול לומר קדושה. מא. **וכן** כתב השלטי הגבורים (אות ה) בדעת הרמב"ם. מב. **שאף** שאומר מודים בתפילתו, מכל מקום כאשר הציבור אומרים והוא אינו אומרה יחד עמהם נראה ככופר במי שהציבור משבחים. מג. **ובדברי** חמודות (על הרא"ש פ"ג אות ט) כתב כן בדרך אפשר. מד. **וכתבו** תלמידי רבינו יונה (ד"ה ונקדשתי) שלכן כאשר מגיע בברכת יוצר אור ל'שפה ברורה ובנעימה' מדלג את הקדושה. מה. **כן** דייק נמוקי מהרא"י (ספר הליקוטים רמב"ם מהדורת פרנקל, שם) ממה שלא הזכיר הרמב"ם שם שבסיום התפילה אומרים גם ובא לציון. מו. **וכן** כתב המגן אברהם (סי' נט ס"ק ג). וביאר המחצית השקל, שאומר את התיבה הראשונה של 'קדוש' ו'ברוך'. שאין לומר שידלג לגמרי הקדושה ויאמר רק ואומרים ביראה, שכיון שאנו מספרים שהמלאכים אומרים יש לנו לספר גם מה הם אומרים, לכן צריך לומר 'ואומרים ביראה, קדוש, והאופנים כו' ואומרים ברוך'. הפרישה (שם אות ד) הביא בשם האגור והשבלי הלקט שהאומר כן לא יפה עושה, שהרי כת המלאכים האומרת 'קדוש' אינה אומרת גם 'ברוך', לכן יש לומר 'עונין ביראה ואומרים ברוך'. ועיין בבית יוסף (שם) שהאריך בשיטות לענין הלכה. מז. **וכן** נוטים דעת תלמידי רבינו יונה. מח. **מובא** בכסף משנה (שם) וברבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב ג חלק ג) בשם רבי יצחק אבוהב שכתב בשם בנו של הרמב"ם שהעיד בשם אביו. מט. **בבניהו** (ד"ה מנין) הקשה, מדוע יחוד ה' דהיינו שמע ישראל אין צריך לומר בציבור ואילו קדושה צריך לאומרה בציבור. ותירץ, שקריאת שמע מתחילתה ניתנה לכל אחד ואחד מישראל ככל שאר המצוות שנצטוו בהן ישראל, לכן אין צריך ציבור כדי לאומרה אלא כל יחיד חייב לקיים מצוה זו. אבל הקדושה היתה נתונה למלאכים, ולקחו אותה ישראל בדרך חטיפה, ואם יחיד יאמרה יתקנאו בו המלאכים, אבל ציבור שרבים זכיותיהם לא יתקנאו בהם. ולפי זה ביאר את הפסוק בתהלים (צז יב) 'והודו לזכר קדשו', כלומר, שיש להודות לקב"ה שנתן לכם רשות לזכור קדושתו, שהרי דבר זה היה של המלאכים וחטפתם אותו. נ. **וכבר** כתב הרשב"א (שו"ת, ח"א סי' ז), שבכל דבר שנחלקו בו הראשונים הנכון לנהוג בו בשב ואל תעשה. נא. **על** מה שנשאל באחד שנשבע בשעת כעסו שלא יעבור לפני התיבה, והקהל מבקש שישוב לעבור לפני התיבה, ושאלתו האם יש לשבועה זו היתר או לא. והשיב, שלא חלה שבועתו, שהרי זה כמי שנשבע לעבור על מצוה מן התורה שלא חלה השבועה, שהרי מה שעובר השליח ציבור לפני התיבה הוא כדי להוציא את האחרים ידי חובתם בדברים שבקדושה. נב. **וכן** כתבו המהר"ם שי"ק (או"ח סי' שלו ד"ה אמנם), הקרית ספר (תפילה פ"ח) והקרן אורה (סוטה לח. ד"ה ועוד אכתוב). נג. **וכן** תמה בגליוני הש"ס (ד"ה מנין). נד. **וכן** כתב בארעא דרבנן (אלגאזי, אות תקמג) בשם שו"ת מהראנ"ח (ח"ב סי' לו) שאף

ביאור על דרך הרמז שאין דבר שבקדושה פחות מעשרה

שם. הבן יהוידע (ד"ה אתיא) כתב, שמלבד הגזירה שוה המובאת בגמרא ללמוד שאין דבר שבקדושה פחות מעשרה, יש לדרוש את הדבר על דרך הרמז מהפסוק (ויקרא כב לב) 'ונקדשתי בתוך בני ישראל' שאמירת דבר שבקדושה יהיה בתוך 'בני' דהיינו 'בן יו"ד' [עשרה] מישראל.

גודל מצות קידוש השם

שם. בספר העֹז ביד (ד"ה אמר) כתב, שאף שאת כל המצוות צריך האדם לעשות בהצנע וכמו שכתוב (מיכה ו ח) 'והצנע לכת עם אלהיך', מכל מקום מצות קידוש השם קיומה אך ורק לפני אנשים. ומזה יש ללמוד את גודל מצות קידוש השם, עד שאין רשאי לעשותה בפחות מעשרה. וכן את גודל העבירה של חילול השם, שהרי היא נעשית בפני עשרה.

מנין ש'העדה' אינה כוללת גם את יהושע וכלב

אתיא תוך תוך כתיב הכא ונקדשתי בתוך בני ישראל וכתיב התם הבדלו מתוך העדה הזאת מה להלן עשרה אף כאן עשרה. הגמרא לומדת שדבר שבקדושה צריך עשרה מגזירה שוה 'תוך' 'תוך', שבעדת קרח (במדבר טז כא) אמר ה' למשה 'הבדלו מתוך העדה הזאת', וכשם שה'עדה' האמורה שם אינה פחותה מעשרה בני אדם כך לגבי דבר שבקדושה שכתוב (ויקרא כב לב) 'ונקדשתי בתוך בני ישראל' צריך שיהיו עשרה. ודבר זה שהעדה הכתובה בקרח אינה פחותה מעשרה בני אדם[נה], מבואר במסכת מגילה (כג:) שלמדים זאת בגזירה שוה 'עדה עדה' מעדת המרגלים, שכתוב בהם (במדבר יד כז) 'עד מתי לעדה הרעה הזאת' והם היו עשרה, שהרי יהושע וכלב לא היו בעצתם הרעה, וכמו כן ה'עדה' הכתובה בקרח 'הבדלו מתוך העדה' אינה פחותה מעשרה בני אדם.

בספר רגל ישרה (מובא במרגליות הים סנהדרין ב. ד"ה שנאמר, אות מח) הקשה, מנין שאין הפסוק 'עד מתי לעדה הרעה הזאת' כולל גם את יהושע וכלב, הרי שכיני הרשעים לוקים עמהם, וכמבואר בגמרא (ב"ק צב.) 'בהדי הוצא לקי כרבא', כלומר, שאם קוץ גדל אצל הכרוב כאשר בא לעקרו פעמים שנעקר הכרוב עמו, ואם כך נמצא ש'עדה' היא שנים עשר אנשים. ותירץ על פי המבואר בתענית (כא:) שבני אדם המרובים בזכויות אינם לוקים יחד עם הרשעים, ולכן כיון שיהושע וכלב היו מרובים בזכויות, ובפרט שמחו נגד דיבת המרגלים, לא לקו עמהם.

צירוף מחלל שבת לעשרה לענין דבר שבקדושה

שם. האגרות משה (בכמה מקומות)[נו] כתב, שכיון שמה שצריך עשרה לדבר שבקדושה נלמד מעדת המרגלים, יש ללמוד מזה להקל בשעת הדחק לצרף מחללי שבת בפרהסיא לעשרה בכדי לומר דבר שבקדושה[נז], שהרי המרגלים באותה שעה היו כופרים כמבואר בערכין (טו.) וגרועים ממחללי שבת[נח]. **באור לציון** (שו"ת, ח"ב פ"כ שאלה ה) דחה ראייתו, מפני שלא מוזכר במפורש בגמרא (שם) שהיו כופרים ממש, ופסק להלכה שאין לצרף מחללי שבת לכל דבר שבקדושה. ואדרבה יש להביא ראיה שאינם מצטרפים ממה שכתב **הרמב"ם** (עירובין פ"ב הט"ז) שישראל שהוא מחלל שבת בפרהסיא או שהוא עובד עבודה זרה הרי הוא כעובד כוכבים **לכל דבריו**. אמנם כל זה למה שלמדים עשרה ממרגלים, אך עיין להלן (בענין 'ביאור אחר ללימוד שדבר שבקדושה צריך עשרה') שיתכן שאינו נלמד משם.

ביאור אחר ללימוד שדבר שבקדושה צריך עשרה

שם. במסכת מגילה (כג:) מבואר שהמקור לכך שבכל מקום שמתקדש שמו של הקדוש ברוך הוא צריך עשרה נלמד מ'העדה הרעה' הכתוב בעדת המרגלים. אמנם **רבינו בחיי** (ויקרא כב לב) הביא בשם **רבינו יעקב** שאין נוסחא זו מדוקדקת, שאין להביא ראיה מעשרה מרגלים לדבר שבקדושה, אלא הגירסא היא 'אתיא תוך תוך, כתיב הכא (ויקרא שם) ונקדשתי בתוך בני ישראל וכתיב התם (בראשית מב ה) לשבור בתוך הבאים, מה להלן עשרה אף כאן עשרה', ולגירסא זו הלימוד אינו מ'תוך' הכתוב במרגלים, אלא מה'תוך' הכתוב באחי יוסף, שהיו צדיקים, ומשם יש ללמוד לכל דבר שבקדושה. וכן מובא בירושלמי (פ"ז ה"ג, מגילה פ"ד ה"ד) שרבי סימון למד כן[נט].

בגליון הש"ס (על הירושלמי ברכות שם) הקשה, לפי המבואר בירושלמי סוטה (פ"ז ה"ה)[ס] שרבי ישמעאל סובר שהיו שנים עשר מרגלים, אבל רבי עקיבא סובר שהיו עשרים וארבעה מרגלים, ולדבריו כיצד יש ללמוד מ'עדה' האמור אצל המרגלים שהכוונה לעשרה. וכתב שמכח קושיא זו למד רבי סימון שדבר שבקדושה צריך עשרה מהפסוק 'לשבור בתוך הבאים' האמור לגבי אחי יוסף, ולא מ'עדה' הכתוב במרגלים.

החתם סופר (מגילה כג: ד"ה אתיא) הביא[סא], שהיה קשה לירושלמי לומר שהלימוד שכל מקום שמתקדש שמו של הקב"ה צריך עשרה הוא מ'עדה רעה' הכתוב במרגלים, ולכן כתבו שהלימוד הוא מבני יעקב[סב].

האם אפשר להוכיח מסוגייתנו שאין להפסיק באמצע שמונה עשרה לקדושה

ודכולי עלמא מיהת מפסק לא פסיק. התוספות לעיל (יג: ד"ה שואל) **והמרדכי** (רמז מ) כתבו, שמותר לענות קדיש או קדושה באמצע קריאת שמע, אבל באמצע שמונה עשרה אסור לענות 'כדמשמע לקמן (לא.) בפרק אין עומדין'. והקשו **האחרונים**[סג], מדוע הוצרכו להוכיח שאין מפסיקים באמצע שמונה עשרה לקדיש וקדושה ממשמעות הגמרא לקמן[סד], והרי בסוגייתנו מפורש שאין מפסיקים באמצע שמונה עשרה.

המהר"ם (חידושי אנשי שם על המרדכי אות ו) תירץ, שבסוגייתנו היה אפשר לומר שמה שאין מפסיקים באמצע שמונה עשרה לקדיש וקדושה, היינו באמצע הברכה ממש, ומה שכתוב 'אם יכול להתחיל ולגמור' הכוונה לגמור את ברכתו. **הצל"ח** (בתוס' שם) תירץ, שבסוגייתנו היה אפשר לומר שמה שמבואר שאין מפסיקים באמצע שמונה עשרה לקדיש וקדושה, היינו שלכתחילה לא יתחיל להתפלל אם יודע שלא יוכל לגמור קודם שיגיע השליח ציבור לקדושה. אבל אם התפלל כדרכו ופתאום באמצע תפילתו הוא שומע שאומר השליח ציבור קדושה, היה אפשר לטעות ולחשוב שמותר לו להפסיק ולומר קדושה[סה].

האם עניית אמן יהא שמיה רבא חשובה יותר מקדושה ומודים

איבעיא להו מהו להפסיק ליהא שמו הגדול מבורך. התוספות לעיל (ג. ד"ה ועונין), כתבו, שאומרים העולם שכיון שהקדיש היא תפילה נאה ושבח גדול לכן אומרים אותה בלשון ארמית בכדי שלא יבינו המלאכים ויקנאו בנו. ודחו התוספות דבריהם, שהרי מצינו עוד תפילות יפות הנאמרות בלשון עברי. והקשה **המילי דברכות** (ד"ה איבעיא), שאף שישנם עוד תפילות יפות, אך אמן יהא שמיה רבא חשוב מהם, שהרי בסוגייתנו מבואר שאמן יהא שמיה רבא מברך חשוב יותר מקדושה ושאר שבחים, ולכן סברה הגמרא שמפסיקים באמצע התפילה כדי לאומרה. ורבי יוחנן אומר שאפילו עוסק במעשה מרכבה צריך להפסיק לענות אמן יהא שמיה רבא מברך, ואף שלא נפסק כמותו, היינו דווקא להפסיק באמצע התפילה, אבל בזה הכל מודים שהיא תפילה חשובה יותר משאר שבחים[סו], ואם כן יש לומר שלכן דווקא תפילה זו נאמרת בלשון ארמית. ותירץ, שהתוספות סוברים שלאחר שהגמרא הסיקה שאין הלכה כרבי יוחנן אין לקדיש מעלה יותר משאר שבחים[סז].

אמנם הבאר שבע (סי' לא)[סח] כתב, שמכך שהגמרא מסתפקת האם מפסיקים באמצע התפילה רק לאמן יהא שמיה רבא, ואינה מסתפקת לגבי קדושה ומודים, משמע שיש מצוה בעניית אמן יהא שמיה רבא יותר מקדושה ומודים[סט].

שבסוגייתנו דורשים זאת מפסוקים, אין זה אלא אסמכתא בעלמא. **נה. אף** שעדת קרח היתה יותר מעשרה אנשים, מכל מקום למדים ש'עדה' אינה פחותה מעשרה אנשים, כן היא לכאורה כוונת רש"י במגילה (שם ד"ה עדה). **נו. או"ח** ח"א (סי' כג), ח"ב (סי' יט), ח"ג (סי' יד). **נז. אמנם** כל זה לענין צירוף לדבר שבקדושה, אבל אינם מצטרפים להיחשב תפילה בציבור. אמנם יש המקילים אף לצרפם לזה, וכן כתב להקל המהר"י אסאד (שו"ת, או"ח סי' כו) שאף על פי שעל ידי החטא מסתלקת נשמתו וחלה עליו רוח טומאה, מכל מקום 'ישראל הוא' והוא בכלל 'ונקדשתי בתוך בני ישראל'. ובמלמד להועיל (שו"ת, ח"א סי' כט) כתב שהמקל לצרפם לתפילה בציבור על פי דברי הבנין ציון (שו"ת, ח"ב סי' כג) שהמאמין בבורא עולם אף שמחלל שבת אין דינו כגוי, יש לו על מי לסמוך, אך מי שיכול לילך לבית הכנסת אחר בלי להכלים איש, בוודאי שמהיות טוב שלא יסמוך על היתר זה ויתפלל עם אנשים כשרים. וכן משמע בלבוש (או"ח סי' נה אות יא) שאדם שעבר עבירה כל זמן שלא נידוהו הרי הוא נמנה בין העשרה ככתוב לגבי עכן (יהושע ז יא) 'חטא ישראל' ודורשת הגמרא (סנהדרין מד.) 'אף על פי שחטא ישראל הוא'. **נח. ועיין** בלב אברהם (שו"ת, ח"א סי' יח) במכתב ששלח להגר"מ פיינשטיין ובו האריך להשיב על דבריו. **נט. אמנם** ר' בא ור' יסא בשם רבי יוחנן למדו זאת מ'עדה עדה', וכגירסת הגמרות שלנו. **ס. הובא** בתוספות בסוטה (לד. ד"ה טורטני). **סא. הביא** כן בשם הרב"י, ובחידושיו לפסחים (ז: ד"ה וכתיב) גם כתב כן בשם טור או"ח. וכבר הקשה המגיה שלא נמצא כן בבית יוסף בשום מקום, ואולי כוונתו לרבי יעקב המובא ברבינו בחיי, שהובאו דבריו לעיל. **סב. בשפתי** חכמים (ד"ה אתיא) כתב בשם ספר אך פרי תבואה, שמה שרימזה התורה שדבר שבקדושה הוא בעשרה דווקא במרגלים, ללמדנו שאף במנין של עשרה רשעים לא ימנע האדם מלדבר עמם בדברי קדושה. ובמקום אחר הוסיף (מגילה כג: ד"ה אתיא), שמכל מקום יזהר שלא יתחבר עמהם, אלא יעשה ככתוב בפסוק 'הבדלו מתוך העדה הזאת'. עוד כתב שם על דרך האגדה, שאם ברשעים עשרה נקראים 'עדה', ומדה טובה מרובה ממדת פורענות, אם כן בצדיקים ודאי נקראים עשרה 'עדה'. אכן השפת אמת (אבות פ"ג מ"ו) הקשה, שכיון שמנין עשרה נלמד מ'עדה רעה', אם כן יש לומר שבצדיקים יהיה די אף בפחות מעשרה. **סג. רש"ש**, גליון מהרש"א, רש"ש טויבש, צל"ח (בתוס' שם), מהר"ם על המרדכי (הובא בחדושי אנשי שם אות ו). **סד. ובפרט** לפי מה שתמה בגליון (שם, הגהות וציונים אות ט) שלא נמצא כן בגמרא שם. **סה. וכתב**, שאין להוכיח מסוגייתנו שגם בדיעבד אינו מפסיק, ממה שלסובר שהיחיד אומר קדושה רשאי להתחיל ואינו צריך להמתין כדי שלא יפסיק בתפילתו, שעדיין יתכן שרק אם היחיד אומר קדושה אינו צריך להפסיק ולאומרה עם הציבור מפני שיכול לאומרה אחר כך. והרש"ש טויבש (שם) תירץ, שיתכן שרק כשמתחיל על מנת להפסיק באמצע תפילתו אסור לו להפסיק, אבל כששומע פתאום שאומרים הציבור קדושה והוא באמצע תפילתו מותר לו לענות עמהם. אמנם בארץ החיים (ד"ה ודכ"ע) כתב שהוכחת הגמרא בסוגייתנו שאין מפסיקים, היא ממה שצריך שודאי יוכל לסיים קודם קדושה, ואילו בדיעבד היה יכול לענות לא היה לנו להחמיר שגם בספק לא יתחיל. **סו. ומן** הטעם הזה הוכיחו תלמידי רבינו יונה (לעיל יד. ד"ה רבי יהודה) שמפסיקים בקריאת שמע לקדיש. **סז. ודלא** כתלמידי רבינו יונה הנ"ל, שלדברי התוספות אדם שעוסק בשבחו של מקום אין נכון להפסיק לשבח אחר שאינו חשוב יותר. **סח. הובא** במגן אברהם (סי' נו סק"א), והביא שם שכן כתב השי למורא (סי' ט). **סט. ובשפתי** חכמים (ד"ה מהו) ובמגיד תעלומה (ד"ה איבעיא) כתבו, שהטעם שנסתפקה הגמרא רק על

והמילי דברכות (שם) רצה לתלות נידון זה במחלוקת הראשונים בביאור 'אמן יהא שמיה רבא'. שלפי מה שביאר **במחזור ויטרי** (סי' ע פ"ז, הובא בתוספות לעיל שם) שאנו מתפללים שימלא שמו של הקב"ה, ככתוב (שמות יז טז) 'כי יד על כס יה' וגו', שלא יהיו שמו וכסאו שלמים עד שימחה זרעו של עמלק, אם כן בודאי שתפילה זו חשובה יותר משאר התפילות והשבחים, ואפשר שלכן תיקנו לאומרה בלשון ארמית. מה שאין כן לפי מה שביארו התוספות (שם) שאנו מתפללים שיהא שמו הגדול מברך, אם כן לא עדיף שבח זה משאר שבחים.

האם מותר להפסיק בשומע תפילה לאמן יהא שמיה רבא מברך

ולית הלכתא כותיה. מסקנת הגמרא בסוגייתנו שאין מפסיקים באמצע שמונה עשרה לאמירת אמן יהא שמיה רבא מברך. **בתולדות זאב** (ד"ה אבעיא) כתב, שמסברא נראה שאם עומד בברכת 'שומע תפילה' יכול לענות אמן יהא שמיה רבא וכו', שהרי קיימא לן (לקמן לא.) ששואל אדם כל צרכיו בשומע תפילה, ואם הותר לו לבקש על מחייתו ודאי יהיה מותר לו להתפלל על קידוש שמו הגדול. ומה שהגמרא מסיקה שאין להפסיק, היינו בשאר ברכות.

אמנם באפיקי מגינים (או"ח סי' קיט ביאורים סק"ג) כתב, שמסוגייתנו משמע שאין להפסיק אפילו בשומע תפילה. והטעם, שכיון שהיא מצוה נפרדת נחשבת הפסק בתפילה, מה שאין כן כשמתפלל ומבקש על צרכיו אין זה הפסק בתפילתו. והביא ראיה ממה שכתבו **התוספות** (ד"ה עד) שאין להפסיק לשמיעת קדיש או קדושה, מפני שזה הפסק, אף שאילו היה מפסיק לשמוע דברי הרשות לא היה זה הפסק, מפני שאדרבה כיון שיוצא ידי חובת קדיש או קדושה הרי זה נחשב הפסק בתפילה, וכל שכן לומר בפה אמן יהא שמיה רבא.

ובאשל אברהם (בוטשאטש, או"ח סי' קד ס"ז) כתב שאין לענות אמן יהא שמיה רבא בשומע תפילה מאחר שחכמים אמרו שלא עונים אמן יהא שמיה רבה באמצע שמונה עשרה לא חילקו חכמים, ואף בשומע תפילה אסרו. ועוד, מפני שיש אומרים שלא מוסיפים בקשה על רבים מפני בלבול הדעת.

האם מותר להפסיק בברכת 'את צמח דוד' לאמן יהא שמיה רבא מברך

שם. בציץ אליעזר (שו"ת, ח"ח סי' י אות ג) הביא בשם **כברא דנרד**, שהסתפק במי שעומד בברכת 'את צמח דוד' האם יכול לענות 'אמן יהא שמיה רבא וכו', ואין בכך הפסק, מפני שמותר להוסיף בכל ברכה מהאמצעיות מעין אותה ברכה, ואמן יהא שמיה רבא הוא מעין ברכת את צמח. והביא ששאל זאת **לרבי יצחק אלחנן** והשיב לו שאסור להפסיק. וכן השיב לו **רבי חיים ברלין** בשם אביו הנצי"ב שקשה להורות בזה למעשה להפסיק. ובמכתב אחר השיב לו הנצי"ב שלא התירו לשאול באמצע הברכות בין צרכי יחיד ובין צרכי רבים רק כאשר התחדש לו איזה דבר, אבל לא בקשה תמידית כאמן יהא שמיה רבא. ועל פי זה כתב הציץ אליעזר שאסור להוסיף אמן יהא שמיה רבא באת צמח דוד, וכל המשנה ראוי לחוש שמקלקל בכך את נוסח התפילה שקבעו אנשי כנסת הגדולה.

מדוע לא נתרץ שהאיסור לבעל קרי בדברי תורה נאמר רק למלמד לאחרים

למימרא דקסבר רבי יהודה בעל קרי מותר בדברי תורה וכו'. הקדושה וברכה (ד"ה שנאמר) **והמילי דברכות** (ד"ה למימרא) הקשו, מדוע לא תירצו שרבי יהודה סובר שרק ללמד לאחרים אסור עד שיטבול, שהרי הפסוק (דברים ד ט) עוסק באדם המלמד את בניו תורה, אבל על הרוצה ללמוד תורה בעצמו לא נאמר האיסור[ע].

הקדושה וברכה תירץ, שקושיית הגמרא מכך שרבי יהושע בן לוי אמר בסתם 'מנין לבעל קרי שאסור בדברי תורה', משמע שאפילו לעצמו אסור. ועוד, שאכן הלימוד אינו מהפסוק 'והודעתם לבניך', אלא שלמדים לאסור כמו שהיה בסיני שנאסרו בעלי קרי, ושם הרי למדו לעצמם. אך הקשה, שנמצא שלרבי יהושע בן לוי הלימוד אינו מסמיכות הפסוקים אלא משום שכך היה בסיני, ומלשון הגמרא משמע שהלימוד הוא מסמיכות הפסוקים.

והמילי דברכות תירץ, שכוונת הגמרא להקשות שכיון שמצינו שבעל קרי אסור ללמד תורה לאחרים מדאורייתא, אם כן כאשר בא עזרא ותיקן טבילה היינו לאדם הלומד בעצמו, וזוהי קושיית הגמרא שהוכיחה שלעצמו גם אסור[עא].

מדוע לא הקשתה הגמרא על תנא קמא שאומר שבעל קרי מברך על המזון לאחריו

שם. הדברי דוד (זאלצר, ד"ה למימרא) הקשה, מדוע לא הקשתה הגמרא גם על תנא קמא במשנתנו הסובר שבעל קרי מברך על המזון לאחריו מפני שחיובו מדאורייתא, והרי בעל קרי אסור בדברי תורה וכמו שדרש רבי יהושע בן לוי. ותירץ, שצריך לומר שמה שאמר תנא קמא שבעל קרי מברך על המזון לאחריו אין הכוונה שמוציא בפיו, אלא מהרהר בלבו, שאינו עדיף מקריאת שמע שחיובה הוא גם מדאורייתא, ובכל זאת אמר שרק מהרהר בלבו.

אך הקשה[עב], שלפי זה מה היא קושיית הגמרא על רבי יהודה, הרי יש לומר שגם הוא התכוין שמברך ברכות קריאת שמע בהרהור, וחולק על תנא קמא רק בזה שלתנא קמא מהרהר רק את קריאת שמע, והוא סובר שמהרהר גם את הברכות. ותירץ, שהמקשן ידע את הברייתא להלן (כב.) שמפורש בה שרבי יהודה סובר שבעל קרי מוציא הברכות בפיו, ומסתמא גם במשנה כוונתו כן, אך התרצן לא ידע מהברייתא ולכן השיב 'לא תימא מברך אלא מהרהר', ועל כך השיב לו המקשן מהברייתא שמפורש שדעת רבי יהודה שמוציא בפיו.

השמן רקח (להלן כב. ד"ה אך) תירץ, שכיון שהגמרא סוברת כרבינא שהרהור כדיבור, אם כן אם רבי יהושע בן לוי דורש מסמוכים שאסור לבעל קרי לעסוק בדברי תורה, מסברא יש לומר שהוא הדין בהרהור, אף שאינו מפורש בפסוק, שאין לנו לחדש מדעתנו חילוק בין הרהור לדיבור. אבל לאחר שדחתה הגמרא שדרשת רבי יהושע בן לוי זו היא אסמכתא, ומקשה על רבי יהודה רק מסתירת דברי עצמו, אכן יש לתרץ שמה שחייב רבי יהודה בעל קרי בטבילה מתקנת עזרא, הוא רק כשמוציא הדברי תורה בפיו, אבל בהרהור לא תיקן[עג].

האם טבילת בעל קרי היא מדאורייתא או מתקנת עזרא

והאמר רבי יהושע בן לוי מנין לבעל קרי שאסור בדברי תורה שנאמר והודעתם לבניך ולבני בניך וסמיך ליה יום אשר עמדת וגו'. בירושלמי (פ"ג ה"ד) מובא ש'רב אחא בשם תנחום ביר' חייא ביומי רבי יהושע בן לוי ביקשו לעקור את הטבילה הזאת מפני נשי הגליל שהיו נעקרות מפני הצינה[עד]. אמר להן רבי יהושע בן לוי דבר שהוא גודר את ישראל מן העבירה אתם מבקשים לעקור אותו'. וכתב **היפה תלמוד** (ד"ה והאמר), שמבואר בירושלמי שרבי יהושע בן לוי סובר שטבילת בעל קרי היא תקנה דרבנן.

וכן הוכיח הריטב"א (ד"ה והא"ר) שלרבי יהושע בן לוי בעל קרי אינו אסור בדברי תורה מדאורייתא, שהרי בבבא קמא (פב.) מבואר שעשרה תקנות תיקן עזרא ואחת מהן היא שבעלי קרי יהיו טובלים. ועוד, שלהלן מבואר שרבי יהושע בן לוי לומד מסמיכות הפסוקים הללו את מעלת המלמד לבנו תורה, ואין ללמוד מפסוק אחד שני דברים, ועל כרחך שאינו אלא אסמכתא. ולפי זה הקשה, מה היא שאלת הגמרא על רבי יהודה, הרי איסור הבעל קרי בדברי תורה אינו מן התורה. ותירץ, שאכן ידע המקשן שאיסורו של הבעל קרי ללמוד תורה הוא משום תקנת עזרא, וקושיית הגמרא היא משום תקנת עזרא. כלומר, איך מתיר רבי יהודה לבעל קרי לעסוק בדברי תורה, הרי עזרא תיקן שיהיה אסור. והגמרא לא דקדקה לבאר האם הפסוקים הם אסמכתא או דרשה גמורה, ונקטה בלשונה כאילו האיסור הוא מדאורייתא, מפני שלמסקנת הגמרא גם רבי יהודה מודה שבעל קרי אסור בדברי תורה.

התוספות הרא"ש (ד"ה למימרא) תירץ, שאכן הגמרא היתה יכולה לתרץ שאין טבילת בעל קרי מדאורייתא אלא מתקנת עזרא והפסוק אינו אלא אסמכתא, אלא שבלא זה דחתה הגמרא את הקושיא בענין אחר.

הרשב"א (ד"ה והאמר) תירץ, שהמקשן בסוגייתנו היה סבור שמה שאמר רבי יהושע בן לוי שבעל קרי אסור בדברי תורה היינו מדאורייתא, ולא שמע את דבריו להלן (כב.) מה טיבן של טובלי שחרית, ופירשה הגמרא ששאלתו היא מדוע צריכים לטבול הרי די בתשעה קבין, אשר מזה מוכח שאיסורו של בעל קרי אינו מן התורה, שאם כן היה צריך טבילה דווקא, שתשעה קבין אינם מועילים מן התורה.

הפני יהושע (ד"ה רבי) תירץ, שהמקשן סבר שלרבי יהושע בן לוי טבילת קרי מדאורייתא למי שבא להוציא דברי תורה בפיו, ובא עזרא ותיקן טבילה גם למהרהר בדברי תורה. אמנם כל זה רק להוה אמינא של הגמרא, אך למסקנא שמביאה הגמרא שרבי יהושע בן לוי לומד את הפסוק הנ"ל לענין המלמד את בן בנו תורה, בהכרח שהדרשה לאסור בעל קרי בדברי תורה אינה אלא אסמכתא, ועזרא הוא שתיקן טבילת בעל קרי[עה].

הצל"ח (ד"ה והאמר) תירץ, שהמקשן סבר שלרבי יהושע בן לוי טבילת בעל קרי מדאורייתא לתורה שבכתב, ובא עזרא ותיקן טבילה אף לתורה שבעל פה. וכמו שמצינו להלן (כב.) שנחלקו תנאים האם בעל קרי אסור רק בתורה שבכתב או אף בתורה שבעל פה.

המילי דברכות (ד"ה למימרא) תירץ, בהקדם מה שהוסיף להקשות על תמיהת הגמרא מרבי יהושע בן לוי, שהרי יש לומר שרבי יהודה סובר שרק

אמן יהא שמיה רבא, משום שנאמרו על עניה זו דברים נשגבים, שבשעה שבני ישראל אומרים אמן יהא שמיה רבא הקב"ה מנענע ראשו ואומר אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו וכמבואר לעיל (ג.). וכן מבואר בשבת (קיט:) גודל עניית אמן יהא שמיה רבא, עד שנאמר שקורעים לו גזר דינו.

ע. **וכשם** שמחלקת הגמרא להלן (כב:) שהרוצה ללמוד תורה לעצמו די לו שישפוך על עצמו תשעה קבין, אבל הרוצה ללמד לאחרים צריך טבילה בארבעים סאה.

עא. **ועיין** להלן (בענין 'האם טבילת בעל קרי היא מדאורייתא או מתקנת עזרא') שהובא מה שביאר בתירוץ הגמרא.

עב. **וכן** הקשה ותירץ הפני יהושע (ד"ה רבי יהודה).

עג. **וכעין** זה תירץ בזרע יעקב (ד"ה למימרא).

עד. **הפני** משה (ד"ה שהיו) פירש, שבעליהן היו נמנעים מתשמיש בכדי שלא יצטרכו לטבול במים הקרים. והטוב ירושלים (ד"ה מפני) הבין בדבריו שהיו נעקרות מחמת כן, והקשה מהמבואר בגמרא (יבמות לד:) שכשדעתה על בעלה אינה נעקרת אפילו בעשר שנים. אלא פירש, על פי המשנה להלן (כו.) שגם הן היו טובלות לתפילה משום פליטת שכבת זרע, והיו נעקרות כפשוטו מפני הצינה.

עה. **וכעין** זה כתב הברכת דוד (רוזין, ד"ה למימרא).

ללמד לאחרים אסור עד שיטבול, שהרי הפסוק (דברים ד ט) עוסק באדם המלמד את בניו תורה, אבל על הרוצה ללמוד תורה בעצמו לא נאמר האיסור[עו]. ותירץ, שכוונת הגמרא להקשות שכיון שבעל קרי אסור ללמד תורה לאחרים מדאורייתא, אם כן כאשר בא עזרא ותיקן טבילה היינו ללומד בעצמו, וקושיית הגמרא היא להוכיח שלעצמו גם אסור לכל הפחות מתקנת עזרא. ותירצה הגמרא, שעיקר דרשת רבי יהושע בן לוי נאמרה על ענין אחר, ומדאורייתא מותר לבעל קרי אף ללמד תורה לאחרים, ועזרא הוא שתיקן טבילה לבעל קרי על פי דרשת הסמוכים של רבי יהושע בן לוי, אך זה דווקא ללמד תורה לאחרים, אבל ללמוד תורה לעצמו מותר. אך כתב שמדברי רש"י להלן (כב. ד"ה אלא) משמע שבהוה אמינא הבינה הגמרא שרבי יהודה אינו סובר את תקנת עזרא, אם לא שנדחוק שכוונת רש"י לומר שסובר רבי יהודה שעזרא לא תיקן לענין ללמד לעצמו.

בקובץ על יד (טרייניטס, ד"ה וכ"ת) תירץ, שמדאורייתא רק בעל קרי מחמת תשמיש אסור בדברי תורה, ועזרא תיקן גם לבעלי קרי שלא מחמת תשמיש.

והאשל אברהם (ניימארק, ד"ה והאמר) כתב, שעיקר הקושיא על רבי יהודה היא ממה שהוא עצמו סובר שבעל קרי חייב טבילה, כמבואר בגמרא להלן.

ההבדל בין משנה תורה לשאר החומשים לענין דרשת 'סמוכין'

אפילו מאן דלא דריש סמוכים בעלמא במשנה תורה דריש. התוספות ביבמות (ד. ד"ה וכי) כתבו שהחילוק בין שאר חומשים למשנה תורה הוא, שבכל מקום דורשים סמיכות הפסוקים אם היא מוכחת או מופנית, וקים להו לחכמים שבמשנה תורה כל סמיכות היא או מוכחת או מופנית. אמנם שאר **הראשונים**[עז] כתבו, שבכל התורה אין הסמיכות 'מוכחת', משום שאין מוקדם ומאוחר בתורה, וכולה כפרשה אחת, ורק במשנה תורה הסמיכות 'מוכחת'[עח], אבל אם היא מופנית הרי היא נדרשת בכל התורה. **והראב"ן** (סו"ת, סי' לד)[עט] כתב, שבכל התורה כיון שמפי הגבורה נאמרה, נוהג הכלל שאין מוקדם ומאוחר בתורה, ולכן אין דורשים סמיכות הפסוקים, אבל במשנה תורה שמשה עצמו סדרה, סידר פרשה אחר פרשה כדי לדרוש סמוכים[פ].

השיטה מקובצת (ד"ה אפילו) ביאר, שהחילוק בין משנה תורה לכל התורה, שמשנה תורה הם דברי משה. ואף שכל התורה מפי הגבורה נאמרה וגם משנה תורה, מכל מקום כיון שכבר נאמרו בתחילה בסדר אחד וחזר ואמרם בסדר שונה, ודאי כשסמך הדברים זה לזה כוונתו היתה לדרשה.

עוד כתבו הראשונים[פא], שרבנן דורשים סמוכין בכל התורה, משום שסוברים שאין צריך שתהא הסמיכות מופנית או מוכחת[פב].

והמהר"ץ חיות (ד"ה אפילו) כתב לתלות את מחלוקת חכמים ורבי יהודה במחלוקת האמוראים בגיטין (ס.), האם התורה ניתנה מגילה מגילה, דהיינו, שכל פרשה ופרשה נאמרה מיד, עד שנסתיימה כתיבת התורה בסוף ארבעים שנה, או מגילה חתומה ניתנה, דהיינו, שנאמרה כאחת לסוף ארבעים שנה. שלרבי יהודה מגילה מגילה ניתנה, ולכן אין לדרוש סמוכין בכל התורה, שכן לא נאמרו הפרשיות בפעם אחת אלא בזמנים שונים, אבל במשנה תורה שנאמרה ביחד בשנה האחרונה סמוך לפטירת משה, יש לדרוש סמוכים. אך לרבנן התורה מגילה חתומה ניתנה, ואם כן נאמרה כאחד, ולכן יש לדרוש סמוכין בכל התורה.

אמנם השפתי חכמים (ד"ה אפילו) הקשה על דבריו, שאף לסובר שהתורה מגילה מגילה ניתנה ולא נאמרה כולה בפעם אחת, מכל מקום יש לדרוש את סמיכות הפסוקים שהרי הקב"ה התחיל בפעם השניה סמוך בדיוק להיכן שפסק בפעם הראשונה. ועוד הקשה, שרבי יוחנן סובר (גיטין שם) שהתורה ניתנה במגילות, ורבי יוחנן הוא שאמר שיש לדרוש בתורה סמוכים כמבואר לעיל (י.). ועוד הקשה, שאף אם התורה ניתנה במגילות, מכל מקום באותה פרשה יש לרבי יהודה לדרוש סמוכים גם בשאר התורה.

מקור דין סקילה בשוכב עם בהמה

מה שוכב עם בהמה בסקילה אף מכשפה נמי בסקילה. רש"י (יבמות ד. ד"ה מה, סנהדרין סז: ד"ה שוכב) ביאר, שמקור דין סקילה בשוכב עם בהמה, הוא ממה שנאמר באשה הנרבעת לבהמה (ויקרא כ טז) 'דמיהם בם', ובסנהדרין (נג.) הגמרא לומדת מאוב וידעוני, שבכל מקום שכתוב 'דמיהם בם' היינו סקילה.

והקשו האחרונים[פג], שמלשון הגמרא משמע שמדובר באיש השוכב עם בהמה, ולא באשה, ובסנהדרין (נד:) מבואר, שהאיש השוכב עם בהמה שעונשו בסקילה נלמד מגזירה שוה, שבשוכב עם בהמה כתוב (ויקרא כ טו) 'ואיש אשר יתן שכבתו בבהמה מות יומת ואת הבהמה תהרוגו', ולגבי מסית כתוב (דברים יג י) 'כי הרוג תהרגנו', ומפורש במסית עונש סקילה[פד].

עוד הקשה הערוך לנר (סנהדרין סז: ברש"י ד"ה סמכו), שבשוכב עם בהמה לא נאמר כלל 'דמיהם בם' אלא רק באשה הנרבעת לבהמה, ומנין לדמות איש הרובע לאשה הנרבעת. עוד הקשה (יבמות ד. ברש"י ד"ה מה), שלכאורה רש"י סותר את משנתו, שבסוגייתנו (ד"ה מה) הביא, שמקור העונש של סקילה בשוכב עם בהמה, הוא מהגזירה שוה של 'תהרוגו'[פה].

וכתב ליישב על פי דברי הסמ"ג (לאוין לה), שכתב שהגזירה שוה לאיש השוכב עם בהמה היא משני המקומות יחד, גם ממסית וגם מאשה הנרבעת. וביאר שם בביאורי רבי אייזיק שטיין, שמאשה לבד אי אפשר ללמוד בגזירה שוה לאיש, משום שהיינו אומרים ששונה אשה שכתוב בה 'דמיהם בם'. וממסית לבד אי אפשר ללמוד בגזירה שוה לאיש, משום שהיינו אומרים שגזירה שוה זו אינה מלמדת אלא על הבהמה שהיא בסקילה, ולא על האיש השוכב. ולפי זה מבואר, מדוע במקום אחד הביא רש"י את הדרשה ממסית, ובמקום אחר הביא את הדרשה מאשה, שהרי שתי הדרשות צריכות זו לזו[פו].

הרש"ש (יבמות ד. ברש"י ד"ה מה) כתב, שכוונת הגמרא ללמוד סקילה מסמוכים לנשכב על ידי בהמה, שלמסקנת הגמרא בסנהדרין (נג:) נלמד דינו מ'שוכב עם בהמה' שאם אינו ענין לשוכב תנהו ענין לנשכב. ויתכן, שמקור מה שעונשו בסקילה הוא מאשה הנרבעת שהוא דומה לה.

מנין שרבי יהודה לא דורש 'סמוכין'

אמר ליה רבי יהודה וכי מפני שסמכו ענין לו נוציא לזה לסקילה. התוספות (יבמות ד. סנהדרין סז: ד"ה וכי) הביאו, שמדברי רבי יהודה אלו הוכיחה הגמרא ביבמות (שם) שהוא אינו דורש הלכה מסמיכות הפסוקים, אלא רק בחומש דברים[פז]. והקשו, מנין שרבי יהודה אינו דורש את סמיכת הפסוקים בשום מקום, הרי יתכן שדווקא כאן אינו דורש 'סמוכין' לחייב את המכשפה בסקילה, משום הגזירה שוה שדורש רבי יוסי (סנהדרין סז.) לחייב את המכשפה בסייף[פח]. והוכיחו כן, שהרי רבי עקיבא לעיל (שם) גם אינו לומד שמכשפה דינה בסקילה מסמוכים, אלא מהפסוק (שמות יט יג) 'אם בהמה אם איש לא יחיה', וכי נאמר שמוכח שאינו סובר כרבנן הדורשים סמוכים בכל התורה כולה[פט], אלא בודאי הוצרך לדרוש מהפסוק של בהמה, בכדי להוציא מהגזירה שוה של רבי יוסי שמיתת המכשפה בסייף. ואם כן גם לרבי יהודה נאמר, שלכן הוצרך ללמוד שהמכשפה בסקילה מאוב וידעוני, ולא משום שאינו דורש סמוכין. ותירצו, שהוכחת הגמרא שרבי יהודה אינו דורש סמוכין היא מלשונו שאמר 'וכי מפני שסמכו ענין לו', שמשמע שאינו דורש סמוכין בכל מקום, ולא רק לגבי נידון זה.

בסנהדרי קטנה (סנהדרין סז: בתוס' ד"ה וכי) כתב לתרץ, שרבי יהודה אינו יכול לדרוש את הגזירה שוה של רבי יוסי הגלילי, שהרי לא היתה קבלה בידו עליה, שהרי גם למסקנא אינו דורש מגזירה שוה אלא לומד מאוב וידעוני, ולכן מוכח שאינו דורש סמוכין ממה שהוצרך ללמוד מאוב וידעוני. אבל לרבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא היתה קבלה מרבותם לדרוש את דין המכשפה מגזירה

[עו] ועיין לעיל (בענין 'מדוע לא נתקן שהאיסור לבעל קרי בדברי תורה נאמר רק למלמד לאחרים') שהובאה קושיא זו גם בשם הקדושה וברכה.

[עז] רמב"ן (שם ד"ה והאי), ריטב"א (שם ד"ה ואמר) ומאירי (שם ד"ה ואפילו).

[עח] ובריטב"א (שם) פירש שקים להו לחכמים שנכתבה על הסדר. והמאירי (שם) כתב, שאינם כפרשה אחת כיון שאינם אלא תוספת.

[עט] הובא בהגהות ר"ב רנשבורג (שם אות א).

[פ] והברכת אברהם (שם) כתב, שנידון זה תלוי האם סמיכות הפרשיות בסדר כתיבתן מלמדת או הסמיכות שבסדר אמירתן. שלדעת תוספות הכל תלוי בכתיבה, ועל כן כתבו שבכל התורה יש לדרוש סמוכים אם הוא מופנה או מוכח, שהרי בכתיבה אין הבדל בין משנה תורה לשאר החומשים, והכל מפי הגבורה הוא. אך בדעת הראב"ן יש לומר, שהלימוד הוא מהסמיכות באמירה, ואדרבה מסמיכות הכתיבה אין לדרוש, משום שאין מוקדם ומאוחר בתורה. לפיכך אין ראיה מהאמירה אלא במשנה תורה משום שמשה אמרה, ורק אחר כך נצטוה לכותבה. אבל כל התורה שנאמרה מפי הגבורה, נוהג הכלל של 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' אף על האמירה.

[פא] רמב"ן (שם), ריטב"א (שם ד"ה וסמיך) ומאירי (שם).

[פב] והוכיחו כן ממה שלמדה הגמרא (שם) שיבמה שנפלה לפני מוכה שחין אין חוסמין אותה [להכריחה להתייבם], מהסמיכות של פרשת יבום לאיסור של לא תחסום שור בדישו. והרי אין שם יתור כלל לא בפרשת יבום ולא בלאו של לא תחסום, ואינה מופנית משום צד, וגם אינה מוכחת, שכן אין מקום אחר שהוא יותר ראוי לכתיבת פרשת יבום. ומה שאמרו שם להלן, שפרשת ציצית מופנית או מוכחת, היינו לדעת רבי יהודה. עוד כתבו, שכלאים בציצית שאני, ולדברי הכל צריכה להיות מופנית או מוכחת, מכיון שמכאן אנו למדים לכל התורה שדורשים סמוכים. עוד תירצו, שכדי שידחה עשה את לא תעשה, אף לחכמים צריך שתהיה הסמיכות מופנית או מוכחת.

[פג] ערוך לנר (יבמות ד. ברש"י שם, סנהדרין סז: ברש"י ד"ה סמכו) ורש"ש (יבמות שם).

[פד] החשק שלמה (יבמות שם) הביא מהתורת כהנים (קדושים פי"א), שהגירסא בסנהדרין (נד:) באיש השוכב עם בהמה 'נאמר כאן הריגה ונאמר להלן הריגה' וכו'. ולגירסא זו, יתכן שהכוונה להריגה האמורה באשה הנרבעת לבהמה, שנאמר בה (ויקרא כ טז) 'והרגת את האשה', ולא להריגה האמורה במסית. והוסיף, שיתכן שכך היתה גירסת רש"י בגמרא לעיל.

[פה] ועיין בשפתי חכמים (ברש"י ד"ה מה) שכתב שרש"י ביבמות מיאן ללמוד מ'תהרוגו' משום שזה מדבר על הבהמה.

[פו] המהרש"א (סנהדרין נד: ד"ה גמר) כתב על ביאורו, שבכל נוסחאות הגמרא לא נמצא כדבריו, ולא הובאה הילפותא מ'דמיהם בם'. וכתב שעדיפה הילפותא ממסית שמפורש בו סקילה, ואילו על 'דמיהם בם' צריך לימוד נוסף שהכוונה לסקילה.

[פז] ולכן רבי יהודה דורש את סמיכות הפסוקים של ציצית ושעטנז, כמבואר בגמרא ביבמות (שם), ללמדנו שיש לקיים מצות ציצית אף אם בכדי לקיימה צריך הוא להטיל חוטי צמר בתוך בגד פשתן. ועיין בגמרא שם בהבדל שבין חומש דברים לשאר התורה כולה. ועיי"ש בתוספות (ד"ה וכי) שדנו, באופן שיהיו תנאים אלו שישנם בחומש דברים, אף בתורה כולה, האם נדרוש סמוכים גם בכל התורה, ועיין לעיל (בענין 'ההבדל בין משנה תורה לשאר החומשים לענין דרשת סמוכין') מה שנתבאר בענין זה.

[פח] שלגבי כשפים נאמר (שמות כב יז) 'מכשפה לא תחיה', ולגבי שבעה עממים נאמר (דברים כ טז) 'לא תחיה כל נשמה', מה שם הרגום בסייף, אף מכשפה דינה בסייף. ולכן הוצרך רבי יהודה ללמוד שמכשפה בסקילה מאוב וידעוני.

[פט] וביאר בסנהדרי קטנה (סנהדרין סז: בתוס' ד"ה וכי), שכוונתם, שלא מצינו בכל הש"ס שיאמרו שרבי עקיבא אינו דורש סמוכין, ומצינו כן רק על רבי יהודה.

שוה, אבל לא היתה להם קבלה מהיכן ללמוד, אלא נמסר הדבר לחכמים, ובזה נחלקו מהיכן מסתבר יותר ללמוד. והביא, שהמלא הרועים (כללי סמוכין) כתב, שיכול התנא לדרוש גזירה שוה מעצמו כדי שלא נלמד מסמוכין. ואם כן מבוארת קושיית התוספות, שלכן הוצרך רבי יהודה ללמוד מאוב וידעוני, כדי ללמדנו שלא נלמד מהגזירה שוה של רבי עקיבא או רבי יוסי הגלילי, שהרי כדי להוציא מללמוד בסמוכין יכול לדרוש גזירה שוה מעצמו. אך הסנהדרי קטנה דחה את דבריו, שדבר תימה הוא לומר כן, שבכל אופן שהוא אין אדם דן גזירה שוה מעצמו בלא קבלה מרבותיו.

מדוע אוב וידעוני לא נחשב 'יצא לדון בדבר החדש'

אלא אוב וידעוני בכלל כל המכשפים היו ולמה יצאו להקיש להן. **התוספות** (זבחים מט. ד"ה לפי) **ותוספות הרא"ש** (ד"ה והלא, סנהדרין סז: ד"ה למה) הקשו, שאחת משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן (תורת כהנים ברייתא דרבי ישמעאל) היא, 'דבר שהיה בכלל ויצא לידון בדבר החדש, אי אתה יכול להחזירו לכללו, עד שיחזירנו לך הכתוב לכללו בפירוש'. ופירושה, שכאשר התורה מלמדת על פרט אחד מתוך הכלל, שיש בו דין מיוחד בו הוא שונה מהכלל, אומרים אנו שהתורה הוציאה אותו מכלל זה לגמרי. ועל כן שוב אין להשוותו לשאר הפרטים של אותו כלל לגבי דינים אחרים, וכמו כן אין לדמות את שאר פרטי הכלל אליו, ללמוד ממנו את דינו המיוחד שנתחדש בו. ולפי זה הקשו, שגם אוב וידעוני יחשבו כ'יצא לידון בדבר החדש', שהרי אוב וידעוני היו בכלל המכשפים שנאמר בהם (שמות כב יז) 'מכשפה לא תחיה', ויצאו מן הכלל בכך שהתורה הוסיפה עליהם עונש כרת, ככתוב (ויקרא כ ו) 'והנפש אשר תפנה אל האובות ואל הידעונים לזנות אחריהם ונתתי את פני בנפש ההיא והכרתי אותו מקרב עמו', ואילו שאר המכשפים אינם בכרת. ואם כך, אין ללמוד למכשפים מבעל אוב וידעוני, שמיתתם תהיה בסקילה. ותירצו[צ], שאין הפרט קרוי 'יצא לידון בדבר החדש' אלא אם כן הדין האמור בפרט סותר את דינו של הכלל[צא]. אבל אם אין הדין המחודש שבפרט סותר את הדין האמור בכלל, אלא מוסיף עליו מיתה חמורה יותר, אין זה בגדר 'דבר חדש'.

התוספות ישנים (יבמות ז. ד"ה אלא) תירצו, שאילו היה כתוב במכשפים שמיתתם בחנק, והיתה התורה מוציאה את אוב וידעוני מן הכלל ואומרת שמיתתם בסקילה, לא היה ניתן ללמוד מהם לכל המכשפים, משום שזה דבר חדש, שבהם נאמרה מיתה חמורה. אך כיון שבמכשפים לא נאמר במה מיתתם, לפיכך למדים מכשפים מאוב וידעוני, שמיתתם לא תהיה בחנק ככל המיתות האמורות בתורה[צב] אלא בסקילה, ובאופן כזה אין זה נחשב יצא לידון בדבר החדש[צג].

מדוע הסקילה הכתובה באוב וידעוני מיותרת ללמד שכל המכשפים בסקילה

שם. מבואר בגמרא שלמדים שהמכשפים בסקילה ממה שנאמר בהם (שמות כב יז) 'מכשפה לא תחיה', ולא נאמר במה מיתתם, והתורה הוציאה את האוב והידעוני מהכלל, וכתבה בהם כיצד להורגם שנאמר (ויקרא כ כז) 'באבן ירגמו אותם דמיהם בם', ולמה יצאו, בכדי להקיש וללמד על כל המכשפים שהם בסקילה.

והקשה הערוך לנר (סנהדרין סז: ד"ה ולמה), הרי צריך את הפסוק של אוב וידעוני, משום שבו כתוב 'דמיהם בם', ומכך לומדת הגמרא בסנהדרין (נד.), שבכל מקום שנאמר 'דמיהם בם' מיתתם בסקילה. ואם כן אינו מיותר, להקיש וללמוד סקילה במכשפים מאוב וידעוני. וביאר, שהתורה היתה יכולה לכתוב 'דמיהם בם' בפרשה אחרת שיש בה סקילה, ומשם ללמד לכל מקום שנאמר 'דמיהם בם' שמיתתם בסקילה, ומכך שכתבה זאת באוב וידעוני, אנו למדים שמיתת המכשפים גם כן בסקילה.

מדוע לא הוכיחה הגמרא מיד מהברייתא של אנוסת אביו שרבי יהודה דורש סמוכים

ובמשנה תורה מנא לן דדריש. **האחרונים**[צד] הקשו, מדוע כאשר הגמרא שאלה 'וכי תימא רבי יהודה לא דריש סמוכים' לא הוכיחה מיד מהברייתא של אנוסת אביו שרבי יהודה דורש סמוכים, ומדוע הוצרכה להאריך ולהביא את דברי רבי יוסף ולהוכיח שרבי יהודה לא דורש סמוכים בכל התורה.

בשמן רקח (ד"ה וכי) תירץ, שהיה מקום לומר שדווקא בפסוקים הללו המובאים בברייתא זו הוא דורש סמוכים מפני שהם מופנים או מוכחים לדרשות, אבל מהפסוקים שהביא רבי יהושע בן לוי שאינם מופנים ואינם מוכחים לדרשות אינו דורש סמוכים, ולכן לשיטתו אין בעל קרי אסור בדברי תורה. לכן הביאה הגמרא תחילה את דברי רב יוסף שאמר שאפילו מי שאינו דורש סמוכים בכל התורה, במשנה תורה הוא דורש, והטעם כמו שכתבו **התוספות** ביבמות (ד. ד"ה וכי)[צה], ושוב מוכח שרבי יהודה ידרוש גם את הסמוכים של רבי יהושע בן לוי.

בחפץ ה' (ד"ה וכי) תירץ, שהגמרא לא היתה יכולה להוכיח שרבי יהודה דורש סמוכים רק ממה שאוסר באנוסת אביו, מפני שהיה מקשהו מהברייתא בענין מכשפה שמשמע שאינו דורש סמוכים. ומעצמו לא רצה לחלק בין כל התורה כולה למשנה תורה, שיתכן שלא היה מקבל המקשן סברא זו, לכן הוצרכה הגמרא להביא תחילה את דברי רב יוסף.

בקובץ על יד (טרייביטש, ד"ה וכ"ת) תירץ, שלולי דברי רב יוסף אילו היתה הגמרא מקשה על רב יהודה שאמר במשנתנו שבעל קרי יכול לברך ברכות קריאת שמע מדבריו שאמר שאסור לבן לשאת את אנוסת ומפותת אביו, ומוכח שדורש סמוכים, היה אפשר לתרץ שנחלקו שני תנאים בשיטת רבי יהודה האם הוא דורש סמוכים, או שאינו דורש סמוכים וכמו שמצינו לגבי מכשפה שהוא אינו דורש סמוכים, לכן הוצרכה הגמרא להביא תחילה את דברי רב יוסף לבאר שמה שמצינו לגבי מכשפה שאינו דורש סמוכים אין זה עוד תנא בשיטת רבי יהודה, אלא שרבי יהודה עצמו בכל התורה כולה אינו דורש סמוכים ורק במשנה תורה הוא דורש סמוכים. וכעין זה תירץ **בזכרון יהודא ויוסף** (ד"ה והא), שאילולי דברי רב יוסף היינו אומרים שפעמים רבי יהודה דורש סמוכים ופעמים לא, כשם שמצינו במכשפים שאינו דורש סמוכים, לכן הוכרחה הגמרא להביא דברי רב יוסף ללמדנו שבמשנה תורה תמיד הוא דורש סמוכים.

מנין לומד רבי יהודה לאסור גם מפותת אביו

רבי יהודה אוסר באנוסת אביו ובמפותת אביו וכו' וממאי דבאנוסת אביו כתיב דסמיך ליהצו ונתן האיש השוכב עמה וגו'. **השפתי חכמים** (ד"ה דבאנוסה) כתב, שבדקדוק הביאה הגמרא את הלימוד על אנוסת אביו ולא על מפותת אביו, מפני שפסוק זה נמצא בפרשת אנוסה. והקשה, כיון שרבי יהודה למד לאסור מכך שהפסוק (דברים כג א) 'ולא יגלה כנף אביו' סמוך לפסוק (שם כב כט) 'ונתן האיש השוכב עמה' המדבר באנוסה, אם כן מנין למד לאסור גם מפותת אביו. ותירץ, שלאחר שדורשים את הפסוק 'ולא יגלה כנף אביו' לכל כנף שראה אביו, מפותת אביו גם בכלל זה. עוד תירץ, שיש ללמוד מפותת אביו בקל וחומר מאנוסתו, שאם אנוסה, שהאב המאנס עבר גם על דעת הנאנסת וגם על דעת אביה, אסרה תורה לבנו, מפותה, שעבר האב המאנס על דעת אביה אך לא על דעתה[צז], ונחשבת יותר כאשת אביו מאנוסה, כל שכן שאסורה לבנו.

כיצד רבי יהושע בן לוי עצמו דרש סמוכין לשני עניינים

אמרי אין במשנה תורה דריש והני סמוכין מבעי ליה לאידך דרבי יהושע בן לוי. **המגיד תעלומה** (ד"ה מיבעיא) הקשה, כיצד רבי יהושע בן לוי עצמו דרש את סמיכות הפסוקים לשני עניינים. ותירץ, שהוא סובר שלגבי ענין אחד הם דרשה גמורה ולענין השני אינם אלא אסמכתא.

איך יתכן לומר על דור המדבר כאילו קיבלו מהר סיני הרי הם קיבלו ממש

דאמר רבי יהושע בן לוי כל המלמד לבנו[צח] תורה מעלה עליו הכתוב כאלו קבלה מהר חורב שנאמר והודעת לבניך ולבני בניך וכתיב בתריה יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב. **רש"י** (דברים ד י) כתב, שהפסוק 'יום אשר עמדת לפני ה'' מוסב על מה שכתוב בתחילת הפסוק קודם לכן (שם ד ט) 'פן תשכח את אשר ראו עיניך'. אך **המהרש"א** (קידושין ל. ח"א ד"ה שנאמר) כתב, שרבי יהושע בן לוי למד שהפסוק 'יום אשר עמדת לפני ה'' מוסב על סוף הפסוק שקודם לכן 'והודעתם לבניך ולבני בניך'. והעיר, שהרי משה רבינו אמר פסוק זה לדור המדבר שהיו בעצמם במעמד הר סיני, ואם כן איך יתכן לומר להם שאם ילמדו את בניהם הרי זה כאילו קיבלוה מהר סיני, הרי הם באמת קיבלוה בהר סיני. ותירץ, שכיון שהיה דיבור זה בסוף ארבעים שנה, ולכולם אמר כן, אם כן נמצא שהרבה מהם לא היו במעמד הר סיני. עוד תירץ, שמה שאמרו כאילו קיבלה מהר סיני, אין הכוונה לזה שמלמד את התורה, אלא לבן בנו שלומד ממנו, ולפי זה לא קשה, כיון שבני בניהם של השומעים אכן לא היו במעמד הר סיני.

צ. **יסוד** זה מובא גם ברש"י (זבחים מט: ד"ה אלא) ותוספות (יבמות ז. ד"ה לפי). צא. **כגון** היתר אשת אח שאין לו בנים לייבם, שהוא סתירה לאיסור שבכלל העריות. וכן מתן דם על גבי בהונות המצורע חשוב דבר חדש, משום שהוא סותר את דין מתן דמם של כלל האשמות, שכן דין שאר האשמות הוא שינתן כל דמם על גבי המזבח, ואילו באשם מצורע מקצת מן הדם ניתן על גבי בהונות, וממעט מן הדם שהיה אמור להינתן על גבי המזבח. צב. **וכמו** שאמר רבי יונתן (סנהדרין נב:), שכל מיתה האמורה בתורה סתם, אינה אלא חנק. צג. **התוספות** ישנים הקשו שיצאו אוב וידעוני מן הכלל [של כשפים] בכך שדינם בסקילה ולא בחנק, ועל כך בא תירוצם. אולם התוספות בזבחים והתוספות הרא"ש (הנ"ל) הקשו שיצאו אוב וידעוני מן הכלל לידון בדבר חדש בכך שיש להם כרת, ודברי התוספות ישנים אינם מתרצים קושיא זו. צד. **שמן** רקח (ד"ה וכי), חפץ ה' (ד"ה וכי), קובץ על יד (טרייביטש, ד"ה וכ"ת), זכרון יהודא ויוסף (ד"ה והא). צה. **שקים** להו לחכמים שבמשנה תורה כל סמיכות היא או מוכחת או מופנית. צו. **השפתי** חכמים (ד"ה וממאי) כתב, שמכאן למדים שכאשר כתוב בש"ס 'וסמיך ליה' אפשר לפרש שהכוונה לפסוק שנכתב קודם לכן. צז. **השפתי** חכמים (ד"ה אנוסה) הביא מהמכילתא שהחילוק בין אנוסה למפותה, שבאנוסה הוא עובר על דעת הנאנסת ועל דעת אביה, ואילו במפותה הוא עובר רק על דעת אביה ולא על דעתה. צח. **בקידושין** (ל.) הגירסא 'כל המלמד את בן בנו תורה'.

ביאור המעלה והטעם שזוכה שנחשב לו כאילו קיבל התורה מהר חורב לזה

שם. המקנה (קידושין ל. ד"ה מעלה) ביאר את הטעם שהמלמד את בן בנו תורה זוכה שנחשב לו כאילו קיבל את התורה מהר חורב, על פי מה שאמרו חז"ל (מכילתא דרשב"י יט ט)[צט] שאינו דומה השומע מפי הרב לשומע מפי תלמיד, וכן בכל דור ודור מתמעטת ההשגה כפי מה שרחוקים המקבלים ממעמד הר סיני. ולפי זה זוהי המעלה במה שמלמד את בן בנו תורה, אף שהיה מוטל על אביו ללמד את בנו, כיון שהוא קרוב יותר מבנו לקבלה מהר סיני. והנה מצינו ששכר המלמד תורה לאחרים הוא, שזוכה שהשם יתברך משפיע עליו שפע חכמה, וכמו שאמרו חז"ל (תענית ז.) 'ומתלמידי יותר מכולן', שפירושו, שעל ידי שלימד את תלמידיו זוכה גם הוא לתורה. לכן המלמד את בן בנו זוכה לשכר מדה כנגד מדה, שכמו שהוא רצה ללמד את בן בנו כדי לקרב קבלתו מהר סיני, כך הקב"ה מקרב קבלתו כאילו הוא קיבל את התורה מהר סיני[ק].

מדוע הוזכר רק שהמלמד את בנו תורה זוכה למעלה זו ולא את המלמד לאחרים

שם. השדה יצחק (ד"ה כל) הקשה, מדוע הוזכר בתורה רק שהמלמד את בנו תורה זוכה שנחשב כאילו קיבל תורה מהר חורב ולא הוזכר כן גם במלמד תורה לאחרים. ותירץ, שאפשר לומר שהתורה באה להשמיענו שאפילו המלמד את בנו שמחויב ללמדו, ככתוב (דברים יא יט) 'ולמדתם אותם את בניכם', מכל מקום מעלה עליו הכתוב כאילו קיבלה מהר חורב, אבל ודאי שגם המלמד את האחרים תורה זוכה למעלה זו.

הגמרא היתה יכולה להקשות מהברייתא לקמן (כב.) שלרבי יהודה בעל קרי אסור בדברי תורה

תנן זב שראה קרי. המלא הרועים והשלמה משנתו (ד"ה תנן) הקשו, מדוע לא הקשתה הגמרא מהמבואר בברייתא לקמן (כב.) שרבי יהודה אומר שבכדי לטהר בעל קרי יש לשפוך עליו ארבעים סאה, ומבואר שהוא סובר שבעל קרי אסור בדברי תורה. בשלמה משנתו תירץ, שאפשר לומר שמה שרבי יהודה אמר שם שצריך לשפוך עליו ארבעים סאה היינו לדבריהם של חכמים, אך הוא עצמו סובר שלא צריך כלל טבילה לדברי תורה. **וכמי באר** (ד"ה תנן) הביא מה שכתבו במבוא לתלמוד, על פי המבואר בתוספות בבבא מציעא (יג: ד"ה הא מני), שכאשר הגמרא יכולה להקשות ממקום בו כתוב הדבר במפורש ויכולה גם להקשות מכח דיוק, דרך הגמרא להקשות מהדיוק[קא]. ולכן הקשתה הגמרא בסוגייתנו מדיוק דברי רבי יהודה לענין זב שראה קרי.

מדוע העדיף התנא להודיע כחם של חכמים המחייבים בטבילה

והאי דקא מפלגי בזב שראה קרי להודיעך כחן דרבנן. הבאר אברהם (ד"ה רבי) הקשה, כיצד יתכן לומר שרבי יהודה וחכמים נחלקו בזב שראה קרי בכדי להודיע את כחם של רבנן המחייבים טבילה אף שהוא אינו בר טבילה, והרי קיימא לן שכח דהיתרא עדיף, ואם כן היה למשנה להשמיענו את כחו של רבי יהודה הפוטר אפילו בבעל קרי בלבד. ואין לומר שדווקא בדברים שהם מדאורייתא עדיף כח ההיתר אבל בדברים שהם מדרבנן בהם אדרבה כח המחמיר עדיף. ותירץ על פי מה שכתבו **התוספות** בחולין (טו: ד"ה להודיעך) שהתנא שם לא העדיף להשמיע את כח ההיתר משום שכבר נשנה כחו בברייתא. וכמו כן יש לומר בסוגייתנו שאת כח ההיתר של רבי יהודה לא היה צריך להשמיענו אחר שהוא נשנה במשנתנו, שרבי יהודה אומר שבעל קרי מברך לפניה ולאחריה.

אמנם השפתי חכמים (ד"ה ומי) תירץ, שלהלן (כב.) מבואר שביטלו את טבילת בעל קרי, או מפני שמחמת כך נגרם ביטול תורה, או מפני שמחמת כך עברו בני אדם על מצות פריה ורביה, ואם כן כאשר רבנן חייבו טבילה אף בבעל קרי הרי זה כח של היתר במה שאינם משגיחים בביטול שנגרם מחמת טבילה זו.

ביאור מחלוקת רבנן ורבי יהודה

תנן זב שראה קרי ונדה שפלטה שכבת זרע המשמשת וראתה דם צריכין טבילה ורבי יהודה פוטר. בביאור מחלוקת רבנן ורבי יהודה ראה בילקוט ביאורים לקמן (כו. בענין 'ביאור מחלוקת רבנן ורבי יהודה') שהבאנו שנחלקו בזה **רש"י** (ד"ה ורבי) **ורבינו יהונתן מלוניל** (שם ד"ה זב) **עם הרא"ה** (שם ד"ה ור' יהודה) **והריטב"א** (ד"ה ורמינהו, ולקמן ד"ה זב).

כב.

האם רבי יהודה סובר שהרהור כדיבור או לא

לא תימא מברך אלא מהרהר. הצל"ח (ד"ה לא) הקשה, לדעת רבינא לעיל (כ:) שאם הרהור אינו כדיבור אין טעם שיהרהר שהרי אינו עושה בכך כלום [ואינו סובר כרבי אלעזר שמהרהר כדי שלא יהיו הציבור אומרים קריאת שמע והוא יושב ובטל], איך יתכן לומר בדעת רבי יהודה שאינו מברך אלא מהרהר הרי **הרשב"א** לעיל (טו. ד"ה ורבי יוסי) כתב שאי אפשר לומר שרבי יהודה סובר שהרהור כדיבור, שהרי הוא סובר (לעיל טו.) שהקורא קריאת שמע ולא דקדק באותיותיה לא יצא, ואם יוצאים בהרהור מדוע לא יצא במה שמהרהר, הרי בהרהור אין צריך דווקא לשון מיוחדת, ויוצא אף אם לא דקדק באותיותיה. ותירץ, שגם רבינא מודה לסברת רבי אלעזר (שם) שאפילו אם הרהור אינו כדיבור מכל מקום הצריכוהו חכמים להרהר את קריאת שמע בכדי שלא יהיו כל הציבור עוסקים בהמלכת הקב"ה והוא יושב בטל. אלא שהוקשה לרבינא שאם זוהי הסיבה שחכמים במשנה אמרו שיהרהר מדוע לא חייבוהו להרהר גם את ברכותיה, ואף שחיוב ברכות קריאת שמע אינו מדאורייתא מכל מקום כיון שהרהור אינו כדיבור ואין איסור בהרהורו מדוע לא יהרהר גם את הברכות. ומזה הוכיח רבינא שחכמים סוברים שאין צריך להרהר בגלל הציבור, והסיבה שאת קריאת שמע כן צריך להרהר הוא משום שהרהור כדיבור. אמנם לרבי יהודה שמהרהר גם את ברכותיה, יש לומר שסובר שהרהור אינו כדיבור[א], אלא שמקפיד שלא יהיה יושב בטל בשעה שהציבור אומרים.

בשמן רקח (כא: ד"ה ולכאורה) כתב, שאפשר לומר שרבינא שאמר שהרהור כדיבור שאם לא כן למה מהרהר, היינו רק לפי המסקנא בסוגייתנו שרבי יהודה אכן סובר שמוציא הברכות בפיו מפני שעשאן כהלכות דרך ארץ. ואם כן אדרבה אפשר שלכן סובר רבי יהודה שמוציא בפיו, מפני שהוא סובר שהרהור אינו כדיבור כמו שמוכח ממה שצריך לדקדק באותיותיה, ולכן לא יתכן שהוא מהרהר, וכדברי רבינא שאם לאו כדיבור למה מהרהר. אבל לפי ההוה אמינא לא יתכנו דברי רבינא שאמר שאם לאו כדיבור למה מהרהר, שהרי לרבי יהודה מהרהר הוא את הברכות, אף שסובר שהרהור לאו כדיבור.

בתפארת מנחם (ד"ה לא) ביאר שרבינא סובר שלפי רבי יהודה רק בקריאת שמע הרהור לאו כדיבור, אבל בברכות קריאת שמע הרהור כדיבור. וזה על פי מה שכתב **השאגת אריה** (סימן ו) לחלק בין קריאת שמע שכתוב בה 'ודברת בם' ולכן צריך דיבור ממש ולא הרהור, ולכן אם קרא ולא דקדק באותיותיה לא יצא ידי חובה, לבין ברכות קריאת שמע שאין צריך דיבור, ולכן מועיל הרהור.

בביאור קושיית הגמרא על רבי יהודה

ומי אית ליה לרבי יהודה הרהור והתניא בעל קרי שאין לו מים לטבול כו' רבי יהודה אומר בין כך ובין כך מוציא בשפתיו. השמן רקח (ד"ה ומי) הקשה, לשיטת **הרמב"ם** (תפלה פ"ד ה"ד) הסובר ששתי תקנות היו בענין בעל קרי, האחת שעזרא תיקן לאסור עליו לעסוק בדברי תורה, והשניה שתיקנו בית דין שאחר כך שיהיה אסור בתפלה. אם כן, מה מקשה הגמרא על רבי יהודה, והרי יש לומר שרבי יהודה סובר רק את תקנת עזרא שלא יעסוק בתורה ולא את מה שתיקנו הבית דין שבאו אחר כך שלא יתפלל, ולכן סובר שבעל קרי שאין לו מים מברך בשפתיו. ואין להקשות מדוע קורא קריאת שמע הרי היא בכלל תלמוד תורה, מפני שיש לומר שכיון שקריאת שמע חיובה מדאורייתא התירו חכמים לקרותה. ובפרט לשיטת הירושלמי (פ"ג ה"ד) הסובר שגם חכמים החולקים על רבי יהודה במשנה סוברים שאת קריאת שמע מוציא בפיו, וכשיטת רבי מאיר בברייתא שבסוגייתנו, ורק את ברכותיה מהרהר בלבו.

ותירץ, שאפשר לומר שהרי עיקר הוכחת הגמרא שרבי יהודה מחייב בעל קרי בטבילה, היא ממה שכתוב בברייתא 'המשמשת וראתה דם צריכה טבילה ורבי יהודה פוטר' והרי נשים פטורות מתלמוד תורה, ויש אף הסוברים שהמלמד את בתו תורה כאילו מלמדה תפלות (סוטה כ.), ובהכרח שמחויבות בטבילה משום תפילותיהן, ואם כן מוכח שרבי יהודה סובר שבעל קרי אסור אף בתפלה.

עוד הקשה על שאלת הגמרא ממה שאמר רבי יהודה 'בין כך ובין כך מוציא בשפתיו', הרי אמר זאת רק לגבי ברכת המזון, וכוונתו בין לברכה שלפני המזון ובין לברכה שלאחר המזון, ומפני שברכות אלו חיובם מדאורייתא, וכאשר עזרא תיקן לטבול לא תיקן זאת לגבי דברים שחיובם מדאורייתא. ותירץ, שלכן הקשתה הגמרא בלשון 'ומי אית ליה לרבי יהודה הרהור' ולא הקשתה בפשטות

צט. **וראה** גם בספרי (דברים פי"ד). ק. **ובעין** זה כתב השפתי חכמים (ד"ה כל), שהרוצה לקיים את הפסוק (דברים ו ו) 'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך' והיינו שיהיו בעיניו כאילו היום ניתנו מהר סיני, יקיים את מה שכתוב בפסוק שאחר כך 'ושננתם לבניך ודברת בם'.

קא. **וביאר** החכמת מנוח (שם בתוס' ד"ה הא מני), שדרך הגמרא להאריך ולדרוש משום 'יגדיל תורה ויאדיר' ומשום 'דרוש וקבל שכר'. ועיין שם שביאר באופן נוסף. א. **ולכן** אינו יוצא כשלא דקדק באותיותיה.

סתירה מהברייתא הקודמת לברייתא זו שרבי יהודה מתיר להוציא בשפתיו. והיינו משום שעל קושיא זו אכן יכלה הגמרא לתרץ שמה שאמר 'מוציא בשפתיו' הכוונה לברכות שעל המזון, אלא שקושיית הגמרא היא, שמשנתנו עוסקת גם בברכות קריאת שמע וגם בברכת המזון, ועל שניהם אמר רבי יהודה שמברך לפניהם ולאחריהם. וכיון שלגבי ברכת המזון מבואר בברייתא שיכול להוציאה בפיו ממש, אם כן גם בברכות קריאת שמע כוונתו שמוציא בשפתיו ממש, ולא רק מהרהר, וברכות קריאת שמע אינם מן התורה[ב].

איזה ברכות עשה רבי יהודה כהלכות דרך ארץ

אמר רב נחמן בר יצחק עשאן רבי יהודה כהלכות דרך ארץ. רש"י (ד"ה עשאן) ביאר, שהכוונה לברכת המזון. והיינו שלכן סובר רבי יהודה שמותר לבעל קרי לברך ברכת המזון מפני שהיא כהלכות דרך ארץ שמותר לבעל קרי לשנותם. **הריטב"א** (ד"ה אמר - הראשון) ביאר, שהכוונה לברכות שתיקנו חכמים, שכל דברי חכמים הם כהלכות דרך ארץ. ואף שחיוב ברכת המזון הוא מדאורייתא, מכל מקום נוסח ברכותיה היא מדרבנן[ג]. **הרש"ש** (ברש"י ד"ה עשאן) כתב שצריך למחוק מדברי רש"י את המילה 'המזון' וצריך לומר רק לברכות.

אמנם הצל"ח (ד"ה עשאן) ביאר בשיטת רש"י, שהכוונה לברכה שלפני המזון, והיינו ברכת המוציא, שתיקנוה מצד דרך ארץ וכמבואר לקמן (לה.) שתיקנו לברך לפני האכילה מסברא שלא יהנה האדם מהעולם הזה בלא ברכה. אבל קריאת שמע וברכת המזון שלאחריה גם לרבי יהודה מעיקר הדין מותר להוציאם בשפתיים, שהרי הרהור אינו כדיבור ואין כח ביד התקנה לעקור מצות עשה מן התורה. ומה שאמר רבי יהודה בברייתא 'בין כך ובין כך מוציא בשפתיו' כוונתו בין ברכת המזון שלפניה ובין ברכת המזון שלאחריה, וברכת המוציא אומר משום שהיא כהלכות דרך ארץ, וברכת המזון אומר משום שהיא מדאורייתא[ד] ומה שאמר במשנה (כ:) 'מברך לפניהם ולאחריהם' הכוונה שברכת המזון בין מלפניו ובין לאחריו מוציא בשפתיו ממש, וברכות קריאת שמע על ידי הרהור.

מהו אימה יראה רתת וזיע

באימה וביראה וברתת ובזיע. **הגר"א** (אמרי נועם ד"ה באימה) ביאר, ש'אימה' הכוונה שהאדם ירא מהקב"ה מחמת גדולתו ותפארתו. 'יראה' הכוונה שהאדם ירא מהעונש. 'רתת' הוא מפני הבושה, וכמו שכתוב (הושע יג א) 'כדבר אפרים רתת' וגו', ופירושו, כמו שאדם ירא שחבירו יראה בו דבר מגונה. 'זיעה' הכוונה שהאדם עושה המצוה בשלימות עד שמזיע, וכמו שמצינו בחגיגה (יג:) 'מזיעתן של חיות', וזיעה זו היא משום שהחיות עושות עבודתן בשלימות גדולה.

ביאור התיבה 'זיע'

שם. במתן תורה נאמר (שמות כ טו) 'וירא העם וינועו ויעמדו מרחוק'. והביא רש"י מהמכילתא (שם) ש'וינועו' היינו זיע. וכוונתו לומר, ש'וינועו' אינו מלשון נע ונד, אלא מלשון רתת וזיע. אמנם **האבן עזרא** (שם) כתב שלא יתכן לפרש 'וינועו' כמו 'זעו', שהרי אם לא זזו ממקומם כיצד כתוב מיד אחר כך 'ויעמדו מרחוק'[ה]. **והרמב"ן** (שם) תירץ קושייתו שכוונת הפסוק 'וינועו' כלומר נזדעזעו [כמכילתא] ואחר כך מרוב פחדם 'ויעמדו מרחוק'.

מדוע הוצרכו להוכיח דווקא מכאן שזבים ומצורעים מותרים בדברי תורה

מכאן אמרו הזבים והמצורעים כו'. **החפץ ה'** (ד"ה מכאן) הקשה, מדוע הוצרכה הגמרא לטעם שזבים ומצורעים מותרים בדברי תורה מכך שאין טומאתם באה מתוך קלות ראש, הרי יש ללמוד דבר זה מכך שהקב"ה לא ציוה במעמד הר סיני על טהרת הזבים והמצורעים אלא רק על בעלי קרי ככתוב (שמות יט טו) 'אל תגשו אל אשה שלשת ימים'[ו]. ותירץ, שיתכן שלכן הקב"ה לא ציוה על טהרת הזבים והמצורעים מפני שהיה יודע שכאשר יחול יום מתן תורה לא יהיו בתוך שבעת ימי טומאתם, ושמרם עד יום השלישי מלבוא לידי צרעת זיבות ונדות.

מדוע בועלי נדות אינם טמאים משום קרי

ובאין על נדות מותרים לקרות בתורה וכו'. **הראשונים** הקשו, מדוע הבאים על הנדות מותרים לקרות בתורה הרי הם טמאים משום קרי ובעל קרי אסור בדברי תורה. יש מהראשונים[ז] שתירצו, שמדובר שטבלו משום טומאת קרי, אלא שהטבילה לא עלתה להם לטהרם מטומאת בועלי נדה משום שטומאתם שבעה ימים. **והראב"ד** (הובא ברשב"א ד"ה ובועלי - בתירוצו הראשון) **והריטב"א** (ד"ה בועלי - בתירוצו השני) תירצו, שמדובר שלא גמרו ביאתם, ולכן אינם צריכים לטבול משום טומאת קרי אלא משום בועלי נדה בלבד[ח].

טעם החילוק בין טומאת קרי לשאר הטומאות

אבל בעלי קריין אסורים. בברייתא מבואר שזבים ומצורעים ובאים על הנדות מותרים לקרות בתורה אבל בעלי קריין אסורים, ומצינו כמה ביאורים לחלק בין טומאת קרי לשאר טומאות:

א. רש"י (ד"ה מכאן) ביאר, ששאר טומאות אינן מחמת קלות ראש, ואף האדם הטמא בהם יכול להיות באימה ויראה, אבל אדם הטמא בטומאת קרי שבאה לו מתוך קלות ראש, אינו יכול להיות באימה וביראה, ולכן אסור לו ללמוד עד שיטבול.

ב. **האשכול** (סי' ג) הביא בשם **רב האי גאון** שביאר, שהטעם שתיקנו טבילה רק לבעל קרי ולא לשאר טמאים, כיון שרק לו יש תקנה לטבול ולהיטהר מיד כשנטמא[ט], אבל בשאר הטומאות אינו יכול להיטהר מיד כשנטמא'.

ג. **הרמב"ם** (תפילה פ"ד ה"ד) ביאר, שטעם התקנה הוא כדי שלא יהיו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים, לכך תיקנו טבילה רק בבעל קרי ולא בשאר טומאות[יא].

ד. בשו"ת **מן השמים** (סי' ה) מבואר, שכיון שטומאת קרי מגיעה מגופו ומדעתו לכך תיקנו בה טבילה, אבל שאר הטומאות שאינן מגופו ואף אינן מדעתו לא תיקנו בהם טבילה.

הטעמים שהביאו הפוסקים להלכה

שם. **הטור** (או"ח סי' פח) כתב שסיבת תקנת האיסור לבעל קרי לעסוק בתורה לקרוא קריאת שמע ולהתפלל, היתה מחמת שטומאתו באה מתוך קלות ראש. אמנם **בשלחן ערוך** (שם ס"א) מבואר שסיבת התקנה היתה בכדי שלא יהיו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים, וכן מבואר **ברמב"ם** (תפילה פ"ד ה"ד). **והב"ח** (שם ד"ה כל הטמאים) כתב, שעזרא שתקן טבילה לתלמוד תורה סמך על מה שהיה בעת מתן תורה, שהוצרכו לפרוש מנשותיהם ככתוב (שמות יט טו) 'אל תגשו אל אשה'.

הפרישה (שם סק"א) הקשה על דברי השלחן ערוך, שבסוגייתנו מבואר שסיבת התקנה היא מחמת שקרי בא מתוך קלות ראש, ומנין הוציא השולחן ערוך את טעמו[יב]. אמנם **הפרי מגדים** (משבצות זהב סק"א) תירץ על פי מה שביאר בספרו ראש יוסף (ד"ה מה)[יג], שעזרא תיקן רק לתורה ובכלל זה גם קריאת שמע, ותקנתו היתה משום שתלמוד תורה צריך שיהיה באימה וביראה ולא מתוך קלות ראש, אבל לתפלה שאין צריך שתהא באימה וביראה לא אסר, ובית דין שאחר כך תיקנו גם לתפלה כדי שלא יהיו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם. אך עדיין קשה מדוע השמיט השולחן ערוך את הטעם של 'אימה ויראה' שמפורש הוא בגמרא לגבי קריאת שמע ותלמוד תורה, והזכיר רק את הטעם שלא יהיו תלמידי חכמים מצויין אצל נשותיהם.

המאמר מרדכי (או"ח סי' פח אות ג) תירץ, שמקור הטעם שלא יהיו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם, הוא מהמבואר בברייתא להלן 'בן עזאי לחשה'[יד] וביארה הגמרא שלחש זאת מפני שלא רצה לפרסם את הדבר ברבים, כדי שלא

ב. **אך** לפי זה צריך ביאור מה שרש"י (ד"ה עשאן) פירש את תירוץ הגמרא לגבי ברכת המזון, ומשמע מדבריו שכל קושיית הגמרא היתה מהברכה שלאחר המזון, והרי ביארנו שמברכת המזון לא היה קשה כיון שחיובה מדאורייתא. ואף אם נאמר שרש"י סובר שהברכה שלפני המזון חיובה מדרבנן, וכל הדרשות המובאות להלן (מח:) אינם אלא אסמכתא וכשיטת התוספות לקמן (לה. ד"ה לפניו), עדיין דוחק גדול לומר שמה שכתוב במשנתנו לעיל 'מברך לפניהם ולאחריהם' לגבי ברכת המזון הכוונה שיוציא בשפתיו, ולגבי ברכות התורה יהרהר בלבו, וכיון שבהכרח לרבי יהודה גם ברכות התורה מברך בשפתיו, מדוע לא הזכיר רש"י בתירוץ הגמרא גם את ברכות התורה. **ג.** **בשלמה** משנתו (ברש"י ד"ה עשאן) ביאר, שכיון שאין חיוב על האדם לאכול, ואם לא יאכל אינו חייב בברכת המזון גם זה נחשב כהלכות דרך ארץ. **ד.** **וכתב** שנדחק לפרש כן כדי ליישב את מה שכתב רש"י שהכוונה לברכת המזון. **ה.** **הבעל** הטורים (שם) כתב שלכן מתנענעים בשעת לימוד התורה, לפי שהתורה ניתנה באימה ברתת ובזיע, ומבואר בדבריו שמפרש ש'זיע' הוא לשון נענוע, וכדברי האבן עזרא. **ו.** **בב"י** (ריש סי' פח) משמע שב' טעמים הם, שלעיל למדים בעל קרי מאיסור הפרישה שהיה בהר סיני, ובסוגייתנו לומדים זאת משום קלות ראש, אמנם בחפץ ה' משמע ששניהם טעם אחד הם. **ז.** **רש"י** (ד"ה ובועלי), תוספות (מועד קטן טו. ד"ה ובועלי), ראב"ד (הובא ברשב"א ד"ה ובועלי - בתירוצו השני) וריטב"א (ד"ה ובועלי - בתירוצו הראשון). **ח.** **ראה** במשנה למלך (ביאת מקדש פ"ג ה"ג) שהביא ב' הפירושים, והקשה לפי זה על מה שכתבו התוספות במועד קטן (טו. ד"ה ובועלי) שלא שייך בועל נדה שלא יהיה בעל קרי. וראה בספר יד דוד מה שביאר בדברי התוספות. **ט.** **אמנם** הרמב"ם (קריאת שמע פ"ד ה"ח) כתב, שאף הטמאים שיכולים להיטהר בו ביום כגון הנוגעים בשרץ או בנדה וזבה ומשכבה וכדומה, מכל מקום יכולים לקרוא קריאת שמע. **י.** **לכאורה** כוונתו, שבשאר הטומאות טומאתן נמשכת כמה ימים, ורק אחר כך יכולים לטבול. **יא.** **ובמאירי** (כ: ד"ה המשנה החמישית) הביא את ב' הטעמים שכתבו רש"י והרמב"ם. **יב.** **בעינים** למשפט (אות ה) הקשה, הרי טעם זה מבואר בירושלמי (פ"ג ה"ד) וברמב"ם (תפלה פ"ד ה"ד). אמנם במעדני יום טוב להלן (כו. אות ג) כתב שאינו עיקר הטעם, ולא אמרו כן אלא על מה שלא רצו לפרסם שדי בנתינת ט' קבין, אבל עיקר הטעם הוא משום קלות ראש. **יג.** **הראש** יוסף (ד"ה מה) הקשה, שבגמרא כאן משמע שסיבת התקנה של עזרא היתה שצריך ללמוד תורה באימה וביראה, וקרי בא מחמת קלות ראש ולהלן מבואר בגמרא שטעם הסוברים שבן עזאי לא דרש ברבים את ביטול תקנת עזרא, כדי שלא יהיו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים, ומשמע שזהו טעם התקנה. וכתב שלשיטת הרמב"ם (תפלה פ"ד ה"ד) הסובר שעזרא תיקן טבילה לתלמוד תורה ובין דין שאחר כן תיקנו לתפלה, יש לומר שהמובא כאן הוא הטעם שאסר עזרא בדברי תורה, ומה שמביאה הגמרא לקמן הוא הטעם שאסרו הבית דין אחר כך בתפלה. **יד.** **את** דין זה שבעל קרי ששפך על עצמו תשעה קבין של מים מותר בדברי תורה.

יהיו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם, ואם כן יש לומר שזהו הטעם גם לתקנת עזרא[טו].

עוד הביא (ד״ה סוג) את מה שכתב **הלבוש** (שם) שטעמו של עזרא היה כדי שלא יהיו תלמידי חכמים נוהגים קלות ראש בעצמם ויהיו מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים, ולכאורה מבואר בדבריו שכלל את שני הטעמים כאחד. אך כתב, שאין לומר כן, שהרי לטעם של קלות ראש לא היתה התקנה משום התלמידי חכמים יותר משאר העם, מה שאין כן לטעם שלא יהיו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם היתה עיקר התקנה משום התלמידי חכמים. לכן ביאר שהלבוש בא לבאר רק את הטעם שכתבו הרמב״ם והשולחן ערוך שתקנת עזרא היתה כדי שלא יהיו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם, וביאר הלבוש, שהטעם שלא רצה עזרא שיהיו מצויים אצל נשותיהם, בכדי שלא ינהגו קלות ראש בעצמם. ולפי זה נמצא שלטעמו של הטור שהחמיר עזרא בבעל קרי מפני שבאה לו טומאתו מחמת קלות ראש, התקנה היתה על הקלות ראש שכבר היתה שמחמתה נעשה בעל קרי, מה שאין כן לטעמם של הרמב״ם והשולחן ערוך, טעם התקנה הוא על שם העתיד, שלא יבואו לידי קלות ראש.

בעינים למשפט (אות ה) תמה על הטור שכתב שטעם התקנה הוא מחמת שטומאתו באה מתוך קלות ראש. ובסימן ר״מ הזכיר את הטעם שלא יהיו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים. ותירץ, שסובר הטור שעיקר התקנה היתה כיון שטומאתו באה מתוך קלות ראש, ומה שכתוב להלן שלא יהיו מצויים אצל נשותיהם, אינו טעם לתקנה, אלא טעם זה נאמר לאחר שביטלו את התקנה, שעדיין רצו חכמים שלא יהיו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם, ולכן לא דרש זאת בן עזאי ברבים אלא רק לחשה לתלמידים[טז]. וחולק על הירושלמי שסובר שהתקנה היתה כדי שלא יהיו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם. אבל הרמב״ם סובר שאין הירושלמי חולק על הבבלי, ואכן עיקר התקנה היתה כדי שלא יהיו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם[יז]. ומה שבסוגייתנו מוזכר שהטעם הוא משום רתת וזיע, היינו משום שברייתא זו היא כרבי יהושע בן לוי הדורש מסמיכות הפסוקים למתן תורה, שכל העוסק בתורה צריך שיהיה ברתת וזיע, אבל לדידן שקיימא לן כברייתא השניה שרבי יהושע בן לוי אינו דורש את סמיכות הפסוקים למתן תורה, הטעם הוא שלא יהיו מצויים אצל נשותיהם. עוד ביאר, שיתכן ששתי הטעמים דבר אחד הם, שהטעם שלא יהיו מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים הוא מפני שבאים על ידי כך לקלות ראש, שהרי במתן תורה הוזהרו להיות טהורים לא רק בבעל קרי מחמת אונס, אלא אף מלהרגיל עצמם אצל נשותיהם.

ביאור דעת הרמב״ם שבית דין שאחר כך תיקנו אף לתפלה

שם. הרמב״ם (תפלה פ״ד ה״ד) כתב, שעזרא תיקן שבעל קרי לא יקרא בדברי תורה עד שיטבול, ובית דין שעמדו אחר כך התקינו אף שלא יתפלל עד שיטבול. ותמה **הכסף משנה** (שם), מאחר שעזרא תיקן טבילה לדברי תורה הרי אף תפלה בכלל, ומדוע הוצרכו בית דין שאחר כך לגזור אף לתפלה. ועוד הקשה, היכן מבואר שבית דין שאחר כך גזרו גם לתפלה. ובתחילה רצה לבאר בכוונת הרמב״ם שבית דין שבאו אחר כך ביטלו את תקנת עזרא לדברי תורה והעמידוה רק לגבי תפלה, וכשיטת הרי״ף [המובאת להלן[יח]]. אמנם כתב שאין לשון הרמב״ם משמע כן, שהרי כתב ש'בית דין שעמדו אחר כן התקינו אף לתפלה' ומשמע שהם חידשו שלא יתפלל. לכן כתב שיתכן שעזרא חייב טבילה לתלמוד תורה בלבד, אבל לתפלה שהיא רחמי לא תיקן, מפני שחשש שמא לא ימצא מים לטבול ולא יתפלל, ובית דין שאחר כך הם שהוסיפו שאף לא יתפלל. אך הקשה היכן מצינו גזירה נוספת זו.

אמנם בארבעה טורי אבן (ספר הליקוטים רמב״ם מהדורת פרנקל, שם) כתב שיש טעות סופר בלשון הרמב״ם, ובמקום מה שכתוב 'ובית דין שאחר כך התקינו אף לתפלה', צריך להיות כתוב 'התקינו אך לתפלה', פירוש, שהתירו תלמוד תורה והניחו האיסור רק לתפלה, וכשיטת רבו הרי״ף[יט].

הפרי חדש (או״ח סי׳ פח) תירץ, שהרמב״ם למד דבריו מהמבואר בסוגייתנו, שיש שאמרו בשם זעירי שביטלו את הטבילה, ומשום שסובר כרבי יהודה בן בתירא שאין דברי תורה מקבלים טומאה. וטעם זה שייך דווקא על תלמוד תורה, ומשמע שלתפלה לא ביטלו, ומבואר שהיתה עוד תקנה שגם לתפלה צריך טבילה, ולא רצו לבטל את שתי התקנות בפעם אחת. ויש שאמרו בשם זעירי שביטלו את הנטילות, והיינו שביטלו באותה פעם גם את הנטילת ידים לתפלה, וכמו שאומרת הגמרא שרב חסדא קילל את מי שהגיע זמן תפלה ואינו מתפלל מפני שמחפש מים לנטילה, ואם ביטלו את הנטילת ידים לתפלה כל שכן שביטלו את הצורך לטבול בתשעה קבים.

המראה פנים (ברכות פ״ג ה״ד ד״ה כל עלמן) תירץ, שהרמב״ם למד את דבריו מהירושלמי שם שהביא בשם רבי יעקב בר אבון שלא התקינו טבילה זו אלא כדי שלא יהיו ישראל מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים, ולהלן שם אמר רבי חייא בר ווה שלא התקינו את הטבילה אלא מפני התלמוד, שאם לא היה צריך לטבול היה פוסק מלימודו והולך ומשמש מיטתו וחוזר ללמוד, ולאחר שאמרו שאסור יהיה לו ללמוד, אינו הולך ונשאר ללמוד בלא שום ביטול. ולמד הרמב״ם שאלו שתי תקנות, האחת עזרא תיקן מחמת התלמוד, ואחר כך באו בית דין והתקינו בכדי שלא יהיו ישראל מצויים כתרנגולים.

בהגהות בן אריה (ספר הליקוטים רמב״ם מהדורת פרנקל, שם) ציין למבואר בירושלמי (שבת פ״א ה״ד) שאחד מהשמונה עשרה דברים שגזרו בעליית חנניה בן חזקיה בן גוריון הוא 'הלכות בעל קרי'. ומזה למד הרמב״ם שהיו שתי תקנות, האחת מה שעזרא תיקן לדברי תורה, והאחת שבאו הם באותו מעמד וגזרו אף על התפלה.

הברכת דוד (ד״ה אמר) תירץ, שהרמב״ם למד זאת ממה שאמר רבי חנינא להלן ש'גדר גדול גדרו בה', משמע שהם הוסיפו גדר על תקנת עזרא, ומכאן למד הרמב״ם שבית דין שאחר כך גדרו וחייבו גם לתפלה שיצטרכו לטבול בארבעים סאה[כ].

מדוע דבר שהאדם רגיל בו מותר ללמוד בטומאתו

רבי יוסי אומר שונה הוא ברגיליות. רש״י (ד״ה ברגיליות) ביאר, שרבי יוסי התיר לבעל קרי לשנות במשניות השגורות בפיו מפני שהוא מוציאן במרוצה ואינו צריך להאריך בהן.

והקשה בברכת יהושע (ד״ה ר״י), מה לי שהמשניות שגורות בפיו, וכי משום כך נתמעטה קדושתן ומותר לאומרן בטומאה[כא]. וכן קשה לרבי יונתן בן יוסף שאמר שיכול ללמוד משניות ולא גמרא, וכי קדושת המשניות פחותה מקדושת הגמרא. ותירץ, שטהרת האדם מועילה לו להגיע יותר להבנה אמיתית, ולכן בדבר שרגיל ללמוד שכבר למד בטהרתו והשיג אמיתות הענין אינו צריך לעיין שוב בעומק הדברים, ולכן אינו צריך לזה טבילה. וכן בלימוד הגמרא שהיא עיקר הלימוד צריך לטבול קודם לימודה, כדי שלא יבוא לכלל טעות. וכן הלכות דרך ארץ שאינן ענין עמוק אין צריך טהרה. והביא בשם **המעגלי צדק** שבתחילת השראת השכינה בישראל היו צריכים להיות בטהרה, ואחר כך נאמר שהשכינה היתה עמהם בתוך טומאתם[כב], והיינו משום שבתחילת חינוכם היה צריך שיהיו בטהרה, אבל אחר כך כבר יכלה השכינה להיות עמם אף בימי טומאתם.

האם מותר להזכיר את שמותיו של הקב״ה שבתוך הפסוקים כאשר לומד גמרא

רבי נתן בן אבישלום אומר אף מציע את הגמרא ובלבד שלא יאמר אזכרות שבו. בשאלת יעב״ץ בשם אביו (שו״ת, ח״א סי׳ פא) **ובשפתי חכמים** (ברש״י ד״ה אזכרות) דקדקו ממה שכתוב 'ובלבד שלא יאמר אזכרות שבו' שאדם טהור שלומד מותר לו לקרוא את האזכרות שבפסוקים המובאים בתלמוד, ואינו עובר בכך על איסור (שמות כ ז) 'לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא'[כג]. אלא שכתב היעב״ץ שאין צריך להוכיח היתר זה, שמאחר ומצוה לקרוא אותם, ועיקר תלמוד תורה ששקול כנגד כל המצות הוא כאשר דורש ומפרש את הפסוקים, וזה אי אפשר מבלי שיקרא אותם, מדוע שישנה מכפי שהם כתובים[כד].

המגיד תעלומה (ברש״י ד״ה אזכרות) הביא מה שכתב רש״י שבעל קרי לא יאמר האזכרות שבמקראות הנדרשים. וביאר, שכוונתו לומר שאין להזכיר את שמות הקב״ה רק כאשר קורא פסוק שלם. וכעין זה כתב **התולדות זאב** (בסוף חידושיו למסכת ברכות בהשמטות לדף כב.), שעיקר הספק אם מותר להזכיר 'אזכרות' היינו כאשר אינו אומר את כל הפסוק אלא כפי מה שנצרך לו לצורך הדרש, אבל אם לצורך הדרש הוא מזכיר את כל הפסוק בוודאי שמותר לומר האזכרות שבו.

טו. **והביא** שכן דעת הרמב״ם (תפלה פ״ד ה״ד), ומקורו מסוגיא זו. טז. **ולכן** הזכיר הטור טעם זה רק בסימן ר״מ שהוא מהלכות דרך ארץ ולא בהלכות תפלה. יז. **וביאר** שלכן לחשה בן עזאי לרבי עקיבא ולא שנאה ברבים, מפני שרצה שלפחות מקצת התקנה תהיה קיימת. יח. **בענין** 'מחלוקת הראשונים אם בטלה טבילת עזרא רק לדברי תורה או גם לתפלה'. יט. **והוכיח** כן ממה שכתב הרמב״ם להלן הלכה ה', 'וכבר בטלה גם תקנה זו של תפלה' וכו'. וממה שכתב ש'גם' תקנה זו בטלה, משמע, שכבר לעיל כתב שבטלה איזה תקנה ובהלכה זו בא להוסיף שתקנה נוספת בטלה, אלא שלא מצינו בדבריו לעיל שבטלה איזו תקנה. אמנם לפי הגירסא 'אך לתפלה' אכן מבואר לעיל שביטלו את טבילת עזרא לתלמוד תורה והניחוה רק לתפלה, ושוב כתב בהלכה ה' שביטלו גם תקנה זו. כ. **ולפי** זה מובן היטב לשונו של רבי חנינא שאמר גדר גדול גדרו בה, ואילו כוונתו לתקנת עזרא מדוע לא הזכירה, אלא בהכרח שכוונתו לבית דין שאחר כך שהוסיפו לגדור בענין זה, ועיין שם שהוכיח כדבריו מרש״י (ד״ה שתכנע). כא. **אמנם** עיין להלן תחת הכותרת 'ביאור כוונת הגמרא מגמגם' מה שהבאנו בשם העיון יעקב (ד״ה שסיה) שעיקר הקפידה היא שלא יגע בספר בידיו, ומדבריו מבואר שהסיבה שהתירו במשניות השגורות בפיו אינו משום פחיתות קדושתן, אלא משום שבמשנה שאדם רגיל בה אין חשש שהוא יצטרך את הספר שלפניו ולפיכך הוא לא יטמא אותו. כב. **ככתוב** (ויקרא טז טז) 'השכן אתם בתוך טמאתם'. כג. **וכן** הוכיח בשאילת יעב״ץ מהמבואר בעבודה זרה (יט:) שלעולם ישלש אדם שנותיו שליש במקרא שליש במשנה שליש בתלמוד. וכתבו התוספות (שם ד״ה ישלש) בשם רבינו תם, שאנו העוסקים בתלמוד בבלי יוצאים ידי חובת מקרא משנה ותלמוד, כי הוא בלול מכל הדברים יחד. וכתב, שמאחר שבלימוד הגמרא יוצאים אנו גם ידי חובת לימוד המקרא, יש לקרוא את הפסוקים כמו שהם כתובים עם אזכרותיהם. כד. **ועיין** בדבריו במה שדן מדוע לא יהיה אסור לומר האזכרות מדין 'דברים שבכתוב אי אתה רשאי לאומרן על פה' כמבואר בגיטין (ס:). וכתב, שאם כן, אזי לא רק את האזכרות יהיה אסור לומר אלא גם את הפסוקים עצמם.

ואם כן יש לומר שלבעל קרי אסור לומר האזכרות אף כאשר לצורך הדרש צריך לומר את כל הפסוק, ועל כך מבואר בסוגייתנו שאף על פי כן אסור לו להזכיר האזכרות, מה שאין כן מי שאינו בעל קרי יכול להזכיר האזכרות כאשר הוא אומר את כל הפסוק, אך עדיין אין להוכיח שכאשר מזכיר רק חלק מהפסוק יהיה מותר לומר האזכרות.

בשו"ת אבני זכרון (פפר, ח"ב סי' כו אות ו) כתב, שאין להוכיח מסוגייתנו שדווקא בעל קרי אסור לומר האזכרות אך כל אדם בעת לימודו יכול לומר האזכרות, מפני שאפשר שלבעל קרי אסור לומר אפילו כינוי של הקב"ה כגון 'השם' או 'אלוקים' [עם קו"ף], מכיון שכוונתו לקב"ה, וצריך להזכיר שמו באימה ויראה ודבר זה לא שייך אצלו. אבל כל אדם בעת לימודו מותר לו להזכיר את כינוייו של הקב"ה.

מדוע לא יכנס לבית המדרש

ואמרי לה לא יכנס לבית המדרש כל עיקר. **בתוספות רבי יהודה** (ד"ה ואמרי) **ובתוספות חכמי אנגליה** (ד"ה אלא) ביארו, שלדעה זו טעמו של רבי עקיבא שאינו נכנס כלל לבית המדרש הוא, כדי שלא יבוא ללמוד עם חבירו. **ובשלמה משנתו** (ד"ה א"ל) ביאר, שלא יכנס לבית המדרש משום שאסור אף בשמיעת דברי תורה, וכמו שמצינו במתן תורה שנאסרו הטמאים אף לשמועכה.

מדוע שאלוהו רק לאחר שירד וטבל

אמרו לו לא כך למדתנו רבינו שונה הוא בהלכות דרך ארץ. **הקרושה וברכה** (ד"ה מעשה) הקשה, מדוע שאלו התלמידים את רבי יהודה רק כששנה להם לאחר שטבל, ולא שאלוהו קודם שירד לטבול האם לא למדתנו שמותר לשנות בהלכות דרך ארץ, ואם כן שנה לנו פרק אחד בלא טבילה. ותירץ, שביאור שאלתם היא, שבאמת כבר קודם ידעו את דינו של רבי יהודה שבעל קרי שונה בהלכות דרך ארץ, אלא שהסתפקו האם כוונתו ששונה אף לאחרים, או ששונה דווקא לעצמו. ולכן כשאירע המעשה עם רבי יהודה אמרו לו תלמידיו שנה לנו פרק אחד בהלכות דרך ארץ, שבוודאי לא היתה כוונתם לעבור ללמוד בענין אחר ממה שהיו עסוקים בו קודם לכן, אלא בקשו ללמוד דווקא בהלכות דרך ארץ כיון שזה מותר לו ללמוד. וזה מה שדקדקו בלשונם ואמרו שנה לנו 'פרק אחד' כלומר דבר אחד בלבד לפני הטבילה מפני שלאחר הטבילה יחזרו ללימודם. אך כשראו שאינו רוצה ללמדם, הבינו שמה שאמר 'שונה הוא בהלכות דרך ארץ' כוונתו היתה שמותר ללמוד רק לעצמו אבל לא לאחרים. אך כאשר עלה ולימדם פרק בהלכות דרך ארץ, הוקשה להם מדוע לא חזר ללמדם במה שהיו עסוקים לפני טבילתו, אלא בודאי לימדם דווקא פרק בדרך ארץ כדי ללמדם איזה חידוש דין. ואם כוונתו היתה ללמדם שבעל קרי אסור ללמד לאחרים, זאת הבינו כבר מכך שלא שנה להם לפני הטבילה, ועל כרחך שבא ללמדם שאף לעצמו אינו שונה בהלכות דרך ארץ, ועל כך הקשו לו 'לא כך למדתנו שונה בהלכות דרך ארץ'. ועל כך השיב להם שלא הבינו את דבריו נכון, אלא הוא החמיר על עצמו, אבל אכן מותר ללמד אף לאחרים.
המעון הברכות (ד"ה יוד) תירץ, שמה שלא שאלוהו קודם שטבל משום שעצם הקושיא והתשובה הם גופי תורה, ומשא ומתן אסור לבעל קרי אף בהלכות דרך ארץכז.

כיצד ביטל רבי יהודה בן בתירא את טבילת עזרא

תניא רבי יהודה בן בתירא היה אומר אין דברי תורה מקבלין טומאה. ראה להלן תחת הכותרת 'כיצד ביטלו תקנת עזרא הרי אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו' שהארכנו בנידון זה.

ביאור כוונת הגמרא 'מגמגם'

מעשה בתלמיד אחד שהיה מגמגם למעלה מרבי יהודה בן בתירא אמר לו בני פתח פיך ויאירו דבריך. **רש"י** להלן (ע"ב ד"ה מגמגם) ביאר, שמגמגם היינו שקורא את הדבר במרוצה. **הרבינו יונה והשיטה מקובצת** (ד"ה סס"ה) ביארו, שאינו קורא את התיבות בצחות [בשלימותן].
הרבינו יונה (ד"ה סס"ה) הביא שיש המבארים, שהיה קורא כדרכו אלא שלא הזכיר את שמות הקב"הכח. והקשה **השדה יצחק** (ד"ה מגמגם) על פירוש זה מהו שאמר לו רבי יהודה 'פתח פיך ויאירו דבריך' שהרי פיו פתוח וקורא כראוי אלא שדילג האזכרות.

העיון יעקב (ד"ה סס"ה) כתב עוד לבאר, שעיקר הקפידה היתה שלא ילמד מתוך הספר כדי שלא יטמא אותו, ולכן התיר רבי יוסי לעיל ללמוד בדברים שרגיל בהם מפני שאין לחשוש שילמד אותם מתוך הספר ויטמא אותו. ולכן אותו תלמיד היה מגמגם מפני שלא למד מתוך הספר כדי שלא יטמא אותו. ואמר לו רבי יהודה שאין דברי תורה מקבלים טומאה ומותר ללמוד מתוך הספר. אמנם כבר תמה **בספר בית יוסף** (דירנפלד, ד"ה מעשה) על ביאור זה, כיצד יתכן לומר שאסורים ללמוד מתוך הספר כדי שלא יטמאו אותו, הרי זבים ומצורעים טומאתם חמורה יותר ואף על פי כן מותרים הם ללמוד מתוך הספר.

ביאור כוונת רש"י שכתב שמדובר בבעל קרי

שם. רש"י (ד"ה מגמגם) כתב שהתלמיד היה בעל קרי. ותמה **המעון הברכות** (ד"ה מעשה) שלכאורה דברי רש"י מיותרים. ותירץ שרש"י בא לבאר שנעשה טמא שלא מחמת תשמיש ולכן כתב שהיה 'בעל קרי' שמשמע דרך מקרה. וכתב רש"י כן כדי לבאר את לשונו של רבי יהודה 'פתח פיך ויאירו דבריך', שבא לרמוז לדבר גדול, שתיקון מכשול הברית הוא על ידי הוצאת דברי תורה בפיו בחיתוך לשון, ולכן אמר לו רבי יהודה בן בתירא 'בני פתח פיך ויאירו דבריך', שרצה לומר לו שדווקא על ידי חיתוך הלשון יהיה תיקונו. וזהו שהביא הכתוב (ירמיה כג כט) 'הלא כה דברי כאש נאם ה'', שדיבורי תורה הם מכלים ושורפים את הטומאה כאשכט.

מה סבר התלמיד שלכן היה מגמגם ובמה חלק עליו רבי יהודה

שם. המגיד תעלומה (ד"ה תניא) ביאר מה סבר התלמיד שלכן היה מגמגם, ובמה חלק רבי יהודה על דבריול, בהקדם מה שהקשה כיצד התיר רבי יהודה לבעל קרי ללמוד תורה וביטל בכך את תקנת עזרא, והרי אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו אלא אם כן גדול הוא ממנו בחכמה ובמנין. וביאר, שאילו היתה תקנתו של עזרא מחמת טומאה, כלומר שראה שבדורות הראשונים היה זיווגם בקדושה ובטהרה ולא נמשך עליהם מזה טומאה, אך בדורותיו ראה שנמשכת אליהם טומאה, ולכן גזר טבילה לדברי תורה, אם כך אכן לא היה רבי יהודה יכול לבטל התקנה, שהרי דורו של רבי יהודה בודאי לא היה כשר יותר מדורו של עזרא. אלא שהוא סבר שתקנת עזרא היתה כדי שלא יהיו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים, וכשראה שנתקלקלו דורות האחרונים ונגרם להם ביטול תורה וביטול פריה ורביה בגלל שהוצרכו לטבול, ביטל התקנה, כיון שגם עזרא הסכים לבטל התקנה בזמן כזה. אמנם תלמידו סבר שתקנת עזרא היתה מחמת הטומאה, ואם כן אי אפשר לבטלה. וזהו שהשיב לו רבי יהודה בן בתירא שאין דברי תורה מקבלים טומאה, ועל כרחך לא היתה התקנה משום טומאה, ולכן אפשר לבטלהלא.

העז ביד (ד"ה תניא) ביאר, שאותו תלמיד היה נוהג להיזהר בדברי תורה עד שיטבול, משום שאף שאנשי דורו ורבו בראשם הקילו בטבילה, מכל מקום כיון שהתורה הקפידה במתן תורה שלא יגשו אל אשה שלשה ימים, משמע שמדרך הקדושה היא להיזהר מכל טומאהלב. ועל זה השיבו רבי יהודה, שאמנם מדרך הקדושה להיזהר מהטומאה בכל אופניה, אך כל זה לשאר דברים, אבל לתורה אין להתירה מפני הטומאה, שבכוחה לעמוד כנגדה, ולהיפך, היא דומה לאש שאינה מקבלת טומאה אלא אדרבא מוציאה את הטומאה ככתוב (במדבר לא כג) 'כל דבר אשר יבוא באש תעבירו באש וטהר'לג. ומה שבקבלת התורה הזהירם שלא יטמאו הוא מאחר שעדיין לא היה בידיהם תורה, אבל לאחר שקיבלו ישראל את הלוחות אינם צריכים להיטהר, שנאמר (שמות לב טז) 'חרות על הלוחות' ודרשו חכמים (עירובין נד.) 'אל תיקרי חרות אלא חירות', כלומר על ידי התורה אתם בני חורין מכל הטומאות. ולכן אמר לו 'פתח פיך' שהאש צריכה שתפיח אותה הרוח, כך הוא צריך לעורר בו את התורה שיאירו דבריו.

לגבי מה אמר רבי יהודה בן בתירא שאינם מקבלים טומאה

שאין דברי תורה מקבלין טומאה שנאמר הלא כה דברי כאש נאם ה' מה אש אינו מקבל טומאה אף דברי תורה אינן מקבלין טומאה. **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה אלין) כתבו, שמה שאמר רבי יהודה בן בתירא שאין דברי תורה מקבלים טומאה היינו רק לגבי קריאת שמע, אבל דברי תורה ודאי אסור

כה. **עוד** כתב (שם בד"ה אלא) שהלישנא הראשונה הסוברת שלא יכנס למדרש כל עיקר, וכתב רש"י אבל לבית המדרש נכנס ושותק, הוא משום שעזרא לא תיקן טבילה לגבי השומע דברי תורה אף שהוא נחשב כעונה. כו. **במשנה** לעיל (טז:) מובא שרבן גמליאל רחץ בלילה הראשון שמתה אשתו ואמרו לו תלמידיו 'למדתנו רבינו שאבל אסור לרחוץ'. ובהגהות וציונים הובא שיש הגורסים 'לא למדתנו רבינו'. וכתב השפתי חכמים (שם ד"ה אמרו), שיש ראיה לגירסא שלפנינו, שהרי נפסק בשלחן ערוך (יו"ד סי' רמב סעיף כב) שהרואה את רבו עובר על דברי תורה אומר לו 'למדתנו רבינו כך וכך'. כז. **ועיין** בספר אמרי ברכה (נמוס, ד"ה מעשה) שתמה כיצד אפשר לומר שרבי יהודה איש האלוקים יראה קרי, ועיין שם שהאריך לבאר על דרך הסוד. כח. **כן** משמע בירושלמי (ברכות פ"ג ה"ד) שכתוב שם שהתלמיד התחיל לקרוא בתורה וכיון שהגיע לאזכרה התחיל לגמגם, ולפירוש זה מגמגם היינו מדלג. כט. **ולפי** זה תירץ מה שהוקשה לו, וכי התלמיד לא ידע את דברי רבו שאין דברי תורה מקבלים טומאה. ולפירוש זה ודאי ידע, אלא שהיה אומרם בלא חיתוך הלשון, ועל כך אמר לו רבו שיפתח פיו שזה התיקון לטומאה. ל. **עיין** שם שביאר לפי זה, שגם התלמיד ידע את דברי רבו שאין דברי תורה מקבלים טומאה ולכן עסק בתורה, אלא שכיון שלמד בגמגום אמר לו רבו שיחתוך היטב התיבות בלשונו שהוא תיקון לטומאתו. לא. **ועיין** במעון הברכות (ד"ה מעשה) מה שביאר עוד בענין זה. לב. **וכל** הרוצה להגביר הקדושה בקרבו תתגבר גם הטומאה להלחם בו וכמבואר (סוכה נב.) שכל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו, ואין לו תקנה להינצל ממנה אלא על ידי טהרה במקוה. לג. **וכמו** שאמרו (קידושין ל:) 'אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש אם אבן הוא נימוח אם ברזל הוא מתפוצץ שנאמר (ירמיה כג כט) 'הלא כה דברי כאש נאם

ללמוד בטומאה, והרי זה בכלל מה שדרשו לקמן (כב:) על הפסוק (במדבר טו לא) 'כי דבר ה' בזה' וגו', זה השונה במבואות המטונפות, ובעל קרי בכלל זהלד.

ותמה הבית יוסף (או"ח סי' פח ד"ה ולהא) על דבריהם מהגמרא לקמן (שם) שמבואר שאסור גם לקרוא קריאת שמע במבואות המטונפות, ואם כן כיצד מותר לו לקרוא קריאת שמע. עוד הקשה, שהרי רבי יהודה בן בתירא התיר לבעל קרי ללמוד תורה מכח הדרשה ש'אין דברי תורה מקבלים טומאה', ודרשה זו היא על כל דברי תורה ולא רק לגבי קריאת שמעלה. ולכך הסיק שדברים אלו הרי הם כשגגה היוצאת מפי השליט.

אמנם הדרישה (שם אות א) כתב, שודאי גם לרבינו יונה אסור לקרות קריאת שמע במקום הטינוף. אלא ביאור דבריו, שסובר שמה שהתירו לו קריאת שמע משום שאין דברי תורה מקבלים טומאה, הכוונה שרק בקריאת שמע הקילו מחמת שאין לו זמן ללכת ולטבול קודם שיעבור זמן קריאת שמע, אבל בדברי תורה שיכול לעסוק בהם כל היום לא התירו לו ללמוד קודם שיטבול. והביא רבינו יונה ראיה שבדברי תורה החמירו יותר, ממה שלקמן (כב:) דרשו את הפסוק (במדבר טו לא) 'כי דבר ה' בזה' רק לגבי האיסור ללמוד תורה במבואות המטונפות ולא לגבי בקריאת שמעלו, ואם כן גם לנו יש להחמיר בדברי תורה יותר מבקריאת שמעלז.

מדוע צריך להרחיק ממקום הטינופת הרי אין דברי תורה מקבלים טומאה

שם. הכסף משנה (קריאת שמע פ"ד ה"ח) הקשה, אם דברי תורה אינם מקבלים טומאה מדוע צריך להתרחק ממקום הטינופת וכמבואר להלן (ע"ב). ותירץ, שבטינופת שהדבר המאוס נראה בעיניים או שמרגישים את ריחו, אם לא יתרחק נראה כאילו הוא מבזה את דברי התורה שאומר באותו מקום, אבל טומאה שאינה דבר המורגש אלא דבר שכלילח אין דברי תורה מקבלים טומאה. עוד תירץ, שאף שמחמת הטומאה אינו צריך להרחיק שהרי אינם מקבלים טומאה משום שכתוב (ירמיה כג כט) 'הלא כה דברי כאש', עדיין צריך להרחיק ממקום הטינופת משום שכתוב (דברים כג טו) 'והיה מחניך קדוש', וכמבואר לקמן (כג.).

כיצד אפשר לסייע משיטת יחיד לדברי רבי אלעאי

מסייע ליה לרבי אלעאי דאמר רבי אלעאי אמר ר' אחא בר יעקב משום רבינו הלכה מציע את המשנה ואינו מציע את הגמרא. הברכת אברהם (ד"ה הזנין) הקשה, כיצד מביאה הגמרא סיוע לרבי אלעאי מדברי רבי יונתן בן יוסף שאינו אלא שיטת יחיד וכל התנאים חולקים על דבריו, ואף יש הסוברים שגם משנה אסורלט. ותירץ על פי מה שכתבו **התוספות** בשבת (לט: ד"ה אמר) שהלכה נקבעת לפי המכריע שבברייתא, וכיון שתנא קמא ורבי יוסי אוסרים לבעל קרי ללמוד תורה ורבי נתן מתיר לעסוק אף בגמרא, אם כן רבי יונתן שאמר שמותר במשנה ואסור בגמרא הוא מכריע ביניהם והלכה כמותו, לכן יכלה הגמרא לסייע מדבריו לדברי רבי אלעאי. אך כתב שלשיטת התוספות בעירובין (מו. ד"ה הלכה) ועוד **ראשונים** הסוברים שאין הלכה כדברי המכריע בברייתא, אם כן הקושיא במקומה עומדת.

אמנם עיין ברש"י (ד"ה א"ר) שכתב שנראה בעיניו שצריך לגרוס בגמרא 'אמר רבי אלעאי' ואין גורסים 'מסייע ליה', ואולי משום שהוקשה לו כנ"ל.

מדוע דברי רבי יהודה בן גמליאל הם כרבי יוחנן הסנדלר

מאן דאמר זה וזה אסור כרבי יוחנן הסנדלר. הרש"ש (ד"ה מ"ד) הקשה, מנין שרבי יהודה בן גמליאל שאומר זה וזה אסור, אוסר לגמרי ללמוד וכרבי יוחנן הסנדלר, הרי בפשטות כוונתו לאסור רק בין בעיון המשניות ובין בעיון הגמרא, ולהוציא מדעת רבי מאיר המובא קודם שמתיר בעיון המשנה אך לא בעיון הגמרא. ואדרבא יותר נראה שהוא סובר כרבי יוסי שמתיר לשנות את המשניות השגורות בפיו ואסר רק לעיין בטעמיהם. ותירץ, שמה שאמר רבי יהודה בן גמליאל 'זה וזה אסור' הכוונה בין להציע ובין לשנן, ואין הכוונה בין משנה ובין גמרא, שאם כך היה לו לומר 'זו וזו אסורים'.

וכעין זה הקשה **בזכרון יהודא ויוסף הלוי** (ד"ה הזנים), כיצד יתכן לומר שרבי יהודה הוא כרבי יוחנן הסנדלר, הרי רבי יוחנן אסר אף לעסוק במדרש, ואילו רבי יהודה חלק רק על רבי מאיר ואמר שאין לעיין בפירושיהם אבל לשנותם מותר. ועוד, שלרבי יהודה אסור אף להציע את המשנה ואילו רבי יוחנן הסנדלר לא הזכיר שאסור להציע את המשנה. לכן ביאר, שמה שאמר רבי יוסי 'שונה הוא ברגיליות' הוא רק במדרש, אך לא יציע את המשנה. ורבי יוחנן הסנדלר שאמר 'לא יכנס למדרש כל עיקר' כל שכן שאוסר גם להציע את המשנה. ורבי מאיר הסובר שמציע את המשנה כל שכן שמתיר גם **לשנות** את המדרש, ואין אוסר רק הצעת המדרש. אבל לרבי יהודה בן גמליאל הסובר שזה וזה אסור, חולק על **כל** דברי רבי מאיר, ואוסר גם לשנות במדרש, וכדברי רבי יוחנן הסנדלר.

האם יש להוכיח הלכה ממה שכך נוהגים הציבור

אמר רב נחמן בר יצחק נהוג עלמא כהני תלת סבי. רב נחמן בר יצחק אמר שיש לפסוק להלכהמ כשלשת התנאים הללו, והראיה היא ממה שכך נהגו העולם. וכן מבואר להלן (מה.) שכאשר נשאלו האמוראים איך נפסקה ההלכה השיבו לשואלים לצאת ולראות מה העולם נוהג, וכן מצינו בכמה מקומות בגמראמא. וכבר כתב הירושלמי (יבמות פ"ז ה"ג) ש'כל הלכה שהיא רופפת בבית דין ואין את יודע מה טיבה, צא וראה היאך הציבור נוהג ונהוג'.

מדוע נקראו שלשת התנאים הללו 'סבי'

שם. הברכת אהרן (מאמר קפ) ביאר שהסיבה שנקראו רבי אלעאי ורבי יאשיה ורבי יהודה בן בתירא בשם 'סבי', הוא משום שהאריכו ימים. והביא, שרבי אלעאי האריך ימים כמו שהוכיח **בסדר הדורות** (ערך רבי אלעאי), ורבי יאשיה האריך ימים, שהרי היה תלמידו של רבי ישמעאלמב, ומצאנו שבימי רבי אלעזר בן פדת שהיה זמן רב לאחר רבי ישמעאל, עוד היה רבי יאשיה בחייםמג. ורבי יהודה בן בתירא האריך ימים, כמו שמשמע **בתוספות** בפסחים (ג: ד"ה מאליה) שלכן רבי יהודה בן בתירא לא עלה לרגל מפני שהיה זקן שאינו יכול להלך ברגליו. ובסדר הדורות (ערך רבי יהודה בן בתירא) כתב שהאריך ימים עד דורו של רב ושמואל, שהרי שמואל נולד על ידי רבי יהודה בן בתירא שבירך את אביו. ולפי מה שכתבו התוספות בפסחים משמע שהיה בזמן הבית, וכבר אז היה זקן, ושמואל היה בדור שלישי שלאחר החורבן, ואם כן היה אז זקן מופלגמד.

ביאור שיטת רבי יאשיה

רבי יאשיה אומר לעולם אינו חייב עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד. בשיטת רבי יאשיה יש לדון בנושאים רבים, בכל נושא ונושא הארכנו בו במקומו, והרוצה להרחיב היריעה בנושאים יעיין בילקוט ביאורים במקומםמה.

כיצד ביטלו תקנת עזרא הרי אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו

מאן דאמר בטלוה לטבילותא כרבי יהודה בן בתירא. הראשוניםמו הקשו, כיון שעזרא תיקן טבילה לבעלי קרי כיצד ביטל אותה רבי יהודה בן בתירא הרי שנינו בעבודה זרה (לו.) שאין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו אלא אם כן גדול הוא ממנו בחכמה ובמנין.

התוספות (בבא קמא פב: ד"ה אמא) תירצו, שיתכן שרבי יהודה סובר שעזרא כלל לא תיקן טבילה לבעלי קרי. עוד תירצו, שעזרא עצמו התנה בשעת התקנה שבית דין אחר יוכל לבטל את התקנה אם ירצה בכך, וכמבואר במועד קטן (ג:) שבאופן זה יכול בית דין לבטל תקנת בית דין אחר אף שאינו גדול ממנו בחכמה ובמניןמז. עוד תירצומח, שכיון שתקנה זו לא התפשטה בכל ישראל אפשר לבטלה, וכמבואר בעבודה זרה (לו.)מט. **הריטב"א** (ד"ה פי) תירץ, שהיתה זו תקנה שאין רוב הציבור יכולים לעמוד בה, שהרי דבר זה גרם לביטול תורה, לכן מפני תיקון העולם ביטלוה.

הברכת יהושע (ד"ה על דברי) תירץ, שעזרא תיקן טבילה לבעל קרי רק אם מתאפשר הדבר בקלות לעשותו, אבל אם יש טרחה לא תיקן מפני שלא רצה שמתוך כך יתבטלו מלימוד התורהנ. ואם כן יש לומר שרבי יהודה בן בתירא שראה שתלמידו אינו לומד תורה בגלל שלא טבל, אמר לו שיפתח פיו וילמד כיון שבאופן זה לא תיקן עזרא, ואין כאן ביטול תקנתו.

ה'. **לד. אבל** בדברי תורה מותר אף במבואות המטונפות משום שאין דברי תורה מקבלים טומאה, ב"י (או"ח סי' פח ד"ה ולהא). **לה. ולדברי** תלמידי רבינו יונה דרשת רבי יהודה בן בתירא היא דרשה גמורה. אולם הבית יוסף כתב בסוף דבריו שלפי מה שביאר שטעם התקנה אינו משום טינוף כדברי רבינו יונה אלא משום טומאה, צריך לומר שדרשת רבי יהודה בן בתירא היא רק אסמכתא, שהרי גם עזרא לא תיקן אלא בבעל קרי ולא בשאר טמאים ועל כרחך שגם הוא סבר שאין דברי תורה מקבלים טומאה. וראה מה שהקשה עוד על רבינו יונה. **לו. ואף** שגם קריאת שמע אסור במקומות המטונפות, לא למדו זאת מכתוב זה. **לז. וראה** עוד בב"ח (שם ס"א) ובברכת יהושע (ד"ה על דברי) מה שפירשו את דברי תלמידי רבינו יונה. **לח. בליקוטי** חבר בן חיים (על הרמב"ם שם) כתב שצריך לגרוס בכסף משנה 'ולא דבר שכלי'. **לט. וכמו** כן הקשו התוספות בשבת (קמ. ד"ה רבי) וביומא (ד. ד"ה תניא). **מ. אמנם** להלכה אין פוסקים כן, כמבואר בטור (יו"ד סי' שלג), ברמ"א (שם ס"א) ובביאור הגר"א (שם). **מא. עיין** בעירובין (יד:) בפסחים (נד.) ובמנחות (לה:). **מב. כמבואר** במנחות (מז:). **מג. וכמו** שכתב רש"י בסוטה (יט. ד"ה לר' יאשיה). **מד. אמנם** עיין בתוספות במנחות (סה: ד"ה רבי יהודה) שצידדו ששני רבי יהודה בן בתירא היו. **מה. בענין** 'מקור דינו של רבי יאשיה שמצריך לזרוע חיטה ושעורה וחרצן במפולת יד' יש לעיין בילקוט ביאורים למסכת קידושין (לט.) ובכורות (נד.). בענין 'האם לרבי יאשיה אינו חייב גם משום כלאי זרעים' ובענין 'האם צריך שגם החרצן יהיה במפולת יד והאם האיסור דווקא בבת אחת' יש לעיין בחולין (פב:). ובענין 'אם איסור זריעת כלאים הוא דווקא בבת אחת או בגומא אחת' ובענין 'האם הלכה כרבי יאשיה' יש לעיין בבכורות (שם). **מו. תוספות** (בבא קמא פב: ד"ה אמא), ראב"ד (הובא בתוספות הרא"ש ד"ה כר' יהודה), רשב"א (ד"ה אמר) וריטב"א (ד"ה פי). **מז. עיין** לעיל תחת הכותרת 'מה סבר התלמיד שלכן היה מגמגם ובמה חלק עליו רבי יהודה' שהובא מהמגיד תעלומה (ד"ה תניא) שביאר כעין זה את מחלוקת רבי יהודה ותלמידו. **מח. וכן** תירצו הראב"ד, הרשב"א והריטב"א (שם). **מט. לגבי** שמן של עובדי כוכבים. **נ. ולא** משום שלימוד תורה הוא חיוב דאורייתא, אלא משום שתלמוד

האומר ש'בטלוה לטבילותא' במה סובר כרבי יהודה בן בתירא

שם. השמן רקח (ד"ה מאן) הקשה, מנין לגמרא שהאומר שביטלו את הטבילה סובר כרבי יהודה בן בתירא, הרי לרבי יהודה בן בתירא אין צריך אפילו לשפוך על עצמו תשעה קבים של מים[נא], ואילו לדעה זו יתכן שרק את הטבילה ביטלו, אבל עדיין צריך תשעה קבים של מים, וכרבי יהושע בן לוי שאמר להלן שאפשר ליטהר בתשעה קבים ואין צריך טבילה. ובפרט למסקנת הגמרא להלן (ע"ב) שהיו שתי תקנות, שעזרא תיקן טבילה לאדם בריא המביא עצמו לידי קרי, וחכמים תיקנו תשעה קבים לאדם בריא שראה קרי לאונסו, והרי את התקנה השניה לא ביטלו, וכיון שהרואה קרי לאונסו צריך תשעה קבים ודאי שאדם בריא המביא עצמו לידי קרי יצטרך תשעה קבים, ומנין שסובר כרבי יהודה בן בתירא שאינו צריך טהרה כלל. וביותר קשה, לפי מה שכתב **הרמב"ם** (קריאת שמע פ"ד ה"ח) שהסיבה שביטלו את תקנת עזרא היתה מחמת שלא יכלו רוב הציבור לעמוד בה, ומסתבר שביטלו רק את מה שלא יכלו הציבור לעמוד בו והיינו טבילה שהיא בצונן[נב], אבל תשעה קבים שמסתבר שיכלו הציבור לעמוד בזה, עדיין נוהגת. וכן משמע מהלשון 'בטלוה לטבילותא' שרק את הטבילה ביטלו.

ותירץ, בהקדם מה שהביא את קושיית **התוספות** בבבא קמא (פב: ד"ה אתא) כיצד רבי יהודה בן בתירא ביטל את תקנת עזרא והרי אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו אלא אם כן גדול הוא ממנו בחכמה ובמנין. ותירצו (בתירוצם הראשון), שיתכן שרבי יהודה סובר שעזרא כלל לא תיקן טבילה לבעלי קרי. וקשה, שהרי ממה שאמר זעירי שביטלו את הטבילה משמע שסובר שהיתה תקנה אלא שביטלוה, ואם כן לדבריו קשה כיצד ביטלו את תקנת עזרא. ועוד קשה, כיצד אומרת הגמרא שזעירי סובר כרבי יהודה בן בתירא, והרי לרבי יהודה בן בתירא עזרא כלל לא תיקן טבילה זו ואילו זעירי סובר שעזרא כן תיקן אלא שביטלוה. לכן ביאר, שכוונת התוספות לומר, שגם רבי יהודה מודה שהעולם נהגו לטבול, אלא שהוא סובר שלא עזרא תיקן טבילה זו אלא העם מעצמו נהג כן, או שאיזה חכם הורה כך, ולכן יכלו לבטל את המנהג כיון שהיה בטעות, ואפילו התרה אין צריכים לזה. ולפי זה יש לבאר שמה שאמרו בגמרא שהאומר שביטלו את הטבילה סובר כרבי יהודה בן בתירא, אין הכוונה שדינם שוה, שודאי שלרבי יהודה בן בתירא אין צריך אפילו תשעה קבים, ולזעירי צריך טהרה בתשעה קבים, אלא שהיה קשה לגמרא איך לזעירי היה בידם לבטל את תקנת עזרא, ועל כך תירצה הגמרא שהוא סובר כרבי יהודה בן בתירא שעזרא לא תיקן זאת אלא מנהג העם היה בטעות.

האם בטלה טבילת עזרא רק לדברי תורה או גם לתפלה

שם. הרי"ף הביא שיש הסוברים[נג] שביטלו את טבילת עזרא בין לדברי תורה ובין לתפלה. ויש הסוברים[נד] שביטלו את טבילת עזרא רק לדברי תורה, אבל לתפלה צריך לטבול אף בזמנינו. והביא **שרב האי גאון** כתב שכיון שאין לנו בזה קבלה איך לפסוק[נה] יש לנהוג כמנהג כל ישראל שאינם מתפללים אף כשאין להם מים עד שירחצו[נו].

ברבינו יונה (ד"ה מי) הביא מרבו שפסק שאף שכשטובל קודם שמתפלל התפלה יותר מקובלת[נז], מכל מקום אם אין לו מים לא ימנע מלהתפלל מחמת כן. **והוסיף** (ד"ה וזה), שכן דעת **הרמב"ם** (קריאת שמע פ"ד ה"ח, תפלה פ"ד ה"ד) שפסק שביטלו את תקנת עזרא, משמע שביטלוה לגמרי. אלא שכבר תמהו עליו כל ראשי הישיבות מדוע היקל כל כך בטבילת בעלי קרי, והשיב להם הרמב"ם שהוא עצמו מימיו לא ביטל טבילה זו, אלא שלא יכל לכתוב בחיבורו אלא את היוצא מן הדין על פי ההלכה.

ובשו"ת מן השמים (סי' ה) כתב, שהסוברים שטבילת עזרא בטלה אף לתפלה הוא על פי המבואר בירושלמי (יומא פ"ח ה"א) שיום הכיפורים אסור ברחיצה ובתשמיש המיטה, והקשה הירושלמי, הרי כיון שיום הכיפורים אסור ברחיצה ודאי שגם בתשמיש אסור שהרי יצטרך לרחוץ אחר כך, ומדוע הוצרכו לומר שיום הכיפורים אסור גם בתשמיש, ותירץ שהוצרכו לומר כן למקומות שאין נוהגים את תקנת עזרא ואינם טובלים, עוד תירץ, שהוצרכו לומר כן קודם תקנת עזרא.

העיטור (הל' מילה והל' יום כיפור) **האורחות חיים** (הל' ערב ראש השנה סי' ג) **והטור** (או"ח סימן פח) פסקו, שבכל מקום הולכים אחר המנהג שנוהגים בו. וביאר הטור, שכיון שגם המחמירים הצריכו טבילה רק מחמת המנהג, לכן הדבר הולך אחר המנהג ובכל מקום יש לעשות כפי מנהגו[נח].

גודל המעלה בזהירות בטבילה זו

שם. בשו"ת מן השמים (סי' ה) הביא ששאל בשמים בשאלת חלום, האם יש לסמוך על דברי הירושלמי (יומא פ"ח ה"א) שכתב שתקנת עזרא לא התקבלה בכל המקומות, ולכך רק במקום שנוהגים בה אסור להתפלל קודם שיטבול, ובמקום שלא נהגו מותר להתפלל אף בלא טבילה ובלא תשעה קבין. או שהלכה כדברי **הגאונים** המחמירים שצריך טבילה או תשעה קבין לתפלה. והשיבו לו מן השמים, 'ועבדתם את ה' אלהיכם' (שמות כג כה) הוי אומר זה תפלה[נט], ואפשר טמא ומקריב קרבן[ס]. ועזרא כשתיקן את הטבילה ברוח הקודש ראה ותיקן. ושוב הוסיפו, שאף שאי אפשר לטהר את כל ישראל יחד, אבל אם שליחי הציבור יטהרו עצמם הם ימהרו את ביאת הגואל[סא]. והוסיף לשאול, האם הדברים נאמרו לו אכן ברוה"ק, והאם טוב לגלותם ולהודיעם. והשיבו לו מן השמים, שאכן היה זה דבר ה', והיום יום בשורה[סב]. ואחר שעה השיבו לו עוד מן השמים בלשון הפסוק (דברים יז יב) 'והאיש אשר יעשה בזדון לבלתי שמוע אל הכהן העומד לשרת שם ומת האיש ההוא'[סג], וסיימו בלשון הפסוק (בראשית כח טו) 'והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך'[סד].

אם מועיל לרחוץ בתשעה קבין מים שאובים ומכמה כלים

תנו רבנן בעל קרי שנתנו עליו תשעה קבין מים טהור. שנינו במקואות (פ"ח מ"א) שמקואות העמים שבחוץ לארץ כשרים לבעלי קרי, אפילו נתמלאו בקילון [כלומר, שמילא המים בכלי שבכתפו ושפך למקוה]. וביארו **הרמב"ם** (פירוש המשניות שם) **והר"ש** (שם) שמה שעזרא תיקן טבילה לבעלי קרי בארבעים סאה, מועיל לכך אף טבילה במים שאובים. וכן כתבו **הבית יוסף**[סה] (או"ח סי' פח ד"ה והוי יודע) **והמגן אברהם** (שם סק"א)[סו].

השולחן ערוך (שם ס"א) כתב שביטלו את תקנת עזרא ואף בעל קרי מותר בדברי תורה ובקריאת שמע ובתפילה בלא טבילה ובלא רחיצה של תשעה קבין, וכן פשט המנהג. וכתב **המשנה ברורה** (שם סק"ד) שמכל מקום יש אנשי מעשה שנוהגים בתקנה זו וטובלים, ואם קשה עליהם הטבילה רוחצים עצמם בתשעה קבין, ומועיל לכך רחיצה במים שאובים. ואף משלשה כלים באופן שלא פסק שפיכת כלי אחד לפני שהתחיל בשפיכת הכלי השני, אבל יותר משלשה כלים לא מצטרפים.

אם מקלחות של ימינו נחשב ככלי לרחיצת תשעה קבין

שם. במנחת יצחק (שו"ת, ח"ד סי' כא) כתב שאפשר להתרחץ במקלחת של ימינו, בתנאי שיהיו המים נוזלים בלא הפסק, ומהנכון שלא יכנס אחר שכבר נשפכים המים, אלא יעמוד תחת המקלחת קודם יציאת המים ויפתח את המקלחת עד שיישפך עליו תשעה קבין [שהוא בערך זמן של שלש ארבע דקות]. אמנם **בשבט הלוי** (שו"ת, ח"א סי' כד) הקל בזה.

תורה שקול כנגד הכל. **נא. וכמבואר** לעיל שאמר לתלמידו 'פתח פיך ויאירו דבריך' שאין דברי תורה מקבלין טומאה', וכן דייקו הרשב"א (ד"ה אמר) והשיטה מקובצת (ד"ה ססיה) בדעת רבי יהודה בן בתירא. **נב. כמבואר** בירושלמי (פ"ג ה"ד). **נג. כן** כתב בהלכות גדולות (הלכות ברכות פ"ג) והטור (או"ח סי' פח) בשם רבי ישעיה ורבינו תם. **נד. וכן** הביאו התוספות (כב: ד"ה ולית) והאשכול (ח"א סי' א). ובעיטור (שער המילה ה"ג) הביא לפסוק כן בשם רב האי גאון. **נה. ביאור** זה הוא לפי הגירסא ברי"ף 'דגמרא ליכא בהא מילתא', ועיין בחידושי הגהות על הטור (או"ח סי' פח). אולם נוסחת הטור (שם) בדברי הרי"ף היא 'דבגמרא ליכא האי מילתא בהדיא' והכוונה לפי זה, שכיון שלגבי תפלה אינו מפורש בגמרא שבטלה תקנת עזרא לכן נקטינן לפי המנהג. **נו. ובאשכול** (ס"ג) הוסיף שכשהתפלל אצל רב אהרן גאון בליל שבת הוא לא התפלל עמהם, כיון שלא היה לו מים חמים לרחוץ [בשערי תשובה לגאונים (סי' רלח) ביאר שכיון שבזמננו הישמעאלים טובלים, לכך צריכים גם היהודים לטבול]. ועי' ברי"ף וברבינו יונה (ד"ה וכתב) האם לדעה זו צריך טבילה במ' סאה או די בשפיכת ט' קבין. **נז. וכן** החינוך (מצוה קפ) הביא שביטלו את התקנה, אך מכל מקום הנוהגים בה גם היום היא מדה טובה ומשובחת ותגיע עליהם ברכה. **נח. וכתב** השואל ומשיב (שו"ת, מהדו"ת ח"א סי' קכג) שהנזהר בטבילת עזרא נעשית חובה עליו וחייב לטבול, כתפלת ערבית שאף שהיא רשות מכל מקום חייבו את עצמם בה. **נט. כמבואר** בבבא קמא (נב:). **ס. ואף** שלשאר הטמאים לא תיקן עזרא לאסור לעסוק בדברי תורה, היינו משום שיש לחלק בין טומאת קרי הבאה מגופו של האדם ומדעתו, לשאר טומאות שאינן באות מגופו של האדם ואינן מדעתו שלא תיקנו בהן טבילה. **סא. וראה** בספר חסידים (סי' רמח) שהיורד לפני התיבה בתפלה בעת עצירת גשמים צריך להיטהר, וסמכו זאת לפסוק (ירמיה יג כז) 'אל לא תטהרי', וכן (שם יד ח) 'מקוה ישראל מושיעו בעת צרה', דהיינו שיש לו להיטהר בטבילה ואז יושיע ה'. וכן נרמז זה במה שכתוב [בסיום הפסוק שהביא שם קודם בענין זה] (שם יד ג) 'באו על גבים לא מצאו מים', ועל זה כתוב בסוף (שם יד י) 'וה' לא רצם', והיינו שמחמת שלא מצאו מים לטבול לכן לא רצם. **סב. לכאורה** הכוונה בזה להשיבו על שאלתו השניה, שעליו לגלות ולבשר הדבר. **סג. מסתבר** שנרמז על עזרא הכהן שתיקן תקנה זו. **סד. במאור** ושמש (ר"פ פרשת אמור) דרש על הפסוק (תהילים יט י) 'יראת ה' טהורה עומדת לעד' שאי אפשר להגיע ליראה רק למי שנזהר בטבילת עזרא, שהרי לעיל בסוגייתנו למדו מהכתוב 'והודעתם לבניך ולבני בניך' 'יום אשר עמדת' שבעל קרי אסור בדברי תורה מפני שצריך ללמוד תורה ברתת וזיע כמו בחורב, הרי שכשלא טבל אינו ברתת וזיע. וכן רק כשהוא טהור תורתו עומדת לעד על ידי תלמידיו ותלמידי תלמידיו, כמאמר הכתוב 'יראת ה' טהורה עומדת לעד'. ובכמה מקומות מצינו שטומאת קרי עושה רושם, ראה במרדכי (חולין רמז תקעא) שהביא בשם רבינו ברוך שכתב 'ראיתי בהלכות שחיטה שהביא רבי אלדד בן מחלי הבא מעשרת השבטים, אמר יהושע מפי משה מפי הגבורה כל הזובח וכו' ואם לא הורחץ משכבת זרע ושכח ושחט פגול'. וכן כתב בספר חסידים (סי' תסח), שיש חכמה שאדם רואה את הבשר ויודע אם השוחט שימש מטתו באותו לילה. וכן כתב הכוזרי (מאמר ג אות מ) שמי שלא רחץ מקרי מגעו גורם הפסד לדברים הדקים כפנינים ויינות. **סה. הבית** יוסף שם כתב שכולם מודים שלענין זה מועיל טבילה בארבעים סאה מים שאובים. וכתב על דבריו הפרי חדש (שם ד"ה ואיכא למידק), שהרי בתוספתא (מקואות פ"ו ה"א) מבואר שנחלקו בזה חכמים ורבי יהודה, ודין זה הוא כרבי יהודה אבל לחכמים החולקים על דבריו שם אין מועיל טבילת עזרא במים שאובים. אמנם לענין הלכה אכן מועיל טבילה במים שאובים. אמנם עיין להלן תחת הכותרת 'במה שמע שמקילים ובמה שמע שמחמירים' שהבאנו מהחשק שלמה (ד"ה א"ר) שכתב שלפי דברי בעל ההלכות גדולות יש צורך דווקא במי מקוה, ועיין שם בהוכחתו. **סו. וכבר** כתב המחצית השקל (שם) שצריך שיהיו בקרקע ולא בכלי, כמבואר בסוגיא להלן (כב:).

בספר מנוחת המת (סי' כד סק"י) מובא בשם החזון **איש** הסובר שלא מועיל מקלחת, מפני שיש בה חורים קטנים ואין המים יוצאים קב בפעם אחת[סז].

ובמשנה הלכות (שו"ת, ח"ג סי' ג) מאריך להחמיר במקלחת על פי שיטת **הראב"ד** שיש צורך שיישפכו התשעה קבין מכוח אדם, ומקלחת אינה נשפכת מכוח אדם.

מהו שיעור תשעה קבין

שם. הבאר היטב (או"ח סי' פח סק"א) כתב, ששיעור תשעה קבין הוא חמש עשרה קְוָוארְט פוֹלִי"ש [מידה פולנית (0.83 ליטר). וכאשר נכפיל את המדה הזו בט"ו נמצא שתשעה קבין היינו שתים עשרה ליטר וארבע מאות חמישים מיליליטר (0.83×15=12.45 ליטר)]. אמנם **המטה אפרים** (סי' תרו) כתב, שבקְוָוארְט שלהם יש צורך בעשרים וארבע מדות כאלו, ולשיטתו נמצא שתשעה קבין היינו תשעה עשרה ליטר ותשע מאות ועשרים מיליליטר. ובשעת הדחק יש להקל בשמונה עשרה קְוָוארְט [והוא 14 ליטר ותשע מאות וארבעים מיליליטר].

השיעורים בזמנינו, לשיטת החזון **איש** השיעור הוא 21.6 ליטר, וכן כתב **בשונה הלכות** (שם ס"ו), ולדעת הגר"ח **נאה** השיעור הוא 12.44 ליטר. **ובמנחת יצחק** (שו"ת, ח"ד סי' כא) הביא שיש אומרים 16 ליטר ויש אומרים 32 ליטר, וכתב שאין להקל בפחות מכך.

מדוע נקרא שמו 'איש גם זו'

נחום איש גם זו לחשה לרבי עקיבא. בפשטות נקרא שמו על שהיה רגיל לומר על כל דבר שהיה עמו 'גם זו לטובה' וכמבואר בסנהדרין (קח:). אמנם **הערוך** (ערך גמזו) כתב שיש מפרשים שהטעם שנקרא כן הוא מפני שבא ממקום שנקרא 'גמזו' (דברי הימים ב' כח ח). אמנם **המהרש"א** (ח"א סנהדרין שם ד"ה גם) תמה עליו, מי הכריחו לסתור דברי הגמרא בסוגיא שם. וראה **במראית העין** (שם) שכתב ש'נחום' בגימטריא 'גם זו לטובה' עם הכולל.

מדוע בן עזאי יכול היה לדרוש קולא זו ברבים

ובן עזאי יצא ושנאה לתלמידיו בשוק. המגיד תעלומה (ד"ה ובן) כתב, שלכן בן עזאי יכל לשנות לתלמידיו דבר זה ברבים, מפני שלא היה מקום לחשוד בו שמתכוון להקל להנאת עצמו, כלומר שכאשר הוא יצטרך לטבול לטומאת קרי יהיה די בכך שישפוך על עצמו תשעה קבין של מים. מפני שהוא לא היה נשוי כלל וכמבואר ביבמות (סג:) שנפשו חשקה מאוד בתורה והתבטל ממנו הרגש הטבעי מחמת חשק התורה[סח].

מדוע נקטה הגמרא דוגמא של תרנגולים

ומאן דתני לחשה שלא יהו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים. מצינו ביאורים רבים **באחרונים** מדוע הביאה הגמרא דווקא את הדוגמא של תרנגולים, וכדלהלן:

א. המלא הרועים (ד"ה ומאן) ביאר, בהקדם מה שהוסיף להקשות, מדוע הגמרא נקטה דווקא תלמידי חכמים, הרי גם לגבי עם הארץ שייך תקנה זו[סט]. ותירץ בדרך צחות, על פי המבואר (שלחן ערוך או"ח סי' רמ סי"א) שאסור לשמש ביום, ותלמידי חכמים מותר להם לשמש ביום על ידי שמכסים עצמם בטלית. ובביצה (ז.) מבואר שתרנגול דרכו לשמש ביום. ולזה רמזה הגמרא שלא יהיו תלמידי חכמים שמותר להם לשמש ביום כתרנגולים, ומשום שיצטרך לטבול ביום יתבייש בכך שכולם יראו וירגישו ששימש מיטתו ביום. שאם שימש בלילה, היה צריך ללכת לטבול בבוקר בשביל לקרוא קריאת שמע ולתפילת שחרית. אבל אם היה מותר להתפלל בשפיכת תשעה קבין של מים, אם כן לא היה צריך לילך לטבול ולא ירגישו בו. ולפי זה מובן מה שאמרו שכל המחמיר בטבילה זו מאריכים לו ימיו ושנותיו, ומשום שמצינו בנדה (טז:) שהמשמש מיטתו ביום ובוזה דרכיו ימות, ועל זה אמר שהמחמיר על עצמו ואינו משמש ביום מאריך ימים.

ב. השפתי חכמים (ד"ה שלא) העיר שבכתב יד (מינכען, הובא גם בדקדוקי סופרים) הגירסא 'שלא יהו התלמידים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים', והתלמידים היינו הנעורים. וזה מדויק יותר, מפני שודאי שעזרא לא תיקן טבילה זו לתלמידי חכמים בלבד[ע].

ובטעם שנקטה הגמרא דוגמא של תרנגולים ביאר, על פי המבואר בעירובין (ק:) שאלמלא ניתנה תורה היו לומדים את צורת ההתנהגות בשעת תשמיש מתרנגול שקודם מרבה לפייס בדברים את התרנגולת ואחר כך בועל. ולפי זה יש לומר שלכן אמרו בסוגייתנו שלא יהיו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים המרבים בשיחה, אלא כמו שכתב **הרמב"ם** (דעות פ"ה ה"ד) 'ולא יקל בראשו ביותר ולא ינבל את פיו בדברי הבאי ואפילו בינו לבינה. הרי הוא אומר (עמוס ד יג) 'מגיד לאדם מה שיחו', ודרש רב (חגיגה ה:) שאפילו שיחה קלה שבין אדם לאשתו עתיד ליתן עליה את הדין'.

ג. בגליוני הש"ס (ד"ה ומשום) ביאר, שלכך נקטה הגמרא תרנגולים מפני שהם רגילים בתשמיש יותר משאר בעלי חיים, וכמבואר בסנהדרין (סג:) על הפסוק (מלכים ב' יז ל) 'ואנשי כות עשו את נֵרְגַל', והיינו שאנשי אומה 'כות' עשו עבודה זרה ששמה 'נֵרְגַל', וכיצד היא עשויה, מבארת הגמרא שהיא כדמות תרנגול. **וביד רמ"ה** (שם ד"ה אמר) ביאר, שלכן קוראים לתרנגול 'נרגל' לפי שרגיל בתשמיש יותר מכל בהמה.

ד. במגדים חדשים (ד"ה שלא) ביאר על פי מה שכתב **הרבינו בחיי** (בלק כד ג) שהתרנגול נואף יותר מכל העופות. וכן כתב **הבעל הטורים** שם. וכעין זה כתב **הרמב"ן** (ויקרא א יד). אך הביא את המבואר בירושלמי (ברכות פ"ג ה"ד), שלא יהיו ישראל כתרנגולים הללו המשמשים מיטתם ועולים ויורדים ואוכלים. והיינו, שהתרנגולים פרוצים בתשמיש, וכן אין לו זמן קבוע לאכילה, אלא אוכל מתי שמזדמן לו, וכמבואר ביומא (עה:) בתחילה היו ישראל דומים לתרנגולים המנקרים באשפתות, עד שבא משה וקבע להם זמן סעודתם.

ה. בספר בית יוסף (דירנפלד, ד"ה שלא) הביא **מספר שלחן מלכים** שביאר על פי הידוע שאווז הוא עוף המים ורגיל להיות במים לאחר תשמישו, אך תרנגול אינו כן. ולכן אמרו שלא יהיו תלמידי חכמים כתרנגולים שאינם הולכים אל המים לטבול לאחר תשמישם.

במה שמע שמקילים ובמה שמע שמחמירים

אמר רבי ינאי שמעתי שמקילין בה ושמעתי שמחמירין בה וכל המחמיר בה על עצמו מאריכין לו ימיו ושנותיו. רש"י (ד"ה שמקילין וד"ה שמחמירין) **והריטב"א** (ד"ה א"ר) ביארו, שכוונת רבי ינאי לומר ששמע שיש שמקילים בכך שאפשר לקיים את תקנת עזרא במרחצאות או בשפיכת תשעה קבין, ויש שמחמירים בכך שצריך דווקא ארבעים סאה[עא].

החשק שלמה (ד"ה א"ר) הביא **מבעל ההלכות גדולות** שביאר, שכוונת רבי ינאי לומר ששמע שיש מקילים בכך שאפשר לטבול במים שאובין, ויש מחמירים לטבול במי מקוה. והוסיף החשק שלמה שלדבריו, אחר שסיים רבי ינאי ואמר שכל המחמיר בה על עצמו מאריכים לו ימיו ושנותיו, יש להחמיר לטבול דווקא במי מקוה, ולא מועיל מים שאובים[עב].

הוכחה מכאן שרבי יהושע בן לוי סובר שבעל קרי אסור בדברי תורה רק מדרבנן

מה טיבן בארבעים סאה אפשר בתשעה קבין מה טיבן בטבילה אפשר בנתינה. הרשב"א (כא: ד"ה והאמר) הוכיח מכאן ששיטת רבי יהושע בן לוי שבעל קרי אסור בדברי תורה מדרבנן[עג], שאילו היה אוסר מדאורייתא לא היה אפשר להיטהר על ידי שפיכת תשעה קבין. ובהכרח שהמקשן לעיל (שם) שהביא בשם רבי יהושע בן לוי הדורש מסמיכות פסוקים שבעל קרי אסור בדברי תורה, לא שמע מדברי רבי יהושע בן לוי המובאים כאן.

אמנם הפני יהושע (ד"ה אמר) כתב, שאפשר לומר שאף שרבי יהושע בן לוי דורש סמוכין לענין בעל קרי, אף על פי כן אמר כאן שמועיל שפיכת מים, מפני שאפשר שמה שדרש סמוכין היינו רק לגבי אדם בריא המרגיל עצמו בטומאת קרי, שלגביו נאמרה האזהרה בסיני 'אל תגשו אל אשה' מפני שאדם זה טומאתו באה עליו מתוך קלות ראש, אבל אדם בריא שראה קרי לאונסו אפשר שדי בשפיכת תשעה קבין. אך כתב שלכאורה מהשקלא וטריא בגמרא לא משמע כן, מפני שהגמרא לא מחלקת בין בריא המרגיל עצמו בטומאה לבין בריא שראה לאונסו.

אך הביא, שבירושלמי (פ"ג ה"ד) מבואר, שבזמן רבי יהושע בן לוי רצו לעקור טבילת עזרא מפני שנשות הגליל היה עקרות מחמת הצינה שהיה בנהרות ובעליהן לא היו רוצים לטבול אחר כך במים הקרים. ואמר להם רבי יהושע בן לוי שתקנה הגודרת את ישראל מן העבירה[עד] אי אפשר לעקור אותה. ולפי זה יש לומר, שאמנם רבי יהושע בן לוי לא רצה לבטל מחמת הצינה את טבילת

סז. **וכמו** שהבאנו לעיל שלא מועיל רחיצה בתשעה קבין על ידי שפיכה מארבעה כלים ויותר.

סח. **ועיין** במנחה חדשה (ד"ה מאן) מה שביאר מדוע המאן דאמר שבן עזאי שנאה לתלמידיו בשוק, הביא שני טעמים גם משום ביטול תורה וגם משום ביטול פריה ורביה ולא הסתפק בטעם אחד.

סט. **הלחם** משנה (דעות פ"ה ה"ד) כתב, שהסיבה שהרמב"ם כתב הלכות אלו בהלכות דעות המיועדים לתלמידי חכמים, וכמו שכתב הרמב"ם שם בתחילת הפרק 'כשם שהחכם ניכר' וכו', מפני שהחכם צריך להיזהר בהם ביותר. ואכן השולחן ערוך (או"ח סי' רמ ס"א) לא הזכיר תלמידי חכמים אלא כתב בסתם 'אם היה נשוי לא יהא רגיל ביותר עם אשתו'. וכתב בבאר הגולה (שם אות א) שמקורו מסוגייתנו לגבי תלמיד חכם והוא הדין לכל אדם. והוסיף בביאור הגר"א (שם סק"א) שמוכרח כך, שהרי עזרא גזר על כולם ולא רק על תלמידי חכמים.

ע. **אמנם** עיין לעיל תחת הכותרת 'הטעמים שהביאו הפוסקים להלכה' שהבאנו את דברי המאמר מרדכי (או"ח סי' פח אות ג ד"ה מי) בדעת הלבוש.

עא. **המרומי** שדה (ד"ה שמעתי) כתב, שהלשון 'מחמירים' לא משמע שהכוונה לארבעים סאה. והביא שבירושלמי מבואר כבעל ההלכות גדולות שמחמירים היינו לטבול במים חיים.

עב. **ולא** כמו שכתב הבית יוסף (או"ח סי' פח ד"ה והוי יודע), הובאו דבריו לעיל תחת הכותרת 'אם מועיל לרחוץ בתשעה קבין מים שאובים ומכמה כלים'.

עג. **עיין** בילקוט ביאורים לעיל (כא:) תחת הכותרת 'האם טבילת בעל קרי היא מדאורייתא או מתקנת עזרא' שהארכנו האם זה מדאורייתא או מדרבנן.

עד. **כמעשה** המובא להלן בגמרא באחד שביקש לעבור עבירה וכו'.

עזרא בגלל שזה גודר את ישראל, מכל מקום גדר זה שייך רק באדם בריא המרגיל עצמו בטומאה זו, מה שאין כן באדם בריא הרואה טומאה לאונסו, שלא שייך בו הגדר לעבירה, יש לומר שאכן לגביו ביטל רבי יהושע בן לוי את טבילת עזרא, וזהו שאמר כאן שלא צריך טבילה ואפשר בשפיכה של תשעה קבין.

מכאן מוכח שעזרא תיקן רק לדברי תורה ובין דין שאחריו תיקנו לתפילה

אמר רבי חנינא גדר גדול גדרו בה. הרמב"ם (תפילה פ"ד ה"ד) כתב, שעזרא תיקן טבילה רק לדברי תורה, ובית דין שעמדו אחר כן תיקנו טבילה אף לתפילה, שלא יתפלל בעל קרי בלבד עד שיטבול. והקשה **הכסף משנה** (שם - בקושייתו השניה), שלא מצינו בש"ס שבית דין שאחריו תיקנו טבילה לתפילה.

ותירץ הפני יהושע (ד"ה אמר) שמסוגייתנו מוכח כדברי הרמב"ם שלגבי תפילה היה זה גדר גדול שגדרו בה חכמים.

מנין לרש"י שמדובר באשה פנויה

מעשה באחד שתבע אשה לדבר עבירה אמרה לו ריקא יש לך ארבעים סאה שאתה טובל בהן מיד פירש. רש"י (ד"ה שתבע) ביאר, שהמעשה היה באשה פנויה, והמתייחד עם פנויה איסורו מדרבנן כמבואר בסנהדרין (כא:). ומצינו כמה ביאורים **באחרונים** מדוע הוצרך רש"י לבאר שמדובר באשה פנויה ולא באשת איש.

יש מן האחרונים[עה] שביארו, שאילו היה מדובר באשה נשואה מה השיבה לו בכך שאמרה לו שלא יהיה לו היכן לטבול, הרי אם איסור אשת איש החמור לא מנע ממנו לתבוע ממנה את העבירה כל שכן שהצורך לטבול לא ימנע ממנו את תביעתו[עו].

היעב"ץ[עז] (ברש"י ד"ה שתבע) ביאר, שאילו היה מדובר באשה נשואה מדוע הזכירה לו רק את הצורך בטבילה ולא הזכירה לו את האיסור החמור של הבא על אשת איש, אלא בהכרח שהיתה פנויה וטבלה לנדתה באופן שלא היה חשש כי אם מחמת הטבילה שלא יתבטל אחר כך מתלמוד תורה ותפילה. ואף על פי כן קוראת לכך הגמרא 'דבר עבירה' מפני שחכמים גזרו על היחוד עם הפנויה, ולרבי אלעזר הבא על הפנויה עשאה זונה, ואף שאין הלכה כמותו מכל מקום יש בכך זנות מדרבנן והעובר על דברי חכמים אפשר לקרוא לו עבריין כמבואר בשבת (מ.).

האוצר חיים (ברש"י ד"ה שתבע) ביאר, שיתכן שהמון העם היו נזהרים יותר על חיוב הטבילה מאשר על איסור אשת איש. וכעין מה שמצינו ביומא (כג.) שהיו חוששים יותר לטהרת הכלים מאשר על שפיכות דמים.

המגיד תעלומה (ברש"י ד"ה שתבע) ביאר, שלרש"י הוקשה שאם המעשה היה עם אשה נשואה אם כן מוכח שלהמון העם חמור בעיניהם טומאת קרי וטבילתו מאיסור אשת איש, וכיצד אם כן ביטל רבי יהודה את טבילת עזרא, הרי בכך יאמרו המון העם שאם ביטלו את הדבר החמור של טבילה לקרי כל שכן שאין עון אשת איש חמור כל כך. לכן ביאר שמדובר באשה פנויה, ולא חמור עון טבילת קרי יותר מעון אשת איש, אלא שטבילת קרי חמור בעיניהם יותר מבעילת פנויה, ולכן לא חשש רבי יהודה לבטל את טבילת עזרא. אמנם בירושלמי (פ"ג ה"ד) מבואר שהמעשה היה באשת איש, ומוכח שהיה חמור בעיני המון העם טבילת קרי יותר מאיסור אשת איש.

היפה תלמוד (ד"ה מעשה) **והברכת דוד** (ד"ה אמר) הקשו על האחרונים שביארו שרש"י ביאר שמדובר בפנויה, מפני שאם מדובר באשת איש מה השיבה לו בכך שאמרה לו שלא יהיה לו היכן לטבול, הרי אם איסור אשת איש החמור לא מנע ממנו לתבוע ממנה את העבירה כל שכן שהצורך לטבול לא ימנע ממנו את תביעתו. ועדיין קשה, שגם אם היתה פנויה יש לתמוה מה השיבה לו, הרי אם אינו חושש לדברי קבלה ויש בו גם רמז מן התורה מדוע שיחוש לתקנת עזרא.

לכן ביאר הברכת דוד, שרבי חנינא אמר שגדר גדול גדרו בה, וכוונתו היתה לומר שגדרו בזה גדר יותר משאר גזירות חז"ל, והביא ראיה מהמעשה שאותו אדם פירש מחמת שאמרה לו שלא יהיה לו היכן לטבול. ואם נאמר שהיתה אשת איש, אין כל כך ראיה במה שפירש שאכן החיוב טבילה הוא גדר לעבירה, שהרי יש לומר שהסיבה שפירש ממנה הוא משום שכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה כמבואר לעיל (ד:), לכן ביאר רש"י שאותה אשה פנויה היתה וחכמים גזרו בה על היחוד, ומוכח שפירש מחמת שלא יהיה לו היכן לטבול ולא פירש מחמת גזירת חכמים על פנויה, וזהו הגדר גדול שגדרו בענין זה.

מה אותו אחד תבע מהאשה

שם. מפשטות לשון הסוגיא שכתוב 'שתבע אשה לדבר עבירה' הכוונה שרצה לזנות עמה. אמנם **רש"י** (ד"ה שתבע) כתב 'אותה אשה פנויה היתה וחכמים גזרו על היחוד אף על הפנויה'. וכתבו **השפתי חכמים** (ברש"י ד"ה שתבע) **והעץ יוסף** (דלרמשטאט, ברש"י ד"ה גדר), שכוונת רש"י לומר שאותו אחד תבע להתייחד עמה, ואף על פי כן נחשב ל'דבר עבירה' מפני שחכמים גזרו על יחוד עם הפנויה. והוסיף העץ יוסף, שמובן היטב שאמרה לו 'ריקא יש לך ארבעים סאה שאתה טובל בהן' שהרי יתכן ומחמת היחוד יגרם לך הרהור ותראה קרי ותצטרך לטבול, ומיד פירש.

אמנם מדברי היעב"ץ והצל"ח (ברש"י ד"ה שתבע) מבואר שלמדו ברש"י שאותו אחד תבע אותה לזנות. שכן הצל"ח כתב, שמדברי רש"י משמע שאשה פנויה שאינה מזומנת לזנות דרך הפקר אין איסור מדאורייתא לבוא עליה אלא רק איסור דרבנן, שכאשר גזרו על יחוד עם הפנויה בכלל איסור זה גם גזירה לא לבעול אותה דרך זנות[עח].

וכן כתב **המצור בדבש** (ברש"י ד"ה שתבע) שמה שרש"י כתב שתבע ממנה יחוד הכוונה לזנות, וכמו שכתב רש"י ביבמות (סט: ד"ה סיפי).

אדם יכול להתעלם מירידתו ועדיין לחשוב עצמו למדקדק במצות

שם. בירושלמי (פ"ג ה"ד) מובא מעשה בשומר כרמים שבא להיזקק עם אשת איש, ותוך כדי שהיו מכינים לעצמם מקום היכן לטבול לאחר המעשה עברו שם בני אדם ונמנעו משום כך מהעבירה.

ובשיחות מוסר (סמולבין, מאמר טו תשל"א) כתב, שלכאורה אדם זה משונה ביותר, שעל איסור חמור של אשת איש הוא לא הקפיד כלל ובו בזמן הוא מתקין לו מקום היכן לטבול בכדי לקיים את תקנת עזרא. אך זהו טבעו של כל אדם שהוא מתעלם מירידתו הנוראה וחושב את עצמו למדקדק במצוה קלה כבחמורה, וסבור שהוא עדיין ראוי ללמוד תורה בטהרה.

ועל המעשה שבסוגייתנו כתב, שמבואר שהאדם לא מרגיש בירידה שבאה בעקבות מעשה עבירה, ורק כאשר ראה שלא יוכל לטבול אחר כך פירש. ומבואר, שכל הסיבה שהאדם עמד להיכשל בחטא הוא מפני שלא הרגיש שמצבו ישתנה לאחר החטא ויירד ממדרגתו.

מדוע רב הונא קרא לתלמידיו 'רבותי'

אמר להו רב הונא לרבנן רבותי. השפתי חכמים (ד"ה א"ל) ביאר שרבנן היינו התלמידים. ובטעם שקרא רב הונא לתלמידיו 'רבותי', יש לומר על פי המבואר במכות (י.) שרבי אמר שהרבה תורה למד מרבותיו, ומחביריו יותר מהם, ומתלמידיו יותר מכולם. וכן מבואר **בשלחן ערוך** (יו"ד רמד ס"ח) 'שני חכמים ושני זקנים אין אחד צריך לקום מפני חבירו אלא יעשה לו הידור'. והוסיף **הרמ"א**, 'ואפילו הרב לתלמידו יעשה לו קצת הידור'. ולכן קרא לתלמידיו 'רבותי' מדין הידור קצת. עוד ביאר, שאמר להם 'רבותי' ורצה לומר להם בזה שכיון שהם גדולים, עליהם להיזהר יותר, ומדוע אם כן מזלזלים אתם בטבילה זו. עוד ביאר (לעיל יח: ד"ה ואחליפתה) על פי המבואר בערכין (יז.) שמשפיעים לרב דעת תורה לפי צורך התלמידים, וכיון שכך ראויים להיקרא 'רבותי' מפני שבזכותם זוכה הרב לשפע תורה מאת הקב"ה.

הרי לבעל קרי מותר לטבול במים שאובים ומדוע שיהיה אסור במים חמים

אמר ליה רב חסדא וכי יש טבילה בחמין[עט]. **האחרונים**[פ] הקשו, הרי הסיבה שאי אפשר לטבול במים חמים היא משום שהם מים שאובים שחיממו אותם[פא], והסיבה שאי אפשר להוסיף מים שאובים למקוה של מי גשמים משום שהוא פוסל את המקוה בשלשה לוגים גזירה שמא כל המקוה יהיה מים שאובים, ולכאורה דבר זה לא שייך בטבילה לקרי, מפני שלהלן מבואר שלבעל קרי

עה. **צל"ח**, שלמה משנתנו, שפתי חכמים, משמרות כהונה, (ברש"י ד"ה שתבע), מנחת שמואל (ברש"י ד"ה גדר). עו. **אמנם** בחידושי וביאורי הגר"א (ד"ה מיד) ביאר, שאף אם היתה זו אשה נשואה יש לומר שלכן העדיפה לומר לו שיפרוש ממנה מחמת הטבילה ולא אמרה לו שיפרוש ממנה מחמת האיסור אשת איש, מפני שנוח לאדם לעבור עבירה אחת ואפילו שהיא חמורה מלעבור הרבה עבירות פחות חמורות, ואם היתה אומרת לו שיפרוש ממנה מחמת האיסור אשת איש, אפשר שלא היה פורש. לכן אמרה לו שיפרוש ממנה מחמת הטבילה, מפני שאם לא יטבול אזי בכל אכילה ושתיה שיעשה מהיום והלאה לפני טבילתו, יעבור עבירה. בגליוני הש"ס (ד"ה מעשה) ביאר, שהאשה אמרה לו ראה כמה כיעור וחומריות יש במעשה זה שאתה רוצה ממני, עד שאפילו כאשר עושים זאת בהיתר יש צורך להיטהר אחר כך בטבילה בארבעים סאה בכדי שיוכל אחר כך להתקרב לקדושת התורה ותפילה, כל שכן שאין לעשות מעשה זה באיסור חלילה. אמנם הביא שבירושלמי משמע שטענת האשה היתה שלא היה לו היכן לטבול. עז. **וכן** נראה שביאר השדה יצחק (גולדטה, ברש"י ד"ה אותה). עח. **וכן** כתב החלקת מחוקק (אהע"ז סי' כו סק"א) בשם הראב"ד (איסור פ"א ה"ד). והוסיף הצל"ח וממה שלא ביאר רש"י שאסורה בביאה שמא מחמת חימוד היא ראתה דם והרי היא נדה, מוכח כשיטת הט"ז (יו"ד סי' קצג סק"א) הסובר שכאשר אדם תובע אשה לבעול מיד אין חשש שבזמן מועט כל כך תראה האשה דם חימוד. עט. **בריטב"א** (ד"ה וכי) יש גירסא ובה כתוב 'וכי יש טבילה בכלים', כלומר, רב חסדא הקשה כיצד התיר רב הונא לטבול בכלים, הלא הרי הם שאובים. ועל כך הוסיף הריטב"א, שרב הונא עצמו לא היה מתיר לטבול במים שאובים כי אם לטבילת קרי שהיא קלה. פ. **פני יהושע** (ד"ה אמר), חידושי וביאורי הגר"א (ד"ה וכי), חידושי רבי עקיבא איגר (ד"ה וכי). פא. **וכמו** שכתב המרדכי (שבועות פ"ב, הלכות נדה), כפי שהביאו רבי עקיבא איגר בחידושיו למסכת יומא (לא:) באריכות, וכן מובא ברמ"א (יו"ד סי' רא סע"ה).

התירו לטבול אפילו במקוה שכולו מים שאובים, ומדוע אם כן יהיה אסור לטבול במים חמים.

הפני יהושע (ד"ה אמר ליה) תירץ, שכוונת רב חסדא היתה להקשות על רב הונא, שמאחר ויש טורח גדול לחמם מים למקוה בכדי להתרחץ בו, אם כן יהיו בני אדם מזלזלים בטבילה, ומדוע התיר להם לרחוץ במרחצאות מחמת הצינה. אמנם רב הונא שהתיר, לא היתה כוונתו שכל פעם שיצטרכו להתרחץ ילכו לחמם מים, אלא כוונתו היתה לומר שאפשר ללכת ולישב באמבטיות החמים כל הזמן במרחצאות, שכך היה דרכם לרחוץ במרחצאות[פב].

הרי מצינו שהיו מחממים לכהן גדול את מי המקוה

שם. הבאר הגולה (יו"ד סי' רא ס"ק קס"ה) הקשה, שמדברי רב חסדא משמע שאסור לטבול בחמין, והרי מבואר ביומא (לא:) שאם היה הכהן גדול איסטניס היו מחממים לו את המקוה שיוכל לטבול בו ביום הכיפורים. ותירץ, שיש כמה דברים שהתירו במקדש ואסורים בשאר המקומות מדרבנן.

וכי לא ידע רב הונא שאין טובלים בחמין

שם. הברכת אהרן (מאמר קפא אות א ד"ה א"ל) כתב, שמלשונו של רב חסדא משמע שדין ידוע ופשוט הוא שאין טובלים בחמין וגם רב הונא היה צריך לדעת מהלכה זו, ואם כך צריך ביאור מה דעתו של רב הונא שאמר שאפשר לטבול במרחצאות. לכן ביאר, שבודאי גם רב הונא ידע שיש דין שאין טובלים בחמין, אלא שהוא סבר שדין זה נאמר רק לגבי טבילה המחויבת מדאורייתא, אבל בטבילת קרי שאין חיובה מדאורייתא אלא תקנת עזרא בלבד, אין להחמיר בה ומותר לטבול אף בחמין[פג].

אך הקשה מדוע לרב הונא לא נאמר שעזרא תיקן טבילה לבעלי קרי כעין טבילה דאורייתא, שהרי 'כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון' ואם כן גם לגבי זה יהיה אסור לטבול בחמין[פד]. ותירץ, שרב הונא אינו סובר את הכלל שכל מה שתיקנו חכמים עשו כן כעין דאורייתא, וכמו שמצינו בהרבה ענינים שבהיותם מדרבנן לא נתנו עליהם כל החומרות הנוהגות בענינים שהם מדאורייתא[פה].

ולפי דבריו ביאר מה שהשיב רב הונא 'אמר ליה רב אדא בר אהבה קאי כוותך'. וכתב רש"י (ד"ה קאי) שאמר לו רב [illegible] אהבה אכן סובר כשיטתך שגם טבילה זו צריכה להיעשות במקוה כשאר טבילות. וכוונתו, שהרי בעיקר הדין טבילה גם רב הונא מודה שהיא אסורה להיות בחמין, אלא שנחלקו האם גם טבילת עזרא דומה בפרט זה לשאר טבילות או שבטבילה זו הקלו[פו].

כב:

לאיזה תנאים הגמרא מתכוונת

מכדי כולהו אמוראי ותנאי בדעזרא קמיפלגי ונחזי עזרא היכי תקן. השמן רקח (ד"ה מכדי) כתב, שלכאורה כאשר הגמרא אמרה שתנאים נחלקו בענין תקנת עזרא, הכוונה גם לתנאים שנחלקו לעיל (ע"א) האם מותר לבעל קרי ללמוד משניות או גמרא או מדרש או להיכנס לבית המדרש. אך אם כן, צריך ביאור תירוץ הגמרא, שהרי אינה מתייחסת למחלוקת הזו כלל. לכן ביאר, שאין כוונת הש"ס להקשות על התנאים הללו כיצד נחלקו בענין זה הרי נראה לגבי מה עזרא תיקן, מפני שעיקר קושיית הגמרא היא מכך שתקנת עזרא הוא דבר הרגיל להיות בכל יום וכמו שכתבו **התוספות** (ד"ה ונחזי), וכיון שאותם תנאים כאשר היו צריכים לטבול מחמת קרי בכדי ללמוד או במשנה או בגמרא או במדרש וכדומה עשו זאת מיד בשחרית, אם כן לא שייך להקשות עליהם כיצד נחלקו לגבי מה מותר לטמא לטבול והרי אפשר לראות מה עושים בכל יום, מפני שאין אנו יודעים מדוע הלכו לטבילה, האם מחמת המשנה או מחמת הגמרא וכדומה. אלא במה שנחלקו התנאים האם צריך טבילה או תשעה קבין או שלא צריך בכלל לטבול, על כך הקשתה הגמרא 'ונחזי עזרא היכי תקן' שהרי זה בודאי דבר שזוכרים מה עושים בכל יום. והתנאים שנחלקו בענין זה, הם נחום איש גמזו ורבי עקיבא ובן עזאי שאמרו שדי בתשעה קבין. ומצינו תנאים במשנה לקמן (כו.) המצריכים את הזב שראה קרי לטבול בארבעים סאה. וכן מצינו לעיל (ע"א) שרב יהודה ירד וטבל ותלמידיו לא שאלוהו על מה שטבל אלא רק על מה שלא שנה להם פרק בהלכות דרך ארץ, ומשמע שגם הם סוברים שצריך לטבול.

השפתי חכמים (ברש"י ד"ה וקא) כתב, שהתנאים הכוונה לנחום איש גם זו וחבריו בברייתא. וגם רבי עקיבא ורבי יהודה גלוסטרא[א].

מדוע הקדימה הגמרא את האמוראים לפני התנאים

שם. השפתי חכמים (ד"ה מכדי) העיר, מדוע הקדימה הגמרא את האמוראים לפני התנאים[ב]. אמנם השמן רקח (ד"ה מכדי) כתב, שלפי דבריו (שהובאו לעיל בענין 'לאיזה תנאים הגמרא מתכוונת') מובן היטב מדוע הקדימה הגמרא את האמוראים לפני התנאים, מפני שהאמוראים נחלקו במפורש בענין צורת הטבילה שתיקן עזרא, ואילו התנאים לא נחלקו במפורש בנידון זה, אלא למדים זאת מתוך מעשיהם ודבריהם.

האם שייכת שכחה בדינים המצויים

שם. תוספות (ד"ה ונחזי) כתבו, שאף שמצינו בהרבה מקומות בש"ס לענין שאר תקנות שהגמרא לא מקשה כיצד נחלקו בעיקרי התקנה הרי אפשר לצאת ולבדוק מה היתה התקנה. אלא שמחמת שטבילת עזרא הוא דבר הרגיל בכל יום על כן אפשר לזכור מה היתה התקנה.

אמנם רבי נחום טרייביטש (שו"ת, נתוס' ד"ה ונחזי) הביא בשם גאון אחד שהקשה מהמבואר במגילה (יז:) ששמעון הפקולי סידר את השמונה עשרה ברכות ומבארת הגמרא (יח.) שאמנם מאה ועשרים זקנים ומהם נביאים תיקנו את הברכות, מכל מקום כיון שהעם שכחו והוא זה שהחזיר וסידר את זה לכן נאמר על שמו. ומבואר שאף דבר שרגילים בו בכל יום, שייך לומר ששכחו.

ביאור קושיית רבא מכך שנאמר שעזרא תיקן טבילה

אמר רבא נהי דתקן עזרא טבילה נתינה מי תקן והאמר מר עזרא תקן טבילה לבעלי קריין. רש"י (ד"ה דאמר) כתב 'דאמר מר גבי עשר תקנות'. הקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ברש"י שם) הקשה, מפני מה הוצרך רש"י להזכיר שתקנה זו היא אחת מהעשר תקנות שעזרא תיקן, הרי אין זה משנה את קושייתו אף אם היתה זו תקנה יחידה של עזרא. ותירץ[ג], שלרש"י הוקשה על קושיית רבא, שאפשר לומר שכאשר עזרא תיקן טבילה תיקן יחד עמה גם שיועיל נתינת מים, והתנא לא הזכיר זאת משום שלא ראה צורך לפרט ולומר שבכלל תקנת טבילה של עזרא היה גם נתינה, והגמרא קיצרה ולא סיימה שגם נתינה בכלל, מפני שסמכה על כך שאנו נראה מה עושים כולם. לכן ביאר רש"י שזו אחת מעשר התקנות, וכוונתו לומר שמאחר שמפורט עשר תקנות משמע שדווקא אלו, ואם תיקן גם 'נתינה' נמצא שיש אחת עשרה תקנות. אך הקשה על תירוצו, שאם כן העיקר חסר מן הספר, שהגמרא היתה צריכה לומר 'והאמר מר עשר תקנות ולא אחד עשר', ולא היה לגמרא לסמוך על המבינים. ועוד, שאכן אפשר לומר שעזרא תיקן גם נתינה והיו אחת עשרה תקנות, ומה שאמרו שם שעזרא תיקן רק עשר, הוא משום שכל מה שתיקן להיטיב לבעל קרי שיוכל ללמוד ולהתפלל בכלל תקנה אחת, אף שבתוכה היו שתי תקנות גם של טבילה וגם של נתינה.

לכן תירץ באופן אחר, שרבא הקשה מלשון הגמרא בבבא קמא (פב.), שכאשר הגמרא שם מונה את העשר תקנות של עזרא 'שיהיו קורין במנחה, וכן בשני ובחמישי' וכו', כאשר הגמרא מגיעה לתקנה זו היא אומרת 'ותיקן טבילה לבעלי קריין', ומדוע הגמרא שם הוצרכה להוסיף את המילה 'ותיקן'. אלא בהכרח שכוונת הגמרא לומר שאין תקנה זו דומה לשאר התקנות, מפני שבשאר התקנות כאשר הגמרא אמרה 'שיהיו קורין במנחה ובשני וחמישי' לא התפרש כמה אנשים יקראו לתורה וכמה פסוקים יקראו לפניהם וכדומה, וכן בכל שאר התקנות, אלא שסמכו על המבינים. ואם כן היה מקום לומר שגם לגבי הטבילה כך הוא, שתיקן לכל אחד כפי המצוי לפניו או טבילה או נתינה, לכן אמר 'ותיקן טבילה' ללמדנו שהטבילה היא כל התקנה ולא יותר ולאפוקי מנתינה[ד]. וזה מה שהקשה רבא, שאמנם עזרא תיקן את הטבילה, אך כבר נאמר ש'עזרא תיקן טבילה'. וזה מה שהוסיף רש"י בביאורו וכתב 'לגבי עשר תקנות', כלומר

[פב] **כמבואר** בשבת (מ.). [פג] **והביא** שכן כתב הרדב"ז (שו"ת, ח"ד סי' אלף קסו), שרב הונא התיר טבילה בחמין רק לבעלי קרי, אך לא לשאר טבילות. [פד] **אמנם** בהמשך דבריו הביא מספר האשכול (רלב"א, הלכות תפילה וקריאת שמע, הובא בשיטות קמאי עמו' תל ד"ה תניא) שכתב שלגבי טבילת בעל קרי לא שייך לומר 'כל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון' מפני שמצינו הרבה פרטים שנשתנה בהם טבילה זו משאר טבילות, וכמו שהוכיח שם מהסוגיא ביומא (ל: לא.) שלגבי טבילת קרי אין חסרון של חציצה כאשר היא אינה חוצצת ברוב הגוף. וכן ממה שהתירו לטבול במים שאובים כמבואר במקוואות (פ"ג מ"ד ופ"ח מ"א). [פה] **והביא** ראיה מהמבואר בשלחן ערוך (או"ח סי' ס ס"ד) שמצות צריכות כוונה, ואף על פי כן כתב המגן אברהם (שם סק"ג) שדווקא במצוה דאורייתא, אבל מצוה דרבנן אין צריך כוונה. ועיין בפרי חדש (או"ח סי' תעה ס"ד) שכתב שלהלכה בין מצוה דרבנן ובין מצוה דאורייתא צריכות כוונה, שהרי כל מה שתיקנו חכמים כעין דאורייתא תיקנו. וכתב הברכת אהרן שלכאורה מחלוקתם תלויה בזה, האם אומרים 'כל דתקון' או לא. [פו] **וכעין** זה כתב השמן רקח (ד"ה א"ל), שבודאי גם רב הונא ידע שאין טובלים בחמין, ולכן השיב לו בלשון הזה 'רב אדא בר אהבה קאי כוותך' כדי להראות לו שהוא יודע מדין זה, אלא שהוא חולק על דבריו וסובר שמותר לטבול בחמין. ועיין שם שהאריך לבאר מה שורש מחלוקת רב הונא ורב אדא בר אהבה אם יש טבילה בחמין או לא. [א] **ולדבריו** נמצא שהתנאים נחלקו במפורש לענין זה, ולא כמו שכתב השמן רקח המובא להלן (בענין 'מדוע הקדימה הגמרא את האמוראים לפני התנאים'). [ב] **וכן** העיר מהו לשון 'כולהו'. אמנם כתב שברש"י (ד"ה וקא) משמע שלא גרס את המילה 'כולהו'. עוד כתב (ד"ה ואמו), שמה שכתבה הגמרא 'ואתו אמוראי ופליגי', אינו בדווקא אמוראים, שהרי בתחילה אמרה הגמרא שגם התנאים נחלקו בכך. [ג] **וכן** ביאר הברכת אברהם (ד"ה והאמר). [ד] **אמנם** השיטה מקובצת (ב"ק פב. ד"ה ותיקן) תירץ, שמאחר ותקנת עזרא לא היתה מוסכמת ולא התפשטה בכל ישראל לכן נקטה הגמרא 'ותיקן טבילה' לומר שהוא לבדו תיקנה ולא הסכימו עמו, מה שאין כן בשאר התקנות שהסכימו עמו והתפשטו בכל העולם.

שכאשר התחיל את העשר תקנות ושינה לשונו לגבי תקנת טבילה וכתב 'תיקן טבילה' משם למדנו שבדווקא הצריך טבילה ולא נתינה.

בביאור הגירסאות בפסק ההלכה של רבא

אמר רבא הלכתא בריא המרגיל וחולה המרגיל ארבעים סאה ובריא לאונסו תשעה קבין אבל לחולה לאונסו פטור מכלום. רש"י (ד"ה אמר) ביאר, שרבא בא להכריע במחלוקת האמוראים לענין חולה. ופסק בחולה המרגיל כרב דימי ובחולה לאונסו כרבין. אבל למעשה אנו פוסקים כרב נחמן בר יצחק שהוא היה לאחר רבא[ה] ופסק לעיל (ע"א) שלהלכה נוהגים כרבי יהודה בן בתירא שאין צריך כלל לטבול ואפילו בריא המרגיל.

הרשב"א (שו"ת, ח"א סי' ריט) הביא שיש הגורסים בגמרא, וכן הוא בשיטה מקובצת (ד"ה אמר), 'אמר רבא הילכתא בריא המרגיל ארבעים סאה, וחולה המרגיל ובריא לאונסו תשעה קבין[ו], וחולה לאונסו ולא כלום'[ז]. וכתב הרשב"א שגירסא זו היא הנכונה, שהרי רבא סובר שעזרא רק תיקן לענין בריא המרגיל שיצטרך לטבול בארבעים סאה ובאו חכמים אחר כך ותיקנו לבריא לאונסו שיצטרך לטהר עצמו בתשעה קבין, ואם כן יש לומר שחולה המרגיל שהוא פחות מבריא המרגיל יהיה דינו כבריא לאונסו שדי להם בתשעה קבין, וחולה לאונסו פטור מטהרה. ולגירסא זו נמצא שרבא פסק כרבין[ח].

וכתבו הרשב"א והשיטה מקובצת (ד"ה אמר), שרבא כתב את דבריו לאלו המחמירים על עצמם ואינם רוצים לנהוג כרבי יהודה בן בתירא, אלא רוצים לקיים את תקנת עזרא, ובשבילם ביאר רבא את פסק ההלכה, שבחולה המרגיל ובבריא לאונסו די בתשעה קבין, ובחולה לאונסו פטור לגמרי מטבילה. ולגירסא זו נמצא שרבא בא להקל על המחמירים.

השיטה מקובצת (ד"ה אמר) הביא שיש הגורסים בגמרא שרבא אמר 'מדברי כולם נלמוד' וכו'. וביאורו, שאפילו לדברי המיקל מודה שלא יפחתו לבריא המרגיל מארבעים סאה ולחולה לאונסו ולבריא לאונסו יצטרך לטהר עצמו בתשעה קבין. ולגירסא זו נמצא שרבא בא להחמיר ולומר שחולה לאונסו לא יפטור עצמו מטבילה.

וכתב היגיעות מרדכי (ד"ה אמר) שלכאורה הגירסא שלפנינו בגמרא היא הנכונה [וכמו שהוכיח זאת, עיין להלן (בענין 'הוכחה לגירסא שלפנינו')]. וכן משמע ברמב"ם (תפילה פ"ד ה"ו) שכתב 'מנהג פשוט בשנער ובספרד שאין בעל קרי מתפלל עד שרוחץ וכו', במה דברים אמורים בבריא או בחולה שבעל, אבל חולה שראה קרי לאונסו פטור מן הרחיצה ואין בזה מנהג'[ט]. ומבואר שבריא וחולה המרגיל דינם אחד.

הוכחה לגירסא שלפנינו

שם. היגיעות מרדכי (ד"ה אמר) הוכיח כגירסא שלפנינו. בהקדם מה שהקשה שלכאורה לגירסא שלפנינו נמצא שרבא פסק בחולה המרגיל כרב דימי ובחולה לאונסו כרבין ולא פסק כאחד מהאמוראים. ותירץ, שרבא כלל לא בא להכריע רק בין רב דימי לבין רבין, אלא בא להכריע גם בין רבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא שנחלקו האם בן עזאי לימד ברבים שבעל קרי שנתנו עליו תשעה קבין מים טהור, או שמא לימד זאת רק ליחידים אבל ההוראה לרבים צריכה להיות שחולה המרגיל דינו בארבעים סאה. שלדבריהם מה שנאמר בברייתא 'בעל קרי שנתנו עליו תשעה קבין מים טהור' אינו עוסק רק בבעל קרי לאונסו, אלא גם בחולה המרגיל, ועיקר מחלוקתם היא לענין חולה המרגיל, שאילולי כן מדוע אמר אחד מהם שהסיבה שבן עזאי לימד זאת ברבים משום שראה שהעם בטלים מתלמוד תורה וממצות פריה ורביה, ואחד אמר שהסיבה שבן עזאי לחש זאת רק ליחידים משום שלא רצה שיהיו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים, והרי הנידון הוא כאשר בא הקרי באונס, אלא ודאי שהברייתא עוסקת גם בחולה המרגיל.

ולפי זה יש לומר שהסובר שבן עזאי לימד זאת רק ליחידים, אם כן אף שכך הדין שחולה המרגיל די בתשעה קבין מכל מקום אין לדרוש זאת ברבים, וכדבריו הכריע רבא שאמר ש'להלכה' כלומר שברבים' יש לדרוש ולומר שחולה המרגיל דינו כבריא המרגיל שצריך ארבעים סאה לטהרתו, אמנם ליחידים אפשר להורות שדי בתשעה קבין, וכרבין. אך לגירסת הרשב"א שרבא פסק שחולה המרגיל די לו בתשעה קבין, יש להקשות לרבא, שאף שהוא פוסק כרבין, מכל מקום כיון שכל טעמו של רבין החולק על רב דימי הוא מפני שכך פסק רב אסי במעשה שהיה באושא בכניסה לביתו של רב אושעיא, והרי שם היה זה הוראה ליחיד, ומנין לרבא שכך יש גם להורות ברבים. אלא בהכרח כגירסתנו, שרבא אכן סובר שברבים יש לדרוש שחולה המרגיל צריך ארבעים סאה, ואכן ליחידים אפשר להורות שדי בתשעה קבין.

קושיית האחרונים לרבא מהמשנה במקואות שחולה שנשפך עליו תשעה קבין טהור

שם. האחרונים[יא] הקשו, מהמבואר במקואות (פ"ג מ"ד) שבעל קרי שהיה חולה ואינו יכול לטבול, ונשפך עליו תשעה קבין של מים הרי הוא טהור. והקשו, שלפי מה שאמר רבא נמצא שאין מי שסובר כך, שהרי אם מדובר בחולה המרגיל דינו בארבעים סאה, ואם מדובר בחולה לאונסו אינו צריך כלל טהרה.

הברכת ראש (לעיל ע"א ד"ה אמר) תירץ, שצריך לומר שרבא מסופק אם הדין כרב דימי שאמר שלחולה לאונסו די בתשעה קבין אבל חולה המרגיל עצמו בקרי צריך ארבעים סאה לטהרתו. או שהלכה כרבין שאמר שלחולה המרגיל עצמו בקרי די בתשעה קבין אבל לחולה שראה קרי לאונסו אינו צריך כלל טהרה. לכן בטבילת עזרא פסק שבין בריא ובין חולה אם מרגילים עצמם לקרי צריכים לטבול בארבעים סאה, ובתקנת חכמים ברואה לאונסו פסק להקל דווקא בבריא, אבל חולה פטור לגמרי. ולפי זה יש לומר שהמשנה במקואות עוסקת באדם המרגיל עצמו.

המילי דברכות (ד"ה אמר) תירץ, שמה שרבא אמר שחולה המרגיל צריך גם ארבעים סאה היינו רק לענין תלמוד תורה, אבל לענין תפילה שתיקנו הבית דין שאחרי עזרא[יב] אף לחולה המרגיל די בתשעה קבין, ואם כן יש לומר שהמשנה במקואות עוסקת לענין תפילה, וכן משמע ברמב"ם בפירושו למשניות (שם) שמדובר שם בתפילה. והוסיף, שלפי הגירסא שהביאו **הראשונים** לעיל שרבא אמר שבריא המרגיל צריך ארבעים סאה אבל חולה המרגיל די בתשעה קבין, אם כן יש לומר שהמשנה במקואות עוסקת בחולה המרגיל ולכן די בתשעה קבין.

היגיעות מרדכי (ד"ה אמר) תירץ, בהקדם מה שהוסיף להקשות מהמבואר בגיטין (טז.) שרב פפא אמר שבעל קרי חולה שנתנו עליו תשעה קבין של מים טהור, וקשה כיצד רב פפא חולק על רבא רבו הסובר שחולה אינו יכול להיטהר בתשעה קבין, שאם הוא חולה המרגיל דינו בארבעים סאה, ואם הוא חולה לאונסו אינו צריך כלל טהרה במים. אך לפי מה שביאר לעיל מובן היטב, שאמנם ברבים ההוראה היא שחולה המרגיל דינו בארבעים סאה, אבל ליחידים אפשר להורות שדינו בתשעה קבין. והמשנה במקואות וכן דברי רב פפא בגיטין אמרו דין זה של בעל קרי אגב דינים אחרים, ולא שבאו לומר הלכה זו ברבים. והוסיף, שכדבריו נראה שביאר הרמב"ם, שהרי הרמב"ם בפירושו למשניות במקואות (שם) ביאר שחולה המרגיל דינו בתשעה קבין, ואילו בהלכותיו (תפילה פ"ד ה"ו) פסק שצריך ארבעים סאה. אלא בהכרח צריך לומר כדברינו, שבהלכה כתב כסובר שבן עזאי לחשה לתלמידים, מפני שאין להורות ברבים שדי בתשעה קבין אלא יש להורות שחולה המרגיל צריך ארבעים סאה. ובמשנה במקואות כתב את עיקר הדין וכרבין[יג].

הרי שנינו שמי שנפלו עליו שלשה לוגים מים שאובין טמא

תנו רבנן בעל קרי שנתנו עליו תשעה קבין מים טהור וכו'. שנינו בגיטין (טז.) שהבא ראשו ורובו במים שאובין, וכן טהור שנפלו על ראשו ועל רובו שלשה לוגים מים שאובין טמא. וביאר **רבינו קרשקש** (שם ד"ה הרי), שמה שאמרו שהבא ראשו ורובו במים שאובין טמא, היינו דווקא באדם טמא שטבל, שלגביו נאמר שלא הועילה טבילתו, אבל אדם טהור שטבל במים שאובין ודאי שאינו נעשה טמא, שאם כן, כל אדם שיכנס למרחץ [בריכה] יצא משם טמא. אך מה שאמרו שמי שנפלו עליו שלשה לוגים מים שאובין טמא, נאמר אף לגבי אדם טהור.

ולפי זה הקשו **האור זרוע** (הל' נדה סי' שלח) **ורבינו קרשקש** (שם), כיצד מבואר בסוגייתנו שבעל קרי שנפלו עליו תשעה קבין מים טהור, והרי שם מבואר שטהור שנפלו עליו שלשה לוגים נעשה טמא. האור זרוע תירץ, שכל גזירת חכמים היתה רק על מי שנפלו עליו שלשה לוגים, שנעשה טמא, אך סוגייתנו עוסקת במי שנתנו עליו תשעה קבין שנעשה טהור.

ורבינו קרשקש תירץ, שאכן מה שגזרו חכמים שמי שנפלו עליו שלשה לוגים טמא, היינו דווקא כאשר נפלו עליו שלשה לוגים או יותר אך רק עד תשעה קבין, אבל מי שנפלו עליו תשעה לוגים ויותר, נעשה טהור[יד]. עוד תירץ,

---

ה. **המילי** דברכות (ברש"י שם) והברכת דוד (רוזין, לעיל ע"א ד"ה אמר) העירו, שהרי רב נחמן בר יצחק היה רבו של רבא ולא תלמידו. מכח קושיא זו כתב המילי דברכות, שרש"י סובר שהיו שני רב נחמן בר יצחק, אחד שהיה רבו של רבא ואחד שהיה תלמידו, והמוזכר בסוגייתנו היה תלמידו. אמנם כאשר מוזכר בש"ס 'רב נחמן' הכוונה לרב נחמן בר יצחק שהיה רבו של רבא. ו. **כן** סובר רבינו חננאל (להלן כג. ד"ה היה). ומדבריו נראה שהיתה לפניו הגירסא 'מדברי כולם נלמד חולה המרגיל תשעה קבין'. ז. **וכן** נראה ברשב"א בסוגייתנו (ד"ה אמר) שכתב בדיבור המתחיל 'אמר רבא הלכתא בריא המרגיל ארבעים סאה', והיינו שגרס שרק בריא המרגיל צריך טהרה בארבעים סאה ולא חולה המרגיל. ח. **ביגיעות** מרדכי (ד"ה אמר) כתב שלכן הרשב"א העדיף את הגירסא הזו, מפני שלפי זה נמצא שרבא פסק כרבין, ואילו לגירסא שלפנינו בגמרא נמצא שרבא פסק בכל דבר כאמורא אחר. ט. **וכן** כתב המגן אברהם (סי' פח סק"א) שאף המחמירים לטבול היינו דווקא בבריא או בחולה ששימשו מטתם, אבל חולה שראה קרי לאונסו פטור. וכתב הביאור הלכה (שם ד"ה וכן) שלענין זה נקרא חולה מי שהוא חלוש. י. **וכמו** שכתב רש"י לקמן (לג: ד"ה הלכה) שמי שאמר 'הלכה' הכוונה שכך יש לדרוש ברבים. יא. **ברכת** ראש (לעיל ע"א ד"ה אמר), תוספות אנשי שם (מקואות פ"ג מ"ד), מילי דברכות (ד"ה אמר) ואלפי מנשה (סלונקי, ד"ה מר). יב. **וכמו** שהבאנו לעיל (ע"א) שכך שיטת הרמב"ם (תפילה פ"ד ה"ד). יג. **ועיין** עוד במנחת שמואל (ד"ה אמר) על פי מה שביאר במחלוקת רב דימי ורבין. יד. **אמנם** עיין באור זרוע שם שדחה תירוץ זה.

שמה שאמרו בסוגייתנו שבעל קרי שנפלו עליו תשעה קבין טהור, אינו טהור לגמרי, אלא רק לגבי תורה ותפילה, וכמבואר לעיל (ע"א). עוד תירץ, שסוגייתנו עוסקת בחולה שהקילו עליו שיועיל לטהרתו אף שנפלו עליו תשעה לוגים של מים שאובין, ולא גזרו עליו חכמים שישאר בטומאתו, אבל שאר בני אדם שנפלו עליהם יותר משלשה לוגים מים שאובין, טמאים[טו].

מדוע לא הקשתה הגמרא עליהם 'ונחזי עזרא היכי תקן'

שם. השמן רקח (ד"ה מ"ר) הקשה, הרי עזרא לא תיקן שאדם ישפוך על עצמו מים אלא תיקן שצריך לטבול וכמו שאמר רבא לעיל 'עזרא תיקן טבילה לבעלי קריין', ואם כן בהכרח שתנא קמא שאמר שדי בנתינת תשעה קבין של מים ורבי יהודה שאמר שצריך ארבעים סאה חולקים בעיקר תקנת עזרא, ומדוע לא מקשה הגמרא עליהם כיצד נחלקו בתקנתו הרי הוא דבר שבכל יום ואפשר לראות מה תיקן. ותירץ, שתנא קמא ורבי יהודה חולקים לענין חולה, ומה שנאמר לעיל שעזרא תיקן טבילה היינו לבריא המרגיל עצמו בקרי ורבנן תיקנו שגם בריא הרואה קרי לאונסו צריך שיתן עליו תשעה קבין של מים, אבל לגבי חולה נחלקו האמוראים לעיל האם חולה המרגיל הוא כבריא המרגיל או שהוא כבריא לאונסו, ומוכח שלא היה ברור להם מה ההנהגה לענין חולה.

ביאור הלשון 'נתנו עליו'

שם. שנינו במקואות (פ"ג מ"ד) 'בעל קרי החולה שנפלו עליו תשעה קבין מים וכו' טהור. וכתב המשנה אחרונה (שם), שמה שבסוגייתנו כתוב 'בעל קרי שנתנו עליו תשעה קבין מים טהור', אין הכוונה שנתנו עליו במתכוין תשעה קבין מים, שהרי טבילה אין צריכה כוונה, אלא הגמרא נקטה 'נתנו' למעט מי שטבל בתוך תשעה קבין שבאופן כזה ודאי לא מועיל.

מדוע החמירו בטבילה לאחרים

במה דברים אמורים לעצמו אבל לאחרים ארבעים סאה. הראשונים[טז] ביארו, שהסיבה שכאשר מלמדים תורה לאחרים צריך טבילה בארבעים סאה, מפני שכאשר מלמדים תורה לאחרים צריך לבאר ולהאריך יותר. עוד ביארו, שעיקר טבילת בעלי קרי הסמיכוהו על הכתוב במתן תורה ושם מדובר לגבי לימוד תורה לאחרים, שהרי נאמר (דברים ד י) 'יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב' ובפסוק קודם נאמר 'והודעתם לבניך ולבני בניך'.

מדוע לא נתרץ שרבי יהודה בא לומר שאפילו הטובל לעצמו צריך ארבעים סאה

אלא למאן דאמר בקרקע אין בכלים לא מכל מקום לאתויי מאי לאתויי מים שאובין. בשערי ציון (ד"ה מ"מ) הקשה, מדוע הגמרא לא תירצה שאותו אחד הסובר שמה שרבי יהודה אמר שצריך טבילה בארבעים סאה הכוונה דווקא כאשר הם היו בקרקע, ואם כן מה שאמר 'מכל מקום', יש לומר שבא לומר שגם כאשר רוצה ללמוד תורה לעצמו צריך לטבול בארבעים סאה. ותירץ, שלגמרא היה משמע שרבי יהודה מדבר על הענין שבו סיים תנא קמא את דבריו. ואם רבי יהודה דיבר על אדם הטובל בכדי ללמוד תורה בעצמו, היתה הברייתא צריכה לכתוב כך את דבריה 'בעל קרי בארבעים סאה, במה דברים אמורים לאחרים אבל לעצמו בתשעה קבין. רבי יהודה אומר ארבעים סאה מכל מקום', ובאופן כזה ניתן לומר שרבי יהודה כאשר אמר 'מכל מקום' כוונתו שגם לעצמו צריך ארבעים סאה. ומשלא נכתבה הברייתא כך, הבינה הגמרא שה'מכל מקום' עוסק לענין 'לאחרים'.

עוד תירץ, שאם נפרש שרבי יהודה אומר שגם כאשר טובל אדם לעצמו צריך ארבעים סאה, נמצא שרבי יהודה מחמיר, והרי לעיל (כ:) במשנה מצינו שרבי יהודה מיקל לגבי בעל קרי, לכן העדיפה הגמרא לומר שכוונתו להקל שאפשר לטבול גם במים שאובין[יח].

מדוע אמר רבי יהושע בן לוי שמי שטבל לקריו עלתה לו הטבילה לגירותו

שם. רבי ישראל מסאלאנט[יט] הקשה, שבסוגייתנו מבואר שלבעל קרי מותר לטבול במים שאובין, ויש הסוברים שאף בכלים. וקשה על המבואר ביבמות (מה:) שהיה אדם שקראו לו 'בר ארמאה' כלומר בן ארמי, מפני שהיה אביו נכרי ואמו היתה ישראלית. והקשה רבי יהושע בן לוי, וכי אביו לא טבל אף פעם לקריו, וכיון שטבל לקריו עלתה לו הטבילה אף לשם גירות[כ], ומדוע נקרא בן נכרי. וקשה, הרי לקרי אפשר לטבול במים שאובין ואין טבילה כזו עולה לשם גירות[כא], וכיצד רוצה הגמרא שטבילת קריו תועיל לו לגרות[כב].

אם מותר לטבול טבילת עזרא בבריכת שחיה

שם. במנחת יצחק (שו"ת, ח"ג סי' קד) נשאל אם מותר לטבול טבילת עזרא בבריכת שחיה, שהיא כלי גדול ששופכים לתוכו מים שאובין. והשיב, שאף שהמים הללו הם שאובין, מכל מקום לטבילת עזרא מותר לטבול במים אלו, וכמבואר בסוגייתנו. אך מכל מקום צריך שהמים יהיו בקרקע ולא בכלי[כג]. אמנם יש להקל בכלי שקבעו בקרקע ואחר כך חקק בתוכו בכדי שיוכלו למלאות שם את המים, שהטור והשלחן ערוך (יו"ד סי' רא סל"ד) פסקו שאין לזה דין כלי, אם כן אף שהנודע ביהודה מחמיר בזה, היינו דווקא בטבילה דאורייתא, אבל בטבילה דרבנן הרי זה ספק דרבנן שדינו להקל, ולכן יהיה מותר לטבול בבריכה.

באיזו ברכה מדובר שכל אחד ביקש שיתנו לו לברך

רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע ורבא בר שמואל כריכו ריפתא בהדי הדדי. השפתי חכמים (ד"ה הנו) ביאר, שהנידון ביניהם היה מי יברך ברכת המזון על כוס של ברכה. אמנם הצרור החיים (ד"ה הנו) ביאר, שעל ברכת המוציא היה הנידון, שאם מדובר לענין ברכת המזון צריך ביאור מדוע לא מבואר שכל אחד ביקש לברך ולהוציא את כולם גם בברכת המוציא. ועוד, מדוע הוצרכו לדון מי יברך ברכת המזון, הרי מי שבירך ברכת המוציא ידעו שהוא טהור מטומאת קרי ויכלו לתת לו גם את ברכת המזון, שהרי מי שטמא קרי לא יכול היה לברך את הברכה שלפני המזון. אלא בהכרח שהנידון ביניהם היה על ברכת המוציא. אך הקשה, שהרי גם לגבי ברכת המוציא יכלו לדעת מי טהור על ידי שראו מי בירך על נטילת ידיו, שהרי אם לא היו טהורים לא היו יכולים לברך ברכה שאין חיובה מן התורה. ותירץ, שמדובר שנטלו ידיהם בשחרית והתנו שיועיל לכל היום, וכאשר התאספו לאכול, לא ראו מי בירך על נטילת ידיו.

מדוע כל אחד ביקש להיות המברך על הכוס

אמר להו רב פפא הבו לי לדידי לברוך. השפתי חכמים (ד"ה הנו) ביאר שכל אחד ביקש להיות המברך, כמו שמצינו לקמן (נג:) שרב ורב הונא אמרו לבניהם 'חטוף ובריך'[כד], כלומר, שכאשר יש צורך לברך על כוס של ברכה הֱיו מחזרים שיתנו לכם לברך[כה]. וכן נפסק להלכה בשלחן ערוך (או"ח סי' רא ס"ד) 'צריך לחזור שיתנו לו כוס של ברכה לברך'[כו].

טו. וראה עוד בענין זה בילקוט ביאורים למסכת שבת (יג:-יד.). טז. תוספות רבינו יהודה, תוספות הרא"ש ותוספות חכמי אנגליה (ד"ה אבל). יז. מקור הדין שטבילה בכלים אינה מטהרת מטומאה, מהתורת כהנים (שמיני פ"ט) 'יכול אפילו בור שבספינה יהיה טהור ת"ל מעיין מה מעיין שעקרו בקרקע אף מקוה שעקרו בקרקע'. יח. ועיין שם שבסוף דבריו כתב 'וזה התירוץ למדתי אותו מתוך דברי מפרש אחד הנדפס מחדש בש"ס דפוס ווילנא'. ונראה שכוונתו למה שכתב היפה עינים (ד"ה מ"מ). יט. מובא בספר קובץ (רמב"ם קריאת שמע פ"ד ה"ח), מנחת חינוך (מצוה קפ אות ז) וחשק שלמה (יבמות מה: ד"ה ההוא). כ. כיון שרק ישראלים טובלים לקרי, על כן אנו אומרים שהוא קיבל על עצמו דת יהודית במה שטבל. כא. ועיין בזכר יצחק (סי' ו ד"ה ולפי"ז היה) שחידש שלענין גירות וכן נדה לבעלה כשר מדאורייתא טבילה במקוה שכולו ממים שאובין, ולכן, אם טבל לקריו במים שאובין צריכה טבילה זו להועיל לו לגירותו מדאורייתא אף לסוברים שבשאר טבילות לטהרה כולו שאוב פסול מדאורייתא. כב. המנחת חינוך שם הביא ששמע בשם גדול אחד, שנסתפק האם בטבילת עזרא פוסלת חציצה. ופשט מהסוגיא ביבמות (שם) שרבי יהושע בן לוי אמר שמכיון שאותו גר בודאי טבל לקריו, עלתה לו הטבילה אף לשם טבילת גר, ואם נאמר שחציצה אינה פוסלת בטבילת עזרא, אם כן איך מועילה טבילת קרי לטבילת גר, הרי בטבילת גר פוסלת חציצה כמו לטהרות, על כרחך שבטבילת עזרא פוסלת חציצה, ועל כן היא מועילה אף לטבילת גר. והקשה עליו המנחת חינוך מסוגייתנו שמבואר שמים שאובין מועילים לטבילת קרי, ואם כן עדיין קשה כיצד עלתה לו הטבילה לגירותו [בענין אם יש פסול חציצה בטבילת בעל קרי, ראה בילקוט ביאורים לעיל ע"א (בענין 'וכי לא ידע רב הונא שאין טובלין בחמין', ובהערות שם) שהבאנו מה שהוכיח האשכול (רלב"א, הלכות תפילה וקריאת שמע, מובא בקובץ שיטות קמאי עמ' תל ד"ה תניא) שאין פסול חציצה. אמנם הביאור הלכה (סי' פח ד"ה וכן) כתב, שכאשר על רוב גופו יש חציצה אף האשכול סובר שיש בכך פסול. ועיין עוד שם במה שהוכיח הברכת אהרן (מאמר קפא אות א ד"ה א"ל)]. וכן הביא בספר קובץ (על הרמב"ם קריאת שמע פ"ד ה"ח) בשם חכם אחד להוכיח מהסוגיא ביבמות שחציצה פוסלת בטבילת קרי. אך הוסיף להקשות, וכן הביא החשק שלמה (שם) להקשות בשם רבי ישראל חיים דייכעס, מכך שרבי יהושע בן לוי עצמו אמר לעיל (ע"א) שלטבילת עזרא אין צורך בטבילה בארבעים סאה אלא די בתשעה קבין, וכיצד הקשה 'וכי אביו לא טבל אף פעם לקריו', הרי לגירות צריך טבילה במקוה של ארבעים סאה. ועיין בקובץ שהביא מהמפרשים שאכן ביארו שרבי יהושע בן לוי הקשה, שכיון שראינו שהוא מקיים מצוות וטובל לקריו, אם כן מסתבר שקודם לכן טבל גם לגירותו, ועיין שם בדבריו. כג. כמו שכתב רבי עקיבא איגר, הביאו המשנה ברורה (סי' פח סק"ד). כד. הבאר משה (מו"ר סו: ד"ה חטוף) ביאר, שאין כוונת האמוראים לחטיפה ממש, כלומר שלאחר שזכה חבירו בכוס יחטוף מידו, שלא יתכן שילמדו לבניהם לעשות כך [וכן כתב בלקט הקוצרים (שם ד"ה חטוף), שהרי אפילו בלחם הפנים שהוא קדשי קדשים ומקיימים מצות עשה באכילתו, החוטף נקרא בן חמצן]. ועוד, שהחוטף מצוה מחבירו מבואר בחולין (פז.) שחייב לשלם לו עשרה זהובים. לכן פירש המפרש (מו"ר שם ד"ה חטוף) שכוונתם שיהיו מחזרים אחר זה, ומהטעם שמסיקה הגמרא שממהרים ליתן שכר למברך תחילה. במתת אלוקים (מו"ר שם ד"ה א"ל) ביאר, שאפשר שרב הונא, הוא רב הונא דמן בבל, שמבואר לקמן (מו.) שהוא סובר שהבוצע על הפת מברך ברכת הזימון, ורבי יוחנן חולק וסובר שבעל הבית בוצע ואורח מברך, ולכן אמר רב הונא לבנו בלשון זה 'חטוף ובריך', משום שרצה לזרזו שיברך, ויסמוך בזה על רבי יוחנן שאורח מברך, אף שהוא שלא כשיטתו, שהבוצע שהוא בעל הבית הוא מברך, ולא שייך לחטוף. ואף אם נאמר שרב הונא כאן אינו רב הונא דמן בבל, יש לומר טעם אחר שאמר לו חטוף ובריך, כדי ללמדו שרק בברכה מותר לחטוף, אבל בסעודה ליטול חלק חבירו אסור לחטוף, וכמבואר ביומא (לט.) שנקרא בן חמצן [גזלן]. במצפה איתן לקמן (נג: ד"ה חטוף) כתב, חטוף פירושו שימהר ליטול ידיו, שהנוטל ידיו תחילה מזומן לברכה. והתפארת ציון (מו"ר שם) פירש חטוף ובריך, לפי התוספות (שם ד"ה חטוף) שכתבו 'מהר לברך שתהא זריז נשכר', כלומר שגם אם יהיה באמצע סעודתו והמסובים ירצו כבר לברך, ימהר לגמור סעודתו כדי לברך, והרי הוא זריז נשכר. כה. והגמרא שם מקשה מדוע שיחזרו על הברכה והרי יותר זכות יש לעונה אמן. ומתרצת הגמרא, שכיון שממהרים ליתן שכר למברך לפני העונה אמן, לכן עדיף לחזר להיות המברך על כוס של ברכה. כו. וכתב המגן אברהם (שם) שמקור הדברים הוא ממה שאמרו חטוף ובריך,

כיצד גילו ברבים ענייני הצניעות

שם. האדרת אליהו (ריקי, ד"ה אמר) ביאר, שאף שהדברים הללו הם מהדברים שהצניעות יפה להם, מכל מקום בכדי לשמוע מה סוברים חבריהם בענין הזה גילו את נסתרם, שאילולי סיבה זו מי שמגלה את דבריו הצנועים יש בכך משום חציפות.

האם רבא טבל בארבעים סאה או שנשפכו עליו ארבעים סאה

אלא הבו לי לדידי לברוך דנפול עילואי ארבעים סאה. רש"י (ד"ה דנפול) **והשיטה מקובצת** (ד"ה אלא) ביארו, שמה שאמר רבא שיתנו לו לברך מפני שנפל עליו ארבעים סאה לאו דווקא, אלא כוונתו היתה לומר שטבל בארבעים סאה[כז].

אמנם הרש"ש (ברש"י שם) העיר מהמבואר במשנה במקואות (פ"ה מ"ו) שאם היה גל שנתלש ובו ארבעים סאה ונפל על האדם או על הכלים הרי הם טהורים, ואם כן אפשר לומר שזו היתה כוונת רבא, שנפל עליו ארבעים סאה. **אך בבית יוסף** (ברש"י שם) כתב, שמה שמבואר במקואות שגל שנתלש ונפל על האדם מטהרו, היינו דווקא כאשר הוא נתלש מן הים שהוא מטהר בזוחלין, אבל אותם האמוראים היו בבבל הרחוקה מן הים ואין בקירבתם גל שנתלש, לכן ביאר רש"י שהכוונה לאו דווקא.

המנחת יצחק (שו"ת, ח"ד סי' כא אות ז) כתב, שלענין טהרה מועיל מה שנשפך עליו גל שנתלש, אבל לענין טבילת עזרא אפשר שצריך בדווקא טבילה, והיינו שיכנס האדם אל תוך המים ולא שהמים יבואו עליו.

בביאור כוונת רב הונא באומרו שהוא אינו נצרך לטבילה

אמר להו רב הונא הבו לי לדידי לברוך דליכא עילואי לא האי ולא האי. רש"י (ד"ה לא) ביאר, שרב הונא אמר להם שיתנו לו לברך, מפני שהוא לא ראה קרי ולכן לא היה נצרך כלל לטבילה[כח].

אמנם השיטה מקובצת (ד"ה אמר) הביא שיש המפרשים שכוונתו היתה לומר, שאתם יכולים להביא גם לי לברך אף שאני טמא, מפני שאינני צריך לטבול, שהרי ביטלו טבילה זו וכרבי יהודה בן בתירא[כט].

הצל"ח (ד"ה דליכא) ביאר, שודאי אין לומר שרב הונא באותו זמן עדיין לא היה נשוי וכוונתו היתה לומר שמעולם לא שימש את מיטתו ולכן הוא טהור. אלא כוונתו היתה לומר שבאותו יום הוא לא שימש מיטתו ולכן הוא לא טבול יום. ואף שכל עיקר טבילת בעלי קרי הסמיכוהו על מתן תורה ומבואר בשבת (פו:) שהתורה היתה ראויה להינתן אף לטבולי יום ואם כן במה הוא עדיף על חבריו שטבלו באותו יום. אלא שכוונתו היתה לומר שכיון שהוא אינו טבול יום והם טבולי יום עדיף לתת לברך למי שכבר העריב שמשו[ל].

המשמר הלוי (ד"ה אמר)[לא] כתב, שאם כוונת רב הונא לומר שמעולם לא נטמא בקרי, אם כן לכאורה האחרים שנטמאו ונטהרו עדיפים ממנו, וכמו שכתב הרמב"ם (פירוש המשניות פרה פ"ג מ"ג) שאף שלכאורה אין הבדל בין איש שלא נטמא מעולם במת לבין איש שנטמא כל ימיו ואחר כך טבל והזו עליו לטהרתו, מכל מקום מי שהוזה עליו ונטהר הוא גדול יותר בטהרתו ממי שלא נטמא מעולם, 'לפי שהפסוק כבר שפט עליו שהוא טהור'. ואם כוונת הרמב"ם אף לענין טומאת קרי[לב], אם כן מדוע אמר רב הונא שהוא עדיף על חבריו בכך שלא נצרך לטבול לטהרתו. לכן צריך לומר שרב הונא כבר היה נשוי ונטמא ונטהר, אלא כמו שכתב הצל"ח, שהוא לא היה טבול יום אבל חבריו היו טבולי יום, ולכן אמר שהוא עדיף עליהם.

מנין לרש"י שרב חמא בירך על הטבילה

רב חמא טביל במעלי יומא דפסחא להוציא רבים ידי חובתן ולית הלכתא כוותיה. רש"י (ד"ה טבל) כתב 'טבל ובריך'. והבינו **היעב"ץ** (ברש"י שם) **והצל"ח** (ד"ה רב), שכוונת רש"י לומר שרב חמא טבל ובירך על הטבילה. וכתבו שרש"י למד כן, מפני שאילו לא בירך על הטבילה לשם מה הוצרכה הגמרא לומר שאין הלכה כמותו, והרי אין איסור לרוצה להחמיר על עצמו ולטבול שיטבול. לכן ביאר שהוא בירך על טבילתו ועל כך אמרה הגמרא שאין הלכה כמותו[לג].

אמנם כתב היעב"ץ, שאין הכרח לומר כן, מפני שאפשר לומר שלכן הוצרכה הגמרא לומר שאין הלכה כמותו במה שטבל, מפני שחומרא זו יכולה לבוא לידי קולא, שיתכן שלא יהיו לו ארבעים סאה לטבול ומשום כך לא ירצה ללמד תורה לאחרים, לכן הוצרכה הגמרא לומר שאין הלכה כמותו ומותר ללמד לאחרים אף מי שלא טבל[לד].

המעון הברכות (ד"ה רב חמא) כתב, שלכאורה קשה מדוע הגמרא כתבה שאין הלכה כמותו והרי כל אחד חייב לטהר עצמו ברגל. אלא בהכרח שאין כוונת הגמרא לומר שאין הלכה כמותו במה שטבל, אלא צריך לומר שהוא בירך על הטבילה, ועל טבילת הטהרה של הרגל לא מברכים, לכן הוצרכה הגמרא לומר שטבל מפני שהיה צריך להוציא אחרים ידי חובתו ובירך, ועל כך הוסיפה הגמרא שאין הלכה כמותו.

השדה יצחק (גוטיטה, ברש"י שם) הביא מה שביאר הצל"ח שכוונת רש"י שרב חמא בירך על הטבילה ועל כך אמרה הגמרא שאין הלכה כמותו. והקשה עליו כיצד אפשר לבאר שכוונת הגמרא באומרה שאין הלכה כמותו היינו לענין טבילה שהוא דבר שלא נזכר כלל בסוגיא. ועוד קשה, שהרי **רש"י ותוספות** ביארו שכוונת הגמרא לומר שאין הלכה כמותו לענין שאחרים צריכים טבילה אלא די בנתינה, וכיצד רצה לבאר אחרת בדברי רש"י[לה]. לכן ביאר שכוונת רש"י לומר שהוא בירך לאחרים וכוונתו על ליל פסח שהיה רגיל לברך ולהוציא את אלו שאינם יודעים לברך, וצריך לקרוא את הדבר מילה במילה, ודבר זה נחשב כמלמד לאחרים. ומה שהקשה הצל"ח שלא שייך לומר על כך 'ואין הלכה כמותו' שהרי מותר לאדם להחמיר על עצמו ולטבול, יש לומר שמאחר שמצינו לעיל שיש ברייתא בה מבואר כרב חמא שלאחרים צריך טבילה, וגם רבא בר שמואל הקשה לרב פפא מהברייתא הזו, והיה הוה אמינא לומר שכך ההלכה, לכן הוצרכה הגמרא לומר שאין הלכה כמו שעשה רב חמא.

האוצר חיים (לעיל ע"א ברש"י ד"ה שתנע) כתב, שבודאי כוונת הגמרא שהוא בירך ברכת המזון להוציא אחרים, וזה כהמשך למובא לפני כן העוסק בכוס של ברכה. ועל כך כתב רש"י שלהוציא אחרים בברכת המזון הרי זה כמו ללמד תורה לאחרים. מה שאין כן בשאר ימות השנה לא היה מברך לאחרים ולכן היה מסתפק בשפיכת תשעה קבין. ועל כך באה הגמרא לומר שאין הלכה כמותו [שבכדי להוציא אחרים בברכת המזון אין צורך בטבילה בארבעים סאה].

הרי כל אדם חייב לטהר עצמו ברגל

שם. המעון הברכות והשפתי חכמים (ד"ה ר' חמא) הקשו, מדוע ביארה הגמרא שהסיבה שרב חמא טבל בערב פסח הוא משום שהיה נצרך להוציא אחרים ידי חובתם, והרי גם בלא טעם זה חייב אדם לטהר עצמו ברגל, וכמבואר בראש השנה (טז:).

המעון הברכות תירץ, שאמנם כל אחד צריך לטהר עצמו ברגל, אך על טבילה זו אין מברכים, ואילו רב חמא טבל ובירך [כמו שהתבאר לעיל (בענין 'מנין לרש"י שרב חמא בירך על הטבילה')], ולכן הוצרכה הגמרא לומר שעשה כן מפני

שממהרים ליתן שכר למברך תחילה [וכן כתב במשנה ברורה (שם ס"ק טו) שהטעם הוא משום שממהרים לתת שכר למברך, וזהו דווקא כשמוציא אחרים ידי חובתם. ולכן כתב בשער הציון (ס"ק טז) שבזמננו שכל אחד מברך לעצמו, איני יודע אם שייך דין זה, וכתב שאולי מה שהוא אומר ברכת הזימון נחשב לו כברכה, ואף שעונים גם כן באותו לשון לא נחשב אלא כעניית אמן, ולכן רק המזמן נחשב כמברך]. הלבוש (או"ח סי' רא ס"ד) כתב, שהטעם שצריך לחזר שיתנו לו כוס לברך, הוא כדי שיתברך, וכוונתו למה שכתב לפני כן (שם ס"ג), שכשנותנים לו כוס של ברכה לברך ואינו מברך מתקצרים ימיו, ואם מברך הרי הוא מתברך, שכך נלמד בגמרא לקמן (נה.) מהפסוק (בראשית יב ג) 'ואברכה מברכיך', שהמברך ברכת המזון מברך לבעל הבית גם הוא מתברך, אבל אם אינו מברך לבעל הבית אינו מתברך. והקשה האליהו רבה (שם סק"ה), שלדבריו שהטעם הוא כדי שיתברך, מה מקשה הגמרא מ'גדול העונה אמן', הרי במברך ברכת המזון על הכוס יש טעם אחר, והוא כדי שיתברך, ולכן כדאי לחזר אחריו, אבל לעולם בשאר ברכות העונה אמן עדיף. ותירץ הברכת ראש (נזיר סו: ברש"י ד"ה מטוף), שאכן המברך ברכת הזימון מתברך, וכמבואר לקמן (נא.) שכל המברך על כוס מלא נותנים לו נחלה בלי מצרים, ועוד שזוכה ונוחל שני עולמים העולם הזה והעולם הבא, ומה שציוו רב ורב הונא לבניהם 'חטוף ובריך', אינו מטעם זה, שלא מסתבר שהאמוראים יצוו לבניהם שיעשו כן על מנת לקבל פרס. אלא ודאי כוונתם היתה שהמברך מצותו יותר חשובה, ולכן הקשו בגמרא שהעונה אמן יותר חשוב, ועל זה מתרצים שכיון שמצינו בברייתא שממהרים ליתן שכר למברך, מוכח שמצותו יותר חשובה מהעונה אמן. **כז. וביאר** היעב"ץ (ברש"י שם) שרש"י כתב כן, משום שלעיל (ע"א) אמר רבי זירא שתשעה קבין אפשר לשפוך על האדם לטהרו אבל ארבעים סאה צריכים להיות בטבילה, לכן כתב שדברי רבא הם לאו דווקא. **כח. השפתי** חכמים (ברש"י שם) הקשה, שמדברי רב הונא משמע שמי שלא הוצרך מעולם לטבול לקריו עדיף ממי שנטמא בעבר וטבל לקריו ונטהר. ומסתבר שעדיפות זו היא רק לגבי אותם שראו קרי מתוך קלות ראש, והיינו בבריא שראה קרי לאונסו, אבל באדם בריא ששימש מיטתו וטבל אין סברא שמי שלא נטמא יהיה עדיף עליו. ודוחק לומר שרב פפא ורבא בר שמואל היו טמאים קרי מחמת אונס. **כט. בברכת** אברהם (ברש"י שם) כתב, שלדבריהם צריך לומר שאף שביטלו את הטבילה מכל מקום ודאי מי שהחמיר על עצמו ושפך על עצמו תשעה קבין וכל שכן מי שטבל בארבעים סאה עדיפים עליו בכדי לברך את כוס של ברכה, אלא שאמר להם שיתנו לו לברך בכדי שעל ידי כך יקבע לדורות שהלכה כרבי יהודה בן בתירא שאין צריך לטבול. ואולי אף אם יראו התלמידים שמישהו אחר בירך, אולי יטעה לחשוב שמפני שאין הלכה כרבי יהודה בן בתירא אלא צריך טהרה לטומאת קרי. **ל. ובעין** זה כתב במילי דברכות (ד"ה א"ל). ועיין בברכת ראש (ד"ה דנפל) מה שכתב על דברי הצל"ח. **לא. וכן** הביא בספר דף על הדף (ד"ה דליכא) מספר כוכבי אור (ס"א סי' עמ' רכט). **לב. ואכן** יש שרצו לומר שהרמב"ם כתב דבריו בדוקא לענין טומאת מת. **לג. וכמו** שכתבו התוספות (ד"ה ולית) לגבי הטובל בערב יום הכיפורים ומברך, ברכתו לבטלה. **לד. עוד** כתב היעב"ץ, שמה שכתב רש"י שרב חמא היה רגיל בטבילה זו של ערב פסח, כוונתו לומר שלא מסתבר שרב חמא לא היה מלמד תורה לאחרים בכל השנה, ואם אכן הוא היה מלמד לאחרים, אם כן היה צריך לטבול בכל השנה ומדוע כתבה הגמרא שהטבילה נעשתה בערב פסח. אלא, שבערב פסח היה זה רגילות שלו לטבול, מה שאין כן בשאר ימות השנה לא היתה לו קביעות ללמד לאחרים, ולכן כתבה הגמרא שהטבילה היתה ביום שהוא רגיל בו לטבול. עוד ביאר, שהגמרא רצתה ללמדנו שכשם שהמלמד תורה לאחרים צריך טבילה בארבעים סאה כך גם המוציא בברכה את האחרים צריך טבילה בארבעים סאה, וכמו שעשה רב חמא בערב פסח שרצה להוציא את האחרים בליל פסח בברכות ההלל. ועיין בשערי ציון (ברש"י ד"ה טבל) מה שהאריך לבאר במה שרש"י כתב שהיה רגיל לעשות כן ובמה שכתב שבשאר ימות השנה לא היה טובל אלא נותן על עצמו תשעה קבין של מים. **לה. אמנם** בשערי ציון (שם) תירץ, שכוונת הצל"ח לומר, שלכן ביארו רש"י ותוספות שאין הלכה כמותו במה שבירך על הטבילה, מפני שהרי גם להוציא אחרים אין צורך בטבילה כי אם בנתינה.

שטבל להוציא אחרים ידי חובתם. ועוד, שלגבי טהרת הרגל די שיתן האדם על עצמו תשעה קבין, אך המוציא אחרים ידי חובתם צריך טבילה בארבעים סאה, ולכן אף בירך.

השפתי חכמים ציין לצל"ח (ביצה יז: ד"ה וכה"ג) שהביא בשם **הים של שלמה** (ביצה סי' יט) שכתב שצריך אדם לטהר עצמו קודם כניסת הרגל. אך הצל"ח עצמו דייק מלשון הגמרא בראש השנה (טז:) שכתוב בה שאדם חייב לטהר עצמו ברגל, ומשמע שאין חיוב להקדים הטהרה קודם הרגל, שאם כן היתה הגמרא צריכה לומר 'חייב אדם לטהר עצמו קודם הרגל' או 'חייב אדם להיות טהור ברגל'[לו], אלא הכוונה שברגל עצמו חייב אדם לטהר את עצמו. ולפי דברי הצל"ח מובן מה שהגמרא הוצרכה לבאר שהסיבה שרב חמא טבל הוא לא מפני הרגל[לז] אלא מחמת שהיה צריך להוציא אחרים ידי חובתם.

הברכת אהרן (מאמר קפב) כתב, שמכאן יהיה מוכח כמו שמצדד **השאגת אריה** (שו"ת, סי' סז) שהחיוב לטהר עצמו ברגל נהג רק בזמן שבית המקדש היה קיים, שהרי עיקר הסיבה שהיו צריכים לטהר עצמם הוא בכדי שיוכלו להיכנס לבית המקדש ולקיים חובת הרגל, ובזמן הזה שאין בית המקדש אין חיוב על האדם לטהר עצמו[לח], ולכן הוצרכה הגמרא לבאר שעשה כן משום שרצה להוציא אחרים ידי חובתם.

ויש מן האחרונים שרצו לומר, שמי שתורתו אומנותו פטור מלטבול בערב הרגל, ולכן הוצרכה הגמרא לבאר שהסיבה שרב חמא טבל הוא משום שהיה צריך להוציא אחרים ידי חובתם. אך ציינו למה שכתב **הביאור הלכה** (סי' רס ד"ה מצוה) שמהגמרא בשבת (כה:) משמע שגם מי שתורתו אומנותו צריך לרחוץ פניו ידיו ורגליו.

לגבי מה אמרה הגמרא שאין הלכה כרב חמא

שם. הראשונים[לט] ביארו, שכוונת הגמרא לומר שמהמעשה של רב חמא משמע שבכדי להוציא אחרים ידי חובה צריך לטבול בארבעים סאה, ועל כך באה הגמרא לומר שכשם שאדם הלומד לעצמו או מברך לעצמו די שיתן על עצמו תשעה קבין של מים, כך הדין גם כאשר רוצה להוציא אחרים ידי חובתם. **רש"י ותוספות** (ד"ה ולית) הביאו ביאור נוסף, והוא שמהמעשה של רב חמא משמע שצריך טהרה לברכות, ואין הלכה כמותו אלא כרבי יהודה בן בתירא[מ] הסובר שביטלו את טבילת עזרא[מא].

הריטב"א (ד"ה ולית) ביאר, שכוונת הגמרא לומר שמהמעשה של רב חמא משמע שבכדי להוציא אחרים ידי חובה צריך לטבול, מפני שהוא סבר שאמנם ביטלו את תקנת עזרא אך היינו דווקא לצורך אדם עצמו אבל בכדי להוציא את האחרים ידי חובתם לא ביטלו. ועל כך באה הגמרא לומר שאף לגבי הוצאת אחרים ידי חובה ביטלו את הטבילה.

לעיל (בענין 'מנין לרש"י שרב חמא בירך על הטבילה') הבאנו **שהמעון הברכות** (ד"ה רב חמא) ביאר, שכוונת הגמרא לומר שמהמעשה של רב חמא משמע שצריך לברך על הטבילה שטובל בכדי להוציא אחרים ידי חובתם, ועל כך באה הגמרא לומר שאף לטבילה כדי להוציא אחרים ידי חובתם לא צריך לברך.

אם מותר לברך על טבילה של ערב יום הכיפורים

שם. תוספות (ד"ה ולית) כתבו בסוף דבריהם, שהטובל בערב יום הכיפורים אין לו לברך על טבילתו. והמברך הרי זה ברכה לבטלה. וכתב **המילי דברכות** (בתוס' שם, בא"ד והטובל), שמשמע מדברי התוספות שדווקא אלו שאינם רגילים לטבול בכל השנה אלא רק בערב יום הכיפורים אין להם לברך, אבל מי שרוצה להחמיר על עצמו ולטבול בכל ימות השנה יכול לברך. והביא עוד שכן מבואר בתוספות בחולין (קלו: ד"ה כרבי) בשם **רב האי גאון**. והביא מה שכתב **הטור** (או"ח סי' תרו) שנהגו לטבול בערב יום הכיפורים, **ורב סעדיה** בעלייתו מהטבילה היה מברך. וכתב על כך **הרא"ש** שאין דבריו נראים, שלא מצינו בתלמוד רמז לטבילה זו, וכיון שאין בעלי קריין טובלים כל השנה אין חובה לטבילה זו ואין לברך.

וכתב שמשמע מהרא"ש שאם היו טובלים כל השנה אכן יכלו גם לברך. וכן הביא שמשמע מהשבלי הלקט (סי' שי) שהטובלים בכל ימות השנה יכולים לברך.

ביאור יתור הלשון 'היה עומד בתפלה'

היה עומד בתפלה. דקדק **הגפי אש** (פ"ג מ"ה) מדוע האריך התנא בלשונו 'היה עומד בתפלה' ולא נקט בקצרה 'התפלל ונזכר'. ויישב על פי דברי הגמרא לעיל (כא.), שדווקא בעל קרי שהתחיל בתפילתו אינו מפסיק אלא מקצר, אבל אינו רשאי להתחיל להתפלל תפילת שמונה עשרה. וכתבו **התוספות** (שם ד"ה והרי) שאע"פ שהתפילה היא בעמידה וניכר לכל שאינו עומד ומתפלל אעפ"כ אינו רשאי להתחיל להתפלל. ועל כן נקטה המשנה לשון 'היה עומד בתפלה' להשמיענו חידוש גדול יותר, שכן אם התנא היה מקצר ונוקט בסתם 'התפלל' היינו מדייקים ואומרים שדווקא תפילה שבישיבה לא יתחיל, אבל תפילת שמונה עשרה שהיא בעמידה רשאי להתפלל עם הציבור כדי שלא יהיה ניכר לכל שהוא בעל קרי, לכך האריך התנא ונקט 'היה עומד בתפילה' להשמיענו שאפילו תפילת שמונה עשרה שהיא בעמידה אסור לבעל קרי להתחיל, גם אם הוא נמצא בציבור.

ובספר והיה ברכה (פ"ג מ"ה) יישב, שהשמיענו התנא אגב אורחיה שהתפילה צריכה להיות בעמידה, כמו שנאמר אצל אברהם אבינו 'אל המקום אשר עמד שם' (בראשית יט כז), ובמשה 'ואנכי עמדתי בהר' (דברים י י), ובפנחס 'ויעמד פינחס ויפלל' (תהילים קו ל).

האם אחרים צריכים להזכירו

ונזכר שהוא בעל קרי. דייק **הגפי אש** (פ"ג מ"ה) שדווקא אם נזכר מעצמו הרי הוא מקצר בתפילתו, אבל אין האחרים צריכים להזכירו.

ביאור הטעם שאינו מפסיק לגמרי

לא יפסיק. ביאר במקור הברכה (על המשניות, פ"ג מ"ה), שאין הבעל קרי מפסיק בתפילתו אע"פ שאסרו חכמים לבעל קרי להתפלל, משום שלא תיקנו חכמים להפסיק באמצע התפילה אלא רק בעת סכנת נפשות, אבל בעל קרי שאינו אסור להתפלל אלא מדרבנן, לא גזרו עליו להפסיק באמצע התפילה.

מדוע בעל קרי דווקא מקצר ואינו מתפלל תפילת הביננו

אלא יקצר. פירש רש"י (ד"ה אלא) שמקצר כל ברכה וברכה, וביארו **הראשונים**[מב] שאומר תחילת כל ברכה וחתימתה בלבד. והנה להלן (כט.) חלקו רב ושמואל מהי 'תפילה מעין שמונה עשרה' האמורה במשנה להלן (כח:), רב פירש שהיא מעין כל ברכה וברכה, ושמואל ביאר שזו תפילת הביננו, והיינו שלושה ברכות ראשונות ושלושה ברכות אחרונות, וכולל באמצע כל הברכות האמצעיות בברכה אחת. וביאר **הצל"ח** (ד"ה אלא) שכמו כן בעל קרי שנזכר באמצע תפילתו שהוא בעל קרי תלוי דינו במחלוקת רב ושמואל, שלדעת רב מקצר כל ברכה וברכה, ואילו לשמואל מתפלל תפילת הביננו. ורש"י שנקט במשנתנו שמקצר כל ברכה וברכה כדעת רב הוא משום שהלכה כרב באיסורים. ועוד, משום שאביי קילל מי שמתפלל תפילת הביננו, כמובא בגמרא להלן (כט.)[מג].

אמנם כתב הצל"ח, שיתכן שאף רש"י מודה שרשאי הבעל קרי להתפלל תפילת הביננו אם נזכר מטומאתו קודם שסיים ברכת חונן הדעת, אבל אם נזכר רק לאחר שסיים ברכת אתה חונן שוב אינו רשאי להתפלל הביננו, לפי שחכמים תיקנו בתפילת הביננו רק שבע ברכות, ואם יתפלל הביננו לאחר שהתפלל ברכת אתה חונן נמצא שמתפלל שמונה ברכות, ולכך פירש רש"י שמקצר כל ברכה וברכה לפי שזהו רשאי לעשות בכל מקום שנזכר.

אך הקול הרמ"ז (פ"ג מ"ה) כתב שלא תיקנו חכמים לבעל קרי להתפלל תפילת הביננו, שמא לא יוכל לדקדק להתחיל באמצע תפילת הביננו במקום המכוון לברכה שנזכר בה שהינו בעל קרי, ויבוא לטעות בתפילתו, ולכך תיקנו חכמים שיקצר כל ברכה וברכה.

לו. **וכן** הוא לשון הרמב"ם (טומאת אוכלין פט"ז ה"י) 'כל ישראל מוזהרים להיות טהורים בכל רגל מפני שהם נכונים להיכנס במקדש לאכול קדשים'. ודייק מדבריו הצל"ח (שם) שצריך להטהר קודם הרגל. לז. **אמנם** יש לדון האם הצל"ח סובר שמי שטיהר עצמו קודם הרגל לא יצא ידי חובה וחייב לחזור ולטהר עצמו ברגל. שאם נאמר שמועילה הטהרה שקודם הרגל, עדיין אפשר לומר שרב חמא טבל לטהרת הרגל והקדים לעשות זאת כבר קודם הרגל בכדי להיכנס לרגל כשהוא טהור. לח. **וכן** כתב הצל"ח (ביצה יז: ברש"י ד"ה וכה"ג) בדעת הרמב"ם (טומאת אוכלים פט"ז ה"י) והסמ"ג (עשין רמו) שכתבו ש'כל ישראל מוזהרים להיות טהורים בכל רגל מפני שהם נכונים ליכנס במקדש ולאכול קדשים'. ואם כן בעת החורבן, אין צריך לטהר עצמו. והוסיף, שאף בזמן הבית לא היה חיוב זה אלא למי שהוא בירושלים או בסמוך לה שיכול לבוא לשם ברגל, אבל לאלו הרחוקים מירושלים ואינם עולים לרגל אין חיוב עליהם לטהר עצמם ברגל. אמנם עיין בברכת אהרן (מאמר קסו אות ד) שהאריך לבאר שאפשר שגם הרמב"ם סובר שבזמן הזה יש חיוב שיטהר אדם עצמו ברגל, והוא לפי מה שכתב היערות דבש (ח"א דרוש יב) שבזמן הבית לא היה חיוב להקביל פני הרב ברגל ובימינו שאין לנו בית המקדש יש לנו החובה להקביל פני הרב וזה זכר לקבלת פני שכינה. ועיין בבאר היטב (יו"ד סי' שעג סק"ד) שכתב שעיקר טהרת הרגל אינה נוהגת בימינו ולכן הפוסקים השמיטו את הדין שחייב אדם לטהר עצמו ברגל. לט. **רש"י**, תוספות ושיטה מקובצת (ד"ה ולית). מ. **ממה** שהגמרא אומרת שאין הלכה כרב חמא, וביארו רש"י ותוספות (בביאורם השני) שהוא משום שהלכה כרבי יהודה בן בתירא שביטלו את טבילת עזרא, משמע שלא רק לגבי לימוד התורה ביטלו את טבילת עזרא, אלא אף לענין תפילה, שהרי רב חמא כאן לא טבל בכדי ללמוד תורה, אלא בכדי להוציא אחרים בברכות ועל כך אמרה הגמרא שאין הלכה כמותו אלא כרבי יהודה בן בתירא, ועיין לעיל (ע"א) שהארכנו בנידון זה. מא. **באור** הישר (ברש"י ד"ה ולית) הקשה, אמנם מה שהתוספות הביאו ביאור זה, הוא לשיטתם בבבא קמא (פב: ד"ה ואמא) שסוברים שקיימא לן כרבי יהודה בן בתירא, אבל רש"י הסובר ביומא (פח. ד"ה בעל) שתקנת עזרא נשארה לדורות ולא נפסק כרבי יהודה בן בתירא, כיצד הביא פירוש זה בביאור מה שהגמרא אמרה שאין הלכה כרב חמא. וכתב, שאולי אפשר לומר שרש"י בסוגייתנו כוונתו לומר שסוגייתנו שאמרה 'ולית הלכתא כוותיה' סוברת כרבי יהודה בן בתירא, אף שהוא עצמו סובר שלהלכה לא סוברים כרבי יהודה בן בתירא, אלא סוברים שכן צריך לטבול לטומאת קרי. מב. **רבינו** יהונתן מלוניל (על הרי"ף, ד"ה היה), תלמידי רבינו יונה, ריטב"א (ד"ה היה), מאירי (ד"ה המשנה). מג. **אמנם** התוספות להלן (כט. ד"ה לייט) הביאו גירסת הספרים שהתיר אביי להתפלל תפילת הביננו להולכי דרכים. וכתב הצל"ח שצריך לומר שרש"י לא נקט כגירסא זו, משום שאם הותרה תפילת הביננו להולכי דרכים כל שכן שרשאי הבעל קרי להתפלל הביננו.

והמקור הברכה (על המשניות, פ"ג מ"ה) ביאר טעם הדבר שהבעל קרי אינו רשאי להתפלל תפילת הבינונו[מד], לפי שראוי שהבעל קרי יקצר משך תפילתו ככל שבידו. וכשיתפלל כל הברכות בקיצור הרי הוא מקצר יותר מאשר אם יתפלל תפילת הבינונו במלואה, לפי שהיא כוללת את השלש ברכות ראשונות ושלש אחרונות בשלמותם.

בעל קרי המתפלל ביחידות

שם. מבואר בירושלמי (פ"ג ה"ה) שמה שהתירו חכמים לבעל קרי להמשיך בתפילתו אינו אלא כאשר מתפלל בציבור[מה], אבל כשמתפלל ביחידות עליו להפסיק את תפילתו לדעת רבי מאיר שאין הבעל קרי רשאי להתפלל[מו]. והוכיח **הפני יהושע** (ד"ה היה) שאף הבבלי סובר כחילוקו של הירושלמי, שהרי הגמרא הקשתה לעיל (כא.) מדוע לא התירה משנתנו לבעל קרי להתחיל להתפלל כשנזכר קודם תפילתו שהוא בעל קרי, והלא התפילה היא דבר שהציבור עסוקין בו. ולכאורה קשה מנין ידעה הגמרא שמשנתנו עוסקת בתפילה בציבור, ומוכח שנקטה הגמרא כדברי הירושלמי שלא התירו לבעל קרי להמשיך בתפילתו אלא כאשר מתפלל בציבור, ולפיכך בהכרח שמשנתנו עוסקת כשמתפלל הבעל קרי בציבור[מז].

אמנם תמה הפני יהושע, מדוע **הרי"ף והרא"ש** (סי' כג) שהביאו את משנתנו השמיטו את חילוקו של הירושלמי בין יחיד לציבור. ואמנם מה שהשמיטוהו **הטור והשלחן ערוך** יש ליישב, משום שסברו כשיטות הפוסקים שבטלה בזמנינו חובת הטבילה הן לתפילה והן לתלמוד תורה, וממילא רשאי הבעל קרי להתפלל אף לכתחילה, אבל הרי"ף והרא"ש שסוברים שלא בטלה חיוב הטבילה לתפילה [שהרי הביאו דין משנתנו] מדוע לא חילקו כדברי הירושלמי בין יחיד לציבור.

ויישב לפי מה שכתב לחדש, שהפוסקים המחמירים בזמנינו שבעל קרי טעון טבילה לתפילה, אינו מצד חובת הדין כי אם מצד גדר טומאה ונקיות שתהא התפילה בטהרה, ומחמת כן דיו לבעל קרי בשפיכת תשעה קבין מים לפי שמעיקר הדין אינו צריך טבילה. ולכך בזמנינו אף בעל קרי המתפלל ביחידות אינו מפסיק בתפילתו מאחר שאינו טעון טבילה מצד הדין[מח]. אבל הירושלמי חילק בדין משנתנו בין המתפלל ביחידות לבין המתפלל בציבור משום שמשנתנו עוסקת בעת שהיו טעונים טבילה מעיקר הדין, שהרי לא הזכירה שפיכת תשעת קבין מים כי אם טבילה גמורה כפי עיקר תקנת עזרא.

הנזכר בברכות קריאת שמע

שם. התוספות יו"ט (פ"ג מ"ה) ביאר, שהנזכר שהוא בעל קרי אינו פוסק תפילתו אלא מקצר משום שחובת התפילה היא מדרבנן, וחכמים התירו לבעל קרי לקצר. ודייק, שדווקא הנזכר בתוך תפילתו אמרו חכמים שאינו פוסק אלא מקצר משום שהתפילה היא בקשת רחמים, אבל הנזכר בברכות קריאת שמע פוסק אע"פ שחיובם מדרבנן לפי שאינם בקשות רחמים.

אך הפרי חיים (שם)[מט] נחלק על דבריו וכתב, שאף בעל קרי שנזכר בברכות קריאת שמע אינו פוסק אלא מקצר, והטעם שנקטה משנתנו 'תפילה' כדי להשמיענו שאע"פ שתפילת שמונה עשרה ברכותיה מרובות, אעפ"כ הקילו חכמים לומר כל הברכות בקיצור, אבל הוא הדין הנזכר בברכות קריאת שמע אינו פוסק אלא מקצר.

והתוספות אנשי שם (שם) כתב שמסתבר לומר כפירוש התוספות יום טוב אבל לא מטעמו, שכן דווקא בתפילת שמונה עשרה אמרו חכמים שצריך להשלים את כל התפילה בקיצור, משום שאפילו שנזכר בין ברכה לברכה נחשב כעומד באמצע התפילה, לפי שכל ברכה תלויה בחבירתה, והמפסיק ביניהם אינו יוצא ידי חובתו אפילו בדיעבד [משום שכל הברכות נתקנו לפי הסדר], ועל כן תיקנו חכמים שכל הנזכר באמצע תפילתו משלים לגמור את כל הברכות התלויות זו בזו. משא"כ ברכות קריאת שמע אינם תלויות זו בזו, שהרי בדיעבד יוצאים ידי חובה גם אם לא נאמרו לפי הסדר או שהפסיקו ביניהם, על כן לא שייך לומר את דין המשנה שאם עומד בברכה אחת עליו להתחיל גם ברכה אחרת ולאומרה בקצרה, לפי שאינינה המשך לברכה שלפניה. אמנם הברכה שנזכר בה אינו פוסק מלאומרה אלא אומר מיד את חתימתה, ונשאר בצ"ע.

סיבת ההיתר לבעל קרי לקרוא קריאת שמע בתוך המים

ירד לטבול אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תהא הנץ החמה יעלה ויתכסה ויקרא ואם לאו יתכסה במים ויקרא. מבואר בגמרא להלן (כה:) שאע"פ שזמנה של קריאת שמע נמשך עד סוף שלש שעות כדעת רבי יהושע (לעיל ט:), מכל מקום משנתנו נשנית לוותיקין שהיו מדקדקים לקרוא קריאת שמע קודם הנץ החמה כדי לסמוך גאולה לתפילה, ולפיכך מי שירד לטבול וזהיר במנהג הוותיקין ואין בידו לעלות ולהתכסות קודם שתנץ החמה עליו לקרוא קריאת שמע בעודו מכוסה במים.

והנה מצינו כמה דרכים **בראשונים** בטעם מנהג הוותיקין:

א. יש שסברו[נ] שטעם מנהג הוותיקין לקרוא קריאת שמע בזמן זה, מפני שעיקר זמן קריאת שמע לכתחילה הוא סמוך להנץ החמה.

ב. יש מהראשונים[נא] שנקטו שעיקר הזמן של מצות קריאת שמע הוא לאחר שתנץ החמה, אלא שהוותיקין הקדימו לקרוא קריאת שמע קודם הנץ החמה, משום שרצו לסמוך גאולה לתפילה, ועיקר זמן התפילה הוא בעת הנץ החמה, והקדימו לקרוא קריאת שמע קודם זמנה מפני חיבת סמיכת גאולה לתפילה.

ג. אמנם רבים מהראשונים[נב] ביארו, שאף הוותיקין מודים שעיקר זמנה של קריאת שמע הוא משיכיר את חבירו כשרחוק ממנו ארבע אמות, או משיבחין בין תכלת ללבן, ונמשך זמנה אף לכתחילה עד סוף שלש שעות. אך מכל מקום דקדקו הוותיקין לקרוא קריאת שמע סמוך להנץ החמה, לפי שרצו לסמוך גאולה לתפילה ומצוה מן המובחר להתפלל מיד בהנץ החמה, ועל כן שהו מלקרותה עד סמוך להנץ החמה.

ד. אולם תלמידי רבינו יונה (ד"ה היה, לעיל ט: ד"ה תניא) הוכיחו ממשנתנו שזמנה של קריאת שמע לכתחילה היא עד שתנץ החמה, ובדיעבד מותר לקרותה עד סוף שלוש שעות, לפי שאם נמשך זמנה לכתחילה אף לאחר הנץ החמה, מדוע הצריכו חכמים את היורד לטבול לקרוא קריאת שמע בעודו מכוסה במים, הלא בידו לקרוא גם לאחר הנץ החמה, אלא מוכח שזמנה של קריאת שמע לכתחילה הוא עד הנץ החמה, ולכך הצריכוהו לקרוא בעודו במים, כדי שיקרא קריאת שמע בעיקר זמנה קודם שתנץ החמה. ואע"פ שאינו מסמיך גאולה לתפילה, שהרי אינו רשאי להתפלל בעודו במים אלא עליו להעלות מהמים ולהתכסות ואין לך הפסקה גדולה מזו, מכל מקום מוטב לקרוא קריאת שמע בעיקר זמנה מאשר לסמוך גאולה לתפילה לאחר עיקר הזמן[נג].

אמנם במשנת רב יוסף (פ"ג מ"ה) דחה ראיית תלמידי רבינו יונה, משום שמוכח להלן בגמרא (כה:) שהבעל קרי מתפלל אף בעודו מכוסה במים כדי לסמוך גאולה לתפילה כמנהגם של וותיקין, שהנה הגמרא הקשתה כיצד רשאי הבעל קרי לקרוא קריאת שמע בעודו במים והלא לבו רואה את הערוה, ולכאורה קשה מדוע מוכרח שלבו רואה את הערוה, הלא יכול להוציא את לבו מחוץ למים כמבואר להלן (כד:) שהקורא שמע אינו צריך לכסות את לבו, וכיון שלבו עומד מחוץ למים אינו נחשב שרואה את הערוה אפילו כשהמים צלולים, אלא מוכח מקושיית הגמרא שהבעל קרי מתפלל אף במים כדי להסמיך גאולה לתפילה כפי שהעמידה הגמרא שם קודם לכן שמשנתנו נשנית כוותיקין שמדקדקים להסמיך גאולה לתפילה, ובשעת התפילה צריך האדם לכסות אף את לבו במים כמבואר להלן (כה.), ולכך הקשתה הגמרא כיצד מותר להתפלל במים והרי לבו רואה את

מד. והוכיח שאין הבעל קרי רשאי להתפלל הבינונו ממה שהתנא האריך בלשונו 'לא יפסיק אלא יקצר' ולא נקט בקצרה 'יקצר' בלחוד, שכן כוונת התנא להשמיענו שאינו רשאי להפסיק מלהתפלל תפילת שמונה עשרה ויאמר במקומה תפילת הבינונו, אלא יאמר כל הברכות בקיצור. **מה. וכדי** שלא ירגישו שהוא בעל קרי ויתבייש, התירוהו לסיים בקיצור משום שגדול כבוד הבריות. החרדים בפירושו על הירושלמי (שם ד"ה מתני'). **מו. אך** רבי יהודה (שם) מתיר לכתחילה לבעל קרי להתפלל כשאין לו מים לטבול. **מז. וראה** בברך משה (סטעגר, ד"ה והיה) וברכת יהושע (ד"ה בתפילה) שדחו ראייתו. **מח. ואף** אינו רשאי להחמיר להפסיק בתפילתו. **מט. לבעל** הפרי חדש, והובאו דבריו בתוספות חדשים על המשניות (פ"ג מ"ה). **נ. כן** כתב הבית יוסף (או"ח סי' נח ס"א ד"ה ומ"ש רבינו) בדעת הרי"ף (לעיל ט:) והרמב"ם (קריאת שמע פ"א הי"א), וכן מבואר ברע"ב (פ"ג מ"ה) כמו שביארו בתוספות רבי עקיבא איגר (שם אות לג) ובספר והיה ברכה (שם ד"ה והנה הרע"ב) בדבריו, וכן נקט המרומי שדה (ד"ה יעלה) בדעת הבה"ג (ברכות פ"ד) והשאילתות (שאילתא ח). **נא. רבינו** חננאל (הו"ד בתוס' יומא לז: ד"ה אמר, וברא"ש פ"א סי' י), ספר הישר לרבינו תם (חלק השו"ת סי' ח) והביאוהו התוספות ביומא (לז: ד"ה אמר), ראבי"ה (ברכות סי' כה). **נב. תוספות** (לעיל ט: ד"ה לק"ש), רשב"א (לעיל ח: ד"ה איכא), רא"ש (פ"א סי' י), ריטב"א (לעיל ט: ד"ה לק"ש), מאירי (שם ד"ה ומכל), וכן נקטו הפני יהושע (לעיל ט: ברש"י ד"ה מתפלל) והצל"ח (שם ברש"י ד"ה מאי) בדעת רש"י (שם). והרמב"ם בפירושו למשנה (פ"ג מ"ה) כתב שמשנתנו עוסקת במנהג הוותיקין שהיו זריזים וזהירים להשלים קריאת שמע עם הנץ החמה כדי שתהיה התפילה עם עלות השמש, ומשמע שסבר כדעת רוב הראשונים שתכלית קריאתה סמוך להנץ החמה היא מחמת התפילה שזמנה בהנץ החמה, וכן דייק בספר והיה ברכה (שם ד"ה הרמב"ם). **נג. וראה** בפרי יצחק (שו"ת, ח"א סי' א ד"ה אולם) שדייק מדבריהם שהיורד לטבול מברך אף ברכות קריאת שמע בעודו מכוסה במים, שאם לא כן כיצד כתבו תלמידי רבינו יונה שמוטב לקרוא קריאת שמע בעיקר זמנה קודם הנץ החמה מאשר לסמוך גאולה לתפילה לאחר עיקר זמנה, והלא בידו לחזור לקרוא קריאת שמע לאחר הנץ החמה עם ברכותיה ולסמוך גאולה לתפילה, אלא מוכח שסברו תלמידי רבינו יונה שבעודו במים אומר גם את ברכותיה, לפי שעיקר מצות קריאת שמע לאומרה עם ברכותיה, וממילא שוב אינו יכול להסמיך גאולה לתפילה. והאריך בדבריו להעלות להלכה, שאם הציבור מאחרים לקרוא קריאת שמע לאחר הזמן, על היחיד להקדים לקרוא קריאת שמע בזמנה עם ברכותיה ולהתפלל ביחידות כדי להסמיך גאולה לתפילה כעיקר המצוה ולא ימתין להסמיך גאולה לתפילה בציבור לאחר הזמן. ובסידור אשי ישראל (שיח יצחק דיני ק"ש וברכותיה אות ז) ביאר שיטתם של תלמידי רבינו יונה, שסברו שמעלת סמיכות גאולה לתפילה היא רק סמיכת קריאת שמע של חובה לתפילה, ולכך מאחר שהיורד לטבול קרא קריאת שמע בעודו במים ויצא ידי חובתו שוב אינו יכול לקיים מעלת סמיכות גאולה לתפילה אף אם יחזור ויקרא קריאת שמע עם ברכותיה לאחר יציאתו מן המים, כיון שהיא אינה קריאת שמע של חובה [והוכיח יסוד זה מדברי הגר"א (או"ח סי' מו אות יט)]. ומשום כך כתב שאם הציבור מאחרים לקרוא קריאת שמע לאחר הזמן צריך לקרוא ולהתפלל ביחידות מאחר שסמיכת גאולה לתפילה היא רק בקריאת שמע של חובה. אמנם הבית יוסף (או"ח סי' מו ס"ט ד"ה ועכשיו) דייק מדברי האורחות חיים (קריאת שמע סי' יג-יד), שדעת הרשב"א (שו"ת ח"א סי' מז, שיט) היא, שהקורא קריאת שמע בעודו במים אינו אומר את ברכותיה אלא לאחר שעולה ומתכסה, משום שברכות קריאת שמע לא ניתקנו לאמרם דווקא סמוך לקריאת שמע, שהרי אין מברכים לפניה 'אשר קידשנו במצוותיו וציוונו על קריאת שמע'. ואכן הבית יוסף (שם) והמגן אברהם (או"ח סי' סו ס"ק טו) כתבו, שיש ליחיד לקרוא קריאת שמע בזמנה בלא ברכותיה, ואח"כ חוזר וקורא אותה עם ברכותיה בתפילה עם

הערוה[נד]. וכיון שכן יש לומר שמותר לקרוא קריאת שמע לכתחילה אף לאחר הנץ החמה, ומה שהצריכו את הבעל קרי לקרוא קריאת שמע בעודו במים הוא מפני סמיכות גאולה לתפילה מאחר שעיקר זמנה של התפילה לכתחילה הוא בתחילת הנץ החמה.

מדוע היורד לטבול קורא קריאת שמע בעודו מכוסה במים הרי אינו מסמיך גאולה לתפילה

הובא לעיל בסמוך דעת כמה **ראשונים** שהוותיקין דקדקו לקרוא קריאת שמע סמוך להנץ החמה כדי לסמוך גאולה לתפילה. והקשו **המרומי שדה** (ד"ה יעלה) **והמילי דברכות** (ד"ה אם), מדוע לשיטתם הצריכו חכמים את היורד לטבול לקרוא קריאת שמע בעודו במים, והלא אינו מסמיך גאולה לתפילה שהרי אינו רשאי להתפלל בעודו במים כי אם לאחר שיעלה ויתכסה, כמו שכתבו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה היה, לעיל ט: ד"ה תניא).

אמנם המאירי (ד"ה יחד) כתב, שהתירוהו לקרוא בתוך המים כדי שיתפלל תיכף שיצא מן המים עם דמדומי חמה. ומשמע שסבר שאע"פ שאינו מתפלל בתוך המים, מכל מקום כיון שמתפלל מיד לאחר עלייתו מן המים נחשב שסומך גאולה לתפילה, ולא כדברי תלמידי רבינו יונה שאין לך הפסקה גדולה מזו.

והמרומי שדה (שם) יישב שיכול להסמיך גאולה לתפילה, על ידי שיקרא בתוך המים פרשה ראשונה של קריאת שמע סמוך להנץ החמה ויצא בה ידי חובת קריאת שמע, ויעלה מן המים ויתחיל להתלבש, ובעודו מתלבש ימשיך לקרוא קריאת שמע עד סופה, כדין האומנין (לעיל טז.) שהתירו להם לקרוא קריאת שמע בראש האילן ובראש הנדבך [לפי שפרשה שניה אינה צריכה כוונה], ובעודו לבוש יוכל לסמוך גאולה לתפילה ולהתפלל בהנץ החמה.

ובספר והיה ברכה (פ"ג מ"ה) יישב, שכיון שמנהגם של הוותיקין לקרוא בכל יום ויום סמוך להנץ החמה, על כן אמרו שיקרא קריאת שמע בעודו במים כמנהגו בכל יום אע"פ שאינו סומך גאולה לתפילה.

והמילי דברכות יישב לפי מה שכתב **הגר"א** (או"ח סי' עד אות ד) שאמנם היורד לטבול מתפלל אף בעודו במים כדי לסמוך גאולה לתפילה.

כיצד קורא הבעל קרי קריאת שמע בעודו במים לשיטת הראשונים שעיקר זמנה הוא לאחר הנץ החמה

הקשו הפרי חדש (או"ח סי' נח ס"א) **והצמח צדק** (חידושים, ד"ה ואם - הראשון), לפי שיטת **הראשונים**[נה] שעיקר זמנה של קריאת שמע הוא לאחר הנץ החמה והוותיקין הקדימו לקרוא שלא כדין, מדוע אם כן התירו חכמים לבעל קרי לקרוא קריאת שמע בעודו במים כשאינו יכול לקרותה קודם שתנץ החמה, הלא עיקר זמן קריאת שמע הוא רק לאחר שיעלה הנץ החמה.

ויישבו המעדני יום טוב (פ"א סי' י אות ש) **והשיח יצחק** (יומא לו: בתוס' ד"ה אמר), שמה ששנינו 'עד שלא תהא הנץ החמה' אינו מוסב על הלשון 'ולקרות' אלא על 'אם יכול לעלות ולהתכסות'. וכוונת המשנה היא, שאם בידו לעלות ולהתכסות קודם הנץ החמה ולקרוא קריאת שמע מיד בשעת הנץ החמה כעיקר המצוה, הרי הוא עולה ומתכסה, אבל אם אינו יכול להספיק לעלות ולהתכסות קודם הנץ החמה, יקרא תיכף בשעת הנץ החמה בעודו במים.

ועוד תירץ המעדני יום טוב (שם), שמא לא גרסו בלשון המשנה 'ולקרות', וכתב שכן מוכח מלשון **התוספות** (יומא לו: ד"ה אמר) שהביאו משנה זו ולא גרסו את המילה 'ולקרות'[נו].

כיצד קורא קריאת שמע במים ללא תפילין

שם. הקשה **החיי אריה** (ד"ה ואם) כיצד מותר לקרוא קריאת שמע במים בלא תפילין, והלא שנינו לעיל (יד:) שכל הקורא קריאת שמע בלא תפילין הרי הוא כמעיד עדות שקר בעצמו, ודוחק להעמיד משנתנו בשבת ויום טוב[נז].

והבית יצחק (שמלקס, שו"ת או"ח סי' יז אות א) ביאר על פי היסוד שכתב **הלבוש** (סי' נח ס"ג), שמה שאמרו שהקורא קריאת שמע ללא תפילין הרי זה כמעיד עדות שקר בעצמו, הוא דווקא כשאינו מניח במזיד, אבל אם אינו יכול להניח מחמת אונס כגון שאין לו תפילין או שהולך בדרך ואינו יכול להניחם מפני צינת הקור, עליו לקרוא קריאת שמע גם ללא תפילין, שמוטב לקרוא קריאת שמע בזמנה בלא ציצית ותפילין מאשר לקרוא בתפילין לאחר הזמן. והוא הדין היורד לטבול מאחר שאינו יכול להניח תפילין בעודו במים שמא ימחקו האזכרות, אינו נחשב כמעיד עדות שקר כשקורא קריאת שמע בלא תפילין[נח].

והביאור הלכה (סי' נח ד"ה ומצוה) הוכיח ממשנתנו, שכל הזהיר לקרוא קריאת שמע סמוך להנץ החמה כפי מנהג הוותיקין, רשאי לקרוא קריאת שמע ולהתפלל כמנהגו סמוך לנץ החמה ביחידות כשאין מצוי לו מנין, שכיון ששנינו במשנתנו שהזהיר במנהג הוותיקין עליו לקרות קריאת שמע בעודו במים אע"פ שאין לו תפילין, כל שכן שרשאי להתפלל ביחידות שאיסורו קל יותר[נט].

כיצד נטהר הבעל קרי מטומאתו קודם יציאתו מן המים

שם. הקשו **האחרונים**[ס] ממשנתנו על היסוד שכתב **הכסף משנה** (שאר אבות הטומאה פ"ו הט"ז) שאין הטמא נטהר מטומאתו בעודו במים כי אם לאחר יציאתו, וקשה כיצד רשאי הבעל קרי לקרוא קריאת שמע בעודו מכוסה במים, הרי מאחר שלא עלה מהמים לא נטהר מטומאתו, ובעל קרי אסור בקריאת שמע כפי ששנינו לעיל (כ:).

ותירץ התשובות יהודה (שו"ת, יו"ד סי' כט אות ג ד"ה אך אחרי), שחכמים הקילו בבעל קרי שיהא נטהר מטומאתו בעודו במים לפי שטומאתו היא מדרבנן, וכן מצינו (מקוואות פ"ח מ"א) שהקילו חכמים בבעל קרי לטבול במים שאובים, וכן שנינו לעיל דעה הסוברת שבעל קרי יכול לטבול אף בכלים, אע"פ שמן התורה לא מועילה טבילה בכלים כמבואר **ברא"ש** (הל' מקוואות סי' א), ומכיון שכן יש לומר שכמו כן הקילו חכמים שיהא נטהר הבעל קרי מטומאתו בעודו במים[סא].

ועוד יישב, שאכן צריך הבעל קרי לצאת מהמים בכדי שיוכל לקרוא קריאת שמע, לפי שלא חלה טהרתו אלא לאחר יציאתו מן המים. והתנא לא שנה חידוש זה במשנתנו כיון שאינו עוסק כאן בדיני מקוואות וטבילה, אלא בא רק להשמיענו שרשאי הבעל קרי לקרוא קריאת שמע אף באופן שהוא ערום על ידי כיסוי לבו במים, אמנם באמת על הבעל קרי לעלות מהמים כדי להיטהר מטומאתו ולחזור תיכף למים בכדי לקרוא קודם שתנץ החמה[סב].

אך רבים מהאחרונים[סג] כתבו לפרש בדברי הכסף משנה, שאין כוונתו לומר שטהרת המקוה חלה רק לאחר היציאה מהמים, אלא כוונתו היא שרק אם כל גופו נמצא במים אינו נטהר מטומאתו, אבל משהוציא מעט את ראשו או את אחד משאר אבריו הרי הוא נטהר מטומאתו, ולפיכך משהוציא הבעל קרי את ראשו מהמים עלתה לו הטבילה וראוי לקרוא קריאת שמע.

הרחקת ארבע אמות ממים הרעים ומי המשרה

וכמה ירחיק מהן ומן הצואה ד' אמות. רש"י (ד"ה וכמה) פירש[סד] שצריך להרחיק ארבע אמות ממי רגלים. ודייקו **האחרונים**[סה] מדבריו, שדווקא ממי רגלים צריך להרחיק ארבע אמות, אבל מותר לקרוא ולהתפלל כנגד מים סרוחים ומי פשתן, ואין צריך להרחיק מהם כלל ארבע אמות אע"פ שריחם רע. וכן פירש **האור זרוע** (ח"א סי' קל), והוכיח פירושו מדברי הגמרא להלן (כה:) שהעמידה שיש להוסיף בלשון משנתנו 'ומי רגלים עד שיטיל לתוכן מים ויקרא', כלומר שאסור לקרוא קריאת שמע כנגד מי רגלים עד שיטיל לתוכן רביעית מים, ועל דין זה האחרון אמרה המשנה שצריך להרחיק ארבע אמות מהמי רגלים כשלא נתן לתוכם רביעית מים.

והשלמה משנתו (להלן כה: ברש"י ד"ה וכמה) הוכיח כסברת רש"י, שהרי אם נאמר שאסור לקרוא כנגד מים סרוחים מדוע אם כן הוצרך התנא להשמיענו שאסור להתכסות במים הרעים ומי פשתן בשעת קריאת שמע, והלא אם צריך להרחיק מהן ארבע אמות כל שכן שנאסר להתכסות בהם, אלא מוכח שלא אסרו אלא להתכסות בהן לפי שזה בזיון וקלות ראש לקרוא קריאת שמע בתוכם, אבל מותר לקרוא כנגדם קריאת שמע אפילו כשנמצאים בתוך ארבע אמות.

הציבור לאחר הזמן. **נד. וכן** הוכיחו הגר"א (או"ח סי' עד אות ד) והמלא הרועים (להלן כה: ד"ה ת"ר) מכאן שהבעל קרי אף מתפלל בעודו במים. **נה. הובאו** לעיל בענין 'סיבת ההיתר לבעל קרי לקרוא קריאת שמע בתוך המים'. **נו. אמנם** לפי זה צריך לפרש לשיטתם, שמה שהעמידה הגמרא להלן (כה:) את משנתנו כוותיקין, כוונתה לומר שחכמים התירו לבעל קרי לקרוא קריאת שמע בעודו במים כדוגמת הוותיקין שהיו מדקדקים בזמן קריאת שמע, אבל לא סברה משנתנו כוותיקין עצמם, שהלא הם הקדימו לקרותה קודם הנץ החמה שלא כדין, והמשנה עוסקת שקורא קריאת שמע לאחר שתנץ החמה. מגן גיבורים (או"ח סי' נח ס"ב שלטי הגבורים סק"ה). **נז. אמנם** ראה ביד אליהו (רוגולר, שו"ת ח"ג סי' א) שאכן העמיד משנתנו בשבת ויום טוב. **נח. ושם** הביא מהרה"ק מלובלין שכל שדעתו להניח לאחר מכן תפילין אינו נחשב כמעיד עדות שקר בעצמו, וכן כתבו השואל ומשיב (שו"ת, מהדו"ת ח"ג סי' עב) והמהרש"ג (שו"ת, ח"א סי' נב). **נט. אך** במעשה רב (הל' פד"ז אות כה) כתב בשם הגר"א שראוי להתפלל שחרית כוותיקין רק בציבור. **ס. תולדות** יצחק (רבינוביץ, ד"ה ואם) בשם הצל"נ, פני יצחק (הולנדר, ד"ה יחד), תשובות יהודה (שו"ת, יו"ד סי' כט אות ג ד"ה ויש). **סא. אולם** ראה במהרש"ם (ח"ה סי' סו אות ח) שהוכיח מהגמרא ביומא (לא.) שאף בטבילת בעל קרי החמירו חכמים כדין תורה, וכן כתב התורת מרדכי (שו"ת, יו"ד סי' קלו אות ו) שאין לחלק בין טומאת בעל קרי לבין שאר הטבילות. **סב. אולם** ראה בתורת מרדכי (שם) שדייק מסתימת משנתנו שהבעל קרי אינו טעון לעלות מהמקוה, שהלא לא נשנה במשנה שעליו לצאת מהמים כדי לקרוא, וכן דייק מדברי הרמב"ם (קריאת שמע פ"ג ה"ז) שכתב ש'אם היה מתיירא שמא תנץ החמה קודם שיקרא, יתכסה במים שהוא עומד בהן ויקרא', ומשמע שקורא קריאת שמע במים שעמד בהם ולא יצא מהם כלל. אולם בשלמה משנתו (ד"ה ואם) דייק להיפך ממשנתנו שהבעל קרי צריך לעלות מן המים, מאחר שאין הטבילה מטהרת עד שיעלה מן המים, שאם לא כן מדוע שנה התנא 'ואם לאו יתכסה במים ויקרא' שמשמע שגופו עתה אינו מכוסה במים ועליו לכסות את גופו, והלא מאחר שעומד עתה במים ממילא גופו מכוסה במים, והיה לו לתנא לשנות 'ואם לאו יקרא כשהוא מכוסה במים', אלא משמע שצריך לעלות מן המים ולכן גופו אינו מכוסה במים, ועל כן שנה התנא שאם אין לו פנאי להתלבש ולקרוא קודם שתנץ החמה, יחזור תיכף למים ויתכסה בהם. **סג. מהרש"ם** (שם) בשם חכם אחד, תורת מרדכי (שם), תולדות יצחק (שם), פני יצחק (שם), והביא שכן ביאר הבית יצחק (שמלקס, שו"ת יו"ד ח"ב סי' לה אות ג) בכוונת הכסף משנה. **סד. וכן** משמע מפירוש המשניות לרמב"ם. אמנם הבית יוסף (או"ח סי' פו ס"א ד"ה הרוחץ) הסתפק בדעת הרמב"ם. אך השלמה משנתו (להלן כה: ברש"י ד"ה וכמה) והמקור הברכה (שם) הוכיחו שאכן דעת הרמב"ם כרש"י ולא כפי שרצה להסיק הבית יוסף להשוות את דעת הטור [שחולק על רש"י] והרמב"ם. **סה. שלמה** משנתו (ברש"י ד"ה וכמה), מקור הברכה (על המשניות, פ"ג מ"ה), מילי דברכות (ד"ה וכמה).

אמנם רבים מהראשונים[סו] פירשו שלשון המשנה 'וכמה ירחיק מהן' שנוי גם על מים הרעים ומי המשרה שנאמרו קודם לכן במשנתנו, שאסור לקרוא קריאת שמע כנגדם אלא צריך להרחיק מהן ארבע אמות ממקום שכלה ריחם.

אך הקשה הב"ח (או"ח סי' פו ס"א), שאם כן מדוע הוצרכה המשנה ברישא להשמיענו שאסור לקרוא קריאת שמע במים הרעים ומי משרה, הלא אם אסור לקרוא כנגדן כל שכן שאסור לקרוא בתוכם. ותירץ, שאלמלא שנתה המשנה שאסור להתכסות בהם היינו אומרים שדווקא לכתחילה צריך להרחיק ארבע אמות ממים הרעים ומי המשרה, אבל בדיעבד כשכבר רחץ במים סרוחים ובמי המשרה לרפואתו, והגיע זמן קריאת שמע רשאי לקרוא בתוכם, לכך השנ[illegible] התנא שאסור לקרוא בתוכם אפילו בדיעבד.

והמאמר מרדכי (שם סק"א) יישב, שהמשנה נשנתה בדרך לא זו אף זו, שבתחילה השמיענו התנא שאסור להתכסות בהם בשעת קריאת שמע, וחזר ושנה שלא רק בתוכם אסור לקרוא אלא אף צריך להרחיק מהם ארבע אמות.

הרחקה מצואה אפילו כשאין יוצא ממנה ריח רע

שם. דקדק המקור הברכה (פ"ג מ"ה ד"ה וכמה - השני) מדוע הוצרך התנא להשמיענו שצריך להרחיק מן הצואה, הלא אם צריך להרחיק ממי רגלים כל שכן שצריך להרחיק מצואה שריחה רע ביותר. ויישב, שחלוק דין מי רגלים מהצואה, לפי שאין מרחיקים ממי רגלים רק כשיש להם ריח רע והיינו כשהם עדיין מטפיחין, אבל מן הצואה צריך להרחיק אפילו כשאין נודף ממנה ריח רע כמבואר להלן (כה.).

ביאור הלשון מגמגם וקורא

היה קורא בתורה ונזכר שהוא בעל קרי אינו מפסיק ועולה אלא מגמגם וקורא. פירש רש"י (ד"ה מגמגם) שהבעל קרי אינו קורא בתורה בנחת אלא במרוצה. אמנם לעיל (ע"א) שנינו מעשה בתלמיד אחד שהיה בעל קרי והיה קורא ומגמגם לפני רבי יהודה בן בתירא, ופירשו שם **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה שהיה) שלא היה קורא את התיבות בצחות הלשון כתיקונן אלא בגמגום, ויש שפירשו שקרא כדרכו אלא שדילג את האזכרות.

והברכת יהושע (ד"ה אלא) הקשה על פירושו של רש"י, מהי התועלת שאינו קורא בנחת אלא במרוצה, הלא סוף סוף קורא הוא בתורה[סז]. וכתב ליישב, שהבעל קרי הקורא בנחת מאריך משך הקריאה וזמן האיסור של הקריאה בתורה, ועל כן תיקנו חכמים שיקרא במרוצה כדי לקצר משך קריאתו בתורה. **והגליוני** הש"ם (ד"ה אלא) פירש, שעל ידי שקורא במרוצה מדלג אותיות ותיבות ואינה נחשבת כקריאה[סח].

בענין היתר קריאת שלשה פסוקים

ר"מ אומר אין בעל קרי רשאי לקרות בתורה יותר מג' פסוקים. פירש רש"י (ד"ה יותר) שאינו רשאי לקרוא בבית הכנסת יותר משלשה פסוקים, לפי שאין הקורא בתורה יכול לפחות מקריאת שלשה פסוקים. **והאמרי** נועם (ד"ה יותר) הוסיף לבאר, שאע"פ שלא נשאר עד סוף הפרשה כי אם שני פסוקים ושנינו במגילה (כג.) שאין משיירין בפרשה פחות משלשה פסוקים משום גזירת היוצאין[סט], מכל מקום לא התירו לבעל קרי לקרוא יותר משלשה פסוקים כדי לסיים את הפרשה.

ודייק המגיד תעלומה (ד"ה ר' מאיר) מדברי רש"י, שדווקא הקורא בתורה בציבור בבית הכנסת קורא שלושה פסוקים, לפי שאין הקורא בתורה רשאי לקרוא בציבור פחות משלושה פסוקים, אבל השונה שאר דברי תורה או שקורא בתורה בביתו ביחידות ונזכר שהוא בעל קרי פוסק מיד מקריאתו[ע], וכן ביאר **השפתי חכמים** (ברש"י ד"ה יותר). ועוד כתב, שהנזכר שהוא בעל קרי לאחר שכבר קרא שלושה פסוקים, פוסק מיד מקריאתו[עא].

ביאור הלשון תניא אידך

תניא אידך היה עומד בתפלה. ביאר המגיד תעלומה (ד"ה תניא), שנקטה הגמרא לשון 'תניא אידך' אף על פי שברייתא זו אינה עוסקת בבעל קרי, לפי שעוסקת במתפלל שראה את הצואה כנגדו באמצע תפילתו כעין הברייתא הקודמת העוסקת שהבעל קרי נזכר באמצע תפילתו מטומאתו.

המוצא צואה כנגדו מדוע אינו חוזר לראש התפילה

וראה צואה כנגדו מהלך לפניו עד שיזרקנה לאחוריו ד' אמות. שנינו להלן שהמתפלל ומצא צואה במקומו והיינו בתוך ארבע אמותיו[עב] תפילתו תועבה משום שפשע ולא בדק האם מונחת צואה במקומו, ודקדקו תלמידי רבינו יונה (ד"ה הוליך) מדוע לא שנתה הברייתא כמו כן שהמוצא צואה כנגדו מחוץ ארבע אמותיו[עג] תפילתו תועבה ועליו לחזור ולהתפלל. ויישבו, שלא אמר רבא שתפילתו תועבה אלא רק כשהתפלל במקום שמצוי בו צואה, ופשע ולא בדק לפני תפילתו האם מונחת בו צואה, אבל הברייתא עוסקת כשהתפלל במקום שאין מצוי בו צואה, ולא היה מוטל עליו לבדוק אם מונחת בו צואה ולכך תפילתו אינה תועבה, והביא הרא"ש (סי' כג) את דבריהם.

ודייק הבית יוסף (או"ח סי' פא ס"ג ד"ה היה) מדבריהם, שאם אכן התפלל במקום שראוי לחוש שמונחת בו צואה ומצא צואה כנגדו תפילתו תועבה כדין המוצא צואה במקומו[עד].

אך הרשב"א (ד"ה המתפלל) דייק ממה שלא שנתה הברייתא שהמוצא צואה כנגדו תפילתו תועבה, שדווקא המוצא צואה במקומו תפילתו תועבה, אבל המוצא צואה כנגדו תפילתו אינה תועבה אפילו כשנמצאה במקום שדרכה להימצא[עה], לפי שכשהצואה במקומו האיסור הוא משום 'והיה מחניך קדוש' (דברים כג טו), וצריך האדם לבדוק קודם התפילה אם המקום נקי לתפילה. אבל כשהצואה כנגדו, מקור האיסור הוא מהמשך הפסוק 'ולא יראה בך ערות דבר', וכיון שתלה הכתוב את האיסור בראייה תפילתו אינה תועבה כשלא ראה את הצואה לפני תפילתו אע"פ שפשע ולא בדק את מקומו. וחכמים לא הטריחו את האדם שיבדוק בכל שעה האם מונחת צואה כנגדו כמלוא עיניו[עו]. **והרא"ה** (ד"ה תנו) סתם וכתב שהמוצא צואה כנגדו חוזר לראש התפילה.

האופנים שאינו יכול ללכת לפניו

והתניא לצדדין לא קשיא הא דאפשר הא דלא אפשר. פירש רש"י (ד"ה לא אפשר) שאינו יכול ללכת לפניו כגון שיש נהר לפניו. **ותלמידי רבינו יונה** (ד"ה הא) **והריטב"א** (ד"ה ת"ר) העמידו כגון שמתיירא ללכת לפניו פן יפסיקוהו עוברי דרכים, או שמא יראה צואה נוספת לפניו. **ורבינו יהונתן מלוניל** (ד"ה הא) ביאר כגון דאפשר כשביתו ארוך ומצא את הצואה במזרח ביתו צריך ללכת לפניו למערב עד שתעמוד הצואה מאחוריו, אך אם ביתו רק ארבע אמות מסתלק לצדדים.

וביארו תלמידי רבינו יונה והריטב"א שאינו יכול להחזיר פניו לאחוריו בשעת התפילה כדי שתהא הצואה לאחוריו, משום שצריך להתפלל כנגד ירושלים ולכן מסתלק לצדדין עד שיתרחק מן הצואה ארבע אמות.

סו. רבינו חננאל (הו"ד באור זרוע שם), רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה וכמה), רא"ה (ד"ה כמה), מאירי (ד"ה וכמה), טור (או"ח סי' פו ס"א). **והאור** זרוע (ח"א סי' קל) **והפרי** חדש (או"ח סי' פו ס"א) **והברכי** יוסף (שם סק"א) הוכיחו מהירושלמי (פ"ג ה"ה) שמה ששנינו במשנה 'וכמה ירחיק מהן' נאמר גם לגבי מים הרעים ומי הפשתן שצריך להרחיק מהם ארבע אמות ולא כשיטת רש"י. ויישבו הברכי יוסף (או"ח סי' פו סק"א) והמקור הברכה (פ"ג מ"ה) שיטת רש"י, שהירושלמי הולך לשיטתו שלא פירש בלשון המשנה 'עד שיטיל לתוכן מים ויקרא' שמדובר לגבי מי רגלים, ואם כן בהכרח שהסיפא 'וכמה ירחיק מהן' עוסקת במים הרעים ומי פשתן. משא"כ רש"י סבר שלפי סוגיית הבבלי שנקטה שיש להוסיף במשנתנו 'ומי רגלים עד שיטיל לתוכן מים ויקרא' ראוי לומר שהבבא 'וכמה ירחיק מהן' עוסקת רק במי רגלים, כי אם לא כן מדוע הוצרך התנא להשמיענו ברישא שלא יתכסה בהן, והלא אם אסור לקרוא כנגדן כל שכן שאסור לקרוא בתוכם. **סז. וכתב**, שאפשר שזהו הטעם שפירשו תלמידי רבינו יונה שאינו קורא את התיבות כתיקונן כפי צחות הלשון, ולפיכך אינו נחשב כקורא בתורה. **סח. ופירש** שהלשון מגמגם משמעותו כלשון התוספתא (כלים ב"ב פ"ז ה"ג) 'ממגמג ושופך' [כלומר שמגמגם בהיפוך אותיות הינו ממגמג כדוגמת כבש כשב], ופירושו שנוטפים ונופלים טיפות טיפות מכף התרווד, וכמו כן הקורא במהירות מדלג ומפיל אותיות ותיבות. **סט. והיינו** שמא יסברו היוצאים לאחר קריאתו שהקורא אחריו אינו קורא אלא שני פסוקים שנותרו שלא כתקנת חכמים שתקנו שאין לפחות מקריאת שלושה פסוקים. **ע. אך** הסתפק בדעת תנא קמא האם התיר לקרוא במרוצה רק לבעל קרי הקורא בתורה בבית הכנסת, או שמא אפילו כשקורא בביתו. **עא. אך** הסתפק האם השלשה פסוקים שהתיר רבי מאיר לקרוא הוא דווקא במרוצה או אפילו בנחת. **עב. כן** מבואר ברשב"ץ (ד"ה התפלל), מגן אברהם (סי' פא סק"ד), מאמר מרדכי (שם סק"ג). **עג. כמבואר** באחרונים לעיל שהמוצא צואה כנגדו היינו מחוץ ארבע אמות, והמשנה ברורה (סי' פא סק"ט) הוסיף לפרש ארבע אמות ממקום שכלה הריח. והמאירי (ד"ה המתפלל) כתב 'בקרוב ארבע אמות'. **עד. אמנם** הקשה האליה רבא (סי' פא סק"ז) מנין סבר הבית יוסף שתלמידי רבינו יונה חלוקים על הרשב"א, שמא מה שנקטו שאם נמצאה הצואה כנגדו [במקום שמצוי בו צואה] תפילתו תועבה הוא דווקא כשנמצאה בתוך ארבע אמותיו, אבל אם נמצאה מחוץ לארבע אמותיו אין תפילתו תועבה אף במקום שמצוי צואה כדברי הרשב"א. ויישב, שסבר הבית יוסף שסתם לשון 'כנגדו' שבש"ס הוא מחוץ ארבע אמות. והמאמר מרדכי (שם) האריך להוכיח כדברי הבית יוסף. **עה. כן** דייק הבית יוסף ממה שכתב הרשב"א בסוף דבריו שאפילו שנמצאה הצואה במקומו אין תפילתו תועבה, אלא דווקא כשהתפלל במקום שהדרך להניח שם לעיתים צואה, וחטא שלא בדק תחילה את מקומו. אבל כשנמצאה הצואה במקום שאין דרכה להימצא תפילתו אינה תועבה משום שלא פשע. ודייק הבית יוסף מדבריו, שמשמע שאם הצואה נמצאה כנגדו אפילו במקום שדרכה להימצא והיה ביכולתו לראותה אין תפילתו תועבה, שהרי כתב הרשב"א שצואה שנמצאה כנגדו חלוקה מצואה במקומו, וכיון שצואה במקומו תפילתו תועבה רק במקום שדרך הצואה להימצא, ממילא משמע שצואה שכנגדו תפילתו תפילה אף שנמצאה במקום שמצוי שם צואה. **עו. וכתב** הפרי מגדים (סי' פא א"א סק"ד) שהרשב"א הולך לשיטתו להלן (כה. ד"ה היה) שהכתוב 'ולא יראה בך ערות דבר' אוסר אמירת דבר שבקדושה כנגד צואה הנראית לפניו אפילו כשעומדת ברשות אחרת, מאחר שהראיה אוסרת. ומשום כך נקט הרשב"א בסוגייתנו שאם לא ראה את הצואה הנמצאת כנגדו תפילתו אינה תועבה אע"פ שהיתה במקום שדרכה להימצא, לפי שאיסור צואה שכנגדו תלוי בראייה. אמנם הרא"ש (סי' מו) כתב, שאיסור צואה נלמד רק מהכתוב 'והיה מחניך קדוש', ואילו הכתוב 'ולא יראה בך' נאמר על ראיית ערוה. וביאר הפרי מגדים (שם), שאף אם הצואה עומדת כנגדו כמלא עיניו האיסור הוא משום 'והיה מחניך קדוש', לפי שהצואה נחשבת כנמצאת במקומו, אבל אם נמצאת ברשות אחרת אינו נאסר בדבר שבקדושה אעפ"י שנראית לפניו בהיות שאין האיסור תלוי כלל בראיה אלא במקום חנייתו. ועל כן הרא"ש הביא לשיטתו (סי' כג) דבריהם של תלמידי רבינו יונה שהמוצא צואה כנגדו במקום שמצוי צואה תפילתו תועבה אע"פ שלא ראה את הצואה, כיון שלשיטתו אין האיסור תלוי כלל בראיה. אמנם כתב הפרי מגדים (שם א"א סק"ד, סי' עט משב"ז סק"א), שאפשר שסובר הרא"ש שאיסור צואה כנגדו הוא רק מדרבנן, ועל כן אם פשע ולא בדק את מקומו אינו חוזר ומתפלל, כדין המתפלל כנגד מי רגלים שאינו חוזר ומתפלל אע"פ שנמצאו במקום שדרכם להימצא, לפי שהאיסור

ביאור הלשון מצא צואה במקומו

היה מתפלל ומצא צואה במקומו. מדברי רוב **הראשונים**[עז] משמע שמדובר שמצא צואה במקום תפילתו, אך **הספר הבתים** (בית תפלה, שערי תפלה שער השביעי אות י) הביא שיש שביאר שמדובר שמצא צואה בפי הטבעת[עח]. וכן כתב **הראב"ן** (סי' קס), שהמתפלל ומצא צואה בפי הטבעת אע"פ שהתפלל, תפילתו תועבה וצריך לחזור ולהתפלל. וכתב **האליה רבא** (או"ח סי' עו סק"י) שמקור דינו הוא בסוגייתנו שמדובר שמצא צואה בפי הטבעת ועליו לחזור ולהתפלל[עט].

הטעם שלא חשש רבה לזבח רשעים תועבה

אמר רבה אף על פי שחטא תפלתו תפלה מתקיף ליה רבא והא זבח רשעים תועבה. הקשה **המלאכת בצלאל** (שבועות יב: ד"ה אי) מדוע אכן סבר רבה שתפילתו תפילה בדיעבד, הלא מאחר שהתפילות נתקנו במקום הקרבנות, ראוי שתיפסל תפילתו כזבחי רשעים מאחר שהזיד ולא בדק תחילה את מקומו אם מונחת בו צואה. ויישב, שכיון שאיסור דבר קדושה במקום הטינופת אינו אלא איסור עשה כמו שנאמר (דברים כג טו) 'והיה מחניך קדוש', ושנינו בירושלמי (יומא פ"ח ה"ו) שכל העובר בעשה אע"פ שלא עשה תשובה אין קרבנו תועבה לפי שאין חל עליו שם רשע[פ], על כן סבר רבה שהוא הדין המתפלל במקום צואה תפילתו אינה תועבה משום שלא עבר אלא על איסור עשה. אך רבא הולך לשיטתו במסכת זבחים (ז:) שגם העובר בעשה זבחו תועבה[פא], ועל כן המתפלל במקום צואה תפילתו תועבה.

ובספר להורות נתן (שו"ת, ח"א סי' ה אות ו) ביאר, שרבה סובר כדעת רבי יוסי ברבי חנינא (להלן כו:) שתפילות אבות תיקנום ולא נתקנו התפילות כנגד הקרבנות, ולפיכך התפילה אינה פסולה משום זבח רשעים תועבה, לפי שלא מצינו פסול של רשעים אלא בקרבנות, ואע"פ שהסמיכו חכמים את התפילות כנגד הקרבנות, מכל מקום עיקר המצוה אינה משום הקרבנות. אך רבא סובר כרבי יהושע בן לוי שהתפילות נתקנו כנגד הקרבנות, ולפיכך תפילתו פסולה כזבחי רשעים.

האם התפילה פסולה מן התורה או מדרבנן

שם. הפרי מגדים (סי' עו א"א סק"ה) ביאר, שרבא סובר שתפילתו תועבה משום שהולך לשיטתו בתמורה (ד:) 'דכל מידי דאמר רחמנא לא תעביד, אי עביד לא מהני' [והיינו שכל שהתורה ציוותה שלא לעשותו ועבר ועשה אין מעשיו מועלים ולא חלים], ועל כן כיון שהתפלל באיסור אין תפילתו חלה מהתורה. ומכל מקום רבא הוצרך לבאר שהתפילה פסולה משום 'זבח רשעים תועבה' מפני שיטתו של רבה, שאע"פ שסבר שאי עביד מהני שהרי נקט שתפילתו תפילה, אעפ"כ תפילתו פסולה מטעם 'זבח רשעים תועבה'.

אולם הפרי מגדים (או"ח סי' עט משב"ז סק"א דין א) כתב דרך נוספת[פב], שאין תפילתו פסולה מן התורה מחמת הדין 'אי עביד לא מהני', משום שלא נאמר הכלל 'אי עביד לא מהני' אלא רק כשאין בידו לעשות את המעשה בהיתר, אבל כל שבידו לעשותו בהיתר ועבר ועשהו באיסור חל המעשה, כגון המוכר בשבת מכירתו קיימת לפי שבידו למכור בהיתר בימות החול. והוא הדין המתפלל במקום צואה תפילתו תפילה מן התורה אע"פ שהזיד ולא בדק מקומו, כיון שבידו להתפלל במקום נקי, אלא תפילתו תועבה מדרבנן שקנסוהו מאחר שלא בדק תחילה את מקומו והסמיכוהו על הפסוק 'זבח רשעים תועבה'.

והאגרות משה (קדשים סי' ז) ביאר על פי היסוד שכתב **המהרי"ט** (שו"ת, ח"א סי' סט ד"ה ובעניותי), שלא נאמר הכלל אי עביד לא מהני אלא אם על ידי כך פוקע החטא למפרע, אבל אם העבירה אינה יכולה להתבטל, כולם מודים שהמעשה אינו בטל, כגון השוחט בהמה בשבת שחיטתו כשירה ומותרת באכילה, משום שגם אם נאמר ששחיטתו פסולה, מכל מקום אין חטאו נתקן שהרי בפועל נטל נשמה בשבת. והוא הדין המתפלל במקום צואה כיון שהזכיר אזכרות ה' במקום צואה אין חטאו נתקן בכך שנאמר שתפילתו פסולה, שהלא סוף סוף הזכיר את האזכרות במקום שאינו נקי, ועל כן תפילתו אינה פסולה מחמת הדין 'אי עביד לא מהני' אלא משום שנאמר 'זבח רשעים תועבה'.

הטעם שלא הקשה רבא מהפסוק 'זבח רשעים תועבת ה'' שנאמר קודם לכן

שם. הקשה **הברוך מרדכי** (ד"ה והא), מדוע לא הוכיח רבא שתפילתו תועבה מן הפסוק שנאמר קודם לכן (משלי טו ח) 'זבח רשעים תועבת ה' ותפלת ישרים רצונו'. ועוד הקשה, מדוע אכן כפל הכתוב פעמיים שזבחי רשעים הרי הם תועבת ה'.

ויישב, שרש"י (משלי שם) פירש שהפסוק 'זבח רשעים תועבת ה'' נאמר על זבחי בלק ובלעם[פג], ולפיכך אין ללמוד ממקרא זה שזבחי רשעים תועבה אלא רק כגון זבחי רשעים גמורים כבלק ובלעם שכל ממונם גנוב וגזול, ומביאים מממונם הגזול את זבחיהם. משא"כ רשעים שאינם מביאים את זבחיהם מממון גנוב שמא עולים זבחיהם לרצון מאחר שאין פסול בעצמותם, לפיכך חזר שלמה המלך ואמר 'זבח רשעים תועבה' ללמדנו שזבחי רשעים תועבה אע"פ שאינם באים מממון גנוב ואין פסול בעצמותם, לפי שמחמת עוונות בעליהם אין זבחיהם עולים לרצון. ומכאן למד רבא שהוא הדין הפושע שלא בדק את מקומו והתפלל במקום שאינו נקי תפילתו תועבה, אע"פ שלא רשעותו גרמה לתפילתו שהרי בידו היה להתפלל במקום נקי ונמצא שאין פסול בעצם תפילתו, מכל מקום תפילתו תועבה מחמת שפשע ולא בדק תחילה את מקומו אם מונחת בו צואה[פד].

ועוד יישב בשם חכם אחד, שהפסוק הראשון 'זבח רשעים תועבת ה'' נאמר על הרשעים העומדים ברשעותם כבלק ובלעם שהביאו קרבנות כדי לקלל את ישראל. משא"כ המתפלל במקום צואה אע"פ שחטא ולא בדק תחילה את מקומו, מכל מקום הרי הוא מתפלל לשם שמים והיינו אומרים שאין תפילתו תועבה, ולכך דרש רבא שתפילתו תועבה מהכתוב 'זבח רשעים תועבה', לפי שנאמר בסופו 'אף כי בזימה יביאנו' ומשמע שתחילת הפסוק דיבר כשאין קרבנו בא לשם מזימות רשע אלא לשם שמים, ואעפ"כ הרי הוא תועבה מחמת חטאיו, והוא הדין המתפלל שלא בדק תחילה את מקומו אע"פ שתפילתו לשם שמים אינה עולה לרצון.

לשיטת רבא הרי לא נאמר הכלל מצוה הבאה בעבירה במצוות דרבנן

שם. הקשה **הברוך מרדכי** (ד"ה מתקיף), כיצד סובר רבא שהמתפלל במקום צואה תפילתו תועבה, הלא רבא סבר בסוכה (ל.) שלולב הגזול כשר ביום טוב שני ואינו פסול משום מצוה הבאה בעבירה, וטעם הדבר ביארו **התוספות** (שם ד"ה מתוך) שכיון שמצותו מדרבנן אינו נפסל מטעם מצוה הבאה בעבירה, ואם כן מדוע סובר רבא בסוגייתנו שהמתפלל במקום צואה תפילתו תועבה, והרי מצות תפילה חיובה מדרבנן. וכן יש לתמוה על **הרמב"ם** (שופר וסוכה פ"ח ה"ט) שפסק שלולב הגזול כשר ביום טוב שני ואינו נפסל משום מצוה הבאה בעבירה, ואילו בענייננו פסק (תפילה פ"ד ה"ט) כדעת רבא שתפילתו תועבה וחוזר ומתפלל, ואע"פ שסובר הרמב"ם (תפילה פ"א ה"א) שמצות תפילה חיובה מהתורה, מכל מקום מנין שלושת תפילות חיובם מדרבנן, ואם התפלל תפילה או תחינה אחת יצא ידי חובתו מן התורה, ומדוע אם כן המתפלל תפילה שחיובה מחכמים תפילתו תועבה.

ויישב בשם **רבי יצחק שווייגער**, שאכן אין תפילתו פסולה מטעם מצוה הבאה בעבירה, אלא משום קנס חכמים שקנסוהו שהיה לו לחוש ולבדוק תחילה את מקומו, ואין מדמים קנסות חכמים זו לזו.

התפלל במקום שאין לתלות שמונחת בו צואה

אלא אמר רבא הואיל וחטא אף על פי שהתפלל תפלתו תועבה. נחלקו **הראשונים** האם המתפלל במקום שאין מצוי בו צואה תפילתו תועבה. רבים מהראשונים[פה] כתבו שהמוצא צואה במקומו תפילתו תועבה רק אם התפלל במקום שמצוי בו צואה, שכיון שהיה עליו לבדוק אם מונחת שם צואה ופשע ולא בדק תפילתו תועבה[פו]. אבל אם התפלל במקום שאין מצוי בו צואה תפילתו אינה תועבה, מאחר שלא היה עליו לבדוק אם מונחת במקומו צואה. ודייקו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה הואיל) כסברא זו ממה שאמר רבא 'הואיל וחטא תפלתו תועבה', ואילו המתפלל במקום שאין מצוי בו צואה לא חטא ופשע כלל, ומדוע דומה תפילתו לזבחי רשעים, אלא מוכח שלא אמר רבא שתפילתו תועבה אלא רק כשהתפלל במקום שמצוי בו צואה וחטא ולא בדק את מקומו[פז].

לקרוא כנגדם הוא מדרבנן. **עז. רמב"ם** (תפילה פ"ד ה"ט), תלמידי רבינו יונה (ד"ה הואיל), וכן משמע מדברי שאר הראשונים המובאים להלן בענין 'התפלל במקום שאין לתלות שמונחת בו צואה'. **עח. וראה** במקור חיים (כנכן, סי' עו ס"ח) שדייק משיטה זו שדווקא המוצא צואה בפי טבעת חוזר ומתפלל, אבל המוצא צואה במקום תפילתו, תפילתו תפילה. וסיים ספר הבתים וכתב שאע"פ שדבר של טעם הוא לבאר שמדובר בצואה בפי הטבעת, מכל מקום נראה עיקר כפירוש רוב הראשונים שמדובר שמצא צואה במקום תפילתו. **עט. וכן** פסק המשנה ברורה (סי' עו ס"ק יז) שחוזר ומתפלל. **פ. שהנה** הגמרא בשבועות (יב:) הקשתה מדוע שנינו (שם ג.) שיום הכיפורים מכפר על עשה, הלא ממה נפשך אם לא עשה תשובה כיצד מתכפר בקרבן יום הכיפורים והרי זבח רשעים תועבה, ואם עשה תשובה הלא תשובה מכפרת אף ללא יום הכיפורים. אך הירושלמי (שם) נקט שקרבן יום הכיפורים מכפר על ביטול עשה בלא תשובה. ודייק היפה עינים (שבועות שם ד"ה אי) שהירושלמי סובר שהעובר על עשה אינו נחשב רשע ולכן אין קרבנו תועבה. **פא. וכסברת** הגמרא במסכת שבועות (שם) שהעובר על עשה ולא שב בתשובה, אין קרבן יום הכיפורים מכפר על חטאו משום זבח רשעים תועבה. **פב. וכן** כתב החיי אדם (נשמת אדם כלל ג אות ז), והביאור הלכה (סי' עו ד"ה צריך) הביא את דבריהם. **פג. וכך** מבואר במדרש תהילים (שוחר טוב יז א) שבשעה שאמר בלעם לבלק 'בנה לי בזה שבעה מזבחות' (במדבר כג א) לפי שהקב"ה חפץ בקרבנות. אמר לו הקב"ה לבלעם, רשע איני חפץ בקרבנות שלך כמו שנאמר (משלי טו ח) 'זבח רשעים תועבת ה'', במה אני חפץ, בתפלה, שנאמר (שם) 'ותפלת ישרים רצונו'. **פד. ומבואר** בכלל דבריו יישוב נוסף, שהפסוק הראשון בא ללמד על זבחי רשעים שהמה תועבה, והפסוק השני לימד על תפילת הרשעים שהיא תועבה. **פה. תוספות** (ד"ה והא), תלמידי רבינו יונה (ד"ה הואיל), רשב"א (ד"ה המתפלל), תוספות רבינו פרץ (ד"ה הא), רא"ש (סי' כג). **פו. כגון** שמצויים בו קטנים. תלמידי רבינו יונה (שם). והרשב"א (שם) כתב כגון במקום שדרכו להניח בו לעיתים גרף של רעי. והמאירי (ד"ה התפלל) כתב כגון ההולך בדרכים שמצויה בדרכים צואה. **פז. ותלמידי** רבינו יונה (שם) הוכיחו עוד כדבריהם, שמכך שלא שנתה הברייתא לעיל שמי שמצא צואה כנגדו תפילתו תועבה, משמע שעסקה באופן שמתפלל במקום שאין מצוי בו צואה ולכך אינו חוזר ומתפלל.

אולם הריטב"א (ד"ה הואיל) כתב שאע"פ שהתפלל במקום שאין מצוי בו צואה כגון בבית ששנינו להלן (כה.) שספק צואה בבית מותר לקרוא ואינו חייב לבדוק אם מונחת בו צואה, מכל מקום אם מצא צואה לאחר תפילתו אין תפילתו תפילה לפי שנחשב שחטא בשגגה, ומה שאמר רבא שתפילתו היא 'זבח רשעים תועבה' זהו לאו דווקא שהלא חטא רק בשגגה, אלא תפילתו דומה לזבחי רשעים בהיות שחטא בשגגה[פח].

והמאירי (ד"ה המתפלל) כתב שכל המוצא צואה במקומו אין תפילתו תפילה אפילו שנמצאה במקום שאין מצוי שם צואה, משום שכל המוצא צואה במקומו הרי הוא פושע[פט].

והקשו האחרונים[צ] לפי שיטת הראשונים שסוברים שתפילתו תועבה רק כשהתפלל במקום שמצוי בו צואה, מדוע אם כן הקשה רבא לרבה מהפסוק (משלי כא כז) 'זבח רשעים תועבה', שמא רבה נקט שתפילתו תפילה רק כאשר התפלל במקום שאין מצוי בו צואה. ויישבו, שממה שנקט רבה בלשונו 'אע"פ שחטא' משמע שחטא והיינו שהתפלל במקום שמצוי בו צואה ולא בדק את מקומו.

המתפלל במקום צואה האם חוזר ומתפלל

שם. נחלקו **הראשונים** האם המתפלל במקום שאינו נקי חוזר ומתפלל, או שמא אע"פ שתפילתו תועבה אינו חוזר ומתפלל. **התוספות** (ד"ה אע"פ) כתבו בתחילה שהוא מעוות שאינו יכול לתקון ואינו חוזר ומתפלל. אך ר"י ורבים מהראשונים[צא] נקטו שחוזר ומתפלל.

וביאר הברכת ראש (בתוס' שם) סברת מחלוקתם, שהתוספות סברו שכיון שהזיד ולא בדק תחילה אם מונחת צואה במקומו אינו רשאי לחזור ולהתפלל, כדין המבטל תפילה במזיד שאין לו תשלומין כמבואר להלן (כו.). אך ר"י והראשונים סברו שאינה נחשבת פשיעה גמורה ולפיכך חוזר ומתפלל.

והתנובת יהודה (בתוס' שם) ביאר, שהתוספות סברו שרבה ורבא מודים שהמוצא צואה במקומו אינו חוזר ומתפלל, ולא חלקו אלא האם תפילתו רצויה ועלתה לרצון או שתועבה היא. רבה סבר ש'תפילתו תפילה' ועלתה לרצון בהיות שלא חטא בגוף התפילה אלא רק במה שלא בדק את מקומו. ורבא סובר שתפילתו תועבה ולא עלתה לרצון. אך שאר הראשונים נקטו שלדעת רבא כיון שתפילתו תועבה עליו לחזור ולהתפלל.

והאגרות משה (שו"ת, או"ח ח"ד סי' סח) ביאר, שהתוספות סברו שאינו חוזר ומתפלל משום שלא מבואר בפסוק 'זבח רשעים תועבה' שעליו לחזור ולהתפלל כי אם שתפילתו תועבה ואינה עולה לו לרצון. אך שאר הראשונים סברו שכיון שתפילתו תועבה, ממילא עליו לחזור ולהתפלל, לפי שיסוד מצות התפילה הוא להתפלל תפילה הראויה להתקבל לפני השי"ת[צב].

הרי תפילת רשעים תפילה וראויים הם להצטרף לעשרה

שם. **המרומי שדה** (ד"ה והא) הקשה שלכאורה מבואר מדברי רבא שאין תפילת הרשע עולה לרצון ואינו מצטרף לעשרה, והלא חלילה מלומר כן[צג]. ויישב, שכשם שמצינו בחולין (ה.) שמקבלים קרבנות מפושעי ישראל[צד] כדי שיטיבו את דרכיהם ויעשו תשובה, ולולי זאת לא היו מקבלים מהן זבחים משום שזבחי רשעים תועבה, כמו כן גם לענין תפילה אנו משיאים אותם להתפלל כדי שיחזרו בתשובה ועל כן תפילתם תפילה. משא"כ המתפלל כאשר נמצאת צואה במקומו ולא בדק תחילה את מקומו תפילתו תועבה, משום שלא היינו משיאים אותו להתפלל תפילה זו שנעשית בדרך רשעות, ועל כן היא דומה לזבחי רשעים.

תפילתו תועבה אף תפילה שחיובה מדרבנן

שם. דקדק **הקדושה וברכה** (סמיכת חכמים, בתוס' ד"ה אע"פ) מדוע האריך רבא וכפל בלשונו 'אע"פ שהתפלל תפלתו תועבה' ולא נקט בקצרה 'תפילתו תועבה'[צה]. ויישב **הברוך מרדכי** (ד"ה מתקיף, בא"ד ולענ"ד) על פי מה שכתב **הרמב"ם** (תפילה פ"א ה"א) שמצות עשה מן התורה להתפלל תפילה אחת ביום וחכמים תקנו שלושה תפילות. ורבא השמיענו שאף המתפלל תפילה אשר חיובה רק מדרבנן ומצא צואה במקומו תפילתו תועבה, ועל כן נקט 'אע"פ שהתפלל' לומר שאע"פ שהתפלל באותו יום וכבר יצא ידי חובתו מהתורה, אעפ"כ תפילתו תועבה על אף שחיובה רק מדרבנן.

איסור תפילה בשעת השתיתה

היה עומד בתפלה ומים שותתין על ברכיו פוסק עד שיכלו המים. מבואר להלן (כה.) בגמרא שלא אסרה התורה לומר דבר שבקדושה כנגד מי רגלים כי אם בשעה שיוצאים מן האדם, אבל לאחר שנפלו לארץ אין האיסור אלא מדרבנן. ונחלקו **הראשונים** האם איסור תפילה בשעת השתיתה הוא מן התורה או מדרבנן. **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה היה) נקטו שמן התורה אסור אף בשעה שהמים נוטפים דרך שתיתה. אך רבים מהראשונים[צו] נקטו שהאיסור הוא רק חומרא מדרבנן, מאחר שאינם יוצאים דרך קילוח כי אם בנחת.

כיצד חוזר ומתפלל כנגד מי רגלים שעל הקרקע

וחוזר ומתפלל. הקשו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה היה) **והריטב"א** (ד"ה ת"ר) כיצד רשאי להמשיך בתפילתו לאחר שכלתה השתיתה, הלא מי רגליו נמצאים כנגדו על הקרקע. ונאמרו בזה כמה דרכים **בראשונים**:

א. יש מהראשונים[צז] שביארו שאכן צריך השותת להמתין עד שיבלעו המי רגלים בקרקע ולא יהיו טופחים על מנת להטפיח, ומאחר שהם שותתים הרי הם נבלעים במהרה.

ומתבאר מדבריהם שמה שנקטה הברייתא 'פוסק עד שיכלו המים' פירושו שפוסק וממתין עד שיכלו המים להיבלע בקרקע.

ב. אולם תלמידי רבינו יונה כתבו שהלשון 'עד שיכלו המים' משמעו שצריך להמתין עד שיכלו המים לשתות בלבד, ולכך ביארו שאכן כוונת הברייתא לומר שממתין בתפילתו עד שתמה שתיתת המים, ולאחר מכן עליו להרחיק ארבע אמות ממי רגליו העומדים כנגדו על הקרקע, וכן כתבו כמה ראשונים[צח] שמי ששתתו מי רגליו צריך להרחיק מהם ארבע אמות.

ג. אמנם כמה מן הראשונים[צט] כתבו, שהשותת רשאי להתפלל כנגד מי רגליו המונחים על הקרקע אע"פ שהם טופחים על מנת להטפיח, לפי שלא אסרה התורה לקרוא ולהתפלל כנגד מי רגלים אלא בשעה שקולחים מן האדם, אבל לאחר שנפלו לקרקע אין האיסור אלא מדרבנן, וכאשר נאנס והחלו מימיו לשתות באמצע תפילתו, לא הזקיקוהו חכמים להפסיק באמצע תפילתו וללכת ממקומו, אלא העמידוהו על דין תורה שרשאי להתפלל כנגדם אפילו בעודם מטפיחין[ק]. ויתרה מזו כתב **הרשב"א** (ד"ה היה), שאף אינו רשאי להחמיר על עצמו להרחיק מהם לפי שנחשב שמפסיק בתפילתו[קא].

והוא הדין כשברכיו ובגדיו לחות ממי רגליו והרי הם טופחים על מנת להטפיח, התירוהו חכמים להתפלל, ולא הזקיקוהו ללכת להחליף את בגדיו ולקנח את גופו משום הפסק בתפילה.

כשמי הרגלים טופחים על בגדיו וברכיו

כאמור לעיל יש **מהראשונים** שנקטו שהשותת אינו רשאי להתפלל כנגד מי רגליו העומדים על הקרקע, אלא עליו להמתין עד שיבלעו מימיו בקרקע, או מרחיק מהם ארבע אמות באמצע תפילתו. אך הקשו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה היה) **והריטב"א** (ד"ה ת"ר), כיצד רשאי להתפלל בעוד מי רגליו טופחים על בגדיו או על ברכיו[קב]. ונאמרו בזה כמה יישובים:

א. **התוספות** (ד"ה היה) ביארו בשם **הרב רבי יוסף** שאכן צריך להמתין שיבלעו מי רגליו בבגדיו עד שלא יהיו טופחים על מנת להטפיח.

פח. **והשלמה** משנתו (ד"ה אעפ"י) דייק כדבריו ממה שאמר רבא 'הואיל וחטא' ולא אמר 'הואיל ופשע', משמע שלא פשע אלא שגג בלבד כגון שהתפלל במקום שאין מצוי בו צואה ואעפ"כ אין תפילתו תפילה, שכיון שנאמר (דברים כג טו) 'והיה מחניך קדוש' צריך שידע האדם בבירור שהמקום קדוש וראוי לתפילה, מלבד כשבדק תחילה את מקומו ולא מצא צואה, ובעודו מתפלל הביאו צואה למקומו בלא ידיעתו הרי זה נחשב אנוס ולא שוגג. **פט.** **וכן** נקט האלפסי זוטא (אות טו ד"ה תנו), וביאר טעמו, שדיו שאינו נענש מחמת אונסו, אבל מכל מקום אין תפילתו תפילה, לפי שאין השכינה שורה במקום שאינו קדוש והרי זה כמי שלא התפלל. והביא דבריו השיורי ברכה (או"ח סי' עו אות א). **צ.** **עטרת** ראש (ד"ה מתקיף), לשם זבח, ברכת ה' (כהן יהונתן, בתוס' ד"ה הא זכה). **צא.** **רי"ף**, רמב"ם (תפילה פ"ד ה"ט), תלמידי רבינו יונה (ד"ה הואיל), רשב"א (ד"ה המתפלל), רא"ה (ד"ה אין), רא"ש (סי' כג). **צב.** **ועל** פי זה כתב לחדש שחובת האדם להשתדל שתהיה תפילתו ראויה להתקבל בשמים וככל שמרבה בכך תפילתו חשובה יותר כיון שזוהי חובת התפילה. ולפיכך חייב האדם להשתדל להתפלל בציבור או בעת שהציבור מתפללים בכדי שתתקבל תפילתו ברצון, וראה עוד בדבריו ביו"ד (ח"ד סי' נא) בביאור התוספות. **צג.** **וכן** נפסק בשולחן ערוך (או"ח סי' נה סי"א) שעבריין שעבר על גזירת הציבור או שעבר עבירה, אם לא נידוהו נמנה למנין עשרה. **צד.** **חוץ** מכופר בכל התורה כולה או מחלל שבת בפרהסיא או מנסך יין לעבודה זרה שמהם אין מקבלים קרבנות. **צה.** **וראה** שם מה שיישב. **צו.** **רשב"א** בשם התוספות (להלן כג. ד"ה אלא), תוספות הרא"ש (שם ד"ה ומר סבר), ריטב"א (שם ד"ה והכא), אהל מועד (שער קריאת שמע דרך ראשון נתיב ט). וראה במגן אברהם (סי' עו ס"ק יא) שהביא בשם הרא"ש (סי' כג) שבעת שהמי רגלים שותתים האיסור הוא מדרבנן. אך המשנה ברורה (שם ס"ק מ) הביא שהגר"ח צאנזאר פקפק בזה. והביאור הלכה (סי' עח ד"ה היה) צירף דעה זו לסניף להחמיר, אך בהקדמתו לסימן ע"ט (דין ט) סתם להלכה שבשעת השתיתה האיסור הוא מדרבנן. **צז.** **תוספות** (ד"ה ממתין) בשם הרב רבי יוסף, תלמידי רבינו יונה (ד"ה היה) בשם יש מתרצים, רא"ה (ד"ה היה), ריטב"א (ד"ה ת"ר). **צח.** **רבי** יהונתן מלוניל (ד"ה ממתין) בביאורו הראשון, הגהות מיימוניות (תפילה פ"ד אות י), מאירי (ד"ה היה) בשם יש אומרים. **צט.** **תוספות** (ד"ה ממתין), רשב"א (ד"ה היה, שו"ת ח"א סי' קלא), תוספות רבינו פרץ (ד"ה ממתין), רא"ש (סי' כג). **ק.** **והוכיח** הרשב"א (ד"ה היה) כדבריו שאינו טעון להרחיק ארבע אמות, ממה שלא שנה התנא 'מרחיק עד שיזרקם לאחוריו ארבע אמות' כמו ששנינו בברייתא לעיל בראה צואה כנגדו, אלא משמע שאינו טעון להרחיק כלל מהמי רגלים באמצע תפילתו. והנה התוספות (שם) כתבו 'לא אטרחוהו רבנן לחזור בתפלה', וכתב המילי דברכות (בתוס' שם) שיש טעות סופרים בדבריהם וצריך לומר 'לא אטרחוהו רבנן לעקור בתפלה', או שמא צריך לומר 'להרחיק בתפלה', והיינו שלא הטריחוהו חכמים להרחיק ארבע אמות באמצע התפילה. ובאור החמה (בתוס' שם) ביאר בכוונת דבריהם שלא הטריחוהו לחזור אחר מקום נקי, אלא נשאר במקומו וממשיך בתפילתו, והביא ראיה לסברתו מתוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה ממתין) שגרס 'כיון שעומד כבר בתפילה לא אטרחוהו רבנן וחוזר לתפילתו'. **קא.** **אמנם** האורח נאמן (סי' עח אות א) דייק ממה שכתבו התוספות (ד"ה ממתין) 'לא אטרחוהו רבנן' שמשמע שהרשות בידו להפסיק בתפילתו ולהרחיק ארבע אמות, אך כתב שמא מאחר שלא חייבוהו חכמים להרחיק ממקומו ממילא אינו רשאי להרחיק באמצע תפילתו שהרי זה כמו הפטור מדבר ועושהו שנקרא הדיוט. **קב.** **אמנם** נתבאר לעיל בענין 'כיצד חוזר ומתפלל כנגד מי רגלים שעל הקרקע' שדעת כמה ראשונים היא

ב. תלמידי רבינו יונה (ד"ה היה) יישבו[קג], שכיון שמי רגליו הנמצאים על בגדיו וברכיו הם מעטים ואין יוצא מהם ריח רע, לא אסרו חכמים להתפלל כנגדן, שהרי האיסור להתפלל כנגד מי רגלים לאחר שיצאו מן האדם אינו אלא מדברי סופרים.

ג. כמה ראשונים[קד] יישבו, שכיון שמי רגליו שעל גבי רגליו ובגדיו מכוסים על ידי בגדיו העליונים, רשאי להתפלל[קה]. שכן אפילו למאן דאמר (להלן כה.) שאם מונחת צואה על בשרו אינו רשאי להתפלל אע"פ שמכוסה בבגדיו, מכל מקום הקילו חכמים במי רגלים שאם מכוסים בבגדיו מותר לקרוא, משום שאין האיסור לאחר שנפלו מן האדם אלא מדבריהם[קו].

מדוע נקט התנא בלשונו חוזר ומתפלל

להיכן חוזר רב חסדא ורב המנונא חד אמר חוזר לראש וחד אמר למקום שפסק. הקשו הפני יהושע (ד"ה ר"ח) והצל"ח (ד"ה וחוזר) מדוע למאן דאמר חוזר למקום שפסק הוצרך התנא להשמיענו ש'חוזר ומתפלל', והרי ודאי שלאחר שתמה השתיתה חוזר ומתפלל. וכתב הפני יהושע שאי אפשר ליישב שכוונת התנא להשמיענו שחוזר למקום שפסק, שהרי הלשון 'חוזר ומתפלל' משמעו להיפך שחוזר לראש התפילה[קז], ורק מצד הסברא יש לומר שחוזר למקום שפסק.

ויישב הפני יהושע על פי מסקנת התוספות (ד"ה ממתין) שרשאי השותת להמשיך בתפילתו בעוד מי רגליו טופחים על בגדיו או על הקרקע כנגדו, ואינו צריך להמתין עד שיבלעו לגמרי, ולכך שנה התנא 'חוזר ומתפלל' ללמדנו שאינו צריך להמתין עד שיבלעו המים, אלא הרי הוא חוזר ומתפלל מיד לאחר שתמו מימיו לשתות. אך הקשה לדעת הרב רבי יוסף שהביאו התוספות (שם) שצריך להמתין עד שיבלעו המים ולא יהיו מטפיחים, שאם כן מדוע נקט התנא ש'חוזר ומתפלל'.

ויישב בדוחק שהתנא השמיענו שאין צריך להרחיק ארבע אמות ממקום בליעת מי הרגלים, משום שהיינו אומרים שאע"ג שנבלעו בקרקע, מכל מקום גנאי הוא להתפלל במקום ההוא וצריך להרחיק ארבע אמות, לכך שנה התנא 'וחוזר ומתפלל' ללמדנו שאין צריך להרחיק כלל ממקום בליעת מימיו[קח].

והצל"ח (ד"ה וחוזר) יישב[קט] על פי מה שנקטו התוספות (שם) שאין צריך להמתין עד שיבלעו מימיו בקרקע, ולפיכך היינו אומרים שאע"פ שהקילו חכמים שרשאי להמשיך בתפילתו אע"פ שמימיו מטפיחים, מכל מקום עליו לקצר בתפילתו כפי ששנינו במשנתנו שבעל קרי שנזכר בטומאתו באמצע תפילתו אע"פ שאינו פוסק צריך לקצר בתפילתו, לפיכך שנה התנא 'וחוזר ומתפלל' להשמיענו שאינו מקצר בתפילה אלא חוזר לתפילתו כתיקונה.

אמנם עדיין קשה לדעת הרב רבי יוסף שסבר שהשותת אינו חוזר לתפילתו אלא לאחר שנבלעו מימיו בקרקע לגמרי, מדוע שנה התנא 'וחוזר ומתפלל' והרי לאחר שנבלעו המים בקרקע, ודאי שאינו רשאי לקצר בתפילתו. ולפיכך כתב ליישב שהשמיענו התנא בדבריו, שמשנבלעו המים בקרקע אינו צריך להמתין עד שלא יהיה רישומן ניכר, אלא רשאי להמשיך בתפילתו אע"פ שרישומן ניכר בקרקע.

כג.

ביאור דחיית רב אשי

אמר רב אשי האי אם שהה אם לא שהה מיבעי ליה. רש"י (ד"ה הלי) פירש שהקשה רב אשי שאם אכן נחלקו בדינו של השוהה כדי לגמור כולה היו צריכים לבאר בדבריהם שאם אינו שוהה כדי לגמור כולה שניהם מודים שחוזר למקום שפסק. וביאר המעדני יום טוב (סי' כג אות ד) שהטעם שהיו צריכים לפרש כן בכדי שלא יבואו לטעות שאף מי שלא שהה כדי לגמור כולה עליו לחזור לראש ויהיו ברכותיו לבטלה[א].

והתפארת שמואל (על הרא"ש, סי' כג אות מד) **והדרך אמונה** (ד"ה אמר) ביארו, שרב אשי הקשה שאם אמנם נחלקו רב חסדא ורב המנונא בדינו של כל השוהה בתפילתו אפילו מרצונו, מדוע העמידו מחלוקתם במקרה שהיו מימיו שותתים שמשמע שעקב דיחוי השתיתה עליו לחזור לראש, והלא היו צריכים לחלוק מהו דינו של כל השוהה מרצונו כדי לגמור כולה האם עליו לחזור לראש מחמת שהייתו[ב]. ומכך שלא העמידו כן משמע שאכן לא נחלקו אלא בדינו של השותת ששהה בתפילה שלא כדי לגמור כולה האם חוזר לראש מחמת השתיתה. אבל שניהם מודים שהשוהה בתפילתו מרצונו כדי לגמור כולה חוזר לראש מחמת שהייתו, וכל שכן כששהה כדי לגמור כולה מחמת שתיתת מימיו.

טעם דחיית השותת מהתפילה

אלא דכולי עלמא אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש והתם בדלא שהה קמיפלגי דמר סבר גברא דחויא הוא ואין ראוי ואין תפלתו תפלה ומר סבר גברא חזיא הוא ותפלתו תפלה. מבואר בגמרא שנחלקו רב חסדא ורב המנונא בדינו של השותת האם נדחה מתפילתו וחוזר לראש התפילה, או שלא נדחה מתפילתו וחוזר למקום שפסק. ונאמרו כמה דרכים בביאור מחלוקתם:

א. רש"י (ד"ה גברא, ד"ה ומר) פירש שנחלקו באופן שהחל השותת להתפלל בעודו צריך לנקביו ולא יכל להעמיד את עצמו באמצע תפילתו עד שהחלו מימיו לשתות, מאן דאמר חוזר לראש סובר שכיון שהחל להתפלל בגוף שאינו נקי נדחה מתפילתו ועליו לחזור לראש התפילה כדין כל הנצרך לנקביו ששנינו להלן בסמוך שתפילתו תועבה[ג]. אך מאן דאמר חוזר למקום שפסק סבר שאעפ"י שלא יכל להעמיד את עצמו עד סיום תפילתו, מכל מקום מה שהתפלל עד השתיתה הרי היא תפילה ראויה, ולכך חוזר רק למקום שפסק.

ב. אך כמה ראשונים[ד] ביארו, שנחלקו האם השותת נעשה דחוי מתפילתו מחמת עצם השתיתה, שמאן דאמר חוזר לראש סובר שכיון שאינו רשאי להתפלל בשעת השתיתה נדחה מהתפילה ועליו לחזור לראש התפילה. וביאר הריטב"א (ר"ה לד: ד"ה אמר)[ה] שמדובר שלא היה נצרך לנקביו בשעה שהחל את תפילתו, אלא מימיו החלו לשתות באמצע תפילתו מחמת אונס כמנהג החולים, ואעפ"כ מאחר שאינו רשאי מדרבנן להתפלל בשעת השתיתה הרי הוא דחוי מהתפילה וחוזר לראש התפילה.

אך מאן דאמר חוזר למקום שפסק סובר שאינו נדחה מחמת השתיתה, לפי שאיסור התפילה בשעת השתיתה הינו רק מדרבנן מאחר שאין המים יוצאים בקילוח אלא בנחת בטפטוף, וכיון שמן התורה מותר להתפלל אינו נדחה מהתפילה מפאת השתיתה[ו].

ג. המהרש"א (לעיל כב: בתוס' ד"ה אלא)[ז] ביאר בדעת רבינו יהודה המובא בתוספות (לעיל כב: ד"ה אלא), שרב חסדא ורב המנונא נחלקו כשהחל השותת להתפלל בעודו נצרך לנקביו כמו שנקט רש"י (ד"ה גברא), אבל הדחיה אינה מפני שהתפלל בגוף שאינו נקי כדין הנצרך לנקביו[ח], אלא משום שפשע ועמד להתפלל בעודו צריך לנקביו, ולא חשש פן לא יוכל להעמיד את עצמו באמצע התפילה ויצטרך להפסיק להטיל מימיו, וישהה כדי לגמור כולה ויזקק לחזור לראש התפילה ונמצא שהיו ברכותיו לבטלה, וכיון שפשע ולא חשש שמא יהיו ברכותיו לבטלה נדחית תפילתו אע"פ שלבסוף לא שהה מחמת השתיתה כדי לגמור תפילתו[ט].

שהתירו חכמים לשותת להתפלל אפילו בעוד מימיו טופחים על בגדיו וברכיו משום שעומד באמצע תפילתו. **קג. וכתבו**, שנראה דוחק להעמיד בכוונת הברייתא שצריך להמתין עד שיבלעו כל מימיו ולא יהיו טופחים. **קד. ראב"ה** (ד"ה היה), הגהות מיימוניות (תפילה פ"ד אות י), מאירי (ד"ה היה), המכתם (ד"ה היה) בשם יש אומרים, ריטב"א (ד"ה ת"ר). **קה. והמאירי** הוסיף וכתב, שרשאי להתפלל מחמת שמי רגליו שעל בשרו מכוסים על ידי גופו או ע"י בגד עליון. וכתב עוד בשם יש אומרים שמותר להתפלל על ידי שיתן רביעית מים על מי רגליו בין שעל הקרקע ובין שעל בגדיו. **קו. והריטב"א** (שם) הוסיף וביאר שהתירו חכמים במי רגלים המכוסים בבגדיו משום שהם מועטים. **קז. שכן** ממה שלא נקט התנא 'וחוזר לתפילתו', משמע שחוזר לראש התפילה. **קח. אך** הפני יהושע הקשה על דבריו שהרי בהגהות מיימוניות (תפילה פ"ד אות י) מבואר שצריך להרחיק ארבע אמות ממקום השתיתה. אך הצל"ח (שם) תמה על דחייתו, שהרי בהגהות מיימוניות לא כתב שצריך להרחיק ארבע אמות אלא באופן שלא נבלעו מימיו לגמרי ויש בהם כדי להטפיח, אבל אם נבלעו במקומן עד שאין בהם כדי להטפיח מודה שאין צריך להרחיק מהם. **קט. וכתב**, שאי אפשר ליישב [כדברי הפני יהושע] שהתנא משמיענו שאין צריך להמתין שיבלעו מימיו בקרקע כדעת התוספות (ד"ה ממתין), משום שאם כן היה לתנא לשנות 'ממתין עד שיכלו המים ומתפלל', ומדוע נקט בלשון 'וחוזר ומתפלל'. **א. וראה** עוד במעדני יום טוב שהביא נוסחת רש"י שהיתה לפניו 'במילתיה דרב המנונא מיבעי ליה לאפלוגי בין שהה ללא שהה', וביאר שנמצא לפי זה שנתבאר בגמרא בפירוש שרב המנונא סובר שחוזר לראש. **ב. ויבארו** אף דינו של השוהה שלא כדי לגמור כולה. **ג. וביאר** הדברי דוד (ד"ה התוספות), שנמצא שאף כשלא שהה בתפילה עליו לחזור לראש מאחר שהתפלל בגוף שאינו נקי כדין הנצרך לנקביו ששנינו להלן שתפילתו תועבה. **ד. תוספות** רבינו יהודה (ד"ה גברא חזיא), רשב"א (ד"ה אלא) בשם התוספות, תוספות הרא"ש (ד"ה ומר), ריטב"א (ר"ה לד: ד"ה אמר). **ה. וכן** כתבו המאמר מרדכי (סי' נג סק"א) והביאור הלכה (שם ד"ה יותר). **ו. וביאר** הישועות יעקב (או"ח סי' עו סק"ד), שרב חסדא ורב המנונא נחלקו האם מותר להתפלל מן התורה בשעת השתיתה לפי שאינם יוצאים, או שאסור מהתורה להתפלל בשעה שהמים שותתין ונדחה מהתפילה. אך הגליוני הש"ס (סוכה כג. ד"ה הא) ביאר, שלדעת כולם מותר להתפלל מן התורה בשעת השתיתה, ורב חסדא ורב המנונא נחלקו האם מחמת האיסור דרבנן נדחה השותת מהתפילה על אף שמן התורה מותר להתפלל, או מאחר שראוי להתפלל מן התורה אינו נדחה מהתפילה. **ז. כפי** שביארו בדבריו הדברי דוד (ד"ה התוספות) והמי באר מים חיים (ד"ה ומהרש"א). **ח. וביאר** הדברי דוד משום שהנצרך לקטנים אין חשוב גופו כאינו נקי, ומה ששנינו להלן שתפילתו תועבה הוא דווקא בצרכים גדולים. **ט. וכתב** המהרש"א שיסוד דבריו למד מפירוש הרא"ש (סי' כג), אך כתב המי באר מים חיים שאמנם מסוף דברי הרא"ש משמע כדבריו, אך מתחילת דבריו משמע שנקט בענין אחר [וראה במעדני יום טוב (אות ז) ועטרת ראש (ד"ה והנמ"ע) שדנו בארוכה בביאור שיטת הרא"ש]. וראה בביאור הלכה (סי' נג ד"ה יותר) שנקט בדעת הרא"ש שטעמו של מאן דאמר חוזר לראש הוא משום שאינו ראוי להתפלל בשעת השתיתה והחל להתפלל בעודו צריך לנקביו [וכן צידד המאמר מרדכי (סי' נג סק"א)]. והנה השולחן ערוך (או"ח סי' עח ס"א) פסק שמי שהיו מימיו שותתים באמצע תפילתו אינו חוזר לראש אפילו אם שהה כדי לגמור כולה, אך הרמ"א פסק (שם, סי' סה ס"א) שאם שהה כדי לגמור כל תפילתו חוזר לראש אפילו שהה מאונס. וכתב הביאור הלכה (סי' נג ד"ה יותר) שנמצא לפי דברי הרמ"א שמי שהפסיק בתפילתו לעשיית צרכים גדולים ושהה כדי לגמור כולה חוזר לראש. אמנם הסתפק כשלא שהה בעשיית צרכיו כדי לגמור כולה האם חוזר לראש. וכתב לתלות ספיקו במחלוקת הראשונים, שלדעת הרשב"א דינו לחזור לראש לדעת כולם לפי שאינו רשאי מן התורה להתפלל בעת עשיית הצרכים, ונמצא דחוי מהתפילה אף למאן דאמר שהשותת חוזר למקום שפסק. אולם לדעת רש"י אינו חוזר לראש, לפי שלדבריו טעמו של המאן דאמר שהשותת חוזר לראש הוא משום שהחל להתפלל בעודו צריך לנקביו, משא"כ בענייננו לא נצרך לנקביו אלא באמצע תפילתו,

הרי שנינו להלן שהנצרך לנקביו תפילתו תועבה

שם. נתבאר לעיל בסמוך בשם רש"י (ד"ה גנראה) שרב חסדא ורב המנונא נחלקו כשהשותת היה צריך לנקביו קודם תפילתו והתפלל בגוף שאינו נקי. ותמה **הריטב"א** (ר"ה לד: ד"ה אמר), שהלא שנינו בברייתא להלן שהנצרך לנקביו והתפלל תפילתו תועבה, וכיצד חלקו רב חסדא ורב המנונא האם חוזר לראש או למקום שפסק, והרי מאחר שתפילתו תועבה ודאי שצריך לחזור לראש[ו]. ולפיכך ביאר שאכן מדובר שלא היה נצרך לנקביו בשעה שהחל להתפלל, אלא החלו מימיו לשתות באמצע תפילתו מחמת אונס חולי.

אך המאירי (ד"ה מי, לעיל כג: ד"ה והיכן) ביאר שהברייתא להלן ששנתה שתפילתו תועבה עוסקת כשהיה נצרך לצרכים גדולים. ואילו רב חסדא ורב המנונא נחלקו כשהיה צריך לצרכים קטנים.

וטעם החילוק בין גדולים לקטנים ביאר המאירי (לעיל כג: ד"ה והיכן) משום שהנצרך להטיל מי רגליו סבור לעיתים שבידו להעמיד את עצמו עד שיסיים את תפילתו, ועל כן הרי הוא כאנוס. **והמאמר מרדכי** (סי' נב סק"א) ביאר משום שהמי רגלים אינם מאוסים כמו הצואה[יא].

הוכחת הראשונים מסוגייתנו בדינו של השוהה כדי לגמור כולה

שם. התוספות (לעיל כג: ד"ה אלא) דייקו מדברי רב אשי להלכה שהשוהה כדי לגמור כולה חוזר לראש, שכן ממה שהעמיד רב אשי שכולם מודים שהשוהה כדי לגמור כולה חוזר לראש ולא העמיד שכולם מודים שאינו חוזר לראש, משמע שכן הוא להלכה שהשוהה כדי לגמור כולה חוזר לראש. וכן הוכיחו התוספות ממה שסבר רבי אבהו להלן (כד:) שהקורא קריאת שמע ושהה במבואות המטונפות כדי לגמור כולה חוזר לראש[יב].

וביאר המהרש"א (בתוס' שם)[יג], שהתוספות הוכיחו מסוגייתנו שהשוהה כדי לגמור כולה חוזר לראש ממה שלא העמיד רב אשי להיפך שכולם מודים שהשוהה בתפילה מרצונו אפילו כדי לגמור כולה אינו חוזר לראש, ואילו רב חסדא ורב המנונא נחלקו בדינו של השוהה בתפילתו מאונס כגון שהיו מימיו שותתים האם חוזר לראש הן כששהה כדי לגמור כולה והן כשלא שהה כדי לגמור כולה. ומכך שהעמיד שכולם מודים שהשוהה כדי לגמור כולה חוזר לראש מוכח שכן נקט רב אשי להלכה שהשוהה כדי לגמור כולה חוזר לראש אפילו כששהה מרצונו.

אולם כמה **אחרונים**[יד] ביארו על פי המהרש"ל (בתוס' שם), שהתוספות הוכיחו זאת ממה שלא העמיד רב אשי שכולם מודים שהפוסק בתפילה מחמת השתיתה ולא שהה כדי לגמור כולה אינו חוזר לראש, ואילו רב חסדא ורב המנונא נחלקו כששהה כדי לגמור כולה והיו מימיו שותתים.

אמנם הקשו התוספות שהרי רבי יוחנן אמר במסכת ראש השנה (לד:) שהשומע תשע תקיעות במשך תשע שעות יצא ידי חובתו אע"פ ששהה ביניהם כדי לשמוע כולם, וכן שנינו במסכת מגילה (יח:) שהקורא את המגילה ושהה בה כדי לגומרה אינו חוזר לראש[טו]. ונאמרו בזה כמה דרכים **בראשונים**:

א. הרי"ף (להלן כד:) חילק בין השוהה בתפילה לבין השוהה בשאר כל המצוות, שהשוהה בשאר המצוות חוזר למקום שפסק אע"פ ששהה כדי לגמור כולה מחמת אונס[טז]. אבל השוהה בתפילה כדי לגמור כולה חוזר לראש הן כששהה מחמת אונס שלא היה יכול להתפלל והן כשפסק מרצונו. ומה שרב אשי העמיד בסוגייתנו שכולם מודים שהשוהה כדי לגמור כולה חוזר לראש הוא דווקא בתפילה[יז].

והטעם שהחמירו חכמים בתפילה יותר משאר המצוות ביארו הראשונים[יח] משום שמצינו שהתפילה חמורה מכל המצוות לגבי הפסק שאפילו המלך שואל בשלומו או נחש כרוך על עקבו אינו רשאי להפסיק (להלן ל:), ולכן כמו כן החמירו שאם שהה בתפילה כדי לגמור כולה חוזר לראש[יט]. **והראב"ד** (להלן כד: אות א) ביאר שכיון שהתפילה היא בקשת רחמים אין מן הראוי להפסיק בה.

ב. אך התוספות (לעיל כג: ד"ה אלא) לא סברו כחילוקו של הרי"ף בין תפילה לשאר המצוות[כ], אלא חילקו בשם **השר מקוצי** בין הפוסק מעצמו ומרצונו לבין השוהה מחמת אונס ודיחוי והיינו שאינו ראוי לקרוא ולהתפלל. שכן כל השוהה מרצונו אינו חוזר לראש אפילו כששהה כדי לגמור כולה, ולפיכך הקורא את המגילה ושהה כדי לגמור כולה, או שמע תקיעות בתשע שעות אינו חוזר לראש לפי שמדובר שהפסיק מרצונו. אבל השוהה מחמת שאינו ראוי לקיים מצותו, כגון שהיו מימיו שותתים או היה מהלך במבואות המטונפות ושהה כדי לגמור כולה, מודים רב חסדא ורב המנונא שחוזר לראש בין בתפילה ובין בשאר הדברים[כא],

ולכך חוזר רק למקום שפסק, והוא הדין לדעת הרא"ש שאינו חוזר לראש אע"פ שאינו רשאי להתפלל בשעת עשיית הצרכים לפי שלא היה נצרך לנקביו קודם תפילתו, ואילו השותת לא נדחה מחמת השתיתה אלא כשהחל להתפלל גם בגוף שאינו נקי. **י. וכן** הרגיש בזה הראב"ד (להלן כד: אות א). **יא. וכן** כתב הערוך השלחן (או"ח סי' נב ס"א) שבקטנים אין זוהמא מרובה, וראה להלן בענין 'טעם לשיעור פרסה' ביאור נוסף בשם החיי אדם. **יב. כאמור** שם שרבי אבהו קרא קריאת שמע והפסיק במבואות המטונפות ושאל את רבי יוחנן האם עליו לחזור לראש. והשיבו רבי יוחנן שאם שהה כדי לגמור כולה חוזר לראש. והקשתה הגמרא שהרי רבי יוחנן סבר שהשומע תשע תקיעות במשך תשע שעות יצא ידי חובתו אע"פ ששהה כדי לשמוע כולם. ויישבה הגמרא שאכן רבי יוחנן עצמו סובר שאינו צריך לחזור, אך השיב שלפי דעת רבי אבהו עליו לחזור לראש אם שהה כדי לגמור כולה. וביאר רש"י (ר"ה לד: ד"ה לדידי, ד"ה לדידך) שרבי יוחנן חלוק על רבי אבהו בשתי הלכות. א. שרבי יוחנן סובר שהמהלך במבואות המטנפות רשאי לקרוא בהם קריאת שמע. ב. שאף השוהה כדי לגמור את כולה אינו חוזר לראש. אבל רבי אבהו סובר שאסור לקרוא במבואות המטונפות, ואף סובר שהשוהה כדי לגמור כולה חוזר לראש, ולפיכך השיב רבי יוחנן לרבי אבהו שלפי שיטתו עליו לחזור לראש מאחר ששהה כדי לגמור כולה. הרי מבואר שדעת רבי אבהו היא שכל השוהה כדי לגמור כולה חוזר לראש, וכתבו התוספות בראש השנה (שם ד"ה לדידי) שאע"פ שרבי יוחנן סובר שאינו חוזר לראש מכל מקום נראה קצת שהלכה כרבי אבהו לפי שהיה בדור שאחריו. **יג. וכן** הוכיחו התוספות רבינו יהודה (ד"ה אלא), תלמידי רבינו יונה (ד"ה וכתב), תוספות הרא"ש (ד"ה דכ"ע), ריטב"א (ר"ה לד: ד"ה אמר). **יד. מי** באר מים חיים, לשון הזהב (בתוס' ד"ה אלא, בא"ד ורבינו), אהל יוסף (אשכנזי, מצרף לכסף סי' ג), וכן אכן הוכיחו הרשב"א (סוף ד"ה ופסק) והרא"ש (סי' כג) כפי שנקט התפארת שמואל (שם אות כד). **טו. והתוספות** בראש השנה (לד: ד"ה לדידי) נקטו שאכן זוהי מחלוקת אמוראים האם השוהה כדי לגמור כולה חוזר לראש, והגר"א (או"ח סי' סה ס"א) צידד שהתוספות הכריעו שם ובמסכת מגילה (יח: ד"ה נקוט) שהשוהה כדי לגמור כולה אינו חוזר לראש. **טז. כן** ביארו בדבריו הרמב"ן (מלחמת ה' להלן כד: ד"ה ולא) ומעדני יום טוב (סי' כג אות נ) ולבושי שרד (או"ח סי' סה ס"א). ובעל המאור (להלן כד: ד"ה וזה) דחה ראיית הרי"ף מסוגייתנו לפי שהטעם שהעמיד רב אשי שהשוהה כדי לגמור כולה חוזר לראש הוא כדי להשמיענו חידוש רב, שאפילו מאן דאמר שהשוהה מרצונו חוזר לראש אינו חולק על רב חסדא ורב המנונא, לפי שמעמיד מחלוקתם בדינו של השותת שלא שהה כדי לגמור כולה האם נדחה מחמת גוף השתיתה. אולם מאן דאמר שהשוהה מרצונו חוזר למקום שפסק אע"פ ששהה כדי לגמור כולה, מעמיד שרב חסדא ורב המנונא נחלקו האם השותת נדחה מחמת השתיתה הן כששהה כדי לגמור כולה והן כשלא שהה כדי לגמור כולה, שכן לשיטה זו אין חילוק בין השוהה לבין כשאינו שוהה. אך תמה הרמב"ן, שהלא סוף סוף יכול היה רב אשי להעמיד שכולם מודים שהשוהה מרצונו חוזר למקום שפסק ואילו בעניננו נחלקו בדינו של השותת האם נדחה מחמת השתיתה, ומכך שלא העמיד כן מוכח שסובר רב אשי להלכה שכל השוהה בתפילתו אפילו מרצונו כדי לגמור כולה חוזר לראש. ועוד קשה, מדוע היה לו לרב אשי להכניס את עצמו למחלוקת לענין השוהה בתפילתו מרצונו, היה לו לסתום ולומר שרב חסדא ורב המנונא נחלקו האם השותת נדחה מחמת השתיתה, אלא ודאי שנוקט רב אשי שכל השוהה בתפילה כדי לגמור כולה חוזר לראש. ויישב הברכת יהושע (בתוס' ד"ה אלא, בא"ד בנעל), שסבר בעל המאור ששהייה מחמת שתיתה חמורה יותר משהייה מרצון. וכיון שכן אילו היה מעמיד רב אשי שכולם מודים שהשוהה מרצונו כדי לגמור כולה חוזר למקום שפסק, ונחלקו בדינו של השוהה מפאת השתיתה, לא היה כל חידוש גדול בדבריו, לפי שהדין נותן כן שאע"פ שהשוהה מרצונו לגמור כולה חוזר למקום שפסק, מכל מקום השוהה מחמת השתיתה חוזר לראש אע"פ שלא שהה כדי לגמור כולה מאחר שחמורה שהיית השתיתה מהשוהה מרצונו. ולפיכך העמיד רב אשי שכולם מודים שהשוהה מרצונו כדי לגמור כולה חוזר לראש ואעפ"כ יש שסבר שהשותת שלא שהה כדי לגמור כולה חוזר למקום שפסק אעפ"י שהייתו חמורה מהשוהה סתם. **יז. אמנם** השוהה בתפילה שלא כדי לגמור

כולה נחלקו רב חסדא ורב המנונא, ופסק הרי"ף בשם הגאון כמאן דאמר חוזר למקום שפסק. **יח. רמב"ן** (מלחמות ה' להלן כד: ד"ה ולא), תלמידי רבינו יונה (ד"ה וכתב), ריטב"א (ר"ה לד: ד"ה אמר). **יט. ועוד** כתב הרמב"ן, שמצינו שהחמירו חכמים בתפילה, משום שצריך לאומרה באימה יתירה מאשר קריאת שמע. וכן מצינו שהנצרך לנקביו ועבר והתפלל תפילתו תועבה, בעוד שלא מצינו שאמרו כן לגבי הקורא קריאת שמע. וראה במשנה ברורה (סי' נב סק"ו) שפסק על פי דברי הרמב"ן שהקורא קריאת שמע בעודו צריך לנקביו אינו חוזר וקורא, וראה שם עוד בביאור הלכה (ד"ה אפילו) בזה. **כ. וביאר** הפני יהושע (לעיל כג: בתוס' ד"ה אלא) טעם הדבר שלא חילקו התוספות כחילוקו של הרי"ף בין תפילה לשאר המצוות, משום שהגמרא הקשתה במסכת ראש השנה (לד:) כיצד אמר רבי יוחנן שהשומע תשע תקיעות במשך תשע שעות יצא והרי השיב רבי יוחנן לרבי אבהו שהקורא קריאת שמע ושהה במבואות המטונפות כדי לגמור כולה חוזר לראש. ואילו לפי חילוקו של הרי"ף אפשר לחלק כמו כן גם בין תקיעות לקריאת שמע, שקריאת שמע חמורה יותר מאשר תקיעת שופר, שהרי אין מפסיקים בקריאת שמע לשאילת שלום בעוד שמותר להפסיק בין תקיעה לתקיעה כיון שכל תקיעה היא מצוה בפני עצמה כפי שמבואר בסוכה (נג:). ומכך שלא יישבה כן הגמרא מוכח שאין לחלק בין מצוה למצוה, אלא סברא היא שכל השוהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש. **כא. וביאר** הרא"ש (סי' כג) שרבינו שמשון מקוצי הוכיח כדבריו ממה שהשיב רבי יוחנן לרבי אבהו (להלן כד:) 'לדידי לא סבירא לי, לדידך דסבירא לך אם שהית כדי לגמור את כולה חוזר לראש' והיינו שרבי יוחנן חלוק על רבי אבהו בשני דינים. א. שסבר רבי יוחנן שמותר לקרוא במבואות המטונפות. ב. שהשוהה כדי לגמור כולה אינו חוזר לראש. אך רבי אבהו סובר שאינו רשאי לקרוא במבואות המטונפות, והשוהה כדי לגמור כולה חוזר לראש, ורבי יוחנן עצמו סובר שהשוהה במבואות המטונפות אינו חוזר לראש, אך השיב לרבי אבהו שלפי שיטתו אם שהה כדי לגמור כולה עליו לחזור לראש. ותמה השר מקוצי על פירוש זה שהרי אין דרך שישיב הרב לתלמידו כפי סברת התלמיד, שהרי רבי אבהו תלמידו הסתפק בעצמו ושאל את רבי יוחנן כיצד דינו ומדוע השיב לו כפי דעת רבי אבהו. ועוד, מנין ידע רבי יוחנן שרבי אבהו סובר שהשוהה כדי לגמור כולה חוזר לראש, שמא חלוק עליו רק לענין מבואות המטונפות. ולפיכך ביאר השר מקוצי שכולם מודים שהשוהה מרצונו כדי לגמור כולה אינו חוזר לראש אלא למקום שפסק, ואילו השוהה מחמת שאינו ראוי להתפלל ולקרוא כגון מחמת שתיתת מימיו או שמהלך במבואות המטונפות חוזר לראש, ולא נחלקו אלא אם מותר לקרוא במבואות המטונפות, ולפיכך השיב רבי יוחנן לרבי אבהו שלשיטתי השוהה במבואות המטונפות אינו חוזר לראש משום שמותר לקרוא בהם קריאת שמע, ונמצא שלא הפסיק מחמת דיחוי אלא מרצונו ודעתו. אך לדעתך שאסור לקרוא בהם קריאת שמע אם שהית כדי לגמור כולה עליך לחזור לראש משום שהשהייה היתה מחמת דיחוי. אמנם הפרי חדש (או"ח סי' סה ס"א) והדברי דוד (ד"ה התוספות) תמהו על יסודו של השר מקוצי, שהרי הגמרא בראש השנה הקשתה כיצד אמר רבי יוחנן שהשומע תשע תקיעות במשך תשע שעות יצא, והלא רבי יוחנן השיב לרבי אבהו שהמהלך במבואות המטונפות ושהה בהם כדי לגמור כולה חוזר לראש. ואם כיסוד השר מקוצי כיצד הקשתה הגמרא מדין השוהה במבואות המטונפות על השומע תקיעות, הרי הטעם שהשוהה במבואות המטונפות חוזר לראש הוא משום שאינו רשאי לקרוא בהם, ואילו השוהה בין התקיעות יצא ידי חובתו משום ששהה מדעתו ומרצונו. ודוחק לומר שהקשתה הגמרא ממבואות המטונפות משום שרבי יוחנן עצמו סובר (להלן כד:) שמותר לקרוא בהם קריאת שמע ונמצא שלשיטתו אין מקום לחלק ביניהם, משום שאם אכן זוהי כוונת קושיית הגמרא היה לה להאריך לבאר כן במפורש. אלא על כרחך צריך לומר שסברה הגמרא בקושייתה שאין מקום לחלק בין השוהה מרצונו לשוהה מחמת דיחוי, ואם כן מנין לנו שהגמרא במסקנתה חזרה בה וסוברת לחלק בין השוהה מרצונו לבין השוהה מחמת דיחוי. אמנם הריטב"א (ר"ה לד: ד"ה אמר) ביאר שאכן כוונת הגמרא להקשות ממה שרבי יוחנן עצמו סובר שמותר לקרוא קריאת שמע במבואות המטונפות, ואעפ"כ הזקיק את רבי אבהו לחזור לראש, ומדוע אם כן סבר שהשומע תקיעות במשך תשע שעות יצא

ומה שאמר רב אשי שכולם מודים שהשוהה כדי לגמור כולה חוזר לראש מדובר כששהה מחמת אונס[כב].

ג. בשם **רבינו יהודה** כתבו התוספות, שאמנם אם היה אפשר לרב אשי להעמיד שכולם מודים שהשוהה אינו חוזר לראש היה אכן מעמיד כן, אך מאחר שאי אפשר להעמיד כן [כלהלן] והוכרח להעמיד שהשוהה כדי לגמור כולה חוזר לראש, אין להוכיח מדבריו להלכה שחוזר לראש. ודייק **הגר"א** מדברי רבינו יהודה שאכן סובר שהשוהה כדי לגמור כולה אינו חוזר לראש אפילו בתפילה, וכן כתבו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה וכתב) בשם **רבני צרפת** שאפילו השוהה בתפילה מחמת אונס אינו חוזר לראש[כג].

ד. הרשב"א (ד"ה ופסק) **והריטב"א** (ר"ה לד: ד"ה אמר) כתבו לחלק, שאמנם השוהה בתפילה כדי לגמור כולה חוזר לראש אפילו כששהה מרצונו, משום שחמורה התפילה שאסור להפסיק בה אפילו מפני הכבוד ומפני היראה. אבל השוהה בשאר המצוות דינו חלוק בין אם פסק מחמת דיחוי שלא היה יכול לקיים מצותו לבין כששהה מרצונו, שאם שהה מחמת דיחוי חוזר לראש, אבל אם פסק מרצונו אינו חוזר לראש, שהרי מצינו שאמר רבי יוחנן לרבי אבהו שאם אסור לקרוא במבואות המטונפות אזי השוהה בהם כדי לגמור כולה חוזר לראש, ומשמע שדווקא השוהה מחמת דיחוי חוזר לראש, אבל אם בידו לקיים מצותו ושהה מרצונו אינו חוזר לראש אפילו כששהה כדי לגמור כולה.

יישוב השר מקוצי

שם. נתבאר לעיל בסמוך שיישבו **התוספות** בשם **השר מקוצי** שהשוהה כדי לגמור כולה מחמת דיחוי חוזר לראש, ואילו השוהה מרצונו חוזר למקום שפסק, ומה שנקט רב אשי בסוגייתנו שכולם מודים שהשוהה כדי לגמור כולה חוזר לראש הוא דווקא כשהשוהה מחמת דיחוי כגון שהיו מימיו שותתים.

אמנם תמה **הרמב"ן** (מלחמת ה' להלן כד: ד"ה ומי) על חילוק זה[כד], שהרי כיון שכולם מודים שהשוהה מחמת השתיתה [כדי לגמור כולה] חוזר לראש, בהכרח שהשותת נעשה דחוי מחמת עצם השתיתה, ואם כן מהו טעמו של מאן דאמר שהשותת חוזר למקום שפסק, והלא מאחר שנדחה כבר על ידי השתיתה כיצד נעשה ראוי לאחר מכן כשנתברר שלא שהה כדי לגמור כולה, והרי אין לנו בכל התורה דחוי שחוזר ונעשה ראוי, אלא כל הנדחה לרגע אחד הרי הוא דחוי למאה שנים. וכל שכן בעניננו שנדחה מפני שלא בדק נקביו קודם תפילתו, וכיצד נעשה ראוי לאחר מכן כשפשע שלא בדק את עצמו תחילה[כה].

ועוד הוסיף להקשות, כיצד יתכן להעמיד דברי רב אשי 'דכולי עלמא אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש' שמדובר בשהייה מחמת דיחוי כגון שהיו מימיו שותתים, והלא מכיון שהגמרא בהוה אמינא העמידה שרב חסדא ורב המנונא נחלקו בדינו של השוהה מרצונו, על כרחך כשחזר רב אשי והסיק שכולם מודים שהשוהה כדי לגמור כולה חוזר לראש הוא אף כשהשהייה היתה מרצון כפי האופן האמור בהוה אמינא. שאם לא כן היה רב אשי צריך לפרש שעוסק באופן שהשהייה היתה מחמת דיחוי ולא לסתום את דבריו, אלא מוכח שסבר רב אשי שהשוהה בתפילתו [כדי לגמור כולה] חוזר לראש אף כששהה מרצונו.

אך המי באר מים חיים (בתוס' ד"ה הלה, בהו"ד והסר) ביאר, שאכן השר מקוצי העמיד אף בסברת הגמרא בהוה אמינא שרב חסדא ורב המנונא נחלקו רק בדינו של השוהה מחמת שתיתה. שאם לא כן מדוע נחלקו דווקא באופן השנוי בברייתא ששהה מחמת שהיו מימיו שותתים, הרי היה להם לחלוק בפירוש בדינו של כל השוהה מרצונו. אלא מוכח שאף בהוה אמינא סברה הגמרא שלא נחלקו אלא בדינו של השותת ששהה מחמת השתיתה ושהה כדי לגמור כולה.

ורב אשי הקשה שאם אכן נחלקו בדינו של השותת ששהה כדי לגמור כולה, מדוע אם כן לא התבאר בדבריהם מהו דינו כשלא שהה כדי לגמור כולה. ועל כן הסיק רב אשי שכולם מודים שהשוהה כדי לגמור כולה חוזר לראש והיינו כששהה מחמת דיחוי כפי האופן שנתבאר בהוה אמינא.

דחיית רבינו יהודה

ובשם רבינו יהודה כתבו **התוספות** (לעיל כב: ד"ה הלה) ליישב סתירת הסוגיות, שכיון שרב אשי לא יכל להעמיד בסוגייתנו שהשוהה אינו חוזר לראש, על כן אין להוכיח שסובר רב אשי להלכה שהשוהה כדי לגמור כולה חוזר לראש. ונחלקו **המהרש"ל והמהרש"א** (בתוס' שם) בביאור דבריו מדוע אכן לא יכל רב אשי להעמיד בדרך שונה.

המהרש"ל[כו] ביאר, שהנה התוספות הוכיחו בתחילת דבריהם מסוגייתנו להלכה שהשוהה כדי לגמור כולה חוזר לראש מכך שלא העמיד רב אשי שכולם מודים שהשותת ששהה שלא כדי לגמור כולה אינו חוזר לראש, ואילו רב חסדא ורב המנונא נחלקו כששהה השותת כדי לגמור כולה. ודחה רבינו יהודה שרב אשי לא יכל להעמיד כן, משום שאם כן מהו טעמו של מאן דאמר חוזר לראש, והלא מאחר שמצד השתיתה לבדה אינו נעשה דחוי שהרי אם לא שהה השותת כדי לגמור כולה אינו חוזר לראש, וכן אינו נדחה מצד השהייה לבדה, שהלא השוהה מרצונו כדי לגמור כולה גם כן כולם מודים שאינו חוזר לראש[כז], וכיון שכן מדוע כששהה השותת כדי לגמור כולה חוזר לראש, והלא מאחר שאינו נדחה מחמת השתיתה לבדה או שהייה לבדה כיצד נדחה כשמצטרפים שניהם ביחד.

והמהרש"א[כח] פירש על פי דרכו שהתוספות הוכיחו בתחילת דבריהם להלכה שהשוהה כדי לגמור כולה חוזר לראש ממה שלא העמיד רב אשי שכולם מודים שהשוהה מרצונו כדי לגמור כולה אינו חוזר לראש, ואילו רב חסדא ורב המנונא חלקו בדינו של השותת האם חוזר לראש אפילו כשלא שהה כדי לגמור כולה[כט]. ורבינו יהודה דחה ראייתם, שהנה טעמו של מאן דאמר שהשותת חוזר לראש הוא משום שפשע שהחל להתפלל בעודו צריך לנקביו ולא חשש פן יזדקק להפסיק בתפילה להטיל מימיו וישהה כדי לגמור כולה ויחזור לראש ויהיו ברכותיו שקודם השתיתה לבטלה, ומאחר שפשע ולא חשש שברכותיו יהיו לבטלה נעשה דחוי מהתפילה[ל]. אבל אם נאמר שכל השוהה כדי לגמור כולה אינו חוזר לראש, מדוע נחשב השותת פושע בכך שהחל להתפלל בעודו צריך לנקביו, הלא אף אם יזדקק להפסיק בתפילתו לא יהיו ברכותיו לבטלה, שהרי כל השוהה בתפילה כדי לגמור כולה אינו חוזר לראש. אלא מוכח שסברו רב חסדא ורב המנונא שכל השוהה בתפילה מדעתו כדי לגומרה חוזר לראש, וחלקו בדינו של השותת שלא שהה כדי לגמור את כולה האם נדחה מפני שהזיד ועמד להתפלל בעודו צריך לנקביו ולא חשש שמא יהיו ברכותיו לבטלה.

שיטת תלמידי רבינו יונה בשם רבני צרפת

תלמידי רבינו יונה (ד"ה וכתב) כתבו להלכה בשם **רבני צרפת** שאפילו השוהה בתפילה מחמת השתיתה כדי לגמור כולה חוזר למקום שפסק. ודחו ראיית **התוספות** שהשוהה כדי לגמור כולה חוזר לראש ממה שהעמיד רב אשי שכולם מודים שהשוהה כדי לגמור כולה חוזר לראש, לפי שאי אפשר להוכיח הלכה כפי הלשון שנקטו בגמרא אלא אם כן יכלו להעמיד בלשון אחר, אבל רב אשי לא יכול היה להעמיד להיפך שכולם מודים שהשוהה כדי לגמור כולה חוזר למקום שפסק ואילו רב חסדא ורב המנונא נחלקו כששהה השותת שלא

ידי חובתו. והפני יהושע (לעיל כב: בתוס' ד"ה הלה) יישב, שאכן הגמרא בהוה אמינא לא סברה כחילוקו של השר מקוצי לחלק בין השוהה מרצונו לבין מחמת שאינו ראוי ולכך הקשתה מדין המהלך במבואות המטונפות לתקיעות. אך התרצן סבר כיסוד השר מקוצי [כמו שהכריח כן השר מקוצי שהלא אין דרך הרב להשיב לתלמידו לפי דעת התלמיד, ועוד, מנין לרבי יוחנן שסובר רבי אבהו שהשוהה כדי לגמור כולה חוזר לראש], ולפיכך השיב רבי יוחנן לרבי אבהו שלשיטתי אכן אינך צריך לחזור לראש לפי שאני סובר שמותר לקרוא קריאת שמע במבואות המטונפות, אך לשיטתך צריך הינך לחזור לראש משום ששהית מחמת דיחוי. **כב. ודייק** המגן אברהם (סי' סה סק"ג) מסתימת דברי התוספות (לעיל כב: ד"ה הלה) והרא"ש (סי' כג) שאפילו השוהה כדי לגמור את כולה מחמת אונס ליסטים או אנס חוזר לראש. אך הב"ח (או"ח סי' קד ס"ו) כתב, שהטור (שם ס"ה) ביאר בדעת השר מקוצי שאין צריך לחזור לראש אלא כששהה מחמת אונס שנגרם על ידי האדם עצמו, כגון שהיו המים שותתים על ברכיו או מחמת מבואות המטונפות, שכיון שפשע שהיה לו להיזהר שלא יבוא לידי כך חוזר לראש. אבל אם מחמת אונס מעלמא כגון אונס ליסטים או קרון ושוורים אינו חוזר לראש. וראה עוד שם במחצית השקל ולבושי שרד (סי' סה ס"א) שדנו בדעת המגן אברהם. **כג. ודחו** ראיית התוספות בדרך אחרת כמבואר להלן בענין 'שיטת תלמידי רבינו יונה בשם רבני צרפת'. **כד. כמבואר** במי באר מים חיים (שיטת הפוסקים אות ו). **כה. ובהגהות** רבי שמואל שמעלקא טויבש (לעיל כב: בתוס' ד"ה הלה) ביאר בשיטת השר מקוצי, שאינו סובר כפירושו של רש"י (ד"ה גברא) שהשותת נדחה מתפילתו מחמת שהתפלל בגוף שאינו נקי. אלא סובר כפי שביאר הרשב"א (ד"ה הלה) בשם התוספות, שנדחה מחמת השתיתה לפי שנאסר להתפלל מדרבנן בעת השתיתה. אך מאן דאמר 'חוזר למקום שפסק' סבר שכיון שרשאי להתפלל מן התורה בעת השתיתה אינו נדחה מחמת עצם השתיתה אלא רק כששהה כדי לגמור כולה, לפי שמצטרפת דופי השהייה עם האיסור תפילה מדרבנן שבעת השתיתה, ונדחה מחמת שניהם וחוזר לראש. **כו. נתבאר** על פי המי באר מים חיים (בתוס' ד"ה הלה, בהו"ד מהרש"ל) ואהל יוסף (הסכמה, מערך לכסף סי' ג). **כז. וכתב** המהרש"ל שממה שהקשה רב אשי 'האי אם שהה אם לא שהה מיבעי ליה' מוכח שהשוהה בתפילה כדי לגמור כולה ולא היו מימיו שותתים אינו חוזר לראש. ותמה המעדני יום טוב (סי' כג אות ז) כיצד משמע כן מקושיית רב אשי, והלא לא הקשה רב אשי אלא שהיה לו למאן דאמר חוזר לראש לחלק בין השוהה בתפילה כדי לגמור כולה לבין כשלא שהה כדי לגמור כולה. ויישב המי באר מים חיים (בתוס' שם, בה"ד ולענ"ד) שהמהרש"ל נקט [כעין דרך התפארת שמואל (אות כד)] שרב אשי הקשה שאם אכן נחלקו רב חסדא ורב המנונא בדינו של השוהה בתפילתו, מדוע אם כן חלקו באופן שהיו מימיו שותתים, והלא היה להם לחלוק בכל השוהה בתפילה מרצונו כדי לגמור כולה האם חוזר לראש, ויחלקו בין השוהה בה לגומרה לבין שאינו שוהה לגומרה. אלא מוכח שרב חסדא ורב המנונא מודים שהשוהה מרצונו כדי לגומרה כולה אינו חוזר לראש, ולא נחלקו אלא כששהה מחמת השתיתה שלא כדי לגמור כולה. ועל פי זה הוציא המהרש"ל שהשוהה מדעתו אינו חוזר לראש, ומה שאמר רב אשי שכולם מודים שהשוהה חוזר לראש הוא דווקא בשוהה מחמת השתיתה. וראה באהל יוסף (שם) יישוב נוסף. **כח. נתבאר** על פי הצל"ח (בתוס' ד"ה הלה), דברי דוד (ד"ה התוספות), מי באר מים חיים (בתוס' ד"ה הלה, בהו"ד ומהרש"א), וראה עוד בפני יהושע (לעיל כב: בתוס' ד"ה הלה, בה"ד ורבינו) בביאור דברי התוספות. **כט. ומה** שכתבו התוספות 'ובדשהה קמיפלגי' ביאר הגנזי יוסף (לעיל כב: בתוס' ד"ה הלה) שצריך לומר 'ובדלא שהה קמיפלגי' והיינו שאפילו כשלא שהה מחמת השתיתה כדי לגמור תפילתו נחלקו האם חוזר לראש מחמת השתיתה. והברכת אברהם (בתוס' שם) ביאר, שכוונת התוספות היא שאפילו כששהה נחלקו, ואמנם חלקו אף כשלא שהה כדי לגמור כולה. **ל. והיינו** שלדעת רבינו יהודה אין הדחיה מחמת שהתפלל בגוף שאינו נקי, לפי שהנצרך לקטנים ועבר והתפלל תפילתו אינה תועבה, אלא תפילתו דחויה מחמת שפשע ולא חשש פן יצטרך להפסיק ולשהות מחמת השתיתה ויהיו ברכותיו לבטלה.

כדי לגמור כולה, שכיון שלמאן דאמר שהשותת שלא שהה כדי לגמור כולה חוזר לראש כל שכן שהשוהה כדי לגמור כולה חוזר לראש.

אך תמה **המעדני יום טוב** (סי' כג אות ח) מדוע הוא כל שכן, הרי הטעם שהשותת חוזר לראש הוא מפני שנדחה השותת מחמת השתיתה, אבל השוהה מרצונו בתפילה מדוע עליו לחזור לראש והלא לא אירע לו דיחוי ואונס בתפילתו.

ויישב האהל יוסף (אשכנזי, מצרף לכסף סי' ג), שסברו תלמידי רבינו יונה כפי היסוד שכתב **המהרש"א** (לעיל כב: בתוס' ד"ה אלא) שהשותת נדחה מתפילתו משום שפשע שהחל להתפלל בעודו צריך לנקביו ולא חשש פן יזדקק לשהות כדי לגמור כולה ויהיו ברכותיו לבטלה. ולפיכך כתבו תלמידי רבינו יונה שרב אשי לא יכל להעמיד שכולם מודים שהשוהה מרצונו חוזר למקום שפסק, משום שאם כן מדוע נחשב השותת פושע בכך שהחל להתפלל בעודו צריך לנקביו, והלא אף אם יזדקק להפסיק בתפילתו יחזור רק למקום שפסק ולא יהיו ברכותיו לבטלה, שהרי כל השוהה בתפילה כדי לגמור כולה אינו חוזר לראש. אלא על כרחך סברו רב חסדא ורב המנונא שכל הפוסק מרצונו כדי לגמור כולה חוזר לראש, ולפיכך נחשב השותת פושע בתפילתו כשהחל להתפלל בעודו צריך לנקביו לפי שלא חשש שמא ישהה בתפילתו כדי לגמור כולה ויהיו ברכותיו לבטלה.

הביאור הלכה (סי' נה ד"ה יותר) דייק מדברי תלמידי רבינו יונה, שאם נסבור שהשוהה בתפילה מדעתו כדי לגמור כולה אינו חוזר לראש, הוא הדין השוהה מחמת דיחוי שלא כדי לגמור כולה אינו חוזר לראש. ומזה דן להלכה שכיון שפסק **השולחן ערוך** (או"ח סי' סה ס"א) שכל השוהה בתפילה מדעתו אינו חוזר לראש, הוא הדין הפוסק בתפילה מחמת שנצרך לנקביו ולא שהה כדי לגמור כולה אינו חוזר לראש, אע"פ שבשעת עשיית צרכיו אינו רשאי להתפלל מן התורה.

טעם החילוק בין הפוסק בתפילתו מחמת השתיתה לבין השוהה במבואות המטונפות

שם. הקשה **הרא"ש** (סי' כג) על המאן דאמר שהשותת 'חוזר לראש' ממה ששנינו להלן (כד:) שהקורא קריאת שמע ושהה במבואות המטונפות שלא כדי לגמור כולה חוזר למקום שפסק, אע"פ שאינו ראוי לקרוא בעודו מהלך במבואות המטונפות. ויישב הרא"ש, שבמבואות המטונפות אין האדם עצמו דחוי אלא המקום גורם לדחייתו ולפיכך אינו חוזר לראש.

ותמהו העטרת ראש (ד"ה הנמ"ע) **והדברי דוד** (סוף ד"ה התוספות) על קושייתו, שהרי ממה נפשך אם סבר הרא"ש כפירושו של **רש"י** (ד"ה גברא) שהשותת נדחה מהתפילה מאחר שהחל להתפלל בעודו צריך לנקביו, והלא השוהה במבואות המטונפות אינו דחוי כלל משום שקרא קריאת שמע כשגופו היה נקי. ואם סבר כסברת **רבינו יהודה** שהשותת נדחה מאחר שפשע בכך שהחל להתפלל בעודו צריך לנקביו ולא חשש שמא יצטרך להפסיק בתפילתו כדי לגמור כולה ויהיו ברכותיו לבטלה, הלא המהלך במבואות המטונפות לא פשע כלל בקריאתו משום שבידו שלא להכנס במבואות המטונפות.

ויישב הדברי דוד[לא], שהרא"ש הקשה לפי סברת **השר מקוצי** שהשותת בתפילה נדחה מהתפילה מחמת שאינו ראוי להתפלל בשעת השתיתה, ולכך הקשה הרא"ש שהרי המהלך במבואות מטונפות אינו נעשה דחוי מחמת הליכתו בהם אע"פ שאינו רשאי לקרוא בתוכם. ויישב שבמבואות המטונפות אין האדם עצמו דחוי אלא המקום גורם.

שהייה לצורך התפילה

שם. הפרי חדש (או"ח סי' ס ס"א) תמה כיצד העמיד רב אשי שכולם מודים שהשוהה בתפילה כדי לגומרה חוזר לראש, הלא מצינו להלן (כט.) ששמואל הקטן ירד לתיבה ונעלמה ממנו נוסח ברכת 'ולמלשינים' והמתין כשעה ושעתיים להיזכר בה ואעפ"כ לא העלוהו, הרי מבואר שאע"פ ששהה כדי לגמור כולה לא חזר לראש.

ויישבו הפני יהושע (להלן כט. ד"ה והסקיף) **ומי באר מים חיים** (שיטת הפוסקים אות ז ד"ה הפ"ח), ששמואל הקטן כיון שהרהר בעת שהייתו בברכה עצמה ולא הסיח דעתו כלל מהתפילה אין דינו לחזור לראש. משא"כ בסוגייתנו מדובר שהשותת הסיח דעתו מתפילתו בעת השתיתה.

מדוע לביאורו של רב אשי לא פירשו רב חסדא ורב המנונא מהו דינו של השוהה כדי לגמור כולה

שם. הקשו **הרמב"ן** (מלחמת ה' להלן כד: ד"ה ומי) **והאחרונים**[לב] כיצד לפי דבריו של רב אשי מתיישבת קושייתו, והרי גם לפי דבריו יש להקשות מדוע מאן דאמר שהשותת חוזר למקום שפסק לא פירש שדווקא כששהה שלא כדי לגמור כולה חוזר למקום שפסק, אבל אם שהה כדי לגמור כולה חוזר לראש.

ויישב הרמב"ן[לג] על פי דעת הרי"ף, שכל השוהה בתפילה כדי לגמור כולה חוזר לראש אע"פ ששהה מרצונו, ולפיכך לא ביארו רב חסדא ורב המנונא בדבריהם שהשותת ששהה כדי לגמור כולה חוזר לראש, לפי שחזרתו לראש התפילה אינה מחמת השתיתה אלא משום עצם שהייתו, שהרי אפילו אם לא היו מימיו שותתים עליו לחזור לראש ככל השוהה מרצונו כדי לגמור כולה שחוזר לראש, ואילו רב חסדא ורב המנונא לא עסקו בדין שהייה אלא בדחיה מחמת דיחוי כגון שתיתת מים[לד].

אולם הקשה לדעת **השר מקוצי**, שרק השוהה [כדי לגמור כולה] מחמת דיחוי חוזר לראש, אבל השוהה מרצונו חוזר למקום שפסק, ואם כן מדוע לא ביארו שהשותת ששהה שלא כדי לגמור כולה חוזר לראש, שהרי חזרתו לראש היא מחמת השתיתה[לה].

והדרך אמונה (ד"ה אמר) כתב ליישב בדעת השר מקוצי, שאמנם רב אשי לא הקשה שהיו צריכים רב חסדא ורב המנונא לבאר בדבריהם שהשוהה שלא כדי לגמור כולה חוזר למקום שפסק, אלא הקשה שאם אכן נחלקו בדינו של כל השוהה בתפילה אפילו מרצונו כדי לגמור כולה, מדוע אם כן העמידו את מחלוקתם על האופן השנוי בברייתא שהיו מימיו שותתים, והלא היו צריכים לחלוק מהו דינו של כל השוהה בתפילה מרצונו. ומשום כך הסיק רב אשי שאכן לא נחלקו אלא רק בדינו של השוהה בתפילתו מחמת שהיו מימיו שותתים, אבל השוהה מרצונו אינו חוזר לראש אפילו שהה כדי לגמור כולה, ועל כן העמידו מחלוקתם בדינו של השותת.

והמילי דברכות (ד"ה אמר) יישב, שרב אשי לא הקשה שהיו צריכים לבאר דינו של השוהה שלא כדי לגמור כולה אלא לפי סברת הגמרא בהוה אמינא שנחלקו רב חסדא ורב המנונא בדינו של כל השוהה בתפילה אפילו מרצונו, ולכך היו צריכים לבאר שהשוהה שלא כדי לגמור כולה חוזר למקום שפסק כדי שלא יטעה לחזור לראש ויהיו ברכותיו לבטלה. אבל לפי מה שהסיק רב אשי שנחלקו רב חסדא ורב המנונא רק בדינו של השותת שלא שהה כדי לגמור כולה, שוב אין מקום להקשות שהיו צריכים לבאר שאם שהה כדי לגמור כולה חוזר לראש, לפי שאפילו אם יטעה לחזור למקום שפסק הרי הוא יוצא ידי חובתו ואין ברכותיו לבטלה[לו].

הנצרך לצרכים קטנים אם תפילתו תועבה

הנצרך לנקביו אל יתפלל ואם התפלל תפלתו תועבה. המאירי (ד"ה מי, לעיל כב: ד"ה והיכן) **והמגן אברהם** (סי' צב סק"א) פירשו שהברייתא עוסקת בנצרך לנקביו גדולים. אבל הנצרך לקטנים נחלקו בדינו רב חסדא ורב המנונא לעיל האם נדחה מהתפילה וחוזר לראש או למקום שפסק[לז].

אך המעדני יום טוב (סי' כג אות ס) **והאליה רבא** (סי' צב סק"ג) כתבו שהברייתא מדברת אף בנצרך לקטנים והחל להתפלל בעודו צריך לנקביו, ולכך תפילתו תועבה. אבל רב חסדא ורב המנונא חלקו באופן שהחלו מימיו לשתות רק באמצע תפילתו ולא היה נצרך כלל לנקביו קודם התפילה[לח].

וביאר המאמר מרדכי (סי' צב סק"א) שיסוד המחלוקת תלויה במחלוקתם של **רש"י** (ד"ה גברא) **והרשב"א** (ד"ה אלא) בשם התוספות, שרש"י העמיד שרב חסדא

לא. **וראה** בעטרת ראש שהאריך ביישוב דברי הרא"ש. לב. **מהרש"א** (ד"ה הא), דברי דוד (ד"ה א"ל), גפן פוריה (ד"ה אמר), שלמה משנתו (ד"ה ומר), מילי דברכות (ד"ה אמר). לג. **וכעין** זה יישב המהרש"א (שם). לד. **וביאר** הרמב"ן שזהו באמת הטעם שרב חסדא ורב המנונא נחלקו בסתם ולא פירשו שחלקו באופן שהשותת לא שהה כדי לגמור כל תפילתו, משום שאם שהה כדי לגמור כולה ודאי שעליו לחזור לראש ככל השוהה בתפילה מרצונו כדי לגמור כולה שחוזר לראש. לה. **אך** השלמה משנתו (ד"ה ומר) תמה על שיטת הרי"ף שנקט שכל השוהה אפילו מרצונו בתפילה כדי לגמור כולה חוזר לראש, שאם אכן כך היו צריכים רב חסדא ורב המנונא לבאר בדבריהם שהשוהה מרצונו בתפילה כדי לגמור כולה חוזר לראש, כדי שלא יבואו לדמות תפילה לשאר המצוות שאין השוהה בהם חוזר לראש. לו. **וביאר**, שאע"פ שהפרי חדש (או"ח סי' קד סק"ה) נקט מסברא שכל שעליו לחזור לראש ועבר וחזר למקום שפסק לא יצא ידי חובתו, מכל מקום יש לומר שהשר מקוצי סובר שיצא ידי חובתו, ובפרט לגבי מי רגלים שהאיסור הוא מדרבנן. לז. **ובירושלמי** (פ"ג ה"ג) דרש רבי אלכסנדרי 'שמור רגליך כאשר תלך אל בית האלהים' שמור עצמך מן הטיפין היוצאות מבין רגליך, וביארו בירושלמי שזהו דווקא בדקים והיינו קטנים, אבל בגסים אם בידו לעצור עצמו רשאי להתפלל. וביאר הפני משה (ד"ה הדא) שאם נצרך לקטנים אל יתפלל ואם עבר והתפלל תפילתו תועבה, אבל כשצריך לגדולים ויכול להעמיד עצמו רשאי להתפלל. והעיר המראה הפנים (שם) שהבבלי אינו מחלק בין גדולים לקטנים אלא תלה באם יכול להעמיד עצמו עד פרסה. אך המגן גבורים (שלטי גבורים סי' צב סק"ג) העיר שלא מסתבר שהקטנים חמורים יותר מהגדולים. ועוד, שלא הרגיש בחילוקו של המגן אברהם בין קטנים לגדולים, ולכן כתב שנראה עיקר כפי שביאר הקרבן העדה (על הירושלמי, מגילה פ"א ה"ט ד"ה בדקים) שהירושלמי עוסק שנתעוררו לו צרכיו באמצע תפילתו וצריך להפסיק לקטנים משום סכנת כרות שפכה, אבל בגדולים אם יכול לדחוק ולהעמיד עצמו לא יפסיק. ובביאור מהר"א מפולדא (ד"ה אם) פירש שמדובר שיכול להעמיד את עצמו עד סיום תפילתו, ולכך בגדולים רשאי להתפלל מאחר שאין מצוי יציאתם כפי הקטנים, ואף בידו לעצור יציאתם מאשר הקטנים שהם שותתים בעל כרחו ואינו יכול לעכבן. ובגפי אש (פ"ג מ"ה ד"ה ומלתי) ביאר, שהירושלמי עוסק רק בקטנים, וחילק בין מי רגלים הדקים שאינו רשאי להתפלל בעודו נצרך להם, לבין הגסים והיינו טיפי קרי הנוטפין מהחולה שכאשר בידו לסבול יסבול ויתפלל. ובמילי דברכות (סוף ד"ה מ"ר) ביאר ש'גסין' היינו הפחה. לח. **והוכיח** האליה רבה כדבריו מתשובת הרשב"א (ח"א סי' קלא), שכן הרשב"א נשאל שם האם הנצרך לקטנים באמצע תפלתו פוסק באמצע תפילתו, והשיב הרשב"א שאם נצרך לנקביו קודם תפילתו ואינו יכול להעמיד עצמו כדי פרסה תפילתו תועבה. אך אם נתעורר באמצע התפילה אינו פוסק. הרי מבואר שנקט הרשב"א שהנצרך לקטנים קודם תפילתו [שהרי עליהם נסוב תשובתו] תפילתו תועבה.

ורב המנונא נחלקו כשהשותת החל להתפלל בעודו צריך לנקביו, וכיון שכן בהכרח צריך לחלק בין גדולים לקטנים, שאם לא כן כיצד נחלקו רב חסדא ורב המנונא האם חוזר לראש והרי שנינו בברייתא שהנצרך לנקביו והתפלל תפילתו תועבה. אך הרשב״א פירש בשם התוספות, שרב חסדא ורב המנונא נחלקו האם השותת נדחה מחמת השתיתה מאחר שאינו ראוי להתפלל בעת שמימיו שותתים. ומכיון שכך אין לנו מקור לחלק בין קטנים לגדולים, לפי שרב חסדא ורב המנונא נחלקו כשלא היה השותת נצרך לנקביו קודם התפילה[לט], ואילו הברייתא עוסקת כשהחל להתפלל בעודו נצרך לנקביו[מ].

אם מותר לכתחילה להתפלל כשיכול להעמיד את עצמו כדי פרסה

לא שנו אלא שאינו יכול לשהות בעצמו אבל אם יכול לשהות בעצמו תפלתו תפלה ועד כמה אמר רב ששת עד פרסה. ביאר רש״י (ד״ה ועד) שאם יכול להעמיד את עצמו כדי שיעור הילוך פרסה רשאי להתפלל לכתחילה, וכן דייק הרא״ש (סי׳ כד) ממה שגרס הרי״ף[מא] ׳אבל אם יכול לעמוד על עצמו מותר׳ שמותר לכתחילה להתפלל כשבידו להעמיד את עצמו כדי הילוך פרסה.

אולם תלמידי רבינו יונה (ד״ה אבל) והרא״ש (שם) נחלקו וסברו שאע״פ שיכול להעמיד את עצמו כדי פרסה אינו רשאי לכתחילה להתפלל. והוכיחו כדבריהם ממה ששנינו בברייתא[מב] ש׳הנצרך לנקביו הרי זה לא יתפלל׳, ומשמע שכל הנצרך לנקביו אע״פ שיכול להעמיד עצמו אינו רשאי להתפלל לכתחילה. ולפיכך גרסו כנוסחת הספרים המדויקים ׳אבל אם יכול לעמוד על עצמו אם התפלל תפלתו תפלה׳, שמשמע שלכתחילה אין ראוי להתפלל, וכן כתב הרמב״ם (תפילה פ״ד ה״י) שלכתחילה לא יתפלל אף כשיוכל להעמיד עצמו כדי הילוך פרסה.

והב״ח (או״ח סי׳ צב ס״ב) יישב שיטת הרי״ף ורש״י מדברי הברייתא[מג], שהברייתא אוסרת להתפלל לכתחילה רק כשבידו להפנות מבלי שיחלוף זמן התפילה. ואילו הרי״ף ורש״י התירו להתפלל לכתחילה בסוף זמנה של התפילה שאם ינקה גופו תחילה יעבור זמנה. אך הרמב״ם והרא״ש סוברים שאפילו אם יחלוף זמן התפילה אסור להתפלל לכתחילה בעודו צריך לנקביו אע״פ שבידו להעמיד עצמו כדי פרסה[מד].

והפרי מגדים (סי׳ צב אשל אברהם סק״א) תירץ, שהברייתא עוסקת כשנצרך לקטנים ואינו יכול להעמיד את עצמו כדי פרסה, ולפיכך אינו רשאי להתפלל לכתחילה. ומכל מקום אם עבר והתפלל תפילתו תפילה משום שהנצרך לקטנים אין חשוב גופו כאינו נקי. אבל היכול להעמיד את עצמו כדי פרסה רשאי להתפלל לכתחילה אף כשנצרך לגדולים.

והנהר שלום (שם סק״א) יישב, שאכן מעיקר הדין מותר להתפלל כשיכול להעמיד עצמו כשיעור הילוך פרסה. אך הברייתא שנתה שלכתחילה אין ראוי להתפלל משום מצות ׳הכון לקראת אלהיך ישראל׳ (עמוס ד יב).

מנין למד רש״י שמותר להתפלל לכתחילה כשיכול להעמיד עצמו עד פרסה

שם. הקשו האחרונים[מה] מנין דייק רש״י שמותר להתפלל לכתחילה ביכול להעמיד את עצמו כדי הילוך פרסה, והרי ממשמעות הלשון ׳תפלתו תפלה׳ משמע שרק בדיעבד תפילתו תפילה, ואילו לכתחילה אינו רשאי להתפלל.

ויישב החפץ ה׳ (ברש״י ד״ה עד), שסבר רש״י שאם אכן אסור להתפלל לכתחילה אף כשבידו להעמיד עצמו כהילוך פרסה, מדוע אם כן לא התבאר בגמרא מהו השיעור של האיסור להתפלל לכתחילה.

ועוד יישב, שמשמע מלשון הברייתא שמה שנקטה ברישא ש׳הנצרך לנקביו אל יתפלל׳ מדובר כפי האופן שנקטה בסיפא ש׳תפילתו תועבה׳ לפי שהרישא והסיפא נשנו כאחד. וכיון שבסיפא מדובר שאינו יכול להעמיד עצמו כדי פרסה, ממילא אף האיסור השנוי ברישא להתפלל לכתחילה הוא דווקא כשאינו יכול להעמיד כשיעור פרסה. אבל אם בידו לעצור את עצמו כהילוך פרסה רשאי להתפלל אף לכתחילה[מו].

והצל״ח (ד״ה הנלך) תירץ, שרש״י דייק מדוע האריכה הברייתא בלשונה ש׳הנצרך לנקביו אל יתפלל ואם התפלל תפלתו תועבה׳, ולא שנתה בקצרה שהנצרך לנקביו והתפלל תפילתו תועבה. ומכך דייק שבאה הברייתא ללמדנו שרק באופן שתפילתו תועבה אינו רשאי לכתחילה להתפלל, אבל כשיוצא ידי חובתו בדיעבד כגון כשבידו להעמיד עצמו כדי פרסה רשאי להתפלל אף לכתחילה.

אך כמה אחרונים[מז] ביארו, שרש״י גרס בנוסחת הגמרא כגירסת הרי״ף ׳אם יכול לשהות עצמו מותר׳ שמשמעו שרשאי להתפלל לכתחילה[מח].

טעם לשיעור הילוך פרסה

שם. ביאר הפרישה (או״ח סי׳ צב אות ב) טעם הדבר שקבעו חכמים שיעור הילוך פרסה, משום שמשך זמנה של התפילה הוא שעה כפי ששנינו בברייתא להלן (לב:) שהחסידים הראשונים שהו בתפילתן שעה אחת, ושיעור הילוך פרסה הינו שעה[מט], ולכך כל שבידו להעמיד עצמו כדי הילוך פרסה שהוא משך התפילה תפילתו תפילה.

והחיי אדם (נשמת אדם כלל ג אות א) ביאר, שחכמים שיערו שכל שאינו יכול להעמיד עצמו כשיעור פרסה נהפך המאכל שבמעיו לצואה ואינו ראוי להתפלל בעודו מלא צואה, כמו שנאמר (תהלים קג א) ׳וכל קרבי את שם קדשו׳.

וביאר החיי אדם שזהו גם טעם החילוק בין הצריך לגדולים שתפילתו תועבה לבין הנצרך לקטנים שתפילתו תפילה, לפי שהמי רגלים אינם נהפכים לצואה.

אך הביאור הלכה (סי׳ צב ד״ה שיעור) תמה על יסוד דבריו, שאם אכן טעם הדבר שתפילתו תועבה מחמת שהמאכל שבמעיו נהפך לצואה מדוע אם כן נקט הרשב״א בתשובותיו (ח״א סי׳ קלא) שהנצרך לקטנים תפילתו תועבה, והלא לא נהפכו מי רגליו לצואה. ועוד, שהרי נמצא לפי דבריו שהמשער בדעתו שבידו להעמיד את עצמו כשיעור פרסה ולאחר תפילתו הוכרח לעשות מיד צרכיו לא עלתה לו תפילתו, משום שהוברר למפרע שנהפך המאכל שבמעיו לצואה, ולא שמענו מי שיסבור כן.

שיעור פרסה כשיושב במקומו

שם. הגן המלך (אות מח)[נ] הקשה מדוע נקט רב ששת בלשונו ׳כדי פרסה׳ ולא נקט בפירוש שיעור שעה וחומש שזהו שיעור הילוך פרסה לאדם בינוני[נא]. ותירץ, שהשמיענו רב ששת שאם אינו יכול להעמיד את עצמו כשיעור פרסה אלא בעודו יושב ולא כשהוא מהלך אינו רשאי להתפלל, משום ששיעור פרסה שקבעו חכמים הוא רק כשבידו להעמיד את עצמו בעודו מהלך, ועל כן נקט רב ששת בלשונו ׳כדי פרסה׳ שזהו שיעור של הילוך.

אך הפקודת אלעזר (בן טובו, סי׳ צב ס״א) כתב בשם הבית עובד (דיני תפלת י״ח אות לה), שרב ששת נקט כדי הילוך פרסה משום שזוהי דרכה של הגמרא לנקוט שיעורי הליכה כגון ארבע אמות. ולפיכך כתב שאין צריך לחוש לחומרת הגן המלך, אלא כל שבידו להעמיד עצמו כדי פרסה אפילו בישיבה תפלתו תפלה[נב].

והגור אריה (גרמון, ד״ה ועד) יישב, שהגמרא לא נקטה שיעור שעה וחומש משום שלעיתים אין לאדם שעון ואינו יכול לשער בעצמו כמה היא שעה וחומש, ולפיכך נקט רב ששת שיעור ׳פרסה׳ מאחר ששיעור הילוך פרסה יכול האדם לשער בעצמו.

הנצרך באמצע תפילתו לנקביו

שם. כתב הרשב״א (שו״ת, ח״א סי׳ קלא) שמי שלא נצרך לנקביו קודם שהחל להתפלל, ובדק נקביו קודם התפילה[נג], והתעוררו לו צרכיו באמצע תפילתו אינו צריך להפסיק באמצע תפילתו להטיל מימיו, שהרי מצינו (לעיל כב:) שהעומד בתפילה והחלו מימיו לשתות מסיים את תפילתו כנגד מי הרגלים הנמצאים כנגדו, ואינו רשאי להפסיק ולהרחיק מהם ארבע אמות[נד], וכיון שכן כל שכן שאינו רשאי להפסיק באמצע תפילתו ללכת להטיל מימיו[נה], והוא הדין הנצרך לגדולים באמצע תפילתו אינו פוסק כשבידו להחזיק את עצמו.

לט. **וכן** כתב הריטב״א (ר״ה לד: ד״ה אמר) שמדובר שהחלו מימיו לשתות רק באמצע תפילתו, והובאו דבריו לעיל בענין ׳הרי שנינו להלן שהנצרך לנקביו תפילתו תועבה׳.
מ. **וכתב** המגן גיבורים (שלטי הגבורים סי׳ צב סק״ב) שלכך נקט הרשב״א בתשובותיו (ח״א סי׳ קלא) שהנצרך לקטנים קודם תפילתו תפילתו תועבה, משום שנקט כעיקר כפירושם של התוספות שחלקו רב חסדא ורב המנונא האם השותת נדחה מחמת השתיתה, ולא מדובר שהחל להתפלל בעודו צריך לנקביו. אבל המגן אברהם הוכיח כשיטתו מסוגיית הגמרא על פי דרכו של רש״י בסוגיין.
מא. **וכן** היא גירסת הרשב״א (שו״ת, ח״א סי׳ קלא), וראה עוד בפתח עינים (ד״ה ועד) שדייק מכמה ראשונים כדעת הרי״ף.
מב. **לפנינו** הובא בשם ׳רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן׳, אבל הרי״ף והרא״ש (סי׳ כד) גרסו תניא אידך.
מג. **וכן** כתב החפץ ה׳ (ברש״י ד״ה ועד).
מד. **והב״ח** פסק להלכה כדעת הרמב״ם והרא״ש שאינו רשאי לכתחילה להתפלל אפילו אם יעבור זמן התפילה. אך המגן אברהם (סי׳ צב סק״א) נקט שאם רואה שיעבור זמן התפילה יכול לסמוך על דעת הרי״ף שמתיר לכתחילה להתפלל כשיכול להעמיד עצמו עד פרסה. והנהר שלום (סי׳ צב סק״א) כתב שהרמב״ם וסייעתו מודים שמותר לכתחילה להתפלל כשיעבור זמן התפילה אם יפנה תחילה, כפי שמצינו בכמה מקומות ששעת הדחק נחשבת כדיעבד, ואין לך שעת הדחק גדולה מזו כשתעבור זמנה של התפילה.
מה. **חפץ** ה׳ (ברש״י ד״ה ועד), צל״ח (ד״ה הנלך), קדושה וברכה (סמיכת חכמים, ברש״י ד״ה ועד).
מו. **והוסיף** לבאר, שמשום כן שינה הרי״ף והעתיק לשון הגמרא ׳מותר׳ אף שנאמר בגמרא ׳תפלתו תפלה׳ משום שסבר כי ממשמעות הברייתא משמע שמה שנקטה הגמרא הלשון ׳תפלתו תפלה׳ הוא לאו דווקא, אלא אם בידו להעמיד עצמו כדי הילוך פרסה רשאי להתפלל אף לכתחילה.
מז. **רש״ש**, הגהות רש״ש טויבש, שלמה משנתו (ברש״י ד״ה ועד), חיי אדם (כלל ג ס״ד).
מח. **אך** ראה בפתח עינים (ד״ה ועד), שאף רש״י גרס ׳תפלתו תפלה׳ ואעפ״כ נקט שאם יוכל להעמיד עצמו כדי פרסה רשאי להתפלל לכתחילה.
מט. **ואף** על פי שאדם בינוני מהלך עשרה פרסאות בי״ב שעות ביום ונמצא שהילוך פרסה הינו שעה וחומש, מכל מקום צריך לשהות מעט קודם התפילה ומעט לאחר העבודה ועולים ביחד שיעור פרסה.
נ. **הו״ד** בהגהות רעק״א (על השולחן ערוך או״ח סי׳ צב ס״א) והביאור הלכה (שם ד״ה שיעור).
נא. **שהרי** אדם בינוני מהלך עשרה פרסאות ביום שהוא י״ב שעות ונמצא שהילוך פרסה הוא שעה וחומש.
נב. **אמנם** כתב, שלכתחילה לא יתפלל עד שיבדוק עצמו, אך אם רואה שאם יפנה תחילה יעבור זמן התפילה רשאי לכתחילה להתפלל כשיכול לעצור את עצמו כדי פרסה בישיבתו. וכן פסק היוקח נא (סי׳ צב אות ג).
נג. **והלבוש** (סי׳ צב ס״ג) והמשנה ברורה (שם סק״ח) פירשו בכוונת הרשב״א שמדובר שבדק את עצמו תחילה או שלא היה נצרך לנקביו כלל קודם תפילתו.
נד. **משום** שאיסור תפילה כנגד מי רגלים הוא רק מדרבנן, וכשהחלו מימיו לשתות באמצע התפילה העמידוהו חכמים על דין תורה שרשאי להתפלל כנגדם כדי שלא יפסיק בתפילתו וילך ממקומו.
נה. **ובהגהות** רבי

וביאר הרמ"א (או"ח סי' צב ס"ב), שמה שנקט הרשב"א שאינו פוסק באמצע תפילתו הוא דווקא כשאינו מתאוה באופן שיש בו איסור משום בל תשקצו. אבל כשנצרך כדי איסור בל תשקצו צריך להפסיק אפילו באמצע התפילה. אך **המגן אברהם** (שם סק"ג) נקט בדעת הרשב"א שאינו צריך להפסיק אפילו כשנצרך כשיעור איסור בל תשקצו.

טעם אריכות לשון הברייתא 'הנצרך לנקביו אל יתפלל'

שם. דקדק הצל"ח (ד"ה הנלקך) מדוע הברייתא לעיל האריכה בלשונה ושנתה ש'הנצרך לנקביו אל יתפלל', והרי מכיון ששנתה בסיפא שאם עבר והתפלל תפילתו תועבה כל שכן שאינו רשאי להתפלל לכתחילה, והיה לה לשנות בקצרה שהנצרך לנקביו והתפלל תפילתו תועבה. וכתב ליישב בכמה דרכים על פי שיטות הפוסקים האמורים לעיל:

א. לפי דעת הרמב"ם (תפילה פ"ד ה"י) והרא"ש (סי' כד) שנקטו שאף היכול להעמיד את עצמו כדי פרסה אינו רשאי לכתחילה להתפלל יש לפרש שלכך נקטה הברייתא בלשונה 'הנצרך לנקביו אל יתפלל' כדי להשמיענו שאף כאשר בידו להעמיד עצמו כדי פרסה אינו רשאי להתפלל לכתחילה. ובסיפא שנתה שאם אינו יכול לעצור את עצמו כדי הילוך פרסה ועבר והתפלל תפילתו תועבה.

ב. ועוד הוסיף ליישב על פי דבריהם, שהשמיענו התנא שאע"פ שיכול להעמיד את עצמו כדי פרסה אינו רשאי להתפלל לכתחילה אף אם על ידי שינקה את גופו יעבור זמן התפילה[נו].

ג. שהתנא השמיענו ברישא שמה שאסור להתפלל לכתחילה הוא דווקא כשהיה נצרך לנקביו קודם התפילה. אבל אם נצרך לנקביו רק לאחר שהחל להתפלל שוב אינו פוסק בתפילתו לעשות צרכיו, אע"פ שאינו יכול להעמיד עצמו כדי פרסה, כמו שכתב **הרשב"א** (ח"א סי' קלא).

ד. **הברכת יהושע** (ד"ה הנלקך) **והמילי דברכות** (ד"ה ת"ר) יישבו, שברישא כלל התנא שבין הנצרך לגדולים ובין הנצרך לקטנים אינו רשאי להתפלל לכתחילה. ובסיפא מדובר כשנצרך לגדולים שתפילתו תועבה, אבל הנצרך לקטנים ועבר והתפלל תפילתו תפילה כדעת **המגן אברהם** (סי' צב סק"א).

ביאור מצות הכון

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן הנצרך לנקביו הרי זה לא יתפלל משום שנאמר הכון לקראת אלהיך ישראל[נז]. פירש **המאירי** (ד"ה מי) שמצות 'הכון' עניינה שישתדל האדם לטהר את עצמו קודם התפילה, ולכך הנצרך לנקביו אל יתפלל אע"פ שיכול להעמיד את עצמו, כדי שלא יבוא לידי טומאה בתפילתו כאשר ישהה את נקביו ויעבור על איסור 'בל תשקצו את נפשותיכם' (ויקרא כ כה).

והב"ח (או"ח סי' צב ס"א) ביאר, שבכלל מצות 'הכון' הוא להתנאות לפני ה' ולעמוד בפניו בגוף נקי כדוגמת אדם המתנאה לעמוד בפני המלך בבגדים נאים וחשובים, וכל שכן שצריך האדם לעמוד לפני ה' בתפילתו בגוף נקי שהוא המלבוש של נשמתו.

כתב העבודת הקודש (להחיד"א, מורה באצבע סי' ג אות סג) בשם דורשי רשומות, ש'הנצרך לנקביו אל יתפלל' נוטריקון 'הכון לקראת אלהיך ישראל'.

הרי כבר שנינו שהנצרך לנקביו אל יתפלל

שם. הקשה **הפרי מגדים** (סי' צב אשל אברהם סק"א) מה בא להשמיענו רבי יונתן שהנצרך לנקביו אל יתפלל, והלא כבר שנינו בברייתא שהנצרך לנקביו אינו רשאי להתפלל. ועוד הקשה, שממה שנקט רבי יונתן בלשונו שהנצרך לנקביו לא יתפלל משום מצות 'הכון' משמע שלא אסר להתפלל אלא לכתחילה, ואילו בברייתא שנינו שתפילתו תועבה אף בדיעבד.

ויישב על פי שיטת **הרמב"ם** (תפילה פ"ד ה"י) **והרא"ש** (סי' כד) שאסור להתפלל לכתחילה אף כאשר בידו להעמיד את עצמו כדי הילוך פרסה, וזהו השמיענו רבי שמואל בר נחמני שהנצרך לנקביו אע"פ שיכול להעמיד עצמו כדי פרסה אינו רשאי להתפלל לכתחילה. אבל הברייתא עוסקת כאשר אינו יכול להעמיד עצמו כדי הילוך פרסה ולפיכך תפילתו תועבה.

אמנם לפי שיטת **הרי"ף ורש"י** (ד"ה ועד) שנקטו שמותר לכתחילה להתפלל כשבידו להעמיד את עצמו כדי הילוך פרסה יש ליישב שהברייתא עוסקת כשנצרך לגדולים, ולכך אם עבר והתפלל תפילתו תועבה. אך רבי שמואל בר נחמני השמיענו שאף הנצרך לקטנים אל יתפלל לכתחילה משום מצות 'הכון', אבל בדיעבד אם עבר והתפלל תפילתו תפילה.

והברכת הבית (לאיינהורן, שער מ סק"ט) תירץ, שהברייתא ששנתה שתפילתו תועבה עוסקת כשאינו יכול להעמיד את עצמו, ורבי שמואל בר נחמני בא להשמיענו שאף המסופק אם יהיה בידו להעמיד את עצמו כדי פרסה אינו רשאי להתפלל לכתחילה משום מצות 'הכון'. אך בדיעבד אם עבר והתפלל תפילתו תפילה לפי שלא פשע, מאחר שסבר שבידו להעמיד את עצמו.

דעת **שאינם חוששים לחטוא**

אמר רבא הוי קרוב לשמוע דברי חכמים שאם חוטאים מביאים קרבן ועושים תשובה מתת הכסילים [זבח] אל תהי ככסילים שחוטאים ומביאים קרבן ואין עושים תשובה. ביארו **התוספות חכמי אנגליה** (ד"ה ואינס)[נח], שהכסילים אינם חוששים לחטוא מכיון שמביאים לאחר שחטאו קרבנות. **והמעון הברכות** (ד"ה שמור) ביאר, כי דעת הכסילים היא שהקב"ה חפץ בקרבנות כפי שחפץ בכל המצוות, ולכך אינם מתחרטים על עוונותיהם לפי שהם גורמים להבאת קרבנות. אמנם זוהי כסילות כי הקב"ה אינו חפץ בגוף הקרבנות אלא בהרהורי תשובה והחרטה הנגרמים על ידי הקרבת הקרבנות, לפי שהמביא את קרבנו עליו להתבונן שהיה ראוי לבוא עליו כפי שנעשה לבהמה כגון הפשטת עורה וניתוח אבריה והקרבתה על המזבח, ומתוך כך מתמרמר על חטאיו וגומר בדעתו שלא ישנה ויחטא.

וכן מצינו אצל שאול (שמואל א' טו טו) שחמל על מיטב הצאן והבקר של עמלק כדי להקריבם לה'. ואמר לו שמואל (שם טו כב) 'החפץ לה' בעולות וזבחים כשמוע בקול ה' הנה שמוע מזבח טוב להקשיב מחלב אילים'. כלומר שהלא תכליתם של הקרבנות לבוא על ידיהם לשמוע בקול ה', וכיצד עבר וחמל על צאן עמלק ועבר על ציווי ה' בכדי להקריבם אליו, והלא אין רצון ה' בגוף הקרבנות כי אם בשמיעת קולו.

אף הנמנעים מן החטאים נחשבים כצדיקים

כי אינם יודעים לעשות רע אי הכי צדיקים נינהו. דייק **השפתי חכמים** (ד"ה כי) שמשמע שבכך שאינם עושים רע הרי הם נחשבים כצדיקים אע"פ שאינם עושים מצוות, וכן הביא בשם הספרים שדרשו בפסוק (שמות כב ל) 'ואנשי קדש תהיון לי ובשר בשדה טרפה לא תאכלו לכלב תשליכון אתו' שאפילו אם רק לא תאכלו בשר טריפה תהיו נחשבים כאנשי קודש. והביא הכתוב ראיה לכך ממה שנצטווינו להשליך בשר טריפה לכלבים בשכר שלא חרצו לשונם בעת יציאת ישראל ממצרים, ואע"פ שהכלבים לא הטיבו עם ישראל אלא רק נמנעו מלחרוץ לשונם אעפ"כ מקבלים שכר, וכמו כן גם היושב ואינו עובר עבירה נותנים לו שכר. והוא שאמר הכתוב (תהלים קיט ג) 'אף לא פעלו עולה בדרכיו הלכו'.

ביאור לשון הכתוב 'כי אינם יודעים לעשות רע'

אלא אל תהי ככסילים שחוטאים ומביאים קרבן ואינם יודעים אם על הטובה הם מביאים אם על הרעה הם מביאים אמר הקדוש ברוך הוא בין טוב לרע אינן מבחינים והם מביאים קרבן לפני. ביאר **היעב"ץ** (ד"ה בין) שתיבת 'לעשות' משמעותה תיקון כלשון הכתוב (דברים כא יב) 'ועשתה את צפרניה', או 'ולא עשה רגליו ולא עשה שפמו' (שמואל ב' יט כה) וביאר **רש"י** שלא תיקן את שער רגליו ושער שפמו. וכן בענייננו כוונת הכתוב הוא שהכסילים אינם יודעים לעשות תשובה ולתקן את רעתם בהבאת קרבנותיהם.

והברכת אהרן (ד"ה מ"ד) ביאר, שהלשון 'יודעים' פירושו תיקון ושבירה כלשון הפסוק (צפניה ג יט) 'הנני עשה את כל מעניך' שפירושו שישבור ויכניע הקב"ה את כל שונאי ישראל. וכן אמר הכתוב שהכסילים אינם יודעים לכתוש ולכבוש יצרם הרע.

עקיבא איגר (על השולחן ערוך, או"ח סי' צב סק"ב) הקשה מדוע הוא כל שכן, הרי המתפלל כנגד מי רגלים דינו קל מאשר המתפלל בעודו נצרך לנקביו, שהרי המתפלל כנגד מי רגלים בדיעבד תפילתו תפילה כמבואר בשולחן ערוך (או"ח סי' עו ס"ח), ואילו המתפלל בעודו צריך לנקביו תפילתו תועבה. ועוד, שכיון שהמתפלל כנגד מי רגלים בדיעבד תפילתו תפילה על כן כשהחלו מימיו לשתות באמצע תפילתו דינו כמו בדיעבד ולא הטריחוהו חכמים להפסיק בתפילתו, משא"כ הנצרך לנקביו שתפילתו תועבה אפילו בדיעבד שמא עליו להפסיק בתפילתו אע"פ שנצרך רק באמצע תפילתו. ויישב הביאור הלכה (סי' צב ד"ה אם), שמצינו כמה דעות בראשונים שאף המתפלל כנגד מי רגלים לא עלתה לו תפילתו ואעפ"כ לא הזקיקוהו חכמים להרחיק מהם ארבע אמות כשהחלו מימיו לשתות באמצע תפילתו, ולפיכך הוא הדין הנצרך לנקביו באמצע תפילתו אינו פוסק לעשות צרכיו. והבני ציון (סי' צב סק"ג) ביאר בכוונת הרשב"א, שכיון שהשותת באמצע תפילתו אינו רשאי להרחיק ארבע אמות ממקומו משום הפסק בתפילה, כל שכן שהנצרך לנקביו באמצע תפילתו אינו פוסק ללכת לעשות צרכיו שהוא הפסק מרובה יותר. והביאור הלכה תמה כיצד פסק השולחן ערוך (שם ס"ג) כדברי הרשב"א שאינו צריך להפסיק באמצע תפילתו, הרי עיקר ראיית הרשב"א היא ממה שמצינו שמי שהיו מימיו שותתים באמצע תפילתו אינו מרחיק מהם ארבע אמות, והשולחן ערוך עצמו (סי' ל סכ"ז) פסק שלא כדברי הרשב"א אלא כדעת הרוקח (סי' שמד) שאם התינוק השתין בבית הכנסת בשעת התפילה צריך המתפלל כנגדו לצאת מבית הכנסת ולגמור את התפילה. ויישב, ששמא נקט השולחן ערוך כדברי הרשב"א משום שמסתבר טעמו. והבני ציון (שם) יישב על פי מה שביאר המגן אברהם (סי' ל סק"מ) שהשולחן ערוך פסק כדברי הרוקח רק לגבי תינוק שהשתין בבית הכנסת שצריך להפסיק וללכת ממקומו, לפי שהיציאה מבית הכנסת אינה הפסק מרובה. אבל מי ששתתו מי רגליו באמצע תפילתו לא הזקיקהו ללכת ולהחליף את בגדיו משום שזהו הפסק מרובה, ולפיכך הוא הדין הנצרך לנקביו אינו פוסק לעשות צרכיו משום שהוא גם כן הפסק רב. **נו.** **כמו** שביאר הב"ח (או"ח סי' צב ס"א) בשיטת הרמב"ם והרא"ש. **נז.** **כך** מובא לפנינו, וכך גם גרס הבית יוסף (או"ח סי' צב ס"א ד"ה גופו), אך הרי"ף והרא"ש (סי' כד) גרסו תניא אידך. ובירושלמי מגילה (פ"א ה"ט) דרש רבי סימון הלשון 'הכון' התכונן לקראת אלהיך ישראל. וביאר הקרבן העדה (שם ד"ה התכונן) שכשצריך האדם לנקביו אינו יכול לכוון כל כך. **נח.** **וכעין** זה מבואר בתוספות רבינו יהודה (ד"ה ואינן).

הטעם שלא נדרש הכתוב כפשוטו שראוי להימנע מלחטוא מאשר להקריב קרבנות

שם. דקדק **המהרש"א** (ח"א ד"ה מ"ד) מדוע לא פירשה הגמרא לשון הפסוק כפשוטו, שמוטב שישמור האדם את רגליו מלחטוא מאשר ללכת להביא חטאות ואשמות לבית המקדש, ויהיה קרוב לשמוע בקול ה', ולא כדרך הכסילים שעוברים על רצונו וחוזרים ומביאים קרבן, שכן מוטב לשמוע בקול ה' מאשר להביא קרבן על החטא, כפי שאמר שמואל לשאול (שמואל א' טו כב) 'החפץ לה' בעולות וזבחים כשמוע בקול ה', הנה שמוע מזבח טוב להקשיב מחלב אילים'. **ויישב,** שכפי פשוטו של מקרא אין מתיישב כראוי סוף הפסוק 'כי אינם יודעים לעשות רע', שהרי מאחר שהם מביאים קרבן על חטאם ודאי שיודעים שחטאו. ולפיכך דרשו שבשעה שמביא האדם קרבן על חטאיו עליו לשמוע לדברי חכמים ולעשות תשובה כמותם בהבאת הקרבן, ולא כדרך הכסיל שגם בעת שמביא קרבן אינו מתבונן ואינו מבחין שחטא ועשה רע, ואינו מקריב את זבחו לשם חטאת לעשות תשובה[נט].

מהי ההתבוננות בין הטובה לרעה אשר הכסילים אינם מתבוננים בה

שם. מצינו כמה דרכים באחרונים בביאור לשון הגמרא 'מביאים קרבן ואינם יודעים אם על הטובה הם מביאים אם על הרעה הם מביאים':

א. המעון הברכות (ד"ה שמור) **והברכת ראש** (ד"ה ואינם) ביארו על פי מה שכתבו הספרים שיסוד מצות הקרבנות הוא שיתבונן האדם בהביאו קרבן שהיה ראוי לבוא עליו כפי שנעשה לקרבן, ומתוך כך מתחרט על כל חטאיו ועוונותיו, וגומר בדעתו שלא ישנה ויחטא עוד. אך הכסילים סוברים שהקב"ה חפץ בקרבנות חובה כגון חטאת ואשם כפי שחפץ בשאר המצוות. ואינם מתבוננים 'אם על הטובה הם מביאים' כלומר האם הקרבן בא לשם מצוה ככל מצוות התורה, או 'על הרעה הם מביאים' שנצטוו להביא את קרבן כדי שיתבוננו שהיה ראוי לבוא עליהם אותו הרע שנעשה לבהמה וממילא יטיבו את מעשיהם.

ב. הלשמוע בלמודים (ד"ה אלא) ביאר, שהנה מצינו שני מיני קרבנות, האחד קרבנות חובה הבאים לכפר על החטאים כחטאת ואשם, והשני קרבנות דורון כגון עולה ושלמים. והכסילים סבורים כי כל הקרבנות הם לשם דורון ומנחה, ואינם מתבוננים 'אם על הטובה הם באים' כלומר האם קרבנותיהם באים לשם דורון להקב"ה על שהטיב עמם, או 'על הרע הם מביאים' שנצטוו להביאם לכפר על רעת חטאם, ועל כן נקראים כסילים כי אין הקב"ה חפץ בעצם הקרבנות אלא רק בהטבת המעשים הנגרמת מהקרבת הקרבן.

ג. האם יעקב (ד"ה אלא) ביאר, שהכסילים אינם עושים תשובה בהבאת קרבנם, אלא מביאים את זבחיהם כשוחד כדי שיוכלו להמשיך במעשיהם הרעים. ואינם מבחינים 'אם על הטובה הם מביאים' שנצטוו להביא קרבנות בכדי שיטיבו את מעשיהם, או 'על הרעה הם מביאים' שיוכלו להמשיך ברעתם על ידי שוחד זבחיהם. ולפיכך אמר הקב"ה 'בין טוב לרע אינן מבחינים והם מביאים קרבן לפני' שהרי כל התכלית של הקרבן הוא בכדי שיעזוב האדם את רעתו, אבל החוטא על מנת להקריב קרבן אין קרבנו מכפר כעין ששנינו (יומא פה:) 'האומר אחטא ואשוב אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה, אחטא ויום הכפורים מכפר אין יום הכפורים מכפר'.

ד. הבן יהוידע (ד"ה ואינם) ביאר על פי מה שאמרו חז"ל (יומא פו:) שהעושה תשובה מאהבה נעשות זדונותיו כזכויות, ואילו השב תשובה מיראה נעשות זדונותיו כשגגות. וביארו המפרשים שהאדם העושה תשובה פנימית מתוך שברון הלב נעשים זדונותיו כזכויות, אבל השב תשובה חיצונית שאין לבו נשבר בקרבו נעשים עוונותיו רק כשגגות. והנה מצות הקרבת קרבן ענינה היא שיעשה האדם תשובה מתוך פנימיותו ושברון הלב. אך הכסילים מביאים את קרבנם רק בתורת דורון לרצות כביכול את הקב"ה שלא יענישם ואינם עושים תשובה פנימית משברון הלב, ולפיכך עוונותיהם נעשים רק כשגגות. וזהו שאמר הכתוב שהכסילים אינם יודעים להבחין 'אם על הטובה הם מביאים' והיינו שאינם יודעים אם נצטוו על הקרבת קרבן בשביל הטובה הגדולה אשר בידם להשיג כאשר יעשו תשובה שלימה מתוך שברון הלב ויהפכו זדונותיהם לזכויות, או 'על הרעה הם מביאים' שרק ינצלו מעונש רעת עוונותיהם. ולכך אמר הקב"ה שכיון שאינם מבחינים בין האדם המביא את קרבנו בשביל דורון להיפטר מעונשו לבין המביא על מנת לעשות תשובה מתוך שברון הלב אינם ראויים להביא לפני קרבן, כי אינו מן הכבוד להביא בהמה דורון להקב"ה.

ה. האבן שלמה (הויערבאך, ד"ה מתת) ביאר, כי ידוע שמדרכו של היצר הרע להסית את האדם בהראותו צדדי היתר למעשה עבירה, ולעיתים אף מוכיח לו שזהו מעשה מצוה. והוא שאמר הכתוב שהכסילים אינם מתבוננים האם צריכים כפרה גם על המעשים הנראים מצוות, ועל המעשים אשר רעתם גלויה לעיני הכל.

ו. ועוד פירש על פי מה שכתב **המסילת ישרים** (פ"ג) לבאר בדברי הגמרא (עירובין יג:) 'נמנו וגמרו נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, עכשיו שנברא יפשפש במעשיו, ואמרי לה ימשמש במעשיו'. וביאר שהפשפוש הוא חקירה ובדיקה האם עשה מעשים שאינם הגונים, והמשמוש הוא בדיקה במעשי המצוות האם נעשו לשם שמים בשלמות בלא פניות זרות. והכסילים כאשר מביאים את זבחיהם אינם מפשפשים לא במעשיהם הרעים ולא ממשמשים במעשיהם הטובים, ועל כן אומר הקב"ה 'בין טוב לרע אינן מבחינים והם מביאים קרבן לפני' שכן מאחר שאינם מבערים את מעשיהם הרעים ולא מתקנים את מעשי המצוות נעשה קרבנם זבח תועבה.

מחלוקת ראשונים לענין מה נדרש שמור נקביך

רב אשי ואיתימא רב חנינא בר פפא אמר שמור נקביך בשעה שאתה עומד בתפלה לפני. ביאר **רש"י** (ד"ה שמור) שהפסוק (קהלת ד יז) 'שמור רגלך' בא ללמד שלא יפיח האדם בשעת התפילה[ס].

אך כמה **ראשונים**[סא] ביארו שהפסוק 'שמור רגליך' מלמדנו שהנצרך לנקביו אינו רשאי להתפלל אלא ינקה עצמו קודם תפילתו. וביאר **הב"ח** (או"ח סי' צב ס"א) טעם הדבר שדרשו חכמים משני פסוקים[סב] שהנצרך לנקביו אל יתפלל, משום שכאשר האדם שומר נקביו ואינו מתפלל עד שמנקה גופו תחילה מלבד שנוטל שכר על שנזהר שלא להתפלל בגוף מלא צואה וטינופת ומי רגלים, נוטל שכר אף על אשר התנאה לעמוד לפניו בגוף נקי וחשוב בלי שום לכלוך כדוגמת אדם המתנאה ללבוש בגדים נאים בעמדו לפני המלך, וזהו בכלל מצות 'הכון לקראת אלהיך ישראל' שפירושו להתנאות לפני ה' יתברך.

מקור מסוגייתנו שהעומד להפיח אל יתפלל

שם. כתב **הרא"ש** (שו"ת, כלל ד סי' א) שמי שבריא לו שאינו יכול להתפלל בלא להפיח, מוטב שיעבור זמן התפילה ולא יתפלל מאשר יתפלל ויפיח בתפילתו, וכן פסק **הטור** (או"ח סי' פ ס"א).

ותמה השלטי הגבורים (אות ו) מנין המקור שהפחה חמורה כל כך עד שדוחה את התפילה. אך **הפרי חדש** (סי' פ ס"א) ביאר שזה נלמד מהכתוב 'שמור רגליך כאשר תלך אל בית האלהים' ונדרש בגמרא 'שמור נקביך בשעה שאתה עומד בתפלה לפני', ופירש **רש"י** (ד"ה שמור) שישמור האדם נקביו שלא יפיחו[סג].

ביאור הפסוק לפי הדרשה שמור נקביך

שם. המעון הברכות (ד"ה ר"א) כתב לפרש המשך הפסוק לפי הדרשה של 'שמור נקביך' על פי המבואר לעיל (טו.) ש'כל הנפנה ונוטל ידיו ומניח תפילין וקורא קריאת שמע ומתפלל מעלה עליו הכתוב כאלו בנה מזבח והקריב עליו קרבן'. והטעם הוא משום שאמרו המקובלים שאין כח ביד הסטרא אחרא לבלבל את האדם במחשבות זרות כשמתפלל בגוף נקי, ולכך כל הנפנה קודם התפילה נחשב כאילו הקריב קרבן על גבי המזבח בהיות שתפילתו עולה לרצון כקרבן ואיננה נפסלת על ידי מחשבות זרות. וזהו שאמר הכתוב 'שמור רגליך כאשר תלך אל בית האלוקים וקרוב לשמוע מתת הכסילים זבח' שינקה האדם את גופו קודם התפילה וינצל מחמת כן ממחשבות זרות בעת התפילה, ותתקבל תפילתו לרצון ולא תדחה ותיפסל על ידי מחשבות זרות ופיגול כזבחי הכסילים. וביאר הפסוק 'כי אינם יודעים לעשות רע' כלומר שאין ביד הסטרא אחרא להרע לאדם במחשבות זרות בעודו מתפלל בנקיות הגוף ובטהרה[סד].

והפרשת מרדכי (אלטשולר, ד"ה שמור) ביאר, שכיון שהמתפלל כשצריך לנקביו תפילתו תועבה ודומה לקרבן רשעים שנאמר עליהם (משלי כא כז) 'זבח רשעים תועבה', על כן אמר הכתוב היה קרוב לשמוע לדברי חכמים שאמרו שלא להשהות הנקבים בעת התפילה כדי שלא תדמה התפילה לזבחי כסילים שזבחם תועבה.

טעם חליצת התפילין בריחוק ארבע אמות

תנו רבנן הנכנס לבית הכסא חולץ תפליו ברחוק ד' אמות ונכנס. מצינו שני דרכים מפני מה הנכנס לבית הכסא עליו לחלוץ תפילין בריחוק ארבע אמות. **רבינו האי גאון** (הו"ד בתלמידי רבינו יונה ד"ה מהו, רא"ש סי' כו) פירש, שהצריכו חכמים לחלוץ תפילין בריחוק ארבע אמות מפני עצם הכניסה לבית הכסא, לפי

[נט] **וכתב** שנקרא כסיל על שם שאינו יודע אם חייב להביא חטאת או אשם.

[ס] **וביאר** המגיד תעלומה (על הרא"ש סי' כד ד"ה שמור), שמשמעות הכתוב הוא שבשעה שעומד האדם בתפילה ישמור את נקביו שלא יפיחו. אך הרא"ש (סי' כד) כתב 'שמור נקביך בשעה שאתה בא לעמוד בתפלה לפני' והיינו שציוה הכתוב שישמור ויבדוק האדם את נקביו קודם התפילה כדי שיהיו נקיים בשעת התפילה, וכן משמע ממה שאמר הפסוק בלשון עתיד 'שמור רגליך כאשר תלך אל בית האלהים' ולא אמר 'כאשר תעמוד' בלשון הווה.

[סא] **ראבי"ה** (ברכות סי' סט), טור (או"ח סי' צב ס"א), תניא רבתי (סי' ה), ספר המאורות (ד"ה היה), וכן כתב הכסף משנה (תפלה פ"ד ה"י). והלבוש (סי' צב ס"א) פירש שלכך נדרש הפסוק 'שמור רגליך' שישמור האדם נקביו בתפילה, משום שאם כוונת הכתוב לומר שישמור רגליו שלא ייגפו באבנים מדוע הזהיר לשומרם רק בהליכתו לבית ה' והלא בכל מקום שהולך צריך לשמור על רגליו שלא ייגפו, ועל כן דרשוהו שישמור האדם את נקביו בשעה שעומד בתפילה.

[סב] **והיינו** 'היכון לקראת אלהיך ישראל' ו'שמור רגליך כאשר תלך אל בית האלהים'.

[סג] **וכתב,** שאין לדייק ממה שנקטה הברייתא ש'הנצרך לנקביו אל יתפלל' שמשמע שדווקא הנצרך לנקביו אינו רשאי להתפלל אבל מי שעתיד להפיח רשאי להתפלל. משום שהברייתא נקטה 'נצרך לנקביו' להשמיענו שאם התפלל תפילתו תועבה, אבל הנצרך להפחה ועבר והתפלל תפילתו תפילה.

[סד] **ועל** כן אמר הכתוב 'מתת הכסילים זבח' שהאדם במעשיו הוא הגורם לזבח הכסילים הואיל ולא נפנה תחילה.

שהלבוש תפילין אינו רשאי להכנס לבית הכסא אף שאינו רוצה לעשות צרכיו. ודייק דבריו ממה ששנינו בברייתא ש'הנכנס לבית הכסא חולץ תפיליו בריחוק ארבע אמות' שמשמע שמחמת עצם הכניסה לבית הכסא הצריכו חכמים לחלוץ את התפילין אף כשאינו נכנס לעשות צרכיו. אולם **הרא"ש** (שם) כתב שהחיוב לחלוץ תפילין הוא רק כשנכנס לעשות צרכיו[סה], אבל הנכנס לבית הכסא ואינו רוצה לעשות צרכיו רשאי להכנס אף בעוד התפילין עליו[סו].

ורש"י (ד"ה חולץ) כתב שצריך לחלוץ את התפילין בריחוק ארבע אמות, לפי שגנאי לתפילין שיהיו מונחים בגלוי בראש האדם בעת כניסתו לבית הכסא. וביאר **הפני יהושע** (ד"ה בא"ד ובקבוע, ד"ה אמר רבי אחאי), שסבר רש"י כדעת רבינו האי גאון שאסור להכנס לבית הכסא בתפילין אף כשאינו נכנס לעשות צרכיו, ולכך צריך להקדים לחולצן בריחוק ארבע אמות, משום שכל הארבע אמות הסמוכות לבית הכסא נחשבות כמקום בית הכסא, וגנאי הוא לתפילין להיות מונחים בגלוי בראשו של האדם במקום בית הכסא אע"פ שאינו עושה צרכיו[סז].

בית הכסא קבוע שאין מונחת בו צואה

אמר רב ששת לא שנו אלא בית הכסא קבוע. רש"י (ד"ה בית) כתב שצריך להקדים לחלוץ את התפילין בריחוק ארבע אמות מבית הכסא שמונחת בו צואה. ודקדק **הפני יהושע** (ברש"י שם) מדוע כשאין מונחת בו צואה אין צריך לחלוץ תפילין בריחוק ארבע אמות, והרי שנינו להלן (כו.) שאסור להתפלל אף בבית הכסא שאין מונחת בו צואה. ויישב, שהגמרא הסיקה שם שאם אין מונחת בו צואה אסור להתפלל רק בתוכו אבל מבחוץ כנגדו מותר להתפלל, וכיון שכן הוא הדין שאין צריך לחלוץ תפילין מבחוץ.

והברכת דוד (ד"ה ת"ר) **והברכת** ה' (כהן יהונתן, ברש"י ד"ה בה"כ) תמהו, שהרי מה שהסיקה הגמרא שם שמותר להתפלל כנגדו מבחוץ הוא רק בבית הכסא חדש שלא נפנו בו, אבל אם כבר נפנו בו אסור להתפלל אף כנגדו מבחוץ בתוך ארבע אמותיו אע"פ שלא מונחת בו צואה. ועוד, מדוע חילק רב ששת בין בית הכסא קבוע לעראי והלא היה יכול לחלק בין בית הכסא קבוע שמונחת בו צואה לבין בית הכסא שלא מונחת בו צואה.

ולכן כתב ליישב הברכת דוד, שאמנם לא אסרו חכמים להיכנס בתפילין לבית הכסא כי אם כשמונחת בו צואה משום ביזוי התפילין, אבל כשלא מונחת בו צואה התירו להיכנס עם התפילין לתוכו. ודווקא בתפילה החמירו שלא להתפלל כנגדו אע"פ שלא מונחת בו צואה. וכן כתב **הרא"ה** (ד"ה ויסתין) שבית הכסא קבוע שאין מונחת בו צואה אע"פ שמקומו מאוס ואסור להתפלל בתוכו התירו חכמים להניח בו תפילין.

והברכת ה' יישב, שמה שכתב רש"י שיש בו צואה אין כוונתו למעט בית הכסא קבוע שלא מונחת בו צואה אלא בית הכסא עראי שלא נפנו בו מעולם ועתה בא לעשותו בית הכסא. אבל בית הכסא קבוע שכבר נפנו בו אע"פ שלא מונחת בו צואה נחשב בית הכסא קבוע וצריכים להקדים לחלוץ ממנו בריחוק ארבע אמות, לפי שכבר נפנו בו ויש בזיון לתפילין בכניסתם לתוכו[סח].

חליצת תפילין בבית הכסא שבחפירה

שם. רש"י (ד"ה בית) פירש שכל בתי הכסאות האמורים בגמרא היו עשויים על פני השדה[סט] ואינם בחפירה בקרקע. והיינו שמצינו להלן (כו.) שבתי כסאות של פרסאי היו חפורים בקרקע בצורת מדרון, ונפנו בהם מלמעלה והרעי התגלגל דרך המדרון לגומא שבקרקעית החפירה. אך בית הכסא שדנה אודותיו הגמרא עשוי כולו על פני הקרקע.

ומבואר מדבריו שהנכנס להפנות בבית הכסא שבחפירה אינו צריך לחלוץ התפילין בריחוק ארבע אמות, וטעם הדבר ביאר **המגן אברהם** (סי' מג סק"ו) שרש"י סבר [כשיטת **רבינו האי גאון**] שהחיוב לחלוץ תפילין בריחוק ארבע אמות הוא משום הכניסה עצמה האסורה לבית הכסא אע"פ שאינו רוצה לעשות צרכיו, מאחר שהתפילין מתבזים בכניסה לבית הכסא. משא"כ בית הכסא העשוי בחפירה כיון שהצואה טמונה בקרקעיתו ואין התפילין מתבזים בכניסתם מותר להיכנס עמהם לתוכו, כפי שמצינו (להלן כו.) שמותר אפילו לקרוא קריאת שמע בתוכו[ע].

אך הרא"ש סובר שחיוב חליצת התפילין הוא מחמת עשיית הצרכים, ואף הנפנה בבית הכסא עראי עליו להקדים לחלוץ תפיליו משום שמה לי הנפנה בבית הכסא קבוע ומה לי הנפנה בבית הכסא עראי[עא]. ואם כן כל שכן שהנפנה בבית הכסא קבוע העשוי בחפירה צריך להקדים לחלוץ התפילין משום עשיית צרכיו.

כיצד נפנה לאלתר בבית הכסא עראי והרי נאמר והיה מחניך קדוש

אבל בית הכסא עראי חולץ ונפנה לאלתר. הקשה **הרשב"א** (ד"ה הא), כיצד מותר להפנות מיד לאחר חליצת התפילין והרי נאמר (דברים כג טו) 'והיה מחניך קדוש'[עב]. ותירץ **הרשב"ץ** (ד"ה הנכנס) שלא אסר הכתוב אלא אמירת דברים שבקדושה בבית הכסא, ואילו חכמים אסרו אף להניח תפילין בבית הכסא. אבל הנפנה בבית הכסא עראי כיון שבשעה שהחל להפנות לא היתה מונחת שם צואה והכניסם בהיתר, לא הזקיקהו חכמים להרחיק ארבע אמות והתירוהו לעשות צרכיו סמוך לתפילין.

והשלמה משנתו (ד"ה חולץ) ביאר, שהרשב"א הקשה מדוע רשאי לחלוץ תפילין סמוך לבית הכסא עראי, והרי מאחר שתיקן בו בית מושב לעשיית הצרכים דינו כבית הכסא חדש שאסור להכניס תפילין בארבע אמותיו כשאין בו דפנות[עג].

והמגן דוד (ד"ה אבל) ביאר קושיית הרשב"א על פי המבואר במגילה (כז:), שהמתפלל צריך לשהות כדי הילוך ארבע אמות קודם שמשתין מפני ששפתותיו ממלמלים תפילה, ולפיכך הקשה הרשב"א מדוע רשאי להפנות לאלתר והרי המלובש בתפילין מסתמא עוסק בתורה או בתפילה ועליו לשהות ארבע אמות כדי שלא ימלמל דברים שבקדושה בעת עשיית הצרכים[עד].

טעם להשמטת הראשונים את חילוקו של רב ששת לענין בית הכסא עראי

שם. הקשה **הבית יוסף** (או"ח סי' מג ס"א ד"ה ומ"ש), מדוע השמיטו כמה מהראשונים[עה] חילוקו של רב ששת שאין צריך להקדים לחלוץ את התפילין בריחוק ארבע אמות מבית הכסא עראי.

ויישב המחצית השקל (סי' מג סק"ו), שצריך לומר שלא היה בגירסתם חילוקו של רב ששת בין בית הכסא קבוע לבית הכסא עראי[עו].

ורבים מהאחרונים[עז] כתבו ליישב, שהראשונים שהשמיטו חילוקו של רב ששת סברו ששיטת הגמרא והאמוראים להלן חלוקה על דבריו וסוברת שאף הנכנס להפנות בבית הכסא עראי צריך להקדים לחלוץ תפילין בריחוק ארבע אמות. שהרי הגמרא הסתפקה האם מותר להשתין בתפילין בבית הכסא קבוע, ורבינא התיר ורבא אסר מטעם שמא יפנה בהן או שיפיח בהן, ומוכח שסברו שמותר להיכנס לבית הכסא בתפילין כשאינו רוצה לעשות צרכיו, שהרי אם הכניסה עצמה אסורה מדוע הסתפקו האם מותר להשתין בתפילין והלא אם הכניסה עצמה אסורה כל שכן שאסור להשתין בתפילין, אלא מוכח שמותר להיכנס לבית הכסא בתפילין כשאין דעתו לעשות צרכיו, ולא אסרו אלא כשרוצה לעשות צרכיו, ועל כן הסתפקה הגמרא מהו להשתין בתפילין. וכיון שכך נמצא שהחיוב להקדים לחלוץ התפילין בריחוק ארבע אמות הוא מפני עשיית הצרכים, שחששו חכמים שמא ישכחו לחולצן ויפנו בהן, ועל כן עשו הרחקה לחלוץ

[סה] **וכתב** הביאור מרדכי (אות לו), שלדעת הרא"ש גזרו חכמים לחלוץ את התפילין בריחוק ארבע אמות משום שחששו שמא ישכח האדם ויפנה עמהן, ועל כן עשו הרחקה שיקדים הנכנס לחלוץ תפילין ארבע אמות לפני הכניסה לבית הכסא. וראה שם שנקט שאף לדעת הרא"ש הכניסה בתפילין לא הותרה אלא לצורך. [סו] **וכיוצא** בזה כתבו האור זרוע (ח"א סי' תקפו) ותוספות רבינו פרץ (ד"ה לב"ה) והמאירי (ד"ה בית) שרשאי האדם לעבור כדרכו בבית הכסא כשהתפילין בראשו. וביאר הביאור הלכה (סי' מג ד"ה ואוחזן), שסברו שלא התירו חכמים אלא לעבור כדרכו, אבל אינו רשאי להתעכב ולשהות בבית הכסא בעודו לבוש תפילין. [סז] **וראה** עוד שביאר שאיסור הכניסה בתפילין אינו איסור גמור אלא רק משום גנאי לתפילין. [סח] **ועוד** יישב, שרש"י העמיד שמדובר שמונחת בו צואה משום סברת הגמרא בהוה אמינא להלן (כו.) שאם לא מונחת בו צואה אין דינו כבית הכסא. [סט] **וביאר** הדברי חמודות (סי' כו אות פו), שרש"י השמיענו שלא התירו חכמים להכניס תפילין ביד לבית הכסא אלא בבתי כסאות שבשדה, לפי שבשדה אין מקום שמור להצניעם. אבל אסור להכניסם ביד לבית הכסא שבבית לפי שיכול להצניעם בביתו במקום משומר, וכמו שכתב הרא"ש (הל' תפילין סי' כ) שהנפנה בבית לא יכניס את התפילין עמו. [ע] **אמנם** עליו לחלוץ תפילין בשעה שעושה צרכיו. [עא] **ואף** שאמר רב ששת שהנכנס לבית הכסא עראי אינו חולץ תפיליו בריחוק ארבע אמות מכל מקום פסק הרא"ש שאף בבית הכסא עראי צריך לחלוץ, וראה להלן בנושא 'השמטת הראשונים דינו של רב ששת' ביאור שיטת הרא"ש. [עב] **והמילי** דברכות (ד"ה אבל) דקדק מדוע לא הקשה הרשב"א כמו כן כיצד מועילה חליצת תפילין ארבע אמות מבית הכסא קבוע, והלא נכנס עמהם בידו לבית הכסא. ותירץ, שלגבי בית הכסא קבוע היה אפשר ליישב שחולצן בריחוק מקום ומניחם בחורים הסמוכים לבית הכסא ואינם מכניסם לבית הכסא. אבל בענינינו בבית הכסא עראי מבואר בפירוש שחולצן ונפנה לאלתר, ולפיכך הקשה הרשב"א כיצד מותר להפנות כנגדם. וכתב עוד, שרש"י (ד"ה חולץ) כבר הרגיש בקושיית הרשב"א והעמיד שאוחז את התפילין בידו 'כדאמרינן לקמן', והיינו כמבואר להלן שאוחזן בבגדו ובידו, ומאחר שהתפילין מכוסים בבגד אינו אסור משום 'והיה מחניך קדוש' [אמנם ראה בפני יהושע (ברש"י שם) שביאר דברי רש"י שאוחזן בידו לבד בלא בגד וכשיטת בית הלל שהלכה כמותן ולא כדעת רבי עקיבא שאוחזן בידו ובבגדו]. [עג] **וביאר**, שזהו הטעם שהשמיטו הראשונים שאין צריך חליצת תפילין מבית הכסא עראי. [עד] **אך** העיר שפירושו דחוק. [עה] **הרי"ף**, רמב"ם, רא"ש. אמנם העטרת ראש (ד"ה ת"ר, בא"ד אך הרמב"ם) והשמן רקח (ד"ה לא שנו, בא"ד וגם תימא) הוכיחו שהרמב"ם נקט להלכה כרב ששת שהרי כתב (תפילין פ"ד הי"ח) 'במה דברים אמורים בבית הכסא הקבוע שאין ניצוצות ניתזות עליו, אבל בית הכסא עראי לא יכנס בהן כשהם גלולים אלא חולץ אותן ונותנן לחבירו לשמרן', ומכך שלא ביאר שצריך אף לחולצן בריחוק ארבע אמות כפי שביאר (שם הי"ז) לגבי בית הכסא קבוע, מוכח שסבר כרב ששת שאין צריך לחלוץ בריחוק ארבע אמות בבית הכסא עראי. [עו] **וראה** בדרך אמונה (ד"ה מהו) שהוכיח שהרא"ש (סי' כו) לא גרס הברייתא הראשונה של הנכנס לבית הכסא חולץ תפיליו מכך שלא הביא בדבריו אלא את הברייתא הבאה 'תניא אידך'. וממילא אף לא גרס חילוקו של רב ששת האמור עליה. [עז] **ביאור** מרדכי (אות לו ד"ה מותר), ברכת ראש (ד"ה אמר), לשם זבח (ד"ה איבעיא), בית ישראל (ברש"י ד"ה בה"כ, בא"ד עוד נראה), מילי דברכות (ד"ה אבל). והב"ח (או"ח סי' מג ס"ג) יישב, שהראשונים שהשמיטו דינו של רב ששת סברו שרבי מיאשא שאמר להלן ש'הלכה גוללן כמין ספר ואוחזן בימינו כנגד לבו' חלוק על דינו של רב ששת וסובר שלעולם צריך לחלוץ תפילין אף הנכנס לבית הכסא עראי. וראה בט"ז (שם סק"ה) יישוב נוסף.

חוץ לארבע אמות. וממילא אף הנכנס לעשות צרכיו בבית הכסא עראי חייב לחלוץ תפילין, כיון שאין החיוב תלוי בעצם בית הכסא אלא בעשיית הצרכים שחששו פן יפנה בהן, ואם כן מה לי הנפנה בבית הכסא קבוע או בבית הכסא עראי, אלא כל הנפנה אפילו בחצר ביתו עליו להקדים לחלוץ תפילין בריחוק ארבע אמות.

אמנם רב ששת סבר שהכניסה עצמה לבית הכסא אסורה משום ביזוי התפילין, ועל כן הזקיקו חכמים להקדים לחלוץ תפילין. ולפיכך הנכנס לבית הכסא עראי אינו טעון להקדים לחלוץ תפילין, מאחר שאין איסור כניסה לתוכו הואיל ועדיין לא נפנו בו ואין כל ביזוי בכניסה אליו[עח].

הנחת התפילין לאחר היציאה מבית הכסא

וכשהוא יוצא מרחיק ד' אמות ומניחן מפני שעשאו בית הכסא קבוע. הקשו **הפני יהושע** (ד"ה אמר רבי אחאי) **והאמרי נועם** (ד"ה איבעיא) על שיטת **הרא"ש** (סי' כו) שחיוב חליצת התפילין הוא משום עשיית הצרכים, שאם כן מדוע גזרו חכמים להרחיק ארבע אמות לאחר היציאה מבית הכסא והלא כבר עשה צרכיו[עט]. והוכיחו מכאן כסברת **רבינו האי גאון** שחיוב החליצה הוא משום איסור הכניסה לבית הכסא, וכל הארבע אמות הסמוכות לבית הכסא נחשבות כמקום בית הכסא, ולכך אף ביציאתו צריך להרחיק ארבע אמות מאחר שאסור להיות במקום בית הכסא בעוד התפילין עליו[פ].

והעמק הלכה (לר' זאב וולף מוזיטל, סו"ת או"ח סי' יז) יישב, שמה שרב ששת סבר שצריך להרחיק ארבע אמות לאחר היציאה הוא מפני שהולך לשיטתו שאסור להיכנס לבית הכסא בתפילין אע"פ שאינו עושה צרכיו, ולכך גם לאחר היציאה צריך להרחיק ארבע אמות משום שנחשבות כמקום בית הכסא. אבל הרא"ש נקט כשיטת הגמרא והאמוראים להלן שחיוב החליצה הוא מפני עשיית הצרכים[פא], ולשיטתם אכן אין צריך להרחיק ארבע אמות לאחר היציאה מבית הכסא עראי.

החולץ תפילין משום עשיית צרכים האם מברך כשחוזר ומניחן

שם. כתב **הכנסת ישראל** (ד"ה מ"ר), שלכאורה יש להוכיח מסוגייתנו שהחולץ תפילין מחמת שנצרך לנקביו ודעתו לחזור ללובשן אינו צריך לחזור ולברך שנית כשמניחן[פב]. משום שאם עליו לחזור ולברך מדוע הוצרך רב ששת לבאר שהנפנה בבית הכסא עראי צריך להרחיק לאחר יציאתו ארבע אמות משום שנעשה בית הכסא קבוע, הלא ממילא עליו להרחיק ארבע אמות משום שאינו יכול לברך על התפילין בתוך ארבע אמות הסמוכות לצואה, ומוכח שאינו טעון לברך שנית על התפילין כשדעתו היתה לחזור ולהניחן. אך דחה זאת משום שמצד הברכה יכול להניחן עתה בלא ברכה ולאחר מכן יחזור וימשמש בהם ויברך.

מהו הצד להתיר להשתין בתפילין הרי הכניסה עצמה אסורה

איבעיא להו מהו שיכנס אדם בתפילין לבית הכסא קבוע להשתין מים רבינא שרי רב אדא בר מתנא אסר. הקשו **הראשונים**[פג] מדוע הסתפקה הגמרא האם מותר להשתין בתפילין, הרי מאחר שאסור להיכנס לבית הכסא בתפילין אע"פ שאינו רוצה לעשות צרכיו כמו ששנינו בברייתא ש'הנכנס לבית הכסא חולץ תפיליו' שמשמע שהכניסה עצמה אסורה, כל שכן שאסור להשתין בעוד האדם לבוש תפילין. ונאמרו בזה כמה דרכים:

א. רבינו האי גאון (הו"ד בתלמידי רבינו יונה ד"ה מהו) ביאר, שהגמרא הסתפקה האם התירו חכמים להשתין בבית הכסא צנוע, והיינו בית הכסא עראי העומד להיות קבוע לצורכי גדולים[פד]. לפי שבבית הכסא עראי ודאי מותר להשתין בתפילין לפי שאין הדרך להפנות בו. אבל בבית הכסא עראי העומד להיות קבוע הסתפקה הגמרא שמא מאחר שעומד להיות קבוע יש לחוש שימלך ויפנה בו בעוד התפילין עליו, או שמא מאחר שעדיין לא נעשה קבוע דינו כבית הכסא עראי שמותר להשתין בו בתפילין.

ב. תלמידי רבינו יונה (ד"ה מהו) יישבו בשם יש מפרשים[פה], שאמנם אין לגרוס תיבת 'קבוע', והגמרא הסתפקה האם מותר להשתין בתפילין בבית הכסא עראי שמותר להיכנס לתוכו בתפילין.

ג. כמה **ראשונים**[פו] יישבו, שמה ששנינו בברייתא שאסור להיכנס בתפילין הוא דווקא כשנכנס להפנות בבית הכסא, אבל הנכנס לבית הכסא ואינו עושה צרכיו אינו טעון לחלוץ תפילין, ולכך הסתפקה הגמרא האם התירו להשתין בתפילין בבית הכסא[פז].

ד. הרא"ה (ד"ה וספקין) ביאר, שהגמרא הסתפקה בבית הכסא קבוע שאין מונחת בו צואה, שכן מה ששנינו בברייתא שאסור להיכנס לבית הכסא בתפילין וצריך לחולצן בריחוק ארבע אמות הוא דווקא כשמונחת צואה בבית הכסא. אבל כאשר אין מונחת בו צואה אע"פ שמקומו מאוס ואסור להתפלל בתוכו מכל מקום מותר להיכנס אליו בתפילין, והגמרא הסתפקה האם מותר אף להשתין כשאין מונחת בו צואה או שמא אסור משום שיפנה בהם[פח].

ה. המחצית השקל (סי' מג סק"ט) יישב[פט], שאע"פ שאסור להכנס בתפילין לבית הכסא אף שאינו רוצה לעשות צרכיו מכל מקום הסתפקה הגמרא שמא מכל מקום מותר להשתין בתפילין משום שחייו של האדם תלויים בזה, שיכול להסתכן אם ישהה להטיל את מימיו תוך כדי חליצת התפילין[צ].

הרי הכניסה למרחץ בתפילין אסורה אף שאין בדעתו להתרחץ

שם. המגן אברהם (סי' מג סק"ט) הקשה בשם הש"ך כיצד נקט הרא"ש שמותר להיכנס לבית הכסא בתפילין כשאינו רוצה לעשות צרכיו, והרי הנכנס לבית המרחץ עליו לחלוץ תפילין אעפ"י שאין דעתו להתרחץ כפי ששנינו בשבת (י.)[צא], ובית הכסא חמור יותר מבית המרחץ שהרי שנינו להלן (כו.) שמרחץ חדש שעדיין לא התרחצו בו מותר לקרוא ולהתפלל בתוכו, בעוד שבבית הכסא חדש אסור לקרוא בתוכו אף שלא נפנו בו מעולם. ונאמרו בזה כמה יישובים:

א. המגן אברהם (שם ס"ק יד) יישב[צב], שמה שהתיר הרא"ש להכנס לבית הכסא בתפילין הוא רק בבית הכסא הנמצא בשדה שאינו יכול להצניע את התפילין במקום משומר. אבל מודה הרא"ש שאסור להיכנס לבית הכסא שבבית בעודו לבוש תפילין אע"פ שאינו נכנס להפנות משום שבידו להצניע התפילין במקום שמור. ומשום כך הנכנס למרחץ עליו לחלוץ תפילין, כיון שנמצא המרחץ בתוך העיר ובידו להצניע את התפילין במקום שמור.

עח. **והוסיף** לבאר, שגם מה שכתב רש"י (ד"ה בית) שהנכנס לבית הכסא העשוי בחפירה אינו חולץ תפילין הוא דווקא לשיטת רב ששת שחילק בין קבוע לעראי וסבר שחיוב חליצת התפילין בריחוק ארבע אמות הוא משום איסור הכניסה בתפילין לפי שמתבזים התפילין בכניסתם לבית הכסא שמונחת בו צואה בגלוי. משא"כ הנכנס לבית הכסא העשוי בחפירה כיון שהצואה מכוסה בו ואין התפילין מתבזים בכניסתם אין צריך לחולצן. אך לפי שיטת הגמרא והאמוראים להלן אף הנכנס לבית הכסא העשוי בחפירה חולץ תפילין בריחוק ארבע אמות, כיון שחיוב חליצתן הוא מחמת החשש שמא ישכח ויפנה בהם, ועל כן אף הנפנה בחפירה חולץ תפילין בריחוק. עט. **והביאור** מרדכי (אות לו) דייק מדברי הרשב"א (ד"ה גירסת) שחכמים גזרו על היציאה משום הכניסה להפנות. פ. **ועוד** הוכיח האמרי נועם כדבריו, שעיקר טעם חליצת התפילין היא משום הכניסה עצמה ממה שמצינו במסכת שבת (קמ:) שרבי יהושע הקדים לחלוץ תפיליו ארבע אמות לפני שנכנס לבית המטרוניתא, ושם על כרחך הטעם הוא משום בזיון התפילין שלא יכנסו דברי קדושה במקום טומאה. פא. **כמבואר** לעיל בנושא 'טעם להשמטת הראשונים את חילוקו של רב ששת לענין בית הכסא עראי' בשם כמה אחרונים. פב. **ראה** במשנה ברורה (סי' כה ס"ק מז) וביאור הלכה (שם ד"ה וי"א) בשם כמה אחרונים שצריך לחזור ולברך, ואילו המגן אברהם (שם ס"ק כג) הסתפק בבתי הכסאות שלנו. פג. **תלמידי** רבינו יונה (ד"ה מהו), רשב"א (ד"ה גירסת) בשם הראב"ד, רא"ש (סי' כו), ריטב"א (ד"ה מהו). פד. **ומה** שנקטה הגמרא בלשונה 'בית הכסא קבוע' כוונתה לבית הכסא עראי שסופו להיות קבוע. אך הרא"ש (פ"ג סי' כו) הביא בשם רבינו האי גאון שגרס בגמרא בפירוש בית הכסא צנוע. פה. **וכן** כתב הרשב"א (ד"ה גירסת) בשם הראב"ד שיש לגרוס בלשון האיבעיא 'בית הכסא עראי'. אולם בהשגות הראב"ד על הרמב"ם (תפילין פ"ד הי"ח) מבואר להיפך שגרס בית הכסא קבוע, ונקט שמותר להשתין בתפילין בבית הכסא עראי. ויישב הבן ידיד (על הרמב"ם, שם) שכוונת הרשב"א היא להרב אב ב"ד ולא לראב"ד בעל ההשגות. פו. **רשב"א** (ד"ה גירסת), רא"ש (סי' כו, הל' תפילין סי' כ), ריטב"א (ד"ה איבעיא), מאירי (ד"ה כבר). אולם נחלקו לענין בית הכסא עראי, שהרשב"א והריטב"א כתבו שלא גזרו חכמים לחלוץ תפילין אלא כשנכנס להפנות בבית הכסא קבוע [כרב ששת], ואילו הרא"ש נקט שאף הנכנס להפנות בעראי עליו לחלוץ תפילין. וביאר הביאור מרדכי (אות לו), שהרא"ש סבר שסיבת החיוב לחלוץ בריחוק ארבע אמות הוא משום שחששו חכמים שמא ישכח ויפנה בהן ולכך עשו הרחקה שיקדים לחלוץ בריחוק ארבע אמות כל היכן שנפנה. אבל הרשב"א סבר שלא גזרו חכמים לחלוץ תפילין בריחוק ארבע אמות אלא כשיש שתי סיבות, האחת כשיש חשש שמא ישכח ויפנה בהם, והשניה כשיש ביזוי לתפילין בכניסתם, ולכך לא גזרו אלא כשנכנס להפנות בבית הכסא קבוע ולא בעראי שאין ביזוי בכניסתם, והגמרא הסתפקה האם גזרו אף על המשתין בבית הכסא קבוע. פז. **וכיוצא** בזה דייקו התוספות רבינו פרץ (ד"ה לצ"ה) והמאירי (ד"ה בית) שממה שאסרו להשתין בבית הכסא קבוע מחשש שמא יפנה משמע שרשאי האדם לעבור כדרכו בבית הכסא כשהתפילין בראשו. וכן כתב האור זרוע (ח"א סי' תקפו), וביאר הביאור הלכה (סי' מג ד"ה ואוחזן) בדבריו, שלא התירו חכמים אלא לעבור כדרכו, אבל אינו רשאי להתעכב ולשהות בבית הכסא בעודו לבוש תפילין. פח. **וכן** יישב הברכת דוד (ד"ה מ"ר), וביאר שזהו הטעם שהעמיד רש"י (ד"ה חולץ) שהברייתא הצריכה לחלוץ תפילין כאשר מונחת צואה בבית הכסא, משום שהוקשה לרש"י כקושיית הראשונים מדוע הסתפקה הגמרא האם מותר להשתין בבית הכסא קבוע והרי אפילו הכניסה עצמה אסורה, ולכן יישב רש"י שאיסור הכניסה הוא רק כשמונחת צואה בבית הכסא, והגמרא הסתפקה האם מותר להשתין בתפילין כשאין מונחת צואה בבית הכסא. פט. **וכתב** לבאר כן בדעת רש"י [על פי דברי המגן אברהם] שלא נראה שגרס רש"י בלשון האיבעיא עראי או צנוע, בעוד שסבר שאסור להיכנס בתפילין לבית הכסא אף כשאינו רוצה לעשות צרכיו משום ביזוי התפילין. צ. **וראה** בשמן רקח (ד"ה מהו) שתירץ, שמה ששנינו בברייתא שאסור להיכנס בתפילין לבית הכסא מדובר בבית הכסא הקבוע לגדולים, אבל בית הכסא הקבוע לצורכי קטנים בלבד מותר להיכנס אליו בעוד התפילין עליו, והגמרא הסתפקה האם מותר אף להשתין בתוכו כשלבוש תפילין. וכתב, שהראשונים מיאנו ליישב כן, משום שאין הדרך לייחד בית הכסא רק לקטנים. צא. **ונפסק** כן להלכה בשולחן ערוך (או"ח סי' מה ס"ב). צב. **והמגן** אברהם (סי' מג סק"ט) תחילה יישב, שאכן אף הרא"ש מודה שאסור להיכנס בתפילין לבית הכסא אף כשאינו רוצה לעשות צרכיו, ואעפ"כ הסתפקו בגמרא האם מותר להשתין בבית הכסא קבוע משום שיכול האדם להסתכן כששוהה מחמת חליצת תפילין [וגם כדי שלא יזדקק לברך ברכה נוספת כשיחזור להניחם לאחר יציאתו מבית הכסא. לבושי שרד]. ומה שכתב הרא"ש (סי' כו) שהכניסה עצמה אינה אסורה כשאינו רוצה לעשות צרכיו היינו שחיוב חליצת התפילין אינו מפני איסור הכניסה, לפי שאם נאמר שחכמים תקנו לחלוץ תפילין בריחוק ארבע אמות מחמת איסור הכניסה לבית הכסא, מדוע אם כן הסתפקו בגמרא האם מותר להשתין בתפילין, הלא אם החמירו כל כך חכמים שמחמת הכניסה עצמה צריך להקדים לחלוץ התפילין בריחוק ארבע אמות כל שכן שההשתנה עצמה אסורה בתפילין אע"פ שחיי האדם תלויים בה. אלא על כרחך אע"פ שהכניסה עצמה לבית הכסא אסורה בתפילין, מכל מקום לא הצריכו

ב. היד דוד (ד"ה מהו) יישב, שהנה טעם החיוב לחלוץ תפילין בבית המרחץ הוא משום שיש בו זוהמא רבה והבל רב מאחר שתשמישו במים חמים, ועל כן החמירו חכמים בדינו שהנכנס בתוכו עליו לחלוץ תפילין אף שאינו רוצה להתרחץ. משא"כ בית הכסא שאין בו זוהמא רבה מותר להיכנס בתוכו כשאינו רוצה לעשות צרכיו[צג].

ג. המקור חיים (בכקך, סי' מג ס"ה) **והבאר אברהם** (לבעל המשכיל איתן, ד"ה איבעיא)[צד] יישבו, שאמנם בית הכסא חדש חמור יותר מבית המרחץ חדש מאחר ששם בית הכסא מאוס ביותר, אבל בית המרחץ ישן הרי הוא חמור מאשר בית הכסא משום ראיית ערוה המצויה במרחץ[צה], ולכך הנכנס למרחץ אף על שאין דעתו להתרחץ עליו לחלוץ תפילין. שהרי מצינו שהתורה החמירה בראיית ערוה יותר מאשר צואה, ששנינו (להלן כה:) שמועיל לכסות צואה כדי להתפלל כנגדה בעוד שערוה לא מועיל לכסותה. וכן מצינו להלן (כד:) דעה הסוברת שהמהלך במבואות המטונפות רשאי להניח את ידו על פיו ולקרוא, ואילו לגבי ערוה לא מצינו דעה המתרת להניח את ידו על פיו.

ד. הביאור הלכה (סי' מג ד"ה ולוזן) כתב ליישב על פי היסוד שכתב **האור זרוע** (ח"א סי' תקפו) שלא הותר להיכנס לבית הכסא בעוד התפילין עליו כי אם לעבור לפי דרכו, אבל אסור לשהות ולהתעכב בתוכו אע"פ שאינו עושה צרכיו. ולכך הנכנס למרחץ חולץ תפיליו אע"פ שאין בדעתו להתרחץ משום ששוהה מעט במרחץ[צו].

ה. העמק הלכה (סו"ת, סי' יז) כתב ליישב על פי מה שפסק **השולחן ערוך** (סי' עט ס"ג) שאם הצואה מונחת על מקום גבוה עשרה טפחים מותר לקרוא כנגדה משום שנחשבת כעומדת ברשות אחרת. והנה מבואר במסכת שבת (צב.) שהמוציא משא על כתפו או על ראשו למעלה מעשרה טפחים חייב שכן נשאו בני קהת. ומשמע שאלמלא נשאו בני קהת למעלה מעשרה, היה הנושא למעלה מעשרה טפחים פטור, משום שהמשא אינו נחשב כמונח ברשות הרבים אלא ברשות אחרת אע"פ שרגליו של האדם עומדות ברשות הרבים. ולפיכך מותרת הכניסה בתפילין לבית הכסא כשאינו רוצה לעשות צרכיו, משום שהתפילין שעל הראש עומדים למעלה מעשרה טפחים ונחשבים כנמצאים ברשות אחרת. משא"כ הנכנס למרחץ חולץ את התפילין משום שזוהמת המרחץ מתפשטת בכל תוככי המרחץ[צז].

לבישת תפילין של יד בבית הכסא

שם. רש"י (ד"ה מהו) ביאר שהגמרא הסתפקה האם מותר להשתין בבית הכסא קבוע בעוד האדם לבוש תפילין בראשו. ודייקו כמה **אחרונים**[צח] מדבריו, שלא הסתפקו בגמרא אלא בתפילין של ראש מאחר שהם מגולים בראש האדם, אבל מותר להשתין בתפילין של יד מפני שמכוסים מתחת בגדיו. וכן מבואר ממה שכתב רש"י לעיל (ד"ה חולץ) שהנכנס לבית הכסא עליו לחלוץ תפילין משום שגנאי לתפילין שיהיו מונחים בגלוי בראש האדם בבית הכסא, ומשמע שתפילין של יד אין צריך לחולצן מפני שמכוסים תחת בגדיו.

והמעדני יום טוב (הל' תפילין סי' כ אות ל) דקדק כיצד סבר רש"י שמותר ללבוש תפילין של יד בבית הכסא, והלא לשיטתו חלה קדושה גמורה על רצועת התפילין של יד, שהרי גרס במסכת שבת (סב. ד"ה התם) שאותיות הדלי"ת והיו"ד שברצועות התפילין נמסרו מהלכה למשה מסיני, ואם כן חלה מחמתם קדושה גמורה על הרצועות. **ויישב**, שאע"פ שחלה קדושה על רצועת תפילין של יד מפאת האות יו"ד, מכל מקום אינה קדושה גמורה כקדושת התפילין, משום שהאות היו"ד אינה עשויה כדרך כתיבה, ועל כן לא הטריחו חכמים לחלוץ תפילין של יד מחמת קדושה זו.

אמנם התוספות במנחות (לה: ד"ה אלו) **והרא"ש** (הל' תפילין סי' יג) הביאו שה"ר יעקב מאורלינ"ש הסתפק האם הנכנס לבית הכסא עליו לחלוץ תפילין של יד, ששמא מאחר שהפרשיות מחופין בעור לא גזרו לחולצן, משא"כ תפילין של ראש צריך לחולצן מאחר שחקוק בדופנו אות שי"ן מהלכה למשה מסיני. וביאר המעדני יום טוב (תפילין סי' יג אות מ-נ) צדדי ספיקו, שהר"י מאורלינ"ש נקט שהאות היו"ד העשויה ברצועת היד אינה מהלכה למשה מסיני[צט] ועל כן לא חלה מחמתה קדושה גמורה על רצועת התפילין של יד אלא הרצועה היא רק תשמיש קדושה, ולכך הסתפק הר"י מאורלינ"ש שמא מותר ללבוש תפילין של יד בבית הכסא מאחר שפרשיותיה מחופין בעור ואילו על רצועתה לא חלה קדושה גמורה, או שמא מאחר שיש באות יו"ד רמזים וטעמים של קדושה אסור ללבוש תפילין של יד בבית הכסא.

אך התוספות בשבת (סב. ד"ה דילמא) כתבו בשם הקדוש **מקרובי"ל** שהעושה צרכיו בבית הכסא רשאי ללבוש תפילין של יד[ק].

מהו להשתין בתפילין בבית הכסא עראי

אתו שיילוה לרבא אמר להו אסור חיישינן שמא יפנה בהן ואמרי לה שמא יפיח בהן[קא]. ביארו **התוספות** (ד"ה חיישינן) **והרא"ש** (סי' כו), שלא אסרו להשתין בתפילין אלא בבית הכסא קבוע מחמת הספק שמא יפנה בהן. אבל מותר להשתין בבית הכסא עראי לפי שאין רגילים להפנות בו[קב].

אך ברמב"ם (תפילין פ"ד הי"ח) מבואר שאסור להשתין בעוד התפילין עליו אפילו בבית הכסא עראי[קג]. וכן כתב **השלטי הגבורים** (אות ג) בשם **הריא"ז** שאסור להשתין בתפילין אפילו בבית הכסא עראי שמא יפיח בהם שכן דרך המשתינים להתכוין.

והראב"ד תמה על הרמב"ם, שהרי מבואר בגמרא שמותר להשתין בתפילין בבית הכסא עראי. וביאר **הכסף משנה** שדייק כן הראב"ד ממה שהסתפקו בגמרא האם מותר להשתין בתפילין בבית הכסא קבוע, ומשמע שבבית הכסא עראי מותר להשתין בתפילין[קד].

ויישב הכסף משנה דעת הרמב"ם, שאע"פ שלא הסתפקה הגמרא אלא לגבי בית הכסא קבוע, מכל מקום לפי הלשון שאסרו להשתין בבית הכסא קבוע מחשש הפחה הוא הדין שאסור להשתין אף בבית הכסא עראי מאחר שאף בו יש חשש הפחה[קה].

חכמים מחמתה לחלוץ התפילין בריחוק ארבע אמות, אלא רק משום עשיית הצרכים, ולפיכך הסתפקו בגמרא האם חכמים הקילו להשתין בתפילין מחמת שחיי האדם תלויים בו. וראה בפרי מגדים (סי' מג אשל אברהם סק"ט) שהעיר שפירושו אינו כפי משמעות לשון הרא"ש. **צג. אמנם** בית המרחץ חדש קל דינו מבית הכסא חדש משום שבעודו חדש אין בו זוהמא והבל, משא"כ בית הכסא אע"פ שהוא חדש עצם שמו מאוס ועל כן אסור להתפלל בתוכו. **צד. וראה** בהגהותיו למסכת שבת (י. ד"ה הנכנס) שהקשה כקושיית המגן אברהם ונשאר בצריך עיון. **צה. והוכיח** המקור חיים כדבריו שחיוב חליצת התפילין במרחץ הוא משום ראיית ערוה ממה ששנינו בברייתא במסכת שבת (י.) שהנכנס למרחץ למקום שבני אדם עומדים ערומים חולץ תפיליו וכל שכן שאינו מניחם, ויש לדקדק מדוע לא נקטה הברייתא בקצרה שהנכנס לחדר הפנימי חולץ תפיליו, שהרי היה ידוע להם שבחדר הפנימי עומדים ערומים, אלא הברייתא באה להשמיענו שסיבת חליצת התפילין בבית המרחץ היא מפני ראיית הערוה. וראה במאירי (שבת י. ד"ה מרחץ) שהביא בכך מחלוקת ראשונים. ורש"י בעבודה זרה (מד: ד"ה אין) כתב שאין משיבים דברי תורה במרחץ לפי שהאדם עומד ערום. **צו. וכן** תירץ הברכת ראש (ד"ה אמר רב ששת). **צז. וביאר**, שאע"פ שהתפילין של יד יתכן שמונחים למטה מעשרה טפחים, מכל מקום כבר כתבו התוספות (שבת סב. ד"ה דילמא) שכיון שמחופים הם בעור מותר להכניסם, וכן משום שמכוסים תחת בגדיו. **צח. מעדני** יום טוב (סי' כו אות ל, הל' תפילין סי' כ אות ל), שמן רקח (ברש"י ד"ה חולץ), מהרי"ץ חיות (ברש"י ד"ה מהו). **צט. כפי** שכתבו התוספות בשבת (סב. ד"ה שי"ן) שלא גורסים בגירסת הגמרא שאותיות הדלי"ת והיו"ד נאמרו מהלכה למשה מסיני. **ק. והיינו**, שמבואר במסכת שבת (סב.) שאסור לצאת בתפילין לרשות הרבים בשבת, שמא יבוא לטלטלם בידו ברשות הרבים, וביאר רש"י (שם ד"ה דילמא) שחששו חכמים שמא יצטרך לעשות צרכיו ויחלוץ התפילין מראשו בכדי להיכנס לבית הכסא, ויבוא לטלטלם ארבע אמות ברשות הרבים. אך התוספות (שם ד"ה דילמא) גרסו 'דילמא מיפסקי ואתי לאתויינהו ארבע אמות ברשות הרבים' והיינו שחששו חכמים שמא יפסקו רצועות התפילין ויבוא לטלטלם ברשות הרבים. והקשו התוספות מדוע חששה הגמרא לפסיקת הרצועות ולא נקטה שמא יצטרך האדם לעשות צרכיו ויחלוץ תפיליו בכדי להיכנס לבית הכסא ומתוך כך יטלטלם ברשות הרבים. ויישבו בשם הקדוש מקרובי"ל שכיון שהתפילין של יד מותר ללובשם בבית הכסא על כן נקטה הגמרא גזירה אחרת של פסיקת הרצועות כדי לאסור לצאת בשבת אף בתפילין של יד. וביאר הפני יהושע (בתוס' שם), שהתוספות ביארו כן לפי שיטתם (שם סב. ד"ה שי"ן) שאותיות הדלי"ת והיו"ד שברצועות התפילין אינן מהלכה למשה מסיני, ועל כן סברו שמותר ללבוש תפילין של יד בבית הכסא, שהרי פרשיותיו מחופים בעור, ואילו רצועותיו אינן קדושות לפי שהאות יו"ד אינה מהלכה למשה מסיני. אמנם החתם סופר (השלם) והחלקת בנימין (שבת סב. בתוס' ד"ה דילמא) והישועות יעקב (או"ח סי' מג סק"א) ביארו, שרש"י נקט שמא יצטרך לצרכיו לפי

שהולך לשיטתו (שבת סב. ד"ה התם) שאף אותיות הדלי"ת והיו"ד נמסרו מהלכה למשה מסיני, וממילא חלה קדושה על רצועות התפילין של יד מפאת האות יו"ד, וממילא הנכנס לבית הכסא צריך לחלוץ אף תפילין של יד. אולם הישועות יעקב (או"ח סי' מג סק"א) תמה, שהרי נמצא שרש"י סותר דבריו, שבסוגייתנו נקט שהנכנס לבית הכסא אינו חולץ תפילין של יד, ואילו במסכת שבת מבואר שעליו לחולצן, וראה שם ביישובו [וראה עוד בדברות משה (שבת ח"ב סי' נג הערה יט) בארוכה בשיטת רש"י]. **קא. ומבואר** בטור ושולחן ערוך (או"ח סי' מג ס"א) שהמשתין בבית הכסא קבוע צריך לחלוץ את תפיליו בריחוק ארבע אמות כמו שפירשו הט"ז (שם סק"ג) והמגן אברהם (שם סק"ד). **קב. והקשו** התוספות (ד"ה חיישינן), שהרי שנינו בברייתא להלן (ע"ב) שאסור להשתין בתפילין 'אפילו' בבית הכסא עראי. ותירצו, שמה ששנינו להלן שאסור להשתין בתפילין מדובר שהתפילין מונחים ביד האדם, ונאסרה כניסתם שמא יקנח בידו את הניצוצות ויגעו הניצוצות בתפילין. אבל כשהתפילין בראשו מותר להשתין עמהם בבית הכסא עראי. ודקדק המהרש"א (בתוס' ד"ה חיישינן) מדוע נקטו התוספות בקושייתם 'אפילו', והרי להלן (ע"ב) מבואר שדווקא בבית הכסא עראי אסור להשתין כשהתפילין מונחים ביד משום קינוח הניצוצות. אבל בבית הכסא קבוע מותר להשתין כשהתפילין ביד משום שהדרך להפנות בו במיושב ואין ניתזים ניצוצות. ויישב המהרש"א, שלא התירו להשתין בבית הכסא קבוע אלא במיושב, אבל במעומד אסור משום שהניצוצות ניתזים, ולפיכך כתבו התוספות שאסור להשתין במעומד 'אפילו' בבית הכסא עראי, שכן במעומד אסור הן בקבוע והן בעראי. והלשון הזהב (בתוס' שם) העיר שעדיין הלשון 'אפילו' אינו מדוקדק, שהלא מהו החידוש לאסור להשתין במעומד בבית הכסא עראי יותר מאשר בבית הכסא קבוע, והרי שניהם אסורים מאותו חשש של קינוח הניצוצות. ועל כן כתב לפרש שהתוספות סברו בקושייתם שמה ששנינו להלן שנאסר להשתין בתפילין בבית הכסא עראי הוא בין כשהתפילין מונחים בראש מטעם בזיונם, והן כשמונחים בידו מטעם קינוח ניצוצות [ומה שנקטה הגמרא להלן משום חשש ניצוצות הוא כשהתפילין ביד, אבל אמנם גם כשלבוש תפילין בראשו אסור להשתין עמהם בבית הכסא עראי מחמת בזיונם]. ולפיכך הקשו התוספות שהרי מבואר בסוגייתנו שמותר להשתין בבית הכסא עראי כשהתפילין בראשו. ויישבו התוספות, שהברייתא להלן לא אסרה להשתין בבית הכסא עראי אלא כשהתפילין ביד משום חשש ניצוצות, אבל כשמונחים בראשו מותר להשתין עמהם בבית הכסא עראי משום שאין הניצוצות נוגעים בהם. ומעתה מתיישב הלשון 'אפילו' כראוי, שכיון שהתוספות סברו בקושייתם שהברייתא להלן אוסרת להשתין אפילו כשהתפילין בראשו, ממילא בבית הכסא קבוע ראוי יותר לאסור שמא יבוא להפנות או להפיח עמהם. **קג. שכן** הרמב"ם לא חילק בין בית הכסא קבוע לבין בית הכסא עראי אלא לגבי להכניסם בידו, אבל להשתין כשהם בראשו אסור בשניהם. **קד. וראה** שם ראיה נוספת. **קה. אמנם** הרש"ש (ד"ה שמא) והאמרי נועם (ד"ה ואמרי) ביארו בדעת הרא"ש,

וכמה אחרונים[קו] ביארו שהרמב"ם לא גרס בלשון האיבעיא בית הכסא קבוע[קז], והגמרא הסתפקה אף בבית הכסא עראי ופשט רבא לאיסור.

להשתין בבית הכסא קבוע העשוי בחפירה

שם. המגן אברהם (סי' מג סק"ו) דייק בדברי הבית יוסף (שם ס"א ד"ה אסור ליקח), שסבר בדעת רש"י (ד"ה בית) שמותר להשתין בתפילין בבית הכסא קבוע העשוי בחפירה, שהרי כתב רש"י שבית הכסא האמור הגמרא הוא העשוי על פני הקרקע שלא בחפירה.

ותמה המגן אברהם, שהרי רש"י לא חילק בין בית הכסא הנמצא על פני הקרקע לבין העשוי בחפירה אלא לענין חיוב חליצת תפילין בריחוק ארבע אמות, שהנכנס לבית הכסא שעל פני הקרקע עליו לחלוץ תפילין בריחוק ארבע אמות משום ביזוי התפילין, משא"כ הנכנס לבית הכסא העשוי בחפירה אינו חייב לחולצן משום שהצואה מכוסה בגומת החפירה ואין גנאי בכניסה. אבל לענין איסור להשתין בתפילין מודה רש"י שאסור אף בבית הכסא העשוי בחפירה שמא יפנה בהן[קח]. ויישבו הפרי מגדים (סי' מג אשל אברהם סק"ו) והמילי דברכות (ברש"י ד"ה בה"כ), שהבית יוסף דייק ממה שכתב רש"י (ד"ה בית) שכל בתי הכסאות האמורים בגמרא הם על פני השדה ואינם בחפירה, ומשמע מדבריו שכל בתי הכסאות האמורים אף בהמשך הסוגיא הם על פני הקרקע, וממילא אף מה שנאסר להשתין בבית הכסא בתפילין נאמר רק על בית הכסא שעל פני השדה ולא העשוי בחפירה.

מקום הנחת התפילין לדעת בית שמאי

תניא אידך הנכנס לבית הכסא קבוע חולץ תפיליו ברחוק ד' אמות ומניחן בחלון הסמוך לרשות הרבים ונכנס וכשהוא יוצא מרחיק ד' אמות ומניחן דברי בית שמאי. מבואר לפי גירסתנו שסברו בית שמאי שאסור להכניס תפילין לבית הכסא אלא צריך להניחם בחלונות הסמוכות לרשות הרבים. וביאר **המילי דברכות** (ד"ה תניא), שסברו בית שמאי שאין להניחם בחלונות הסמוכות לבית הכסא שמא יטלו אותם עכברים המצויים שם, אלא צריך להניחם בחלונות הסמוכות לרשות הרבים, ולא חששו שמא יטלו אותם עוברי דרכים נכרים, לפי שאין להם צורך בתפילין, ואף יראים למוכרם לישראל כדי שלא יתפסו עליהם כגנבים, ואילו עוברי דרכים ישראלים אינם חשודים לגנוב.

אמנם הרי"ף והרא"ש (סי' כו) גרסו בדברי בית שמאי 'חולץ תפיליו ברחוק ארבע אמות ונכנס' ולא נתבאר לפי גירסתם היכן עליו להניחם, ומשמע שאפשר להניחם הן בחורים הסמוכים לבית הכסא והן בחורים הסמוכים לרשות הרבים, כיון שבכל מקום יש חסרון, שבחורי בית הכסא יש חשש שיטלום העכברים ואילו בחורי רשות הרבים יש לחוש שמא יטלו העוברי דרכים.

הרי ממילא מרחיק ארבע אמות כדי ליטול מהחלונות

שם. דקדק השפתי חכמים (ד"ה תניא), מדוע הוצרכו בית שמאי להשמיענו שצריך להרחיק ארבע אמות לאחר היציאה מבית הכסא בכדי להניח תפילין, והלא מאחר שהניחן בכניסתו בחלון המרוחק ארבע אמות מבית הכסא ממילא זקוק להרחיק ביציאתו ארבע אמות לנוטלם מן החלון. ויישב, שנקטו כן להשמיענו שאף כאשר הובאו לו התפילין עד הבית הכסא אעפ"כ עליו להרחיק ארבע אמות כדי להניחם.

בית הלל מודים שצריך להרחיק ארבע אמות

ובית הלל אומרים אוחזן בידו ונכנס. ביאר הפסקי הרי"ד (ד"ה ת"ר), שלא חלקו בית הלל על בית שמאי אלא לענין שמותר להכניס את התפילין לבית הכסא, אבל מודים בית הלל לבית שמאי שצריך לחלוץ את התפילין בריחוק ארבע אמות[קט]. והטעם שהתירו בית הלל להכניס תפילין ביד לבית הכסא ביאר **השיטה מקובצת** (ד"ה ב"ה), משום שסברו שאין דרך קדושתם אלא רק כשמונחים בראשו של האדם.

הטעם שמכניסם אף בבגדו

רבי עקיבא אומר אוחזן בבגדו ונכנס בבגדו סלקא דעתך זימנין מישתלי להו ונפלי אלא אימא אוחזן בבגדו ובידו ונכנס. ביאר בספר התרומה (הל' תפילין ד"ה אמר רבי ינאי) שרבי עקיבא הזקיק להכניסם בבגדו משום שמנהג בזיון להחזיקם ביד בשעת עשיית הצרכים[קי].

אף כוונת הברייתא היא שאוחזן בידו ובבגדו

שם. **הבית האוצר** (ח"א כלל קעט) הביא בשם **הרמ"ע מפאנו** (עשרה מאמרות מאמר חקור דין ח"ג פ"ח) שבכל מקום שנוקטת הגמרא לשון 'אלא אימא' אינה חוזרת בה מהלשון הראשון, אלא הלשון השני מפרש ביתר ביאור את הלשון הראשון. **ועל** פי יסוד זה פירש הבית האוצר גם בסוגייתנו, שאין כוונת הגמרא לתקן לשון הברייתא ולגרוס בה 'אוחזן בבגדו ובידו ונכנס', אלא כוונתה לפרש שמה ששנינו בברייתא 'אוחזן בבגדו ונכנס' היינו שאוחזן גם בבגדו, שכן רבי עקיבא בא להוסיף על דברי בית הלל שמלבד שמחזיקם בידו צריך אף להחזיקם בבגדו, והברייתא שנתה בלשון קצרה כפי ששנינו (פסחים ג:) לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה, וסמכה על השונה שלא יטעה לומר שרבי עקיבא התיר להכניס את התפילין בבגד לחוד, שהרי אם יכניסם בבגדו בלבד יפלו התפילין ממנו. אך משום שבדורות האחרונים התמעטו הלבבות וחששה הגמרא פן יטעו להתיר להכניס את התפילין בבגד בלבד על סמך דבריו של רבי עקיבא, לכך האריכה הגמרא לבאר דבריו שלא התיר אלא להכניס בבגד וביד.

ביאור הגירסא אוחזן בבגדו ובידו ונכנס ומניחם בחורין הסמוכים לבית הכסא

ומניחם בחורין הסמוכים לבית הכסא. הקשו **האחרונים**[קיא] על גירסתנו שאמר רבי עקיבא 'אוחזן בבגדו ובידו ונכנס ומניחם בחורין הסמוכים לבית הכסא' שנמצא שרבי עקיבא סותר דבריו מיניה וביה, שבתחילה נקט שמותר להכניסם לבית הכסא בבגדו ובידו, וחזר ואמר שמצניעם לפני כניסתו בחורים הסמוכים לבית הכסא. ועוד הקשו כמה מהאחרונים[קיב], שהרי מבואר בברייתא הבאה שבתחילה נהגו להצניע את התפילין בחורים הסמוכים לבית הכסא, וכשראו שנטלום העכברים התקינו להניחם בחלונות הסמוכות לרשות הרבים, וכשראו שנטלו אותם עוברי דרכים התירו להכניסם לבית הכסא. וכיון שכן מדוע נקט רבי עקיבא להניחם בחורים הסמוכים לבית הכסא, והלא כבר התקינו שלא להניחם שם משום נטילת העכברים.

ולכן כתבו כמה אחרונים[קיג], שנראה עיקר נוסחת הרי"ף והרא"ש (סי' כו) שלא אמר רבי עקיבא 'ומניחם בחורין הסמוכים לבית הכסא'.

אך הצל"ח (ד"ה אלא) ביאר, שרבי עקיבא סובר שאכן לכתחילה מוטב להכניס את התפילין לבית הכסא מתחת בגדיו ויאחזם בידו מעל בגדיו. אך אם אינו יכול להצניע את התפילין מתחת בגדיו עליו להצניעם לפני כניסתו בחורים הסמוכים לבית הכסא. ואע"פ שכבר התקינו שלא להצניעם בחורי בית הכסא משום נטילת העכברים, מכל מקום אם אינו יכול להכניסם לבית הכסא בבגדו ובידו, עליו להצניעם בחורי בית הכסא. והתקינו להצניעם בחורי בית הכסא ולא בחורי רשות הרבים, משום שנגרמה מחמתם מיתה לתלמיד שהצניע את תפיליו בחורי רשות הרבים[קיד].

והפני יהושע (ברש"י ד"ה ואוחזן) ביאר[קטו], שלאחר הכניסה לבית הכסא צריך להצניע את התפילין בחורים הפונים לבית הכסא לפי שאין מצויים שם עכברים מתוך שקרובים החורים לבית הכסא, אבל אסור להחזיקם ביד בעת עשיית הצרכים. אולם מה ששנינו בברייתא השניה שהתקינו חכמים שלא להצניע בחורי בית הכסא משום נטילת העכברים, מדובר בתקופה מאוחרת יותר בעת שראו החכמים שבאו עכברים גם לחורים הסמוכים לבית הכסא ונטלו את התפילין, והתקינו להניח בחורי רשות הרבים ולא חששו למיתת התלמיד לפי שזה חשש רחוק.

והשלמה משנתו (ד"ה אוחזן) ביאר, שאמנם לכתחילה צריך להכניס את התפילין ביד ולא להצניעם כלל בחורים, אך כשאינו רשאי להכניסם לבית הכסא עליו להצניעם לפני כניסתו בחורי בית הכסא, כגון שנכנס להשתין

שלא גרס בגמרא את הלשון שאסרו מחשש הפחה, ולכך נקט הרא"ש שמותר להשתין בבית הכסא עראי. והבית הלוי (שו"ת, ח"א סי' ה אות א) ביאר, שאע"פ שלפי הלשון שחששו להפחה אסור להשתין אף בבית הכסא עראי, מכל מקום נקטו התוספות והרא"ש להלכה כפי הלשון הראשון שחששו רק שמא יפנה בהן משום שבאיסור סופרים הולכים אחר המיקל. אך הרמב"ם סבר, שלעולם הלכה כאיכא דאמרי אף בשל סופרים. אמנם הבית הלוי חזר והוכיח (שם אות יח) שהתוספות (להלן ע"ב ד"ה דכריס) נוקטים שאף לפי הלשון שאסרו מחשש הפחה אין חוששים להפחה בבית הכסא עראי. **קו. מעשה** רוקח, בן ידיד (תפילין פ"ד הי"ח), ביאור הגר"א (או"ח סי' מג ס"א). **קז. כדברי** תלמידי רבינו יונה (ד"ה מהו) והרשב"א (ד"ה גירסתם) בשם הראב"ד. **קח. ועוד** כתב המגן אברהם, שרש"י לא כתב לחלק בין בית הכסא העשוי על גבי הקרקע לבין העשוי בחפירה אלא לשיטתו שסבר שהכניסה עצמה אסורה בתפילין, אבל לשיטת הרא"ש שחיוב חליצת התפילין הוא משום עשיית צרכיו הוא הדין הנפנה בבית הכסא העשוי בחפירה חייב לחולצן בריחוק ארבע אמות, לפי שכל הנפנה צריך לחלוץ בכל מקום שרוצה להפנות, מאחר שהחיוב תלוי בעשיית הצרכים. **קט. וכן** כתב הדברי חמודות (סי' כו אות פט). אמנם הט"ז (או"ח סי' מג סק"ה) נקט שלשיטת בית הלל אין צריך להרחיק ארבע אמות מבית הכסא. ותמהו עליו המאמר מרדכי (שם סק"ה) והנהר שלום (שם סק"ג) שהרי לא נחלקו בית הלל אלא לענין שמותר להכניסם בידו לבית הכסא, אבל גם הם מודים שצריך לחולצן בריחוק ארבע אמות, וראה בפרי מגדים (שם משבצות זהב סק"ה) ביישוב דברי הט"ז. **קי. וכן** כתב השיטה מקובצת (ד"ה ר') שצריך להכניסן בידו ובבגדו משום כבוד התפילין. **קיא. צל"ח**, עטרת ראש (ד"ה אלא), דברי דוד (ד"ה ומניחם). **קיב. דברי** דוד, מלא הרועים (ד"ה ומניחם), עטרת ראש (ד"ה אלא), דברי פנחס (ד"ה אוחזן). **קיג. דברי** דוד (ד"ה ומניחם), לשם הזבח (ד"ה ומניחן), עטרת ראש (ד"ה אלא), כרם אהרן (ד"ה אוחזן). **קיד. ובזה** ביאר מפני מה ביארה הברייתא שהתקינו שלא להניחם בחורי רשות הרבים משום מיתת התלמיד, ולא נקטה משום שהתפילין נפסדים על ידי נטילת העוברי דרכים כמו שמבואר בברייתא הבאה, לפי שאם כן היה מקום להקשות מדוע אכן מוטב להניחם בחורי בית הכסא, והלא גם שם התפילין נפסדים על ידי נטילת העכברים, ולפיכך ביארה הברייתא שעדיף להצניעם בחורי בית הכסא ולא בחורי רשות הרבים משום שעל ידם נגרמה מיתה לתלמיד. **קטו. וכיוצא** בזה יישבו הברכת דוד (ד"ה אלא) והדברי פנחס (ד"ה אוחזן).

במעומד בבית הכסא קבוע, שאינו רשאי להחזיקם בידו משום חשש ניצוצות, ואף אינו רשאי להניחם בראשו שמא יפנה בהם.

והלשון הזהב (ד"ה אלא) ביאר, שרבי עקיבא התיר לכתחילה הן להכניסם בידו לבית הכסא או להניחם בחורים ולא חשש לנטילת העכברים וחלק על הברייתא הבאה.

הטעם שנענש התלמיד

ומעשה בתלמיד אחד שהניח תפיליו בחורין הסמוכים לרשות הרבים ובאת זונה אחת ונטלתן ובאת לבית המדרש ואמרה ראו מה נתן לי פלוני בשכרי כיון ששמע אותו תלמיד כך עלה לראש הגג ונפל ומת[קטז]. **השפתי חכמים** (ד"ה ומעשה) ביאר שיתכן שנגרמה מיתה לתלמיד מחמת שעבר על דברי בית הלל שהתירו להכניס תפילין ביד לבית הכסא, והחמיר על עצמו והצניעם בחורי רשות הרבים, וכפי שמצינו (לעיל י:) שאמרו החכמים לרבי טרפון כדי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי בית הלל.

ובספר פנינים יקרים (סילווערסטאן, דרוש יא) הביא שמצא מבואר שהתלמיד האמור בסוגיין הוא התלמיד שנאמר עליו במסכת שבת (יג.) ששנה וקרא הרבה, ושימש תלמידי חכמים ומת בחצי ימיו, והיתה אשתו נוטלת את תפיליו לבתי כנסיות ובתי מדרשות ותמהה מפני מה מת בחצי ימיו והלא נאמר (דברים ל כ) 'כי הוא חייך ואורך ימיך', ולא היה אדם שהשיב לה עד שבא אליהו הנביא והשיבה שחטא בעון נדה, ולכך מאחר שחטא בנדה נענש מדה כנגד מדה ומת מחמת חשד זנות[קיז].

כיצד איבד עצמו לדעת

שם. הברכת אהרן (אות קפד ד"ה כיון) הקשה, כיצד התלמיד שהיה מחובשי בית המדרש איבד את עצמו לדעת והרי איבד בכך חלקו בעולם הבא[קיח]. ויישב שאכן התלמיד לא הפיל את עצמו מן הגג, אלא עלה לראש הגג להסתתר מפני הבושה, ועקב מרירותו לא נשמר כראוי ונפל מראש הגג ומת.

מקור היתר הנחת דבר שקדושתו קלה על קדושה חמורה לצורך שמירה

אמר רבי מיאשא בריה דרבי יהושע בן לוי הלכה גוללן כמין ספר. רש"י (ד"ה גוללן) פירש שגולל את התפילין ברצועותיהם[קיט], וביאר **רבינו יהונתן מלוניל** (ד"ה גוללן) שכורכם ברצועותיהם ואינו צריך להניחם בכיס שלהם מאחר שעומד לחזור ולהניחם לאחר שיצא. אך **הרמב"ם** (תפילין פ"ד הי"ז) ביאר שגוללן בבגדיו.

ובספר אות חיים ושלום (סי' כה סק"ב) ביאר שגוללן ברצועותיהם משום שהרצועות שומרות ומגינות על התפילין. ומזה כתב למצוא טעם ומקור למנהג העולם להניח את הטלית על התפילין, שהעיר **הארצות החיים** (סי' כה המאיר לארץ סק"ט) כיצד מותר להניח טלית על התפילין והרי קדושת התפילין חמורה מקדושת הטלית. אך הטעם בזה משום שמצינו שכתב **המגן אברהם** (סי' כח סק"ד) שמוטב שהדבר שקדושתו קלה יהא מונח על הדבר שקדושתו חמורה, מאשר שהדבר שקדושתו חמורה יהא מונח על הקדושה הקלה וישמור עליו שלא ינזק, ולכך מנהג העולם להניח את הטלית על התפילין כדי שהטלית יגן על התפילין ולא להיפך. ומקור הדין האמור נלמד מסוגייתנו שהתירו לגלול את הרצועות על התפילין כדי שישמרו הרצועות על התפילין אע"פ שקדושת התפילין חמורה מקדושת הרצועות.

הטעם שאוחזן בימינו וכנגד לבו

ואוחזן בימינו כנגד לבו. הרא"ה (ד"ה ואוחזן) ביאר טעם הדבר שצריך להחזיקם ביד ימין כדי שישמרו התפילין היטב בידו ולא יפלו. **והמכתם** (ד"ה הלכה) **והמאירי** (ד"ה הרוצה) ביארו, שכיון שצריך לקנח ביד שמאל כמבואר להלן (סב.) על כן אוחזן ביד ימינו כדי שלא יקנח באותה היד שמונחים בה התפילין[קכ]. **והטעם** שצריך להניחם כנגד לבו ביאר **הרא"ה** (ד"ה ואוחזן), משום כבודם של התפילין. **ורבינו יהונתן** (הלכות קטנות תפילין עמ' כח מדפי הרי"ף ד"ה ואוחזן) פירש[קכא], כדי שיזכור שלא יפלו מידו ולא יפשע בהם.

האם לדעת רבי מיאשא מכניסן בידו ובבגדו

שם. נחלקו **הראשונים** האם סובר רבי מיאשא כדעת בית הלל שמכניס האדם את התפילין בידו לבית הכסא, או שנוקט כדבריו של רבי עקיבא שצריך להכניסם אף בבגדו.

רש"י (ד"ה ואוחזן) ביאר, שרבי מיאשא חלוק על רבי עקיבא וסובר כדבריהם של בית הלל שאוחזם בידו ללא בגד[קכב]. וכן כתב **המרדכי** (הלכות קטנות תפילין לז:) שמהלשון שאמר רב נחמן 'ובלבד שלא תהא רצועה יוצאת מתחת ידו טפח' משמע קצת שהתפילין מונחים ביד בלא בגד[קכג].

ונחלקו האחרונים בשיטתו של רש"י, **הב"ח** (או"ח סי' מג ס"ד) **והדברי דוד** (ד"ה הלכה) נקטו שסבר רבי מיאשא שרשאי האדם להכניס את התפילין בידו ואינו חייב להכניסם גם בבגדו. אך **הפני יהושע** (ברש"י ד"ה ואוחזן) ביאר, שרבי מיאשא סובר שאסור להכניס את התפילין בידו ובבגדו שמא לא יוכל לאחוז את התפילין היטב מחמת הבגד ויפלו, ולכך צריך להחזיקם רק ביד.

אך כמה ראשונים[קכד] נקטו שרבי מיאשא סובר כדברי רבי עקיבא שצריך להכניסם בידו ובבגדו, ולא בא אלא ללמד שצריך להחזיקם רק ביד ימינו כיון שבשמאלו מקנח את הצואה.

כמה הוכחות כשיטת רש"י

והפני יהושע (ברש"י ד"ה ואוחזן) כתב להוכיח כמה הוכחות כדברי רש"י שרבי מיאשא חלוק על רבי עקיבא וסובר שצריך להכניסם ביד בלבד ואינו רשאי להכניסם בידו ובבגדו:

א. שכן רבי מיאשא לא נקט בפירוש שאוחזן בבגדו ובידו. ב. שמהלשון שאמר רבי מיאשא 'הלכה' משמע שבא להכריע במחלוקת, ולא מצינו כלל מחלוקת לענין הדין שגוללן ואוחזן בימינו, ומוכח שבא להכריע במחלוקתם של בית הלל ורבי עקיבא האם מותר להכניס את התפילין ביד לחוד או גם בבגדו. ואם אכן הכריע רבי מיאשא שצריך להכניסם גם בבגד מדוע לא נקט בפירוש ש'אוחזם בידו ובבגדו' שהרי זהו עיקר חידושו. ג. ועוד, שאם אכן סובר רבי מיאשא שמכניסם בבגדו ובידו היה לו לנקוט בקצרה שהלכה כרבי עקיבא.

אלא מוכח שסובר רבי מיאשא שצריך להכניס את התפילין ביד לחוד, ומה שלא אמר בפירוש הלכה כבית הלל משום שבא להשמיענו שבית הלל התירו להכניס ביד בלבד, אבל אסור להכניסם גם בבגד שמא לא יוכל להחזיקם היטב ויפלו התפילין מידו.

וביאר עוד, שלכך נקט רבי מיאשא לשון 'הלכה' משום שגם הברייתות נחלקו האם התקינו להכניס ביד בלחוד או גם בבגד, שכן הברייתא הראשונה נקטה ש'באותה שעה התקינו שיהא אוחזן בבגדו ובידו ונכנס', ואילו הברייתא השניה שנתה ש'התקינו שיהא אוחזן בידו ונכנס', ומשמע שסברה שהתקינו להכניס את התפילין ביד בלבד ללא בגד, ופסק רבי מיאשא כדבריה משום שנשנתה בסוף, כדרך סוגיית הש"ס בכל מקום שנוקטת כשיטת הברייתא שנשנתה אחרונה.

ועוד, שעל כרחך הברייתות נשנו בשני זמני תקופות, שהרי בברייתא הראשונה מבואר שהתקינו חכמים בתחילה להצניע את התפילין בחורי בית הכסא ולא בחורי רשות הרבים משום מיתת התלמיד, ואילו בברייתא השניה מבואר להיפך שתחילה נהגו להצניע בחורי בית הכסא, וכשראו שנטלו אותם העכברים התקינו להניחם בחורי רשות הרבים, ובהכרח לומר שנשנו בשני זמנים, שהברייתא הראשונה נשתנה תחילה כאשר התקינו החכמים להצניע את התפילין בחורי בית הכסא ולא בחורי רשות הרבים לפי שנגרמה מחמתם מיתה לתלמיד, והתקינו להצניע בחורי בית הכסא, והיינו שלאחר הכניסה לבית הכסא צריך להצניע את התפילין בחורים הפונים לבית הכסא, אבל אסור להחזיקם בשעת עשיית הצרכים. ולא חששו שיטלו אותם העכברים, משום שלא היו מצויים עכברים בחורים הסמוכים לבית הכסא. וכיון שמיד לאחר הכניסה צריך להצניע את התפילין התקינו להכניסם ביד ובבגד, לפי שלא חששו שבזמן המועט עד הצנעת התפילין יפלו התפילין מידו מחמת שמונחים גם בבגד.

אבל הברייתא השניה נשתנה בתקופה מאוחרת יותר בעת שראו החכמים שבאו עכברים גם לאותם החורים הסמוכים לבית הכסא ונטלו את התפילין, והתקינו להניח את התפילין בחורי רשות הרבים, ולא חששו למיתת התלמיד

[קטז]. **ובהגהות היעב"ץ** (ד"ה לאו) ביאר שהכירו בני הישיבה שהתפילין שייכים לתלמיד מפני ששמו היה כתוב על נרתיק התפילין, או שהכירו אותם בטביעת העין. וביאר עוד, שמחמת שחיזר התלמיד אחר תפיליו יראה הזונה שיתבענה התלמיד על גניבת התפילין ולכן העלילה עליו שנתן לה בשכרה. [קיז]. **והוסיף** וביאר שלכך אשתו נטלה את תפיליו לבתי כנסיות ושאלה את התלמידי חכמים מפני מה מת בחצי ימיו, שמאחר שהתפילין גרמו למיתתו על ידי שהצניעם בחורי רשות הרבים, על כן נטלה את התפילין והביאתם לבתי כנסיות. [קיח]. **ואמנם** בספר רוב דגן (ד"ה עלה) כתב שהתלמיד עשה שלא כהוגן והיה לו לקבל חרם ולסתור טענת הזונה ולא לחוב בדמו. [קיט]. **והפרי מגדים** (או"ח סי' מג משבצות זהב סק"ה) ביאר, שרש"י פירש שגוללן ברצועות משום שהולך לשיטתו שלדעת רבי מיאשא מכניס האדם את תפיליו ביד בלא בגדו, ולפיכך נצרך לפרש שגוללן ברצועות ולא בבגדיו. אמנם תמה על השולחן ערוך (שם ס"ה) שפסק להלכה כדעת הרמב"ם שמכניסם בבגדו, ואעפ"כ פירש כרש"י שגוללן ברצועות. [קכ]. **וכן** פירשו הט"ז (או"ח סי' מג סק"ו) והמגן אברהם (שם סק"י). [קכא]. **וכן** כתב הצל"ח (ד"ה ואוחזן). ובירושלמי (פ"ג ה"ג) הובא בשם מיישא בר בריה דרבי יהושע בן לוי שראוי לעשות לתפילין כיס של טפח ולהניחם כנגד לבו משום שנאמר (תהלים טז ח) 'שויתי ה' לנגדי תמיד'. [קכב]. **וכן** ביארו הב"ח (או"ח סי' מג ס"ד) והפני יהושע (ברש"י ד"ה ואוחזן) והדברי דוד (ד"ה הלכה) בדברי רש"י. [קכג]. **שמשמע** מלשון זה שכשיוצאת הרצועה מתחת ידו הרי היא מגולה, ואם אכן צריך להחזיק בידו ובבגדו הלא אפילו אם תצא הרצועה מתחת ידו עדיין היא מכוסה בבגדו. [קכד]. **סמ"ג** (עשין כב) ומרדכי (הלכות קטנות תפילין לו:) בשם יש מפרשים. וכן נקט הב"ח (או"ח סי' מג ס"ד) בדעת הטור (שם ס"ה), והדברי דוד (ד"ה הלכה) בדעת הרי"ף והרמב"ם (תפילין פ"ד הי"ז), שכן ממה שפסקו שצריך להכניס ביד ובבגד כרבי עקיבא מוכח שנקטו שרבי מיאשא אינו חלוק על דבריו, לפי שההלכה בכל מקום כדעת האמוראים החלוקים על התנאים.

משום שהיא אינה מצויה. ולאחר שראו החכמים שנגנבו התפילין על ידי העוברי דרכים חזרו והתקינו שלא להצניע את התפילין בחורים, אלא צריך להחזיקם ביד בבית הכסא בשעת עשיית הצרכים. וכיון שצריך להחזיקם שעה מרובה אסרו חכמים להצניעם גם בבגד שמא לא יוכל להחזיק היטב ויפלו מידו, אלא צריך להחזיקם ביד בלבד. ומעתה נמצא שהברייתא השניה נשתנה אחרונה, ועל כן פסק רבי מיאשא כדבריה שצריך להכניס את התפילין ביד בלחוד ללא בגד.

טעם איסור יציאת טפח מרצועת התפילין

אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן ובלבד שלא תהא רצועה יוצאת מתחת ידו טפח. ביאר רש"י (ד"ה אלא), שאסור שתצא הרצועה מתחת ידו מפני שחל עליה קדושה מחמת אותיות הדל"ת והיו"ד מהשם שדי העשויות בהם[קכה]. וביאר **המעדני יום טוב** (הל' תפילין סי' כ אות ל) שמכל מקום אין חלה מחמתם קדושת גמורה על הרצועות אע"פ שנאמרו למשה מסיני, שהרי נקט רש"י (ד"ה מהו) שמותר ללבוש תפילין של יד בבית הכסא, ואם חלה על הרצועות קדושה גמורה מדוע אין צריך לחלוץ תפילין של יד מחמת קדושת רצועותיה, אלא מבואר שאין חלה עליה קדושה גמורה, משום שאותיות הדל"ת והיו"ד אינן נעשות כדרך כתיבה. אמנם אעפ"כ אסור שתצא הרצועה מתחת היד, לפי שאע"פ שחכמים לא גזרו לחלוץ תפילין של יד מחמת קדושת הרצועות, מכל מקום כשחולץ את התפילין צריך להיזהר שלא תצא מהרצועה טפח, משום שסוף סוף חלה עליה מעט קדושה[קכו].

הכנסת תפילין לבית הכסא סמוך לשקיעת החמה או בלילה

אמר רבי יעקב בר אחא אמר רבי זירא לא שנו אלא שיש שהות ביום ללבשן אבל אין שהות ביום ללבשן עושה להן כמין כיס טפח ומניחן אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן ביום גוללן כמין ספר ומניחן בידו כנגד לבו ובלילה עושה להן כמין כיס טפח ומניחן. נחלקו **הראשונים** האם מדובר שהאדם חולץ את התפילין בשביל להיכנס לבית הכסא, או שחולץ בביתו כדי להצניעם. רש"י (ד"ה ובלילה) העמיד, שמדובר שחולצם בלילה בביתו כדי להצניעם עד הבוקר, וצריך להצניעם בכלי טפח כדי להפסיק בינם לקרקע. אך **רבינו האי גאון** (הו"ד בתלמידי רבינו יונה ד"ה אמר) **והרמב"ם** (תפילין פ"ד הי"ט) העמידו שמדובר שחולץ כדי להיכנס לבית הכסא. ונאמרו בדבריהם כמה דרכים:

א. רש"י במימרת רבי זירא סתם ולא ביאר במה דינו אמור, אך במימרת רבי יוחנן העמיד (ד"ה ביום, ד"ה ובלילה) שביום חולץ בשביל להיכנס לבית הכסא, ועליו לגוללן כמין ספר 'כדאמרן'. ואילו בלילה מדובר שחולץ בביתו כדי לשומרם עד הבוקר ורוצה להניחם על הקרקע, ולכך צריך להניחם בתוך כיס טפח כדי שיפסיק בינם לבין הקרקע.

וביאר הדברי דוד (ד"ה אמר), שרש"י נקט בדברי רבי זירא כפשוטו שמדובר שחולץ בביתו כדי להיכנס לבית הכסא. והשמיענו רבי זירא שאם אין לו שהות ביום ללובשם לאחר יציאתו מבית הכסא, אינו רשאי להוציאם מביתו ולהכניסם לבית הכסא, כיון שאינו חוזר ומניחם לאחר יציאתו, אלא מניחם בביתו בתוך כלי טפח כדי שלא יהיו מונחים על הקרקע. ורבי יוחנן משמיענו שהחולץ תפילין ביום כדי להיכנס לבית הכסא גוללן בידו ונכנס עמהם, אבל החולץ בלילה בביתו כדי להצניעם עד הבוקר על הקרקע עליו להניחם בתוך כלי טפח כדי להפסיק בינם לקרקע.

והטעם שלא העמיד רש"י שרבי יוחנן עוסק בדינו של החולץ בלילה כדי להיכנס לבית הכסא כמו שהעמיד לגבי החולץ ביום, משום שאם כן קשה מדוע הביאה הגמרא מימרת רבי יוחנן לאחר רבי זירא, והלא מאחר שכבר למדנו מרבי זירא שאם אין שהות ביום לחזור ולהניחם אסור להכניסם לבית הכסא, כל שכן שהנכנס בלילה אינו רשאי להכניסם לפי שהלילה אינו זמן תפילין. ועוד, שהרי רבי יוחנן גדול בשנים מרבי זירא. ולכך העמיד רש"י שרבי יוחנן עוסק בהלכה חדשה בדינו של החולץ תפילין בלילה בביתו כדי להצניעם. ועל כן הביאה הגמרא תחילה את דינו של רבי זירא לפי שמפרש את הברייתא שנשנתה לעיל. ואגב דבריו הביאה הגמרא אף את דינו של רבי יוחנן שהחולץ תפילין בלילה עליו להניחם בכלי טפח[קכז].

ב. אמנם **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה מיהו) כתבו בשם רש"י דרך שונה, שאף החולץ ביום מדובר שחולצן בביתו בשביל להניחם על הקרקע, וחידש רבי יוחנן שרשאי להניחם ביום על הקרקע בכדי שיהיו מזומנים לו להניחם בכל עת שירצה. אבל החולץ בלילה אינו רשאי להניחם על גבי הקרקע משום שאינו יכול ללובשם בלילה, אלא עליו להניחם בכלי טפח להפסיק בינם לקרקע.

והקשה הדברי דוד (ד"ה אמר), שהלא בפירושו של רש"י שלפנינו מבואר שלא כדבריהם, שהרי כתב (ד"ה ביום) שחולץ ביום בשביל להיכנס לבית הכסא, וכן משמע ממה שהוסיף וכתב שצריך לגוללן כמין ספר 'כדאמרן', ומלשון זה משמע שמדובר שחולצן בשביל להיכנס לבית הכסא כאמור בסוגיא לעיל. ויישב, שתלמידי רבינו יונה לא היתה מובאת לפניהם נוסחת רש"י שלפנינו, ולכך ביארו מעצמם על פי דרכו של רש"י, שכשם שהחולץ בלילה מדובר שחולץ כדי להצניעם, כך החולץ ביום מדובר שחולצן בשביל איזהו צורך ואינו יכול לקחתם עמו ורוצה להניחם בביתו על הקרקע, והשמיענו רבי יוחנן שרשאי להניחם ביום על הקרקע כדי שיהיו מזומנים לו להניחם מיד כשירצה, אבל החולץ בלילה עליו להניחם בכלי טפח כיון שלילה אינו זמן תפילין ואין בידו לחזור ולהניחם[קכח].

ג. תלמידי רבינו יונה (ד"ה אמר) ביארו בשם רבינו האי גאון, שאף החולץ בלילה מדובר שחולצן בשביל להיכנס לבית הכסא, וחידש רבי יוחנן שהזקיקו חכמים להצניע את התפילין בתוך כלי טפח[קכט].

והסתפק הב"ח (או"ח סי' מג ס"ה) בדעת רבינו האי גאון, האם אינו רשאי להכניסם בלילה לבית הכסא אפילו בכלי טפח כיון שאינו יכול לחזור ולהניחם אלא מניחם בחוץ בכלי טפח, או שמא מותר להכניסם בלילה לבית הכסא כשמונחים בכלי טפח כדי להישמר מן המזיקין. **והמילי דברכות** (ד"ה ל"ש) דייק ממה שנקטו בלשונם תלמידי רבינו יונה 'ומניחן בתוך כלי ומצניען' שלמדו בדעת רבינו האי גאון שאסור להכניסם בלילה לבית הכסא אפילו בכלי טפח, אלא צריך להצניען בחוץ.

ד. אמנם הרמב"ם (תפילין פ"ד הי"ט) התיר להכניסם לבית הכסא בלילה כשמונחים בכלי טפח[קל]. והשיג עליו **הראב"ד**[קלא] מדוע מותר להכניסם לבית הכסא, הלא אינו יכול לחזור וללובשם בלילה. ואף אסור להכניסם לבית הכסא בשביל להישמר מהמזיקים כמנהגו של רבי יוחנן שהכניס תפילין לבית הכסא להישמר מן המזיקים, משום שדווקא המכניס ביום כדי שיהיו מזומנים לו להניחם לאחר יציאתו רשאי לכוון בדרך אגב להישמר מהמזיקים, אבל החולץ בלילה אינו רשאי להכניסם בשביל להישמר מהמזיקים שהרי נמצא שמשתמש בתפילין לצורכו.

ויישב הכסף משנה, שהרמב"ם העמיד בדברי רבי יוחנן שמדובר במי שחולץ תפילין בלילה במקום שאינו משומר כדי להיכנס לבית הכסא כגון הולך בדרכים, ואין לו מקום שמור להצניע את התפילין, ולכך התירוהו להכניסם לבית הכסא.

ועוד יישב, שאכן מותר להכניס תפילין בלילה לבית הכסא אף בשביל כוונת שמירה מהמזיקים, שכן כשם שהתירו חכמים להכניס תפילין בלילה לבית הכסא כשמונחים בכלי כדי שלא יינזקו, כך מותר להכניסם על דעת להישמר מן המזיקים[קלב].

קכה. **וביאר** התפארת מנחם (ברש"י ד"ה אלא), שמפאת קדושת אותיות הדל"ת והיו"ד שבקשרי הרצועות חלה קדושה על כל הרצועה, כפי שמצינו (ידים פ"ג מ"ד) שחלה קדושת ספר תורה על גליונותיו ומטמאים הם את הידים. קכו. **ואכן** ראה בעטרת צבי (נחלת צבי סי' מג סק"א) שתמה על שיטות הפוסקים שאין צריך לחלוץ תפילין של יד בבית הכסא מטעם שפרשיותיו מחופות בעור, ואף אין חלה קדושה על רצועותיו, שאם כן מדוע מבואר בגמרא שאסור שתצא טפח מהרצועה והלא לא חלה עליה כלל קדושה. ויישבו האליה רבא (סי' מג סק"א) והפרי מגדים (שם משבצות זהב סק"ז), שאע"פ שלא גזרו חכמים לחלוץ תפילין של יד מחמת רצועותיה לפי שלא חלה עליהם קדושה גמורה, מכל מקום כשחולץ את התפילין צריך להיזהר שלא תצא מהרצועה טפח, מפני שסוף סוף חלה עליה מעט קדושה. והמילי דברכות (ד"ה ובלבד) יישב, שמה שאסרו שתצא טפח מהרצועה הוא דווקא ברצועות התפילין של ראש, מאחר שמחוברות לקציצה שחקוק בה האות שי"ן מהלכה למשה מסיני ומתקדשת כקדושת התפילין עצמם. ועוד יישב, שהטעם שאמרו שלא תצא טפח מרצועת התפילין הוא מפני שלא תתחבר הרצועה לדבר אחר ויגררו עמה התפילין ויפלו לארץ. ולפי זה מובן מדוע אמרו שלא תצא שיעור טפח, שהרי אם אכן איסור יציאת הטפח הוא מפני בזיון קדושת הרצועה מדוע אסרו רק יציאת טפח. אך לפי האמור יש לפרש שדווקא בטפח יש לחוש שתתחבר הרצועה לדבר אחר ויגררו עמה התפילין לארץ. קכז. **והאור** זרוע (ח"א סי' תקנ) הקשה בשם רבינו שמחה [והביאו המרדכי (הלכות קטנות תפילין ל:)] על חידושו של רש"י שאסור להניח את התפילין על גבי הקרקע, שהרי שנינו לקמן (כד.) שאסור לתלות תפילין על יתד אלא צריך להניחם בכלי ותולה את הכלי, ומשמע שלא הצריכו להניח תפילין בתוך כלי אלא רק כאשר רוצה לתלותם על גבי יתד, אבל הבא להניחם על הקרקע רשאי אפילו ללא כלי. ויישב האור זרוע, שהגמרא להלן אינה עוסקת כלל בדיני הצנעת תפילין, אלא דנה לגבי הרוצה לאחוז את התפילין בידו דרך בזיון כגון שאוחז ברצועה והקציצה תלויה למטה או להיפך, וממילא אין ללמוד ממנה לגבי הצנעת התפילין. אמנם המילי דברכות (סוף ד"ה ל"ש) העיר, שהרי רש"י להלן (כד. ד"ה התולה) העמיד שמדובר בתליית התפילין על גבי יתד. והספר הקובץ על הרמב"ם (תפילין פ"ד הי"ט) והמילי דברכות יישבו, שאמנם מודה רש"י שדווקא התולה את התפילין צריך להניחם בתוך כלי, אבל אם מניחם שלא בדרך תליה כגון על שולחנו אינו צריך להניחם בכלי טפח. אך הבא להניחם על הקרקע צריך להצניעם בתוך כלי טפח כדי להפסיק בינם לקרקע משום בזיון התפילין, וכן כתב התשב"ץ (שו"ת, ח"ג סי' כו) שדווקא התולה את התפילין צריך להניחם בתוך כלי, אבל מותר להניחם בחלון או בתיבה או על גבי מדף אף על שאינם מונחים בתוך כלי, מלבד הבא להניחם על הקרקע. קכח. **אמנם** כתב, שכיון שחידוש זה אינו מבואר בדברי רש"י לפנינו קשה לסמוך על דבריהם להקל להניח את התפילין ביום על הקרקע. קכט. **וביאר** הדברי דוד, שרבינו האי גאון גרס כגירסת הרי"ף שתחילה הובאה מימרת רבי יוחנן לענין החולץ בלילה, ולאחר מכן הובא דינו של רבי זירא לענין החולץ ביום סמוך לשקיעת החמה. ובתחילה השמיענו רבי יוחנן שהחולץ בלילה בשביל להיכנס לבית הכסא צריך להצניעם בכלי טפח משום שלילה אינו זמן תפילין, והוסיף רבי זירא לחדש שאפילו החולץ ביום עצמו שהוא זמן תפילין אעפ"כ אם אין לו שהות ביום לחזור ללובשן צריך להצניעם בכלי טפח. קל. **וכן** פירש הרא"ה (ד"ה ואוחזן). אך ביאר (ד"ה אלא, ד"ה אבל) שהטעם שצריך שיהא בחללו טפח לפי שכל המייחד כלי להניח בו תפילין צריך שיהיה בחללו טפח משום שכבוד הוא לתפילין שיהיו מונחים בכלי חשוב [ואינו מדין הכנסת תפילין לבית הכסא]. אבל כלי שלא ייחדוהו לתפילין מותר להניח בו תפילין לפי שעה, אף שאין בחללו טפח, ומותר להיכנס עמו לבית הכסא משום ששם כלי עליו אע"פ שאין בחללו טפח כשם שמציל באוהל המת. קלא. **מבואר** על פי הכסף משנה (תפילין פ"ד הי"ט). קלב. **והמילי** דברכות (ד"ה ל"ש) הוסיף לבאר, שהרמב"ם התיר להכניס לבית הכסא

מדוע כליין צריך שיהיה בחלל טפח כדי להפסיק בין התפילין לקרקע

אמר אביי לא שנו אלא בכלי שהוא כליין אבל בכלי שאינו כליין אפילו פחות מטפח. רש"י (ד"ה עוסק, ד"ה ﭏ) ביאר שהכלי שיחדוהו לתפילין צריך שיהיה בחללו טפח כשיעור אוהל כדי שיחצוץ בין התפילין לקרקע, אבל אם אין בחללו טפח בטל הכלי לתפילין ואינו ניכר שחוצץ ביניהם[קלג].

וביאר הברכת ה' (כהן, נרס"י ד"ה ﭏﭏ) שדקדק רש"י לומר שצריך הכלי להיות ניכר שחוצץ בין התפילין לקרקע, משום שהוקשה לרש"י מדוע הכלי שיחדוהו לתפילין אינו חוצץ כשאין בחללו טפח, והלא הפכים הקטנים אע"פ שאין בחלליהם טפח מצילים בפני הטומאה אף כשיוחדו לדבר שנמצא בתוכם, ולא מצינו חילוק בטומאה בין כליין לשאינו כליין. ולפיכך ביאר רש"י, שאע"פ שגם כליין ראוי לחצוץ בין התפילין לקרקע, מכל מקום אינו ניכר שמפסיק ביניהם כיון שבטל לתפילין ונראים התפילין כמונחים בבזיון על הקרקע, ולכך צריך שיהיה בחללו טפח כדי שיהיה ניכר ההפסק ביניהם.

מדוע חלוק כליין מחיפוי עור התפילין והקמיעין

שם. הקשו **הראשונים**[קלד] מדוע הכלי שיחדוהו לתפילין ואין בחללו טפח אינו מועיל להתיר להכניס את התפילין לבית הכסא, הלא מבואר בשבת (סב.) שאלמלא היתה חקוקה אות שי"ן בתפילין של ראש היה מותר להכניסו לבית הכסא משום שפרשיותיו מחופים בעור, וכן הקמיעין המחופין בעור מותר להכניסם לבית הכסא אע"פ שכתובים בהם שמות הקודש, הרי מבואר שאע"פ שעורם מיוחד להם ומהודק מעליהם ואין בחללו טפח אעפ"כ מועיל עורם להכניסם לבית הכסא[קלה], ואם כן מדוע הכלי שיחדוהו לתפילין אינו מתיר להכניס את התפילין לבית הכסא אע"פ שאין בחללו טפח.

ויישבו הריטב"א (שבת סב. ד"ה במחופה) **והר"ן** (שם ד"ה והרי)[קלו], שכיון שעור התפילין והקמיעין תפור וקבוע בהם לעולם ואי אפשר להוציאם מתוכו הרי הוא מועיל להכניס לבית הכסא. משא"כ הכלי שיחדוהו לתפילין מאחר שבכל עת אפשר להוציא את התפילין מתוכו אינו ראוי להתיר להכניס לבית הכסא אלא אם כן יש בחללו טפח כשיעור אוהל.

והנמוקי יוסף (ד"ה כשהוא) יישב כיוצא בזה בדעת רש"י (ד"ה עוסה) שנקט שהכלי בא להפסיק בין התפילין לקרקע, שדווקא עור התפילין והקמיעין מועיל להכניס לבית הכסא מאחר שאי אפשר להוציאם מתוכו ולהניחם [את הפרשיות] בעין בבית הכסא. אבל כלי פחות מטפח כיון שאינו ניכר שחוצץ ביניהם יש לחוש שמא יטעה האדם ויניחם על הקרקע לבדם בלא כליין ויהיו מונחים בבזיון על הקרקע.

ורבים מהאחרונים[קלז] יישבו לדרכו של רש"י, שדווקא לענין הכנסה לבית הכסא מועיל חיפוי עור להתיר כיון שמחמת חיפוי העור אין בזיון לתפילין בכניסתם. אבל הבא להניח תפילין על הקרקע אם מניחם בכליין פחות מטפח נראים התפילין כמו שמונחים בבזיון על הקרקע כיון שהכלי בטל לגבם ואינו ניכר שמפסיק ביניהם[קלח], ולכך צריך להניחם בכלי טפח כדי שיהא ניכר הפסק הכלי.

טעם הכנסת רבי יוחנן את התפילין לבית הכסא ולא מסרם לתלמידיו

ואמר רבה בר בר חנה כי הוה אזלינן בתריה דרבי יוחנן כי הוה בעי למיעל לבית הכסא כי הוה נקיט ספרא דאגדתא הוה יהיב לן כי הוה נקיט תפילין לא הוה יהיב לן אמר הואיל ושרונהו רבנן ננטרן. רש"י (להלן ע"ב ד"ה ננטרן) ביאר שרבי יוחנן הכניס בעצמו את התפילין ולא מסרם לתלמידיו כדי שישמר מן המזיקין[קלט]. אך הרי"ף גרס 'לא נטרח', וביארו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה הואיל) שלא מסרם לתלמידיו כדי שלא להטריחם[קמ]. וכתבו, שיש שגרסו 'הואיל ושרונהו רבנן לנטרן' כלומר שכיון שהתירו חכמים להכניס תפילין לבית הכסא לא מסרם רבי יוחנן לתלמידיו משום שמצוה לאדם שישמור בעצמו את התפילין.

וכתבו כמה **ראשונים**[קמא], שמסוגייתנו למדים שהנכנס לבית הכסא לא ימסור את התפילין לזולתו אלא יכניסם בעצמו. וביאר **הבית יוסף** (או"ח סי' מג ס"ה ד"ה ונכנס), שגרסו הראשונים הנזכרים 'הואיל ושרונהו רבנן לנטרן' ועל כן מאחר שמצוה לאדם לשמור על התפילין אינו מן הראוי למוסרם לאחרים. או אפשר שגרסו כגירסת רש"י 'הואיל ושרונהו רבנן ננטרן' ועל כן אינו ראוי למסור את התפילין לאחרים כדי שישמר האדם מן המזיקים. אך אי אפשר לומר שגרסו כגירסת הרי"ף 'לא נטרח' שאם כן מדוע אין למסור לאחרים את התפילין, והלא דווקא רבי יוחנן לא רצה למוסרם לתלמידיו כדי שלא להטריחם. אך כתב שאפשר לדחוק וליישב, שכיון שבידו להכניס בעצמו אין מהראוי להטריח את הזולת שלא לצורך.

כג:

היתר הכניסה בתפילין של ראש ממנהגו של רב נחמן

אמר רבא כי הוה אזלינן בתריה דרב נחמן כי הוה נקיט ספרא דאגדתא יהיב לן כי הוה נקיט תפילין לא יהיב לן אמר הואיל ושרונהו רבנן ננטרן[א]. ביאר **האור שמח** (תפילין פ"ד ה"ז) טעם הדבר שהוסיפה הגמרא להביא ראיה ממנהגו של רב נחמן שלא מסר את תפיליו לתלמידיו ולא הסתפקה בהבאת מנהגו של רבי יוחנן, שהנה **הרא"ש** (סי' ﭏ) גרס בדברי הירושלמי (פ"ג ה"ג) שרבי יוחנן לא הניח תפילין של ראש אלא מפסח לפסח מחמת שחש בראשו, ונמצא איפוא שרבי יוחנן הכניס בעצמו לבית הכסא רק תפילין של יד ואי אפשר להתיר ממנהגו להכניס לבית הכסא תפילין של ראש, ששמא דווקא תפילין של יד מותר להכניס לבית הכסא מאחר שפרשיותיו מחופים בעור והאות יו"ד העשויה ברצועתו אינה מהלכה למשה מסיני, משא"כ תפילין של ראש אסור להכניס לבית הכסא מאחר שחקוק בדופנו אות שי"ן מהלכה למשה מסיני. ועל כן הביאה הגמרא מנהגו של רב נחמן שהכניס עמו לבית הכסא אף תפילין של ראש.

טעם איסור החזקת תפילין וספר תורה בעת התפילה

ת"ר לא יאחז אדם תפילין בידו וספר תורה בזרועו ויתפלל[ב]. ביאר רש"י (ד"ה ﭏ) שאסור להחזיקם בתפילה, לפי שהאדם ירא שמא יפלו מידו ואין דעתו מיושבת בתפילה. ודקדק **המלא הרועים** (ברש"י ד"ה ﭏ) מדוע לא ביאר רש"י שאסור לאוחזם שמא יפלו מידו בשעה שיכוון ויתבזו בנפילתם, כמו האיסור להשתין ולישן בתפילין שאיסורם משום בזיון התפילין. ויישב שהנה שמואל הוסיף על הברייתא ש'סכין ומעות וקערה וככר הרי אלו כיוצא בהן', והחזקתם הרי אינה אסורה מחמת בזיון שהלא אין בזיון בנפילתם, אלא מפני שאין דעתו מיושבת בשעת אחיזתם, וכמו כן אף החזקת תפילין וספר תורה אסורה מחמת מיעוט כוונה, לפי ששמואל נקט בלשונו 'הרי אלו כיוצא בהן' שמשמע שכולם נאסרו מטעם אחד, והוא מיעוט כוונה בתפילה.

טעם איסור שינה בתפילין

ולא יישן בהן לא שינת קבע ולא שינת עראי. רש"י (ד"ה ולﭏ) פירש שאסור לישן בתפילין משום גזירה שמא יפיח. וביארו כמה **אחרונים**[ג] שרש"י סובר שמיירי שהתפילין מונחים בראשו, והאיסור לישן בהם הוא משום שמא יפיח, אבל כשמונחים התפילין בידו מותר לישן בהם לפי שלא מצינו איסור הפחה בעת שהתפילין בידו. וכן כתב הרמב"ם (תפילין פ"ד הט"ו-טז) שאם התפילין מונחים בראשו אינו רשאי לישן אפילו שינת עראי, אבל אם התפילין כרוכים בידו רשאי לישן אפילו שינת קבע.

אולם רבים מהראשונים[ד] נקטו שהברייתא כולה עוסקת שהתפילין מונחים בידו כמו האופן האמור ברישא ש'לא יאחז אדם תפילין בידו וספר תורה

בשביל להישמר מן המזיקים כפי שמצינו שרבי יוחנן הכניס עמו תפילין לבית הכסא ולא מסרם לתלמידיו כדי להישמר מהמזיקים. אבל תלמידי רבינו יונה נקטו בדעת רבינו האי גאון שאסור להכניס תפילין בלילה לבית הכסא כשהם בכלי אפילו בשביל להישמר מן המזיקים, לפי שהולכים לשיטתם (ד"ה הואיל) שרבי יוחנן הכניס את התפילין לבית הכסא ולא מסרם לתלמידיו כדי שלא להטריחם, ואם כן לא מצינו מקור לכך שמותר להכניס תפילין לבית הכסא בשביל שמירה מן המזיקים. **קלג. וכתב** התשב"ץ (ח"ג סי' כו) שאין צריך שיהיה חלל טפח מלבד התפילין, אלא אף מקום התפילין בכלל הטפח. **קלד. רשב"א** (ד"ה אמר), ריטב"א, ר"ן (שבת סב. ד"ה במחופה), נמוקי יוסף (ד"ה כשהוא). **קלה. כלומר** אלמלא היתה חקוקה האות שי"ן בתפילין. **קלו. וכן** יישבו הפני יהושע (ד"ה אמר, בתירוץ הראשון), וספר הקובץ על הרמב"ם (תפילין פ"ד ה"א), והמילי דברכות (סוף ד"ה ל"ש). **קלז. רשב"ץ** (ד"ה אפילו), מגן אברהם (סי' מג ס"ק יג), פני יהושע (ד"ה אמר, בתירוץ השני), **שפת אמת** (שבת סב. ד"ה אלא), מילי דברכות (סוף ד"ה ל"ש). **קלח. והרשב"ץ** הוסיף שחלה אף קדושה עליו כשאינו טפח, ולכך אינו ניכר שמפסיק בין התפילין לקרקע. **קלט. וכתב** בספר פקודת אלעזר (סוף ח"א) שמכאן סמך ושורש למנהגם של ישראל לקחת עמם ספר לשמירה ובפרט ספר תהלים כשיוצאים למקום סכנה. **קמ. והכסא** הרחמים (להלן ע"ב ד"ה ננטרן) הקשה על גירסת הרי"ף שלא רצה להטריח את תלמידיו, שאם כן כיצד הטריחם ומסר להם ספרי אגדתות. ויישב, שדווקא תפילין צריכים שמירה יתירה ועל כן יש טרחה רבה לשמור עליהם. משא"כ ספרי אגדות אין טרחה מרובה לשומרם. **קמא. סמ"ג** (עשין כב), מרדכי (הלכות קטנות תפילין לז:) בשם הבה"ג, הגהות מיימוניות (תפילין פ"ד אות ל). אמנם המרדכי הביא שם תחילה דעה הסוברת שראוי לכתחילה למסור לאחר את התפילין. **א. וראה** בברכת אהרן (אות קפו) שדקדק היאך מסר רב נחמן לרבא ספרי דאגדתא, והלא כתב רש"י בחולין (קלג. ד"ה זכי) שרבא היה כהן מזרע עלי, ושנינו בירושלמי (ברכות פ"ח ה"ה) שהמשתמש בכהונה הרי זה מעל. ותירץ על פי מה שכתב המרדכי (גיטין רמז תסא) שהכהן רשאי למחול על כבוד כהונתו [וראה בתוספות בחולין (קלג. ד"ה אמר) שנקטו שרבא לא היה כהן. וראה עוד בפורת יוסף (מגילה ז: ד"ה רבה) שנקט שמותר לרב להשתמש בתלמידו שהוא כהן]. **ב. וכתב** המשנה ברורה (סי' צו סק"א) בשם הפרי מגדים (או"ח שם משבצות זהב סק"א) שהוא הדין שאסור לאחוז בשעת קריאת שמע ופסוקי דזמרה. **ג. כפות** תמרים (סוכה מא: ד"ה ולא), הגהות רש"ש טויבש, תנובת יהודה, שלמה משנתו (ברש"י ד"ה ולא). אך הדברי דוד והלשם זבח והחודש האביב (ברש"י שם) נקטו בדעת רש"י שהתפילין מונחים בידו [וכן הביא הפסקי הרי"ד (ד"ה מ"ר) בשם רש"י שאסור לישן כשהתפילין בידו שמא יפיח בהן]. ותמהו האחרונים הנזכרים שהרי לא מצינו איסור הפחה כשהתפילין מונחים בידו, שהרי התירו חכמים לאוחזם ביד בבית הכסא אפילו בשעת עשיית הצרכים ולא חששו שיפיח בהם, והלשם הזבח יישב, שמה שהתירו להשתין ולהפנות עמהן כשהם בידו ולא חששו לשמא יפיח הוא דווקא בשדה או בעיר מחוץ לביתו שאינו יכול להניחם במקום המשתמר, אבל כשישן בביתו אינו רשאי להניחם בידו שמא יפיח מאחר שיכול להניחם במקום המשתמר בביתו. **ד. פסקי** הרי"ד

בזרועו ויתפלל׳, והטעם שאסור לישן בהם הוא משום שמא יפלו מידו ויתבזו בנפילתם, אבל כשמונחים בראשו מותר לישן בהם שינת עראי[ד].

והפסקי הרי"ד (ד"ה ת"ר) הוכיח כפירוש זה ממה שהגמרא בסוכה (כו.) העמידה שהברייתא שבסוגייתנו עוסקת שהתפילין מונחים בידו, שהגמרא שם הקשתה מברייתא זו האוסרת לישן אפילו שינת עראי ממה ששנינו בברייתא אחרת שמותר לישן בהם שינת עראי ולא שינת קבע, ועוד הקשתה מברייתא נוספת שמותר לישן אף שינת קבע. ויישבה הגמרא שברייתא אחת עוסקת שהתפילין מונחים בידו, והאחרת מדברת שהתפילין מונחים בראשו, והנוספת עוסקת כשפורס סודרו על התפילין. והיינו שאם התפילין מונחים בידו אסור לישן בהם אפילו עראי, שמא יפלו מידו. ואם התפילין מונחים בראשו מותר לישן בהם עראי אבל לא שינת קבע שמא יפיח בהם, אבל בשינת עראי אין חוששים שיבוא להפיח. ואם פרס סודרו עליהם מותר לישן אפילו שינת קבע.

ואכן תמהו האחרונים[ה] כיצד נקט רש"י בסוגייתנו שהברייתא אוסרת לישן בתפילין שמא יפיח, הלא הגמרא בסוכה העמידה את הברייתא בסוגייתנו שמדובר שהתפילין מונחים בידו והאיסור משום חשש נפילה, אבל אם התפילין מונחים בראשו מותר לישן בהם שינת עראי לפי שלא חוששים להפחה בשינת עראי, וכן פירש רש"י בעצמו בסוגיא שם (ד"ה דנקיט, ד"ה דמנחי)[ו]. ולכך כתבו כמה אחרונים[ז] שצריך לגרוס בדברי רש"י ׳שמא יפלו׳, והיינו שהברייתא אכן עוסקת שהתפילין מונחים בידו ואסור לישן בהם שמא יפלו מידו.

אך יש מהאחרונים[ח] שכתבו, שרש"י בסוגייתנו פירש את הסוגיא בסוכה כדעת הרמב"ם (תפילין פ"ד הט"ו-ט"ז)[ט], שהברייתא בסוגייתנו עוסקת שהתפילין מונחים בראשו, וחששה להפחה אף בשינת עראי. ואילו הברייתא המתירה לישן אפילו שינת קבע עוסקת שהתפילין כרוכים בידו ואין חשש שיפלו מידו, והברייתא שהתירה שינת עראי מדברת שפרס סודרו על התפילין[י].

והשלמה משנתו והדברי דוד (לפנ, ברש"י ד"ה ולא) יישבו, שעד כאן לא העמידה הגמרא בסוכה את הברייתא שבסוגייתנו שהתפילין מונחים ביד אלא לדעת רבא שנקט שם שלא חששו חכמים שמתוך שישן האדם שינת עראי יבוא לישן שינת קבע. אבל רבי יוחנן סבר שם שחכמים אסרו שינת עראי מחוץ לסוכה שמא ישן שינת קבע, ומה ששנינו שהתירו חכמים לישן שינת עראי בתפילין ולא חששו שמא ישן קבע מדובר שמניח את ראשו בין ברכיו ואינו יכול לישן שינת קבע. וכיון שכן אפשר ליישב סתירת הברייתות שמה ששנינו בברייתא בסוגייתנו שאסור לישן אפילו עראי מדובר שהתפילין מונחים בראשו, ואינו מניח את ראשו בין ברכיו, ולכך גזרו שמא ישן שינת קבע ויבוא להפיח בהם. אבל הברייתא המתירה לישן שינת עראי עוסקת שמניח את ראשו בין ברכיו ולא יבוא לישן שינת קבע ולהפיח. ומכיון שהלכה כרבי יוחנן פירש רש"י בסוגייתנו כדבריו שמדובר שהתפילין בראשו וחששו שמא יבוא להפיח בהם כשישן שינת קבע.

מדוע אין איסור היסח הדעת בעת השינה

שם. נתבאר לעיל בשם רבים מהראשונים שמה ששנינו בברייתא שאסור לישן אפילו שינת עראי הוא דווקא כשהתפילין מונחים בידו, אבל אם מונחים בראשו מותר לישן שינת עראי. והקשו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה ולא) **והרא"ש** (סי׳ כח) כיצד הותרה שינת עראי בתפילין והלא בשעה שהאדם מתנמנם מסיח את דעתו מן התפילין, ואסור להסיח דעת מהתפילין כפי ששנינו ביומא (ז:) שחייב אדם למשמש בתפילין בכל שעה ושעה קל וחומר מציץ, מה ציץ שאין בו אלא אזכרה אחת אמרה התורה (שמות כח לח) ׳על מצחו תמיד׳ שלא יסיח דעתו ממנו, תפילין שיש בהן אזכרות הרבה על אחת כמה וכמה.

ותירצו על פי היסוד שכתב **הרמב"ם**[יב] שלא נקרא היסח הדעת אלא כשעומד האדם בקלות ראש ושחוק, אבל כל שעומד ביראה אע"פ שעוסק במלאכתו ואומנתו ואין דעתו נתונה על התפילין אין זה היסח הדעת, שאם לא כן כיצד יכול האדם להניח תפילין כל היום מבלי להסיח כלל דעתו מהתפילין, ולפיכך הותרה שינת עראי בתפילין מאחר שאינו עומד בה בקלות ראש[יג].

אך השאגת אריה (סי׳ לט) הקשה שהרי הרמב"ם אינו סובר כיסוד דבריהם שהרי כתב (תפילין פ"ד הי"ג) שהמצטער ומי שאין דעתו מיושבת עליו פטור מן התפילין משום שאסור להסיח דעת מהתפילין. הרי מבואר שאע"פ שהאבל והמצטער אינם עומדים בשחוק וקלות ראש אעפ"כ נחשב צערם כהסחת הדעת. וכן כתב **הרמב"ן** (תורת האדם ענין האבילות) שאבל אינו מניח תפילין בשעת בכי ומספד משום שמסיח דעתו מהתפילין מחמת שאין דעתו מיושבת עליו[יד].

ולפיכך כתב (סי׳ מ) שאכן כל הסחת הדעת אסורה בתפילין אפילו בלא שחוק וקלות ראשו[טו], אבל כיון שלא ניתנה התורה למלאכי השרת לא נאסרה הסחת הדעת אלא משיעור הילוך מאה אמה. אבל שינת עראי כיון שהיא כדי הילוך מאה אמה כמבואר בסוכה (כו.) הרי היא מותרת בתפילין[טז].

והפרי יצחק (שו"ת ח"א סי׳ ה) ביאר, שלא נאסר היסח הדעת בתפילין אלא בעת שמקיים האדם מצות תפילין, אבל בשעה שאינו מקיים מצותה רשאי להסיח דעתו כפי שמצינו שנקטו **התוספות** (מנחות לו: ד"ה אי) **והמרדכי** (הלכות תפילין מא:)[יז], שלמאן דאמר שבת אינה זמן תפילין רשאי האדם להסיח דעתו בשבת

(ד"ה ת"ר), תלמידי רבינו יונה, רא"ה (ד"ה ולא), רא"ש (סי׳ כח), מאירי, שיטה מקובצת (ד"ה לא). והרא"ה (שם) והשיטה מקובצת (ד"ה לא) כתבו שאם התפילין מונחים בראש מותר לישן בהם עראי כשמניח את ראשו בין ברכיו. והמאירי (ד"ה לא) הביא בשם יש מהראשונים שהותרה שינת עראי אפילו כשאינו מניח את ראשו בין ברכיו ואין מוסר שינתו לאחרים לעוררו. והביא עוד דעת ראשונים שנקטו לאסור כל שינת עראי על פי המבואר בגמרא במסכת שבת (מט.). **ה. ותלמידי** רבינו יונה והרא"ש הוכיחו כדבריהם שמותר לישן שינת עראי כשהתפילין מונחים בראש ממה ששנינו בברייתא (סוכה כו:) ׳הנכנס לישן ביום רצה מניח, ובלילה חולץ ואינו מניח׳, הרי מבואר שהתירו לישן שינת עראי בתפילין כשמונחים בראשו. וביארו שלא אסרו חכמים לישן שינת עראי גזירה שמא ישן שינת קבע, לפי ששינת קבע אינה אסורה אלא מחשש הפחה ולא גזרו חכמים גזירה לגזירה. ודקדק הבית יוסף (או"ח סי׳ מד ס"א ד"ה וכתב) מדוע לא הוכיחו תלמידי רבינו יונה והרא"ש [כהוכחת הפסקי הרי"ד] שמותר לישן שינת עראי כשתפילין בראש ממה שהעמידה הגמרא בסוכה (כו.) שהברייתא המתירה לישן שינת עראי עוסקת שהתפילין מונחים בראש האדם. ויישב, משום שנקטו להלכה כדעת הברייתא שכל שינת יום נחשבת שינת עראי, ואילו כל שינת לילה נחשבת כשינת קבע. ולפי זה כתב, שמה שכתבו שמותר לישן שינת עראי בתפילין כשמונחים בראש היינו דווקא שינת יום שנחשבת שינת עראי, אבל שינת עראי בלילה אסורה לפי שהיא כשינת קבע. וראה עוד בפרישה (שם אות א) ביאור נוסף. **ו. גליון** הש"ס, כפות תמרים (סוכה מא: ד"ה ולא), הגהות בן אריה, רש"ש טויבש, תנובת יהודה (ברש"י ד"ה ולא), יד יצחק (ד"ה ת"ר). **ז. וכן** חזר רש"י ופירש שם כן בדף מא: (ד"ה ולא). **ח. הגהות** הגר"א (אות א), דברי דוד, לשם הזבח, הגהות בן אריה, מסילות הברזל (ברש"י ד"ה ולא). **ט. כפות** תמרים (סוכה מא: ד"ה ולא), רש"ש, רש"ש טויבש, חדש האביב בשם רבו (ברש"י ד"ה ולא). **י. כפי** שביאר הגהות מיימוניות (תפילין פ"ד אות כ) בדעת הרמב"ם שמה ששנינו בברייתא שבסוגייתנו ׳ולא יישן בהן לא שינת קבע ולא שינת עראי׳ מדובר שהתפילין מונחים בראשו, והסיפא אינה המשך לרישא ש׳לא יאחז אדם תפילין בידו וספר תורה בזרועו׳. אך הקשה שהרי לגבי ספר תורה אי אפשר להעמיד שלא יישן אלא כשנמצא ביד האדם, ודחוק להעמיד את הסיפא רק בתפילין. והכסף משנה (תפילין פ"ד הט"ו) ביאר בדעת הרמב"ם שהברייתא שבסוגייתנו אוסרת לישן בתפילין כשהם מונחים בידו ואינם כרוכים ועלולים ליפול מידו, אבל אם הם כרוכים בידו מותר לישן בהם אפילו שינת קבע. **יא. אך** בהגהות רש"ש טויבש (ברש"י ד"ה ולא) הקשה מדוע אכן שינה רש"י בסוגייתנו ממה שפירש בעצמו במסכת סוכה. ועוד הקשה, שהרי הרמב"ם לא התיר לישן כשמונחים התפילין בידו אלא רק כשהם כרוכים, אבל אם אינם כרוכים מודה הרמב"ם שאסור לישן בהם שמא יפלו מידו, ואם כן מדוע נדחק רש"י להעמיד את הברייתא שהתפילין מונחים בראשו ומטעם חשש הפחה, הלא יכל להעמיד את הברייתא כפשוטה שעוסקת שהתפילין מונחים בידו [כפי שעסקה ברישא] ואינם כרוכים ולכך אסור לישן בהם אפילו עראי שמא יפלו מידו. **יב. וכתבו** המשכנות יעקב (שו"ת או"ח סי׳ מט, בסופו) והבן ידיד (תפילין פ"ד הכ"ה) שכן משמע מדברי הרמב"ם ממה שכתב (תפילין שם) ש׳קדושת תפילין קדושתן גדולה היא, שכל זמן שהתפילין בראשו של אדם ועל זרועו הוא עניו וירא שמים ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטילה ואינו מהרהר מחשבות רעות, אלא מפנה לבו בדברי האמת והצדק׳, הרי מבואר שאין האיסור בשעת הנחת התפילין אלא שחוק וקלות ראש ושיחה בטילה ומחשבה רעה, ועל ידי לבישת התפילין נמנע מהם. **יג. וכן** הקשה הריטב"א בסוכה (כו. ד"ה ת"ר) מדוע מותרת שינת עראי בתפילין והלא מסיח דעתו מהתפילין, ויישב שאיסור היסח הדעת הוא דווקא כשהאדם ער ופונה לחשוב דברים בטלים, אבל כאשר אינו מפנה דעתו לדברי חולין אע"פ שאין דעתו על התפילין מותר, ולכך מותרת שינת עראי בתפילין לפי שאינו חושב בשינתו דברים בטלים, וזהו אף טעם ההיתר לקרוא בתורה ולהתפלל בעודו לבוש תפילין אע"פ שאין דעתו נתונה עליהם, משום שאינו מפנה לבו לדברים בטלים. אך ראה עוד בדבריו (שם י: ד"ה אמרו) שביאר בדעת המכילתא (בא פי"ז) שהעוסק בתורה פטור מהתפילין, לפי שמחשבתו טרודה בתלמודו ומסיח דעתו מן התפילין, ובשלמה משנתו (ברש"י ד"ה ולא) הוכיח מדבריו שאיסור היסח הדעת הוא אפילו כשהאדם אינו עומד בקלות ראש ושחוק. **יד. ובשל** כך הקשה כיצד הטור (או"ח סי׳ מד ס"א) פסק כתלמידי רבינו יונה והרא"ש שלא נחשב היסח הדעת אלא שחוק וקלות ראש, והלא פסק (שם סי׳ לח ס"ט) כדעת הרמב"ם שהמצטער פטור מן התפילין, וכן פסק (יו"ד סי׳ שפח ס"ג) כדעת הרמב"ן שהאבל אינו מניח תפילין בשעת הספד ובכי. ויישב בביאור מהר"מ בנעט (על המרדכי, הלכות קטנות תפילין אות סח), שאע"פ שהמסיח דעתו בלא קלות ראש אינו עובר על איסור, מכל מקום אינו מקיים מצות תפילין באותה העת, ולכך כתבו הרמב"ם והרמב"ן שהמצטער והאבל פטורים ממצות תפילין, לפי שאפילו אם יניחו תפילין לא יקיימו את מצותה לפי שמסיחים את דעתם מחמת צערם. והשולחן ערוך הרב (או"ח סי׳ כח ס"א, סי׳ מד ס"א) כתב בדעת תלמידי רבינו יונה והרא"ש, שאף המטריד דעתו לצורכי גופו עד שלבבו פונה מיראת שמים מחמת טרדתו נחשב היסח הדעת. וכן ביאר בעמק ברכה (תפילין אות ה), שאין כוונתם שדווקא שחוק וקלות ראש אסורה בתפילין, אלא שעיקר הדין של היסח הדעת הוא שיהא האדם במצב של יראה, ואם אין דעתו מיושבת עליו מרוב צערו ויגונו נחשב גם כן שאינו עומד במצב יראה, לפי שמחמת צערו וטרדתו פונה לבבו מיראת שמים. אבל העומד במצב של יראה אינו צריך ליתן דעתו תמיד על התפילין, ולפיכך המתנמנם מאחר שנחשב שעומד במצב של יראה בהיות ששוכח הבלי העולם אין שינתו נחשבת היסח הדעת. והקשה עוד השאגת אריה מדוע לדעת תלמידי רבינו יונה והרא"ש צריכים למשמש בתפילין כדי שלא יבואו לידי היסח הדעת, הלא לדבריהם מותר להסיח דעת ללא שחוק וקלות ראש. ויישב שצריכים למשמש בהם כדי שלא ישכח מהתפילין ויבוא לידי קלות ראש, משא"כ שינת עראי מותרת בתפילין כיון שאי אפשר לבוא בעת השינה לקלות ראש, וכמו כן העוסק במלאכתו רשאי להניח תפילין כיון שרחוק הדבר שיבוא בעת מלאכתו לידי קלות ראש. אך כתב שזהו רחוק מהפשט משום שאיסור הסחת הדעת בתפילין דרשו ביומא (ז:) מקל וחומר מציץ שנאמר בו (שמות כח לח) ׳והיה על מצחו תמיד׳ שלא יסיח דעתו ממנו, ומשמע שזהו גזירת הכתוב שלא יסיח הכהן דעתו מהציץ, ולא מחמת גזירה שמא יבוא לקלות ראש. ועוד, שאם אכן איסור היסח הדעת הוא קלות ראש מדוע הוצרכה התורה להזהיר על הסחת הדעת בציץ, הרי ממילא אסור להקל ראש ובפרט בזמן העבודה בבית המקדש, ועוד מה טעם הוצרכנו ללמוד קל וחומר מציץ והלא ממילא אסור להקל ראש [וראה שם עוד באריכות דבריו]. והביאור מהר"מ בענט יישב, שכל המסיח דעתו ללא צורך הרי זה עצמו נחשב כקלות ראש לפי שפורק מעליו מלכות שמים, וזהו חידוש הכתוב בציץ. משא"כ העוסק במלאכתו או הישן מפאת עייפותו כיון שזהו לצורך גופו אין זה היסח הדעת. **טו. וכן** הוכיח הארצות החיים (סי׳ כח המאיר לארץ סק"א) ממה שכתבו התוספות במסכת שבת (מט. ד"ה שלא) והרשב"א (שם ד"ה רבא) ששינה בתפילין אסורה משום היסח הדעת, ומבואר שאע"פ שאינו עומד בשחוק וקלות ראש בשינתו מכל מקום נחשב שמסיח דעת. **טז. אך** הארצות החיים (שם) העיר, שהרי כתב הרמב"ם (תפילין פ"ד הי"ד) שחייב אדם למשמש בתפיליו כל זמן שהם עליו כדי שלא יסיח דעתו מהם אפילו רגע אחד. הרי מבואר שהיסח הדעת הוא אפילו לרגע אחד. **יז. כמבואר** שם בביאור מהר"מ בנעט (אות סא).

מן התפילין ואינו צריך למשמש בהם, משום שלא נאסרה הסחת דעת אלא בעת קיום המצוה. ולפיכך מותרת שינת עראי בתפילין כיון שהאדם בשינתו הרי הוא כמתעסק ואינו מקיים מצות תפילין, ורשאי להסיח דעתו מהתפילין[יח].

אחיזת דברים שאין חשש בנפילתם ואם אחיזה מעכבת בתפילה

אמר שמואל סכין ומעות וקערה וככר הרי אלו כיוצא בהן. ביאר רש"י (ד"ה הרי) שנאסרה החזקתם בעת התפילה משום שהאדם ירא שמא תישמט הסכין מידו ותזיקנו, והמעות יתפזרו ויאבדו, והקערה שמא תישפך והכיכר יטנף. ודקדקו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה סכין) מדבריו, שדווקא דברים כגון אלו שיש חשש בנפילתם נאסרה החזקתם בשעת התפילה מאחר שמסיחים את דעתו, אבל דברים שאין חשש בנפילתם ואינם מסיחים דעת האדם מהתפילה מותר לאוחזם בעת התפילה. ומה שהוצרכה הגמרא בסוכה (מא:) להתיר אחיזת לולב בשעת התפילה מטעם מיוחד של חיבוב מצוה[יט], הוא משום שהדין היה נותן לאסור החזקת לולב בעת התפילה מחמת שירא האדם שמא ישמט הלולב מידו ויפסל, ולכך הוצרכו להתיר החזקתו בתפילה משום חיבת מצוה, שכן מתוך חביבותו לא יפול הלולב מידו, וממילא אינו מסיח את דעתו מן התפילה[כ].

אך הביאו תלמידי רבינו יונה בשם יש מפרשים, שאסור להחזיק בשעת התפילה מאומה, מלבד לולב כיון שמחמת חיבוב מצוה אינו מסיח דעתו מן התפילה[כא].

וטעם האיסור ביאר **רבינו מנוח** (על הרמב"ם, תפילין פ"ה ה"ה) שאחיזת כל דבר מסיחה את דעת האדם מן התפילה. **והפרי מגדים** (או"ח סי' צו משבצות זהב סק"ב) ביאר, שכשם שאין אדם עומד בפני גדולים כשאוחז חפצים בידיו, כל שכן שאין לעמוד כן בתפילה לפני מלך מלכי המלכים[כב].

וביארו תלמידי רבינו יונה שאע"פ שאסור להחזיק בתפילה מאומה נקט שמואל 'סכין ומעות וקערה וככר' לפי שהדרך הוא לאוחזם, אך **הב"ח** (או"ח סי' צו ס"א) כתב שאין דבריהם מחוורים, ולכך כתב שנקט שמואל 'סכין ומעות וקערה וככר' להשמיענו שהמחזיקם בתפילתו אינו יוצא ידי חובתו אף בדיעבד וחוזר ומתפלל, ששלושה חילוקי דינים בזה: א. האוחז דברים שמסיחים את דעתו מתפילתו, כגון חפצי קודש שירא שמא יתבזו בנפילתם, או חפצים שמזיקים את האדם בנפילתם כדוגמת סכין, או חפצים שנפסדים בנפילתם כגון מעות וקערה וככר צריך לחזור ולהתפלל[כג]. ב. אך דברים שאין חשש בנפילתם ואינם מסיחים את הדעת מהתפילה אסור לכתחילה לאוחזם, ואם עבר והחזיקם יצא ידי חובתו ואינו חוזר ומתפלל. ג. לולב מותר לכתחילה להחזיקו משום חיבוב מצוה. ועל כן נקט שמואל סכין ומעות וקערה וככר להשמיענו שאם עבר והחזיקם חוזר ומתפלל.

אך הט"ז (שם סק"א) תמה על דבריו, ונקט שלא אסרו להחזיקם אלא לכתחילה לפי שקרוב הדבר שמסיחים את דעת האדם מלכוון בתפילה ויהיו ברכותיו לבטלה[כד], לפי שמדין התלמוד המתפלל ואינו מכוון בברכת אבות חוזר ומתפלל כמבואר **בשולחן ערוך** (או"ח סי' קא ס"א), אבל בדיעבד אם עבר והחזיקם בשעת התפילה וכיון בתפילתו אינו חוזר ומתפלל[כה].

אחיזת סידור תפילה בעת התפילה

שם. הנמוקי יוסף (ד"ה כיוצא) הביא בשם יש שפירשו שאסור להחזיק בשעת התפילה אפילו סידור תפילה משום שמסיח את דעתו מכוונת התפילה, ולא התירו חכמים (סוכה מא:) אלא החזקת לולב כיון שהוא ממצות היום ואינו מסיח דעת האדם מהתפילה.

אך תלמידי רבינו יונה (להלן כד: ד"ה ואסור) **והריטב"א** (סוכה מא: ד"ה א"ל) כתבו שמותר לאחוז סידור תפילה או מחזור בעת התפילה.

וביארו התרומת הדשן (ח"א סי' יז) **והבנימין זאב** (שו"ת ח"ב סי' קעא), שאע"פ שהיה מקום לאסור אחיזת סידור תפילה מחמת שלבו טרוד שמא יפול מידו ויתבזה, מכל מקום כיון שאוחזו האדם לשם מצוה כדי שלא ידלג שום אות ותיבה מהתפילה, על כן אין אחיזתו מסיחה דעת האדם, כפי שמצינו שהתירו חכמים אחיזת לולב בתפילה מאחר שמחמת חיבת המצוה אין לבו טרוד ואינו מסיח את דעתו. משא"כ הברייתא אוסרת לאחוז תפילין בידו וספר תורה בזרועו לצורך שמירתם ואינו עושה שום מצוה באחיזתם.

מנין שאסרה הברייתא להכניס תפילין ביד

אמר רבא אמר רב ששת לית הלכתא כי הא מתניתא דבית שמאי היא דאי בית הלל השתא בית הכסא קבוע שרי בית הכסא עראי מיבעיא. העיר **החדש האביב** (ד"ה ליה) מדוע לא העמיד רב ששת את הברייתא כרבי עקיבא (לעיל ע"א) שהתיר הכנסת תפילין לבית הכסא רק באחיזת בגד, והברייתא אסרה הכנסתם כשאינם ניטלים בבגד. ויישב, שסבר רב ששת שהברייתא אוסרת להכניס תפילין לבית הכסא אף כשניטלים בבגד כמו האיסור להחזיק תפילין בתפילה שנאסר אף כשמונחים בבגדי[כו].

הברייתא עוסקת בהלכות בית הכסא

כי תניא ההיא לענין טפח וטפחיים. ביאר **החודש האביב** (ד"ה כי) בשם רבו, שהיה ידוע לגמרא שהברייתא 'דברים שהתרתי לך' נשנתה לענין בית הכסא, אך לא ידעה באיזה דין נשנתה[כז].

ביאור תירוץ הגמרא כאן לגדולים כאן לקטנים

דתני חדא כשהוא נפנה מגלה לאחריו טפח ולפניו טפחיים ותניא אידך לאחריו טפח ולפניו ולא כלום מאי לאו אידי ואידי באיש ולא קשיא כאן לגדולים כאן לקטנים. רש"י (ד"ה כי) פירש שמה ששנינו בברייתא 'דברים שהתרתי לך כאן אסרתי לך כאן' היינו שבקטנים הותר לגלות טפחיים לפניו בעוד שבגדולים נאסר לגלות מאחוריו טפחיים כי אם טפח בלבד. אך **השיטה מקובצת** (ד"ה כי) ביאר שהברייתא עוסקת רק לגבי גילוי שלפניו, שבקטנים הותר לגלות טפחיים לפניו בעוד שבגדולים נאסר לגלות לפניו כלל. **ודקדקו האחרונים**[כח] מדוע אכן לא ביאר רש"י כפשוטם של דברים שהברייתא עוסקת רק בגילוי שלפניו שבגדולים נאסר לגלות לפניו כלל בעוד שבקטנים הותר לגלות לפניו טפחיים[כט]. ויישב **השלמה משנתו** (ברש"י שם וד"ה מאי) משום ששנינו בסיפא שיש לפרוך קל וחומר על הדין האמור ברישא ואין תשובה ליישבו, ואם אכן הדין השנוי ברישא אמור לענין גילוי שלפניו מדוע יש להפריכו בקל וחומר, והלא הטעם שהנפנה לגדולים אינו רשאי לגלות לפניו הוא מפני שאינו נצרך לגלות לפניו מאומה ואינו תלוי בקולא וחומרא. ולפיכך ביאר רש"י שהברייתא דיברה בגדולים לגבי גילוי שמאחוריו שאינו רשאי לגלות שם אלא טפח, ומעתה יש לפרוך קל וחומר שאם הותר בקטנים לגלות טפחיים לפניו אע"פ שהוא מקום ערוה כל שכן שהדין נותן לגלות מאחוריו טפחיים מאחר שאינו מקום ערוה.

כיצד קושיית ותסברא מפריכה את ההוה אמינא

ותסברא אי בקטנים לאחריו טפח למה לי. הקשה **הצל"ח** (ד"ה ותסברא) שהרי קושיית 'ותסברא' האמורה כאן אינה ככל קושיות ה'ותסברא' האמורות בש"ס שבאות לסתור את הביאור האמור קודם לכן, אבל בסוגייתנו אף לפי סברת המקשן 'ותסברא' מתפרשת הברייתא 'דברים שהתרתי לך כאן' לגבי גילוי בגדים ונמצאים דברי רב ששת מיושבים. ותירץ, שגם האוקימתא הבאה והפירכא

יח. וכן יישב **השלמה משנתו** (ברש"י ד"ה ולא) שכיון שאינו חייב בהנחת תפילין בשינה מחמת שאינה עת של 'ולזכרון בין עיניך' (שמות יג ט) שהרי אינו זוכר מאומה בשינתו, ואף אינו בתורת הפסוק (שם) 'למען תהיה תורת ה' בפיך' ממילא אינו אסור בהיסח הדעת, לפי שנחשבים התפילין כמו שמונחים על יתד ולא כמו שמונחים על ראשו, וראה עוד בקרן אורה (מנחות לו: ד"ה אמר) שכתב כעין יסוד הדברים. **יט. בתלמידי** רבינו יונה הובאה גירסא שונה מהמובא לפנינו, שהגמרא הסתפקה שם האם מותר להחזיק לולב בשעת התפילה ופשטה להתיר משום חיבוב מצוה. וביארו תלמידי רבינו יונה שהסתפקה הגמרא האם האוחז לולב בתפילתו טרוד לשמור על לולבו שלא יפול ויפסל ונמצא שמסיח דעתו מהתפילה, או שמא מתוך שחביבה עליו המצוה לא יפול הלולב ממנו ואינו טרוד לשומרו. ופשטה הגמרא שמותר להחזיק את הלולב משום חביבות מצוה. **כ. וכעין** זה ביאר **המאירי** (ד"ה זה) שהיה מקום לאסור החזקת הלולב בעת התפילה לפי שירא האדם שמא ישמט הלולב מידו ויותר האגד ותתבטל מצות 'זה אלי ואנוהו' (שמות טו ב). **כא. והט"ז** (או"ח סי' צו סק"ב) הכריע כדעת היש מפרשים שהביאו תלמידי רבינו יונה שאסור לאחוז מאומה בשעת התפילה, והוכיח כדבריהם ממה ששנינו בבבא מציעא (קה:) ונפסק כן בשולחן ערוך (או"ח סי' צז ס"ה) שהנושא משוי על כתפיו פחות מארבעת קבין והגיע זמן התפילה מפשילו לאחוריו ומתפלל, הרי מבואר שכל משא מסיח את דעת האדם מן התפילה ואינו רשאי לטלטלו בשעת התפילה. אך **המגן אברהם** (שם סק"א) נקט להלכה שלא אסרו להחזיק בעת התפילה אלא דברים שירא שיפלו. וראה במאמר מרדכי (שם סק"ב) שדחה ראיית הט"ז. **כב. כמבואר** יסוד זה בשולחן ערוך (או"ח סי' צה ס"ה). **כג. וראה** בקול בוכים (סוף עמ' נט:) שהביא בשם דורשי רשומות רמז בפסוק (איכה ג ח) 'גם כי אזעק ואשוע שתם תפלתי' סת"ם נוטריקון ספר תינוק מעות, שכל מי שאוחזן בתפילה 'שתם תפילתי' כלומר שאין תפילתו נשמעת. וכעין זה הביאו **המחזיק ברכה** (סי' צו אות א) **והכף החיים** (שם אות ג) בשם הקול בוכים שתיבת סת"ם נוטריקון ספר תפילין מעות, לרמז שכל האוחזן בידו בעת התפילה אין תפילתו נשמעת. **כד. וכן** הוכיח **האליה זוטא** (סי' צו סק"א) מלשון הברייתא 'לא יאחז אדם תפילין בידו' שמשמעה שלא יאחז אלא לכתחילה, אבל בדיעבד אינו חוזר ומתפלל. **והפרי מגדים** (שם משבצות זהב סק"א) דייק כן ממה שכלל **הרמב"ם** (תפילה פ"ה ה"ה) הלכה זו בתוך השמונה דברים שאינם מעכבים את התפילה. וראה בפרי מגדים (שם סק"ג) שהסתפק האם מותר לאחוז בידו ספר תורה ותפילין כשירא מפני הגנבים, **והמילי דברכות** (ד"ה ת"ר) כתב שלפי דעת הב"ח שאפילו בדיעבד אין תפילתו תפילה מוטב שלא להתפלל, אבל לדעת הט"ז שבדיעבד אינו חוזר ומתפלל מסתבר שמחמת השמירה מהגנבים נחשב כדיעבד ומותר להחזיקם בתפילה. **כה. והפרי חדש** (או"ח סי' צו סק"א) כתב שבזמנינו אפילו אם לא כיון בתפילתו אינו חוזר ומתפלל כמבואר בשולחן ערוך (או"ח סי' קא ס"א) שמי שאינו מכוון באבות בזמנינו אינו חוזר ומתפלל, לפי שקרוב הדבר שאף בחזרתו לא יכוון באבות. אך **השער הציון** (סי' צו סק"ג) כתב שאף בזמנינו אם לא כיון באבות מחמת אחיזת דברים חוזר ומתפלל, לפי שעתה יוכל לכוון כשלא יהיו החפצים בידו. **כו. אולם** ראה להלן בביאור 'כרוכים בידו ובבגדו' שאכן סוגייתנו הולכת רק כשיטת בית הלל, אבל לדעת רבי עקיבא אכן הברייתא אוסרת להשתין כשמונחים התפילין ביד. **כז. וראה** עוד להלן בביאור 'מדוע לא העמידו את הברייתא לענין שינה בתפילין'. **כח. שלמה** משנתו, ברכת אברהם, פרחי כהונה (ברש"י ד"ה כי). **כט. והברכת** אברהם (ברש"י ד"ה כי) כתב שמלשון הגמרא 'כי תניא ההיא לענין טפח וטפחיים' משמע כדברי רש"י שהברייתא עסקה בגדולים לענין גילוי 'טפח' מאחוריו. אך לדברי השיטה מקובצת צריך לפרש שכוונת הגמרא היא לענין דין טפח וטפחיים שנאמר בברייתא.

שעליה הם המשך לקושיית ה׳ותסברא׳, שהנה הגמרא לא יכלה להקשות על האוקימתא של גילוי גופו בקטנים וגדולים כיצד שנינו בסיפא שיש לפרוך קל וחומר על הדין האמור ברישא, משום שודאי שיש להקשות עליה קל וחומר, שהרי מכיון ששנינו בברייתא שהנפנה לקטנים מגלה לאחריו טפח על כרחך הטעם מפני החשש שמתוך הקטנים יתעורר גם לגדולים, ואם כן כל שכן שהנפנה לגדולים ראוי לחוש שמתוך שנדחק לגדולים יצטרך גם לקטנים והיה ראוי לגלות לפניו טפחיים ואילו בברייתא שנינו שאינו מגלה לפניו כלל. ולפיכך הקשתה הגמרא קושיא אחרת מדוע הנפנה לקטנים רשאי לגלות מאחוריו טפח והרי מסתבר שאין לחוש שמתוך הקטנים יתעורר לגדולים. והמשיכה הגמרא להקשות שאפילו אם תרצה להעמיד שהברייתא עוסקת לענין גילוי טפח וטפחיים באיש ובאשה, עדיין יש להקשות ממה ששנינו בסיפא שיש לפרוך את הדין האמור ברישא מקל וחומר, ואם כדבריך כיצד יש להפריך בקל וחומר, והרי מה שהאשה אינה מגלה לפניה הוא מפני שאינה צריכה לכך ואינו תלוי בקולא או חומרא, אלא על כרחך הברייתא אינה עוסקת כלל לענין גילוי הבגדים אלא לגבי כניסת תפילין לבית הכסא שהתירו בקבוע בעוד שאסרו בבית הכסא עראי, ולא כפי שהעמידה רב ששת שהברייתא נשנתה כשיטת בית שמאי שאסרו להכניס אף בקבוע, וזו היא גמר קושיית ה׳ותסברא׳.

דין גילוי בגדים באיש ובאשה

אלא אידי ואידי בגדולים ולא קשיא הא באיש הא באשה. ביאר רש״י (ד״ה אלא, ד״ה אורחא) שהאיש הנפנה לגדולים מגלה מאחוריו טפח ולפניו טפחיים, לפי שמתוך שדוחק עצמו לגדולים בא לידי קטנים. אך האשה אינה מגלה לפניה כלל כיון שאינה צריכה לגלות לפניה.

אך בעל המאור (ד״ה הא) **וספר ההשלמה** (ד״ה תני) גרסו על פי הירושלמי[ל] שהאשה מגלה לפניה טפחיים לפי שאי אפשר לגדולים בלי קטנים, ואילו האיש אינו מגלה לפניו כלל משום שיכול לכוף לאחוריו ולהטיל מימיו ללא שינתזו על בגדיו[לא].

וכמה ראשונים[לב] נקטו, שהאיש הנפנה לגדולים מגלה מלפניו טפח ומאחוריו טפחיים, והאשה מגלה מאחוריה טפח ולפניה אינה מגלה מאומה[לג]. וכתב **הבית יוסף** (או״ח סי׳ ג ס״ד ד״ה ויגלה) שטעות סופרים נפלה בספריהם ויש להגיה כמבואר בסוגייתנו שהאיש מגלה לפניו טפחיים ומאחוריו טפח והאשה אינה מגלה לפניה כלום. אך הב״ח (שם ס״ג) כתב שאין ראוי לומר שנפלה אותה טעות בכמה ספרים, אלא נראה שכך היתה גירסתם בגמרא, ואף הדעת נוטה לגירסתם, שהאיש אינו טעון לגלות לפניו טפחיים משום שבידו להיזהר ולראות שלא יתלכלכו בגדיו שלפניו, אבל מאחוריו צריך לגלות טפחיים משום שאינו רואה מאחוריו, ועוד שטרוד לשמור על הבגדים שלפניו. אך האשה בהיות שאינה טרודה לשמור על בגדיה שלפניה, נותנת כל דעתה לשמור על הבגדים שמאחוריה ואינה צריכה לגלות מאחוריה כי אם טפח[לד].

טעם השמטת הרי״ף והרמב״ם לדין גילוי טפח וטפחיים

שם. הרי״ף והרמב״ם השמיטו דיני גילוי הגוף בשיעור טפח וטפחיים, וטעם הדבר ביאר **המאסף לכל המחנות** (סי׳ מג ס״ק יג) בשם ספר אחד, שהנה שנינו להלן (סב.) שפעם אחת נכנס בן עזאי אחר רבי עקיבא לבית הכסא ולמד ממנו שלושה הלכות בהלכות בית הכסא, ולא אמר שלמד דין רביעי של גילוי טפח וטפחיים, והטעם משום שסבר בן עזאי שלא נאמר כלל שיעור של גילוי בבית הכסא, אלא כל אחד רשאי לגלות רק כפי צרכו. **והמילי דברכות** (ד״ה אלא) ביאר שסברו הרי״ף והרמב״ם שהאיסור לגלות יותר מטפח וטפחיים אינו מעיקר הדין כי אם מצד חסידות. אך הקשה שבגמרא משמע שהוא מצד הדין.

מדוע לא התפרשה הברייתא לענין השתנה בבית הכסא

שם. דקדקו **התוספות** (ד״ה דברים) מדוע לא העמידה הגמרא את הברייתא ׳דברים שהתרתי לך כאן אסרתי לך כאן׳ לענין השתנה בתפילין, שהתירו חכמים להשתין בבית הכסא עראי כשהתפילין בראשו בעוד שבבית הכסא קבוע נאסר להפנות עמהם[לה]. ויישבו[לו] שלא מצינו ברייתא מפורשת שהתירה להשתין בבית הכסא עראי אלא משמע כן ממה שהסתפקה הגמרא לעיל (ע״א) האם מותר להשתין בתפילין בבית הכסא קבוע, ומשמע שדווקא בבית הכסא קבוע יש לאסור, אבל בבית הכסא עראי מותר להשתין בתפילין לפי שאין חשש שיפנה שם עמהם.

וביארו האחרונים[לז] שלא הקשו התוספות אלא לפי סברת הגמרא בהוה אמינא שלא ידעה שנשנה בסיפא שניתן להפריך את הדין האמור ברישא בקל וחומר, אבל לפי האמת אי אפשר להעמיד את הברייתא לענין השתנה בתפילין, משום שאם כן אין כאן שום פירכת קל וחומר, שהלא הדין נותן שבית הכסא קבוע חמור יותר מבית הכסא עראי[לח].

והבית הלוי (ח״א סי׳ ה אות יח) תמה, מדוע נקטו התוספות בקושייתם שיכלה הגמרא להעמיד בכוונת הברייתא שהותר להשתין בבית הכסא עראי כשהתפילין בראשו בעוד שבבית הכסא קבוע אסור להפנות בגדולים בתפילין, והרי היו צריכים התוספות להעמיד כל הברייתא לענין השתנה שאסורה בבית הכסא קבוע בתפילין בעוד שמותרת בבית הכסא עראי.

והמילי דברכות (בתוס׳ ד״ה דברים) ביאר, שהוקשה להם לתוספות ממה נפשך, שאם סברה הגמרא כדברי רבינא לעיל (ע״א) שמותר להשתין בבית הכסא קבוע הלא יכלה להעמיד בכוונת הברייתא שהתירו חכמים להשתין בתפילין בבית הכסא קבוע בעוד שאסרו להפנות בו, ואם סוברת הגמרא כדברי רבא שאסור להשתין בבית הכסא קבוע יכלה להעמיד שהותר להשתין בתפילין בבית הכסא עראי בעוד שנאסר להשתין בבית הכסא קבוע.

מדוע לא התפרשה הברייתא לענין חליצת תפילין סמוך לבית הכסא

שם. הקשה **הברכת ה׳** (בתוס׳ ד״ה דברים בא״ד ודע) מדוע לא העמידה הגמרא בכוונת הברייתא ׳דברים שהתרתי לך כאן אסרתי לך כאן׳ לענין חליצת תפילין סמוך לבית הכסא, שבבית הכסא עראי התירו לחלוץ תפילין בסמוך לו ואין צריך לחולצן בריחוק ארבע אמות כפי שאמר רב ששת עצמו לעיל (ע״א), בעוד שבבית הכסא קבוע צריך להקדים לחלוץ בריחוק ארבע אמות[לט]. ואכן לפי תירוצם של **התוספות** (ד״ה דברים) מיושבת אף קושיא זו, לפי שלא מצינו ברייתא מפורשת שהתירה לחלוץ תפילין סמוך לבית הכסא עראי. ועוד יישב שהיה ידוע לגמרא שהברייתא נשנתה רק לענין גדולים וקטנים.

מדוע לא הועמדה לענין גילוי טפח וטפחיים באיש

שם. דקדק **השלמה משנתו** (ברש״י ד״ה אורחא) מדוע לא העמידה הגמרא את הברייתא ׳דברים שהתרתי לך כאן אסרתי לך כאן׳ שהותר לאיש לגלות לפניו טפחיים בעשיית גדולים, בעוד שאינו רשאי לגלות מאחוריו אלא טפח. ויישב שבאיש אחד ובמקום אחד ובשעה אחת לא מתיישב כראוי הלשון ׳דברים שהתרתי לך כאן אסרתי לך כאן׳ שמשמעו שמדובר בשני אנשים או בשני מקומות.

ל. **אינו** נמצא לפנינו. לא. **אמנם** המאירי (ד״ה לעולם) כתב שהירושלמי חלוק על סוגייתנו. לב. **רבינו** יונה (ספר הירא״ה), אורחות חיים (פתיחה אות ה), טור (או״ח סי׳ ג ס״ד) כפי הנוסחאות הקדומות. לג. **והבכור** שור (ד״ה הא) כתב לפרש בגירסתם על פי מה ששנינו בסנהדרין (מה.) שהאיש הנסקל כיסוהו מלפניו כנגד ערותו, ואילו האשה הנסקלת כוסתה אף מאחוריה משום שערותה נראית גם מאחוריה. ומכיון שכך האיש אע״פ שצריך לגלות לפניו משום מי רגליו מכל מקום אינו רשאי לגלות רק טפח משום גילוי הערוה, אך מאחוריו רשאי לגלות טפחיים לפי שאין ערותו נראית מאחוריו. אבל האשה אף מאחוריה אינה מגלה אלא טפח משום שערותה נראית גם מאחריה. לד. **ונמצא** לפי ביאורו שהאיש הנפנה לקטנים אינו רשאי לגלות לפניו טפחיים כי אם טפח משום שיכול להיזהר שלא יתלכלכו בגדיו. אך השולחן ערוך (או״ח סי׳ ג ס״ד) פסק כגירסתנו שהאיש מגלה לפניו טפחיים ומאחוריו טפח, וכתב הפרי מגדים (שם משבצות זהב סק״ב) שנמצא לפי דברי השולחן ערוך שהאיש הנפנה לקטנים רשאי לגלות טפחיים מלפניו, ולא כסברת הב״ח. והב״ח כתב עוד שראוי לחוש לחומרת שתי הגירסאות ואין האיש רשאי לגלות אלא טפח מלפניו ומאחוריו. לה. **והמשמרות** כהונה (בתוס׳ שם) דקדק על קושיית התוספות, כיצד סברו להעמיד את הברייתא לענין השתנה בתפילין, הרי לפי הלשון (לעיל ע״א) שאסור להשתין בתפילין בבית הכסא קבוע מחמת חשש הפחה הוא הדין שאסור להשתין אף בבית הכסא עראי משום חשש הפחה. ויישב, שהתוספות הקשו רק לפי שיטת לרבא שאסר לעיל להשתין בבית הכסא קבוע מחשש שיפנה עמהם, אבל בבית הכסא עראי מותר להשתין לפי שאין רגילים להפנות בו כפי שביארו התוספות לעיל (ע״א ד״ה מיישינן). אך הברכת אברהם (בתוס׳ שם) תמה על דבריו, שהלא גם הלשון שאסרו להשתין מחשש הפחה נאמר בשם רבא. והברכת אברהם והבית הלוי (שו״ת ח״א סי׳ ה אות יח) כתבו, שצריך לומר שהתוספות אכן סברו שאף לפי הלשון שאסרו מחשש הפחה מותר להשתין בתפילין בבית הכסא עראי ולא חששו בו להפחה. לו. **כן** ביארו דבריהם המשמרות כהונה (בתוס׳ ד״ה דברים בא״ד דלא), יד דוד (בתרא בתוס׳ שם), לשון הזהב (בתוס׳ שם בא״ד משום). וראה בדבריהם שנתקשו בדברי המהרש״א (בתוס׳ שם), אך הפני אפרים (שם) ביאר שהוקשה למהרש״א מדוע כתבו התוספות שלא מצינו ברייתא מפורשת המתירה להשתין בבית הכסא עראי, והלא גם בגמרא לא מצינו שמותר להשתין בו בתפילין, ולפיכך ביאר המהרש״א שממה שהסתפקה הגמרא האם מותר להשתין בתפילין בבית הכסא קבוע מוכח שבבית הכסא עראי מותר להשתין. לז. **פני** יהושע, ארץ החיים, לשון הזהב (בתוס׳ ד״ה דברים). לח. **אך** הקשו הפני יהושע והדברי דוד (שם) מדוע אם כן הוצרכה הברייתא לומר ׳דברים שהתרתי לך כאן אסרתי לך׳ והרי דבר זה אפילו תינוקות של בית רבן יודעים שבית הכסא קבוע חמור מבית הכסא עראי. לט. **וכיוצא** בזה הקשה המילי דברכות (בתוס׳ ד״ה דברים) מדוע התוספות לא הקשו שיכל רבא ליישב שהברייתא עוסקת לענין חליצת תפילין סמוך לבית הכסא כפי שרב ששת עצמו נקט שאין צריך לחלוץ בריחוק ארבע אמות מבית הכסא עראי. ויישב שרבא הולך לשיטתו שאף הנפנה בבית הכסא עראי צריך לחלוץ תפילין בריחוק ארבע אמות, שהרי רבא אסר לעיל (ע״א) להשתין בבית הכסא קבוע בעודו לבוש תפילין מחשש שמא יפנה, ומוכח שסבר שמותר להכנס לבית הכסא בתפילין כשאין בדעתו לעשות צרכיו, כי אם לא כן מדוע הוזקק רבא לאסור מחשש שמא יפנה הלא בלאו הכי אסור להכנס לבית הכסא בעודו לבוש תפילין, אלא מוכח שסובר שלא נאסרה הכניסה בתפילין אלא כשנכנס לעשות צרכיו, ומכיון שכן נמצא שלא חייבו חכמים להקדים חליצת התפילין אלא מפני עשיית הצרכים [שהרי עצם הכניסה מותרת]. ואם כן כשם שהנפנה בבית הכסא קבוע חולץ בריחוק ארבע אמות כמו כן אף הנפנה בבית הכסא מקדים לחלוץ בריחוק ארבע אמות, שכן מה לי הנפנה בבית הכסא קבוע או הנפנה בבית הכסא עראי. אבל רב ששת סובר שאסור להכנס לבית הכסא בתפילין אף כשאינו עושה צרכיו, ומפני כך הצריכו חכמים לחלוץ תפילין בריחוק ארבע אמות, אבל בית הכסא עראי שאינו נחשב בית הכסא לא הזקיקהו לחלוץ בריחוק ארבע אמות.

מדוע אין ניצוצות ניתזים בבית הכסא קבוע

בית הכסא קבוע דליכא ניצוצות שרי בית הכסא עראי דאיכא ניצוצות אסרי. הקשו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה מ"ט) **והרא"ש** (סי' כח) מדוע אין חשש שינתזו ניצוצות בבית הכסא קבוע, והרי אי אפשר לגדולים ללא קטנים שמתוך שדוחק עצמו לגדולים אי אפשר שלא יצאו קטנים וניתזים ניצוצות. ותירצו, שמה שנאמר שאין חשש התזת ניצוצות בבית הכסא קבוע הוא דווקא כשנפנה במיושב, לפי שהדרך להפנות בבית הכסא קבוע במיושב ואין ניתזים ניצוצות. אבל בבית הכסא עראי הדרך לעשות צרכים במעומד וניתזים הניצוצות על רגליו, וחששו חכמים שמא יבוא לקנח את הניצוצות ביד שאוחז את התפילין.

והרמ"א (או"ח סי' מג ס"א) הוסיף לבאר, שהמשתין בבית הכסא קבוע במעומד אינו רשאי להכניס תפילין בידו מחשש ניצוצות. וכמו כן המשתין בבית הכסא עראי במיושב או במעומד ועל עפר רך שהניצוצות נבלעים בו ואינם ניתזים רשאי להכניס את התפילין בידו, לפי שהדין של הכנסת תפילין לבית הכסא בעת שמשתין אינו תלוי במהות הבית הכסא כי אם בישיבה או בעמידה.

ועוד יישבו **תלמידי רבינו יונה** בשם **רבינו האי גאון**, שבתי הכסאות הקבועים שבזמניהם היו עשויים במדרון ומחמתו לא ניתזו ניצוצות על רגליהם[מ].

והרא"ה (ד"ה בית הכסא קבוע) **והשיטה מקובצת** (ד"ה הכי) ביארו, שכיון שהמי רגלים היוצאים בעשיית גדולים הרי הם מעטים לא אסרו חכמים מחמתם להכניס תפילין ביד לבית הכסא.

מדוע לא חוששים שיקנח ביד שהתפילין בה

שם. הקשה **התוספות הרא"ש** (ד"ה בית) מדוע התירו להכניס תפילין לבית הכסא קבוע, הרי יש לחוש שמא יקנח באותה היד שהתפילין מונחות בה. **והנמוקי יוסף** (ד"ה ומסקינן) ביאר שאין לחוש שמא יקנח ביד שאוחז את התפילין משום שצריך לאוחזם בימין ואסור לקנח צואה ביד ימין כמבואר להלן (סב.)[מא].

בבית הכסא עראי כשהתפילין בראשו או כרוכים בזרועו

שם. מבואר בגמרא שאסור להכניס תפילין לבית הכסא עראי בידו משום חשש ניצוצות, אך נחלקו **הראשונים** האם מותר להשתין בבית הכסא עראי בעוד האדם לבוש תפילין. דעת כמה ראשונים[מב] שמותר להשתין עמהם בבית הכסא עראי, לפי שאין חשש שמא יפנה בהם משום שאין הדרך להפנות בבית הכסא עראי, ואף אין לחוש להתזת ניצוצות משום שהתפילין מונחים על ראשו ולא יגעו בהם הניצוצות. ודייק **הכסף משנה** (תפילין פ"ד הי"ח) כדבריהם ממה שנקטה הגמרא בסוגייתנו שאסור להכניס תפילין ביד לבית הכסא עראי משום חשש ניצוצות, ומשמע שדווקא כאשר מונחים ביד אסור להכנס עמהם, אבל כשמונחים בראש מותר להשתין בהם בבית הכסא עראי. ויתרה מזו כתבו כמה מהראשונים[מג], שאפילו אם התפילין של יד כרוכים בזרועו במקום הנחתן מותר להשתין בהם בבית הכסא עראי[מד].

אך הרמב"ם (תפילין פ"ד הי"ח) כתב שאסור להשתין אפילו בבית הכסא עראי בעוד התפילין בראשו. וביאר הכסף משנה, שהרמב"ם נקט להלכה כפי הלשון שאסרו להשתין בבית הכסא קבוע משום חשש הפחה, ולכך הוא הדין בבית הכסא עראי אסור להשתין עמהם מחשש הפחה. והרמב"ם אף דייק מסוגייתנו, שעד כאן לא חילקה הגמרא בין בית הכסא עראי לבית הכסא קבוע אלא כשהתפילין מונחים בידו, אבל כשהן בראשו אסור להשתין בהם אפילו בבית הכסא עראי[מה].

כרוכים בידו ובבגדו

שם. כתבו **ספר התרומה** (תפילין סי' ריג ד"ה אמר רבי ינאי) **והמאירי** (לעיל ע"א ד"ה הרוצה), שאם התפילין כרוכים בבגדו מותר להשתין עמהם בבית הכסא עראי משום שאין לחוש שמא יגעו בהם הניצוצות, והברייתא שאסרה להשתין בתפילין בבית הכסא עראי עוסקת שהתפילין מונחים בידו כפי דעת בית הלל שהתירו להכניס תפילין ביד לבית הכסא, ולכך יש לחוש שיגעו בהם הניצוצות, אבל כשכרוכים התפילין בבגדו מותר להשתין עמהם. אמנם **הרמב"ם** (תפילין פ"ד הי"ח)[מו] **והטור** (או"ח סי' מג ס"א) כתבו שאסור להשתין עמהם אפילו כשכרוכים בבגדו שמא ישכח ויקנח ביד שמחזיק בה את התפילין[מז].

וביאר הגר"א (או"ח סי' מג סק"ח)[מח] דברי ספר התרומה, שהגמרא לא הקשתה מדוע נאסר להשתין בעראי אלא לדעת בית הלל שהתירו להכניס לבית הכסא בידו בלא בגדו, והקשתה כיצד יתכן שהתירו להכניס ביד לבית הכסא קבוע ולהשתין עמהם ואסרו בעראי, והוזקקה ליישב שאסרו בעראי משום חשש ניצוצות. אולם לדעת רבי עקיבא שהתיר להכניס לבית הכסא רק בבגדו ובידו לא הוקשה לגמרא מדוע אסרה הברייתא להשתין בתפילין, לפי שרבי עקיבא לא התיר להכניס אלא בבגדו ובידו ואילו הברייתא אסרה כשהתפילין מונחים בידו. ולדבריו אכן אין חילוק בין בית הכסא הקבוע לעראי, שבשניהם נאסר להשתין כשמונחים בידו בלחוד ומותר כשכרוכים בבגדו ובידו[מט].

ללמדנו שהעיקר תלוי בישיבה או בעמידה

הכי קאמר הא מילתא תיתי לה בתורת טעמא ולא תיתי לה בקל וחומר דאי אתיא לה בתורת קל וחומר זהו קל וחומר שאין עליו תשובה. הקשה **הפני יהושע** (ד"ה ה"ק) מדוע הוצרכה הברייתא להשמיענו שהטעם מבטל את הקל וחומר, והלא זוהי מידה בכל התורה כולה שכל פירכא כלשהי מבטלת קל וחומר, וכל שכן כאן שבאמת ראוי להחמיר בבית הכסא עראי מאשר בית הכסא קבוע משום שבקבוע אין חשש ניצוצות.

ויישב, שהנה אם היינו מוצאים חומרא בבית הכסא עראי שאינה נוהגת בבית הכסא קבוע, היינו אומרים שמחמתה אסרו חכמים להכניס תפילין ביד לבית הכסא עראי, והיה אסור להכניס בו תפילין הן כשנפנה במעומד והן במיושב מחמת חומרת בית הכסא עראי. וכן אם היתה קולא בבית הכסא קבוע היינו אומרים שמחמת קולא זו התירו חכמים להכניס לתוכו תפילין ביד, והיה מותר להכניס אפילו כשנפנה במעומד מחמת קולתו. ועל כן השמיענו התנא שלא מצינו שום חומרא מיוחדת בבית הכסא עראי, ולא קולא בבית הכסא קבוע, ומה שאסרו חכמים להכניס תפילין ביד לבית הכסא עראי הוא מפני שדרך עשיית הצרכים בו הוא במעומד וניתזים הניצוצות. וכן מה שהתירו בקבוע הוא מפני שדרכו במיושב ואין הניצוצות ניתזים בו. ומעתה אין להתיר בקבוע אלא רק כשמשתין במיושב, אבל כשנפנה בו במעומד אינו רשאי להכניס תפילין בידו משום שהניצוצות ניתזים. וכמו כן המשתין בבית הכסא עראי במיושב רשאי להכניס תפילין בידו משום שאין הניצוצות ניתזים, לפי שיסוד הדין אינו תלוי במהות הבית הכסא אלא בצורת עשיית הצרכים במיושב או במעומד, וזהו השמיענו התנא שאין הכנסת התפילין ביד תלויה אלא בטעם הניצוצות ולכך יש לחלק בין כשנפנה במיושב או במעומד.

מדוע לא העמידו את הברייתא לענין שינה בתפילין

שם. הקשה **המילי דברכות** (ד"ה ולא) על שיטתם של **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה ולא) **והרא"ש** (סי' כח) שהותר לישן שינת עראי כשהתפילין מונחים בראש, מדוע לא העמיד רבא את הברייתא לענין שינה בתפילין, שאע"פ שהתירו לישן שינת עראי בעוד התפילין מונחים בראשו נאסר לישן אפילו שינת עראי כשמונחים ביד שמא יפלו. ואף הסיפא מתיישבת בזה, לפי שאכן אפשר להקשות קל וחומר, שאם כשהם מונחים בראש האדם כדרך קדושתם מותר לישן בהם, כל שכן כשמונחים ביד מותר לישן בהם, ואעפ"כ אסרו לישן בהם עראי כשמונחים ביד משום 'תורת טעמא' לפי שכשהם מונחים ביד יש לחוש שמא יפלו. ויישב שהיה ידוע לגמרא שהברייתא עוסקת רק בהלכות בית הכסא ולא בשינה בתפילין.

טעם נקיון הגוף קודם הסעודה

ת"ר הרוצה ליכנס לסעודת קבע מהלך עשרה פעמים ארבע אמות או ארבע פעמים עשר אמות ויפנה ואחר כך נכנס. **רש"י** (ד"ה הנכנס) ביאר שראוי קודם האכילה לנקות הגוף משום שגנאי לאדם להזדקק לנקבים באמצע הסעודה. והוסיף לבאר **רבינו פרחיה** (שבת פג. ד"ה הנכנס) שכיון שגנאי הוא לצאת באמצע הסעודה להפנות על האדם לנקות גופו קודם הסעודה[נ], מאחר שראוי

מ. **וביוצא** בזה כתבו הראבי"ה (ברכות סי' סט) והרשב"ץ (ד"ה ולע"ג) בשם הרמב"ם שבבית הכסא קבוע היתה עשויה חפירה והמים ירדו בה ולא היו הניצוצות ניתזים. אבל בבית הכסא עראי לא היתה כל חפירה והיו ניתזים הניצוצות. מא. **וכן** כתב הבית יוסף (או"ח סי' מג ס"א ד"ה ולהא) שלכך אמר רבי מיאשא (לעיל ע"א) שצריך לאוחזם בימינו כדי שלא יבואו לקנח באותה יד שהתפילין מונחות בה, לפי שאין מקנחים בימין אלא בשמאל. אבל קינוח ניצוצות מותר אפילו בימין ולכך אסרו להכניס תפילין ביד לבית הכסא עראי, שמא יקנח ניצוצות ביד שאוחז את התפילין. מב. **תוספות** (לעיל ע"א ד"ה חיישינן), ראב"ד (תפילין פ"ד הי"ח), פסקי הרי"ד (ד"ה ת"ר), רא"ה (ד"ה ולפיכך), רא"ש (סי' כו). מג. **ספר** התרומה (סי' ריג ד"ה אמר רבי ינאי), פסקי הרי"ד (ד"ה ת"ר), מאירי (לעיל ע"א ד"ה הרוצה). מד. **אך** הפרי מגדים (או"ח סי' מג אשל אברהם סק"ה) נקט שאסור להשתין בהם במעומד כשכרוכים בזרועו שמא ינתזו הניצוצות עליהם או ישפשף ביד שמונחת בה התפילין. והביאור הלכה (סי' מג ד"ה וכנה"כ) צידד להתיר כדעת ספר התרומה, אך כתב שיראה להסיר את הכריכות מעל כף ידו בכדי שלא יבוא לשפשף בהם. מה. **והשולחן** ערוך (או"ח סי' מג ס"א) כתב שיש לחוש לדבריו, והמשנה ברורה (שם ס"ק יא) דייק מסתימת דברי הרמב"ם שאסור להשתין אף כשלבוש תפילין של יד. אך הביא בשער הציון (סק"ח) שהפרי מגדים (שם אשל אברהם ס"ק טו) צידד בשם האליה רבא (שם סק"א) שמודה הרמב"ם שמותר להשתין בתפילין של יד. מו. **כפי** שדייק מדבריו המאמר מרדכי (סי' מג סק"ג). מז. **והשולחן** ערוך (או"ח סי' מג) פסק כדברי שניהם, שבסעיף א' פסק כדעת הרמב"ם והטור שאסור להשתין בהם אף כשכרוכים בבגדו. ואילו בסעיף ד' פסק כספר התרומה, וראה שם בט"ז (סק"ד) ובמגן אברהם (סק"ח) ביישוב הסתירה. מח. **כפי** ביאור הדמשק אליעזר. מט. **אמנם** ראה בבני ציון (סי' מג סק"ה) שהעיר שאם כן נמצא שהברייתא 'דברים שהתרתי לך כאן אסרתי לך כאן' אינה הולכת בשיטת רבי עקיבא, שהלא לדבריו אין חילוק בין קבוע לעראי שבשניהם אסור כשמונחים בידו ומותר כשכרוכים בבגדו ובידו, ודוחק להעמידה כבית הלל שהרי ההלכה היא כדעת רבי עקיבא, אלא משמע שאף לרבי עקיבא אסור להשתין אפילו כשמונחים התפילין בידו ובבגדו. נ. **והעמיד** שמדובר בסעודת קבע של יין שזמנה ארוך.

לתלמידי חכמים להתנאות בכל תהלוכותיהם כדי שידבקו בהם הבריות וילמדו תורה מפיהם.

והשיטה מקובצת (ד"ה הרוצה) ביאר שמהלכות דרך ארץ הוא שלא יזדקק האדם לקום באמצע סעודתו לצורך נקביו, ואף הוא מדרכי הרפואה כפי שמבואר במסכת שבת (מא.) שכל האוכל בעודו צריך לנקביו דומה לתנור שהוסק על גבי אפר ישן[נא].

והמגן אברהם (סי' קנז סק"ג) הביא בשם הזוהר (ח"ב תרומה קנד:) שצריך לנקות הגוף קודם האכילה על פי הסוד[נב].

מנין שבודק עצמו אחר כל ארבע אמות

שם. רש"י (ד"ה מהלך) ביאר, שמהלך עשרה פעמים ארבע אמות, ולאחר כל ארבע אמות בודק את עצמו האם בידו להפנות. וביארו **המגיד תעלומה** (ברש"י שם) **והברכת יהושע** (ד"ה ברש"י ז"ל), שדייק כן רש"י ממה שנקטה הברייתא ש'מהלך עשרה פעמים ארבע אמות' ולא נקטה מהלך ארבעים אמות שמשמע שלאחר כל ארבע אמות צריך בדיקה.

מדוע לא נאמרו תקנות אלו לנקיון הגוף קודם התפילה

שם. המילי דברכות (ד"ה ת"ר) דקדק, מדוע לא השמיענו התנא תקנות הללו של נקיון הגוף קודם התפילה. ותירץ שקודם התפילה אין האדם זקוק להרבות בבדיקות אלא דיו לבדוק כדרכו. אבל הנכנס לסעודת קבע צריך להרבות בבדיקות לפי שטבע האכילה לעורר יציאת נקבים ושמא יצטרך לצאת באמצע סעודתו ויתגנה בעיני הבריות.

איסור אכילה בתפילין

אמר רבי יצחק הנכנס לסעודת קבע חולץ תפליו ואחר כך נכנס. ביארו **הראשונים**[נג] שאסרו חכמים אכילה בתפילין שמא ישתכר האדם בסעודתו ויתבזה ואין זה מכבודם של התפילין. אך **המילי דברכות** (ד"ה ת"ר) דייק מהירושלמי (פ"ב ה"ג) שאסרו חכמים לאכול בתפילין משום קלות ראש כפי שמצינו שאסור לאכול בבית הכנסת, כנפסק **בשולחן ערוך** (או"ח סי' קנא ס"א).

ומבואר בירושלמי (שם) שדווקא אכילת קבע נאסרה בתפילין אבל אכילת עראי מותרת, וכן כתבו כמה ראשונים[נד]. וכתב **הנמוקי יוסף** (ד"ה וכן) שממה שהתירו לאכול אכילת עראי בתפילין למדנו שהעוסק במלאכה בעוד התפילין עליו אין זה הסחת הדעת, לפי שאיסור היסח הדעת הוא דווקא כששח האדם שיחה בטילה או מהרהר בדברים בטלים, משא"כ האוכל אכילת עראי או העוסק למלאכתו שאינם דברים בטלים אינו היסח הדעת.

אך המאירי (ד"ה הנכנס) כתב שאפילו אכילת עראי אסורה בעודו לבוש תפילין.

ביאור הלשון הדור לו

וכן הדור לו. פירש **רש"י** (ד"ה וכן) שראוי והדר להניח את התפילין על שולחנו כדי שיהיו מזומנים לו להניחם מיד לאחר אכילתו.

והרשב"ץ (ד"ה וכן) ביאר, שהלשון 'הדור' פירושו שמתהדר בפני הבריות ונראה בעיניהם כזריז במצוות.

והשפתי חכמים (ד"ה מניחן) ביאר, שהנה הטעם שצריך לחלוץ תפילין קודם הסעודה הוא מפני חשש שישתכר האדם בסעודה, ולפיכך צריך להניחם על שולחנו כדי שיראה אותם בסעודתו ויזכור שצריך לחזור ולהניחם לאחר הסעודה, ומחמת כן ימנע מלהרבות בשתיה ונמצא עומד בהדרתו, לפי שהשכרות מנוולת את האדם.

והשדה יצחק (ברש"י ד"ה וכן) ביאר שכאשר מברך ברכת המזון בתפילין הרי זה הידור[נה].

ובספר זאת מנוחתי (ד"ה מניחן) ביאר שתיבת 'הדור' מתייחסת על התפילין, שאע"פ שהזקיקו חכמים לחלוץ תפילין קודם הסעודה אינו בזיון עבורם, אלא אדרבא זהו כבודם והדרם שלא יתבזו בסעודה.

זמן הנחת תפילין לאחר הסעודה

ועד אימת אמר רב נחמן בר יצחק עד זמן ברכה[נו]. כתבו **הראשונים**[נז] בשם **רבינו אפרים** (הו"ד בספר העיטור ח"ב סא.) שממה שנקט רב נחמן בר יצחק בלשונו 'עד זמן ברכה' משמע שסמוך לברכת המזון לאחר נטילת מים אחרונים חוזר האדם ומניח את התפילין ומברך עמהם ברכת המזון. ואע"פ שאסור להפסיק בין נטילת מים אחרונים לברכת המזון מכל מקום מצות הנחת תפילין עדיפה מאיסור הפסק, **והמאירי** (ד"ה הנכנס) כתב שמשום חיבת מצות התפילין אין לבישתם נחשבת הפסק.

וכן כתב הרמב"ם (תפילין פ"ד הט"ז) שאם נכנס לסעודת קבע חולץ תפיליו ומניחן על שלחנו עד שיטול ידיו ואחר כך חוזר ומניחם ומברך על מזונו כשהוא לבוש בהן. וביאר **הביאור הלכה** (סי' מ ד"ה הנכנס) שמניחם לאחר שנוטל ידיו כדי שלא ילבש את התפילין בידים מזוהמות[נח]. אמנם **הבעל העיטור** דחה דיוקו של רבינו אפרים וכתב שאפשר שצריך להניחם קודם נטילת מים אחרונים.

מה הוא אפרקסותו

תני חדא צורר אדם תפליו עם מעותיו באפרקסותו. רש"י (ד"ה באפרקסותיה) ביאר שאפרקסותו הוא סודר הראש, אך **תלמידי רבינו יונה** (להלן כד: ד"ה מבליעו) ביארו בשם **רבינו האי גאון** שהאפרקסותו הוא בגד פנימי שלובשים אותו מתחת לחלוק, והיו נעשים בו כמה כיסים מסביב מקום הצואר.

והשלמה משנתו (ברש"י ד"ה באפרקסותיה) כתב שמסוגייתנו נראה כפירושו של רש"י, שהרי הברייתא האוסרת להלן לצור תפילין ומעות באפרקסותו עוסקת כשהוקצה האפרקסותו לתפילין לעולם, ולא מצינו מי שמייחד חלוק פנימי לצרירת תפילין לעולם, אלא מסתבר שאפרקסותו הוא סודר הראש.

צרירת מעות עם תפילין יחדיו

שם. רש"י (ד"ה עם) **והמאירי** (ד"ה אחר) ביארו שהברייתא התירה לצרור תפילין עם המעות בסודר רק כשנצררים בשני קשרים נפרדים[נט]. וכן כתבו **תלמידי רבינו יונה** (להלן כד: ד"ה מבליעו) על פי דרכם שהאפרקסותו הוא בגד פנימי שעשויים בו כמה כיסים, שאין התפילין והמעות צרורים בכיס אחד, אלא התפילין נצררים בכיס האחד והמעות בכיס האחר. וטעם הדבר שאין לצוררם ביחד, ביאר **הנמוקי יוסף** (ד"ה סרי) משום ביזוי התפילין[ס], ולכך צריך לצוררם בנפרד אף כשלא הוקצה הסודר לתפילין[סא].

אמנם השולחן ערוך הרב (או"ח סי' מג ס"ד) כתב שמותר לצור מעות ותפילין ביחד בסודר שלא הוקצה לתפילין, והעיר **הביאור הלכה** (שם ד"ה סרי) שהרי מבואר ברש"י (ד"ה ועם) שצריך לצרור את המעות בנפרד. וכתב ליישב שכיון שצרירת המעות עם התפילין אינה אסורה מעיקר הדין אלא רק משום שאינו מדרך הכבוד לצרור מעות עם תפילין על כן השמיט הלכה זו.

נא. וכן הרמב"ם (דעות פ"ד ה"ב) כלל הלכה זו בדרכי בריאות הגוף. **נב. וכן** הביא השל"ה (שער האותיות אות ק) בשם הזוהר (שם) להפנות קודם האכילה לפי ששולחנו של האדם הרי הוא כדוגמת השולחן העומד לפני ה', ואם האדם אוכל בעודו נצרך לנקביו נחשב כמו שמקריב קיא וצואה. והכף החיים (או"ח סי' קנז סק"ז) כתב בשם הזוהר שכל מי שאינו נפנה קודם אכילתו פוגם פגם גדול כי אינו יכול לברר את הניצוצות הטמונים במאכלים מאחר שלא הוציא את פסולת גופו. **נג. רש"י** ד"ה (חולץ), פסקי הרי"ד (ד"ה תנו), מכתם, מאירי (ד"ה הנכנס), וכן כתב הרשב"ץ (ד"ה ת"ר). וראה תפארת ישראל (ידים פ"ב אות לה) שדייק מדברי רש"י שמותר לאכול בתפילין דברים שאינם משכרים אפילו סעודת קבע. **נד. רמב"ם** (תפילין פ"ד הט"ז), מרדכי (הלכות קטנות תפילין מד:), נמוקי יוסף (ד"ה וכן), וכן דייק הבית יוסף (או"ח סי' מא ס"ח ד"ה הנכנס), ופסק כן להלכה בשולחן ערוך (שם סי' מ ס"ח). והנמוקי יוסף הביא בשם מדרש [אינו נמצא לפנינו] 'לך אכול בשמחה לחמך' (קהלת ט ז) אלו תפילין שבראש הנקראים 'שמחה' כנאמר (תהלים יט ט) פקודי ה' ישרים משמחי לב, 'ושתה בלב טוב יינך' אלו תפילין של יד שהם כנגד הלב, 'כי כבר רצה האלהים את מעשיך' על שם שאין צריך לחלוץ אותם בשעת אכילה. וכתב המשנה ברורה (סי' מ ס"ק כ) בשם המטה יהודה (שם סק"ט) ששיעור אכילת עראי הוא כביצה כפי שמצינו (שו"ע או"ח סי' תרלט ס"ב) לגבי אכילת עראי חוץ לסוכה. והשלחן שלמה (סי' מ ס"ו) כתב שדווקא הנוהג להניח תפילין כל היום רשאי לאכול אכילת עראי בתפילין, אבל מי שדרכו להניח רק בשעת קריאת שמע ותפילה אינו רשאי לאכול אכילת עראי בתפילין, והביאו המשנה ברורה (סי' מ ס"ק יט). אך התשורת חי (שו"ת ח"א סי' רטו) תמה שהרי אע"פ שהשולחן ערוך (או"ח סי' לז ס"ב) כתב שנהגו היום שלא להניח תפילין כל היום אעפ"כ פסק (או"ח סי' מ ס"ח) שמותרת אכילת עראי בתפילין. ומוכח שאין לנו לגזור גזירות אשר לא גזרו חכמי הש"ס, וכיון שבזמנם לא גזרו חכמים לחלוץ תפילין בעת אכילת עראי משום שנהגו ללבוש תפילין כל היום ולא רצו חכמים להטריח את הבריות, ממילא בזמנינו אע"פ שאין נוהגים ללובשם אלא בשעת התפילה אין בידנו לחדש גזירה חדשה אף שבטלה טעמם של החכמים. **נה. ובדרך** זו ביאר המגיד תעלומה (ברי"ף יד: ד"ה וכן) על פי רמז, וקוטב דבריו הוא שראוי להניח תפילין המאריכים את ימיו של האדם בעת ברכת המזון המאריכה אף היא את ימיו של האדם. **נו. רש"י** (ד"ה וכן) כתב ויחזור ויניחם בשעת ברכה, וביאר הפרישה (או"ח סי' מ אות ה) שהיא ברכת המזון. **נז. עיטור** (ח"ב סא.), מכתם (ד"ה עד), מגן אבות למאירי (סוף הענין הראשון), ובחידושיו בית הבחירה (ד"ה הנכנס) בשם גאוני ספרד, וכן כתב הרשב"ץ (ד"ה וכן). **נח. אמנם** כתב שהאחרונים לא הביאו דבריו להלכה משום שסברו שנחשבת לבישת התפילין הפסק בין המים אחרונים לברכת המזון. **נט. והמקור** חיים (בכנך, סי' מג ס"ד) דייק מדברי רש"י שהסודר שהוקצה לתפילין וכרכו בו תפילין נאסר כולו לצרירת מעות אע"פ שאין כל הסודר נצרך לתפילין, שהרי מדובר בברייתא שהמעות נצררים בקשר נפרד מהתפילין ואעפ"כ אסרה הברייתא לצור אותם בפני עצמם אף במקום שאינו נצרך לתפילין. אמנם הבאר היטב (שם סק"ו) והביאור הלכה (שם ד"ה אסור) כתבו בשם השער אפרים (שו"ת סי' כא) שהמקום העודף על מקום הנצרך לתפילין אינו נאסר לצרירת מעות. **ס. וכן** פירשו החמרא וחיי (סנהדרין מח. סוף ד"ה ולאביי) והתהלה לדוד (או"ח סי' מג אות ד בביאורו השני) והביאור הלכה (שם ד"ה סרי) בדעת רש"י, שלכך העמיד שהמעות והתפילין נצררים בשני קשרים נפרדים מאחר שאסור לצור מעות ותפילין בקשר אחד אע"פ שהסודר לא הוקצה לתפילין, אך ראה להלן בנושא 'ביאור יישוב סתירת הברייתות' ביאור נוסף בדבריו. **סא. וכן** כתב הנמוקי יוסף במסכת סנהדרין (מח. ד"ה סודרא) שאסור לצור מעות בסודר בעוד התפילין צרורים בו אע"פ שלא הוזמן הסודר לתפילין. וכתב הארץ החיים (ברש"י ד"ה עם) שמה שאסר הנמוקי יוסף לצרור מעות עם תפילין ביחד הוא דווקא כשמונחים ביחד בקשר אחד, אבל בשני קשרים מודה הנמוקי יוסף שמותר לצרור מעות כפי שכתב רש"י בסוגייתנו. וראה עוד בביאור הלכה (סי' מג ד"ה וסרי) שדייק שממה שהשמיט השולחן ערוך דינו של הנמוקי יוסף משמע שנקט שמותר לצוררם ביחד מעיקר הדין, וקשה שהרי ביורה דעה (סי' שסד ס"א) משמע מדבריו שאסור, שפסק שם שאם נתנו מת בקבר על דעת לפנותו ולא הוזמן המקום למת, מותר ליהנות מהקבר לאחר שהתפנה המת, ומשמע שבעוד שהמת נתון בקבר אסור ליהנות ממנו, והגמרא בסנהדרין (מח.) דימתה קבר לתפילין. וכתב ליישב שאפשר שמה שכתב השולחן ערוך שמותר ליהנות מהקבר לאחר שפינהו אינו מעיקר הדין אלא כי כן רגילות הבריות שלא ליהנות מקבר בעוד שהמת מונח בו. וראה שם

מדוע לא העמידה הגמרא שלא יצור מעותיו ותפיליו כשנצררים ביחד

והקשו האחרונים[סב] לפי דעות **הראשונים** שאסור לצרור תפילין ומעות ביחד כי אם בשני קשרים נפרדים, מדוע אם כן לא העמידה הגמרא ששתי הברייתות עוסקות שהסודר לא הוקצה לתפילין, והברייתא האוסרת לצור מעות עוסקת שהמעות נצררו עם התפילין ביחד, ואילו הברייתא המתירה עוסקת כשהמעות צרורים בפני עצמם ואינם נוגעים בתפילין.

ויישב החדש האביב (ד"ה תני) שפשוט הוא שאסור לצור מעות ותפילין בקשר אחד, ולא הוצרכה הברייתא להשמיענו איסורו, ולכך בהכרח שהברייתא האוסרת לצור מעות ותפילין עוסקת שהתפילין והמעות נצררו בשני קשרים נפרדים.

והביאור הלכה (סי' מג ד"ה סרי) הוכיח שממה שלא יישבה כן הגמרא, שאכן אין איסור גמור לצרור תפילין ומעות ביחד אלא רק אינו מדרך כבוד לצוררם ביחד.

ביאור יישוב סתירת הברייתות

ותניא אידך לא יצור לא קשיא הא דאזמניה הא דלא אזמניה[סג]. רש"י (ד"ה הכי) ביאר ביישוב סתירת הברייתות, שהברייתא האוסרת לצור מעות עם התפילין עוסקת שהסודר הוקצה לתפילין, ואילו הברייתא המתירה לצרור מעות מדברת שלא הוזמן הסודר לשם התפילין. ודייק **התורת מאיר** (כרש"י ד"ה ה"ג) מדבריו, שהגמרא יישבה סתירת הברייתות כפי דעת אביי שהזמנה לבדה מועילה לאסור, ולפיכך מאחר שהוקצה הסודר לתפילין נאסר לצור בו מעות. אמנם לדעת רב חסדא אין הזמנה לבדה מועילה לאסור לצור בו מעות אלא כאשר נצררו בו תפילין לאחר הזמנתו[סד].

והשדה יצחק (ד"ה לא) **והכסא רחמים** (ד"ה הא) ביארו, שהגמרא יישבה סתירת הברייתות לפי דעת רב חסדא שאין הזמנה לבדה מועילה לאסור את הסודר אלא רק לאחר שנצררו התפילין, והברייתא האוסרת לצור מעות עוסקת שאכן לאחר שהוקצה הסודר לתפילין נצררו בו תפילין, ואילו הברייתא המתרת עוסקת כשלא נצררו בו תפילין לאחר הזמנתו. וביאר הכסא רחמים שהגמרא לא האריכה לבאר שנצררו התפילין לאחר ההזמנה, משום שסמכה על מה שהביאה בהמשך דבריה את דבריו של רב חסדא שצריך אף מעשה שימוש בסודר לצורך התפילין[סה].

והביאור הלכה (סי' מג ד"ה תפילין חד) **והעקבי יעקב** (ד"ה תנו) ביארו, שאפילו אם לאחר הקצאת הסודר לא נצררו התפילין בפני עצמם אלא ביחד עם מעות [בשני קשרים נפרדים] חלה קדושה על הסודר, משום שהסודר הוזמן בתחילה לתפילין בלבד. ולפיכך שנינו בברייתא שהמקצה את סודרו לתפילין אינו רשאי לצרור בו מעות ותפילין, לפי שעל ידי צרירת התפילין נאסר הסודר לצרירת המעות אע"פ שצורר שניהם באותה העת[סו].

והוכיח הביאור הלכה כדבריו, משום שאם נאמר שאכן צרירת המעות מבטלת את צרירת התפילין ולא נחשב שהשתמשו בסודר לצורך התפילין, מדוע אם כן לא העמידה הגמרא שאף הברייתא המתרת לצור מעות עוסקת שהסודר הוזמן לתפילין, ואעפ"כ התירה לצור בו מעות באופן שלא נצררו התפילין לבדם לאחר הקצאת הסודר לתפילין אלא ביחד עם המעות, אלא מוכח שאף כשנצררים התפילין והמעות באותה העת נאסר הסודר לצרירת מעות[סז].

הקצאת הסודר לעולם ובסתם

האי סודרא דתפילין דאזמניה למיצר ביה תפילין צר ביה תפילין אסור למיצר ביה פשיטי[סח]. מבואר בגמרא שלדעת רב חסדא מתקדש הסודר בשעת צרירת התפילין רק כשהוזמן תחילה לשימוש התפילין. וביאר **המרדכי** (מגילה פ"ד רמז תתיט) שמדובר שהסודר הוזמן לעולם לתפילין, ולכך חלה עליו קדושה בצרירת התפילין אפילו כשנצררו באקראי לצורך שעה. אבל אם לא הזמינו לעולם אינו נאסר בצרירת תפילין לצורך שעה.

ונחלקו האחרונים בדינו של המזמין סודר סתם ולא פירש שמזמינו לעולם, **החות יאיר** (שו"ת סי' נט) **והאליה רבא** (סי' מג סק"ג) כתבו שהמקצה סודר בסתם אין אנו אומרים שהקצהו לעולם לפי שסתם סודר אינו עומד לצורך תפילין, וכיון שלא הוזמן לעולם אינו נאסר בצרירת תפילין ארעית[סט]. אך **המשנה ברורה** (סי' מג ס"ק יג) דייק מדברי **הגר"א** (שם אות ה) שאף המייחד סודר בסתם נחשב יחודו לעולם.

והעיר בביאור הלכה (שם ד"ה לעולם) על האחרונים שנקטו שאין הזמנת סודר בסתם נחשבת כהזמנה לעולם, שאם כן מדוע הגמרא לא העמידה גם את הברייתא המתרת לצור מעות שהסודר הוזמן לתפילין, ועוסקת שבשעת ההזמנה לא התפרשה הזמנתו לעולם, אלא משמע שאף כשהוזמן בסתם נחשבת הזמנתו לעולם, אך כתב שיש לדחות קושייתו.

הזמנת הסודר במחשבה

שם. הסתפקו **הביאור מרדכי** (על המרדכי פ"ג אות מ) **והפרי מגדים** (או"ח סי' מג אשל אברהם סק"ה)[ע] האם המקצה סודר במחשבה חלה עליו קדושה[עא] כפי שמצינו שחלה הקדש במחשבה כנאמר (דברי הימים ב' כט לא) 'וכל נדיב לב עולות'.

אך הביאור הלכה (סי' מג ד"ה סודר) כתב שאין להחמיר לאסור בהזמנה במחשבה, משום **שהתוספות** (סנהדרין מח. ד"ה נתנו) נקטו שאפילו הזמנה בדיבור אינה מועילה לאסור אלא רק כשנטל את החפץ בידו בשעת ההקצאה. ולכך אע"פ שהפוסקים נקטו להחמיר בהזמנה בדיבור, מכל מקום אין להחמיר בהזמנה במחשבה.

כשלא הקצהו וצרר בו תפילין על דעת לצרור לעולם

צר ביה ולא אזמניה שרי למיצר ביה זוזי. ביאר **רש"י** (סנהדרין מח. ד"ה לר) שהצורר תפילין בסודר ולא הזמינו אינו מתקדש בשעת הצרירה, משום שלא נצררו בו התפילין אלא לצורך שעה. אמנם כתב **הנמוקי יוסף** (שם ד"ה סודרא) בשם **רב אחא**[עב] שאם נצררו התפילין בסודר על דעת שהתפילין יהיו מונחים בו לעולם מתקדש הסודר, משום שצרירה זו נחשבת אף כהזמנה[עג]. אך בשם רבו כתב שאפילו אם נצררו התפילין על מנת לצוררם בו לעולם אינו נאסר מאחר שלא הזמינו לתפילין.

תשמיש בזיון בסודר שנצרר בו תפילין

שם. כתב **הנהר שלום** (סי' מג סק"ג) שאם נצררו התפילין בסודר בלא שהוזמן מותר להשתמש בו לאחר שניטלו התפילין אפילו תשמיש מגונה כגון לקנח בו, שהרי הזמנה לבדה חמורה יותר מצרירת תפילין בלא הזמנה, שהרי בהזמנה לבדה נחלקו אביי ורב חסדא האם מועילה לאסור ואילו צרירה לבדה כולם מודים שאינה אוסרת, וכיון שנקט רבא בסנהדרין (מז:) ש'הזמנה לאו מילתא היא' שמשמע שאינה מועילה לאסור כלל ומותר הסודר אף לתשמיש מגונה, כל שכן שבצרירת תפילין בלחוד לאחר שניטלו התפילין מותר להשתמש בסודר מנהג בזיון. וכן מבואר ממה שכתב **הרמב"ם** (תפילין פ"ד ה"ט) שהכלי שהניחו בו תפילין בדרך עראי ולא הוכן לתפילין 'הרי הוא חול כמו שהיה'.

ומה שנקט רב חסדא שמותר לצור בסודר 'זוזי' אע"פ שמותר אף תשמיש בזיון, הוא אגב חידושו ברישא, שאם הוזמן הסודר ונצררו בו תפילין אסור לצרור בו מעות אע"פ שאינו תשמיש מגונה. ועוד יש לומר שבא להשמיענו שמותר לצרור בסודר מעות באותה העת שהתפילין צרורים בקשר אחר.

שינוי הלשון בין פשיטי לזוזי

שם. דקדק **המגיד תעלומה** (ד"ה אסור) מדוע שינתה הגמרא לשונה ונקטה בתחילה לשון 'פשיטי' ולאחר מכן נקטה 'זוזי'[עד]. ויישב שבתחילה השמיעה הגמרא שאסור לצרור מעות בסודר שהוקצה לתפילין ונצררו בו תפילין אפילו מטבעות

יישוב נוסף. **סב. חדש** האביב (ד"ה תני), ביאור הלכה (סי' מג ד"ה סרי), אפיקי מגינים (סי' מג ביאורים סק"ח), ברכת יהושע (כרש"י ד"ה עס). **סג. וראה** בביאור הלכה (סי' מג ד"ה תפילין) שהוכיח ממה שלא חילקה הגמרא בין תפילין של יד לתפילין של ראש, שאף סודר שהוזמן לתפילין של יד חלה עליו קדושה [וראה שם דיוקים נוספים], ולא כפי שצידד תחילה הפרי מגדים (או"ח סי' קנד משבצות זהב סק"ב) שתיק תפילין של יד אין חלה עליו קדושה מאחר שהתפילין של יד נחשב רק כתשמיש קדושה הואיל ואין אות שי"ן חקוק על דופנו. **סד. וראה** בשפתי חכמים (כרש"י ד"ה ה"ג) שפירש שרש"י נקט בפירושו כדעת אביי. **סה. וראה** במעיל שמואל (ד"ה ל"ק) והגור אריה יהודה (כרש"י ד"ה עס) שהכריחו שהגמרא לא יישבה סתירת הברייתות אלא לדעת רב חסדא, שכן לדעת אביי שהזמנה לבדה מועילה לאסור מדוע הוצרכה הברייתא להשמיענו שאסור לצרור מעות עם תפילין ביחד, והלא מאחר שהוקצה הסודר לתפילין אסור לצור בו מעות לבדם אף בלעדי התפילין, אלא משמע שהברייתא הולכת כשיטת רב חסדא ולא נאסר הסודר אלא אם כן צררו בו גם תפילין לאחר הזמנתו. אך כתב המעיל שמואל שבחידושיו לסנהדרין יישב הקושיא גם לדעת אביי. **סו. אמנם** כתב שיכול לחזור בו בדיבורו מהזמנת הסודר לתפילין כי דיבור מבטל דיבור. אך הסתפק שם באופן שעשה כיס לתפילין ולאחר מכן הניח בו מעות ואחר כך צרר בו תפילין, האם הסודר נאסר לצרירת מעות מאחר שלא ביטל בפירוש בשעת צרירת המעות את הזמנת הסודר לתפילין, או שמא צרירת המעות נחשבת כביטול הזמנתו לתפילין. **סז. אמנם** התהלה לדוד (או"ח סי' מג אות ד, בביאורו הראשון) והאילת אהבים (גור אריה יהודה, כרש"י ד"ה עס) נקטו שאם לאחר הקצאת הסודר נצררים התפילין והמעות ביחד אין הסודר מתקדש ומותר לצור בו מעות. ומשום כך העמיד רש"י (ד"ה עס) שהתפילין והמעות צרורים בשני קשרים נפרדים, לפי שאם מדובר שנצררו ביחד כיצד אסרה הברייתא השניה לצור מעות בסודר [שכן הברייתא השניה עוסקת כפי האופן שעסקה הברייתא הראשונה], והלא התפילין והמעות נצררו באותה העת ולא נחשב שהשתמשו בסודר לתפילין, אלא משמע שהברייתות עוסקות שהתפילין והמעות נצררים בשני קשרים נפרדים והתפילין נצררו תחילה, ולפיכך נאסר הסודר בשעת צרירת התפילין לפי שקדמה לצרירת המעות. **סח. וראה** בביאור הלכה (סי' מג ד"ה למילר) שהוכיח מסוגיית הגמרא בסנהדרין (מח.) שהסודר נאסר בשעת צרירת התפילין רק אם היו ברשותו בעת הזמנת הסודר לתפילין. אבל אם עשה כיס לתפילין ולא היו ברשותו התפילין דינו כמו הצר תפילין ללא הזמנה שאין הסודר נאסר כשנצררו בו התפילין לצורך שעה. **סט. אמנם** המייחד כיס להניח בו תפילין נחשב סתמו כייחוד לעולם כיון שעומד לכך. **ע. וכן** הסתפק בספרו ראש יוסף (ד"ה תניא). וראה בלבושי שרד (סי' מג ס"א) שנקט שמועילה הזמנה במחשבה לאסור את הסודר בשעת צרירת התפילין. **עא. והיינו** לאביי במחשבה לבדה ולדעת רב חסדא כשחזר וצרר לאחר מכן את התפילין. **עב. ובהגהות** וציונים הביאו גירסא 'רבוותא'. **עג. וכן** דייק הבית יוסף (או"ח סי' מג ס"ג ד"ה סודר) מדברי הרמב"ן (תורת האדם ענין הקבורה) והמרדכי (מגילה פ"ד רמז תתיט). וכיוצא בזה כתב הר"ן (מז: ד"ה אביי) בדעת אביי, שאע"פ שהזמנה בדיבור אינה מועילה מכל מקום אם חשב בשעה שהשתמש שדעתו להשתמש כך בקביעות הרי זה נחשב כהזמנה במעשה. **עד. אולם** בסהדרין (מח.) הלשון בשניהם 'פשיטי'.

'פשיטי' שהם פרוטות הנצרכות לאדם להוצאה בכל עת, ואינם עומדים להיצרר בסודר אלא לזמן מועט. וחזרה והשמיענו שסודר שלא הוקצה לתפילין מותר לצור בו זוזים אע"פ שנצררים לזמן מרובה.

מהי ההזמנה האוסרת לדעת אביי ורב חסדא

ולאביי דאמר הזמנה מילתא היא אזמניה אף על גב דלא צר ביה צר ביה אי אזמניה אסיר אי לא אזמניה לא. שנינו בגמרא במסכת סנהדרין (מז:) שהאורג בגד למת נחלקו אביי ורבא האם הבגד נאסר בהנאה, אביי אמר שהבגד אסור בהנאה משום שהזמנת חפץ מועילה להתפיס עליו איסור, ורבא חלק ואמר שהבגד מותר בהנאה לפי שהזמנה לבדה אינה מועילה להתפיס איסור. ומבואר בגמרא שם (מח ע"א וע"ב) ובסוגייתנו שכמו כן נחלקו האם הזמנה לבדה מועילה להתפיס קדושה על חפץ שהוקצה לתשמיש קדושה כגון סודר לכרוך בו תפילין. ונחלקו **הראשונים** איזהו פעולת הזמנה מועילה לאביי להתפיס קדושה או איסור על חפץ:

א. התוספות (סנהדרין מח. ד"ה נתנו) כתבו שהזמנה בדיבור בלחוד אינה מועילה להחיל קדושה או איסור על חפץ, ולכך המייחד בדיבורו בגד למת או לתפילין אין הזמנתו מועילה, אלא אם כן הגביה את הבגד ויחדו למת או לתפילין.

ב. הרמב"ן (הו"ד בר"ן סנהדרין מז: ד"ה אביי) נקט שהזמנה מועילה אפילו בדיבור בלא שום מעשה, ואינו צריך ליטול את החפץ בידו בשעה שמזמינו.

ג. הר"ן (שם) נחלק על דבריו וסבר שהזמנה בדיבור בלחוד אינה פועלת להתפיס קדושה או איסור על חפץ, אלא רק כשהזמין במעשה אפילו כלשהו, אבל אם הקצה בדיבור בלבד ולאחר מכן השתמש בחפץ כפי שהקצהו, כגון שהזמין סודר בדיבור לכרוך בו תפילין ולאחר מכן צרר בו תפילין אין הסודר נאסר לתשמישי חולין אפילו לדעת אביי מאחר שהזמינו רק בדיבור, אלא אם כן עשה מעשה בשעת ההזמנה כגון שעשה תיקון בסודר בשעה שהזמינו[עה].

אולם כתב הר"ן שאם הקצה את החפץ בשעה שהשתמש בו, כגון שהקצה סודר לתפילין בשעה שצרר בו תפילין נאסר הסודר לתשמישי חולין אף כשהקצה בדיבור או במחשבה בלבד, לפי שעצם הנתינה נחשבת כמעשה[עו].

ד. הפסקי הרי"ד (סנהדרין מח. ד"ה תא) חילק בין המקצה מטלטלין לקרקע, שהמטלטלין נאסרים ומתקדשים אף כשהוזמנו בדיבור בלבד בלא מעשה, אבל הקרקע אינה נאסרת בהזמנה בדיבור כי אם בהזמנה במעשה.

אך הריא"ז (בפסקיו לסנהדרין פ"ו ה"ב אות כה, ובקונטרס הראיות סנהדרין מז: ד"ה אתמר) **חלק** על היסוד שנקט זקנו, וכתב שאין לחלק בין קרקע למטלטלין, אלא אף המטלטלים אינם נאסרים בהזמנה בדיבור כי אם בהזמנה במעשה.

והוסיף וכתב (פסקי הריא"ז שם אות כד)[עז] שלדעת זקנו, הוא הדין לדעת רב חסדא אם הוזמן הסודר בדיבור הרי הוא נאסר כשחזרו וצררו בו תפילין. אך לשיטתו שאף המטלטלים אינם נאסרים בהזמנה בדיבור, אין הסודר נאסר אפילו לדעת רב חסדא כשצררו בו תפילין אם הוזמן תחילה בדיבור, אלא אם כן עשו בו מעשה תיקון בשעת ההזמנה, לפי שאין הזמנה בדיבור גורמת כלל איסור אפילו כשחזרו וצררו בו תפילין[עח].

והביאור הלכה (סי' מב ד"ה סודר) כתב שלדעת התוספות בסנהדרין (מח. ד"ה נתנו) הוא הדין אם נטל את הסודר בידיו בשעת ההזמנה ויחדו לתפילין הרי הוא נאסר לדעת רב חסדא בשעת צרירת תפילין, לפי שהגבהת הסודר בשעת ההזמנה נחשבת כמעשה, ואף הר"ן מודה לדבריהם שנחשב כמעשה.

מדוע ספיקו של רב יוסף הוא דווקא בלילה

מהו שיניח אדם תפיליו תחת מראשותיו. רש"י (ד"ה מהו) כתב שהספק הוא 'בלילה כשהוא ישן'. והקשה **הברכת יהושע** (ברש"י ד"ה מהו), מדוע ביאר רש"י שקושיית רב יוסף היא דווקא בלילה כאשר הוא ישן, והרי לכאורה יש לאסור משום בזיון גם ביום להניח התפילין במיטתו כאשר הוא שוכב עליה. ואין לומר שרש"י פירש כן משום שאסור לישון ביום[עט], משום שהרי אף אם שוכב בלא לישון אסור להניח התפילין יחד עמו במטה.

ותירץ על פי מה שהוסיף לבאר בסיבה שרב יוסף הסתפק בדווקא לענין הנחת התפילין תחת מראשותיו, ולא הסתפק אם מותר להניח התפילין יחד עמו במטה לצדו. וצריך לומר שהיה פשוט לו שאין להניח תפילין במטה לצדו, וכמו שכתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה ולהניחן) שבהנחת התפילין לצדו יש חשש שמא יתהפך באמצע שנתו ויבוא לשכב עליהן. אבל ביום אם אינו ישן אין את החשש שמא יבואו התפילין לידי בזיון אם הם מונחות לצדו, אם כן כשם שהסתפק רב יוסף האם מותר להניח תפילין תחת מראשותיו יכול היה גם להסתפק אם מותר להניח ביום את התפילין לצדו במטה. ומכך שלא הסתפק האם מותר להניח לצדו, הוכיח רש"י שמה שרב יוסף הסתפק האם מותר להניח תפילין תחת מראשותיו היינו בלילה כאשר הוא ישן, ולכן לא הסתפק אם מותר להניח לצדו[פ].

אם מותר להניח לכתחילה תפילין מן הצד

תחת מרגלותיו לא קא מיבעיא לי שנוהג בהן מנהג בזיון. תלמידי רבינו יונה (ד"ה ולהניחן) כתבו שיש להחמיר שלא להניח התפילין לצדו, והרי זה כמי שהניחן תחת למרגלותיו, משום שלפעמים האדם מתהפך בשנתו ויבוא לשכב עליהן. וכן פסק **השולחן ערוך** (סי' מ ס"ה) שאין להניח התפילין במטה לצדו, והרי זה כמניח התפילין למרגלותיו.

הביאור הלכה (סי' מ ס"ה ד"ה להניחם) הקשה על מה שכתבו תלמידי רבינו יונה שאסור להניח התפילין לצידו, והרי מבואר בתמיד (ס.) שמותר לכהנים להניח בגדי הקודש לצידם ואין חוששים שמא בעת השינה יתגלגל האדם עליהם. והוסיף, שאם נבאר בסוגיא שם שמדובר מן הצד ממש, קשה שזה ממש סותר לדברי תלמידי רבינו יונה. אך אף אם נבאר כמפרש (שם ד"ה אמר רב פפא) ש'מן הצד' הכוונה בין כר וכסת שלא כנגד ראשו, וכהיתר הגמרא בסוגייתנו, עדיין קשה שרואים שלא חוששים שמא יפול עליהם[פא].

בשיח יצחק (יומא סט. בתוס' ד"ה תפילין) תירץ, שמסקנת הגמרא שם היא שהכהנים היו מניחים הבגדים תחת ראשיהם, אלא ששונה דין בגדי כהונה שהותר להם מפני שהם קשים, ואם כך אין ללמוד לתפילין שמותר.

באיזה אופן אמר שמואל שמותר להניח תפילין אפילו כשאשתו עמו

הכי אמר שמואל מותר אפילו אשתו עמו. כתבו המפרשים[פב], שמה ששמואל התיר להניח התפילין תחת מראשותיו אפילו אשתו עמו היינו רק כאשר התפילין מונחות כלי בתוך כלי, וכמו שמבואר לקמן (כה:) שבית שיש בו ספר תורה או תפילין אסור לשמש בו את המטה עד שיוציאם או שיניחם כלי בתוך כלי.

אמנם הפני יהושע (להלן כד. בתוס' ד"ה והא, בא"ד ומ"מ) **והשלמה משנתו** (ד"ה מותר) כתבו, ששמואל כלל לא דיבר באופן שהאדם רוצה לשמש מטתו, שהרי באופן כזה הדבר פשוט שצריך להניח התפילין כלי בתוך כלי[פג], ואם כן אין הכרח לומר שההיתר הוא רק בכלי בתוך כלי. ואדרבה, בהכרח ששמואל התיר להניח התפילין בכיס אחד, שהרי אמר 'אפילו אשתו עמו' משמע שהדין של אשתו עמו הוא כדין של אין אשתו עמו [שעל כך הסתפק רב יוסף, וזה מה שהשיב לו רב יהודה], ובאין אשתו עמו בוודאי שמספיק כלי אחד[פד].

ולענין הלכה פסק **השולחן ערוך** (סי' מ ס"ד) שכאשר אשתו במטה ואינו רוצה לשמש הרי זה נחשב כאין אשתו עמו[פה] [ואין צריך כלי בתוך כלין][פו].

עה. **אמנם** לדעת רב חסדא אינו נאסר אלא כשחזר וצרר בו תפילין. עו. **אמנם** כתב הביאור הלכה (סי' מב ד"ה סודר) שמודה הר"ן לדברי התוספות שאם נטל סודר בידו והזמינו לתפילין נאסר לתשמישי חולין. עז. **והובאו** דבריו בשלטי הגבורים בסוגייתנו (שם). עח. **וכן** הוכיח הביאור הלכה (סי' מב ד"ה סודר) מסוגיית הגמרא בסנהדרין (מח.) שאע"פ שלרב חסדא אין ההזמנה לבדה פועלת איסור אלא בצירוף השתמשות אין אנו אומרים שדי בהזמנה פחותה כגון במחשבה או בדיבור אלא אף לשיטתו צריך הזמנה במעשה כשיטת אביי. עט. **כמבואר** בסוכה (כו:) שאמר רב שאסור לישון ביום יותר משינת הסוס, שהוא שיעור של שישים נשימות. פ. **וכתב** שלפי זה נמצא, שכאשר אדם שוכב במטתו ביום ואינו ישן, מותר לו להניח התפילין לצדו. אלא אם כן נאמר שאף ביום כאשר אינו ישן אסור, מפני החשש שמא ירדם. אך מאידך יש לומר שכיון שבאופן כזה יש כאן שתי חששות, האחד שמא ירדם, ואף אם ירדם שמא לא יתהפך על התפילין שלצדו ולא יבואו לידי בזיון, אולי באופן כזה לא אסרו עליו להניח התפילין לצדו. פא. **וההוה** אמינא שיהיה אסור להניחם מן הצד, ביאר המפרש שם, שבבגדי כהונה החידוש הוא שאין לאסור להניח בגדי כהונה מן הצד, על אף שאם יפול עליהם יעבור על איסור מעילה מדאורייתא. והחידוש בתפילין הוא שאין לאסור להניח תפילין במטתו לצד ראשו שמא יפול ויניח ראשו עליהם, והרי זה דומה לבזיון לתפילין, ואיסור דרבנן הוא. והוכחת הגמרא היא בקל וחומר, שאם לא חוששין לגבי בגדי כהונה, אף שיכול לבא לידי איסור תורה, כל שכן שאין לחוש לגבי תפילין, שגם אם יפול עליהם אין זה אלא איסור דרבנן. אמנם רש"י (יומא סט. ד"ה שמע מיניה) ביאר שהחידוש גם בבגדי כהונה וגם בתפילין הוא שלא חוששים שמא יפיח. אמנם הראשונים [תוספות (שם ד"ה גא), תוספות ישנים (שם ד"ה ש"מ), תוספות הרא"ש והריטב"א (שם ד"ה ש"מ)] הקשו על דבריו מהסוגיא בתמיד שמבואר שהחשש הוא שמא יפול עליהם ויבא לידי בזיון. ועיין במפרש מה שכתב בדבריו. פב. **תוספות** ר"י החסיד, תוספות רבינו פרץ ותוספות חכמי אנגליה (להלן כד. ד"ה מתקיף), ריטב"א (שם ד"ה אשתו), ריא"ז (ה"ה אות ח), שיטה מקובצת (ד"ה כי קא), מהרש"א (להלן כד. בתוס' ד"ה והא) ומילי דברכות (ד"ה מהו). ועיין עוד להלן בענין 'מדוע לא תירצה הגמרא שהברייתא עוסקת באופן שרוצה לשמש מיטתו' מה שהובא מהמגיד תעלומה (ד"ה ולס) שהוכיח ששמואל עוסק באופן שרוצה לשמש מיטתו, מפני שאם אינו רוצה לשמש מיטתו אסור לו להיות עם אשתו במטה, גזירה שמא יבוא חס ושלום לידי הוצאת זרע לבטלה. פג. **והוסיף**, שאולי אף לא יועיל. וכתב, שלזה כיוונו התוספות (שם) במה שכתבו בסוף דבריהם 'וצריך עיון', והיינו, שעדיין יש להסתפק לענין הלכה האם מותר להניח תפילין כלי בתוך כלי מתחת למראשותיו כאשר הוא רוצה לשמש מיטתו. אמנם עיין ברש"ש טויבש (בתוס' שם) שדחה את דברי הפני יהושע והוכיח כמהרש"א. ובמילי דברכות (ד"ה מהו) כתב שזה היתה שאלת רב יוסף, האם מותר להניח התפילין כלי בתוך כלי בעת שהוא משמש מטתו. ועל כך השיב לו רב יהודה בשם שמואל שמותר. פד. **ועיין** בשמן רקח (ד"ה לכן) מה שתירץ. פה. **והוכיח** כן בבית יוסף (שם ד"ה והא) מהגמרא לקמן (כה:) 'בית שיש בו ספר תורה או תפילין אסור לשמש בו את המטה עד שיוציאם', ואם כאשר יש ספר תורה או תפילין בבית אסור להיות עם אשתו במטה מהחשש שמא יבוא לשמש וישכח שיש כאן תפילין, היה צריך להיות כתוב 'בית שיש בו ספר תורה או תפילין אסור להיות אשתו עמו במטה'. ובראש יוסף (להלן כד. ד"ה ז"ל) הוכיח כן מהגמרא לקמן (כד.) שרב המנונא בריה דרב יוסף נשלח על ידי רבא להביא לו תפיליו, 'והוה ידענא דיום טבילה הוה', ופירש רש"י (שם ד"ה יום) שהיינו יום שטבלה אשתו. ואם אינו רוצה לשמש חשיב אשתו עמו, היה יכול לומר וידענא דאשתו עמו. פו. **כל** המפרשים הנ"ל סוברים כשלחן ערוך

אמנם הט"ז (שם סק"ד) כתב שלדעתו יש לאסור בכלי אחד אף שאין בדעתו לשמש, מפני שיש לחשוש שמא ישכח שיש תפילין במיטתו וירצה לשמש.

בטעם שהרמב"ם השמיט הלכה זו בהלכות תפילין

לא יניח אדם תפיליו תחת מרגלותיו מפני שנוהג בהם דרך בזיון. השפתי חכמים (ד"ה לא) הקשה, מדוע הרמב"ם כשהביא בהלכות תפילין (פ"ד הכ"ד) את האיסור להניח תחת מראשותיו, לא הביא את האיסור להניח תפילין תחת רגליו. ותירץ, כיון שהרמב"ם בהלכות תפילין (שם) כתב שאסור להניח תפילין תחת מראשותיו, ויחד עם זה כתב גם שאסור לעשות כן בספר תורה, נמצא שהוא סובר ששוה דיני ספר תורה לדיני תפילין, ואם כן מאחר שבהלכות ספר תורה (פ"י ה"י) כתב הרמב"ם שלא יפשוט אדם רגליו כנגד הספר, לכן סמך בהלכות תפילין על דבריו אלו.

המעשה רקח (על הרמב"ם, שם) תירץ, שכיון שרב יוסף אמר שלהניח התפילין תחת מרגלותיו לא הוקשה לו כלל, מפני שיש בכך בזיון, לכן לא חש הרמב"ם להזכירו.

אם מותר לישב על ספסל שבתוכו יש תא להניח התפילין

שם. בשו"ת אהל יעקב (ששפורטש, סי' א) נשאל לגבי בתי כנסיות שיש להם ספסלים שהמושב בנוי בצורה כזו שאפשר להניח בתוכו את התפילין, ופעמים שאין בין התפילין אל המושב רווח טפח, והיו מניחים התפילין בתוך כיס ואחר כך באותו תא ואמרו שכיון שיש כאן כלי בתוך כלי מותר לשבת, ונשאל האם אכן צדקו האומרים שמותר לשבת על הספסל הזה או לא. ובתחילה כתב שלכאורה ממה נפשך הדבר אסור[פז]. שהרי אם נחשב הישיבה על גבי הכסא כמי שהתפילין מונחות תחת מרגלותיו פשוט שאסור, ואם נחשב שהתפילין לצדו גם אסור. ואפילו שיהיו התפילין מונחות בתוך עשרה כיסים אם הם כיסים המיוחדים להן הם נחשבים ככיס אחד וכמבואר לקמן (כה:). וביאר את הצדדים, שהרי הסיבה שאסור להניח תפילין למרגלותיו אפילו כאשר הן מונחות כלי בתוך כלי הוא משום שנוהג בהן מנהג בזיון, והוא הדין ליושב עליהם שהוא בזיון. ואם נחשיב את הישיבה על גבי הכסא כיושב לצד התפילין, גם אסור, והדבר פשוט שאם אנו מחשיבים את הכסא כמטה אם כן אין הבדל בין מונחות לצדו לבין מונחות למרגלותיו וכמו שפסק השולחן ערוך (סי' מ ס"ה). ואפילו אם נאמר שאין זה נחשב כמטה, גם אסור לישב עמהן בשוה משום שיש בכך בזיון, וכמו שכתב הרמב"ם (ספר תורה פ"י ה"ו) לגבי ספר תורה שלא יהיה אדם יושב על גבי מטה שספר תורה מונח עליה.

אמנם כתב (סי' ג) לבאר את צד ההיתר שבדבר. והיינו, שהאיסור להניח תפילין תחת מרגלותיו והוא הדין כאשר יושב עליהן, היינו באופן שאין גובה כלל בין היושב או מרגלותיו לבין התפילין, אבל אם יש ביניהם אפילו גובה משהו מותר. שהרי אפילו תחת מראשותיו אסור להניח אלא אם כן מונחות בין הכר לכסת, אך שלא כנגד ראשו מותר אף שאין חלל ביניהם. אם כן, הוא הדין למרגלותיו שאסור, היינו באותו אופן שאין חלל ביניהם, ואף עדיף להניחם שם מחמת ששם הוא משתמר יותר, ועיין עוד באריכות דבריו.

השערי תשובה (סי' מ סק"ה) הביא את דבריו, וסיים שמכל מקום נראה להחמיר שיהיה גובה טפח בין התפילין לכסא[פח]. ובעל נפש יש להחמיר גם באופן כזה שלא לשבת כלל על כסא כזה, כי תפילין יש להזהר בקדושתן מאוד.

אם מותר להניח תפילין שאינו משתמש בהם תחת מראשותיו

אבל מניחן תחת מראשותיו. המגיד תעלומה (ד"ה מיתיבי) דייק ממה שכתוב בברייתא 'תפיליו' שיתכן שההיתר להניח תפילין תחת מראשותיו, הוא משום שהוא עושה זאת בכדי שיהיו התפילין מזומנות לפניו מיד בקומו בבוקר. אבל הרוצה להניח תפילין שאינן בשימוש תחת מראשותיו ואין לו צורך בהן לבוקר, אסור.

אופנים בהם היה אפשר לכאורה לתרץ את הקושיא על שמואל מהברייתא

ואם היתה אשתו עמו אסור. באחרונים מובאים ששה אופנים בהם לכאורה יכלה הגמרא לתרץ את הקושיא על שמואל מדברי הברייתא, והאריכו לבאר מדוע אכן הגמרא לא תירצה כך, וכדלהלן.

מדוע לא תירצה הגמרא שהברייתא עוסקת ברוצה להניח התפילין על המטה בלא הכיס שלהן

הקדושה וברכה (סמיכת חכמים ד"ה הכא) הקשה, מדוע לא תירצה הגמרא ששמואל דיבר באופן שמניח את התפילין תחת מראשותיו עם הכיס שלהן, ולכן מותר אף שאשתו עמו, וכמו שאמר רבי חייא להלן (כד.), והברייתא עוסקת באופן שהוא רוצה להניחן תחת מראשותיו ללא הכיס שלהן, ולכן אסור. ותירץ, שלרב יוסף לא היה ספק כלל לגבי הרוצה להניח תפילין תחת מראשותיו עם הכיס שלהן, שהרי בודאי ידע מהברייתא בה מבואר בשם רבי חייא שמותר להניח תפילין עם הכיס שלהן תחת מראשותיו, וכל שאלתו היתה להניח התפילין ללא הכיס שלהן.

עוד תירץ, שמתוך לשון קושיית רב יוסף שאמר 'מהו שיניח אדם תפיליו תחת מראשותיו' משמע ששאל בסתם ולא באופן מיוחד שהתפילין מונחות בתוך הכיס שלהן, ועל כך השיב לו רב יהודה בשם שמואל שאפילו אשתו עמו מותר, נמצא ששמואל התיר אף כשאינן מונחות בכיסן.

מדוע לא תירצה הגמרא שהברייתא עוסקת באופן שרוצה לשמש מיטתו

המגיד תעלומה (ד"ה ולס) הקשה, שלכאורה אפשר לתרץ שמה ששמואל התיר להניח התפילין מראשותיו כאשר אשתו עמו, היינו באופן שאינו משמש עמה, ואין לאסור מחשש שמא יבוא לשמש עמה. אבל הברייתא עוסקת באופן שרוצה לשמש עמה ולכן אסרה. ותירץ, שמכך שהגמרא לא תירצה כן מוכח שאין לאדם להיות עם אשתו במטה כאשר אינו רוצה לשמש מטתו משום שיש לחשוש שמא יבוא חס ושלום לידי הוצאת זרע לבטלה. אם כן, בהכרח שגם שמואל עוסק באופן שרוצה לשמש מטתו ואף על פי כן התיר[פט].

מדוע לא תירצה הגמרא ששמואל דיבר באופן שהתפילין היו מונחות כלי בתוך כלי

האחרונים[צ] הקשו, שאפשר לתרץ ששמואל שאמר שאפילו אשתו עמו מותר להניח תפילין תחת מראשותיו, היינו באופן שהניחן כלי בתוך כלי, ונאמר שהברייתא עוסקת בלא כלי בתוך כלי, ולכן כאשר אשתו עמו אסור. **הצל"ח** (ד"ה תיובתא) **והמילי דברכות** (ד"ה מהו - בתירוץ השני) תירצו, שאם הברייתא עוסקת באופן שאין התפילין מונחות כלי בתוך כלי, כיצד אם כן מותר באופן שהתפילין מונחות במקום גבוה או נמוך שלשה טפחים, הרי לקמן (כה:) מבואר שאין לשמש בחדר בו יש ספר תורה או תפילין עד שיוציאם מהחדר או עד שיניחם כלי בתוך כלי, אלא בהכרח שגם הברייתא עוסקת באופן שהתפילין היו מונחות כלי בתוך כלי.

הברכת ה' (ד"ה מיתיבי) תירץ, שאם כך הברייתא היתה צריכה לכתוב שהרוצה לשמש מטתו צריך שיניח התפילין כלי בתוך כלי[צא], אלא ודאי שהברייתא באה להשמיענו שכיון שהתפילין תחת מראשותיו ואשתו עמו אם כן אפילו כאשר הם מונחות כלי בתוך כלי אסור.

התולדת יעקב (ד"ה מיתיבי) **והמילי דברכות** (שם - בתירוץ הראשון) תירצו, שאם הברייתא סוברת שכאשר התפילין מונחות כלי בתוך כלי מותר שיהיו במטה אף שאשתו עמו, מדוע הביאה א"כ אופנים של היתר כאשר התפילין מונחות גבוה שלשה או נמוך שלשה, ולא כתבה היתר זה של כלי בתוך כלי. אלא בהכרח שהברייתא אוסרת להניח תפילין תחת מראשותיו אף כשהם מונחות כלי בתוך כלי[צב].

הישועות יעקב (או"ח סי' מ אות ג) תירץ על פי מה שביאר בדעת הט"ז (סי' מ סק"ד) [הו"ד לעיל בענין 'באיזה אופן אמר שמואל שמותר להניח תפילין אפילו כשאשתו עמו'] שאף אם אינו רוצה לשמש אסור להניחן תחת מראשותיו בלא כלי בתוך כלי, משום שחוששים שיבוא לשמש. שלכאורה קשה מדוע כשיש ספר תורה או תפילין בבית מותר לאדם להיות עם אשתו במטה כשאינו רוצה לשמש, ולא חוששים שיבא לשמש. ותירץ, שבכל פעם אין חשש שיבוא לשמש משום שאם יבוא לשמש יוכל לשים את התפילין בכלי בתוך כלי. אך כשמניחן תחת מראשותיו הרי מניחן שם רק כדי לשומרן[צג], שאין לו מקום אחר בו יוכלו להשתמר. ואם כן אם ירצה לשמש לא יניחן במקום אחר משום שחושש על שמירתן, ולכן אסרו עליו להניחן תחת מראשותיו אם לא בכלי בתוך כלי.

ולפי זה ביאר, שהמקשן הרי לא ידע שהסיבה שהתיר שמואל להניח תפילין תחת מראשותיו הוא מחמת שיש עדיפות על שמירתן מחשש בזיונן, אלא

בכך שאדם הרוצה לשמש מטתו צריך להניח התפילין כלי בתוך כלי, ובאינו רוצה לשמש אין צריך כלי בתוך כלי. אלא שנחלקו בפשט הגמרא, יש מן המפרשים שלמדו ששמואל עוסק באופן שרוצה לשמש, ולכן הצריך כלי בתוך כלי. והפני יהושע למד ששמואל אינו עוסק ברוצה לשמש, ואם כן אין הכרח לומר שהצריך כלי בתוך כלי. **פז. וכן** מצדד הרמ"א (שו"ת, סי' לד). **פח. בערוך** השלחן (סי' מ ס"ד) כתב שלכתחילה ראוי שיהיה גובה ג' טפחים. **פט. לעיל** [בענין 'באיזה אופן אמר שמואל שמותר להניח תפילין אפילו כשאשתו עמו'] הובאה מחלוקת האם שמואל עוסק ברוצה לשמש או באינו רוצה לשמש, וכתבו השמן רקח (ד"ה ר"י) והרנן לבקר (תמיד שם ד"ה וזה) להוכיח ששמואל עוסק באופן שמשמש מיטתו, מפני שאילו הוא דיבר באופן שאינו משמש מיטתו מדוע הגמרא לא מחלקת כנ"ל. ועיין ברנן לבקר מה שביאר לדעת הט"ז שאף כשאינו רוצה לשמש נחשב כאשתו עמו, מדוע הגמרא לא תירצה שאכן שמואל עוסק באינו רוצה לשמש, ומותר משום שהוא רק ספק בזיון שמא ימלך וישמש. והברייתא עוסקת ברוצה לשמש, ואסור משום שהוא ודאי בזיון. **צ. צל"ח** (ד"ה תיובתא), ישועות יעקב (או"ח סי' מ סק"ג), פרי מגדים (שם משב"ז סק"ד), ברכת ה' ותולדת יעקב (ד"ה מיתיבי). **צא. וכמו** שכתוב בברייתא לקמן (כה:) 'בית שיש בו ספר תורה או תפילין אסור לשמש בו את המטה עד שיוציאם או שיניחם כלי בתוך כלי'. **צב. אמנם** עיין בתולדות יעקב (להלן כד. בתוס' ד"ה והא) שכתב סברא הפוכה. **צג. וכפי** שדייק המגן אברהם (סי' מ סק"ד), הו"ד לקמן (כד.) בענין 'האם כאשר אפשר לשומרם במקום אחר אסור להניחם במטה'.

הבין ששמואל מתיר תמיד להניחן תחת מראשותיו אף שיש לו עוד מקומות שמורים בבית, ואם כן מותר אף בלא כלי בתוך כלי, משום שאם ירצה לשמש יוכל להניחן בכלי בתוך כלי וכנ"ל. ולפיכך הקשה מהברייתא בה מבואר שכאשר אשתו עמו אסור בלא כלי בתוך כלי.

בחידושי מהר"ם בענט (ד"ה מיותבא) תירץ, שאף אם נאמר ששמואל עוסק באופן שהתפילין מונחות כלי בתוך כלי, מכל מקום יש לפרוך על דבריו מהברייתא, מפני שהברייתא עוסקת על אותו אופן ששמואל דיבר.

מדוע לא תירצה הגמרא ששמואל דיבר באופן שהתפילין נמוכות או גבוהות שלשה טפחים

הפרחי כהונה והברכת אברהם (ד"ה מיותבא) הקשו, מדוע הגמרא לא תירצה ששמואל שאמר שמותר להניח תפילין תחת מראשותיו אפילו אשתו עמו היינו באופן שהן נמוכות שלשה טפחים ממנו, וכמבואר בברייתא שבאופן כזה מותר.

הפרחי כהונה תירץ בכמה אופנים: א. כיון ששמואל לא פירט באיזה אופן מדובר, משמע שאף באופן שאינן נמוכות או גבוהות שלשה טפחים יהיה הדין שמותר. ב. אם מדובר שהן מונחות במקום גבוה שלשה טפחים אין חידוש במה שאמר שאפילו אשתו עמו מותר, שהרי אין בכך בזיון לתפילין ופשוט שמותר. ג. מכך ששמואל אמר 'מותר אפילו אשתו עמו' משמע ששמואל מדמה הדין של אשתו עמו לדין שאין אשתו עמו, וכמו שבאין אשתו עמו מותר אף כאשר התפילין עמו במיטה, כך גם באופן שאשתו עמו הדין הוא שמותר אף שהם מונחים עמו במיטה. ד. עוד הביא שיש המתרצים, שאם מדובר באופן שהתפילין מונחות במקום גבוה שלשה טפחים אין זה נקרא 'תחת מראשותיו', והרי רב יוסף הקשה האם מותר להניח התפילין תחת מראשותיו[צד].

הברכת אברהם תירץ, שמכך שרב יהודה השיב לשאלת רב יוסף מדברי שמואל, משמע שהוא עוסק אף באופן שהן מונחות עמו ממש במטה. שאם לא כך אלא ששמואל עוסק במקום נמוך, מנין לרב יהודה ששאלת רב יוסף היתה באופן שהתפילין נמוכות מהאדם שלשה טפחים שעל כך הביא לו את דברי שמואל שבאופן כזה מותר, אלא בהכרח ששמואל אמר דבריו בכל אופן שהוא.

מדוע לא תירצה הגמרא ששמואל עוסק באופן שאין לאדם מקום משתמר בביתו כי אם תחת מראשותיו

הפרחי כהונה (ד"ה מיותבא) הקשה, מדוע הגמרא לא תירצה שהברייתא עוסקת באופן שיש עוד מקומות בבית המשתמרים, ואין צורך להניחן בדווקא תחת מראשותיו, ולכן יש בזיון אם יניחנה תחת מראשותיו כאשר אשתו עמו. אבל שמואל עוסק באופן שאין לו עוד מקום משתמר בבית, וכיון שיש עדיפות על שמירת התפילין מבזיונה כמבואר להלן (כד.) לכן התיר להניחן תחת מראשותיו[צה].

ותירץ, שמה שהגמרא אומרת להלן (שם) 'כל לנטורינהו טפי עדיף' אין הכוונה שבאופן שאפשר לשמור עליהן אף ללא הנחתן תחת מראשותיו אזי אסור להניחן שם, אלא כוונת הברייתא לומר שאף באופן שאפשר לשמור עליהן במקום אחר מכל מקום מותר להניחן תחת מראשותיו. מפני שאם נאסור עליו להניחן שם באופן שיש לו אפשרויות נוספות לשמור על תפיליו יש לחשוש שמא האדם יטעה לאסור על עצמו להניחן שם גם בזמן שלא יהיה לו אפשרויות נוספות כיצד לשמור עליהן, ולא יהיו תפיליו שמורות, והאדם הרי מוזהר על שמירתן יותר מבזיונן. ואם אכן הברייתא כאן סוברת ש'כל לנטורינהו טפי עדיף' מדוע אסרה להניח התפילין תחת מראשותיו כאשר אשתו עמו, הרי יש להתיר בכדי שלא יבוא האדם ויטעה לאסור אף באופן שאין אשתו אמו. אלא בהכרח שאינה סוברת שהשמירה עדיפה מבזיונה[צו].

הברכת אברהם (להלן כד. ד"ה כל) תירץ, שאם הבית משתמר, דבר פשוט הוא שאסור לו להניח התפילין כאשר אשתו עמו, ולא מסתבר שזה הברייתא באה להשמיענו. אלא בהכרח שבאה ללמדנו שאף כאשר אין לו מקום משתמר בביתו, אסור[צז].

עוד תירץ הברכת אברהם, שהיה משמע לגמרא ששמואל בודאי עוסק אף באופן שיש לו מקום המשתמר בבית, שאם לא כן, מדוע אמר 'מותר אפילו אשתו עמו' שמשמע שלאדם הזה יש אפשרות לבחור היכן להניח את התפילין שלו או בבית או מתחת מראשותיו, והתירו לו להניחם אף תחת מראשותיו. אך אם שמואל עוסק באופן שאין לו מקום נוסף בבית המשתמר כי אם תחת מראשותיו, היה צריך לומר 'מניחן ואפילו אשתו עמו', שמלשון זה היה משמע שצריך להניחן רק שם מפני שהוא המקום היחיד המשתמר[צח].

מדוע לא תירצה הגמרא ששמואל עוסק באופן שמניח את התפילין שלא כנגד ראשו

יש מן האחרונים[צט] שהקשו, מדוע לא תירצה הגמרא ששמואל עוסק באופן שאמנם התפילין מונחות תחת מראשותיו אך לא כנגד ראשו ולכן מותר מפני שאין בכך בזיון, ואילו הברייתא עוסקת באופן שהתפילין מונחות כנגד ראשו ולכן אסרה. ותירצו, שאם הברייתא עוסקת באופן שהתפילין מונחות כנגד ראשו, אם כן מדוע הברייתא מביאה אופנים של היתר אם הן היו מונחות במקום גבוה שלשה טפחים או נמוך שלשה טפחים מותר, הרי היתה הברייתא צריכה להשמיע חידוש גדול יותר, שאפילו אם התפילין מונחות תחת מראשותיו שלא כנגד ראשו מותר. אלא בהכרח שהברייתא אוסרת להניח תפילין תחת מראשותיו אף שלא כנגד ראשו[ק].

כיצד פסק רבא כשמואל נגד הברייתא

אמר רבא אף על גב דתניא תיובתא דשמואל הלכתא כוותיה.

המפרשים[קא] התקשו, כיצד אמר רבא מסברת עצמו שהלכה כשמואל מפני שיש עדיפות על שמירת התפילין מהתחשבות בבזיונן, הרי בברייתא מבואר במפורש שאסור להניח תפילין במטה כאשר אשתו עמו, ולא יתכן שאמורא יחלוק מסברא על הברייתא. על קושיא זו מצינו כמה תירוצים במפרשים:

א. תלמידי רבינו יונה (ד"ה תסתח) תירצו, שאף ששמואל חולק עם הברייתא ואין דרך האמוראים לחלוק על הברייתא, מכל מקום בדבר שהוא בדקדוק המצוות כגון זה שהוא מדין שמירה, אפשר לפסוק כמותו[קב].

ב. הרא"ש (פ"ג סי' לה) תירץ[קג], שאף שיש ברייתא כנגד דברי שמואל, מכל מקום יש כוח לאמורא לשבש את הברייתא, אבל כאשר האמורא אמר סברא מעצמו ונמצא ברייתא בה כתוב שלא כדבריו לא נפסוק הלכה כמו האמורא מפני שנאמר שאילו היה האמורא יודע את הברייתא לא היה אומר את דבריו. ולכן צריך לומר כאן ששמואל ידע את הברייתא ואף על פי כן שיש את הברייתא וסבר שמותר להניח את התפילין מתחת לראשו אף שאשתו עמו, ולכן הלכה כמותו[קד].

ג. הפני יהושע (להלן כד. ד"ה כל) תירץ, שרבא לא אמר כך מסברת עצמו, אלא בא לומר שמה ששמואל התיר להניח התפילין במטה אף כאשר אשתו עמו ומן הטעם הנ"ל, הוא משום שמצא ברייתא כשיטתו. והיא הברייתא המובאת לעיל (ע"א) בה מבואר שבתחילה הנכנס לבית הכסא היה מניח את התפילין בחורים ובסדקים הסמוכים לבית הכסא. וכשראו שהעכברים או הגנבים באים ולוקחים משם את התפילין, התקינו שיהיה מותר לאחוז את התפילין בידים ולהכנס עמן לבית הכסא. ומוכח שהברייתא סוברת שאף שיש בזיון לתפילין במה שמכניסן לבית הכסא לעשות צרכיו, מכל מקום התירו לו זאת בכדי לשמור עליהן, אם כן כל שכן שיהיה מותר להניחן במטה אפילו כאשר אשתו עמו בכדי לשמור עליהן מעכברים וגנבים. ומה שהברייתא כאן אוסרת להניח התפילין במטה בהכרח צריך לומר שהיא עוסקת באופן שאין חשש של עכברים וגנבים[קה].

צד. **וכן** תירץ המגיה על הברכת אברהם (שם). צה. **והביא** שיש שתירצו, שאם הברייתא עוסקת באופן שהבית משתמר אם כן מדוע אסרה להניח התפילין רק כנגד ראשו, הרי היתה צריכה לאסור להניח התפילין תחת מראשותיו אף שלא כנגד ראשו. אך הקשה, מדוע יש לאסור להניח תחת מראשותיו שלא כנגד ראשו, הרי אין בכך בזיון. ותירץ, שכיון שיש בהנחת תפילין תחת מראשותיו קצת בזיון לתפילין בכך שהאדם יושב מעליו, אסור לו להניחם שם, אלא אם כוונתו בכדי לשמור עליהם. אבל באופן שאינו עושה זאת בכדי לשומרם, שהרי הם שמורים גם בלעדי שיהיו תחת מראשותיו, אז אסור לו להניחם שם משום בזיון. צו. **אך** דעת המגן אברהם (סי' מ סק"ד) ורוב האחרונים [ראה לקמן (כד.) בענין 'האם כאשר אפשר לשומרם במקום אחר אסור להניחם במטה' בהרחבה] שחכמים התירו להניח תפיליו במטה רק בכדי שיוכל לשמור עליהן מגנבים ועכברים, ובאופן שאין לחשוש מגנבים ועכברים אסור להניח תפיליו במטה. צז. **אמנם** המגיה על הברכת אברהם הקשה על דבריו, שאפשר לומר שאכן אין חידוש שאסור להניח תחת מראשותיו כאשר אשתו עמו, אלא שהברייתא כתבה כן בכדי להשמיענו דין נוסף, שכאשר יש הפרש גובה בין המטה לתפילין, מותר להניחן שם אף כאשר אשתו עמו. צח. **אמנם** המגיה על הברכת אברהם הקשה על דבריו, שיש לומר שכיון שבהנחת התפילין תחת מראשותיו יש בזיון שלכן יש עדיפות להניחן במקום אחר בבית, מכל מקום מחשש גניבה יש עדיפות להניחן תחת מראשותיו, אם כן יש לאדם ספק שקול לבחור היכן להניחן, ועל כך אמר שמואל ש'מותר ואפילו אשתו עמו' כלומר, שהאדם יכול לבחור מה להעדיף. צט. **עץ** יוסף (להלן כד. ברש"י ד"ה יוס, בא"ד), שדה יצחק (גוליטה, ד"ה מיותבא), תולדת יעקב (ד"ה מיתבי). ק. **התולדת** יעקב תירץ לפי זה מה שהוקשה לו מדוע הוצרכה הגמרא להביא את סוף הברייתא בה כתוב שאם היו התפילין מונחות במקום גבוה או נמוך שלשה טפחים מותר, הרי בלא זה גם היה אפשר להקשות על שמואל מכך שבברייתא כתוב שכאשר אשתו במטה אסור. אלא בהכרח שהגמרא רצתה להוכיח מכך שאין לתרץ שהברייתא עוסקת דווקא כנגד ראשו אבל שלא כנגד ראשו מותר, שאם כן מדוע לא כתבה צד היתר זה, והוצרכה להביא אופן שהיה מונח גבוה או נמוך שלשה. קא. **תלמידי** רבינו יונה (ד"ה תסתח), פני יהושע ומגיד תעלומה (להלן כד. ד"ה כל), שפתי חכמים והגהות רבי בצלאל רנשבורג (ד"ה אע"ג). קב. **הברכת** ה' (להלן כד. ד"ה מ"ט) ביאר שזה כוונת הגמרא בקושייתה ובתירוצה, שכוונת הגמרא לשאול 'מאי טעמא' נפסוק כאמורא נגד הברייתא, ועל כך תירצה 'כל לנטורינהו טפי עדיף', כלומר שמאחר שהוא דבר של דקדוק המצוות שהוא מדין שמירה, אפשר לפסוק כמותו. קג. **וכן** תירצו הדרך תמים והגהות אנשי שם (על הרי"ף שם, הו"ד בהגהות וציונים אות ג), ובשפתי חכמים (ד"ה אע"ג). קד. **הברכת** ה' (שם) ביאר שזה כוונת הגמרא בקושייתה ובתירוצה, שכוונת הגמרא לשאול 'מאי טעמא' נפסק הלכה כשמואל ולא כברייתא. ועל כך תירצה 'כל לנטורינהו טפי עדיף', כלומר שבהכרח שהברייתא משובשת, ולכן אפשר לפסוק כשמואל. ועיין בקובץ שיעורים (ח"ב כ"ג אות תרלג) מה שהביא בשם הגר"ח מבריסק בענייני פסיקת ההלכה. קה. **וכן** תירץ המגיד תעלומה (להלן כד. ד"ה כל). ובביאורו על הרי"ף (ד"ה והלכתא) הוסיף לבאר, שאף על פי שאמורא אינו יכול לחלוק על הברייתא, מכל מקום בזמן שיודעים שהשתנה איזה דבר ואילו היה התנא בזמן הזה הוא גם היה פוסק כך, יכולים לפסוק כדברי התנא אף כנגד הברייתא. ולכן אמר רבא 'אף על גב דתניא תיובתא דשמואל הלכתא כוותיה, מאי טעמא כל לנטורינהו טפי עדיף', כלומר, שבזמן הזה שכיחים גנבים ואילו היה התנא בזמן הזה גם היה

ואף אם נאמר שהברייתא עוסקת גם באופן שיש חשש של עכברים וגנבים, אפילו הכי שמואל סובר כהברייתא שלעיל ואם כן אי אפשר לפרוך את דבריו מברייתא אחרת[קי].

ד. בהגהות רבי בצלאל רנשבורג (ד"ה אע"ג) כתב, שמכאן מוכח שכאשר הסברא אומרת כדברי האמורא פוסקים להלכה כמותו אף שיש ברייתא בה מבואר להיפך.

כיצד פסק רבא הלכה כמותו הרי הגמרא אמרה 'תיובתא דשמואל תיובתא'

שם. המהר"צ חיות (ד"ה אע"ג) הביא מה שכתב הרשב"ם בבבא בתרא (נב: ד"ה קשיא) בשם **רבינו חננאל**, שכל מקום שהגמרא אומרת 'תיובתא' רק פעם אחת, לא בטלו דברי האמורא ועדיין אפשר לפסוק כמותו, אך במקום שהגמרא אומרת 'תיובתא דפלוני תיובתא', התבטלו דבריו ואין לפסוק הלכה כמותו. ולפי זה קשה, שבסוגייתנו הגמרא אמרה 'תיובתא דשמואל תיובתא' ואף על פי כן פסק רבא שהלכה כמותו. ותירץ, שכוונת רבינו חננאל לומר שכאשר הגמרא אומרת שני פעמים 'תיובתא' אזי הפוסקים לא יכולים לפסוק הלכה כמותו, אבל הגמרא עצמה יכולה לפסוק כמותו אף שהופרכו דבריו[קז].

המילי דברכות (ד"ה אמר) תירץ, שכיון שאפשר לדחות הפרכה ולומר שהברייתא היא כשיטת בית שמאי לעיל (ע"א) הסוברים שיש להעדיף לשמור שלא יבואו התפילין לידי בזיון מלדאוג לשמירתן[קח], אך אין הלכה כמותם אלא כבית הלל הסוברים שיש להעדיף השמירה על הבזיון וכשמואל, לכן לא נדחו דברי שמואל מחמת הברייתא ואפשר לפסוק כמותו. ואף שהגמרא בסוגייתנו לא רצתה להעמיד את הברייתא כבית שמאי ולומר שאינה כהלכה, שהרי לא תירצה כנ"ל אלא אמרה 'תיובתא דשמואל תיובתא', מכל מקום כיון שבאמת אפשר לתרץ כך, אין זה נחשב שנדחו דברי שמואל מהברייתא.

הזכרון שלום (ד"ה אע"ג) תירץ, שלכאורה רבא יכול היה לומר רק 'אפילו הכי הלכתא כוותיה כשמואל' ומדוע הוצרך להאריך בדבריו. אלא בהכרח שבא רבא לומר שאף שבכל הש"ס כאשר הגמרא אומרת 'תיובתא דשמואל תיובתא' אכן אין לפסוק כמותו, בסוגייתנו הדין שונה וכן יש לפסוק כמותו. ולכן האריך רבא בדבריו ואמר ש'אף על גב דתניא תיובתא דשמואל, הלכתא כוותיה'.

מדוע לא מקשה הגמרא 'תיובתא והלכתא'

שם. המילי דברכות (ד"ה אמר) הקשה, מדוע הגמרא לא מקשה על מה שרבא אמר שאף שדברי שמואל הופרכו מהברייתא מכל מקום הלכה כמותו כמו שמקשה בכמה מקומות בש"ס[קט] 'תיובתא והלכתא', כלומר, כיצד אפשר לפסוק הלכה כשמואל כאשר הגמרא הקשתה על דבריו. ותירץ, שרבא סובר שהברייתא בה כתוב שאם אשתו עמו אסור, היא כבית שמאי הסוברים לעיל (ע"א) שאף במקום שיש חשש גנבים או עכברים לא יכנס אדם עם תפיליו לבית הכסא לעשות את צרכיו, מפני שיש בכך בזיון לתפילין. ולכן כתבה הברייתא שאם אשתו עמו אסור, מפני שטוב יותר להניחן במקום אחר שאינו משתמר מגנבים ועכברים, מאשר לבזות את התפילין ולהניחן יחד עמם במטה. אבל להלכה שקיימא לן כבית הלל ורבי עקיבא שם הסוברים שאוחזן בידו ונכנס[קי], ומשום שהם סוברים שעדיף לשמור על התפילין מלהתחשב בבזיונן, וכשמואל. לכן אין לשאול ולפרוך מהברייתא על דברי שמואל, שהרי אין הלכה כאותה ברייתא. וכמו שאמר רבא לעיל 'לית הלכתא כי הא מתניתא, דבית שמאי היא' כמו כן יש לומר כאן שאין הלכה כאותה ברייתא מפני שכבית שמאי היא.

כד.

האם כאשר אפשר לשומרם במקום אחר אסור להניחם במטה

כל לנטורינהו טפי עדיף. המגן אברהם (סי' מ סק"ד) כתב, שמסוגייתנו משמע שמעיקר הדין אסור להניח תפילין במטה מראשותיו, אלא שחכמים התירו בכדי שיוכל לשמור עליהן מגנבים ועכברים. אם כן, באופן שאין לחשוש מגנבים ועכברים יהיה אסור להניח תפילין במטה.

וכן כתב המילי דברכות (כג: ד"ה מהו) שההיתר הוא רק באופן שאין לו מקום אחר המשתמר. והוכיח כן ממה שהגמרא אומרת שאין להניח תפילין למרגלותיו, והיינו משום שהוא יכול להניחן תחת מראשותיו, וכיון שכך אם יניחן תחת מרגלותיו יהיה בכך בזיון לתפילין. כמו כן כאשר יש אפשרות שלא להניחן תחת מראשותיו אלא לשמור עליהן במקום אחר, אם כן באופן כזה אם יניח את התפילין תחת מראשותיו יש בכך בזיון ואסור[א].

והקשה ברנן לבקר (תמיד כו. ד"ה והנה) שבסוגיא בתמיד (שם) משמע שבכל אופן מותר להניח תפילין לצד ראשו.

וכתב שלדברי המפרש (שם ד"ה אמר רב פפא) שהראיה היא מכך שבגדי כהונה אין חוששים בהנחתם בצד לאיסור מעילה שהוא איסור תורה, נמצא שלמסקנא שבגדי כהונה ניתנו ליהנות מהם ואין בהם מעילה, שוב אין ראיה לתפילין. ולכך יש לומר שאין היתר אלא לצורך שמירה. אבל למפרשים שגם בבגדי כהונה האיסור הוא משום בזיון[ב], אם כן יש ללמוד מבגדי כהונה גם לגבי תפילין שמותר להניחם לכתחילה בצד ראשו. ותירץ שיש חילוק אם מניחם בכלי בתוך כלי או לא, שאם מניחם בכלי בתוך כלי מותר להניחם מן הצד לכתחילה, גם כשאין לו בזה צורך שמירה. אבל אם אינו מניחם בכלי בתוך כלי אסור לו להניחם גם מן הצד אלא לצורך שמירה[ג].

אם כאשר אין אשתו עמו מותר להניחן אף כאשר יכול לשומרם במקום אחר

שם. האחרונים נחלקו, האם רק באשתו עמו לכתחילה אסור אך כשאין אשתו עמו מותר אף אם יכול לשומרם במקום אחר, או אף כאשר אין אשתו עמו אסור לכתחילה אם יכול לשומרם במקום אחר.

יש מן האחרונים[ד] הסוברים שרק כשאשתו עמו אסור לכתחילה, אך כשאין אשתו עמו מותר אף אם יכול לשומרן במקום אחר.

אמנם הערוך השולחן (או"ח סי' מ אות ג) **והרנן לבקר** (תמיד כו. ד"ה והנה) סוברים, שאף כשאין אשתו עמו אסור להניח תפיליו תחת מראשותיו אלא אם כן נצרך לשומרן[ה]. והערוך השולחן הוכיח כדבריו שהרי אף לשבת בשוה עם התפילין אסור וכמבואר **בשלחן ערוך** (יו"ד סי' רפב). והרנן לבקר הקשה[ו], שבתמיד (כו.) מבואר שלכתחילה מותר. אמנם לשאר האחרונים הסוברים שכשאין אשתו עמו מותר לכתחילה, לא קשה מהמבואר בתמיד, מפני ששם מדובר באופן שאין אשתו עמו.

פסוק כשמואל, ואינו חולק על הברייתא. ועיין שם שתירץ לפי זה מדוע הרי"ף כתב 'והלכתא כשמואל ואף על גב דאיתותב, מאי טעמא נטורינהו טפי עדיף', ולכאורה היה הרי"ף צריך לומר בסתם שהלכה כשמואל ואת הטעם של רבא מדוע פסק כמותו, אך לא את מה שהברייתא סותרת לדברי שמואל. אלא משום שהרי"ף רצה ללמדנו שבאופן שאנו יודעים שאילו היה התנא בזמן הזה היה פוסק כך, יכולים לפסוק כדבריו כנגד הברייתא. **קו. והוסיף** לבאר לפי זה מה שמבואר להלן (כד.) שרב כהנא שאל את רב אשי האם גם לענין קריאת שמע כשאשתו במטה יהיה הלכה כשמואל כשם שלעיל לענין הנחת התפילין במטה פסק רבא הלכה כשמואל. והשיב לו רב אשי שאין לכרוך את כל דברי שמואל כאחד והיכן שנאמר שהלכה כמותו כך אנו פוסקים והיכן שלא נאמר הלכה כמותו אין אנו פוסקים כך. ולכאורה צריך ביאור מה הוקשה לרב כהנא, הרי מה שפסק רבא כשמואל לענין תפילין הוא משום שיש ברייתא כמותו. אלא שצריך לומר, שרב כהנא לא ידע שזה הסיבה שרבא פסק הלכה כשמואל, אלא חשב שהסיבה שרבא פסק כשמואל הוא משום שרבא סובר ששמואל הוא תנא ויכול לחלוק על הברייתא, או משום שיש כח ביד האמורא לשבש את הברייתא [כמו שהובא לעיל מהרא"ש]. ועל כך אכן השיב לו רב אשי שרק היכן שנאמר הלכה כשמואל אכן יש לפסוק הלכה כמותו, מפני ששמואל דיבר דווקא באופן זה שהיתה לו ברייתא כמותו, וכנ"ל שכלל לא הופרכו דברי שמואל מדברי הברייתא שם, שהרי יש ברייתא כשמואל. **קז. רבי אליהו גוטמאכער** (ד"ה תיובתא) ציין למה שמצינו בסנהדרין (כז.) שאביי אמר שמומר אוכל נבילות להכעיס פסול לעדות, והגמרא מקשה על דבריו מהברייתא בה מבואר שרק הגזלנים ומלוי בריבית נפסלים ולא מי שאין פסולו מחמת ממון, ואומרת 'תיובתא דאביי תיובתא'. ואף על פי כן בהמשך הגמרא מובא שהגמרא פוסקת הלכה כאביי בענין זה. ומקשה הגמרא 'והא איתותב', כלומר, והרי הפרכנו דבריו מהברייתא. ומתרצת הגמרא שאותה ברייתא היא אינה דברי הכל, אלא דעת יחיד ואינה הלכה, ולכן אפשר עדיין לפסוק להלכה כאביי. אם כן מצינו שאף שכתוב 'תיובתא דאביי תיובתא' מכל מקום נפסקה הלכה בגמרא כמותו. **קח. ועיין** לקמן בסמוך שהובאו דבריו בהרחבה. **קט. עירובין** (י. טז:), כתובות (מא:) ובבא קמא (טז:). **קי. כמבואר** בשלחן ערוך (או"ח סי' מג ס"ה). **א. האחרונים** נחלקו האם מה שאסור להניח תפילין תחת מראשותיו כאשר אינו נצרך לכך מחמת שמירתן הוא רק באופן שאשתו עמו או אף באופן שאין אשתו עמו. הפרי מגדים (או"ח סי' מ אשל אברהם סק"ד), רבי עקיבא איגר (שם אות ג), שלחן ערוך הרב (שם ס"ו), שמן המאור (על המגן אברהם שם) סוברים שרק כאשר אשתו עמו אסור לכתחילה להניח התפילין עמו סתם, אך כאשר אין אשתו עמו מותר להניח התפילין תחת מרגלותיו אף אם יכול לשומרן במקום אחר. [בפרי מגדים משמע שדעת המגן אברהם שאסור בכל האופנים, אלא שהוא עצמו חולק ומתיר באופן שאין אשתו עמו. אך השמן המאור כתב שגם המגן אברהם מודה בזה, וכן משמע ברבי עקיבא איגר (שם)]. אמנם הערוך השלחן (שם) והרנן לבקר (תמיד כו. ד"ה והנה) סוברים, שאף כאשר אין אשתו עמו אסור לאדם להניח תפיליו תחת מראשותיו אלא אם כן נצרך לשומרן [וכן משמע בדרך החיים (דין היאך לנהוג בקדושת התפילין ס"ג)]. הערוך השלחן הוכיח כן מהמבואר בשלחן ערוך (יו"ד סי' רפב) שאסור אפילו לשבת בשוה עם התפילין. וקושיית הרנן לבוקר היא רק לשיטתו, אך פשוט שלשאר האחרונים הסוברים שכשאין אשתו עמו מותר לכתחילה, לא קשה מידי משום שבתמיד איירי כשאין אשתו עמו. אך לעיל (כג:) הובא מהפרחי כהונה (שם ד"ה תיובתא) שהתירו להניחו במטה אף כשיש לו מקום אחר המשתמר, כדי שלא יבוא להחמיר על עצמו כשלא יהיה לו מקום אחר שיכול לשמור בו תפיליו. **ב. והוכיח** כן מהרמב"ם, שלגבי בגדי כהונה כתב (בית הבחירה פ"ח ה"ו) שמניחם כנגד ראשו, וכתב הכסף משנה (שם) שתחת ראשיהם אסור. ואף שלדעת הרמב"ם (מעילה פ"ה הי"ד) אין איסור מעילה בבגדי כהונה, הרי מוכח שהאיסור הוא משום בזיון. **ג. עוד** האריך בחילוק אחר לבאר דעת הטור (שם) שמה שאמרו בסוגייתנו שדווקא לצורך שמירה, הוא במניחם תחת ראשו ממש, אבל במניח מן הצד מותר שלא לצורך שמירה. וביאר בזה מה שכתב שאף באשתו עמו מותר להניח תחת מראשותיו. **ד. פרי מגדים** (או"ח סי' עה אשל אברהם סק"ד), הגהות רבי עקיבא איגר (שם אות ג), שו"ע הרב (שם ס"ו), שמן המאור (על המג"א שם). [מהפרי מגדים משמע שהמגן אברהם אסר בכל אופן, אלא שהוא חולק ומתיר כשאין אשתו עמו. אך השמן המאור כתב שגם המגן אברהם מודה בזה, וכן משמע ברבי עקיבא איגר שם]. **ה. וכן** משמע בדרך החיים (דין היאך לנהוג בקדושת התפילין ס"ג). **ו. הובא** בילקוט ביאורים לעיל (כג:).

מדוע הצריך רבי ירמיה להניח התפילין שלא כנגד ראשו

אמר ר' ירמיה בין כר לכסת שלא כנגד ראשו. **המילי דברכות** (ד"ה אר"י) ביאר, שרבי ירמיה אמר שצריך להניח את התפילין שלא כנגד ראשו, מפני שההיתר להניחן תחת מראשותיו הוא רק משום שאין לו מקום אחר המשתמר, אבל אם היה לו מקום אחר המשתמר בודאי אסור לו להניחן תחת מראשותיו [כמו שהובא מדבריו בקטע הקודם], וכיון שכך, חייבוהו להניח את התפילין שלא כנגד ראשו, מפני שגם כך היא משתמרת ואם אפשר לשמור על התפילין באופן כזה אסור לשמור אותם באופן אחר שבו יש יותר בזיון. ומכאן נלמד, שגם רבי ירמיה סובר שאילו האדם נמצא במקום שאינו יכול להניח התפילין תחת מראשותיו שלא כנגד ראשו, מפני שעדיין יש לחשוש שמא יגנבו לו אותן, וכגון בהיותו בדרך במלון ששכיח שם גנבים, יהיה מותר לו להניח התפילין תחת מראשותיו אפילו כנגד ראשו ממש.

אך אם כן צריך ביאור מה שמקשה הגמרא על רבי ירמיה מברייתא של רבי חייא בה מבואר שמותר להניח התפילין תחת מראשותיו, הרי גם רבי ירמיה מודה שיש אופנים בהם יהיה מותר לאדם להניח שם התפילין, אלא שהוא דיבר במקום שלא שכיח שיגנבו את התפילין כאשר הן יהיו מונחות תחת מראשותיו שלא כנגד ראשו. ותירץ, שאם רבי חייא דיבר באופן ששכיח גנבים שיכולים לגנוב התפילין כאשר הן יהיו מונחות תחת מראשותיו שלא כנגד ראשו, הוא היה צריך לפרש דבריו שדינו אמור באופן שאינו משתמר אלא אם כן יניחן תחת ראשו ממש, בכדי שלא יבואו להקל ולהתיר להניח התפילין תחת ראשו ממש גם באופן שלא שכיח גנבים. ומה שרבי ירמיה לא פירש שדבריו אמורים בדווקא באופן שלא שכיח שיגנבו התפילין כאשר הן יהיו מונחות תחת מראשותיו שלא כנגד ראשו, מפני שאפילו אם יבואו לטעות ולהחמיר גם באופנים שאין התפילין משתמרות היטב שלא תחת הראש ממש, אין בכך כלום. ועוד, שאם אכן הוא המקום היחיד בהן התפילין משתמרות מסתבר שכך הוא יעשה. אבל רבי חייא היה צריך לפרש דבריו, שאם לא כן יבואו לטעות ולבזות את התפילין שיהיו מונחות תחת הראש ממש בזמן שאפשר לשמור עליהן שיהיו מונחות שלא כנגד הראש. ומכך שרבי חייא סתם דבריו ולא פירש, מוכח שהוא סובר שמותר להניח התפילין תחת הראש ממש אף אם אפשר לשמור עליהן כאשר יניחן שלא כנגד הראש.

אם הכר נחשב ככלי או שמלבד הכר צריך שיהיו שני כלים

שם. הרבינו יונה (ד"ה ולהניחן) כתב, שמה שהתירו באשתו עמו בשלא כנגד ראשו היינו רק כלי בתוך כלי. ונחלקו **הראשונים** האם הכר הוא אחד מהכיסויים. **הרמב"ם** (תפילין פ"ד הכ"ד) כתב שאם הניח את התפילין כלי בתוך כלי יכול להניחן תחת מראשותיו בין כר לכסת שלא כנגד ראשו כדי לשמרן. וכתב **הכסף משנה** (שם), שמבואר ברמב"ם שאין הכר נחשב כאחד מהכיסויים אלא צריך שיהיו התפילין מונחות כלי בתוך כלי מלבד הכר, וכן היא דעת **המאירי** (כג: ד"ה אסור)[ז]. **אמנם** הרבה ראשונים[ח] כתבו שצריך כלי אחד והכר הוא כלי שני. וכן כתב **המגן אברהם** (סי' מ סק"ד)[ט], וכן הכריע **המשנה ברורה** (שם ס"ק יא)[י].

מדוע הטור לא חילק בין כנגד ראשו לשלא כנגד ראשו

שם. הטור (סי' מ) כתב, שמותר להניח תפילין תחת מראשותיו בין הכר לכסת אפילו אשתו עמו. והקשה עליו **הבית יוסף** (שם ד"ה ומ"ש אבל), מדוע כתב שמותר להניח תחת הכר ולא חילק בין כנגד ראשו לשלא כנגד ראשו, והרי רבי ירמיה אמר שמה שהתיר שמואל להניח תחת מראשותיו אפילו אשתו עמו, היינו דווקא כאשר אינן מונחות כנגד ראשו.

הב"ח (שם ד"ה ואפילו) תירץ, שהטור למד מתוך הסוגיא שהלשון 'תחת מראשותיו' הכוונה שלא כנגד ראשו[יא], ולכן כאשר כתב הטור 'שמותר להניח תפילין תחת מראשותיו' כוונתו 'שלא כנגד ראשו'[יב]. ובסוף דבריו שבאמת צריך להגיה בטור החילוק בין כאשר מניחן כנגד ראשו לאופן שמניחן שלא כנגד ראשו.

הדרישה (שם אות א) תירץ, שהטור סובר שמה שהגמרא חילקה בין כנגד ראשו לבין שלא כנגד ראשו, היינו באופן שהכר הוא אחד מן הכיסויים. שבאופן כזה אין להניח את התפילין תחת הכר כנגד ראשו ואפילו אין אשתו עמו, ואפילו אם התפילין בתוך כלי אחד ונתנם כך תחת הכר. אלא שאם נתנן תחת הכר שלא כנגד ראשו מותר אף באשתו עמו, ואפילו אם לא נתנן בעוד כלי חוץ מהכר עצמו. אלא שהטור עוסק באופן שהניחן כלי בתוך כלי ואחר כך הניחן מתחת הכר שבאופן כזה מותר להניחן אפילו כנגד ראשו, ואפילו אשתו עמו. ודייק כן ממה שכתב הטור בתחילת דבריו 'ואפילו נתנן כלי בתוך כלי אסור להניחן תחת מרגלותיו'. ועל כך הוסיף וכתב 'אבל תחת מראשותיו מותר' והיינו כאשר הן מונחות כלי בתוך כלי.

הברכת יהושע (ד"ה היכי) תירץ, שהטור דייק שבהכרח מה שהתיר שמואל 'תחת מראשותיו' היינו תחת ראשו ממש[יג], שאם נאמר שכוונתו שלא כנגד ראשו אם כן מה מקשה הגמרא מרבי חייא, הרי גם בדבריו יש לפרש שהכוונה שלא כנגד ראשו, ומה שחייב להניחן בתוך הכיס הוא משום שמדובר באופן שאשתו עמו, אלא בהכרח שהכוונה לתחת ראשו ממש. ומה שלא הקשתה הגמרא מהברייתא לעיל הוא כמו שביאר [עיין בהערה] שרבא הסיק שאין הלכה כאותה ברייתא. וממילא שמואל שאמר 'תחת מראשותיו' הכוונה לכנגד הראש ממש. והטור סובר שהלכה כשמואל ומשום שעדיף יותר לשמור על התפילין מלחשוש לבזיונן. ואולי על כך חולק רבי ירמיה וסובר שדי לתפילין שיהיו שמורות בכך שהן מונחות תחת הכר אף שאינן שמורות היטב בכך שהן מונחות שלא כנגד ראשו, בכדי שלא ינהג בהם בזיון[יד].

מכאן נלמד שבין כר לכסת נחשב למקום שמור

שם. השולחן ערוך (או"ח סי' תעג ס"ו) כתב לגבי אופן עשיית ה'יחץ' בליל הסדר, שיקח את המצה האמצעית ויבצענה לשתים ויתן חציה לאחד מהמסובים לשמרה לאפיקומן ונותנים אותה תחת המפה. והביא **הבאר היטב** (שם ס"ק יט) בשם **המהרש"ל** (שו"ת, סי' פח) שראוי לכרוך את האפיקומן במטפחת ולהניחה בין הכר והכסת.

והביא בהר צבי (ד"ה בין) בשם **בעל העמודי אור** שכתב שהסיבה שראוי להצניע את המצה בין הכר לכסת נלמד מהמבואר בסוגייתנו שבין כר לכסת

ז. **באליה** רבא (סי' מ סק"ד) כתב שכן משמע מהסמ"ג (סוף עשין כב) והכלבו (סי' כא, יג ע"ד) שהכר אינו נחשב ככלי. ח. **תלמידי** רבינו יונה (ד"ה ולהניחן), הריטב"א והאגודה (ד"ה והוא), והמאורות (ד"ה אסור). ט. **הבית** יוסף (או"ח סי' מ ד"ה ומ"ש אבל) לאחר שהביא את שיטת הרמב"ם הסובר שהכר אינו נחשב ככלי, סיים 'וכן הלכה'. והבינו מכך המטה יהודה (עיו"ש, שם סק"ה) והמאמר מרדכי (שם סק"ו) שגם בשולחן ערוך פסק כהרמב"ם. אמנם המגן אברהם (שם) כתב, שמכך שהשולחן ערוך שינה מלשון הרמב"ם משמע שכוונתו לפסוק כתלמידי רבינו יונה שהכר נחשב ככלי. ועיין במטה יהודה (שם) שכתב, שאף אם כשצריך כלי בתוך כלי אין הכר נחשב לכלי. אך כאשר אין אשתו עמו שדי בכלי אחד [כמו שכתב רבינו יונה (שם)], אף הכר נחשב ככלי. ודייק שלכן כתב השולחן ערוך (שם ס"ג) שכאשר אין אשתו עמו 'מותר' ולא הוצרך לפרש 'מותר כאשר התפילין מונחות בתוך כלי אחד', מפני שהכר עצמו נחשב ככלי [ועיין במאירי (ד"ה אסור) מה שכתב בענין זה]. ובישועות יעקב (או"ח שם סק"ג) כתב לחלק בין אם התפילין מונחות בתוך הכיס שלהן, שאז כאשר הוא מניחם תחת הכר ניכר מתוך מעשיו שרוצה להבדיל אותם מהחדר בעוד כלי, ולכן הכר נחשב ככלי. אבל כאשר התפילין אינן מונחות בכיס שלהן אם כן ממה שמניחן תחת הכר אין ניכר שרוצה שהכר ייחשב ככלי אלא נראה שמניחן שם לשמירה בעלמא, ולכן אין הכר נחשב ככלי. י. **ועיין** בביאור הלכה (שם ס"ג ד"ה ואם) שהביא שהאליה רבה (שם סק"ד) מחמיר בזה כהרמב"ם, שצריך כלי בתוך כלי מלבד הכר, אמנם כתב שבביאור הגר"א (שם אות ד), בדרך החיים (דין היאך לנהוג בקדושת התפילין ס"ג) ובעוד אחרונים כתבו שהכר נחשב ככלי אחד. והוסיף המשנה ברורה (שם), שאפשר להניחן אף בלא כלי כלל אלא תחת שני כרין. ומבואר מדבריו שאין צריך שהכלים יכסו על התפילין מכל צידיו אלא די שיכסו אותה מלמעלה. אמנם בביאור הלכה (שם ס"ג ד"ה בין) הסתפק בזה. יא. **כאשר** אין הכרח לפרש שהכוונה בדווקא לתחת מראשותיו. יב. **ולמד** כך ממה שכתוב לעיל (כג:) שלרב יוסף לא היה ספק האם מותר להניח התפילין תחת מרגלותיו, מפני שבכך הוא נוהג בתפילין בזיון, וספקו היה רק אם מותר להניח תחת מראשותיו. והשיב לו רב יהודה ששמואל סובר שמותר ואפילו אשתו עמו. ומאחר שלמסקנת הסוגיא מה שהתיר שמואל להניח התפילין תחת מראשותיו היינו שלא כנגד ראשו [וכמו שאמר רבי ירמיה], כיצד השיב לו רב יהודה בסתם ולא פירש דבריו. אלא בהכרח שהלשון 'תחת מראשותיו' היינו שלא כנגד ראשו, אבל כנגד ראשו בודאי שאסור מפני שיש בכך בזיון. ומה שמקשה הגמרא על רבי ירמיה מהברייתא של רבי חייא בה מבואר שהתיר להניח התפילין 'תחת מראשותיו' וסוברת הגמרא שהיינו כנגד ראשו, כבר ביארו התוספות (ד"ה והא) שהדיוק הוא מכך שאמר רבי חייא שצריך להניחן בכיס שלהן תחת מראשותיו, ואם מדובר שלא כנגד ראשו מדוע יש צורך להניחן בתוך הכיס. אם כן משמע שלולי שהיה אומר שיש להניחן בכיס שלהן היינו אומרים ש'תחת מראשותיו' היינו שלא כנגד ראשו. וכן משמע ממה שהגמרא מתרצת שמה שרבי חייא אמר שמניחן בכיס תחת מראשותיו הכוונה שהתפילין עצמן מונחות שלא כנגד ראשו ורק חלק מהכיס מונח תחת מראשותיו. ואף על כך יש להקשות אם כן כיצד רבי חייא סתם דבריו ואמר שמותר להניח את התפילין בתוך הכיס תחת מראשותיו, ולא פירש שמכל מקום התפילין עצמן יש להניחן שלא כנגד ראשו. אלא בהכרח צריך לומר שכאשר אמר 'תחת מראשותיו' הכוונה שלא כנגד ראשו. יג. **הברכת** יהושע לפני שתירץ את קושיית הבית יוסף הקדים להוכיח שכאשר כתוב 'תחת מראשותיו' הכוונה לכנגד הראש [דלא כהב"ח]. והיינו בהקדם מה שהוסיף להקשות, שלהלן הגמרא מביאה מעשה שרבא אמר לרב המנונא להביא לו את התפילין, הלך ומצאן במטתו בין הכר לכסת שלא כנגד ראשו. וביארה הגמרא שהסיבה שרבא אמר לרב המנונא להביא את התפילין היא בכדי ללמדו שכך ההלכה למעשה. וכתב רש"י (ד"ה ולאגמורן) 'מה שצוני להביאם לו לא עשה אלא ללמדני הלכה לעשות מעשה כשמואל'. ולכאורה צריך ביאור מדוע לא הזכיר רש"י גם שרצה ללמדו שיש לעשות כרבי ירמיה, ולהניחן שלא כנגד ראשו. [אמנם עיין בשפתי חכמים (ברש"י ד"ה ולאגמורן) שכתב שכוונת רש"י שרבא רצה ללמדו הלכה למעשה כמו שפירש רבי ירמיה בדעת שמואל. ועיין עוד במילי דברכות (ד"ה ולאגמורן) מה שביאר בענין זה]. ועוד הקשה, כמו שהקשו התוספות (ד"ה והא), מדוע הוצרכה הגמרא להקשות על רבי ירמיה מהברייתא של רבי חייא ולא הקשתה מהברייתא שהביאה כבר הגמרא לעיל בה מבואר שמניחן תחת מראשותיו. לכן כתב, שאפשר לומר שהגמרא סוברת שכאשר כתוב 'מניחן תחת מראשותיו' הכוונה כנגד ראשו, שכך פשטות הלשון, שהרי כאשר דבר מונח שלא כנגד ראשו אי אפשר לומר שהוא מונח תחת מראשותיו. ומה שלא הקשתה הגמרא על רבי ירמיה מהברייתא לעיל, משום שרבא כבר הסיק שלא קיימא לן כאותה ברייתא, או משום שהיא משובשת או משום שיש ברייתא אחרת בה מבואר להיפך, לכן הביאה הגמרא להקשות מהברייתא של רבי חייא. ולפי זה יש לומר שאכן שמואל שאמר בפשיטות שיכול להניח התפילין תחת מראשותיו חולק על רבי ירמיה שאמר שצריך להניח התפילין שלא כנגד ראשו, וכוונתו שכשאי אפשר לשמור את התפילין במקום אחר מותר להניחן אף כנגד ראשו. ועל כך מקשה הגמרא מרבי חייא שאמר שאפשר להניח תפילין תחת מראשותיו, וממילא מוכח שהלכה כשמואל. ומה שרבא הניח את התפילין שלא כנגד ראשו הוא משום שגם באופן כזה הן היו משתמרות או משום שהיה מחמיר על עצמו, ואם כן אין להוכיח ממה שרבא הניח התפילין שלא כנגד ראשו שצריך להניח התפילין באופן כזה וכרבי ירמיה ולא כשמואל, שהרי גם שמואל מודה שאם אפשר לשמור עליהם באופן אחר אסור להניחם תחת מראשותיו, ולכן רש"י לא הזכיר שרצה רבא להראות לו שלמעשה נוהגים כרבי ירמיה. יד. **ועיין** עוד מה שתירץ ברנן

נחשב לשמירה, וכיון שכתוב (שמות יב יז) 'ושמרתם את המצות' לכן נוהגים שהמצה של מצוה ייעשה בה שמירה. אך הביא בשם הגר"ח מבריסק שביאר שהסיבה שמשמרים את האפיקומן היא משום שהוא זכר לקרבן פסח, והפסח צרך שמירה שלא יהא היסח הדעת[טו].

מדוע אין לפרש שכוונת הברייתא לתחת מראשותיו אך לא כנגד ראשו

והא תני רבי חייא מניחן בכובע תחת מראשותיו. **הראשונים**[טז] הקשו, מדוע לא תירצה הגמרא שכוונת הברייתא 'תחת מראשותיו' היינו שמניח את התפילין תחת מראשותיו אך לא כנגד ראשו, שהרי גם בברייתא המובאת לעיל (כג:) כתוב 'אבל מניחן תחת מראשותיו' ואף על פי כן לא הקשתה הגמרא משם על רבי ירמיה, והיינו משום שידעה הגמרא שאפשר לתרץ שכוונת הברייתא להנחה תחת הכר אך לא כנגד הראש, אם כן אף בברייתא זו נאמר כך[יז]. ותירצו, שאם כוונת הברייתא של רבי חייא שמניח את התפילין שלא כנגד ראשו מדוע הצריכה הברייתא שיניחנה בתוך הכיס, הרי כאשר הן מונחות שלא כנגד הראש אף בלא כיס מותר[יח], אלא בהכרח שכוונת הברייתא שמניח את התפילין כנגד הראש ממש, ולכן הצריכה להכניס אותן בתוך הכיס שלהן[יט].

אמנם התוספות ותוספות רבינו פרץ (ד"ה והא) הוסיפו להקשות, שעדיין יש לומר שמה שהברייתא של רבי חייא מתירה להניח את התפילין היינו רק שלא כנגד ראשו, ומה שהיא מצריכה להניח את התפילין בתוך כיס, הוא משום שהיא עוסקת באופן שאשתו עמו וצריך להניח את התפילין בכלי בתוך כלי[כ].

הגר"א (אמרי נועם בתוספות ד"ה והתני) **והרש"ש** (בתוספות ד"ה והא) תירצו, שהמקשן ידע שמה שהגמרא מביאה 'והא תני רבי חייא' אין זו ברייתא נוספת, אלא היא המשך הברייתא המובאת לעיל (כג:), וכך היא הגירסא בברייתא שם 'לא יניח אדם תפיליו תחת מרגלותיו מפני שנוהג בהם דרך בזיון, אבל מניחן בכובע תחת מראשותיו. ואם היתה אשתו עמו אסור'. ומבואר בברייתא שאף כאשר אין אשתו עמו יש צורך להניחן בתוך הכיס שלהן, ואם כך בהכרח צריך לומר שהסיבה שמצריכה הברייתא להניח התפילין בתוך כיס, מפני שהיא מתירה להניחן אף כנגד הראש ממש, ולכן מקשה הגמרא על רבי ירמיה שאמר שההיתר הוא רק שלא כנגד הראש.

עוד תירץ הרש"ש, שמה שרבי ירמיה אסר כנגד ראשו הוא רק באשתו עמו, אך כשאין אשתו עמו מותר אף כנגד ראשו, ואילו הברייתא דרבי חייא שהצריכה להניחן בכיס בהכרח עוסקת באשתו עמו, ואף על פי כן מתירה להניחן תחת מראשותיו והיינו כנגד ראשו.

עוד אופנים בהם היה אפשר לכאורה לתרץ את הקושיא על רבי ירמיה מהברייתא שם. **האחרונים**[כא] הקשו, מדוע לא נתרץ שרבי ירמיה עוסק באופן שהתפילין אינן מונחות בתוך הכיס שלהן ולכן אמר שצריך שיהיו מונחות שלא כנגד ראשו, ואילו הברייתא של רבי חייא עוסקת באופן שהתפילין מונחות בכיס שלהן ולכן מותר להניחן תחת למראשותיו ממש.

הצל"ח (ד"ה והא) תירץ, שכיון שרבי ירמיה אמר את דבריו על דברי שמואל, והוא אמר שמותר להניח תפילין במטה אפילו אשתו עמו, וכיון שאשתו עמו לא יתכן שהתיר רבי ירמיה להניחן אפילו שלא כנגד ראשו בלא כלי בתוך כלי, שהרי לקמן (כה:) מבואר שכאשר אדם משמש מטתו חובה שהתשמישי קדושה יהיו מונחים כלי בתוך כלי.

והוסיף הצל"ח (שם) להקשות, מדוע לא נתרץ שמה שאמר רבי ירמיה שצריך שהתפילין יהיו מונחות שלא כנגד ראשו, היינו לגבי מה שאמר שמואל שמותר להניח התפילין במטה כאשר אשתו עמו, שבאופן כזה ההיתר הוא רק כאשר אינן מונחות כנגד ראשו, אבל הברייתא של רבי חייא עוסקת באופן שאין אשתו עמו ולכן מותר להניח התפילין אף כנגד ראשו. ותירץ, שאולי כיון שרבי ירמיה הוא אמורא היה צריך לפרש שדבריו אמורים דווקא באופן שאשתו עמו, ומשלא פירש מסתבר שהוא דיבר גם באופן שאין אשתו עמו. עוד תירץ, שממה שאמר שמואל 'ואפילו אשתו עמו' משמע שהוא סובר שאין חילוק בין אשתו עמו לבין אין אשתו עמו לענין הנחתן מתחת מראשותיו[כב].

מה החידוש שהברייתא באה להשמיענו באופן שאין התפילין תחת מראשותיו

דמפיק ליה למורשא דכובע לבר. **השיטה מקובצת** (ד"ה דמפיק) כתב[כג], שהברייתא באה ללמדנו שאף שחלק מהכיס נמצא כנגד הראש ממש[כד] מכל מקום מותר כל זמן שאין התפילין עצמן מונחות כנגד הראש.

על פי מה ידע רב המנונא שיום טבילה היה

והוה ידענא דיום טבילה הוה[כה]**.** **רש"י** (ד"ה יום) ביאר, שרב המנונא ידע שביום זה טבלה אשתו. אמנם **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה והוה) ביארו, שהיה יודע שרבא טבל לקריו וממילא הבין שבלילה הוא שימש מטתו, שהרי מנהגם היה לטבול [טבילת עזרא] כאשר היו משמשים מטותיהם[כו].

המעדני יום טוב (סי' לד אות ה) כתב שלכן ביארו תלמידי רבינו יונה שרב המנונא ידע מתי טבל רבא, ולא ביארו כרש"י שידע מתי טבלה אשתו, מפני שדרך הנשים להיות צנועות ולהעלים ליל טבילתן, ואם כך מנין ידע זאת. מה שאין כן האיש לאחר שכבר שימש אינו מעלים, וגם קרוב יותר להיות נודע לו טבילת האיש מטבילת האשה. אך יש לומר שאולי מעשה זה היה ידוע וכמבואר בשבת (קכט.) שאשת רבא טבלה בתוך שלשים יום ללידתה והצטננה והוצרכו לקחת את מטתה אל בעלה לפומבדיתא בכדי שישמש מטתו ובכך היא תתחמם ולא תבוא לידי סכנה, ומעשה זה היה ידוע לתלמידים מחמת הצטננותה.

עוד ביאר מדוע תלמידי רבינו יונה ביארו באופן אחר מביאור רש"י, מפני שלרש"י צריך ביאור מדוע כתוב שרב המנונא ידע שהוא 'יום טבילה', והרי היה צריך לומר 'ליל טבילה', שהרי הנשים הנדות טובלות בלילה, אבל אנשים טובלים בבוקר[כז].

השפתי חכמים (ברש"י ד"ה יום) ביאר, שאכן מה שכתוב בגמרא שרב המנונא ידע שהוא 'יום טבילה' לאו דווקא, והכוונה לליל טבילה. עוד ביאר, שהכוונה דווקא לטבילה ביום וכמו שמצינו בנדה (סז:) שרבא תיקן בעירו שנשים נדות יטבלו ביום מחמת שהיה חשש שהשומרים הגויים שבשער יזיקו לנשים היוצאות לטבול בלילה[כח].

לבקר (תמיד כח. ד"ה וכזה). **טו. עיין** רש"י בפסחים (לד. ד"ה בהיסח). **טז. תוספות**, תוספות רבינו יהודה החסיד, תוספות חכמי אנגליה, תוספות הרא"ש (ד"ה והא), תלמידי רבינו יונה (ד"ה ולהניחן) בשם רבינו יוסף, רשב"א (ד"ה והא) והשיטה מקובצת (ד"ה והתני). **יז. עיין** לעיל שהובא מהברכת יהושע (ד"ה היכי) שביאר שהגמרא לא הקשתה מהברייתא לעיל, מפני שכבר הסיק רבא שאין הלכה כאותה ברייתא, או משום שהיא משובשת או משום שהוא מצא ברייתא בה מבואר להיפך. **יח. בתלמידי** רבינו יונה (שם) הוסיפו ביאור, שאם הכוונה שלא כנגד ראשו מדוע הצריכה הברייתא להכניס התפילין בתוך הכיס ועל ידי כך נמצא שהתפילין נמצאות כלי בתוך כלי, שהרי הכר גם נחשב ככיס, אלא בהכרח הכוונה שמדובר כנגד ראשו ממש, וקשה על רבי ירמיה שאסר להניחן כנגד ראשו אפילו בכלי בתוך כלי. **יט. וכעין** זה כתב הריטב"א (ד"ה והתני). **כ. ביארנו** על פי המהרש"א (בתוספות ד"ה והא). ועיין בדבריו שהוסיף, שגם מה שאמר שמואל לעיל שמותר להניח תפילין מתחת למראשותיו אפילו שאשתו עמו, היינו כלי בתוך כלי. וראה לעיל (כג:) מה שהובא מהפני יהושע שחולק על דבריו. אמנם הצל"ח (בתוספות ד"ה והא) כתב, שלשיטת הרמב"ם (תפילין פ"ד הכ"ד) שכר וכסת אינן יכולים להיחשב ככלי לענין זה, אם כן אי אפשר להעמיד את הברייתא של רבי חייא באופן שאשתו עמו, שאם כן, לא די בכיס שלהן בכדי להיות הפסק. **כא. צל"ח** וצרור החיים (ד"ה והא), קדושה וברכה (סמיכת חכמים, כג: ד"ה הכא) וברכת אברהם (בתוספות ד"ה והא). ועיין בצרור החיים קדושה וברכה וברכת אברהם מה שתירצו. **כב. ואף** שבודאי יש חילוק באופן שאשתו עמו לענין שצריך שהתפילין יהיו מונחות כלי בתוך כלי, מכל מקום כיון שאין דין זה בא בגלל שהניחן מתחת למראשותיו, שהרי בכל החדר צריך שיהיו התפילין מונחות כלי בתוך כלי בעת התשמיש, לכן הוא לא היה צריך לפרש זאת בדבריו. ועיין לעיל מה שהובא מהמילי דברכות (ד"ה אר"י) שהקשה מדוע לא נתרץ ששמואל עוסק באופן שאפשר לשמור על התפילין כאשר הן יהיו מונחות מתחת למראשותיו ושלא כנגד הראש, ולכן אסור לבזותן ולהניחן כנגד הראש. ורבי חייא עוסק באופן שאינן משתמרות כי אם באופן שהן יהיו מונחות כנגד הראש ממש, ולכן מותר. **כג. וכן** כתב הגר"א (אמרי נועם בתוספות ד"ה והתני). **כד. בשלמה** משנתו (ד"ה דמפיק) הוסיף, שהחידוש הוא בכך שאף על פי שהכיס קדוש מפני שהוא מיוחד לתפילין, אף על פי כן מותר להניח את החלק שאין התפילין בו תחת מראשותיו וכנגד ראשו ממש. ולפי זה ביאר שלכן רש"י (ד"ה בכובע) הוצרך לכתוב שכובע היינו הכיס שלהם, והיינו שהוא הכיס המיוחד לתפילין. **כה. המגיד** תעלומה (ד"ה ולשכחתינהו) הקשה, מאחר שרב המנונא מצא את התפילין במטת אשתו של רבא, מדוע הוצרך לומר שידע שהיה זה יום טבילה, הרי בכך שנמצאו התפילין במטת האשה יש להוכיח ששמשו מטתם אף אם לא היה זה יום הטבילה. ותירץ, שאילולי שידע שהיה זה יום טבילה היה אפשר לומר שאין די הוכחה בכך שנמצאו התפילין במטת האשה שאכן שמשו מטתם ולהכריע על פי זה שכך יש לנהוג הלכה למעשה, אבל כאשר ידע שהוא יום טבילה ויש מצות עונה ביום זה ומצא את התפילין בין הכר לכסת למד שכך יש לנהוג הלכה למעשה. **כו. והביאו** שיש המפרשים שידע שביום זה טבלה אשתו, וסיימו 'והראשון עיקר', וכן גרסו הב"ח והמהר"ם. אמנם בדעת תמים (שם) גרס 'והא עיקר'. הברכת ה' (ברש"י ד"ה יום) ביאר לפי גירסת הדעת תמים מדוע תלמידי רבינו יונה סוברים שפירוש רש"י עיקר, מפני שלפירוש הראשון קשה מנין לו שהוא שימש מטתו, הרי יש לומר שמא ראה קרי ממש ולכן הוצרך לטבול באותו יום. ועיין שם בברכת ה' שכתב שאף לפירוש הראשון יש לומר, שכיון שאין דרכם של צדיקים כאלו לראות קרי כלל, לכן ידע ששימש מטתו בלילה. ובפשט ועיון (אות שעה) כתב, שאין להוכיח מכאן שלא טבל כל יום קודם התפילה כמנהג חסידים ואנשי מעשה, משום שאפשר שמדובר שראהו טובל מוקדם מכל יום בכדי שלא לומר דברי קדושה בטומאה, והוכיח מכך ששימש מטתו אתמול, מפני שבכל יום הוא היה טובל רק סמוך לתפילה כטהור הנכנס למקדש שחייב טבילה. **כז. כמבואר** לעיל (כב.) שרבי יהושע בן לוי אמר 'מה טיבן של טובלי שחרית'. **כח. כן** כתב המרדכי (שבועות סי' תשמז) בביאור הפירוש הראשון ברש"י (נדה סז: ד"ה אבולאי) והנימוקי יוסף על מגילה (ב. ד"ה ומשביעי) בשם תשובת רש"י. אבל הרשב"א (תורת הבית ב"ז ש"ז) פירש, ששומרי העיר היו סוגרים את דלתות העיר בלילה. וכעין זה פירשו הרי"ף (הל' נדה עמ' יג), הערוך (ערך אבולאי) והרמב"ם (איסורי ביאה פ"ד ה"ח), שאבולאי הם 'פתחי המבואות' [ולא השומרים שם] שהיו סגורים בלילה. עוד פירש רש"י (שם ד"ה אבולאי), שהיו שם בנינים של מערות בדרך לבית הטבילה, והיה חשש שמא תפול האשה ותסתכן. וכן כתב המרדכי (שם) בשם רב אלפס [ואינו ברי"ף שלפנינו]. הרמ"א (שו"ת, סי' יט ד"ה ולאיה) הקשה על פירוש זה, מדוע לא יתקנו להם ליקח עמהם אבוקות של אור. ותירץ, שלא עשו כן מפני שהוא גורם לפרסם את הטבילה. כתב הפתחי תשובה (יו"ד סי' קצז ס"ק יא) בשם ספר חמודי דניאל, שאין לדחות את הטבילה ליום השמיני, אלא באונס כללי לכל הנשים בעיר. וכתב בחדרי דעה (סוף סי' קצז ד"ה בפ"ת) שהחמודי דניאל דקדק מהגמרא בנדה (שם) שאומרת היכן תיקן כל אמורא את תקנתו, רב אידי בנרש, רב אחא בר יעקב בפפוניא, רב יהודה בפומבדיתא ורבא במחוזא. משמע שהיא תקנה לכל נשות העיר, ואינו דין פרטי בכל אשה שיש לה אונס. אך דחה דבריו [וכן דחה הלחם ושמלה (שם שמלה סק"ח)] על פי דברי הרמב"ם (איסורי ביאה פ"ד ה"ח), שהתירו לאשה חולה לדחות את טבילתה ליום השמיני. וכן הוכיח החדרי דעה מלשון הטור והשולחן ערוך (יו"ד סי' קצז ס"ד) 'היכא דאיכא אונס כגון שיראה לטבול'

אם יש להוכיח מכאן שחייב אדם לפקוד את אשתו בליל הטבילה

שם. הטור (או"ח סי' רמ) פסק, שצריך כל אדם לפקוד את אשתו בליל טבילתה. וכתב הבית יוסף (שם ד"ה וכל אדם) שהמקור לכך הוא המבואר בסוגייתנו, כמו שביאר רש"י שרב המנונא ידע שהיה זה יום טבילה של ליל תשמיש. אמנם **הנודע ביהודה** (תנינא, יו"ד סי' קיז) כתב, שאף אם נאמר שיש מצוה לבעול בליל הטבילה אך אין זה חובה[כט], ואולי דרך ארץ לנהוג כך[ל].

בשאילת יעבץ (שו"ת, ח"ב סי' י) ביאר שהחיוב לבעול בליל הטבילה הוא ממה שלומדים מפסוק שחייב אדם לפקוד את אשתו בשעה שמשתוקקת אליו, ואין לך זמן שהאשה משתוקקת לבעלה יותר מליל טבילתה.

השפתי חכמים (ברש"י ד"ה יום) ביאר הענין לשמש בליל הטבילה, על פי מה שכתב החיי אדם (כלל קל סי"ב) שהגר"א היה מהדר לאכול מצות מתבואה חדשה בליל י"ח ניסן, מפני שעד אותו יום היה אסור, ובכדי להראות שמה שנמנע מאכילתו היה מחמת מצות הבורא[לא]. לפי זה יש לומר שצריך לפקוד האשה בלילה טבילתה להראות שמה שנמנעו מתשמיש עד עכשיו היה מחמת מצות הבורא[לב].

רבא כבר אמר לעיל שהלכה כשמואל

ולאגמורן הלכה למעשה הוא דעבד. המהר"ץ חיות (ד"ה ולאגמורן) הביא את המבואר בבבא בתרא (קל:) שרבי יוחנן אמר לרבי אסי שלא יעשה מעשה על סמך דבריו עד שיאמר לו 'הלכה למעשה'[לג]. ולפי זה מבואר שאף שלעיל אמר רבא שהלכה כשמואל, מכל מקום היה צריך להראות לתלמידיו שכך גם יש לנהוג הלכה למעשה.

מה ההכרח לומר שרבא רצה ללמדו הלכה למעשה

שם. רש"י (ד"ה ולאגמורן) פירש שרב המנונא הוכיח מכך שציוה עליו רבא להביא התפילין שרצה ללמדו שכך יש לנהוג הלכה למעשה. וביאר **המגיד תעלומה** (ד"ה לאגמורן) שאילולי רצה ללמדו כיצד יש לנהוג הלכה למעשה אין זה ממנהגי המוסר ודרך ארץ שיתוודע לאדם שהיה אצל אשתו. וכן לא היה מבקש מהבן של רבו רב יוסף שישמש אותו.

אך המעון הברכות (ד"ה ולאגמוריה) פירש שרב המנונא הוכיח זאת ממה שרבא לא הסתיר את יום הטבילה, שאילולא היה רוצה ללמדו הלכה למעשה היה רבא צריך להסתיר את יום הטבילה, וכמבואר **ברמ"א** (יו"ד סי' קצח סמ"ח) שנהגו הנשים להסתיר ליל טבילתן שלא לילך במהומה או בפני הבריות שלא ירגישו בהן בני אדם, ומי שאינה עושה כן נאמר עליה (דברים כז כא) 'ארור שוכב עם כל בהמה'. אמנם הבית נתן (ד"ה שלח) כתב שאין מכך ראיה, משום שהחיוב להסתיר את זמן הטבילה הוא רק לפני הטבילה, אבל אם אחר כך נודע אין בכך איסור.

איך מותר לקרוא קריאת שמע הרי עינו ולבו רואים את הערוה

שנים שישנים במטה אחת מהו שזה יחזיר פניו ויקרא ק"ש וזה יחזיר פניו ויקרא ק"ש. תוספות (ד"ה שנים) הקשו, אף לאחר שכל אחד יחזיר פניו לאחוריו, עדיין קשה כיצד יוכל לקרוא קריאת שמע והרי הוא רואה את ערות עצמו. ותירצו, שמדובר באופן שמוציא ראשו מהשמיכה. אך הקשו, שעדיין לבו רואה את הערוה[לד]. ותירצו, שהברייתא סוברת כמאן דאמר שלבו רואה את הערוה מותר[לה]. עוד תירצו, שאפשר שמדובר באופן שיש בגד החוצץ בין לבו לערוה.

השפתי חכמים (בתוספות ד"ה שנים) הוסיף, שכמו כן יכלו התוספות לתרץ שמדובר באופן שהאדם חוצץ בזרועו בין הערוה ללבו, וכמו שהביאו תלמידי **רבינו יונה** (כה: ד"ה אבל לנולין) בשם רבני צרפת, שאם האדם מחבק גופו בזרועותיו הרי זה נחשב כהפסקה של בגד ומותר בקריאת שמע[לו].

העוד יוסף חי (בתוספות ד"ה שנים) כתב, שמקושיית התוספות השניה משמע, שלגבי לבו רואה את הערוה לא די במה שהוציא ראשו מחוץ לשמיכה. וקשה, שלקמן (כד:) מובאת ברייתא בה כתוב שאם היה אדם ישן ערום במטה ומכוסה בטליתו ואינו יכול להוציא ראשו מחוץ לטלית מחמת הקור, דינו שיכול לחצוץ בין עיניו לערותו על ידי שיקרב את טליתו לצווארו ועל ידי כך יקרא קריאת שמע. ויש אומרים שצריך להקריב את טליתו ללבו, כדי לחצוץ בין לבו לערוה. ומקשה הגמרא לתנא קמא מדוע די במה שמקרב את הטלית לצוואר והרי עדיין לבו רואה את הערוה. ומתרצת הגמרא, שהוא סובר שלבו רואה את הערוה מותר. ומכך שנחלקו באופן שאינו יכול להוציא ראשו מחוץ לטליתו מחמת הקור, משמע שאם היה האדם יכול להוציא ראשו מחוץ לטליתו היה די בכך אף לתנא השני שבברייתא הסובר לבו רואה את הערוה אסור. שאם גם באופן הזה הוא סובר שאין זה יועיל, מדוע נחלקו באופן שאינו יכול להוציא את ראשו מחוץ לטליתו ולא נחלקו אף באופן שיכול להוציא את ראשו אם אף על פי כן צריך לחצוץ בין הלב לערוה. ואם כן, לאחר שהתוספות בתירוצם הראשון כתבו שמדובר באופן שהוציא את ראשו מחוץ לטלית, מיושב אף תמיהתם השניה שבאופן כזה אין חסרון שלבו רואה את הערוה[לז]. ותירץ, שהמאן דאמר הסובר שאסור שיהיה לבו רואה את הערוה, היינו אפילו באופן שהוא יכול להוציא ראשו מחוץ לטליתו, והטעם שנחלקו באופן שאינו יכול להוציא את ראשו מחוץ לטליתו בכדי להשמיענו שאף באופן כזה מתיר תנא קמא לקרוא קריאת שמע כאשר חוצץ בטלית בין ראשו לערותו[לח].

מדוע אסור לקרוא קריאת שמע כאשר שוכבים פנים כנגד פנים

שם. יש מן **הראשונים**[לט] שביארו שהסיבה שאסור לקרוא קריאת שמע כאשר שוכבים פנים כנגד פנים הוא מחמת שנוגעים ערותם זה בזה. אמנם **בתוספות רבי יהודה החסיד** (ד"ה היכא)[מ] כתב שאסור אף אם אינו נוגע[מא].

רש"י (ד"ה ואפילו) כתב 'דכל זמן שהן פונים פנים כנגד פנים פשיטא ליה דאסור דאיכא הרהור נגיעת ערוה על ידי אברי תשמיש'. וביארו **החזון איש** (או"ח סי' טז סק"ו) **והמגן דוד** (ד"ה היכא) בכוונת רש"י, שהנגיעה גורמת להרהור[מב].

אמנם בחידושי מהר"ם בענט (ברש"י ד"ה ואפילו, בא"ד) כתב, שכוונת רש"י לומר שכיון ששוכבים ערומים תחת סודר אחד עשו חז"ל ספק נגיעה זו כמי שודאי נוגעים זה בזה. אך אין לומר שכוונת רש"י שאף בלא נגיעה אסור ורק משום ששוכבים במטה אחת ובכיסוי אחד יבוא ההרהור, שאם כן נצטרך לחלק בין רוחבי המטות, שבמטה רחבה מאה אמה ודאי שאין חשש הרהור אף שהם במטה אחת ובכיסוי אחד. אלא בעל כרחך שהאיסור הוא משום נגיעה ממש, ואף במטה רחבה מאה אמה החשיבהו חז"ל כנוגעים ממש.

וכו', משמע שאף אם היא עצמה יראה מותרת לטבול ביום. **כט. וכן** כתב החתם סופר (שו"ת, יו"ד סי' קע ד"ה ומו) שמצות תשמיש בליל הטבילה היא מצוה מחודשת מהאחרונים, ואין לה שרש ומקור כי אם מה שהביא הבית יוסף (או"ח סי' תקעד ס"ד ד"ה גרסינן) מהירושלמי (תענית פ"א ה"ו) בו מבואר שבשנת רעבון מותר לשמש מטותיהם בליל הטבילה. אך הקשה על זה ממה שכתב המגן אברהם (שם סק"ה) שגם היתר ליל טבילה הוא רק לחשוכי בנים [וכן הקשה האליה רבה (שם סק"ז) שמבואר באגודה (תענית סי' ה) שההיתר בליל טבילה הוא רק לחשוכי בנים, משום שהירושלמי סובר שאין האשה מתעברת אלא סמוך לטבילתה (סוטה מ.)]. עוד הביא החתם סופר שהקשה האליה רבה (שם) שהרי קיימא לן (יו"ד סי' קצז ס"ב) שטבילה בזמנה לאו מצוה אם לא משום פריה ורביה. עוד הקשה החתם סופר שאנו אין לנו טבילה בזמנה משום שכל הנשים הן ספק זבות. וכתב, שיש לומר שמה שהרגילו לומר שיש מצוה לשמש בליל טבילה, משום שעל ידי כך האשה זריזה לטבול, מפני שרוצה אשה בקב ותפלות (סוטה כ.), ואילולי כן היתה מתעצלת ולא היתה טובלת וממילא לא היה לבעל פת בסלו ובא לידי הרהור עבירה ח"ו, וכתב שטעם זה שייך אפילו במעוברת ומניקה. **ל. בתורת** השלמים (יו"ד סי' קפז ס"ק כט) נסתפק אם חל ליל טבילה בעונת הווסת אם התירו לו לשמש מטתו מפני החיוב לשמש בליל טבילה, כפי שהתירו ליוצא לדרך לשמש מטתו (יבמות סב:). ובשו"ת כנסת יחזקאל (סי' לג) התיר למעשה, וכתב שם (ד"ה אך) שאף לדעת רבינו תם (תוספות יבמות שם ד"ה חייב) שיוצא לדרך אסור לו לשמש מטתו וחייב לפקדה רק בדברי ריצוי, מכל מקום יודה שבליל טבילה חייב לשמש מטתו. וכן פסק בגליון מהרש"א (סי' קפד ס"ק יג). אך רוב האחרונים חולקים עליו, הסדרי טהרה (שם ס"ק י"ד) כתב שאין להתיר לשמש אם חל ליל טבילתה בעונת הווסת, משום שלא מצינו שום מעלה לליל טבילה יותר משאר מצות עונה שנתנו בה חכמים, שהרי ליל טבילה לא מצינו בפירוש בגמרא שיש בכך מצוה אלא מתוך פירוש רש"י בסוגייתנו. וכן כתבו שאילת יעבץ (ח"ב סי' י), כרתי ופלתי (תפארת ישראל ס"ק יג), נודע ביהודה (שם), שו"ת שיבת ציון (סי' מא), שו"ת גבעת שאול (סי' סב), חוות דעת (שם ביאורים ס"ק יג), חתם סופר (שם), מקור מים חיים (על שו"ע שם ס"י) ולחם ושמלה (שם לחם ס"ק כט), שאסור לשמש בעונת הוסת אף אם חל בליל טבילתה. **לא. וכעין** זה פירשו התוספות בשבועות (יג. ד"ה אלא) את מה שהביאה שם הגמרא מהספרא (אמור פרק יד) שיכולים היינו לומר שלא יהא יום הכיפורים מכפר אלא אם כן התענה בו האדם וקראו 'מקרא קדש' ולא עשה בו מלאכה. אבל אם לא התענה בו ולא קראו מקרא קדש ועשה בו מלאכה מנין שיום הכיפורים מכפר עליו, תלמוד לומר (ויקרא כג כז) 'יום הכיפורים הוא' מכל מקום. וביארו התוספות שמה שכתוב 'קראו מקרא קודש ולא עשה בו מלאכה' היינו ששבת בו ממלאכה מחמת קדושת היום והודה שבית דין קידשו את היום, ולא ששבת ממלאכה רק מחמת שלא היתה לו מלאכה או שהתעצל לעשות מלאכה. **לב. ועיין** בשפתי חכמים שם שפירש לפי זה מה שכתוב לגבי נזיר (במדבר ו כ) 'ואחר ישתה הנזיר יין', כלומר, שאחר שגמר הנזיר להביא את קרבנותיו ישתה יין, בכדי להראות שמה שנמנע עד עכשיו מלשתות היה זה מחמת מצות נזירותו. **לג. וראה** בילקוט ביאורים למסכת בבא בתרא (שם) מה הפירוש 'הלכה למעשה' והטעם שסומכים עליה. **לד. אמנם** המאירי (ד"ה מה, ע"ב ד"ה כבר) כתב שבאופן שראשו חוץ לטלית שמתכסה בו אין צורך גם בחציצה בין לבו לערוה, מפני שהוא כמי שלובש טלית רחבה ואינו חוגר אזור, שאף על פי שלבו רואה את הערוה מותר. אך כתב שגדולי עולם הורו שאף זה צריך לחוץ על לבו, וכן הלובש טלית רחבה צריך לחגור אזור ולהדקו שלא יהא לבו רואה את הערוה, וכתב שאין הדברים נראים. והוכיח כדבריו מהמבואר בסוכה (י:) 'אמר רב תחליפא בר אבימי אמר שמואל הישן בכילה ערום מוציא ראשו חוץ לכילה וקורא קריאת שמע'. **לה. בשפתי** חכמים (בתוספות ד"ה שנים) ביאר שתוספות סבר בקושיא כתוספות לקמן (כה: ד"ה והרי) שמכך שהגמרא מקשה שם לגבי אדם הנמצא בתוך המים 'והרי לבו רואה את הערוה', משמע שהיה פשוט לגמרא שלהלכה אסור לקרוא קריאת שמע כשלבו רואה את הערוה. **לו. והוסיף** הבית יוסף (סי' עד ד"ה וכתב ה"ר יונה), שאף לפי מה שכתבו האור זרוע (סי' י) בשם תרומת הדשן שאם מכסה לבו בידיו כדי שלא יהא רואה את הערוה אין זה נחשב לכיסוי, אפשר שיודו לגבי הפסקה. שלגבי כיסוי הלב על ידי היד שהם כדבר אחד ומגוף אחד, לכן אין יכול הגוף לכסות את עצמו, אבל לענין הפסק אפשר שזה נחשב כהפסק אף שזה גוף אחד. **לז. וכמו** שכתב המאירי (ד"ה מה), הובא בהערה לעיל. **לח. וראה** עוד לקמן (כד:) בענין זה בהרחבה. **לט. רי"ד** (ד"ה בעא), רא"ה (ד"ה שנים), ריטב"א (ד"ה מהו) ונימוקי יוסף (ד"ה מחזיר). **מ. וכן** משמע קצת במאירי (ד"ה אם) וברשב"ץ (ד"ה שנים). **מא. אמנם** החזון איש (או"ח סי' טז סק"ו) כתב שיש בדבריו טעות סופר. **מב. וכן** משמע מלשון הנמוקי יוסף (ד"ה מחזיר) 'דהשתא ליכא נגיעת ערוה על ידי אבר תשמיש וליכא הרהור'. וכן פירש בשלמה משנתו (ברש"י ד"ה אפילו), אלא

האם כשאין ערותם נוגעות זו בזו צריך הפסקת טלית

שם. השולחן ערוך (סי' עג ס"א) כתב, שנים שהיו ישנים בטלית אחד ובשר שניהם נוגעים זה בזה לא יקרא קריאת שמע אלא אם כן היתה טלית מפסקת ביניהם ממתניהם ולמטה. וכתב **הפרי מגדים** (אשל אברהם שם) שמלשון השולחן ערוך משמע שרק באופן שבשר שניהם נוגעים זה בזה יש צורך שיהיה טלית מפסיק ביניהם ממתניהם ולמטה, אבל אם אין בשר שניהם נוגעים זה בזה אין צורך בהפסקת טלית. אך להלכה נראה שכל זמן שפניהם איש אל אחיו אזי אפילו שאין בשרם נוגעים זה בזה ממתניהם ולמטה, מכל מקום אסור לקרוא קריאת שמע בלא טלית, דלא פלוג[מג]. אמנם **העטרת צבי** (שם סק"א) ביאר, שדווקא בנוגע צריך הפסקת טלית, מפני שרק באופן כזה יש חשש להרהור[מד]. **המשנה ברורה** (סי' עג סק"א) הכריע כדעת הפרי מגדים, שכאשר שוכבים פנים כנגד פנים אזי אפילו שאין בשרם נוגע זה בזה אסור לקרוא קריאת שמע. אך הביא **שהמאמר מרדכי** (שם סק"א) הסתפק בזה.

אמנם החזון איש (או"ח סי' טז סק"ו) הקשה על המשנה ברורה, מה איסור יש בכך שערותו רואה את ערות חבירו, הרי כשם שעקבו רואה את ערותו מותר לקרוא קריאת שמע[מה], הוא הדין כאשר ערוה רואה את הערוה.

האם האיסור מחמת הרהור אף בלא קריאת שמע אסור לשכב כך יחד

שם. בשו"ת שלמת יוסף (סי' יט אות ב) הקשה, אם האיסור הוא מצד הרהור אם כן אפילו בלא קריאת שמע יהיה אסור לשכב כך יחד במטה, וכמבואר בכתובות (מו.) על הפסוק (דברים כג י) 'ונשמרת מכל דבר רע' מכאן אמר רבי פנחס בן יאיר שלא יהרהר אדם ביום ויבוא לידי טומאה בלילה. וכן מבואר בנדה (יג:) שכל המביא עצמו לידי הרהור אין מכניסים אותו במחיצתו של הקב"ה. ותירץ, שכל הרהור שאינו הרהור באשה מותר, כיון שאף השכבת זרע שתצא מחמת הרהור כזה אינה מטמאה כמבואר בירושלמי (יומא פ"א ה"א) שרק שכבת זרע הבאה משום הרהור אשה מטמאה[מו].

אמנם בשלמה משנתו (ד"ה שיחזיר) כתב מכח קושיה זו, שיש לגרוס ברש"י 'דכל זמן שהן פונים פנים כנגד פנים פשיטא ליה דאסור דאיכא למיחש לנגיעת ערוה על ידי אברי תשמיש'. ופירש, שאפילו אין נוגעים זה בזה מכל מקום אסור שמא יבואו ליגע זה בזה תוך כדי שהוא יקרא קריאת שמע[מז], ואסור לקרוא קריאת שמע בעת נגיעה בערוה כמבואר לקמן (כה:).

איך מותר לקרוא קריאת שמע על צדו

שם. הראשונים[מח] הקשו, כיצד יוכלו לקרוא קריאת שמע כאשר יחזירו פניהם וישכבו על צידם, והרי לעיל (יג:) מבואר שאין לקרוא קריאת שמע כאשר האדם מוטה מעט על צדו[מט]. ותירצו, שמה שנאמר לעיל שכאשר האדם מוטה על צדו אסור לקרוא קריאת שמע, היינו דווקא באופן שמוטה על צדו רק מעט, היינו שראשו מונח על קדקדו ורק גבו אינו פרקדן, אבל כאשר האדם שוכב כולו על צדו מותר. עוד תירצו, מאחר שאנו רואים שהיכן שיש טרחה לאדם לשכב באופן אחר התירו לו חכמים לשכב על צדו, וכמו שמצינו לעיל (שם) שרבי יוחנן שהיה בעל בשר היה קורא קריאת שמע על צדו, אם כן מוכח שאין בקריאת קריאת שמע על צדו איסור, אם כן יש לומר שגם כאן מאחר שכבר פשט את בגדיו ועלה על מטתו לא הטריחוהו לקום וללבוש את בגדיו ולקרוא קריאת שמע. מכל מקום מצד איסור ערוה שאל רב יוסף האם מותר לקרוא כך[נ].

עוד תירץ הראבי"ה (שם), שהאיסור לקרוא קריאת שמע שכשהוא שוכב על צדו הוא רק כשקורא פרשה ראשונה, אך פרשה שניה יכול לקרוא גם כששוכב על צדו. ומה שאמרה כאן הגמרא מחזיר פניו וקורא הוא לפרשה שניה בלבד. **ולענין** פסק הלכה כתב **השולחן ערוך** (סי' סג ס"א) שמותר לקרוא קריאת שמע כאשר הוא שוכב על צדו. וכתב **הרמ"א** שמותר לו מאחר שכבר הוא שוכב ויש טרחה לעמוד. וביאר **המשנה ברורה** (סק"ג) שכיון שהוא פשט כל מה שעליו ויש טורח לעמוד ולחזור ללבשם התירו לו לקרוא קריאת שמע על צדו, אבל אם שוכב בחלוקו צריך לעמוד. וכתב **הביאור הלכה** (שם ד"ה מאחר) שהרמ"א פסק כתלמידי רבינו יונה [בתירוצם השני[נא]], אבל **הבית יוסף** (שם ד"ה ומ"ש ואפילו) פסק כראשונים הנ"ל [בתירוצם הראשון] שאף לכתחילה מותר לקרוא קריאת שמע כאשר כל גופו מוטה על צדו, מפני שבאופן כזה אין זה נחשב דרך שררה וגאוה[נב]. וסיים הביאור הלכה, שכיון שלהלכה נחלקו הפוסקים, בודאי יש להחמיר לכתחילה.

האם צריך ששניהם יחזירו פניהם בכדי לקרוא קריאת שמע

מיתיבי שנים שישנים במטה אחת זה מחזיר פניו וקורא וזה מחזיר פניו וקורא. בביאור הגר"א (סי' עג אות ב) כתב, שמכך שכתוב 'זה מחזיר פניו' משמע שבכדי שהאדם יוכל לקרוא קריאת שמע אינו צריך שגם חבירו יחזיר את פניו, אלא די בכך שהוא מחזיר פניו ויכול כבר לקרוא קריאת שמע[נג]. אמנם **בפסקי הריא"ז** (הלכה ג אות ה) מבואר שצריך שיחזירו שניהם פניהם אחורנית. וכן כתב **המגן אברהם** (שם סק"א)[נד].

האם בכדי לקרוא קריאת שמע צריך גם הפסקת טלית וגם חזרת פנים

שם. הטור (סי' עג) כתב, 'שנים שהיו ישנים בטלית אחת, לא יחזיר זה פניו לכאן ויקרא וזה פניו לכאן ויקרא אלא אם כן היתה טלית מפסקת ביניהם'. וכתב **הבית יוסף** (שם ס"א ד"ה ומ"ש), שמתוך דברי הברייתות[נה] התבאר שמה שכתב הטור 'לא יחזיר פניו לכאן ויקרא אלא אם כן היתה טלית מפסקת' אין הכוונה שצריך גם חזרת פנים וגם הפסקת טלית[נו], אלא די בהפסקת טלית אף אם לא יחזיר פניו[נז].

אם עבר וקרא בלא הפסקת טלית או חזרת פניו האם צריך לחזור ולקרוא

שם. הפרי חדש (או"ח סי' עג אות ב) כתב, שכל האיסור לקרוא קריאת שמע בלא הפסקת טלית או חזרת פנים הוא רק לכתחילה, אבל אם עבר וקרא יצא ידי חובה, שהרי סיבת האיסור הוא רק מחשש שמא יהרהר תוך כדי קריאתו, לכן כאשר עבר וקרא יצא, ולא יצטרך לחזור ולקרוא שוב קריאת שמע[נח]. ואף לרמב"ם הסובר (קריאת שמע פ"ג ה"ב) שמי שקרא קריאת שמע בתוך ארבע אמות מן הקבר או מן המת צריך לחזור ולקרוא, כאן הוא יודה שלא צריך לחזור ולקרוא.

אמנם בעצי ארזים (אהע"ז סי' כא סק"ו) חלק על דבריו וכתב, שאם לגבי הקורא תוך ארבע אמות של מת, שעצם הקריאה היתה כתיקונה אלא שעבר על האיסור של לועג לרש, אף על פי כן צריך לחזור ולקרוא, מפני שלא חילקו חכמים בתקנתם, כל שכן בנידון זה שאנו אומרים שעצם הקריאה לא היתה כתיקונה מפני שהוא היה טרוד ביצרו ובהרהורו, ודאי שיצטרך לחזור ולקרוא. והוסיף, שאף לראב"ד החולק על הרמב"ם (שם) וסובר שבמה שהוא יחזור ויקרא לא יתוקן האיסור שעשה בעת שקרא על יד המת, ומשום כך אין צריך לחזור ולקרוא, מכל מקום לגבי הקורא קריאת שמע בלא הפסקת טלית או חזרת פנים מודה שיצטרך לחזור ולקרוא.

מדוע לא תירצה הגמרא שמדובר באופן שאינם מחזירים פניהם ולכן צריך הפסקת טלית

ותניא אחריתי הישן במטה ובניו ובני ביתו בצדו הרי זה לא יקרא ק"ש אא"כ היתה טלית מפסקת ביניהן. הצרור החיים (ד"ה ותניא) הקשה, מדוע לא תירצה הגמרא שהברייתא השניה אינה מחמירה יותר מהברייתא הראשונה שאינה מצריכה הפסק טלית. אלא שברייתא זו עוסקת באופן שלא החזירו פניהם לאחוריהם ולכן צריכים שיהיה טלית מפסקת, ואילו הברייתא הקודמת עוסקת באופן שזה מחזיר פניו ולכן לא מוזכר שיש צורך בהפסקת בטלית. ותירץ, שאם ברייתא זו עוסקת באופן שלא החזירו פניהם לאחוריהם אם כן היה צריך להיות כתוב בלשון חיוב 'הרי זה יקרא קריאת שמע וטלית מפסקת ביניהן', ומשכתבה הברייתא בלשון שלילה 'הרי זה לא יקרא קריאת שמע אלא' וכו' משמע שאין עוד היתר לקריאת שמע כי אם באופן הזה.

שהוא משנה את הגירסא ברש"י, הובא דבריו להלן. **מג. יש** מהאחרונים שהוכיחו כך מלשון הברייתא שכתבה שאין לקרוא עד שיחזירו פניהם, ולא כתבה שאין לקרוא עד שיתרחקו זה מזה. **מד. וכן** כתב השלמה משנתו (ד"ה שיחזיר), הובא לעיל. **מה. כמבואר** לקמן (כה:). **מו. ועיין** בדבריו שביאר לפי דבריו את הגמרא בנדה (מג.) שכל שכבת זרע שאינה יורה כחץ אינה מטמאה, היינו שש"ז שאינה באה משום הרהור אשה אינה יורה כחץ ואינה מטמאה. עוד כתב שאף משום זיבות אין בזה שהרי ש"ז וזוב באים משני מקומות בגוף כמבואר ברש"י ביומא (יח. ד"ה זב). עיי"ש מה שהוכיח כן, ומה שהקשה על חידושו. **מז. וראה** לעיל שהבאנו דברי הפרי מגדים והחזון איש האם השולחן ערוך (סי' עג ס"א) התכוין לאסור רק באופן שנוגעים זה בזה. **מח. תוספות** הרא"ש ותוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה מהו), ראבי"ה (סי' ע) ותלמידי רבינו יונה (ד"ה שנים). **מט. ורש"י** (שם ד"ה כי) ביאר, שאסור משום שכאשר קורא קריאת שמע כאשר גופו מוטה מעט על צדו הרי זה מקבל על עצמו עול מלכות שמים דרך שררה וגאוה. **נ. ועיין** בשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' ה) מה שהאריך בדעת הרמב"ם והראב"ד בענין זה. **נא. תלמידי** רבינו יונה (שם) כתבו שתירוץ זה עיקר. **נב. וכתב** הבית יוסף שכך נראה דעת הרמב"ם (קריאת שמע פ"ג ה"ג), וכן נראה מדברי רש"י (שם) וכך נוטים דברי הטור (שם). **נג. ודייק** כן מלשון הרמב"ם (קריאת שמע פ"ג הי"ח) 'מחזיר פניו וחוצץ מתחת לבו וקורא' [וכן דייק במעשה רקח (על הרמב"ם שם)]. וכן דייק מרש"י (ד"ה ואפילו) שכתב שהחשש הוא מהרהור נגיעת ערוה על ידי אברי תשמיש, ואם אחד החזיר פניו לא יכול להיות נגיעת אברי תשמיש. **נד. המגן** אברהם הביא כן מהכסף משנה (שם) בשם רבינו מנוח. אמנם עיין במחצית השקל (סי' עג ס"א) שכתב שמשמע מרבינו מנוח להיפך. **נה. הבית** יוסף (שם ד"ה שנים) הביא את הברייתות המובאות בסוגייתנו, וכן את הברייתא שהביא שמואל להקשות לרבי יוסף וכגירסת התוספות (ד"ה והתניא). **נו. אמנם** השמן רקח (ד"ה אמר) כתב שלולי דברי הבית יוסף היה נראה לבאר שדעת הטור שאכן צריך את שני הדברים. וביאר דבריו על פי מה שהאריך בשיטת הרמב"ם אם מותר לקרוא כנגד ערות קטן בלא חזרת פנים [כמובא להלן], עיין שם. **נז. השמן** רקח (שם) הביא את דברי הבית יוסף, וביאר שמה שכתב 'שמתוך דברי הברייתות התבאר' אין הכוונה לברייתא שממנה הקשה שמואל שבה כתוב 'לא יחזיר פניו ויקרא אלא אם כן היתה טלית מפסקת בינו לבינה'. שהרי זה בדיוק כלשון הטור, אלא ודאי כוונתו לברייתא השניה המובאת בסוגיא 'הישן במטה וכו' הרי זה לא יקרא קריאת שמע אלא אם כן היתה טלית מפסקת ביניהן'. **נח. ועיין** בפרי מגדים (או"ח סי' עג אשל אברהם סק"ב) שהוכיח מקושיית המגן אברהם (שם סק"ב) כשיטת הפרי חדש.

השמן רקח (ד"ה ולמנס) תירץ, שאם מדובר שלא החזירו פניהם מדוע כתבה הברייתא בצורה שנראה ממנה שאין דרך אחרת הרי יש עוד דרך להחזיר פניו, והיתה צריכה הברייתא לומר הרי זה יחזיר פניו או ישים טלית המפסקת ויקרא קריאת שמע.

אך הקשה, שאפשר לומר שמה שכתבה הברייתא 'לא יקרא אלא אם כן היתה טלית' וכו', הוא משום שכאשר שוכב על צדו פנים כנגד פנים אין עוד אפשרות, אך באמת יכול להחזיר פניו. ולכן תירץ לפי שיטת **הרמב"ם** (קריאת שמע פ"ג הי"ח, הו"ד להלן) שבקטנים גם צריך החזרת פנים, ואם כן אי אפשר לומר שהברייתא עוסקת בפנים כנגד פנים ומתירה בקטנים, שהרי גם בקטנים צריך החזרת פנים.

אם מותר לקרוא קריאת שמע עם בניו הקטנים פנים כנגד פנים

ואם היו בניו ובני ביתו קטנים מותר. שיטת **הרמב"ם** (קריאת שמע פ"ג הי"ח) **הטור** (סי' עג) **והשולחן ערוך** (שם ס"ג) שאין לקרוא קריאת שמע אף כנגד ערוה של קטן עד שיחזיר פניו[נט].

אמנם בהגהות אשרי (פ"ג סי' לה) הביא בשם **האור זרוע** (ח"א סי' קלג) שמותר לקרוא קריאת שמע עם בניו הקטנים ואפילו נוגעים ערותם זה בזה ואין צריך להחזיר פניו אחורנית. וכתב **הבית יוסף** (סי' עג ס"ד ד"ה ועד כמה) שתמוה בעיניו להתיר כל כך. אמנם **הפרי חדש** (שם ס"ג) הוכיח כדברי האור זרוע, מהמבואר בברייתא 'הישן במטה ובניו ובני ביתו בצדו הרי זה לא יקרא קריאת שמע אלא אם כן היתה טלית מפסקת ביניהן ואם היו בניו ובני ביתו קטנים מותר', ושם לא מוזכר כלל מהצורך להחזיר פניו, ומשמע שלגבי בניו הגדולים מותר פנים כנגד פנים רק כאשר יש טלית מפסקת, ועל כך סיימה הברייתא שלגבי בניו הקטנים מותר אף בלא טלית, ואפילו פנים בפנים[ס].

הרי נשים פטורות מקריאת שמע

בשלמא לרב יוסף לא קשיא הא באשתו הא באחר. **המפרשים**[סא] הקשו, כיצד אפשר לפרש שהברייתא בה כתוב שזה מחזיר פניו וקורא וזה מחזיר פניו וקורא מדובר באשתו, הרי נשים פטורות מקריאת שמע.

התרומת הדשן תירץ שלגבי קריאת שמע שעל המטה שאומרים זאת בכדי להישמר מן המזיקים גם נשים חייבות. כפי שאמרה הגמרא (קידושין לד.) שאף נשים חייבות במזוזה משום שנאמר בה (דברים יא כא) 'למען ירבו ימיכם', ואף הנשים צריכות חיים[סב].

השדה יצחק והמילי דברכות (ד"ה בשלמא) תירצו, על פי מה שכתב **הבית יוסף** (סי' ע ד"ה כתוב) בשם **אהל מועד** (שער ק"ש דרך ג נתיב ג), שעבד ואשה חייבים באמירת פסוק ראשון של קריאת שמע, ואם כן, יש לומר שגם הברייתא עוסקת בפסוק ראשון של קריאת שמע.

עוד תירץ **המילי דברכות**, שכוונת הברייתא לומר שאם רוצה האשה להחמיר על עצמה ולקרוא קריאת שמע אף על פי שהיא פטורה יכולה באופן שמחזירה פניה.

ביאור הגירסאות בגמרא בקושיית שמואל לרב יוסף

והתניא היה ישן במטה (ובניו[סג]) ובני ביתו במטה לא יקרא ק"ש אא"כ היתה טליתו מפסקת ביניהן. **רש"י** (ד"ה היה) ביאר, ששמואל למד שמה שכתוב בברייתא 'בני ביתו' היינו גם אשתו מפני שאשתו בכלל ביתו, ולפי זה הקשה לרב יוסף שאמר שכאשר אשתו במטה מותר לקרוא קריאת שמע מפני שרגיל בה. אמנם **הראשונים**[סד] הקשו, שלא מצינו שאשתו נקראת 'בני ביתו'[סה]. ועוד הקשו, שלפירוש רש"י שמואל היה צריך להקשות 'והא קתני' שמלשון זה משמע שקושייתו מהברייתא השנייה שהובאה לעיל, ומכך שאמר 'והתניא' משמע שאין זו הברייתא שכבר הובאה לעיל אלא ברייתא אחרת[סו]. לכן ביארו[סז], שיש לגרוס בברייתא שהביא שמואל להקשות ממנה 'היה ישן במטה ואשתו ישנה בצדו לא יחזיר פניו ויקרא אלא אם כן היתה טלית מפסקת בינו לבינה'[סח], ומשמע שאף כשאשתו עמו צריך הפסקת טלית, וקשה לרב יוסף שהתיר לקרוא קריאת שמע עם אשתו הרגיל בה.

תירוצי האחרונים לשיטת רש"י

האחרונים[סט] תירצו את הקושיא הראשונה של **הראשונים** על **רש"י** בכך שמצינו מקומות רבים שאשתו בכלל בני ביתו[ע]. ועל הקושיא השניה תירצו **האחרונים**[עא], שגם לרש"י שמואל לא הקשה מהברייתא שלעיל אלא מברייתא אחרת. והוכיחו **הפני יהושע** **ובמצא חן**, שהרי בברייתא לעיל כתוב 'בניו ובני ביתו בצדו' ואילו בברייתא כאן כתוב 'בניו ובני ביתו במטה'. וכן לעיל הברייתא מחלקת בין גדולים לקטנים וכאן לא[עב]. ולפי זה סובר רש"י שהמקשן הבין

נט. **בערוך** השלחן (שם ס"ד) כתב, שקטנים פחות משלש ארבע שנים כולם מודים שמותר. ס. **אמנם** במאמר מרדכי (שם סק"ד) דחה ראייתו, וביאר שכוונת הברייתא לומר שאדם ישן במטה ובניו ובני ביתו בצדו לא יקרא קריאת שמע אפילו אם יחזיר פניו אם אלא אם כן טלית מפסקת [מפני שלא מועיל בלא הפסקת טלית, אך אם יש הפסקת טלית אין צורך גם בחזרת פנים], ועל כך מסיימת הברייתא שאם היו בניו ובני ביתו קטנים, מותר בחזרת פנים בלבד ואין צורך גם בהפסקת טלית. שהרי גם לרב יוסף הסובר שלגבי אשתו הקלו מפני שהיא כגופו מכל מקום צריך חזרת פנים, וכן הדין לבניו ובני ביתו הקטנים. ועיין בשמן רקח (ד"ה אמר) שהאריך לבאר כשיטת הרמב"ם על פי דקדוקי לשון הברייתא. סא. **תרומת** הדשן שדה יצחק ומילי דברכות (ד"ה בשלמא). וכן בשלמה משנתו (ד"ה הא), ועיי"ש בתירוצו. סב. **עיין** שם שהקשה על זה ממה שאדם הישן ביום אינו צריך לקרוא קריאת שמע שעל המטה, ואם כן מוכח שזו מצוה שהזמן גרמא. ותירץ שמה שביום אין קוראים קריאת שמע שעל המטה משום שביום אין המזיקים שולטים, ואין צריך שמירה מהם. גם המילי דברכות תירץ כן [בתירוצו הג'], וכתב שמסתבר שהברייתא עוסקת בקריאת שמע שעל המטה, שהרי הם קוראים את קריאת שמע בשכיבתם במטה, וקריאת שמע של שחרית וערבית אין קוראים במטה. סג. **בהגהות** הב"ח (אות ג) כתב שיש למחוק תיבת 'ובניו', וכן נראה שגרס רש"י (ד"ה היה). אמנם בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה ופריך) גרס 'ובניו ובני ביתו', וכן הביא הבית נתן (סי' כג) שכך יש לגרוס, 'היה ישן במטה ובניו ובני ביתו בצדו לא יקרא קריאת שמע'. סד. **תוספות** (ד"ה והתניא), תוספות חכמי אנגליה (ד"ה ופריך) ותוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה הכי גרים). סה. **בראשונים** מבואר שקושייתם היא שלא מצינו כלל שאשתו בכלל 'בני ביתו'. ועל כך האריכו האחרונים לציין מקומות בהם אנו רואים שאשתו בכלל בני ביתו, הובאו דבריהם להלן בהערה. אמנם תוספות הרא"ש הקשה שבברייתא שהובאה לעיל לא נראה שאשתו בכלל בני ביתו וממילא בהכרח שזה ברייתא אחרת ולא כרש"י שביאר שזו אותה ברייתא שהובאה לעיל. ולפי זה אין מקום לקושיית האחרונים. סו. **ביבין** שמועה (אלגאזי, כלל תלו) הקשה, שלכאורה התוספות כאן סותרים מה שמשמע מדבריהם בעבודה זרה (י. ד"ה והתניא, בביאורם הראשון) שאף שהתנא מביא את הברייתא שכבר הקשה ממנה בקוצר, מכל מקום הוא משתמש בלשון 'והתניא'. ועיין שם (שם כלל תלז) במה שתירץ. סז. **תוספות** כתבו כך בשם רבינו יוסף. ובתוספות חכמי אנגליה, אור זרוע (ח"א סי' קלג) ותוספות הרא"ש כתבו כך בשם רבינו חננאל. ובתוספות רבינו יהודה החסיד כתבו כך בשם רבינו יוסף ורבינו חננאל. סח. **השדה** יצחק (בתוספות ד"ה והתניא, בא"ד) כתב, שמוכרחים לומר שהראשונים הללו מצאו איזה גירסא ישנה שכתוב בה כן, מפני שאם רק מכח קושייתם רצו לשנות את הגירסא בברייתא, אם כן לא היו צריכים לשנות ולהוסיף כל כך הרבה, די היה אם היו מוחקים ממה שכתוב 'ובניו ובני ביתו' את המילה 'ובני' ומוסיפים 'וא"ו' וכותבים 'ובניו וביתו', שבאופן כזה פשוט שביתו זו אשתו. סט. **ברכי** יוסף (סי' עג סק"א), פרי חדש (לקוטי או"ח סי' רלח ס"ח), גליון הש"ס, ברכת ה', הגהות בן אריה, מצפה איתן, עץ יוסף, גליוני הש"ס, מצור דבש ומרגניתא דרבי מאיר (בתוס' ד"ה והתניא), דובר מישרים (על הרמב"ם קריאת שמע פ"ג הי"ח) ואבות הראש (ח"א עמ' קלא. ד"ה שאשתו). ע. **הברכי** יוסף ורבי עקיבא איגר (שם) הוכיחו ממה שתוספות בפסחים (לט: ד"ה לא יפחתו) קורא לאשתו בני ביתו. הפרי חדש, הגהות בן אריה, מצפה איתן ומרגניתא דרבי מאיר (שם) הוכיחו מהמשנה במעשרות (פ"ג מ"א) 'המעביר תאנים בחצרו לקצות, בניו ובני ביתו אוכלין ופטורין', והקשו בירושלמי (מעשרות פ"ג ה"א) הרי הוא חייב במזונות בני ביתו [ואם כן הרי הוא כפורע חובו מן הטבל. פני משה (שם ד"ה ובני)], ותירצו בירושלמי שהמשנה סוברת כמאן דאמר (ירושלמי כתובות פ"ז ה"א, פי"ג ה"א, תוספתא שביעית פ"ה) אין מזונות לאשה דבר תורה. ואם כן מבואר ש'בני ביתו' שבמשנה הוא אשתו. עוד הוכיח במצפה איתן מהמבואר בפסחים (קט.) חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל, ובני ביתו היא אשתו כמבואר בקידושין (לד:) שאדם חייב לשמח את אשתו ברגל. במצור דבש (שם) הקשה מהמבואר בפסחים (נד.) שאף מי שכבר ברך על האור והבשמים במוצאי שבת, חוזר ומברך עליהם כשמבדיל על הכוס, כדי להוציא את בניו ובני ביתו, ושם ודאי הכוונה שמוציא את אשתו. בדובר מישרים (שם) הוכיח מגמרא להלן (נא:) שאחד מהדברים שנאמרו בכוס של ברכה הוא 'משגרו לאנשי ביתו וכו' כי היכי דתתברך דביתהו', הרי להדיא שאנשי ביתו היינו אשתו. הברכת ה' (שם) הביא את המבואר בחלה (פ"ד מי"א) שיוסף הכהן העלה את בניו ובני ביתו לעשות פסח שני בירושלים. וביארו הראשונים [ר"י בן מלכי צדק, הר"ש והרא"ש (שם), וכן מבואר בירושלמי (חלה פ"ד ה"ה)] שהסיבה שהביא את בניו ובני ביתו עמו לפסח שני, מפני שסבור שגם בפסח שני חובה על הנשים לעלות לירושלים. ומבואר ש'בני ביתו' היינו אשתו. אך הוסיף שהתוספות שהקשו שלא מצינו שאשתו בכלל בני ביתו, מפני שביארו את המשנה בחלה כביאור הרמב"ם (פירוש המשניות שם) שפירש הסוגיא שם לענין בניו הקטנים [ועיין עוד בדבריו שהאריך לבאר בדעת הרמב"ם מדוע לא ביאר כפי שמשמע בירושלמי כביאור הר"ש]. באבות הראש (ח"א עמ' קלא. ד"ה שאשתו) הוכיח מהמבואר באבות דרבי נתן (פ"ז ה"ב) 'למוד לבני ביתך ענוה, כיצד בזמן שאדם ענוותן ובני ביתו ענוותנין והלך לו למדינת הים ואמר מודה אני לפניך ה' אלהי שאשתי אינה עושה מריבה אצל אחרים' וכו'. ומבואר שהברייתא מבארת שמה שכתוב 'למוד לבני ביתך ענוה' הכוונה לאשתו. בגליוני הש"ס (בתוס' ד"ה והתניא) הביא מקומות רבים בש"ס בהם כתוב 'אנשי ביתו' והכוונה לאשתו, אלא שכתב שאולי יש לחלק בין 'אנשי ביתו' שאכן הכוונה לאשתו לבין 'בני ביתו' שאין הכוונה לאשתו. אך הוסיף להביא ממקומות בירושלמי בהם מוזכר 'בני ביתו' שהכוונה לאשתו. עא. **פני** יהושע, צל"ח, עץ יוסף, ברכת ה' ומצא חן (בתוספות ד"ה והתניא), לשון הזהב (ד"ה לרב) מילי דברכות (ברש"י ד"ה היה). עב. **הצל"ח** (שם) הוכיח שגם רש"י סובר ששמואל לא הקשה מהברייתא שלעיל אלא מברייתא אחרת, שהרי בברייתא לעיל נאמרו שתי הלכות. א, שמי שהיה ישן במטה ובניו ובני ביתו בצדו הרי זה לא יקרא קריאת שמע אלא אם כן היתה טלית מפסקת ביניהן. ב, שאם היו בניו ובני ביתו קטנים מותר. ובהכרח שמה שכתוב בברייתא 'בני ביתו' אין הכוונה לאשתו, שאם כן לא שייך לכתוב בדין השני של הברייתא שאם היתה אשתו קטנה מותר, שהרי כל אדם מתאוה לאשתו ואפילו שהיא קטנה, ומדוע שיהיה מותר. אבל בברייתא שהביא שמואל לא מוזכרת ההלכה השניה, כי אם ההלכה הראשונה שאם היה ישן במטה יחד עם בניו ובני ביתו לא יקרא קריאת שמע אלא אם כן היתה טליתו מפסקת ביניהן, ובברייתא זו אכן אפשר לפרש ש'בני ביתו' היינו אשתו, שאם לא כן מדוע הברייתא כתבה גם בניו וגם בני ביתו, הרי זה כפל לשון. ואמנם בברייתא לעיל אפשר לבאר שלכן כתבה 'בניו ובני ביתו' מפני שבניו היינו הזכרים ובני ביתו היינו הנקבות, והוצרכה הברייתא לכתוב הדין לגבי שניהם מפני שבשניהם יש איזה שהוא חידוש. לגבי בנים החידוש הוא במה שאסור לקרוא קריאת שמע אפילו עם זכרים, ולגבי בני ביתו הנקבות החידוש הוא במה שמותר כאשר הן קטנות. אבל בברייתא שהביא שמואל שמוזכר רק את הצד האסור, אם כן, אם עם זכרים אסור לקרוא קריאת שמע כל שכן עם נקבות, ומדוע הוצרכה הברייתא לכתוב גם 'בני ביתו' דהיינו נקבות, אלא בהכרח שהברייתא באומרה 'בני ביתו' כוונתה לאשתו, ולכן כתבה גם 'בניו' שבהם יש להחמיר כסברת שמואל, וכתבה גם 'בני ביתו' והיינו אשתו שבה יש צד להקל כסברת רב יוסף מפני שהאדם רגיל בה. [אמנם, כל דבריו הוא רק אם גורסים בברייתא שהביא שמואל 'בניו ובני ביתו' אמנם לפי מה שכתב הב"ח (אות ג), וכן נראה ברש"י, שאין לגרוס 'בניו', לפי זה בברייתא לא נאמרו שתי דברים אלא רק 'בני ביתו', ואין הכרח לבאר כדבריו שהכוונה לאשתו]. ועיין במילי דברכות (שם) כיצד הוכיח שהברייתא הראשונה אינה עוסקת באשתו, והברייתא השניה עוסקת באשתו. בלשון הזהב הוכיח שאלו שני ברייתות שונות, מכך שהברייתא

שבהכרח בברייתא אשתו בכלל 'ביתו' ולכן לא חילקה בין גדולים לקטנים, מפני שלגבי אשתו בכל אופן אסור, ולכן כתוב 'במטה' מפני שדרך להיות עם האשה במטה, אבל עם בני ביתו שייך לשון 'בצדו' שהרי אין דרך לשכב עמהם בקירוב בשר.

ביסוד מחלוקת רש"י ותוספות בגירסאות בברייתא

שם. הקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה בשלמא) ביאר את מחלוקת **רש"י ותוספות**, שהרי כאשר שנים ישנים במטה אחת יש שני אפשרויות להתיר להם לקרוא קריאת שמע, או על ידי הפסקת טלית או על ידי חזרת הפנים לאחור. רש"י סובר שהפסקת טלית היא הפסקה קלה יותר לעומת חזרת הפנים, ולכן ביאר שמה שכתוב בברייתא 'היה ישן במטה **ובני ביתו** במטה לא יקרא קריאת שמע אלא אם כן היתה טליתו מפסקת' היינו אשתו, מפני שרק לגבי אשתו הקלו בהפסקת טלית, אבל אם היה זה אחר לא היה די בכך אלא היו מצריכים אותו להחזיר פניו. אמנם התוספות סוברים שחזרת הפנים היא הפסקה קלה יותר לעומת הפסקת טלית לכן ביארו שמה שכתוב בברייתא ש'לא יקרא אלא אם כן היתה טליתו מפסקת ביניהן' עוסקת באדם אחר, שלכן הצריכה הברייתא להפסקה זו, אך הברייתא בה כתוב שצריך להחזיר פניו עוסקת באשתו[עג].

ולפי זה הקשה על פירוש רש"י מדוע כתבה הברייתא 'לא יקרא קריאת שמע אלא אם כן היתה טליתו מפסקת' הרי די אם היה כתוב 'הישן במטה ובניו ובני ביתו בצדו יפסיקו טלית ביניהם ויקראו קריאת שמע' כמו שנכתב בברייתא הראשונה 'זה מחזיר פניו וקורא' ולא כתוב 'הרי זה לא יקרא אלא כשזה מחזיר פניו'. ואף אם היה כתוב שם 'אלא כשזה מחזיר פניו' היה אפשר לומר שכיון שלרש"י החזרת פניו היא הפסקה חמורה יותר מלהפסיק בטלית, אם כן היה אפשר לבאר שכוונת הברייתא לומר שלא די בהפסקה קלה של טלית 'אלא' צריך הפסקה חמורה יותר של החזרת הפנים. אבל בברייתא זו בה כתוב 'אלא אם כן היתה טליתו מפסקת' צריך ביאור. אך לשיטת התוספות הסוברים שהפסקת טלית היא הפסקה טובה יותר מחזרת פנים, אפשר לבאר שכוונת הברייתא לומר שלא די בחזרת פנים אלא יש צורך בהפסקת טלית. אך כתב, שלרש"י יש לומר שמה שכתבה הברייתא 'אלא' היינו לפי ההוה אמינא של הגמרא, שמאחר שאשתו כגופו לכאורה לא יצטרכו כלל הפסקה ביניהם, לא בחזרת פנים ואף לא בהפסקת טלית, לכן כתבה הברייתא שכאשר אשתו עמו אף שהיא כגופו לא יקרא 'אלא' אם יהיה הפסקה ביניהם, ולשם כך די אף בהפסקה קלה כטלית.

הנודר הנאה מראובן ובני ביתו האם אשתו בכלל

שם. בשו"ת חיים שאל (ח"א סי' עד אות ט) דן לגבי אחד שנדר הנאה מראובן ובני ביתו, האם אשתו בכלל. וכתב, שלפי מה שכתב **רש"י** בסוגייתנו שאשתו בכלל בני ביתו, ודאי שאשת ראובן בכלל האיסור. ואפילו לדעת **התוספות** בסוגייתנו שכתבו שאשתו אינה בכלל בני ביתו, מכל מקום לגבי נדרים מבואר (נדרים ל:) שהולכים אחר לשון בני אדם, וזה פשוט שבלשון בני אדם אשתו בכלל בני ביתו, ונמצא שבין לרש"י ובין לתוספות הנודר הנאה מחבירו אשתו בכלל.

ביאור קושיית הגמרא 'והא איכא עגבות'

והא איכא עגבות. רש"י (ד"ה הא) ביאר, שקושיית הגמרא היא, כיצד אפשר לקרוא קריאת שמע כאשר הם מחזירים פניהם לאחוריהם, הרי באופן כזה נמצא שעגבותיהם נוגעות זו בזו[עד]. והוסיף **השיטה מקובצת** (ד"ה והא) לבאר, שהמקשן סבר שעגבות הן ערוה, ונמצא שהם נוגעים ממש בערוה ובאופן כזה ודאי שאסור לקרוא קריאת שמע.

לרשב"א (ד"ה והא איכא) היתה גירסא ברש"י 'והא איכא עגבות, עגבות דחבריה'. והבין, שרש"י מבאר שקושיית הגמרא כיצד האחד יכול לקרוא קריאת שמע כאשר חבירו החזיר פניו לאחוריו, הרי הוא רואה את עגבות חבירו, ואם זה ערוה הרי אסור לקרוא כנגד הערוה. ולפי זה הקשה על דבריו, שהרי בברייתא כתוב שלא רק האחד צריך להחזיר פניו, אלא שניהם מחזירים פניהם וקוראים, ואם כן אינם רואים האחד את עגבותיו של חבירו[עה]. ועוד הקשה, כאשר הגמרא מתרצת שעגבות אין בהן ערוה, ולכן אף שהאחד החזיר פניו וחבירו רואה את עגבותיו אין בכך איסור לקרוא כנגד זה קריאת שמע, מכל מקום קשה על הראיה שהגמרא מביאה לכך שאין בעגבות משום ערוה מהמשנה בחלה שהאשה יושבת ומפרישה חלתה ערומה ומברכת, והרי יש לומר שהסיבה שיכולה לברך אף בהיותה ערומה הוא מפני שאין שם כי אם את העגבות של עצמה, אבל מנין לנו שאף כאשר האדם רואה את עגבות חבירו אין זה ייחשב כערוה לברך כנגדו[עו]. וכתב, שאפשר לבאר לשיטתו, שהגמרא סוברת שכאשר שוכבים שני אנשים תחת טלית אחת ואין סודר מפסיק ביניהם, אזי אף אם שניהם החזירו פניהם מכל מקום כיון שאילו יחזיר האחד את פניו כנגד חבירו יראה את עגבות חבירו הרי זה אסור בקריאת שמע מפני שנאמר 'ולא יראה בך ערות דבר' וזה נחשב שרואה את הערוה. ומביאה הגמרא ראיה מהאשה שמפרישה חלתה ערומה ומברכת, מפני שאילו היו עגבות ערוה היה אסור לה לברך על הפרשת חלתה, מפני שהן מגולות [ואין צריך שבפועל אף תראה אותן], אלא בהכרח שאף כאשר רואים את העגבות אין בכך משום ערוה.

אך כתב שהנכון כפירוש **הראב"ד** שביאר את קושיית הגמרא 'והא איכא עגבות' היינו עגבות של עצמם, שהרי כל אחד עגבותיו גלויות ואף שאין הוא רואה אותן מכל מקום הרי לא כתוב 'לא תראה בך ערות דבר' אלא (דברים כג טו) 'לא יראה בך ערות דבר', היינו שלא יראה ערות דבר בך, הרואה. ואם כן כיצד יכולים לקרוא קריאת שמע. ומתרצת הגמרא, שעגבות של האדם עצמו אין בהן ערוה[עז].

אם אפשר לברך בישיבה

האשה יושבת וקוצה לה חלתה. המגן אברהם (סי' ח סק"ג) **והמהר"ץ חיות** (ד"ה האשה) הקשו, כיצד יכולה האשה לברך על הפרשת חלה בהיותה יושבת, הרי הברכה צריכה להיאמר מעומד[עח]. ותירץ המגן אברהם, שהפרשת חלה אינה מצוה כל כך שהרי באה רק בכדי לתקן את המאכל, וכמו שחיטה, לכן אפשר לברך בישיבה.

אמנם בביאור הגר"א (שם אות ג) הקשה על תירוצו, שבודאי מצוה להפריש חלה, שהרי אסור לאדם לעשות עיסתו קבים קבים [כלומר שעושה כל עיסה פחות מכדי שיעור הפרשת חלה] בכדי להיפטר מהפרשת חלה כמבואר בירושלמי (חלה פ"ג ה"א) **ובפסחים** (מח:)[עט].

הברכת אהרן (מאמר קפט אות א) כתב לבאר בכוונת המגן אברהם על פי המבואר ברש"י בגיטין (מז: ד"ה מדאורייתא) שאין הפרשת מעשרות מצוה המוטלת על האדם כמו מצות ביכורים, שהרי אם אינו רוצה לאכול או למכור אינו צריך לעשר ויכול להניח התבואה כמות שהיא בטבלה. כמו כן יש לומר לגבי הפרשת חלה, שאינה חיוב המוטל על האדם לעשותו, שהרי יכול לא לאכול ולא יצטרך להפריש חלה, וכיון שכך הקילו בברכות אלו שיהיה אפשר לאומרן בישיבה[פ]. אך כתב שדעת **התוספות** (ראש השנה ד. ד"ה ומעשרות) שתרומה ומעשר הן מצוות המוטלות על האדם, ואם כן צריך ביאור לשיטתם מדוע אין לברך ברכה זו בעמידה. על כן תירץ עוד (שם אות ב) שאפשר לומר שרק ברכות על מצוות שחיובם מדאורייתא יש צורך לברכם בעמידה, אבל ברכות על מצוות מדרבנן אין צורך לברכם בעמידה ואפשר גם בישיבה. ואם כן כיון שחלה בזמן הזה היא מדרבנן[פא], אפשר לברך את ברכת ההפרשה בישיבה[פב].

הראשונה מחלקת בין גדולים או קטנים, וקטנים בתינוקת הוא פחות מבת שלוש שנים כמבואר בגמרא לקמן, ואם כן אי אפשר לומר שהברייתא מדברת באשתו, שהרי בפחות משלוש שנים אינה ראויה לביאה. **עג. ועיין** ביבין שמועה (אלגאזי, כלל תלה) שגם ביאר שלרש"י הפסקת טלית היא קולא, ולתוספות החזרת פנים היא הקולא. **עד. רבינו** חננאל (הו"ד באור זרוע סי' קלג) גרס כך בגמרא 'והא איכא עגבותיהם דנגעי ההדדי'. **עה. עיין** במילי דברכות (ד"ה והא) שביאר קושיית הרשב"א באופן אחר. **עו. עיין** בשו"ת רבי נחום טרייביטש (ד"ה והא) ובמגן דוד (ד"ה האיכא) מה שתירצו בזה. **עז. עיין** במילי דברכות (ד"ה והא) מה שהאריך בביאור הסוגיא על פי רש"י והראב"ד. **עח. בארחות** חיים (הלכות ציצית סי' כח, הביאו בביאור הגר"א סי' ח אות ג) הביא כן בשם הירושלמי שכל הברכות מעומד [ואינו בירושלמי שלפנינו], וכתב שכן מצא כך במדרש לקח טוב (אמור סה.), וביאר שהכוונה לברכת המצוות, שהרי פשוט הוא שברכות הנהנין הוא בישיבה. אמנם הפרי מגדים (או"ח סי' תלב משבצות זהב סק"ג) העיר, שבלקח טוב רק מובא שצריך לעשות המצוות מעומד, אך לא מוזכר שם ענין הברכה, ואיך למד מזה הארחות חיים לברכה. ותירץ, שהגזירה שוה המובאת שם מלמדנו על עשיית המצוות, ורבנן הוסיפו גם את הברכה [וכעי"ז כתב באליה רבה (שם סי' ח)]. **עט. בפשט** ועיון (אות סעו) תירץ, שהמגן אברהם כתב שהפרשת חלה אינה מצוה 'כל כך', וכוונתו שאינה מצוה כשאר מצוות שיש בהם צורך גבוה וצריך לברך במעומד, אבל ודאי שיש בזה מצוה בהפרשה, אלא שאין דינו בזה כשאר ברכת המצוות. **פ. אך** הקשה, שאם כן נאמר גם לגבי ציצית שלא יהיה צורך לברך עליו בעמידה, כיון שגם זו מצוה אינה מוטלת כחובה על האדם, אלא שאם יש לו טלית עם ארבע כנפות הוא מחויב להניח בה ציצית, ומדוע אם כן נאמר לגבי זה שיש צורך לברך מעומד [כמבואר בשולחן ערוך (סי' ח ס"ג) שעליו נסובים דברי המגן אברהם]. ותירץ שיש לחלק, שציצית מחמת עצמה היא מצוה חמורה מאוד, וחז"ל הפליגו בשבחה, וכמו שאמר רבי שמעון בן יוחאי (מנחות מג:) שהזריז בציצית מקבל פני שכינה, ועוד כהנה בש"ס מאמרים המורים על הפלגת המצוה הזאת, ולכן אף שאינה חיוב על האדם, יש לברך אותה מעומד. מה שאין כן בשאר מצוות שאינם חובת האדם, הקילו לברך מיושב. ועיין בארצות החיים (מלבי"ם, ארץ יהודה סי' ח סק"א) מה שתירץ הקושיא מציצית. **פא. כמו** שכתב השולחן ערוך (יו"ד סי' שכב ס"ג) 'אין חייבים בחלה מן התורה אלא בארץ ישראל בלבד שנאמר (במדבר טו יט) 'והיה באכלכם מלחם הארץ'. ובזמן שכל ישראל שם שנאמר (שם טו יח) 'בבואכם' ביאת כולכם ולא ביאת מקצתכם, לפיכך חלה בזמן הזה אפילו בימי עזרא בארץ ישראל אינה אלא מדבריהם'. **פב. וכן** כתב הארצות החיים (שם). הברכת אהרן (שם) הביא מה שהסתפק הפרי מגדים (או"ח סי' תלב משבצות זהב סק"ג) לגבי ברכת השבח וההודאה שהם רק מדרבנן האם יש לברכם בעמידה כברכות המצוות או בישיבה כברכות הנהנין, ומצדד שאכן אפשר לברך אותם בישיבה. והביא הברכת אהרן ראיה לדבריו מהמבואר בסנהדרין (מב.) 'תנא דבי רבי ישמעאל אילמלא זכו ישראל אלא להקביל פני אביהן שבשמים כל חדש וחדש דיים'. ואמר אביי שלכן יש לומר את הברכה הזו בעמידה. ולכאורה קשה, הרי כל הברכות יש לאומרם בעמידה [חוץ מברכות הנהנין], ומה המיוחד שבברכת הלבנה שהוצרך אביי ללמדנו שיאמר אותה בעמידה. אך לדברי הפרי מגדים מבואר היטב, מפני שברכה זו היא מדרבנן לא היה צורך לאומרה בעמידה, לכן הוצרך אביי לומר שמחמת כבוד השכינה יש לאומרה בעמידה.

בשלמה משנתו (ד"ה הא) תירץ, שמה שאמרו שכל הברכות מעומד לא באו למעט שלא יברך מיושב, אלא באו למעט שלא יברך בזמן הליכה, מפני שהליכה מבטלת את הכוונה. והברכות צריכות כוונה כמו שפסקו **הטור והשולחן ערוך** (סי' ה ס"א), וכמבואר לקמן (מו.) שאין לזרוק הברכה מפיו.

מדוע הוצרכה הגמרא להביא לראייתה את סיום המשנה

אבל לא האיש. היגיעות מרדכי (ד"ה לימא) הקשה, מדוע הוצרכה הגמרא להביא לראייתה לרב הונא את סיום המשנה 'אבל לא האיש', הרי לכאורה הראיה היא ממה שכתוב לגבי אשה שיכולה לברך ערומה. ומכח הקושיא כתב, שאכן בלא סיום המשנה לגבי איש אין ראיה לרב הונא, מפני שאפשר לומר שהמשנה עוסקת באופן שפניה דבוקות בקרקע ומה שכתוב 'מפני שיכולה לכסות' הכוונה לדבוקות ממש בקרקע שאין עגבותיה נראות כלל וכמו שאכן ביאר רב נחמן בר יצחק. לכן הביאה הגמרא את סיום המשנה בה כתוב 'אבל לא האיש', ומכך שהמשנה מחלקת בין האשה לאיש ולא מחלקת באשה עצמה בין אם יושבת באופן שפניה דבוקות בקרקע שגם עגבותיה אינן נראות לבין אופן שיושבת שפניה רק מכוסות ועגבותיה נראות, משמע שהמשנה המתירה לאשה לברך היינו בשני האופנים, ואפילו שעגבותיה נראות מותר מפני שאין זה ערוה[פג].

בביאור לשון הרע"ב

תרגמה רב נחמן בר יצחק כגון שהיו פניה טוחות בקרקע. לפי דברי רב נחמן בר יצחק אין ראיה מהמשנה שעגבות אין בהם משום ערוה, מפני שאפשר לומר שמדובר שהן מכוסות בקרקע. ולפי זה הקשה **התוספות חדשים** (חלה פ"ב מ"ג) על מה שכתב **רבי עובדיה מברטנורא** (שם) שהאשה יושבת וקוצה חלתה ערומה ומפרשת חלה ומברכת על הפרשתה, והוא שפניה של מטה טוחות בקרקע וכל ערותה מכוסה, והעגבות אין בהן משום ערוה לענין ברכה. וקשה, שלכאורה הרע"ב סותר דבריו, שהרי אם עגבות אין בהם משום ערוה אם כן אין צורך שיהיו טוחות בקרקע.

הראשון לציון (שם) תירץ, שכוונת הרע"ב לומר שאין צריך לומר כפי שפירש רב נחמן בר יצחק [כמו שביאר רש"י (ד"ה כגון)] שיהיו פניה של מטה דחוקות בתוך הקרקע עד שיהיה חלק ולא יהיו מגולים כלל, אלא כוונת המשנה כהווה אמינא של הגמרא שפניה מגולות לצד הקרקע והקרקע מכסה אותן, והרי זה כמו ערוה המכוסה בחלוק שעדיין נחשב לבו רואה את הערוה. והסיבה שהתירו לה לברך בכזה אופן אף שהיא רואה את הערוה, הוא מפני שאין העגבות ערוה.

בחידושי אנשי שם (שם) **ובשלמה משנתו** (ברש"י ד"ה כגון) תירצו על פי **הגר"א** (יו"ד סי' שכו אות ג) שהביא שגירסת **הרמב"ם** היא 'מסייע ליה לרב הונא', ולא 'לימא מסייע', ורב נחמן בר יצחק ביאר את הברייתא שכל עוד אין פניה טוחות אין זה נחשב שערותה מכוסה, אך לא כדי לדחות את רב הונא שעגבות אין בהם משום ערוה. ואם כן פשוט שצריך גם שיהיו פניה טוחות מפני שהן לערוה, וגם צריך לטעם שאין בעגבות משום ערוה.

היגיעות מרדכי (ד"ה לימא) תירץ לפי מה שכתב [הו"ד לעיל] שמכך שהברייתא חילקה בין איש לאשה מוכח שבאשה מותר בכל אופן, אף אם עגבותיה מגולות, שאם לא כן היה לברייתא לחלק באשה עצמה בין עגבותיה מגולות לעגבותיה מכוסות. ואם כן בהכרח שרב נחמן בר יצחק שהעמיד את המשנה באופן שפניה טוחות בקרקע, אין זה מצד איסור העגבות, אלא משום שהוא סובר שערות פניה של מטה אינה נחשבת מכוסה עד שתהיה דבוקה בקרקע, וכמו שכתב רש"י (ד"ה כגון). וכיון שהמשנה עוסקת דווקא באופן שדבוקות בקרקע, אם כן ממילא אין ראיה לדברי רב הונא שאמר שעגבות אין בהם משום ערוה. ולפי זה מובן שהרע"ב כתב שהמשנה עוסקת בדבוקות וכמו שהעמיד רב נחמן בר יצחק, וגם כתב שעגבות אין בהם משום ערוה וכדברי רב הונא, וכמו שהביאה הגמרא סיוע לדבריו מהברייתא.

אם בנות בכלל בנים

אם היו בניו ובני ביתו קטנים מותר ועד כמה אמר רב חסדא תינוקת בת שלש שנים ויום אחד. הברכת אהרן (מאמר קנ) הביא מה שכתב **התוספות יום טוב** (כתובות פ"ד מי"א) שכאשר כתוב 'בנים' כלולים בזה גם 'בנות', שהרי בתורה נאמר לגבי קללת האשה (בראשית ג טז) 'בעצב תלדי בנים', וכן נאמר (דברים יד א) 'בנים אתם לה' אלהיכם' ובודאי שגם הבנות בכלל. וכתב שלכאורה יש להוכיח מסוגייתנו כדבריו, שהרי בברייתא כתוב ש'בניו ובני ביתו הקטנים מותר' ואמר רב חסדא שהוא הדין גם לגבי בנותיו של אדם. אמנם הביא **שבראש"ש** (שו"ת, כלל פה אות ג) כתב להיפך, שבשם בנים לא נכללו הבנות, ודייק כך ממה שכתוב (בראשית ה ד) 'ויולד בנים ובנות'[פד].

אם יש חילוק בגילאי בניו הקטנים בין קריאת שמע לקירוב בשר

איכא דאמרי תינוקת בת י"א שנה ויום אחד ותינוק בן שתים עשרה שנה ויום אחד. בסוגייתנו מובאים שתי איכא דאמרי בשיעור גילם של בניו ובני ביתו הקטנים שיכול האדם לקרוא קריאת שמע כאשר הוא עמהם במטה. האיכא דאמרי הראשונה סוברת, תינוקת עד שהיא בת שלש שנים ויום אחד ותינוק עד שהוא בן תשע שנים ויום אחד. והאיכא דאמרי השניה סוברת, תינוקת עד שהיא בת אחת עשרה שנה ויום אחד ותינוק עד שהוא בן שתים עשרה שנה ויום אחד.

בקידושין (פא:) גם מובאים שתי איכא דאמרי בשיעור גילם של בניו ובני ביתו הקטנים שיכול האדם לשכב עמהם יחד במטה בקירוב בשר. האיכא דאמרי הראשונה סוברת שתינוקת עד שהיא בת תשע שנים ויום אחד ותינוק עד שהוא בן שתים עשרה שנים ויום אחד. והאיכא דאמרי השניה סוברת, תינוקת עד שהיא בת שתים עשרה שנים ויום אחד ותינוק עד שהוא בן שלש עשרה ויום אחד. ולשני השיטות מותר לישן עם בתו רק עד שיעור כדי שיהיו 'שדים נכונו ושערך צמח' כלומר, שכיון שהבת הביאה סימנים אלו של גדילת השדים וצמיחת השיער הרי זה סימן שהיא כבר גדולה ולפיכך אסור לישן עמה[פה].

הרא"ש (קידושין פ"ד סי' כה) הקשה על האיכא דאמרי הראשונה שם בסוגיא, שלא מצינו בשום מקום שיעור גדלות בתינוקת בת תשע שנים[פו]. ולכך גרס בגמרא שם כבסוגייתנו שלאיכא דאמרי הראשונה תינוקת מבת שלוש שנים אסור לישן עמה, ותינוק מגיל תשע שנים אסור לישן עמו. והאיכא דאמרי השניה סוברת שאסור לישן עם תינוקת מגיל אחת עשרה ובתינוק מגיל שתים עשרה, ואף שעדיין לא הביאו סימנים, משום שהם קרובים לזמן הבאת הסימנים[פז]. וכוונת הגמרא 'זה וזה בכדי שיהיו שדים נכונו ושערך צמח' וכו' היא, שלדעת האיכא דאמרי בין תינוק ובין תינוקת אסורים מזמן שהם קרובים להביא סימני גדלות בשדים ובצימוח שיער[פח].

הטור (או"ח סי' עג) כתב שלשה שיעורים לגבי גילם של תינוקות לגבי קריאת שמע עמהם במטה: א. תינוק הוא עד שהוא בן שתים עשרה שנה ובתינוקת הוא עד שהיא בת אחת עשרה שנה, ואפילו הביאו שתי שערות. ב. בשנת שלש עשרה לתינוק או שתים עשרה לתינוקת אם הביאו שתי שערות אסור לקרוא בלא הפסקת טלית ואם לא הביאו שתי שערות מותר. ג. משנת שלש עשרה לתינוק ושנים עשר לתינוקת אפילו לא הביאו שתי שערות אסור בלא הפסקת טלית.

והקשו הפרישה (אהע"ז סי' כא אות טו) **והמגן אברהם** (שם סק"ג) שלכאורה הטור סותר משנתו, שהרי באבן העזר (סי' כא) כתב לגבי שכיבת אדם עם בניו במטה, שתינוק הוא מגיל שתים עשרה ותינוקת הוא מגיל אחת עשרה, ולא חילק בין הבאת שערות ללא הבאת שערות.

עוד הקשה המגן אברהם, שכמו כן הרא"ש לכאורה סותר דבריו, שהרי בסוגייתנו (פ"ג סי' לה) כתב שמותר לקרוא קריאת שמע כשהוא במטה עם תינוק בן שתים עשרה שנים ותינוקת בת אחת עשרה שנים אם לא הביאו שתי שערות, ואילו בקידושין כתב שאף אם לא הביאו סימני נערות אלא שהם קרובים לזמן הבאת סימנים, אסור לישן עמהם בקירוב בשר. ומה טעם החילוק בין דיני קריאת שמע לדיני קריבה לעריות. ולא עוד אלא שהרא"ש בקידושין למד את שיעור השנים מדיני קריאת שמע המבוארים בסוגייתנו, ואם כן היאך כתב הרא"ש בסוגייתנו שאם לא הביאו שני שערות מותר, ובקידושין כתב שׁשנה קודם זמן הבאת הסימנים כבר אסורים אף אם לא הביאו סימנים. עוד הקשה שאם אסור להם לשכב ביחד משום איסור ייחוד, מה צריך לומר שאסור לו לקרוא כך קריאת שמע.

הפרישה תירץ את קושייתו על הטור בב' אופנים: א. שהטור באבן העזר עוסק באופן שיש כבר שערות, והנידון הוא ממתי השערות גורמים לנו לאסור. ב. שבאבן העזר מדובר לענין איסור ייחוד, ובזה החמיר הטור אפילו באב ובנו. אך באורח חיים מדובר באופן שלא שייך ייחוד כגון שמצויים עוד אנשים, ולכן מותרים לשכב יחד, אלא שאסורים לקרוא קריאת שמע[פט].

המקנה (שם ברש"י ד"ה זה) תירץ, שהטור החמיר בהלכות אבן העזר מחמת שאיסור קירבה לעריות חמור יותר, כיון שזהו איסור דאורייתא[צ], ולכך אסור אף כשלא הביאו סימני נערות. והוסיף שהרא"ש דקדק כן מלשון הגמרא, שבקידושין

פג. **והוכיח** כן ממה שכתב רש"י (ד"ה אבל) בסוף הדיבור המתחיל לגבי האיש 'אף על פי שמגולות עגבותיו, והיינו סייעתא'. ולכאורה רש"י כבר היה צריך לכתוב משפט זה בדיבור המתחיל הקודם (ד"ה וקוצה) לגבי האשה, שמשם הראיה. אלא מוכח שעיקר הראיה הוא רק ממה שסיימה המשנה 'אבל לא האיש'. פד. **ועיין** בברכת אהרן שהאריך להביא ראיות רבות שאין הבנות בכלל הבנים וראיות רבות שהבנות בכלל הבנים, ולכן כתב שקשה לתת בדבר זה גדרים ברורים אלא כל מקום לפי הענין. פה. **אלא** שלפי הלשון הראשון אם הביאה סימנים כשהיא בת תשע שנים ויום אחד הרי היא גדולה וכמו שמצינו דעה כזו בנדה (מו.), ולפי הלשון השני רק אם הביאה שערות כשהיא בת שתים עשרה היא נחשבת גדולה, אבל אם הביאה סימנים כשהיא פחותה מבת שתים עשרה ויום אחד, אין זה סימנים אלא שומא. רש"י (שם ד"ה תינוקת וד"ה וזה). פו. **המקנה** (שם ברש"י ד"ה זה) הקשה שבנדה (מו.) מבואר שאף בתינוקת שיעור השערות הוא בגיל תשע שנים. וביאר, שאמנם מבואר שם שיש סימני נערות בגיל תשע, אך לא מבואר שסימן של שדים נכונו קיים כבר בגיל זה. פז. **וכן** פסק הטור (אהע"ז סי' כא). פח. **הרא"ש** הוכיח כדבריו מהמבואר בסוגייתנו. פט. **ועיין** בדבריו שכתב שאסורים מצד לבו רואה את הערוה, והעיר האליה רבה (או"ח סי' עג סק"ה) שהוא טעות ואסורים מצד הנגיעה. צ. **הנלמד** מהפסוק (ויקרא יח ו) 'לא תקרבו לגלות ערוה'.

אמרו 'וזה וזה כדי שיהיה שדים נכונו' וכו', ובסוגייתנו אמרו 'אידי ואידי עד כדי שדים נכונו' וכו', ומשמע שלגבי קירוב בשר די בכך שהיא ראויה להביא סימנים, ולגבי קריאת שמע צריך שבפועל יבואו הסימנים[צא]. ועל מה שהקשה המגן אברהם שאם אסורים לשכב יחד מה נפקא מינה אם אסורים לקרוא קריאת שמע, תירץ המקנה שהנפקא מינה היא כשמותרים בייחוד כגון האב עם בנו והאם עם בתה, שאז אסורים רק לקרוא קריאת שמע[צב].

העצי ארזים (אהע"ז סי' כא סק"ו) תירץ את הסתירה ברא"ש, שמה שהרא"ש אסר בסוגיא בקידושין לשכב עם בניו במטה אפילו בלא הבאת ב' שערות, היינו בלא החזרת פנים שאסור מדין נגיעת ערוה, ולכן כבר מהשנה הסמוכה לגדלות אינם נחשבים קטנים לענין זה. אבל בסוגייתנו מדובר שקורא בהחזרת פנים, אלא ששיטת הרא"ש שאין בעגבות משום ערוה[צג] ורק בגדולים אסור משום הרהור, ולגבי זה פסק שאינם נחשבים לגדולים בשנת שתים עשרה ושלש עשרה, אלא אם כן הביאו ב' שערות.

מה היתה ההווה אמינא של רב כהנא לקשר בין השאלות

א"ל רב כהנא לרב אשי התם אמר רבא אע"ג דתיובתא דשמואל הלכתא כוותיה דשמואל הכא מאי. בתוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה אע"ג) ביאר שרב כהנא סבר שכיון שקריאת שמע ותפילין שניהם דבר אחד שבקדושה, יתכן שדין אחד להם.

הקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה אמר) ביאר, שכיון שאת שני האיבעיות, הן שנים שישנים במטה אחת, והן להניח תפילין תחת מראשותיו, רב יוסף בנו של רב נחוניא הקשה כן לפני רב יהודה, ורב יהודה ענה בשניהם תשובה זהה 'הכי אמר שמואל' וכו'. אם כן עלה בדעת רב כהנא שאת שתי השאלות שאל רב יוסף בהזדמנות אחת ותשובה אחת נאמרה על שניהם, ולכן הוא מובא באותו לשון על שני השאלות. אלא שהגמרא חילקה את השאלות לשנים בעקבות המשא ומתן שבא בעקבות השאלה הראשונה. ואם כן, כאשר אמר רבא שהלכה כשמואל אף שהופרכו דבריו, הסתפק רב כהנא האם בשאלה השניה שבה לא הופרכו דברי שמואל כל שכן שהלכה כמותו[צד], או שכוונת רבא היתה בדווקא על השאלה בה הופרכו דברי שמואל. אבל זה פשוט שאילולא היה סבור רב כהנא ששתי השאלות נשאלו בפעם אחת לא היה מעלה על דעתו להסתפק בדברי רבא אם כוונתו אף לשאלה השניה[צה]. ועל כך תירץ לו רב אשי ששני השאלות לא נשאלו כלל יחדיו, ואם כן אין מקום להסתפק אם רב יהודה נתכוון גם לשאלה השניה. וביאר בזה את תשובת רב אשי 'אטו כולהו בחדא מחתא מחתינהו, אלא היכא דאיתמר איתמר היכא דלא איתמר לא איתמר'. שלכאורה יש להקשות, מדוע הוצרך רב אשי להאריך בדבריו, ולא השיב בפשיטות שלגבי מה שאמר רבא שהלכה כשמואל אכן כך ההלכה, ולגבי מה שלא אמר אין אנו פוסקים כמותו[צו]. אלא, כוונתו היתה להשיב לרב כהנא על ההבנה שהביאה אותו להסתפק, ועל כך השיב לו שלא כמו שאתה סבור ששתי השאלות נשאלו בפעם אחת אלא כל שאלה נשאלה בזמן אחר, ולכן לגבי מה שאמר רבא שהלכה כמותו, כך נפסק להלכה, והיכן שלא נאמר שהלכה כמותו אכן לא נפסק כמותו.

המנחת יהודה (ד"ה א"ל) ביאר, שרב כהנא הבין שאם לעיל רבא התיר לאדם לשמש מטתו אף שהתפילין מונחות תחת מראשותיו בין הכר לכסת, כל שכן שיהיה מותר לקרוא קריאת שמע כאשר הוא עם אשתו במטה ומחזרת פניה. ועל כך השיב לו רב אשי, שהלכה כשמואל רק היכן שנאמר הלכה כשמואל, אך לענין קריאת שמע אין הלכה כמותו.

על איזה דין הסתפק רב כהנא

שם. **רש"י** (ד"ה הכא) ביאר, שרב כהנא הסתפק האם גם לגבי הדין שאיש השוכב עם אשתו שהתיר שמואל לקרוא קריאת שמע הלכה כמותו או לא.

האחרונים[צז] הקשו, הרי לגבי השוכב עם אשתו במטה גם רב יוסף סובר שמותר לקרוא קריאת שמע, וכל מחלוקתם היה ששמואל סובר שכל שכן עם אדם אחר מותר. ורב יוסף סובר שדווקא באשתו יש להתיר מפני שרגיל בה אבל לא באדם אחר.

הצל"ח תירץ, שרש"י סובר שלענין מחלוקת שמואל ורב יוסף האם הדין לגבי השוכב עם אדם אחר, אם דינו קל משוכב עם אשתו או לא, ודאי שהלכה בזה כשמואל שמותר, שאין הלכה כתלמיד במקום הרב, ורב יוסף היה תלמידו של רב יהודה שהוא היה תלמידו של שמואל. ואף שמצינו שתי ברייתות החולקות בזה, יש לנו ללכת אחר הכרעת האמורא הסובר כאחד מן הברייתות. ולפי זה, כאשר אדם שוכב עם אדם אחר סובר רש"י שודאי מותרים בקריאת שמע, שהרי מצינו ברייתא המתרת, ושמואל פסק כמותה. אבל השוכב עם אשתו שמצינו ברייתא האוסרת ולא מצינו ברייתא שמבואר בה במפורש שמותר, בכך הסתפק רב כהנא אם הלכה כשמואל ומותר או לא[צח].

יש מן האחרונים[צט] שכתבו על פי מה שכתב **הרא"ש** (פ"ג סי' לה) בשם ר"י שלהלכה אין פוסקים כשמואל ורב יוסף, אלא גם עם אשתו לא יקרא קריאת שמע אם אין טלית מפסקת בינו לבינה. ולפי זה יש לומר שזה מה שהסתפק רב כהנא האם אפילו לגבי השוכב עם אשתו אין הלכה כשמואל, ועל כך השיב לו רב אשי שאכן אין הלכה כמותו בזה. ומה שנקט רב כהנא בשאלתו רק את שמואל אף שגם רב יוסף סובר כמותו לגבי אשתו, מפני שלעיל (כג:) אמר רבא את דבריו לגבי שמואל. ולפי מה שכתב הרא"ש מובן מה שרב כהנא רצה לדעת האם לגבי השוכב עם אשתו הלכה כשמואל, מפני שגם לענין הלכה זו מצינו ברייתא החולקת על דבריו וסוברת שעם אשתו גם אסור [וכמו שהקשה שמואל לרב יוסף שהברייתא השלישית אוסרת אף באשתו], ואף שיש ברייתא הסוברת כמותו, מכל מקום הרי שמואל לא ידע מהברייתות, שאם לא כן הוא היה אומר שההלכה כאותה ברייתא. וכיון שכן, אפשר שאין לנו להשגיח על דברי שמואל, אלא לפסוק כאחד מהברייתות לפי כללי הפסק[ק].

ביאור תשובת רב פפא

קרא עליה שער שער. **רש"י** (ד"ה שער) כתב 'כלומר מה בכך'. והיינו, שרב פפא השיב לרב מרי שכאשר יוצא שיער מתוך בגדו אין בכך איסור[קא].

רבינו חננאל (הו"ד באור זרוע סי' קלג) ביאר[קב], שכוונת רב פפא היתה לומר 'שיער, שיער' כלומר, השיער הוא הרי שיער ולא בשר ולכן אין זה ערוה.

הברכת ראש (ד"ה קרא) כתב שלפירוש רש"י קשה הלשון 'קרא עליה'. וביאר, שרב פפא קרא לעבר רב מרי בלשון שאלה 'שיער שיער', כלומר, וכי יש גזירה שוה שיער שיער שממנו נלמד לאסור שיער האיש כשם ששיער האשה אסורה [כמבואר לקמן ששיער באשה ערוה][קג].

הברכת אברהם (ברש"י ד"ה שער) ביאר, שמשמעות הלשון 'שיער שיער' היינו אפילו אם יוצא הרבה שיער. אך כתב שאפשר גם לפרש כוונת רב פפא להיפך, והיינו שדווקא במקום שיער אין בזה איסור, אבל כאשר השיער יוצא תחת בגדיו יש בכך איסור[קד].

המגיד תעלומה (ד"ה קרא) הביא מה שהגמרא בבבא בתרא (טז.) דורשת מהכתוב (איוב לח א) 'ויען ה' את איוב מן הסערה', שהקב"ה אמר לאיוב שהרבה שערות בראתי באדם וכל שערה ושערה בראתי לה גומא [-בור] בפני עצמה

צא. **הרמב"ם** (איסורי ביאה פכ"א ה"ז) כתב, שמשעה שהגדילה הבת שנהיו שדים נכונו ושערך צמח, זה ישן בכסותו וזו ישנה בכסותה, וכן פסק השולחן ערוך (אהע"ז סי' כא ס"ז), ולא נתפרש בדבריהם מאיזה גיל אסורות כשהביאו שערות. הב"ח (שם ס"ו) ביאר, שלדעתם מותר לישן עם הבת עד שתהיה גדולה לכל דבר [וכתב שלא היה לשו"ע להקל בזה, כיון שדעת הרא"ש שבתינוקת כבר משתגיע לי"א שנה אסור לישן עמה, ואין צריך שתהיה גדולה]. אמנם החלקת מחוקק (שם ס"ק יב) ביאר, שלדעתם כל שהביאה הבת סימנים אלו של שדים נכונו ושערך צמח, אף אם היא קטנה אסור לישן עמה, משום שמסתמא מזמן זה כבר הבת בושה לעמוד לפניו ערומה, וכמבואר בהמשך הסוגיא בקידושין שמזמן זה אסור לישן עמה אף כשהיא קטנה. והמקנה (שם ברש"י ד"ה זה) כתב שהרמב"ם בהלכות איסורי ביאה (שם) סמך על דבריו בהלכות קריאת שמע (פ"ג הי"ט) שפסק שם שתינוקת בגיל אחת עשרה אם הביאה סימנים אסור לאביה לקרוא קריאת שמע כשהוא עמה במטה, ואם היא בת שתים עשרה אסור אף כשלא הביאה סימנים, וכן נתכוון הרמב"ם לפסוק גבי דיני קריבה לעריות. צב. **וכן** תירצו האליה רבה (שם סק"ה) והעצי ארזים (אהע"ז סי' כא סק"ו). עוד תירץ האליה רבה שהנפקא מינה היא בשתי נשים שמותרות לשכב יחד, אך אסורות לקרוא קריאת שמע בלא הפסק טלית משום שגם בהן שייך הרהור כמבואר בשבת (סה.). עוד תירץ העצי ארזים שהנפקא מינה היא אם עבר ושכב כך וקרא קריאת שמע שצריך לחזור ולקרוא, ועיין בפרי מגדים (שם אשל אברהם סק"ג) שכתב שמקושיית המגן אברהם מוכח שסובר שאם קרא קריאת שמע בלא הפסק טלית יצא בדיעבד כדעת הפרי חדש. צג. **עיין** שם בדבריו שהוכיח שכך שיטתו, ממה שהרא"ש לא הביא את תירוצו של רב נחמן בר יצחק בענין האשה שהיתה יושבת וקוצה חלתה ערומה. צד. **והטעם** שרבא לא פירט שגם במה שלא הופרכו דברי שמואל הלכה כמותו, מפני שסמך על השואל שיעשה קל וחומר בעצמו שאם על השאלה שבה הופרכו דברי שמואל הלכה כמותו, כל שכן שבשאלה השניה שלא הופרכו דבריו הלכה כמותו. צה. **וכעין** זה ביאר המגיד תעלומה (ד"ה התם). צו. **עיין** בשלמה משנתו (ד"ה אידי) שהקשה גם הוא על הלשון 'אטו כולהו בחדא מחתא מחתינהו', וביאר הדברים על פי שיטת רש"י. צז. **ברכת** ראש ולשון הזהב (שם), ברכת ה', שמן רקח, צל"ח ומנחת יהודה (ברש"י ד"ה הכא). צח. **לפי** זה נמצא שלרש"י עם אחר מותר לקרוא קריאת שמע ועם אשתו אסור שכך השיב לו רב אשי שאין הלכה בזה כשמואל. וחולק בזה על הרי"ף שפוסק כרב יוסף שעם אשתו מותר ועם אחר אסור. צט. **גנזי** יוסף (ברש"י ד"ה הכא), ברכת ה' ומנחת יהודה (שם). ק. **ועיין** עוד בברכת ראש (ד"ה השם) ובלשון הזהב (ד"ה א"ל) מה שביארו בזה. קא. **המנחת** יהודא (ברש"י ד"ה שער) ביאר שרש"י למד זאת ממה שרב פפא לא תירץ אלא רק חזר על לשון השואל בצורה של ביטול. ועיין באדרת אליהו (ריקי, ד"ה שער) מה שביאר בזה. קב. **וכן** ביארו הברכת יהושע (ד"ה א"ל) והמגיה על הברכת אברהם (ברש"י ד"ה שער). קג. **וכעין** זה ביאר בשדה יצחק (ברש"י ד"ה שער), שכוונתו היה לומר בלשון שאלה, 'שיער שיער', כלומר, האם כל מיני השיער הם שיער ערוה, הרי אפשר ששיער האשה ערוה ואין שיער האיש ערוה. וכן ביאר ביגיעות מרדכי (ד"ה קרא), וביאר ששאלת רב מרי היתה משום שידע מה שאמר רב ששת לקמן ששיער באשה ערוה, אך לא שמע שטעמו הוא מהמבואר בפסוק (שיר השירים ד א) 'שערך כעדר העזים'. וחשב שאין זה בגלל שהשיער עצמו הוא ערוה, אלא בגלל שטפח באשה ערוה אם כן גם שערה המחובר לגופה נחשב כבשרה והרי זה ערוה. ולפי זה שאל האם גם שיער הגדל בערות האיש גם כן ערוה, ומן הטעם שהיא מחוברת לערותו. ועל כך השיב לו רב פפא, 'שיער שיער'. כלומר, מה אתה מדמה שיער האיש לשיער האשה, שהרי בשיער האשה טעמו של רב ששת הוא משום שהשיער עצמו הוא ערוה ולמד זאת מהפסוק, אך לא כן בשיער האיש. קד. **ועיין** שם שתמה מדוע הפוסקים השמיטו מה הדין בזה, ומדוע היה פשוט להם שכוונתו להקל. המנחת שמואל (ד"ה שער) כתב, שהשולחן ערוך השמיט דין זה מפני שלהלן בגמרא מבואר ששיער באשה ערוה, וממילא נלמד ששיער שבאיש אינו ערוה. אך אין זה מוכרח, מפני שיש לומר שבאשה כל שערותיה המכוסות נחשבות כערוה ואילו באיש

שממנה היא יונקת את חיותה, והטעם שבראתי לכל נימא גומא בפני עצמה בכדי שלא יהיו שתים יונקות מגומא אחת, שאם היו שתים יונקות מגומא אחת היו מחשיכות את מאור עיניו של האדם. ולפי זה ביאר, שרב מרי שאל את רב פפא בלשון יחיד 'שיער היוצא בבגדו מהו', וזה ודאי ששאלתו לא היתה בדווקא מה הדין כאשר יצאה שערה אחת מבגדו אלא אף על כמה שערות[קה]. ועל כך השיב לו רב פפא וקרא עליו 'שיער שיער', רצה לומר שהרי הנך רואה שמשמים סבבו שתשאל בלשון יחיד על שיער אחד, וזה מפני שלכל שערה יש גומא בפני עצמה כדי שתהיה הראיה שולטת באדם ולא יתעוורו העיניים ח"ו, אם כן זה לך סימן שמותר לראות השיער ואין חשש שעובר בכך על האיסור שלא יראה בך ערות דבר[קו].

האם מקומות אלו ייחשבו ערוה גם בטומטום

א"ר יצחק טפח באשה ערוה. **הגליוני הש"ס** (ד"ה טפח) הסתפק, האם מה שאמרו בסוגייתנו שטפח מגולה וכן שוק קול ושיער שבאשה הם ערוה הוא הדין גם בטומטום, או שמא הסיבה שמקומות אלו הם כערוה מפני שגורמות לחימוד, ובטומטום לא שייך טעם זה. וכתב שמתוך דברי **הכלבו** (הלכות פורים סי' מה) מתבאר שגם בטומטום שייך האיסור של קול באשה ערוה[קז].

וכן כתב **במשנה אחרונה** (זבים פ"ב מ"א) שאם נראה טפח מגולה בבשר טומטום ואנדרוגינוס אסור לקרוא קריאת שמע כנגדן, כנשים[קח].

האם טפח באשה ערוה גם לגבי נשים או רק לגבי אנשים

שם. הרשב"א (ד"ה אמר) כתב, שמה ששוק באשה ערוה היינו דווקא לאחרים ולאנשים משום הרהור, אבל לגבי עצמה אין זה נחשב ערוה, והראיה מהמבואר בחלה (פ"ב מ"ג) שהיא יכולה לשבת ולהפריש חלה בהיותה ערומה ולברך על הפרשתה.

הרא"ש (פ"ג סי' לז) כתב, שמה שאמרו טפח באשה ערוה היינו דווקא לגבי נשים אחרות אבל לגבי עצמה אין זה נחשב כערוה וכמבואר בחלה.

וכתב המעדני יום טוב (שם אות ס) שהרשב"א והרא"ש חולקים לענין נשים אחרות, שהרשב"א סובר שטפח באשה ערוה היינו רק לגבי אנשים אחרים אבל לגבי נשים אחרות אין בכך ערוה[קט], ואילו הרא"ש סובר שגם לגבי נשים אחרות נחשב כערוה, ורק לגבי עצמה אין זה נחשב כערוה.

ולענין הלכה פסק **הרמ"א** (סי' עה ס"א) כהרא"ש שטפח באשה ערוה אפילו לאשה אחרת, רק שבעצמה יכולה לקרות ק"ש אף על פי שהיא ערומה. אמנם **הפרי חדש** (שם סק"א) כתב שדברי הרשב"א עיקר. וכן הכריע **המשנה ברורה** (שם סק"ח)[קי].

האם כל טפח באשה ערוה

שם. הראשונים[קיא] כתבו, שטפח באשה ערוה היינו רק במקום שדרכו להיות מכוסה, אך מקום שדרכו להיות מגולה מותר לקרוא כנגדו קריאת שמע אף אם מגולה ממנו טפח.

באגרות משה (או"ח ח"ד סי' טו ד"ה והנה הרמב"ם) כתב, שאדם המהרהר אף ממקומות מגולים כפניה וכדו', אסור לקרוא אף כנגד מקומות המגולים. וכעין זה כתב **בשלחן הטהור** (סי' עה ס"ד) שאסור לקרוא קריאת שמע נגד פני אשה אפילו בראיה בעלמא[קיב].

טפח באשה לפני כתבי הקודש

שם. המשנה ברורה (סי' מה סק"ה) כתב, שאם יש בבית המרחץ אדם ערום אסור להכנס בה בתפילין וכתבי הקודש, מפני שאסור לעמוד לפני השם ערום.

ובחוט שני (אהע"ז סי' כא עמ' סח) הסתפק באשה ששערה מכוסה אך טפח מן המקומות המכוסים שבה מגולה לפני כתבי הקודש כמו ספרים, האם נחשב כערוה שאסור לה לעמוד כך לפני כתבי הקודש, או שאין טפח באשה נחשב כערוה אלא רק ערוה ממש כמו באיש, ולפי זה יהיה מותר לאשה מן הדין להניק את בנה וכדומה לפני ספרי קודש.

וכתב, שלפי שיטת **הרשב"א** [הובא לעיל] שאין מקום מכוסה של אשה נחשב ערוה ממש, שהרי רק לגבי אנשים אסור ומשום הרהור, ואם כן לשיטתו לכאורה יהיה מותר לה לגלות טפח מגופה לפני כתבי הקודש. אך לשיטת **הרא"ש** שכל טפח באשה נחשב כערוה, אם כן גם לגבי ביזוי כתבי הקודש יהיה הדין כן. אך יש לומר, שכל דברי הרשב"א אמורים לגבי איסור 'לא יראה בך ערות דבר' שלגבי זה אי אפשר לומר שטפח באשה נחשב כערות דבר, אבל לגבי ביזוי כתבי הקודש אפשר שלא צריך שיהיה ערוה ממש, אלא כל דבר שנקרא ערוה יש בגילויו ביזוי הקודש[קיג].

כיצד למד רב ששת שאין להסתכל באצבע קטנה של אשה

למה מנה הכתוב תכשיטין שבחוץ עם תכשיטין שבפנים. רש"י (ד"ה עם) כתב שבני ישראל הביאו את התכשיטים הללו על כפרת הרהור עבירה שהסתכלו בבנות מדין.

הלשם **זבח והעקבי יעקב** (ברש"י ד"ה עם) הקשו, מדוע הוצרך רש"י לבאר כאן לשם מה הביאו בני ישראל את התכשיטים הללו. ותירצו, שהוקשה לרש"י שהרי ודאי שהתורה צריכה לפרט כל מה שבני ישראל הביאו, ומה קשה לרב ששת מדוע מנה הכתוב את התכשיטים הללו. ואם היה קשה לרב ששת שלא היתה התורה צריכה לפרט בכלל את התכשיטים אלא רק לפרט את משקלם, אם כן הוא היה צריך לשאול בפשיטות 'למה מנה אותם'. לכן ביאר רש"י שהביאו אותם על כפרת הרהורי עבירה, וכמבואר בתרגום יונתן בן עוזיאל (במדבר לא נ) שהם אלו שפרקו ונטלו את התכשיטים מעל גופן של בנות מדין, ובודאי שבאותה שעה הם הסתכלו בהן[קיד]. ועל זה הקשה רב ששת מדוע יש צורך להביא כפרה על תכשיטים שבחוץ, הרי טבעות וצמידים הם דברים שנמצאים על היד, ואין זה מקום ערוה. ומכך שמנה הכתוב את התכשיטים הללו עם התכשיטים שהוצרכו בני ישראל להביא לכפרה, מוכח שאף מקומות אלו הם ערוה, וכל המסתכל באצבע קטנה שבאשה כאילו מסתכל במקום התורף[קטו].

אם טפח הוא רק באשתו או גם באשה אחרת

אלא באשתו ולק"ש. הרשב"א (ד"ה והא) כתב בשם **הראב"ד** שרק באשתו אסור לקרוא כנגד טפח מבשרה, אך באשה אחרת אסור להסתכל בשום מקום ואפילו באצבע קטנה שלה[קטז]. וביאר בזה את מה שאמר רב חסדא לקמן ששוק הוא ערוה, היינו שבא לומר ששוק נחשב למקום מכוסה אף על פי שבאיש אין הוא מקום מכוסה. **והרמ"א** כתב שמדברי **הרא"ש** נראה שסובר שאף באשה אחרת אסור רק כנגד טפח. וכן כתב **הב"ח** (סי' עה ד"ה טפח) שדעת כל הפוסקים שגם באשה אחרת אסור לקרוא קריאת שמע רק כנגד טפח בבשרה.

והקשה הב"ח על שיטתו שגם באשה אחרת אסור לקרוא רק כנגד טפח בבשרה, הרי אסור להסתכל באשה אחרת אפילו באצבע קטנה. ותירץ, שמה שאסור להסתכל אפילו באצבע קטנה, הוא דווקא במתכוין ליהנות, אך לקרוא קריאת שמע כנגד טפח בבשרה אסור אפילו אם אינו מתכוין ליהנות, אלא שרואה אותה לפי תומו בלא כוונה.

האם מותר לקרוא כנגד טפח מגולה בעצימת עינים

שם. הרמב"ם (קריאת שמע פ"ג הט"ז) כתב שאין לקרוא קריאת שמע כנגד טפח באשה מגולה עד שיחזיר פניו[קיז]. וכתב **הבית יוסף** (סי' עה ד"ה וכתב הרמב"ם) שמשמע מדבריו שדי בחזרת פנים אף שהיא סמוכה לו, שהרי הכתוב תלה איסור ערוה בראייה וככתוב (דברים כג טו) 'ולא יראה בך ערות דבר', ולכן בלילה או אפילו ביום אם הוא סומא או אם עוצם עיניו, מותר. והוכיח הבית יוסף[קיח] ממה שכתב **הרשב"א** (כה: ד"ה והלא) בשם **הראב"ד** שהעומד ערום בתוך המים אין לו לחוש לעיניו רואות את הערוה משום שמסתכל מחוץ למים, ומוכח מדבריו

רק שיער הערוה אסור. **קה. כפי** שאכן רש"י (ד"ה יצא) כתב בלשון רבים 'יצא שערו בבגדו'. **קו. אמנם** יעויין בנדה (נב:) שם מבואר שמה שאין שתים יונקות מגומא אחת הוא בשערות שבראש, אבל בשערות שבגוף יתכן שיינקו מגומא אחת ולא יחשיכו מאור עיניו. ועיין בחסדי דוד (בתוספתא פרה פ"ב ה"ז ד"ה היו) מה שרצה לדון לפי זה לענין פרה אדומה. **קז. שכתב** שם שנשים יכולות להוציא את האנשים בקריאת המגילה מחמת שאף הן היו באותו הנס. והביא מבעל עשרת הדברות שכתב שאין נשים מוציאות את האנשים בקריאת המגילה מפני שאינם יכולים לשמוע את קולן שהרי קול באשה ערוה. והוסיף, שטומטום לפי הדעה הראשונה יכול להוציא אחרים ידי חובתם ממה נפשך. ומכך שכתב שרק לדעה הראשונה יכול להוציא, משמע שלדעת העשרת הדברות אינו יכול להוציא, ומוכח שגם בו שייך האיסור של קול באשה ערוה. **קח. ויש** מן האחרונים שהקשו, הרי אם לענין יחוד פסק הרמב"ם (איסורי ביאה פכ"ב הי"א) והשולחן ערוך (אהע"ז סי' כב סי"ב) שהאיש מתייחד עם האנדרוגינוס ועם הטומטום, ומדוע אם כן לגבי טפח מגולה וקול ייחשב כערוה. ואף לדעת הגר"א (שו"ע שם) שאנדרוגינוס אסור ביחוד אף אם האיש, מכל מקום לגבי טומטום כולם מודים שמותר לו להתייחד עם איש וכן עם אשה [מפני שאינו ראוי לביאה כלל], ואם לענין יחוד לא נחשב ערוה כל שכן לענין טפח מגולה וקול. **קט. ברשב"א** לכאורה יש סתירה בדבריו, שבתחילה כתב 'ודוקא לאחרים ולאנשים משום הרהור' ומשמע שלנשים אחרות אין חסרון לראות טפח מגולה של חברתה. אך בהמשך דבריו כתב 'אבל בעצמה לא' ומכאן משמע שרק לעצמה אין זה נחשב לערוה אבל לשאר נשים כן נחשב כערוה. מכל מקום האחרונים [מעדני יום טוב (שם), פרי חדש (או"ח סי' עה אות א), עולת תמיד (שם סק"ג), באר היטב (סק"ד)] למדו שהרשב"א והרא"ש נחלקו בענין זה, וכמו שנתבאר. **קי. המשנה** ברורה (שם) הכריע כהרשב"א מפני שהביא שהאליה רבה (שם סק"ג) והגר"א (שם אות ג) כתבו שיש טעות סופר ברא"ש, וגם הוא מודה שלגבי נשים אחרות אין בכך איסור ערוה, ורק לאנשים אחרים. **קיא. ראב"ד** (הובא ברשב"א ד"ה והא), רא"ה (ד"ה ואמרינן), מאירי (ד"ה ארין). וכן דייק בכסף משנה מלשון הרמב"ם (קריאת שמע פ"ג הט"ז) שאסור לקרוא קריאת שמע רק כנגד טפח במקומות שדרכם להיות מכוסים, וכן דייק הבית יוסף (או"ח סי' עה ד"ה וכתב הרמב"ם) מלשון הטור (שם). **קיב. אמנם** במאירי (שם) מבואר להדיא שכנגד פניה מותר. **קיג. ועיין** ברמ"א (או"ח סי' ערה סי"ג) שכתב שנהגו לכסות הקטנים שלא יהיו ערומים בפני הנרות של שבת משום ביזוי מצוה. **קיד. ואף** שהתרגום יונתן כתב (שם) שבאותה שעה הם לא הסתכלו בהן, אמנם רש"י פירש כאן על פי הגמרא בשבת (סד: ד"ה לומר) שכן הסתכלו בהן ועל זה הביאו כפרה. **קטו. וכן** כתב רש"י (שם), שהראיה של רב ששת הוא מכך שהביאו כפרה על דברים אלו. ועיין במגיד תעלומה (ד"ה למה) כיצד ביאר דברי רב ששת. **קטז. וכן** כתבו האשכול (סי' ז) והראבי"ה (סי' עו) בשם בה"ג שבאשה אחרת אסור לקרוא קריאת שמע אפילו כנגד פחות מטפח בבשרה, וכן כתב הרוקח (סי' שמה). **קיז. וכן** כתבו הסמ"ג (עשין יח) והסמ"ק (סי' פג). **קיח. וכן** הוכיח גם בסי' עד (ד"ה וכתב הרשב"א).

שאף אם יסתכל לתוך המים יראה את הערוה, כיון שכעת אינו רואה את הערוה, מותר. וכן פסק **השולחן ערוך** (שם ס"ו)[קיט]. והוסיף **המשנה ברורה** (שם ס"ק כט) שלגבי ערות עצמו לא מועיל עצימת עיניים, אף לדעת השולחן ערוך.

אמנם הביא הבית יוסף שדעת **הרוקח** (סי' שמד) שאסור לקרוא בעצימת עינים כנגד ערוה. וכן כתב **המרדכי** (פ"ג סי' עו), וכן דעת רוב **האחרונים**[קכ] שאין להקל בקריאת שמע בעצימת העינים, או בלילה או סומא[קכא]. והוכיחו כן **המרדכי והב"ח** מהמבואר בירושלמי (ברכות פ"ג ה"ה) שרבי לייא וחבריו ישבו לפני פונדק מטונף בלילה, ושאלו חבריו את רבי לייא האם מותר להם לדבר בדברי תורה במקום זה, האם כיון שהמקום מטונף אסור להם לדבר בדברי תורה או שמא מפני שאינם רואים את הטינופת בגלל חשכת הלילה מותר. אמר להם כיון שאילו היה עכשיו יום הייתם רואים את הטינופת, גם עכשיו אסור. ונמצא לפי זה שאף בעצימת העינים יהיה אסור. אך **האחרונים**[קכב] דחו ראייתם, מפני שהירושלמי עוסק לענין צואה, שלגבי זה דורשים את הכתוב (דברים כג טו) 'והיה מחניך קדוש' ולכן לא די בעצימת עינים, אבל לגבי ערוה דורשים את המשך הפסוק (שם) 'ולא יראה בך ערות דבר' וכל שאינו רואה מותר[קכג].

עוד הוכיח כן **הט"ז** (שם) מהגמרא לקמן (כה.) שאומרת שאסור לקרוא קריאת שמע כנגד ערוה בעששית משום שנאמר (דברים כג טו) ולא יראה בך ערות דבר 'והא קמיתחזיא', ולא אמרה הגמרא 'והא קא חזי', משמע שאסור אף אם הוא אינו רואה את הערוה, אלא שנראית לפניו[קכד].

בשו"ת פנים מאירות (ח"א סי' עד) כתב, שאפילו לדעת הרוקח וסיעתו האוסרים לקרוא קריאת שמע בעצימת עינים, היינו דווקא כנגד ערוה ממש, אבל כנגד טפח באשה ושערה שהאיסור בהן הוא משום הרהור, אין איסור לקרוא כאשר הוא עוצם את עיניו. וכעין זה כתב **החיי אדם** (נשמת אדם כלל ד סי' ב) שהואיל ושיער ופחות מטפח באשה ערוה מדרבנן, ומשום הרהור, לכן כל שאינו רואה אין כאן הרהור ומותר[קכה].

עבר וקרא קריאת שמע כנגד הערוה אם צריך לחזור ולקרוא

שם. הפרי מגדים (או"ח סי' עה אשל אברהם סק"א) כתב שמשמע **מהלחם משנה** (קריאת שמע פ"ג הט"ז) שהקורא כנגד הערוה צריך לחזור ולקרוא[קכו]. אמנם הביא דעת **הפרי חדש** (סי' עג אות ג) שכתב שבאופן שאסור לאדם לקרוא קריאת שמע מחשש שמא יוטרד מחמת הערוה ואף על פי כן עבר וקרא, אינו צריך לחזור ולקרוא[קכז], וכמו כן בנידון זה לא יצטרך לחזור ולקרוא. והוכיח כן גם מדברי **הב"ח** (שם ס"א ד"ה טפח).

מדוע לא תירצה הגמרא 'באשתו ולתפילה'

שם. **העיון מנחם** (ד"ה אמר - הראשון) הקשה, מדוע הגמרא לא תירצה 'לאשתו ולתפילה' או 'לקריאת שמע ולתפילה', שהרי גם לתפילה אסור. ותירץ, על פי מה שכתב **הנשמת אדם** (שם) שטפח באשה ערוה הוא מדרבנן, ולכן מועיל לגבי זה עצימת עינים אף שלגבי ערוה צריך חזרת פנים. ולפי זה מובן מדוע לא תירצה הגמרא גם לענין תפילה, משום שלגבי תפילה מבואר ביבמות (קה:) שאדם המתפלל צריך שיתן עיניו למטה ולבו למעלה, ומה שעיניו למטה הרי זה כמו עצימת עינים אם כן מותר לו להתפלל כך כנגד טפח באשה, לכן הוצרכה הגמרא לתרץ לענין קריאת שמע.

מדוע נקט רב חסדא שוק ולא שאר מקומות המכוסים שבאשה

שם. הבית יוסף (סי' עה ס"א ד"ה טפח) הקשה, מדוע רב חסדא נקט שוק הרי כל המקומות המכוסים באשה הם כערוה. ותירץ לפי מה שכתב **הרשב"א** (ד"ה והא דאמר, הו"ד לעיל) בשם **הראב"ד**, שרב חסדא נקט שוק להשמיענו שאף שאינו מקום צנוע באיש, מכל מקום באשה הוא מקום צנוע.

יש מהראשונים[קכח] שביארו שהחידוש הוא שאף על פי שפעמים שהשוק מגולה, עם כל זה דינו כמקום מכוסה[קכט].

הב"ח (שם ס"ב ד"ה וכן) **והצל"ח** (ברש"י ד"ה שוק) כתבו, שרב חסדא בא ללמדנו ששוק אשתו הוא ערוה אף אם הוא מגולה פחות מטפח[קל], וככתוב (ישעיה מז ב) 'גלי שוק עברי נהרות' וכתיב (שם מז ג) 'תגל ערותך' שמשמע כל שוק הרי זה ערוה אפילו פחות מטפח. ועוד כתב שם [כמו שהובא לעיל], שרב חסדא הוצרך ללמדנו זאת מפני שלולי הלימוד מהפסוקים היינו אומרים שאין איסור כלל להסתכל בשוק אשה, מפני שמסתבר שהם מלוכלכות בטיט וצואה ולא יגיע לידי הרהור, ואין זה דומה לאצבע קטנה שהיא נקיה וכל שכן הפנים שיכול לבוא מכך לידי הרהור, ולכן הוצרך להשמיענו שמהפסוקים אנו לומדים שאף על פי כן השוק באשה ערוה.

הפרי מגדים (או"ח סי' עה משבצות זהב סק"א) הביא **מהגהות מיימוניות** (קריאת שמע פ"ג אות ס) שכתב, שרב חסדא בא ללמדנו שלגבי נשים אחרות שוק אפילו פחות מטפח הרי זה ערוה, ונקט שוק והוא הדין לשאר איברים המכוסים.

מדוע הוצרך רש"י לבאר שמדובר בשוק של אשת איש

שם. רש"י (ד"ה שוק) כתב, שרב חסדא דיבר בשוק של אשת איש. והקשה **הב"ח** (סי' עה ס"ב ד"ה וכן) לשם מה כתב רש"י שמדובר באשת איש, הרי לגביה אף להסתכל באצבע קטנה אסור, כל שכן בשוק. ותירץ על פי מה שכתב [הובא לעיל] שלולי שהיה פסוק ללמדנו ששוק אסור, היינו אומרים שמותר, מפני שמסתבר שהוא מקום מטונף ומזוהם מחמת מלאכה[קלא], וזה בא הכתוב ללמדנו שהשוק הוא ערוה ואסור להסתכל בשוק של אשת איש, ובאשתו בשעה שקורא קריאת שמע.

הפרי מגדים (שם משבצות זהב סק"א) **והצל"ח** (ברש"י ד"ה שוק) כתבו, שרש"י סובר שמה שאמר רב ששת שכל המסתכל באצבע קטנה של אשה וכו', היינו דווקא במסתכל בכדי ליהנות, אבל בראייה בלבד אין בזה איסור. אבל שוק הנחשב לערוה אף שאינו מתכוין ליהנות אסור.

המגיד תעלומה (ד"ה שוק) **והברכת ראש** (ברש"י ד"ה שוק) כתבו, שרש"י בא ללמדנו שאף במקומות שרגילים ללכת יחפים או בנהרות שהדרך לגלות הרגלים, מכל מקום המסתכל ממקום השוק ולמעלה באשת איש, כאילו הסתכל בערוה.

השדה יצחק (ברש"י ד"ה שוק) כתב, שרש"י בא לומר שאשת איש היא ערוה להסתכל בה, לכן לגבי אשתו [שהיא אשת איש כלפי אחרים] אסרו לו לקרוא קריאת שמע כנגד שוקה. אבל אשה פנויה אף שאסור להסתכל בה בעת קריאת שמע, מכל מקום אינה ערוה, ולכן קוראים כנגד שוקה קריאת שמע.

היפה תלמוד (ד"ה אמר) כתב, שרש"י אינו בא לומר שרק שוק של אשת איש אסורה, אלא הוא הדין שוק של פנויה. אלא שבא לאפוקי בשוק של אשתו שלא בזמן קריאת שמע ותפילה שמותר.

המקור לכך שקול באשה ערוה

קול באשה ערוה שנאמר כי קולך ערב ומראך נאוה. בסוגייתנו מבואר שהמקור לכך שקול באשה ערוה נלמד מהכתוב (שיר השירים ב יד) 'כי קולך ערב ומראך נאוה'. אמנם בירושלמי (חלה פ"ב ה"א) מבואר שהמקור לכך הוא מהכתוב (ירמיה ג ט) 'והיה מקול זנותה ותחנף את הארץ'[קלב].

אם איסור שמיעת קול אשה הוא דאורייתא

שם. דנו האחרונים האם איסור לשמוע קול אשה הוא איסור דאורייתא או דרבנן. **המקנה** (קידושין ע. ד"ה א"ל הכי) כתב שנידון זה תלוי במחלוקת שהובאה **בבית יוסף** (אהע"ז סי' כא ס"א ד"ה ומ"ש ואלו הדברים) אם איסור הסתכלות בערוה הוא מדאורייתא או מדרבנן. שלדעת **הרמב"ם** (איסורי ביאה פכ"א ה"ב) שאיסור ההסתכלות הוא מדרבנן[קלג], הוא הדין לשמיעת קולה. ולדעת **רבינו יונה** (שערי

[קיט] **וכן** דעת הלבוש (שם ס"ו), הפרישה (שם אות ז) והמאמר מרדכי (שם אות ה). [קכ] **ב"ח** (שם ד"ה כתב), ט"ז (שם סק"ב), מג"א (שם סק"ט), פרי חדש (שם סק"ד), ברכי יוסף (שם סק"ו), הגר"א (שם אות יב), שולחן ערוך הרב (שם ס"ט) וחיי אדם (כלל ד ס"ג), וכן הכריע המשנה ברורה (שם ס"ק כט). [קכא] **וכתב** המשנה ברורה (שם) שלשיטת השולחן ערוך יהיה די בחזרת הפנים בלבד, אמנם לשאר האחרונים צריך להחזיר כל גופו ולא די בחזרת פנים בלבד. [קכב] **יד** אהרן (סי' עה ד"ה ע"ד), פרי חדש (שם), אליה רבה (שם סק"ו) ומאמר מרדכי (שם סק"ה). [קכג] **וראה** מה שכתבו הברכי יוסף והגר"א (שם) לבאר את הראיה מצואה לערוה. [קכד] **ועיין** עוד בדבריו ממה שהוכיח ממה שנאמר שערום לא יתרום, אף שלכאורה יכול לעצום את עיניו. [קכה] **ועיין** בדבריו שהסתפק לענין טפח ושוק באשה, אם הם ערוה מדרבנן או מדאורייתא. ועיין מה שכתב המהרש"ם (שו"ת, ח"ד סי' קטו) ובשו"ת נהרי אפרסמון (אהע"ז סי' יט) בענין ברכת שבע ברכות תחת החופה בעת שיש פריצות נשים. ובשו"ת שלמת חיים (סי' כו) התיר לדרוש בדברי תורה ברחבת רשות הרבים אף שיש נשים העוברות ברשות הרבים בלבוש לא צנוע. [קכו] **וכתב** שכן מוכח מהגהות מיימוניות (קריאת שמע פ"ג אות ס) ומהרמ"א (סי' עה ס"א). [קכז] **הובאו** דבריו לעיל. [קכח] **הרא"ה** (ד"ה ושוק), תוספות הרא"ש (ד"ה ואמר) והשיטה מקובצת (ד"ה שוק). [קכט] **ועיין** בשיטה מקובצת שכתב שהטעם הוא משום שהשוק מביא לידי ערוה. [קל] **וכן** כתב הט"ז (שם סק"א) ששוק באשה ערוה אף פחות מטפח מפני שהוא מקום הרהור יותר משאר איברים. אמנם מהרשב"א בשם הראב"ד מבואר שהוא כשאר דברים השנויים כאן בגמרא שדינם בטפח. [קלא] **כתב** החזון איש שמדברי הב"ח מוכח ששוק הוא החלק התחתון שברגל מהארכובה ולמטה [כפי שכתב התוספות במנחות (לז. ד"ה קיבורת) ששוק שבאדם הוא החלק התחתון של הרגל], ועוד הוכיח כן ממה שכתב הרשב"א בשם הראב"ד [הו"ד לעיל] שהשוק הוא מקום מגולה באיש, ואם כן מוכח שהוא מהארכובה ולמטה, שהרי מן הארכובה ולמעלה גם באיש הוא מקום מכוסה. אך הפרי מגדים (או"ח סי' עה משבצות זהב סק"א) והמשנה ברורה (סי' עה סק"ב) כתבו ששוק הוא מן הארכובה ולמעלה, אבל למטה אין זה מקום צנוע. [קלב] **בנחמד** למראה (ח"א, ירושלמי חלה פ"ב ה"א ד"ה שמואל, עמ' קעח.) כתב, ששמואל אמר רק את הדין שקול באשה ערוה, ובעלי הגמרא הם אלו שהביאו לכך מקור בפסוקים, בתלמוד בבלי הביאו מקור לכך מהפסוק כי קולך ערב, ובתלמוד ירושלמי הביאו מקור לכך מהפסוק והיה מקול זנותה וכו'. והקשה, מדוע הבבלי הביא ראיה מהפסוק כי קולך ערב שאינו ראיה ממש, אלא אנו לומדים זאת ממה שמשבח הכתוב את קולה של האשה כפי שביאר רש"י (ד"ה קולך). ומדוע לא הביא ראיה מהכתוב שהביא הירושלמי ששם מבואר מפורש שקול מביא לזנות. ותירץ, שהבבלי מבאר את הפסוק 'והיה מקול זנותה' לא לענין קול אלא לענין קלילות, וכמו שתרגם שם התרגום 'והוה מדקלילא בעינהא טַעֲוָתְהָא, וחַיֵּבַת ית ארעא'. [קלג] **כן** כתב המגיד משנה בדעת הרמב"ם, וכן נקט הבית שמואל (אהע"ז סי' כא סק"ב) ששיטת הרמב"ם שאיסור שמיעת קול אשה נשואה הוא מדרבנן. ובעצי ארזים (שם סק"א) השיג על דבריו, שהרי הרמב"ם בספר המצוות (לא תעשה מז) הביא לשון הספרי (שלח פיסקא קטו), ולא תתורו אחרי לבבכם זו מינות וכו' ואחרי עיניכם זו זנות כענין שנאמר (שופטים יד ג) 'ויאמר שמשון אל אביו אותה קח לי כי היא ישרה בעיני'. הרי שהוא סובר שזה דרשה גמורה ולא אסמכתא. והסיבה שכתב

תשובה שער ג אות סד, אגרת התשובה יום ב) שאיסור הסתכלות הוא מדאורייתא, אף שמיעת קולה אסור מדאורייתא[קלד].

השדי חמד (מערכת הקו"ף כלל מג) האריך בנידון זה, והביא מדברי **הדברי חפץ** (דרוש לד קיג.), **הגנת ורדים** (מהר"א הלוי, ח"א קונטרס גן המלך אות ק) **והפרי מגדים** (שושנת העמקים כלל ט) שאיסור זה הוא מדאורייתא. אמנם **הנשמת אדם** (כלל ד ס"א) כתב שקול באשה אסור מדרבנן בלבד, כיון שלא נזכר בפסוק שקול אשה נקרא ערוה, אלא למדנו מהפסוק 'כי קולך ערב' שהקול הוא דבר נוי באשה, ולכך אסרוהו חכמים[קלה].

לגבי מה נאמר איסור שמיעת קול אשה

שם. יש מן הראשונים[קלו] שכתבו, שמה שנאמר קול באשה ערוה היינו לענין קריאת שמע. והביא **המרדכי** (שם) בשם **היראים** (שם) שכתב, שלכן אסור לומר כל דבר שבקדושה תוך כדי שמיעת קול שיר של אשה. אך בעוונותינו שאנו נמצאים בין עובדי כוכבים ועת לעשות לה' הפרו תורתך לכן אין אנו נזהרים מללמוד כאשר יש ברקע קול שירת נשים נכריות.

אמנם יש מן הראשונים[קלז] שכתבו, שאיסור קול באשה ערוה לא נאמר רק לגבי קריאת שמע[קלח], אלא בסתם לענין שאסור ליהנות מקולה מדין ערוה[קלט].

אם רק קול זמר אסור או גם קול דיבור

שם. הרשב"א (ד"ה והא דאמר) כתב שמהגמרא בקידושין (ע.) מוכח שהאיסור לשמוע קול אשה אינו דווקא בקול זמר, אלא אסור לשמוע גם קול דיבורה, שהרי מבואר שם שרב נחמן ביקש מרב יהודה שישלח ברכת שלום לילתא אשתו, והשיב לו רב יהודה שאסור לעשות כן כמו שאמר שמואל שקול באשה ערוה, ואם אשאל בשלומה הרי תשיבני ואשמע את קולה. אלא שהוסיף שנראה שרק קול של שאלת שלום או השבת שלום אסור, משום שיש בו קירוב הדעת. וכן כתב **המאירי** (ד"ה לריך), ששאלת שלום והשבתו כעין זמר הוא[קמ].

הים של שלמה (קידושין פ"ד סי' ד) כתב שאיסור שמיעת קול באשה הוא רק בקול זמר, אבל קול דיבור של נשים מותר לשמוע, ומה שהשיב רב יהודה לרב נחמן כך, היה זה בדרך דחיה בלבד, שהרי לא מצינו שנזהרו גדולי הראשונים מלדבר עם האשה.

ובעיון יעקב (קידושין ע. ד"ה א"ל) כתב שאף שהאיסור נאמר בקול זמר בלבד מכל מקום רב יהודה השיב לרב נחמן מפני שאדם חשוב יש לו ליזהר גם בקול דיבור של אשה. עוד תירץ[קמא] שכיון שדרך הנשים היה להשיב שלום על ידי קול זמר, לכן לא רצה רב יהודה לשלוח שאלת שלום לאשתו של רב נחמן[קמב].

ובהלכות קטנות (שו"ת, ח"ב סי' לג) כתב שכאשר אדם שואל בשלום אשה, הרי זה נראה שהוא תאב לשמוע את קולה[קמג], ובזה קולה נחשב עליו כערוה אף בקול דיבור. וכן כתב **החיי אדם** (כלל ד ס"ו), שאם מתכוין ליהנות מדיבורה, ודאי הדבר אסור כמו שאסור להסתכל בבגדי צבעונין שלה.

והמהר"ל (גור אריה בראשית יח ט) פירש שכוונת רב יהודה היא שאף שאין איסור לדבר עם האשה, זהו רק בדיבור שהוא לצורך כל שהוא ואין האיש מתכוין לשמוע קולה ואין האשה מתכוונת להשמיע קולה[קמד], אך בלא צורך יש להתרחק מדיבור עם האשה.

ולענין פסק הלכה כתבו **האחרונים**[קמה], שאיסור שמיעת קול באשה הוא רק בקול זמר[קמו], אבל קול דיבור של נשים מותר לשמוע.

אם אסור לשמוע קול אשה פנויה

שם. נחלקו **האחרונים** אם איסור שמיעת קול אשה נאמר גם בפנויה, או רק באשה האסורה על השומע באיסור ביאה. **הבית שמואל** (אהע"ז סי' כא סק"ד) סובר שאין איסור בשמיעת קול אשה פנויה שלא בשעת התפילה, וכן פסק **המגן אברהם** (או"ח סי' עה סק"ו). אבל **הבאר שבע** (קונטרס באר מים חיים אות ג) חולק וסובר שאף קול אשה פנויה בכלל איסור זה, כיון ששמואל נקט דבריו בסתם שקול באשה ערוה, ומשמע שכל אשה בכלל[קמז].

וכתב הפרי מגדים (שם משבצות זהב סק"ב) שקול פנויה נדה ודאי אסור לשמוע, שהרי היא ערוה. ובדין שמיעת קול נכרית כתב שלכהן ודאי הדבר אסור, שהרי אסורה עליו מדאורייתא משום זונה, אלא שגם לישראל יש לאסור, כיון שאם יבוא עליה בפרהסיא דינו שקנאים פוגעים בו, יש להחשיבה לערוה.

ולהלכה הכריע **המשנה ברורה** (סי' עה ס"ק יז) שקול אשה פנויה אינו ערוה, אך הוסיף שלא יתכוון ליהנות מקולה בכדי שלא יבוא לידי הרהור. אלא שכתב שפנויות בזמננו כולם בחזקת נדות הם, ולכך אסור לשמוע את קולן.

האם לגבי אילונית נאמר האיסור שקול באשה ערוה

שם. העיון מנחם (ד"ה אמר - השני) הסתפק, האם האיסור 'קול באשה ערוה' נאמר אף לגבי אילונית, או שמא מותר מפני שקולה עבה ואין ניכר אם הוא של איש או של אשה כמבואר ביבמות (פ:), שהרי כל האיסור לשמוע קול אשה הוא מחמת שקולה ערב, וקולה של אילונית אינו ערב.

אם לאשה אסור לשמוע קול האיש

שם. בספר חסידים (סי' תריד) כתב, שכשם אסור לאיש לשמוע קול אשה כך אסור לאשה לשמוע קול איש, שהרי כל שהאיש מוזהר האשה גם מוזהרת. אך כבר העיר **בשו"ת לב דוד** (סי' קג) שהוא חידוש גדול ולא מצינו כן בפוסקים.

קשה מכמה פסוקים שמבואר שנשים שרו לפני אנשים

הבאר שבע (קונטרס באר מים חיים סי' ג) כתב, ששאלה אותו אשה משכלת מדברי הפסוק (שופטים ה א) 'ותשר דבורה וברק בן אבינועם', איך הותר לדבורה

הרמב"ם (שם) שמכין אותו רק מכת מרדות, מפני שהוא לאו שבכללות, או משום שהוא לאו שאין בו מעשה. ובאוצר הפוסקים (אהע"ז סי' כא סק"ז) הביא מספר תורת ההסתכלות (סי' א) שהוכיח מהרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ד ה"ד) שסובר שהוא איסור דאורייתא, ועיין מספר הסופר (או"ח סי' ו) שמבאר בהרחבה את הדעות באיסור זה.
קלד. באוצר הפוסקים (אהע"ז סי' כא סק"ז) הביא מספר פני משה (אהע"ז שם סק"א) הסובר שהרמב"ם והרבינו יונה אינם חולקים, אלא שהרמב"ם עוסק באופן שמסתכל שלא לשם זנות ולכן כתב שיש בזה רק איסור דרבנן, והרבינו יונה עוסק באופן שמתכוין לשם זנות ולכן כתב שהוא איסור דאורייתא.
קלה. עוד הביא השדי חמד (שם) שהערך לחם (או"ח סי' רין) כתב שאיסור שמיעת קול אשה, וכן ההסתכלות בה או להריח בבשמים שעליה, אינו אלא מדרבנן. ודימה דין זה למה שמצינו (פסחים כו.) שאין איסור מדאורייתא בהשתמשות של קול מראה וריח ממנון הקדש, ואין בהם איסור מעילה. והביא בשדי חמד מדברי הנחמד למראה (ח"א ירושלמי חלה פ"ב ה"א קפ:) שהקשה על דבריו מהמבואר ברבינו יונה שאיסור הסתכלות באשה הוא מדאורייתא, הרי שאינה דומה לגדרי איסור מעילה.
קלו. יראים (סי' שלג) בשם רב יהודאי גאון, ראבי"ה (סי' עו) והגהות מיימוניות (קריאת שמע פ"ג אות ס) בשם בה"ג ורבינו חננאל, תלמידי רבינו יונה (כה: ד"ה ערוה) ומרדכי (פ"ג רמז פ) בשם רב האי גאון, אהל מועד (הל' ק"ש דרך ה נתיב ה), שיטה מקובצת (ד"ה קול). וכן נראה דעת הראב"ד המובא ברשב"א (ד"ה והא דאמר).
קלז. תוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה קול), בעל המאור (ד"ה והא), פסקי הרי"ד (ד"ה בעא מיניה - השני), הרא"ש (פ"ג סי' לז, תוספות הרא"ש ד"ה וקול), כסף משנה (קריאת שמע פ"ג הט"ז) בדעת הרמב"ם [ועיין בצל"ח (ברש"י ד"ה שוק) מה שתמה על הכסף משנה] ובית יוסף (או"ח סי' עה ד"ה וכתב) בדעת הטור.
קלח. הרא"ש (שם) והטור (או"ח סי' עה) סוברים שרק לגבי קול נאמר האיסור בסתם, אך שאר הדינים המבוארים בסוגיא כשוק באשה וכדומה נאמרו לענין אמירת קריאת שמע כנגדם. ועיין עצי ארזים (אהע"ז סי' כא סק"א) שביאר מדוע סוברים כן רק לגבי קול. אמנם המרדכי והיראים והכסף משנה בדעת הרמב"ם (שם) כתבו כן גם לגבי שאר הדינים.
קלט. הנחלת דוד (ד"ה אמר) והדברי דוד (רוזין, ד"ה אמר) הקשו על דבריהם, מי הכריחם לפרש שאיסור זה לא נאמר רק לענין קריאת שמע, הרי בפשטות כל הסוגיא עוסקת רק לענין קריאת שמע וכמו שביאר הרא"ש עצמו (שם) לענין שיער באשה ערוה. ומכך שהגמרא סידרה את הדברים זה אחר זה, מסתבר שהכל ענין אחד.
קמ. וכן הוכיחו האחרונים מכמה מקומות שמצינו שדיברו עם נשים. המהרש"א (ב"מ פו. ח"א ד"ה למלה) הוכיח כן מכך שעלי דיבר עם חנה (שמואל א' א יד-יח), ואלישע דיבר עם השונמית (מלכים ב' ד כח). הבן יהוידע (קידושין ע. ד"ה הכי) והלשם זבח (ד"ה אמר) גם הוכיחו כן מאלישע והשונמית, ועוד הוכיח כן בבן יהוידע מכך שבנות צלפחד דיברו בפני משה ואלעזר (במדבר כז ב), ומכך שדיבר דוד עם אביגיל (שמואל א' כה כד-לא), ומכך שדיבר אליהו עם האשה הצרפית (מלכים א' יז י-כד). עוד הוכיח כן, שאם יש איסור בדבר איך השיב לו רב נחמן שישאל בשלום אשתו על ידי שליח, הרי השליח עצמו אסור לדבר עמה, ובהכרח שהאיסור הוא רק בשאלת שלום וכדומה שהוא דרך חיבה, ולשליח אין זה דרך חיבה כיון ששואל בשליחות אדם אחר. הרא"ם (בראשית יח ט) הקשה איך שאלו המלאכים את שרה בשלום בעלה [כמבואר ברש"י (בראשית יח ט)], הרי אסור לשמוע את קולה משום קול באשה ערוה. ותירץ המהר"ל (גור אריה שם) שאם אין האיש מכוון לשמוע קול האשה והאשה אינה מכוונת להשמיע את קולה אין איסור. ועיין בחתן סופר (או"ח שער טהרת הידים אות יד ד"ה וכתב עוד) שהקשה מדוע חשבה עלי לשיכורה, הרי מדת חסידות היא שלא להשמיע קולה. אלא צריך לומר שכיון שראה בפניה שדיבורה אינו של שמחה אלא של עצבות, ודיבורים כאלו יכלה לומר בפירוש, ומשלא דיברה בקול חשבה לשיכורה.
קמא. וכן תירץ בצידה לדרך (בראשית יח ט).
קמב. וכמו שמצינו בכתובות (יז.) שאמהתא דבי קיסר השיבה שלום לרבי אבהו בדרך שירה.
קמג. כעין זה כתב בעובר אורח (להאדר"ת, סי' קי) שכאשר שואל בשלומה הרי תשיבנו, ונראה כאומר לה השמיעיני את קולך.
קמד. ובזה יישב את קושיית הרא"ם (שם) איך המלאכים שבאו לאברהם שאלו את אשתו בשלום אברהם, הרי קול באשה ערוה [ראה לעיל].
קמה. לבוש (סי' עה ס"ג), בית שמואל (אהע"ז כא סק"ד), מגן אברהם ומחצית השקל (סי' עה סק"ו).
קמו. בחוט שני (אהע"ז סי' כא ס"א עמ' נג) הביא כמה פרטי דינים היוצאים להלכה מדין איסור שמיעת קול זמר של אשה. א. בשם החזון איש הביא שאסר לאדם לשמוע כל זמר של אחותו. ופירש בחוט שני שהכוונה בשעת קריאת שמע [או באופן שמביאו לידי הרהור]. וכתב שלפי זה אסור לשמוע קול אחותו בזמירות שבת אם יש בהם דברי קדושה כגון פסוקים או שם ה' או הלכות בין אם גדולה או קטנה מגיל שלש ומעלה [אך בספר הקטן והלכותיו (ח"א עמ' 18) מובא מכתב מהגרש"ז אויערבאך זצ"ל המתיר לאח לשמוע את אחותו בזמירות שבת, אך לא בסתם שירה]. אמנם הביא בהליכות בת ישראל (פ"ו ס"ח בהג"ה אות טו) בשם הגריש"א שלבעל מותר לשיר זמירות שבת אף כשאשתו שרה עמו. ב. קול שיר אמו בשעת קריאת שמע אסור ושלא בשעת קריאת שמע מותר. ג. קול זמר של אשה שאינו מכירה גם אסור, ואפילו אם שומע קולה דרך טייפ וכדומה. וכן כתב בשו"ת פרי השדה (ח"ג סי' לג), בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סי' סד) ובשו"ת שבט הלוי (ח"ג סי' קפא), שאף שלדברי רבא (סוטה ח.) אין יצר הרע שולט אלא במה שעיניו רואות, היינו לענין הרהור אחריה אחר כך, אבל הנהנה בשעת שמיעת קולה זהו גופא אסור מדין ערוה, ולכן יש למנוע זה. אמנם עיין בשו"ת בית שערים (או"ח סי' לג) שאם לא ראה אשה זו מעולם מותר מעיקר הדין, אלא שכתב שהדבר מכוער ובעל נפש יזהר מזה [וכתב בשבט הלוי (שם) שאין להוכיח כדברי הבית שערים ממה שכתב בשו"ת מהר"ם שיק (אהע"ז סי' נג) שאיסור קול באשה ערוה שייך רק אם מכירה, משום שמהר"ם שיק נתכוון רק לגבי שאלת שלום שאינו מביא לידי הרהור אם אינה מכירה, אך קול זמר אסור אף אם אינה מכירה]. ד. אין היתר לשמוע קול של כמה נשים ששרות ביחד [וכתב שהמתגורר ליד סמינר של בנות ששרות לפעמים, לא ישים לבו לזה. ואם מרגיש בעצמו שזה מביאו לידי הרהור אסור]. ה. בנות הנוסעות לטיול וכדומה אסור להם לשיר ליד הנהג או איש שמירה וכדומה. ו. קול הרגיל באשה שמותר היינו באופן שאינו נהנה מצליל קולה אף שנהנה מתוכן דבריה, אבל אם נהנה מצליל קולה אסור.
קמז. וכתב שאין לדקדק מלשון הרמב"ם (איסורי ביאה פכ"א ה"ב) שכתב ששמיעת קול ערוה אסורה, ולא כתב כלשון שמואל שקול באשה ערוה, ולכאורה משמע שכוונתו שרק אשה שהיא ערוה עליו אסור לשמוע קולה. משום שכוונת הרמב"ם רק לומר שמותר לאדם לשמוע קול אשתו.

לשיר בפני ברק. ותירץ שהיה זה היתר מיוחד על פי הדיבור, וכמו שכתבו התוספות (יבמות מה: ד"ה מי) שמה שהיתה דבורה שופטת את ישראל אף שאשה פסולה לדון[קמח], היתה עושה כן על פי הדיבור. **באלף למטה** (דיני קדיש יתום שער ד סק"ט) תירץ שלא נזכר ששרה בקול לפני אנשים, אלא רק שכתבה נוסח השירה והמליצה. **בדבש לפי** (החיד"א, מערכת ק אות יט) תירץ, שבשעת השראת השכינה שיש אימת השכינה על הציבור, מותר אף לנשים לשורר ואין לחשוש להרהור.

בחתן סופר (שם ד"ה נסתפקתי) תירץ על פי מה שהסתפק אם מותר לשמוע קול זמר של איש ואשה יחד משום ששתי קולות יחד אינם נשמעים, או שנאמר שהרי מבואר בראש השנה (כז.) שהיכן שהקול חביב עליו נשמעים אף שני קולות כאחד. וכאן הרי אסרו חכמים את קול האשה משום שחששו שיתן דעתו עליה משום חביבותו של הקול. ופשט שכאן אף על פי שיש חביבות לקול האשה, מכל מקום הרי חביבותו ורצונו לשמוע תהיה רק אם ישמע את קולה, ואם כן היכן שהתחילה לשיר לבדה אסור לשמוע אף אם שרה אחר כך יחד עם האיש, משום שכבר שמע את קולה ומשום החביבות נשמעים אף שני קולות. אך אם מתחילה שרה יחד עם האיש, הרי לא שמע את קולה משום שהם שני קולות שאינם נשמעים, ואין לו חביבות בקולה שעל ידי זה ישמע את קולה[קמט]. ולפי זה תירץ את קושיית הבאר שבע, ששם שר ברק בן אבינועם יחד עם דבורה ולכן היה מותר[קנ].

המקנה (קידושין ע. ד"ה אל הכי) הקשה מדברי הפסוק (שמואל א' יח ו) שנאמר אחר שהכה דוד את גלית, 'ותצאנה הנשים מכל ישראל לשיר' וכו', איך הותר הדבר מאחר שקול באשה ערוה. ובשלמא לדעת **הרמב"ם** (איסורי ביאה פכ"א ה"ב) שאיסור הסתכלות בערוה הוא מדרבנן[קנא], הוא הדין לאיסור שמיעת קול אשה שהוא רק דרבנן, יש ליישב שבזמן זה עדיין לא גזרו חכמים לאסור הדבר. אך לדעת **רבינו יונה** (אגרת התשובה יוס ג) שאיסורים אלו הם מדאורייתא קשה. ותירץ על פי דברי תלמידי רבינו יונה (כה: ד"ה ערוה) שאיסור שמיעת שירת אשה הוא רק כשמכוון לשמוע את קולה, אך אם אינו משים לב אליה לשמוע קולה מותר, ולכך היה מותר לנשים לשיר.

כיצד הותר לנשים לקונן על המת בפני האנשים

שם. במשנה במועד קטן (כח:) מבואר שגם בחול המועד נשים מקוננות על המת, אך לא מספקות כף אל כף. והקשה **התפארת ישראל** (מו"ק פ"ג מ"ט יכין אות סח) הרי בסוגייתנו מבואר שקול באשה ערוה, ובסוכה (נב.) מבואר שאף בשעת הספד, אם כן כיצד התירו לנשים לקונן אחר המת. והביא בשם אביו שתירץ, שבשעה שהמת מוטל לפניו אין חוששים להרהור, שהרי בזמן שיצרו מתגבר עליו תרופתו שיזכיר לעצמו יום המיתה (לעיל ה.), אם כן בהכרח שדבר זה מונע אותו מלבוא לידי הרהור עבירה. והקשה על דבריו התפארת ישראל, שהרי בקידושין (פ:) מבואר שבשעת לווית המת חוששים אפילו לזנות ולכן אסור בשעה זו להתייחד איש אחד עם שתי נשים[קנב]. ואולי אפשר לומר שבקידושין החשש הוא שמא יבואו לזנות לאחר שיקברו את המת.

אמנם התפארת יעקב (מו"ק שם) תירץ, שאפשר שהמשנה שם עוסקת באופן שאין תערובת של נשים וגברים, ולכן יכלו הנשים לקונן על המת.

מה הדין של שיער הבתולות

אמר רב ששת שער באשה ערוה. כתבו **הראשונים**[קנג] שבתולות שדרכן לילך פרועות הראש מותר לקרוא קריאת שמע כנגדן[קנד]. וכן פסקו **הטור והשולחן ערוך** (או"ח סי' עה ס"ב). והקשה **המגן אברהם** (שם סק"ג) ממה שפסק השולחן ערוך (אהע"ז סי' כא ס"ב) שלא תלכנה בנות ישראל פרועות ראש בשוק אחד פנויה ואחד אשת איש, ומדוע אם כן התיר כאן לקרוא כנגד שערן קריאת שמע. ותירץ, שמה שכתב השולחן ערוך שפרועות ראש אסורות אף הבתולות, היינו דווקא שסותרות קליעת ראשן והולכות פרוע, אבל על גילוי השערות בלבד אין איסור בבתולות[קנה]. והוסיף שאף בסתירת קליעתה אין איסור מדאורייתא בבתולה, מפני שאיסור זה נלמד מהפסוק (במדבר ה יח) 'ופרע את ראש האשה', והפסוק מדבר רק בנשואות. שאם תאמר שכוונת הכתוב גם בפנויות, אם כן שיאסרו אף בגילוי השיער שהרי בכתובות (עב.) דורשת הגמרא ממשמעות הכתוב הנ"ל שלא ילכו בנות ישראל וראשן פרוע, אלא על כרחך שהפסוק עוסק בנשואות בלבד[קנו].

המשנה ברורה (סי' עה ס"ק יב) הביא בשם **המחצית השקל והמגן גבורים** שמקילים לבתולות לפרוע ראשן.

אם מותר לאשה ללכת בגילוי שערות ראשה בביתה

שם. בסוגייתנו מבואר שלגבי קריאת שמע נחשבות שערות האשה כערוה שאסור לקרוא כנגדן. ויש לדון אם כאשר אין בבית מי שרוצה לקרוא עכשיו קריאת שמע, אם מותר לאשה ללכת בגילוי שערות ראשה. בגמרא בכתובות (עב:) מבואר שאשה היוצאת בקלתה, כלומר בסל קלוע המונח על ראשה[קנז], יוצאת בזה ידי חובת כיסוי הראש, אולם מצד מנהגי דת יהודית הדבר אסור עד שתכסה ראשה לגמרי. ואמר רבי אסי בשם רבי יוחנן שאשה המכסה ראשה בקלתה אין היא עוברת משום איסור פריעת ראש. ומבררת הגמרא כלפי מה נאמרו דבריו, אם באשה היוצאת לרשות הרבים, הרי הדבר אסור מצד 'דת יהודית', ואלא באשה הנמצאת בחצר ששם כאשר קלתה בראשה אין בה משום איסור פריעת הראש, אך בלא קלתה אין היא רשאית לשבת שם כך. 'אם כן לא הנחת בת לאברהם אבינו שיושבת תחת בעלה', שהרי רוב הנשים הולכות בחצרן בלא כיסוי כלל, ואף בלא קלתן מאחר שאין איש רואה אותן. ומתרצת הגמרא, שדברי רבי יוחנן נאמרו באשה היוצאת מחצר אחת לחצר אחרת ודרך מבוי, שהוא מקום שלא עוברים בו רבים[קנח], שלפיכך רשאית לצאת בו רק בקלתה.

מהסוגיא שם מבואר שמותר לאשה ללכת בגילוי שערותיה בתוך חצרה[קנט]. וכן שיטת **הראשונים**[קס] שם בסוגיא, שבחצר אין איסור פריעת ראש כלל, ומותר לאשה ללכת בה ללא כיסוי. ולדבריהם פירוש קושיית הגמרא הוא, שמשמע מדברי רבי יוחנן שדווקא בקלתה אין איסור אבל בלא קלתה תצא שלא בכתובה, ואם כן לא הנחת בת שיושבת תחת בעלה, כי דרך הנשים ללכת בחצר בגילוי ראש בלא קלתה.

אמנם יש מן **הראשונים**[קסא] הסוברים שאף בחצרה אסורה האשה ללכת בפריעת ראש. וכתב **הב"ח** (אהע"ז סי' קטו ד"ה ומ"ש ודוקא) שלדבריהם צריך לומר שכוונת הגמרא להקשות, שאם מדובר בחצר הרי פשוט שדי שיהיה בראשה רק קלתה, שאם אסורה ללכת בחצר כאשר רק קלתה בראשה לא הנחת אשה תחת בעלה, לפי שכולן יוצאות שם מכוסות בקלתה בלבד[קסב].

ובמגן אברהם (סי' עה סק"ד) פסק כהראשונים שם בסוגיא שבחצר מותרת בגילוי הראש. אך הוסיף שבזוהר (ח"ג קכה:) החמיר מאוד שלא ייראה שום שיער מהאשה, וכן ראוי לנהוג[קסג].

וכתב החתם סופר (שו"ת, או"ח סי' לו) שכיון שנהגו בארצותינו להחמיר בזה, שוב הרי זה 'דת יהודית' מחמת המנהג של בנות ישראל הכשרות, ואסור לצאת בחצר בגילוי הראש מדינא, ואולי אם יוצאת כך תצא שלא בכתובה[קסד].

קמח. **כפי** שמוכח מהמשנה (נדה מט:) שכל הכשר לדון כשר להעיד, ואשה הרי פסולה לעדות. וכן מבואר בירושלמי (יומא פ"ו ה"א) שאשה פסולה לדון. קמט. **אמנם** בבאר יהודה על החרדים (פ"ג מל"ת מדברי קבלה ומדברי סופרים התלויות באזן, ס.) האריך להוכיח שלא כדברי החתן סופר, אלא שאסור לשמוע איש ואשה המזמרים ביחד, ולא שייך ההיתר של תרי קלי. וכן כתבו בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ד סי' ז), בשו"ת שרידי אש (ח"א סי' קכא) ובשו"ת אז נדברו (ח"ט סי' נט). קנ. **ועיין** עוד בדבריו שהקשה כיצד שרו הנשים אחר קריעת ים סוף. והביא מהתפארת יהונתן (שמות טו כ) שכתב שלכן לקחו התוף בידן כדי שהגברים לא ישמעו קולן. קנא. **וכפי** שפירש בדעתו המגיד משנה שם, וראה לעיל מה שהובא שיש אחרונים הסוברים שאף לרמב"ם אסור מדאורייתא. קנב. **וכוונתו** לשיטת חכמים האוסרים ללוות מת לקבורה על ידי איש אחד ושתי נשים, ודלא כאבא שאול המתיר אפילו באופן כזה מפני שסובר שבשעה שמתו לפניו ליבו נשבר ואין לו יצר הרע. לענין הלכה פסק הרמב"ם (אבל פי"ג ה"י) כחכמים שאסור ללוות מת בשתי נשים ואיש אחד משום יחוד, ואף בשעת אנינות חוששים ליחוד. אך האור זרוע (ח"ב סי' תכג) פסק כאבא שאול, ומשום שפירוש המקרא (איכה ג לט) 'מה יתאונן אדם חי' מתפרש לפי פשוטו כדברי אבא שאול [כמבואר בסוגיא שם], שהפסוק מדבר במי שמתרעם על מדותיו, ולא כפי שפירשוהו חכמים שאפילו בשעת אנינותו יצרו מתגבר עליו. קנג. **הרא"ש** (סי' לז, תוספות הרא"ש ד"ה קול), המרדכי (סי' פ) והגהות מיימוניות (קריאת שמע פ"ג אות ס) בשם הראבי"ה (סי' עו). קנד. **אמנם** רבינו תם (הו"ד במאירי ד"ה צריך ובארחות חיים הל' קרי"ש סי' לו), תוספות ר"י החסיד ותוספות חכמי אנגליה (ד"ה קול) ותוספות רבינו פרץ (ד"ה שער) הוכיחו מזה שאין אנו נזהרים לקרוא קריאת שמע כנגד שערן של הבתולות, שאין הדברים אמורים לגבי קריאת שמע אלא שאסור להסתכל בשערותיה של אשה. ועיין ברשב"א (ד"ה והא) שהביא בשם הראב"ד, ובמאירי (ד"ה צריך) שהתירו לקרוא קריאת שמע כנגד שיער שדרכו לצאת מצמתה. קנה. **והביא** ראיה ממה שאמרו (כתובות טו:) שאם יצאה לחופה בהינומא וראשה פרוע, סימן הוא שהיתה בתולה וכתובתה מאתיים, שמע מינה שאין איסור בגילוי לפנויה. קנו. **ועיין** בשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' קג) שדן לענין בתולה שנאנסה אם מותרת לילך בגילוי ראש כדרכן של בתולות או שצריכה לכסות שערות ראשה כמנהג הנשים הבעולות בעל, ומסיק שם לאיסור. והמשנה ברורה (סי' עה ס"ק יא) כתב [בשם פנים מאירות (סי' לה) ומגן גיבורים] שצריכות לכסות את ראשן, אלא שאם זינתה ואינה רוצה לצאת בכיסוי ראש כדרך הנשים אין יכולים לכופה. קנז. **רש"י** (שם ד"ה קלתה). והשיטה מקובצת (שם ע"א ד"ה וז"ל ריב"ש) הביא מרש"י (מהדורא קמא) ששערות ראשה נראים מבין הנסרים. וביאר רש"י, שלסל זה יש שני בתי קיבול מחוברים, האחד כלפי מעלה והשני כלפי מטה, בזה הפונה כלפי מטה מכסה האשה את ראשה, ובזה הפונה כלפי מעלה, מניחה בו פלך ופשתן. קנח. **רש"י** (שם ד"ה ודרך). קנט. **מהו** חצרה. עיין בחתם סופר (שו"ת, או"ח סי' לו) שביאר שהכוונה אף לביתה ולחדרה, ולכן לדעת הסוברים שדווקא בקלתה התירו אך בחצרה אסורה בגילוי הראש, אסורה אף בתוך ביתה. אולם בשו"ת אגרות משה (אהע"ז ח"א סי' נ"ח) כתב, שהב"ח בכל דבריו שם הזכיר חצר, שהוא מקום קצת פרוץ שרגילות להכנס שם בלא ליטול רשות, ולא הזכיר איסור בבית שהוא מקום יותר צנוע, וכן בשלטי הגבורים הזכיר רק חצר, ומנין לנו לאסור גם בביתה שהוא מקום יותר צנוע. אמנם מהרמב"ם (סוטה פ"ג ה"ה) משמע שרגילות ללכת גם בתוך הבית בכיסוי מסוים, אבל בשאר פוסקים לא הוזכר דין זה, וגם הרמב"ם לא כתב שכך חייבים לנהוג מדינא [ואדרבא מדלא הביא זאת הרמב"ם בהלכות אישות בדין דת יהודית אלא בהלכות סוטה, משמע שאין זו הלכה]. לכן כתב באגרות משה שלדינא נראה שאין איסור אף לדעת הרמב"ם, אך ראוי להחמיר גם בחדרה הואיל ונפיק מפומיה דהחתם סופר. ועוד שלכתחילה ודאי ראוי לנהוג כך, וכמעשה דקמחית (יומא מז.) שזכתה לבנים כהנים גדולים עבור זה שאף קורות ביתה לא ראו שערות ראשה. קס. **רש"י** (ד"ה א"כ) על פי ביאור הריטב"א (שם ד"ה אלא) בדבריו, תוספות (שם ד"ה ואלא), ר"ן (על הרי"ף שם ד"ה קלתה). קסא. **הערוך** (ערך קלת) וריא"ז (הו"ד בשלטי הגבורים על הרי"ף שם). קסב. **הקקיון** דיונה (שם) ביאר, שהראשונים שם בסוגיא מיאנו בביאור זה מפני שאין זה פשיטא, משום שאולי בא רבי יוחנן לחדש שדווקא בקלתה אין איסור של פריעת ראש אבל בלא קלתה אסור, ולאפוקי מסברת המתירים. קסג. **עיין** חיי אדם (כלל ד ס"ה) שמסתפק לגבי שיער נכריות, האם כיון שאינם מצוות לכסות שערותיהן דינן כשיער הבתולות שמותר לקרוא כנגדן [ראה לעיל בהרחבה], או לא. קסד. **הובאו** דבריו בביאור הלכה (שם ד"ה ודע).

האם מה ששיער באשה ערוה הוא מחמת האיסור ללכת בגילוי השיער

שנאמר שערך כעדר העזים. בסוגייתנו מבואר שרב ששת למד מסברא ששיער באשה ערוה, מכך שהכתוב (שיר השירים ד א) משבח את האשה בנוי שערה, מוכח שיש בכך תאוה לאיש. והקשה **האגרות משה** (או״ח ח״א סי׳ מב-מג) מדוע לא הביא רב ששת את הפסוק (במדבר ה יח) ׳ופרע את ראש האשה׳ שממנו לומדים (כתובות עב.) את האיסור ללכת בגילוי שיער הראש. והוכיח מכך שאף שיש לאשה איסור ללכת כששערות ראשה מגולות, מכל מקום אין האיסור עושה את השיער כערוה, ולכן הוצרך להביא ראיה מהכתוב בשיר השירים המשבח את האשה ביופי שערה. ולפי זה כתב להלכה, שבזמננו שבעוונותינו הרבים רוב הנשים הולכות פרועות ראש, אף שהוא באיסור, מכל מקום יש להקל בשעת הדחק לברך כנגדן, מאחר שעל כל פנים אין דרכן לכסות, וערוה לגבי קריאת שמע ודברי תורה תלוי במה שדרכן לכסות ממש ולא האיסור מחשיב את השיער כערוה. וכשם שמותר לקרוא קריאת שמע כנגד שיער הפנויות שדרכן לילך פרועות. ומכל מקום ירא שמים יש לו להחמיר להפוך פניו לצד אחר כשאומר קריאת שמע ושאר סדר התפילה. וכשאי אפשר להפוך פניו יסגור עיניו, משום שלעצמו יכול להחמיר ואין זה שעת הדחק לפניו.

רבי חנינא היה תלמידו הקרוב של רבי ולפיכך ראה הרבה מהליכותיו

אמר ר׳ חנינא אני ראיתי את רבי שתלה תפיליו. בסוגייתנו מבואר שרבי חנינא ראה הרבה מהליכות חייו של רבי, וכמו שהגמרא מביאה כאן שראה שרבי תלה תפיליו, וכן לקמן מובא שראה את רבי בהליכותיו בשעת התפילה. והביא **הברכת אהרן** (מאמר קלא) את המבואר בעבודה זרה (י:) שאנטונינוס היה בא דרך מערה ללמוד תורה עם רבי, וביקש ממנו שבזמן שהוא בא אליו לא ימצא אדם לפניו. ויום אחד כשבא אל רבי מצא שרבי חנינא יושב אצלו, ושאלו וכי לא אמרתי לך שלא ימצא אדם לפניך. והשיב לו רבי שאין זה בן אדם אלא מלאך ואין חשש שיגלה לאחרים שבאת אלי. וכן מצינו בכתובות (קג:) שרבי ביקש קודם פטירתו שרבי חנינא יהיה ראש הישיבה[קסה]. וכיון שהיה קרוב לרבי רבו היה לו היכולת לראות הליכותיו וללמוד מהתנהגויותיו.

שלא יהיה האדם תלוי ועומד באמונתו

התולה תפיליו יתלו לו חייו. הבונה (על העין יעקב ד״ה התולה) כתב, שתפילין הם רמז על עיקרי האמונה, שהרי כתוב בהן מציאותו ויחודו יתברך ויכולתו, ובזה צריך שלא יהיה האדם מסופק ותלוי ועומד במחשבתו, אלא יהיה נכון וקיים ישר ונאמן. ולכן אמרו שאין לתלות התפילין, והיינו שאין להיות מסופקים באמונה, אלא כשם שאנו ודאים בחיי העולם הזה כך ראוי שנהיה ודאים באמונת חיי העולמים[קסו].

מהו דורשי חמורות

דורשי חמורות אמרו. רש״י (ד״ה דורשי) ביאר, שדורשי חמורות היינו שדרשו דברים קשורים וסתומים הכלולים בתורה[קסז].

תוספות (חולין קלד: ד״ה דורשי) כתבו בשם **רב סעדיה גאון** ש׳דורשי חמורות׳ היינו שדורשים מעין המעשה, שבלשון ארמי ׳מה חמרך׳ היינו ׳מה מעשיך׳[קסח].

תלמידי רבינו יונה (ד״ה דורשי) כתבו, שהוא מלשון ׳חומרתא׳[קסט] שהן מרגליות, והיינו שדורשים הדברים כמרגליות[קע].

הרא״ה (ד״ה תניא) ביאר, שדורשי חמורות היינו שדורשים המקראות כמין ׳חומר׳. וחומר היינו טבעת, וכוונת הגמרא לומר שהם היו דורשים המקראות יפה כשם שטבעת היא יפה. **ובמהרש״ל** (בחי׳ ד״ה דורשי) ביאר שהיו דורשים בסתרי תורה שהן כמרגליות.

ביאור דרשת הכתוב

והיו חייך תלואים לך מנגד זה התולה תפיליו. רש״י (דברים כח סו) ביאר את הפסוק ׳והיו חייך תלואים לך מנגד׳ כלומר שחייו יהיו בספק, שמא ימות היום בחרב הבאה עליו.

ברבינו יהונתן מלוניל (ד״ה זה) **ובפירוש הרשב״ץ** (ד״ה יתלו) ביארו, ש׳יתלו לו חייו׳ היינו שלא יהיו מזונותיו מצויים לו כי אם בצער ובקושי[קעא].

בשמוע בלמודים (ד״ה והיו) **ובפרחי אביב** (ד״ה אמר רבי חנינא) ביארו את הדרשה על פי מי שאמר ריש לקיש במנחות (מד.) שכל המניח תפילין מאריך ימים[קעב], ככתוב (ישעיה לח טז) ׳ה׳ עליהם יחיו׳, והיינו שכאשר התפילין מונחות על ראש האדם הן מאריכות את חייו, וכאשר הוא תולה אותן על היתד הרי שהחיים [-התפילין] תלואים מנגד[קעג].

אם רק הרצועות היו תלויות כיצד אמר רב חנינא שראה את רבי שתלה תפיליו

לא קשיא הא ברצועה הא בקציצה. בלמנצח לדוד (ד״ה ולפע״ד) הקשה, לפי התירוץ הראשון שמדובר שרבי תלה את בית התפילין על היתד ורק הרצועות היו תלויות באויר, נמצא שהתפילין כלל לא היו תלויות וכיצד אמר רבי חנינא שהוא ראה את רבי שתלה את תפיליו. אמנם לתירוץ השני שמדובר שרבי לא תלה את התפילין עצמן אלא התפילין היו מונחות בתוך הכיס שלהן ואת הכיס הוא תלה על היתד מובן יותר מה שאמר רבי חנינא שראה את רבי שתלה את תפיליו. אך גם לתירוץ זה יש להקשות שלכאורה העיקר חסר מן הספר, שהיה צריך לומר שראה את רבי תולה את כיס התפילין.

להלכה נפסק כתירוץ השני בסוגייתנו

ואיבעית אימא לא שנא רצועה ולא שנא קציצה אסור וכי תלה רבי בכיסתא תלה. השולחן ערוך (סי׳ מ ס״א) פסק[קעד] שאסור לתלות תפילין בין בבתים בין ברצועות, אבל מותר לתלותן בכיסן. וכתב **המגן אברהם** (שם סק״א), שבאקראי בעלמא שאוחז התפילין בידו והרצועות תלויות אין בכך איסור[קעה], אבל אם התפילין תלויות אסור אפילו באקראי[קעו]. והוכיח **הפרי מגדים** (שם אשל אברהם סק״א) כדבריו מכך שהגמרא לא תירצה שרבי תלה התפילין בדרך אקראי, אלא ודאי שגם דרך אקראי אסור. ואין להקשות, אם כן מדוע לא תירצה הגמרא שתלה ברצועות דרך אקראי [שכתב המגן אברהם שמותר], משום שאכן יכלה הגמרא לתרץ כן אלא שהתירוץ שתלה התפילין בכיסן עדיף.

אם מותר לתלות ארון הקודש בקיר

מהו דתימא תיבעי הנחה כספר תורה קמ״ל. הרשב״א (ד״ה מהו) כתב, שבסוגייתנו מבואר שספר תורה המונח בתוך כיס ואפילו כאשר הוא מונח בתיק המיוחד עבורו, אסור לתלותו, ורק בתפילין התירו כשהן מונחות בכיסן. **החיי אדם** (כלל לא אות מד) כתב, שלא רק שאין לתלות את הכיס בו מונח הספר תורה, אלא אפילו לתלות את ארון הקודש ביתידות לכותל אסור כל שאין עומד תחתיו דבר מה. אמנם **בנשמת אדם** (שם סי׳ מד) כתב, שאם תלה דף בכותל שעליו מונח ארון הקודש, הרי זה נחשב שהארון מונח ולא תולה ומותר. אמנם **המשנה ברורה** (סי׳ מ סק״ג) הביא את דברי החיי אדם, ולא את דבריו בנשמת אדם.

אמנם ברבינו יהונתן מלוניל ובפירוש הרשב״ץ (ד״ה בין) מבואר שאין איסור להניח ספר תורה בארון קודש התלוי באויר[קעז].

איך הותר למלך לתלות ספר תורה בזרועו

שם. בסנהדרין (כא:) מבואר שהמלך צריך לכתוב שני ספרי תורה, באחת הוא יוצא ונכנס עמה לכל מקום שהוא הולך, ועושה אותה קטנה כמין קמיע ותולה אותה בזרועו שנאמר (תהלים טז ח) ׳שויתי ה׳ לנגדי תמיד כי מימיני בל אמוט׳, וספר תורה אחת שמונחת לו בבית גנזיו.

והקשה הרש״ש (שם ד״ה עושה), איך הותר למלך לעשות את ספר התורה כקמיע, הרי אסור לתלות ספר תורה אפילו עם כיסו כמבואר בסוגייתנו. ואף שיש לדקדק מדברי **רש״י** (ד״ה כלועה) שרק ביתד אסור לתלותה, מכל מקום מסתימת הפוסקים נושאי כלי השו״ע (סי׳ מ) משמע שאפילו ביד אסור. ועוד שספר תורה חמור יותר וצריך הנחה דווקא. וכתב, שלולי דמיסתפי היה אומר שאין זה ספר תורה שלם, אלא קיצור כל המצוות[קעח], וכמו שיש שפירשו את

קסה. **בגמרא** שם מסופר שרבי חנינא לא קיבל על עצמו להיות ראש הישיבה מפני שרבי אפס היה גדול ממנו. קסו. **הביאו** בילקוט הגרשוני (ד״ה התולה), וכתב שראה בספר אחד שביאר על פי זה את הפיוט (הלוח ביד) שאומרים בימים הנוראים ׳הודאי שמו, כן תהלתו׳. כלומר, שכשם ששמו יתברך הוא ודאי, כך צריך להיות תהלתו שאנו מהללים לפניו יתברך, בדרך ודאי על מציאותו ויכלתו והשגחתו על כל פרט ופרט, ולא שנהיה מסופקים ותלויים במחשבתנו בזה. קסז. **וכעין** זה פירש רש״י בפסחים (נג. ד״ה דורשי) ובחולין (קלד: ד״ה דורשי). קסח. **ועיין** בבן יהוידע (סוטה טו. ד״ה סופרים) שפירש לפי דברי רב סעדיה גאון את המובא בגמרא (סוטה שם) מה שאמר רבן גמליאל לחכמים ׳סופרים הניחו לי ואדרשנה כמין חומר׳. קסט. **וכן** כתב היעב״ץ (חולין שם בתוספות ד״ה דורשי). וכתב שמכאן בא המשפט ׳היה דורש כמין חומר׳. קע. **כן** הביא הריטב״א (ד״ה דורשי) בשם יש מפרשים. קעא. **ועיין** בתלמידי רבינו יונה (ד״ה תלויים) שכתבו ׳שלא יצאו מזונותיו בכבוד אלא מרחוק׳. קעב. **ועיין** בהקדמת ספר נשמת כל חי (פאלאג״י, ח״א) שביאר על דרך הפשט והסוד את הענין שהמניח תפילין מאריך ימים. קעג. **בשפתי** חכמים (ד״ה והיו) כתב שאולי יש רמז לכך, ש׳חייך תלויים׳ עם הכולל בגימטריא ׳תפיליו׳ [חייך - 48 תלואים - 487 עם הכולל - 1 סך הכל =536, ׳תפיליו׳ = 536]. ועיין בפרחי אביב (שם) שהביא בשם ספר אחד שביאר את הפסוק (דברים כח סו) ׳והיו חייך תלואים לך מנגד׳ לענין בינונים שתלויים ועומדים בין ראש השנה ליום הכיפורים. ועיין בעל הטורים (דברים שם) שגם פירש את הפסוק לענין הבינונים התלויים בין ראש השנה ליום הכיפורים. קעד. **כן** פסקו הרי״ף, הרמב״ם (תפילין פ״ד ה״ט), הרא״ש (פ״ג סי׳ לח) והטור (סי׳ מ). קעה. **וכתב** הט״ז (שם סק״א) שאין בכלל האיסור מה שיש המחזיקים את התפילין של ראש ברצועה ועל ידי כך התפילין תלויים באויר וכך מניחין אותן על ראשם, כי זהו צורך הנחתן ואין בזה בזיון. וכתב במחצית השקל (שם) שאפשר שגם המגן אברהם מודה בזה. ובמעשה רקח על הרמב״ם (שם) כתב ׳ויש חסידים שנזהרין כשמניחין תפלה של ראש לאחוז בקציצה בידם עד שעת הנחה ממש אף דמן הדין הוא מותר גמור כיון דאינו אלא דרך אקראי ולצורך ההנחה׳. קעו. **בפשט** ועיון (אות שפ) הביא, שיש החוששים להניח התפילין כשאינם כרוכים בתוך בתיהן, כמו שרבים עושים כן לפני מוסף של ראש חודש מחמת המהירות, מפני שהוא בזיון לתפילין, אלא אפשר להניחן כך בתוך כיסן או על כל פנים כרוכות בבית שלהן, ואף שעל ידי כריכת התפילין גורם הפסק גדול יותר בין הקדיש לתפילה שמונה עשרה. ומביאים שכן נהג רבי יוסף חיים זוננפלד זצ״ל. קעז. **וכן** כתב התהלה לדוד (שם סק״א) בשם אדמו״ז רבי יעקב מסדיגורא זי״ע, וגם בקצור שולחן ערוך (הגהות לחם הפנים סי׳ כח ס״ג) כתב שאין דברי החיי אדם מוכרחים. קעח. **בענין** מה נכתב בספר התורה של המלך, עיין ספרי

האמור (דברים כז ח) 'וכתבתם על האבנים את כל דברי התורה הזאת', שאין הכוונה לכל התורה ממש. ומהלשון 'ספר תורה' אין להוכיח דבר, שבבבא בתרא (יד.) קראו ספר תורה לפסוק (דברים לג ד) 'תורה ציוה לנו משה'.

וכתב שהביאו לזה ראיה ממה שתרגם אונקלוס על הפסוק (דברים יז יח) 'וכתב לו את משנה התורה הזאת' 'ית פשתגן אורייתא', ו'פתשגן' הוא תורף הענין, כמו 'פתשגן הכתב' האמור באסתר (ג יד), שהמפרשים ביארו שהיינו תורף הענין. ועוד הכרח לזה, שקשה לומר שספר תורה שלם ששיעור ארכו והיקפו ששה טפחים בגויל [כמבואר בבבא בתרא (יד.)] יהא המלך בזרועו תמיד, ומה שכתב המהרש"ל (סנהדרין כב. ד"ה שויתי) שהיה בכתיבה דקה, כבר כתב המהרש"א (שם ד"ה ואידך) שהם דברי נביאות, ועל כרחך שלא היה זה ספר תורה שלם, אלא כנ"ל[קעט].

מה הביאור 'פיהק'

ואמר ר' חנינא אני ראיתי את רבי שגיהק ופיהק ונתעטש. רש"י (ד"ה פיהק, שבת קלו. ד"ה שפיהק) ותוספות (נדה סג. ד"ה מפהקת) ביארו, שהכוונה למה שאנו מכנים כיום בשם 'פיהוק'. וכמו שכתב רש"י ש'חיך מלקוחיו פותח להוציא רוח הפה מלא, כאדם שרוצה לישון או שעמד משינה' והוסיף רש"י (ד"ה נתעטש), שתיבת 'פיהוק' היא נוטריקון של 'פיו הקים' שבשעת הפיהוק הוא פותח פיו בחזקה. והוסיפו התוספות (שם) שכן מוכח מהמובא להלן שרבי היה מניח ידו על סנטרו בשעת הפיהוק, כדי שלא יראו פתיחת פיו[קפ].

אמנם רש"י בנדה (שם ד"ה מפהקת) ביאר שהפיהוק הוא 'אישטריליי"ר' והיינו אדם שפושט אבריו[קפא] מחמת תחושת כובד[קפב].

רבינו חננאל (הו"ד בטור יו"ד סי' קפט) ביאר, שהפיהוק הוא קול היוצא דרך הגרון לאחר מאכל או שתיה [הקרוי 'גרעפצי"ן'[קפג]], וכן הביא הרא"ש (שם) בשם הערוך.

כד:

מחלוקת הראשונים מהו 'ממשמש בבגדו'

וממשמש בבגדו. יש מן **הראשונים**[א] שביארו, שמה שהיה רבי ממשמש בבגדו היינו בכדי להעביר הכינה העוקצתו.

רבינו חננאל (הו"ד בתוס' ד"ה וממשמש) ביאר, שממשמש בבגדו ומתעטף בטליתו הכל ענין אחד, שרבי היה מסדר את טליתו באמצע תפילתו בכדי שהיא לא תפול, ואין זה נחשב הפסקה. אבל אם הטלית נפלה לגמרי, לא היה חוזר ומתעטף בה, מפני שעיטוף זה יחשב להפסק בתפילה[ב].

הבן ידיד (על הרמב"ם תפילה פ"ד הי"א, בביאורו הראשון) כתב שהרמב"ם מבאר, שממשמש בבגדו היינו, שקודם התפילה היה רבי מסדר בגדיו שיהיה נאה בעומדו לפני המלך[ג].

מעדותו של רבי חנינא מוכח כפירוש רש"י

שם. הבית יוסף (או"ח סי' צז ד"ה ואם כינה) הביא שרש"י מפרש ש'ממשמש בבגדו אבל לא היה מתעטף' הם שני עניינים שונים, ואילו רבינו **חננאל** מפרש שהכל ענין אחד. וכתב, שלכאורה הרי"ף סובר כרבינו חננאל שהכל ענין אחד, שהרי כתב 'אסור להתעטף ולהניח ידו על סנטרו' ולא הזכיר מה שרבי היה ממשמש בבגדו, ואם הוא סובר כרש"י, לכאורה היה צריך הרי"ף ללמדנו שרבי לא היה מסיר הכינה בידו כי אם בבגדו בלבד. אבל אם הוא סובר כרבינו חננאל אפשר לומר שלכן לא הוצרך לכתוב דין זה, שמאחר שכבר כתב 'ואסור להתעטף' ממילא אנו למדים שרק 'עיטוף' אסור, אבל לסדר מעט את הטלית מותר.

ולפי דברי הבית יוסף כתב **העץ יוסף** (בתוס' ד"ה וממשמש), שכמו כן יש להוכיח מעדותו של רבי חנינא כפירוש רש"י. שהרי לביאורו של רבינו חננאל צריך ביאור מדוע הוצרך רבי חנינא לפרט שראה את רבי ממשמש בבגדו, הרי דבר זה ניתן ללמוד ממה שאמר אחר כך שראה את רבי שלא היה מתעטף בטליתו ומוכח שדווקא להתעטף כולו אסור אבל לסדר מעט מותר, ומכך שפירט שראה את רבי גם ממשמש בבגדו וגם שלא היה מתעטף בטליתו בהכרח שהם שני עניינים שונים, וכרש"י.

אם מותר לקחת סידור באמצע התפילה

שם. תלמידי רבינו יונה (ד"ה ואסור) כתבו, שבין לרש"י ובין לרבינו **חננאל** נראה שאין ראוי לקחת סידור או דבר אחר משעה שהתחיל להתפלל. אך כתבו שאולי יהיה מותר לקחת סידור באמצע התפילה באופן שהכינו מתחילה במקום שידוע אצלו שיהיו מוכנים[ד], מפני שהוא לצורך התפילה. וכן פסק **הרמ"א** (או"ח סי' צו ס"ב).

כיצד רבי חולק על רבו

שם. המצפה איתן (ברש"י ד"ה וממשמש) הקשה, שלפי מה שביאר **רש"י** שרבי היה ממשמש בבגדו בכדי להעביר כינה שעוקצתו[ה], נמצא שרבי חולק על רבי חייא הסובר שאסור לעשות כן, וכמבואר בנזיר (נט.) לפי האיכא דאמרי שם[ו]. וכבר ביארו **התוספות** בשבועות (מח: ד"ה כל - השני) שאפשר להקשות ממעשי רבי חייא על מעשי רבי מפני שרבי היה תלמידו של רבי חייא.

מחלוקת הראשונים מהו 'אבל לא היה מתעטף'

אבל לא היה מתעטף. יש מן **הראשונים**[ז] שביארו, שאם נפלה טליתו של רבי באמצע התפילה, הוא לא היה נוטל אותה וחוזר ומתעטף בה, מפני שעיטוף בטלית נחשב כהפסקה בתפילה.

אמנם בראשונים מובא שיש מי שביאר, שרבי לא היה מגביה שולי הטלית להניחם על כתפו בשעת התפילה, אלא היתה טליתו משולשלת למטה[ח].

בעינים למשפט (אות ג) **ובבן ידיד** (על הרמב"ם תפילה פ"ד הי"א - בביאורו הראשון) כתבו שהרמב"ם מבאר, שמה שכתוב שרבי לא היה מתעטף בבגדו היינו, שלא היה זהיר להתעטף כלל בטלית[ט], שהרי אין אדם מחויב לקנות טלית ולהתעטף[י].

מותר לחזור להתעטף בטלית כאשר היא לא נפלה לגמרי

שם. ברבינו חננאל (שם) מבואר, שכאשר הטלית לא נפלה לגמרי, יכול האדם לחזור ולתקנה בכדי שלא תפול.

וכן פסק להלכה **השלחן ערוך** (או"ח סי' צז ס"ד) כדבריו, שאם נשמטה טליתו ממקומה [אפילו נפלה רובה[יא]] יכול למשמש בה ולהחזירה.

אם מותר להניח היד על הסנטר באמצע התפילה

וכשהוא מפהק היה מניח ידו על סנטרו. בגמרא שלפנינו הגירסא היא 'וכשהוא מפהק היה מניח ידו על סנטרו'. וביאר **רש"י** (ד"ה על), שכאשר

(סופרים פיסקא קס) ומדרש לקח טוב (שופטים כט:), שהביאו מחלוקת בזה אם היה ספר תורה שלם או שהיה כתוב בו רק את משנה תורה. וכן כתב בפירוש המשניות להרמב"ם (סנהדרין פ"ב מ"ד) שהיה ספר תורה שלם, וכן דייק בספר פרי האדמה (על הרמב"ם מלכים פ"ג ה"א) מלשון הרמב"ם (שם) 'כותב שתי תורות אחד גונז ואחד תולה' וכו', נראה מדבריו ששניהם שוים והם ספרי תורה שלמים. ועיין במדרש (ב"ר פ"ו פ"ט) וברד"ל ובאמרי יושר (על המדרש שם) שמבואר בדבריהם שהיה כתוב בו רק משנה תורה, וכן דייק הרד"ל (שם) מלשון הירושלמי (סנהדרין פ"ב ה"ו). ובפירוש הרא"ש על התורה ובדעת זקנים מבעלי התוספות (דברים יז כ) מבואר שהיה כתוב בו רק עשרת הדברות. ובשו"ת אבני חפץ (לעווין, סי' עו אות ז) דייק מלשון התרגום יונתן בן עוזיאל (דברים יז יח) שהיה כתוב בו רק את פסוקי המלך שבפרשת שופטים. וראה בהרחבה בילקוט ביאורים למסכת סנהדרין (כא:). **קעט. העינים** למשפט (אות מ) הביא את הרש"ש, ותמה על דבריו משיטות המפרשים ששני הספרי תורה של המלך היו שווים. ועוד הקשה על מה שהביא בשם המהרש"ל, הרי כך כתב גם רש"י בסנהדרין (כב. ד"ה כמו). ומה שהקשה המהרש"א היינו על פירושו שם בסוגיא ולא על עצם הדבר שהיה הספר תורה כתוב בכתיבה דקה. **קפ. על** פי תוספות הרא"ש (כד: ד"ה ולא). **קפא. רא"ש** (נדה פ"ט סי' א - השני) בביאור דברי רש"י. **קפב. טור** (יו"ד סי' קפט). **קפג. חכמת** אדם (שער בית הנשים כלל קיב ס"ק כח).

א. רש"י, נימוקי יוסף וספר המאורות (ד"ה וממשמש). **ב. האור** זרוע (ח"א סי' לח) כתב, שאף שאין בהנחת טלית ותפילין בין גאולה לתפילה משום הפסק [וכן כתבו התוספות (לעיל יד: ד"ה ומנח)], בהכרח צריך לחלק בין העושה כן בין גאולה לתפילה לבין העושה כן באמצע התפילה. והוכיח כן ממה שרבי חנינא העיד על רבי שלא עשה כן בתפילתו, ואם גם בין קריאת שמע לתפילה אסור, מה יש להעיד על אמצע התפילה, הרי פשיטא שאסור. **ג. וכמו** שכתב הרמב"ם (שם פ"ה ה"א) לגבי שמונה דברים שצריך המתפלל להזהר בהם ולעשותם לפני התפילה, ואחד מהם הוא תיקון המלבושים. ובהלכה ה' פירט כיצד על האדם לתקן מלבושיו. ולפי זה תירץ את קושיית הלחם משנה (פ"ד הי"א) מדוע הרמב"ם בהלכות תפילה לא הזכיר ענין משמוש הבגדים, ועל זה תירץ שכתב זאת בפרק ה' [ואולי זו כוונת המאיר לארץ (על הרמב"ם שם) במה שתירץ קושיית הלחם משנה וזה לשונו 'לא הזכיר רבינו, נראה ביאורו, שהזכירו לקמן (פ"ה ה"ה) דמשמוש ועיטוף דרך כבוד הוא, ולא כפרש"י']. ועיין בתירוצו השני של הבן ידיד בדעת הרמב"ם, שהיתה לו גירסא אחרת כאן בגמרא. **ד. כלומר**, שלא ילך לקחת סידור ממקום שיתכן שלבסוף יגלה שאינו נמצא שם. **ה. וכתב** השיטה מקובצת (לעיל ע"א ד"ה אני) שאף במקום ערוה מותר לעשות כן אם כינה עוקצתו. **ו. בגמרא** שם מובא שיש אומרים שרבי שאל את רבי חייא לגבי חובת נקיון הידים בשעת התפילה, האם בשעת התפילה מותר לחכך במקומות הללו על ידי הפסק בגד. ורבי חייא השיב לו שאסור. ומסיימת הגמרא, שאין הלכה כמותו ומותר על ידי הפסק בגד, מפני שעל ידי כך אין ידיו מטונפות. רש"י (שם ד"ה א"ל). **ז. רש"י** (ד"ה אבל), רבינו חננאל (תוספות שם) ונמוקי יוסף (ד"ה לא). **ח. בראשונים** יש כמה לשונות בהבאת ביאור זה. במאירי (ד"ה מי) כתוב 'וכן יש שפירשו במה שאמרו שלא היה מתעטף פירוש אחר, שלמדנו ממנו שאין לאדם להגביה שולי הטלית ולהניחם על כתפו בשעת התפילה כעין ששליח ציבור עושה בשעת קריאה בתורה'. בפירוש הרשב"ץ (ד"ה ואסור) כתוב 'והגאון ז"ל פירש, שלא יעמוד בשעת תפילתו מעוטף, אלא תהא הטלית משולשת למטה כמנהג שליח צבור בשעת תפילה', וכעין זה מובא בספר המכתם (ד"ה להתעטף). במאורות (ד"ה וממשמש) כתוב 'וגאון פירש, שאינו מתעטף בו להגביה השוליים על כתפו, וכן המנהג בעת התפילה'. **ט. השיטה** מקובצת (ד"ה אני) כתב שיש אומרים שלא היה מתעטף כלל בשעת התפילה [ויש לדון האם כוונתו שרבי לא היה מתעטף כלל בטלית בעת התפילה, או שכוונתו כראשונים המובאים לעיל שביארו שלא היה מתעטף בטלית אלא פורס אותה עליו]. **י. ולפי** זה תירצו את קושיית הלחם משנה (שם) מדוע הרמב"ם השמיט את המבואר בסוגייתנו שרבי לא היה מתעטף. והיינו משום שדין זה כבר כתב הרמב"ם בהלכות ציצית (פ"ג הי"א) שאף על פי שאין אדם מחויב לקנות לו טלית ולהתעטף בה כדי שיעשה בה ציצית, מכל מקום אין ראוי לאדם חסיד שיפטור עצמו ממצוה זו. ובשעת התפילה צריך להיזהר ביותר, וגנאי גדול הוא לתלמידי חכמים שיתפללו והם אינם עטופים. ועיין בבן ידיד בתירוצו השני בדעת הרמב"ם. **יא. כן** כתב המגן אברהם (שם סק"ח) בשם הבית יוסף (או"ח סי' ח ד"ה וכתוב בנמוקי), אך עיין בט"ז (או"ח סי' ח ס"ק יד) ובאליה רבה (שם ס"ק יז) שדעתם שכשנפלה

רבי היה מפהק הניח ידו על סנטרו בכדי שלא תראה פתיחת פיו[יב]. והוסיף **התפארת שמואל** (על הרא"ש פ"ג סי' לט אות לט), שאף אם אין שום אדם רואה אותו יש להניח ידו על פיו מפני כבוד השם.

אמנם בה"ג (הלכות ברכות פ"ג) **והרי"ף** גורסים[יג] בסוגייתנו 'וכשהוא מפהק לא היה מניח ידו על סנטרו'. וביארו **הראשונים**[יד], מפני שדבר זה נראה כגסי הרוח[טו]. והוסיפו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה ואסור) **והשיטה מקובצת** (ד"ה אני), שהוא הדין לכל דבר שהוא דרך גאוה[טז], אין לעשותו באמצע התפילה[יז].

ומצינו כמה פירושים בראשונים מהו הסנטר **שלא** היה מניח עליו את ידיו בשעת התפילה. יש מהראשונים[יח] שפירשו [illegible] הוא הצלע, היינו שלא היה מניח ידו על צידו. וכתב **הכסף משנה** (תפילה פ"ה ה"ד), שגם **הרמב"ם** שכתב 'ולא יניח ידיו על חלציו' פירש כן את הגמרא[יט].

במאירי (ד"ה וכן) הביא, שיש המפרשים שמה שכתוב שרבי לא היה מניח ידו על סנטרו, היינו על זקנו כאחד שמחשב בעסקיו, והביא שיש הסוברים שדברים אלו אין לעשותם אף שלא בשעת התפילה. ויש מפרשים שהכוונה להנחת ידו על מתניו, שדברים אלו הם דרך גאוה. ולביאורים אלו יש לגרוס בגמרא שרבי לא היה עושה כן בשעת התפילה, אף שדרך החשובים לעשות כך[כ]. עוד הביא, שאף לפירוש רש"י שהכוונה להנחת היד כנגד הסנטר בכדי שלא תראה פתיחת פיו, יש הגורסים בגמרא שרבי **לא** היה עושה כך באמצע התפילה, ואף שדרך מוסר לעשות כן כדי שלא תראה פתיחת פיו, מכל מקום לא היה רוצה להטריד עצמו באמצע התפילה בכלום.

הבית יוסף (או"ח סי' צז ד"ה ומ"ש ולא) כתב, **שהטור** (שם) מפרש שסנטרו היינו לחי תחתון, וזו כוונת הרי"ף שלא יניח ידו על הלחי התחתון שכן דרך גסי הרוח[כא]. ובזה תירץ מה שהקשה על הטור מדוע הוצרך לכתוב שלא יניח ידו על סנטרו, הרי כבר כתב בסימן צ"ה בשם הרמב"ם (תפילה פ"ה ה"ד) שלא יניח אדם ידיו על חלציו. ולפי דבריו מתורץ, שהטור לא פירש כפירוש הערוך שסנטרו היינו צדו, אלא שלא יניח ידו על הלחי התחתון.

להלכה כתב הטור (שם) שאם אדם צריך לפהק מתוך אונס בשעת התפילה יניח ידו על פיו שלא תראה פתיחתו. ולא יניח ידו על סנטרו כדרך גסי הרוח. והקשה הבית יוסף (שם), כיצד הטור מפרש את סוגייתנו גם כרש"י וגם כהרי"ף, בתחילה כתב שאם צריך לפהק יניח ידו על פיו [כרש"י], ואחר כך כתב שלא יניח ידו על סנטרו [כהרי"ף]. ותירץ, שהטור סובר שגירסת הרי"ף עיקר, אך מכל מקום סובר שהמפהק צריך שיניח ידיו על פניו כמבואר בירושלמי (פ"ג ה"ה).

הב"ח (שם ד"ה ומ"ש ולא) **ומהרל"ח** (שם חידושי הגהות אות א) כתבו, שהטור סובר שכל הפירושים אמת, וכל שהוא דרך גסות הרוח לא יעשנו.

מדוע הרי"ף לא ביאר כרש"י

שם. המילי דברכות (ד"ה וכשהוא) כתב שהטעם שהרי"ף לא ביאר **כרש"י**, משום שהוא סובר שלהניח יד על הפה בשעת פיהוק הוא ממדת דרך ארץ, וכך יש לעשות אף שלא בשעת התפילה[כב]. ועוד, שאילולי יניח ידו על פיו יש בכך סכנה שתיכנס לגופו רוח קרה ויקרר את הריאה, לכן ביאר שרבי לא היה מניח ידו על סנטרו בשעת התפילה, וסנטרו היינו צדו [כביאור **הערוך** (הו"ד לעיל)], משום שזהו דרך גסי הרוח.

האם מותר לחזנים להניח ידיהם על הלחי בעת הגבהת קולם

שם. הדברי חמודות (על הרא"ש סי' לט אות קכב) כתב, שמה שהחזנים מניחים ידיהם על הלחי בעת שמגביהים את קולם, אין בכך איסור, מפני שאינם עושים כן מחמת גאוה וגסות רוח, אלא עושים כן בכדי להגביה קולם יותר. אבל שלא בשעת זמר יש למחות בידם שלא לעשות כן. וכן אם יכולים לשיר ולהנעים בקולם בלא הרמת הקול ייטיבו בכך משום שני דברים. גם משום שעל ידי כך לא יצטרכו להניח ידיהם על הלחי, וגם לא יתגנו בפתיחת פיהם והנעת הראש.

טעם האיסור להגביה קולו בתפילתו

המשמיע קולו בתפלתו הרי זה מקטני אמנה. בסוגייתנו מבואר הטעם שאסור להגביה קולו בתפילתו הוא משום שהוא מקטני אמנה. אכן בסוטה (לב:) אמרו טעם אחר, שחכמים תיקנו זאת כדי שלא לבייש את העוברי עבירה כשהם מתוודים על עוונותיהם בשעת תפילתם[כג].

והקשה הבאר שבע (סוטה שם ד"ה מפני), שלפי הטעם שאמרו שם, יהיה מותר למתפלל ביחידות להגביה קולו שהרי לא שייך הטעם שלא יתביישו עוברי עבירה בוידוים, ואילו בסוגייתנו מבואר שהמגביה קולו בתפילתו הוא מקטני אמנה אף אם מתפלל ביחיד[כד].

והמהרש"א (סוטה שם ח"א ד"ה מפני) הקשה, שבסוטה אמרו הטעם כדי לא לבייש עוברי עבירה, ואילו בסוגייתנו אמרו שהטעם הוא משום שהוא מקטני אמנה. ותירץ, שאם כולם היו משמיעים קולם בתפילה לא היה שייך לומר שמי שמשמיע את קולו הוא מקטני אמנה כיון שכך נוהגים כולם, אלא שלאחר שתיקנו שלא להשמיע את הקול מהטעם שלא יתביישו עוברי עבירה, נמצא שמי שמשמיע את קולו הוא מקטני אמנה[כה].

מדוע המשמיע קולו נחשב מקטני אמנה

שם. בראשונים[כו] מבואר, שהטעם שהמשמיע קולו בתפילתו הרי זה מקטני אמנה, מפני שבכך הוא מראה כאילו אין הקב"ה שומע תפילת לחש.

בברכת יהושע (ד"ה המשמיע) הקשה על ביאורם, שלביאורם הרי זו כפירה גמורה, שמי שמאמין בכל התורה כולה למעט דבר אחד אינו נקרא מאמין, ומדוע הגמרא קוראת להם 'קטני אמנה'[כז]. וכתב, שלכאורה זה היה מה שהוקשה לתלמידי רבינו יונה, ולכן ביארו (ד"ה המשמיע) שהמשמיע קולו בתפילתו הרי זה מקטני אמנה מפני שנראה שחושב שאין הקב"ה שומע בלחש כמו בקול. וכוונתם, שודאי הוא מאמין שהקב"ה שומע תפילת לחש, אלא שחושב שאינו שומע תפילת לחש כמו ששומע תפילה בקול. והביא שהב"ח (או"ח סי' קא ס"ד) ביאר יותר, שהמשמיע קולו מראה כאילו אין מדתו של הקב"ה לקבל תפילה בלחש אלא בהרמת קול, ואין זה אמת, אלא קרוב ה' לכל קוראיו אשר יקראוהו באמת בכוונת לבו אפילו בלחש[כח]. ולפי זה מובן הלשון 'מקטני אמנה'[כט].

השפתי חכמים (ד"ה המשמיע) הביא מה שאנו אומרים בפיוט לימים הנוראים (האוחז ביד) 'וכל מאמינים שהוא עונה לחש הפותח שער לדופקי בתשובה'. והמפרשים פירשו, שעל ידי שהקב"ה שומע את תפילותיו של האדם אף כאשר הוא אומרם בלחש, לפיכך יכול אדם להתוודות בלחש ולחזור בתשובה, ואינו חושש שמא חבירו שעומד לצידו ידע מעוונותיו [כמבואר בסוטה (שם)]. ולפי ביאור זה פירש שהמשמיע קולו בתפילתו כאילו אין הקב"ה שומע תפילה הנאמרת בלחש, על ידי כך הוא נחשב 'מקטני אמנה' מפני שגורם למעט אמונת בני אדם לשוב לקב"ה, שאינם רוצים להתפלל בקול רם ולהשמיע לסובבים אותם את עוונותיהם ומשום כך אינם מתוודים ונשארים לעמוד במרדם.

השמעת קולו קצת בתפילה

שם. הגמרא לקמן (לא.) לומדת ממה שנאמר בחנה (שמואל א' א יג) 'וקולה לא ישמע' מכאן שאסור להגביה קולו בתפילתו. וכתבו **הרשב"א** (שם ד"ה וקולה) **והמאירי** (שם ד"ה המתפלל), שאסור להגביה את קולו בתפילה עד שישמעו אחרים, אבל כשמגביה קצת ומשמיע לאזנו מותר וכך צריך לעשות לכתחילה. והביאו שכן הוא בירושלמי (פ"ב ה"ד) שאמרו לשיטת רבי יוסי שהקורא את שמע ולא השמיע לאזנו לא יצא, אם התפלל ולא השמיע לאזנו יצא, ומשמע שלכתחילה צריך בתפילה להשמיע לאזנו[ל].

מרוב הגוף צריך לברך. **יב. וכתב** האור זרוע (ח"א סי' נח) שכגירסתנו מוכח בירושלמי (פ"ג ה"ה) 'אני ראיתי את רבי מפהק ומעטש ונותן ידיו על פיו'. **יג. וכן** הגירסא בשיטה מקובצת (ד"ה אבל). **יד. רא"ש** (פ"ג סי' לט), תוספות הרא"ש (ד"ה ולא) ושיטה מקובצת (שם). **טו. וכן** כתב השלטי הגבורים (אות ב). **טז. כגון** להניח ידיו כנגד החגורה, וכיוצא בזה אסור. **יז. וראה** לקמן שהב"ח ומהרל"ח ביארו בזה את דעת הטור. **יח. רבינו** חננאל (הו"ד באור זרוע ח"א סי' נח), הערוך (ערך סנטר ב), תוספות חכמי אנגליה (ד"ה סנטירו), וכן הביא המאירי (ד"ה וכן) בשם יש מפרשים. **יט. ובבית** יוסף (או"ח סי' צה ד"ה ומ"ש הרמב"ם) כתב שיתכן גם שהרמב"ם כתב כן מסברת עצמו משום שהוא דרך יוהרא. **כ. במילים** אלו המאירי בא לתרץ מה שהוקשה לו, שאם דברים אלו הם דרך גאוה מה אם כן החידוש בכך שרבי לא היה עושה כן. לכן כתב, שאף שדרך החשובים לעשות כן, מכל מקום רבי לא היה עושה כן בשעת התפילה. **כא. וכתב** הבית יוסף שכן מבואר ברבינו ירוחם (אדם וחוה, נתיב ג חלק ג) שכתב 'ור"י גריס לא יניח ידו על סנטרו הנקרא ברביליי"א בלעז'. וכן כתב הדברי חמודות (שם) בדעת הרא"ש. **כב. אמנם** כבר הובא לעיל (בענין 'אם מותר להניח היד על הסנטר באמצע התפילה') מהמאירי שכתב שאף שהוא מדרך המוסר, מכל מקום רבי לא היה רוצה להטריד עצמו בעת התפילה בכלום. **כג. והקשה** הבאר שבע (סוטה שם ד"ה מפני) מדוע אמרו שדין זה הוא תקנת חכמים, הרי לפי המבואר בגמרא לקמן (לא.) דין זה נלמד מפסוק בתפילת חנה. **כד. אלא** אם כן עשה כן כדי לכוין בתפילתו שהתירו לו ביחיד כמבואר בגמרא. **כה. וראה** להלן (בענין 'מדוע המשמיע קולו נחשב מקטני אמנה') שהובא כעין זה מהשפתי חכמים. ועיין עוד בתשובה מאהבה (סו"ת, ח"א סי' יג) מה שתירץ. ובשולחן ערוך הרב (או"ח סי' קא ס"ב) מבואר, שאם אינו משמיע קולו אין בו משום קטני אמנה אף אם אפשר לשמוע את תפילתו, אך תיקנו להתפלל בלחש לגמרי שלא להשמיע כלל אלא לאזניו כדי שלא לבייש עוברי עבירה. **כו. רש"י** ופירוש רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה הרי), חידושי הרא"ה (ד"ה המשמיע). **כז. בספר** הזכרונות (לרבי צדוק הכהן, נמצא בספר דברי סופרים עמ' 48) הביא מה שביאר רש"י שהמגביה קולו נראה שחושב שאין הקב"ה עונה לתפילת לחש. וכתב, שבודאי אין הגמרא עוסקת בפתאים החושבים שקול נמוך הקב"ה לא שומע ואילו קול גבוה קצת הוא כן שומע. אלא הכוונה, שהוא מקטני אמנה בעצמו. כלומר, שאינו מאמין שתפילתו מתקבלת אחר שרואה שהוא מתפלל כל יום ולא נענה. דבר זה צריך אמונה גדולה שאף על פי שאינו רואה קבלת תפילתו ועשיית רצונו, עם כל זה יאמין שהקב"ה שומע תפילת כל פה ולא קץ בתפילתו, ואף שאין האדם רואה זאת. והשמעת קול בתפילה באה מצד התעוררות הלב בהעדר האמונה בתפילתו שפועלת, והרגש זה גורם פעולת השפתים בהישמעות הקול, שיחשוב אולי זה יעורר רחמים יותר, כידוע. אבל באמת, צריך להאמין שהקב"ה שומע תפילת כל פה ועונה לחש לכל אחד כפי מה שהוא. ודברים אלו עיקר גדול בהתחזקות האמונה, להאמין שהקב"ה משגיח עליו עם קטנות מדרגתו כמו שהוא משגיח על הגדול שבגדולים, כי לפניו הכל שוים, וכל קטנות האמונה בא על ידי שמתייאש מעצמו. **כח. וכעין** זה מבואר בשיטה מקובצת (ד"ה המתפלל) 'שהענין דומה כמי שסבור שבכך הוא נשמע יותר'. **כט. ועיין** בברכת יהושע בהמשך דבריו שם, מה שכתב לענין המשמיע קולו בכדי שבני ביתו ישמעו וידעו להתפלל. **ל. וכן** פסקו הרמב"ם (תפילה פ"ה ה"ט), הטור והשו"ע (או"ח סי' קא ס"ב).

אך הביא המאירי שיש אומרים שרק בקריאת שמע צריך להשמיע לאזנו, אבל בתפילה אין צריך להשמיע אפילו לאזנו, שכך משמע בתוספתא (פ"ג ה"ט) 'יכול יהא משמיע קולו לאזניו פירש בחנה והיא מדברת על לבה רק שפתיה נעות וקולה לא ישמע', כלומר שמחנה למדים שאסור להשמיע את קולו אפילו לאזניו[לא]. וכתב **הבית יוסף** (או"ח סי' קא ד"ה ומ"ש יש) שכן כתוב בזוהר (ויקהל ח"ב רב.) שאם התפילה נשמעת לאזניו של אדם אין מי שיקבל אותה למעלה ושוב אין מקבלים אותה אחרים אלא מי ששמע אותה תחילה, ומשום כך צריך להשמר שלא תשמע התפילה לבני אדם[לב]. אמנם **המגן אברהם** (שם סק"ג) כתב שאין ראיה מדברי הזוהר, כיון שכוונתו היא שאיש אחר לא ישמע את קולו. וכן כתב **בביאור הגר"א** (שם אות ד) שמשמעות הזוהר היא כדברי הגמרא כאן ולא כמבואר בתוספתא[לג]. ובתנא דבי אליהו (רבה, פכ"ח) כתב 'כל המתפלל ומשמיע קולו לאזניו הרי זה מעיד עדות שקר, ויש אומרים מחוסר אמנה'[לד].

הבכור שור (שם ד"ה מכאן) הוכיח שאין להקפיד אלא שלא ישמעו אף העומדים מרחוק, אבל מותר להגביה קצת את קולו עד שישמע העומד לידו, מכך שאמרו (יומא עג. וברש"י ד"ה ושאל) שכששואל באורים ותומים צריך שישמע אותו רק הכהן הנשאל, וכדרך שאמרה חנה בתפילתה, מוכח שגם אצל חנה היה אפשר שישמע אותה אחר העומד לידה, שדומה לכהן ששומע את השואל באורים ותומים[לה].

המחזיק ברכה (סי' קא סק"א) דחה ראייתו, שיתכן שמה שדימתה הגמרא לחנה הוא רק שלא יהרהר בלבו וגם לא ישמיע קול, אמנם יש לחלק ביניהם שבאורים ותומים צריך הכהן לשמוע אותו כמו שכתוב בפסוק המובא שם (במדבר כז כא) 'ושאל לו', ואילו חנה לא היתה צריכה להגביה את קולה כלל כדי שישמע אותה הקב"ה שהוא בוחן לבות, ואם כן יתכן שבתפילה אכן צריך שלא ישמעוהו כלל אפילו העומד לצידו.

העמודי אש (לייזנשטיין, קונטרס בית תפילה סי' ג אות טו) דחה את ראייתו של הבכור שור, משום שיש שמפרשים את מה שאמרו באורים ותומים שאין שואלים בקול משום שנאמר 'ושאל לו', שפירושו שצריך שישמע רק השואל ולא הכהן, והרי זה כמו אצל חנה שרק היא שמעה את עצמה ולא אחר, ואם כן אין להוכיח שמותר להגביה את קולו בתפילתו קצת עד שישמענו אחר.

המשמיע קולו בתפילתו אם חבירו יכול לענות אמן על ברכותיו

שם. החכמת שלמה (סי' קכד ס"ד) הביא בשם **הפרי מגדים** שהסתפק לגבי מי שהגביה קולו בתפילתו, ושמע חבירו את ברכותיו האם יענה אמן אחריו או לא. והביא את המבואר בשבת (קיט:) שרבי חנינא ביאר שאמן היינו 'אל מלך נאמן'. ובילקוט שמעוני (ישעיה רמז תכח) על הפסוק 'פתחו שערים' הובאה גירסא שאמן היינו 'אתה מלך נאמן'. וכתב, שאפשר שנחלקו בספקו של הפרי מגדים, שהרי בתפילת שמונה עשרה אדם עומד לפני המלך, ולכן המפרש שאמן היינו אל מלך נאמן יסבור שאין עונים אמן רק על ברכות שנאמרו בקול רם ולא בלחש, שכאשר אומרים הברכות בקול רם אין זה כעומד לפני המלך, ולכן אומר בלשון נסתר 'אל מלך נאמן'. אבל הסובר שאמן היינו אתה מלך נאמן, סובר שגם על ברכות שנאמרו בלחש [בעת עומד האדם לפני המלך] עונים אמן, ולכן אומר בלשון נוכח 'אתה מלך נאמן'.

באלף המגן (סי' תקפב אות מג), כתב שבראש השנה ויום הכפורים שיש הנוהגים להתפלל בקול, אם אחד שומע חבירו שסיים הברכות יש ספק אם יענה אמן, שהרי חבירו אינו מתפלל כתיקון חז"ל [לדעות האוסרים]. ולכן לכתחילה טוב להתרחק בכדי לא לשמוע מחבירו את סיום הברכות, ואם מוכרח לעמוד שם [מפני המתפללים שאסור לו לעבור לפניהם וכדומה] יענה אמן על הברכות ששומע מהמתפלל בלחש. ואף שיש חומר בעניית אמן לבטלה, אך גם יש חומר בביטול עניית אמן, וכיון שיש פוסקים הסוברים שבראש השנה ויום הכיפורים מותר להשמיע קולו בתפילתו, לכן יכול לענות אמן כאשר שומע מחבירו בכל ימות השנה.

באפרקסתא דעניא (שו"ת, ח"ב או"ח סי' יז) הביא את ספקו של האלף למגן, ותמה מדוע יש הוה אמינא שלא לענות אמן אחר ברכות חבירו, הרי חבירו יוצא ידי חובת תפילתו אף שהשמיע קולו[לו], וכיון שכך כיצד לא יענו אמן על ברכה שיוצאים בה ידי חובה[לז].

בשבט הלוי (שו"ת, ח"ג סי' טו אות א) כתב, שפשוט לו שאין לענות אמן על ברכות חבירו, משום שחיוב עניית אמן הוא רק על ברכות שנתנו להשמע ומצוה להשמיען, אך על ברכות תפילת שמונה עשרה שאסור להשמיע בהן את קולו שהרי אמרו שהמשמיע או מגביה קולו בתפילתו הרי הוא מקטני אמנה או מנביאי השקר, לא נתקנה עליהן עניית אמן. אלא שהסתפק על הדין המבואר **ברמ"א** (או"ח סי' קא ס"ב) שאדם הרוצה ללמד את בני ביתו להתפלל מותר לו להגביה קולו בכדי שישמעו ויתלמדו, אם באופן כזה שהותר לו להגביה קולו יצטרך השומע לענות אמן או לא, וסיים שיש צדדים לכאן ולכאן.

אם מותר להגביה קולו בתפילתו מלבד תפילת שמונה עשרה

שם. הערוך השולחן (או"ח סי' קא ס"ח) **והכף החיים** (שם ס"ק יב) כתבו, שהאיסור להרים את קולו בתפילה הוא רק בתפילת שמונה עשרה שהוא כעומד לפני המלך, אבל בשאר התפילה יכול לצעוק[לח]. **והפרי מגדים** (שם א"א סק"ג) כתב, שאפילו בפסוקי דזמרה טוב שלא להרים קול, כי הקדוש ברוך הוא שומע בלחש לא כאותם המגביהים קולם יותר מדאי[לט].

הברכת יהושע (ד"ה וקצת) הקשה, מדוע מותר לאדם להשמיע קולו בזמן שהוא מזמר ומשבח לקב"ה, והרי גם בזה יש לומר שמראה בכך כאילו הקב"ה אינו שומע את הזמירות והתשבחות שנאמרים בלחש. וכתב שאולי מן הטעם הזה האר"י היה מקפיד לא להשמיע קולו אפילו בעת אמירת שירות ותשבחות. ותירץ, שאולי כיון ששירה צריך לאומרה בניגון שלולי הניגון אין זה נחשב לשירה[מ], אם כן מוכרח האדם להשמיע קולו בשירות ותשבחות.

באופן שמוכח שאינו מקטני אמנה יכול להשמיע קולו בתפילה

שם. בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה המשמיע) הביא בשם אביו שביאר לפי סוגייתנו את תפילת דוד המלך (תהלים קל א-ב) 'ממעמקים קראתיך ה', ה' שמעה בקולי'. ובהקדם מה שהביא את המבואר לעיל (י:) שלא יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל, וביאר שגם זה הוא משום שהוא מקטני אמנה, מפני שנראה כאילו הקב"ה אינו שומע מרחוק וצריך להתקרב אליו. ולכאורה לפי זה, מי שמתפלל במקום נמוך מותר לו להשמיע קולו, שהרי לא יבואו לחשוד בו שהסיבה שהוא משמיע קולו מפני שהוא חושב שאין הקב"ה שומע תפילתו בהיותו במקום נמוך. שאם כך, מדוע הוא נעמד להתפלל במקום נמוך, היה לו להתקרב לקב"ה יותר ולהתפלל במקום גבוה, אלא בהכרח שמה שמשמיע קולו אינו משום שחושב שהקב"ה אינו שומע אותו ללא השמעת קול. ולפי זה מבואר מה שאמר דוד המלך 'ממעמקים קראתיך', שלפי זה מוכח שאיני מקטני אמנה, ואם כן 'ה' שמעה בקולי', אני יכול להשמיע קולי ותשמע תפילתי[מא].

שליח ציבור שיצא בתפילה זו אף ידי חובת תפילת לחש אינו נחשב מקטני אמנה

שם. בתשובות הגאונים (שערי תשובה סי' קכ) מובא **שרב האי גאון** נשאל[מב] באדם שנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור שהתפללו כבר את התפילה בלחש והוא צריך לעבור לפני התיבה, האם יתחייב אחר התפילה לחזור ולהתפלל בלחש או שיצא ידי חובה בתפילה בציבור. והשיב, שאין צריך לחזור ולהתפלל בלחש, מפני שכבר יצא ידי חובה במה שהתפלל והוציא את האחרים ידי חובתם כל שכן שאת עצמו הוציא ידי חובה. ואף שבסוגייתנו מבואר שהמשמיע קולו בתפילתו הרי זה מקטני אמנה, ונמצא שאדם זה השמיע קולו בתפילתו. מכל מקום כיון שעשה מחמת דוחק השעה וצורך הציבור, אינו נחשב משום כך מקטני אמנה.

לא. אמנם ראה בב"ח (סי' קא ס"ה) שדחה את הראיה מהתוספתא. **לב. וכך** למדו הפרי חדש (שם סק"ב), הראש יוסף (ד"ה המשמיע), הברכי יוסף (סי' קא סק"ג) והתשובה מאהבה (שו"ת, ח"א סי' יג) בדעת הזוהר. ובתשובה מאהבה הביא ראיה לזה מדברי הזוהר בפרשת ויגש (ח"א רי.) 'לא אצטריך ליה לבר נש למשמע קליה בצלותיה, אלא לצלאה בלחש, בההוא קלא דלא אשתמע. ודא היא צלותא דאתקבלת תדיר'. ועיין שער הכוונות (שער חזרת התפילה דרוש א) 'כמו שמצינו להרשב"י ע"ה בזוהר מגזים מאד בענין המשמיע קולו בתפילתו'. ובברכי יוסף הקשה, שבסוטה (שם) מובא בשם רבי שמעון בר יוחאי שהטעם הוא כדי שלא לבייש עוברי עבירה, ואם כן כשמשמיע לאזניו בלבד אין חשש, ואילו בזוהר מבואר שאסור אפילו להשמיע לאזניו. עיי"ש מה שתירץ, ועיין עוד בערך ש"י (סי' קא ס"ב) מה שתירץ. **לג. וכן** הכריעו שולחן ערוך הרב (שם ס"ב), החיי אדם (ח"א כלל כד ס"ה) והמשנה ברורה (שם סק"ה) שלכתחילה טוב יותר שישמיע לאזניו. **לד. ביפה** עינים (ד"ה המגביה) כתב, שמה שכתוב בסוגייתנו שהמגביה קולו הרי הוא מקטני אמנה מדובר שמגביה קולו מאד כנביאי השקר, אבל לקמן מבואר שאין להגביה קולו כלל [ומשמע שאם יגביה מעט, עדיין אינו בגדר של 'מקטני אמנה']. **לה. ותמה** על הפוסקים שלא הזכירוהו. **לו. ראה** מה שהובא לקמן (בענין 'שליח ציבור שיצא בתפילה זו אף ידי חובת תפילת לחש אינו נחשב מקטני אמנה') מתשובות הגאונים אם המתפלל בקול יוצא ידי חובתו. **לז. ועיין** בדבריו (ד"ה הן אמנם) מה שהביא מכתבי האריז"ל (שער הכוונות שער חזרת התפילה דרוש א) שאדם המשמיע קולו בתפילתו יש לחוש שמא יאחזו החיצונים בתפילתו, ואם כן יש מקום לומר שלא לענות אמן על ברכה כזו בכדי לא לחזק הברכה, אך כתב שאף על פי כן לא נמצא שום פוסק או מקובל שסובר שצריך לחזור על תפילתו משום כך, וכיון שכך לכאורה יש לענות אמן על ברכה שיוצאים בה ידי חובה. עיין בדבריו שהאריך להוכיח שעונים אמן אף אחר ברכה כזו. **לח. והביאו** את דברי הרמב"ן על התורה (שמות יג טז), 'וכוונת רוממות הקול בתפילות וכו', וזו כוונתם במה שאמרו (ירושלמי תענית פ"ב ה"א) 'ויקראו אל אלקים בחזקה' (יונה ג ח) מכאן אתה למד שתפילה צריכה קול'. **לט. וכן** הביא המגן אברהם (סי' קא סק"ג) משער הכוונות (דרושי ברכת השחר הקדמה אחת קטנה) שהאר"י לא היה משמיע קולו אפילו בזמירות, רק בשבת הרים קולו מעט. **מ. וכמבואר** בטור ובשלחן ערוך (או"ח סי' נא) שיש מפסוקי דזמרה שצריך לאומרם בניגון ובנעימה. **מא. לפי** זה הביא בשם סבו שביאר את הפסוק (דברים כו ה) 'וענית ואמרת לפני ה' אלקיך ארמי אובד אבי'. וביאר רש"י (שם), שלבן ביקש לעקור את הכל כאשר רדף אחר יעקב. ומנין אנו יודעים שלבן 'ביקש' לעקור את הכל, הרי הוא לא עשה כן. ובהכרח שהקב"ה יודע מה שבלבו של אדם. ואם כן, אדם האומר שהקב"ה יודע מה בלבו של האדם ודאי אין לחשוד בו שהוא חושב שאין הקב"ה שומע תפילתו ללא השמעת קול, ולכן אמר הכתוב 'וענית ואמרת' וביאר רש"י (שם) שיאמר דבר זה בהרמת קול. משום שבמה שיאמר שהקב"ה יודע שבלבו של לבן היה לעקור את הכל, לא יבואו לחושדו שהוא חושב שאין הקב"ה שומע ללא קול. **מב. תשובה** זו הובאה גם בשו"ת הרי"ף (סי' סכ).

אמנם מובא בתשובות הגאונים (שערי תשובה סי' שלד) **ששר שלום גאון** נשאל אף הוא כנ"ל, ודעתו שהשליח ציבור לא יצא ידי חובתו[מג].

להלכה פסק **השולחן ערוך** (או"ח סי' קכד ס"ג) שהשליח ציבור יוצא ידי חובתו באופן זה[מד].

מתי מותר לאדם להגביה קולו בזעקה לקב"ה

המגביה קולו בתפלתו הרי זה מנביאי השקר[מה]. **בבית אלוקים** (למבי"ט, שער התפילה פ"ו) הקשה על המבואר בסוגייתנו שהמגביה קולו בתפילתו הרי זה מנביאי השקר, ממה שמצאנו בכמה מקומות ענין תפילה בלשון צעקה[מו], שהיא הרמת קול. ותירץ, שיש לחלק בין התפילות הסדורות בכל יום שלא בעת צרה, שעליהם נאמר בסוגייתנו שאין ראוי לאומרם בקול, כיון שיכול לכוין בהם גם באמירתם בלחש. אבל התפילות שמתפללים בעת הצרה והצער, אי אפשר שיתפלל אותם האדם בנחת מצד צערו ולכן הוא צועק בקול רם, להורות שהוא מכיר ומרגיש הצער שהוא בו, ואין מי שיצילהו כי אם הוא יתברך[מז], וכן כל צעקה וזעקה שבמקראות הוא בעת צרה[מח].

אם בתפילת הימים הנוראים מותר להגביה את הקול

שם. השלחן ערוך (או"ח סי' קא ס"ג) הביא שיש אומרים שבראש השנה ויום כיפור מותר להשמיע קול בעת התפילה, ואפילו כאשר מתפלל בציבור. וכתב **הרמ"א**, שכך המנהג, ומכל מקום יזהרו שלא יגביהו קולם יותר מדי. ובסימן תקפ"ב (ס"ט) הוסיף השלחן ערוך, שכיון שיש ביד הקהל מחזורים, אין חשש שהשומעים את קולו יטעו בתפילתם.

אמנם המגן אברהם (סי' קא סק"ד) הביא שלפי טעם הזוהר אסור[מט], ולכן אם אדם יכול לכוין בלחש עדיף יותר.

השל"ה (ראש השנה נר מצוה יב) כתב שהמעשה בעלי וחנה היה בראש השנה[נ], ולפי זה ביאר שלכן גער בה עלי על שהתפללה בשקט, והרי בראש השנה מותר להתפלל בקול, אמנם חנה התפללה בשקט משום שבאותו זמן לא התפללה את תפילות ראש השנה אלא את בקשותיה הפרטיות שיהיו לה בנים וסברה שאותן צריך לבקש בלחש[נא].

לשם מה הוצרך רבי חנינא להעיד שרבי גיהק ופיהק לאונסו

בשלמא מגהק ומפהק לא קשיא כאן לאונסו כאן לרצונו. המילי דברכות (ד"ה ל"ק) הקשה, שלתירוץ הגמרא נמצא שמה שהעיד רבי חנינא שרבי היה מגהק ומפהק באמצע התפילה, היינו לאונסו. ואם כן קשה לשם מה הוצרך רבי חנינא להעיד עדות זו, הרי ברור שמחמת אונס מותר לגהק ולפהק. ותירץ, שרבי חנינא בא להשמיענו שמי שאירע לו שנצרך לגהק ולפהק באמצע תפילתו אין זה סימן רע לו, שהרי מצינו שאף לרבי אירע כך.

מדוע הגמרא לא תירצה גם לגבי עיטוש כאן לרצונו כאן לאונסו

אלא מתעטש אמתעטש קשיא. רש"י (ד"ה אלא) הקשה, מדוע הגמרא לא תירצה לגבי עיטוש כמו שתירצה לגבי גיהוק ופיהוק, שמה שאמרו שרבי היה מתעטש באמצע התפילה היינו לאונסו ומה שמבואר בברייתא שהמתעטש באמצע התפילה סימן רע לו היינו לרצונו. ותירץ, שכל עיטוש הוא לאונסו.

בחפץ ה' (ד"ה מתעטש) מבואר, שכוונת רש"י לומר שעיטוש של למעלה בא רק לאונסו ואדם לא יכול לעשות זאת לרצונו. אך הקשה[נב], מדוע לא תירצה הגמרא כאן לאונסו וכאן לרצונו ובעיטוש של למטה. ותירץ, שהגמרא סוברת שעיטוש של למטה אף לאונסו אסור, שהוא דבר מזולזל ביותר.

עוד תירץ, שלאחר שהגמרא תירצה לגבי מה שאסרה הברייתא גיהוק ופיהוק שהיינו לרצונו, יש ללמוד בקל וחומר לגבי עיטוש, שאם גיהוק ופיהוק לרצונו אסור כל שכן עיטוש של למטה, ולא היתה הברייתא צריכה להשמיענו דין זה, לכן בהכרח שאין טעם האיסור מחמת שזה לרצונו.

עוד תירץ[נג], שלגבי עיטוש מלמטה מבואר להלן בגמרא שיש להרחיק ארבע אמות מהריח, ומכך שרבי חנינא לא סיפר שראה את רבי שהתעטש והתרחק ממקום הריח ארבע אמות, משמע שהתעטש במקומו, ואם כן מוכרח שהיה זה עיטוש מלמעלה שאין צריך להתרחק.

הרש"ש (ברש"י שם) כתב, שלולי פירוש רש"י היה אפשר לתרץ[נד], שלכן הגמרא לא תירצה כאן לאונסו כאן לרצונו, מפני שבברייתא כתוב שהמתעטש בתפילתו סימן רע לו, ובהכרח שהיה זה עיטוש לאונסו, כי אם היה זה לרצונו לא שייך לומר 'סימן רע לו', אלא שהדבר אסור[נה].

הלחם יהודה (על הרמב"ם תפילה פ"ד הי"א) תירץ, שהגמרא הבינה שסתם עיטוש היינו מלמעלה, ובעיטוש מלמעלה לא שייך לרצונו[נו].

שיטת הרמב"ם שיש לחלק בין עיטוש לרצונו לבין עיטוש לאונסו

שם. הרמב"ם (תפילה פ"ד הי"א) כתב, 'מי שגיהק ופיהק ונתעטש[נז] בתפילתו, אם לרצונו הרי זה מגונה. ואם בדק גופו קודם שיתפלל ובא לאונסו, אין בכך כלום'. והקשה **הלחם משנה** (שם), שבגמרא לפנינו לא נמצא חילוק לגבי עיטוש בין לרצונו או לאונסו, אלא רק בין עיטוש מלמעלה לעיטוש מלמטה[נח], ומנין למד הרמב"ם לחלק אף לגבי עיטוש בין לאונסו ולרצונו.

לכן כתב, שבהכרח שלרמב"ם היתה גירסא שונה בגמרא, וכך היה כתוב בה 'בשלמא מגהק ומפהק ומתעטש לא קשיא כאן לאונסו כאן לרצונו, אלא רק ארק קשיא'. ולכן הרמב"ם סובר שעיטוש שלמעלה אם לא בדק עצמו לפני התפילה הרי זה נחשב לרצונו, ואם בדק עצמו לפני התפילה הרי זה נחשב לאונסו. אבל רש"י סובר שבמה שלא בדק עצמו לפני התפילה אין זה נחשב שהתעטש לרצונו, מפני שאין אדם יכול לבדוק עצמו לגיהוק ופיהוק ועיטוש, ולכן עיטוש תמיד הוא לאונסו, ומה שלגבי גיהוק ופיהוק שייך לרצונו, הוא משום שלעתים אדם יכול לסבול ולהתאפק שלא לעשותם באותה העת.

אמנם הלחם יהודה (שם) **והראשון לציון**[נט] (ד"ה מתעטש) תירצו, שהגמרא הבינה שסתם עיטוש היינו מלמעלה ובזה לא שייך לרצונו. אבל לאחר שהגמרא תירצה שיש עיטוש של למעלה ויש עיטוש של למטה, אכן אפשר לחלק בעיטוש שלמטה בין עיטוש לרצונו לבין עיטוש לאונסו. אלא שהגמרא העדיפה לומר שמה שמצינו שרבי התעטש היינו עיטוש שלמעלה. אך באמת לגבי עיטוש שלמטה שייך לחלק בין לאונסו ולרצונו, ולכן חילק הרמב"ם ביניהם. אבל

מג. ועיין שם בנימוקיו. **מד. ועיין** במגן אברהם (שם סק"ג) מה שהקשה מהגמרא בראש השנה (לד:) ובמה שתירץ, ועיין באליה רבה (שם אות ג) מה שתירץ, ובפרי מגדים (שם א"א סק"ג). **מה. בבית** אלוקים (למבי"ט, שער התפילה פ"ו) ביאר מדוע המגביה קולו דומה לנביאי השקר, מפני שבכך הוא דומה לנביאי הבעל שאמר להם אליהו (מלכים א' יח כז) 'קראו בקול גדול כי אלהים הוא', והם אכן הגביהו קולם כמבואר בפסוק שאחרי כן. **מו. אצל** משה נאמר (שמות ח ח) 'ויצעק משה אל ה' על דבר הצפרדעים'. וכן נאמר (במדבר יב יג) 'ויצעק משה אל ה' לאמר אל נא רפא נא לה'. וכן מצינו אצל ישראל (שמות יד י) 'ויצעקו בני ישראל אל ה''. וכן נאמר (במדבר כ טז) 'ונצעק אל ה' וישמע קולנו'. והאריך להביא פסוקים נוספים מהנביאים והכתובים. **מז. וכעין** זה כתב בשערים בתפילה (פינקוס, שער צעקה עמוד מג) וזה לשונו, 'כשיעמוד האדם בתפילתו ויכיר בדעתו את האמת הברורה, שמצב האדם בעולמנו זה כאדם שחרב חדה מונחת לו על צווארו בכל עת ובכל רגע, אם משום הסכנות הטבעיות שרק בנפלאותיו וחסדיו בכל עת אנו ניצולים מהן יום יום, אם משום, וזה העיקר, השונא הגדול שאורב לנו ואינו מסיח דעתו אפילו רגע אחד מלמצוא תחבולות איך להורגנו ולהורידנו לבאר שחת ולשאול תחתית אתון נורא יקידתא, הוא היצר הרע הוא השטן הוא מלאך המות. וכאשר האדם עומד בתפילה וחוקר בדעתו על מצבו ועל הסכנה הגדולה שהוא נתון בה, ובקרב לבו צועק אל ה' ומפרש בקשתו, הרי זו תפילה 'שַׁוְעָה'. אמנם צעקה היא יותר מזה, ודומה הדבר לאחד שהולך בדרך ופתאום עומד לנגדו ליסטים עם חרב חדה, והנה לא רחוק ממנו עומד אדם שבידו להצילו, הרי באופן טבעי יצעק צעקה גדולה לעבר אותו אדם 'בוא מהר לעזרתי', והנה רואה שההוא אינו חש אליו להצילו, מיד תצא מפיו מאליה זעקה שניה, פשוטה, בלי מילים, היסטרית ונוראה, וכלשון הפסוק (איוב ב ד) 'וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו', וכל כחותיו ורגשותיו נקבצו כולם בצעקה הנוראה הזו, וזו היא הצעקה וכו'. אין לך רגע של אמת ורגע של אור בחיי האדם כמו הרגע הזה, ואין לך תפילה רצויה ומקובלת כמו התפילה הזו', עכ"ל. **מח. וכן** היתה תפילת משה על הצפרדעים, כי כשאמר לו פרעה (שמות ח ד) 'העתירו אל ה' וכו' ואשלחה את העם', מה שלא אמר עד מכה זו, היה נראה למשה שיציאת ישראל ממצרים תלויה בהסרת הצפרדעים, ולכן צעק אל ה'. וכן בהיותו מצטער על אחותו לא היה יכול להתאפק ולהתפלל בנחת ובלחש כי אם בצעקה אל נא רפא נא לה. וכן כל הצעקות שצעקו בני ישראל אל ה' היה בעת צרתם, שלא היו יכולים לכוין את דעתם כי אם בהרמת קול. וכן כל צעקה וזעקה שבתהלים הוא בעת צרה, כי אין לב האדם פנוי לכוין בתפילה אם לא בקול רם משום מרירות נפשו, והרי הוא כמי שאינו יכול לכוין בלחש שמתפלל בקול רם בינו לבין עצמו [כמבואר בגמרא בהמשך]. **מט. ועיין** בפרי מגדים (שם, א"א אות ד) ובאפרקסתא דעניא (שו"ת, ח"ב או"ח סי' יז) שביארו לאיזה זוהר התכוין המגן אברהם. **נ. אמנם** הרד"ק (שמואל א' א ד) הביא בשם המדרש שמעשה זה היה בעצרת. **נא. והקשה** עליו הברכת יהושע (להלן לא. ד"ה ויתכנה), שמבואר בשו"ע (סי' תקפב ס"ט) שבראש השנה מותר להתפלל בקול כיון שיש בידם מחזורים ולא יטעו בתפילה, ואם כן גם את תפילותיה הפרטיות היא יודעת מה רצונה ולא תטעה בהן ומדוע התפללה אותן בלחש. ותירץ, על פי המבואר במעגלי צדק (פלאג'י, פר' ואתחנן ד"ה במדרש) שבראש השנה מותר להתפלל בקול כיון שזה נחשב לתפילה לצורך רבים [ומשום כך הש"ץ תמיד מותר לו להתפלל בקול], ולכן אף שאת עיקר התפילה בראש השנה שהיא על צרכי הכלל התפללה בקול, את בקשותיה הפרטיות התפללה בלחש. **נב. וכן** הקשה באוצר חיים (ד"ה כאן). **נג. וכן** תירץ באוצר חיים (שם). **נד. וכן** תירץ באוצר חיים (שם). עוד תירץ, שהלשון 'אני ראיתי את רבי וכו' לא שייך בעיטוש מלמטה. **נה. ועיין** בחידושי המלבי"ם (ד"ה המתעטש) שהאריך לבאר מהו 'סימן רע לו'. **נו. ועיין** לקמן (בענין 'שיטת הרמב"ם שיש לחלק בין עיטוש לרצונו לבין עיטוש לאונסו') שהובאו דבריו בהרחבה. **נז. הלחם** משנה (שם) כתב, שמה שכתב הרמב"ם 'עיטוש' כוונתו לעיטוש מלמעלה, והוכיח כן ממה שכתב הרמב"ם בהמשך דבריו 'ואם יצא ממנו רוח מלמטה כו', מוכח שאין הרמב"ם קורא להוצאת רוח מלמטה בלשון עיטוש. אמנם הלחם יהודה (שם) והראשון לציון (ד"ה מתעטש) כתבו שכוונת הרמב"ם לעיטוש שלמטה, שהרי מלמעלה סימן יפה הוא לאדם. ומה שדייק הלחם משנה מהמשך דברי הרמב"ם, כתב הראשון לציון שאין זה דיוק, מפני שמה שהרמב"ם כתב זאת בלשון 'יצא ממנו רוח' מפני שרצה ללמדנו את ההלכה שצריך להמתין עד שתכלה הרוח ורק אז יכול האדם לחזור לתפילתו. או שיש לומר, שמה שכתב הרמב"ם בתחילה מתעטש כוונתו לעיטוש עם קול, ומה שכתב בהמשך דבריו 'רוח' הכוונה להפחה בלא קול שאינה נקראת עיטוש. **נח. והביא** שכן כתב רש"י שזו היא הגירסא האמיתית. נראה שללחם משנה היתה גירסא ברש"י (ד"ה אלא) שכך היה כתוב בה 'הכי גרסינן, אלא עטוש אעטוש קשיא'. אמנם ברש"י שלפנינו המילה 'גרסינן' כתובה כלפי מה שהביא רש"י קודם לכך שהמגהק ומפהק ניכר שהוא מכוער. מכל מקום ברש"י מבואר שגורסים 'עטוש אעטוש קשיא'. **נט. הראשון** לציון ביאר כך בהקדם מה שכתב להקשות על הלחם משנה: א. מנין לו לחדש גירסאות בסוגייתנו מה שלא נמצא בפוסקים שגורסים כך. ואדרבה רואים אנו שכגירסא שלפנינו היא הגירסא שהיתה לפני בה"ג (הל' ברכות פ"ג) והרי"ף. ב. כיצד כותב הרמב"ם שיבדוק עצמו קודם התפילה לגבי עיטוש שלמעלה, הרי הוא דבר שלא ניתן לבדוק אותו. ג. בסוגייתנו מבואר שעיטוש שלמעלה סימן יפה לו, והרמב"ם רק כתב שהמתעטש לאונסו 'אין בכך כלום' ולכאורה לא היה עליו להסתפק בלשון

בעיטוש שלמעלה הרמב"ם לא הזכיר כלל מה הדין, מפני שהדבר פשוט שמותר, משום שאין בעיטוש זה גנאי.

המעשה רקח (שם) תירץ[ס], שהרמב"ם הבין שבהכרח הגמרא עוסקת רק בעיטוש לאונסו, שהרי בברייתא כתוב שהמתעטש בתפילתו סימן רע לו, והגמרא בתירוצה אומרת שהמתעטש בתפילתו סימן יפה לו, ואם מדובר במתעטש לרצונו לא שייך לכתוב שיש בעיטוש סימן יפה או רע, שהרי מרצונו התעטש. ובעיטוש לרצונו[סא] פשוט שאין ראוי לעשות כן בעת התפילה והעושה כן הרי זה מגונה אבל אם בדק עצמו לפני התפילה ובעת התפילה נצרך להתעטש הרי זה נחשב עיטוש לאונסו ואין בכך כלום[סב].

מה רש"י בא להשמיענו במה שביאר שעיטוש שלמטה היינו הפחה בקול

מתעטש אמתעטש נמי לא קשיא כאן מלמעלה כאן מלמטה. רש"י (ד"ה למטה) ביאר, שמה שכתוב בברייתא שהמתעטש סימן רע לו, היינו במתעטש מלמטה, שהוא הפחה בקול. **באחרונים** מצינו כמה ביאורים מה בא רש"י להשמיענו במה שביאר שעיטוש של למטה היינו הפחה בקול, וכדלהלן:

א. המעדני יום טוב (על הרא"ש פ"ג סי' לט אות א) כתב, שרש"י רצה לומר שדווקא על ידי שמפיח בקול ומשום כך מתבייש מהשומעים יש לו בכך סימן רע, מאחר שביישוהו מן השמים[סג]. אבל כאשר הפחה יוצאת ממנו בלא קול, שאינו מתבייש, אין בכך סימן רע. ומכל מקום ודאי שאין חילוק אם יש שומעים או אין שומעים, אלא כל הפחה בקול בדרך שיכול להתבייש בו הרי הוא סימן רע.

ב. המגן אברהם (סי' קג סק"ו) הביא מדפוס לובלין ששם הגירסא ברש"י 'מפיח בקל'. ודברי רש"י אלו הם כהמשך לביאורו בקושיית הגמרא, שהגמרא שאלה עיטוש אעיטוש, וכתב רש"י שאין לחלק בין לרצונו או לאונסו מפני שאין עיטוש אלא לאונסו. ומתרצת הגמרא, כאן מלמעלה כאן מלמטה, כלומר, שמלמטה מפיח בקל, ואין זה בא מחמת אונס[סד]. אך הביא שברש"י על הרי"ף כתוב רק 'והמתעטש מלמטה, שהוא מפיח'. ולא כתוב 'בקול'. וכן נראה עיקר. שאם יש לחלק בין הפחה בקול להפחה בלא קול, מדוע לא תירצה הגמרא שמה שאמר רבי חנינא שרבי היה מתעטש באמצע התפילה היינו הפחה בלא קול[סה]. ואין להקשות שאם רבי היה מתעטש בלא קול כיצד ידע זאת רבי חנינא. מפני שבהכרח יש להרחיק ממקום הריח ארבע אמות אף אם אין קול. אלא בהכרח שאין לחלק ואסור בין הפחה בקול ובין הפחה בלא קול[סו].

ג. הבית יוסף (דירנפלד, ברש"י שם) הביא בשם **המגיד תעלומה**[סז], שלרש"י הוקשה, שאם הברייתא עוסקת בהפחה של למטה, מדוע היא קוראת לזה עיטוש ולא הפחה. ועל כך תירץ, שהפחה היא הוצאת רוח בלא קול, והברייתא עוסקת בעיטוש, שהיא הוצאת רוח בקול, ועל כך נאמר שהוא סימן רע לו. ומכאן משמע, שהוצאת רוח בלא קול, אין בזה סימן רע[סח].

ד. הברכת ראש (ברש"י שם) ביאר, שלרש"י הוקשה מהמבואר בשבת (מט.) שאביי סובר שאין דרך הגופים להיות נקיים מהפחה, ולכן הוצרך רבי ינאי לומר שתפילין צריכים גוף נקי מהפחה. ולפי זה קשה, שאם אין דרך הגופים להיות נקיים מהפחה, מדוע אם כן מי שהפיח בתפילתו נחשב למכוער. לכן ביאר רש"י שדווקא מי שהפיח בקול הרי זה מכוער, כמו בעיטוש מלמעלה שהוא בקול.

ביאור דברי רב זירא

דאמר רב זירא הא מילתא אבלעא לי בי רב המנונא ותקילא לי כי כולי תלמודאי. רש"י (מנחות יז. ד"ה אבלע) ביאר, שכוונתו לומר שרב המנונא הטמיעני ולימדני דבר זה. אמנם **רבינו גרשום** (שם ד"ה איבלע) ביאר, שכוונתו לומר שרב המנונא אמר לי דבר זה פעמיים ושלש עד שנבלע ונכנס בי.

השפתי חכמים (ד"ה דא"ר) כתב, שרב זירא אמר 'ותקילא לי כי כולי תלמודאי' מתוך ענוותנותו, כאילו לא למד הרבה. עוד כתב, שכיון שרב זירא שמע שרב המנונא אמר (מנחות שם) לשון זה על דבר שלמד מרבי חנינא, לכן כאשר הוא למד דבר מרב המנונא חזר על אותו לשון.

איזה נחת רוח יש בעיטוש

כשם שעושים לו נחת רוח מלמטה כך עושין לו נחת רוח מלמעלה. רש"י (ד"ה כשם, ד"ה כך) ביאר, שכשם שעיטוש מלמטה הוא נחת רוח לאדם[סט], כך עושים לו נחת רוח מן השמים למלאות משאלותיו.

בתלמידי רבינו יונה **ובריטב"א** (ד"ה כשם) ביארו, שכשם שעושים לו מן השמים נחת רוח לגופו על ידי העיטוש שהוא מחזק האיברים, כך עושים לו נחת רוח מלמעלה שתהא תפילתו מקובלת.

במאירי (ד"ה המפסק) כתב, שעיטוש אין הוא סימן רע לאדם, אלא אדרבה נוח לו שמתנקה מוחו על ידי העיטוש.

מדוע הגמרא לא חילקה בין רק לרצונו לבין רק לאונסו

אלא רק ארק קשיא. הלחם משנה (תפילה פ"ד הי"א) הקשה מדוע לא תירצה הגמרא לגבי רקיקה שיש לחלק בין כשנעשית באונס לבין כשנעשית ברצון, לרש"י שכתב (ד"ה אלא) שכל עיטוש הוא לאונסו, משמע שסובר שלאונסו היינו שאינו יכול לסבול הדבר, ולרצונו היינו שיכול לסבול הדבר ולא לעשותו, ואם כן אפשר לומר ש'רקיקה לרצונו' היינו באופן שיכול לסבול הרקיקה ו'רקיקה לאונסו' היינו באופן שאינו יכול לסבול הרקיקה. ונאמר שמה שמצינו שרבי רק בתפילה הוא מחמת שלא היה יכול לסבול הרקיקה, ומה שכתוב בברייתא שהרק בתפילה כרק לפני המלך הוא באופן שיכול לסבול הרקיקה באותה עת. וכן **לרמב"ם** שסובר (שם) שלאונסו היינו שבדק גופו קודם התפילה, ולרצונו היינו שלא בדק גופו, אפשר לומר ש'רקיקה לרצונו' היינו באופן שלא בדק לפני התפילה להסיר מעליו כל דבר שיטרידו בתפילתו ולכן רקיקה כזו אסורה בעת התפילה, אבל 'רקיקה לאונסו' היינו אם בדק עצמו לפני התפילה ואף על פי כן בא לו לרוק בעת התפילה, מותר, וכמו שמצינו שרבי רק בתפילה. **אמנם** כתב, שלשיטת הרמב"ם יש לומר, שלא שייך לגבי רקיקה לומר שתועיל בדיקה לפני התפילה, שהרי אף יסיר קודם התפילה את רוק פיו הרי מיד באה רקיקה אחרת[ע]. ואף שיש לחלק בין רוק שכבר היה בפיו קודם התפילה שזה יחשב לרצונו ורוק שלא היה בפיו קודם התפילה שזה יחשב לאונסו, מכל מקום לא שייך בזה בדיקה כמו לגבי גיהוק ופיהוק ועיטוש, לכן לא תירצה כך הגמרא. אבל לביאור רש"י קשה מדוע לא חילקה הגמרא אף לגבי רוק בין אונס לרצון.

הבן ידיד (על הרמב"ם שם) תירץ, שאין לחלק בין לרצונו לאונסו, מפני שאף לאונסו אין לרוק על הרצפה, מפני שדומה כמי שרק בפני המלך. ולרצונו מסתבר שאף להבליע רוקו בבגדו אסור, מפני שגם באופן כזה הוא נחשב כרק בפני המלך. וזו הסיבה שהגמרא מתרצת שבין רבי ובין הברייתא עוסקת ברקיקה באונס, אלא שרבי הבליע זאת בבגדו והברייתא עוסקת ברקיקה על גבי קרקע. אבל לרצונו לעולם אסור, אף כשרוצה להבליעו בתוך בגדו[עא].

במגן גיבורים (סי' צז שלטי הגבורים סק"א) תירץ בהקדם מה שהוסיף להקשות, מדוע הברייתא הביאה שטעם האיסור לרוק הוא מפני שנראה כרק בפני המלך, הרי אף בלא טעם זה אסור לרוק בבית הכנסת וכמבואר בירושלמי (פ"ג ה"ה) שהרק בבית הכנסת הרי זה כרק בבבת עינו[עב]. אמנם יש לומר, שהברייתא עוסקת באדם שאינו מתפלל בבית הכנסת אלא בביתו. אך עדיין קשה מדוע הוצרכה הברייתא לטעם הנ"ל, הרי אף בלא זה אסור לרוק מפני שהרק צריך לשהות כשיעור ארבע אמות, ואם ישהה הרי זה הפסק בתפילתו. ובהכרח צריך לומר שהברייתא עוסקת במי שרק לאונסו, שבאופן כזה אין איסור לרוק, מכל מקום יש להזהר שלא יבוא לידי אונס מפני שנראה כרק בפני המלך.

מדוע כאשר יש לו טלית נאה אינו צריך להבליע הרוק בטליתו

ואם טלית נאה הוא מבליעו באפרקסותו. בשלחן ערוך הרב (או"ח סי' צז ס"ב) ביאר, שכאשר יש לאדם טלית נאה ויצטרך להבליע בה את רוקו תיגרם לו משום כך טירדה בתפילה, לכן אינו צריך להבליעו בטליתו אלא באפרקסותו. **אמנם** השפתי חכמים (ד"ה ואם) ביאר, שאין הסיבה מחמת טירדה, אלא מפני שהאדם חייב לחוס על בגד נאה ולא להבליע בו רוקו. והביא את הפסוק

זה אלא לשבח ולומר 'הרי זה משובח'. **ס. לפי** ביאורו של הלחם משנה שהרמב"ם עוסק בעיטוש של למעלה. **סא. וכגון** על ידי איזה סם או עשב דק שנוהגים לנשוף בכדי להתעטש, שאם לא כן, אין יכול האדם להביא עצמו לידי עיטוש. **סב. ועיין** עוד במרכבת המשנה (שם), במילי דברכות (ד"ה אמנם מ"מ) ובבאר יהודה (על הרמב"ם שם) מה שתירצו. **סג. כמו** שכתב המחצית השקל (או"ח סי' קג סק"ו). **סד. אמנם** עיין באליה רבה (שם סק"ו) ובשמן המאור (על המג"א שם) שביארו באופן אחר את הגירסא 'מפיח בקל'. **סה. ועיין** ביצחק ירנן (גאטיניו, תפילה פ"ד הי"א, דף יב.) מה שתירץ בזה. **סו. וביאר** המחצית השקל (שם), שהמגן אברהם סובר ש'סימן רע' היינו כמו שמצינו בסוכה (כט.) שאם גשמים יורדים הרי זה סימן רע, מפני שדומה לעבד שמוזג כוס לרבו ורבו שופך אותו על פניו כאומר לו שאין רצונו בשימושו. הוא הדין לגבי אדם המפיח בתפילתו, כיון שעל ידי זה הוא צריך להפסיק בתפילתו מראים לו מן השמים שאין חפצים בתפילתו. אם כן, אין לחלק בין הפחה בקול להפחה שלא בקול, שגם בהפחה שלא בקול צריך להמתין שיכלה הריח [וכעין זה דקדק האליה רבה (שם סק"ו) מהלבוש (שם ס"ג) שכתב 'המתעטש בתפילתו מלמטה סימן רע לו, שנראה כאילו נדחה מהשכינה שמרמזים לו שירחיק ממנה', ואם כן אין חילוק אם הוא בקול אם לאו]. ועיין עוד שם בהמשך דברי המחצית השקל בביאור ראיותיו של המגן אברהם שלא כביאור המעדני יום טוב. **סז. אינו** במגיד תעלומה שלפנינו. **סח. ועיין** עוד ביגיעות מרדכי (ברש"י שם) מה שביאר בזה. **סט. ועיין** לקמן (נג.) ברש"י (ד"ה מרפא) שהיו רגילים לומר לאדם המתעטש 'אסותא'. ובגליון הש"ס (שם ברש"י ד"ה מרפא) הביא את המבואר בפרקי דרבי אליעזר (פרק נב) שמיום שנבראו שמים וארץ לא היה אדם חולה, אלא אם היה בדרך או בשוק והיה עוטש, נשמתו היתה יוצאת באותה עת מנחיריו. עד שבא יעקב וביקש רחמים ואמר רבון כל העולמים אל תקח נפשי ממני עד שאצוה את בני ובנותי, ונעתר לו. לפיכך חייב אדם לומר בעטישתו 'חיים', שנהפך המות הזה לאור שנאמר (איוב מא י) 'עטישותיו תהל אור'. ועיין בשפתי חכמים לקמן (ברש"י שם). **ע. וכן** תירץ הלחם יהודה (על הרמב"ם שם) בדעת הרמב"ם. **עא. וכן** תירץ בתורת חיים (סופר, סי' צז סק"א). וכעין זה תירץ גם הלחם יהודה (שם) בדעת הטור, שמכך שבברייתא כתוב 'הרק בתפילתו כאילו רק בפני המלך' משמע שאין הגנאי בגלל הוצאת הרוק מפיו, אלא הגנאי בכך שהרוק נשאר מגולה על גבי הקרקע והרי מיאוס לשכינה הנמצאת כנגד המתפלל, לכן העדיפה הגמרא לומר שאפילו ברקיקה באונס לא ירוק על גבי קרקע אלא צריך להבליעו בכסותו, וכמו שאמר רב יהודה. **עב. 'בבת** עינו' היינו אישון העין, והנמשל הוא, שהרק בבית הכנסת כרק כביכול באישון עינו של הקב"ה.

(שמות כו יג) 'והאמה מזה והאמה מזה בעודף בארך יריעות האהל יהיה סרוח על צדי המשכן מזה ומזה לכסותו'. וכתב רש"י (שם)[עג], 'למדה תורה דרך ארץ[עד] שיהא אדם חס על היפה'[עה].

מהו 'אפרקסותו'

שם. יש מן **הראשונים**[עו] שביארו, שאפרקסותו היינו סודר שבראשו ושני ראשים יוצאים ממנו ותלויים לפניו, שבהם מבליע את הרוק. ויש מן הראשונים[עז] שביארו, שהוא לבוש תחתון הצמוד לגוף בכדי לספוג הזיעה[עח].

בתלמידי רבינו יונה (ד"ה מבליעו) תמהו על המבארים שהוא סודר שבראשו, כיצד שייך לומר שיבליע את הרוק בסודר שלראשו, הרי אסור להסיר את הסודר מעל לראש בשעת התפילה. ודוחק לומר שמבליע את הרוק בחוטים התלויים ממנו ויורדים לפניו. לכן ביארו שאפרקסותו היינו הבגד שלובש תחת חלוקו, ובגד זה היו רגילים לעשותו עם כיסים סביב הצואר[עט], ועל כך אמר רב יהודה שיבליע את הרוק באחד מהכיסים של הבגד[פ].

ובשלמה משנתו (ברש"י ד"ה באפרקסותיה) הוכיח כדעת **רש"י**, שאם כתלמידי רבינו יונה שהוא חלוק התחתון, אם כן כיצד אמר רב יהודה שרק אם אין לאדם טלית נאה יבליע הרוק בחלוקו התחתון, הרי אדרבה הסברא נותנת שיקדים להבליע רוקו בחלוקו התחתון מפני הכבוד[פא].

דעת הירושלמי שהרוקק צריך להמתין כדי הילוך ארבע אמות

שם. בירושלמי (פ"ג ה"ה, מגילה פ"ג ה"א) מובא שר' ירמיה ור' שמואל בר חלפתא אמרו בשם ר' אדא בר אחוה שהמתפלל אל ירוק עד שיהלך ארבע אמות. ור' יוסי בי רבי אבון אמר שכמו כן הרוקק אל יתפלל עד שיהלך ארבע אמות. ומבואר שם בירושלמי שאין הכוונה שיהלך ארבע אמות, אלא עליו לשהות כשיעור הליכת ארבע אמות[פב].

תלמידי רבינו יונה (לעיל כב: ד"ה אי) הביאו את המבואר בירושלמי, וכתבו שדין זה הוא דווקא אם רק לרצונו, אך אם נזדמן לו רוק מותר לו לרוק אף בלא ששהה כדי הילוך ארבע אמות[פג]. וכן פסק **השלחן ערוך** (או"ח סי' צב ס"ט) שהרוקק לא יתפלל עד שישהה ארבע אמות, והמתפלל לא ירוק עד שישהה ארבע אמות. אך דווקא שרוצה לרוק לרצונו, אבל אם נזדמן לו רוק מותר להתפלל מיד.

בחיי אדם (כלל כב אות טו) מבואר, שגם לגבי האופן הראשון של השלחן ערוך שהאדם עדיין לא התחיל להתפלל, הדין הוא שאם נאנס לרוק מותר לו להתפלל מיד בלא שיהוי ארבע אמות. **ובביאור הלכה** (סי' צב ד"ה הרוקק) כתב שאין נראה כדבריו, אלא אסור לו להתפלל עד שישהה כדי הילוך ארבע אמות[פד].

בשיטת הרמב"ם שכתב שאיסטניס זורק הרוק בידו לאחוריו

רבינא הוה קאי אחורי דרב אשי נזדמן לו רוק פתקיה לאחוריה. הרמב"ם (תפילה פ"ד ה"א) כתב, שמי שנזדמן לו רוק בתפילתו, יבליעו בטליתו או בבגדו. ואם היה איסטניס זורקו 'בידו' לאחוריו כדי שלא יצטער בתפילה ויהיה טרוד משום כך.

הבית יוסף (או"ח סי' צז ד"ה ואסור לו) כתב בתחילת דבריו, שמה שכתב הרמב"ם שזורקו בידו לאחוריו הוא לאו דווקא, אלא כמו כן יכול להפוך פניו לאחוריו ולרוק[פה]. אך כתב שיותר נראה שבדווקא כתב הרמב"ם שזורקו בידו לאחוריו[פו], מפני שבאופן כזה אינו צריך להפוך פניו לאחוריו ולרוק כדרך גסי הרוח. והביא שכן כתב **רבינו מנוח** (על הרמב"ם שם[פז]), שהרמב"ם מבאר 'ופתקיה לאחוריה' שזורקו לאחוריו[פח], אך לא יזרקנו בפיו משום קלות ראש[פט].

אך הקשה הבית יוסף, הרי דין זה נאמר לגבי אדם איסטניס שאינו יכול לסבול שיהיה רוק מובלע בכסותו, וכיצד יתכן שהוא יגע בידו ברוקו ויזרוק אותו לאחוריו. ותירץ, שאפשר לומר שמה שכתב הרמב"ם שיזרוק אותו בידו, אין הכוונה שיגע ברוק ויזרוק אותו לאחוריו, אלא שיקח סודר ויבליע בתוכו את הרוק ויזרוק את הסודר בידו לאחוריו. ואם הוא איסטניס ואין לו סודר, נראה שיכול לזרוק את הרוק בפיו לאחוריו[צ] [אף שכן דרך גסי הרוח].

והמעשה רקח (על הרמב"ם שם) **והערוך השלחן** (סי' צז סק"ג) תירצו, שגם איסטניס יכול לגעת לרגע אחד ברוקו ולזרוק אותו לאחוריו, אך אינו יכול שיהיה הרוק מובלע בטליתו זמן רב עד שיתייבש[צא].

גם כשרוקק לאחוריו לא יזרקנו כלפי מעלה

שם. הכל בו (סי' יא, דין התפילה חמנה דרך קצרה ד"ה נזדמן) כתב, שגם כאשר אדם רוקק לאחוריו לא יזרקנו כלפי מעלה, מפני שנראה ככופר בקב"ה[צב].

האם איסטניס צריך לרוק בדווקא לאחוריו או יכול לרוק גם לצד שמאל

שם. הרמב"ם (תפילה פ"ד ה"א) כתב, שמי שהוא איסטניס זורק הרוק בידו לאחוריו.

וכתב **הבית יוסף** (או"ח סי' צז ד"ה והרמב"ם), שהרמב"ם סובר שאיסטניס אינו יכול לרוק כי אם לאחוריו בלבד, אבל לצדדיו בין לצד ימין ובין לצד שמאל אסור[צג], והוסיף הבית יוסף, שנראה שכן ההלכה.

אמנם הטור (שם) כתב, שמי שהוא איסטניס ואינו יכול להבליע הרוק בכסותו זורקו לאחוריו או לשמאלו, אבל לא לפניו ולא לימינו. וכן מבואר בירושלמי (פ"ג ה"ה) שרבי יוחנן אמר שמותר לרוק לאחוריו ולשמאלו, אך לא לפניו או לימינו, וכמו שכתוב (תהלים צא ז) 'יפול מצדך אלף ורבבה מימינך' [מבואר שצד ימין חשוב יותר שאין ניגשים אליו הרבבה. **פני משה** (שם ד"ה הדא)].

הערוך השלחן (סי' צז סק"ה) כתב, שגם הרמב"ם מודה שכאשר אי אפשר לרוק לאחוריו יכול לרוק לצדדיו, אלא משום שברוב פעמים ביכולתו לרוק לאחוריו לא חש להאריך ולפרט מה יהיה הדין באופן שלא יוכל לרוק לאחוריו[צד].

אם יש להקדים הרקיקה לאחוריו מרקיקה לשמאלו

שם. תלמידי רבינו יונה (ד"ה ואי) כתבו, שמדברי הירושלמי מבואר שמי שאינו יכול לרוק לאחוריו מותר לו לרוק אף לשמאלו. וכתב **הבית יוסף** (שם ד"ה ומ"ש רבינו או), שמשמע מדבריהם שבאופן שיכול לרוק לאחוריו, לא ירוק לשמאלו. אך מהירושלמי והטור משמע, שרקיקה לצד שמאל שוה לרקיקה לאחוריו, ואינו צריך תחילה לראות שיוכל לרוק לאחוריו בדווקא.

אמנם הב"ח (שם ס"ב) כתב, שמשמה שהטור כתב 'זורקו לאחוריו או לשמאלו' והקדים את אחוריו, משמע שגם הוא סובר שלכתחילה יש להקדים הרקיקה לאחוריו מרקיקה לשמאלו.

אם הולכים לפי ימין ושמאל שלו או של השכינה

שם. בתלמידי רבינו יונה (ד"ה ואי) כתבו, שלכאורה מה שמבואר בירושלמי (שם) שרוקק לצד שמאל, אין הכוונה לשמאל בדווקא, אלא הכוונה לימינו שהוא שמאלו של הקב"ה, וכמבואר ביומא (נג:) לגבי שלש פסיעות, שיש לכרוע תחילה לצד ימין, והכוונה לשמאלו שהוא ימינו של הקב"ה[צה].

אמנם בהגהות דעת תמים והגהות אנשי שם (על גליון הרי"ף שם) כתבו, שמכך שהירושלמי כתב לימינו ולשמאלו בדומה ללפניו ולאחוריו, וכשם שלפניו

עג. **וכן** הוא בילקוט שמעוני (רמז תכב). עד. **וביאר** רבינו בחיי (שם), שדבר זה נלמד מכך שהתורה לא ציותה שיגיעו היריעות עד הארץ, וזאת כדי שלא יטנפו בעפר ובגשמים. עה. **ולפי** זה ביאר את הפסוק (בראשית מה כ) 'ועינכם אל תחוס על כליכם כי טוב כל ארץ מצרים לכם הוא', ולכאורה קשה מדוע הוצרך יוסף לצוות את אחיו על הדבר הזה. אך להאמור לעיל הדבר מובן, שהרי אדם צריך לחוס על כליו וכמבואר ברש"י (בראשית לב כה) בטעם שיעקב חזר על פכים קטנים. לכן אמר להם שבשעה זו הם פטורים מהנהגת דרך ארץ זו, כי טוב כל ארץ מצרים לכם הוא. עו. **רש"י** (ד"ה אפסר), רבינו יהונתן מלוניל ונמוקי יוסף (ד"ה באפרקסותו). עז. **רב** האי גאון (כלים פכ"ט מ"א), ערוך (ערך אפרקסין), רמב"ם (פירוש המשניות כלים שם), הר"ש (כלים שם), תלמידי רבינו יונה (שם), הרא"ש (מועד קטן פ"ג סי' מג, כלים שם) ורבינו עובדיה מברטנורא (כלים שם). עח. **בגן** המלך (סי' צא) הוכיח כביאור רש"י, שאם אפרקסותו היינו בגד תחתון הרי יש בכך טורח הרבה להוציאו מתחת לבגדיו ולהבליע בו הרוק. אמנם אם הוא בגד עליון מובן שבו יש להבליע את הרוק מפני שבקל יכול להבליע ובלי עיכוב [עיין בדבריו שהוכיח כן גם מנדה (מח:)]. וכתב, שמאחר ויש ראיות לב' השיטות נראה שיש שתי אפרקסות אחד תחתון ואחד עליון. עט. **שהרי** היו מניחים שם מעותיהם ותפיליהם, כמבואר לעיל (כג:) 'צורר אדם תפיליו עם מעותיו באפרקסותו'. פ. **והביאו** ראיה שהוא בגד תחתון מהחלוק, מהמבואר במסכת דרך ארץ רבה (פ"י ה"ז) שכתוב שם שפושט אדם חלוקו ואחר כך פושט אפרקסותו. פא. **ועיין** בדבריו שהוסיף להביא ראיה לביאור רש"י מהמבואר בחגיגה (טו.). פב. **בערוך** השלחן (או"ח סי' צב ס"ג) ביאר, שאמרו כן בכדי שלא יראה כמי שרקק על מה שאמר ועל מה שיאמר אחר כך. ובכף החיים (שם ס"ק מא) ביאר, שמה שאמרו שלאחר שרקק ימתין כדי הילוך ארבע אמות, הוא מפני שיש לחוש שמא נשאר עדיין מעט רוק בפיו. פג. **ועיין** במגן אברהם (סי' צב סק"ז) ובלבוש (שם ס"ט) שביארו טעם החילוק בין לרצונו ובין אם נזדמן לו. פד. **וכן** מבואר במשנה ברורה (סי' צז סק"ד) שכתב שמי שנזדמן לו רוק באמצע תפילתו שמותר לו לרוק, צריך להמתין אחר הרקיקה כדי שיעור הילוך ארבע אמות. פה. **וכמו** שמשמע מלשון הטור (או"ח סי' צז) שכתב 'אם הוא איסטניס ואינו יכול להבליעו בכסותו זורקו לאחוריו', ולא הזכיר שעושה כן בידו. פו. **וכן** כתב בערוך השלחן (סי' צז סק"ג). פז. **הו"ד** גם בכסף משנה (שם). פח. **וכמו** שמצינו בגיטין (סח.) לגבי שלמה המלך ששאל את אשמדאי במה גדול כחם של השדים על הבני אדם. והשיב לו אשמדאי שלאחר שיטול שלמה את שלשלת הברזל ממנו ויתן לו את טבעתו יראה לו את גדולתו. ואכן כך עשה שלמה, ואז בלע אשמדאי את שלמה. ומספרת הגמרא ש'פתקיה ארבע מאה פרסי', והיינו שאשמדאי השליך את שלמה למרחק ארבע מאות פרסה. וכן מבואר בסנהדרין (קז.) 'פתק ביה גירא', היינו לשון השלכה. פט. **בבית** נתן (שורה יט) כתב, שנראה שלרמב"ם היתה גירסא בגמרא בה כתוב 'נזדמן לו רוק שדייה לאחוריה', ולכן כתב הרמב"ם שזורקו בידו, שבמקומות רבים מצינו ש'שדייה' היינו השלכה ביד. צ. **וכתב** הכף החיים (סי' צז אות ט) שזה פשוט שלאחר שיגמור תפילתו עליו לדרוס ברגלו על הרקיקה או לכסותו בגמי מפני כבוד בית הכנסת. והוסיף (סי' צ אות לה) שאם לא כסהו ובא אחר ומצאו, מצוה עליו לכסותו מפני כבוד בית הכנסת ובכדי שאחרים לא יראו וימאסו. צא. **וכעין** זה תירץ במור וקציעה (סי' צז). צב. **הביאו** דבריו האליה רבה (סי' צז סק"ד) והכף החיים (שם אות יג). צג. **וכן** דייק המגיד תעלומה (על הרי"ף ד"ה אמינא) מלשון הרי"ף. וכתב שלמד כן ממה שבסוגייתנו מסופר שרב אשי רק לאחוריו. צד. **לענין** איטר יד לאיזה צד עליו לרוק עיין בפרי מגדים (סי' צז א"א סק"ו), בכף החיים (סי' צז ס"ק טו), בתורת חיים (סופר, שם סק"ד) ובקונטרס איש איטר (להגרח"ק, הנדפס בסוף מסכת ציצית ותפילין, אות כא). צה. **עיין** מעדני יום טוב (על הרא"ש פ"ג סי' לט אות ה) שהביא ראיה לכך שיש לחלק בין רקיקה בעת התפילה לבין הפוסע שלש פסיעות.

ולאחוריו היינו בדווקא, כך לימינו ולשמאלו היינו בדווקא[צו], ולא לשמאלו שהוא ימינו של הקב"ה כמו שאמרו בגמרא יומא לגבי שלש פסיעות.

אך הקשו, מדוע אכן שונה הדין לגבי רקיקה בשעת תפילה שהולכים אחר ימין ושמאל שלו, מהדין לגבי שלש פסיעות ששם אנו חולקים כבוד יותר לשמאלו מפני שהוא ימינו של הקב"ה. ועל קושיא זו נשנו תירוצים רבים **באחרונים**[צז], וכדלהלן:

א. הבית יוסף (או"ח סי' צז ד"ה ומורי) הביא בשם **אביו רבי אפרים קארו** שתירץ, על פי מה שקיימא לן (סוכה ה.) שמעולם לא ירדה שכינה למטה מעשרה, וכיון שאין השכינה נמצאת כנגד המתפלל ממש, לכן כאשר נצרך לרוק חלקו כבוד לימינו של האדם ואמרו שירוק לשמאלו. אבל כשפוסע שלש פסיעות, הוא מרחיק עצמו ממקום תפילתו ועומד כנגד השכינה, לכן נותן שלום לשמאלו תחילה שהוא כנגד ימינו של הקב"ה[צח].

ב. הדרכי משה (שם אות א) תירץ, שמאחר שאסור לרוק בתפילה אם לא לאדם שהוא איסטניס, לכן לא רצו שבירקתו לימינו יראה ששכינה כנגדו, כי אדרבה בכך שהוא רוקק השכינה מסתלקת ממנו, ולכן יכול לרוק אף לשמאלו כי אין השכינה לנגד עיניו באותה עת. אבל הפוסע שלש פסיעות כתלמיד הנפטר מרבו ונוטל רשות ממנו, הרי הוא מוכיח שהשכינה לנגד עיניו, ולכן אמרו שצריך לחלוק כבוד לשמאלו שהוא ימין השכינה שלנגד עיניו[צט].

ג. הב"ח (שם ס"ג) תירץ, שכאשר האדם פוסע שלש פסיעות לאחוריו וחולק כבוד לשכינה, הגון הוא שיחלוק כבוד תחילה לשמאלו שהוא ימינו של השכינה. אבל רקיקה שהיא דרך בזיון, אם נאמר שהוא צריך לדקדק לרוק לימינו שהוא שמאלו של השכינה הרי הוא מראה בכך שאינו חושש לבזות את שמאלו של השכינה חלילה וחס, לכן לא יעלה בדעתו לרוק לא לימינו ולא לשמאלו של השכינה, אלא יחשוב כאילו אין השכינה לפניו בעת הרקיקה, ובאופן שאין השכינה כנגדו צריך הוא לחלוק כבוד לימין שלו.

ד. הפרישה (שם אות ג) תירץ, כיון שבשעה שרוקק הרי הוא בירקתו מפנה עצמו מהשכינה, כאדם המדבר עם חבירו ונצרך לרוק הרי הוא פונה ממנו, לכן טוב יותר לרוק לצד שמאל שהיא היד הכהה [-חלשה]. מה שאין כן הפוסע שלש פסיעות שהולך לאחוריו כבריעה שנפטר מלפני רבו תוך כדי אמירת שלום ודיבור עם השכינה, אם כן עדיף יותר להשתחוות תחילה לימין השכינה שהוא שמאלו.

ה. המגן אברהם (שם סק"ו) הביא **מהשבלי הלקט** (ח"א סי' יז) שהביא בשם הירושלמי שהמקור לכך שלשמאלו מותר ולימינו אסור הוא מהפסוק (תהלים קכא ה) 'ה' צלך על יד ימינך'. ולפי זה תירץ, שכאשר אדם עומד בתפילתו והשכינה לצד ימין שלו אינו יכול לרוק לצד השכינה, ולכן רוקק לצד שמאל שלו. מה שאין כן כשפוסע שלש פסיעות לאחוריו ונותן שלום משני צדדיו לשכינה, נותן תחילה שלום לשמאלו שהוא ימין הקב"ה.

ו. בחידושי הגהות למהרל"ח (על הטור שם) הביא שיש שתירצו, שבשעת התפילה השכינה היא בראש המתפלל וגם פני השכינה היא לצד המקום שפני המתפלל עומד, ואם כן שמאלו הוא גם שמאל השכינה, אבל בשעה שנפטר מהשכינה פני השכינה כנגד פני המתפלל כדרך העבד הנפטר מרבו, לכן שמאלו הוא כנגד ימין השכינה וצריך לחלוק כבוד לשמאלו.

אם מותר לרוק באופן שהרוק נבלע בגמי הנמצא על רצפת בית הכנסת

שם. דעת הראב"ד[ק] שאם היה על רצפת המקום בו הוא מתפלל גמי או איזה דבר שהרוק נבלע בו, מותר לרוק אפילו לפניו, שהרי זה כמי שמבליע את הרוק באפרקסותו, ועדיף מלרוק לאחוריו או לצדדיו.

אמנם בתלמידי רבינו יונה (ד"ה ולפי) כתבו, שמה שיש גמי או תבן ברצפת בית הכנסת אינו מתיר לרוק, מפני שבשעת התפילה אסרו לרוק אלא כשהוא אנוס ולאחוריו או לשמאלו.

כאשר אינו יכול לרוק לאחוריו או לשמאלו האם מותר לרוק לימינו ולפניו

שם. הב"ח (שם ס"ג) כתב, שממה שהטור הקדים וכתב שלא לרוק לפניו או לימינו, ללמדנו שלא רק לפניו אסור אלא אפילו לצד ימינו אסור. אך כאשר אי אפשר לו לזרוק רוקו לאחוריו או לשמאלו, יזרקנו לימינו ולא יזרקנו לפניו. ואם אי אפשר לו לזרוק הרוק אף לימינו, יזרקנו לפניו, שהרי פשוט הוא שאם אי אפשר לו לזרוק רוקו לאחוריו או לשמאלו יזרקנו לימינו, ואם אי אפשר לו לזרקו לימינו שיזרקנו לפניו, מפני שאינו יכול להמשיך בתפילתו כאשר יש לו רוק בפיו[קא].

אמנם הלחם יהודה (על הרמב"ם תפילה פ"ד ה"י) כתב, שדעת **הרמב"ם והטור** אינה כן, שאם באופן שאינו יכול לזרוק רוקו לאחוריו או לשמאלו יש לו תקנה נוספת, מדוע לא אמרו תקנה זו[קב]. וכן **הרמ"א** היה צריך להביא שיש אומרים שאם אי אפשר לזרוק לאחוריו או לשמאלו אפשר לזורקו לימינו או לפניו.

וכן כתב התורת חיים (סופר, או"ח סי' צז סק"ג) שמלשון **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה ולפי) שכתבו 'אבל בשעת התפילה שאסרו לרוק אין לו לעשות בשום ענין אלא כשהוא אנוס ולאחוריו או לצד שמאל כדכתבינן', משמע שלימינו ולפניו אסור אפילו כאשר הוא אנוס.

מדוע התירו לאסטניס לרוק

שם. בתלמידי רבינו יונה (ד"ה ולפי) ביארו בטעם הדבר שהתירו לאיסטניס לרוק בתפילתו, מפני שטוב יותר שישב האדם בנקיות משיהיה מתפלל בקוצר רוחו[קג].

אמנם במעדני יום טוב (על הרא"ש פ"ג סי' לט אות ד) כתב, שהתירו לו בכדי שלא יהא אדם מתפלל בפה מלא רוק.

הב"ח ביאר שדברי רבינא הם כתירוץ נוסף לקושיית הגמרא על רבי

אמר ליה לא סבר לה מר להא דרב יהודה מבליעו באפרקסותו אמר ליה אנא אנינא דעתאי. בפשטות, מה שהגמרא מביאה את המעשה עם רבינא הוא כהמשך לדברי רבי יהודה בהנהגת האדם כאשר הזדמן לו רוק בפיו בעת התפילה. אמנם הב"ח (או"ח סי' צז ס"ג) ביאר, שהגמרא מביאה את המעשה של רב אשי כתירוץ נוסף על קושית הגמרא לעיל מהברייתא על מעשה רבי. שבתחילה תירצה הגמרא שרבי רקק לתוך סודרו. ועכשיו מתרצת הגמרא באופן נוסף, שרבי אכן רקק על גבי הקרקע, אלא שהיה איסטניס ולכן הותר לו[קד].

מדוע רבינא לא אמר 'לא סבר לה מר להא דרב יהודה מבליעו בטליתו'

שם. השפתי חכמים (ד"ה אנא) הקשה, מדוע רבינא הקשה לרב אשי האם אינו סובר מה שאמר רב יהודה ש'מבליעו באפרקסותו', לכאורה היה לו לשאול האם אינך סובר מה שאמר רב יהודה ש'מבליעו בטליתו'. ותירץ, שרב אשי היה עשיר גדול כמבואר בגיטין (נט.), ומסתבר שהיתה לו טלית נאה, לכן אמר לו מיד את המשך דברי רב יהודה מה עושה אדם שיש לו טלית נאה ואינו יכול להבליע רוקו בה.

ולפי זה תירץ עוד מה שהוקשה לו, שלעיל הגמרא שאלה כיצד רבי רק והרי בברייתא מבואר שהרק בתפילתו כרק לפני המלך. ותירצה הגמרא שיתכן שהוא נהג כמו שרב יהודה אמר. וכתב רש"י (ד"ה אפשר) שאפשר כרב יהודה שאומר להבליע באפרקסותו. וקשה, מדוע רש"י לא הביא שאפשר כרב יהודה שמבליע בטליתו[קה]. אלא, שגם לגבי רבי מבואר בגיטין (שם) שהוא היה עשיר, לכן כתב רש"י שאפשר כרבי יהודה שאומר להבליע באפרקסותו.

במה היה רב אשי איסטניס

שם. בתלמידי רבינו יונה (ד"ה ולפי) ביארו, שרב אשי היה איסטניס בכך שאינו יכול לשהות עד שיבלע הרוק בכסותו, ולכן מותר לו לזרוק את הרוק לאחוריו.

הבית יוסף (או"ח סי' צז ד"ה ואסור לו) ביאר, שהאיסטניסות שלו היתה בכך שאין דעתו סובלת שיהיה רוק מובלע בכסותו[קו].

אם עדיף להתפלל בציבור שלא בכוונה

והני מילי ביחיד אבל בצבור אתי למיטרד צבורא. המגיד תעלומה (ד"ה אבל) כתב, שמסוגייתנו משמע שאף שהאדם אינו יכול לכוין בלי שהוא ישמיע את קולו, מכל מקום כאשר הוא נמצא בציבור עדיף שלא יכוין בתפילתו ולא יבטל אחרים מכוונתם[קז].

צו. **וכן** הביא הבית יוסף (או"ח סי' צז ד"ה וכתבו) בשם מהר"י אבוהב שדייק כך בלשון הטור. צז. **ואף** שחלקם התכוונו לדבר אחד, אך כל אחד תירץ זאת בלשונו. צח. **עיין** מעדני יום טוב (שם) מה שהקשה ותירץ על דבריו. צט. **וכן** תירץ הט"ז (סי' צז סק"ג). ועיין פרי מגדים (שם א"א סק"ו) שהביא נפקא מינה בין תירוץ הבית יוסף לתירוץ הדרכי משה. ובתורת חיים (סופר, שם סק"ד) כתב שלא זכה להבין דבריו, עיי"ש. ק. **הובאו** דבריו בספר המאורות (ד"ה המשמיע), בספר המכתם (ד"ה והרק) ובפירוש הרשב"ץ (ד"ה ירושלמי). קא. **וכן** דעת העולת תמיד (שם סק"ז, הביאו הבאר היטב שם סק"ו) והאליהו זוטא (שם סק"ג). וכן הכריע בשו"ע הרב (שם ס"ג). קב. **אמנם** לפי מה שהובא לעיל (בענין 'האם איסטניס צריך לרוק בדווקא לאחוריו או יכול לרוק גם לצד שמאל') מהערוך השלחן (סי' צז סק"ה) שכתב, שגם הרמב"ם מודה שכאשר אי אפשר לרוק לאחוריו יכול לרוק לצדדיו, ומה שלא הזכיר זאת מפני שברוב פעמים ביכולתו לרוק לאחוריו ולא חש להאריך ולפרט מה יהיה הדין באופן שלא יוכל לרוק לאחוריו, אם כן מיושבת תמיהת הלחם יהודה. קג. **וכעין** זה כתב הבית יוסף (או"ח סי' צז ד"ה ואסור לו לרוק) בשם הירושלמי והרמב"ם (שם), שהתירו לו בכדי שלא יצטער בתפילתו ונמצא טרוד. קד. **ולפי** זה מובן היטב מה שכתב רש"י (לעיל ע"א ד"ה ורק) שרבי רק על גבי קרקע [אמנם למבארים שרבי רק לתוך סודרו, יש לומר שרש"י ביאר שם לפי ההוה אמינא של הגמרא]. קה. **בשלמה** משנתנו (כרש"י ד"ה באפרקסותו) מבואר שהמילה 'באפרקסותו' הוא דיבור המתחיל חדש, ואינו המשך למה שכתב רש"י 'אפשר כדרב יהודה להבליע. ולפי זה לא קשה כלל. קו. **ההבדל** הוא, שבתלמידי רבינו יונה מבואר שרב אשי לא יכול לשהות עד שיבלע הרוק בכסותו אבל הוא יכול ללכת בכסות שבלוע בה רוק. אמנם לפי ביאורו של הבית יוסף רב אשי גם לא יכול ללכת בכסות שבלוע בה רוק. וראה בשפתי חכמים (ד"ה אנינא) שציין לערוך (ערך אסתנים) שמבואר בו כבית יוסף. קז. **בגמרא** לפנינו כתוב 'אבל בציבור אתי למיטרד ציבורא'. והכוונה שלא יבוא להטריד הציבור בקולו. אמנם

וכן כתב בליקוטי חבר בן חיים (ד"ה אבל), שמכך שהגמרא לא אמרה שבאופן שהאדם נמצא בציבור ואינו יכול להשמיע קולו ילך לביתו ויתפלל ביחידות, מוכח שעדיף להתפלל בציבור בלא כוונה מלהתפלל ביחידות ובכוונה.

אמנם בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' קא ס"ג) כתב שאם אינו יכול לכוין בתפילתו בציבור כי אם על ידי שיפריע לאחרים לכוין בתפילתם, לא יתפלל בציבור שלא בכוונה, אלא ילך לביתו ויתפלל שם בכוונה. וכן הוכיח **התהלה לדוד** (סי' קא סק"ג) ממה שתפילה מעומד עדיפא על ציבור[קח], וכתב **המגן אברהם** (סי' פט ס"ק יז) שמעומד הוא משום כוונה, ומוכח שכוונה עדיפה מציבור. וכן מבואר **בפרישה** (סי' קט אות ז) **ובט"ז** (שם סק"א)[קט].

וביאר בפשט ועיון (אות שפב), שתפילה בכוונה עדיפה מתפילה בציבור, משום שעיקר התפילה היא בכוונה.

אם יש חילוק בין בבל לשאר ארצות

דאמר רב יהודה כל העולה מבבל לארץ ישראל עובר בעשה. בהפלאה (כתובות קיא. ד"ה ורב יהודה) הקשה, כיצד נחלק רב יהודה על המבואר במשנה בכתובות (קי:) ש'הכל מעלין לארץ ישראל'[קי] ובודאי העולה אינו עובר בעשה. ותירץ, שהאיסור לעלות לארץ ישראל נאמר דווקא למי שעולה מבבל, כיון שהיתה מקום תורה[קיא] ומקום השראת השכינה[קיב], ולכך אסור לצאת מבבל אף לשאר ארצות[קיג]. ומה שכתוב במשנה שהכל מעלין לארץ ישראל, היינו שמשאר ארצות חוץ מבבל[קיד] יכולים לעלות לארץ ישראל[קטו]. והטעם שנקט רב יהודה כל העולה מבבל לארץ ישראל ולא אמר סתמא כל היוצא מבבל אפילו לשאר ארצות. בכדי ללמדנו שאפילו לארץ ישראל שקדושתה גדולה והיא חשובה במעלה משאר ארצות אין לצאת מבבל[קטז], וכל שכן שאין לצאת לשאר ארצות[קיז].

איך מצינו תנאים שעלו לארץ ישראל

שם. הבכור שור (חולין קלז: ד"ה ובדלך) הקשה, שבסוגייתנו מבואר שרב יהודה אמר שכל העולה מבבל לארץ ישראל עובר בעשה, כיצד אם כן מצינו בש"ס תנאים שעלו מבבל לארץ ישראל, וכמבואר בפסחים (סו.) שהלל עלה מבבל לארץ ישראל[קיח]. ותירץ, שהעולה מבבל לארץ ישראל בכדי לקיים את המצוות התלויות בארץ כגון תרומות ומעשרות וכדומה, אינו עובר בעשה, שהרי אין עשה של דברי קבלה דוחה הרבה מצוות עשה דאורייתא, וכל האיסור נאמר רק לגבי העולה מבבל שלא בכדי לקיים המצוות הללו, וכגון שאין לו שדה[קיט]. ולפי זה יש לומר שהתנאים שעלו לארץ ישראל, כוונתם היתה לעסוק במצוות התלויות בארץ. אך כל זה לסוברים שקדושת הארץ לא בטלה, אך לסוברים שקדושת הארץ בימינו היא מדרבנן, אם כן לא יתכן שקדושת ארץ ישראל מדרבנן ידחה עשה מדברי קבלה. ומבואר היטב מדוע רבי זירא [בסוגייתנו רבי אבא] היה משתמט מלהיראות לפני רב יהודה, אף שרבי זירא ודאי רצה לעלות לארץ ישראל בכדי לקיים המצוות הללו, מכל מקום כיון שרב יהודה סובר כאותם התנאים הסוברים (שבועות טז.) שבימינו בטלה קדושת הארץ, אם כן אין היתר לעלות לארץ ישראל.

בדורש לציון (לנודע ביהודה, דרוש ג ד"ה הנה באמרנו) הקשה על דבריו, אם כשאפשר לקיים מצות עשה דאורייתא לא עוברים על העשה מדברי קבלה 'בבלה יובאו ושמה יהיו', נמצא שלסוברים שקדושת הארץ לא בטלה נעקרה המצות עשה מדברי קבלה. שהרי המצות עשה לעלות לארץ ישראל קיימת לעולם, ובפרט לשיטת הרמב"ן (ספר המצוות מצוות ששכח, מצוה ד) שישיבת ארץ ישראל מצוה. ורק אם נאמר שקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא, בזה יש לומר שהעשה של דברי קבלה נאמר לגבי הזמן הזה. ולפי זה תירץ, שאכן הלל סבר שקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא, והוא שהיה בזמן הבית עלה לקיים מצות עשה דאורייתא של ישיבת הארץ, והמצות עשה של דברי קבלה אינה נעקרת, מפני שהיא שייכת בזמן הזה.

בבית יוסף (דירנפלד, ד"ה כל העולה - השני) תירץ, שיש לומר שמאותה שעה שעלה עזרא לארץ ישראל נתקיים הפסוק 'ושמה יהיו עד יום פקדי אותם' והתבטל העשה, עד שגלו שנית וחזר העשה[קכ], וכשהלל עלה לארץ ישראל היה זה עוד לפני הגלות השניה.

כיצד היה ציווי לדור בבבל

שנאמר בבלה יובאו ושמה יהיו. הריא"ף (על העין יעקב כתובות קי: ד"ה כל העולה) הקשה, הרי בכתובות (שם) מבואר שכל הדר בחוץ לארץ דומה כמי שאין לו אלוה, ואם כן צריך ביאור כיצד ציוה הקב"ה שישבו בבבל. ותירץ, שרק במי שיוצא מארץ ישראל לחוץ לארץ מדעתו, אמרו שהוא דומה כמי שאין לו אלוה, אבל מי שהוכרח לצאת כמו בזמן החורבן שיצאו שלא מדעתם שהגלום לחוץ לארץ עליהם נאמר 'בבלה יובאו ושמה יהיו'[קכא].

העץ יוסף (על העין יעקב שם ד"ה מה) תירץ, שבבל מצד עצמה קרובה לקדושת ארץ ישראל, וכן לשונם קרובה ללשון תורה (פסחים פז:), ולכן הישיבה בבבל מותרת, ומה שנאמר 'כל הדר בחוץ לארץ דומה כמי שאין לו אלוה' לא נאמר על בבל.

וכעין זה תירץ **הילקוט הגרשוני** (כתובות קיא. ד"ה בבלה) על פי דברי רב יהודה עצמו (שם) שאמר שהדר בבבל כאילו דר בארץ ישראל.

איך נלמד מהפסוק 'בבלה יובאו'

שנאמר בבלה יובאו ושמה יהיו עד יום פקדי אותם נאם ה'[קכב]. בכתובות (קי:) מובא מעשה דומה שרבי זירא היה נשמט מלהתראות עם רב יהודה, משום שרבי זירא רצה לעלות לארץ ישראל, ורב יהודה סבר שאסור לעלות מבבל לארץ ישראל. ומבארת שם הגמרא שרב יהודה למד שיש איסור בדבר מהפסוק 'בבלה יובאו ושמה יהיו', אך רבי זירא סבר שאין איסור לעלות מבבל לארץ ישראל משום שמפרש את הפסוק 'בבלה יובאו ושמה יהיו' על כלי המקדש[קכג]. וכתב **המהרש"א** (שם, ח"א ד"ה עובר), שלדעת רב יהודה שהפסוק

בגליוני הש"ס (ד"ה אבל) הביא שבהלכות גדולות (הלכות ברכות פ"ג) כתב 'אבל בציבור לאו אורח ארעא', ומשמע שכוונתו לומר שאין דרך ארץ לאדם להשמיע קולו בציבור, והאיסור הוא מפני כבוד הציבור ולא מפני הטרדת הציבור. **קח. עיין** בדבריו בסימן צד (סק"ג) שהוכיח זה. **קט. בירושלמי** (פ"ד ה"א) מובא שכאשר רבי יונה היה מתפלל בביתו, הוא היה מתפלל בקול ועל ידי כך למדו בני ביתו להתפלל. המרדכי (יומא רמז תשכה) והטור (סי' קא) למדו, שרבי יונה הגביה קולו בכוונה בכדי שילמדו ממנו, ולפיכך פסק הטור שמותר לאדם להשמיע קולו בתפילתו בכדי שבני ביתו ילמדו ממנו [ועיין פרי מגדים (משב"ז שם) שגם להטור אין להתיר להתפלל בקול כדי שילמדו ממנו 'אם לא גדול הדור ומפורסם שכל מעשיו לשם שמים']. אמנם ברא"ש (סי' מ) מבואר, שרבי יונה לא עשה כן בכדי שילמדו ממנו, אלא התפלל בקול בכדי לכוין טוב יותר בתפילה, אלא שהגביה קולו עד שיכלו בני ביתו ללמוד ממנו כיצד להתפלל. וביאר הט"ז, שלטור הוקשה, שגנאי לומר שמחמת שלא היה יכול לכוין בתפילתו בבית הכנסת יחד עם הציבור העדיף להתפלל בקול ביחידות בביתו. אמנם יש לומר, שבודאי אף בבית הכנסת יכול היה רבי יונה לכוין בתפילתו, אלא שלא היה יכול לכוין כל כך כמו אילו היה מתפלל בקול, ולכן העדיף להתפלל בביתו. ומבואר מדבריו, שעדיף להתפלל בכוונה יתירה ביחידות מלהתפלל בציבור בכוונה מועטת. והפרישה (שם אות ז) תירץ, שכאשר דעת רבי יונה היתה צלולה מאד היה מתפלל בבית הכנסת בלחש, וכאשר היא לא היתה צלולה מאד היה מתפלל בביתו בקול בכדי לעורר הכוונה. מבואר בדבריהם שרבי יונה העדיף להתפלל ביחידות בביתו כדי להתפלל בכוונה. **קי. כלומר**, שכל אדם יכול לכפות את בני ביתו לעלות לארץ ישראל. **קיא. וכמו** שכתב רש"י (כתובות קיא. ד"ה כן), שאסור לצאת מבבל לשאר ארצות לפי שיש שם ישיבות המרביצות תורה תמיד. **קיב. כמבואר** במגילה (כט.). **קיג. וכן** מבואר בדברי הרמב"ם (מלכים פ"ה הי"ב) שכתב שאסור לצאת מבבל לשאר ארצות, ומשמע שהאיסור אינו רק לחזור לארץ ישראל אלא עצם היציאה מבבל. **קיד. והביא** ראיה לכך מהמבואר במשנה בגיטין (ג.) 'המביא גט ממדינת הים' בסתם, ופירש רש"י (שם ד"ה המביא) שהכוונה לכל חוץ לארץ חוץ מבבל. וראה בויואל משה (מאמר שלש שבועות אות א) מה שהקשה על דבריו. **קטו. ומה** שמבואר בכתובות (קיא.) שאסור לצאת מארץ ישראל לבבל היינו לאותו שנולד שם שאין לו להניח קדושת הארץ, אבל הנולד בבבל אין לו להניח קדושת התורה וקדושת השכינה ולעלות אפילו לארץ ישראל. **קטז. ועיין** מה שתירץ בעיון יעקב (כתובות קי: ד"ה שנאמר). **קיז. וכן** מה שאמר רב יהודה שם שאסור לעלות לארץ ישראל משום השבועה שהשביענו הקב"ה, היינו גם כן רק מבבל לארץ ישראל מהטעם שלא להניח את הקדושה ששורה שם אבל משאר ארצות לארץ ישראל מותר. וכן כתב הפני יהושע (כתובות קיא. ד"ה דאמר) שזו משמעות הסוגיא שרק מבבל לארץ ישראל יש איסור לעלות, מה שאין כן משאר מקומות שגלו אין איסור לעלות לארץ ישראל. אך תמה על זה שמהפסוק 'השבעתי אתכם' לא משמע לחלק בין בבל לשאר המלכויות שגלו ישראל לשם, עיי"ש מה שתירץ. **קיח. בגמרא** שם מבואר שפעם אחת נתעלמה הלכה מהנשיאים האם פסח שחל בשבת דוחה שבת או לא. אמרו 'כלום יש אדם שיודע אם פסח דוחה את השבת אם לאו'. אמרו להם, אדם אחד יש שעלה מבבל והלל הבבלי שמו ששימש שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון ויודע אם פסח דוחה את השבת אם לאו. **קיט. אך** בברכת יהושע (ד"ה ר"א) כתב להיפך, שהעשה שלא לעלות לארץ ישראל הוא כדי שלא להתחייב במצוות התלויות בארץ. וכפי שמבואר בנדרים (כ.) שלא יהא אדם רגיל בנדרים, והטעם הוא משום שאין לאדם להוסיף על עצמו שום חיוב שמא לא יעמוד בו. והעולה לארץ ישראל מוסיף על עצמו חיובים רבים, ושמא לא יעמוד בהם. עוד הביא מה שכתב בשל"ה (ח"א שער האותיות אות ק בסופו) שהעולה לארץ ישראל צריך להיות יותר ירא שמים מבחוץ לארץ, והעונש לחוטא בארץ ישראל הוא יותר גדול משום שהוא בהיכל המלך. ולכן אסור לעלות לארץ ישראל, שמא לא יוכל לעמוד בזה. **קכ. כך** משמע בתוספות בכתובות (קיא. ד"ה בבלה). **קכא. בצעיר** רדם (כתובות שם ד"ה ר' זירא) ובויואל משה (מאמר שלש שבועות אות ד) הקשו על תירוצו של הרי"ף, שהרי הגמרא (שם) הביאה ראיה מדוד שהדר בחוץ לארץ הרי הוא כעובד עבודת כוכבים, ודוד הרי לא ברח מארץ ישראל מרצונו אלא בעל כרחו. ובצעיר רדם תירץ, שכוונת הרי"ף לומר שאדם הדר בחוץ לארץ צריך שיהיו לו שתי סיבות בכדי שלא יחשב כמי שאין לו אלוה. א. שכאשר יצא מארץ ישראל לחוץ לארץ יהיה זה באונס. ב. שיהיה מוכרח להישאר לשבת בחוץ לארץ ולא יוכל לשוב לארץ ישראל. ולפי זה כתב, שאפשר שאמנם דוד המלך יצא מארץ ישראל באונס, אבל לאחר זמן שכבר הקב"ה נקם באויביו היה יכול לחזור לארץ ישראל, ואף על פי כן התעכב שם מאיזו סיבה, לכן נחשב לו כאילו עבד עבודה זרה חס ושלום. ובויואל משה תירץ, שאכן הגמרא הביאה הוכחה מדוד, כיון שהיה זה בזמן שבני ישראל היו שרויים על אדמתם, ובזמן כזה חמור יותר היציאה מארץ ישראל לחוץ לארץ ואפילו אם יוצא בעל כרחו, אבל לאחר החורבן רק אם יוצא מדעתו הרי הוא כמי שאין לו אלוה. **קכב. תוספות** בכתובות (קיא. ד"ה בבלה) כתבו, שאף שהפסוק נאמר בגלות ראשון יש לומר שגם לגבי גלות שני הקפיד הכתוב שלא יעלו. ועיין במדרש כתובה (כתובות שם בתוס' ד"ה בבלה) שדייק מזה שתוספות לא כתבו דבריהם בדרך שאלה ותירוץ, או מכך שלא כתבו 'מכל מקום בגלות שני נמי קפיד', משמע מכך, שכוונת תוספות היא שאף על פי שמשמע שהפסוק מדבר על אותם שגלו בגלות ראשון ונשארו בבבל ולא עלו בימי כורש, אבל אותם שעלו בימי כורש וגלו בגלות שני לשאר ארצות יתכן שאין הקפדה גם אם הם חזרו אחר כך לבבל. ומדוע אם כן אמר רב יהודה 'כל העולה מבבל', שמשמע שסובר שאף אלו שגלו בגלות שני אסור להם לעזוב את בבל ולעלות לארץ ישראל. ועל זה כתבו התוספות שסבר רב יהודה שבפשטות מסתבר שהפסוק נאמר גם עליהם. ועיין במה שהקשה בברכת אהרן (מאמר קנג) על דברי התוספות, ובאריכות תירוצו. **קכג. אך** ראה להלן (בענין 'כילד רבי אבא קיבל חיזוק לסברתו ממה ששמע בבית מדרשו של רב יהודה') בשם הבניהו שרבי אבא בסוגייתנו לא חלק על רב יהודה בדין זה.

מדבר על בני הגלות, בהכרח שנאמר בזה ציווי על כל יחיד שלא יעלה, ומי שעולה עובר בעשה. ואי אפשר לפרש שירמיה מנבא בפסוק זה שלא יעלו, שהרי אנו רואים שיש שעלו וחס ושלום לומר שאין הנבואה אמת. אבל לרבי זירא הסובר שהפסוק מדבר על כלי השרת, צריך לומר להיפך שאין כוונת הפסוק לומר זאת בלשון ציווי שלא להעלותם, שכן הכלי שרת נמצאים ביד העובדי כוכבים ואין ביד ישראל להעלותם, אלא הפסוק נאמר בלשון נבואה שכך יהיה שהכלים יהיו בבבל.

ובהפלאה (שם קיא. ד"ה ורב יהודה) **ובאילת אהבים** (שם ד"ה שנאמר) הקשו, כיצד אפשר לומר שלרבי זירא נאמרה כאן נבואה שהכלים יהיו בבבל, הרי מצינו (מגילה יא:) שאחשורוש נטל את הכלים מבבל והביאם לשושן. ותירצו, שבהכרח אף לרבי זירא אין זו נבואה, אלא הפסוק בא לצוות שאף אם תהיה להם אפשרות להוציא הכלים לא יוציאום מבבל.

מדוע הלך רבי אבא לשמוע דברי תורה בבית מדרשו של רב יהודה

אמר איזיל ואשמע מיניה מילתא מבית וועדא והדר אפיק. השפתי חכמים (ד"ה אמר) כתב, שיש לומר שלכן הלך רבי אבא לשמוע דברי תורה מרב יהודה ומבית מדרשו, בכדי להראות שמה שאינו שומע למה שאמר רב יהודה שאין לעלות לארץ ישראל, אין זה מפני שדברי תורת רבו אינם חשובים אצלו, אלא לפי שלגבי עלייה לארץ ישראל הוא חולק על שיטתו וסובר שמותר לעלות לארץ ישראל[קכד]. עוד כתב, שעשה כן כמבואר לקמן (לא.) שהנפטר מחבירו אל יפטר ממנו אלא מתוך דבר הלכה שמתוך כך זוכרהו.

האם אפשר להרחיק ממקומו לפניו או לצדדיו או שצריך בדווקא לאחוריו

מרחיק לאחריו ארבע אמות. תלמידי רבינו יונה (ד"ה מהלך) ביארו, שהסיבה שכתוב שירחיק לאחוריו ארבע אמות ולא ירחיק לפניו, הוא מפני שצריך שיהיו פניו כנגד המקום שהתחיל להתפלל, ואם יהיה מהלך לפניו ארבע אמות אינו יכול לראות עוד את מקום תפילתו, והרי זה נראה כמי שאין כוונתו לחזור ולהתפלל וכמי שפוסק לגמרי את תפילתו.

הבית יוסף (או"ח סי' קג ד"ה וכתב) הביא בשם **מהר"י אבוהב זצ"ל** שכתב, שמה שנאמר בסוגייתנו שחוזר לאחוריו ולא לפניו, הוא משום שנהוג שהמתפלל עומד סמוך לכותל ולכן אין לו אפשרות ללכת לפניו. אך לפי זה הקשה מדוע לא כתוב שילך לצדדיו ארבע אמות. ותירץ, שהברייתא באה ללמדנו שהרוצה להתעטש צריך להרחיק ממקום השכינה, וזה לא יהיה אלא בהרחקה אמיתית כאשר ירחק לאחוריו. והוסיף הבית יוסף, שלפי מה שכתבו תלמידי רבינו יונה, מובן מה שלא נאמר שירחיק לצדדים, מפני שבאופן כזה אין פניו מכוונות ממש כנגד המקום שהתחיל להתפלל, ויראה כמי שאינו רוצה לחזור לתפילתו.

המעדני יום טוב (על הרא"ש פ"ג סי' מא אות ל) ביאר, שאין לילך לפניו מפני שבכך הוא מפנה אחוריו אל השכינה, וככתוב בנבואת יחזקאל (ח טז-יז) שהראו לו עשרים וחמשה איש העומדים בבית המקדש בין האולם למזבח ואחוריהם אל היכל ה' ופניהם קדמה. ועל כך אמרו לו 'הראית בן אדם הנקל לבית יהודה מעשות את התועבות אשר עשו פה כי מלאו את הארץ חמס וישובו להכעיסני והנם שולחים את הזמורה אל אפם'[קכה].

האם גם המתפלל בציבור צריך לילך לאחוריו ארבע אמות

שם. בתרומת הדשן (סו"ת, סי' טז)[קכו] מבואר, שהמתפלל בציבור שמתבזה ומתבייש כאשר הציבור ירגיש שהוא צריך ללכת לאחוריו ארבע אמות, וכל שכן אם הוא שליח ציבור שיתבזה ויתבייש ביותר אם ירגישו רבים שאין גופו נקי בעומדו לפני הקב"ה, וגדול כבוד הבריות [הובאו דבריו להלן[קכז]], אינו צריך לילך לאחוריו כלל[קכח], וכן פסק **הרמ"א** (או"ח סי' קג ס"ב).

וכן כתב הב"ח (סי' קג ס"ב), שמה שנאמר בברייתא שמי שצריך להתעטש ילך לאחוריו ארבע אמות, נאמר דווקא כאשר הוא מתפלל ביחידות בביתו, שבאופן כזה הוא יכול ללכת לאחוריו ארבע אמות. אבל המתפלל בציבור שאינו יכול לילך לאחוריו ולדחות כל העומדים ממקומם, וגם שמסתבר שיש שם ספסלים וכסאות של בית הכנסת המפריעים לו ללכת לאחוריו, לכן אינו צריך לילך לאחוריו כלל.

מדוע אין אנו רואים בזמנינו בני אדם שמרחיקים ארבע אמות

שם. התרומת הדשן (סו"ת, סי' טז)[קכט] שאל מדוע אין אנו רואים בזמננו אפילו בין המדקדקים במצוות שנוהגים להרחיק ארבע אמות כאשר הם נצרכים להתעטש. והביא, ששמע מאחד הגדולים שכאשר הוא עצמו הוצרך להתעטש היה מאנס עצמו שלא להוציא רוח עד גמר התפילה. וכתב התרומת הדשן, שאף שהמשהה נקביו עובר משום בל תשקצו כמבואר במכות (טז:), מכל מקום אדם המאנס עצמו שלא להפיח אינו עובר משום 'בל תשקצו'. מפני שאיסור זה נאמר רק כאשר משהה עצמו לגדולים או לקטנים, אבל להפחה בלבד לא. אך מכל מקום מי שאינו יכול להעמיד עצמו ודאי שאין צד היתר שלא להרחיק ארבע אמות לאחוריו, אלא אם יש בכך בזיון מהציבור שירגישו בדבר. והוכיח מהמבואר בשבת (נג.)[קל] וביבמות (סד:) שמחמת שלא יתבזה יכול האדם להשהות נקביו ואין חוששים לאיסור בל תשקצו[קלא]. וסיים, ומכל מקום קשה הדבר מאד לבדות חילוקים מן הדעת שאינם אפילו רמוזים בתלמוד ובפסקי הגאונים.

האם כששהה בכדי לגמור את התפילה חוזר לראש

וממתין עד שיכלה הרוח. הראב"ד (מובא בפירוש הרשב"ץ, ד"ה אומר) כתב, שאם בעת שהותו עד שיכלה הרוח עבר זמן רב, עד שבזמן שעבר היה יכול לגמור את התפילה הרי הוא צריך לחזור לראש התפילה.

הב"ח (או"ח סי' קג ס"א ד"ה וממתין) תמה, מדוע **הטור** לא כתב שאם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש, וכשיטתו בכל מקום שאם עכבו אונס ושהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש, וכמבואר בטור (או"ח סי' סה, עח, פה) לגבי קריאת שמע[קלב]. וביאר הב"ח, שאמנם מן הדין אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש[קלג], אלא כיון שאין מחשבים את זמן הליכתו לאחוריו ארבע אמות ואת מה שצריך לחזור למקומו ואמירת ריבונו של עולם, אלא רק מה שנשתהה עד שיכלה הרוח, וזו הרי שהייה מועטת ואין בה שיעור זמן שיכול היה לגמור את כל התפילה. משום כך הטור לא כתב מה יהיה הדין אם שהה בכדי לגמור את כל התפילה, אבל אכן אם שהה זמן רב בעיטושים ובריח הנודף מאותן רוחות ועיטושים, צריך לחזור לראש התפילה[קלד].

וכן כתב המגן אברהם (סי' קג סק"א) שאף אם שהה בכדי לגמור כולה אינו חוזר למקום שפסק כיון שיכול היה לחזור מיד לתפילתו[קלה].

אך העירו האחרונים[קלו], שכל זה לדעת **הדרכי משה** (סי' סה אות א) שאין לחלק בין קריאת שמע לתפילה, אלא הכל תלוי אם שהה מחמת אונס או לרצונו. אבל לפי מה שכתב **הבית יוסף** (שם ד"ה קראה סירוגין) שלגבי קריאת שמע בכל ענין אינו חוזר לראש ובתפילה אפילו אם השהייה היתה שלא מחמת אונס צריך לחזור לראש, אם כן צריך להיות שאם שהה בכדי לגמור כולה צריך לחזור לראש.

אמנם באמר יוסף (אלקלעי, על הרמב"ם פ"ד הי"ב) כתב, שודאי אף אם שהה בכדי לגמור את כולה אינו חוזר לראש, שהרי לא הסיח דעתו מן התפילה אלא אדרבה המתין מתי יכלה הרוח ויחזור לתפילתו. ומה שאמרו שאם שהה

קכד. ועיין להלן (בענין 'כיצד רבי אבא קיבל חיזוק לסברתו ממה ששמע בבית מדרשו של רב יהודה') שהובא מהבניהו (ד"ה אילו) שביאר שרבי אבא לא חלק על רבו כלל. **קכה. עיין שם ברד"ק** (שם) ש'הזמורה', פירושו ריח רע, והוא עיטוש מלמטה. והבזיון הוא במה שמחזירים פניהם אל ההיכל. וביאר המעדני יום טוב שמשום כך תיקנו (סוכה נא:) שכאשר היו חוזרים משאיבת המים למצות ניסוך המים והגיעו לשער היוצא ממזרח היו הופכים פניהם ממזרח למערב ואומרים 'אבותינו שהיו במקום הזה אחוריהם אל ההיכל ופניהם קדמה ומשתחוים קדמה לשמש, ואנו ליה עינינו'. **קכו. מובא בבית יוסף** (או"ח סי' צז ד"ה וכתוב בתרומת הדשן). **קכז. בענין** 'מדוע אין אנו רואים בזמנינו בני אדם שמרחיקים ארבע אמות'. **קכח. וכתב** שאף אינו צריך לומר את ה'ריבונו של עולם', משום שתיקנו לאומרו רק למי שנתבייש בהליכתו לאחריו וכפי שנראה מהנוסח, אך זה שלא הלך לאחריו ולא נתבייש אינו צריך לאומרו. ראה להלן בהרחבה בענין 'האם העומד בתפילה ונתעטש אומר רבונו של עולם'. **קכט. הו"ד** בבית יוסף (או"ח סי' קג ד"ה וכתוב), במגן אברהם (שם סק"ד) ובערוך השלחן (שם סק"ג). **קל. בגמרא** שם מבואר שרבא היה משהה נקביו, וביאר רש"י (שם ד"ה דאנסי) שהתלמידים הלמדים עמו בזמנים קבועים הביאוהו למצב שהוא היה מוכרח להשהות את נקביו. והאחרונים [שפת אמת ותולדות זאב (שם ד"ה שאני)] הקשו, איך אפשר לומר שהתלמידים אנסוהו, הרי המשהה נקביו עובר משום 'ולא תשקצו' (ויקרא כ כה). ואכן מכך הוכיח התרומת הדשן שכבוד הבריות דוחה איסור דרבנן. אמנם השפת אמת (שם) תירץ, שרבא ודאי לא היה משהה נקביו, אלא שבבכורות (מד:) מבואר שהמרבה צואה בגופו מרבה את מחלת הדרוקן בגופו, והיינו שכאשר יש עצירות לאדם וצואה רבה בגופו ואינו עושה פעולות להוציא הצואה מגופו בכך הוא מרבה את מחלת ההדרוקן בגופו, ולפי זה יש לומר שרבא לא הקפיד לעשות פעולות להוציא הצואה מגופו בגלל שהקביעות עם התלמידים אנסה אותו, אך על דבר זה לא עוברים משום 'לא תשקצו'. ולפי זה אין להוכיח מהסוגיא שם שכבוד הבריות דוחה איסור דרבנן. **קלא. התבואות שור** (יו"ד סי' יג סק"ב) הקשה על דבריו, מהמבואר בבכורות (מד:) שאפילו תלמידי חכמים משתינים מים בפני רבים, ומשמע בגמרא שיש חיוב לעשות כן, מפני שאם לא כן הוא יכול להסתכן, וכל שכן כאשר הוא יכול לצאת מחוץ לשיעור ולהשתין שלא בפניהם, ומדוע אם כך הוצרך רבא להשהות עצמו. אלא ודאי שכיון שהיו התלמידים נושאים ונותנים עמו בהלכה עד שמגודל פלפולו עמהם לא הרגיש כלל שהוא נצרך לנקביו, וכמו שמצינו בשבת (פח.) שרבא לא הרגיש שדם יוצא מאצבעותיו מחמת לימודו. עוד ביאר, שרבא לא היה יכול לצאת להשתין מפני ריבוי התלמידים ודחקם אחד באחד. ולהשתין במקום גם אי אפשר, אף שמבואר שחייב להשתין בפני רבים, אך היינו שלא במקום קדוש, אבל במקום תורה כבית המדרש ודאי שאסור מדאורייתא ככתוב (דברים כג טו) 'והיה מחניך קדוש'. **קלב. וכתב** שאין לחלק בין שהה בקריאת שמע לבין שהה בתפילה. **קלג. וכן כתב המעשה רקח** (על הרמב"ם תפילה פ"ד הי"ב). **קלד. והעיר** עליו האליה רבא (שם סק"ד), שמהרמ"א (שם ס"ב) שציין לסימן עה משמע שמחשבים את כל הזמן שהפסיק, ואפילו את זמן ההליכה ואמירת הרבש"ע. אלא על כרחך צריך לומר שהטור סמך על מה שכתב הדין בשאר המקומות, ואטו כי רוכלא וכו', וכן ביאר המאמר מרדכי (שם סק"ג). **קלה. וביארו** הפרי מגדים, המחצית השקל והלבושי שרד (שם), שהרי רק מחמת אונס חוזרים לראש, ואילו פה רק העיטוש היה באונס. **קלו. פרי חדש** (סי' קג אות ב), מחצית השקל (על מגן אברהם שם), ישועות יעקב (שם סק"א), מאמר מרדכי (שם סק"ג), מגן גיבורים (אלף המגן סק"א)

בכדי לגמור את כולה חוזר לראש, היינו כאשר הסיח דעתו מהתפילה, וכגון לגבי עקרב ונחש וכיוצא בזה כמבואר בשלחן ערוך (סי׳ קד ס״ג).

אם אומר את הריבונו של עולם לפני חזרתו למקומו או לאחר חזרתו

וחוזר ומתפלל ואומר. **הטור** (או״ח סי׳ קג) כתב, שאדם שנצרך להתעטש הולך לאחוריו ארבע אמות ומתעטש וממתין עד שיכלה הריח, וכשיכלה הריח חוזר למקומו ואומר רבון העולמים וכו׳[קלז]. וכתבו **הבית יוסף** (שם ד״ה ומ״ש רבינו) **והב״ח** (שם ס״א) שמדברי הטור מבואר, שקודם חוזר למקומו ואחר כך אומר את הריבונו של עולם. אמנם הבית יוסף הביא **שהרמב״ם** (תפילה פ״ד הי״ג) כתב, שממתין עד שיכלה הרוח ואומר ריבונו של עולם ואחר כך חוזר למקומו. וכתב שכך נוהגים להלכה[קלח].

מדוע לא ממשיך בתפילה במקום בו הוא עומד עכשיו

שם. בגמרא לפנינו הגירסא ׳וממתין עד שיכלה הרוח וחוזר ומתפלל ואומר׳. אמנם **הטור** (שם) כתב ׳וממתין עד שיכלה הריח, וכשיכלה הריח חוזר למקומו ואומר׳[קלט]. והביא **הבית יוסף** (או״ח סי׳ קג ד״ה ומ״ש רבינו) בשם **מהר״י אבוהב** ז״ל שביאר בטעם הדבר שצריך לחזור למקומו, ולא ממשיך בתפילתו היכן שעכשיו הוא עומד, מפני שצריך שיהיה לאדם מקום מיוחד לתפילה.

אמנם כתב הבית יוסף, שאף לשיטת **תלמידי רבינו יונה** (לעיל ו: ד״ה כל) הסוברים שאין צריך שיהיה לאדם מקום קבוע בתוך בית הכנסת להתפלל אלא די במה שקבע לו בית כנסת מיוחד לתפילותיו[קמ], מכל מקום יחזור למקום בו התחיל כבר את תפילתו שמאחר שכבר התחיל להתפלל וקבעה השכינה מקומה שם, וכשביקש להתעטש התרחק ממקום השכינה, עליו לחזור למקום שקבע לשכינה ולסיים שם את תפילתו.

מי ששכח טל ומטר או יעלה ויבוא וצריך לחזור אם יכול לענות בשעה זו קדושה

שם. רש״י (ד״ה ואומר) ביאר, שיכול האדם לומר את ה׳ריבונו של עולם׳ באמצע התפילה, מפני שתפילתו כבר מופסקת ועומדת מחמת שהייתו עד שתכלה הרוח.

בשו״ת מתת ידו (מהדו״ת, או״ח סי׳ טו) הביא בשם שני גדולי הדור שהסתפקו באחד ששכח לומר ׳ותן טל ומטר׳ או ׳יעלה ויבוא׳ ונזכר קודם שעקר רגליו, שדינו לחזור ל׳ברך עלינו׳ או ל׳רצה׳, ובאותה שעה שמע שהציבור עונים קדושה או אמן יהא שמיה רבא, האם מותר לו להפסיק את תפילתו ולענות עם הציבור את הקדושה או הקדיש או לא. ואחד מהם הביא ראיה מהמבואר ברש״י שאם כבר הופסקה תפילתו של האדם הוא יוכל לענות על הקדושה או הקדיש כשם שבסוגייתנו התירו לו לומר את הרבש״ע באמצע תפילתו. והסכים עמו חבירו[קמא].

אך המתת ידו חלק על דבריהם, שמאחר שקיימא לן שאסור להפסיק באמצע התפילה לקדושה וקדיש[קמב], ודאי שגם באופן כזה אסור להפסיק. ואף שכבר הופסקה תפילתו במה שהמשיך הברכות בחינם והוא צריך לחזור ל׳ברך עלינו׳ או ׳רצה׳, מכל מקום אין זה מתיר לו להוסיף עוד הפסק בתפילתו, וכי מי שאכל שום יחזור ויאכל שום. ואין להביא ראיה ממה שבסוגייתנו מצינו שאומר את הרבש״ע באמצע התפילה, מפני שכך היתה תקנת חכמים, וכמו שתיקנו לומר ולבקש צרכיו מעין כל ברכה וברכה ואין בכך הפסק, כמו כן תיקנו גם כאן לומר הנוסח של הריבונו של עולם, שהוא הודאה ווידוי על הבזיון שהיה לו בכך שהוצרך להרחיק ממקומו. והרי באופן שכלה הרוח ולא הרחיק ממקומו אינו אומר זאת[קמג], בהכרח שבאופן כזה הרי זה יחשב הפסק, ואין לנו בו אלא מה שחידשו חכמים שבאופן שכן הרחיק ממקומו יכול לומר את הרבש״ע.

והביא ראיה לדבריו, מכך שפשוט שאותו אדם שהוצרך לומר את הריבונו של עולם, ושמע באותה שעה שהציבור עונה קדושה או קדיש אינו יכול לענות עמהם. ולכן גם לגבי החוזר בתפילתו אינו יכול לענות עם הציבור קדושה או קדיש[קמד].

מדוע מי שהיו מים שותתים על ברכיו בתפילה אינו אומר תפילה זו

ריבונו של עולם יצרתנו נקבים נקבים חלולים חלולים גלוי וידוע לפניך חרפתנו וכלימתנו בחיינו ובאחריתנו רמה ותולעה. **הראשונים**[קמה] הקשו, שלעיל (כג:) מבואר שמי שהיה עומד בתפילה ומים שותתים על ברכיו, פוסק עד שיכלו המים וחוזר ומתפלל. ומדוע לא חייבוהו לומר תפילה זו.

הראב״ד (הו״ד בפירוש הרשב״ץ, ד״ה אומר) תירץ, ששם הוא אדם שנדחה מתפילתו ותיקנו שחוזר לראש התפילה, וכיון שאין תפילתו תפילה אינו צריך להתוודות על מה שאירע לו באמצע התפילה. אך כאן תפילתו תפילה, שהרי חוזר למקום שפסק, ומשום כך צריך להתוודות על מה שאירע לו בתפילתו.

עוד תירץ, וכן תירצו עוד ראשונים[קמו], שכאשר מים שותתים על ברכיו מוכח שהיה נצרך לנקביו כבר לפני התפילה אלא שפשע בעצמו ולא בדק לפני שהתחיל. ותפילה זו תיקנו לומר למי שנאנס בתפילה, שהרי לכן אומרים בה ׳גלוי וידוע לפניך חרפתינו וכלימתנו׳ להודיע שאנוס היה ולא תלוי ברצונו.

אמנם בחידושי הרא״ה (ד״ה מהלך) כתב, שאף במי שמים שותתים על ברכיו, עליו לומר את הרבש״ע שיחזור לתפילתו. אך הוסיף, שמה שאמר שלגבי מים שותתים גם אומר זה היינו לסוברים (שם) שחוזר למקום שפסק, אבל לסוברים שחוזר לראש התפילה, אם כן כיון שתיקנו שחוזר לראש התפילה אינו צריך לומר זה[קמז].

הברכת יהושע (ד״ה נמר״י) כתב, שלסוברים שמי שמימיו שותתים על ברכיו אינו צריך להרחיק ארבע אמות, מובן היטב שאינו צריך לומר את הרבש״ע, שהרי תפילה זו נתקנה למי שהוצרך לילך ארבע אמות ונראה בושתו.

האם העומד בתפילה ונתעטש אומר ׳ריבונו של עולם׳

שם. בסוגייתנו מובא איכא דאמרי ראשונה בה מבואר שאדם שהיה עומד בתפילה ונתעטש, ממתין עד שיכלה הרוח וחוזר ומתפלל. ואיכא דאמרי שניה בה מבואר שאדם שהיה עומד בתפילה ונצרך להתעטש, מרחיק ארבע אמות לאחוריו ומתעטש וממתין עד שיכלה הרוח ואומר ריבונו של עולם וחוזר למקום שפסק. ודנו **האחרונים** האם גם לאיכא דאמרי הראשונה, אדם שהתעטש באמצע תפילתו צריך לומר ׳ריבונו של עולם׳ או לא.

השלחן ערוך (או״ח סי׳ קג ס״א) פסק, שמי שהיה עומד בתפילה ונתעטש, ממתין עד שיכלה הריח וחוזר ומתפלל. ובסעיף ב׳ פסק, שמי שנצרך להתעטש ואינו יכול להעמיד עצמו, הולך ארבע אמות לאחוריו ומתעטש וממתין עד שיכלה הריח, ואומר הריבונו של עולם וחוזר למקומו. ומבואר מדבריו, שהעומד במקומו ונתעטש אינו אומר את הריבונו של עולם[קמח]. וכן מבואר **ברמ״א** (שם ס״ב) שכתב שכל מה שפסק השלחן ערוך בסעיף ב׳ היינו במי שהתפלל בביתו, אבל המתפלל בציבור שיש לו ביוש גדול, אין צריך להרחיק לאחוריו ארבע אמות ואינו אומר הריבונו של עולם. וביאר **המגן אברהם** (שם סק״ה), שמי שאינו מרחיק לאחוריו ואין ניכר בושתו וכלימתו אינו צריך לומר הריבונו של עולם[קמט].

וביאור הלכה (שם ד״ה וחוזר). **קלז. ובעינים** למשפט (אות כ ד״ה ובקש) הביא שכן דעת עוד ראשונים. **קלח. וכן** דעת המאמר מרדכי (שם סק״ב). אמנם הב״ח (שם), האליה רבה (שם סק״ג) והחיי אדם (כלל כה אות ג) פסקו כדעת הטור שחוזר למקומו ורק אז אומר את הריבונו של עולם. ועיין באליה רבה שכתב שכן מבואר בסמ״ק (סי׳ נו), בשבלי הלקט (ח״א סי׳ יז), בספר תניא (סי׳ ה ד״ה והמתפלל) ובשל״ה (מס׳ תמיד עניני תפילה ד״ה היה עומד). ועיין להלן (בענין ׳ביאור כוונת הגמרא במה שחוזר ואומר ומתחיל ממקום שפסק׳) שנידון זה תלוי בגירסאות הגמרא. **קלט. וכן** פירש המעון הברכות (ד״ה וחוזר) את מה שכתב רש״י (ד״ה וחוזר) ׳וחוזר לתפילה למקום שפסק׳, שכוונת רש״י לומר שחוזר למקום בו עמד בתפילתו לפני שהלך לאחוריו. ולכן לא כתב כלשון הגמרא בהמשך ׳ומתחיל ממקום שפסק׳. אך בבית נתן (סורה כו) כתב שדברי רש״י אלו נסובים על האיכא דאמרי הראשונה, שמי שהיה עומד בתפילה ונתעטש ממתין עד שיכלה הרוח וחוזר ומתפלל. ועל כך כתב רש״י שחוזר לתפילה למקום שפסק. **קמ. עיין** בבית יוסף (או״ח סי׳ צ ד״ה ומ״ש ואין) שהביא מחלוקת בענין זה, דעת הרא״ש (פ״א סי׳ ז) והגהות מיימוניות (תפילה פ״ה אות י) שלא די במה שהוא רגיל להתפלל בבית הכנסת אחד, אלא צריך לייחד לו בבית הכנסת מקום קבוע וידוע, ולא ישב היום כאן ולמחר במקום אחר, וכן פסק הטור (שם). אמנם תלמידי רבינו יונה (שם) כתבו, שמה שאמרו בגמרא לעיל (ו:) שכל הקובע מקום לתפילתו אלהי אברהם בעזרו, לא אמרו זה במקומות של בית הכנסת, כיון שכולה מקום תפילה היא אין להקפיד אם יושב פעמים בזוית זו ופעמים בזוית זו, אלא די שיש לו בית הכנסת קבוע לתפילתו. **קמא. וכן** הביא בעמק ברכה (הלכות תפילה אות א ד״ה שמעתי) בשם הגדול ממינסק הסובר שמי ששכח יעלה ויבוא או טל ומטר וחוזר ל׳רצה׳ או ל׳ברך עלינו׳, מותר להפסיק לקדיש או קדושה, ומהטעם הנ״ל. אמנם העמק ברכה חלק על דבריו וכתב, שבסוגייתנו כיון שהתרחק מהשכינה על ידי הריח, לכן יכול לומר הברכה באמצע תפילתו. אבל באופן שרק חוזר לאמצע התפילה, הרי לא נתרחק מהשכינה [שהרי משום כך אינו חוזר לראש התפילה אלא לאמצעו], ואין זה נחשב הפסק בתפילה לענין שיוכל לענות קדושה או קדיש. ועיין בפשט ועיון (אות שפד) שהסתפק לפי זה באדם שהלך באמצע התפילה לחפש בספר הלכה הנחוצה לצורך התפילה, וכמבואר במשנה ברורה (סי׳ קד סק״ג) שמותר, האם יוכל בשעה זו לענות על קדושה או קדיש. וכתב שאולי רק באופן שיש ריח והשכינה הסתלקה, בזה אנו אומרים שתפילתו כבר מופסקת ויכול לומר ׳ריבונו של עולם׳, אבל כאשר הלך לחפש בספר הלכה הנחוצה לו, השכינה אינה מסתלקת, ולכן אינו יכול לענות על קדיש או קדושה. **קמב. כמבואר** בשולחן ערוך (או״ח סי׳ קד ס״ז). **קמג. כמבואר** בגמרא בסוגייתנו ובשולחן ערוך (סי׳ קג ס״א), וראה לקמן (בענין ׳האם העומד בתפילה ונתעטש אומר ריבונו של עולם׳) מחלוקת האחרונים בזה. **קמד. וכן** כתב בתורת חיים (סופר, או״ח ח״א סי׳ קכח ס״ק כט ד״ה אין) לגבי שליח ציבור שהפסיק בתפלתו כדי להקריא את ברכת כהנים, שיכול לענות אמן [לולא החשש שתטרף דעתו]. **קמה. ראב״ד** (הו״ד בפירוש הרשב״ץ, ד״ה אומר), תלמידי רבינו יונה וריטב״א (ד״ה וכשיכלה). **קמו. תלמידי** רבינו יונה, ריטב״א (שם) וספר המאורות (ד״ה היה). **קמז. מחלוקת** הראב״ד והרא״ה היא לשיטתם בסוגיא לעיל (כג:). שהראב״ד (הו״ד בפירוש הרשב״ץ, שם ד״ה וחד) סובר שאדם ששותתים מים על ברכיו נחשבת תפילתו כדחויה, ולפיכך כתב כאן שבמים שותתים על ברכיו אינו אומר את הרבש״ע. והרא״ה (שם ד״ה להיכן) סובר שהלכה כמאן דאמר שאין תפילתו דחויה וממשיך מהיכן שפסק, ולכן כתב שאכן גם הוא צריך לומר את הרבש״ע. **קמח. וכן** כתב הפרישה (שם אות ג) שהריבונו של עולם נתקן רק באופן שנצרך לילך לאחוריו שנראה הדבר וידוע לכל, אבל כשנאנס ונתעטש ולא הלך לאחוריו ואינו נראה וידוע לאחרים העומדים בבית הכנסת אינו צריך לומר הריבונו של עולם, שהרי הריבונו של עולם לא נתקן בכדי להתנצל לפני הקב״ה על אונסו, שודאי לפניו הכל ידוע והוא יודע שהיה הדבר לאונסו, אבל כאשר ידוע לרבים כאשר הולך לאחוריו עליו לומר את הריבונו של עולם להודיע שאנוס ולא היה באפשרותו להיזהר ממנו. וכן מבואר בביאור הגר״א (שם אות ג). **קמט. ומקורו** בתרומת הדשן (שו״ת, סי׳ יז). וכן דעת הפרי מגדים (שם א״א סק״ג) והגר״א (שם אות ג).

אמנם האליה רבה (סס סק"ה) הביא בשם **הצדה לדרך** (מאמר א כלל ג פ"ג) שפסק בפשיטות שגם באופן שהאדם נתעטש במקומו צריך לומר את הריבונו של עולם. ומה שהגמרא הביאה את הרבש"ע רק באיכא דאמרי השניה, מפני שרצתה לכתוב זאת על שני האיכא דאמרי ביחד. ולפי זה יש לומר שהטור ושאר פוסקים גם סוברים כן, והלכו אחר הגמרא וכתבו את הריבונו של עולם בסוף דבריהם, אבל ודאי שכוונתם גם לאופן שאדם התעטש במקומו שהוא צריך לומר הרבש"ע. וכן כתב **הפרי חדש** (סס ס"ג), שאף העומד במקומו צריך לומר את הריבונו של עולם, שמה שאומרים 'חרפתנו וכלימתנו' אין זה על כך שהאדם הוצרך לילך ארבע אמות לאחוריו, אלא על עצם הדבר שאנו נצרכים להפחה ולנקבים.

ביאור כוונת הגמרא במה שחוזרה ואמרה 'ומתחיל ממקום שפסק'

ומתחיל ממקום שפסק. בהגהות הגר"א כתב, שמהראשונים[קי] משמע שלא גרסו מילים אלו בגמרא. וכוונתו, שמכך שהראשונים הללו הוצרכו לומר שאחר הרבש"ע חוזר למקום שהפסיק בתפילתו, בהכרח שלא היה דין זה כתוב לפניהם בגמרא.

אמנם לצל"ח (ד"ה וחוזר) היתה הגירסא שלפנינו, בה כתוב 'ומתחיל ממקום שפוסק', לפיכך הקשה שלכאורה דברי הגמרא וביאורי רש"י **ותוספות** צריכים ביאור. שלא די במה שהגמרא כופלת דבריה, שמאחר שכתבה בסוף דבריה ש'חוזר למקום שפסק' מדוע אם כן הוצרכה לכתוב בתחילת דבריה 'וממתין עד שיכלה הרוח וחוזר ומתפלל'. אלא ביותר קשה שהלשונות סותרים, שבתחילה כתוב 'וחוזר ומתפלל ואומר' שמשמע שקודם חוזר וממשיך את תפילתו ורק בסוף התפילה אומר את הרבש"ע, ואילו מלשון המשך הגמרא בה כתוב 'ומתחיל ממקום שפסק' משמע שקודם אומר את הרבש"ע ורק אחר כך ממשיך בתפילתו ממקום שפסק[קנא]. וכן צריך ביאור מה בא רש"י ללמדנו במה שכתב רש"י (ד"ה ואומר) שאומר הרבש"ע בתוך התפילה שהרי כבר הופסקה, הרי דבריו מפורשים בגמרא שאומרים זה באמצע התפילה. ואם בא לבאר הסיבה שיכול לומר זאת באמצע התפילה, היה לו לכתוב רק את הסיבה, ומה שכתב בפתח דבריו 'בתוך התפילה' לכאורה מיותרים. וכן צריך ביאור מה שכתבו התוספות (ד"ה ואומר) שאומר זה באמצע התפילה ואחר כך מתחיל ממקום שפסק, הרי לא הוסיפו בדבריהם כלום על המבואר בגמרא וברש"י.

ובכדי ליישב דברי רש"י כתב, שודאי שאסור להפסיק באמצע התפילה ללא סיבה, ואפילו הפסק קטן שאין בו בכדי לגמור את כל התפילה. אך מכל מקום אם הפסיק אין זה נחשב להפסק לענין שיחייבוהו לחזור לראש התפילה. אבל אם הפסיק בשהייה גדולה יש בזה מחלוקת אם צריך לחזור לראש או לא. ובאופן זה יש גם חילוק אם ההפסק היה מחמת אונס או לא[קנב]. ולפי זה באופן ששהה בעת הפחתו עד שכלה הרוח פחות מכדי לגמור כולה, אבל אם יאמר עכשיו את הרבש"ע יצטרף ויהיה בשהייה זמן בכדי לגמור את כולה, יש לומר לפי מה שכתב רש"י שהסיבה שאומרים את הרבש"ע באמצע התפילה הוא מפני שכבר תפילתו מופסקת, לכאורה באופן הנ"ל לא יהא רשאי לומר את הרבש"ע באמצע התפילה, מפני שלולי זה תפילתו עדיין אינה מופסקת, ויצטרך להמתין עד לאחר התפילה. ורק באופן שיחד עם הרבש"ע לא יהיה בזה זמן כדי לגמור כולה, או לסוברים שגם בשהייה באונס בכדי לגמור כולה חוזר לראש, אם כן גם אם בזמן ששהה עד שיכלה הרוח כבר עבר זמן בכדי לגמור כולה, יהיה מותר לו לומר הרבש"ע באמצע התפילה, מפני שלא חידש הפסק לתפילתו.

ולפי ביאור רש"י יש לומר שהגמרא לא כפלה דבריה, אלא כוונתה לשני אופנים שונים. שמה שכתבה בתחילה 'וחוזר ומתפלל' שמשמע שאומר את הרבש"ע לאחר התפילה, היינו באופן שלולי זה אין בשהייתו זמן רב בכדי לגמור את כולה, ולכן אין לו לחדש הפסק בתפילתו. ומה שכתבה הגמרא בהמשך דבריה 'וחוזר למקום שפסק' שמשמע שבאמצע התפילה אומר את הרבש"ע, היינו באופן שאף עם הרבש"ע לא יהיה בה שיהוי בכדי לגמור כולה. וזה מה שכתב רש"י 'ואומר בתוך התפילה' כלומר, שהאופן שיכול לומר את זה באמצע התפילה ולא ממתין לסוף התפילה, הוא משום שהיא כבר מופסקת מחמת שהייתו, אבל אם אכן תפילתו לא היתה מופסקת, הוא לא היה יכול לומר את הרבש"ע באמצע התפילה.

ובכדי ליישב דברי תוספות כתב לבאר באופן נוסף, לפי דעות הפוסקים שיש חילוק בין אם שהה באונס לבין אם שהה ברצון, ורק כששהה באונס חוזר לראש. אם כן יש לומר, שאם היה חיוב מצד תקנת חכמים לומר הרבש"ע באמצע התפילה מיד שיכלה הרוח, אם כן גם זמן האמירה מצטרף לשיהוי והרי זה כהפסק לענין שיצטרך לחזור לראש התפילה [שהרי בזמן הזה לא היה יכול להתפלל], אבל אם חכמים נתנו לאדם הברירה להחליט מתי לומר זה, אם כן גם אם בירך אותה בתוך תפילתו והשלים בזה שיעור כדי לגמור כולה, אינו חוזר לראש התפילה אלא רק למקום שפסק, שהרי מה שהשלים שהייתו על ידי הרבש"ע לא היה זה מחמת אונס, מפני שיכול היה לומר אותה לאחר התפילה. ולפי זה מה שכתבה הגמרא בתחילתה 'וחוזר ומתפלל' הוא בכדי ללמדנו שיש בידו הברירה לחזור ולהתפלל ורק לאחר התפילה לומר את הרבש"ע. ומה שכתבה הגמרא בסופה 'וחוזר למקום שפסק' כוונתה לומר שיש בידו גם הברירה לומר הרבש"ע לפני שהוא חוזר לתפילתו. ומשום שהברירה בידו, לכן אף אם אמר אותו באמצע התפילה, אינו חוזר לראש אלא מתחיל ממקום שפסק. וזה מה שכתבו התוספות שאומר מיד באמצע התפילה, וכוונתם שיכול לומר באמצע התפילה, ואף על פי כן חוזר רק למקום שפסק[קנג].

הקדושה וברכה (סמיכת חכמים, בתוס' סס) **והרש"ש טויבש** (בתוס' סס) ביארו, שכוונת רש"י לומר שאומר את הריבונו של עולם בתוך התפילה, היינו שכאשר הוצרך האדם להתעטש והלך לאחוריו אינו אומר את הריבונו של עולם באמצע הברכה בה הוא הפסיק, אלא קודם מסיים את הברכה ואומר ריבונו של עולם ואחר כך ממשיך מהיכן שפסק. ולפי זה מבוארים היטב לשונות הגמרא, שבתחילה כתבה הגמרא שממתין עד שיכלה הרוח וחוזר ומתפלל, כלומר, חוזר וגומר את הברכה שנמצא בה. ולאחר שסיים הברכה אומר את הריבונו של עולם, ואחר כך חוזר למקום שפסק. אמנם התוספות כתבו שאומר את הריבונו של עולם באמצע התפילה, כוונתם שצריך לומר את הריבונו של עולם אפילו באמצע הברכה בה עמד, ולכן כתבו בהמשך דבריהם 'ואחר כך מתחיל ממקום שפסק', ואין כוונתם למה שכתוב בגמרא לשון זה, אלא כוונתם שאחר שאמר את הריבונו של עולם באמצע הברכה ממשיך אותה מהיכן שפסק.

השדה יצחק (ד"ה ומתחיל) **והעינים למשפט** (אות כ) ביארו, שמה שכתבה הגמרא בתחילה 'וחוזר ומתפלל' אין הכוונה שחוזר לברכה בה הפסיק, אלא כוונת הגמרא לומר שחוזר למקום שבו עמד והתחיל את תפילתו, ואומר את הריבונו של עולם, ואחר כך חוזר לברכה בה פסק[קנד].

כיצד רבי אבא קיבל חיזוק לסברתו ממה ששמע בבית מדרשו של רב יהודה

אמר ליה אילו לא באתי אלא לשמוע אלא דבר זה דיי. בבניהו (ד"ה אילו) הקשה, במה התייחדה הלכה זו שרבי אבא כל כך נהנה ממנה עד שאמר עליה שאילו לא בא לשמוע אלא דבר זה דיו. ועוד צריך ביאור, שמשמע מדבריו שהדברים ששמע היו נוגעים אליו, וצריך ביאור במה. ותירץ[קנה], שבודאי לא חלק רבי אבא על רב יהודה רבו שאסר לעלות מבבל לארץ ישראל[קנו], והסיבה שראה לעשות ההיפך מדעת רבו, הוא מחמת שגברה אהבתו לארץ ישראל ולא היה יכול להתאפק. ואמר לעצמו, טוב שאעשה איסור זה של עלייה מבבל לארץ ישראל אף על פי שאקבל עונש בבית דין של מעלה, מלהימנע מלעלות שהוא דבר שקשה עלי כמיתה. ולכן, כאשר הלך ושמע בבית מדרשו של רב יהודה שאמרו שאף שאסור להפסיק באמצע התפילה מכל מקום התירו לומר ה'ריבונו של עולם' משום שיש בזה כבוד שמים, כן אעשה גם אני איסור של עליה מבבל לארץ ישראל מפני חשקי העצום בעליית ארץ ישראל. וכיון שקיבל מהלכה זו חיזוק גדול לסברתו שמח והפליג בשבח הלכה זו.

הברכת יהושע (ד"ה ר"א הוה) ביאר על פי מה שמצינו שכאשר תלמידים רוצים לדעת איזה דבר, הם הולכים לשמוע דברי רבם ומתוך דבריו היו יודעים מה לעשות. ואם כן יש לומר, שאף רבי אבא כאשר שמע בבית מדרשו של רב יהודה שאמרו שאדם העומד בתפילה ונתעטש צריך להרחיק ארבע אמות וחוזר לתפילתו. והיינו, שהעומד בהיכל המלך וכנגדו ועשה סירחון, עליו להרחיק ארבע אמות, ואף על פי כן הוא חוזר לתפילתו אל המלך, הרי זה דומה ממש לעם ישראל שהיו בהיכל המלך וסרחו במעשיהם ונתרחקו, שצריכים לחזור להיכל המלך. וכיון ששמע דברים אלו, מצא חיזוק לעלות לארץ ישראל[קנז].

האם צריך גם לחצוץ בין לבו לערוה או שמספיק הוצאת הראש מהטלית

ויש אומרים על לבו[קנח]. דעת **רבינו מנוח** (קריאת שמע פ"ג ה"ז ד"ה הייתה, ד"ה ונמלא) שאם ראשו מחוץ לטלית אינו צריך לחצוץ בין לבו לערוה. אמנם דעת

קנ. **תוספות** (ד"ה ואומר), תלמידי רבינו יונה (ד"ה וכשיכלה) ורא"ש (סי' מא). קנא. **עיין** בברכת יהושע (ד"ה א"ד) מה שתירץ וביאר לשונות הגמרא. קנב. **וכמבואר** בתוספות לעיל (כג: ד"ה אלא), וראה בילקוט ביאורים (לעיל כג.) בענין 'שיטת הראשונים לגבי המפסיק באמצע תפילתו או בשאר המצוות כדי לגומרם' [אות ג]. קנג. **וראה** לעיל בענין 'האם כששהה בכדי לגמור את התפילה חוזר לראש' מחלוקת האחרונים אם חוזר לראש משום שאמר את הרבש"ע. קנד. **וראה** לעיל בענין 'מדוע לא ממשיך בתפילה במקום בו הוא עומד עכשיו' שהבאנו [בהערות שם] שכן דייק המעון הברכות (ד"ה וחוזר) בלשון רש"י (ד"ה וחוזר). קנה. **בבניהו** הקדים לבאר תירוצו על פי מעשה שהיה בגאון אחד שהיה חושק ללמוד תורה כל העת, ולא היה מתבטל מתורתו כלל. והנה, כאשר הוצרך להיות באבילות היה מחביא עצמו חדר בתוך חדר ועוסק בתורה. אך לפתע נכנסו חבריו לחדרו וראוהו שעוסק בתורה וספר בידו. אמרו לו, כיצד אתה לומד תורה הרי אבל אסור בלימוד התורה, כמבואר בשלחן ערוך (יו"ד סי' שפד ס"א). והשיב להם, יודע אני כי אני עובר על דברי חכמים, ויודע אני גם כי אקבל עונש ביום הדין על דבר זה, אך מוכן אני לסבול ברצון קבלת העונש מפני שאיני יכול להתאפק ולסבול צער הבטלה מדברי תורה שחשוב לי כמיתה. וכן מצינו ביבמות (סג:) שהשיב בן עזאי לחכמים כאשר הוכיחו אותו על שאינו עוסק בפריה ורביה, ואמר להם 'מה אעשה שנפשי חשקה בתורה'. קנו. **בכתובות** המעשה מובא על רבי זירא, ושם מבואר שרבי זירא חולק על רב יהודה. קנז. **ועיין** במילי דברכות (ד"ה אסכמיה) מה שביאר בזה. קנח. **השפתי** חכמים (ד"ה

התוספות (לעיל ע"א ד"ה סניס) שאף מי שהוציא את ראשו מהטלית צריך להפריד בין לבו לערוה [למאן דאמר (לקמן כה:) לבו רואה את הערוה אסור].

והמאירי (ד"ה כבר) כתב שיש חילוק בין קריאת שמע לתפילה. שלגבי קריאת שמע מועילה הוצאת הראש מהטלית, ואינו צריך גם לחצוץ בין לבו לערוה [וכן כתב גם לעיל (ע"א ד"ה מה)]. אך לגבי תפילה אינו מועיל להוציא את הראש, וצריך להפריד בין לבו לערוה[קנט].

מה סוברים היש אומרים באופן שיכול להוציא ראשו חוץ לטלית

שם. האחרונים[קס] כתבו, שמכך שנחלקו האם צריך לחצוץ בטליתו על צוארו או לא באופן שאינו יכול להוציא ראשו מחוץ לטליתו מחמת הקור, משמע שאם היה האדם יכול להוציא ראשו מחוץ לטליתו היה די בכך אף לשיטת היש אומרים. שאם גם באופן כזה היש אומרים סוברים שאין זה מועיל, מדוע נחלקו באופן שאינו יכול להוציא את ראשו מחוץ לטליתו ולא נחלקו אף באופן שיכול להוציא ראשו אם אף על פי כן צריך לחצוץ בין הלב לערוה. אמנם כבר תמהו **השפתי חכמים** (ד"ה ואינו) **והתנובת יהודה** (ד"ה ת"ר), שלכאורה הרי צריך להיות שאף באופן כזה יסברו שאסור לו לקרוא קריאת שמע, שהרי לבו רואה את הערוה.

אמנם העוד יוסף חי (לעיל ע"א בתוס' ד"ה סניס) **והתנובת יהודה** (שם) כתבו, שאפשר לומר שהיש אומרים הסוברים שאסור שיהיה לבו רואה את הערוה, היינו אפילו באופן שיכול להוציא ראשו מחוץ לטליתו, והטעם שנחלקו באופן שאינו יכול להוציא את ראשו מחוץ לטליתו בכדי להשמיענו שאף באופן כזה מתיר תנא קמא לקרוא קריאת שמע כאשר חוצץ בטלית רק בין ראשו לערוה ולא בין לבו לערוה.

היכן מניח את הטלית ליש אומרים שעל לבו

שם. בגמרא לפנינו הגירסא היא 'ויש אומרים על לבו', ובר"ף הגירסא 'עד לבו'. וכתב **הברכת יהושע** (ד"ה וי"א), שלגירסת הרי"ף מובן מה שהפוסקים[קסא] כתבו שמניח הטלית למטה מלבו. וכתב שאף לגירסתנו שכתוב 'על לבו', אפשר לומר שאף אם הטלית היתה מונחת רק על מקצת לבו ומקצת לבו רואה את הערוה, מכל מקום מותר לו לקרוא קריאת שמע. אמנם אפשר לומר, שמה שכתוב 'על לבו' הכוונה על כל לבו. אך לפי זה אין הסיבה של הנחת הטלית על הלב בכדי שתחצוץ בין הלב לערוה, אלא רק בכדי שהלב יהיה מכוסה[קסב]. ואילו מלשון הגמרא משמע שהוא מטעם חציצה.

אכן בשפתי חכמים (ד"ה על) ביאר, שמה שכתוב 'על לבו' הכוונה מלמטה ללבו, שאם לא כן עדיין לבו רואה את הערוה. והביא **שבשלחן ערוך** (או"ח סי' עד ס"א) כתוב 'היה ישן ערום בטליתו צריך לחוץ בטלית על לבו', וכתב על כך **היד אפרים** (שם) 'אפשר צריך לומר עד לבו, כמו שנקט [השו"ע (שם ס"ג)] ממטה ללבו, ומדברי האחרונים לא משמע כן'.

מה יסוד המחלוקת האם מותר לקרוא קריאת שמע כשלבו רואה את הערוה

קסבר לבו רואה את הערוה מותר. השיטה מקובצת (ד"ה היה) ביאר, שהתנא הסובר שאף כאשר לבו רואה את הערוה אין לקרוא קריאת שמע, מפני שלמד שמה שכתוב בתורה (דברים כג טו) 'ולא יראה בך ערות דבר' אין זה בדווקא בגלל ראיית העינים, שהרי הסומא ומי שעוצם את עיניו ואינו רואה את הערוה ודאי שיהיה אסור להם לקרוא כנגד ערותם, ובהכרח שהסיבה היא משום שאינו נאה שתהא ערותו מגולה כנגד אבריו הנכבדים, והלב הוא גם אבר נכבד[קסג]. אבל התנא הסובר שמותר לקרוא קריאת שמע כאשר לבו רואה את הערוה, מפני שהתורה תלתה את האיסור של ראיית הערוה בעינים.

מדוע לא מקשה הגמרא והרי עקבו רואה את הערוה

שם. בשלמה משנתו (ד"ה קסבר) הקשה, שהרי הגמרא לקמן (כה:) מקשה על התנא שם הסובר שלבו רואה את הערוה מותר, והרי עקבו רואה את הערוה וכיצד אם כן מותר לקרוא קריאת שמע כאשר גופו נמצא בתוך מים צלולים. ומתרצת הגמרא שהוא סובר שאף עקבו רואה את הערוה מותר. ולכאורה אף בסוגייתנו היתה הגמרא צריכה להקשות 'והרי עקבו רואה את הערוה'. ותירץ על פי מה שכתב **רש"י** (שם ד"ה והרי) שקושיית הגמרא היא שכל מקום שאינו רגיל לראות את הערוה, אם רואה את הערוה יש בזה משום לא יראה בך ערות דבר. ואם כן צריך לומר שקושיית הגמרא שם היא לא מכל עקבו, אלא רק ממקום מדרך כף רגלו שאין מקום זה רגיל לראות את הערוה אלא רק כאשר האדם יושב על גבי רגליו ערום[קסד], לכן מקשה הגמרא שם שכאשר האדם יושב במים עד צוארו נמצא שמדרך כף רגלו רואה את הערוה. אבל כאשר הגמרא עוסקת באדם השוכב במטתו, לא שייך להקשות שעקבו רואה את הערוה, מפני שבשכיבה אין מדרך כף רגלו רואה את ערותו.

לשם מה מניח ידו על פיו

היה מהלך במבואות המטונפות מניח ידו על פיו וקורא קריאת שמע. ברבינו מנוח (קריאת שמע פ"ג הי"ד) מבואר שהסיבה שצריך להניח ידו על פיו היא משום חציצה. וכן ביאר בהגהות **רבי אלעזר משה הורוויץ** (ד"ה אייי), שהוא בכדי שיהיה דבר חוצץ בין פיו לצואה, ובאופן כזה מותר אף אם יקרא בקול רם.

אמנם הפרישה (או"ח סי' פה אות א) ביאר, שמה שכתוב שמניח ידו על פיו, היינו שקורא כל כך בלחש עד שאינו ניכר כלל שמרחש בשפתיו, והרי זה כמהרהר.

מדוע האיכא דאמרי השניה לא רצתה לומר שמועה זו בשם רב הונא

איכא דאמרי אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יהושע בן לוי וכו'. השפתי חכמים (ד"ה א"ר) תמה, מדוע האיכא דאמרי השניה הביאה שמועה זו בשם רבה בר בר חנה ולא הביאה שמועה זו בשם רב הונא. וביאר על פי המבואר בגיטין (ז.) ששאל ריש גלותא את רב הונא מנין שאסור לאחר החורבן לעשות עטרה לחתנים[קסה]. והשיב לו רב הונא שאין הדבר אסור אלא מדרבנן וכמבואר במשנה בסוטה (מט.) שחכמים גזרו על עטרות חתנים ועל האירוס[קסו]. בינתים יצא רב הונא לעשות צרכיו, ובזמן ששהה בחוץ מיהר רב חסדא ואמר לריש גלותא שעטרות חתנים אינם אסורים מדרבנן, אלא מדברי נביאים וככתוב ביחזקאל (כא לא). וביאר **רש"י** (שם ד"ה רב) מדוע לא אמר רב חסדא דבריו בזמן שהיה רב הונא נוכח, מפני שרב חסדא היה תלמידו של רב הונא ולא רצה להביע את דעתו בפניו. ומספרת הגמרא, שבינתים חזר רב הונא והספיק לשמוע את דברי תלמידו. ואמר רב הונא 'האלהים מדרבנן', והפסוק ביחזקאל אינו אלא אסמכתא. ולפי זה אפשר לומר שהאיכא דאמרי השניה סוברת שלא מסתבר שרב חסדא יאמר לרבו בלשון שרבו אמר לו.

כיצד מקשה הגמרא מדברי רב הונא על מה שהביא בשם רבי יוחנן

ומי אמר רב הונא הכי. האחרונים[קסז] הקשו, כיצד הגמרא מקשה על מה שאמר רב הונא בשם רבי יוחנן שהמהלך בדרך במבואות המטונפות מניח ידו על פיו וקורא קריאת שמע, ממה שאמר רב הונא בעצמו שתלמיד חכם אסור לו לעמוד במקום הטינופת לפי שאי אפשר לו לעמוד בלא הרהור תורה, הרי יש ליישב בפשיטות שמה שאמר רב הונא שהמהלך בדרך במבואות המטונפות מניח ידו על פיו וקורא, אמר זאת בשם רבי יוחנן אבל הוא עצמו אינו סובר כן. **בעוד יוסף חי** (ד"ה כאן) תירץ, שהגמרא העדיפה לחלק בין עומד למהלך מלתרץ שרב הונא אמר זאת בשם רבו אך הוא עצמו לא סובר כן[קסח]. **הברכת דוד** (רוזין, ד"ה אמר) תירץ, שאין סברא לומר שרב הונא יחלוק על רבי יוחנן רבו[קסט].

מה הביאור שתלמיד חכם אי אפשר לו לעמוד בלי הרהור תורה

שאי אפשר לו לעמוד בלי הרהור תורה. הבית יוסף (או"ח סי' קנ ד"ה ומה שטען) ביאר בשני אופנים מה כוונת רב הונא במה שאמר שתלמיד חכם אי אפשר לו לעמוד בלי הרהור תורה: א. שחזקה על תלמיד חכם שאינו יכול להעמיד

חולין) ציין למה שהביאו תלמידי רבינו יונה (להלן כה: ד"ה אבל) בשם רבני צרפת, שאם האדם מחבק גופו בזרועותיו הרי זה נחשב כהפסקה של בגד ומותר בקריאת שמע. **קנט. ולגבי** הלובש חלוק אם צריך גם הפסקת אבנט כדי לחצוץ בין לבו לערוה. עיין ברמב"ם (קריאת שמע פ"ג הי"ז) שכתב 'אבל לא יחוץ צוארו ויקרא מפני שלבו רואה את הערוה ונמצא כמי שקורא בלא חגורה'. ונסתפק רבינו מנוח (שם ד"ה ונמצא) שאפשר שכוונת הרמב"ם שגם הלובש בגד ואין הפסק בין לבו לערוה אסור לקרוא קריאת שמע. וכן דעת ר"א בן הרמב"ם (המספיק לעובדי ה', פכ"ד חובת התפילה פ"א עמ' 61) שאסור לקרוא קריאת שמע עד שיחגור חגורה או שילבש בגד תחתון. וכן דעת אהל מועד (מערכת תמיד שער ק"ש דרך ה נתיב ד דף מח.). ועיין בזה בשערי תשובה (או"ח סי' עד סק"א). וראה עוד לקמן (בענין 'אם החגורה צריכה להיות על מתניו ממש או על בגדיו שבמקום מתניו') מה שהובא בשם היראים. **קס. עוד** יוסף חי (לעיל ע"א בתוס' ד"ה סניס), שפתי חכמים (ד"ה ואינו), תנובת יהודה (ד"ה ת"ר). ועיין בעוד יוסף חי מה שהקשה לפי זה על קושיית התוספות השניה (לעיל ע"א ד"ה סניס), הובאו דבריו לעיל (שם) בענין 'איך מותר לקרוא קריאת שמע הרי עינו ולבו רואים את הערוה'. **קסא. רמב"ם** (קריאת שמע פ"ג הי"ז), טור ושולחן ערוך (או"ח סי' עד ס"ב). **קסב. ויש** חילוק בין אם מונחת הטלית על לבו מחמת חציצה או מונחת מחמת כיסוי כמבואר בבית יוסף (שם ד"ה וכתב ה"ר יונה). **קסג. כמבואר** בתלמידי רבינו יונה (להלן כה. ד"ה ולתפלה). **קסד. כדרך** שיושבים בארץ אסיה עד היום, וכמו שמצינו בש"ס (נדרים נה. מו"ק כד: קידושין לו: ועוד) לשון 'לא תיתיב אכרעך'. **קסה. בזמנים** קדומים היו עושים לחתנים עטרות לראשם מכסף או זהב מצוירות, ויש שעשו את העטרות מוורדים או הדסים, כמבואר ברש"י (שם ד"ה כלילא). אמנם התוספות (שם ד"ה עטרות) חולקים וסוברים שאין זו עטרה שהחתן שם על ראשו, אלא היא כמין כיפה מעל ראשו, שמתחתיה היה יושב. והוכיחו כדבריהם מהמבואר בסוטה (מט:) שמותר לעשות עטרה מקנים, ופשוט שאין דרך ללבוש על הראש עטרה שעשויה מקנים. **קסו. כאשר** העלה אספסינוס חיל לירושלים קודם שבא טיטוס עליהם, גזרו חכמים שלא יתנו עטרה בראש החתן בכדי למעט בשמחה. וגזרו שלא ישתמשו באירוס בשמחת נישואין. ורש"י בסוטה (שם ד"ה על) ביאר, שגזרו חכמים שלא להשמיע קול באמצעות פעמונים בבית המשתה. אמנם עיין ברמב"ם (פירוש המשניות סוטה פ"ט מי"ד) וברע"ב (שם) שהוא מין תוף. **קסז. עוד** יוסף חי (ד"ה כאן), ברכת דוד (רוזין ד"ה אמר), פרחי כהונה (ד"ה ל"ק) ומשמר הלויים (ד"ה אמר). **קסח. בעין** זה כתב בפרחי כהונה (ד"ה ל"ק), עיין שם מה שתירץ עוד לפי זה. **קסט. ובמשמר** הלויים (שם) תירץ, שאם תנא או אמורא מביא ברייתא או הלכה בשם תנא אחר מסתבר שהוא סובר כך להלכה, וכמבואר בעירובין (ט:) שהגמרא אומרת 'בשלמא רבי יוחנן לא סבר לה, משום הכי לא תני לה, אלא רבי חייא אי איתא דלא סבר לה למה ליה למיתנא'. ועיין בדבריו שהאריך בראיות לכאן ולכאן, אם אכן בכל פעם שהתנא או האמורא מביא דבר בשם תנא אחר מסתבר שהוא סובר כמותו.

עצמו מדברי תורה, ולכן אסור לו לעמוד במקום הטינופת מפני שנמצא עוסק בתורה במקום הטינופת. ב. שתלמיד חכם אסור לו לעמוד בלא תלמוד תורה. ואין הכוונה שצריך להוציא בשפתיו, אלא די אף אם מהרהר בהם, והרהור אסור במקום הטינופת[קע].

השל"ה (ח"א שער האותיות אות ט סק"ט ד"ה ואמרו) ביאר, שהסיבה שאסור לתלמיד חכם לילך במבואות המטונפות הוא מפני שאסור לילך ארבע אמות בלי הרהור תורה[קעא], וכיצד יהלך במקום שלא יוכל להרהר בדברי תורה.

המשנת חכמים (חאגיז, המעלה הרביעית בבינת הלב אות לא) ביאר, שאי אפשר לתלמיד חכם בלא הרהור תורה, שאדם הדבק בקב"ה ובתורתו אין לפנות לבו לדברים בטלים, אלא באהבתה ישגה תמיד, ללכת לשמוע דברי חכמים ולהעמיד גירסתו ולהרהר בה[קעב].

רב הונא אמר דבריו לשיטתו

שם. השפתי חכמים (ד"ה והא"ר הונא) כתב, מה שאמר רב הונא שתלמיד חכם אינו יכול לעמוד בלא הרהור תורה, היינו לשיטתו. שכן מצינו בתענית (כ:) שלרב הונא היה יין בתוך בית רעוע, ורצה לפנות את יינו טרם יפול הבית אך פחד שמא בתוך כך יפול הבית. הלך ומשך את רב אדא בר אהבה על ידי דיבור עמו בדברי תורה והכניסו לתוך הבית בכדי שבזכותו לא יפול הבית כל עוד הוא בתוכו, וכך הוציא את יינו משם. ומבארת שם הגמרא המעשים שמחמתם היתה זכותו גדולה כל כך, ועל כך מביאה מה ששאלו תלמידיו לרבי אדא בר אהבה במה האריך ימים והשיב לו כמה מהנהגותיו, ואחד מהם שלא היה מהרהר במבואות המטונפות. ומבואר שרב הונא לא היה יכול להעמיד עצמו שלא להרהר במבואות המטונפות, ולכן אמר שאסור לתלמיד חכם לעמוד במקום הטינופת.

מה החילוק בין עומד למהלך

לא קשיא כאן בעומד כאן במהלך. הרשב"א (ד"ה כאן, להלן כה. ד"ה היה) **והריטב"א** (ד"ה לא) ביארו, שמאחר שהאיסור לומר דברי תורה במקום הטינופת נלמד מהפסוק (דברים כג טו) 'והיה מחניך קדוש', לכן רק כאשר האדם עומד וחונה במקום שאינו קדוש אסור לו להרהר בדברי תורה, אבל אדם המהלך שאין לו מקום קבוע שיחשב למחנה, לכן הוא יכול לקרוא קריאת שמע אף אם המקום אינו קדוש[קעג].

והוסיף הברכת יהושע (ד"ה ולפי) ביאור בדבריהם, שמחניך הוא לשון חניה, אם כן בהכרח שהפסוק עוסק באופן שהאדם עומד וחונה. ואף שמצינו ששייך לשון חניה בנסיעה וכמו שכתוב (במדבר י ה) 'ונסעו המחנות', היינו דווקא באנשים רבים, אבל על יחיד לא שייך לומר 'מחנה', אלא כאשר הוא חונה, והפסוק 'והיה מחניך קדוש' מדבר על כל אחד ואחד. והסוברים שאף בהליכה שייך האיסור 'והיה מחניך קדוש', מפני שהם סוברים שלא מסתבר לחלק בין עמידה להליכה, ומבארים שהפסוק עוסק בכללות עם ישראל, ולכן הם נקראים 'מחנה' אף כאשר הם מהלכים.

המהרש"א (תענית כ: ח"א ד"ה ולא הרהרתי) ביאר, שמה שאמר רב הונא שאי אפשר לתלמיד חכם לעמוד בלא הרהור תורה, הוא דווקא כשעומד על מקומו. אך כשמהלך יכול להפסיק מלהרהר בתורה.

בגליוני הש"ס (ד"ה כאן) ביאר החילוק בין עומד למהלך, על פי המבואר לקמן (כה.) שאסור לאדם לעסוק בדבר שבקדושה כאשר בתוך ארבע אמותיו יש צואה, אבל כאשר היא נמצאת מחוץ לארבע אמותיו מותר. והסיבה היא משום שארבע אמות של אדם היא רשותו, ועל כך נאמר 'והיה מחניך קדוש', כלומר, הרשות שלך יהיה קדוש. וענין הארבע האמות הוא כענין הנאמר לגבי קנין, שארבע אמות של אדם קונות לו. ולפי דעת הראב"ד[קעד] שארבע אמות של אדם אינן קונות לו בהיותו מהלך, אם כן גם בסוגייתנו לענין מקום הטינופת, כאשר הוא הולך אין זה נחשב רשותו וממילא אין זה נחשב למחנהו שיש לשמור שיהיה מקום זה נקי[קעה].

מתי מותר לקרוא קריאת שמע בהליכה לדעת רבי יוחנן

שם. בתירוץ הגמרא מבואר, שמה שאמר רבי יוחנן שהמהלך בדרך במבואות המטונפות מניח ידו על פיו וקורא קריאת שמע, הוא מפני שאינה דומה הליכה לעמידה, ובהליכה מותר. **האחרונים**[קעו] הקשו, שלעיל (יג:) מבואר שרבי יוחנן סובר שיש לומר את כל הפרשה הראשונה של קריאת שמע בעמידה ולא בהליכה.

הברכת ראש והאשל אברהם (ד"ה ל"ק) תירצו, שמה שאמר רבי יוחנן לעיל היינו למצוה מן המובחר[קעז], אך בסוגייתנו שירא שמא יעבור זמן קריאת שמע התיר רבי יוחנן שיאמר קריאת שמע בהליכה.

עוד תירץ האשל אברהם, שמה שנתבאר שיש חילוק בין עומד למהלך, אין הכוונה שיקרא בזמן שהולך, שהרי אסור לקרוא קריאת שמע כשהוא מהלך. אלא החילוק הוא בין אם משהה עצמו במקום הטינופת, שאסור לו לקרוא קריאת שמע. לבין אם עומד רק בפסוק ראשון או בפרשה ראשונה, אך לא משהה עצמו אלא מיד ממשיך בהליכתו, שבאופן כזה מותר לו לקרוא קריאת שמע אף במקום המטונף[קעח].

הישועות יעקב (סי' פה סק"א) תירץ על פי מה שמובא בגמרא (לעיל שם) שנחלקו האמוראים עד היכן צריך לקרוא בעמידה. דעת רבי יוחנן שהאיסור לקרוא קריאת שמע כשהוא מהלך הוא בכל פרשה ראשונה, ודעת רב נתן בר מר עוקבא שרק עד 'על לבבך' צריך לקרוא בעמידה. ומבואר שפרשה שניה ושלישית לכולי עלמא מותר לקרוא כשהוא מהלך, ואם כן צריך לומר שרב יוחנן מדבר באופן שכבר קרא פרשה ראשונה, וכשהגיע לפרשה שניה ושלישית רוצה להלך במבואות מטונפות.

מהו 'בכל מקום' מותר להרהר

בכל מקום מותר להרהר בדברי תורה. באמרי נועם (להגר"א, ד"ה בכל) ביאר, שבכל מקום היינו אפילו במקום שלפעמים רוחצים שם או יוצאים שם לפנות, מכל מקום אם עכשיו הוא נקי מותר להרהר. עוד ביאר, שהכוונה לחדר האמצעי של בית המרחץ, שכיון שמותר לפסוק שם דינים בלא לפרש את טעם הפסק, הוא הדין שמותר להרהר שם[קעט].

טעם האיסור להרהר בדברי תורה בבית המרחץ

חוץ מבית המרחץ ומבית הכסא. בגמרא בשבת (קן.) מבואר שאסור להרהר בדברי תורה במרחץ, משום שנאמר (דברים כג טו) 'והיה מחניך קדוש'[קפ]. **רש"י** (ע"ז מד: ד"ה אין) כתב שהטעם לאיסור דברי תורה בבית המרחץ, הוא מפני שהאדם עומד שם ערום[קפא].

וברבינו מנוח (קריאת שמע פ"ג ה"ג) כתב, שלפי טעם זה היה נראה שאף במקוה אסור בדברי תורה שהרי בני אדם עומדים שם ערומים. אבל כתב שאין מסתבר כן, אלא עיקר טעם האיסור במרחץ הוא מפני ההבל והזוהמא המצויים שם[קפב] מחמת המים החמים שרוחצים בהם, ועל כן אין איסור זה שייך במקוה שאין בו הבל וזוהמא, מאחר שהמקואות צוננים[קפג]. אך כתב, שדבר זה צריך עיון שהרי לענין המזוזה דין המקוה כדין המרחץ שאין קובעים שם מזוזה כמבואר ביומא (יא.)[קפד].

והקשה האליה רבה (סי' פד סק"א), אם האיסור במרחץ הוא משום ההבל והזוהמא, הרי בבית האמצעי אין בו זוהמא, ועם כל זה אסור לומר בו דברי תורה (שבת י.). וכתב, שדוחק לומר שיש גם בבית האמצעי זוהמא משום שיוצאים

[קע]. **וכן** מבואר בפירוש הרשב"ץ (ד"ה אמר). [קעא]. **כך** משמע בסוכה (כח.), בתענית (כ:) ובמגילה (כח.) שהתנאים השתבחו בכך שלא הלכו ארבע אמות בלא תורה. וכן כתבו התוספות בסוטה (כא. ד"ה זה) שסתם תלמיד חכם תורתו אומנתו ועוסק ומהרהר בה בכל שעה ואינו הולך ארבע אמות בלא תורה. [קעב]. **והוסיף**, שעל ידי זה זוכה התלמיד חכם להשיג חכמה דעה בינה והשכל. 'חכמה', שלומד מרבותיו. 'דעה', לצייר ולהבין הדברים שהוא שומע ולשננם. 'בינה', היא להוציא דבר מדבר. 'והשכל', היינו לחדש חידושים. [קעג]. **עיין** מה שתירץ לפי זה הגבורות ארי (תענית כ:) על מה שהקשו האחרונים מצואה עוברת. [קעד]. **מובא** בטור (חו"מ סי' רסח). [קעה]. **עיין** שם שהאריך לדון האם ארבע אמות של המהלך נחשבים כארבע אמותיו. [קעו]. **ברכת** ראש ואשל אברהם (ד"ה ל"ק) וישועות יעקב (סי' פה סק"א). [קעז]. **כמבואר** בתוספות (שם ד"ה על) שהוא מצוה מן המובחר. [קעח]. **וכמו** שמצינו לענין מי שנטמא בעזרה, ואפילו אם טימא עצמו במזיד, אם יצא מיד בדרך קצרה ולא השהה עצמו אינו עובר על איסור טומאה בעזרה כמבואר ברמב"ם (ביאת מקדש פ"ג הכ"ג). וכעין זה מבואר בתשובות הרדב"ז החדשות (סי' שמג, הו"ד לקמן). [קעט]. **בנימוקי** יוסף (ד"ה בכל) ביאר, שבכל מקום היינו מבואות המטונפות. [קפ]. **עיין** ברמ"א (יו"ד סי' רפב סי"ט) שכתב שאסור להרהר במקומות המטונפים משום כבוד התורה. ותמה עליו בפרי מגדים (או"ח סי' פה משב"ז ס"א), הרי בגמרא בשבת מבואר שהוא איסור דאורייתא משום 'והיה מחניך קדוש'. ועיין בנשמת אדם (כלל ג סק"ג) מה שתירץ. [קפא]. **וכטעם** זה נראה ממה שחילקו בשבת (י.) בין דין הבית הפנימי שבמרחץ שבני אדם עומדים בו ערומים, ובין הבית האמצעי שעומדים בו ערומים ולבושים. אמנם מבואר במאירי (שבת שם ד"ה מרחץ) שאין הכוונה לאסור דווקא כשיש שם בני אדם ערומים, שהרי אמרו בגמרא (שם) 'מרחץ שאמרו אף על פי שאין בו אדם', אלא מאחר שרגילים לעמוד שם ערומים לעולם אסור. [קפב]. **המגן** אברהם (סי' פה סק"ג) הוכיח כטעם זה, שהרי מחמת גילוי הערוה אין לאסור ההרהור, שהרי מבואר בשבת (קן.) שמותר להרהר בדברי תורה כנגד ערוה [עיין שם ברש"י (ד"ה ההיא) שעל זה נדרש הפסוק 'ולא יראה בך ערות דבר' דיבור אסור הרהור מותר]. [קפג]. **הפרי** חדש (סי' פה ס"ג) והישועות יעקב (סי' עד סק"א) הוכיחו שמותר לומר במקוה דברים שבקדושה, מהמבואר לעיל במשנה (כב:) 'ירד לטבול, אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תהא הנץ החמה יעלה ויתכסה ויקרא, ואם לאו יתכסה במים ויקרא'. מבואר שאף בבית הטבילה ממש יכול לקרוא. עוד הוכיח הפרי חדש כן מהלשון לגבי ברכת הטבילה (להלן נא. פסחים ז:) 'טבל ועלה אומר בעלייתו ברוך אתה' וכו', משמע שמברך כשהוא בבית הטבילה. ועיין בישועות יעקב שמסתפק שמא יש הוכחה להיפך מהמשנה לעיל 'ירד לטבול', עיי"ש. בפרי מגדים (סי' מה א"א סק"ג) ובמחצית השקל (סי' פה סק"ג) הסתפקו במקואות שלנו שהמים בהם חמים. האם דינם כמרחץ משום שיש בהם הבל, או שמכל מקום אין בהם הרבה הבל כמו במרחץ ומותר. ועיין עוד בענין זה בחתם סופר (שו"ת, יו"ד סי' רז). ועיין עוד בפרי מגדים (שם וסי' פד משב"ז סק"ג) שהסתפק במקוה הנמצאת יחד עם מרחץ, האם דינה כמרחץ משום ההבל הנכנס מהמרחץ. ובמור וקציעה (או"ח סי' פד) כתב שודאי דינה כמרחץ ואסור לברך במקואות שלנו שרוחצים בהן בחמין, וכן כתב ביד אהרן (סי' פד הגהות טור). [קפד]. **וכתב** המגן אברהם (סי' מה סק"ג) שיש לחלק בין מזוזה לקריאת שמע ותלמוד תורה, שהאיסור במזוזה הוא מפני שאסור לעמוד בפניה ערום, וזה ודאי שייך אף בחדר שהמקוה בו, אבל איסור דברי תורה הוא מחמת ההבל והזוהמא, ובמקוה אין הבל וזוהמא מחמת שהמים צוננים. והאליה רבה (סי' פד סק"א) והפרי חדש (סי' פה ס"ג) כתבו שיש לחלק משום שרק דירה העשויה לכבוד חייבת במזוזה כמבואר בטור ובשולחן ערוך (יו"ד סי' רפו ס"ג). והחכמת שלמה (שם ס"א) ביאר את

מהבית הפנימי לבית האמצעי. ולכן כתב שגם רבינו מנוח סובר שהאיסור לומר דברי תורה במרחץ הוא משום שעומדים שם ערומים, ואיסור זה שייך גם במקוה. ומה שהתיר במקוה הוא רק כשאין שם אדם, ובמרחץ אסור משום הזוהמא ובמקוה מותר משום שאין בו זוהמא. וכתב שלפי זה גם בבית האמצעי יהיה מותר כשאין שם אדם, ולא כמו שכתב הב"ח (שם ס"א) שהאיסור בבית האמצעי הוא אף כשאין שם אדם[קפה]. אך **בפרי מגדים** (שם משב"ז סק"ג) כתב, שצריך לומר שמה שאסור לומר דברי תורה בבית האמצעי, הוא מפני שגם לשם נכנס מעט מן ההבל והזוהמא המצויים בבית הפנימי[קפו].

מה דין המהרהר לאונסו

שם. רבינו מנוח (קריאת שמע פ"ג ה"ד ד"ה ואפילו) הקשה, שבסוגייתנו מבואר שבבית הכסא ובבית המרחץ אסור אפילו להרהר בדברי תורה, ואילו בירושלמי (פ"ג ה"ד) מבואר שנחלקו בזה אמוראים, רבי יסא אסר להרהר, ואילו חזקיה, רבי זעירא ורבי אלעזר בר שמעון התירו להרהר בבית הכסא. ותירץ, שאין מחלוקת בין הבבלי לירושלמי בזה, אלא שמה שאמרו בסוגייתנו שאסור, היינו שלכתחילה אסור לחשב שם בדברי תורה, אבל אם חשב לאונסו כגון שהיה תלמיד ותיק שתלמודו שגור בפיו ובלבו ואי אפשר לו בלא הרהור תורה, אם הרהר לאונסו מותר. וכתב **הבית יוסף** (או"ח סי' פה ד"ה וכתב) שכן מבואר בזבחים (קב:), שאמר שם רבא דין שלמד מרבי אלעזר ברבי שמעון בבית הכסא, ומקשה הגמרא שם איך למד רבי אלעזר בבית הכסא והרי אסור להרהר בדברי תורה בבית הכסא, ומתרצת הגמרא 'לאונסו שאני'. ופירש רש"י (שם ד"ה לאונסו), שהיתה שמועתו שגורה בפיו ומהרהר בה על כרחו.

ותמה הדרישה (שם אות א) מה שייך לומר שבאונס 'מותר' להרהר, לכל היותר אפשר לומר שאם הרהר הוא 'פטור' מפני שאונס רחמנא פטריה[קפז].

ומצינו בזה כמה ביאורים **באחרונים**:

א. הדרישה ביאר, שאם בא לו הרהור לאונסו מותר לו אפילו לבטא בשפתיו את מה שלומד, והוכיח כן מהגמרא בזבחים (שם) שרבי אלעזר ברבי שמעון אמר דינים בבית המרחץ[קפח].

ב. הראשון לציון (מגילה כח. ד"ה ולא) ביאר, שההיתר הוא שאם באה לאדם באונס מחשבה בדברי תורה, אף שיכול לדחותה מדעתו מכל מקום מותר לו להרהר בה כיון שהתחיל באונס[קפט].

ג. הפרי מגדים (שם א"א סק"א) ביאר, שהכוונה שאינו מחויב להסיח מחשבתו לחשבונות כדי שלא יהרהר בדברי תורה[קצ].

ד. הישועות יעקב (שם סק"ג) ביאר, שתלמיד חכם שמוכרח להיות במקום מטונף, מותר לו ללכת שם אף אם יודע שיהרהר שם לאונסו בדברי תורה.

איך מותר לתלמיד חכם להכנס לבית הכסא ולבית המרחץ

שם. התרומת הדשן (שו"ת, ח"א סי' מא) הסתפק האם מותר להכנס למרחץ מתוך הלכה שאינה פסוקה, כפי שמבואר להלן (לא.) שאסור להתפלל מתוך הלכה שאינה פסוקה כדי שלא יהרהר בה באמצע התפילה ולא יכוין בתפילתו.

וכתב שראה מהקדמונים שהסתפקו בדבר, וכתבו שמותר להכנס לבית המרחץ אפילו מתוך הלכה שאינה פסוקה. והוכיחו כן מהמבואר בקידושין (לג.) שבר קפרא [או רבי שמואל בר רבי יוסי] הרהר בדברי תורה בבית המרחץ. והגמרא שם רוצה להוכיח מזה שישב בחדר החיצוני, שאם לא כן היאך הרהר בדברי תורה, והרי רבה בר בר חנה אמר בשם רבי יוחנן בכל מקום מותר להרהר חוץ מבית המרחץ ומבית הכסא. ועונה הגמרא שאין להוכיח מזה, שמא הרהר בדברי תורה לאונסו. וכתב **רש"י** (שם ד"ה לאונסיה), שפעמים שהוא טרוד ומעיין בשמועתו לפני כניסתו למרחץ, ומשום כך היא שגורה בפיו ובלבו, ומעיין בה בבית המרחץ. ואם כן מוכח מדברי רש"י שמותר להכנס למרחץ מתוך הלכה שאינה פסוקה, שאם לא כן, איך אמרה הגמרא שהרהר לאונסו, הרי הוא פושע בכניסתו למרחץ מתוך הלכה שאינה פסוקה.

וביאר התרומת הדשן את החילוק בין תפילה שאין להתפלל מתוך הלכה שאינה פסוקה, למרחץ שמותר להכנס בו מתוך הלכה שאינה פסוקה. שתלמיד חכם יש בו כח להכריח את מחשבתו שלא להרהר בדברי תורה היכן שאסור, אך אם יתפלל מתוך הלכה שאינה פסוקה, ממה נפשך יהיה לבו טרוד בתפילתו. או משום שהרהורי ההלכה ירחיקוהו, ולא יוכל לכוין בתפילה. או משום שיכריח עצמו שלא להרהר בעיון ההלכה, ועצם זה הוא טירדה לתפילה שצריך לסלק ממחשבתו דבר שהוא רוצה לחשוב בו, ויפסיד על ידי זה את כוונת התפילה. אבל כשנכנס לבית המרחץ אין בכך כלום אם תהיה מחשבתו טרודה במה שמכריח עצמו שלא להרהר בדברי תורה[קצא].

וסיים התרומת הדשן 'אמנם הדבר ידוע הוא שקשה מאד להסיר מלבו בהרהורי התורה אפילו במקום הטינופת מי שלבו נבהל ולהוט לעיין בפלפול הלכה'. והוכיח כן מהמבואר בסוגייתנו שתלמיד חכם אי אפשר לו בלא שיהרהר בדברי תורה[קצב].

בתשובות הרדב"ז החדשות (סי' שמב) תירץ את הראיה מסוגייתנו, שמה שאמר רב הונא שאסור לתלמיד חכם לעמוד במקום הטינופת היינו דווקא זמן מרובה, אך זמן מועט יוכל לשמור שלא יהרהר בדברי תורה. והוכיח כן ממה שרב הונא אמר 'תלמיד חכם אסור לו לעמוד במקום הטנופת', ולא אמר שאסור לו לעבור במקום הטינופת. עוד חילק הרדב"ז, שבמבואות מטונפות אין הכוונה שרואה את הטינוף לפניו, אלא שדרכן של מבואות אלו להיות מטונפות, וכיון שאין התלמיד חכם יודע בבירור שיפגוש שם טינוף, יש לחשוש שלא יסיר מלבו את הרהורי התורה. אך בית הכסא ובית המרחץ שהאיסור ברור, הרי יעמוד ויכריח את עצמו ויסירם מלבו עד שיצא.

בדרכי משה (הארוך יו"ד סי' רמו יא) הביא את מה שכתב התרומת הדשן, וכתב שעל כרחך צריכים לחלק בין הילוך במבואות המטונפות לכניסה לבית מרחץ, שאם לא כן יאסרו תלמידי חכמים להכנס למרחץ לעולם משום שאי אפשר להם בלא דברי תורה. אלא מוכרחים לומר שהטעם הוא שנזהר במרחץ יותר ממה שנזהר במבואות מטונפות, ואינו מהרהר במרחץ כלל.

כיצד לובשים ציצית במקומות מטונפים

שם. הביאור הלכה (סי' תקפח ס"ב ד"ה שמע) הסתפק האם מותר לקיים מעשה מצוה במקום שאינו נקי, וכגון לתקוע בשופר במקום מטונף. והביא **מהמטה אפרים** (שם ס"ה) שאוסר. וביאר דבריו, שאולי מפני שצריך לכוין לצאת ידי המצוה שציונו הקב"ה, הרי זה נחשב כמהרהר בדברי תורה במקום מטונף. ועוד יש לומר, שבשעה שמקיים את המצוה בפועל הרי זה נחשב עבודה, ואין לעשות עבודת ה' דרך בזיון. אלא שתמה כיצד אם כן לובשים ציצית כאשר גופו או המקום אינם נקיים[קצג].

בפשט ועיון (אות שפז) ביאר, שמה שהמטה אפרים אסר לתקוע בשופר במקום מטונף, היינו באופן שאפשר לקיים את המצוה במקום אחר, אבל כאשר אין לו עצה אחרת ואם לא יעשה כך תתבטל המצוה, מותר לעשותה אף במקום שאינו נקי. ומובן מדוע מותר ללבוש ציצית במקום המטונף, מפני שיש מצוה כל הזמן ללבוש ציצית בכל מקום[קצד].

אדם הכלוא בבית הסוהר המטונף אם יכול לקרוא קריאת שמע

שם. החיד"א (שיורי ברכה סי' פה סק"א) מביא שגדול אחד היה כלוא בבית האסורים שהיה מטונף, והיה פשוט לו שאסור לאמר או להרהר שם בדברי תורה. אלא שהסתפק אם יהיה מותר לו לעשות מצוות שאין בהן הרהור או דיבור כגון נטילת לולב וכיוצא בזה.

תירוצו [וכן תירץ ביד אהרן (שו"ת, או"ח סי' י)], שמזוזה היא הרי חובת הדר (ב"מ קא:), ובית שתשמישו הוא בדבר שאינו של כבוד כמרחץ ובית הטבילה אינו בית דירה כלל, ופטור ממזוזה [כמבואר בש"ך (יו"ד סי' רפו ס"ק יא)], אך הזכרת שם שמים אינה תלויה בדירה, אלא בכך שהמקום נקי מזוהמא, ומשום כך מותר לקרוא קריאת שמע במקוה על אף שפטור ממזוזה. והוכיח כן מבית ריק שאין בו דירה, שעל אף שפטור ממזוזה פשוט הדבר שמותר לקרוא בו קריאת שמע. ועיין בנחלת צבי (עטרת צבי סי' עד סק"ג) שהבין שאף דעת רבינו מנוח שמותר לקרוא קריאת שמע במקוה.

קפה. **הפוסקים** נחלקו בענין זה אם האיסור בבית האמצעי הוא גם כשאין שם אדם. ראה אליה רבה (שם), שולחן ערוך הרב (שם קו"א אות א) ומשנה ברורה (שם סק"ד) שדנו בזה באריכות.

קפו. **וכתב** במקור הלכה (שבת ח"ב סי' ה עמק הלכה) שמה שמקילין בו יותר מבית הפנימי הוא משום שסוף סוף אין בו הבל כבית הפנימי.

קפז. **אמנם** עיין בברכי יוסף (שם סק"א) שכתב שאכן הכוונה היא שהוא פטור משום שהוא אונס.

קפח. **וכתב** בפרי מגדים (שם א"א סק"א) שאף שאפשר לבאר הלשון 'מותר' באופן אחר [הו"ד לקמן], מכל מקום האמת היא כמו שכתב הדרישה שמותר אף לבטא בשפתיו כפי שמוכח בזבחים (שם). והקשה הישועות יעקב (שם סק"ג) אם כשמהרהר לאונסו מותר לו אף לבטא בשפתיו, נמצא שמה שאסרו לקרוא קריאת שמע במבואות מטונפות הוא רק למי שיכול שלא להרהר בדברי תורה, אך תלמיד חכם שאינו יכול בלא הרהור תורה מותר לו לקרוא קריאת שמע כיון שכבר מהרהר בדברי תורה. ואם כן מדוע רבי אבהו הפסיק לקרוא קריאת שמע כשנכנס למבואות המטונפות, והרי רבי אבהו ודאי לא היה יכול בלא הרהור תורה והיה מותר לו לקור קריאת שמע. ועיין עוד בברכי יוסף (שם סק"א) ובנשמת אדם (כלל ג סק"ג) מה שתמהו על הדרישה.

קפט. **הובאו** דבריו לקמן (בענין 'במה הסתכח רב אדא שמעולם לא הרהר במבואות המטונפות') בהרחבה, ראה שם מה שהקשה על זה, וכתב משום כן שהבבלי חולק על הירושלמי בזה, וסובר שאף לאונסו אסור.

קצ. **וכעין** זה כתב בשאילת יעב"ץ (שו"ת, סי' י).

קצא. **עוד** חילק, שכיון שגם התפילה היא דבר של קודש, חששו שימשיך להרהר בדבר ההלכה משום ששניהם דברים של קדושה. אבל בבית המרחץ ובבית הכסא לא חששו שיהרהר, שהרי בא לעסוק בתורה וודאי לא ירצה לגרום לה בזיון. והחכמת שלמה (או"ח סי' לג ס"ג) והתולדות זאב (להלן לא. ד"ה ת"ר) חילקו, שבמרחץ לא חששו, כיון שגם אם יהרהר בדברי תורה הוא נחשב כאנוס לכך ומותר כמבואר בבית יוסף (או"ח סי' פה ד"ה וכתב) בשם רבינו מנוח שהמהרהר בדברי תורה במקומות המטונפים באונס אין בכך איסור, אבל לגבי תפילה אם יהרהר בה בדברי תורה, אף שהוא אנוס מכל מקום כבר התבטלה כוונתו. ועוד תירץ החכמת שלמה, שבעומדו במרחץ בלא בגדים זה יזכירו שלא להרהר שם בדברי תורה, אבל בעומדו בתפילה אין מה שיזכיר לו שלא להרהר בדברי תורה וחוששים שמתוך תפילתו יבוא להרהר בהם.

קצב. **עיין** בתשובות הרדב"ז החדשות (סי' שמב) שהבין שהתרומת הדשן נשאר בספק אם הדבר מותר. אך הש"ך (יו"ד סי' רמו ס"ק כח) כתב שפשוט שאף התרומת הדשן סובר להלכה שמותר, ומה שכתב בסוף דבריו שקשה מאד להסיר מלבו הוא כדי להזהיר לתלמידי חכמים שכשנכנסים לבית הכסא או לבית המרחץ שיפנו מחשבתם ממחשבת הלימוד. וכן כתב בדברי חמודות (אות קלא) בשם תרומת הדשן שמותר.

קצג. **אמנם** ברבינו ירוחם (אדם וחוה נ"ג ס"ג, הו"ד במג"א סי' מה סק"ג) מבואר בשם הרמב"ם (תשובות פאר הדור סי' ז) שהטעם שמותר להכנס עם ציצית לבית הכסא הוא משום שאין בהן קדושת הגוף.

קצד. **ואם** לא ילבש רגע אחד הרי הפסיד את המצוה.

אך ביד אליהו (רוגולר, ח"א סי' יד) כתב שאדם הכלוא בבית הסוהר המטונף בצואה, מכל מקום לא יבטל מצות עשה של קריאת שמעקצה. מפני שהמצות עשה של קריאת שמע נחשב כמצות עשה של רבים שכל ישראל מצווים בה, והעשה של 'והיה מחניך קדוש' הוא עשה של יחיד, שהרי נאמר רק לגבי אדם הקורא קריאת שמע במקום הטינופת, ובאופן שאי אפשר לקיים שניהם דוחה עשה של רבים את העשה של יחידקצו. ועוד כתב, שהעשה של והיה מחניך קדוש נאמר רק באופן שאפשר לקיימו, אבל באופן שאי אפשר לקיימו לא חל החיוב. משום שאין מצוה שלא לקרוא קריאת שמע במקום מטונף, אלא מצוה להיות מחנה ישראל קדוש משום שקוראים בו קריאת שמע.

אמנם בעמק ברכה (פומרנצ'יק, ענין מחניך קדוש אות א) **תמה על דבריו**, שאם כן מדוע אסור להרהר בדברי תורה במבואות המטונפות, הרי בכל רגע שאינו עוסק בתורה הפסיד מצוה ואין לה תשלומים, ובאופן שאי אפשר לקיים שניהם לשיטתו צריך להיות מותר אף במבואות המטונפות. ומדוע לא נאמר גם לגבי זה, שיבוא עשה תלמוד תורה של רבים ויבטל את העשה של היחיד.

מדוע הקדימה הגמרא להקשות ממה שאמר רבי יוחנן שאין להרהר בדברי תורה בבית המרחץ ובבית הכסא

וכי תימא הכא נמי כאן בעומד כאן במהלך איני וכו'. הקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה ומי) **והחפץ ה'** (ד"ה ומי) הקשו, אם אכן הקושיא היא מהמעשה עם רבי אבהו, לשם מה האריכה הגמרא להביא מה שאמר רבי יוחנן שבכל מקום מותר להרהר בדברי תורה חוץ מבית המרחץ ובית הכסא. הרי הגמרא היתה יכולה להקשות מיד על מה שאמר רבי יוחנן שהמהלך במבואות המטונפות מניח ידו על פיו וקורא, ממה שאמר לרבי אבהו שיחזור לראש, שממנו מוכח שהוא אוסר להרהר בדברי תורה במבואות המטונפותקצז.

הקדושה וברכה תירץ, שאם אכן הגמרא היתה מקשה מיד מהמעשה עם רבי אבהו, בהכרח היינו מתרצים שרבי יוחנן אמר את דבריו לשיטת רבי אבהו אך הוא עצמו אינו סובר שצריך לחזור לראש, שהרי במעשה זה משמע שאף אם כבר התחיל לקרוא קריאת שמע צריך להפסיק, ואילו רבי יוחנן התיר לכתחילה להתחיל לקרוא קריאת שמע על ידי הנחת יד על פיו, ולא מסתבר שיש כזו סתירה בדברי רבי יוחנן, שבמקום אחד התיר אפילו להתחיל, ובמקום אחר הצריך להפסיק באמצע קריאתו. אלא בהכרח שרבי יוחנן לא אמר את הדברים לשיטתו. לכן הביאה הגמרא תחילה את מה שאמר רבי יוחנן שבכל מקום מותר להרהר בדברי תורה חוץ מבית המרחץ ובית הכסא, ואינו מחלק בין אם ברצונו עכשיו להתחיל לעסוק בדברי תורה או שהוא כבר התחיל. ומשום כך היה המקשן סבור שמה שאמר לרבי אבהו זה גם לשיטתו.

החפץ ה' תירץ, שהגמרא העדיפה לשאול על דברי רבי יוחנן מדברים שאמר בעצמו לגבי הרהור בבית המרחץ ובית הכסא, ולהכריח שאין לחלק בין מהלך לעומד מהמעשה עם רבי אבהו, מלשאול על דבריו על ידי הוכחה מתוך מעשה עם רבי אבהו.

הברכת דוד (רוזין, ד"ה אמר) תירץ, בהקדם מה שהוסיף להקשות מדוע לעיל הקשתה הגמרא על מה שהביא רב הונא בשם רבי יוחנן שמהלך אדם במקום הטינופת ומניח ידו על פיו וקורא קריאת שמע, ממה שאמר רב הונא שתלמיד חכם אסור לו לעמוד במקום הטינופת מפני שאי אפשר לו לעמוד בלי הרהור תורה, ולא הקשתה עליו מהמעשה של רבי יוחנן עם רבי אבהו. ובפרט שאת קושיית הגמרא מדברי רב הונא אפשר לתרץ ולומר שמה שאמר שמהלך אדם במקום הטינופת ומניח ידו, אין זו דעתו אלא אמר כן בשם רבי יוחנןקצח.

לכן תירץ, שהגמרא לא היתה יכולה להקשות על רב הונא מהמעשה עם רבי יוחנן ורבי אבהו, מפני שאפשר לומר שלכן התיר רבי יוחנן לקרוא קריאת שמע במבואות המטונפות על ידי הנחת יד על פיו, משום שמדובר באופן שירא שיעבור זמן קריאת שמע, מה שאין כן במעשה עם רבי אבהו מדובר שיש עוד זמן רב עד שיעבור הזמןקצט, ומשום כך אמר לו שהיה עליו להפסיק. לכן הקשתה הגמרא תחילה ממה שאמר רב הונא שתלמיד חכם אסור לו לעמוד במקום הטינופת לפי שאי אפשר בלא הרהור תורה, והרי אדם מחויב לעסוק בכל שעה בדברי תורה, אם כן כל רגע שהוא לא יהרהר בה הרי היא שעה עוברת. וקשה על רב הונא שאמר שכאשר השעה עוברת מותר על ידי הנחת יד על הפה. ועל כך מתרצת הגמרא שיש חילוק בין מהלך לעומד. ואחר כך מקשה הגמרא מאותה סברא גם על רבי יוחנן שאמר שבכל מקום מותר להרהר בדברי תורה חוץ מבית המרחץ ובית הכסא, ובדברי תורה הרי תמיד נחשב שהשעה עוברת, ומוכח שרבי יוחנן אינו מחלק בין אופן שהשעה עוברת לאופן שאין השעה עוברת. ובהכרח יש לתרץ ולחלק בין מהלך לעומד, אך אם כן קשה מהמעשה עם רבי אבהו ששם רבי אבהו היה מהלך ואף על פי כן אמר לו רבי יוחנן שהוא צריך לחזור לראש ומפני שהיה צריך להפסיק את קריאתו. ועל כך מתרצת הגמרא שרבי יוחנן אמר את דבריו לשיטת רבי אבהו, אך הוא עצמו סובר שאכן לא היה צריך רבי אבהו להפסיק קריאתו, אלא היה יכול להניח ידו על פיו ולהמשיך לקרואר.

הוכחה שמותר להיכנס עם תפילין למבואות מטונפות

כי מטא במבואות המטונפות אשתיקרא. **המגן אברהם** (סי' מג ס"ק יא) הביא מה שכתב **רמ"ע מפאנו** (שו"ת, סי' נט) שמותר להיכנס בתפילין למבואות המטונפות, ואפילו כאשר הוא יודע בודאות שהמקום מטונף. והוסיף, שטוב לכסותן בכובע, ולכתחילה עדיף לחלוץ את התפילין ולחזור אחר כך ולהניחן. והוכיח המגן אברהם כדבריו מהמבואר בסוגייתנו שרבי אבהו הלך אחר רבי יוחנן והיה קורא קריאת שמע, וכאשר הגיעו למקום הטינופת הפסיק רבי אבהו מלקרוא את שמע. ובודאי רבי אבהו היה עטור בתפילין באותה שעה, שהרי לא מסתבר שהיה קורא את שמע ללא תפילין לראשורב. ואם כן, מדוע לא מבואר בסוגיא שכאשר הגיע למקום הטינופת חלץ את תפיליו. אלא בהכרח שמותר להיכנס בהם למבואות המטונפותרג.

וכתב המגן אברהם, שמכל מקום באופן שיודע בודאות שיגיע למקום הטינופת לא יניח את התפילין בביתו, אלא ילך לבית הכנסת ושם יניחםרד.

אמנם בתשובה מאהבה (שו"ת, ח"ג סי' רכא) הקשה על ראייתו, שהרי אפשר שהמעשה היה בזמן שאין מניחים תפילין, וכגון בשבת או בלילה, ולכן לא מוזכר שחלץ את תפיליו. אך מכל מקום כתב שכך הדין, שמותר להיכנס למבואות המטונפות בתפילין. והוכיח כן ממה שמקשה הגמרא ממה שהורה רבי יוחנן לרבי אבהו שאם שהה בכדי לגמור את כולה צריך לחזור ולקרוא קריאת שמע, על דברי רבי יוחנן שאמר שבמקומות המטונפים מניח ידו על פיו וקורא. והרי אפשר לומר שלכן הפסיק מלקרוא את שמע מפני שהיה לו גם תפילין בראשו, ומה שאמר רבי יוחנן שיכול להניח ידו על פיו ולקרוא היינו בשבת או בלילה שאינם זמן הנחת תפילין, אלא בהכרח שמותר להיכנס עם תפילין למבואות המטונפות.

אמנם בשו"ת ובחרת בחיים (קלוגר, סי' כח אות ה ד"ה ומה שהקשה) תירץ על פי המבואר ברש"י בשבת (ס: ד"ה איכא) שדרכם היה להתאסף בבית הכנסת רק בשבתות ובימים טובים, אבל בימות החול לא היה דרכם להתפלל בבית הכנסת. ואם כן, אם המעשה עם רבי אבהו היה בשבת, מדוע קרא קריאת שמע ביחידות ולא יחד עם הציבור, אלא בהכרח שהיה זה בימות החוליה.

אם מותר להפסיק באמצע קריאת שמע לדברי תורה

אמר ליה לרבי יוחנן להיכן אהדר. כתב בחידושי הר"ן (ר"ה לד: ד"ה אמר) בשם התוספות, שמכך ששאל רבי אבהו את רבי יוחנן אף שהוא היה עומד באמצע התפילה מוכח שלצורך תיקון התפילה וקריאת שמע מותר לדבר באמצע. **במגן אברהם** (סי' קד סק"ו) כתב, שאין להוכיח מהמעשה של רבי אבהו שהמדבר באמצע קריאת שמע במזיד אינו צריך לחזור לראש, משום שרבי אבהו דיבר בדברי תורה, ויתכן שמותר לכתחילה לדבר בדברי תורהרו בברכות של קריאת שמערז.

אמנם בהגהות רבי עקיבא איגר (שם) כתב, שאולי רק לצורך קריאת שמע מותר לשאול באמצע ברכות קריאת שמע, אבל אין להפסיק לשאר דברי תורה.

וכן כתב **החכמת אדם** (כלל כה אות ט) שאדם העומד בתפילה ויש לו ספק בהלכה הנצרכת לתפילתו, יכול לילך ולשאול אדם אחר מה הדין.

קצה. **עיין** בבן איש חי (שנה ראשונה פר' בא אות כח) שאדם הלומד או מתפלל ובא ריח מבית הכסא או מבית אחר, מותר להשליך בלויי סחבות שרופים [בתוך בית הכנסת] כדי שיעלה עשנם, או להשליח ורדים ויעלה ריחם, ועל ידי כך יתבטל הריח הרע. קצו. **ודימה** זה למבואר במועד קטן (יד:) שאין אבלות נוהגת ברגל משום שמצות ושמחת בחגך היא עשה דרבים, ודוחה את העשה של האבילות שהוא עשה דיחיד, עיין שם שהאריך בזה. קצז. **ועיין** במעון הברכות (בתוס' ד"ה א"ל) ובברכת יהושע (ד"ה ומי) מה שתירצו בזה. קצח. **ראה** לעיל (בענין 'כיצד מקשה הגמרא מדברי רב הונא על מה שהביא בשם רבי יוחנן') שהובאה קושיא זו בשם האחרונים, ועיין שם מה שתירצו. קצט. **שהרי** אמר לו רבי יוחנן שאם שהה זמן שיש בו בכדי לגמור כולה יחזור עכשיו לקרוא קריאת שמע. ר. **אך** הגמרא לא הקשתה מהמעשה עם רבי אבהו, משום שרצתה להקשות דווקא ממקום שרבי יוחנן אוסר אף כשהשעה עוברת. רא. **הישועות** יעקב (סי' פה סק"ג) הקשה, מדוע כאשר הגיע למבואות המטונפות השתתק, הרי יכול היה לקרוא שמע בהרהור, כיון שבין כה וכה הוא היה מהרהר בדברי תורה, שהרי תלמיד חכם הוא שאינו יכול בלא הרהור תורה, ועיין שם מה שתירץ. רב. **שהרי** כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו (לעיל יד:). רג. **בשלמה** משנתו (ד"ה ובזה) כתב, שצריך לומר שרבי אבהו כיסה את תפיליו בבגדו או בידו, ואם כן אין ראיה מכך שלא חלץ את תפיליו. רד. **וכתב** במחצית השקל (שם), שרבי אבהו שהלך אחר רבי יוחנן ודאי לא ידע שיבוא למקומות מטונפות, שאם כן מדוע התחיל לקרוא קריאת שמע. רה. **אמנם** במגדים חדשים (שם) כתב, שעדיין צריך עיון מנין שלא היה המעשה בלילה. אך הביא שבירושלמי (עירובין פ"י ה"א) משמע שרבי אבהו היה רגיל ללבוש תפילין גם בלילות. רו. **לשון** המגן אברהם 'ויש לדחות דהתם שאל ד"ת ולא חמירא כולי האי'. וכתב הנשמת אדם (כלל כה אות ט), שמה שכתב המגן אברהם 'ד"ת' היינו דין תורה, כלומר ששואל הלכה, אבל להפסיק לדברי תורה פשוט שאסור וכמבואר בשלחן ערוך (או"ח סי' סו ס"ג). רז. **בנשמת** אדם (שם אות א) תמה על מה שכתב המגן אברהם את דבריו בלשון 'אפשר' והרי בסוגייתנו מבואר שרבי אבהו עשה כך לכתחילה, ומה מקום יש להסתפק בזה. אמנם בפשט ועיון (אות שפח) תירץ, שאין להוכיח מסוגייתנו, משום שיתכן שרבי אבהו שאל שאלתו ברמיזה ללא דיבור. ואף שבגמרא כתוב בלשון 'אמר ליה', אפשר לפרש שאמר

מדוע רבי יוחנן לא שיער לבדו את הזמן שחלף בהיותם במבואות המטונפות

אמר ליה אם שהית כדי לגמור את כולה חוזר לראש. הקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה אמר) הקשה, מדוע הסתפק רבי יוחנן האם רבי אבהו שהה בכדי לגמור את כל ברכות קריאת שמע. הרי רבי יוחנן הלך יחד עמו, ויכול היה לדעת אם הזמן שהלכו במבואות המטונפות היה בזה שיעור זמן בכדי לגמור את כל ברכות קריאת שמע או לא. ותירץ, שאכן רבי יוחנן לא היה מסופק כמה זמן עבר, אלא כוונתו היתה לומר שאם אתה סובר שכאשר אדם שוהה שיעור זמן בכדי לגמור כולה צריך לחזור לראש, אם כן גם אתה צריך לחזור לראש. ולכן לא הוצרך רבי יוחנן לומר גם 'ואם לא שהית לא צריך לחזור לראש', מפני שרבי יוחנן ידע בבירור שנשתהו זמן רב[רח].

במעון הברכות (ד"ה ה"ק, בתירוצו הראשון) תירץ, שכיון שאת הזמן משערים כל אחד לפי כמה דרכו לשהות באמירתו [כמבואר **ברמ"א** (או"ח סי' עח ס"א)], אם כן מתורץ היטב מדוע לא היה רבי יוחנן יכול לשער את הזמן עבור רבי אבהו, מפני שיתכן שרבי אבהו היה שוהה בעת אמירתו את ברכות קריאת שמע שיעור אחר מאשר רבו.

האם רבי יוחנן סובר שהיה צריך לחזור לראש

שם. הרא"ש (פ"ג סי' כג, תוספות הרא"ש לעיל כג. ד"ה דכו"ע) הביא בשם **השר מקוצי** שהקשה, שאין זה דרך שהרב [רבי יוחנן] ישיב לתלמידו [רבי אבהו] לפי מה שסובר התלמיד, שהרי לכן שאל רבי אבהו את רבי יוחנן מפני שהוא מסופק בדבר. ועוד הקשה, מנין ידע רבי יוחנן שתלמידו רבי אבהו סובר שאם שהה באמצע בכדי לגמור את כולה חוזר לראש [הרי זו היתה שאלתו[רט]]. עוד הקשה [וכן הקשו **התוספות** (לעיל כב: ד"ה אלא)], שבסוגייתנו מבואר שאם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש, ואילו בראש השנה (לד:) מובא שרבי יוחנן אמר שאם שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום יצא.

ומכח קושיות אלו הוכיח השר מקוצי שיש לחלק אם ההפסק הוא מחמת אונס או דיחוי מסוים, או שמפסיק מעצמו בלא טעם. שאם מפסיק מעצמו בלא סיבה ובאפשרותו להמשיך ולגמור, ודאי שבזה אף אם שהה כדי לגמור את כולה אין צריך לחזור לראש, אבל אם מפסיק מחמת אונס או דיחוי מסוים כגון שהיו מי רגלים שותתים על ברכיו וכדומה, שבאותה שעה אף אם רצה אינו יכול לגמור תפילתו, בזה אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש. ולכן השיב לו רבי יוחנן, שלשיטתי שאין צריך להפסיק כלל כשמגיעים למבואות המטונפות, אם כן אף אם הפסיק אין צריך לחזור לראש, שהרי ההפסקה היא לא מחמת אונס שהרי יכול להניח ידו על פיו ולקרוא. אבל לדעתך שהפסקת משום שאתה סבור שיש להפסיק כשמגיעים למבואות המטונפות, אם כן לדעתך יש לחזור לראש, כיון שההפסק היה מחמת דיחוי. והביאו תוספות (שם), **שרבינו יהודה** סובר שאכן רבי יוחנן שאמר בראש השנה שהשומע תשע תקיעות בתשע שעות יצא, סובר שאף הפוסק משום אונס אינו חוזר לראש אף אם שהה כדי לגמור את כולה[רי].

והנה תוספות (ד"ה אמר) כתבו, שרבי יוחנן סובר שאין צריך לחזור לראש[ריא] 'משום תרתי מילי, חדא דסבירנא דאינו חוזר לראש דאמר רבי יוחנן (ר"ה לד:) שמע תשע תקיעות בתשע שעות יצא. ועוד, דסבירא לי מניח ידו על פיו ואם כן הוי ליה ראוי'. וכתב **המהרש"א** (בתוס' ד"ה אמר), שלכאורה היה נראה שכוונתם לומר שרבי יוחנן אמר לרבי אבהו שאני סובר שאין צריך לחזור לראש מחמת שתי סיבות, האחת משום שלשיטתי שאין צריך לחזור לראש, וכמו שביארתי לגבי השומע תשע תקיעות בתשע שעות שיצא ידי חובתו אף על פי שהפסיק ביניהם כדי לשמוע את כולם. ועוד, מפני שאני סובר שהיית יכול להמשיך לקרוא קריאת שמע אילו היית מניח יד על פיך, וכיון שהיית ראוי לקרוא אין השיהוי נחשב להפסק ואינך צריך לחזור לראש. אבל אתה שהינך סובר שחייבים להפסיק, אם כן השיהוי נחשב כהפסק וצריך לחזור לראש.

אך כתב שאי אפשר לפרש כן בתוספות, מפני שזה נסתר ממה שהביאו התוספות לעיל (כב: ד"ה אלא) בשם השר מקוצי שיש חילוק בין השומע תשע תקיעות בתשע שעות שהוא פוסק מרצונו, לבין סוגייתנו שרבי אבהו שהה מחמת שלא היה ראוי לקרוא מחמת אונס. שכן כל השוהה מרצונו אינו חוזר לראש אפילו כששהה כדי לגמור כולו, ולכן מי ששמע תקיעות ושהה ביניהם כדי לשמוע את כולם אינו חוזר לראש, לפי שהפסיק מרצונו, אבל אם הפסיק מחמת שאינו ראוי לקרוא קריאת שמע, כגון שהיו מימיו שותתים על ברכיו או שהיה מהלך במבואות המטונפות ושהה כדי לגמור את כולו, גם רבי יוחנן יסבור שצריך לחזור לראש[ריב]. לכן ביאר, שכוונת התוספות לומר שרבי יוחנן אינו סובר כרבי אבהו מחמת שהוא סובר שבאופן שהאדם שהה מרצונו כמו לגבי מי ששמע תקיעות ושהה ביניהם שאינו חוזר לראש, וכמו כן בסוגייתנו מה שנשתהה רבי אבהו נחשב כשיהוי לרצונו, כיון שהיה יכול להניח ידו על פיו, ולכן אינו צריך לחזור לראש[ריג].

אך יש מן **האחרונים**[ריד] שביארו שתוספות אכן לא מדבר כאן לדעת השר מקוצי, אלא לדעת רבינו יהודה שלרבי יוחנן שאמר שהשוהה בתקיעות אינו חוזר לראש, גם השוהה משום אונס אינו חוזר לראש. וביאר **בחפץ ה'** (בתוס' ד"ה לדידי), שלתוספות הוקשה מדוע האריכה הגמרא בתירוצה וכתבה שרבי יוחנן השיב לרבי אבהו שלשיטתו אין צריך לחזור לראש אבל לשיטת רבי אבהו עליו לחזור לראש. הרי הגמרא היתה יכולה לתרץ בפשיטות 'רבי יוחנן לדידיה דרבי אבהו קאמר'. ועל כך כתבו התוספות שממה שהאריכה הגמרא בלשון רבי יוחנן וכתבה 'לדידי לא סבירא לי' כוונתה לומר שרבי יוחנן בא לומר כאן שני דברים: א. שבאופן שהוצרך האדם להשהות קריאתו אינו צריך לחזור לראש. ב. שמעיקר הדין לא היית צריך להשהות קריאתך משום שהיית יכול להניח ידך על פיך ולקרוא.

ביאור כוונת המקשן בשאלותיו 'לא פסק מאי' ו'פסק מה שכרו'

לא פסק מאי. הקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה לא) תמה על מה שמקשה הגמרא בענין קריאת שמע במבואות המטונפות 'לא פסק מאי' וכן 'פסק מה שכרו', הרי כמו כן יש לשאול על כל מצוות התורה מה שכרם של העושים ומה עונשם של העוברים. וביותר קשה, שאם אכן כוונת המקשן לשאול מה הדין של הקורא קריאת שמע במבואות המטונפות, מדוע שאל בלשון 'לא פסק מאי' ולא שאל 'קרא מאי', שהרי בברייתא כתוב 'לא יקרא קריאת שמע ולא עוד שאם היה קורא ובא פוסק', ואם כן הגמרא היתה צריכה לשאול על האופן הראשון בברייתא 'קרא מאי', או לשאול על שני האופנים, מה דינו של מי שקרא או מי שלא פסק.

ותירץ, שודאי אין כוונת המקשן לשאול על הקורא קריאת שמע במקום הטינופת, שהרי כבר לעיל (כג:) התבאר שהמתפלל במקום הטינופת הרי זה זבח רשעים תועבה, וגם לא שאל בענין שכר ועונש. אלא שעיקר קושייתו היתה באופן שלא פסק, ונמצא שחצי קריאתו היתה כהוגן במקום נקי וחצי קריאתו היתה שלא כהוגן במקום מטונף, האם יקבל שכר על אותו חצי שקרא בטהרה, שהרי שכר מצוה מצוה ושכר עבירה עבירה (אבות פ"ד מ"ב), ועל מה שעשה כהוגן לכאורה עליו לקבל שכר ועל מה שעשה שלא כהוגן עליו לקבל עונש. או שנאמר שמאחר והיה עליו להפסיק את קריאתו ואף על פי כן המשיך, הפסיד גם את החלק הטוב. ועל כך השיב התרצן, שבודאי הפסיד גם את מה שקרא כהוגן.

ולפי זה מבואר היטב הפסוקים שהביאו האמוראים, שלכאורה הפסוק שהביא רבי יאשיה 'וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם' צריך ביאור, שהרי יש בו כפל לשון, חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו. ועוד קשה, שלכאורה הפסוק היה צריך לומר גם על חוקים וגם על משפטים או 'לא טובים' או 'לא יחיו', וכן היה יכול לכלול הכל ולומר 'וגם אני נתתי להם חוקים ומשפטים' וגו'. אך לפי הנ"ל הדבר מבואר היטב, שבודאי מה שהמשיך לקרוא במקום הטינופת עונשו גדול מאד, ועליו הפסוק אומר 'משפטים לא יחיו בהם'. ומה שהפסוק קורא 'חוקים' היינו על מה שכבר קרא כהוגן, שעל כך לא שייך לומר 'לא יחיו בהם' שהרי כאשר קרא אותם היה זה כהוגן ודי לא שלא קיבל שכר, לכן אמר 'לא טובים' כלומר יצא שכרו בהפסדו. וכך כוונת הפסוק 'חוקים לא טובים', שהפסיד מה שקרא כהוגן, ומי גרם שהפסידו, ה'משפטים לא יחיו בהם'[רטו].

וכן הפסוק שהביא רב אסי 'הוי מושכי העון בחבלי השוא' לכאורה צריך ביאור, איך שייך למשוך עון כאשר באמת אינו עון. אך להנ"ל הדבר מובן היטב, שמה שקרא במקום הטינופת הוא נקרא 'חבלי השוא', ומה שכבר קרא קודם לכן כהוגן נמשך אחר חבלי השוא וגם הוא נקרא עון[רטז].

לו על ידי רמיזה. **רח. וכעין** זה תירץ במעון הברכות (ד"ה ה"ק, בתירוצו השני). **רט. על** פי מעדני יום טוב (שם אות ל). **רי. ועיין** באריכות הענין בילקוט ביאורים לעיל (כג.) בענין 'שיטות הראשונים לגבי המפסיק באמצע תפילתו או בשאר המצוות כדי לגומרם'. **ריא. ביפה** עינים (ד"ה ר' אבהו) הביא שבירושלמי (פ"ב ה"א) לא גורסים כבסוגייתנו 'לדידי לא סבירא לי', מפני שהירושלמי (שם, מגילה פ"ב ה"ב) מחלק בדעת רבי יוחנן שרק בתקיעות סובר שאינו חוזר לראש. **ריב. ומה** שאמר רב אשי (לעיל כג.) שכולם מודים שאם שהה כדי לגמור הכל חוזר לראש מדובר ששהה כדי לגמור מחמת השתיתה ולא היה ראוי להתפלל. **ריג. וכן** הוכיח המאיר נתיבים (סוף ח"ב, בתוס' ד"ה אמר) מלשון התוספות. הבית ישראל (להמגיד מקוז'ניץ, ד"ה אגני) הוכיח כדבריו, ממה שמוכיחה הגמרא מהמעשה של רבי אבהו שרבי יוחנן סובר שאסור לקרוא קריאת שמע במבואות מטונפות, ולכאורה קשה, וכי רבי יוחנן אמר לו להפסיק קריאתו, רק אחר שפסק אמר לו לחזור לראש, אלא בהכרח שהגמרא נסמכת בקושייתה על מה שאמר רבי יוחנן (ר"ה לד:) שאם שהה שלא מחמת אונס אינו חוזר לראש, ואם פה אמר לו לחזור לראש א"כ מוכרח שסובר שהיה חייב לפסוק. ועל זה מתרצת הגמרא שרבי יוחנן עצמו סובר שהיה ראוי משום שהיה יכול להניח ידו על פיו ולקרוא, ומה שאמר לו לחזור לראש הוא אליבא דרבי אבהו שפסק, א"כ לשיטתך היית אנוס, ואתה צריך לחזור לראש. וכן מבואר בדברי המעון הברכות שהבאתם למעלה. ועיין בענין זה במגן גבורים (סי' פה סק"ג). אמנם בברכת ה' (בתוס' ד"ה אמר) ובלשון הזהב (ד"ה ומי) תמהו על המהרש"א, שאם כן מדוע הוצרכו התוספות לכתוב 'משום תרתי מילי וכו' חדא וכו' ועוד וכו' [ראה לקמן מה שביארו את דברי תוספות באופן אחר]. אמנם עיין בברכת אברהם (בתוס' ד"ה אמר) שהוכיח מהלשון 'משום תרתי מילי' שהכוונה ששניהם נצרכים כדי לבאר מדוע לדידי לא סבירא לי, ואין זה שתי סיבות שונות. ועיין עוד בגט מקושר (נכון, ביאור לתוספי הרא"ש הלכות מגילה ד"ה ומה שכתב, קנג.) ובספרו נחפה בכסף (ח"א דף קעח ע"ב ד"ה עוד כתב) שהוכיח כביאור המהרש"א. **ריד. הפני** יהושע והברכת ה' (בתוס' ד"ה אמר), לשון הזהב (ד"ה ומי) וקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה אמר). **רטו. בתלמידי** רבינו יונה (ד"ה עליו) ביארו, שכיון שהחוקים והמשפטים היו בעבירה, על כן לא יהיו טובים לו, ולא יחיה בהם. **רטז. וראה** להלן (בענין 'ביאור הפסוק הוי מושכי העון בחבלי השוא') שהבאנו ביאורי הראשונים בפסוק.

וכן הפסוק שהביא רב אדא בא אהבה 'כי דבר ה' בזה' לכאורה צריך ביאור, כיצד הפסוק קורא לדבר שהוא תועבה 'דבר ה''. אך להנ"ל הדבר מובן היטב, שהפסוק קורא למה שכבר קרא כהוגן 'דבר ה'', אלא שגם את זה הוא בִּזָּה בכך שהמשיך לקרוא במקום הטינופת.

ועל כך הוסיף המקשן לשאול 'פסק מה שכרו'. כלומר, האם כאשר התחיל לקרוא קריאת שמע והגיע למקום הטינופת ופסק, ושהה בכדי לגמור כולה, והדין הוא שעליו לחזור לראש, האם על החצי קריאה שהתחיל הוא גם יקבל שכר אף שלכאורה הוברר עכשיו שהקריאה היתה בחינם, שהרי הוא צריך להתחיל לקרוא שוב מתחלה. ועל כך מתרצת הגמרא, שבודאי יקבל שכר אף על קריאה זו, וככתוב 'ובדבר הזה תאריכון ימים', וכתב רש"י (ד"ה ובדבר), שאפילו בשביל דיבור אחד תאריכון ימים[ריז].

מדוע כל אחד הביא פסוק אחר

אמר רבי מיאשה בר בריה דרבי יהושע בן לוי עליו הכתוב אומר וכו'. **בעין אליהו** (ד"ה לא) ביאר שכל אחד מהתנאים הביא פסוק אחר[ריח]. מפני שלרבי מיאשה אין איסור במה שאינו פוסק, אלא שאם אינו פוסק אינו מקבל שכר עבור זה[ריט]. ורב אסי מוסיף שמי שאינו פוסק יש בכך קצת עון, ולכן הביא את הפסוק של 'מושכי העון'. ורב אדא בר אהבה סובר שהעונש גדול מפני שמבזה את התורה[רכ].

המתחיל לעסוק בדברי תורה במקום מטונף עליו לכו"ע הכתוב אומר כי דבר ה' בזה

שם. **בתלמידי רבינו יונה** (ד"ה רב אדא) הקשה, מדוע רבי מיאשה בנו של רבי יהושע בן לוי הביא את הפסוק 'וגם אני' וגו' ולא הביא את הפסוק 'כי דבר ה' בזה', הרי בירושלמי (סנהדרין פ"י ה"א) מבואר שכולם סוברים שהמזכיר דברי תורה במבואות המטונפות עליו הכתוב אומר 'כי דבר ה' בזה'. ותירצו, שבודאי כאשר אדם מתחיל לקרוא במבואות המטונפות עליו הכתוב אומר 'כי דבר ה' בזה', אבל בסוגייתנו שמדובר באופן שהתחיל לקרוא במקום טהרה אלא שאינו רוצה להפסיק, סובר רבי מיאשה שאין העונש חמור כל כך, ולכן הביא פסוק אחר.

ביאור הפסוק 'הוי מושכי העון בחבלי השוא'

רבי אסי אמר הוי מושכי העון בחבלי השוא. **ברש"י** (ד"ה בחבלי) **ובפירוש הרשב"ץ** (ד"ה חבלי) מבואר, שכוונת הפסוק לומר שיש המושכים על עצמם את העוונות בחבלים שאינם עבים, אלא נוחים להתנתק, וכך גם זה שקורא את שמע במקום הטינוף, שבקל, על דיבורו בלבד, הוא נענש.

תוספות ותוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה בחבלי) ביארו, שכוונת הפסוק לומר שאותם בני אדם בחינם מושכים עליהם עוונות, שהרי טוב היה שלא היו קוראים את שמע באותה שעה. וכעין זה ביארו **הריטב"א** (ד"ה רב אסי) **ותלמידי** רבינו יונה (ד"ה רב), שדרך בני אדם שעושים העבירה להנאת עצמם, וזה שקורא את שמע חושב שעושה מצוה והוא עושה עבירה, ועליו נאמר 'הוי מושכי העון בחבלי השוא', שעושה העבירה על חינם.

בחידושי הרא"ה (ד"ה רבא) ביאר, שכוונת הפסוק לומר שהאדם מושך על עצמו עון ואונס עצמו בכך שקורא את שמע במקום שקריאתו עון.

במה השתבח רב אדא שמעולם לא הרהר במבואות המטונפות

רב אדא בר אהבה אמר מהכא כי דבר ה' בזה. **בגמרא** תענית (כ:) מובא ששאלו תלמידיו לרב אדא בר אהבה 'במה הארכת ימים'. ואחד מהדברים שהשיב, הוא שלא הרהר במבואות המטונפות. והקשו המפרשים[רכא], הרי בסוגייתנו מבואר שאין להרהר במבואות המטונפות, ומה אם כן השבח שרב אדא בר אהבה לא היה עושה כן. ועל קושיא זו מצינו כמה תירוצים, וכדלהלן:

א. ברשב"א (מגילה כח. ד"ה ולא) תירץ[רכב], שמסתבר שרב אדא בר אהבה סובר כרבי יוחנן שמותר לקרוא על ידי הנחת יד על הפה[רכג], ועל כך השתבח רב אדא שאף על פי כן לא היה עושה כך[רכד].

ב. המהרש"א (תענית שם ח"א ד"ה ולא הרהרתי) תירץ על פי מה שאמר רב הונא לעיל שאסור לתלמיד חכם לעמוד במקום הטינופת לפי שאי אפשר לו לעמוד בלי הרהור תורה, אבל להלך מותר, ומפרש המהרש"א [הו"ד לעיל] כיון שכשמהלך יכול שלא להרהר בדברי תורה. ועל כך השתבח רב אדא בר אהבה שאף שמותר ללכת במקום הטינופת הוא נזהר שלא ללכת במבואות המטונפות, משום שהוא נזהר שלא להלך ארבע אמות בלא תורה, ואם היה הולך במקום הטינופת היה צריך להפסיק מלימודו[רכה].

ג. הראשון לציון (מגילה כח. ד"ה ולא) תירץ[רכו] על פי המבואר בזבחים (קב:) שאף על פי שאסור להרהר בבית הכסא, מכל מקום 'לאונסו שרי'. וביאר רש"י (שם ד"ה לאונסו) שמי ששמועתו שגורה בפיו ומהרהר בה על כרחו, מותר. ועל כך השתבח התנא שאף שהוא רגיל בתורה אף על פי כן לא נאנס להרהר במבואות המטונפות[רכז]. ולפי זה ביאר מדוע הביאה הגמרא שם מיד בסמוך שהעיד על עצמו שמעולם לא הלך ארבע אמות בלא תורה, וזאת בכדי להורות שהיה רגיל בתלמוד ושגור בפיו. ומכאן מוכח שאף מי שנאנס לחשוב בתורה מכל מקום ישתדל שלא להרהר בהם ויקבל יותר שכר אם לא יהרהר מאילו יהרהר וירויח הבנה חדשה בתלמודו[רכח].

ד. החיד"א (ברית עולם על ספר חסידים סי' כח) תירץ על פי מה שכתב **בספר חסידים** (שם) שאם נתעורר לאדם תאות אשה בבית המרחץ או במקום טינופת יהרהר בדברי תורה, ואף על פי שאסור להרהר בדברי תורה במקום הטינופת, מכל מקום מותר כדי להפריש האדם מן העבירה. ולפי זה תירץ החיד"א, ששבחו של רב אדא בר אהבה הוא שמעולם לא התעוררה לו תאות אשה המתירה לחשוב במבואות מטונפות.

ה. הגבורת ארי (תענית כ: ד"ה ולא הרהרתי) תירץ, על פי מה שכתבו **התוספות** בקידושין (עב: ד"ה היום) ששני רב אדא בר אהבה היו, אם כן אפשר לומר שבסוגייתנו ובתענית מדברים על שני רב אדא בר אהבה[רכט].

ו. מהרש"ם (מגילה כח. ד"ה ולא) הביא את שיטת הירושלמי בשבת (פ"ג ה"ג) **ששואלים** הלכות המרחץ בבית המרחץ והלכות בית הכסא בבית הכסא, ולפי זה ביאר שעל כך השתבח התנא שאף על פי כן הוא לא היה מדבר בהלכות הללו במקום הטינופת.

ז. המרומי שדה (מגילה כח. בתוס' ד"ה תיתי) תירץ, שאמנם אסור להרהר במבואות המטונפות, מכל מקום כיון שלתלמיד חכם קשה מאד להיזהר בזה[רל], לכן שבח גדול יש במה שהעיד על עצמו שמעולם לא הרהר במבואות המטונפות, וכמו שהפסוק משבח את אהרן הכהן במה שקיבל באהבה את פטירת שני בניו, אף על פי שחובה לקבל זאת בשמחה כמבואר לקמן (ס:), מכל מקום כיון שלפי הטבע קשה הדבר לכן אדם המקבל זאת בשמחה יש בכך שבח עבורו.

ריז. **ועיין** עוד בבניהו (ד"ה תניא) שביאר מהלך הסוגיא. **ריח.** **ועיין** בחכמת שלמה (סי' פה ס"א) מה שביאר בזה. **ריט.** **ועיין** בבאר אברהם (מסכיל לאיתן, ד"ה היה) שהקשה, שהפסוק שהביא רבי מיאשה לכאורה אינו מיותר לדרשה זו, שהרי במגילה (לג.) למדים מהפסוק הזה לענין שני תלמידי חכמים הדרים בעיר אחת ואינם נוחים זה לזה בהלכה עליהם הכתוב אומר 'וגם אני נתתי להם' וגו'. ותירץ על פי המבואר בסוטה (מט.) שרבי אילעא דורש על שני תלמידי חכמים שאינם נוחים זה לזה פסוק אחר, ואם כן אפשר לומר שרבי מיאשה סובר בזה כרבי אילעא, ויכול לדרוש את הפסוק 'גם אני נתתי להם' וכו' על מי שאינו פוסק מלקרוא קריאת שמע במבואות מטונפות. **רכ.** **ולפי** זה תירץ מה שהוקשה לו מהמבואר בקידושין (לג.) שרבי יהודה הנשיא השיב לבנו רבי שמעון שהסיבה שלא קמו מפניו בבית המרחץ הוא מחמת שהיו מהרהרים בדברי תורה ולא השגיחו בכך שהוא נכנס. ומקשה הגמרא, וכיצד הרהרו בבית המרחץ הרי אסור להרהר בדברי תורה במקומות אלו. ומתרצת הגמרא, אונס שאני. ולכאורה קשה, הרי אם הדבר אסור כיצד הרהרו. ולפי הנ"ל אפשר לומר שהם סברו כרבי מיאשה שאין בדבר איסור אלא שאינו מקבל שכר. **רכא.** **רשב"א** (מגילה כח. ד"ה ולא), מהרש"א (תענית שם ח"א ד"ה ולא הרהרתי), מצפה איתן (תענית שם ד"ה ולא, ובאהבת איתן על העין יעקב תענית שם ד"ה ולא) וראשון לציון (אור החיים, מגילה שם ד"ה ולא). **רכב.** **הרשב"א** תירץ על הגמרא במגילה ולפנינו שם 'רבי זירא', אמנם בטורי אבן (שם ד"ה שאלו) כתב שצריך לגרוס שם 'רב אדא'. **רכג.** **אמנם** הברכי יוסף (סי' פה סק"ו) כתב, שכוונת הרשב"א לומר שלא הרהר אף כאשר הוא מהלך. **רכד.** **הגבורת** ארי (תענית כ: ד"ה ולא הרהרתי) הקשה על תירוץ הרשב"א, שהרי בסוגייתנו מבואר שרב חסדא חולק על רבי יוחנן ואוסר בכל ענין לקרוא במבואות המטונפות, ומביאה הגמרא ראיות לדבריו [ומחמת הראיות פסקו הראשונים להלכה כרב חסדא, וכמבואר בתוספות הרא"ש (ד"ה אין) ובלחם משנה בביאור הרמב"ם (קריאת שמע פ"ג הי"ד)]. ואף רב אדא בא אהבה כתב שמי שאינו פוסק עליו הכתוב אומר 'כי דבר ה' בזה', אם כן מבואר שרב אדא אינו סובר כרבי יוחנן. **רכה.** **ועיין** עוד במה שתירץ המהרש"א במגילה (כח. ח"א ד"ה ולא הרהרתי). **רכו.** **כעין** זה תירץ המצפה איתן ואהבת איתן (שם). והוסיף, שאין לומר שהרהור במקומות המטונפים אסור רק לסובר שהרהור כדיבור, ואם כן יש לומר שרב אדא בר אהבה סובר שהרהור לאו כדיבור, ולשיטתו היה מותר לו להרהר בדברי תורה, ואף על פי כן מעולם לא הרהר בה במקומות המטונפים. אך בשבת (קנ.) מבואר שכולם מודים שאין להרהר במבואות המטונפות מפני שצריך שיהיה המחנה קדוש, ומשמע שאף מדאורייתא הדבר אסור. **רכז.** **וכעין** זה כתב המאירי (מגילה כט. ד"ה הרב) 'ושלא היה הולך ארבע אמות בלא תורה ובלא תפילין, והיה נזהר עם כל זה שלא להרהר במבואות המטונפות'. **רכח.** **אך** הקשה מדברי הירושלמי (ברכות פ"ג ה"ד) שאמר שמותר להרהר בדברי תורה בבית הכסא. וכתב רבינו מנוח (קריאת שמע פ"ג ה"ד, הו"ד לעיל בענין 'מה דין המהרהר לאונסו' בהרחבה) שהירושלמי אינו חולק על הבבלי, שמה שנאמר בבבלי שאסור היינו שלכתחילה אין לאדם לחשוב בדברי תורה במקום מטונף, אבל אם תלמודו שגור בפיו והרהר לאונסו מותר. ומשמע מדבריו, שאם באה לאדם מחשבה שלא בכוונה אף שיכול לדחותה מדעתו מכל מקום מותר לו להרהר בה, ופשוט שאם מותר להרהר אף יקבל שכר על כך. אך לפי זה קשה במה השתבח התנא, הרי ממה נפשך, אם בא לו ההרהור בדברי תורה לאונסו מותר לו ויש לו שכר תורה, ואדרבה היה לו להמשיך להרהר בו. ואם הדבר לא היה לאונסו, הרי זה איסור גמור. לכן כתב שנראה שהירושלמי חולק על הבבלי, והבבלי סובר שאסור להרהר בתורה אף כאשר ההרהור באונס, וכן הכרעת הרמב"ם שלא הזכיר בהלכותיו שמותר להרהר בדברי תורה במקומות המטונפים לאונסו [וכן פירש בדבר יהושע (שו"ת, ח"א סי' על אות ט) את מה שלא הביא השולחן ערוך את הדין שלאונסו שרי אף על פי שבבית יוסף הביא את דברי רבינו מנוח]. אמנם לדעת הראב"ד יש לומר, שאמנם אם באה לו מחשבה בתורה לאונסו מותר לחשוב בה, אך התנא השתבח בכך שהיה מתחכם בעוצם השתדלות שכלו שלא תאנסהו שמועתו לחשוב בה לאונסו. ואכן אילו היה נאנס, היה מהרהר בה [אמנם זה לא אירע מעולם, שהרי העיד על עצמו שמעולם לא הרהר במבואות המטונפות]. ועיין בברכי יוסף (סי' פה סק"א) מה שהעיר על דבריו. **רכט.** **ועיין** במגדים חדשים (ד"ה ת"ח אסור לו - השני) שתמה מדוע הוצרך הגבורת ארי להביא את דבריו מהתוספות בקידושין, הרי בתענית שם גם כתבו התוספות (ד"ה אמר) ששני רב אדא בר אהבה היה. **רל.** **וכמו** שהובא לעיל (בענין 'רב הונא אמר דבריו לשיטתו') שרב הונא התקשה להעמיד עצמו מלהרהר בדברי תורה, ולכן אמר שאסור לתלמיד חכם לעמוד במקום הטינופת.

איך נלמד מהפסוק לענין הפוסק מקריאת שמע במבואות המטונפות

ואם פסק מה שכרו אמר רבי אבהו עליו הכתוב אומר ובדבר הזה תאריכו ימים. **הפרישה** (או"ח סי' פה אות ד) **והבן יהודיע** (ד"ה עליו) הקשו, כיצד מוכח מהפסוק (דברים לב מז) 'ובדבר הזה תאריכו ימים' שהפוסק מקריאת שמע במבואות המטונפים זוכה לאריכות ימים, שמא הפסוק עוסק במי שלומד תורה שזוכה עבור כך לאריכות ימים[רלא].

והביא הפרישה את לשון **רש"י** (ד"ה ובדבר) שכתב 'בשביל דיבור זה שנזהרתם עליו תאריכון ימים'[רלב], וביאר בכוונתו שרבי אבהו סובר כמו שאמר רב אדא שמי שאינו פוסק עליו הכתוב אומר (במדבר טו לא) 'כי דבר ה' בזה ואת מצותו הפר הכרת תכרת הנפש ההיא'. ועל כך ממשיכה הגמרא ושואלת ומי שפסק מה שכרו, והשיב רבי אבהו שעליו הכתוב אומר 'ובדבר הזה' וגו', והיינו שלמדים גזירה שוה 'דבר דבר', כשם שהמבזה את התורה הרי הוא נכרת, כן המכבד את התורה זוכה לאריכות ימים.

אך הביא **שהטור** (שם) לא הזכיר את הפסוק 'כי דבר ה' בזה', אלא הביא רק את הפסוק ביחזקאל (כ כה) 'וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם', ומיד כתב שאם פסק עליו הכתוב אומר ובדבר הזה תאריכו ימים. ואם כן אי אפשר לפרש שהשאלה 'ואם פסק מה שכרו' היא כהמשך לדברי רב אדא, שהרי הטור לא הביא כלל את דבריו.

לכן ביאר בדעת הטור, שהוא סובר שהפסוק 'ובדבר הזה תאריכו ימים' הוא כהמשך למה שכתוב לפני כן (דברים לב מו-מז) 'ויאמר אליהם שימו לבבכם לכל הדברים אשר אנכי מעיד בכם היום אשר תצַוֻּם את בניכם לשמור ולעשות את כל דברי התורה הזאת', ועל כך נאמר הפסוק 'כי לא דבר רֵק הוא מכם כי הוא חייכם ובדבר הזה תאריכו ימים' וגו'. ולכאורה יש בפסוקים הללו כפל לשון. אלא כוונת הפסוק לומר, שישימו לב למה שהוא מעיד בהם, והיינו שישמרו ויעשו את כל דברי התורה. ולשון 'לעשות' הוא על עסק התורה. ולשון 'לשמור' הוא על הזהירות שלא לעסוק בה במקומות מטונפים. שהרי בכל מקום שכתוב בתורה לשון שמירה אינו אלא לא תעשה (עירובין לו.), אם כן יש לומר שמה שכתוב 'לשמור' כולל בתוכו להזהיר שלא לעסוק בה במקום הטינופת[רלג]. ועל כך ממשיך הפסוק ואומר 'כי לא דבר רק הוא מכם', כלומר, אף על פי שהזהרתי אתכם על השמירה דהיינו שלא תעסקו במקום הטינופת, אל תאמרו שיהיה גנאי לכם בכך שתהיו באותה שעה ריקים מן התורה, מפני שאין זה נחשב ריקנות כלל. וסיים הפסוק בשני מיני שכר, הן על העשייה והן על השמירה. 'כי הוא חייכם' על עיסוקכם בתורה, ו'בדבר הזה תאריכו ימים' על מה שאתם חושבים אותו כריקנות מן התורה, כלומר השמירה מלעסוק בה במקום הטינופת.

הבן יהודיע (ד"ה עליו) ביאר על פי מה שכתב באותיות דרבי עקיבא (אות ה) שהאות ה"א היא שמו של הקב"ה, והיא האות הטהורה יותר מכל האותיות. מפני שכל האותיות כאשר האדם מוציאן מפיו נטמאות במה שהוא משתמש בלשונו ובשפתיו וכן מוציא רוק. אבל כאשר מוציא את האות ה"א, אינה מקבלת טומאה, מפני שכאשר האדם מוציא אות זו מפיו אינו מרגיש לא בשפתיו ולא בלשונו וגם אינו מוציא טיפת רוק מפיו. ולפי זה ביאר, שרבי אבהו דקדק שלכאורה היה אפשר לכתוב 'ובדבר זה תאריכו ימים' ומדוע הוסיפה התורה את האות ה"א וכתבה 'ובדבר הזה'. ויש לומר שכוונת הפסוק לומר 'ובדבר ה-זה תאריכו ימים'. כלומר, אם התורה תהיה אצלכם כאות ה"א, שאתם דואגים לעסוק בה בטהרה ומתרחקים מטומאה בכך שאינכם מזכירים אותה במקום הטינופת, תזכו לאריכות ימים[רלד].

צריך שהערוה תהיה מכוסה ולא די שאין לבו ועיניו רואים אותה

אמר רב הונא היתה טליתו חגורה לו על מתניו מותר לקרות קריאת שמע. **רש"י** (ד"ה היתה) ביאר, שצריך להניח החגורה ממתניו ולמטה ועל ידי כך יכול האדם לקרוא קריאת שמע אף שממתניו ולמעלה הוא ערום. וכתב **הראש יוסף** (ד"ה היתה), הרי אילו היתה החגורה מונחת על מתניו בלבד כבר יש חציצה בין לבו ועיניו לערוה, ומדוע צריך לכסות ממתניו ולמטה. אלא מוכח שלא די שאין לבו ועיניו רואים את הערוה, אלא צריך שהערוה תהיה מכוסה[רלה].

והסתפק הראש יוסף אם דין זה נלמד מהפסוק (דברים כג טו) 'ולא יראה בך ערות דבר'[רלו], או שהוא דין דרבנן משום שהוא גנאי לקרוא כך קריאת שמע. ומצינו שנחלקו בזה האחרונים.

דעת הדרישה (יו"ד סי' ר) **והשלמה משנתו** (ברש"י ד"ה היתה), שהסיבה שצריך שיהיה מכוסה ממתניו ולמטה אינו משום ערוה, אלא מפני שצריך לקרוא קריאת שמע באימה וביראה[רלז]. אך דעת הרבה מהאחרונים[רלח] שהאיסור הוא מטעם 'ולא יראה בך ערות דבר'[רלט].

אם החגורה צריכה להיות על מתניו ממש או על בגדיו שבמקום מתניו

שם. היראים (סי' שנג) כתב, שצריך שהחגורה תהיה על מתניו ממש, ולא די שהיא מונחת על הבגדים, שבכך אין זה נחשב שיש חציצה בין לבו לערוה[רמ].

ובסביב ליראיו (שם אות ד) כתב, שהיראים הוכיח כן מלשון רב הונא שאמר 'היתה טליתו חגורה לו על מתניו מותר'. ואם כוונתו שלקריאת שמע מספיק שיהיה חגור ממתניו ולמטה אף שערותו מגולה, לכאורה די אם היה כותב 'היה בגד חגור ממתניו מותר', ובמה שכתב 'על מתניו' משמע שבא להורות שהבגד צריך להיות על בשר מתניו ממש, ואם היה חגור על הבגד לא היה מועיל, שהרי הבגד שתחתיו החגורה עושה כל גופו כאחד. אך לפי זה תמה על מנהג העולם שקוראים קריאת שמע ושאר ברכות אף אם יש להם בגד תחת החלוק.

השם חדש (על היראים שם אות ג) הקשה, שלא מסתבר שאם החגורה על בגדיו המלבוש שתחתיו עושה את כל גופו כאחד, הרי אם חגורתו רפויה, פשוט שאין חגורתו נחשבת כהפסק בין לבו לערוה והרי היא כמי שאינה קיימת. ואם חגורתו מהודקת לבשרו, מדוע אינה מפסקת, וכי יהיה גרוע יותר מאשר אם הניח את חגורתו לבדו על גופו שזה הפסק. ועכשיו שהוא חוגרו על בגדיו יהיה המלבוש עושה את גופו אחד ולא יועיל להפסקי[רמא]. עוד הקשה, שבבגדי כהונה לבשו הכהנים מכנסים וכתנות ועליהם היו חוגרים את האבנט, ועבודה חמורה כתפילה. וכן היה הכהן מברך על העבודה בבגדי הכהונה[רמב].

בפשט ועיון (אות שנ) תירץ, שאולי בכהנים כיון שערותם מכוסה בבגדי כהונה הקדושים אין פסול שלבו רואה את הערוה, מפני שהבגדים שעליהם מקדשים אותם, ולכן אין בזיון אם לבם רואה את ערותם ויכולים לעבוד ולברך.

מדוע הברייתא מנתה שלשה סוגי טליתות

תניא נמי הכי היתה טליתו של בגד ושל עור ושל שק[רמג] חגורה על מתניו מותר לקרות קריאת שמע. **הברכת יהושע** (ד"ה תנ"ה) ביאר מדוע הברייתא הביאה שלשה סוגי טליתות. משום שאילו היתה הברייתא כותבת רק טלית של בגד, היה אפשר לטעות ולומר שכיון שאין הבגד ממין האדם לכן הוא חוצץ בין הערוה ללבו ועינו, אבל אילו היתה הטלית עשויה מעור אפשר שאין זה נחשב לחציצה, מאחר שהוא גם מין עור כעורו של האדם, לכן הוצרכה הברייתא לכתוב גם טלית של עור. ואם היתה הברייתא כותבת רק טלית של בגד ועור היה אפשר לטעות ולומר שמכיון שהם חשובים לכן הם חוצצים, אבל שק שאינו דבר חשוב אולי בטל הוא לגוף האדם ואינו נחשב כהפסק, לכן הוצרכה הברייתא לכתוב גם טלית של שק. ואם היתה הברייתא כותבת רק טלית של שק, היה אפשר לטעות ולומר שמה שכתוב בהמשך הברייתא 'אבל לתפילה עד שיכסה את לבו', הוא מחמת שעדיין זה נחשב שלבו רואה את הערוה ולגבי תפילה החמירו יותר מקריאת שמע שלא יועיל הפסק העשוי משק, אבל אם היתה לו טלית מעור אולי אף לתפילה יחשב כהפסק. ואם היה כתוב שק ועור, היה אפשר לטעות ולומר שדווקא שק שהוא אינו חשוב ועור שהוא ממין גופו של האדם לכן אינם חוצצים בתפילה, אבל בטלית העשויה מבגד תחשב חציצה לגבי תפילה, לכן הוצרכה הברייתא לכתוב גם טלית של בגד ללמדנו שהסיבה שצריך לכסות בתפילה אינו מחמת שלבו רואה את הערוה, אלא הוא דין נוסף שהלב צריך להיות מכוסה, או כפירוש רש"י (להלן כה. ד"ה אבל) שהוא מחמת שהעומד לפני המלך צריך לעמוד באימה, או כפירוש תלמידי רבינו יונה (שם ד"ה ולתפלה) שכיון שהלב הוא האבר הנכבד ביותר, הוא צריך להיות מכוסה.

רלא. כמו שמבואר בילקוט (הלוינו רמז תתקמז) שלומד הפסוק על דברי תורה. אליה רבה (שם סק"א). **רלב.** בחידושי הרא"ה (ד"ה פסק) כתב 'כלומר בדבור זה, דהיינו בקריאה זו, כיון שמקיימה כהוגן יתקיים בו מקרא שכתוב למען ירבו ימיכם'. **רלג.** בפרי מגדים (שם משב"ז סק"א) ביאר עוד שמכך שלא כתוב 'לשמור ולעשות' אלא 'לשמור לעשות' בלא וי"ו משמע שהוא אזהרה על מצות עשה. **רלד.** ועיין עוד בבניהו (ד"ה ופלו) מה שביאר. **רלה.** וכן דעת המגן אברהם (סי' עד סק"א) ורוב הפוסקים [הו"ד לקמן]. אמנם הב"ח (יו"ד סי' ר ד"ה והא) סובר שאם אין לבו או עיניו רואים את הערוה אין איסור אף אם ערותו מגולה. **רלו.** כמו שמבואר ברשב"א (לעיל ע"א ד"ה והא איכא) בשם הראב"ד שמכך שלא נאמר 'ולא תראה' אלא 'ולא יראה', למדים שהאיסור הוא אם הערוה מגולה אף אם הוא עצמו אינו רואה אותה. **רלז.** ועיין בדרישה שכתב שדין הברכות כקריאת שמע ולא כתפילה, שאסור לקרוא כאשר ערותו מגולה. ועוד כתב שדין זה של כיסוי הערוה הוא גם באיש. **רלח.** ט"ז (יו"ד סי' ר סק"ג), ש"ך (שם סק"א), פרי חדש (או"ח סי' עה סק"ו), פרי מגדים (שם סי' עד משב"ז סק"א), שולחן ערוך הרב (שם ס"ב) וחיי אדם (כלל ד ס"ג). **רלט.** והוכיח כן הפרי מגדים (שם) ממה שכתב רש"י (דברים שם) 'ולא יראה בך הקב"ה ערות דבר', מוכח מדבריו שהאיסור הוא בגילוי הערוה אף אם הוא אינו רואה. ועיין באחרונים [ש"ך (שם), פרי חדש (או"ח סי' עה סק"ג), ראש יוסף ופרי מגדים (שם)] שתמהו על זה, אם כן מדוע כשערותו במים צלולים מותר לקרוא קריאת שמע אם מבדיל בין לבו למים, הרי ערותו מגולה. ועיין בפרי חדש מה שתירץ. **רמ.** אמנם עיין בעמודי ארזים (על היראים שם אות ו) ותועפות ראם (שם אות ד) שביארו את דברי היראים באופן אחר. ולדבריהם לא קשה קושיית הסביב ליראיו והשם חדש המובאת לקמן. **רמא.** ועיין שם במה שהוסיף להקשות. **רמב.** ולא מסתבר שהיו חוגרים עוד חגורה על בשרם ממש בזמן הברכה, וחוזרים ופושטים אותה מיד לאחר הברכה קודם שמתחילים לעבוד. **רמג.** ראה בילקוט ביאורים לקמן (סב:) בענין 'הוא הדין שאין להתפלל בשק', מה שהובא לגבי אם מותר להתפלל ולעמוד לפני הקב"ה בלבוש שק.

כה.

כמה מגופו צריך להיות מכוסה בכדי שיוכל להתפלל

אבל לתפלה עד שיכסה את לבו. רש"י (ד"ה אבל) ביאר, שאדם העומד בתפילה צריך להראות עצמו כעומד לפני המלך ולעמוד באימה. וכתב הב"ח (סי' צא ס"ג ד"ה ואפילו), שנראה מלשונו שלתפילה לא די בכיסוי לבו אלא צריך לכסות כל גופו כאילו עומד לפני המלך באימה, ומה שכתוב בגמרא 'עד שיכסה את לבו' לאו דווקא, אלא כיון שלגבי קריאת שמע נקטה הברייתא שאין צריך לכסות את לבו לכן כתבה לגבי תפילה שצריך לכסות את לבו, אך באמת צריך לכסות את כל גופו. והביא ראיה מהמבואר במשנה במגילה (כד.) שפוחח[א] אינו עובר לפני התיבה. ומבואר שכאשר זרועותיו מגולות מחלקת המשנה בין אם רוצה לעבור לפני התיבה שאסור, לבין כאשר רוצה להתפלל בהם שמותר, אך כשממתניו ולמעלה הוא ערום לגמרי ודאי שאסור אף להתפלל. עוד הוכיח ממה שכתבו הפוסקים[ב] שמי שרק ראשו מגולה אינו יכול להתפלל, כל שכן מי שגופו מגולה.

אמנם תלמידי רבינו יונה (ד"ה אבל) כתבו, שלתפילה צריך לכסות את לבו, שאף על פי שיש הפסק בין לבו ובין הערוה, אפילו הכי מפני שהלב הוא האבר הנכבד שבכולם אמרו שיהיה מכוסה. ומבואר מדבריו שאין צריך שיהיה כל גופו מכוסה לתפילה, אלא החמירו שגם הלב שהוא האבר הנכבד יהיה מכוסה. ומה שהוכיח הב"ח מפוחח, כתב המילי דברכות (ד"ה ולתפלה) שאפשר לומר שהוא הדין אדם שהוא ערום לגמרי [למעט לבו וערותו] מותר להתפלל, ומה שנקטה המשנה פוחח בכדי להשמיענו שאפילו פוחח שאינו ערום לגמרי לא יעבור לפני התיבה. ומה שהביא ראיה ממה שכתבו הפוסקים שמי שראשו מגולה לא יתפלל, יש לומר ששונה מי שראשו מגולה שאינו יכול להתפלל שהרי אפילו שלא בשעת תפילה אסור לאדם לעמוד כן, לכל הפחות ממדת חסידות, אך אין להוכיח מכך לענין גילוי גופו.

מדוע לא מונה הגמרא מין רביעי של עמוד החוזר

דתניא רשב"ג אומר עמוד החוזר מביא את האדם לידי הדרוקן. שנינו בשבת (לג.) 'תנו רבנן שלשה מיני הדרוקן הן, של עבירה, עבה. ושל רעב, תפוח. ושל כשפים, דק'. והקשו האחרונים[ג] מדוע לא מנתה הגמרא מין רביעי של עמוד החוזר[ד], כמבואר בסוגייתנו שרבי שמעון בן גמליאל אומר שעמוד החוזר מביא את האדם לידי הדרוקן.

המהרש"א (שבת שם ח"א ד"ה שלשה) תירץ, שהדרוקן של עמוד החוזר אין לו סימן מיוחד כאותם שלשה מינים שהוזכרו בסוגיא שם, ולכן לא הוזכר שם.

הפתח עינים (שם ד"ה שלשה) תירץ, שאפשר לומר שהדרוקן של עמוד החוזר הוא ממין הדרוקן הבא בעקבות רעב. וכן משמע ממה שאמר רבא בגמרא 'נפישי קטילי קדר מנפיחי כפן' כלומר, רבים הרוגי נקבים [המשהים נקביהם] ממתי הדרוקן של רעב. ולפי זה תירץ מה שהוקשה לו עוד, מדוע הוצרך התנא בברייתא למנות את הדברים ולומר 'שלשה מיני הדרוקן הן'. אך לפי האמור מובן היטב, שהתנא בא להשמיענו, שאף שיש עוד מין של הדרוקן, דע שאין זה מין נוסף אלא הוא אותו מין של רעב.

מהו חולי הדרוקן

שם. רש"י (ד"ה הדרוקן, להלן סב: ד"ה הדרוקן) ביאר שחולי הדרוקן הוא שכרסו מתנפחת. ובעירובין (מא: ד"ה הדרוקן) ביאר, שהוא חולי הפה. ובבכורות (מד: ד"ה הדרוקן) ביאר, שהוא חולי מעיים. אמנם המתרגם (עירובין שם) כתב, שאי אפשר לומר שהוא חולי מעיים מפני שבעירובין הגמרא מונה את חולי מעיים וחולי הדרוקן יחד, אם כן מוכרח שהם שני חולאים שונים. ועוד, שבשלשת מיני הדרוקן המבוארים בשבת (לג.) אין מהם אחד שיורה על חולי של מעיים או חולי הפה. לכן כתב שבדברי רש"י בבכורות צריך לגרוס 'חולי מים' שזה גם חולי של ניפוח הבטן[ה]. בערוך (ערך הדרקון) ביאר, שהוא חולי מעיים וניפוח הבטן.

הדרוקן וירקון ענין אחד הם

סילון החוזר מביא את האדם לידי ירקון. תוספות בבכורות (מד: ד"ה לידי) כתבו, שממה שאמר רבי שמעון בן גמליאל שם שעמוד החוזר מביא את האדם לידי הדרוקן וסילון החוזר מביא את האדם לידי ירקון משמע שהם שני חולאים שונים, אך נראה שהם ענין אחד.

תוספות ביבמות (ס: ד"ה סימן) ביארו, שאמנם הדרוקן אינו ירקון, אבל מאחר שגם בהדרוקן פניה מוריקות קצת לכן הם ענין אחד.

הבאר שבע (תמיד כז: ד"ה לידי) הקשה על מה שכתבו התוספות בבכורות שהם 'ענין אחד', שבשבת (לג.) ובתמיד (שם) משמע שהם שני חולאים שונים. וכן מבואר ברש"י בסוגייתנו שלגבי חולי הדרוקן ביאר (ד"ה הדרוקן) שהוא חולי המנפח את הכרס, ואילו לגבי חולי ירקון ביאר (ד"ה ירקון) שהוא חולי ששמו גלניצ"ה, ובלעזי רש"י ביאר שהוא צהבת.

אמנם הפתח עינים (שבת שם ד"ה והא דמסקי) תירץ, שמה שכתבו התוספות 'ענין אחד' אין הכוונה שזה אותו חולי, אלא כוונתם לומר ששניהם חולי ירוק, וכמו שכתב התוספות ישנים (יומא סו: ד"ה לא) 'והדרוקן וירקון חדא מילתא היא וכו' מכל מקום שני מינין הן ודומין לאחד שנוטין לצד ירקון'.

ביאור האופן של 'צואה על בשרו'

צואה על בשרו. בביאור האופן שנחלקו בו רב חסדא ורב הונא נאמרו כמה ביאורים בראשונים:

א. יש ראשונים[ו] שפירשו שהיתה צואה שעל בשרו מכוסה בבגדיו[ז], כי בצואה מגולה ודאי אסור לדברי הכל משום 'והיה מחניך קדוש', אבל במכוסה מותר וכמו שמצינו בפסוק (דברים כג יד) 'ושבת וכסית את צאתך', ואמרו להלן (ע"ב) 'צואה בעששית מותר לקרוא כנגדה, מאי טעמא צואה בכסוי תליא מילתא והא מכסיא'. וכן מוכח ממה שמבואר (שם) צואה בגומא מניח סנדלו עליה וקורא קריאת שמע, והטעם משום שהיא מכוסה. ומה שהגמרא הסתפקה (שם) מה הדין בדבוקה בסנדלו, היינו משום שפעמים שמתגלה כשהוא מהלך ועל כן אין זה כיסוי[ח].

ב. הבעל המאור (ד"ה איתמר) ותלמידי רבינו יונה (ד"ה איתמר, בפירושו השני) פירשו שהגמרא עוסקת באופן שהצואה עומדת בבשרו במקום שמתכסה מאליו בלא מלבוש כגון בין אצילי ידיו, וכיון שהוא עומד במקום שאינו עומד להתגלות כלל הרי הוא כמכוסה ואין בו משום 'והיה מחניך קדוש'. אבל אם הצואה נמצאת בבשרו במקום שנראית מיד, אין מועיל כיסוי המלבוש[ט] ולדברי הכל אסור.

והוכיח כן הבעל המאור שהרי בגמרא (להלן ע"ב) נסתפקו בצואה דבוקה בסנדלו אם היא אסורה או לא, וכיון שלא נפשט הספק הולכים בזה לחומרא, וצואה מכוסה בבשרו אינה טובה יותר מצואה דבוקה בסנדלו[י]. ותלמידי רבינו יונה הוכיחו כן מדברי הגמרא ביומא (ל.) שאמר רב פפא צואה במקומה [בפי הטבעת] אסור לקרות ק"ש. ודנה הגמרא איך מדובר, אם היא במקום שנראית מבחוץ כשאינו מכוסה בבגדים, פשיטא שאסור לקרות ק"ש. וקשה מדוע באופן זה פשיטא שאסור לקרוא ק"ש, הרי הבגדים מכסים אותה ולשיטת רב הונא מותר לקרוא כנגד צואה כשהבגדים מכסים אותה[יא]. ומוכח שכיסוי הבגדים אינו מועיל כלל לצואה שנמצאת על גופו, ועל כן פשוט לגמרא שצואה שנראית מבחוץ, לא מועיל בה כיסוי הבגדים. ואם כן מוכרחים אנו לומר שאין הגמרא כאן עוסקת בצואה שעל בשרו במקום שנראית, כי לא מועיל לה כיסוי הבגדים, וכל מחלוקתם אינה אלא באופן שהצואה עומדת בבשרו במקום שמתכסה מאליו[יב].

ג. הראב"ד (הו"ד ברשב"א ד"ה צואה) כתב שהטעם שאין כאן חסרון במה שהצואה במחנהו, משום שמדובר בצואה יבשה בלא ריח והרי היא בטילה לגופו, וכמו שמותר לאדם לקרוא קריאת שמע כנגד מלמולי זיעה שישנם על גופו של אדם.

ד. בתלמידי רבינו יונה (ד"ה והרי"ף) וברא"ש (סוף סי' מה) כתבו שמלשון הרי"ף והרמב"ם שלא חילקו אם הצואה מכוסה או לא, מבואר שהבינו בדברי רב הונא שהצואה אינה מכוסה, ומה שהתיר רב הונא לקרוא כנגד הצואה, הרמב"ם רמז לבאר זאת[יג] במה שכתב (קריאת שמע פ"ג הי"א) 'היתה נטישת צואה על בשרו או ידיו מטונפות מבית הכסא ולא היה ריח רע כלל מפני קוטנן או יבשותן, מותר לקרות לפי שאין לה ריח'. והיינו שמדובר באופן שרק היתה נטישת צואה על בשרו, כלומר שלא היה בה ממשות אלא לכלוך בעלמא[יד] ומתוך קטנותה ויבשותה אנו דנים כאילו אין שם צואה כללט[טו].

א. רש"י (שם ד"ה פוחח) ביאר שפוחח היינו מי שרגליו יחפות. אמנם תוספות (שם ד"ה פוחח), הערוך (ערך פחח) והרמב"ם (תפילה פ"ח הי"ב) ביארו שפוחח היינו מי שבגדיו קרועים וזרועותיו וכתפיו מגולות. ב. ראה בית יוסף (שם ס"ג ד"ה ומ"ש) שהביא הדעות בזה. ג. מהרש"א (שבת שם ח"א ד"ה שלשה), באר שבע (תמיד כז: ד"ה מביא) ופתח עינים (שבת שם ד"ה שלשה). ד. וביאר הערוך (ערך הדרקון), שמתחיל להתפנות לגדולים וחוזר ועוצר, ומחזיר לגופו את הצואה שכבר התחילה לצאת ממנו. ה. וברש"י (משלי כו כב) כתב ש'חדרי בטן' היא מיתת הדרוקן. ו. תלמידי רבינו יונה (ד"ה איתמר, בפירוש הראשון), רשב"א (ד"ה צואה), רא"ה (ד"ה אתמר), ורא"ש (סי' מה). ז. ומכל מקום כתבו הראב"ד (השגות על הרי"ף אות א) והרא"ה (שם) שמדובר רק באופן שהצואה היתה שלא במקומה, כי אם היתה במקומה ודאי שאסור כיון שיש בה זוהמא מרובה ולא מועיל מה שהיא מכוסה בבגדיו, וכמבואר בגמרא ביומא (ל.). ח. וכך גם פירש הראב"ד (שם) ספק הגמרא שם, שכיון שהיא דבוקה בסנדלו ובהילוכו מתגלית הצואה, שמא אין זה כיסוי. ט. וביאר הרשב"ץ (ד"ה ואני אומר) שאין כיסוי מלבוש מועיל בנוגעת הצואה בבשרו. י. וראה כל הדעות בזה להלן (ע"ב) בענין צואה דבוקה בסנדלו. יא. ראה בפרי חדש (סי' עו ס"ד) ובראש יוסף (ד"ה אתמר - הראשון) מה שיישבו בזה. יב. הגר"א (אמרי נועם, ד"ה איתמר) הקשה איך יפרש הלשון 'היתה ידו מונחת בבית הכסא', והרי בידו אין אנו יכולים לפרש שהיה במקום שמכוסה אף בלא בגדים. אך צ"ע כונתו שכיון שפירשו הראשונים שהיו ידיו מונחות בבית הכסא היינו שהכניס ידיו לבית הכסא דרך מחיצה, נמצא שישנה מחיצה בין ידיו שבבית הכסא למקום עמידתו ואין חסרון של מחניך קדוש. יג. וכך ביאר בכסף משנה (שם) ובבית יוסף (סי' עו ד"ה והוסיף) בדעת הרמב"ם. יד. רבינו מנוח פירש 'נטישת' לשון לכלוך וטשטוש או לשון הנחה ונטישה, ובציונים (מהדו' פרנקל) הביאו מספר המדריך המספיק שהוא לשון פרישה והתפשטות, וכן משמע בלשון תלמידי רבינו יונה. טו. בתלמידי רבינו יונה (שם) הקשו אם כן מהו טעמו

ה. בפירוש הר"י מלוניל (ד"ה ולתפלה) כתב שמדובר שהצואה נמצאת בכתיפו או מאחורי גבו, וכל מה שאסרו לקרוא במקום שיש צואה בד' אמותיו, היינו רק כשהוא יכול לראותה, אבל כאן שאינו יכול לראותה, סבר רב הונא שאינו צריך להרחיק ממנה ד' אמות[טז].

ביאור האופן והגירסא ב'ידו מונחת בבית הכסא'

או ידו מונחת בבית הכסא. כך היא גירסת הגמרא שלפנינו. ופירשו **הראשונים**[יז] שהיתה מחיצה בינו לבין בית הכסא והכניס את ידו בתוך חור שהיה במחיצה, אבל אם לא היתה מחיצה, אזי היה אסור משום שהוא עצמו כנגד בית הכסא.

והרבה ראשונים[יח] גרסו 'או שהיו ידיו מטונפות מבית הכסא'. ויש מהם[יט] שכתבו שגם לגירסא זו לא היו ידיו מטונפות ממש, שהרי באופן זה ודאי שאסור כיון שצריך שיהא נקיות כפים, אלא הפירוש הוא שהכניס ידיו לבית הכסא דרך מחיצה ולא הניחם שם אלא היו תלויים ועומדים. וכעין זה פירש **רבינו מנוח** (קריאת שמע פ"ג הי"א בפירושו השני) שהכניס את ידיו לבית הכסא וקיבלו לכלוך מזוהמתו והבלו של בית הכסא. **והרמב"ן** (מלחמות ה', ד"ה ועוד) ביאר גירסא זו שהיו ידיו מטונפות מקינוח בית הכסא, וכגון שקינח באבנים של בית הכסא ואין בידו צואה, אבל היא מאוסה ומטונפת ואין אדם אוכל בידים אלו עד שישטפם. **והרא"ה** (ד"ה וכתב) כתב שלגירסא זו היו ידיו מכוסות בבגד, וכמו שצואה על בשרו מדובר במכוסות בבגד.

ביאור טעמו של רב הונא

מ"ט דרב הונא דכתיב כל הנשמה תהלל יה וכו' מ"ט דרב חסדא דכתיב כל עצמותי תאמרנה. בביאור טעמו של רב הונא מצינו שני ביאורים בראשונים:

א. רש"י (ד"ה כל) פירש שרב הונא למד מהפסוק 'כל הנשמה' שרק הפה והחוטם בכלל ההילול ורק הם צריכים להיות נקיים ולא שאר איברים, ועל כן יכול לקרות ק"ש[כ].

ב. הרא"ה (ד"ה רב הונא) פירש שרב הונא למד מהפסוק 'כל הנשמה' שצריך שהדבר שהנשמה תלויה בו דהיינו עיקר הגוף יהיה טהור, ואין צריך להקפיד אם מקצתו אינו טהור.

ולכאורה ישנו נפקא מינה בין פירוש רש"י לפירוש הרא"ה באופן שהיה כל גופו בבית הכסא והוציא ראשו לחוץ, שלדעת הרא"ה הדבר ברור שדווקא אם 'ידו' מונחת בבית הכסא, אבל במקרה שהיה כל גופו בבית הכסא לא יועיל מה שיוציא ראשו לחוץ, כיון שגם רב הונא מצריך שיהיה עיקר הגוף במקום טהור. וכן הוא לשון **המכתם** (ד"ה איתמר) 'ואף משום כל עצמותי תאמרנה, כיון דרובן נקיים והנשמה תלויה ברוב, כל עצמותי קרינן ביה'[כא]. אמנם לשיטת רש"י רק הפה והחוטם צריכים להיות נקיים ולא שאר איברים, ואם כן יהיה מותר באופן שראשו מחוץ לבית[כב].

ובמגן אברהם (פתיחה לסי' עד) כתב שאם היתה צואה בבית והוציא ראשו מן החלון, אסור לו לקרות אפילו לרב הונא, ומשום דשדינן ראשו בתר רובו[כג], וכיון שרובו נמצא בבית שיש שם צואה חשוב שכולו נמצא במקום שיש בו צואה. אמנם **החזון איש** (או"ח סי' טז ס"ק יא) כתב שאדרבה מכיון שרב הונא דייק 'כל הנשמה' משמע שהעיקר תלוי בנשמה ואנו הולכים אחר ראשו, וכיון שראשו נמצא בחוץ מותר.

מחלוקת הראשונים אם הלכה כרב הונא או כרב חסדא

שם. כתב **הרי"ף** שהלכה כרב הונא שצואה על בשרו מותר בק"ש. והטעם משום שרב הונא הוא רבו של רב חסדא. ועוד הביא ראיה שהלכה כרב הונא מדברי הגמרא ביומא (ל.) 'אמר רב פפא צואה במקומה [בפי הטבעת] אסור לקרות ק"ש'. ומקשה הגמרא מהמחלוקת בגמרא כאן צואה על בשרו רב הונא אמר מותר לו לקרות ק"ש ורב חסדא אמר שאסור לו לקרות ק"ש, וכיון שרב הונא התיר לקרוא בצואה על בשרו, מדוע אסר רב פפא בצואה במקומה, ותירצה הגמרא שצואה שנמצאת במקומה נפיש זוהמא [זוהמתה מרובה] ועל כן אסור לו לקרוא ק"ש, ומחלוקת רב חסדא ורב הונא שלא במקומה שלא נפיש זוהמא ואין בה ריח. וממה שהגמרא הקשתה מדברי רב הונא, מוכח שהלכה כמותו.

אמנם כבר כתב **הפרי חדש** (סי' עו סק"ד) שדברי הרי"ף שקושיית הגמרא היתה מדברי רב הונא על רב פפא, אינה מוסכמת, כי רש"י (שם ד"ה ורב) פירש שקושיית הגמרא היא לדברי הכל, כי אף רב חסדא לא אסר אלא משום 'כל עצמותי תאמרנה', אבל לא אסר משום זוהמת הריח, ומקשה הגמרא מדוע אסר רב פפא משום זוהמת הריח[כד]. ועל זה תירצה הגמרא שצואה במקומה כיון שנפיש זוהמתה הרי זה אסור אפילו בלא הטעם של 'כל עצמותי תאמרנה' אלא יש לאסור מצד עצמו כיון שעדיין לא נתפזר ריחה.

והפרי חדש (שם) הביא עוד ראיה שהלכה כרב הונא, שהרי אמרו בגמרא (להלן ע"ב) 'הלכתא עקבו רואה את הערוה מותר', ולדברי רב חסדא היה לו להיות אסור משום חסרון 'כל עצמותי תאמרנה'. אך **בנשמת אדם** (כלל ג סק"ו) דחה ראיה זו, וכתב שכל דברי רב חסדא נאמרו דווקא בצואה שאיסורה משום 'והיה מחניך קדוש' וכיון שנלמד מהפסוק 'כל עצמותי תאמרנה' שהילול שייך בכל האיברים, ממילא כל שיש כאן אבר שיש בו צואה, יש בזה חסרון משום והיה מחניך קדוש. אבל בערוה שכל איסורה משום 'ולא יראה בך', זה שייך רק בעיניו או בלבו ששייך בו ענין ראייה[כה], אבל בשאר איברים לא שייך חסרון משום זה.

והתוספות (לעיל כד: ד"ה פסק) בשם **רבינו חננאל ותלמידי רבינו יונה** (ד"ה ולענין) בשם **רב האי גאון** פסקו כרב חסדא, ואע"ג שרב חסדא היה תלמידו של רב הונא[כו], פסקו כרב חסדא כיון שהולכים לחומרא[כז]. **ובתוספות רבינו יהודה החסיד** כתב שאע"פ שמכח ההלכה נראה לפסוק כרב הונא, היה נראה רחוק בעיניהם להקל בענין זה כל כך. **והרשב"א** (ד"ה גופא) כתב שטעמו של רבינו חננאל משום שצואה על בשרו דומה למהלך במבואות המטונפים (לעיל כד:) שנפסק בזה הלכה כרב חסדא שלא יקרא קריאת שמע. אמנם בדעת הרי"ף כתב הרשב"א שהוא סובר שדין מבואות המטונפים גרוע משום שהצואה מגולה ונראית, אבל צואה על בשרו שמכוסה, יכול לקרוא כנגדה קריאת שמע.

אם מותר לקרוא כנגד צואה במקומה שבאדם אחר

שם. המגן אברהם (סי' פא סק"א) הביא בשם **שבלי הלקט** (סי' טו) שאין נכון לקרוא ק"ש אצל התינוק, כיון שסתם תינוק מטפח באשפה. והמגן אברהם עצמו כתב טעם נוסף לאסור משום שתינוקות אינם מקנחים עצמם, וצואה בפי טבעת אסורה אפילו כשהיא מכוסה. **והבאר היטב** (שם סק"ב) הקשה עליו שהרי צואה בפי טבעת אסורה דווקא לאותו אדם, אבל לאדם אחר דינה כצואה מכוסה שמותר לקרוא כנגדה. **ובפנים מאירות** (שו"ת, ח"ב סי' קסה) ביאר טעמו של המגן אברהם, שכיון שצואה במקומה שמכוסה כשהוא עומד אין בה אפילו משום כל עצמותי תאמרנה[כח], אין ה'נפיש זוהמא' סיבה לאסור לעצמו יותר מלאחרים, שהרי אף לעצמו היא מכוסה.

ובחמד משה (שם סק"ב) הביא ראיה לדברי הבאר היטב שרק לאותו אדם אסור לקרוא ממה שכתב **רש"י** ביומא (ל. ד"ה במקומה) 'צואה במקומה אסור לקרות קריאת שמע, אסור זה לקרות קריאת שמע', ומשמע דווקא אותו אדם. וכתב **במחצית השקל** (במג"א שם ד"ה ונראה) ליישב שיטת המג"א, שכל דברי רש"י שרק אדם זה אסור היינו לפי תחילת הסוגיא שסברו שהטעם שאסור משום שלאדם שהצואה עליו לא מועיל כיסוי, אבל למסקנת הגמרא שצואה במקומה אסורה משום דנפיש זוהמא, אין חילוק בין אותו אדם לאדם אחר.

של רב חסדא שאוסר משום 'כל עצמותי תאמרנה', הרי כיון שהוא כ"כ מועט ויבש עד שאנו דנים כאילו לא היתה שם צואה כלל, אם כן נמצא שגם כל עצמותיו נקיים, וכן קשה למה הוצרך רב הונא להתיר רק משום 'כל הנשמה' וגו'. ואם אין כוונת הרמב"ם שהצואה כמי שאינה אלא שכיון שיבשה היא כל כך אין לאסור הרי להלכה [להלן בגמרא] צואה כחרס אסורה. **טז. נראה** כוונתו שאיסור מחניך קדוש בתוך ד' אמותיו הוא באופן שיכול להחזיר פניו אליה אבל באין לו אפשרות לראותה כלל [מצד הצואה ולא משום מונע חיצוני כמו סומא או לילה] מותר, ולא מצינו לו חבר בחידוש זה. והרשב"ץ (ד"ה אתמר) הביא את עיקר פירושו שהצואה בגבו או בכתיפו, ומכל מקום הביא (ד"ה והקשה) את קושיית הראב"ד מדוע אין כאן מחניך קדוש, עיי"ש. **יז. רש"י** (ד"ה ידיו), בעל המאור (ד"ה איתמר), רשב"א (ד"ה גופא), רא"ה (ד"ה אתמר) ורא"ש (שם). **יח. רי"ף**, רמב"ם (קריאת שמע פ"ג הי"א), רמב"ן (מלחמות ה', ד"ה ועוד), ורשב"א (ד"ה גופא). **יט. השגות** הראב"ד על הבעל המאור (ד"ה במקום), ורשב"א (שם). **כ. הרא"ש** ותלמידי רבינו יונה [לפי פירושו הראשון] לשיטתם שביארו שנידון הגמרא באופן שהיתה צואה שעל בשרו מכוסה בבגדיו ולא היה בה ריח, הוסיפו בטעמו של רב הונא שהעיקר הוא שהנשמה שמהלל בה אין לה ריח רע. **כא. אכן** אין זה ממש כפירוש הרא"ה, כי לדעת הרא"ה רב הונא אינו דורש כלל את הפסוק 'כל עצמותי', ואילו לפירוש המכתם אף רב הונא דורש 'כל עצמותי' אלא שסובר שתלוי ברוב הגוף. **כב. אך** צ"ב א"כ לשיטתו מדוע נקטה הגמרא רק היתה 'ידו' מונחת בבית הכסא והרי אפילו כל גופו בבית הכסא ורק מוציא ראשו מן החלון יהיה מותר. **כג. וכמו** שמצינו ברש"י בסוכה (ז: ד"ה וקולא). **כד. בתוספות** הרא"ש (יומא שם ד"ה רב) ובריטב"א (שם ד"ה ומאי) ביארו דברי רש"י שהטעם שקשה על רב פפא גם מדברי רב חסדא, כי טעמו של רב חסדא שאוסר משום 'כל עצמותי תאמרנה' אינו שייך אלא במקום מגולה ולא במקום שדיבר רב פפא שכשעומד היא מכוסה. אך הקשו מדוע אין אנו יכולים לפרש שאכן רב חסדא אסר צואה במקומה משום הטעם של 'כל עצמותי תאמרנה', כיון שכשיושב הצואה נראית. וראה בבני ציון (סי' עו סק"ו) שנתווכח עם הלחם יהודה אם לדעת המחמירים כרב חסדא יש להחמיר במקום המתכסה על ידי גופו כגון בין אצילי ידיו. והפני יהושע (כאן ד"ה איתמר) והדברי דוד (ד"ה אתמר) והשפת אמת (יומא ל. ד"ה אי) ביארו כוונת רש"י, שאף רב חסדא לא אסר משום 'כל עצמותי תאמרנה' רק באברים שהם בכלל 'כל עצמותי', אבל מקומות המטונפים באדם כגון פי הטבעת והאברים הסמוכים לו, ודאי שאינם בכלל 'כל עצמותי' ועל כן בצואה במקומה אין לאסור מחמת טעמו של רב חסדא ולכן מקשה הגמרא מדוע רב פפא אוסר. **כה. וכמו** שנתבאר בילקוט ביאורים להלן (ע"ב בענין 'טעם הדבר שלבו רואה את הערוה אסור') כמה ביאורים בזה. **כו. בפני יהושע** (ד"ה איתמר) כתב שדעת רבינו חננאל שכיון שרב חסדא לא היה תלמיד גמור של רב הונא אלא תלמיד חבר (בבא מציעא לג.), משום כך יש לחשוש לדבריו להחמיר באיסור תורה. **כז. בראש** יוסף (לעיל כד: ד"ה מסתברא) ובנשמת אדם (כלל ג סק"ו) ביארו שפוסקים כאן לחומרא משום שהוא נידון דאורייתא, כי לדעת רב חסדא שאסר משום 'כל עצמותי' אין פירושו שהוא איסור דרבנן, אלא שמהפסוק 'כל עצמותי תאמרנה' אנו למדים שכל האברים בכלל ההילול, וממילא כל שיש בו צואה יש בזה חסרון משום והיה מחניך קדוש, וכיון שהוא נידון באיסור דאורייתא פוסקים בו לחומרא. **כח. כך** למד הפנים מאירות בביאור דעת רש"י שם, וכביאורם של תוס' הרא"ש והריטב"א שהובאו לעיל בהערה בענין 'מחלוקת הראשונים אם הלכה כר"ה או כר"ח'.

והפרי מגדים (שם א"א סק"א) הביא ראיה[כט] לדעת המג"א שצואה במקומה אסורה גם לאדם אחר, ממה שהביא הרי"ף ראיה שהלכה כרב הונא שהרי הגמרא ביומא (ל.) הקשתה מרב הונא שהתיר צואה על בשרו על רב פפא שאסר צואה במקומה ולא אמרה שרב פפא סובר כרב חסדא. וקשה על ראיה זו, הרי מדברי רב פפא עצמו מוכח שסובר כרב הונא, כי אם סובר כרב חסדא שגם צואה על בשרו אסור, מדוע היה צריך רב פפא לומר שרק צואה במקומה אסור, אלא מוכח שסובר כרב הונא שצואה על בשרו מותר ואסר רק צואה במקומה וזהו שהקשתה הגמרא מדוע דינם שונה, אך מנין לנו שהגמרא סבורה בפשטות שהלכה כרב הונא. ולפי המג"א יש ליישב שרב פפא שאסר בצואה במקומה היינו גם לאחרים, ואם כן יש לומר שלעולם סובר כרב חסדא שאסר גם בצואה על בשרו ומה שאמר את דינו רק בצואה במקומה, הוא כדי לאסור גם על אחרים, ושפיר כתב הרי"ף שממה שהקשתה הגמרא על דבריו מדברי רב הונא מוכח שהלכה כרב הונא. אך דחה ראיה זו, כי להוה אמינא בגמרא שלא ידענו שצואה במקומה אסורה משום נפיש זוהמא, אין סיבה לומר שצואה במקומה תהיה חמורה מצואה על בשרו ותהיה אסורה גם לאחרים. עוד כתב שאפשר שרב פפא נקט דווקא צואה במקומה להשמיענו שאפילו במכוסה כשהוא עומד אסורה.

שיעור ההרחקה לדעת רב הונא

רב הונא אמר מרחיק ד' אמות וקורא ק"ש. כך הגירסא שלפנינו, ופירושה כתב רש"י (ד"ה מרחיק) 'מרחיק ד' אמות מן העיקר ואע"פ שהריח בא אליו'. והיינו שאם מרחיק ד' אמות מהצואה, יכול לקרוא אפילו אם עדיין ישנו ריח רע[ל]. אך יש שגרסו[לא] בדברי רב הונא 'מרחיק עד מקום שכלה הריח' והיינו שאף לרב הונא[לב] צריך להרחיק עד מקום שכלה הריח, ואפילו אם הריח מגיע ליותר מד' אמות. אלא שאין צריך להרחיק ממקום שכלה הריח ד' אמות, אלא קורא במקום שכלה הריח[לג], ועל זה חולק רב חסדא וסובר שצריך להרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח, כיון שכל מקום שהריח מתפשט חשוב כמקום הצואה עצמה.

ביאור שיטת הרמב"ם בשיעור ההרחקה

הרמב"ם (קריאת שמע פ"ג הי"ב) כתב 'ריח רע שיש לו עיקר, מרחיק ד' אמות וקורא, אם פסק הריח. ואם לא פסק הריח, מרחיק עד מקום שפסק הריח. וריח רע שאין לו עיקר, כגון מי שיצא ממנו ריח מלמטה, מרחיק עד מקום שתכלה הריח, וקורא'. ובפשטות[לד] מדברי הרמב"ם נראה שפסק כרב הונא וכהגירסא השניה, שריח רע שיש לו עיקר אין צריך להרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח, אבל צריך להרחיק חוץ לד' אמותיה של הצואה עד מקום שכלה הריח.

והראב"ד השיג עליו, שהרי הגמרא אמרה תניא כוותיה דרב חסדא שמרחיק ד' אמות ממקום שפסק הריח, וכל מה שאמר רבא לית הלכתא כי הא מתניתא [דהיינו הברייתא ראשונה], זהו רק על הדינים הנזכרים בברייתא השניה שסותרים לדברי הברייתא הראשונה, אבל בדין ריח רע שיש לו עיקר שלא הוזכר בברייתא השניה כלל, הלכה כברייתא הראשונה וכדברי רב חסדא שמרחיק ד' אמות ממקום שפסק הריח. וכן פסקו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה לא) **והרשב"א** (ד"ה ריח) **והרא"ש** (סי' מו).

והכסף משנה תירץ דעת הרמב"ם שהוא סובר שכשאמר רבא 'לית הלכתא כי הא מתניתא', בא לומר שהברייתא הראשונה משובשת היא, וממילא אין ממנה סיוע לשיטת רב חסדא ושוב אנו חוזרים לכללי הפסק הרגיל שבמחלוקת רב הונא ורב חסדא אנו פוסקים כרב הונא שהיה רבו של רב חסדא.

אמנם המגדל עוז והמרכבת המשנה ביארו דעת הרמב"ם שפסק כרב חסדא וגרס בדבריו 'מרחיק ד' אמות עד מקום[לה] שיכלה הריח', והיינו שאין שיטה הסוברת שצריך להרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח, אלא רב חסדא סובר שצריך להרחיק אף חוץ לד' אמות אם לא כלה הריח עד מקום שיכלה, ורב הונא סבר שדי בהרחקת ד' אמות וכגירסתינו.

ביאור דברי רב חסדא שצריך להרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח

ורב חסדא אמר מרחיק ד' אמות ממקום שפסק הריח וקורא ק"ש. בביאור טעמו של רב חסדא כתבו **המאירי** (ד"ה מלא) **והרשב"ץ** (ד"ה ממקום) שהוא סבור שכל מקום שהריח מתפשט, הרי זה חשוב כמקום הצואה עצמה, ועל כן צריך להרחיק משם עוד ד' אמות.

והנה בלבוש (סי' עט ס"א) מבואר שדין זה של רב חסדא שצריך להרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח הוא דין דאורייתא והוא בכלל הנאמר בפסוק 'והיה מחניך קדוש'. וכן כתב **הפרי מגדים** (שם משב"ז סק"א, הדין השביעי) שלדעת רב חסדא ריח רע שיש לו עיקר הוא כצואה עצמה ואסור מן התורה, ועל כן בכל ספק חוזר ומתפלל. אמנם **בנשמת אדם** (כלל ג' סק"ו) **ובאפיקי מגינים** (שם סק"א) הוכיחו[לו] שגם רב חסדא מודה שמדאורייתא מותר לקרוא גם בתוך ד' אמות ממקום שכלה הריח כיון שהוא נמצא מחוץ לד' אמות של הצואה, ורק מדרבנן אסרו לקרוא בתוך ד' אמות ממקום שכלה הריח, ועל כן אם נסתפק אינו חוזר וקורא[לז].

מחלוקת הרא"ש והרשב"א אם בצואה יש גם משום 'ולא יראה בך'

ואם היה מקום גבוה עשרה טפחים או נמוך עשרה טפחים יושב בצדו וקורא ק"ש ואם לאו מרחיק מלא עיניו. הרשב"א (ד"ה היה, שו"ת ח"א סי' תעד) הקשה מדוע כשהצואה נמצאת לפניו צריך להרחיק כמלוא עיניו, והרי כיון שהאיסור בצואה הוא משום 'והיה מחניך קדוש', כל שהוא חוץ לד' אמותיו אינו בתוך מחנהו, ואין לומר משום הכתוב 'ולא יראה בך ערות דבר', שהרי פסוק זה מדבר בערוה[לח], אבל לגבי צואה שהדבר תלוי במחנה[לט], כל שהיא חוץ לד' אמותיו אינה במחנהו, ומדוע אם רואה אותה אסור לו לקרוא ק"ש. **ותירץ** הרשב"א שמכיון שהפסוק סמך שני עניינים אלו 'והיה מחניך קדוש ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך', משמע שיש לערבן וללמוד את 'ולא יראה בך' גם על 'והיה מחניך קדוש' דהיינו לאיסור ק"ש כנגד הצואה שהוא תלוי בראייה, ועל כן כל שהוא רואה את הצואה אסור אפילו כשאינה בתוך מחנהו, ומה שהאיסור נאמר בלשון 'מחנהו' הוא רק כדי להתיר לקרוא חוץ לד' אמות כשאינו רואה את הצואה. ומה שכשהצואה מכוסה מותר לו לקרוא ק"ש כנגדה ואפילו כשהוא רואה אותה, היינו משום שזה מפורש בפסוק 'ושבת וכסית צאתך' וכיון שהפסוק גילה לנו שהעיקר הוא הכיסוי, לכן כל שכיסה אותה מותר.

ולפי זה כתב הרשב"א [וכן דעת **הרא"ה** (ד"ה ולא)] שמחיצה עשרה טפחים מועילה רק כשאינו רואה את הצואה, כי אז אין כאן לא 'מחנהו' ולא 'ולא יראה בך', אבל כשרואה אותה, אפילו שהיא ברשות אחרת שאין כאן משום 'מחנהו', מכל מקום אסור משום 'לא יראה'. ומה שאמרו בברייתא שמותר בהיתה במקום גבוה י' טפחים היינו באופן שיושב בצידה והצואה כנגדו אלא שהגובה מונע ממנו לראותה, ואף שאם יש לו מונע חיצוני שבגללו אינו רואה

כט. עיקר הראיה כתב גם בחמד משה (שם). **ל. בחידושי** מהר"ם בנעט (נרס"י שם) כתב שלפי זה בהכרח שרב הונא סובר שריח רע שאין לו עיקר, אין צריך הרחקה כלל ומותר לקרוא במקומו ק"ש ותפילה, כי מחוץ לד' אמות אינו טוב יותר מריח רע שאין לו עיקר, ואם לאחר ד' אמות מותר לו לקרוא כל שכן שריח רע שאין לו עיקר מותר לו לקרוא כנגדו. ודברי הגמרא בהמשך הסוגיא שריח רע שאין לו עיקר אסור בק"ש ותפילה הם לדעת רב חסדא. והצל"ח (ד"ה ונראין) ביאר שרש"י הוכרח לפרש כן, כי לכאורה יש להקשות שהברייתא שאמרה תניא כוותיה דרב חסדא לכאורה תיובתא היא על רב הונא, אלא צריך לומר שרב הונא הכריח שיטתו מלשון המשנה (לעיל כב:) 'מרחיקין מן הצואה ד' אמות', ומשמע שלעולם אינו מרחיק יותר מד' אמות, ואם נאמר שרב הונא מודה שאם הריח בא אליו צריך להרחיק יותר מד' אמות, עדיין יקשה מדוע סתמה המשנה שאינו מרחיק אלא ד' אמות. ולכן נקט רש"י שלרב הונא מרחיק רק ד' אמות ואפילו הריח בא אליו, עיי"ש. **לא. כך** גרס ריטב"א (ד"ה ריח), והרא"ה (ד"ה רב הונא) והמאירי (ד"ה מלא) הביאו את שתי הגירסאות ופירושיהן. **לב. ועיין** להלן שהמגדל עוז והמרכבת המשנה הביאו גירסא זו בדברי רב חסדא, וביארו כן בדעת הרמב"ם. **לג. אכן** ברשב"ץ (ד"ה ד' אמות) נראה שהבין שכך מפרש הרמב"ם את הגירסא שלפנינו, ונראה כוונתו כמו שכתב בראשון לציון (ד"ה איתמר) שמדין ריח רע שאין לו עיקר למד הרמב"ם להחמיר עד מקום שכלה הריח אפילו חוץ לד' אמות אבל פירוש דברי רב הונא לגירסא זו ודאי שהוא על הרחקת ד' אמות בלבד אם כלה כבר הריח. וכן פירש דברי הרמב"ם בספר עטרת ראש, אך העיר שעדיין קשה לפירוש זה מה בא רב הונא לחדש באומרו 'מרחיק ד' אמות', הרי משנה ערוכה היא, ואם עיקר כוונתו שאין צריך להרחיק ממקום שכלה הריח, העיקר חסר מן הספר, ולרש"י מיושב שהשמיענו רב הונא שאין צריך הרחקה יותר מד' אמות כלל. ועיין עוד במגן גבורים (סק"א). **לד. כך** הבינו בדבריו הראב"ד, ורבינו מנוח, והרשב"ץ (ד"ה ד' אמות) ושאר נושאי כלי הרמב"ם. **לה. כך** כתב המגדל עוז. והמרכבת המשנה גרס מרחיקים ד' אמות 'במקום' שכלה הריח. **לו. האפיקי** מגינים הוכיח כן ממה שנפסק בטור (או"ח סי' מו) לגבי מי שיצא מתחום שבת ואין לו רק ד' אמות והוצרך לצאת לנקביו שהתירו לו לצאת עד שימצא מקום צנוע להיפנות ויתרחק ממקום שנפנה עד שיכלה הריח ושם יש לו ד' אמות. וקשה הרי בתוך ד' אמות ממקום שכלה הריח אסור בכל דבר שבקדושה, ומדוע לא התירו לו להתרחק ד' אמות ממקום שכלה הריח כדי שיוכל להתפלל שם. אלא ודאי כל איסור הרחקת ד' אמות ממקום שכלה הריח אינו אלא מדרבנן, ולכן לא התירו משום כך איסור תחומין דאורייתא. והנשמת אדם הוכיח כן ממה שכתב הסמ"ג (עשין יח, ק.) שהלכה כרב חסדא שמרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח, כי בגמרא הביאו תניא כוותיה. והקשה באליה רבה (שם סק"א) מדוע הוצרך לזה ולא אמר שפסקו לחומרא וכמו שפסקו לחומרא כרב חסדא בצואה על בשרו שאסור. אלא מוכח שצואה על בשרו שהוא איסור דאורייתא פסקו כרב חסדא לחומרא, אבל בריח רע שיש לו עיקר שאיסורו רק מדרבנן היה ראוי לפסוק כרב הונא ורק משום תניא כוותיה דרב חסדא פסקו כמותו, וכך הוכיח גם בראש יוסף (לעיל כד: ד"ה מסתברא) בדעת הסמ"ג [אכן בפרי מגדים נקט להלכה שהוא דאורייתא כנ"ל]. **לז. אלא** שמדברי הנשמת אדם משמע שרק הרחקת ד' אמות ממקום שכלה הריח הוא דרבנן אבל מקום הריח עצמו משמע שמודה שהוא דאורייתא. ואילו באפיקי מגינים כתב שאפילו מקום הריח עצמו חוץ לד' אמות אינו אלא דרבנן, עיי"ש. **לח. וכמבואר** בגמרא (להלן ע"ב) 'צואה בעששית [שרואים אותה רק דרך מחיצת זכוכית], מותר לקרוא ק"ש כנגדה, ערוה בעששית אסור לקרות ק"ש כנגדה', ומשום שבצואה הכל תלוי בכיסוי שהרי נאמר 'ושבת וכסית את צאתך' וכיון שישנו כיסוי מותר לקרוא, אבל בערוה נאמר 'לא יראה בך ערות דבר' וכיון שרואה אותה לא מועיל לזה כיסוי של זכוכית. **לט. וכמבואר** בדברי רב הונא (לעיל כד:) שהמהלך במבואות המטונפות מותר לו לקרוא ק"ש ואף על פי שהוא מהלך תוך ארבע אמות של טינוף ואפילו רואהו, ומשום שלא הקפידה התורה אלא במחנה וכל שהוא מהלך אין כאן מחנה.

אותה כגון בלילה אסור, אך אם המונע מלראותה הוא מה שנמצאת ברשות אחרת מותר[מ].

אמנם הרא"ש (סי' מו) התיר בהיותה במקום גבוה עשרה משום שאינה במחנהו ואין לאסור בה משום 'והיה מחניך קדוש', ומשמע שכל האיסור בצואה הוא רק מדין 'והיה מחניך קדוש', ולכן ברשות אחרת אין לאסור.

אלא שצריך ליישב לדעת הרא"ש את קושיית הרשב"א מדוע אסור לקרוא ק"ש כשהצואה כמלוא עיניו חוץ לד' אמותיו. והרי הצואה נמצאת חוץ למחנהו.

וכתב הרשב"ץ (ד"ה ואם נאו) שממה שהוסיפה התורה 'וכסית את צאתך' ותלתה דין צואה בכיסוי מלבד דין 'מחניך', יש ללמוד להקל בתוך ד' אמותיו אם הצואה מכוסה ואפילו שרואה אותה כגון בעששית, ויש ללמוד גם להחמיר שלא די בהרחקת ד' אמות אלא צריך דווקא לכסות, וכדי שלא יסתור לדין 'מחניך' מסתבר להעמידו רק ברואה לפניו שלא די בהרחקה אלא צריך כיסוי.

והפרי מגדים (סי' עט משבצות זהב סק"א בדין השני) יישב בשני דרכים: א. שאכן האיסור הוא מדרבנן אבל מדאורייתא מותר כל שאינו בד' אמותיו[מא]. ב' שאף להרא"ש איסורו מן התורה, וכל שרואה אותה לפניו כמלוא עיניו הרי זה בכלל מחנהו ואפילו חוץ לד' אמות[מב]. **ובפרי חדש** (ס"ב ד"ה עוד) כתב מעין זה, אך לא מסברא אלא שאף להרא"ש למדים מהכתוב 'ולא יראה בך', בתוספת וי"ו, שבא הכתוב להוסיף על דין מחניך קדוש, אך אין לרבות אלא כמלוא עיניו כשאינו במחנה אחר, אבל כל שהוא ברשות אחרת כגון במקום גבוה עשרה אינו במחנהו כלל ומותר.

הדינים התלויים במחלוקת הרא"ש והרשב"א

במחלוקת זו של **הרא"ש והרשב"א** תלויים כמה דינים:

א. הרא"ש כתב שאם הצואה נמצאת בחדר אחר והפתח פתוח, מותר לו לקרוא ק"ש, אפילו אם נמצא בתוך ד' אמותיה ורואה אותה, כיון שהצואה נמצאת ברשות אחרת. אמנם לשיטת הרשב"א כל זמן שהוא רואה את הצואה אסור לקרוא משום 'ולא יראה בך'.

ב. בגמרא (לעיל כב:) מבואר שאם התפלל ומצא צואה במקומו [היינו בתוך ארבע אמותיו] הואיל וחטא אע"פ שהתפלל תפילתו תועבה, והקשו **הראשונים** מהברייתא (שם) המתפלל וראה צואה כנגדו מהלך לפניו כדי שיזרקנה לאחריו ד' אמות, ולא אמרו שתפילתו תועבה. וכתב הרשב"א (שם ד"ה המתפלל) ליישב לפי דרכו שאם הצואה מונחת במקומו איסורו משום 'והיה מחניך קדוש' לכן היה לו לבדוק תחילה אם מקומו נקי וראוי לתפילה, וכיון שפשע ולא בדק תפילתו תועבה. אך בראה צואה כנגדו האיסור הוא רק משום 'ולא יראה בך', וכל שלא ראה אותה אינו נאסר להתפלל ואינו חייב לבדוק אם יש בכמלוא עיניו צואה. אבל הרא"ש (סי' כג) לשיטתו אינו יכול לתרץ כך ואכן הוא חילק באופן אחר בין מקום שראוי שתמצא שם צואה ובין מקום שלא היה לו לחשוש שתהיה שם צואה[מג].

ג. **הפרי מגדים** (שם) כתב שיש נפקא מינה בין הרא"ש להרשב"א באופן שהצואה נמצאת חוץ לד' אמות ורואה אותה האם מותר לו להרהר בדברי תורה כנגדה, כי לפי שיטת הרשב"א שאיסור צואה בראייה הוא כמו איסור ערוה[מד], והרי באיסור ערוה מצינו בגמרא בשבת (קנ.) שמותר להרהר בדברי תורה כנגדה[מה], אמנם לשיטת הרא"ש יהיה אסור גם בהרהור[מו].

דין עצימת עינים, לילה, וסומא, בצואה כנגדו

בתלמידי רבינו יונה (ד"ה ואם) **הרשב"א** (ד"ה היה) **והרא"ש** (סי' מו) הביאו מדברי הירושלמי (ה"ה) שאפילו בלילה שאינו רואה את הצואה, צריך להרחיק עד מקום שלא היה רואה אותה אם היה יום[מז]. והוסיף הרשב"א (שם, שו"ת ח"א סי' קסח) שהוא הדין סומא אע"פ שהוא אינו רואה, צריך להרחיק למקום שאי אפשר לראותה משם[מח]. וכן פסק **בשולחן ערוך** (סי' עט ס"א).

וכתב המגן אברהם (שם סק"ח) שאם הצואה כנגדו ברשות אחרת, אך אינו רואה אותה כגון שעוצם עיניו או שהוא בלילה, אף לדעת הרשב"א מותר, שאין זה במחנהו, ואינו רואה אותה שיאסר משום 'ולא יראה בך'[מט]. **ובאליה רבה** (שם סק"ח) הקשה מדברי הרשב"א [הובאו לעיל בענין 'מחלוקת הרא"ש והרשב"א אם בצואה יש גם משום 'ולא יראה בך''] בהיתה גבוהה עשרה, שכתב שדווקא כשגובה המקום או עומקו מונע ממנו לראותה מותר לקרוא כנגדה, ומשמע שבמונע שאינו מחמת שהצואה ברשות אחרת אלא כגון לילה ועוצם עיניו אסור. **והאחרונים**[נ] ביארו דעת המגן אברהם שאין כוונת הרשב"א בגבוהה עשרה להתיר רק באופן ששינוי הרשות מונע את ראיתו, אלא כל אופן שהיא ברשות אחרת ולא במחנהו וגם אינו רואה אותה מותר[נא].

דין ריח רע בצואה מכוסה

שם. דעת **הרשב"א** (ד"ה ריח) שדווקא ריח מצואה מגולה יש לו עיקר אבל ריח מצואה מכוסה הרי זה בכלל ריח רע שאין לו עיקר, וכן הביא בשמו **האורחות חיים** (הל' ק"ש אות לג) **והביאו הבית יוסף** (סי' עט ס"א ד"ה ריח רע שאין לו עיקר). אך דעת כמה **ראשונים**[נב] שריח רע שיש לו עיקר הוא אפילו בצואה מכוסה, ואם כן נמצא שרב חסדא אוסר אפילו בצואה מכוסה[נג]. **והרא"ה** בכמה מקומות בסוגייתנו (ד"ה איתמר, ד"ה ואם, ד"ה וריח, ד"ה בעו, להלן ע"ב ד"ה אמר רבא) נקט שיטה מחודשת בזה, שאין מועיל כיסוי של צואה בכלי, והאמור בפסוק (דברים כג יד) 'ושבת וכסית את צאתך' הוא רק במכוסה בעפר שאז היא בטילה בה. ועל כן כתב שרק אם נתערבה בעפר ונתכסית כולה בטלה, והריח רע שיוצא ממנה הוא ריח רע שאין לו עיקר.

ולענין הלכה הביא **המשנה ברורה** (הקדמה לסי' עט, אות ז) **שבאליה רבה** (שם סק"י), **ובביאור הגר"א** (שם ס"ב), **בחיי אדם** (כלל ג הכ"ב) **ובדרך החיים** (דין ממה צריך להרחיק בק"ש סי"א) כתבו שזה חשוב כריח רע שיש לו עיקר, **והפרי מגדים** בסי' עו (א"א סק"א) סתם כהרשב"א שצואה מכוסה נקראת ריח רע שאין לו עיקר ועל כן אינו צריך להרחיק אלא עד מקום שיכלה הריח, ואילו בסי' עט (משב"ז סק"ה) נשאר בזה בצ"ע.

אם מועילה הפסקה לריח רע

שם. נחלקו **הראשונים** אם הפסק רשות מועיל גם לריח. **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה ואם) כתבו בשם **רבני צרפת והרא"ש** (סי' מו) בשם יש מפרשים שכשם שההפסקה מועילה לענין הצואה עצמה, כך היא מועילה לענין הריח, שכל שהצואה ברשות אחרת אין צריך הרחקה כלל אפילו במקום שיש ריח.

והפרישה (סי' עט סק"ו) הקשה על רבני צרפת, איך יכול לקרוא קריאת שמע כשעדיין מגיע אליו הריח, הרי אפילו בהפחה בעלמא צריך להמתין עד שיעבור הריח. וביאר שכשם שמועילה ההפסקה לעיקר הצואה אף שאינה מכוסה על ידי שהיא ברשות אחרת, כך גם מועילה ההפסקה לענין הריח כמו כיסוי והרי לא הצריכה תורה יותר מכיסוי. **ובערוך השולחן** (שם ס"ט) כתב שרבני צרפת התירו רק לתלמוד תורה ככל ריח רע שאין לו עיקר[נד].

אמנם מדברי **הרמב"ם** (קריאת שמע פ"ג ה"ט) מבואר שההפסקה אינה מועילה לריח, ואם הריח מגיע אליו לא מועילה הפסקה. וכן פסק **השולחן ערוך** (סי' עט ס"ב).

והאחרונים נחלקו אף לדעת הרמב"ם שהפסקה אינה מועילה לריח, עד היכן צריך להרחיק. שהפרישה (שם) כתב שכשם שמועיל **להרשב"א** כיסוי לעשותו ריח רע שאין לו עיקר ואין צריך להרחיק אלא עד מקום שכלה הריח, הוא הדין בצואה ברשות אחרת. **והאליה רבה** (שם סק"י) כתב שיש לחלק ביניהם

מ. **ראה** להלן בענין 'דין עצימת עינים, לילה, וסומא, בצואה כנגדו' שנחלקו האחרונים בביאור דברי הרשב"א האלו. מא. **וכן** כתב בחיי אדם (כלל ג סי"ד). מב. **והכריח** שם הפמ"ג בדעת השו"ע כביאור זה שבסי' עה (ס"ו) היקל בראית ערוה בעצימת עינים או בלילה שאינו רואה אותה שאין זה 'ולא יראה בך', ובסי' עט (ס"א) הביא את הראשונים שהחמירו בצואה כמלא עיניו בעוצם עיניו או בלילה, ובהכרח סבר שכל כמלוא עיניו הוא בכלל מחנהו. וראה עוד להלן בענין 'עצימת עינים, לילה, וסומא בצואה כנגדו'. מג. **בפמ"ג** (שם) כתב שאם לדעת הרא"ש מלא עיניו אסור רק מדרבנן [כהדרך הראשונה לעיל], יש ליישב אף לדעת הרא"ש כישובו של הרשב"א, שכל שאינו יודע שיש צואה כנגדו ספק דרבנן לקולא. אך חזר בו הפמ"ג (סי' פא א"א סק"ד) שמתירוצו של הרא"ש משמע שאם היה ראוי להסתפק בצואה כנגדו תפילתו תועבה, ואין אומרים שהותר לו להקל מספק. מד. **אך** עיין להלן שהבאנו שבראש יוסף כתב שאף הרשב"א לא נתכוין שצואה חוץ לד' אמות איסורה רק משום 'ולא יראה בך', אלא רק למדים מזה שכל שרואה את הדבר, הרי זה בכלל 'מחניך', ולפי זה לדברי הכל אסור. מה. **בתהילה** לדוד (סי' עט סק"ג) הקשה שהרי ההיתר להרהר כנגד ערוה הוא משום שנאמר בה 'ערות דבר' ודרשו 'דיבור אסור הרהור מותר', והרי זה נאמר בערוה ומנין לנו ללמוד היתר זה כנגד צואה אף כשהאיסור הוא משום 'ולא יראה בך'. מו. **הביאור** הלכה (הקדמה לסי' עט אות ג) כתב שלפי ביאור הפרי חדש בדעת הרא"ש שדין כמלא עיניו בצואה נלמד גם כן מהפסוק 'ולא יראה' אין מקום לנפקא מינה זו ואף להרא"ש יהיה מותר בהרהור. מז. **הרשב"א** למד מדין זה שבלילה אסור ואע"פ שאינו רואה אותה, שאף אם ישנה גבשושית קטנה שמחמתה אינו רואה את הצואה, אין זה מועיל. והפרי חדש (ס"ב ד"ה ומה) כתב שיש לחלק בין הדברים, שדווקא עצימת עינים או לילה וכדו' יש לאסור, כיון שאדם אחר שאינו עוצם את עיניו, או אותו אדם ביום, רואה את הצואה. משא"כ כשאינה נראית מחמת גבשושית המבדילה בינו לבין הצואה, שכל אדם שעומד במקום זה אפילו ביום, אינו רואה את הצואה, אין בזה חסרון של 'ולא יראה בך' כיון שאין הצואה נראית. מח. **והרא"ש** כתב שהוא הדין מי שהוא תותרן שאינו מריח, צריך להרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח. מט. **וביארו** הפמ"ג (שם א"א סק"ח, משב"ז סק"א בדין הג') והמאמר מרדכי (שם סק"ה), שכוונת המגן אברהם לפי דעת השולחן ערוך (סי' עה ס"ו) שבערוה האסורה משום ולא יראה בך כל שאינו רואה אותה אפילו מחמת מונע חיצוני כגון שעוצם עיניו או בלילה מותר לקרוא כנגדה, אבל לדעת הב"ח (שם ד"ה כתב הרמב"ם) והט"ז (שם סק"ג) והמגן אברהם עצמו (שם סק"ט), שחולקים וסוברים שכל שהיא כנגדו וראוי לראותה אף שאינו רואה אותה אסור, אף כאן יאסר כנגד הצואה [וראה בלבושי שרד שלא כתב כן ודבריו צ"ב]. נ. **ראש** יוסף (לעיל כד: ד"ה הנה), מאמר מרדכי (שם סק"ה) ותורת חיים (סופר, שם סק"ג). נא. **וצריך** לומר שחזר בו הרשב"א ממה שכתב שכל חוץ לד' אמות נחשב רשות אחרת. ראש יוסף (שם). נב. **רב** האי גאון (אוצר הגאונים), רוקח (סי' שכג), האשכול (אלבק, ק"ש דף ט), וריטב"א (ד"ה ריח). נג. **בבני** ציון (סי' עט ס"ק יג) העיר שאין ללמוד ממה שפירש רש"י (ד"ה מרחיק) 'וכגון שהיא לאחריו שאינו רואה אותה', שסובר שריח ממכוסה הוא ריח שאין לו עיקר וכהרשב"א, שהרי כשבא לפרש אין לו עיקר כתב (ד"ה שיש) 'הפחת רוח', ואם דעתו כהרשב"א היה לו להשמיע שאף צואה ממש אם היא מכוסה ריחה נחשב אין לו עיקר וכמו שפירש הרשב"א, אלא נראה שדעת רש"י שהוא בכלל ריח רע שיש לו עיקר, ומה שפירש 'צואה מגולה לאחריו' כוונתו להשמיע שאף במגולה אין צריך הרחקה מהריח לרב הונא [וראה עוד בדעת רש"י להלן בענין 'אם מועיל הפסקה לריח רע' מה שכתב הגר"א בדעתו]. נד. **אמנם** הפרישה מיאן בזה, משום שאם כן נמצא שרבני צרפת אינם חולקים על הרמב"ם,

ואף לדעת המחמירים בצואה מכוסה יש לדון להקל בצואה ברשות אחרת[נד]. אך דעת הלבוש (שם ס״א) והגר״א (שם סק״י) שצריך להרחיק ד׳ אמות ממקום שכלה הריח[נה].

הגר״א (שם, אמרי נועם ד״ה אמר) לשיטתו בביאור דעת הרמב״ם, כתב ליישב לפי דעת הרמב״ם כמה דברים תמוהים בדברי רש״י. דהנה רש״י (ד״ה שיש) פירש שריח רע שיש לו עיקר היינו צואה שמונחת ומסרחת. והקשה הגר״א אם כן מדוע חילקה הברייתא את דין ריח רע שיש לו עיקר ודין צואת אדם לשני דברים והרי זה דבר אחד, וביותר קשה שלגבי צואה אמרה הברייתא שאם היה מקום גבוה או נמוך עשרה טפחים יושב בצידו וקורא, ומדוע לא נאמר דין זה גם לגבי ריח שיש לו עיקר, ועוד שלגבי ריח רע שיש לו עיקר נאמר שצריך להרחיק ד׳ אמות ממקום הריח ואילו לגבי צואת אדם נאמר שצריך להרחיק מלוא עיניו. וכתב שלפי דברי הרמב״ם שהפסקה מועילה רק לצואה ולא לריח רע יתורץ הכל, שלכך הברייתא חילקה את דין צואה ודין ריח רע לשני דברים, שצואה עצמה שלפעמים אין בה ריח צריכה הרחקה כמלא עיניו ואם היא במקום גבוה או נמוך עשרה אין צריך, אבל ריח רע שיש לו עיקר הוא אפילו בבית אחר או שהעיקר מכוסה, שאין צריך להרחיק ממנו אלא רק ד׳ אמות ממקום שכלה הריח.

צואה שהוצאה מהבית ונשאר ריח רע בבית

שם. המגן אברהם (סי׳ עט סק״ט) הסתפק מה הדין כשהיתה צואה בבית והוציאוה ונשאר עדיין ריח רע בבית, האם מותר לקרוא ק״ש, וכתב שלדעת **הראשונים** המקילים שהפסקה מועילה לריח, נראה שקל וחומר הוא שיהיה מותר כשהצואה כבר יצאה מהבית[נו], ועוד, שהרי אין זה גרוע מצואה עוברת שנחלקו בגמרא להלן אם מותר או לא, ואף שנפסק להלכה (סי׳ עו ס״ג) לאיסור, היינו כשעומד כנגדה, אבל כשיצאה חוץ לחדר לכאורה ודאי מותר.

אך כתב המגן אברהם שיש לדחות שכשם שלדעה זו ריח רע שאין לו עיקר שבא מהפחה גרע מריח הבא מצואה ברשות אחרת, כך יש לומר שריח מצואה שהיתה בבית זה גרע מריח של צואה ברשות אחרת. אך כתב המגן אברהם שמי שאינו מריח מותר לו לקרוא[נח].

מחלוקת האחרונים אם במקום גבוה עשרה טפחים צריך שיהיה גם רחב ד׳ טפחים

מקום גבוה עשרה טפחים או נמוך עשרה טפחים. כתב הב״ח (סי׳ עט ד״ה היתה) שכדי שיחשב כמקום בפני עצמו, צריך גם שיהיה רחב ד׳ טפחים על ד׳ טפחים, וכמו שמצינו לענין שבת שרק בשיעור זה נחשב כרשות היחיד[נט].

אמנם הט״ז (סי׳ עט סק״ג) כתב שאין לדמותו לדינים שנצרך בהם שהמקום יחשב רשות בפני עצמו, שכאן אין צריך אלא שיהא חלוק מהמקום שבצידו, ויש לדמותו לסוגיא בבבא בתרא (נו.) שאפילו מקל שאין בו ארבעה טפחים והוא גבוה עשרה מפסיק את רשות הרבים[ס] לענין הוצאה מרשות לרשות בשבת[סא], ולענין ספק טומאה[סב], וכן אין ראש המקל בכלל המקום שעומד בו לענין הקנאת הגט[סג]. ולפי זה כתב הט״ז שודאי שגם לענין צואה די במקל גבוה עשרה כדי שיחשב כמקום חלוק מהמקום שהוא נמצא בו ואין צריך שיהיה רחב ד׳ טפחים[סד].

והמגן אברהם (שם סק״ה) פסק כדברי הב״ח. **ובדרך החיים** (דין ממה צריך להרחיק בק״ש סי״ח) כתב שכיון שנחלקו בזה **האחרונים**, בדיעבד אינו צריך לחזור ולהתפלל. והביאו **המשנה ברורה** (שם ס״ק יא).

דין צואת תרנגולים

אמר רבא לית הלכתא כי הא מתניתא וכו׳. פירש רש״י (ד״ה בזמן) שהברייתא הראשונה סוברת שצואת חזירים וכלבים אסורה אפילו כשלא נתן בה עורות. והברייתא השניה סוברת שצואת כלבים וחזירים אסורה רק בזמן שנתן בה עורות.

וכתבו תוספות (ד״ה לית) שמבואר מזה שלגבי שאר הדינים שנזכרו בברייתא הראשונה ולא נזכרו בשניה, אין מחלוקת בין הברייתות, ועל כן על אף שלא נזכר בברייתא השניה שאסור להתפלל כנגד צואת תרנגולים, אסור להתפלל כנגדם. אמנם הביאו התוספות בשם רבינו יהודה שאומר שצואת תרנגולים אסורה רק כשהם בלול שלהם שיש שם סרחון גדול, אבל בתרנגולים ההולכים בבית אין חוששים. עוד הביאו בשם הירושלמי (ה״ה) שאסרו רק בתרנגולים אדומים, וכתבו שאינם יודעים הטעם בזה. **והרשב״א** (ד״ה ירושלמי) ביאר שצואת תרנגולים אדומים קשה מן האחרים. והרבה מפרשים[סה] פירשו שהכוונה לתרנגולים הבאים מארץ אדום[סו], וכיון שהשעורים האדומיות רעות[סז] והיו מאכילים את התרנגולים בשעורים אלו, לכך היתה צואתם מסריחה. **ובתלמידי רבינו יונה** (ד״ה ובירושלמי) ביארו שאין כוונת הירושלמי לתרנגולים אדומים אלא לצואת תרנגולים האדומה שרק היא נאסרת מכיון שהיא מסרחת הרבה[סח].

אכן הרא״ש (סי׳ מו) חולק בזה וסובר שממה שהברייתא השניה לא הזכירה אלא רק צואת אדם חזירים וכלבים, מוכח שהיא חולקת על דין צואת תרנגולים וסוברת שאין איסור להתפלל כנגד צואת תרנגולים.

נתן עורות לתוכם והוציאם

בזמן שנתן עורות לתוכן. מדברי רש״י (ד״ה בזמן) נראה שגרס בגמרא ׳בזמן שנתן עורות לתוכן׳, וכתבו בתלמידי רבינו יונה (ד״ה לא) שמשמע מלשון רש״י שלא אסרו צואת כלבים וחזירים אלא בשעה שהעורות נמצאים בתוכם לעיבוד, אבל כשאין בהם עורות, מותר לקרות כנגדם. אמנם לשון **השולחן ערוך** (סי׳ עט ס״ד) הוא ׳צואת כלב וחזיר אם נתן בהם עורות מרחיקים מהם כמו מצואת אדם׳ וכו׳, וכתב **הביאור הלכה** (סי׳ ע״ט ד״ה אם נתן) שמשמע מלשונו שאפילו אם ניטלו אח״כ העורות מהם, ונתייבשו וניטל הריח רע, גם כן שם צואה עליהם.

דין צואת סתם בהמות

שם. הנה בברייתא מבואר מה דין צואת כלבים וחזירים, אך לא נתבאר מה דין צואת שאר בהמה חיה ועוף. **בתלמידי רבינו יונה** (ד״ה ולואת) **והרא״ש** (סי׳ מו) הביאו ראיה מהירושלמי (ה״ה) ׳אמר ר׳ יוסי בן חנינא אין מרחיקין מגללי בהמה ד׳ אמות, ר׳ שמואל בר רב יצחק אמר ובלבד שלא חמור, ר׳ חייא בר אבא אמר [שכל מה שאסרו בחמור] בבא מן הדרך׳. הרי מבואר שלא אסרו שום גללי בהמה אלא רק של חמור הבא מן הדרך שיש לצואתו ריח רע מאוד, אבל שאר בהמות אע״פ שיש להם ריח רע מיד בשעת היציאה, מכל מקום לאחר מכן אין כבר הריח רע כל כך ומותר לקרוא ק״ש כנגד הצואה שלהם. ולפי זה כתבו בתלמידי רבינו יונה שמי שהולך בדרך ובדרך הילוכו רואה צואה, יכול להמשיך בתפילתו, שהרי לא אסרו צואת בהמה אלא של חמור וכיון שצואת החמור היא מיעוט, אין צריך לחשוש שמא צואה זו היא של חמור. ורק כשהוא סמוך לכפר שרוב בהמות שם הם חמורים, יש לו לחשוש שמא גללים אלה הם של חמור ואסור לו להתפלל שם.

אמנם הרמב״ם (קריאת שמע פ״ג ה״ו) כתב ׳צואת האדם וצואת כלבים וחזירים בזמן שיש בתוכם עורות וכל צואה שריחה רע כגון אלו אסור לקרות קריאת שמע כנגדן. וכן נגד מי רגלי אדם, אבל מי רגלי בהמה קוראין כנגדן׳. ומשמע מדבריו שלא התיר לקרוא אלא כנגד מי רגלי בהמה, אבל כנגד צואתה אסר. והעירו תלמידי רבינו יונה והרא״ש שהוא שלא כהירושלמי. אכן כבר כתב הכסף משנה שאינו יודע מנין להם להרא״ש ורבינו יונה שהרמב״ם אסר כל גללי בהמה כצואת אדם, ומלשונו שכתב ׳וכל צואה שריחה רע׳ משמע שלא אסר בצואת בהמה אלא רק גללים שריחם רע[סט], ומשום שהוא סובר שמה שאסרו בירושלמי צואה אדומה של תרנגולים וצואה של חמור הבא מן הדרך הוא משום שריחם רע, ועל כן כל צואה שריחה רע אסורה[ע].

וכתב באפיקי מגינים (סק״ו) שהרמב״ם שכלל דין צואת אדם עם דיני צואת כלבים וחזירים ולא חילק ביניהם, הוא לשיטתו שפסק כרב הונא שאין

וברבינו יונה מבואר שנחלקו בזה. **נה. והעיר** על הפרישה שמה שכתב נידון זה בדעת הרמב״ם אינו בדקדוק, שהרי הרמב״ם פסק שאפילו בצואה ברשותו אין צריך הרחקה אלא עד מקום שכלה ריח חוץ לד׳ אמות, אלא הנידון הוא לדעת הפוסקים שבצואה ברשותו צריך להרחיק ד׳ אמות ממקום שכלה הריח. **נו. הפרי** מגדים (סי׳ עט א״א ס״ק יא, טו, משב״ז סק״ה) והמשנה ברורה (ס״ק יז, ביאור הלכה ד״ה ולא שינוי רשות) לא הכריעו בזה, וראה בביאור הלכה בהקדמת הסימן (בדין השביעי). **נז. עיין** בפמ״ג אם אפשר ללמוד מדבריו שדעתו נוטה לפסוק כדעת המקילים בזה. **נח. בחיי** אדם (כלל ג סי״ג) כתב שהמגן אברהם סובר כן בכל ריח רע שאין לו עיקר, שמי שאינו מריח מותר. **נט. והביא** שכן כתב הרשב״ם (ב״ב קנ: ד״ה אין נמדדין) לגבי האומר לחבירו בית כור עפר אני מוכר לך, היו שם נקעים עמוקים עשרה טפחים או סלעים גבוהים עשרה טפחים אינן נמדדין עמה. וכתב ע״ז הרשב״ם שזהו רק כשרחבים ארבע על ארבע טפחים שאז הוי מקום חשוב בפני עצמו. **ס. באליהו** רבה (שם סק״ו) תמה שהרי אין הלכה כרבא הסובר שם כן, אלא כרבה שצריך הפסק רשות היחיד גמורה. **סא. שהמוציא** מרשות היחיד לרשות הרבים בשבת חייב רק בהוציא כשיעור לרשות הרבים אחת, ואין מצטרף הוצאת חצי שיעור לרה״ר אחת עם חצי שיעור שמוציא לרה״ר אחרת. **סב. שספק** נכנס למקום שהטומאה שם קל יותר מודאי נכנס וספק נטמא, וכל שיש דבר המפסיק באמצע הוא בכלל ספק נכנס. **סג. שאם** הקנה לה מקום בחצירו לקניית הגט לא הקנה לה גם את מקום המקל שהוא כרשות אחרת, ואם נפל הגט על ראש המקל אינה מגורשת. **סד. בנשמת** אדם (כלל ג סק״ג) האריך לתמוה על דמיון הט״ז לגיטין וטומאה, שהרי בגמרא בבבא בתרא שם מבואר שגם מיצר מפסיק לענין טומאה, וכי יעלה על הדעת שכשתהיה צואה בשדה אחת ויהיה מפסיק בינו לבין השדה מיצר שיהיה מותר בקריאת שמע אפילו בתוך ד׳ אמות. ועיי״ש שצידד שאין צורך כלל שתהא הצואה על דבר שנחשב מקום אחר, אלא כל שלמעלה מעשרה היא רשות אחרת היא, עיי״ש באריכות. **סה. רשב״ץ** (ד״ה גרסינן), חדושי אנשי שם (על המרדכי, רמז עז) בשם רבינו יחיאל מפרי״ש, ב״ח (סוף סי׳ עט) בשם האגודה (ברכות סי׳ פ), מגן אברהם (שם ס״ק יד) בשם התשב״ץ, מסורת הש״ס בשם ספר גדולת מרדכי. **סו. והם** תרנגולי הודו. ב״ח (ס״ג ד״ה היתה) והובא במגן אברהם (ס״ק יד) ובמשנה ברורה (ס״ק כו). **סז. וראה** בהגהות הג״ר אליהו גוטמאכר וברש״ש (בתוס׳ ד״ה לית). **סח. הרשב״א** (ד״ה ירושלמי) כתב שפירוש זה אינו מסתבר כי אם כן היה לירושלמי לכתוב ובלבד ׳באדומה׳ ולא ׳באדומים׳, אלא ודאי הכוונה לתרנגולים אדומים. **סט. ובבית** יוסף (סי׳ עט ס״ה - ו ד״ה וכתב הרשב״א) הוסיף שמה שדקדקו הרא״ש ותלמידי רבינו יונה, ממה שלא התיר לקרוא אלא כנגד מי רגלי בהמה, אינו מדוקדק, כי כיון שכתב שכנגד מי רגלי אדם אסור, כתב שכנגד מי רגלי בהמה מותר. אבל בדין צואת בהמה, באמת לא אסר אלא כשריחה רע. **ע. וכתב** שמצינו דוגמת זה ברא״ש ובתלמידי רבינו יונה שכתבו שצריך להרחיק מצואת

צריך הרחקה ממקום שכלה הריח, אם כן אין חילוק בין סוגי הצואות, ובכל צואה שיש לה ריח רע מרחיק עד מקום שמגיע הריח.

שיטת הטור בדין צואת בהמה חיה ועוף

הטור (סי' עט) כתב שצואת כלבים וחזירים שלא נתן בהם עורות, דינם כצואת שאר בהמות שאין צריכים הרחקה, ואם יש בהם ריח רע מרחיק עד שכלה הריח. **והבית יוסף** (שם ד"ה ומ"ש אלא) פירש דבריו שכוונתו לריח כנבילה המסרחת שדינה כצואת אדם, ואם כן צריך לפרש בדבריו שצריך הרחקה ד' אמות ממקום שכלה הריח, וכן פסק **בשולחן ערוך** (שם ס"ד). **והמגן אברהם**[עא] (שם ס"ק יג) חולק שכוונת הטור אינה שהם כצואת אדם, אלא שיש להרחיק מהריח כדין ריח רע שאין לו עיקר[עב]. והקשה המגן אברהם לדעת הבית יוסף איך פסק בשולחן ערוך (שם ס"ה) שההולך בדרך ורואה צואת בהמה כנגדו אינו צריך לחשוש שהיא צואת חמור שצריך להרחיק ממנה ד' אמות ממקום שכלה הריח, אלא אם אין מגיע אליו הריח מותר לקרוא, והרי לדעת הבית יוסף אם יש ריח צריך הרחקת ד' אמות ממקום שכלה הריח וצריך לומר שכונתו שאין צריך לחשוש שיש לה ריח ואין צריך לבדוק אם יש לה ריח.

אם צואת בהמה חיה ועוף המסרחת שוה לדין צואת אדם

עוד כתב **המגן אברהם** (שם ס"ק יג) שצואת חמור הרכה היא כצואת אדם לגמרי שאף אם לא יהא בה ריח צריך להרחיק ממנה. **והביאור הלכה** (ד"ה צואת חמור) כתב שמסברא אין דין זה ברור, שאפשר שרק אם יצאו מהבהמה כשהם מסריחים חל עליהם שם צואה לכל דבר, אבל אם מתחילה היו בלא ריח אינם צואה כלל, והמגן אברהם לא ציין מקור לדין זה. ואפשר שהוקשה לו לדעת **הבית יוסף** שצואת כל בהמה אם יש לה ריח דינה כצואת אדם, אם כן מה החילוק בין צואת חמור הרכה לצואת כל בהמה, ומזה חידש המגן אברהם שצואת חמור היא צואה גמורה אף בלי ריח כלל[עג], ואם כן לדעת המגן אברהם עצמו שחולק על הבית יוסף אין לזה הכרח.

עוד כתב הביאור הלכה (ד"ה דינם) שסתימת דברי **השולחן ערוך** שדן צואת בהמה חיה ועוף המסרחת כצואת אדם, משמע שאפילו נפסק הריח אסור כמו בצואת אדם, וכן כתב **בספר מנחת שמואל** (הלכה ברורה, ד"ה אמר רבא), אך מסברא אין לזה הכרח[עד] עיי"ש. **ובאפיקי מגינים** (שם סק"ו) האריך שצואת אדם נאסרה הן מצד הריח רע שבה והן מצד עצמותה אפילו בלא הריח רע שבה, ולכן אסורה גם כשהיא יבשה או שלא היה בה ריח, אבל צואת בהמה חיה ועוף המסרחת אין לאוסרה ולדמותה לצואת אדם אלא בריח רע שבה, ולכן אין לאסור כלל אם אין בה ריח או אפילו היה בה ריח ונתייבשה או עורות כלבים שהיה בהם עורות והוציאום מתוכם.

איסור שינה בבית המדרש

אתו חזו הני ציפי דבי רב דהני גנו והני גרסי. הבית יוסף (סי' קנא ס"ג ד"ה ולא) הביא מהמהר"י בן חביב והנמוקי יוסף (מגילה כח: ד"ה ואין) שהוכיחו מהסוגיא שאע"ג שאסור לישן אפילו שינת עראי בבית הכנסת, מכל מקום בבית המדרש מותר לישון. וכן פסק להלכה **בשולחן ערוך** (שם ס"ג) שישנים בבית המדרש.

ובהגהות רעק"א (בשו"ע שם) הקשה, שהרי אמרו בגמרא במגילה (כח:) שאע"ג שבתי כנסיות אין ניאותין בהם ואין מטיילין בהם, מכל מקום חכמים ותלמידיהם מותרים, והקשו **הראשונים** מהמסופר שם בגמרא שרבינא ורב אדא בר מתנה החמירו לא להיכנס לבית הכנסת מפני הגשם אם לא היה זה לצורך לימודם. ונאמרו בזה כמה תירוצים בראשונים: א. **הרמב"ם** (תפילה פי"א ה"ו) כתב שכל מה שהם מותרים ליהנות מהם היינו רק במקום הדחק. ב. **הר"ן** (שם ד"ה רבינא) תירץ שרק בבית המדרש מותר לתלמיד חכם להשתמש ולא בבית הכנסת. ג. **ובהגהות אשר"י** (על הרא"ש מגילה פ"ד ס"ז) תירץ שאע"פ שמעיקר הדין מותר לאכול ולשתות בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, רבינא ורב אדא החמירו על עצמם שלא ליהנות מבית הכנסת. הרי שלדברי כל הראשונים תלמידי חכמים מותרים ליהנות בבית המדרש לפחות בשעת הדחק, ואם כן קשה[עה] מה הביאו המהר"י בן חביב והנמוקי יוסף ראיה מסוגייתנו שמותר לכל אדם לישן בבית המדרש, והרי יש לומר[עו] שרק לתלמידי חכמים התירו, אבל לסתם אדם שאינו תלמיד חכם לא התירו[עז].

ובפרי יצחק (שו"ת, ח"ב סי' ה ד"ה אבל) כתב שהמהר"י בן חביב אכן סובר כשיטת הר"ן שחכמים ותלמידיהם מותרים רק בבית המדרש אבל בבית הכנסת אסורים, ולזה הביא ראיה מסוגייתנו שמותר לישן בבית המדרש, וגם מה שפסק השולחן ערוך הוא רק לחכמים ותלמידיהם שמותרים בשינה בבית המדרש.

האם יש חילוק בין שינת קבע לשינת עראי

על דברי **השולחן ערוך** (שם) שפסק כדברי **המהר"י בן חביב** ששינה בבית המדרש מותרת, הקשה **הש"ך** (יו"ד סי' רמו ס"ק טו) שסותר דבריו, כי ביורה דעה (שם סט"ז) פסק שאין ישנים בבית המדרש, ובבית יוסף ציין שמקורו בגמרא במגילה (כח.) שאמר ר' זירא שאחד מהסיבות שזכה לאריכות ימים שלא ישן בבית המדרש לא שינת קבע ולא שינת עראי, ובסנהדרין (עא.) אמרו כל הישן בבית המדרש תורתו נעשית קרעים. ותירץ הש"ך לחלק בין שינת קבע לשינת עראי, שרק שינת עראי מותרת, ור' זירא נמנע אף ממנה ממידת חסידות, אבל שינת קבע אסורה. וכך כתבו **המהרש"א** (מגילה שם ח"א ד"ה ולא ישנתי) **והגבורת ארי** (תענית כ: ד"ה ולא ישנתי)[עח].

אכן בפרי יצחק (שו"ת, ח"ב סי' ה ד"ה ודבריו) הקשה שהרי עיקר ראייתו של המהר"י בן חביב מסוגייתנו, ו'גני' הוא לשון שינת קבע ומוכח שמותר אף בשינת קבע. עוד הקשה מסוגיית הגמרא בסוכה (כו.) שאמרו שם שבמקום שאסור לישן שינת קבע גם אסור לישן שינת עראי מכיון שאין קבע לשינה. עוד קשה ממה שאמרו בגמרא בעירובין (עג.) בעא מיניה רב חייא בר אבין מרב ששת, בני בי רב שהיו לנים בבית המדרש האם מודדים להם תחום אלפיים אמה מבית המדרש. ואם היו ישנים בבית המדרש רק שינת עראי ודאי שלא היו מודדים משם אלפיים אמה, אלא ודאי היו ישנים בבית המדרש שינת קבע.

לכך כתב הפרי יצחק שהדבר פשוט שהמהר"י בן חביב שהתיר לישון בבית המדרש התיר גם בשינת קבע[עט], אלא שהתיר כן רק לחכמים ותלמידיהם[פ], ואף שמעיקר הדין מותר לישון בבית המדרש בין קבע בין שינת עראי, מכל מקום מידת חסידות היא שלא לישן אפילו שינת עראי כמו שנמנע ר' זירא מלישן וכן מה שאמרו שנעשית תורתו קרעים הוא משום שראוי ממידת חסידות לא לישן אבל אין זה מעיקר הדין, וזהו שפסק השולחן ערוך ביורה דעה שאין ישנים בבית המדרש וכוונתו ממידת חסידות[פא].

ביאור החילוק בין דברי תורה לקריאת שמע

וה"מ בדברי תורה אבל בק"ש לא. רש"י (ד"ה וה"מ) פירש שהחילוק בין לימוד תורה לקריאת שמע, משום שבלימוד התורה אי אפשר שכל פעם שאחד מן הלומדים יפיח יצטרכו כולם לצאת, אבל בקריאת שמע יכול לצאת לחוץ ולקרוא. וכתב **המגן אברהם** (סי' עט ס"ק טו) שלפי זה גם בדברי תורה אם לומד ביחידות ויכול לצאת למקום אחר, אסור לו ללמוד כאן. אך אפשר שלא גזרו רבנן כלל בלימוד תורה ואינו צריך לצאת אף אם יכול.

אמנם הלבוש (שם ס"ט) כתב שהטעם שהחמירו בק"ש משום שהוא שבח ביותר לה' יתברך, ועל כן אסרו עד שיכלה הריח[פב].

חתולים לפי שריחה רע מאוד, וכתבו שאע"פ שלא נזכר דבר זה בפירוש, מכל מקום יש ללמוד כן ממה שאמרו בירושלמי (שם) 'לוי אמר מרחיקין מצואת חזיר ומצואת נמיה ומצואת תרנגולין ד' אמות', וצואת חתולים דינה כמו צואת נמיה, ומה שהזכיר בירושלמי נמיה, הוא משום שהיו רגילים לגדלם בתוך ביתם כמו שאנו מגדלים חתולים. הרי שאע"ג שלא נכתב צואת חתולים, למדוה הראשונים מצואת נמיה שריחה רע מאוד ודומה לה, ואם כן גם הרמב"ם למד מצואת חמור הבא מן הדרך שריחו רע, שכל צואה שריחה רע מאוד אסורה. **עא. וכן** המהרל"ח בחדושי הגהות על הטור (סק"א). **עב. ולהלכה** פסק בדרך החיים (דין ממה צריך להרחיק נקר"ש ס"ו) שבדיעבד יחזור ויקרא קריאת שמע מספק ובתפילה יחזור ויתפלל על תנאי שאם יצא תהא נדבה, והמשנה ברורה (ס"ק כד) פסק שבתפילה אין להחמיר כלל בדיעבד, כיון שרוב האחרונים פסקו כהמגן אברהם. **עג. וכן** כתב במחצית השקל שזהו מקורו של המגן אברהם. **עד. והוסיף** שמא זהו לשון השו"ע 'צואת חמור הרכה', שאם נתייבשה וכבר אינה רכה מותר, ויש לדחות שכוונתו שאם היתה יבשה מתחילתה מותר. **עה. ראה** גם בביאור הגר"א (שם ס"ק יב) שהוכיח עוד להתיר שינה בבית המדרש מהגמרא במגילה (כח.) שאלו תלמידיו את ר' זירא במה הארכת ימים, אמר להם מעולם וכו' ולא ישנתי בבית המדרש לא שינת קבע ולא שינת עראי, וכן מובא בגמרא תענית (כ:) על רב אדא בר אהבה, וכן מובא בגמרא סוכה (כח.) שרבי יוחנן בן זכאי ורבי אמי השתבחו בזה שלא היו ישנים בבית המדרש. ואם נאמר שהדבר אסור מעיקר הדין מה שבח יש בזה, אלא ודאי הדבר מותר מעיקר הדין ורק ממידת חסידות החמירו על עצמם. וגם על ראיות אלו יש להקשות קושיית רעק"א, שהרי הם היו תלמידי חכמים ומעיקר הדין הותר להם, ועל כן נשתבחו בכך שלא היו ישנים, אבל מנין שגם סתם אדם מותר בשינת עראי בבית המדרש. **עו. ובאמת** הרשב"א (שו"ת, ח"ד סי' רעח) כתב שדווקא לחכמים ותלמידיהם מותר לישן בבית המדרש, אבל לסתם אדם אסור. **עז. במשנה** ברורה (שם ס"ק טז) כתב שכיון שבבית המדרש אדם עשוי לשהות הרבה זמן ללמוד ולשמוע דברי תורה וקשה להיזהר משינת עראי, על כן לא אסרו זאת לשום אדם. **עח. בגבורת** ארי העיר, שלפי זה אנו צריכים להעמיד סוגייתנו בשינת עראי, אם כן קשה איך הביא רב ששת ראיה שריח רע שאין לו עיקר מותר ממה שדרך הישן להפיח ואע"פ כן שאר התלמידים למדו, והרי בשינת עראי אין דרך להפיח וכמבואר בגמרא בסוכה (כו.) שמותר לישן שינת עראי בתפילין משום שבשינת עראי אין דרך להפיח. ותירץ שבשינת עראי, ההפחה היא מילתא דלא שכיחא, אבל בהנהו ציפי שהיו רבים לא יתכן שאחד מהם לא יפיח, אף שישנו רק שינת עראי. **עט. וכן** מבואר בלבוש (סי' קנא ס"ג) שלתלמידי חכמים ששוהים הרבה בבית המדרש מותרים גם בשינת קבע, כי אי אפשר שישהו שם הרבה זמן בלא לישן, והוי כאילו התנו בהקמתו שיהיה מותר לישן שם. **פ. וכחילוק** הר"ן. אכן עיי"ש בפרי יצחק שתמה בזה שהרי מדברי השולחן ערוך שם (ס"א) מוכח שסבר כחילוקו של הרמב"ם שהתיר רק בשעת הדחק, עיי"ש. **פא. והוסיף** עוד שהרמב"ם והטור לא הביאו כלל איסור שינה בבית הכנסת, אך בהלכות תלמוד תורה (רמב"ם פ"ד ה"ט, טור יו"ד סי' רמו) הביאו שאין ישנים בבית המדרש והמתנמנם נעשית תורתו קרעים, ומבואר לדעתם שאין איסור מן הדין כלל בשינה מצד כבוד המקום, ומה שאסור בבית המדרש הוא רק מידת חסידות משום ביטול תורה. **פב. וכבר** רמז במאמר מרדכי (שם סק"ח) שלפי טעמו של הלבוש, אין מקום לדברי המגן אברהם ואף לומד ביחידות אינו צריך לצאת למקום אחר. אך תמה מדוע שינה הלבוש מטעמו של רש"י.

דין הפחה שלו

ודברי תורה נמי לא אמרן אלא דחבריה אבל דידיה לא. הרא"ה (ד"ה לא) כתב שאפילו הוא עצמו אינו אסור אלא בשעה שמפיח, אבל לאחר הפחה מה לי דידיה מה לי חבריה, והרי כבר אין להפחה בעולם. **ובאליה רבה** (סי' עט ס"ק יז) הביא שכן מבואר **בתשובות הרא"ש** (כלל ד סוף ס"א) שכתב שהמפיח בשעת לימודו אינו צריך להרחיק אלא ימתין עד שיכלה 'הרוח', ומבואר שאינו צריך להמתין עד שיכלה הריח, אלא די במה שגמר להפיח[פג]. וכן כתב רבינו מנוח (קריאת שמע פ"ג הי"ב, הי"ד) שגורסים 'עד שתכלה הרוח' דהיינו שיפסוק קול העיטוש, והיינו כדי שלא ישמע קול עיטושו במקום קריאתו[פד].

אך כתב **במאמר מרדכי** (שם סק"ז)[פה] שמגירסת **רש"י** שלפנינו (ד"ה אבל) שכתב 'אבל לדידיה, הפיח הוא עצמו ממתין עד שיכלה הריח', מבואר שחולק על הרא"ה וסובר שצריך להמתין עד שיכלה 'הריח'. וכן מבואר **ברמב"ם** (קריאת שמע פ"ג הי"ד) שכתב 'וכן הקורא שיצאת ממנו רוח מלמטה, יפסיק עד שיכלה באשה וחוזר לקריאתו' וכתב **הכסף משנה** דהיינו עד שתכלה ריחה הרע, וכן מבואר בראש בפסקיו (סי' מז) שכתב 'אבל בדידיה לא עד שיכלה הריח'. וכן פסק **בשולחן ערוך** (שם ס"ט)[פו].

צואה עוברת

צואה עוברת. רש"י (ד"ה צואה) פירש שנושאים לפניו גרף של רעי להעבירו. **והרמב"ם** (קריאת שמע פ"ג הי"ג) פירש כגון שהיתה הצואה צפה על פני המים.

והרא"ה (ד"ה אמר) כתב [לשיטתו ש'וכסית את צאתך' הוא דווקא מכוסה בעפר ולא מכוסה בכלי] שכל הנידון בצואה עוברת היינו כשהיא מכוסה ואין ריחה נודף, כי אם היא מגולה אין מקום להתיר משום שריחה נודף, ואם היתה עומדת גם אביי מודה שאסור לקרוא בתוך ד' אמות שלה משום שכיסוי הצואה לא מועיל, ורק כשהיא עוברת ומכוסה סובר אביי שמותר.

אם יש דין כמלוא עיניו בצואה עוברת

רבא אמר אסור לקרות ק"ש. כתב **הרמב"ם** (קריאת שמע פ"ג הי"ג) 'ואסור לקרות כנגדן עד שיעברו ממנו ד' אמות'. וכתב **הכסף משנה ובבית יוסף** (סי' עו ס"ג ד"ה ופי) שלשון הרמב"ם 'כנגדן' משמע שהצואה עוברת לפניו, ומכל מקום אין צריך להרחיק מלוא עיניו ככל צואה לפניו אלא רק ד' אמות, וצריך לומר בטעמו שכיון שהצואה עוברת והולכת למקום אחר, די בהרחקת ד' אמות, וכן פירש **מהר"י אבוהב** (על הטור שם). אך שוב כתב הבית יוסף שכיון שאין לחילוק זה מקור, יש לדחוק שאין כוונת הרמב"ם 'כנגדן' דהיינו כשהם לפניו, אלא רק כשעוברת לצדדיו או לאחריו, ולכך די בהרחקת ד' אמות, אבל אם הצואה עוברת לפניו צריך להרחיק כמלא עיניו[פז].

אכן הדרכי משה (שם סק"א) **והב"ח** (שם ד"ה העבירו) הסכימו למהר"י אבוהב בדעת הרמב"ם שמה שכתב 'כנגדן' היינו לפניו[פח], ואפילו בעומדת לפניו די בהרחקת ד' אמות בלבד בצואה עוברת. ומה שכתב הבית יוסף שלא מצינו לזה גילוי בגמרא, כתב הב"ח שכיון שאביי מתיר לגמרי בצואה עוברת לקרוא כנגדה, לא מסתבר שרבא מחמיר כל כך להצריך כמלוא עיניו אלא די בכך שאוסר ד' אמות. אכן **הט"ז** (שם סק"ג) תמה שהרי בגמרא מבואר שכל מה שחילק אביי בין עוברת לעומדת משום שדימה צואה למצורע, ורבא סבר שאין מקום ללמוד צואה ממצורע, אם כן אין מקור כלל לחלק בין עוברת לעומדת למסקנת הגמרא. **ובאליה רבה** (שם סק"ד) כתב בביאור המקור להקל בצואה עוברת להרחיק רק ד' אמות, לפי דברי **הרשב"א** (הובאו לעיל בענין 'מחלוקת הרא"ש והרשב"א אם בצואה יש גם משום 'ולא יראה בך'') שבכל צואה ישנו איסור מחמת שני עניינים, בתוך ד' אמותיו אסור משום 'והיה מחניך קדוש' וכמלוא עיניו אסור משום 'ולא יראה בך', ובצואה עוברת אמרו בגמרא 'הכא והיה מחניך קדוש אמר רחמנא והא ליכא', ומשמע שרק דין זה קיים בצואה עוברת ואין בו משום 'ולא יראה בך', ולכך אינו אסור אלא בתוך ד' אמות שלו שהוא בכלל 'מחנהו'[פט]. עוד דקדק כן ממה שאמר רב פפא פי חזיר כצואה עוברת, והיה לו לומר 'כצואה' בלבד, אלא ודאי שיש דין שונה בצואה עוברת.

והט"ז (שם) כתב לפרש דברי הרמב"ם, שמדובר באופן שהוא קורא ק"ש ואדם אחר עובר לפניו מצד לצד עם צואה עוברת או ששטה על המים מצידו לצידו, ואם כן אין לאסרו כמלא עיניו, שהרי הצואה עוברת מצד לצד שלו, ובצידו מבואר **בשולחן ערוך** (סי' עט ס"א) שהוא כמו אחוריו שצריך להרחיק רק ד' אמות, ועל כן כתב הרמב"ם שמרחיק ד' אמות[צ].

מדוע למדו צואה עוברת מטומאת צרעת ולא מטומאת מת

אמר אביי מנא אמינא לה דתנן הטמא עומד תחת האילן. כתב **רש"י** (ד"ה הטמא) שהברייתא אינה עוסקת בנושא את המת כי במת אין הבדל אם הוא יושב או עומד או מהלך, אלא מדובר במצורע שנאמר בו (ויקרא יג מו) 'בדד ישב מחוץ למחנה מושבו', ועל כן אינו מטמא במהלך. **ותוספות הרא"ש** (ד"ה אמר) הקשה מדוע אביי לומד דין צואה עוברת מטומאת מצורע שאינו מטמא כשהוא עובר, ולא לומד דין צואה עוברת מטומאת מת שמטמא גם כשהוא עובר. ותירץ שלא מסתבר להחמיר כל כך בצואה עוברת לענין תפילה.

מצורע מטמא בעומד או רק ביושב

הטמא עומד תחת האילן והטהור עובר טמא, טהור עומד תחת האילן וטמא עובר טהור. כך היא גירסת הסוגיא כאן, וכתב **רש"י** (ד"ה הטמא) שאין צורך שהוא דווקא ישב כי כשקובע עצמו לעמידה חשוב יושב, אבל מהלך אינו קובע עצמו ועל כן אינו מטמא. אכן בסוגיית הגמרא בקידושין (לג:) מובאת הברייתא כך, 'טמא עומד תחת האילן וטהור יושב טהור, ואם ישב הטמא הטהור טמא', הרי שדי בכך שהטמא עומד כדי שלא יטמא, וכך ביאר שם **רש"י** (ד"ה ה"ג) שהעיקר תלוי אם הוא עומד או יושב, וכל שהוא עומד אינו מטמא, ושלא כסוגיית הגמרא כאן. **והרמב"ן** (שם ד"ה ה"ג) כתב[צא] שהעיקר כסוגיית הגמרא כאן, שהרי הביאו ראיה מזה לצואה עוברת, ואם מצורע מטמא דווקא ביושב ולא בעומד, היה לנו להתיר גם צואה עומדת, וזה לא מצאנו חילוק בצואה בין עומדת ליושבת. וכן הוא **ברמב"ם** (טומאת צרעת פ"י הי"ג).

פי חזיר

פי חזיר כצואה עוברת פשיטא לא צריכא אע"ג דסליק מנהרא. בתלמידי רבינו יונה (ד"ה ופי) פירשו שאין הרחיצה מועילה לחזיר, כיון שדרכו ללכלך פיו כל היום מצואתו, על כן נידון כגרף של רעי. **והרא"ה** (ד"ה אמר)[צב] פירש שפיו של חזיר חשוב כצואה מכוסה בחרס.

ספק צואה באשפה אסורה

ספק צואה בבית מותרת באשפה אסורה. בטעם האיסור באשפה כתב **הרמב"ם** (קריאת שמע פ"ג הט"ו) שחזקת האשפה שהיא מקום הטינופת. וכן כתבו **הרא"ה** (ד"ה אמר רב יהודה) **והריטב"א** (ד"ה באשפה) שחזקת אשפה שיש בה צואה. וכן כתב **השולחן ערוך** (סי' עו ס"ו) 'ספק אם צואה באשפה אסור משום דחזקת אשפה שיש בה צואה'. וכתב **המשנה ברורה** שאין כוונתם שצריך להניח בודאי שיש שם צואה, שאף מספק יש להחמיר כדין ספק דאורייתא, אלא כוונתם שכיון שדרך להיות שם אשפה אף שלא ידוע לו כלל שיש שם אשפה אסור מספק[צג]. **ובישועות יעקב** (שם סק"ג) **ובאפיקי מגינים** (שם סק"ו) כתבו שממה שהוצרכו לדין חזקה, ולא היה די להם להחמיר בספק דאורייתא, יש ללמוד לענין דיעבד, שאפילו אם לא היה לו סיבה להסתפק, אלא שקרא בצד אשפה והלך משם, צריך לחזור ולקרוא, כיון שישנה חזקה שיש שם צואה. אבל קרא בסתם מקום שיש עליו ספק אם יש שם צואה שנפסק **בשולחן ערוך** (שם ס"ח) שאם מצא אח"כ צואה צריך לחזור ולקרות, משמע דווקא בדק ומצא, אבל אם לא בדק והלך לו, יצא בדיעבד ואינו צריך לחזור ולקרוא. ומשום ששם מדובר בספק השקול, אבל במקום שיש חזקה, הרי זה כמו ודאי וכמו שמצא דמי[צד].

גדר ספק צואה המותרת בבית

שם. כתב **המאירי** (ד"ה מי) שסוגייתנו עוסקת באופן שמריח ריח רע ואינו יודע אם יש שם צואה או שיודע שהיתה שם צואה אלא שאינו יודע אם הוציאו אותה משם או לא, וספק כזה נאסר באשפה, ובבית אפילו ספק זה מותר. וכן

פג. **אמנם** הבית יוסף (שם ס"ח ד"ה וכתב הרא"ש) הביא את דברי הרא"ש האלו וגרס בהם עד שיכלה 'הריח'. אך העיר עליו במאמר מרדכי (שם סק"ז) שלא היה צריך להביא ראיה מדברי הרא"ש בתשובה, לדבר שהוא דין ערוך בגמ'. פד. **אך** במסקנת דבריו כתב שעיקר הגירסא היא עד שיכלה 'הריח' והיינו שצריך להמתין עד שיכלה הריח. פה. **ורמז** לזה הגר"א (אמרי נועם, סוף ד"ה אתמר). פו. **במהרי"ל** דיסקין (שו"ת, קונטרס אחרון סי' ה אות ד) הסתפק בשלשה שלמדו והפיחו כולם, האם חייב כל אחד להפסיק מלימודו כיון שהוא עצמו הפיח, או שמא יש לומר שריח רע שלו מתבטל ברוב ריח רע של חביריו, ואינו מחויב להפסיק מלימודו בשבילם. פז. **והוסיף** שכן מדוקדק בלשון הטור שכתב שצריך להרחיק ממנה ולא הזכיר את שיעור ההרחקה, והיינו משום שצואה עוברת דינה כסתם צואה ששיעור ההרחקה שלה מבואר בסי' עט, מלפניו כמלוא עיניו ומאחוריו ד' אמות. וכן סתם בשולחן ערוך (ס"ג) 'העבירו לפניו צואה אסור לקרות כנגדה'. פח. **באליהו** רבה (שם סק"ד) הביא ראיה שלשון 'כנגדו' היינו לפניו, מדברי הגמרא להלן (כו.) שהקשתה מדברי רב חסדא שאמר 'עומד אדם כנגד בית הכסא ומתפלל' על רב הונא שאמר לפניו מרחיק מלא עיניו. והוסיף עוד להוכיח שזו כוונת הרמב"ם, כי אם נאמר שמדובר באחוריו או צדדיו, נמצא דינה ככל צואה ולא היה הרמב"ם צריך להזכיר שמרחיק רק ד' אמות, וממה שהוצרך הרמב"ם להדגיש זאת מוכח שמדובר בלפניו ולכך הוצרך ללמדנו שאעפ"כ אינו חייב להרחיק אלא ד' אמות. פט. **וכן** כתב במגן גיבורים (שם סק"א), אך העירו שמסברא קשה לחלק בזה שסוף סוף כיון שרואה את הצואה לפניו מדוע שלא יהא בכלל 'ולא יראה בך'. ועיי"ש שצידדו לחלק בין צואה עוברת לפי חזיר לדעת הרמב"ם. צ. **במגן** גיבורים (שם) כתב שלדעת המגן אברהם (סי' עט סק"ג) שצדדים שלפניו כלפניו דמי, אי אפשר לפרש כהט"ז שאף באופן זה הוא כלפניו לגמרי. צא. **וכך** כתב הגר"א (אליהו רבה, נגעים פי"ג מ"ז) עיי"ש. צב. **הרא"ה** לשיטתו שצואה המכוסה בכלי ולא בעפר הרי היא כמגולה. צג. **והוסיף** שכן משמע בלבוש (שם ס"ו) שכתב 'ספק צואה באשפה ספיקא דאורייתא היא שדרך אשפה להיות בה צואה ואסור לקרות'. צד. **והביאו** להלכה בביאור הלכה (שם ס"ח ד"ה

כתב בספר הכתים (קר"ש שער ה סכ"א) 'כגון שהיה יודע שיש שם צואה ונסתפק לו אם פינוה או שהיה בבית שרגילין שם התינוקות'. וכיוון לדעתם בערוך השולחן (סי' עו סי"ג) וביאר שאם לא הוחזקה כלל צואה בבית, אין זה 'ספק צואה' כלל. אך כתב שמדברי תלמידי רבינו יונה (ד"ה הואיל) משמע שחולקים, שהעמידו דברי הגמרא (לעיל כג:) 'התפלל ומצא צואה במקומו הואיל וחטא אע"פ שהתפלל תפילתו תועבה', באופן שמצויים שם קטנים, והיה עליו חיוב לבדוק המקום. ומוכח שדי בכך שישנם קטנים בבית כדי שיאסר אף בבית מספק[צה], וכתב שלדבריהם צריך לומר שספק צואה בבית מותרת, היינו באופן שאין שם קטנים כלל, אף שקצת קשה מדוע באופן זה הוא 'ספק צואה' הרי אין סיבה להסתפק כלל. וכתב שאולי מדובר באופן שיש קטנים אך אין ידוע שהולכים שמה, ובאופן זה נקרא ספק צואה בבית ומותרת. וברשב"ץ (ד"ה אמר רב יהודה) מבואר שפירש ספק בבית מותר לענין שאין צריך לבדוק אם יש שם צואה ואם התפלל ומצא שהיתה שם צואה בדיעבד אינו חוזר ומתפלל, והביא בשם תוספות שהחמירו אף בבית, שאם מצא צואה כנגדו חוזר ומתפלל, ופירשו ספק בבית מותר באופן שיש שם דבר מה שמסתפק עליו אם הוא טיט או צואה.

מצא צואה בבית ומסופק אם היא של אדם או של כלבים

שם. השלטי גיבורים (אות ז) הביא בשם הריא"ז שפירש ספק צואה בבית מותר, כשמצא צואה ומסופק אם היא צואת אדם האסורה או צואת כלבים המותרת, בבית מותר ובאשפה אסור. והפרי חדש תמה עליו הרי ספק השקול לגמרי הוא, ואין מקום לומר חזקת בית שאין בו צואה כשהצואה לפנינו אלא שספק אם אסורה היא או מותרת והיה לנו לומר בזה ספק דאורייתא לחומרא. ובישועות יעקב (סי' עו סק"ג) ביאר דעת ריא"ז שכיון שבית בחזקת שאין בו צואה, יש להעמידו בחזקתו אף אחר שנולדה ריעותא לפנינו כשנמצאה הצואה המסופקת, ומצינו בזה מחלוקת רש"י ותוספות בפסחים (ט.) בנכנס עכבר לבית בדוק וצבור בידו ואין ידוע אם הוא חמץ או מצה, האם יש להעמיד את הבית בחזקת בדוק אף אחר שנולדה ריעותא לפנינו [כן דעת תוס'] או שכיון שנולד הספק על חתיכה מסוימת אין מקום לדון על פי חזקת הבית שאין חזקת הבית סיבה להכריע על החתיכה אם היא חמץ או מצה [כן דעת רש"י]. ואם כן יש לומר שדעת הריא"ז כדעת התוספות שאף בזה שייך חזקה. וכיון שלהלכה נפסק (או"ח סי' תל"ט ס"א) כדעת רש"י שאין דנים חזקת בדוק במצב כזה, נמצא שאין הלכה כריא"ז. ובמגן גיבורים (שלה"ג סק"ג) הקשה עוד, שאף אם נדון את הבית בחזקת שאין בו צואה, מכל מקום לכתחילה אין סומכים על החזקה במקום שיכול לברר חוץ מאם לא הוחזק האיסור כלל כמו שכתב המגן אברהם (סי' תלו סק"ד), ואם כן בבית שיש שם צואה מסופקת ודאי צריך לכתחילה לברר הדבר ואין אנו יכולים לסמוך על חזקה.

והמגן אברהם (סק"י) כתב שבאופן זה הולכים אחר המצוי, שאם מצויים יותר תינוקות מכלבים אפילו בבית אסור, ואם באשפה מצויים יותר כלבים תולים בכלבים ומותרים. והקשה הפרי מגדים (שם א"א סק"י), הרי כל סתם אשפה אסורה משום שדרך לזרוק שם צואת אדם, ואם כן אפילו אם מצויים יותר כלבים, מכל מקום די בצואת אדם אחת שתהיה שם אף היא כדי לאסור. ובמשנה ברורה (שם ס"ק כב, ביאור הלכה ד"ה ספק) תירץ שהמגן אברהם מדבר באופן שבדק את האשפה ולא נשאר בה צואה כי אם זה, ועל כן צואה זו אנו תולים שהיא של כלבים, אבל בלא בדק את האשפה, בין כך אסורה כיון שסתם אשפה חזקה שיש בה צואה.

ביאור דעת הרמב"ם בדין ספק צואה בבית מותרת

שם. בתהלה לדוד (סי' עו סק"ג) הקשה בדעת הרמב"ם, שבהלכות קריאת שמע (פ"ג הט"ו) כתב 'היה קורא קריאת שמע בבית ונסתפק לו אם יש שם צואה הרי זה מותר לקרות. היה קורא באשפה ונסתפק לו אם יש שם צואה או אין שם, לא יקרא עד שיבדוק, שחזקת אשפה שהיא מקום הטינופת'. ומשמע שבבית מותר לו לקרוא אפילו כשיש לו ספק, כל זמן שאין המקום בחזקת איסור. ואילו בהלכות תפילה (פ"ד ה"ח) פסק שלא יתפלל אדם במקום שאינו בחזקת טהרה עד שיבדקנו. ומבואר שגם כשנתעורר לו ספק בבית, אסור לו לקרוא. ותירץ שודאי אסור לו לאדם להתחיל להתפלל כשנתעורר לו ספק אם יש במקום זה צואה, ומה שפסק בהלכות קריאת שמע שבבית מותר לו לקרוא גם כשנתעורר לו ספק, היינו באופן שכבר התחיל לקרוא ק"ש, ובאמצע קריאתו נתעורר לו ספק האם יכול להמשיך ולקרוא, וכיון שהתחיל לקרוא בהיתר וחזקת בית שאין שם צואה, מותר לו להמשיך ולקרוא[צו].

ביאור הלימוד שמי רגלים אסורים רק כנגד העמוד

לא אסרה תורה אלא כנגד עמוד בלבד. בתלמידי רבינו יונה (ד"ה מי) ובריטב"א (ד"ה ספק) ביארו שמצינו שני פסוקים בענין, האחד 'והיה בשבתך חוץ וחפרת בה ושבת וכסית את צאתך' (דברים כג יד), ומפסוק זה למדים שאף מחוץ למחנה צריך לכסות את הצואה, כיון שפעמים שהולכים שם ומדברים בדברי תורה. ובפסוק השני שמדבר על מי רגלים נאמר (שם שם י) 'ויד תהיה לך מחוץ למחנה ויצאת שם', הרי שלא הצריך כיסוי אלא רק כשיצא מחוץ למחנה, כיון שבמחנה מדברים בדברי תורה תמיד ואסור לדבר בשעת קילוח השתן, אבל לא הצריך כיסוי כיון שאין איסור לדבר בדברי תורה כנגד מי רגלים עומדים.

גדר איסור קילוח מי רגלים

שם. הרשב"א (לעיל כב: ד"ה היה) כתב 'אבל מי רגלים אינו אסור דאורייתא אלא כנגד עמוד ומדכתיב ולא יראה בך ערות דבר וכדאיתא לקמן'. ובאגרות משה (שו"ת, ח"א סי' כו) הקשה איך הביא הרשב"א פסוק זה 'ולא יראה בך ערות דבר', והרי פסוק זה מדבר על איסור קריאה כנגד הערוה, ומה זה שייך לאיסור קריאה כנגד מי רגלים. וביאר שהוקשה לרשב"א שאם מה שאסרה תורה כנגד הקילוח הוא משום שקילוח מי רגלים מאוס כצואה, איזה טעם יש להתיר כשהוא נמצא על הקרקע, ולכך פירש הרשב"א שכל האיסור הוא לקרוא כנגד הקילוח משום שהקילוח כשהוא מחובר לערוה הוי כערוה עצמה ואסור משום 'ולא יראה בך ערות דבר'.

וכתב באגרות משה שלפי דבריו יהיה חומרא כשרואה דרך חלון של זכוכית את הקילוח של המי רגלים, שיהיה אסור כמבואר בגמרא (להלן ע"ב) שערוה שנמצאת מאחורי חלון אסור כיון שזה עדיין בכלל 'ולא יראה בך', אך אם נאמר שכל איסורו משום צואה, יהיה מותר שהרי בצואה בעששית מותר לקרוא כנגדה.

אמנם בציץ אליעזר (שו"ת, ח"ח סי' א סק"ח) כתב שאין בדיוק זה בלשונו של הרשב"א בכדי לבנות הלכה מחודשת כזאת. אלא עיקר כוונת הרשב"א לחלק ולומר שבצואה צריך שיהיה המחנה קדוש, והיינו שגם אחרי עשיית הצרכים יכסה את הצואה הנשארת במחנה, אבל במי רגליים עיקר האיסור מן התורה הוא משום 'ולא יראה בך' דהיינו בקרבך בשעת עשיית הצרכים אבל לאחר מכן אין במי רגלים כדי לגרום שלא יחשב מחנהו קדוש ואין צריך כיסוי.

מי רגלים שותתים אם הוא איסור דאורייתא או דרבנן

שם. דעת הרבה ראשונים[צז] שלא אסרה תורה אלא כנגד העמוד היינו בשעת הקילוח, אבל בשעת השתיתה אינו אסור אלא מדרבנן, אבל מן התורה רשאי להתפלל גם בשעה שמימיו שותתים כיון שאינו כנגד הקילוח. אכן שיטת תלמידי רבינו יונה (לעיל כב: ד"ה היה) שגם מי רגלים ששותתים איסורם מן התורה[צח].

בגדר ספק מי רגלים מותר

וכי גזרו בהו רבנן בודאן אבל בספקן לא גזור. בחיי אדם (כלל ג סל"א) נקט שההיתר הוא מדין ספק דרבנן לקולא בלבד, ולשיטתו נקט (שם סל"ב) שאם איתחזק איסורא כלומר שהוחזקו כאן מי רגלים וספק אם שפכו לתוכם רביעית להתירם יש להחמיר[צט]. אך כמה אחרונים[ק] נקטו שמלשון הגמרא כאן 'בספיקן לא גזרו' מבואר שהוא היתר נוסף יתר על דין ספק דרבנן הרגיל[קא]. והצורך בדין זה, כתב במגן גיבורים (סי' עו סק"ג) שאם ההיתר הוא משום ספק דרבנן לקולא, במקום שיכול לברר צריך לברר, אבל משום ספיקא דרבנן לא גזרו, אינו צריך אפילו לברר. עוד כתב בראש יוסף (לעיל כב: ד"ה הא דאמרן) שכיון שאשפה הוא ספק המצוי, היה מקום להחמיר בה גם מדרבנן, ולכך צריך לטעם שבספק לא גזרו רבנן[קב]. ובשלמה משנתו (ד"ה וכי) כתב שאם ההיתר הוא משום ספק דרבנן לקולא, אסור לעשות כן לכתחילה, ולכך אמרו שבספיקן לא גזרו והיינו שמותר לו לעשות כן אפילו לכתחילה[קג].

קרא). צה. וכך פסק המשנה ברורה (שם ס"ק כה) שאם ידע שיש צואה בבית ונסתפק אם פינה אותה, אסור לו לקרוא כיון שזה ספק דאורייתא. צו. עיי"ש מה שביאר לדרך זו גם את לשונות השולחן ערוך בזה. ועיקר הביאור כתב גם בערוך השולחן (שם סי"ז). צז. רשב"א (לעיל כג. ד"ה אלא) בשם התוספות, תוספות הרא"ש (שם ד"ה ומר סבר), ריטב"א (שם ד"ה והכא). וכ"כ הרא"ש (סי' כג) והביא כן בשמו להלכה המגן אברהם (סי' עו ס"ק יא), אך בהגהות רבי חיים צאנזר מבראד כתב שהרא"ש כתב כן רק לדעה אחת שם, ולדעה החולקת שהביא שם יהיה הדין להיפך עיי"ש [והמשנה ברורה (ס"ק כו) ציין לדבריו] וראה גם במרומי שדה (ד"ה הא). צח. הביאור הלכה בהקדמתו לסימן עט (דין ט) סתם להלכה שבשעת השתיתה האסור הוא מדרבנן, ובסי' עח (ד"ה היה) צירף דעה זו לסניף להחמיר. וראה גם במור וקציעה (סי' פ ד"ה ובמי רגלים). צט. הובא במשנה ברורה (שם ס"ק כה). ק. מגן גיבורים (סי' עו סק"ג), ראש יוסף (לעיל כב: ד"ה הא דאמרן), ושלמה משנתו (ד"ה וכי). קא. ובחידושי מהר"ם בנעט (ד"ה וכי) [שנקט כהחיי אדם] כתב שמכאן יש ללמוד שכל ספיקא דרבנן לקולא, הטעם בזה משום שכך חכמים תיקנוו שלא להחמיר בספיקו, כי הם אמרו והם אמרו. קב. בעין יצחק (שו"ת, ח"א אהע"ז סי' סז ענף ו) הביא דברי התוספות בעירובין (סד. ד"ה סכור) שכתבו שמי רגלים אפילו מצאן במקום שראוי להסתפק אין צריך לחזור ולברך וכמו שאמרו כאן בספיקן לא גזרו רבנן. וביאר שכוונתם כנ"ל שאילו היה זה רק משום ספק דרבנן לקולא, הרי במקום שראוי להסתפק לא היה לו לקרוא לכתחילה, אך מכיון שבספיקן לא גזרו, לכן מותר לו לקרוא לכתחילה. קג. ועיין בבנין שלמה (שו"ת, ח"א סי' יג) שהביא ראיה מסוגייתנו שבספק דרבנן לקולא מותר אפילו לכתחילה, ממה שמותר לקרוא כנגד ספק מי רגלים אפילו לכתחילה. והיינו כדעת החיי אדם שההיתר הוא

עוד כתב החיי אדם (כל"א) שאם מצא מי רגלים על הארץ[קד] ומסופק אם הם מי רגלי אדם או בהמה, שאם יש קטנים בבית יש להחמיר ולתלות אחר המצוי שהוא מהקטנים. ותמה **בביאור הלכה** (סי' עו ד"ה אבל) הרי ספק מי רגלים באשפה מותר אף שמצויים שם מי רגלים. ושמא יש לחלק בין כשהספק הוא על עצם המצאות מי רגלים שאז יש להקל אף שמצוי שיהיה כאן דבר אסור, ובין כשהדבר המסופק קיים לפנינו ואנו צריכים לתלותו בשל בהמה, שיש לתלות במצוי[קה].

ביאור המחלוקת בין ב' הלשונות בגמרא

ואיכא דאמרי כל זמן שגוללה ואינה נפרכת. דעת רש"י (ד"ה איכא) והריטב"א (ד"ה היכי) שלישנא בתרא מחמירה, כי לפי לישנא קמא כל שאם הוא זורקה נפרכת פקע ממנה שם צואה, ולישנא בתרא סוברת שאפילו אם הוא היה זורקה בכח היא היתה נפרכת, הואיל ובגלגול בנחת אינה נפרכת, חשובה עדיין לחה. אמנם **הרשב"א** (ד"ה איכא) בשם **הראב"ד ותלמידי רבינו יונה** (ד"ה היכי) כתבו להיפך שלישנא בתרא מקילה, כי לפי לישנא קמא אם זורקה ואינה נפרכת חשובה עדיין לחה, ולישנא בתרא סוברת שאפילו אם כשזורקה אינה נפרכת, כל שכשגוללה היא נפרכת, הרי היא בכלל עפרא בעלמא[קו].

פסק ההלכה בצואה יבשה

ולענין הלכה כתבו **תלמידי רבינו יונה** שיש מי שפסק הלכה כמו הלשון האחרון, להקל בגוללה ונפרכת, אע"פ שזורקה ואינה נפרכת. וכך הביא **הרשב"א** (ד"ה איכא) בשם **הראב"ד**.

אכן הרמב"ם (קריאת שמע פ"ג ה"ז) פסק 'ואם היתה יבשה יתר מכחרס עד שאם זרקה תתפרך הרי היא כעפר ומותר לקרות כנגדה'. וכתבו תלמידי רבינו יונה[קז] [לשיטתם שהלשון הראשון מחמיר יותר מהלשון אחרון] שהרמב"ם פסק כלשון הראשון לחומרא שאינה יוצאת מתורת צואה עד שאם זורקה תתפרך ולא די במה שהיא נפרכת בגלילה. ואע"ג שבעלמא אנו הולכים אחר לשון האחרון, היינו דווקא בדיני ממונות שאין בהם קולא וחומרא, או באיסור והיתר בדבר דרבנן, אבל כאן שהוא נידון של איסור דאורייתא הולכים אחר המחמיר[קח].

אכן הרשב"ץ (ד"ה כל זמן) **ורבינו מנוח** (על הרמב"ם ד"ה ומ"ש הרב) ביארו בדברי הרמב"ם להיפך, שמה שכתב הרמב"ם 'עד שאם זרקה תתפרך' היינו שאפילו אינה יבישה כל כך שתתפרך בגלילה, כיון שנפרכת בזריקה, מותר לקרות כנגדה. ולפי דבריו נמצא שהרמב"ם פירש **כרש"י** ופסק כלישנא קמא לקולא. **והרא"ש** (סי' מט) ביאר כשיטת רש"י ופסק כלישנא בתרא לחומרא[קט].

דין צואה קפואה

שם. המגן אברהם (סי' פג סק"ג) צידד להתיר לקרוא כנגד צואה שקפאה ונקרשה כאבן, שכעת היא כצואה שיבשה לגמרי, ואף שעתידה לחזור לקדמותה בזמן החום, יש לדונה כמצבה כעת. והביא ראיה מהמשנה (טהרות פ"ג מ"ג) ברוטב שקרש שאע"ג שאם יניחהו בחמה ימחה ויחזור להיות משקה, מכל מקום כל זמן שהוא קרוש נידון כמאכל ופרחה ממנו טומאת משקין שהיתה בו, ואם כן הוא הדין צואה קפואה, אע"ג שלאחר שתחזור לקדמותה תהיה אסורה, מכל מקום אנו דנים אותה כפי מצבה כעת שהיא קפואה ולכך מותרת[קי]. ושוב חזר בו שאפשר שצואה קפואה אף במצבה כעת אינה כצואה יבישה לגמרי, וכמו שמצינו בבית הכסא ישן שהיתה בו צואה שאסור אף שאין בו צואה כעת, כי כיון שעומד לחזור לקדמותו אם יפנה בו ויהיה בו צואה לא בטל ממנו שם בית הכסא, כך צואה אע"פ שעכשיו היא קפואה, מכיון שיכולה לחזור לקדמותה לא בטל ממנה שם צואה, ואינה דומה לצואה כחרס שהיא נפרכת שכבר בטל ממנה שם צואה. **והמשנה ברורה** (שם סק"א) כתב שכל **האחרונים** הסכימו בזה לאיסור.

ביאור קושיית הגמרא 'מאי הוי עלה'

מאי הוי עלה. רש"י (ד"ה מאי) פירש 'מאי הוי עלה דמי רגלים'. וכתב **המהרש"א** (ברש"י שם) שמוכח מדברי רש"י שלא גרס בגמרא 'אתמר צואה כחרס' וכו', כי אם כך מדוע לא פירש כפשוטו שקושיית הגמרא מאי הוה עלה דצואה, אלא ודאי גרס מיד 'אמר רבא הלכתא' כו', ואף שגם רבא נקט צואה, משמע לרש"י שקושיית הגמרא על מי רגלים, שזה היה הנידון בתחילת הסוגיא, ודין צואה הביאו רק אגב גררא. ובגליון (על המהרש"א) כתב שאפשר שרש"י כלל לא גרס בדברי רבא 'צואה כחרס' אלא רק גרס 'אמר רבא הלכתא מי רגלים' וכו' וכמו שמצינו גירסא כזו **באור זרוע** (ח"א סי' קלא).

והצל"ח (ד"ה מאי) כתב שרש"י לא רצה לפרש את קושיית הגמרא 'מאי הוי עלה' על צואה, משום שאין סיבה להמשיך ולהסתפק בדין צואה כחרס, שהרי בדעת רב עצמו נחלקו, וכיון שצואה היא דאורייתא צריך להחמיר, ואפילו אם רב מיקל, הרי ר' יוחנן מחמיר, וקיימא לן (ביצה ד.) רב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן. אבל במי רגלים שהם דרבנן ויש להקל בהם מספק ואף ר' יוחנן היקל, ומצד שני כיון שאביי אמר מאי חזית וכו', משמע שאביי מחמיר והלכה כבתראי מאביי ורבא ואילך, לכן הסתפקה הגמרא מאי הוה עלה.

ובחידושי מהר"ם בנעט (ברש"י ד"ה מאי) **ובמגן גיבורים** (סי' פג שלה"ג סק"ב) ביארו שהוקשה לרש"י שאם קושיית הגמרא היא על צואה, מה היתה תשובת רבא 'כחרס אסורה', הרי עדיין יש מקום להסתפק מהי צואה כחרס האם כלישנא קמא או כלישנא בתרא[קיא], ואם כן נמצא שעדיין יש להסתפק מה הדין בצואה ובאיזה אופן היא מותרת ולא ענה רבא על 'מאי הוי עלה', ועל כן פירש רש"י שקושיית הגמרא היא על מי רגלים, ובמי רגלים היה צריך רבא לפסוק כהסובר כל זמן שמטפיחין[קיב].

טופח על מנת להטפיח

לא דכ"ע כ"ז שמטפיחין הוא דאסור הא רשומן ניכר שרי והכא בטופח ע"מ להטפיח איכא בינייהו. רש"י (להלן ע"ב ד"ה בטופח) ביאר שת"ק מצריך שיהיה טופח ע"מ להטפיח, ור' יוסי מחמיר שאפילו אם אינו מטפיח עדיין זה אסור כל זמן שהוא טופח.

והרא"ש (סוף סי' מט) פסק בשם **הגאון** שמי רגלים אסורים רק כל זמן שהם טופח ע"מ להטפיח, והיינו שפסק כת"ק לקולא. **והבית יוסף** (סי' פג ס"א - ג ד"ה ומ"ש פירוש) כתב שהגאון הוכיח מדברי רבא שהלכה כת"ק, כי אם כוונת רבא שכל שטופח אסור כר' יוסי, לא היתה הגמ' צריכה לדחות את האפשרות שת"ק ור' יוסי נחלקו ברישומו ניכר שאינו טופח ויהיה פסקו של רבא כר' יוסי, אלא ודאי סבר שהלכה כת"ק ולכך הוצרך להעמיד מחלוקתם באופן שנמצא שת"ק סובר שאינו אסור אלא בטופח ע"מ להטפיח.

אכן הביא **הבית יוסף** שהרמב"ם (קריאת שמע פ"ג ה"ז) כתב 'מי רגלים שנבלעו בקרקע, אם היו מרטיבין היד, אסור לקרות כנגדם'. ומבואר שהרמב"ם פירש דברי רבא מי רגלים כל זמן שמטפיחין, שגם בטופח שלא ע"מ להטפיח אסור. וכתב הבית יוסף שהרמב"ם פירש מה שאמרו בטופח ע"מ להטפיח איכא בינייהו, שת"ק לא מצריך שיהיה ע"מ להטפיח[קיג], ור' יוסי אומר שאינו אסור עד שיהא בהם טופח ע"מ להטפיח. ונמצא שרבא שלא הצריך שיהיה מטפיח פסק כת"ק[קיד].

מדין ספק דרבנן לקולא. ולדברי השלמה משנתו מבואר להיפך. **קד. ואם** מצא מים על הארץ ומסופק אם הם מים או מי רגלים, ודאי תולים להקל אפילו במקום שמצויים שם קטנים, כי כך מצוי מים כמו מי רגלים. ביאור הלכה (סי' עו ד"ה אבל). **קה. וראה** גם מה שכתב בזה בתהלה לדוד (שם סק"ה). **קו. בחידושי** אנשי שם (על הרי"ף אות ג) תמה על שיטתם, שהרי הדבר ידוע שהצואה נפרכת יותר בקלות בזריקה מאשר בגלילה [וכדעת רש"י], ואילו בתלמידי רבינו יונה מבואר שיותר בקלות היא נפרכת בגלילה מאשר בזריקה. והפרישה (סי' פג סק"ג) כתב שנראה שאין מחלוקתם של רש"י ורבינו יונה מחלוקת במציאות אלא בפירוש המילה 'נפרכת' הנזכרת בגמרא, שלרבינו יונה פירושה עד שתתפרך דק דק כקמח הנטחן, וזה ודאי פשוט שאף כשזורקים אותה אינה נפרכת כל כך דק כמו בגלילה. אמנם רש"י פירש מילת 'נפרכת' שתהיה כל כך יבשה עד שתשבר בקלות לחתיכות מרוב יבשותה, וזהו ודאי שבזריקה היא נשברת יותר בקלות לחתיכות מכח חוזק הזריקה, ממה שנשברת ונפרכת על ידי גלילה. ובליקוטי חבר בן חיים (ד"ה איכא) כתב שתלוי באיזה גלילה מדובר, שעל ידי גלילה בנחת נפרכת פחות מזריקה אבל גלילה בכח חזקה יותר מזריקה. ואכן הריטב"א שפירש כרש"י ביאר שהגלילה בנחת והזריקה בכח. **קז. וכן** דייק הכסף משנה מלשון הרמב"ם. **קח. כך** דעת התוספות (ע"ז ז. ד"ה בשל) בשם רש"י, והרשב"א (ר"ה כו: סוף ד"ה נקט) בשם הרי"ף והר"ח. והר"ן (ע"ז ז. ד"ה ולא) כתב על זה 'איני יודע מה נשתנו דיני ממונות משל תורה, אבל אם קבלה היא נקבל'. אך הביאו הרשב"א והר"ן דעת הרי"ץ גאות שתמיד פוסקים כלישנא בתרא ואפילו בשל תורה, כי בכוונה סידרו בעלי התלמוד את הלשון ההוא אחרון לומר שהוא עיקר. ובביאור הגר"א (סי' פג סק"א) הקשה על תלמידי רבינו יונה שדרכו של הרמב"ם לפסוק אפילו בדאורייתא כלישנא בתרא, בין לחומרא בין לקולא. ובמגן גיבורים (שם שלה"ג סק"א) כתב על דברי הגר"א 'ואנו בעניינו נגשש כעורים קיר ולא מצאנו זאת, ואדרבה מצינו להיפך בפ"א מהל' שופר ה"ה שפסק כלישנא קמא לחומרא בדאורייתא'. וכן פירש הר"ן בר"ה (כו:) בדעת הרמב"ם שם.

קט. השו"ע (סי' פג ס"א) פסק 'צואה יבשה כל כך שאם יזרקנה תתפרך הרי היא כעפר ומותר לקרות כנגדה', [ובפשטות היינו כשיטתו בכסף משנה ובבית יוסף שהוא לחומרא], וכתב הרמ"א 'ויש אומרים דלא הוי כעפר רק אם נפרכת על ידי גלילה בלא זריקה'. והיינו שמחמיר כדברי הרא"ש שאינה חשובה כעפר עד שתהא נפרכת בגלילה. ובביאור הלכה (שם ד"ה וי"א) כתב שמשמע מהרמ"א שאם ראינו שנפרכה ע"י גלילה די בזה ואין צריך לחשוש לדעת השו"ע שמא לא היתה נפרכת ע"י זריקה. אמנם הביא שהאליה רבה (שם סק"ג) כתב שצריך להחמיר גם כדעת המחבר ולבדוק בשניהם, גם שתהא נפרכת בזריקה [כחומרת השולחן ערוך] וגם שתהא נפרכת בגלילה [כחומרת הרמ"א]. **קי. רבים** פקפקו בראיית המגן אברהם שאין ללמוד איסור מטומאה (יבמות קג:), ואף יש לחלק ביניהם בכמה דרכים, ויש להוכיח להיפך מהמשנה באהלות (פ"ח מ"ה) 'הברד והכפור והגליד אינן מביאין ולא חוצצין', ופירש הר"ש שכיון שהם נמוחים אינם חוצצים. הרי מוכח שאנו דנים אותם כאילו הם נימוחים. ראה בבאר היטב (שם סק"א) ובמגן גיבורים (שם סק"א) ובישועות יעקב (שם סק"א) ובחתם סופר (שו"ת, או"ח סי' פט) ובפתח הדביר (סי' רמ סק"ח ד"ה והי'). **קיא. ואין** לומר שכוונתו לפסוק שצריך להחמיר כל חומרא שנוכל להחמיר, שהרי ודאי שישנה צואה שבעולם שמותר לקרות כנגדה אם נעשתה כעפר ממש. מהר"ם בנעט. **קיב. במגן** גיבורים הוסיף שמכאן ראיה לדעת הרמב"ם שפירש בדברי רבא 'הלכה כל זמן שמטפיחין' היינו שאין צריך טופח ע"מ להטפיח אלא די במה שמרטיבין, כי אם נאמר שלא אסר אלא בטופח ע"מ להטפיח, נמצא שעדיין יש מקום להסתפק מהו שיעור 'כל זמן שמטפיחין', ולא היתה זאת תשובה ברורה על הקושיא מאי הוי עלה. **קיג. וכך** פירוש דבריו, נבלעו, שאין מטפיחין כלל, אע"פ שרישומן ניכר, מותר. אבל בלא נבלעו אסור ואע"פ שזה רק טופח ואינו מטפיח. **קיד. במקור** חיים (סי' פג) כתב שלכאורה מפשט דברי הגמרא משמע יותר כפירוש הרמב"ם שהרי בתחילה כשאמרה הגמרא 'לימא כתנאי וכו', אלא נבלעו דאין רשומן ניכר לא נבלעו דרשומן ניכר ואתא ר' יוסי למימר כל זמן שמטפיחין הוא דאסור הא

עוד כתבו הבית יוסף והגר"א (סק"ג-ד) ביאור אחר לבאר את פסק הרמב"ם, שמה שאמרו 'לימא כתנאי', לא היה לתלות את דברי רבא במחלוקת תנאים, שאם כן קשה מה דחתה הגמרא 'לא דכו"ע כל זמן שמטפיחין הוא דאסור' וכו'[קטו], הרי עדיין דברי רבא תלויים במחלוקת אם צריך ע"מ להטפיח[קטז]. אלא מה שאמרו בגמרא לימא כתנאי הוא על מה שנחלקו אם אסורים רק כל זמן שמטפיחין, או כל שרישומן ניכר, ודחתה הגמרא לא דכו"ע וכו', כלומר ששמואל שסובר שלא די במה שרישומן ניכר לאסור אלא צריך שיהיה במטפיחין אסור, יכול לומר שלדברי הכל רישומן ניכר אינו אוסר, ונחלקו בטופח שאינו מטפיח. ולפי"ז הוסיף בביאור הגר"א שיש לומר שבזה נחלקו הרמב"ם והגאון שהביא הרא"ש אם רבא מצריך שיהיה טופח ע"מ להטפיח כדי לאסור או לא, שהרמב"ם סבר שרבא בא לפסוק כר' יוסי שאין צריך שהיה טופח ע"מ להטפיח, אבל הגאון סבר שרבא שאמר הלכתא מי רגלים כל זמן שמטפיחין, עיקר דבריו הם להכריע במחלוקת האמוראים הנ"ל, ולומר שהעיקר כשמואל שאם רישומן ניכר מותר, ורק במטפיחין אסור, אבל במחלוקת ת"ק ור' יוסי לא דיבר, ועל כן אנו הולכים כפי כללי הפסק הרגילים שרבנן ור' יוסי הלכה כרבנן, ועל כן פסק כת"ק שצריך שיהיה טופח ע"מ להטפיח[קיז].

כה:

לבו רואה את הערוה

והרי לבו רואה את הערוה. כתבו **התוספות** (ד"ה והרי) בשם ר"י שממה שהגמרא הקשתה כן בפשיטות, מוכח שהלכה כמ"ד לבו רואה את הערוה אסור. וכן מוכח ממה שבהמשך הגמרא נחלקו אמוראים אם עקבו רואה את הערוה אסור, ומשמע שבלבו רואה את הערוה לכו"ע אסור[א]. **ובתוספות הרא"ש** (ד"ה והרי) הוסיף שכן היה נוהג ר"ת למעשה, שבשעה שרחץ במים, היה מתכסה בבגדו למטה מלבו כדי שלא יהא לבו רואה את הערוה, וכן פסקו **בטור ושו"ע** (סי' עד ס"א), ועיין בית יוסף שם שכן דעת רוב הפוסקים[ב]. אך בשם **רבינו שמעיה** תלמידו של רש"י הביאו התוספות שפסק כת"ק [להלן בגמ'] שלבו רואה את הערוה מותר[ג].

והמהרש"א (בתוס' ד"ה והרי) כתב שלכאורה ראיית ר"י אינה מוכרחת, שהרי הגמרא להלן הקשתה בפשיטות והרי עקבו רואה את הערוה שאסור, ואע"פ כן אמרו להלן הלכתא שעקבו רואה את הערוה מותר, ואם כן אף לגבי לבו רואה את הערוה אין ראיה ממה שהקשתה בפשיטות שאסור. וכתב[ד] שיש ליישב שרק אם פסקו מפורש שמותר אין לחוש לקושיית הגמרא, אבל על לבו שלא פסקו להתיר, אנו פוסקים כהנחת המקשן שאסור.

והצל"ח תירץ שראיית התוספות ממה שהגמרא הקשתה כן על המשנה, והרי יש לומר שהמשנה סוברת כמ"ד לבו רואה את הערוה מותר. אלא ודאי הוקשה לו למקשן איך יהיה סתם משנה שלא כהלכה, ואם כן מוכח שהלכה כמ"ד לבו רואה את הערוה אסור[ה]. וכן כתב **בחידושי מהר"ם בנעט** (בתוס' ד"ה והרי) והוסיף, שהרי כבר לעיל (כד:) הקשתה הגמרא והרי לבו רואה את הערוה ומדוע לא הביא מזה ר"י ראיה שהלכה כמ"ד אסור, אלא ודאי שמשם אין ראיה כי כוונת הגמרא שם רק לבאר שת"ק סובר לבו רואה את הערוה מותר, וראיית ר"י רק ממה שהגמרא הקשתה כן על המשנה.

ביאור סוגיית הגמרא בשבת על פי מחלוקת הראשונים בדין לבו רואה את הערוה

מחלוקת ראשונים זו אם פוסקים כמ"ד לבו רואה את הערוה מותר או אסור, נוגעת אף לענין ביאור סוגיית הגמרא בשבת (י.) שאמרו שצריך אדם להיות חגור באבנט בשעת התפילה שנאמר (עמוס ד יב) 'הכון לקראת אלהיך ישראל', ודעת כמה ראשונים[ו] שדין זה נאמר אפילו במי שהוא לבוש מכנסיים ואין לבו רואה את הערוה ומותר בשאר ברכות, מכל מקום מהפסוק 'הכון' למדים שיש דין מיוחד בתפילה שצריך לחגור. אמנם הביאו **התוספות** בשם **מחזור ויטרי** שהטעם שצריך חגורה בכדי שלא יהא לבו רואה את הערוה, ומשום כך כתב שרק בזמניהם שלא היה להם מכנסיים ולא היה להם אבנט היו צריכין לחגור קודם התפילה, מה שאין כן בזמנינו שאנו לובשים מכנסיים ואין לבו רואה את הערוה אין צורך לחגור קודם התפילה. וכתב **הב"ח** שמחזור ויטרי שמחברו הוא רבינו שמעיה[ז] סובר שמעיקר הדין לבו רואה את הערוה מותר, ולכך בקריאת שמע ושאר ברכות אין צריך אבנט אף שלבו רואה את הערוה, וכל מה שאמרו שבתפילה צריך לחגור באבנט אינו מדין לבו רואה את הערוה, אלא משום 'הכון לקראת אלהיך ישראל'. אולם שאר הראשונים סוברים כדעת ר"י (שבתוספות כאן) שלבו רואה את הערוה אסור, ובהכרח שגם בני בבל היו לובשים מכנסיים שלא יהא לבו רואה את הערוה אף בשעה שלא היו חגורים, ואף על פי כן אמרו שלתפילה צריך לחגור חגורה, ומוכח שהוא דין מיוחד בכדי להתנאות להיות כמי שעומד לפני מלך.

חילוק בין ק"ש לתפילה בדין לבו רואה את הערוה

ועיין ביראים (סי' שנג) שכתב לחלק בין ק"ש לתפילה בעיקר דין לבו רואה את הערוה, וכתב שכל מה שנחלקו התנאים אם לבו רואה את הערוה מותר או אסור היינו דווקא בק"ש אבל לתפילה ודאי שאסור שנאמר (מלכים א' ט ג) 'והיו עיני ולבי שם כל הימים', ופסק להלכה שלבו רואה את הערוה לק"ש מותר ולתפילה אסור. וכן כתב **המאירי** (כד: ד"ה כבר) שאף שלגבי קריאת שמע מועיל הוצאת הראש מהטלית, ואינו צריך גם לחצוץ בין לבו לערוה, אך לגבי תפילה אינו מועיל להוציא את הראש, וצריך להפריד בין לבו לערוה[ח]. וכך כתב **בהגהות רבינו פרץ על הסמ"ק** (סי' יא, הגה"ה קכד) שרש"י שהתיר בלבו רואה את הערוה היינו רק בק"ש ולא בתפילה. ולכאורה זהו דלא כדברי **הב"ח** בשם **מחזור ויטרי**.

ובתורת רפאל (או"ח סי' ו) כתב שבזה מיושבות הוכחות **התוספות**, כי כל מה שנחלקו בגמרא להלן בעקבו רואה את הערוה והוכיחו מזה התוספות שבלבו רואה את הערוה לדברי הכל אסור, היינו דווקא בתפילה ולזה גם רש"י מודה, וגם מה שהגמרא הקשתה על המשנה ואם לאו יתכסה במים ויקרא והרי לבו רואה את הערוה, כבר כתב **הגר"א** (סי' עד סק"ד) שהגמרא לעיל העמידה שהמשנה עוסקת בותיקין ואם כן אנו דנים גם על תפילת ותיקין שלאחריה ומשום כך הקשתה הגמרא בפשטות שלבו רואה את הערוה אסור, ואילו מה שפסק רש"י שמותר היינו בק"ש.

לבו רואה ערות חבירו

כתב הטור[ט] (סי' עד) שהוא הדין אם לבו רואה ערות חבירו אסור. והביאו להלכה **הרמ"א** (סי' עד ס"א)[י]. **והמגן אברהם** (סק"א) כתב[יא] שאם רואה ערות חבירו הרי זה אסור משום עיניו רואות את הערוה ואין צורך ללבו רואה את הערוה, אלא מדובר באופן שהערוה מכוסה כגון שישנים בטלית אחת, רק שאין הפסק

רשומן ניכר שרי', נמצא שר' יוסי בא להקל על דברי ת"ק. ולפירוש רש"י והגאון נמצא שלמסקנא חזרה בה הגמרא מזה ור' יוסי בא להחמיר על דברי ת"ק, אבל לפירוש הרמב"ם הדבר מיושב כיון שגם במסקנא אנו מעמידים דברי ר' יוסי לקולא. עוד כתב במקור חיים שגם לשון 'נבלעו' משמע שאינם טופחים, וכמו שאמרה הגמרא בתחילה נבלעו דומיא דיבשו, ולפירוש רש"י והגאון נמצא שלמסקנת הגמרא מה שאמר ת"ק נבלעו מותר היינו שכבר אין מטפיחין. **קטו. ובפשטם** גמרא שאמרו לימא כתנאי, ודחינן לא כו', כוונת הגמ' בדחיה שדברי האמורא אינם שנויים במחלוקת תנאים וכולם סוברים כמותו. אבל כאן גם לפי המסקנא דברי האמורא שנויים במחלוקת תנאים והאמורא אינו סובר ככו"ע. וזה דוחק. **קטז. הגר"א** הוסיף להקשות שלדעת הרמב"ם נמצא שגם בהו"א רבא סבר כר' יוסי שאין צריך שיהיה טופח ע"מ להטפיח, וגם במסקנא סבר כר' יוסי ומה נשתנה בגמרא. [הגר"א חולק בזה על הבית יוסף וסובר שהרמב"ם לא חולק על רש"י שלמסקנת הגמרא ת"ק הצריכו טופח ע"מ להטפיח ור' יוסי לא הצריך, ואם כן נמצא שהרמב"ם פסק אף למסקנת הגמרא כר' יוסי]. **קיז. ולהלכה** פסק השולחן ערוך (סי' פג ס"ג) 'מי רגלים שנבלעו בקרקע אם היו מרטיבין את היד אסור לקרות כנגדם'. והרמ"א הביא 'ויש אומרים דאינו אסור רק בטופח ע"מ להטפיח ויש לסמוך ע"ז'. וכתב המשנה ברורה (שם סק"ד) שכן הסכמת כל האחרונים שרק בטופח ע"מ להטפיח צריך הרחקה של ד' אמות כמו מצואה. וכתב שאף כשיש בהם טופח ע"מ להטפיח אין צריך לשפוך עליהם רביעית אלא די שיביא מעט מים שיש בהם טופח ע"מ להטפיח וישפוך עליהם להתירם. **א. מבואר** מדברי התוספות שפשוט להם שלבו רואה את הערוה חמור מעקבו רואה את הערוה. ועיין להלן בקושיית הגמרא והרי עקבו רואה את הערוה, מה שהובא בשם תוספות הרא"ש והגר"א סברא הפוכה מזאת, ומה שביאר לפי זה הגר"א שיטת רבינו שמעיה. **ב. הרא"ש** (פ"ג סי' לו) פסק שלבו רואה את הערוה אסור. אך להלן (פ"ט סי' יג) הביא מהירושלמי (ברכות פ"ט ה"ב) רבי ירמיה בעי היה יושב בתוך מגדל של עצים מהו שיעשה כמו מלבוש ויוציא ראשו חוץ לחלון ויברך. וכתב הרא"ש לבאר שספק הירושלמי הוא אם לבו רואה את הערוה מותר או אסור, וביושב בתוך המגדל ומוציא ראשו נמצא שהלב שעדיין בתוך המגדל רואה את הערוה, וכתב שמכיון שנפסק להלכה שלבו רואה את הערוה אסור, ממילא נפשט הספק. ועיין במגן אברהם (בפתיחה לסי' עד) שהקשה אם הספק בירושלמי אם לבו רואה את הערוה מותר או אסור, מדוע היה צריך הירושלמי להסתפק במגדל ולא הסתפק בלובש חלוק או טלית ולבו רואה את הערוה. ולכך הכריח המגן אברהם שודאי פשוט לירושלמי שלבו רואה את הערוה מותר, וביאר ספק הירושלמי באופן אחר, עיי"ש. ועיין בפרי חדש (סק"א), בברכי יוסף (סק"א), במחזיק ברכה (סי' עד סק"ג), במגן גבורים (שלטה"ג סק"א), במרומי שדה (ד"ה קסבר) ובחזון איש (סי' טו סק"ג) מה שדנו בביאור דברי הירושלמי והרא"ש. **ג. אך** בספר האורה [מבית מדרשו של רש"י] (סי' כב, כח) פסק כר"י שלבו רואה את הערוה אסור ועקבו רואה מותר. **ד. וכעין** זה כתב הברכי יוסף (סי' עד תפילת סק"א). **ה. והרי** גם התרצן לא תירץ לו שמשנתנו סוברת כמ"ד לבו רואה את הערוה מותר, הרי שגם התרצן הסכים בזה לסברת המקשה שהלכה כמ"ד לבו רואה את הערוה אסור. **ו. תוספות** (שם ד"ה עריסותא), ספר התרומה (הלכות שבת סי' רטז, הובא בטור סי' לא) ור"ן (שם ד"ה ומהא). **ז. ועיין** בתורת רפאל (או"ח סי' ו) כמה הוכחות לזה שרבינו שמעיה חיבר מחזור ויטרי. אמנם בשם הגדולים (מערכת גדולים, אות י סי' שעד) הוכיח שרבינו שמחה הוא חיבר המחזור, ועיי"ש (מערכת ספרים, אות מ סי' פא) שביאר מהיכן הוכיח הב"ח דבריו. **ח. אך** ראה בדבריו כאן (ד"ה כבר) שכתב שלבו רואה את הערוה אסור לקרות ולהתפלל. **ט. דין** זה נזכר גם בתוספות רבינו יהודה החסיד (לעיל כד. ד"ה היכא). **י. בשו"ת** פנים מאירות (או"ח סי' עד ד"ה ומזה) כתב שמה שלא הביא השו"ע דין זה של הטור, היינו משום שהוא לשיטתו חולק על דין זה, דהנה דעת הבית יוסף (יובא להלן בענין עצימת עינים בערוה כנגדו) שעצימת עינים מועילה ויכול לקרוא אף כנגד הערוה, וקשה כשם שלבו רואה את הערוה אסור כך ודאי ראשו רואה את הערוה אסור, ואם כן מה מועיל עצימת עינים והרי עדיין ראשו רואה את הערוה, אלא ודאי אין כלל איסור בלבו רואה ערות חבירו וכל האיסור לא נאמר אלא בלבו רואה ערות עצמו שהוא גוף אחד. **יא. עפ"י** ביאור הלבושי שרד בדבריו.

בין לבו לערות חבירו. ובאפיקי מגינים (סק"ג) חקר מהו השיעור שצריך להתרחק מערות חבירו כדי שלא יהיה בכלל לבו רואה את הערוה. וכתב שכיון שעיקר האיסור בלבו רואה את הערוה הוא מדרבנן גזירה משום עיניו רואות את הערוה, לכן אם ערות חבירו רחוקה שאינו רואה אותה בעיניו, גם אין בזה משום לבו רואה ערות חבירו. והוכיח כן ממה שהמג"א נדחק להעמיד מהו האופן שבלבו רואה ערות חבירו אין משום עיניו רואות ערות חבירו, ומדוע לא העמיד בפשטות באופן שחבירו עומד ברחוק שכבר אין עיניו רואות אבל מצד לבו רואה יהיה אסור, אלא מוכח שלבו אינו אסור אלא במקום שגם עיניו יכולות לראות.

ודנו האחרונים מהו מקורו של הטור לדין זה. הב"ח (ד"ה ומ"ש וכן) והדברי חמודות (אות קיא) כתבו שלשון הגמרא לבו רואה את הערוה, משמעה כל ערוה ואפילו ערות חבירו. ובעטרת זקנים (על השו"ע) כתב שמקורו מספק הגמרא לעיל (כד.) בשנים שהיו שנים במיטה אחת אם מועיל החזרת פנים, וקשה אם כל הנדון משום נגיעה בערות חבירו מדוע לא די שיתרחק מחבירו באופן שלא יגע בבשרו. אלא ודאי מוכח שיש חסרון גם משום שרואה לבו ערות חבירו, ולכן מותר רק בהחזרת פנים או בהפסקת טלית[יב]. ובביאור הגר"א (סק"ג) כתב שמקורו מדברי הגמרא להלן עכו"ם ערום אסור לקרות ק"ש כנגדו[יג].

טעם הדבר שלבו רואה את הערוה אסור

לבו רואה את הערוה. בטעם הדבר שלבו רואה את הערוה יהיה אסור בתפילה וקריאת שמע נאמרו כמה ביאורים בראשונים ובאחרונים:

א. בספר הלכות גדולות (הלכות ברכות פרק שלישי ד"ה ולסיר) הביא לזה שני פסוקים, שנאמר (מלכים א' ט ג) 'והיו עיני ולבי שם כל הימים' ונאמר (איכה ג מא) 'נשא לבבינו אל כפים אל אל בשמים'[יד].

ב. הריטב"א (כד: ד"ה ויש) כתב שמה שלמדנו מהפסוק 'ולא יראה בך ערות דבר' שאסור לקרוא בעיניו רואות את הערוה, אינו משום ראיית העין, שהרי סומא שהוא ערום ומי שעוצם את עיניו גם אסור בק"ש. אלא הטעם משום שאין זה ראוי שתהיה ערותו מגולה כנגד אבריו הנכבדים. וכעין זה כתב הלבוש (סי' עד ס"א) שהדבר נלמד ממה שנאמר 'ולא יראה בך ערות דבר' ולא נאמר 'לא תראה' אלא 'לא יראה'.

ג. הרשב"ץ (ד"ה עקנו) כתב שהתורה הקפידה בראיית הלב, שנאמר (במדבר טו לט) 'ולא תתורו אחרי לבבכם'[טו].

ד. רבינו מנוח (קריאת שמע פ"ג הי"ז) ביאר שכיון שעיקר יחוד השם ואהבתו ויראתו הם תלויים בלב, ואם לבו רואה את הערוה, איך יתפלל והוא סרסור העוונות. וכעין זה כתב בערוך השולחן (סי' עד ס"ה) שכיון שהקפידה התורה שבמחנה שכינה לא יתראה ערוה והלב הוא עיקר מחנה שכינה של האדם ובשעה שמתפלל וקורא ק"ש מחשבת הקדושה היא בלב, לכן צריך שיהיה הפסק בינו ובין הערוה.

ובאם איסור זה הוא מן התורה או מדרבנן נחלקו האחרונים. מדברי הלבוש (שם) ושו"ע הרב (שם ס"ג) מבואר שאסור מן התורה. אמנם הפרי מגדים (או"ח שם משב"ז סק"א) נקט שהוא רק דין דרבנן.

איסור לבו רואה את הערוה בשאר ברכות

שם. הבית יוסף (סי' כו ד"ה ולא) הביא בשם רבינו פרץ בהגהות הסמ"ק (סי' יא אות קכד) שלבו רואה את הערוה אסור בכל הברכות. אך הביא שמדברי הר"ן (שבת י. ד"ה ומהא) משמע שדווקא לתפילה צריך חגורה אבל שאר ברכות אינם צריכים חגורה[טז]. וכן דעת הכפתור ופרח (פרק יח ד"ה עוד) שבכל הברכות די בכיסוי הערוה לחוד ואין צורך בחגורה כדי שלא יהיה לבו רואה את הערוה[יז].

איסור לבו רואה את הערוה בתלמוד תורה

שם. בתלמידי רבינו יונה (ד"ה אבל) כתבו שהאיסור בלבו רואה את הערוה, לא נאמר רק בק"ש ותפילה, אלא גם בתלמוד תורה. והביאו המשנה ברורה (סי' עד סק"א) להלכה. אכן בערוך השולחן (ס"ה) כתב שלא מצינו בגמרא ובפוסקים דין זה אלא לענין ק"ש ותפילה, אבל בתלמוד תורה אין קפידא אם לבו רואה את הערוה. ובמחזיק ברכה לחיד"א (סק"א) הביא מקונטרס כתב יד ישן מחידושי דינים מרבני ירושלים שיכול אדם לעסוק בתורה ולברך גם בלבו רואה את הערוה. והחיד"א חלק עליהם וסובר שאין חילוק בין ק"ש לשאר דברים שבקדושה ואף בתלמוד תורה אסור.

אם יש משום עיניו רואות את הערוה בגופו עומד בתוך המים

והרי לבו רואה את הערוה. הקשו הראשונים[יח] מדוע הקשתה הגמרא רק משום שלבו רואה את הערוה, והרי כשהמים צלולים צריך להאסר גם משום שעיניו רואות את הערוה. ותירצו תלמידי רבינו יונה והריטב"א שכיון שגופו עומד בתוך המים, הרי המים נעשים חציצה בינו ובין עיניו, ולכך מקשה הגמרא רק משום שלבו גם הוא נמצא בתוך המים ואם כן נמצא לבו רואה את הערוה. והרשב"א והרא"ה תירצו שכיון שעיניו מחוץ למים ומסתכל לחוץ[יט] אינו רואה את הערוה[כ].

אם יש משום לבו רואה את הערוה כשגופו בתוך המים ולבו חוץ למים

הרמ"א (סי' עד ס"ג) והב"ח (שם ד"ה גרסינן) כתבו שמדברי הראשונים יש ללמוד שכשם שהמים חוצצים בין עיניו לערוה כך יכולים לחצוץ בין לבו לערוה, ולכך אם הערוה נמצאת בתוך המים ולבו חוץ למים, מותר לו לקרוא. ולפי זה הקשה הפרי חדש (שם ס"ג) מדוע לא תירצה הגמרא שהמשנה עוסקת באופן שגופו נמצא בתוך המים ולבו מחוץ למים. וכן קשה בברייתא להלן שנחלקו אם ערום הנמצא במים צלולין צריך לעכור את המים, ומדוע לא אמרו שתקנתו שיוציא לבו חוץ למים ויקרא[כא]. ולכן חלק על דין זה וסבר שלא יועיל מה שלבו יהיה חוץ למים, משום שבמים צלולים עדיין לבו רואה את הערוה, ואסור כמו ערוה בעששית[כב].

אמנם הגר"א (סק"ד) תירץ קושיית הפרי חדש, זו, שהרי הגמרא לעיל העמידה שהמשנה עוסקת בנוהג כותיקין שהיו גומרים לקרוא ק"ש עם הנץ החמה כדי לסמוך גאולה לתפילה, ובתפילה הרי קיי"ל (סי' עד ס"ו, סי' צא ס"א) שצריך שיהיה גופו מכוסה, ולכך הגמרא לא העמידה כשלבו מחוץ למים. והוסיף הגר"א שאדרבה מלשון הברייתא עצמה שאמרה מים צלולין ישב בהן עד צוארו וקורא יש ראיה לרמ"א, כי מדוע היה צריך לומר 'ישב בהן עד צוארו' ולא כתב בסתם שהיה יושב במים. אלא ודאי שבסתם יושב במים ולבו חוץ למים גם לי"א אין צריך לעוכרן ברגליו, ורק משום שהיה יושב בהן עד צוארו צריך לי"א לעוכרן ברגליו.

והצל"ח (ברש"י ד"ה והרי) כתב שכבר רש"י רמז לתרץ קושיית הפרי חדש, דהנה על קושיית הגמרא והרי לבו רואה את הערוה כתב רש"י (ד"ה והרי) 'קס"ד כל אבר שאין דרכו לראות את הערוה ורואה אותו בשעה שקורא בתורה קרינן ביה ולא יראה בך ערות דבר'. והקשה הצל"ח מנין לרש"י שכל אבר הרואה אסור, אולי האיסור הוא דווקא בלבו רואה את הערוה. עוד הקשה הצל"ח, מדוע לעיל (כד:) כשהקשתה הגמרא ות"ק הרי לבו רואה את הערוה,

---

יב. עיין בברכי יוסף (סק"ד) שדחה הוכחה זו. יג. בדמשק אליעזר ביאר ראיית הגר"א, שהרי כל הסיבה שלא יהא דין לבו רואה ערות חבירו הוא אם נאמר שערות חבירו אין זה מצד 'לא יראה בך' אלא משום הרהור, ואם נאמר שהאיסור הוא רק משום הרהור מה הסתפקה הגמרא ברואה ערות נכרי והרי אין מקום להקל בערות נכרי אם הוא משום הרהור, אלא ודאי שהגמרא נקטה שערות חבירו בכלל 'ולא יראה בך' ואם כן ודאי שאין חילוק בין לבו רואה ערות עצמו או ערות חבירו ששניהם בכלל 'לא יראה בך'. יד. לשון בה"ג 'דאמר רבה המתפלל אם היה לבו רואה את הערוה אסור שנאמר' וכו', ובגליוני הש"ס (ד"ה נמיס) תמה מה ראיה יש מפסוקים אלו שמדברים על תפילה שחמורה מק"ש ומשאר דברים שבקדושה. טו. ועיין גם בחיי אדם (כלל ד ס"ט) שמצינו לשון ראייה בלב, שנאמר (קהלת א טז) 'ולבי ראה הרבה חכמה'. טז. בביאור הגר"א (שם ס"ק יא) ובמחזיק ברכה לחיד"א (סי' עד סק"ב ד"ה גם) העירו שהר"ן רק כתב שאינו צריך אבנט לשאר ברכות כשיש לו מכנסיים, אך לא התיר לומר ברכות כשלבו רואה את הערוה. יז. במחזיק ברכה (שם סק"א) כתב שמצא בכת"י מרבני ירושלים שהתירו לברך בלבו רואה את הערוה, והוכיחו כן מהמשנה בחלה (פ"ב מ"ג) שאשה מברכת על חלה כשהיא ערומה מכיון שיכולה לכסות את עצמה, אבל לא האיש [כי ערותו בולטת]. ומשמע שאם האיש מכסה ערותו בחלוק ואינו ערום, יכול לברך. אך החיד"א דחה ראיה זו, כי יש לומר שאכן באיש לא יועיל גם כשהוא מכוסה בחלוק, ומטעם זה שעדיין לבו רואה את הערוה. יח. תלמידי רבינו יונה (ד"ה אבל), רשב"א (ד"ה והלא), רא"ה (ד"ה ולאס) וריטב"א (ד"ה והלא). יט. אף שבערותו מגולה חוץ למים לא יועיל מה שאינו מסתכל עליה, וכמו שכתב הרשב"א עצמו (כד.) ש'לא יראה בך' כתיב ולא 'לא תראה בך', כאן המים הם כיסוי לערוה ואם אינו מסתכל בה מותר. כך כתבו הט"ז (יו"ד סי' כ סק"ג), הש"ך (שם סק"א) והפרי חדש (או"ח סי' עד ס"ב בהגה). והיינו שלדעתם אם אינו מסתכל בערוה אסור רק מצד שערותו מגולה, ואם מכוסה אפילו נראית הערוה דרך הכיסוי מותר, ואינו כערוה בעששית שהערוה אינה מכוסה אלא שיש חציצה ביניהם. ובבני ציון (סק"ח) פירש שבכיסוי המים אין הערוה נראית לכל אלא לעומד בסמוך לה ובאופן זה די במה שאינו מסתכל בה. וראה עוד פרי מגדים (או"ח שם משב"ז סק"א) וראש יוסף (כד: ד"ה עוד אמר). כ. בבית יוסף (סי' עד ד"ה וכתב הרשב"א) הביא תירוץ הרשב"א וכתב ע"ז 'וכ"כ הר"ר יונה', ומבואר מדבריו שהבין שכוונתם לאותו התירוץ. כא. והקשה עוד מדברי התוספות בפסחים (ז: ד"ה על) שכתבו שבטבילה אינו יכול לברך עובר לעשייתן שמא משום הפחד מהמים ימנע ולא יטבול, ולאחר שירד לתוך המים הוא ערום ואסור לו לברך משום שלבו רואה את הערוה. וקשה מדוע אינו יכול לברך לאחר שכבר ירד למים כשעדיין לבו מחוץ למים ומיד לאחר הברכה יטבול, אלא מוכח שגם באופן זה שלבו מחוץ למים אינו יכול לברך משום לבו רואה את הערוה. כב. באפיקי מגינים (שם סק"ג) כתב על דברי הפרי חדש, שיש לחלק בין ראייה בעינים שהיא ראייה חושית ואמיתית, לבין ראייה שאינה ראייה ממש אלא ראייה על דרך הציור, ולכך אם עיניו רואות את הערוה לא מועיל אם הערוה במים כיון שסוף סוף רואה אותה, אך בלבו רואה את הערוה, הרי באמת אין ללב עינים לראות, אלא משום שנאמר בלב לשון ראייה, 'ולבי ראה הרבה חכמה ודעת' (קהלת א טז) או משום שעיקר החיות תלוי בלב, לכן גם מים צלולים או עששית נקרא חציצה וכבר אינו בכלל לבו רואה את הערוה. והביא ראיה לזה מסוגיית הגמרא בנדרים (ל:) הנודר מרואי החמה אסור אף בסומין, שלא נתכוין זה אלא למי שהחמה רואה אותן, לאפוקי דגים ועוברין, שאין החמה רואה אותן, שמותר בהן. ולכאורה קשה מדוע מותר בכל הדגים, הרי הדגים שבמים צלולים נראים בתוך המים ואם כן החמה רואה אותן ויאסר בהם. אלא מוכח שכיון שהחמה אין לה עינים ממש לראות אותן, אלא שאנו צריכים לבדוק אם היו עינים לחמה היתה רואה אותן אסור בהם, ולכן כיון שמכוסה במים, אף שהמים צלולים והדגים נראים לעינים בתוך המים, מכל מקום לגבי חמה נקרא אינם נראין. ואם כן גם לענין לבו רואה וגילוי ערוה, כיון שאין שם ראייה ממש, לכן כשמכוסה במים והלב למעלה מן המים, נקרא אין הלב רואה.

לא פירש רש"י כלום[כג]. וכתב הצל"ח שרש"י בא לתרץ קושיית הפרי חדש הנ"ל, מדוע לא העמיד המקשן את המשנה בלבו חוץ למים ובאופן זה מותר לו לקרוא אפילו למ"ד לבו רואה את הערוה אסור. ולכך פירש רש"י לפי שיטתו שההלכה כדעת הסובר לבו רואה את הערוה מותר (עיין תוס' ד"ה והרי), ובהכרח קושיית הגמרא 'והרי לבו רואה את הערוה' כוונתה שיש להעמיד את המשנה כדברי הכל, ואם כן יש ליישבה גם לדעת הסובר עקבו רואה את הערוה אסור, ולא יועיל להעמיד בלבו חוץ למים שעדיין שאר איבריו ועקבו רואים את הערוה.

עצימת עינים בערוה כנגדו

הבית יוסף (בסוף סי' עה ד"ה וכתב הרמב"ם) הוכיח ממה שתירץ **הרשב"א** שאין לחוש משום שעיניו רואות את הערוה כיון שמסתכל לחוץ ואינו רואה את הערוה, שכל ערוה אפילו שנמצאת כנגדו ויכול לראותה, אם עוצם את עיניו יכול לקרוא קריאת שמע ולהתפלל כנגדה[כד]. וכן הוכיח מדברי **הרמב"ם** (קריאת שמע פ"ג הט"ז) שכתב 'אסור לקרות כנגד הערוה עד שיחזיר פניו', ואם חזרת פניו מועילה אפילו כשעומד ליד הערוה, יש להתיר גם בלילה או אם הוא סומא או אם עוצם עיניו אפילו ביום, שאינו רואה את הערוה. וכן כתב **הרשב"ץ** (ד"ה ומסתכלא) בפירוש שסומא או בלילה או עוצם את עיניו יכול לקרוא כנגד הערוה, ואע"ג[כה] שלגבי איסור קריאה ותפילה כנגד הצואה לא מועיל אם עוצם את עיניו או שהוא סומא, היינו משום שבצואה האיסור הוא משום 'והיה מחניך קדוש' ועל כן לא מועיל עצימת עינים להפקיע את הצואה ממחנהו, אבל בערוה שנאמר 'ולא יראה בך ערות דבר' והתורה תלתה את האיסור בראייה, לכן אם עוצם את עיניו ואינו רואה את הערוה, מותר. וכן פסק הבית יוסף להלכה בשו"ע (ס"ו).

אך הביא הבית יוסף **שהרוקח** (סי' שכד) חולק על זה[כו] וסובר שאם הערוה נמצאת כנגדו, אסור לו לקרוא ק"ש או להתפלל, אפילו אם עוצם את עיניו. וכן מבואר **בריטב"א** (לעיל כד: ד"ה ויש) שכתב שיש חסרון של רואה את הערוה, גם במקום שעוצם את עיניו או שהוא סומא, כיון שאיסור עיניו רואות את הערוה אינו משום ראיית העין, אלא משום שאינו נאות שתהא ערותו מגולה כנגד אבריו הנכבדים.

משא ומתן בדין עצימת עינים בערוה

על דין זה שכתב השו"ע שכנגד ערוה מועיל עצימת עינים, הרבו **האחרונים** בקושיות, ונביאם אחת לאחת ומה שיש לדון בהם:

א. הב"ח (סי' עה ד"ה כתב הרמב"ם) הקשה מדברי הירושלמי (פ"ג ה"ה) שאין היתר לקרוא כנגד הערוה בלילה שאינו רואה אותה, אף באופן שאם זה היה ביום היה יכול לראות אותה. ואם כן גם עצימת עינים אינה מועילה מכיון שאם לא עוצם עיניו יכול לראותה. ואין ראיה מדברי הרמב"ם שמועיל החזרת פנים, כי כשמחזיר פניו כאילו הערוה היא ברשות אחרת ואינה כנגדו לפיכך מותר, אבל כשהערוה כנגדו והוא אינו רואה אותה אסור. וכבר תמה **הפרי חדש** (סק"ו) שדברי הירושלמי אמורים לענין צואה ואין ללמוד ממנה לערוה, שכיון שבצואה האיסור משום 'והיה מחניך קדוש' לא מועיל עצימת עינים שהרי עדיין בתוך מחנהו הוא, אך בערוה שכל איסורה משום ראיית העינים, לכן לילה או עצימת עינים שאינו יכול לראות מועילה.

אכן כבר כתב הב"ח עצמו (סי' עט ד"ה ומ"ש ולפניו) שאם יש חילוק בזה בין צואה לערוה, היה לה לגמרא להזכיר חילוק זה. ואף **הט"ז** (סי' עה סק"ג) הקשה מנין לשו"ע לחלק בין צואה לערוה, שבסי' עה (ס"ו) פסק שבערוה מותר אם עוצם את עיניו או בלילה, ובסי' עט (ס"א) פסק שבצואה אסור אף בלילה שאינו יכול לראותה. **ובאליה רבה** (סי' עט סק"ד) **ובמאמר מרדכי** (סי' עה סוף סק"ה) הוסיפו בביאור התמיהה שכיון שדעת **הרשב"א** (לעיל כה. ד"ה היה) שצואה חוץ לד' אמות אסורה מדין 'ולא יראה בך', אם כן שוב אין לחלק בזה בין צואה לערוה, ואם בערוה התירו לילה או עצימת עינים, גם בצואה שהיא כמלוא עיניו היה להתיר בזה, אם כן מדוע פסק הרשב"א עצמו (כה. ד"ה היתה) שבצואה לא מועיל לילה או עצימת עינים. **ובראש יוסף** (כד: ד"ה הנה) רמז לתרץ שאף הרשב"א לא נתכוון שצואה חוץ לד' אמות איסורה רק משום 'ולא יראה בך', אלא רק למדים מזה שכל שרואה את הדבר, אפילו אם הוא רחוק מד' אמות, הרי זה בכלל 'מחניך'[כז].

ב. הט"ז (שם סק"ג) הקשה על הבית יוסף מלשון הגמרא 'והא קמתחזי' ולא אמרה 'והא קחזי', משמע שגם אם רק 'מתחזי' כנגדו אסור ואע"ג שהוא 'לא חזי'[כח]. עוד הקשה ממה ששנינו בתוספתא (תרומות פ"ג ה"א) ערום לא יתרום, וכן לגבי שחיטה פסק השו"ע (יו"ד סי' א ס"י) ערום לא ישחוט. ולפי דברי הבית יוסף מדוע אינו יכול לתרום או לשחוט בעצימת עינים בשעת הברכה[כט].

והאחרונים[ל] יישבו דברי הבית יוסף שהאיסור שם אינו משום שרואה את הערוה כי לזה מועיל עצימת עינים, אלא משום גילוי ערוה[לא], כי אסור לברך בשעה שערותו מגולה אף שאינו רואה אותה, אבל בערות חבירו אין משום גילוי ערוה, ואסור רק משום שהוא רואה ובזה מועיל עצימת עינים[לב].

ג. מה שהוכיח הב"י מהרשב"א דחה **המגן אברהם** (סי' עה סק"ט) שהרי דברי הרשב"א נאמרו באופן שערותו מכוסה במים, וכיסוי מים חשוב חציצה וכמו שמועיל לגבי לבו, אלא שאם מסתכל בה עדיין אסור כמו שאסרו ערוה המכוסה בעששית, ועל זה כתב הרשב"א שעצימת עינים מועילה[לג], אבל אין לנו ראיה שעצימת עינים מועילה גם בערוה מגולה. וכעין זה כתב הט"ז (סק"ג) שהרי דווקא ערוה 'כנגדו' אסור ולא למטה הימנו, ואם היה עומד על שפת הבור וערוה בבור, אין איסור לקרוא ק"ש, ועל כן כשהערוה במים אין כאן משום 'ערוה כנגדו' אלא רק משום עיניו רואות את הערוה, על זה מועיל עצימת עינים, אבל כשבאנו לאוסרו משום 'ערוה כנגדו', לא מועיל עצימת עינים.

ד. הפרי חדש (סק"ו) הקשה על שיטת השו"ע ממה שאמר רבא (להלן בגמרא) ערוה בעששית אסור לקרוא ק"ש כנגדו, וכן אמר ר"י נכרי ערום אסור לקרוא ק"ש כנגדו, ומדוע לא הזכירו שבאופן שאינו יכול לראות את הערוה מותר לו לקרוא. עוד הקשה ממה שאמרו בברייתא (לעיל כד:) היה ישן בטליתו, ואינו יכול להוציא ראשו מפני הצינה, חוצץ בטליתו על צוארו וקורא ק"ש. והרי סתם שינה היא בלילה או בבית אפל שאין אפשרות לראות את הערוה, ואם כן מדוע צריך שיחצוץ בטליתו, אפילו אם לא יחצוץ בטליתו, גם כן אין לאסור בראשו תחת הטלית.

ובאפיקי מגינים (סי' עד סק"ג ד"ה ועתה) תירץ קושיא זו לפי האמור (בתירוץ על קושיית הט"ז) שעצימת עינים מועילה רק לראיית ערוה ולא לערותו מגולה, ומשום כך אין היתר בעוצם את עיניו כשראשו מתחת הטלית כיון שעדיין יש בזה משום גילוי ערוה[לד].

כיסוי והפסקה על ידי גופו

במים עכורין שנו. בתלמידי רבינו יונה (ד"ה אבל) הביא בשם **רבני צרפת** ז"ל שאם האדם מחבק גופו בזרועותיו דנים את זה כאילו יש כאן הפסקה מבגד ומותר. והביאו **בשו"ע** (סי' עד ס"ג).

הבית יוסף (סי' עד ד"ה וכתב ה"ר יונה) כתב שאף שלכאורה נראה שדין זה של רבני צרפת שיכול האדם לחבק גופו בידיו כדי להפסיק בינו לבין הערוה, אינו מוסכם על כל **הראשונים**, כי **האור זרוע** (ח"א סי' קכח) **ותרומת הדשן** (סי' י) כתבו שאם מכסה לבו בידיו כדי שלא יהיה לבו רואה את הערוה לא חשוב כיסוי [והביאו להלכה **הרמ"א** (ס"ג)], כיון שהיד והגוף הוא אותו מין ואינו חוצץ. יש לחלק, שאף שאינו יכול לכסות לבו בידיו כדברי אור זרוע משום שאין הגוף יכול להיחשב כמכסה את עצמו, מכל מקום גופו יכול להיות דבר המפסיק וחוצץ בין לבו לערוה[לה]. **ובדברי חמודות** (פ"ג סי' לו אות קיג) חילק שכששם ידו על לבו הוא דבר שכיח ולכן אין כיסויו כיסוי, אבל כשהוא מחבק את עצמו שזהו מעשה שלא כדרכו שהרי אין דרך האדם לחבק עצמו, לכך חשוב הפסקה[לו].

כג. הצל"ח כתב דבריו עפ"י גירסת הגמרא שלפנינו שדברי רש"י נסובים על קושיית הגמרא כאן, אמנם ברש"י שעל הרי"ף מבואר שדברי רש"י אמורים על קושיית הגמרא להלן 'והרי עקבו רואה את הערוה'. וכן נקט הגר"א (סי' עד סק"א) והביאו הרש"ש (ברש"י ד"ה והרי). וע"ע בחידושי מהר"ם בנעט (ברש"י שם) שכתב שאף אם אין אנו משנים את הד"ה ברש"י, ברור שדבריו אמורים על קושיית הגמרא על הברייתא בהמשך שעליה הקשו גם והרי עקבו וכו' ונתכוין רש"י לכלול בביאורו את שתי השאלות, ולכן לא ביאר זאת לעיל (כד:). ועיין להלן מה שכתבנו על דברי רש"י אלו. **כד. עיין** להלן שהבאנו מה שדנו המג"א והט"ז בדחיית ראיה זו. **כה. חילוק** זה כתב גם הבית יוסף שם. **כו. וכן** היא דעת המרדכי (סי' עו). **כז. ובמאמר** מרדכי (סק"ה) רמז שיש לפרש כך, אך כתב ברשב"א לא משמע כן. וראה עוד בילקוט ביאורים לעיל (ע"א, בדין עצימת עינים, לילה וסומא בצואה כנגדו). **כח. עיין** ברי"ף שגרס 'והא קא חזי', ובראש (סי' נא) גרס 'והא קא חזייה'. **כט. וכתב** הט"ז שאין לומר שהטעם שאסור משום שלבו רואה את הערוה, כי עדיין יקשה איך השיטה הסוברת שלבו רואה את הערוה מותר תפרש דברי התוספתא, אלא ודאי אין האיסור בתוספתא משום לבו רואה את הערוה, וכגון שיש איזה חציצה בין לבו לערוה, וכל האיסור הוא רק משום ערותו מגולה, ומדוע לא נתיר בעוצם את עיניו. **ל. פרי** מגדים (או"ח שם משב"ז סק"ג), מאמר מרדכי (סק"ה) ואפיקי מגינים (סי' עד סק"ג). **לא. ומה** שהגמרא כאן לא הקשתה משום גילוי ערוה, משום שכל דין גילוי ערוה הוא רק כשאינו מכוסה כלל, אבל כשהוא מכוסה אפילו אם אפשר לראות דרך הכיסוי אין זה קרוי גילוי ערוה, ועל כן בנמצא בתוך מים צלולים לא הקשתה הגמרא מדין גילוי ערוה. ט"ז (סי' עד סק"א) וראש יוסף (ד"ה והרי). **לב. אכן** הט"ז כבר רמז לזה, וכתב שלפי הבית יוסף אין מקום לאסור גם משום גילוי ערוה. ובשבילי דוד (סי' עה סק"ה) ביאר דעת הט"ז שרק אם נפרש 'לא יראה בך' שלא תהיה ערוה נראית יש לפרשה הן על ערותו שלא תהא מגולה אפילו אינו רואה אותה כלל והן על ערות חבירו כשנראית כנגדו, אבל אם כדברי הבית יוסף ש'לא יראה בך' פירושו שאסור לראות אבל אם אינו רואה מותר, מנין ללמוד גם בערותו נראית כשהוא אינו רואה אותה. **לג. וכך** כתב הפרי מגדים (או"ח שם משב"ז סק"ג) שביש ערוה בעששית, לכו"ע מועיל אם עוצם עיניו כנגדו. **לד. ועיי"ש** שנקט שאם ראשו בתוך המים עם כל גופו אסור מטעם זה וכלשון הרשב"א 'דכיון דעיניו חוץ למים' ומשמע שבעיניו תוך המים לא יועיל שאינו מסתכל או עוצם עיניו, ושלא כדברי הפרי מגדים (או"ח שם א"א סק"ג) שכתב שראשו בתוך המים ועוצם את עיניו מותר לדעת הבית יוסף. **לה. וכן** כתבו ט"ז (סק"ג) ומג"א (סק"ו), ובפרישה (סק"א) כתב כעין זה שהחילוק הוא אם כוונתו לכיסוי או כוונתו להפסק עיי"ש, וראה גם פרי מגדים (או"ח שם משב"ז סק"ג) מה שביאר דרך זו. וכמה אחרונים כתבו שאין טעם לחילוק זה, ראה בדברי חמודות (שם), פרי חדש (ס"ג), באר היטב (סק"ח) ומור וקציעה (ד"ה גם מ"ש). **לו. והעיר** הפרי מגדים (או"ח שם משב"ז סק"ג) שלדרך זו אין החילוק בין כיסוי להפסק כלל אלא בין ידיו לזרועותיו, ואם כן יש לחלק בזה שמה שהתירו רבני צרפת משום שזרועותיו עבים יותר מידיו.

הפרי חדש (סוף סק"ג) **והמקור חיים** (ס"ג) הקשו על שיטת רבני צרפת, מדוע אמרה המשנה שאם אינו יכול לעלות יתכסה במים ויקרא, ולא הזכירה שיש עוד עצה שיכסה גופו בזרועותיו. וכן קשה על הברייתא להלן מים צלולין ישב בהם עד צוארו וקורא וי"א עוכרן ברגליו, ולמה לא אמרו שיחבק גופו בזרועותיו. ותירץ במקור חיים שזהו חידוש יותר גדול שאינו צריך לעשות שום מעשה, אלא יכול לקרוא אע"ג שהוא עומד ערום לגמרי במים.

ביאור קושיית הגמרא והרי עקבו רואה את הערוה

והרי עקבו רואה את הערוה. תוספות הרא"ש (ד"ה והרי עקבו) הקשה[לז], מאחר שהגמרא כבר העמידה שתנא זה סובר שלבו רואה את הערוה מותר, אם כן כל שכן שעקבו רואה את הערוה מותר, ומה חזרה והקשתה הגמרא והרי עקבו רואה את הערוה. ותירץ שהיה מקום לומר שרק לבו רואה את הערוה מותר שכריסו מפסיק בין הלב לערוה, אבל עקבו הוא מכוון כנגד הערוה[לח], מפני שהוא מעקם את רגלו ונכנס העקב תחת הערוה ממש, ועל כן סבר המקשה שעקבו רואה את הערוה חמור יותר מלבו רואה את הערוה ואסור. אך למסקנא מחמירים בלבו יותר מבעקבו, שהרי בעקבו רואה את הערוה נחלקו אמוראים ואילו בלבו רואה את הערוה לדברי הכל אסור.

והגר"א (סי' עד סק"א, אמרי נועם ד"ה והרי) כתב שרש"י (ד"ה והרי) שכתב[לט] 'קס"ד כל אבר שאין דרכו לראות את הערוה ורואה אותו בשעה שקורא בתורה קרינן ביה ולא יראה בך ערות דבר'[מ], רמז בדבריו לתרץ קושיא זו, ואכן לדעתו מדברי המקשן מוכח שעקבו רואה את הערוה חמור יותר מלבו רואה את הערוה, ובטעם הדבר כתב רש"י שבעקבו שאין דרכו לראות את הערוה, חמור יותר מלבו רואה את הערוה[מא].

והצל"ח (ד"ה והרי) ביאר שהמקשן סבר שלבו ועקבו שוים בראיית ערוה, ולכן הוקשה לו מה הוצרך התנא לומר 'יושב בהן עד צוארו וקורא' ולא 'יושב בהם וקורא', ובשלמא אם לבו רואה את הערוה חמור יותר, יש לומר שנכתב 'עד צוארו' כדי להשמיענו שגם אם לבו רואה את הערוה מותר. אך כיון שסבר שלבו ועקבו שוים, אם כן די שנכתוב 'יושב בהם וקורא' ונלמד שכשם שלא חוששים לעקבו רואה את הערוה כך אין חוששים בלבו רואה את הערוה. ותירצה הגמרא שהיה מקום לומר שרק עקבו רואה את הערוה מותר אבל לבו רואה את הערוה אסור, ולכך הוצרך לשנות 'עד צוארו', להשמיענו שלת"ק גם לבו רואה את הערוה מותר. ואפשר שהטעם שנכתב 'עד צוארו' להשמיענו שרק באופן שגם לבו רואה את הערוה, חולקים הי"א על ת"ק וסוברים שאסור, אבל אם אין כולו במים ואין לבו רואה אלא רק עקבו רואה את הערוה, מודים לת"ק שמותר.

וכעין זה ביאר הגר"א (שם סק"ד) שודאי קושיית הגמרא והרי עקבו רואה את הערוה היא על שיטת הי"א שלבו רואה את הערוה אסור, ולכן הוצרך התנא לכתוב 'עד צוארו' שאם אין כולו במים לדברי הכל מותר בלי עכירה, והרי עדיין יש לאסור לדעת הי"א משום שעקבו רואה את הערוה.

איסור נגיעת אבריו בערוה

נוגע אסור. כתבו הראשונים[מב] שלא אסרו רק בעקבו נוגע בערוה, אלא אף כל אבריו נוגעים בערוה, כגון ידיו או ירכותיו, אסור הוא בקריאה ותפילה[מג].

ובטעם הדבר שנוגע בעקבו לדברי הכל אסור, נחלקו הראשונים. **התוספות** (ד"ה והלכתא) כתבו שנגיעת עקב מצד עצמה אינה אסורה מעיקר הדין אך יש בזה משום גזירה, נוגע בעקבו אטו נוגע בידיו[מד]. אמנם דעת הרבה ראשונים[מה] שאיסור נגיעת עקבו בערוה גם הוא מעיקר הדין, ובטעם הדבר כתב **הראב"ד** שעל ידי זה מתחמם ומטריד. **והרשב"ץ** (ד"ה נוגע) כתב שכיון שאין דרך העקב ליגע בערוה, אם נוגע בה יש בזה משום הרהור והרי זה בכלל 'ולא יראה בך ערות דבר'.

וכתב הבית יוסף (סי' עד ד"ה ומ"ש) שנראה שלא נקרא ערוה לענין זה אלא הגיד עצמו, שאם נוגע בו בידיו יש לחשוש שמא יבוא לידי הרהור, ומפני הידים גזרו גם בשאר אברים, אע"ג שלא יבוא בנגיעתן לידי הרהור. אבל נגיעה בכיס אינה אוסרת, כי אפילו אם נוגע בהם ממש בידיו, לא יבוא לידי הרהור.

ובאפיקי מגינים (סק"ז) הוכיח שמצינו לגבי כמה דינים שאף הכיס הוא בכלל ערוה, וכל מה שהקל הבית יוסף בזה הוא רק לגבי אמירת דברים שבקדושה כשנוגע בו[מו], כי מכיון שהתוספות כתבו ששאר אבריו שנוגעים בערוה אינם אסורים אלא משום גזירה שמא יגע בערוה בידיו, לכך יש לאסור דווקא בנגיעה בגיד ששם אסור לנגוע בו בידיו מעיקר הדין. אבל נגיעה בכיס שגם בנגיעת ידיו אין הרהור, אין לאסור בשאר אבריו שמא יגע בידיו, דהוה כעין גזירה לגזירה.

אמנם בבאר היטב (שם סק"י) הביא בשם מהר"ם טיוולי שגם הכיס נקרא ערוה לענין זה ואסור. וכתב **המשנה ברורה** (סק"כ) בשם **דרך החיים** (דין ממה צריך להיזהר בק"ש סל"ו) שהמדקדקין מדקדקין גם בזה.

הפרי מגדים (או"ח שם א"א סק"ט) כתב שלפי דברי **הפרי חדש** (סי' עג ס"א) שבכל המקומות שאסרו חכמים לקרוא משום הרהור ולא משום ערות דבר, אם קרא בדיעבד יצא. אם כן גם לגבי איסור נגיעת אבריו בערוה, בדיעבד אם נגע יצא.

צואה בעששית

צואה בעששית מותר לקרות ק"ש כנגדה. פירש רש"י (ד"ה בעששית) 'כלומר מחיצת זכוכית או קלף דק מפסיק בינתים והיא נראית'. וכתב **הפרי מגדים** (או"ח בהקדמה לסי' עט, בדין החמישי) שמדברי רש"י משמע שאין צריך כיסוי שמכסה את הצואה מכל צדדיה, ודי בכך שישנה מחיצה של זכוכית שמפסיקה ביניהם. **וכתב במגיד תעלומה** (ברש"י ד"ה בעששית) שרש"י כתב לשון 'כלומר' כיון שלא יתכן לפרש ערוה בעששית כפשוטו, שהערוה חתוכה ומונחת בעששית, כי זה ודאי רק חתיכת בשר ומותר לקרוא כנגדה, שהרי לשון הפסוק הוא ולא יראה 'בך' בעודו מחובר בך, וגם לא שייך לומר שהאדם כולו נמצא ערום בתוך עששית, על כן פירש רש"י עששית לאו דווקא אלא מחיצת זכוכית.

ערוה בעששית

ערוה בעששית אסור לקרות ק"ש כנגדה. עיין בילקוט ביאורים (לעיל בענין משא ומתן בדין עצימת עינים בערוה, אות ג) שהובאו דברי **הפרי מגדים** (או"ח סי' עה משב"ז סק"ב) שלכל השיטות מועיל עצימת עינים כשהוא נגד ערוה בעששית. ועיין גם בילקוט ביאורים לעיל (ע"א, בענין מחלוקת הרא"ש והרשב"א אם בנואה יש גם משום 'ולא יראה בך') בענין ההיתר לקרוא כנגד צואה בעששית.

ברכת הבדלה בנר הנמצא בעששית

ערוה בעששית אסור לקרות ק"ש כנגדה. בדין נר הבדלה מצינו בגמרא לקמן (נג:) היתה לו נר טמונה בחיקו או בפנס וכו' אינו מברך עד שיראה שלהבת וישתמש לאורה. **ורש"י** (שם ד"ה בפנס) כתב שפנס הוא עששית שהנר טמון בזכוכית, ואין לברך עליו. אך **הרשב"א** (שם ד"ה היתה) חולק וסובר שבמקרה זה שהנר נמצא בעששית מזכוכית אין שום חסרון כיון שהיא שקופה ונהנים מאורה, ואף אין בה חסרון משום שצריך לראות את השלהבת, וכמו שמצינו בגמרא כאן שראיית ערוה בעששית אסורה, כך גם לגבי נר הבדלה חשוב ראייה אפילו אם הנר בעששית, ודברי הגמרא שם שפנס אינו מועיל אמורים באופן שהפנס אינו עשוי מזכוכית אלא הוא אטום ואין השלהבת נראית דרכו. **ובביאור הלכה** (או"ח סי' רצח ד"ה או) כתב ליישב שיטת רש"י, שכיון שברכת הנר נתקנה על בריאת האור שהיתה במוצאי שבת, תיקנו חכמים לברך אותה בדומה לאור שהיה בשעת הבריאה, וכיון שאז האור היה מגולה, גם עתה אין מברכים אלא על אור מגולה

לז. עיין במהרש"א (בתוס' ד"ה הרי) שהקשה כן מעצמו לשיטת התוספות שעקבו קל יותר מלבו. **לח. וכמו** שאמרו בנדרים (כ.) המסתכל בעקבה של אשה הויין ליה בנים שאינן מהוגנים, א"ר שמעון בן לקיש מאי עקבה בית התורפה שהוא מכוון כנגד העקב. וכן שנינו בנדה (מ:) הרואה כתם על בשרה כנגד בית התורפה טמאה וכו' על עקבה ועל ראש גודלה טמאה, הרי שהעקב מכוון כנגד הערוה יותר. **לט. הגר"א** כתב שדברי רש"י ד"ה והרי נסובים על קושיית הגמרא כאן וצריך לגרוס בד"ה 'והרי עקבו רואה את הערוה', וציין לו הרש"ש (ברש"י ד"ה והרי), וכן היא הגירסא ברש"י שעל הרי"ף. אך יעויין לעיל (בענין גופו כמים ולבו חוץ למים) מה שהבאנו בשם הצל"ח לבאר גירסת רש"י שלפנינו. **מ. בשלמה** משנתו (ד"ה והרי) הוסיף שלדרך זו יש ליישב את הגמרא לעיל (כד:) היה ישן בטליתו ואינו יכול להוציא את ראשו מפני הצנה חוצץ בטליתו על צוארו וקורא ק"ש, והקשתה הרי לבו רואה את הערוה, ומדוע לא הקשתה גם והרי עקבו רואה את הערוה. אך עפי"ד רש"י יש ליישב שקושיית הגמרא היא לא מכל עקבו אלא רק ממקום מדרך כף רגלו שאין מקום זה רגיל לראות את הערוה אלא רק כאשר האדם יושב על גבי רגליו ערום, וכאשר האדם יושב במים עד צווארו נמצא שמדרך כף רגלו רואה את הערוה, ומשום כך בגמרא לעיל שעוסקת באדם השוכב במטתו, לא שייך להקשות שעקבו רואה את הערוה, מפני שבשכיבה אין מדרך כף רגלו רואה את ערותו. והצל"ח (ד"ה והרי - הראשון) תירץ שלעיל ששוכב במיטתו, אם כן אפשר שעקביו הם חוץ מטליתו למטה, והטלית חוצצת בין ערותו לעקבו, אבל כאן שהוא יושב עד צוארו במים, אם כן עקבו עם ערותו במים, ושפיר הקשו והרי עקבו רואה את הערוה. **מא. והוסיף** הגר"א שמשום כך פסק רבינו שמעיה תלמידו של רש"י (הובאו דבריו בתוס' ד"ה והרי) שלבו רואה את הערוה מותר, והקשו עליו התוספות שממה שבהמשך הגמרא נחלקו אמוראים אם עקבו רואה את הערוה אסור, משמע שבלבו רואה את הערוה לדברי הכל אסור. אך לסברא זו אדרבה עקבו חמור יותר מלבו, וממה שנחלקו רק בעקבו שהוא חמור יותר, מוכח שבלבו לדברי הכל מותר. **מב. תלמידי** רבינו יונה (ד"ה והלכתא), ראב"ד (הובא בארחות חיים ק"ש אות לז, בטור סי' עד וברשב"ץ ד"ה נוגע), רא"ה (ד"ה נוגע), רא"ש (סי' ג) וריטב"א (ד"ה והרי). **מג. ומה** שנקט דווקא עקבו, להשמיענו שאפילו עקבו רואה את הערוה, מותר, ואע"פ שהוא עומד ממש כנגד הערוה. תלמידי רבינו יונה (ד"ה והלכתא). ובמעדני יו"ט (סי' ג אות ד) כתב עוד, שבעקבו יש תרתי לריעותא, גם רואה וגם שזה כנגדו ממש. **מד. מדברי** התוספות מבואר שנגיעת ידיו בערוה אסורה מעיקר הדין. והעיר החזון איש (או"ח סי' טו סק"ו ד"ה וכתבו) מנין פשוט להם דין זה, ואין לומר משום שמחמם ומביא לידי הרהור, שהרי אנו דנים כאן על בעל העקב אם מותר לו לקרוא ולא על בעל הערוה. ואם האיסור הוא משום שנטרד מנגיעת היד בערות חבירו, אם כן אין הבדל בין נגיעת היד לנגיעת העקב. **מה. ראב"ד**, רא"ה וריטב"א (שם). **מו. ועיין** גם בבן איש חי (שנה ראשונה, בא אות ג) שאף שודאי אסור לקרוא כנגד הכיס כשהוא בלי כיסוי משום 'ולא יראה בך ערות דבר' מכל מקום לגבי נגיעה לא אסרו.

לגמרי. ועל כן אף שלענין ברכה כנגד הערוה, נחשב ראייה כשרואה דרך עששית, אך לברכת האור לא די במה שרואה, אלא צריך שהאור יהיה בגלוי.

חילוק בין סוגי עששית

הריטב"א (שם ד"ה אין) הקשה על **הרשב"א** מדברי הירושלמי (פ"ח ה"ו) שאמרו שאור בתוך ספקלריא אין מברכין עליו, וספקלריא היא זכוכית כעין עששית[מז]. ותירץ **המגן אברהם**[מח] (או"ח סי' רחל סק"כ) שהרשב"א יפרש שה'ספקלריא' שהוזכרה בירושלמי שאין מברכים עליה, היינו באופן שאינו רואה השלהבת [כגון מהצד], או באופן שעומד מרחוק ואינו נהנה מאורה ואינו כפנס המוזכר שם שאין לברך עליו כלל. **ובמראה הפנים** (על הירושלמי שם) תירץ שאספקלריא אינה זכוכית או עששית, כי אם מראה, ואם רואה את האש על ידי מראה אין לברך עליה[מט].

חילוק דומה לדברי המראה פנים מצינו שכתבו עוד **אחרונים**, דהנה **בשו"ת שבות יעקב** (ח"א סי' קכו) הקשה מהגמרא בראש השנה (כד.) ראינוהו במים ראינוהו בעששית ראינוהו בעבים אין מעידין עליו, ומשמע שראייה בעששית אינה נקראת ראייה, ואילו כאן בגמרא מבואר שראייה בעששית הוי בכלל 'ולא יראה בך'. ותירץ שפירוש עששית האמור בגמרא שם היינו שראו במראה שאין רואין דרכה את עצם הדבר אלא נראה בה רק תמונתו, אבל כאן מדובר בראייה דרך זכוכית ועל כן חשובה ראייה טובה.

עדות בראייה בעששית

נדון נוסף מצינו **באחרונים**, אם מועילה עדות כשהראייה היתה דרך עששית. **בשו"ת הלכות קטנות** (למהר"י חגיז, ח"ב סי' פב) כתב שאין להעיד על מה שרואה במראה על פי הגמרא בראש השנה. ובמקום אחר (ח"א סי' נט) כתב שמותר לקרוא בס"ת במשקפיים כיון שחשוב ראייה טובה[נ]. וביאר **בברכת אהרן** (לוין, אות קלה) משום שחלוק בראייה דרך מראה מראייה דרך זכוכית[נא]. עוד דן **בשבות יעקב** (ח"א סי' קכו) לגבי מי שיש לו משקפיים ורואה דרך הזכוכית, אם כשר להיות דיין של חליצה. והסיק שראייה על ידי זכוכית היא ראייה טובה, וכמבואר בגמרא כאן.

כיסוי צואה ברוק

אמר אביי צואה כל שהוא מבטלה ברוק אמר רבא וברוק עבה. הרא"ה (ד"ה אמר אביי) **והריטב"א** (ד"ה אמר רבא) פירשו שמה שצריך רוק עבה, משום שהוא מכסה אותה עד כדי כך שהצואה אינה נראית דרכה. ועוד כתבו שמבואר כאן שבצואה אין דין ביטול במים [כמו מי רגלים], ורק אם היו המים עכורין שאין רואים דרכן את הצואה, מועיל[נב].

אמנם הר"י מלוניל (ד"ה וברוק) פירש שכיסוי מועיל רק אם הוא מונע שכבר אין ריח רע יוצא מהצואה ולכך צריך רוק עבה כי רוק דק אינו מפסיק את הריח. **והרשב"ץ** (ד"ה ולאיתי) הביא שיטה זו וכתב שלפי שיטה זו אם אין ריח רע, מועיל כיסוי גם ברוק שאינו עבה. אך הוא חלק על שיטה זו, וכתב שרוק שאינו עבה אינו דומה לעששית, כי עששית כלי היא וחשובה ואינה בטילה לגבי הצואה, אבל רוק שאינו עבה אינו חשוב ובטל לגבי הצואה, ומכיון שהוא צלול והצואה נראית דרכו, אין זה כיסוי כלל.

הראב"ד[נג] (בהשגות, קריאת שמע פ"ג הי"א) **ותלמידי רבינו יונה** (ד"ה צואה) הביאו בשם הירושלמי (פ"ג ה"ה) שביטול הרוק מועיל רק לזמן קצר ולא לזמן מרובה, ומשום שהרקיקה מתייבשת לאחר זמן ושוב רואים את הצואה. אמנם **באהל מועד** (שער ק"ש דרך ה נתיב ח) חולק וסובר שהצואה בטילה ברוק לגמרי.

כיסוי צואה במים

דין זה שהובא **בראשונים** שמים צלולים אינם חשובים ככיסוי, כתב גם **המגן אברהם** (סי' עו סק"ט), והוסיף שזה דומה למבואר בסי' פז (ס"א) שגרף של רעי ועביט של מי רגלים לא מועיל נתינת מים לתוכן. **והלבושי שרד** הקשה מה חידוש הוא זה, פשיטא שמים צלולים אינם עדיפים מרוק שאינו עב שלא חשוב כיסוי. וכתב[נד] שיש לומר שרוק שאינו עב לא מועיל כיון שהוא מועט ולאחר זמן הוא נימוח ושוב מתגלית הצואה, אבל מים צלולים רבים היה מועיל, קמ"ל שלא מועיל.

אך הקשה המגן אברהם מדוע מים צלולים אינו חשוב כיסוי לצואה, ומדוע הוא שונה מצואה בעששית שמותר אף שגם שם הצואה נראית[נה]. ותירץ שעששית כיסוי מעליא הוא[נו].

מניח סנדלו עליה

צואה בגומא מניח סנדלו עליה וקורא ק"ש. הרא"ש (סי' נא) כתב שהחידוש בזה שאין אומרים שהסנדל בטל לגבי גופו ולא נחשב כיסוי, קמ"ל שהסנדל דינו ככיסוי. **והרא"ה** (ד"ה אמר רבא) **והריטב"א** (ד"ה אמר רבא) כתבו שישנם שני חידושים בדין זה, האחד שאע"ג שכל גופו עומד על הצואה מותר, והשני שאע"ג שהכיסוי אינו קבוע והוא עומד להינטל, הרי זה כיסוי טוב. והרא"ה לשיטתו שסובר שכיסוי סתם אינו מועיל לצואה, הוסיף לבאר שאין זה דומה לכיסוי כלי שאינו מועיל כיון שהוא עשוי להינטל על ידי אדם, אבל כיסוי גופו חשוב כיסוי קבוע באותה שעה שהוא עומד עליה לפי שהדבר תלוי בידו אם לעמוד או ללכת.

צואה דבוקה בסנדלו

צואה דבוקה בסנדלו מאי תיקו. הראשונים נחלקו אם ההיתר להניח סנדלו עליה הוא דווקא כשהצואה אינה נוגעת בסנדלו או גם כשהצואה נוגעת בסנדלו. דעת **הרמב"ם** (קריאת שמע פ"ג הי"א), **הרא"ה** (ד"ה אמר רבא) **והרא"ש** (סי' נא) שההיתר הוא רק כשאינה נוגעת בסנדלו. אך שיטת **הראב"ד** (בהשגות על הרמב"ם שם) **ותלמידי רבינו יונה** (ד"ה צואה בגומא) שההיתר הוא גם בסנדלו נוגעת בצואה[נז].

ולפי שיטתם נחלקו בביאור ספק הגמרא בצואה דבוקה בסנדלו. הרמב"ם והרא"ש לשיטתם שהתירו של רבא נאמר רק כשסנדלו אינו נוגע בצואה, פירשו שדין זה עצמו הוא ספק הגמרא האם ההיתר נאמר גם כשהסנדל נוגע בצואה. אמנם הראב"ד ותלמידי רבינו יונה לשיטתם שדברי רבא אמורים גם כשהסנדל נוגע בצואה, פירשו שספק הגמרא בצואה שנדבקה בסנדלו דווקא. אלא שבטעם החילוק בין נוגעת בסנדלו לדבוקה בו פירשו באופן שונה, תלמידי רבינו יונה ביארו שכשדבוקה בסנדלו והולכת עמו היא טפילה אליו וכאילו היא בגופו[נח], והראב"ד (בהשגות על הרי"ף) ועוד ראשונים[נט] פירשו שכיון שהיא דבוקה בסנדלו ובהילוכו מתגלה הצואה, שמא אין זה כיסוי[ס].

הרי"ף פסק שיש להחמיר בספק זה משום תיקו דאיסורא לחומרא[סא]. וכן פסקו רוב הראשונים[סב]. והרא"ה (ד"ה תיקו) פירש שאיסור צואה דאורייתא[סג], ועל כן ספק דאורייתא לחומרא. וכן כתב הראב"ד (בהשגות על הרמב"ם שם) שכיון שהדבר נשאר בספק, יש להחמיר בו. אכן **רבינו מנוח** (שם ד"ה והוא) הביא בשם הראב"ד שכיון שהוא ספק, אם כבר קרא, בדיעבד אין מחזירים אותו לקרוא שוב[סד].

חילוק בין כיסוי ע"י סנדל לכיסוי ע"י בגד

המגן אברהם (סי' עו סק"ו) הקשה מדוע כשצואה נוגעת בסנדלו פסק **השו"ע** (ס"ג) שאסור ואינו חשוב כיסוי, ואילו בצואה המכוסה בבגדיו אף המחמיר (שם ס"ד) היינו רק כשהיא דבוקה בבשרו אבל בדבוקה בבגדו לדברי הכל מותר. ונאמרו בזה כמה תירוצים: א. המגן אברהם כתב שמשמע[סה] מדברי **הרא"ש** (סי' נא) שהסנדל בטל לגבי הגוף יותר משאר בגדים ולכך אף שסנדל אינו חשוב כיסוי, שאר בגדיו נחשבים ככיסוי[סו]. ב. עוד תירץ המגן אברהם שכל מה שמועיל כיסוי בגד בצואה היינו דווקא בבגד שאין מתגלה הצואה בהילוכו, ואם כן יש לומר שלכך בסנדלו שהצואה מתגלית תוך כדי הילוכו לא מועיל

מז. **וכן** הקשה הבית יוסף (או"ח סוף סי' רח"ל). מח. **כן** ביאר בפמ"ג (א"א שם) את כוונת המגן אברהם, וראה גם נודע ביהודה (תנינא, או"ח סי' כא). מט. **וציין** לפירוש הרע"ב והר"ש במסכת כלים (פ"ל מ"ב), שאספקלריא היא מראה, ולא זכוכית שקופה. אכן בתוספות יום טוב (שם) הוכיח מן התרגום (איוב כח יז) שתרגם 'לא יערכנה זהב וזכוכית', 'דהבא ואספקלריא', שהכוונה לזכוכית. נ. **אך** כתב שיש מקום לומר שאף שאין חסרון באם רואה דרך משקפיים אך זה דווקא אם ראוי לראות בלעדיהם, אבל זקן או חולה שאינו רואה אלא דרך המשקפיים אינו חשוב ראייה גמורה. נא. **והביא** לזה קצת ראיה מהמבואר במכות (ו:) היו שנים רואים אותו מחלון זה ושנים רואים אותו מחלון זה וכו'. וממה שלא דקדקה המשנה לכתוב שהחלון היה פתוח בעת שראו את המעשה, משמע שגם אם ראו ע"י הזכוכית שבחלון חשוב ראייה גם לענין עדות. נב. **בריטב"א** כתב שרוק עבה ומים עכורין מועילים כשאינה נראית מתוכן, כי די בכך שהצואה תהיה מכוסה ולא תיראה. אך הרא"ה כתב שהצואה בטילה בהם לגמרי, ומשום שהרא"ה לשיטתו (בעמוד א ד"ה ולא) שלא מועיל כיסוי לצואה אלא רק כיסוי בעפר שאז היא בטילה, ורוק עבה ומים עכורין דינם כעפר שבטילה בהם לגמרי. ועיין בפרי מגדים (או"ח סי' עו א"א סק"ט) שכתב שמים עכורים מועילים משום שכארעא סמיכתא היא. נג. **הובאו** דבריו ברשב"א (ד"ה אמר), ברא"ש (סי' נא) ובריטב"א (ד"ה אמר). נד. **בתוספת** דברים מהמחצית השקל. נה. **בלבושי** שרד הוסיף בביאור קושייתו, שהרי ערוה בעששית אסור וצואה בעששית מותר, ואם כן מוכח שערוה חמור מצואה, וכיון שמצינו שמים צלולים הוי כיסוי לערוה כל שכן שהיה צריך להיחשב ככיסוי לצואה. נו. **אולי** כוונתו כביאור הרשב"ץ. נז. **רבינו** מנוח (על הרמב"ם ד"ה והוא) הוכיח כשיטת הרמב"ם ממה שאמר רבא צואה 'בגומא' מניח סנדלו עליה, משמע דווקא אם הצואה נמצאת בגומא אבל אם הצואה נמצאת סתם בקרקע והוא מניח סנדלו עליה ונוגע בה אינו מועיל. והרשב"ץ (ד"ה בעי) יישב שלעולם גם בסנדלו נוגעת בה מותר, ומה שהזכיר רבא דווקא 'גומא' היינו משום שאילו לא היה זה בגומא והניח רגלו עליה אין זה מתיר לקרוא כיון שבסילוק רגלו תישאר מגולה ולכן רק בגומא יש להתיר במניח רגלו ואפילו נוגע [אמנם בתלמידי רבינו יונה משמע שההיתר הוא בכל נוגע בסנדלו]. ומה שהסתפקה הגמרא לצד זה בדבוקה בסנדלו אם מותר, משום שבדבוקה ברגליו שלעולם תישאר שם ולא תתגלה, יש לומר שמותר. נח. **תוספת** עפ"י הרשב"ץ (ד"ה בעי). נט. **בעל** המאור (ד"ה צואה), רשב"א (כה. ד"ה צואה) ורא"ה (ד"ה אמר רבא). ס. **מדברי** הרשב"ץ (ד"ה בעי) משמע שנקט את שני הטעמים גם בפירוש דברי הראב"ד. סא. **ואף** אם כבר קרא כשהיתה צואה דבוקה לסנדלו, צריך לחזור ולקרוא. לחם משנה (קריאת שמע פ"ג ה"ג ד"ה היו). סב. **רמב"ם** (קריאת שמע פ"ג הי"א), רא"ש (סי' נא) ועוד. סג. **אכן** הפרי מגדים (או"ח סי' עו משב"ז סק"א) הסתפק האם כשנוגע בסנדלו אסור מדאורייתא, או שכל שאין נוגע בבשרו איסורו רק מדרבנן. וכתב שמדברי הלבוש (ס"ג) שכתב 'שאם נוגע בה לא חשיב מכוסה אלא חשיב הכל גוף אחד ואין כאן כיסוי', משמע שהוא מדאורייתא. סד. **ועיין** בספר הבתים (הלכות ק"ש, שער ה סי' יח) שהביא סתירה בדעת הראב"ד. סה. **באפיקי** מגינים (סק"ג) כתב שלא ראה משמעות זו ברא"ש, וכתב שאדרבה בפירוש הרא"ש על המשנה (נגעים פי"ג מ"ט) כתב שגם סנדל וגם בגדים בטלים לגבי הגוף. סו. **בשו"ע** הרב (ס"ג) הוסיף הסבר בחילוק זה, שהסנדל הוא טפל

הכיסוי[סז]. ג. **באליה רבה** (סק"ה) תירץ שסנדל יש לו דין של גרף של רעי[סח]. ד. **באשל אברהם** (בוטשאטש, ד"ה וההולך) תירץ שכיון שהסנדל דרכו לדרוך במקומות שאינם נקיים ועשוי להידבק בו צואה, לכך דינו כדין צואה במקומה שלא מועיל בה כיסוי[סט].

דין סנדלו נוגע במי רגלים

האחרונים דנו האם החומרא שנאמרה בסנדל הנוגע בצואה שאינו יכול לקרוא, נאמרה גם במי רגלים שלא מועיל לזה כיסוי כשסנדלו נוגע בה או לא. **ובכף החיים** (שם סק"י) הביא בשם הלחם יהודה (עיי"ש, פ"ג הי"א) שכיון שהאיבעיא בגמרא לא נפשטה ורק מספק נפסק לחומרא אין להחמיר אלא בצואה משום שזה ספק דאורייתא אבל מי רגלים שהם דרבנן, הולכים בזה לקולא. אמנם **באשל אברהם** (בוטשאטש, שם ד"ה לא) כתב שהגם שמי רגלים שלא כנגד העמוד הם דרבנן, מכל מקום כל דתקון כעין דאורייתא תקון, על כן דין מי רגלים שוה בזה לצואה.

ק"ש ומילה נגד ערות קטן

עכו"ם ערום אסור לקרות ק"ש כנגדו. כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה הא) שיש נוהגים בשעת ברכת המילה לכסות את ערותו של הקטן, וכן הביא הכלבו (סי' עג) שנהג מורי רבי יחיאל לכסות את הקטן בן שמונת ימים בשעת הברכה[ע]. אך הביאו תלמידי רבינו יונה שיש אומרים שאין צריך לכסות ערות הקטן בשעת המילה. ובטעם הדבר הובאו שתי סברות **בראשונים**: א. **בעל העיטור** (הובא בטור יו"ד סי' רסה) **והכלבו** (שם) בשם **רבינו פרץ** כתבו שערותו של קטן פחות מבן ט' שנים[עא] שאינו ראוי לביאה אינו חשוב ערוה. ב. **הרא"ש** (סי' נג) כתב שכיון שהוא לצורך מצות המילה הוא בכלל מחניך קדוש ואין בזה משום 'ולא יראה בך ערות דבר'.

ומצינו באחרונים כמה חלוקי דינים בין שני הטעמים: א. מדברי **הבית יוסף** (או"ח סי' עה ד"ה אסור) מתבאר שיש נפק"מ האם מותר לקרות ק"ש כנגד ערות קטן, שלפי הטעם הראשון שערות קטן כל כך אינה ערוה, אם כן יהיה מותר גם לקרוא ק"ש כנגד ערות קטן, אבל הטעם השני הרי שייך רק במילה ואם כן ק"ש יהיה אסור כנגד ערות קטן[עב]. ב. **בדברי חמודות** (אות קנז) כתב נפק"מ נוספת בין הטעמים, אם במילת גדול יכול לברך כנגד הערוה, שהטעם הראשון אינו שייך במילת גדול והטעם השני שייך גם במילת גדול. ג. **המגן אברהם** (סי' עה סק"ח) כתב שלפי טעם ההיתר משום שהיא ערות קטן שאינו ראוי לביאה, זהו רק לגבי ראייה אבל אין זה מתיר נגיעה שהיא חמורה. וכתב **במחצית השקל** שלפי טעמו של הרא"ש שכיון שהוא לצורך המצוה הוי בכלל מחנהו קדוש, אם כן יש להתיר גם את הנגיעה[עג].

תלמידי רבינו יונה (ד"ה הא) כתבו שיש שהביאו ראיה שיכול לקרוא ק"ש כנגד ערות קטן, ממה שאמרו בברייתא (לעיל כד.) הישן במטה ובניו ובני ביתו בצדו הרי זה לא יקרא ק"ש אא"כ היתה טלית מפסקת ביניהן ואם היו בניו ובני ביתו קטנים מותר. ומבואר שבקטנים יכול לקרוא עמהם ק"ש. אך דחו ראיה זו כיון ששם ההיתר הוא רק לקרוא אע"פ שישן בטלית אחת כשאינו רואה אבל אין ראיה שמותר אף ברואה את הערוה[עד].

במגן אברהם (סק"ז) **ובביאור הגר"א** (סק"י) הביאו ראיה שאין איסור ראייה כנגד ערות קטן מהגמרא במגילה (כד:) שלא אסרו קטן ערום בקריאה בתורה אלא משום כבוד הציבור ולא משום ערוה[עה]. אך **בפירוש רבינו אברהם מן ההר** שם פירש 'ערום - שערותו מכוסה ושאר איבריו מגולים'.

ביאור ראיית הגמרא לערות עכו"ם

קמ"ל דאינהו נמי איקרו ערוה דכתיב וערות אביהם לא ראו. בחפץ ה' (ד"ה וערות) הקשה מה ראיה יש מנח, והרי בגמרא בקידושין (סח.) מבואר שרק עבדים הם עם הדומה לחמור, והרי נח ודאי אינו דומה לחמור שהרי התורה עצמה העידה שהוא 'איש צדיק ותמים' (בראשית ו ט). ותירץ שראיית הגמרא שהיה די לכתוב בפסוק 'ויכסו את ערות אביהם' ומייתור המילים 'וערות אביהם לא ראו' דורשים שבא ללמדנו שכל ערוה אסורה ואפילו של עכו"ם. וכתב שמזה הטעם לא דרשו מתחילת הפסוק 'ויכסו את ערות אביהם' אלא רק מייתור הפסוק בהמשכו. **ובשפתי חכמים** (ד"ה קמ"ל) כתב שהטעם שהביא את סוף הפסוק, משום שרצה להביא ראיה ממה שנזהרו שם ויפת שלא לראות ערות אביהם, ומוכח שהוא בכלל איסור ראיית ערוה.

ראיית הגמרא מנח שהיה קודם מתן תורה

שם. בבית האוצר (לרבי יוסף ענגיל, ח"א מערכת א-ד כלל ה אות ד) הקשה מסוגיית הגמרא כאן על שיטת **התוספות** בנדה (ע: ד"ה ואין) שמה שאמר רשב"י אתם קרויים אדם ואין עכו"ם קרויים אדם היינו רק ממתן תורה ואילך אבל קודם מתן תורה גם בני נח קרויים אדם. ואם כן קשה מה הביאה הגמרא ראיה ממה שערות נח קרויה ערוה, והרי אין להוכיח מנח שהיה קודם מתן תורה שאז גם עכו"ם היה בכלל אדם, לענין אחר מתן תורה שעכו"ם אינו בכלל אדם. ותירץ שהתוספות אמרו חילוק זה רק לשיטת רשב"י, אבל לדעת רשב"ג שגם עכו"ם אחר מתן תורה קרוי אדם אין חילוק בין קודם מתן תורה לאחר מתן תורה, ואם כן שפיר אפשר להביא ראיה שערות עכו"ם אסורה גם ממה שהיתה אסורה קודם מתן תורה. ואכן לדעת רשב"י ערות עכו"ם אינה אסורה מן התורה, כיון שאין ראיה מערות נח שהיתה קודם מתן תורה. ועיי"ש שכתב להגיה בירושלמי (שבת פ"א ה"ד) בדברי רשב"י שערות עכו"ם נאסרה בגזירת י"ח דבר.

ובכלי חמדה (פר' נח אות ה) כתב דהנה בגמרא כאן משמע שכל שאנו צריכים הוא לרבות שגם ערות עכו"ם קרויה ערוה, וממילא היא בכלל כל איסורי ערוה שאסור לקרוא כנגדה. אכן מדברי הגמרא בשבת (קנ. לביאור הר"ח שם) מתבאר שמריבוי המילים 'ערות דבר' בפסוק 'ולא יראה בך ערות דבר' אנו למדים שערות עכו"ם אסור לקרוא כנגדה. ולהנ"ל יש לומר שסוגיית הגמרא שם סוברת כרשב"י ואם כן ממה שערות נח קרויה ערוה אין להוכיח לאחר מתן תורה שאינם קרויים אדם, ועל כן צריך פסוק מיוחד לרבות שגם 'ערות דבר' אסורה, והדיוק הוא ממה שנאמר 'ערות דבר' ולא 'ערות אדם' ללמדנו שגם מה שהיה פעם ערוה דהיינו ערות עכו"ם קודם מתן תורה, אף לאחר מתן תורה שכבר אינם קרויים אדם, אסור לקרוא ק"ש כנגדה[עו].

עוד תירץ בכלי חמדה (שם ד"ה ולכן) על דרך הפלפול, דהנה לכאורה קשה מדוע לא הביאה הגמרא ראיה מהפסוק הקודם 'וירא חם את ערות אביו' הרי שקראו ערוה, אלא ודאי אכן אין ראיה מנח כיון שהיה קודם מתן תורה, ורק מהמשך הפסוק 'וערות אביהם לא ראו' מוכח כן, שהרי איסור ראיית ערוה הוא רק בשעה שמקיים מצוה ומה שהלכו לכסות את אביהם הוא משום קיום מצות כיבוד אב ויש בזה איסור ראיית ערוה בשעת קיום המצוה. והרי בן נח אינו

ומשמש את רגלו בנגיעה זו, ולכן חשוב כאילו הרגל עצמה נוגעת בצואה על ידי הסנדל. אבל בבגד אין אנו אומרים שהבגד בטל לגבי גופו וכאילו גופו נוגע בצואה על ידי הבגד, שהרי אין הבגד משמש את הגוף לנגיעה זו. **סז. המגן** אברהם כתב שסברתו היא עפ"י דברי בעל המאור (שם ד"ה נוהה) ותלמידי רבינו יונה. ועיין במחצית השקל ויד אפרים בביאור ראייתו מתר"י. וע"ע בשו"ע הרב (ס"ב נקו"א) מה שתמה בדברי המג"א. **סח. האליה** רבה ציין לדברי הלבוש בסי' פז (ס"ב) שכתב על גרף של רעי 'ויש אומרים כיון שהזוהמא נבלע בהן בתוך דופנותיו הרי הם כולם כמו צואה תוכן וברן, ואין הכפייה משוי אותן מכוסין ואפילו כפאן אסור לקרות כנגדן, דהוי כמו צואה הדבוקה בסנדלו'. הרי מבואר בלבוש שצואה הדבוקה בסנדלו אסור משום דהוי כגרף של רעי עצמו. **סט. בספר** אשי ישראל (פכ"ג הערה טו) כתב נפק"מ בין הטעמים באופן שהיתה צואה דבוקה על סנדלו והלביש ערדליים על הסנדל, שלטעם הראשון של המג"א הואיל והנעל בטל לגופו הוי כצואה על גופו, ולטעם השני היות והוא מכוסה ולא יתגלה מותר, ולטעם השלישי היות והגרף של רעי מכוסה מותר, ולטעם הרביעי לכאורה הוי כצואה במקומה שלא מועיל לה כיסוי. **ע. הרא"ה** (ד"ה אמר רב יהודה) והמאירי (ד"ה לא) כתבו שמועיל או כיסוי או החזרת פנים [המאירי כתב כן אפילו לגבי מילת גדול]. **עא. בביאור** הגר"א (סי' עה סק"י) תמה על הרמ"א שהביא דין זה, מדוע הדבר תלוי בבן ט' שנים, ולא בי"ב שנים, כמבואר בשו"ע (סי' עג ס"ד) לגבי ההיתר של ק"ש בישן עם בניו הקטנים שעד גיל י"ב שנים נחשבים קטנים. ובדמשק אליעזר תירץ שדווקא לגבי לקרוא כנגדו שיתבאר כאן (בראיית תלמידי רבינו יונה) שאיסורו משום 'ולא יראה בך ערות דבר' ולא משום הרהור, הדבר תלוי במי שהוא ראוי לביאה שאז ערותו בכלל ערות דבר, אבל מה שאסרו שלא לקרוא בישן עם בניו הקטנים הוא משום הרהור ואין הרהור בקטנים פחות מי"ב שנה. **עב. כתב** הדרישה (יו"ד סי' רסה סק"ח) שבדברי הטור והבית יוסף מבואר שרק בצרוף שתי הטעמים יש להתיר, ועל כן על אף שפסק בשו"ע (יו"ד סי' רסה ס"ח) שלגבי מילה אינו צריך לכסות את ערות הקטן בשעת הברכה, מכל מקום לא התיר לקרוא קריאת שמע כנגד ערות קטן (או"ח סי' עה ס"ד), ורק במילה שישנם את שני הטעמים, גם ההיתר של קטן וגם ההיתר של מילה, התירו לברך כנגד ערותו של הקטן, ועל כן בערות גדול צריך לכסות ערותו בשעת הברכה. ואף ברמב"ם מצינו סתירה זו, שבהלכות מילה (פ"ג ה"ה) פסק שהמל אדם גדול צריך לכסות ערותו בשעת הברכה, ומשמע שבמילת קטן אין צריך לכסות ערותו, ואילו בהלכות קריאת שמע (פ"ג הט"ז) פסק שאסור לקרוא ק"ש כנגד ערות קטן, וכבר עמד בזה הב"ח (יו"ד סי' רסה ד"ה ואיכא לתמוה). ובשו"ת תשובה מאהבה (ח"ג ז. ד"ה גליון ס"ד) יישב דבריו בדרך זו שאף לדעתו צריך את ב' הטעמים להתיר. ויש לציין לדברי הרמב"ם בתשובה (סי' שלג) שכתב שערות קטן אינה ערוה כלל עד שדיים נכונו ושערך צמח [כדעת הגר"א בהערה לעיל]. אמנם הרמ"א פסק כשיטת בעל העיטור ועל כן פסק שכל זמן שאינו ראוי לביאה מותר לקרוא ק"ש כנגדו. **עג. ועיי"ש** שבלאו הכי צריך להחזיק את הגיד כדי שידע את שיעור החתך, ואם יחזיקו רק לאחר הברכה יהיה הפסק מרובה בין הברכה למילה. **עד. בביאור** הגר"א (שם) הביא מעצמו ראיה זו, והוסיף בביאור הדברים שהיה מקום לומר [היינו דחיית תר"י] שראייה חמורה כיון שהיא אסורה משום הרהור ולא משום ערוה, ועל זה הביא הגר"א ראיה שאיסור ראייה משום הרהור קיים רק אם יש לדבר שם ערוה, ועל כן אם ערות קטן אינה ערוה, גם אין בזה איסור ראייה. וראיתו של הגר"א היא ממה שהגמרא כאן דנה אם ערות עכו"ם אסורה בראייה, מהו דתימא הואיל והן כחמורים אין ערותם אסורה, קמ"ל שגם ערות עכו"ם בכלל ערוה. ואם נאמר שכל האיסור בראיית הערוה הוא משום הרהור, אין חילוק בין ערות עכו"ם לערות ישראל. אלא ודאי כל האיסור בראייה הוא רק 'ולא יראה בך ערות דבר' ועל כן יש לדון אם ערות עכו"ם בכלל ערוה. **עה. אכן** רש"י (שם ד"ה קטן) פירש שקולת קטן לא משום שאין ערותו ערוה אלא משום שאינו מוזהר על כך. אך תמה המגן אברהם הרי קטן אסור מדרבנן בכל עבירות שבתורה, וכן הקשה הטורי אבן שם [ועיין שו"ת בית שערים (או"ח סי' נד)]. **עו. ועיי"ש** עוד מה שפלפל שערות קטן גם נתרבתה מ'ערות דבר' ודינה כמו ערות עכו"ם. ודקדק כן מלשון הרמב"ם (מילה פ"ג ה"ה) שכתב 'והמל אדם גדול צריך לכסות ערותו עד שיברך', דקדק והוסיף מילת 'אדם', ללמדנו שכשם שבמילת קטן אין צריך לכסות ערותו, ועל כרחך מטעם הרא"ש שבקיום מצות מילה לא אסרו, אך בערוה גמורה לא התירו, ורק במילת קטן שנתרבה רק מהפסוק 'ערות דבר' התירו, ועל כן גם בגדול לא אסרו אלא ב'אדם' למעוטי עכו"ם, כי כיון שערות עכו"ם דינה כערות קטן שהרי שניהם כל איסורם נלמד רק מ'ערות דבר', אם כן כשם שהתירו בערות קטן לצורך מילה, כך התירו

מצווה על כיבוד אב, ועל כרחך שרצו לקיים את המצוה של ישראל לאחר מתן תורה, ומוכח שגם לאחר מתן תורה יש דין ערוה לעכו"ם.

ביאור קושיית הגמרא וכמה מיא רמי ואזיל

וכמה מיא רמי ואזיל. פירש רש"י (ד"ה וכמה) כמה ישליך לתוכן ויבטלם, הלא מרובין הם. וביאר **בהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ**, שהיה פשוט לגמרא שיש כאן מים מרובים, שהרי מבואר במשנה שגופו מתכסה במים אלו, הרי שיש שם הרבה מים. אך הקשה מכיון שהגמרא הוצרכה להוסיף על דברי המשנה את דין מי רגלים שלא יקרא כנגדם, אם כן מדוע לא העמידו כן במי משרה עצמם שגם לא יקרא כנגדם עד שיטיל לתוכם מים. ולכן פירש קושיית הגמרא שהיה פשוט שאין מי משרה בטלים במים, שהרי הם עצמם עיקרם מים ומה יוסיפו עוד מים, אלא צריך להוסיף עליהם מים עד שיסור מהם ריחם הרע והיינו שכבר לא יהיו מי משרה, ואם כן אין מתאים לכתוב בזה 'עד שיטיל לתוכן מים', כי אם הוסיף מים אין זה משום שבטלו במים אלא משום שפסקו מלהיות סרוחים[עז].

ביטול מי רגלים במים

ומי רגלים עד שיטיל לתוכן מים. כתב **המאירי** (ד"ה מה) שכל מה שמועיל ביטול מי רגלים, היינו רק כשאין ריח רע מגיע לו מהם, אבל כל זמן שיש ריח רע לא מועיל ביטול מים.

האם די ברביעית מים כשהמי רגלים מרובים מרביעית

ר' זכאי אומר רביעית. כתב **הרשב"א** (ד"ה כמה) שלדעת ר' זכאי מועילה רביעית מים אפילו אם ישנם מי רגלים יותר מרביעית, וכשם שלת"ק מועיל כל שהוא מים אע"פ שהמי רגלים מרובים מהם, כך לר' זכאי מועיל רביעית אע"פ שהמי רגלים מרובים מהם. ומשום שאין אנו דנים כאן מצד דין ביטול המי רגלים ברוב, אלא כיון שמי רגלים בקרקע אסורים רק מדרבנן [שהרי מדאורייתא אינו אסור אלא כנגד העמוד בלבד (כמבואר לעיל ע"א)], לכן הקלו חכמים שאפילו מים מרובים מתבטלים ברביעית מים. והביא הרשב"א ראיה לדבריו ממעשה דרב יוסף שאמר לשמשו הבא לי רביעית מים והטילו לתוך הכלי של מי רגלים ואפילו אם יש שם הרבה מי רגלים[עח].

אמנם[עט] **הרמב"ם** (קריאת שמע פ"ג ה"י) כתב שרביעית מים מועיל רק למי רגלים של פעם אחת[פ]. וכתב **הכסף משנה** (ד"ה נתן) שטעמו מסתבר, שאיך יתכן שרביעית מועילה למי רגלים של עשרה פעמים. אך כתב שיש לדון בזה, שהרי לת"ק מועיל כל שהוא, ועל כרחך הטעם שכיון שנתערב בהם מים, בטל מהם תורת מי רגלים, ואם כן אף ר' זכאי שהצריך רביעית טעמו משום שבפחות מכך אינו חשוב שיעור, אבל רביעית שהוא שיעור חשוב של מים, יכול לבטל שם מי רגלים מכל כמות שהיא.

ראשון ראשון בטיל

אמר רב נחמן מחלוקת לבסוף אבל בתחלה כל שהן. מדברי רש"י (ד"ה אבל) מתבאר שבאופן שקדמה הרביעית מים למי רגלים, אפילו אם יטיל הרבה מי רגלים, הרי זה יתבטל ברביעית מים שהיתה לפניו, מכיון שראשון ראשון שנופל מתבטל ונמצא שמיד כשהם יוצאים הרי הם מתבטלים במים. אכן **רעק"א** (בגליון הש"ס) ציין לדברי **התוספות** (ע"ז עג. ד"ה כי) שאין אומרים קמא קמא בטיל במקום שלא נשאר בהיתר כדי לבטלו[פא].

הטעם שאין אומרים ראשון ראשון בטל בקדמו מי רגלים

ורב יוסף אמר מחלוקת לכתחלה. **בתלמידי רבינו יונה** (ד"ה לא) הקשו, מדוע בהיו מי רגלים בתחילה מועיל אם מטיל לתוכם רביעית מים, ומה טעם אין אנו אומרים ראשון ראשון בטל ותתבטל רביעית המים במי רגלים. ותירצו שאכן כל מה שמועיל הטלת רביעית מים היינו דווקא באופן שמטיל את הרביעית מים בבת אחת ועל כן אינם מתבטלים במי רגלים שכבר היו שם מקודם, אבל אם לא ישפוך את הרביעית מים בבת אחת, לא יועיל כיון שראשון ראשון בטל[פב]. אמנם **הרשב"א**[פג] (ד"ה כמה) כתב שאין אנו דנים כאן בדיני ביטול ברוב הנהוגים בכל התורה, כי אם כך לא היה מועיל נתינת רביעית מים בתוך מי רגלים מרובים מרביעית, שהרי עדיין מי רגלים מרובים הם על הרביעית והדין נותן שהרביעית מים היא זו שתתבטל במי רגלים המרובים אלא תקנה היא שכיון שכל המי רגלים אסורים רק מדרבנן, שהרי מדאורייתא אינו אסור אלא כנגד העמוד בלבד (כמבואר לעיל ע"א), לכן הקלו חכמים להתיר בתערובת רביעית מים, ועל כן מועיל גם אם נותן את הרביעית מים בנחת לתוך המי רגלים[פד]. ומטעם[פה] זה גם מבואר מדוע גם בקדמו המים למי רגלים אנו צריכים רביעית ואין אומרים שדי במים כל שהוא והמי רגלים שיפלו לתוך המים יתבטלו מדין ראשון ראשון בטל, ומשום שאין אנו דנים בדיני ביטול ברוב, אלא תקנה דרבנן להתיר ברביעית מים, ונאמרה תקנה באופן של רביעית מים.

שיעור מים כשהמי רגלים פחותים מרביעית

שם. כתב **החכם צבי** (סי' קנ) שאם המי רגלים הם פחותים מרביעית, אין צריך רביעית מים אלא די ברוב מים כדי לבטלם. והוסיף שודאי דין זה נכון הוא לשיטת **הרשב"א** שסובר שדי ברביעית מים כדי לבטל הרבה מי רגלים, כי אם יש ברביעית מים כח לבטל הרבה מי רגלים, ודאי שיהיה כח במים מרובים מהמי רגלים לבטלם, אלא אף לדעת **הרמב"ם** שצריך לכל פעם של מי רגלים רביעית מים כדי לבטלו, זהו רק כשאין המים מרובים מהמי רגלים אבל כשהמים מרובים מהמי רגלים ודאי שדי בכך שהם מרובים מהם. וכל שכן הוא, אם רביעית מים שאינם מועילים לענין איסורים כשאינם רוב, מועילים לבטל את המי רגלים אף כשהמי רגלים מרובים מהם, כל שכן שרוב מים שמבטלים איסורים דאורייתא, יועילו לבטל את המי רגלים ברוב[פו]. החכם צבי הביא כמה ראיות לדבריו: א. **השלטי גיבורים** (אות ד) הביא **מהריא"ז** שכתב 'ואם היו מי רגלים פחות מרביעית, נראה בעיני שצריכין מים כנגדן לבטלן', הרי שלא הצריך שיהיו המים מרובים מהמי רגלים אלא די בכך שיהיו כנגדן ממש. ב. **התוספות** (שבת קיא: ד"ה הלי) הביאו בשם ר"ת שמותר לנגב ידיו בבגד שהטיל בו תינוק מי רגלים כדי לבטלם, והרי הדבר ברור שאין בלחלוחית שעל הידים רביעית מים[פז]. ג. בגמרא (לעיל ע"א) אמרו צואה כל שהוא מבטלה ברוק עבה, ואם בצואה שאיסורה דאורייתא מועיל רוק עבה ואין צריך שיעור מסוים, כל שכן מי רגלים שאיסורן דרבנן, ואין לדחות שבצואה הרוק מכסה אותה, שהרי כל שכן הוא שכאן יועיל ביטולם לגמרי ברוב.

אמנם דעת **הכסף משנה** (קריאת שמע פ"ג סוף ה"י) שלעולם שיערו חכמים שצריך רביעית, והביאו **המגן אברהם** (סי' עו סק"א). אכן **המשנה ברורה** (שם סק"ז) הביא שהסכמת **האחרונים** להלכה כחכם צבי[פח].

דעת התוספות בנתינת מים לגרף ועביט

ת"ר גרף של רעי ועביט של מי רגלים אסור לקרות ק"ש כנגדן. **התוספות** (ד"ה גרף) כתבו שנראה שבעביט של זכוכית[פט] שאינו בולע[צ] מותר אם מטיל

בערות עכו"ם לצורך מילה. **עז. וע"ע** בילקוט ביאורים (לעיל כב: בענין הרחקת ארבע אמות ממים הרעים ומי משרה). **עח. הרשב"א** גרס בגמרא [כגירסת כמה ספרים, ודלא כגירסת הגמרא שלפנינו] 'עייל לי רביעיתא מים במשיכלא', ומשיכלא הוא כלי גדול של מי רגלים. ומזה הוכיח הרשב"א שדי ברביעית מים אפילו לכלי גדול. **עט. כך** מתבאר מתוך דברי הכסף משנה והרשב"ץ (ד"ה לא שנא) שהרשב"א חולק על הרמב"ם בזה, וסובר שרביעית מים מועילה אפילו להרבה פעמים מי רגלים. אך תמה הרשב"ץ מנין הוכיח כן הרשב"א, ומה שהוכיח הרשב"א ממעשה דרב יוסף היינו רק שרביעית מים מועילה למי רגלים מרובים, אך אין מזה ראיה שמועיל רביעית מים להרבה פעמים של מי רגלים. אכן בביאור הגר"א (סי' עו סק"ג) כתב שהוכחת הרשב"א אכן קיימת גם לזה, שהרי ודאי ת"ק שהתירו בכל שהוא מים היינו אפילו להרבה פעמים של הטלת מי רגלים, ור' זכאי אינו חולק עליהם אלא שצריך רביעית. ובמאמר מרדכי (סי' עט סק"ג) נקט שאף הרשב"א מודה שצריך רביעית מים לכל הטלת מי רגלים. אך כתב שמדברי הכסף משנה וכל האחרונים שלא כתבו כן, מוכח שלמדו שאכן הרשב"א חולק בזה על הרמב"ם. **פ. רבינו** מנוח (ד"ה נתן) תמה על הרמב"ם, הרי אין כל הפעמים שוות ומדוע לא נאמר שכשיש שם כמות גדולה של מי רגלים יצטרך יותר מרביעית. והכסף משנה כתב שחכמים שיערו שדי ברביעית מים לבטל אפילו כמות גדולה של מי רגלים. **פא. עוד** אפשר שכוונת רעק"א להעיר, כי בתוספות שם מבואר לדעת רש"י שאין אומרים קמא קמא בטיל כשנפל הכל בקילוח אחד, וכאן הוא בקילוח אחד. **פב. וכך** כתב הרמב"ם בפירוש המשנה שצריך שישליך עליהם רביעית מים בבת אחת. **פג. בתוספת** ביאור המאמר מרדכי (סי' עו סק"ג) בדברי הרשב"א. **פד. במאמר** מרדכי (שם) כתב שכן משמע מדברי רש"י (ד"ה אבל בתחילה) שביאר בדברי רב נחמן שאמר בתחילה לכו"ע כל שהן, שהוא משום קמא קמא בטיל, ומשמע שטעמו של רב יוסף שחולק עליו וסובר שנחלקו בתחילה משום שאין אומרים כאן קמא קמא בטיל. **פה. עפ"י** הרשב"ץ (ד"ה לא שנא) והכסף משנה (קריאת שמע פ"ג ה"י) בביאור דברי הרשב"א. **פו. בישועות** יעקב (סי' עו סק"א) דחה ראיה זו, שהרי ענין ביטול מועיל רק לומר שהדבר שאנו דנין עליו הוא מן הרוב, אבל אינו הופך את הדבר מאיסור להיתר, ואם כן בצואה ומי רגלים שהאיסור הוא במה שהדבר נמצא בבית זה, מה יועיל לנו הביטול, סוף סוף הדבר כאן לפנינו, ואם כן לא שייך לומר בזה ק"ו שיועיל ביטול ברוב. ומה שמועיל רביעית מים הוא משום שכיון שיש בהם שיעור מקוה למחטין וצינוריות, לכן הם יכולים לטהר את המי רגלים. **פז. אכן** המגן אברהם (סי' סג ס"ק כה) כתב שכיון שאין המי רגלים בעין אלא רק בלועים בבגד, די במעט מים שיש בהם טופח להטפיח כדי לבטלם. אבל כשיש מי רגלים בעין, צריך דווקא רביעית מים כדי לבטלו. **פח. בישועות** יעקב (שם) כתב שכיון שכל איסור מי רגלים הוא דרבנן, שומעין להקל כדברי החכם צבי. **פט. הרשב"א** (ד"ה כמה) הביא בשם התוספות שגם בשל עץ ומיני מתכות מותר. אמנם בתוספות שלפנינו הוזכר רק שבשל זכוכית מותר. **צ. הט"ז** (סי' פז סק"ב) כתב שכיון שכל הטעם שמועיל רחיצה בעביט של זכוכית כיון שלא בולע, אם כן לשיטת המרדכי (ע"ז סי' תתכו) שהביא הרמ"א (או"ח סי' תנא סכ"ו) שכלי זכוכית גם בולעים כחרס ולא מועילה להם הגעלה, אם כן אין חילוק בין כלי זכוכית לכלי חרס, ואם בכלי חרס לא מועיל נתינת מים, גם בכלי זכוכית לא מועיל. אכן הפרי מגדים (או"ח שם משב"ז סק"ב) כתב שאף לשיטות המחמירים שבכלי זכוכית לא מועילה הגעלה, מכל מקום כבר כתב הלבוש שאינם דומים לכלי חרס ועץ שדרכם לבלוע הרבה, אבל כלי זכוכית אינם בולעים הרבה, ועל כן מותרים אם רוחצם יפה. אך הביא הפמ"ג שכיון שהבית יוסף כתב בטעם כלי זכוכית שמועילה להם רחיצה כיון שאינם בולעים כלל, אם כן צדקו דברי הט"ז שלשיטות שגם כלי זכוכית בולעים, לא יועיל להם רחיצה. ובאליה רבה (סק"א) ובערוך השולחן (ס"ב) הקשו על הט"ז שכל מה שאמרו שדומה לכלי חרס היינו לענין שלא מועילה להם הגעלה, משום שבליעת האיסור אינה נפלטת, אבל ודאי שאינו בולע כמו כלי חרס ועל כן בעניננו שאנו רואים שהכלי נקי לגמרי, מותר. וביד אהרן דחה שהרי כל מה שמחמירים שכלי זכוכית בולעים הוא רק באם נשתמש בהם בחמין ואם כן זה אינו שייך בעביט של מי רגלים. ועיין בברכי יוסף (סק"ב) מה שדן בדבריו. ובביאור הגר"א (סק"ב) הביא מאבות דרבי נתן (פמ"א מ"ו) שכלי זכוכית אינו בולע.

לתוכם מים. אבל בשאר עביט של מי רגלים, יש להסתפק אם מועיל נתינת מים לתוכם[צא]. ועוד כתבו (ד"ה ובלבד) שאפשר שאין נתינת מים מועילה בעביט של מי רגלים. ולגירסתנו ששתי דיבורים שונים הם, מבואר שלשיטת התוספות שעביט של זכוכית מועיל נתינת מים להתירו, די בכך שיהיה רחוץ יפה ואין צריך שיהא בו רביעית מים כדי להתירו[צב]. אך בהגהות הגר"א כתב שדברי התוספות הכל הוא דיבור אחד, וכך היא הגירסא 'אבל כלי דלא בלע כגון זכוכית אפשר דשרי ובלבד שיטיל בהן רביעית מים'[צג], ונמצא שכל מה שהתירו התוספות נתינת מים בעביט של זכוכית הוא רק בנתינת רביעית מים[צד], וכן הביא דבריהם הבית יוסף (סי' פז ד"ה ומה שהצריכו). אך סיים הב"י שכיון ששאר הפוסקים לא הזכירו זאת, מוכח שהם סוברים שנתינת רביעית מים אינו מעלה ואינו מוריד, אלא צריך שיהיה רחוץ יפה[צה]. ומשום כך פסק להלכה בשו"ע (סי' פז ס"א) שצריך שיהיו רחוצים יפה[צו].

ביאור טעמם של הראשונים שלא מועיל נתינת מים לעביט

אמנם הרא"ש (סי' נד) **והרשב"א** (ד"ה כמה) כתבו שמהגמרא משמע שרק למי רגלים מועיל אם מטיל מים לתוכם, אבל לעביט של מי רגלים לא מועיל מה שמטיל מים לתוכם. ובטעם הדבר נאמרו כמה אופנים **בראשונים**:

א. הרמב"ם (קריאת שמע פ"ג הי"ג) **והרא"ש** כתבו שגרף של רעי ועביט של מי רגלים כיון שהם מיוחדים לכך יש להם דין של בית הכסא ואפילו אם אין בהם צואה או ריח רע.

ב. בתלמידי רבינו יונה (ד"ה גרף) כתבו שעביט של מי רגלים הוא כמו צואה[צז] ואסור מן התורה, ולכך לא מועיל בזה נתינת מים, ודווקא במי רגלים שאיסורם רק מדרבנן מועיל נתינת מים, אבל צואה שאיסורה מדאורייתא לא מועיל נתינת מים בתוכה[צח].

ג. הבית יוסף (סי' פז ד"ה גרף) ביאר שנתינת מים מועילה למי רגלים משום שהם צלולים ומתערבים במים ומתבטלים, אבל בגרף של רעי ועביט של מי רגלים שמה שבלוע בתוכם אינו מתערב במים כדי שיתבטל, לכן לא מועיל להם נתינת מים[צט].

כמה נפק"מ בין הטעמים

והבית יוסף (סי' פז ד"ה ומה שהצריכו) **והפרישה** (סק"א) כתבו שיש נפק"מ בין הטעמים, אם בעביט של זכוכית מועיל נתינת מים. כי טעמם של **תלמידי רבינו** שגרף ועביט הם כצואה, שייך רק בכלי חרס[ק] או עץ שהוא בולע, אבל כלי זכוכית שאינו בולע מותר[קא]. אבל לפי טעמם של **הרמב"ם והרא"ש**[קב] שיש להם דין של בית הכסא ושעל כן אסור אפילו אין בהם ריח רע, אם כן אין הדבר תלוי בנקיות, ומשום כך אף בשל זכוכית אסור. אך שוב דחה הבית יוסף שאפשר שכיון שכלי זכוכית אינו בולע כלל, אין עליו דין בית הכסא. **והפרי מגדים** (או"ח שם א"א סק"א) ביאר דבריו, שהרי אין לדון אותו כבית הכסא אלא כשהוא מיוחד לכך, ואם כן יש לומר שכלי זכוכית מכיון שאינו בולע כלל את הזוהמא, פעמים שהוא משתמש בה לתשמיש אחר, ואם כן אין על זה שם 'מיוחדין' כדי שיהיה דינו כבית הכסא.

עוד כתב הפרישה נפק"מ באם אינו מיוחד לכך אלא יש בהם גם תשמיש אחר, שלדעת הרא"ש רק במיוחדים לכך יש לו דין בית הכסא, אמנם לדעת תלמידי רבינו יונה אע"פ שמיוחדין גם לתשמיש אחר, מכל מקום מכיון שהם מזוהמים דינם כצואה[קג].

ובאליה רבה (סק"א) כתב שיש נפק"מ בין טעמם של תלמידי רבינו יונה שהוא נדון כצואה ואם כן הוא איסור דאורייתא, לבין טעמו של הבית יוסף שהוא אסור משום מי רגלים שהוא רק איסור דרבנן, איך יהיה הדין אם יש ספק אם קרא כנגד עביט זה, שלדעת תר"י הוא ספק דאורייתא ולחומרא.

אם מועיל בגרף ועביט כופהו על פיו

שם. נחלקו הראשונים אם בגרף של רעי ועביט של מי רגלים מועיל כפאו על פיו. דעת **הראבי"ה** (סי' עד) שמותר משום שהוא כצואה מכוסה, ואין זה גרוע מצואה בעששית שכיון שהיא מכוסה מותר לקרוא כנגדה. אך **המרדכי** (סי' פג) **והטור** (סי' פז) סוברים שאסור מכיון שהסרחון בלוע בתוכה, הרי ברו [חלקו החיצוני] כתוכו [כחלקו הפנימי] ודינו כצואה[קד]. ומדברי **הב"ח** (ד"ה כתב אבי העזרי) מתבאר שנחלקו האם יש לחשוש למה שיש בליעה בכלי או לא, הראבי"ה סבר שכיון שצדו החיצוני נקי אין לחוש לבליעה שיש בחלקו הפנימי, והמרדכי והטור סברו שמה שיש צואה בלועה בחלק הפנימי של הכלי אוסר גם את הצד החיצוני של הכלי. **והפרי מגדים** (או"ח שם משב"ז סק"ד) כתב סברא נוספת להתיר, לפי שיטת **הרא"ש** [הובאה לעיל בענין ביאור טעמם של הראשונים שלא מועיל נתינת מים לעביט] שדין עביט כדין בית הכסא, ואם כן חוץ העביט דינו כמחיצות בית הכסא שנתבאר (שו"ע סי' פג ס"א) שמותר לקרוא כנגדה. והשיטות האוסרות סוברות **כתלמידי רבינו יונה** שדין עביט כצואה בלועה, ועל כן גם צידו החיצוני אסור. **והשו"ע** (ס"ג) הביא שתי הדעות וכתב שהלכה כדברי האוסרים. אך כתב **המגן אברהם** (סק"ד) שכל זה בגרף של חרס או של עץ, אבל בשל מתכת אפילו אם אינו רחוץ מועיל אם כופהו על פיו, שהרי מתכת אינו בולע את הסרחון ועל כן אין איסורו אלא מתוכו.

הרחקת ד' אמות אחורי המיטה

רבן שמעון בן גמליאל אומר לאחר המטה קורא לפני המטה אינו קורא אבל מרחיק הוא ארבע אמות וקורא. **הדרישה** (סי' פז סק"א ד"ה ונראה דקשיא) הקשה איך די בהרחקת ד' אמות, והרי דעת כמה מהראשונים [עיין לעיל שהבאנו כך בשם **תלמידי רבינו יונה** וכן פסק **הטור**] שגרף של רעי ועביט של מי רגלים יש להם דין של צואה, והרי בצואה הדין הוא שאם היא כנגדו צריך להרחיק כמלוא עיניו, ואיך נתנו כאן שיעור ד' אמות. וכתב שצריך לדחוק[קה] שמחזיר פניו לאחוריו ולכך די בהרחקת ד' אמות.

ביאור המקור שרשב"א סובר כוליה בית כארבע אמות דמי

מאן שמעת ליה דאמר כוליה בית כארבע אמות דמי ר"ש בן אלעזר היא. **רש"י** (ד"ה מאן) כתב 'לא ידעתי היכן הוא'. אמנם **הראשונים**[קו] הביאו בשם **רב נסים גאון ורבינו חננאל** שכתבו שהכוונה לדברי רבי שמעון בן אלעזר בגמרא בעירובין (כב.) כל אויר שתשמישו לדירה כגון הדיר והסהר והגינה ואפילו בית חמשת כורין מותר לטלטל בתוכם כיון שהן כרשות אחד. ומבואר שכל דירה דינה כבית של ד' על ד' אמות.

וכתב האור זרוע בשם מורו שאין הוכחה מדין טלטול שבת לדין הפסק בצואה שכאן הכל תלוי אם מחנהו קדוש ואין הנידון על הרשות. **ובתוספות הרא"ש** (ד"ה מאן) דחה שכאן זה נאמר רק על בית ואילו שם על כל אויר שתשמישו לדירה. **ובחידושי מהר"ם בנעט** (גרש"י ד"ה מאן) כתב שאין הוכחה מעירובין, כי שם זהו סברא לקולא שנקרא בית אחד לענין קולא שמותר לטלטל

צא. **בהגהות** צפנת פענח ציין לתוספות בנזיר (לח. ד"ה כמה) שמבואר מדבריהם שודאי מועיל נתינת מים לעביט של מי רגלים. צב. **וכן** מבואר בתוס' רבינו יהודה ובתוס' הרא"ש (ד"ה גרף), ברא"ש (סי' נד), בטור (סי' פז) ורשב"ץ (ד"ה לא שנא) וכן פירש מהרש"א (בתוס' ד"ה גרף). צג. **וכן** הוא לשון המרדכי (סי' פא) בהביאו דין זה. ובמאמר מרדכי (סק"ד) הוכיח כגירסא זו שהרי הד"ה שבגירסא שלפנינו 'ובלבד שיטיל בהן רביעית מים' אינו בגמרא כלל. צד. **וכן** משמע בלשון תלמידי רבינו יונה (סוף ד"ה גרף) שהביאו בשם רבני צרפת שכלי זכוכית 'אם נתן בהם המים מותר', ומשמע שצריך נתינת מים ולא די בכך שיהיה רחוץ ונקי. צה. **והביא** הבית יוסף שכך כתב בספר אהל מועד 'אם רחץ הכלי במים יפים, אם הכלי של מתכת או של זכוכית מותר אע"פ שמיוחד לכך והוא שלא יצא ריח ממנו'. וכן מוכח ממה שכתב הרא"ה (ד"ה אסור) שכלים שאינם של חרס 'בהדחה סגי להו'. צו. **על** דברי השו"ע שכתב 'מותר אם הם רחוצים יפה' כתב הט"ז (סק"ג) 'בתוספות סוף פרק מי שמתו כתב להתיר אם נתן בהם מים'. וביאר הפרי מגדים (או"ח שם משב"ז שם) שהט"ז סבר שהתוספות שכתבו 'אבל בגרף אפשר דלא מהני מים', כוונתם להקל ולומר שבעביט של זכוכית מועיל נתינת מים ואפילו אם אינם רחוצים יפה. והבית יוסף לשיטתו שכתב שנתינת רביעית מים אינו מעלה ואינו מוריד אלא העיקר הוא שצריך שיהיו רחוצים יפה, לכן פסק כאן בשו"ע שמותר דווקא אם הם רחוצים יפה. אכן במאמר מרדכי (סק"ד) וכף החיים (סק"ח) תמהו על דברי הט"ז שהרי פשטות דברי התוספות באים להחמיר ולומר שבגרף של רעי אפילו אם הם רחוצים יפה לא מועיל נתינת מים, אבל בעביט של זכוכית מועיל נתינת מים, ואיך דייק הט"ז שמותר אפילו כשאין רחוצים יפה. צז. **וכן** משמע מדברי הרשב"א (ד"ה כמה) שהביא בשם הראב"ד שכיון שתמיד יש שם מי רגלים, העביט הוא מזוהם מאוד ולא מועיל מה שמטיל לתוכו מים. צח. **כן** הבין בדבריהם בבית יוסף (סי' פז ד"ה גרף). ובבני ציון (שם סק"א) כתב שלפי זה נמצא שמי רגלים שריחן רע שאסורים מדאורייתא לא יועיל להם נתינת מים. ותמה אם כן מדוע לא חילקו תלמידי רבינו יונה במי רגלים עצמם בין יש בהם ריח רע שאיסורם מדאורייתא ולא מועיל להם נתינת מים, לבין מי רגלים שאין ריחן רע שאיסורם רק מדרבנן ומועיל להם נתינת מים. לכן כתב שהמדקדק בדברי תר"י יראה שכתבו דבריהם על עביט של מי רגלים ולא על גרף של רעי, ומשום שזה דבר פשוט שגרף של רעי יש לו דין של צואה ולא מועיל לו נתינת מים, אך בעביט של מי רגלים שכל איסורו מחמת המי רגלים שבו, היה מקום לומר שלא יהיה גרוע ממי רגלים עצמם שמועיל להם נתינת מים, לזה הוצרכו לחדש שגם עביט של מי רגלים הוא מאוס והוא כמו צואה שלא מועיל לו נתינת מים. ומה שכתבו שהוא חמור ממי רגלים שאסור רק מדרבנן, אין זה נתינת טעם מדוע לא מועיל נתינת מים לעביט ולמי רגלים מועיל, אלא נתינת טעם מדוע יש לעביט דין של צואה החמורה ממי רגלים שאיסורה רק מדרבנן, ועל זה כתבו שהעביט שמאוס תמיד דינו כצואה, ונמצא לפי זה שאין זה טעם החילוק אם מועיל נתינת מים תלוי אם הוא דאורייתא או דרבנן, אלא העיקר תלוי אם יש לו דין צואה או דין מי רגלים. וכתב שלפי זה נמצא שאף מי רגלים שריחן רע יועיל לו נתינת מים ואפילו שאיסורם דאורייתא. צט. **בבני** ציון (שם ד"ה ועיקר) תמה, מה בכך שהבלוע ממי רגלים אינו מתבטל, לו יהא דינו כמי רגלים ממש, הרי כל זמן שאין בהם כדי טופח ע"מ להטפיח מותר לקרוא כנגדן, ואם כן כל שכן שהבלוע בכלי שאין בו ממשות לא יהיה אסור לקרוא כנגדו. ק. **הטור** כתב שגם אם הם מצופים זכוכית מותר. וכתב הבית יוסף (ד"ה ומ"ש שאם) שמקורו מדברי תלמידי רבינו יונה שהביאו שם בשם רבני צרפת שגם בכלים שמקצתם זכוכית מועיל נתינת מים. קא. **וכתב** הפרישה שכן מדוקדק בלשון הטור שכתב שגרף של רעי ועביט של מי רגלים דינם כצואה, והוסיף שדווקא אם הם של חרס או של עץ שנבלע בתוכו ומלאים זוהמא אבל אם הם של זכוכית מותר. ומוכח שאם איסורו משום שהוא כצואה, ממילא בשל זכוכית שאינו מזוהם מותר. קב. **וכתב** הפרישה שאח"כ חזר בו הרא"ש וסבר שאיסורו משום שהזוהמא מובלעת בתוכו ועל כן עביט של זכוכית שמתנקה בקל ואינו בולע בתוכו את הזוהמא, מועיל לו נתינת מים. ולכן הטור הביא רק דברי תלמידי רבינו יונה. קג. **אכן** יעויין ברא"ה (ד"ה אסור) שכתב אף הוא כדברי תלמידי רבינו יונה שדינם כצואה עצמה, ומכל מקום כתב שזהו רק במיוחדים לכך אבל אם אינם מיוחדים לכך, מספיק שידיחם ומותר לקרוא כנגדם. קד. **המרדכי** הוסיף שהרי זה דומה לצואה הדבוקה בסנדלו שאסור. קה. **הדוחק** בזה משום שפשטות דברי רשב"א נאמרו על מה שאסר ת"ק לקרוא 'כנגדן'. קו. **אור** זרוע (ס"א סי' קל), תלמידי רבינו יונה (ד"ה רבן), תוספות הרא"ש וריטב"א (ד"ה מאן).

בכולו, אך מנין לנו שאמר סברא זו להחמיר כאן שכל הבית נקרא בית אחד לענין שאסור בתפילה ובק"ש.

אמנם הריטב"א (ד"ה מאן) כתב שאף שאפשר שאין ראיה ממה שהלכה כרשב"א לגבי עירובין שתהיה הלכה כמותו גם לענין ק"ש, מכל מקום כיון שמצאנו בדברי רשב"א בעירובין דברים ברורים, ואנו מסופקים בכוונת דבריו בענין ק"ש, ודאי שיש להוכיח מדברי רשב"א בעירובין שדעתו שדין כל הבית כארבע אמות.

ובתלמידי רבינו יונה הביאו בשם הרי"ץ **גאות** שהלכה כאן כרשב"א, וביארו טעמו שהרי לגבי עירובין נפסקה הלכה כמותו, ועל כן גם כאן יש לפסוק הלכה כמותו. אך תלמידי רבינו יונה כתבו שממה שרבא אמר אין הלכה כרשב"א, מוכח שאין ראיה מסוגיית הגמרא בעירובין, שהרי בסוגיא שם אין חולק על דין זה של רשב"א ואם כן איך אמר רבא שאין הלכה כרשב"א, אלא מוכח שאין הוכחה מהסוגיא שם לדין שבכאן וממילא מכיון שרבא אמר שאין הלכה כרשב"א, הלכה כמותו, וכן פסק רבינו חננאל עצמו. אמנם הריטב"א (ד"ה מאן) כתב שהרי כבר הקשו הראשונים שאין ראיה ברורה משם לכאן, ועל כן סבר רבא שאף ששם נפסקה הלכה כרשב"א, אין מזה הכרח לפסוק גם כאן הלכה כמותו.

מחלוקת הראשונים בביאור ספק הגמרא

אמר רב יוסף בעאי מיניה מרב הונא מטה פחות משלשה פשיטא לי דכלבוד דמי שלשה ארבעה חמשה ששה שבעה שמנה תשעה מהו.

רש"י (ד"ה פשיטא) ביאר שהנדון הוא על מה שאמר רשב"א בברייתא שאם מניח את הגרף או את העביט תחת המיטה מותר לקרוא, ודנה הגמרא מהו שיעור גובה המיטה[קז] כדי שייחשב שהמיטה מכסה אותו, ועל זה אמרו שאם יש בין המיטה לקרקע פחות משלשה טפחים, ודאי שהמיטה נחשבת כלבוד לקרקע וממילא העביט או הגרף שתחתיה נחשבים כטמונים[קח]. והספק הוא מארבעה טפחים עד תשעה טפחים, אם המיטה נחשבת כלבוד לקרקע.

ורב האי גאון (הובא ברא"ש סי' נד ובתלמידי רבינו יונה ד"ה ובגמ') פירש שהספק נסוב על דברי רשב"ג שאמר לאחר המיטה קורא ומשום שהמיטה חוצצת ומפסיקה ביניהם[קט], ודנה הגמרא מהו השיעור שצריך להיות בגובה דופן המיטה כדי שתוכל להוות מחיצה[קי].

רבינו ירוחם (נתיב ג ח"ד) ביאר[קיא] לדעת רב האי גאון סוגיית הגמרא באופן אחר. היה פשוט לגמרא שאם אין המיטה גבוהה עשרה אינה חשובה מחיצה ואסור לקרוא אחריה, אלא ודאי מדובר כשהמיטה גבוהה עשרה וחשובה מחיצה, אלא שאף שיש על המיטה תורת מחיצה, מכיון שעיקר תשמישו של האדם הוא למעלה מעשרה, חשוב שהצואה נמצאת בתוך מחנהו וצריך הרחקה נוספת של הכלי מהמיטה כדי שיהיה קרוי מחניך קדוש, ועל זה אמרו שאם יש בין הכלי למיטה פחות משלשה טפחים, הרי זה כאילו המיטה והכלי נמצאים באותו מקום ולא מועיל מה שהמיטה גבוהה עשרה להיות מחיצה בינה לבין הצואה. וכשהם מרוחקים עשרה טפחים ודאי שחשוב רשות אחרת, והספק כשמרוחקים בין ד' לט' טפחים. אבל אם מרחיק עשרה טפחים מהמיטה, אז ודאי שחשוב כרשות אחרת ומותר.

מיטה שעומדת מצד לצד של הכותל

רב האי גאון כתב בפירושו שהמיטות שלהם היו סתומות, וכיון שאין אדם יכול לראותה, משום כך אם יש בגובהה שיעור מחיצה מותר. **ובתלמידי רבינו יונה** הקשו אם כן מה חידוש הוא שכשיש בגובהה עשרה, חשוב מחיצה, הרי בכל מקום עשרה הויא מחיצה וכמבואר לעיל (כה.). ועל כן פירשו שהחידוש הוא שאפילו במיטה שאינה סתומה, כיון שיש בגובה המיטה עשרה הרי זה מחיצה. עוד כתבו בדוחק שהחידוש הוא שאפילו שהמיטה אינה רחבה ד' אמות, כיון שהיא גבוהה עשרה, חוצצת וכבר אינו בכלל מחניך.

והמגן אברהם (סי' פו סק"ד) הקשה מדוע הקשו תלמידי רבינו יונה רק ממה שאמר רב יוסף עשרה לא מיבעיא לי, היה להם להקשות יותר, מדוע חולקים חכמים על רשב"ג בזה. והוכיח מזה המגן אברהם שרבנן מודים שהמיטה היא מחיצה כשעומדת מצד לצד של הכותל והאדם נמצא בצד אחד של המיטה והגרף בצד השני של המיטה, וכל מחלוקתם של רשב"ג ורבנן נאמרה באופן שהמיטה אינה עומדת מצד לצד של הכותל ועל כן סוברים רבנן שאפילו מחיצה עשרה אינה מועילה[קיב]. ורק על רשב"ג שאמר שגם באופן כזה מועילה המיטה כמחיצה, הקשו בתלמידי רבינו יונה אם כן בעשרה אין בזה חידוש. והוסיף המגן אברהם שמכיון שידוע דקיי"ל כרבנן, לכן אם אין המיטה עומדת מצד לצד אינה מחיצה[קיג].

דעות הראשונים להלכה בספק הגמרא

כתב הרא"ש (שם) שלדברי **רב האי גאון** שספק הגמרא היה לדעת רשב"ג שהמיטה חוצצת, מהו שיעור גובה המיטה כדי שתחצוץ, מוכח שהלכה כרשב"ג ולכן נסתפקו בשיטתו מהו שיעור החציצה הנצרך[קיד]. וכיון שהספק בגמרא לא נפשט, לכן עד עשרה יש לחשוש מספק שמא המיטה אינה חוצצת, אבל בעשרה ודאי שחוצצת. אך הרי"ף והרמב"ם לא הביאו ספק זה כלל. וביאר הרא"ש שהרי"ף סבר כרב האי גאון שהספק הוא בשיטת רשב"ג, ואילו הוא פסק כת"ק שהמיטה אינה יכולה לשמש כמחיצה ועל כן לעולם צריך הרחקת ד' אמות. אכן הבית יוסף (סי' פו ד"ה ומ"ש ולא) כתב, שלעולם יש לומר שהרי"ף פסק כרשב"ג שמיטה מועילה כמחיצה, ומה שלא הביא את הספק, כיון שסבר שמספק צריך להחמיר שפחות מעשרה אינה חשובה מחיצה, ועשרה ודאי שחשוב מחיצה בכל מקום ואין צורך להשמיענו דין זה.

והרא"ה (ד"ה מאי טעמא) כתב שכל ההיתר במונחת תחת המיטה הוא רק לדעת ר' שמעון בן אלעזר ולפי שיטתו קיים הספק, אבל ת"ק חולק שאין מועילה הנחה תחת המיטה כלל, והלכה כמותו. וכן הביא **המאירי** (ד"ה היתה) בשם יש מפרשים. אך כתב שאינו נראה ואם הוא על המיטה וגרף או עביט מתחתיה רשות בפני עצמה הוא.

עוד כתב הבית יוסף שאפשר שהרמב"ם מפרש כפירוש **רש"י** שהספק הוא לדעת רשב"א במניחם תחת המיטה אם מועיל כשמיטה גבוהה בין ד' לט' טפחים, וכיון שלא נפשט הספק צריך להחמיר בזה שאין זה חשוב כיסוי, ובפחות משלשה מכיון שיש דין לבוד בכל דיני התורה, ממילא דין זה שכשהצואה מונחת מתחת למיטה נכלל במה שכתב הרמב"ם (קריאת שמע פ"ג ה"ט) שמועיל כפיית כלי על הצואה או על מי רגלים כדי להתירו לקרוא עמהן משום שהם כקבורים[קטו].

אכן הביא הבית יוסף **שרבינו מנוח** (על הרמב"ם שם ד"ה וכן) כתב שלדעת הרמב"ם כפיית כלי חוצץ יותר מהנחת הצואה תחת המיטה, כי בהנחת הצואה תחת המיטה צריך שתהיה המיטה פחות משלשה טפחים לארץ, ובכלי סתום אפילו אם הוא גבוה הרבה מותר[קטז]. וכתב הבית יוסף שזהו דוחק, כי אם יש חילוק ביניהם מדוע השמיט הרמב"ם דין הניחם תחת המיטה וכתב רק דין כפיית כלי על הצואה.

והנה דעת הרא"ה (לעיל כה. ד"ה ולא כנגד, ד"ה אתמר, ובעוד מקומות) שלא מועיל כיסוי כלי לצואה. והקשה הרא"ה (ד"ה אמר רבא) אם כן מדוע מניחם תחת המיטה חשוב ככיסוי. ותירץ שכיון שהמיטה הוא דבר קבוע מועיל ככיסוי, אבל כלי שהוא מ[illegible]א חשוב כיסוי.

מתי מועיל כלי בתוך כלי

בית שיש בו ספר תורה או תפילין אסור לשמש בו את המטה עד שיוציאם או שיניחם כלי בתוך כלי. עיין בילקוט ביאורים [לקמן (כו.) בענין חילוק בין ס"ת לתפילין בדין הנחת כלי בתוך כלי] אם מועיל בס"ת מניחם כלי בתוך כלי.

קז. **בדברי** דוד (ד"ה בין) כתב שלפירוש רש"י הנדון הוא על הגובה שבן קרקעית המיטה לקרקע. אבל לפירושו של רב האי גאון גם גובה המיטה עצמה בכלל. קח. **בתלמידי** רבינו יונה (ד"ה ובגמ') גרס בגמרא 'בעא מיניה מרב הונא מטה פחות מג' כלבוד דמי או לא, ארבעה חמשה ששה שבעה שמונה תשעה מאי, אמר ליה לא ידענא, עשרה לא קמיבעיא לי'. והיינו שהסתפקו גם על פחות משלשה טפחים ואם תמצי לומר שפחות מג' טפחים כסתום הסתפקו על יותר משלשה. והקשה לפירוש רש"י הרי פחות משלשה טפחים פשוט הוא שזה כיסוי. ועוד שאם הסתפק גם על שלשה טפחים אם הוא כיסוי, מה שב והסתפק על ד' עד ט' טפחים. וכתב שרש"י נשמר מקושיא זו ועל כן גרס שבשלשה טפחים פשיטא שזהו כיסוי, וכל הספק רק מד' עד ט' טפחים. ובדברי דוד (סוף ד"ה בין) הביא עוד הכרח לרש"י שגרס כן, כי אם הספק הוא גם בפחות מג' טפחים, אם כן באיזה אופן נאמר בברייתא שמניחם תחת המיטה מועיל, אלא ודאי מוכח שבפחות מג' טפחים אין ספק שחשוב כיסוי. קט. **בלחם** יהודה (עי"ש, קריאת שמע פ"ג ה"ט) ביאר שרב האי גאון הוכרח לפרש שהמיטות היו סתומות, כי בברייתא משמע שעל האופן שבו הצריך רשב"ג חציצה התיר רשב"א בהנחה תחתיה, ובוודאי לא מועילה הנחה תחת המיטה כשהיא גבוהה עשרה אלא בסתומה. קי. **לגירסת** הגמרא שלפנינו ודאי פחות משלשה טפחים כיון שהוא חשוב כלבוד לקרקע אינו יכול להיחשב מחיצה, וגם ברור הוא שאם יש בגובהה עשרה טפחים היא נחשבת בתורת מחיצה, והספק הוא בין ארבעה לתשעה טפחים האם דופן כזו חשובה כמחיצה לענין זה או לא. ולגירסת רב האי גאון הספק הוא גם בפחות משלשה טפחים אם אומרים שהוא כלבוד דמי וחשוב מחיצה.

קיא. **עפ"י** ביאור הדרישה (סי' פו סק"א), ועיי"ש איך שחישב כל פרטי הסוגיא לדרך זו. קיב. **ובטעם** הדבר כתב במגן אברהם שאין זה טוב יותר מהמבואר בגמרא בעירובין (ג.) חצר קטנה שנפרצה במילואה לגדולה, הקטנה אינה חשובה כבית בפני עצמה והגדולה חשובה כבית בפני עצמה, ועל כן אם הצואה בגדולה אסור לקרוא בקטנה ואם הצואה בקטנה אסור לקרוא בגדולה. ועל כן הוא הדין כאן מכיון שהמיטה אינה עומדת סמוך לכותל, הוי כמו נפרצה במילואה. ועיין בנשמת אדם (כלל ג סק"ד) שכתב שאין זה דומה לשם, ומשום ששם הקטנה פרוצה במילואה לגדולה ואין מחיצה כלל, אבל כאן מדוע לא יהיה מותר כנגד המחיצה. קיג. **ועיין** במחצית השקל ובנשמת אדם (שם) מה שתמהו בדבריו. קיד. **הט"ז** (סי' פו סק"ד) הקשה אם כן לשיטת רש"י שנסתפקו בגמרא אליבא דרשב"א שמועיל הנחת הצואה מתחת המיטה מהו שיעור ההנחה, הרי מוכח שהלכה כרשב"א ומדוע אמר רבא שאין הלכה כמותו. ותירץ שכל מה שאנו אומרים שאם נסתפקו בגמרא לשיטת איזה אמורא, מוכח שהלכה כמותו באותו ענין, היינו דווקא כשאין הלכה פסוקה לפנינו באותו ענין, אבל כשיש הלכה פסוקה לפנינו באותו ענין, אין הוכחה ממה שנסתפקו בגמרא בשיטתו. ובהגהות רעק"א (בשו"ע שם) תירץ בפשיטות, שהרי כל מה שאמר רבא אין הלכה כרשב"א היינו רק לענין זה שאין הבית חשוב כד' אמות, אבל לענין מונחים תחת המיטה לא נחלקו בזה ואף ת"ק מודה לדין זה. קטו. **בעיקר** דברי הבית יוסף שכתב שמקור דינו של הרמב"ם שמועיל כפיית כלי נלמד ממה שאמרו מניחם תחת המיטה, יעויין בפרי חדש (סי' פו סק"ג) שכתב שמקורו מדברי הגמרא צואה בגומא מניח סנדלו עליה וקורא ק"ש. קטז. **וכן** כתב הלחם יהודה (עי"ש, על הרמב"ם

אם מועיל שתי כיסויים שאינם כליין

אמר אביי לא שנו אלא בכלי שאינו כליין אבל בכלי שהוא כליין אפילו עשרה מאני כחד מאנא דמי. כתב **הבית יוסף** (סי' מ ד"ה בית) שמפשטות דברי **הראשונים** משמע שאם היו שני כלים שאינם כליין, הרי זה חשוב כשני כלים, אך מדברי **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה אבל) משמע שצריך שיהיה דווקא כיסוי אחד שהוא כליין וכיסוי שני שאינו כליין, אבל שתי כיסויים שאינן כליין חשוב רק ככיסוי אחד ולא מועיל.

והב"ח (ד"ה בית) **והט"ז** (סק"ג) כתבו שאין שום סברא ששתי כיסויים שאינן כליין לא יועילו, ומה שהוכיח הבית יוסף מדברי תלמידי רבינו יונה, הוא על פי גירסא משובשת בדבריהם, וכתבו כמה אופנים להגיה באופן שמבואר בדבריהם להיפך[קיז].

אכן בשו"ת הרדב"ז (ח"ח סי' ח) כתב שאף שדברי תר"י נראים טעות סופר, אך כיון שלא נמצאה גירסא אחרת, יש ליישב, שכיסויים שאינם כליין אפילו עשרה כלים הם ככיסוי עראי שאינם עתידים להשאר עליו, ואילו כיסויים שהם כליין אפילו עשרה כלים בטלים לגביו, לכן צריך דווקא כיסוי אחד כליין וכיסוי אחד שאינו כליין. וכתב שאפשר שדייקו כך ממה שאמרו בברייתא 'שיניחם כלי בתוך כלי' ולא נאמר 'בשני כלים', ומשמע שצריך שיהיה כלי המיוחד להם בתוך כלי אחר שאינו מיוחד להם. או שדייקו כן מדברי אביי שאמר לא שנו אלא שהניחם בכלי שאינו כליין אבל אם הניחם בכלי שהוא כליין אפילו עשרה מאני ככלי אחד דמי, ולמה הוצרך להוסיף 'אפילו עשרה מאני ככלי אחד דמי'. אלא ודאי בא להשמיענו שעשרה מאני בין שיהיו כליין בין שלא יהיו כליין לא מועיל, אלא צריך שיהיה כיסוי אחד כליין והשני אינו כליין.

ובהגהות פעולת שכיר (על הרי"ף) **ובאמת ליעקב** (קמנלקי, ד"ה ולפענ"ד) כתבו לבאר שדעת תלמידי רבינו יונה שהכיסוי החיצון צריך להיות אינו כליין[קיח], אבל כשהכיסוי החיצוני הוא כליין מצרף את כל הכיסויים שתחתיו וכולם בטלים לתפילין, ולכן אפילו אם ישנם עשרה כיסויים שהם אינם כליין, אם יש לזה כיסוי חיצוני שהוא כליין, הוא כמכוסה בכליין בלבד, אבל בשתי כיסויים שאינן כליין או אפילו בכיסוי שהוא כליין ועליו כיסוי שאינו כליין מודים תלמידי רבינו יונה שמותר.

אם שקית שמניח בה את הטלית והתפילין נקרא כליין של תפילין

שם. בשו"ת מהרי"ט (סי' קלא) הסתפק אם השקית שאנו מניחים בה את הטלית והתפילין נקרא כליין של התפילין או לא, וצדדי הספק האם מכיון שהשקית עשויה להניח בה את הטלית אינו נקרא כליין של התפילין, או שכיון שמניח גם את השקית של התפילין בתוכה הרי זה קרוי כליין של התפילין. והביא ראיה מלשון **הטור** (סי' מ) שכתב 'או שיניחם בכלי תוך כלי והוא שאין השני מיוחד להם', ומשמע שכשאנו באים לדון אם נקרא כליין או לא, הדבר תלוי אם הוא 'מיוחד להם', ואם כן שקית זו שאינה מיוחדת לתפילין אלא נעשית בשביל הטלית, אינה נקראת כליין, וממילא אם התפילין נמצאים בכיסוי שלהם וגם נמצאים בשקית ששם בה את הטלית, נקרא כלי בתוך כלי ומותר.

אך כתב שמדקדוק לשון **הרמב"ם** (תפילין פ"ד הכ"ד) שכתב 'אבל אם היה הכלי השני מזומן להן אפילו היו עשרה כלים ככלי אחד הם חשובין', ודקדק בלשונו 'מזומן להן' ולא כתב 'מיוחד להם' כלשונו של הטור, לומר שכדי להיחשב כליין אין צריך שיהיה דווקא 'מיוחד להם' אלא אף אם הוא 'מזומן להן' קרוי כליין, וכיון שהתפילין מזומנות להיות בתוך השקית של התפילין הרי זה חשוב כליין ואסור[קיט].

אך לבסוף הסיק שודאי שקית זו אינה נקראת כליין של התפילין, שהרי כלי המיוחד לתפילין שהם בכלל תשמישי קדושה, נראה שאסור להניח בו טלית שאינה אלא בגדר תשמישי מצוה. ואם כן שקית זו של הטלית, אם היתה נקראת גם כלי של התפילין מחמת שמניח בו גם את התפילין, איך מותר לו להניח בתוכה את הטלית, אלא ודאי אינו נקרא כלי של התפילין, וממילא נקרא כיסוי נוסף ומותר.

אכן המגן אברהם (סי' מ סק"ג) פסק שהמניחים את הכיסים של התפילין והטלית בתוך שקית גדולה נוספת, גם השקית הגדולה חשובה ככליין לגבי התפילין[קכ].

כלי של זכוכית על מזוזה

שם. הט"ז (יו"ד סי' רפו סק"ה) כתב שמזוזה התלויה בחדר ומכוסה רק בכיסוי של זכוכית, אין זה מועיל, מכיון שהאיסור לשמש מיטתו כנגד דבר קדוש הוא מדין 'ולא יראה בך ערות דבר', והרי למדנו בגמרא שכיסוי זכוכית [עששית] אינו מועיל לערוה שאיסורה משום 'ולא יראה בך', ועל כן אין מועיל כיסוי זכוכית למזוזה. **והמגן אברהם** (או"ח סי' מ סק"ג) דן בדברי הט"ז, וכתב שודאי אין הנידון באופן שהזכוכית היתה כיסוי יחיד שלו, שהרי כלי אחד ודאי שאינו מועיל אלא צריך שתי כיסויים, ואם כן ודאי שהיה שם כיסוי נוסף של סודר, ואם כן באופן שהכיסוי הנוסף היה של סודר ולא ראו דרכו את המזוזה יש לומר שיועיל, כי משום 'ולא יראה בך' כבר אין המזוזה נראית, אלא שחז"ל הצריכו כלי בתוך כלי, ולזה מועיל גם כיסוי זכוכית כדי להיחשב כמחיצה[קכא].

אמנם בנהר שלום (סי' רמ סק"ה) כתב שמסברא נראה שאיסור תשמיש כנגד הספרים אינו איסור על ראייה, אלא איסורו רק משום שהוא בזיון שישמש בחדר שהספרים נמצאים שם, ועל כן מועיל גם שתי כיסויים של זכוכית להיחשב ככלי בתוך כלי. ומכל מקום כיון שכבר הורו הט"ז והמג"א לאסור, יש להחמיר באותו החדר שלא ייראו, אבל אם אינם באותו החדר אף שנראים מבחוץ נראה להקל.

כו.

ביאור דברי רבא בענין 'גלימא אקמטרא'

אמר רבא גלימא אקמטרא ככלי בתוך כלי דמי. פירשו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה גלימא) שהספרים נמצאים בתוך הארגז שלהם וגלימא נוספת שאינו כליין פרוסה מעליהם, **והב"ח** (סי' מ ד"ה גרסינן) הביא גירסא 'גלימא בקמטרא', ופירושה מבואר **בריא"ז** (שלטי הגיבורים אות א) שהניח את התפילין בתוך הטלית והניח טליתו בתוך ארגז של ספרים שהוא כליין, ונקט הב"ח שמסתבר שאין מחלוקת ביניהם[א], ולדברי הכל בין אם התחתון הוא כליין והעליון אינו כליין, ובין אם להיפך שהתחתון אינו כליין והעליון כליין, שניהם מתירים תשמיש. וכן נקט הב"י (שם ד"ה בית) בפשיטות, שבשני האופנים מותר[ב].

אך מצינו **בראשונים** שחילקו ביניהם, פשטות לשון **הרמב"ם** (תפילין ומזוזה וס"ת פ"ד הכ"ד, פ"י ה"ז) 'יניחם בכלי ויניח הכלי בכלי אחר שאינו כליין', משמע שהעליון דווקא יהיה אינו כליין[ג], **והראב"ד** (בעלי הנפש שער הפרישה סי' ג) כתב בפירוש 'ויהיה העליון כלי שאינו כליין כגון גלימא עילוי קומטרא' [הובא בבית יוסף (סי' רמ ד"ה ואם יש בו)], וכן מבואר **באוהל מועד** (שער תפילין דרך א נתיב ה) **ובקרית ספר למאירי** (מאמר ד ח"ב) **ובתשב"ץ** (ח"ג סי' כו)[ד]. **אך באור זרוע** (סי' תתקלד) כתב כריא"ז שכשהכלי התחתון אינו כליין די בכיסוי אחד מעליו ואפילו אם הוא כליין. **ובראבי"ה** (סי' עח) שיטה שלישית בזה, שבכלי שאינו כליין די בכלי אחד, ו'שיניחם כלי בתוך כלי' פירושו שיניח את התפילין שבתוך כליין בתוך כלי אחר שאינו כליין.

דין כיסוי שנמצא רק מעליו ולא מתחתיו

שם. כתב **הרשב"א** (ד"ה אמר), שבדברי רבא שהתיר בגלימא אקמטרא מבואר שאף שהגלימא אינה כרוכה גם מלמטה מתחת לארגז אלא פרוסה עליו מלמעלה בלבד די בזה להיחשב כלי בתוך כלי[ה], והביאו **מגן אברהם** (סי' מ סק"ג). **ובאפיקי מגינים** (סק"ג) הסתפק האם הכיסוי שאינו עוטף מועיל דווקא כשהתפילין מונחים בכיסן על גבי השולחן, שאז נמצא שגם מלמטה יש שני כיסויים דהיינו כיס התפילין והשולחן, אבל אם כיס התפילין תלוי באויר

[קיז] שמסתימת דברי הרמב"ם משמע שכל כלי ואפילו גבוה עשרה טפחים. [קיז] **וראה** גם חידושי אנשי שם (על הרי"ף, אות ד-ה). [קיח] **ראה** מה שהובא בזה להלן (כו.) בענין ביאור דברי רבא בענין 'גלימא אקמטרא'. [קיט] **וכתב** שאין לדחות שהרמב"ם השתמש בלשון 'מזומן להן' לחדש שאף אם עדיין לא הניח את התפילין באותו הכלי אלא רק הזמינו לכך כבר קרוי כלי של התפילין, שהרי הרמב"ם עצמו (שם ה"ט) פסק שכלי שהכינו ולא הניח בו את התפילין לא נתקדש ונקרא עדיין כלי חול. אלא ודאי כוונתו במה שכתב 'מזומן להן' ללמדנו שכדי להיחשב כליין אין צריך שיהיה דווקא 'מיוחד להם' אלא אף אם הוא 'מזומן להן' קרוי כליין. [קכ] **החיי** אדם (כלל יד סכ"א) נקט שלשיטת המג"א אסור להשתמש בכיסוי זה גם לטלית. ובביאור הלכה (סי' מג ד"ה תפילין) חולק שודאי כיון שהכלי עשוי מתחילתו לשמש גם לטלית הוי כאילו התנה בפירוש שיהיה מותר לו להשתמש בו בדבר של חול, ודין כליין אינו תלוי כלל בדין תשמישי קדושה [ושלא כדברי מהרי"ט צהלון] שאף תשמיש דתשמיש אינו קדוש כיון שמיוחד לתפילין הוא כליין ולכן נקט המג"א שכיון שרגיל תמיד להשתמש בכיסוי של הטלית גם לתפילין, נחשב כליין. [קכא] **מדברי** הנהר שלום המובאים בהמשך הקטע מבואר שהבין אף בכוונת הט"ז שהיו שתי כיסויים של זכוכית, ועל זה כתב שאינו מועיל. [א] **במגן** גבורים (סק"א) ביאר לגירסתנו שמה שנקטה הגמרא אופן זה שהגלימא מבחוץ, להשמיענו שאף באופן שאין הכיסוי כרוך מכל צדדיו אלא פרוס מעליו נחשב כיסוי [ראה להלן בסמוך בענין זה]. [ב] **לשון** הרמ"א (ס"ג) 'ואם שניהם אינם מיוחדים להם או שהפנימי אינו מיוחד להם והחיצון מיוחד להם מותר'. וכתב במלבושי יו"ט (סק"א), שהרמ"א בא לחדש שאפילו אם זה שאינו כליין נמצא מבפנים הרי זה מועיל, וכל שכן הוא שאם הפנימי כליין והחיצון אינו כליין, שזה מועיל. [ג] **כך** דקדק באמת ליעקב (קמנלקי, לעיל כה:), ועי"ש שביאר שמקורו מלשון הרי"ף 'שהניחן בכלי שאינו כליין' בלשון רבים, כלומר את התפילין והכיס שלהם. [ד] **וראה** לעיל (כה:) בענין 'אם מועיל שתי כסויים שאינן כליין' שהובאו דברי הפעולת שכיר שנקט כך אף בדעת תלמידי רבינו יונה. ובטעם הדבר כתב באמת ליעקב (קמינלקי, ד"ה גם), שכיון שעיקר הענין שיהיו התפילין מוצנעים, לכן אם מבחוץ נראה כלי המיוחד לתפילין, עדיין אין התפילין מוצנעים. [ה] **בשו"ת** מהרי"ט צהלון (סי' קלא ד"ה גם) [הובא גם בבאר היטב (סק"ג)] נסתפק אם כרך את הכיס של התפילין במטפחת, אם המטפחת יכולה להיחשב ככלי שני או לא. ובברכי יוסף (סק"ג) וביאור הלכה (ס"ג ד"ה בית) הבינו שהסתפק האם צריך כלי דווקא כדי להיחשב כיסוי או אף בגד מועיל, ותמהו עליו מדברי הגמרא שהגלימא משמשת כיסוי שני. ובאליה רבה (סק"ג) נראה שהספק היה האם די בשני כיסויים שהם בגד או שצריך שאחד מהם יהיה כלי גמור, ואף זה פשט האליה רבה מדברי הריקאנטי

לא די בזה כיון שנמצא שלמטה אינו מכוסה אלא בכלי אחד, או שמא אין צריך כלל מלמטה שני כיסויים. ואם ננקוט שבאופן זה נחשב שני כיסויים, עדיין יש להסתפק מה הדין כשהתפילין מונחים על השולחן בלא כיסוי מתחתם כלל והניח מעליהם שני כיסויים, האם השולחן יכול לשמש ככיסוי מלמטה או לאו, ומעין זה הסתפק **בביאור הלכה** (ד"ה בית) האם די בשני כיסויים שאינם בכריכה אלא מונחים מעל התפילין בלבד.

חילוק בין ס"ת לתפילין בדין הנחת כלי בתוך כלי

אמר רבי יהושע בן לוי ס"ת צריך לעשות לו מחיצה עשרה. בתלמידי רבינו יונה (ד"ה ספר) **וברשב"א** (ד"ה אפילו) הקשו, הרי בברייתא (לעיל כה:) שנינו בית שיש בו ספר תורה או תפילין אסור לשמש בו את המטה עד שיוציאם או שיניחם כלי בתוך כלי[ז], ומבואר שמועיל בס"ת אם מניחם כלי בתוך כלי, ואילו כאן משמע מדברי ריב"ל שאין לו תקנה אלא במחיצה עשרה. עוד העירו **הראשונים**, מדוע הזכיר ריב"ל רק ס"ת ולא הזכיר תפילין. ותירצו, שאכן יש חילוק בין ס"ת לתפילין, וכל מה שמועיל להניחם כלי בתוך כלי היינו רק בתפילין אבל בס"ת מועיל רק מחיצה עשרה[ח], ולפי זה כתבו שצריך לפרש את הברייתא לעיל לצדדין, דהיינו מה שנאמר 'אסור לשמש בו את המטה עד שיוציאם', אמור על ס"ת שלא מועיל בו הנחת כלי בתוך כלי אלא צריך שיוציאם, ועל זה הוסיף ריב"ל שמועיל לו גם מחיצה, ומה שנאמר שמועיל שיניחם כלי בתוך כלי היינו רק בתפילין, וכ"כ **הרא"ש** (סי' נה).

אכן הרמב"ם (תפילין ומזוזה וס"ת פ"ד הכ"ד, פ"י ה"ז) כתב שאף בס"ת מועיל אם מניחם כלי בתוך כלי. ומה שהקשו הראשונים שמדברי ריב"ל מבואר שאין לס"ת תקנה אלא בעשיית מחיצה עשרה, תירץ **הכסף משנה** (פ"י שם), שהרמב"ם פירש שריב"ל אמר שלכתחילה צריך לעשות לו מחיצה עשרה, ועל כן אם יכול לעשות מחיצה עשרה אינו יכול להסתפק בהנחת כלי בתוך כלי, ורק אם אינו יכול לעשות לו מחיצה עשרה, אז מותר לו להניחם כלי בתוך כלי. וכבר העיר הכסף משנה עצמו שאין הדברים מבוארים יפה בלשון הרמב"ם.

ובנודע ביהודה (מהדו"ת יו"ד סי' קעד) **ובראשון לציון** (ד"ה אמר) כתבו שלשון הרמב"ם מורה שהנחת כלי בתוך כלי עדיפה על מחיצה עשרה כיון שבזה נחשב כאילו הם בבית אחר, ודברי ריב"ל שמועיל מחיצה עשרה הם קולא, שאף כשאין לו ב' כלים להניחם בתוכם יש לו עצה לעשות מחיצה עשרה. וכן כתבו תלמידי רבינו יונה בשם אית דמתרצי, **ומאירי** (ד"ה היה, קרית ספר מאמר ד ח"ג) **ובפסקי הריא"ז** (פ"ג ה"ה ס"ז) [הובא גם **בשלטי הגיבורים** (אות א)] שודאי גם בס"ת מועיל להניחם כלי בתוך כלי[ט], ומה שאמר ריב"ל ס"ת עושה לו מחיצה עשרה, הוא משום שאין דרך להניח ס"ת כלי בתוך כלי. ומבואר בדבריהם שאכן מועיל הנחת ס"ת כלי בתוך כלי, אלא שכיון שאין דרך להניח ס"ת כלי בתוך כלי אמר ריב"ל שתקנתו בעשיית מחיצה עשרה.

והגר"א (יו"ד סי' רפב ס"ק כב) ביאר דעת הרמב"ם, שדברי ריב"ל כלל לא נאמרו על הרוצה לשמש מיטתו מה תקנתו, ועל זה באמת אמרו בברייתא שמועיל הנחת כלי בתוך כלי. ומה שריב"ל מצריך עשיית מחיצה עשרה הוא מפני כבודו של הס"ת, וכמו שכתב הרמב"ם (תפילין ומזוזה וס"ת פ"י ה"י) 'לא ירוק אדם כנגד ס"ת ולא יגלה ערותו כנגדו ולא יפשוט רגליו ולא יניחנו על ראשו כמשוי ולא יחזיר לאחוריו לס"ת אלא אם כן היה גבוה ממנו עשרה טפחים', ועל כן אמר ריב"ל שאם יכול לעשות לו בית מיוחד מחויב בזה, והוא משום כבודו של הס"ת, ואם אין באפשרותו לעשות כן, יכול להסתפק במחיצה עשרה, אבל אין זה שייך לאיסור לשמש מיטתו כנגד ס"ת, ולזה די במה שאמרו בברייתא שיניחם כלי בתוך כלי.

כיסוי ומחיצה בשאר ספרים

שם. בשאילתות (שאילתא מה) גרס בברייתא (לעיל כה:) 'ספרים או תפילין', והיינו ששאר ספרים כגון חומשים ונביאים וכתובים זולת ס"ת די בכלי בתוך כלי, ורק בס"ת אמר ריב"ל שצריך מחיצה עשרה דווקא. **ובראשונים** נחלקו בזה, **התוספות** (ד"ה ספר) **ורבינו פרץ** (הובא בפסקי ריקאנטי סי' מה) כתבו שגם בחומשים יש להחמיר כמו בס"ת, אבל בשאר ספרים די בכיסוי סתם'. **והרא"ש** (סי' נה) **והרשב"א** (ד"ה אפילו) כתבו, שכל ספרי הקודש ואפילו חומשים כיון שאינן נעשין בגלילה, די להם בהנחת כלי בתוך כלי. **והבית יוסף** (או"ח סי' רמ ד"ה בית) כתב שאפשר שהתוספות והרא"ש אינם חולקים, כי הרא"ש הרי כתב בפירוש שאינו מתיר אלא חומשים שאינן נעשין בגלילה, ואם כן יש לומר שמה שהצריכו התוספות מחיצה עשרה בחומשים, היינו בחומשים העשויים בגלילה[יא] ודינם כס"ת. אבל בסתם חומשים מודים להרא"ש. **והאשכול** (אלבק, ס"ת דף נט.) הביא **מרב האי גאון** שחומשים ונ"ך די בכיסוי ואין צריכים כלי בתוך כלי, וכן נקט **המאירי בקרית ספר** (מאמר ד ח"ג).

כיסוי בספרי התלמוד וספרים הנדפסים

הבית יוסף (סי' רמ ד"ה ואם יש) כתב, שאף שעיקר הדין שצריך להניח שאר ספרים כלי בתוך כלי נאמר רק בחומשים נביאים וכתובים, עכשיו שניתנה תורה ליכתב, אף ספרי התלמוד צריכים כיסוי[יב], וכן פסק בשו"ע (ס"ו).

ובשו"ת משאת בנימין (סי' לט) דן אם בספרים שנדפסים בדפוס יש קדושת ספרים הנכתבים, כי יש לדון אם הדפסה בכלל כתיבה, וכן אפשר שכיון שבמלאכת הדפוס מדפיס את כל הדף בבת אחת אינו יכול לתת קדושה להרבה שמות ותיבות בבת אחת. אך הסיק שספרים הנדפסים יש להם דין קדושה ככל ספרים הנכתבים. **והט"ז** (יו"ד סי' רעא סוף סק"ח) הביאו להלכה והוסיף שכל המיקל בזה עתיד ליתן את הדין[יג]. ועיין **בשו"ת חוות יאיר** (סוף סי' קט, סוף סי' קפד) שדן להקל בשעת הדחק כשהמדפיס הוא גוי.

מחיצה עשרה כשהספר נראה מבעד למחיצה או מעל המחיצה

מחיצה עשרה. המגן אברהם (או"ח סי' רמ ס"ק טו) כתב שאם יש במחיצה נקבים וחלונות[יד], אע"ג שמבואר במשנה באהלות (פי"ג מ"א) שלענין טומאה מחיצה כזו חוצצת, כאן לא תועיל מחיצה זו כיון שצריך שיהיו הספרים מכוסים מהעין ולא יוכל לראותם. וכן פסק **בשער אפרים** (סי' קיט) שכיון שנתבאר בגמרא לעיל (כה:) שבערוה בראייה תליא מילתא, ממילא כל שעדיין נראים הספרים אסור לשמש, וצריך מחיצה עשרה שאין יכול לראות דרכה כלום.

אך ציין המגן אברהם לדבריו בהלכות שבת (או"ח סי' שטו סק"ג) שהביא שם להוכיח מלשון **המרדכי** שדי בכך שעושה מחיצה עשרה כנגד הספרים ואפילו אם הספרים עדיין מגולים למעלה מהמחיצה, כיון שהם כמו ברשות אחרת, ומבואר שדי בכך שיהיה הספר ברשות אחרת ואין צריך שלא יהיה נראה. **והאליהו רבא** (סי' רמ ס"ק יד) דחה, וכתב שאין ראיה מדברי המרדכי שנאמרו לענין ההיתר לעשות צרכיו מול הספרים, ולזה באמת די במחיצה, אבל כאן אנו דנים לענין איסור תשמיש המיטה שהוא בכלל איסור ערוה, וכמו שמצינו לעיל (כה:) שחילקו ביניהם לענין עששית, שצואה בעששית מותר כיון שיש מחיצה, ואילו לגבי ערוה אין זה מועיל כיון שצריך שלא יראה בך ערות דבר. אך כתב, שמכל מקום מסתימת לשון **הטור והשו"ע** משמע שאף לגבי איסור תשמיש די במחיצה עשרה, ואפילו אם הספרים נראים מעל גובה המחיצה.

ובספר נהר שלום (סק"ה) דן שיש מקום לחלוק על המגן אברהם בזה, כי איסור תשמיש כנגד הספרים אינו איסור על ראייה[טו], שהרי הספרים אינם

שדי בפריסת גלימא על התפילין המונחים בכיסם. וראה בקרית ספר למאירי (מאמר ד ח"ג) שנקט שבארגז א"צ כלי בתוך כלי כלל ו'אקמטרא' שצריכה גלימא עליה הוא בתיק של עור דווקא. **ו. ועיי"ש** מה שדן אם יש מקום להוכיח מצורת הנחת המזוזה על המשקוף, שהמזוזה עומדת על גבי המשקוף ממש ונמצא שמתחתיו ישנו רק כיסוי אחד ואע"פ כן מועיל כיסוי זה. **ז. וראה** להלן בסמוך גירסת השאילתות בברייתא 'ספרים' ולא 'ספר תורה', ולגירסתו אין מקום לקושיא זו. **ח. וכן** מבואר בירושלמי (פ"ג ה"ה), לא ישמש אדם מיטתו וספר תורה עמו בבית, ר' ירמיה בשם ר' אבהו אם היה כרוך במפה או שהיה נתון בחלון שהוא גבוה עשרה טפחים מותר, ריב"ל אומר עושה לו כליון, ופירש הפני משה (שם) שכליון היינו כילה ומחיצה בפני עצמו. ומבואר, שריב"ל סובר שבס"ת לא מועיל כיסוי כלי, אלא צריך דווקא עשיית מחיצה. **ט. והמאירי** השיג על דעת החולקים שודאי תיבה או ארגז עדיפה ממחיצת וילון. **י. באמת** ליעקב (קמינצקי, בתוס' ד"ה עוסה) כתב, שמלשון התוספות משמע שבשאר ספרים אין צריך אפילו כלי בתוך כלי, אלא די להם בכיסוי סתם. וכתב, שלכאורה יקשה עליהם איך יפרשו דברי הגמרא גלימא אקמטרא ככלי בתוך כלי דמי, והרי קמטרא היינו ארגז של ספרים, ובשלמא לדברי הרא"ש נוכל להעמידם בחומשים שצריכים כלי בתוך כלי, אך לדעת התוספות יקשה איך יפרשו את הדין של גלימא אקמטרא, הרי בס"ת וחומשים לא מועיל כלי בתוך כלי, ואילו בסתם ספרים אין צריך אפילו כלי בתוך כלי אלא די בכיסוי סתם. ותירץ, שהתוספות סוברים כדעת הרמב"ם [הובאה בענין 'חילוק בין ס"ת לתפילין בדין הנחת כלי בתוך כלי'] שכלי בתוך כלי מועיל גם בס"ת, וכיון שחומשים דינם כס"ת נוכל להעמיד גלימא אקמטרא בחומשים שמועיל להם הנחה כלי בתוך כלי. ואפשר שמדין גלימא אקמטרא הוכיחו התוספות את דינם שדין חומשים כדין ס"ת. **יא. והוא** הדין שאר כתבי הקודש העשויים בגלילה. חכמת אדם (כלל קכח). אכן בכף החיים (ס"ק מט) כתב, שבשאר ספרים אין צריך ואפילו בעשויים בגלילה. **יב. באבני** נזר (יו"ד סי' שעו) חידש, שספרי תורה שבע"פ אין קדושתם אלא כתשמישי קדושה בלבד, ולפ"ז תמה (ס"ק טו) מדוע צריך ליתנם כלי בתוך כלי, הרי בתשמישי קדושה לא מצינו שצריכים כיסוי במקום תשמיש. ושוב דחה (ס"ק יח) שעיקר הדין שאסור לשמש בבית שיש בו ס"ת, שרשו ממה שאסור לקרוא בתורה כנגד ערוה, וכיון שס"ת עומד לכך שילמדו ממנו תורה, אסור לו שיהיה במקום ערוה, וגם תפילין אסורים שהרי אמרו במכילתא (בא מס' דפסחא פי"ז) המניח תפילין כאילו קורא בתורה, וכיון שכך גם ספרי תלמוד בכלל האיסור, משא"כ תיק של תפילין שהוא רק תשמיש לקדושה. **יג. וע"ע** במגן אברהם (סי' לב ס"ק נז). **יד. היינו** בנקבים גדולים שהספרים נראים מרחוק מבעד למחיצה. כף החיים (ס"ק מה). **טו. ועיי"ש** שהוכיח כן ממה שאם מוציא את הספרים חוץ לבית מותר לשמש, ולא הצריכו שהפתח יהיה סגור, אלא ודאי אפילו אם הספרים נראים דרך הפתח מותר, כיון שאין האיסור על הראיה, אלא רק משום בזיון. אמנם מדברי הביאור הלכה (סי' רמ ס"ו ד"ה אסור) מבואר שלמד שגם חומרת המג"א אינה משום 'ולא יראה בך ערות דבר' (דברים כג טו), אלא משום שיש בזה קצת בזיון כשהספרים נראים, ועל כן אם הספרים נמצאים בחדר אחר ופתחו פתוח ונראים הספרים, יהיה מותר אפילו לדברי המג"א שמחיצה שיש בה נקבים אינה מועילה, מכיון שכל טעמו של המג"א שבאותו חדר כשהספרים נראים אפילו דרך המחיצה יש בזה משום בזיון, אבל כשהוא נמצא בחדר אחר אין בזה משום בזיון ומותר [וציין שהוא דלא כדעת הפנים מאירות (ח"א סי' עד, הובא גם בפתחי תשובה יו"ד סי' רפב סק"ט) והנהר שלום שאסרו לדעת מג"א]. וכן משמע מדבריו בשער הציון (שם ס"ק יב) שכתב שאם ישנו כיסוי נוסף על הספרים הרי זה מותר, כי כיון שהמחיצה מפסיקה הוי כאילו נמצא ברשות אחרת, אלא שעדיין יש קצת בזיון משום שנראית, לכן אם זה מכוסה ואינה נראית מותר.

רואים את הערוה וגם עליו אין איסור לראות את הספרים בשעת תשמיש, אלא איסורו רק משום שהוא בזיון שישמש בחדר שהספרים נמצאים שם[טז], ועל כן אם הספרים הובדלו ע"י מחיצה אין בזה איסור ואפילו אם הספרים נראים דרך המחיצה[יז].

אם וילון מועיל בתורת מחיצה

שם. נחלקו האחרונים אם וילון מועיל בתורת מחיצה, כיון שאינו קבוע וקשור מלמטה[יח]. **בעולת תמיד** (סי' רמ סק"ג) כתב שוילון מועיל בתורת מחיצה, והביא ראיה לזה מדברי **הרמ"א** (או"ח סי' שטו ס"א) שאסר לעשות מחיצה בשבת בפני הנר או ספרים כדי שיוכל לשמש מיטתו, אבל אם היה טפח מבעוד יום מותר להוסיף בשבת על המחיצה כדין מוסיף על אוהל עראי שמותר, ומחיצה קבועה אין להתיר בשבת כלל ואע"פ כן היא מתירה בתשמיש. אמנם **בהגהות רעק"א** (סי' רמ ס"א) הביא **מהתפארת למשה** שכתב שוילון התלוי לפני המיטה שאינו עומד ברוח, לא מועיל מדין מחיצה כדי שיוכל לשמש בפני ס"ת, אבל מועיל מדין כיסוי לשאר ספרים, וכן מבואר **במג"א** (סי' שטו סק"ג).

שיעור ההרחקה כשיש צואה בצדדיו

לא שנו אלא לאחוריו אבל לפניו מרחיק מלא עיניו. בגמרא לעיל (כב:) אמרו בהיה עומד בתפילה וראה צואה כנגדו, שאם יכול לילך עד שיסלק הצואה לאחריו ארבע אמות צריך לעשות כן, ולא די שיסלקנה לצדדיו, ואם אינו יכול לסלקה לאחוריו, ילך עד שתהא לכל הפחות בצדדיו בריחוק ד' אמות. **והטור** (סי' פא) הביא דין זה אף לענין קריאת שמע.

אך הרמב"ם (קריאת שמע פ"ג ה"ח) סתם וכתב לענין קריאת שמע שצדדיו דינו כלאחוריו ודי בהרחקת ד' אמות, ומשמע שאפילו אם אפשר לו לסלקה ד' אמות לאחוריו אינו צריך לעשות כן, אף שלענין תפילה (תפילה פ"ד ה"ט) פסק כמבואר בגמרא שרק אם אי אפשר לסלקה לאחוריו מותר בצדדיו בריחוק ד' אמות, ומשמע שאין לדמותם לענין זה, וכן נקט **הפרי חדש** (סי' עט ס"א) בדעתו שאין לדמות קריאת שמע לתפילה, ורק בתפילה שהיא חמורה אינו רשאי לסלקה לצדדים כשיכול לסלקה לאחוריו, אבל בקריאת שמע התירו לו חכמים לקרוא כשהיא בצדדיו אף כשיכול לסלקה לאחוריו[יט].

אמנם רבינו מנוח (ד"ה כמה) כתב שלכאורה היה מן הדין שצואה בצדדיו יהיה דינה כמו לפניו, וכמו שמצינו שפסק הרמב"ם (לולב פ"ח ה"ג) לגבי לולב עקום, שאם הוא עקום לפניו פסול, לאחריו כשר, ואם נעקם לצדדיו דינו כלפניו ופסול[כ]. ומוכח שדין צדדים כלפניו, ומדוע כאן לא יהיה דין צדדים כלפניו. ויישב, שכוונת הרמב"ם רק באי אפשר לו לסלקה לאחוריו, וכמו שאמרה הגמרא לענין תפילה, וכדעת הטור שקריאת שמע שוה לתפילה לענין זה. והפרי חדש תמה על דבריו שבהלכות תפילה פירש הרמב"ם חילוק זה ובקריאת שמע לא חילק ובהכרח אינם שווים.

וכמה אחרונים[כא] כתבו בדעת הרמב"ם, שיש לחלק שכשהצואה נמצאת לפניו וצריך להפסיק מתפילתו וללכת כדי להתרחק ממנה, כיון שכבר הוצרך להפסיק תפילתו, לכן לכתחילה מצריכים אותו שילך עד שתהא הצואה מאחוריו, אבל כשהוא עומד והצואה לצדדיו ואם לא נאסור עליו צדדים יוכל להישאר במקומו, לא הצריכוהו להפסיק מתפילתו וללכת כדי להרחיק מהצואה. וכתבו שבזה יתיישב סתירת דברי השו"ע, שבסימן ע"ט (ס"א) כתב שאם הצואה מצדדיו דינו כמאחוריו, ובסימן פ"א (ס"ג) הביא דברי הטור שאם היה קורא וראה צואה כנגדו ילך עד שיזרקנה מאחוריו ד' אמות, ואם יש דבר המעכב הליכתו, ילך כדי שיניחנה לצדדיו ד' אמות. וקשה הרי שני ההלכות נאמרו לגבי קריאת שמע ומה חילוק יש ביניהם[כב]. אך להנ"ל מיושב, שבסימן פ"א מדובר כשהצואה נמצאת כנגדו וכיון שכבר צריך ללכת כדי שלא תהא לפניו, צריך להרחיק עד שתהא הצואה מאחוריו, אבל בסימן ע"ט מדובר באופן שעומד וצואה לצדדיו, ובזה לא הטריחוהו ללכת כדי להרחיק מהצואה, ויכול לקרוא במקומו.

הצל"ח (ד"ה לא) העיר, שלכאורה מדברי רב הונא יש דקדוק לכאן ולכאן, כי בתחילה אמר לא שנו אלא לאחוריו ומשמע שלצדדיו אסור, וממה שסיים 'אבל לפניו מרחיק מלא עיניו' משמע שלצדדים מותר. ותירץ הצל"ח, שכוונת רב הונא לומר שלאחריו לעולם אינו צריך להרחיק אלא ד' אמות אפילו באפשר לו להרחיק יותר, ולפניו אפילו אם אין באפשרותו ללכת לשום צד, אסור לו לקרוא עד שירחיק כמלא עיניו, אבל לצדדים הדבר תלוי אם אפשר לו להרחיק כמלא עיניו צריך לעשות כן, ואם אי אפשר לו להתרחק כמלא עיניו, יכול לקרוא גם בהרחקת ד' אמות, וכדעת הטור שמה שחילקו בגמרא לעיל בין אפשר לאי אפשר הוא אף לקריאת שמע.

כמלא עיניו

שם. עיין מה שנתבאר בארוכה בילקוט ביאורים לעיל (כה.) [בענין 'מחלוקת **הרא"ש והרשב"א** אם בצואה יש גם משום ולא יראה בך'] בטעם הדבר שהרואה את הצואה צריך להרחיק כמלא עיניו, ובדברי הרשב"א והרא"ש בזה. ומה שנתבאר שם עוד בדין עצימת עינים.

בתולדות זאב (פרנק, ד"ה הנה) הסתפק אם מלא עיניו הוא דווקא ברואה ומכיר שצואה היא, או אף ברואה ממרחק דבר מה ואינו יכול להכיר בראייתו שזו צואה אלא שיודע שצואה היא. **ובשו"ת דבר יהושע** (ח"ג סוף סי' סח) השיב לו שהדבר פשוט שאף אם מכיר שזה צואה, די בכך שיודע שהדבר שמונח שם הוא צואה לאסור. וכתב שאף שאין ראיה לדבר, יש זכר לדבר בגמרא בקידושין (לג.) שצריך לקום לפני רבו כמלוא עיניו, ומסופר על אביי שמשראה את חמורו של רב יוסף כבר היה קם לפניו ואפילו שעדיין לא ראה את רב יוסף עצמו, מכיון שע"י חמורו ידע שרב יוסף בא. וכן בגמרא במנחות (לח.) דרשו את הפסוק (דברי הימים ב' ה ט) 'ויאריכו הבדים ויראו ראשי הבדים מן הארון' שהיו נראים מבחוץ, ובהמשך הפסוק (שם) 'ולא יראו החוצה', הא כיצד דוחקין ובולטין בפרוכת. הרי שאף שהבדים לא היו נראים מבחוץ, מכל מקום מכיון שיודעים שמה שבולט החוצה הם הבדים, קרינן בהו 'ויראו'. ואם כן הוא הדין לגבי צואה אם יודע שהדבר שבולט שם הוא צואה, הרי זה בכלל 'ולא יראה בך'.

הרחקה מצואה בתפילה

וכן לתפלה. בתלמידי רבינו יונה (ד"ה אבל) הקשה מדוע הוצרך להוסיף 'וכן לתפלה', והרי דין פשוט הוא שכיון שצריך להרחיק לק"ש, כל שכן שצריך להרחיק לתפילה שבהרבה דינים מצינו שהיא חמורה ממנה.

ובשלמה משנתו (ד"ה כמה, ד"ה וכן) תירץ, שעיקר חידושו של רב הונא במה שאמר לפניו מרחיק ממנו מלוא עיניו, לומר שאפילו אם הצואה מונחת בגומא או בכלי שאינו יכול לראותה, והיה מקום לומר שמשום כך לא יהיה בזה איסור, כי כל מה שמלוא עיניו נכלל בתוך מחנהו היינו דווקא משום שכשרואה אותה הרי זה משתמר לו, אבל כשאינו רואה את הצואה אינה בכלל מחנהו, קמ"ל שאסור אפילו אם אינו רואה אותה. ועל כן הוצרך להשמיענו שלא נאמר שאם הוא עומד בתפילה ונודע לו באמצעה שיש צואה בגומא כנגד מלוא עיניו אינו צריך להפסיק בתפילתו כיון שאינו רואה אותה, קמ"ל שחייב להרחיק.

האם לרפרם צריך הרחקת ארבע אמות מבית הכסא

איני והא אמר רפרם בר פפא אמר רב חסדא עומד אדם כנגד בית הכסא ומתפלל. כתב **רש"י** (ד"ה כנגד) 'כנגד בית הכסא - ברחוק ד' אמות'. ולא נתבאר מה מקורו של רש"י לומר שגם לדברי רפרם צריך להרחיק ד' אמות. וביארו **הדרישה** (סי' פג סק"א) **והמגן אברהם** (סק"ג), שהוקשה לרש"י מדוע הקשתה הגמרא על רפרם מדברי רב הונא שאמר לפניו מרחיק כמלא עיניו ולא הקשתה מהמשנה עצמה שהצריכה הרחקת ד' אמות, אלא מוכח שגם לדעת רפרם צריך להרחיק ד' אמות והיינו כהמשנה שמרחיק ד' אמות, ורק מדברי רב הונא שאוסר במלוא עיניו קשה על דברי רפרם שמצריך רק ד' אמות[כג]. **ובשלמה משנתו** (ברש"י ד"ה כנגד) כתב לבאר לפי דרכו [הובא לעיל בענין 'הרחקה מצואה בתפילה'] שעיקר חידושו של רב הונא במה שאמר לפניו מרחיק ממנו מלוא עיניו, לומר שאפילו אם הצואה מונחת בגומא או בכלי שאינו יכול לראותה, מכיון שאינה מכוסה, צריך להרחיקה ד' אמות, ועל כן בהוה אמינא של הגמרא שדברי רפרם

טז. **ולפי** זה כתב שמעיקר הדין צריך להועיל גם שתי כיסויים של זכוכית להיחשב ככלי בתוך כלי ודלא כהט"ז [שהובא בילקוט ביאורים לעיל (כה:) בענין 'מחיצה בכיסוי של מזוזה'] שאסר. ומכל מקום כיון שכבר הורו הט"ז והמג"א לאסור, אם זה נמצא באותו החדר, יש לומר שצריך שגם לא ייראו, אבל אם אינם באותו החדר ויש עליהם מחיצה, מותר לשמש כנגדם אף שנראים דרך הזכוכית. אלא שכתב, שאם זה נמצא באותו החדר, צריך שגם לא ייראו, אבל אם אינם באותו החדר ויש עליהם מחיצה של זכוכית, מותר לשמש כנגדם אף שנראים דרכו. יז. **ולהלכה** כתב החכמת אדם (כלל קכח סי"א), שבס"ת יש להחמיר ולכסותה באופן שלא יראו אותה כלל, אבל בשאר ספרים יש להקל אם ישנה מחיצה עשרה. ועיין במשנה ברורה (שם ס"ק כה) ובביאור הלכה (שם ד"ה עד) שהחמיר בס"ת. יח. **ונפסק** בשו"ע (או"ח סי' תרל ס"י, יו"ד סי' שמא ס"א) שאין זה נחשב מחיצה. יט. **בשו"ת** מהרי"ף (סי' ח) כתב טעם נוסף לחלק בין תפילה לק"ש, שבתפילה לא מועיל סילוק לצדדים מכיון שכשמסיים תפילתו ופוסע שלש פסיעות לאחוריו נמצא שהצואה שהיתה בצדו חוזרת להיות לפניו ובזמן זה עדיין חשוב כעומד בתוך תפילתו, ומכל מקום בשעת הדחק שאינו יכול ללכת לאחוריו התירו להתפלל גם כשהצואה בצדדיו מכיון שעיקר תפילתו בהיתר, אבל בק"ש שאינו זז ממקומו אלא צריך לקרותה באימה וברתת [כמו שכתב השו"ע (סי' סג ס"א)] מותר לו אפילו לכתחילה לקרותה כשהצואה בצדדיו. כ. **בשו"ת** מהרי"ף (שם) ובערוך השולחן (סי' עט ס"ג) תמהו מה דמיון צואה ללולב, והרי בלולב הנדון הוא של הדר, האם הלולב עומד כדרך גדילתו, ועל כן לצדדיו שזה אינו כדרך גדילתו פסול, אבל זה אינו שייך לדין צואה שהאיסור הוא משום 'ולא יראה בך' וכשהיא לפניו בהכרח רואה אותה אבל כשהצואה נמצאת בצדדיו אינו רואה אותה בהכרח. ובאפיקי מגינים (סי' עט סק"ג) כתב לחלק באופן נוסף, שלגבי לולב שהוא נדון דאורייתא וספק דאורייתא לחומרא, לכן פסק הרמב"ם שהוא פסול. אבל איסור צואה כמלא עיניו שהוא רק דרבנן, ספיקו לקולא ואינו צריך להרחיק. כא. **אליהו** רבה (סק"ה), ערוך השולחן (ס"ג), אפיקי מגינים (סק"ג). כב. **וכן** הקשה הפרי חדש שם על שיטתו. כג. **בחזון** איש (סי' יז סק"ח) כתב שכל דברי רש"י נאמרו רק בהו"א שדברי רפרם נאמרו על בית הכסא ישן, אבל למסקנא שדברי רפרם נאמרו על בית הכסא חדש, אין צריך להרחיק אפילו ד' אמות. וראה להלן [בענין 'ספסל שיש בו נקב'] שיש שכתבו בדעת המרדכי שאף למסקנא כך מתפרשים דברי רפרם.

נאמרו כשהיה בבית הכסא צואה, היה פשוט לגמרא שלא התיר רפרם בתוך ד' אמות כיון שאין מחנהו קדוש, ורק סברה הגמרא שלא הצריך רפרם כמלוא עיניו כיון שאינו רואה אותה.

הטעם שהגמרא לא הקשתה על רפרם מהברייתא לעיל

שם. הקשה הצל"ח (ד"ה איני), מדוע לא הקשתה הגמרא על דברי רפרם מברייתא מפורשת לעיל (כג:) 'היה עומד בתפלה וראה צואה כנגדו מהלך לפניו עד שיזרקנה לאחוריו ד' אמות', ואיך התיר רפרם לקרוא כנגד פניו. ותירץ, שיש מקום לחלק ולומר שהברייתא לעיל הרי עוסקת באופן שיכול לסלקה לאחוריו כמבואר בגמרא שם, ולכך אסור לו לקרוא עד שיעשה כן, ומה שרפרם התיר לקרוא כנגד פניו היינו באופן שאינו יכול להסתלק לאחוריו, ודי בכך שעומד במרחק ד' אמות מבית הכסא. אבל מדברי רב הונא שאמר לפניו מרחיק כמלא עיניו וכבר נתבאר [לעיל בענין 'שיעור ההרחקה כשיש צואה בצדדיו', בביאור דברי רב הונא, בשם הצל"ח] שמדקדוק לשונו מבואר שבצואה לפניו אפילו אם אין באפשרותו ללכת לשום צד, אסור לו לקרוא עד שירחיק כמלא עיניו, יש להקשות על רפרם שהתיר לעמוד כנגד בית הכסא ולהתפלל.

ובברכת ראש (ד"ה והאמר) תירץ, שבברייתא לעיל אפשר שמדובר בצואה שנמצאת בתוך ד' אמותיו וכיון שצריך להפסיק מתפילתו וללכת כדי להתרחק ממנה, לכן עדיף שילך לא רק עד שתהיה חוץ לד' אמות לפניו אלא עד שתהא הצואה חוץ לד' אמות מאחוריו, שהרי אם אפשר לא די אף בצדדיו, אבל כאן שהיא לפניו חוץ לד' אמות אין מקור לחייבו להרחיק כמלוא עיניו אלא בדברי רב הונא.

דין מחיצת בית הכסא

איני והא אמר רפרם בר פפא אמר רב חסדא עומד אדם כנגד בית הכסא ומתפלל. הבית יוסף (סוף סי' פג ד"ה משמע) הקשה מדוע לא תירץ רב הונא שמה שאמר רפרם שמותר לעמוד ולהתפלל כנגד בית הכסא היינו כשיש לו מחיצות. והוכיח הבית יוסף שרפרם התיר אף בבית הכסא בלי מחיצות כדרך בית הכסא שלהם שהיה בלא מחיצות[כד]. ולפי זה כתב, שכל מה שאסרו לקרוא כנגד בית הכסא שיש בו צואה היינו כמו בית הכסא שלהם שאין לו מחיצות, אבל כשיש לו מחיצות מותר לו לקרוא כנגד בית הכסא[כה]. ודן הבית יוסף שאפילו כשהמחיצה היא פחותה מעשרה טפחים, מכיון שאין קרקע בית הכסא נראית, מותר לו לקרוא כנגדה[כו], והרי זה דומה לצואה שכפה עליה כלי שמותר לקרוא כנגדה.

אמנם הב"ח (ד"ה כסס) חולק על הבית יוסף וסובר שרק מחיצה עשרה מועילה לבית הכסא, אבל פחות מעשרה לא מועיל, והוכיח ממה שהוזכר בגמרא (לעיל כג. להלן ס: להלן סב.) כניסה לבית הכסא[כז], וכניסה לא שייך אלא למקום שיש בו מחיצות, ומוכח שבית הכסא שלהם היה בו מחיצות ואע"פ כן אסרו לקרוא כנגדו. ולדעתו רק אם יש לבית הכסא מחיצה עשרה מותר לקרוא כנגדה[כח].

והט"ז (סק"א) **והמגן אברהם** (סק"א) יש להם שיטה שלישית בענין זה, שבית הכסא אסור אפילו כשיש לו מחיצות עשרה. והוכחתם[כט] ממה שהתוספות (סוכה לו: ד"ה כסבת) הוכיחו מכמה הראיות[ל] שבית הכסא שלהם רשות היחיד הוא לשבת[לא], והיינו שהיו בו מחיצות עשרה, ואע"פ כן אסרו לקרוא כנגדו, ומוכח שבית הכסא אסור אפילו במחיצה עשרה. ובטעם האיסור כתבו, שמכיון שהמחיצות של בית הכסא מיוחדים לקבל צואה, גם הם כצואה, והרי זה דומה לגרף של רעי שכתב הרא"ש (סי' נד)[לב] שכיון שמיוחד לזה, יש לזה דין בית הכסא אף בזמן שאין בו ריח רעי[לג]. ומכל מקום כתב הט"ז, שיש לומר שכל מה שמחיצה של בית הכסא מקבלת דין בית הכסא, זהו רק כשהמחיצות נעשות רק בעבור בית הכסא, אבל מחיצה של בית שמשמשת גם כמחיצה של בית הכסא, מותר לקרוא כנגדה[לד].

ובערוך השולחן (ס"ו) דחה את הוכחתם מדברי תוספות, שהרי גם לדברי תוספות שבית הכסא יש לו מחיצות ואע"פ כן אסרו לקרוא כנגדו, היינו דווקא בזמניהם שסתם בית הכסא שלהם לא היה לו דלת[לה], ורק בית הכסא בבית המקדש שהיה קרוי בית הכסא של כבוד היה בו דלת[לו], ומה שאסרו לקרוא כנגדו היינו כנגד הפתח משום שמקום בית הכסא נראה, אבל בית הכסא שלנו שיש לו מחיצות גמורות אין ראיה לאסור לקרוא כנגדו.

ראיות המג"א והט"ז שמחיצות אינן מועילות לבית הכסא

המג"א והט"ז הביאו כמה ראיות לשיטתם שמחיצות בית הכסא אינן מפסיקות. ולהלן כמה מהם ומה שדנו בהם **האחרונים**:

א. המגן אברהם הוכיח דבריו מדברי רש"י (לעיל כה. ד"ה ידיו) על הגמרא לעיל (שם) 'ידו מונחת בבית הכסא' ופירש רש"י 'מחיצה יש בינו לבין בית הכסא ופשט ידיו לפנים מן המחיצה', ומדוע לא פירש רש"י שהמחיצה של בית הכסא עצמו חוצצת, אלא מוכח שאין המחיצה של בית הכסא יכולה לחצוץ[לז].

ב. עוד הוכיח המג"א, שאם נאמר שבית הכסא שאסרו חז"ל היינו דווקא כשאין לו מחיצות, אם כן רק לבית המושב עצמו שהוא מקום הצואה נוכל לקרוא בשם בית הכסא, ואם כן בבית הכסא חדש יהיה מותר לקרוא אף בתוך המחיצות כנגד מקום המושב עצמו, שהרי המחיצות אינם גורמות איסור יותר מאשר אם לא היו שם מחיצות. ואם כן קשה מה נסתפקו בגמרא בנדרים (ז.) 'באמר הדין ביתא ליהוי בית הכסא והדין' מהו, וצדדי הספק האם מה שאמר והדין כוונתו שיהיה בית הכסא או כוונתו לתשמיש בעלמא. ואם נאמר שהאיסור הוא רק במקום המושב עצמו, אין מקום לפרש כוונתו לייחד את מקום המושב לתשמיש בעלמא. אלא מוכח שכל מקום שנמצא בתוך המחיצה נאסר, וזהו הספק כשאמר והדין אם נתכוון לייחדו למקום בית הכסא או לתשמיש. **ובישועות יעקב** (שם) דחה ראייתו, כי זה ודאי שאם נתכוין לאסור כל מה שבתוך המחיצות הרי זה נאסר, אך מנין לו שהמחיצות עצמם נאסרות ומקבלות דין בית הכסא.

ג. עוד הוכיח המג"א מהגמרא לעיל (כג.) הנכנס לבית הכסא חולץ תפילין ברחוק ד' אמות, ומלשון 'הנכנס' משמע שיש לו מחיצות ואע"פ כן הצריכוהו להתרחק ד' אמות. אך דחה המג"א ראיה זו, כי אפשר לפרש כמו שפירש **הבית יוסף** (סי' ג ד"ה והרמב"ם) לשון 'הנכנס' דהיינו שנכנס באותה השדה שבית הכסא בתוכה.

ד. עוד הביא הט"ז ראיה ממה שאמרו בסוגייתנו שבתי כסאי דפרסאי מותר לקרוא בתוכם, ומדברי **הטור** שלמד מזה לדין בית הכסא שלנו מבואר שהבין שהיו לבתי כסאי דפרסאי מחיצות, ואע"פ כן לא התירו לקרוא שם אלא כשהצואה נמצאת בחפירה, ומוכח שמחיצות עצמם אינם מועילות. **וביד אהרן** (סוף סי' פג) **ובלבושי שרד** (על הט"ז, שם) תמהו על ראיה זו, שהרי בבתי כסאי דפרסאי התירו לקרוא אפילו בתוכו, ומה הדמיון לדין חוץ למחיצות.

ספסל שיש בו נקב

הכא במאי עסקינן בבית הכסא שאין בו צואה. כתב **המרדכי** (סי' פו) עומד אדם כנגד בית הכסא בריחוק ארבע אמות וקורא, מכאן יש ללמוד שספסל שיש בו נקב ועושים בו צרכים, מותר לקרוא ולהתפלל בחדר שנמצא ספסל זה, שכיון שאין בו צואה על הנקב וגם אין הגרף תחת הנקב מותר, וביותר יש להתיר משום שהנקב מכוסה תמיד בדף[לח].

והבית יוסף (סוף סי' פג ד"ה כתב המרדכי) כתב על דברי המרדכי 'נראה מדבריו דספסל נקוב זה דין בית הכסא יש לו ולפ"ז צריך להרחיק ממנו ד' אמות'.

ובביאור דברי הבית יוסף נחלקו **האחרונים**. הט"ז (סק"ג) כתב, שמה שכתב הבית יוסף שמרחיק ממנו ד' אמות היינו דווקא לאחוריו, אבל לפניו צריך להרחיק ממנו כמלא עיניו, כדין כל בית הכסא שצריך להרחיק כנגדו כמלוא

כד. ביד אהרן (אלפאנדרי, או"ח סי' פג ד"ה ע"ג שיטה ד) דחה שהגמרא לא היתה יכולה להעמיד דברי רפרם כשהיה שם מחיצות, כי אם כך מדוע אמר רפרם קורא 'כנגדו' אבל לא סמוך לו ממש, אלא ודאי משמע שהיה בלא מחיצות. ובמור וקציעה (סי' פג ד"ה ומשמע) דחה, שבתי כסאות שלהם אף כשהיה להם מחיצות לא היה להם דלת, ומשמע שאף ברוח זו שאין בה מחיצה התיר רפרם לקרוא כנגד בית הכסא. **כה. וכן** פסק בשו"ע (ס"א). **כו. הט"ז** (סק"א) תמה על חידוש זה האיך אפשר שבית הכסא שיש בו צואה, אלא שאינה נראית משום שמוסתרת, תהא עדיפה מבית הכסא שאין בו צואה כלל שאמרו בגמרא שצריך להרחיק ממנו. **כז. ביד** אהרן (שם) הביא עוד ראיה מהגמרא ביומא (יא:) שצריכים פסוק למעט בית הכסא ממזוזה, ואם אין להם מחיצות לא היו צריכים למעט בית הכסא מחיוב מזוזה. **כח. באפיקי** מגינים (סק"א) כתב להמליץ על שיטת הבית יוסף שביש לו מחיצות מותר לקרוא כנגדה, אך מטעם אחר ומשום שאף שהמחיצות יש להם דין גרף של רעי, מכל מקום זהו רק צד פנימי שלהם, אבל צד החיצוני שלו אין בו דין גרף של רעי ועל כן מותר לקרוא כנגד המחיצה מבחוץ. וכתב, שזהו אף לשיטות האוסרות (שו"ע סי' פז ס"ג) לקרוא כנגד גרף של רעי ועביט של מי רגלים שכפאו על פיו, ומשום ששם נבלע בתוכו הטינופת, אבל במחיצת בית הכסא שלא נבלע בתוכה טינופת, אין איסור אלא בחלקה הפנימי ולא בחלקה החיצונה. אכן לדינא כתב שיש לומר שבית הכסא חמור הוא אפילו מגרף של רעי, ואפילו השיטות שמתירות בכפה את הגרף או העביט יאסרו לקרוא כנגד מחיצות בית הכסא, ומשום שבית הכסא אינו עומד לתשמיש אחר, ולכן גם צידו החיצוני של מחיצת בית הכסא אסורה לכל השיטות. **כט. להלן** בסמוך נביא עוד כמה ראיות והוכחות שהביאו לשיטתם. **ל. התוספות** כתבו שממה שקרוי בית הכסא בלשון 'בית' משמע שיש לו מחיצות, וכן הוכיחו מהגמרא בסנהדרין (יט.) שהיו נשים מספרות בבית הכסא משום יחוד, ומשמע שהוא מקום צנוע ומוקף מחיצות ואין רואים את העומדים מבחוץ. **לא. ביד** אהרן (אלפאנדרי, או"ח סי' פג ד"ה ע"ג שיטה ד) העיר שברש"י שם מבואר כהבית יוסף. **לב. עיין** בילקוט ביאורים לעיל (כה:) [בענין 'גרף של רעי'] בענין זה. **לג. החזון** איש (סי' יז סק"א) כתב, שדברי הט"ז והמג"א הם רק בהיתה צואה על הכותל בקביעות עד שנעשה מאוס כגרף, ומקבלים דין בית הכסא, ויש לומר שגם הבית יוסף מודה בזה לדבריהם. ועיין מה שהובא בשם החזון איש בהערה להלן בסמוך. **לד. החזון** איש (שם סק"ה) כתב, שכיון שמחיצת בית הכסא אסורה משום שדינה כגרף שהוא מזוהם, לכאורה אין מקום לחלק בין אם המחיצה מיוחדת לבית הכסא או לא, סוף סוף אם זוהי מחיצה של עץ או חרס שמתלכלך ומזדהם דינו להיות כגרף שאסור. וכתב, שאולי דעת הט"ז לאסור גם מחיצה של זכוכית או של מתכת שאינו מתלכלך ומזדהם ואע"פ כן אסרוהו אם הוא מחיצה של בית הכסא, ועל כן כשאין המחיצה מיוחדת לבית הכסא מותר. **לה. כמבואר** בתמיד (מ:) 'רב ספרא הוה יתיב בבית הכסא אתא ר' אבא נחר ליה', ופירש רש"י (שם ד"ה רב) שלא היה לה דלת להיפתח. **לו. כמבואר** בתמיד (פ"א מ"א) שהיה בבית המקדש בית הכסא של כבוד, וזה היה כבודו מצאו נעול יודע שיש שם אדם, פתוח בידוע שאין שם אדם. **לז. ועיין** בישועות יעקב (סי' פג סק"א) מה שדחה ראיה זו. **לח. עיין** בלבוש (ס"ה) שהביא דברי המרדכי, וכתב שכל מה שהתיר המרדכי לקרוא ק"ש כנגד ספסל זה היינו דווקא כשהוא מכוסה, אבל אם אינו מכוסה יש לספסל זה כל דיני בית הכסא. ועיין בדרישה (סק"א) ובאליהו רבה (סק"ו-ז) שתמהו על דבריו.

עיניו[לט]. אכן רוב האחרונים נקטו בדעת הבית יוסף שאינו צריך להרחיק ממנו מלוא עיניו אלא רק ד׳ אמות. אלא שגם בטעם דבר זה מצינו שני שיטות באחרונים:

המגן אברהם (סק״ה) ביאר שסובר המרדכי שלמסקנת הגמרא דברי רפרם הם בכל בית הכסא שאין בו צואה אפילו ישן שאין צריך להרחיק ממנו כמלא עיניו, ומשום שהוקשה למרדכי מה הסתפק רבינא אם הזמנה אוסרת בית הכסא חדש, היה לו לפשוט מדברי רפרם שהתיר בבית הכסא חדש רק כנגדו ולא בתוכו[מ], ולכן נקט המרדכי שרבינא הסתפק אולי דברי רפרם נאמרו בבית הכסא ישן שאין בו צואה ולכן אסור בתוכו ובד׳ אמות חוצה לו[מא], אבל בבית הכסא חדש יכול לקרוא אפילו בתוכו, ומה שהכריחה הגמרא מדברי רב יוסף שאמר בית הכסא שאמרו אע״פ שאין בו צואה, יש לדחות שרב יוסף אמר את דבריו על דברי המשנה ׳כמה ירחיק מהם ד׳ אמות׳, ועל זה אמר רב יוסף שאף אם אין בו צואה צריך להרחיק ד׳ אמות[מב]. וסבר המרדכי שיש לפסוק בספיקו של רבינא לקולא שבבית הכסא חדש אפילו בתוכו מותר, ואם כן בהכרח דברי רפרם בבית הכסא ישן שאין בו צואה שמרחיק רק ד׳ אמות, ואין צריך כמלא עיניו, אם כן גם ספסל זה שהוא כבית הכסא שאין בו צואה די לו בהרחקת ד׳ אמות. ולפי זה תמה[מג] על השו״ע (ס״ה) שהביא את דינו של המרדכי שמותר לקרוא כנגד הספסל[מד] אף שפסק (ס״א) שבית הכסא ישן אפילו אין בו צואה אסור לקרוא כנגדו כמלא עיניו.

אכן הדרישה (סק״א) **הפרי מגדים** (משב״ז סק״ג) **והמאמר מרדכי** (סק״ד) ביארו שהמרדכי פסק שספסל זה יש לו דין של בית הכסא חדש[מה], שהרי מעולם לא היה בו צואה אלא רק בכלי שתחתיו, ועל כן אינו אסור אלא בריחוק ד׳ אמות[מו].

ובהגהות חתם סופר (על השו״ע, שם) כתב שכל מה שמחמיר המרדכי להרחיק ד׳ אמות היינו דווקא בכגון שהצואה נופלת לתוך הספסל ממש, אבל אם מתחת הספסל ישנו גרף שהצואה נופלת לתוכה ומוציאים את הגרף, אין על הספסל דין בית הכסא כלל ומותר לקרוא כנגדו[מז]. **והחזון איש** (סי׳ יז סק״ג) כתב, שההיתר של המרדכי בספסל אינו נסוב על דין בית הכסא שאין בו צואה שהביא קודם לכן הוא, אלא ענין חדש הוא על בית הכסא דפרסאי, ועל זה כתב המרדכי שממנו יש ללמוד להתיר לגמרי ספסל זה שאינו בית הכסא כלל.

פסק ההלכה בהזמנת בית הכסא

הזמינו לבית הכסא מהו יש זימון או אין זימון. כתב הרי״ף, שספק זה נשאר בלא פשיטות. וכתבו **תלמידי רבינו יונה** (ד״ה והזמנה) **הראב״ד** (קריאת שמע פ״ג ה״ג) **והרא״ש** (סי׳ נז), שהטעם שלא פסק הרי״ף לחומרא, וכמו שהחמיר בספק הגמרא (לעיל כה:) בצואה דבוקה בסנדלו, משום ששם היה זה ספק דאורייתא, אבל כאן הוא רק ספק דרבנן, שהרי[מח] לא אסרה תורה אלא בית הכסא עצמו או כל דבר של טינוף, אבל בית הכסא חדש שאין בו צואה אף אם הוא אסור אין איסורו רק מדרבנן משום בזיון[מט]. ועוד[נ], שהרי קיי״ל (סנהדרין מח:) הזמנה לאו מילתא היא[נא], ועל כרחך הספק כאן הוא רק בדין דרבנן אם עשו כאן גזירה או משום בזיון. ומשום כך כתבו, שלדעת הרי״ף דינו ככל ספק דרבנן לקולא. והביאו תלמידי רבינו יונה עוד ראיה ממה שפסק הרי״ף ׳בית הכסא שאמרו אע״פ שאין בו צואה ודווקא ישן אבל חדש לא׳, ומשמע שבחדש אין איסור כלל ואפילו בתוכו מותר.

אכן הרא״ש כתב שאף שרבינא נשאר בספק בדין זה, מכל מקום ממה שאמר רב חסדא עומד אדם ׳כנגד׳ בית הכסא, משמע שדווקא ׳כנגד׳ בית הכסא מותר, אבל בתוכו לא[נב]. ומטעם זה[נג] גם פסק הרמב״ם (קריאת שמע פ״ג ה״ג) שבתוך בית הכסא אפילו חדש אסור לקרוא. והב״ח (סי׳ פג ד״ה וכתב הראב״ד) ביאר טעמו של הרמב״ם שהחמיר, כיון שבגמרא בנדרים (ז.) הסתפק רבינא בשני ספיקות, יש זימון או אין זימון, ואת״ל יש זימון, האם יש יד או אין יד, פסק הרמב״ם כאת״ל שיש זימון, כדרכו לפסוק הלכה ככל את״ל.

דין בתי כסאי דפרסאי

הני בתי כסאי דפרסאי אע״ג דאית בהו צואה כסתומין דמו. פירש רש״י (ד״ה דפרסאי), שבבתי כסאי דפרסאי מקום הצואה היה בגומא ופיהם רחוק מהגומא[נד], והרעי מתגלגל ונופל לגומא.

תלמידי רבינו יונה (ד״ה בתי) כתבו בשם **רב האי גאון** שבתי כסאי דפרסאי מותרים רק משום שהיו עשויים במדרון, ונמצא שהמים והרעי יורדים מיד ומשום כך נדון כסתומות, אבל בתי כסא שלנו שאינם במדרון, אסורים[נה].

עוד כתבו **בתלמידי רבינו יונה ובהרא״ש** (סי׳ נו), שאין היתר של כסאי דפרסאי במקום שרגילים להשתין בהם מים, ותמיד מצויים שם מי רגלים[נו]. עוד כתב הרא״ש (שם), שבתי כסאי דפרסאי מותרים רק כשאין בהם ריח רע[נז].

דין בתי כסא שלנו אם דומים לבתי כסאי דפרסאי

שם. הפוסקים דנו אם בית הכסא שלנו מותר לקרוא כנגדו. **בשו״ת זקן אהרן** (ח״א סוף סי׳ א) **שו״ת ארץ צבי** (סי׳ קי-קיא) **ובחזון איש** (סי׳ יז סק״ד) כתבו שלכאורה דין בית הכסא שלנו כמו בתי כסאי דפרסאי, שכיון שתיכף אחר עשיית הצרכים, הרי זה יוצא בהדחת המים, יש לזה דין של בתי כסאי דפרסאי ומותר. אכן כתבו בארץ צבי ובחזון איש שיש לדון, כי שמא אינו דומה לבתי כסאי דפרסאי שהצואה היתה מתגלגלת מיד, אבל כאן הצואה מתעכבת עד שיורדים המים לשוטפה. וכמו שמצינו שגרף של רעי אסור, אע״ג שאין בו תמיד רעי, אלא ודאי כיון שכשמשתמש בו הוא מתלכלך ומזדהם הרי זה אסור, ואם כן כיון שבית הכסא שלנו יש בה צואה עד ששוטפה במים, יש עליו כל דיני בית הכסא.

עוד כתבו הארץ צבי והחזון איש שגם אם נאמר שאין לזה דין של בתי כסאי דפרסאי, מכל מקום מכיון שמקום הצואה שלנו הוא של זכוכית או מתכת, ונראה שכשם שדבר כזה אין חל עליו שם גרף כלל [כמבואר **בטור ושו״ע** (סי׳ פז ס״א) ועיין בזה בילקוט ביאורים לעיל (כה:) בענין ׳דעת **התוספות** בנתינת מים לגרף ועביט׳] גם לא חל על המקום דין בית הכסא[נח].

לט. בפרי מגדים (משב״ז סק״ג) הקשה על פירושו של הט״ז, שהרי מדברי המרדכי מבואר שיש בדבריו היתר לקרוא כנגד הספסל, והרי לפי דברי הט״ז אסור לקרוא לפניו כמלא עיניו ואיזה היתר יש בדברי המרדכי. **מ. ראה** להלן [בענין ׳פסק ההלכה בהזמנת בה״כ׳] בשם הגר״א וכן הישועות יעקב (סק״ג) מה שיישבו קושיא זו. **מא. ומקור** דברי המרדכי להרחיק ד׳ אמות אף שרפרם לא הזכיר כן, שהרי להוה אמינא שדברי רפרם בבית הכסא שיש בו צואה בהכרח זו כוונתו שרק מלא עיניו מותר אבל צריך הרחקה ד׳ אמות, וכמו שפירש רש״י [ונתבאר לעיל בענין ׳האם לרפרם צריך הרחקת ד׳ אמות׳], אם כן אף למסקנא אם נפרש דבריו בבית הכסא שאין בו צואה יש לפרש כך דבריו שלא יקשה מרב יוסף. וראה להלן בהערה על דברי הדרישה. **מב. במחצית** השקל תמה, אם כן מדוע לא תירצה כן הגמרא מיד לאחר הבאת הקושיא מדברי רב יוסף. ותירץ, שכשם שסבר המקשן בחדש שאין לחלק בין תוכו לחוצה לו, כך היתה הגמרא סבורה שכיון שבית הכסא יש לו דין כאילו יש בו צואה, אין לחלק בין דין הרחקת ד׳ אמות ובין דין כמלא עיניו, ורק לאחר שחילקה הגמרא בחדש בין תוכו לחוצה לו הרי מוכח שאינו חשוב כיש בו צואה לכל דיניו, על כן גם יש לומר אף בישן שיש בו רק דין הרחקה של ד׳ אמות, ואין צריך להרחיק בו כמלוא עיניו. ועיין ביד אפרים מה שכתב בזה. **מג. עפ״י** ביאור הפמ״ג (שם א״א סק״ה) בדבריו. **מד. ובמור** וקציעה (סי׳ פג ד״ה והתרסי) כתב, שהשו״ע חזר בו ממה שכתב בבית יוסף, וסובר שהמרדכי התיר בספסל מכוסה אפילו בלא הרחקת ד׳ אמות כלל, וכמו שמשמע מלשונו (ס״ה) שלא הזכיר שום ענין הרחקה מהספסל, והטעם שאין צריך שום הרחקה, משום שאין זה דומה לבית הכסא שהוא מיוחד וקבוע, ולכך אפילו אם אין בו צואה עדיין שם בית הכסא עליו, אבל ספסל זה שהוא מכוסה תמיד אין לו דין בית הכסא ועל כן אינו צריך להרחיק ממנו אפילו ד׳ אמות. **מה. בדרישה** נראה שגרס במרדכי שדימהו לבית הכסא חדש ולא לבית הכסא שאין בו צואה. **מו. וביאר** הדרישה לפי דרכו מניין למרדכי שצריך הרחקת ד׳ אמות [שבבית הכסא חדש אין לזה מקור כלל], שכיון שלהוה אמינא שלרפרם בבית הכסא שיש בו צואה מוכרח שכוונתו שמותר כנגדו בריחוק ד׳ אמות שלא יקשה מהמשנה [וכמו שנתבאר לעיל בענין ׳האם לרפרם צריך הרחקת ד׳ אמות׳], אף למסקנא אין הכרח לשנות פירוש דברי רפרם וממילא אף כשהעמידוהו בבית הכסא חדש התיר כנגדו רק בריחוק ד׳ אמות. אך העיר הדרישה שהרמב״ם (קריאת שמע פ״ג ה״ג), הטור והשו״ע (ס״ב) אינם סוברים כן ולדעתם בית הכסא חדש אינו צריך הרחקה של ד׳ אמות. **מז. ולפי** דבריו פסק בשו״ת מהר״ם בריסק (ח״א סי׳ קז) שמותר לקרוא ק״ש כנגד בית הכסא שברכבות, כיון שברכבת ישנו רק ספסל והצואה נופלת בחור שישנו בקרון על המסילה, ונמצא שאין לספסל דין בית הכסא כלל. וראה גם בשו״ת ארץ צבי (סי׳ קיא). **מח. נימוק** זה כתבו תלמידי רבינו יונה והרא״ש. **מט. המאמר** מרדכי (סק״ג) כתב, שהגם שבית הכסא ישן שפינו ממנו את הצואה כתבו תלמידי רבינו יונה (ד״ה ודוקא) שהוא אסור מדאורייתא, מכל מקום בבית הכסא חדש אף אם יש בו איסור אינו אסור אלא מדרבנן. **נ. נימוק** זה כתב הראב״ד. **נא. הרא״ה** (סוף ד״ה רי״ף) והריטב״א (ד״ה והא) כתבו שאין ראיה משם, כי שם מדובר באופן שדעתו לשנות ולבטל את ההזמנה הראשונה, אבל כאן שדעתו קיימת להישאר בהזמנה זו, ודאי שהזמנה מילתא היא. **נב. בביאור** הגר״א (סק״ג) כתב שראיה זו אינה מוכרחת, שהרי שוב יקשה מדוע הסתפק רבינא ולא פשט כן מדברי רב חסדא, אלא מוכח שגם רב חסדא נסתפק בזה [ועיין מה שהבאנו מהמג״א לעיל בענין ׳ספסל שיש בו נקב׳]. ועיין ביד אהרן שכתב שרבא בדבריו להתיר בתי כסאי דפרסאי, בא ליישב שאין לפשוט מדברי רב חסדא את ספיקו של רבינא שדברי רב חסדא נאמרו בבתי כסאי דפרסאי, עיי״ש. **נג. עפ״י** הכסף משנה בדברי הרמב״ם. **נד. ברש״י** שלפנינו לא נתבאר שיעור המרחק שבין הגומא לחפירה, אמנם בשלטי גיבורים (אות ג) הביא בשם רש״י שפיהן בריחוק ד׳ אמות מן הגומא. וכבר העיר בביאור הגר״א (סי׳ פג סק״ד) שברש״י שלפנינו ליתא. אמנם בדמשק אליעזר על הגר״א כתב שהדבר נכלל במה שכתב רש״י בדברי רפרם בר פפא ׳עומד אדם כנגד בית הכסא׳ ופירש רש״י ׳ברחוק ד׳ אמות׳, ואם כן גם בבית הכסא דפרסאי, אם אין החלל רחוק מהצואה ד׳ אמות, לא גרע מכנגד בית הכסא שאסור. **נה. בשו״ת** מהר״ם בריסק (ח״א סי׳ קז) דן אם מותר לקרוא ק״ש כנגד בית הכסא שברכבות, כיון שברכבת ישנו חור בתחתית הקרון והצואה נופלת מיד מחוץ לקרון, וכתב שלכאורה אין זה גרוע מבתי כסאי דפרסאי שכיון שהצואה אינה נמצאת בד׳ אמותיו אין לזה דין של בית הכסא, כך ברכבת מכיון שהצואה לעולם אינה נמצאת בד׳ אמותיו מותר לקרוא כנגדה. אך כתב שאולי יהיה הדבר אסור כיון שסוף סוף הרבה פעמים המושב מלוכלך ומטונף מצואה. אך כתב שמכל מקום נראה שאין זה עושה את המקום לבית הכסא, שהרי גם בבתי כסאי דפרסאי מסתבר שהמקום שמתגלגל בו הצואה מתלכלך מעט ואע״פ כן התירו מכיון שאין המקום עומד להיות בו צואה, ועל כן גם אם יש שם קצת לכלוך של צואה אין זה מקבל משום כך שם של בית הכסא. אך כתב, שאפשר שכל מה שהתיר רבא בבית כסא דפרסאי, היינו דווקא משום שלא היה המקום מוקף מחיצות, אבל ברכבת שהמקום מוקף מחיצות לתכלית זו של עשיית צרכיו, נראה שבתוכו אסור להתפלל. **נו. דין** זה נפסק בשו״ע (ס״ד). והט״ז (שם סק״ב) כתב, שמכל מקום אין לזה דין של בית הכסא לענין שצריך להרחיק מהמחיצות שלו, מכיון שהוא אסור רק מחמת מי רגלים שאיסורם רק דרבנן. **נז. בביאור** הגר״א (סק״ה) כתב שדין זה תלוי במחלוקת (סי׳ עט ס״ב) אם הפסקה ושינוי רשות בצואה מועילים כשיש ריח רע ממקום הצואה. והרא״ש לשיטתו שפסק שאינם מועילים, כתב גם כאן שבתי כסא דפרסאי אסורים כשיש להם ריח רע [ואף שברא״ש (סי׳ מו) הביא שתי דעות אם הפסקה מועיל לריח רע, אכן בקיצור פסקי הרא״ש הביא רק את הדעה האוסרת]. **נח. ועיין** בשו״ת ארץ צבי (סי׳ קיא) שדן אם יש לחלק שגרף של כלי זכוכית אינו

ובזקן אהרן וארץ צבי כתבו עוד, שאם יש בבית הכסא תשמיש קבוע נוסף כגון מקום לרחוץ פניו ידיו ורגליו, ודאי מותר, וכמו שכתב **המגן אברהם** (סי' פו סק"א) לענין גרף שאם מיוחד גם לתשמיש אחר מותר[נט].

ביאור מחלוקת רבנן ורבי יהודה

זב שראה קרי ונדה שפלטה שכבת זרע והמשמשת שראתה נדה צריכין טבילה ורבי יהודה פוטר. מדברי רש"י (לעיל כא: ד"ה ורבי, כב. ד"ה אלא, ד"ה וכועלי) **ורבינו יהונתן מלוניל** (ד"ה זב) מבואר[ס] שרבנן ורבי יהודה נחלקו האם טבילתו של מי שהוא זב ובעל קרי תועיל לו להיטהר מקריו ולהתירו בתורה ותפילה, שלדעת רבנן טבילה זו מועילה לו לטומאת קרי שבו וממילא מותר בתורה ותפילה, ורבי יהודה סובר שאינו יכול ליטהר מקריו כל שלא נטהר מזובו וטבילה שאינה מטהרת אותו מטומאתו גם אינה מועילה להתירו בדברי תורה[סא]. **אמנם** מדברי **הרא"ה** (ד"ה ור') **והריטב"א** (ד"ה זב, לעיל כא: ד"ה ורמינהו) משמע שלדברי הכל טבילה זו אע"ג שאינה מטהרת אותו מטומאה חמורה שלו, מטהרת אותו מטומאת קרי שבו, אלא שרבי יהודה סובר שכיון שאין הטבילה מטהרת אותו לגמרי וגם לאחריה ישאר בטומאה חמורה, לא הצריכוהו לטבול[סב], ורבנן סוברים שמחויב הוא בכל מה שאפשר לו להיטהר, וכיון שטבילה זו מטהרת אותו מטומאת קרי, חייב לטבול כדי להיטהר לכל הפחות מטומאה זו.

ובדברי הרמב"ם (תפילה פ"ד ה"ד-ה) מצינו שיטה נוספת, שכתב שהטעם שתיקנו טבילה לבעל קרי, כדי שלא יהיו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים[סג], ומשום כך סוברים חכמים שגם זב שראה קרי צריך טבילה לקריו, ואע"ג שהוא נשאר בטומאתו[סד], כיון שאין טבילה זו מפני הטהרה אלא מפני הגזירה שלא יהיו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם תמיד, וטעם זה שייך גם במקרה זה[סה].

טומאה חלה על טומאה

שם. בגמרא במנחות (כד.) מבואר שטומאה קלה אינה חלה על טומאה חמורה כיון ששבע לה טומאה. והקשו **האחרונים** אם כן מה נחלקו רבנן ורבי יהודה במשנתנו בזב שראה קרי אם צריך טבילה לקריו או לא, והרי מן הדין שטומאת קרי הקלה כלל לא תחול על טומאת זב החמורה. ותירץ **בתורה לשמה** (שו"ת, סי' תקיב) לפי מה שהביאו **תוספות** (מנחות כד: סוף ד"ה כי, חולין עב: ד"ה אלא) בשם הר"ש שלא אמרו שבע לה טומאה בטומאה הבאה מגופו, ולכך בטומאת קרי וזיבה ששניהם הם טומאה הבאה מגופו, חלה גם טומאה קלה על החמורה. **ובשערי יושר** (ש"ג פכ"א ד"ה והנה) תירץ על פי המבואר בתוספות (מנחות וחולין שם) שטומאת אוכלין הקלה חלה על טומאת אבר מן החי החמורה, משום שיש דין נוסף בטומאת אוכלין שאין בטומאה החמורה, שמצטרף עם שאר אוכלין לכביצה לטמא. ומבואר שאם ישנו דין נוסף בטומאה הקלה שאין בטומאה החמורה חל האיסור הנוסף מהטומאה הקלה. ומשום כך חלה טומאת קרי על טומאת זב, כי מכיון שעזרא לא תיקן טבילה לתורה ותפילה רק על טומאת קרי ולא על טומאת זיבה, נמצא שיש חומרא מיוחדת בטומאת קרי ויש סיבה שהיא תחול. ולפי זה כתב בביאור מחלוקת רבנן ורבי יהודה [לדעת רש"י], שמטעם זה מועילה לרבנן טבילה על טומאת קרי שלו, וכמו שודאי טמא מת שטובל ושרץ בידו מועילה טבילתו כיון שחל עליו דין טהרה מטומאתו החמורה, כך טבילה זו חלה על ענין החומרא שישנה בטומאת בעל קרי. ורבי יהודה סובר שמה שגזרו על בעל קרי שאסור בתורה ותפילה אינו משום שיש איזה חומרא בטומאת בעל קרי, אלא שאסרוהו חז"ל בתורה ותפילה עד שיטהר מטומאת קרי, אבל בדיני הטומאה אין תוספת בטומאת קרי על טומאת זב, ולכך לא תועיל לו טבילה על טומאת קרי כיון שהוא עדיין טמא בטומאה חמורה.

ספק הירושלמי באופן שהצריכו חכמים טבילה

שם. בירושלמי[סו] (ה"ו) הסתפקו אם דברי רבנן שאמרו שזב שראה קרי צריך טבילה, נאמרו דווקא באופן שקודם היה זב ולאחר מכן ראה קרי, כיון שענין הטבילה הוא לטהר ממה שטומאתו גרמה לו, ולכך בזב שנעשה בעל קרי, על ידי טבילתו חוזר לאותו דין שהיה קודם שנעשה בעל קרי, שהרי בזיבתו כבר הוא טמא לתרומה וקדשים וכשנעשה קרי נתווספה לו טומאה רק לענין דברי תורה, לכך מועילה טבילתו שעל ידה חוזר וניתר בדברי תורה ונמצא שטומאתו מחמת קריו הלכה לה. אבל בבעל קרי שנעשה זב לא תועיל לו הטבילה לטהר ממה שטומאתו גרמה לו שהרי קריו גרם לו להיות טמא ואף אם יטבול לא יחזור להיות כמו שהיה קודם שנעשה בעל קרי כיון שבינתיים נעשה זב ונשאר בטומאתו[סז]. או שגם באופן זה צריך לטבול, והגם שטבילתו לא הועילה להוציאו מטומאתו לגמרי שהרי עדיין נשאר בטומאה מחמת זיבתו, מכל מקום חייב בטבילה. ופשטו בירושלמי ממה שמבואר במשנה שרבנן הצריכו טבילה גם את המשמשת שראתה נדה, ומוכח שאפילו שהטבילה לא תועיל להוציאה מידי טומאתה לגמרי, צריכה טבילה[סח].

ספק הירושלמי בביאור טעמו של רבי יהודה

עוד נסתפקו בירושלמי[סט] האם טעמו של רבי יהודה משום שאין טבילה זו מטהרת אותו מטומאתו, ואם כן זהו דווקא כשהיה בעל קרי ולאחר מכן נעשה זב, שלא תועיל לו טבילתו לטהרו ממה שטומאתו גרמה לו שהרי קריו גרם לו להיות טמא, ואף אם יטבול לא יחזור להיות כמו שהיה קודם שנעשה בעל קרי כיון שבינתיים נעשה זב ונשאר בטומאתו, אבל בהיה זב ונעשה בעל קרי שקריו גרם לו רק טומאה לענין דברי תורה, יצטרך לטבול כיון שטבילתו תועיל להתירו בדברי תורה. או שמא טעמו של רבי יהודה שאין שם לטומאה קלה במקום טומאה חמורה, ועל כן גם בזמן שהוא זב ונעשה בעל קרי אין מקום לטבילתו כיון שכלל לא חל שם טומאת קרי על טומאת זיבה החמורה ואף לא יאסר מחמת קריו בדברי תורה, ועל כן אינו צריך טבילה. וכיון ששנינו בזב שראה קרי שרבי יהודה פוטר, יש ללמוד שאף כשבטבילתו יטהר מכל מה שחל בו בשעה שראה קרי פטור ומשום שאין טומאת קרי חלה כשיש עליו טומאת זב. ושוב הוכיח הירושלמי ממשמשת שראתה נדה ששתי הטעמים קיימים לרבי יהודה והוא פוטר גם כשטומאת קרי חלה כשאינו נטהר מכל מה שטימאה אותו.

טמא מת שראה קרי

שם. המאירי (ד"ה ויש מפרשים) הביא בשם יש מפרשים שדברי רבנן שהצריכוהו טבילה לא נאמרו אלא בזב שראה קרי שהטומאה האחרת יוצאה גם כן מגופו, אבל טמא מת שראה קרי אינו חייב טבילה לקריו[ע]. אך הביא המאירי שיש חולקים בדבר, והצריכו טבילה גם בטמא מת שראה קריו[עא].

תפילת נשים בימי נדותן

ונדה. כתב הרי"ף שממשנה זו מוכח שזבים וזבות ויולדות חייבות בתפילה, ורק אם זב ראה קרי או נדה פלטה שכבת זרע צריכים טבילה, אבל סתם זב או נדה אינם צריכים טבילה.

נאסר רק משום שאין צורתו מוכיחה עליו, אבל בית הכסא שצורתו מוכיחה עליו אסור. עוד דן שם, שגרף של רעי יש להתירו כיון שהאיסור הוא רק מחמת הגרף ולא מחמת המקום, וכל שהגרף נקי אין בו איסור, אבל בית הכסא אסור מחמת חללו שאין זה בכלל 'והיה מחניך קדוש', ועל כן לא מועיל מה שבית הכסא עצמו של זכוכית ומדיחו. ועיי"ש שלבסוף הסיק שהדבר מותר. **נט. ועיין** במנחת יצחק (ח"א סי' ס סק"ו) שדימה זאת למה שפסק הביאור הלכה (סי' פג ס"ה ד"ה אין) שחדר שיש בו ספסל שנפנין עליו, אם החדר משמש גם לדברים אחרים, אין כל החדר נדון כבית הכסא אלא רק מקום המושב, וכיון שרק מקום המושב יש לו שם בית הכסא, לכך די במה שמכסה אותו, ושאר כל החדר מותר. אך כתב המנחת יצחק (שם ד"ה והיוצא), שיש לדון שאינו דומה לספסל מכיון שספסל הוא דבר המיטלטל ואינו קבוע, ועל כן אין הבית בטל כלפיו ומועיל מה שמכסהו, אבל מקום מושב בית הכסא שהוא דבר הקבוע בבית וצורת הבית מוכיחה שנעשה לתשמיש זה, אפשר שאינו יכול להתבטל. **ס. וזה** לשון רש"י (כב. ד"ה אלא) 'אתיא טומאת נדה ומפקעה טבילה דאין טבילה אלא המטהרת', עוד כתב רש"י (כא: ד"ה ורבי) 'ורבי יהודה פוטר, דקסבר דאין טבילה זו מטהרתו מכל וכל'. ובפירוש רבינו יהונתן מלוניל (שם) הביא לשון רש"י והוסיף 'דאין טבילה מועילה לדברי תורה אלא המטהרת מכל וכל', ומבואר מדבריהם שרבי יהודה סובר שלא שייך טבילה להתירו בדברי תורה בלחוד, אלא רק לטהרת הטומאה, וכל שיש עליו טומאה חמורה אין מקום לטבילתו. ועיין בשערי יושר (ש"ג תחילת פרק כ"א) שביאר כך בדברי רש"י. ועיין להלן שהבאנו ספק הירושלמי בביאור טעמו של רבי יהודה אם לא תועיל לו כלל טבילתו לקריו. **סא. ועיי"ש** בשערי יושר ובאבני נזר (שו"ת, יו"ד סי' רסד) בארוכה במי שיש עליו שתי טומאות, אם מועיל לו טבילה להיטהר רק מטומאה אחת. ועיין עוד בשיח השדה (ח"ג קונטרס הליקוטים סי' יא) שדן בארוכה אם יכול אדם להיטהר מטומאה קלה כשיש עליו עדיין טומאה חמורה, והביא ראיות לכאן ולכאן. **סב. ההוכחה** היא מלשון הריטב"א שכתב שר' יהודה סובר שכיון שלא נטהרו בטבילה זו ועדיין בטומאה חמורה הן, פטורים מלטבול כיון שאין נטהרים לגמרי, והרא"ה (שם) כתב 'ור' יהודה פוטר כיון שאינו עולה בטבילה זו לגמרי מטומאתו', ומשמע שטבילתו תועיל לו לטהרו מטומאת קרי, אלא שרבי יהודה סובר שאינו חייב בטבילה אלא במקום טהרה גמורה. **סג. עיין** בילקוט ביאורים (לעיל כב.) באריכות בטעם תקנת טבילת עזרא. **סד. כן** כתב בשיח השדה (שם ד"ה ומתבאר), אך הוסיף שאין זה מוכרח, כי יש לומר שכוונת הרמב"ם רק לבאר מדוע צריך לטבול, והרי משום טהרה לא תועיל לו טבילתו כל זמן שנשאר בטומאתו מחמת הזיבה, ולזה כתב שמכל מקום צריך טבילה משום שטעם הגזירה שייך גם אופן זה, אבל לעולם מודה הרמב"ם שטבילתו מועילה לו להיטהר מטומאת קריו. **סה. ולדרך** זו סובר רבי יהודה שאין זה גדר הטבילה לקריו, אלא הטבילה המטהרתו מטומאתו היא המתירה אותו בדברי תורה ועל כן כשישנה טומאה חמורה ממנה שלא חל עליו שם בעל קרי או שלא תועיל לו טבילתו להיטהר מקריו, אין מקום לטבילתו. רידב"ז (על הירושלמי, ה"ו). **סו. עפ"י** ביאור גליונות הקהילות יעקב וביאור הגר"ח קנייבסקי. אמנם הרבה אחרונים על הירושלמי פירשוהו בדרכים אחרות, ולמקצתם ספק הירושלמי לא נאמר בדעת רבנן כלל. **סז. ומטעם** זה גם טבילתו לא תטהרנו מטומאת קריו ולא תועיל לו אפילו לדברי תורה, כי כיון שבעל קרי אסור בדברי תורה וטבילתו לא הועילה להפקיע ממנו שם בעל קרי, עדיין יהיה אסור בדברי תורה. הגר"ח קנייבסקי. **סח. לא** נתבאר אם לפי צד זה, אכן תועיל לו טבילתו להפקיע טומאת קרי ויהיה מותר בדברי תורה. או שהצריכו טבילה אפילו אם אינה מועילה, כיון שעיקר התקנה של טבילת בעל קרי היתה כדי שלא יהיו מצויים אצל נשותיהם וכדברי הרמב"ם. **סט. עפ"י** ביאור הגרח"ק. ובגליונות הקהילות יעקב פירש ספק הירושלמי כספיקו של הבבלי כאן. **ע. אולי** ביאור שיטתם שהרי כבר הקשו האחרונים איך חלה טומאת קרי על זב והרי טומאה קלה אינה חלה על טומאה חמורה כיון ששבע לה טומאה. והובא לעיל מה שתירץ בתורה לשמה על פי דברי הר"ש שלא אמרו שבע לה טומאה בטומאה הבאה מגופו. ואולי יש מפרשים אלו סוברים שצריך ששתי הטומאות יהיו מגופו כדי שטומאה תחול על טומאה, ולכך טומאת קרי לא תחול על טומאת מת שאינה יוצאת מגופו. **עא. ראה** ברא"ש (יומא פ"ח סי' כד) שמבואר בדבריו שאף

אכן הרמ"א (או"ח סי' פח ס"א) הביא בשם הגהות מיימוניות (תפילה פ"ד ה"ג) שאין לאשה נדה בימי ראייתה להיכנס לבית הכנסת או להתפלל. וכתב **בביאור הגר"א** (שם סק"ו) שכיון שהמשנה מסייעת לדעת המתירים, צריך לומר שאף דעה זו לא אסרה זאת מעיקר הדין אלא חומרא בעלמא היא. **והפרי חדש** (שם ד"ה הגה יש שכתבו) תמה שכיון שהדבר מוכרח מהמשנה ומהתלמוד שנדה חייבת להתפלל, מי הוא זה שיוכל לחלוק בזה ולפטור את הנשים בימי נדותן מלהתפלל. ולכן חייב כל איש ואיש להזהיר בביתו על כך, שלא ימנעו מלהתפלל בימי נדותן, שרשאות וחייבות להתפלל.

ביאור בספק הגמרא

תא שמע המשמשת וראתה נדה צריכה טבילה ורבי יהודה פוטר והא משמשת וראתה נדה כבעל קרי שראה זיבה דמיא וקא פטר רבי יהודה ש"מ. הקשה **הריטב"א** (ד"ה איבעיא) מה היה ספק הגמרא, וכי לא ידענו מהאמור בסיפא של המשנה[עב].

ותירץ שהיה מקום לפרש[עג] את הסיפא שבמשנה משמשת וראתה נדה, באופן שראתה דם בשעת הבעילה, ולפי זה אין לנו ראיה שרבי יהודה פוטר גם במקרה שכבר שימשה ונתחייבה בטבילה ולאחר מכן נעשתה נדה, וזהו שנסתפקה הגמרא. ופשטה הגמרא שאין לפרש כך משמשת שראתה נדה, שאם כן אין בזה חידוש יותר מנדה שפלטה שכבת זרע שבשניהם לא קדמה טומאה שיש בה חובת טבילה לפני הטומאה החמורה, ומזה שהוסיפה המשנה דין מיותר זה של משמשת שראתה נדה, יש ללמוד שכוונתה לרבות באופן שנתחייבה בטבילה קודם שנטמאה בטומאה החמורה שאף בזה חולק רבי יהודה.

והצל"ח (ד"ה ת"ש) כתב שמהמשנה אכן לא נפשט הספק כלל, שאפשר שמדובר במשמשת שראתה בשעת תשמיש, ופשיטת הגמרא לבסוף אינה מהסיפא של המשנה, אלא היא ברייתא ששנינו בה רק מחלוקת זו במשמשת וראתה נדה, והיה לה לגמרא הוכחה שהברייתא אינה מדברת באופן שראתה נדה בשעת הבעילה אלא לאחריה, כי לשון הברייתא הוא 'צריכה טבילה', ואם מדובר באופן שראתה נדה באמצע הבעילה, אם כן גם המשמש נטמא עמה טומאת שבעה שנאמר (ויקרא טו כד) 'ותהי נדתה עליו', ומדוע לא אמרו 'צריכים טבילה', אלא ודאי הברייתא מדברת באופן שראתה נדה אחרי תשמיש ואע"פ כן רבי יהודה פוטר, וממילא ישנה פשיטות לספק ובכל אופן רבי יהודה פוטר מטבילה. ומכיון שבברייתא אין הדבר מפורש שרבי יהודה פטר גם במקרה שראתה נדה לאחר הבעילה, לכן הביאה הגמרא גם ברייתא מפורשת שרבי יהודה פוטר גם בבעל קרי שראה זיבה.

פרק רביעי - תפלת השחר

ענינים המבוארים בפרק זה

תפלת השחר וכו'. כתב **המאירי** (ד"ה תפילת), שפרק זה בא לבאר ענייני תפילה, ורובו עוסק בשלשה ענייני תפילה עיקריים: א. זמני התפילות. ב. נוסח התפילות, ומתי רשאי לקצר בהם. ג. צורת העמידה בתפילה למי שנמצא בעיר ולמי שהולך בדרך או נמצא בספינה או במדבר.

הטעם שהתנא שונה כאן דיני תפילה

שם. בתוספות רבינו יהודה (ד"ה תפלת) מבאר הטעם ששנינו כאן דיני תפילה, שלאחר שגמר התנא בפרקים הקודמים כל דיני קריאת שמע שנה כאן דיני תפילה.

הטעם שלשון התנא הוא 'תפילת השחר' ולא 'תפילת הבוקר'

שם. בוהיה ברכה (ד"ה תפלת) העיר מדוע כתב התנא 'תפילת השחר' ולא 'תפילת הבוקר', וכלשון הפסוק (תהלים נה יח) 'ערב ובוקר וצהרים אשיחה ואהמה'.

ומיישב[עד], שבדרך אגב מרמז לנו התנא שתחילת זמן התפילה הוא משעלה עמוד השחר[עה], ומה שאמרו בגמרא שמצוה להתפלל בהנץ החמה הוא רק למצוה לכתחילה[עו].

וביאר עוד (ד"ה השחר), שהטעם שנקט התנא 'השחר' בה"א הידיעה, משום שאם לא התפלל בבוקר יכול להשלים את התפילה כל היום כמבואר בגמרא, והזמן ששנינו במשנה הוא לענין שמקבל שכר תפילה בזמנה, ולכן שנה התנא בה"א הידיעה לומר שכוונתו על התפילה הידועה שמקבל עליה שכר של תפילה בזמנה[עז].

מדוע לא התחיל התנא בדיני תפילת הערב כמו בקריאת שמע

שם. בפני יהושע (ד"ה תפלת)[עח] העיר מדוע לענין קריאת שמע פתח התנא (לעיל ב.) בדין קריאת שמע של ערבית, ולאחר מכן (לעיל ט:) כתב דיני קריאת שמע של שחרית, ולענין תפילה פתח התנא כאן תחילה בדיני תפילת שחרית ולאחר מכן כתב דיני תפילת ערבית.

וכתב שלתירוץ הראשון בגמרא לעיל (ב.) לענין קריאת שמע שהתנא שנה כסדר שנאמר בפסוק (דברים ו ז) 'ובשכבך ובקומך', מיושב מדוע לענין תפילה לא פתח מבערב, שהרי הפסוק 'בשכבך ובקומך' נאמר רק לענין קריאת שמע, אבל לתירוץ השני בגמרא שם שהתנא למד זאת מבריאת העולם שנאמר (בראשית א ה) 'ויהי ערב ויהי בוקר', היה ראוי שגם בתפילה יקדים התנא דיני תפילת הערב. ועוד שגם בפסוק שמדבר על התפילה נאמר (תהלים נה יח) 'ערב ובקר וצהרים אשיחה' והקדים ערב לבוקר[עט].

ותירץ[פ], שלדברי הסובר (להלן כז:) שתפילת ערבית רשות, נקט התנא תחילה דיני תפילת חובה[פא]. ולדברי הסובר שתפילת ערבית חובה, יש לומר שהתחיל התנא עם דיני תפילת שחרית לפי שהיא הראשונה, שבין למאן דאמר (להלן כו:) שהאבות תיקנו את התפילות, הרי אברהם היה הראשון והוא תיקן תפילת שחרית, ובין למאן דאמר שהם כנגד הקרבנות, הרי תמיד של שחר היה קרב ראשון[פב].

ובצל"ח (ד"ה תפלת) תירץ כעין זה, והוסיף ביאור שלמאן דאמר שתיקנו את התפילות כנגד הקרבנות הביאו תחילה דיני תפילת שחרית משום שבקדשים הלילה הולך אחר היום, וגם משום שתפילת ערבית היא כנגד אברים ופדרים, ואם אין קרבן תמיד אין אברים ופדרים.

ועוד תירץ הצל"ח, שהתנא בא לרמז לנו שאם לא התפלל מנחה יכול להשלימה במעריב, ואין אומרים 'עבר זמנו בטל קרבנו' [כמבואר בגמרא], ולכן סידר במשנה דיני תפילת ערבית לאחר מנחה, לומר שהיא נחשבת לאחר מנחה כיום אחד לענין תשלומין.

ובמעון הברכות (ד"ה ועוד) תירץ עוד על פי מה שכתב הצל"ח לעיל (ב. בתוס' ד"ה ליתני) שדווקא לענין קריאת שמע שזמנה האחד ביום וזמנה השני בלילה ראוי להקדים קריאת שמע של לילה לפי שהלילה קדם ליום בסדר הבריאה, אבל בשני דברים שזמנם ביום והאחד בתחילת היום והשני בסוף היום, צריך להקדים זה שהוא בתחילת היום, כיון שבסדר הבריאה קדם תחילת היום לסוף היום. ולפי זה מיישב במעון הברכות שהתנא סובר כרבי יהודה שזמן תפילת ערבית הוא משעת פלג המנחה, נמצא שגם תפילת ערבית זמנה ביום, ולכך שנה תחילה דיני תפילת שחרית שהיא בתחילת היום.

תחילת זמן שחרית, ומדוע לא שנאו התנא במשנה

עד חצות. כתב **הרא"ש** (סי' א, תוספות הרא"ש ד"ה עד) שתחילת זמן התפילה הוא משיעלה ברק השחר והאיר פני המזרח[פג], שזהו זמן הקרבתו של תמיד של שחר כמו ששנינו במשנה (יומא כח. תמיד ל.). והוסיף הרא"ש, שאע"פ שעיקר מצות תפילה הוא שיתפלל מיד לאחר הנץ החמה כמבואר בגמרא בסמוך, ודרשו כן לעיל (ט:) מהפסוק (תהלים עב ה) 'ייראוך עם שמש', מכל מקום בדיעבד אם התפלל

טמאי מתים יש בהם טבילה לקריין. **עב. ואין** לומר שהיה מקום לומר שרבי יהודה פוטר רק במקרה של הרישא בזב שראה קרי, אבל במקרה של הסיפא במשמשת וראתה נדה גם רבי יהודה מצריכה טבילה, כי בגמרא לעיל (כה:) הוכיחו שרבי יהודה חולק גם במקרה זה, שאם לא כן מה חידוש יש לרבנן במימרא זו של המשנה שחייבת לטבול, אם בזב שראה קרי שמעיקרא לא היה חייב טבילה חייבו אותו רבנן לטבול, במשמשת וראתה נדה שמתחילה היתה חייבת טבילה כל שכן שיחייבוה רבנן טבילה, אלא ודאי המשנה באה לחדש שגם באופן זה שהיתה כבר חייבת בטבילה מחמת תשמיש, אם שבה וראתה דם נדה פוטרה רבי יהודה מטבילה. **עג. וכך** באמת פירשה הרמב"ם (פירוש המשניות מ"ו). **עד. וכעין** זה כתב בקול הרמ"ז (ד"ה תפלת). **עה. פירוש** בדיעבד, כמבואר להלן בדברי במשנה 'עד חצות'. **עו. ועיין** שם שביאר ביאור נוסף בזה. **עז. והוסיף** שמטעם זה שנינו גם במנחה 'תפילת המנחה' בה"א הידיעה. **עח. וכן** העירו בצל"ח (ד"ה תפלת) ובמעון הברכות (ד"ה תפלת). **עט. לכאורה** כוונת פני יהושע להקשות משני צדדים: א. שכמו שלענין קריאת שמע למדים מברייתו של עולם כך גם לענין תפילה. ב. שלענין תפילה עצמה מצינו שהקדים הפסוק תפילת הערב. וכן הקשה בצל"ח (שם). אמנם בלשון הפני יהושע קצת לא משמע כן. וצ"ע. **פ. וכן** כתבו בקול הרמ"ז (הו"ד בתוספות אנשי שם מ"א) ובוהיה ברכה (ד"ה סידורא).

פא. ומה ששנה מוסף לאחר מעריב אע"פ שמוסף הוא תפילת חובה, הוא משום שתפילת מעריב היא בכל יום מה שאין כן מוסף שהוא רק לפרקים. והיה ברכה (שם). **פב. במעון הברכות** (ד"ה תפלת) כתב שלכאורה טרח הפני יהושע בחינם ליישב דברי המשנה למאן דאמר תפילת ערבית חובה, שהרי התנא שבמשנתנו סובר שהיא רשות כמו שדקדקו להלן (מ:) מלשון התנא שאמר 'תפילת הערב אין לה קבע' [ולא אמר שזמנה כל הלילה]. אלא שכתב שלפי זה יקשה להיפך מדוע הוצרך התנא לומר שתפילת הערב אין לה קבע [ולא אמר שזמנה כל הלילה] כדי לחדש שתפילת ערבית רשות, הרי אם לא יתיישב למה שנה התנא זמן תפילת שחרית תחילה רק לדברי הסובר שתפילת ערבית רשות כבר שמענו מהרישא שהוא סובר שהיא רשות [שאם היה סובר שהיא חובה היה מקדים דיני תפילת ערבית], ואם כן אין כבר צורך לומר לשון 'אין לה קבע' ואפשר לומר שזמנה כל הלילה, אמנם לפי מה שתירץ הפני יהושע שראוי להקדים זמן תפילת שחרית גם לדברי הסובר שהיא חובה, אין קושיא משום שמהרישא אין הכרח שהוא סובר שהיא רשות. אמנם לפי האמת לאחר שהוכיחו בגמרא שהתנא סובר שהיא רשות, הטעם הנכון שנקט תחילה זמן תפילת שחרית הוא משום שערבית היא רשות. **פג. להלן** יבואר אם צריך גם שיאיר כל פני המזרח או אם די שיעלה ברק השחר בלבד.

לפני הנץ החמה אם האיר פני המזרח יצא[פד]. והטעם שלא שנה התנא במשנתנו שתחילת זמנה משהאיר פני המזרח, משום שהוא דבר פשוט, שכמו שסוף זמנה תלוי בסוף זמן התמיד גם תחילת זמנה תלוי בתחילת זמן התמיד[פה].

וכן כתב **הרמב"ם** (תפילה פ"ג ה"ו) שבשעת הדחק אם התפלל שחרית לפני הנץ החמה אחר שעלה עמוד השחר יצא.

ורבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב ג חלק ג, כד.) כתב שזמן תפילת שחרית הוא משיכיר את חבירו שאינו רגיל בו, בריחוק ארבע אמות, ומצוה מן המובחר שיתפלל מיד לאחר הנץ החמה, ואם התפלל משעלה ברק השחר והאיר פני המזרח יצא.

וכתב הבית יוסף (או"ח סי' פט ס"א ד"ה ורבינו) שרבינו ירוחם למד את דינו מדברי אביי לעיל (ט:) שאמר שלענין תפילה הלכה כאחרים שסוברים שזמן התפילה הוא משיכיר את חבירו. [וצריך לומר שדעת רבינו ירוחם היא שזמן 'משיכיר' הוא בעלות השחר, שאם לא כן יהיו תמוהים דברי הרא"ש (הנ"ל) שכתב שזמן התפילה הוא מעלות השחר והרי אביי אמר שהוא משיכיר את חבירו]. אמנם הבית יוסף תמה עליו מדוע הוצרך לפרש כן ולא פירש כשיטת רש"י (שם ד"ה לתפילין)[פו] שכוונת אביי לענין זמן הנחת תפילין.

והב"ח (שם ס"א ד"ה וכתב) כתב שגם רבינו ירוחם מפרש כרש"י שכוונת אביי לזמן הנחת תפילין, ולא למד את דבריו מדברי אביי לעיל, אלא מדברי רב הונא שאמר בסתם 'הלכה כאחרים' וכוונתו לזמן קריאת שמע, וכן נפסק בשולחן ערוך (סי' נח ס"א) שזמנה משיכיר, וכיון שצריך להסמיך גאולה לתפילה לכן צריך להתפלל רק לאחר זמן זה כדי שיוכל להסמיך גאולה לתפילה, ואמנם בדיעבד אם התפלל מעלות השחר לפני שקרא קריאת שמע [ולא הסמיך גאולה לתפילה] יצא, שזמן תפילה הוא מעלות השחר כדברי הרא"ש[פז].

אם די בעלות השחר או צריך שיאיר פני המזרח

ומלשון הרא"ש משמע שדווקא אם האיר פני המזרח יכולים להתפלל, וכן כתב **הב"ח** (סי' פט ס"א ד"ה זמן) שאין די במה שהבריק השחר כנקודה בלבד, אלא צריך שיאיר פני כל המזרח, וכדברי מתיא בן שמואל במסכת תמיד (ל.) לענין זמן הקרבת התמיד. וכן הוא לשון **השולחן ערוך** (סי' פט ס"א) שאם התפלל משעלה עמוד השחר והאיר פני המזרח, יצא[פח].

אמנם המגן אברהם (שם סק"ג) כתב שמדברי שאר פוסקים מבואר שאם התפלל מעלות השחר יצא אפילו אם עדיין לא האיר פני המזרח. והוכיח כן ממה ששנינו במגילה (כ.) שכל המצוות שזמנם ביום אם עשאום משעלה עמוד השחר, יצא, ומשמע אפילו אם לא האיר פני המזרח. ואף שלענין הקרבת התמיד צריך שיאיר פני המזרח, כבר אמרו ביומא (כח.) שהטעם הוא כדי שלא יטעו להקריב לפני עלות השחר[פט], אבל עיקר הזמן הוא מעלות השחר ולכן לענין תפילה אם התפלל מעלות השחר יצא[צ].

ויש אחרונים[צא] שכתבו שמעיקר הדין צריך להמתין שיאיר פני המזרח, וקודם לכן אינו נחשב כיום כלל.

אם משערים ארבע שעות בשעות זמניות או שוות

עד ארבע שעות. כתב **הרמב"ם בפירוש המשניות** (מ"א), שכוונת רבי יהודה עד סוף שעה רביעית לפי שעות זמניות, והיינו שמחלקים כל יום לפי גדלו לשתים עשרה שעה שוות, וזמן התפילה הוא עד סוף ארבע שעות כאלו. ונמצא שזמן התפילה לרבי יהודה הוא עד שליש היום. וכן פסק הרמב"ם בהלכותיו (תפילה פ"ג ה"א) שזמן תפילה הוא עד ארבע שעות שהוא שליש היום. וביאר **הכסף משנה** שכוונתו לרמז למה שפירש בפירוש המשניות שכוונת התנא לשעות זמניות. וכן נפסק **בשולחן ערוך** (או"ח סי' פט ס"א)[צב].

אמנם בלחם שמים (לעיל פ"א מ"ב ד"ה עד שלש) תמה לפי דברי הרמב"ם מדוע נקט התנא את זמן תפילה וזמן קריאת שמע לפי שעות שהן משתנות לפי גודל היום, ולא אמר בפשיטות שזמן תפילה הוא עד שליש היום, וזמן קריאת שמע הוא עד רביע היום[צג].

ולכן ביאר הלחם שמים[צד] על פי דברי הזוהר (ויקהל קצה:) והמדרש (תנחומא משפטים טו) שלעולם יש שתים עשרה שעות שוות ביום ושתים עשרה שעות שוות בלילה, והיינו שבימים שהיום ארוך יותר מהלילה, מחשבים את שעת חצות היום, ושש שעות שוות לפניו ושש שעות שוות לאחריו הם השעות של היום, והשעות העודפות בבוקר לפני שש שעות אלו הם חלק מן הלילה הקודם, והשעות העודפות בסוף היום לאחר שעות אלו הם חלק מן הלילה הבא. וכמו כן בחורף שהלילות ארוכים מחשבים את שעת חצות הלילה, ושש שעות שוות לפניה ולאחריה הם שעות הלילה, והעודפות בתחילת הלילה הם חלק מן היום הקודם, והעודפות בסוף הלילה הם חלק מיום המחרת[צה]. ולפי חשבון זה יוצא שלעולם יש שתים עשרה שעות הנחשבות יום ושתים עשרה שעות שוות הנחשבות לילה[צו], ונמצא שזמן קריאת שמע ותפילה הוא לעולם בשעה שוה בכל ימות השנה[צז].

וכתב האגרות משה (שו"ת, או"ח ח"ב סי' כ ד"ה ולכן) שיתכן שכדבריו מבואר **בתוספות הרא"ש** (לעיל ג: ד"ה מיון) שכתב, שלעולם יש שתים עשרה שעות ביום ושתים עשרה שעות בלילה, ולכן אמרו שמתפלל עד ארבע שעות, שאילו היו השעות משתנות לפי סדר היום היה ראוי שהתנא יאמר שמתפללים עד שליש היום, וכן לענין קריאת שמע היה צריך לומר עד רביע היום ולא עד שלש שעות[צח].

פד. **וכדברי** הרא"ש מבואר גם בתוספות להלן (ל. ד"ה אבוה). וכן נפסק בשולחן ערוך (או"ח סי' פט ס"א). וכתב המגן אברהם (שם סק"א) שאלו המתפללים בימי הסליחות קודם הנץ החמה, אע"פ שאסור לעשות כן לכתחילה, יתכן שסומכים על זה שיש טורח לציבור שילכו לביתם ויתקבצו בבית הכנסת שנית, וכמו שכתב הטור (או"ח סי' רלה) לענין מה שמקדימים תפילת מעריב לפני צאת הכוכבים משום שטורח לקבץ את הציבור שנית אם ילכו לביתם לאחר מנחה. אך כתב המגן אברהם שלכתחילה יראו שלא להקדים את הסליחות כל כך, כדי שהתפילה תהיה לאחר סליחות לאחר נץ החמה. פה. **בחידושי** מהר"ם בנעט (ד"ה ובתפלת) העיר לפי זה, מדוע לא שנינו במשנה תחילת זמן מעריב [והובא תירוצו בהערות להלן]. פו. **וכן** פירשו תלמידי רבינו יונה (שם ד"ה אמר). פז. **ועיין** עוד בדרישה (שם סק"א) מה שכתב בביאור דעת רבינו ירוחם. פח. **וכן** מבואר בלשון רבינו ירוחם (נתיב ג ח"ג כד. ד"ה החלק השלישי) שהובא לעיל בסמוך. פט. **ביומא** (כח.) שנינו שהממונה אמר להם צאו וראו [על החומה או על הגג. רש"י (שם ד"ה צאו)] אם הגיע זמן השחיטה, לתנא קמא, היוצא היה אומר לו 'ברקאי' היינו שהבריק השחר ואז היה אפשר לשחוט, ולמתיא בן שמואל היה ממתין עד שהאיר פני כל המזרח. ושנינו שם עוד 'ולמה הוצרכו לכך, שפעם אחת עלה מאור הלבנה ודימו שהאיר המזרח ושחטו את התמיד והוציאוהו לבית השריפה'. ופירש רש"י (שם ד"ה למה) ששאלת המשנה היא מדוע הוצרכו לעלות לגג ולראות אם האיר המזרח. וביאר המחצית השקל שהמגן אברהם סובר שזהו גם טעמו של מתיא בן שמואל הסובר שאין די בהבריק השחר וצריך שיאיר פני כל המזרח שמא יטעו במאור הלבנה. ומה שלא פירש רש"י שזהו מה ששאלו 'ולמה הוצרכו לכך' פירוש מדוע הצריך מתיא בן שמואל שיאיר פני כל המזרח, הוא משום שלשון המשנה לא משמע כן, וגם שרצה לפרש ששאלת המשנה היא אף לתנא קמא. צ. **והעיר** המגן אברהם, שלענין תפילת מנחה מצאנו שמעיקר הדין אפשר להתפלל משש שעות, ותיקנו להתפלל משש שעות ומחצה שמא יטעו להתפלל לפני חצות, ומשום תקנה זו אם התפלל בשש שעות משמע בשולחן ערוך (סי' רלג ס"א) שלא יצא [וכמבואר במגן אברהם שם (סק"א), ועיין בזה בילקוט ביאורים להלן (ע"ב בענין 'דין הקרבת התמיד בתחילת שש שעות ומי שהתפלל מנחה גדולה')], ואם כן גם כאן היה צריך לומר שאם התפלל בעלות השחר לפני שהאיר המזרח לא יצא, כיון שתיקנו שלא יקריבו את התמיד בזמן זה משום טעות. ותירץ המגן אברהם, ששם הוא טעות המצוי שאי אפשר לכוון השעות, ולכן תיקנו שלא יצא, אבל כאן אינו טעות המצוי רק כשעולה מאור הלבנה. צא. **בביאור** הלכה (שם ס"א ד"ה ואם) הוכיח כן מכמה אחרונים. צב. **וכן** כתב הרמב"ם בפירושו לעיל (פ"א מ"ב) שכל השעות שהוזכרו במשנה הכוונה לשעות זמניות, ולכן מה ששנינו (שם) שזמן קריאת שמע של שחרית הוא עד שלש שעות הכוונה בזה עד רביעית היום. וכן נפסק בשולחן ערוך (סי' נח ס"א) לענין זמן קריאת שמע. ועיין בפני יהושע (לעיל ג. מהדו"ב ד"ה בפיסקא) שביאר מהיכן הוכיח הרמב"ם שכוונת התנא על שעות זמניות, ודחה את ראייתו, ומוכיח הפני יהושע שלפעמים כוונת התנא על שעות זמניות ולפעמים כוונתו לשעות שוות. עוד כתב שמדברי הרמב"ם (הלכות עדות פ"ב ה"ה) משמע שחזר מדבריו בפירוש המשניות, שהביא שם הדין ששנינו בסנהדרין (מ.) לענין עדות שאחד מהם העיד בשלש שעות והשני העיד בחמש שעות, ולא פירש שהכוונה לענין שעות זמניות כמו שכתב בפירוש המשניות. גם במור וקציעה (סי' א ד"ה ולענין, סי' נח ד"ה איברא) דחה ראיית הרמב"ם וחולק על דבריו.

צג. **ועוד** תמה שהרי הטעם שזמן קריאת שמע הוא עד שלש שעות מבואר במשנה (שם) שהוא משום שדרך בני מלכים לעמוד בשלש שעות, והרי זמן קימה הוא דבר הקבוע ותלוי בהרגל האדם, ולא מסתבר שדבר זה ישתנה לפי גודל היום, שלפי דברי הרמב"ם הם ישנים בחורף כשהלילות ארוכים קרוב לעשרים שעות, ובקיץ ישנים כעשר שעות, שהרי זמן השכיבה הוא מתחילת הלילה, והם ישנים עוד שלש שעות ביום לפי גודל היום. אמנם כתב שתמיהה זו קיימת גם אם היינו מפרשים שכוונת התנא הוא על שלש שעות שוות מתחילת היום, שגם לפי זה משתנה זמן שינתם לפי גודל הלילה, שהרי ישנים כל הלילה ועוד שלש שעות שוות, ותמוה לומר שלא היה להם זמן קבוע לשינה. ובאגרות משה (שו"ת, או"ח ח"ב סי' כ ד"ה וקושית המשכנ"י) מיישב שהטעם שבני מלכים ישנים עד שלש שעות אינו משום שהם צריכים לישון יותר משאר אנשים, אלא להיפך משום שאין צריכים לעשות מלאכה לכן לא איכפת להם לישון יותר, אבל אינם רוצים לבטל בשינה יותר מרביעית היום, ולכן אם הלילה ארוך יותר הם ישנים יותר. אמנם הלחם שמים תמה עוד ממה שכתב רש"י בתענית (כה: ד"ה אכן) שבני מלכים אוכלים בתשע שעות, שהם עומדים בשלש שעות ושוהים ששה שעות ולאחר מכן אוכלים, ותמוה לומר שזמן אכילתם משתנה לפי גודל היום. צד. **וכן** היא שיטת הרה"ק מקאמארנא בספרו שולחן הטהור (או"ח סי' נח זר זהב סק"א) ובפירושו מעשה אורג (לעיל פ"א מ"ב ד"ה שלש שעות). והביא שכן היא שיטת כמה אחרונים. צה. **אמנם** הוסיף, שפשוט שכל זה לענין דברים שזמנם תלוי בשעה, אבל לענין דינים הנוהגים ביום או בלילה פשוט שזמנם תלוי בעלות השחר ובצאת הכוכבים. ועיין שם שהביא שיש שפירשו דברי הזוהר שחצות הלילה הוא בכל השנה שש שעות שוות לאחר תחילת הלילה, ושש שעות שוות לאחר מכן הם חציו השני של הלילה, והשעות העודפות בלילות הארוכים הם מהיום. ודחה הלחם שמים את דבריהם, שלפי זה בלילות הקצרים בקיץ אין בלילה אפילו שש שעות, ואם תאמר שבלילות אלו תחילת היום משלים ללילה עד שתים עשרה שעות, אם כן חצות היום יהיה בשש שעות שוות לאחר מכן, ויוצא שחצות היום בקיץ יהיה זמן רב לאחר נטיית השמש לצד מערב. צו. **ומיושב** לפי זה מה שתמה על שיטת הרמב"ם שזמן שינתם של בני מלכים משתנה בכל לילה, ולשיטתו ישנים זמן שוה בכל השנה, והיינו בשתים עשרה שעות שוות שנחשב ללילה ולאחר מכן עד שעה שלישית. צז. **ועל** פי זה זמן קריאת שמע לפי שעון שלנו הוא לעולם בשעה תשע וזמן תפילה בשעה עשר. וכתב הלחם שמים שכדבריו מבואר בדברי הש"ך (יו"ד סי' קפד נקודות הכסף סק"ג) והש"ך למד כן מדברי הדרישה (שם סק"ג). אלא שהש"ך למד שזו היא כוונת הפוסקים שכתבו כדברי הרמב"ם שהולכים אחר שעות זמניות [ולא כהלחם שמים שכתב שדבריו הם לא כהרמב"ם], וזה תמוה שהרי כוונת הרמב"ם מבוארת בפירוש המשניות שכל יום מתחלק לשתים עשרה שעות. וכבר תמה עליו בהגהות חתם סופר שם. ולהלכה כתב הלחם שמים שיש לחוש להרמב"ם והולכים לחומרא לכאן ולכאן [והיינו שצריך לקרות קריאת שמע ולהתפלל בזמן המוקדם מבין שני הזמנים]. צח. **ולכאורה** כוונתו שאם היום קצר משתים עשרה שעות לווים את השעות היתירות מן הלילה קודם היום ולאחריו [ומיושב שהזמן תלוי לפי שעות ולא לפי שליש או רביע של היום], וכדברי הלחם שמים. אמנם האגרות משה (שם) נסתפק שמא כוונת התוספות הרא"ש שהזמן הוא שלש שעות שוות מתחילת היום. ולענין הלכה האריך האגרות משה שיש לפסוק כהרמב"ם בין לקולא ובין לחומרא, ודחה

ובמגן אברהם (סי' רלג סק"ד) הביא שיש מוכיחים מהזוהר הנ"ל שמונים מתחילת הלילה שתים עשרה שעות שוות, ואחר כך מתחיל היום, ומשעה זו מונים את השעות לזמני התפילות[צט]. אמנם המגן אברהם דחה את דבריהם, שהרי לשיטת חכמים שזמן תפילת שחרית הוא עד חצות, וגם תחילת זמן מנחה הוא מחצות ואילך[ק], ודאי הכוונה על אמצע היום ממש, שהרי מחצות ואילך נוטה החמה לצד מערב, וכבר הגיע זמן תמיד של בין הערביים, ושוב אסור להקריב תמיד של שחר, ובהכרח שבזה הולכים אחר שעות זמניות[קא], וכיון שלשיטת חכמים עד חצות הכוונה על אמצע היום, הוא הדין שלרבי יהודה עד ארבע שעות הכוונה עד שליש היום.

והוסיף המגן אברהם, שמה שמבואר בזוהר לענין חצות הלילה שחושבים את היום לשתים עשרה שעות ואת הלילה לשתים עשרה שעות, ומשמע מכך שהשעות נמנים לפי שעות שוות, היינו רק לענין עת רצון של חצות הלילה, משום שלגבי הקב"ה הלילה כיום יאיר, ולכן נחשב אצלו לעולם הלילה לשתים עשרה שעות, אבל התפילות שנתקנו כנגד התמידין[קב], זמנם מסור בידינו והולכים בהם לפי מהלך החמה[קג].

אם חשבון שעות היום הוא מעלות השחר עד צאת הכוכבים או מנץ החמה עד השקיעה

נחלקו האחרונים במנין שעות אלו. **המגן אברהם** (סי' נח סק"א) כתב שמונים את מנין השעות שיש מזמן עלות השחר עד צאת הכוכבים[קד]. ויש אחרונים[קה] שכתבו שמונים אותם משעת נץ החמה עד השקיעה.

סוף זמן תפילת שחרית יש ללמוד מזמן קריאת שמע

שם. כתב **המכתם** (ד"ה תפלת) שהתנא לא היה צריך להשמיענו שזמן תפילת שחרית הוא עד ארבע שעות, שכבר שנינו לעיל (ט:) שסוף זמן קריאת שמע של שחרית לרבי יהושע הוא עד שלש שעות, והיינו עד סוף שעה שלישית, וכיון שיש להסמיך גאולה לתפילה ממילא ידענו שצריך להתפלל מיד לאחר מכן והיינו בשעה רביעית. ומה שהתנא השמיענו סוף זמן תפילת שחרית הוא אגב שמשמיענו הזמנים של שאר התפילות.

דין תפילה לאחר ארבע שעות עד חצות

שם. להלכה פסקו בגמרא להלן (כז.) כרבי יהודה שזמן תפילה הוא עד ארבע שעות. וכתבו **הראשונים**[קו] שמכל מקום אם טעה והתפלל לאחר ארבע שעות נותנים לו שכר תפילה, אלא שאין נותנים לו שכר תפילה בזמנה.

והאחרונים נחלקו בדין זה, האם הכוונה היא שאם לא התפלל עד ארבע שעות חייב להתפלל עד חצות, או שיכול להתפלל אם ירצה אבל אין עליו חיוב. **ביד דוד** (להלן ע"ב בתוס' ד"ה איבעיא) כתב שהוא רק רשות, אך **הפרי מגדים** (סי' פט משבצות זהב סק"א ד"ה אמנם) כתב שהוא צריך להתפלל[קז].

מנין למדו הראשונים שאפשר להתפלל לאחר ארבע שעות

וכתב הבית יוסף (סי' פט ס"א ד"ה ומ"ש) שלכאורה יש לומר, שטעמם של **הראשונים** שהמתפלל לאחר ארבע שעות לרבי יהודה יש לו שכר תפילה הוא משום שאמרו בגמרא שאם טעה ולא התפלל שחרית מתפלל מנחה שתים ויוצא ידי חובת תפילת שחרית, ואם כן קל וחומר שעד חצות שעדיין לא הגיע זמן מנחה, בודאי יכול להשלים את תפילת שחרית, אלא שאם הגיע כבר זמן מנחה צריך להקדים ולהתפלל מנחה ולאחר מכן להשלים את תפילת שחרית, אבל כל זמן שלא הגיע זמן מנחה מתפלל שחרית לבד אע"פ שכבר עבר זמנה[קח].

וכתב הבית יוסף שלפי דרך זו צריך לומר שיכול להתפלל שחרית גם בחצי שעה שלאחר חצות, שמכיון שעדיין לא הגיע זמן מנחה מתפלל שחרית מדין תשלומין לפני מנחה, ומה שנקטו הראשונים עד חצות, הוא משום שחכמים במשנתנו אמרו שזמנה לכתחילה הוא עד חצות, לכך נקטו הראשונים שגם לרבי יהודה שזמנה הוא עד ארבע שעות, יכול להשלים עד חצות, אבל באמת לרבי יהודה יכול להתפלל עד שש שעות ומחצה[קט].

אמנם תמה הבית יוסף, שלפי פשט זה על כרחך מה שיכול להתפלל שחרית אחר ארבע שעות הוא רק באופן שאיחר בטעות או באונס, אבל אם איחר במזיד הרי מבואר בגמרא שאינו יכול להתפלל תשלומין בשעת מנחה, ואם כן גם עד חצות לא יוכל להתפלל כיון שהוא מדין תשלומין, והרי **הרמב"ם** (תפילה פ"ג ה"א) כתב בפירוש שאם עבר או טעה ולא התפלל עד ארבע שעות יכול להתפלל עד חצות[קי].

ומשום קושיא זו כתב הבית יוסף שדין זה אינו נלמד מדין תשלומין בשעת המנחה, ומשום שאין דין תשלומין רק כשהוא זמן תפילה, ולאחר ארבע שעות כבר עבר זמן שחרית ועדיין אינו זמן מנחה, אלא שהראשונים סברו שלא מסתבר להרחיק את מחלוקתם של רבי יהודה וחכמים ולומר שלרבי יהודה לא יוכל להתפלל כלל לאחר ארבע שעות, אלא מסתבר שגם לשיטתו יכול להתפלל לאחר מכן אפילו אם איחר במזיד, ואף יקבל שכר תפילה אלא שאין לו שכר תפילה בזמנה, ולחכמים יש לו שכר תפילה בזמנה[קיא].

ולפי זה כתב שבדווקא כתבו הראשונים שמתפלל עד חצות שמחצות ואילך כבר אינו זמן תפילת שחרית כלל ואינו יכול להתפלל. וכתב עוד, שאם התפלל בחצי שעה זו אפשר שהיא ברכה לבטלה[קיב].

והביא הבית יוסף ראיה לדבריו מדברי **הרשב"א** (ד"ה איבעיא) שכתב על הגמרא להלן טעה ולא התפלל יתפלל שתים בתפילה שלאחריה, שדווקא בזמן

את הראיה שהביא הלחם שמים מדברי הזוהר. **צט. גם** לדבריהם יש לעולם שתים עשרה שעות ביום ושתים עשרה בלילה, אלא שהם מפרשים שמונים את השעות בכל השנה מתחילת הלילה ולאחר שש שעות הוא חצות הלילה, ולאחר שתים עשרה שעות שוות מתחיל היום. [ולא כדברי הלחם שמים שחצות הלילה הוא לעולם באמצע הלילה, ושתים עשרה השעות של הלילה מונים משש שעות קודם חצות עד שש שעות לאחר חצות, ונמצא שבחורף שהלילה ארוך מתחילים למנות שתים עשרה שעות של הלילה לאחר שכבר התחיל הלילה, ובקיץ שהיום ארוך מתחילים למנות את השעות של הלילה כשעדיין יום]. ועיין בדבר שמואל (אבוהב, סי' ריג) שכתב שגם להרמב"ם הסובר לענין זמני התפילות שמונים לפי שעות זמניות, מכל מקום לענין חשבון התקופות והמולדות מונים שתים עשרה שעות שוות מתחילת הלילה [כהיש אומרים שהביא המגן אברהם]. ועיין בתשב"ץ (שו"ת, ח"א סי' קט) מה שכתב בענין זה. **ק. ומה** שאמרו (להלן ע"ב) שזמנה משש שעות ומחצה הוא משום שאין בני אדם בקיאים בחצי שעה הראשונה וחששו שמא יטעו. **קא. שאילו** היו מחשבים את תחילת היום משתים עשרה שעות שוות לאחר תחילת הלילה, ומונים מזמן זה שש שעות, היה יוצא חצות היום בחורף קודם אמצע היום, ובקיץ לאחר אמצע היום, מה שאין כן כשהולכים אחר שעות זמניות, לעולם יהיה חצות באמצע היום [הנה לשיטת הלחם שמים שהובא לעיל שהולכים אחר שעות שוות, ומונים מאמצע היום דהיינו חצות שש שעות לכאן ושש שעות לכאן, יוצא לעולם שחצות הוא באמצע היום ממש, ואם כן אין ראיית המגן אברהם ראיה לומר שלא כדבריו, והמגן אברהם מוכיח רק שלא לומר כפי הסוברים שמונים שתים עשרה שעות שוות מתחילת הלילה, ולאחר מכן מתחיל היום]. **קב. וכן** לענין זמני שבתות ומועדים. **קג. ובספר** מנחת כהן (הו"ד באשל אברהם בוטשאטש סי' פט ס"א ד"ה עוד מצאתי) כתב שזמן ארבע שעות הוא שתי שעות [שוות] קודם חצות. וראה בתרומת הדשן (שו"ת, סי' קכא) שכתב שיעור זה לענין איסור אכילת חמץ בערב פסח שהוא עד ארבע שעות. והביא דבריו הרמ"א (דרכי משה או"ח סי' תמג, הגהות השולחן ערוך שם ס"א) והב"ח (שם סי' תלא ס"א ד"ה כתב ב"י). **קד. לענין** זמן קריאת שמע שהוא עד שלש שעות והוא רביע משעות אלו. והוא הדין לענין זמן תפילה שהוא עד ארבע שעות והוא שליש משעות אלו. **קה. גר"א** (או"ח סי' תנט ס"ב ד"ה ושיעור), **בעל התניא** (סידור הרב הלכות תפילין, סו"ז ק"ש של שחרית) **ומעדני יו"ט** (על הרא"ש, פ"א סי' י אות ט). **קו. הלכות** גדולות (הלכות ברכות פ"ד ד"ה תפלת), רי"ף, רמב"ם (תפילה פ"ג ה"א), רא"ש (סי' א ד"ה תפלת), רבינו ירוחם (נתיב ג ח"ג כד.), סמ"ג (עשין יט ד"ה תפלת), כל בו (סי' יא ד"ה יש), מאירי (ד"ה ור'), ופסקי ריא"ז (ה"א אות א, הו"ד בשלטי הגבורים אות ב). **קז. והובאו** דבריו בילקוט ביאורים ובהערות להלן (ע"ב בתוס' שם). **קח. וכדרך** זה נקט הבית יוסף בכסף משנה (תפילה פ"ג ה"א). ובבית יוסף העיר לפי זה על לשון הראשונים שכתבו שאע"פ שאין פוסקים כחכמים שזמן התפילה הוא עד חצות מכל מקום גם לרבי יהודה יש לו שכר תפילה, ומשמע מלשונם שמכח סברת חכמים למדים שגם לרבי יהודה יכול להתפלל עד חצות, אלא שאין לו שכר תפילה בזמנה כמו שסוברים חכמים, והרי אם למדו דין זה מדין תשלומין, אין למדים זאת מסברת חכמים, ולכן כתב שאין כוונתם ללמוד זאת מסברת חכמים אלא כוונתם לומר שאע"פ שאין נוקטים כחכמים לענין שעד חצות הוא זמן תפילה, ואם כן לכאורה משמע מזה שלא יתפלל כלל לאחר ארבע שעות, על כך כתבו שזה אינו אלא יכול להתפלל עד חצות ויש לו שכר תפילה שאינו גרוע מתשלומין בשעת מנחה. ועוד כתב הבית יוסף שאין לתמוה לפי דרך זו על מה שכתבו הראשונים שיכול להתפלל עד חצות, והרי יכול להתפלל עד הערב כיון שהכל הוא מדין תשלומין, וזמן תשלומין הוא גם כשכבר הגיע זמן מנחה ולא רק עד חצות, משום שכאשר הוא משלים לאחר זמן מנחה צריך להתפלל מנחה קודם ואחר כך ישלים שחרית, ודין זה כבר כתבו הראשונים כשהביאו דין תשלומין ולא הוצרכו שוב להשמיענו זאת כאן, אלא עיקר חידושם כאן הוא שעד חצות יכול להשלים שחרית לבד, אע"פ שעדיין לא הגיע זמן המנחה. **קט. ואכן** כן כתב המאירי (ד"ה נחלקו) שאם ביטל שחרית בזמנה יכול להתפלל עד חצות, וגם בחצי השעה שלאחר חצות. אמנם המגן אברהם (סי' פט סק"ה) כתב שבאמת כוונת הראשונים [שכתבו עד חצות] עד חצות ממש, אבל אחר חצות אינו יכול להשלים משום שעיקר זמן מנחה הוא מחצות [ומה שאינו יכול להתפלל מנחה עד שש שעות ומחצה הוא רק משום שמא יטעה ויתפלל לפני חצות], ולכך אינו יכול להתפלל אז שחרית לפני מנחה. ומנחה עדיין אסור להתפלל, ומשום כן אי אפשר להשלים שחרית בחצי שעה זו. וכדבריו משמע בשלטי הגיבורים (אות ב) בשם הריא"ז שכתב שמשעת חצות אינו יכול להתפלל שחרית משום שהגיע כבר זמן המנחה. אמנם הצל"ח (ד"ה כולי, הו"ד בגליון רע"א שם) העיר שלפי זה יוכל להתפלל תפילת שמונה עשרה בחצי שעה זו, ולאחר שש ומחצה יתפלל תפילה נוספת, ובתפילה הראשונה יכוון בלבו, שאם עדיין אינו חצות תעלה לו תפילה זו לשחרית והתפילה שלאחריה למנחה, ואם כבר חצות תהיה הראשונה למנחה והשניה לתשלומין של שחרית. **קי. וכן** מבואר במאירי (ד"ה נחלקו) שאפילו אם ביטל במזיד יכול להתפלל לאחר ארבע שעות. אמנם הראב"ן (ברכות סי' קסז) כתב דין זה שיכול להתפלל לרבי יהודה לאחר ארבע שעות רק באופן שטעה, אבל אם הזיד ולא התפלל כתב שהוא מעוות שאינו יכול לתקון [ומשמע מדבריו שאכן דין זה נלמד מדין תשלומין כדרך שכתב הבית יוסף בתחילת דבריו], וכדבריו מבואר ברשב"ץ (ד"ה ודוקא). וכן מבואר בהלכות גדולות (הלכות ברכות פ"ד ד"ה תפלת, השני) שרק בטעה יכול להתפלל אחר ארבע שעות, ודין זה נלמד מדין תשלומין. ובביאור הגר"א (סי' פט ס"א ד"ה ואם טעה) כתב שכן משמע גם מדברי הרי"ף והרא"ש, ורק ברמב"ם מבואר שיכול להתפלל לאחר ארבע שעות אפילו אם ביטלה במזיד. והפרי חדש (שם ס"א ד"ה ואם טעה) כתב שגם בדברי הרמב"ם יש לפרש שרק אם טעה ולא התפלל בשוגג יכול להתפלל אחר ארבע שעות, ומה שכתב 'עבר' אינו מדויק וכוונתו ששגג ולא התפלל. וכתב הפרי מגדים (משבצות זהב שם סק"א ד"ה והנה), שאם הזיד ולא התפלל לפני ארבע שעות ורוצה לצאת לדעת הפרי חדש, יכול להתנות ולומר שאם ההלכה כהפרי חדש הוא מתפלל תפילת נדבה. **קיא. אמנם** בלחם משנה (תפילה פ"ג ה"א) תמה על הבית יוסף, כיון שטעמם של חכמים שמתפללים עד חצות הוא משום שסוברים שזמן קרבן התמיד הוא עד חצות [כמבואר בגמרא להלן (ע"ב)], אם כן מנין לנו לומר שלדעת רבי יהודה הסובר שהתמיד של שחר לא היה קרב רק עד ארבע שעות, יוכלו להתפלל לאחר מכן עד חצות. ועוד תמה על הבית יוסף מלשון הגמרא להלן בסמוך (הו"ד להלן). ובספר בתי כנסיות (או"ח סי' פט ס"א ד"ה ומ"ש) כתב שהראשונים למדו דבר זה ממה שאמרו בגמרא להלן (כח.) שכל המתפלל שחרית לאחר ארבע שעות לרבי יהודה עליו הכתוב אומר (צפניה ג יח) 'נוגי ממועד אספתי ממך היו', ומשמע שמכל מקום נקראת תפילה. **קיב. וכן** פסק הרמ"א (סי' פט ס"א). אמנם הב"ח (שם ס"ב ד"ה ומ"ש ומ"ש) והפרישה (שם סק"ג ד"ה והוא) והט"ז (שם סק"א) נקטו להלכה שמה שכתבו הראשונים עד חצות הוא לאו דווקא, ואפשר להתפלל

תפילה שהוא עסוק בתפילתו יכול להשלים גם את התפילות שחיסר[קיג], אבל שלא בזמן תפילה אינו יכול להשלים. ומוכיח כן ממה שאמרו שאם טעה ולא התפלל שחרית מתפלל מנחה שתים, ואם יכול להשלים גם שלא בזמן תפילה מדוע הוצרכו לומר מתפלל מנחה שתים, ולא אמרו בפשיטות שאם לא התפלל שחרית עד חצות [שהוא זמנה לחכמים] מתפלל אותה לאחר חצות, וכן בתפילת מנחה מדוע אמרו מתפלל ערבית שתים ולא אמרו שאם לא התפלל מנחה בזמנה מתפלל אותה כל הלילה. ומדקדק הבית יוסף מדבריו שאי אפשר להתפלל שחרית בחצי שעה שלאחר חצות כיון שלא הגיע עדיין זמן מנחה[קיד].

אמנם הרשב"ץ (ד"ה ומדברי) מפרש שבאמת הדין שכתבו הראשונים שמתפללים שחרית גם לאחר ארבע שעות עד חצות הוא מדין תשלומין, שאין צריך להמתין עד זמן מנחה כדי להשלים תפילת שחרית [וכדרך שכתב הבית יוסף בתחילת דבריו]. ומה שהוכיח הבית יוסף מדברי הרשב"א, כתב הרשב"ץ שאכן מדברי הרשב"א מוכרח שחולק על הדין שכתבו הראשונים וסובר שאי אפשר להתפלל לרבי יהודה לאחר ארבע שעות, אלא צריך להמתין עד זמן מנחה ולהתפלל שתים.

והט"ז (סי' פט סק"א) כתב שנראה כפירוש הראשון של הבית יוסף שיכול להתפלל עד שש ומחצה, ומה שהקשה הבית יוסף שאם לומדים מדין תשלומין, כשאיחר במזיד לא יוכל להשלים, מיישב הט"ז שאין למדים זאת ממה שאמרו שאם לא התפלל שחרית מתפלל שתים במנחה, אלא מהלשון שאמרו בגמרא להלן 'כולי יומא מצלי ואזיל'. ומשמע שאפשר להתפלל כל היום, ודברים אלו נאמרו גם לשיטת רבי יהודה[קטו], והיינו אפילו אם ביטלה במזיד, אלא שאם הגיע כבר זמן מנחה אז כבר אינו יכול להתפלל שחרית כיון שכבר הגיע זמן תפילה אחרת, אלא שיכול להתפלל לאחר מנחה מדין תשלומין, ותשלומין הוא רק אם ביטל אותה בשוגג.

ובמרכבת המשנה (חעלמא, תפילה פ"ג ה"א) ביאר טעם הדבר שאפשר להתפלל עד חצות, שההלכה היא כמאן דאמר בגמרא להלן (ע"ב) שהאבות תיקנו את התפילות, וכשיטתו פסק הרמב"ם, שכן כתב בהלכות מלכים (פ"ט ה"א) שהאבות התפללו, ומה שכתב הרמב"ם בהלכות תפילה (פ"ג ה"א) שחכמים תיקנו את התפילות כנגד הקרבנות, היינו משום שגם למאן דאמר שהאבות תיקנום, מבואר בגמרא שחכמים הסמיכו אותם כנגד הקרבנות. ומשום תקנת האבות היה אפשר להתפלל עד חצות, כיון שתפילת אברהם היתה בבוקר כמבואר בגמרא להלן (ע"ב), ועד חצות נקרא בוקר. אמנם חכמים הסמיכוה נגד תמיד של שחרית, ומכיון שלרבי יהודה מקריבים את התמיד רק עד ארבע שעות זמן התפילה הוא רק עד ארבע שעות. אבל אם לא התפלל עד אז יכול להתפלל עד חצות משום תקנת אברהם אבינו, אלא שאינו מקבל שכר של תפילה בזמנה כיון שמתפלל לאחר הזמן שתיקנו חכמים.

ובציונים לתורה (כלל לה ד"ה ולפי"ז) מבאר שמקור דברי הראשונים שמי שלא התפלל עד ארבע שעות מתפלל עד חצות הוא ממה שדרשו במדרש (ילקוט שמעוני פנחס רמז תשפ) לשיטת רבי יהודה שאם לא הקריבו את התמיד עד ארבע שעות מקריבים אותו לאחר מכן, ומבאר שהכוונה שמקריבים אותו עד חצות, וכיון שהוא זמן הקרבת התמיד בדיעבד, יכול להתפלל אפילו אם לא התפלל במזיד ומקבל שכר תפילה[קטז].

ורב סעדיה גאון בסידורו (דיני תפלה וק"ש עמ' לה ד"ה ומי) חולק על דברי הראשונים הנ"ל וכתב, שמי שלא התפלל שחרית עד ארבע שעות לא יתפלל לא בשעה חמישית ולא בשעה שישית ולא בחצי שעה ראשונה של שעה שביעית, אלא ימתין עד שש שעות ומחצה ויתפלל שתי תפילות[קיז].

מי שהיה פטור עד ארבע שעות אם יתפלל לאחר מכן

כתב המגן אברהם (סי' עא סק"א) שמי שהיה פטור להתפלל משום שמת לו מת, ולאחר ארבע שעות גמר לקברו, אם עדיין קודם חצות יתפלל.

אמנם בראש יוסף (ד"ה כתב) כתב שאינו יודע מנין למד כן המגן אברהם, שהרי זמן התפילה הוא רק עד ארבע שעות, וכיון שהיה פטור בזמנה פטור גם לאחר מכן.

אם צריך לגמור את כל התפילה תוך ארבע שעות

שם. כתב **המגן אברהם** (סי' פט סק"ד, סי' קכד סק"ד) שצריך לגמור את כל התפילה תוך ארבע שעות. והוכיח כן ממה שכתב **השולחן ערוך** (סי' רלג ס"א) לענין תפילת מנחה שאם אין שהות לשליח ציבור לגמור שמונה עשרה ברכות כשעדיין הוא יום, יתפללו בלחש ואחר כך יאמר השליח ציבור רק שלש ברכות ראשונות עם קדושה. וכן פסקו כמה **אחרונים**[קיח]. וכתבו עוד[קיט] שגם חזרת הש"ץ צריך להתפלל ולגמור תוך זמן התפילה[קכ].

אמנם יש אחרונים[קכא] שהוכיחו מדברי **התוספות** לעיל (ז. ד"ה שאלמלי)[קכב] שדי בזה שתחילת התפילה תהיה בזמנה. שהתוספות הקשו על מה שאמרו בגמרא (שם) שזעמו של הקב"ה הוא רגע אחד, ובלעם היה יודע לכוון שעה זו ולכן היה יכול לקלל, ותמהו התוספות מה היה יכול לומר ברגע אחד. ותירצו [בתירוץ השני] שמכיון שהיה מתחיל קללתו באותה שעה היה יכול להזיק אע"פ שסיים את קללתו לאחר מכן. ומשמע מזה שהעיקר תלוי בזמן ההתחלה, והרי מידה טובה מרובה ממידת פורענות ואם כן בודאי שבזמן התפילה די שההתחלה תהיה בזמן התפילה[קכג].

הטעם שנקראת תפילת 'מנחה'

תפילת המנחה. הקשו **התוספות** (פסחים קז. ד"ה סמוך) מדוע נקראת תפילה זו תפילת 'מנחה', אם משום שהיו מקריבים מנחה עם התמיד של בין הערביים, והלא גם עם התמיד של שחר היו מקריבים מנחת חביתין ומנחת תמיד, ומדוע דווקא התפילה השניה נקראת תפילת 'מנחה'. ותירצו בשני אופנים:

א. שבשחרית יש שם אחר, שאפשר לקרותה תפילת שחרית, אבל ב'מנחה' שאין שם אחר קראוה 'מנחה' על שם המנחה שהיו מקריבים אז.

ב. שאמרו לעיל (ו:) שצריך להיות זהיר בתפלת מנחה, שאף אליהו לא נענה אלא בתפלת מנחה, ויתכן שאליהו נענה בשעת הקרבת המנחה, ולכן קראוה תפילת מנחה משום שבזמן הקרבתה היה עת רצון.

והרמב"ם בפירוש המשניות (מ"א) כתב שהזמן של שעתיים ומחצה לפני סוף היום נקרא 'מנחה', ומשום כך נקראת התפילה השניה 'מנחה' משום שתחילת זמנה בשעה זו. **והתוספות יום טוב** (ד"ה תפלת המנחה) הביא את דברי **הרמב"ן בפירושו על התורה** (שמות יב ו ד"ה ויתכן) שנתן טעם על כך ששעה זו נקראת 'מנחה', שהוא מלשון מנוחת השמש והשקט אורה[קכד], וכמו שתרגם אונקלוס על הפסוק (בראשית ג ח) 'מתהלך בגן לרוח היום' 'דמהלך בגנתא למנח יומא'[קכה].

עד שש ומחצה, ופירשו מקורם של הראשונים באופן אחר [ולא שהוא מדין תשלומין כמו שכתב הבית יוסף] והובאו דבריהם להלן. **קיג. הרשב"א** נקט כשיטת הסוברים שיכול להשלים אפילו אם חיסר כמה תפילות. ולהלן יבואר מחלוקת הראשונים בזה. **קיד. אמנם הב"ח** (שם ס"ג ד"ה ומ"ש הרשב"א) כתב שאין כוונת הרשב"א למעט שלא יתפלל בחצי שעה שלאחר חצות, אלא בא לומר שבשעת תשלומין יתפלל תחילה את התפילה של עכשיו ולאחר מכן יתפלל את התפילה שחיסר ולא להיפך. [וראה עוד להלן שיטות כל האחרונים בביאור דברי הרשב"א]. וראה בדברי הרשב"א בתשובה (שו"ת המיוחסות מכת"י, סי' י) שדן במי ששכח להתפלל שחרית עד ארבע שעות, ביום שמתפללים מוסף, ומשמע מדבריו שם שאינו יכול להתפלל שחרית לאחר ארבע שעות רק מדין תשלומין בשעת מוסף, והיינו שיתפלל מוסף ולאחר מכן תפילת שמונה עשרה לתשלומין. ובהערת המגיה תמה ממה שכתב בחידושיו כאן שאפשר להתפלל עד חצות. וכתב שיתכן שהטעם שאפשר להתפלל שחרית לאחר ארבע שעות עד חצות הוא משום שעדיין לא הגיע זמן התפילה הסמוכה, והיינו תפילת מנחה, אבל ביום שיש בו מוסף כבר הגיע זמן התפילה הסמוכה ואינו יכול להתפלל רק מדין תשלומין, והיינו לאחר שיתפלל מוסף. **קטו. ואע"פ** שאמרו בגמרא 'עד חצות יהבי ליה שכר תפלה בזמנה, מכאן ואילך שכר תפלה יהבי ליה, שכר תפלה בזמנה לא יהבי ליה', שזהו לשיטת חכמים שזמן התפילה הוא עד חצות, מכל מקום הדין נכון גם לרבי יהודה ושכר תפילה בזמנה הוא עד ארבע שעות ולאחר מכן יש לו שכר תפילה בלבד. ועיין ברא"ה (ד"ה תפלת השחר) שהביא דין זה שכתבו הראשונים שאם מתפלל לאחר ארבע שעות יש לו שכר תפילה, וכתב 'והכי איתא בגמרא', וצ"ע היכן מבואר כן בגמרא. ואולי כוונתו כדברי הט"ז שמבואר בגמרא שיכול להתפלל כל היום ויש לו שכר תפילה. **קטז. ועיין** עוד בביאור דברי המדרש בילקוט ביאורים להלן (ע"ב בענין 'ביאור מחלוקתם של תנא קמא ורבי יהודה בזמן הקרבת התמיד'). **קיז. אמנם** במקום אחר בסידורו (תפלת השחר ליחיד עמ' יג) כתב רב סעדיה שאם התפלל לאחר ארבע שעות 'לא תכתבנה לו כמצוות אלא כהוספות' ומשמע קצת כהראשונים הנ"ל. **קיח. פרי מגדים** (סי' פט אשל אברהם סק"ד), שולחן ערוך הרב (שם ס"א), ומשנה ברורה (שם סק"ה). ובספר בתי כנסיות (סי' פט ס"א ד"ה נסתפקתי) ובערוך השולחן (סי' קי ס"ה) דקדקו כן מדברי הכנה"ג (סי' פט הגב"י סק"א) שכתב שאם רואה שהשעה עוברת יתפלל הביננו, והיינו כדי שיקצר ויגמור תפילתו קודם שתעבור השעה. ומבואר מדבריו שצריך לגמור את כל התפילה קודם שיעבור הזמן, שאם די במה שיתחיל קודם הזמן אין ענין שיקצר תפילתו רק שיתחיל להתפלל.

ועיין מה שכתב בענין זה בפתח הדביר (סי' קי סק"ג). **קיט. שולחן** ערוך הרב (או"ח סי' קכד ס"ג), משנה ברורה (שם סק"ז), וכן משמעות המגן אברהם (שם סק"ד). **קכ. אמנם** באשל אברהם (בוטשאטש, סי' פט ד"ה שליש) משמע שיכולים לומר חזרת השליח ציבור לאחר ארבע שעות עד חצות. וכתב שכן נוהגים במדינות אלו בכל הדורות שבימים נוראים חזרת הש"ץ היא לאחר ארבע שעות. ועיין בביאור הלכה (סי' קכד ס"ב ד"ה שיעבור) מה שכתב בענין זה. **קכא. ארץ** צבי (פרומר, שו"ת, ח"א סי' קכא ד"ה ואמנם) בשם היהודי הקדוש מפרשיסחא, ערוך השולחן (סי' קי ס"ה), ונפש חיה (מרגליות, סי' פט ס"א ד"ה בהגה). **קכב. וכן** כתבו התוספות בעבודה זרה (ד: ד"ה רגע) בשם רבי אליהו. **קכג. אמנם** התוספות תירצו תירוץ נוסף שבלעם היה יכול לומר ברגע 'כלם', ולתירוץ זה אין ראיה שיכול לגמור את התפילה לאחר זמנה. אך ראה בדעת זקנים לבעלי התוספות (במדבר כג ח) שהקשו על תירוץ זה וכתבו שבהכרח צריך לתרץ כתירוצם השני שהעיקר תלוי בזמן ההתחלה. ויש מי שהוכיח כדבריהם שהעיקר תלוי בזמן ההתחלה מדברי רב האי גאון (הו"ד בספר האשכול הלכות תפילת מנחה וערבית, עמ' 55) שנשאל לענין ציבור שאיחרו להתפלל מנחה בערב שבת, ובאמצע שמונה עשרה נעשה לילה, אם יכולים לגמור ולהתפלל שמונה עשרה ברכות או שיתפללו שבע ברכות כיון שכבר שבת. והשיב שישלימו את תפילת שמונה עשרה. ואם כן קל וחומר בחול שיכולים לגמור את תפילתם אע"פ שכבר עבר זמן מנחה. ועיין בבית יעקב (לורבערבוים, שו"ת, סי' קמ ד"ה והנלע"ד, הו"ד במחצית השקל סי' ו סק"ו) שהביא בשם האר"י ז"ל שמי שהתחיל להתפלל בציבור כל מה שמתפלל לאחר מכן בבית הכנסת אפילו ביחידות היא תפילה רצויה. והביא המחצית השקל הוכחה לכך מהתוספות בברכות הנ"ל שמוכח משם שהכל הולך אחר ההתחלה. **קכד. ועיין** עוד ברמב"ן שם שכתב שבין הערביים מתחלק לשני חלקים, חלק אחד קרוי בוקר וחלק אחד קרוי ערב ושניהם קרויים מנחה, שכן מצינו לשון מנחה בבוקר שנאמר (מלכים ב' ג כ) 'ויהי בבקר כעלות המנחה', ולשון מנחה בערב שנאמר (עזרא ט ד) 'עד למנחת הערב', ומבאר, שמנחת הבוקר הכוונה על תחילת זמן מנחה והיינו שעת מנחה גדולה, ומנחת הערב היינו שעת מנחה קטנה. ועיין בלחם שמים (ד"ה תפלת הערב) מה שתמה על דבריו. **קכה. וכן** כתב בוהיה ברכה (ד"ה וכ"ל) שזמן מנוחת השמש קרוי מנחה, והוסיף שמיד אחר חצות שניכר שהשמש נוטה לשקוע קרוי מנחה גדולה ובתשע ומחצה שחום השמש נתקרר הרבה קרוי מנחה קטנה, והביא ראיה לפירוש זה שהזמן קרוי מנחה, שהרי לשיטת רבי יהודה מתפללים מנחה עד 'פלג המנחה', והיינו עד חצי זמן מנחה כמבואר בגמרא להלן (ע"ב), שזמן מנחה קטנה הוא

וכן כתב **הרמ"ע מפאנו** (שו"ת, סי' כב ד"ה פירשנו), והוסיף לבאר שהחמה עצמה שהיא קבועה בגלגל כשהיא מגיעה לנקודת המערב, היא נוטה להשתחוות לקונה, והיא עצמה קרבן מנחה לקונה, והיא דוגמא לנו להקריב את עצמינו ואת נפשנו לשמים.

והגר"א (שנות אליהו ד"ה עד הערב, אמרי נועם ד"ה תפלת) ביאר, שתפילת שחרית ראוי להקדימה ביותר, וכמו שאמרו בגמרא שמצותה עם הנץ החמה, נמצא שזמן תפילתה הוא בזמן שחיטת התמיד ולא בשעת הקרבת המנחה, שהרי מתחילה היו שוחטים את התמיד ולאחר מכן הקריבו את המנחה, ואילו תפילת מנחה ראוי לאחר אותה, כמו שאמרו להלן (כט:) שמצוה להתפלל עם דמדומי חמה ולמדו זאת מהפסוק (תהלים עב ה) 'ייראוך וגו' ולפני ירח', ונמצא שמתפללים אותה בזמן הקרבת המנחה ולא בזמן שחיטת התמיד, ומטעם זה נקראת תפילת 'מנחה'.

ובוהיה ברכה (ד"ה תפלת המנחה) ביאר, שמנחת הערב היא יותר מקובלת, שנאמר (תהלים קמא ב) 'תכון תפלתי קטורת לפניך משאת כפי מנחת ערב', ולכן נקראת תפילה זו מנחה.

עוד ביאר (ד"ה ונ"ל) על פי שיטת הרמב"ם (תפלה פ"א ה"א) שתפילה אחת ביום חיובה מן התורה, ולפי זה בתפילה ראשונה שמתפלל בשחרית יצא ידי חובתו מן התורה, ומטעם זה קראו לתפילה השניה 'מנחה' שהוא לשון דורון ומתנה, שנותנים תפילה זו כמתנה להקב"ה שהיא יותר מהעבודה שחייבים בה[קכו].

אם זמן תפילת מנחה הוא עד שקיעת החמה או עד צאת הכוכבים

עד הערב. הראשונים נחלקו מה הכוונה 'עד הערב'. יש שפירשו[קכז] שהכוונה עד צאת הכוכבים, ועל פי זה פסקו שאפשר להתפלל מנחה לאחר שקיעת החמה עד צאת הכוכבים[קכח]. **והמהרי"ק** (שו"ת, סי' קעג ד"ה ואע"כ) הסובר כשיטה זו ביאר לפי זה שלשון 'עד הערב' הכוונה עד הלילה ממש, וכמו שמצאנו בכתוב (שמות יב יח) 'בערב תאכלו מצות' שהכוונה על שעת לילה ממש[קכט].

ויש שפירשו[קל] ש'עד הערב' הכוונה עד שקיעת החמה ולא לאחר מכן[קלא]. ולשיטה זו ביאר **בשדה יהושע** (על הירושלמי פ"ד ה"א, ד"ה ועד הערב) שכוונת התנא 'עד הערב' היינו עד הערב השמש ושקיעתו[קלב].

ההוכחה מזמן הקרבת התמיד

ותלמידי רבינו יונה (ד"ה תפלת) הוכיחו כשיטתם שכוונת התנא היא עד שקיעת החמה ולא עד צאת הכוכבים, שהרי תפילת מנחה נתקנה כנגד תמיד של בין הערביים, ובזבחים (נו.) מבואר שמשקיעת החמה ואילך אינו זמן זריקת דם התמיד, והרי עיקר הקרבת התמיד הוא זריקת הדם, וכיון שזמן זריקת הדם הוא רק עד שקיעת החמה אם כן גם זמן תפילת מנחה הוא רק עד זמן זה.

אמנם המהרי"ק (שו"ת, סי' קעג ד"ה ואע"כ) הביא ראיה שזמן הקרבת התמיד היה עד צאת הכוכבים, שהרי שנינו במשנה שזמן תפילת מוסף הוא כל היום, ופירשו בגמרא (להלן ע"ב) שהטעם הוא משום שתפילת מוסף היא כנגד קרבן מוסף וקרבן מוסף היה קרב כל היום, והרי כל היום הכוונה עד צאת הכוכבים, כמו שאמרו במגילה (כ:) שעד צאת הכוכבים יום הוא, ומוכרח מזה שגם קרבן תמיד של בין הערביים זמנו עד צאת הכוכבים, שאם היה קרב רק עד שקיעת החמה לא היה אפשר להקריב קרבן מוסף לאחר שקיעת החמה עד צאת הכוכבים שהרי אין שום קרבן קרב לאחר תמיד של בין הערביים[קלג].

ומה שהוכיחו תלמידי רבינו יונה מהאמור בזבחים שזריקת דם התמיד היה רק עד שקיעת החמה, כתבו **האחרונים** ליישב בכמה אופנים:

א. בשאגת אריה (שו"ת, סי' יז) הוכיח מכמה מקומות שדם התמיד נפסל רק משעת צאת הכוכבים ולא קודם לכן, ומה שאמרו בזבחים שהוא נפסל משקיעת החמה הכוונה לסוף השקיעה דהיינו צאת הכוכבים. וכבר פירש כן **הראבי"ה** (ח"ג הלכות תענית סי' תתנח) שהכוונה ששקעה החמה לגמרי והיינו בצאת הכוכבים[קלד].

ב. הפני יהושע (להלן ע"ב ד"ה מ"ט) תירץ, שאע"פ שדם התמיד נפסל בשעת השקיעה, מכל מקום כשאמרו חכמים שתפילת המנחה עד הערב משום שקרבן התמיד קרב עד הערב, כוונתם לכל מה ששייך להקרבת התמיד, אף נסכי התמיד, והם היו כשרים להקרבה עד צאת הכוכבים, ולכך זמן תפילת המנחה הוא עד צאת הכוכבים.

ג. הזרע יעקב (ד"ה תפילת) תירץ, שהדם אכן נפסל בשקיעה אך את הבשר יכלו להקטיר עד צאת הכוכבים, ותפילת מנחה נתקנה נגד זמן הקרבת התמיד ולא כנגד הזמן של זריקת דמו[קלה].

ד. יש **אחרונים**[קלו] שכתבו שדין זה תלוי במחלוקת שנחלקו להלן (ע"ב) אם תפילות אבות תיקנום או כנגד תמידים תיקנום, לדברי הסובר שכנגד תמידים תיקנום אכן צריך להתפלל עד השקיעה כזמן הקרבת התמיד, אבל לדברי הסובר שהאבות תיקנום אפשר להתפלל עד צאת הכוכבים, אע"פ שגם לשיטתו הסמיכום חכמים על הקרבנות [כמבואר בגמרא להלן (שם)][קלז].

ה. במוצל מאש (שו"ת, ח"ג סי' א ד"ה אבל) תירץ, שמה שאסור להקריב את התמיד לאחר השקיעה הוא רק הרחקה מדרבנן, ולענין תפילה העמידוהו על דין תורה שזמן התמיד הוא עד צאת הכוכבים.

ביאור שיטת רש"י והרמב"ם בדין זה

רש"י (ד"ה עד הערב) פירש על מה ששנינו 'תפילת המנחה עד הערב' שהכוונה 'עד חשכה'. וביארו כמה **אחרונים**[קלח] שכוונתו עד צאת הכוכבים[קלט]. אמנם **התפארת ישראל** (הלכתא גבירתא, מ"א) פירש שכוונת רש"י עד שקיעת החמה[קמ].

והרמב"ם (תפלה פ"ג ה"ד) כתב 'זמן תפלת מנחה קטנה וכו', ויש לו להתפלל אותה עד שתשקע החמה', וכן כתב בפירוש המשניות (מ"א) 'עד שקיעת השמש'[קמא]. ויש שפירשו[קמב] שכוונת הרמב"ם כמו שפירשו תלמידי רבינו יונה שזמן מנחה הוא רק עד השקיעה. אמנם **הערך השולחן** (טייב, או"ח בהוספות ותיקונים בסוף הספר סי' רלג דין א) כתב שכוונת הרמב"ם היא על סוף השקיעה והיינו עד צאת הכוכבים[קמג].

ובשו"ת מן השמים (סי' נד) נשאל על דבר זה. והשיב על פי הפסוק (מלכים א' ג כו) 'גם לי גם לך לא יהיה גזורו', והיינו שלא כדברי הסובר שהזמן הוא עד השקיעה ולא כדברי הסובר שהזמן הוא עד צאת הכוכבים, אלא 'גזורו' והיינו שהזמן הוא עד חצי מבין השמשות.

מתשע שעות ומחצה עד הערב, ופלג הוא חצי מזמן זה, ואילו היה נקרא 'מנחה' על שם התפילה יש לתמוה היאך קורא אותו רבי יהודה 'פלג המנחה', והרי לשיטתו שאפשר להתפלל רק עד פלג המנחה רק עד אז קרוי מנחה, ואם כן אינו 'פלג המנחה' אלא 'סוף זמן המנחה', אלא מוכח שהזמן עצמו קרוי מנחה ולא משום התפילה ואם כן אף לרבי יהודה שזמן התפילה מסתיים קודם אף על פי כן נקרא 'מנחה' עד הערב. ועיין שם שמיישב על פי זה מה שתמה התוספות יום טוב (מ"א ד"ה תפלת המנחה) על לשון הרע"ב (שם ד"ה עד פלג). ועיין בזה בילקוט ביאורים להלן (ע"ב בענין 'אם זמן פלג המנחה הוא לפי שקיעת החמה או צאת הכוכבים'). **קכו. ועיין** שם (ד"ה תפלת המנחה) שכתב ביאור נוסף מדוע נקראת תפילת מנחה על פי דברי האר"י ז"ל. **קכז. ראב"י** אב"ד (שו"ת, סי' לו) בשם רבו הר"י ברצלוני, שבלי הלקט (ענין תפילה סי' מח ד"ה מה) בשם הראב"ד (תשובות ופסקים סי' קלד), ארחות חיים (דיני תפלת מנחה אות א), המנהיג (דיני תפילה, תפלת המנחה), האשכול (אלבק, ליקוטים מהלכות תפילה מ. ד"ה מאן), שלטי הגבורים על המרדכי (אות ב) בשם איכא מרבנן קשישאי, וכן משמע בהגהות מיימוניות (תפלה פ"ג ה"ז אות ח) ובראבי"ה (ח"ג הלכות אבל סי' תתמא). **קכח. אמנם** בראב"י אב"ד הוסיף בשם י"א שמכל מקום מצוה להתפלל סמוך לשקיעת החמה, ומפרשים שזו כוונת הגמרא (להלן כט: שבת קיח:) שמצוה להתפלל עם דמדומי חמה, והיינו שיתפלל סמוך לשקיעה. ובלחם יהודה (עייא"ש, תפילה פ"ג ה"ד ד"ה והנה) הוכיח ששיטת התרומת הדשן (שו"ת, סי' א) היא שאפשר להתפלל עד צאת הכוכבים, שהרי כתב שזמן פלג המנחה שהוא סוף זמן מנחה לרבי יהודה הוא שעה ורביע קודם צאת הכוכבים, ומשמע מזה שלתנא קמא זמן תפילת המנחה הוא עד צאת הכוכבים, וכן הוכיח במוצל מאש (אלפאנדרי, שו"ת, ח"ג סי' א ד"ה והנה) מדברי הרמב"ן בתורת האדם (שער האבל ענין אבלות ישנה ד"ה ולפי) שכתב שפלג המנחה הוא קרוב לשקיעת החמה, ומשמע שמה שאמרו בגמרא להלן (ע"ב) שפלג המנחה הוא באחד עשר שעות פחות רביע הכוונה לשעה ורבע קודם צאת הכוכבים. וכן משמע מדברי הרשב"א שכתב (לעיל ג. ד"ה והקשו) שזמן פלג המנחה הוא שתות מיל קודם השקיעה, וממילא מה שאמרו שהוא שעה ורביע קודם הערב הכוונה לצאת הכוכבים. וראה עוד בענין זה בילקוט ביאורים להלן (ע"ב) על דברי הגמרא הנ"ל. **קכט. שהרי** צריך לאכול מצה לאחר שתחשך דווקא כמו שכתבו התוספות בפסחים (קט: ד"ה עד). **קל. תלמידי** רבינו יונה (ד"ה תפלת המנחה), ראב"י אב"ד (שו"ת, סי' לו) וחולק על רבו הנ"ל בהערה, תשובת רב נסים גאון שהובאה במהר"ם אלשקר (שו"ת, סי' נו), שיטת ריב"ב (ד"ה עד), ושלטי הגבורים על המרדכי (אות ב). **קלא. וכמו** כן זמן תפילת ערבית לחכמים מתחיל לשיטתו משעת השקיעה, כן מבואר בדברי תלמידי רבינו יונה לעיל (ב. ד"ה אלא). וכמו שאמרו להלן (ס.) לשיטת רבי יהודה שאפשר להתפלל מעריב מבעוד יום משעת פלג המנחה. וכן דקדק המרדכי (סי' ג ד"ה הגהה) מדברי רב האי גאון שאפשר להתפלל מעריב לשיטת חכמים משקיעת החמה אע"פ שלא נראו הכוכבים. **קלב. ובאורחות** חיים מצאנו לכאורה סתירה בנידון זה, שבמקום אחד (תפילה אות לה) כתב שזמן תפילת מנחה הוא עד השקיעה, ובמקום אחר (הלכות תפלת מנחה אות א) כתב שהזמן הוא עד צאת הכוכבים. וצ"ע. **קלג. אמנם** עיין בפרי מגדים (סי' קח אשל אברהם סק"ו) שדן בענין זמן תפילת מוסף אם היא עד שקיעת החמה או עד צאת הכוכבים, וכתב שלכאורה תלוי במחלוקת הראשונים לגבי תפילת מנחה, ולהסוברים שזמן מנחה הוא עד רק עד השקיעה אפשר שזמן מוסף הוא גם כן עד השקיעה [ולא כהמהרי"ק שנקט בפשיטות שזמן הקרבת מוסף הוא עד צאת הכוכבים]. **קלד. אמנם** התוספות בזבחים (נו. ד"ה מנין) פירשו כתלמידי רבינו יונה שכוונת הגמרא שם לתחילת השקיעה, וכתבו שלפי זה מובן מדוע הוצרכו בגמרא שם לימוד מיוחד מפסוק שהדם נפסל בשקיעה ואין למדים זאת ממה שנאמר לענין כל הקרבנות 'ביום צוותו' (ויקרא ז לח) שאין מקריבים בלילה, משום שמהפסוק ההוא למדים שיפסל רק משעת צאת הכוכבים שהרי עד אז הוא יום ולכך צריך פסוק מיוחד שהדם נפסל בשקיעה אפילו שהוא עדיין יום. ולשיטתם זמן מנחה הוא רק עד השקיעה. **קלה. ועיין** שם שהוכיח מדברי הירושלמי (שבת פ"א ה"ב) שמה ששנינו עד הערב היינו עד צאת הכוכבים. ובשלום ירושלים דחה את ראייתו (הו"ד בהערה להלן בסמוך). **קלו. ראש** יוסף (ד"ה תפלת המנחה), שלום ירושלים (על הירושלמי ה"א, ד"ה תפלת מנחה), ומוצל מאש (שו"ת, ח"ג סי' א ד"ה אבל). **קלז. וראה** בשלום ירושלים (שם) שעל פי יסוד זה דחה את ראיית הזרע יעקב (הו"ד בהערה לעיל בסמוך) מהירושלמי שאפשר להתפלל עד צאת הכוכבים, שדברי הירושלמי הם למאן דאמר שתפילות אבות תיקנום, ולשיטתו אכן אפשר להתפלל עד צאת הכוכבים כיון שהתפילה לא נתקנה כנגד התמיד, אבל למאן דאמר שכנגד תמידין תיקנום זמן התפילה הוא רק עד השקיעה כמו שכתבו תלמידי רבינו יונה. **קלח. שאגת** אריה (שו"ת, סי' יז בסוף הסימן ד"ה כ"ג דעת רש"י), זרע יעקב (גינצבורג, ד"ה תפילת), מוצל מאש (שו"ת, ח"ג סי' א ד"ה והנה), ערך השולחן (טייב, או"ח בהוספות ותיקונים בסוף הספר סי' רלג דין א), עמודי אש (אייזנשטיין, שו"ת, סי' ג קונטרס בית תפילה אות לג). **קלט. וכן** משמע מהשלטי הגבורים (על המרדכי, אות ב) שהביא שיש מפרשים שכוונת התנא 'עד הערב' הוא עד שתחשך, וכתב שמדבריהם משמע שאפשר להתפלל עד צאת הכוכבים, ולדבריו משמע גם מרש"י שכתב 'עד שתחשך' שהוא עד צאת הכוכבים. **קמ. וכבר** העיר עליו בעמודי אש (שו"ת, סי' ג קונטרס בית תפילה אות יג) שלכאורה 'עד חשיכה' היינו עד צאת הכוכבים. **קמא. כן** הוא בתרגום הנדפס מחדש. והנוסח בדפוס וילנא הוא 'ביאת השמש' [ולכאורה כוונה אחת היא]. **קמב. ערך** השולחן (שם) בשם המנחת כהן, מוצל מאש (שם ד"ה אבל), ולחם יהודה (עייא"ש, תפילה פ"ג ה"ד ד"ה והנה). **קמג. וכן** מצינו בהגהות מיימוניות (תפלה פ"ג ה"ז אות ח)

והטור (או"ח סי' רלג) **והשולחן ערוך** (שם ס"א) כתבו שזמן תפילת מנחה לרבנן הוא 'עד הלילה'. **והרמ"א** (שם) כתב ש'עד הלילה' היינו עד צאת הכוכבים[קמד].

הטעם שמותר להתפלל מנחה עד צאת הכוכבים

ולשיטת הסוברים ש'עד הערב' היינו עד צאת הכוכבים תמה המהר"ם שיק (שו"ת, או"ח סי' לא ד"ה אמנם) הרי משקיעת החמה עד צאת הכוכבים הוא ספק יום ספק לילה, ואם כן איך אפשר להתפלל מנחה בשעה זו[קמה].

ויישב, שמלכתחילה קבעו חכמים שזמן מנחה הוא אף בבין השמשות אע"פ שהוא ספק יום ספק לילה, ולכך שנינו במשנה שזמן מנחה הוא עד הערב והיינו עד צאת הכוכבים[קמו].

אם לרבי יהודה יכול להתפלל לאחר פלג המנחה

רבי יהודה אומר עד פלג המנחה. המאירי (ד"ה ור' יהודה, השני) כתב, שגם לשיטת רבי יהודה אם לא התפלל מנחה קודם פלג המנחה, מתפלל עד שקיעת החמה, אלא שאין זו תפילה בעונתה[קמז]. אמנם לאחר שקיעת החמה שוב אינו יכול להתפלל אלא בתורת תשלומין.

ביאור דברי התנא 'אין לה קבע'

תפלת הערב אין לה קבע. פירש רש"י (ד"ה אין) שזמנה כל הלילה, ובגמרא פירשו למה שנה התנא בלשון 'אין לה קבע'.

והנה בגמרא (להלן כז:) הקשו שאם כוונת התנא היא שזמנה כל הלילה היה ראוי לשנות 'כל הלילה' ולא 'אין לה קבע', ופירשו שהתנא משמיענו שתפילת ערבית רשות.

ודקדקו האחרונים[קמח] מדברי רש"י כאן, שבודאי גם למסקנא כוונת התנא היא שזמנה כל הלילה, אלא ששינה לשונו ואמר 'אין לה קבע' ולא 'כל הלילה' כדי להשמיענו גם זאת שתפילת ערבית רשות. וכן פירשו **תלמידי רבינו יונה** (שם ד"ה מאי) והוכיחו כן מברייתא להלן (ע"ב)[קמט]. **והרשב"ץ** (להלן כח: ד"ה וקמ"ל) היה גורס כן בדברי הרי"ף[קנ]. וביאר, שבהכרח כוונת התנא גם להשמיענו שזמנה כל הלילה ולא רק שהיא רשות, שאם לא כן היה צריך לומר 'תפילת הערב רשות', ולא 'אין לה קבע'.

וכן פירש הרמב"ם בפירוש המשניות (מ"א) שהתנא משמיענו את שני הדינים, וביאר שהכוונה אין לה קבע היא שאינה חובה, ומטעם זה לא הקפידו על תחילת זמנה וסופה, ואפשר להתפלל אותה עד שתעלה השמש.

והגר"א (שנות אליהו, ד"ה אין) ביאר, שכוונת התנא 'אין לה קבע' היא שאין לתפילת ערבית זמן קבוע בפני עצמו, אלא שזמנה הוא בזמן שאי אפשר להתפלל שאר תפילות, ולכן לשיטת חכמים שמתפללים מנחה עד הערב, זמן מעריב הוא מן הערב, ולרבי יהודה שזמן מנחה הוא עד פלג המנחה, זמן מעריב הוא מפלג המנחה ואילך[קנא].

סוף זמן תפילת ערבית

כתב הרמב"ם (תפילה פ"ג ה"ו) שזמן תפילת ערבית הוא עד שיעלה עמוד השחר[קנב].

ובמשנה ברורה (סי' רלה ס"ק לד) ביאר שטעמו הוא משום שמכיון שעלה עמוד השחר יום הוא. **ובשער הציון** (שם ס"ק מא) הוסיף שמכיון שתפילת ערבית נתקנה כנגד הקרבת אברים, וזמן הקרבתם הוא רק עד עלות השחר כמו ששנינו לעיל (ב.), אם כן גם זמן התפילה הוא עד עלות השחר[קנג].

אמנם הרמב"ם בפירוש המשניות (מ"א) כתב שאפשר להתפלל ערבית עד שתעלה השמש[קנד].

וכן כתב **הראב"ד בהשגות על בעל המאור** (לעיל ב: ד"ה אמר אברהם חלק), שמי שלא התפלל ערבית קודם עלות השחר יכול להתפלל לאחר מכן עד הנץ החמה[קנה].

הרי זמן קרבן מוסף הוא בשש שעות ולא כל היום

ושל מוספים כל היום. הקשו **התוספות** (ד"ה ושל), שמדברי הגמרא בפסחים (נח.) מבואר שזמן קרבן מוסף בשש שעות, והרי כאן שנינו שמתפללים מוסף כל היום ומשמע שזמן הקרבת המוסף היה כל היום. והוסיפו, שאין לפרש שכוונת הגמרא שם לכתחילה, אבל בדיעבד יכול להקריב כל היום, שהרי ביומא (ע.)[קנו] משמע שקרבן מוסף היה נשחט ונקטר עם התמיד[קנז].

וביארו כמה **אחרונים**[קנח] את קושייתם, שאין לפרש שהזמן של שש שעות הוא לכתחילה, שהרי לכתחילה היו מקריבים אותו עם התמיד של שחר, ובהכרח שמה שאמרו שש שעות הוא לענין דיעבד שאפשר לאחרו עד שש שעות ולא יותר[קנט], ואיך שנינו כאן שזמן המוספין כל היום.

ותירצו התוספות, ששם מדובר בשבת. וביאר **המגן אברהם** (סי' רפו סק"ג)[קס] שכוונתם, שבדיעבד זמן הקרבת המוסף הוא כל היום כמו ששנינו כאן, וזמן זה של בדיעבד הוא בין במוסף של חול [כגון ברגלים או בראש חודש שיש בהם קרבן מוסף] ובין במוסף של שבת, אבל בזמן הקרבתו לכתחילה יש חילוק בין יום חול שיש בו קרבן מוסף ליום שבת, שביום חול זמן הקרבתו לכתחילה הוא עם התמיד כמו שאמרו ביומא, ומה שאמרו בפסחים שמקריבים מוסף בשש שעות היינו בשבת שאז היו מאחרים לכתחילה להקריבו בשש שעות משום שבשבת נאמר (במדבר כח ט) 'וביום השבת', ולשון 'ביום' משמע איחור[קסא]. **והמהרש"א** (בתוס' שם) ביאר שהחילוק בין שבת לחול הוא משום שבשבת אין מקריבים נדרים ונדבות כמבואר במסכת פסחים (נח:)[קסב].

אם אפשר להתפלל תפילת מוסף מיד בבוקר

שם. כתבו **הראשונים**[קסג], שאפשר להתפלל תפילת מוסף מיד בבוקר, שהרי היה אפשר להקריב קרבן מוסף מיד לאחר התמיד. אמנם כתבו שצריך להתפלל אותה לאחר תפילת שחרית, שהרי היו מקריבים קרבן מוסף לאחר קרבן התמיד[קסד].

והביאו התוספות (ד"ה תפלת) ראיה לכך ממה שאמרו בעבודה זרה (ד:) שלא יתפלל אדם תפילת מוסף בראש השנה בשלש שעות הראשונות ביחיד, ומשמע שבשאר ימות השנה יכול להתפלל בשעות אלו[קסה].

והרא"ש (סי' ח, תוספות הרא"ש ד"ה תפלת) הביא עוד ראיה לכך ממה שאמרו ביומא (לד.) שהנסכים קודמים למוספין, ודרשו זאת מן המקרא, והרי נסכים נאמר בהם 'בבוקר', שנאמר (במדבר כח ח) 'כמנחת הבוקר וכנסכו', ואם היה אסור להקריב קרבן מוסף בבוקר לא יתכן שיקריב מוסף לפני נסכים, וממה שהוצרכו למעט מן הפסוק שלא יקריב קרבן מוסף לפני הנסכים מוכרח שאפשר להקריב קרבן מוסף בבוקר מיד.

שכתבו שזמן מנחה הוא עד שקיעת החמה והוא שעת צאת הכוכבים, וכוונתם על סוף השקיעה שהיא שעת צאת הכוכבים. **קמד. ובדרכי** משה (הארוך, שם אות א) הביא שהמהרי"ל בשעת הדחק היה מתפלל מנחה סמוך לצאת הכוכבים, ואמר שאע"פ שנראה בעיר שהוא לילה מכל מקום עדיין יום הוא, וכמו שאמר רבי יוסי (שבת קיח:) שיהיה חלקי ממכניסי שבת בטבריא, ופירש רש"י (שם ד"ה ממכניסי) שהיא עמוקה ומחשכת מבעוד יום, ומכניסים את השבת מבעוד יום משום שהם סבורים שכבר לילה. אמנם בפרי מגדים (שם אשל אברהם סק"ו) כתב שגם להרמ"א לא יתפלל עד צאת הכוכבים ממש רק מעט קודם. ובמשנה ברורה (שם ס"ק יד) פסק שלכתחילה ראוי לחוש לשיטת המחמירים להתפלל לפני השקיעה. **קמה. עיין** שם שכתב שהיה אפשר לפרש שהוא משום שמעמידים את הזמן על חזקתו וכל רגע אומרים שעדיין יום הוא, ודחה סברא זו. עוד כתב שהיה אפשר לומר שכיון שתפילות דרבנן לכך אפשר להתפלל בבין השמשות שהוא ספק יום, כיון שספק דרבנן לקולא, וגם סברא זו דחה שם. **קמו. ועיין** בבד קודש (סי' י) מה שהאריך לבאר בטעם שמתפללים מנחה לאחר השקיעה אע"פ שהוא ספק לילה. **קמז. וכעין** מה שכתבו הראשונים (הו"ד לעיל) לענין תפילת שחרית לרבי יהודה שאע"פ שזמנה עד ארבע שעות, מכל מקום יכול להתפלל עד חצות, אלא שמקבל רק שכר תפילה ולא שכר תפילה בזמנה. **קמח. מהריט"ץ** (שו"ת הישנות, סי' ע ד"ה והנראה, בפירוש הראשון), מעשה רוקח (תפילה פ"ג ה"ו), ויד דוד (כרס"י שם). **קמט. והובאו** דבריהם בילקוט ביאורים (שם). וכן כתב הרשב"א (שו"ת, ח"א סי' רסט). **קנ. שהביא** בשם הרי"ף 'וקמ"ל נמי דאיתיה כולי ליליא'. **קנא. ומשום** כך אמרו להלן (כז.) על רב שהיה מתפלל מעריב של שבת בערב שבת לאחר פלג המנחה, משום שסובר כרבי יהודה, ולכאורה הרי במשנתנו לא נחלקו רבי יהודה וחכמים בזמן תפילת מעריב רק בזמן מנחה, ולדברי הגר"א שזמן מעריב תלוי בגמר זמן המנחה מיושב משום שמחלוקת רבי יהודה וחכמים לענין תפילת המנחה שייכת אף לענין תפילת מעריב. אמנם יש לתמוה על פירוש הגר"א מדברי הגמרא להלן (כז:) שהקשו שאם כוונת התנא היא רק לומר שזמן מעריב הוא כל הלילה היה צריך לומר 'תפילת הערב כל הלילה', ולדברי הגר"א הרי משמיענו התנא שתחילת זמנה הוא מזמן שאי אפשר להתפלל מנחה. וראה מה שנתבאר בזה בילקוט ביאורים להלן (שם). **קנב. וכן** כתבו האבודרהם (תפילת ערבית ד"ה ירצו) והכל בו (סי' יא ד"ה תפלת המנחה). **קנג. אמנם** באליה רבה (סי' קח סק"ד) כתב, שאע"פ שמעיקר הדין אפשר להתפלל כל הלילה, מכל מקום מתקנת חכמים צריך להתפלל קודם חצות. ובפרי מגדים (שם משבצות זהב סק"ג ד"ה נסתפקתי) תמה על דבריו והובאו דבריו להלן על דברי הגמרא. **קנד. ומשמע** מזה שמתפללים עד הנץ החמה. וכבר העיר על כך בראש יוסף להלן (כז: ד"ה ושל ערב) שזה סותר את מה שכתב הרמב"ם בחיבורו. וכתב הראש יוסף שצריך לומר שבחיבורו חזר מדבריו בפירוש המשניות. **קנה. עיין** שם שהאריך בענין מי שלא קרא קריאת שמע של ערבית קודם עלות השחר, אם יוצא ידי חובתו אם יקרא לאחר מכן עד הנץ החמה [עיין בגמרא לעיל (ח.) ובילקוט ביאורים (שם)], אבל לענין תפילת ערבית מבואר בתוך דבריו שם שאם לא הספיק להתפלל קודם עלות השחר יתפלל עד הנץ החמה. **קנו. לשון** התוספות הוא 'הרי בתמורה משמע' וכו', אמנם המגן אברהם (סי' רפו סק"ג) והפני יהושע (בתוס' שם) כתבו שהוא טעות סופר וצריך לומר ביומא. **קנז. כך** היא שיטת רבי עקיבא שם, ולמד זאת ממה שנאמר במוספי הרגלים (במדבר כח כג) 'מלבד עולת הבוקר'. והרמב"ם (עבודת יום הכפורים פ"ד ה"א) פסק כמותו. מגן אברהם (שם). אמנם עיין ברא"ש (יומא, סדר עבודת יום הכפורים ד"ה מאתמול) ובמחצית השקל (במגן אברהם שם ד"ה דקיימא לן) מה שכתבו בזה. **קנח. מהרש"ל**, פני יהושע (בתוס' שם), ומגן אברהם (שם). **קנט. שהזמן** של 'עם התמיד' קודם לשש שעות, שהרי התמיד היה קרב רק עד ארבע שעות. מגן אברהם (שם). **קס. וכדבריו** מבואר בפני יהושע (בתוס' שם). **קסא. כמבואר** ברש"י (יומא לד. ד"ה ביום). ועיין בצל"ח (בתוס' שם, בא"ד ומה) שתמה על על מה שפירשו המגן אברהם והפני יהושע שבשבת מאחרים את המוסף משום שנאמר בו 'ביום', שגם במוספי הרגלים נאמר (ויקרא כג לז) 'דבר יום ביומו', וכתב רש"י בפסחים (נח. ד"ה ר') שמשום כך היו מאחרים קרבן מוסף שביום משמע איחור. ומשום קושיא זו ביאר הצל"ח קושיית התוספות ותירוצם באופן אחר. ועיין במקדש דוד (סי' ט סק"ג ד"ה וזה) מה שתירץ על קושיית התוספות. **קסב. במגן** אברהם (שם) כתב שדברי מהרש"א צ"ע. ועיין גם בפני יהושע (להלן כח. ד"ה ושל) שהאריך לתמוה על דברי המהרש"א. **קסג. תוספות** (ד"ה תפלת), תלמידי רבינו יונה (ד"ה תפלת המנחה), רא"ש (סי' ח, תוספות הרא"ש ד"ה תפילת), ומאירי (ד"ה נחלקו). **קסד. וראה** להלן בסמוך מה הדין בדיעבד אם התפלל מוסף קודם שחרית. **קסה. במעדני** יום טוב (על הרא"ש, סי' ח אות ו), בארץ החיים, ובחתם סופר (בתוס' שם), העירו מדוע הוצרכו התוספות להוכיח מיחיד בשאר ימות השנה, הרי אפילו בראש השנה משמע שרק היחיד לא יתפלל בשעות אלו אבל ציבור מתפללים. ובארץ החיים כתב שמלשון הרא"ש (סי' ח אות ו) משמע

ובפני יהושע (בתוס' שם) תמה מדוע הוצרכו התוספות להביא ראיה שאפשר להתפלל מוסף משעת הבוקר, והרי כיון שמצותה ביום היא כשירה כל היום וכמו שאר דברים שמצותם ביום ששנינו במגילה (כ:) שהם כשרים כל היום, ובפירוש שנה התנא שם 'מוספין' בין הדברים שמצותם ביום. ותירץ בשני אופנים:

א. שמכיון שבשאר קרבנות נאמר 'בבוקר' ובקרבן מוסף נאמר 'ביום', היינו טועים לומר שעיקר זמן מוסף אינו בבוקר מיד.

ב. כיון שהיו רגילים להקריב את קרבן המוסף לאחר שלש או ארבע שעות, שהרי לפני הקרבתו היו צריכים לעשות כמה עבודות, שחיטת התמיד והקרבתו וקטורת והדלקת הנרות ומנחה וחביתין, לכן היה צד לומר שזמן תפילת מוסף מתחיל רק משעה זו, משום כך הוצרכו להוכיח שזמנה מתחיל מיד בבוקר. **ובדברי דוד** (בתוס' שם) כתב, שהתוספות בקושייתם היו סוברים שזמן תפילת מוסף מתחיל לאחר שנגמר זמן התמיד, והיינו משש שעות[קסו].

אם ראוי להקדים ולהתפלל מוסף מיד בבוקר

כתב הטור (או"ח סי' רפו) שמכיון שזמן תפילת מוסף מתחיל מיד בבוקר, ראוי להקדים ולהתפלל אותה בשבת מיד לאחר תפילת שחרית. וכן משמע מלשון המחבר בשולחן ערוך שכתב (שם ס"א) 'זמן תפילת מוסף מיד אחר תפילת השחר'.

וכתב בלבושי שרד (שם סק"א) שאע"פ שאמרו בפסחים (נח.) שבדרך כלל היו מקריבים קרבן מוסף בשש שעות, ופירש רש"י (שם ד"ה ר' ישמעאל) שטעם הדבר הוא משום שבמוסף נאמר (ויקרא כג לז) 'דבר יום ביומו', ו'ביום' משמע באיחור כמבואר ביומא (לד.) ש'ביום' משמע לאחר ו'בבוקר' משמע להקדים, מכל מקום זה רק למצוה מן המובחר אבל אין איסור להקדים, ולכן אפשר לכתחילה להתפלל מוסף מיד אחר שחרית[קסז].

אם התפלל מוסף לפני שחרית יצא

וכתבו הראשונים[קסח], שאע"פ שצריך להתפלל מוסף לאחר תפילת שחרית, אם התפלל מוסף קודם שחרית יצא בדיעבד[קסט]. והוכיחו כן ממה שאמרו בתוספתא (פ"ג ה"ג) שאם התפלל תפילת מוסף בין לאחר שהקריבו קרבן תמיד של שחר ובין קודם שהקריבו תמיד של שחר, יצא, והרי התפילות נתקנו כנגד הקרבנות, ואם כן הוא הדין שאם התפלל מוסף קודם תפילת שחרית שנתקנה כנגד תמיד של שחר, יצא[קע].

מדוע שנה התנא זמני תפילת מנחה ומעריב לפני זמן תפילת מוסף

שם. הקשו התוספות (ד"ה תפלת) מדוע שנה התנא זמן תפילת מנחה לפני ששנה זמן תפילת מוסף, והרי זמנה של תפילת מוסף קודם שכבר יכול להתפלל מן הבוקר, וזמן תפילת מנחה הוא רק משש שעות ומחצה. ותירצו, שתפילת מנחה תדירה מתפילת מוסף שהרי מתפללים אותה כל יום, ולכן הקדימה. **והנה** הגירסא בתוספות שלפנינו בתירוצם היא 'תפילת מנחה וכו' שהיא תדירה בכל יום', וכוונתם שמתפללים אותה בכל יום, מה שאין כן תפילת מוסף שמתפללים אותה רק בשבתות ומועדים וראשי חדשים.

אמנם הצל"ח (ד"ה ומלבד) היה גורס בתוספות 'שהיא תדירה בכל', וכתב שיש לדקדק ממה שלא כתבו 'בכל יום' שכוונתם שתפילת מנחה נוהגת בכל אדם והיינו שנשים חייבות בה, מה שאין כן תפילת מוסף שהנשים פטורות בה[קעא]. ולפי זה ביאר הצל"ח שכוונת תוספות שהתנא הקדים תפילת מנחה לתפילת מוסף משום שני טעמים, האחד שמנחה תדירה והיינו שהיא נוהגת בכל יום, והשני שהיא 'בכל' פירוש שכולם חייבים בה גם הנשים מה שאין כן במוסף שאינו בכל יום ואינו נוהג בנשים[קעב].

והצל"ח (ד"ה ושל מוספין) הקשה על דבריהם, שאכן ראוי מטעם זה להקדים במשנתנו את זמן תפילת מנחה קודם לזמן תפילת מוסף, אבל אין ראוי לשנות זמן תפילת ערבית קודם ששנינו זמן תפילת מוסף, שאע"פ שערבית תדירה[קעג] מכל מקום הרי היא רק רשות, ותפילת מוסף היא חובה. ותירץ, שיתכן שהתנא לא רצה להפסיק בין תפילת מנחה לתפילת ערבית כדי ללמד שאם טעה ולא התפלל תפילת מנחה יכול להשלימה בערבית.

ובחידושי מהר"ם בנעט (ד"ה ובתפלת) כתב שהטעם ששנה התנא זמן מעריב לפני ששנה זמן מוסף הוא כדי לסמוך זמן מעריב לזמן מנחה, ומלמדנו בזה שזמן מנחה ומעריב תלויים זה בזה, והיינו שתחילת זמן מעריב הוא בגמר זמן מנחה[קעד].

אם גורסים את שיטת רבי יהודה במשנה והטעם

(ר' יהודה אומר עד ז' שעות). התוספות להלן (כז. ד"ה תא שמע) כתבו שיש ספרים שגורסים את דברי רבי יהודה במשנה, אבל בכל הספרים הישנים אינו במשנה, והובאו דבריו רק בברייתא להלן (שם). וביארו התוספות, שהטעם שרבי הביא שיטת רבי יהודה לענין זמן שחרית ומנחה, ולא לענין זמן מוסף, הוא משום שהלכה כדבריו לענין זמן שחרית כמבואר בגמרא (שם), וכן לענין מנחה אמרו (שם) שמי שרוצה לנהוג כרבי יהודה יכול[קעה], מה שאין כן לענין תפילת מוסף שהלכה כחכמים שמתפללים כל היום.

והרמ"ע מפאנו (שו"ת, סי' כב) הוכיח עוד שאין הלכה כרבי יהודה, שהרי במגילה (כ:) שנינו סתם משנה שכל היום כשר לתפילת המוספין. ועוד, שהרי טעמו של רבי יהודה הוא משום שסובר שקרבן מוסף קרב רק עד שבע שעות כמבואר בגמרא להלן (ע"ב), והרי בראש השנה (ל:) שנינו שבראשונה היו מקבלים עדות החודש כל היום, ואם היו מגיעים העדים לאחר שבע שעות היו מקריבים קרבן מוסף לאחר מכן. ואע"פ שתיקנו שלא יקבלו רק עד המנחה, היינו רק כדי שלא יתקלקלו הלויים בשיר של מוסף, אבל משום קרבן מוסף עצמו לא היו מתקנים זאת, וממילא בתפילת מוסף שאין את הטעם של התקנה, זמנה כל היום[קעו].

ועל מה שכתבו התוספות שלא שנה התנא דברי רבי יהודה משום שאין הלכה כמותו, הקשה **ביד דוד** (ד"ה רבי) הלא מכיון שנזכרו גם דברי תנא קמא ודברי רבי יהודה הם דברי יחיד, אפשר לשנות גם את דבריו אע"פ שאין הלכה כמותו[קעז].

ובחסד לאברהם (בתוספות יו"ט ד"ה ר"י)[קעח] מיישב, שאילו היה רבי שונה דעת רבי יהודה במשנה זו לענין זמן תפילת מוסף, היינו טועים לומר שהלכה כמותו, משום שלענין שאר הזמנים של תפילת שחרית ומנחה השנויים במשנתנו

שזו ראייתו. ועיין בחתם סופר מה שתירץ על קושיא זו. **קסו. וביאר**, שמשום כך היו התוספות סוברים שזמן מוסף הוא כזמן מנחה ממש, שעיקר זמן מנחה מתחיל בשש שעות אלא שתיקנו להתפלל בשש ומחצה כדי שלא יטעו. אמנם הדברי דוד תמה מאיזה טעם היו התוספות סוברים כן והרי לא נאמר במוסף שזמנה הוא בין הערביים כמו שנאמר בתמיד של בין הערביים. **קסז. וכדברי** הלבושי שרד שמצוה מן המובחר לאחר, מבואר ברמ"א (סי' רפא סק"א) שכתב שנוהגים לאחר התפילה בשבת יותר מבחול, משום שבתמיד של חול נאמר (במדבר כח ד) 'בבוקר', ובשבת נאמר (שם שם ט) 'וביום השבת' שמשמע איחור, וביאר המגן אברהם (שם סק"ג) שאע"פ ש'ביום השבת' נאמר לענין קרבן מוסף, מכל מקום מכיון שנוהגים להתפלל מוסף מיד לאחר שחרית, ראוי לאחר את תפילת שחרית כדי שיתפללו את תפילת מוסף שנאמר בה 'ביום' באיחור. והביאור הלכה (סי' רפו ס"א ד"ה מיד) כתב שאין לדמות זמן תפילת מוסף לזמן הקרבת הקרבן לענין זה, שאין כדאי לאחר תפילת מוסף עד סמוך לחצות, משום שאיחור התפילה מבטל מצות עונג שבת, ועד חצות בודאי שאסור לאחרה שהרי אסור להתענות עד חצות. **קסח. רשב"א** (להלן כח. ד"ה ת"ר), ומאירי (ד"ה נחלקו). **קסט. דברי** הרשב"א הובאו בבית יוסף (או"ח סי' רפו ס"א ד"ה ולאחר), וכן פסק הרמ"א (שם ס"א). והמאירי (ד"ה נחלקו) מוכיח מזה לענין מי שנזכר לאחר תפילת מוסף שטעה בתפילת שחרית וצריך לחזור ולהתפלל, שחוזר ומתפלל שחרית ואין צריך לחזור ולהתפלל תפילת מוסף, אע"פ שנמצא שהתפלל אותה לפני שחרית. **קע. וגם** לענין הקרבת קרבן מוסף אע"פ שאין מקריבים אותו לכתחילה לפני התמיד, מכל מקום הרי אינו מעכב ואם הקריבוהו לפני התמיד כשר כמו שאמרו במנחות (מט:). דברי דוד (בתוס' ד"ה תפלת). **קעא. וביאר** הצל"ח, שבאמת היה ראוי לפטור את הנשים מכל התפילות שהרי תפילה היא מצוה שהזמן גרמא, ואע"פ שחיוב תפילה הוא מדרבנן מכל מקום גם במצוות דרבנן אם הם מצוות שהזמן גרמא נשים פטורות כמו שכתבו התוספות לעיל (כ: ד"ה בתפלה), אלא שחכמים חייבו את הנשים להתפלל משום שרחמים הם כמבואר בגמרא (שם), אך כל זה לענין שלש התפילות הקבועות בכל יום, אבל מתפילת מוסף שאינה בקשת רחמים הנשים פטורות כיון שהיא מצות עשה שהזמן גרמא. ואע"פ שבשבת ויום טוב כל השלשה תפילות הם שבח ולא רחמים, מכל מקום נשים חייבות בהם כיון שהם נתקנו נגד התפילות של חול שהם של רחמים, אבל תפילת מוסף לא נתקנה לכתחילה לרחמים, וכמו שכתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה טעה - השלישי, הו"ד להלן) טעם זה לענין שלא מועילה תפילת תשלומין לתפילת מוסף. וכדברי הצל"ח שנשים פטורות ממוסף כתב גם רע"א (שו"ת מהדו"ק, סי' ט ד"ה גם, גליון השולחן ערוך או"ח סי' קו במגן אברהם סק"ג), וכתב טעם אחר לזה, שהנשים לא היו מביאות מחצית השקל שמהם היו מביאים קרבנות ציבור, ולכן אין להם חלק בקרבנות ציבור [והובאו דבריו בילקוט ביאורים להלן (כח. בדברי הגמרא 'אמר רבי יוחנן הלכה מתפלל של מנחה' וכו')]. והביא רע"א שכן משמע בבשמים ראש (שו"ת, סי' פט). אמנם המשנה ברורה (סי' קו סק"ד) הביא בשם המגן גבורים שנשים חייבות בתפילת מוסף. **קעב. והוסיף** הצל"ח שבזה מיישבים התוספות גם מה שהקדים מעריב למוסף, שאע"פ שתפילת ערבית רשות היא, כבר כתבו הראשונים שאינה רשות ממש אלא שהיא נדחית משום מצוה אחרת, ואם כן חיוב יש בדבר, ובחיוב זה אנשים ונשים שוים מה שאין כן במוסף שהנשים פטורות. וכתב הצל"ח (ד"ה וכיון) שיש לדון באשה שהיא רוצה להתפלל מוסף אם מותר לה להתפלל או אסור. וכתב שלשיטת הפוסקים (רמ"א או"ח סי' תקפט ס"ו) שנשים יכולות לברך על מצות עשה שהזמן גרמא אע"פ שהן פטורות, ודאי שמותר להן להתפלל מוסף. ואפילו לשיטת הרמב"ם (ציצית פ"ג ה"ט) והשולחן ערוך (שם ס"ו) שאסור להם לברך על מצות עשה שהזמן גרמא, מכל מקום זה רק לענין ברכה ומשום שאינן יכולות לומר 'וצוונו' כיון שהן מקיימות מעצמן ולא נצטוו על כך, אבל בתפילה הרי אין אומרים 'וצוונו' והברכות שאומרים בתפילה היא המצוה עצמה, וודאי רשאות הן לקיימה כמו שמותר להם לקיים שאר מצוות שהזמן גרמא אע"פ שלא נצטוו בהן. **קעג. פירוש** שמתפללים אותה כל יום, ולפי גירסת הצל"ח בתוספות היא גם תדירה בכל והיינו שגם הנשים חייבות בה. **קעד. והיינו** שלחכמים הוא מתחילת הלילה ולרבי יהודה משעת פלג המנחה, כמבואר בגמרא להלן (כז.). ועל פי זה מיישב מהר"ם בנעט מדוע לא שנינו במשנתנו תחילת זמן מעריב. **קעה. בקהלת** יעקב (ד"ה ושל) הקשה מדוע לא הוכיחו התוספות שרבי סובר כרבי יהודה ממה שהוא עצמו היה מתפלל תפילת מעריב של ליל שבת בערב שבת, כמבואר להלן (כז:), והיינו כשיטת רבי יהודה שזמן מנחה הוא עד פלג המנחה ולכן אפשר להתפלל מעריב משעה זו. ומיישב, שבירושלמי (סוף ה"א) משמע שטעמו של רבי הוא משום שתפילת ערבית רשות ולא משום דברי רבי יהודה. וכעין זה משמע ברמב"ם (תפילה פ"ג ה"ז) ועיין בילקוט ביאורים להלן (כז. בדברי הגמרא 'שמע מינה מתפלל אדם של שבת בערב שבת'). **קעו. וכן** נפסק בשולחן ערוך (או"ח סי' רפו ס"א) שזמן תפילת מוסף מעיקר הדין הוא כל היום. אמנם הרשב"ץ (להלן כח. ד"ה אמר) מוכיח מדברי הרי"ף שפוסק להלכה כרבי יהודה. וראה בילקוט ביאורים להלן (שם בדברי הגמרא 'כל המתפלל תפילה של מוספין' וכו'). **קעז. וכן** הקשה בלחם שמים (ד"ה ר"י), והאריך הרבה בזה. ובסוף דבריו כתב 'סוף דבר דעת התוספות נעלמה מכל וכל'. **קעח. וכן** ביאר בברכת ה' (בתוס' שם).

פוסקים כמותו. וכדבריו כתב בקול הרמ"ז (בתוספות יו"ט שם). אמנם כתב שאע"פ כן יש לגרוס במשנה את שיטת רבי יהודה, כיון שגם לחכמים אמרו בגמרא (להלן כח.) שהמתפלל מוסף לאחר שבע שעות נקרא פושע.

ועל מה שהוכיח הרמ"ע מפאנו מקרבן מוסף שהיו מקריבים עד סוף היום, כתב היד דוד שיש לומר שכהנים זריזין הם ולא יפשעו להקריב לאחר שבע שעות[קעט], לכן אם אירע מקרה שלא באו עדים ולא הקריבו עד שעה שביעית התירו להם להקריב עד סוף היום, אבל לענין תפילה אם לא התפלל עד שבע שעות אינו יכול להתפלל יותר, כדי שעל ידי כן יזרז את עצמו ויתפלל קודם.

מדוע לא פירשו שכוונת הברייתא לתחילת זמנה

ורמינהו מצותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה. **בפני יהושע** (ד"ה ורמינהו) תמה על קושיית הגמרא, הרי פשוט שתחילת זמן התפילה הוא בנץ החמה, כמו שאר מצוות שזמנם ביום שתחילת זמנם הוא מהנץ החמה, וכל שכן בתפילה שנתקנה נגד קרבן התמיד וזמן הקרבת התמיד הוא משעת הנץ החמה כמו ששנינו בתמיד (ל.)[קפ], ואם כן אין סתירה בין משנתנו לברייתא, שהברייתא כתבה תחילת זמן התפילה שהוא בהנץ החמה, ומה ששנינו במשנתנו שזמנה עד חצות הכוונה לסוף זמן תפילה, שעד אז מותר להתפלל[קפא].

ותירץ, שקושיית הגמרא היא ממה שאמרה הברייתא שהטעם שצריך לקרות קריאת שמע סמוך לנץ החמה הוא כדי שיסמוך גאולה לתפילה, ולא אמרה שהטעם הוא משום שזריזין מקדימים למצוות, ובהכרח שזמן קריאת שמע תלוי בזמן קימה ולא בשעת נץ החמה ומה שאמרו שיקראנה סמוך לנץ הוא כדי שיסמוך גאולה לתפילה, ומשמע מזה שחיוב גמור הוא להסמיך גאולה לתפילה, ומזה קשה איך מותר להתפלל עד חצות והרי צריך להסמיך גאולה לתפילה ואם כן צריך להתפלל סמוך לזמן קריאת שמע שהוא עד שלש שעות ולא לאחר מכן, שאם יאחרנה יותר יהיה צריך להקדים ולקרות קריאת שמע לפני שמתפלל ולא יסמיך גאולה לתפילה. ותירצו בגמרא שברייתא זו נשנית לותיקין, והיינו לאלו העושים מצוות מן המובחר, אבל אין חיוב גמור להסמיך גאולה לתפילה אלא מצוה בעלמא היא, ולכן שייך לומר שזמן תפילת שחרית הוא עד חצות.

אמנם הצל"ח (ד"ה ורמינהו) כתב, שאין לפרש שכוונת המקשה להקשות איך מתפללים עד חצות והרי צריך להקדים ולהתפלל בשעת הנץ כדי להסמיך גאולה לתפילה, שאם כן תמוה מה שתירצו בגמרא שכוונת הברייתא לענין ותיקין, הרי חיוב סמיכות גאולה לתפילה הוא לכל אדם ולא רק לותיקין, ואף על פי ששאר בני אדם אינם צריכים להתפלל בשעת הנץ, מכל מקום כיון שכל אחד חייב להסמיך גאולה לתפילה יהיה צריך להתפלל מיד לאחר שלש שעות [או קודם לכן] אבל לא לאחר מכן כיון שכבר עבר זמן קריאת שמע ולא יוכל להסמיך גאולה לתפילה.

וכתב שאין לומר שכל החיוב של סמיכות גאולה לתפילה הוא רק לותיקין ובשעת הנץ החמה, שהרי בכל הסוגיות בפרק ראשון משמע שהוא חיוב בכל זמן, שאף שאינו מתפלל בשעת הנץ, אף על פי כן יסמוך גאולה לתפילה[קפב].

ולכן פירש שמצד הדין של סמיכות גאולה לתפילה אין קושיא על משנתנו איך מתפלל עד חצות אע"פ שעבר זמן קריאת שמע ולא יוכל להסמיך גאולה לתפילה, משום שהתנא שונה עיקר זמן התפילה, ואע"פ שמשום דין אחר של סמיכות גאולה לתפילה צריך להקדים ולהתפלל סמוך לזמן קריאת שמע, מכל מקום מצד דין תפילה יכול להתפלל עד חצות, ונפקא מינה בזה למי שנאנס וכבר הפסיק בין גאולה לתפילה ולא הסמיכם, שיכול להתפלל עד חצות. וכן נפקא מינה לנשים שפטורות מקריאת שמע.

וקושיית הגמרא ביאר הצל"ח[קפג] שהמקשה היה סובר שכוונת הברייתא היא שזמן תפילה הוא דווקא בזמן הנץ החמה ולא לאחר מכן, ומשום כך אמרה הברייתא שאע"פ שזמן קריאת שמע הוא עד שלש שעות, מכל מקום מצד דין סמיכת גאולה לתפילה צריך לקרות קריאת שמע דווקא סמוך לנץ כדי שיתפלל בזמן תפילה שהוא בשעת הנץ. ומה ששנינו לעיל (ט:) שזמן קריאת שמע הוא עד שלש שעות היינו מצד עצם דין קריאת שמע, ונפקא מינה לאלו שתורתם אומנתם שהם פטורים מתפילה וחייבים בקריאת שמע ולא שייך בהם סמיכות גאולה לתפילה שהם יכולים לקרות עד שלש שעות, וקשה על המשנה שסוברת שזמן תפילה הוא עד חצות, ותירצה הגמרא שהברייתא היא רק לותיקין ולא שזהו זמן תפילה לכל אדם.

ובפרחי כהונה (ד"ה ורמינהו) הביא בשם מוה"ר **אברהם ביתאן**, שקושיית הגמרא היא ממה שאמרו בברייתא 'מצותה עם הנץ החמה'[קפד] ולא 'מהנץ החמה', ומשמע שהזמן הוא רק בזמן הנץ ולא לאחר מכן[קפה].

מדוע הקשו מדברי רבי יוחנן רק לאחר שפירשו משנתנו בכל אדם

וכ"ע עד חצות ותו לא והאמר רב מרי וכו'. לכאורה משמע שקושיית הגמרא על רבי יוחנן ממשנתנו היא רק לאחר שהקשו מהברייתא שקוראים עם הנץ החמה ותירצו שהברייתא בותיקין והמשנה מדברת בכל אדם, ועל זה הקשו 'וכ"ע עד חצות ותו לא'.

ותמהו האחרונים[קפו], הרי גם בלא הקושיא מהברייתא ותירוצה קשה, שבמשנתנו שנינו שזמן התפילה הוא רק עד חצות, ובדברי רבי יוחנן מבואר שיכול להשלימה בזמן מנחה.

וכתב הצל"ח (ד"ה וכ"ע) שלכאורה היה אפשר ליישב שאכן הם שתי קושיות נפרדות, אלא שהגמרא התחילה להקשות מן הברייתא על המשנה, ולאחר שתירצו את המשנה הקשו ממנה על דברי רבי יוחנן. אמנם לשון הגמרא 'וכו"ע עד חצות' משמע שהקושיא היא על מה שתירצו שבמשנתנו מדובר בכל אדם [והברייתא בותיקין], שאם אין זה המשך לקושיא הראשונה ותירוצה, היו צריכים להקשות בלשון זה 'עד חצות ותו לא והאמר' וכו'. ותירצו האחרונים בכמה אופנים:

א. הצל"ח (שם)[קפז] מיישב, שלולא התירוץ על הקושיא הראשונה שמשנתנו בכל אדם, היה אפשר ליישב הקושיא על רבי יוחנן, שבמשנתנו מדובר בותיקין שאינם מאחרים זמן התפילה יותר מחצות, ודברי רבי יוחנן הם לענין כל אדם, אבל מאחר שפירשו מחמת הקושיא הראשונה שבמשנתנו מדובר בכל אדם שאסור לאחר יותר מחצות, שוב קשה על רבי יוחנן, ולכן דקדקו בלשון הגמרא שהקושיא היא ממה שהעמידו משנתנו בכל אדם[קפח].

ב. בפרחי כהונה (ד"ה ולאיתי) מיישב, שמתחילה רצו להקשות על דברי רב יוחנן שיש דין תשלומין גם ממשנתנו וגם מהברייתא שאמרה שזמנה עם הנץ החמה, אלא שמתחילה הקשו מהברייתא על המשנה, ולאחר שישבו שהברייתא בותיקין שוב אין כבר קושיא מהברייתא על רבי יוחנן, ורק קשה ממשנתנו על רבי יוחנן, ולכן אמרו לשון הקושיא כהמשך על מה שתירצו תחילה.

ביאור הקושיא מהדין שאם לא התפלל שחרית מתפלל מנחה שתים

והאמר רב מרי וכו' טעה ולא התפלל וכו' שחרית מתפלל במנחה שתים. בפשטות קושיית הגמרא היא מהמבואר בדברי רבי יוחנן שאם לא התפלל שחרית בזמנה יכול להשלים ולהתפלל אותה בשעת מנחה, וממה ששנינו במשנה שיכול להתפלל שחרית רק עד חצות ולא יותר, משמע שאחר חצות שוב לא יוכל להשלים ולהתפלל. וכן דקדק הב"ח (סי' פט ס"ב ד"ה ומ"ש אלס) מדברי **הבית יוסף** (שם ס"א ד"ה ואם). ותירצו בגמרא שדקדוק זה הוא לענין שכר תפילה בזמנה, שזה יהיה לו רק אם יתפלל קודם חצות.

אמנם האחרונים[קפט] תמהו על הקושיא, שהרי פשוט הוא שבמשנה מדובר לענין עיקר זמן התפילה שהוא עד חצות, ודברי רבי יוחנן הם לענין תשלומין שאם לא התפלל בזמנה יכול להשלים לאחר הזמן, ואין להקשות סתירה מזמן תשלומין לעיקר זמן התפילה. וראיה לכך, שהרי גם בתפילת ערבית אמר רבי יוחנן שאם לא התפלל אותה יכול להתפלל שחרית שתים, ואע"פ כן פשוט הוא שזמן תפילת ערבית הוא רק בלילה.

ומכח קושיא זו ביארו **הב"ח** (שם) **והמהרש"ל** (ד"ה מתפלל), שקושיית הגמרא היא שמלשון רבי יוחנן שאם לא התפלל שחרית מתפלל מנחה שתים, משמע שזמן תפילת שחרית נמשך עד זמן תפילת מנחה דהיינו שש שעות ומחצה, וכל זמן שלא הגיע זמן מנחה הוא עדיין עיקר זמן שחרית ואינו צריך לדין תשלומין וממילא יכול להתפלל אפילו אם ביטל במזיד, ומשהגיע זמן מנחה עבר זמן שחרית ויכול להתפלל אותה רק בתורת תשלומין לאחר שיתפלל תחילה מנחה, ודווקא כשביטלה בשוגג, שאם לא כן אלא זמן שחרית הוא רק עד חצות כמו שמשמע במשנה, היה צריך רבי יוחנן לפרש שאם לא התפלל שחרית בזמנה אינו יכול להתפלל, וכשיגיע זמן מנחה, לאחר שיתפלל מנחה יוכל להתפלל

קעט. **שהרי** גם חכמים סוברים שאם מתפלל לאחר שבע שעות נקרא פושע כמבואר בגמרא (כח.). קפ. **במשנה** שם מבואר שהזמן הוא משהאיר פני המזרח. וצ"ע. קפא. **וכמו** ששנינו בפרק ראשון (לעיל ב. ט:) לענין זמן קריאת שמע מתי הוא תחילת זמנה ומתי הוא סוף זמנה. וכעין זה הקשה בפרחי כהונה (ד"ה ורמינהו) בשם מוה"ר אברהם ביתאן. קפב. **והביא** עוד, שהרמב"ם (תפילה פ"ז ה"י) והשולחן ערוך (או"ח סי' קיא ס"א) פסקו בסתם שצריך להסמיך גאולה לתפילה, ולא כתבו שדין זה הוא דווקא בשעת נץ החמה. קפג. **וכן** משמע בשיטה מקובצת (ד"ה ורמינהו). קפד. **הלשון** בפרחי כהונה הוא 'עד הנץ החמה', אמנם לכאורה זה טעות סופר שהרי הגירסא בגמרא היא 'עם הנץ החמה'. קפה. **אמנם** הפרחי כהונה דוחה את פירושו, שבדווקא נקטו בברייתא לשון זה לפי שאין כוונת הברייתא שיקרא קריאת שמע בנץ החמה ממש, אלא שיקרא קצת קודם נץ החמה כדי שיתחיל תפילת שמונה עשרה בשעת הנץ, וכדברי רבי יוחנן שהותיקין היו גומרים אותה עם הנץ החמה, והיינו שהתחילו קצת קודם. ולפי זה יש לומר שהכוונה על תחילת הזמן אע"פ שלא אמרו 'מהנץ החמה'. אמנם כתב שעדיין יש ליישב, שההכרח הוא ממה שלא אמרו 'עם הנץ החמה ואילך', כדי לדייק שיכול לקרות גם לאחר מכן, אך כתב הפרחי כהונה שהוא יישוב דחוק. והאריך ליישב הקושיא באופן אחר. קפו. **צל"ח**, ברכת ה' (ד"ה וכ"ע), ופרחי כהונה (ד"ה ולאיתי). קפז. **וכעין** זה תירץ הברכת ה' (ד"ה וכו"ע). קפח. **אמנם** בפרחי כהונה (ד"ה ולאיתי) כתב שאין ליישב כן, שהרי כשתירצו שהברייתא בותיקין הוצרכו להוכיח זאת מדברי רבי יוחנן, ומשמע שבלא ראיה אין לנו לומר כן מעצמינו, ואם כן איך היה צד לפרש שמשנתנו בותיקין הרי אין לנו ראיה על כך [וראה בהערת המגיה על פרחי כהונה מה שהעיר על זה]. קפט. **הב"ח** (סי' פט ס"ב ד"ה ומ"ש ואם), מהרש"ל

בתורת תשלומין, אלא משמע מדברי רבי יוחנן שזמן תפילת שחרית הוא עד חצי שעה אחר חצות, וקשה ממה ששנינו שזמנה הוא רק עד חצות ולא יותר, וגם קשה לשיטת רבי יהודה שאמר עד ארבע שעות. ותירצו בגמרא, שאכן בין לרבי יהודה ובין לחכמים יכול להתפלל שחרית שלא בתורת תשלומין [ואפילו אם ביטלה במזיד] עד חצי שעה לאחר חצות כמשמעות דברי רבי יוחנן, ומה ששנינו במשנה שלרבי יהודה הזמן הוא עד ארבע שעות ולחכמים עד חצות הוא לענין לקבל שכר תפילה בזמנה, ולאחר ארבע שעות לרבי יהודה ואחר חצות לחכמים, עד חצי שעה לאחר חצות יכול להתפלל ויקבל שכר תפילה אבל לא שכר תפילה בזמנה[קצ].

ובפרישה (שם סק״ב ד״ה והשתא) ביאר קושיית הגמרא, שאם נאמר שזמן תפילה הוא רק עד חצות, לא יתכן לומר שאם לא התפלל בשוגג יוכל להשלים בזמן המנחה, כיון שאינו זמן תפילת שחרית כלל. ותירצו, שעד חצות מקבל שכר תפילה בזמנה, אבל לאחר מכן יכול להתפלל כל היום אפילו שלא בתורת תשלומין [ואפילו אם ביטל במזיד] ומקבל שכר תפילה בלבד, וכיון שהוא זמן שיכול להתפלל, שייך שיהיה לו תשלומין בזמן המנחה כשיתפלל מנחה תחילה באופן שמה שלא התפלל היה בשוגג, ואז יקבל שכר תפילה בזמנה[קצא].

ובמשמרות כהונה (ד״ה וכ״ע) ביאר שקושיית הגמרא היא לאיזה צורך שנה התנא שזמן תפילת שחרית הוא עד חצות, הרי אין נפקא מינה בזה להלכה שהרי ממילא יוכל להשלים כל היום. ותירצו שיש בזה נפקא מינה לענין קבלת שכר תפילה בזמנה. והוסיף, שכמו כן היה אפשר להקשות מדוע שנה התנא שזמן מעריב כל הלילה כיון שיכול להשלים למחר, אלא שנקטו הקושיא על תחילת דברי המשנה[קצב].

מדוע צריך להשלים תפילת ערבית הרי תפילת ערבית רשות

טעה ולא התפלל ערבית מתפלל בשחרית שתים. הקשו **הראשונים**[קצג], הלא רב סובר להלן (כז:) שתפילת ערבית רשות[קצד], ואם כן מדוע צריך להשלים אם טעה ולא התפלל והרי אין חיוב להתפלל כלל[קצה]. ותירצו בכמה אופנים:

א. תוספות (ד״ה טעה, יומא פז: ד״ה והאמר) **והרא״ש** (סי׳ ב) תירצו שמה שאמרו תפילת ערבית רשות אין הכוונה שאינה חובה כלל, אלא הכוונה שאם יש לו לעשות אז מצוה אחרת שהיא עוברת, נחשבת התפילה כרשות לגבי מצוה זו ונדחית מפניה, אבל אסור לו לבטלה בחינם[קצו].

והביאו התוספות (יומא שם, שבת ט: ד״ה למ״ד) והרא״ש ראיה לכך, שהרי תפילת מעריב נתקנה על ידי יעקב אבינו ולמה נבטלה בחינם, ועוד שהרי הסמיכו אותה על הקטרת אברים ופדרים, שאפילו שאינם מעכבים את הכפרה אם לא הקטירם, מכל מקום מצוה היא להקטירם, והוא הדין תפילת ערבית היא מצוה ואין לבטלה שלא לצורך.

ב. בהלכות גדולות (הל׳ ברכות פ״ד ד״ה תפלת הערב) תירץ, שלא אמרו שתפילת ערבית רשות אלא אם אינו רוצה להתפלל, אבל אם רוצה להתפלל קיבלה עליו לחובה, ולכן אם טעה בה צריך לחזור ולהתפלל[קצז].

והרי״ף (להלן כז:) הביא את דבריו[קצח]. וכתב שאנו נוהגים לעשותה כחובה. וכן כתב **הרמב״ם** (תפלה פ״א ה״ו) שנהגו כל ישראל בכל מקומות מושבותיהם להתפלל ערבית, וקיבלוה עליהם כתפילת חובה.

ג. בשיטה מקובצת (ד״ה טעה)[קצט] כתב שאכן למאן דאמר תפילת ערבית רשות אין צריך להתפלל שחרית שתים, ורבי יוחנן לא ירד לברר כאן אם תפילת ערבית רשות או חובה, ואמר את דבריו למאן דאמר שהיא חובה.

ד. הראבי״ה (ח״א ברכות סי׳ פג, בתירוץ הראשון) תירץ שלמאן דאמר רשות, גם התשלומין רשות. והיינו שרבי יוחנן בא להשמיענו שאם רוצה למלא את התפילה שחיסר בערב ולא התפלל, רשאי למלא את חסרונה ולהשלימה אחר שיתפלל שחרית, ואין זה מעוות שלא יוכל לתקון, אבל אין זה חובה עליו שהרי גם בזמנה אינה אלא רשות[ר].

ובמעיל שמואל (בתוס׳ ד״ה טעה) ביאר שהטעם שהתוספות לא תירצו כן, הוא משום שמשמע מדברי רבי יוחנן שדין טעה ולא התפלל ערבית שוה לדין טעה ולא התפלל שחרית, וכשם שבלא התפלל שחרית חובה עליו להשלים במנחה, כך בלא התפלל ערבית חובה עליו להשלים בשחרית[רא].

כשטעה ולא השלים בתפילה שלאחריה אם יכול להשלים אחר כך

מתפלל בשחרית שתים. **הראשונים** נחלקו אם יכול להשלים את התפילה שחיסר רק בשעת תפילה שלאחריה או גם לאחר מכן. **התוספות** (ד״ה טעה) ועוד ראשונים[רב] כתבו שמי שחיסר תפילת ערבית ולא התפלל שתים בשחרית, אינו יכול להשלים במנחה את התשלומין של ערבית, שלאחר שעברו שתי תפילות לא מצאנו שתיקנו חכמים שעדיין יוכל להשלים את תפילתו[רג].

וכתבו הפני יהושע (בתוס׳ שם) **והפרי מגדים** (סי׳ קח משבצות זהב סק״ה ד״ה עיין) שלכאורה היה נראה שהטעם הוא משום שהשוכח שתי פעמים נחשב פושע ודינו כמזיד שאינו יכול להשלים, וכמו שאמרו בביצה (טז:) לענין מי ששכח שתי פעמים להניח עירוב תבשילין שנקרא פושע. ומיושב לפי זה מה שהתוספות כתבו מיד לאחר דין זה, שאף תפילה אחת אם ביטלה במזיד אין לה תשלומין, ומשמע שהשוכח שתי פעמים בשוגג, והמבטל תפילה אחת במזיד דינם וטעמם שוה. **אך** הפני יהושע דחה שעל כרחך אין זה הטעם, שהרי טעם זה שייך רק בשכח, שכיון ששכח שתי פעמים נחשב כמזיד, אבל אם היה אנוס שתי פעמים כגון שהיה חולה ולא היה יכול להתפלל, לא שייך טעם זה והיה ראוי שיוכל להשלים לאחר מכן את כל התפילות, והרי **השולחן ערוך** (שם ס״ד) פסק כשיטת התוספות, ולא חילק בין אנוס לשוגג ומשמע שגם באנוס לא יוכל להשלים אחר שתי תפילות, ואם כן על כרחך שאין זה הטעם[רד].

(ד״ה מתפלל), **ט״ז** (סי׳ פט סק״א), **משמרות כהונה** (ד״ה וכ״ע), **ברכת ה׳** (ד״ה והאמר), **ויד דוד** (ד״ה וכ״ע).

קצ. **ועל** פי דברים אלו מבאר הב״ח מקורם של הרי״ף והרמב״ם והרא״ש (הו״ד לעיל בענין ׳דין תפילה לאחר ארבע שעות עד חצות׳) שכתבו שגם לרבי יהודה יכול להתפלל לאחר ארבע שעות עד חצות ומקבל שכר תפילה אבל לא שכר תפילה בזמנה, שלפירושו מפורש כן בגמרא. ואמנם מה שכתבו עד חצות אינו דווקא אלא יכול להתפלל עד זמן מנחה שהוא חצי שעה לאחר חצות, אלא שנקטו חצות משום שאם יצמצם להתפלל עד חצי שעה לאחר חצות יכול לטעות ולהתפלל לאחר מכן.

קצא. **גם** הפרישה ביאר על פי זה שזהו מקורם של הראשונים (הנ״ל בהערה קודמת) שגם לרבי יהודה יכול להתפלל לאחר ארבע שעות ומקבל שכר תפילה, ומה שכתבו עד חצות אינו דווקא שהרי כל היום יכול להתפלל, אלא שמחצי שעה לאחר חצות יכול להתפלל בתורת תשלומין לאחר מנחה [אם לא התפלל בשוגג] ואז יקבל שכר כתפילה בזמנה, מה שאין כן לפני מנחה יקבל רק שכר תפילה בלבד ולא שכר תפילה בזמנה.

קצב. **עוד** ביאר שהטעם שלא תירצו שהחידוש במשנה הוא לגבי חצי שעה שלאחר חצות [לדברי הסוברים שאי אפשר להתפלל שחרית בזמן זה], משום שעדיין היה קשה לאיזה צורך שנינו זמן תפילת ערבית.

קצג. **תוספות** (ד״ה טעה, יומא פז: ד״ה והאמר), רא״ש (סי׳ ב, תוספות הרא״ש ד״ה טעה), תלמידי רבינו יונה (ד״ה טעה), ושיטה מקובצת (ד״ה טעה).

קצד. **לפנינו** בגמרא להלן (כז:) מבואר שרבא פסק כן ולא הוזכר שמו של רב. אמנם הראשונים גרסו בגמרא שרב פסק כמאן דאמר תפילת ערבית רשות, וכן כתבו התוספות שם (ד״ה והלכתא). וראה בהגהות וציונים.

קצה. **וכן** הקשו על מה שאמרו להלן (ל:) שאם טעה ולא אמר יעלה ויבוא במעריב של ראש חודש אינו צריך לחזור ולהתפלל משום שאין מקדשים את החודש בלילה, ומשמע שלולא טעם זה היה צריך לחזור ולהתפלל, והרי להלכה שתפילת ערבית רשות אין כלל חיוב להתפלל [ועיין בבאר היטב (סי׳ קח ס״ק יז) מה שתירץ על קושיא זו והובאו דבריו בהערות להלן בדברי הגמרא ׳מתפלל ערבית שתים׳]. והתוספות בחגיגה (ט. ד״ה או) הקשו קושיא זו על הברייתא שם [הובאה גם בגמרא להלן בסמוך] שאמרו בה שאם ביטל תפילת ערבית הרי הוא מעוות שלא יוכל לתקון, ואם היא רשות מדוע הוא מעוות שלא יוכל לתקון. וכתבו שהברייתא היא לדברי הסובר תפילת ערבית חובה [ומכל מקום הוסיפו, שגם למאן דאמר רשות אין לבטלה בחינם, וכמו שיתבאר להלן בסמוך].

קצו. **ונקראת** רשות משום שאינה חובה כשחרית ומנחה אלא מצוה היא, ומצוה כלפי חובה נקראת רשות. תלמידי רבינו יונה (ד״ה ורבינו). והנה מדברי התוספות (ד״ה טעה) שכתבו שאם יש לו מצוה אחרת עוברת, נדחית תפילת ערבית מפניה, משמע שאם אינה עוברת צריך להתפלל ערבית. אמנם האחרונים תמהו שהתוספות בשבת (ט: ד״ה למ״ד) כתבו שאפילו אם יש לו מצוה שאינה עוברת יעשה את המצוה ולא יתפלל. וראה בתוספות יום הכפורים (יומא פז: ד״ה כתבו עוד התוספות), ובשיח יצחק (נוסח, יומא שם בתוס׳ ד״ה והאמר), ובמגילת ספר (על סמ״ג, עשין יט), ובזרע יעקב (בתוס׳ ד״ה טעה, בא״ד והיא עוברת), ובמראה יחזקאל (פנים, שו״ת, סי׳ ג ד״ה על), ובבית שערים (שו״ת, או״ח סי׳ פד), מה שכתבו בזה. ונתבאר ענין זה בהרחבה בילקוט ביאורים להלן (כז: בדברי הגמרא ׳הלכה כדברי האומר רשות׳).

קצז. **וכן** אם שכח ולא התפלל, צריך להשלימה. ומה שמבואר בגמרא שבת (ט:) שאם לא התיר חגורתו צריך להתפלל, כתב בעל הלכות גדולות שהוא משום שגילה דעתו שרוצה להתפלל. ועיין מה שנתבאר בזה עוד בילקוט ביאורים להלן (כז:).

קצח. **והובאו** דבריו גם בתוספות (יומא פז: ד״ה והאמר) ובראש (סי׳ ב) ובתלמידי רבינו יונה (ד״ה טעה), אלא שהם תמהו על דבריו מדברי הגמרא ביומא (שם) שהקשתה על מה שאמר רב שתפילת נעילה פוטרת את של ערבית, הרי רב סובר שתפילת ערבית רשות ואין צריך לפטור אותה, ותירצה שרב אמר את דבריו להסובר שתפילת ערבית חובה. והרי לדברי בעל הלכות גדולות יש להעמיד את דברי רב לשיטתו ובאופן שמתפלל בשאר לילות שקיבלה עליו לחובה, ולכן צריך לפטור אותה בנעילה [והובאו דבריו באורך בילקוט ביאורים להלן (כז:)]. ומשמע מהרא״ש שלא נקט כדברי ההלכות גדולות כיון שתמה על דבריו, אמנם הרא״ש להלן (סי׳ ז) הביא דברי ההלכות גדולות ולא דחה את דבריו. ועיין מה שכתבו בזה המעדני יום טוב (על הרא״ש, שם אות ר) ובמעיל שמואל (בתוס׳ ד״ה טעה, בא״ד וי״ל).

קצט. **וכן** תירץ הרא״ה (ד״ה אמר).

ר. **וכן** תירץ התורה תמימה (בראשית א הערה לג). וכתב שעל פי זה מתורצת גם הקושיא השניה שהקשו התוספות [מדוע היה צריך לחזור ולהתפלל אם שכח יעלה ויבוא במעריב של ראש חודש לולא הטעם שאין מקדשים את החודש בלילה], שאכן אינו מחויב לחזור, אבל הרשות בידו אם ירצה אילו היו מקדשים את החודש בלילה, אבל מאחר שאין מקדשים אינו יכול לחזור אפילו אם ירצה. והראבי״ה תירץ עוד בשם יש אומרים על הקושיא משכח יעלה ויבוא במעריב, שביום שיש בו מוסף תפילת ערבית היא חובה.

רא. **וכן** מה שאמרו לענין יעלה ויבוא שאילו היו מקדשים את החודש בלילה היו מחזירים אותו, פירוש שמחייבים אותו לחזור ולא שהרשות בידו.

רב. **רא״ש** (סי׳ ב ד״ה מתפלל, תוספות הרא״ש ד״ה מתפלל) בשם רשב״ם, רא״ה (ד״ה פי׳ והא), וסמ״ג (עשין יט ד״ה כל מי).

רג. **התוספות** כתבו דין זה לאחר שהקשו (הו״ד לעיל) מדוע צריך להשלים כשלא התפלל ערבית והלא היא רשות, ותירצו שאינה רשות ממש, ועל זה כתבו ׳ומיהו אם איחר עד המנחה׳ [פירוש אדם זה שלא התפלל ערבית, לא השלים בשחרית עד שהגיע זמן מנחה] אין לו תשלומין. ותמהו האחרונים מה השייכות בין דין זה למה שתמהו התוספות שתפילת ערבית רשות. וביאר האילת אהבים (בתוס׳ שם) שלאחר שתירצו התוספות שאע״פ שההלכה היא שתפילת ערבית רשות צריך להשלימה בשחרית, הוקשה להם מדוע הוצרך רבי יוחנן לומר שאם לא התפלל שחרית ומנחה צריך להשלים, והלא קל וחומר הוא, שמכיון שאם החסיר תפילת רשות צריך להשלים קל וחומר אם החסיר תפילת חובה. ולכן כתבו התוספות שכל דין תשלומין הוא רק בתפילה הסמוכה ולא לאחר שתי תפילות, ובזה מיושב הקושיא הנ״ל, שאילו לא היה רבי יוחנן מפרש הדין ששכח להתפלל שחרית משלים במנחה או ששכח מנחה משלים בערבית, היינו אומרים שרק כששכח מעריב שהיא רשות יש דין תשלומין רק בתפילה הסמוכה, אבל אם שכח תפילת חובה יכול להשלים גם לאחר שתי תפילות, ולכן משמיענו רבי יוחנן שגם בתפילות חובה יכול להשלים רק בתפילה הסמוכה. ועיין בארץ החיים (בתוס׳ שם) מה שכתב ליישב בזה.

רד. **וכתב** שיתכן שזהו הטעם של רבני צרפת (הו״ד בתלמידי רבינו יונה ד״ה טעה - השני, הובאו להלן בסמוך) שמי שהיה אנוס ולא התפלל כמה תפילות ועכשיו יכול להתפלל, וכגון שהיה בבית האסורים ויצא או חולה שנתרפא, יתפלל כל התפילות

אמנם מצאנו **ברשב"ץ** (ד"ה ומיהו) שפירש הטעם שאם לא התפלל בתפילה הסמוכה נחשב כביטל במזידו[רה].

וכשיטת התוספות פסק גם **הרמב"ם** (תפילה פ"ג ה"י)[רו]. וכתב **הראב"ד** שהרמב"ם למד את דינו ממה שנקטו בגמרא דין תשלומין דווקא בתפילה הסמוכה לתפילה שלא התפלל. וסיים הראב"ד, שהוא אינו מורה בזה לא איסור ולא היתר[רז], ואם רצה להשלים אחר שתי תפילות ישלים[רח].

והרשב"א (ד"ה איבעיא) חלק על התוספות וכתב שגם אם טעה ולא השלימה בתפילה הסמוכה יכול להשלימה בתפילה שאחריה[רט].

וכן כתב **בהגהות מיימוניות** (תפילה פ"ג אות כ) בשם **רבינו שמחה**. שאפילו אם נזכר לאחר עשרה ימים יכול להשלימה, שמכיון שאמרו בגמרא בסמוך שאם טעה ולא התפלל מנחה יכול להשלימה בערבית ואין אומרים ש'עבר יומו בטל קרבנו', אם כן אין חילוק אם משלימה למחר אם משלימה לאחר עשרה ימים.

ובתלמידי רבינו יונה (ד"ה טעה השני) הביאו שיטה זו בשם יש מפרשים, וכתבו שלשיטתם מי שלא התפלל הרבה תפילות ועכשיו יכול להתפלל, כגון שהיה בבית האסורים ויצא, או חולה שנתרפא, יתפלל כל התפילות שהחסיר עד יום זה[רי].

ובהלכות גדולות (הלכות ברכות פ"ד ד"ה שכח)[ריא] כתב שאם שכח להתפלל ערבית מתפלל שחרית שתים, ואם שכח גם להתפלל שחרית, מתפלל במנחה שלש תפילות, של ערבית ושל שחרית ושל מנחה[ריב]. וכתב **הטור** (או"ח סי' קח) שההלכות גדולות סובר שכל זמן שלא עבר היום, יכול להשלים את כל התפילות של אותו היום[ריג]. וביאר **הב"ח** (שם ס"ג)[ריד] שהטור למד זאת ממה שכתב ההלכות גדולות את דינו במי ששכח ערבית ושחרית, ואילו היה סובר שיכול להשלים לאחר שתי תפילות אפילו ביום אחר, היה צריך להשמיענו את דינו במי ששכח להתפלל שחרית ומנחה שיתפלל בערבית שלש, וזה הוא יותר חידוש שיכול להשלים גם ביום שלאחריו[רטו].

וכתב המגן אברהם (שם סק"ז) שגם מי שהחסיר הרבה תפילות כגון שהיה חולה או בבית האסורים ולא היה יכול להתפלל, נכון שיתפלל בתורת נדבה את כל התפילות שהחסיר[רטז].

וכתבו עוד **האחרונים**[ריז] שכל התפילות שהוא מתפלל יתפלל כעין התפילה שצריך להתפלל ביום שהוא משלים אותם[ריח].

ביאור דברי הרשב"א שיכול להשלים רק בזמן תפילה וכשעסוק בתפילתו

שם. כתב **הרשב"א** (ד"ה איבעיא)[ריט] שמה שאמרו שיכול להשלים את תפילתו שלא התפלל, הוא דווקא בזמן תפילה, שמכיון שהוא זמן תפילה והוא עסוק בתפילתו יכול להשלים גם את התפילות שחיסר[רכ], אבל שלא בזמן תפילה אינו יכול להשלים[רכא].

וכתב, שכן מוכרח ממה שאמרו שאם טעה ולא התפלל שחרית מתפלל מנחה שתים, ואם היה יכול להשלים גם שלא בזמן תפילה מדוע לא אמרו בפשיטות שאם לא התפלל שחרית עד חצות [שהיא זמנה לחכמים], מתפלל אותה לאחר חצות, וכן בתפילת מנחה מדוע אמרו מתפלל ערבית שתים ולא אמרו שאם לא התפלל מנחה בזמנה מתפלל אותה כל הלילה. והמפרשים כתבו כמה דרכים בביאור דבריו:

א. **הבית יוסף** (סי' פט ס"א ד"ה ואחר) למד שכוונת הרשב"א לומר שלא ישלים תפילת שחרית כשעדיין לא הגיע זמן מנחה, והיינו שלא ישלים אותה בחצי שעה הראשונה לאחר חצות, כיון שלא הגיע עדיין זמן מנחה[רכב].

והט"ז (שם סק"א) תמה על דברי הבית יוסף, שהרי הרשב"א כתב כן גם על מי שלא התפלל מנחה, שישלים אותה רק בזמן תפילת ערבית, ובאופן זה לא שייך לפרש שממעט שלא יתפלל כשעדיין לא הגיע זמן מעריב, שהרי אין שום זמן בין מנחה למעריב שכבר אי אפשר להתפלל מנחה ועדיין אין להתפלל ערבית.

ובראש יוסף (ד"ה תפלת המנחה) מיישב דברי הבית יוסף, שהרשב"א הולך בשיטת **רבינו יונה** רבו, שכתב (ד"ה תפלת המנחה, הו"ד לעיל בענין 'אם זמן תפילת מנחה הוא עד שקיעת החמה או עד צאת הכוכבים') שזמן מנחה הוא רק עד שקיעת החמה ולא עד צאת הכוכבים, והרשב"א בא למעט שלא ישלים תפילת מנחה משעת השקיעה כיון שלא הגיע עדיין זמן מעריב.

וכדברים אלו כתב גם **המאירי** (ד"ה וכל) שיש אומרים[רכג] שמי ששכח להתפלל ועבר זמן התפילה, שלא יתפלל עד שיגיע זמן תפילה האחרת ויהיה עסוק בתפילה[רכד]. אמנם המאירי עצמו חולק על דין זה וסובר שגם אם לא הגיע עדיין זמן תפילה האחרת יכול להשלים ולהתפלל את התפילה ששכח.

וכפירוש הבית יוסף בדברי הרשב"א ביאר גם **הלבוש** (סי' קח ס"ג), והוסיף לבאר על דרך זה גם מה שמבואר ברשב"א שאם שכח להתפלל מנחה,

לענין הלכה

להלכה כבר נתבאר שנפסק **בשולחן ערוך** (שם ס"ד) שאין תשלומין אלא לתפילה הסמוכה בלבד, ולכך אם טעה ולא התפלל שחרית ולא מנחה, מתפלל ערבית שתים, הראשונה למעריב והשניה לתשלומי מנחה, אבל שחרית אין לה כבר תשלומין, וכן בשאר תפילות.

אמנם השולחן ערוך (שם ס"ה) הביא את דברי **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה טעה - השני) שאם רוצה להתפלל את התפילה שהחסיר בתורת נדבה, ולחדש בה דבר הרשות בידו, ונכון לעשות כן.

ובפרי מגדים (שם אשל אברהם סק"ז) הוסיף, שיתנה ויאמר שאם הוא חייב להתפלל אותה תהיה לשם חובה, ויצא בכך גם לשיטת הסוברים שצריך להשלים גם לאחר שעבר זמן התפילה הסמוכה.

שהחסיר עד היום, שמכיון שכל תפילותיו החסיר באונס אין דינו כמזיד [ולפי זה אם החסיר הרבה תפילות במזיד לא יוכל להשלים גם לדבריהם]. אך העיר הפני יהושע מדוע כתבו הפוסקים שבאונס חייב להשלים הרי בכל הסוגיא נקטה הגמרא 'טעה' דהיינו שוגג, ואם כן יתכן שרק בשוגג צריך להשלים אבל באונס אינו צריך. וראה להלן מה שנתבאר בזה. **רה. וכעין** דבריו כתב גם בשבלי הלקט (ענין תפילה סי' נג, הו"ד בהערה להלן בסמוך). ועיין במקור חיים (לבעל החוות יאיר, סי' קח ס"ג) שפירש שהטעם שאי אפשר להשלים לאחר שתי תפילות הוא משום שלאחר שכבר התפלל את התפילה שלאחריה כבר דחה את התפילה הקודמת בידים, ואף על פי שבכל תפילת תשלומין יש להקדים את התפילה של עכשיו [עיין באורך בילקוט ביאורים להלן (ע"ב בענין 'ראיה מכאן שאם התפלל תשלומין לפני חובה לא יצא')], מכל מקום אין זה נחשב כדחיה כיון שמתחילה חפץ להשלים את התפילה הקודמת אלא שמעכב זאת עד שיתפלל את חובתו כדי לקיים הדין של הקדמת תפילת החובה לתשלומין, אבל אם אינו חפץ כלל להתפלל את התשלומין כשמתפלל את התפילה שאחריה הרי הוא דוחה בידים את התשלומין לתפילה הקודמת. אמנם העיר על דבריו שלפי זה גם באופן שנזכר לאחר שהתפלל את התפילה שלאחריה, ולא נתכוין בשעת התפילה להשלים אחריה את התפילה הקודמת אין לו דין תשלומין, אע"פ שעדיין לא הגיע זמן התפילה לאחריה, ובפוסקים לא משמע כן. ועיין עוד בחכמת שלמה (סי' קח ס"א ד"ה הנה) מה שביאר בטעם הדין שאי אפשר להשלים לאחר שעברו שתי תפילות. **רו. לשון** הרמב"ם הוא 'טעה ולא התפלל לא תפלה זו ולא תפלה הסמוכה לה אינו משלים אלא אחרונה בלבד, כיצד טעה ולא התפלל לא שחרית ולא מנחה מתפלל ערבית שתים ראשונה ערבית והאחרונה תשלומי מנחה, אבל שחרית אין לה תשלומין שכבר עבר יומה, וכן בשאר תפלות'. גם בשולחן ערוך (סי' קח ס"ד) הביא דין זה באופן שלא התפלל גם את התפילה השניה וגם את התשלומין לתפילה ראשונה שחיסר. וכתבו הלבוש (שם ס"ד), והפרי מגדים (שם אשל אברהם סק"ו ד"ה וכן) [והובאו דבריהם במשנה ברורה (שם ס"ק יז)], שהוא הדין אם התפלל את התפילה השניה אבל לא השלים את התפילה שחיסר, שוב אינו יכול להשלימה לאחר שעבר זמן התפילה שלאחריה. אמנם בתורת חיים (סופר, שם סק"ד ד"ה ואולי) כתב שיתכן לפרש שכוונת הרמב"ם והתוספות שרק באופן שהחסיר שתי תפילות אינו יכול להשלים את שתיהן רק תפילה אחת, שלא תיקנו חכמים תשלומין לשתי תפילות, אבל אם החסיר תפילה אחת והתפלל את התפילה שלאחריה ושכח להשלים את התפילה שחיסר, יכול להשלימה אע"פ שכבר הגיע הזמן של תפילה שלישית. ועיין שם שרצה לפרש שכך היא שיטת כמה ראשונים. ועיין עוד בזה בחידושי מהר"ם בנעט (בתוס' ד"ה טעה, בא"ד ואפי'). **רז. והיינו** שנסתפק בדין זה. וכן בפסקי רי"ד (ד"ה אמר) כתב שיש לו ספק בדבר זה. והובאו דבריו בשבלי הלקט (ענין תפילה סי' נג). וכתב השבלי הלקט בשם אחיו ה"ר בנימין שבודאי אינו יכול להשלים לאחר שתי תפילות שנחשב כפשיעה. **רח. במאירי** (ד"ה היה) משמע שכוונת הראב"ד שאם רוצה להשלים יתפלל אותה בתורת נדבה, אלא שאין צריך לחדש בה דבר כיון שמתפלל אותה כתשלומין על תפילה שטעה ולא התפלל. ועוד כתב הראב"ד בהשגות (שם), שגם כשלא התפלל בשוגג, אם נזכר בתפילה הסמוכה ולא השלים במזיד, שוב אינו יכול להשלים בתפילה שלאחריה, כיון שביטל את התשלומין במזיד הרי זה נחשב כמי שלא התפלל במזיד שאינו יכול להשלים. **רט. ובתשובה** (ח"א סי' תמז) כתב הרשב"א שיכול להשלים 'בכל תפלה ביום שלאחריו'. ומשמע קצת שרק ביום המחר יוכל להשלים. וצ"ע. **רי. וכן** מבואר בתשובה שהובאה באוצר הגאונים (תשובות, אות קס). אמנם בתשובה שלאחריה (קסא) הובאה שיטה חולקת, שלא יתכן שיתפלל אדם ביום אחד שלשים תפילות של שבת ושל חול זו אחר זו. ועיין ברשב"ץ (ד"ה ויש) שכתב שאין נראה שיוכל האדם להשלים תפילה שהחסיר לאחר זמן מרובה, וגם אין לומר שיוכל להשלים לאחר שתי תפילות ולאחר זמן מרובה לא, ובהכרח שאי אפשר להשלים רק בתפילה הסמוכה [כשיטת התוספות]. אמנם כתב שיתכן לומר כשיטת החולקים אבל רק כשמשלים תפילתו באותו יום ולא לאחר מכן [והיינו כשיטת הטור בשם הלכות גדולות שהובאה להלן בסמוך]. **ריא. וכן** כתבו רב סעדיה גאון בסידורו (דיני תפילה וק"ש עמ' לא ד"ה ומי), ורש"י בסידורו (סי' קכט). **ריב. ומתפלל** של מנחה תחילה, ולאחר מכן של שחרית, ולאחר מכן של ערבית. טור (סי' קח) והאגור (סי' קנא, הו"ד בבית יוסף שם ס"ד ד"ה כתב האגור). **ריג. אבל** כשעבר היום אינו יכול להשלים רק את התפילה האחרונה שלא התפלל. וכדברי הטור בשיטת ההלכות גדולות מבואר ברשב"ץ (ד"ה ויש, הו"ד לעיל בהערה), וכן משמע בתשובה שהובאה באוצר הגאונים (תשובות, אות קסא), וכן משמע שם בתשובת רב נטרנאי גאון. וכן משמע בתשובת הגאונים (חמדה גנוזה, סי' מח) שכתבו על מי שלא התפלל חודש אחד מחמת חליו, שאי אפשר לומר שישלים ביום אחד את כל התפילות שלא התפלל, אלא שמכיון שעבר היום בטל קרבנו. ומשמע שבאותו יום יכול להתפלל כל התפילות שהחסיר. וברשב"ץ ביאר הטעם לסברא זו, שמכיון שיש תרתי לריעותא, גם שהתפילה אינה סמוכה לתפילה שחיסר, וגם שכבר עבר יומו, לכך אינו יכול להשלים. **ריד. וכעין** זה כתב הפרישה (שם סק"ד). **רטו. עיין** עוד בב"ח (שם) שביאר מנין למד ההלכות גדולות את דינו, והובאו דבריו להלן. **רטז. ויתפלל** תחילה תפילה של עכשיו ואחר כך תפילה הקודמת ואחר כך אחת מלפניה וכן לעולם על זה הדרך [כמו שכתב הטור בשיטת ההלכות גדולות (הו"ד לעיל)]. פרי מגדים (שם אשל אברהם סק"ז). **ריז. כנסת** הגדולה (שם הגב"י ד"ה דף ע"ה) בשם הר"מ די בוטון, והו"ד במגן אברהם (שם סק"ז) ובבאר היטב (שם סק"ח), פרי חדש (שם ס"ד), ושולחן ערוך הרב (שם ס"ט). **ריח. וכגון** אם יצא מבית האסורים או נתרפא בראש חודש, יזכיר בכל התפילות יעלה ויבוא. ואם יצא ביום חול יתפלל כל התפילות בלא הזכרת יעלה ויבוא אע"פ שחלק מהתפילות שחיסר היו בראש חודש. אמנם אם יצא בשבת כתב בשולחן ערוך הרב (שם) שלא ישלים את כל התפילות בשבת אלא למחרת, שהרי צריך להתנות שאם אינו יכול להתפלל מדין תשלומין יהיו התפילות נדבה, ובשבת אין מתפללים נדבה לשיטת השולחן ערוך (סי' קז ס"א). ועיין בשערי תשובה (סי' קח סק"ח) מה שכתב בענין זה. **ריט. וכעין** זה כתב הראב"ד (תפילה פ"ג ה"י). **רכ. אפילו** כמה תפילות, וכשיטתו (הובאה לעיל בסמוך) שיכול להשלים גם לאחר כמה תפילות ולא רק בתפילה שלאחריה. **רכא. ונפסקו** דבריו בשולחן ערוך (סי' קח ס"ג). **רכב. כן** כתבו הב"ח (שם ס"ג ד"ה ומ"ש הרשב"א) והט"ז (שם סק"א) בביאור דברי הבית יוסף. **רכג. לכאורה** כוונת המאירי להרשב"א. ומבואר מדבריו שמפרש את הרשב"א כפירוש הבית יוסף. **רכד. ועיין** בפרי מגדים (סי' קח משבצות זהב סק"ג ד"ה נסתפקתי)

שיכול להשלים ולהתפלל אותה רק בזמן ערבית, שהכוונה שאינו יכול להשלימה כל הלילה רק בזמן מעריב.

ובמלבושי יום טוב (שם סק"ג) תמה על דבריו שהרי שנינו שתפילת ערבית אין לה קבע, והיינו שיכול להתפלל אותה כל הלילה, ואם כן מה הכוונה שאינו יכול להשלים לאחר 'זמן' מעריב.

ובאליה רבה (שם סק"ד) מיישב דברי הלבוש בשני אופנים: א. שכוונתו שלאחר חצות הלילה אינו יכול להשלים מנחה, שאע"פ שמעיקר הדין אפשר להתפלל כל הלילה, מכל מקום כיון שתיקנו חכמים שיתפלל קודם חצות, הרי זה נחשב שכבר עבר זמן מעריב ואינו יכול להשלים יותר[רכה]. ב. שכוונתו לאחר עלות השחר שכבר אינו זמן תפילת ערבית[רכו].

ב. הב"ח (סי' פט ס"א ד"ה ומ"ש הרשב"א)[רכז] פירש, שהרשב"א בא לומר שלא יתפלל תחילה את התפילה שחיסר, אלא יתפלל קודם את התפילה של עכשיו ולאחר מכן את התפילה שלא התפלל, ויתפלל שתיהם יחד.

ג. הט"ז (שם סק"א) **ועוד אחרונים**[רכח] פירשו, שכוונת הרשב"א שיתפלל את התפילה שהוא משלים בשעה שהוא עסוק עדיין בתפילה, והיינו מיד לאחר התפילה של עכשיו, ולא ימתין ביניהם[רכט].

ויש אחרונים[רל] שפסקו לפי זה, שאם הפסיק בין תפילה לתפילה והלך לעסקיו, שוב אינו מתפלל תפילת תשלומין[רלא].

אם יכול להשלים בחזרת הש"ץ תפילה שחיסר

שם. כתב הרדב"ז (שו"ת, ח"א סי' שסא) שמי שטעה ולא התפלל ערבית, ובשחרית היה שליח ציבור, יכוין בחזרת הש"ץ של שחרית גם לתשלומין שהוא צריך להשלים, וגם להוציא את מי שאינו בקי.

ובברכי יוסף (סי' קח סק"א)[רלב] הוכיח מדבריו שהוא הדין שאפשר לצאת בשמיעת חזרת הש"ץ, ואם שכח להתפלל ערבית ושמע חזרת הש"ץ של שחרית, וכיוון לצאת לתשלומין של ערבית יצא בכך[רלג]. **אבל במשחא דרבותא** (ח"ב, או"ח סי' קח ס"ב, לג:) חלק על דבריו וכתב שאינו יוצא מתפילת שליח ציבור, כיון שההלכה היא שרק מי שאינו בקי יוצא בחזרת הש"ץ כמבואר **בשולחן ערוך** (סי' קכד ס"א). ואע"פ שאם התפלל ושכח להזכיר יעלה ויבוא יכול לצאת מהש"ץ אפילו אם הוא בקי כמבואר שם (ס"י), היינו רק משום שכבר התפלל, אבל בתשלומין שלא התפלל כלל את התפילה הקודמת אינו יכול לצאת בחזרת הש"ץ אם הוא בקי[רלד].

כשנסתפק אם התפלל אם יש לו תשלומין

שם. בפרי מגדים (סי' קז אשל אברהם סק"ב, סי' קח אשל אברהם סק"ג ד"ה נסתפקתי) **נסתפק** במי שספק לו אם התפלל, אם יש לו דין תשלומין, שאע"פ שאם נתעורר לו הספק בזמן תפילה, הדין הוא שיחזור ויתפלל ויתנה שאם אינו צריך הרי הוא מתפלל בתורת נדבה כמבואר **בשולחן ערוך** (סי' קז ס"א), מכל מקום לענין תשלומין יש לומר שלא תיקנו חכמים תשלומין רק למי שבודאי לא התפלל אבל לא למי שספק לו אם התפלל[רלה].

אם יש תשלומין לפסוקי דזמרה

שחרית מתפלל במנחה שתים. בתהלה לדוד (סי' קח סק"א) נסתפק במי שלא התפלל שחרית ומשלים במנחה, אם יכול להשלים גם פסוקי דזמרה או לאו[רלו]. וכתב שמסתימת כל הפוסקים משמע שאינו יכול להשלים פסוקי דזמרה[רלז].

מדוע לא תירצו שכוונת התנא לכתחילה

כולי יומא מצלי ואזיל עד חצות יהבי ליה שכר תפלה בזמנה וכו'. בשיטה מקובצת (ד"ה טעה - השני) כתב שהגמרא היתה יכולה לתרץ שמה ששנינו שזמן התפילה הוא עד חצות הוא לענין לכתחילה, ובברייתא שאמרו שיכול להשלים בזמן מנחה היינו כשטעה ולא התפלל בזמנה.

וכתב המהרש"א[רלח] (ד"ה וכו"ע) שאין ליישב שבמשנה מדובר שלא התפלל במזיד שאז אינו יכול להשלים במנחה כמבואר בגמרא להלן ומשום כך זמנו רק עד חצות, שהרי במשנה אין מדובר כלל בדין 'בדיעבד', שהרי לא שנינו שאם לא התפלל שוב אינו מתפלל, אלא מבואר בה זמן התפילה ומשמע שזמנה לעולם עד חצות ולא יותר.

מדוע לא תירצו שכוונת התנא למעט חצי שעה לאחר חצות

שם. בלחם משנה (תפילה פ"ג ה"א) תמה לפי מה שכתב **הבית יוסף** (סי' פט ס"א ד"ה ואם)[רלט] שאינו יכול להתפלל תשלומין רק כשכבר הגיע זמן מנחה, אבל לא בחצי שעה הראשונה שלאחר חצות, מדוע לא תירצו בגמרא שגם משנתנו סוברת שאפשר להשלים גם לאחר חצות, ומה ששנינו עד חצות הוא למעט חצי שעה הראשונה שלאחריה שאז אינו יכול להתפלל בתורת תשלומין.

ותירץ, שדוחק לפרש שהתנא בא למעט רק חצי שעה שלאחר חצות, שמהלשון 'עד' חצות משמע שמיעוט גמור הוא שמכאן ואילך אינו יכול להתפלל.

ראיה מתירוץ הגמרא שהמתפלל מנחה בחצות היום יצא

שם. הפרי חדש (ליקוטים או"ח סי' רלג סק"א) העיר שמלשון הגמרא 'כולי יומא מצלי ואזיל' משמע שאפשר להתפלל שחרית כל היום, ולכאורה תמוה שהרי בחצי שעה שלאחר חצות אינו יכול להתפלל מנחה ואם כן גם להתפלל שחרית אינו יכול שהרי אינו יכול להשלים רק בשעת מנחה.

ומוכיח הפרי חדש מזה, שמי שהתפלל בדיעבד מנחה לאחר חצות מיד, יצא, ולכך יכול להשלים גם בחצי שעה זו, וזהו כוונת הגמרא שיכול להשלים שחרית כל היום[רמ].

ועוד הוכיח הפרי חדש כן מלשון **הרמב"ם** (תפילה פ"ג ה"ט) שכתב שאם טעה ולא התפלל שחרית ועבר חצי היום, יתפלל מנחה שתים. וכתב **הכסף משנה**

שנסתפק לענין מי שלא התפלל ערבית, והתפלל שחרית בארבע שעות, אם יכול להשלים עד חצות כיון שהוא זמן תפילת שחרית בדיעבד, או שמא אינו יכול להשלים רק כשהוא זמן תפילה לכתחילה. וכן נסתפק הצל"ח (בתוס' ד"ה טעה). וכתב הפרי מגדים שלפירוש הראשון שכתב האליה רבה (שם סק"ד, הו"ד להלן בסמוך) שאי אפשר להשלים תפילת מנחה לאחר חצות הלילה שכבר אינו זמן תפילת מעריב לכתחילה, אם כן קל וחומר שלא יוכל להשלים מעריב לאחר ארבע שעות ביום שהוא גרוע ממעריב לאחר חצות כיון שכבר אינו מקבל שכר תפילה בזמנה. אמנם הפרי מגדים תמה על האליה רבה [וכמבואר בהערה להלן] ונקט לעיקר כהתירוץ השני שיכול להשלים מנחה עד עלות השחר. ובדרך החיים (הו"ד במשנה ברורה שם ס"ק טו) כתב, שגם לדברי הפרי מגדים שאינו יכול להשלים מעריב לאחר ארבע שעות, היינו רק באופן שהתפלל שחרית לפני ארבע שעות, אבל כשאיחר תפילת שחרית לאחר ארבע שעות כיון שהוא עסוק בתפילה יכול להשלים גם את תפילת ערבית. והרמ"ע מפאנו (אלפסי זוטא ד"ה תפילת) כתב שמסתבר שאין תשלומין למעריב רק עד ארבע שעות ולא יותר. וכדבריו מבואר ברע"א (להלן ע"ב בתוס' ד"ה איבעיא) והובאו דבריו בילקוט ביאורים להלן (ע"ב בענין 'מדוע בדעת חכמים אין ספק אם עד ועד בכלל'). ובתהלה לדוד (סי' קח סק"ו) כתב בפשיטות שעד חצות יכול להשלים כיון שההלכה שיכול להתפלל שחרית עד חצות אינה מדין תשלומין עדיין לא נחשב שעבר זמן של שתי תפילות. **רכה. הפרי** מגדים (שם משבצות זהב סק"ג ד"ה נסתפקתי) תמה על זה שהרי זמן ערבית הוא לכתחילה כל הלילה כמו שכתב הרמב"ם (תפילה פ"ג ה"ו). [ורק לענין קריאת שמע תיקנו חכמים שיקרא עד חצות כמו ששנינו לעיל (ג.) וכן נפסק בשולחן ערוך (או"ח סי' רלה ס"ג), אבל לא לענין תפילת מעריב]. ועיין בצל"ח להלן (ע"ב ד"ה שהרי) שהעיר מדוע באמת לא מצאנו שתיקנו חכמים שצריך להתפלל מעריב קודם חצות. וכתב שלדברי הסובר תפילת ערבית רשות [וכך ההלכה] יש לומר שלכך לא תיקנו בה סייג כיון שהיא רשות. ועיין שם מה שכתב ליישב בזה לדברי הסובר תפילת ערבית חובה. עוד כתב, שלכאורה הרי צריך להסמיך גאולה לתפילה, ומכיון שקריאת שמע צריך לקרות קודם חצות ממילא צריך גם להתפלל קודם חצות. ומיישב שמכל מקום נפקא מינה לענין נשים שהן פטורות מקריאת שמע וחייבות בתפילה, שיכולות להתפלל לכתחילה לאחר חצות. **רכו. כמו** שכתב הרמב"ם (תפילה פ"ג ה"ו), עיין לעיל בענין 'ביאור דברי התנא אין לה קבע'. **רכז. ובעין** זה ביאר הפרישה (שם סק"ב ד"ה ומה). **רכח. פרי** חדש (שם סק"ג), מלבושי יו"ט (שם סק"ב, דברי חמודות על הרא"ש סי' א סק"ה), רע"א (על גליון השולחן ערוך שם), ונתיב חיים (שם). וגם מדברי הב"ח בסוף דבריו משמע כן. **רכט. וראה** בדברי דוד (ד"ה ודע) שכתב שכוונת הרשב"א לומר שני דינים גם מה שכתב הט"ז וגם כדברי הבית יוסף, והיינו שלא יתפלל רק כשכבר הגיע זמן תפילה הסמוכה, וגם שיתפלל אותה סמוך אליה [ולא כהט"ז שדחה את דברי בית יוסף לגמרי]. **רל. פרי** חדש (סי' קג סק"ג), ודברי חמודות (על הרא"ש, סי' א סק"ה). **רלא. המלבושי** יו"ט (סי' קח סק"ג) כתב 'שאם שהה הרבה לאחר שהתפלל ערבית' אינו יכול להשלים. ובאליה רבה (שם סק"ד) כתב שבדברי המלבושי יו"ט לא נתבאר כמה שיעור שהייה, אבל מדבריו בדברי חמודות (על הרא"ש, סי' א סק"ה) משמע שמיד שהניח עסק התפילה שוב אינו יכול להתפלל. עוד הוכיח שם מדברי התשב"ץ קטן (סי' רכג) והגהות רבינו פרץ על הסמ"ק (סי' יא הגהה מד) שיכול להתפלל אפילו אם שהה לאחר תפילה הראשונה, שכתבו שאם לא התפלל מנחה ושכח להשלים אותה עד הבוקר, שוב אינו יכול להשלימה שכבר עבר זמן ערבית, ואי אפשר להשלים לאחר שעברו שתי תפילות. ומשמע מדבריהם שעד הבוקר יכול להשלים אפילו אם כבר התפלל מעריב בתחילת הלילה. ומכל מקום כתב שלהלכה יש לחוש לדברי המחמירים שאם לא השלים את התפילה שחיסר מיד לאחר התפילה הראשונה, יתפלל אותה רק בתורת נדבה. וכן פסק הפרי מגדים (שם משבצות זהב סק"ג ד"ה ומ"ש). **רלב. הובאו** דבריו בשערי תשובה (שם סק"ג). **רלג. שהרי** מבואר בדברי הרדב"ז שהחזן עצמו מתפלל חזרת הש"ץ של שחרית לתשלומין של תפילת ערבית, אע"פ שצריך להוציא בתפילה זו ידי חובת תפילת שחרית למי שאינו בקי, ואם כן הוא הדין שהשומע מהחזן חזרת הש"ץ של שחרית יוצא בזה תשלומין של ערבית, ומשום שהברכות של שתי התפילות שוים. **רלד. אמנם** בברכי יוסף האריך בהרבה ראיות שגם באופן זה יכול לצאת אע"פ שהוא בקי. וכתב המשנה ברורה (שם סק"ה) שלכתחילה אין די בזה וצריך להתפלל בעצמו, ומכל מקום בדיעבד יצא. **רלה. ובתהלה** לדוד (סי' קח סק"ד) העיר על דבריו ממה שנפסק בשולחן ערוך (שם סי"א) לענין מי שלא הזכיר של שבת במנחה של שבת שנחלקו הראשונים אם יתפלל שתים במעריב [ראה ילקוט ביאורים להלן (ע"ב בענין 'שכח להזכיר של שבת או של ראש חודש אם מתפלל שתים בלילה')], ופסק המחבר שמספק יתפלל לשם נדבה ואין צריך לחדש בה דבר, ומקורו מדברי תלמידי רבינו יונה (ד"ה טעה - השלישי, הו"ד בילקוט ביאורים להלן שם) שאינו צריך לחדש בה דבר שכיון שהוא מתפלל אותה כדי לצאת ידי חובתו משום ספק אין לך חידוש גדול מזה, ואם כן גם כאן שהוא מתפלל משום שספק לו אם צריך להשלים יוכל להתפלל לשם נדבה ולא יצטרך לחדש בה דבר. ומיישב, שדברי תלמידי רבינו יונה אמורים באופן שהספק הוא אם תפילת התשלומין מועילה או לא, אבל כאן הספק הוא אם הוא צריך תשלומין או שאין צריך להשלים. אך כתב שאין נראה לו חילוק זה. וכתב שיתכן שספיקו של הפרי מגדים הוא אם צריך להשלים מספק או אינו צריך, אבל אם הוא רוצה להשלים יכול ואינו צריך לחדש בה דבר כיון שהוא מתפלל מחמת ספק. **רלו. הראשונים** נחלקו אם אפשר לומר פסוקי דזמרה עם הברכות של ברוך שאמר וישתבח לאחר תפילת שחרית, ראה באורך בענין זה בבית יוסף (או"ח סי' נב ד"ה ומ"ש רבינו). ולמעשה נפסק בשולחן ערוך (שם ס"א) שלא יאמר הברכות לאחר התפילה. אמנם התהלה לדוד דן אם לא התפלל כלל בשחרית ומשלים את התפילה לאחר מנחה אם יוכל אז להשלים גם פסוקי דזמרה עם הברכות קודם שמשלים תפילת שחרית. **רלז. ועיין** מה שכתב בזה ברבבות אפרים (גרינבלט, שו"ת, ח"א או"ח סי' קסט). **רלח. ובעין** זה כתב הדרישה (סי' פט סק"ב ד"ה ואין). **רלט. ולמד** זאת מדברי הרשב"א (ד"ה איבעיא, הובא לעיל בענין 'מנין למדו הראשונים שאפשר להתפלל לאחר ארבע שעות'). **רמ. אמנם** יש אחרונים שחולקים על

שלשון 'ועבר חצי היום' אינו בדווקא, שהרי אין מתפללים מנחה עד חצי שעה לאחר חצות. אמנם לדברי הפרי חדש לשון הרמב"ם מדויק שבחצי היום מתחיל זמן המנחה[רמא].

ראיה מכאן שהעושה מצוה בשעת תשלומין אין לו שכר כמי שעושה אותה בזמנה

שכר תפלה בזמנה לא יהבי ליה. בספר כללי המצוות (ר"י ג'יקטיליא, ערך זמן ד"ה ולעפ"כ) מוכיח מדברי הגמרא כאן, שכל מצוה שהיא תלויה בזמן, ויש לה זמן לתשלומין[רמב], אם לא עשאה בזמנה אלא בשעת תשלומין, אין נותנים לו שכר כמו שנותנים למי שעושה אותה בזמנה.

מה הדין אם טעה ולא התפלל מוסף

איבעיא להו טעה ולא התפלל מנחה. כתבו התוספות (ד"ה איבעיא)[רמג] שאם טעה ולא התפלל מוסף עד הלילה, ודאי שאינו מתפלל ערבית שתים, שהרי אינו יכול לקרוא את הקרבנות כשעבר כבר זמן מוסף[רמד], ועוד שכל מה שתיקנו תפילת מוסף הוא משום 'ונשלמה פרים שפתינו' (הושע יד ג), ואם כן ודאי הדין הוא שאם עבר זמנו בטל קרבנו, ורק בשאר תפילות שהם רחמים לא שייך עבר זמנו שהלוואי שיתפלל אדם כל היום כולו[רמה].

וכן כתב הרשב"א (ד"ה איבעיא). והוסיף עוד שני טעמים בזה[רמו]: א. שאין קרבן בלילה[רמז]. ב. שכל תפילה שנוספה מחמת מאורע של היום אין ראוי להשלימה ביום אחר, כיון שכבר עבר היום וביום המחר אין סיבה להוסיף תפילה זו, ורק התפילות שהם ראויות להתפלל בכל יום אפשר להשלימם ביום אחר[רמח].

והמאירי (ד"ה מוסף) הביא עוד טעם לדבר, שמכיון שאי אפשר להתפלל מוסף בנדבה, אין בו דין תשלומין.

וכתבו המפרשים[רמט], שהוא הדין שאי אפשר להשלים בתפילת מוסף תפילה אחרת, והיינו שאם לא התפלל שחרית עד חצות, אינו יכול להתפלל שתי פעמים מוסף, אלא ימתין לזמן מנחה שהיא בשש שעות ומחצה, ויתפלל שתי פעמים מנחה, שכמו שמוסף אין לה השלמה, כך גם אינה משלימה לאחרים[רנ].

עוד כתבו שגם לשיטת הראשונים שצריך להשלים דווקא בתפילה הסמוכה, יכול להשלים תפילת שחרית במנחה ואין תפילת מוסף נחשבת להפסק[רנא].

אמנם המאירי (ד"ה מוסף) הביא בשם יש אומרים שיש דין תשלומין לתפילת מוסף. והם סוברים, שאם לא התפלל מנחה ומוסף במשך כל היום, יתפלל בערבית שלש תפילות. ואפילו לשיטת הראשונים הנ"ל שאי אפשר להשלים שתי תפילות, היינו רק באופן שלא התפלל שתי תפילות בשני זמנים, אבל מנחה ומוסף שזמן חיובם שוה, שהרי זמן מוסף הוא עד סוף היום, יכול להשלים את שתיהן בלילה.

הרי קרבן אי אפשר להשלים אפילו באותו יום

אבל הכא תפלה במקום קרבן היא, וכיון דעבר יומו בטל קרבנו. הרא"ה (ד"ה איבעיא) ביאר, שאין כוונת הגמרא שדין התפילה שוה לקרבן לגמרי, שהרי קרבן תמיד של שחר אם לא הקריבוהו בזמנו אין לו תשלומין אפילו באותו היום, ותפילת שחרית הרי יש לה תשלומין בשעת מנחה, אלא הכוונה בזה שלא מצאנו קרבן אפילו אם זמנו כל היום וכגון קרבן מוסף שיוכל להקריבו למחר, כמו כן בתפילה לא יוכל להשלים לאחר שעבר יומו.

מדוע לא פשטו מהברייתא להלן שאם לא התפלל מנחה בערב שבת מתפלל ערבית שתים

תא שמע דאמר רב הונא בר יהודה. האחרונים[רנב] הקשו מדוע לא פשטו את האיבעיא מהברייתא שהביאו להלן (ע"ב) שאם לא התפלל מנחה בערב שבת מתפלל ערבית שתים, ומפורש בה שתפילת מנחה יש לה תשלומין בערבית. ותירצו בכמה אופנים:

א. הפני יהושע (ד"ה ת"ש) תירץ, שמכיון שבגמרא להלן (ע"ב) הניחו את הברייתא בקושיא, יתכן שברייתא משובשת היא ואין להוכיח ממנה כלום.

ב. עוד תירץ[רנג], שרצו להוכיח מדברי רבי יוחנן שהוא בעל המימרא של דין תשלומין כשלא התפלל ערבית או שחרית, שהוא עצמו אמר את דבריו גם לענין תשלומי מנחה בזמן תפילת ערבית.

והוסיף הפני יהושע, שתירוץ זה מיושב יותר לפי מה שחידש, שדין תשלומי מנחה במעריב תלוי במחלוקת להלן (ע"ב) אם תפילות אבות תיקנום או כנגד תמידים תיקנום, ואם כן אין להוכיח מהברייתא שיש לומר שנחלקו תנאים בדבר, ולכן הוכיחו מדברי רבי יוחנן עצמו שהוא סובר כן[רנד].

מדוע חילק רבי יוחנן דין לא התפלל ערבית או שחרית ודין מנחה לשתי מימרות

אמר רבי יוחנן טעה ולא התפלל מנחה מתפלל ערבית שתים. האחרונים[רנה] הקשו מדוע הוצרך רבי יוחנן לומר גם את המימרא של טעה ולא התפלל ערבית או שחרית, וגם את המימרא של טעה ולא התפלל מנחה, הרי די במימרא השניה שאם טעה ולא התפלל מנחה מתפלל ערבית שתים, ומזה יש ללמוד בקל וחומר שגם אם טעה ולא התפלל ערבית או שחרית יכול להשלים אותם בתפילה שלאחריהם[רנו]. **והפני יהושע** (ד"ה אמר)[רנז] הקשה עוד, שגם אם נאמר שרבי יוחנן היה צריך לומר את דינו גם כשלא התפלל שאר תפילות, עדיין יש לתמוה מדוע חילק דינים אלו לשתי מימרות, ולא אמרם במימרא אחת. ותירצו בכמה אופנים:

א. הפני יהושע (שם, בתירוץ הראשון) תירץ, שהאופן שלא התפלל תפילת מנחה אינו דומה לאופן שלא התפלל ערבית או שחרית, שהרי כשלא התפלל ערבית או שחרית יתפלל תמיד אותה תפילה שחיסר כשישלים בתפילה שלאחריה, שהרי הוא עדיין באותו יום, אבל כשלא התפלל מנחה לפעמים ישלים אותה בתפילה אחרת, וכגון כשלא התפלל מנחה ערב שבת שמתפלל שתים של שבת כמבואר בברייתא להלן (ע"ב).

ב. עוד תירץ[רנח], שאכן הדין שישלים תפילה אחרת כבר למדנו מהמימרא השניה של רבי יוחנן שאם טעה ולא התפלל מנחה מתפלל ערבית שתים וקל וחומר לשאר התפילות, ומה שאמר רבי יוחנן את המימרא הקודמת הוא להשמיענו דין נוסף, שיכול להשלים את התפילה שלא התפלל רק בתפילה שלאחריה, אבל אם עברו שתי תפילות אינו יכול להשלים, וכמו שכתבו התוספות (ד"ה טעה, הו"ד לעיל), ומה שאמר רבי יוחנן 'טעה ולא התפלל ערבית מתפלל בשחרית שתים, שחרית

דבריו והובאו דבריהם בילקוט ביאורים להלן (ע"ב בענין 'דין הקרבת התמיד בתחילת שש שעות ומי שהתפלל מנחה בתלות'). **רמא. לכאורה** כוונתו שכוונת הרמב"ם שבדיעבד כבר שייך להשלים מחצי היום [שהרי לכתחילה ודאי אין מתפללים מנחה עד חצי שעה לאחר חצות]. ועיין בארץ החיים להלן (ע"ב ד"ה תיובתא) מה שכתב ליישב כוונת הגמרא שיכול להתפלל כל היום. **רמב. כגון** קרבן חגיגה שמי שלא חג ביום טוב ראשון יכול לחגוג כל הרגל (חגיגה ט.), וכגון קידוש בליל שבת שאם לא קידש בלילה יכול לקדש ביום, וכן הבדלה שיכול להבדיל עד יום רביעי אם לא הבדיל במוצאי שבת. **רמג. וכן** כתב הרא"ש (סי' ג ד"ה מתפלל, תוספות הרא"ש ד"ה טעה - השני, בשם רשב"ם). **רמד. בט"ז** (סי' קח סק"ד) הקשה על טעם זה, שהרי אם ישלים מוסף בלילה היה ראוי שיתפלל שני פעמים תפילת ערבית ולא יזכיר פסוקי הקרבנות כלל [וכמו שאמרו בגמרא להלן (ע"ב) לענין מי שלא התפלל מנחה בשבת שמתפלל במעריב שתים של חול]. ותירץ, שמכיון שעיקר תפילת מוסף היא במקום הקרבן ולא בקשת רחמים, לא שייך בזה תשלומין. וביד דוד (בתוס' שם) ביאר שזו היא כוונת תוספות לבאר בטעם השני שהוסיפו בהמשך דבריהם. וכדבריו משמע ברשב"א (שו"ת, ח"א סי' תמז). **רמה. ולשון** תלמידי רבינו יונה (ד"ה טעה - השלישי) הוא 'דבתפלת שמנה עשרה שהיא רחמים יש לה תשלומין שאין זמן בקשת רחמים עובר, אבל בתפלת מוסף שאינה אלא שבח כיון שעבר הזמן אין לה תשלומין'. וכתבו עוד, שאע"פ שגם שאר תפילות נתקנו כנגד הקרבנות, מכל מקום אין מזכירים בהם הפסוקים של הקרבנות. וכן כתב הרא"ש (סי' ג ד"ה מתפלל). **רמו. וכן** כתב הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תמז). **רמז. בפרי** מגדים (סי' קח משבצות זהב סק"ה ד"ה תשובה) העיר על טעם זה, שהרי הרשב"א סובר כשיטת הראשונים שאפשר להשלים גם לאחר שעברו שתי תפילות, ואם כן אע"פ שאינו יכול להשלים בלילה יוכל להשלים למחרת ביום. ומיישב, שאם היה יכול להשלים בתפילה הסמוכה יכול להשלים גם לאחר מכן, אבל מכיון שאינו יכול להשלים בתפילה הראשונה שבאה לאחר שעבר זמן תפילת מוסף משום שאין קרבן בלילה, לא יוכל להשלים גם לאחר מכן [וכתב הפרי מגדים שלזה נתכוין הבית יוסף שם (ס"ו ד"ה טעה ולא התפלל מוסף)]. **רמח. יש** מוכיחים מדברי הרשב"א שמי שנאנס ולא התפלל נעילה ביום הכפורים, אין לו תשלומין בערבית של מוצאי יום הכפורים, כיון שתפילת נעילה ראויה רק ליום הכפורים ולא ליום אחר. (שו"ת שבט הלוי ח"ה סי' סז). וכן כתב בפירוש הרמ"ע מפאנו (אלפסי זוטא, ד"ה ומסתברא) שמוסף ונעילה אין להם תשלומין. והביא דבריו החיד"א (מחזיק ברכה סי' קח סק"ג). אמנם בפרי מגדים (שם משבצות זהב סק"ה ד"ה תשובה) נקט שיש דין תשלומין בתפילת נעילה. ובאור לציון (שו"ת, סי' מ) כתב שמדברי התוספות שלא כתבו הטעם שכתב הרשב"א שאין תשלומין לתפילת מוסף מוכח שיש דין תשלומין בנעילה. **רמט. אלפסי** זוטא (ד"ה ומסתברא), נחלת צבי (סי' קח סק"ו), וברכי יוסף (שם סק"ג). **רנ. ובפרי** מגדים (סי' קח אשל אברהם סק"ו ד"ה והנה) כתב טעם נוסף לזה, שאי אפשר להתפלל שתי פעמים מוסף ולומר 'ומוספין כהלכתם' שתי פעמים, שנראה כמוסיף. ועיין בתשובת הרשב"א החדשות מכת"י (סי' י) שמשמע קצת מדבריו שאפשר להשלים בשעת תפילת מוסף, אלא שלא יתפלל שתי פעמים מוסף, אלא תפילה ראשונה מוסף והשניה תפילת שמונה עשרה לתשלומין [כך ביאר המגיה דברי הרשב"א שם אבל אין הכרח שזוהי כוונתו]. וצ"ע. **רנא. בנחלת** צבי (סי' קח סק"ו) כתב הטעם בזה משום שזמן מוסף נמשך עד סוף היום יחד עם מנחה, נמצא שכל זמן מנחה הוא עדיין זמן תפילת מוסף, ולא עברו עליו שתי תפילות. [וכן כתב בתפארת שמואל (על הרא"ש, סי' ג אות ג)]. ועיין בפרי מגדים (שם משבצות זהב סק"ה ד"ה תשובה) שהביא ראיה מזה לענין מי ששכח מנחה ביום הכפורים, שיכול להשלימה בערבית, ואין אומרים שעבר זמן שתי תפילות של מנחה ונעילה, כיון שזמן שתיהם הוא עד הלילה. אמנם הפרי מגדים (שם אשל אברהם סק"ו) דקדק מלשון המגן אברהם שמפרש בנחלת צבי טעם אחר, שבאמת כבר עבר זמן מוסף לפני גמר זמן מנחה, שאע"פ שבדיעבד יכול להתפלל מוסף כל היום והיינו עד סוף זמן מנחה, מכל מקום כיון שאם התפלל לאחר שבע שעות נקרא פושע, נחשב שכבר עבר זמן מוסף, אלא שאע"פ כן יכול להשלים בשעת מנחה, לפי שתפילת מוסף אינה בכלל חשבון התפילות של תשלומין, ולכך נחשבת מנחה כתפילה הסמוכה שיכול להשלים בה. ובשואל ומשיב (שו"ת מהדורא תליתאה, ח"ב סי' ג ד"ה והנה כהא) ביאר הטעם שאין תפילת מוסף מפסקת, שמה שאמרו שאינו יכול להשלים לאחר שתי תפילות הוא רק כששתי התפילות הם בזמנים נפרדים, וכגון שלא התפלל שחרית והגיע זמן מנחה ולא השלים, שאינו יכול להשלים בזמן מעריב, אבל זמן תפילת מוסף הוא יחד עם תפילת שחרית, אם כן לא עברו עליו שני זמנים אלא זמן אחד של שתי תפילות, ולכן יכול להשלים. **רנב. פני** יהושע (ד"ה ת"ש), צל"ח (ד"ה איבעיא), ראש יוסף (להלן ע"ב ד"ה ת"ר), זרע יעקב (ד"ה ת"ש), נמוקי הגרי"ב (ד"ה איבעיא), ופרחי כהונה (ד"ה איבעיא). **רנג. וכן** תירץ בזרע יעקב (ד"ה ת"ש). **רנד. ועיין** בצל"ח ובנמוקי הגרי"ב (ד"ה איבעיא) מה שתירצו על קושיא זו. **רנה. פני** יהושע (ד"ה אמר), ארץ החיים (ג'רנוביץ, בתוס' ד"ה טעה), צל"ח (ד"ה ת"ש), נמוקי הגרי"ב (ד"ה איבעיא), ורש"ש טויבש (ד"ה ואין). **רנו. שהרי** אפילו כשלא התפלל מנחה יכול להתפלל ערבית שתים ואע"פ שעבר יומו, קל וחומר בשאר תפילות שלא עבר יומו שיוכל להשלים. **רנז. וכן** הקשה הב"ח (סי' קח ס"ב). **רנח. וכן** תירץ בנמוקי הגרי"ב (ד"ה איבעיא).

מתפלל במנחה שתים' כוונתו למעשה אחד, והיינו שאם לא התפלל ערבית ולאחר מכן לא התפלל גם שחרית, ונמצא שחסר לו שתי תפילות, מכל מקום מתפלל במנחה רק שתים ולא שלש, שתפילת ערבית אינו יכול להשלים כיון שכבר עברו לאחריה שתי תפילות.

והוסיף הפני יהושע, שגם לשיטת החולקים על התוספות וסוברים שיכול להשלים גם לאחר שתי תפילות (הו"ד לעיל), אפשר ליישב שרבי יוחנן בא להשמיענו להיפך, שמה שאמר שאם לא התפלל שחרית מתפלל מנחה שתים כוונתו שאם לא התפלל בשחרית רק תפילה אחת, יכול עדיין להתפלל שתים במנחה ולהשלים את תפילת ערבית שלא התפלל אתמול כיון שהוא ביום אחד[רנט].

ג. הצל"ח (ד"ה ת"ש) תירץ, על פי מה שכתבו התוספות להלן (ע"ב ד"ה טעה) בשם רבינו יהודה שמי ששכח להזכיר מעין המאורע[רס] במנחה, אינו צריך להשלים במעריב, שכיון שבמעריב לא יזכיר מעין המאורע ממילא לא ירוויח כלום בתפילתו, נמצא שיש חילוק בין השלמת מעריב או שחרית שבהם ישלים בכל אופן גם כששכח מעין המאורע כיון שהשלמתם היא באותו יום, מה שאין כן כששכח להזכיר מעין המאורע בתפילת מנחה שאינו צריך להשלים, ולכן חילקם רבי יוחנן לשני דינים.

והוסיף הצל"ח, שלדעת הרי"ף החולק על רבינו יהודה וסובר שגם אם שכח להזכיר מעין המאורע במנחה צריך להשלים במעריב אע"פ שלא ירוויח, צריך לומר להיפך, שלכך חילק רבי יוחנן מימרות אלו ולא אמרם יחד, שאם היה אומרם יחד היינו למדים שדינם שוה, וכמו שבהשלמת ערבית או שחרית ירוויח בכל אופן בהשלמתו, כך גם כשלא התפלל תפילת מנחה ישלים רק באופן שירוויח על ידי השלמתו, לכך חילקם רבי יוחנן למימרות נפרדת, ללמד שבכל אופן צריך להשלים גם אם לא ירוויח בהשלמתו מה שהחסיר בתפילת מנחה.

ד. בארץ החיים (בתוס' ד"ה טעה, בתירוץ השני) תירץ, שאם היה אומר רבי יוחנן רק דין הטועה ולא התפלל מנחה שמשלים בערבית, היינו אומרים שדווקא באופן זה יש דין תשלומין רק כשטעה בשוגג ולא במזיד, משום שאינו משלימו בו ביום, אבל בשאר תפילות שמשלים אותם בו ביום, יש לו דין תשלומין גם אם ביטל במזיד[רסא].

ה. הרש"ש טויבש (ד"ה ואין) תירץ, שאין ללמוד מדין הטועה ולא התפלל מנחה שמשלים בערבית למי שטעה בשאר תפילות, שיש לומר דווקא תפילת ערבית שהיא רשות אינה דוחה תפילה שקדמה לה ויכול להשלימה, אבל בשחרית ומנחה שהם חובה אי אפשר להשלים תפילה קודמת שהחסיר, שמכיון שהגיע זמן תפילה של עכשיו שהיא חובה נדחה חיוב התפילה הקודמת ואי אפשר להשלימה, ולכן השמיענו רבי יוחנן שאינו כן.

אם תפילת תשלומין בערבית היא רשות או חובה

מתפלל ערבית שתים. כתב הרש"ש (ד"ה טעה), שהתפילה השניה שהוא מתפלל בשעת ערבית להשלים מה שלא התפלל מנחה היא תפילת רשות כמו תפילת ערבית[רסב], כיון שהוא מתפלל אותה בזמן ערבית, ואע"פ שהיא השלמה לתפילת מנחה שהיא חובה[רסג].

אמנם בדברי הצל"ח (ד"ה עוד) מבואר שתפילת התשלומין של מנחה היא חובה[רסד]. ולפי זה נסתפק הצל"ח איזה תפילה צריך להקדים, שאע"פ שבכל תשלומין צריך להקדים תפילה של עכשיו[רסה], מכל מקום בתשלומי מנחה בשעת ערבית, יש לומר שצריך להקדים את תשלומי מנחה למאן דאמר תפילת ערבית רשות, כיון שתפילת התשלומין היא חובה ותפילת ערבית היא רק רשות[רסו].

ובהאלף לך שלמה (שו"ת, או"ח סי' נג) כתב, שבאופן שלא התפלל מנחה וצריך להשלימה במעריב, אזי גם תפילת מעריב חובה, שמכיון שאי אפשר להשלים תפילת מנחה רק כשמתפלל תחילה את התפילה שהיא חובת השעה, נמצא שמכח חיוב תשלומין של מנחה, חייב להתפלל תחילה תפילת ערבית.

אם צריך לומר אשרי כשמשלים מנחה לאחר תפילת ערבית

שם. יש **ראשונים**[רסז] שכתבו שכשמשלים מנחה לאחר תפילת ערבית יאמר לארחר שמונה עשרה של מעריב אשרי ואחר כן יתפלל שמונה עשרה לשם תשלומי מנחה.

וכתב הריב"ש (שו"ת, סי' קמ) שני טעמים לדבר: א. שעל ידי כן יש היכר שהתפילה הראשונה היתה לשם ערבית והשניה היא לתשלומין של מנחה[רסח]. ב. משום שאמרו לעיל (ד:) שהאומר תהלה לדוד שלש פעמים בכל יום מובטח לו שהוא בן עולם הבא, ומטעם זה נהגו לומר אשרי קודם תפילת שחרית בפסוקי דזמרה, וקודם סדר קדושה, וקודם תפילת מנחה, ומי שלא התפלל מנחה הרי לא אמרה אלא שתי פעמים, ולכך יאמר אותה בלילה פעם שלישית, ויוצא בכך אע"פ שאומרה בלילה, ואין שייך לומר על זה 'עבר יומו בטל קרבנו', וכמו שאת התפילה עצמה יכול להשלים בלילה ואין אומרים 'עבר יומו בטל קרבנו'.

עוד כתב הריב"ש, שהרי ממילא צריך המתפלל להמתין בין תפילה לתפילה כדי הילוך ארבע אמות[רסט], וכשיאמר אשרי כשממתין שיעור זה ירוויח שיעמוד בתפילה השניה מתוך דברי תורה[ער].

אמנם בתרומת הדשן (פסקים וכתבים, סי' נט) כתב שאין צריכים לומר אשרי כשמשלימים תפילת מנחה בערבית, שהרי כבר כלה היום, ולא מצינו שתיקנו חכמים תשלומין בזה.

ובדרכי משה (סי' קח סק"ג) כתב שיתכן שהתרומת הדשן אינו חולק על הראשונים הנ"ל, אלא כוונתו שלא יאמר אשרי לפני ברכו של תפילת ערבית[רעא], אבל לאחר תפילה הראשונה יתכן שמודה שיאמר אשרי כדי להפסיק בין תפילה לתפילה.

אמנם הב"ח (שם ס"א ד"ה מיהו) כתב שהמקובל ה"ר **מנחם מריקאנטי** הזהיר מאד שלא לומר אשרי לאחר שהתפלל מנחה. **ובמגן אברהם** (שם סק"ה) העיר שלפנינו בריקאנטי (בראשית יח כז ד"ה והנך, במדבר טז כא ד"ה ובפסוק) כתב שלא יאמר אשרי בתפילת ערבית[רעב]. אמנם הביא שבזוהר (פנחס רכו.) משמע שלא יאמר אשרי לאחר מנחה, אך כתב שמשמע שם שאם אינו אומר אותה על דעת למלא את חובתו מותר[רעג].

הטעם שאין אומרים 'עבר יומו בטל קרבנו'

ואין בזה משום דעבר יומו בטל קרבנו. במאירי (ד"ה טעה) ביאר שהטעם שאין אומרים בזה 'עבר יומו בטל קרבנו' הוא משום שגם האברים והפדרים היו מתעכלים כל הלילה על המזבח אע"פ שהיו מקרבן היום שעבר.

דין תשלומין לשליח ציבור שטעה

שם. בהלכות קטנות (שו"ת, ח"ב סי' קכג) נשאל לענין שליח ציבור שטעה באופן שהיה צריך לחזור ולהתפלל, ולא נזכרו להחזירו עד שהציבור הלכו מבית הכנסת ועבר זמן התפילה, האם יש תשלומין לציבור או לא.

רנט. וכשיטת ההלכות גדולות שהביא הטור (סי' קח), והובאו דבריו לעיל. והב"ח (שם ס"ב) ביאר באופן אחר קצת, שההלכות גדולות מפרש שמה שאמר רבי יוחנן במימרא הראשונה שאם לא התפלל שחרית מתפלל מנחה שתים, כוונתו שאם שכח להתפלל שתי התפילות בשחרית, מתפלל שתיהן במנחה חוץ מתפילת מנחה שהוא צריך להתפלל עכשיו. **רס. דהיינו** ששכח להזכיר שבת או ראש חודש. **רסא. ועיין** שם שתירץ על קושיא זו עוד תירוצים. **רסב. והיינו** שכמו שאינו מחויב להתפלל ערבית [באופן שהוא טרוד במצוה אחרת או קודם שקיבלוה עליהם לחובה, כמבואר לעיל], הוא הדין שאינו מחויב להשלים את תפילת מנחה שלא התפלל. **רסג. והביא** ראיה לזה ממה שמבואר בשולחן ערוך (סי' קח ס"ג) שיכול להשלים את התפילה שלא התפלל רק כאשר הגיע זמן התפילה שלאחריה ולא קודם, וכיון שבערב הוא זמן תפילת רשות, כל מה שהוא משלים הוא רק תפילת רשות. וכדברי הרש"ש כתב בתהלה לדוד (שם ס"ק יב). וכתב שכן מוכרח משום שאילו היתה תפילת התשלומין חובה היה צריך להקדים ולהתפלל אותה קודם תפילת ערבית שהיא רשות, שתפילת חובה ראוי להקדימה קודם תפילת רשות, וממה שמצינו שצריך להתפלל ערבית תחילה מוכרח שגם תפילת התשלומין היא רשות. **רסד. וכדבריו** מבואר בפרי מגדים (סי' קטו משבצות זהב סק"א ספק ה) ובשדה יצחק (לבן המהר"ן חיות, שו"ת, סי' ד). וכן מבואר בדברי הבאר היטב (סי' קח ס"ק יז), שמיישב תמיהת התוספות (ד"ה טעה) מדוע הוצרכו לפרש הטעם במי ששכח יעלה ויבוא בליל ראש חודש שאינו צריך לחזור משום שאין מקדשים את החודש בלילה, הרי תפילת ערבית רשות היא, ומיישב שמדובר באופן שלא הזכיר יעלה ויבוא במנחה ביום הראשון של ראש חודש, שצריך להתפלל שתי פעמים מעריב בליל שני של ראש חודש, ואם לא הזכיר בתפילת התשלומין אינו צריך לחזור ולהתפלל, ובאופן זה לא יועיל מה שתפילת ערבית היא רשות כיון שמתפלל לתשלומין של מנחה שהיא חובה, ולכך צריך לטעם האחר משום שאין מקדשים את החודש בלילה. **רסה. כמשמעות** הברייתא להלן (ע"ב) ראה בילקוט ביאורים (שם). **רסו. והוסיף**, שאין להוכיח שמעריב קודם מהאמור בברייתא להלן (ע"ב) שצריך להקדים תפילה של עכשיו כשמשלים תפילת מנחה בשעת מעריב, שיש לומר שהברייתא היא כדברי הסובר שתפילת ערבית חובה. אמנם להלכה כתב שמשמעות הפוסקים היא כדברי הברייתא שצריך להקדים תפילת ערבית, אע"פ שפסקו שתפילת ערבית רשות. אך בחידושי הרי"מ (שם ד"ה ולפ) כתב שראוי להקדים תשלומי מנחה, ותמה על הפוסקים שכתבו שצריך להקדים של מעריב. **רסז. הגהות** רבינו פרץ על סמ"ק (מצוה יא הערה מד, הו"ד בבית יוסף סי' קח ס"ב ד"ה טעה), וריב"ש (שו"ת, סי' קמ, הו"ד בדרכי משה שם סק"ג). **רסח. שהרי** צריך להתפלל תפילת תשלומין לאחר תפילת חובה, כמבואר באורך בילקוט ביאורים להלן (ע"ב בענין 'ראיה מכאן שאם התפלל תשלומין לפני חובה לא יצא'). **רסט. ראה** להלן (ל:) ובתוספות שם (ד"ה כדי). **ער. הב"ח** (סי' קח ס"א ד"ה כתב סמ"ק) כתב שזהו טעמו של הסמ"ק שיאמר אשרי. ובפרישה (סי' קה סק"א) משמע שטעמו של הסמ"ק הוא משום תשלומין, שכמו שחייב להשלים תפילת שמונה עשרה שלא התפלל במנחה, כך צריך להשלים גם אשרי שלא אמר. והריב"ש הביא שיש שהיו מוחים שלא לומר אשרי, ותמה על מחאתם, שאפילו אם לא יהיה אלא כקורא בתורה אין הפסד בזה. ובפרישה (סי' קח סק"ג) כתב שסברת השואל להריב"ש בתשובה הנ"ל (סי' קמ) שהיה לו צד שלא לומר אשרי הוא משום שצריך להתפלל תפילת התשלומין מיד לאחר תפילת חובה ולא יאחר אותה לאחר זמן [כמו שביארו כמה אחרונים בדברי הרשב"א (ד"ה אטעיא) והובאו דבריהם לעיל], ולכן היה לו ספק שמא אמירת 'אשרי' היא הפסק ושוב אינו יכול להתפלל תשלומין [ואולי זהו גם טעם המוחים שהביא הריב"ש]. **רעא. וכמו** בשחרית שאומרים אשרי בפסוקי דזמרה לפני ברכו של ברכות קריאת שמע. **רעב. אבל** לא שלא יאמר אחר מנחה. ועל פי זה כתב שמי שאיחר לבוא למנחה כשכבר התחילו הציבור תפילת שמונה עשרה, יתפלל עמהם ולאחר מכן יוכל לומר אשרי. והביא שכן כתב בספר חסידים (מרגליות, סי' תתט). **רעג. פירוש**, שאינו אומר אותה משום החיוב של שלש פעמים ביום, אלא אומר אותה כקורא בתורה. ובאופן זה מותר לומר אפילו בערבית. שולחן ערוך הרב (סי' קח ס"ה). ומה שביום הכפורים אומרים אשרי לאחר מנחה [קודם תפילת נעילה], ביאר המגן אברהם (שם) שהוא משום שביום כפור הוא עת רצון כל היום.

והשיב, שאם זה היה בתפילת שחרית יכולים להשלים במנחה, וכמו ששנינו במנחות (מט.) שאם לא הקריבו תמיד של שחר, יקריבוהו בין הערביים, אבל אם זה היה במנחה וכבר הגיע זמן ערבית, כיון שעבר יומו בטל קרבנו. ואינו דומה ליחיד שיש לו תשלומין אפילו במעריב כמבואר בגמרא כאן, משום שהיחיד יכול להתפלל גם נדבה, ומשום שתפילה היא רחמים והלואי שיתפלל אדם כל היום כולו, אבל ציבור אינם מתפללים נדבה רק כנגד הקרבן, ובאופן שאי אפשר להשלים את הקרבן אינם יכולים להשלים את תפילתם[עד].

מדוע הקשו ממעוות לא יוכל לתקון רק לאחר שנפשטה השאלה אם משלימים לאחר שעבר היום

מיתיבי מעות לא יוכל לתקן וכו'. באילת אהבים (ד"ה מיתיבי) תמה מדוע הקשו מהברייתא על דינו של רבי יוחנן רק לאחר שפשטו הספק שיש דין תשלומין למי ששכח מנחה, ואין אומרים 'עבר יומו בטל קרבנו', והרי גם בלא חידוש זה קשה על עיקר דינו של רבי יוחנן שיש דין תשלומין לתפילה ממה שמבואר בברייתא שהמבטל את התפילה הוא בכלל 'מעוות לא יוכל לתקון'.

ותירץ, שבקושיית הגמרא עדיין היו סבורים שאפשר להשלים גם לאחר שתי תפילות ולא רק בתפילה הסמוכה, שהרי **התוספות** (ד"ה טעה) למדו את הדין שאין משלימים לאחר שתי תפילות ממה שאמרו בסמוך שמזיד אין לו דין תשלומין, וכשהקשו בגמרא מהברייתא עדיין לא ידעו מחידוש זה, ולכן היו סבורים שמשלימים גם לאחר שתי תפילות. ולפי זה מיושב, שאילו לא היה רבי יוחנן אומר שאפשר להשלים גם לאחר שעבר יומו, היינו אומרים שדברי הברייתא שמי שביטל תפילת שחרית הוא מעוות שלא יוכל לתקון היינו כששכח גם להשלים במנחה, שאינו יכול להשלים במעריב משום שעבר יומו, ולולא הדין שעבר יומו היה יכול להשלים שעדיין היו סבורים שמשלימים לאחר שתי תפילות, אבל לאחר שחידש רבי יוחנן שאין אומרים עבר יומו בטל קרבנו, קשה מהו 'מעוות לא יוכל לתקון' ותירצו, שמדובר במזיד, וכמו כן בשוגג אינו יכול להשלים רק בתפילה הסמוכה.

הטעם שלא פירשו ש'מעוות לא יוכל לתקון' הוא על שכר תפילה בזמנה

שם. בפני יהושע (ד"ה מיהו)[ערה] תמה על קושיית הגמרא, הרי יש לומר שכוונת הברייתא שהפסיד שכר תפילה בזמנה, וכמו שאמרו לעיל שבהשלמה יש לו שכר תפילה אבל לא שכר תפילה בזמנה.

ויותר תמה שמסתבר לפרש כן, משום שאם הכוונה שהפסיד ושוב לא יוכל להתפלל, יש לתמוה מדוע נקטה הגמרא דווקא קריאת שמע ותפילה ולא מצוות אחרות שעבר זמנם, שאם לא עשאם הוא מעוות שלא יוכל לתקון, וכמו ששנינו בחגיגה (ט.) לענין מי שלא הביא ביום טוב קרבן חגיגה, ובהכרח לומר שהברייתא באה להשמיענו שאע"פ שיש תשלומין לקריאת שמע ותפילה מכל מקום אינו יכול לתקן מה שהפסיד השכר של קיום המצוה בזמנה.

אמנם כתב[רעו] שכל זה לשיטת הפוסקים ששייך דין תשלומין בקריאת שמע[רעז], אבל להסוברים שאין בקריאת שמע דין תשלומין אין קושיא, שכיון שלדבריהם בקריאת שמע ודאי הכוונה שהפסיד לגמרי שהרי אין לה תשלומין, מסתבר שאף לענין תפילה כוונת התנא שמפסיד המצוה לגמרי, שהרי שנה קריאת שמע יחד עם תפילה ומשמע שבשניהם מדובר באופן אחד[רעח].

ובברכת ה' (ד"ה מיתיבי) מיישב קושיית הפני יהושע, שלשון 'לא יוכל לתקון' משמע שאין לו שכר תפילה כלל[רעט].

ראיה מקושיית הגמרא שיכול להשלים אפילו לאחר תפילה הסמוכה

שם. בפרי חדש (סי' קח סק"ד)[רפ] הקשה לשיטת **הראשונים**[רפא] שאפשר להשלים את תפילתו רק בתפילה הסמוכה ולא לאחר מכן, מדוע לא תירצו בגמרא שכוונת הברייתא שביטל את התפילה ולא השלימה בתפילה שלאחריה, ששוב אינו יכול להשלים ולכן הוא מעוות שלא יוכל לתקון. ומוכיח מכאן כשיטת הראשונים הסוברים שיכול להשלים לעולם את התפילה שחיסר, ולכן קשה מדוע נחשב מעוות לא יוכל לתקון.

והצל"ח (בתוס' ד"ה טעה, בתירוץ הראשון) תירץ שקושיית הגמרא היא ממה שדימו בברייתא את מי שלא התפלל למי שביטל קריאת שמע שאין לה דין תשלומין[רפב], ומשמע מזה שגם מי שלא התפלל אין לו תקנה כלל[רפג].

וביד דוד (בתוס' שם) תירץ, שמלשון הברייתא שאמרה 'שביטל וכו' תפילה של ערבית', משמע שביטל אותה בזמנה בלבד, ואע"פ כן אינו יכול לתקן בתפילה הסמוכה[רפד]. עוד תירץ, שבאמת היה אפשר לתרץ כן, אלא שתירצו את האמת שמדובר במזיד כמדויק מהלשון 'ביטל'[רפה].

אמנם מצאנו **בתוספות הרא"ש** (מכת"י, חגיגה ט. ד"ה תפלה)[רפו] שגורס בדברי הברייתא שביטל 'תפילה של שחרית ותפילה של ערבית'[רפז], ופירש שכוונת הברייתא כשלא התפלל את שתי התפילות ומשום כך נקרא מעוות שלא יוכל לתקון על התפילה הראשונה שלא התפלל, לפי שאין דין תשלומין רק בתפילה הסמוכה[רפח].

מדוע לענין ק"ש אמרו שמעוות לא יוכל לתקון הוא זה 'שביטל ק"ש של ערבית וק"ש של שחרית' ולענין תפילה אמרו 'או תפלה של ערבית או תפלה של שחרית'

זה שבטל ק"ש של ערבית וק"ש של שחרית או תפלה של ערבית או תפלה של שחרית. במעון הברכות (ד"ה זה) העיר, מדוע בקריאת שמע נקטו בברייתא שלא קרא קריאת שמע של שחרית וקריאת שמע של ערבית, ובתפילה נקטו שלא התפלל או של ערבית או של שחרית, ומשמע מזה שלענין קריאת שמע נקרא מעוות שלא יוכל לתקון רק אם לא קרא בין בשחרית ובין בערבית, ולענין תפילה נקרא מעוות שלא יוכל לתקון גם אם חיסר רק תפילה אחת.

ויישב, שמצוות קריאת שמע של שחרית ושל ערבית מצוה אחת הן, ולכן אם קרא את אחת מהן קיים על כל פנים חלק מהמצוה, ומטעם זה לא נקרא מעוות שלא יוכל לתקון, אבל תפילה של שחרית ושל ערבית שתי מצוות הן, ולכן אם לא התפלל אחת מן התפילות, לא נקרא שקיים קצת מן המצוה במה שהתפלל את האחרת, ומטעם זה נקרא מעוות שלא יוכל לתקון[רפט].

וכתב המעון הברכות, שמדברי הברייתא כאן מוכח כשיטת **הרמב"ם** שמנה במנין המצוות (ספר המצוות מצות עשה י) קריאת שמע של שחרית ושל ערבית למצוה אחת[רצ].

אמנם הביא, שבגמרא חגיגה (ט:) הביאו ברייתא זו, ושם הגירסא היא 'שביטל קריאת שמע של שחרית 'או' קריאת שמע של ערבית', ומשמע אם כן שהן שתי מצוות. ומיישב המעון הברכות, ששם גרסו מתחילה קריאת שמע של שחרית ולאחר מכן של ערבית, והם שתי קריאות של שני ימים, וזה בודאי שתי מצוות, ולכן אמרו 'או', אבל כאן שנקטו תחילה של ערבית מדובר בשתי קריאות של יום אחד שהם מצוה אחת[רצא].

הטעם שלא נקטו תפילת מנחה

שם. כתב המהרש"א (חגיגה ט. ח"א ד"ה מעוות) שהוא הדין מי שלא התפלל מנחה נקרא מעוות שלא יוכל לתקון, ומה שאמרו רק ערבית ושחרית הוא משום שנקטו בדומה לקריאת שמע שהיא בערבית ושחרית בלבד[רצב].

עוד ביאר המהרש"א שנקטו ערבית ושחרית משום שיש בהם יותר חידוש, שאע"פ שיש להם תשלומין באותו היום, שתפילת ערבית יכול להשלים בשחרית ותפילת שחרית יכול להשלים במנחה, אע"פ כן נקרא מעוות שלא יוכל לתקון במה שלא התפלל בזמנו, וקל וחומר במי שלא התפלל מנחה שיש לו תשלומין רק בערבית שהוא ביום אחר, ודאי שנקרא מעוות שלא יוכל לתקון[רצג].

עד. **ועיין** שם שכתב שאפילו אם עדיין לא עבר זמן תפילת שחרית, אין צריך להטריח ולקבץ את הציבור כדי שיחזור שליח ציבור את תפילתו, אלא אפשר לסמוך על התשלומין שיתפלל בשעת מנחה. ערה. **וכן** הקשה הצל"ח (ד"ה מיתיבי). רעו. **וכן** כתב הצל"ח (שם). רעז. **ראה** מחלוקת הראשונים בזה להלן בסמוך. רעח. **ועיין** בצל"ח (ד"ה ועוד) שתירץ תירוץ נוסף לקושיא זו. רעט. **והוסיף**, שאע"פ שהעמידו בגמרא דברי הברייתא שביטל במזיד, וכתבו הרשב"א (ד"ה דיקא) והרא"ש (סי' ג), שגם אם ביטל במזיד יכול להתפלל אם ירצה ויקבל שכר על בקשת רחמים (הו"ד להלן בסמוך), מכל מקום שייך לומר על זה שהוא מעוות לא יוכל לתקון כיון שאין לו שכר תפילה, מה שאין כן כשמשלים תפילתו כשלא התפלל בשוגג. רפ. **וכן** הקשה הצל"ח (בתוס' ד"ה טעה). רפא. **הובאו** דבריו לעיל. רפב. **לשיטת** הראשונים שאין דין תשלומין בקריאת שמע. רפג. **ועיין** שם שהאריך לתרץ תירוץ נוסף. רפד. **כעין** זה תירץ במקור חיים (סי' קח ס"ג ד"ה הא בסופו). רפה. **ועיין** תירוץ נוסף בפרחי כהונה (ד"ה הקשה). רפו. **יצא** לאור על ידי מכון אופק (ירושלים, תשס"ג). רפז. **ולא** 'תפילה של שחרית או תפילה של ערבית' כגירסא שלפנינו. רפח. **וכבר** העיר המגיה שם על דבריו מסוגיית הגמרא כאן שפירשו דברי הברייתא במי שביטל במזיד שאין לו דין תשלומין כלל. עיין מה שכתב שם ליישב את דבריו. ועיין בתוספות הרא"ש שם שהקשה לפי דבריו מדוע נקטו שלא התפלל של שחרית ושל ערבית ולא נקטו שלא התפלל שחרית ומנחה. עוד הקשה שאינו דומה למי שביטל קריאת שמע שמדובר שביטל של שחרית או של ערבית ולא כשביטל את שתיהן. אך מכל מקום כתב שבהכרח צריך לומר שביטל שתי התפילות ונקטו ערבית ושחרית כמו בקריאת שמע שיש בה רק שחרית וערבית. רפט. **בברכת** אהרן (לוין, מאמר רא אות ג ד"ה אמנם) תמה על מה שכתב שבקריאת שמע לא נחשב מעוות לא יוכל לתקון משום שקיים חלק מן המצוה, ומה בכך שקיים קצת מן המצוה הרי לא קיים את כולה ואין זה כלום, ואדרבה אם נאמר שמצוה אחת הן, הפסיד יותר, שאפילו אם חיסר רק קריאת שמע אחת, הוא מעוות שלא יוכל לתקן גם על השניה, שהרי לא קיים את המצוה בשלימות אלא חיסר חציה, ומקצת מן המצוה אינה כלום, מה שאין כן אם שתי מצוות הן וביטל את האחת, השניה שקיים מצוה גמורה היא. אמנם עיין שם שהוכיח שנחלקו האחרונים ביסוד זה אם מי שקיים מקצת מן המצוה יש בה ממש או שאינה כלום. רצ. **אבל** הרמב"ן בהשגות על ספר המצוות (שכחת הלאוין ד"ה ולמה) השיג על הרמב"ם וכתב שקריאת שמע של שחרית ושל ערבית נמנים לשתי מצוות, משום שאינן מעכבות זו את זו, וזמנה של זו לא כזמנה של זו [ועיין עוד בדברי הרמב"ן שם (שורש יא)]. וראה עוד בברכת אהרן (מאמר רא אות א ד"ה מעוות). רצא. **ועיין** עוד שם בדבריו להלן (ד"ה הנה"ג) שכתב דרכים נוספים לבאר מדוע נקטו בברייתא 'או' לענין תפילה ולא לענין קריאת שמע [וכבר הובא לעיל שגירסת התוספות הרא"ש בחגיגה (מכת"י, ט. ד"ה תפלה) היא בתפילה בלא 'או' ובביטול קריאת שמע עם 'או']. וראה עוד במעון הברכות (שם ד"ה או) שהאריך לבאר מדוע גבי תפילה נקטה הגמרא של ערבית תחילה ולא נקטה של שחרית תחילה כסדר שנקט התנא במשנתנו. רצב. **וכעין** דבריו מבואר בתוספות הרא"ש מכת"י הנ"ל (חגיגה ט. ד"ה תפלה), אלא שהתוספות הרא"ש כתב כן לפי שיטתו שמדובר כשביטל שתי תפילות. רצג. **צ"ע** שהרי פירשו בגמרא כאן דברי הברייתא דווקא כשביטל במזיד שאין לו תשלומין. ובעיון יעקב (חגיגה שם ד"ה תפלה) כתב שנקטו ערבית ושחרית משום שבהם מצוי יותר שהאדם מבטלם על ידי אונס.

יש לפרש הכתוב 'וחסרון לא יוכל להמנות' על מי שהתפלל ביחידות

וחסרון לא יוכל להמנות זה שנמנו חביריו לדבר מצוה ולא נמנה עמהם. כתב **המהרש"א** (חגיגה ט. ח"א ד"ה מעוות) שגם פסוק זה עולה על המבטל תפילה של שחרית וערבית, והיינו שהתפלל ביחידות, ולא נמנה עם חבריו במנין.

אם ביטל במזיד יכול להתפלל ויקבל שכר על בקשת רחמים

שבטל במזיד. כתב הרשב"א (ד"ה דיקא)[רצד] שמדברי **רב האי גאון** נראה, שמה שאמרו שאם לא התפלל במזיד הוא מעוות שאינו יכול לתקון, היינו לענין שאין נותנים לו שכר מצוה על התפילה, אבל אם רוצה יכול לחזור ולהתפלל תשלומין, ויקבל שכר על בקשת רחמים.

וכתב הבית יוסף (סי' קח ס"ז ד"ה ומ"ש ומיהו) שיכול להתפלל אפילו אם אינו מחדש בתפילתו שום דבר[רצה], שמכיון שאילו לא היה מתפלל בשוגג היה חייב להשלים תפילה זו בזמן התפילה שלאחריה, אם כן גם כשלא התפלל במזיד אע"פ שאינו חייב להשלימה מכל מקום אם רצה יכול להתפלל אותה, ולכן אינו צריך חידוש.

ובפני יהושע (ד"ה ונראה) תמה על דברי רב האי גאון, שהרי פירשו בגמרא לעיל שבתפילת תשלומין מקבל שכר תפילה אבל לא כשכר תפילה בזמנה, ומשמע שבמזיד שאין לו תשלומין אינו מקבל שכר כלל.

ויישב, על פי מה שאמרו להלן (ע"ב) שתיקנו את התפילות נגד הקרבנות, ולכן יש בה שלש דרגות, אם מתפלל בזמנה הרי הוא נחשב כמקריב קרבן התמיד בזמנו, ואם ביטל בשוגג ומתפלל בשעת תשלומין אין לו שכר כמקריב קרבן תמיד בזמנו, אבל הוא נחשב כמקריב קרבן חובה, ואם ביטל במזיד שאין לו דין תשלומין הרי הוא כמו שביטל ולא הביא את הקרבן שהוא חייב בו ויענש על כך, אבל יכול הוא להתפלל תפילת נדבה ומקבל שכר עליה כאילו מקריב קרבן נדבה.

ובאמרי נועם (ד"ה ונראה) ביאר בשם **הגר"א,** שראיית רב האי גאון היא ממה שאמרו בגמרא שמי שביטל קריאת שמע או תפילה הוא בגדר 'מעוות לא יוכל לתקון', ולא אמרו שהוא בגדר 'חסרון לא יוכל להמנות', והיינו משום שמעוות שאינו יכול לתקן משמע שאינו יכול לתקן ולליישר אותה כבראשונה, אבל יכול לתקן אותה קצת[רצו].

באיזה אופן נקרא שוגג שיש לו דין תשלומין

שם. כתב **הרמב"ם** (תפילה פ"ג ה"ח) שאם לא התפלל משום שהיה טרוד יש לו דין תשלומין בתפילה שלאחריה. ומבואר **במאירי** (ד"ה היה) שהכוונה בזה שהיה טרוד בעסקיו, ומשום כך לא התפלל, ואע"פ שזכר שצריך להתפלל מכל מקום אינו נחשב כמו שביטל במזיד.

ובנמוקי יוסף (כ"ק כג. ד"ה אמר המחבר) הביא בשם **הרמ"ה** שלענין נזיקין ששכחה נחשבת כאונס, וכתב שלפי דבריו מי שהיה עסוק בשעה שהגיע זמן התפילה, ולא התפלל כשעדיין היה לו זמן משום שהיה סובר שיהיה לו זמן להתפלל לאחר שיגמור את העסק שמתעסק בו, ובתוך כך עבר זמן התפילה, אינו נחשב כמזיד ויש לו דין תשלומין.

אמנם הנמוקי יוסף כתב שיש לדחות ולומר שצריך לחשוש יותר לתפילה כמו שאמרו במסכת שבת (ט:) שאסור לישב לפני הספר סמוך למנחה, ואם כן אסור לעשות אותו עסק כשעדיין לא התפלל, וכיון שעבר על כך ועשה, נחשב כמזיד אע"פ שלבסוף לא התפלל מחמת שכחה ולא במזיד.

והבית יוסף (סי' קח ס"ח ד"ה כתוב בנמוקי) הביא דברי הנמוקי יוסף, וכתב שדבריו הראשונים עיקר שאינו נחשב כמזיד רק כשמבטל את התפילה בשאט נפש ובלא שום טירדא[רצז]. ופסק כן **בשולחן ערוך** (שם ס"ח)[רחצ].

ובתרומת הדשן (שו"ת סי' ה) נשאל על מי שהלך אצל גוים מחמת חוב שיש לו, והאריכו עמו בדברי ויכוח ופשרות, ולא היה יכול ליפטר מהם מבלי לבוא לידי הפסד באותו חוב, והוזקק לשהות עמהם עד שעבר זמן תפילת המנחה, אם דנים אותו כמזיד שלא יוכל להתפלל ערבית שתים או לא. והשיב שכל מקום שמבטל את המצוה כדי שלא יבוא לידי הפסד ממון נחשב כאונס[רצט]. וכן נפסק בשולחן ערוך (סי' קח ס"ח).

ובמשנה ברורה (שם סק"א) כתב שאם לא התפלל משום שלא היתה דעתו נכונה עליו כראוי, אע"פ שלא עשה כדין כמבואר בשולחן ערוך (סי' לח ס"ג) שעכשיו אין נזהרים שלא להתפלל במקום שיש דבר שמבטל את כוונתו או בשעה שמבטלת את כוונתו, משום שממילא אין אנו מכוונים בתפילה, מכל מקום אם נתעכב מלהתפלל משום כך נחשב כשוגג ויש לו תשלומין.

כשלא התפלל משום שעסק בצרכי ציבור אם יש לו דין תשלומין

שם. כתב **הדרישה** (יו"ד סי' שמא סק"ג)[ש] שאדם שהיה עוסק בצרכי ציבור בזמן תפילה, שהוא פטור מלהתפלל כמו שכתב **הטור** (או"ח סי' צג), ובתוך כך עבר זמן התפילה ולא התפלל, אין צריך להשלים את תפילתו ולהתפלל שתים בתפילה שלאחריה, מכיון שבזמן העסק היה פטור מן התפילה. והוכיח כן ממה שכתב הטור (יו"ד שם)[שא] שאונן שלא התפלל ערבית אינו צריך להתפלל שתים בשחרית כיון שהיה פטור בזמן ערבית, ואין חילוק אם היה פטור מחמת אנינות או מחמת עסקו בצרכי ציבור.

אמנם הט"ז (שם סק"ה, או"ח סי' קח סק"א) תמה על דבריו, שהרי הטעם שהעוסק בצרכי ציבור פטור מתפילה הוא משום שנחשב כאנוס, והרי **הטור** (או"ח שם) **והשולחן ערוך** (שם ס"א) פסקו שאם נאנס ולא התפלל אף שעכשיו הוא פטור מתפילה מחמת אונסו, אעפי"כ יש לו דין תשלומין[שב]. ומה שהביא הדרישה ראיה לדבריו מאונן אין זה ראיה, משום שאונן אין לו אונס כלל שהרי יכול להתפלל, אלא שחכמים פטרוהו מתפילה ולכן אין לו דין תשלומין[שג].

אם יש ראיה מדברי הגמרא לדין תשלומין לקריאת שמע

דיקא נמי דקתני בטל ולא קתני טעה ש"מ. הראשונים נחלקו מה הדין באדם שלא קרא קריאת שמע בשוגג. יש שכתבו[שד] שיש לו דין תשלומין, שאם לא קרא בשחרית בשוגג יקרא שתי פעמים בערבית, וכן אם לא קרא בערבית בשוגג משלים וקורא שתי פעמים בשחרית[שה]. ויש שכתבו[שו] שאין דין תשלומין אלא בתפילה ולא בקריאת שמע[שז].

רצד. וכן כתב הרא"ש (סי' ג ד"ה מתפלל, תוספות הרא"ש ד"ה דיקא) בשם גאון. רצה. עיין בדברי הגמרא לעיל (כא.), ובטור ובשולחן ערוך (סי' קז) פרטי דין זה. רצו. מה שאין כן מי שחבריו נמנו לדבר מצוה ולא נמנה עמהם, אע"פ שעשה את המצוה מכל מקום אין לו את יתרון השכר שיש למי שעושה את המצוה בחבורה, ועל שכר זה אמרו שהוא חסרון שלא יוכל להמנות שהפסידו לגמרי. רצז. ומשמע מדבריו שאפילו אם התחיל לעשות את עסקיו באיסור [דהיינו שהתחיל לעשות כשכבר הגיע זמן התפילה], ונמשך על ידי כן ולא התפלל, נחשב כשוגג לענין תשלומין. פרי מגדים (שם אשל אברהם ס"ק יא), ושולחן ערוך הרב (שם סי"ב). רחצ. וכתב במגן אברהם (שם ס"ק יא) שמשמע מזה שמי שהיה סבור שיש לו זמן, ולאחר מכן שכח נחשב לאונס, והעיר שהרמ"א בהלכות נדרים (יו"ד סי' רלג סי"ב) הביא לענין מי שנדר לעשות דבר וסבור שיש לו שהות לעשותו, ולאחר מכן שכח לעשותו, שנחלקו הראשונים אם נחשב כאנוס או לא. ועיין בברכי יוסף (סי' קח סק"ו) מה שכתב בזה. רצט. וכתב, שאע"פ שלא עשה כהוגן, שאין לו לחוש להפסד ממון להפסיד את התפילה שהיא עבודת קונו, וכמו ששנינו באבות (פ"ב מ"א) 'והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה', מכל מקום אינו נחשב כמזיד משום כך ויש לו דין תשלומין. ועיין שם שהביא כמה ראיות ליסוד זה. ובפרי מגדים (סי' קח משבצות זהב סק"ז) כתב שיתכן שאם יש לו הפסד יותר מחומש נכסיו אינו מחויב לילך ולהתפלל, שהרי כתב הרמ"א (או"ח סי' תרנו ס"א) שאין צריך ליתן יותר מחומש שבנכסיו על מצוה עוברת אפילו אם היא מן התורה, וקל וחומר להסוברים שתפילה היא מדרבנן, ועוד שבתפילה יש דין תשלומין והרמ"א כתב כן אפילו על מצוות שאין להם תשלומין. ועיין בביאור הלכה (סי' קח ס"ח ד"ה וכן) שהביא מחלוקת אחרונים כשביטל את תפילתו מחמת חשש של הפסד ממון באופן שלא היה ברי הזיקא, אם נחשב פושע ולא יוכל להשלים או שוגג. והכריע שמספק ישלים את תפילתו ויתנה שאם הוא פטור תהא תפילתו נדבה. ש. וכדבריו נקטו הש"ך בנקודות הכסף (שם סק"ה) והמגן אברהם (או"ח סי' צג סק"ה). שא. ומקור דבריו ברא"ש (שו"ת, כלל כו סי' א). שב. אמנם הרשב"ץ (ד"ה ו"א) והמכתם (ד"ה המתפלל) הביאו מחלוקת בדין אונס, שיש אומרים שדווקא שכח צריך להשלים אבל מי שהיה לו אונס שלא היה יכול להתפלל כגון חולי או אונס אחר, אינו צריך להשלים, שכיון שבשעת התפילה היה פטור מן התפילה, הרי זה נחשב כמי שהיה קטן בשעת מנחה והגדיל בשעת ערבית או גוי שנתגייר שאינם צריכים להשלים מה שלא התפללו כיון שהיו פטורים. ויש חולקים שבאונס צריך להשלים. ועיין בפני יהושע (בתוס' ד"ה טעה) שהעיר על מה שכתבו הפוסקים שבאונס חייב להשלים הרי בכל הסוגיא נקטה הגמרא טעה דהיינו שוגג, ואם כן יתכן שרק בשוגג צריך להשלים אבל באונס הלא אמרו (קידושין מ.) 'חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה', ואם כן לא יצטרך להשלים. שג. וכדברי הט"ז שצריך להשלים מבואר בריב"ש (שו"ת, סי' קמ) שהביא מעשה בציבור שלא התפללו תפילת מנחה משום שהיו טרודים בדבר מצוה לקבורת המת, והשלימוה בתפילת ערבית. אמנם הש"ך בנקודות הכסף (יו"ד סי' שמא סק"ה) דחה ראיית הט"ז מאונס שיש לו דין תשלומין, וכתב שיש חילוק בין העוסק בצרכי ציבור שאינו חייב כלל מן הדין, משום שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, לשאר אונס שהוא חייב מעיקר הדין אלא שאונסו פוטרו. ולענין הלכה כתב הפרי מגדים (סי' קח משבצות זהב סק"א) שראוי להשלים בתפילת נדבה אך יחדש בה דבר, ואע"פ שלענין מחלוקת הראשונים [הובאה באורך בילקוט ביאורים (להלן ע"ב)] במי ששכח להזכיר יעלה ויבוא במנחה של ראש חודש פסק השולחן ערוך (שם סי"א) שיכול להתפלל נדבה בלא חידוש, מכל מקום כאן סוברים רוב הפוסקים שאין צריך להשלים ולכך יתפלל רק עם חידוש. ועיין בברכי יוסף (יו"ד סי' שמא ס"ק ז) שדן במי שלא היה אונן כשהגיע זמן התפילה ונתחייב להתפלל, ולאחר מכן נעשה אונן, אם יש לו חיוב תשלומין בתפילה הבאה. והובאו דבריו באוצר עיונים. ועיין שם עוד מה שנתבאר בשם לשון לימודים בדין מי ששכח להתפלל, ובשעת תשלומין היה אונן. דש. כל בו (סי' י ד"ה הקורא - השני) בשם רבינו חיים, ההשלמה (ד"ה תניא) בשם הר"א. וכן כתבו המאירי (לעיל ב. ד"ה ונשוב, להלן ע"ב ד"ה כל) והרשב"ץ (ד"ה ויש) בשם י"א [ובמאירי כתב שיש מפרשים כן בשיטת רש"י], אבל דחו את דבריהם (הו"ד בסמוך). שה. אע"פ שקריאת שמע ותפילה אינן מטבע אחד. כל בו (סי' י ד"ה הקורא - השני) בשם רבינו חיים. שו. כל בו (סי' י ד"ה הקורא - השני) בשם י"א ובשם בעל ההשלמה (ד"ה תניא), ומאירי (לעיל ב. ד"ה ונשוב, להלן ע"ב ד"ה כל). שז. והובאו שתי הדעות בבית יוסף (סי' נח ס"ז ד"ה כתב הכל בו) ובשולחן ערוך (שם). וטעם הסוברים שאין לה תשלומין, בכל בו (שם) כתב 'ששחרית אינו מטכסיסי ערבית, וערבית אינו מטכסיסי שחרית'. והמאירי (שם) כתב שלא אמרו שיש תשלומין אלא לענין תפילה שהיא בקשת רחמים, שהרי אפילו אם התפלל כבר יכול לחזור ולהתפלל תפילת נדבה, מה שאין כן בקריאת שמע. וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק כח) שאף להסוברים שיש תשלומין לקריאת שמע אין הכוונה שיוצא בזה ידי חובת קריאת שמע כשהוא משלים, שמכיון שעבר זמנה הרי הוא כקורא בתורה, אלא שלכתחילה צריך להשלימה כמו שצריך להשלים בתפילה. והפרי חדש (שם סק"ז) ביאר שמן התורה לדברי הכל אין תשלומין לקריאת שמע אלא דין זה הוא מדרבנן. ועיין במגן אברהם (שם סק"ח) שכתב שצריך להקדים ולקרות לשם קריאת שמע של עכשיו תחילה, ולאחר מכן יקרא לשם תשלומין, וכדין תשלומין בתפילה שיש להקדים ולהתפלל את התפילה שהוא מחויב בה עכשיו. וכן כתב הפרי מגדים (סי' קח אשל אברהם סק"ו ד"ה דע), וכתב עוד שיכול להשלים רק בזמן הסמוך לקריאת שמע שביטל, וכגון אם ביטל בשחרית יכול להשלים כל הלילה עד עלות השחר, אבל לא לאחר מכן, כמו בתפילה שפוסקים להלכה כשיטת הראשונים שאין דין השלמה רק בתפילה הסמוכה. וכתבו הפרי חדש (סי' נח סק"ז), והמשנה ברורה (סי' קח סק"ג) שברכות קריאת שמע לדברי הכל אין להם תשלומין. וכן מבואר בהגהות רבינו פרץ על הסמ"ק (מצוה יא הערה מד, הו"ד בבית יוסף או"ח סי' קח ס"ב ד"ה טעה) שאם שכח להתפלל ערבית מתפלל

וכתבו המפרשים[שח], שלכאורה יש ראיה מדברי הגמרא כאן שיש תשלומין לקריאת שמע, שהרי בברייתא אמרו לשון 'ביטל' גם על תפילה וגם על קריאת שמע, ורב אשי מוכיח מלשון זה שאם טעה בשוגג אין בו משום 'מעוות לא יוכל לתקון' משום שיכול להשלים את תפילתו, אם כן משמע שאף בקריאת שמע, כששכח יכול לתקן על ידי תשלומין[שט].

ובהשלמה (ד"ה תניא) כתב שאין זו ראיה, שמה שנקטו לשון 'ביטל' הוא משום תפילה, אבל לענין קריאת שמע אולי הוא הדין לטעה.

גם המאירי להלן (ע"ב ד"ה כל) כתב שאין זו ראיה, משום שכמו כן יש לדקדק להיפך שאין תשלומין לקריאת שמע, מזה שכשאמר רבי יוחנן דין תשלומין, אמר 'טעה ולא התפלל' ולא אמר 'טעה ולא קרא קריאת שמע', משמע שאף בטעה רק בתפילה יש תשלומין ולא בקריאת שמע[שי].

גם הפני יהושע (ד"ה גמלא) כתב שאין להקשות מהברייתא על הסוברים שאין תשלומין לקריאת שמע, שיש לומר שאין תשלומין לקריאת שמע אף בטעה, ומה שנקט התנא 'ביטל' משום שהוא מדבר לענין העונש ועונש יש רק בביטל, מה שאין כן אם לא קרא קריאת שמע בשוגג אינו נענש על כך, אבל לענין תשלומין אפילו בשוגג אין לה תשלומין, משום שלא שייך דין תשלומין רק בתפילה שהיא כנגד הקרבנות, ובזה שייך לחלק בין שכח לביטל, שבשכח, תפילת התשלומין נחשבת כאילו הקריב קרבן חובה, וכשביטל במזיד, הפסיד את חובו ויכול להשלים רק כקרבן נדבה[שיא], אבל בקריאת שמע, אם קרא בזמנה יש לו שכר של קריאת שמע בזמנה, ואם לא קרא בזמנה הרי הוא כקורא בתורה, ואין סברא לחלק בין שכח לקרוא בשוגג ללא קרא במזיד[שיב].

והרשב"ץ (ד"ה ויש) תמה על הסוברים שיש תשלומין לקריאת שמע, שמה ענין קריאת שמע לתפילה, והרי לא מצינו שלמדים מתפילה שיהיה דין תשלומין למי שלא שמע קול שופר ביום טוב של ראש השנה או למי שלא נטל לולב ביום טוב ראשון של סוכות או למי שלא אכל מצה בליל פסח, ובהכרח שלא תיקנו חכמים תשלומין רק בתפילה משום שהיא דומה לקרבנות ובקרבנות יש דין תשלומין, אבל בשאר מצוות לא שייך זאת, וממילא הוא הדין לקריאת שמע שאין לה תשלומין.

וההשלמה (ד"ה תניא) כתב, שאין חובה להשלים קריאת שמע, אבל מכל מקום אם רצה קורא לאחר הזמן כמו ששנינו לעיל (ט:) שהקורא מכאן ואילך לא הפסיד. והביא ראיה לזה מרבן גמליאל שאמר לבניו (לעיל ג.) שאם עדיין לא עלה עמוד השחר 'חייבים' לקרות קריאת שמע של ערבית, ומשמע שאם כבר עלה עמוד השחר אינם חייבים לקרות והיינו משום שאין חובה להשלים, אבל אם רצו יכולים לקרוא. והוסיף, שהסוברים שיש דין תשלומין לקריאת שמע מפרשים כוונת רבן גמליאל שאם לא עלה עמוד השחר הם חייבים לקרות מדין קריאת שמע בזמנה ולא מדין תשלומין.

תשלומין לברכת אשר יצר

שם. בארחות חיים (הלכות נטילת ידים סי' יב)[שיג] כתב בשם **גאון** שמי שהטיל מים ולא בירך אשר יצר, והסיח דעתו ושוב הטיל מים, יברך שתי פעמים. ולמד כן מהדין האמור בגמרא כאן שמי ששכח להתפלל שחרית מתפלל מנחה שתים.

אמנם הב"ח (או"ח סי' ז ס"ד ד"ה כתב) תמה על זה, שברכת אשר יצר היא הודאה על מה שעבר ולכן יוצא בברכה אחת על כל מה שעבר, ורק בתפילה יש דין השלמה כיון שהיא כנגד קרבן, ובקרבן מצינו שיש תשלומין. והביא ראיה לדבריו מדין ברכת המזון שאם הסיח דעתו ולא בירך עד שאכל שוב, מברך רק ברכה אחת על שתי האכילות ולא שתי פעמים[שיד].

כו:

החידוש שבליל שבת מתפלל שתים

מתפלל בליל שבת שתים. הרי"ף גרס 'שתים של שבת'. וביארו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה טעה - הטליטי) שחידוש הגמרא הוא שיכול להשלים תפילה של חול בתפילה של שבת, ואע"פ שאינו משלים אותה התפילה שלא התפלל. וכתבו המפרשים כמה דרכים מה הטעם שצריך להתפלל שתים של שבת ואין אומרים שהתפילה השניה שהיא לתשלומין יתפלל של חול:

א. בשיטה מקובצת (ד"ה תנו)[א] כתב שהטעם שמתפלל שתים של שבת, הוא משום שכמו שבתפילה של שבת מתפללים רק שבע ברכות משום שלא רצו חכמים להטריחו להתפלל שמונה עשרה ברכות[ב], כך לא הטריחוהו להתפלל שמונה עשרה ברכות בתפילת התשלומין שמתפלל בשבת[ג].

ב. הלבוש (או"ח סי' קח ס"ט) כתב הטעם שמכיון שכבר קיבל עליו שבת, אין לו לעשות את השבת חול ולהתפלל תפילת חול, שהוא זלזול בשבת.

אמנם הט"ז (שם סק"ח) תמה על זה, וכתב שאין נכון לומר שתפילת שמונה עשרה ברכות הוא זלזול בשבת, שהרי מעיקר הדין היה ראוי גם בתפילות של שבת להתפלל שמונה עשרה ברכות, ומה שאין עושים כן הוא רק משום שלא הטריחוהו חכמים[ד].

ג. הט"ז (שם) פירש, שמכיון שחל עליו קדושת שבת צריך להזכיר של שבת בכל התפילות שהוא מתפלל, שאסור להתפלל בשבת בלא הזכרת שבת.

אם התפלל תפילה שניה של חול

נחלקו האחרונים אם התפלל תפילה שניה של חול. **הט"ז** (שם)[ה] כתב, שלא יצא ידי תשלומין אפילו בדיעבד, לפי שאין תפילה בשבת בלא הזכרת שבת.

והמגן אברהם (שם ס"ק יב) נסתפק בזה, שיש לומר שלא יצא כדין מי שלא הזכיר של שבת בתפילת נעילה ביום הכפורים שחל בשבת, שהדין הוא שלא יצא[ו], ואע"פ שתפילת נעילה נתקנה משום יום הכפורים ולא משום שבת, מכל מקום יום הוא שנתחייב בארבע תפילות, ואם כן גם כאן כיון שנתחייב להתפלל בשבת תפילה נוספת משום תשלומין, הרי היא כתפילת שבת שאם לא הזכיר של שבת צריך לחזור ולהתפלל, או שמא יש לומר שיצא בדיעבד אע"פ שלא הזכיר בה של שבת כיון שהיא תשלומין של תפילת חול[ז].

ויש פוסקים[ח] שכתבו בפשיטות שאם התפלל תפילה שניה של חול, יצא[ט].

דין תשלומין למנחה של ערב שבת בשמיעת מגן אבות מהחזן בליל שבת

שם. המהרי"ל (שו"ת, סי' קלה) נשאל במי שלא התפלל מנחה בערב שבת והתפלל מעריב של שבת, אם יכול לצאת תשלומין של מנחה על ידי שישמע מהשליח ציבור ברכת מגן אבות שאומר לאחר התפילה בליל שבת.

בשחרית שתי פעמים תפילת שמונה עשרה, אך אינו יכול להשלים ברכות קריאת שמע ששכח בתפילת ערבית. אמנם בדברי המאירי (להלן ע"ב ד"ה כל) מבואר שלשיטת הסוברים שיש תשלומין לקריאת שמע יכול להשלים גם את הברכות, שהמאירי הקשה על דבריהם היאך יוכל לומר 'יוצר אור' במעריב וברכת 'המעריב ערבים' בשחרית [וכתב שאינו דומה למה שאמרו בגמרא להלן (ע"ב) שאם לא התפלל מנחה בערב שבת מתפלל בלילה שתים של שבת, או אם לא התפלל מנחה בשבת שמתפלל במוצאי שבת שתים של חול, ואם כן גם כאן יברך בערבית שתי פעמים ברכות של ערבית, משום ששם מעיקר הדין צריך להתפלל בשבת שמונה עשרה ברכות אלא שהקילו משום כבוד שבת, מה שאין כן כאן שיש מעיקר הדין חיוב ברכות אחרות]. ומיישב המאירי ששתי הברכות הם ברכות כלליות למציאות של יום ולילה, וכמו שאמרו בגמרא לעיל (יא:) להזכיר מידת יום בלילה ומידת לילה ביום. [שח] **מאירי** (להלן ע"ב ד"ה כל), פני יהושע (ד"ה אמר), ופרי חדש (סי' קח סק"ז). [שט] **עיין** במשנה למלך (תפילה פ"ג ה"ט) שהביא המחלוקת אם יש תשלומין לקריאת שמע, ותמה על זה 'שהרי לימוד ערוך הוא בידינו מעוות לא יוכל לתקון זה שביטל קריאת שמע'. ולכאורה נראה מלשונו שהוא תמה על הראשונים הסוברים שיש לה דין תשלומין, שהרי מבואר בגמרא שהוא מעוות שלא יוכל לתקון, וכן הבין הבאר היטב (או"ח סי' נח סק"ט) ותמה על תמיהתו שהרי בגמרא מדובר כשביטל במזיד, ואדרבה משמע להיפך שאם ביטל בשוגג יש לה דין תשלומין. ואכן השערי תשובה (שם) ביאר שכוונת המשנה למלך להקשות על הסוברים שאין לה תשלומין, הרי הגמרא מדמה דין קריאת שמע לתפילה, וכמו שבתפילה יש תשלומין אם לא התפלל בשוגג הוא הדין בקריאת שמע. ובפרי חדש (שם סק"ז) הוסיף שעל פי זה מיושב מדוע לא הזכירו בברייתא גם שמי שלא התפלל תפילת מוסף הוא מעוות שלא יוכל לתקון, משום שמוסף אין לו תשלומין אפילו אם לא התפלל בשוגג ולא רק אם ביטלו במזיד. [שי] **עוד** הביא שיש מקשים על הסוברים שיש תשלומין לקריאת שמע של שחרית בערבית, שהרי כבר עבר זמן מנחה ואין יכולים להשלים לאחר שתי תפילות. ותירץ שזמן תפילה אחרת אינו נחשב הפסק אלא לתפילה, אבל לקריאת שמע צריך שיגיע זמן קריאת שמע אחרת. [שיא] **כמבואר** בילקוט ביאורים לעיל בביאור דברי הגאון שהביא הרשב"א לענין ביטל במזיד. [שיב] **ואת** דעת הראשונים הסוברים שיש תשלומין לקריאת שמע כשלא קרא בשוגג, ביאר הפני יהושע שהם סוברים שהברייתא מדמה קריאת שמע לגמרי לתפילה, שכיון שבקריאת שמע לאחר זמנה מקבל שכר כקורא בתורה שייך בה תשלומין כתפילה. [שיג] **הובא** בבית יוסף (או"ח סי' ז ס"ג ד"ה כתב). [שיד] **וראה** בט"ז (שם סק"ד) מה שדחה את ראיית הב"ח מברכת המזון. ועיין בפרי מגדים (שם משב"ז סק"ג) שכתב שאע"פ שתפילת תשלומין צריך להסמיכה לתפילת חובה ולהקדים את החובה [כמבואר באורך בילקוט ביאורים (להלן ע"ב)], מכל מקום בברכת אשר יצר אין צריך, כיון שאין זה גדר של תשלומין אלא כל היום הוא זמנה. וראה עוד מה שנתבאר בענין זה באוצר עיונים. [א] **וכן** מבואר בדברי הרא"ה (ד"ה תנו). [ב] **כמבואר** בגמרא לעיל (כא.). [ג] **והוסיף**, שמטעם זה אם לא התפלל מנחה בשבת מתפלל בערבית שתים של חול, שרק בשבת לא הטריחוהו להתפלל שמונה עשרה משום כבוד שבת, אבל מכיון שלא התפלל בשבת ומשלים בחול, חוזר לחיוב שהיה חל עליו מעיקר הדין. [ד] **ועיין** באליהו רבה (שם ס"ק יא) שמיישב את דברי הלבוש. [ה] **וכן** נקט היד אהרן (שם הגה"ט). [ו] **כן** כתב הגהות מרדכי (שבת סי' תנו). ובבית יוסף (או"ח סי' תרכג ס"ג ד"ה ולענין) דקדק מדבריו שיש חולקים על זה. אמנם המגן אברהם (שם סק"ג) כתב שבנעילה לכו"ע לא יצא, והמחלוקת שבהגהות מרדכי היא על ראש חודש שחל בשבת ושכח יעלה ויבוא. [ז] **וכתב** עוד המגן אברהם שיש ללמוד בקל וחומר מהדין שאמרו בגמרא שאם לא התפלל מנחה בשבת מתפלל במוצאי שבת שתים של חול, משום שמעיקר הדין היה ראוי להתפלל שמונה עשרה ברכות בשבת אלא שלא הטריחוהו חכמים משום כבוד שבת, אם כן כל שכן בתפילה שהוא מתפלל בשבת לתשלומין של חול שאם התפלל שמונה עשרה ברכות כמו בחול יצא. אמנם באליה רבה (שם סק"י) כתב שיש לדחות ראיה זו, שגם אם לא היו חכמים מתקנים שלא להתפלל שמונה עשרה ברכות בשבת, מכל מקום היו מתקנים להזכיר גם של שבת באמצע שמונה עשרה, ואם התפלל כמו בחול הרי לא הזכיר כלל של שבת. ועיין בכנה"ג (שם הגה"ט ד"ה שטה, סי' תכב הגה"ט ד"ה ויש) שכבר דן בנידון זה והביא שיש מי שכתב שלא יצא, וכתב שאין דבריו מוכרחים ויתכן שיצא. [ח] **פרי חדש** (שם סק"ט), ועולת תמיד (שם ס"ק יא). [ט] **וכן** פסק להלכה בדרך החיים (סי' מו ס"ק יב), כיון שנחלקו הפוסקים והוא ספק אם צריך להתפלל, ואין לומר שיתפלל בתורת נדבה, משום שאין מתפללים תפילת נדבה בשבת. ובחיי אדם (ח"א כלל כז ס"י, הו"ד במשנה ברורה סי' קח ס"ק כה) הוסיף, שאם הקדים תפילת חול לתפילת שבת לא יצא, שהרי יש היכר שהקדים את תפילת תשלומין לתפילה של עכשיו ולא יצא. ואם נתכוין בראשונה לשם שבת ודאי לא יצא שהרי

והשיב שלשיטת הגאונים הסוברים שמי שלא התפלל ערבית בשבת ושמע ברכת מגן אבות מהשליח ציבור מתחילה ועד סוף יצא ידי חובתו', גם כאן יצא ידי חובתו. אך כתב שרוב רבותינו סוברים שאי אפשר לצאת מהחזן אלא כשהתפלל תפילתו ודילג דבר שבחובה שצריך משום כך לחזור ולהתפלל, אבל כשלא התפלל כלל אינו יכול לצאת משליח ציבור אם הוא בקי, ולכן גם כאן אינו יכול לצאת מהשליח ציבור[יא].

אמנם הפרי מגדים (או"ח סי' קכו משבצות זהב סק"א ספק ה)[יב] כתב, שאפילו לשיטת הסוברים שיוצאים ידי תפילת ערבית בשמיעת ברכת מגן אבות, היינו רק לענין השלמת תפילת ערבית של שבת כיון שתפילת ערבית רשות[יג], אבל כשצריך להתפלל תפילה שניה לתשלומי מנחה, היא תפילת חובה, ובזו אינו יוצא לדברי הכל בשמיעת ברכת מגן אבות מהשליח ציבור.

ובתהלה לדוד (סי' קח ס"ק יב)[יד] תמה על דברי הפרי מגדים מדברי המהרי"ל. וגם כתב שלא מסתבר לומר שתפילת התשלומין למנחה היא חובה, שאם כן היה ראוי להקדים תפילת תשלומין שהיא חובה לתפילת ערבית שהיא רשות[טו].

טעה באחת מהתפילות של שבת איזה נוסח מתפלל בשעת תשלומין

שם. כתב הרשב"ץ (ד"ה ת"ר) שיש לדון במי שלא התפלל ערבית בשבת, ומתפלל שתים בשחרית, איזה נוסח יתפלל בתפילה השניה שהיא לתשלומין, האם יאמר 'ישמח משה' כנוסח התפילה של שחרית שהוא עומד בה, או 'אתה קדשת' כתפילת ערבית שהוא משלים. וכן יש לדון במי שלא התפלל שחרית ומשלים שתים במנחה.

וכתב, שלכתחילה צריך להתפלל בתפילה השניה נוסח התפילה הקודמת שהוא משלים ולא נוסח התפילה של עכשיו, כדי להבחין שהשניה היא לתשלומין, אבל בדיעבד אם התפלל בשתיהם נוסח התפילה של עכשיו יצא[טז]. אמנם יש מי שכתב[יז] שאם שכח מעריב של שבת, כשמשלים בשחרית יתפלל לכתחילה בשתי התפילות 'ישמח משה'.

וכתב עוד הרשב"ץ, שיותר מכך אפשר לומר, שאפילו אם שינה באחת מהתפילות של שבת [שאינו מתפלל לתשלומין] והתפלל נוסח של תפילה אחרת, כגון שהתפלל בשחרית 'אתה קדשת' או שהתפלל במנחה 'ישמח משה', יצא, כיון שהזכיר של שבת בברכה אמצעית, ולא הקפידו חכמים בדיעבד על מטבע הברכה בנוסח התפילה של שבת. וכתב שזה צריך עיון.

אמנם בשבלי הלקט (ענין שבת סי' קכח ד"ה ומה) כתב בפשיטות שמי שטעה בתפילות שבת והחליף הנוסח של זו בזו, אינו צריך לחזור ולהתפלל, לפי שעיקר הברכה הוא 'רצה במנוחתינו'. אמנם כתב שבתפילת מוסף אין נראה לומר כן, שאין לדמות תפילת מוסף לשאר תפילות ולא שאר תפילות למוסף[יח].

שכח להזכיר של שבת או של ראש חודש אם מתפלל שתים בלילה

טעה ולא התפלל מנחה בשבת מתפלל במוצאי שבת שתים של חול.

הראשונים נחלקו במי שטעה והתפלל במנחה של שבת תפילת חול ולא הזכיר של שבת, ונזכר במוצאי שבת אם צריך להתפלל בערבית שתים של חול או לא[יט]. ובאופן זה נחלקו גם בתפילת מנחה של ראש חודש, כגון שהתפלל מנחה ולא הזכיר יעלה ויבוא, אם צריך להתפלל במעריב של מוצאי ראש חודש שתי תפילות או לא. יש ראשונים[כ] שכתבו שאע"פ שלא יצא ידי חובתו בתפילת מנחה כיון שלא הזכיר של שבת או של ראש חודש, מכל מקום אינו מתפלל שתים בלילה, שהרי לא ירוויח בתפילתו כלום, שממילא לא יזכיר של שבת או של ראש חודש כמבואר בגמרא כאן שמתפלל שתים של חול, ורק באופן שלא התפלל כלל מתפלל שתים, שאע"פ שהיא תפילת חול ואינו מזכיר בה של שבת מרוויח תפילת שמונה עשרה שלא התפלל[כא].

והרשב"א (ד"ה ולס) הביא ראיה לשיטה זו ממה שאמרו בגמרא שאם טעה ולא התפלל מנחה בשבת מתפלל במוצאי שבת שתים של חול, ומשמע שדין זה הוא רק באופן שלא התפלל כלל, אבל אם התפלל ולא הזכיר של שבת אינו מתפלל שתים[כב].

אמנם יש ראשונים[כג] שכתבו שאם לא הזכיר של שבת או של ראש חודש, מתפלל בלילה שתים, ואע"פ שאינו מרוויח בתפילתו כלום שגם בלילה לא יזכיר, מכל מקום כיון שלא הזכיר של ראש חודש או של שבת הרי זה נחשב כאילו לא התפלל וצריך להשלים את תפילתו[כד].

ביאור מחלוקת הראשונים בזה

בהר צבי (שו"ת, או"ח ח"א סי' נד) ביאר טעם מחלוקתם, שטעמם של הראשונים שסוברים שצריך לחזור ולהתפלל הוא משום שהמתפלל בראש חודש ושכח להזכיר יעלה ויבוא שהדין שהוא שצריך לחזור ולהתפלל, אין תפילתו תפילה כלל, ולכך דינו כמי שלא התפלל, ושיטת החולקים היא, שאע"פ שלא הזכיר יעלה ויבוא יצא ידי חובת תפילה, ומה שצריך לחזור ולהתפלל הוא משום שחסר לו הזכרת היום, וכיון שאינו יכול להזכיר בלילה אינו צריך להשלים, שהרי לא ירוויח את חסרונו[כה].

שיטת הרי"ף בנידון זה

התוספות (ד"ה טעה) כתבו שמדברי הרי"ף מוכח שהוא סובר שצריך לחזור ולהתפלל אף אם לא ירוויח בתשלומין, שפסק להלכה כדברי הברייתא שהביאו בגמרא בסמוך לענין מי ששכח להתפלל מנחה בשבת ומתפלל במעריב במוצאי שבת שתים, שצריך להבדיל בראשונה שהיא לחובה ולא בשניה שהיא לתשלומין, ואם לא הבדיל בראשונה ורק בשניה גילה דעתו שהראשונה לתשלומין והשניה לחובה, ולא עלתה לו הראשונה, וכתב הרי"ף שהשניה עלתה לו לחובה וצריך לחזור ולהתפלל לתשלומין. ומוכח מדבריו שצריך לחזור ולהתפלל גם באופן שלא ירוויח יותר מתפילתו הראשונה.

והמהרש"א (כתוס' שם, בא"ד אלמא) תמה על התוספות, שיש להוכיח ראיה זו מדברי הגמרא עצמה ולא רק מדברי הרי"ף, שהרי אמרו בגמרא על ברייתא זו 'כיון דלא אבדיל בקמייתא כמאן דלא צלי דמי ומהדרינן ליה', והיינו שצריך להתפלל תפילה אחרת בלא הבדלה אע"פ שאינו מרוויח כלום.

ותירץ, שאין ראיה מדברי הגמרא כיון שהניחו את דברי הברייתא בקושיא, אבל מהרי"ף יש ראיה שהרי יישב את קושיית הגמרא ופסק כדברי הברייתא שצריך לחזור ולהתפלל[כו].

לא הזכיר בה של שבת. **י. כן** כתבו הסמ"ג (עשין יט, הו"ד בהגדה כאן ד"ה טעה) והמרדכי (רמז פח) והטור (או"ח סי' רסח) והגהות מיימוניות (תפלה פ"ט הי"א אות ו) בשם רב נטרונאי גאון. **יא. מדברי** מהרי"ל משמע שאילו היה באופן שהתפלל כבר אלא שחיסר דבר שבחובה יכול היה לצאת בשמיעת מגן אבות מהחזן, אבל הטור (או"ח סי' רסח) חולק גם על זה וכתב שאי אפשר לצאת כלל בברכת מגן אבות, שהרי אינו מתפלל כל התפילה. ובבית יוסף (שם סי"ג ד"ה כתב רב עמרם) מיישב שיטת הגאונים שמכיון שתפילת ערבית רשות הקילו בה יותר משאר תפילות. **יב. וכן** כתב בפעולת צדיק (שו"ת, ח"ג סי' פג). **יג. כמבואר** בבית יוסף (הו"ד בהערה לעיל בסמוך). וראה בילקוט ביאורים להלן (כז:) שיש אומרים שתפילת ערבית של שבת חובה היא. **יד. וכן** העיר המהרש"ם (דעת תורה או"ח סי' קכו ס"ג). **טו. וכבר** נתבאר בילקוט ביאורים לעיל (ע"א בדברי הגמרא 'מתפלל ערבית שתים') שהאחרונים נחלקו בדבר זה אם תשלומי מנחה בשעת מעריב הוא חובה או רשות. **טז. וכדבריו** מבואר באשל אברהם (בוטשאטש, סי' קח במג"א סק"ו). וכתב שם שאם התפלל התפילה הראשונה בנוסח התפילה שהוא משלים ואת השניה כנוסח של עכשיו, יצא, ואין בזה גילוי דעת שמתפלל את הראשונה לתשלומין ואת השניה לתפילה של עכשיו כמו שאמרו להלן על מי שלא הבדיל בראשונה והבדיל בשניה, כיון שנוסח התפילות אינו מעכב בדיעבד כמו שיבואר בילקוט ביאורים להלן בסמוך. **יז. שערי** תשובה (סי' רסח סק"א) בשם השל"ה. **יח. והו"ד** בבית יוסף (שם ס"ו ד"ה כתוב) ונפסק כן בשולחן ערוך (שם). **יט. שאילו** היה נזכר בשבת הדין הוא שלא יצא ידי חובתו, וצריך לחזור ולהתפלל תפילת שבת כמבואר בשולחן ערוך (סי' רסח ס"ד). **כ. תוספות** (ד"ה טעה) בשם רבינו יהודה, וכן נקטו הרשב"א (ד"ה ולס) והמאירי (ד"ה שכח). **כא. והוסיפו** התוספות (שם) שאין להקשות על כך שאם לא התפלל כלל הרי יתפלל במוצאי שבת יותר ממה שהוא מחויב להתפלל, שבשבת חייב להתפלל שבע ברכות והוא מתפלל שמונה עשרה. ותירצו שגם בשבת היה צריך להתפלל מעיקר הדין שמונה עשרה ברכות אלא שמפני הטורח הקילו עליו שיתפלל רק שבע. ומבאר הפני יהושע (כתוס' שם) שכוונת התוספות להקשות שממה שמצאנו שמתפלל תשלומין יותר מהתפילה שהחסיר מוכרח שתפילה זו אינה לתשלומין ממש, שהרי אינו מתפלל כאותה תפילה שלא התפלל, אלא תקנת חכמים היא שאם לא התפלל יתפלל עכשיו שתים, וכיון שכן גם באופן ששכח להזכיר מעין המאורע הואיל ונחשב כאילו לא התפלל צריך הוא להתפלל שתים אע"פ שאינו משלים את התפילה שהחסיר שהרי לא יזכיר עכשיו את המאורע שלא הזכיר. ועל זה תירצו שאינו כן, אלא משלים ממש את התפילה שהחסיר, שגם בשבת ראוי להתפלל שמונה עשרה שהוא מתפלל עכשיו רק שלא הטריחוהו. **כב. עיין** בתלמידי רבינו יונה (ד"ה טעה - השלישי) שהביאו שיטה זו, וכתבו שטעמם הוא מאותו הטעם שכתבו שאין תשלומין לתפילת מוסף [והובא דין זה בילקוט ביאורים לעיל (ע"א)]. **כג. תלמידי** רבינו יונה (שם), רא"ש (סי' ג) בשם חכמי פרובינצ"א, ומאירי (ד"ה שכח) בשם יש חולקים. **כד. המגן** אברהם (סי' קח ס"ק טז) כתב שכל המחלוקת לגבי ראש חודש היא רק ביום שני של ראש חודש, או כשהיה חודש שעבר חסר שראש חודש הוא רק יום אחד, אבל כשבלילה הוא גם ראש חודש צריך להשלים לדברי הכל, שהרי ירוויח בתפילתו שיאמר יעלה ויבוא [אמנם אם שכח ולא אמר יעלה ויבוא בתפילת התשלומין בלילה, אין צריך לחזור ולהתפלל. באר היטב (שם ס"ק יז)]. וכן אם התפלל של חול ביום טוב ראשון של גליות ישלים בליל שני של יום טוב. וכבר מבואר כדבריו בדברי הרשב"ץ (ד"ה וכתבו). אמנם הצל"ח (כתוס' ד"ה טעה) הביא שבבנין אריאל חולק על דברי המגן אברהם, שהרי מה שיש שני ימים ראש חודש הוא מספק, ואם כן ממה נפשך אם ביום הראשון היה ראש חודש הרי בלילה כבר אינו ראש חודש ואין צריך להזכיר יעלה ויבוא, ואם ביום הראשון לא היה ראש חודש אינו צריך להשלים כלל שהרי לא היה צריך להזכיר יעלה ויבוא ביום. אמנם הצל"ח דחה את דבריו ונקט כדברי המגן אברהם לענין שני ימים של ראש חודש, אבל לענין יום טוב שני של גליות סובר שלא ישלים במעריב כדברי הבנין אריאל, ועיין שם מה שביאר בטעם הדבר. **כה. וזו** גם סברת מחלוקתם במי שהתפלל תפילת חול במנחה של שבת, אם כיון שלא הזכיר של שבת נחשב כאילו לא התפלל כלל או שנחשב שהתפלל אלא שחסר לו הזכרה של שבת. ועיין שם שמוכיח כדבריו מלשון הטור (או"ח סי' רלג). ועל פי זה מחדש ההר צבי שמי שהתפלל בראש חודש והזכיר יעלה ויבוא, ושכח לומר 'ותן טל ומטר' [שהדין הוא שצריך לחזור ולהתפלל כמבואר בגמרא להלן (כט.)], וכשחזר להתפלל שנית הזכיר טל ומטר ושכח יעלה ויבוא, שדין זה תלוי במחלוקת הראשונים הנ"ל, שלפי הסוברים שיצא ידי חובת תפילה אלא שחסירה לו הזכרה, אינו צריך להתפלל פעם שלישית, ולשיטה שניה שנחשב כאילו לא התפלל צריך להתפלל פעם שלישית. וכדי לצאת ידי ספק יתפלל פעם שלישית בתורת נדבה [כמו שכתבו הראשונים לענין הלכה במחלוקת הנ"ל, והו"ד להלן בסמוך]. עוד הביא בהר צבי דברי הגר"ח שלענין 'ותן טל ומטר' לא נחלקו הראשונים, וחולק עליו (הו"ד להלן בסמוך). ועיין עוד בהר צבי (שו"ת, או"ח ח"א סי' סא) שדן בשליח ציבור ששכח יעלה ויבוא ונזכר לאחר שנשאו הכהנים את כפיהם, וכתב (שם ד"ה ולכאורה) שיתכן שתלוי במחלוקת זו, שאם נאמר שתפילתו נחשבת כתפילה גם באופן שלא הזכיר יעלה ויבוא, אין צריכים לחזור ולישא כפים [אמנם מסקנתו היא שלדברי הכל אין צריכים לחזור ולישא כפים]. **כו. כמבואר** להלן בדברי הגמרא 'קשיא'.

והצל"ח (ד"ה למימרא)[כז] כתב שמדברי הגמרא אין ראיה כלל שצריך לחזור ולהתפלל, משום שבגמרא אמרו רק שהראשונה לא עלתה לו והשניה עלתה לו, אבל לא אמרו שצריך לחזור ולהתפלל תפילה אחרת במקום הראשונה שלא עלתה לו[כח], ולשיטת הסוברים שאין צריך להתפלל תשלומין באופן שלא ירוויח בתפילתו, אכן אין צריך לחזור ולהתפלל. והטעם בזה הוא משום שמה שהראשונה לא עלתה לו לשם תפילת מעריב של עכשיו הוא משום שלא הבדיל בה, ולכן שניה שהבדיל בה עולה לו לשם חובה, אבל מכל מקום אינו צריך לחזור ולהתפלל תשלומין, שהרי התפלל כבר שתי תפילות, אלא שלא עלתה לו שניה לשם תשלומין משום שלא הבדיל בראשונה רק בשניה, וכיון שאם יתפלל עכשיו לא יבדיל בה נמצא שלא ירוויח מה שהפסיד בתפילתו שמשום כך הוצרך לחזור ולהתפלל, ולכן אין צריך לחזור ולהתפלל. אבל מהרי"ף שכתב ששניה לא עלתה לו וצריך לחזור ולהתפלל מוכח כשיטת **הראשונים** שצריך לחזור ולהתפלל גם באופן שאינו מרוויח בתפילתו.

ובמלא הרועים (בתוס' שם)[כט] מיישב, שמדברי הגמרא אין ראיה שצריך לחזור ולהתפלל גם באופן שאינו מרוויח בתפילתו, כי הגמרא סברה שמה שהראשונה לא עלתה לו היינו משום שלא הבדיל בה, והשניה עלתה לו לתשלומין אע"פ שהבדיל בה, ולפי זה הוא צריך לחזור ולהתפלל בשביל חובה ולהבדיל בה, אם כן הוא מרוויח שמוסיף הזכרת הבדלה בתפילתו. אבל לפי מה שפירש הרי"ף שהשניה עלתה לו לחובה, ומה שצריך לחזור, הוא בשביל התשלומין משום שהקדימה לתפילת חובה, נמצא שצריך לחזור ולהתפלל בלא הזכרה, אע"פ שאינו מרוויח כלום בתפילתו.

ויש אחרונים[ל] שתמהו על ראיית התוספות, שהרי שם מרוויח במה שחוזר ומתפלל, שיתפלל את התפילה שהוא חייב בה עכשיו לפני תפילת התשלומין, ואין לך ריוח גדול מזה, מה שאין כן כשלא הזכיר במנחה של שבת או של ראש חודש, שאינו מרוויח כלל במה שיחזור ויתפלל במוצאי שבת בלא הזכרה.

ובמלא הרועים (שם) מיישב, שכוונת התוספות שמכך שהוא צריך לחזור ולהתפלל תשלומין אם התפלל אותה לפני תפילת חובה, יש להוכיח שתפילתו שבתחילה אינה נחשבת כתפילה כלל, וכאילו לא התפלל, אם כן גם באופן שהתפלל בראש חודש ולא הזכיר יעלה ויבוא או כשלא הזכיר של שבת בתפילת שבת הרי יש לומר שתפילתו אינה נחשבת כתפילה וכאילו לא התפלל, ואם כן מרוויח במה שיחזור ויתפלל בלילה שאז היא נקראת תפילה[לא].

אך יש אחרונים[לב] שכתבו שאין ראיה מדברי הרי"ף שהוא חולק על רבינו יהודה שהביאו התוספות, והוכחתם היא ממה **שהרא"ש** (סי' ג) הביא את שיטת רבינו יהודה, וגם כתב את דברי הרי"ף, ומשמע שסובר שאין חולקים, אלא הרי"ף מדבר באופן שלא התפלל מנחה בכלל, שבזה ודאי מרוויח כשמשלים במוצאי שבת[לג].

לענין הלכה

ולהלכה כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה טעה, השלישי) **שרבם** היה מסופק בדבר, ולכך היה אומר שנכון לצאת מן הספק שיתפלל ערבית בתורת נדבה. והוסיף שאינו צריך לחדש בה דבר אע"פ שהמתפלל נדבה צריך חידוש, שכיון שהוא מתפלל אותה כדי לצאת ידי חובתו משום ספק אין לך חידוש גדול מזה[לד].

מי ששכח להזכיר 'ותן טל ומטר' במנחה של ערב שבת

בחידושי הגר"ח (סטנסיל סי' א) דן במי שהתפלל מנחה בערב שבת ושכח להזכיר 'ותן טל ומטר', ונזכר בליל שבת, שעכשיו הרי לא יזכיר טל ומטר, ולכאורה דין זה תלוי במחלוקת **הראשונים** לענין מי ששכח יעלה ויבוא במנחה של ראש חודש, כיון שלא ירוויח הזכרת טל ומטר במה שיתפלל שתי פעמים בליל שבת.

אמנם הגר"ח כתב שבנידון זה כולם מודים שצריך להתפלל שתי פעמים אע"פ שלא יזכיר בתפילתו טל ומטר, משום שהזכרת טל ומטר היא מסדר התפילה, וכשלא אמרה הרי הוא משנה ממטבע שטבעו חכמים וכאילו לא התפלל כלל, מה שאין כן יעלה ויבוא שהיא חיוב הזכרה בלבד, ואינו נחשב שלא התפלל.

ובהר צבי (שו"ת, או"ח ח"א סי' נד) דקדק מדברי **המגן אברהם** (סי' קח ס"ק טז) שדין 'ותן טל ומטר' ו'יעלה ויבוא' שוים, שעל פסק השולחן ערוך (שם סי"א) במי שלא הזכיר יעלה ויבוא במנחה של ראש חודש שיתפלל בתורת נדבה, כתב המגן אברהם שהוא הדין אם שכח ותן טל ומטר[לה].

ומה שחילק הגר"ח שהזכרת טל ומטר היא בכלל מטבע הברכה והזכרת יעלה ויבוא לא, כתב בהר צבי שאינו כן, שהרי יעלה ויבוא צריך להזכיר דווקא בברכת רצה, ואילו בהזכרת טל ומטר אמרו להלן (כט.) שאם לא שאל בברכת השנים, שואל בברכת שומע תפילה, ואם הזכרת יעלה ויבוא שצריכה להיות דווקא במקומה אינה בכלל מטבע הברכה, כל שכן הזכרת טל ומטר שאפשר להזכיר אותה בברכה אחרת שאינה בכלל מטבע הברכה.

ראיה מכאן לדין הזכרת שבת כשמברך במוצאי שבת על סעודה שאכל בשבת

שם. הרא"ש (שו"ת, כלל כב סי' ו) נשאל על מי שהתחיל לאכול בשבת סמוך לחשיכה, ולא הספיק לברך עד הלילה, האם צריך להזכיר של שבת בברכת המזון. והשיב שאינו צריך להזכיר. והביא ראיה ממה שאמרו בגמרא כאן שאם לא התפלל מנחה של שבת שיתפלל במוצאי שבת שתים של חול, ומבואר שאע"פ שכבר נתחייב בשבת בתפילה זו, אע"פ כן אם מתפלל אותה במוצאי שבת אינו מזכיר בה של שבת, ואם כן הוא הדין כשמברך ברכת המזון במוצאי שבת, אע"פ שנתחייב בה מחמת סעודה שאכל בשבת אינו מזכיר בה של שבת, כיון שאין מזכירים של שבת בימות החול.

ועל פי זה כתב הטור (או"ח סי' תרצה) שכמו כן בסעודת פורים שנמשכה עד מוצאי פורים, אינו מזכיר על הניסים בברכת המזון.

אמנם בהגהות מיימוניות (מגילה פ"ב הי"ד אות א) כתב בשם **מהר"ם** שאם נמשכה סעודת פורים עד הלילה צריך להזכיר על הניסים בברכת המזון. והביא ראיה ממה שאמרו על רב שהתפלל של שבת במוצאי שבת[לו]. וכן כתב **הבית יוסף** (או"ח סי' קפח ס"י ד"ה אבל) בשם **הארחות חיים** לענין סעודת שבת, שאם נמשכה סעודתו עד מוצאי שבת, מזכיר של שבת בברכת המזון[לז].

ואת הראיה שהביא הרא"ש מסוגייתנו שמתפלל במוצאי שבת שתים של חול ואינו מזכיר של שבת, דחה **המהרי"ל** (שו"ת, סי' נו אות ו) שאינו דומה כלל, שתפילת מנחה יש לה זמן קבוע וכבר עבר זמנה, אלא שבלילה יש לה דין תשלומין בשעת מעריב, ושתי התפילות שמתפלל הם תפילת ערבית, ובתפילת ערבית של מוצאי שבת אין ראוי להזכיר של שבת, אבל כשמברך ברכת המזון על סעודה שאכל בשבת, ראוי שיזכיר בה של שבת כיון שעדיין לא התפלל מעריב של חול[לח].

מדוע אין צריך להבדיל בשניהם כמו שמתפלל בליל שבת שתים של שבת

מבדיל בראשונה ואינו מבדיל בשניה. פירש **רש"י** (ד"ה מבדיל) שהראשונה מתפלל בשביל תפילה של עכשיו ולכן מבדיל בה, אבל השניה מתפלל לשם תשלומין של שבת ולכן אינו מבדיל בה.

ובמעדני יו"ט (על הרא"ש, סי' ג אות ר) העיר, שהרי אמרו ברישא שאם לא התפלל מנחה בערב שבת מתפלל במעריב שתים של שבת, אע"פ שהשניה מתפלל לתשלומין של חול, ואם כן גם כאן היה ראוי שיבדיל בשניהם. וביאר,

---

כז. ובעין זה ביארו הרש"ש (בתוס' ד"ה טעה) והמשמרות כהונה (בתוס' שם, בתירוץ הראשון). **כח. ומה** שאמרו בגמרא 'ומהדרינן ליה', אין הכוונה באופן זה, אלא הכוונה שבכל מקום שלא הזכיר הבדלה סובר התנא בברייתא שצריך לחזור ולהתפלל, ולכך אמר כאן שלא עלתה לו, אבל באמת כאן אינו יכול לחזור ולהתפלל. רש"ש ומשמרות כהונה (בתוס' שם). ועוד תירץ שהתוספות לא היו גורסים בגמרא תיבות 'ומהדרינן ליה', וכן ברא"ש נראה שלא היה גורס זאת. **כט. ובעין** זה תירץ במשמרות כהונה (בתוס' שם, בתירוץ השני). **ל. עוד** יוסף חי, מלא הרועים, והגהות רש"ש טויבש (בתוס' שם). **לא. והרש"ש** טויבש (בתוס' שם) כתב שהתוספות סוברים שכל תפילה שהוא חוזר ומתפלל אותה כמו הראשונה בלא שום חידוש, אין מעלה כלל בתפילה השניה והיא נחשבת כתפילה אחת, ולכן אין זה נחשב שהתפלל תשלומין לאחר תפילת חובה כיון שלא הוסיף על התפילה הראשונה שהתפלל. **לב. מהרש"ל** (בתוס' שם), וב"ח (או"ח סי' רלג ס"ג). **לג. והרש"ש** טויבש (בתוס' שם) הוכיח כן גם מדברי הרשב"א שהביא דברי הרי"ף, ולענין תשלומין במוצאי שבת כשלא הזכיר של שבת סובר שאין צריך להשלים. **לד. והביאו** דבריו הרא"ש (סי' ג) והטור (או"ח סי' רלג). אמנם מדברי הרמב"ם (תפילה פ"י ה"ו) דקדק בדרכי משה (או"ח סי' קז סק"א) שהמתפלל נדבה משום חיוב מספק צריך לחדש בה דבר. **לה. והביא** דברי החסד לאברהם (תאומים, שו"ת מהדו"ת, או"ח סי' כ ד"ה שוב) שכתב בפשיטות שמה שמחזירים את השוכח לשאול טל ומטר אין זה משום שנחשב כאילו לא התפלל, שגם מי שאינו שואל גשמים תפילתו תפילה, אלא שצריך לחזור ולהתפלל כדי שיצא ידי חובת שאלה. ודקדק בהר צבי מדבריו שאם שכח להזכיר או לשאול גשמים במנחה ונזכר בלילה בזמן שאין צריך להזכיר כבר, ודאי שאין צריך להשלים את תפילתו [לכאורה כוונתו שאפילו לשיטת הראשונים הסוברים לענין השוכח יעלה ויבוא במנחה של ראש חודש שצריך להשלים במעריב של מוצאי ראש חודש, כאן אין צריך להשלים. והוא להיפך מדברי הגר"ח שכתב שלדברי הכל צריך להשלים, וגם לא כדברי המגן אברהם התולה נידון זה במחלוקת הראשונים לענין יעלה ויבוא]. ועיין בחסד לאברהם (שם) שכתב עוד שאם הזכיר גשמים במנחה בזמן שלא היה צריך להזכיר, ובלילה כבר היה צריך להזכיר, לדברי הכל צריך להשלים את תפילתו, שמכיון שהזכיר גשם בזמן שלא היה צריך הרי קלקל את תפילתו, ונחשב לדברי הכל כאילו לא התפלל. **לו. לפנינו** בגמרא להלן (כז.) אמרו שרב התפלל של שבת בערב שבת, ואמרו עוד (כז:) על רב יאשיה שהיה מתפלל של מוצאי שבת בשבת, אבל לא נזכר דבר זה שרב התפלל של שבת במוצאי שבת. וכבר העיר על כך המגיה על הגהות מיימוניות. וכן העיר בחידושי הגהות על הטור (או"ח סי' תרצה אות א). גם תמה שבודאי אסור להתפלל של שבת במוצאי שבת. וכתב שאפשר לדחוק ולהגיה בדברי הגהות מיימוניות 'רב צלי של שבת בערב שבת', וראייתו היא שכמו שאפשר להזכיר של שבת קודם שבת, הוא הדין שאפשר להזכיר של שבת במוצאי שבת ושל פורים במוצאי פורים. וכדבריו מבואר בשיירי כנסת הגדולה (או"ח סי' קפח הגב"י אות טו). וכן כתב במור וקציעה (שם ד"ה דף פ"א), והוסיף ביאור, שכמו שיכול להזכיר של שבת בערב שבת ואינו נחשב כדובר שקרים משום שהוא תוספת שבת, כך גם במוצאי שבת יכול להוסיף מחול על הקודש. ובשיירי כנה"ג (שם) כתב שהרא"ש יתרץ ראיה זו, שאין לדמות מוצאי שבת לערב שבת, שבערב שבת מקדים זמן שבת וכל מה שמתאחר מתקרב זמן השבת, מה שאין כן במוצאי שבת שכבר עבר זמנו ואינו ממתין שיבוא זמן השבת. **לז. וכן** פסק בשו"ע (שם). **לח. מדבריו** משמע שאם התפלל מעריב באמצע הסעודה שוב אינו מזכיר של שבת בברכת המזון. ועיין מה שכתב בזה המגן אברהם (שם ס"ק ז, סי' תרצה סק"ט). וראה עוד בגליוני הש"ס (ד"ה טעה) מה שתמה על ראיית הרא"ש.

שהבדלה אינה חלק מהתפילה, אלא שצריך להבדיל בתפילה בין קודש לחול, ומכיון שהבדיל בראשונה כבר נעשה אצלו חול, ושוב אין צריך להבדיל גם בשניה.

ביאור דברי רש"י בטעם שתפילה שניה לא עלתה לתשלומין

שניה עלתה לו ראשונה לא עלתה לו. פירש רש"י (ד"ה שניה), שתפילה שניה עלתה לו בשביל מעריב של מוצאי שבת, אבל ראשונה לא עלתה לו כלל, שאין להקדים תפילת תשלומין לתפילה שזמנה עכשיו. והשניה לא עלתה לו לתשלומין של שבת, שמכיון שהבדיל בה גילה דעתו שאינו מתפלל אותה לתשלומין של שבת והיא נחשבת לתפילת ערבית של עכשיו.

והעיר המהרש"א (ברש"י שם), מדוע הוצרך רש"י לפרש שהשניה לא עלתה לו לשם תשלומין משום שגילה דעתו במה שהבדיל, והלא הטעם עצמו שפירש רש"י בתפילה ראשונה שלא עלתה לו לשם תשלומין משום שהתפלל אותה לפני תפילת חובה, יש לומר גם בשניה, שמכיון שהראשונה לא היתה לשם תפילה של עכשיו הרי הוא עומד עדיין לפני תפילת חובה ואינו יכול לצאת בשניה לשם תשלומין.

לכן פירש שעיקר כוונת רש"י בטעם שגילה דעתו בהבדלה, הוא רק כדי לומר שמשום כך עולה לו תפילה שניה לשם ערבית של עכשיו [אבל לא שמשום כך אינה עולה לו לשם תשלומין של מנחה של שבת].

והב"ח (אות א) פירש כוונת רש"י, שבוודאי נתכוין בראשונה לשם מעריב ולא לשם תשלומין, שהרי אין לו להקדים תשלומין לחובה, ומה שלא עלתה לו ראשונה למעריב הוא משום שלא הבדיל בה [וכסברת הגמרא בהוה אמינא], ועל מה שאמרו שניה עלתה לו בא רש"י לבאר שלא עלתה לו לשם תשלומין, ולא משום שהקדימה לחובה, שאע"פ שלא יצא בתפילה הראשונה משום שלא הבדיל בה מכל מקום כבר נחשב בכך שהקדים תפילת חובה לתפילת תשלומין[לט], אלא מה ששניה לא עלתה לו לשם תשלומין הוא מכיון שהבדיל בה וגילה דעתו שכוונתו להתפלל אותה לשם ערבית של עכשיו[מ].

ביאור הראיה מהדין שאם לא הבדיל בתפילה אין מחזירים אותו

למימרא דכיון דלא אבדיל בקמייתא כמאן דלא צלי דמי וכו' ורמינהו טעה ולא הזכיר וכו' הבדלה בחונן הדעת אין מחזירין אותו.

לכאורה יש לתמוה על ראיית הגמרא, שהרי יש לומר שבאמת גם הברייתא כאן סוברת שאם לא הבדיל בתפילה אין מחזירים אותו, ומה שאמרה שאם לא הבדיל בראשונה והבדיל בשניה לא עלתה לו הראשונה, הוא משום שבאופן זה גילה בדעתו שכיוון בתפילה הראשונה לשם תשלומין ובשניה לשם חובה, ואין יוצאים בתפילת תשלומין אם התפלל אותה לפני תפילת חובה[מא].

וביאר בשיטה מקובצת (ד"ה מבדיל) שאכן בגמרא ידעו שיש לפרש שהטעם שלא עלתה לו ראשונה הוא משום שגילה בדעתו שהיא לתשלומין והקדימה לפני תפילת חובה, אלא שדקדקו ממה שנקט התנא דין זה באופן שהבדיל בשניה ולא הבדיל בראשונה, ואילו היה הטעם רק משום גילוי דעת היה יכול להשמיענו דין זה באופן שלא הבדיל בשתיהן, וכגון שכיוון בראשונה לשם תשלומין ובשניה לשם חובה, שאז אינו יוצא כיון שהקדים תפילת תשלומין, וממה שנקט הדין באופן שהבדיל בשניה, מוכרח שהטעם שמחזירים אותו הוא משום שלא הבדיל בתפילה.

ובדברי דוד (ד"ה ולפ) ביאר שהגמרא בקושייתה סברה שהראשונה התפלל לשם חובה והשניה לשם תשלומין, שאע"פ שהבדיל בה אין בזה גילוי דעת שאינו מחשיבה לתשלומין, וסברו שהראשונה לא עלתה לשם חובה משום שלא הבדיל בה, והשניה עלתה לו לשם תשלומין [ומשום כך הוכיחו מכאן שאם לא הבדיל בתפילה לא יצא], ואע"פ שיוצא מכך שתפילת תשלומין קדמה לתפילת חובה כיון שלא עלתה לו הראשונה, מכל מקום היו סבורים שאם הקדים תפילת תשלומין לתפילת חובה יצא[מב].

ובחידושי רע"א (ד"ה מבדיל) כתב, שיותר נראה שגם בהוה אמינא סברו דין זה שאם הקדים תפילת תשלומין לפני תפילת חובה לא יצא, אלא סברו שמה שלא הבדיל אין זה גילוי דעת שהתפלל את הראשונה לשם תשלומין, אלא אדרבה אנו תולים שהתפלל כדינו והקדים תפילת חובה אלא ששכח להבדיל, ולא יצא בראשונה משום שלא הבדיל בה, ומכל מקום עלתה לו שניה לשם תשלומין, ואע"פ שאין להקדים התשלומין לחובה, אין זה נחשב שהקדים התשלומין, שהרי הקדים והתפלל תפילת חובה קודם לתשלומין, אלא שלא יצא ידי חובתו משום שחיסר בה הזכרה, אבל מכל מקום היא נחשבת כתפילה לענין זה שהקדים תפילת חובה ואם התפלל תשלומין אחריה יצא.

והביא רע"א ראיה מכאן למה שכתב **הפרי חדש** (או"ח סי' קח סק"א ד"ה כתב מוהר"ש) שאם הקדים תפילת חובה לתפילת תשלומין, ולאחר מכן נזכר שבתפילה הראשונה לא שאל מטר באופן שצריך לחזור, אינו צריך לחזור ולהתפלל תשלומין, שכבר הקדים את התפילה של עכשיו אלא שטעה בה[מג].

להלכה לא עלתה לו הראשונה, ואע"פ שהניחו את הברייתא בקושיא

קשיא. להלכה פסקו **הראשונים**[מד] כדברי הברייתא שראשונה לא עלתה לו ושניה עלתה לו. וביארו הראשונים[מה], שאע"פ שבגמרא הניחו את דברי הברייתא בקושיא, מכל מקום הברייתא אינה משובשת ויש לפסוק הלכה כמותה כיון שלא אמרו בגמרא 'תיובתא'. וטעם הדבר שלא עלתה לו ראשונה אע"פ שאם לא הבדיל יצא, היינו משום שעל ידי שהבדיל בשניה גילה בדעתו שהתפלל את הראשונה לשם תשלומין והשניה לשם חובה, ואין להקדים תפילת תשלומין לתפילה שהיא חובה להתפלל עכשיו, ולכן צריך לחזור ולהתפלל את תפילת התשלומין לאחר שהתפלל תפילת חובה[מו].

וכתב בפני יהושע (בתוס' ד"ה טעה, בא"ד ומיהו) שהטעם שבגמרא הניחו את דברי הברייתא בקושיא ולא תירצוה כדברי הראשונים, הוא משום שיש ליישב כן רק לדברי הסובר בגמרא בסמוך שהתפילות נתקנו כנגד הקרבנות, שלדבריו ראוי להקדים את התפילה של עכשיו לפני התשלומין, כמו שמצאנו בקרבנות, אבל לדברי הסובר שהאבות תיקנו את התפילות, יותר נכון להקדים ולהתפלל את התשלומין לפי שראוי להתפלל כסדר שתיקנו האבות, ולפי דבריו לא שייך ליישב דברי הברייתא ולכן הניחו אותה בקושיא.

ראיה מכאן שאם התפלל תשלומין לפני חובה לא יצא

הטור (או"ח סי' קח) כתב שמי שטעה ולא התפלל שחרית מתפלל שתים במנחה, הראשונה מנחה והשניה לתשלומין. וביאר **הבית יוסף** (ס"א ד"ה ומ"ש הראשונה), שכוונתו שצריך להתפלל תחילה את התפילה שהיא של עכשיו, ולאחר מכן להתפלל את התפילה שהיא לתשלומין, אבל אם היפך [והיינו שהתפלל תחילה של תשלומין] לא יצא ידי תפילת תשלומין וצריך לחזור ולהתפלל אותה לאחר שהתפלל תפילה של עכשיו. וכתב שלמד זאת מדברי הגמרא כאן שראשונה לא עלתה לו והיינו משום שגילה בדעתו שהיא לתשלומין והתפלל אותה לפני תפילת חובה[מז]. ופירש **הדרכי משה** (שם סק"א) שכוונת הבית יוסף שאם המתפלל כיוון בדעתו שמתפלל את הראשונה לשם תשלומין לא יצא[מח].

וכן מבואר **בספר המחכים** (ד"ה מנחה) שאם הקדים תפילת תשלומין לתפילה של עכשיו, הרי הוא משנה ממטבע שטבעו חכמים בתפילה, והמשנה ממטבע שטבעו חכמים בתפילה לא יצא ידי חובתו[מט].

וכן מבואר בדברי **הרא"ה** (ד"ה תנו) **והשיטה מקובצת** (ד"ה מבדיל) שאם התפלל במוצאי שבת שתים של חול ולא הבדיל בשתיהן, ונתכוין בראשונה לשם תשלומין ובשניה לשם חובה, לא עלתה לו הראשונה. והוסיף הרא"ה שנמצא שמחשבה פוסלת בתפילה, שתלוי לאיזה כוונה מתפלל אותה.

אמנם הט"ז והמגן אברהם (שם סק"ג) כתבו שאפשר לדחות ראיית הבית יוסף מדברי הגמרא כאן, משום שבאופן שהבדיל בשניה ולא בראשונה עשה שינוי במעשה ועל ידי זה גילה דעתו שמתפלל את הראשונה לתשלומין ואת השניה לשם חובה, אבל באופן שלא עשה שינוי במעשה אלא שכיוון בלבו שמתפלל את הראשונה לתשלומין והשניה לשם חובה, יתכן שיצא ידי חובתו ואין צריך לחזור ולהתפלל[נ].

ובמגן אברהם כתב שלכאורה היה אפשר לומר לולא דברי הדרכי משה שכוונת הבית יוסף היא שגילה דעתו שהראשונה לתשלומין על ידי מעשה, וכגון שהתפלל תחילה תפילת שמונה עשרה בלא אמירת אשרי, ולאחר מכן אמר אשרי

לט. **כשיטת** הפרי חדש שהובא להלן בסמוך. מ. **ועיין** בדברי דוד (ד"ה ומה) מה שביאר בכוונת רש"י והובאו דבריו בהערות להלן בסמוך. ועיין בצל"ח ובחידושי מהר"ם בנעט (ברש"י שם) מה שביארו בדברי רש"י. מא. **ומטעם** זה כתבו הראשונים (הו"ד בסמוך) שהלכה כדברי הברייתא אע"פ שהניחוה בגמרא בקושיא משום שאפשר ליישב הקושיא בנקל. מב. **והוסיף** (שם ד"ה ומה), שמה שכתב רש"י (ד"ה שניה) שהטעם שראשונה לא עלתה לו הוא משום שהיא לשם תשלומין ואין להקדים תשלומין לתפילה שזמנה עכשיו, כוונתו שזהו טעם הברייתא לפי האמת, וכפי שתירצו הראשונים (הו"ד להלן בסמוך) על קושיית הגמרא, אבל הגמרא בקושייתה היתה סוברת שאין הטעם משום כך, אלא הראשונה היתה לשם חובה ולא עלתה לו משום שלא הבדיל בה. מג. **הפרי** חדש הביא שמוהר"ש גראמיזאן כתב שבאופן זה צריך לחזור ולהתפלל את שתי התפילות. והפרי חדש חלק עליו. ועיין בפרי מגדים (שם משבצות זהב סק"ב) שתלה נידון זה במה שנחלקו האחרונים (הו"ד להלן) בטעם הדבר שצריך להקדים תפילה של עכשיו לתפילת תשלומין, אך כתב שמסתימת הפוסקים משמע שאפילו אם היפך והקדים תשלומין לחובה בשוגג לא יצא, ואם כן הוא הדין שכאן לא יצא וצריך לחזור ולהתפלל תפילת תשלומין. מד. **רי"ף**, רמב"ם (תפילה פ"י הט"ו), רא"ש (סי' ג ד"ה ת"ר, תוספות הרא"ש ד"ה מפני), ורשב"א (ד"ה ולפ). מה. **רא"ש**, ורשב"א (שם), בשם רב האי גאון. מו. **בפירושי** ריבב"ן (ד"ה שתים) ובספר הנר (ד"ה תנו) מבואר טעם נוסף מדוע לא עלתה לו ראשונה, משום שמכך שלא הבדיל בראשונה והבדיל רק בשניה נראה שתפילתו השניה היתה לפי שלא יצא ידי תפילה ראשונה משום שלא הבדיל בה, ויבואו לטעות שמי שלא הבדיל בתפילה צריך לחזור ולהתפלל, והרי ההלכה היא שמי שלא הבדיל אין מחזירים אותו [ולכך אמרו שיתפלל תפילה נוספת לגלות שהתפלל משום תשלומין ולא משום שצריך לחזור ולהתפלל כשלא הבדיל]. מז. **ופסק** כן הבית יוסף בשולחן ערוך (שם ס"א). מח. **אמנם** כל זה כשנתכוין בפירוש שהראשונה לתשלומין, אבל אם התפלל שתיהן בסתמא, ודאי יצא. אלפסי זוטא (ד"ה ת"ר). וכן כתב הביאור הלכה (שם ס"א ד"ה ולפ). ועיין עוד שם שנסתפק מה הדין אם התחיל להתפלל בתורת תשלומין, ובאמצע התפילה נזכר שצריך להקדים של חובה. מט. **וכתב** שמטעם זה מי שהיו שתי תפילות לפניו כגון מוסף ומנחה והתפלל מוסף קודם מנחה, לא יצא ידי תפילת מוסף, כיון שאמרו חכמים שצריך להתפלל מנחה תחילה [ראה להלן (כח. כח.)]. ולא כהרשב"א להלן (כח. ד"ה ת"ר, הו"ד בבית יוסף או"ח סי' רפו ס"א ד"ה ולאחר) ופסקו הרמ"א בשו"ע (שם ס"ד). ועיין עוד בילקוט ביאורים להלן (כח.). נ. **ובמגן** אברהם הביא

והתפלל תפילה נוספת, ועל ידי כן הוא מגלה דעת שהשניה היא לשם מנחה ולא הראשונה ולכך אמר אשרי לפני השניה. אמנם כתב שלא יתכן לפרש כן, שאין זה נחשב גילוי דעת על ידי מעשה כמו הגילוי דעת בהבדלה, כיון שלא גילה דעתו בתוך התפילה[נא].

הטעם שצריך להקדים תפילה של עכשיו לתפילת תשלומין

האחרונים ביארו בכמה אופנים הטעם שצריך להקדים תפילה שזמנה עכשיו לתפילת תשלומין:

א. הב"ח (או"ח סי' פט ס"ב ד"ה ומ"ש הרשב"א)[נב] ביאר על פי מה שכתב **הרשב"א** (לעיל ע"א ד"ה איבעיא) שיכול להשלים את תפילותיו רק בזמן תפילה, שמכיון שהוא זמן תפילה והוא עסוק בתפילתו יכול להשלים מה שטעה בתפילותיו, אבל שלא בזמן תפילה לא. וביאר הב"ח, שכוונת הרשב"א שלא תיקנו חכמים תשלומין רק לאחר שהתפלל כבר תפילה של עכשיו, שמכיון שהוא עסוק בתפילה של עכשיו יכול להשלים גם את התפילות שביטל[נג].

ב. הרדב"ז (שו"ת, ח"א סי' שסא) **והלבוש** (או"ח סי' קח ס"א) פירשו שהטעם הוא משום שתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. ובלבוש הוסיף שמשום כך לא יצא אם היפך והקדים את תפילת התשלומין, כיון שדין של תדיר קודם נלמד מן הפסוק[נד].

אמנם במלבושי יו"ט (שם סק"ג, מעדני יו"ט על הרא"ש סי' ג אות ת) תמה על דבריו שהרי בפירוש אמרו במנחות (מט.) שדין תדיר קודם הוא רק למצוה ואינו מעכב בדיעבד[נה].

ג. הט"ז (או"ח סי' קח סק"י) ביאר שהטעם הוא משום שחביבה מצוה בשעתה[נו].

ד. המעדני יו"ט (על הרא"ש סי' ג אות ת) ביאר, שאילו היה הדין שיכול להתפלל תשלומין לפני תפילה של עכשיו, יש לחוש שיבוא להתפלל אותה קודם שהגיע זמנה של התפילה השניה, ותשלומין צריך להתפלל דווקא בזמן של התפילה שלאחריה[נז], ולכן תיקנו שאם התפלל תשלומין לפני התפילה של עכשיו צריך לחזור ולהתפלל, ועל ידי כן לא יוכל להתפלל תפילת תשלומין לפני שיגיע זמן התפילה השניה.

יש לו זמן להתפלל או תפילה של עכשיו או של תשלומין

בצל"ח (ד"ה ונסתפקתי) נסתפק מה הדין במי שלא התפלל שחרית ונזכר סמוך לערב ועדיין לא התפלל מנחה, ואין לו שהות להתפלל יותר מתפילה אחת, ואם יקדים להתפלל מנחה שהיא תפילה של עכשיו, יפסיד את תפילת שחרית לגמרי לשיטת **הראשונים** שאי אפשר להשלים תפילה שחיסר רק בתפילה שלאחריה ולא אחר שתי תפילות[נח], מה שאין כן אם יקדים את תפילת התשלומין יוכל להשלים את תפילת מנחה לאחר תפילת מעריב[נט].

וכתב הצל"ח, שלפי טעמו של **הלבוש** שהטעם שמקדימים את תפילת החובה הוא משום 'תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם', יהיה צריך להקדים כאן את תפילת תשלומין, שלא אמרו 'תדיר קודם' רק במקום שלא יפסיד את ה'שאינו תדיר', אבל כאן הרי אם יקדים את התפילה של עכשיו יפסיד את התשלומין לגמרי[ס]. אמנם לטעמו של **המעדני יו"ט** כתב הצל"ח שיתכן שיקדים את תפילת מנחה אע"פ שיפסיד את התשלומין לתפילת שחרית[סא].

אם הבדיל בשתיהן או לא הבדיל בשתיהן

שם. כתב הרי"ף, שכל זה הוא כשהבדיל רק בשניה ומשום שגילה דעתו שמתפלל את השניה לשם חובה ואת הראשונה לתשלומין, וא"כ הקדים תפילת תשלומין לתפילת חובה, וצריך לחזור ולהתפלל תפילת תשלומין לאחר שהתפלל תפילת חובה, אבל אם הבדיל בשתי התפילות, אע"פ שאינו צריך לעשות כן שהרי אין צריך להבדיל בתפילה שניה שהיא לתשלומין משום שכבר הבדיל בראשונה, מכל מקום יצא ידי חובתו ואין צריך להתפלל תפילה נוספת בלא הבדלה. וכן אם לא הבדיל בשתיהן יצא, שאז לא גילה דעתו שהראשונה לתשלומין והשניה לחובה, ואם כן עולה לו הראשונה לשם חובה ויוצא בה אע"פ שלא הבדיל שהרי אם לא הבדיל בתפילה יצא.

וכתב הרא"ש (סי' ג ד"ה ת"ר) שיש להוכיח כדברי הרי"ף ממה שהיו סוברים בגמרא שהטעם שלא עלתה לו ראשונה הוא משום שלא הבדיל, וכשלא הבדיל הרי זה כאילו לא התפלל, ומשמע שאילו היה נחשב כמו שהתפלל היה יוצא ידי שתי התפילות, והיינו שאע"פ שלא הבדיל בראשונה הרי היא עולה לו לשם חובה, והשניה עולה לו לשם תשלומין.

ובדברי דוד (ד"ה וזהו) ביאר שכוונת הרא"ש להביא ראיה לדין שאם הבדיל בשתיהן שיצא, שאע"פ שבתפילה השניה לא היה צריך להבדיל אין אומרים שהבדלתו היא הפסק וצריך לחזור ולהתפלל, וההוכחה היא מההוה אמינא בגמרא שהיו סבורים שהטעם שתפילה הראשונה לא עלתה לו הוא משום שלא הבדיל בה והרי זה כאילו לא התפלל, והשניה עלתה לו לשם תשלומין[סב], ומשמע שאילו היה נחשב בראשונה שהתפלל אפילו שלא הבדיל, היו שתי התפילות עולות לו, גם השניה שהיתה לשם תשלומין, ואע"פ שהזכיר בה הבדלה שלא היה צריך להזכיר אין זה הפסק, אם כן הוא הדין כשהבדיל בשתיהן יצא ואין זה הפסק. אבל אין כוונת הרא"ש להביא ראיה לדין שכתב הרי"ף שאם לא הבדיל בשתיהן יצא, שעל זה אין צריך ראיה שמכיון שההלכה היא שאם שכח להבדיל בתפילה אין מחזירים אותו, פשוט הוא שאם לא הבדיל בשתיהן יצא.

אם יש ראיה מדין הבדיל בשתיהם לדין הזכיר בתפילתו מאורע של יום אחר

כתב הבית יוסף (או"ח סי' קח סי"ב ד"ה כתוב בארחות חיים) בשם **הארחות חיים** שמדין זה שכתב **הרי"ף** שאם הבדיל בשתיהן יצא, דקדקו **תלמידי רבינו יונה**[סג], שמי שטעה והזכיר מאורע בתפילתו שלא בזמנה[סד], אין זה נחשב להפסק באמצע שמונה עשרה ויצא ידי חובתו, שהרי בתפילה שניה לא היה צריך להבדיל ויצא ידי חובתו אע"פ שהבדיל, ואין אומרים שההבדלה הפסקה היא[סה].

אמנם הט"ז (שם ס"ק יג) תמה על ראיה זו, שבמוצאי שבת זמן הבדלה הוא, ולכן גם כשאינו צריך להבדיל משום שכבר הבדיל בראשונה, מכל מקום אין זה נחשב להפסקה, אבל אם מזכיר מאורע שלא שייך ליום זה כלל ודאי הוא הפסק. ועוד חילוק כתב הט"ז, שבהבדלה מזכירים גם דברים שלא שייך דווקא

שכן משמע בדברי הרשב"א (ד"ה ואם) שכתב שאם הבדיל בשתי התפילות יצא [כדברי הרי"ף (הו"ד להלן בסמוך)], ואפילו אם כיוון בלבו שהשניה תהיה לשם חובה, משום שאין כאן גילוי דעת שיתכן שטעה והבדיל. **נא. ועיין** בהגהות החתם סופר (כמג"א שם) שהביא ראיה מסוגיית הגמרא כאן שאין חילוק אם גילה דעתו על ידי מעשה או אם כיוון במחשבה [כדברי הרמ"א בדרכי משה ולא כהט"ז והמגן אברהם]. ולענין הלכה כתב בשו"ע הרב (שם ס"א) שראוי לחוש לדברי הט"ז והמגן אברהם, ולחדש איזה דבר כשהוא חוזר ומתפלל פעם שנית, כדין תפילת נדבה. ובתהלה לדוד (שם סק"ג) תמה על זה ממה שנפסק בשו"ע (שם סי"א) לענין מי שלא הזכיר של שבת במנחה של שבת שנחלקו הראשונים אם יתפלל שתים במעריב, ופסק המחבר שמספק יתפלל לשם נדבה ואין צריך לחדש בה דבר, וכמו שכתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה טעה - השלישי, הו"ד לעיל) שאינו צריך לחדש בה דבר, שכיון שהוא מתפלל אותה כדי לצאת ידי חובתו משום ספק אין לך חידוש גדול מזה, ואם כן גם כאן שמתפלל מספק לא יצטרך לחדש בה דבר. וקל וחומר הוא שהרי לשיטת המחבר צריך לחזור ולהתפלל וכל מה שהוא ספק הוא רק לשיטת הט"ז והמגן אברהם. ומיישב, שדברי תלמידי רבינו יונה אמורים באופן שהספק הוא בגוף התפילה הראשונה שמא אינה נקראת תפילה וצריך להשלימה, אבל כאן הספק הוא אם יצא ידי חובת התשלומין, ובאופן זה אינו יכול להתפלל לשם נדבה אלא אם כן מחדש בה דבר. ומחדש לפי זה שמי שלא התפלל שחרית, וכבר התפלל מנחה ושכח אם התפלל תפילה שניה לשם תשלומין של שחרית או לא, שאינו יכול להתפלל לשם נדבה אע"פ שהוא מסופק, אם אינו מחדש בה דבר, כיון שספיקו הוא בתפילת התשלומין [ועיין שם מה שכתב עוד בענין זה]. ובהמשך דבריו כתב התהלה לדוד (סק"ד) שחילוק זה אינו נראה כלל. **נב. וכן** נקט המשנה ברורה (סי' קח סק"ז). **נג. אמנם** יש אחרונים שביארו דברי הרשב"א באופן אחר, וכבר הובאו דבריהם בילקוט ביאורים לעיל (ע"א). **נד. כמבואר** בזבחים (פט.). **נה. וכעין** זה תמה הט"ז (סי' קח סק"י) שמצינו לענין תפילת מנחה ומוסף, שאף על פי שיש להקדים את תפילת מנחה משום שהיא תדירה, מכל מקום בדיעבד אם הקדים תפילת מוסף יצא כמבואר בשולחן ערוך (או"ח סי' רפו ס"ד), ומקור הדין הוא ברשב"א להלן (כח. ד"ה ת"ר), והובא בבית יוסף (שם ד"ה וי"א). והרשב"א עצמו כבר כתב שם שאין לדמות מי שהקדים מוסף למנחה שיצא, משום שהוא רק מחמת שהוא תדיר, למי שהקדים תפילת תשלומין לתפילה של עכשיו, ומוכרח מדבריו שכאן אין הטעם משום תדיר [ושלא כדברי הלבוש]. וראה עוד בצל"ח (ד"ה ובסוגיא) מה שתמה על דברי הלבוש. ועיין בזרע יעקב (ד"ה מבדיל) ובמהר"ם שיק (שו"ת, או"ח סי' נ ד"ה אמנם) מה שכתבו ליישב דברי הלבוש. **נו. וביאר** שמעלה זו עדיפה ממעלת תדיר ושאינו תדיר, שבתדיר ושאינו תדיר שניהם זמנם עכשיו, ולכן אע"פ שלכתחילה צריך להקדים את התדיר, מכל מקום בדיעבד יצא אם לא הקדים, אבל מעלה זו שחביבה מצוה בשעתה מעכבת אפילו בדיעבד כיון שהתפילה השניה אין זמנה עכשיו אלא תשלומין על זמן שכבר עבר. וכדבריו משמע בדברי הראב"ד (כתוב שם, פסקים קב. ד"ה טעס). **נז. כמבואר** בשולחן ערוך (או"ח סי' קח ס"ג). ומקור דבריו מדברי הרשב"א לעיל (ע"א ד"ה איבעיא) הנ"ל. **נח. בילקוט** ביאורים לעיל (ע"א) הובאו שתי הדעות. ולהלכה נפסק בשולחן ערוך (או"ח סי' קח ס"ד) שאין דין תשלומין רק בתפילה הסמוכה. **נט. כל** ספק זה הוא לשיטת הסוברים (הו"ד לעיל) שאם היפך והקדים את תפילת התשלומין יצא, אבל לשיטת השולחן ערוך שלא יצא הרי לא ירוויח כלום שהרי לא תעלה לו תפילת התשלומין כלל. **ס. והביא** הצל"ח ראיה לדין זה ממה שפסק המגן אברהם (סי' רפו סק"ג) לענין מי שלא התפלל מוסף וכבר סמוך לערב ויש לו שהות להתפלל רק תפילה אחת, שיקדים את תפילת מוסף אע"פ שאינה תדירה, לפי שתפילת מנחה יוכל להשלים בלילה, מה שאין כן מוסף שאין לו תשלומין [כמבואר בילקוט ביאורים לעיל (ע"א)]. וכתב, שאין לדחות ראיה זו ולומר שהטעם שמקדים שם את מוסף הוא משום שגם היא חובת השעה, מה שאין כן בתפילת תשלומין של שחרית שאינה חובת השעה אולי אין להקדימה לתפילת מנחה שזמנה עכשיו, כיון שכתב הלבוש שטעם קדימת תפילה של עכשיו לתפילת התשלומין הוא משום שתפילה של עכשיו היא תדירה ושל תשלומין אינה תדירה, נמצא שחיוב הקדימה בזה שוה לקדימת מנחה למוסף שמנחה תדירה ומוסף אינו תדיר. והוסיף עוד, שלולא דברי המגן אברהם אין להביא ראיה לדין זה ממה שאמר רבי יהודה להלן (כח.) שאם יש לפניו תפילת מנחה ומוסף יקדים תפילת מוסף אע"פ שאינה תדירה, משום שתפילת מוסף עוברת ומנחה אינה עוברת [ורבי יהודה לשיטתו שמתפללים מוסף רק עד שבע שעות], שבנידון זה יוכל להתפלל מנחה בזמנה כדינה, מה שאין כן בנידון של המגן אברהם לא יוכל להתפלל מנחה בזמנה רק לאחר מעריב מדין תשלומין. **סא. ובדברי** חיים (שו"ת, יו"ד סי' סח ד"ה ובנידון) כתב בפשיטות שיתפלל תפילת חובה של עכשיו. **סב. כך** ביאר בדברי דוד (ד"ה ואם) בסברת המקשה בגמרא, וכבר הובאו דבריו לעיל. **סג. בפירוש** תלמידי רבינו יונה על הרי"ף לא נזכר דבר זה. וגם בארחות חיים שלפנינו לא הוזכרו דברים אלו בשם רבינו יונה. **סד. כגון** שהזכיר יעלה ויבוא ביום שאינו ראש חודש, או שהזכיר של שבת ויו"ט בחול. לבוש (שם סי"ב). **סה. והרמ"א** בדרכי משה (שם סק"ג) הביא דברי האור זרוע (ח"א הלכות תפילה סי' נה) שאם הזכיר של שבת בתפילת חול פוסק אפילו באמצע ברכה [וכן כתב רבינו פרץ בהגהותיו על סמ"ק (מצוה יא אות מח)]. ועל פי זה פסק הרמ"א בהגהות השולחן ערוך (שם סי"ב) שאם נזכר באמצע שמונה עשרה שטעה, פוסק אפילו אם הוא עומד באמצע ברכה.

לזמן שאומרה, כמו שמצינו שמזכירים בהבדלה של מוצאי יום טוב 'המבדיל וכו' בין יום השביעי לששת ימי המעשה', ולכן שייך לומר 'אתה חוננתנו' גם בשאר ימים ולא רק במוצאי שבת, שמודה להקב"ה על מה שחנן אותנו להבדיל בין דבר לדבר, אבל אם מזכיר ביום חול מה ששייך לראש חודש או ליום טוב, אין לך הפסק גדול מזה[סו].

ובעולת תמיד (שם ס"ק יט) כתב, שאם הזכיר מאורע שלא בזמנו בתפילת תשלומין אין זה הפסק, אבל אם הזכיר בתפילה בשעת חיובה הוא הפסק וצריך לחזור ולהתפלל.

אם לא הבדיל בשתיהן וטעם לפני שהבדיל על הכוס

הר"י פראג'י (שו"ת מהרי"ף, סי' יד) דן במי ששכח להתפלל מנחה של שבת והתפלל במוצאי שבת שתים ולא הבדיל בשתיהן, שפשוט שהוא שיצא כמבואר בדברי הרי"ף, ולאחר מכן טעם קודם שהבדיל על הכוס, מה דינו. שהרי מבואר בגמרא להלן (לג.) שאם לא הבדיל בתפילה וטעם לפני שהבדיל על הכוס צריך לחזור ולהתפלל[סז], וכיון שצריך לחזור ולהתפלל ערבית, יתכן שיהיה צריך להתפלל גם תשלומין של מנחה, שהרי צריך להקדים תפילה של עכשיו לתשלומין, וכיון שנתברר שתפילתו הראשונה לא היתה תפילה וצריך לחזור ולהתפלל אותה, נמצא שהקדים תפילת תשלומין לתפילה של עכשיו.

וכתב מהר"י פראג'י, שמסתבר שצריך לחזור ולהתפלל רק את תפילת החובה ולא את תפילת התשלומין, משום שתפילת התשלומין מתחילה היתה כדין, שהרי התפלל אותה בשעה שהיה עסוק ברחמים של חובת השעה. ואע"פ שקרה מקרה לאחר מכן שעל ידו הפסיד את התפילה של עכשיו, הרי זה כקרבן שאירע בו פסול לאחר שנזרק הדם שמה שכבר נעשה כהלכתו הורצה[סח].

ובברכי יוסף (או"ח סי' קח סק"ח) הביא דברי מהר"י פראג'י[סט]. והוסיף, שאפילו לשיטת הסוברים[ע] שאם הקדים תפילת חובה לתפילת תשלומין, ולאחר מכן נזכר שבתפילה הראשונה לא שאל מטר באופן שצריך לחזור, צריך לחזור ולהתפלל את שתי התפילות, שכיון שלא עלתה לו תפילת חובה נמצא שהקדים את התשלומין לפני החובה ולא עלתה לו, מכל מקום כאן לדברי הכל אין צריך לחזור ולהתפלל את שתי התפילות רק את תפילת החובה[עא].

אם הבדיל רק בשניה אבל כיוון בפירוש שהראשונה לשל עכשיו והשניה לתשלומין

שם. כתב באלפסי זוטא (ד"ה מ"ר) שאם נתכוין בפירוש שמתפלל תפילה הראשונה לשם מעריב, ותפילה השניה לשם תשלומין של מנחה, אזי אפילו אם הבדיל רק בשניה עלו לו שתיהן, מכיון שכל הטעם שלא עלתה לו הראשונה הוא רק משום שגילה דעתו על ידי שהבדיל בשניה שמתפלל את הראשונה לתשלומין והשניה למעריב, אבל כשנתכוין בפירוש להיפך, אין משגיחים באיזו מהן הבדיל.

וכדבריו דקדק **הפרי מגדים** (או"ח סי' קח אשל אברהם ס"ק יד) מדברי **המגן אברהם** (שם) שכתב, שדווקא אם הבדיל במזיד בשניה ולא בראשונה, אבל אם שכח ולא הבדיל בראשונה ולכך הבדיל בשניה, יצא[עב]. וביאר הפרי מגדים משום שעיקר דין זה הוא משום שנתכוין וגילה דעתו שהראשונה לתשלומין והשניה לחובה, אבל אם כיוון בפירוש להיפך יצא. וכדברי המגן אברהם כבר כתב **הרשב"ץ** (ד"ה ומסתברא).

אמנם הט"ז (שם סק"י) כתב שאפילו אם אומר שכיוון בפירוש בראשונה לחובה והשניה לתשלומין, אלא ששכח להבדיל בראשונה ולכך הבדיל בשניה, מכל מקום צריך לחזור ולהתפלל, שאע"פ שנאמן לומר ששכח להבדיל בראשונה וכיוון בה לשם חובה, מכל מקום השניה לא עלתה לו לתשלומין, שהרי בתשלומין לא היה צריך להבדיל אע"פ ששכח בראשונה, משום שהוא כבר מבדיל על הכוס, אם כן כשמבדיל בשניה הוא עושה מעשה המורה על כך שהוא מתפלל לשם חובה, ואין מחשבתו מועלת להחשיבה לתשלומין, נמצא שהתפלל שתי פעמים לשם חובה, וצריך לחזור ולהתפלל לתשלומין.

ובעין זה כתב מהר"י **פראג'י** (שו"ת מהרי"ף, סי' יד ד"ה והואיל), ומדמה דבר זה למה שכתב **הרא"ש** בפירושו (נדרים ל: ד"ה מדלא) לענין מה ששנינו (שם) שהנודר מרואי החמה, אסור אף בסומין. ופירשו בגמרא משום שלא אמר 'מן הרואין', ומה שאמר רואי חמה הוא למעט עוברים ודגים. וכתב הרא"ש שאפילו אם אמר שנתכוין מן הרואים ולא מסומין, אין שומעים לו, משום שאין הולכים אחר כוונת לבו כשאמירתו מתפרשת באופן אחר. ולמדנו מדברי הרא"ש שאם כוונת האדם בלבו הפוכה מדברי פיו, אפילו אם הוא צווח ואומר שבלבו לא לכך נתכוין אין משגיחים בו, ולכן גם כאן שסדר תפילותיו שאמר בפיו מורים להיפך מכוונתו, והיינו שהם מוכיחים שהתפילה הראשונה היא לתשלומין והשניה היא לחובה, אין משגיחים בכוונתו.

דין הזכרת הבדלה בתשלומין של שחרית למי שלא התפלל ערבית

שם. כתב הרדב"ז (שו"ת, ח"א סי' שסא), שמי ששכח ולא התפלל ערבית במוצאי שבת, ומתפלל בשחרית שתי תפילות, אינו צריך להזכיר 'אתה חוננתנו' אפילו באחת מהן, ולא רק באופן שכבר הבדיל מאתמול על הכוס שכבר יצא ידי הבדלה, אלא אפילו אם עדיין לא הבדיל על הכוס, מכל מקום אינו צריך להזכיר, לפי שלא תיקנו תשלומין ל'אתה חוננתנו', שהרי אם שכח להזכירה במעריב אינו צריך לחזור ולהתפלל, אלא יוצא במה שמבדיל על הכוס, וא"כ הוא הדין כשלא התפלל כלל אינו צריך להזכירה אע"פ שמשלים את תפילתו, אלא יסמוך על מה שיבדיל על הכוס לאחר התפילה.

אמנם המגן אברהם (סי' רצד סק"א) תמה עליו, שהרי גם מי שמתפלל מעריב לאחר שהבדיל כבר על הכוס צריך להזכיר הבדלה בתפילה, משום שעיקר התקנה היא להבדיל בתפילה[עג], אם כן גם אם לא התפלל עד יום ראשון צריך להבדיל בתפילת שחרית[עד].

וכתב הפרי מגדים (שם אשל אברהם סק"א)[עה] בביאור דברי המגן אברהם, שיאמר 'אתה חוננתנו' בתפילה שניה שהוא מתפלל לאחר שחרית, שהיא לתשלומין של מעריב. אמנם **רע"א** (במג"א שם)[עו] כתב שיאמר אותה בתפילה ראשונה שהוא מתפלל אע"פ שהיא תפילת שחרית. ועוד כתב רע"א שגם אם אינו משלים את תפילת ערבית כגון שביטלה במזיד, יאמר אתה חוננתנו בתפילת שחרית[עז].

ראיה מדברי הגמרא לענין מי שלא התפלל מנחה בערב ראש חודש

שם. כתב הכל בו (סי' יא ד"ה הלכות) בשם הלכות גדולות שמי ששכח ולא התפלל מנחה ביום שלפני ראש חודש, וצריך להתפלל בערבית שתים, יזכיר יעלה ויבוא בתפילה הראשונה שהיא חובה של עכשיו, אבל לא בשניה שהוא מתפלל לתשלומין למנחה של ערב חודש. ואם הזכיר רק בשניה ולא בראשונה, הדין הוא שהשניה עלתה לו לתפילה של עכשיו והראשונה לא עלתה לו, וצריך לחזור ולהתפלל תשלומין. ואם הזכיר בשתיהן או לא הזכיר בשניהם, יצא.

ובבית יוסף (או"ח סי' תכב ס"א ד"ה אם) הביא דברי הכל בו. וכתב שלמד דין זה ממה שאמרו בגמרא כאן לענין הבדלה כשמתפלל ערבית שתים שמבדיל בראשונה ולא בשניה, ואם הבדיל בשניה לא עלתה לו ראשונה. ואם הזכיר בשתיהן או לא הזכיר בשתיהן יצא כמו שפסק הרי"ף לענין הבדלה. וכתב הבית יוסף שדבריו נכונים ושמצא כן בשם **גאון**.

וכדברי הכל בו כתב **הרשב"ץ** (ד"ה וי"א) בשם גאון, והוסיף לבאר, שאע"פ שהזכרת יעלה ויבוא במעריב של ראש חודש אינה מעכבת משום שאין מקדשים את החודש בלילה[עח], מכל מקום הרי גם הזכרת הבדלה במעריב של מוצאי שבת אינה מעכבת ומכל מקום צריך לחזור ולהתפלל משום שגילה דעתו שמתפלל תפילה ראשונה לתשלומין.

אמנם הרמ"א בדרכי משה (שם סק"ג) חולק על מה שכתב הכל בו שלכתחילה יאמר יעלה ויבוא רק בתפילה הראשונה, וכתב שאין ראיה מהבדלה, שלאחר שהבדיל בתפילה ראשונה הרי כבר חול אצלו ואינו צריך להבדיל יותר, אבל בראש חודש כל התפילות שמתפלל צריך להזכיר בהן ראש חודש, ולכן צריך לכתחילה להזכיר יעלה ויבוא בשתי התפילות. ופסק הרמ"א כן להלכה בהגהות השו"ע (סי' קח ס"ט)[עט]. אמנם לענין הדין שכתב הכל בו שאם הזכיר יעלה ויבוא רק בשניה, לא עלתה לו הראשונה, פסק הרמ"א כדבריו, ומשום שבאופן זה גילה שמתפלל את הראשונה לתשלומין[פ].

סו. **עיין** שם שהביא עוד ראיות לזה. וכדברי הט"ז פסקו עוד אחרונים עיין במשנה ברורה (שם ס"ק לח). סז. **לשון** הגמרא שם 'טעה בזו ובזו [בתפילה ובכוס] חוזר לראש'. ופירשו הראשונים הכוונה שאם לא הבדיל בתפילה ואכל לפני שהבדיל על הכוס, צריך לחזור ולהתפלל. וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' רצד ס"א). סח. **וכן** פסק הדברי חיים (שו"ת, יו"ד סי' סח ד"ה ובנידון). וביאר שמה שצריך להתפלל פעם שניה לאחר שטעם הוא רק משום קנס. סט. **והו"ד** בשערי תשובה (שם ס"ק טו) ובמשנה ברורה (שם ס"ק לא). ע. **כן** כתב הפרי חדש (שם סק"א ד"ה כתב מוהר"ש) בשם מוהר"ש גארמיזן, והו"ד בהערות לעיל [אמנם הפרי חדש עצמו חולק עליו כמבואר לעיל]. עא. **משום** שבשעה שהתפלל תפילה ראשונה יצא, אלא שלאחר מכן כשטעם קודם שהבדיל נתחייב לחזור ולהתפלל אותה כמבואר בדברי מהר"י פראג'י. עב. **המגן** אברהם לא כתב בפירוש אם לכתחילה יעשה כן, והיינו שאם התפלל ראשונה לשם חובה ושכח להבדיל, יבדיל לכתחילה בשניה שמתפלל לשם תשלומין, או שרק בדיעבד אם חשב שעליו להבדיל ומשום כך הבדיל בה יצא, אבל לכתחילה לא יבדיל בה. והרע"א (גליון השו"ע בט"ז סק"י) כתב שאם שכח להבדיל בראשונה, יבדיל בשניה לכתחילה, שאע"פ שמתפלל אותה לתשלומין, מכל מקום כיון שעדיין לא הבדיל בתפילה צריך להבדיל בה. ובכף החיים (שם ס"ק מו) כתב שלכתחילה לא יבדיל בשניה לחוש לדעת הט"ז, ומשמע מדבריו שלשיטת המגן אברהם יבדיל לכתחילה. ובדברי חיים (שו"ת, יו"ד סי' סח ד"ה ובנידון) כתב שלא יבדיל בשניה, שכיון שהוא מתפלל אותה לתשלומי מנחה אין לו להפסיק בה בהבדלה. עג. **כמבואר** בגמרא להלן (לג.). עד. **אע"פ** שכבר הבדיל על הכוס. פרי מגדים (שם אשל אברהם סק"א). ובמשנה ברורה (שם סק"ג) הכריע להלכה, שאם כבר הבדיל על הכוס לא יזכיר הבדלה בתפילה, ואם עדיין לא הבדיל על הכוס יזכיר הבדלה בתפילה. ועיין בביאור הלכה (שם ס"א ד"ה אומרים) שמבאר טעם הכרעתו. עה. **וכן** כתב התוספת שבת (שם סק"א). עו. **וכן** כתב הגר"ח (סטנסיל סי' ג). עז. **ועיין** בביאור הלכה (שם ס"א ד"ה אומרים) שהוכיח שלאחר שתיקנו להבדיל על הכוס, אין דין הבדלה בתפילה רק במעריב. וכוונת המגן אברהם הוא שמכיון שתפילה שניה משלים לשם מעריב יכול להבדיל בה. עח. **כמבואר** בגמרא להלן (ל:). עט. **וכדין** מי שלא התפלל מנחה בערב שבת שמתפלל בלילה שתים של שבת. [אמנם הדרישה (סי' תכב סק"ג) כתב שאע"פ שדברי הכל בו תמוהים כדאי הם הכל בו והבית יוסף והגאון שהביא הבית יוסף לסמוך עליהם]. ועיין בלבוש (סי' קח ס"ט) שהביא דברי הרמ"א שמדמה מי שלא התפלל מנחה בערב ראש חודש למי שלא התפלל מנחה בערב שבת, וכתב שלפי דבריו שהטעם שמתפלל בלילה שתים של שבת הוא משום שתפילת חול בשבת היא זלזול בשבת [והו"ד לעיל בדברי הגמרא 'מתפלל ערבית שתים של שבת'], אם כן אין לדמות לזה

גם הרשב"ץ (ד"ה ואני) חולק על הסוברים כשיטת הכל בו שצריך להזכיר יעלה ויבוא רק בראשונה, אלא שחולק גם על מה שכתב שאם הזכיר רק בשניה לא יצא, וכתב שבכל אופן יצא, כיון שלכתחילה חייב להזכיר בשניהם אין כאן גילוי דעת כשמזכיר רק באחת מהם, ואינו דומה להבדלה שצריך להזכיר רק בראשונה, ולכן יש גילוי דעת כשמזכיר רק בשניה שמתפלל אותה בשביל התפילה של עכשיו.

מי שלא התפלל ערבית בליל ראש חודש ושכח יעלה ויבוא בתשלומין בשחרית

עוד כתב הרשב"ץ (שם), שאם שכח להתפלל ערבית בליל ראש חודש, ומתפלל בשחרית שתים לתשלומין, ובתפילה השניה שכח להזכיר יעלה ויבוא, לא יצא ידי תשלומין, שאע"פ שהיא תשלומין לתפילת ערבית, ובערבית אין צריך לחזור ולהתפלל אם שכח להזכיר יעלה ויבוא, מכל מקום כיון שמשלימה בשעת תפילת שחרית יש לתשלומין דיני תפילת שחרית. וכדבריו מבואר **במגן אברהם** (סי' קח ס"ק יב). אמנם יש חולקים וסוברים שאין צריך לחזור ולהתפלל[פא].

ביאור קושיית התוספות מדוע לא תירצו שמדובר בברייתא קודם שהעשירו

שם. הקשו **התוספות** (ד"ה קשיא) מדוע לא תירצו שבברייתא מדובר קודם שהעשירו שעדיין לא קבעו את ההבדלה על הכוס כמבואר בגמרא להלן (לג.)[פב].

וביאר המהרש"א (בתוס' שם) את קושייתם על פי האמור בגמרא שם, שמתחילה תיקנו חכמים להבדיל רק בתפילה ולא בכוס, וכשהעשירו תיקנו להבדיל רק על הכוס ולא בתפילה, וכשחזרו והענו חזרו וקבעוה בתפילה, אבל אמרו שצריך להבדיל גם על הכוס. ותמיהת התוספות היא מדוע לא תירצו שמה שאמרו בברייתא כאן שאם לא הבדיל בתפילה צריך לחזור ולהתפלל היינו קודם שקבעוה על הכוס, שאז היה הדין שאם לא הבדיל בתפילה צריך לחזור. ומה שאמרו בברייתא השניה שאין צריך לחזור ולהתפלל מדובר לאחר שהעשירו וחזרו והענו, שאז אין צריך לחזור ולהתפלל כיון שיבדיל על הכוס. אבל אין כוונתם להקשות שמדובר בזמן שהעשירו [ועדיין לא חזרו והענו], שהרי אז לא היה צריך כלל להבדיל בתפילה.

ותירצו התוספות על קושייתם, שלא מצאנו ברייתא שנשנית בין שתי תקנות[פג]. ותמהו **האחרונים**[פד], הרי קושיית התוספות היא שנעמיד את הברייתא קודם תקנה ראשונה כמו שביאר מהרש"א, ואם כן אין זה בין שתי תקנות. וביארו בכמה אופנים:

א. בלחם סתרים (חידושים על ברכות, נדפסו בסוף ספרו על מסכת ע"ז, בתוס' שם, בתירוץ הראשון)[פה] כתב שצריך להגיה בתוספות 'קודם שתי תקנות', וכוונתם שאין דרך הברייתא לשנות מה שהיה בימי עזרא כיון שאין לנו נפקא מינה בזה.

ב. עוד ביאר בשם **בעל כנסת הגדולה**, שכוונת התוספות היא שאילו היינו מעמידים ברייתא אחת לפני תקנה הראשונה, וברייתא אחת לאחר תקנה שניה, היה ראוי שימצאו עוד ברייתא אחרת המדברת בדין זה בזמן שלאחר תקנה הראשונה לפני תקנה שניה, כיון שיש נידון בברייתות על כל זמן מה יהא דינו, אבל מכיון שלא מצאנו ברייתא שנשנית בין שתי התקנות, בהכרח שגם בשתי ברייתות אלו מדובר בזמן אחד והיינו לאחר התקנה השניה, ולא דנו כלל מה היה הדין לפני התקנות כיון שכבר נתקנה תקנה שניה.

ג. ביד דוד (בתוס' שם) ביאר, שכוונת התוספות קודם שהעשירו שהיו מבדילים בתפילה ועדיין לא היו מבדילים על הכוס כלל, ומה שכתבו שזה נקרא בין שתי התקנות, הוא משום שגם מה שהיו נוהגים תחילה להבדיל רק בתפילה הוא תקנה, שמעיקר הדין היה צריך להבדיל על הכוס, אלא שמחמת עניותם תיקנו בדוחק להבדיל רק בתפילה, וזהו כוונת התוספות שלא מצאנו ברייתא שנשנית לאחר תקנה זו שדי בזה שיבדיל בתפילה קודם שחזרו ותיקנו להבדיל גם על הכוס.

מה תיקנו האבות בתפילה

תפלות אבות תקנום. כתב **המהרש"א** (ח"א ד"ה אברהם), שאין הכוונה בזה שהאבות תיקנו את הסדר של שמונה עשרה ברכות, שהרי סדר זה תיקנו ביבנה כמבואר בגמרא להלן (כח:), אלא הכוונה בזה שמהאבות למדנו שהאדם צריך להתפלל שלשה תפילות בכל יום, כדי לקיים את הפסוק (תהלים נה יח) 'ערב ובוקר וצהרים אשיחה' וגו'.

וכדבריו מבואר **בראה"ה** (ד"ה איתמר) שכתב שאין הכוונה שהתפללו האבות בנוסח התפילה, אלא שהתפללו.

להרמב"ם שעיקר דין תפילה מן התורה מה הכוונה כנגד תמידין תיקנום

תפלות כנגד תמידין תקנום. **הרמב"ם** (ספר המצוות מצוה ה) ביאר שאין כוונת הגמרא שעיקר דין תפילה תיקנו חכמים כנגד תמידים, שהרי חובת התפילה היא מן התורה[פו], אלא שמן התורה אין זמן לתפילה, וחכמים סידרו את זמני התפילה בזמני הקרבת התמיד.

רמז לשמות האבות בזמני התפילות

אברהם תקן תפלת שחרית וכו' יצחק תקן תפלת מנחה וכו' יעקב תקן תפלת ערבית. כתב **האבודרהם** (תקון התפלות ופירושם ד"ה גרסינן), שהדרשנים אמרו שיש רמז של שמות האבות בזמני התפילות שתיקנו, שאות השניה של אברהם מרמזת על 'בוקר', ואות השניה של יצחק מרמזת על 'צהרים', ואות השניה של יעקב מרמזת על 'ערבית'.

מדוע לא דרשו מהפסוק 'ואברהם עודנו עומד לפני ה''

שנאמר וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם ואין עמידה אלא תפלה. **הריא"ף** (על עין יעקב, ד"ה רבי יוסי) הקשה מדוע לא דרשו שאברהם התפלל ממה שנאמר (בראשית יח כב) 'ואברהם עודנו עומד לפני ה'', ו'עומד' היינו שהיה מתפלל כמו שתירגם אונקלוס 'ואברהם עד כען משמש בצלו קדם ה''. ותירץ, ששם לא נאמר שהתפלל בבוקר[פז].

הלא מצינו שאברהם התפלל כשהשחירו הכתלים

יצחק תקן תפלת מנחה. הקשו **התוספות** (ד"ה יצחק) והרי מצינו שאברהם כבר התפלל בשעת המנחה, שהרי אמרו ביומא (כח:) שאברהם התפלל כשהשחירו הכתלים מן הצל, והיינו בתחילת שבע שעות כמבואר **ברש"י** (שם ד"ה מכי).

ותירצו שזה היה לאחר שתיקנה יצחק. וכן תירץ **ר"ת בספר הישר** (חידושים, סי' שם), וביאר שאברהם אבינו היה חי הרבה שנים לאחר שתיקן יצחק את תפילת מנחה, שהרי אברהם חי מאה ושבעים וחמש שנים, וכשנולד יצחק היה אברהם בן מאה שנים, ויצחק תיקנה כשיצא לקראת רבקה והוא היה אז בן שלשים וחמש שנים, הרי שחי אברהם ארבעים שנה אחר שתיקן יצחק את תפילת מנחה.

והמאירי (לעיל ע"א ד"ה אמר המאירי) תירץ, שאברהם התפלל לעצמו גם בשעת מנחה אבל לא פירסם לאחרים רק את תפילת שחרית.

גם בתוספות הרא"ש (ד"ה יצחק, בתירוץ השני) תירץ כעין זה, שאברהם אבינו היה מתפלל לעצמו שהרי קיים אפילו עירובי תבשילין (יומא כח:), אלא שלא עשאה קבע לכל בני ביתו עד שתיקנה יצחק[פח].

ובספר יוחסין (מאמר א ד"ה אברהם, הו"ד במהרש"א ח"א ד"ה אברהם) תירץ, שבאמת אברהם אבינו תיקן כל השלשה תפילות, אלא שבתורה מפורש רק תפילת שחרית, משום שהיה זריז בה יותר מכפי מידתו, וכן יצחק בתפילת מנחה ויעקב בתפילת מעריב.

ומדברי התוספות [שלא תירצו כשאר **הראשונים**] משמע שאברהם לא היה מתפלל מנחה וערבית, והעיר **הפני יהושע** (בתוס' שם) שהרי אמרו ביומא (כח:) שאברהם קיים כל התורה כולה אפילו עירובי תבשילין, ואיך יתכן שלא התפלל תפילות שתיקנו חכמים. ותירץ, שלא נתגלה לאברהם מצות תפילת מנחה עד שתיקנה יצחק, כדי להניח ליצחק מקום להתגדר בו.

והפני יהושע (שם) תירץ על קושיית התוספות, שרב ספרא שאמר ביומא (כח:) שאברהם התפלל מנחה סובר כמאן דאמר בסוגייתנו שהתפילות נתקנו

ראש חודש, שרק בשבת שייך החשש של זלזול כשמתפלל בו תפילת חול ולא בראש חודש שאין קדושתו חמורה כל כך, ולכן יכול להתפלל תפילת תשלומין בלא הזכרת יעלה ויבוא [כדעת הכל בו]. **פ. וראה** בפרי חדש (שם סק"ט) שכתב, שכל זה באופן שמשלים מנחה של ערב ראש חודש, אבל אם היה ראש חודש שני ימים, ושכח להתפלל מנחה ביום הראשון ומשלים אותה בלילה, אזי אפילו אם הזכיר יעלה ויבוא רק בשניה עלו לו שתיהן, שאין כאן גילוי דעת שהראשונה היא לתשלומין, שהרי גם אם היא תשלומין צריך להזכיר בה של ראש חודש. **פא. הכנסת** הגדולה (סי' תכב הגה"ט) הביא מחלוקת בזה, ונקט להלכה שאין צריך לחזור ולהתפלל. וכן כתב הפרי חדש (סי' קח סק"ט ד"ה ומה). **פב. לשון** התוספות הוא 'תימה אמאי לא משני דמיירי קודם שהעשירו דאמרינן לקמן בפרק אין עומדין (לג.) העשירו קבעוה על הכוס'. ובלחם סתרים (חידושים על ברכות שנדפסו בסוף ספרו על מסכת ע"ז, בתוס' שם) העיר על לשונם, כיון שקושייתם היא שנעמיד את הברייתא קודם שהעשירו שאז היו מבדילים רק בתפילה, היה להם להביא מה שאמרו להלן (לג.) שמתחילה קבעוה בתפילה ולא מה שאמרו שלאחר שהעשירו קבעוה על הכוס [שהרי שתי הברייתות לא מדברות בזמן שהעשירו, אלא ברייתא אחת קודם שהעשירו וברייתא השניה לאחר שחזרו והענו]. ובפתח עינים (בתוס' שם) הביא שלשון תוספות ישנים מכת"י מיושב [וכן הוא לשון תוספות הרא"ש (ד"ה מפני) ותוספות רבינו יהודה (ד"ה קשיא)] שכתבו 'וא"ת אמאי לא משני דהך ברייתא נשנית קודם שהעשירו וקבעוה על הכוס כדאיתא לקמן בפ' אין עומדין'. **פג. בלחם** סתרים (חידושים על ברכות, נדפסו בסוף ספרו על מסכת ע"ז, בתוס' שם) ביאר כוונת התוספות, שאין דרך ברייתא לפרש דין שנוגע לתקופה מסוימת בין שתי תקנות, אלא כל דינים האמורים בברייתא הם או בתחילה קודם תקנה ראשונה, או בסוף לאחר כל התקנות. אמנם עיין שם שתמה על דבריהם שמצאנו בכתובות (יב.) שרב אשי העמיד מה שאמרו בברייתא שכתובת אלמנת כהנים מנה, בין שתי תקנות. **פד. לחם** סתרים (חידושים על ברכות, נדפסו בסוף ספרו על מסכת ע"ז, בתוס' שם), פתח עינים, יד דוד (בתוס' שם), ופרחי כהונה (בתוס' שם, בא"ד דלא). **פה. וכעין** זה כתב הפרחי כהונה (שם). **פו. כך** היא שיטת הרמב"ם, וכתב כן גם בהלכות תפילה (פ"א ה"א). והרמב"ן (השגות על ספר המצוות מצות עשה ה) חולק על דבריו. **פז. וראה** תירוץ נוסף בברכת ה' (ד"ה איתמר). **פח. וכעין** זה תירץ היעב"ץ (בתוס' שם).

כנגד הקרבנות, ולשיטתו ודאי התפלל אברהם אבינו כל התפילות שתיקנו חכמים, כמו שקיים את כל התורה כולה.

רק במקום זה 'שיחה' היא לשון תפילה

ואין שיחה אלא תפלה. **המהרש"א** (ח"א ד"ה ואין, השני) ביאר, שאין כוונת הגמרא שבכל מקום שנאמר 'שיחה' אינו אלא לשון תפילה[פט], אלא הכוונה שבפסוק זה אין הכוונה אלא לשון תפילה ולא כוונה אחרת[צ].

סתירה בדרשת הגמרא מה המקור ששיחה זו תפילה

שנאמר תפלה לעני כי יעטוף. **הקשו התוספות** (ד"ה ואין) שבמסכת עבודה זרה (ז:) דרשו להיפך, ש'ישפוך שיחו' זו תפילה שנאמר (בראשית כד סג) 'ויצא יצחק לשוח בשדה', ובגמרא כאן הוכיחו ש'לשוח' היינו תפילה מ'לפני ה' ישפוך שיחו'. ותירצו שמצאנו כעין זה במגילה (יג.) שפירשו מה שנאמר (אסתר ב ז) 'ויהי אומן את הדסה' שהדסים היינו צדיקים שנאמר (זכריה א ח) 'והוא עומד בין ההדסים', ואילו במסכת סנהדרין (צג.) אמרו על מה שנאמר בין ההדסים שהכוונה על צדיקים שנאמר 'ויהי אומן את הדסה'[צא].

וכן תירץ בתוספות הרא"ש (ד"ה ואין, בתירוץ השני), וביאר שפסוק זה מלמד על זה ופסוק זה מלמד על זה[צב].

והתוספות בעבודה זרה[צג] (ז: ד"ה ואין) תירצו, שצריך את שני הפסוקים, שאילו היה נאמר רק הפסוק 'ויצא יצחק לשוח בשדה', היינו מפרשים שיצא בשדה לדבר עם אחר[צד] ולא להתפלל, ולכן דרשו בגמרא כאן ממה שנאמר (תהלים קמב ג) 'אשפוך לפניו שיחי'[צה] שהוא לשון תפילה, ומפסוק זה לבד היינו אומרים שאכן הכוונה על תפילה אבל לא על תפילה קבועה, ועל זה למדים בעבודה זרה מ'לשוח בשדה' שנאמר ביצחק, ובו נאמר 'לפנות ערב', ולשון זה משמע שכך היה דרכו בכל ערב.

אמנם הרא"ם (בראשית כד סג) תמה על דברי התוספות בעבודה זרה שלפי דבריהם מה שאמרו בגמרא כאן 'אין שיחה אלא תפילה' הכוונה למעט שאינו מלשון דיבור שבין אדם לחבירו, ומה שאמרו בעבודה זרה 'אין שיחה אלא תפילה' הכוונה שאינה תפילה בעלמא אלא תפילה קבועה, והרי בשני המקומות אמרו בלשון שוה ומשמע שמימרא אחת היא.

ועוד הקשה, שהלשון 'אין שיחה אלא תפילה' משמע שבא למעט שאינו לשון דיבור כסתם 'שיחה' בכל מקום, ולא שבא לפרש שהוא לשון של תפילה קבועה ולא תפילה בעלמא.

וכתב הרא"ם, שמשום כך לא תירצו התוספות כאן כתירוצם בעבודה זרה, שהרגישו בחולשת תירוץ זה[צו].

והפני יהושע (בתוס' כאן) הקשה עוד שלפי דברי התוספות בעבודה זרה נמצא שעיקר הלימוד שם שהכוונה על תפילה קבועה הוא ממה שנאמר בסוף הפסוק 'לפנות ערב', וזה תמוה שהרי בגמרא שם הביאו רק תחילת הפסוק 'ויצא יצחק לשוח בשדה' ולא את סוף הפסוק שמשם למדים זאת.

ועוד שבגמרא שם דרשו ששיחה זו תפילה כדי ללמד שהאדם ישאל צרכיו ולאחר מכן יתפלל, שנאמר (תהלים קב א) 'תפילה לעני כי יעטוף ולפני ה' ישפך שיחו', ואין חילוק לענין דרשה זו אם שיחה היא תפילה קבועה או אינה קבועה, ומוכרח מזה שהדרשה שם היא ששיחה זו תפילה ולא שהיא תפילה קבועה.

לסוברים שתפילות אבות תיקנום מדוע תפילת ערבית רשות

יעקב תקן תפלת ערבית. **בפני יהושע** (ד"ה איתמר) העיר, שבשלמא למאן דאמר שהתפילות נתקנו נגד הקרבנות, מיושב שיטת הסוברים שתפילת ערבית רשות, כיון שנתקנה כנגד הקרבת איברים ופדרים שאינם מעכבים את הכפרה[צז], ולא כשחרית ומנחה שנתקנו נגד התמידין שהם חובה, אבל למאן דאמר תפילות אבות תיקנום, יש לתמוה מדוע תהיה תפילת ערבית רשות, והרי יעקב אבינו תיקנה, ומה חילוק יש בין מעריב לשחרית ומנחה שתיקנו אברהם ויצחק.

וכתב שלכאורה יש לומר שהמחלוקת אם תפילת ערבית רשות או חובה, תלויה במה שנחלקו בגמרא כאן אם האבות תיקנו את התפילות או שתיקנו אותם כנגד הקרבנות. וכן כתבו כמה מפרשים[צח].

אמנם בפתח עינים (ד"ה איתמר) הוכיח מדברי התוספות (יומא פז: ד"ה והאמר) **והרא"ש** (סי' ג) **והמרדכי** (רמז נא) שהסובר תפילת ערבית רשות, סובר כן גם למאן דאמר שהאבות תיקנו את התפילות[צט]. והמפרשים כתבו כמה אופנים לבאר הטעם בזה:

א. הריקאנטי (בראשית יח כו ד"ה והנה) כתב בשם יש מפרשים, שהטעם שתפילת ערבית רשות הוא משום שלא היתה תפילת יעקב בשעת שימוש מידת הרחמים שהיא מידתו של יעקב.

ב. הרמ"ע מפאנו (שו"ת, סי' יד ד"ה אמרו) ביאר, שיעקב אבינו תיקן תפילה זו בגלותו, ולכן בכל גלות שנגלה קיצה או בזמן שאין גלות, אין חיוב להתפלל תפילה זו. ואכן בגלות שלנו שלא נגלה קיצה[ק], חובה עלינו להרבות בתפילה ומטעם זה יש אומרים שלאחר החורבן קבעוה לחובה[קא].

ג. בעיון יעקב (ד"ה תפילות) ביאר על פי מה שאמרו להלן (לא:) שאין ללמוד ממה שנאמר בחנה (שמואל א' א י) 'והיא מרת נפש' שצריך להתפלל מתוך כובד ראש, לפי שהיה לבה מר עליה הרבה, וכמו כן יש לומר על יעקב שהיה לבו מר עליו מחמת הצרות שעברו עליו, ולכן היה מתפלל תפילה יתירה, אבל בכל אדם היא תפילת רשות.

ד. עוד ביאר, שיעקב היה מתמיד בתורה יום ולילה יותר מכל האבות[קב], ומי שתורתו אומנתו פטור מן התפילה, ולכך תפילתו אינה חובה.

ה. עוד ביאר, שמה שצריך להתפלל את התפילות שהתפללו האבות הוא משום ששפתותיהם דובבות בקבר, וזה שייך רק בשאר אבות ולא ביעקב, משום שיעקב אבינו לא מת (תענית ה:).

ו. בבן יהוידע (ד"ה ר' יוסי) ביאר, על פי מה שאמרו בחולין (צא:) ששקעה חמה ליעקב קודם זמנה, ולפי זה אע"פ שכבר היה לילה בשעה שהתפלל, מכל מקום על פי החשבון היו השעות של היום, וכיון שתיקנו אותה שלא בזמנה אינה אלא רשות[קג].

הרי תפילת יעקב היתה ביום

שם. **הקשו התוספות** (ד"ה יעקב) הרי זמן תפילת ערבית היא מצאת הכוכבים[קד], ובמסכת חולין (צא:) מבואר שיעקב התפלל ביום, שהרי אמרו שם שלאחר שהתפלל היה רוצה לילך לדרכו, ושקעה לו השמש קודם זמנה כדי שילין שם[קה].

פט. שהרי בהרבה מקומות נאמר שיחה אע"פ שאינו לשון תפילה. **צ. והביא** שכן כתב הרא"ם (בראשית כב ב, שמות יא ב ד"ה אין) לענין מה שאמרו (לעיל ט.) אין נא אלא לשון בקשה. וכבר כתב כן הרא"ם (שמות שם, ויקרא ה טו ד"ה כי) גם לענין האמור כאן שאין שיחה אלא תפילה. והכרח הגמרא ש'שיחה' האמור כאן הוא לשון תפילה ולא לשון שיחה עם חבירו, מבואר בדברי התוספות בעבודה זרה (ז: ד"ה ואין, הו"ד בסמוך). ועיין עוד בברכת ה' (ד"ה ואין) מה שכתב לבאר בזה. **צא. ובחידושי** רע"א (בתוס' שם) הביא שכן מצינו גם בסנהדרין (לו:) שפירשו על הפסוק (משלי ז כ) 'צרור הכסף לקח בידו', שאין כסף אלא צדיקים שנאמר (הושע ג ב) 'ואכרה לי בחמשה עשר כסף' וגו', ובחולין (צב.) דרשו להיפך. **צב. ועיין** בברכת ה' (בתוס' שם) שהוסיף ביאור בתירוץ התוספות, שכוונת הגמרא שאילו היה נאמר לשון 'שיחה' על תפילה רק במקום אחד בתורה, היה קשה לנו מדוע דווקא כאן קראה תורה תפילה בלשון זה, והיינו מוכיחים מזה שאין הכוונה על תפילה אע"פ שפשוטו של מקרא מורה כן, אבל מאחר שמצאנו עוד פסוק שנאמר כן, למדנו שלשון התורה כך הוא. **צג. וכעין** זה תירץ בתוספות הרא"ש (ד"ה ואין, בתירוץ הראשון). **צד. או** שיצא לטייל או שיצא לתקן אילנות, ו'לשוח' הוא מלשון שיח, שאילן נקרא שיח, שנאמר (בראשית כא טו) 'תחת אחד השיחים'. תוספות הרא"ש (שם). **צה. התוספות** בעבודה זרה גורסים בסוגייתנו שלומדים ששיחה היא תפילה מהפסוק (תהלים קמב ג) 'אשפוך לפניו שיחי' ולא מהפסוק (שם קב א) 'ולפני ה' ישפוך שיחו', כגירסא שלפנינו. וכך היא גירסת השאילתות (לך לך שאילתא ח). ובשאילת שלום (שם ד"ה ואין) תמה לפי גירסתם הרי הפסוק 'אשפוך לפניו שיחי' מאוחר מהפסוק 'ולפני ה' ישפוך שיחו', ואם כן למה לא הביאו בגמרא פסוק מוקדם. **צו. אך** המהרש"א (ח"א ד"ה ואין) כתב שאין די בתמיהות הרא"ם לדחות תירוץ התוספות. וגם אין הכרח ממה שלא תירצו כאן כתירוצם בעבודה זרה שכך דרכם של תוספות לכתוב תירוץ במקום אחד ולסמוך עליו במקום אחר. ועיין בברכת ה' (ד"ה ורא"ם) מה שכתב ליישב תמיהת הרא"ם. ועיין שם (ד"ה ולעיקר) שכתב תירוץ נוסף על קושיית התוספות. **צז. וכן** פירש רש"י (שבת ט: ד"ה למאן). **צח. מהריט"ץ** (שו"ת ישנות, סי' ע ד"ה והנראה), ריא"ף (על עין יעקב, ד"ה רבי יוסי, הו"ד בפתח עינים ד"ה אתמר), שדה יהושע (על הירושלמי, ה"א ד"ה רבן גמליאל), מראה הפנים (על הירושלמי, שם, מג. ד"ה רבי יהושע), שפת אמת (בפירושו על הלכות גדולות, הלכות ברכות פ"ד ד"ה איתמר ריב"ל), ידי אליהו (תפילה פ"א ה"ה ד"ה ולענ"ד), עמק שאלה (על השאילתות, לך לך שאילתא ח), מרכבת המשנה (פעלמא, תפילה שם), וזיו משנה (שם ד"ה שלישית). ובמהריט"ץ ועוד מפרשים ביארו על פי זה מדוע נקט הרמב"ם (תפילה שם) כמאן דאמר שהתפילות כנגד קרבנות, שכיון שההלכה היא שתפילת ערבית רשות [כמבואר להלן (ס:)], בהכרח שסוברים כמאן דאמר תפילות כנגד קרבנות תיקנום. והנה הראבי"ה (תשובות וביאורי סוגיות סי' תתקסט ד"ה אפילו) דקדק מדברי רש"י (שבת ט: ד"ה למאן) שלמאן דאמר תפילות כנגד תמידים תיקנום בהכרח שסובר תפילת ערבית רשות, כיון שתיקנוה כנגד אברים ופדרים שאינם מעכבים את הכפרה. והראבי"ה (שם ד"ה ומו) חלק עליו וכתב שגם הסובר שהיא חובה יכול לסבור שתיקנום כנגד התמידים, שאע"פ שהקטר אברים אינו מעכב את הכפרה, מכל מקום לכתחילה חובה להקטירם, ומשום כן אף התפילה היא חובה [אמנם בדברי הראבי"ה לא מבואר אם הסובר שהאבות תיקנום סובר שהיא חובה או רשות]. ועיין בחתם סופר (הפלס, ד"ה נ"ל) שלמאן דאמר כנגד תמידים תיקנום אין מחלוקת שהיא רשות, והמחלוקת (להלן ס:) אם היא רשות היינו לסובר שהאבות תיקנום. **צט. שהוכיחו** שמה שאמרו תפילת ערבית רשות אין הכוונה בזה שהיא רשות ממש, שהרי יעקב תיקנה ובודאי לא תיקנה לבטלה. והביא הפתח עינים עוד שכן מפורש בתוספות ישנים מכת"י, ושכן מפורש בזוהר. **ק. כמו** שאמרו ביומא (ט:) 'אחרונים שלא נתגלה עוונם, לא נתגלה קיצם'. **קא. עיין** שם שביאר בזה מחלוקת רבי יהושע ורבן גמליאל להלן (כז:) והו"ד בילקוט ביאורים שם. **קב. וכמו** שדרשו במדרש תנחומא (נוכר, ויצא ג) את הפסוק שנאמר על התורה (משלי ו כב) 'בהתהלכך תנחה אותך בשכבך תשמור עליך והקיצות היא תשיחך', שעולה על יעקב אבינו. **קג. וראה** עוד בחתם סופר (הפלס, ד"ה איתמר, השני) מה שביאר מדוע תפילת ערבית שתיקנה יעקב היא רשות. ועיין עוד בתורה תמימה (בראשית כח הערה ה) מה שביאר בזה. **קד. התוספות** כתבו שכך שנינו בפרק ראשון (לעיל ב.). וביאר הב"ח בהגהותיו (אות ב) שאע"פ שמדובר שם לענין קריאת שמע מכל מקום הרי צריך להסמיך גאולה לתפילה, ואם כן אי אפשר להתפלל לפני שקורא קריאת שמע. ועיין בארץ החיים (בתוס' שם) מה שביאר את ראיית התוספות. **קה. בארץ** החיים (בתוס' שם) תמה מדוע לא הקשו התוספות מגוף הפסוק, שהרי תחילה נאמר (בראשית כח יא) 'ויפגע במקום', ולאחר מכן נאמר 'וילן שם כי בא השמש', ומשמע שתפילתו היתה קודם ביאת השמש שעדיין אינו זמן מעריב. ותירץ, שלולא דברי הגמרא בחולין היה אפשר לפרש שמה שנאמר 'כי בא השמש' הוא טעם על 'ויפגע במקום וילן שם', פירוש שהתפלל ולן שם משום שכבר בא השמש והגיע זמן מעריב. עוד הקשה מדוע לא הקשו התוספות יותר, כיון שיעקב התפלל מבעוד יום, מנין שתיקן תפילה כלל, שמא התפלל מנחה שתיקן יצחק אביו, שהרי גם אברהם אבינו התפלל מנחה לאחר שתיקנה יצחק כמו שהוכיחו התוספות (ד"ה יצחק). ותירץ, שהתוספות סברו שודאי התפלל יעקב

ותירצו, שעל פי שיטתם (לעיל ג. ד"ה מאימתי) שהלכה כרבי יהודה שזמן מנחה הוא עד פלג המנחה, מיושב מה שהתפלל יעקב מבעוד יום[קו]. והוסיפו התוספות, שלפי זה אדרבה עדיף להתפלל מבעוד יום קצת, כיעקב אבינו שהתפלל כשהיה עדיין יום[קז].

ובראש יוסף (ד"ה יעקב) הקשה על דבריהם ממה שדרשו במדרש (ב"ר סח י, ילקוט שמעוני וילא רמז קיח) על הפסוק (בראשית לב לב) 'ויזרח לו השמש', שאותם שתי שעות ששקעה השמש עבורו בצאתו מבית אביו, זרחה עבורו בחזרתו לבית אביו. ומשמע מזה שיעקב התפלל יותר משתי שעות קודם הלילה, ופלג המנחה הרי הוא שעה ורביע קודם הלילה.

והפני יהושע (ד"ה מיהו) תירץ על קושיית תוספות, שלא היה בדעתו של יעקב אבינו באותו זמן לקבוע תפילתו לתפילת ערבית, רק התפלל בדרך נדבה, וכמו שאמרו בחולין (צא:) שרצה להתפלל במקום שהתפללו בו אבותיו, ולאחר ששקעה לו החמה שלא בעונתה, נקבע זמנה של תפילת ערבית בזמן זה[קח].

ועל פי זה ביאר מדוע תפילת ערבית רשות לדברי הסובר שהאבות תיקנו את התפילות[קט], כיון שיעקב לא התפלל אותה לשם קביעת חובה אלא בדרך נדבה.

ביאור הכתוב 'ויפגע במקום' לפי דרשת הגמרא שעולה על תפילה

ויפגע במקום וילן שם ואין פגיעה אלא תפילה. הרא"ם (בראשית כח יא ד"ה ורבותינו) ביאר, שלפי דרשת הגמרא ש'ויפגע' הכוונה על תפילה, צריך לומר שמה שנאמר 'במקום' הכוונה על הקב"ה, שנקרא 'מקום' לפי שהוא מקומו של עולם כמבואר במדרש (ב"ר סח ט), והיינו שהתפלל אל הקב"ה.

ביאור מחלוקתם של תנא קמא ורבי יהודה בזמן הקרבת התמיד

שהרי תמיד של שחר קרב והולך עד חצות וכו' ורבי יהודה אומר וכו' תמיד של שחר קרב והולך עד ארבע שעות. בירושלמי (ה"א, מג:) מבואר, שטעמו של רבי יהודה הוא משום שדרש גזירה שוה 'בבוקר בבוקר', שלענין תמיד נאמר (במדבר כח ד) 'את הכבש אחד תעשה בבוקר', ובלקיטת המן נאמר (שמות טז כא) 'וילקטו אתו בבוקר בבוקר איש כפי אכלו וחם השמש ונמס', מה להלן בארבע שעות[קי], אף כאן בארבע שעות[קיא]. וטעמם של חכמים מבואר בירושלמי (שם) שדרשו ממה שנאמר בקרבן תמיד (במדבר כח ג) 'שנים ליום', כלומר חלוק את היום לשנים, חציו לבוקר וחציו לערב[קיב].

ובשאילתות (לך לך שאילתא ח ד"ה ברם) כתב שטעמו של רבי יהודה שמתפללים עד ארבע שעות, הוא משום שצריך להתפלל בבוקר, שנאמר (תהלים נה יח) 'ערב ובקר וצהרים אשיחה', ועד ארבע שעות נקרא בלשון בני אדם 'בוקר' ולא לאחר מכן.

ובפירוש רבינו חננאל (נדפס בנספחים לאוצר הגאונים ד"ה משנתנו)[קיג] ביאר שהמחלוקת בין רבי יהודה לחכמים בזמן שחרית ומחלוקתם בזמן מנחה אחת היא, וטעם אחד להם, שנחלקו לענין זמן תמיד של שחר ולענין זמן תמיד של בין הערביים[קיד], חכמים סוברים שכל היום כשר להקרבת תמידין, ודרשו כן ממה שנאמר (במדבר כח ג) 'שנים ליום', והיינו שמחלקים את היום לשנים [כמבואר בירושלמי (ה"א, מג:)], ולכן מקריבים את התמיד של שחר מן הבוקר עד חצות, ואת התמיד של בין הערביים מחצות עד הערב. וכן תפילת שחרית היא עד חצות, ותפילת מנחה עד הערב. ורבי יהודה סובר שתמיד של שחר מקריבים רק עד ארבע שעות משום שרק זמן זה נקרא בוקר, אמנם תחילת הקרבתו היא גם קודם נץ החמה משהאיר המזרח[קטו], נמצא שזמן הקרבת תמיד של שחר הוא ארבע שעות ביום, ועוד זמן נוסף משהאיר המזרח עד נץ החמה[קטז], ולכן גם זמן הקרבת התמיד של בין הערביים הוא ארבע שעות ועוד, והיינו משש שעות ומחצה עד פלג המנחה שהוא אחד עשר פחות רביע, נמצא שזמן הקרבתו הוא ארבע שעות, ועוד רביע שעה כנגד ההוספה בתמיד של שחר משהאיר המזרח[קיז].

והמאירי (לעיל ע"א ד"ה ור' יהודה, השני) ביאר שרבי יהודה למד ממה שנאמר (שמות כט לט, מא) שתי פעמים 'בין הערביים' בקרבן תמיד של בין הערביים, שמחלקים את הערב שתי פעמים, ומבאר המאירי שזמן מנחה קטנה הוא בתשע שעות ומחצה משום שחצי היום הוא שש שעות, ובשעה האמצעית של חצי היום השני היו מנתחים אותו ומוליכים את אבריו לכבש, וזמן שחיטתו הוא לפני שעה זו, וזמן הקרבתו הוא לאחר שעה זו, נמצא ששעת שחיטתו היא בשתי שעות ומחצה הראשונים של חצי היום השני, ושעה שלאחר מכן הוא לניתוח אבריו והולכתם לכבש, ולאחר מכן היה קרב והיינו בתשע שעות ומחצה. ומבאר, שרבי יהודה סובר שלאחר מכן מחלקים שוב את השתי שעות ומחצה שנשארו עד סוף היום, וחציים הראשון והיינו שעה ורביע הוא זמן מנחה[קיח].

ורבינו בחיי (במדבר כח ד ד"ה תעשה) כתב רמז לשיטת רבי יהודה שמקריבים את התמיד עד ארבע שעות, שלשון 'תעשה בבקר' (שם) הנאמר לענין תמיד הוא בגימטריא 'לארבע שעות'.

ביאור דברי המדרש שאם לא הקריבו עד חצות מקריבים לאחר חצות

שם. במדרש (ילקוט שמעוני פנחס רמז תשפ, ספרי זוטא פכ"ח ד) אמרו 'יכול [שיקריבו את התמיד] קודם חצות, מנין לאחר חצות תלמוד לומר (במדבר כח ג-ד) 'תעשה' 'תקריב''. וכן אמרו שם לשיטת רבי יהודה 'לפי שהעיד בן גודגדא[קיט] כשר הכבש עד ארבע שעות (עדיות פ"ו מ"א, להלן כז.), יכול אם עברו ארבע לא יהא כשר, תלמוד לומר תעשה תקריב'. ויש להעיר מדברי הגמרא כאן שמשמע שמקריבים אותו רק עד חצות, ומשום כך זמן התפילה הוא עד חצות ולא לאחר מכן[קכ].

ובזית רענן (על הילקוט, שם אות לד ד"ה מנין) כתב שיתכן שהילקוט בא ללמוד שאע"פ שלא הקריבו את התמיד של שחר, עדיין אפשר להקריב את התמיד של בין הערביים, ואין אומרים שאם לא הקריבו תמיד של שחר אי אפשר להקריב תמיד של בין הערביים[קכא].

אמנם בציונים לתורה (כלל לז) האריך לפרש שכוונת המדרש הוא כפשוטו, שבדיעבד אפשר להקריב תמיד של שחר לאחר חצות אם לא הקריבוהו קודם לכן, ובגמרא כאן מדובר לענין לכתחילה[קכב].

ביאור דברי התוספות בטעמו של רבי יהודה שמתפללים עד פלג המנחה

עד פלג המנחה. הקשו התוספות (ד"ה עד), מנין לרבי יהודה לומר שזמן תפילת מנחה הוא עד פלג המנחה, בשלמא אם היה אומר שזמן תפילת מנחה הוא עד תשע שעות ומחצה, מיושב משום שזמן זה הוא מנחה קטנה. ותירצו, שהוא סובר שהיא נתקנה כנגד הקטורת, שנאמר (תהלים קמא ב) 'תכון תפלתי קטורת לפניך משאת כפי מנחת ערב'[קכג].

מנחה בתחילת הזמן ולא היה מאחר להתפלל בזמן ביאת השמש. **קו. עיין** בפני יהושע (בתוס' שם) שביאר מדוע כתבו התוספות שדווקא לשיטתם מיושב ולא לשיטת החולקים עליהם. ועיין בברכת ה' (בתוס' שם) מה שכתב ליישב לשיטת החולקים. **קז. הפני יהושע** (בתוס' שם) העיר על מה שכתבו התוספות שראוי להתפלל מבעוד יום 'קצת', הלא לרבי יהודה זמן תפילת ערבית מתחיל בפלג המנחה שהוא סוף זמן מנחה, ומן הראוי להתפלל מיד בתחילת הזמן משום זריזין מקדימים למצוות, והיינו מיד בפלג המנחה ולא מבעוד יום 'קצת'. והוסיף, שגם יעקב מן הסתם התפלל הרבה מבעוד יום, שהרי היה רוצה להמשיך בדרכו לאחר תפילתו. וכתב שיש ליישב בדוחק. **קח. עוד** הביא הפני יהושע שבמקום אחר האריך להוכיח שיעקב התפלל שתי פעמים, לפני ששקעה חמה התפלל תפילת מנחה, ולאחר ששקעה החמה התפלל תפילה שניה והיא תפילת ערבית. **קט. וכבר** הובא לעיל שהאחרונים נתקשו בזה. **קי. כמבואר** להלן בגמרא (כז.) משום שבארבע שעות השמש חם והצל צונן. **קיא. בגמרא** להלן (שם) סברו שלקיטת המן היתה רק עד סוף שעה שלישית, ומשום כך תמהו מזה על רבי יהודה איך אמר ש'בוקר' הוא עד סוף שעה רביעית. ותירצו שנאמר שתי פעמים 'בוקר' להקדים שעה אחת [לרבי יהודה, ולחכמים לחלק את הבוקר שהוא עד חצות לשנים]. אמנם מדברי הירושלמי משמע שגם בשעה רביעית לקטו את המן וזהו מקורו של רבי יהודה שהבוקר הוא עד סוף שעה רביעית. והירושלמי סובר שלשון הכפול 'בבוקר בבוקר' לא בא ללמד כלום אלא שדרך הכתוב לומר כן. מראה הפנים (על הירושלמי, שם ד"ה דתני). **קיב. ועיין** בירושלמי (שם) היאך מפרש רבי יהודה את הפסוק 'שנים ליום'. **קיג. וכן** כתב בקיצור בספר ההשלמה (לעיל ע"א ד"ה טעמייהו). **קיד. שכנגדם** תיקנו זמני תפילת שחרית ותפילת מנחה כמבואר בברייתא. **קטו. כמו** ששנינו בתמיד (פ"ג מ"ב). **קטז. מדבריו** מבואר שמנין ארבע שעות הוא מהנץ החמה [ולא מעלות השחר], עיין ילקוט ביאורים לעיל (ע"א). **קיז. בדבריו** מבואר, שלדברי חכמים זמן שחיטת תמיד של בין הערביים מן התורה הוא מחצות היום [ומה שאמרו שש שעות ומחצה הוא הרחקה מדרבנן], ולשיטת רבי יהודה זמנו מן התורה הוא משש שעות ומחצה. ועיין בילקוט ביאורים להלן בדברי הגמרא 'משש שעות ומחצה'. **קיח. ועוד** מחדש המאירי, שגם רבי יהודה מודה שיכול להתפלל לאחר פלג המנחה אלא שאין זו תפילה בעונתה. **קיט. במשניות** עדיות (פ"ו מ"א) מבואר שרבי יהודה בן בבא העיד עדות זו. **קכ. וכן** לשיטת רבי יהודה משמע שלאחר ארבע שעות שלאחר מכן אי אפשר להקריב. **קכא. אבל** תמיד של שחר אי אפשר להקריב לאחר חצות. ומה שכתב 'יתכן', ביאר בציונים לתורה (כלל לז ד"ה בברכות) שהוא משום שלא משמע כן מלשון המדרש שהרי עוסק רק בדיני תמיד של שחר ולא בדיני תמיד של בין הערביים, ומשמע שעליה אמר שאם לא הקריבה עד חצות מקריבה לאחר חצות. ועיין שם שהאריך הרבה לפרש לפי דברי הזית רענן מדוע היינו אומרים לולא הדרש שאם לא הקריבו תמיד של שחר אי אפשר להקריב תמיד של בין הערביים. עוד הביא (ד"ה ובגוף) לשון הספרי (פינחס פי"ג) 'ואת הכבש השני תעשה בין הערביים למה נאמר, לפי שהוא אומר את הכבש אחד תעשה בבקר הרי שלא הקריב של שחר שומע אני לא יקריב בין הערביים, תלמוד לומר ואת הכבש השני תעשה בין הערביים, מגיד שאם לא הקריב בתמיד של שחר מקריב בתמיד של בין הערביים'. וכתב שמכאן לקח הזית רענן לפרש דברי הילקוט על תמיד של בין הערביים, אך כתב שמלשון 'מקריב 'ב'תמיד של בין הערביים' [בבי"ת] משמע שהכוונה על התמיד של שחר שיקריבוהו בין הערביים, אמנם מהפסוק שדרשו ממנו אין ראיה רק שיקריבו את הכבש השני ולא שיקריבו גם את הראשון בערב. **קכב. עיין** שם שהאריך לדון אם מצאנו בש"ס שלנו להיפך מדברי המדרש, וכתב שאפילו אם נאמר כן מכל מקום אין קושיא על המדרש שהוא תנא ויכול לחלוק על הש"ס. עוד הביא (ד"ה והנה לכאורה) שמדברי הרשב"א (מגילה כ: ד"ה ולתפילת, וכן כתב הר"ן על הרי"ף שם ד"ה כל) משמע שאי אפשר להקריב את התמיד של שחר אחר חצות או אחר ארבע שעות לרבי יהודה. אך מיישב שכוונת הרשב"א לענין לכתחילה. עוד האריך לדון (ד"ה והנה יל"ע) לפי שיטת המדרש באופן שלא הקריבו תמיד של שחר עד חצות, אם צריך להקדים את הקרבת התמיד של בין הערביים שהיא חובת השעה או את התמיד של שחר שהוא הראשון. עוד כתב (ד"ה ולפ"ז) שיתכן מה שמרבה המדרש לדעת רבי יהודה שאם לא הקריבו עד ארבע שעות מקריבים לאחר מכן, היינו רק עד חצות ולא כל היום, ורק לחכמים שהזמן לכתחילה הוא עד חצות למדים שבדיעבד מקריבים גם לאחר חצות, אבל לרבי יהודה אי אפשר להקריב לאחר חצות אפילו בדיעבד. ועל פי זה מבאר מה שכתבו הראשונים שלרבי יהודה אפשר להתפלל בדיעבד עד חצות גם מי שלא התפלל במזיד לפני ארבע שעות (הו"ד בילקוט ביאורים לעיל ע"א בדברי המשנה 'עד ארבע שעות'). **קכג. כדברי** התוספות אמרו בירושלמי (ה"א, מד:) 'אמר ר' יוסי לא הוקשה תפילת המנחה לתמיד של בין הערביים אלא לקטורת מה טעם 'תכון תפילתי קטורת לפניך משאת כפי מנחת ערב''. אמנם מדברי הגמרא שם משמע שאמרו כן לשיטת חכמים, שזמן הקטרת הקטורת היה מתשע שעות ומחצה עד סוף היום [והיינו במנחה קטנה], וכן מבואר בדברי הפני משה (שם ד"ה לא). וכן

אמנם דברי התוספות צריכים ביאור, שהרי בפירוש אמרו בגמרא טעמו של רבי יהודה, שסובר שהיו מקריבים את התמיד של בין הערביים עד פלג המנחה[קכד].

ובמעדני יו"ט (על הרא"ש, סי' ג אות ג) ביאר, שלפי דבריהם מה שאמרו בגמרא טעמו של רבי יהודה שהיו מקריבים את התמיד של בין הערביים עד פלג המנחה, אין הכוונה על הכבש של התמיד אלא על הקטורת.

והמהרש"א (בתוס' שם) ביאר, שקושייתם היא, שאילו היה אומר שזמן מנחה הוא עד תשע ומחצה, היינו אומרים שטעמו הוא משום שבאותה שעה ממש היו מקריבים את התמיד, אבל בפלג המנחה לא מצינו שהיו מקריבים איזה קרבן באותה שעה. ותירצו, שהיו מקטירים בזמן זה את הקטורת, שאע"פ שכבר הקריבו את התמיד בתשע ומחצה היו שוהים ולא היו מקטירים את הקטורת עד פלג המנחה.

אמנם המהרש"א תמה על התוספות שהרי יש צד בגמרא בסמוך לפרש שפלג המנחה הכוונה על חצי מזמן מנחה גדולה, וזמן זה הוא בתשע שעות ורביע, והוא רביע שעה לפני מנחה קטנה, ואיזה קרבן היו מקריבים בזמן זה. ומיישב המהרש"א, שאם היו מקדימים להקריב את התמיד בזמן מנחה גדולה, היו מקטירים את הקטורת בפלג המנחה של מנחה גדולה.

והרש"ש (בתוס' שם) ביאר, שקושיית התוספות היא לפי הצד בגמרא שכוונת רבי יהודה על פלג מנחה גדולה, שלא יתכן שהיו מקריבים את התמיד רק עד זמן זה שהוא רבע שעה קודם לזמן מנחה קטנה, ותירצו שלצד זה סובר רבי יהודה שתיקנו את תפילת המנחה כנגד הקטורת.

ובלחם משנה (תפילה פ"ג ה"ב) ביאר, שהוקשה להתוספות מה טעמו של רבי יהודה שזמן תפילת המנחה הוא רק עד פלג המנחה, בשלמא חכמים סוברים שמכיון שאמרה תורה שזמן ההקרבה הוא משעת בין הערביים, ולא נאמר עד מתי מקריבים אותו, מסתבר שאפשר להקריב עד סוף היום, ולכן גם זמן התפילה הוא עד הלילה, אבל לרבי יהודה קשה מנין למד זאת. ואם הוא סובר שאע"פ שמותר להקריב עד סוף היום, מכל מקום תיקנו זמן תפילת מנחה בזמן שהיו רגילים להקריב אותו, אם כן מדוע אמר עד פלג המנחה והרי היו רגילים להקריב אותו בתשע שעות ומחצה שזה תחילת זמן מנחה קטנה. ותירצו התוספות שאכן זמן תפילת המנחה תיקנו עד הזמן שהיו רגילים להקריב, ואף שהקרבת הקרבן עצמו סיימו בזמן מנחה קטנה, מכל מקום הקרבת הקטורת נמשכה עד פלג המנחה, ולכן תיקנו זמן התפילה עד שעה זו[קכה].

אמנם בפירוש רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה תפילת המנחה)[קכו] כתב שרבי יהודה סובר שמזמן פלג המנחה נקרא לילה ואסור לשחוט את התמיד או לזרוק את דמו [ולא כדברי הלחם משנה שמותר להקריב את התמיד אלא שהיו נוהגים להקריבו קודם לכן], ורק להדליק את הנרות שהם גמר עבודת היום מותר לעשות מזמן זה[קכז].

תמיהה על התוספות ממה שאמרו לעיל שהפסוק עולה על תפילת ערבית

על מה שכתבו **התוספות** שהפסוק 'תכון תפילתי קטורת לפניך' עולה לרבי יהודה על תפילת מנחה שתיקנוה כנגד הקטורת, תמהו **האחרונים**[קכח] שהרי ר' יוחנן דרש לעיל (ו:) פסוק זה על תפילת ערבית[קכט].

ותירץ בפני יהושע (בתוס' שם), על פי המבואר בגמרא להלן (כז.) שפלג המנחה לרבי יהודה הוא סוף זמן מנחה ותחילת זמן ערבית, ולכן יש לדרוש הפסוק 'תכון תפילתי קטורת לפניך' גם על מנחה וגם על ערבית, ששניהם בזמן הקטורת הם, מנחה לענין סוף הזמן ומעריב לענין תחילת הזמן[קל].

והרש"ש (בתוס' שם, בא"ד דכתיב) תירץ, שדברי ר' יוחנן הם לשיטת חכמים הסוברים שתפילת מנחה היא עד הערב ולא נתקנה כנגד הקטורת, ולדברי רבי יהודה הפסוק עולה על תפילת מנחה כמבואר בתוספות.

ביאור שאלת הגמרא 'מפני מה אמרו תפילת הערב אין לה קבע'

ומפני מה אמרו תפלת הערב אין לה קבע שהרי אברים ופדרים וכו' קרבים והולכים כל הלילה. תלמידי רבינו יונה (להלן כז: ד"ה מאי) פירשו ששאלת הגמרא היא מדוע זמן תפילת ערבית הוא כל הלילה, והשיבו שהוא משום שנתקנה כנגד איברים ופדרים שהם קרבים כל הלילה.

ותמהו תלמידי רבינו יונה, ממה שאמרו בגמרא להלן (שם) שאין לפרש דברי המשנה (לעיל ע"א) שתפילת ערבית 'אין לה קבע' שהכוונה שזמנה כל הלילה, שאם כן היה צריך לומר 'תפילת הערב כל הלילה'. והרי בברייתא כאן כשפירשו הטעם שתפילת ערבית כל הלילה משום שמקריבים את האברים כל הלילה, אמרו 'מפני מה תפילת הערב אין לה קבע', ומשמע ש'אין לה קבע' הכוונה שמתפללים אותה כל הלילה ולא שהיא רשות.

והוכיחו תלמידי רבינו יונה מכאן, שכוונת הגמרא להלן, שמכך שלא שנה התנא שזמן תפילת ערבית הוא כל הלילה אלא בלשון ש'אין לה קבע', יש ללמוד שכוונתו לשני דברים, האחד שאין לה זמן קבוע משום שזמנה כל הלילה, ועוד שהיא רשות ולא חובה. ובברייתא כאן מפרשים טעם על כוונה אחת והיינו על מה שזמנה כל הלילה[קלא].

אמנם הרא"ה (ד"ה ומפני) **והשיטה מקובצת** (ד"ה ומפני) ביארו, שגם כוונת הגמרא כאן מדוע תפילת ערבית 'אין לה קבע' היא מפני מה אמרו שהיא רשות ולא חובה. והשיבו, משום שאיברים ופדרים קרבים כל הלילה, פירוש שאם לא נתעכלו האיברים ביום הם קרבים בלילה, וכיון שלפעמים הם מתעכלים ביום ואז אין אברים קריבים כלל בלילה, לכן אמרו שהיא רשות[קלב].

אמנם השיטה מקובצת (להלן כז: ד"ה דתניא) כתב שדברי הגמרא שם שכוונת התנא 'אין לה קבע' היינו שתפילת ערבית רשות, אינם עיקר, שהרי מדברי הברייתא כאן מוכח שהכוונה היא שזמנה כל הלילה, ו'אין לה קבע' היינו שאין לה זמן קבוע כמו תפילת שחרית שהיא רק עד חצות או עד ארבע שעות לרבי יהודה[קלג].

מדוע לא אמרו שקרבן מוסף קרב עד שש שעות ומחצה

שהרי קרבן מוסף קרב והולך עד שבע שעות. בתוספות הרא"ש (ד"ה שהרי) הקשה מדוע אמרו 'עד שבע שעות', והרי זמן הקרבת המוסף היה עד שש שעות או שש שעות ומחצה כמבואר בפסחים (נח.)[קלד].

ותירץ בשני אופנים: א. שהעולם אינם בקיאים לדייק בחצי שעה, ולכן אמרו שבע שעות. ב. שאע"פ שהקריבוהו כבר בשש ומחצה, עדיין היו שוהים חצי שעה לאחר מכן והתפללו על הקרבן שיתקבל ברצון.

הטעם שנקראו מנחה גדולה ומנחה קטנה

ואיזו היא מנחה גדולה וכו' ואיזו היא מנחה קטנה וכו'. הרמ"ע מפאנו (שו"ת, סי' כב ד"ה מנחה) ביאר כמה טעמים מדוע נקראו מנחה גדולה ומנחה קטנה. הטעם שזמן הראשון נקרא מנחה גדולה: א. משום שהחמה עדיין באמצע הרקיע והיא בתוקפה וגבורתה. ב. משום שבערב פסח שחל להיות בערב שבת היה קהל גדול שהתפללו מנחה בשעה זו. **ובאלפסי זוטא** (ד"ה מנחה איזוהי) כתב הרמ"ע מפאנו עוד שני טעמים: א. שעדיין היום גדול. ב. שכתר מלכו של עולם הולך וגדל בשחיטת פסחים.

והטעם שהזמן השני נקרא מנחה קטנה ביאר הרמ"ע מפאנו: א. שבשעה זו יקטן כוחה של חמה. ב. שעמה מועטים, והיינו אלו שנקבצים בכל יום להתפלל מנחה בשעה זו. ובאלפסי זוטא כתב שנקרא כן משום שכבר הקריבו את כל הקרבנות של היום, ותמיד של בין הערביים קרב יחידי.

והרא"ה (ד"ה איזו) פירש שהזמן הראשון נקרא מנחה גדולה משום שהוא זמנה הגדול של מנחה, והשני נקרא מנחה קטנה משום שהוא זמנה הקטן של מנחה, שכבר סמוך לערב.

ובפירוש רבינו חננאל (בנספחים לאוצר הגאונים ד"ה פירוש) כתב, שמנחה גדולה זמנה יותר ממנחה קטנה, שזמן מנחה גדולה הוא משש ומחצה עד תשע ומחצה שהן שלש שעות, וזמן מנחה קטנה הוא שעה ורביע מתשע ומחצה עד אחד עשר חסר רביע[קלה].

כתב רבינו חננאל (ד"ה הסתם, הו"ד בהגהות מיימוניות תפילה פ"ג ה"ד) 'ועכשיו נהגו כל ישראל כרבנן להתפלל מנחה עד הערב, וכר' יוסי דאמר בירושלמי לא הוקשה תפלת מנחה לתמיד של בין הערביים אלא לקטורת' וכו'. [אמנם מדברי הר"ש סירילאו על הירושלמי (שם ד"ה לא) משמע שכוונת הגמרא שם לבאר טעמו של רבי יהודה]. **קכד. במלאכת** שלמה (ד"ה עד פלג) תמה עוד, שהיכן מצאנו שהקטירו את הקטורת בזמן פלג המנחה. **קכה. ועל** פי זה מיישב הלחם משנה שיטת הרמב"ם שמדבריו בהלכות תפילה (פ"ג ה"ד) משמע שאפשר לנהוג או כחכמים או כרבי יהודה [כמבואר בגמרא להלן (כז.)], ובהלכות תמידין ומוספין (פ"א ה"ג) פסק שאפשר להקריב את התמיד עד סוף היום. ולדבריו מיושב שלענין זמן הקרבת התמיד לא נחלקו חכמים ורבי יהודה. והו"ד בילקוט ביאורים להלן (כז. בדברי הגמרא 'דעבד כמר עבד'). **קכו. והובאו** דבריו במלאכת שלמה (ד"ה עד הערב). **קכז. והגר"א** (שנות אליהו ד"ה עד פלג) כתב, שלרבי יהודה היו מקריבים את התמיד קודם פלג המנחה, משום שהיו צריכים להקריב לאחר מכן את החביתין ואת הנסכים, והלויים היו צריכים לומר שירה, ולאחר מכן היתה הדלקת הנרות, ומשום כל זה הוצרכו להקדים את הקרבת התמיד [ומשמע מדבריו שמעיקר הדין היה אפשר להקריב לשיטתו עד סוף היום אלא שהיו רגילים להקריבו קודם פלג המנחה]. **קכח. פני** יהושע (בתוס' שם), ורש"ש (בתוס' שם, בא"ד דכתיב). **קכט. ודוחק** לומר שר' יוחנן חולק על רבי יהודה בביאור הפסוק. פני יהושע (שם). **קל. ועיין** שם שכתב לבאר בדרך נוספת. **קלא. וכן** כתב הרשב"א (שו"ת, ח"א סי' רסט). וראה מה שנתבאר בזה בילקוט ביאורים לעיל (ע"א במשנה 'אין לה קבע') ולהלן (כז:). **קלב. וכעין** זה פירש המהריט"ץ (שו"ת הישנות, סי' ע בפירוש השני, ד"ה ועוד) אלא שביאר שהטעם שאברים ופדרים נקראים רשות הוא משום שאינם מעכבים את הכפרה [וכמו שכתב רש"י בשבת (ע: ד"ה למאן)]. **קלג. ומדברי** הראבי"ה (תשובות וביאורי סוגיות סי' תתקסט ד"ה ותו) משמע ש'אין לה קבע' ששנינו במשנה בא לומר שתפילת ערבית רשות, ו'אין לה קבע' האמור בברייתא בא לומר שזמנה כל הלילה, שרק במשנה הוכרחו לפרש שהכוונה שתפילת ערבית רשות, משום שהוקשה לגמרא מדוע שנינו בלשון זה ולא שנינו בפירוש שזמנה כל הלילה, אבל על הברייתא אין להקשות כן משום שהברייתא מפרשת בפירוש בסיפא שהכוונה היא כל הלילה, שהרי אמרה שהטעם שתפילת ערבית אין לה קבע הוא משום שנתקנה כנגד הקטר חלבים ואברים שזמנם כל הלילה, ומבואר בזה ש'אין לה קבע' היינו שזמנה כל הלילה. **קלד. ובתוספות** רבינו יהודה (ד"ה שהרי) הקשה קושיא זו לשיטת חכמים שלשיטתם אמר רבי יוחנן להלן (כח.) שאע"פ שזמן תפילת מוסף הוא כל היום מכל מקום אם מתפלל לאחר שבע שעות נקרא פושע, ותמוה מדוע נקרא פושע רק לאחר שבע שעות ולא לאחר שש שעות ומחצה שאז הקריבו קרבן מוסף. ותירץ את שני התירוצים שתירץ התוספות הרא"ש. וכן הקשו ותירצו בתוספות ישנים (יומא לה. ד"ה העולה). ועיין מה שנתבאר עוד בזה בילקוט ביאורים להלן (כח. בדברי הגמרא 'ונקרא פושע'). **קלה. לשיטת** רבי יהודה שמתפללים רק עד

לאיזה ענין אמרו שני זמנים במנחה

שם. בלחם יהודה (תפילה פ"ג ה"ב) תמה, לאיזה צורך אמרו חכמים שיש שני זמנים של מנחה, מנחה גדולה ומנחה קטנה, לא היו צריכים לומר אלא שזמן מנחה הוא משש שעות ומחצה.

וכתב, שלשיטת הרמב"ם (שם)[קלו] שלכתחילה צריך להתפלל מנחה קטנה, וזמן מנחה גדולה הוא רק בדיעבד, מיושב, שחכמים חילקו את שני הזמנים אחד להתפלל לכתחילה ואחד בדיעבד, אבל לשיטת הסוברים שאפשר להתפלל מנחה גדולה לכתחילה, קשה לאיזה צורך אמרו כן.

ותירץ, שאמרו זאת רק כדי לבאר את שיטת רבי יהודה הסובר שזמן מנחה הוא עד פלג המנחה, שכוונתו עד פלג מנחה קטנה [כמבואר בגמרא להלן], ולא על חציו של כל זמן המנחה.

דין הקרבת התמיד בתחילת שש שעות ומי שהתפלל מנחה בחצות

משש שעות ומחצה ולמעלה. פירש רש"י (ד"ה מנחה גדולה) שאם רצו להקדים את הקרבת התמיד של בין הערביים, אינם יכולים להקדימו קודם שש שעות ומחצה, שהרי נאמר בו (שמות כט לט) 'בין הערביים', ומשמעו מזמן שינטו צללי ערב, והיינו שהחמה נוטה לצד מערב, ועד שש שעות ומחצה החמה עומדת בראש כל אדם, והיינו באמצע הרקיע כמבואר בפסחים (נח.).

ודקדקו כמה **אחרונים**[קלז] מדברי רש"י, שמן התורה אי אפשר להקדים ולהקריב את התמיד קודם שש שעות ומחצה, שרק מזמן זה נקרא בין הערביים. וכן מבואר בקצת מן **הראשונים**[קלח].

אמנם המפרשים[קלט] הוכיחו מכמה מקומות שזמן בין הערביים מן התורה הוא משש שעות, ומה שמקריבים רק משש שעות ומחצה הוא מדרבנן משום שאין אנו בקיאים בדיוק מתי הוא הזמן של שש שעות, וכמבואר בדברי הגמרא ביומא (כח:)[קמ]. ורש"י עצמו כתב בכמה מקומות[קמא] שזמן בין הערביים הוא משש שעות ולמעלה.

ומה שפירש רש"י כאן שזמן בין הערביים הוא משש שעות ומחצה, ביאר **בבית דוד** (שאלוניקי, או"ח סי' תלג ד"ה והא) שמעיקר הדין משש שעות זה כבר בין הערביים, שהרי החמה כבר נוטה לצד מערב, אלא כוונת רש"י שאי אפשר להקריב קודם שש ומחצה והיינו משום שקודם זמן זה אין אנו מכירים שהחמה כבר נוטה למערב, משום שנראה מהצל כאילו החמה עדיין עומדת בראש כל אדם.

וכתב המגן אברהם (סי' רלג סק"א), שאע"פ שמעיקר הדין היה אפשר להתפלל תפילת מנחה מיד לאחר חצות, כיון שהיא נתקנה כנגד קרבן תמיד של בין הערביים והתמיד היה קרב מן התורה משש שעות, מכל מקום מלשון **השולחן ערוך** (שם ס"א) משמע שאם התפלל קודם שש שעות ומחצה אינו יוצא אפילו בדיעבד, משום שאין אנו בקיאים.

אכן יש אחרונים[קמב] שכתבו שמי שהתפלל מנחה מיד לאחר חצות, יצא בדיעבד[קמג].

אם אפשר להתפלל מנחה גדולה לכתחילה

שם. הרמב"ם (תפילה פ"ג ה"ב) כתב שזמן תפילת מנחה הוא בתשע שעות ומחצה, משום שבשעה זו היו מקריבים את התמיד בכל יום, ומכל מקום אם התפלל בשש שעות ומחצה יצא, משום שבערב פסח שחל בערב שבת היו מקריבים את התמיד בשש שעות ומחצה כמו ששנינו בפסחים (נח.).

ודקדק הבית יוסף (או"ח סי' רלג ס"א ד"ה וזמנה) מדבריו שעיקר זמן תפילת המנחה לכתחילה הוא מתשע שעות ומחצה ולמעלה, וזמן מנחה גדולה שאמרו הוא רק לומר שבדיעבד אם התפלל משעה זו יצא ידי חובתו.

והוסיף הבית יוסף, שכן משמע גם ממה שהביא הרמב"ם בהמשך שהרבה אנשים נהגו להתפלל מנחה שתי פעמים, גדולה וקטנה, ותפילה אחת התפללו רשות[קמד], וכתב **שהגאונים** הורו שיתפללו את הגדולה רשות, ומשום שהוא כנגד דבר שאינו תדיר בכל יום. והוסיף הרמב"ם, שבדיעבד אם התפלל מנחה גדולה לשם חובה, יתפלל את הקטנה לשם רשות. ומבואר גם בדבריו אלו שלכתחילה צריך להתפלל מנחה קטנה, ומנחה גדולה היא רק בדיעבד.

וכשיטה זו שזמן מנחה גדולה הוא רק בדיעבד מבואר בכמה **ראשונים**[קמה].

אמנם בכמה מן הראשונים מבואר שאפשר להתפלל מנחה גדולה לכתחילה[קמו].

ויש ראשונים שכתבו שיותר ראוי להתפלל בזמן מנחה גדולה[קמז]. **ובעל המנהיג** בפירושו על **מסכת כלה רבתי** (עמ' כג ד"ה והואיל) הביא ראיה לכך ממה שנאמר (תהלים נה יח) 'ערב ובקר וצהרים אשיחה', וצהריים היינו משעה שישית שהחמה בראש כל אדם, מלשון 'צהר תעשה לתיבה' (בראשית ו טז).

מדוע זמן מנחה גדולה ארוך מזמן מנחה קטנה

ואיזו היא מנחה קטנה מתשע שעות ומחצה ולמעלה. הרשב"ץ (ד"ה ואי"ת)[קמח] תמה, שזמן מנחה גדולה גדול יותר מזמן מנחה קטנה, שמנחה גדולה היא משש שעות ומחצה עד תשע ומחצה, והיינו שלש שעות, ומנחה קטנה היא מתשע ומחצה עד הערב שהוא שתי שעות ומחצה, ומדוע לא חילקו את זמן מנחה גדולה ומנחה קטנה באופן שוה.

פלג המנחה. **קלו. הובאו** דבריו בילקוט ביאורים להלן בסמוך. **קלז. פרי חדש** (ליקוטים, או"ח סי' רלג סק"א), יד דוד (ברש"י שם), ומשנה ברורה (סי' רלג סק"א, שער הציון שם סק"א). **קלח. בספר** פירוש מסכת כלה רבתי לרבינו אברהם בן הירחי בעל המנהיג (עמ' כג ד"ה והואיל), כתב 'נמצינו למדים כי בשש שעות ומחצה ולמעלה התחילה מן התורה עת תפלת מנחה, עד י"א שעות חסר רביע שעה [לרבי יהודה], נמצאת אומר שזמנה היא כל ד' שעות ורביע שעה'. וכן משמע בפירוש רבינו חננאל (נדפס בנספחים לאוצר הגאונים ד"ה משנתנו) בשיטת רבי יהודה, והובאו דבריו לעיל. **קלט. פרי חדש** (ליקוטים או"ח סי' רלג סק"א), יד דוד (ברש"י שם), ובית דוד (שאלוניקי, או"ח סי' תלג ד"ה והא). **קמ. וכן** כתבו התוספות (נדה סג: ד"ה מן המנחה), ובפסקי ריא"ז (ה"ב אות א). **קמא. בפסחים** (נג: ד"ה חמשה עשר), בנדה (סג: ד"ה מן המנחה), ובפירושו על התורה (שמות יב ו, ויקרא כג ה). **קמב. פרי חדש** (לקוטים או"ח סי' רלג סק"א), בית יעקב (שו"ת, סי' נא), ומגן גבורים (אלף המגן, או"ח סי' רלג סק"ב). **קמג. ובשער** הציון (סי' רלג סק"ו) כתב שכן משמע קצת בפרי מגדים (אשל אברהם שם ס"ק א-ב). ובפרי חדש האריך להוכיח כדבריו מכמה מקומות, אבל בסוף דבריו דחה את הראיות. וכתב הברכי יוסף (שם סק"ג) שהפרי חדש חזר מדבריו, אבל מדברי הפרי מגדים (משבצות זהב שם סק"א) נראה שהפרי חדש לא חזר בו. ועיין בברכי יוסף שם שבתחילת דבריו (סק"א) הביא מה שכתבו בפסקי תוספות (זבחים אות ד) שיש ליזהר שלא לאחר תפילת מוסף לאחר חצות שאז יהיה צריך להקדים מנחה, ומוכיח מדבריהם שזמן מנחה הוא מיד לאחר חצות. וכדברי הפסקי תוספות משמע גם בטור (או"ח סי' תרכ) שכתב שטוב לקצר בפיוטים ובסליחות בשחרית של יום כפור, כדי למהר ולהתפלל מוסף קודם שבע שעות, שאם יאחרו עד שבע שעות שכבר הגיע זמן המנחה יצטרכו להקדים ולהתפלל מנחה כיון שהגיע זמנה [כמבואר בגמרא להלן (כז. כח.) ועיין שם בילקוט ביאורים], ו'שבע שעות' שכתב הטור היינו בתחילת שעה שביעית [וכן הוא לשון הלבוש (שם ס"א)]. אמנם בשיירי כנסת הגדולה (שם הגה"ט) כתב שלשון הטור הוא לאו דווקא והכוונה על שש שעות ומחצה שהוא זמן מנחה. אך הבית דוד (שאלוניקי, או"ח סי' תלג ד"ה אמנם, ד"ה וא"כ) כתב שכוונת הטור על חצות כדברי הלבוש, וביאר שאע"פ שעדיין אסור להתפלל מנחה רק משש שעות ומחצה, מכל מקום כיון שזמן מנחה מעיקר הדין הוא מחצות, לכן ראוי להקדים להתחיל תפילת מוסף קודם חצות, כדי שלא ליכנס בזמן שהוא כבר ספק שמא הוא זמן מנחה [ועיין שם שדקדק כל זה בלשון הטור]. ובמחזיק ברכה (או"ח קונטרס אחרון סי' רלג) כתב שגם מדברי הרי"ף (שו"ת, סי' שכ) ומדברי ר"ת בספר הישר משמע שאם התפלל מנחה משש שעות יצא. **קמד. מנהג** זה הובא גם ברא"ש (שו"ת, כלל ד סי' ע, הו"ד בטור או"ח סי' רלד), וכתב שלא ידע מקום לתפילה זו, שאין ראוי להתפלל יותר ממה שתיקנו חכמים. **קמה. ארחות** חיים (הלכות תפילה סי' נה), וכן משמע במאירי (יומא כח: ד"ה כבר), וכן מבואר במחזור ויטרי (סי' לט סדר דיני מנחה) שכתב שמי שצריך לעשות איזה דבר, ויודע שלא יהיה לו זמן להתפלל מנחה, יתפלל לאחר שש שעות ומחצה, ומשמע שלכתחילה לא יעשה כן. וכן כתב הרדב"ז (שו"ת, ח"ב סי' תרעו, שו"ת מכת"י סי' לב). והמגן אברהם (תפילה סי' רלג) הוכיח שכן היא שיטת התוספות (פסחים קז. ד"ה סמוך, הו"ד בילקוט ביאורים לעיל ע"א בדברי המשנה 'תפילת המנחה') שהקשו מדוע נקראת תפילת 'מנחה', אם משום שהיו מקריבים מנחה בתמיד של בין הערביים, הלא גם בתמיד של שחר היו מקריבים מנחת חביתין ומנחת התמיד. ותירצו [בתירוץ השני] שקראוה מנחה משום שבזמן הקרבתה היה עת רצון. ומשמע מדבריהם שראוי להתפלל בזמן הקרבת המנחה ולא בזמן שחיטת התמיד, ובזמן מנחה גדולה עדיין לא הקריבו את המנחה. ובהגהות מיימוניות (תפילה פ"ג ה"ד) הביא בשם רבינו חננאל (הו"ד ברדב"ז הנ"ל, ובשבלי הלקט ענין תפילה סי' מו) שאע"פ שזמן מנחה הוא משש שעות ומחצה, עדיף להתפלל לאחר פלג המנחה של מנחה קטנה [מלשונו משמע שמשעה זו נקרא שמתפלל עם דמדומי חמה וראוי להתפלל עם דמדומי חמה כמבואר בירושלמי (ה"א, מד:) וכן מבואר בגמרא להלן (כט:)]. והרדב"ז (שו"ת מכת"י שם) הוסיף לבאר מדוע אין אומרים שעדיף להתפלל מנחה גדולה משום זריזין מקדימין למצוות, שלא אמרו כן רק לענין מצוות שזמנם שוה בכל היום, אבל מנחה עיקר זמנה לאחר פלג מנחה קטנה, שהרי נתקנה כנגד תמיד של בין הערביים, והתמיד היה נשחט בשמונה ומחצה וקרב בתשעה ומחצה כמו ששנינו בפסחים. ועוד שעל זמן מנחה קטנה שייך לשון 'בין הערביים' יותר מזמן מנחה גדולה, ששעה שביעית קרובה לחצות היום, ושעה תשיעית היא ממוצעת בין חצי היום לתחילת הלילה. ועוד, שאליהו הנביא נענה בזמן מנחה קטנה, שנאמר (מלכים א' יח כט-לו) 'ויהי כעבור הצהרים ויתנבאו עד לעלות המנחה, ויהי בעלות המנחה ויגש אליהו הנביא' וגו', והכוונה שם על זמן מנחה קטנה. וכתב עוד טעם שיותר ראוי להתפלל מנחה קטנה, משום שבחצות היום האדם צריך לצאת לעסקיו, ולבו טרוד ולא יוכל לכוין בתפילתו, אבל במנחה קטנה בדרך כלל כבר השלים את עסקיו ויהיה לבו פנוי לעבוד את בוראו. ועוד כתב שמנחה קטנה היא בזמן שהקריבו את התמיד בכל יום שהוא תדיר, ומנחה גדולה הוא בזמן שהקריבו את התמיד רק בערב פסח שחל בערב שבת וזה אינו תדיר, אם כן תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. וראה עוד בבית דוד (שאלוניקי, או"ח סי' תלג ד"ה אגב) מה שביאר בטעמו של הרמב"ם. **קמו. כן** משמע ברי"ף (שו"ת, סי' שכ), וכן דקדק הבית יוסף (או"ח סי' רלג ס"א ד"ה וזמנה) מדברי הטור (שם) שכתב שזמן מנחה הוא משש שעות ומחצה, ולא כתב שהוא רק בדיעבד, ומשמע שהוא זמן מנחה לכתחילה. עוד כתב הבית יוסף, שכן משמע גם מדברי הרא"ש (שו"ת, כלל ד סי' ע, הו"ד בטור או"ח סי' רלד) שחולק על הרמב"ם, וסובר שאלו המתפללים שתי פעמים מנחה אחת לרשות ואחת לחובה, צריכים להתפלל תפילה ראשונה [מנחה גדולה] לשם חובה כיון שכבר הגיע זמן מנחה. ומשמע מזה שהוא כבר זמן מנחה לכתחילה. ובביאור הגר"א (סי' רלג אות א) כתב שגם שיטת רש"י היא שאפשר להתפלל מנחה גדולה לכתחילה, אלא שסובר שעיקר זמנה הוא מנחה קטנה. וביאר בדמשק אליעזר (על הגר"א, שם) שדקדק כן ממה שכתב רש"י (ד"ה מנחה גדולה) שאם בא להקדים תמיד של בין הערביים אינו יכול להקדימו קודם שש שעות ומחצה, ומשמע שאם ירצה יכול להקדימו משעה זו ואפילו לכתחילה, אבל אינו עיקר זמנו רק שאם ירצה יכול לעשות כן. ובדברי דוד (להלן כח. ד"ה ודע) הוכיח מדברי רש"י להלן (שם ד"ה מתפלל) שמתפללים מנחה גדולה לכתחילה. **קמז. כן** כתבו רב סעדיה גאון בסידורו (עמ' כח ד"ה אמ), והמנהיג (דיני תפילה, תפילת המנחה, פירושו על מסכת כלה רבתי עמ' כג ד"ה והואיל), ובמחברת הערוך (לר"ש פרחון, ערך ערב). ובספר חידושי וכללות הרז"ה (חידושי ברכות, דיני ק"ש ותפילה סי' ט ד"ה עוד, השני) כתב שכן משמע בזוהר חדש (בראשית ל:). וכן משמע מדברי הריטב"א (יומא כח: ד"ה והא) שפירש דברי הגמרא (שם) 'צלותא דאברהם מכי משחרי כתלי', והיינו שהיה מתפלל מנחה בתחילת שעה שביעית, שכוונת הגמרא שם להשמיענו שכל אדם יתפלל בשעה זו [וכן בגינת ורדים (שו"ת, או"ח כלל א סי' לד ד"ה וקושטא) הוכיח מדברי הגמרא ביומא שעדיף להתפלל מנחה גדולה. ועיין ביד אהרן (או"ח הגה"ט סי' רלג) שתמה על הרמב"ם מדברי הגמרא. ועיין בלחם יהודה (תפילה פ"ג ה"ב) מה שכתב ליישב הקושיא על דברי הרמב"ם]. ובמחברת הערוך (ערך ערב) הוסיף, שמנחה קטנה תיקנו חכמים רק לפועלים שאינם יכולים להתפלל בזמן מנחה גדולה, אבל מי שאינו פועל ואינו מתפלל מנחה גדולה אינו רואה סימן ברכה לעולם. ובשולחן ערוך (או"ח סי' רלג ס"א) סתם המחבר כשיטת הרמב"ם. **קמח. וכעין** דבריו כתב גם בספר המכתם (ד"ה תפלת המנחה).

והביא הרשב"ץ שמצא בשם הראב"ד, שבאמת זמן שתיהן שוה, אלא שנתנו חצי שעה להפשט וניתוח והולכת איברים. וכתב הרשב"ץ שאינו מבין את תירוצו.

אם זמן פלג המנחה הוא לפי שקיעת החמה או צאת הכוכבים

והיא י"א שעות חסר רביע. פירש רש"י (ד"ה פלג) שמחלקים את השתי שעות ומחצה האחרונות של היום לשנים. ונחלקו המפרשים בזמן זה, יש אומרים[קמט] שמודדים שעות אלו לפי שקיעת החמה, ולפי זה פלג המנחה הוא שעה ורבע לפני השקיעה. ויש אומרים[קנ] שהכוונה על הזמן שלפני צאת הכוכבים, ולדבריהם פלג המנחה הוא שעה ורבע לפני צאת הכוכבים[קנא].

היאך קורא רבי יהודה לזמן זה פלג המנחה והרי לשיטתו הוא גמר זמן מנחה

שם. האחרונים[קנב] העירו, איך קורא רבי יהודה לזמן זה 'פלג המנחה' והיינו משום שהוא חצי מזמן המנחה, והלא לשיטתו הוא סוף זמן מנחה. ותירצו בכמה אופנים:

א. יש שפירשו[קנג], שכוונת רבי יהודה היא, פלג מזמן מנחה שאמרו חכמים, ולא על פלג של זמן מנחה לשיטתו[קנד].

ב. בנימוקי הגרי"ב (בתוספות יו"ט ד"ה תפלת המנחה) תירץ על פי דברי הלחם משנה (תפילה פ"ג ה"ב)[קנה] שגם לרבי יהודה אפשר להקריב תמיד של בין הערביים עד הלילה, ומה שסובר שזמן התפילה הוא עד פלג המנחה הוא משום שבדרך כלל היו מקריבים אותו בשעה זו, ולכן נקרא זמן מנחה עד הלילה.

ג. בוהיה ברכה (לעיל ע"א ד"ה ונ"ל) תירץ על פי דברי הרמב"ן (שמות יב ו ד"ה ויתכן) ששעה זו נקראת 'מנחה', על שם מנוחת השמש והשקט אורה, ולפי זה עד הלילה נקרא זמן מנחה גם לרבי יהודה אע"פ שאסור להתפלל כבר.

מדוע לא הקשו מהברייתא על הסובר שהתפילות נתקנו כנגד הקרבנות

נימא תיהוי תיובתיה דר' יוסי בר' חנינא וכו'. הקשו המפרשים[קנו], מדוע הקשו בגמרא רק על ר' יוסי בר' חנינא מהברייתא שאמרו בה שהתפילות נתקנו כנגד הקרבנות, ולא הקשו על רבי יהושע בן לוי מהברייתא שהביאו לעיל שהתפילות נתקנו על ידי האבות[קנז]. ותירצו בכמה אופנים:

א. הפני יהושע (ד"ה איתמר) תירץ, שבאמת יש לומר שנחלקו תנאים בזה וכל ברייתא נשנית על ידי תנא אחר, ולכן אין להקשות על ר' יהושע בן לוי הסובר כאחד מן התנאים[קנח], ומה שהקשו על ר' יוסי בר' חנינא הוא משום שרבי יהודה וחכמים שהוזכרו במשנתנו לענין זמן תפילת שחרית ומנחה הם אלו שאמרו בברייתא שהזמן תלוי בזמני הקרבנות ומשום שתיקנו את התפילות כנגד הקרבנות, ומן הסתם פוסקים להלכה כתנאים אלו שנשנו במשנתנו.

ב. הצל"ח (ד"ה תניא) תירץ, שלא הקשו על רבי יהושע בן לוי משום שהיה בסוף זמן התנאים, ולכן לא שייך להקשות עליו מברייתא שהוא יכול לחלוק עליה.

ג. עוד תירץ, שבברייתא שאמרו שהאבות תיקנו את התפילות לא נאמר בפירוש שהאבות תיקנו אותם חובה לדורות, ויתכן שהכוונה שהם תיקנו שלשה תפילות אלו לעצמם, ואנשי כנסת הגדולה תיקנום לדורות כנגד התמידים[קנט].

ד. במלא הרועים (ד"ה נימא) תירץ, שקושיית הגמרא אינה ממה שיש ברייתא שלא כדברי ר' יוסי בר' חנינא, אלא הקושיא היא משום שבברייתא זו מבואר שטעם מחלוקתם של רבי יהודה וחכמים לענין זמן שחרית ומנחה הוא משום שנחלקו בזמן התמיד, לכך תמהו על ר' יוסי בר' חנינא הסובר שהאבות תיקנו את התפילות, במה נחלקו רבי יהודה וחכמים[קס].

ה. המהריט"ץ (שו"ת הישנות, סי' ע ד"ה והנראה) תירץ, שדקדוק הגמרא הוא מלשון הברייתא 'מפני מה אמרו תפילת השחר עד חצות', ומשמע ש'אמרו' היינו מה ששנינו במשנה, אם כן גם מהמשנה וגם מהברייתא מוכח כרבי יהושע בן לוי, ולכן תמהו מזה על ר' יוסי בר' חנינא.

ו. בידי אליהו (תפילה פ"א ה"ה ד"ה וממאי) תירץ, שבמה שאמרו על ברייתא שהיא מסייעת לדברי האחד, היא כבר בעצם קושיא על האמורא השני ואין צריך להקשות עליו בפירוש, ולכן לא הוצרכו להקשות על ר' יהושע בן לוי מן הברייתא המסייעת לר' יוסי בר' חנינא, ומה שהקשו על ר' יוסי בר' חנינא, היינו משום שמסתבר טעמו, ולכן טרחו בעלי התלמוד והקשו עליו מהברייתא השניה, כדי ליישבה גם לדבריו.

והוסיף לבאר, שמה שאמרו 'נימא תיהוי תיובתיה דרבי יוסי ברבי חנינא', לא אמרו בדרך קושיא, שאין דרך התלמוד להקשות על האמורא השני לאחר שהביאו ברייתא המסייעת לראשון, אלא שהגמרא רוצה לפרש שהברייתא מיושבת גם לשיטת ר' יוסי בר' חנינא, שמתחילה כבר צידדו לומר שגם לדבריו הסמיכו חכמים על הקרבנות, אלא שהיה הדבר שקול, עד שהוכיחו כן מתפילת מוסף ובכך יישבו את הברייתא לשיטתו[קסא].

אם להלכה סוברים שהאבות תיקנו את התפילות או כנגד קרבנות תיקנום

שם. הרמב"ם (תפילה פ"א ה"ה, ו) כתב שחכמים תיקנו את מנין התפילות בכל יום כנגד שני התמידין, ותפילת ערבית תיקנו כנגד האברים שמתעכלים והולכים כל הלילה.

וביאר הכסף משנה שהרמב"ם נקט כסברת רבי יהושע בן לוי, משום שכאשר הוכיחו בגמרא לדברי ר' יוסי בר' חנינא מהברייתא, לא הקשו ממנה קושיא על רבי יהושע בן לוי, וכשהביאו את הברייתא השניה שהוכיחה לדברי רבי יהושע בן לוי, הקשו ממנה על ר' יוסי בר' חנינא, ואע"פ שתירצו את הקושיא, מכל מקום ממה שהקשו רק ממנה ולא מהברייתא הראשונה, משמע שמהברייתא השניה מוכח יותר כדעת רבי יהושע בן לוי ממה שמוכח מהברייתא הראשונה כשיטת ר' יוסי בר' חנינא, ולכן נקט הרמב"ם כרבי יהושע בן לוי.

ויש אחרונים[קסב] שתמהו על דבריו, במה עדיפה הראיה מהברייתא השניה לרבי יהושע בן לוי, מהראיה שהביאו מהברייתא הראשונה לר' יוסי בר' חנינא[קסג]. ולכן פירשו[קסד] שהטעם שפסק הרמב"ם כרבי יהושע בן לוי, הוא משום ששנינו במשנתנו שתפילת ערבית אין לה קבע, ופירשו בגמרא להלן (כז:) שהכוונה היא שהיא רשות, וממה שסתם רבי במשנה כן משמע שכך היא ההלכה, ומזה יש ללמוד שההלכה היא שחכמים תיקנו את התפילות נגד הקרבנות, שהאומר שהאבות תיקנו את התפילות בהכרח הוא סובר שתפילת ערבית חובה, שאין חילוק בין תפילת ערבית שתיקנה יעקב לשאר התפילות, ורק להסובר שתיקנו את התפילות כנגד הקרבנות, יש לומר שערבית אינה חובה לפי שתיקנוה כנגד הקטרת אברים ופדרים שאינה מעכבת, וזוהי הוכחת הרמב"ם שהלכה כרבי יהושע בן לוי.

אמנם הלחם משנה כתב, שמסתבר לפסוק כר' יוסי בר' חנינא, כיון שהגמרא מיישבת את הברייתא השניה גם לשיטתו, ואילו את הברייתא הראשונה לא יישבו לשיטת רבי יהושע בן לוי. וגם הרמב"ם סובר כר' יוסי בר' חנינא, ומה שכתב שתיקנום כנגד הקרבנות, הוא משום שאמרו במסקנא שגם לר' יוסי בר' חנינא הסמיכו אותם חכמים לקרבנות.

ובמרכבת המשנה (מעלמא תפילה פ"ג ה"א) הביא שכן מבואר בדברי הרמב"ם בהלכות מלכים (פ"ט ה"א) שכתב שהאבות התפללו, ומשמע מזה שנקט הרמב"ם שהאבות תיקנום, ובהכרח שמה שכתב בהלכות תפילה שהם נגד הקרבנות כוונתו שהסמיכום חכמים לקרבנות.

אמנם במקראי קודש (תפילה פ"א ה"ה)[קסה] כתב שמה שכתב הרמב"ם בהלכות מלכים, כוונתו שהאבות תיקנו את התפילות לדור שלהם, אבל לא תיקנום לדורות, וחכמים תיקנום לדורות כנגד הקרבנות כשיטת רבי יהושע בן לוי[קסו].

ובעמק שאלה (על השאילתות, לך לך שאילתא ח) הוכיח שכן היא שיטת הרמב"ם, שהרי מקור דברי הרמב"ם הם מהרי"ף, והרי"ף הביא רק את הברייתא המסייעת לרבי יהושע בן לוי ולא הביא את הברייתא המסייעת לר' יוסי בר' חנינא. וכן כתב הרי"ף בפירוש (לעיל כא.) 'דקי"ל דתפלות כנגד תמידין תקנום'.

קמט. לבוש (או"ח סי' רלג ס"א). **קנ. רשב"א** (לעיל ב. ד"ה וכתבו), שיטה מקובצת (להלן כז. ד"ה מדרב), המנהיג (דיני תפילה, תפילת המנחה), תרומת הדשן (שו"ת, סי' א), ומהרי"ק (שורש קעג). **קנא. וכן** הוכיח במוצל מאש (שו"ת, מ"ג סי' א ד"ה והנה) מדברי הרמב"ן בתורת האדם (שער הגמל ענין אבלות ישנה ד"ה ולפי) שכתב שפלג המנחה הוא קרוב לשקיעת החמה, ובהכרח שמה שאמרו שהוא באחד עשר שעות פחות רביע הכוונה לשעה ורבע לפני צאת הכוכבים. **קנב. תוספות** יום טוב (ד"ה תפלת המנחה), תוספות חדשים (ד"ה עד פלג), והיה ברכה (לעיל ע"א ד"ה ונ"ל), ונימוקי הגרי"ב (בתוספות יו"ט שם). **קנג. תוספות** יו"ט, ותוספות חדשים (שם). **קנד. ותמה** התוספות יו"ט על לשון הרע"ב (ד"ה עד פלג) שמשמע מדבריו שזמן מנחה לרבי יהודה הוא עד הלילה. אמנם בלחם שמים (ד"ה תפלת הערב) תמה על תמיהתו וכתב שגם בלשון הרע"ב יש לפרש שמה שכתב שזמן מנחה עד הלילה הוא לרבנן. **קנה. הובאו** דבריו בילקוט ביאורים לעיל. **קנו. פני** יהושע (ד"ה איתמר), צל"ח (ד"ה תניא), מלא הרועים (ד"ה נימא), מהריט"ץ (שו"ת הישנות, סי' ע), ידי אליהו (תפילה פ"א ה"ה ד"ה וממאי), ועוד אחרונים. **קנז. ועוד** הקשה הפני יהושע (שם) כיון שיש שתי ברייתות לכאן ולכאן, היו צריכים להקשות שיש סתירה בזה בין הברייתות, ולא להקשות על ר' יוסי בר' חנינא הסובר כאחת מהן. **קנח. ומטעם** זה גם כן לא הקשו סתירה בין הברייתות, שמחלוקת היא. **קנט. והוסיף**, שעל פי זה מיושב מה שהקשו מהברייתא השניה על ר' יוסי בר' חנינא, והלא יש ברייתא אחרת המסייעת לו, אלא שברייתא זו אינה מסייעת לו כיון שלא נאמר בה שהאבות תיקנו את התפילות כחובה לדורות. **קס. וכעין** זה תירץ במעיל שמואל (ד"ה נימא) שקושיית הגמרא היא משיטת רבי יהודה שתפילת מנחה היא עד פלג המנחה, ומבואר בברייתא שטעמו משום שעד זמן זה מקריבים את התמיד, ולמאן דאמר אבות תיקנום קשה מה טעמו של רבי יהודה, ולהיפך היה ראוי לומר שמתפללים עד הערב כיון שנאמר בתפילתו של יצחק 'לפנות ערב' (בראשית כד סג). **קסא. מה** שאין כן על רבי יהושע בן לוי לא הקשו מן הברייתא שהאבות תיקנו את התפילות, לפי שהיה ברור להגמרא שאי אפשר ליישבה כדבריו, וכיון שאמרו שהיא מסייעת לר' יוסי בר' חנינא, כבר מבואר בזה שהיא תיובתא על רבי יהושע בן לוי ואין צריך לומר כן בפירוש. **קסב. מהריט"ץ** (שו"ת הישנות, סי' ע ד"ה והנראה), וידי אליהו (תפילה פ"א ה"ה). **קסג. ובמקראי** קודש (ברמב"ם שם) מבאר כוונת הכסף משנה, שלרבי יהושע בן לוי לא קשה מהברייתא שהאבות תיקנו את התפילות, שגם הוא מודה שהאבות תיקנו אותם, אלא שסובר שתיקנו אותם רק לדור שלהם ולא לדורות הבאים, ובאו חכמים ותיקנו את התפילות לדורות הבאים כנגד הקרבנות, אבל לר' יוסי בר' חנינא היה קשה ממה שמצאנו שתיקנו אותם כנגד הקרבנות, ותירצו שהסמיכום נגד הקרבנות. וראה בעונג יו"ט (שו"ת, יו"ד סי' עו ד"ה ובדברי) שמיישב כעין זה וקצת באופן אחר. ועיין בבן ידיד (ברמב"ם שם ד"ה ונראה) שמיישב דברי הכסף משנה. **קסד. וכן** פירשו במרכבת המשנה (מעלמא, שם) ובזיו משנה (שם ד"ה שלישית). **קסה. וכן** כתב בהעמק שאלה (על השאילתות, לך לך שאילתא ח). **קסו. ועיין** עוד במהר"ץ חיות (ד"ה תפלות) ובזכרון יוסף (שו"ת, או"ח סי' י ד"ה וכד"א) מה שכתבו לבאר שיטת הרמב"ם.

אבל מדברי **השאילתות והתוספות** מוכיח העמק שאלה שהם פסקו כמאן דאמר אבות תיקנום[קסז].

מדוע הוצרכו חכמים להסמיך התפילות על קרבנות לאחר שכבר תיקנום האבות

ואסמכינהו רבנן אקרבנות. בשיטה מקובצת (ד"ה אבות) ביאר שהטעם שהוצרכו חכמים להסמיך את התפילות נגד הקרבנות הוא משום שמתקנתם של האבות לא היינו מחויבים להתפלל, לכן תיקנום חכמים כנגד הקרבנות כדי שיהיו חובה.

והצל"ח (ד"ה ואסמכינהו) ביאר שעיקר התפילות תיקנו האבות, ולענין זמנם הסמיכום חכמים לקרבנות שיהיה זמן התפילה בזמן הקרבת הקרבנות.

מדוע הוצרך ר' יוסי לומר שהאבות תיקנום כיון שמודה שנתקנו נגד הקרבנות

דאי לא תימא הכי תפלת מוסף לר' יוסי בר' חנינא מאן תקנה. יש לתמוה כיון שר' יוסי בר' חנינא מודה שתפילת מוסף לא תיקנו האבות רק תיקנוה כנגד הקרבנות, אם כן מדוע הוצרך לומר בשאר תפילות שהאבות תיקנום. וביאר **המהרש"א** (ח"א ד"ה אברהם) שכוונת ר' יוסי בר' חנינא שאם לא היו האבות מתקנים את התפילות, לא היו חכמים מתקנים תפילות כלל, וגם תפילת מוסף לא היו מתקנים נגד קרבן מוסף, אלא מאחר שתיקנו האבות את התפילות תיקנום חכמים נגד הקרבנות ותיקנו גם תפילת מוסף נגד קרבן מוסף.

ובברכת ה' (ד"ה איתמר) ביאר על פי מה שכתב **הריא"ף** (על עין יעקב, ד"ה רבי יוסי)[קסח] שלדברי הסובר תפילות אבות תיקנום תפילת מעריב חובה, ורק לדברי הסובר כנגד קרבנות תיקנום היא רשות, ולכן אמר שתפילות אבות תיקנום והסמיכום חכמים על הקרבנות לומר שתפילת ערבית חובה.

בזוהר משמע שתפילת מוסף היא כנגד יוסף

שם. היעב"ץ (ד"ה דאלת"ה) הביא שבזוהר (ח"ג שב:) משמע שתפילת מוסף היא כנגד יוסף, אבל מכל מקום לא מצאנו על כך סמך בפסוק ולכן שפיר הקשו מי תיקן תפילת מוסף[קסט].

מדוע בדעת חכמים אין ספק אם עד ועד בכלל

עד ועד בכלל או דילמא עד ולא עד בכלל. פירש **רש"י** (ד"ה עד) ששאלת הגמרא היא לרבי יהודה, אבל לחכמים שאמרו עד חצות ודאי שעד ולא עד בכלל.

ותמה הפני יהושע (ד"ה פיסקא), כיון שלדברי חכמים ודאי הוא ש'עד' אינו בכלל, אם כן מדוע בדעת רבי יהודה נסתפקו שמא לשון 'עד' הוא בכלל. ותירץ, שהשואל היה יודע הברייתא שהביאו בגמרא בסמוך, שממנה הוכיחו שדברי רבי יהודה לענין תפילת מוסף שהיא עד שבע שעות הוא עד ועד בכלל, ומשמע מזה שגם מה שאמר לענין שחרית עד ארבע שעות הוא עד ועד בכלל.

אם יש חומרא במה שיאמרו שעד בכלל

שם. הקשו התוספות (ד"ה איבעיא) מדברי הגמרא בנדה (נח:) שדנו בשאלה כעין זו בשיעור שאמרו בלשון 'עד' אם עד בכלל, ואמרו שכל שיעורי חכמים להחמיר[קע], ואם כן גם כאן ראוי לומר לחומרא ש'עד' אינו בכלל, וצריך להתפלל לפני שעה רביעית[קעא]. ותירצו, שגם אם אומרים שעד בכלל יש בזה חומרא, שאם עדיין לא התפלל במזיד, צריך להתפלל עד סוף שעה רביעית, ואין אומרים שעבר זמנו ואינו יכול להתפלל.

ותמהו האחרונים[קעב] על דבריהם מהמבואר בדברי **הראשונים**[קעג] שגם לרבי יהודה שזמן התפילה הוא עד ארבע שעות, מכל מקום אם לא התפלל אפילו במזיד יכול להתפלל עד חצות אלא שמקבל רק שכר תפילה ולא שכר תפילה בזמנה, אם כן גם אם נאמר שאין עד בכלל צריך להתפלל עד חצות, ואין כאן חומרא. ותירצו בכמה אופנים:

א. הראש יוסף (ד"ה איבעיא) כתב, ששיטת התוספות היא שרק אם לא התפלל בשוגג עד ארבע שעות יכול להתפלל עד חצות, אבל אם לא התפלל במזיד לא יתפלל לאחר ארבע שעות[קעד].

ב. הצל"ח (בתוס' שם) תירץ, שכוונת הראשונים שבדיעבד אם התפלל לאחר ארבע שעות מקבל שכר תפילה, אבל לכתחילה אסור לו להתפלל לאחר ארבע שעות, נמצא שמחמירים עליו במה שאומרים שזמן תפילה הוא עד סוף שעה רביעית.

ג. רע"א (בתוס' שם) תירץ, שיש חומרא במה שאומרים שעד בכלל, במי שלא התפלל ערבית בשוגג, שהוא יכול להשלים בשחרית רק עד ארבע שעות, אבל לאחר מכן אע"פ שהוא מקבל שכר תפילה על תפילת שחרית, מכל מקום אין זה נקרא זמן תפילה לענין השלמת תפילה הקודמת, ובמה שאומרים שעד בכלל וזמן תפילה הוא עד סוף שעה רביעית, מחמירים עליו שעדיין הוא צריך להשלים את תפילת מעריב אם לא השלימה עדיין.

ד. היד דוד (בתוס' שם) תירץ, שכוונת הראשונים שאם ירצה יכול להתפלל לאחר ארבע שעות עד חצות, אבל אין עליו חיוב להתפלל, ונמצא שמחמירים עליו אם אומרים שזמן התפילה הוא עד סוף שעה רביעית שמחייבים אותו להתפלל[קעה].

ובאור זרוע (ח"א הלכות תפילה סי' פה)[קעו] תירץ על קושיית התוספות, שדברי הגמרא בנדה הם רק לענין שיעורים, וספק הגמרא כאן הוא לענין כשאמרו זמן של שעות אם השעה האחרונה בכלל, ואין ראיה ממה שאמרו שם לענין הספק כאן[קעז].

מדוע לא נאמר כפשוטו שעד פלג המנחה היינו עד הרגע של פלג

אלא אי אמרת עד ועד בכלל. הרש"ש (ד"ה איבעיא) תמה, הרי כפשוטו עד פלג המנחה הכוונה עד הרגע של חצי זמן מנחה, וכמו שאין צד לפרש בדברי תנא קמא שאמר שזמן תפילת שחרית הוא עד חצות, שמא עד ועד בכלל [ויוכל להתפלל כל היום], והיינו משום שפשוט הוא שהכוונה עד הרגע של חצות, אם כן גם כוונת רבי יהודה היא שמתפללים מנחה עד הרגע של פלג המנחה, ומה שייך לומר בו ולא עד בכלל.

ותירץ, שאילו היתה כוונת רבי יהודה כן היה ראוי שיאמר 'עד פלגות המנחה', כמו שאמר תנא קמא 'עד חצות' ולא אמר 'עד חצי היום', שלשון חצות מורה על הרגע החוצץ בין שני חלקי היום, ולשון 'חצי' מורה על חלק אחד מן החצאים, וכמו כן 'פלגות' המנחה מורה על הרגע המחלק בין שני חלקי המנחה, וכמו שתירגם אונקלוס על תיבת 'חצות' (שמות יא ד, יב כט) 'פלגות', אבל לשון 'פלג' הוא לשון חצי שמורה על חלק החצי מן הזמן ולא על הרגע המחלק בין שני החלקים, ולכן יש מקום להסתפק אם חצי הזמן הזה בכלל או אינו בכלל[קעח].

כז.

אם יש תשלומין למוסף לרבי יהודה לאחר שבע שעות

ר' יהודה אומר עד שבע שעות. הצל"ח (לעיל כו. בתוס' ד"ה איבעיא) מסתפק במי שלא התפלל מוסף עד שבע שעות לדעת רבי יהודה, האם יש לו תשלומין במנחה או לא. שיתכן שמה שכתבו **התוספות** (שם) שאין תשלומין למוסף, היינו רק לשיטת חכמים הסוברים שזמן מוסף הוא כל היום, ואין תשלומין בלילה משום שעבר יומו בטל קרבנו, אבל לרבי יהודה שזמן מוסף הוא עד שבע שעות, יתכן שאם לא התפלל עד שעה זו יש לו תשלומין, כיון שעדיין יום הוא וראוי להקריב בו קרבנות. ואע"פ שכבר עבר זמן מוסף, הרי גם תפילת שחרית יש לה תשלומין במנחה אע"פ שכבר עבר זמן תמיד של שחר, ואם כן גם במוסף יש לומר שיש לו תשלומין אע"פ שכבר עבר זמן הקרבתו. או שמא אינו דומה לשחרית ומנחה ששם תמיד אחד הוא, אלא שאחד זמנו בבוקר ואחד זמנו בערב, מה שאין כן מוסף שלאחר שבע שעות אינו ראוי להקרבה כלל[א].

קסז. **שהתוספות** (ד"ה יעקב) כתבו שיפה מנהג שלנו שמתפללים מעריב מבעוד יום כיון שיעקב התפלל מבעוד יום. ומשמע שפוסקים כמאן דאמר שיעקב תיקן תפילת ערבית. והשאילתות הביא רק את דברי ר' יוסי בר' חנינא ולא את דברי רבי יהושע בן לוי. ועיין שם שהוכיח כן גם מדברי הבה"ג. קסח. **וכן** כתבו הרבה אחרונים והובאו דבריהם בילקוט ביאורים לעיל. קסט. **וראה** בעיון יעקב (ד"ה תפילות) שכתב, שאין לומר שיוסף תיקן תפילת מוסף כששמו אותו בבור, או אחד משאר גדולי הדור תיקנו אותה, שאם כן היה צריך להתפלל מוסף כל יום ולא רק ביום שיש בו קרבן מוסף. קע. **חוץ** מכגריס של כתמים שעד כגריס אינו טמא, וכגריס בכלל. קעא. **במשמרות** כהונה (בתוס' שם) העיר על קושיית התוספות, הרי הטעם שבגריס אומרים להקל הוא משום שהוא איסור דרבנן, ואם כן גם בתפילה שהיא מדרבנן היה ראוי לומר לקולא. ומיישב, שזמן התפילה תלוי בזמן הקרבת התמיד [וספק הגמרא הוא גם לענין זמן הקרבת התמיד לשיטת רבי יהודה, ובגמרא להלן (כז.) פשטו את הספק מעדותו של רבי יהודה בן בבא על זמן הקרבת התמיד], וזמן הקרבת התמיד הוא דין דאורייתא. קעב. **צל"ח**, רע"א, ויד דוד (בתוס' שם). קעג. **הובאו** דבריהם בארוכה בילקוט ביאורים לעיל (ע"א במשנה 'עד ארבע שעות'). קעד. **ועיין** באורך בענין זה בילקוט ביאורים לעיל (ע"א) במשנה. קעה. **אמנם** עיין בפרי מגדים (או"ח סי' פט משבצות זהב סק"א ד"ה ואמנם) שדן בזה אם דין תפילה לאחר ארבע שעות הוא רשות או חובה, והביא שיש שתי גירסאות בטור (שם) יש גורסים 'ואם עבר ולא התפלל, יתפלל עד חצות', ולפי גירסא זו משמע שצריך להתפלל, וגירסא שניה היא 'ואם עבר והתפלל אחר ארבע שעות עד חצות אע"פ שאין לו שכר כתפילה בזמנה' וכו', ולפי גירסא זו משמע שהיא רשות. אמנם הפרי מגדים כתב שנראה שצריך להתפלל, ושכן משמע מלשון הרמב"ם (תפילה פ"ג ה"א) שכתב שאם התפלל לאחר ארבע שעות יצא ידי 'חובת' תפילה. וכן פסק המשנה ברורה (שם סק"ו). קעו. **וכן** כתב בתוספות רבינו יהודה (ד"ה איבעיא) בשם ר' אלחנן. קעז. **ועיין** שם מה שהקשה ממקומות אחרים בש"ס על דברי הגמרא בנדה. קעח. **הרש"ש** מיישב על פי זה סתירת המקראות אם במכת בכורות הקב"ה בעצמו היכה או על ידי משחית [וראה ברמב"ן (שמות יב כג) מה שכתב בזה], וביאר שאצל הקב"ה נאמר בחצות שהיה מכה ברגע של חצות, והמשחית היה מכה בחצי הלילה, והיינו משעת חצות עד הבוקר. א. **וכתב** הצל"ח, שאין להוכיח ממה שאמרו בגמרא בסמוך שתפילת מוסף לרבי יהודה בשעה שביעית נקראת תפילה עוברת ולכן יש להקדימה לתפילת מנחה, ואילו היה במוסף דין תשלומין אינה עוברת שהרי יכול להשלימה לאחר מנחה, שיש לדחות שמכיון שזמנה האמיתי עובר נקראת עוברת אע"פ שיכול להשלימה. וראיה לכך, שהרי לא הוכיחו התוספות לעיל (כו. ד"ה איבעיא) שתפילת מוסף אין לה

ולהלן (כח. ד"ה שם אלא) הוכיח הצל"ח מדברי הגמרא שם שאין תשלומין למוסף לרבי יהודה לאחר שבע שעות[ב].

אמנם במעיל שמואל (שם ד"ה משמע) כתב שלרבי יהודה יש תשלומין למוסף עד סוף היום[ג].

והמאירי (לעיל כו. ד"ה של מוספין) כתב שגם רבי יהודה מודה שבדיעבד אם לא התפלל מוסף עד שבע שעות, יכול להתפלל כל היום[ד].

המחלוקת אם מנחה קודמת למוסף היא כשיש שהות להתפלל שניהם או כשאין שהות

מתפלל של מנחה ואחר כך של מוסף שזו תדירה וזו אינה תדירה. במגן אברהם (סי' רפו סק"ג) כתב, שדין זה הוא רק באופן שיש לו שהות ביום להתפלל שתי תפילות, אבל אם הוא סמוך לערב ואינו יכול להתפלל רק תפילה אחת, יתפלל מוסף ולא מנחה, שתפילת מנחה יכול להשלים במעריב, מה שאין כן תפילת מוסף אין לה תשלומין[ה].

אמנם בירושלמי (ה"א, מד.) מבואר להיפך שהברייתא שאמרה להקדים מנחה, זה רק כשאין שהות להתפלל שתיהם, אבל אם יש שהות להתפלל שתיהם יתפלל תחילה תפילת מוסף ואח"כ מנחה[ו].

ראיה מכאן שאין דין קדימה למצוה שהיא שוה בכל

שם. רע"א (שו"ת מהדו"ק, סי' ט ד"ה גם) מוכיח מדברי הגמרא שאין צריך להקדים מצוה שהיא שוה בכל אדם למצוה שאינה שוה בכל אדם, שהרי תפילת מנחה היא מצוה השוה בכל, שגם נשים חייבות בה[ז], ותפילת מוסף אינה שוה בכל, שהנשים פטורות בה, שכיון שלא היו מביאים מחצית השקל שמהם מביאים את הקרבנות אין להם חלק בקרבנות ציבור[ח], ואע"פ כן אמרו בגמרא שהטעם שצריך להקדים את מנחה למוסף הוא משום שמנחה תדירה, ומשמע שלולא כן אין צריך להקדימה.

מה ההוכחה מ'עד' האמור לענין מוסף ל'עד' האמור בשחרית

אי אמרת בשלמא עד ועד בכלל וכו'. הקשו התוספות (חולין נה. ד"ה כל) היאך פשטו ממה ש'עד' האמור בסיפא לענין תפילת מוסף הוא 'עד בכלל', ש'עד' האמור ברישא לענין תפילת שחרית הוא גם בכלל, הלא יתכן שאחד מהם בכלל ואחד מהם אינו בכלל, וכעין זה אמרו בחולין (שם) לענין חבל היוצא מן המיטה שעד חמשה טפחים הוא טהור ומחמשה ועד עשרה טמא, ופירשו בגמרא שחמשה כלמעלה, והיינו ש'עד חמשה' הוא עד ולא עד בכלל, ועשרה כלמטה, והיינו ש'עד עשרה' הוא עד בכלל.

ותירצו, ששם אע"פ שאינם שוים לענין לשון 'עד' אם הוא בכלל, מכל מקום שני האופנים שוים בזה שהולכים בהם להחמיר, אבל כאן לא מסתבר שלא יהיו שוים ב'עד' בכלל, שאם כן יהיו מחולקים לגמרי.

מנין שתרנגול נסקל כשהרג אדם

ועל תרנגול שנסקל בירושלים על שהרג את הנפש. פירש רש"י (ד"ה שנסקל) שסקלוהו כמשפט שור שנגח את האדם, שנאמר בו (שמות כא כט) 'השור יסקל', ולמדים בגזירה שוה במסכת בבא קמא (נד:) 'שור' 'שור' משבת שכל בהמה חיה ועוף דינם כשור[ט].

וכן שנינו בסנהדרין (ב.) שהזאב והארי הדוב והנמר והברדלס והנחש מיתתן בעשרים ושלשה, ופירש רש"י (שם ד"ה הזאב) שמדובר כשהמיתו אדם, ודינם בסקילה כשור, כמו ששנינו בבבא קמא (נד:). וכן פסק הרמב"ם (נזקי ממון פ"י ה"ג). וכן כתבו הרמב"ם (שם פ"א ה"א) והטור (חו"מ סי' שפט) לענין תשלומין של שור המזיק שהוא הדין כל בהמה חיה ועוף. ומה שאמרה תורה שור הוא משום שדיבר הכתוב בהווה.

והקשו האחרונים', הרי מה שמבואר בבבא קמא (נד:) שדין כל בהמה כשור הוא רק לענין שור שהוזק, שלשון המשנה שם הוא 'אחד שור ואחד כל בהמה לנפילת הבור', ודין זה נלמד ממה שנאמר לענין בור (שמות כא לד) 'כסף ישיב לבעליו', ומשמע שחייב בעל הבור לשלם על כל דבר שיש לו בעלים, אבל לענין שור המזיק לא אמרו דין זה. ואין לפרש שאנו דורשים מעצמינו מהגזירה שוה משבת גם לענין שור המזיק, שמשמע ממסקנת הגמרא (שם) שרק על שלשה דברים למדים משבת שדין כל בהמה חיה ועוף כשור ולא יותר[יא].

והבית יוסף (חו"מ שם ס"א ד"ה ומ"ש רבינו ותנן) ביאר, שמכיון שלענין נפילת הבור למדים מלשון 'בעליו' שחייב לשלם על כל דבר שיש לו בעלים, כך יש ללמוד גם בשור המזיק ממה שנאמר בו (שמות כא לה) 'וכי יגוף שור איש' שהוא לשון בעלות, שהוא הדין כל דבר שיש לו בעלים[יב].

והאחרונים[יג] הביאו שבמכילתא (משפטים מסכתא דנזיקין פ"י) דרשו משור האמור בסיני שהוא הדין לענין שור המזיק שכל בהמה בכלל[יד], וביארו האחרונים, ששור האמור בסיני היינו שור של שבת שנאמר בדברות האחרונות שניתנו בסיני וכדרשת הגמרא בבבא קמא.

וכתב הב"ח (חו"מ שם ד"ה ומ"ש בהמה) שהמכילתא חולקת על דברי הגמרא בבבא קמא שלמדים רק שלשה דברים[טו].

יש להעמיד איסור אכילת שור הנסקל בעוף לסובר אין שחיטה לעוף מן התורה

שם. יש מקשים[טז], מהמבואר בגמרא כאן שעוף שהרג את האדם נסקל, על שאלת הגמרא בכמה מקומות (ב"ק מא. פסחים כב: קידושין נו:) מפני מה אמרה תורה בשור הנסקל (שמות כא כח) 'ולא יאכל את בשרו', הלא מכיון שנסקל השור נבילה הוא ויודע אני שהוא אסור באכילה, והוכיחו מכח קושיא זו שכוונת הכתוב לאסרו באכילה אפילו אם שחטו לאחר שנגמר דינו. וקשה לסובר שאין שחיטה לעוף מן התורה[יז] ורק חכמים הצריכו לשחטו, הרי יש להעמיד דברי הכתוב על עוף הנסקל שאינו נאסר באכילה משום נבילה מן התורה כיון שאינו צריך שחיטה, ואין הכרח ללמוד מן הפסוק איסור הנאה אפילו אם שחטו.

ובמושב זקנים לבעלי התוספות (שמות כא כח ד"ה סקול) תירצו, שאכן מה שנאמר 'לא יאכל' יש להעמיד בעוף הנסקל ולאסרו לאחר סקילה, וראיית הגמרא היא ממה שנאמר 'את בשרו' שאפילו אם עשאו כעין בשר והיינו ששחטו, אסור באכילה.

ויש שתירצו[יח], על פי שיטת התוספות (חולין כ. ד"ה לא אמרן) שאפילו הסובר שאין שחיטה לעוף מן התורה סובר צריך לעשות לו נחירה בסימנים, ואם לא עשה כן הרי הוא נבילה ואסור באכילה, ולכן אי אפשר להעמיד מה שנאמר 'לא יאכל' לאיסור אכילה, שעוף הנסקל ממילא אסור באכילה כיון שלא עשו לו נחירה.

אמנם במעשה חושב (על השער המלך, מהלכות אסורות פ"ד הכ"ב) הקשה, שעדיין יש לומר שהפסוק בא לאסור באופן שהאבן שסקלו בה קרעה לעוף את הסימנים ומת על ידי נחירה.

ובגינת ורדים (פתיחה, מערכה ג ד"ה יש) תירץ על זה, שאם נעמיד דברי הכתוב בעוף שנעשה לו נחירה על ידי הסקילה, כבר מוכרח מזה שגם אם שחט שור הנסקל לאחר שנגמר דינו אסור, שאין חילוק בין עוף שנחרו את סימניו לשור שנשחט[יט].

תשלומין ממה שאמרו כאן שתפילת מוסף עוברת. וכתב עוד הצל"ח, שאע"פ שכתב המגן אברהם (סי' רפו סק"ג, הו"ד להלן בסמוך) שאם הוא סמוך לערב ואין שהות להתפלל מוסף ומנחה יתפלל רק מוסף משום שמנחה יש לה תשלומין בלילה, ואם כן מבואר מדבריו שתפילת מנחה אינה נקראת עוברת משום שיש לה תשלומין בלילה, היינו משום שמוסף ידחה לגמרי אם לא יתפלל עכשיו, ולכן נקראת מנחה כנגדו שאינה עוברת משום שיש לה תשלומין, אבל בעניננו שיכול להתפלל תפילת מוסף בזמנה על ידי שיקדימנה למנחה, ואם לא יעשה כן יצטרך להתפלל אותה בתורת תשלומין, נקראת עוברת. **ב. והו"ד** בילקוט ביאורים (שם על דברי הגמרא 'מאי משמע' וכו'). **ג. גם** הראש יוסף (שם ד"ה אמר) נוטה לומר כן, ומשום שמוסף אין לו תשלומין רק בלילה אבל ביום יש לו. וראה בחידושי מהר"ם בנעט (לעיל כו. בתוס' ד"ה איבעיא) כתב שנדון זה תלוי בין הטעמים שכתבו התוספות (שם) והרשב"א לדין זה שאין תשלומין למוסף [והו"ד הרשב"א והתוספות בילקוט ביאורים לעיל שם]. **ד. מדבריו** משמע שהתפילה לאחר שבע שעות לרבי יהודה אינה מדין תשלומין [כדברי המעיל שמואל], אלא מעיקר דין תפילה, שכל דברי רבי יהודה שיתפלל עד שבע שעות הם רק לכתחילה אבל בדיעבד זמנה כל היום. **ה. כמבואר** בראשונים, (הו"ד בילקוט ביאורים לעיל כו.). **ו. ועיין** מה שנתבאר בענין זה באריכות בילקוט ביאורים להלן (כח.). **ז. כמו** ששנינו לעיל (כ:) שהנשים חייבות בתפילה. **ח. ובצל"ח** (לעיל כו. ד"ה ומדברי) כתב טעם אחר על מה שהנשים פטורות מתפילת מוסף, (הו"ד בהערות בילקוט ביאורים לעיל שם בדברי משנה 'ושל מוספין כל היום'). **ט. והיינו** ממה שנאמר לענין דין שביתת בהמה בשבת (דברים ה יד) 'לא תעשה כל מלאכה וגו' ושורך וחמורך וכל בהמתך'. **י. ב"ח** (חו"מ שם ד"ה ומ"ש בהמה), ותוספות יום טוב (סנהדרין פ"א מ"ד, ב"ק פ"ה מ"ז). **יא. במסקנת** הגמרא שם מבואר שלענין שבת נאמרו שלשה ריבויים 'בהמתך' בדברות הראשונות (שמות כ י), ו'שור' ו'חמור' בדברות האחרונות (דברים ה יד), ופירשו בגמרא ש'שור' בא ללמד על שור הנאמר לענין חסימה שכל בהמה בכלל, ו'חמור' ללמד על חמור הנאמר לענין פריקה, ו'בהמתך' ללמד על 'בהמתך' הנאמר לענין כלאים, ומשמע מזה שרק שלשה דינים אלו למדים משבת ולא יותר, שאם לא כן יש לתמוה מדוע צריכים שלשה ריבויים לכלאים ולפריקה ולחסימה ואין למדים את כולם מלימוד אחד, ובהכרח שמכל ריבוי למדים רק דין אחד. **יב. אמנם** הב"ח (שם) כתב שהוא פירוש תמוה לומר שהטור דרש דרשה שלא הוזכרה במשנה ובגמרא מדעת עצמו. **יג. ב"ח** (שם), ותוספות יום טוב (סנהדרין שם). **יד. וכן** מבואר בילקוט שמעוני (משפטים רמז שלט ד"ה וכי יגח - השני). וכן להלן שם (רמז שמ ד"ה השור - השני) הביאו בפירוש לאחר דרשה זו שהעידו על התרנגול שנסקל משום שהרג את הנפש. וכן הוא בפסיקתא זוטרתא (שמות כא כח). **טו. ועיין** בב"ח (שם) ובהלכה למשה (על הרמב"ם, נזקי ממון פ"א ה"א) ובדורש לציון (לבעל הנודע ביהודה, דרוש שישי ד"ה ונלע) מה שכתבו ליישב שלא יקשה מסוגיית הגמרא בבבא קמא. אמנם עיין בפסיקתא זוטרתא (שם) שאמרו ש'שור' האמור בסיני היינו מה שנאמר (שמות כ יד) 'שורו וחמורו וכל אשר לרעך' לענין לא תחמוד, ולפי זה דרשה אחרת היא ואין קושיא כלל מדברי הגמרא בבבא קמא. **טז. מושב** זקנים (שמות כא כח ד"ה סקול), גינת ורדים (פתיחה, מערכה ג ד"ה יש), מעשה חושב (על השער המלך, מהלכות אסורות פ"ד הכ"ב), וברכת אהרן (לוין, מאמר רח ד"ה שם בגמ' ושנסקל). **יז. עיין** בחולין (כז:) שנחלקו בזה, והובא בכמה מקומות בש"ס (נזיר כט. קידושין עח. חולין כ. ועוד). **יח. גינת** ורדים, וברכת אהרן (שם). **יט. אמנם** בפרדס יוסף (שמות כא כח ד"ה וכי) כתב שעדיין קשה שיש להעמיד דברי הכתוב בדג שהרג את הנפש שאינו צריך שחיטה כלל, וגם על דגים למדים מ'בהמתך' שנאמר לענין שבת שדינם כבהמה כמו שכתבו התוספות בבבא קמא (נה. ד"ה המנהיג). עיין שם מה שהאריך בזה. עוד העיר שם (ד"ה ובתוס') לפי דברי התוספות רי"ד (קידושין ע: ד"ה ממשמע) שבן פקועה שהרג את האדם אינו חייב סקילה מעיקר הדין לפי שהוא כשחוט כבר, וממיתים אותו רק כדי לסלק את הנזק. ותמה הפרדס יוסף לפי זה גם תרנגול למאן דאמר שאינו צריך שחיטה מן התורה נחשב כשחוט, ולמה חייב סקילה. ומזה מוכיח שאכן התרנגול נסקל כשור אבל אין דינו כשור הנסקל ממש, שהשור אסור באכילה והתרנגול מותר. ולפי זה מיושבת קושיית האחרונים הנ"ל שאכן אין בשרו

הטעם שיין בן ארבעים יום ראוי להתנסך על המזבח

ועל יין בן ארבעים יום שנתנסך על גבי המזבח. פירש רש"י (ד"ה ועל) שמארבעים יום יצא מכלל יין מגיתו ובא לכלל יין גמור, ונקרא 'נסך שכר' (במדבר כח ז).

והראב"ד (עדיות פ"ו מ"א ד"ה ועל היין) הוסיף לבאר, שאע"פ שיין אינו נקרא תוסס רק עד שלשה ימים (תענית ל. סנהדרין ע.), מכל מקום לענין ניסוך צריך יין המשכר כמשמעות הפסוק 'נסך שכר', ומארבעים יום הוא משכר.

ראיה מהמדרש שמשה רבינו ניסך יין שהיה פחות מארבעים יום

שם. בדורש לציון (לבעל הנודע ביהודה, דרוש ששי ד"ה ונעתיק) תמה מדברי המדרש (שיהש"ר ד ג) ששאלו מנין היה להם לישראל יין לנסך על המזבח ארבעים שנה שהיו במדבר, ואמרו שהיה להם מן הבאר, שהבאר היה מוציא להם אילנות ומיני זרעונים. והנה הבאר הרי ניתן להם ברפידים[כ], וזה היה לאחר שהוריד להם המן במדבר סין[כא], והמן התחיל לירד בט"ו אייר[כב], נמצא שהבאר ניתנה לאחר ט"ו אייר, ובמסכת שבת (פח.) מבואר שמשה בנה מזבח בחמשה בסיון והקריב עליו קרבן, וקרבן זה היה טעון ניסוך היין כמו שאמרו במדרש (ילקוט שמעוני פנחס רמז תשפ) שעולת הר סיני טעונה נסכים כמו עולת תמיד, ובאותו יום עדיין לא היה היין בן ארבעים יום שהרי זה היה פחות מעשרים יום לאחר שניתנה להם הבאר[כג]. וכתב, שלשיטת הסובר (קידושין לז: זבחים קיא.) שלא קרבו נסכים במדבר מיושב.

אם הקריבו את התמיד בסוף ארבע שעות

ועל תמיד של שחר שקרב בארבע שעות. כתב הפני יהושע (ד"ה אבע"א), שאין כוונת רבי יהודה בן בבא שהקריבוהו בסוף ארבע שעות ממש, שהרי דם התמיד קודם לקטורת כמו שאמרו ביומא (לג:), ובקטורת גם נאמר (שמות ל ז) 'בבוקר', ואם כן לרבי יהודה צריך להקריבה עד ארבע שעות[כד], ואם הקריבו את התמיד בסוף ארבע שעות לא היו מספיקים להקטיר את הקטורת בזמנה, אלא בהכרח צריך לומר שהקריבוהו כשעדיין היה שהות להקטיר קטורת לפני סוף ארבע שעות.

על איזה זמן העידו שהקריבו את התמיד בארבע שעות

שם. רבינו יונה (ד"ה העיד) הביא דברי המדרש (ויק"ר יב ה)[כה] ששלמה המלך היה רגיל לישן עד שלש שעות כדרך בני מלכים כמו ששנינו לעיל (ט:). וביום חנוכת בית המקדש נשא את בת פרעה, ורקדו כל הלילה וישן שלמה עד ארבע שעות, ומפתחות בית המקדש היו מראשותיו, ועל אותו היום העיד רבי יהודה בן בבא שהקריבו את התמיד בארבע שעות.

אמנם בהגהות ד"ת (על גליון הרי"ף, הובא בהגהות וציונים) תמה על זה, הרי עדותו של רבי יהודה בן בבא היא שהקריבוהו עד ארבע שעות ולא לאחר מכן, והיינו כשיטת רבי יהודה ולא כחכמים[כו], ולפי דברי המדרש תמוה מה הראיה ממעשה שהיה פעם אחת שהקריבוהו בארבע שעות שאין להקריבו לאחר מכן.

ואכן הראב"ד בפירושו על משנה זו (עדיות פ"ו מ"א ד"ה ועל) כתב, שרבי יהודה בן בבא לא העיד על מעשה שראה שהקריבו את התמיד בארבע שעות, שאם כן אין ראיה לדברי רבי יהודה, שהרי יתכן שגם אם היה משתהה עד לאחר ארבע שעות היו מקריבים אותו, אלא עדותו היתה מפי השמועה שמקריבים את התמיד עד ארבע שעות ולא לאחר מכן[כז].

ובבית אפרים (בהגהות ד"ת הנ"ל) מיישב דברי המדרש, וביאר שעדותו של רבי יהודה בן בבא היא משום שאמרו שם שבת שבע [אמו] הקיצה אותו משנתו, ומשמע שעשתה כן משום שהיה אסור להקריב את התמיד אחר כך.

ובירושלמי (ה"א, מג:) אמרו שבימי מלכות יון הטילו מצור על ירושלים ולא היה להם טלאים להקריב תמידין, והיו משלשלים להם מן החומה שתי קופות של זהב והיוונים היו מעלים להן שני טלאים, פעם אחת שלשלו להם שתי קופות של זהב והעלו להן שני גדיים[כח], ובאותה שעה האיר הקב"ה עיניהם ומצאו שני טלאים מבוקרים בלשכת הטלאים, ועל אותה שעה העיד ר' יהודה בן בבא שאיחרו את התמיד והקריבוהו בארבע שעות.

והרמב"ם בפירוש המשניות (עדיות פ"ו מ"א) הביא דברי הירושלמי. וכתב הלחם משנה (תמידין ומוספין פ"א ה"ב) שמשמע מזה שהרמב"ם מפרש שהעדות היתה על מעשה שהיה [ולא כדברי הראב"ד הנ"ל]. ומה שהקשה הראב"ד מה היא ההוכחה ממעשה שהיה, מיישב הלחם משנה שעדותו של רבי יהודה בן בבא היתה, שבאותה מעשה נסתפקו אם עדיין אפשר להקריבו, ואמרו שאפשר להקריבו עד ארבע שעות[כט].

איך יתכן שחכמים נחלקו על רבי יהודה נגד העדות

שם. ביפה עינים (ד"ה שממאנין) הביא שבירושלמי (יבמות פי"ג ה"א) הקשו במה שהעיד רבי יהודה בן בבא שממאנים את הקטנה, איך יתכן שנחלקו בדין זה בית שמאי ובית הלל וכי הם חולקים נגד העדות. והקשה היפה עינים, מדוע לא הקשו בירושלמי כן גם על חכמים הסוברים שמקריבים קרבן התמיד עד חצות, וכי הם חולקים על העדות שהקריבוהו בארבע שעות. ותירץ, שחכמים סוברים שהעדות לא היתה שהקריבוהו דווקא עד ארבע שעות ולא לאחר מכן, ורבי יהודה סובר שכוונת העדות היתה שהקריבוהו בדווקא עד ארבע שעות.

וביאר היפה עינים (ד"ה על) שהטעם שרבי יהודה סובר שכך היא העדות, הוא משום שאמרו בירושלמי שהיה נס בדבר [כמבואר לעיל שנזדמנו להם שני טלאים], ואם כן מסתבר שלא היו יכולים להמתין, שאין הקב"ה עושה נס אלא כשאי אפשר להמתין.

ביאור החילוק בין 'חום היום' ל'חם השמש'

כשהוא אומר כחום היום הרי שש שעות אמור הא מה אני מקיים וחם השמש ונמס בארבע שעות. פירש רש"י (ד"ה כשהוא) שמכך שמצינו שבמקום אחד נאמר 'כחום היום' ובמקום אחר נאמר 'וחם השמש' יש ללמוד ששני זמנים הם, ו'חום היום' הוא בשעה שכל המקומות חמים גם בשמש וגם בצל, והיינו בשש שעות, ו'חם השמש' היינו בשעה שמקום השמש חם ומקום הצל צונן והיינו בארבע שעות.

ובהגהות רא"מ הורוויץ (ברש"י שם) העיר ממה שנאמר בשמואל (א' יא ט) 'ויאמרו למלאכים הבאים כה תאמרון לאיש יביש גלעד, מחר תהיה לכם תשועה כחום השמש' וגו', ולהלן נאמר (שם שם יא) 'ויכו את עמון עד חום היום', ומשמע ש'חום השמש' ו'חום היום' הוא זמן אחד[ל].

ולכן כתב, שלולא דברי רש"י יש לפרש שדיוק הגמרא הוא משום ש'חום' הוא שם דבר, והיינו שיש מציאות של חום שחם בכל מקום, אבל 'וחם השמש' הוא לשון פעל, שהשמש מחממת, והיינו שחם במקום שבאה השמש ולא במקום שיש צל[לא].

מדוע בקטורת והטבת הנרות לא דורשים 'בבוקר בבוקר' לחלק לשני בקרים

אמר קרא בבקר בבקר חלקהו לשני בקרים. בפני יהושע (ד"ה אבע"א)[לב] הקשה, הלא גם לענין קטורת והטבת הנרות ודם התמיד נאמר 'בבוקר בבוקר' (שמות ל ז), ואם כן היה ראוי לדרוש לחלק לשני בקרים שיהיה זמנם רק עד סוף שלש שעות, ולא מצאנו בשום מקום שדרשו כן[לג]. וכמו כן קשה לפי מה שפירשו בגמרא בסמוך לרבי יהודה ש'בבוקר' המיותר בא להקדים שעה אחת, אם כן גם לשיטתו צריך לומר שזמן הקטורת והטבת הנרות הוא עד שלש שעות.

וכתב הפני יהושע שלשיטת רבי יהודה יש ליישב, שאין כוונתו ש'בבוקר' בא להקדים בשעה שלימה, אלא שבא להקדים זמן מועט, ולפי זה יש לומר שמה שנאמר 'בבוקר בבוקר' בקרבנות בא לומר שראוי להקדים בכמה שאפשר משום זריזין מקדימין למצוות. אבל לשיטת חכמים לא שייך ליישב כן, שמשמע שדרשו מזה דרשה גמורה שיש לחלק את הבוקר לשנים.

ותירץ, שמצאנו בכמה קרבנות שנאמר בהם שתי פעמים בבוקר, ולא יתכן לדרוש בכולם שיש לחלק את הבוקר לשנים שהרי אי אפשר להקריב את כולם בזמן אחד ממש. ובהכרח שהשתי פעמים 'בבוקר' בא ללמד שיש להקדים עבודה אחת לחברתה כמו שדרשו ביומא (לג:).

נאסר באכילה ולכן אין להעמיד הפסוק בעוף. אמנם כתב שלשיטת התוספות שעוף צריך נחירה אין עוף דומה לבן פקועה, שכיון שצריך נחירה אינו קרוי שחוט. **כ. כמו** שנאמר (שמות יז א - ו) 'ויחנו ברפידים ואין מים לשתות העם וגו', ויאמר ה' אל משה וגו' הנני עומד לפניך שם על הצור בחורב והכית בצור ויצאו ממנו מים ושתה העם ויעש כן משה לעיני זקני ישראל'. **כא. כמו** שנאמר (שם טז א - ד) 'ויבאו כל עדת בני ישראל אל מדבר סין וגו' וילונו כל עדת בני ישראל על משה וגו' ויאמר ה' אל משה הנני ממטיר לכם לחם מן השמים וגו''. ולאחר מכן נסעו לרפידים שנאמר (שם יז א) 'ויסעו כל עדת בני ישראל ממדבר סין וגו' ויחנו ברפידים'. **כב. שבאותו** יום באו למדבר סין, כמו שנאמר (שם טז א) 'ויבואו כל עדת בני ישראל אל מדבר סין וגו' בחמשה עשר יום לחדש השני' וגו'. **כג. בהג"ה** מבן המחבר ביאר את הקושיא, שמדברי המדרש מבואר שלא הוציאה להם הבאר יין, אלא שהוציאה להם אילנות והיו עושים יין מענבים, ולכן היה ליין דין יין מגיתו. ועיין בספר מגדים חדשים (ויס, ד"ה ועל) מה שהאריך ליישב קושיא זו. **כד. שלדברי** רבי יהודה נקרא 'בוקר' רק עד ארבע שעות שהרי מטעם זה הוא סובר שזמן הקרבת התמיד הוא עד ארבע שעות. **כה. מובא** ברש"י במשלי (לא א) ובתוספות במנחות (סד: ד"ה ועל). **כו. וכמו** שפירש רש"י (ד"ה באר"ע) שבארבע שעות היו מקריבים ולא לאחר מכן. **כז. ועיין** במעשה אלפס (ברבינו יונה ד"ה העיד) מה שכתב בביאור דברי המדרש. **כח. וביאר** הפני משה (שם ד"ה והיו) שלא היו רוצים לשנות את מנהגם שהיו נוהגים להקריב טלאים. אמנם בביאור הגרח"ק (ד"ה והיו) הביא דברי הספרי זוטא (פכ"ח ה"ג) שדרשו 'כבש' ולא 'גדי', שגדי אינו כשר לתמיד. **כט. ועיין** במעשה אלפס (ברבינו יונה ד"ה העיד) מה שכתב בזה, ובברכת ה' (ד"ה אמר) מה שהאריך בזה. **ל. וכתב**, שבדוחק אפשר ליישב שההבטחה היתה על תחילת התשועה שהיא תבוא עד 'חום השמש' והיינו עד ארבע שעות, ולמעשה זירז שאול את עצמו והחל להכותם מיד בבוקר, ונמשכה הכאתם עד חצי היום. **לא. והוסיף** שעל פי זה מדויק מדוע אמרו בגמרא, הא מה אני מקיים וחם השמש 'ונמס', שלדברי רש"י תיבת 'ונמס' מיותרת לכאורה כיון שאין מדקדקים אלא מלשון 'וחם השמש', אבל לפירושו מיושב שמוכיחים מזה ש'וחם השמש' הוא לשון פעל, שכוונת הפסוק שהשמש מחמם וממיס. עוד הביא דברי הפסוק בנחמיה (ז ג) 'עד חום השמש', ופירש המפרש (ד"ה עד) שהכוונה עד חצי היום, ולדברי רש"י קשה, אבל לדבריו מיושב ששם נאמר 'חום' שהוא שם דבר. **לב. וכן** העיר היעב"ץ (ד"ה הא). **לג. וביומא** (לג:) דרשו מן הכפל התיבות 'בבוקר' דרשות אחרות. והיעב"ץ (שם) תירץ

מדוע הוצרכו להוכיח מ'כחום היום' שאין הכוונה על שש שעות

איזו היא שעה שהשמש חם והצל צונן הוי אומר בארבע שעות. בשיטה מקובצת (ד"ה איזו) הקשה, מדוע הוצרכו להוכיח לעיל ממה שנאמר (בראשית יח א) 'כחום היום' שאין כוונת הכתוב 'וחם השמש' על שש שעות, הרי ממשמעות הכתוב 'וחם השמש' נדע שהכוונה לארבע שעות כמו שפירשו בגמרא שבשעה זו השמש חם והצל צונן.

ותירץ, שאם לא היה נאמר 'כחום היום' היינו אומרים ש'וחם השמש' הכוונה על היום ולא על השמש דווקא, אבל לאחר שמצאנו שנאמר 'כחום היום' מוכרח שמה שנאמר 'וחם השמש' הכוונה על השמש ממש ולא על היום, וזהו בארבע שעות שרק השמש חם ולא הצל[לד].

מדוע נסתפקו איך ההלכה הלא מסתמא הלכה כתנא קמא

התם אמר רב כהנא הלכה כרבי יהודה הואיל ותנן בבחירתא כוותיה הכא מאי. הראש יוסף (ד"ה אמר) תמה מדוע נסתפקו כמי ההלכה, הלא מכיון שלא שמענו איך פוסקים מסתמא הלכה כתנא קמא.

ותירץ, על פי מה שכתבו **התוספות** (ד"ה תא שמע) שהטעם שלא שנה רבי דברי רבי יהודה לענין מוסף הוא משום שאין הלכה כמותו, ולכן נסתפקו שמא ממה ששנה רבי את דברי רבי יהודה לענין מנחה יש ללמוד שהלכה כמותו.

מדוע תלו את השאלה בפסק ההלכה לענין מנחה בדברי רב כהנא לענין שחרית

שם. בצל"ח (ד"ה התם)[לה] הקשה מדוע תלו בגמרא את השאלה כמי ההלכה לענין זמן מנחה במה שאמר רב כהנא שהלכה כרבי יהודה לענין שחרית, והרי לולא ראיית רב כהנא מסתבר מסברא שהלכה כחכמים משום שהם רבים, אלא שלענין שחרית מצאנו שהלכה כרבי יהודה ממה ששנינו כדבריו בעדיות, ומה תועיל ראיה זו למנחה שבענין זה לא שנינו כדבריו בעדיות, ואין שייכות בין זמן מנחה לזמן שחרית שהרי שני דינים הם.

ותירץ[לו], על פי מה שכתבו **התוספות** (ד"ה תא שמע) שרבי הזכיר במשנה דברי רבי יהודה רק בשחרית ובמנחה ולא במוסף משום ששנה את דבריו רק במקום שהלכה כמותו, שלענין שחרית פוסקים לגמרי כדבריו, ולענין מנחה פוסקים שיכול לעשות כמי שירצה, אין כן במוסף שאין הלכה כמותו כלל. והעיר הצל"ח אם כן מדוע הוצרך רב כהנא להוכיח שהלכה כרבי יהודה ממה ששנינו כדבריו בעדיות ולא הוכיח ממה ששנה רבי את דבריו במשנתנו רק בשחרית ובמנחה ולא במוסף, ומבאר שאם משום שרבי הזכיר דבריו במשנה, היה אפשר לומר שהלכה כדברי שניהם וכמי שירצה יעשה [וכמו שפסקו לענין מנחה][לז], לכך הוכיח רב כהנא ממה שנשנו דבריו בעדיות שמזה למדים שהלכה כמותו לגמרי. אמנם כל זה למדים מדברי רב כהנא, אבל לולא דבריו היה אפשר לומר שממה שהביא רבי את דברי רבי יהודה במשנתנו בשחרית ומנחה ולא הביא במוסף היינו מדקדקים שבשחרית ומנחה הלכה כרבי יהודה לגמרי, ולכך הקדימו בגמרא דברי רב כהנא שמדבריו למדנו שממשנתנו לבד אין ראיה שהלכה כרבי יהודה לגמרי, ולכן נשאלת השאלה מה הדין לגבי מנחה האם הלכה כמותו לגמרי או לא[לח].

ובפרחי כהונה (ד"ה התם) כתב שלפי פשוטם של דברים כוונת הגמרא שלענין שחרית כבר נתבאר איך ההלכה, ויש לשאול איך ההלכה לענין מנחה[לט].

מנין שזמן מעריב לרבי יהודה הוא מפלג המנחה

מדרב מצלי של שבת בערב שבת מבעוד יום ש"מ הלכה כרבי יהודה. פירש רש"י (ד"ה שמע מינה) שמכיון שסובר רבי יהודה שזמן תפילת מנחה הוא רק עד פלג המנחה, ממילא יש ללמוד שמזמן זה אפשר להתפלל מעריב, ורב היה סובר כרבי יהודה לכן היה מתפלל מעריב של ליל שבת מבעוד יום.

והראבי"ה (ח"א ברכות סי' א)[מ] כתב שכן מוכח ממה שלא קבעו חכמים זמן לתחילת תפילת מעריב, ומוכרח שתחילת זמנה הוא משנגמר זמן מנחה.

וביארו הראשונים[מא] שטעם הדבר הוא משום שתפילת ערבית נתקנה כנגד הקרבת אברים ופדרים כמבואר בגמרא לעיל (כו:), ולרבי יהודה הרי הקריבו את התמיד של בין הערביים קודם פלג המנחה, ומיד לאחר מכן הקריבו אברים ופדרים, ולכן כבר הגיע זמן ערבית.

והגר"א (שנות אליהו ד"ה אין)[מב] ביאר שדבר זה נשנה במשנתנו, שמה שאמר התנא שתפילת מעריב 'אין לה קבע', כוונתו שאין לה זמן קבוע בפני עצמו, אלא שזמנה הוא בזמן שאי אפשר להתפלל את שאר התפילות, ולכן לשיטת חכמים שמתפללים מנחה עד הערב, זמן מעריב הוא מן הערב, ולרבי יהודה שזמן מנחה הוא עד פלג המנחה, זמן מעריב הוא מפלג המנחה ואילך.

אם רב היה עושה כן רק בערב שבת או גם בחול

שם. כתב **רבינו חננאל**[מג], שרב היה מתפלל מעריב מבעוד יום גם ביום חול, ומה שאמרו רק שהיה מתפלל של שבת בערב שבת, היינו משום שבזה יש יותר חידוש שאפילו בערב שבת היה עושה כן אע"פ שמתפלל תפילה של שבת ביום חול[מד]. וכן אלו שאמרו עליהם להלן (ע"ב) שהתפללו תפילת מעריב של מוצאי שבת בשבת, היו עושים כן בכל יום, והחידוש הוא שגם במוצאי שבת עשו כן אע"פ שהתפללו תפילה של חול בשבת, וכן לומר שהיו מבדילים על הכוס מבעוד יום.

היאך הקדים רב יותר מדאי בהדלקת נרות שבת

שם. כתב **הרא"ש** (סי' ו) שרב היה מדליק נרות שבת קודם שהתפלל, ומקבל עליו שבת מבעוד יום.

והקשו התוספות (ד"ה דרב) **והרא"ש** (שם) ממה שאמרו בשבת (כג:) שלא יקדים להדליק נרות שבת, ואיך הדליק רב משעת פלג המנחה. ותירצו, ששם מדובר כשמקדים להדליק נרות לפני שמקבל עליו שבת, אבל רב קיבל עליו שבת מיד לכן אין זה נחשב כהקדמה[מה].

והקשה הפני יהושע (בתוס' שם) מדוע לא פירשו התוספות שכוונת הגמרא בשבת שלא יקדים היינו שלא יקדים להדליק קודם פלג המנחה, וכמו שכתבו כמה **ראשונים**[מו] שאי אפשר לקבל שבת קודם פלג המנחה, אבל אם מקדים ומדליק לאחר פלג המנחה אינו בכלל איסור זה.

ותירץ, שלא יתכן לפרש כן, שהרי מבואר בגמרא שם שמתחילה היתה אשתו של רב יוסף מאחרת ומדלקת, והזהיר אותה רב יוסף שלא לעשות כן, ומשום כך רצתה להדליק מוקדם, ועל כך אמרו לה דברי הברייתא ובלבד שלא יקדים, ולא מסתבר שלאחר שהזהיר אותה רב יוסף שלא לאחר רצתה להקדים כל כך ולהדליק לפני פלג המנחה שהוא שעה ורביע קודם הלילה[מז].

עוד הקשה הפני יהושע על קושיית התוספות, הרי בגמרא לא אמרו שרב התפלל מיד לאחר פלג המנחה, אלא שהתפלל מבעוד יום, ויתכן שזה היה סמוך לבין השמשות, ולא הקדים יותר מדאי.

שיעור תוספת שבת

וכתבו התוספות (ד"ה דרב), שאע"פ שרב קיבל עליו שבת מפלג המנחה, מכל מקום אין חיוב לקבל שבת מפלג המנחה. ואע"פ שתוספת שבת ויום הכפורים היא מן התורה, מכל מקום אין צריך שיעור גדול כל כך[מח].

שלא דרשו שיהיה זמנם עד שלש שעות משום שהוצרכו לדרשות שדרשו בגמרא שם. **לד. בברכת** ה' (ד"ה שם איבעית) כתב, שלזה נתכוין רש"י במה שכתב (ד"ה כשהוא) 'כלומר מצינו במקום אחר ששינה הכתוב בלשונו ואמר וכו' כחום היום ולא אמר כחום השמש אלא היום, משמע כל המקומות חמין בין חמה בין צל' וכו', והיינו שממה ששינה הכתוב במקום אחר לומר 'כחום היום' אנו מדקדקים שמה שנאמר 'חם השמש' עולה על השעה שרק השמש חם ולא הצל. **לה. וכן** הקשו המהר"ם שיק (ד"ה אמר רב חסדא) והפרחי כהונה (ד"ה התם). **לו. וכעין** זה תירץ בפרחי כהונה (שם, בתירוץ השני). **לז. עיין** שם שהעיר על זה מה שייך לומר בשחרית שהלכה כדברי שניהם ומה שירצה יעשה, והלא גם חכמים מודים שמותר להתפלל עד ארבע שעות, ואם כן יוצא שההלכה כחכמים שיכול להתפלל עד חצות, ובשלמא לענין מנחה הכוונה שאם רוצה לפסוק כרבי יהודה יכול להתפלל מעריב מפלג המנחה, אבל לענין שחרית אין קולא בדעת רבי יהודה. ותירץ, שהנפקא מינה בזה לענין מי ששכח להתפלל קודם ארבע שעות, ונזכר לאחר מכן ועבר במזיד ולא התפלל עד חצות, שלדעת רבי יהודה יכול להשלים כיון שהיה שוגג עד שעבר זמן התפילה, מה שאין כן לחכמים אינו יכול להשלים כיון שהיה מזיד קודם חצות, ועל זה שייך לומר שאם ירצה לפסוק כרבי יהודה יכול, ויוכל להשלים במנחה. **לח. ועיין** במהר"ם שיק (שם) מה שמיישב על קושיא זו. **לט. ואכן** אין הנידון לענין מנחה תלוי במה שפסקו כרבי יהודה לענין שחרית. והביא שכן מצינו בעוד מקומות בש"ס שאמרו על דין מסוים שהוא פשוט ועל דין אחר כעין דין הראשון שבו יש להסתפק, אע"פ ששני הנידונים אינם תלוים כלל האחד בחבירו. ועיין בהמשך דברי הפרחי כהונה (ד"ה וזה) שכתב ביאור נוסף בדברי הגמרא. **מ. הובאו** דבריו בטור (או"ח סי' רלה). **מא. רשב"א** (לעיל ג. ד"ה והקשו), ריטב"א (לעיל ג. ד"ה ולענין), ומאירי (לעיל ב. ד"ה וקלת). **מב. הובאו** דבריו בילקוט ביאורים לעיל (כו. בענין 'ביאור דברי התנא 'אין לה קבע''). **מג. הובאו** דבריו בראב"ן (ברכות סי' קעא), ובראבי"ה (ברכות סי' א), ובמגן אבות להמאירי (ענין יא ד"ה ומ"מ), ובנספחים לאוצר הגאונים (ד"ה תפלת המנחה). **מד. אמנם** מדברי הרא"ש (סי' ו) ועוד ראשונים (הו"ד להלן בסמוך) מבואר שרק בשבת היה רב מקדים להתפלל ולא חשש לסמיכת גאולה לתפילה משום צורך מצוה של תוספת שבת, אבל בחול היה מתפלל בלילה כדי לסמוך גאולה לתפילה. ועיין עוד באורך בענין זה להלן. **מה. ובמעיל** שמואל ובחידושי מהר"ם בנעט (ברש"י ד"ה של שבת) כתבו שגם רש"י נתכוין ליישב כן קושיא זו, במה שכתב (שם) שרב קיבל עליו שבת מבעוד יום. **מו. הובאו** דבריהם להלן בסמוך. **מז. עיין** שם שכתב עוד הכרח מדוע לא יתכן לפרש שרצתה להדליק קודם פלג המנחה. **מח. בתחילת** דבריהם הביאו התוספות מה שאמרו להלן (ע"ב) שהיו אמוראים שהתפללו מעריב של מוצאי שבת בשבת לאחר פלג המנחה משום שסברו כרבי יהודה, וכתבו שאע"פ כן אסור להם לעשות מלאכה לאחר פלג המנחה [כך היא גירסת הב"ח והמהרש"א בתוספות, ראה הגהות וציונים], ועל זה כתבו התוספות שכמו כן לענין תוספת שבת ויום הכפורים אע"פ שהיא מן התורה אין צריך לקבל משעת פלג המנחה. וביאר המהרש"א (בתוס' שם) שכוונתם להוכיח ממה שאסורים במלאכה במוצאי שבת לאחר פלג המנחה, שלענין איסורים מן התורה מודה רבי יהודה שעדיין אינו לילה שהרי אסור לעשות מלאכה לאחר פלג המנחה של שבת, ולכן גם לענין דין תוספת שבת מן התורה אין צריך לקבל שבת משעת פלג המנחה, ורבי יהודה אמר את דבריו רק לענין תפילה וקבלת שבת דרבנן. אמנם הפני יהושע (בתוספות שם, בא"ד אע"פ) תמה לפי פירוש מהרש"א מדוע הוצרכו התוספות להוכיח שאסור לעשות

וכדבריהם כתב **הרא"ש** (סי' ו). אמנם כתב[מט] שמכל מקום צריך שיעור לתוספת שבת, והביא ראיה על כך ממה שאמרו בביצה (ל.) ובשבת (קמח:) שתוספת יום הכפורים הוא מן התורה, ואע"פ כן אין מוחים בנשים האוכלות ערב יום הכפורים עד הלילה משום שלא ישמעו לנו, ומוטב שיהיו שוגגים ולא מזידים. וכתב הרא"ש שמסתבר שלא היו אוכלות עד הלילה ממש, שהרי אי אפשר לצמצם, ובהכרח שהפסיקו זמן כל שהוא קודם לכן, ואע"פ כן אמרו שאינן מקיימות את מצות תוספת יום הכפורים, ובהכרח שיש איזה שיעור לתוספת ולא די בכל שהוא, והנשים לא היו פורשות מאכילתן כשכבר עבר שיעור זה. וכתב הרא"ש שלא נתברר יפה מהו שיעור התוספת[נ].

אמנם יש ראשונים[נא] שכתבו שחיוב תוספת שבת הוא בכל שהוא.

ותלמידי רבינו יונה (ד"ה רב) הוסיפו בשם **ה"ר יעקב מאורלינ"ש**, שאעפ"כ אם מוסיף הרבה הכל בכלל תוספת שבת וחייב עליו[נב], ואע"פ שאפשר לומר שדין התוספת אינו אלא מדרבנן, מכל מקום התוספת חלה עליו ואסור לעשות בה מלאכה כמו בתוספת כל שהוא[נג]. וכעין שאמרו לענין תרומה שאע"פ שחיטה אחת פוטרת את הכרי (קידושין נח: ע"ז עג: חולין קלז:), אע"פ כן אם תרם הרבה נחשב הכל לתרומה[נד].

ובמגיד תעלומה[נה] (בתלמידי רבינו יונה שם) תמה על מה שדימו תלמידי רבינו יונה דין תוספת שבת לתרומה, שבתרומה לא נתנה התורה שיעור כמה להפריש, ואע"פ שיכול לפטור עצמו בכל שהוא, מכל מקום אם תרם יותר יש קדושת תרומה על כל מה שתרם, שיכול להפריש בין הרבה ובין מעט כיון שלא אמרה תורה שיעור מסוים[נו], אבל בשבת הרי התורה נתנה שיעור שהוא יום השבת, אלא שאמרה שצריך להוסיף עוד תוספת על יום השבת, ואע"פ שלא נתברר שיעור תוספת זו, מכל מקום אין לומר שאין לה שיעור כלל ויכול להוסיף כמה שירצה, שהרי בודאי אינו יכול להוסיף על השבת מיום רביעי או חמישי, ובהכרח שיש שיעור עד כמה שיוכל להוסיף, וצריך להתבונן ולברר כמה הוא השיעור שיכול להוסיף[נז].

אם אפשר לקבל שבת קודם פלג המנחה

כתבו כמה ראשונים[נח], שרק משעת פלג המנחה יכול אדם לקבל עליו שבת אם ירצה, אבל קודם לכן אינו יכול לקבל עליו. ואם קיבל עליו כתבו **רבינו ירוחם** (תולדות אדם וחוה נתיב ז ח"א) **והשיטה מקובצת** (ד"ה מדרב) שאין קבלתו כלום [ולא חל עליו איסור של עשיית מלאכה][נט].

ויש ראשונים[ס] שכתבו שלשיטת ר"ת שזמן צאת הכוכבים הוא כשיעור ארבע מילין לאחר שקיעת החמה הראשונה[סא], זמן תוספת שבת הוא מהשקיעה הראשונה, שלשיטת ר"ת נחשב זמן זה כיום גמור עד השקיעה השניה שהיא לאחר מהלך שלשה מילין ורביע, אלא שמכיון שהשמש כבר התחילה לשקוע יכול לקבל עליו שבת, וצריך לקבל תוספת שבת חלק מזמן זה שהוא יום גמור מדין תוספת שבת. ואע"פ שפלג המנחה הוא שעה ורביע לפני צאת הכוכבים שהוא קצת קודם לכן, מכל מקום אין ביניהם אלא זמן מועט ורב היה מתחיל להתפלל משעת פלג המנחה, וקודם שגמר תפילתו כבר הגיע זמן השקיעה[סב] שהוא זמן התוספת, ואז קיבל עליו שבת.

אמנם בתרומת הדשן (שו"ת, סי' א) כתב ששמע מגדול אחד, ששמע וקיבל, שבימים הקדמונים היו נוהגים בעיר קרימ"ש להתפלל ערבית ולקרות קריאת שמע בערב שבת כמה שעות קודם הלילה, עד כדי כך שרב העיר שהיה מהגדולים הקדמונים היה מטייל עם טובי הקהל, לאחר סעודת שבת על שפת הנהר, והיו חוזרים לבתיהם קודם הלילה[סג].

ובאגור (הלכות שבת סי' שסא) כתב בשם מהר"ם שאפשר לקבל שבת משתי שעות קודם הלילה, ששיעור זה הוא חלק אחד מי"ב מכל השבת שהוא עשרים וארבע שעות, וכמו שמצאנו בתוספת שביעית שהוא שלשים יום שהוא חלק אחד מי"ב מכל השנה[סד].

ובקרן אורה (לעיל ג. ד"ה אמור) תמה על הראשונים שכתבו שהזמן שאפשר לקבל עליו שבת הוא מפלג המנחה שהוא זמן התחלת תפילת מעריב לרבי יהודה, והרי אף לאחר פלג המנחה עדיין יום הוא גם לרבי יהודה, ומה שאפשר להתפלל מעריב הוא רק משום שכבר עבר זמן מנחה, ואם כן מדוע לא יוכלו לקבל שבת לפני פלג המנחה כיון שאפשר לקבל מבעוד יום.

וכתב, שבשלמא לשיטת הראשונים[סה] שאפשר לקבל שבת רק בתפילה, מיושב, שמכיון שאי אפשר להתפלל קודם פלג המנחה ממילא אינו יכול לקבל שבת, אבל לסוברים שאדם יכול לקבל עליו שבת בהדלקת הנר, מדוע לא יוכל לקבל שבת קודם פלג המנחה[סו].

והערוך השולחן (סי' רסג סי"ט) כתב שלכתחילה לא יקבל עליו שבת קודם פלג המנחה, אבל בדיעבד אם התפלל מעריב לפני פלג המנחה ובירך בתפילתו מקדש השבת בהכרח קיבל עליו שבת, שאין שיעור לתוספת שבת.

דין קריאת שמע של ערבית וברכותיה לאחר פלג המנחה

שם. שיטת ר"ת[סז] היא, שלא רק לענין תפילת ערבית סובר רבי יהודה שמזמן פלג המנחה לילה הוא, אלא גם לענין קריאת שמע נחשב כלילה משעת פלג המנחה, ואדם יוצא ידי חובתו בקריאה שקורא משעה זו[סח]. והביא ראיה לדבריו מרב שהיה מתפלל מעריב מבעוד יום ומסתמא היה קורא גם קריאת שמע בשעה זו, ויצא ידי חובתו כדברי רבי יהודה[סט].

אך הראשונים[ע] חולקים על דברי ר"ת וסוברים שלענין קריאת שמע מודה רבי יהודה שאין קורים מבעוד יום, משום שזמן קריאת שמע תלוי בזמן שכיבה כמו שנאמר (דברים ו ז) 'בשכבך ובקומך', ובפלג המנחה עדיין אינו זמן שכיבה, ורק לענין תפילה שתיקנוה כנגד הקרבנות, כיון שהתמיד היה קרב עד פלג המנחה, נחשב זמן מעריב לאחר שעה זו.

ולשיטת ר"ת שמדמה לרבי יהודה זמן קריאת שמע לזמן תפילת ערבית כתבו **התוספות** לעיל (ב: ד"ה אמר) שרבי יהודה אינו דורש מ'בשכבך ובקומך' שצריך לקרות בזמן שכיבה, ולכן אפשר לקרות מפלג המנחה שהוא זמן ערבית[עא].

מלאכה לאחר פלג המנחה, הרי אפילו העושה מלאכה בבין השמשות אמרו שהוא חייב שתי חטאות קל וחומר על העושה מלאכה לאחר פלג המנחה כשעדיין יום ממש, ועוד שהרי צריך להוסיף מחול על הקודש גם ביציאתו, וקל וחומר שאסור לעשות מלאכה לאחר פלג המנחה. ועוד תמה על לשון התוספות ולכן הגיה דבריהם [והובאו דבריו בהגהות וציונים]. **מט. וכן** כתב הרא"ש גם ביומא (פ"ח סי' ח). **נ. וצריך** לפרוש קודם בין השמשות מעט. הרא"ש ביומא (שם). **נא. תוספות** (ר"ה ט. ד"ה ורבי עקיבא, מו"ק ד. ד"ה מה), תלמידי רבינו יונה (ד"ה רב) בשם ה"ר יעקב מאורלינ"ש, רא"ה (ד"ה מ"ס), וריטב"א (ד"ה מדרב). **נב. כוונתו** לדברי הסוברים שחיוב תוספת שבת הוא מן התורה, ו'חייב' היינו חיוב עשה [ולא חיוב מיתה] שתוספת שבת הוא רק עשה. שואל ומשיב (שו"ת מהדו"ת, ח"ב סי' כג ד"ה והנה - השלישי). ומה שכתב רבינו יונה בהמשך שיתכן שהוא מדרבנן, היינו שאפילו אם נאמר שחיוב תוספת שבת הוא מדרבנן מכל מקום יכול להוסיף כמה שירצה. **נג. בהגהות** ד"ת נסתפק אם כוונתו רק מפלג המנחה או אפילו קודם לכן. וראה להלן בסמוך מה שנתבאר בזה. **נד. באמרי** בינה (דיני שבת סי' י ד"ה וכתב) הביא ראיה מדברי רבינו יונה למה שכתב הלבוש (סי' רסג סי"ז) שדין קבלת שבת מבעוד יום הוא מדין נדר ויכול להתירו, שהרי רבינו יונה מדמה דין קבלת שבת להפרשת תרומה שהוא מדין נדר ויכול לישאל עליו. ועיין במנחת משה (ירושלמסקי, או"ח סי' י ד"ה אמנם) שמביא ראיה מדברי רבינו יונה לענין אכילת מרור, שאפילו להסוברים שיוצא במשהו מכל מקום אם אכל יותר נחשב כל מה שאכל למצוה. ועיין בקונטרסי שיעורים (נדרים שיעור יג ד"ה ובברכות) מה שכתב בביאור דברי רבינו יונה. **נה. וכעין** זה תמה בשואל ומשיב (שו"ת מהדו"ת, ח"ב סי' כג ד"ה והנה - השלישי). **נו. אלא** שהתורה אמרה (דברים יח ד) 'ראשית', ודרשו חכמים (עירובין לז:) שיהיו שייריה ניכרים, והיינו שישייר חולין. **נז. ואכן** הפרי מגדים (סי' רסג משבצות זהב סק"ג ד"ה ודע) כתב, שלכאורה המקבל שבת מבעוד יום, מן התורה חלה התוספת רק מתחילת השקיעה, ומה שמקבל משעת פלג המנחה חל עליו רק מדרבנן. ובשואל ומשיב (שו"ת מהדו"ת, ח"ב סי' כג ד"ה והנה - השלישי) תמה עוד על דברי תלמידי רבינו יונה לפי הצד שכתבו שחיוב תוספת שבת הוא מדרבנן, אם כן היאך אפשר ללמוד מתרומה שהיא מן התורה. ועיין שם מה שתמה עוד על דבריהם. **נח. תלמידי** רבינו יונה (ד"ה רב), רבינו ירוחם (נתיב ז ח"א), ושיטה מקובצת (ד"ה מדרב). **נט. ובשיטה** מקובצת כתב עוד, שאפילו אחר פלג המנחה דווקא אם מקבל שבת על ידי תפילה נחשב קבלה, אבל אם קיבל בדיבור בעלמא אין זו קבלה. וכן כתב הרא"ה להלן (ע"ב ד"ה ומיהו) שיכול לקבל שבת רק בקידוש או בתפילה ולא בדיבור. וכן כתב הריטב"א (שבת לה. ד"ה וכתב, ר"ה ט. ד"ה ותוספת). אמנם הב"ח (סי' רסו ד"ה ונכנסין) כתב שאם קיבל עליו שבת קודם תפילת מעריב אסור במלאכה. והובאו דבריו במגן אברהם (שם סק"א). **ס. רמב"ן** (תורת האדם, שער האבל ענין אבילות ישנה ד"ה ולפי) והובאו דבריו בריטב"א (שבת לה. ד"ה וכתב, ר"ה ט. ד"ה ותוספת), וכעין זה כתבו הרא"ה (ד"ה מ"ס) והשיטה מקובצת (ד"ה מדרב). וכן פסק השולחן ערוך (סי' רסא ס"ב). **סא. ר"ת** (ספר הישר חלק החידושים סי' רכא, הו"ד בתוספות שבת לה. ד"ה תרי, פסחים צד. ד"ה רבי יהודה) מתקשה בסתירה מדברי הגמרא בפסחים (שם) שאמרו שמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים הוא מהלך ארבעה מילין [שהוא שעה וי"ב דקות], ואילו במסכת שבת (לה.) משמע שמהשקיעה עד צאת הכוכבים הוא כמהלך שלשת רבעי מיל. ומיישב שכוונת הגמרא בפסחים על תחילת השקיעה [והיא השקיעה שלנו], שאז עדיין יום גמור הוא עד השקיעה השניה שהיא לאחר מהלך שלשה מיל ורביע, וכוונת הגמרא בשבת על סוף השקיעה שהיא שלשת רבעי מיל קודם צאת הכוכבים ואז מתחיל בין השמשות. וידוע שהגאונים חולקים על דבריו, ראה בראב"ן (שו"ת, תחילת הספר סי' ג) ובמהר"ם אלשקר (שו"ת, סי' צו). **סב. כן** כתב הרמב"ן, אבל בשיטה מקובצת כתב שהיה גומר תפילתו בשקיעת החמה, ומשם ואילך נאסר במלאכה. **סג. והביא** שם שהיו נוהגים בכמה קהילות להתפלל מעריב כמה שעות קודם הלילה. ועיין בענין זה להלן בסמוך (בגמרא 'דעבד כמר עבד'). **סד. ועיין** גם בשל"ה (שבת פרק נר מצוה ס"ק כא ד"ה נשמע) שהביא שיש קהילות בחוץ לארץ שנהגו להדליק נרות בערב שבת שתי שעות קודם הלילה, ובקיץ היו מתפללים בעוד היום גדול מאד. ותמה על מנהגם. ועיין בב"ח (סי' רסא ד"ה מיהו) שמיישב מנהג זה על פי שיטת היראים (סי' רעד), שלשיטתו שעה ומחצה לפני צאת הכוכבים כבר לילה גמור הוא, וכשליש שעה לפני כן מתחיל בין השמשות, ועדיין צריך להקדים לפני כן משום תוספת שבת. וראה עוד מה שכתב הב"ח בתשובה (סי' קכו, חדשות סי' נא). **סה. לעיל** בהערות הובא שכן מבואר ברא"ה ובריטב"א ובשיטה מקובצת. **סו. עיין** שם שהביא עוד ראיה שאפשר לקבל שבת קודם פלג המנחה. **סז. הובאו** דבריו בתוספות (לעיל ב. ד"ה מאימתי) וברא"ש (פ"א סי' א) ובעוד ראשונים. **סח. וכדבריו** נקט הראבי"ה (ברכות סי' א). ובהגהות מיימוניות (תפילה פ"ג ה"ז אות ח) כתב שכך היה מנהגם. **סט. התוספות** לעיל (ב. ד"ה מאימתי) הביאו מחלוקת ר"י ור"ת ליישב טעם מנהגם שהיו קורים קריאת שמע מבעוד יום, ר"ת מיישב על פי מה שאמרו בגמרא כאן שאפשר לפסוק כרבי יהודה ולהתפלל מעריב קודם פלג המנחה ומטעם זה יוצאים גם בקריאת שמע מזמן פלג המנחה, ור"י חולק עליו וסובר שאי אפשר לצאת ידי חובת קריאת שמע מפלג המנחה משום דברי רבי יהודה, אלא מטעם אחר יוצאים במה שקורים קריאת שמע מבעוד יום, משום שפוסקים כמאן דאמר (לעיל ב:) שזמן קריאת שמע הוא משעה שבני אדם נכנסים להסב בערב שבת, והוא מבעוד יום. והנה התוספות (שם) הביאו ראיה זו ממעשהו של רב לשיטת ר"י. אמנם הרא"ש (פ"א סי' א) הביא מכאן ראיה לשיטת ר"ת. ועיין במהרש"א (בתוס' שם) שהוכיח שהראיה היא רק לשיטת ר"ת ולא לשיטת ר"י. **ע. רשב"א** (ד"ה השתא, לעיל ב. ד"ה והקשו), תלמידי רבינו יונה (ד"ה רב), רא"ש (פ"א סי' א), ומאירי לעיל (ב. ד"ה וקצת, כו: ד"ה מה). וכן משמע מדברי רש"י (לעיל ב. ד"ה עד). **עא. התוספות** לא כתבו בפירוש שדבריהם הם לשיטת ר"ת, אבל כך הוא משמעות דבריהם, וכן מבואר בב"ח (או"ח סי' רלה ד"ה ומ"ש והקשה). אמנם

והמהרי"ל (שו"ת, סי' קנז ד"ה ותפילין) כתב, שר"ת סובר שמשעת פלג המנחה נחשב זמן שכיבה, שאע"פ שרוב העולם אינם שוכבים קודם צאת הכוכבים, מכל מקום יש מיעוט אנשים שכבר שוכבים משעת פלג המנחה[עב].

ומה שהוכיח ר"ת ממעשהו של רב שיוצאים ידי חובת קריאת שמע מבעוד יום, דחו הראשונים בכמה אופנים:

א. יש ראשונים[עג] שכתבו שרב היה קורא קריאת שמע וברכותיה רק לאחר צאת הכוכבים ולא קודם תפילת ערבית, ואע"פ שצריך לסמוך גאולה לתפילה, רב לא חשש לכך משום שהיה מכוין למצוה להוסיף מחול על הקודש[עד].

ב. הרא"ש (לעיל פ"א סי' א) כתב שהטעם שלא חשש רב לסמוך גאולה לתפילה הוא משום שסובר כרבי יהושע בן לוי (לעיל ו:) שתפילות באמצע תיקנום וצריך לקרות קריאת שמע של ערבית לאחר התפילה[עה].

ג. ההשלמה (ד"ה אמר) **והמכתם** (ד"ה רב) כתבו שרב לא היה חושש לסמוך גאולה לתפילה משום שתפילת ערבית רשות[עו].

ד. ויש שכתבו שרב היה קורא קריאת שמע וברכותיה קודם תפילתו אע"פ שלא יצא בזה ידי חובת קריאת שמע, ונמצא שהוא סומך גאולה לתפילה, ולאחר צאת הכוכבים היה חוזר וקורא פעם שניה כדי לצאת ידי חובת קריאת שמע[עז].

איך הוכיחו ההלכה ממנהגו של רב הונא והרי יש לפסוק הלכה כרב

אדרבה מדרב הונא ורבנן לא הוו מצלו עד אורתא שמע מינה אין הלכה כרבי יהודה. **הרש"ש** (ד"ה שם אדרבה)[עח] תמה איך מוכיחים להיפך ממנהגו של רב הונא, הלא יש לומר שאכן רב הונא אינו סובר כרבי יהודה, אבל רב סובר כרבי יהודה, ולהלכה יש לנהוג כמותו ולא כרב הונא שהרי רב היה רבו של רב הונא. ויישב, שכוונת הגמרא להוכיח שגם רב סובר כן, שאין סברא שרב הונא היה עושה להיפך מדעת רבו[עט].

ובברכת ה' (ד"ה שם השתא) כתב, שלכאורה יש ליישב, שנסתפקו בגמרא אם יש לפסוק כרב משום שאין הלכה כתלמיד במקום הרב, או שמא יש לפסוק כאן כרב הונא כיון שעוד חכמים היו סוברים כמותו, ונמצא שהרבים חולקים על רב וההלכה כרבים. אמנם כתב שלא יתכן לפרש כן, שכבר הוכיח **ביבין שמועה** (כלל ערה) מדברי **הגהות מרדכי** (ב"מ סי' תכט ד"ה אמר) בשם **הראבי"ה** שכשנחלקו שני תלמידים עם הרב ההלכה כהתלמידים [גם באמוראים הראשונים שבהם אנו פוסקים כרב במקום תלמיד] לפי שהלכה כרבים, ואם כן היה צריך לומר בפשיטות שהלכה כרב הונא ומדוע נסתפקו בדבר[פ].

היאך מוכיחים מהחכמים שהתפללו מעריב בחשיכה שאין הלכה כרבי יהודה

שם. החתם סופר (הגהות, ד"ה קשה) תמה, איך מוכיחים ממה שאיחרו רב הונא והחכמים והתפללו מעריב בלילה שאין הלכה כרבי יהודה, הרי יתכן שפוסקים כרבי יהודה, והם התפללו בלילה אע"פ שהיו יכולים להתפלל קודם לכן.

ועוד הקשה, שמא רב הונא רצה להחמיר על עצמו ולהוציא את עצמו מן המחלוקת, אבל עדיין יש לנו להוכיח ממנהגו של רב שההלכה כרבי יהודה.

והצל"ח (ד"ה שם אדרבה)[פא] ביאר, שמה שאמרו שרב הונא ושאר חכמים היו ממתינים ולא היו מתפללים רק כשכבר היה לילה, הכוונה בליל שבת, ואילו היו סוברים כרבי יהודה שכבר אפשר להתפלל מבעוד יום, היו מקדימים את תפילתם כדי להקדים את השבת, ומכך שהמתינו עד הלילה מוכח שסוברים כחכמים שאי אפשר להקדים ולהתפלל[פב].

ובשאגת אריה (שו"ת, סי' ג ד"ה אבל שתי)[פג] הקשה לשיטת **הראשונים** שאין יוצאים ידי חובת קריאת שמע מבעוד יום אפילו לרבי יהודה[פד], שמא מה שלא הקדימו להתפלל מפלג המנחה, לפי שעדיין לא הגיע זמן קריאת שמע, ולא רצו להתפלל בלא קריאת שמע לפי שרצו להסמיך גאולה לתפילה[פה], ואע"פ שכתבו **הראשונים**[פו] שרב לא חשש לזה בערב שבת משום שנתכוין למצוה של תוספת שבת, וראיית הגמרא שרב הונא ורבנן אינם סוברים כרבי יהודה היא ממה שלא התפללו מבעוד יום בערב שבת שאז אין צריך לחשוש לסמיכת גאולה לתפילה משום מצוה של תוספת שבת, הרי יתכן שהם היו סוברים כמאן דאמר שאין חיוב של תוספת שבת רק ביום הכפורים[פז].

וכתב השאגת אריה (שם ד"ה הא) שמכאן יש להוכיח כשיטת הסוברים שהמתפלל מבעוד יום קורא קריאת שמע וברכותיה, אע"פ שאינו יוצא ידי חובת קריאת שמע, ויוצא בכך ידי חובת סמיכת גאולה לתפילה, ומיושב היטב ראיית הגמרא שרבנן ורב הונא סוברים כחכמים, שאילו היו סוברים כרבי יהודה היו קוראים קריאת שמע וברכותיה ומתפללים מבעוד יום.

אמנם בבית הלוי (שו"ת, ח"א סי' ט) עדיין תמה על ראיית הגמרא, שאפילו אם נאמר שרבי יהודה סובר שמזמן פלג המנחה אפשר להתפלל מעריב, ומשום כך כבר הגיע זמן קריאת שמע, מכל מקום אין הכרח שחכמים אלו היו סוברים כן, שמא היו סוברים לענין תפילת מנחה כרבי יהודה שמפלג המנחה אינו זמן מנחה אלא זמן מעריב, אבל לענין קריאת שמע סברו שתחילת זמנה

תמה (שם ד"ה אכן) על דבריהם איך יתכן לומר שרבי יהודה אינו דורש בשכבך על זמן שכיבה, והרי בית שמאי ובית הלל נחלקו במשנה לעיל (י:), בית שמאי דרשו מ'בשכבך' שצריך לקרות קריאת [illegible] בשכיבה, ובית הלל דרשו שצריך לקרות בזמן שכיבה, ואם רבי יהודה אינו מפרש שכוונת הפסוק על זמן שכיבה, בהכרח שמפרש כשיטת בית שמאי, ולא מסתבר שרבי יהודה סובר כבית שמאי. ולכן פירש שטעמו של רבי יהודה הוא שמכיון שלאחר פלג המנחה נחשב לילה לענין תפילת ערבית, הוא הדין שנחשב לילה וזמן שכיבה לענין קריאת שמע, ואע"פ שהעולם אינם שוכבים מבעוד יום, מכל מקום מן התורה נחשב כזמן שכיבה לענין קריאת שמע. ובמגיד תעלומה (על הרא"ש פ"א סי' א ד"ה וי"ל דה"ק, לעיל טו. ברש"י ד"ה ולא), ובבית ישראל (דירנפלד, לעיל ב. בתוס' ד"ה מאימתי, בא"ד ור"ת), ביארו, שר"ת לשיטתו שפוסק כמאן דאמר קריאת שמע דרבנן, ולכן אין דורשים את הכתוב 'בשכבך' על קריאת שמע בזמן שכיבה אלא על דברי תורה. ועיין עוד מה שכתב החידושי הרי"מ (לעיל ב. ד"ה ומיושב) בביאור שיטת רבי יהודה לדעת ר"ת. **עב. ונקרא** משום כך זמן שכיבה, כמו שאמרו לעיל (ט.) לענין קריאת שמע של ערבית לאחר עלות השחר. ועל פי זה מבאר המהרי"ל מדוע לענין תפילין נחשב לאחר פלג המנחה כיום ומותר להניחם גם לשיטת ר"ת, ואין חוששים שמא ישן בהם, כיון שרוב העולם אינם ישנים אז. **עג. רשב"א** (ד"ה השתא), תלמידי רבינו יונה (ד"ה רב), ורא"ש (סי' ו). **עד. ולפי** דבריהם היה רב מתפלל קודם הלילה רק בערב שבת שיש מצוה להוסיף מחול על הקודש, ולא כדברי רבינו חננאל (הו"ד לעיל) שכתב שרב היה עושה כן בכל יום. [ואלו שהתפללו של מוצאי שבת בשבת כמבואר בגמרא להלן (ע"ב), לא היו חוששים לסמיכת גאולה לתפילה לפי שהיו עושים זאת רק לצורך מצוה כמבואר בתוספות (שם ד"ה צלי) ובעוד ראשונים, הובאו דבריהם בילקוט ביאורים שם]. וכתב בשאגת אריה (שו"ת, קונטרס אחרון סי' ג ד"ה והנה) שלפי תירוץ זה מה שפסקו בגמרא שהרוצה לעשות כרבי יהודה ולהתפלל ערבית מפלג המנחה יכול לעשות כן, הוא רק באופן שיש לו היתר לא לסמוך גאולה לתפילה וכגון לצורך מצוה של תוספת שבת, אבל אם לא כן אסור לעשות כן כיון שצריך לסמוך גאולה לתפילה. **עה. במעדני** יו"ט (על הרא"ש, פ"א סי' א אות פ), ובשאגת אריה (שו"ת, סי' ג ד"ה ועוד), ובבית הלוי (שו"ת, ח"א סי' ט), תמהו על הרא"ש שסותר לכאורה לדבריו כאן (סי' ו) שכתב שרב לא היה חושש לסמוך גאולה לתפילה משום מצוה שמוסיף מחול על הקודש [כמבואר לעיל בסמוך], ומדבריו לעיל שלא תירץ כן משמע שאין לבטל סמיכת גאולה לתפילה משום כך. ותירץ המעדני יו"ט שהרא"ש לעיל בא רק לדחות מה שהוכיח ר"ת שאפשר לקרות קריאת שמע של ערבית מבעוד יום מרב שעשה כן, וראיה זו מיוסדת על כך שרב סובר כרבי יוחנן (לעיל ד:) שקורים קריאת שמע של ערבית לפני התפילה, ולכן כתב שם הרא"ש שאינה ראיה שיתכן שסובר כרבי יהושע בן לוי, ולא בא הרא"ש לפרש שם טעמו של רב לפי ההלכה כיון שלא הוזכרו דברי רב בגמרא שם, אבל הרא"ש כאן בא ליישב דברי רב שהובאו בגמרא לפי ההלכה, ולכן מבאר שעשה כן גם לרבי יוחנן משום שכיוון לשם מצוה. ועיין בבית הלוי (שם) מה שהאריך ליישב הסתירה בדברי הרא"ש [וחלק מדבריו הובאו להלן]. ובשאגת אריה (שם ד"ה לדידי) העיר על דחיית הרא"ש לעיל, שאכן על רב יש לומר שסובר כרבי יהושע בן לוי, אבל עדיין יש להוכיח ממה שאמרו בגמרא להלכה שמי שירצה עושה כרבי יהודה ומתפלל מעריב מפלג המנחה, אע"פ שההלכה היא כרבי יוחנן שצריך לסמוך גאולה לתפילה, ואם אי אפשר לקרות קריאת שמע מבעוד יום אי אפשר גם להתפלל שהרי לא יסמוך גאולה לתפילה. ובבית הלוי (שם ד"ה והנראה) מיישב שאפשר לפרש שדברי הגמרא 'דעבד כמר עבד' היינו רק לענין דיעבד, שאם התפלל ערבית מפלג המנחה יצא כרבי יהודה, אבל לכתחילה אין לעשות כן משום שצריך לסמוך גאולה לתפילה. ורב שעשה כן לכתחילה היינו משום שסובר כרבי יהושע בן לוי. **עו. והוסיפו**, שאפילו למאן דאמר חובה לא חשש לסמוך משום שהוא לצורך שעה. והשאגת אריה (שו"ת, סי' ג ד"ה אבל) כתב עוד טעם לשיטת שאר הראשונים מדוע לא חשש רב לסמוך גאולה לתפילה, שהחיוב לסמוך גאולה לתפילה הוא רק כשמתפלל בזמן קריאת שמע, אבל רב הרי היה מתפלל מבעוד יום כשעדיין לא הגיע זמן קריאת שמע, ובאופן זה אין חיוב לסמוך גאולה לתפילה. ומוכיח כן מדברי רש"י (להלן ל. ד"ה ולעביד) שכתב כן לענין אלו שהתפללו שחרית קודם היום. אמנם השאגת אריה בסוף דבריו (ד"ה גם מה שדחיתי) דחה תירוץ זה. **עז. כן** כתב השאגת אריה (שו"ת, סי' ג ד"ה ועוד). והוכיח כן מדברי הרשב"א (שו"ת, ח"א סי' מו, סי' סט, סי' שיט, ובתשובות המיוחסות להרמב"ן סי' קלג) שכתב שאפשר לברך ברכות קריאת שמע אע"פ שקורא קריאת שמע שלא בזמנה. וכן מבואר בפסקי ריא"ז (ה"ב אות ג) שכך ראוי לנהוג. וכן כתב הלחם משנה (תפילה פ"ו ה"ח) בביאור שיטת הרמב"ם [ומיישב מה שתמה עליו הראב"ד (שם פ"ג ה"ז)]. ועיין ברבינו יונה (לעיל ב. ד"ה אלא) ובמגן אבות להמאירי (ענין יא) מה שהאריכו בזה. **עח. וכן** הקשה החתם סופר (הגהות, ד"ה קשה). **עט. והביא** שכעין זה הקשו בשבת (קכח.) 'והא רב הונא תלמיד דרב הוה ורב כרבי יהודה סבירא ליה', והיינו שבהכרח שרב הונא סובר כרב שהוא רבו. עוד הביא שכן מבואר בדברי הרא"ש שמסתמא רב הונא אינו חולק על רב שהיה רבו. **פ. ועיין** שם שהאריך ליישב הקושיא באופן אחר. **פא. וכן** תירץ בפרחי כהונה (ד"ה מקשים, בתירוץ הראשון). **פב. בפרחי** כהונה (שם) תירץ עוד, שהיו יודעים שרב הונא היה מתפלל מנחה לאחר פלג המנחה, ומזה מוכרח שאינו סובר כרבי יהודה, ומה שהביאו רק מה שהיה נוהג לאחר תפילת מעריב בלילה ולא מה שהיה מתפלל מנחה לאחר פלג המנחה, הוא משום שמתחילה הביאו את מנהגו של רב לענין תפילת מעריב, ולכן הביאו גם את מנהגו של רב הונא לענין מעריב ולא לענין מנחה, אבל עיקר הראיה היא ממה שאיחר תפילת מנחה. עוד תירץ, על פי מה שכתבו התוספות (לעיל כו: ד"ה יעקב) שראוי יותר להתפלל מעריב מבעוד יום כשיטת רבי יהודה משום שיעקב שתיקנה התפלל מבעוד יום, ואם היה סובר רב הונא כרבי יהודה לא היה מחמיר להתפלל בלילה כיון שלרבי יהודה עדיף להתפלל מבעוד יום. **פג. וכן** הקשו הבית הלוי (שו"ת, ח"א סי' ט) והברכת ה' (ד"ה שם השתא). **פד. הראשונים** נחלקו בזה כמבואר לעיל. **פה. ומה** שאמרו שלרבי יהודה אפשר להתפלל ערבית מפלג המנחה, היינו לענין בדיעבד שאם התפלל יצא, אבל לכתחילה צריך להמתין עד הלילה שהוא זמן קריאת שמע כדי לסמוך גאולה לתפילה. ולשיטת ר"ת שלרבי יהודה כבר הגיע זמן קריאת שמע מיושב, אבל לשיטת שאר הראשונים החולקים עליו קשה. **פו. רשב"א** (ד"ה השתא), תלמידי רבינו יונה (ד"ה רב), ורא"ש (סי' ו). והובאו דבריהם לעיל. **פז. עיין** במגיד משנה (שביתת עשור פ"א ה"ו) שהוכיח שתנאים נחלקו בדבר, וכתב שהרמב"ם פסק שאין חיוב תוספת מן התורה רק בעינוי של יום הכפורים. והוסיף השאגת אריה שכמו כן יש לתמוה על דברי הרא"ש (לעיל פ"א סי' א, הו"ד לעיל) שרב לא היה חושש לסמוך גאולה לתפילה משום שסובר כרבי יהושע בן לוי (לעיל ד:) שתפילות באמצע תיקנום. אם כן יש לומר שהחכמים שהתפללו רק בלילה סברו כרבי יוחנן שצריך לסמוך גאולה לתפילה גם בערבית, ומשום כך לא היו יכולים להתפלל מבעוד יום אע"פ שסברו כרבי יהודה. ועיין ברש"ש (ד"ה אדרבה) שמיישב קושיית השאגת אריה על פי דבריו (הובאו לעיל בסמוך) שראיית הגמרא מרב הונא היא משום שמסתבר שאינו חולק על רב שהיה רבו, אם כן גם לענין דין תוספת שבת [או לענין דין סמיכת גאולה במעריב אם תפילות באמצע תיקנום] מסתבר שרב הונא אינו חולק על רב, ואם כן שפיר הוכיחו בגמרא שדברי רב הונא אינם כשיטת רבי יהודה, ובהכרח שההלכה היא 'דעבד כמר עבד'.

הוא בצאת הכוכבים, ולכך לא התפללו עד הלילה כדי לסמוך גאולה לתפילה. ואין לומר שהגמרא סוברת שזמן קריאת שמע הוא מיד כשנגמר זמן מנחה ומתחיל זמן מעריב, שהרי מצאנו כמה תנאים הסוברים שזמן קריאת שמע אינו מיד בצאת הכוכבים כמבואר בגמרא לעיל (ב:), ואעפ"כ לענין זמן מנחה לא מצאנו שהם חולקים על חכמים שיהיה מותר להתפלל מנחה לאחר צאת הכוכבים, ובהכרח שאינו תלוי זה בזה[פח].

ומיישב הבית הלוי, שהגמרא סוברת שכל טעמו של רבי יהודה שאי אפשר להתפלל מנחה לאחר פלג המנחה הוא משום שלאחר זמן זה כבר התחיל זמן מעריב, ואם לא כן היה אפשר עדיין להתפלל מנחה גם לאחר פלג המנחה, שגם רבי יהודה סובר שאפשר להקריב את התמיד לאחר פלג המנחה, אלא שבדרך כלל היו מקריבים קודם פלג המנחה[פט], וכבר התחילו להקטיר אברים ופדרים מזמן זה, ומשום כך תיקנו זמן מעריב משעה זו, ולכן נגמר זמן מנחה כיון שכבר התחיל זמן מעריב. אמנם כל זה הוא רק אם נאמר שכבר הגיע זמן קריאת שמע וכשיטת רבי יהודה, אבל אם סוברים שלא הגיע זמן קריאת שמע רק משעת צאת הכוכבים, אם כן עדיין אי אפשר להתפלל מעריב שהרי צריך לסמוך גאולה לתפילה, וכיון שלא הגיע זמן מעריב עדיין לא נגמר זמן מנחה כיון שבדיעבד עדיין אפשר להקריב את התמיד. ומיושב מה שהוכיחו בגמרא ממה שלא התפללו מעריב רק בלילה שהם סוברים שאפשר להתפלל מנחה עד הערב כשיטת חכמים[צ].

דברי התוספות בביאור דברי הגמרא

דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד. כתבו **התוספות** (ד"ה תא שמע) שכוונת הגמרא היא שמי שרוצה מתפלל מנחה עד הערב כחכמים, ומי שרוצה מתפלל רק עד פלג המנחה ולאחר מכן יחשב לו ללילה כרבי יהודה. אבל אין לפרש שהכל עולה על תפילת מנחה, והכוונה שאם רוצה עושה כרבי יהודה ומתפלל מנחה קודם פלג המנחה, שהרי גם חכמים מודים שמותר להתפלל אז מנחה.

וביאר המהרש"א (בתוס' שם) שכוונתם שאם ירצה מתפלל אחר פלג המנחה ערבית ולא מנחה. אמנם תמה לפי זה מדוע צריכים התוספות להביא ראיה לדבריהם, הרי כן משמע בגמרא, שהרי בגמרא הוכיחו דבר זה שאם ירצה עושה כרבי יהודה מרב שהתפלל ערבית של שבת מבעוד יום.

והצל"ח (בתוס' שם) כתב שדברי המהרש"א דחוקים, שהרי התוספות לא הזכירו בדבריהם תפילת ערבית כלל. ולכן פירש, שהתוספות מפרשים דברי הגמרא שאם שכח ולא התפלל מנחה קודם פלג המנחה, ולאחר מכן ביטל במזיד ולא התפלל עד הערב, שלרבי יהודה נחשב שלא התפלל מנחה בשוגג, שהרי כל זמן שיכול להתפלל מנחה היה שוגג, ויכול להשלים במעריב, אבל לחכמים הרי ביטל במזיד ואינו יכול להשלים, ועל זה אמרו בגמרא שאם ירצה יכול לעשות כרבי יהודה ולהתפלל במעריב שתים[צא].

אם מותר לנהוג לפעמים כחכמים ולפעמים כרבי יהודה

שם. יש **ראשונים**[צב] שכתבו שמי שמקדים ומתפלל ערבית משעת פלג המנחה כשיטת רבי יהודה, שוב אינו יכול להתפלל מנחה לאחר פלג המנחה אפילו ביום אחר, שאינו יכול לנהוג פעמים כרבי יהודה ופעמים כחכמים, אלא אם רוצה לנהוג כרבי יהודה יעשה כן לעולם, ואם רוצה לנהוג כחכמים יעשה כן לעולם[צג].

וכתבו עוד **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה דעבד) **והרשב"א** (ד"ה השתא), שלפי זה אנו שנוהגים להתפלל מנחה עד הערב כשיטת חכמים, אין אנו יכולים להתפלל ערבית מבעוד יום. וכל אלו שאמרו עליהם בגמרא שהתפללו מבעוד יום כגון רב ורבי שהתפללו של שבת בערב שבת או של מוצאי שבת בשבת, סוברים כרבי יהודה ולא איחרו לעולם תפילת מנחה לאחר פלג המנחה.

אמנם כתבו תלמידי רבינו יונה, שבדיעבד אם התפלל מעריב בכוונה לצאת לאחר פלג המנחה[צד], יצא ידי חובתו אע"פ שנוהג כחכמים בכל יום ומתפלל מנחה בשעה זו, ואינו צריך לחזור ולהתפלל[צה].

ובבית יוסף (סי' רלג ד"ה ומ"ש והוא) הביא כעין זה בשם **ספר אהל מועד** (שער התפילה דרך ג נתיב ג) שכתב בשם **בעל ההשלמה**[צו] שבשעת הדחק עושים פעמים כרבי יהודה ופעמים כחכמים.

והמאירי (לעיל כו: ד"ה מה) כתב, שביום אחד אינו יכול להתפלל מנחה לאחר פלג המנחה ומעריב מבעוד יום[צז], אבל מותר להתפלל ביום אחד כשיטה זו ולמחר כשיטה אחרת ואין כאן משום תרתי דסתרי[צח]. וכן כתב **הרא"ה** (ד"ה תפלת המנחה)[צט], וביאר שאע"פ שאסור לנהוג כשתי קולות הסותרות כמבואר בחולין (מד.) ובעירובין (ז.), היינו בדבר האסור מן התורה, אבל בתפילה שהיא מדרבנן, האיסור לנהוג כשתי קולות הוא רק בבת אחת, והיינו שמתפלל באותו היום מנחה לאחר פלג המנחה ומעריב מבעוד יום, אבל כשנוהג ביום אחד כרבי יהודה וביום אחד כחכמים, מותר.

וכן מבואר בדברי **המרדכי** (סי' פט) שכתב שמה שאנו מתפללים לפעמים מנחה לאחר פלג המנחה כחכמים, ולפעמים אנו מתפללים ערבית מיד לאחר פלג המנחה כרבי יהודה הוא משום שאנו סומכים על מה שאמרו בגמרא דעבד כמר עבד, ואין בזה משום תרתי דסתרי. ולענין יום אחד כתב המרדכי במסכת מועד קטן (הלכות אונן סי' תתקכג) שאסור לנהוג כשתי הקולות.

והתוספות לעיל (ב. ד"ה מאימתי) כתבו בשם ר"ת שהטעם שאנו קוראים קריאת שמע של ערבית בבית הכנסת מבעוד יום הוא משום שסומכים על שיטת רבי יהודה שזמן תפילת ערבית משעת פלג המנחה[ק], ומה שמתפללים מנחה לאחר פלג המנחה הוא משום שסומכים על שיטת חכמים שזמן תפילת מנחה עד הערב. ומבואר מדבריו שגם ביום אחד אפשר להתפלל מנחה כשיטת חכמים ומעריב כשיטת רבי יהודה. והקשו התוספות על ר"ת הרי זה שתי קולות שסותרות זו את זו. אמנם **הרשב"א** (לעיל ב. ד"ה וכתבו) **והרא"ש** (פ"א סי' א) מיישבים שיטת ר"ת שלענין תפילה הקילו לתפוס כשתי קולות הסותרות[קא].

ומבואר מדברי ר"ת שאפשר להתפלל ביום אחד מנחה כחכמים ומעריב כרבי יהודה. וכתב הבית יוסף (או"ח סי' רלג ד"ה ומ"ש והוא) שעל דברי ר"ת סומכים העולם שמתפללים מנחה לאחר פלג המנחה ומעריב מבעוד יום[קב].

ביאור שיטת הרמב"ם בזה

הרמב"ם (תפילה פ"ג ה"ד) כתב 'זמן מנחה קטנה מתשע שעות ומחצה עד שישאר מן היום שעה ורביע [היינו פלג המנחה], ויש לו להתפלל אותה עד שתשקע החמה'. ודבריו צריכים ביאור, שמתחילה כתב שזמן מנחה הוא רק עד פלג המנחה, ומשמע שלאחר מכן אינו זמן תפילה, ולאחר מכן כתב שיכול להתפלל עד שתשקע החמה.

וכתב הכסף משנה שכוונת הרמב"ם לומר כדברי **הרא"ש ורבינו יונה** שאסור לנהוג כשתי הקולות, ותחילת דבריו הם למי שנוהג כרבי יהודה ומתפלל מעריב מבעוד יום, שהוא יכול להתפלל מנחה רק עד פלג המנחה ולא לאחר

פח. **ועוד** הביא ראיה לכך, שמדברי התוספות (זבחים נו. ד"ה מנין) מוכח שזמן מנחה לחכמים הוא רק עד שקיעת החמה ולא עד צאת הכוכבים [וכך היא שיטת כמה ראשונים כמבואר בילקוט ביאורים (לעיל כו. בענין 'אם זמן תפילת מנחה הוא עד שקיעת החמה או עד צאת הכוכבים')], ומכל מקום זמן קריאת שמע לשיטתם הוא רק מצאת הכוכבים כמו ששנינו לעיל (ב.) שהוא משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתם, אע"פ שמשעת השקיעה כבר נגמר זמן מנחה. וכתב עוד, שאפילו לדעת ר"ת הסובר שלרבי יהודה אפשר לקרות קריאת שמע מפלג המנחה ואילך, עדיין תמוה שהרי התוספות עצמם כתבו (לעיל ב: ד"ה אמר) שטעמו של רבי יהודה הוא משום שאינו דורש מהכתוב (דברים ו ז) 'ובשכבך' שצריך לקרות דווקא בזמן שכיבה, ומוכרח מזה שאין זה תלוי במה שסובר שזמן מנחה הוא עד פלג המנחה, ואם כן יש לומר שאמוראים אלו אינם סוברים כרבי יהודה לענין קריאת שמע. פט. **כדברי** הלחם משנה (תפילה פ"ג ה"ב), הובאו דבריו בילקוט ביאורים לעיל (כו: בענין 'ביאור דברי התוספות בטעמו של רבי יהודה שמתפללים עד פלג המנחה') ולהלן בסמוך. צ. **עיין** שם שמיישב על פי דבריו את הסתירה הנ"ל בהערות בדברי הרא"ש, מדוע לא חשש רב לסמיכת גאולה לתפילה. צא. **ועיין** בזרע יעקב (בתוס' שם) מה שביאר בדברי התוספות. צב. **תלמידי** רבינו יונה (ד"ה דעבד), רשב"א (ד"ה השתא) בשם גאון, ספר ההשלמה (לעיל כו. ד"ה הא) בשם רבינו האי, רא"ש (סי' ג, לעיל פ"א סי' א), מאירי (לעיל כו: ד"ה מה) בשם הגאונים, ואשכול (אלבק, ליקוטים מהלכות תפילה ד"ה מאן). צג. **שאם** עושה כשניהם נמצאו דבריו סותרים זה את זה, שפעמים הוא דן זמן זה של אחר פלג המנחה ליום, ופעמים דן אותו ללילה. תלמידי רבינו יונה (שם). ובספר ההשלמה כתב בשם רבינו האי שאם עושה כן עליו הכתוב אומר (קהלת ב יד) 'והכסיל בחשך הולך'. והרא"ה (ד"ה תפלת המנחה) כתב שנקרא פושע, כמו שאמרו בחולין (מג:) על העושה כקולי בית שמאי וכקולי בית הלל, והעמידו דבר זה בעירובין (ז.) בשתי קולות הסותרות. צד. **מה** שכתב 'בכוונה לצאת' לכאורה כוונתו שנתכוין בפירוש להתפלל מעריב מבעוד יום, משא"כ אם התפלל בטעות כגון שהיה יום המעונן וחשב שכבר שקעה החמה, שבאופן זה אין תפילתו תפילה אפילו בדיעבד כמבואר בגמרא להלן (ע"ב). ועיין במלא הרועים (בתלמידי רבינו יונה ד"ה דעבד, בא"ד מיהו) מה שכתב בביאור דברי תלמידי רבינו יונה. צה. **במגיד** תעלומה (בתלמידי רבינו יונה שם) כתב שדבריהם סתומים אם כוונתם שאם התפלל ביום אחד כרבי יהודה וביום אחר כחכמים יצא, אבל אם עשה כן ביום אחד לא יצא אפילו בדיעבד, או שגם אם עשה כן ביום אחד יצא בדיעבד. צו. **אינו** מפורש בספר ההשלמה כאן, ובהערות שם כתב שיש חסרון בדפוס. צז. **והביא** שיש אומרים שבדיעבד אם התפלל, אע"פ שהוא ביום אחד יצא ידי חובתו. אבל המאירי עצמו חולק על זה וסובר שביום אחד לא יצא אפילו בדיעבד. צח. **ומדמה** זאת למה שאמרו בפסחים (י.) לענין שני שבילים שאחד טמא ואחד טהור ואין אנו יודעים איזה טמא ואיזה טהור, ועברו בהם שני אנשים אחד בשביל זה והשני בשביל האחר, שהדין הוא שאם באו שניהם לשאול בבת אחת שניהם טמאים, ואם באו לשאול בזה אחר זה שניהם טהורים משום שספק טומאה ברשות הרבים טהור, אבל כשבאו שניהם בבת אחת אי אפשר לומר לשניהם שהם טהורים שהרי אחד מהם ודאי טמא. צט. **וכן** כתב התשב"ץ קטן (סי' תמו). ק. **וסובר** ר"ת שהוא הדין לענין קריאת שמע, שאפשר לקרותה מבעוד יום לרבי יהודה. וכבר הובאו דבריו בהרחבה לעיל. קא. **אבל** הרא"ש עצמו חולק על דבריו, שכתב בסוף דבריו שהנוהג להתפלל מעריב מבעוד יום צריך ליזהר שלא יתפלל מנחה לאחר פלג המנחה, וכן משמע מדבריו כאן (סי' ג) שהביא כן בשם הגאון. קב. **והראבי"ה** (ח"א ברכות סי' פג) כתב שבשעת הדחק אין להקפיד אם אי אפשר לכוון שלא יאחרו תפילת מנחה לאחר פלג המנחה ותפילת מעריב יתפללו קודם צאת הכוכבים. גם הרשב"ץ (ד"ה ומיהו) כתב שאנו נוהגים שלא להקפיד שלא יהיו כתרתי דסתרי, משום שטורח לקבץ את הציבור שתי פעמים, ואין למחות בכך משום עת לעשות לה' הפירו תורתך, שאם לא יעשו כן יפסידו להתפלל מנחה או מעריב, שלא יתקבצו שתי פעמים. ועוד כתב, שמלשון הגמרא 'דעבד כמר עבד' משמע שהדבר תלוי ברצון של כל איש ואיש ואין בזה משום 'הכסיל בחושך הולך' שתפילת רבים עדיף. אמנם כתב שיחיד המתפלל לבדו צריך ליזהר שלא לעשות כשתי הקולות.

מכן, ומה שכתב שיש לו להתפלל עד השקיעה, כוונתו היא שאם רוצה לנהוג כחכמים יכול להתפלל עד השקיעה [אבל בתנאי שלא יתפלל ערבית מבעוד יום], אבל אי אפשר לעשות פעם כחכמים ופעם כרבי יהודה.

אמנם הלחם משנה (שם ה"ב) פירש שהרמב"ם סובר שאפשר לנהוג כשתי הקולות, ומה שכתב שזמן מנחה הוא עד פלג המנחה כוונתו שמשעה זו אפשר להתפלל ערבית, אבל מנחה עצמה אפשר להתפלל עד שתשקע החמה, וזהו מה שסיים הרמב"ם 'ויש לו להתפלל אותה עד שתשקע החמה'. וביאר הלחם משנה שטעמו של הרמב"ם שיכול אדם לנהוג כשתי קולות הסותרות, אע"פ שבשאר דברים אין ראוי לעשות כן, שהוא משום שתפילת ערבית רשות לכן אין לדקדק בזמנה[קג].

ומדברי הסמ"ג (עשין יט ד"ה כבר) משמע שמפרש כוונת הרמב"ם שלכתחילה צריך להתפלל מנחה קודם פלג המנחה כשיטת רבי יהודה, ובדיעבד יכול להתפלל עד שקיעת החמה.

וכן משמע מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות (קלפס מ"א)[קד], שכתב שמי שהתפלל מנחה עד הערב יצא ידי תפילת מנחה, ולא משום תשלומין אלא משום שההלכה היא דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד[קה].

הנוהג בחול כחכמים אם יכול להקדים תפילת מעריב בליל שבת

שם. כתב הטור (סי' רסז) שמקדימים להתפלל מעריב בערב שבת יותר מימות החול, כמבואר בפסחים (קה:). והביא דברי **התוספות** (ד"ה דרב) שאפשר להדליק הנר ולקבל שבת משעת פלג המנחה.

אמנם להלן (סי' רלג) הביא הטור בשם **הרי"צ גיאות**, שמכיון שנהגו כל ישראל כחכמים שאין מתפללים ערבית בחול רק בלילה, אין להתפלל מעריב של שבת בערב שבת[קו].

וכתב הבית יוסף (שם סי' רסז ד"ה נסימן) שאין הלכה כהרי"ץ גיאות, שהרי **הרמב"ם והרא"ש** חולקים עליו. והיינו ממה שכתב הרמב"ם (תפילה פ"ג ה"ז) שאפשר להתפלל ערבית של שבת בערב שבת קודם שקיעת החמה. וכן הרא"ש (סי' ו, הו"ד לעיל) כתב שרב היה מתפלל של ערב שבת בשבת ולא חשש לסמוך גאולה לתפילה, כיון שהיה מקדים להתפלל לצורך מצוה.

ותמה המגן אברהם (שם סק"א) על הבית יוסף, הלא בגמרא משמע שההיתר להתפלל של שבת בערב שבת הוא רק לרבי יהודה, שהרי הוכיחו מהאמוראים שנהגו כן שהלכה כרבי יהודה, ומשמע שלחכמים אסור להתפלל מבעוד יום, ואם כן דברי הרי"צ גיאות נכונים שהנוהגים בחול כחכמים אין להם להתפלל בערב שבת מבעוד יום[קז].

וכתב המגן אברהם, שאמנם גם מדברי **תלמידי רבינו יונה** משמע כהרמב"ם והרא"ש שבערב שבת יכולים להקדים גם אלו הנוהגים בימות החול כחכמים. **ובמחצית השקל** (שם ד"ה כתב) ביאר שראייתו היא ממה שכתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה ורבי) בשם **רב האי גאון**, שרבי יאשיה שהיה מתפלל של מוצאי שבת בשבת (להלן ע"ב), היה עושה כן משום שהיה צריך להחשיך על התחום לצורך מצוה, אבל בלאו הכי אין לעשות כן משום שנוהגים בימות החול כחכמים, ואילו לענין תפילת שבת בערב שבת לא כתבו זאת, ומשמע מזה שבערב שבת אפשר להקדים גם אם נוהגים בשאר ימות החול כחכמים. אבל גם על דברי תלמידי רבינו יונה תמה המגן אברהם שדבריהם הם נגד דברי הגמרא.

ומיישב המגן אברהם, על פי גירסת **בעל הלכות גדולות** (הלכות ברכות סי' ד ד"ה תפלת המנחה)[קח] שגורס בגמרא בסמוך 'ת"ש דרב איקלע וכו' וצלי רב ירמיה בר אבא תפילה של חול', והיינו שרב היה מתפלל מעריב של שבת, ורב ירמיה בר אבא שהיה מאחוריו היה מתפלל תפילת מנחה של חול. ומבאר ההלכות גדולות, שבגמרא הוכיחו מזה שטעמו של רב שהתפלל מבעוד יום אינו משום שסובר כשיטת רבי יהודה, שמפלג המנחה מתחיל זמן מעריב שהרי לא הפסיק את רב ירמיה בר אבא שהיה מתפלל מנחה[קט]. אלא רב סובר שמי שרוצה להתפלל מעריב של שבת בערב שבת יכול לעשות כן, משום שמוסיפים מחול על הקודש.

וכתב המגן אברהם, שלפי גירסתו הגמרא חוזרת ממה שהוכיחה מתחילה ממעשהו של רב שהלכה כרבי יהודה, אלא שטעמו של רב הוא מכיון שאמרו למסקנא שיכול לעשות איך שירצה, משום כך היה רב מקדים תפילתו בערב שבת כדי להוסיף מחול על הקודש[קי].

והוסיף המגן אברהם לבאר מדוע בליל שבת אפשר להקדים ולהתפלל מעריב מבעוד יום, על פי דברי הברייתא לעיל (כו:) שתפילת מעריב נתקנה כנגד אברים ופדרים שמתעכלים בלילה, והרי בליל שבת אסור להקריב אברים ופדרים של ערב שבת כמו שדרשו במסכת שבת (קד:) 'עולת שבת בשבתו' (במדבר כח י) ולא עולת חול בשבת[קיא].

עוד כתב המגן אברהם, שיש לסמוך על שיטת **המרדכי** (סי' פט, הו"ד לעיל) שמותר לנהוג ביום אחד כרבי יהודה וביום אחד כחכמים, שאע"פ שאין פוסקים כדבריו מכל מקום בערב שבת אפשר לסמוך עליו. אבל לפי זה כתב שאלו שמתפללים מעריב בערב שבת מבעוד יום צריכים ליזהר להתפלל מנחה קודם פלג המנחה, שביום אחד גם המרדכי סובר שאסור לעשות כשתי הקולות[קיב]. אמנם הוסיף שכל זה לאלו הנוהגים להתפלל מעריב [בחול] בלילה[קיג].

יש אומרים שלכתחילה צריך לנהוג כחכמים

שם. בספר המכתם (ד"ה ופסקינן)[קיד] כתב בשם ה"ר משולם, שאע"פ שאפשר לנהוג כרבי יהודה, מכל מקום לכתחילה ראוי לנהוג כחכמים ולהתפלל מנחה סמוך לשקיעת החמה, שהרי אמרו להלן (כט:) שמצוה להתפלל עם דמדומי חמה, והיינו שיתפלל שחרית בשעת נץ החמה [כותיקין] ומנחה סמוך לשקיעה[קטו].

אם אפשר להתפלל מעריב לפני פלג המנחה

שם. בתרומת הדשן (שו"ת, סי' א) הביא שנוהגים בכמה קהילות להתפלל מעריב כמה שעות קודם הלילה. והאריך לתמוה על מנהגם. ובסוף דבריו כתב שאם התלמיד חכם אינו יכול למנוע את הציבור שלא יתפללו מוקדם כל כך, יתפלל עמהם ולא יפרוש מהם, אבל אם הוא רגיל בשאר פרישות יתפלל ויקרא קריאת שמע בזמן שהוא לכל הדעות.

קג. **וכמו** שכתב הרמב"ם בהמשך דבריו (ה"ז, הו"ד להלן) שאין מדקדקים בזמן מעריב לפי שהיא רשות. ומדברי הלחם משנה משמע שאפילו ביום אחד יכול להתפלל מנחה כחכמים ומעריב כרבי יהודה [כשיטת ר"ת הנזכר לעיל בסמוך]. ובהמשך דברי הלחם משנה כתב דרך נוספת לבאר שהרמב"ם סובר כרבינו יונה שאי אפשר לעשות כשתי הקולות וכמבואר בכסף משנה, והובאו דבריו להלן בסמוך. קד. **בתרגום** הישן כתוב גירסא אחרת, ודבריו שם צ"ב ועיין בהגהה בגליון שם. קה. **ומשמע** שכוונתו שאם התפלל מנחה לאחר פלג המנחה יצא בדיעבד [ולא לכתחילה], אבל אין הטעם שהוא בדיעבד משום שהוא רק מדין תשלומין, אלא משום שאמרו 'דעבד כמר עבד', והיינו שלכתחילה ההלכה היא כרבי יהודה, ובדיעבד יכול לנהוג כחכמים. ועיין במרכבת המשנה (מעלמא, תפילה פ"ג ה"ד) שמדייק מדברי הרמב"ם (שם) שסובר שאי אפשר להתפלל מעריב קודם פלג המנחה אפילו לרבי יהודה רק בערב שבת או במוצאי שבת משום שמזכיר קידוש או הבדלה. ועיין בתשובת גאוני מזרח ומערב (סי' קמא, סוף הסימן) שמשמע מדבריהם שכוונת הגמרא שלכתחילה ההלכה כחכמים שצריך להתפלל מעריב בלילה, ואם עשה כרבי יהודה בדיעבד והתפלל מעריב משעת פלג המנחה יצא. קו. **וכתב** שגם אין לקדש על היין בערב שבת, ואפילו לא יהיה לו יין בליל שבת, יקדש על הפת בלילה ולא בערב שבת על היין. וכן אין להתפלל של מוצאי שבת בשבת, ואין להבדיל על היין מבעוד יום, ואפילו אם לא יהיה לו יין בלילה יכול להבדיל למחרת [כמבואר בפסחים (קו.) שמי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל עד יום רביעי]. ומה שאמרו להלן (ע"ב) שאפשר לקדש על היין בערב שבת וכן להתפלל של מוצאי שבת בשבת ולהבדיל על היין, היינו משום שאפשר לנהוג כרבי יהודה, אבל מכיון שנהגו בחול כחכמים, אין לנהוג כרבי יהודה בליל שבת או במוצאי שבת. קז. **לכאורה** כוונת המגן אברהם להקשות, שאע"פ שפסקו בגמרא שכל אחד יכול לנהוג כרבי יהודה או כחכמים, מכל מקום הרי כתבו הראשונים (הו"ד לעיל בסמוך) שאין לנהוג יום אחד כחכמים ויום אחד כרבי יהודה, ואם כן איך אפשר להקדים ולהתפלל בערב שבת מפלג המנחה אם בשאר ימות החול נוהגים כחכמים. עוד הקשה המגן אברהם שהבית יוסף סותר את דבריו בכסף משנה, שעל מה שכתב הרמב"ם (תפילה פ"ג ה"ז) שיכול אדם להתפלל של שבת בערב שבת, כתב בכסף משנה שאין כוונתו דווקא על ערב שבת אלא הוא הדין בחול, ומשום שאפשר לנהוג כרבי יהודה, ומדבריו בבית יוסף משמע שבערב שבת יכול להקדים גם לחכמים הסוברים שבחול אינו יכול להקדים [שהרי כתב שהרמב"ם חולק על הרי"צ גיאות]. קח. **והובאו** דבריו בילקוט ביאורים להלן (בענין 'ביאור גירסת בה"ג שרבי ירמיה התפלל תפילת מנחה'). קט. **שאם** היה סובר כרבי יהודה כבר אסור אז להתפלל מנחה, ונמצא שתפילת רב ירמיה בר אבא אינה תפילה. קי. **במחצית השקל** (ד"ה דמעיקרא) ביאר את דבריו, שמתחילה היו סוברים שההלכה ברורה או כרבי יהודה או כחכמים, ולפי זה מוכרח ממנהגו של רב שההלכה כרבי יהודה, שאם הלכה כחכמים ודאי אין להקדים תפילת מעריב מבעוד יום גם בשבת, אמנם למסקנא שאמרו שכל אחד יכול לנהוג כפי רצונו, יש לומר שרב היה נוהג בשאר ימות החול כשיטת חכמים, אבל בערב שבת היה מקדים תפילתו [כרבי יהודה] כדי להוסיף מחול על הקודש. קיא. **והביא** המגן אברהם שכעין זה מצאנו בכל בו (סי' כח ד"ה תפלת ערבית, הו"ד בבית יוסף או"ח סי' רלו ד"ה וז"ל) שאין אומרים והוא רחום במעריב של ליל שבת משום שנתקן כנגד תמיד של בין הערביים שהיה מכפר, ובליל שבת אין איברי התמיד קרבים משום 'ולא עולת חול בשבת'. אמנם בתוספת שבת (סי' רסז סק"ג) תמה על המגן אברהם, מה נועיל במה שנקדים תפילת מעריב מבעוד יום, והרי מקבל עליו שבת באמירת ברכו ושוב אסור להקריב אברים ופדרים. ובמחצית השקל (שם סק"א ד"ה דהא) מיישב, שאין כוונת מגן אברהם שהתפילה היא כחילול שבת כמו הקרבת אברים, אלא רמז בעלמא הוא שמקדימים משום שלא היו מקריבים בלילה. עוד תירץ, שלשיטת הסוברים שדין תוספת שבת יותר מכל שהוא אינו מן התורה (ראה לעיל בענין 'שיעור תוספת שבת') מותר להקריב אברים ופדרים מבעוד יום גם לאחר קבלת שבת, שאיסור דרבנן מותר במקדש. ועיין במהר"ם שיק (ד"ה אמר) מה שכתב ליישב קושיא זו. ובמור וקציעה (סי' רסז ד"ה ע"ד) תמה על המגן אברהם, שהרי לא אמרו בגמרא (לעיל כו:) שתפילת מעריב נתקנה כנגד אברים ופדרים שהיו נותנים בלילה, אלא כנגד אברים ופדרים שהיו מתעכלים בלילה, והיינו שהיו ניתנים מבעוד יום ובלילה היו מתעכלים מאליהם, ואם כן אין חילוק בין שבת לחול. ובמנורה הטהורה (סי' רסז סק"א בהג"ה) תירץ גם על זה שהמגן אברהם כתב כן רק לסמך בעלמא. ובמגן אברהם הביא עוד דברי העולת שבת (שם סק"א) שבערב שבת מודים חכמים שאפשר להתפלל מבעוד יום כיון שמקבל עליו שבת. ותמה המגן אברהם שדבריו הם נגד דברי הגמרא. ועיין עוד בחתם סופר (השלם, ד"ה וי"ל) מה שהאריך בדברי המגן אברהם. קיב. **כמבואר** בדבריו במסכת מועד קטן (הלכות אונן סי' תתקכג). קיג. **ביד** אפרים ביאר כוונתו, שיש שמתפללים גם בחול מנחה ומעריב מבעוד יום, וסומכים על שיטת ר"ת שמותר לנהוג כשתי הקולות אפילו ביום אחד, כמבואר בבית יוסף (שם סי' רלג ד"ה ומ"ש והוא, הו"ד לעיל), והנוהגים כן פשוט שיכולים לנהוג כן גם בשבת. קיד. **וכן** כתב בספר ההשלמה (ד"ה אע"ג). קטו. **והוסיף**, שאין לפרש דברי הגמרא להלן רק על תפילת שחרית ולא על תפילת מנחה, שהרי אמרו שם שבמערבא קיללו את המתפלל עם דמדומי חמה, והיינו את המתפלל מנחה עם דמדומי חמה שאז יש לחשוש שאם יאחר את תפילתו לשעת השקיעה לא יתפלל כלל, אבל בשחרית עדיף שיתפלל בשעת הנץ שהרי הוא מקדים את תפילתו. ועיין שם שהביא עוד ראיה שלכתחילה יש להתפלל מנחה סמוך לשקיעה מדברי הגמרא בתענית (כו:).

ובאגור (הלכות תפילת ערבית סי' שמ) האריך לתמוה על הנוהגים כן, וכתב שאין למנהג זה לא שורש ולא ענף, רק הרגל רע שהורגלו אנשים משום עצלותם לטרוח ולהתפלל שתי התפילות של מנחה ומעריב בשני זמנים.

ובפני יהושע (לעיל כ. ד"ה מיהו, מהדו"ב שם ד"ה ואפשר, וכעי"ז כאן ד"ה והשתא) **ביאר** טעם הנוהגים כן, שסוברים שזמן תפילת ערבית אינו דווקא לאחר שנשלם זמן מנחה, כיון שהיא נתקנה נגד הקטרת איברים ופדרים, וזמן הקטרת האיברים מן התורה הוא משבע שעות ומחצה, אם כן גם זמן מעריב הוא משעה זו. ומה שהוכיחו בגמרא כאן מרב שהיה מתפלל מעריב מבעוד יום שהלכה כרבי יהודה, ומשמע שאין להתפלל מעריב רק לאחר שנשלם זמן מנחה ורק לרבי יהודה אפשר להתפלל מבעוד יום לאחר פלג המנחה, היינו משום שכך סברו בהוה אמינא, אבל לאחר שהוכיחו שרב הונא היה ממתין עד שתחשך, סברה הגמרא שאין לפרש שרב הונא ורב נחלקו בדבר, אלא שלשניהם אפשר להתפלל מבעוד יום, ולא משום שהלכה כרבי יהודה אלא משום שזמן מעריב מתחיל אפילו כשעדיין הוא זמן מנחה, ולכך אמרו 'דעבד כמר עבד' פירוש שזמן מעריב מתחיל מבעוד יום לדברי הכל[קטז].

יישוב הסתירה בפסקי הרמב"ם לענין זמן מנחה והקרבת התמיד

שם. הלחם משנה (תפילה פ"ג ה"ג) תמה על הרמב"ם שלכאורה מצאנו סתירה בדבריו בדין זה, שבהלכות תפילה (שם ה"ד) פסק שאפשר לנהוג כשתי השיטות כמבואר בגמרא כאן, ואילו בהלכות תמידין (פ"א ה"ג) פסק שזמן הקרבת התמיד של בין הערביים הוא עד סוף היום, והיינו כחכמים הסוברים שזמן מנחה הוא עד הערב, [שהרי טעמו של רבי יהודה שזמן תפילת מנחה הוא עד פלג המנחה הוא משום שזמן הקרבת התמיד הוא רק עד שעה זו כמבואר בגמרא לעיל (כו:)]. וקשה שהיה לו להרמב"ם שם לכתוב שאם רצו עושים כרבי יהודה ואם רצו עושים כחכמים[קיז]. ותירץ בשני אופנים:

א. שמכיון שהרמב"ם סובר שאפשר לאדם לנהוג גם כחכמים וגם כרבי יהודה אע"פ שדבריהם סותרים זה את זה[קיח], לכן כתב שאפשר להקריב את התמיד עד סוף היום, שהרי בכל אופן יכול לעשות כן, ואין צורך להשמיענו בזה שיטת רבי יהודה[קיט].

ב. שגם אם נפרש שהרמב"ם סובר שאין לנהוג כשתי הקולות, מכל מקום לא כתב שיטת רבי יהודה בהלכות תמידין, משום שהרמב"ם סובר שלא נחלקו רבי יהודה וחכמים בזמן הקרבת התמיד, שלדברי הכל מותר להקריבו עד סוף היום, אלא שרבי יהודה סובר שזמן תפילת מנחה נתקן בזמן שהיו נוהגים להקריב את התמיד, ובדרך כלל היה התמיד קרב בתשע ומחצה כמו ששנינו בפסחים (נח.), ולאחר מכן היו מקטירים את הקטורת עד שעת פלג המנחה[קכ], ולכן התקינו שזמן תפילת מנחה תהא עד שעה זו[קכא].

ובלחם יהודה (שם ד"ה ומעתה) כתב שהרמב"ם סובר שההלכה היא כחכמים שזמן תפילת מנחה הוא עד הערב, ולכן פסק שמקריבים את התמיד עד סוף היום, ומה שאמרו בגמרא שאפשר לנהוג כרבי יהודה, היינו רק לענין תפילת ערבית שמי שרוצה יכול להקדים ולהתפלל אותה מבעוד יום כרבי יהודה, ומשום שהיא רשות הקילו בה שיכול לנהוג כרבי יהודה אע"פ שמעיקר הדין אין הלכה כמותו[קכב].

מה שפסקו שאפשר לעשות כשניהם הוא מספק או שכך נקבעה הלכה

שם. יש אחרונים[קכג] שפירשו שהטעם שפוסקים שאפשר להקל כדברי שניהם הוא משום שתפילה היא מדרבנן, וכיון שיש ספק כמי ההלכה פוסקים להקל שספק דרבנן לקולא.

ועל פי זה הקשו על שיטת ר"ת (הו"ד בתוס' לעיל ב. ד"ה מאימתי)[קכד] הסובר שלדברי רבי יהודה אפשר לקרות קריאת שמע של ערבית מפלג המנחה, וכתב שעל זה סומכים אלו שקורים קריאת שמע ומתפללים מבעוד יום כיון שפסקו בגמרא 'דעבד כמר עבד'. ותמוה שהרי החיוב לקרות קריאת שמע הוא מן התורה, ואם כן הוא ספיקא דאורייתא וצריך לפסוק לחומרא שאין יוצאים בקריאת שמע לפני צאת הכוכבים שמא ההלכה היא כחכמים.

ויש שתירצו[קכה], שר"ת לשיטתו שפסק כדברי הסובר לעיל (כא.) שחיוב קריאת שמע הוא מדרבנן[קכו].

אמנם בנימוקי הגרי"ב (בתוס' לעיל שם) כתב שלא יתכן לפרש שכוונת הגמרא שמקילים כדברי רבי יהודה וחכמים משום שספק דרבנן לקולא, משני טעמים:

א. שמשום ספק דרבנן לקולא לא היו פוסקים לכתחילה להתפלל בזמן שהוא ספק, שרק אם כבר נעשה ספק מקילים אבל לא לעשות לכתחילה ספק דרבנן.

ב. איך מתירים להתפלל מספק, הרי אם עדיין אינו זמן מעריב הרי זו הזכרת שם שמים לבטלה ועובר משום לא תשא[קכז]. ואפילו אם נאמר כרבי יוחנן האומר (לעיל כא.) הלוואי שיתפלל אדם כל היום כולו, מכל מקום כשמתפלל מעריב של שבת בערב שבת ודאי נחשב כברכה לבטלה אם לא הגיע הזמן, שהרי אומר 'מקדש השבת' ביום חול והוא שקר גמור.

ולכן פירש הגרי"ב שכוונת הגמרא היא שכך נקבעה הלכה שאפשר לעשות או כרבי יהודה או כחכמים, ולא משום ספק[קכח].

ובקהלות יעקב (סי' א ד"ה והשתא) כתב **שהראשונים** נחלקו בדבר זה, שלדעת **המאירי** (לעיל כו: ד"ה מה) הוא משום ספק דרבנן לקולא, ולשיטת **הרא"ש** (פ"א סי' א) **והעיטור** (מאמר ט על המלרין, לג:) הוא משום שכך נקבעה ההלכה שיכול כל אחד להכריע לעצמו ולומר שהוא סובר כדעת אחד מהם[קכט].

והוסיף הקהלות יעקב שהטעם שהרא"ש לא פירש שכוונת הגמרא היא משום ספק דרבנן לקולא, משום שאין להקל בספק דרבנן באופן שממה נפשך יבוא לידי איסור ודאי[קל].

אם התפלל מעריב מבעוד יום ועדיין לא התפלל מנחה

שם. כתב המגן אברהם (סי' קח סק"י), שמי שהתפלל ערבית מבעוד יום ועדיין לא התפלל מנחה, יכול להתפלל מנחה לאחר תפילת מעריב אע"פ שכבר

[קטז] **ומשמע** לכאורה מדבריו שמה שאמרו בגמרא 'דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד' אינו עולה על העושה כרבי יהודה והעושה כחכמים, שבאמת ההלכה היא כחכמים, אלא הכוונה על הנוהג כרב והנוהג כרב הונא, שאפשר לעשות כשניהם גם לשיטת חכמים. ועיין בפני יהושע שהביא סמך לדבריו מדברי הראב"ן (סי' קכג). ובשבות יעקב (שו"ת, ח"ב או"ח סי' ו) האריך לומר שמנהג זה נשתרבב בטעות. וכתב שלכל היותר יש למצוא היתר לפי שיטת המפרשים שהיום והלילה יש בהם שתים עשרה שעות שוות, ובימים הארוכים מחשבים שש שעות לאחר חצות, ולאחר מכן נחשב כלילה, ולפי זה שעת פלג המנחה היא חמש שעות פחות רביע שעה לאחר חצות, אבל קודם לזה אין שום סמך לנהוג כן. [קיז] **בשאגת** אריה (שו"ת, סי' יז ד"ה אבל הא) הקשה באופן אחר, שרק לענין תפילה ראוי להקל שאפשר לעשות כמי שירצה, משום שנסתפקו כמי ההלכה ותפילה היא דרבנן וספק דרבנן לקולא, אבל לענין תמידין שהם מן התורה היה צריך להחמיר מספק, ולהקריב רק קודם פלג המנחה שמא ההלכה כרבי יהודה, ולמה פסק הרמב"ם לקולא שאפשר להקריב עד סוף היום. [קיח] **הלחם** משנה לשיטתו, הובאו דבריו לעיל בסמוך. [קיט] **שאילו** היה הרמב"ם סובר כשיטת הראשונים שמי שנוהג כרבי יהודה אין לו להתפלל מנחה לאחר פלג המנחה, היה ראוי שיכתוב גם בדיני התמיד שאם היו נוהגים כרבי יהודה אי אפשר להקריב את התמיד לאחר פלג המנחה, אבל מכיון שלשיטתו יכול אדם לנהוג כקולא של שניהם, נמצא שבכל אופן מותר להקריב את התמיד עד הערב כשיטת חכמים, ולכן אין צורך להביא דברי רבי יהודה בזה, מה שאין כן בהלכות תפילה הוצרך הרמב"ם להביא דברי רבי יהודה להשמיענו לענין תפילת ערבית שיכול להקדים ולהתפלל אותה מפלג המנחה. [קכ] **כמבואר** בתוספות לעיל (כו: ד"ה עד), וראה בילקוט ביאורים שם שהובא מה שביאר הלחם משנה דברי התוספות שם. [קכא] **וכן** מיישב הבית הלוי (שו"ת, ח"א סי' ט) שיטת הרמב"ם וכבר הובאו דבריו לעיל. [קכב] **ובספר** קובץ (קריאת שמע פ"א ה"ג) תירץ כעין זה ובאופן אחר, שלענין זמן הקרבת התמיד שהוא מן התורה ודאי הלכה כחכמים, ורק לענין תפילה שהיא מדרבנן הביא רבי במשנה גם את שיטת רבי יהודה שמי שירצה יכול לסמוך עליו לענין דרבנן. עיין שם שהביא ראיות לדבריו. ועיין עוד בברכת ה' (ד"ה ולע"ד) מה שכתב בביאור שיטת הרמב"ם. [קכג] **שאגת** אריה (שו"ת, סי' ג ד"ה ואני), רע"א (לעיל ב. בתוס' ד"ה מאימתי), מים חיים (להפרי חדש, שם ד"ה מאימתי), ארץ צבי (פרומר, שו"ת, סי' נד ד"ה והנה המל"מ). וכן כתב בספר קובץ (קריאת שמע פ"א ה"ג). וכדבריהם משמע בראבי"ה (ח"א שבת סי' קלט ד"ה אמר ר' יוחנן). [קכד] **הובאו** דבריו לעיל. [קכה] **שאגת** אריה, ומים חיים (שם). [קכו] **עיין** בשאגת אריה (שו"ת, סי' א ד"ה והתוספות) שמוכיח שכך היא שיטת התוספות (מנחות מג: ד"ה ואחו). ועיין בקונטרס אחרון שם שהאריך בזה. אמנם בהמשך דבריו (סי' ג ד"ה גם - השני) דחה תירוץ זה, ותמה שלפי זה אין לסמוך על ר"ת לפי ההלכה שפוסקים שחיוב קריאת שמע הוא מן התורה. ועוד הוכיח שגם לשיטת הסוברים שחיוב קריאת שמע הוא מדרבנן, מכל מקום צריך מן התורה לקרות איזה דבר בתורה לאחר צאת הכוכבים, ולא מצאנו שלשיטת ר"ת צריך לעשות כן באופן שקרא קריאת שמע מבעוד יום. עוד הוכיח שם שגם למאן דאמר קריאת שמע דרבנן צריך לחזור ולקרות דווקא פרשת שמע. גם במים חיים דחה תירוץ זה שעדיין חיוב הזכרת יציאת מצרים הוא מן התורה. [קכז] **בארץ** צבי (פרומר, שו"ת, סי' נד ד"ה והנה המל"מ) מיישב שמכיון שמצד הדין של ספיקא דרבנן לקולא מקיים מצות תפילה בודאי, לכן אין כאן משום לא תשא. ואינו דומה למה שאמרו שספק ברכות להקל, ששם מדובר כשיש ספק אם צריך לברך כלל, אבל כאן ודאי חייב להתפלל, אלא שיש ספק אם כבר הגיע הזמן. ועיין שם מה שהאריך לחדש על פי יסוד זה. [קכח] **והביא** ראיה לכך ממה שאמרו כעין זה בשבועות (מח:) דעבד כמר עבד, ושם בהכרח אין הכוונה משום ספק, וכן מבואר בתוספות (ב"ב סג: ד"ה אימור). וכעין דברי הגרי"ב מבואר בחזון איש (יו"ד סי' קנ סק"ב-ג, שביעית סי' כג סק"ב-ג). ועיין שם עוד (יו"ד שם סק"ה) מה שהקשה על זה. [קכט] **שהמאירי** (לעיל כו: ד"ה מה, הו"ד לעיל) כתב שאפשר להתפלל ביום אחד כרבי יהודה וביום אחר כחכמים, ומדמה זאת למה שאמרו בפסחים (י.) לענין שני שבילים שאחד טמא ואחד טהור ואין אנו יודעים איזה טמא ואיזה טהור, ועברו בהם שני אנשים אחד בשביל זה והשני בשביל האחר, שהדין הוא שאם באו שניהם לשאול בבת אחת שניהם טמאים, ואם באו לשאול בזה אחר זה שניהם טהורים. ואילו הרא"ש (פ"א סי' א) כתב שאסור להתפלל פעמים כרבי יהודה ופעמים כחכמים כמו שאמרו בעירובין (ז.) לענין שדרה וגולגולת שאין לפסוק כשתי קולות הסותרות זו את זו. ומבאר הקהלות יעקב מדוע במעשה של שני שבילים מטהרין את שניהם אע"פ שטהרת האחד סותרת לטהרת השני, משום ששם נקבעה הלכה בתורה שספק טומאה ברשות הרבים טהור [או שהוא משום שהולכים אחר חזקת טהרה, ומעמידים כל אחד על חזקתו], ואין זו סתירה מה שמטהרים את שניהם, שגזירת הכתוב היא שכל אחד מהם טהור מספק. מה שאין כן בשדרה וגולגולת שאין שם דין ספק להקל, אלא שהחכם יכול להכריע את ההלכה כאחת מן השיטות, ולכן אינו יכול להתנהג כקולא של שניהם כיון שהוא סותר את עצמו בהכרעתו. ועל פי זה מבאר הקהלות יעקב שהמאירי שדימה את סוגייתנו לשני שבילים מפרש שהטעם שאפשר להתנהג כשניהם הוא משום שהכלל הוא שספק דרבנן לקולא, ואם כן הרי זה כספק טומאה ברשות הרבים שיש בה הלכה שמטהרים אותו מספק, ולא איכפת לנו אם פסק אחד סותר את השני, אבל הרא"ש סובר שקבעו הלכה שיכול כל אחד להכריע כמי הוא סובר, ולכן אי אפשר להקל כדברי שניהם שסותר את הכרעתו. והביא הקהלות יעקב בשם בנו הוכחה לכך מדברי בעל העיטור (מאמר ט על המלרין, לג:) שהביא ששה מקומות שאמרו בגמרא 'שודא', ואחד מהם הוא מה שאמרו בגמרא כאן 'דעבד כמר עבד', ומשמע שאינו משום ספק אלא שנקבעה הלכה שיכול כל אחד להכריע לעצמו כמי ההלכה. [קל] **פירוש** שאם נאמר ספק דרבנן לקולא הרי צריך להקל גם שיתפללו מעריב לפני צאת הכוכבים כיון שיש ספק אם אפשר להתפלל בשעה זו, וגם צריך להקל שיתפללו מנחה לאחר פלג המנחה כיון שיש לנו ספק שמא אפשר להתפלל אז, ואין לנו טעם להקל בזה יותר מבזה, ואם נקל בשניהם

עשאו לילה[קלא]. ועוד, שיתכן שדינו כשוגג מכיון שהיה סובר שיכול להתפלל מעריב לפני מנחה, ואם כן יש לו דין תשלומין לאחר מעריב. וכתב עוד, שאם בלילה היה ראש חודש צריך להזכיר יעלה ויבוא בתפילה השניה כיון שכבר קיבל עליו ראש חודש בתפילת מעריב.

ביאור גירסת בה"ג שרבי ירמיה התפלל תפילת מנחה

רב איקלע לבי גניבא וכו' והוה מצלי רבי ירמיה בר אבא לאחוריה דרב וסיים רב ולא פסקיה לצלותיה דרבי ירמיה. בעל הלכות גדולות (הלכות ברכות פ"ד ד"ה תפלת המנחה) גרס בגמרא 'ת"ש דרב איקלע וכו' וצלי רבי ירמיה בר אבא תפילה של חול', והיינו שרב כבר התפלל מעריב של שבת, ורבי ירמיה בר אבא עדיין היה מתפלל תפילת מנחה של חול. ומבאר ההלכות גדולות, שמזה הוכיחו בגמרא שמה שהיה רב מתפלל של שבת בערב שבת, אינו משום שהוא סובר שמשעת פלג המנחה אין מתפללים מנחה אלא ערבית [כשיטת רבי יהודה], שאם כן היה מפסיק את רבי ירמיה בר אבא שהיה מתפלל מנחה[קלב]. וטעמו של רב הוא משום שסובר שמי שרוצה להתפלל מעריב של שבת בערב שבת יכול לעשות כן, משום שמוסיפים מחול על הקודש.

וכתב השפת אמת (על הלכות גדולות, שם ד"ה ת"ש) שלפי גירסתנו אין לא ראיה ולא קושיא ממעשה זה על האמור לעיל, שיתכן שרבי ירמיה גם התפלל תפילת ערבית של שבת[קלג], ואם כן אין ראיה מכאן שמי שרוצה יעשה כחכמים שהרי שניהם נהגו כרבי יהודה, אבל ההלכות גדולות שגורס 'ת"ש' וגורס שרבי ירמיה התפלל תפילה של חול, מפרש שמביאים ראיה מכאן למה שאמרו 'דעבד כמר עבד', שרב עצמו היה סובר כן ממה שלא הפסיק את רבי ירמיה.

וההכרח שרבי ירמיה התפלל תפילה של חול מבאר השפת אמת[קלד] שהוא מכך שרב גמר את תפילתו קודם לכן, ואין לומר שרבי ירמיה התחיל את תפילתו אחר שהתחיל רב, שאז לא היה עומד להתפלל אחורי רב, כיון שהיה יודע שרב יגמור לפניו, אלא שניהם התחילו יחד, ומשום שרבי ירמיה התפלל תפילת חול שהיא שמונה עשרה ברכות גמר רב לפניו, ורב הבין שרבי ירמיה מתפלל מנחה ממה שראה שמאריך בתפילתו, ואע"פ כן לא הפסיקו משמע מזה שהוא סובר 'דעבד כמר עבד'.

ומה שהוסיף בה"ג בסוף דבריו שטעמו של רב הוא משום שמוסיפים מחול על הקודש מבאר השפת אמת, שהוא טעם על מה שהיה רב מתפלל מעריב של שבת בערב שבת, שלכאורה היה ראוי שיתפלל שמונה עשרה ברכות אע"פ שמתפלל ערבית, כיון שעדיין יום הוא, ולכן ביאר הבה"ג שמכיון שמוסיפים מחול על הקודש הרי הוא מקבל שבת בתפילה זו ולכך מתפלל של שבת.

והחיד"א במחזיק ברכה (או"ח סי' רסז סק"ד ד"ה ויש) ביאר, שלגירסת הלכות גדולות מה שאמרו 'ת"ש' כוונת הגמרא להוכיח שבערב שבת אפשר להקדים תפילת מעריב מבעוד יום גם לחכמים, ולדחות את הראיה שהוכיחו ממה שרב היה מתפלל בערב שבת שהוא סובר כרבי יהודה, ומשום כך פסקו שאפשר לנהוג כרבי יהודה, שמה שרב התפלל מבעוד יום היינו רק בערב שבת, ומשום שהוסיף מחול על הקודש, וראיה לכך שרב לא היה עושה כרבי יהודה ממה שלא הפסיק את רבי ירמיה שהיה מתפלל מנחה[קלה].

ביאור דברי הרמב"ם שההיתר הוא משום תפילת ערבית רשות

שם. כתב הרמב"ם (תפלה פ"ג ה"ז) 'המתפלל תפלה קודם זמנה לא יצא ידי חובתו וחוזר ומתפלל אותה בזמנה וכו', ויש לו להתפלל תפלת ערבית של לילי שבת בערב שבת קודם שתשקע החמה, וכן יתפלל ערבית של מוצאי שבת בשבת, לפי שתפלת ערבית רשות אין מדקדקין בזמנה'.

ותמה הלחם משנה, מדוע הוצרך הרמב"ם לומר שהטעם שיכול להקדים תפילת מעריב בערב שבת הוא משום שתפילת ערבית רשות ואין מדקדקים בזמנה, והלא בגמרא מבואר שהטעם שמקדימים להתפלל מעריב מבעוד יום הוא משום שיכולים לנהוג כרבי יהודה שזמן מעריב הוא מפלג המנחה.

ותירץ, שדברי הרמב"ם עולים רק על מה שכתב בסוף דבריו שמתפללים של מוצאי שבת בשבת, ולכאורה אין ראוי לעשות כן שהרי עושה מקודש חול, ועל זה כתב שהקילו בזה כיון שתפילת ערבית רשות[קלו].

ובמעשה רוקח פירש שהרמב"ם בא ליישב מדוע מי שנוהג כל יום כרבנן יכול להתפלל בשעת הדחק מבעוד יום, והרי לפי מנהגו עדיין לא הגיע זמן ערבית, ולכך כתב שמכיון שהיא רשות, וגם שלשיטת רבי יהודה כבר הגיע זמנה לכך יכולים להקל בה[קלז].

אם מותר לעבור ולעמוד בצידו של המתפלל

ושמע מינה אסור לעבור כנגד המתפללין. כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה אסור)[קלח], שדווקא כנגד פניו של המתפלל אסור לעבור, אבל מותר לעבור בצידו.

אמנם המגן אברהם (סי' קב סק"ה) הביא בשם הזוהר (חיי שרה קלג.) שגם בצדדים של המתפלל אסור לעבור בתוך ארבע אמות.

עוד מבואר בזוהר (שם), שמה שאמרו ארבע אמות הוא רק לענין הצדדים, אבל לפני המתפלל אסור לעבור כמלא עיניו[קלט].

והטור (או"ח סי' קב) כתב, שדווקא לפני המתפלל אסור לעבור אבל בצידו מותר 'לעבור ולעמוד'.

וכתב הבית יוסף (שם ד"ה ומ"ש שמותר) שמה שכתב הטור שמותר 'לעמוד' נלמד מהדין שאמרו להלן (לא: הובא בטור שם) שאסור לישב בתוך ארבע אמות של תפילה, ומשמע מזה שרק לישב אסור אבל לעמוד מותר, וקל וחומר שמותר לעבור.

ותמה המגן אברהם (שם סק"ו) הרי לעמוד מותר אפילו כנגד פני המתפלל ממש, ומדברי הטור משמע שההיתר לעמוד הוא רק בצידו. ותירץ שכוונת הטור הוא שבצידו מותר לעבור ולעמוד שם שלא ילך הלאה, משום שאז יהיה כנגד פני המתפלל, וכל שהוא רואה אותו אסור כיון שמבטל את כוונתו.

ובמחצית השקל (שם) ביאר את דבריו, שמה שכתב הטור 'לעבור ולעמוד' אין כוונתו שמותר לו לעמוד, אלא כוונתו שיכול לעבור בצידו אבל רק אם יעמוד והיינו שלא יגיע עד כנגד פניו ממש[קמ].

והפרישה (שם סק"א ד"ה ונראה) כתב שבאמת אסור גם לעמוד כנגד המתפלל בתוך ארבע אמות, ומה שאמרו שאסור לישב כנגדו ומשמע שלעמוד מותר, היינו משום שכנגדו אסור לישב אפילו כמלא עיניו, אבל לעמוד כנגדו אסור רק בתוך ארבע אמותיו.

ובעולת תמיד (שם סק"ה) ביאר דברי הטור, שלפניו ממש אסור לבוא ולעמוד ולא רק לעבור, אלא שאם כבר עמד מקודם לכן יכול לישאר על עמדו אע"פ שהוא כנגדו, מה שאין כן בצידו שיכול לכתחילה לבוא ולעמוד[קמא].

האיסור הוא גם כשפניו נגד המתפלל וגם כשאחוריו למתפלל

שם. כתב ראבי"ה (ברכות סי' פל), שהאיסור הוא בין אם פניו של העובר כנגד המתפלל, ובין אם אחוריו למתפלל.

דין הפסיעות לאחר התפילה כשאחד מאחוריו לא גמר את תפילתו

שם. כתב בארחות חיים (תפלה סי' ו) שמדברי הגמרא יש ללמוד שמי שגמר את תפילתו, ומאחוריו מתפלל אדם שלא גמר את תפילתו, אסור לו לפסוע שלש פסיעות עד שיגמור השני את תפילתו, שהרי אסור לעבור כנגד המתפלל. אמנם כל זה כשעומד מאחוריו בתוך ארבע אמות, אבל אם הוא עומד רחוק מארבע אמות, מותר לו לפסוע, כמבואר בגמרא בסמוך שמחוץ לארבע אמות מותר.

אנו עושים איסור בודאי, ולכן צריך להחמיר בשניהם. וכתב הקהלות יעקב שיסוד זה נלמד מדברי הגמרא בפסחים (קח.) שדנו בענין ארבע כוסות בליל הסדר אם צריכים הסיבה, ונחלקו בגמרא, יש אומרים שרק שתים הראשונים צריכים ויש אומרים שרק שתים האחרונים. ופסקו בגמרא שמכיון שיש אומרים כך ויש אומרים כך, צריך להסב בשתיהם. וביאר הר"ן (שם ד"ה והשתא) שאין אומרים ספק דרבנן לקולא, משום שאם כן נקל בשתיהם שהרי אין סברא להחמיר באחד מהם, ואז תיעקר ההסיבה לגמרי, ולכך צריך להחמיר בשתיהם. והביא עוד הקהלות יעקב שכדברי הר"ן כתב הרא"ש עצמו (ביצה פ"א סי' כא), וכן כתבו התוספות (שבת קמא. ד"ה הני) לענין דיכת תבלין ביום טוב. ועיין עוד בקהלות יעקב מה שכתב ליישב דברי הגמרא בפסחים לפי המאירי שמפרש טעם הגמרא כאן משום ספק דרבנן לקולא. **[קלא] מדבריו** משמע שלפי דברים אלו אע"פ שבמזיד לא התפלל מנחה קודם שהתפלל ערבית, יכול להתפלל אם עדיין יום הוא. וכן כתב הפרי מגדים (אשל אברהם שם), וביאר שאינו מדין תשלומין אלא שאין זה סתירה שמתפלל מנחה לאחר מעריב, כיון ששתי התפילות שוות, ואינו דומה למי שלא התפלל מנחה בערב שבת וקיבל שבת עם הקהל בבית הכנסת בעניית ברכו של מעריב, שהדין הוא שאינו יכול להתפלל מנחה אלא מתפלל ערבית שתים כמבואר בשולחן ערוך (סי' רסג סט"ו), ששם אינו יכול להתפלל תפילת חול שהרי כבר קיבל שבת, מה שאין כן בחול ששתי התפילות שוות. **[קלב] שאם** היה סובר שכבר אסור להתפלל מנחה, נמצא שתפילת רבי ירמיה בר אבא אינה תפילה. **[קלג] ומה** שרב גמר את תפילתו לפני רבי ירמיה, אולי משום שהתחיל להתפלל לפניו. **[קלד] וכעין** זה ביאר הפרי מגדים (סי' רסז אשל אברהם סק"א). **[קלה] ובמגן** אברהם (סי' רסז סק"א) משמע שלדעת ההלכות גדולות מוכיחים מדברי רב שגם מי שנוהג בחול כחכמים, בערב שבת יכול לנהוג כרבי יהודה, ואע"פ שבשאר ימים אסור לעשות כן כמו שכתבו הראשונים, בערב שבת יכול משום שמוסיפים מחול על הקודש. **[קלו] תירוץ** זה כתב הלחם משנה בסוף דבריו, אבל בתחילת דבריו תירץ, שכל מה שמתפללים משעת פלג המנחה אפילו לרבי יהודה הוא משום שהקילו בתפילת ערבית שהיא רשות, שאילו היתה חובה היה ראוי לתקן שתחילת זמנה בלילה. אמנם הקשה לפי זה איך הוכיחו מהחכמים שהמתינו מלהתפלל עד הלילה שאין הלכה כרבי יהודה, והרי יתכן שפסקו כרבי יהודה אלא שסוברים שתפילת ערבית חובה. ולכך תירץ, שלענין תפילת שבת בערב שבת אין צריך לכך שהרי מצוה היא שמקבל שבת מבעוד יום, ורק לענין תפילת מוצאי שבת בשבת צריך לכך. **[קלז] ועיין** בזיו משנה מה שביאר בדעת הרמב"ם. **[קלח] וכן** כתב הריטב"א (ד"ה ולא). **[קלט] בבית** יוסף (סי' קב ד"ה ומ"ש רבינו) הביא כעין דין זה בשם אהל מועד לענין איסור ישיבה בתוך ארבע אמות של המתפלל שאמרו בגמרא להלן (לא:), שכל זה בצדדים אבל כנגדו אסור אפילו כמלא עיניו. וכן כתב הרא"ה כאן (ד"ה אמר). אמנם מדבריו משמע שרק לענין ישיבה אסור ומשום שנראה כמשתחוה לו, אבל לעבור מותר אם הוא חוץ לארבע אמות [ומשמע שאפילו כנגדו] אמנם מדברי הרמ"א בדרכי משה (שם סק"א) משמע שכוונת הזוהר שגם לעמוד אסור מלפניו אפילו כמלוא עיניו, ועיין בפרי מגדים (שם אשל אברהם סק"ג) ובפרישה (שם סק"א) [וראה להלן בסמוך]. **[קמ] ועיין** עוד מה שכתב בדין זה הפרי מגדים (שם סק"ו, ובראש יוסף להלן ע"ב ד"ה והא). **[קמא] ועיין** באליה רבה (שם סק"ח) מה שתמה על דבריו.

וכתב הבית יוסף (או"ח סי' קנ ד"ה כתב) בשם מהר"י אבוהב, שדין זה נוהג אפילו אם השני התחיל להתפלל מאחוריו לאחר שהוא התחיל להתפלל[קמב].

ובפרי חדש (שם סק"ה) העיר ממה שפסק הטור (שם) בשם אביו[קמג] לענין האיסור לישב בתוך ארבע אמות של המתפלל שאמרו בגמרא להלן (לא:) שאם היושב ישב כבר ובא אחר ועמד לצידו להתפלל, אין על היושב חיוב לקום כיון שהמתפלל בא בגבולו, ואם כן גם כאן הרי הראשון התחיל להתפלל קודם. וביאר הפרי חדש שאינו דומה, שכשפוסע הראשון לאחר שגמר את תפילתו הרי הוא בא עכשיו לגבולו של שני.

אמנם המגן אברהם (שם סק"ז) כתב שמדברי רש"י (ד"ה ולא) שפירש כוונת הגמרא שרב לא עבר בין רבי ירמיה לכותל כדי לישב במקומו, משמע שמותר לפסוע לאחריו, ורק לעבור כנגדו אסור[קמד].

אמנם כתב המגן אברהם, שיש לדחות ולומר שרש"י מפרש שרבי ירמיה עמד רחוק קצת מרב, ולכן היה יכול לפסוע שלש פסיעות, ורק לעבור כנגדו לא היה יכול[קמה], ואם כן אין ראיה שמותר לפסוע שלש פסיעות[קמו].

הטעם שאסור לעבור נגד המתפלל

שם. האחרונים נחלקו מה הטעם של דין זה. יש שפירשו[קמז] שהטעם הוא משום שמבטל כוונת המתפלל.

ולפי זה כתב המאמר מרדכי (סי' קנ סק"ח), שאם המתפלל משלשל את הטלית על פניו, מותר לעבור לפניו, כיון שאינו מבטל את כוונתו. אך כתב שמכל מקום ראוי לחוש ולהחמיר שלא לעבור כנגד המתפלל אפילו באופן זה.

והחיי אדם (ח"א כלל כו ס"ג, בדרך השני) פירש שטעם הדבר הוא משום שהמתפלל שכינה כנגדו, ואסור להפסיק בינו לבין השכינה[קמח].

העוסק בתפילה אם יכול לעבור נגד המתפלל

שם. כתב החיי אדם (ח"א כלל כו ס"ג) שאע"פ שלענין הדין שאמרו בגמרא להלן (לא:) שאסור לישב בתוך ארבע אמות של המתפלל, כתבו הראשונים[קמט] שאם היושב עוסק בתפילה מותר, ויש מתירים גם אם עוסק בתורה[קנ], מכל מקום לענין הדין שאמרו כאן שאסור לעבור כנגד המתפלל, אין היתר זה ואסור לעשות כן אפילו כשהעובר עוסק בתורה או בתפילה.

ובנשמת אדם (שם סק"א) הוסיף שכן מוכח מדברי הגמרא בסמוך, שהקשו מרבי אמי ורבי אסי שעברו תוך ארבע אמות, ואילו היה מותר למי שעוסק בתורה או בתפילה לעבור, היה אפשר ליישב שהיו עסוקים בתורה או בתפילה[קנא].

אם יש דבר גבוה עשרה טפחים בין העובר למתפלל

בחיי אדם (שם ס"ד) מסתפק מה הדין באופן שיש דבר קבוע שהוא גבוה עשרה טפחים ורחב ארבעה בין העובר למתפלל, שיתכן שאסור לעבור כנגדו, אלא אם כן הדבר גבוה כל כך שלא יוכל המתפלל להסתכל בצד השני. אבל כתב שיותר נראה שמותר אפילו אם יכול להסתכל, שהרי מחוץ לארבע אמות מותר אע"פ שהוא מסתכל.

אסור לעבור נגד הקורא פסוק ראשון של קריאת שמע

שם. יש אחרונים[קנב] שכתבו, שהוא הדין שאסור לעבור כנגד הקורא פסוק ראשון של קריאת שמע, כדי שלא יתבטל מכוונתו.

כז:

הטעם שאסור להתפלל כנגד רבו

לא כנגד רבו. פירש רש"י (ד"ה כנגד) שלא יתפלל אצל רבו, משום שמראה כאילו הוא ורבו שוים.

והמאירי (לעיל ע"א ד"ה לעולם) פירש שהאיסור הוא משום שנראה כמשתחוה עמו[א].

ובספר האשכול (ליקוטי הלכות תפילה, אלבק לג. ד"ה ואמר) פירש שהכוונה שלא יתפלל במקום שרבו רואהו משום שנראה כחוצפה, אלא יתחבא ממנו. והוסיף, שכל זה ביחיד שראוי שיהיה התלמיד יושב ומשמש את רבו, ולא יעמוד כנגדו ויתפלל, אבל בציבור הרי כולם עומדין, ואי אפשר שהתלמיד ידקדק ויעשה כן לרבו בציבור.

הטעם שאסור להתפלל אחורי רבו

ולא אחורי רבו. המפרשים פירשו בכמה אופנים מהו טעם האיסור להתפלל אחורי רבו:

א. רש"י (ד"ה אחורי) פירש שהוא יוהרא [ודומה למתפלל כנגד רבו][ב].

ב. תוספות (ד"ה ולא) כתבו שיש מי שפירש הטעם משום שנראה כמשתחוה לרבו[ג].

ג. המאירי (ע"א ד"ה לעולם) הביא בשם יש מפרשים, שהוא משום שנראה כמדקדק בתפילת רבו.

ד. באלפסי זוטא (ד"ה אריב"ל) פירש שבמקום מורא שמים לא יהיה שם מורא רבו[ד].

ד. בפירושי ריבב"ן (ד"ה לא) כתב שמפני אימת רבו אינו יכול לכוין בתפילתו.

ה. תלמידי רבינו יונה (ד"ה אל)[ה] פירשו, שטעם האיסור הוא שמא יסיים רבו את תפילתו לפניו, ולא יוכל לפסוע אם התלמיד שמאחוריו עדיין בתפילתו[ו].

עוד כתבו תלמידי רבינו יונה[ז], שאם הוא מרחיק ארבע אמות מרבו, מותר להתפלל מאחוריו או כנגדו, שזה נחשב כרשות בפני עצמו.

ובבית יוסף (או"ח סי' צ סכ"ד ד"ה ומ"ש ואם) כתב, שרבינו יונה למד זאת ממה שאמרו לעיל (ע"א) לענין האיסור לעבור כנגד המתפלל שמחוץ לארבע אמות מותר, ומשמע מזה שחוץ לארבע אמות נחשב כרשות אחר.

אם האיסור הוא רק ביחיד או אפילו בציבור

שם. בבית יוסף (או"ח סי' צ סכ"ד ד"ה וכתב) הביא ממהר"י אבוהב שכתב בשם בעל המאורות, שכל דברי הגמרא הם דווקא כשמתפלל ביחיד, אבל אם מתפללים הרב והתלמיד בציבור, אם כך הוא סדר ישיבתם שמקום התלמיד הוא אחורי הרב, מותר, משום שאין כאן חשש שהתלמיד מקבל את הרב כאלוה[ח].

והביא בית יוסף שכדבריו מבואר בספר אהל מועד (שער התפלה דרך ג נתיב ז). אמנם הוסיף שהמפרשים שהאיסור בתפילה אחורי רבו הוא משום שמטריחו שלא יוכל לפסוע לאחוריו אם יסיים את תפילתו תחילה, אין הפרש בין אם מתפלל ביחיד או בבית הכנסת. וכתב הבית יוסף שלהלכה יש לחוש לזה אפילו בציבור.

והמאירי (ע"א ד"ה לעולם) כתב שבבית הכנסת יכול להתפלל אחורי רבו או כנגדו, ש"כל אימה בטילה במקום ציבור, שאימת הציבור גדולה מכולן"[ט].

האיסור להתפלל לפני רבו

שם. כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה אל) שקל וחומר שאסור להתפלל לפני רבו ויהיו אחוריו כנגד רבו, שהוא יותר ביזיון לרבו.

קמב. והבית יוסף הביא ראיה לדבריו מן הירושלמי (ר"ה פ"ב ה"ה). קמג. אינו לפנינו בפסקי הרא"ש ובתשובותיו, ואפשר שהיה מורה כן לשואלים ולא נכתב בספר. בית יוסף (שם ד"ה ואם). קמד. והיינו שהמקום שהיה יושב רב היה מן הצד, ולא היה יכול לילך למקומו כיון שרבי ירמיה היה מאחוריו, ולכן פסע שלש פסיעות ועמד על עמדו. פרי מגדים (שם אשל אברהם סק"ז). והטעם שמותר לפסוע שלש פסיעות כנגד המתפלל אע"פ שאסור לעבור משמע במחצית השקל (במג"א שם) שהוא משום שלצורך תפילה התירו. ובפרי מגדים הוכיח מכאן שאין איסור לעמוד כנגד המתפלל שהרי רב היה עומד על עמדו לאחר שפסע שלש פסיעות אע"פ שהיה רבי ירמיה מאחוריו [וכשיטת המגן אברהם (שם סק"ז) ולא כמשמעות השולחן ערוך (שם ס"ד) שרק בצידו של המתפלל מותר לעמוד, וראה מה שנתבאר בזה לעיל]. קמה. בפרי מגדים (שם) מבאר כוונת המגן אברהם, שרבי ירמיה לא עמד מאחורי רב ממש אלא מן הצד, ולכן היה יכול רב לפסוע לאחוריו שלא עבר כנגד פניו, אבל מקום ישיבתו היה בצד השני וכדי להגיע לשם היה צריך לעבור כנגד רבי ירמיה ולכן לא חזר למקומו [אמנם כתב שיש שפירשו שאסור לעבור גם בצדדים שלפני המתפלל, ולפי זה כתב שצריך לומר שרב היה עומד באופן שבאלכסון היה רחוק מרבי ירמיה יותר מארבע אמות, ולכן היה יכול לפסוע מאחוריו, אבל לא היה יכול לעבור כנגדו ששם כבר היה בתוך ארבע אמות]. וכעין זה פירש המחצית השקל (במג"א שם) בשם חמד משה. אמנם במחצית השקל תמה על זה שהרי בגמרא הקשו על רבי ירמיה היאך התפלל אחורי רבו, ואם היה עומד מן הצד אין זה נקרא אחורי רבו. ובפרי מגדים כתב שהאיסור של התפילה לאחורי רבו הוא על ארבע האמות שמאחוריו וגם באלכסונם [אך כתב שהוא קצת דוחק]. עוד תמה על זה במחצית השקל מדוע אם כן נדחק רש"י לפרש שרב עמד מן הצד ולא פירש שעמד כנגדו ממש ולא פסע שלש פסיעות מאחוריו. ולכן פירש המחצית השקל דברי המגן אברהם באופן אחר. קמו. אבל מכל מקום כתב שמדברי הירושלמי הנ"ל שהביא הבית יוסף מוכרח שאסור לפסוע לאחריו. קמז. מגן אברהם (סי' קנ סק"ו), מאמר מרדכי (שם סק"ח), וחיי אדם (ח"א כלל כו ס"ג - בדרך הראשון). קמח. ובלבוש (שם סי' קנ ס"ד) מבואר שהטעם הוא כדי שלא יפסיק בין המתפלל לכותל. ובאליה רבה (שם סק"ו) פירש שכוונת הלבוש שלא יבטל את כוונתו [כדברי המאמר מרדכי, ולא מטעם חציצה]. קמט. תוספות (להלן לא: ד"ה מכאן), רא"ש (פ"ה סי' ח), רשב"א (שם ד"ה אני), מרדכי (סי' קה). והובאו דבריו בטור ובשולחן ערוך (שם סי' קנ ס"א). קנ. עיין בטור (שם) ובבית יוסף (שם ד"ה ומה). קנא. ועיין שם שהוכיח כן גם מן הירושלמי. קנב. אליה רבה (סי' קנ סק"ו). א. לכאורה כוונתו שהוא מראה על ידי כן שהוא שוה לרבו [כעין שפירש רש"י]. ב. הרש"ש (ד"ה אחורי) הביא ראיה לפירוש רש"י ממה שאמרו ביומא (לז.) המהלך אחורי רבו הרי זה מגסי הרוח. ג. עיין ברדב"ז (שו"ת ח"ד סי' קז) שכתב, שמטעם זה אסור להתפלל סמוך למראה, שנראה כמשתחוה לבבואה שלו. ד. וכעין דבריו כתב האוהב ישראל (שמות יח כ ד"ה ויגא) בשם המגיד מקוזניץ, ששנינו (אבות פ"ד מי"ב) שמורא רבך כמורא שמים, ובשעה שיש לו מורא רבו אי אפשר שיהיה עליו מורא שמים הראוי לתפלה, לפי שיש עליו מורא ואימה אחרת. ה. וכן פירשו הרא"ה (ד"ה אמר), והמאירי (ע"א ד"ה לעולם) בשם יש מפרשים. ו. לכאורה כוונתו משום שאמרו לעיל שאסור לעבור כנגד המתפלל. וכתב הפרי חדש (או"ח סי' צ ס"ק כד) שצריך להתרחק ממנו לאחורי רבו כשיעור ארבע אמות ושלש פסיעות, כדי שאם הרב יגמור את תפילתו יוכל לפסוע שלש פסיעות. אמנם במאירי (שם) כתב שלשיטה זו האיסור הוא רק אם עומד בתוך שיעור שלש פסיעות של רבו. וצ"ע שהרי אסור לעבור נגד המתפלל בארבע אמות. ז. וכן כתב הרא"ש (סי' ה). ח. מדבריו נראה שמפרש שטעם האיסור הוא משום שנראה כמשתחוה לרבו [כשיטת התוספות (ד"ה ולא)], והיינו שנראה כעושה אותו לאלוה, ולכן פירש שאם מתפללים בציבור וסדר ישיבתם כך הוא אינו נראה כעושה אותו אלוה. ט. וכעין זה כתב בשבלי הלקט (סי' מג, אוצר הגאונים תשובות ד"ה אמר) בשם רב האי גאון שכאשר מתפלל בציבור אין איסור להתפלל כנגד רבו משום שבציבור אין לו לחלוק כבוד לרבו.

וכתב הבית יוסף (או"ח סי' צ סכ"ד ד"ה ומ"ש ואם) שמדברי רבינו יונה משמע, שבזה אין היתר אפילו אם הוא עומד רחוק מרבו יותר מארבע אמות[י].

אמנם הדרכי משה (סק"ה) **והב"ח** (שם סט"ו ד"ה ומה) כתבו שמלשון הטור משמע שאפילו אם אחוריו לרבו מותר אם הרחיק ממנו ארבע אמות[יא].

ובשו"ע (יו"ד סי' רמב סט"ז) נפסק שאם הרחיק ארבע אמות הכל מותר[יב].

מי נחשב רבו לענין זה

שם. בדברי חמודות[יג] (על הרא"ש סי' ה אות יח) כתב שבגמרא מדובר על רבו מובהק שלמד את רוב חכמתו ממנו[יד].

ובחיי אדם (ח"א כלל כב ס"ו) הוסיף שגדול הדור נחשב כרבו מובהק ואסור להתפלל בתוך ארבע אמות שלו[טו]. עוד כתב שגם על אביו נוהג דין זה.

ראיה מדברי הגמרא שאם אדם עומד לפניו בשעת התפילה אין זו חציצה

שם. בגמרא לעיל (ה:) אמרו שהמתפלל צריך שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר. וכתב הטור (או"ח סי' צ) שבעלי חיים הנמצאים בין המתפלל לקיר חוצצים.

ובבית יוסף (שם סכ"א ד"ה ומ"ש רבינו) הביא דברי המרדכי (פ"א רמז ט) שאדם אינו חוצץ. והביא עוד בשם מהר"י אבוהב שמוכיח כן מדברי הגמרא כאן, שהרי אמרו שלא יתפלל אדם אחורי רבו, ומשמע שאחורי אדם אחר מותר[טז].

אמנם הב"ח (או"ח סי' צ סט"ו ד"ה ומ"ש או) דחה את הראיה וכתב שיש לומר שאחורי רבו יש איסור להתפלל, מה שאין כן אחורי אדם אחר שאין איסור להתפלל, אבל לכתחילה צריך ליזהר משום חציצה.

ובאליה רבה (שם ס"ק כו) תמה על זה, שהרי פירשו בגמרא שרבי ירמיה בר אבא היה מתפלל אחורי רב משום שהיה תלמיד חבר שלו, ומשמע שלכתחילה עשה כן, ולא היה חושש משום חציצה. ולכן תירץ[יז], שמה שאמרו בגמרא אחורי רבו אין הכוונה בזה מאחוריו ממש, אלא שעמד סמוך לרבו ומשוך לאחוריו[יח].

מה הכוונה 'הנותן שלום לרבו'

והנותן שלום לרבו וכו' גורם לשכינה שתסתלק מישראל. פירש רש"י (ד"ה שלום) שנותן לו שלום כשאר כל אדם, ואינו אומר לו שלום עליך רבי.

וכתב הרא"ש[יט] (סי' ה) שכן משמע מגמרא שלנו (מו"ק כ: ב"ק עג:) שאמרו שהזמן של 'תוך כדי דיבור' הוא כדי שאילת שלום של תלמיד לרב, הרי שמותר ליתן לרבו שלום, ומוכרח שמה שאמרו כאן שלא יתן לו שלום היינו כשאומר לו 'שלום עליך' כשאר כל אדם.

אמנם הרא"ש כתב, שבירושלמי (פ"ב ה"א, שקלים פ"ב ה"ה, מו"ק פ"ג ה"ז) משמע שתלמיד אינו נותן כלל שלום לרבו, שאמרו שם שהמנהג שהקטן אינו שואל שלום למי שגדול ממנו[כ].

ותלמידי רבינו יונה (ד"ה והנותן)[כא] פירשו בשם רבם, שכוונת הגמרא כשהתלמיד מקדים שלום לרבו, שאין ראוי לו לעשות כן אלא צריך לנהוג כמי שהוא ירא ממנו, ואינו יכול להקדים לו דיבור מרוב מורא, וכמו שאמרו בשבת (פט.) 'כלום יש עבד שמקדים שלום לרבו'[כב]. ומה שאמרו בכמה מקומות 'כדי שאילת שלום תלמיד לרב', הכוונה על השבת שלום שמשיב התלמיד לרב שזה מותר[כג].

והמאירי (ע"א ד"ה לעולם) פירש שלא ישוה את רבו עם שאר בני אדם בנתינת שלום ובהשבת שלום, אלא 'שיפליג בכבודו'.

וכן כתב הרמב"ם (תלמוד תורה פ"ה ה"ה) 'ולא יתן שלום לרבו או יחזיר לו שלום כדרך שנותנים לריעים ומחזירים זה לזה, אלא שוחה לפניו ואומר לו ביראה וכבוד שלום עליך רבי, ואם נתן לו רבו שלום יחזיר לו שלום עליך רבי ומורי', ע"כ.

ועל שיטת רש"י תמהו התוספות (ב"ק עג: ד"ה כדי)[כד] מדברי הגמרא בשבת הנ"ל שאין עבד מקדים שלום לרבו כלל.

ותירצו[כה], שיש חילוק בין תלמיד לעבד, שעבד אימת רבו עליו ולכן אינו נותן לו שלום כלל, מה שאין כן בתלמיד לרבו[כו].

ביאור שיטת התוספות בדין שאילת שלום לרב

שם. התוספות (ד"ה והנותן) כתבו [בתירוץ הראשון] שבגמרא מדובר כשהתלמיד נותן לו שלום כשאר כל אדם, ואינו אומר לו שלום עליך רבי, ומה שאמרו (ב"ק עג:) כדי שאילת תלמיד לרב ומשמע מזה שראוי ליתן לו שלום, היינו כשאומר לו שלום עליך רבי. וכוונתם בתירוץ זה כדברי רש"י[כז].

עוד תירצו התוספות 'אי נמי ההוא לכתחלה קאמר ובתלמיד חבר דשרי ככל הני דלקמן'. וכתב מהרש"א שלכאורה כוונתם שבאמת אסור ליתן שלום לרב כלל, ודברי הגמרא בבבא קמא שתוך כדי דיבור הוא כדי שאילת שלום לרב, היינו בתלמיד חבר שאינו אסור בכל דינים אלו כמבואר בגמרא. אמנם המהרש"א (בתוס' ד"ה והנותן) תמה על לשון 'לכתחילה' שכתבו התוספות, שלא היו צריכים לומר אלא שמדובר שם בתלמיד חבר. עוד הקשה שהרי תלמיד חבר שואל רק 'שלום עליך'[כח], ותמוה מדוע אמרו בבבא קמא 'כדי שאילת תלמיד לרב' דווקא, הרי אין חילוק בין שאילת תלמיד חבר לרב לשאר כל אדם.

ולכן ביאר המהרש"א שגם בתירוץ הראשון סוברים התוספות כשיטת רבינו יונה שאסור להקדים שלום לרב כלל, ומה שאמרו 'כדי שאילת תלמיד לרב' מדובר בהשבת שלום, ופירשו התוספות שכשמשיב התלמיד שלום לרב אומר לו 'שלום עליך רבי'[כט], וכתבו התוספות תירוץ נוסף, שמה שאמרו 'כדי שאילת תלמיד לרב' מדובר גם 'לכתחילה', והיינו להקדים שלום, ומדובר בתלמיד חבר שמותר לו גם להקדים שלום לרבו[ל].

והצל"ח (בתוס' שם בא"ד אי נמי) ביאר, שאכן כוונת התוספות שלתלמיד אסור שאילת שלום לגמרי, ודברי הגמרא בבבא קמא בתלמיד חבר שלכתחילה צריך לומר שלום עליך רבי משום דרך ארץ אף שאין בזה איסור אם אינו אומר רבי, ומה שרבי ירמיה שאל את רב מי בדלת ולא אמר לו מי בדיל מר, הוא משום שהיה רוצה לדעת אם רב קיבל עליו שבת כדי שגם הוא יקבל עליו, והיה ממהר לקבל עליו מיד אם ישמע מרב שקיבל עליו משום זריזים מקדימין למצוות, ולכך קיצר בלשונו, כיון שלא היה זלזול בזה שלא אמר לו 'מר' שהרי תלמיד חבר היה.

והפני יהושע (בתוס' שם) פירש כוונת התוספות, שגם בתירוצם הראשון היו סוברים שלכתחילה אין ראוי לתלמיד לשאול בשלום רבו אפילו כשאומר לו שלום עליך רבי, וכמו שאמרו בירושלמי[לא], אלא שסוברים התוספות [בתירוץ הראשון]

י. **ורק** לענין המתפלל אחורי רבו או בצדו מותר אם הוא עומד בריחוק ארבע אמות. יא. **עיין** בב"ח שהביא ראיה לזה מהדרשה שדרשו בגמרא (להלן לא:) ממעשה של עלי וחנה שאסור לישב בתוך ארבע אמות של תפילה לפי פירוש תוספות (שם ד"ה עמכה). יב. **והיינו** גם אם מתפלל לפניו ואחוריו לרבו, וזהו כשיטת הב"ח ולא כמו שכתב המחבר עצמו בבית יוסף. יג. **וכן** כתב הפרי מגדים (או"ח סי' צ אשל אברהם ס"ק לט). יד. **בפרי** מגדים (שם) כתב להוכיח זאת ממה שנפסק בשו"ע (יו"ד סי' רמב ס"ל) שכל הדברים שצריך לכבד בהם את רבו, לא אמרו אלא ברבו מובהק, והיינו שרוב חכמתו ממנו. טו. **בדין** זה אם גדול הדור נחשב כרבו מובהק נחלקו הפוסקים, עיין בתוספות להלן (לא: ד"ה מורה) ובבית יוסף (יו"ד סי' רמד ס"י ד"ה וה"ר פרץ). טז. **אמנם** הבית יוסף הביא מספר הפליאה שכתב, שצריך ליזהר מלהתפלל אחורי שום אדם. וכתב הבית יוסף שטוב לחוש לדבריו. יז. **וכן** תירץ במלא הרועים (ע"א ד"ה מסייע). יח. **וכתב** שכן משמע מרש"י (ד"ה אחורי) שכתב שהטעם שאסור להתפלל אחורי רבו הוא משום שיוהרא היא, ולכאורה אם עומד מאחוריו ממש אין בזה יוהרא, אבל לפי דבריו שעמד סמוך לו אלא שהיה משוך קצת לאחוריו, מיושב שעדיין יש בזה משום יוהרא שהרי מכל מקום עומד בצידו. יט. **וכן** כתבו התוספות בבבא קמא (עג: ד"ה כדי), וכעין זה כתבו כאן (ד"ה והנותן), אך התוספות כאן הוסיפו עוד דברים בזה, ויתבארו דבריהם להלן בסמוך. כ. **והפנים** מאירות בהקדמתו לשו"ת (ס"א ד"ה והירושלמי) תמה על הרא"ש וכתב שמהירושלמי משמע להיפך שחייב לשאול בשלום לרבו. והחיד"א (ברכי יוסף יו"ד סי' רמב ס"ק יט, ברית עולם על ספר חסידים סי' נו) הביא עוד, שבירושלמי (פ"ב ה"א) גם הוכיחו מהשיעור של שאילת תלמיד לרב שהתלמיד חייב לשאול בשלום רבו. ועיין באוצר הגאונים (תשובות, סי' קסד) שהובא מספר חילופי מנהגים (חילוק לג) [הוא חיבור קטן מראשית תקופת הגאונים, המתאר הבדלי מנהגים בין בני ארץ ישראל לבני בבל בעניינים שונים. מחברו אינו ידוע. המהרש"ל היה הראשון שהביא את רשימת כל החילוקים בסוף ספרו 'ים של שלמה', הספר התפרסם לראשונה על פי כת"י בווינה שנת תרל"ח בשם 'חלוף המנהגים בין בני בבל ובני ארץ ישראל'. ויצא לאור מחדש בירושלים תרצ"ח בשם 'ספר החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל'] שבני בבל אין תלמיד שואל בשלום רבו, ובני ארץ ישראל אומרים שלום עליך רבי ומורי. ולכאורה הכוונה למה שאמרו בירושלמי (שם) שרבי יוחנן התרעם על ר' אלעזר שהיה מתחבא ממנו ולא נתן לו שלום, והשיב לו ר' יעקב שכך נוהגים בבבל. וראה עוד מה שהובא בשיטת הירושלמי בהערה להלן בסמוך. כא. **וכן** פירש המאירי (ע"א ד"ה לעולם) בשם י"א.

כב. **כך** הוא לשון תלמידי רבינו יונה. אמנם לפנינו בגמרא שבת הגירסא היא 'שנותן שלום לרבו'. כג. **אמנם** בגירסת הגמרא לפנינו מבואר שגם 'המחזיר שלום לרבו' גורם לשכינה שתסתלק מישראל, וגירסת רבינו יונה בגמרא היא כגירסת הרי"ף והרא"ש שלא הביאו 'והמחזיר שלום לרבו'. ולגירסא שלנו צריך לומר כרש"י. מגיד תעלומה (בתלמידי רבינו יונה ד"ה והנותן בא"ד ומ"ש). ובמאירי (שם) כתב כדברי רבינו יונה בדעת הירושלמי [אמנם ראה בביאור הגר"א (יו"ד סי' רמב ס"ק לט) שכתב שמהירושלמי משמע להיפך מדברי רבינו יונה. גם הברכי יוסף (יו"ד סי' רמב ס"ק יט) הביא שבירושלמי (פ"ב ה"א) מפורש שהשיעור של כדי שאלת תלמיד לרב הוא שהתלמיד ישאל תחילה לשלום רבו, ולא שישיב שלום לרבו. וכתב שהדבר צריך ישוב]. והמאירי הוסיף, שלפי שיטה זו [שמותר לתלמיד רק להשיב שלום ולא לשאול] מה שאמרו לעיל (יד.) הקורא את שמע ופגע בו רבו וכו', בפרקים שואל מפני הכבוד, ומשמע שהתלמיד שואל שלום לרבו, צריך לומר שמדובר בתלמיד חבר. עוד תירץ, שמכיון שרבו פגע בו בשעת קריאת שמע הרי הרב חושש שלא להפסיקו ואינו שואל בשלומו, ולכן אמרו שיפסיק התלמיד לכבודו וישאל בשלום הרב, אבל כשפוגע בו באופן שהרב אינו חושש לשאול בשלום התלמיד, ישתוק התלמיד ולא ישאלנו עד שהרב ישאל בשלום התלמיד. כד. **וכן** הקשה המהרש"א כאן (ח"א ד"ה והנותן). כה. **וכן** תירצו הגהות מיימוניות (תלמוד תורה פ"ה אות ח) והמהרש"א (ח"א ד"ה והנותן, בתירוץ הראשון). כו. **והמהרש"א** (שם) תירץ עוד, שיש לחלק בין נותן שלום לשאילת שלום. כז. **וכמו** שכתבו גם בבבא קמא (עג: ד"ה כדי). וכן מבואר בצל"ח (בתוס' ד"ה והנותן) שלזה נתכוונו התוספות. כח. **שהרי** אינו צריך לכבד את רבו, כמבואר בהמשך הגמרא שמשום שרבי ירמיה היה תלמיד חבר לרב לא פנה אל רב בלשון 'מר' (צל"ח בתוס' שם, בא"ד אי נמי). כט. **ומיישבים** התוספות בזה מה שאמרו 'שאילת תלמיד לרב', שלשון השבת שלום של תלמיד לרב הוא ארוך מלשון השבת שלום של שאר כל אדם. ל. **ועיין** במשמרות כהונה ובפרחי כהונה (בתוס' ד"ה הנותן) שתמהו על פירוש המהרש"א. לא. **וטעם** הדבר ביאר הפני יהושע, שאכן מסברא היה צריך לומר שאין חסרון כשאומר לרבו 'שלום עליך רבי', שאדרבא הוא חולק לו כבוד בזה, אמנם הטעם שאין ראוי לעשות כן הוא משום ש'שלום' הוא שמו של הקב"ה ואסור להזכירו בחינם, אלא שתקנו חכמים שיהא אדם שואל בשלום חבירו כמו ששנינו להלן (נד.), ומשום ששאילת שלום הוא כעין תפילה שמתפלל על חבירו שיהא בשלום, מטעם זה ראוי לומר כן רק לחבירו ולא לרבו, שהוא זלזול לרב שתלמידו יתפלל עליו ונראה כיוהרא.

שמה שאמרו שיעור של שאילת שלום של תלמיד לרב אין הכוונה שדרך התלמיד לשאול שלום לרב, אלא שזהו השיעור של תוך כדי דיבור הגם שאין ראוי שישאלו. אבל בתירוץ השני לא רצו התוספות להעמיד דברי הגמרא בדבר שאין ראוי לכתחילה לעשות כן, ולכן כתבו שאפשר להעמיד בתלמיד חבר שהוא מותר לשאול בשלומו לכתחילה[לב].

מה הכוונה החולק על ישיבתו של רבו

והחולק על ישיבתו של רבו. פירש **הרא"ה** (ד"ה והחולק) שהתלמיד מפרסם את עצמו לחלוק על רבו.

והשיטה מקובצת (ב"ב נב. ד"ה הא) הביא בשם הר"י מיג"ש שהכוונה שפירש מישיבתו של רבו לעשות לו ישיבה בפני עצמו[לג].

ובפירושי ריבב"ן (ד"ה לא) ביאר שהכוונה בזה שאינו נושא פנים לרבו.

מה הכוונה 'החולק על רבו' האמור בסנהדרין

שם. בגמרא סנהדרין (קי.) אמרו שכל החולק על רבו כחולק על השכינה, כמו שנאמר לענין דתן ואבירם (במדבר כו ט) 'בהצתם על ה''. ועוד אמרו שכל העושה מריבה עם רבו כעושה עם שכינה. ופירש **רש"י** (שם ד"ה חולק) שחולק על רבו היינו שחולק על ישיבתו. וכתב **הב"ח** (יו"ד סי' רמב ס"א ד"ה ומ"ש וכל החולק) שהוקשה לרש"י שאין חילוק בין החולק על רבו להעושה מריבה עם רבו, ולכן פירש שהחולק על רבו היינו שחולק על ישיבתו וכדברי הגמרא כאן[לד].

והרמב"ם (תלמוד תורה פ"ה ה"ב) כתב 'איזהו חולק על רבו, זה שקובע לו מדרש ויושב ודורש ומלמד שלא ברשות רבו ורבו קיים, ואף על פי שרבו במדינה אחרת'[לה].

והרמ"ך תמה על הרמב"ם מנין הוציא דין זה. וכתב שבמקומותיו נוהגים התלמידים לקבוע מדרש בחיי רבן בלא רשות של רבן[לו].

וביאר הב"ח (יו"ד שם), שהרמ"ך מפרש שהחולק על ישיבתו של רבו היינו שחולק על ההוראות שנפסקו בבית דינו וישיבתו של רבו, וכדתן ואבירם שסתרו את דבריו של משה. ולכן תמה על הרמב"ם שאין מקום לאסור על התלמיד שלא יקבע ישיבה כשרבו קיים. אבל הרמב"ם מפרש שכוונת הגמרא שהתלמיד קובע ישיבה לעצמו. ולמד את דבריו ממה שדרשו בגמרא דין זה מדתן ואבירם שהצו את ישראל על משה ועל אהרן, ועיקר מחלוקתם היתה על השררה שהיתה למשה לבדו, שגם הם היו רוצים להחזיק בשררה, ומשמע מזה שמי שלוקח שררה לעצמו במקום רבו הוא בכלל החולק על רבו[לז].

ובדברי חמודות[לח] (על הרא"ש סי' ו אות כא) ביאר שהרמב"ם למד את דבריו מדברי הגמרא כאן שאמרו 'החולק על ישיבתו של רבו', ומפרש שהכוונה שקובע ישיבה לעצמו.

מה הכוונה האומר דבר שלא שמע מרבו

והאומר דבר שלא שמע מפי רבו. כמה **ראשונים**[לט] פירשו, שהכוונה בזה שאומר בשם רבו דבר שלא שמע מרבו[מ].

ובמסכת סוכה (כח.) אמרו שרבי אליעזר העיד על עצמו שמעולם לא אמר דבר שלא שמע מרבו[מא]. וכן אמרו שם על רבי יוחנן בן זכאי. וביאר **במחצית השקל** (סי' קנו במגן אברהם סק"ב ד"ה וכן) שרבי אליעזר החמיר על עצמו יותר ממה שצריך, שאפילו בסתמא לא אמר שום דין מעצמו רק מה ששמע מרבו, אבל מצד הדין האיסור הוא רק אם אומר דין שלא שמע מרבו בשם רבו, וראיה לכך שהרי רוב תנאים ואמוראים אמרו דברי עצמם[מב].

ובפתח עיניים (ד"ה והאומר) הוכיח מדברי הגמרא בסוכה (שם) שגם דברים התלויים בסברא לא אמר רבי אליעזר מעצמו. ועל מה שתמה **מהרש"א** שמצינו הרבה חכמים שאמרו דברים מעצמם תירץ הפתח עיניים שבדברי הגמרא כאן מדובר בתלמיד גמור, אבל מי שהוא תלמיד חבר או חכם מותר לו להורות וללמד את העם גם מה שלא שמע מרבו, ורבי אליעזר החמיר על עצמו שלא לומר דבר מעצמו אע"פ שהיה חכם.

והרמב"ם (תלמוד תורה פ"ה ה"ט) כתב שלא יאמר דבר שלא שמע מרבו עד שיזכיר שם אומרו. ודקדק **הכסף משנה** מדבריו, שאם מזכיר שמועה של רבו יכול לומר אותה בסתם ואין צריך לאומרה בשמו, שכל מה שהתלמיד אומר מן הסתם שמע מרבו כמו שאמרו ביבמות (צו:), ולכן אם לא שמעו מפי רבו צריך להודיע לשומעים ממי שמעו[מג].

ומהראשונים שפירשו דברי הגמרא שאומר דבר שלא שמע מרבו בשם רבו, דקדק **הב"ח** (יו"ד סי' רמב ס"ז ד"ה ולא) שחולקים על הרמב"ם וסוברים שאם אומר את השמועה בסתם אין בזה איסור. והקשה הב"ח מדוע אינו אסור, הרי עובר על מה שאמרו חכמים (אבות פ"ו מ"ו) שצריך לומר דבר בשם אומרו.

אם התלמיד מכיר בשמועה שהוא אומר שהיא כהלכה

שם. בגמרא פסחים (קיב.) אמרו 'אם בקשת ליחנק התלה באילן גדול', ופירש **רש"י** (ד"ה אם, ד"ה היתלה), שאם אתה רוצה לומר דבר שיהיה נשמע לבריות ויקבלו ממך, אמור אותו בשם אדם גדול.

ויש שכתבו[מד] על פי דברי הגמרא הנ"ל שאם התלמיד מכיר בשמועה שהוא אומר שהיא כהלכה ואין מקבלים אותה ממנו, מותר לו לאומרה בשם רבו כדי שיקבלוה ממנו[מה].

ובמגן אברהם (סי' קנו סק"ב) תמה שדין זה סותר למה שאמרו בגמרא כאן שאם עושה כן גורם לשכינה שתסתלק מישראל.

ובמחצית השקל (שם ד"ה וכן) הביא שכבר תירץ קושיא זו **בדברי חמודות** (על הרא"ש סי' ו אות כד) שכתב, שטעם האיסור שלא יאמר דבר שלא שמע מרבו בשם רבו הוא משום שיתכן שיש לפקפק על הדין שהוא אומר, ונמצא שרבו מתגנה על ידו. וסיים הדברי חמודות שבפסחים אמרו 'אם בקשת ליחנק התלה באילן גדול'. וביאר במחצית השקל, שאפשר שכונתו ליישב דברי הגמרא שם על פי טעמו שהאיסור שמא יתגנה רבו, ולכן אם הוא יודע בדבר שהוא אומר שהוא ברור ואין לפקפק עליו יכול לאמרו בשם רבו.

מדוע הוא גורם שתסתלק השכינה מישראל

גורם לשכינה שתסתלק מישראל. **בשפתי חכמים** (ד"ה גורם) ביאר בדרך דרש מדוע אמרו על אחד מכל אלו שהוא גורם לשכינה שתסתלק מישראל, לפי מה שאמרו בקידושין (ל:) שבזמן שאדם מכבד את אביו ואת אמו אמר הקב"ה מעלה אני עליהם כאילו דרתי ביניהם וכבדוני, ובזמן שאדם מצער את אביו ואת אמו, אומר הקב"ה יפה עשיתי שלא דרתי ביניהם, הרי שמי שאינו מכבד את אביו ואת אמו גורם שתהא השכינה מסולקת מישראל, וקל וחומר במי שאינו מכבד את רבו שהרי הרב קודם לאביו ואמו[מו], והעושה אחד מכל אלו שמתפלל אחורי רבו או שחולק על ישיבתו של רבו אינו מכבד את רבו, ולכך אמרו עליו שהוא גורם שתסתלק השכינה מישראל.

מה הכוונה 'תלמיד חבר'

שאני רבי ירמיה בר אבא דתלמיד חבר הוה. המפרשים נחלקו מה הכוונה 'תלמיד חבר':

לב. **ועיין** עוד בצל"ח ובפרחי כהונה ובעוד יוסף חי וביד דוד (בתוס' ד"ה והנותן) מה שכתבו בביאור דברי התוספות. **לג.** **וכדבריו** כתב הרמב"ם (תלמוד תורה פ"ה ה"ב) והובא להלן בסמוך. **לד.** **והוסיף** הב"ח, שלפי זה מתיישב גם כן לשון הגמרא בסנהדרין 'החולק על רבו', שאם הכוונה על מריבה היה צריך לומר 'החולק עם רבו', ולפירוש רש"י מיושב שהכוונה שחולק על הוראותיו. **לה.** **וכן** כתב הטור (יו"ד סי' רמב). ובבית יוסף (שם ס"ג ד"ה ואיזהו) תמה על מה שלא כתבו הטור בשם הרמב"ם. וכתב שאפשר שהטור פירש כן דברי הגמרא ולכן לא חשש לכתבו בשם הרמב"ם. **לו.** **אמנם** כתב שצריך להרחיק מן הרב שלש פרסאות, כמו שאמרו בסנהדרין (ה:) שהתלמיד לא יורה הלכה במקום רבו אלא אם כן היה רחוק ממנו שלש פרסאות. **לז.** **והוסיף** הב"ח, שכשיטת הרמב"ם יש ללמוד גם מדברי התוספות (גיטין פד: ד"ה רבי יוחנן, סוכה מד. ד"ה והא, ב"ק קיז: ד"ה דילמון) שכתבו שרבי יוחנן לא היה בעל ישיבה כשחזקיה רבו היה קיים [ועיין בפסקי תוספות (גיטין אות רלט) שפסקו על פי דברי התוספות שהתלמיד אין לו להיות בעל ישיבה בעוד רבו קיים]. והביא הב"ח עוד הסוברים כן. וכתב שיתכן שזהו גם כוונת רש"י שפירש החולק על רבו היינו החולק על ישיבתו של רבו. וכן פירש הבאר שבע (סנהדרין קי. ד"ה כל החולק) שכוונת רש"י כהרמב"ם. והאריך להוכיח שאין לפרש שהכוונה שחולק על הוראותיו של רבו, שאדרבא זה מותר. וכדבריו כתב בספר עבודת המלך על הרמב"ם (תלמוד תורה פ"ה ה"ב). ועיין עוד בשו"ת מהריט"ץ (חדשות סי' קעג) ובפירוש לשד השמן על הרמב"ם (ספר הליקוטים מהדורת פרנקל, תלמוד תורה פ"ה ה"ג ד"ה יעוין) ובבארות המים (שם) ובשו"ת חכם צבי (ליקוטי תשובות סי' קטז) מה שכתבו בענין זה. **לח.** **וכן** הוא בביאור הגר"א (יו"ד סי' רמב סק"ד). **לט.** **תלמידי** רבינו יונה (ד"ה האומר), הרא"ש (סי' ה), מאירי (ע"א ד"ה לעולם), נמוקי יוסף (ד"ה שלא) וכן כתב בשיטה מקובצת (ד"ה אל). **מ.** **וכן** מבואר במגן אברהם (סי' קנו סק"ב). ועיין שם שהביא מה שאמרו במסכת כלה (פ"א הכ"ד) ש'כל האומר דבר מפי חכם שלא גמרו ממנו גורם לשכינה שתסתלק מישראל'. וכתב שכן מבואר בסוגייתנו. **מא.** **וכן** מבואר במסכת יומא (סו:). **מב.** **והמהרש"א** (ח"א ד"ה והאומר) כתב, שכמו שאמרו כאן מצינו ביומא (סו:) שאמרו על רבי אליעזר שלא אמר דבר שלא שמע מרבו. ולכאורה כוונתו שגם כוונת הגמרא כאן היא שלא יאמר שום דין מעצמו רק מה ששמע מרבו. אבל לאחר מכן תמה מהרש"א שהרי מצינו בכמה מקומות שחכמים אמרו דברים מעצמם מסברא מה שלא שמעו מרבם. ותירץ, שדבר שאינו מסברא לא אמרה רבי אליעזר בשם רבו כיון שלא שמע מפיו. ומשמע מלשון תירוצו שרק בשם רבו לא אמרה אם לא שמעה מפיו אבל שלא בשם רבו היה אומרה. וצ"ע. ועיין בשפת אמת (יומא שם ד"ה בגמ' שלא) שהקשה כעין קושיית מהרש"א על מה שאמרו שם שרבי אליעזר לא אמר דבר שלא שמע מפי רבו, הלא מצינו בכל הש"ס שרבי אליעזר עצמו חולק עם כמה תנאים, ומשמע שאומר דברי עצמו ולא מה שקיבל מרבותיו. וכן תמה על מה שאמרו כן בסוכה גם על רבי יוחנן בן זכאי שלא אמר דבר שלא שמע מרבו, והלא מצאנו שתיקן כמה תקנות וביניהם המבואר במסכת ר"ה (כט: ל.). ועוד תמה, מדוע באמת לא אמרו דברי עצמם, הלא אמרו בסנהדרין (צא:) כל המונע הלכה מפי תלמיד אפילו עוברין שבמעי אמו מקללין אותו שנאמר (משלי יא כו) 'מונע בר יקבוהו לאום'. ולכן פירש, שרק בחיי רבם לא אמרו דבר מעצמם משום כבוד רבם [ואע"פ שהיה מותר להם מצד הדין החמירו על עצמם], אבל לאחר מיתתם אמרו הורו ודנו מעצמם. **מג.** **אמנם** כל זה כשידוע שתלמיד זה למד רק אצל רב זה ולא אצל אחר, אבל אם למד בפני שנים צריך להזכיר את שם אומרו. ב"ח (יו"ד סי' רמב ס"ז ד"ה ולא). **מד.** **ברכי** יוסף (יו"ד סי' רמב ס"ק כט) בשם תשובה מהגאונים (כת"י סי' שכד, חמדה גנוזה סי' קב, אוצר הגאונים תשובות סי' קסה). **מה.** **אמנם** כתבו, שאם אינו ברור לו שהלכה היא, לא יתלה אותה ברבו. ובמגן אברהם (סי' קנו סק"ב) הביא שיש ללמוד דבר זה גם מדברי הגמרא בעירובין (נא.) שרבה הביא ברייתא בשם רבי יוסי, ואמרו בגמרא שם שבאמת ברייתא זו נשנית סתם ולא בשם רבי יוסי, ומה שאמרה רבה בשם רבי יוסי הוא כדי שיקבלוה ממנו שרבי יוסי נימוקו עמו. **מו.** **כמבואר** בבבא מציעא (לג.) ובהוריות (יג.).

א. רש"י (עירובין סג. ד"ה תלמיד) פירש הכוונה שהוא חכם כמותו, אלא שלמד ממנו דבר אחד או יותר.

ב. הרמב"ם (תלמוד תורה פ"ה ה"ט) כתב שאם לא למד ממנו רוב חכמתו נחשב כתלמיד חבר.

ג. מדברי הרשב"ם (ב"ב קנח: ד"ה תלמיד) דקדק **הרשב"ץ** (ד"ה ומוכח) שמתחילה היה רבו, ולאחר מכן הרבה התלמיד בישיבה עד שנעשה כחבר לרבו שכבר אינו צריך ללמוד ממנו.

ד. עוד כתב הרשב"ץ (שם), שהיה אפשר לפרש שמתחילה היו שניהם חברים, ולאחר מכן הרבה אחד מהם בישיבה יותר מחבירו ונעשה רבו. אך כתב שלא יתכן לפרש כן, שאע"פ שמתחילה היו חברים כיון שעכשיו רבו הוא דינו כרבו ממש[מז].

אפילו תלמיד חבר אסור להתפלל לפני רבו

שם. פירוש, ומשום כך היה מתפלל רבי ירמיה בר אבא אחורי רב. וכתב הבית יוסף (או"ח סי' צ סכ"ד-כה ד"ה ומ"ש ואם) שמכל מקום אסור לתלמיד חבר להתפלל לפני רבו ואחוריו לרבו, שזהו ביזוי גדול לרבו.

הרי במקום אחר אמרו שרבי ירמיה היה תלמיד רב הונא

שם. הקשו **התוספות** (קידושין מו. ד"ה נראין), שלכאורה דברי הגמרא כאן סותרים לדברי הגמרא בקידושין (שם), שכאן אמרו שרבי ירמיה בר אבא היה תלמיד חבר של רב, ושם אמרו שהיה תלמידו של רב הונא[מח]. ותירצו שהיו שני רבי ירמיה בר אבא.

והתוספות בפסחים (קו: ד"ה שנקיה) כתבו שהגירסא ברוב ספרים בגמרא כאן הוא 'רב ירמיה', והגירסא בקידושין היא 'רבי ירמיה'.

המתפלל מבעוד יום נאסר במלאכה גם אם אינו רוצה לקבל שבת

מי בדלת אמר ליה אין בדילנא. פירש רש"י (ד"ה והיינו) שרבי ירמיה שאל את רב אם הבדיל את עצמו ממלאכה, כיון שקיבל עליו שבת בתפילתו.

וכתב הבית יוסף (או"ח סי' רסג סי"א ד"ה ומ"ש רבינו עוד), שהמתפלל ערבית של שבת מבעוד יום נאסר במלאכה אפילו אם אמר שאינו רוצה לקבל עליו שבת, שמכיון שהזכיר קדושת היום בתפילה אי אפשר לעשותו חול[מט].

היאך יתכן שלא הבדיל ממלאכה והרי לא חשש לסמיכת גאולה לתפילה

שם. הבית הלוי (שו"ת ח"א סי' ט) הקשה, לפי מה שכתבו כמה **ראשונים**[נ] שרב היה קורא קריאת שמע רק בלילה לאחר שהתפלל תפילת ערבית[נא], ולא היה חושש לסמיכת גאולה לתפילה משום שהיה מכוון למצוה להוסיף מחול על הקודש, איך נסתפק רבי ירמיה אם רב הבדיל את עצמו ממלאכה, והלא אם לא היה עושה כן לא היה יכול להתפלל מבעוד יום שהרי צריך לסמוך גאולה לתפילה.

ומיישב שספיקו של רבי ירמיה הוא שמא רב סובר כרבי יהושע בן לוי (לעיל ד:) שתפילות באמצע תקנום[נב] ואין דין של סמיכת גאולה לתפילה בקריאת שמע של ערבית, ולפי זה היה רב יכול להתפלל גם אם לא קיבל עליו שבת[נג].

היאך יתכן שלא הבדיל ממלאכה הרי אמרו שלא יקדים

שם. המעיל שמואל (ד"ה ומי) תמה, הרי אמרו (שבת כג:) שאין להקדים בהדלקת נרות יותר מדאי, ופירשו **התוספות** (ע"א ד"ה דרב) שהטעם שרב הקדים הוא משום שכבר קיבל שבת מיד, ואם כן איך יתכן לומר שרב לא קיבל על עצמו לאסור ממלאכה.

ובפרחי כהונה (ד"ה ונכנס) תירץ, שרבי ירמיה נסתפק אם רב הבדיל עצמו גם ממלאכה דרבנן או רק ממלאכה דאורייתא. וטעם ספיקתו הוא משום שבבין השמשות לא גזרו חכמים על השבות, והוא הדין כשקיבל עליו שבת מבעוד יום, אמנם רבי ירמיה נסתפק אם התירו שבות רק לצורך מצוה או אפילו שלא לצורך מצוה[נד]. והשיב לו רב שהבדיל גם ממלאכה דרבנן[נה].

איך הוכיחו שרבי לא הבדיל ממלאכה הרי בין השמשות לא גזרו על שבות

והאמר רבי אבין פעם אחת התפלל רבי של שבת בערב שבת ונכנס למרחץ וכו'. פירש רש"י (ד"ה לבית) שהיו סבורים שמדובר לאחר שגזרו על הזיעה ועל הרחיצה בשבת כמבואר במסכת שבת (מ.), ומוכרח שרבי התפלל של שבת בערב שבת ולא הבדיל את עצמו מאיסורי שבת.

והקשו האחרונים[נו], הרי רבי עצמו אמר (שבת ח: עירובין לג:) שכל דבר האסור משום שבות לא גזרו עליו בין השמשות, ואם כן קל וחומר שאינו אסור מבעוד יום אפילו למי שכבר קיבל עליו שבת, ואם כן אין ראיה ממה שנכנס למרחץ לאחר שהתפלל שלא הבדיל עצמו ממלאכה כיון שהאיסור הוא רק משום שבות. ותירצו בכמה אופנים:

א. הצל"ח (ד"ה ועיקר) **והחכם צבי** (שו"ת סי' יא)[נז] תירצו, שלא התירו לעשות שבות בין השמשות רק לצורך מצוה או בשעת הדחק[נח], ובעלי הגמרא היו יודעים שרבי לא היה לו צורך מצוה או שעת הדחק, שהרי התפלל מבעוד יום, ואם אסור לכתחילה ליכנס למרחץ לאחר התפילה היה לו לרחוץ תחילה ולהתפלל לאחר מכן[נט].

ב. במשמרות כהונה (ד"ה ונכנס) תירץ, שלא התירו רק שבות שהוא דבר קל, אבל מרחץ שהוא דבר חמור לא התירו בבין השמשות.

ג. בהערות ריח"ל מייזליש (ד"ה ומי) כתב שלשיטת **הריטב"א** (עירובין לג: ד"ה והא דקאמר) מיושב, שהריטב"א כתב בשם **הראב"ד**[ס] שאין כוונת רבי שמותר לעשות שבות בבין השמשות, אלא שלענין עירוב הקילו שנחשב כאילו מותר לעשות שבות, ומשום כך לא לפסול את עירובו, ולפי דבריו היה רבי אסור ליכנס למרחץ אם הבדיל את עצמו ממלאכה אע"פ שהוא איסור דרבנן[סא].

ד. יש שתירצו[סב], שרק בבין השמשות מותר לעשות שבות, כיון שהוא ספק אם כבר שבת, וספק איסור דרבנן לקולא, אבל מי שקיבל עליו שבת אפילו מבעוד יום איסורו בתורת וודאי, ולכן אסור גם באיסור דרבנן[סג].

סתירה מדברי הגמרא בשבת שבימי רבי כבר גזרו על המרחץ

ההוא דנכנס להזיע וקודם גזירה הוה. **הפני יהושע** (ד"ה אמר) הקשה הרי במסכת שבת (מ:) אמרו שבימי רבי כבר נגזרה הגזירה על המרחצאות, ואיך אמרו כאן על רבי שנכנס לבית המרחץ קודם גזירה. ומיישב על פי מה שאמרו שם (מ.) שהיו כמה מדריגות בגזירה זו, שמתחילה גזרו על החמין והתירו את הזיעה, ולאחר מכן אסרו גם את הזיעה, ומה שאמרו שם שרבי היה לאחר גזירה הכוונה בזה לאחר שגזרו על החמין אבל עדיין לא גזרו על הזיעה.

וכדבריו כתב **הצל"ח** (ד"ה אמר, ד"ה וקודם - הראשון), והביא שכן מבואר בדברי **בעל המאור** (שבת מ: ד"ה איכא, רשב"א שם ד"ה הא)[סד]. אמנם הביא **שרש"י** (שבת מ: ד"ה הא) פירש דברי הגמרא שם בגזירה שגזרו על הזיעה, ולפי דבריו קשה ממה שאמרו בגמרא כאן שעדיין לא גזרו על הזיעה. ותירץ הצל"ח (ד"ה וקודם - הראשון), שהמעשה שהביאו בגמרא כאן הוא מרבי אבין, ואפשר שהיה לומד אצל רבי קודם שגזרו על הזיעה, אבל במסכת שבת הביאו מה שאמר רבי יצחק בר אבדימי, וידעו בגמרא שהוא שימש את רבי בסוף שנותיו לאחר שכבר גזרו על הזיעה.

תמיה על דברי רש"י בעירובין שרב התפלל מבעוד יום בטעות

ההוא טעותא הואי. פירוש, שהטעם שהתירו לעשות מלאכה לאחר שהתפלל של שבת בערב שבת הוא משום שהקדימו להתפלל בטעות שחשבו שכבר חשכה. ומשמע שרב שבדל ממלאכה, היינו משום שהתפלל בכוונה מבעוד יום ולא בטעות.

ותמהו המפרשים[סה] מכאן על מה שכתב רש"י בעירובין (מ: ד"ה מי) שרב הקדים להתפלל של שבת בערב שבת משום שנתקשרו השמים בעבים, ומשמע

מז. ועיין עוד בענין זה בשו"ת מהרי"ק (סי' קסט) ובשפתי חכמים (ד"ה שאני). **מח.** ורב הונא היה תלמידו של רב, נמצא שרב ירמיה תלמיד תלמידו של רב, ולא תלמיד חבר שלו. **מט.** ופסק הבית יוסף כן בשו"ע (או"ח סי' רסג סי"א). **נ.** הו"ד בילקוט ביאורים לעיל (ע"א בגמרא מדרב מצלי של שבת בערב שבת). **נא.** שאע"פ שאפשר להתפלל ערבית מפלג המנחה מכל מקום עדיין לא הגיע זמן קריאת שמע עד שחשיכה. ועיין בילקוט ביאורים לעיל (שם) שיטות הראשונים בזה. **נב.** פירוש שהתפילות של שחרית ושל ערבית נתקנו בין קריאת שמע של שחרית לקריאת שמע של ערבית, והיינו שמתפללים ערבית קודם קריאת שמע. רש"י (ד: ד"ה באמצע). **נג.** עיין שם שמיישב על פי זה הסתירה בדברי הרא"ש כאן (סי' ו) עם דבריו לעיל (פ"א סי' א), והו"ד בילקוט ביאורים לעיל (ע"א שם). **נד.** עיין בהערות להלן בסמוך שמבואר בכמה ראשונים שההיתר לעשות שבות בבין השמשות הוא רק לצורך מצוה או בשעת הדחק. והפרחי כהונה מפרש שבזה נסתפק רבי ירמיה. **נה.** ומיישב על פי זה תמיהת האחרונים על קושיית הגמרא איך נכנס רבי למרחץ, והו"ד להלן בסמוך. **נו.** חכם צבי (שו"ת סי' יא), צל"ח (ד"ה וקודם - השני, ד"ה ועיקר), משמרות כהונה (ד"ה ונכנס), פרחי כהונה (ד"ה ונכנס), ריח"ל מייזליש (ד"ה ומי) וגליוני הש"ס (ד"ה והא"ר). **נז.** וכן תירץ בפרחי כהונה (שם) וכבר הו"ד לעיל בסמוך. **נח.** כן כתבו הרמב"ם (שבת פכ"ד ה"י) והסמ"ג (לאוין סה ד"ה כל). ועיין במגיד משנה ובכסף משנה מנין למד הרמב"ם דין זה. וראה עוד בענין זה בשו"ת מהרש"ל (סי' מו). **נט.** אמנם עיין בהערות ריח"ל מייזליש שהוכיח מדברי רש"י (שבת לד. ד"ה ספק) שגם לא לצורך מצוה לא גזרו על שבות. **ס.** והו"ד גם ברשב"א (עירובין לג: ד"ה והא). **סא.** אמנם כתב שמדברי רש"י (עירובין לג: ד"ה בין השמשות) לא משמע כהריטב"א. **סב.** כן דקדק החכם צבי מדברי רבינו שמריה (מרדכי שבת פ"ב רמז רלא), וכן תירץ בגליוני הש"ס. **סג.** אמנם החכם צבי תמה על זה שיהיה איסור תוספת שבת שהוא רק עשה, חמור מבין השמשות שהוא ספק של איסור סקילה. והביא שכן מבואר בשו"ת מהרש"ל (סי' מו) שמותר לעשות שבות לאחר שקיבל עליו שבת מבעוד יום כמו שמותר בבין השמשות. **סד.** עיין שם שהקשה איך אמרו שם שרבי נכנס לרחוץ ולאחר גזירה [ולכן הוכרחו לומר שמעשה זה היה בחמי טבריא שעליהם לא גזרו], שמא נכנס להזיע ומשום שעדיין לא גזרו על הזיעה בימיו כמבואר בגמרא כאן. ותירץ, שראיית הגמרא שם שנכנס לרחוץ הוא ממה שהכניס עמו שמן לסוך, ואילו היה נכנס רק להזיע לא היה צריך לכך. ומבואר בדבריו שמדובר שם על גזירת רחיצה ולא על הזיעה. **סה.** שבלי הלקט (ענין שבת סי' נט), הרש"ש (ד"ה ההוא), מהר"י לנדא

מדבריו שטעה וחשב שכבר חשכה ולכך התפלל מבעוד יום, ואע"פ כן הבדיל את עצמו ממלאכה[סו].

ביאור ההוכחה מתפילה בטעות במוצאי שבת לאיסור מלאכה בערב שבת

ובאו ושאלו את רבי ואמר הואיל והתפללו התפללו. פירש רש"י (ד"ה הואיל) שהראיה היא ממה שלא הצריכם רבי לחזור ולהתפלל במוצאי שבת אע"פ שהתפללו בטעות בשבת, ובהכרח שאע"פ שהתפללו בטעות תפילה היא, אם כן גם מי שהתפלל של שבת בערב שבת בטעות תפילה היא, ומכיון שתפילה קבלה היא, ראוי לאסור אותו במלאכה. ואע"פ שבמעשה של רבי לא הותרו במלאכה על ידי התפילה של מוצאי שבת [ואם כן משמע שדינם לענין מלאכה כמבעוד יום], היינו משום שמן התורה אסורים במלאכה ואי אפשר להתירם על ידי תפילה, אבל לענין תוספת שבת בערב שבת, נחשב כתוספת על ידי תפילה אף על פי שהתפללו בטעות, כיון שהיא תפילה והתפילה קבלה היא.

והתוספות (ד"ה הואיל) כתבו 'הכא נמי נימא לענין חומרא ואמאי שרי ליה. ובקונטרס פירש בפנים אחר'. **והמהרש"א** (בתוס' שם) הגיה דבריהם שצריך לומר 'לעיל לחומרא'. וביאר המהרש"א שכוונתם לומר, שמכיון שרואים לענין מוצאי שבת שתפילה בטעות נקראת תפילה לענין שאין צריך לחזור ולהתפלל, כמו כן נאמר לחומרא לעיל, והיינו לענין תפילה של שבת בערב שבת שהיא נקראת תפילה גם לענין שאין צריך לחזור ולהתפלל וגם להחמיר לאסור במלאכה שהתפילה קבלה היא. ומה שכתבו שרש"י פירש באופן אחר, היינו משום שרש"י פירש שנאסר במלאכה משום תוספת שבת ע"י התפלה, וכבר כתבו התוספות לעיל (ע"ב ד"ה דרב) שאין צריך שיעור גדול כל כך לתוספת שבת, ולכן פירשו שהאיסור מלאכה הוא משום שמקדים קבלת שבת על ידי התפילה[סז].

והצל"ח (בתוס' שם) ביאר דברי התוספות, שאלו שהתפללו בטעות של מוצאי שבת בשבת, וודאי שאמרו הבדלה בחונן הדעת כיון שחשבו שכבר חשיכה, וממה שאמר רבי שתפילתם תפילה משמע שעלתה להם הבדלה זו שיהיו מותרים על ידה לעשות מלאכה לאחר שתחשך, ומבואר שתפילה בטעות מבעוד יום נחשבת תפילה לקולא, ומזה מוכיחים שקל וחומר שתיחשב תפילה לחומרא, לענין המתפלל בטעות של שבת בערב שבת שייאסר במלאכה[סח].

ציבור שהתפללו בטעות של שבת בערב שבת אם נאסרו במלאכה

שאני צבור דלא מטרחינן להו. פירוש שרבי לא הטריחם לחזור ולהתפלל במוצאי שבת, אע"פ שטעו שכבר לילה. וכתב רש"י (ד"ה הואיל) שאע"פ שלא הצריך רבי לחזור ולהתפלל, מכל מקום לא היו מותרים במלאכה מבעוד יום, שאינן יכולים לעבור על דברי תורה ולעשות מלאכה בשבת במה שהתפללו התפילה של מוצאי שבת.

ומשמע בגמרא שהוא הדין אם יתפללו ציבור בטעות של שבת בערב שבת, לא יטריחו אותם לחזור ולהתפלל בליל שבת.

אמנם נחלקו הראשונים אם באופן זה נאסרו גם בעשיית מלאכה, כיון שתפילתם נחשבת תפילה כדי שלא להטריחם, ותפילה של שבת בערב שבת קבלה היא לאסור במלאכה, או שרק לענין תפילה לא הטריחו אותם לחזור ולהתפלל, אבל אין זה נחשב אצלם כקבלה לענין איסור מלאכה כיון שהיתה בטעות. יש[סט] שכתבו שלא נאסרו במלאכה, שרק על התפילה אמרו שלא הטריחו אותם לחזור ולהתפלל, אבל מה שקיבלו שבת אינה קבלה כיון שהיתה בטעות[ע]. ויש שכתבו[עא] שמאחר שאין צריכים לחזור ולהתפלל נאסרו בעשיית מלאכה[עב].

והתוספות (ד"ה שאני) כתבו 'אע"ג דלא מטא זמן אין איסורה איסור בעשיית מלאכה אף על גב דטעותא הוא'. ונחלקו המפרשים בביאור דבריהם. **המהרש"ל** (בתוס' שם) הגיה דבריהם וכתב שצריך לומר 'אע"ג דלא מטא זמן איסור אסורים בעשיית מלאכה' כו', והיינו שסוברים שנאסרו במלאכה. **והמהרש"א** (בתוס' שם) כתב שצריך לומר בדבריהם 'אף על גב דלא מטא זמן איסור דאין אסורים בעשיית מלאכה ואף על גב דטעותא הוא', וכוונתם לומר שאין מטריחים אותם לחזור ולהתפלל אע"פ שנמצא שהתפללו מערב שבת, שהרי לא נאסרו במלאכה על ידי תפילתם, מכל מקום החשיבו את תפילתם כתפילה כדי שלא להטריחם[עג].

אם מדובר כשהתפללו בטעות לאחר פלג המנחה או קודם לכן

שם. כתב הבית יוסף (או"ח סי' רסג סי"ד ד"ה גרסינן)[עד], שמה שאמרו בגמרא שציבור שהתפללו בטעות מבעוד יום אין מטריחים אותם לחזור ולהתפלל, היינו כשהתפללו לאחר פלג המנחה, אבל אם התפללו קודם פלג המנחה צריכים לחזור ולהתפלל, כיון שעדיין אינו זמן מעריב. והיחיד שהתפלל בטעות צריך לחזור ולהתפלל אע"פ שהתפלל לאחר פלג המנחה. והביא הבית יוסף שכן משמע בדברי **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה מיהו)[עה]. ופסק כן בשו"ע (שם סי"ד)[עו].

וביאר הפרי מגדים (או"ח סי' רסג אשל אברהם ס"ק כו), שהטעם שהיחיד צריך לחזור ולהתפלל אם התפלל בטעות לאחר פלג המנחה, אע"פ שמותר לו לכתחילה להתפלל מעריב בזמן זה[עז], מכל מקום כיון שהוא נוהג כחכמים ומתפלל לאחר צאת הכוכבים, רק בטעות התפלל מבעוד יום, אינו יוצא בכך וצריך לחזור ולהתפלל.

והעולת שבת (שם סק"ט) כתב שמדובר כאן כשהתפלל היחיד מנחה לאחר פלג המנחה[עח]. אבל כמה **אחרונים**[עט] חלקו עליו וכתבו שאפילו אם התפלל מנחה קודם פלג המנחה אינו יוצא בתפילת ערבית מבעוד יום כיון שהיתה בטעות. **אמנם המאירי** (ע"ב ד"ה התפלל) מפרש שבגמרא מדובר שטעו והתפללו קודם פלג המנחה, ואע"פ כן אין מטריחים את הציבור לחזור ולהתפלל רק את היחיד, אבל אם היה לאחר פלג המנחה גם היחיד אינו צריך לחזור ולהתפלל[פ]. והביא שיש שפירשו דברי הגמרא לאחר פלג המנחה, אבל קודם פלג המנחה גם הציבור צריך לחזור ולהתפלל.

ביאור הספק אם מקדשים מבעוד יום

אומר קדושה על הכוס או אינו אומר קדושה על הכוס. בפני יהושע (ד"ה רב) ביאר ספק הגמרא, שיתכן שרק לענין תפילה שהיא דרבנן אפשר

(ד"ה דקאמר), מהר"ם בנעט (ד"ה והיינו). **סו. ובשבלי** הלקט (שם) כתב שרש"י כתב כן 'אגב שיטפיה'. ועיין במילי דברכות (ד"ה ונראה לפע"ד) ובברכת ראש (ד"ה שאני) מה שכתבו ליישב דברי רש"י. **סז. בעוד** יוסף חי (בתוס' ד"ה הואיל) כתב שדברי המהרש"א צריכים תלמוד. והב"ח הגיה שצריך לומר בדבריהם 'הכא נמי נימא לענין מלאכה', והיינו שמכיון שבמוצאי שבת תפילתם תפילה, הוא הדין שבערב שבת תהיה תפילתם תפילה גם לענין שייאסרו במלאכה. וצ"ב לפי זה מדוע כתבו שרש"י פירש בענין אחר. ועיין בחידושי מהר"ם בנעט (בתוס' ד"ה הואיל) מה שכתב בביאור דברי מהרש"א. **סח. ועיין** עוד בדברי דוד ובעוד יוסף חי מה שביארו דברי התוספות. **סט. בעל** המאור (ד"ה המתפלל), רשב"א (ד"ה שאני), תלמידי רבינו יונה (ד"ה והרב) בשם רבי משה בר יוסף נרבונ"י, הראה (ד"ה וכגמ' אמרי' לענין), ההשלמה (ד"ה אמר), המכתם (ד"ה רב), רא"ש (סי' ו, תוס' הרא"ש ד"ה שאני), מאירי (ד"ה התפלל) בשם גדולי המחברים [הוא כינוי לשונו של המאירי להרמב"ם, אמנם ברמב"ם לא נמצא דין זה], נמוקי יוסף (ד"ה שאני) בשם המפרשים וכן כתב בשיטה מקובצת (ד"ה שאני). **ע. וכן** נפסק בשו"ע (או"ח סי' רסג סי"ד). **עא. ראב"ן** (ברכות סי' קע), מאירי (שם) בשם יש חולקים, פסקי ריא"ז (ה"ב אות ד, שלטי הגבורים יח: אות א ד"ה המתפלל). **עב. וכן** דקדק האור זרוע (ח"ב הלכות ע"ש סי' טז) מדברי רש"י (ד"ה הואיל). ועיין במילי דברכות (ד"ה והנה) שביאר איך הוכיח האור זרוע כן מדברי רש"י. והביא האור זרוע עוד שכן כתב רב שרירא גאון בספר המקצועות שהיה מעשה בימי אבותינו הקדומים [והובא גם בפירוש רבינו חננאל כאן (ד"ה פעם)] שהיה מעונן בערב שבת והקדימו העם להדליק את הנרות, ואמרו חכמי הדור שאלו שהדליקו נרות אסורים במלאכה. אמנם האור זרוע תמה על זה וכתב שמלשון הגמרא משמע שמעיקר הדין אין זו תפילה והיה צריך לחזור ולהתפלל, אלא שאין מטריחים את הציבור להתפלל פעם שניה, אם כן לענין קבלת שבת אינה קבלה כיון שהיא בטעות. אמנם להלכה כתב שאין לנו כח לחלוק על דברי רבותינו. והובאו דברים אלו גם בספר הרוקח. ועיין במרדכי (שבת פ"ב רמז רלו) שהביא המעשה של רב שרירא גאון, וסיים לאחר מעשה זה שיש ללמוד שקבלת שבת בטעות אינה קבלה וכאביי שהתיר בגמרא כאן לעשות מלאכה לאחר שקיבלו שבת בטעות, ומשמע מדבריו שיש ללמוד זאת מהמעשה הנ"ל, ותמהו בחידושי אנשי שם (שם אות ד) ובבגדי ישע (אות כח) הרי מהמעשה של רב שרירא גאון מוכרח להיפך. ונדחקו ליישב דבריו בכמה אופנים. אמנם הבגדי ישע בסוף דבריו מיישב שכוונת המרדכי שמדברי הגמרא כאן מוכרח להיפך ממה שפסק רב שרירא גאון וכמבואר בדברי הרוקח [והאור זרוע]. ועיין בבית יוסף (או"ח סי' רסג סי"ד ד"ה גרסינן) שהביא דברי המרדכי, וביאר כוונתו שקבלת שבת על ידי הדלקת נרות עדיפה מקבלת שבת על ידי תפילה, משום שהיא קבלה על ידי מעשה [ומשום טעם זה נאסרו במלאכה אע"פ שקבלתם היתה בטעות]. והביא פסק זה בשו"ע (שם סי"ד) בשם י"א. ובאליה רבה (שם סק"ל) תמה על מה שכתב הבית יוסף שגם במעשה של רב שרירא גאון שהביא המרדכי שקבלה בטעות קבלה היא היינו רק על ידי מעשה כהדלקת הנרות אבל תפילה בטעות אינה קבלה, שהרי במרדכי עצמו מבואר שהציבור עדיין לא התפללו מעריב, ומשמע שאילו היו מתפללים נאסרו במלאכה גם אלו שלא הדליקו נרות, ומשום שקבלה בטעות אפילו בתפילה קבלה היא, וכן הוכיח מדברי שבלי הלקט והרוקח שחולקים על רב שרירא גאון מכח מה שאמרו בגמרא כאן שתפילה בטעות אינה קבלה, ומשמע מכל זה שאין חילוק בין קבלה על ידי מעשה לקבלה בתפילה. ובביאור הגר"א (שם סי"ד ד"ה וי"א שאותם) ביאר דברי המרדכי שסובר שקבלה בטעות קבלה היא, אלא שאם התפללו אינה קבלה לפי שתפילה בטעות אינה תפילה, וכיון שאין כאן תפילה אין כאן קבלה, ומה שאין צריכים לחזור ולהתפלל הוא משום שלא רצו להטריח את הציבור אבל באמת תפילתם לא היתה תפילה. **עג. והפני** יהושע (בתוס' בד"ה שאני) כתב שגירסאות מהרש"ל ומהרש"א דחוקות, ואם לא היה חושש לומר זאת היה נראה לו שדיבור זה וגם הדיבור שאחריו (ד"ה גלי) אינם מדברי התוספות אלא גליון. והביא ראיה לזה מהבית יוסף (או"ח סי' רסג סי"ד ד"ה גרסינן) שדן בענין ציבור שהתפללו בטעות ולא הביא דברי התוספות. **עד. וכן** כתב המאירי (ע"ב ד"ה התפלל) בשם י"מ. **עה. שרבינו** יונה כתב שמי שהתפלל מבעוד יום ביום המעונן וטעה שהוא לילה, צריך לחזור ולהתפלל אע"פ שהתפלל לאחר פלג המנחה, שהרי אמרו בגמרא שרק את הציבור לא הטריחו לחזור ולהתפלל אם התפללו בטעות אבל ביחיד אין חוששים לטירחתו. ומבואר בדבריו שדברי הגמרא אמורים לאחר פלג המנחה. **עו. בברכת** ראש (ד"ה שאני) תמה לשיטת ר"ת ועוד ראשונים [הו"ד בילקוט ביאורים לעיל (ע"א) בגמרא מדרב מצלי של שבת בערב שבת] שזמן צאת הכוכבים הוא כשיעור ארבע מילין לאחר שקיעת החמה הראשונה, וזמן פלג המנחה הוא שעה ורביע לפני צאת הכוכבים שהוא שלש דקות קודם השקיעה הראשונה, הרי בגמרא אמרו שהשמים נתקשרו בעבים והתפללו של מוצאי שבת בשבת, ולאחר מכן נתפזרו העבים וזרחה החמה, ומדמין בגמרא מעשה זה לקבלת שבת בערב שבת אלא שאין ראיה מכאן שקבלה בטעות קבלה היא לפי שרק בציבור לא הטריחו לחזור ולהתפלל, ומשמע שבאופן זה אם לא היתה הקבלה בטעות קבלה היא אע"פ שהיתה קודם פלג המנחה לשיטת ר"ת [שהרי עדיין זרחה החמה לאחר תפילתם ופלג המנחה הוא סמוך לשקיעה]. ועיין שם מה שהאריך ליישב על זה. **עז. שהרי** פסקו בגמרא לעיל (ע"א) 'דעבד כמר עבד' שיכול לנהוג כרבי יהודה. **עח. ומטעם** זה אינו יכול להתפלל מעריב רק בלילה, שאין לו לעשות כשתי הקולות יחד [ראה בילקוט ביאורים לעיל (ע"א) דעבד כמר עבד]. והציבור שטעו, אין מטריחים אותם לחזור ולהתפלל אע"פ שהתפללו מנחה לאחר פלג המנחה ונמצא שעשו כשתי הקולות. **עט. אליה** רבה (סי' רסג ס"ק כח), ובביאור הלכה (שם ד"ה ואם) הביא כן בשם כמה אחרונים. **פ. וכן** משמע בראה (ד"ה וכגמ' אמרי') ובשיטה מקובצת (ד"ה והא, ד"ה שאני). אלא שהם פירשו כן לשיטתם שזמן פלג המנחה הוא קרוב לשקיעת החמה הראשונה וכשיטת ר"ת, וכבר הו"ד בילקוט ביאורים לעיל

להתפלל מבעוד יום. ועוד, שתפילת ערבית רשות היא ולכן הקילו בה להתפלל מבעוד יום[פא], ומכיון שבחול כבר הגיע זמן ערבית מפלג המנחה, כך בערב שבת יכול להתפלל כבר אע״פ שמזכיר של שבת, כיון שהגיע זמן מעריב, אבל קידוש היום שהוא מן התורה, שהרי למדים אותו מן הפסוק (שמות כ ח) 'זכור את יום השבת לקדשו'[פב], יתכן שאי אפשר לקדש רק משחשכה.

דין קידוש והבדלה מבעוד יום

מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קדושה על הכוס. כתב הרשב״א (ד״ה הא) שכוונת הגמרא שאומר קידוש מיד, והיינו מבעוד יום, ועל ידי קידוש זה מותר לו לאכול בשבת. וכן מה שאמרו בסמוך שמתפלל של מוצאי שבת בשבת ואומר הבדלה על הכוס, הכוונה בזה שמבדיל מבעוד יום, ועל ידי הבדלה זו מותר לו לעשות מלאכה בלילה, וכן מותר לו לאכול[פג].

וכן כתב הרמב״ם (שבת פכ״ט הי״א) שאדם מקדש על הכוס בערב שבת ומבדיל מבעוד יום אע״פ שעדיין שבת.

אמנם הרשב״א הביא שמקצת מן **הגאונים**[פד] אומרים שאין אומרים קידוש והבדלה עד שתחשך[פה].

וכן הביא הטור (או״ח סי׳ רנג) בשם הרי״ץ **גיאות**, שמכיון שנהגו כל ישראל כשיטת חכמים שאין מתפללין ערבית אלא משחשכה, אין להתפלל של שבת בערב שבת ולא של מוצאי שבת בשבת, ואין לקדש ולהבדיל אלא בכניסת היום וביציאתו ולא קודם לכן[פו].

היאך יוצאים בקידוש דרבנן חיוב קידוש דאורייתא

שם. הראשונים הקשו היאך אדם יוצא ידי חובתו בקידוש שמקדש מבעוד יום, הרי חיוב קידוש בליל שבת הוא מן התורה, ומבעוד יום אינו שבת מן התורה רק מדרבנן, לשיטת הראשונים שחיוב תוספת שבת הוא מדרבנן[פז], ואיך יוצאים מן התורה בקידוש שהוא רק מדרבנן[פח]. ותירצו בכמה אופנים:

א. האור זרוע (ח״ב הלכות ע״ש סי׳ יד)[פט] מוכיח מכח קושיא זו שחיוב תוספת שבת הוא מן התורה, ולכן כיון שקיבל עליו שבת נעשה אצלו שבת מן התורה ויכול לקדש.

ב. הרמב״ם (שבת פכ״ט הי״א) כתב, שהטעם שיוצאים בקידוש שעושים מבעוד יום שאע״פ שעדיין לא נכנסה השבת, וכן יוצאים בהבדלה שעושים מבעוד יום אע״פ שעדין שבת, הוא משום שמצות זכירה[צ] היא להזכיר את השבת או בשעת כניסתה ויציאתה, או מעט קודם לכן.

ג. המרדכי (מגילה פ״ב רמז תשלח) הביא בשם ה״ר **טוביה מווינ״א** שנשאל בענין סומא, לשיטת רבי יהודה (ב״ק פז.) הסובר שהוא פטור מן המצוות, היאך הוא יכול לקדש בליל שבת ולהוציא את בני ביתו, הרי הוא עצמו אינו חייב אלא מדרבנן[צא], ומי שהוא מחויב רק מדרבנן אינו יכול להוציא את המחויב מן התורה. והשיב ה״ר טוביה על פי המבואר בגמרא כאן שאפשר לקדש על הכוס כשקיבלה עליו שבת מבעוד יום, והרי תוספת שבת אינה מן התורה, נמצא שקידוש זה הוא רק מדרבנן, ואע״פ כן יוצא על ידה קידוש שהוא מחויב מן התורה לאחר שתחשך, ולכן גם הסומא אע״פ שהוא מחויב רק מדרבנן יכול להוציא את האחרים שהם חייבים מן התורה.

והוסיף, שמה שאמרו בגמרא לעיל (כ:) שאם נשים חייבות בברכת המזון רק מדרבנן אינן יכולות להוציא את האנשים ידי חובתן, היינו משום שהנשים לא יבואו לידי חיוב מן התורה לעולם, אבל הסומא יכול לבוא לידי חיוב אם יתפקח, ולכן יכול להוציא את המחויב מן התורה אע״פ שעדיין מחויב רק מדרבנן. ומטעם זה מבואר בגמרא כאן שיוצא בקידוש שהוא עושה מבעוד יום אע״פ שהיא מדרבנן כיון שיבוא לידי חיוב מן התורה[צב].

והמגן אברהם (סי׳ רסז סק״א) הקשה על דברי המרדכי, שהרי הקטן אינו מוציא את הגדול בברכת המזון, משום שהקטן חייב מדרבנן והגדול חייב מן התורה[צג], ואע״פ שהקטן סופו לבוא לידי חיוב מן התורה כשיגדל.

ובמנחת חינוך (מצוה לא אות י)[צד] תירץ, על פי שיטת הרמב״ן (קידושין לא. ד״ה מאן) שהקטן אינו מחויב אפילו מדרבנן, אלא החיוב הוא על אביו שצריך לחנכו[צה].

ובקובץ שיעורים (ח״ב סי׳ ל) נתקשה בדברי המרדכי, איך יתכן שיוצא ידי חובתו במצוה שעושה קודם שבת כשנצטווה לעשותה בשבת, מטעם שיבוא לידי חיוב לאחר מכן, והרי בוודאי שאין אומרים כן בשאר מצות שמצינו בתורה שהם תלויות בזמן כגון שופר או לולב, שיצא ידי חובתו אם יעשה אותם קודם זמנם אע״פ שיבוא לידי חיוב לאחר מכן, ומה החילוק בין קידוש למצוות אלו[צו].

וכתב שבהכרח צריך לפרש שכוונת המרדכי שיוצא מכח הצירוף של שני דברים יחד: א. שהוא חייב כבר עכשיו מדרבנן, ב. שעתיד להתחייב לאחר מכן מן התורה, אבל בשאר מצוות אי אפשר לצאת קודם הזמן כיון שאין חיוב עכשיו אפילו מדרבנן[צז].

ובמנחת חינוך (מצוה לא אות ט ד״ה ואם) כתב שיש חילוק בדין בין טעמו של הרמב״ם לטעמו של המרדכי, בקטן שלא היו לו שתי שערות ועשה קידוש בליל שבת, וביום השבת גדלו לו שתי שערות, ונמצא שהקידוש שעשה בליל שבת היה רק מדרבנן ועכשיו הוא מחויב מן התורה[צח], ולדברי המרדכי יוצא בקידוש שעשה בליל שבת אע״פ שהיה מחויב רק מדרבנן, אבל לשיטת הרמב״ם מה שיוצאים בקידוש שעושים מבעוד יום הוא משום שכך היא המצוה מן התורה שיכול לקדש מעט קודם לכניסת השבת, אבל הקטן שחיובו היתה רק מדרבנן לא יצא בכך מן התורה, וחייב לקדש ביום מן התורה.

אמנם כתב המנחת חינוך, שיתכן שחיוב קידוש ביום כשלא קידש בלילה הוא רק מדין תשלומין, ולכן מי שלא היה מחויב לקדש בלילה שהוא עיקר זמן החיוב, אין לו חיוב תשלומין.

אם מי שלא קיבל שבת יכול לקדש לאחר שקיבל עליו שבת

שם. רע״א (הגהות לשו״ע או״ח סי׳ רסז במגן אברהם סק״א) נסתפק, אם אחד שלא קיבל עליו שבת מבעוד יום יכול להוציא ידי חובת קידוש מי שכבר קיבל עליו שבת, שיש לומר שמכיון שהמקדש לא קיבל עליו שבת נחשב שאינו מחויב בדבר ואינו יכול להוציא את המחויב, וכדברי הירושלמי (מגילה פ״ב ה״ג, הובא בתוס׳ יבמות יד. ד״ה כי) שבן עיר אינו יכול להוציא ידי חובת קריאת המגילה בן כרך שנקרא אינו מחויב בדבר, או שמא כאן עדיף כיון שבידו להביא את עצמו לידי חיוב אם יקבל עליו שבת. וכתב שצ״ע לדינא[צט].

(ע״א). **פא. וכמו** שכתב הרמב״ם (תפילה פ״ג ה״ז). **פב. והוסיף**, שאפילו אם נאמר שהוא מדרבנן מכל מקום יש לזה אסמכתא בתורה. **פג. והביא** הרשב״א שכן הסכימו רב האי גאון והראב״ד. **פד. כן** מבואר בתשובת גאוני מזרח ומערב (סי׳ קמב) והו״ד בילקוט ביאורים להלן. **פה. אבל** הרשב״א חולק עליהם. והפני יהושע (ד״ה רב) כתב שיתכן שהם מפרשים ששאלת הגמרא אם אומר קדושה על הכוס או אינו אומר קדושה על הכוס, היינו משום שסוברים שדין קידוש על היין הוא רק מדרבנן, אבל מן התורה יוצאים בקדושת היום שאומרים בתפילה, ואע״פ שהתפלל מבעוד יום כיון שמוסיף מחול על הקודש יצא מן התורה ידי חובת קידוש בתפילה, והספק הוא אם צריך לקדש על הכוס לאחר שקידש בתפילה [וכמו שנסתפקו כעין זה בגמרא להלן (לג.) לענין הבדלה], או שאין צריך לקדש כלל. והשיבו שאע״פ שקידש בתפילה צריך לומר קדושה על הכוס, אבל הכוונה רק לאחר שתחשך. **פו. וכתב** שאפילו אין יין מצוי לו רק קודם הלילה יכול לקדש בלילה על הפת, ובהבדלה יוכל להבדיל למחר. ומלשון הרי״ץ גיאות נראה שמה שאמרו בגמרא שאפשר לקדש ולהבדיל מבעוד יום היינו משום שנפסק בגמרא לעיל (ע״א) דעבד כמר עבד והיינו שאפשר לנהוג כרבי יהודה, אבל מכיון שישראל נהגו כחכמים צריכים לנהוג לעולם כשיטתם ולכן אי אפשר להם לקדש ולהבדיל מבעוד יום. **פז. הראשונים** נחלקו אם בשבת צריך להוסיף מחול על הקודש מן התורה או רק ביום הכיפורים, עיין בגמרא ראש השנה (ט.) ובראשונים שם שהאריכו בזה. **פח. האור** זרוע (ח״ב הלכות ע״ש סי׳ יד) תמה גם שמשמע בגמרא שאוכל סעודתו גם מבעוד יום, הרי קידוש צריך להיות במקום סעודה, וחיוב הסעודה בליל שבת הוא מן התורה. **פט. וכן** כתב הרא״ה (ד״ה ובגמרא אמרינן אהא). **צ. היינו** המצוה של 'זכור את יום השבת לקדשו' (שמות כ ח) שממנה אנו למדים מצות קידוש [והרמב״ם לשיטתו (שבת פכ״ט ה״א) שגם מצות הבדלה נלמדת מפסוק זה וחיובה היא מן התורה, ומכל מקום יכול לאומרה סמוך לצאת השבת כמו בקידוש]. **צא. כמבואר** בכמה ראשונים (תוספות ב״ק פז. ד״ה וכן - הסני, ערובין צו: ד״ה דילמא, רמב״ן קידושין לא. ד״ה ומיהו, ר״ן שם ד״ה מה, ריטב״א שם ד״ה והניא) שאע״פ שלרבי יהודה הסומא פטור מן התורה מכל המצוות, מכל מקום מדרבנן חייב, שאם יהיה פטור מכל המצוות ייראה כאילו הוא גוי. **צב. עיין** שם שמתחילה הביא ראיה ליסוד זה ממה שאמרו להלן (מח.) שהאוכל כזית דגן יכול להוציא את אחרים בברכת המזון, אע״פ שחיובו הוא רק מדרבנן, שהרי החיוב מן התורה הוא רק כשאוכל כדי שביעה כמבואר בגמרא לעיל (כ:), ואע״פ כן יכול להוציא את המחויב מן התורה כיון שיכול לבוא לידי חיוב מן התורה אם יאכל עד כדי שביעה. אמנם המרדכי דוחה ראיה זו משום שאינו דומה לסומא, שהאוכל כזית יכול להביא את עצמו לידי חיוב אם יאכל יותר, אבל הסומא אינו יכול להביא את עצמו לידי חיוב. אמנם מקידוש שפיר יש להוכיח, מכיון שבאותה שעה אינו יכול להביא את עצמו לידי חיוב מן התורה, והרי זה כמקדש באמצע השבוע לשם שבת. **צג. כמו** שנפסק בשו״ע (או״ח סי׳ קפו ס״ב). **צד. וכן** תירץ באמרי בינה (דיני שבת סי׳ יא ד״ה המג״א). **צה. ועיין** באמרי בינה (שם) מה שהאריך עוד בשיטת המרדכי. **צו. והוסיף**, שאע״פ שהרמב״ם (שבת פכ״ט הי״א) ביאר שמצות קידוש היא להזכיר את השבת, ולא דווקא בכניסתו ממש אלא גם סמוך לכניסתו [והו״ד בילקוט ביאורים בסמוך], מכל מקום המרדכי ודאי אינו סובר כן, שאם כן אין מכאן ראיה לסומא שיוכל להוציא את בני ביתו, ובהכרח שהמרדכי סבר שעיקר החיוב הוא לקדש בשבת דווקא. **צז. וכן** מה שכתב המרדכי לענין להוציא את אחרים ידי חובתם, כוונתו שאם הוא חייב כבר עכשיו מדרבנן ועתיד להתחייב מן התורה, יכול להוציא כבר מי שהוא מחוייב עכשיו מן התורה. אבל עדיין תמה הקובץ שיעורים, שאם המרדכי סובר שחיוב דרבנן יכול להוציא חיוב מן התורה [וכשיטת רש״י להלן (מח. ד״ה עד) שמי שאכל כזית דגן מוציא את האחר ידי חובתו בברכת המזון, אפילו אם האחר אכל כדי שביעה וחייב מן התורה והמוציא אותו חייב רק מדרבנן], אין צריך שיהיה מחויב מן התורה לאחר מכן, ואם סובר שאין חיוב דרבנן מוציא חיוב מן התורה, מה מועיל מה שיתחייב לאחר מכן מן התורה כיון שעכשיו חיובו רק מדרבנן. ומבאר הקובץ שיעורים, שלהוציא את האחר ידי חובתו צריך שני דברים: א. שהמוציא יהיה בר חיובא. ב. שיהיה חייב בפועל. ולענין שיהיה בר חיובא צריך שיהיה בר חיובא מן התורה, אמנם לזה מהני מה שעתיד להתחייב לאחר זמן [וכמו שמצאנו שמי שאינו בר קשירה אינו יכול לכתוב תפילין, ומכל מקום יכול כל אדם לכתוב תפילין בלילה אע״פ שאינו זמן תפילין, ונקרא בר חיובא כיון שהוא מחויב בתפילין בזמן חיובה], ולענין שיהיה חייב בפועל, מועיל מה שהוא מחויב מדרבנן. **צח. שמי** שלא קידש בלילה חייב לקדש ביום כמבואר בפסחים (קה.). **צט. ועיין** במנחת שלמה (ח״א סי׳ ג) שהאריך לדון בזה, וכתב (ד״ה אולם) שלכאורה לשיטת הרמב״ם (שבת פכ״ט הי״א) שהטעם שיוצאים בקידוש מבעוד יום הוא משום שהמצוה היא לקדש בכניסת השבת או סמוך לה מעט, אם כן יוצא לכאורה ידי חובת קידוש מבעוד יום גם אם אינו מקבל עליו שבת, שהרי הרמב״ם עצמו סובר שאין דין תוספת שבת מן התורה [כמבואר במגיד משנה (שביתת עשור פ״א ה״ו), והבית יוסף (או״ח סי׳ רסא ס״א-ג ד״ה והרמב״ם) כתב שכוונת המגיד משנה שאפילו מדרבנן אין חיוב תוספת שבת], ואף על פי כן סובר שיוצאים בקידוש שעושה מבעוד יום, ומשמע שגם אם עושה מלאכה עדיין יוצא ידי קידוש, שהרי מה ששובת ממלאכה אינו כלום כיון

אם יכול לאכול סעודת שבת מבעוד יום

שם. כמה **ראשונים**[ק] כתבו, שהמקדש בערב שבת, יכול לאכול על ידי קידוש זה מבעוד יום, ויוצא ידי חובתו של סעודת שבת[קא].

והמהר"ל (גבורות ה' פמ"ח ד"ה ועוד) הקשה על זה, הרי סעודת שבת צריכה להיות בלילה, ואיך יוצא במה שאוכל מבעוד יום, ואינו דומה לקידוש שיכול לקדש מבעוד יום, משום שהקידוש מוכיח שמוסיף על הלילה, אבל בסעודה לא שייך לומר כן. וכתב שכוונת הראשונים שיכול להתחיל את הסעודה ביום אבל צריך שתהיה נמשכת עד הלילה, ואע"פ שתחילת הסעודה היתה ביום, מכל מקום כיון שאוכל מיד לאחר קידוש זה מוכיח שאוכל אותה לכבוד שבת, ומשום מצות סעודה בלילה יוצא על ידי שממשיך אותה עד הלילה. וכתב שאלו שמפסיקים את סעודתם קודם הלילה אין עושים יפה.

וכדבריו פסק **הב"ח** (או"ח סי' תעב ס"א ד"ה אבל), וביאר שהטעם שחיוב הסעודה הוא דווקא בלילה הוא משום שדרשו במסכת שבת (קיז:) ממה שנאמר שלש פעמים 'היום' (שמות טז כה) שצריכים לאכול שלש סעודות בשבת, ואחת מהן בלילה, ולכן אינו יוצא אם אכלה מבעוד יום. **ובאליה רבה** (או"ח סי' רסז סק"ג) הוסיף ביאור בזה, שמכיון שנלמד מ'היום', צריך לאכלו ביום השבת ממש ולא בתוספת.

וכן כתב **הספר חסידים** (סי' רסט) שמי שגמר את סעודת שבת מבעוד יום, יאכל לאחר צאת הכוכבים שיעור שצריך לברך עליו ברכת המזון כדי לקיים מצות שלש סעודות בשבת.

אמנם במגן אברהם (סי' רסז סק"א) כתב שבדברי **התוספות** (פסחים צט: ד"ה עד) **והרא"ש** (שם פ"י סי' ב) משמע שיכול לגמור את סעודתו מבעוד יום[קב].

איך מותר לאכול מבעוד יום והרי אסור לאכול קודם קריאת שמע

שם. והקשה **הבית יוסף** (או"ח סי' רסז ד"ה ומ"ש רק) היאך מותר לאכול לאחר שקידש מבעוד יום, והרי לא יצא ידי חובתו בקריאת שמע שקרא מבעוד יום, ולעיל (ד:) אמרו שאסור לאכול לפני קריאת שמע. ותירץ, שלשיטת **ר"ת** הרי יוצאים ידי חובת קריאת שמע מזמן פלג המנחה[קג], ואע"פ שלהלכה אין סומכין על דבריו אלא חוששים לשיטת החולקים ומשום כך צריכים לחזור ולקרות קריאת שמע לאחר צאת הכוכבים, מכל מקום לענין איסור אכילה קודם קריאת שמע סומכים על דבריו.

אמנם הדברי חמודות (על הרא"ש סי' ו אות כט) **והמגן אברהם** (שם סק"ג) הקשו על הבית יוסף, לפי מה שכתב **הרא"ש** (סי' ו) על רב שכשהיה מתפלל של שבת בערב שבת, היה קורא קריאת שמע לאחר צאת הכוכבים, ולא היה סומך גאולה לתפילה, ומשמע שלא היה קורא קריאת שמע כלל לפני שהתפלל. ואם כן איך מותר לאכול קודם קריאת שמע.

ועל קושיית הבית יוסף תירצו, שהאיסור לאכול קודם קריאת שמע הוא רק כשהתחיל לאכול חצי שעה קודם זמנה[קד], ומה שכתבו **הראשונים** שמותר לאכול סעודת שבת מבעוד יום היינו כשמתחיל לאכול קודם חצי שעה[קה].

וכעין דבריהם משמע **ברא"ה** (ד"ה ותו)[קו] שכבר רמז לקושיית הבית יוסף, וכתב שמכאן שמענו שמותר לאכול בין תפילת ערבית לקריאת שמע שלה, כיון שהתחיל לאכול בהיתר קודם שהגיע זמן קריאת שמע אין צריך להפסיק[קז].

רק לצורך מצוה מותר להתפלל של מוצאי שבת בשבת

מתפלל אדם של מוצאי שבת בשבת ואומר הבדלה על הכוס. כתבו **התוספות** (ד"ה גלי)[קח], שמדובר שיש לו צורך מצוה לעשות במוצאי שבת, כגון שצריך ללכת למול תינוק ולא יהיה לו יין להבדלה בלילה[קט], אבל בחינם אין למהר להבדיל ולהתפלל של מוצאי שבת בשבת, שהרי צריך להוסיף מחול על הקודש מן התורה[קי].

וכן כתב **המאירי** (כו: ד"ה מאחר) בשם י"א. וביאר, שאע"פ שאין לו היתר במלאכה על ידי הבדלה זו, ואפילו במלאכה האסורה רק מדרבנן אינו ניתר על ידי ההבדלה בשבת, מכל מקום אין נכון לעשות כן כשאינו לצורך מצוה, משום שההבדלה היא סימן להיתר מלאכה[קיא].

וכעין דברי התוספות כתבו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה ורבי יאשיה) בשם **רב האי גאון**[קיב], אמנם כתב טעם אחר לדבר, שמכיון שכבר נהגו העולם להתפלל מנחה עד שקיעת החמה כשיטת חכמים, אין ראוי להתפלל ערבית לפני השקיעה אלא אם צריך להקדים לצורך מצוה[קיג].

והראבי"ה (ח"א ברכות סי' פג) כתב גם על מה שאמרו שמותר לקדש על הכוס בערב שבת, שרק בשעת הדחק אמרו כן, וכגון שאין לו יין בביתו, והולך לסוף התחום להתפלל שם במנין, ומקדש שם כשהיום גדול, וחוזר לביתו[קיד].

איך מתפלל תפילה של חול בשבת

שם. בתשובות הגאונים (גאוני מזרח ומערב סי' קמב) נשאלו, איזה תפילה יתפלל מי שמתפלל של מוצאי שבת בשבת, אם יתפלל שבע ברכות של שבת, איך יאמר הבדלה לאחריה, ואם יתפלל שמונה עשרה ברכות של חול, איך יכול להתפלל תפילה של חול בשבת[קטו]. והשיבו, שהוא מתפלל תפילה של חול אע"פ שעדיין שבת, משום שאינו אומר בפירוש בתפילתו ששעה זו חול, אלא שאומר ברכות ובקשות שאומרים בימות החול. ולפי זה כתבו הגאונים, שאין יכול לומר הבדלה מבעוד יום כיון שעדיין שבת הוא ואינו יכול לומר בפירוש ששעה זו חול. **וכתבו** שהוא הדין לענין קידוש, שאע"פ שכבר התפלל של שבת מבעוד יום וקיבל שבת על עצמו אינו יכול לקדש עד שיתקדש היום[קטז].

אם אונן יכול להתפלל ערבית של מוצאי שבת בשבת

שם. בשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' ח) נשאל על אחד שמת אביו בשבת, אם יתפלל ערבית של מוצאי שבת בשבת ויוכל להבדיל בתפילה, ומשום שבלילה לא יוכל להתפלל שאונן פטור מקריאת שמע ותפילה בחול כמו שנפסק **בשו"ע** (או"ח סי' עא ס"א), אבל בשבת חייב בתפילה, נמצא שאם יתפלל תפילת ערבית של מוצאי שבת בשבת לא יפסיד תפילת ערבית והבדלה בתפילה, ואע"פ שלכתחילה מאחרים תפילת ערבית במוצאי שבת כדי להוסיף מחול על הקודש, מכל מקום אונן נחשב כאונס כיון שבלילה לא יוכל להתפלל.

ופסק השבות יעקב שלא יתפלל ערבית, ואפילו אם ירצה להחמיר על עצמו אין לו לעשות כן, משום שכאשר הוא מתפלל ערבית שהיא תפילת חול ומבדיל בה, נעשה חול אצלו וחל עליו דיני אנינות, ואונן פטור מלהתפלל, אם כן יהיה ממה נפשך אין לו להתפלל[קיז].

שאין דין תוספת שבת. ואפילו לסוברים שיש דין תוספת שבת מכל מקום כתב הפרי מגדים (או"ח סי' רסג משבצות זהב סק"ג) שמן התורה חלה עליו רק מתחילת השקיעה, ומה שמקבל משעת פלג המנחה הוא רק מדרבנן, ואע"פ כן מבואר ברמב"ם שיוצא ידי קידוש מן התורה ומשמע אפילו משעת פלג המנחה. אמנם בסוף דבריו האריך לדחות דברים אלו וכתב שאין סברא לומר שיוצא ידי קידוש אם אינו מקבל עליו שבת מיד. ולענין ספיקו של רע"א האריך להוכיח שמן התורה יכול להוציא אותו, אבל מדרבנן אינו יוצא מידי ספיקו של רע"א, ואע"פ שספק דרבנן לקולא, מכל מקום רק בשעת הדחק אפשר להקל בזה ורק ליחידים ובאופן עראי אבל לא בקביעות. **ק. תוספות** (פסחים צט: ד"ה עד), **הרא"ש** (שם פ"י סי' ב), **רבינו ירוחם** (תולדות אדם וחוה נתיב ה ח"ד) **וכן** כתב **הבית יוסף** (או"ח סי' רסז סעיף א-ב ד"ה ומ"ש רק) בשם מהר"י אבוהב. **קא. אמנם** כתבו הרא"ש והתוספות שלענין אכילת מצה לא שייך תוספת ואי אפשר לאכול קודם שתחשך, ומשום שנאמר בקרבן פסח (שמות יב ח) 'ואכלו את הבשר בלילה הזה', שצריך לאכלו בלילה דווקא, ואכילת מצה הוקשה לפסח. **קב. וכן** מבואר בתרומת הדשן (סי' א) שהיו נוהגים לגמור סעודת שבת כשעדיין היה יום. **קג. והו"ד** בילקוט ביאורים לעיל (ע"א). **קד. כמו** שכתב הבית יוסף עצמו (או"ח סי' רלה ד"ה ומכלל) ופסקו בשו"ע (שם ס"ב). **קה. ולפי** זה פסק המגן אברהם (שם) שאלו שמתפללים בליל שבת מבעוד יום ולא התחילו לאכול קודם חצי שעה לפני זמן קריאת שמע, אע"פ שקראו כבר קריאת שמע מבעוד יום לא יתחילו לאכול את הסעודה עד שיגיע זמן קריאת שמע ויקראו קריאת שמע ואחר כך יאכלו. ומפשטות לשונו משמע שחולק על הבית יוסף וסובר שאין לסמוך על קריאת שמע שקרא לאחר פלג המנחה שיצא לשיטת ר"ת, אמנם המגן אברהם עצמו (סי' רלה סק"ג) כתב שאפשר לאכול לאחר קריאת שמע שקראו בבית הכנסת מבעוד יום. ומטעם זה פירש הפרי מגדים (אשל אברהם סי' רסז סק"ג) שמה שכתב המגן אברהם שלא יתחילו לאכול כשהגיע חצי שעה קודם זמן קריאת שמע מדובר באלו שקראו קריאת שמע קודם פלג המנחה וכהמנהג שהובא בתרומת הדשן (סי' א), שהם לא יצאו ידי חובת קריאת שמע גם לשיטת ר"ת. וכן פירש הלבושי שרד בכוונת המגן אברהם. ובמחצית השקל פירש שכוונת המגן אברהם לאלו שנוהגים להתפלל מנחה ומעריב כשיטת חכמים והיינו שמתפללים מנחה לאחר פלג המנחה ומעריב בלילה, אבל מי שנוהג כרבי יהודה שמפלג המנחה נחשב לילה, יכול לסמוך על קריאת שמע שקרא לאחר פלג המנחה ולאכול קודם קריאת שמע שקורא בלילה וכדברי המגן אברהם (סי' רלה שם). **קו. וכעין** זה כתבו המאירי (ד"ה כבר), ההשלמה (ד"ה אמר) והמכתם (ד"ה רב). **קז. אמנם** מדבריו משמע שאין צריך להתחיל חצי שעה קודם שהגיע זמן קריאת שמע. **קח. וכעין** זה כתב הרא"ש (סי' ו). **קט. והרא"ש** (סי' ו) כתב כגון שצריך להחשיך על התחום לדבר מצוה. **קי. והוסיפו** התוספות בסוף דבריהם 'דגם במלאכה אסור עם חשיכה', ועיין בפני יהושע (בתוס' ד"ה שאני) שתמה מה כוונת תוספות בדברים אלו, וכתב שיתכן שדיבור זה ודיבור הקודם לו אינם מדברי התוספות אלא גליון, וכבר הו"ד בהערות לעיל. **קיא. והוסיף** המאירי, שגם על זה תמהו רבים איך אפשר לעשות קודש שבידינו לחול, ואינו דומה למי שמתפלל של שבת בערב שבת שהוא מוסיף מחול על הקודש. אמנם המאירי מיישב שההבדלה היא גם כן קידוש לשבת, וכיון שלא בא לו היתר מלאכה על ידה יכול לעשותה בשבת. אמנם גם זה רק לאחר פלג המנחה אבל קודם לכן אין שם סרך לילה כלל. **קיב. הו"ד** גם במרדכי (רמז ל ד"ה הגהה). **קיג. ובב"ח** (או"ח סי' רצג ס"ג ד"ה וכתב) כתב בשם מהרש"ל שנוהגים שלא להתפלל של מוצאי שבת בשבת משום שדבר תמוה הוא לרבים לעשות של שבת חול, וגם יש לחשוש שמא יעשה מלאכה. והביא דבריו המגן אברהם (שם סק"ד). ובמשנה ברורה (שם סק"ט) כתב שבימינו שנוהגים להתפלל מנחה עד הערב כשיטת חכמים, מן הדין אסור להתפלל של מוצאי שבת מבעוד יום ורק בערב שבת מקילים כדי להוסיף מחול על הקודש. **קיד. והוסיף**, שמכוון לאכול בביתו כדי שיהיה קידוש במקום סעודה. **קטו. ובשלמא** מה שיכול להתפלל של שבת בערב שבת אע"פ שעדיין חול, הוא משום שיכול להוסיף מחול על הקודש ולקבל עליו שבת מבעוד יום, אבל איך יכול להתפלל תפילה של חול בשבת. **קטז. שיטתם** היא כשיטת היש אומרים שהביא הרשב"א (ד"ה הא) שאי אפשר לקדש ולהבדיל מבעוד יום וכבר הו"ד בילקוט ביאורים לעיל. עוד כתבו הגאונים שיש מפרשים כוונת הגמרא שמתפלל של מוצאי שבת בשבת שהיא רק אם התפלל בטעות, והיינו שאע"פ שלענין תפילה של שבת בערב שבת אמרו לעיל שיחיד שהתפלל בטעות צריך לחזור ולהתפלל, לענין תפילה של מוצאי שבת בשבת אין מחזירים אותו ויצא ידי תפילה, אבל לכתחילה אין להתפלל של מוצאי שבת בשבת. **קיז. עיין** שם שהביא מחלוקת האחרונים אם יקרא קריאת שמע של ערבית לאחר פלג המנחה של שבת [עיין ב"ח (או"ח סי' עא ס"ג ד"ה והני מילי) וט"ז (שם סק"ד)], וכתב השבות יעקב שגם לשיטת הסוברים שיקרא קריאת שמע, מכל מקום מעריב לא יתפלל משום שעל ידי התפילה נעשה אצלו חול. והביא שכדבריו משמע בשו"ע (יו"ד סי' שמא ס"ב) שנפסק שמי שמת לו מת בשבת יאכל במוצאי שבת בלא הבדלה, ולא יתפלל.

אמנם בגליוני הש"ס (ד"ה מתפלל) חולק על דברי השבות יעקב ומבאר שהדין שאדם מתפלל תפילת ערבית של מוצאי שבת בשבת אינו משום שנעשה אצלו חול, שאי אפשר לעשות משבת חול, אלא שיכול להתפלל התפילה של חול גם בשבת לפי שמעיקר הדין היה ראוי גם בשבת להתפלל שמונה עשרה ברכות אלא משום כבוד שבת לא רצו חכמים להטריח ותיקנו להתפלל רק שבע ברכות כמבואר בגמרא לעיל (כא.), והם אמרו שאם ירצה יכול להקדים ולהתפלל תפילת מעריב בשבת, ומה שיכול להזכיר הבדלה אין הכוונה בזה שבשעת הבדלתו נעשה חול, אלא שמונה את סדר ההבדלות שמבדיל הקב"ה כל אחד בזמנו[קיח], אבל באמת עדיין שבת אצלו לכל דבר ולא חלים עליו דיני אנינות אע"פ שכבר התפלל והזכיר הבדלה.

דין נר ובשמים כשמבדיל מבעוד יום

שם. כתב ראב"ן (ברכות סי' קעא) שכשמבדיל מבעוד יום אינו מברך על נר ובשמים[קיט].

איך אפשר לומר 'תפילת הערב כל הלילה' הלא לרבי יהודה מתפללים מפלג המנחה

ליתני תפלת הערב כל הלילה. בפני יהושע (ד"ה פיסקא תפלת) הקשה[קכ], לפי מה שכתבו כמה **ראשונים** (לעיל ע"א) שלשיטת רבי יהודה אפשר להתפלל מעריב משעת פלג המנחה, איך הקשו בגמרא מדוע לא שנה התנא שזמן תפילת מעריב כל הלילה, הרי יש לומר שרבי סתם את משנתו [לענין זמן מעריב] כשיטת רבי יהודה[קכא]. ותירץ, שגם לשיטת רבי יהודה לא יתיישב לשון 'אין לה קבע', שמזה לא שמענו מתי היא תחילת זמנה, ובהכרח שהתנא לא דן בתחילת זמן מעריב כמו שלא שנה תחילת הזמן של שחרית ומנחה, ושפיר הקשו מדוע לא אמר שזמנה כל הלילה והיינו שסוף זמנה הוא עד סוף הלילה.

אמנם באמרי נועם (ד"ה מאי) הקשה לפי מה שביאר **הגר"א** שכוונת התנא 'אין לה קבע' הוא להשמיענו שזמן תפילתה הוא כשאי אפשר להתפלל שום תפילה[קכב], ומזה אנו יודעים שלרבי יהודה מתחיל זמנה משעת פלג המנחה, אם כן מדוע הקשו שהיה ראוי לשנות שזמנה כל הלילה, הרי מזה לא היינו יודעים שתחילת זמנה הוא מזמן שנגמר זמן מנחה. ותירץ, שאע"פ כן הגמרא סברה שאין לפרש שהתנא בא להשמיענו תחילת זמנה, כיון שבשאר תפילות לא שנה את תחילת זמנם.

ובמעון הברכות (ד"ה מאי) תירץ, שקושיית הגמרא היא על פי המסקנא לעיל (ע"א) שלענין מנחה ההלכה היא 'דעבד כמר עבד', ואילו היה סותם התנא בסיפא כשיטת רבי יהודה, וודאי היינו פוסקים הלכה כמותו.

עוד תירץ[קכג] (לעיל כו. ברש"י ד"ה אין) על פי מה שכתב **הרמב"ם** (תפילה פ"ג ה"ז) שהטעם שמתפללים ערבית מבעוד יום הוא משום שתפלת ערבית רשות ולכן אין מדקדקין בזמנה, ולפי דבריו להסובר תפילת ערבית חובה אין מתפללים מבעוד יום אפילו לדעת רבי יהודה[קכד], ולפי זה בהוה אמינא שעדיין לא פירשו שכוונת התנא שתפילת ערבית רשות, הרי היו סוברים שתפילת ערבית חובה, ולפי זה זמנה מתחיל רק מבלילה, ולכן ראוי לשנות שזמנה כל הלילה.

אם כוונת התנא 'אין לה קבע' היא רק שתפילת ערבית רשות

אלא מאי אין לה קבע כמאן דאמר תפילת ערבית רשות. יש ראשונים שפירשו[קכה], שוודאי גם למסקנא עיקר כוונת התנא להשמיענו שזמנה כל הלילה, אלא שהשמיענו בלשון 'אין לה קבע' ולא אמר שזמנה כל הלילה, כדי להשמיענו דין נוסף שתפילת ערבית רשות[קכו].

היאך מתפרש לשון 'אין לה קבע' שהיא רשות

שם. יש ראשונים[קכז] שגורסים בגמרא 'מאי אין לה קבע אינה קבע כמאן דאמר תפילת ערבית רשות', והיינו שהיא תפילה שאינה קבועה שאם ירצה אינו מתפלל אותה.

ויש שפירש[קכח] שלשון 'אין לה קבע' הכוונה בזה שאין כנגדה קרבן קבוע, ולכן אינה חובה, מה שאין כן תפילת שחרית ומנחה שיש כנגדם קרבן קבוע[קכט].

הטעם שתפילת ערבית רשות

רבי יהושע אומר רשות. פירש **רש"י** (שבת ט: ד"ה למאן) שהטעם שהיא רשות הוא משום שנתקנה כנגד הקטר חלבים ואימורים[קל], שאינן מעכבים את הכפרה. וכדבריו פירשו **התוספות** (שבת ט: ד"ה למ"ד) **והרא"ש** (סי' ג).

ויש שפירשו[קלא], שלפעמים היו האברים מתעכלים ביום, ולא היו צריכים להקטיר חלבים ואיברים בלילה, ולכן התפילה שתיקנו כנגדה אינה חובה.

והרע"ב (מ"א) כתב שתפילת ערבית רשות לפי שהיא כנגד הקרבת איברים ופדרים שהיא רשות, שמכיון שנזרק הדם נרצה הקרבן אף על פי שנטמאו איברים ופדרים או שנאבדו.

והרש"ש (ד"ה מ"ע) תמה על דבריו, הרי הקרבת איברים מצות עשה מן התורה היא ואינה רשות, אלא שאינו מעכב את הכפרה כמו שכתב רש"י אבל אינה רשות.

אם להלכה תפילת ערבית רשות

הלכה כדברי האומר רשות. וכן פסקו רוב **הראשונים**[קלב]. ויש מהם[קלג] שפירשו הטעם משום שנחלקו בזה אביי ורבא והכלל הוא שהלכה כרבא. ויש שפירשו[קלד] הטעם משום שרב פסק כדברי האומר רשות[קלה], והלכה כרב באיסורי (בכורות מט:)[קלו].

והרשב"א (ד"ה תפלת)[קלז] כתב עוד טעם מדוע פוסקים כן, משום שתפילה היא מדרבנן, ובדין דרבנן הולכים אחר המיקל.

ויש שפירשו[קלח] עוד טעם, שמכיון שביארו בגמרא כוונת המשנה שתפילת ערבית 'אין לה קבע' היינו שהיא רשות, נמצא שסתם רבי במשנתנו כן, והכלל הוא שהלכה כסתם משנה.

אמנם בשיטה מקובצת (ד"ה דתניא) כתב שההלכה היא כמאן דאמר תפילת ערבית חובה, שהרי מבואר בגמרא בסמוך שרבן גמליאל הכריז בבית המדרש שתפילת ערבית חובה, ושאל אם יש חולק בדבר, ולא השיב אחד מהם כנגד דעתו, ואדרבא רבי יהושע השיב שאין חולק בדבר זה. ומה שאמרו שכוונת התנא 'אין לה קבע' היא שתפילת ערבית רשות', אין תירוץ זה עיקר, שהרי לשון הברייתא לעיל (כו:) הוא 'מפני מה אמרו תפלת הערב אין לה קבע שהרי אברים ופדרים שלא נתעכלו מבערב קרבים והולכים כל הלילה', ומשמע מזה ש'אין לה קבע' הכוונה היא שזמנה כל הלילה, ו'אין לה קבע' היינו שאין זה זמן קבוע כמו תפילת שחרית שהיא רק עד חצות או עד ארבע שעות לרבי יהודה, ואם כן אין הכרח שהמשנה סוברת שתפילת ערבית רשות.

קיח. **וכמו** שאמרו בחולין (כו:) שבמוצאי יום טוב שחל בחול מזכירים בהבדלה 'בין יום השביעי לששת ימי המעשה' אע"פ שהוא באמצע ששת הימים מכל מקום סדר הבדלות הוא מונה, וכך מי שהוא מבדיל באמצע השבת מונה את סדר ההבדלות אע"פ שהוא עומד באמצע השבת. וכעין מה ששנינו בתענית (ב.) שלשיטת רבי אליעזר מזכירים גבורות גשמים מיום טוב הראשון של חג אע"פ שהגשמים הם סימן קללה בחג, שכוונתו לומר שהקב"ה משיב הרוח ומוריד הגשם בעונתו. קיט. **בטור** ובשו"ע (או"ח סי' רצג ס"ג) כתבו לענין נר שלא יברך מבעוד יום, וכן מבואר כבר בדברי בעל הלכות גדולות (סי' כ הלכות קידוש והבדלה). אמנם לענין בשמים לא כתבו כלום [ובמקור חיים (כשו"ע סי' רצג ד"ה על הנר) ציין לדברי הראב"ן. וכן כתב בשו"ע הרב (סי' רצט ס"י) מדעת עצמו שמברך רק במוצאי שבת]. ובביאור הגר"א (שם ד"ה אבל) ביאר שהטעם שלא יברך על הנר הוא משום שאמרו בפסחים (קג.) שמי שלא הבדיל במוצאי שבת ומבדיל באמצע השבוע אינו מברך על הנר. ופירש רשב"ם (שם ד"ה אבל) שהוא משום שאמרו בפסחים (נד.) שאין מברכים על האור רק במוצאי שבת שאז היה תחילת ברייתו. עוד כתב הגר"א שאין מברכים עליו ביום שהרי אין מברכים על האור עד שיהיו נהנים מאורו כמו ששנינו בברכות (נא:). קכ. **וכן** הקשה בברכת ראש (ד"ה ליתני). קכא. **ולכך** לא שנה שזמנה כל הלילה משום שזמנה מתחיל כבר מבעוד יום. קכב. **והו"ד** בילקוט ביאורים לעיל (כו: במשנה תפלת הערב אין לה קבע). קכג. **וכעין** זה תירץ בברכת ראש (ד"ה ליתני). קכד. **יש** שפירשו שכוונת הרמב"ם שלהלכה פוסקים שאפשר לנהוג גם כרבי יהודה משום שתפילת ערבית רשות [ראה מה שנתבאר בילקוט ביאורים לעיל (ע"א)], ולדבריהם לרבי יהודה אפשר להתפלל מבעוד יום לדברי הסובר שהיא חובה. קכה. **תלמידי** רבינו יונה (ד"ה מאי), הרשב"א (שו"ת ח"א סי' רסט) ומאירי (לעיל כו: ד"ה תפלת הערב). וכן דקדקו כמה אחרונים מדברי רש"י (לעיל כו. ד"ה אין, והו"ד בילקוט ביאורים שם במשנה תפילת הערב אין לה קבע). וכן משמע מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות. קכו. **והביאו** ראיה לכך מדברי הברייתא לעיל (כו:) והו"ד בילקוט ביאורים שם. והרשב"ץ (ד"ה וקמ"ל) היה גורס כן בדברי הרי"ף שהביא לשון הרי"ף 'וקמ"ל נמי דאית' כולי ליליא', וביאר כוונתו שהתנא משמיענו שני הדינים [אבל לפנינו ברי"ף לא נמצא לשון זה]. אמנם מדברי השיטה מקובצת (ד"ה דתניא, כו: ד"ה ומפני) נראה שהגמרא חוזרת ממה שפירשה בתחילה שהתנא משמיענו שזמנה כל הלילה, אלא כוונת התנא 'אין לה קבע' הוא רק לומר שתפילת ערבית רשות, ולא שנינו במשנה זמן תפילת ערבית כלל. ועיין בילקוט ביאורים לעיל (שם בגמרא ומפני מה אמרו תפלת הערב וכו'). קכז. **הלכות** גדולות (הלכות ברכות סי' א פ"ד ד"ה תפלת הערב), רי"ף, מחזור ויטרי (סי' עו), המנהיג (דיני תפילה ד"ה וכבר חייבו) ורא"ש (סי' ז). קכח. **והיה** ברכה (ד"ה תפלת הערב). קכט. **וביפה** עינים (ד"ה מאי) דקדק כן מדברי הירושלמי (פ"ד ה"א, כ"ר סח ט) שאמרו תפילת שחרית נתקנה כנגד תמיד של שחרית, ותפילת מנחה כנגד תמיד של בין הערבים, תפילת ערבית לא מצאו במה לתלותה. ולאחר מכן אמרו אף היא קבעו אותה כנגד אברים ופדרים. קל. **כמבואר** בגמרא לעיל (כו:). קלא. **שיטה** מקובצת (כו: ד"ה ומפני), המנהיג (דיני תפילה, תפלת הערב ד"ה וכבר) וכן משמע באבודרהם (תפלת ערבית ד"ה תפלה). קלב. **הלכות** גדולות (הלכות ברכות פ"ד ד"ה תפלת הערב), רבינו חננאל (ד"ה מאי, הגהות מיימוניות תפילה פ"א אות ג), הרי"ף, סידור רש"י (סי' קל), האשכול (ליקוטים מהלכות תפילה, אלבק מ. ד"ה והלכה), הרמב"ם (תפילה פ"א ה"ו), ראבי"ה (שבת סי' קנו), סמ"ג (עשין יט ד"ה ובימי), תוספות (ד"ה והלכתא), רשב"א (ד"ה תפלת), הרא"ש (סי' ב, סי' ז), המנהיג (דיני תפילה, תפלת הערב ד"ה וכבר), כלבו (סי' כח ד"ה ורבנן), טור (או"ח סי' רלה) וכן כתב הרשב"ץ (ד"ה אמר רב יהודה). קלג. **הרי"ף**, הרא"ש (סי' ז). קלד. **הלכות** גדולות, רבינו חננאל, תוספות, רשב"א והמנהיג (שם). קלה. **גירסת** הגמרא לפנינו היא שנחלקו אביי ורבא כמי ההלכה, וכך היא גירסת הרי"ף. אמנם יש ראשונים שגרסו בגמרא שנחלקו בזה רב ושמואל, ורב פסק שתפילת ערבית רשות, וכן משמע בתוספות (ד"ה והלכתא, כו. ד"ה טעה). וראה בהגהות וציונים. קלו. **שכל** חובה המוטלת על האדם חוץ מדיני ממונות, איסורא הוא. המנהיג (דיני תפילה, תפלת הערב ד"ה וכבר) [וכעין זה בהלכות גדולות (שם) ובתשובות הגאונים (גאוני מזרח ומערב סי' קמא)]. והרא"ש כאן (סי' ז) גורס כגירסא שלנו שנחלקו בה אביי ורבא, וכתב שלהלכה היא רשות משום שהכלל הוא שהלכה כרבא [וכן כתב הרשב"ץ (ד"ה אמר) לפי גירסא זו]. ולעיל כתב הרא"ש (סי' ב) כדברי התוספות שפוסקים שתפילת ערבית רשות משום שהלכה כרב באיסורי. ועיין ביד מלאכי (כללי התלמוד כלל קמח ד"ה הלכה) שהביא ראיה מהראשונים שפסקו כאן כרב משום שהלכה כדבריו באיסורי, שכלל זה הוא גם כאשר נחלקו רב ושמואל בדברי תנאים כמי ההלכה, ולא רק כשנחלקו בדברי עצמם. קלז. **וכן** כתב הרשב"ץ (ד"ה אמר רב יהודה). קלח. **הלכות** גדולות (שם), תשובות הגאונים (גאוני מזרח ומערב סי' קמא).

אם היא ממש רשות

שם. כתבו **התוספות** (ד"ה הלכה, לעיל כו. ד"ה טעה, יומא פז: ד"ה והאמר) **והרא"ש** (סי' ג)[קלט] שמה שאמרו תפילת ערבית רשות אין הכוונה שאינה חובה כלל, אלא שאם יש לו לעשות אז מצוה אחרת שהיא עוברת, נחשבת התפילה כרשות לגבי מצוה זו ונדחית מפניה, אבל אסור לו לבטלה בחינם[קמ].

והוסיפו, שכמו כן אם יש לו טירחא אין מטריחים אותו, וכמו שאמרו בשבת (ט:) שלמאן דאמר תפילת ערבית רשות אם התיר חגורתו כדי לאכול אין מטריחים אותו להתפלל לפני האכילה. וכן אמרו בירושלמי (כאן ה"א) שאם כבר עלה על מיטתו אין מטריחים אותו לירד.

ובתלמידי רבינו יונה (כו. ד"ה ורבינו) ביארו זאת שהוא בגדר של 'מצוה' ולא כשאר תפילות שהם 'חובה'[קמא], ונקראת רשות משום שמצוה כלפי חובה נקראת רשות[קמב].

ובאור זרוע (ח"א הלכות תפילה סי' פז) הביא ראיה שמה שאמרו רשות אין הכוונה רשות ממש, שהרי רבי יהושע הסובר שהיא רשות אמר בתענית (ג.) שמתחילים להזכיר גבורות גשמים ביום טוב הראשון של חג, והיינו מליל שמיני עצרת, ואם תפילת ערבית רשות היאך מזכיר בה. ומוכרח מזה שאינה רשות ממש ואסור לבטלה בחינם[קמג].

והכלבו (סי' ח ד"ה והרב) כתב שלא יתכן לפרש שתפילת ערבית רשות ממש היא, שהרי אמרו חכמים (מנחות מג:) שצריך לברך מאה ברכות בכל יום, ודרשו כן מן הפסוק (דברים י יב) 'מה ה' אלהיך שואל מעמך' אל תקרי 'מה' אלא 'מאה', והברכות שאומרים בתפילת ערבית הם בכלל מנין המאה ברכות[קמד], ואם כן איך יתכן שהיא רשות[קמה]. ולכן פירש שהכוונה היא שיש רשות לאדם להתפלל אותה קודם שקיעת החמה, ואינו צריך להתפלל אותה דווקא בלילה[קמו].

ובגליוני הש"ס (ד"ה כמ"ד) העיר על ראיית הכלבו, שמשום חיוב מאה ברכות יכול לברך על פירות ומיני מגדים כמו שאמרו במנחות (שם) על רב חייא בריה דרב אויא שהיה עושה כן בשבתות ובימים טובים, ובחול לא הוצרך לכך לפי שהיה מתפלל ערבית, אבל באמת אין חיוב להתפלל אם אינו רוצה, ומשום חיוב מאה ברכות יכול למלאות בברכות אחרות[קמז].

אם תפילת מעריב נדחית משום מצוה שאינה עוברת

שם. הנה מדברי **התוספות** כאן וביומא מבואר שרק אם המצוה האחרת עוברת נדחית תפילת ערבית מפניה, ומשמע שאם אינה עוברת צריך להתפלל ערבית. אמנם **האחרונים**[קמח] תמהו שהתוספות בשבת (ט: ד"ה למ"ד) כתבו שאפילו אם יש לו מצוה שאינה עוברת יעשה את המצוה ולא יתפלל[קמט]. ותירצו בכמה אופנים:

א. במגילת ספר על סמ"ג (עשין יט) כתב שלכאורה יש ליישב, שבתוספות כאן מדובר כשכבר התחיל להתפלל, כגון שאמר את הפסוקים שאומרים לפני

תפילת מעריב וקדישא[קנ], ולאחר מכן נזדמן לו לעסוק במצוה, ואילו היה תפילת ערבית חובה, לא היה צריך להפסיק מתפילתו אע"פ שהמצוה שנזדמנה לו עוברת, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה אע"פ שהמצוה האחרת עוברת[קנא], אבל מכיון שתפילת ערבית רשות מפסיק למצוה עוברת, אבל אם המצוה אינה עוברת אינו מפסיק את תפילת ערבית כיון שכבר התחיל להתפלל. וכוונת התוספות בשבת באופן שעדיין לא התחיל להתפלל, ונזדמנה לו מצוה אחרת, שבאופן זה צריך לעסוק במצוה האחרת אע"פ שאינה עוברת.

אבל המגילת ספר דוחה זאת, שאפילו אם לא התחיל הפסוקים כיון שכבר הגיע זמן מעריב וקרא קריאת שמע, כבר נקרא מתחיל במצוה ואינו צריך להפסיק[קנב].

ולכן מיישב המגילת ספר[קנג], שבתוספות כאן מדובר באופן שאם יתעסק במצוה תתבטל תפילת ערבית לגמרי, ולכן אם המצוה עוברת היא קודמת לתפילת ערבית שהיא רשות, אבל אם אינה עוברת יתפלל קודם ערבית כדי שיוכל לקיים את שניהם. ובתוספות בשבת מדובר שיכול להתפלל תפילת ערבית לאחר שיקיים את המצוה, ולכן יש להקדים ולעשות את המצוה לפני תפילת ערבית אע"פ שהמצוה אינה עוברת[קנד].

ב. החתם סופר (בתוס' ד"ה הלכה) תירץ, שמה שכתבו התוספות שערבית נדחית מפני מצוה עוברת כוונתם על מצוה מדרבנן, שעל מצוה מדאורייתא שהיא עוברת דוחים גם את שאר תפילות אע"פ שהם חובה, ומה שכתבו התוספות בשבת שתפילת ערבית נדחית גם משום מצוה שאינה עוברת היינו במצוה דאורייתא.

ג. בשיח יצחק (גוניס, יומא פז: בתוס' ד"ה והאמר) תירץ, שבדברי התוספות בשבת מדובר כשכבר התחיל להתעסק במצוה ולאחר מכן הגיע זמן תפילת ערבית, שאין מטריחים אותו להפסיק את המצוה ולהתפלל ערבית[קנה], אבל אם נזדמנה לו מצוה כשהגיע זמן תפילת ערבית, לא יתעסק בה לפני שמתפלל אם היא מצוה שאינה עוברת, וזהו מה שכתבו כאן שהתפילה נדחית כשנזדמנה לו מצוה עוברת.

ד. בשו"ת בית שערים (או"ח סי' פד ד"ה אבל, בתירוץ הראשון) תירץ, שאם נזדמנה לידו מצוה עוברת, חייב לבטל תפילת ערבית שהיא רשות כדי שיוכל לקיים את המצוה, וזו כוונת תוספות כאן וביומא, אבל אם נזדמנה לו מצוה שאינה עוברת, אינו מחויב לבטל תפילת ערבית כיון שיוכל לקיים את המצוה לאחר מכן, אמנם מכל מקום אם ירצה הרשות בידו לקיים את המצוה ולדחות את תפילת ערבית, כמו שלא הטריחוהו להתפלל כשהתיר את חגורתו, וזו כוונת התוספות בשבת.

אם קיבל עליו להתפלל נעשה עליו חובה

שם. כתב **בעל הלכות גדולות** (הלכות ברכות פ"ד ד"ה תפלת הערב), שלא אמרו שתפילת ערבית רשות היא אלא אם אינו רוצה להתפלל, אבל אם רוצה להתפלל נעשה עליו חובה[קנו].

קלט. וכן כתבו הסמ"ג (עשין יט ד"ה וכימי). וכעין זה כתבו תלמידי רבינו יונה (לעיל כו. ד"ה ורבינו) בשם ר"י והרשב"א (ד"ה תפלת) בשם גאון. **קמ. והביאו** הרא"ש והתוספות (יומא שם) ראיה לכך, שהרי תפילת ערבית נתקנה על ידי יעקב אבינו, והסמיכו אותה על הקטרת איברים ופדרים, ולכן אינה מעכבת שגם הקטרת האיברים אינה מעכבת, אבל מכל מקום מצוה היא להקטירם ואסור לבטלה אם אין צורך בכך. עוד הביא הרא"ש ראיה שאינה רשות ממש, ממה שאמרו בשבת (ט:) שאם התיר את חגורתו כדי לאכול קודם שהתפלל ערבית, אין מטריחים אותו להתפלל קודם שיאכל, ומשמע שאם עדיין לא התיר את חגורתו אסור לו לאכול קודם שיתפלל, ואם היא רשות ממש הרי אינו מחוייב להתפלל כלל. ועל פי יסוד זה תירצו התוספות והרא"ש את קושיית הראשונים מדוע אם שכח ולא התפלל ערבית צריך להתפלל תשלומין בשחרית, והו"ד בילקוט ביאורים לעיל (כו. בגמרא טעה ולא התפלל ערבית מתפלל בשחרית שתים). **קמא. וכבר** כתבו כעין זה התוספות ביומא (פז: ד"ה והאמר) שהיא מצוה אלא שאינה מעכבת, וכהקטרת איברים ופדרים. וכעין זה מבואר ברשב"א (ד"ה תפלת) ובראש (סי' ג). וכן כתב בספר המנהיג (דיני תפילה ד"ה וכבר עמוד קכא), וביאר גדר הדבר, שהיא מצוה ואם עשאה מקבל עליה שכר, אבל אינה חובה לומר שאם לא התפלל אותה מקבל פורענות, וכמצות צדקה וגמילות חסדים, ולא כשאר מצוות שהם חובה ואם אינו עושה אותם הוא מקבל פורענות. **קמב. וכעין** מה שאמרו בסוטה (מד:) לענין מלחמת רשות ומלחמת חובה. פני יהושע (בתוס' ד"ה הלכה). **קמג. בשואל** ומשיב (שו"ת תליתאה ח"ב סי' ג ד"ה ראיתי) דחה את ראייתו על פי מה שחידש [הו"ד בילקוט ביאורים להלן בסמוך] שביום טוב שהלילה הולך לפני היום לענין איסור מלאכה, תפילת ערבית היא תפילה ראשונה של היום והיא חובה. **קמד. לשון** הכלבו שלפנינו הוא 'הלא בג' ברכות שבלילה במנין מאה', וכתב בגליוני הש"ס (ד"ה כמ"ד) שצריך להגיה 'כג' ברכות', וכוונתו על תשע עשרה הברכות שבתפילת שמונה עשרה [עם ברכת ולמלשינים], ועוד ארבע ברכות של קריאת שמע. **קמה. עיין** שם שהביא בשם הרמב"ם שמה שאין אומרים קדושה בתפילת ערבית הוא משום שהיא רשות [וכן כתב בספר המחכים (ד"ה ומתפלל בלחש) בשם הרמב"ם, וכוונתם לכאורה למה שכתב הרמב"ם (תפילה פ"ט ה"ט) שמטעם זה אין שליח ציבור חוזר התפילה במעריב], ומדקדק הכלבו מדבריו שהיא רשות ממש וחולק על דבריו. **קמו. חוץ** מקריאת שמע שצריך לומר בלילה דווקא. והביא שכך היו עושים חכמים בימי פוליפו הקיסר שגזר שמד וביטל את דתם, והיו הולכים קודם השקיעה לבית הכנסת ומתפללים ערבית, וקריאת שמע היו קורים בלילה בביתם [ועיין עוד מה שנתבאר בדין תפילת ערבית מבעוד יום בילקוט ביאורים לעיל (ע"א)]. אמנם הכלבו (סי' יג ד"ה תהלה) כתב כשיטת שאר ראשונים, שכתב הטעם שתיקנו לומר אשרי שתי פעמים בשחרית ופעם אחת במנחה ולא תיקנו לומר רק פעם אחת בכל תפילה ובמעריב פעם שלישית, שהוא משום שיש סוברים שתפילת ערבית רשות ופעמים שהיו מבטלים אותה בשביל צורך אבל לא בחינם. **קמז. ואמנם** אם לא יברך ברכות אחרות חייב להתפלל כדי שיהיה לו מאה ברכות, אבל אין חיוב להתפלל מצד חיוב תפילה ולכך אמרו שהיא רשות. ועיין בביאורי הגר"י פערלא על הרס"ג (עשה ב ד"ה והנה) שהוכיח מכמה ראשונים שאין חיוב כלל לברך מאה ברכות, וכוונת הגמרא במנחות (מג:) היא שכאשר מונים את מנין הברכות שחייבו חכמים לברך בכל יום הרי הם עולים למנין מאה, אבל אין עליו חיוב להשלים כשלא בירך מנין זה, וכגון בשבת ויום טוב או אם הוא מתענה, ורב חייא בריה דרב אויא שהיה טורח בשבת ויו"ט למלאות מנין מאה ברכות במיני מגדים עשה כן ממדת חסידות אבל אין חיוב בדבר. ולפי זה תמיה על הכלבו שהוא מוכיח ממה שמנו חכמים מנין הברכות שהאדם מחויב לברך ומצאו מאה ברכות מוכרח שתפילת ערבית היא חובה [וראה עוד בענין זה בילקוט ביאורים במנחות (מג:) על דברי הגמרא שם]. ועיין בשו"ת בצל החכמה (ח"ד סי' קנה אות יח ד"ה ובהכי) מה שכתב לבאר דברי הכלבו. **קמח. תוספות** יום הכיפורים (יומא פז: בתוס' ד"ה והאמר בא"ד כתבו התוספות ואור"י), שיח יצחק (גוניס, יומא שם בתוס' ד"ה והאמר), מגילת ספר על סמ"ג (עשין יט), שו"ת מראה יחזקאל (פנט סי' ג ד"ה על), שו"ת בית שערים (או"ח סי' פד) וזרע יעקב (כו. בתוס' ד"ה טעה בא"ד והיא עוברת). **קמט. עיין** בבית שערים (שם) שהשואל נדחק ליישב שמה שכתבו התוספות לעיל (כו. ד"ה טעה) 'עוברת' כוונתם שתפילת ערבית עוברת ולא שהמצוה עוברת, אבל הבית שערים דוחה את דבריו ומוכיח מדברי התוספות כאן וביומא שהמצוה עוברת. ועיין בשו"ת מראה יחזקאל (שם) שהשואל רצה להוכיח מדברי התוספות בשבת, שבליל ארבעה עשר בניסן צריך להקדים ולבדוק את החמץ קודם תפילת מעריב, שאע"פ שבדיקת חמץ אינה עוברת, מכל מקום הרי מצוה שאינה עוברת קודמת למעריב. ולא כהמגן אברהם (סי' תלא סק"ה) שכתב שצריך להתפלל מעריב ואחר כך לבדוק. אמנם המראה יחזקאל השיבו שהיום כבר קיבלוהו עליהם מעריב לחובה [כמבואר בראשונים והו"ד בילקוט ביאורים להלן בסמוך], ועוד שכל זמן שלא התפלל מעריב עדיין לא קרא קריאת שמע, וקריאת שמע ודאי קודמת לבדיקת חמץ. **קנ. מהמשך** דבריו נראה שכוונתו על הפסוקים שאומרים בחוץ לארץ לאחר ברכת השכיבנו לפני שמונה עשרה. **קנא. והביא** שכן כתב הר"ן. **קנב. לכאורה** כוונתו, שאם עדיין לא התחיל כלל להתפלל ולא אמר קריאת שמע וברכותיה, ודאי חייב קודם להתפלל שהרי קריאת שמע חובה היא, ובהכרח להעמיד באופן שכבר קרא קריאת שמע ועדיין לא התפלל, ולכן תמה שמשקרא קריאת שמע נחשב שכבר התחיל להתפלל. **קנג. וכן** תירץ בשו"ת מראה יחזקאל (שם). וכעין זה תירץ הבית שערים (שם, בתירוץ השני, ד"ה שנית). **קנד. והוסיף**, שהטעם שלא כתבו התוספות 'יקדים את המצוה ואח"כ יתפלל' [אלא כתבו 'יעשה המצוה ולא יתפלל אף על פי שהמצוה אינה עוברת', ומשמע מזה שמדובר באופן שהתפילה נדחית לגמרי], הוא כדי להשמיענו שאפילו אם יש לחשוש שמא ימשך בעשיית המצוה ולא יתפלל, אע"פ כן יעשה את המצוה ולא יתפלל, כיון שבזמן שהתחיל את המצוה היתה לו שהות להתפלל. **קנה. וכמו** שאין מטריחים אותו אם כבר התיר את חגורתו כדי לאכול או אם עלה למיטה. **קנו. ומיישב** על פי זה קושיית הראשונים הנ"ל מדוע אם לא התפלל ערבית צריך להשלים אותה בתפילת שחרית, והו"ד בילקוט ביאורים לעיל (כו. בגמרא טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית שתים).

ונחלקו הראשונים מה כוונתו. **הרשב"א** (ד"ה תפלת)[קנז] פירש את דבריו, שבתפילה אחת שאדם מתפלל קיבלו עליו לחובה לעולם.

וכדברי הרשב"א כתב גם **הרשב"ץ** (ד"ה ואיכא). אמנם הוסיף (בד"ה ונראה) שכל זה אם התפלל פעם אחת לשם חובה, שבפעם אחת שמתפלל אותה לשם חובה קבלתו קבלה ונעשית עליו חובה לעולם, אבל אם לא התפלל אותה לשם חובה אלא לשם רשות ומצוה, אין זו קבלה ועדיין היא רשות עליו[קנח]. ויש שפירשו[קנט] בכוונת בה"ג שהמתפלל ערבית עשאה עליו חובה רק ללילה זו.

והקשו התוספות (יומא פז: ד"ה והאמר) **והרא"ש** (סי' ב) על דברי בעל הלכות גדולות מדברי הגמרא בשבת (ט:) שאם התיר חגורתו אין מטריחין אותו להתפלל קודם אכילה, ומשמע שאם עדיין לא התיר חגורתו מטריחים אותו, ולפי דברי בעל הלכות גדולות שרק אם התפלל קיבלה על עצמו לחובה, אם כן למה מטריחין אותו כשעדיין לא התפלל, הרי עדיין לא קיבלה על עצמו לחובה[קס].

והוסיפו, שאם נייש שכוונת בעל הלכות גדולות שאם התפלל בשאר לילות כבר קיבלה לחובה לכל לילה [גם בלילה שעדיין לא התפלל][קסא], יש להקשות עליו מדברי הגמרא ביומא (פז:)[קסב] שהקשו על מה שאמר רב שתפילת נעילה פוטרת את של ערבית, הרי רב סובר שתפילת ערבית רשות ואין צריך לפטור אותה. ותירצו בגמרא, שרב אמר את דבריו להסובר שתפילת ערבית חובה, והרי לדברי בעל הלכות גדולות יש להעמיד את דברי רב לשיטתו ובאופן שמתפלל בשאר לילות שקבלה עליו לחובה, ולכן צריך לפטור אותה בנעילה[קסג].

ביאור הנדון אם נעילה פוטרת ערבית לסוברים שאינה רשות ממש

שם. עוד תמהו **התוספות** (שם ד"ה והאמר) **והרא"ש** (סי' ב) מדברי הגמרא ביומא הנ"ל לפי דבריהם הנ"ל שאין תפילת ערבית רשות ממש, מהי קושיית הגמרא על רב והלא אסור לבטלה רק לצורך מצוה, ולכך צריך לפוטרה על ידי נעילה[קסד]. ותירצו, שגם במוצאי יום הכיפורים אינו מבטלה בחינם אלא לצורך מצוה, שהרי מצוה להכין סעודה במוצאי יום כיפור שהוא כעין יום טוב[קסה], וגם שהוא עייף מן התפילה והתענית ולכן אין להטריחו להתפלל ערבית לדברי הסובר שהיא רשות.

והנה הירושלמי (ה"א) חולק על הש"ס שלנו, שאמרו שם שלדברי הסובר שתפילת ערבית היא רשות נעילה פוטרת את תפילת ערבית, ולדברי הסובר שהיא חובה אינה פוטרת. וכתבו התוספות והרא"ש (שם) שאע"פ שהירושלמי חולק לענין דינו של רב בנעילה של יום הכיפורים, מכל מקום יש להוכיח מדבריו שמה שאמרו שתפילת ערבית רשות אינה רשות ממש, ולכך הוצרכו לומר שנעילה פוטרת אותו ולולא זאת היה צריך להתפלל.

דברי הרי"ף שהיום נוהגים העולם לעשותה חובה

שם. הרי"ף הביא את דברי **בעל הלכות גדולות**. והוסיף, שכהיום העולם נוהגים לעשותה כחובה. וכן כתב **הרמב"ם** (תפילה פ"א ה"ו) שנהגו כל ישראל בכל מקומות מושבותיהם להתפלל ערבית, וקבלוה עליהם כתפלת חובה[קסו].

וכתב באלפסי זוטא (ד"ה תפלת הערב) שלפי דברי הרי"ף שהעולם נוהגים לקבלו לחובה, אפילו תפילה ראשונה שמתפלל חובה היא, ואם טעה בה צריך לחזור ולהתפלל.

אמנם כתב **הרשב"ץ** (ד"ה והאידנא)[קסז] שאין כוונת הרי"ף שהיא חובה ממש כשאר תפילות, שהרי מקילין כמה קולות בתפילת ערבית יותר משאר תפילות, והיינו שאין אומרים בה קדושה וגם שהשליח ציבור אינו מחזיר התפילה, ואין נופלים על פניהם, וכל זה משום שתפילת ערבית רשות, ואע"פ שקיבלו עליהם כחובה, אין להטריח את הציבור יותר ממה שקיבלו עליהם[קסח].

בדבר שלדברי הכל הוא רשות אם שייך לומר שהנוהג כן קיבלה לחובה

שם. יש שכתבו[קסט] שכל דברי **בעל הלכות גדולות** שהמתפלל ערבית מקבל אותה על עצמו לחובה, הוא רק משום שיש מחלוקת בדבר אם היא רשות או חובה, ולכן יכול לקבל על עצמו להיות נוהג כשיטת הסוברים שהיא חובה. ולפי זה כתבו, שאין שייך לומר כן אלא בדבר שיש מחלוקת אם הוא רשות או חובה, אבל אם לדברי הכל הוא רשות, אין שייך לומר על העושה כן שקיבלה על עצמו לחובה[קע].

אם תפילת ערבית בליל שבת היא רשות

שם. בהרבה **ראשונים** מבואר שגם תפילת ערבית בליל שבת היא רשות[קעא].

והראבי"ה (ח"א ברכות סי' פג, תשובות וביאורי סוגיות סי' תתקסט ד"ה ואפילו) כתב בשם י"א שביום שיש בו מוסף, הכל מודים שתפלת ערבית חובה מפני חידוש התפלה.

אמנם במור וקציעה (או"ח סי' רסח בבית יוסף ד"ה כתב רב עמרם)[קעב] כתב שתפילת ערבית רשות היא רק בחול, אבל בשבת ויום טוב היא חובה לדברי הכל[קעג].

ובמחזיק ברכה (שם סק"ח)[קעד] כתב שכן משמע מדברי הזוהר בתיקונים (תיקון ה, כ.)[קעה].

אם תפילת ערבית במוצאי שבת רשות

שם. כתב **הרא"ה** (ד"ה תפלת) שמסתבר שתפילת ערבית של מוצאי שבת היא חובה, משום שצריך להזכיר הבדלה בחונן הדעת[קעו].

קנז. **וכן** כתב חידושי הר"ן (שבת ט: ד"ה למאן). קנח. **ועל** פי זה מיישב דברי הגמרא בשבת (ט:) שלדברי הסובר שתפילת ערבית רשות אם התיר חגורתו יכול לאכול ואין מטריחים עליו. ולפי דברי בעל הלכות גדולות תמוה שצריך לומר שמדובר במי שמתפלל תפילה ראשונה בחייו, שאם כבר התפלל פעם אחת כבר נעשית עליו חובה [וכן תמהו התוספות (חגיגה ט: ד"ה או) על בעל הלכות גדולות]. ועל פי דברי רשב"ץ מיושב שמדובר כשכבר התפלל אך לשם רשות ולא לשם חובה. והסמ"ג (עשין יט ד"ה ומדקדק) הביא דברי בעל הלכות גדולות שהיא רשות אם אינו רוצה להתפלל אותה, אבל אם 'התפלל' אותה קבלה עליו ודינה כתפילת חובה. ומשמע מלשון זה כהרשב"א שאם התפלל אותה פעם אחת קיבל אותה לחובה. אמנם בהגהות שם הוגה בדבריו 'אם מתפלל אותה', ומשמע שכוונתו אם הוא נוהג להתפלל ערבית בקביעות. גם הרא"ש (סי' ב) והתוספות (יומא פז: ד"ה והאמר) כתבו בדעת בעל הלכות גדולות [בדרך השני] שאם התפלל בשאר לילות קיבלה על עצמו לחובה, ומשמע שאין די בתפילה אחת אלא שמתפלל בכל לילה. וצ"ע. קנט. **תוספות** (חגיגה ט: ד"ה או, בדרך השני), וכן משמע מדברי התוספות ביומא (פז: ד"ה והאמר) ומדברי הרא"ש (סי' ב) בדרך הראשון [והו"ד בילקוט ביאורים להלן בסמוך], רא"ה (ד"ה תפלת הערב). קס. **הרא"ש** והתוספות סברו מתחילה שכוונת בעל הלכות גדולות שביום שהוא מתפלל קיבלה על עצמו לחובה ללילה זה [כמבואר בילקוט ביאורים לעיל בסמוך], ומטעם זה אם לא הזכיר יעלה ויבוא בראש חודש היה צריך לחזור אילו היו מקדשים את החודש בלילה, כיון שכבר התפלל בלילה זה [והתוספות בחגיגה (ט: ד"ה או) הביאו הקושיא על בעל הלכות גדולות באופן אחר קצת. ודבריהם שם צ"ב עיין באריכות בחתם סופר (בתוס' שם) ובשיח יצחק (עוים, שם)]. ובעל הלכות גדולות עצמו כתב שמה שאמרו בשבת שמטריחים אותו הוא משום שגילה דעתו שרוצה להתפלל [ומיושב לפי זה גם אם כוונתו שקיבלה על עצמו לחובה רק ללילה זה]. קסא. **ומטעם** זה מטריחים אותו אם לא התיר חגורתו שמדובר במי שהתפלל בשאר לילות. קסב. **וכעין** זה הקשו תלמידי רבינו יונה (לעיל כו. ד"ה אבל אכתי) על שיטת הבה"ג. קסג. **אמנם** אילו היינו מפרשים שקיבלה על עצמו לחובה רק לאותו לילה שהוא מתפלל, אין קושיא על הגמרא, שאי אפשר להעמיד דברי רב כשקיבלה לחובה שהרי עדיין לא התפלל באותו לילה. והנה הרא"ש כאן (סי' ז) הביא דברי בעל הלכות גדולות שהביא הרי"ף אע"פ שדחה את דבריו לעיל (סי' ב). ועיין מה שכתב בזה המעדני יום טוב (על הרא"ש סי' ז אות ר). קסד. **ואכן** בשיטה מקובצת (לעיל כו. ד"ה טעה - הראשון) מוכיח מכח דברי הגמרא שם שתפילת ערבית היא רשות ממש. קסה. **וכמו** שאמרו במדרש (קהלת רבה ט ז) שבמוצאי יום הכיפורים בת קול יוצאת מן השמים ואומרת 'לך אכול בשמחה לחמך' (קהלת ט ז). קסו. **אמנם** הרמב"ם לא הביא תחילה דברי בעל הלכות גדולות שאם התפלל קיבלה עליו לחובה כמו שהביא הרי"ף. ועיין בחידושי רבינו חיים הלוי על הרמב"ם (תפילה פ"י ה"ו) מה שכתב בביאור שיטת הרמב"ם בזה. קסז. **וכעין** זה כתבו תלמידי רבינו יונה (ד: ד"ה ויש). קסח. **והוסיף**, שמשום כך מקילין גם בסמיכת גאולה לתפילה ואומרים פסוקים וקדיש בין ברכות קריאת שמע לתפילת שמונה עשרה. ועיין בזה בילקוט ביאורים להלן בסמוך. קסט. **דרכי** משה (או"ח סי' קפח סק"ח), נזירות שמשון (או"ח סי' תפט במגן אברהם סק"א). קע. **ועל** פי יסוד זה כתב הדרכי משה שמי שלא הזכיר יעלה ויבוא בברכת המזון של ראש חודש, שמצד הדין אינו חייב לחזור ולברך, אי אפשר לחייבו לחזור מטעם שקיבל את ההזכרה בברכת המזון על עצמו ועשאה חובה, כיון שאין שיטה הסוברת שחייב להזכיר, ורק בברכת המזון של סעודה שלישית שיש מחלוקת אם היא סעודת חובה, בזה שייך לומר שמי שקיבל על עצמו להזכיר בה של שבת עשאה על עצמו חובה וצריך לחזור ולברך אם לא הזכיר [ולא כדברי הראבי"ה (ח"ב מסכת מגילה סי' תקסג, מרדכי שבת פ"ב רמז רעט, הגהות מיימוניות ברכות פ"ב אות ז, בית יוסף או"ח סי' קפח ס"ח ד"ה וכתב אחי, סי' תרפב ס"א ד"ה כל) שכתב שמי שלא הזכיר של חנוכה בברכת המזון אע"פ שמצד הדין אינו חייב לחזור מכל מקום אם קיבלה על עצמו כחובה צריך לחזור ולברך כמו שכתב בעל הלכות גדולות לענין תפילת ערבית]. ובנזירות שמשון (או"ח סי' תפט במגן אברהם שם) העיר על פי יסוד זה שכתב הרמ"א על דברי המגן אברהם (שם) שכתב שאע"פ שנשים פטורות ממצות ספירת העומר, כבר קיבלוהו על עצמם כחובה. והרי הנשים פטורות לדברי הכל ואם כן לא שייך לומר שקבלוהו עליהם לחובה. ועיין גם במנחת חינוך (מצוה שו אות ד ד"ה ונשים) שתמה על דברי המגן אברהם. קעא. **כן** מבואר בדברי בעל הלכות גדולות (ברכות פ"ד ד"ה תפלת הערב) והרי"ף והסמ"ג (עשין יט ד"ה ומדקדק) שכתבו שאפילו לדברי הסובר תפילת ערבית רשות, אם טעה ולא הזכיר של שבת בליל שבת צריך לחזור ולהתפלל, משום שקיבלוהו על עצמם לחובה. וכן מבואר ברמב"ם (תפילה פ"ג ה"ז) שכתב שהטעם שמתפללים מעריב של שבת בערב שבת, משום שתפילת ערבית רשות לכן אין מדקדקים בזמנה. וכן כתב ארחות חיים (סי' נו). וכן מבואר בבית יוסף (או"ח סי' רסח סי"ג ד"ה כתב רב עמרם) ובספר העתים (סי' קלט עמוד קעו) שביארו שיטת הגאונים (טור או"ח שם) הסוברים שמי שלא התפלל שמונה עשרה בליל שבת יכול לצאת כששומע מהחזן ברכת מגן אבות, אע"פ שהבקי אינו יוצא משליח ציבור אם לא התפלל כלל, כאן הקילו משום שתפילת ערבית רשות. וכן כתב ראב"ן (ברכות סי' קסט) שבמעריב לא תיקנו קדושה משום שהיא תפילת רשות, ואפילו בליל שבת ששליח ציבור אומר ברכת מעין שבע, מכל מקום לא תיקנו קדושה משום שהיא תפילת רשות. וכן בחידושי הר"ן (שבת כד: ד"ה ש"ץ) מבואר שתפילת ערבית רשות גם בליל שבת. קעב. **והו"ד** בשערי תשובה (או"ח סי' רסח ס"ק יג). קעג. **וכן** כתב השואל ומשיב (שו"ת תליתאה ח"ב סי' ג ד"ה ולאמתי). וביאר טעם הדבר שבאמת היה ראוי שתפילה הראשונה ביום תהיה חובה, לדעת הרמב"ם (ספר המצוות מצוה י) שעיקר דין תפילה הוא מן התורה, אם כן תפילה הראשונה שהיא מן התורה היה ראוי שתהיה חובה, וכיון שהיום הולך אחר הלילה היה צריך לומר שתפילת הלילה תהיה חובה כיון שהיא תפילה הראשונה, אמנם הטעם שאינו כן הוא משום שחכמים תקנו את התפילות כנגד התמידים, ובקדשים הלילה הולך אחר היום, נמצא שתפילת ערבית אחרונה היא ולכך היא רשות. אמנם כל זה לענין שאר ימים אבל בשבת וביום טוב שהיום הולך אחר הלילה לענין מלאכה, ראוי שיהיה כן גם לענין תפילה, ואם כן בימים אלו התפילה הראשונה היא תפילת ערבית ולכן היא חובה. ומיישב השואל ומשיב על פי זה קושיית הראשונים הנ"ל מדוע מי שטעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית שתים לדברי הסובר שתפילת ערבית רשות, שמדובר במעריב של שבת. ועיין שם עוד מה שהאריך ליישב בזה. קעד. **והו"ד** בשערי תשובה (שם), וכן כתב בספר בן יוחאי (שער השביעי עמ' קמ על או"ח סי' רסח). קעה. **והוסיף** שכן משמע בעוד מקומות בזוהר. אמנם כתב שמדברי הראשונים הנ"ל לא משמע כן. וכן כתב בן יוחאי (שם). וביאר שמשמע להם מפשטות דברי הגמרא שאין חילוק בזה בין שבת לחול. ובספר כף החיים (פלאג'י, סי' כח אות כה) כתב שמצוה להודיע לכל מאמר הזוהר שתפילת ערבית בליל שבת חובה היא. ועיין עוד בענין זה בספר ילקוט הגרשוני (סטרן, כללים ח"ג מערכת תפלה דף ל:), ובשו"ת פני מבין (או"ח סי' מג), ובשו"ת משיב דבר (ח"א סי' יג ד"ה עוד). קעו. **וכן** כתבו מעצמם בשו"ת שדה יצחק (סיוון, סי' ד

אמנם בדברי הרמב"ם (תפילה פ"ג ה"ז) מבואר שגם במוצאי שבת היא רשות, שהרמב"ם פירש שהטעם שאפשר להקדים ולהתפלל מעריב של מוצאי שבת בשבת, הוא משום שתפילת ערבית רשות ולכן אין מדקדקים בזמנה.

אם מה שאומרים פסוקים בין גאולה לתפילה הוא משום שתפילת ערבית רשות

שם. כתבו התוספות (ד"ה והלכתא) שלכך תיקנו לומר פסוקים של יראו עינינו וקדיש בין גאולה לתפילה של מעריב, משום שהתפילה רשות היא.

וכן כתבו התוספות במגילה (כג. ד"ה מיון). והוסיפו לבאר בזה, שבימי התנאים לא אמרו את הפסוקים, ולאחר שנסדר הש"ס תקנוהו כדי להודיע שתפילת ערבית רשות[קעז].

ותלמידי רבינו יונה (לעיל ד: ד"ה ויש) פירשו[קעח], שמתחילה כשהיתה עדיין תפילת ערבית רשות [לפני שקבלוה לחובה][קעט], היו אומרים פסוקים אלו שיש בהם שמונה עשרה אזכרות כנגד שמונה עשרה ברכות של התפילה, ולאחר מכן אמרו קדיש ולא התפללו. ולאחר שקבלו עליהם תפילת ערבית לחובה כבר נשאר מנהג זה. ואע"פ שקבלוה לחובה אין זו הפסקה בין גאולה לתפילה, שמתחילה קבלוה על דעת כן שלא תהא אמירת פסוקים אלו נחשבת להפסקה.

אמנם התוספות לעיל (ד: ד"ה דאמר) הביאו כדבריהם כאן בשם רב עמרם, שאנו אומרים קדיש בין גאולה לתפילה משום שהיא רשות ואין צריכים לסמוך גאולה לתפילה. אבל התוספות[קפ] דחו את דבריו, שהרי רבי יוחנן סובר לעיל (שם) שצריך לסמוך גאולה לתפילה גם במעריב, ולפי דברי רב עמרם מוכרח שרבי יוחנן סובר שתפילת ערבית חובה, ואם כן מדוע פוסקים הלכה כרב שתפילת ערבית רשות, הרי רבי יוחנן חולק עליו, והכלל הוא שבמחלוקת רב ורבי יוחנן פוסקים כרבי יוחנן[קפא].

ולכך כתבו התוספות שאין הפסק במה שאומרים קדיש ופסוקים אחרים בין גאולה לתפילה, שמכיון שתקנוהו חכמים הרי זה נחשב כגאולה אריכתא. וביארו שהטעם שתיקנו לומר פסוקים אלו כדי שהמאריך בתפילתו יתחיל להתפלל לפני אמירת הפסוקים ויגמור את תפילתו יחד עם שאר המתפללים [ולא יצטרך לחזור לביתו יחידי][קפב].

ועל פי זה כתבו התוספות שהלכה כרבי יוחנן שאסור להפסיק בדברים אחרים בין גאולה לתפילה של ערבית, וגם אם סובר רבי יוחנן כרב שתפילת ערבית רשות, מכל מקום מחייב לסמוך גאולה לתפילה.

ותלמידי רבינו יונה (לעיל ד: ד"ה ויש)[קפג] כתבו בשם הרמב"ן שלא היה נוהג לומר פסוקים וקדיש קודם שמונה עשרה.

מה הכוונה 'בעלי תריסין'

עד שיכנסו בעלי תריסין. פירש רש"י (ד"ה בעלי תריסין) חכמים המנצחים זה את זה בהלכה.

וביאר בשיטה מקובצת (ד"ה עד) שנקראו 'בעלי תריסין' משום שהם כגיבורים האוחזים מגן וצנה[קפד].

ובתוספות רבינו יהודה (ד"ה בעלי תריסין) פירש שהכוונה על תלמידי חכמים שהם מגינים על הדור.

הטעם שהשואל עמד בשעת שאלתו

עמד השואל ושאל. כלשון הגמרא כאן אמרו גם בבכורות (לו.) לענין מעשה שהיה כעין זה[קפה]. והתוספות שם (ד"ה עמד) ביארו הטעם שהשואל עמד על פי מה שאמרו בירושלמי (נדרים פ"י ה"ח) שהשואל הלכות ואגדות צריך לעמוד, שנאמר (דברים יט יז) 'ועמדו שני האנשים'.

והעיר הצל"ח (ד"ה עמד), מדוע התוספות כאן לא הביאו טעם זה. ומיישב על פי מה שאמרו במגילה (כא.) שמימות משה רבינו עד רבן גמליאל היו לומדים תורה מעומד, ומשמת רבן גמליאל ירד חולי לעולם והיו לומדים מיושב, וזהו מה ששנינו בסוטה (מט.) משמת רבן גמליאל הזקן בטל כבוד התורה. ולפי זה יש לתמוה על מה שאמרו בגמרא כאן שרבן גמליאל צוה על רבי יהושע לעמוד, ומשמע מזה ששאר חכמים היו יושבים, והרי רבן גמליאל האמור בגמרא כאן הוא רבן גמליאל הזקן שהיה בימיו של רבי יהושע שהיו תלמידיו של רבי יוחנן בן זכאי, ובימיו היו לומדים מעומד, ואיך למדו החכמים מיושב. ומיישב הצל"ח, שלא אמרו כן אלא לענין תלמידים הלומדים מרבם, שהרב היה יושב והתלמידים היו עומדין[קפו], ובני החבורה שהוזכרו בגמרא כאן לא היו תלמידים של רבן גמליאל ולכך היו יושבין, ורק לרבי יהושע ציוה רבן גמליאל בשעה זו שינהג כתלמיד לפני הרב ויעמוד כדי לצערו. אמנם השואל היה תלמיד ולכך היה עומד, ואין צורך לבאר מדוע עמד, מה שאין כן בבכורות שהשואל היה רבי צדוק שהיה אחד מבני החבורה ולא היה צריך לעמוד, ולכך הוצרכו התוספות לבאר מדוע עמד.

אמנם הצל"ח הביא מדברי רש"י בשבת (טו. ד"ה ושמעון) שרבן גמליאל האמור כאן אינו רבן גמליאל הזקן שבימיו בטלה כבוד תורה אלא רבן גמליאל השני שהיה נכדו של רבן גמליאל הזקן, ולפי זה כבר היו לומדים מיושב. אך הצל"ח מוכיח שגם לאחר מכן היו התלמידים רק רשאים ללמוד מיושב, שמחלו הרבנים על כבודם משום החולי שירד לעולם, אבל התלמידים הבריאים היו מעצמם עומדים. וגם שלא לכל התלמידים היה רשות לישב רק לאלו שהגיעו לכלל 'תלמיד חבר', ולכן היה השואל עומד.

והרמב"ם (תלמוד תורה פ"ד ה"ז) כתב שאין שואלין את הרב מעומד. ומקור דבריו בתוספתא (סנהדרין פ"ז ה"ה). וכן נפסק בשו"ע (יו"ד סי' רמו סי"ג). אמנם הרמ"א הביא דברי הירושלמי שהביאו התוספות הנ"ל שהשואל הלכות ואגדות צריך לעמוד.

והש"ך (שם ס"ק יא) הקשה על הרמ"א, שדברי הירושלמי הם רק קודם שמת רבן גמליאל שהיו לומדים מעומד, אבל בזמן הזה אין עומדים וכמבואר בתוספתא.

אמנם החיד"א (פתח עינים ד"ה עמד, ברכי יוסף יו"ד שם ס"ק יא) תמה על הש"ך, שרבן גמליאל האמור כאן הוא רבן גמליאל השני שהיה לאחר החורבן, ובימיו כבר היו לומדים במיושב ואע"פ כן כתבו התוספות שהשואל עמד משום דברי הירושלמי[קפז].

הטעם שהודה רבי יהושע לרבן גמליאל

אמר להם רבן גמליאל לחכמים כלום יש אדם שחולק בדבר זה אמר ליה רבי יהושע לאו. הראב"ן (ברכות סי' קסט) ביאר, שמתחילה היה סובר רבי יהושע שגם רבן גמליאל סובר שתפילת ערבית רשות, אבל לאחר ששמע שרבן גמליאל סובר שהיא חובה, חזר מדבריו וסמך על רבן גמליאל, לפי שאמרו (ר"ה כה.) שאם אנו באין לדון אחר בית דינו של רבן גמליאל צריכין לדון אחר כל בית דין שעמד מימות משה רבינו.

ועוד כתב הראב"ן, שגם רבי יהושע לא הורה שהיא רשות רק במקום שלא נהגו להתפלל אותה, אבל במקום שנהגו להתפלל נעשה עליהם חובה, ואותו תלמיד ששאל לרבי יהושע לא דקדק.

ובשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' יד ד"ה אמרו) ביאר שהטעם שרבי יהושע הודה לדברי רבן גמליאל הוא משום שהמעשה היה מיד לאחר החורבן, והטעם שתפילת ערבית רשות הוא שיעקב אבינו תיקן תפילה זו בגלותו, ולכן בכל גלות שנגלה קיצו או בזמן שאין גלות, אין חיוב להתפלל תפילה זו, אמנם בגלות שלנו שלא נגלה קיצו[קפח], חובה עלינו להרבות בתפילה, ולכן הודה רבי יהושע שראוי לקבעו חובה. ומה שהורה רבי יהושע מתחילה שתפילת ערבית רשות, הוא משום שהיה רוצה לקבוע עכשיו את ההלכה לזמן הגאולה לפי שהיא קרובה לעולם והגואל חי וקיים[קפט].

ובמשמרות כהונה (ד"ה גמ' אל"ל) כתב שרבי יהושע לא הוציא ח"ו שקר מפיו, משום שלשון 'לאו' אפשר לפרשו גם שהכוונה שאינו כמו שאמרת שהיא חובה אלא רשות היא.

אמנם הנמוקי יוסף (להלן כח. ד"ה הדרן השליסי) כתב, שמכאן יש ללמוד שמותר לתלמיד לשנות דיבורו בדבר שנמשך ממנו השלום, שהרי רבי יהושע אמר שאילו היה התלמיד מת היה יכול להכחישו, ומשמע שעדיין חלק עליו אלא שהיה מכחיש ומשנה מפני השלום.

מדוע אמר 'ויעידו בך' הלא לא היתה כאן עדות כנגדו

עמוד על רגליך ויעידו בך. כתבו התוספות בבכורות (לו. ד"ה עמוד) שאין גורסים תיבות 'ויעידו בך' לא בסוגית הגמרא כאן ולא בסוגית הגמרא בבכורות,

ה.) ובשו"ת שואל ומשיב הנ"ל (תליתאה ח"ב סי' ג ד"ה והנה אם). ובשדה יצחק מיישב על פי זה קושיית הראשונים הנ"ל מדוע מי שטעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית שתים למאן דאמר תפילת ערבית רשות, שמדובר במעריב של מוצאי שבת. ועוד כתב שמה שמבואר ביומא (פז:) שתפילת ערבית של מוצאי יום הכיפורים היא רשות, אע"פ שצריך להבדיל בתפילה, היינו משום שתיקנו חכמים שנעילה פוטרת תפילת ערבית אם כן בהכרח שלא חייבו להבדיל בתפילה ולכך אינה חובה. **קעז. וכן** כתב הרא"ש במגילה (פ"ג סי' ה) וכעין זה בתוספות הרא"ש כאן (ד"ה רב) ובפסקיו לעיל (פ"א סי' ה). והוסיף, שמכל מקום אין להפסיק בדברים אחרים בין גאולה לתפילה רק מה שתיקנו לומר. **קעח. וכן** כתב הרשב"ץ (ד"ה והאידנא). **קעט. כמו** שנתבאר לעיל בשם הרי"ף שהיום קבלוה לחובה. **קפ. וכן** כתב הרא"ש (פ"א סי' ה). **קפא. בפני יהושע** (לעיל ד: בתוס' ד"ה אמר בא"ד ומיהו) **תמה** שכלל זה הוא כשנחלקו בדבר רק רב ורבי יוחנן, אבל כאן הרי נחלקו בזה גם אביי ורבא שהם אמוראים אחרונים והיה ראוי לומר שהלכה כרבא. אמנם בפתח עינים (ד"ה וכל) כבר העיר על דבריו שמדברי התוספות נראה שגרסו במחלוקת הגמרא רב ושמואל ולא אביי ורבא [וכמבואר בהערות לעיל]. **קפב. וביארו** שמה שאומרים פסוקים אלו הוא משום שיש בהם שמונה עשרה אזכרות כנגד שמונה עשרה ברכות של התפילה [כמבואר בילקוט ביאורים לעיל], ואגב פסוקים אלו תיקנו גם לומר חתימת הברכה. **קפג. וכן** כתב השיטה מקובצת (ד: ד"ה מיון). **קפד. וכן** משמע מרש"י בבכורות (לו. ד"ה בעלי). **קפה. והובא** בילקוט ביאורים להלן בסמוך. **קפו. וכמו** שכתב הרמב"ם (תלמוד תורה פ"ד ה"ב). **קפז. וראה** בפתח עיניים שהחיד"א האריך להוכיח כן. גם בביאור הגר"א (יו"ד סי' רמו ס"ק מג) תמה על הש"ך, שמדברי הירושלמי משמע שרק כששואלים צריך לעמוד, ומשמע שמי שאינו שואל לומד במיושב, ומוכרח שמדובר בזמן הזה. **קפח. כמו** שאמרו במסכת יומא (ט:) 'רבי יוחנן ורבי אלעזר דאמרי תרווייהו ראשונים שנתגלה עוונם נתגלה קיצם, אחרונים שלא נתגלה עוונם לא נתגלה קיצם'. **קפט. עיין** שם מה שכתב עוד לבאר המשך דברי הגמרא על פי זה.

שלא היתה כאן עדות כנגד רבי יהושע. ולשון 'עמוד על רגליך ויעידו בך' אמרו בסנהדרין (יט.) במעשה של ינאי המלך לפי שהביאו עדות כנגדו, ואגב סוגית הגמרא שם נכתב לשון זה גם בבכורות וגם בגמרא כאן.

ובאור זרוע (ח"א הלכות בכורות סי' תקו) כתב שלפי דברי רש"י בבכורות (שם ד"ה היאך) שרבי יהושע חזר מדבריו, יש לפרש לשון 'ויעידו בך' שהכוונה שישמעו כולם שאתה חוזר מדבריך ויעידו על זה ויקבעו כך הלכה לדורות. אבל האור זרוע חולק על רש"י ומוכיח שרבי יהושע לא חזר מדבריו[קצ], ולכך כתב שבהכרח אין גורסים 'ויעידו בך'.

ובברכת ראש (ד"ה עמוד) כתב שיש ליישב לשון 'ויעידו בך' בסוגייתנו על פי מה שכתב הרמב"ם (תלמוד תורה פ"ד ה"ב) שבראשונה היה הרב יושב והתלמידים עומדים, והיה רבן גמליאל חושש שמא יעשו כקולתו של רבי יהושע שתפילת ערבית רשות היא, לכך רצה להראות שהוא הרב ורבי יהושע הוא התלמיד, והכלל הוא שאין הלכה כתלמיד במקום הרב, לכך אמר לו שיעמוד על רגליו וזה יעיד עליו שהוא התלמיד ולא הגיע למעלת רבן גמליאל, ולא יפסקו הלכה כדבריו.

ביאור תשובת רבי יהושע שאינו יכול להכחיש את החי

ועכשיו שאני חי והוא חי היאך יכול החי להכחיש את החי. כדברי הגמרא כאן מבואר גם במסכת בכורות (לו.) לענין שאלה אחרת, שרבי צדוק האכיל את בכורו שעורים בסל וגרם לו מום בכך, ושאל את רבי יהושע אם חושדים בכהן חבר שמא נתכוון להטיל בו מום כמו שחושדים כהן עם הארץ, והשיב לו רבי יהושע שאין חושדין אותו, ורבן גמליאל חלק עליו, ובבית המדרש השיב רבי יהושע כדברי רבן גמליאל, ושאלו רבן גמליאל הלא משמך אמרו לי שאין חושדין אותו. והשיב רבי יהושע כלשון האמור בגמרא כאן.

ופירש רש"י (שם ד"ה אלמלי, ד"ה היאך), שהכוונה בזה, שאילו לא היה חי, היה יכול להכחיש ולומר שלא אמר כן, אבל מכיון שהוא חי איני יכול להכחישו שלא אמרתי, אלא שבאמת כך אמרתי מתחילה, ועכשיו אני חוזר בי.

והקשו התוספות (שם ד"ה היאך) על פירושו, ממה שאמר רבי יהושע לשון זה גם בסוגייתנו, וכאן לא יתכן לפרש שרבי יהושע חזר מדבריו, שהרי פסקו הלכה כדבריו שתפילת ערבית רשות, ואיך פוסקים כמותו אם הוא עצמו חזר בו. **ולכן** פירשו, שרבי יהושע נתכוון לומר שהיה רוצה להעלים את דבריו, אבל כיון שהחי מכחישו אינו יכול להעלימם.

ובפני יהושע (ד"ה עמד) מיישב לשיטת רש"י, שרבי יהושע חזר מדבריו לפי שראה שהרבים חלקו עליו, שהרי כל החכמים שתקו כששאל רבן גמליאל אם יש חולק עליו, ומשמע שהם מודים לדבריו, ואע"פ כן פסקו בגמרא הלכה כדבריו, שבהרבה מקומות מצאנו שהאמוראים פסקו כדברי האחד אע"פ שהרבים חולקים עליו, שיש יכולת בידם לקבוע הלכה כפי ראות עיניהם.

עוד תירץ, שרבי יהושע חזר רק ממה שהורה לאותו תלמיד ששאל הלכה למעשה בלשון שתפילת ערבית 'רשות' היא, שהרי אינה ממש רשות אלא שהיא מצוה ואינה חובה כשאר תפילות[קצא], ומה שאמרו לשון 'רשות' הוא רק כשחולקים על הסוברים שהיא חובה, ומשום שמצוה כלפי חובה נחשבת כ'רשות', אבל כשהורה הלכה למעשה היה לו לומר שהיא 'מצוה' ולא שהיא רשות, כדי שלא יבטלנה בחנם.

ועוד כתב הפני יהושע, שיותר יתיישב לשיטת הראשונים[קצב] הסוברים שמי שרגיל להתפלל תפילת ערבית קיבל על עצמו לחובה, וכן לשיטת הרי"ף שאנו קבלנוה לחובה, ויש לומר שמתחילה חשב רבי יהושע שהתלמיד לא קיבל עליו להתפלל כיון ששאלו אם יש חיוב להתפלל, אבל לאחר ששמע מכל החכמים שלא חלקו על רבן גמליאל, הבין שהיו כולם רגילים להתפלל, ואם כן קבעוהו על עצמם לחובה, ולכן חזר מהוראתו לתלמיד שהיא רשות, שאפילו אם הוא לא היה רגיל להתפלל מכל מקום היחיד נמשך אחר הציבור שקבעוה על עצמם לחובה. אמנם לאחר מכן בימי האמוראים לא השגיחו על מה שקיבלו עליהם הציבור בימי רבן גמליאל להתפלל, כיון שעשו כן על פי הוראת רבן גמליאל, ובאמת אין הלכה כמותם.

והצל"ח (ד"ה עמד) דקדק שיש שינוי לשון בדברי הגמרא בבכורות, ששם אמרו 'עמד רבי יהושע על רגליו ואמר **היאך אעשה** אילמלי אני חי' וכו', וכאן לא אמר 'היאך אעשה'. ומבאר ששם נתחרט רבי יהושע על הוראתו כמו שכתב רש"י, ולכך אמר לשון זה, אבל כאן לא נתחרט על הוראתו אלא שאמר כך משום כבודו של רבן גמליאל, ולכן לא פירש רש"י כאן שנתחרט. ומיושבת תמיהת התוספות.

ובברכת ראש (ד"ה א"ל) כתב שרש"י דקדק מסוגית הגמרא בבכורות שרבי יהושע חזר בו, שהרי כששאל השואל שם אם יש חילוק בין חבר לעם הארץ, השיב לו רבי יהושע מיד שאין חילוק, ולאחר מכן שאל אותו רבן גמליאל הלא משמך אמרו לי הן. ולכאורה תמוה מדוע השיב רבי יהושע לאותו תלמיד לאו ושינה ממה שאמר לו מתחילה הן [כששאל אותו מחוץ לבית המדרש], ואין לומר שהשיב לו כן משום כבודו של רבן גמליאל שהרי רבן גמליאל עדיין לא השיב בבית המדרש לאותו תלמיד כלום, ובהכרח לפרש שרבי יהושע אכן חזר בו. אבל בסוגייתנו אין להוכיח מדברי רבי יהושע שחזר בו, שהרי אמר את דבריו רק לאחר שהשיב רבן גמליאל לאותו תלמיד בבית המדרש שתפילת ערבית חובה, ומשום כבודו של רבן גמליאל אמר לו רבי יהושע שאין חולק בדבר אע"פ שעדיין היה סובר שהיא רשות[קצג].

מה החסרון שרבי יהושע היה בעל מעשה

נוקמיה לרבי יהושע בעל מעשה הוא. פירש רש"י (ד"ה בעל מעשה) שזה יגרום לרבן גמליאל יותר צער.

וכתב המאירי (ד"ה כל), שבכל מקום שההכרח הביא לחלוק על אדם נכבד ולהעבירו משררתו, אין ראוי ליתנה לזה שבשבילו אירע הדבר, שעל ידי כן יהיה לראשון חלישות דעת יתירה. והביא שמצינו כן גם במחלוקתו של קורח שלאחר שנשרפו החמשים ומאתים איש ציוה הקב"ה למשה שיאמר לאלעזר בן אהרן שירים את המחתות (במדבר יז ב), ולא אמר לאהרן שיעשה כן, משום שבשבילו אירע להם הדבר לפי שנחלקו עליו, ולימדה תורה דרך ארץ שבכל מקום יבררו גדול אחר והגון ולא בעל המעשה.

והמהרש"א (ח"א ד"ה נוקמיה) פירש דרך נוסף מדוע לא מינו את רבי יהושע שהיה בעל המעשה, שלא יאמרו שרבי יהושע חלק על רבן גמליאל רק משום כבודו, כדי שימנו אותו במקומו.

ובערבי נחל (תולדות דרוש ז ד"ה והנה) פירש בשם המנחת יעקב, שמה שאמרו בגמרא שרבי יהושע 'בעל מעשה' היה, הכוונה בזה שהיה יודע את השם המפורש, והיודע את השם המפורש אסור לו ליהנות משל אחרים, שנאמר (תהלים ט יא) 'ויבטחו בך יודעי שמך', והיינו שהיודע את השם צריך לבטוח בו לבדו, ונשיא שהוא עני צריך לפרנסו משל אחרים, ורבי יהושע היה עני, ולכן אי אפשר למנותו להיות נשיא שלא יוכלו לפרנסו משל אחרים[קצד].

מדוע נמלך רבי אלעזר בן עזריה באשתו

איזיל ואימליך באינשי ביתי אזל ואמליך בדביתהו. המפרשים ביארו בכמה אופנים מדוע נמלך רבי אלעזר בן עזריה באשתו אם לקבל עליו את הנשיאות:

א. ביערות דבש (ח"ב דרוש יח ד"ה אמנם)[קצה] ביאר הטעם, על פי מה שאמרו בכתובות (סב:) שעונת תלמידי חכמים היא מליל שבת לליל שבת, ובענין עונת הנשיא מבואר באבות דרבי נתן שהוא מחודש לחודש משום ביטול בית המדרש[קצו], ונמצא שעל ידי מינויו לנשיא ימעט את עונתה, והרי הדין הוא שחמר שנעשה גמל צריך לימלך באשתו מפני שממעט את עונתה[קצז], ולכן היה צריך לימלך באשתו.

ב. ובחידושי רבי יהונתן (ד"ה עוד) כתב היערות דבש טעם נוסף, שראה רבי אלעזר בן עזריה שהעבירו את רבן גמליאל מנשיאותו משום שהתנהג ברמה כנגד רבי יהושע, וחשש על עצמו שמא גם הוא בטבעו להיות בעל גאוה וגם אותו יעבירו, ומכיון שאין אדם מכיר נגעי עצמו, ואינו יכול להבחין אם הוא בעל גאוה או לא, לכך הלך להימלך באשתו, שאם הוא מתקבל אצלה בידוע שהוא עניו, ואם לאו הרי הוא בעל גאוה ח"ו[קצח].

ג. באילת אהבים (ד"ה נמלך) ביאר הטעם, משום שאחד מן הטעמים שהעמידוהו לנשיא מבואר בגמרא שהוא משום שהוא עשיר ויוכל ליתן מהונו למלך כשיהיו צריכים לכך, והרי אמרו בבבא מציעא (נט.) שלענין מילי דעלמא 'איתתך גוצא גחין ותלחוש לה', והיינו שישמע בעצת אשתו בעניני משא ומתן, וכיון שזה נוגע לממונו היה צריך לימלך איתה. והשיבה לו אשתו שיש לחשוש שמא יעבירו אותו ויפסיד את ממונו בחינם. ועל כך השיב לה, שכדאי להשתמש יום אחד בכוס אע"פ שמחר ישבר, והיינו שאין בכך הפסד ממון אם יהיה נשיא יום אחד אע"פ שיעבירו אותו למחר.

ד. בעין אליהו (ד"ה אמנם) ביאר שרבי אלעזר בן עזריה היה חושש שמא למחר יעבירו גם אותו מן הנשיאות כמו שהעבירו את רבן גמליאל, אלא שהוא עצמו היה עניו ולא היה חושש על כבודו אם יעבירוהו, אמנם על כבודו היה

קצ. **כדברי** התוספות בבכורות (לו. ד"ה היאך) והו"ד באורך בילקוט ביאורים להלן בסמוך.
קצא. **כמבואר** בתוספות (ד"ה הלכה). ומבואר בילקוט ביאורים לעיל.
קצב. **הו"ד** בילקוט ביאורים לעיל.
קצג. **ולכך** לא כתב רש"י בסוגייתנו כמו שכתב בבכורות שרבי יהושע חזר בו.
קצד. **והביא** שמטעם זה אמרו בנדרים (לח.) שהנביאים היו עשירים, שעל ידי שם המפורש היו מעלים את נפשם מעולם לעולם עד שקיבלו את הנבואה, ואי אפשר זאת בלא העשירות כדי שלא יצטרכו לאחרים.
קצה. **הו"ד** בענף יוסף (בעין יעקב ד"ה א"ל איזיל) ובמהר"ץ חיות (ד"ה אזל).
קצו. **בפתחי** תשובה (אה"ע סי' עו סק"ג) כתב בשם ספר כרם שלמה שלא מצא דבר זה באבות דרבי נתן ולא בשום מקום. ובשו"ת חתם סופר (ח"ג אה"ע ח"א סי' קנא ד"ה עוד) הביא שאמרו חכמים שעונת נשיא היא פעם אחת בשנה. ועיין שם מה שביאר בזה.
קצז. **כמו** ששנינו בכתובות (סא:) שעונת החמרים היא אחת בשבת ושל הגמלין אחת לשלושים יום. ובגמרא שם (סב:) מבואר שחמר ונעשה גמל צריך רשות מאשתו לפי שהאשה רוצה בקב ותיפלות מעשרה קבין ופרישות.
קצח. **כמבואר** בבבא בתרא (צח.) שהמתגאה אינו מתקבל על אנשי ביתו.

יכול למחול אבל לא על כבוד אחרים, ולכך הלך להתיעץ עם אשתו שמא יחסר מכבודה אם יעבירוהו, ואכן היא חששה לכך כמו שאמרה לו 'דלמא מעברין לך'.

ה. בחידושי גאונים (על גליון העין יעקב ד"ה מ"ר) הביא בשם **ספר ארובות שמים**, שרבי אלעזר בן עזריה היה רוצה להיות נשיא לשם שמים כדי שיתכפרו עוונתיו, כמו שאמרו בירושלמי (ביכורים פ"ג ה"ג) שמי שנתמנה לנשיא מוחלים לו על כל עוונתיו, והיה חושש שמא אין כוונתו באמת לשם שמים אלא שרוצה להתיהר, והיצר משיאו ומסביר לו פנים שכוונתו לשם שמים, ולכך הלך לבדוק באנשי ביתו, והיינו על פי מה שאמרו בבבא בתרא (צח.) שהמתגאה אינו מתקבל אפילו על אשתו, והלך לבדוק אם הוא מתקבל על אשתו שעל ידי זה ידע אם כוונתו להיות נשיא לשם שמים או כדי להתגאות.

ובנמוקי יוסף (כח. ד"ה הלכך העשירי) כתב שממעשהו של רבי אלעזר בן עזריה למדנו שראוי לאדם להתייעץ עם אשתו, ובלשון כבוד.

כח.

ביאור הגירסא 'מעלין בקודש ולא מורידין'

דלמא מעברין לך אמר לה [לשתמש אינש] יומא חדא בכסא דמוקרא ולמחר ליתבר. כתב רש"י (ד"ה ה"ג) שכך היא הגירסא, ואין גורסים מעלין בקודש.

ובספרים ישנים היתה הגירסא כך[א], 'ודילמא מעברין לך אמר לה גמירי מעלין בקודש ולא מורידין דלמא עניש לך אמר לה יומא חדא לשתמש אינש וכו'. והיינו שרבי אלעזר בן עזריה השיב לאשתו שאין לחשוש שמא יעבירוהו מגדולתו, לפי שמעלין בקודש ואין מורידין. ושוב שאלה אותו שמא יעניש אותו רבן גמליאל, ועל זה השיב 'לשתמש אינש' וכו'.

וביאר מהרש"א (ח"א ד"ה א"ל), שהטעם שרש"י לא גרס גירסא זו, שאין טעם לומר שלא יורידוהו מגדולתו משום מעלין בקודש ואין מורידין, שהרי את רבן גמליאל הורידו ולא חששו לכך[ב]. וגם על מה שאמרה לו שיש לחשוש שמא יעניש אותו רבן גמליאל יש לתמוה שהרי אמרו לעיל (כז:) שאין לחשוש לכך לפי שהיה עשירי לעזרא ויש לו זכות אבות. ובהכרח שאין זו גירסא נכונה.

אמנם המהרש"א מיישב גירסא זו[ג], ומבאר, שאשתו של רבי אלעזר בן עזריה לא חששה שמא יעשה דבר שלא כהוגן ומשום כך יעבירוהו כמו שעשו לרבן גמליאל, אלא שחששה שמא רבן גמליאל יפייס את החכמים וירצו לחזור ולמנותו ויעבירו את רבי אלעזר בן עזריה, ועל כך השיב לה 'מעלין בקודש' שמשום כך לא יעבירוהו[ד]. ומה שאמרה לו שמא יעניש אותו רבן גמליאל, אע"פ שאמרו לעיל שאין לחשוש על כך משום שיש לו זכות אבות, מכל מקום חששה שמא יגרום החטא[ה].

ובענף יוסף (בעין יעקב ד"ה א"ל דלמא) כתב בשם **ספר סמיכות חכמים** שהטעם שרש"י לא גרס גירסא זו הוא משום שלא יתכן שרבי אלעזר בן עזריה השיב לאשתו שכדאי להשתמש בכוס יום אחד על שאלתה שמא יעניש אותו רבן גמליאל, שהרי אם יעניש אותו וימות ח"ו עדיף שלא יהיה ראש הישיבה אפילו ליום אחד, כיון שתישאר אלמנה לעולם, מה שאין כן לגירסת רש"י השיב זאת על שאלתה שמא יעבירו אותו למחר, והיא תשובה נכונה שכדאי לו להיות ראש ישיבה אפילו ליום אחד.

מדוע רצה רבי אלעזר בן עזריה להיות נשיא ליום אחד

שם. ביערות דבש (ח"ב דרוש יח ד"ה וזהו יוחנן הנ"ל) ביאר שטעמו של רבי אלעזר בן עזריה הוא משום שהנשיאות מכפרת עוון[ו], ולכן רצה להיות נשיא אפילו ליום אחד ובכך יתכפרו עוונותיו[ז].

הטעם שלא אמרה לו מתחילה שאין לו שערות לבנות

אמרה ליה לית לך חיורתא. בבן יהוידע (ד"ה א"ל) הקשה, מדוע לא אמרה לו אשתו מתחילה טענה זו שאין לו שערות לבנות[ח]. ותירץ, שבאמת אין זו טענה, שהרי החכמים ראו שאין לו שערות לבנות ואע"פ כן הסכימו למנותו לנשיא, ובוודאי דעתם יפה מדעתה, אלא שלאחר שאמר לה שלא יורידוהו מגדולתו משום מעלין בקודש ולא מורידין [לפי הגירסא בספרים ישנים הנ"ל], וכוונתו היתה לומר לה שאפילו אם יחזירו את רבן גמליאל לא יורידו אותו ויהיו שניהם נשיאים [וכמו שכן היה בסוף], ועל זה אמרה לו שאין לו שערות לבנות, והיינו שאילו יהיה רק הוא נשיא אין חשש בזה, אבל כשיהיו שנים ירד מערכו בעיני העם, שיהיו נגררים אחר רבן גמליאל שהוא זקן, ואותו לא יחשיבו לנשיא.

מחלוקת הבבלי וירושלמי במנין שנותיו של רבי אלעזר בן עזריה

ההוא יומא בר תמני סרי שני הוה. בירושלמי (ה"א, תענית פ"ד ה"א) אמרו שהיה בן שש עשרה שנה[ט]. וביאר **במילי דברכות** (ד"ה הסוא) שהבבלי והירושלמי נחלקו לשיטתם, ששיטת הבבלי (סבת נו:) שאין ראוי לדון לפני שמונה עשרה שנים, אבל שיטת הירושלמי (סנהדרין פ"ד ה"ז) היא שאפשר לדון מבן שלש עשרה שנה[י].

והמהרל"ב"ח (סוף קונטרס הסמיכה) כתב שכדי שלא נאמר שהתלמוד שלנו והירושלמי נחלקו במציאות, יתכן לומר שאין כאן מחלוקת, אלא שהתלמוד שלנו מונה את שנותיו מיום הלידה והירושלמי מונה את שנותיו מהזמן שהגיע למקרא, והיינו שלש עשרה שנה לאחר שהיה בן חמש שנים, ונמצא שלדברי הכל מינו אותו כשהיה בן שמונה עשרה שנים[יא].

באותו יום נעשה בן שמונה עשרה

שם. בבן יהוידע (ד"ה הסוא) דקדק מלשון הגמרא שאמרו 'ההוא יומא' ולא 'ההוא זימנא' שבאותו יום נעשה בן שמונה עשרה שנה שלימים, ולכך נעשה לו נס משום שידוע שביום הלידה יהיה המזל של האדם חזק ומוצלח[יב].

הטעם שנעשו לו שורות שערות לבנות כמין שנותיו

ואהדרו ליה תמני סרי דרי חיורתא. בבן יהוידע (ד"ה הסוא) ביאר שהטעם שנעשו לו שמונה עשרה שורות שערות לבנות כמנין שנותיו הוא כדי להורות שהוא צדיק גמור, שכל שמונה עשרה שנותיו היו טובים בצדקות, והוא איש 'חי' [כמנין י"ח] כמו שנאמר על בניהו בן יהוידע שהיה 'בן איש חי' (שמואל ב' כג כ) שהכתיב הוא 'חי' והקרי הוא 'חיל'.

דברי הרמב"ם בטעם שהלבינו שערותיו של רבי אלעזר בן עזריה

היינו דקאמר ר' אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה וכו'. הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"א מ"ה) כתב שהטעם שרבי אלעזר בן עזריה היה נראה כבן שבעים שנה הוא משום שהיה מרבה להגות בתורה ביום ובלילה עד שחלשו כוחות גופו ונעשה כזקן בן שבעים שנה[יג]. וצריך ביאור שהרי בגמרא כאן מבואר שנעשה לו נס.

ובתוספות יום טוב (שם ד"ה כבן) ביאר שהרמב"ם רצה לקרב את הדבר אל הטבע, ומה שאמרו שהיה נס אין הכוונה שהיה נס ממש שלא כדרך הטבע[יד].

ובפירוש אמרי דעת על משניות (ליברמאן, שם ד"ה במשנה אמר) הביא בשם **החתם סופר**[טו] שמיישב דברי הרמב"ם, שבאמת לפי דרך הטבע של חכמי ישראל ראוי שיתחוור זקניהם מרוב עיונם בתורה ואפיסות הליחות, אלא שהקב"ה משגיח עליהם שלא יכהה עינם ולא ינוס ליחם, אבל כשרצה הקב"ה

א. גירסא זו הובאה בתוספות רבינו יהודה (כז: ד"ה ה"ג, הו"ד בהגו"ל) ובמהרש"א (ח"א ד"ה א"ל). **ב. והיינו** משום שנכשל בדבר שאינו הגון, ועל זה חששה אשתו שמא גם הוא יכשל בדבר שאינו הגון ויורידוהו. ברכת ראש (ד"ה ודלמא). **ג. וכדבריו** משמע בתוספות רבינו יהודה (שם). **ד. וכמו** שכן היה לבסוף כמבואר בגמרא להלן. ועיין בברכת ראש (שם) שביאר מדוע לא רצה רש"י לפרש כן. **ה. כעין** שאמרו לעיל (ד.) ובסנהדרין (צח:). **ו. כמבואר** בירושלמי (הוריות פ"ג ה"ג) שהגדולה מכפרת. **ז. ובנמוקי** יוסף (ד"ה הלכך הסנים עשר) כתב שהטעם שרבי אלעזר בן עזריה רצה להיות נשיא אפילו ליום אחד הוא משום שיפה שעה אחת בתורה ומעשים טובים מכל חיי האדם, ורצה להנהיג את העם בדרך הישרה שיעסקו בתורה להבין ולהורות. והו"ד בילקוט ביאורים להלן. **ח. שהרי** טענה זו היא שאין הוא ראוי כלל למנות אותו לנשיא, וטענה הראשונה היא שגם אם ימנו אותו יש לחשוש שמא יעבירו אותו, ואם כן מתחילה היה ראוי שתאמר לו שלא ימנו אותו, ולאחר שישיב לה על טענה זו תאמר לו הטענה האחרת שגם אם ימנו אותו יש לחשוש שיעבירוהו. **ט. אמנם** גירסת הרש"ס בירושלמי היא שמונה עשרה שנים כמו תלמוד שלנו. ורב ניסים גאון (כז: ד"ה נוקי) גורס בדברי הירושלמי בן שבע עשרה שנה. **י. והובאו** שני הדיעות בטור ובשו"ע (חו"מ סי' ז ס"ג). והוסיף המילי דברכות שמה שאמרו שהיה בן שש עשרה שנה ולא בן שלש עשרה, אפשר שאין ראוי להיות נשיא ולדון דיני נפשות רק מבן שש עשרה שנה. עוד הביא שיש שגרסו בירושלמי בן שלש עשרה שנה [והובא גירסא זו בשינויי נוסחאות על הירושלמי מהדורת עוז והדר]. ועיין עוד שם מה שהאריך להקשות על עיקר מקור דברי הטור והשו"ע מדברי הגמרא בשבת שדנים מבן שמונה עשרה שנה. עוד תמה, איך קיבל רבי אלעזר בן עזריה את הנשיאות כשהיה פחות מארבעים שנה, והרי אין לאדם להורות עד ארבעים שנה, אם יש גדול ממנו בעיר, כמו שפסק הרמ"א (יו"ד סי' רמב סל"א), ומקור דבריו מדברי הגמרא בעבודה זרה (יט:), והרי היה שם רבי אליעזר בן הורקנוס שהיה רבו של רבי אלעזר בן עזריה והיה גדול וזקן ממנו. וכן היו שם רבי עקיבא ורבי יהושע שהיו זקנים ממנו. וכתב, שאפשר שמכיון שהיה רבי אלעזר בן עזריה מפורסם וידוע לכל שהוא איש גדול, אין הולכים אחר שנותיו אלא אחר חכמתו, ובחכמה כבר היה כבן שבעים שנה, ועל זה בא הנס שנראה כבן שבעים שנה לרמז שהיה גדול בחכמה כזקן ורגיל. ובעל העיטור (בירורין ג.) כתב על דברי הגמרא בעבודה זרה 'באיסור והיתר קאמר, אבל דין תורה הוא'. והביא ראיה מרבי אלעזר בן עזריה שמינוהו לנשיא בן שמונה עשרה שנה. וביאר בברכי יוסף (חו"מ סי' י סק"ו סוף ד"ה ומה) שכוונתו שאסור לעשות כן, אבל אין זה פסול בדיין שדן פחות מארבעים שנה ולכן אם דן דינו דין. והביא ראיה מרבי אלעזר בן עזריה שאין זה פסול שהרי הורה בפחות מכאן, ומה שעשו אצלו לכתחילה כן הוא משום ששמו ידוע ומפורסם [אמנם כתב שלשון העיטור מגומגם וכנראה יש שם טעות סופר]. **יא. עיין** שם מה שהוסיף לבאר מדוע בתלמוד שלנו מנו מיום לידתו ובירושלמי מנו מיום שהגיע למקרא. **יב. וכתב** שמטעם זה נוהגים בני אדם לעשות יום טוב לעצמו ביום הלידה. **יג. ועל** פי זה מבאר הרמב"ם כוונת רבי אלעזר בן עזריה במשנה לעיל (יב:) שאע"פ שהיה כבן שבעים שנה, פירוש שגם עם רוב השתדלותו בתורה והתחברותו עם החכמים לא זכה לדעת מהיכן למדים חיוב זכירת יציאת מצרים בלילות. **יד. והביא** התוספות יום טוב שכעין זה האריך הרמב"ם במסכת אבות (פ"ה מ"ו). **טו. הו"ד** גם בספר לחם רב (ערך זקנה).

שיתמנה רבי אלעזר בן עזריה לנשיא סילק את הנס ממנו והניח בטבעו שיתחוור שערו[טז].

דברי הירושלמי שרבי אלעזר בן עזריה האריך ימים

שם. ובירושלמי (פ"א ה"ו) הביאו ברייתא שאע"פ שנכנס רבי אלעזר בן עזריה לגדולה האריך ימים[יז]. **ובתוספות רבינו יהודה** (ד"ה ולא) דקדק מזה שהירושלמי חולק על תלמוד שלנו ומפרש שהיה בן שבעים ממש ומזה הוכיחו שהאריך ימים.

וכדבריו פירש החרדים (על הירושלמי שם ד"ה האריך)[יח]. והוסיף שהכרח הירושלמי שהיה בן שבעים ממש הוא ממה שאמר שלא זכה לבאר מנין שחייבים להזכיר יציאת מצרים בלילות, ואם היה בן שמונה עשרה שנה לא היה תמה על כך שהרי עדיין נער הוא.

ובתוספות יום טוב (פ"א מ"ה) ביאר כוונת רבי אלעזר בן עזריה לשיטת הבבלי, שאע"פ שהיה חכם מופלג וראוי לנשיאות שהרי משום כך זכה לנס שנתלבן זקנו, מכל מקום לא זכה שתיאמר יציאת מצרים בלילות[יט].

בתוספות רבינו יהודה הוסיף, שיתכן שברייתא זו אינה עולה על דברי רבי אלעזר בן עזריה במשנה, אלא שהיה ידוע להם שהוא האריך ימים, וכוונתו במשנה הוא כדברי הבבלי שהיה נראה כבן שבעים שנה.

בנס שנעשה לו ראו שראוי להכניס תלמידים שאין תוכם כברם

אותו היום סלקוהו לשומר הפתח וכו'. בשלמה משנתו (ד"ה תנא) ביאר שבדווקא אמרו 'אותו היום', משום שביום זה נעשה לו נס שנעשו שערותיו לבנות כדי שיהיה נראה כבן שבעים שנה, אע"פ שבאמת לא היה כן, ואין הקב"ה עושה נס בחינם, אלא שהראו לו בכך שראוי להכניס לבית המדרש גם תלמידים שאין תוכם כברם, משום שהמאור שבתורה יחזיר אותם למוטב.

איך ידע שומר הפתח מי הוא תלמיד שתוכו כברו

שהיה ר"ג מכריז ואומר כל תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לבית המדרש. בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"א סי' סא) נשאל בביאור דברי הגמרא כאן, שמנין היה יודע שומר הפתח מי מבין התלמידים היה תוכו כברו. והביא בשם מהר"ח **מאטיניא** שפירש על דרך צחות, שמי שהיה דוחק את עצמו ליכנס לבית המדרש, זה מורה שהיה תוכו כברו.

וכתב האפרקסתא דעניא, שאע"פ שהצדיק הנ"ל אמר פירוש זה על דרך צחות, נראה לו שהוא קרוב לאמת, שהרי מוחש הוא שמי שאהבת תורה אינה בוערת בקרבו אינו דוחק את עצמו ללמדה, שכל תשוקתו אליה הוא רק כקצף על המים, ועל ידי מניעה קטנה תשוקתו מסתלקת ואיננה[כ].

אמנם האפרקסתא דעניא הביא דברי הלחם משנה (תלמוד תורה פ"ד ה"א) שכתב ששומר הפתח לא היה מניח ליכנס לשום תלמיד, רק לתלמיד שכבר נבדק תחילה שהיה תוכו כברו. ומבאר האפרקסתא דעניא, שלדבריו הבדיקה היתה על ידי חקירה ודרישה אחר תכונת נפשו ומהות מעשיו.

עוד יישב האפרקסתא דעניא, שבאמת שומר הפתח היה עומד כדי לגבות שכר לנכנסים בבית המדרש[כא] ולא כדי לעכב את התלמידים שאין תוכם כברם, ומה שאמרו 'סלקוהו לשומר הפתח ונתנה להם רשות לתלמידים ליכנס', הכוונה בזה לשני דברים שביטלו באותו היום, הראשון שסלקו את שומר הפתח שגם מי שאין לו לשלם יוכל ליכנס, והשני שביטלו את הכרזת רבן גמליאל שלא יכנס לבית המדרש מי שאין תוכו כברו ונתנו רשות לכל התלמידים ליכנס[כב].

הטעם שרבן גמליאל לא נתן ליכנס לתלמיד שאין תוכו כברו

כל תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לבית המדרש. בתוספות רבינו יהודה (ד"ה כל)[כג] ביאר, שהטעם שלא נתן רבן גמליאל ליכנס לתלמיד שאין תוכו כברו הוא משום שכל השונה לתלמיד שאינו הגון, הרי הוא כזורק אבן למרקוליס (חולין קלג.). ורבי אלעזר בן עזריה שנתן רשות לכל התלמידים ליכנס, סובר שלא אמרו כן אלא אם אנו יודעים שהתלמיד אינו הגון.

ובעיון יעקב (ד"ה כאילו) ביאר, שהטעם שדימו את השונה לתלמיד שאינו הגון לזורק אבן למרקוליס, הוא משום שאמרו בסנהדרין (סד.) שהזורק אבן למרקוליס חייב אע"פ שנתכוון לרגום אותה, כיון שזו עבודתה, וכך אין ראוי ללמד לתלמיד שאינו הגון אפילו אם נתכוון להחזירו למוטב.

ובבן יהוידע (ד"ה מורק) ביאר שהתורה נקראת 'אבן' כמבואר במדרש רבותינו[כד], ולכן המכניס תורה לגוף התלמיד שהוא רע נחשב כזורק אבן למרקוליס.

הרי שיטת בית הלל היא שילמד לכל אדם

שם. בפתח עינים (ד"ה כל) הקשה, הרי נחלקו בית שמאי ובית הלל באבות דרבי נתן (פ"ג ה"ט), שבית שמאי אומרים לא ילמד אדם רק למי שהוא חכם ועניו וכו', ובית הלל סוברים שילמד לכל אדם, שהרבה פושעים היו בישראל ונתקרבו לתלמוד תורה, ויצאו מהם צדיקים חסידים וכשרים, ואיך יתכן שרבן גמליאל היה נוהג כבית שמאי ולא כבית הלל.

ואכן הרשב"ץ בספרו מגן אבות על מסכת אבות (פ"א מ"א)[כה] כתב שרבן גמליאל היה סובר כבית שמאי ואין הלכה כמותו אלא כרבי אלעזר בן עזריה שהכניס את כולם[כו]. והוסיף, שאע"פ שאסור ללמד לתלמיד שאינו הגון, היינו כשידוע שאינו הגון ומעשיו מקולקלים, אבל סתם בני אדם אין צריך לבדוק אחריהם[כז], ועל זה שנינו (אבות שם) 'והעמידו תלמידים הרבה' כמבואר באבות דרבי נתן (פ"ג ה"ט) לשיטת בית הלל.

מדוע מנו את מנין הספסלים שהוסיפו ולא את מנין התלמידים

חד אמר אתוספו ארבע מאה ספסלי וחד אמר שבע מאה ספסלי. בחידושי גאונים (על גליון העין יעקב ד"ה ת"ר) הביא בשם ספר **ארובות שמים** (ליכטנשטיין) שהעיר מדוע נחלקו במנין הספסלים שהוסיפו באותו היום בבית המדרש ולא מנו את מנין התלמידים עצמן שניתוספו בבית המדרש, וכמו שמצינו שמנו כמה תלמידים היו לרבי עקיבא (יבמות סב:) ולהלל הזקן (סוכה כח.). ותירץ[כח], על פי מה ששנינו בסוטה (מט.) שמשמת רבן גמליאל הזקן בטל כבוד תורה, ופירשו במסכת מגילה (כא.) שהכוונה בזה שעד ימיו היו לומדים תורה מעומד, ומשמת רבן גמליאל ירד חולי לעולם והיו למדים תורה מיושב, וטעם הדבר הוא משום שעד ימיו של רבן גמליאל הזקן היו לומדים בקדושה ובטהרה ולכך לא היו מרגישים ליאות ועייפות בלימודה ולא היו צריכים לישב, כי כל דבר שיש בו עצם הקדושה ורוחניות אלהית לא ישיג בו שום ליאות ועייפות ויגיעה, שחיות הקדושה אשר בקרבו נושא אותו ומעמידו על קיומו, מה שאין כן לאחר מכן שלא למדו בקדושה כל כך היו עייפים והיו צריכים לישב. והנה רבן גמליאל האמור כאן היה נכדו של רבן גמליאל הזקן, ובזמנו כבר היו למדים מיושב, אבל מכל מקום תלמידיו היו לומדים מעומד, משום שהיה מכריז שלא יכנס לבית המדרש רק מי שתוכו כברו, ותלמידים אלו היו מקודשים לה' ולא היה להם ליאות בלימוד התורה, אדרבא התורה היתה נותנת להם כח, אבל מכיון שסילקו את שומר הפתח ביום שמינו את רבי אלעזר בן עזריה, ונכנסו שאר התלמידים שלא היה תוכם כברם שלא היו לומדים בקדושה כתלמידי רבן גמליאל, היו צריכים לישב, ולכך הביאו את הספסלים לבית המדרש.

הטעם שהראו לרבן גמליאל בחלום כדים לבנים מלאים אפר

חצבי חיורי דמליין קטמא. בשיטה מקובצת (ד"ה חצבי) ביאר, שהראו לו כדים לבנים מלאים בדבר שאינו חשוב, והראו לו בכך, שהתלמידים שהיו לובשים בגדי לבן לא היו שלמים.

והמהרש"א (ח"א ד"ה כל) ביאר שהכדים היו מלובנים ושלמים מבחוץ, אבל בתוכם היה רק אפר שהוא דבר שפל ואינו ראוי, ורמזו לו שתלמידים אלו לא היה תוכם כברם כמו שאמרו בגמרא לעיל שמשום כך לא הכניסם רבן גמליאל.

ובעין אליהו (ד"ה הוה) מבאר הטעם שהראו לו כדים הוא משום שהכדים עשויים לשאוב בהם מים, והתורה נקראת מים, שנאמר (ישעיה נה א) 'הוי כל צמא לכו למים', והראו לו שכל תלמידים אלו הם ככדים שבאו לשאוב את התורה, אבל לא העלו רק אפר.

מדוע נתישבה דעתו בחלום זה הלא מתוך שלא לשמה בא לשמה

שם. בבן יהוידע (ד"ה אחזו) תמה איזה סיוע היה לרבן גמליאל במה שראה חלום זה, הרי גם רבי אלעזר בן עזריה ידע שתלמידים אלו דומים לכדים יפים מלאים אפר, אלא שסבר שמתוך שלא לשמה בא לשמה, ואע"פ שהיום הם מלאים באפר, סופם להתמלא מרגליות. וביאר, שיש חילוק בין עפר לאפר, כי אפר לעולם לא יצלח למלאכה, מה שאין כן עפר, שאף על פי שמונח על הארץ

טז. ועיין עוד בספר נחלי מים (דרוש יז) מה שכתב לבאר דברי הרמב"ם. **יז. ודקדקו** בירושלמי מן הברייתא שהגדולה מקצרת ימים. וביאר החרדים (ד"ה האריך) שדקדקו מלשון הברייתא ש'אע"פ שנכנס לגדולה האריך ימים', ומשמע שהיה ראוי שיתקצרו ימיו על ידי כן. **יח. וכן** פירש מהר"א פולדא (שם ד"ה כגן). **יט. ובעיין** דברי הרמב"ם על המשנה הנ"ל בהערה. **כ. ובעיין** מבחן הסוכה לאומות העולם לעתיד לבוא (ע"ז ג.). **כא. וכמבואר** במסכת יומא (לה:) במעשה של הלל הזקן שהיה משלם כל יום לשומר של בית המדרש כדי שיניחנו ליכנס. **כב. וכתב** שעל פי זה מיושב תמיהת השפתי חכמים (ד"ה סלקוהו) שהעיר שמדברי הגמרא ביומא [הנ"ל בהערה] משמע ששומר הפתח היה כדי לגבות שכר מן התלמידים, וכאן משמע שהעמידוהו כדי לשמור שלא יכנסו כל התלמידים רק מי שתוכו כברו, וכתב השפתי חכמים שאפשר ששימש לשני הדברים. אמנם לפי דברי האפרקסא דעניא אין קושיא. ועיין במהרש"א (יומא לה: ח"א ד"ה ומשכר) כתב שני דרכים מה היה תפקידו של השומר שנטל שכר, בדרך הראשון פירש שנטל שכר משום שבית מדרש שלהם היה בשדה והיה צריך שמירה, ובדרך השני פירש שהעמידו את השומר שלא יכנס מי שאין תוכו כברו [ומה שנטל שכר לדרך זה צריך לומר שהיה נוטל מן התלמידים שנכנסו שכר מלאכתו]. **כג. ובעיין** יעקב הובא כל זה בסוגרים בתוך לשון הגמרא. **כד. אולי** כוונתו על מה שאמרו בבראשית רבה (טו ד) על הפסוק (בראשית ב יב) 'שם הבדולח ואבן השהם' שהכוונה על מקרא משנה ותלמוד ותוספתא ואגדה. **כה. וכן** כתב הרע"ב שם (אבות פ"א מ"א). **כו. כן** משמע פשטות לשונם של הרשב"ץ והרע"ב. אמנם החיד"א בספרו זרוע ימין על אבות (שם ד"ה והעמידו) כתב ליישב את דבריו שגם רבן גמליאל סובר כבית הלל. עיין שם מה שהאריך בזה. **כז. וכדברי** תוספות רבינו יהודה (ד"ה כל). **כח. ובעיין** דבריו ביאר בילקוט הגרשוני

למרמס בני אדם, אפשר לעשות ממנו כלים חשובים. והראו לו כדים מלאים באפר שאין להם תקוה לעולם, לרמוז לו שתלמידים אלו הרי הם כאפר ולא כעפר, ולעולם לא יגיעו לידי חשיבות.

איך הראו לרבן גמליאל מן השמים דבר שאינו אמת

ולא היא ההיא ליתובי דעתיה הוא דאחזו ליה. בעין אליהו (ד"ה ועוד) הקשה, איך הראו לרבן גמליאל דבר שקר מן השמים שהוא עולם האמת. ותירץ, שיש לפרש חלום זה גם לטובה, שהאפר מרמז לענוה, וכמו שאמר אברהם אבינו 'ואנכי עפר ואפר' (בראשית יח כז), והוא סימן גם לתורה שאין דברי תורה הולכים אלא במקום נמוך (תענית ז.).

ובפתח עינים (ד"ה אחזו) מבאר, על פי המבואר **בעין יעקב**[כט] שרבי אלעזר בן עזריה היה סובר שרק תלמיד שידוע שאין תוכו כברו אין מלמדין אותו, אבל מי שאין ידוע שהוא כך מלמדים אותו, ורבן גמליאל היה סובר שסתם תלמיד לא יכנס עד שיתברר בפירוש שתוכו כברו. ומה שהראו לו מן השמים כדים מלאים אפר, אין בהכרח שכשיטתו היא, שיש לפרש שהכוונה רק בתלמיד שידוע שהוא ככד מלא אפר, אבל בסתמא אין חוששים לכך ומכניסים אותו כשיטת רבי אלעזר בן עזריה, אלא שמכל מקום סתמו הדבר מן השמים, ולא הראוהו בפירוש שתלמיד סתם מכניסים אותו, כדי ליישב דעתו שיוכל לפרש כשיטתו, שהכוונה שאפילו בתלמיד שאין ידוע מה הוא חוששים לכך ואין מכניסים אותו[ל].

בבן יהוידע (ד"ה אחזו) ביאר על פי דבריו הנ"ל שתלמידים אלו היו כאפר שלא יבואו לעולם ללמוד תורה לשמה, ואם כן אמת הראוהו לרבן גמליאל שלא היתה תועלת בתלמידים שנכנסו ללמוד, ואין לו מה להצטער על מה שלא הכניס את אלו, אבל בעצם הדבר היו סוברים שנכון לעשות כמו שעשה רבי אלעזר בן עזריה ולהכניס את כולם שמא יבואו תלמידים אחרים שאע"פ שאין תוכם כברם יבואו מתוך לימודם שלא לשמה לידי לשמה, ולכך אמרו שאע"פ שהדבר אמת מכל מקום לא הראו זאת לרבן גמליאל רק כדי ליישב את דעתו, לפי שראוי לעשות כרבי אלעזר בן עזריה.

ובספר חדשים גם ישנים (ד"ה ס"ו) ביאר שרבן גמליאל שמנע את התלמידים ליכנס לבית המדרש היה סובר כשיטת בית שמאי באבות דרבי נתן (פ"ג ה"ט)[לא], אלא שרבי אלעזר בן עזריה היה סובר כבית הלל, וכיון שרבן גמליאל היה נוהג כדעת תורה, הראו לו מן השמים כשיטה זו כדי להפיס את דעתו. **ועוד** כתב, שיתכן שבשמים פוסקים כשיטת בית שמאי, שהרי פסקו כרבי אליעזר שהיה מתלמידי שמאי, וגם לעתיד לבוא יהיה הלכה כמותם.

מכאן למדים שאין להחזיק במחלוקת וראוי לחלוק כבוד לאמת

ואף ר"ג לא מנע עצמו מבית המדרש אפילו שעה אחת. הכותב (על גליון העין יעקב) כתב, שיש ללמוד ממעשהו של רבן גמליאל שאין להחזיק במחלוקת, ושראוי לחלוק כבוד לאמת, שלא מנע את עצמו מבית המדרש גם לאחר שסלקוהו מלהיות נשיא. ויותר מכך יש ללמוד מהאמור בגמרא להלן, שרבי יהושע התיר לעיני הכל את העמוני שאסר רבן גמליאל, ואע"פ כן הכניע רבן גמליאל את עצמו ובא לפייס את רבי יהושע. והיינו משום שידע שהלכה כדבריו ונמצא שציערו בחינם[לב].

ומה שאמר רבן גמליאל לרבי יהושע מתחילה עמוד על רגליך ויעידו בך, ביאר הכותב שהוא משום שהיה נשיא לא היה רשות לרבי יהושע לחלוק עליו, אבל לאחר שמינו את רבי אלעזר בן עזריה להיות נשיא וביטל דברי רבן גמליאל במה שריבה תלמידים בבית המדרש, כבר היה רשאי כל אחד מהם להודיע את סברתו בפני כולם, ופסק ההלכה תהיה כפי הרבים.

איך חשב רבן גמליאל שרבי יהושע לא ידע פסוק בתורה

א"ל ר"ג והלא כבר נאמר לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה'. התוספות יום טוב (ידים פ"ד מ"ד) תמה, איך עלה על דעת רבן גמליאל לומר שרבי יהושע לא היה יודע שהתורה אסרה לבוא עמוני בקהל ה', וגם יהודה הגר עצמו מן הסתם היה יודע שהתורה אוסרתו, ולמה אם כן דחק עצמו ובא לבית המדרש לשאול אם הוא מותר לבוא בקהל.

ותירץ, שרבן גמליאל כבר ידע שיש צד לומר שהוא מותר משום בלבול סנחריב, וזו היתה ספיקתו של יהודה גר עמוני, אלא שרבן גמליאל מוכיח ממה שנאמר בפסוק שתי פעמים 'לא יבא' (דברים כג ד), שכוונת הכתוב לאסור אפילו אם יהיה בהם ספק אם הם אסורים. ומה שהשיב לו רבי יהושע לאחר מכן שכבר הותרו על ידי בלבול סנחריב, היינו משום שחשב שרבן גמליאל פירש שהצד של יהודה גר עמוני להתיר הוא מטעם אחר ועל זה הוכיח מ'לא יבא' שהוא אסור. ומה שהשיב לו רבן גמליאל ממה שנאמר (ירמיה מט ו) 'ואחרי כן אשיב את שבות בני עמון' וכבר שבו, ולא השיב לו שהם אסורים גם לאחר הבלבול משום שנאמר לא יבא שתי פעמים, כוונתו לומר שממה שמצאנו שהכתוב בא לאסור אותם גם לאחר הבלבול בהכרח לומר שכבר שבו. והשיב לו רבי יהושע שאין הכרח שכבר שבו כמו שמצאנו בבני ישראל שעדיין לא שבו, וייתור הכתוב יש לפרש לדרשה אחרת.

ובמנחה חריבה (סוטה ט. דף מא. ד"ה והנה) תמה על דברי התוספות יום טוב, איך אפשר לומר שהם אסורים לאחר הבלבול מספק, והלא אין זה ספק אלא רוב, והדין הוא בכל התורה שהולכים אחר הרוב. ותירץ, שרבן גמליאל היה סובר שחוששים למיעוט ולכן עדיין הוא בכלל ספק אע"פ שיש רוב, אלא שמכל מקום יש להתירו מספק או משום שספק דאורייתא מן התורה לקולא או משום שהתורה התירה ספק ממזר והוא הדין ספק עמוני ומואבי, ועל זה אמר רבן גמליאל שהתורה ריבתה לאסור ספק במה שאמרה שתי פעמים 'לא יבוא'. והשיב לו רבי יהושע שהולכים אחר רוב וממילא אין כאן ספק כלל[לג].

יישוב הסתירה מדברי הגמרא במגילה שעמון ומואב יושבים במקומם

וכי עמון ומואב במקומן הן יושבין וכו'. הראשונים[לד] הקשו, ממה שאמרו במגילה (יב:) שאחשורוש שלח לשאול את הסנהדרין מה לעשות בושתי המלכה, והשיבו לו שמיום שחרב בית המקדש ניטלה עצה מהם, ושלחוהו שילך לשאול לעמון ומואב שיושבים במקומם, שנאמר (ירמיה מח יא) 'שאנן מואב מנעוריו ושקט הוא אל שמריו ולא הורק מכלי אל כלי ובגולה לא הלך', וזה סותר לכאורה להמבואר בגמרא כאן שעמון ומואב אינם במקומם משום שבלבל אותם סנחריב. ותירצו בכמה אופנים:

א. ר"ת (ספר הישר חידושים סי' תכא)[לה] כתב, שהגירסא בגמרא מגילה היא רק 'מואב', שהרי ההוכחה מן הכתוב שהם יושבים במקומם הוא רק עליהם, והגירסא בגמרא כאן היא 'וכי עמון במקומן הן יושבין' [ולא 'עמון ומואב'], והיינו משום שסנחריב בלבל רק את עמון ולא את מואב, ומשום כך התירו את יהודה שהיה גר עמוני[לו].

ב. התוספות ביבמות (עו: ד"ה מנימין) תירצו, שמה שהוכיחו לו מן הפסוק שהיו במקומם דחייה בעלמא היא, אבל באמת לא היו המואבים במקומם אלא משאר אומות ישבו שם, ושמא היו מעורבים שם גם קצת מבני מואב, ומה שהיו קורים להם מואבים הוא משום שישבו במואב[לז].

ג. עוד תירצו התוספות[לח] שבאמת סנחריב לא בלבל את עמון, והגמרא כאן סומכת על מה שנבוכדנצר החריבם, ואע"פ שנבוכדנצר היה קודם לאחשורוש, ואם כן בימיו כבר לא היו במקומם, מכל מקום לא היה הדבר ברור אם כבר שבו או לא שבו, וכיון שבימי סנחריב לא גלו כשאר אומות אמרו עליהם סנהדרין שטעמם עדיין עמד בם[לט].

ד. הרמב"ן (יבמות עו: ד"ה והטוב) ביאר, שסנחריב בלבל את כל העולם, אלא שחלק מן האומות היה מגלה את כולם ומושיב אותם בארץ אחרת, ובארץ שלהם היה מושיב מאומות אחרות, וחלק מן האומות לא היה מגלה את כולם אלא היה משאיר להם במקומם מדלת הארץ, ועירב בהם אחרים מאומות אחרות[מ]. ולפי זה כל האומות נתבלבלו גם אלו שלא גלו לגמרי, שהרי נתערב בהם במקומם מאומות אחרות. ואת עמון ומואב לא הגלה סנחריב כלל, אלא שהחריב את מקצתם במקומם, ועירב בהם מאומות אחרות, ומתיישב מה שאמרו במגילה שלא גלו עמון ומואב ממקומם, וכמו שנאמר בפסוק (ירמיה מח יא) 'שאנן מואב מנעוריו ושקט הוא אל שמריו ולא הורק מכלי אל כלי ובגולה לא הלך על כן עמד טעמו בו וריחו לא נמר'. אבל מכל מקום אמרו בגמרא שאין עליהם האיסור של לא יבוא עמוני, כיון שעירב בהם אומות אחרות והם היו הרוב, אם כן הולכים אחר הרוב שאינם עמוניים.

(ד"ה ההוא). **כט. הובא** בילקוט ביאורים לעיל בשם תוספות רבינו יהודה (ד"ה כל). וכבר הובא בהערות שם שכן הוא בעין יעקב בתוך לשון הגמרא. וכן נתבאר לעיל שכן כתב הרשב"ץ בספרו מגן אבות על מסכת אבות (פ"א מ"א). **ל. ועיין** במילי דברכות (ד"ה חד) מה שכתב ליישב מדוע הראו לו מן השמים דבר שאינו נכון. **לא. והביא** שכן מצאנו במסכת ביצה (כא:) שבשלשה דברים היה רבן גמליאל עושה כבית שמאי. **לב. כמו** שכתב רש"י (הובא בגליון עין יעקב ד"ה איכו). **לג. והשיב** לו רבן גמליאל ממה שנאמר (ירמיה מט ו) 'ואחרי כן אשיב את שבות בני עמון' וכבר חזרו, וכוונתו לומר שמקצת מהם כבר חזרו ואין כבר רוב אלא ספק השקול ולכן צריך לאסור. ועיין שם שביאר בדרך נוסף מדוע היה אוסר רבן גמליאל גם לאחר שנתבלבלו על ידי סנחריב. **לד. תוספות** (מגילה יב: ד"ה זיל, יבמות עו: ד"ה מנימין, סוטה ט. ד"ה מנימין), ספר הישר לר"ת (חידושים סי' תכא), תוספות רבינו יהודה (ד"ה וכי), ר"ש (ידים פ"ד מ"ד ד"ה והתירוהו) ויראים (סי' לא-לג). **לה. והו"ד** בתוספות במגילה ובסוטה (שם) ובר"ש (ידים שם). **לו. אמנם** ר"ת (תוס' סוטה שם) הביא שבסדר עולם (פכ"ג) אמרו שסנחריב שטף עמונים ומואבים. ומיישב ר"ת שאע"פ ששטפם מכל מקום כיבוש ובלבול לא היה שם. **לז. וכמו** יהודה גר עמוני שנקרא 'עמוני' על שם מקומו אע"פ שפסקו שאינו מבני העמונים. וכעין תירוץ התוספות תירץ הר"ש (ידים פ"ד מ"ד ד"ה והתירוהו) שסנהדרין דחו את אחשורוש בדחיה בעלמא על אף שלא היה כן. אך מה שכתבו התוספות שנתכוונו על שאר אומות היושבים בעמון לאחר הבלבול הוכיח הר"ש מן הכתובים שלא יתכן לפרש כן. **לח. וכעין** זה תירץ הר"ש (שם, בתירוץ השני). **לט. והר"ש** (ידים פ"ד מ"ד ד"ה והתירוהו, בתירוץ השלישי) הוסיף עוד, שיש לומר שכשהחריב נבוכדנצר את עמון ומואב השאיר שם מעט מדלת הארץ, ובימי אחשורוש עדיין היו מיעוט אלו ידועים, ואליהם שלחו סנהדרין את אחשורוש לפי שלא גלו ממקומם, ובימי רבי יהושע כבר בטלו מיעוט אלו ברוב שהיו שם משאר אומות, ולכן התיר את יהודה גר העמוני. **מ. ונבוכדנצר** רק החריב את האומות

ה. היראים (סי' לא-לג) תירץ, שכוונת הסנהדרין, שאנחנו, דעתינו מבולבלת לפי שאנו בשביה בלא ארץ ובלא מלך, ובני אדם שאינם מיושבים אין להם לב ודעת, אבל בני עמון אע"פ שגלו, מכל מקום יש להם עכשיו ארץ ומלכות [במקום שגלו], ולכן דעתם אינה מבולבלת.

מדוע אסרו את מנימין גר המצרי כיון שסנחריב בלבל את כל האומות

כבר עלה סנחריב מלך אשור ובלבל את כל האומות. הראשונים[מא] הקשו מהמעשה שהובא במסכת יבמות (עו:) ובסוטה (ט.) על מנימין גר המצרי שהיה מתלמידי רבי עקיבא, שנשא מצרית ראשונה, ואמר שישיא לבנו מצרית שניה כדי שיהא בן בנו [שהוא דור שלישי] ראוי לבא בקהל. והוכיחו בגמרא שהמצריים שישבו במצרים בזמן הגמרא הם המצריים שהיו בימי משה, ולא גויים אחרים שנתיישבו שם לאחר מכן, ולכן אסורים לבוא בקהל עד דור שלישי. ודברים אלו סותרים לכאורה את המבואר בגמרא כאן שכבר בלבל סנחריב את כל האומות. ותירצו בכמה אופנים:

א. רש"י (סוטה שם ד"ה אשיא) כתב שמנימין לא היה סובר כדברי הגמרא כאן שסנחריב בלבל את כל האומות. והביא שכן מבואר בתוספתא (קידושין פ"ה ה"ו) שרבי עקיבא השיב למנימין 'טעית הלכה משעלה סנחריב ובלבל את כל האומות לא עמונים ומואבים במקומן ולא מצרים ואדומים במקומן' וכו'[מב].

ב. בעל הלכות גדולות (הלכות נחלות סי' מח ד"ה גבעונים)[מג] תירץ, שהמצריים שבו למקומן לאחר שבלבל אותם סנחריב, שנאמר (יחזקאל כט יג) 'מקץ ארבעים שנה אקבץ את מצרים מן העמים אשר נפצו שמה'.

והוסיפו הראשונים[מד] על דבריו, שאע"פ שגם על בני עמון נאמר (ירמיה מט ו) 'ואחרי כן אשיב את שבות בני עמון', וכמבואר בגמרא כאן שמפסוק זה רצה רבן גמליאל להוכיח שכבר שבו וצריך לאסור גר עמוני, ודחה רבי יהושע את דבריו שיש לומר שעדיין לא שבו, ואם כן גם על המצריים יש לומר לכאורה כתשובת רבי יהושע שעדיין לא שבו, וביארו הראשונים, שעל המצריים אין לומר כן שנאמר בהם שישובו לאחר ארבעים שנה שהוא זמן קצוב, ורק על בני עמון שלא נאמר בהם זמן קצוב מתי ישובו יש לומר שעדיין לא שבו[מה].

והביאו התוספות (יבמות עו: ד"ה מנימין) שכדברי ההלכות גדולות מבואר בתוספתא במסכת ידים (פ"ב ה"ח) שלאחר תשובת רבי יהושע לרבן גמליאל שגר עמוני מותר משום שעדין לא שבו, שאל רבן גמליאל שלפי זה יהיה גר מצרי גם כן מותר לבוא בקהל. והשיבו לו שהמצריים נתן להם הכתוב קצבה שנאמר 'מקץ ארבעים שנה' וגו'[מו].

אמנם מדברי רבי עקיבא בתוספתא בקידושין [שהביא רש"י בסוטה], מוכרח שלא כדברי התוספתא בידים, שהרי התיר את מנימין גר המצרי משום בלבול סנחריב ומשמע שלא שבו למקומם. ולשיטה זו מיישב **הרמב"ן** (יבמות עו: ד"ה ומי), שכוונת הכתוב ששבו מצרים לאחר ארבעים שנה הוא על גלות נבוכדנצר, שלאחר שבלבלם סנחריב היו יושבים שם תערובת מכמה אומות והגלם נבוכדנצר, ועליהם נאמר שישובו לאחר ארבעים שנה למצרים, ונקראו מצרים אע"פ שהיו משאר אומות על שם העיקר ועל שם מקומם[מז].

והר"ש (ידים פ"ד מ"ד ד"ה והתירוהו) כתב, שיתכן שרבי עקיבא לא העלה על דעתו שבמצרים נתן להם הכתוב קצבה.

ג. שיטת ר"ת (ספר הישר חידושים סי' תכא, תשובות סי' כ אות ג)[מח] היא, שסנחריב בלבל את כל האומות חוץ מן המצריים, כמו שנאמר בפרעה נכה (מלכים ב' כד ז) 'ולא הסיף עוד מלך מצרים לצאת מארצו' וגו', ולכן אסרו את מנימין גר המצרי[מט].

ד. המאירי (יבמות עו: ד"ה כבר) תירץ, שמנימין אמר כן לרווחא דמילתא, שאפילו אם יאסרו את המצרים גם בזמן הזה ישיא לבנו מצרית שניה כדי שיהיה בן בנו מותר בשופי לבא בקהל[נ].

ה. בתורת הקנאות (סוטה ט. ד"ה אמר) כתב שלכאורה יש לתרץ, שמנימין היה מקובל מאבותיו איש מפי איש שהיה מזרע מצרים קודם שבלבל אותם סנחריב[נא]. אמנם כתב, שמתשובתו של רבי עקיבא בתוספתא שכבר בלבל סנחריב את כל העולם מוכרח שלא קיבל מנימין מאבותיו שהיה מזרע המצריים[נב].

הוכחה מלשון הכתובים שבני עמון ישבו במקומן לאחר בלבול סנחריב

שם. הקשו **התוספות** (יבמות עו: ד"ה מנימין)[נג], שמדברי הגמרא כאן מבואר שסנחריב בלבל גם את בני עמון, שהרי התירו את יהודה גר עמוני משום בלבול סנחריב, והרי נאמר בירמיה (מט א-ו) 'לבני עמון כה אמר ה' הבנים אין לישראל אם יורש אין לו מדוע ירש מלכם את גד ועמו בעריו ישב, לכן הנה ימים באים נאם ה' והשמעתי אל רבת בני עמון תרועת מלחמה והיתה לתל שממה וגו' הילילי חשבון כי שדדה וגו' ואחרי כן אשיב את שבות בני עמון נאם ה'', ומשמע שבאותה שעה שכבר היה לאחר סנחריב עדיין ישבו בני עמון במקומם ולא בלבלם, או שכבר בלבלם קודם לכן וכבר חזרו קודם שהחריב אותם נבוכדנצר. **ועוד** הביאו התוספות שכן מבואר בגמרא סנהדרין (צו:) שבני עמון ישבו במקומם בימי נבוכדנצר, שאמרו שם שעמון ומואב היו שכנים הרעים של ישראל ושלחו לומר לנבוכדנצר שיבוא להלחם בהם.

ותירצו התוספות[נד], שמה שהתירו את יהודה גר עמוני סמכו על מה שהחריבם נבוכדנצר כמבואר בכתובים בירמיה, ונבוכדנצר גם החריבם וגם בלבל אותם, ומה שאמרו בסוטה (מו:) על העיר לוז שסנחריב לא בלבלה ונבוכדנצר לא החריבה, ומשמע שנבוכדנצר רק החריבם ולא בלבלם, היינו משום שסנחריב לא החריב כלל, רק העביר אותם שלימים ממקום למקום, אבל נבוכדנצר גם החריבם וגם בלבל אותם. ומה שתלו בגמרא כאן את ההיתר של העמוני בבלבול של סנחריב ולא של נבוכדנצר, היינו משום שסנחריב התחיל את הבלבול תחילה, וגם שהוא בלבל את כל העולם כמו שנאמר (ישעיה י יג) 'ואסיר גבולת עמים' [מה שאין כן נבוכדנצר שלא בלבל את כולם], אבל באמת סמכו בגמרא על בלבולו של נבוכדנצר.

והר"ש (ידים פ"ד מ"ד) תירץ בשם ר"ת, על הקושיא ממה שנאמר בירמיה על בני עמון, שהכוונה לאחר שגלו במקומם על ידי סנחריב, ונתיישבו במקום אחר, וקראו שמות לעיירות שגלו לשם כשמות שהיו להם בעמון[נה], ועליהם אמר ה' שישמיע אליהם תרועת מלחמה והיתה לתל שממה וגו'[נו].

ולא בלבלם למקום אחר. **מא. הלכות** גדולות (הלכות נחלות סי' מח ד"ה גבעונים), רש"י (סוטה ט. ד"ה אשיא), תוספות (יבמות עו: ד"ה מנימין, סוטה שם ד"ה מנימין), ספר הישר לר"ת (חידושים סי' תכא, שו"ת סי' כ אות ג), ר"ש (ידים פ"ד מ"ד ד"ה והתירוהו), רמב"ן (יבמות עו: ד"ה ומי), רשב"א (שם ד"ה ומי), מרדכי (יבמות פ"ח רמז עא), רא"ש (יבמות פ"ח סי' ד, תוס' הרא"ש שם עו: ד"ה אמר), ריטב"א (יבמות שם ד"ה דהא) ומאירי (שם ד"ה כבר). **מב. אמנם** הירושלמי (יבמות פ"ח ה"ב, קידושין פ"ד ה"ג) גורס גירסא אחרת בתוספתא שרבי עקיבא לא חלק על מנימין שהמצריים בזמן הזה מותרים לבוא בקהל, אלא שמנימין רצה להשיא לבנו גיורת מצרית, ואמר לו רבי עקיבא שישיא לו בת גיורת מצרית שיהיו הבנים שלישי בין מן האב ובין מן האם. ולפי גירסא זו גם רבי עקיבא סובר שהמצריים אסורים לבוא בקהל. וכבר העיר על כך הרמב"ן (יבמות עו: ד"ה לפיכך). **מג. והו"ד** בתוספות וברמב"ן וברא"ש (יבמות שם), ובר"ש (ידים שם). **מד. תוספות** והרא"ש (שם). **מה. ויש** נוסחאות בבה"ג שכתוב בהם 'משום דאשכחן במצרים דכדבדרינהו רחמנא קבע להו זימנא לאהדורינהו', ולפי נוסחא זו הדברים מפורשים בבה"ג עצמו. **מו. עיין** בסמ"ג (לאוין רכז) שתמה על כמה קהילות ששוכנים במצרים מדוע אינם חוששים למה שאמרה תורה (דברים יז טז) 'לא תספון לשוב בדרך הזה עוד'. וכתב שיש ליישב שסנחריב בלבל את כל האומות והמצריים היושבים שם היום אחרים הם. והביא ראיה לזה מדברי רבי עקיבא בתוספתא (קידושין פ"ה ה"ו) שהביא רש"י שגם המצריים נתבלבלו ומטעם זה התיר את מנימין גר המצרי. אמנם כתב שלפי התוספתא בידים אין ליישב כן כיון שכבר חזרו למקומם. ומיישב בשם היראים (סי' שט) שלא אסרה תורה לבוא למצרים רק כשבא לשם מארץ ישראל, אבל אם הוא בא משאר ארצות מותר. ועיין ביראים (שם) בתחילת דבריו שכתב שגם אם נאמר שהמצריים נתבלבלו אין היתר משום כך לדור במצרים כי הארץ עצמה של מצרים נאסרה ולא רק בגלל המצריים הדרים שם. **מז. והיינו** על הגויים מאומות אחרות שישבו במצרים. ובהמשך דבריו (ד"ה לפיכך) ביאר הרמב"ן שיטת התוספתא במסכת ידים [כשיטת הלכות גדולות] מדוע לא פירשו שעולה על אותם המעורבים שהיו יושבים בתוך מצרים, משום שהשבת גלות לאומות משמע שמאותה משפחה היא, והיינו שהאומה המצרית תחזור למקומה ולא האומות המעורבות שהיו יושבים שם, וכמו שהוכיח רבן גמליאל שהעמונים אסורים ממה שנאמר (ירמיה מט ו) 'ואחרי כן אשיב את שבות בני עמון', והרי יתכן שהכוונה על הגויים משאר אומות שישבו בעמון, אלא שמסתמא כוונת הכתוב על האומה העמונית שיחזרו למקומם, וכמו שנאמר לענין עם ישראל ושבתי את שבות עמי ישראל, וכמו כן צריך לומר לענין השבת מצרים. והברייתא בקידושין סוברת שלענין השבת מצרים אין כוונת הכתוב כן, שהרי מדובר על ההשבה לאחר שהגלה אותם נבוכדנצר, וכיון שכבר הגלה אותם בעירובם משאר אומות גם השבתם היתה בעירובם. **מח. והו"ד** בתוספות (סוטה ט. ד"ה מנימין). **מט. והביא** ר"ת שכן מבואר בסדר עולם (פ"כ). ומה שאמרו בתוספתא בקידושין [שהביאה רש"י בסוטה] שרבי עקיבא השיב למנימין שטעה לפי שבלבל סנחריב גם את מצרים, מיישב ר"ת שאין הכוונה שבלבלם ממש אלא ששטפם, וכמו שאמרו בסדר עולם (פכ"ג) ששטף את שבנא הסוכן וסיעתו. וכן על מואב כתב ר"ת ששטפם אבל לא בלבלם [והו"ד בילקוט ביאורים להלן]. ולפי שיטת ר"ת יש איסור על המצריים לבוא בקהל עד דור שלישי גם בזמן הזה, שהרי אינם בין האומות שנתבלבלו, וכן לשיטת בעל הלכות גדולות שהמצריים כבר חזרו למקומם הרי הם אסורים בזמן הזה. אמנם הרמב"ם (איסורי ביאה פי"ב הכ"ה) פסק להלכה שכל האומות נתבלבלו ולכן מותר לגר מצרי ואדומי ועמוני ומואבי לבוא בקהל. וכתב המגיד משנה שהרמב"ם סמך על דברי רבי עקיבא בתוספתא (קידושין פ"ה ה"ו) שהתיר את מנימין גר המצרי משום בלבול סנחריב. אמנם הטור (אה"ע סי' ד) הביא בשם אביו הרא"ש שמצרי אסור בזמן הזה, והיינו משום שהרא"ש ביבמות (פ"ח סי' ד) הביא דברי בעל הלכות גדולות שהמצריים שבו למקומם. ובשו"ע (אה"ע שם ס"י) הובאו שתי הדיעות. **נ. עוד** מיישב, שהוא היה סבור שלא נתבלבלו וכבר השיבוהו בתוספתא שאינו צריך לכך. וזהו כעין תירוצו של רש"י. **נא. והביא** סמוכין שמצאנו כעין זה בדברי הגמרא לעיל (טז:) שמבואר שאין אנו יודעים אם מראובן אנו באים או משמעון, ואע"פ כן אמר רבי יוחנן (לעיל כ.) על עצמו שהיה מזרעו של יוסף, ובהכרח שהיה מקובל מאבותיו שהיה מזרעו של יוסף. והביא עוד סמוכין לזה ממה שכתב היראים (סי' מג) שבזרע המלכים לא הועיל הבלבול, שהיו ניכרים מתוך חשיבותם מי הם ומה הם, ומהיכן באו תולדותם. והוסיף בתורת הקנאות שיש לומר שלאו דווקא בני מלכים אלא שהיו גם אנשים פשוטים שקיבלו מאבותיהם מהיכן נולדו. **נב. ועיין** גם במנחה חריבה (סוטה ט. ד"ה ומה) שדחה תירוצו של תורת הקנאות וכתב שלא שייך לומר במצרי שהיה לו חזקה מאבותיו כיון שהיו שטופים בזימה ואין אומרים בהם שרוב בעילות הלך אחר הבעל. **נג. וכן** הקשה הר"ש (ידים פ"ד מ"ד ד"ה והתירוהו). **נד. וכן** תירצו התוספות בקצרה במגילה (יב: ד"ה זיל). **נה. כמו** שנאמר שם (ירמיה מט ג) 'הילילי חשבון' וגו'. **נו. והוסיף** הר"ש, שלפי דבריו צריך ביאור מה שנאמר בהמשך הפרשה (ירמיה מט ו) 'ואחרי כן אשיב את שבות בני עמון נאם ה'', ומשמע שישיבם לאותו מצב שהיו קודם שהביא עליהם תרועת מלחמה על ידי נבוכדנצר, והרי בגמרא כאן דרשו מפסוק זה שעמון שבו למקומם ממש [ולתירוץ התוספות ביבמות שלא נתבלבלו על ידי סנחריב רק על ידי נבוכדנצר, שפיר הוכיחו מפסוק זה שישיבם למקומם ממש]. ומיישב, שר"ת יפרש כוונת הכתוב שלאחר שיחריבם על ידי נבוכדנצר, ישיב אותם למקומם הראשון שהיו קודם בלבול סנחריב.

אמנם כתב הר"ש שבתירוץ ר"ת לא יתיישב מה שאמרו בסנהדרין (צו:) שעמון ומואב היו שכנים הרעים של ישראל בימי נבוכדנצר שהיה לאחר בלבול סנחריב[נז]. ולכן תירץ הר"ש כתירוץ התוספות.

אם יש ראיה מכאן שספק עמוני ומואבי אסור לבוא בקהל

וכל דפריש מרובא פריש. המפרשים נחלקו בדין ספק עמוני ומואבי. יש אומרים[נח] שהוא מותר לבוא בקהל מן התורה, כמו שדרשו בקידושין (עג.) לענין ממזר מן הפסוק (דברים כג ג) 'לא יבא ממזר בקהל ה'', שממזר ודאי לא יבוא בקהל ה' אבל ממזר ספק יבוא, כמו כן למדים מן הפסוק (דברים כג ד) 'לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה'', שדווקא עמוני ומואבי ודאי לא יבוא, אבל ספק יבוא[נט]. אבל מדרבנן הוא אסור כמו שאסרו חכמים ספק ממזר משום שעשו מעלה ביוחסין (קידושין שם). ויש אומרים[ס], שספק עמוני ומואבי מותר אפילו מדרבנן, שחכמים אסרו רק ספק ממזר משום גזירה שמא ישא אחותו מאביו[סא], אבל ספק עמוני לא אסרו כיון שלא שייך בו חשש זה[סב].

ויש מי שכתב[סג] שספק עמוני ומואבי אסור לבוא בקהל מן התורה, שלענין ממזר יש פסוק מיותר שממנו דרשו למעט ספק[סד], אבל לענין עמוני אין פסוק מיותר ולכן גם ספק אסור[סה]. והביא ראיה מדברי הגמרא כאן שספק עמוני אסור לבא בקהל, שהרי לא התירו את יהודה גר עמוני רק משום שהולכים אחר הרוב, ומשמע שאילו היה ספק מחצה על מחצה היה אסור.

אמנם השער המלך (איסורי ביאה פט"ו הכ"א) דוחה ראיה זו, ומבאר[סו] שהטעם שהוצרכו בגמרא להתירו משום שהולכים אחר רוב, הוא משום שרבנן אסרו ספק ממזר לבוא בקהל, וכאן רצו להתירו אפילו מדרבנן[סז].

ובמנחת חינוך (מצוה תקסא אות ג ד"ה ועי"ש) הוסיף, שלפי מה שכתב **המשנה למלך** (איסורי ביאה פט"ו הי"א ד"ה אך) שספק ממזר מותר מן התורה לבוא בקהל רק באופן שלא 'איקבע איסורא', אבל באופן ש'איקבע איסורא' אסור מן התורה, היה יהודה גר עמוני אסור מספק אפילו מן התורה כיון ש'איקבע איסורא', ולכן היה צריך להתירו מדין רוב.

איך מקבלים גרים לרבי מאיר החושש למיעוט

שם. הקשו המפרשים[סח], לרבי מאיר הסובר שחוששים למיעוט, צריך לאסור את כל הגרים לבוא בקהל, כיון שבלבל סנחריב את עמון ומואב בין כל האומות צריך לחשוש בכל גר שמא מן המיעוט הוא[סט].

וכבר הקשו קושיא זו בירושלמי (דמאי פ"ג ה"א), שמתחילה רצו לפרש שם בשיטתו של רבי אלעזר שחוששים למיעוט, והוכיחו מכח קושיא זו שאין חוששים למיעוט[ע]. אמנם עדיין יש לתמוה לרבי מאיר שבאמת סובר שחוששים למיעוט, איך גרים מותרים לבוא בקהל[עא].

ויש שתירצו[עב], על פי השיטה הנ"ל שספק עמוני מותר לבוא בקהל כמו שדרשו בקידושין (עג.) על ממזר ש'ממזר ודאי לא יבוא בקהל אבל ממזר ספק יבוא', ולכן אע"פ שחוששים למיעוט אינו אלא ספק והוא מותר לבוא בקהל[עג].

מדוע התירוהו גם באופן שאשתו תבא אליו הרי קבוע הוא

שם. האחרונים[עד] הקשו מהמבואר בדברי הגמרא בכתובות (טו.) לענין אשה שנבעלה ואין ידוע אם הבועל היה כשר או פסול, אזי אם הבועל הלך אצלה הולכים אחר הרוב שבמקומו שתולין שפירש מן הרוב, אבל אם היא הלכה אצלו והוא נשאר במקומו הרי זה נחשב כספק ואין תולין שהוא מן הרוב, שכל קבוע כמחצה על מחצה דמי. ומדוע לא חילקו כאן לענין עמוני ומואבי, שאם אשתו תלך אצלו לא נוכל לסמוך עליו שהוא מן הרוב שהרי הוא קבוע במקומו, ואם הוא ילך אצלה יהיה מותר משום שתולין שפירש מן הרוב. **והביאו** האחרונים שהדבר תלוי במחלוקת **הראשונים** אם באופן זה נקרא קבוע, ששיטת **התוספות** (גיטין סד. נזיר יב. ד"ה אסור) היא שלא נקרא קבוע רק

נז. והביא שכן מבואר מלשון הכתובים בירמיה (מ ג-ג) שבני עמון ומואב היו שכיני ישראל כמו שהיו קודם בלבול סנחריב. ועוד הביא ראיה מסדר עולם (פכ"ג) שבני עמון חזרו למקומם לאחר ששטף אותם סנחריב בימי חזקיה. **נח. פני יהושע** (קידושין עג. ד"ה חד), **שער המלך** (איסורי ביאה פט"ו הכ"א), **הערוך לנר** (בתוס' יבמות שם), **שו"ת צמח צדק** (לובאוויטש, אה"ע סי' יז). ועיין שם שהאריך להוכיח כן. ובשער המלך כתב שכן מוכרח מדברי התוספות (יבמות עח. ד"ה מצרי). וכן ביאר במהדורא בתרא למהרש"א (בתוס' שם) דברי התוספות. אמנם בהגהות הגרי"ש נטנזון על שער המלך כתב שיש לפרש דברי התוספות באופן אחר. **נט. ומה** שנקטו בדרשת הגמרא בקידושין רק ספק ממזר ולא ספק עמוני ומואבי, היינו משום שבמשנה שם מדובר לענין ספק ממזר. או משום שבזמן הזה כבר אין חילוק בדין עמוני כיון שכבר בלבל סנחריב את כל האומות. **ס. ראבי"ה** (ח"א שו"ת סי' קנא ד"ה כפרקים), **תשב"ץ קטן** (סי' תקלח). **סא. כמבואר** במסכת קידושין (עג.). **סב. בהגהות** לוית חן (על ראבי"ה שם) ובמנחה חריבה (סוטה ט. ד"ה וע"כ) תמהו על זה, הרי למסקנת הגמרא בקידושין דחו טעם זה, ופירשו טעם הגזירה משום ש'מעלה עשו ביוחסין', וטעם זה שייך גם על ספק עמוני ומואבי. **סג. אליהו** רבה (אלפאנדרי, עיגולא דאיתתא שער א מט: ד"ה אך קשה), והו"ד בשער המלך (איסורי ביאה פט"ו הכ"א) ובאבני מילואים (אה"ע סי' ד סק"י). **סד. כמבואר** בקידושין (עג:) שנאמר חמש פעמים קהל וכו' אחד להתיר ממזר בשתוקי [שהא ספק ממזר], ואחד להתיר שתוקי בישראל. **סה. אמנם** תמה על זה, מנין ידעו חכמים לדרוש את שתי פעמים 'קהל' המיותרים לענין ספק ממזר ולא לענין ספק עמוני ומואבי. וכתב, שמא קיבלו חכמים שהיתור בא לרבות לענין ספק ממזר. ועיין במנחת חינוך (מצוה תקסד אות ו) שכתב סברא לאסור ספק מצרי יותר מספק ממזר, משום שבמצרי נאמר לשון קום ועשה 'דור שלישי יבא להם בקהל ה'' (דברים כג ט) ומשמע דווקא דור שלישי וודאי מותר אבל לא ספק, מה שאין כן לענין ממזר שנאמר בלשון לאו, ומשמע דווקא ממזר וודאי לא יבוא אבל ספק יבוא [אמנם זה נכון רק לענין גר מצרי ואדומי ולא לענין עמוני ומואבי שבהם לא נאמר לשון קום ועשה, שהרי אסורים לאחר גם דור שלישי]. אמנם בהמשך דבריו (אות ח) תמה על כך המנחת חינוך שלפי זה היה צריך לאסור גם כשבא מרוב האומות לפי מה שכתב השיטה מקובצת (כ"מ ו. ד"ה ועי"ל) שגם רוב אינו מועיל באופן זה. **סו. וכן** כתב בשו"ת צמח צדק (שם אות א ד"ה משנה). **סז. ועיין** עוד מה שכתבו בענין זה בשואל ומשיב (מהדורא קמא ח"ג סי' יא ד"ה והנה לכאורה) ובשו"ת נודע ביהודה (מהדורה קמא אה"ע סי' ו) ובשו"ת מהרש"ם (ח"ד סי' כא). ועיין ביד המלך (איסורי ביאה פי"ב הכ"ה ד"ה הנה) שהקשה לפי שיטת הרמב"ם שכל ספק מן התורה מדאורייתא לקולא מדוע הוצרכו בגמרא להתיר משום שהולכים אחר הרוב הרי גם אם היה ספק השקול הוא מותר מן התורה. עיין שם מה שהאריך ליישב בזה [ולכאורה צ"ע שאע"פ שמן התורה ספק לקולא מכל מקום מדרבנן מחמירים, והוצרכו להתירו אפילו מדרבנן]. **סח. ראבי"ה** (ח"א שו"ת סי' קנא ד"ה כפרקים), **תשב"ץ קטן** (סי' תקלח), **שו"ת יד אליהו** (סי' לא ד"ה אך), **שו"ת יהודה יעלה** (ח"א יו"ד סי' נו ד"ה שלישים), **חידושי מהר"ם בנעט** (ד"ה וכל), **תורת הקנאות** (סוטה ט. ד"ה אמר), **תורת חסד** (פראדקין, או"ח סי' לט אות א) **ומנחה חריבה** (סוטה שם ד"ה וכי). **סט. ובספר** מילי דברכות (ד"ה ועפ"ז) תמה יותר, שרבן גמליאל עצמו סובר בחולין (ו.) כרבי מאיר ואם כן איך קיבל את תשובתו של רבי יהושע להתיר יהודה גר העמוני לאחר שנתבלבלו האומות, הרי לשיטתו אין הולכים אחר רוב. ובמנחה חריבה ובתורת הקנאות (שם) תמהו עוד על דברי רבי עקיבא המובאים בתוספתא (קידושין פ"ה ה"ו) שהשיב למנימין גר המצרי שמותר לו לבוא בקהל משום שסנחריב בלבל את האומות והולכים אחר הרוב, הרי שיטת רבי עקיבא היא כרבי מאיר [כמבואר בבכורות (כ:) ועיין בתוספות חולין (יא: ד"ה ליחוש)] והיה לו לחשוש למיעוט. וביותר תמהו המנחה חריבה (סוטה שם) והתורת חסד (פראדקין, או"ח סי' לט אות א) שרבי מאיר עצמו הסובר שחוששים למיעוט וגם רבי עקיבא שסובר כמותו היו בני גרים, והיאך היו מותרים לבוא בקהל לשיטתם. **ע. כן** משמע פשטות הלשון בירושלמי, וכן מבואר בדברי הפני משה (ד"ה נעשה) ובמהר"א פולדא (ד"ה מעמון). אמנם הרידב"ז (ד"ה אם כן ר"א) פירש שהנדון בירושלמי הוא על דבר שהוא רוב פעמים כך ומיעוט פעמים כך, אם נחשב כקבוע ואין הולכים בו אחר רוב, ומוכיחים ממה שאין חוששים לכל גר שמא הוא עמוני אע"פ שיש מיעוט פעמים שבאים עמונים להתגייר שאין זה נחשב קבוע והולכים אחר הרוב. וכעין דבריו ביאר הגרח"ק שם (ד"ה דנעשה, ד"ה ר' יוסי). וראה עוד מה שהוסיף בזה הרידב"ז בתוספות הרי"ד שם (ד"ה אמר). והראבי"ה (ח"א שו"ת סי' קנא ד"ה כפרקים) הביא דברי הירושלמי, וכתב שלא ידע להבין תירוץ הירושלמי. והנה לשון הירושלמי הוא 'מעתה גר שבא להתגייר אין מקבלין אותו, אני אומר מעמון ומואב הוא'. וכתב המנחה חריבה (סוטה שם) שאין הכוונה שלא יקבלוהו כלל שהרי מקבלים גרים מכל האומות [גם מעמון ומואב] כמבואר ברמב"ם (איסורי ביאה פי"ב הי"ז), אלא הכוונה שלא יקבלוהו לבוא בקהל. אמנם בציון ירושלים על הירושלמי [הו"ד בילקוט מפרשים על הירושלמי מהדורת עוז והדר (ד"ה ר"י)] כתב שפשטות הלשון משמע שאם חוששים שמא הוא עמוני אין מגיירים אותו כלל כיון שלא יוכל להינשא. והביא סמוכין לזה ממה שדרשו במדרש (רות רבה, לנר פרשה ה, ילקוט שמעוני רות רמז תרא ד"ה אל) על הפסוק (רות ב יא) 'אשר לא ידעת תמול שלשום', שאמרו לרות שאילו היתה באה תמול שלשום לא היינו מקבלים אותך, לפי שעדיין לא התקבלה ההלכה אז ש'עמוני ולא עמונית', ומשמע שלא היו מקבלים אותה לגירות משום שאינה ראויה לינשא. אמנם הביא בציון ירושלים שבזרע אברהם ביאר דברי המדרש באופן אחר וכתב שדבריו דחוקים. וראה במנחה חריבה הנ"ל בהמשך דבריו (דף מג ד"ה וכמה) שהביא שגם בפסיקתא זוטרתי (תצא לט: ד"ה לא) מבואר שאין מקבלים גר עמוני ומואבי, שדרשו שם על הפסוק (דברים כג ז) 'לא תדרוש שלומם וטובתם', שהכוונה לקבל מהם גרים. ותמה על זה המנחה חריבה שבגמרא כאן משמע שיהודה גר עמוני נתגייר כבר קודם שהתירו אותו לבוא בקהל. ועיין שם מה שהאריך בזה. ועיין בגליוני הש"ס (ד"ה וכי) הביא בשם המדרש (מכילתא דרבי ישמעאל בשלח, מסכתא דעמלק פרשה ב ד"ה ויאמר, פסיקתא דרב כהנא פיסקא ג זכור אות טו) שאין מקבלים גרים מזרעו של עמלק. והקשה לפי זה לרבי מאיר שחוששים למיעוט איך מקבלים גרים הלא יש לחשוש שמא עמלקי הוא [כמו שהקשו הירושלמי והמפרשים לענין עמוני]. ותירץ שזרע עמלק הוא מיעוט שאינו מצוי ולכך אין חוששים לזה גם לרבי מאיר [מה שאין כן עמון ומואב הם מיעוט המצוי משום שהם אומות שלימות]. **עא. במנחה** חריבה (שם) העיר, שלכאורה יש לתמוה גם על רבי יהושע שהתיר את יהודה גר העמוני, שאע"פ שרבי יהושע אינו חושש למיעוט, מכל מקום כשיש חזקה וגם מיעוט, סובר רבי יהושע לדרך אחד בתוספות (בכורות כ: ד"ה סלב) שהולכים אחר החזקה והמיעוט ואין הולכים אחר הרוב, ואם כן גם עמוני זה יש לו חזקה שהוא אסור לבוא בקהל קודם שנתגייר שאסור להתחתן עם גוי, אם כן נלך אחר חזקה. ותירץ, שלא שייך חזקה רק בדבר שלא נשתנה מתחילה, אבל כאן כיון שנתגייר בטלה חזקתו. **עב. הראבי"ה** (ח"א שו"ת סי' קנא ד"ה כפרקים) בשם רבינו משה הכהן [אך כתב שזה יש לתרץ רק לולא תירוץ הירושלמי], תשב"ץ קטן (סי' תקלח) ומהר"ם בנעט (ד"ה וכל). **עג. אמנם** עדיין קשה שספק ממזר אסור לבוא בקהל מדרבנן, שעשו מעלה ביוחסין כמבואר בקידושין (עג.). וכתבו הראבי"ה והתשב"ץ קטן (שם), שרק ספק ממזר אסרו חכמים גזירה שמא ישא אחותו מאביו, אבל בספק עמוני לא שייך גזירה זו [וכבר הו"ד בילקוט ביאורים לעיל]. ולדרך זה מה שהתירוהו בגמרא משום 'דפריש מרובא' ביאר בחידושי מהר"ם בנעט (ד"ה וכל) שלדעת רבי מאיר הכוונה בזה, שמכיון שיש צד שהוא בא מן הרוב, הרי הוא בכלל ספק עמוני ולכן אפשר להתירו. ובגליוני הש"ס (ד"ה וכי) ביאר שלרווחא דמילתא אמרו שהוא מותר משום רוב שהרי באמת הרוב אינם בני עמון, ומשום שרבי יהושע סובר שאין חוששים למיעוט, ואכן להסוברים שחוששים למיעוט יתירו אותם מכח ספק. אמנם יש שכתבו שספק עמוני אסור לבוא בקהל מדרבנן [ראה בילקוט ביאורים לעיל], ולשיטתם ביארו בתורת חסד (או"ח סי' לט אות ג) ובתורת הקנאות (סוטה ט. ד"ה אמר) ובמנחה חריבה (סוטה שם ד"ה וע"כ) שלכך התירוהו מדין רוב שמשום ספק השקול היה אסור מדרבנן, ולכך מועיל הרוב להתירו גם מדרבנן אפילו לרבי מאיר שחושש למיעוט, שרבי מאיר חושש למיעוט רק באיסור דאורייתא ולא באיסור דרבנן. ועיין בתורת חסד מה שהאריך עוד בזה. ועוד כתב שלכאורה יש עוד לתרץ קושיא זו על פי מה שכתבו התוספות (יבמות סז: ד"ה אין) שרבי מאיר חושש למיעוט רק ב'רובא דליתא קמן' אבל לא ב'רובא דאיתא קמן', והיינו שברוב שהוא לפנינו כגון בשר שנמצא ליד עשר חנויות שאחת מהן מוכרת נבילה שהולכים אחר רוב חנויות גם לרבי מאיר כיון שהרוב הכשר הוא לפנינו, ויש לומר שרוב האומות שבעולם אע"פ שאינם לפנינו מכל מקום כיון שהם ידועים הרי הם כרוב שהוא לפנינו. אמנם התורת חסד מוכיח מן הירושלמי שדבר זה נחשב כרוב שאינו לפנינו. עוד האריך שם ליישב בענין אחר. ועיין במנחה חריבה הנ"ל מה שהאריך עוד ליישב בזה. ועיין עוד תירוצים בהגהות רבי עמרם חסידא על הירושלמי הנ"ל [הו"ד בילקוט מפרשים על הירושלמי מהדורת עוז והדר (ד"ה ר"א)]. **עד. תורת חסד** (שם אות ה ד"ה ואולם), **מנחת חינוך** (מצוה תקסא אות ט ד"ה וזה, קומץ המנחה), **נהור שרגא** (יבמות עו: ד"ה וכ"ת), **מנחה חריבה** (סוטה ט. בדף לט: ד"ה ומה) **ומשנת חכמים** (סי' מא יבין שמועה ד"ה ולכאורה).

כשהאיסור ידוע וניכר במקומו, אבל אם הוא נתערב ואינו ניכר אזי הולכים אחר רוב גם כשנשאר במקומו, ולשיטתם אין קושיא שהאומות מותרים גם אם הגיעו למקומם כיון שהעמונים מעורבים ואינם ניכרים. אבל מדברי כמה ראשונים מוכרח שחולקים על התוספות וסוברים שגם אם האיסור אינו ניכר במקומו נחשב קבוע[עה], ולדבריהם קשה שאם באתה אשתו למקומו היה צריך לאסור מספק ולא לילך אחר הרוב.

ובמנחת חינוך (מלוה תקסא, קומץ המנחה ד"ה וזה) תמה יותר, שגם אם פירש הגר ממקומו ובא אצל אשתו ראוי לאסור אותו מדין קבוע, שהכלל הוא שאם נולד הספק לישראל במקום הקבוע, אזי גם אם פירש הדבר ממקומו לאחר מכן כבר נחשב קבוע ואסור כמחצה על מחצה, וכל הדין שאם פירש הולכים אחר הרוב הוא כשלא נולד הספק אצל שום אדם מישראל רק לאחר שפירש ממקומו[עו], ואם כן כשהגר מן האומות מתגייר במקומו, כבר נולד לו הספק אם הוא עמוני או לא במקומו, והוא אסור לבוא בקהל מספק, ושוב לא יועיל מה שפירש אחר כך ממקומו למקום האשה. ולא יהיה מותר בישראל אלא אם פירש ממקומו לפני שנתגייר, שאז לא נולד לו הספק במקום קביעותו כשהיה ישראל.

ובנהור שרגא (יבמות עו: ד"ה וכ"ת) תירץ, שדבר קבוע שנשתנה שינוי קבוע שאינו חוזר, נחשב כפירש אע"פ שהוא עדיין במקומו[עז], ולכן הגוי שמתגייר נחשב כדבר שמשתנה על ידי הגירות, ואע"פ שהוא במקומו הרי הוא כפירש מן הרוב.

אמנם המנחת חינוך (שם) תמה על תירוץ זה שמכיון שהבית דין רואים שנתגייר הרי זה נחשב כפירש לפנינו ממקום הקבוע, ובאופן זה עדיין נחשב כקבוע[עח].

ותירץ המנחת חינוך, שהאומות כבר נדו ופירשו ממקומם בשעה שבלבל אותם סנחריב, וגם העמונים פירשו אז ממקומם, ומכיון שהם היו מיעוט כנגד שאר האומות, היו תולים לכל אחד מן האומות שהגיע לכל מקום שהגיע שהוא פירש מן הרוב שאינם עמונים, ויהיה מותר לישראל אם יתגייר, ואין לאסור אותו כשבא להתגייר במקומו משום קבוע, שכבר בטלה קביעותו בשעת הבלבול שאז פירש מן הרוב וכבר אינו במקומו[עט].

ובדברי היעב"ץ בספרו לחם שמים (ידים פ"ד מ"ד ד"ה ול"ע) מבואר שאכן אם העמוני קבוע, וכגון שבאו אליו למקומו[פ], הרי הוא אסור מספק שכל קבוע כמחצה על מחצה, ומה שהתירו את יהודה גר העמוני הוא משום שבא לפניהם בבית המדרש וכבר פירש מן הרוב[פא].

הרי בעל חי אינו בטל ברוב

שם. בתוספות חדשים (ידים פ"ד מ"ד) הקשה, איך התירו את הגר העמוני משום שהולכים אחר הרוב, הרי בעל חי הוא דבר חשוב שאינו בטל ברוב[פב], ואם כן האדם אינו בטל ברוב. ותירץ, שהטעם שבעלי חיים אינם בטלים הוא משום שחוששים שמא יקח מן הקבוע וכל קבוע כמחצה על מחצה, וכאן לא שייך חשש זה שאין כאן קבוע כיון שכבר נתבלבלו כל האומות.

ובשו"ת יהודה יעלה (ח"א יו"ד סי' מג ד"ה ומה) תמה על קושייתו, שהרי לא התירוהו משום שהעמונים בטלו ברוב, אלא משום שכל הפורש מן הרוב מותר. ואדרבא, ממה שאמרו כל דפריש מרובא פריש ולא אמרו יותר מזה שכבר בטלו ברוב, מוכרח להיפך שאדם אינו בטל ברוב.

תמיה על מה שכתב הרמב"ם שבני ישמעאל ובני קטורה צריכים למול

שם. הרמב"ם (מלכים פ"י ה"ח) כתב שבני קטורה חייבים במילה, ומכיון שנתערבו היום בני ישמעאל בבני קטורה, חייבים גם הם במילה. והקשו האחרונים[פג], מהמבואר בגמרא כאן שסנחריב בלבל את כל האומות, ואם כן צריך לילך אחר הרוב ולפטור אותם מלמול. וכמו שכתב הרמב"ם עצמו (איסורי ביאה פי"ב הכ"ה) שמטעם זה כל האומות מותרים לבא בקהל[פד].

ותירץ הצל"ח (סנהדרין נט: ד"ה אמ)[פה], שהדין שהולכים אחר רוב הוא רק לענין ישראל ולא לענין בני נח, שהרי המקור לדין רוב למדנו במסכת חולין (יא.) ממה שנאמר בסנהדרין (שמות כג ב) 'אחרי רבים להטות', ודין 'רובא דליתא קמן' למדים שם מפסח וקדשים או מהורג את הנפש או משחיטה כמבואר בגמרא שם, וכל דינים אלו מדובר לענין ישראל ולא לענין בני נח, וכן מבואר בסנהדרין שבן נח נהרג על פי דיין אחד ואין אומרים בו 'אחרי רבים להטות', וכן שאר הדינים שלמדים מהם דין רוב ב'רובא דליתא קמן' נאמרו רק לענין ישראל[פו], ולכן בגר שנתגייר מן העמונים כיון שהוא ישראל כבר הולכים בו אחר רוב ומתירים אותו לבוא בקהל, אבל בני ישמעאל ובני קטורה שהם גויים חוששים בהם למיעוט השכיח ולכן מחייבים אותם למול[פז].

ובנהור שרגא (יבמות עו: ד"ה וכ"ת) תירץ על פי דבריו הנ"ל, שבאמת לא היה צריך לילך אחר רוב האומות לפי שכל קבוע כמחצה על מחצה, ורק בגר שנתגייר הולכים אחר רוב משום שנשתנה על ידי הגירות, והשינוי נחשב כאילו פירש, אבל לענין בני קטורה שלא נתגיירו צריכים למול מספק כדין קבוע.

רמז בפסוק שבני מואב הותרו על ידי גלותם

שם. בברכת ראש (ד"ה וכל) כתב שיש רמז בכתוב שבני מואב הותרו על ידי גלותם, שנאמר (במדבר כא כט) 'אוי לך מואב וגו' נתן בניו פליטם ובנתיו בשבית', ויש לפרש הכוונה בזה שעל ידי שגלו היו בניו פליטים, פירוש שנפלטו מהאיסור של 'לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה'' (דברים כג ד) לפי שנתערבו באומות והולכים אחר רוב. אמנם על בנותיו נאמר שהיו בשבי, לפי שהבנות היו מותרות גם קודם שנתערבו, שהרי רק מואבי אסרה תורה ולא מואבית (יבמות עו:), נמצא שלא הועילה להם הגלות כלום.

מנין הוכיח רבן גמליאל שבני עמון כבר שבו

והלא כבר נאמר ואחרי כן אשיב את שבות בני עמון נאם ה' וכבר שבו. בשפתי חכמים (ד"ה וכבר) ביאר שרבן גמליאל דקדק כן ממה שנאמר לגבי מואב (ירמיה מח מז) 'ושבתי שבות מואב באחרית הימים נאם ה' עד הנה משפט מואב', ואילו לגבי עמון נאמר (שם מט ו) 'ואחרי כן אשיב את שבות בני עמון נאם ה'', ולא נאמר בהם 'באחרית הימים', ומזה למד שבני עמון כבר שבו.

הרי יש לפרש הפסוק על הגולים לבבל שכבר שבו

והלא כבר נאמר ושבתי את שבות עמי ישראל ועדיין לא שבו. הקשה מהרש"א (ידים פ"ד מ"ד ד"ה ושבתי), הרי יתכן לפרש כוונת הכתוב על אלו שגלו לבבל, וכבר עלו משם. ותירץ, שלא עלו כל ישראל מבבל רק מבני יהודה ובנימין ומקצת משבט לוי. עוד תירץ, שלאחר פסוק זה (ירמיה ל ג) נאמר (שם פסוק ט) 'ועבדו את ה' אלהיהם ואת דוד מלכם אשר אקים להם', ופסוק זה לא נתקיים בעולי בבל.

מה ההכרח ממה שבני ישראל לא שבו שגם בני עמון עדיין לא שבו

שם. ביערות דבש (ח"ב דרוש יח ד"ה ואמרו) הקשה, איך סמך רבי יהושע על ראיה זו והתיר על ידה את יהודה גר העמוני, שאמנם אין ראיה שכבר שבו כמו

עה. **במסכת** גיטין (סד.) ובנזיר (יב.) מבואר שהאומר לשלוחו שיקדש לו אשה סתם ומת שלוחו אסור בכל הנשים שבעולם, שחזקה על שליח שעשה שליחותו ובכל אשה יש לחשוש שמא קידש את אחותה או את בתה או את אמה, ואסור בה משום קרובת ארוסתו. וכתבו התוספות (שם ד"ה אסור) על פי שיטתם שאיסור זה אינו מן התורה, שהולכים אחר רוב הנשים שבעולם שאינן קרובות של אשתו, ואין לומר שכל קבוע כמחצה על מחצה כיון שאין האשה ניכרת וידועה במקומה, אלא קנס חכמים הוא. אמנם מדברי הרמב"ן (גיטין שם ד"ה הא) והרשב"א (שם ד"ה האומר) מבואר שהאיסור הוא מעיקר הדין, ומוכרח שלשיטתם הטעם שאין הולכים אחר הרוב הוא משום שנחשב קבוע אע"פ שאין האשה האסורה ניכרת וידועה. וכן כתב המאירי (שם ד"ה האומר) שאין הולכים אחר רוב נשים משום שהוא קבוע. ועיין עוד בשיטה מקובצת (נזיר שם ד"ה והרב עוריאל) מה שכתב בזה. וראה עוד מה שנתבאר בנדון זה בהגהת הרמ"א על שו"ע יו"ד (סי' קיד ס"י) ובט"ז (יו"ד סי' קי סק"ה) ובש"ך (שם ס"ק יד, יז). עו. **וכגון** שהפרישו נכרי ממקומו. עז. **כגון** בהמה טריפה שנתערבה בכמה בהמות כשירות ועדיין עומדים במקום, ונשחטה בהמה אחת, הרי היא מותרת שעל ידי שחיטתה נחשב כאילו פירשה מן הרוב [אע"פ שלא הוציאה ממקומה]. עח. **כמו** שפסק הרמ"א (יו"ד סי' קי ס"ג). עט. **אמנם** כתב שיסוד זה צ"ע בדברי הרמב"ם (שגת פ"ב ה"כ) ובמגיד משנה וכסף משנה שם, ובסוגית הגמרא ביומא (פד:). ובמנחה חריבה (סוטה ט. ד"ה ומה) העיר על דברי המנחת חינוך מדברי הר"ש (ידים פ"ד מ"ד ד"ה והתירוהו) שכתב שסנחריב השאיר קצת מן העמונים במקומם, ובימי אחשורוש היו ידועים [ואליהם שלחו הסנהדרין את אחשורוש שישאל בעצתם לפי שלא גלו ממקומם, כמבואר במגילה (יב.) ונתבאר בהרחבה בילקוט ביאורים לעיל], ובימי רבי יהושע כבר בטלו שם ברוב, ומבואר שגם אלו שנשארו במקומם התיר רבי יהושע משום רוב. וכתב המנחה חריבה ליישב הקושיא באופן אחר. ועיין עוד בתורת חסד (או"ח סי' לט) שהאריך ליישב הקושיא בדרכים אחרים. ועיין עוד מה שכתב בזה התפארת ישראל (ידים פ"ד מ"ד יכין אות מה). פ. **והיינו** לארץ עמון. ועיין שם שהוכיח שסנחריב לא בלבל את כולם אלא השאיר מדלת הארץ במקומם, ולכן הספיקות במקומם יש להם דין קבוע. פא. **וכן** משמע מדברי השלמה משנתו (ד"ה וכל), שכתב שמדברי הגמרא יש להוכיח כשיטת הסוברים שאפילו קבוע שהאיסור אינו ניכר במקומו נחשב כמחצה על מחצה, משום שבגמרא לא התירוהו רק משום 'דפריש מרובא' [והיינו שיצא ממקומו], ומשמע שאילו לא היה פורש אלא נשאר במקומו לא היו מתירים אותו. פב. **כמבואר** בזבחים (עג.). פג. **שאגת** אריה (סי' מט ד"ה ועתה), צל"ח (סנהדרין נט: ד"ה אמ), ובספרו נודע ביהודה (תנינא אה"ע סי' מב) הובאה קושיא זו בתשובה מבנו, נהור שרגא (יבמות עו: ד"ה וכ"ת), ציון ירושלים (על ירושלמי דמאי פ"א ה"ב יד. ד"ה ר"י). פד. **בצל"ח** (שם) כתב שלשיטת התוספות (מגילה יב: ד"ה זיל) שלא בלבל סנחריב את כל האומות ממש [וכבר הו"ד בהרחבה בילקוט ביאורים לעיל], יש ליישב שגם את בני קטורה לא בלבל, אמנם הרמב"ם חולק על התוספות וסובר שכל האומות נתבלבלו שהרי התיר את כל האומות בזמנינו (איסורי ביאה פי"ב הכ"ה), ואם כן לשיטתו קשה שגם בני קטורה נתבלבלו. פה. **וכן** תירץ בנו בשו"ת נודע ביהודה (שם). פו. **והביא** שכבר כתב כן הפרי מגדים בשער התערובת (ד"ה החקירה השלישית). פז. **אמנם** בציון ירושלים (שם) תמה על זה מדברי הירושלמי הנ"ל שאם חוששים למיעוט לא היינו מקבלים שום גר שמא עמוני הוא, אלא בהכרח שהולכים אחר הרוב [ומפרש שכוונת הירושלמי שאין מקבלים גר עמוני כלל ולא רק שאסור לינשא, וכבר הו"ד בהערות לעיל], והרי כשבא להתגייר הוא עדיין גוי ואע"פ כן הולכים בו אחר הרוב ומגיירים אותו, ומוכרח שהולכים אחר רוב גם בבן נח. וכתב שיתכן ליישב שכשבא להתגייר נחשב כישראל, מה שאין כן במילת בני קטורה שהם גויים גם לאחר מילתם. ובנהור שרגא (יבמות עו: בהגה"ה ד"ה ובנוב"ת) הקשה על תירוצו של הנודע ביהודה שהרי שיטת הרמב"ם היא שספק איסור דאורייתא לקולא מן התורה ורק חכמים החמירו, ולכאורה הוא הדין בספק מצוה מן התורה אפשר להקל ואין צריך לקיים המצוה, ובבני נח לא תקנו חכמים להחמיר בספק, אם כן גם אם אין הולכים אחר רוב עדיין ספק הוא

שרואים בישראל שעדיין לא שבו, אבל מכל מקום יתכן שבני עמון כבר שבו, ואם כן אינו יוצא מכלל ספק בדין דאורייתא, והרי ספק דאורייתא לחומרא.

ותירץ, על פי דברי **הרמב"ם** שכתב בספר המצוות (שורש ג ד"ה ואני) שהלאו של 'אל תצר את מואב' (דברים ב ט) נאמר רק בימי משה ולא לדורות. אבל **הרמב"ן** השיג עליו (השגות הלאוין ד"ה והראשון) וסובר שהלאו נאמר לדורות, ומה שהותר ארץ מואב למשיח הוא משום שכבר בלבל סנחריב את כל האומות. ועל פי זה יש לומר שרבי יהושע היה סובר כדעת הרמב"ן שהלאו נאמר לדורות, ומכיון שהתורה התירה ארץ מואב למשיח מוכרח שעדיין לא שבו[פח].

ובדברי הרמב"ן (יבמות עו: ד"ה לפיכך)[פט] מבואר, שהוכחת רבי יהושע הוא ממה שנאמר בבני מואב (ירמיה מח מז) 'ושבתי שבות מואב **באחרית הימים**', כמו שנאמר בישראל[צ], וממה שישראל עדיין לא שבו מוכרח שגם הם לא שבו עדיין[צא].

ובראשון לציון (על משניות ידים פ"ד מ"ד ברע"ב ד"ה וסנחריב) ביאר שההכרח שעדיין לא שבו הוא משום שבלבול האומות על ידי סנחריב היתה מאת ה' כדי שלא יקראו את ישראל גולים[צב], ולכן כל זמן שלא שבו ישראל גם בני עמון לא שבו כדי שלא יקראו את ישראל גולים.

מאיזה טעם החליט רבן גמליאל לפייס את רבי יהושע

הואיל והכי הוה. בעין יעקב הובא בפירוש רש"י (ד"ה איכו)[צג] שכוונת רבן גמליאל הואיל והלכה כרבי יהושע וצערתי אותו בחינם, לכן אלך ואפייסנו.

ובעין אליהו (ד"ה אמר ר"ג) הביא שכעין זה אמרו בסנהדרין (לג.) על שאול שמכיון שראה בדוד שהלכה כמותו בכל מקום חלשה דעתו.

מה הכוונה 'מכותלי ביתך ניכר שפחמי אתה'

מכותלי ביתך אתה ניכר שפחמי אתה. פירש רש"י (ד"ה שפחמי) שהיה עושה פחמים. ויש אומרים שהיה נפח[צד].

ובשו"ת תשב"ץ (ח"א סי' קמב) ביאר, שרבי יהושע היה עושה מלאכתו בצנעא, ולא היה יכול לעשות בפרהסיא לפי שהיה אב בית דין, כמו שאמרו בקידושין (ע.) שמכיון שנתמנה אדם פרנס על הציבור אסור לו לעשות מלאכה בפני שלשה, ומשום שגנאי הוא לציבור שיהיו הפרנסים צריכים לעשות מלאכה, ומשום כך לא ידע רבן גמליאל שרבי יהושע פחמי, שאם היה יודע היה משתדל עם הציבור שיפרנסוהו משלהם ולא יצטרך לעשות מלאכה, ומשראה כותלי ביתו שהיו שחורים הבין שהיה עושה פחמים או נפח, שאין שחרות הכתלים נעשה מדבר אחר. ואע"פ שרבי יהושע עשה זאת בצנעא אמר על רבן גמליאל אוי לו לדור שאתה פרנסו, שהיה ראוי לו לבדוק ולפשפש במעשיהם של תלמידי חכמים לידע במה הם מתפרנסים, כדי שלא יהיו ניזונים בצער.

עוד פירש התשב"ץ, שאין הכוונה שהיה פחמי ממש, שלא יתכן שמי שהיה אב בית דין של ישראל שיהיה פחמי, וקל וחומר רבי יהושע שהיה לוי והיה מן המשוררים כמבואר בערכין (יא:), אלא שכוונת רבן גמליאל שלא היה רבי יהושע עשיר גדול כפי הראוי שיהיה אב בית דין, ולא היה ביתו יפה עד שהכתלים היו משחירות, ורבן גמליאל תמה על זה מדוע אינו מיפה את ביתו כמו שראוי לאב בית דין, ומה שאמר 'ניכר שפחמי אתה' הכוונה בזה שהרואה את ביתו יראה לו שהוא פחמי. והשיב לו רבי יהושע שאין לו עושר כל כך שיוכל ליפות את ביתו, ומה שאמר לו 'אוי לו לדור שאתה פרנסו' הוא משום שהיה ראוי לפשפש ולבדוק בענינו של רבי יהושע אם עשיר הוא או לא, ולפרנסו ולגדלו משל ציבור[צה].

אמנם התשב"ץ הביא שבירושלמי מפורש שהיה פחמי, שאמרו בירושלמי (כאן ה"א, תענית פ"ד ה"א) 'אזל גבי רבי יהושע אשכחיה יתיב עביד מחטין אמר ליה אילין את חיי' וכו'.

ביאור הכפל של אוי לדור שאתה פרנסו ולספינה שאתה קברניטה

אמר לו אוי לו לדור שאתה פרנסו. בהגהות וציונים (אות ג) הובא בשם ס"א שיש להוסיף 'ואוי לה לספינה שאתה קברניטה'. **ובעין אליהו** (ד"ה אזל) ביאר את כפל הלשון, שהמנהיג צריך להשגיח על העם בשני דברים, הראשון על דרכי הנהגתם בכל דבר גם בעניני העולם, וכמו שאמרו במועד קטן (ו.) שכל עניני העיר מוטלים על התלמיד חכם הנמצא בעיר, והשני, להדריכם שילכו בדרך הישר, ועל שני ענינים אלו נתכוין רבי יהושע בכפל לשונו, על עניני העולם אמר לו אוי לו לדור שאתה פרנסו, ועל מה שצריך להדריכם בדרך הישר אמר אוי לה לספינה שאתה קברניטה, שדבר זה דומה למנהיג את הספינה שתלך בדרך הנכונה ולא תתעה מדרכה.

ביאור דברי רבי יהושע 'דלביש מדא ילבש מדא' וכו'

מאן דלביש מדא ילבש מדא וכו'. פירש רש"י (ד"ה דלביש) שהרגיל ללבוש המעיל ילבש, והיינו שהרגיל בנשיאות יהיה נשיא.

והמהרש"א (ח"א ד"ה מאן) הוסיף, ש'מדא' הכוונה על בגד חשוב שלובשים המלכים, וכמו שנאמר (שמואל א' יז לח) 'וילבש שאול את דוד מדיו'.

וביאר מהרש"א, שכוונת רבי יהושע בזה, שרבן גמליאל ראוי לנשיאות משום שהיה מבני יהודה שהיו נשיאים ומלכים, וכמו שאמרו בסנהדרין (ה.) על הפסוק (בראשית מט י) 'לא יסור שבט מיהודה' שהכוונה על ראשי גליות שבבבל שרודין את ישראל בשבט, ו'מחוקק מבין רגליו' (שם) הכוונה על בני בניו של הלל[צו], מה שאין כן רבי אלעזר בן עזריה שהיה כהן ואינו ראוי ליטול את הנשיאות מרבן גמליאל וצריך להחזירה לו[צז].

ביאור דברי רבי יהושע 'מזה בן מזה' וכו'

מזה בן מזה יזה וכו'. **המהרש"א** (ח"א ד"ה מאן) ביאר, שכוונת רבי יהושע להפיס דעתו של רבי אלעזר בן עזריה, שכמו שמצינו שהכהונה היא לזרע אהרן ולא לאחרים, ומצינו בעוזיהו שנצטרע משום שלא היה כהן ורצה להקטיר בבית המקדש[צח], כמו כן הנשיאות ראויה לרבן גמליאל, ואין ראוי לרבי אלעזר בן עזריה שיגע בנשיאות שאינה ראויה לו. ומה שאמר 'יאמר למזה בן מזה מימיך מי מערה' וכו' הכוונה בזה, שכמו שבדבר הנוגע לכהונה יש לנו לסמוך על דבריו של כהן ולהאמין לו, כגון כשאומר על מי חטאת שאינם מי מערה הפסולים, וכן מאמינים לו על אפר פרה שאינו אפר מקלה, כך בנשיאות אין לנו לדקדק אחר רבן גמליאל במה שנוגע בנשיאות שלו.

ובספר לשמוע בלימודים (ד"ה מאן) מבאר שהטעם שנתפייסו חכמים בדברי רבי יהושע אלו יותר ממה ששלח להם מתחילה על ידי הכובס, הוא משום שמאמר הראשון היה משום כבודו של רבן גמליאל בעצמו, אבל לאחר מכן אמר להם שיעשו בשביל כבוד אבותיו ולכן חששו לדבריו.

איך כינו לכהן תואר 'מזה' הלא גם זר כשר להזות

שם. פירש רש"י (ד"ה מזה) שכהן בן כהן יזה את מי החטאת. ותמה **הרש"ש** (ברש"י שם) שהרי גם הזר כשר להזות כמבואר ביומא (מג.). ותירץ, שאע"פ שההזאה כשרה בזרים מכל מקום היו הכהנים רגילים להזות, וכעין ששנינו ביומא (סו.) לענין שעיר המשתלח, שהכל כשרים להוליכו אלא שעשו הכהנים קבע ולא היו מניחים את ישראל להוליכו.

מה הכוונה 'מימיך מי מערה'

מימיך מי מערה. פירש רש"י בקידושין (נח: ד"ה מי מערה)[צט] שהם מים סרוחים[ק].

ואין צריכים למול מספק. ועיין שם מה שכתב עוד בזה. **פח. עיין** שם שכל זה הוא רק לרבי יהושע הסובר שמצוות אינן בטילות לעתיד לבוא, אבל לחולקים עליו אין ראיה. ועיין שם מה שכתב ליישב לפי שיטתם. **פט. הו"ד** גם ברשב"א (יבמות עו: ד"ה וכי). **צ. לכאורה** כוונתו למה שנאמר בהושע (ג ה) 'אחר ישובו בני ישראל וגו' באחרית הימים'. **צא. ומשמע** מהרמב"ן שלדעת רבי יהושע מה שנאמר על מואב 'באחרית הימים' עולה גם על בני עמון [ולא כדעת רבן גמליאל לפי השפתי חכמים הנ"ל בילקוט ביאורים שהוכיח שבני עמון כבר שבו משום שלא נאמר בהם אחרית הימים כמו שנאמר במואב]. **צב. וכעין** שאמרו בחולין (ס:) על יוסף שהעביר את המצריים מעיר לעיר, כדי שלא יקראו לישראל גולים. **צג. והובא** בהגו"צ. **צד. והערוך** (ערך פחם) כתב בשם רבינו חננאל שהיה עושה מעשה מחט שמלאכתם בפחמין. **צה. התשב"ץ** מאריך בתשובתו להוכיח מדברי חז"ל שחובה על ישראל לפרנס בדרך כבוד לחכמיהם ולדייניהם שתורתם אומנותם כדי שלא יצטרכו להתבטל ממלאכת שמים בשביל מלאכתם, וכדי שלא יזדלזלו בפני עמי הארץ מפני עניים ושינהגו בהם כבוד. ואחד מראיותיו הוא מסוגייתנו. אמנם הרמב"ם (פיה"מ אבות פ"ד מ"ה) האריך שאין לחכם להנות משל ציבור אלא ממעשי ידיו, ומביא כמה דוגמאות שחכמים היו עושים מלאכה בעצמם ולא נהנו משל ציבור. וכן משמע מדבריו בהלכות (תלמוד תורה פ"ג ה"י) שכתב 'כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה הרי זה חלל את השם ובזה את התורה וכו', לפי שאסור ליהנות מדברי תורה בעולם הזה, אמרו חכמים כל הנהנה מדברי תורה נטל חייו מן העולם, ועוד צוו ואמרו (אבות פ"ד מ"ה) אל תעשם עטרה להתגדל בהן ולא קרדום לחפור בהן, ועוד צוו ואמרו (שם פ"א מ"י) אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה וגוררת עון' וכו' (שם פ"ג מ"ג). ובכסף משנה האריך בזה ודחה את הראיות שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות, ובסוף דבריו כתב שאפשר לומר שכוונת הרמב"ם בהלכות היא שאין לאדם לפרוק עול מלאכה מעליו כדי להתפרנס מן הבריות כדי ללמוד, אלא שילמוד מלאכה המפרנסת אותו ואם תספיק לו מוטב, ואם לא תספיקנו יטול מה שצריך מן הצבור ואין בכך כלום. והוסיף הכסף משנה, שגם אם נאמר שאין כן דעת הרמב"ם אלא כמו שכתב בפירוש המשניות, מכל מקום הכלל הוא שכל מקום שההלכה רופפת בידך הלך אחר המנהג (ירושלמי יבמות פ"ז ה"ג), וראינו שכל חכמי ישראל קודם זמן הרמב"ם ואחריו נהגו ליטול שכרם מן הצבור, וגם אם נאמר שההלכה כדברי הרמב"ם בפירוש המשניות, מכל מקום אפשר שהסכימו כן כל חכמי הדורות משום 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' (תהלים קיט קכו), שאילו לא היתה פרנסת הלומדים והמלמדים מצויה לא היו יכולים לטרוח בתורה כראוי והיתה התורה משתכחת ח"ו, ורק משום שהיא מצויה יוכלו לעסוק בה כראוי ויגדיל תורה ויאדיר. **צו. שהלל** היה נשיא כמבואר בפסחים (סו.). ורבן גמליאל היה מבני בניו של הלל. **צז. והביא** המהרש"א שכמו כן מצינו לענין בני חשמונאי שעל אף שהיו חסידי עליון, ואלמלא הם נשתכחו התורה והמצות מישראל, אף על פי כן נענשו עונש גדול, שעם כל גבורתם והצלחתם נפלו בידי אויביהם בחרב, ולא נשאר אפילו אחד מהם, וכמו שאמרו (ב"ב ג: קידושין ע:) שכל האומר מבית חשמונאי אני, עבד הוא. ודברים אלו מבוארים ברמב"ן (בראשית מט י ד"ה וחס). וביאר הרמב"ן שהטעם שנענשו הוא משום שמלכו ולא היו מזרע יהודה ומבית דוד, והסירו את השבט והמחוקק מיהודה לגמרי, וענש אותם הקב"ה מדה כנגד מדה שהמשיל עליהם את עבדיהם והם הכריתו אותם. **צח. ראה** דברי הימים ב' (כו טז-כ). **צט. בגמרא** שם הביאו את המשנה ששנינו בבכורות (כט.) שהנוטל שכר להזות ולקדש מימיו מי מערה ואפרו אפר מקלה. **ק. ופסולים** לאפר פרה כמו ששנינו במסכת פרה (פ"ח מ"ט).

והתוספות (שם ד"ה מימיו) ועוד **ראשונים**[קא] פירשו, שהכוונה שהם מים מכונסים ולא מים חיים, והתורה אמרה שבהזאת מי פרה צריך מים חיים (במדבר יט יז)[קב].

ועל פירוש רש"י הקשה **בתוספות הרא"ש** (קידושין שם ד"ה מימיו) שלפי פירושו משמע שסתם מי מערה סרוחים הם, והרי במסכת שבת (יד.) אמרו שמתחילה היו טובלים במי מערות סרוחים, ומשמע שסתם מי מערה אינם סרוחים. ועוד הביא ראיה שסתם מי מערה נקיים הם מבקשתו של חוני המעגל שאמר (תענית יט.) 'לא כך שאלתי אלא גשמי בורות שיחין ומערות'.

מה הכוונה שאפרו אפר מקלה

ואפרך אפר מקלה. פירש רש"י (ד"ה רש"י אפר) אפר הקלוי בתנורים ובכירות, שלא אמר אפר סתם. וביתר ביאור פירש בקידושין (נח: ד"ה אפר) שהכוונה שהוא כסתם אפר שבא מן הקלוי באש ולא אפר של פרה אדומה.

ובעמק הנצי"ב (על ספרי חוקת פיסקא ג בהגה"ה ד"ה ואגב) ביאר דברי הגמרא, שבאמת הכוונה על אפר פרה, אלא שמדובר באפר שנעשה מן העצמות, וכמו שכתבו **התוספות** בתענית (טז. ד"ה אפר) שאפר מקלה הוא הנשרף מעצמות, ונקרא 'מקלה' משום שאפר זה קלוי ומהובהב ואינו נשרף לגמרי כעצים. וביאר דברי הגמרא על פי שיטת הר"ש (פרה פ"ג מי"א ד"ה חולקין) שאפר של עצם הפרה לבד פסול, אבל אם נכתש עצם ונתערב בתוך האפר של הפרה הרי זה כשר. ודברי הגמרא הם משל על מה שאמר רבן גמליאל על התלמידים שלא הכניס לבית המדרש שהם לומדים לגמרי שלא לשמה בלא עירוב לשמה, כאפר של עצמות לבד בלא עירוב, שהוא פסול.

השבתו של רבן גמליאל לנשיא נלמד משיטת ר' יוסי לענין כהן גדול

נעבריה גמירי מעלין בקודש ואין מורידין וכו'. במסכת יומא (יב:) נחלקו רבי מאיר ורבי יוסי לענין כהן גדול שאירע בו פסול, ומינו את האחר תחתיו, ואחר כך עבר פסולו של ראשון. ששיטת רבי יוסי היא שהראשון חוזר לעבודתו, והשני אינו ראוי לא לכהן גדול ולא לכהן הדיוט, לכהן גדול לא משום איבה, ולא לכהן הדיוט משום מעלין בקודש ולא מורידין. ורבי מאיר סבר שהשני כל מצות כהונה גדולה עליו. ופסקו בגמרא שהלכה כרבי יוסי. והקשו **התוספות** (שם יג. ד"ה הלכה) לאיזה צורך פסקו הלכה בזה והרי בזמנינו אין מקדש ולא כהן גדול, וכי פסקו הלכה לימות המשיח[קג].

ותירצו, שדין זה נוגע גם בזמנינו לענין פרנס על הציבור שהעבירוהו מחמת אונס ומינו אחר תחתיו, ולאחר מכן עבר האונס של ראשון, שעושים כרבי יוסי שהראשון חוזר להיות פרנס[קד], אבל מכל מקום אין מורידין את השני מגדולתו ועדיין נוהגים בו כבוד. וביארו שמטעם זה החזירו את רבן גמליאל להיות נשיא ועדיין נהגו כבוד ברבי אלעזר בן עזריה.

אמנם בעין אליהו (ד"ה ולכאורה) תמה, שבגמרא כאן מבואר שרבי עקיבא ורבי יהושע עשו כן, ומשמע שהם סוברים כרבי יוסי ולא כרבי מאיר, שהרי לרבי מאיר שאינו חושש משום איבה היה אפשר ששניהם ישארו נשיאים, ואיך יתכן שרבי מאיר חולק על רבי עקיבא שהיה רבו. ותירץ, שבאמת גם רבי מאיר חושש לאיבה, אלא שסובר שלענין כהן גדול אי אפשר לחשוש לכך ולומר שהשני לא יהיה לא כהן גדול ולא כהן הדיוט כשיטת רבי יוסי, שכיון שאינו כהן גדול כבר הורידוהו מגדולתו בכך והרי מעלין בקודש ולא מורידין, ויש לחשוש לזה יותר מחשש איבה שדין מעלין בקודש הוא מן התורה, אבל לענין נשיא שפיר שייך לחשוש לאיבה שהרי לא הורידוהו מגדולתו[קה].

המקור לדין מעלין בקודש ולא מורידין

שם. בהגהות הגר"י פיק על הגליון העיר על לשון 'גמירי' שמשמעו שכך קיבלו הלכה, והרי בגמרא מנחות (לט.) דרשו דבר זה שמעלין בקודש ולא מורידין מן הפסוק.

וביפה עינים (ד"ה גמירי) מיישב שאין כוונת הגמרא לדרשה גמורה אלא לאסמכתא בעלמא[קו].

ובספר ארעא דרבנן (אות מ"ס, סי' שפה) כתב, שדרשת הגמרא במנחות היא רק לענין כלי שרת ומשרתיהם, שכולם קודש כמו כהנים, ובהם דין מעלין בקודש ולא מורידין הוא מן התורה, אבל לענין שררה הוא רק מדרבנן, ולכן אמרו לשון 'גמירי'[קז].

מדוע לא די שרבן גמליאל ידרוש שתי שבתות

אלא לדרוש רבן גמליאל תלתא שבתי ורבי אלעזר בן עזריה חדא שבתא. **המהרש"א** (ח"א ד"ה אלא) תמה, הרי מתחילה אמרו שהיה ראוי שכל אחד מהם ידרוש שבת אחת, אלא שאין ראוי לעשות כן משום קנאה, והיינו שאין שני מלכים משתמשים בכתר אחד, ולפי זה העיקר הוא שרבן גמליאל ידרוש יותר מרבי אלעזר בן עזריה, ואם כן די במה שידרוש רבן גמליאל שתי שבתות ורבי אלעזר בן עזריה שבת אחת, ומה הצורך שידרוש רבן גמליאל שלש שבתות.

ואמנם בהגהות וציונים (אות ג) הגיה בדברי הגמרא שצריך לומר 'תרתי' שבתי. וציין שכך היא גירסת **הרמב"ם** בפירוש המשניות בהקדמתו למסכת יבמות[קח]. **והאחרונים** יישבו את תמיהת מהרש"א לפי גירסתנו שרבן גמליאל ידרוש שלש שבתות בכמה אופנים:

א. בברכת ראש (ד"ה אלא) ביאר הטעם שנתנו לרבן גמליאל לדרוש שלש שבתות, על פי המבואר לעיל (כז:) שארבעה חכמים היו ראויים להימנות לראש הישיבה, רבן גמליאל רבי יהושע רבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה, ומה שהעמידו דווקא את רבי אלעזר בן עזריה במקומו של רבן גמליאל ולא את האחרים הוא משום שחששו מקפידתו של רבן גמליאל כמבואר בגמרא, אמנם לאחר שנתפייסו והחזירו את רבן גמליאל נטל רבי אלעזר בן עזריה רק רביעית השררה שהוא חלקו מבין הארבעה, ולכן דרש רבן גמליאל שלש שבתות ורבי אלעזר בן עזריה שבת רביעית.

ב. באוצר חיים (ד"ה לידרוש) ביאר שרצו לפייס את רבן גמליאל ולהחזיקו כנשיא, ורבן גמליאל סובר כשיטת רבן שמעון בן גמליאל אביו שחזקה נעשית בשלש פעמים [ולא כרבי שנעשית בשתי פעמים][קט], ולכן נתנו לו לדרוש שלש שבתות כדי שיהיה מוחזק לנשיא, ואילו היו נותנים לו לדרוש רק שתי שבתות היה נראה שאין רוצים להחזיקו כנשיא ולכן מפסיקים בכל שבת שלישית בדרשת רבי אלעזר בן עזריה.

ג. בזרע יעקב (גינצבורג, ד"ה אלא) ביאר, שהיו רוצים להודיע לרבים שהושוו רבן גמליאל ורבי יהושע ונעשה שלום ביניהם, ואילו היו מתקנים שרבן גמליאל ידרוש רק שתי שבתות היו אומרים שעדיין יש מחלוקת ביניהם ומתחילה לא הורידו את רבן גמליאל לגמרי, אלא שתיקנו שלאחר שידרוש שתי שבתות ידרוש רבי אלעזר בן עזריה שבת אחת כדי שלא להטיל קנאה, אבל מאחר שתיקנו שידרוש רבן גמליאל שלש שבתות כבר ידעו שנעשה שלום ביניהם, שאילו תיקנו זאת בשעת המחלוקת היה די שידרוש שתי שבתות.

ד. בבן יהוידע (ד"ה לדרוש) ביאר שלרבן גמליאל היו שתי יתרונות על רבי אלעזר בן עזריה: א. שהיה נשיא לפני רבי אלעזר בן עזריה, ודבר ידוע בחוקי השררה הוא שמי שהיה בשררה ראשון, יש לו זכות קודם חבירו. ב. משום זכות אבותיו שהיו נשיאים, ומשום כך נתנו לו שתי שבתות יותר מרבי אלעזר בן עזריה.

ה. ביד דוד (מהדורא בתרא ד"ה לדרוש) ביאר שעיקר הנשיאות היה ראוי להיות לרבן גמליאל, ואת רבי אלעזר בן עזריה לא העבירו מלהיות נשיא רק משום שמעלין בקודש ולא מורידין, ובמה שהיה דורש פעם אחת בחודש כבר די בכך שלא נחשב העברה מן הנשיאות[קי].

לאיזה צורך השמיענו שאותו תלמיד היה רבי שמעון בר יוחאי

ואותו תלמיד ר' שמעון בן יוחאי הוה. **בעץ יוסף** (בעין יעקב ד"ה ואותו) ביאר בשם המעין הברכות מדוע פירשו שאותו תלמיד היה רבי שמעון בר יוחאי על פי מה שכתבו **התוספות** (לעיל כז: ד"ה הלכה) שאין לבטל תפילת ערבית בחינם אפילו להסובר שהיא רשות רק לצורך מצוה עוברת, ומי שעוסק בתורה ותורתו אומנתו[קיא] נחשב אצלו עסק התורה של כל רגע כמצוה עוברת שלא שייך שישלימנה אחר כך, ולכן פירשו שהתלמיד ששאל אם היא רשות או חובה היה רבי שמעון בר יוחאי שהיתה תורתו אומנתו כמבואר במסכת שבת (יא.), ולכן היה שואל אם הוא צריך להפסיק את תורתו לתפילת ערבית או לא.

קא. **רמב"ם** בפירוש המשניות (בכורות פ"ד מ"ו), רשב"א, תוספות הרא"ש (קידושין נח: ד"ה מימיו), ריטב"א (שם ד"ה להזות), ר"ן (שם ד"ה מימיו) ושיטה מקובצת (כאן ד"ה מזה). קב. **ועיין** בפני יהושע (שם בתוס' ד"ה מימיו) שביאר מדוע הוצרך רש"י לפרש שהם מים סרוחים ולא פירש כפירוש התוספות. קג. **וכמו** שהקשו בגמרא זבחים (מה.) ובסנהדרין (נא:) 'הלכתא למשיחא'. קד. **המהרש"א** (יומא יג. בתוס' ד"ה הלכה) תמה, שלענין שיחזור הראשון להיות פרנס אין צריך לומר שהוא משום שהלכה כרבי יוסי, שגם רבי מאיר מודה שהראשון חוזר לעבודתו כשעבר מחמת אונס. וכתב שיש ליישב. והמגן אברהם (או"ח סי' קנג ס"ק מט) תירץ, שבא לומר שלא יהיה לשני שום כבוד משררותו משום איבה של הראשון. ועיין במחצית השקל (שם) מה שתמה על דבריו. ועיין ביערות דבש (ח"ב דרוש יח ד"ה ונראה לתרץ) מה שתירץ על קושיית המהרש"א. ועיין שם שהאריך לבאר על פי דבריו כוונת דברי אשתו של רבי אלעזר בן עזריה בגמרא לעיל לפי הגירסא שדחה רש"י [והובאה בילקוט ביאורים לעיל]. קה. **ולפי** דבריו דברי הגמרא כאן הם גם לרבי מאיר, ולא כשיטת תוספות שעשו כך משום שהלכה כרבי יוסי. קו. **וכן** מבואר בעוד אחרונים שדין מעלין בקודש הוא רק מדרבנן, עיין בראש יוסף (מגילה כה: ד"ה גם מעלין) וכן כתב בספרו פרי מגדים (או"ח סי' קנג משבצות זהב בהקדמה לסימן ד"ה אמר). אמנם יש אחרונים שסוברים שהוא מן התורה, וכן כתב הפרי מגדים עצמו במקום אחר (או"ח סי' מב משבצות זהב סק"א) שמסתבר שהוא מן התורה. קז. **ועיין** עוד מה שכתבו בענין זה בפני יהושע (מגילה כו. ברש"י ד"ה אבל) ובחתן סופר (על שו"ע או"ח שער הטוטפות וקדימת וסיבוב המצוות סי' כ ד"ה והנה ראיתי), בשו"ת מנחת אלעזר (ח"א סי' כ) ובישועות יעקב (סי' קנד סק"ב) ובשו"ת יד אליהו (סי' ה ד"ה תשובה וד"ה אך), ובמשכנות יעקב (או"ח סי' נח), ובמהר"ם שיק (שו"ת או"ח סי' כד) ובשו"ת מחנה חיים (ח"א סי' א). קח. **ובגליוני הש"ס** (ד"ה אלא) הביא שגם מהרמ"ה (סנהדרין יא:) והמהרש"א (חגיגה ג. ח"א ד"ה שבת) מוכרח שהיו גורסים כן. קט. **כמבואר** בבבא מציעא (קו:). קי. **ועיין** עוד בעיון יעקב (ד"ה אלא) מה שתירץ על קושיית מהרש"א. קיא. **פירוש** שאינו מפסיק מלימוד התורה כלל אפילו לצורך מלאכה, כמבואר בגמרא (שבת יא.) וברש"י (שם ד"ה אבל).

שלתלמיד אחר אין בזה נפקא מינה לדינא באופן המצוי, רק באופן רחוק כגון שיזדמן לו מצוה עוברת שצריך לעסוק בה כל הלילה.

מדוע לא אמרו מתחילה מי היה אותו תלמיד

שם. בבן יהודע (ד"ה ולותו) תמה מדוע הביאו את שמו של אותו תלמיד רק בסוף המעשה, ולא פתחו מתחילה 'מעשה ברבי שמעון בן יוחאי שבא לפני רבי יהושע'. וביאר, שהרי אמרו (שבת לב. תענית כט. ב"ב קיט:) שמגלגלין זכות על ידי זכאי וחובה על ידי חייב, ואם היו מזכירים את שמו מתחילה היה מהרהר השומע מעשה זה אחר רבי שמעון בן יוחאי, שנתגלגל חוב על ידו שהעבירו את רבן גמליאל מהנשיאות, ולכן הזכירו את שמו רק לאחר סיום המעשה שכבר הודיענו שחזר רבן גמליאל לנשיאותו, ונתגלגל על ידו זכות לרבן גמליאל ולרבי אלעזר בן עזריה.

דרכי הנהגה הנלמדים מהמעשה של רבן גמליאל

שם. כתוב בנמוקי יוסף (ד"ה מכאן)קיב, שמהמעשה שהביאו בגמרא יש ללמוד ששה עשר דרכים בענין תלמידים ההולכים בישיבה להתקבץ יחד ולשמוע הלכות מפי הרב, איך ראוי שיתנהגו הם כלפי רבם, ואיך ראוי שהרב יתנהג כלפיהם. וביאר, שאע"פ שבגמרא כאן מדובר ברבן גמליאל שהיה נשיא, מכל מקום הרי מעלת הנשיא גדולה ממעלת רב, ואם כן יש ללמוד בקל וחומר את הדברים שהתלמידים יכולים להתנהג כנגד רבם מהדברים שנעשו כנגד הנשיא. וכן יש להוכיח מכאן איך לכבד את הרב, כיון שהרב שלנו נחשב כנשיאקיג.

ואלו הם הדרכים שלמדנו:

א. שאם נשאלו בדבר הלכה והורו הוראה, אינם בכלל החיוב של המורה הוראה במקום רבוקיד, שהרי רבי יהושע הורה הלכה לתלמיד ששאלו, וחלילה לומר עליו שהכניס את עצמו בחיוב זהקטו.

ב. שמפני המוסר יש ליזהר שלא לחלוק עם הרב בדבר שהוא תלוי רק בסברא, שמטעם זה השיב רבי יהושע לרבן גמליאל שאין חולק עליו.

ג. שמותר לתלמיד לשנות דיבורו בדבר שנמשך ממנו השלום, שהרי רבי יהושע אמר שאילו היה התלמיד מת היה יכול להכחישו, ומשמע שעדיין חלק עליו אלא שהיה מכחיש ומשנה מפני השלום. וגם זה הוא מפני המוסר.

ד. שאין התלמיד רשאי לעבור על מצות הרב עד שיתן לו רשות, ואפילו אם יתבייש על ידי כן, שהרי רבי יהושע עמד על רגליו מיד כשאמר לו רבן גמליאל לעמוד, ולא ישב בלא רשות.

ה. שהציבור רשאים להוריד את הרב מגדולתו אם הוא עושה דבר שאינו הגון, שהרי הורידו את רבן גמליאל מגדולתו משום שהעם הקפידו על כבודו של רבי יהושע. אמנם אין להוכיח שאפשר לעשות כן אלא כשיש בתוך הציבור שהסכימו על כך כמה חכמים גדולים, כרבי יהושע ורבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה שהיו שוים לחכמתו של רבן גמליאל.

ו. שראוי לסבול כמה עונשי הרב פעמיים או שלש קודם שיעשו דבר כנגדו, שהרי לא רננו העם על רבן גמליאל רק לאחר שציער את רבי יהושע שלש פעמים.

ז. שראוי לבחור את הדרך הנוחה יותר לחבירו, וקל וחומר לאדם כשר, שהרי היה ראוי למנות את רבי יהושע, ולא מינוהו משום צערו של רבן גמליאל.

ח. שאדם שיש לו חכמה ראוי יותר למינוי שררה ומעלה, מאדם שיש לו יחס, שהרי מתחילה רצו למנות את רבי עקיבא משום חכמתו אע"פ שהיה שם רבי אלעזר בן עזריה שהיה יותר מיוחס ממנו, ומה שנמנעו מלמנותו הוא רק משום שחששו שלא יענש על ידי רבן גמליאל ולא יהיה לו זכות אבות להינצל ממנו.

ט. שראוי להתייעץ גם על דבר שברור שיש בו כבוד ותועלת, שהרי רבי אלעזר בן עזריה היה שמח בכבוד הנשיאות, ואע"פ כן אמר שרוצה להתייעץ בבני ביתו.

י. שראוי להתיעץ עם אשתו, ובלשון כבוד, וכמו שעשה רבי אלעזר בן עזריה.

יא. שמעלין בקודש ולא מורידין, שהרי על זה סמך רבי אלעזר בן עזריה לקבל את הנשיאותקטז.

יב. שיפה שעה אחת בתורה ומעשים טובים מכל חיי האדם, שהרי לא היה חשקו של רבי אלעזר בן עזריה לנשיאות כדי להשתרר ולהתגדל על העם, אלא להנהיג אותם בדרך הישרה שיעסקו בתורה להבין ולהורות, ועם כל זה אמר שאפילו אם יעבירו אותו למחר כדאי להתמנות לנשיאות ליום אחד.

יג. שאינו ראוי למנוע לשום אדם מלבוא לבית המדרש, שהרי סילקו לשומר הפתח שהושיב רבן גמליאל, ועל ידי כן נתבררו כל הספיקות. וגם רבן גמליאל נתחרט על מה שלא הכניס את כולם וחלשה דעתו.

יד. שראוי לאדם להתנבל בדברי תורה [פירוש להקטין את עצמו], ולקבל את האמת ממי שאמרו, שהרי רבן גמליאל לא מנע את עצמו מלבוא לבית המדרש גם לאחר שמינו את רבי אלעזר בן עזריה במקומו, וגם ביקש מחילה מרבי יהושע לאחר שראה שדבריו מקובלים, ומשום כך חזר למעלתו. וכן נאמר בפסוק (משלי ל לב) 'אם נבלת בהתנשא'קיז.

טו. שתלמיד חכם צריך גם להקפיד על עלבונו, וגם להיות נוח לרצות, שהרי רבי יהושע לא השגיח כשפייסו רבן גמליאל בפעם ראשונה, ובפעם שניה נתפייס.

טז. שראוי שהמנהיג ישגיח על פרנסתם של תלמידי חכמים שתהיה בריוח ובכבוד, שהרי רבי יהושע השיב לרבן גמליאל אוי לו לדור שאתה פרנסו, שאי אתה יודע בצערם של תלמידי חכמים במה הם עסוקים וממה הם נזונים.

דברי רבי יוחנן שנקרא פושע הם לשיטת חכמים

ונקרא פושע. המפרשיםקיח ביארו, שכוונת רבי יוחנן שאפילו לשיטת חכמים שזמן תפילת מוסף הוא כל היום, מכל מקום אם התפלל אותה לאחר שבע שעות נקרא פושעקיט.

ובפני יהושע (ד"ה אמר) הביא כמה הוכחות שדברי רבי יוחנן עולים על שיטת חכמים: א. ממה שכתבו **התוספות** לעיל (מ. ד"ה תא) שאין גורסים בדברי התנא שבמשנתנו דברי רבי יהודה לענין תפילת מוסף שזמנה עד שבע שעות, ורק בברייתא נאמרו דבריו, והרי דברי רבי יוחנן עולים על המשנה וכיון שלא נזכרו בה דברי רבי יהודה בהכרח שכוונתו לשיטת חכמים. ב. שרבי יוחנן עצמו אמר בגמרא בסמוך לענין מי שיש לפניו שתי תפילות שהלכה כחכמים שצריך להקדים של מנחה, והיינו כשיטתם שזמנה כל היום, ואם כן גם מה שאמר שנקרא פושע לשיטת חכמים אמרה, שהרי אמר זאת הלכה למעשה, ולהלכה הוא פוסק כחכמים. ג. גם אם תאמר שרבי יוחנן פסק לענין מי שצריך להתפלל מוסף ומנחה שצריך להקדים מנחה למוסף, אע"פ שלענין זמן מוסף פוסק כרבי יהודה שזמנה עד שבע שעות, ומשום שמנחה תדירה היא קודמת אע"פ שתפילת מוסף היא מצוה עוברת, מכל מקום הרי שיטת רבי יוחנן בכל מקום שהלכה כסתם משנה, וסתם משנתנו היא כחכמיםקכ, וקל וחומר הוא שהרי הוא סתם במשנה ומחלוקת בברייתא. ד. ובלא כל זה צריך לומר שהלכה כחכמים שהרי הכלל הוא שיחיד ורבים הלכה כרבים, אם לא אמרו בפירוש להיפךקכא.

הטעם שנקרא פושע כשמאחר תפילת מוסף לאחר שבע שעות

שם. בתוספות ישנים (יומא לה. ד"ה העולה) הוכיחו מדברי הגמרא בפסחים (נח.) שעיקר מצות קרבן מוסף [וכן תפילת מוסף שניתקן כנגדו] הוא בעיצומו של יום והיינו בשש שעות או בשש ומחצה. ולפי זה תמהוקכב, מדוע אמר רבי יוחנן שאם איחרה לאחר שבע שעות נקרא פושע, ומדוע לא אמר כן על המאחר אותה לאחר שש שעות או שש ומחצהקכג. ותירצו בשני אופנים: א. שהעולם אינם בקיאים לכוון חצי שעה, ולכן אמר עד שבע שעותקכד. ב. שלאחר הקרבת המוסף היו שוהים חצי שעה להתפלל על הקרבן שיתקבל ברצון.

ובפני יהושע (ד"ה אמר, בפירוש הראשון) ביאר, שמכיון שזמן הקרבת קרבן מוסף היה בשש שעות, והיינו השחיטה והזריקה, נמצא שההקטרה היתה בשעה שביעית, ולכן צריך להתפלל עד הזמן שהיו מקטירים אותו ומי שאינו עושה כן נקרא פושעקכה. וכתב, שאע"פ שטעם זה שייך רק בשבת ולא במוסף של

קיב. **בגליון** הכת"י של הנמוקי יוסף על פיסקא זו כתוב בזה"ל 'זה כתבתי אני מלבי עד פיסקא'. קיג. **אמנם** כתב, שכל זה בתלמידים שמתקבצים לשמוע מפי אחד המיוחד להם, שנאה לו ולמעלתו שיתקבצו לפניו, וכמו שהיו עושים בזמנו במלכות צרפת ואשכנז, ולפעמים היו שם תלמידים שהיו יודעים בהלכה כמו הרב, ולפעמים היו מנצחים את הרב [כמעשה של רבי יהושע שנצח את רבן גמליאל], ולפעמים היה הרב מנצחם. אבל אם הרב שלם מאד ובקי יותר מן התלמידים, וכמו שהיו נוהגים בגלילותיו, והיינו במלכות ארגון וספרד, ולפעמים שהתלמידים אינם מבינים את לשונו, אין להם דין זה. קיד. **ומבואר** בסנהדרין (ה:) שתלמיד לא יורה הלכה במקום רבו. קטו. **אולי** טעמו שאין כאן דין של מורה הוראה במקום רבו הוא משום שכתב בתחילה שמדובר כאן בתלמידים שהיו יודעים ההלכה כמו הרב, אלא שהתקבצו לפניו משום שהיה מיוחד ונאה לו ולמעלתו שיתקבצו לפניו, ובאופן זה אין דין של מורה הוראה במקום הרב. וצ"ע. קטז. **הנמוקי** יוסף גורס כגירסת ספרים ישנים ולא כרש"י שמחק גירסא זו עיין בילקוט ביאורים לעיל בגמרא דילמא מעברין לך וכו'. קיז. **ודרשו** מפסוק זה בגמרא להלן (סג:) שכל המנבל עצמו על דברי תורה סופו להתנשא. קיח. **הרמב"ם** (פירוש המשניות, תפילה פ"ג ה"ה), תוספות רבינו יהודה (ד"ה א"ר יוחנן, לעיל כו: ד"ה שהרי), תוספות ישנים (יומא לה. ד"ה העולה) ואור זרוע (ח"א הלכות תפלה סי' פח ד"ה מתני' וכו', הגהות אשר"י על הרא"ש פר' כו ד"ה אמר).

וכעין זה בפסקי הרי"ד (ד"ה פיסקא וכו'). קיט. **אמנם** בראש יוסף (ד"ה ת"ר) כתב לפי שיטת רש"י שכוונת רבי יוחנן אם התפלל מוסף לאחר תשע שעות ומחצה שכבר הגיע זמן מנחה קטנה ולא לאחר שבע שעות [ועיין שם מה שכתב עוד בביאור שיטת רש"י]. וכדבריו כתב גם השלמה משנתו (כרש"י ד"ה ונקרא) והוכיח כן מדברי רבי יהושע בן לוי בגמרא להלן בסמוך שאמר כל המתפלל מוסף לאחר שבע שעות לרבי יהודה עליו הכתוב אומר וכו', ומשמע שלדברי חכמים לא אמרו עליו כלום. קכ. **כמבואר** בתוספות לעיל (מ. ד"ה תא שמע) שאין גורסים במשנה דברי רבי יהודה לענין זמן מוסף. קכא. **והביא** שכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' רפו ס"א) שזמן תפילת מוסף הוא כל היום והמאחר אותה לאחר שבע שעות נקרא פושע. אמנם בספר הקובץ על הרמב"ם (תפילה פ"ג ה"ה) כתב בדעת הרמ"ך שדברי רבי יוחנן הם לשיטת רבי יהודה. והו"ד בילקוט ביאורים להלן. קכב. **וכן** הקשה ותירץ בתוספות רבינו יהודה (כו: ד"ה שהרי). קכג. **בתוספות** הרא"ש (כו: ד"ה שהרי) הקשה כן לשיטת רבי יהודה שהזמן מעיקר הדין הוא עד שבע שעות מדוע לא אמר עד שש ומחצה. וכבר הו"ד בילקוט ביאורים לעיל (שם). קכד. **וכן** ביאר הפני יהושע (ד"ה אמר, בפירוש השני). קכה. **גם** בשיטה מקובצת (ד"ה פסקא וכו') כתב שהטעם שנקרא פושע הוא משום שצריך להתפלל בזמן הקרבן, אמנם לא ביאר השיטה מקובצת מדוע זמן הקרבן הוא בשבע שעות.

יום טוב או ראש חודש, מכל מקום השוו חכמים את מידותיהם בכל יום שיש בו תפילת מוסף[קכו].

ויש שפירשו[קכז] שטעמו של רבי יוחנן שנקרא פושע הוא משום שאע"פ שהלכה היא כחכמים מכל מקום ראוי לחשוש לכתחילה גם לשיטת רבי יהודה, ואם אינו עושה כן הרי הוא פושע[קכח].

והרא"ה (ד"ה פי' ובגמרא) פירש, שכוונת רבי יוחנן שנקרא פושע היא כשמתפלל מוסף לאחר שהגיע זמן התפילה שלאחריה, והיינו לאחר שש שעות ומחצה שכבר הגיע זמן מנחה. והטעם שהוא פושע הוא משום שמצוה להתפלל אותה קודם שיגיע זמן מנחה כדי שיתפלל התפילות כסדר ולא יהיה צריך להקדים מנחה למוסף.

הטעם שהרי"ף לא הביא דין זה

שם. הרי"ף לא הביא דברי רבי יוחנן שגם לחכמים נקרא פושע אם מאחר תפילת מוסף, ותמה הרשב"ץ (ד"ה גרסינן) מדוע לא הביאו. ומיישב (בד"ה ונראה) שהרי"ף פוסק הלכה כרבי יהודה שזמן מוסף הוא רק עד שבע שעות, ולכך לא שייך לומר שהוא פושע שאינו יכול להתפלל כלל לאחר שבע שעות[קכט].

אמנם בנמוקי יוסף (ד"ה אמר) כתב שהטעם שהרי"ף לא הביאה הוא משום שסמך על מה שהביא דברי רבי יהושע בן לוי בסמוך שהמאחר תפילת מוסף לאחר שבע שעות עליו הכתוב אומר 'נוגי ממועד' וגו', וזה חמור יותר ממה שאמר רבי יוחנן שנקרא פושע, ואין כבר צורך להביא דברי רבי יוחנן. ועוד, שרבי יוחנן לא פירש בפירוש מאיזה זמן נקרא פושע אם מאחר אותה, ובדברי רבי יהושע בן לוי מפורש שהוא דווקא כשמתפלל לאחר שבע שעות[קל].

והרמב"ם (תפילה פ"ג ה"ה) הביא דין זה שאם מתפלל מוסף לאחר שבע שעות נקרא פושע, אבל כתב שאם התפלל לאחר מכן יצא כחכמים שזמנה כל היום. וכן נפסק **בשו"ע** (או"ח סי' רפו ס"א)[קלא].

ובכסף משנה הביא שהרמ"ך תמה על הרמב"ם מדוע נקרא פושע, ותמה הכסף משנה על תמיהתו שהרי בגמרא מבואר כן.

ובספר הקובץ (על הרמב"ם שם) כתב שהרמ"ך מפרש שדברי רבי יוחנן הם לשיטת רבי יהודה, וההלכה היא כחכמים שזמנה כל היום ואינו נקרא פושע[קלב].

והראש יוסף (ד"ה הרמ"ך) כתב שהרמ"ך מפרש שמה שאמר רבי יוחנן שנקרא פושע היינו כשמאחר תפילת מוסף לאחר שהגיע זמן מנחה קטנה והיינו לאחר תשע שעות ומחצה[קלג].

אם התחיל תפילת שמונה עשרה קודם שבע שעות

שם. כתב הפרי מגדים (או"ח סי' תרכ אשל אברהם סק"א) שאם התחיל להתפלל קודם שבע שעות, אפשר שאינו פושע אע"פ שנמשכה תפילתו עד לאחר שבע שעות.

ביאור דברי רש"י בטעם הדין שצריך להקדים מנחה למוסף

מתפלל של מנחה ואח"כ מתפלל של מוסף שזו תדירה וזו אינה תדירה.

פירש רש"י (ד"ה מתפלל) שיקדים תפילת מנחה שכבר הגיע זמנה, כדי שיתפלל אותה בתחילת הזמן ולא יקרא פושע גם עליה, ולאחר מכן יתפלל מוסף שכבר איחר אותה, וזמנה אינו עובר לשיטת חכמים שמתפללים מוסף כל היום[קלד].

והקשו האחרונים כמה קושיות על דברי רש"י. יש שהקשו[קלה] מדוע פירש שהטעם שצריך להקדים מנחה למוסף הוא כדי שלא יהיה פושע גם עליה, הרי בגמרא פירשו טעם אחר על כך שהוא משום שתדיר קודם[קלו].

ובצל"ח (ברש"י שם) ביאר שהוקשה לרש"י שהיה ראוי להקדים מוסף למנחה גם לחכמים, אע"פ שלשיטתם מתפללים מוסף כל היום ואינה עוברת, מכל מקום הרי אמרו לעיל שהמתפלל לאחר שבע שעות נקרא פושע גם לשיטתם, אם כן היה ראוי שכשעומד בסוף שעה שביעית ויכול להתפלל רק תפילה אחת, שיתפלל מוסף קודם שבע שעות ויקדים אותה קודם מנחה, ואכן אם היה עומד לאחר שבע שעות שבין כך כבר נקרא פושע על תפילת מוסף, בוודאי ראוי להקדים תפילת מנחה שהיא תדירה, אבל כשעומד בסוף שעה שביעית היה צריך להקדים תפילת מוסף כדי שלא יהיה פושע, ובגמרא משמע שחכמים סוברים גם באופן זה שיקדים תפילת מנחה שהרי חלקו על רבי יהודה בזה, ודברי רבי יהודה הם רק באופן שעומד בשעה שביעית שהרי לשיטתו אי אפשר להתפלל מוסף לאחר שבע שעות, ולכן פירש רש"י שראוי לו להקדים תפילת מנחה כדי שלא יהיה פושע גם עליה.

אמנם עדיין תמה הצל"ח (ברש"י שם, ד"ה ואמנם)[קלז] על מה שכתב רש"י שצריך להקדים מנחה למוסף כדי שלא יהיה פושע גם עליה, מדוע יהיה פושע אם יתפלל מנחה לאחר מוסף והרי זמנה הוא עד הערב, וכי מי שאינו מתפלל בתחילת הזמן יקרא פושע משום כך[קלח].

וכתב הצל"ח, שיתכן שכוונת רש"י למה שכתבו **התוספות** (ד"ה הלכה) שמה שאמרו שצריך להקדים מנחה למוסף הוא רק כשצריך לילך לסעודה גדולה, ואם לא יתפלל מנחה עכשיו יהיה מוכרח להתאחר ולהתפלל אותה קרוב לסוף היום[קלט], לכן צריך להתפלל מנחה עכשיו, ועל זה כתב רש"י שאם לא יתפלל עכשיו יקרא פושע, שהרי קיללו במערבא את המתאחר להתפלל מנחה עד סוף היום (להלן כט:).

ובדברי דוד (ד"ה ת"ר)[קמ] הביא שהרי"ף והרא"ש (סי' ח) לא הביאו הטעם שמנחה קודמת משום שהיא תדירה, ומשמע שלא גרסו בגמרא טעם זה[קמא]. וכתב הדברי דוד, שכך היתה גם גירסת רש"י ולכן פירש טעם אחר[קמב]. אמנם תמה[קמג] על זה שבסוגיית הגמרא בזבחים מוכרח שטעם הקדמת מנחה למוסף הוא משום שתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם[קמד]. והרש"ש (ברש"י ד"ה מתפלל) העיר שרש"י עצמו לעיל (כז. ד"ה מתפלל) כתב שהטעם הוא משום שתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם.

קכו. **והוסיף** הפני יהושע, שזהו גם טעמו של רבי יהודה הסובר שזמן תפילת מוסף הוא רק עד שבע שעות. ועיין עוד מה שכתב הפני יהושע להלן (ד"ה ומעתה). קכז. **ערוך** השולחן (או"ח סי' רפו ס"א), בכורי ראש (עטור הבכורים פלפלא רטיבתא, י. ד"ה והשתא), וכן מבואר בדברי הקרן אורה (ג. ד"ה ובאמת) ובדברי השואל בשו"ת בית אפרים (או"ח סי' סב ד"ה ומ"ש הדרת). קכח. **ולפי** זה לחכמים עצמם אינו פושע אם מאחר לאחר שבע שעות, ורק רבי יוחנן אמר שלהלכה יש לחשוש לדברי רבי יהודה ואם אינו עושה כן נקרא פושע. ועיין בביכורי ראש שם שהאריך להוכיח כן ומיישב על פי יסוד זה כמה קושיות על סוגייתנו. קכט. **ומיישב** על פי זה גם מה שהביא הרי"ף דברי רבי יהושע בן לוי בגמרא בסמוך שהם אמורים לשיטת רבי יהודה [והו"ד בילקוט ביאורים להלן בסמוך]. קל. **מדבריו** מבואר שדברי רבי יהושע בן לוי הם גם לחכמים ולא רק לרבי יהודה [ולא כהרשב"ץ], ומטעם זה הביאה הרי"ף [וראה עוד בענין זה בילקוט ביאורים להלן בסמוך בדברי רבי יהושע בן לוי]. ועיין במגיד תעלומה (על הרי"ף ד"ה יש) מה שכתב לבאר טעמו של הרי"ף בזה. קלא. **אמנם** הטור (או"ח סי' רפו) לא כתב שנקרא פושע, רק כתב שזמנה כל היום אבל עיקר מצותה עד סוף שבע שעות ואסור לאחרה לכתחילה. והרא"ש לא הביא דברי רבי יוחנן [וגם לא כתב כדברי הטור שאסור לאחרה לכתחילה], אמנם הטור (או"ח סי' תרכ) כתב בשמו שכשהיה רואה שהציבור מאחרים תפילת מוסף ביום הכיפורים היה מקדים ומתפלל ביחידות כדי להתפלל בזמנה [אך מלשונו נראה שמה שהיה חושש לכך הוא כדי שלא יהיה צריך להקדים מנחה למוסף]. וכן כתב האגור (הלכות שבת סי' שלט). ובהגהות אשר"י (סי' ט) הביא דברי רבי יוחנן שנקרא פושע ומשום כך כתב שצריך ליזהר להתפלל מוסף בראש השנה וביום הכיפורים ובשבתות וימים טובים קודם שתעבור שעה שביעית. ועיין בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' סג) מה שכתב ליישב מנהג הקהילות שמאחרים תפילת מוסף של יום הכיפורים ושמחת תורה לאחר שבע שעות. קלב. **כדבריו** משמע קצת בדברי בעל הלכות גדולות (הלכות ברכות פ"ד ד"ה וסל). וצריך עיון כיון שלרבי יהודה אי אפשר להתפלל לאחר שבע שעות מדוע אמרו שהוא נקרא פושע. ואולי סוברים שדברי רבי יהודה הם רק לכתחילה אבל בדיעבד מודה הוא שזמנה כל היום וחכמים חולקים עליו שזמנה הוא לכתחילה כל היום. וכך היא שיטת המאירי (כו. ד"ה סל). קלג. **ופירש** שם שכך היא שיטת רש"י, וראה בילקוט ביאורים להלן בסמוך. קלד. **לשון** רש"י לפנינו (ד"ה ואח"כ) הוא 'הואיל ואיחר זמנה אינו עובר דהא אמרי רבנן ושל מוספים כל היום'. ומהרש"ל הגיה [הו"ד בהגו"צ] 'הואיל ואיחר וזמנה אינו עובר' וכו'. ובבית אפרים (או"ח סי' סב ד"ה ומלבד) העיר גם על לשון זה שעדיין אינו מיושב, ומגיה שצריך לומר בדברי רש"י 'הואיל ואם איחרה זמנה אינו עובר'. ומיושב היטב לשון רש"י, וכוונתו שמכיון שאם יאחר אותה עוד לא יפסיד את זמנה יכול להקדים את תפילת מנחה לפניה, מה שאין כן לרבי יהודה שזמנה של תפילת מוסף עובר. והביא שכך היא הגירסא במרדכי (רמז נג). אמנם הרמ"א הגיה דברי המרדכי כלשון רש"י שלפנינו. קלה. **צל"ח** (ברש"י ד"ה מתפלל), ראש יוסף (ד"ה ת"ר), דברי דוד (ד"ה תנו), יד דוד (ד"ה מתפלל), דברי ירמיהו על הרמב"ם (תפילה פ"ג ה"א), שו"ת בית אפרים (או"ח סי' סב ד"ה ומלבד) ועטרת ראש (ברש"י ד"ה מתפלל). וכעין זה העיר הרש"ש (ברש"י שם). קלו. **אמנם** הרש"ש (שם) הביא סמך לדברי רש"י מדברי המדרש (לב"ר ח א) שאמרו שם 'שכח ולא התפלל תפלת המוסף ובא להתפלל תפלת המנחה מתפלל תפלת המנחה ואח"כ תפלת המוסף, למה הכל בעתה מתבראת'. ומפרש הרש"ש שהכוונה כדי שיתפלל מנחה בעתה ולא יאחרנה. אמנם בעץ יוסף (על המדרש שם ד"ה הכל) פירש שכוונת המדרש משום שתדיר קודם. קלז. **וכן** הקשה ביד דוד (ד"ה מתפלל). וכן הקשה המלא הרועים על המרדכי (רמז נג) שכתב כדברי רש"י. וכעין זה העיר הרש"ש (ברש"י ד"ה מתפלל). קלח. **ואדרבא** מבואר להלן בגמרא (כט:) שמצוה להתפלל מנחה עם דמדומי חמה, ואע"פ שבמערבא קיללו את המתפלל עם דמדומי חמה, היינו משום שמאחר כל כך ויש לחשוש שמא לא יתפלל כלל אבל מכל מקום אין צריך להקדים ולהתפלל בתחילת הזמן. קלט. **והיינו** משום שמדובר שיש לו זמן להתפלל עכשיו רק תפילה אחת, ולכן אם יתפלל מוסף לא יספיק להתפלל מנחה עכשיו. קמ. **וכן** כתב בעטרת ראש (ברש"י ד"ה מתפלל). קמא. **וכן** דקדק בשו"ת כנסת הגדולה (סי' סט ד"ה תשובה) מהרי"ף והרא"ש (סי' ח). וכתב שכך היתה גם גירסת ראנ"ח (שו"ת סי' עט ד"ה תשובה) שהביא דברי הגמרא שצריך להקדים מנחה למוסף, וכתב שפירשו קצת מן המפרשים שהטעם הוא משום שתדיר קודם, ומשמע שלא גרס כן בגמרא. קמב. **וביאר** הדברי דוד שמה שלא פירש רש"י הטעם שמנחה קודמת משום שהיא תדירה [כמו שמבואר בגמרא לפי גירסתנו], יש לומר שרש"י סובר שאין אומרים תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם רק באופן שהגיע הזמן של שתי המצוות ביחד, אבל אם זמנה של המצוה שאינה תדירה הגיע קודם הזמן של המצוה התדירה, מקדימים את המצוה שהגיעה הראשונה אע"פ שהיא אינה תדירה. וכתב עוד, שגם הראשונים שכתבו [הו"ד בילקוט ביאורים להלן בסמוך] שבגמרא מדובר דווקא כשרוצה לילך לסעודה גדולה וכדומה, שצריך כבר להתפלל מנחה עכשיו ולכן מקדים אותה, אבל כשאינו צריך להתפלל מנחה עכשיו יקדים תפילת מוסף, גם הם סוברים כרש"י שלא שייך כאן הטעם של תדיר ושאינו תדיר, שאילו היה הטעם שצריך להקדים מנחה משום תדיר, אין טעם לחלק אם צריך כבר להתפלל מנחה עכשיו או לא, ובהכרח שסוברים כרש"י [ועיין בהערה להלן]. קמג. **וכן** תמה העטרת ראש (שם). קמד. **ובהכרח** שתדיר קודם גם אם זמן החיוב של השני שאינו תדיר הגיע קודם [וכן הוכיחו האבני נזר (או"ח סי' תלט סק"ג) והמקדש דוד (סי' י סק"ד ד"ה ובנסכי) מסוגיא זו שתדיר קודם גם כאשר החיוב של האינו תדיר כבר חל עליו מקודם]. ולפי זה תמה הדברי דוד על הראשונים הנ"ל הסוברים שכשאינו צריך להתפלל מנחה עכשיו יקדים תפילת מוסף כיון ששייך כאן תדיר קודם [אמנם מדברי הראשונים מבואר שלא שייך לומר תדיר קודם רק כאשר דעתו להתפלל עכשיו שתי התפילות, אבל כשרוצה להתפלל עכשיו רק אחת לא שייך לומר שצריך להקדים השניה אע"פ שהיא תדירה, כיון שאין דעתו להתפלל אותה עכשיו]. עוד כתב הדברי דוד שמדברי רש"י אלו יש להוכיח שלכתחילה מתפללים מנחה גדולה, ולא כדעת הרמב"ם (תפילה פ"ג ה"ב) שעיקר הזמן הוא מנחה קטנה. אמנם הראש יוסף (ד"ה ת"ר) האריך לבאר דברי רש"י באופן אחר, וכתב שמה שאמרו חכמים שיקדים

ובשו"ת בית אפרים (או"ח סי' סב)[קמה] תמה עוד על דברי רש"י, שמלשון שכתב 'מתפלל של מנחה וכו' שלא יקרא פושע גם עליה', משמע שעל תפילת מוסף נקרא פושע כבר, ועכשיו יש לו להקדים מנחה כדי שלא יקרא פושע גם על מנחה, ותמה הבית אפרים כיון שבגמרא מדובר שעומד בשעה שביעית[קמו] מדוע נקרא פושע על מוסף, והרי מה שאמר רבי יוחנן שהמאחר תפילת מוסף נקרא פושע הוא רק אם מאחר אותה לאחר שבע שעות, ואילו היו אומרים לו שיקדים מוסף למנחה הרי יתפלל אותה קודם שבע שעות ואינו פושע.

ומבאר הבית אפרים, שכוונת רש"י ליישב מדוע יתפלל מנחה עכשיו, הרי זמנה עד סוף היום, ואע"פ שמנחה תדירה יותר אינו חייב להתפלל מנחה עכשיו[קמז], ומדוע יגרע אדם זה שעדיין לא התפלל מוסף מאדם אחר שיכול להמתין עד הערב, ולזה ביאר שמכיון שפשע בתפילת מוסף שאיחרה עד זמן מנחה, ואע"פ שאינו נקרא פושע על מוסף אלא אם כן איחר אותה עד שבע שעות, מכל מקום היה צריך לחשוש שמא יזדמן לו איזה עסק ומשום כך יהיה צריך להתפלל מנחה עכשיו, ואז יתכן שלא יספיק להתפלל מוסף קודם שבע שעות ויקרא פושע, וכיון שפשע אדם זה חוששים כבר שמא יפשע גם בתפילת מנחה, ומשום כך מחייבים אותו להתפלל מנחה בתחילת זמנה ואין יכול להמתין עד הערב, כדי שלא יפשע גם עליה.

ועל פי זה מיישב גם למה כתב רש"י טעם אחר על מה שצריך להקדים מנחה למוסף, שבאמת טעמו של רש"י אינו מיישב מדוע יתפלל מנחה קודם מוסף, שאם כן מדוע חוששים שלא יהיה פושע על מנחה ואין חוששים שיפשע על מוסף, רק רש"י בא ליישב מדוע מחייבים אותו להתפלל מנחה עכשיו, וכיון שכבר חייב להתפלל עכשיו ממילא יש להקדים את מנחה למוסף משום תדיר[קמח].

וביד דוד (ד"ה מתפלל) מבאר שרש"י בא ליישב מדוע יקדים תפילת מנחה למוסף, הרי יתכן שמשום כך יאחר תפילת מוסף לאחר שבע שעות ויקרא פושע, ולכן כתב שמכיון שאמרו חכמים להקדים את מנחה [משום שהיא תדירה וכמבואר בגמרא], אזי אדרבא אם יעשה להיפך מכך יקרא פושע כיון שאינו עושה כתיקון חכמים[קמט].

מדוע לא אמר רבי יוחנן שהלכה כחכמים על עיקר המחלוקת

אמר רבי יוחנן הלכה מתפלל של מנחה ואחר כך מתפלל של מוסף.

האחרונים[קנ] תמהו, הרי מחלקותם של חכמים ורבי יהודה לענין מי שצריך להתפלל מנחה ומוסף תלויה במה שנחלקו בזמן תפילת מוסף, ומדוע אם כן אמר רבי יוחנן שהלכה כחכמים על הנדון של מי שהיו לפניו שתי תפילות, ולא אמרה בנדון של סוף זמן תפילת מוסף שהוא עיקר מחלקותם שהלכה כחכמים שמתפללים כל היום, וממילא אנו יודעים שהלכה כמותם בזה שצריך להקדים מנחה למוסף. עוד תמהו אחרונים[קנא], מדוע הוצרך כלל רבי יוחנן לומר שהלכה כחכמים, והלא פשוט הוא כיון שסתם משנתנו כמותם[קנב], ועוד שחכמים רבים הם והכלל הוא שהלכה כרבים. ותירצו בכמה אופנים:

א. הפני יהושע (ד"ה ומעתה) תירץ, שהיה צד לומר שהלכה היא כרבי יהודה שזמן מוסף הוא עד שבע שעות, משום שמסתבר טעמו שנאמר לענין קרבן מוסף (במדבר כח ט) 'וביום השבת' ומשמע שצריך להקריבו בעיצומו של יום. ועוד, שלאחר שבע שעות כבר הגיע זמן הקטרת התמיד של בין הערבים, וקרבן מוסף היה צריך להקריב לפניו, כמו שדרש אביי ביומא (לג.) ממה שנאמר (ויקרא ו ה) 'והקטיר עליה חלבי השלמים', שעל התמיד של שחר צריך להשלים את כל הקרבנות ולא יקריב כלום לאחר תמיד של בין הערבים, ואם כן ראוי להקריב את קרבן מוסף לפני שהגיע זמן התמיד של בין הערבים. והרי מצינו שגם לחכמים אמר רבי יוחנן שאם התפלל לאחר שבע שעות נקרא פושע, והיינו משום הטעמים הנ"ל, ולכן היה צד לומר שההלכה היא כרבי יהודה שאי אפשר להקריב כלל קרבן מוסף לאחר שבע שעות, ולכך הוצרך רבי יוחנן להשמיענו שאין הלכה כרבי יהודה, ומשום שסתם משנתנו היא כחכמים[קנג], וכן היא סתם המשנה במגילה (כ:) שקרבן מוסף קרב כל היום, ומשום שאע"פ שעיקר זמן מוסף הוא בעיצומו של יום מכל מקום למדים ממה שנאמר (ויקרא כג לז) 'דבר יום ביומו' שזמן ההקרבה הוא כל היום כמו שדרשו במגילה (שם)[קנד].

ומה שאמר רבי יוחנן את דבריו על מחלוקתם לענין מי שיש לפניו שתי תפילות ולא אמרה על עיקר מחלוקתם בענין זמן תפילת מוסף, מבאר הפני יהושע (בתירוץ הראשון) שהוא משום שאין נפקא מינה כל כך בדבר, שהרי גם לדברי חכמים צריך לכתחילה להתפלל קודם שבע שעות ואם לא כן נקרא פושע, מה שאין כן לענין מי שיש לו להתפלל מנחה ומוסף שיש נפקא מינה איזה מהם יקדים.

ב. עוד תירץ הפני יהושע (שם) על מה שלא אמר רבי יוחנן את ההלכה במחלוקתם לענין זמן התפילה, שהוא משום שמחלוקת זו לא נזכרה במשנה רק בברייתא[קנה], ויתכן שרבי יוחנן לא שמע ברייתא זו שאמר בה רבי יהודה שזמן תפילת מוסף הוא עד שבע שעות אלא רק את הברייתא של מי שהיו לפניו שתי תפילות שממנה נשמע שרבי יהודה סובר שזמנה עד שבע שעות ולכך קבע עליה רבי יוחנן את פסק ההלכה לענין מחלוקת זו.

ג. עוד תירץ[קנו], שהיה צד לומר שאפילו לחכמים שזמן מוסף אינו עובר, מכל מקום צריך להקדים מוסף למנחה אע"פ שמנחה יותר תדירה, משום שמוסף מקודש יותר והיה אפשר לומר שמקודש קודם לתדיר, וכמו שסברו בהוה אמינא במסכת זבחים (צ:) ולכך הוצרך רבי יוחנן לפסוק במחלוקת זו כחכמים שמנחה קודמת למוסף וכמסקנת הגמרא שם.

ד. השאגת אריה (סי' יט ד"ה ובעל) תירץ, שכוונת רבי יוחנן לדייק בדבריו שקדימת מנחה למוסף היא דווקא שיתפלל של מנחה ואחר כך של מוסף, והיינו כשיש לו שהות ביום להתפלל מוסף ומנחה, אבל אם אין לו שהות להתפלל את שתיהם כגון שעומד בסוף היום ואם יקדים מנחה יפסיד תפילת מוסף, יתפלל רק תפילת מוסף[קנז], ומדברי חכמים בברייתא לא שמענו זאת, שאע"פ שאמרו יתפלל של מנחה ואחר כך של מוסף אין הכרח שכוונתם דווקא כשיש שהות להתפלל שתיהם, שעיקר כוונתם לחלוק על מה שאמר רבי יהודה שזמנה של מוסף עובר לאחר שבע שעות, ולכן אמרו שאינה עוברת שהרי יוכל להתפלל אותה לאחר מכן שזמנה כל היום ולא עד שבע שעות, אבל יתכן שגם כשעומד בסוף היום יקדים את מנחה אע"פ שמשום כך לא יתפלל מוסף כלל, אבל בדברי רבי יוחנן שאמר מתפלל של מנחה ואחר כך של מוסף לא יתכן לפרש שכוונתו כדברי חכמים שיכול להתפלל מוסף לאחר שבע שעות, שבענין זה לא הוצרך לפסוק הלכה כחכמים, וגם מדוע הוצרך לומר שההלכה שמתפלל של מנחה ואחר כך של מוסף ולא אמר בקצרה שהלכה כחכמים, ובהכרח שבא לומר שכל דין קדימה של מנחה הוא רק כשיוכל להתפלל מוסף אחר כך.

ה. הצל"ח (ד"ה א"ר, בתירוץ הראשון)[קנח] תירץ, שהיה צד לומר שגם לשיטת חכמים שזמן מוסף הוא כל היום יקדים תפילת מוסף למנחה, משום שזמן מוסף כבר התחיל מהבוקר וזמן מנחה מתחיל רק משש שעות ומחצה, וכיון שזמן מוסף הגיע קודם מנחה יש צד לומר שיקדים אותה אע"פ שתפילת מנחה תדירה[קנט], ולכן בא רבי יוחנן לחדש שההלכה היא כחכמים בברייתא שמקדימים תפילת מנחה למוסף.

ו. עוד תירץ הצל"ח (ברש"י ד"ה מתפלל ד"ה ודע)[קס] שהיה צד לומר שגם לחכמים יקדים תפילת מוסף אע"פ שזמנה כל היום, כיון שנקרא פושע אם מאחר אותה לאחר שבע שעות, ומחדש רבי יוחנן שאין חוששים לכך[קסא].

ז. הרא"ה (ד"ה ואמר) לא גרס בדברי הברייתא שטעמם של חכמים שמקדימים מנחה למוסף הוא משום 'שזו תדירה וזו אינה תדירה', אלא גורס טעם זה בדברי רבי יוחנן, שהלכה כחכמים שמתפלל של מנחה תחילה משום שזו תדירה וזו אינה תדירה[קסב]. ובכך מיישב מדוע הוצרך רבי יוחנן להשמיענו שהלכה כחכמים והרי הכלל הוא שהלכה כרבים, שהעיקר בא רבי יוחנן להשמיענו טעמם של חכמים ובדרך אגב אמר שההלכה כמותם[קסג].

מנחה למוסף היינו כשהגיע זמן מנחה קטנה [ודברי רבי יהודה הם כשעומד בשעה שביעית, ולא נחלקו חכמים עליו שגם הם סוברים שבאופן זה יקדים מוסף כדי שלא יהיה פושע, אלא דבריהם הם באופן אחר, ואין מחלוקת ביניהם], ולפי דבריו כתב שמיושב דברי רש"י גם להרמב"ם שזמן מנחה קטנה עיקר. ועיין שם מה שכתב עוד בביאור דברי רש"י. וראה עוד בענין זה בילקוט ביאורים להלן. **קמה. וכן** הקשה המלא הרועים (על המרדכי שם). **קמו. שהרי** רבי יהודה חולק וסובר שיקדים מוסף למנחה, ולרבי יהודה אי אפשר להתפלל מוסף לאחר שבע שעות. **קמז. והביא** שסברא זו הוזכרה בדברי התוספות (ד"ה הלכה) והרא"ש (סי' ח). והיינו במה שפירשו שכל דברי הגמרא הם רק אם צריך כבר להתפלל מנחה עכשיו כגון שצריך לילך לסעודה גדולה, שאם לא כן אין טעם להקדים מנחה אע"פ שהיא תדירה כיון שאינו מתפלל עכשיו את שתיהם רק את תפילת מוסף. **קמח. אמנם** עיין בפסקי הרי"ד (ד"ה ת"ר) שהביא דברי רש"י וכתב לאחר מכן 'ותו דזו תדירה וזו אינה תדירה', ומשמע שדברי רש"י הם טעם על קדימת מנחה למוסף ועוד טעם יש שזו תדירה. וראה עוד בדברי ירמיהו (על הרמב"ם תפלה פ"ג ה"א) מה שכתב ליישב דברי רש"י. **קמט. ומה** שכתב רש"י שלא יקרא פושע גם על מנחה אין כוונתו משום שמאחר אותה, אלא שבזה שיקדים לה מוסף ואינו עושה כתיקון חכמים נחשב פושע עליה. ועל מה שמאחר את מוסף משום כך לאחר שבע שעות, כתב היד דוד שיתכן שבאמת באופן זה לא יחשב פושע כיון שאיחר אותה משום שהיה צריך להקדים אותה למנחה. וראה בילקוט ביאורים להלן בסמוך שהראש יוסף (ד"ה והוי) חולק על זה וסובר שאם לא יספיק להתפלל מוסף קודם שבע שעות יקדים מוסף למנחה.

קנ. פני יהושע (ד"ה א"ל), שאגת אריה (סי' יט ד"ה מכל), צל"ח (ד"ה א"ר), בית אפרים (או"ח סי' סב ד"ה ובפשיטות), שלמה משנתו (ד"ה ה"ג), דברי דוד (ד"ה אמר) ויד דוד (ד"ה מתפלל). **קנא. פני** יהושע, שאגת אריה, צל"ח ובית אפרים (שם). **קנב. ורבי** יוחנן הוא האומר בכמה מקומות בש"ס (שבת מו. פא: קיב: עירובין נב. ביצה ב:) שהלכה כסתם משנה. **קנג. לפי** גירסת תוספות (כז. ד"ה תא שמע) שאין גורסים במשנתנו שיטת רבי יהודה שזמן מוסף הוא עד שבע שעות. **קנד. וכן** דרשו בתמורה (יד.). **קנה. לפי** גירסת תוספות לעיל (כז. ד"ה תא שמע). **קנו. וכן** תירצו הצל"ח (ד"ה א"ר) והדברי דוד (ד"ה אר"י) בתירוץ השני. **קנז. ומשום** שמנחה יש לה תשלומין בלילה ומוסף לא. וענין זה יבואר יותר בילקוט ביאורים להלן. **קנח. וכן** תירץ הבית אפרים (או"ח סי' סב ד"ה ועוד) בתירוץ השני, וכעין זה תירץ הדברי דוד (ד"ה אר"י, בתירוץ הראשון). **קנט. וכמו** שסברו בהוה אמינא בזבחים (צ.) שאין להקדים דבר שהגיע זמנו בין הערבים לדבר שכבר הגיע זמנו מהבוקר, ומוכיחים למסקנא שם מדברי רבי יוחנן כאן שצריך להקדים מנחה למוסף אע"פ שזמן מוסף כבר התחיל מן הבוקר וזמן מנחה הגיע רק בין הערבים. **קס. וכן** תירצו הבית אפרים (שם ד"ה ובפשיטות, בתירוץ הראשון) והיד דוד (ד"ה מתפלל). **קסא. והיינו**, שיקדים מנחה למוסף גם אם משום כך לא יספיק להתפלל מוסף קודם שבע שעות. וכבר נתבאר בהערות לעיל שהראש יוסף חולק על זה. וראה עוד בענין זה בילקוט ביאורים להלן בסמוך. **קסב. בילקוט** ביאורים לעיל הובא שהרי"ף ועוד ראשונים לא גרסו בגמרא כלל טעם זה, וגם הרא"ה לא גרס כן בדברי הברייתא אבל גורס כן בדברי רבי יוחנן. **קסג. ומיושב** לפי זה גם מדוע לא אמרה רבי יוחנן על המחלוקת במשנתנו, שאין צורך להשמיענו זאת שכבר ידוע

ובשיטה מקובצת (ד"ה ת"ר) לא גרס כלל בגמרא טעמם של חכמים[קסד], וכתב שמשום כך הוצרך רבי יוחנן להשמיענו שההלכה כחכמים כיון שרבי יהודה נתן טעם לדבריו והם לא נתנו טעם לדבריהם.

ח. עוד תירץ הרא"ה (ד"ה ואמר), שהיה צד לומר שהלכה כרבי יהודה שיקדים מוסף למנחה משום שהתפילות נתקנו כנגד הקרבנות, וקרבן מוסף היה קרב לעולם קודם תמיד של בין הערבים, שהרי אין מקריבין שום קרבן לאחר התמיד, ואם כן גם בתפילות היה ראוי שיקדים לעולם מוסף למנחה, ומחדש רבי יוחנן שהלכה כחכמים ואין חוששים לכך, ומשום שהתפילות אינם שוות לגמרי לקרבנות[קסה].

אם לא יספיק להתפלל מוסף קודם שבע שעות כשיקדים תפילת מנחה

שם. בראש יוסף (ד"ה והוי, פרי מגדים או"ח סי' רפו א"א סק"ג) כתב שמה שאמרו שמנחה קודמת למוסף הוא רק כשיספיק להתפלל מוסף קודם שבע שעות, אבל אם עומד בסוף שעה השביעית ולא יספיק להתפלל מוסף קודם שבע שעות אם יקדים לה מנחה, יתכן שמתפלל מוסף תחילה כדי שלא יקרא פושע.

אמנם יש אחרונים[קסו] שדקדקו מדברי רש"י (ד"ה מתפלל) שצריך להקדים מנחה למוסף אע"פ שיאחר משום כך את תפילת מוסף לאחר שבע שעות. וביאר **ביד דוד** (ד"ה מתפלל) טעם הדבר, שמכיון שתקנו חכמים שיתפלל מנחה תחילה, אם יעשה להיפך נקרא פושע משום כך, שלא עשה כסדר שתיקנו חכמים, ונמצא שלא הרויח במה שהקדים להתפלל מוסף קודם שבע שעות שנקרא פושע מטעם אחר, ולכן עדיף לעשות כתיקון חכמים.

הטעם שמקדימין ביום הכיפורים מוסף למנחה אע"פ שהגיע זמן מנחה

שם. הראשונים[קסז] תמהו על מה שנוהגים לפעמים ביום הכיפורים שמאחרים תפילת מוסף לאחר שש שעות ומחצה כשכבר הגיע זמן מנחה[קסח], ואע"פ כן מתפללים מוסף קודם מנחה, ולפי המבואר בגמרא כאן היה צריך להקדים תפילת מנחה. ותירצו בכמה אופנים:

א. יש שכתבו[קסט] שאכן צריך ליזהר להתחיל תפילת מוסף ביום הכיפורים קודם שש שעות ומחצה, כדי שיוכלו להתפלל כסדר מוסף ואחר כך מנחה, ואם כבר הגיע זמן מנחה צריך באמת להקדים מנחה למוסף[קע].

ב. ויש שכתבו[קעא], שהדין שמקדימין מנחה למוסף נאמר רק לענין מי שצריך להתפלל שתי התפילות מיד, וכגון שהיה הולך לסעודה גדולה שיש לחשוש שמא ימשוך סעודתו ולא יתפלל מנחה ולכך צריך להקדימה ולהתפלל עכשיו, וכיון שצריך להתפלל שתיהם צריך להקדים את התדיר לשאינו תדיר, אבל אם דעתו להתפלל עכשיו רק מוסף, ומנחה רוצה להתפלל בזמנה [בסוף היום], אינו צריך להקדים מנחה למוסף[קעב]. ולפי זה אין צריך ליזהר להתחיל מוסף של יום הכיפורים קודם זמן מנחה כיון שדעתם להתפלל עכשיו רק מוסף ומנחה יתפללו לאחר זמן.

וכעין זה כתבו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה ויש) בשם רבינו יונה[קעג], שבגמרא מדובר כשרוצה להתפלל שתי התפילות כשהגיע זמן מנחה גדולה, שמכיון ששתי התפילות לפניו צריך להקדים מנחה שהיא תדירה, אבל אם אינו רוצה להתפלל עכשיו רק תפילת מוסף אין צריך להקדים לה מנחה[קעד]. וביום כיפורים הרי כוונתינו להתפלל עכשיו רק מוסף ולכן אין צריך להקדים לה תפילת מנחה אע"פ שכבר הגיע זמן מנחה גדולה[קעה].

ג. ויש שפירשו[קעו], שהדין שצריך להקדים תפילת מנחה למוסף הוא רק כשכבר הגיע זמן מנחה קטנה, אבל אם הגיע רק זמן מנחה גדולה צריך להקדים תפילת מוסף, ומשום כך מקדימים ביום הכיפורים מוסף למנחה שעדיין לא הגיע זמן מנחה קטנה.

וכתב הרא"ש (סי' ח, תוספות הרא"ש ד"ה אמר)[קעז] שכדבריהם משמע בירושלמי (פ"ד ה"א), שנחלקו שם במי שצריך להתפלל מנחה ומוסף, יש שסובר שמנחה קודמת רק אם אין שהות להתפלל את שתי התפילות, אבל אם יש שהות להתפלל שתיהם תפילת מוסף קודמת. ויש מי שסובר שמנחה קודמת אפילו אם יש שהות להתפלל שתיהם[קעח]. והקשו מברייתא שאמרו בה שאם הקדים מנחה למוסף יצא, ומשמע שרק בדיעבד יצא אבל לכתחילה יקדים מוסף למנחה, ובהכרח צריך להעמידה כשיש שהות להתפלל שתיהם ומבואר שבאופן זה צריך להקדים תפילת מוסף. ותירצו שבברייתא מדובר שלא הגיע זמן התפילה. וביאר הרא"ש, שכוונת הירושלמי, שאם הגיע כבר זמן מנחה קטנה שהוא עיקר זמן מנחה, צריך להקדים מנחה למוסף, ובברייתא מדובר כשהגיע רק זמן מנחה גדולה ולכך צריך להקדים תפילת מוסף[קעט].

אמנם כתב הרא"ש[קפ], שהתלמוד שלנו אינו סובר כן, שהברייתא שהביאו בגמרא מדובר בשעה שביעית, שהרי שיטת רבי יהודה היא שצריך להקדים תפילת מוסף לפי שהיא עוברת, ובהכרח שמדובר קודם שבע שעות שלאחר מכן אי אפשר להתפלל מוסף לשיטתו, ובאופן זה חלקו חכמים על דבריו ואמרו שצריך להקדים מנחה למוסף[קפא].

ד. הרמב"ם (תפילה פ"ג הי"א) כתב[קפב] שיש מי שמורה שהדין האמור בגמרא שצריך להקדים מנחה למוסף הוא רק ליחיד[קפג], אבל ציבור מתפללין מוסף ואחר כך מנחה, כדי שלא יטעו[קפד].

וכתב הכסף משנה שהרמב"ם כתב זאת ליישב תמיהת **התוספות** על מה שנוהגים ביום הכיפורים להקדים מוסף למנחה גם כשמתחילים מוסף לאחר שהגיע זמן מנחה[קפה].

ה. המכתם (ד"ה היו) כתב, שמה שצריך להקדים מנחה למוסף הוא רק כשאיחרו תפילת מוסף בפשיעה, אבל האיחור ביום הכיפורים הוא מחמת אריכות התפילות ולא בפשיעה, ולכן אין צריך להקדים לה תפילת מנחה.

אם הקדים מוסף למנחה כשהיה צריך להקדים מנחה

שם. כתב **הרשב"א** (ד"ה ת"ר)[קפו], שגם באופן שצריך להקדים מנחה למוסף[קפז], אם עבר והקדים תפילת מוסף למנחה יצא ידי חובתו במוסף ואינו צריך לחזור ולהתפלל. ואינו דומה למה שאמרו לעיל (כו:) שאם הבדיל בשניה ולא בראשונה צריך לחזור ולהתפלל, ומשום שגילה דעתו שהקדים תפילת תשלומין לתפילה שזמנה עכשיו, ששם אינו בדין שיקדים תפילת התשלומים שכבר עבר

שההלכה כרבים. **קסד. גם** לא בדברי רבי יוחנן כגירסת הרי"ף ושאר ראשונים הנ"ל. **קסה. מבואר** בדבריו שמחלוקתם של רבי יהודה וחכמים היא רק לענין תפילה, אבל לענין קרבן מוסף ותמיד של בין הערבים לדברי הכל קרבן מוסף קודם [וגם באופן שאיחרו להקריב קרבן מוסף עד לאחר שכבר הגיע זמן הקרבת התמיד של בין הערבים], ואין אומרים בזה תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. וכדבריו כתב הטורי אבן (מגילה כ: ד"ה ולתפילת). אמנם החזון איש (מנחות סי' לג סק"ז, ס"ק יא) נקט בפשיטות שמחלוקתם של רבי יהודה וחכמים היא גם לענין הקרבנות. ועיין שם שתמה משום כך על שיטת התוספות (ד"ה הלכה). ובערוך השולחן (או"ח סי' רפו סט"ז-יז) נקט בפשיטות כדברי הרא"ה, ועיין שם מה שביאר החילוק בין תפילה לקרבנות. **קסו. צל"ח** (ברכ"י ד"ה מתפלל, ד"ה ודע), יד דוד (ד"ה מתפלל). **קסז. תוספות** (ד"ה הלכה), תלמידי רבינו יונה (ד"ה ויש), הרשב"א (ד"ה ת"ר), מרדכי (רמז לג), הרא"ש (סי' ח), הריטב"א (ד"ה ת"ר, מגילה כ. ד"ה ולתפלת), המכתם (ד"ה היו) והרשב"ץ (ד"ה הלכה). **קסח. שמאריכים** בפיוטים בתפילת שחרית. וברשב"ץ (ד"ה הלכה) כתב שגם בשבת מאחרים לפעמים שמאריכים בתקנות הקהל. **קסט. תוספות** (ד"ה הלכה) והרא"ש (סי' ח) בתחילת דבריהם ומרדכי (רמז לג). **קע. וכתב** הרשב"א (ד"ה ת"ר) שהעולם לא נוהגים כן. ובראבי"ה (ברכות סי' פג) כתב שאע"פ שתפילת מוסף של יום הכיפורים נמשכת עד שעת מנחה, מכל מקום כיון שכבר התפללו הציבור תפילת הלחש קודם לכן אין מפסיקין [ומשמע מדבריו שהקפידו להתפלל תפילת הלחש קודם שיגיע זמן מנחה, ועיין במרדכי (רמז לג) שהביא דברי ראבי"ה באופן אחר קצת]. **קעא. תוספות** (שם) בשם הר"י והרא"ש (סי' ח) בשם י"מ. **קעב. ולשון** הברייתא משמע כן, שאמרו היו לפניו שתי תפילות, ומשמע ששתיהם מוטלות לפניו חובה. רשב"ץ (ד"ה הלכה). **קעג. וכן** כתבו הרשב"א (ד"ה ת"ר) והריטב"א (מגילה כ. ד"ה ולתפלת). וכן כתב המאירי (כז. ד"ה מי) בשם יש מפרשים. **קעד. הבית** יוסף (או"ח סי' רפו ס"ד ד"ה וי"א) כתב שתלמידי רבינו יונה והרשב"א סוברים כשיטת תוספות בשם הר"י הנ"ל [והיינו שאע"פ שהר"י פירש שמדובר כשצריך להתפלל מנחה עכשיו משום שיש לו סעודה וכדומה, מכל מקום הדין כן גם אם רוצה להתפלל עכשיו מנחה אע"פ שאינו מחוייב, וכן לשיטת הרשב"א להיפך אם צריך להתפלל מנחה עכשיו הרי שתיהם מוטלות לפניו, שעיקר דין קדימה נאמר לשיטתם כשבא להתפלל את שתיהם]. אמנם הראש יוסף (ד"ה שיטה הב') כתב ששתי שיטות הן. **קעה. אמנם** כתבו תלמידי רבינו יונה, שאם כבר הגיע זמן מנחה קטנה צריך בכל אופן להקדים מנחה למוסף, וטעמם יתבאר בהערות להלן בסמוך. **קעו. תלמידי** רבינו יונה (ד"ה ויש) בשם רבני צרפת, הרשב"ץ (ד"ה הלכה) בשם י"א והמאירי (כז. ד"ה מי) בשם י"א. **קעז. וכן** כתב האור זרוע (תפילה סי' פח). **קעח. נדון** זה יבואר יותר בילקוט ביאורים להלן בסמוך. **קעט. הירושלמי** מסיים על תירוץ זה שזה דומה למה שמצינו שרבי יהושע בן לוי היה מצווה לתלמידיו שאם תהיה להם סעודה כשכבר הגיע היום לשש שעות, יתפללו מנחה קודם סעודתם. וביאר החרדים בפירושו על הירושלמי (מז. ד"ה פתר) שלדברי הרא"ש הביאו דברי רבי יהושע בן לוי רק כדי להודיענו שזמן מנחה גדולה הוא משש שעות ומחצה, שלא היה לירושלמי דברי הברייתא שהובאו בתלמוד שלנו (כו:) שמפורש בה זמן מנחה גדולה. וכן פירש הרידב"ז על הירושלמי (שם ד"ה ומסני). ובמעדני יו"ט (על הרא"ש סי' ח אות ח) פירש קצת באופן אחר. ועוד כתב שם שלפי דברי הרא"ש מה שאמרו בירושלמי 'שש שעות' הכוונה על שש שעות ומחצה ולא בתחילת שעה שישית שאז עדיין אי אפשר להתפלל. אמנם בדברי הסמ"ג (עשין יט) משמע שכוונת הירושלמי בשש שעות ממש ומשום שאסור לאכול סעודה גדולה חצי שעה לפני זמן מנחה גדולה. עוד כתב מעדני יו"ט שדברי הירושלמי הם ראיה לשיטת הרמב"ם (תפילה פ"ג ה"ב) שלכתחילה צריך להתפלל מנחה קטנה, שרק משום שהלכו לסעודה ציוה להם רבי יהושע בן לוי שיתפללו מנחה גדולה, אבל עיקר הזמן הוא במנחה קטנה. והאור זרוע (תפילה סי' פח) והתוספות ישנים (יומא לה. ד"ה העולה) גורסים בדברי רבי יהושע בן לוי בירושלמי שהיה מצווה להם שאם כבר הגיע לתשע שעות יתפללו מנחה תחילה, ובמראה הפנים (על הירושלמי שם ד"ה רבי חייא) כתב שכך היתה גירסת הרא"ש. וכך היא הגירסא באמת בתוספות הרא"ש (ד"ה אמר). ולפי זה מוכיחים מדברי רבי יהושע בן לוי שמזמן שהגיעה מנחה קטנה צריך להקדים מנחה למוסף [אמנם בהגה"ה על הגליון של התוספות ישנים ביומא הוגה שצריך לומר בשש שעות כגירסא בירושלמי שלפנינו]. **קפ. וכן** כתבו האור זרוע (תפילה סי' פח), תלמידי רבינו יונה (שם) והרשב"ץ (ד"ה הלכה). **קפא. ועיין** בראש יוסף (ד"ה ת"ר) מה שכתב ליישב דברי הגמרא שלנו לשיטה זו, ומפרש שכך היא גם שיטת רש"י. ותלמידי רבינו יונה פירשו משום דחיה זו שמדובר כשדעתו להתפלל עכשיו שתי התפילות וכמו שנתבארה שיטתו לעיל בסמוך. אמנם כתבו שאע"פ שאין אנו סוברים כהירושלמי שמעמיד דין קדימת מנחה למוסף רק במנחה קטנה, מכל מקום לענין הלכה פוסקים גם כשיטת הירושלמי שאם עומד בשעת מנחה קטנה צריך להקדים מנחה למוסף גם אם אינו רוצה להתפלל עכשיו את שתיהם. והביא דבריו הרמ"א (או"ח סי' רפו ס"ד). ובאור זרוע (שם) כתב שיתכן שיש לסמוך על הירושלמי שמצאנו שנוהגים על פי האגדה אע"פ שהוא כנגד התלמוד שלנו. **קפב. וכן** כתב המאירי (כז. ד"ה מי) בשם י"א. **קפג. גם** כשמתפללים מוסף קודם שש שעות ומחצה. לחם משנה. **קפד. הכסף** משנה ביאר שהחשש הוא שמא אחד מן המתפללים שם יצטרך להתפלל מוסף ביום אחר ביחידות קודם שהגיע זמן מנחה, ויקדים להתפלל מנחה לפני מוסף קודם שהגיע זמנה. וכעין זה ביאר הלחם משנה. אמנם עיין במרכבת המשנה (חעלמא) שביאר כוונת הרמב"ם באופן אחר. **קפה. אך** כתב המגיד משנה שנכון לקצר בפיוטים של תפילת שחרית כדי להתחיל תפילת מוסף קודם שיגיע זמן מנחה גדולה. וכתב שכך אנו נוהגים. וכתב הב"ח (או"ח סי' רפו ס"ג ד"ה היו) שבדיעבד יש לסמוך על שיטת הרמב"ם שלא להקדים מנחה למוסף בציבור אפילו אם כבר הגיע זמן מנחה קטנה. **קפו. וכן** כתב הרשב"ץ (ד"ה ומ"מ). **קפז. והיינו** שדעתו להתפלל שניהם

זמנה לתפילת חובה שזמנה עכשיו, אבל מוסף זמנה כל היום, אלא שלכתחילה צריך להקדים לה מנחה משום שהיא תדירה, אבל אם עבר והקדים של מוסף יצא[קפח].

אמנם הרא"ה (ד"ה תנו) כתב, שאם הקדים מוסף למנחה לא יצא ידי חובתו במוסף, כמו שאמרו בגמרא לעיל (שם) לענין תשלומין.

וכדבריו כתב **בספר המחכים** (ד"ה מנחה), וביאר שטעם הדבר הוא משום ששינה ממטבע חכמים שאמרו שצריך להקדים מנחה למוסף, והמשנה ממטבע שטבעו חכמים בתפילה לא יצא ידי חובתו[קפט].

אם אין שהות ביום להתפלל מוסף ומנחה איזה מהם עדיף

שם. במגן אברהם (סי' רפו סק"ג) כתב, שדין זה הוא רק באופן שיש לו שהות ביום להתפלל שתי התפילות, אבל אם הוא סמוך לערב ולא יספיק להתפלל רק תפילה אחת, יתפלל מוסף ולא מנחה, משום שתפילת מנחה יכול להשלים במעריב, אבל תפילת מוסף אין לה דין תשלומין[קצ].

וכדבריו מסיק **השאגת אריה** (סי' יט ד"ה והשתא). ומוכיח כן ממה שהוצרך רבי יוחנן לפסוק הלכה כחכמים, שלכאורה קשה מה החידוש בדבריו הרי טעמם של חכמים הוא משום שלשיטתם זמן תפילת מוסף הוא כל היום, ואם כן היה צריך לומר שהלכה כחכמים בעיקר מחלוקתם שזמן מוסף הוא כל היום, וממילא נדע שהלכה כדבריהם גם בדין קדימת מנחה למוסף. ועוד תמוה מה החידוש שהלכה כמותם הרי סתם משנתנו היא כמותם והלכה כסתם משנה, גם שהכלל הוא שיחיד ורבים הלכה כרבים[קצא]. ועוד תמוה מדוע הוצרך רבי יוחנן לפרש שההלכה היא שמתפללים מנחה ואחר כך מוסף, ולא אמר בקצרה שהלכה כחכמים.

ומוכיח מזה השאגת אריה, שכוונת רבי יוחנן לדייק בדבריו שקדימת מנחה למוסף היא דווקא כשיתפלל של מנחה ואחר כך של מוסף, והיינו כשיש לו שהות ביום להתפלל מוסף ומנחה, אבל אם אין לו שהות להתפלל את שתיהם יתפלל רק תפילת מוסף[קצב].

והאחרונים[קצג] תמהו על דברי המגן אברהם מדברי הירושלמי הנ"ל (ה"א) שאמרו שם שכל הדין שמנחה קודמת הוא רק כשאין שהות להתפלל את שתיהם, אבל אם יש שהות להתפלל את שתיהם תפילת מוסף קודמת. ומבואר בירושלמי שאם אין שהות להתפלל שתיהם מסתבר יותר להקדים מנחה, ואדרבא כל המחלוקת היא רק כשאין שהות להתפלל שתיהם[קצד].

ותירץ רע"א (ד"ה מתפלל, גליון השו"ע במגן אברהם שם) שבירושלמי מדובר באופן שלא יוכל להשלים מנחה בלילה, וכגון שמת לו מת בשבת ובלילה יהיה אונן ולא יוכל להתפלל[קצה], ובאופן זה יקדים מנחה כדי שלא להפסיד אותה לגמרי. **עוד** מחדש רע"א[קצו], שאם איחר במזיד ולא התפלל מנחה ומוסף עד סמוך לערב ממש באופן שלא יוכל להספיק את שניהם, אזי אם הדין יהיה שמוסף קודם למנחה לא יוכל להשלים מנחה בלילה, שנחשב שלא התפלל אותה במזיד, ולכן באופן זה יקדים תפילת מנחה שאם לא כן לא יוכל להשלימה ויפסיד אותה לגמרי, ולפי זה אין קושיא מן הירושלמי שכל דברי המגן אברהם הם רק כאשר איחר להתפלל בשוגג, ובירושלמי מדובר כשאיחר במזיד[קצז].

ראיה מדברי הגמרא שאין דין קדימה למצוה שהיא שוה בכל

שם. רע"א (שו"ת מהדו"ק סי' ט ד"ה גם) הוכיח מדברי הגמרא כאן שמי שמוטל עליו לעשות שתי מצוות שאחת מהם שוה בכל והשניה אינה שוה בכל, אין דין קדימה למצוה שהיא שוה בכל, שהרי תפילת מנחה שוה בכל שגם הנשים חייבות בתפילה[קצח], ותפילת מוסף אינה שוה בכל שהנשים פטורות ממנה, שהרי לא היו שוקלות מחצית השקל ומשום כך אין להן חלק בקרבנות ציבור[קצט], ומדוע אם כן לא אמרו טעם נוסף שצריך להקדים מנחה למוסף משום שהיא שוה בכל, ובהכרח שאין דין קדימה בזה.

איך היה עושה רבי זירא מצוה על מנת לקבל שכר

אז איקום מקמייהו ואקבל אגרא. המפרשים[ר] תמהו איך יתכן שקיים ר' זירא מצוה על מנת לקבל שכר, והרי שנינו באבות (פ"א מ"ג) 'אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, אלא הוו כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס'.

ובפתח עינים (ד"ה כי) תמה עוד על מה שכתב **רש"י** (ד"ה כי) שרבי זירא רצה לעמוד מפני התלמידים היוצאים מבית המדרש, הרי רבי זירא היה אדם גדול ולא היה צריך לעמוד מפני התלמידים, שגם אם נאמר שהיו שקולים לא היה צריך לעמוד מפניהם ודי בזה שיעשה להם הידור.

ותירץ קושיא אחת בחברתה, שאכן רבי זירא לא היה חייב לעמוד מפני התלמידים, אלא שהחמיר על עצמו לעמוד גם מפניהם, וכיון שאינו חייב לעשות זאת מעיקר הדין יכול לעשותה על מנת לקבל פרס, שרק מה שהאדם מחויב לעשות אסור לו לעשות על מנת לקבל פרס, אבל מה שמוסיף לעשות יותר מחיובו יכול לעשות על מנת לקבל פרס[רא].

ובפני שלמה (ד"ה ר' זירא) **ביאר**, על פי הדין שנפסק **בשו"ע** (חו"מ סי' לד סי"ח) שאסור ליטול שכר כדי להעיד, אבל עבור ההליכה לראות דבר כדי שיוכל להעיד עליו אחר כך מותר ליטול שכר, וכמו כן לענין עשית מצוה על מנת לקבל שכר, האיסור הוא רק בעצם קיום המצוה כשהוא כבר מחויב לעשותה, אבל להביא את עצמו לידי חיוב מצוה מותר לעשות על מנת לקבל שכר, ולכך הלך רבי זירא להכניס את עצמו לידי חיוב מצוה על מנת לקבל שכר.

והבני יששכר (מאמרי חודש סיון מאמר ה מעלת התורה, אות יד ד"ה וביארנו) ביאר על פי מה שאמרו בזוהר (נשא ח"ג קלג.) על הפסוק (ויקרא יט לב) 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן ויראת מאלהיך' 'מאן קא חמי דיקנא יקירתא ולא קא איכסוף מקמיה', ומבאר בני יששכר שכוונת הזוהר ליישב לשון הפסוק מדוע נאמר 'ויראת מאלהיך' לאחר מצוה זו, ועל זה אמרו שהשכר של מצוה זו יהיה 'ויראת מאלהיך' והיינו שיבוא בלבך יראת שמים, כי מי שרואה זקן חשוב מתבייש ממנו ובא לו יראת שמים. ולפי זה מיושב מדוע היה ר' זירא עושה כן, שמותר לעשות מצוה על מנת לקבל שכר שיהיה לו יראת שמים, ואדרבא חוב הוא להשתדל במצוה כזאת[רב].

וביאר יותר הבני יששכר, שכאשר ראה רבי זירא שהוא חלוש ואינו יכול ללמוד תורה, פשפש במעשיו ואמר שיתכן שאין יראתו שלימה כל כך על כן

עכשיו לשיטת הר"י הנ"ל בילקוט ביאורים וכבר נתבאר שם שהרשב"א סובר כדבריו. **קפח. והביא** דבריו הרמ"א (או"ח סי' רפו ס"ד). והוסיף עוד הרשב"א שמצאנו יותר מכך, שאפילו אם הקדים תפילת מוסף לתפילת שחרית גם יצא [וכן מבואר בעוד ראשונים וכבר הו"ד בילקוט ביאורים לעיל (כו. במשנה וסל מוספין כל היום)]. והנה שיטת הלבוש (או"ח סי' קח ס"א, תכב ס"א) שהטעם שצריך להקדים תפילת חובה של עכשיו לתפילת תשלומין הוא משום שתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. ותמה עליו הט"ז (או"ח סי' קח סק"י) מדברים אלו של הרשב"א שמחלק בין דין קדימת מנחה למוסף שהוא משום תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם ולכך אינו מעכב בדיעבד, לדין קדימת תפילה של עכשיו לתפילת תשלומין שהוא מעכב בדיעבד, ומבואר מדבריו שדין קדימת חובה לתשלומין אינו משום שתדיר קודם. **קפט. וכתב** שזהו גם הטעם שלא יצא כשהקדים תפילת תשלומין לתפילת חובה. **קצ. כמבואר** בכמה ראשונים, והו"ד בילקוט ביאורים לעיל (כו. בגמרא איבעיא להו טעה וכו'). **קצא. קושיות** אלו הקשו כמה אחרונים ותירצו בכמה אופנים והובאו דבריהם באורך בילקוט ביאורים לעיל. **קצב. ועיין** שם מה שביאר מדוע אין ללמוד זאת מדברי חכמים בברייתא רק מדברי רבי יוחנן, וכבר הו"ד בילקוט ביאורים לעיל. וכתב השאגת אריה (ד"ה וכו"פ) שלכאורה יש להוכיח כן מדברי הברייתא, שרבי יהודה חולק על חכמים וסובר שיש להקדים מוסף למנחה משום שתפילת מוסף עוברת ומנחה אינה עוברת, ומבואר מדבריו שאם תפילת מוסף עוברת צריך להקדימה אע"פ שמנחה תדירה, וחכמים חולקים על רבי יהודה רק משום שלשיטתם אין זמן של מוסף עובר לאחר שבע שעות, אבל כשעומד בסוף היום שלא יספיק תפילת מוסף, ותפילת מנחה אינה עוברת שהרי יכול להשלימה בלילה [מה שאין כן מוסף שאין לה תשלומין בלילה]. אך כתב שאין זו ראיה, שמוסף לדברי חכמים אינה עוברת כלל שהרי זמנה מעיקר הדין הוא כל היום, אבל מנחה בסוף היום יש לומר שגם היא עוברת, שעיקר זמנה עובר כבר, אלא שיכול להשלימה בלילה מדין תשלומין, וגם ששכר תפילה בזמנה אין לו רק בעיקר זמנה ולא בתפילת תשלומין כמבואר בגמרא לעיל (כו.). עוד כתב השאגת אריה (ד"ה ומכל) שיש לדון במי ששכח להתפלל שחרית ולא הספיק להתפלל שתים במנחה עד שכבר היה סמוך לסוף היום ולא יספיק להתפלל רק תפילה אחת, ואם יתפלל רק תפילת מנחה יפסיד תשלומין של שחרית לפי מה שכתבו הראשונים [הו"ד בילקוט ביאורים לעיל (כו.)] שאין דין תשלומין רק בתפילה הסמוכה לתפילה שביטל ולא לאחר שעברו שתי תפילות, ולכאורה היה ראוי שיקדים תפילת תשלומין של שחרית ותפילת מנחה ישלים בערבית, אע"פ שהכלל הוא שתפילה של עכשיו קודמת לתפילת תשלומין, מכל מקום אם יקדים תפילת מנחה יפסיד תשלומין של שחרית לגמרי וכמו שנתבאר לענין מנחה ומוסף. אך כתב שאין זה דומה, שלענין תפילת תשלומין כתבו הפוסקים [הו"ד בילקוט ביאורים לעיל (כו:)] שאם הקדים תפילת תשלומין לתפילה של עכשיו לא יצא ידי תשלומין וצריך לחזור ולהתפלל, וקל וחומר הדבר שאם יתפלל רק תפילת תשלומין בלא תפילה של עכשיו שודאי לא יצא, ואם כן לא ירויח אם יתפלל רק תפילת תשלומין, מה שאין כן בדין קדימת מנחה למוסף שהוא רק לכתחילה כמבואר ברשב"א (ד"ה ת"ר), ואם כן כשיתפלל מוסף לבד ודאי שיצא ידי חובתו. **קצג. צל"ח** (כו. ד"ה ודע, דגול מרבבה או"ח סי' רפו במגן אברהם סק"ג), רע"א (ד"ה מתפלל, גליון השו"ע במגן אברהם שם), בית מאיר ומלא הרועים (במגן אברהם שם). **קצד. ואף** אם נאמר שתלמוד שלנו חולק על הירושלמי ומפרש שנחלקו כשיש שהות להתפלל שתיהם [כן משמע מסתימת דברי הגמרא], מכל מקום יש ללמוד מן הירושלמי שאם אין שהות להתפלל שתיהם יותר מסתבר להקדים מנחה למוסף, וא"כ אין לפרש שכשאין שהות מתפלל לדברי הכל מוסף תחילה. **קצה. ולאחר** זמן לא יוכל להשלים שהרי אין משלימין רק בתפילה הסמוכה לתפילה שביטל כמבואר בדברי הראשונים לעיל (כו.) ומבואר באורך בילקוט ביאורים שם. **קצו. וכן** תירץ הבית אפרים (או"ח סי' סג ד"ה אך). **קצז. ועיין** בשאגת אריה (קונטרס אחרון לסי' יט) שהאריך ליישב הקושיא, ומוכיח שתלמוד שלנו חולק בזה על הירושלמי. **קצח. כמו** ששנינו לעיל (כ:) שהנשים חייבות בתפילה. **קצט. והביא** שכן מבואר בשו"ת בשמים ראש (סי' פט). והביא רע"א את דבריו גם בהגהות שו"ע (או"ח סי' קו במגן אברהם סק"ב), ומדייק שם שתפילת מוסף אינה באה אלא לזכר חיוב הקרבנות [מה שאין כן בשאר תפילות שאע"פ שנתקנו כנגד תמידין מכל מקום הם גם לבקשת רחמים ולכך אשה חייבת בהם אע"פ שאין לה חלק בקרבנות ציבור. ועיין בדעת תורה למהרש"ם (או"ח סי' רפו ס"א) מה שתמה על דברי רע"א. ועיין עוד בענין זה בשו"ת בית יצחק (או"ח סי' ז סק"ג) ובשו"ת באר יצחק (סי' כ) ובשו"ת עמודי אור (סי' ז) ובקהילות יעקב (זבחים סי' ד)]. וכן הצל"ח (כו. ד"ה ומדברי) נקט שנשים פטורות מתפילת מוסף, אמנם כתב טעם אחר לדבר וכבר הו"ד בילקוט ביאורים לעיל (כו. במשנה וסל מוספים כל היום). ובמשנה ברורה (סי' קו סק"ד) הביא את דבריו, אמנם כתב בשם מגן גיבורים שנשים חייבות בתפילת מוסף. וראה עוד בענין זה בשו"ת שואל ומשיב (מהדורה תניינא ח"ג סי' נה). **ר. פתח** עינים (ד"ה כי), פני שלמה (ד"ה ר' זירא), בני יששכר (מאמרי חודש סיון מאמר ה מעלת התורה, אות יד ד"ה בילקוט) ור"ש קאצנעלבאגן (ד"ה ר' זירא). **רא. והביא** שיסוד זה כתב מהר"ש פרימו, וכתב ליישב על פי זה קושיית תוספות (ר"ה ד. ד"ה בשביל) על מה שאמרו (ר"ה שם) שהנותן סלע לצדקה על מנת שיחיה בני הרי זה צדיק גמור, והרי שנינו (אבות פ"א מ"ג) 'אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס' [עיין בתוספות שם ובפסחים (ח: ד"ה שיחיה) מה שתירצו על קושיא זו]. ומיישב מהר"ש פרימו שמדובר כשכבר יצא ידי חובת צדקה לפי שיעור השגתו, ומוסיף ליתן עוד סלע יותר מחיובו, וזה מותר לעשות על מנת שיקבל שכר. וכדבריהם מבואר במהרש"א (ח"א סוטה יד. ד"ה ות"ל). ועיין בשו"ת עונג יום טוב (סי' פט ד"ה וכה"ג) מה שכתב בענין זה. **רב. ומבאר** הבני יששכר על פי זה לשון

אין התורה מחזרת אחריו, ולכן רצה לקום מפני החכמים כדי שיקבל שכרה והיא יראת שמים, ולאחר שיהיה שלם ביראה יהיה לו כח ואומץ ללמוד תורה ולא ייעף ולא ייגע.

והר"ש קאצנעלבאגן (ד"ה ר' זירא) פירש, על פי מה שאמרו בשבת (כג:) שמי שאוהב את החכמים יהיה לו בנים תלמידי חכמים, ולכך כיבדם רבי זירא כדי שיקבל שכר שיהיה לו בנים תלמידי חכמים, ומותר לעשות מצוות על מנת לקבל שכר זה ולא לקבל שכר אחרי[ג].

אם דרשת רבי יהושע בן לוי היא רק לרבי יהודה או גם לחכמים

כל המתפלל תפלה של מוספין לאחר שבע שעות לרבי יהודה עליו הכתוב אומר וכו'. בתוספות הרא"ש (ד"ה כל המתפלל תפילת המוספין) כתב, שאע"פ שגם לחכמים נקרא פושע אם מתפלל מוסף לאחר שבע שעות, מכל מקום אינו נענש על כך[ד].

אבל הרא"ה (ד"ה אמר) כתב שרבי יהושע בן לוי נקט את דבריו לרבי יהודה משום שדלבריו הוא פשוט יותר, ויתכן שגם לחכמים הוא כך לפי דברי רבי יוחנן שנקרא פושע.

והרי"ף הביא גם דברי רבי אלעזר לענין המאחר תפילת שחרית לאחר ארבע שעות וגם דברי רבי יהושע בן לוי לענין מאחר תפילת מוסף לאחר שבע שעות. ותמה עליו הרשב"ץ (ד"ה אמר) מדוע הביאו, והרי לא מצאנו בגמרא שפסקו להלכה כרבי יהודה רק לענין תפילת שחרית, וכן לענין מנחה פסקו 'דעבד כמר עבד' משום שמצאנו אמוראים שהתפללו של שבת בערב שבת, אבל לענין מוסף לא מצאנו שפוסקים הלכה כרבי יהודה, וכיון שלא דנו בגמרא כמי ההלכה מן הסתם ההלכה היא כחכמים.

ומוכיח הרשב"ץ מכך שהרי"ף פוסק הלכה כשיטת רבי יהודה, ודקדק כן מדברי רבי יהושע בן לוי כיון שפירש דברי הכתוב לענין מוסף וכשיטת רבי יהודה משמע שהוא סובר כמותו. ואע"פ שמדברי רבי יוחנן מוכרח שהוא סובר כחכמים, שהרי אמר שהמתפלל לאחר שבע שעות נקרא פושע, והיינו כחכמים שעדיין זמן תפילת מוסף אלא שנקרא פושע אם מאחר כל כך, מכל מקום הכלל הוא שהלכה כרבי יהושע בן לוי כשחולק על רבי יוחנן, ולכן פסק הרי"ף כשיטתו[ה].

ובמגיד תעלומה (ד"ה אמר) דקדק לשון הרי"ף שכתב 'המתפלל תפילה של מוספים לאחר שבע שעות דר' יהודה' [ולא 'לר' יהודה']. וביאר שהרי"ף מפרש דברי הגמרא גם לדברי חכמים שאם איחר תפילת מוסף לאחר שבע שעות של רבי יהודה, עליו הכתוב אומר וכו'. ולא רצה לפרש כוונת הגמרא לשיטת רבי יהודה דווקא, כיון שאין הלכה כמותו[ו].

ובערוך השולחן (או"ח סי' רפו סי"א) ביאר הטעם שהביא הרי"ף דברי רבי יהושע בן לוי, על פי שיטתו[ז] שהטעם שהמתפלל לאחר שבע שעות נקרא פושע הוא משום שאע"פ שההלכה כחכמים ראוי לחשוש לשיטת רבי יהודה, וכיון שצריך לחשוש לדבריו הביא הרי"ף דברי רבי יהושע בן לוי שנאמרו לשיטתו.

מנין שהכוונה על איחור זמני התפילות ביום טוב ולא על איחור היום טוב עצמו

כדמתרגם רב יוסף תברא אתי וכו' על דאחרו זמני מועדיא דבירושלים. כתבו התוספות (ד"ה כדמתרגם), שאין לפרש כוונת הכתוב על הרגלים עצמם, שלא שייך לומר עליהם לשון איחור כיון שאין להם תשלומין, ובהכרח שהכוונה על זמני התפילה כדברי רבי יהושע בן לוי.

והקשה רע"א (בתוס' ד"ה כדמתרגם), הרי תפילת מוסף אין לה תשלומין, וכמו שכתבו התוספות לעיל (כו. ד"ה אינעיא), ואע"פ שכתבו כן לשיטת חכמים שזמן מוסף כל היום שאין לה תשלומין בערבית, ודברי רבי יהושע בן לוי הם לשיטת רבי יהודה כשאיחר תפילת מוסף לאחר שבע שעות, מכל מקום כיון שפירשו התוספות שהטעם שאין לה תשלומין הוא משום שכבר עבר זמן מוסף, אם כן גם לרבי יהודה לאחר שבע שעות כבר עבר הזמן ואינו יכול להשלים, ואם כן מדוע לענין איחור זמן תפילת מוסף שייך לשון איחור יותר מהרגלים עצמם.

והמהרש"א (ח"א ד"ה כדמתרגם) כתב ביאור נוסף בדברי הגמרא, שבודאי כוונת רב יוסף על המועדים עצמם, וכמו שפירש רש"י על פסוק זה (צפניה ג יח ד"ה נוגי) שלא היו משמרים שבתות וימים טובים, אלא שבגמרא כאן דרשוהו גם על המאחר תפילת מוסף שמתפללים אותה ביום טוב במקום קרבן מוסף.

ביאור פשוטו של מקרא

שם. כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה עליו) שפשוטו של מקרא כוונתו לשבח, שבשעת קיבוץ גליות יאמר הקב"ה לירושלים 'נוגי ממועד אספתי', פירוש שאותם שהיו נאנחים ומצטערים על כך שלא היו עולין לרגל במועד, כבר אספתי אותם בתוכך, ולא תחשוב [ירושלים] שאלו שאספתי הם מעם אחר אלא אלו 'ממך היו', וראויים לכך לפי שנשאו עליך חרפה.

מדוע נקטו איחור זמן שחרית לשיטת רבי יהודה

כל המתפלל תפלה של שחרית לאחר ארבע שעות לרבי יהודה וכו'. בתוספות הרא"ש (ד"ה כל המתפלל תפילת שחרית) ביאר שהטעם שנקט רבי אלעזר המאחר זמן תפילה לשיטת רבי יהודה ולא לשיטת חכמים [וכגון שמתפלל לאחר חצות], הוא משום שההלכה כמותו[ח].

מדוע באיחור מוסף פירשו לשון שבר ובשחרית פירשו לשון צער

דהאי נוגי לישנא דצערא הוא. המפרשים[ט] העירו, מדוע במימרא של רבי יהושע בן לוי על המאחר תפילת מוסף פירשו כוונת הכתוב 'נוגי' בלשון שבר, ובמימרא של רבי אלעזר שפירשה על המאחר תפילת שחרית אמרו ש'נוגי' הוא לשון צער'. וביארו בכמה אופנים:

א. המהרש"ל (ד"ה לישנא) כתב, שבשני המקומות שייך לפרש גם בלשון שבר וגם בלשון צער, אלא שרב יוסף שתרגמה על זמני המועדים פירש לשון שבר, ולכן הביאו סמך לדברי רבי יהושע בן לוי שפירשה על זמן תפילת מוסף שהיא תפילת חגים ומועדים מתרגומו של רב יוסף, ופירשוה בלשון שבר כמו שפירשה רב יוסף, אבל לרבי אלעזר שפירשה על תפילת שחרית של כל יום ולא על המועדים, לא הביאו סמך מדברי רבי יוסף, ולכך לא דקדקו לפרש לשון 'נוגי' כדברי רב יוסף ופירשוה מלשון צער.

ב. המהרש"א (ח"א ד"ה כדמתרגם) פירש שלענין שחרית יש לתקן קצת שיכול להתפלל אותה נדבה, ולכן אמרו רק לשון צער שאינו גרוע כל כך שעדיין אפשר לתקן אותה, מה שאין כן במוסף שהמאחר אותה הוא מעוות שלא יוכל לתקן, שאי אפשר להתפלל אותה בנדבה, ומשום כך אמרו לשון שבר.

והפני יהושע (ד"ה מאי) הוסיף ביאור בדברי מהרש"א, שבמוסף שאי אפשר להתפלל נדבה, אם התפלל אותה לאחר זמנה היתה תפילתו לבטלה, ולכן אמרו עליה לשון שבר, מה שאין כן בשחרית אם התפלל לאחר ארבע שעות אינה גרועה מתפילת נדבה ולכן אמרו רק לשון צער שהפסיד שכר תפילה בזמנה כמבואר בגמרא לעיל (כו.).

אמנם הפני יהושע כתב שבביאור זה לא יתיישבו דברי הגמרא לשיטת הראשונים הסוברים שמתפללים מוסף נדבה[יא].

ג. הפני יהושע (שם) פירש, שתפילת מוסף נתקנה נגד קרבן מוסף של יום טוב או ראש חודש, והיינו שעיר החטאת שהיו מביאים לכפר על טומאת מקדש וקדשיו, ובנוסח התפילה תיקנו לומר פסוקים של קרבנות אלו ומזכירים שהם באו לכפרה, ולכן כשלא התפלל אותה בזמנה שייך לומר לשון שבר, שהוא כמו שלא הביא קרבן מוסף ולא נתכפר על עון של טומאת מקדש וקדשיו[יב], וגם שהביא קרבן פסול שהרי אין חטאת באה בנדבה ואין לך שבר גדול מזה, מה שאין כן בתפילת שחרית שנתקנה נגד קרבן תמיד שהוא עולה, והעולה אינה באה לכפרה קבועה, אלא מקופיא[יג] מכפרת על חייבי עשה (זבחים ו.), ובזה אין חילוק בין קרבן חובה לקרבן נדבה ולכן לא אמרו על זה לשון שבר.

התנא באבות שאמר (פ"א מ"ג) 'אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, אלא הוו כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס, ויהי מורא שמים עליכם', ולכאורה תמוה מה השייכות של מאמר 'ויהי מורא שמים עליכם' לתחילת דבריו, אלא כוונתו שעל מנת לקבל שכר זה שיהיה עליו מורא שמים מותר לעשות, ואדרבא חובה היא. **רג. עיין** שם שמבאר על פי זה גם כן מה שאמר רבא במסכת שבת (קיט.) 'תיתי לי דכי אתא צורבא מרבנן לקמאי לדינא' וכו', ופירש רש"י (שם ד"ה תיתי) שביקש שישולם לו שכרו, ואיך ביקש רבא שכר על מעשיו והרי אמרו במדרש (שמו"ר מד ג) 'אם עשית מצוה אל תבקש מתן שכרה מיד וכו', ורשע אתה נקרא שלא בקשת להנחיל לבניך' וכו'. ומבאר שרבא ביקש שכרו שיהיו לו בנים תלמידי חכמים לפי שאוהב את החכמים [כמבואר ברש"י שם (ד"ה דמי) שרבא אמר שחיבבת ת"ח עלין], ושכר זה מותר לבקש. **רד. מלשון** הרא"ה (ד"ה אמר רבי אלעזר) משמע קצת שהמאחר מוסף לאחר שבע שעות אפילו לרבנן נענש על כך כעונש שיש על איחור הקרבנות. **רה. ועל** פי זה מיישב הרשב"ץ מדוע השמיט הרי"ף דברי רבי יוחנן שהמתפלל לאחר שבע שעות נקרא פושע, כיון שדברים אלו הם לשיטת חכמים וההלכה היא כרבי יהודה [וכבר הו"ד בילקוט ביאורים לעיל בסמוך]. **רו. אבל** מה שאמרו בגמרא לענין המאחר ארבע שעות בתפילת שחרית גם הרי"ף מפרש שאמרוהו לשיטת רבי יהודה שהרי בשחרית הלכה כמותו. והנה מדברי מגיד תעלומה משמע שגורס בדברי הרי"ף לענין שחרית 'לרבי יהודה' ולענין מוסף 'דרבי יהודה'. אמנם לפנינו ברי"ף הגירסא בשתי המימרות 'דרבי יהודה', והב"ח הגיה בשתיהם 'לרבי יהודה'. **רז. הובא** בילקוט ביאורים לעיל. **רח. כמבואר** בגמרא לעיל (כז.). **רט. מהרש"ל** (ד"ה לישנא), מהרש"א (ח"א ד"ה כדמתרגם), פני יהושע (ד"ה מאי), שאגת אריה (סי' טו ד"ה מכל), צל"ח (ד"ה מאי) ועיון יעקב (ד"ה ושל). **רי. והרא"ה** (ד"ה אמר) גורס בגמרא 'מאי משמע דהאי נוגי לישנא דאיחורא הוא', וביאר שהשאלה היא מנין שהפסוק מדבר על עונש איחור הקרבנות, והוא הדין לתפילה שנתקנה כנגדם. ומשמע שלגירסתו אין שתי מדריגות של 'תברא וצערא' כמו שיש לגירסתנו. וכן משמע מגירסת הרי"ף והרא"ש כמבואר בילקוט ביאורים להלן בסמוך. **ריא. עיין** בזה ברי"ף (לעיל כא.) ורבינו יונה (שם ד"ה ומה שכתב עוד אין). **ריב. וביאר**, שאע"פ שבזמנינו לא שייך העון של טומאת מקדש וקדשיו, מכל מקום ודאי שיש בהזכרה זו כפרה על שאר עוונות שמביאים עליהם חטאת, וכן היא מכפרת על עון אבותינו שחטאו בטומאת מקדש וקדשיו וגרמו שהשכינה תסתלק מישראל, וכמו שאנו מזכירים בתפילת מוסף שבעוונות אבותינו החריבו את מקדשינו שהיו מביאים בו שעירי ראשי חדשים לכפרה. **ריג. מלשון** צף, כמו (חגיגה טו:) אקפו ידייכו, וכמו (מלכים ב' ו ו) ויצף הברזל שהוא מתורגם 'וקפא ברזלא'. רש"י (זבחים ו. ד"ה קופיא). והיינו

ד. הצל"ח (ד"ה מאי) פירש, שתפילת מוסף אין לה תשלומין[רי], ולכן אמרו לשון שבר שאם לא התפלל בזמנה שוב אין לה תקנה, אבל תפילת שחרית יכול להשלים בזמן מנחה, ולכן אמרו רק לשון צער ולא לשון שבר[ריט].

ה. בעיון יעקב (ד"ה וכו') תירץ, שהמאחר תפילת מוסף הוא יותר פושע מהמאחר תפילת שחרית, שתפילת שחרית זמנה בבוקר ובדרך כלל מאחר אותה על ידי עצלות ואונס של שינה, וזו אינה פשיעה כל כך, ולכן אמרו עליה רק לשון צער, מה שאין כן תפילת מוסף שזמנה באמצע היום ואם לא התפלל אותה בזמנה הוא יותר פושע, ולכן אמרו עליה לשון של שבר וכליון[רטו].

אמנם הרי"ף והרא"ש (סי' ט) גרסו גירסא אחרת בגמרא, ולפי גירסתם פירשו על שתי המימרות ש'נוגי' הוא לשון שבר.

כח:

הטעם שאסור להקדים את תפילתו קודם הציבור

בצבור שנו. פירש רש"י (ד"ה בצבור) שאם הוא בבית הכנסת עם הציבור לא יקדים להתפלל.

וביארו תלמידי רבינו יונה (ד"ה ובצבור)[א] שטעם הדבר הוא משום שתפילת רבים היא יותר רצויה לפני המקום.

ובארחות חיים (הלכות תפילה סי' סט) כתב שהטעם הוא שמבזה את הציבור.

ובשו"ת יד אליהו (סי' ז ד"ה וכו') כתב שדין זה דומה למה שאמרו לעיל (ו:) שאסור להתפלל אחורי בית הכנסת, ופירש רש"י (שם ד"ה אחורי) שהוא נראה ככופר במי שהציבור מתפללים לפניו[ב].

אסור לעשות כן אפילו לצורך לימוד תורה

שם. כתב המשנה ברורה (סי' צ ס"ק לד) שמשמעות הגמרא היא שגם אם רוצה לעשות זאת בשביל לימוד התורה, כגון שיש לו שיעור קבוע ללמוד תורה אצל אחד אסור לעשות כן.

אם הוא מתפלל בביתו

שם. פירש רש"י (ד"ה בצבור) שמתפלל בבית הכנסת. אבל אם הוא מתפלל מחוץ לבית הכנסת כתב הארחות חיים (תפילה סי' סט) שאין בזה איסור של מקדים תפילתו לתפילת הציבור. אך כתב שמכל מקום אין תפילתו של אדם נשמעת אלא בציבור.

וכן כתב הב"ח (או"ח סי' צ ס"ז ד"ה ואמר). ולפי זה כתב שאם הוא צריך למהר תפילתו כגון שיוצא לדרך יצא מבית הכנסת ויתפלל בביתו[ג].

אמנם המגן אברהם (סי' צ סק"כ) דקדק מדברי הריב"ש (שו"ת סי' עה) שאפילו אם רוצה לצאת מחוץ לבית הכנסת, אסור לו להקדים את תפילתו קודם תפילת הציבור. ופירש במחצית השקל כוונתו שאפילו אם יוצא להתפלל בביתו גם כן אסור[ד].

ובמאמר מרדכי (שם ס"ק יד) כתב, שמפשטות דברי הגמרא נראה שכוונת אביי במה שאמר לרב אויא שהאיסור להקדים תפילתו לציבור הוא רק בציבור, היינו שהיה לו לרב אויא לצאת מבית הכנסת ולהתפלל ביחידות בביתו, ומבואר מזה שאין איסור אם יוצא מבית הכנסת להתפלל בביתו. והוסיף, שאע"פ שיש לדחות ולומר שכוונת הגמרא 'בציבור שנו' היינו כשהתחיל להתפלל בבית הכנסת, ואז אסור לו לצאת ולהקדים התפילה אפילו בביתו, ומה שאמר אביי לרב אויא שיצא מבית הכנסת הוא לפי שמדובר בתפילת מוסף ודרכם היה לצאת מבית הכנסת לאחר תפילת שחרית לילך לדרשה ולא היו מתפללים מוסף מיד. מכל מקום לשון הגמרא 'בציבור שנו' משמע שמקדים תפילתו לציבור בתוך בית הכנסת שהציבור נמצא בו.

ומה שכתב הריב"ש שאסור לעשות כן אפילו אם יוצא חוץ לבית הכנסת, ביאר המאמר מרדכי שאין כוונתו שעובר על איסור זה של מקדים תפילתו לתפילת הציבור, אלא משום שמצוה גדולה להתפלל עם הציבור ובבית הכנסת ולכן אין לעשות כן, ומה שאמר אביי לרב אויא שהיה לו להתפלל ביחיד היינו מפני חולשתו[ה].

אע"פ שחלש לבו אסור לו להקדים תפילתו לתפילת ציבור בבית הכנסת

שם. כתב המגן אברהם (או"ח שם ס"ק כא) שמוכרח מדברי הגמרא שאפילו אם לבו חלש אסור לו להקדים תפילתו בבית הכנסת לתפילת הציבור רק יתפלל בביתו [שהרי רב אויא חלש לבו ולא התירו לו להקדים תפילתו רק בביתו ולא בבית הכנסת].

אם השעה עוברת יכול להקדים תפילתו לתפילת הציבור

שם. כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה ובצבור)[ו], שאם רואה שזמן התפילה עובר והציבור עדיין אינן מתפללים, יתפלל ביחידות[ז].

וכתב הב"ח (או"ח סי' צ ס"ז ד"ה ואמר) שמדובר שאם ילך מבית הכנסת להתפלל בביתו יש לחוש שכבר יעבור הזמן, אבל אם יכול להספיק לילך לביתו קודם שהשעה עוברת, לא יתפלל בבית הכנסת קודם הציבור אלא יחזור לביתו ויתפלל שם ביחידות.

אמנם המגן אברהם (שם ס"ק כא) כתב שמלשון תלמידי רבינו יונה לא משמע כן, אלא שבכל אופן יכול להתפלל קודם הציבור גם בבית הכנסת כשרואה שיעבור זמן התפילה.

דין חולה או אנוס

שם. כתב הב"ח (או"ח סי' קיד ס"ג ד"ה אבל מיהו) שמי שהוא אנוס או חולה רשאי להקדים תפילתו לתפילת הציבור אף כשהוא בבית הכנסת יחד עם הציבור[ח].

וכדבריו כתב ביד אליהו (סי' ז ד"ה ולענ"ד) שאם מתפלל ביחידות מחמת אונס, יכול להקדים תפילתו לתפילת ציבור אפילו בבית הכנסת, ומצוה יותר שיתפלל בבית הכנסת ממה שיתפלל בביתו אם אונסו ידוע.

אמנם מדברי הבית יוסף (או"ח סי' קיד ד"ה ומ"ש שאסור) משמע שגם אם הוא חולה או אנוס אסור לו להקדים תפילתו לתפילת הציבור כשמתפלל בציבור[ט].

אם צריך להחמיר גם באמירת תהלים

שם. בשו"ת יד אליהו (סי' ז ד"ה ולענ"ד) הביא בשם שו"ת בית יעקב (סי' קכו) שיש להחמיר גם שלא יאמר תהלים ביחידות או שאר שבחות ותחנונים קודם שהציבור אומרים. והיד אליהו חולק עליו וכתב שלא אמרו דין זה רק לענין תפילת שמונה עשרה[י].

דין אכילת עראי או סעודה קודם מוסף

ולית הלכתא לא כרב הונא. והיינו שמותר לטעום קודם תפילת מוסף. וכתב הרשב"א (ד"ה ולית) בשם הראב"ד שיש מפרשים שרק טעימה מותר אבל לא אכילה. אבל הראב"ד עצמו סובר שמותר אפילו טעימה שיש בה כדי לסעוד את הלב, וכמו שאמר אביי לרב אויא שהיה לבו חלש שהיה לו לטעום, ומשמע שהכוונה לטעימה המסעדת את הלב.

וכדבריו כתב המאירי (לעיל מ. ד"ה ולענין), שאם חלש לבו יכול לטעום קודם מוסף אכילת עראי שיהא לבו נסעד בה.

אמנם כל זה לענין אכילת עראי, אבל לענין סעודה כתב הטור (או"ח סי' רפו) בשם רבינו חננאל [הו"ד ברא"ש תענית (פ"ד סי' א)] שאינו רשאי לאכול קודם תפילת מוסף. והוכיח כן ממה שאמרו בתענית (כו:) שבתפילת מנחה שבכל יום אין הכהנים נושאים את כפיהם משום ששכיח שכרות, אבל בשחרית ומוסף נושאים את כפיהם משום שלא שכיח שכרות. ופירש רש"י (ד"ה כל יומא) שבמנחה שכיח שכרות משום שכבר סעד[יא]. ומשמע שקודם מוסף אינו רשאי לאכול ולכן לא שכיח שכרות.

שאינה מכפרת לגמרי רק מלמעלה. **ריד. כמו** שכתבו התוספות (כו. ד"ה איבעיא) ועוד ראשונים והו"ד בילקוט ביאורים לעיל (שם). **רטו. ומוכיח** הצל"ח מדברי הגמרא כאן, שגם לרבי יהודה אין תשלומין למוסף לאחר שבע שעות, ולא רק לחכמים שזמנה כל היום. וכבר הו"ד בילקוט ביאורים לעיל (כז. בגמרא רבי יהודה אומר עד שבע שעות). **רטז. ועיין** עוד בשו"ת שאגת אריה (סי' טו) מה שכתב ליישב בזה. **א. וכן** כתב הריטב"א (ד"ה בצבור). **ב. והוסיף,** שאע"פ שאינו דומה ממש למתפלל אחורי בית הכנסת, מכל מקום מטעם זה נגעו בה. ובדרך נוסף ביאר שהוא משום כבוד הציבור שהוא בזיון להם אם היחיד מקדים ומתפלל [כדברי הארחות חיים]. **ג. וכתב** המשנה ברורה (שם ס"ק לד) שיתכן שמותר לעשות כן גם לצורך לימוד התורה. **ד. אמנם** אם לא הגיע כלל לבית הכנסת אין איסור להקדים ולהתפלל בביתו, אבל אם כבר בא לבית הכנסת ועומד עם הציבור אסור לו לילך לביתו ולהקדים תפילתו לציבור. לבושי שרד (במגן אברהם שם סק"כ). **ה. והביא** עוד ראיה לדבר ממה שנסתפק הבית יוסף (או"ח סי' צ ד"ה ואמר) בכוונת הטור (או"ח סי' תרכ) שכתב שהרא"ש היה מקדים להתפלל מוסף ביחיד ביום הכיפורים אם היה חושש שהציבור יאחרו להתפלל מוסף לאחר שבע שעות, ומסתפק הבית יוסף אם הרא"ש היה מתפלל בציבור או שלא בציבור [ואם התפלל בציבור יש ראיה מדבריו לדברי תלמידי רבינו יונה שהובאו בילקוט ביאורים להלן בסמוך שאם השעה עוברת אין איסור להקדים תפילתו לתפילת ציבור אף כשאינו יוצא מבית הכנסת]. ומשמע מדברי הבית יוסף שאם הרא"ש היה יוצא מבית הכנסת להתפלל במקום אחר אין זה בכלל האיסור של קדימת תפילתו לתפילת הציבור. עוד כתב שכדבריו משמע גם מפשיטות דבריהם של הארחות חיים (תפילה סי' סט) והסמ"ג (עשין יט). **ו. וכן** כתב הריטב"א (ד"ה בצבור). **ז. וכן** כתב הכלבו (סי' יא ד"ה הלכות), וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' צ ס"י). והטור (או"ח סי' תרכ) הביא שהרא"ש ביום הכיפורים היה מקדים להתפלל מוסף ביחידות קודם הציבור אם היה רואה שהציבור מאחרים ולא יספיקו להתפלל תפילת מוסף קודם שבע שעות. וכתב הבית יוסף (או"ח סי' צ ד"ה ואמר) שאין הכרע בדבריו אם היה מתפלל בציבור [והיינו בבית הכנסת] או שלא בציבור, אבל מדברי תלמידי רבינו יונה יש ללמוד שגם בציבור מותר. **ח. ודקדק** כן מדברי אבי העזרי שהביא הטור (שם) שביום שמתחילים להזכיר גשמים אסור ליחיד להקדים תפילתו לתפילת ציבור אפילו אם הוא חולה או אנוס, לפי שאסור ליחיד להזכיר גשמים עד שיזכיר שליח ציבור. וכתב הב"ח שמשום כך כתב אבי העזרי שהיה חולה או אנוס, שאילו לא היה חולה אסור לו להקדים תפילתו לציבור בכל השנה, אבל אם הוא חולה או אנוס אין עליו איסור להקדים תפילתו בכל השנה. **ט. שהבית** יוסף פירש שכוונת אבי העזרי כשאינו מתפלל עם הציבור, שאם מתפלל עם הציבור אסור לו בכל השנה להקדים תפילתו לתפילת הציבור. וכבר העיר הב"ח (או"ח סי' קיד ס"ג ד"ה והב"י) על דברי הבית יוסף. **י. וכתב** שכמו כן מה שאמרו לעיל (ו:) על המתפלל אחורי בית הכנסת מדובר דווקא כשהציבור מתפללים תפילת שמונה עשרה. **יא. ולפעמים** נמשכת סעודתו ומשתכר, ומי ששתה יין אסור לישא את כפיו.

והבית יוסף (שם ד"ה אע"פ) הוכיח כן גם מדברי תלמידי רבינו יונה (ד"ה ולית) שכתבו לענין הדין שאמרו בגמרא בסמוך שאין איסור לטעום קודם מנחה, שדווקא טעימה אינה אסורה, כגון אכילת פירות או אכילת פת מועט [פירוש אכילת עראי], אבל סעודה אסורה. ומשמע מזה שגם מה שאמרו לענין מוסף שאין איסור לטעום קודם שהתפלל אותה הכוונה על אכילת עראי. וכן פסק בשו"ע (או"ח שם ס"ג) שמותר לאכול פירות קודם מוסף, או אפילו פת מועט[יב] ואפילו טעימה שיש בה כדי לסעוד את הלב[יג], אבל סעודה אסור.

אמנם הב"ח (או"ח סי' רפו ס"ב ד"ה אע"פ) הוכיח מלשון הטור (שם) שמעיקר הדין באמת מותר לאכול גם סעודה אם חלש לבו, אלא שלכתחילה לא יעשה כן רק יתפלל מוסף תחילה, לפי שאין דרך העולם לאכול וצריך לנהוג כן משום 'אל תיטוש תורת אמך' (משלי א ח)[יד].

הטעם שלא אסרו טעימה קודם מוסף

שם. הלבוש (או"ח סי' רפו ס"ג) מבאר שהטעם שלא אסרו חכמים לטעום קודם מוסף הוא משום שהדרך ברוב פעמים להמשיך תפילת מוסף.

איך מותר לטעום קודם קידוש

שם. האחרונים[טו] העירו, איך מותר לטעום קודם מוסף הרי אסור לטעום כלום קודם שיקדש[טז]. וכתבו ליישב בכמה אופנים:

א. הב"ח (או"ח סי' רפו ס"ב ד"ה ומה) כתב, שכוונת הגמרא שיקדש ויטול ידיו ויאכל ויברך ברכת המזון, ולאחר מכן יתפלל מוסף שזמנה כל היום[יז].

ב. המגן אברהם (שם סק"א) כתב שיקדש, וישתה כוס יין נוסף לאחר קידושי[יח].

ורע"א (על גליון השו"ע במגן אברהם שם) תמה על המגן אברהם, שהרי הוא עצמו כתב (סי' רעג סק"ח) ששתיית יין נחשבת לסעודה לענין קידוש במקום סעודה רק באופן ששתה רביעית, ואסור לשתות קודם מוסף רביעית יין כמו שכתב המגן אברהם (סי' רלב ס"ק יז) לענין קודם מנחה שאסור לשתות יין יותר מכביצה[יט], ודין טעימה קודם מוסף שוה לדין טעימה קודם מנחה.

ובעולת שבת (שם סק"ג) כתב, שקודם מוסף התירו שתיה אפילו יותר מרביעית.

ג. עוד תירץ המגן אברהם, שיכול לקדש קודם מוסף ולאכול אכילת עראי[כ], ולאחר מכן יתפלל מוסף במקומו ויאכל את הסעודה, שבאופן זה נחשב כקידוש במקום סעודה.

אמנם בלבושי שרד (במגן אברהם שם) העיר על דבריו איך יועיל במה שיאכל במקומו, הרי מכל מקום לא נקרא קידוש במקום סעודה אם אינו אוכל מיד[כא].

ובמחצית השקל (במגן אברהם שם ד"ה אכילת) כתב שאכילה לאחר שיתפלל נחשב כאוכל לאלתר, ודומה למי שמקדש בפינה של טרקלין גדול על מנת לאכול מיד בפינה אחרת, שהליכתו לאותה פינה אינה נחשבת להפסק[כב].

ד. בעטרת צבי (או"ח סי' רפט סק"ג) תירץ, שלא חלה חובת קידוש רק לאחר תפילת מוסף, ולכן מותר לאכול קודם שהתפלל מוסף בלא קידוש[כג].

אמנם המגן אברהם (סי' רפו שם) כתב שאין לומר כן, שמכיון שמותר לו לאכול פת בדרך עראי, כבר חלה עליו חובת קידוש[כד].

ה. יש שתירצו[כה], שיקדש קודם מוסף ויאכל כזית או כביצה פת, ונחשב בכך כקידוש במקום סעודה, ואין איסור לעשות כן קודם מוסף כיון שהיא אכילת עראי[כו].

דין אכילת סעודה קודם מנחה

אסור לו לאדם שיטעום כלום קודם שיתפלל תפלת המנחה. במסכת שבת (ט:) שנינו שלא יכנס אדם לאכול סמוך למנחה עד שיתפלל, ואם התחיל אינו צריך להפסיק. ותמהו בגמרא, אם כוונת התנא על סמוך למנחה גדולה הרי יש הרבה זמן בינתיים ומדוע לא יכנס לאכול. ואם הכוונה על מנחה קטנה, יש לתמוה על דברי רבי יהושע בן לוי שאמר שאסור לטעום קודם מנחה, ממה ששנינו שאם התחיל אינו צריך להפסיק את סעודתו[כז]. ותירצו שמדובר סמוך למנחה גדולה וכשאוכל סעודה גדולה. ורב אחא בר יעקב תירץ, שגם סעודה קטנה אסור לאכול סמוך למנחה גדולה וגוזרים שמא ימשך.

ונחלקו הראשונים אם פוסקים כלשון הראשון שהאיסור לאכול סמוך למנחה גדולה הוא רק על סעודה גדולה, או כלשון השני שגם סעודה קטנה אסור לאכול סמוך למנחה גדולה[כח].

וכתבו כמה ראשונים[כט], שאע"פ שאמרו בגמרא כאן שאין הלכה כרבי יהושע בן לוי, ואם כן לשיטתינו היה אפשר להעמיד דברי המשנה בשבת סמוך למנחה קטנה ואין צריך לומר שאסור לאכול סעודה סמוך למנחה גדולה[ל], מכל מקום כיון שפירשו בגמרא דברי המשנה בסמוך למנחה גדולה משמע שכך הלכה, ומה שאמרו שאין הלכה כרבי יהושע בן לוי היינו רק לענין שאין איסור טעימה קודם מנחה.

אמנם ר"ת בספר הישר (חידושים סי' קלג) כתב שהאיסור אכילה הוא רק בסעודה גדולה וסמוך למנחה קטנה, שמה שהעמידו משנתנו בסמוך למנחה גדולה הוא רק לשיטת רבי יהושע בן לוי, אבל מכיון שפסקו בגמרא כאן שאין הלכה כמותו אפשר להעמיד משנתנו סמוך למנחה קטנה.

ביאור דברי הרשב"א שרק אם התחיל כבר אין צריך להפסיק

שם. הרשב"א (ד"ה ולא)[לא] כתב, שמה שאמרו בגמרא שהלכה כרבי יהושע בן לוי ואין איסור טעימה, היינו רק שאין צריך להפסיק אם התחיל, אבל לכתחילה אסור להתחיל כמבואר בדברי הגמרא בשבת.

ובשו"ת הרשב"א (ח"א סי' רסח) הביא שאחד תמה על דבריו, שמלשון הגמרא משמע שאין איסור טעימה אלא שמותר לטעום לכתחילה, ודברי הגמרא בשבת שההיתר הוא רק כאשר כבר התחיל היינו לענין אכילת קבע, אבל בטעימה מותר אפילו לכתחילה.

וביאר הרשב"א, שאכן אין כוונתו לענין טעימה, שבטעימה לא שייך כלל הפסקה שהרי טועם קצת והולך, אלא כוונתו לענין סעודה קטנה וכשיטת הרי"ף (שבת ט:) שפסק שאסור לאכול אפילו סעודה קטנה סמוך למנחה[לב].

שיעור טעימה שמותרת קודם מנחה

שם. כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה ולית) שטעימה שאינה אסורה, היינו אכילת פירות[לג] או אכילת פת מועט. ומותר אפילו משעת מנחה קטנה.

וכן כתב הטור (או"ח סי' רלב) שאם אוכל כביצה כדרך שאדם אוכל מעט בלא קבע, מותר כמו אכילת פירות. וכן נפסק בשו"ע (שם ס"ג). וכתב המגן אברהם (שם ס"ק יז) שדווקא כביצה מותר ולא יותר.

עוד כתב המגן אברהם, ששתיה יותר מכביצה גם אסורה, ואע"פ שלענין סוכה שתיה נחשבת לעראי גם אם שותה יותר מכביצה, מכל מקום לענין קודם התפילה טעם האיסור הוא משום שחוששים שמא ימשך, ובטעימה אין חוששים לכך, אבל בשתיה שמשכר יש לחשוש לכך[לד].

הוראת התנא הוא שצריך להתפלל על כל דבר שצריך עזר אלוקי

רבי נחוניא בן הקנה היה מתפלל בכניסתו לבית המדרש וכו'. כתב המאירי (ד"ה אמר) שכוונת התנא להורות שהאדם צריך לחדש תפילה על

יב. והיינו עד כביצה. מגן אברהם (סי' רפו סק"ג). **יג. וכן** מותר לאכול מיני תרגימא מחמשת המינים. משנה ברורה (שם סק"ח) בשם אחרונים. ולא ביארו כמה נקרא אכילת עראי. ויש לומר שהשיעור הוא כשיעור אכילת עראי חוץ לסוכה. שער הציון (שם סק"ז). **יד. הב"ח** מדייק מלשון הטור שכתב בתחילת דבריו [כשהוכיח מדברי הגמרא בתענית שאין חשש שכרות קודם מוסף], 'אלמא אין דרך לאכול קודם'. ומשמע שאין איסור בדבר אלא שאין דרך העולם לאכול ולכך לא שכיח שכרות. אמנם בהמשך הדברים הביא הטור לשון רבינו חננאל שכתב 'שאין רשאי לאכול', ומוכיח מזה הבית יוסף (ד"ה אע"פ) שהכוונה שאסור לאכול. ומה שכתב הטור מתחילה שאין 'דרך לאכול' מיישב הט"ז (סק"ג) שרצה להוכיח שלא שכיח שכרות ולכך כתב שלא היה דרכם לאכול ולכן לא שכיח שכרות, והטעם שבאמת לא היה דרכם בכך הוא משום שיש איסור בדבר. והב"ח כתב שכוונת רבינו חננאל שאינו רשאי לאכול הוא משום שמכיון שנהגו בכך אין לעבור על המנהג. ועל ראיית הבית יוסף ממה שכתבו תלמידי רבינו יונה לענין מנחה שאין היתר לאכול סעודה רק טעימה, כתב הב"ח שאין לדמות דין אכילה קודם מנחה לדין אכילה קודם מוסף. ובעולת שבת (סי' רפו סק"ג) תמה על הב"ח, מה החילוק בין תפילת מוסף לשאר תפילות הלא החשש הוא שמא ימשך וישכח להתפלל, וגם במוסף יש לחשוש לכך. ובמגן אברהם (שם סק"א) ביאר שיטת הב"ח, שמכיון שיש מי שסובר (להלן ל.) שיחיד אינו מתפלל תפילת מוסף, משום כך מותר לאכול. וביאר המחצית השקל (במגן אברהם שם ד"ה מותר) שאע"פ שאין פוסקים כמותו, מכל מקום לא גזרו במוסף כל כך שמא ישכח כמו שגזרו בשאר תפילות שיחיד צריך להתפלל לדברי הכל. **טו. ב"ח** (או"ח סי' רפו ס"ב ד"ה ומה), מגן אברהם (שם סק"א) ואליה רבה (שם סק"ט). **טז. ואין** לומר שיקדש ויאכל פירות, שהרי אין קידוש אלא במקום סעודה, ואכילת פירות אינה נחשבת לסעודה. לבושי שרד (או"ח שם במגן אברהם סק"א). **יז. הב"ח** לשיטתו שסובר שמעיקר הדין מותר לאכול אפילו סעודה קודם מוסף [אם חלש לבו] כמבואר בילקוט ביאורים לעיל. **יח. כמבואר** בשו"ע (או"ח סי' רעג ס"ה) שאם שתה כוס יין לאחר קידוש נחשב כקידוש במקום סעודה. **יט. שכל** רביעית שבגמרא הכוונה על רביעית הלוג, והלוג הוא ששה ביצים, נמצא שרביעית הלוג הוא ביצה ומחצה כמבואר כל זה ברשב"ם (ב"ב פט: ד"ה תומן - הסני). **כ. כגון** אכילת פירות. **כא. כמבואר** ברמ"א (או"ח סי' רעג ס"ג). **כב. כמבואר** בשו"ע (או"ח סי' רעג ס"א). **כג. וכמו** שכתב השו"ע (או"ח סי' רפט) לענין שתיית מים קודם תפילת שחרית שהוא מותר לפי שלא חלה חובת קידוש קודם התפילה, כמו כן סובר העטרת צבי שלא חל עליו חיוב קידוש קודם תפילת מוסף. **כד. ורק** קודם תפילת שחרית לא חלה עליו חובת קידוש משום שאין קידוש אלא במקום סעודה ואסור לאכול פת אפילו בדרך עראי קודם שחרית. **כה. פרי** מגדים (או"ח סי' רפו אשל אברהם סק"א), אליה רבה (סי' רפו סק"ט). **כו. פירוש,** אפילו לשיטת הראשונים הנ"ל בילקוט ביאורים שרק טעימה מותר קודם מוסף ולא סעודה, מכל מקום אם אוכל רק כזית כדי שהקידוש יהיה נחשב במקום סעודה וממשיך סעודתו לאחר מוסף מותר. וכתב עוד באליה רבה, שבשעת הדחק כגון שיש לו רק פירות ואין לו יין ופת, ולבו חלש, מותר לטעום בלא קידוש, ולסמוך על שיטת הראב"ד (בהשגות על הרמב"ם שבת פכ"ט ה"י) הסובר שמותר לטעום קודם קידוש של יום. וגם יש לצרף שיטת הנחלת צבי (עטרת צבי סי' רפט סק"ג) שלא חל חיוב קידוש קודם תפילת מוסף. **כז. שמהלשון** שאמר רבי יהושע בן לוי 'שאסור לטעום כלום' משמע שאפילו אם התחיל בהיתר צריך להפסיק. תוספות הרא"ש (ד"ה אסור). **כח. הרי"ף** (שבת ט:) פסק כלשון שני, והתוספות (שם ד"ה בתספורת) פסקו כלשון ראשון. והו"ד בתלמידי רבינו יונה (ד"ה ולית). **כט. תוספות** (שבת ט: ד"ה בתספורת) ורא"ש (סי' יא, תוספות הרא"ש ד"ה ולית). **ל. ובסעודה** גדולה ללשון ראשון, וללשון שני אפילו סעודה קטנה, אלא שהיה אפשר לפרש המשנה דווקא בסמוך למנחה קטנה אבל סמוך למנחה גדולה אין איסור אכילה. **לא. וכן** כתב השיטה מקובצת (ד"ה ולית) בשם תוספות. **לב. והביא** שמצאנו לשון טעימה על סעודה קטנה במסכת סוכה (כו.) שאמרו 'כדטעים בר בי רב ועייל לכלה' ועל טעימה כזו דיבר רבי יהושע בן לוי. **לג. אפילו** אם אוכל מהן הרבה. משנה ברורה (או"ח סי' רלב ס"ק לד). **לד. אך** כל זה לענין משקה המשכר, אבל משקה שאינו משכר מותר אפילו אם שותה הרבה. משנה ברורה (שם ס"ק לה).

כל דבר שהוא צריך בו לעזר אלוקי, ואז יתמיד מחשבתו בעבודת השם באין פירוד.

הטעם ששנינו כאן דין תפילת בית המדרש

שם. בשיטה מקובצת (ד"ה רבי) כתב, שאגב שאנו עסוקים בעניני תפילה הביא התנא גם ענין תפילה זו.

ובתפארת ישראל (יכין אות ח) ביאר שהטעם ששנינו כאן הלכה זו הוא משום שלאחר גמר התפילה בבית הכנסת צריך לילך ללמוד בבית המדרש[לה], ולכן שנה התנא דין תפילת בית המדרש לאחר שהודיענו במשנה הקודמת זמן התפילה.

ביאור הלשון 'מה מקום לתפילה זו'

אמרו לו מה מקום לתפילה זו. בבן יהוידע (ד"ה אמרו) העיר מדוע אמרו לו בלשון זה ולא אמרו לו 'מה אתה מתפלל'. ומיישב, שראו שהיה עומד בפתח בכניסתו לבית המדרש ומתפלל, ולא שאלוהו איזו תפילה הוא מתפלל, אלא ששאלוהו מדוע היה מתפלל דווקא במקום זה, וכוונתם 'מה מקום לתפילה זו' היא מה השייכות של התפילה שהוא מתפלל למקום הפתח ואינו מתפלל אותה בפנים. והשיב להם שמתפלל שלא תארע בבית המדרש תקלה על ידו ולכן מתפלל אותה מיד בכניסתו, וכמו כן ביציאתו מודה על זה בפתח בית המדרש מיד ביציאתו.

אמנם הבן יהוידע העיר עוד, מדוע לא אמרו לו בלשון רבים 'מה מקום לתפילות אלו' כיון שהיה מתפלל שתי תפילות. ומיישב, שלא שאלו אותו על התפילה הראשונה שהיה מתפלל בכניסתו, שהיו יודעים שמתפלל שלא תארע תקלה על ידו, אלא שאלתם היתה על התפילה השניה שהרי כבר גמר את תלמודו ומה מקום לתפילה זו. והשיב להם שרק הראשונה היא תפילה ובשניה הוא נותן הודאה על חלקו.

חובה להתפלל תפילת בית המדרש

בכניסתו מהו אומר. הרמב"ם בפירוש המשניות מדייק מלשון זה ששתי תפילות אלו חובה הם לאומרם לכל מי שנכנס לבית המדרש ללמוד, שהרי לא אמרו 'בכניסתו מה היה אומר' שמשמעו רק סיפור דברים על מה שהיה רבי נחוניא בן הקנה עושה, אלא אמרו 'מהו אומר' שמשמעו מה צריך לומר מי שנכנס לבית המדרש.

אמנם בשיטה מקובצת (ד"ה רבי) כתב, שהתנא אינו מחדש דין להלכה, אלא משמיענו שמי שרוצה לומר תפילות אלו הרשות בידו[לו].

עוד כתב הרמב"ם בפירוש המשניות שאפשר להתפלל תפילות אלו בין מעומד ובין מיושב, ואין צריך לכוון כנגד בית קודשי הקדשים כמו שצריך לכוון בתפילת שמונה עשרה, וגם אין בה ברכה ולא השתחויה. ונקראת תפילה משום שכל בקשה נקראת תפילה אבל אין בה דיני תפילה.

נוסח תפילת בית המדרש כשלומד ביחידות

יהי רצון מלפניך ה' אלהי שלא יארע דבר תקלה וכו'. כתב הט"ז (או"ח סי' קי סק"ח) שגם מי שיושב ללמוד ביחידות צריך להתפלל אותה. ובפרט במי שהגיע להוראה. וכתב, שיש לו לומר בנוסח אחר שהיא קצרה מנוסח התפילה שאמרו בגמרא והיא כוללת הרבה. וזה נוסחה 'יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שתאיר עיני במאור תורתך ותצילני מכל מכשול וטעות, הן בדיני איסור והיתר הן בדיני ממונות הן בהוראה הן בלימוד, גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך, ומה ששגיתי כבר העמידני על האמת, ואל תצל מפי דבר אמת עד מאד, כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה'.

ובמגן אברהם (שם ס"ק טז) הביא שהאר"י ז"ל היה אומר תפילת בית המדרש בכל בוקר, ואחריה היה אומר 'כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה, גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך'. וכתב עוד המגן אברהם, שהעוסק בתורה כל היום יש לו לומר תפילת 'מודה אני' בכל ערב.

ביאור כפל הלשון 'שלא יארע דבר תקלה על ידי' 'ולא אומר על טמא טהור'

שלא יארע דבר תקלה על ידי וכו' ולא אומר על טמא טהור ולא על טהור טמא. המפרשים תמהו, שמכיון שכבר אמר שלא יארע תקלה על ידי, למה צריך לומר שלא אומר על טמא טהור וכו'. וביארו בכמה אופנים:

א. בתוספות הרא"ש (ד"ה שלא) פירש, שמה שאומרים 'לא יארע תקלה על ידי' הכוונה בזה שלא יטעו התלמידים ויעשו מעשה שלא כהלכה, והלשון 'לא אומר על טמא טהור' היינו שלא יאמר טעות אפילו אם היא באמירה בעלמא ולא יצא מזה תקלה במעשה.

ב. המהרש"א (ח"א ד"ה וישמחו) כתב שמה שאמרו 'שלא אומר על טמא טהור' וכו' אין זו תפילה נוספת, אלא שהוא פירוש למה שמבקשים מתחילה 'שלא אכשל בדבר הלכה'[לז].

אמנם בפרחי כהונה (ד"ה ולא) תמה לפי דרך זה, מדוע הפסיק באמצע בתיבות 'וישמחו בי חברי', שהיה ראוי לומר שלא אכשל בדבר הלכה ולא אומר על טמא וכו' ולאחר מכן 'וישמחו בי חברי'.

ג. וביאר בפרחי כהונה, שתפילה הראשונה היא שלא יכשל בדבר התלוי בסברא, שלא יאמר סברא שאינה ראויה ומתנגדת לשכל, ולכן ממשיך על זה 'וישמחו בי חברי' שהחברים ישמחו בכישלון שיהיה לו בסברא שאינה נכונה, ולאחר מכן מתפלל על דברי קבלה מרבותיו שלא יטעה לומר על טמא שהוא טהור וכו', ועל זה לא שייך להתפלל שלא ישמחו בו חביריו, שגם אם קיבלו מרבותיהם להיפך לא ישמחו על כשלונו שיאמרו שכך שמע מרבו, ומדובר בדבר שאינו כנגד הסברא[לח].

ובבן יהוידע (ד"ה שלא) העיר על כפל הלשון במה שאמרו 'שלא יארע דבר תקלה על ידי' 'ולא אכשל בדבר הלכה', וביאר ש'דבר תקלה' הכוונה על הוראה למעשה, ו'דבר הלכה' אינו עולה על הוראה למעשה אלא על לימוד הלכה לתלמידים.

עוד ביאר, שמכשול בדבר הלכה הוא כשטעה בגוף הדין, שהתיר את האסור בטעות, ו'דבר תקלה' הוא כשהדין אמת אלא שהענין היה מרומה, וכגון שעדים שהעידו להתיר אשה שמת בעלה טעו בדבר ובאמת עודנו חי, או כיוצא בזה.

מה הכוונה 'וישמחו בי חברי'

וישמחו בי חברי. פירש רש"י (ד"ה ולא) שישמחו חברי על כשלוני, ויש בזה שתי רעות שאגרום להם שיענשו. וביאר **התוספות יום טוב** שכשלון אחד הוא שיכשל בדבר הלכה, והשני שיגרום לחביריו שייענשו.

אמנם הרע"ב לא הביא מה שכתב רש"י שיגרום שתי רעות. וביאר התוספות יום טוב שאינו מחשיב את הכשלון בדבר הלכה לרעה, כיון שחביריו הם הרוב וממילא תהיה הלכה כמותם ולא תבוא מזה תקלה[לט].

והמהרש"א (ח"א ד"ה וישמחו) כתב שיותר נראה לפרש שהתפילה 'וישמחו בי חברי' אינה כהמשך על 'שלא אכשל בדבר הלכה' כמו שפירש רש"י [והיינו שלא ישמחו בי חברי], אלא היא תפילה נוספת שכן ישמחו בי חברי, והיינו שחברי ישמחו עמי במה שלא נכשלתי, וכן המשך התפילה 'שלא יכשלו חברי בדבר הלכה ואשמח בהם' הכוונה שאשמח במה שחבירי לא נכשלו, שאחד מארבעים ושמונה דברים שהתורה נקנית בהם (אבות פ"ו מ"ה) הוא 'המשמח את הבריות'[מ].

וכעין דברי מהרש"א כבר כתב **הבית יוסף** (או"ח סי' קי ד"ה הנכנס) בשם **מהר"י אבוהב** (שם ד"ה ולא), שהתפילה היא שתהיה לו שמחה וגיל בחביריו שהתורה היא שמחה להעוסקים בה[מא].

והלבוש (או"ח שם ס"ח) ביאר שכוונת התפילה שיהיה כל עיסקו בתורה ועסק חביריו על פי ההלכה, ואז תהיה לימוד התורה להם לשמחה, שנאמר (תהלים יט ט) 'פקודי ה' ישרים משמחי לב'.

ביאור הלשון 'אני עמל ומקבל שכר'

אני עמל ומקבל שכר. המהרש"א (ד"ה אני) ביאר על פי מה שדרשו בסנהדרין (צט:) על הפסוק (משלי טז כו) 'נפש עמל עמלה לו כי אכף עליו פיהו', שהוא

לה. כמבואר בשו"ע (או"ח סי' קנה ס"א). **לו. בפתח** עינים (ד"ה ואפשר) כתב שיתכן שמשום כך שנינו במשנה שתלמידיו של רבי נחוניא בן הקנה שאלוהו מה טיבה של תפילה זו, והשיב להם שמתפלל שלא תארע לו תקלה ומודה על חלקו, ולכאורה קשה לאיזה צורך שנה התנא שאלת התלמידים ותשובתו ולא שנה בפשיטות שרבי נחוניא היה מתפלל בכניסתו לבית המדרש שלא תארע לו תקלה וביציאתו נתן הודאה על חלקו. אלא שבא להשמיענו שאין חיוב להתפלל תפילה זו, שאם היא חובה היה רבי נחוניא מורה להם להתפלל אותם קודם שישאלו לו מה טיבה, אלא שאינה חובה ולכן אמר להם מה טיבה רק לאחר ששאלוהו. ועיין שם שכתב דרכים נוספים לאיזה צורך שנה התנא שאלת תלמידיו ותשובתו. **לז. ועל** פי זה כתב שהגירסא בגמרא היא 'שלא אומר על טמא טהור' [כגירסת הרי"ף, ולא כגירסא שלפנינו 'ולא אומר על טמא טהור'], כיון שאין זה תפילה נוספת [וכבר הו"ד בהגו"צ]. וכתב מהרש"א שכך היא גם גירסת הרא"ש, אמנם לפנינו ברא"ש (סי' יב) הגירסא היא 'ושלא אומר על טמא טהור'. ומשמע מזה שהיא תפילה נוספת [ומיושב עם דברי הרא"ש בתוספותיו שהובא בילקוט ביאורים לעיל בסמוך שביאר שהיא תפילה נוספת, אמנם שם משמע שהגירסא היא 'ולא אומר' כגירסא שבגמרא לפנינו]. **לח. ועיין** עוד יישוב על כפל הלשון באהבת איתן (על גליון העין יעקב ד"ה ולא). **לט. ובשו"ת** חתם סופר (ח"א או"ח סי' רח ד"ה להודיע) כתב שלא יתכן שרבי נחוניא בן הקנה היה ירא שיתכבדו חביריו בקלונו, שבוודאי לא היו בחבורת חכמינו ז"ל כאלו שהיו מתכבדים בקלון חבריהם ח"ו, גם לא מסתבר שהיה חושש רבי נחוניא רק על מה שישמחו חביריו בקלונו ולא היה חושש על כשלונו בהלכה. ולכן פירש החתם סופר שכוונתו שלא יכשל בדבר הלכה, ויהיה צריך שחבירו יציל אותו ויפרש לו את הכוונה האמיתית בהלכה, וישמח בזה חבירו שזכה להצילו, אלא שיזכה לעמוד על האמת מעצמו. **מ. 'משמח** את הבריות' לא נמנה בין הדברים שהתורה נקנית בהם (אבות פ"ו מ"ה-ו), ואולי כוונת מהרש"א על 'אוהב את הבריות' והלשון 'משמח' לאו דווקא הוא. וצ"ע. **מא. ועל** פירוש רש"י העיר מהר"י אבוהב שהיה צריך לומר 'ואשמח מהם' ולא 'ואשמח בהם'. ומדברי הב"ח (או"ח סי' קי ס"ו ד"ה הנכנס) נראה שגורס בדברי

עמל במקום זה ותורתו עומלת לו במקום אחר, וזה הכוונה 'אני עמל ומקבל שכר', שעל ידי שהוא עמל בתורה, תורתו עמילה עליו במקום אחר וזה שכרו בעולם הזה[מב].

וכי יושבי קרנות אינם מקבלים שכר על עמלם

שם. בכתב סופר (שו"ת או"ח סי' יח ד"ה ונ"ל, סי' כ ד"ה והנה) העיר על לשון זה הרי גם הם מקבלים שכר על עמלם שמשיגים את חפצם ומרויחים ממון במשא ומתן שלהם. ומיישב, שהסוחר אין לו שכר על עמלו, כי לפעמים ירויח הרבה בנקל, ולפעמים הוא עמל הרבה ומרויח פחות מכדי הוצאותיו, אבל הלומד תורה מקבל שכר לפי מה שהוא עמל, וזה הכוונה 'אני עמל ומקבל שכר' שהשכר הוא לפי העמלות שהוא עמל.

והבן יהוידע (ד"ה אני עמל) ביאר שהכוונה במה שאומרים 'אני עמל ומקבל שכר' היא שהעמלות עצמה נחשבת בעיני קבלת שכר לפי שאני שמח ומשתעשע בעמל זה.

ביאור כפל הלשון 'אני עמל ומקבל שכר' 'אני רץ לחיי עוה"ב'

אני רץ לחיי העולם הבא. הקשו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה אני), מדוע צריך לחזור ולומר 'אני רץ לחיי העולם הבא והם רצים לבאר שחת', הרי זה נכלל כבר במה שאמר 'אני עמל ומקבל שכר והם עמלים ואינם מקבלים שכר' [שחיי העולם הבא זהו השכר]. ותירץ, שהכוונה 'אני רץ לחיי העולם הבא' אינה הודאה על השכר שיקבל בחיי העולם הבא, אלא הכוונה בזה שכאשר אני רואה שהימים עוברים אני מבחין בעצמי שאני רץ בכל יום ומתקרב למיתה, ומשום כך אני מכין צידה לדרך ולומד תורה כדי שאזכה לחיי העולם הבא, אבל יושבי קרנות אינם מרגישים שמתקרבים למיתה עד שעת המיתה, ולכן אינם מכינים צידה לדרכם, ובמרוצת ימיהם מתקרבים הם לבאר שחת.

והלבוש (או"ח סי' קי ס"ח) ביאר, שכפל הלשון הוא כדי לפרט את שכר העולם הזה בפני עצמו ושכר העולם הבא בפני עצמו.

ביאור הדברים שלימד רבי אליעזר לתלמידיו

למדנו אורחות חיים וכו' הזהרו בכבוד חבריכם וכו'. הפני יהושע (ד"ה ת"ר) ביאר שרבי אליעזר הזהיר אותם בשלשה דברים אלו שהם עמודי התווך שהעולם נשען עליהם, כמו ששנינו באבות (פ"א מ"ב) שעל שלשה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים, ועיקר גמילות חסדים נלמד מן הפסוק (ויקרא יט יח) 'ואהבת לרעך כמוך', ולזה נתכוון כשאמר להם הזהרו בכבוד חבריכם. וגם נכלל בזה ענין התורה שמתוך שיזהרו בכבוד חבריהם ילמדו תורה לשמה ולא לשם קנטור. ומה שאמר להם שימנעו את בניהם מן ההגיון ויושיבו אותם בין ברכי תלמידי חכמים הוא עיקר עמוד התורה שנאמר (דברים יא יט) 'ולמדתם אותם את בניכם'. ומה שאמר להם שכאשר הם מתפללים ידעו לפני מי הם עומדים הוא כנגד עמוד העבודה שהרי התפילה נתקנה במקום עבודת הקרבנות.

מדוע רצו ללמוד אורחות חיים כדי לזכות לחיי עולם הבא

ונזכה בהן לחיי העולם הבא. בצל"ח (ד"ה ת"ר)[מג] העיר, שמשמע שעיקר שאלתם הוא מה יעשו כדי שיזכו בהם לחיי עולם הבא, שהוא לטובתם ולהנאתם, והיה להם לשאול אז איך ישיגו השלימות היותר מאושר, והיינו מה שיעשו כדי לקיים רצון הבורא ולא כדי לקבל שכר[מד]. וכן קשה על רבי אליעזר שהשיב להם מה יעשו, ופירש ש'בשביל כך יזכו לחיי העולם הבא'. ועוד העיר על תשובתו של רבי אליעזר, שהקדים להזהירם בכבוד חבריהם, ולאחר מכן הזהירם על כבודו של הקב"ה ואמר להם כשאתם מתפללים דעו לפני מי אתם עומדים. והיה ראוי שיקדים כבוד המקום תחילה.

ומבאר, שדבר פשוט הוא שהעושה מצוות זוכה בהם לעולם הבא, אלא שיש מי שזוכה בו רק לאחר מותו, ויש מי שמתקיים בו 'עולמך תראה בחייך' (לעיל יז.), שעיקר שכר עולם הבא הוא ההשגה שנזכה להשיג את בוראינו ולהתדבק בו, וכמו שאמרו (שם) שהעולם הבא אין בו אכילה ושתיה וכו', אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה, ומי שהוא זוכה לעשיית מצוה באהבה גמורה ובחשק נפלא הוא מתדבק בשכינה, וזו מדריגה יותר גבוהה מהשכר בעולם הבא, שבעולם הבא זה רק שכר ואין בכך קיום מצוה, שנאמר (דברים ז יא) 'היום לעשותם' ולא למחר לעשותם (עירובין כב.), אבל מי שזוכה בזה בעולם הזה יש בכך גם קיום מצוה וגם קיבול שכרה בזמן אחד.

ומבאר הצל"ח, שקיום המצוות בעולם הזה נקרא 'ארחות חיים', לפי שהחיים עצמם הם העולם הבא, ועולם הזה הוא הדרך המפולש ללכת בה לחיי העולם הבא, ולכן נקראים המצוות 'ארחות חיים' שהם הדרכים להגיע לחיים שהם בעולם הבא. אמנם כל זה בסתם בני אדם, אבל אלו העושים מצוות ה' באהבה גמורה כבר נקראו חיים בעולם הזה, לפי שטועמים בעולם הזה מעין חיי עולם הבא בדביקותם בבוראם, ועל כך שנינו באבות (פ"ד מי"ז) שיפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא. ותלמידי רבי אליעזר רצו לזכות במדריגה זו, ולכן שאלו מרבם שילמד אותם באיזה ארחות חיים יזכו לחיי עולם הבא בעודם ב'ארחות החיים' והיינו בעולם הזה. והשיב להם, שיזהרו בכבוד חבריהם, והכוונה בזה כאותו גר שרצה להתגייר על מנת ללמוד כל התורה כשהוא עומד על רגל אחת (שבת לא.), והשיב לו הלל הזקן 'דעלך סני לחברך לא תעביד זו היא כל התורה כולה', ופירש **רש"י** (שם ד"ה דעלך, בפירוש הראשון) שכוונתו על הקב"ה שנקרא חברך כמו שנאמר (משלי כז י) 'רעך ורע אביך אל תעזב', וגם כאן מה שאמר להם רבי אליעזר שיזהרו בכבוד חבריהם כוונתו שעיקר כוונתם בקיום התורה והמצוות יהיה כדי להגדיל כבודו של הקב"ה ולעשות נחת רוח לפניו, ועל ידי כן יהיו דבקים בדביקות גמורה בהקב"ה[מה].

עוד ביאר הצל"ח (ד"ה למדנו), שרצונם לזכות לחיי העולם הבא לא היה משום קבלת שכר, אלא שהיה קשה בעיניהם פרידת רבם מהם, ורצו להתנחם במקצת, לכן ביקשו ממנו שילמד אותם אורחות חיים, אולי יזכו על ידם לחיי העולם הבא ויזכו לקבל שם את פניו.

ובאיי הים (ד"ה ת"ר) הקשה עוד מה היתה שאלת תלמידיו של רבי יוחנן בן זכאי שילמדם ארחות חיים, הלא מקרא מלא דיבר הכתוב (דברים ל יט-כ) 'ובחרת בחיים למען תחיה אתה וזרעך, לאהבה את ה' אלהיך לשמע בקולו ולדבקה בו כי הוא חייך וארך ימיך', הרי מפורש בפסוק שהעסק בתורה ובמצוות הם החיים הטובים והמאושרים. ועוד העיר על מה שכפלו התלמידים את דבריהם בשינוי לשון, שביקשו ממנו שילמד אותם 'ארחות חיים' בלשון סתם [ולא אמרו 'חיי עולם הבא'], ואחר כך אמרו כדי שנזכה 'לחיי עולם הבא'. וביאר באיי הים על פי מה שאמרו בתמיד (לב.) שאלכסנדר מוקדון שאל את זקני הנגב, מה יעשה האדם ויחיה, והשיבו לו שימית את עצמו. וביאר **המהרש"א** (ח"א שם ד"ה א"ל) שימית את עצמו בעולם הזה, והיינו שירחיק את עצמו מתענוגי עולם הזה כדי שיחיה לעולם הבא, וכמו שנאמר (במדבר יט יד) 'זאת התורה אדם כי ימות באהל'. והנה זאת התשובה האמתית למי שרוצה לזכות לחיי עולם הבא, אמנם רק בני עליה שהם מועטים יכולים לעשות כן, וכמו שאמרו (להלן לה:) שהרבה עשו כרבי שמעון בר יוחאי ולא עלתה בידם, ולכן שאלו תלמידי רבי יוחנן בן זכאי שילמד אותם איך יוכלו לעבוד לצורך הגוף באופן שלא יהיו סותרים לחיי הנפש, ולכך אמרו למדנו ארחות חיים פירוש דרכי החיים הגופנים באופן שיזכו גם לחיי עולם הבא[מו].

הטעם שהזהירם על כבוד חבריהם

הזהרו בכבוד חבריכם. הצל"ח (ד"ה הזהרו) ביאר הטעם שהזהירם על כבוד חברים[מז] על פי מה שאמרו לעיל (יז.) שהעושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא. ופירשו **רש"י ותוספות** (שם ד"ה העושה) שהכוונה כשלומד לקנטר, אבל הלומד על מנת שיכבדוהו עליו אמרו (פסחים נ: נזיר כג:) שלעולם יעסוק בתורה שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, ועל כן ציווה אותם שיכבדו את חבריהם שעל ידי כן בוודאי לא ילמדו לקנטר ואז בוודאי יזכו לחיי העולם הבא, שגם אם מתחילה לא יתכוונו לשמה אלא על מנת להתכבד, מכל מקום מתוך שלא לשמה יבואו לעשות לשמה ויזכו לחיי העולם הבא[מח].

והריא"ף (בעין יעקב ד"ה הזהרו) ביאר שרבי אליעזר הזהירם על כבוד חברים לפי שכבר נכווה בחמין שברכוהו חביריו (ב"מ נט:), ולכן רמז בשעת מיתתו שלא עשו עמו טוב, שארחות חיי עולם הבא הוא שיהיה האדם זהיר בכבוד

רש"י את שני הפירושים. **מב. ומה** שאומרים 'אני רץ לחיי העולם הבא' הוא על השכר שמקבל בעולם הבא. וראה ילקוט ביאורים להלן בסמוך. **מג. וכן** הקשה בספר איי הים (ד"ה ת"ר), ועיין בילקוט ביאורים להלן בסמוך מה שביאר בזה. **מד. וכמו** ששנינו (אבות פ"א מ"ג) 'אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, אלא הוו כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס'. וכן דרשו (ע"ז יט.) על הפסוק (תהלים קיב א) 'אשרי איש ירא את ה' במצותיו חפץ מאד', שחפץ 'במצותיו' ולא בשכר מצותיו. **מה. ומה** שאמר להם לשון 'הזהרו' כוונתו על מצוות לא תעשה, והיינו שלא רק בקיום מצוות עשה שהם עיקר הדביקות והאהבה שעל ידיהם מתדבק האדם בקונו, אלא אפילו בזהירות שלא לעבור על מצוות לא תעשה לא תהיה כוונתם להיזהר מחמת יראת העונש, אע"פ שהעונש על כל עבירה חמור מאד לפי חומרתה של העבירה, מכל מקום עיקר כוונתם לברוח מן העבירה תהיה מיראה שלא יפסק דביקתם שיש בינם לבין בוראם, שעל ידי העבירה מתרחק האדם מקונו, וזהו העונש ונקמה גדולה שאין למעלה ממנה, כמו שכתב הרמב"ם (תשובה פ"ח ה"ה) שהנקמה שאין נקמה גדולה ממנה הוא שתיכרת הנפש ולא תזכה לאותן החיים וכו'. ועיין עוד בצל"ח (ד"ה עוד נלע"ד) מה שהאריך לבאר בדרך נוסף שאלת תלמידי רבי אליעזר ותשובתו של רבי אליעזר. **מו. עיין** שם שהאריך לבאר שהשיב להם שיזהרו בארבעה דברים אלו ועל ידי כן לא יקלקלו להם חיים הגופניים את החיים הנצחיים, ויזכו בכך לחיי העולם הבא. **מז. הצל"ח** מוסיף, שהגם שכבר פירש (בד"ה והנה תלמידי) שכוונת רבי אליעזר על כבודו של הקב"ה וכלשון הכתוב (משלי כז י) 'רעך ורע אביך אל תעזב', מכל מקום לפי פשוטו כוונת רבי אליעזר גם על כבוד חבריהם ממש. **מח. וביאר** הצל"ח שמטעם זה הקדימו בגמרא מה שהיה בפטירתו של רבי אליעזר קודם שהביאו מה שהיה בפטירת רבי יוחנן בן זכאי, והרי פטירת רבי יוחנן בן זכאי קדמה שהוא היה רבו של רבי אליעזר, אלא משום שהמעשה שהיה בפטירת רבי אליעזר קשור לתפילת בית המדרש שאומרים בה 'שלא יכשלו חברי בדבר הלכה ואשמח בהם, שהלומד לקנטר שמח בכישלון של חבירו.

חבירו. ומשום כך הזהירם גם כן שידעו לפני מי הם מתפללים, שלא יגדל אחד מהם את עצמו על חבירו ולא יזלזל בו, כיון שידע שכולם צריכים לרחמי שמים ולחסד ה' אשר בידו נפש כל חי. ואפילו אם חבירו לא זכה בתורה לא יזלזל בו שעתידה תורה שתצא מבני עמי הארץ. ועוד הזהירם שימנעו את בניהם מן ההגיון ויושיבום בין ברכי תלמידי חכמים שעל ידי כן תצא מהם תורה שנאמר (במדבר כד ז) 'יזל מים מדליו', ואע"פ שאינם יודעים בתורה יושיבו אותם בין ברכי תלמידי חכמים שמהם תצא תורה באחרית הימים.

ובענף יוסף (בעין יעקב ד"ה אמר) ביאר שהזהירם על כך משום שהמתכבד בקלון חבירו הוא בעל מדות גרועות ואינו ראוי לחיי עולם הבא, כמו שכתב **הרמב"ם** בפירוש המשניות (סנהדרין פ"י בהקדמה ד"ה וההוגה)[מט].

מה הכוונה 'מנעו בניכם מן ההגיון'

ומנעו בניכם מן ההגיון. פירש רש"י (ד"ה מההגיון) שני פירושים: א. שלא ירגילו אותם במקרא יותר מדאי, ומשום שהמקרא מושך את הלב[נ]. ב. שימנעו משיחת הילדים.

ובספר יוחסין (מאמר שני סדר האמוראים אות ה"א ד"ה הדמך) כתב בשם **רב צמח גאון** שכוונת רבי אליעזר שימנעו אותם מלהגות במקראות שהן נוטים למינות.

והערוך (ערך הג) פירש ש'הגיון' היינו שלא יפתרו את הפסוק כצורתו.

ויש מפרשים[נא] שכוונת רבי אליעזר שימנעו את בניהם מללמוד חכמת ההגיון, שהיא הקדמה כללית ללימוד שאר החכמות[נב], ואמר שימנעו את בניהם מלימוד זה משום שאסור ללמוד חכמה זו קודם לימוד התורה, אבל הם עצמם אין צריכים למנוע מכך[נג].

אמנם הכותב על גליון העין יעקב (ד"ה למדנו) דחה פירוש זה, וכתב שחכמה זו היא חכמה מפוארה גם לתלמוד תורה, ואם היה אומר 'מנעו בניכם מן חכמת יוונית' היה נכון שהרי אסרו חכמים ללמד אדם לבנו חכמת יוונית[נד].

גם הרשב"ץ בספרו מגן אבות (אבות פ"ב מי"ד ד"ה ודע) כתב שמותר ללמוד חכמות אלו, כדי שמתוך דבריהם נדע מה שנוכל להשיב לאפיקורסים. וכתב שאין זה בכלל מה ששנינו בסנהדרין (צ.) שהקורא בספרים החיצונים אין לו חלק לעולם הבא, שהרי כבר פירשו בגמרא שם (ק:) שהכוונה על ספרי בן סירא, ובירושלמי (סנהדרין פ"י ה"א) פירשו שהכוונה על ספרי בן לענה, שהם ספרים המלאים בתעתועים. וכוונת הגמרא מנעו בניכם מן ההגיון היא על שיחה בטילה ולא על חכמת ההגיון.

וכך כתב **האבן עזרא** בספרו יסוד מורא (שער הראשון ד"ה ויש) 'גם צורך למשכיל שידע חכמת ההגיון כי הוא מאזני כל חכמה, וכבר הזהירונו קדמונינו (אבות פ"ב מי"ד) הוי שוקד ללמוד תורה ודע מה שתשיב לאפיקורס'.

ובעיון יעקב (ד"ה ומנעו) פירש, שרבי אליעזר הזהירם שלא ילמדו את בניהם פעולת שמות הקדושים, ו'הגיון' הוא מלשון הוגה את השם באותיותיו.

ובבן יהוידע (ד"ה ומנעו) ביאר שהזהירם שלא ילמדו דת נימוסות שיש בה יושר המשפטים שהם מסודרים על פי שכל אדם חכם לב, אבל אין בתוכה פנימיות קדושה, מה שאין כן תורתינו הקדושה שכל דבר מדבריה שרשו פתוח אל מים העליונים.

עוד ביאר ש'הגיון' הכוונה על סיפורים של מלכים וענינים שונים שהיו בדורות הקודמים שלא יהיו בניהם נמשכים אחריהם ומאבדים את הזמן כשהם קוראים בהם.

הקשר ממניעת הבנים מן ההגיון להושבתם בין ברכי תלמידי חכמים

והושיבום בין ברכי תלמידי חכמים. המהרש"א (ח"א ד"ה מהגיון) ביאר שאזהרה זו קשורה לאזהרה שלפניה, לפי פירוש הראשון של **רש"י** (ד"ה מההגיון) ש'מנעו בניכם מן ההגיון' הכוונה שלא ירגילו אותם במקרא יותר מדאי, ולכך חשש שמא יאמרו שאם ימנעו אותם מן המקרא ילכו בטל, כיון שעדיין לא הגיעו לכלל שנים שראויים ללמוד משנה וגמרא, ולכך הזהירם שיושיבו אותם בין ברכי תלמידי חכמים ויקבלו שם מדות טובות והגונות.

על מה מרמז 'נר ישראל עמוד הימיני פטיש החזק'

נר ישראל עמוד הימיני פטיש החזק. המהרש"א (ח"א ד"ה נר) ביאר, ש'נר ישראל' מרמז על מצוותיו, שנאמר (משלי ו כג) 'כי נר מצוה' וגו'. ו'עמוד הימיני' הוא נקרא לפי שהיה העמוד של אותו הדור, שהוא הציל כמה צדיקים בחורבן בית שני כמבואר בגיטין (נו:), ו'פטיש החזק' היינו שהוא חזק בתורה, וכמו שנאמר על התורה (ירמיה כג כט) 'וכפטיש יפוצץ סלע'.

והערוך (ערך פטש) פירש שדימו אותו לפטיש חזק, לומר שכשם שמתפזרות ניצוצות תחת הפטיש, כך הלכותיו מתפזרות בכל העולם.

ובשלמה משנתו (ד"ה נר) ביאר ששלשה תארים אלו הם כנגד ימיו של רבי יוחנן בן זכאי שהיו מאה ועשרים שנה, והיו מחולקים לשלשה חלקים, ארבעים שנה הראשונים למד תורה, וארבעים שנה האמצעיים לימד והורה הוראות בישראל[נה], וארבעים שנה האחרונים תיקן תקנות[נו], וקראוהו 'נר ישראל' כנגד ארבעים שנה האחרונים שתיקן תקנות והוליך את ישראל לאורו בדרך הישר שלא יכשלו, וכמו שאמרו לדוד המלך שהיה עוצר בעמוני[נז] 'ולא תכבה את נר ישראל' (שמואל ב' כא יז). וכנגד ארבעים שנה האמצעיים שלימד והורה הוראות, קראוהו 'עמוד', לפי שכל ישראל נשענו עליו בהוראות ובדינים, ומה שקראוהו 'עמוד הימיני' הוא משום שראו שהגיע למאה ועשרים שנה וידעו מכך שהיה מהמיימינים שלמד תורה לשמה, שעליהם דרשו חכמים (שבת סג.) את הפסוק (משלי ג טז) 'ארך ימים בימינה'. ועל ארבעים שנה הראשונים שעדיין לא התחיל ללמד ולהורות קראוהו 'פטיש החזק', לפי שלא התחיל להורות עד שכבר כתת כל התורה כולה 'כפטיש יפוצץ סלע' (ירמיה כג כט)[נח].

איך אמרו שאי אפשר לפייס את הקב"ה בדברים והלא אפשר להתפלל

ואיני יכול לפייסו בדברים ולא לשחדו בממון. כתב **מהרש"א** (ח"א ד"ה ואיני יכול), שכוונת רבי יוחנן בן זכאי רק לעולם הבא, אבל בעולם הזה יכולים לפייס את הקב"ה בדברים, והיינו בתפילה. וכמו כן אפשר לשחדו בממון בעולם הזה והיינו בצדקה, שנאמר (משלי י ב) 'וצדקה תציל ממות'. אלא שבדין של עולם הבא אי אפשר לפייסו בתפילה ולא לשחדו בצדקה.

וביד יוסף (בעין יעקב ד"ה אל) כתב בשם **פתח עינים** שוודאי אפשר לפייס את הקב"ה בתפילה, אלא שתפילה צריכה כוונת הלב, וכוונת רבי יוחנן בן זכאי שבשר ודם אפשר לפייסו בדברים בלא כוונת הלב, מה שאין כן אצל הקב"ה שהוא יודע מחשבות.

החשש מגיהינום הוא גם אם לא ימות מיתת עולם

ולא עוד אלא שיש לפני שני דרכים אחת של גן עדן ואחת של גיהנם וכו'. המהרש"א (ח"א ד"ה ואיני יכול) ביאר, שאע"פ שכבר אמר שאם ממיתני מיתתו מיתת עולם, והיינו שיכול להמיתו גם לעולם הבא, מכל מקום מוסיף רבי יוחנן בן זכאי ואומר שאפילו אם לא תהיה מיתתו מיתת עולם גם לעולם הבא כרשעים גמורים, מכל מקום הוא ירא שמא יוליכו אותו לגיהינום להיות נדון שנים עשר חודש[נט].

הטעם שלא היה יודע באיזו דרך מוליכין אותו

ואיני יודע באיזו מוליכין אותי. המפרשים תמהו איך חשש רבי יוחנן בן זכאי שיוליכו אותו לגיהינום. וביארו בכמה אופנים:

א. המהרש"א (ח"א ד"ה ואיני יודע) ביאר, שלא היה מאמין בעצמו [שישאר בצדקותו], וכמו שדרשו על דוד (לעיל ד.) שאמר (תהלים כז יג) 'לולא האמנתי לראות בטוב ה'', שלא היה יודע אם יהיה לו חלק בין הצדיקים לעתיד לבוא שמא יגרום החטא.

ב. עוד ביאר מהרש"א, שרבי יוחנן בן זכאי עשה כן שלא להתגאות כנגד תלמידיו, ורצה ללמדם בכך את מידת הענווה, אבל מכל מקום הודיע להם שחזקיהו מלך יהודה בא ללוותו כדי שלא יהרהרו עליו לאחר פטירתו.

ג. הריא"ף (בעין יעקב ד"ה ולא) ביאר, שיש רשעים שאינם עולים מן הגיהינום עד שיעבור שם צדיק אחד שהוא בדרך לגן עדן והם עולים עמו, ועל זה היה בוכה שאינו יודע אם בדרכו לגן עדן יעבור דרך הגיהינום להעלות נשמות משם או לא.

ד. בעין אליהו (ד"ה ולא) ביאר שרבי יוחנן בן זכאי היה חושש על מה שלא ביקש מאספסינוס (גיטין נו:) שלא יחריב את ירושלים, ודרשו עליו את הפסוק (ישעיה מד כה) 'משיב חכמים אחור', וחשש רבי יוחנן בן זכאי שמא נחשב זאת לחטא.

[מט] **וכן** כתב בחיבורו (דעות פ"ו ה"ג, תשובה פ"ג הי"ד). [נ] **הצל"ח** (ברש"י ד"ה מההגיון) כתב טעם אחר לפי פירוש זה, שגם האפיקורסים לומדים המקרא כדי ללמוד לשון הקודש, וכמו שלומדים שאר לשונות, ואם לא ישגיחו על בניהם רק על לימוד המקרא, יתכן שיקחו להם מלמד אפיקורס שגם הוא יכול ללמדו, ומתוך כך הבן ימשך אחריהם גם בדיעות נפסדים. [נא] **ספר** יוחסין (מאמר שני סדר האמוראים אות ה"א ד"ה הדמך) בשם יש מפרשים, מדרש שמואל (על אבות לה"ר שמואל די אוזידא תלמיד האר"י, פ"ב מט"ז ד"ה וכתב בשם הר"ר ישראל), ענף יוסף (ד"ה ומנעו), וכעין זה במלמד התלמידים (הקדמה ד"ה ולאה). [נב] **כן** הוא לשון המדרש שמואל. ובענף יוסף כתב שהוא הנקרא בלע"ז 'לאגי"ק', שהוא ראשית לימוד חכמות פילוסופים. ולשון ספר יוחסין (מאמר שישי ד"ה אפלטון) 'ההגיון שהיא לוגיקא'. [נג] **ובענף** יוסף כתב הטעם שהנער אינו יודע עדיין למאוס ברע ולבחור בטוב, ולכך לא ילמוד רק חוקות ה'. אמנם ראה בתשובות הגאונים (הרכבי סי' שנ) שהובא לשון הגמרא 'מנעו עצמיכם מן ההגיון'. [נד] **אבל** הצל"ח (ד"ה ואמר) דחה דברי הכותב, וכתב שאע"פ שחכמה זו יש בה תועלת ללימוד התורה, מכל מקום כיון שעיקרה הקובעה מתחילה לחכמה החיצונית, ראוי להתרחק ממנה משום עת לעשות לה' הפרו תורתך. וכתב, שיש ללמוד כן בקל וחומר ממה שבטלו מלומר עשרת הדברות בכל יום משום תרעומת המינים (כמבואר לעיל יב.) אע"פ שמצוה רבה לזכור את מעמד הר סיני בכל יום, ואם כן בוודאי שיש להתרחק מלימוד חכמת ההגיון [ומכל הקרוב לזה] שממשיך אחריו לימוד הפילוסופיה שמזה ממשיך מדחי אל דחי לדחות את כל דת התורה, ועל כך הזהיר רבי אליעזר את תלמידיו להימנע מלימוד חכמות אלו. וכדי שלא יטעו נתן להם עצה שיושיבו אותם בין ברכי תלמידי חכמים וישמעו מהם אופני הלימוד בתורה וסברות ישרות ונכונות. [נה] **אבל** עד ארבעים שנה לא הורה כמבואר בסוטה (כב.) שעד ארבעים שנה לא יורה הוראה. [נו] **עיין** בדברי הגמרא בראש השנה (לא:) ובסנהדרין (מא.) שכל שנותיו של רבן יוחנן בן זכאי מאה ועשרים שנה, ארבעים שנה עסק בפרקמטיא, ארבעים שנה למד, וארבעים שנה לימד. וצ"ע. [נז] **הוא** כינוי למלך המושל בעם ראה שמואל א' (ט יז) וברש"י שם (ד"ה יעצר). [נח] **עיין** לשונו בפנים. וצ"ת בביאור דבריו. [נט] **כן** הוא משפט רשעים בגיהינום כמו

היאך בירכם על מורא שמים והרי אינה בידי שמים

יהי רצון שתהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם. המהרש"א (ח"א ד"ה ה"ג) תמה, שהרי אמרו להלן (לג:) שהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, ואם כן איך בירך את תלמידיו שיהיה להם מורא שמים. ותירץ, שאמר להם כן בדרך תוכחה שיעשו כן, וממילא יסייעו להם מן השמים, וכמו שאמרו (מכות י:) שבדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו, וכן אמרו (שבת קד.) שהבא ליטהר מסייעין אותו.

הטעם שהזהיר על פינוי הכלים

פנו כלים מפני הטומאה. הכותב בעין יעקב (ד"ה נשעת) ביאר שדבר זה מורה על גודל מעלת רבי יוחנן בן זכאי, שגם כשהיה גוסס היה מיושב בדעתו לרמז לתלמידיו מה שאמר שלמה (קהלת יב ז) 'וישוב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה', ואמר להם שהגוף שב אל העפר ומכיון שהרוח מתפרדת ממנו מביא הגוף טומאה באהל אפילו לחסידים ואנשי מעשה, אבל מצד הרוח אדרבא יש לה עליה למעלה שחזקיהו בא ללוותו[ס].

הטעם שחזקיה מלך יהודה הגיע אליו ללוותו

והכינו כסא לחזקיהו מלך יהודה שבא. פירש רש"י (ד"ה לחזקיהו) שבא אליו ללוותו.

ובשיטה מקובצת (ד"ה אמר) ביאר על פי מה שאמרו בחגיגה (יד:) שרבי יוחנן בן זכאי היה מזומן לכת שלישית בגן עדן, וחזקיהו היה מכת שלישית לכן בא ללוות את רבי יוחנן בן זכאי.

ובעיון אליהו (ד"ה הכינו) ביאר הטעם שחזקיהו בא ללוותו, משום ששניהם העמידו עמוד של תורה, שאצל רבי יוחנן בן זכאי מצאנו שביקש מאספסינוס שיתן לו יבנה וחכמיה (גיטין נו:), ועל חזקיהו מבואר בסנהדרין (צד:) שבימיו בדקו מדן ועד באר שבע ולא מצאו תינוק ותינוקת שלא היו בקיאים בדיני טומאה וטהרה.

והצל"ח (ד"ה והכינו) ביאר, שבא לקראתו חזקיה שהיה ממלכי בית דוד, לפי שהלל היה מזרע דוד משפטיה בן אביטל כמבואר בכתובות (סב:), ומיום שקיבל הלל את הנשיאות לא פסקה הנשיאות מזרעו, אמנם רשב"ג שהיה מזרעו נהרג בעשרה הרוגי מלכות ואז עדיין היה בנו רבן גמליאל מיבנה קטן, ולכן קיבל רבי יוחנן בן זכאי את הנשיאות אע"פ שלא היה מזרעו של הלל, ולכך בא אליו אחד ממלכי בית דוד לקראתו, להראות לו שאין לדוד המלך תרעומת עליו על שקיבל את הנשיאות הגם שלא היה מזרעו. וגם רמז לו בכך שלאחר מותו לא יושיבו את בנו במקומו, אלא יחזירו את הנשיאות לזרעו של הלל שהיה מזרע דוד המלך, וזה רמז במה שאמר 'הכינו כסא לחזקיה מלך יהודה' והיינו שיכינו את הכסא של הנשיאות לזרעו של דוד.

באיזה אופן מתפלל מעין שמונה עשרה לרבי יהושע

רבי יהושע אומר מעין שמונה עשרה. כתב המאירי (ד"ה אמר - השני) שכוונת רבי יהושע שאם הוא טרוד יכול לפטור את עצמו ולהתפלל מעין שמונה עשרה, ואע"פ שאנשי כנסת הגדולה תיקנו להתפלל שמונה עשרה ברכות שלימות, והוא יכול לכוון את דעתו בכל הברכות, מכל מקום כיון שהוא טרוד יכול להתפלל מעין שמונה עשרה כיון שכל הברכות נכללות בה. ודעת רבי עקיבא היא שאם טירדתו אינה מעכבת אותו לכוון בברכות צריך להתפלל שמונה עשרה ברכות שלימות, ורק אם אינו יכול לכוון בכולן יתפלל מעין שמונה עשרה, שיותר טוב שיקצר בתפילתו ויכוון בה, ממה שיאריך בתפילה ולא יכוון.

אם הלכה כרבי עקיבא או כרבי יהושע

ר"ע אומר אם שגורה תפלתו בפיו מתפלל י"ח וכו'. הראשונים נחלקו כמי ההלכה. **האור זרוע** (הלכות תפילה סי' ל ד"ה מתני') פסק כרבי יהושע שאפשר להתפלל מעין שמונה אע"פ שתפילתו שגורה בפיו. והביא ראיה ממה שאמר רב נחמן בשם שמואל (להלן כט.) שכל השנה כולה מתפלל אדם הביננו חוץ ממוצאי שבת וממוצאי ימים טובים מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת, וכן ממה שאמר רב ביבי בר אביי (שם) שכל השנה כולה מתפלל אדם הביננו חוץ מימות הגשמים מפני שצריך לומר שאלה בברכת השנים, ומשמע שאמוראים אלו סוברים כרבי יהושע[סא].

אבל הרמב"ם בפירוש המשניות פסק כרבי עקיבא[סב]. **ובכסף משנה** (פ"ב ה"ב) ביאר טעמו על פי הכלל שהלכה כרבי עקיבא מחבירו. ואע"פ שרק מחבירו אמרו ולא מחביריו, וכאן חולקים עליו רבן גמליאל ורבי יהושע, מכל מקום כיון שרבן גמליאל ורבי יהושע אינם עומדים בשיטה אחת אין הם נחשבים כרבים החולקים עליו.

מהו אסדא

או באסדא. רש"י (ד"ה באסדא) הביא שתי לשונות מהו אסדא: א. שהכוונה על 'בית הסוהר' וכלשון הכתוב (איוב יג כז) 'ותשם בסד רגלי'. ורש"י באיוב (שם ד"ה בסד) ביאר יותר, שהכוונה לעץ גדול שנותנים בו רגלי האסורים. ב. שהכוונה על עצים רבים הקשורים זה עם זה יחד, ומושיטים אותם בנהר ממקום למקום והולכים עליהם כמו בספינה. והוסיף רש"י שבלשון המקרא הוא נקרא 'רפסודות' (דברי הימים ב' ב' טו).

ובתוספות הרא"ש (ד"ה היה) הביא שבדברי הירושלמי מבואר כלשון שני של רש"י, שאמרו שם 'היא אסדא, היא אסקריא של ספינה, היא רפסודות, דכתיב (דברי הימים שם) 'ונביאם לך רפסודות' וגו''.

וכעין פירוש זה פירש **הר"ש** (ובים פ"ג מ"א ד"ה אסדה) בשם י"א, שאלו שיש להם עצים גדולים שספינה אינה יכולה להחזיק אותם, עושים מהם חבילות גדולות, ומשימים עליהם נס לסימן, ומוליכים אותם על ידי הרוח עד המקום שצריכים להביאם[סג].

והערוך (ערך סדה, הו"ד בר"ש שם) פירש, שמשימים עצים שתי וערב על המים עד שנעשה מגדל, ועולים עליו אלו שעושים מלחמה.

המקור שמנין שמונה עשרה ברכות מכוון בדווקא

הני י"ח כנגד מי. הפני יהושע (ד"ה הני) ביאר שהיו יודעים ששמונה עשרה ברכות הן מנין מכוון ממה שאמרו במגילה (יח.) שמכאן ואילך [פירוש, משגמר לומר את הברכות שתקנו חכמים] אסור לספר בשבחו של הקב"ה, וכן אמרו להלן (כט.) שאין נוהגים כרבי עקיבא לומר הבדלה במוצאי שבת ברכה בפני עצמה, משום ששמונה עשרה ברכות תקנו חכמים בתפילה ולא תשע עשרה, ולכך שאלו כנגד מי תקנו חכמים שיתפללו בדווקא מנין זה.

מדוע תיקנו שמונה עשרה ברכות כנגד אזכרות שם הוי"ה

כנגד י"ח אזכרות שאמר דוד בהבו לה' בני אלים. המהרש"א (ח"א ד"ה כנגד) ביאר שתיקנו שמונה עשרה ברכות של חול כנגד אזכרות של שם הוי"ה משום ששם הוי"ה הוא שם הרחמים, ורובם של הברכות הם שאלת צרכיו של אדם שהוא צריך לבקש רחמים ותחנונים עליהם.

עוד הוסיף לבאר מה שאמרו בגמרא להלן (כט.), ששבע ברכות של שבת נתקנו כנגד שבעה קולות האמורים במזמור זה, לפי שברכות של תפילת שבת הם של שבח, ולכן רמוזים בלשון 'קול' שהאדם צריך להרים קולו בשבחו של מקום[סד].

מנין האזכרות בקריאת שמע הוא על שמות הוי"ה ועל לשון אלקות

כנגד י"ח אזכרות שבקריאת שמע. כתב המאירי (להלן כט. ד"ה מנין) שמה שאמרו שיש שמונה עשרה אזכרות בקריאת שמע הכוונה גם על שמות הוי"ה וגם על לשון אלקות שנאמר בה[סה].

וכתב הצל"ח (ד"ה הני) שרב הלל שפירש הטעם שתיקנו שמונה עשרה כנגד האזכרות שבמזמור הבו לה' בני אלים ורב יוסף הסובר שהם כנגד האזכרות שבקריאת שמע חולקים בסברתם, ואי אפשר לומר שדברי שניהם נכונים וכנגד שניהם תיקנוהו, שהרי במזמור הבו לה' יש שמונה עשרה אזכרות של שם הוי"ה[סו], ובקריאת שמע יש שמונה עשרה אזכרות יחד עם שם אלהות, ובהכרח לומר שהם חולקים.

ס. **ועיין** שם ביאור נוסף בדברי רבי יוחנן בן זכאי בדרך רמז. סא. **כוונת** האור זרוע שמסתימת דבריהם משמע שיכול להתפלל הביננו גם כשתפילתו שגורה בפיו. סב. **וכן** פסק המאירי (ד"ה זהו). והרמב"ם בהלכות (תפילה פ"ב ה"ב) כתב ש'אם היה טרוד ודחוק או שקצרה לשונו מהתפלל יתפלל שלש ראשונות וברכה אחת מעין כל האמצעיות' וכו', ומקור דבריו שגם אם 'טרוד ודחוק' מתפלל הביננו הם מדברי הרי"ף שכתב שבשעת הדחק מתפלל הביננו. אמנם אין הכרח מזה לכאורה שפוסק כרבי עקיבא, שהרי רבי עקיבא התיר רק כשתפילתו אינה שגורה בפיו ולא כשהוא טרוד ודחוק. וכן משמע בטור (או"ח סי' קי) שלא הביא כלל דברי רבי עקיבא והביא דברי הרי"ף שמתפללים הביננו רק בשעת הדחק. אמנם מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות משמע שגם לרבי עקיבא יכול להתפלל הביננו כשהוא טרוד ודחוק. סג. **בתוספות** יום טוב (ד"ה או) כתב שלפי פירוש זה היה ראוי לגרוס 'אסרא' מלשון 'איסור וקישור'. והביא שכך היא גירסת הרי"ף [אבל ברי"ף שלפנינו הגירסא היא באסדא]. אמנם כתב, שממה שפירש רש"י בלשון הראשון שהוא משורש של 'ותשם בסד רגלי' מוכרח שהיה גורס 'באסדא' [בדל"ת], ואע"פ כן פירש לשון שני ומשמע שגם לפירוש זה גורסים 'אסדא'. סד. **מה** שאין כן בבקשת רחמים שצריך לבקש בלשון תחנונים בלא השמעת קול. עוד כתב, שמטעם זה התשע ברכות של תפילת ראש השנה גם נרמזו באזכרות שם הוי"ה כמבואר להלן (כט.) כיון שהוא יום הדין צריך לבקש רחמים. וגם אותם אומרים בלחש בלא הרמת קול לשיטת ספר הפליאה שהביא הבית יוסף (או"ח סי' קא ס"ג ד"ה כרא"ש) שקרא תגר על הנוהגים להרים את קולם בתפילת הלחש בראש השנה ויום הכיפורים [אמנם עיין בבית יוסף שם שמיישב המנהג להרים את הקול בתפילות של ר"ה על פי דברי פסקי התוספות (ר"ה אות עב) והמרדכי (יומא רמז תשכה). וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' תקפב ס"ט)]. סה. **ואלו** הן: א. ב. ג. 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד', ד. ה. 'ואהבת את ה' אלהיך', ו. ז. 'לאהבה את ה' אלהיכם', ח. 'וחרה אף ה' בכם', ט. 'אשר ה' נתן לכם', י. 'אשר נשבע ה' לאבתיכם', יא. 'ויאמר ה' אל משה לאמר', יב. 'וזכרתם את כל מצות ה'', יג. 'והייתם קדשים לאלהיכם', יד. טו. 'אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי וגו'', טז. יז. יח. להיות לכם לאלהים אני ה' אלהיכם'. סו. **ועם** שם 'אל' יש תשע עשרה, כמבואר בגמרא להלן שכנגד 'אל הכבוד' (תהלים כט ג) תיקנו ברכת ולמלשינים.

ועל פי זה ביאר הצל"ח שינוי לשון הגמרא בין דברי רב יוסף לדברי ר' תנחום בסמוך, שבדברי רב יוסף אמרו 'רב יוסף אמר כנגד' וכו' ומשמע מלשון זה שהוא חולק על רב הלל, ובדברי ר' תנחום אמרו 'א"ר תנחום אמר רבי יהושע בן לוי כנגד שמונה עשרה חוליות שבשדרה', ומשמע מלשון זה שאינו בא לחלוק על הטעמים שאמרו רב יוסף ורב הלל שהביאו בגמרא לפני כן, והיינו משום שרב יוסף בהכרח חולק על רב הלל, אבל ר' תנחום אין הכרח שהוא חולק עליהם שיש לומר ששניהם נכונים שכנגד שניהם תיקנוהו[סז].

הטעם שתיקנו מנין הברכות כנגד מנין החוליות שבשדרה

כנגד שמונה עשרה חוליות שבשדרה. בפני יהושע (ד"ה אמר) ביאר, שהטעם שתיקנו מנין הברכות שבתפילה כנגד מנין החוליות שבשדרה הוא משום שנאמר (תהלים לה י) 'כל עצמותי תאמרנה'. ועוד ביאר, על פי מה שידוע שרמ"ח אברים של האדם הם כנגד רמ"ח מצוות עשה שבתורה (מכות כג:), ולפי זה כל האברים צריכים לקיום המצוות, ובאמת אינו כן שעיקר עשיית המצוות הם רק בידים וברגלים, וקל וחומר באברי הפנים המיוחדים בראיה ושמיעה ודיבור, מה שאין כן באיברי העצמות שבשדרה שהם עניינים גשמיים יותר מבכל האברים ולא ניכר בהם שום עשיית מצוה, ולכן הוצרכו לתקן כנגדם שמונה עשרה ברכות בתפילה, כדי שיזכור האדם בשעת התפילה להתפלל בכל כוחו ולהתנועע כדי לקיים מה שנאמר 'כל עצמותי תאמרנה'. וביאר הפני יהושע עוד, שגם דברי רבי יהושע בן לוי בגמרא להלן בסמוך שצריך לכרוע עד שיתפקקו כל חוליותיו שבשדרה הוא מטעם זה.

מה הפירוש שיראה איסר כנגד לבו

עד כדי שיראה איסר כנגד לבו. פירש רש"י (ד"ה איסר) שיכרע עד שייעשו לו שני קמטים בבשרו, אחד מלמטה ואחד מלמעלה, וכאיסר רוחב בשר באמצע.

והרשב"א (ד"ה עד) פירש בשם **רב האי גאון**[סח] שהכוונה שיכוף את ראשו כאגמון שאז יוכל לראות איסר שהוא מונח בארץ כנגד לבו, ולא שיחצה את קומתו לשני חלקים ויכוף אותה כשהיא ניצבת[סט]. והביא סימן לזה ממה שנאמר (ישעיה נח ה) 'הלכוף כאגמון ראשו', ומשמע מזה שמנהג כריעה כך הוא, וכשכופף צווארו ושוחה כמעט עד שיראה איסר שיש בארץ כנגד לבו הוא נראה כפיפת אגמון[ע].

וכתב המאירי (ד"ה המתפלל), שלשיטת רש"י קורים 'יראה' מלשון נפעל [ומנוקד 'יֵרָאֶה'], והיינו שישתחווה עד שתיעשה גומא כנגד בלבו שיהיה נראה כעין איסר. ולפירוש השני הוא מבנין הקל, והיינו מלשון שיראה בעיניו איסר שלפניו [ומנוקד יִרְאֶה]. אמנם כתב שגם לפירוש רש"י אפשר לקרותה בבנין הקל, והיינו שתיעשה גומא ועל ידי כך יראה אותה הרואה.

ותלמידי רבינו יונה (להלן לד. ד"ה עד שילאה) **כתבו** בשם רש"י שכוונת הגמרא שישחה עד כדי שחבירו העומד כנגדו לא יוכל לראות כנגד לבו אלא כשיעור איסר בלבד. וביאר **הב"ח** (או"ח סי' קיג ס"ד ד"ה ופרש"י) שכוונתו לומר שכאשר האדם זקוף, חבירו העומד כנגדו רואה בו כל מה שהוא כנגד לבו, אבל כשהוא שוחה, ראשו מפסיק בינו לבין חבירו, וצריך לשחות כל כך עד שחבירו לא יוכל לראות כנגד לבו רק כשיעור איסר[עא].

עוד כתבו תלמידי רבינו יונה (שם) פירוש נוסף בשם רב האי גאון[עב], שיכרע כל כך עד שהטבור שעומד כנגד לבו יכנס כלפי פנים וייעשה גומא קטנה שנראה כמו איסר.

אם לדברי עולא צריך לכרוע עד שיתפקקו חוליותיו

שם. כתב **המאירי** (ד"ה המתפלל) שלשיטה זו די במה שיכרע עד שיראה איסר כנגד לבו, ואין צריך שיתפקקו חוליותיו[עג]. אמנם כמה **ראשונים** הביאו גם דברי רבי יהושע בן לוי וגם דברי עולא[עד].

לא ישוח יותר מדאי

שם. כתבו **התוספות** (לעיל יב: ד"ה כרע) בשם הירושלמי (פ"א ה"ה), שלא ישוח יותר מדאי. וכן כתבו **הגהות אשר"י** (פ"ה סי' כב ד"ה הכורע), שלא ישוח עד שיהא פיו כנגד חגור של מכנסיו[עה]. ובהגהות **רבינו פרץ על סמ"ק** (מצוה יא הגהה פט) כתב שלא ישחה יותר מדאי כדי שלא יהיו עיניו יכולים לראות את הערוה.

והט"ז (או"ח סי' קיג סק"ה) ביאר שהטעם שאין לשחות יותר מדאי הוא משום שנראה כיוהרא כששוחה יותר משיעור שחיה.

הטעם שדיו בנענוע ראשו

רבי חנינא אמר כיון שנענע ראשו שוב אינו צריך. בפירוש הרשב"ץ (ד"ה ונראה) ביאר שדברי רבי חנינא הם לשיטתו להלן (לג:) ששמע מאחד שאמר שבחים הרבה על הקב"ה האל הגדול הגבור והנורא והעזוז והאמיץ והיראוי, והשתיק אותו ר' חנינא, משום שאי אפשר לספר את כל השבחים של הקב"ה, ומטעם זה סובר כאן לענין כריעה שמי שכורע הרבה מראה שהוא מכניע את עצמו לפני הקב"ה במה שאפשר, ובאמת אי אפשר לבוא למדריגת ההכנעה שהאדם צריך להכניע עצמו לפי גודל רוממותו של הקב"ה וקטנותו של האדם, ולכן די בזה שהוא כורע כריעה כל שהיא כדי להראות שהוא חייב בכך.

ולפי דבריו כתב הרשב"ץ, שמכך שההלכה כר' חנינא לענין שאסור להוסיף בשבחו של הקב"ה יותר ממה שתיקנו אנשי כנסת הגדולה, כך ההלכה כמותו גם לענין כריעה. ועוד הביא הרשב"ץ ראיה שהלכה כמותו ממה שרבי זירא[עו] פירש את דבריו[עז].

מה הכוונה 'והוא דמצער נפשיה'

והוא דמצער נפשיה ומחזי כמאן דכרע. פירש רש"י (ד"ה דמלער) שהוא ניכר שהוא רוצה לכרוע יותר אלא שהוא מצטער. **והטור** (או"ח סי' קיג)[עח] כתב שהכוונה בזה כשהוא זקן או חולה[עט].

מדוע לא תיקנו מתחילה ברכה כנגד 'אל הכבוד'

כנגד אל הכבוד הרעים. בתוספות הרא"ש (ד"ה כנגד) ביאר שהטעם שמתחילה לא קבעו ברכה כנגד שם זה הוא משום שאינו שם המיוחד.

על מי מרמז הכתוב 'אל הכבוד הרעים'

לרב יוסף כנגד אחד שבקריאת שמע. המהרש"א (ח"א ד"ה כנגד) ביאר שרב יוסף ורב הלל נתכוונו לכוונה אחת, שהמינים משנים מ'אל אחד' לומר ח"ו 'אל אחר', ועליהם מרמז הכתוב (תהלים כט ג) 'אל הכבוד הרעים' שהקב"ה הרעים עליהם, כמו שאמרו בגמרא להלן (נט.) שהרעמים נבראו כדי לפשוט את העקמומיות שבלב.

הטעם שהוצרכו לתקן ברכת המינים

כלום יש אדם שיודע לתקן ברכת הצדוקים. הרמב"ם (תפילה פ"ב ה"א) ביאר הטעם שהוצרך רבן גמליאל לתקן ברכה זו, שבימיו רבו האפיקורסים בישראל והיו מצירים לישראל ומסיתים אותן לשוב מאחרי השם, וראה רבן גמליאל שבקשה זו היא גדולה מכל צרכי האדם שיאבד ה' את האפיקורסים, ולכן הוצרך להתקין עליה ברכה ולקובעה בתפילה כדי שתהיה ערוכה בפי כולם. **והקשה** עליו **רבינו מנוח**, שאם הברכה נתקנה מפני האפיקורסים היה ראוי לתקן לשון הברכה 'לאפיקורסים אל תהי תקוה' ולא 'ולמשומדים אל תהי תקוה'. ותירץ, שבדרך אגב השמיענו בלשון זה שהמומר לעבירה אחת [כגון שרגיל לאכול חלב או שרגיל לאכול דם] מין הוא[פ]. עוד תירץ, שתיקנו לשון זה כדי שימנעו העם להטות אחרי המומרים להמיר ולצאת מכלל הדת, לכן תקנו להודיע שאין למומרים תקוה.

מה החידוש בתיקון ברכת ולמלשינים

שם. בפני יהושע (ד"ה א"ל) תמה על שאלת רבן גמליאל אם יש מי שיודע לתקן ברכת הצדוקים, וכי מה קושי יש בתיקון ברכה זו שאינה אלא עניני קללות שמתפללים על הצדוקים, והרי אפילו נשים שלנו יכולות לתקן אותה. ומה החידוש ששמואל הקטן ידע לתקן אותה, גם אמרו שלאחר שנה שכחה עד שהוצרך להשקיף בה שתים ושלש שעות. וביאר, שכל ברכות התפילה יש חשבון מדוקדק וכוונה במספר תיבותיהם ואותיותיהם וכמו שכתב **הטור** (או"ח סי' קיג) ויש בהם סודות מופלאים, ועל ידי הסוד שבהם יכולים לעשות רושם למעלה

סז. אמנם הב"ח הגיה בדברי הגמרא 'ר' תנחום אמר רבי יהושע בן לוי' וכו', ולפי דבריו משמע גם בדברי ר' תנחום שהוא חולק על הטעמים הקודמים. **סח. הו"ד** גם בתלמידי רבינו יונה (להלן לד. ד"ה עד שילאה) וברא"ש (פ"ה סי' כב). **סט. ועיין** בשיטה מקובצת (ד"ה עולא) מה שכתב עוד בזה. **ע. וכן** כתבו התוספות (לעיל יב: ד"ה כרע) שלא די בכריעה לבד כשראשו זקוף, אלא צריך גם שיכוף את הראש. ולפירוש זה לכאורה אין מחלוקת בין רבי יהושע בן לוי לעולא. וראה על כך בילקוט ביאורים להלן בסמוך. **עא. וכתב** שלפי זה הניקוד הוא 'יֵרָאֶה'. **עב. וכעין** זה פירש הערוך (ערך סוזר). **עג. והיינו** שראיית איסר כנגד לבו הוא בפחות מהשיעור שיתפקקו חוליותיו. **עד. הרי"ף** (להלן לד.) והרא"ש (פ"ה סי' כב) והטור (או"ח סי' קיג) הביאו שתי הדיעות שבגמרא ולא הכריעו כמי ההלכה, ומשמע מדבריהם שאין מחלוקת ביניהם, ומשום שדברי רבי יהושע בן לוי עולים על שיעור כריעת הגוף, ועולא בא לומר שצריך לכוף גם את הראש כפירוש רב האי גאון. וכן משמע בדברי הנחלת צבי (או"ח סי' קיד סק"ד). והרמב"ם (תפילה פ"ה הי"ג) פסק כדברי רבי יהושע בן לוי שיכרע עד שיתפקקו כל חוליותיו, והוסיף ש'יעשה כקשת'. וביאר הרשב"ץ (לעיל יב: ד"ה רב ששת) שכוונתו שיכוף גם את הראש. וכן נפסק בשו"ע (או"ח שם ס"ד). **עה. וכן** נפסק בשו"ע (או"ח שם ס"ה). **עו. בגמרא** לפנינו הגירסא היא 'רבא'. **עז. וכן** כתב הראבי"ה (ברכות סי' פה). **עח. וכן** כתבו הגהות מיימוניות (תפילה פ"ה אות ג) בשם ר"י. **עט. וכן** הוא משמעות לשון הרא"ש (פ"ה סי' כב). אמנם מרש"י משמע קצת שגם אם הוא בריא אם מראה עצמו שרוצה לכרוע יותר אלא שמצטער בכך אינו צריך יותר. וכן קצת מדברי הרשב"ץ (ד"ה ונראה) בביאור טעמו של רבי חנינא [הו"ד בילקוט ביאורים לעיל בסמוך]. גם הרמב"ם (תפילה פ"ה הי"ג) כתב שאם שחה מעט וציער עצמו ונראה ככורע בכל כוחו אינו חושש, ולא כתב שמדובר דווקא בזקן או חולה. ועיין בראבי"ה (ברכות סי' פה) שהביא דברי ר' חנינא, וכתב שהלכה כמותו, וביאר דבריו כגון שהיה זקן או חולה, והוסיף שאם הוא בריא הוא שוחה יותר קצת עד שירגיש שמצטער במקצת. ומשמע מדבריו שדברי ר' חנינא אמורים גם לענין חולה וגם לענין בריא, אלא שבריא צריך לשחות קצת יותר מחולה. **פ. עיין** במסכת

כדי שתתקיים הבקשה המכוונה בברכה זו, ושאל רבן גמליאל אם יש מי שיודע לתקן ברכת הצדוקים שיהיה רמוז בה הסודות הנצרכות לברכה זו[פא].

איך יתכן ששמואל הקטן היה בזמן רבן גמליאל השני

עמד שמואל הקטן ותקנה. במלא הרועים (ד"ה עמד) תמה, הרי שמואל הקטן נפטר קודם מיתת רבן שמעון בן גמליאל שהיה אביו של רבן גמליאל השני כמבואר בסנהדרין (יא.), ולא יתכן שרבן גמליאל שאל את החכמים אם יש מי שיודע לתקן ברכת הצדוקים כשהיה אביו קיים, שלא היה מורה לפני אביו ורבו, ולאחר הריגת אביו הרי לא היה כבר שמואל הקטן קיים. ועוד תמה, ששמואל הקטן נפטר קודם החורבן, והמעשה בגמרא כאן משמע שהיה לאחר החורבן.

ובספר יוחסין (מאמר ראשון ד"ה רבן שמעון) כתב מכח קושיא זו, ששמואל הקטן תיקן ברכת המינים לפני רבן גמליאל הזקן [אביו של רבן שמעון בן גמליאל] ולא לפני רבן גמליאל השני שהיה לאחר החורבן[פב].

איך שכח שמואל הקטן ברכת ולמלשינים

לשנה אחרת שכחה. הרשב"א (ד"ה לשנה) תמה, שמדברי הגמרא משמע ששמואל הקטן לא היה רגיל לומר ברכת ולמלשינים שתיקן, שאם היה רגיל לאומרה היאך יתכן ששכחה.

והרשב"ץ (ד"ה לשנה)[פג] כתב, ששמואל הקטן היתה תורתו אומנתו ולא היה מתפלל[פד], כרבי שמעון בר יוחאי וחביריו שאינם מפסיקין לתפילה (שבת יא.).

עוד הביא הרשב"ץ, שיש גורסים 'לשנה אחרת ירד ושכחה', ולגירסא זו אין קושיא, שלשנה אחרת ירד לפני התיבה פעם אחת ונזדמן לו באותה שעה ששכח אותה, ומשום אימת הציבור השקיף בה שתים ושלש שעות כדי להיזכר אותה.

וביד דוד (כט. ד"ה לשנה)[פה] תירץ שמתחילה תיקן שמואל הקטן שיאמרו אותה רק בציבור ולא ביחיד, ויתכן שבכל שנה זו לא עבר שמואל הקטן לפני התיבה ולכך שכחה[פו].

כט.

מדוע לא היה צריך לחזור לראש התפילה לאחר שהמתין שתים ושלש שעות

והשקיף בה שתים ושלש שעות ולא העלוהו. בפרי חדש (או"ח סי' סה סק"א) כתב שמכאן מוכרח שאפילו אם שהה באמצע התפילה כדי לגמור את כולה, אינו צריך לחזור לראש, שמשמע שלא העלוהו והמשיך בתפילתו, וזה שלא כדברי רב אשי (לעיל כג.) שאם שהה בכדי לגמור את כולה חוזר לראש[א].

אמנם הפני יהושע (ד"ה והשקיף) כתב, שאע"פ שהפסיק שמואל הקטן שתים או שלש שעות לא היה צריך לחזור לראש התפילה, כיון שהרהר בכל זמן זה במחשבתו בברכה זו שעמד בה ולא הסיח דעתו ממנה. והרי זה דומה למה שאמרו להלן (מ.) שמי שאמר 'טול ברוך' לאחר ברכת המוציא שאינו צריך לחזור ולברך משום שאינו נחשב כהפסק.

ובשפתי חכמים (ברש"י ד"ה והשקיף) כתב, שלפי גירסת הירושלמי (פ"ה ה"ג) מיושב, שלא גרסו שם שהמתין שתים ושלש שעות.

באיזה אופן אין מעלין את הטועה באחת מכל הברכות

טעה בכל הברכות כלן אין מעלין אותו. הראשונים הקשו ממה ששנינו להלן (לד.) שהעובר לפני התיבה וטעה יעבור אחר תחתיו, ומשמע שגם אם טעה בשאר ברכות מעבירים אותו, ולא כמו שאמרו כאן שאם טעה בשאר ברכות [חוץ מברכת המינים] אין מעבירים אותו.

ותירצו בשני אופנים: א. יש שפירשו[ב], שבמשנה להלן מדובר כשאינו יודע לחזור למקום שטעה, ולכן מעבירים אחר שיתפלל תחתיו, ובגמרא כאן מדובר כשיודע לחזור למקום שטעה[ג].

ב. ויש שפירשו[ד], שהטועה בברכת ולמלשינים מעבירים אותו לעולם עד שתתברר תשובתו, אבל הטועה בשאר ברכות ממנים אחר תחתיו רק לשעה זו.

ולהלכה דקדק המגן אברהם (סי' קכו סק"ב) מלשון השו"ע (או"ח שם) שהטועה ומדלג ברכת ולמלשינים מסלקים אותו רק מתפילה זו ואין מסלקים אותו מלהיות שליח ציבור לעולם[ה].

אם דילג ברכה אחת במזיד מעבירים אותו

שם. כתבו האחרונים[ו], שזהו רק באופן שטעה בשוגג, אבל אם דילג במזיד ברכה אחת מעבירים אותו אפילו בשאר ברכות.

מה הכוונה 'מעלין אותו'

בברכת הצדוקים מעלין אותו. המפרשים פירשו שהכוונה בזה שמעבירים אותו מן התיבה. וביאר הרש"ש (ד"ה ולא) שהטעם שאמרו על סילוק מן התיבה לשון 'העלאה', וכמו כן מצינו שהגשה לתיבה נקראת בכל מקום בלשון 'מורידין', משום שמצוה להתפלל במקום נמוך כמבואר לעיל (י:), ומשום כך קראו לעובר לפני התיבה 'יורד' כמבואר ברש"י (ר"ה לג. ד"ה ירד), ולכך גם על סילוק אמרו בלשון 'העלאה'[ז].

ובמהר"ץ חיות (ד"ה טעה) הביא שבמדרש תנחומא אמרו (ויקרא ג) שהעובר לפני התיבה ולא אמר ברכת ולמלשינים מחזירים אותו ואומר אותה בעל כרחו[ח].

אם דילג עוד ברכה הסמוכה לה

שם. כתב הביאור הלכה (שם ד"ה ברכת), שיתכן שדין זה הוא רק אם דילג ברכה זו בלבד, אבל אם דילג אותה עם עוד ברכה הסמוכה לה, הרי מוכרח מזה שבשגגה טעה בה ולא בכוונה, ואין לחשדו שמא מין הוא.

עוד כתב הביאור הלכה (שם ד"ה מסלקין), שאם דילג ברכת ולמלשינים ונזכר מעצמו וחזר ואמרה, אין צריך להורידו, שיש כאן הכרח ששוגג היה.

מה הדין כשלא אמר ברכת תחיית המתים וברכת בונה ירושלים

חיישינן שמא מין הוא. תלמידי רבינו יונה (ד"ה טעה בברכת) הקשו מדוע לא אמרו גם על מי שטעה ולא הזכיר תחיית המתים שמעבירים אותו, וחוששים שמא מין הוא וכופר בתחיית המתים. ותירצו, שאין היכר שהוא מין במה שלא אמר תחיית המתים, שיכול לאומרה גם אם הוא מין, שאע"פ שאינו מאמין בה לא אכפת לו להזכיר אותה, אבל ברכת המינים לא יאמר אם הוא מין שהרי יש בה קללה למינים ואינו רוצה לקלל את עצמו, ועוד שיתכן שהוא מין ואע"פ כן הוא מאמין בתחיית המתים, וכיון שיתכן שיאמר תחיית המתים גם אם הוא מין אין כבר היכר שהוא מין במה שלא אמר אותה, ולכן אין מעבירים אותו.

אמנם בירושלמי (פ"ה ה"ג)[ט] אמרו ששליח ציבור שדילג שתים או שלש ברכות אין מסלקים אותו, חוץ ממי שלא אמר תחיית המתים וברכת בונה ירושלים שמסלקים אותו שמא מין הוא'.

והטור (או"ח סי' קכו) הביא דברי הירושלמי להלכה. אמנם **הבית יוסף** (שם ס"א ד"ה ירושלמי) תמה עליו שתלמוד שלנו חולק על הירושלמי כיון שאמרו

הוריות (יא.) שנחלקו בזה. **פא.** עיין שם שהקשה לפי זה איך אמרו חכמים שאפשר להתפלל בכל לשון והרי בשאר לשונות אין רמז במספר התיבות והאותיות, והיה ראוי שיהיו צריכים להתפלל בלשון הקודש דווקא. ותירץ, שמי שמכוון בתפילתו אפילו בלשון אחר עושה התפילה רושם על אותו הדרך שתיקנו אנשי כנסת הגדולה בלשון הקודש. וכתב שכן צריך לומר לענין ברכת הביננו שהוזכרה בגמרא להלן (כט.). **פב. אמנם** המלא הרועים כתב שבספרו כנוס סופרים תמה על דברי הספר יוחסין. **פג. וכן** כתב הנמוקי יוסף (ד"ה השקיף). **פד. בנמוקי** יוסף (שם) כתב שלא היה מתפלל אלא לזמנים רחוקים. **פה. וכן** כתב בחידושי מהר"ם בנעט (להלן כט. ד"ה טעה). **פו. אמנם** היד דוד כתב שאע"פ כן קשה כיון שהנהיגו לומר אותה בציבור איך יתכן שלא היה שם אחד שהיה יכול להזכירו, ומדוע היה צריך להמתין שתים ושלש שעות. **א. ודוחק** לומר ששמואל הקטן חזר לראש התפילה, שהרי אמרו להלן ש'אם התחיל גומר' ומשמע שגמר את הברכה. שפתי חכמים (ברש"י ד"ה והשקיף). **ב. רשב"א** (ד"ה טעה), מאירי (ד"ה שלית, בפירוש הראשון). וכן פירשו גם הרשב"ץ (ד"ה והאמר) והשיטה מקובצת (ד"ה ולמאי, בפירוש השני). **ג. ואע"פ** כן בברכת ולמלשינים מעבירים אותו. ובבית יוסף (או"ח סי' קכו ד"ה שליח) כתב שכך נראה גם שיטת הרמב"ם (תפילה פ"י ה"ג) שכתב שאם החזן טעה ונבהל ולא ידע מהיכן יתחיל, ושהה שעה, יעמוד אחר תחתיו, ואם טעה בברכת המינים אין ממתינים לו אלא מיד יעמוד אחר תחתיו. וכעין זה כתב הבית יוסף בפירושו כסף משנה על הרמב"ם (תפילה פ"י ה"ג). **ד. הרא"ה** (ד"ה אמר להם), מאירי (שם, בפירוש השני), שיטה מקובצת (ד"ה ולמאי, בפירוש הראשון). **ה. וכדבריו** נקט הפרי חדש (או"ח סי' קכו סק"א), והוכיח מסוגיית הגמרא שהעיקר כתירוץ הרשב"א. ועוד הוכיח כן, ממה שמבואר ברמב"ם (תפילה פ"י ה"ה) לענין מה ששנינו במגילה (כד:) שהאומר איני עובר לפני התיבה בצבועין לא יעבור אפילו בלבנים, ומשום שחוששים שמא מינות נזרקה בו, שהכוונה הוא לענין אותה תפילה, וכן פסק השו"ע (או"ח סי' נג סי"ח), וביאר הריב"ש (שו"ת סי' רכד, הו"ד בבית יוסף או"ח שם ד"ה האומר) שמכיון שהוא רק חשש בעלמא חוששים זאת רק לענין אותה תפילה ולא לעולם, ואם כן גם לענין מי שדילג ברכת ולמלשינים מסתבר שהוא רק חשש בעלמא לאותה תפילה. ובמגן אברהם כתב שבזמן הזה יש טעם נוסף שלא יעבירו אותו לעולם, כמו שכתב הרמ"א (יו"ד סי' יג ס"ב) שהשוחט בגומא בזמן הזה מותר לאכול משחיטתו ואין חוששים שמא הוא אפיקורס, אם כן גם לענין המדלג ברכת ולמלשינים אין חוששים שמא מין הוא. אמנם הראש יוסף (ד"ה והשקיף) דחה ראיית המגן אברהם מדברי הרמ"א לענין שוחט בגומא, משום שכבר פירש הרמ"א טעמו שאין חוששים לכך משום שבזמנינו אין דרך עובדי עבודה זרה בכך, מה שאין כן המדלג ברכת המינים יש לחשוש גם בזמנינו שמא מין הוא, שהרי אפיקורסים מצויים גם בזמן הזה. ועוד כתב הראש יוסף [וכפל דבריו בפרי מגדים (אשל אברהם סי' קכו סק"ב)], שגם לשיטת המגן אברהם שאין מסלקים אותו לעולם, מכל מקום אם עשה כן שלשה פעמים מסלקים אותו לגמרי. **ו. ב"ח** (או"ח סי' קכו ס"א ד"ה ש"ץ), פרי מגדים (משבצות זהב שם סק"א), והו"ד במשנה ברורה (שם סק"א). **ז. וכן** פירשו בעיון יעקב (ד"ה ולא) ובשפתי חכמים (ד"ה ולא). **ח. ותמה** המהר"ץ חיות, לפי זה מה ההכרח לפרש בתלמוד שלנו ש'מעלין אותו' היינו שמעבירים אותו מן התיבה, הרי יתכן שהכוונה כדברי המדרש שחייב לחזור ולאומרה בעל כרחו [וצ"ע תמיהתו שלשון 'מעלין אותו' משמע שמעבירים אותו ולא שחוזר ואומרה]. **ט. והובא** דברי הירושלמי בתוספות רבינו יהודה שירליאון כאן (ד"ה טעה), וכן כתבו התוספות בתענית (ג: ד"ה בימות) בשם רבינו יהודה. **י. שאם** לא אמר תחיית המתים חוששים שמא כופר הוא בתחיית המתים, ואם לא אמר בונה ירושלים חוששים שמא אינו מאמין בביאת המשיח. טור (או"ח סי' קכו). וגם במדרש תנחומא (ויקרא ג) אמרו על מי שלא

שהטועה בכל הברכות אין מעלין אותו חוץ מברכת המינים, ומשמע שאפילו אם טעה בתחיית המתים ובבונה ירושלים[יא].

והב"ח (שם ס"ב ד"ה ומ"ש חוץ) מיישב, שמכיון שבירושלמי אמרו בפירוש שברכת תחיית המתים ובונה ירושלים דינם כברכת המינים, יש לומר שגם התלמוד שלנו סובר כן, ומה שאמרו ברכת המינים לאו דווקא הוא אלא הוא הדין בברכות הדומות לה שיש לחשוש בהם שמא מין הוא[יב]. ועוד כתב, שיש לומר שנקטו ברכת המינים לומר שאם התחיל בה אין מסלקים אותו, וממנה יש ללמוד בקל וחומר על ברכות תחיית המתים ובונה ירושלים שאם התחיל בהם אין מסלקים אותו.

והט"ז (שם סק"א) מיישב, שכוונת הירושלמי כשדילג שתי ברכות מתוך שלש ברכות אלו ברכת המינים ותחיית המתים ובונה ירושלים, שמכיון שדילג שתי ברכות חוששים שמא אינו מאמין בהם, ובתלמוד שלנו מדובר באופן שדילג רק ברכה אחת ולא שתי ברכות, ולכן הזכירו רק ברכת המינים[יג].

וכתב המשנה ברורה (שם סק"ג)[יד], שאע"פ שנחלקו אם מי שדילג ברכת תחיית המתים או בונה ירושלים חושדים בו שמא הוא כופר בהם, היינו באופן שיש לתלות שאינו כופר בהם ושוגג היה כשדילג אותם, אבל אם יודעים אנו באדם שהוא כופר בתחיית המתים או שאינו מאמין בגאולה העתידה, אסור להעמידו להיות שליח ציבור, וקל וחומר אם אינו מאמין שהתורה היא מן השמים או שאינו מאמין בשכר ועונש. ואם עמד בכח ואי אפשר לסלקו, אסור לענות אחריו אמן.

מדוע לא העבירו את שמואל הקטן כמו שמעבירים את הטועה בשאר ברכות

שאני שמואל הקטן דאיהו תקנה. בשיטה מקובצת (ד"ה שאני) ביאר, שכיון שהוא תיקנה אין לחשדו שמא מין הוא.

והקשה, שאכן מטעם הדין שהטועה בברכת המינים מעבירים אותו לא היה צריך להעבירו שאין לחשדו, אבל מכל מקום היה ראוי להעבירו מטעם מה ששנינו להלן שגם הטועה בשאר ברכות צריך להעבירו[טו].

ותירץ, שהדין שמעבירים אותו בשאר ברכות הוא רק כאשר יודעים שהשני שיעבור תחתיו יודע להתפלל ברכה זו שהראשון טעה בה, אבל כאן אם שמואל הקטן שהוא תיקן ברכת המינים לא היה יודע אותה ודאי שאחר לא ידע אותה, ולכך לא היה צריך להעבירו.

הזמן שהרג ינאי המלך את חכמי ישראל

הוא ינאי הוא יוחנן. פירש רש"י (ד"ה הוא) שיוחנן כהן גדול הוא ינאי שאמרו עליו בקידושין (סו.) שהרג את חכמי ישראל לפי שערערו על כהונתו, הרי שהיה רשע מעיקרו, ולכן אע"פ שחזר מרשעותו ושימש שמונים שנה בכהונה גדולה, חזר ונעשה צדוקי כיון שלא היה צדיק מעיקרו.

ודקדק הפני יהושע (קידושין שם ד"ה ואמר) מדברי רש"י, שינאי המלך הרג את חכמי ישראל קודם שנעשה צדיק ושימש בכהונה גדולה שמונים שנה[טז].

ולפי זה מיישב הפני יהושע קושיית **הרשב"א** (שם ד"ה והרמב"ן) שתמה בשם הרמב"ן מדוע נזכרו חכמים לערער על כהונתו של ינאי המלך רק לאחר שכבר שימש שמונים שנה בכהונה גדולה. ומבואר מדברי הרשב"א שינאי הרג את החכמים לאחר ששימש שמונים שנה בכהונה גדולה. אמנם מדברי הגמרא כאן מבואר לפי אביי ששמונים שנה ששימש בכהונה גדולה היה לאחר שהחזירו שמעון בן שטח למוטב לאחר שכבר הרג את החכמים, ולאחר מכן שוב חזר לרשעותו ונעשה צדוקי, ואין מקום לתמיהת הרשב"א שבאמת כבר ערערו עליו מתחילת כהונתו. וגם לפי רבא שהיה רשע מעיקרו לא קשה, שלא מצינו כלל שינאי שימש קודם לכן בכהונה גדולה, ואם כן יש לומר שהערעור עליו היה בתחילת מעשיו ולא לאחר ששימש שמונים שנה.

מדוע לאביי לא קשה מהמשנה 'אל תאמין בעצמך עד יום מותך'

הניחא לאביי אלא לרבא קשיא. פירוש, לאביי אין קושיא ממה שמצאנו שיוחנן כהן גדול נעשה צדוקי לאחר ששימש שמונים שנה בכהונה גדולה, לפי שמתחילה היה רשע, אבל מי שהוא צדיק מעיקרו אין לנו לחשוש שנעשה רשע.

והקשה הפתח עינים (ד"ה אמר), שאכן מיוחנן כהן גדול אין קושיא אבל עדיין קשה מהמשנה באבות (פ"ב מ"ד) שהביאו בקושיית הגמרא 'אל תאמן בעצמך עד יום מותך', שהרי במשנה לא נאמר חילוק בין מי שהיה רשע מתחילה למי שהוא צדיק מעיקרו, ומשמע שגם מי שלא היה רשע מעולם אין לו להאמין בעצמו, ומדוע אם כן לא חששו על שמואל הקטן שנעשה מין.

ותירץ, שאביי לא חשש ליישב רק את קושיית הגמרא מיוחנן כהן גדול שנעשה צדוקי לאחר ששימש שמונים שנה בכהונה גדולה, אבל מה שהקשו מהמשנה באבות יש ליישב שכוונת התנא שלא יבטח על גדלותו שלא יחטא, שלפעמים מצוי שיחטא, אבל וודאי שלאחר מכן ישוב בתשובה ולא יחזור לעולם להיות רשע אם היה צדיק מתחילתו, ולכך אין מקום לחשוש על שמואל הקטן שנעשה מין ח"ו[יז]. ומה שהביאו הלשון של המשנה באבות בקושיית הגמרא אין זה לשון המשנה אלא לשון הברייתא שהוכיחו זאת מיוחנן כהן גדול שנעשה צדוקי, ופירוש הברייתא כך היא, שכמו שרשע מעיקרו יש לחשוש בו שיהיה צדוקי, כך מי שהוא צדיק מעיקרו יש לחשוש על כל פנים שיחטא ולכך לא יאמין בעצמו עד יום מותו.

וכתב השבות יעקב (שו"ת, סי' עג) שההלכה היא כרבא לגבי אביי ולכן גם על מי שהוא צדיק מעיקרו יש לחשוש שמא יחטא[יח].

ביאור הכלל שכשיצאו רוב שנות האדם ולא חטא שוב אינו חוטא

שם. בתפארת ישראל (אבות פ"ב מ"ד אות לג) העיר ממה שאמרו ביומא (לח:) שמכיון שיצאו רוב שנותיו של האדם ולא חטא, שוב אינו חוטא, וזה סותר למה שאמרו כאן שלא יאמין אדם בעצמו עד יום מותו. וכתב, שאין למדין מן הכלל שאמרו ביומא, שהרי אין למדין מן הכללות אפילו במקום שנאמר בו חוץ (עירובין כז.).

ובתוספות ישנים (יומא לח: ד"ה רגלי) ביארו שודאי אם בא ליטמא אין נועלין לפניו לגמרי, אלא כוונת הגמרא שם שלאחר שעברו רוב שנותיו בלא חטא, מכאן ואילך יכול ליטהר ולהתקדש בלא עמל.

אם אמר רק את חתימת הברכה

אבל התחיל בה גומרה. כתב המגן אברהם (סי' קכו סק"א) שאם דילג תחילת הברכה ואמר את חתימתה, אין מסלקים אותו. וביאר הפרי מגדים (אשל אברהם שם) שגם אם אמר סוף הברכה, נקרא שהתחיל בה, ולכך אין מסלקים אותו.

כמה זמן ממתינים לו אם התחיל בה

שם. הרמב"ם (תפילה פ"י ה"ג) כתב שאם התחיל בה ממתינים לו שעה[יט]. ויש לתמוה שהרי שמואל הקטן השקיף בה שתים ושלש שעות ואע"פ כן לא העלוהו משום שהתחיל בה. וכתב הכסף משנה (שם), שהרמב"ם סובר שמה שאמרו שתים ושלש שעות לאו דווקא הוא, אלא מכיון שהמתינו לו שעה אם לא נזכר מעלין אותו.

ובלחם משנה (שם) כתב, שהרמב"ם דקדק מלשון המשנה להלן (לד.) לענין מי שטעה בשאר ברכות שמעבירים אחר תחתיו ולא יהא סרבן באותה שעה, ומשמע מזה שלעולם אין ממתינים עליו יותר משעה, והוא הדין לענין ברכת המינים כשהתחיל בה שדינה כשאר ברכות שלא התחיל בהם, ומה שהמתינו לשמואל הקטן שלש שעות הוא משום שהוא תיקן את הברכה וראוי לחלוק לו כבוד זה ולהמתין לו כל כך[כ].

אמר בונה ירושלים שמחזירים אותו שמא כותי הוא [אמנם ברכת תחיית המתים לא נזכר שם]. יא. **וכדברי** רבינו יונה. והוסיף הבית יוסף, שמה שתירץ רבינו יונה על ברכת תחיית המתים יש לתרץ גם על ברכת בונה ירושלים. ועוד הביא הבית יוסף, שכדבריו מבואר בדברי הרשב"א בתשובה (ח"א סי' לה) שתלמוד שלנו חולק בזה על הירושלמי. וכן פסק בשו"ע (או"ח סי' קכו ס"א) שרק אם דילג ברכת ולמלשינים מסלקים אותו ולא הביא את דברי הירושלמי שהביא הטור. יב. **וכעין** זה כתב החרדים (על הירושלמי, פ"ה ה"ג ד"ה חוץ) שאין למדים מן הכללות אפילו במקום שנאמר בו חוץ, ומכיון שהטעם שאמרו בברכת המינים שייך גם בברכות אלו, הדין הוא גם בהם שמעבירים אותו. יג. **ומכל** מקום הביא הירושלמי ברכת ולמלשינים עם שתי הברכות האחרות, אע"פ שבברכת המינים מסלקים אותו גם כשטעה בה לבדה. ועוד כתב הט"ז, שאם דילג אחת מברכות אלו [תחיית המתים או בונה ירושלים] וגם ברכת ולמלשינים, מעבירים אותו אפילו אם התחיל ברכת ולמלשינים, ולא כמי שטועה רק בברכת ולמלשינים שהדין הוא שאם התחיל בה אין מעבירים אותו, משום שכאן יש עוד ריעותא לחשוש שמא מין הוא כיון שדילג גם ברכת בונה ירושלים או תחיית המתים. וכתב הפרי מגדים (משבצות זהב שם), שהוא הדין אם טעה בשתי הברכות של בונה ירושלים עם ברכת תחיית המתים, מסלקים אותו אע"פ שהתחיל בהם [ולא רק באופן שאחת מהברכות היתה ברכת ולמלשינים]. אמנם בסיום דבריו כתב הפרי מגדים שיש לפרש דברי הט"ז באופן אחר. יד. **ומדקדק** כן מדברי הישועות יעקב (או"ח סי' קכו סק"א). טו. **בילקוט** ביאורים לעיל נתבאר שני חילוקים בראשונים [ושניהם הובאו בשיטה מקובצת (ד"ה אמאי)] בין הטועה בברכת המינים להטועה בשאר ברכות, לדרך אחד הטועה בשאר ברכות מעבירים אותו רק אם אינו יודע לחזור למקום שטעה, מה שאין כן בברכת המינים שמעבירים אותו אפילו אם יודע לחזור, ולדרך השני שהטועה בברכת המינים מעבירים אותו לעולם עד שתתברר תשובתו שאינו מין. ולכאורה תמיהת השיטה מקובצת היא לשני הדרכים שהיה צריך להעביר את שמואל הקטן משום שלא ידע לחזור למקום שטעה שהרי המתין שתים ושלש שעות ולא זכרה, וגם לדרך השני לא היה צריך להעבירו לעולם אבל בתפילה זו היה צריך להעבירו. טז. **שרש"י** מוכיח ממה שהרג את חכמי ישראל שמתחילתו [והיינו לפני השמונים שנה שבהם היה צדיק] היה רשע. יז. **אמנם** להלכה לא נתבאר באחד מן הראשונים והפוסקים שיש חילוק במי שטעה בברכת המינים אם היה צדיק מעיקרו או אם היה רשע מתחילתו, ומשמע שפסקו כרבא שאינו סובר חילוק זה אלא שגם על צדיק מעיקרו יש לחשוש שמא יהיה מין. וכן כתב המאירי (ד"ה שליח) בפירוש, שאם אירע לו טעות בברכת המינים אם לא התחיל בה מסלקים אותו אפילו אם היה מוחזק אצלנו כצדיק גמור מתחילתו ועד סופו. יח. **ובגליוני** הש"ס (ד"ה אמר) כתב שכן נראה גם מדברי הרי"ף [שהביא קושיית הגמרא מדוע לא סילקו את שמואל הקטן, ולא הביא תירוצו של אביי שעליו אין חוששים שמא מין הוא משום שהיה צדיק מעיקרו, ומשמע שגם בצדיק מעיקרו חוששים לכך]. יט. **וכן** לענין שאר ברכות שבהם אין מעלין אותו אפילו אם לא התחיל בה, כתב הרמב"ם שממתינים לו שעה, ואם לא נזכר יעמוד אחר תחתיו. כ. **ובארץ** החיים (ד"ה שאני) כתב שמדויק כן מלשון הגמרא שאמרו 'שאני שמואל הקטן דהתחיל בה' ולא אמרו בקיצור 'הכא בהתחיל בה', ומשמע מזה שדווקא לשמואל

והמשנה ברורה (סי' קכו סק"ו) כתב להלכה שאפילו אם התחיל ושהה בה בינתיים הרבה ולא היה יכול להיזכר אין מסלקים אותו, משום שתולין ששגגה הוא[כא].

ביאור שאלת הגמרא על מנין הברכות בתפילת שבת

הני שבע דשבתא כנגד מי. בפני יהושע (ד"ה הני) העיר על שאלת הגמרא, הרי מעיקר הדין צריך להתפלל בתפילת שבת דווקא שבע ברכות, שהרי לא שייך להתפלל שתים עשרה ברכות האמצעיות כיון שהם בקשות על צרכיו ואין מבקשים צרכים בשבת, ושלש ראשונות ושלש אחרונות שייך להתפלל גם בשבת כיון שאינן בקשת צרכיו, אלא ראשונות דומות לעבד שמסדר שבחו לפני רבו והאחרונות דומות לעבד שקיבל פרס מרבו כמבואר בגמרא להלן (לד.), ואם כן צריך להתפלל בשבת ששה ברכות אלו ועוד ברכה אחת שמזכירים בה קדושת שבת, ואם כן מהי השאלה כנגד מי תיקנו מנין שבע ברכות כיון שבהכרח צריך להתפלל ברכות אלו[כב]. וביאר, ששאלת הגמרא היא על מה שתיקנו ברכה מיוחדת לקדושת היום ועל ידי כך יש לנו שבעה ברכות, והלא אפשר היה לכלול אותה בעבודה כמו שמזכירים בחול המועד ובראש חודש, ואז יהיו רק ששה ברכות, ולזה השיבו שתיקנו ברכה מיוחדת לקדושת היום כדי שיהיה מנין הברכות שבעה כנגד שבעה קולות שבמזמור 'הבו לה' בני אלים' (תהלים כט א)[כג].

ועל דרך זה ביאר הפני יהושע גם דברי הגמרא להלן, ששאלו על תפילת ראש השנה כנגד מי תיקנו בה תשע ברכות, וגם בזה יש לתמוה שבהכרח יש לנו מנין זה כיון שצריך להתפלל שלש ראשונות ושלש אחרונות ועוד שלש של מלכויות זכרונות ושופרות. וביאר, ששאלת הגמרא היא מדוע תיקנו ברכה מיוחדת למלכויות וברכה מיוחדת לזכרונות וברכה מיוחדת לשופרות, ולא הזכירו את כולם בברכה אחת וכמו שכללו את מלכויות בברכה של קדושת היום.

הרי כבר למדנו מן הכתובים שצריך לומר מלכויות זכרונות ושופרות

שם. בשפתי חכמים (ד"ה הני ט') העיר על שאלת הגמרא, הרי מכיון שלמדנו בגמרא ראש השנה (לב.) מן הכתובים שצריך לומר בראש השנה מלכויות זכרונות ושופרות, ממילא ידענו שצריך לומר תשע ברכות, ומהי שאלת הגמרא כנגד מי תקנו ברכות אלו. ותירץ, ששאלת הגמרא היא מדוע צריך לומר ברכה מיוחדת לכל אחד מהם הלא אפשר לכלול את כולם בברכה אחת.

מדוע תיקנו מנין הברכות של שבת כנגד שבעה קולות שאמר דוד

כנגד שבעה קולות שאמר דוד על המים. פירש רש"י (ד"ה שבעה) שהכוונה לשבעה קולות שנאמרו במזמור 'קול ה' על המים' (תהלים כט ג). **ובתוספות הרא"ש** (ד"ה כנגד שבעה) ביאר שהטעם שתיקנו מנין הברכות בתפילת שבת כנגד הקולות האמורות במזמור זה, הוא משום שבמתן תורה היו קולות, וגם במזמור זה מדובר במתן תורה, שנאמר בו (תהלים כט ח) 'קול ה' יחיל מדבר יחיל ה' מדבר קדש', והתורה ניתנה בשבת.

אם מברכים תשע ברכות בכל התפילות של ראש השנה

הני תשע דר"ה כנגד מי. בעל המאור (ר"ה לד. ד"ה והני) הוכיח מכאן שמעיקר הדין צריך להתפלל תשע ברכות בכל התפילות של ראש השנה, בין בערבית בין בשחרית בין במוסף ובין במנחה, שהרי פירשו כאן הטעם של שמונה עשרה ברכות בחול ושבע ברכות בשבת שהם בכל התפילות, ואם כן גם מה שאמרו לענין מנין הברכות של ראש השנה הכוונה בכל התפילות, ואע"פ שאין תוקעים אלא במוסף, מכל מקום לענין הברכות של מלכויות זכרונות ושופרות כל התפילות שוות. אמנם כתב, שמנהג הוא בידינו מאבותינו ואבות אבותינו שמתפללין תשע רק במוסף, אבל בשאר תפלות מתפללין שבע, ומנהג אבות תורה היא ואין לשנות.

וכדבריו כתב **המאירי** (ד"ה מנין) בשם חכמים שבגירונדאה. והמאירי חולק עליהם, ומבאר שכוונת הגמרא לענין תפילת מוסף, שהרי גם מה שפירשו בטעם המנין של שבע ברכות בתפילת שבת הכוונה לענין תפילת מוסף, שבשאר תפילות היה ראוי להתפלל מן הדין שמונה עשרה ברכות כמו בחול, ומה שמתפללים שבע ברכות הוא רק שמשום כבוד שבת לא רצו חכמים להטריח כמבואר בגמרא לעיל (כא.).

גם הריטב"א (ר"ה לג: ד"ה מתני'-הסני) הוכיח שמתפללים תשע ברכות רק במוסף בשעת התקיעות, ועל ראיית בעל המאור מדברי הגמרא כאן כתב הריטב"א שבהכרח אין הכוונה על כל התפילות, שהרי פירשו הטעם שמתפללים עשרים וארבע ברכות בתעניות, ובתעניות לא היו מתפללים ברכות אלו בכל התפילות.

אמנם הביא המאירי, שבירושלמי (ר"ה פ"ד ה"ח) משמע שהתפללו תשע ברכות בשחרית של ראש השנה, שהיו תוקעים בשחרית ומשום גזירה שסברו האויבים שהיהודים באים להילחם בהם תיקנו לאומרם במוסף[כד].

הלכה כשמואל שמעין שמונה עשרה היינו הבינינו

מאי מעין שמונה עשרה רב אמר מעין כל ברכה וברכה ושמואל אמר הבינינו וכו'. כתב **הרשב"ץ** (ד"ה ושמואל) שאע"פ שהכלל הוא שהלכה כרב באיסורי, ודיני תפילה נחשבים כאיסורי, מכל מקום בדין זה ההלכה היא כשמואל, משום שהאמוראים האחרונים סוברים כמותו. וכן פסקו רוב **הראשונים**[כה].

ורבינו חננאל (ד"ה וסוגיא) כתב שמשמעות הסוגיא היא כשמואל[כו], אמנם הביא שאלו המתפללים מנחה בזמן שהם ממהרים נהגו לעשות כשיטת רב להתפלל מעין כל ברכה וברכה, ולא מיחו בידם זקני החכמים, ומשמע מזה שההלכה היא כרב.

ובמאירי (לעיל כח: ד"ה לא) כתב שרבים פסקו שאם אינו יודע הנוסח של הבינינו יכול לעשות כרב ולהתפלל מעין כל ברכה וברכה.

והאור זרוע (ח"א הלכות תפילה סי' ל) כתב שאע"פ שהלכה כשמואל שאפשר להתפלל הבינינו, מכל מקום אם מתפלל מעין שמונה עשרה כרב כל שכן שעושה יותר טוב, שהרי אביי קילל את מי שמתפלל הבינינו[כז].

הטעם שרב לא אמר כשמואל ושמואל לא אמר כרב

שם. בפתח עינים (ד"ה רב) ביאר הטעם שרב לא אמר כשמואל, משום שתפילת הבינינו היתה כבר תקנה קדומה, ואילו היתה כוונת רבי יהושע על הבינינו היה אומר בפירוש שמתפלל הבינינו, או שהיה אומר שמתפלל 'שבע מעין שמונה עשרה' כלשון הברייתא בנדה (ח:)[כח]. ושמואל לא אמר כרב משום שלפי דבריו היה רבי יהושע צריך לומר שמתפלל שמונה עשרה בקצרה.

מה הכוונה מעין כל ברכה וברכה

רב אמר מעין כל ברכה וברכה. פירש רש"י (ד"ה מעין) שאומר כל ברכה בקיצור, ומברך על כל אחת ואחת.

ונחלקו הראשונים באיזה אופן מקצר כל ברכה. יש שפירשו[כט], שאומר רק את תחילת הברכה וחתימתה, כגון אתה חונן לאדם דעת, ברוך אתה ה' חונן הדעת, סלח לנו אבינו, ברוך אתה ה' חנון המרבה לסלוח, וכן בכל הברכות. ויש שפירשו[ל], שאומר רק את סוף הנוסח של הברכה, כגון, חננו מאתך דעה בינה והשכל, ברוך אתה ה' חונן הדעת, החזירנו בתשובה שלמה לפניך, ברוך אתה ה' הרוצה בתשובה, וכן בכל הברכות[לא].

ולשון הירושלמי (פ"ד ה"ג) בשיטת רב הוא 'סוף כל ברכה וברכה'. ויש שפירשו[לב] שכוונת הירושלמי על החתימה, אבל מתחילה יאמר הלשון של תחילת הברכה, והיינו שיאמר 'אתה חונן לאדם דעת ברוך אתה ה' חונן הדעת', וכן בשאר הברכות. ויש שפירשו[לג], שהכוונה שאומר רק את הנוסח של סוף הברכה ולאחר מכן יאמר את החתימה. ויש שפירשו שיאמר רק את חתימת הברכות בלבד, והיינו שיאמר רק 'ברוך אתה ה' חונן הדעת'[לד].

וכתבו הראשונים[לה] בשיטת רב שמקצר רק בברכות האמצעיות, אבל שלש ברכות הראשונות ושלוש האחרונות אומר בשלמותם[לו].

הקטן המתינו כל כך מחמת שהתחיל בה. **כא. ולמד** כן ממעשה של שמואל הקטן כמבואר בשער הציון (סק"ט). **כב. ובשפתי** חכמים (ד"ה הני ז') כתב שמכיון ששאלו לעיל כנגד מי תיקנו שמונה עשרה ברכות בתפילה של חול, כבר שאלו גם כנגד מי מנין הברכות בתפילה של שבת. **כג. ועיין** ביד דוד (ד"ה הנהי) מה שתירץ על קושיית הפני יהושע. **כד. וכן** כתב הריטב"א הנ"ל (ר"ה לג: ד"ה מתני'- הסני) שקודם שעת השמד שהיו תוקעים התקיעות בשחרית של ראש השנה [כמבואר במסכת ראש השנה (לב:)], אזי היו מתפללים תשע הברכות רק בתפילת שחרית, שברכת מלכויות זכרונות ושופרות תקנו חכמים לומר בשעת התקיעות, והיום שאנו תוקעים בתפילת מוסף אומרים אותם במוסף. **כה. הרמב"ם** (תפילה פ"ב ה"ג), וכן מוכח מהרי"ף והרא"ש (סי' יג) ועוד ראשונים [הו"ד בילקוט ביאורים להלן בסמוך] שהביאו דברי האמוראים להלן באיזה ימים אין מתפללים הבינינו, וגם כתבו שרק בשעת הדחק מתפללים הבינינו. וכן מדברי הטור והשו"ע (או"ח סי' קי ס"א) מבואר כשמואל. **כו. והיינו** משום שהובאו דברי האמוראים באיזה ימים אין מתפללים הבינינו, ומשמע שזוהי התפילה שנקראת מעין שמונה עשרה. **כז. כדבריו** משמע בלשונו של הרמ"ע מפאנו באלפסי זוטא (ד"ה מתני' ר"ג) שכתב 'רב אומר מעין כל ברכה וברכה ושפיר דמי, ואי בעי עביד כדשמואל שאומר שלשה ראשונות וכולל ברכת אמצעיות בברכה אחת' וכו'. **כח. וכן** הוא לשון הירושלמי (פ"ד ה"ג) בשיטת שמואל. **כט. רמב"ם** בפירוש המשניות (פ"ד מ"ג) בתרגום הישן [שפירש שם מעין שמונה עשרה כפי שיטת רב, אבל בתרגום שנדפס מחדש כתב שמעין שמונה עשרה הוא הבינינו כשיטת שמואל ולא הביא כלל שיטת רב], ר"י מלוניל (ד"ה מעין), הרא"ה (ד"ה פיסקא רבי יהושע), מאירי (לעיל כח: ד"ה לא), נימוקי יוסף (ד"ה פירו' מעין). וכן פירש בשיטה מקובצת (ד"ה מאי). **ל. רבינו חננאל** (ד"ה מאי), והו"ד באור זרוע (ח"א הלכות תפילה סי' ל), הערוך (ערך עין). **לא. וראה** בהלכות גדולות (ברכות פ"ד ד"ה רבי יהושע) שכתב בדעת רב שאומרים מעין כל ברכה ובקשה בכל אחת, כמו אתה חונן לאדם דעת חננו מאתך דעה והשכל וחותם, ויש שהגיהו בדבריו וכתבו שצריך לומר או חננו וכו' [והיינו שיאמר או תחילת הברכה או סופה ולאחר מכן יחתום]. **לב. הרמב"ם** בפירוש המשניות (פ"ד מ"ג, בתרגום הישן), פני משה הקדמון על הירושלמי (פ"ד ה"ג ד"ה ה"ג אימו). **לג. הרש"ס** בפירושו על הירושלמי (ד"ה סוף) בשם הגאונים. **לד. כן** משמע ממהר"א פולדא על הירושלמי (ד"ה סוף) ומפירוש הפני משה (ד"ה מכן דאמר). **לה. הרמב"ם** בפירוש המשניות, רבינו חננאל. וכן כתבו הרש"ס (שם) ובפני משה הקדמון (שם). **לו. כמו** לדעת שמואל. אמנם מדברי המהר"א פולדא על הירושלמי הנ"ל מבואר שגם שלש ברכות ראשונות אומר רק את החתימה, שכתב שיאמר רק 'ברוך אתה ה' מגן אברהם'.

מה הכוונה 'והתועים על דעתך ישפטו'

והתועים על דעתך ישפטו. רש"י הביא שני פירושים בזה. א. שהעוברים על דבריך יִשָּׁפֵטוּ, פירוש שישפטו אותם על מעשיהם. והוא מכוון כנגד מה שאומרים 'אוהב צדקה ומשפט' בחתימת הברכה של 'השיבה שופטינו', והיינו שיעשה בהם משפט הראוי להם. ב. שהשופטים התועים במשפט, על דעתך יִשְׁפְּטוּ, פירוש שתשיבם ותלמד אותם לשפוט כדבריך[לז]. וכתב רש"י שפירוש השני הוא העיקר.

וביאר המהרש"א (ח"א ד"ה והתועים) שטעמו של רש"י הוא משום שלפירוש השני אומרים מעין הברכה, שהוא השיבה שופטינו כבראשונה, מה שאין כן לפירוש הראשון אין זה מעין הברכה.

ותלמידי רבינו יונה (ד"ה והתועים) הביאו לשון הגמרא 'והתועים **בדעתך** ישפטו' [ולא '**על דעתך** ישפטו'], וכתב שהגירסא בנוסחאות המדויקות הוא 'והתועים בדעתך תשפוט'[לח].

והביאו תלמידי רבינו יונה, שיש שפירשו שהכוונה בזה שישפוט הקב"ה את התועים לפי דעתו, ולא ישפטם על פי מזלם, והיינו שאפילו אם מזלם לטובה יהפוך אותו הקב"ה לרעה. ותמהו תלמידי רבינו יונה שלפירוש זה אין זה שייך לברכת השיבה שופטינו.

ולכן פירשו תלמידי רבינו יונה שה'תועים' עולה על עם ישראל, שמטיחים דברים בגלות הארוך שהקב"ה עזב אותם ואינו משגיח בהם, ומבקשים ש'ישפטו בדעתך' והיינו שישפטו ב'ידיעתך', והכוונה בזה שישפטו על ידי חמלתך וחנינתך שנקרא בלשון ידיעה כמו שנאמר (שמות ב כה) 'וידע אלהים'[לט].

ובקשה זו דומה למה שאנו אומרים בברכת השיבה 'והסר ממנו יגון ואנחה וכו' ומלוך עלינו וכו' בצדק ובמשפט בחסד וברחמים', והיינו שמבקשים שיסיר מאיתנו היגון והאנחה שיש לנו בגלות, וימלוך עלינו בצדק ובמשפט שהם דרכיו הטובים שעכשיו אנו תועים וחושבים שהוא להיפך.

והרא"ה (ד"ה ושמואל) פירש, שהתועים עולה על השופטים שהיו בלשכת הגזית שתעו ממקומם [שגלו], ולכך אין יכולים לדון, לדעתך ישפטו, פירוש, שמבקשים מהקב"ה שישובו למקומם בלשכת הגזית וישפטו לדעתו של הקב"ה, ששם הוא המקום הנבחר ושכינה עמהם ומסכמת לדעתם.

מדוע נקט שמואל מעין ברכת ולמלשינים

ועל הרשעים תניף ידיך. כתב מהרש"א (ח"א ד"ה ועל) שזה מעין של ברכת ולמלשינים. וביאר, שאע"פ ששמואל בא לבאר משנתנו, ובזמן המשנה עדיין לא נתקנה ברכה זו, שהרי שמואל הקטן תיקנה ביבנה כמבואר בגמרא לעיל, מכל מקום נקט שמואל גם מעין ברכה זו כיון שבזמנו כבר נתקנה.

מדוע מסיים בברכת הבינני 'טרם נקרא אתה תענה'

טרם נקרא אתה תענה. בשפתי חכמים (ד"ה טרם) כתב שתיבות אלו הם כנגד ברכת שומע תפילה. וביאר, שהטעם שאומר לשון זה הוא משום שהתפלל רק תפילת הבינני שהיא קיצור התפילה ולא התפלל את התפילה הראויה ולא ביקש כל צרכו, ומשום כך הוא אומר בסוף תפילתו הרי מידתך היא לענות קודם שנקרא אליך, אם כן תענה לנו ליתן כל צרכינו אע"פ שלא ביקשנו עליהם[מ].

ראיה מדברי הגמרא שצריך להבדיל בתפילה במוצאי יום טוב

חוץ ממוצאי שבת וממוצאי ימים טובים מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת. כתב הרשב"ץ (ד"ה אמר)[מא], שמכאן יש להוכיח שמוצאי יום טוב צריך להבדיל גם בתפילה חוץ מההבדלה על הכוס וכמו שעושים במוצאי שבת.

מדוע לא יכלול הבדלה בהודאה כשאומר הבינני

שבע תקון תמני לא תקון. בשפתי חכמים (ד"ה ונימרה) הקשה מדוע לא הקשו שיעשה כשיטת רבי אליעזר שיכלול את הבדלה בברכת הודאה, ובכך יאמר רק שבע ברכות ולא יצטרך להוסיף ברכה אחרת. ותירץ בשני אופנים. א. שחוששים שמא יטרד ולא יזכור להבדיל בהודאה, שהרי באמצע התפילה חוששים שמא יטרד [ורק בתחילת התפילה אין חוששים] כמבואר בגמרא להלן בסמוך. ב. שרבי אליעזר שמותי הוא (שבת קל:) ולכך אין עושים כשיטתו.

תירוץ על קושיית הגמרא מדוע אין כוללים הבדלה בהבינני

ונכללה מכלל הבינני ה' אלהינו המבדיל בין קדש לחול קשיא. רבינו יונה (ד"ה מפני) ביאר, שאע"פ שהגמרא לא תירצה על הקושיא, מכל מקום ההלכה היא כשמואל שכל השנה מתפללים הבינני חוץ ממוצאי שבת ויום טוב. ועל מה שהקשו בגמרא מדוע אין כוללים הבדלה בהבינני, יש לתרץ משום שהבדלה אינה ברכה בפני עצמה, אלא שכוללים אותה בברכת אתה חונן, ואם היו אומרים מעין הבדלה בברכת הבינני היה נראה שהיא ברכה בפני עצמה, שהרי אומרים מעין כל ברכה וברכה.

וצריך ביאור דברי רבינו יונה, מהו החיסרון בכך שיהיה נראה שהבדלה היא ברכה בפני עצמה. וביארו **האחרונים** כמה אופנים בזה:

א. הלבוש (או"ח סי' קי ס"א) ביאר, שמכיון שיהיה נראה מהזכרת הבדלה בהבינני שהבדלה היא ברכה בפני עצמה, יטעו לומר שגם כשמתפללים שמונה עשרה ברכות שלימות הבדלה היא ברכה בפני עצמה, ולא יכללו אותה בברכת אתה חונן.

וכדבריו משמע **במגן אברהם** (שם סק"ו) **ובצל"ח** (ד"ה והנלע"ד). וביארו, שהחשש הוא שיטעו לומר שהלכה כרבי עקיבא (להלן לג.) הסובר שמזכירים הבדלה בתפילה בברכה בפני עצמה[מב].

ב. הב"ח (או"ח שם ס"ב ד"ה ותימה) ביאר את דברי רבינו יונה, שמכך שהבדלה נראית כברכה בפני עצמה יש לחוש שיבואו לומר שדין הבדלה היא כשאר ברכות שמונה עשרה, ואם שכח לאומרה מחזירים אותו כמו מי ששכח אחת משמונה עשרה ברכות.

ג. הפרי מגדים (או"ח שם משבצות זהב סק"א) ביאר כוונת רבינו יונה שנראה כמוסיף על הברכות כשמוסיף תיבה אחת בברכת הבינני, כיון שכל כמה תיבות הם מעין של ברכה אחרת[מג].

וכתב הרש"ש (ברש"י ד"ה מכלל), שמלשון **רש"י** (שם) נראה שבא לדחות תירוצו של רבינו יונה, שרש"י כתב על קושיית הגמרא שיכלול הבדלה בברכת הבינני 'כדרך שהוא כוללה בחונן הדעת', וצריך ביאור מדוע הוסיף זאת, ועוד הוסיף רש"י וכתב שיאמר 'הבינני ה' אלהינו המבדיל בין קדש לחול לדעת דרכיך', ויש להעיר לאיזה ענין הוסיף תיבות 'לדעת דרכיך' שלא נזכרו בלשון הקושיא בגמרא. ומבאר הרש"ש, שרש"י בא לשלול שלא נתרץ שלא שייך לכוללה בהבינני משום שהבדלה אינה ברכה בפני עצמה, ולכן בא רש"י לומר שאפשר לכוללה בין תיבת 'הבינני' לתיבות 'לדעת דרכיך', והיינו באמצע המעין של ברכת אתה חונן, וכדרך שכוללה באמצע ברכה זו כשמתפלל שמונה עשרה ברכות שלימות[מד], ובכך יהיה ניכר שאינה ברכה בפני עצמה.

והרא"ה (ד"ה אמר רב נחמן) מיישב קושיית הגמרא שאין לכלול הבדלה בהבינני, משום שהבדלה על הכוס היא ברכה בפני עצמה, ותיקנו חכמים לאומרה בתפילה כפי המטבע שלה, ולכך אין לכלול אותה בקיצור לשון.

והאור שמח (תפילה פ"ב ה"ד) תירץ, שהטעם שאין כוללים הבדלה בברכת הבינני הוא משום שמתפללים הבינני רק בשעה שהוא טרוד ודחוק[מה], ובשעה כזו חוששים שישכח להזכיר הבדלה[מו].

אם להלכה מתפללים הבינני במוצאי שבת

וכמו שכתב **רבינו יונה** שההלכה היא כשמואל, כן כתב **הרשב"א** (ד"ה מתקיף) בשם **רב האי גאון**. וביאר, שאע"פ שהניחו את דברי שמואל בקושיא, כיון שלא אמרו עליו 'תיובתא' משמע שאפשר לתרץ את הקושיא[מז]. וכן פסקו עוד **ראשונים**[מח].

אמנם הרשב"א עצמו חולק על רב האי גאון, וכתב שההלכה היא כרב ביבי בר אביי הסובר בגמרא להלן שמתפללים כל השנה הבינני חוץ מימות הגשמים משום שצריך לומר ותן טל ומטר, ומשמע שכוונתו שרק בימות הגשמים

לז. **והכוונה** בזה שתשרה שכינתך על הסנהדרין. שיטה מקובצת (ד"ה ושמואל). לח. **והביאו** שכעין זה הגירסא בירושלמי 'והתועים בדעתך תשפטם'. לט. **והביאו** תלמידי רבינו יונה, שכן מצינו בישעיה (סג טו, יז) שאמר 'איה קנאתך וגבורתך המון מעיך ורחמיך אלי התאפקו וגו' למה תתענו ה' מדרכך'. ואמר עוד (שם נח ג) 'למה צמנו ולא ראית עינינו נפשנו ולא תדע', והיינו שמכיון שמסתלקים רחמי ה' אנו תועים בדרכיו הטובים, שאנו אומרים שהוא אכזרי ח"ו וזה היפך ממדותיו שהרי הוא רחום וחנון, וכמו כן אנו מתרעמים שהוא אינו רואה ואינו יודע אותנו להשגיחנו ברחמים. מ. **ובעין** דברי המהרש"א להלן (ע"ב ח"א ד"ה גרמי) בביאור הנוסח של תפילה קצרה לשיטת אחרים. מא. **וכן** כתב המכתם (ד"ה הלכתא), וכן כתב הב"ח (או"ח סי' תלא ס"א ד"ה במוצאי). מב. **אמנם** הב"ח (או"ח סי' קי ס"ב ד"ה ותימה) כתב שאין לפרש שזהו טעמו של רבינו יונה, לפי שכבר נהגו לכלול הבדלה בברכת אתה חונן ולא יבואו לטעות בכך. מג. **מדבריו** נראה שמפרש שזו היא כוונת הט"ז (שם סק"א). מד. **ובעין** זה כתב השפתי חכמים (ד"ה ונכללה). וביאר עוד, שאם היה מסיים המעין של ברכת אתה חונן לא היה יכול להזכיר כבר הבדלה, שהרי כשמתפלל שמונה עשרה ברכות שלימות ההלכה היא שאם שכח להזכיר הבדלה בברכת אתה חונן וסיים את הברכה אינו חוזר, אם כן גם כשמתפלל הבינני אם כבר גמר המעין של ברכת אתה חונן אינו מבדיל, ולכן בהכרח שיזכיר אותה באמצע המעין של הברכה. עוד הוסיף לפי זה לבאר דברי הגמרא להלן בסמוך שהקשו על רב ביבי בר אביי הסובר שאין מתפללים הבינני בימות הגשמים משום שצריך לומר שאלת גשמים בברכת השנים, והקשו בגמרא 'ונכללה מכלל ודשננו בנאות ארצך ותן טל ומטר', והרי כל המעין של ברכת השנים הוא בתיבות אלו 'ודשננו בנאות ארצך', נמצא שהוא אומר שאלת גשמים לאחר ברכת השנים ולא באמצעה. אמנם השפתי חכמים מבאר דברי הגמרא על פי שיטת הסוברים [ראה באורך בילקוט ביאורים להלן בסמוך] שאם שכח לומר 'ותן טל ומטר' ונזכר לאחר שגמר ברכת השנים ועדיין לא התחיל ברכת תקע בשופר אומרה במקומו, ולכך הקשו שפיר שיאמר ותן טל ומטר לאחר שאומר המעין של ברכת השנים. מה. **כמו** שכתב הרי"ף וכן כתבו עוד ראשונים [והו"ד בילקוט ביאורים להלן בענין 'דין תפילת הבינני להלכה']. מו. **אע"פ** שאמרו בגמרא להלן שבתחילת תפילתו אין חוששים שמא יטרד, היינו בשעה שאינו טרוד, אבל בשעה שהוא טרוד ודחוק חוששים שישכח גם בתחילת התפילה. מז. **ולא** כתב הרשב"א איזה תירוץ יש ליישב על זה. מח. **כן** מבואר ברי"ף ובי"ש (סי' יג) שהביאו את דברי שמואל. וכן פסקו הרמב"ם (תפילה פ"ב ה"ד), והטור ושו"ע (או"ח סי' קי ס"א). ובחידושי רע"א (שם) נסתפק אם השעה עוברת במוצאי שבת ולא יספיק להתפלל שמונה עשרה שלימות קודם היום, שמא יתפלל הבינני

אין מתפללים אבל שאר ימות השנה מתפללים גם במוצאי שבת ויום טוב[מט], וכמו שפירשו בגמרא שיכול להזכיר מעין הבדלה, שכיון שעומד בתחילת הברכה אין חוששים שישכח, מה שאין כן בהזכרת טל ומטר שהיא באמצע הברכה וחוששים שמא ישכח[נ].

והצל"ח (ד"ה והנה) הקשה על הרשב"א, שלפי דבריו יש לדקדק גם דברי שמואל שאמר שמתפללים כל השנה חוץ ממוצאי שבת ויום טוב, ומשמע שבחול מתפללים כל השנה גם בימות הגשמים[נא], וזה תמוה, מה הסברא לומר ששאלת הגשמים יכול לכלול בהבינן והבדלה אינו יכול, שאם הטעם שאין כוללים בהבדלה הוא משום שחוששים שיהיה טרוד וישכח להזכיר, קל וחומר שיש לחשוש כן על שאילת גשמים לפי המבואר בגמרא להלן שבאמצע תפילתו הוא יותר טרוד, וכיון שאין חוששים שישכח לכלול שאלת גשמים שהיא באמצע, ודאי שאין לחשוש על הזכרת הבדלה שהיא בתחילת התפילה. ותירץ על פי דברי רבינו יונה הנ"ל, שבהבדלה חוששים שאם יכלול אותה יטעו לומר שהיא ברכה בפני עצמה, וביאר, שחשש זה לא שייך בשאלת גשמים שהרי אין מי שסובר ששאלת גשמים היא ברכה בפני עצמה[נב].

אמנם הפתח עינים (ד"ה ונימרה) כתב, שבדברי רב ביבי בלבד מדייק הרשב"א שרק בימות הגשמים אינו מתפלל אבל בשאר ימות השנה מתפלל אפילו במוצאי שבת, אבל בדברי שמואל אין לדייק שבמוצאי שבת אינו מתפלל אבל בחול מתפלל גם בימות הגשמים, משום שקל וחומר הוא, כיון שחושש שישכח להזכיר הבדלה אע"פ שהיא בתחילת התפילה, כל שכן שיש לחשוש שישכח להזכיר שאלת גשמים שהיא באמצע.

מדוע לא תמהו על הסובר שבמוצאי יום כיפור אין מתפללים הבינן

שם. במסכת נדה (ח:) הביאו ברייתא שנחלקו בה תנאים מה מתפללים במעריב של מוצאי יום הכיפורים, לתנא קמא מתפללים מעין שמונה עשרה, ולרבי חנינא בן גמליאל מתפללים שמונה עשרה ברכות משום שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת.

והקשו הראשונים[נג], מדוע לא תמהו שם על רבי חנינא בן גמליאל שיכללו הבדלה בברכת הבינן כמו שהקשו בגמרא כאן.

ותירצו בכמה אופנים: **א. תוספות** (ד"ה וכללה, יומא פח. ד"ה מפני, נדה ח. ד"ה מפני) תירצו, ששם בנדה מדובר שמתפלל כל השנה שמונה עשרה שלימות, ולכן אין להקשות שיכלול הבדלה בהבינן כדי לשנות מהמנהג של כל השנה, אבל בגמרא כאן מדובר באופן שבכל השנה מתפלל הבינן ואע"פ כן אמרו שבמוצאי שבת לא יתפלל משום שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת, ולכך הקשו שאין צריך לשנות ממנהגו ויכלול אותה בהבינן.

ב. הרמב"ן (נדה ח: ד"ה הא-דאמרינן)[נד] תירץ, שכאן שמתפלל בכל השנה הבינן יכול לכלול בתוכה הבדלה, אבל שם שמתפלל כל השנה שמונה עשרה שלימות ואינו רגיל בהבינן, אם נאמר שיכלול בה הבדלה יש לחשוש שיטעה[נה].

עוד תירץ הרמב"ן[נו], שאכן גם על שיטת רבי חנינא בן גמליאל במסכת נדה קשה מה שהקשו בגמרא כאן, אלא שמכל מקום דבריו אינם נדחים מחמת קושיא זו. וגם בגמרא כאן היה אפשר להשיב על הקושיא 'ולטעמיך' יש להקשות כן גם על הברייתא בנדה, אלא שבכמה מקומות בש"ס מצאנו שאפשר להשיב 'ולטעמיך' ולא השיבו.

ג. הריטב"א (שם ד"ה מפני, בתירוץ השלישי) תירץ, שבמוצאי יום כיפור שהוא מעונה ואין דעתו מיושבת עליו, יש לחשוש יותר שיטרד וישכח לכלול הבדלה בהבינן.

והערוך לנר (שם ד"ה מפני) כתב, שטעמו של תנא קמא בברייתא שם שסובר שמתפללים במוצאי יום הכיפורים הבינן הוא משום שלדעתו אפשר לכלול את הבדלה בהבינן, ורבי חנינא בן גמליאל חולק עליו וסובר שאי אפשר לכלול, וקושיית הגמרא כאן היא משיטת תנא קמא שסובר שאפשר לכלול הבדלה בהבינן.

דין תפילת הבינן להלכה

כל השנה כולה מתפלל אדם הבינן חוץ מימות הגשמים. כתבו התוספות (ד"ה לייט), שההלכה היא כאביי שקילל את מי שמתפלל הבינן.

אמנם הביאו התוספות שיש גורסים לאחר דברי אביי שרק בעיר אין מתפללים הבינן, אבל בדרך מותר[נז].

וכדבריהם כתבו גם תלמידי רבינו יונה (לעיל ג. ד"ה היה). והוסיפו[נח], שאם הוא עומד במקום שהוא טרוד, וירא שיפסיקו אותו באמצע התפילה או שלא יוכל להתפלל בכוונה תפילת שמונה עשרה שהיא ארוכה, יתפלל הבינן אע"פ שהוא בעיר[נט].

והרי"ף פסק כדברי האמוראים הסוברים שמתפללים הבינן בכל השנה חוץ ממוצאי שבת ויו"ט או בימות הגשמים. וכן פסקו עוד **ראשונים**[ס]. אלא שהרי"ף הוסיף על זה בשם 'רבנן' שזהו רק בשעת הדחק, אבל שלא בשעת הדחק אין מתפללים הבינן[סא]. וכן הוכיח הרי"ף (להלן ל.) מדברי הגמרא להלן (שם) שדווקא בשעת הדחק מתפללים הבינן, וכגון מי שמהלך במדבר וכיוצא בו[סב].

ובמגן אברהם (סי' קי סק"א) כתב בשם כנסת הגדולה שכמו כן אם השעה עוברת ולא יספיק להתפלל נקרא שעת הדחק ויתפלל הבינן[סג].

ומה שקילל אביי על מי שמתפלל הבינן, כתב **הסמ"ג** (עשין יט) שכוונתו על מי שמרגיל את עצמו לעשות כן בתמידות בלא שום טעם ואונס כלל.

והשיטה מקובצת (ד"ה לייט) כתב, שפוסקים כאביי ולא כשאר האמוראים שאמרו שמתפללים הבינן בכל השנה חוץ ממוצאי שבת או חוץ מימות הגשמים.

אם התפלל הבינן שלא בשעת הדחק

כתבו כמה **אחרונים**[סד], שאע"פ שלכתחילה אין מתפללים הבינן אלא בשעת הדחק[סה], מכל מקום אם התפלל שלא בשעת הדחק יצא בדיעבד.

ובעולת תמיד (או"ח סי' קי סק"א)[סו] מוכיח כן ממה שאביי קילל את מי שמתפלל הבינן, והיינו שלא בשעת הדחק כמו שכתבו **הראשונים**, ואם לא יצא בדיעבד מדוע קיללו הרי ממילא צריך לחזור ולהתפלל, ובהכרח שיצא בדיעבד ולכן קיללו על כך שהתפלל בקצרה ולא את כל התפילה.

אמנם באליה רבה (שם סק"א) דחה את ראייתו, ופירש שגם אם נאמר שלא יצא בדיעבד כשמתפלל הבינן שלא בשעת הדחק, יש לפרש שאביי קילל על מי שמרגיל את עצמו להתפלל הבינן כשהוא בבית ואינו יכול לכוון בכוונה תפילה ארוכה, שאע"פ שנחשב כשעת הדחק ומן הדין מותר להתפלל הבינן, מכל מקום אין ראוי לעשות כן אלא שיראה שיוכל להתפלל שמונה עשרה שלימות בכוונה[סז].

וכתב האליה רבה, שמדברי הגמרא להלן (ל.) משמע שאם התפלל הבינן שלא בשעת הדחק שצריך לחזור ולהתפלל, שהרי פירשו שם החילוק בין מי שהתפלל הבינן כשהיה מהלך בדרך למי שהתפלל תפילה קצרה, שהמתפלל תפילה קצרה והגיע לביתו צריך לחזור ולהתפלל, אבל אם התפלל הבינן אין

ולא יבדיל בתפילתו, כיון שהבדלה בתפילה אינה מעכבת בדיעבד, ועדיף לעשות כן ממה שלא יתפלל כלל. והניח בצ"ע. **מט. אמנם** הרי"ף והרא"ש (שם) הביאו שני הדינים ומשמע מדבריהם שאין סתירה ביניהם, ומה שאמרו חוץ מימות הגשמים עולה על ימות החול ולא על מוצאי שבת ויו"ט. ובשמן רקח (ד"ה אמר) כתב שמכך שאמר רב ביבי ש'כל השנה מתפלל הבינן חוץ מימות הגשמים', ולא אמר 'בימות החמה מתפלל אדם הבינן' משמע שבא לומר שכל השנה מתפלל אפילו במוצאי שבת כדברי הרשב"א. וכתב עוד, שגם הראשונים שהביאו דברי שניהם סוברים כהרשב"א שיש מחלוקת בדבר, אלא שסוברים שפוסקים לחומרא כשניהם, עיין שם מה שהאריך לבאר טעם הדבר. **נ. והביא** שכן פסק ה"ר יצחק בר"י בן גיאת ז"ל. וכן פסק הריא"ז (פסקי ריא"ז ה"ג אות ד). **נא. כמו** שמדקדקים מדברי רב ביבי בר אביי האומר שאין מתפללים בימות הגשמים, שבשאר ימות השנה מתפללים גם במוצאי שבת, אם כן גם מדברי שמואל יש לדקדק להיפך. **נב. מה** שאין כן בהבדלה ששיטת רבי עקיבא היא (להלן לג.) שאומרה ברכה רביעית בפני עצמה. וכדברי המגן אברהם בביאור דברי רבינו יונה [וכבר הו"ד הצל"ח והמגן אברהם בילקוט ביאורים לעיל בענין 'תירוץ על קושיית הגמרא מדוע אין כוללים הבדלה בהבינן']. **נג. תוספות** (ד"ה וכללה, יומא פח. ד"ה מפני, נדה ח. ד"ה מפני), רמב"ן (נדה ח: ד"ה הא-דאמרינן), רשב"א (שם ד"ה מפני), ריטב"א (שם ד"ה מפני). **נד. וכן** תירצו הרשב"א (שם, בתירוץ הראשון) והריטב"א (שם, בתירוץ השני). **נה. וכמו** שאמרו בגמרא כאן על שאלה בימות הגשמים שחוששים שמא יטרד. רשב"א (שם). **נו. וכן** תירצו הרשב"א (שם, בתירוץ השני) והריטב"א (שם, בתירוץ הראשון). **נז. כן** כתבו התוספות גם לעיל (ג. ד"ה היה), וביארו לפי זה מה שאמרו שם על אליהו הנביא שאמר לרבי יוסי שהתפלל בחורבה שהיה צריך להתפלל בדרך תפילה קצרה [ולא להיכנס לחורבה], ופירש רש"י (שם ד"ה תפלה קצרה) שהכוונה על הבינן, והיינו שמכיון שהיה בשדה ולא בעיר היה צריך להתפלל הבינן. **נח. וכדבריו** נפסק בשו"ע (או"ח סי' קי ס"א). **נט. ועיין** בכסף משנה (תפילה פ"ב ה"ב) שהביא בשם הרב מנוח שהיה גורס בגמרא שאביי קילל את מי שהתפלל הבינן בעיר, ומבאר שכוונת אביי כעין בעיר והיינו שבעיר מסתמא אינו טרוד, אבל אם הוא טרוד מותר. ועיין בארץ החיים (נמוס' ד"ה לייט) מה שכתב בזה. **ס. כבר** נתבאר בילקוט ביאורים לעיל בענין 'אם להלכה מתפללים הבינן במוצאי שבת' שהרשב"א פוסק רק כרב ביבי שבימות הגשמים אין אומרים אבל במוצאי שבת אומרים, ושאר ראשונים פסקו שגם במוצאי שבת אין אומרים וכדברי הרי"ף. וכן נפסק בשו"ע (סי' קי ס"א). **סא. וכן** פסק הרמב"ם (תפילה פ"ב ה"ב). **סב. בגמרא** שם אמרו שהמתפלל הבינן כשהוא מהלך בדרך, אין צריך לחזור ולהתפלל שמונה עשרה שלימות כשבא לביתו, ומשמע שאם היה בביתו לא יתפלל הבינן. והראש יוסף (להלן ל. ד"ה ומהא, פרי מגדים או"ח סי' קי אשל אברהם סק"א) ביאר את ראיית הרי"ף, שאם היה יכול להתפלל הבינן גם בביתו, פשוט הוא שכאשר התפלל בדרך אין צריך לחזור ולהתפלל בביתו, שהרי גם לכתחילה יכול להתפלל בביתו הבינן, וממה שהוצרכו לפרש בגמרא שאין צריך לחזור ולהתפלל בביתו משמע שאם הוא בביתו אינו יכול להתפלל. וכתב עוד הראש יוסף, שלפי דברי הרי"ף מה שאמרו בגמרא שבמוצאי שבת ויו"ט אין מתפללים הבינן הוא גם בשעת הדחק, שהרי דברי הגמרא להלן משמע שמדובר בחול ואע"פ כן אין מתפלל הבינן רק כשהולך בדרך. וכעין זה כתב בפרי מגדים שם. **סג. המגן** אברהם לשיטתו (סי' פט סק"ד, סי' קכד סק"ד) שצריך לגמור את כל התפילה קודם הזמן [שאילו היה די במה שמתחיל להתפלל בזמן התפילה, יכול להתפלל שמונה עשרה שלימות אע"פ שיגמור לאחר הזמן ואין צריך להתפלל הבינן]. פרי מגדים (אשל אברהם סי' קי סק"א). אמנם יש אחרונים הסוברים שהעיקר הוא שההתחלה תהיה בזמן התפילה אע"פ שגומר אותה לאחר הזמן. והו"ד בילקוט ביאורים לעיל (כו.) במשנה 'עד ארבע שעות'. **סד. עולת** תמיד (או"ח סי' קי סק"א), מאמר מרדכי, מגן גבורים (שם), והו"ד במשנה ברורה (שם סק"א). **סה. כמו** שפסק השו"ע (שם). **סו. וכן** כתב הראש יוסף (ד"ה לייט). **סז. וכתב** שכן משמע מלשון הסמ"ג (עשין יט ד"ה בשעת). וזה לשון הסמ"ג 'ואף על גב דלייט אביי אמאן דמצלי הבינן, זהו למי שמרגיל עצמו לעשות כן

צריך לחזור ולהתפלל שמונה עשרה שלימות, ומזה מוכיח הרי"ף שאין להתפלל הבינו רק בשעת הדחק וכגון אם מהלך בדרך אבל לא כשהוא בביתו. ואם כן משמע מדברי הגמרא שדווקא אם התפלל הבינו בשעת הדחק אין צריך לחזור ולהתפלל, אבל אם היה שלא בשעת הדחק [כגון שהיה בביתו] צריך לחזור ולהתפלל, שאילו היה הדין כן גם אם התפלל בביתו, מדוע נקטו חילוק זה רק באופן שהיה לו שעת הדחק ולא באופן שהתפלל הבינו בביתו.

מדוע בזמנינו אין מתפללים הבינו אפילו בשעת הדחק

וכתב הביאור הלכה (סי' קי ס"א ד"ה או), שבזמנינו אין נוהגים להתפלל הבינו אפילו בשעת טרדה שקשה לכוון בתפילה ארוכה. ומבאר טעם הדבר, שהדין שיתפלל הבינו הוא באופן שמחמת טרדתו אינו יכול לכוון בשמונה עשרה ברכות, אבל יכול לכוון בשבע ברכות, ולכן יתפלל שבע ברכות ועל ידי זה יכוון בכל התפילה, אבל אם מחמת טרדתו לא יוכל לכוון גם בשבע ברכות, כבר יותר טוב שיתפלל שמונה עשרה שלימות אפילו אם יכוון רק במקצת מהם[סח]. ומטעם זה נהגו בזמנינו שלא להתפלל הבינו משום שאנו חוששים שלא יכוון אפילו בשבע ברכות[סט].

מדוע חוששים במעין שמונה עשרה שיטעה יותר מבשמונה עשרה

אתי לאטרודי. בבית יוסף (או"ח סי' קי ס"א ד"ה וכל) **ביאר** שהטעם שחוששים במעין שמונה עשרה שיטרד וישכח לשאול את הגשמים, אע"פ שאין חוששים לזה כשמתפלל שמונה עשרה שלימות, היינו משום שאדם עשוי לטעות יותר כשאומר דברים קצרים, שבנקל יוכל לדלג בהם שתים או שלש תיבות או להוסיף אותם.

אמנם הב"ח (שם ס"ב ד"ה וכתב) תמה על דבריו, שאם כן יש לחשוש גם כשאינו שואל גשמים שמא ידלג שתים או שלש תיבות בתפילת 'הבינו', ויחסר בה אחת מן הברכות האמצעיות, ובהכרח שאין חוששים לדילוג. ומה שחששו שיטעה בשאלת גשמים מפרש הב"ח שהכוונה היא שמא יטעה שלא יאמר אותה סמוך ל'ודשננו בנאות ארצך' אלא במקום אחר, לפי שהיא ברכה אחת ומזכיר מעין כל ברכה בקצרה, וחייב לומר אותה במעין של ברכת השנים דווקא, אבל בתפילת שמונה עשרה הוא יודע שמקומה בברכת השנים ואין לחשוש שיאמר אותה בברכה אחרת.

אם מובטח לו שלא ישכח לשאול גשמים באמצע הבינו

שם. יש **ראשונים**[ע] שכתבו שאם מובטח לו שלא יטרד ולא ישכח לשאול את הגשמים באמצע הבינו, יכול להתפלל הבינו גם בימות הגשמים[עא].

בדיעבד אם התפלל הבינו בימות הגשמים אם יצא

שם. בפרי מגדים (או"ח סי' קי משבצות זהב סק"א) דן במי שהתפלל הבינו בימות הגשמים או במוצאי שבת[עב], האם יצא בדיעבד, או שאינו יוצא בזמנים אלו בתפילת הבינו וצריך לחזור ולהתפלל.

וכתב הפרי מגדים[עג], שלפי דברי הט"ז (שם) בביאור דברי **רבינו יונה** שהטעם שאין כוללים הבדלה בהבינו הוא משום שנראה כמוסיף על הברכות, גם בדיעבד לא יצא, אבל לפי הטעם המבואר בגמרא שמא יטרד וישכח מלהזכיר, בדיעבד אם התפלל יצא[עד].

ושיטת הירושלמי (ה"ג)[עה] היא שאומרים שאלת גשמים בברכת הבינו, שפירשו שם שבמעין ברכת השנים אם הוא בימות הגשמים אומר ברך שנתינו בגשמי ברכה, ואם הוא עומד בקיץ אומר ברך שנתינו בטללי ברכה.

והמכתם (ד"ה הילכתא) כתב בשם **הראב"ד** שאם הוא מהלך בדרך יתפלל הבינו אפילו בימות הגשמים [וגם במוצאי שבת], ויכלול בה שאלת הגשמים [והבדלה במוצאי שבת], ואין לחשוש שמא יטרד, שמוטב שיכלול אותה בהבינו ממה שלא יזכיר אותה כלל.

יישוב הסתירה לענין פועלים על פי החילוק בין ימות הגשמים לשאר ימים

שם. הצל"ח (ד"ה חונן) הקשה על דברי הגמרא לעיל (טז.) שהקשו שיש סתירה בין שתי ברייתות שבאחת אמרו שהפועלים מתפללים שמונה עשרה ברכות, ובשניה אמרו שמתפללים מעין שמונה עשרה, ותירצו שברייתא אחת היא כרבי יהושע הסובר במשנתנו שמתפללים מעין שמונה עשרה, והשניה היא כרבן גמליאל שמתפללים שמונה עשרה ברכות. ולפי המבואר בגמרא כאן שאין מתפללים הבינו בימות הגשמים, יש לתמוה מדוע לא העמידו את שתי הברייתות כרבן גמליאל, שאע"פ שסובר שמתפללים שמונה עשרה ברכות מכל מקום הקילו לענין פועלים, ובברייתא שאמרה שמתפללים שמונה עשרה ברכות מדובר בימות הגשמים, שאז לא הקילו לפועלים משום שצריך לומר שאלה בברכת השנים. ותירץ, שאם היה רבן גמליאל מיקל לפועלים היה צריך להקל להם גם בימות הגשמים וישאלו בשומע תפילה, שאע"פ שלענין כל אדם אמרו בגמרא שאינו יכול לעשות כן שלא התירו לכתחילה לשאול בשומע תפילה רק למי שטעה, מכל מקום פועלים אפילו לכתחילה אינם גרועים משאר כל אדם שטעה[עו].

ובפרי מגדים (או"ח סי' קי משבצות זהב סק"א) רוצה להוכיח מכח קושיא זו, שהדין שאין מתפללים הבינו בימות הגשמים הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד אם שאל גשמים במעין ברכת השנים יצא, ותפילת פועלים נחשבת כבדיעבד, ולכן יכולים להתפלל הבינו בימות הגשמים אפילו לכתחילה[עז].

ביאור קושיית הגמרא מדוע בהבדלה אין חוששים שיטרד

אי הכי הבדלה בחונן הדעת נמי אתי לאטרודי. האחרונים[עח] **ביארו** שקושיית הגמרא היא על מה שהניחו בקושיא [בגמרא לעיל] דברי שמואל שאין להתפלל הבינו במוצאי שבת, שהרי יכול לכלול הבדלה בהבינו, ולא תירצו שחוששים שמא יטרד כמו שאמרו על שאלת גשמים.

אמנם בפני יהושע (ד"ה אמר) כתב שלשיטת **הרשב"א** (ד"ה מתקיף)[עט] מיושבת יותר קושיית הגמרא, שרב ביבי בר אביי חולק על שמואל, ולשיטתו מתפללים הבינו גם במוצאי שבת[פ], אם כן הקשו על רב ביבי אם חושש שמא יטרד בימות הגשמים, מדוע אינו חושש כן גם במוצאי שבת[פא].

מדוע אין לתרץ על שאלת גשמים כמו שתירצו על הבדלה

הכא כיון דאתיא באמצע צלותא מטריד. האחרונים[פב] העירו, לפי מה שתירץ רבינו יונה (ד"ה מפני)[פג] על קושיית הגמרא לעיל מדוע אין כוללים הבדלה בהבינו, משום שאם היו עושים כן היה נראה שהיא ברכה בפני עצמה שהרי אומרים מעין כל ברכה וברכה, אם כן גם על שאלת גשמים יש לתרץ כן, שהרי שאלת גשמים אינה ברכה בפני עצמה אלא כוללים אותה בברכת השנים, ואם היו שואלים באמצע הבינו, היו טועים לומר שהיא ברכה בפני עצמה[פד]. ותירצו בכמה אופנים:

א. יש שתירצו[פה] על פי ביאורם בדברי רבינו יונה שהחשש בהבדלה הוא שיטעו לומר שהלכה כרבי עקיבא (לג.) שאומרה ברכה רביעית בפני עצמה, ולכן לא שייך חשש זה בשאלת גשמים שאין מי שסובר שאומרה בברכה בפני עצמה.

ב. הב"ח (או"ח סי' קי ס"ב ד"ה ותימה) מיישב על פי ביאורו בדברי רבינו יונה [הו"ד לעיל] שהחשש שיהיה נראה כברכה בפני עצמה הוא משום שמשום כך יטעו לומר שאם שכח הבדלה מחזירים אותו, ובשאלת גשמים אכן הדין הוא כך שאם שכח מחזירים אותו, ולכן לא אכפת לנו אם יהיה נראה כברכה בפני עצמה.

ג. הפרי מגדים (או"ח שם משבצות זהב סק"א, ראש יוסף ד"ה אמר) כתב בדעת הט"ז שמה שהוצרכו לתרץ תירוץ אחר הוא רק לפי מה שהניחו בקושיא דברי שמואל מדוע אין יכולים להזכיר הבדלה בהבינו, ועל כך אמרו שבשאלת גשמים אין לומר כן לפי שחוששים יותר שמא יטרד, אבל לאחר תירוצו של רבינו יונה על הבדלה שחוששים שיראה כברכה בפני עצמה, אכן מתורץ כבר גם על שאלת גשמים ואין צריך לומר שחוששים שמא יטרד משום שהיא באמצע התפילה.

תמיד בלא שום אונס'. **סח. והביא** ראיה לזה מהדין שנפסק בשו"ע (או"ח סי' קא ס"א) שהמתפלל צריך שיכוון בכל הברכות, ואם אינו יכול לכוון בכולם, יכוון לפחות באבות. ולכאורה תמוה שמשמע שיתפלל שמונה עשרה שלימות ויכוון רק באבות, ומדוע לא יתפלל הבינו כיון שהוא טרוד ואינו יכול לכוון, ובהכרח ששם מדובר שלא יוכל לכוון אפילו בשבע ברכות, ומכיון שלא יוכל לכוון אפילו בשבע ברכות רק בברכה אחת, יותר טוב שיתפלל שמונה עשרה שלימות ויכוון רק באבות. **סט. עוד** תירץ, שאם נחשוש בזמנינו לקצר תפילת שמונה עשרה מחמת טרדה, לא נתפלל לעולם תפילה שלימה משום רוב הטרדות. ועיין בערוך השולחן (או"ח סי' קי ס"ו) שכתב כעין דברי הביאור הלכה וקצת באופן אחר. **ע. רבינו** מנוח (תפילה פ"ב ה"ד, הו"ד בכסף משנה שם), ספר המאורות (ד"ה כל, להלן ל. ד"ה תפלה), מאירי (לעיל כח: ד"ה או) לדעת גדולי המפרשים. וכן כתב הרמ"ע מפאנו באלפסי זוטא (ד"ה מתני' ר"ג). **עא. אך** המאירי הוסיף שאין הכל מודים בה. והכסף משנה (שם) כתב על רבינו מנוח שביקש לו חבר ולא מצא [ולא ראה את הראשונים הנ"ל שכתבו כדבריו]. ועיין ברבינו מנוח שמדמה זאת למה ששנינו להלן (לד.) שכהן שליח ציבור לא ישא את כפיו, ואם מובטח לו שנושא את כפיו וחוזר לתפילתו רשאי. וכן כתב בספר המאורות (להלן ל. ד"ה תפלה). ועי' בהערה להלן בסמוך מה שכתב הפרי מגדים בענין זה. **עב. וכלל** בה שאלה כשהזכיר מעין ברכת השנים, ובמוצאי שבת כלל בה הבדלה במעין של ברכת אתה חונן. משנה ברורה (סי' קי סק"ה). **עג. וכתב** כן גם בראש יוסף (ד"ה אמר). **עד. וכמו** שכתב רבינו מנוח [הו"ד בילקוט ביאורים לעיל בסמוך] לענין מי שבטוח בעצמו שלא יטרד יכול להתפלל גם בימות הגשמים. ראש יוסף (שם). ובפרי מגדים הוסיף, שגם דין זה הוא רק לפי הטעם המבואר בגמרא, אבל אם הטעם הוא משום שנראה כמוסיף על הברכות לא יועיל בזה מה שהוא בטוח שלא ישכח מלהזכיר. **עה. והובא** במאירי (לעיל כח: ד"ה או) ובכלבו (סי' יא). **עו. ומה** שלא תירצו שם שמדובר במוצאי שבת ואין יכולים לומר הבינו משום שצריכים להזכיר הבדלה, ביאר הצל"ח שלא שייך פועלים במוצאי שבת שאין דרך לשכור פועלים בלילה. **עז. ועיין** שם מה שדקדק בענין זה מלשון השו"ע (או"ח סי' קי ס"ב). **עח. מהרש"ל** (ד"ה אי), פני יהושע (ד"ה אמר). **עט. הובא** בילקוט ביאורים לעיל בענין 'אם להלכה מתפללים הבינו במוצאי שבת'. **פ. ומדויק** כן מלשונו של רב ביבי שאמר שכל השנה מתפללים הבינו חוץ מימות הגשמים, ומשמע שבימות החמה מתפללים גם במוצאי שבת. **פא. וכדברי** הפני יהושע משמע בפירוש הרשב"ץ (ד"ה אמר). **פב. ב"ח** (או"ח סי' קי ס"ב ד"ה ותימה), מגן אברהם (סי' קי סק"ו), ראש יוסף (ד"ה אמר). **פג. הו"ד** בילקוט ביאורים לעיל בענין 'תירוץ על קושיית הגמרא מדוע אין כוללים הבדלה בהבינו'. **פד. לכאורה** הקושיא אינה על דברי הגמרא, שהרי בגמרא לא תירצו על הבדלה כלום, רק הקושיא היא על דברי רבינו יונה שלדבריו יש ליישב כן גם לענין שאלת גשמים. ועיין מה שכתב בזה במחצית השקל (על מגן אברהם סי' קי סק"ו). **פה. מגן** אברהם (שם), צל"ח (ד"ה והנלע"ד) [וכבר הו"ד בילקוט ביאורים לעיל בענין 'תירוץ על קושיית הגמרא מדוע אין כוללים הבדלה בהבינו'].

מדוע בשומע תפילה אין חוששים שיהיה טרוד וישכח

ונימרה בשומע תפלה. הצל"ח (ד"ה והגלע"ד)[פו] מבאר, שבשומע תפילה אין לחשוש שמא יטרד כמו שחוששים אם יכלול אותה כשאומר מעין ברכת השנים, משום ששומע תפילה היא בסוף הברכה ובסופה אין חוששים שמא יטרד כמו שאין חוששים בתחילתה, ורק באמצע הברכה חוששים כן.

ובשפתי חכמים (ד"ה ונימרה) ביאר שבברכת שומע תפילה אין חוששים שיטרד משום שהוא המקום שאדם רגיל לשאול בו צרכיו[פז].

אם הזכיר טל בימות הגשמים

טעה ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים מחזירין אותו.

הראשונים[פח] הביאו דברי הירושלמי (פ"ה ה"ב) שכל זה הוא רק אם לא הזכיר לא טל ולא גשם, אבל אם הזכיר טל בימות הגשמים, אין מחזירים אותו אע"פ שלא הזכיר גשם[פט].

וכתבו התוספות (להלן ע"ב ד"ה הא) שמשום כך יש בני אדם שאומרים כל שעה טל, כדי שיהיו רגילים לומר טל, ואם ישכחו להזכיר גשם בימות הגשמים לא יהיו צריכים לחזור[צ].

אמנם כתבו כמה ראשונים[צא], שכל זה לענין הזכרת גשמים בברכת תחיית המתים שהיא הזכרת שבח, אבל אם שכח שאלת גשמים שהיא תפילה[צב], אזי לא יועיל אם שאל טל לבד[צג].

וביארו רבינו יונה (ד"ה אומרים) **והר"ן** (על הרי"ף תענית ג: ד"ה היה) טעם החילוק, שהזכרת הגשמים היא שבח למקום על גבורותיו, וכשמזכיר שבח הטל יש בזה גם הזכרת גבורותיו, אע"פ שהטל אינו נעצר לעולם כמבואר בגמרא תענית (שם), ויש בזה שבח וגבורה להקב"ה גם במה שמוריד דבר שאינו נעצר, אבל שאלה לא שייך בטל לבד, ששאלה היא בקשה על דבר שהוא נעצר וצריך לבקש עליו שיבוא ולא על דבר שלעולם הוא יורד[צד].

אבל יש ראשונים שלמדו מדברי הירושלמי שגם בשאלת הגשמים הדין הוא שאם לא שאל גשמים ושאל טל[צה] אין מחזירין אותו[צו].

והנה מדברי כל הראשונים משמע שהבבלי אינו חולק בדין זה על הירושלמי, ומה שאמרו בגמרא שאם לא אמר גשם מחזירין אותו היינו כשגם טל לא הזכיר. אמנם הר"ן (על הרי"ף תענית ג: ד"ה היה) כתב שלכאורה מסתימת לשון הגמרא לא משמע כהירושלמי, שהרי אמרו סתם שאם לא הזכיר גשמים מחזירין אותו ומשמע שמדובר כשאמר כהרגלו בימות החמה, והיינו שהזכיר טל, ואע"פ כן מחזירין אותו. וכן הוכיח מלשון הגמרא בתענית (שם) שאמרו שם שאם לא אמר בימות הגשמים 'משיב הרוח' אין מחזירין אותו, ולפי הירושלמי תמוה מדוע לא אמרו יותר מכך שאפילו לא אמר 'מוריד הגשם' אין מחזירין אותו באופן שהזכיר טל[צז]. ומשום כך תמה הר"ן על הרי"ף שהביא דברי הירושלמי להלכה. אמנם הביא בשם הראב"ד, שלמעשה אין בידינו לדחות דברי הירושלמי, כיון שהרי"ף הביאו וסובר כן.

אם אפשר להזכיר גבורות גשמים בשומע תפילה

שאלה בברכת השנים אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה בשומע תפלה. כתבו הראשונים[צח] שרק שאלת גשמים אפשר לומר בשומע תפילה ולא הזכרת גשמים. ודקדקו כן מלשון הברייתא שאמרו על הזכרת גשמים שמחזירין אותו, ועל שאלה אמרו שאינו חוזר מפני שיכול לאומרה בשומע תפילה, ומשמע שהזכרה אינו יכול לומר בשומע תפילה[צט]. וביארו הראשונים[ק] הטעם בזה, שבברכת שומע תפילה יכול אדם לבקש על הגשמים כמו שיכול לבקש בה כל צרכיו, אבל הזכרת גשמים שהיא שבח, אי אפשר להזכירה בשומע תפילה שאינה מעין הברכה.

אמנם הראשונים הביאו דברי הירושלמי (פ"ה ה"ב) שגם בגבורות גשמים הדין הוא שאם לא אמרה בתחיית המתים יכול לאומרה בשומע תפילה. ולמד הירושלמי דין זה מקל וחומר, ומה שאלה שהיא מדוחק אומרה בשומע תפילה, הזכרה שהיא מרווח ודאי שיכול לאומרה[קא].

וכתב הריטב"א (תענית ג: ד"ה גרסינן, בדרך הראשון), שמה שאמרו בירושלמי שיזכיר גשמים בשומע תפילה, היינו אפילו באופן ששאל גשמים בברכת השנים ולא שכחה, ואין אומרים שהשאלה בברכת השנים תשלים את חיוב הזכרת הגשמים, משום שברכת השנים היא הברכה הקבועה ששואלים בה גשמים, ואין הדבר ניכר שישלים הזכרה על ידה, מה שאין כן בשומע תפילה אע"פ שיכול לשאול בה גשמים אם שכח בברכת השנים, מכל מקום אין בה מקום קבוע לשאלת גשמים ולכך כשמזכיר בה גשמים ניכר הדבר[קב].

עוד כתב הריטב"א, שיתכן שבאמת יש תשלומין להזכרה גם כששואל בברכת השנים, ודברי הירושלמי אמורים כשגם לא שאל גשמים בברכת השנים שאז מזכיר בשומע תפילה[קג].

טעה ולא הבדיל בתפילה ואין לו כוס

והבדלה בחונן הדעת אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה על הכוס.

כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה וכתב)[קד] בשם הלכות גדולות, שאם אין לו כוס צריך לחזור ולהתפלל ולהבדיל בתפילה, כיון שאינו יכול לפטור עצמו בהבדלה שעל הכוס. אמנם דעת רבינו יונה שאפילו אם אין לו כוס בלילה, אין לו לחזור ולהתפלל כיון שיכול להבדיל למחר[קה]. ורק אם הוא חושב שלא יהיה לו כוס גם למחר צריך לחזור ולהתפלל[קו].

וכתב הטור (או"ח סי' רצד), שלפי דברי רבינו יונה אם טעה ולא הבדיל במעריב של תשעה באב כשחל במוצאי שבת, אינו צריך לחזור ולהתפלל אע"פ

פו. וכן כתב הפתח עינים (ד"ה ונימרה). **פז. כמבואר** בגמרא להלן (לא.) 'שואל אדם צרכיו בשומע תפלה'. **פח. הרי"ף** (תענית ג.), תוספות (להלן ע"ב ד"ה הא, תענית ג: ד"ה בימות), תלמידי רבינו יונה (ד"ה ואומרים), רשב"א (ד"ה א"ר), הרא"ש (סי' יד), מאירי (ד"ה מי, תענית ג. ד"ה רוב). **פט. הירושלמי** הביא ברייתא שהיה עומד בגשם והזכיר של טל אין מחזירין אותו, והקשו מהברייתא שהובאה בגמרא כאן שאם לא הזכיר של גשם מחזירין אותו. ומתרץ הירושלמי [לפי הגירסא בירושלמי לפנינו] 'בההוא דלא אדכר לא טל ולא מטר'. אמנם גירסת התוספות (להלן ע"ב ד"ה הא) בירושלמי היא 'הא דאדכר הא דלא אדכר', וביארו התוספות [במסקנת דבריהם] שכוונת הירושלמי כפי הגירסא בירושלמי שלפנינו שהחילוק הוא אם הזכיר טל או לא הזכיר כלום. **צ. כוונתם** על פי המבואר במסכת תענית (ג.) שבטל וברוחות לא חייבו חכמים להזכיר, ומשום כך כתב הטור (או"ח סי' קיד) שנהגו בני אשכנז שאין אומרים 'מוריד הטל' בימות החמה, אמנם הטור הביא שמנהג בני ספרד לומר מוריד הטל, וזהו כוונת התוספות שיש נוהגים לומר טל בימות החמה אע"פ שאין חיוב להזכיר, כדי שאם יטעו ולא יאמרו מוריד הגשם בימות הגשמים יאמרו מוריד הטל כהרגלם בימות החמה ולא יהיו צריכים לחזור ולהתפלל. וכן כתב הבית יוסף (שם ד"ה ומ"ש רבינו ונוהגים) שבדברי התוספות מבואר כמנהג בני ספרד. אבל התוספות בתענית (ג: ד"ה בימות) כתבו ש'אמר הר"י בשם א"ז לעולם מוריד הטל' [גם בימות הגשמים], שבכך ינצל גם בימות החמה שלא יטעה לומר מוריד הגשם, שהרי אע"פ שאין חיוב לומר טל בימות החמה, מכל מקום אם אמר 'מוריד הגשם' מחזירים אותו משום שהוא מקלל בתפילתו [כן מבואר בירושלמי (פ"ה ה"ב) ובבבלי בתענית (שם)], וכשיאמרו גם בימות הגשמים רק מוריד הטל לא יטעה לעולם בכך. **צא. רבינו** יונה (ד"ה ואומרים), הרא"ש (סי' יד), הר"ן (על הרי"ף תענית ג: ד"ה היה) בשם הרמב"ן. וכן נקט המאירי (תענית ג: ד"ה יש). **צב. ומבואר** להלן בסמוך שאם לא אמרה גם בשומע תפילה מחזירין אותו. **צג. והלשון** 'מטר' שאמרו בירושלמי הוא לאו דווקא, שהרי מדובר לענין הזכרה שאומרים בה לשון 'גשם'. הרא"ש (שם). **צד. המאירי** (תענית שם) ביאר טעם החילוק שבהזכרה שאינה אלא ריצוי הקלו בה, אבל שאלה שהיא עיקר התפילה לא הקלו בה ולכך לא מועיל אם שאל טל [וכתב, שמטעם זה מי שלא שאל טל בימות החמה מחזירים אותו כדין מי שלא שאל גשם בימות הגשמים, ואע"פ שלענין הזכרה אין מחזירים את מי שלא הזכיר טל בימות החמה, מכל מקום לענין שאלה החמירו. והוסיף, שאע"פ שטל אינו נעצר מכל מקום טל של ברכה נעצר, ולכך צריך לבקשו בשאלה. ועיין בטור (או"ח סי' קיז) שמנהג בני ספרד לבקש טל בימות החמה שאומרים ותן טל לברכה, אבל אין מנהג בני אשכנז כן אלא אומרים 'ותן ברכה']. **צה. כגון** שאמר 'ותן טל לברכה'. **צו. כן** כתב בשלטי הגבורים בשם רבני צרפת [ועיין בב"ח (או"ח סי' קיז ס"ו ד"ה וכן) שביאר מהיכן למד השלטי הגבורים שכך היא שיטת רבני צרפת, ודחה את ראייתם]. והמאירי (תענית ג: ד"ה יש) כתב כן בשם 'יש מי שמפריז' [והמאירי דוחה את דבריהם]. והבית יוסף (או"ח סי' קיז ס"ד ד"ה ומ"ש וכן) מדקדק כן מדברי המרדכי (תענית פ"א רמז תריג) [וכדבריו כתב האגודה כאן (ד"ה טעה)], שהמרדכי כתב על פי הירושלמי שיש בני אדם שנוהגים לומר גם בימות החמה 'ותן טל לברכה', כדי שיהיה רגיל בפיהם טל, שאם ישכחו בימות הגשמים לומר מטר יאמרו 'ותן טל לברכה' כפי הרגלם בימות החמה, ולא יצטרכו לחזור ולהתפלל כיון שהזכירו טל [אמנם הבית יוסף כתב שדבריו דחויים הם לפי המבואר ברא"ש ותלמידי רבינו יונה שדברי הירושלמי הם רק לענין הזכרה ולא לענין שאלה]. ובדברי דוד (ד"ה ולענין מה) כתב שכן משמע מלשון התוספות להלן (ע"ב ד"ה הא) שדין שאלה כדין הזכרה. אמנם בשלטי הגבורים (שם) הביא בשם התוספות והרא"ש שבשאלה מחזירים אותו אפילו אם אמר טל. **צז. ועוד** הוכיח ממה שהתלמוד בתענית הביא הדין שלא אמר 'משיב הרוח' אין מחזירין אותו בשם ר' חנינא, ודברי הירושלמי הם גם בשם ר' חנינא, מוכרח שהתלמוד שלנו אינו סובר כן שאם לא כן היה לו להביא גם דין זה. **צח. רש"י** (ד"ה גבורות) ותוספות (ד"ה מפני, להלן ע"ב ד"ה הא) [וראה בילקוט ביאורים להלן בסמוך], תלמידי רבינו יונה (ד"ה אמר), רשב"א (ד"ה והא). **צט. ואילו** היה הדין שגם הזכרה יכול לומר בשומע תפילה [ומחזירין אותו היינו כששכח לומר גם בשומע תפילה], היה צריך התנא לכלול שאלה והזכרה באופן אחד, שבשניהם אין מחזירין אותו אם שכחם [קודם שומע תפילה] משום שיכול לאמרם בשומע תפילה. הרשב"א (שם). **ק. רש"י** (ד"ה גבורות), תוספות (ד"ה מפני), תלמידי רבינו יונה (ד"ה אמר), הגהות אשר"י (על הרא"ש סי' יד). **קא. התוספות** (להלן ע"ב ד"ה הא) בתחילת דבריהם כתבו שלכאורה היה אפשר לומר שגם שיטת הבבלי היא כהירושלמי, ומה שלא אמרו בפירוש כן הוא משום שפשוט הוא מן הקל וחומר שאמרו בירושלמי. אך התוספות דוחים שאין לפרש כן, שהרי העמידו במסקנת הגמרא דברי רב אסי כשנזכר קודם שומע תפילה, ואע"פ כן מבואר בדבריו שבגבורות גשמים מחזירין אותו. וכתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה אבל) והמאירי (ד"ה טעה ולא הזכיר שאלה) שהתוספות לא גרסו בדברי רב אסי כגירסא שלנו [עיין שם היאך היתה גירסת תוספות. ומדבריהם נראה ששיטת תוספות גם למסקנא היא כהירושלמי שאפשר לומר הזכרה בשומע תפילה, ולא כמו שכתוב בתוספות שלפנינו, וכן מבואר ברשב"א (ד"ה והא) שהתוספות הסכימו כדברי הירושלמי]. **קב. והוסיף**, שאינו דומה למי שלא הבדיל בתפילה שיכול להבדיל על הכוס ויוצא בכך, אע"פ שהבדלה על הכוס הוא מקום קבוע שמבדילים בה ואינו ניכר שמשלים ההבדלה שלא הבדיל בתפילה, היינו משום ששתי ההבדלות הם ענין אחד, שגם הבדלה על הכוס עיקר, אלא שכשקבעו אותה קבעוה בתפילה, אבל שאלת גשמים והזכרת גשמים שני ענינים הם. **קג. וכתב** הריטב"א שלשון הראשון נראה יותר. **קד. והו"ד** ברא"ש (סי' טו). **קה. אמנם** כל זה רק אם סובר שיהיה לו למחר, אבל אם הוא סובר שיהיה לו לאחר מכן לא מועיל, אע"פ שהדין הוא שמי שלא הבדיל במוצאי שבת יכול להבדיל עד יום שלישי. ביאור הלכה (סי' רצד ס"ג ד"ה וסובר) בשם כמה אחרונים. **קו. וכן** נפסק בשו"ע (או"ח סי' רצד ס"ב). וכתב המשנה ברורה (שם סק"ג) בשם אחרונים, שאם כבר עקר את רגליו חוזר לראש התפילה, ואם עדיין לא עקר את רגליו ורגיל לומר תחנונים לאחר התפילה אזי אפילו אם סיים שמונה עשרה חוזר רק לברכת אתה חונן [כדין מי ששכח יעלה ויבוא המבואר בגמרא להלן (ע"ב) ללשון שני שהלכה כן כמבואר בילקוט ביאורים להלן (שם) בענין 'מדוע פסקו הראשונים כלישנא בתרא לחומרא בדרבנן']. וכתב המגן אברהם (שם סק"ג) שאם נזכר קודם ברכת שומע תפילה יאמר הבדלה בשומע תפילה, שבאופן זה יש לסמוך על הטור [הו"ד בילקוט ביאורים להלן בסמוך] הסובר שאפשר לומר הבדלה בשומע תפילה. אמנם כשיש לו כוס ויכול להבדיל על הכוס לא יזכיר הבדלה בשומע תפילה אלא יסמוך על הבדלה שעל הכוס [כשיטת

שאין מבדילים על הכוס בתשעה באב, משום שבמוצאי תשעה באב יבדיל על הכוס[קיז].

אם יכול להזכיר הבדלה בשומע תפילה

שם. כתבו **התוספות** (ד"ה מפני) שהבדלה אי אפשר להזכיר בשומע תפילה כיון שהיא שבח ולא בקשה, ואין לה שייכות לברכת שומע תפילה.

אמנם הטור (או"ח סי' רצד) הביא בשם **הרמב"ם** (תפילה פ"י הי"ד) שיש מי שהורה שאם לא הבדיל בחונן הדעת ונזכר קודם שומע תפילה מבדיל בשומע תפילה, ואם נזכר לאחר שומע תפילה אין מחזירין אותו. **ובכסף משנה** (שם) הביא שכך היה כתוב בספרי הרמב"ם שלפניו.

ובבית יוסף (או"ח שם ס"א ד"ה ואם נזכר) כתב שלמדו זאת מדברי הגמרא כאן, ופירשו שגם הבדלה יכול לומר בשומע תפילה כמו שאלת גשמים, אלא שעל הבדלה אמרו יותר מכך, שאפילו אם נזכר לאחר שומע תפילה גם כן אין צריך לחזור כיון שיכול לאומרה על הכוס, אבל אם נזכר קודם שומע תפילה יאמר אותה שם כמו בשאלה[קיח].

ועל מה שכתבו התוספות שאין לומר הבדלה בשומע תפילה משום שהיא שבח ולא בקשה, מיישב הבית יוסף לשיטה זו שמכיון שאנו מתפללים בהבדלה ואומרים כשם שהבדלתנו וכו', לכן היא נקראת מעין שומע תפילה.

אבל הבית יוסף כתב שבספר מדויק הגירסא בדברי הרמב"ם היא 'טעה ולא הזכיר הבדלה בחונן הדעת משלים תפלתו ואינו צריך לחזור'. ולא הזכיר כלל שמבדילים בשומע תפילה[קיט].

נזכר שלא הבדיל לאחר סיום הברכה קודם שהתחיל ברכה אחרת

שם. כתבו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה ואם) בשם רבינו הקדוש, שמה שאמרו שאין מחזירין אותו כשלא הזכיר הבדלה בתפילה מדובר כשכבר התחיל את הברכה שלאחריה [ברכת השיבנו אבינו], אבל אם סיים ברכת אתה חונן ועדיין לא התחיל את הברכה שלאחריה, חוזר לתחילת ברכת אתה חונן ומבדיל בה, שכל זמן שלא התחיל את הברכה הבאה הרי זה נחשב כאילו עומד עדיין באמצע הברכה אע"פ שכבר סיים אותה.

וכדבריו הביאו **התוספות** (להלן ל: ד"ה מסתברא) **והרא"ש** (סי' יז) בשם ה"ר **אלחנן**[קי]. והביא ראיה מדברי הגמרא להלן (מט:) שאמרו על מי שלא הזכיר יעלה ויבוא בברכת המזון של ראש חודש שאינו חוזר לראש, אמנם זהו רק כשהתחיל כבר ברכת הטוב והמטיב, אבל אם לא התחילה, אע"פ שסיים ברכת בונה ירושלים תקנו לו ברכה חדשה, ואם כן הוא הדין בכל מקום שאין מחזירים אותו אם עדיין לא התחיל את הברכה שלאחריה יחזור לראש הברכה עצמה כמו שתקנו בברכת המזון ברכה אחרת[קיא].

אבל בשם הר"י הזקן כתבו תלמידי רבינו יונה שאם כבר סיים את הברכה, דינו כמו שהתחיל ברכה האחרת ושוב אין מחזירים אותו[קיב]. וכן נקט הרא"ש (שם). והוסיף, שאם יחזור לתחילת הברכה הרי היא ברכה לבטלה.

והביאו תלמידי רבינו יונה ראיה לשיטה זו מדברי הגמרא להלן (ע"ב) שמי שטעה ולא הזכיר של ראש חודש בעבודה חוזר לעבודה, ומשמע מלשון 'חוזר' שמיד לאחר שסיים ברכת עבודה נחשב לו כטעות ומחזירין אותו כדין מי שלא הזכיר של ראש חודש [שהוא חוזר גם אם סיים את תפילתו][קיג], וכיון שכן בהבדלה שהדין הוא שאין מחזירים אותו אינו חוזר כיון שכבר נחשב כטעה.

והראיה שהוכיח ה"ר אלחנן מהברכה שתיקנו בברכת המזון דחו התוספות והרא"ש, ששם נחשב שכבר סיים ברכת המזון לגמרי, שהרי ברכת הטוב והמטיב אינה מן התורה[קיד], ולכך תיקנו לו ברכה מיוחדת, שכיון שכבר סיים אין בזה הפסק באמצע ברכת המזון, אבל כאן שעומד באמצע התפילה, אם יחזור ויאמר את הברכה הרי זה הפסק באמצע התפילה[קטו].

אם מדובר בציבור מדוע הוא חוזר כששכח גבורות גשמים

הא בצבור. הקשה **הצל"ח** (ד"ה בצבור), אם מדובר בציבור מדוע לענין גבורות גשמים אמרו שמחזירין הלא יכול לשמוע אותה משליח ציבור כמו בשאלת גשמים. ותירץ, שיש להעמיד דברי הברייתא ביום טוב הראשון של פסח שבתפילת הלחש מזכיר כל יחיד גבורות גשמים, ושליח ציבור אינו מזכיר.

אם הטעם משום ששומע מש"ץ מדוע אינו חוזר בתפילת מעריב

אי הכי האי מפני שיכול לאומרה בשומע תפלה מפני ששומע משליח צבור מיבעי ליה. **בשפתי חכמים** (ד"ה אי) כתב שהיה אפשר להקשות שאם הטעם שאינו חוזר הוא משום שהוא שומע משליח ציבור, מיושב רק מדוע בשחרית ובמנחה אינו חוזר אבל תפילת מעריב ששליח ציבור אינו חוזר התפילה היה צריך לומר שמחזירים אותו, אלא שבגמרא הקשו יותר מזה שמפורש בברייתא שאין זה הטעם.

אם למסקנא יכול לצאת בשמיעתו משליח ציבור

אלא אידי ואידי ביחיד וכו'. כתב **הרשב"א** (ד"ה לא)[קטז], שאע"פ שדחו את התירוץ, מכל מקום לענין הלכה הדין אמת שאם התפלל בציבור אין מחזירים אותו [ואע"פ שלא אמרה בשומע תפילה], משום שיכול לשמעה משליח ציבור. וביאר, שאע"פ שאמרו בר"ה (לד:) ששליח ציבור מוציא רק מי שאינו בקי, ואפילו לרבן גמליאל הסובר (שם) ששליח ציבור מוציא גם מי שהוא בקי, פירשו בגמרא (שם לה.) שזהו רק לעם שבשדות משום שהם טרודים במלאכה אבל לא לאלו שהם בעיר, מכל מקום מי שכבר התפלל, רק שצריך לחזור משום טעותו, יכול לצאת משליח ציבור אפילו אם הוא בקי אם ישמע אותה מתחילתה ועד סופה[קיז].

כט:

להיכן מחזירים אותו אם נזכר שלא שאל גשמים לאחר שומע תפילה

הא דאדכר בתר שומע תפלה. פירוש, שאז אמרו בברייתא שמחזירים אותו. ונחלקו **הראשונים** להיכן מחזירים אותו אם עדיין לא עקר את רגליו[א]. יש סוברים[ב] שמחזירים אותו לשומע תפילה, שמכיון שהיה יכול לאומרה שם אם היה נזכר קודם לה, גם עכשיו שנזכר לאחריה יכול לחזור לשם ואין צריך לחזור לברכת השנים. וכדבריהם מבואר בירושלמי (פ"ה ה"ג)[ג]. ויש סוברים[ד] שלפי התלמוד שלנו מחזירים אותו לברכת השנים[ה].

הבית יוסף המובא להלן בסמוך שאין להזכיר הבדלה בשומע תפילה]. **קז. אמנם** זהו רק במוצאי שבת שחל בו תשעה באב כיון שאי אפשר לו להקדים ההבדלה קודם יכול לסמוך על ההבדלה שיבדיל למחר בלילה, אבל בכל מוצאי שבת אינו יכול לסמוך על הבדלה שעל הכוס רק אם סובר שיהיה לו למחר ביום ולא כשהוא סובר שיהיה לו למחר בלילה. ביאור הלכה (שם ס"ג ד"ה וסובר). **קח. וכעין** זה ביאר הלחם משנה. **קט. וכתב** הבית יוסף שהיא הגירסא הנכונה. **קי. התוספות** והרא"ש לא כתבוהו לענין הבדלה אלא לענין שאר הזכרות שהדין בהם הוא שאין מחזירים את מי שטעה ולא הזכירם, כגון על הנסים בחנוכה ופורים ויעלה ויבוא במעריב של ראש חודש [כמבואר להלן (ל:) שאין מחזירים אותו משום שאין מקדשים את החודש בלילה] ועננו בתענית וכל כיוצא בהם. **קיא. מדברי** התוספות והרא"ש מבואר שלדעת רבי אלחנן אם נזכר קודם שהתחיל הברכה שלאחריה חוזר לתחילת הברכה, אמנם דעת הרשב"א (ד"ה כתב) שכוונת רבי אלחנן שמזכיר את המאורע בין שתי הברכות ולא שמתחיל את הברכה מתחילתה, שהרי ראייתו היא מברכת המזון ושם אומר ברכה מיוחדת בין שתי הברכות ולא שחוזר לתחילת הברכה של בונה ירושלים. אמנם התוספות סברו לכאורה שאין נכון להזכיר את המאורע לבד בין שתי הברכות, רק באמצע הברכה כפי שיבואר בהערה להלן בסמוך. **קיב. וכתבו,** שלשיטה זו נוטה יותר דעת רבינו יונה. **קיג. שאילו** היה נחשב כאילו עדיין עומד באמצע הברכה אע"פ שגם באופן זה דינו לחזור לתחילת הברכה [כמו שפסק בהבדלה], מכל מקום אין זה מדין טעות וחזרה שהרי עדיין לא טעה אלא שעומד באמצע הברכה, וגם לא שייך לומר על זה לשון 'חוזר לעבודה' כיון שעדיין עומד בה. **קיד. כמבואר** בגמרא להלן (מה: מו.). **קטו. והתוספות** כתבו עוד שאין ראיה מברכת המזון לענינינו, ששם אומר ברכה בפני עצמה בין הברכות ואינו חוזר לומר ברכת בונה ירושלים, אבל כאן אינו מזכיר בין הברכות [שהרי לא תקנו ברכה מיוחדת לומר בין רצה למודים למי ששכח יעלה ויבוא], אלא יחזור לרצה, ואינו הגון שיחזור לומר רצה, שמכיון שאין מחזירים אותו הרי היא ברכה לבטלה [וסוברים התוספות שאין ראוי להזכיר יעלה ויבוא לבד בין שתי הברכות]. אמנם הביאו התוספות והרא"ש שהר"י ראה את רבינו תם שחזר לומר רצה לאחר שכבר התחיל מודים [כשעדיין לא עקר את רגליו], וכתבו התוספות שכך העולם נוהגים. אבל הרא"ש כתב שזה ודאי לא מסתבר, שכמו שאינו צריך לחזור כשכבר עקר את רגליו כך אינו צריך לחזור אם כבר סיים את הברכה. וכתב שאפשר שר"ת סובר שמה שאמרו לענין שכח יעלה ויבוא במעריב של ראש חודש שאין מחזירים אותו הכוונה רק שאינו מחויב לחזור, אבל אם הוא רוצה הרשות בידו לחזור. אבל כתב הרא"ש שגם זה לא יתכן רק אם סיים תפילתו שאז יכול לחזור ולהתפלל שוב שאינו גרוע מתפילת נדבה, אבל אם הוא עדיין באמצע התפלה אסור לו לחזור כשאינו מחויב לחזור שנחשב להפסק באמצע התפילה. **קטז. וכן** כתב המאירי (ד"ה היה). **קיז. וכן** פסקו התוספות (להלן ע"ב ד"ה טעה) בשם הלכות גדולות לענין מי שלא הזכיר יעלה ויבוא. אמנם יש חולקים על זה כמו שיתבאר בילקוט ביאורים להלן (שם) בענין 'אם יוצא בשמיעת התפילה משליח ציבור'. **א. שאם** כבר עקר רגליו פשוט הוא שחוזר לראש התפילה ושואל מטר כדינו בברכת השנים. **ב. ראב"ן** (ברכות סי' קעג), תוספות (ד"ה הא), רשב"א (לעיל ע"א ד"ה שאלה) והר"ן (על הרי"ף תענית ג. ד"ה בגלי) בשם רב האי גאון, הגהות מיימוניות (תפילה פ"י אות ט) בשם רבינו חננאל, מאירי (לעיל ע"א ד"ה טעה ולא הזכיר שאלה), וכן נקטו תלמידי רבינו יונה (ד"ה והא). וכן היא מסקנת ראבי"ה (ח"ג סי' תתמו). **ג. בירושלמי** שאלו להיכן הוא חוזר [אם לא שאל בשומע תפילה], והוכיחו מדין מי ששכח להזכיר יעלה ויבוא שאם עדיין לא עקר את רגליו חוזר לעבודה, ואם כבר עקר את רגליו חוזר לראש, כך הדין במי שלא שאל מטר שאם עדיין לא עקר את רגליו חוזר לשומע תפילה, ואם כבר עקר את רגליו חוזר לראש. וביאר הפני יהושע (בתוס' ד"ה הא) שאין כוונת הירושלמי להוכיח מדין יעלה ויבוא שחוזר בשאלת גשמים לשומע תפילה ולא לברכת השנים, שאין ראיה על זה ממה שחוזר ביעלה ויבוא לרצה שהרי שם הוא עיקר דינו להזכיר, ואם כן יתכן שגם בשאלת גשמים חוזר לברכת השנים שהוא עיקר מקומו ולא לשומע תפילה, אלא שעיקר כוונת הירושלמי הוא להוכיח משם שאם עדיין לא עקר את רגליו חוזר לברכה שצריך להזכירה ולא לתחילת התפילה, ואם כבר עקר את רגליו חוזר לראש התפילה, ומה שאמר הירושלמי שחוזר לשומע תפילה ולא לברכת השנים, מסברא הוא אומר כן שאין צריך לחזור למקום שצריך להזכיר מעיקר הדין, אלא די במה שיחזור למקום שיכול להזכיר שם בדיעבד. **ד. בעל** הלכות גדולות (הו"ד ברא"ש סי' יד), הראב"ד, והו"ד ברשב"א (לעיל ע"א ד"ה שאלה) ובריטב"א (תענית ג: ד"ה גרסינן) ובמאירי (לעיל ע"א ד"ה טעה ולא הזכיר שאלה) ובר"ן (על הרי"ף תענית ג. ד"ה בגלי), תלמידי רבינו יונה (ד"ה והא) בשם יש מפרשים. וכן פסק הרמב"ם (תפילה פ"י ה"ט). וכן הרשב"א כתב שמסתבר כדברי הראב"ד [אמנם בסוף דבריו משמע שחוזר מזה מכח הירושלמי]. **ה. כיון** שטעה בשתיהם חוזר למקום הראוי לה מתחילתה. וכשיטה זו נפסק בשו"ע (או"ח סי' קיז ס"ה). אמנם בדיעבד אם חזר לברכת שומע תפילה ושאל שם,

והרי"ף (תענית ג:) כתב, שאם נזכר לאחר ברכת שומע תפילה 'חוזר לראש'.

ובשלטי הגיבורים (שם אות א) כתב שטעות נפל בספרי הרי"ף, שאין סברא לומר שיחזור לראש התפילה אם לא עקר רגליו, וכתב שצריך לומר ברי"ף 'מחזירין אותו'[ו]. אבל **הריטב"א** (שם ד"ה גרסינן) גורס בדברי הרי"ף שחוזר לראש, ומבאר שכוונת הרי"ף שיחזור לברכת השנים שהיא 'ראש' לשאלה ולא לשומע תפילה[ז].

אמנם המכתם (תענית ג. ד"ה העובר) כתב, שאם נזכר לאחר שומע תפילה חוזר לראש התפילה[ח].

והרשב"א (לעיל ע"א ד"ה שאלה) הביא ראיה שחוזר לברכת השנים [לפי התלמוד שלנו] ממה שאמרו בברייתא שהטועה ולא הזכיר גשמים או לא שאל גשמים מחזירים אותו, ומשמע שמחזירים אותו לעיקר דינו, והיינו שבהזכרה חוזר לברכת תחיית המתים ובשאלה לברכת השנים, שהרי לא נזכר בברייתא ברכת שומע תפילה כלל[ט].

ויש ראשונים[י] שהוכיחו שחוזר לברכת השנים ממה שאמרו להלן (לג.) שאם טעה ולא הבדיל בתפילה אין מחזירים אותו לפי שיכול לסמוך בזה שהוא מבדיל על הכוס, אבל אם טעה ולא הבדיל גם בכוס צריך לחזור ולהתפלל ולהבדיל בתפילה, וכך גם כאן שאם לא שאל כדינו בברכת השנים יכול לסמוך על שאלה בברכת שומע תפילה, אבל מכיון ששכח לשאול גם שם צריך לחזור ולשאול כדינו בברכת השנים[יא].

אבל הרא"ש (סי' יד) כתב שיש חילוק בין הבדלה בתפילה ועל הכוס לענייננו, שכל שמונה עשרה ברכות הם תפילה אחת וכיון שעומד באמצע יכול לחזור לשומע תפילה ולא הטריחוהו חכמים לחזור למקום שצריך להזכיר מעיקר הדין, אבל הבדלה בתפילה ועל הכוס שני ענינים הם שתיקנו חכמים, וכשטעה בשניהם צריך לחזור ולהבדיל בתפילה כדינו[יב].

ובעל השלמה (לעיל ע"א ד"ה אמר, להלן לג. ד"ה בעא) ביאר, שהטעם שבהבדלה אם טעה גם בכוס צריך לחזור ולהבדיל גם בתפילה הוא משום שמעיקר הדין צריך להבדיל בשניהם, אלא שבדיעבד אם טעה ולא הבדיל בתפילה סומך במה שיבדיל רק על הכוס, אבל אם טעה גם בזה צריך לחזור ולהבדיל בשניהם כעיקר דינו, אבל בשאלת גשמים צריך לשאול רק במקום אחד וכיון שיכול לשאול בשומע תפילה [אם לא שאל בברכת השנים] חוזר לשומע תפילה[יג].

וכתב הריטב"א (תענית ג: ד"ה ונראה שדעת), שאפשר שהירושלמי הסובר שחוזר לשומע תפילה, הוא לשיטתו שחולק על הבבלי גם לענין הזכרה וסובר שאם לא הזכיר גבורות גשמים יכול להזכיר בשומע תפילה[יד], שהירושלמי סובר שלא הפריזו כל כך בחיוב של הזכרה ושאלת גשמים, ולכך אמרו שאם הזכיר טל במקום גשם אין מחזירין אותו[טו], וגם שאם לא הזכיר גשם יכול להזכיר בשומע תפילה, וכן אם לא שאל גם בשומע תפילה די שיחזור לשומע תפילה ואין צריך לחזור לברכת השנים. אבל תלמוד שלנו חולק על זה וסובר שחיוב הזכרה ושאלה חמור יותר. ולכך צריך לחזור לברכת השנים אם לא שאל בשומע תפילה.

והפני יהושע (בתוס' ד"ה הא, ד"ה אלא) כתב באופן אחר, שיתכן לומר שהירושלמי לשיטתו שיכול להזכיר גבורות גשמים בשומע תפילה, שהרי הזכרת גשמים תיקנו בברכת תחיית המתים לפי שהיא שקולה כתחיית המתים (להלן לג.), ואע"פ כן סובר הירושלמי שיכול להזכירה בשומע תפילה, ומשמע מזה שסובר הירושלמי שברכת שומע תפילה היא ברכה חשובה מאד לפי שהיא ברכה כוללת, ולכך יש לומר שגם לענין שאלת גשמים סובר הירושלמי שאם שכח לשאול בה דיו במה שיחזור לשם ולא צריך שיחזור לברכת השנים, מה שאין כן לשיטת הגמרא שלנו שאין מזכירים גבורות גשמים בשומע תפילה והיינו משום שאינה חשובה כל כך, אם כן גם בשאלת גשמים אע"פ שיכול לשאול שם מכל מקום אם שכח ולא שאל בה צריך לחזור לברכת השנים שהוא עיקר מקומו[טז].

אם נזכר לאחר שומע תפילה קודם שהתחיל רצה

שם. כתב הבית יוסף (או"ח סי' קיז ס"ה ד"ה ונראה) שאם נזכר שלא שאל גשמים בברכת השנים מיד לאחר שסיים ברכת שומע תפילה קודם שהתחיל רצה, אינו צריך לחזור[יז], אלא אומר ותן טל ומטר במקומו ולאחר מכן מתחיל ברכת רצה[יח].

קושיא מהאמור בשבת שמחזירין רק ביום שיש בו מוסף

שם. יש **ראשונים**[יט] שהקשו על האמור בגמרא כאן שמי שלא שאל או הזכיר גשם מחזירים אותו, ממה שאמרו בשבת (כד.) שכל יום שיש בו קרבן מוסף אם לא הזכיר מעין המאורע מחזירין אותו, וביום שאין בו קרבן מוסף אם לא אמר מעין המאורע אין מחזירים אותו, והרי שאלה והזכרה אומרים ביום שאין בו קרבן מוסף ומדוע א"כ מחזירים אותו[כ].

ותירץ הרשב"א (להלן לג. ד"ה אלא)[כא], שכוונת הגמרא בשבת למעט הזכרת מאורע של ימים שאין בהם קרבן מוסף, כגון חנוכה ופורים ותעניות של מעמדות, שההזכרה בהם אינה קבועה, אלא שמכיון שמתפלל תיקנו שלכתחילה יזכיר את המאורע בתוך תפילתו[כב], ולכך אם לא הזכירם אין מחזירים אותו, מה שאין כן בימים שיש בהם קרבן מוסף כראש חודש וחול המועד יש בכל אופן חוב להזכיר המאורע כיון שהתורה חידשה בו קרבן מוסף[כג], ולכן חייב להזכיר בהם גם בכל התפילות ואם אינו מזכיר מחזירים אותו. אמנם הזכרת ושאלת גשם ברכות קבועות הם וחובה לאומרם כמו שאר התפילה, ולכך מחזירים אותו אם לא אמרם[כד].

אם נזכר שלא אמר יעלה ויבוא לאחר עבודה קודם שהתחיל מודים

טעה ולא הזכיר של ראש חדש בעבודה חוזר לעבודה. לכאורה כוונת הגמרא היא ששכח להזכיר של ראש חודש בעבודה ונזכר קודם שהתחיל מודים, שחוזר לתחילת ברכת רצה. ואין לפרש שהכוונה כשנזכר לאחר שהתחיל מודים, שהרי בהמשך הברייתא אמרו 'נזכר בהודאה חוזר לעבודה', ומשמע שבתחילת הברייתא מדובר שנזכר קודם הודאה. וכן מבואר מתוך דברי תלמידי רבינו יונה (לעיל ע"א ד"ה ואם)[כה].

אמנם הראבי"ה (ברכות סי' פה)[כו] כתב, שאם נזכר שלא אמר יעלה ויבוא לאחר שגמר ברכת רצה ועדיין לא התחיל מודים, אינו צריך לחזור לתחילת רצה, אלא אומר יעלה ויבוא במקומו ומתחיל לאחר מכן מודים[כז]. ולמד את

כתב בשבט הלוי (ח"י סי' כג) שיצא, שבדיעבד סומכין על שאר ראשונים ועל הירושלמי שחוזר לברכת שומע תפילה. וכתב, שכן משמע מדברי הלבוש (או"ח שם). ואם חזר לברכת השנים ושוב שכח לשאול בה גשמים, ונזכר קודם שומע תפילה, פסק הגרשז"א (הליכות שלמה ח"א פ"ח סכ"ב) שימשיך תפילתו על הסדר עד ברכת שומע תפילה וישאל גשמים שם, ואין אומרים שידלג עד ברכת שומע תפילה משום שכבר אמר ברכות אלו, אלא מכיון שהיה דינו לחזור לברכת השנים צריך הוא לחזור ולומר ברכות אלו על הסדר גם אם לא תיקן בחזרתו לברכת השנים כלום. **ו. ולפי** גירסתו לא נתבאר ברי"ף להיכן הוא חוזר [אם לשומע תפילה או לברכת השנים]. **ז. ובסוף** דבריו כתב הריטב"א (ד"ה והירושלמי) שיתכן שכוונת הרי"ף כשעקר את רגליו שאז דינו שחוזר לראש התפילה, אבל אם עדיין לא עקר את רגליו אפשר שסובר כדברי הירושלמי שחוזר לשומע תפילה. אבל מכל מקום כתב שאם היה דעת הרי"ף כן היה לו לפרש יותר. **ח. גם** בלשון תלמידי רבינו יונה (ד"ה והא) משמע שיש סוברים כן, שכתבו 'יש שפירשו שחוזר לראש או לכל הפחות לברכה שטעה בה שאם טעה ולא הזכיר שאלה בברכת השנים חוזר לברכת השנים' וכו'. ומבואר בדבריו שיש צד לומר שחוזר לראש התפילה ממש, וכן משמע בלשון ראבי"ה (ח"ג סי' תתמו). וצ"ע בטעם שיטה זו. **ט. וכן** כתב הריטב"א (תענית שם ד"ה אבל) שסתימת לשון הגמרא משמע שחוזר לברכת השנים. **י. הראב"ד**, והו"ד ברשב"א (לעיל ע"א ד"ה שאלה) ובר"ן (על הרי"ף תענית ג. ד"ה בבלי) ובראש (סי' יד), ריטב"א (תענית ג: ד"ה גרסינן). **יא. והריטב"א** (תענית שם) הוסיף סימן לזה 'אם בא לנפות מנפה את כולו' (ב"ב לד.), והיינו שאם הוא כבר בא לתקן מה שהחסיר צריך לתקן לגמרי והיינו לחזור למקום שהיה צריך לחזור מעיקר הדין. וכתב הרא"ש, שההלכות גדולות הוכיח מכח ראיה זו שהתלמוד שלנו חולק על הירושלמי וסובר שמחזירים אותו לברכת השנים ולכך פסק כתלמוד שלנו. ועיין בהגהות מיימוניות (תפילה פ"י אות ט) שהביא שהר"י הסתפק אם התלמוד שלנו חולק על הירושלמי או לא. **יב. אבל** להלכה פסק הרא"ש שיש לסמוך על דברי ההלכות גדולות שכל דבריהם דברי קבלה. **יג. עיין** שם שכתב בתחילת דבריו שמן הירושלמי יש ללמוד שאם טעה בהבדלה בתפילה ועל הכוס שאינו צריך לחזור ולהתפלל [ולפי צד זה מה שאמרו בגמרא להלן (לג.) שאם טעה בזו ובזו חוזר לראש, הכוונה שחוזר ומבדיל על הכוס אבל לא שצריך גם לחזור ולהתפלל. כן מבואר מהמשך לשונו, וכן כתב להלן (שם ד"ה בעא)]. אך לאחר מכן חזר מדבריו ומחלק בין הבדלה לשאלת גשמים. והר"ן (על הרי"ף תענית ג. ד"ה בבלי) הוסיף עוד טעם שצריך לחזור לשומע תפילה ולא לברכת השנים, שמכיון שלא הזכיר שאלה בברכת השנים כבר נתחייב לאומרה בשומע תפילה, וכשלא אמרה בשומע תפילה הרי הוא כמי שטועה בשומע תפילה. **יד. והתלמוד** שלנו חולק על זה, כמבואר בילקוט ביאורים לעיל (ע"א) בענין 'אם אפשר להזכיר גבורות גשמים בשומע תפילה'. **טו. כבר** נתבאר דין זה בארוכה בילקוט ביאורים לעיל (ע"א) [בענין 'אם אפשר להזכיר גבורות גשמים בשומע תפילה', וכן מובא בעוד מקומות]. **טז. ועל** פי זה מיישב הפני יהושע לשון התוספות (ד"ה הא) שכתבו, שבירושלמי משמע שאם לא שאל בשומע תפילה חוזר לשומע תפילה ולא לברכת השנים, ולשון 'משמע' שכתבו תמוה הוא, שהרי בירושלמי מפורש כן, וכן בהמשך דבריהם לאחר שהביאו הירושלמי כתבו 'אלמא משמע בהדיא' דאינו חוזר אלא לשומע תפילה. ומבאר הפני יהושע שיש צד לפרש שהירושלמי לשיטתו אבל התלמוד שלנו חולק על זה ולכך לא כתבו שכן מפורש בירושלמי, אבל מכל מקום התוספות סבורים שיותר מסתבר לפרש שנדון זה אינו קשור לנדון הירושלמי לענין הזכרת גשמים, ובהזכרת גשמים יש סברא מיוחדת לתלמוד שלנו שאינו מזכירה בשומע תפילה משום שאינה בקשה, אבל לענין מה שאמרו בשאלה שאם שכח חוזר לשומע תפילה גם תלמוד שלנו מודה לזה, ומשום שברכת שומע תפילה היא ברכה שכוללת כל התפילות ולכך יכול לחזור לשם לשאלת גשמים. **יז. לברכת** השנים או לתחילת שומע תפילה [לפי מחלוקת הראשונים הנ"ל]. **יח. לפי** שיטת הטור (או"ח סי' קיד) שהביא דברי ראבי"ה שכל זמן שלא התחיל ברכה שלאחריה נחשב כאילו עומד עדיין באמצע ברכה הראשונה. וראה בילקוט ביאורים להלן בסמוך שיטות הראשונים בזה. **יט. הרשב"א** (להלן לג. ד"ה אלא) והמאירי (ד"ה כל) בשם יש מקשים. **כ. וכן** הקשה הרשב"א (שם) על הבדלה שמבואר בגמרא להלן (שם) שקודם שקבעוה על הכוס היה הדין שאם לא הזכיר הבדלה בתפילה צריך לחזור ולהתפלל, וכן אם טעה גם בתפילה וגם על הכוס [כגון שאכל קודם שהבדיל] צריך לחזור ולהבדיל בתפילה, והרי במוצאי שבת אין הקרבת קרבן מוסף. **כא. ובעין** זה תירץ המאירי (שם). **כב. וראיה** לכך, שהרי לא הוסיפו לא כוס ולא תפילה נוספת באותם הימים כדי להזכיר בהם המאורע, אלא מכיון שכשכבר מתפלל מה שצריך להתפלל בכל יום, תיקנו לכתחילה שיוסיף בהם הזכרה למאורע. **כג. ומשום** כך הוסיפו בהם תפילה נוספת [תפילת מוסף]. **כד. וכן** הבדלה קודם שקבעוה על הכוס תקנה קבועה היתה. **כה. הו"ד** גם ברא"ש (סי' יז). וכבר הובאו דבריהם בילקוט ביאורים לעיל (ע"א) בענין 'נזכר שלא הבדיל לאחר סיום הברכה קודם שהתחיל ברכה אחרת'. **כו. והו"ד** במרדכי (תענית פ"א רמז תריג - תריד) ובטור (או"ח סי' קיד). והו"ד גם ברא"ש (תענית פ"א סי' א) [אלא שהרא"ש לא הביא דבריו לענין יעלה ויבוא רק לענין הזכרת ושאלת גשמים]. **כז. וכתב** הראבי"ה (ח"ג הלכות תענית סי' תתמו) כן גם לענין מי שלא הזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם באופן שצריך לחזור [כגון שלא אמר גם מוריד הטל, כמבואר בילקוט ביאורים לעיל (ע"א) בענין 'אם הזכיר טל בימות הגשמים'], ונזכר לאחר

דבריו ממה שאמרו להלן (מט.) שאם טעה ולא הזכיר של שבת ויום טוב או של ראש חודש בברכת המזון, ונזכר קודם שהתחיל ברכת הטוב והמטיב אינו צריך לחזור לראש אלא מזכיר במקומו [בברכה מיוחדת שתקנו לו], ורק אם פתח בברכת הטוב והמטיב חוזר לראש. וכך גם לענין מי שלא אמר יעלה ויבוא בברכת רצה וסיים אותה, אינו צריך לחזור לראש הברכה אלא אומרה במקומו לאחר הברכה[כח].

ותמהו האחרונים[כט] על שיטה זו שמדברי הברייתא כאן מבואר שאם נזכר לאחר עבודה חוזר לרצה גם כשעדיין לא התחיל מודים, שהרי לאחר מכן אמרו מה יהיה הדין כשנזכר במודים, ומשמע שבתחילת הברייתא מדובר כשנזכר קודם שהתחיל מודים.

והצל"ח (ד"ה ולכן) מיישב שמדובר כשנזכר לאחר שכבר אמר 'ותחזינה עינינו בשובך לציון ברחמים', שצריך לחזור ולומר 'ותחזינה' לאחר שיאמר יעלה ויבוא, ואינו יכול לומר אותה במקומה ולסמוך על מה שכבר אמר 'ותחזינה' קודם שנזכר, משום שסוף הברכה צריכה להיות מעין החתימה, וכיון שכבר צריך לחזור ולומר ותחזינה, צריך לחזור כבר לתחילת הברכה, ולזה אמרו 'חוזר לעבודה'[ל].

ולענין הלכה הביאו **הרא"ש** (תענית פ"א סי' א) **והטור** (או"ח סי' קיד) דברי ראבי"ה בלא חולק, ומשמע שנקטו כדבריו. וכן פסק הטור בהלכות ראש חודש (או"ח סי' תכב) בסתמא. **ובבית יוסף** (או"ח סי' קיד ס"ו ד"ה ויש) **תמה** עליהם שהרי לענין הבדלה הביא הטור (או"ח סי' רצד) דברי אביו הרא"ש (סי' יז)[לא] שאם כבר סיים ברכת אתה חונן אין מחזירין אותו, וחולק על ה"ר **אלחנן** הסובר שקודם שהתחיל ברכה שלאחריה עדיין נחשב שהוא באמצע ברכה ראשונה ומשום כך חוזר ומבדיל, וכן בכל הזכרות שאין מחזירין אותו פסק הרא"ש שאם כבר סיים את הברכה אינו חוזר, והיינו משום שלאחר סיום הברכה אינו נחשב כאמצע הברכה, ומוכרח מהרא"ש שלא כדברי ראבי"ה.

ומיישב הבית יוסף, שדברי ראבי"ה אמורים לענין דברים שאם לא הזכיר מחזירים אותו, שבאופן זה נחשב סיום הברכה כטעות [שהרי החסיר בה דבר שחייב להזכיר] וכאילו הוא עומד עדיין באמצע הברכה, אבל בדברים שאין מחזירים אותו אין סיום הברכה נחשב כטעות, שהרי ההזכרה אינה מעכבת, ולכן מיד שסיים את הברכה כבר גמר ואינו כעומד באמצע הברכה, ואין מחזירים אותו.

והוסיף הבית יוסף, שאע"פ שהרא"ש הביא דברי רבינו יונה שמדייק מדברי הברייתא כאן שלאחר סיום הברכה אינו נחשב כעומד באמצע הברכה, ממה שאמרו שאם נזכר לאחר עבודה חוזר לרצה ומשמע שנחשב כחזרה ולא כעומד באמצע הברכה, והרי דברי רבינו יונה עולים על הזכרת יעלה ויבוא שהיא מעכבת, יש לומר שהרא"ש הביא דברי רבינו יונה רק כדי לדחות דברי ה"ר אלחנן, אבל הרא"ש עצמו אינו סובר כמותו רק לענין דברים שאין מחזירים אותו ולא לענין דברים שמחזירין אותו.

ולפי דבריו כתב הבית יוסף, שמה שפסק הטור (או"ח סי' תכב) על מי שלא הזכיר יעלה ויבוא בתפילה ונזכר לאחר שסיים רצה קודם שהתחיל מודים שאומרה במקומה, שזהו רק לענין מי ששכח בשחרית או במנחה, שבהם מחזירים אותו אם לא אמרה כלל, אבל במעריב של ראש חודש שהדין הוא שאין מחזירים אותו אם לא אמרה [כמבואר בגמרא להלן (ל:)], גם אם כבר סיים רצה ועדיין לא התחיל מודים אינו צריך לאומרה במקומו[לב].

נסתפק אם הזכיר של ראש חודש

שם. כתב **הרשב"א** (ד"ה טעה) בשם הירושלמי (פ"ה ה"ג) שלאו דווקא אם ידוע לו שטעה, אלא אפילו כשנסתפק אם הזכיר של ראש חודש או לא, חוזר לעבודה.

וכן כתב **הכלבו** (סי' יא ד"ה ירושלמי) בשם ה"ר **מאיר**. והוכיח כן מדברי הירושלמי בתענית (פ"א ה"א) שאמרו לענין מי שנסתפק אם הזכיר טל ומטר, שבשלשים ימים הראשונים בחזקת שלא הזכיר, שמן הסתם הוא אומר כמו שהוא רגיל לומר, ואם כן גם בראש חודש ובחול המועד הרי הוא בחזקת שאמר כהרגלו ולא הזכיר[לג]. **אמנם** הכלבו הביא שבירושלמי להלן (פ"ז ה"ד) אמרו על מי שנסתפק אם הזכיר של ראש חודש או חול המועד שאין מחזירין אותו.

ובבית יוסף (או"ח סי' תכב ס"א ד"ה ואם הוא) כתב שיש לפסוק שכשמסתפק אם הזכיר חוזר, משני טעמים: א. שבהמשך דברי הירושלמי הובא שיש מי שאומר שבכל יום שיש בו מוסף אם לא אמר מחזירים אותו, וכיון שיש מחלוקת בדבר, והתלמוד שלנו פסק שמחזירים אותו, ההלכה כמותו[לד]. ב. שבסוגיית הירושלמי שם מדובר לענין הזכרת ראש חודש וחול המועד בברכת המזון[לה], ולכך אין מחזירין אותו, אבל לענין תפילה מחזירין אותו.

אמנם הרמ"א בדרכי משה (שם אות א) תמה על הבית יוסף, שאם מדובר על ברכת המזון הרי גם אם בוודאי לא אמר אין מחזירין אותו כמבואר בגמרא להלן (מט:)[לו], ולמה אמרו רק שהמסתפק אינו צריך לחזור.

ולכך כתב הרמ"א שאין ראיה מהאמור בירושלמי על מי שלא הזכיר טל ומטר שבשלושים ימים הראשונים אומר כהרגלו לענין מי שלא הזכיר יעלה ויבוא בראש חודש, משום שבהזכרת יעלה ויבוא לא יעבור לעולם על האדם שלשים יום שלא יאמר יעלה ויבוא[לז], ולכן אין כאן הרגל שאומר התפילה בלא יעלה ויבוא. וכן פסק הרמ"א בהגהת שו"ע (או"ח סי' תכב ס"א).

אבל יש **אחרונים** שנחלקו על הרמ"א ונקטו כשיטת הבית יוסף שמי שנסתפק אם אמר יעלה ויבוא צריך לחזור ולהתפלל, שבוודאי הרגלו של אדם הוא להתפלל בלא יעלה ויבוא[לח].

ועל סברת הרמ"א כתב **הט"ז** (שם סק"א)[לט] שאע"פ שאין עובר עליו שלשים יום בלא אמירת יעלה ויבוא, מכל מקום רק בדבר שהוא רגיל לומר הרבה צריך שלשים יום שיעקור אותו מהרגלו, אבל יעלה ויבוא שהוא אומר רק בראש חודש, אין צריך עקירה גדולה של שלשים יום[מ].

שסיים ברכת מחיה המתים קודם שהתחיל אתה קדוש, שיזכיר גשם במקומו ויתחיל אתה קדוש, ואין צריך לחזור לתחילת הברכה. וכן מי שלא שאל את הגשמים בברכת השנים ונזכר לאחר שגמר את הברכה קודם שהתחיל 'תקע בשופר', יאמר במקומו 'ותן טל ומטר לברכה' ויתחיל תקע בשופר. ועיין מה שנתבאר בזה בילקוט ביאורים לעיל (ע"א) בענין 'נזכר שלא הבדיל לאחר סיום הברכה קודם שהתחיל ברכה אחרת'. **כח. בבית** יוסף (או"ח סי' קיד ס"ו ד"ה ותימה) תמה על זה, לפי מה שמבואר להלן (מט.) לענין ברכת המזון, שבשבת ויום טוב שהסעודה היא חובה, צריך לחתום בברכה שתיקנו לברך בין בונה ירושלים לברכת הטוב והמטיב למי ששכח להזכיר בבונה ירושלים, אבל בראש חודש שהסעודה אינה חובה אינו חותם, ואם כן הזכרת גשם בתפילה דומה להזכרה של ברכת המזון בשבת ויום טוב ולא להזכרה של ראש חודש, שהרי התפילה חובה היא, והיה ראוי שיחתום בה כשמזכיר אותה לאחר הברכה, ולא שיאמר 'מוריד הגשם' לבד בלא חתימה. ותירץ, שיתכן לחלק שבברכת המזון מקום ההזכרה הוא סמוך לחתימה של בונה ירושלים, ולכך אם לא הזכירה במקומה צריך להזכירה לאחר מכן עם חתימה, אבל מקום הזכרת 'מוריד הגשם' אינו סמוך לחתימת הברכה, ולכך יכול להזכירה לאחר הברכה בלא חתימה. עוד הביא שמצא כתוב בשם הר"ם, שהטעם שלא תיקנו ברכה בפני עצמה למי ששכח להזכיר בתפילה [ונזכר לאחר שסיים את הברכה קודם שהתחיל ברכה שלאחריה] כמו שתיקנו בברכת המזון, שאם היה אומר ברכה בפני עצמה הרי זה נחשב להפסק באמצע התפילה, אבל בברכת המזון אין זה נחשב להפסק כיון שכבר סיים ברכת בונה ירושלים, וברכת הטוב והמטיב ביבנה תיקנוה [וכבר העיר זאת הראבי"ה עצמו (ברכות סי' פה) וכתב שלא תקנו ברכת ברוך שנתן וכו' רק בברכת המזון ולא בתפילה]. ועיין בב"ח (או"ח סי' קיד ס"ט ד"ה לשון) ובט"ז (שם ס"ק יב) מה שכתבו ליישב על זה. **כט. תפארת** שמואל על הרא"ש (סי' טו אות טו), פני יהושע (ד"ה אמר), הצל"ח (ד"ה טעה). **ל. אמנם** השלמה משנתו (ד"ה טעה) תמה, שלפי זה חסר בברייתא מה יהיה הדין אם נזכר לאחר שגמר ברכת עבודה ועדיין לא התחיל מודים. עוד תמה, שלפי דברי הצל"ח הדין כן גם בדברים שאם שכח לאומרם אין מחזירים אותו כיון שעדיין לא סיים את הברכה. **לא. הו"ד** בילקוט ביאורים לעיל (ע"א) בענין 'נזכר שלא הבדיל לאחר סיום הברכה קודם שהתחיל ברכה אחרת'. **לב. וכן** פסק הבית יוסף בשו"ע (או"ח סי' תכב ס"א, סי' רצד ס"ד). אמנם במשנה ברורה (או"ח סי' קיד ס"ק לב, ביאור הלכה שם ד"ה בלא) הביא שכמה אחרונים חולקים על השו"ע ופוסקים שגם בדברים שמחזירים אותו חוזר לראש הברכה ואינו אומר במקומו. ומתוך כך הכריע המשנה ברורה שאם כבר אמר 'ברוך אתה ה'', ונזכר שם שלא הזכיר של ראש חודש, לא יאמר 'המחזיר שכינתו לציון' ויסמוך על ההזכרה לאחר הברכה, אלא שיאמר 'למדני חוקיך' כדי שיאמר 'יעלה ויבוא' באמצע ברכת רצה. וכן הכריע שלענין שאלת גשמים אם נזכר לאחר ברכת השנים קודם שהתחיל תקע בשופר לא ישאל במקומו כיון שיכול לשאול בשומע תפילה ויצא ידי חובתו גם לשיטת החולקים שאי אפשר לשאול לאחר סיום הברכה. **לג. שראש** חודש וחול המועד אינם שלשים יום. ודברי הירושלמי הובאו גם בתוספות לעיל (יז: ד"ה והלכתא), והוכיחו מזה שהוא הדין בכל הדברים שצריכים לחזור אם לא הזכיר. ועל פי זה פסקו שמי שנסתפק אם אמר בעשרת ימי תשובה המלך הקדוש שצריך לחזור, כיון שבעשרת ימי תשובה אין שלשים יום. **לד. פירוש**, שהמחלוקת בירושלמי היא אם מחזירים אותו אפילו כשבוודאי לא הזכיר, וכיון שהלכה כדברי הסובר שמחזירים אותו, אם כן גם כשנסתפק אם הזכיר מחזירים אותו. **לה. שבסוגיית** הירושלמי לפני כן מדובר לענין ברכת המזון. **לו. וכן** נפסק בטור ובשו"ע (או"ח סי' קפח ס"ו). **לז. שהרי** אומרה בכל ראש חודש. **לח. כן** פסקו הב"ח (או"ח סי' תכב ס"א ד"ה כתב), והט"ז (שם סק"א), ודברי חמודות (על הרא"ש סי' טז אות נ). גם המגן אברהם (שם סק"ד) כתב שכן יש להורות, שהרי עינינו רואות שההרגל הוא להתפלל בלא יעלה ויבוא. וכן נקט באליה רבה (שם סק"ו). וכן כתב המשנה ברורה (שם סק"י) בשם רוב אחרונים [אבל הבאר היטב (שם סק"ה) הביא דברי שיירי כנה"ג שבמקום מחלוקת יש מקום לומר שב ואל תעשה עדיף ולא יחזור להתפלל, אבל הטוב והישר הוא שיתפלל בתורת נדבה]. והט"ז (שם) כתב שיתכן שגם דברי הרמ"א יש להגיה וצריך לומר בדבריו שאם נסתפק אם אמר יעלה ויבוא 'צריך לחזור' ולא 'א"צ לחזור' [והט"ז לא ראה דברי הרמ"א בדרכי משה]. עוד כתב, שכוונת הרמ"א כשהיה זוכר בשעת התפילה שראש חודש היום, אלא שנסתפק אם כשהגיע לרצה שכח שהיום ראש חודש או שזכר עדיין, ובזה אנו אומרים שמן הסתם לא שכח מחשבתו הראשונה גם בשעת הברכה, ומה שכתב הרמ"א בסתמא שאין צריך לחזור כשהוא ספק, הוא משום שאם לא היה זוכר ענין ראש חודש בשעת התפילה וודאי לא אמר ואין כאן ספק, ובהכרח שהיה זוכר בתחילת התפילה ולכן אנו אומרים שמסתמא אמר ואינו צריך לחזור [ובפרי מגדים כתב לפי דברי הט"ז, שגם מי שנסתפק אם אמר משיב הרוח ומוריד הגשם או מי שנסתפק אם שאל גשמים, שהדין הוא בשלשים יום הראשונים שכפי הרגילו אמר וצריך לחזור, אם היה זוכר בתחילת התפילה לומר גשם ולאחר מכן נסתפק אינו צריך לחזור]. אמנם באליה רבה (שם) כתב שמדברי הב"ח ומגן אברהם משמע שגם אם זכר בתחילת התפילה צריך לחזור אם נסתפק אם זכר בשעת ההזכרה. והמשנה ברורה (סי' קיד ס"ק לח) הביא בשם המור וקציעה ומגן גבורים שאם ברור לו שהיה בדעתו לזכור מעין המאורע [לענין הזכרה ושאלה ויעלה ויבא וכל הדומה להם] בתוך התפילה, ולאחר זמן מופלג נפל ספק בלבו אם זכר בתפילה או לא אין צריך לחזור, אבל אם נתעורר לו הספק מיד לאחר התפלה צריך לחזור אפילו באופן זה [וזהו שלא כדברי הט"ז שבכל אופן אין צריך לחזור אם היה ברור לו שזכר בתחילת התפילה, וכבר העיר על כך המשנה ברורה בשער הציון (סי' תכב סק"י)]. **לט. הט"ז** לא הביא הסברא בשם הרמ"א רק בשם הלבוש (שם ס"א) [שלא ראה הט"ז דברי דרכי משה וכמו שנתבאר בהערה לעיל בסמוך]. **מ. והביא**, שמצאנו דוגמא לדבר בוסת של אשה שאם קבעתו בשלש פעמים היא צריכה עקירה של שלש פעמים, אבל אם לא קבעתו רק שני פעמים הוא נעקר בפעם אחת. עוד הוכיח הט"ז מכאן למי שנסתפק על

אם יוצא בשמיעת התפילה משליח ציבור

שם. כתבו **התוספות** (ד"ה טעה) בשם **הלכות גדולות**[מא], שאם מתפלל בציבור אינו צריך לחזור, משום שיכול לשמוע את התפילה עם ההזכרה של ראש חודש משליח ציבור[מב]. אמנם כתבו התוספות, שצריך לדקדק שישמע מפי החזן כל אות ואות[מג].

ובחידושי רע"א (בתוס' שם) דקדק מדבריהם ומדברי **הרא"ש** (סי' יד) שאפילו אם עדיין לא גמר את תפילתו, שבאופן זה אינו צריך לחזור לראש התפילה אלא לברכת רצה, מכל מקום אינו חוזר אלא ישמע את כל התפילה משליח ציבור. וכתב רע"א שלכאורה יהיה צריך להפסיק את תפילתו באמצע, כיון שעתיד לצאת בשמיעה משליח ציבור כל התפילה, אם כן מה שיברך מכאן ואילך הם ברכות לבטלה[מד].

וכתב רע"א שיתכן שבאופן זה שאינו צריך לחזור לראש התפילה רק לברכת רצה, ימתין עד שהחזן יגיע לברכת רצה, ומשם ואילך ישמע מהחזן ויכוון לצאת ממנו, ולא יצטרך לשמוע את כל התפילה מתחילה ועד סוף.

טעם הכלבו שיוצא משליח ציבור, כדי שלא יתבזה

בכלבו (סי' מג ד"ה ערבית) כתב בשם **הר' אשר** כדברי התוספות שמי שטעה ולא הזכיר יעלה ויבוא יוצא ידי חובתו אם שומע את התפילה משליח ציבור. וכתב שטעם הדבר הוא כדי שלא יתבזה בציבור שיראו ששכח לומר יעלה ויבוא.

ועל פי דבריו פסק **בשערי תשובה** (סי' תכב סק"ג) בשם השלמי חגיגה, שמי שמתפלל בביתו עם הציבור, כגון שביתו סמוך לבית הכנסת ויש לו חלון פתוח לבית הכנסת, ושכח להזכיר יעלה ויבוא אינו יוצא בשמיעת התפילה משליח ציבור, כיון שלא שייך בזה הטעם שכתב הכל בו שלא יתבזה בצבור, שהרי הציבור אינם רואים אותו.

אם שכח ברכה שלימה

וכתבו התוספות בשם הר"מ שזהו דווקא כששכח להזכיר של ראש חודש, אבל אם שכח ברכה שלימה צריך לחזור ולהתפלל בעצמו ואינו יוצא בשמיעתו משליח צבור.

אבל הבית יוסף (או"ח סי' קכד ס"י ד"ה מי) כתב, **שהטור** לא הביא דברי תוספות אלו, משום ששאר **ראשונים**[מה] שהביאו דברי הלכות גדולות לא הביאו את דברי הר"מ[מו]. ודקדק **הפרי מגדים** (משבצות זהב שם סק"ה) מדבריו שגם אם שכח ברכה שלימה יוצא ידי חובתו בשמיעה מהחזן. וכן פסקו **הרמ"א** (דרכי משה הארוך סק"ו) **והלבוש** (שם סי"ג).

אמנם מדברי **הט"ז** (שם סק"ה) דקדקו **אחרונים**[מז] שמפרש, שגם **הרא"ש והטור** סוברים כהר"מ שאם שכח ברכה שלימה אינו יכול לצאת בשמיעה מהחזן, וזה נכלל בדבריהם שכתבו שאם לא התפלל כלל שלא יצא ידי חובתו בשמיעה משליח ציבור, שהשוכח ברכה שלימה באמצע התפילה נחשב כאילו לא התפלל כלל[מח].

כששומע מהחזן אם יאמר מודים דרבנן

בבית יהודה (סו"ת, או"ח סי' לג) נשאל באופן שיוצא בשמיעת התפילה משליח ציבור אם יוכל לענות מודים דרבנן או שמא הפסק הוא. ולא השיב על זה.

ובברכי יוסף (או"ח סי' קכד ס"ק יג) כתב שפשוט הוא שאין לו לומר מודים דרבנן אלא צריך לשתוק ולשמוע למודים שאומר החזן, שהרי צריך לשמוע גם ברכה זו כדי לצאת ידי חובת תפילה.

ובמשנה ברורה (שם ס"ק מא) הביא שיש חזנים הנוהגים לומר ברכת מודים בלחש, ובאופן זה לא יוכל לצאת בשמיעה משליח ציבור כיון שאינו שומע ברכת מודים[מט]. ותמה המשנה ברורה על אלו הנוהגים כן, שאע"פ שהציבור אומרים מודים דרבנן, מכל מקום עיקר תפילת החזן נתקן כדי להוציא את מי שאינו בקי, ואם כן צריך החזן לומר גם ברכה זו עכ"פ קצת בקול כדי שיוכלו לשמוע אותו עשרה העומדים סביבו.

אם נזכר לאחר תפילת מוסף שלא הזכיר יעלה ויבוא בשחרית

ואם סיים חוזר לראש. יש שכתבו[נ], שמי שנזכר לאחר שהתפלל מוסף שלא הזכיר של ראש חודש בשחרית, שוב אין מחזירים אותו, שבדיעבד יצא במה שהזכיר קדושת היום של ראש חודש במוסף אע"פ שלא הזכיר בשחרית.

והביאו ראיה לדין זה ממה שאמרו להלן (ל:) שמי שלא הזכיר של ראש חודש בשחרית בציבור יכול לסמוך לכתחילה על מה שמזכירו במוסף, ומדובר שם על שליח ציבור שאין מחזירים אותו משום טירחא דציבורא וסומך על ההזכרה שאומר במוסף, ואע"פ שלענין יחיד אין סומכין לכתחילה על ההזכרה של מוסף אלא צריך לחזור ולהתפלל שחרית, מכל מקום בדיעבד כשכבר התפלל מוסף יכול לסמוך על זה ושוב אין צריך לחזור ולהתפלל שחרית.

אמנם הפרי חדש (או"ח סי' קכו סק"ג) חולק על זה וכתב שהיחיד צריך לחזור אפילו לאחר שכבר התפלל מוסף. **ובברכי יוסף** (שיורי ברכה קונטרס אחרון סי' קכו סק"ג) הביא שמצא כדבריו **בתשובת הרשב"א** מכת"י.

ובמשנה ברורה (סי' תכב סק"ד) הביא בשם **המור וקציעה** שמכל מקום ראוי להתנות שאם אינו חייב לחזור ולהתפלל תהיה תפילתו בתורת נדבה.

וכתב בשערי תשובה (שם סק"ג), שאם התחיל להתפלל שלשה ברכות ראשונות על דעת להתפלל מוסף, ונזכר שלא הזכיר יעלה ויבוא בשחרית קודם שהתחיל ברכה האמצעית, יסיים שמונה עשרה ברכות בתפילה זו לשם שחרית ויזכיר יעלה ויבוא ולאחר מכן יתפלל מוסף.

אם נזכר תוך כדי דיבור מסיום התפילה

שם. בגליוני הש"ס (ד"ה ואם) כתב, שאם סיים תפילתו ונזכר תוך כדי דיבור שלא אמר יעלה ויבוא, אינו צריך לחזור לראש התפילה אלא לעבודה[נא].

עוד מחדש הגליוני הש"ס, לפי מה שכתב **הריטב"א** (נדרים פז: ד"ה וכתבו) שהטעם שתוך כדי דיבור כדיבור, הוא משום שכל שיעור זה שפתותיו עדיין מרחשין את הדיבור הראשון, ולכן נחשב כאילו הוא באמצע דיבורו. ואם כן לענין תפילה מצאנו בגמרא מגילה (כג:) שהמתפלל צריך לשהות כשיעור הילוך ארבע אמות קודם שישתין, ופירשו שם הטעם לזה שבשיעור זה עדיין תפילתו סדורה בפיו ושפתותיו מרחשין, ואם כן הוא הדין לעניננו שאם סיים את תפילתו ונזכר קודם ששהה כדי הילוך ארבע אמות לא נחשב כסיום התפילה וחוזר לעבודה.

מדוע פסקו הראשונים כלישנא בתרא לחומרא בדרבנן

איכא דאמרי אמר רב נחמן בר יצחק הא דאמרן כי לא עקר רגליו חוזר לעבודה לא אמרן אלא שרגיל לומר תחנונים אחר תפלתו וכו'.

ביאר בתוספות רבינו יהודה (ד"ה איכא) שיש שתי חילוקים בין לשון ראשון ללשון שני: א. אם כבר עקר את רגליו ורגיל לומר תחנונים [לאחר עקירת רגליו], שללשון ראשון אינו חוזר לראש וללשון שני חוזר לראש. ב. אם אינו רגיל לומר תחנונים וכבר סיים את תפילתו, אבל עדיין לא עקר את רגליו, שללשון ראשון אינו חוזר לראש וללשון שני חוזר לראש.

ופסקו הרי"ף, הרמב"ם (תפילה פ"י ה"י) **והרא"ש** (סי' טו) כלשון השני[נב].

בשר אם הוא נמלח או לא. עיין שם מה שכתב בזה וראה בפרי מגדים מה שכתב על דבריו.
מא. והו"ד הלכות גדולות גם בתלמידי רבינו יונה (ד"ה טעה) ובמרדכי (רמז נג) ובהרא"ש (סי' יד). וכבר הובא דין זה בילקוט ביאורים לעיל (ע"א) בענין 'אם למסקנא יכול לצאת בשמיעתו משליח ציבור'.
מב. שהרי אמרו בראש השנה (לד:) שהחזן מוציא גם את הבקי ולא רק מי שאינו בקי [לדעת רבן גמליאל], ואע"פ שאמרו שם שרבן גמליאל פטר רק את העם שבשדות משום שהם אנוסים, אבל לא את אלו שהם בעיר שיכולים להתפלל בעצמם, מכל מקום מי שכבר התפלל, אע"פ שטעה בדבר שצריך לחזור ולהתפלל, אינו דומה למי שלא התפלל כלל, ויכול לצאת משליח ציבור אע"פ שהוא בקי. ובבית יוסף (או"ח סי' קכד ס"י ד"ה ומההיא) תמה על דבריהם שהרי הלכה כחכמים ולא כרבן גמליאל, ולחכמים אין החזן מוציא רק מי שאינו בקי. ומיישב, שכוונתם לומר שלא חלקו חכמים על רבן גמליאל רק לענין מי שלא התפלל, אבל במי שהתפלל וטעה מודים חכמים לרבן גמליאל ששליח ציבור פוטר אותו. אבל הב"ח (או"ח סי' תקצא ס"א ד"ה ומשמע) כתב שהתוספות פוסקים להלכה כרבן גמליאל. וכן דקדק הט"ז (או"ח סי' קכד סק"ה) מדברי המרדכי (ר"ה רמז תשכא). **מג. בב"ח** (או"ח סי' קכד ס"ט ד"ה מי) הביא דברי מהרש"ל (על הטור שם) שכתב בשם אחרונים שלא יסמכו על שמיעה מהחזן שאי אפשר לכוון שישמע את כל התפילה מפיו ולא ידלג אפילו מילה אחת, ולכן עדיף שיחזור ויתפלל בעצמו. והוסיף הב"ח שאם דרכו של שליח ציבור להבליע המילות בוודאי שאסור לו לשמוע ממנו אלא חייב לחזור ולהתפלל בעצמו. **מד. עיין** בבית יהודה (או"ח סי' לג) בתשובה שנסתפק בזה, ובסוף דבריו משמע שנקט כדברי רע"א [וכן נקט בפשיטות הברכי יוסף (או"ח סי' קכד ס"ק יג)]. עוד מחדש הבית יהודה, שמה שכתבו התוספות שיכול לצאת משליח ציבור אין כוונתם שאם ירצה לא יצטרך לחזור אלא ישמע מהחזן, ולפי זה אם ירצה לחזור ולהתפלל בעצמו יכול לעשות כן, אלא כוונת התוספות שאין לו לחזור ולהתפלל רק לשמוע משליח ציבור. ודקדק כן גם מדברי הגמרא לעיל (ע"א). אמנם בברכי יוסף (שם ס"ק יא) חולק עליו וכתב שאם אינו רוצה לצאת מהחזן ודאי יכול לחזור ולהתפלל בעצמו, והרי הרבה אחרונים כבר כתבו שעדיף שלא לסמוך על שמיעתו משליח ציבור [כמבואר בהערה לעיל בסמוך] ואם כן בהכרח שמעיקר הדין אינו חייב לסמוך על שמיעה מהחזן אלא שאם ירצה יכול לעשות כן. **מה. תלמידי** רבינו יונה (ד"ה טעה), הרשב"א (לעיל ע"א ד"ה לא), הרא"ש (סי' יד). **מו. אמנם** המרדכי (רמז נג) כן הביא דברי הר"מ. **מז. לבושי** שרד (או"ח סי' קכד בט"ז סק"ה), אליה רבה (שם ס"ק יז). **מח. ודחה** הלבושי שרד את דברי הט"ז. וגם באליה רבה כתב שדברי הט"ז תמוהים. והפרי מגדים (משבצות זהב שם סק"ה) פירש דברי הט"ז באופן אחר. **מט. ובשער** הציון (ס"ק מז) כתב שאפשר שיכול לומר בעצמו את התיבות שאינו שומע מן החזן. **נ. הרמ"ע** מפאנו (סו"ת, סי' כה ד"ה חמישי), כנסת הגדולה (או"ח סי' תכב). והביא דבריהם המגן אברהם (סי' קכו סק"ג). **נא. ומדמה** זאת לדין מי שאמר בעשרת ימי תשובה האל הקדוש ונזכר תוך כדי דיבור ואמר המלך הקדוש שאינו צריך לחזור לראש כמבואר בשו"ע (או"ח סי' תקפב ס"ב). **נב. והטור** (או"ח סי' תכב) הביא בשם רב עמרם שהחילוק הוא רק אם עקר רגליו אם לא, שאם עקר רגליו חוזר לראש אפילו אם רגיל לומר תחנונים, ואם לא עקר את רגליו חוזר לעבודה אפילו אם אינו רגיל לומר תחנונים אחר התפילה וכבר השלים את תפילתו, מכל מקום כיון שלא עקר את רגליו חוזר רק לרצה. וביאר הבית יוסף (שם ס"א ד"ה ורב עמרם), שרב פפא בריה דרב אחא בר אדא שתלה דין סיים שחוזר לראש אם עקר את רגליו או לא, אינו סובר כשתי הלשונות שאמר רב נחמן בר יצחק, ולדבריו אם לא עקר את רגליו אינו חוזר לראש גם אם אינו רגיל לומר תחנונים, ואם עקר את רגליו חוזר לראש אפילו אם רגיל לומר תחנונים, ופסק רב עמרם כמותו [אבל שאר ראשונים סוברים שאין מחלוקת בין רב נחמן בר יצחק לרב פפא, אלא שרב נחמן בר יצחק מפרש את דבריו בשתי לשונות].

ותמה הצל"ח (בתוס' ד"ה איכא)[נג] הרי חיוב תפילה הוא רק מדרבנן, ואפילו לשיטת הרמב"ם (תפילה פ"א ה"א, ספר המצוות מצוה י) שחיוב התפילה היא מן התורה מכל מקום החיוב להזכיר המאורע הוא רק מדרבנן, ואם כן היה ראוי לפסוק לקולא, וכמו שכתב הרא"ש (ע"ז פ"ג סי' לה) שבמקום שנחלקו שני לשונות בגמרא בדין שהוא מדרבנן ראוי לפסוק לקולא, ומדוע אם כן פסקו **הראשונים** כאן כלשון שני שמחמיר יותר.

ותירץ, שלפי הלשון שסובר שצריך לחזור לראש, אזי אם יחזור לרצה לא רק שלא עלתה לו תפילתו, אלא גם שלש ברכות אחרונות שמברך הם לבטלה[נד], אבל לדברי הסובר שחוזר לרצה, אזי אם יחזור לראש אין כאן ברכה לבטלה, שגם אם אינו מחויב לעשות כן יכול להתפלל תפילת נדבה, ולכן הכריעו הראשונים שיחזור לראש כדי להינצל מחשש של ברכה לבטלה.

אך כתב הצל"ח, שלפי זה בשבת שחל בראש חודש היה ראוי לפסוק כלשון ראשון כפי שנפסק **בשו"ע** (או"ח סי' קז ס"א) שאין מתפללים תפילת נדבה בשבת, ואם כן כשיחזור לראש יהיו ברכותיו לבטלה לדברי הסובר שאין צריך לחזור לראש. אבל לא מצאנו בפוסקים שיש חילוק בדין עקר רגליו בין שבת לחול. ואולי משום שסומכים בזה על שיטת הראשונים שמתפללים תפילת נדבה בשבת[נה].

אמנם בשלמה משנתו (ד"ה איכא) כתב שאפילו לשיטת הסוברים שצריך לחזור רק לעבודה, מכל מקום אם חזר לראש התפילה הרי כבר הפסיק תפילתו הראשונה וצריך מעיקר הדין לחזור ולהתפלל מראש התפילה, נמצא שכל הברכות שהוא מברך בשעה שהוא מברך אותם אינם לבטלה גם בשבת שאין מתפללים תפילת נדבה.

אם סיים כבר לומר תחנונים ועדיין לא עקר רגליו

לא אמרן אלא שרגיל לומר תחנונים אחר תפלתו אבל אם אינו רגיל לומר תחנונים אחר תפלתו וכו'. המפרשים[נו] ביארו שכוונת הגמרא שאם רגיל לומר תחנונים ועדיין לא אמרם, אזי אינו חוזר לראש כיון שעדיין לא עקר את רגליו, וכשעקר את רגליו קודם שאמרם [ודעתו לאמרם לאחר עקירת רגליו] חוזר לראש, אבל אם סיים את כל התחנונים שהוא רגיל לומר לאחר התפילה, אזי הוא חוזר לראש גם אם עדיין לא עקר את רגליו.

ובמגן אברהם (סי' תכב סק"ג) כתב שלכאורה משמע שהדין כן, ממה שאמרו שאם אינו רגיל לומר תחנונים וסיים תפילתו חוזר לראש גם אם עדיין לא עקר רגליו משום שכבר גמר תפילתו, כך גם מי שרגיל לומר תחנונים וכבר סיים אותם כבר גמר תפילתו. אך כתב, שמלשון הגמרא משמע שמי שרגיל לומר תחנונים אינו חוזר לראש כל זמן שלא עקר את רגליו, משום שאין קבע לתחנונים, ולכן אפילו אם כבר סיים מה שרגיל לומר יתכן שיאמר עוד תחנונים ולכן לא נחשב כסיום התפילה רק כשעוקר את רגליו[נז]. אך מדברי הירושלמי מוכיח המגן אברהם שאם כבר הסיח דעתו מלהתפלל הרי זה כאילו כבר עקר את רגליו[נח].

ובראשון לציון (ד"ה שם ע"ב) כתב, שאם רגיל לומר בכל יום אותם תחנונים, אזי מסתבר שאם כבר גמר לאומרם נחשב כעקר את רגליו, אבל אם מנהגו לומר בכל יום תחנונים לפי מה שנזדמן לו, ולפעמים מקצר בהם ולפעמים מאריך בהם, באופן זה לא נחשב כסיום התפילה כל זמן שלא עקר את רגליו, לפי שיתכן שיזדמנו לו עוד תחנונים. אמנם אם סילק את עצמו להדיא שלא יאמר עוד תחנונים, אז נחשב בכל אופן כעקר את רגליו וחוזר לראש.

ראיה מכאן שאומרים יהיו לרצון מיד לאחר שמונה עשרה לפני התחנונים

שם. תלמידי רבינו יונה (ד"ה לא) הוכיחו מכאן שמנהגם היה לומר את הפסוק 'יהיו לרצון' מיד כשסיימו ברכות שמונה עשרה, ולאחר מכן אמרו תחנונים, שאם היה מנהגם לומר 'יהיו לרצון' אחר התחנונים שהוסיפו לאחר שמונה עשרה, היו צריכים לומר 'לא אמרן אלא כשלא אמר עדיין יהיו לרצון, אבל אם אמר יהיו לרצון הרי זה כעקר רגליו' כיון שאומרים אותו בסוף כל התחנונים, אלא בהכרח שהיו אומרים אותו קודם התחנונים, ולכך אינו נחשב כעקר רגליו אפילו אם כבר אמר יהיו לרצון כל זמן שלא גמר לומר תחנונים.

ועוד הביאו תלמידי רבינו יונה ראיה לכך, ממה שאמרו לעיל (ט:) שהטעם שתיקנו לומר את הפסוק 'יהיו לרצון' לאחר שמונה עשרה הוא משום שדוד המלך אמרו בתהלים לאחר שמונה עשרה מזמורים, ומשמע מזה שאומרים אותו מיד לאחר שמונה עשרה ברכות. אמנם כתבו תלמידי רבינו יונה שאם ירצה לחזור ולאמרו פעם נוספת לאחר התחנונים הרשות בידו.

אמנם העירו תלמידי רבינו יונה ממה שאמרו לעיל (יז.) על מר בריה דרבינא שהיה אומר לאחר תפילתו אלהי נצור לשוני וכו' עד יהיו לרצון אמרי פי, ומשמע שהיה אומר יהיו לרצון לאחר התחנונים ולא מיד לאחר שמונה עשרה. ותירצו, שלא היה אומר אלהי נצור מיד בסיום תפילת העמידה, אלא היה גומר תפילתו ולאחר מכן אמרה מיושב, ואחריה היה אומר יהיו לרצון.

עוד כתבו, שאם ירצה אדם לומר 'יהיו לרצון' לאחר התחנונים [ולא מיד בסיום שמונה עשרה] הרשות בידו ואין איסור בדבר[נט], שהרי אפילו באמצע שמונה עשרה יכול אדם לומר בסוף כל ברכה וברכה מעין אותה ברכה[ס], ואם כן ודאי שיכול לומר תחנונים קודם שאומר יהיו לרצון שלא עדיף יהיו לרצון מהברכות עצמם.

אם לרבנן אין חשש כשתפילתו דומה עליו כמשוי

כל מי שאינו אומרה בלשון תחנונים. פירש רש"י (ד"ה שאינו)[סא] שאינו יכול לכוין את לבו לשאול צרכיו.

וכתב רבינו חננאל (לעיל כח: ד"ה מתני' ר' אליעזר) [הו"ד **בתוספות** (ד"ה כל)], שרבנן מקילים יותר מרבי אושעיא המפרש שתפילתו דומה עליו כמשאוי, שלדבריהם אם יכול לומר בלשון תחנונים הרי היא תפילה אפילו אם היא כמשא עליו, שאין צריך אלא לשון תחנונים בלבד.

וכן כתבו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה ורבנן) בשם **רב האי**. וביארו הכוונה בזה, שאע"פ שאינו מתפלל כאדם שצריך את הדבר שהוא מבקש אלא מתפלל רק מפני חיובו [והיינו שדומה עליו כמשאוי], מכל מקום כיון שהוא אומר את התפילה בנחת, הרי הוא כאדם שמבקש רחמים על עצמו.

אמנם רבינו יונה הוסיף, שאכן רבנן מקילים מצד אחד שגם אם דומה עליו תפילתו כמשאוי הרי היא תפילה, אבל מצד שני מחמירים הם שאפילו אם מתפלל כמי שהדבר צריך לו ביותר [ולא מפני חיובו], מכל מקום אם אינו אומרה בלשון תחנונים אינה תפילה.

שיטת הרמב"ם והטור שצריך את שניהם

והרמב"ם (תפילה פ"ד הט"ז) כתב ש'יתפלל בנחת ובתחנונים ולא יעשה תפלתו כמי שהיה נושא משאוי ומשליכו והולך לו'. וביאר **הכסף משנה** שהרמב"ם סובר שלכתחילה צריך שיהיו שניהם, גם שיאמר בלשון תחנונים וגם שלא יעשנו כמשאוי, שלא נחלקו רבנן ורבי אושעיא אלא בביאור 'העושה תפילתו קבע' ששנינו במשנתנו שאין תפילתו תחנונים, אבל לכתחילה הכל מודים שצריך שיהיו שניהם[סב].

וכעין דברי הרמב"ם כתב **הטור** (או"ח סי' צח) שיתפלל דרך תחנונים כרש המבקש בפתח ובנחת[סג], ושלא תראה עליו כמשוי ומבקש ליפטר ממנה. ופירש **הבית יוסף** (ס"ג ד"ה ויתפלל) שהטור סובר שלכתחילה הכל מודים שצריך שניהם. ופסק כן **בשו"ע** (או"ח סי' צח ס"ג).

נג. וכן העיר בשלמה משנתו (ד"ה איכא). **נד. שאע"פ** שאמר רבי יוחנן (לעיל כא.) הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו, היינו שיכול להתפלל תפילת שמונה עשרה יותר משלשה פעמים ביום, אבל זה דווקא כשמברך כל הברכות כתיקון חכמים ולא כשמברך רק כמה ברכות מהתפילה. **נה. עיין** ברי"ף ובתלמידי רבינו יונה לעיל (כא.) ובילקוט ביאורים שם. **נו. רא"ה** (ד"ה אמר), מאירי (ד"ה כלל). **נז. וכתב** שכך משמע גם מהלשון הראשון שבגמרא, שמי שרגיל לומר תחנונים חוזר לרצה גם אם כבר עקר את רגליו, והיינו משום שאין קבע לתחנונים ויתכן שיאמר גם לאחר עקירת רגליו, וכך הוא גם ללשון שני, כל זמן שלא עקר את רגליו אין קבע לתחנונים. ומבאר במחצית השקל שהמגן אברהם מפרש ללשון ראשון שמי שרגיל לומר תחנונים לאחר התפילה, אינו חוזר לראש גם אם כבר סיים את התחנונים ועקר את רגליו, שאין לפרש שעקר את רגליו קודם שגמר לומר תחנונים, שמדוע יעקור את רגליו קודם שגמרם, אלא בהכרח שכבר גמרם ומכל מקום אינו חוזר לראש גם אם כבר עקר את רגליו, משום שאין קבע לתחנונים, ויתכן שיוסיף עוד תחנונים לאחר עקירת רגליו, ומוכיח מכך שגם ללשון שני מדובר כשכבר סיים לומר תחנונים ומכל מקום אינו חוזר לראש כל זמן שלא עקר את רגליו. **נח. והוסיף** המגן אברהם שזה דווקא כשכבר אמר את הפסוק 'יהיו לרצון' שזהו גמר התפילה. ובאליה רבה (סי' תכב סק"ה) ביאר שלפי מה שפסק (סי' קכב סק"ג) שיאמר יהיו לרצון גם קודם אלהי נצור וגם לאחר מכן [עיין מה שנתבאר בזה בילקוט ביאורים להלן בסמוך], גמר התפילה נחשב רק לאחר שגמר לומר 'יהיו לרצון' השני ולא כשגמר לומר את הראשון. וכן פסק המשנה ברורה (סי' תכב שער הציון סק"ח). אבל במחצית השקל (שם במגן אברהם סק"ג) כתב שהדבר ספק אצלו. **נט. פירוש** שאין איסור של הפסק על ידי אמירת התחנונים בין שמונה עשרה ברכות לאמירת 'יהיו לרצון'. **ס. כמבואר** בעבודה זרה (ח.). **סא. לפי** הגהת הב"ח בדברי רש"י. **סב. אמנם** במאמר מרדכי (או"ח סי' צח סק"ג) דקדק מלשון הרמב"ם ששני הדברים מעכבים בדיעבד, שהרי הרמב"ם כתב בראש הפרק (תפילה פ"ד ה"א) שחמשה דברים מעכבים את התפילה, ואחד מהם הוא כוונת הלב [וכן כתב בהמשך דבריו (שם הט"ו) שכל תפילה שאינה בכוונה אינה תפילה וחוזר ומתפלל], ולאחר מכן (שם הט"ז) ביאר כיצד היא הכוונה, ובתוך הדברים הביא דין זה שיתפלל דרך תחנונים ושלא תהיה התפילה דומה עליו כמשאוי, ומשמע שהנהגות אלו הם מדיני כוונה המעכבים בדיעבד, ולא כדברי הכסף משנה שרק לכתחילה צריך להיזהר בשניהם. ולכך פירש המאמר מרדכי שהרמב"ם נקט לחומרא כדברי שניהם, גם כדברי רבנן שאם אינו אומרה בלשון תחנונים אינה תפילה, וגם כדברי ר' אושעיא שאם היתה תפילתו כמשאוי אינה תפילה, ולכך שניהם מעכבים בדיעבד שהעושה תפילתו קבע אין תפילתו תפילה [ראה מה שנתבאר בזה בילקוט ביאורים להלן בסמוך]. והביא שכן מבואר גם בדברי הלחם משנה שכתב שהרמב"ם פסק כדברי שניהם, אלא שהלחם משנה לא פירש שלפי זה שניהם מעכבים גם בדיעבד. **סג. הב"ח** (או"ח סי' צח ס"א ד"ה ונראה מדברי) מדייק מלשון הטור שמה שהתפילה צריכה להיות בנחת, הוא כדי שתהיה בלשון תחנונים כמי שמבקש רחמים על עצמו ומדבר בנחת, ולא משום הדין השני שלא תהיה עליו התפילה כמשאוי, שזה בא לומר דין אחר שיתפלל במתינות ולא במרוצה. ולפי זה כתב שהגירסא הנכונה בדברי הטור היא 'ויתפלל דרך תחנונים כרש המבקש בפתח ובנחת, ושלא תראה עליו כמשוי'. ודחה הב"ח גירסא אחרת בטור שגורסים 'ויתפלל דרך תחנונים כרש המבקש בפתח ובנחת שלא תראה עליו כמשוי', שלפי גירסתם תיבת 'ובנחת' עולה על דברי הטור להלן, והיינו שהדין שיתפלל בנחת הוא שלא תהיה עליו התפילה כמשאוי. שזה אינו נכון שהדיבור בנחת הוא כדי שתהיה דרך תחנונים ולא כדי שלא תראה עליו כמשאוי.

והב"ח (שם ד"ה ויתפלל) כתב שכך משמע גם מדברי הרי"ף **והרא"ש** (סי' יח) שהביאו גם דברי רבנן וגם דברי ר' אושעיא.

אך כתב שמדברי רבינו חננאל הנ"ל שהביאו **התוספות** (ד"ה כל) **והרא"ש** (סי' יח) שכתב שחכמים חולקים על ר' אושעיא. משמע שהלכה כחכמים ולא כר' אושעיא. ולפי דבריו אם לא אמרה בלשון תחנונים אפילו אם לא היתה תפילתו כמשאוי אין תפילתו תפילה אפילו בדיעבד, וצריך לחזור ולהתפלל[סד].

כשתפילתו אינה בלשון תחנונים אם צריך לחזור ולהתפלל

ומדברי הב"ח מבואר שאם עשה תפילתו קבע גם בדיעבד לא יצא וצריך לחזור ולהתפלל. וכן כתבו כמה **אחרונים**[סה]. אבל **בפרי מגדים** (או"ח סי' צח א"א סק"ד) כתב שצריך לחוש לברכה לבטלה ואינו חוזר ומתפלל[סו].

ובמאמר מרדכי כתב שמעיקר הדין העושה תפילתו קבע אין תפילתו תפילה וצריך לחזור ולהתפלל, אבל מכל מקום אנו אין צריכים לחזור ולהתפלל לפי מה שכתב **הטור** (או"ח סי' קא) שאע"פ שמי שלא כוון באבות מעיקר הדין צריך לחזור ולהתפלל, מכל מקום אין אנו חוזרים ומתפללים על חסרון כוונה לפי שקרוב הדבר שגם כשיחזור להתפלל לא יכוין, ואם כן למה לו לחזור[סז], ולכן גם מי שלא ביקש דרך תחנונים או שתפילתו היתה כמשאוי אין לו לחזור ולהתפלל שקרוב הדבר שגם כשיחזור ויתפלל יעשה כן[סח].

מה הכוונה שאינו יכול לחדש בה דבר

כל שאינו יכול לחדש בה דבר. במאירי (ד"ה נתפרשו) ביאר שהכוונה שממהר תפילתו כרגילות לשונו עד שאם צריך לחדש בה דבר אינו יכול.

מה הכוונה 'עם דמדומי חמה'

עם דמדומי חמה. פירש רש"י (ד"ה עם) שהכוונה שמתפלל תפילת שחרית עם הנץ החמה ותפילת מנחה עם שקיעת החמה.

ורש"י במסכת שבת (קיח: ד"ה דמדומי) ביאר מדוע זמנים אלו נקראו 'דמדומי חמה', משום שהחמה מיד לאחר זריחתה וסמוך לשקיעתה היא אדומה.

והריטב"א (שם ד"ה עם) פירש שהכוונה סמוך לזריחת השמש, וכן בערב, והוא מלשון הפסוק (יהושע י יג) 'וידום השמש'. ועל דברי רש"י כתב הריטב"א שאין זה דקדוק הלשון לפרש תיבת 'דמדומי' מלשון 'אדמימות'.

ובפתח עינים (ד"ה עם) הביא **מתוספות ישנים** בכת"י שהחמה בשעת כניסתה ויציאתה היא אדומה כדם, ולכן אמרו לשון 'דמדומי'[סט].

והרשב"א (ד"ה כל)[ע] הביא, שיש שפירשו דברי הגמרא דווקא במנחה. ומשום שבזמן דמדומי חמה היא עת רצון כמו שדרשו בירושלמי (פ"ד ה"א) על הפסוק (תהלים לב ו) 'על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצא', שיתפלל בעת מיצויו של יום, ופירש הרשב"א שכוונת הירושלמי על תפילת מנחה שיתפלל אותה בשעת תמציתו של יום [פירוש כשהיום נגמר והולך][עא].

אמנם הפני משה (על הירושלמי שם ד"ה לעת) פירש דרשת הירושלמי על תפילת שחרית, שיתפלל אותה בשעת הזריחה. ו'מיצויו של יום' הכוונה כשהשמש יוצא וזורח ומצוי הוא על הארץ.

הטעם שקיללו בארץ ישראל את מי שמתפלל עם דמדומי חמה

לייטי עלה במערבא אמאן דמצלי עם דמדומי חמה מאי טעמא דלמא מיטרפא ליה שעתא. במילי דברכות (ד"ה לייטי)[עב] ביאר הטעם שקיללו בארץ ישראל את מי שמתפלל עם דמדומי חמה על פי דברי הגמרא בשבת (קיח:) שאמר רבי יוסי יהא חלקי ממכניסי השבת בטבריה וממוציאי השבת בציפורי, ופירש **רש"י** (שם ד"ה ממכניסי) שטבריה עמוקה ומחשכת מבעוד יום, ולכן מקדימין להכניס את השבת לפי שסבורין שחשכה, וציפורי יושבת בראש ההר, וכשהחמה שוקעת נראה שם אור גדול, ולכך מאחרין לצאת מן השבת. ועל פי זה מבאר המילי דברכות שבארץ ישראל כיון שהיא גבוהה מכל הארצות כשהחמה שוקעת עדיין נראה שם אור גדול ומשום כך מאחרים להתפלל מנחה ויש לחשוש יותר שמא תעבור השעה, אבל בבבל שהיא עמוקה ומחשכת מבעוד יום ממהרים להתפלל מנחה מבעוד יום ולכן אין חוששים שתעבור השעה.

הטעם שאומרים תפילה קצרה בלשון סתום

אפי' בשעה שאתה מתמלא וכו' אפילו בשעה שהם עוברים על דברי תורה וכו'. כתב השיטה מקובצת (ד"ה בכל) שהטעם שתיקנו לומר 'בכל פרשת העיבור' שהוא מרמז על זמן שהקב"ה מלא עברה או שישראל עוברים על דברי תורה, ולא תיקנו שיאמר בפירוש 'בשעה שאתה מתמלא עליהם עברה' וכו' או 'בשעה שהם עוברים על דברי תורה' הוא משום שאין הדבר נאה לאומרו בתפילה, ולכך תיקנוהו לומר בלשון סתום.

הטעם שההולך במקום סכנה מתפלל תפילה זו

שם. בנודע ביהודה (מהדו"ת יו"ד סי' י ד"ה ומעתה) ביאר מדוע מתפלל המהלך במקום סכנה תפילה זו, משום שכשהוא הולך במקום סכנה הוא עובר על מה שנאמר בתורה (דברים ד טו) 'ונשמרתם מאד לנפשותיכם', ומי שהוא במקום סכנה מזכירין לו עוונותיו, וכיון שעובר על מה שנאמר בתורה, והוא במקום שמזכירים לו עוונותיו, לכך אף שמוכרח לילך במקום סכנה לצורך פרנסתו תיקנו חכמים שיתפלל על עצמו תפילה זו[עג].

לשון 'בכל פרשת העיבור' מרמז לכמה דברים

שאתה מתמלא עליהם עברה כאשה עוברה. המהרש"א (ח"א ד"ה כאשה) העיר, שמלשון הגמרא נראה ש'עיבור' יש בה שני רמזים: א. לשון עברה. ב. לשון אשה עוברה. והעיר המהרש"א, מדוע הוצרכו לומר שני משמעויות בלשון זה, הרי מכיון שפירשו שמתמלא עליהם 'עברה' מיושב היטב לשון 'פרשת העיבור', ומדוע הוצרכו להוסיף ולומר 'כאשה עוברה'. וביאר המהרש"א שלשון 'בכל' פרשת העיבור משמע שיש לתיבת 'עיבור' שתי משמעויות, ומבקשים שבכל פירוש ומשמעות שיש לתיבת 'עיבור' יתן להם צרכיהם, ולכך פירשו שתיבת עיבור יש לה משמעות של עברה ומשמעות של אשה עוברה, והכוונה אפילו מתמלא עליהם עברה כאשה עוברה. וכתב המהרש"א שזהו כוונת רש"י (ד"ה אפי' בשעה שאתה).

לאיזה צורך פירשו דברי רבי יהושע הרי אין הלכה כמותו

שם. הצל"ח (ד"ה ת"ר) תמה, לאיזה צורך פירשו נוסח התפילה של רבי יהושע הרי ממילא אין הלכה כמותו שהרי אמרו בגמרא להלן שהלכה היא כאחרים שנוסח התפילה היא 'צרכי עמך ישראל מרובין' וכו'.

ועוד תמה הצל"ח, שלכאורה יש סתירה בדברי רבי יהושע, שלהלן בברייתא אמר שנוסח התפילה היא 'שמע שועת עמך ישראל' וכו', וזהו שלא כדבריו במשנה שנוסח תפילה קצרה במקום סכנה היא 'הושע ה' את עמך' וכו'[עד].

ומחדש הצל"ח, שיש חילוק בין 'מקום סכנה' המדובר במשנתנו ל'מקום גדודי חיה ולסטים' המדובר בברייתא, שבמשנתנו מדובר בסכנה שהאדם יכול לשמור את עצמו ממנה, כגון שיש קוצים וברקנים או בורות בדרך, שיכול לשמור את עצמו שלא ינזק מהם, אלא שיכול לטעות על ידי העלמת עין או שכחה או כשיטרד במחשבתו, אבל בברייתא מדובר בסכנת חיות ולסטים שאין בידו להישמר מהם וצריך שמירה יתירה מן השמים[עה], ולכן במשנתנו שהסכנה

סד. **ותמה** הב"ח על הטור שלא הביא דברי רבינו חננאל כיון שהרא"ש (סי' יח) הביאו. סה. **באליה רבה** (שם סק"ד) ובמאמר מרדכי (שם) הוכיחו כן מדברי הבית יוסף הנ"ל שכתב בשיטת הטור שלכתחילה צריך לעשות גם כדברי רבנן וגם כדברי ר' אושעיא, ומשמע מדבריו שהמחלוקת ביניהם הוא לענין בדיעבד, ולפי זה אם היתה עליו כמשאוי וגם לא אמרה בלשון תחנונים לא יצא אפילו בדיעבד וחוזר ומתפלל. וכן כתב בדברי חמודות (על הרא"ש סי' יח אות נב) שאין תפילתו תפילה [אך לא כתב שצריך לחזור ולהתפלל]. ובמאמר מרדכי דקדק כן גם מלשון הרא"ש (סי' יח) כשהביא דברי רבינו חננאל שלשיטת רבנן אם אמרה בלשון תחנונים אע"פ שהיה דומה עליו כמשוי תפילתו תפילה, ומשמע שאם לא אמרה בלשון תחנונים אין תפילתו תפילה וצריך לחזור ולהתפלל [ועיין שם מה שדקדק עוד בלשון הרא"ש אם לכתחילה צריך לעשות שניהם כדברי בית יוסף]. אמנם כתב שמלשון התוספות אין ראיה לכך, שהביאו דברי רבינו חננאל וכתבו שאם אמרה בלשון תחנונים אפילו היתה עליו כמשוי הרי היא 'תפילה מעליא', ומשמע מדבריהם שאם היתה דומה עליו כמשוי שהיא תפילת קבע אינה תפילה מעליא, אבל בדיעבד תפילה היא ואין צריך לחזור ולהתפלל. אך כתב, שיש לדחוק בלשון התוספות ולפרש דבריהם כהרא"ש. והנה הלשון בפירוש רבינו חננאל שלפנינו (לעיל כח: ד"ה מתני' ר' אליעזר) הוא 'ואוקמוה רבנן מאי קבע וכו' וקימא לן כותיהו, ואע"פ דדמיא עליה כמשאוי, אם מתפלל בלשון תחנונים יצא'. ומשמע מדבריו שאם לא אמרה בלשון תחנונים לא יצא [כמו שדקדק המאמר מרדכי מדברי הרא"ש]. ובמאמר מרדכי הוכיח גם מדברי הרמב"ם (תפילה פ"ד ה"א, הט"ז) שאם לא התפלל דרך תחנונים צריך לחזור ולהתפלל [וכבר הו"ד באריכות בהערות לעיל]. וכדבריו כתב במגן גיבורים (או"ח סי' צח). אמנם בביאור הלכה (סי' צח ס"ג ד"ה יתפלל) דחה את ראייתם. סו. **וכן** פסק הביאור הלכה (שם). וכתב עוד, שגם לשיטת הפוסקים שצריך לחזור ולהתפלל, אם התפלל דרך תחנונים בברכת אבות אע"פ שלא עשה כן בשאר ברכות אין צריך לחזור ולהתפלל, כיון שעיקר הטעם הוא משום כוונה [כמבואר בדברי הרמב"ם שהחיוב להתפלל דרך תחנונים ולא כמשוי הוא מדיני כוונה], והרי כוונה בשאר ברכות אינה מעכבת בדיעבד. סז. **וכן** פסק הרמ"א בהגהת שו"ע (סי' קא ס"א). סח. **וכתב** שלפי זה מיושבת תמיהת הב"ח על הטור על מה שלא הביא דברי רבינו חננאל שאם לא אמרה בלשון תחנונים צריך לחזור ולהתפלל, כיון שממילא אין אנו חוזרים על חסרון כוונה. אמנם כתב המאמר מרדכי שמהאחרונים שנקטו שצריך לחזור ולהתפלל משמע שאינו דומה למי שלא כוון באבות, ואפשר שהם סוברים שרק כאשר לא כוון פירוש המילות יש לחשוש שגם באמצע תפילתו השניה יחשוב בדברים אחרים ולא יכוון, אבל כשלא התפלל בדרך של תחנונים אפשר לו לחזור ולתקן אופן אמירתו שתהיה בדרך תחנונים. סט. **לכאורה** כוונתו ליישב לשון 'דמדומי' שאם הוא משורש של 'אדום' לא היה צריך לומר 'דמדומי' בלשון כפול [וכמו שכתב הריטב"א שאין זה דקדוק הלשון לפרשה מלשון אדמימות], ולכן פירש שהיא 'אדומה כדם' ומיושב מה שאמרו לשון כפול. ע. **וכן** הביא המאירי (ד"ה נתפרשו). עא. **וכמו** 'ונמצה דמו' (ויקרא א טו). עוד הביא הרשב"א, שיש מפרשים כוונת הגמרא גם על שחרית וגם על מנחה [כמו שפירש רש"י]. עב. **ובעין** זה ביאר במלא הרועים (ד"ה לייטי). ועיין בשלמה משנתו (ד"ה לייטי). עג. **והוסיף**, שכל זה אם מוכרח לעשות כן לצורך פרנסתו, אבל כשאין לו צורך אסור לילך במקום סכנה. עד. **וכבר** הקשה כן בתוספות רבינו יהודה (ד"ה ר' יהושע) וכתב משום כך יש גורסים בברייתא 'רבי יוסי'. אמנם בתוספתא (פ"ג הי"א) לא הובא דברי רבי יהושע בברייתא זו, ולפי זה אין קושיא. רש"ש (ד"ה ר'). וכבר הגיה הגר"א שיש למחוק משום כך את כל דברי רבי יהושע. ובמעדני יום טוב (על הרא"ש סי' יח אות כ) כתב ששני תנאים הם אליבא דרבי יהושע. אבל הצל"ח (ד"ה ולפי"ז) כתב שאין לומר כן רק במקום שאמרוהו בגמרא ולא מסברא. ובשלמה משנתו (ד"ה ר' יהושע) כתב שלגורסים בברייתא דברי רבי יהושע צריך לומר שרבי יהושע אמר במשנה רק את תחילת הדברים שההולך במקום סכנה מתפלל תפילה קצרה, ונוסח התפילה ששנינו לאחר מכן סתם משנה היא ואינה מדברי רבי יהושע. עה. **בפרט** בשמירה מלסטים שהשמירה קשה

היא מצד המקום לדברי הכל די במה שמתפלל תפילת 'הושע ה' את עמך ישראל', ואין מחלוקת בדבר, ובברייתא שמדובר בסכנת לסטים וחיות רעות צריך להתפלל יותר, ובזה נחלקו תנאים בנוסח התפילה[עו].

אמנם הצל"ח כתב שלא מצא חילוק זה בשום פוסק, ולהיפך מדברי הרמב"ם (תפילה פ"ד הי"ט) **והטור** (או"ח סי' קי) שהזכירו רק את נוסח התפילה של אחרים המוזכרת בברייתא ומשום שפסקו כמותו, ולא הזכירו כלל נוסחת רבי יהושע במשנה, והיינו משום שאין הלכה כמותו אלא כאחרים, והיינו משום שאין חילוק בין הסכנה המוזכרת במשנה לסכנה המוזכרת בברייתא. וכן הרמב"ם בפירוש המשניות כתב בפירוש שאין הלכה כרבי יהושע.

מה הכוונה 'עשה רצונך בשמים ממעל ותן נחת רוח ליראיך מתחת'

עשה רצונך בשמים ממעל ותן נחת רוח ליראיך מתחת. פירש רש"י (ד"ה עשה) שאלו הנמצאים בשמים יתנהג הקב"ה עמהם כרצונו, לפי שאין שם חטא ורצונו של הקב"ה עליהם רק לטוב, אבל בתחתונים שיש בהם חטא לא יעשה כרצונו אלא יעבור על רצונו. ומה שאומרים 'ותן נחת רוח ליראיך מתחת', בקשה נוספת היא, שיתן ליראיו נחת רוח, פירוש שלא תתערב רוחם על ידי הבריות, כגון על ידי חיות ולסטים.

אמנם בשיטה מקובצת (ד"ה אומר) פירש, שזו היא המשך הבקשה הראשונה, שהקב"ה יתנהג ביראיו הנמצאים למטה במדת הרחמים משום שיש להם יצר הרע, ולא יתנהג במדת הדין כמו שמתנהג באלו שהם למעלה.

והמהרש"א (ח"א ד"ה עשה) ביאר, שהקב"ה יעשה כפי מה שגוזר בשמים [גם לתחתונים], אך את יראיך תוציא מכלל הגזירה אם היא רעה, אלא שיעשה להם נחת רוח לבטל מהם רצון וגזירת שמים.

מה הכוונה 'והטוב בעיניך עשה'

והטוב בעיניך עשה. פירש רש"י (ד"ה והטוב) שהכוונה כמו שנאמר בשופטים (י טו) 'ויאמרו בני ישראל חטאנו עשה אתה לנו ככל הטוב בעיניך אך הצילנו נא היום הזה'. וביאר הב"ח (או"ח סי' קי ס"ה ד"ה צרכי) שההולך במקום לסטים חושש שמא יהא נענש על חטאיו ויהרגוהו, ולכך מתפלל ואומר רבונו של עולם עשה אתה הטוב בעיניך לייסר אותי על חטאי, אבל אל תמסרני ביד הלסטים, וכך אמרו ישראל להקב"ה בימי יפתח שחטאו ולכך יעשה איתם ככל הטוב בעיניו אבל ביקשו 'הצילנו נא היום הזה'[עז].

החילוק בין הנוסחאות בתפילה קצרה

שמע שועת עמך ישראל וכו' רבי אלעזר ברבי צדוק אומר שמע צעקת עמך וכו'. פירש רש"י (ד"ה שועת) ששועה היא גניחה יותר מתפילה. וכתב **המהרש"א** (ח"א ד"ה ר"י) שאפשר שרש"י היה גורס בנוסח התפילה של רבי אלעזר ברבי צדוק 'שמע תפילת' עמך ישראל, ולכך פירש החילוק בין נוסח התפילה של רבי יהושע לנוסח התפילה של רבי אלעזר ברבי צדוק, שלרבי יהושע אומר לשון 'שועה' שהיא גניחה יותר מתפילה.

ולפי הגירסא שלנו כתב המהרש"א שצריך לומר ש'שועה' היא גניחה יותר מצעקה, או להיפך ש'צעקה' היא גניחה יותר מ'שועה'.

מה הפירוש 'ודעתם קצרה'

צרכי עמך ישראל מרובין ודעתם קצרה. פירש רש"י (ד"ה ודעתם) שאינם יודעים לפרט את צרכיהם.

והמהרש"א (ח"א ד"ה צרכי) ביאר, שהמתפלל אומר שהיה צריך להתפלל שמונה עשרה ברכות שמוזכר שם בפרטות כל צרכי עמך ישראל, אבל דעתם קצרה פירוש על ידי הדרך [וכלשון הכתוב (במדבר כא ד) 'ותקצר נפש העם בדרך'], ולכך אינם יכולים לפרט את צרכיהם רק מבקשים בכללות שיתן להם את צרכיהם.

ביאור התיבות 'והטוב בעיניך עשה' לפי נוסח התפילה של אחרים

ולכל גויה וגויה די מחסורה. בהגהות הגר"א הביא גירסת הרי"ף והרמב"ם (תפילה פ"ד הי"ט) **והרא"ש** (סי' יח) שצריך להוסיף כאן 'והטוב בעיניך עשה'.

וביאר הב"ח (או"ח סי' קי ס"ה ד"ה צרכי) שהכוונה בתיבות אלו הוא משום שהתפלל שיתן לכל אחד ואחד די מחסורו, לכך אומר אחר כך שיעשה הטוב בעיניו, שאם יראה הקב"ה בעיניו שטוב שיתן לו עושר משום שיעשה הטוב והישר בעיני ה' גם לאחר שיתעשר, אזי יתן לו, ואם אין טוב בעיניו ליתן לו עושר משום שחושש שמא ישבע ורם לבבו וישכח את ה', יתן לו רק כדי פרנסתו ומחסורו.

וכעין זה ביאר ה"ר מנוח (תפילה פ"ד הי"ט) [והו"ד בכסף משנה (שם)][עח], שמה שנראה לאדם טוב יתכן שלא יהיה בסופו טוב, ולכך מבקשים מהקב"ה שיעשה מה שטוב בעיניו שהוא הטוב הגמור.

אם אמר אחת משאר נוסחאות יצא

הלכה כאחרים. פירוש שנוסח תפילה קצרה היא 'צרכי עמך ישראל מרובין' וכו'.

אמנם כתב המאירי (ד"ה ומתפלל) שאם אמר אחת משאר הנוסחאות שהוזכרו במשנה או בברייתא יצא.

מה הכוונה 'לא תרוי ולא תחטי'

לא תרוי ולא תחטי. פירש רש"י (ד"ה לא תרוי) שלא תשתכר ביין. **ותלמידי רבינו** יונה (ד"ה לא תרוי) פירשו שלא תשבע כדי שלא תבוא לידי חטא, שכאשר האדם שבע ונמשך אחר תענוגיו הוא שוכח את עניני הבורא יתעלה.

הטעם שהזהיר אליהו לרב יהודה על כעס ושל שתיית יין

שם. המהרש"א (ח"א ד"ה לא) ביאר שהטעם שהזהיר אליהו לרב יהודה דווקא על שתי דברים אלו של כעס ושל שתיית יין, הוא משום שעניינם חטא אחד, שעל הכעס אמרו (נדרים כב:) שכל הכועס אפילו שכינה אינה חשובה כנגדו, ועל שתיית יין אמרו (סנהדרין ע:) שהיא מביאה לידי חטא, שנאמר במשלי (לא ד) 'אל למלכים למואל אל למלכים שתו יין ולרוזנים אי שכר', והיינו שאמו של שלמה המלך הוכיחה אותו ואמרה לו, מה לך אצל מלכים ששותים יין ומשתכרים ואומרים למה לנו אל.

ביאור לשון הגמרא 'המלך בקונך'

המלך בקונך וצא. פירש רש"י (ד"ה המלך) טול רשות ממנו. ויש להעיר על מה שאמרו לשון זה, שהרי הכוונה היא שיתפלל להקב"ה ולא שיטול ממנו עצה או רשות אם לצאת לדרך או לא.

וביאר השל"ה (מס' חולין פרק נר מצוה אות ע) על פי מה ששנינו להלן (לד:) שרבי חנינא בן דוסא כשהיה מתפלל על החולים היה אומר זה חי וזה מת, שאם היתה תפילתו שגורה בפיו היה יודע שהתפילה מקובלת, ואם לא היתה שגורה בפיו היה יודע שהיא מטורפת. ועל פי זה מבאר השל"ה לשון 'המלך' שמי שרוצה לצאת לדרך ורוצה לדעת אם ילך לבטח, יתפלל תפילה זו, ואם היא שגורה בפיו הוא יודע שהקב"ה ענה לו על תפילתו, ואם לאו צריך לשמור את עצמו מפני הסכנה[עט].

והצל"ח (ד"ה המלך) הביא את דבריו, והוסיף על זה, שאין כל אדם זוכה למה שזכה ר' חנינא בן דוסא שישגיחו עליו מן השמים ולהודיעו מיד אם נתקבלה תפילתו, ולכן אינם יכולים להביא ראיה ממה שתפילתם היתה שגורה שתפילתם נתקבלה, וכן אם לא היתה שגורה אין זו ראיה שלא נתקבלה תפילתם, ולכן מי שהוא צדיק כרבי חנינא בן דוסא טוב לו שיאמר תפילת הדרך על עצמו בלבד והיינו בלשון יחיד, וידע אם תפילתו נתקבלה אם לא, שאם יתפלל על הציבור אין ראיה ממה שהיתה התפילה שגורה בפיו שתפילתו נתקבלה על עצמו, וכן להיפך, שהרי יתכן שהסימן הוא על אנשים אחרים ששיתף אותם בתפילתו, ולכך אמר אליהו לרב יהודה 'המלך בקונך' שנתכוון להודיעו שהוא חשוב בשמים ויכול לבדוק אם תפילתו תתקבל, ולכך אמרו להלן מאי תפילת הדרך בלשון יחיד. אבל אביי בא לומר שרוב אנשים שבעולם שאינם חשובים כרבי חנינא בן דוסא, יותר טוב שישתפו תפילתם עם הציבור ויועיל להם זכות הרבים שתפילתם תתקבל.

והמכתם (ד"ה וכשאתה) ביאר, שיתפלל לפני הקב"ה שיסמכהו ויסעדהו, ואם יש סכנה בדרך שישמור אותו ממנה או שיעכב אותו מלילך שם. וכמו שאמרו חכמים שלפעמים אדם רוצה לצאת לדרך, ונגפו רגליו באבן ולא יצא, לאחר כמה ימים פגעו לסטים בחבורתו או חיות רעות טרפו אותם, נמצא שנגפו רגליו לטובתו. ועל זה אמרו (נדה לא.) שבעל הנס אינו מכיר בנסו.

חיוב תפילת הדרך הוא גם למי שכבר התפלל שמונה עשרה

זו תפלת הדרך. כתב בתוספות הרא"ש (ד"ה ולאו) שאין תפילה זו תפילה קצרה שהוזכרה במשנתנו למי שנמצא במקום סכנה ואינו יכול להתפלל שמונה עשרה, אלא כאן מדובר אפילו בישוב וכשכבר התפלל תפילת שמונה עשרה, שמכיון שרוצה לצאת לדרך צריך לומר תפילה זו[פ].

ובביאור הלכה (סי' קי ס"ג ד"ה ההולך) כתב, שאם יצא לדרך והתפלל תפילת הדרך, והיה בדעתו להתפלל תפילת שמונה עשרה לאחר מכן, ובאמצע הדרך

לפי שהאדם הוא בעל בחירה, ואפילו בשמירה מחיות צריך גם כן יותר שמירה משמירת בורות וברקנים, משום שהחיות כוונתם להזיק.

עו. **ומדייק** לפי זה לשון רש"י (ד"ה שועת) ששועה היא לשון גניחה יותר מתפילה, שרש"י רוצה ליישב מדוע אמר רבי יהושע בברייתא נוסחא אחרת, משום שבברייתא מדובר כשיש יותר סכנה, ולכך צריך להתפלל יותר, ולא נתבאר איזה לשון תפילה יש בנוסח זה יותר מהתפילה שאמר במשנתנו, ולכן פירש שלשון שועה הוא גניחה יותר מתפילה.

עז. **עוד** ביאר הב"ח באופן אחר על מה שאומרים לשון זה לפי הנוסח שפוסקים להלכה כשיטת אחרים וכגירסת הראשונים [הובא בהגהות הגר"א] שגם בנוסח זה אומרים 'והטוב בעיניך עשה', והו"ד בגמרא להלן.

עח. **וכעין** זה ביאר המהרש"א (ח"א ד"ה עשה).

עט. **ועיין** באגרות משה (שו"ת, או"ח ח"ב סי' נט ד"ה ומדויק) מה שביאר בזה.

פ. **ולהלן** בילקוט ביאורים בענין 'הטעם שהרמב"ם השמיט דין תפילת הדרך' יבואר שיש שכתבו ששיטת הרמב"ם היא שכוונת הגמרא על תפילה

נודע לו שהוא במקום גדודי חיה ולסטים ולא יוכל להתפלל שמונה עשרה, אינו צריך להתפלל תפילה קצרה, שכבר יצא ידי חובתו במה שאמר תפילת הדרך, כיון שהזכיר בה 'והצילנו מכל אויב ואורב בדרך ומכל מיני פגעים רעים'.

מדוע תפילת הדרך אינה פותחת בברוך, הרי אינה סמוכה לחברתה

מאי תפלת הדרך יהי רצון מלפניך וכו'. הראשונים[פא] תמהו, מדוע תפילת הדרך אינה פותחת בברוך, והלא היא אינה סמוכה לחברתה, והכלל הוא שכל ברכה שאינה סמוכה לחברתה פותחים בה בברוך וחותמים בה בברוך כמבואר בגמרא להלן (מו.).

ותירצו בכמה אופנים:

א. יש שתירצו[פב], שתפילת הדרך אינה בכלל הברכות אלא תפילה בעלמא היא שמתפלל להקב"ה, ואינה כברכת הנהנין ולא כברכות שתקנו על שם המאורע אלא בקשת רחמים. ומה שחותמים בה בברוך הוא מפני שיש בה אריכות דברים[פג].

ב. **תלמידי רבינו יונה** (לעיל כ. ד"ה אלא) תירצו, שמכיון שחתימת הברכה בתפילת הדרך היא 'שומע תפילה', וברכת שומע תפילה במקומה [פירוש בתפילת שמונה עשרה] היא סמוכה לחברתה, לכך אינה פותחת בברוך גם כשאומר אותה בפני עצמה.

ג. **הראב"ד** (תשובות ופסקים סי' מד) [והו"ד **בתורת האדם להרמב"ן** (שער הסוף ענין הרפואה ד"ה והרב)] תירץ, שכוונת הגמרא דווקא על ברכות הקבועות, אבל תפילת הדרך אין לה קבע שהרי אין צריך לאומרה בכל הדרכים, רק אם הולך פרסה[פד].

ד. **הרשב"א** (לעיל יח. ד"ה והא) כתב, שהכלל שאמרו בגמרא להלן שכל ברכה שאינה סמוכה לחברתה פותחת בברוך אינו כלל גמור, שיש כמה ברכות שאינם פותחות בברוך אע"פ שאינם סמוכות לברכה אחרת[פה].

ה. **הראבי"ה** (ברכות סי' פו) כתב, שחכמים לא רצו שהמתפלל יצטרך להאריך במקום סכנה, ולכן לא תקנו בה פתיחה בברוך.

ו. **המהר"ם מרוטנבורג** (תשב"ץ קטן סי' רמג) [והו"ד **בטור ושו"ע** (או"ח סי' קי ס"ו)] כשהיה יוצא לדרך בבוקר, היה נוהג להסמיך תפילת הדרך לאחת מן הברכות הפותחות בברוך שאומרים בבוקר, כדי שתהיה ברכה הסמוכה לחברתה[פו].

והט"ז (או"ח סי' קי סק"ז) מבאר שהמהר"ם היה אומרה בבוקר של אותו יום שהיה רוצה לצאת לדרך[פז]. אבל כמה **אחרונים**[פח] כתבו שהמהר"ם היה עושה כן בבוקר כשהיה כבר באמצע הדרך, ולא שהיה אומר אותה קודם שיצא לדרך[פט].

ובבאר שבע (שו"ת, סי' מה) הביא שרבים היו נוהגים להקדים ולהתפלל תפילת הדרך כשמתפללין בבוקר בביתם או בבית הכנסת, כדי להסמיכה לברכת גומל חסדים שתהיה ברכה סמוכה לחברתה, וטעו לפרש שכך נהג מהר"ם[צ].

וכתב, שלכאורה היה נראה להביא קצת סמך לדבריהם מלשון **הכלבו** (סי' פז), שכתב 'שאלו אל הר"ם מרוטנבורג למה תפלת הדרך חותמת בברוך הואיל ואינה פותחת בברוך, והשיב שהוא סומך אותה לעולם לאחת מן הברכות דאשר נתן לשכוי בינה', ע"כ. וממה שכתב 'שהוא סומך אותה לעולם', משמע שאפילו אם לא היה יוצא לדרך בבוקר רק הרבה זמן לאחר התפילה, היה עושה כן, שלא מסתבר לומר שלעולם היה יוצא לדרך בבוקר קודם התפילה.

אבל הבאר שבע מאריך להוכיח שאין לעשות כן[צא]. וכוונת הכלבו היא שלעולם היה סומך אותה לאחת מן הברכות שאומרים בבוקר, ואם היה צריך לצאת לדרך לאחר התפילה, היה מחסר אחת מן הברכות שאומרים בבוקר והיה אומר אותה בדרך כדי להסמיך לה תפילת הדרך.

החילוק בין תפילת הדרך לתפילת היוצא מן הכרך

שם. שנינו להלן בפרק הרואה (נד.) הנכנס לכרך מתפלל שתים אחת בכניסתו ואחת ביציאתו, בן עזאי אומר ארבע שתים בכניסתו ושתים ביציאתו, נותן הודאה על שעבר וצועק על העתיד. ופירשו בגמרא (ס.) בכניסתו מהו אומר יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתכניסני לכרך זה לשלום וכו', יצא, אומר מודה אני לפניך ה' אלהי שהוצאתני מכרך זה לשלום, וכשם שהוצאתני לשלום כך תוליכני לשלום ותסמכני לשלום ותצעידני לשלום ותצילני מכף כל אויב ואורב בדרך.

והקשה הבית יוסף (או"ח סי' רל ס"א ד"ה המתפלל), שבפשטות משמע מדברי הגמרא שהיוצא מן הכרך צריך להתפלל על שלום הדרך שתי פעמים, תפילה אחת היא האמורה בפרק הרואה שמתפלל בשעה שיוצא מן הכרך, ובה אינו חותם 'ברוך אתה ה' שומע תפילה' [שהרי לא נאמר שם חתימה], והאחרת אמורה בגמרא כאן, ובה הוא חותם בברכת שומע תפילה, ותמוה מדוע צריך להתפלל אותה תפילה שתי פעמים, ולא די במה שיחתום ברכת שומע תפילה בתפילה ראשונה שהוא מתפלל כשיוצא מן הכרך, ולא יצטרך לתפילה נוספת.

והביא הבית יוסף שאכן מצא **בספר כל בו** (סי' פז) שהביא את נוסח התפילה האמורה בפרק הרואה שמתפלל ביציאתו מן הכרך בלשון זה, 'מודה אני לפניך ה' אלהי שהוצאתני מכרך זה לשלום וכשם שהוצאתני מזה בשלום כך תוליכני לשלום ותסעידני לשלום וכו' ברוך אתה ה' שומע תפלה'[צב]. ומבואר מדבריו שחותם בתפילה כשיוצא מן הכרך[צג].

וכך נפסק בשו"ע (או"ח סי' רל ס"א) בתפילת היוצא מן הכרך שצריך לחתום בה 'ברוך אתה ה' שומע תפילה', והוסיף המחבר, שזו היא תפלת הדרך שנכתבו היא וכל דיניה בסימן ק"י (ס"ד-ז)[צד].

ובצל"ח (להלן ל. ד"ה ודע) כתב שגם בדעת הטור (או"ח סי' רל) שהביא נוסח התפילה של היוצא מן הכרך בלא חתימה, ולא כתב שדינה כתפילת הדרך, יש לומר שסובר כשיטת השו"ע שצריך לחתום בה ודינה כתפילת הדרך, ומה שלא פירש כן בפירוש הוא משום שסמך על מה שכבר כתב בדיני תפילת הדרך לעיל (סי' קי). וגם בגמרא להלן (ס.) שהביאו נוסח תפילה זו בלא חתימה היינו משום שסמכו על האמור בגמרא כאן שתפילת הדרך חותמים בה בשומע תפילה, ואע"פ שדברי הגמרא להלן ברייתא היא ולא יתכן שהברייתא סמכה על דברי הגמרא כאן שהיא מימרא של אמוראים, מכל מקום יש לומר שבאמת בברייתא אמרו חתימה בפירוש, אלא שבגמרא קיצרו דברי הברייתא וסמכו על מה שאמרו כאן שצריך לחתום בה.

אמנם הב"ח (או"ח סי' רל ס"א ד"ה המתפלל) כתב שדין תפילת הדרך שהוזכר בגמרא כאן והדין שצריך להתפלל כשיוצא מן הכרך הם שתי דינים נפרדים, שבגמרא כאן מדובר בסתם הולכי דרכים, כגון הולכי מדבריות וכדומה שיש שם סכנת לסטים וחיות רעות וגנבים, ואפילו אם אינו עובר באמצע דרכו בשום כרך צריך להתפלל תפילה זו בכל יום בתחילת הליכתו. ובפרק הרואה מדובר בתפילה אחרת שתקנו חכמים חוץ מתפילה האמורה כאן, שאם באמצע דרכו הוא עובר דרך כרך או דרך כמה כרכים, צריך להתפלל בשעת כניסתו לכרך

קצרה, והיא שיטה נוספת בנוסח תפילה קצרה. **פא. הראב"ד** (תשובות ופסקים סי' מד), **תוספות** (פסחים קד: ד"ה כל), **הר"מ מרוטנבורג** (תשב"ץ קטן סי' רמג) [והו"ד בטור (או"ח סי' קי)], **תלמידי רבינו יונה** (לעיל כ. ד"ה אלא), **הרמב"ן** (תורת האדם שער הסוף ענין הרפואה ד"ה והרב), **הרשב"א** (ד"ה כל, לעיל יח. ד"ה אלא ודאי, להלן מו. ד"ה כל, שו"ת המיוחסות מכת"י סי' ח), **תוספות הרא"ש** (להלן מו: ד"ה ויש), **ריטב"א** (פסחים קד: ד"ה כל), **מאירי** (להלן מו. ד"ה ברכה, להלן נד: ד"ה כבר), **כלבו** (סי' פז ד"ה הנכנס) [והו"ד בבית יוסף (או"ח סי' קי ס"ו ד"ה והר"מ)], **אבודרהם** (ברכת הראיה השבח וההודאה ד"ה וכל). וכן תמה בלקט יושר (ח"א או"ח עמ' טז ענין ב). **פב. תוספות** (פסחים שם), והובא ביתר ביאור בתוספות הרא"ש (להלן שם) ובטור (או"ח סי' קי). וכעין זה תירץ הרמב"ן (תורת האדם שם). **פג. ועל** פי זה תירצו התוספות (שם) ותוספות הרא"ש (שם) גם מה שתמהו המפרשים על ברכת 'אלהי נשמה' שאומרים בבוקר שאינה פותחת בברוך אע"פ שאינה סמוכה לברכה אחרת. ובשער הציון (סי' רל סק"ט) כתב שמטעם זה אין מזכירים מלכות בחתימה של תפילת הדרך. ועיין בספר כנסת הגדולה (שו"ת, סי' כה) מה שהוסיף לבאר בתירוץ זה. **פד. וכעין** זה תירץ המאירי (להלן מו. ד"ה ברכה) 'שאותן הברכות אינן ברכות קבועות אלא שנתקנו להרגיל את האדם לשבח הבורא ולא דקדקו בהם'. וראה עוד בדבריו להלן (נד: ד"ה כבר). והראב"ד מיישב על פי דבריו גם מדוע אין מזכירים מלכות [מלך העולם] בתפילת הדרך [אמנם הרמב"ן בתורת האדם דחה תירוצו של הראב"ד]. ועיין בפני יהושע (ד"ה תנו) מה שכתב ליישב מדוע אין אומרים מלכות בתפילת הדרך. **פה. עיין** שם איזה ברכות הן שאינן פותחות בברוך ואינן סמוכות לברכה אחרת. **פו. שהיה** אומר אותה לאחר אחת מהברכות של הנותן לשכוי בינה. תשב"ץ קטן (שם). ובטור ושו"ע (או"ח סי' קי ס"ו) כתבו שהיה אומר אותה לאחר ברכת הגומל חסדים טובים [ועיין בשו"ת שיח יצחק (ווייס, סי' נה) שביאר בטוב טעם מדוע בחר המהר"ם להסמיכה דווקא לברכת הגומל]. ומי שהולך באמצע היום כתב המגן אברהם (או"ח שם ס"ק יג) בשם האגודה והשל"ה (מסכת חולין פרק נר מצוה אות עא) שיסמיכה לברכה אחרת, כגון שיאכל או ישתה איזה דבר ויברך ברכה אחרונה, או שיאמר אותה לאחר ברכת אשר יצר. ואם אינו יכול לעשות כן כגון שאין לו על מה לברך, כתב המשנה ברורה (שם ס"ק כח) בשם אחרונים שיכול לסמוך על שאר ראשונים ולומר תפילת הדרך אע"פ שאינה סמוכה לחברתה. והמהרי"ל (הלכות סי' א) כתב שגם המהר"ם היה עושה כן רק כשהיה אפשר לו, אבל כשלא היה יכול לעשות כן, כגון שהיה יוצא לדרך בתענית באמצע היום, היה אומר אותה בלא סמיכה לברכה אחרת. **פז. ומוכיח** מזה שאין ענין לומר תפילת הדרך רק לאחר שכבר יצא מחוץ לעיר, שהרי המהר"ם היה אומר אותה בבוקר קודם יציאתו. וראה בענין זה בהרחבה בילקוט ביאורים להלן (ל.) בגמרא 'משעה שמהלך בדרך'. **פח. מגן אברהם** (או"ח שם ס"ק יג), **אליה רבה** (שם ס"ק יד, אליה זוטא סק"ה), **דברי דוד** (ד"ה וכשאמה). **פט. או** שבאמצע דרכו היה מתפלל במקום ישוב, ואז היה מסמיכה לברכת הגומל, ואע"פ שהיה במקום ישוב מכל מקום כיון שכבר יצא לדרכו יכול לאומרה גם כשהוא במקום ישוב, אבל אם לא יצא עדיין מביתו אין יכול לאומרה. דברי דוד (שם). **צ. וכמו** שפירש הט"ז. **צא. עיין** שם שהוכיח כן מדברי הגמרא להלן (ל.) [ראה בילקוט ביאורים (שם) בענין 'אם יש ראיה ממנהגו של מהר"ם מרוטנבורק שיכול לאומרה בביתו']. ועוד כתב שאסור לברך בעודו בעיר לאחר שיתפלל אלא רק כשיצא מן העיר ואחז בדרך, שהרי יתכן שיהיה לו אונס אחר כך ולא יוכל לצאת, ונמצא שבירך ברכה לבטלה. והביא שמצאנו כעין זה בטור (יו"ד סי' כח) שכתב בשם בעל העיטור שהשוחט את החיה לא יברך על כיסוי הדם עד שיבדוק את הריאה שמא ימצא שהיא טריפה ונמצא שהיתה ברכתו לבטלה [ועיין בשו"ת בצל החכמה (ח"ה סי' סו) שהאריך לדון לפי דברי הבאר שבע במי שכבר יצא לדרך ואמר תפילת הדרך בצאתו מן העיר, וקודם שהגיע לפרסה נתברר לו שאינו צריך להמשיך בנסיעתו, אם ראוי שימשיך בדרכו כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה. ומרבה שם להוכיח שאין בזה משום ברכה לבטלה כיון שבשעת יציאתו היה מוחלט בדעתו לצאת ונמצא שבירך ברשות חכמים]. **צב. וכן** כתב רב עמרם גאון בסידורו (ברכות ובקשות, ד"ה יצא לשלום). **צג. ואין** צריך להתפלל שתי תפילות. **צד. שאומרה** רק כשהולך עד פרסה, ואפשר לאומרה אפילו כשהוא מהלך [אם אינו יכול לעמוד], כמבואר כל זה בגמרא להלן (ל.). אמנם בצל"ח (להלן ל. ד"ה עוד) תמה מדוע אמרו בברייתא להלן נוסח התפילה בלשון יחיד ולא בלשון רבים. וכתב שאפילו אם נאמר שאביי הוא שחידש דבר זה שצריך לומר בלשון רבים אבל הברייתא סוברת שאין להקפיד בכך, מכל מקום יש לתמוה על לשון השו"ע (או"ח סי' רל ס"א) שהביא נוסח התפילה בלשון יחיד, ולאחר מכן כתב שכל דיניה כדיני תפילת הדרך המבוארים בסימן ק"י, והרי בסימן ק"י דקדק לכתוב נוסח התפילה בלשון רבים כדברי אביי, ומדוע לא דקדק לכתוב כן גם בתפילה זו של היוצא מן הכרך. ומיישב הצל"ח שהיוצא מן הכרך מתפלל בדווקא בלשון יחיד, משום שהוא כולל בתפילתו גם הודאה על העבר על מה שזכה לצאת מן הכרך בשלום ולאחר מכן מתפלל על המשך דרכו, וההודאה צריך לומר דווקא בלשון יחיד שלא שייך בה לשון רבים [שרק הוא יצא מן הכרך], וכיון שהוא מתחיל בלשון יחיד ימשיך לומר את כל התפילה בלשון יחיד. ורק באופן שאינו יוצא מן הכרך ואינו צריך להתחיל בלשון הודאה על העבר אמר אביי שיאמר בלשון רבים.

ובשעת יציאתו ממנה תפילות אלו, ומשום שבכרכים היו מצויים מושלים רעים ומחפשים עלילות כמבואר ברש"י להלן (נד. ד"ה הנכנס). ובתפילות אלו לא תיקנו חתימה כלל[צה].

ומה שהוכיח הבית יוסף מלשון הכל בו שהתפילה האמורה ביוצא מן הכרך היא תפילת הדרך ממה שהוסיף בסוף התפילה ברכת שומע תפילה, מבאר הב"ח שבוודאי גם הכל בו סובר ששני דינים הן, אלא שבא להורות שאם הוא דר בכרך ויוצא לדרך מביתו, יחתום שומע תפילה בתפילה שהוא מתפלל לאחר שיצא מן הכרך, כיון שהוא בתחילת דרכו וצריך לומר תפילת הדרך, ונוסח תפילה זו היא כנוסחה של תפילת הדרך, ובכך לא יצטרך לומר תפילת הדרך לאחר מכן. אבל גם הכל בו מודה שאם אין לו סכנה בתחילת דרכו, כגון שהוא דר בעיר קטנה שאין חשש סכנה ביציאתו מן העיר, הרי הוא אומר תפילת הדרך כשיחזיק בדרך, ואם יעבור באמצע דרכו דרך כרך יאמר תפילות אלו בלא חתימה[צו].

הטעם שהרמב"ם השמיט דין תפילת הדרך

שם. הרמב"ם לא הביא דין תפילת הדרך, רק כתב בהלכות ברכות (פ"י הכ"ה) הדין ששנינו להלן (נד.) שהנכנס לכרך מתפלל בכניסתו וביציאתו, והביא מה שפירשו על זה בגמרא (להלן ס.) שכאשר נכנס לכרך הוא אומר 'יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתכניסני לכרך זה לשלום' וכו', ולאחר שיצא בשלום אומר 'מודה אני לפניך ה' אלהי שהוצאתני מכרך זה לשלום, וכשם שהוצאתני לשלום כך תוליכני לשלום ותצעידני לשלום ותסמכני לשלום ותצילני מכף אויב ואורב בדרך'. ותמה **הבית יוסף** (או"ח סי' קי ס"ז ד"ה והרמב"ם) מדוע לא הביא דברי הגמרא כאן שצריך לחתום בה, וגם שאר הדינים שאמרו בגמרא בסמוך (להלן ל.)[צז].

והפרי חדש (או"ח סי' קי סק"ד) **והדברי דוד** (ד"ה והרמב"ם) מיישבים, שהרמב"ם מפרש שכל הסוגיא עולה על דין תפילה קצרה, וכמו ששנינו במשנתנו שאם מהלך במקום סכנה ואינו יכול להתפלל תפילת שמונה עשרה יתפלל תפילה קצרה, ובברייתא לעיל נחלקו תנאים בנוסח תפילה זו, ומפרש הרמב"ם שגם מה שאמר אליהו לרב יהודה 'המלך בקונך וצא' ופירשו שכוונתו לתפילת הדרך, מדובר באופן שאינו יכול להתפלל תפילת שמונה עשרה, ואמרו שיתפלל תפילה קצרה, ופירש רב חסדא נוסח אחר לתפילה קצרה. והרמב"ם לא הביאה כיון שההלכה היא כאחרים שהנוסח הוא 'צרכי עמך ישראל מרובין' וכו'[צח].

אמנם בראשון לציון (ד"ה וא"ר) האריך לתמוה כמה תמיהות על דברי הפרי חדש בביאור שיטת הרמב"ם:

א. מה החידוש בדברי רב חסדא שכל היוצא לדרך צריך להתפלל תפילת הדרך, הלא זה כבר שמענו במשנתנו שההולך בדרך מתפלל תפילה קצרה, ורב חסדא בא רק לומר נוסחא אחרת בתפילה זו, אם כן למה לו לומר שצריך להתפלל. ואילו היה רב חסדא עצמו אומר את נוסח התפילה היה אפשר ליישב תמיהה זו, שאגב שבא להשמיענו את נוסח התפילה כבר אמר גם כן שצריך להתפלל, אבל מאחר שרב חסדא לא אמר כלל את נוסח התפילה, רק בגמרא פירשו 'מאי תפילת הדרך' וכו', אם כן מה מחדש לנו רב חסדא יותר ממשנתנו.

ב. איך מפרש הפרי חדש שרב חסדא בא לפרש את הנוסח של תפילה קצרה הרי רב חסדא לא פירשה כלל, אלא הגמרא שאלה מאי תפילת הדרך.

ג. מה היא שאלת הגמרא 'מאי תפילת הדרך', הרי הנוסח של תפילה קצרה כבר מפורש במשנתנו.

ד. איך יתכן שרב חסדא חולק על כל התנאים שבמשנה ובברייתא ומפרש נוסחא אחרת לתפילה זו.

ה. בגמרא משמע שהביאו כל דברי רב חסדא להלכה, והרי כבר נפסקה הלכה שיש לומר נוסח התפילה שאמרו אחרים, ומדוע אם כן הביאו דברי רב חסדא.

ולכן פירש בראשון לציון שהרמב"ם מפרש דברי הגמרא כשאר ראשונים שהיא תפילה מיוחדת שצריך להתפלל על הדרך, אלא שהרמב"ם הוכיח מדברי הברייתא להלן (ס.) שאמרו נוסח התפילה של היוצא מן הכרך בלא חתימה, שדברי רב חסדא נדחו מהלכה, וברייתא זו היא עיקר להלכה משום שהיא נשנית במקומה, ורב חסדא לא שמע מברייתא זו, שאילו היה שומעה היה חוזר מדבריו ולא היה חולק עליה. וגם דברי אביי שצריך לומר התפילה בלשון רבים נדחו מכח ברייתא זו שפירשה את נוסח התפילה בלשון יחיד. וגם לא הביא הרמב"ם את ההלכה שאמרו להלן שצריך לומר אותה עד פרסה, משום שלא אמרו כן רק לרב חסדא שיש בתפילה זו חתימת ברכה, אבל לפי דברי הברייתא שאין חותמים בה אומרים אותה בכל אופן אפילו בפחות מפרסה[צט].

אמירת 'ותחזירנו לשלום'

ותסמכני לשלום ותצילני מכף כל אויב וכו'. הרבה **ראשונים**[ק] היו גורסים בנוסח תפילת הדרך 'ותחזירני לביתי לשלום'. ויש מהם[קא] שהביאו זאת לאחר 'ותסמכני לשלום'. ויש מהם[קב] שהביאו זאת בסוף התפילה לאחר 'ובעיני כל רואי' קודם החתימה של שומע תפילה. אבל **הטור** (או"ח סי' קי) הביא נוסח התפילה כגירסת הגמרא לפנינו בלא תיבות אלו.

ובאבודרהם (ברכת הראייה השבח וההודאה ד"ה היוצא לדרך)[קג] כתב שיאמר 'ותחזירנו לביתנו לשלום' [בלשון רבים], והיינו כפי דברי אביי בגמרא להלן שיש לאומרה בלשון רבים[קד].

אם ירצה יוכל להוסיף בתפילת הדרך כפי הענין

שם. כתב **ראבי"ה** (ברכות סי' פו ד"ה והיוצא), שאם ירצה יוכל להוסיף בתפילת הדרך כפי הענין שהוא צריך ויכלול את בקשתו באמצע הברכה, וכגון אם הוא עובר בים יוסיף לומר ותצילנו ממים רעים והזידונים, ואם הוא הולך במקום מדבריות ויערות וירא מגדודי חיות ולסטים, יתפלל כפי הענין שהוא צריך.

איך מותר לחתום 'ברוך אתה ה' שומע תפילה' לאחר תפילת הדרך

בא"י שומע תפלה. כתבו **התוספות** לעיל (ע"א ד"ה מפני) שכל האומר 'ברוך אתה ה' שומע תפילה' לאחר בקשת תחנונים הרי זה מגונה, משום שאסור להוסיף על הברכות שתיקנו חכמים להתפלל בתפילת שמונה עשרה, כמו שאמרו במגילה (יח.) שמאה ועשרים זקנים תקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר, ומכאן ואילך אסור לספר בשבחו של מקום[קה].

והקשה בפני יהושע (ד"ה א"ל) על דבריהם מדברי הגמרא כאן, הרי תפילת הדרך ודאי לא נתקנה מימות אנשי כנסת הגדולה, שהרי אליהו אמרה לרב יהודה בלשון 'המלך בקונך' ומשמע שאינה אלא תפילה בעלמא, ואם כן היאך מסיימים בה ברכת שומע תפילה. ומיישב הפני יהושע על פי מה שנתבאר לעיל (כח.) שאם מחדש דבר בתפילתו יכול להתפלל תפילת שמונה עשרה פעם נוספת, וכיון שהתוספות מדמין את האיסור לומר 'ברוך אתה ה' שומע תפילה' לאחר בקשת תחנונים להאיסור של תפילה יתירה, יש ללמוד שגם לענין זה מותר אם מחדש דבר בתפילתו, והיוצא לדרך הרי מחדש דבר בתפילתו שלא הזכיר בתפילתו בקשה על הדרך, ולכך אין בזה איסור.

עוד מיישב הפני יהושע, שכוונת התוספות לעיל הוא רק בתחנונים הסמוכים לאחר תפילתו, וכמשמעות לשונם שכתבו 'אחר שסיים דברי תחנונים מיושב'[קו], שאם מסיים בהם בברכה נראה כמוסיף על הברכות, אבל מי שכבר התפלל והסיח דעתו מתפילתו, ושוב רוצה להתפלל ולבקש תחנונים, אפשר שאין איסור אם חותם בברכת שומע תפילה[קז].

ל.

גם בשאר תפילות יש לשתף את הציבור בתפילתו

לישתף איניש נפשיה בהדי צבורא וכו'. פירש **רש"י** (ד"ה לישתף) שלא יתפלל תפילה קצרה בלשון יחיד אלא בלשון רבים, שמתוך כך תפילתו

צה. **שכבר** התפלל תפילה ראשונה ביציאתו לדרכו ובה חתם שומע תפילה. צו. **והט"ז** (או"ח סי' קי סק"ו) כתב שגם כוונת הבית יוסף היא כדברי הב"ח. צז. **שצריך** לאומרה בלשון רבים, ומשעה שמהלך בדרך ועד פרסה, ואם אומרה מעומד או מהלך. צח. **והוסיף** הדברי דוד, שגם מה שדנו בהמשך הגמרא אם מתפללים אותה מעומד או מהלך הנדון הוא לענין תפילה קצרה, וכבר נפסקה הלכה בסוף הסוגיא (להלן ל.) שתפילה קצרה מתפלל בין מעומד ובין מהלך. וכן מה שאמרו שמתפלל אותה משעה שמהלך בדרך עולה על תפילה קצרה, וכן פסק הרמב"ם (תפילה פ"ד הי"ט) שכתב 'ומתפלל אותה בדרך כשהוא מהלך'. ומה שאמרו שמתפלל 'עד פרסה' פירש הרמב"ם כבעל הלכות גדולות (הו"ד ברש"י ל. ד"ה עד פרסה) שאם הולך בדרך פחות מפרסה אין צריך לאומרה, וסובר הרמב"ם שזהו דווקא לרב חסדא שלשון תפילה קצרה הוא על סכנת הדרך ובפחות מפרסה אין סכנה כל כך, אבל לאחרים שנוסח התפילה היא צרכי עמך מרובין מתפלל גם כשהולך פחות מפרסה. וכתב עוד הדברי דוד, שלפי דברי הרמב"ם מיושב מה שאמרו בסוף הסוגיא (להלן ל.) 'והלכתא הבינונו מעומד תפילה קצרה בין מעומד בין מהלך', ותמוה לכאורה שהרי קודם לכן דנו על תפילת הדרך ולא על תפילה קצרה [ויש שאינם גורסים משום כך בגמרא שם תיבת והלכתא, ראה הגר"צ שם ובילקוט ביאורים בענין 'ביאור לשון הגמרא 'והלכתא' הבינונו מעומד'], ולפי דברי הרמב"ם מיושב שכל הסוגיא עולה על תפילה קצרה. אבל מכל מקום כתב הדברי דוד שמפשטות הסוגיא משמע כדברי שאר הראשונים ולא כהרמב"ם [אמנם בפרי חדש (שם) כתב שלענין הלכה נראה לו עיקר כדברי הרמב"ם משום שספק ברכות להקל, ולא כשיטת השו"ע]. צט. **ומחלוקת** האמוראים להלן (ל.) לענין אם מתפללים אותה מעומד או מהלך מפרש הרמב"ם שהיא עולה על תפילה קצרה ולא על תפילת הדרך. וראה עוד בילקוט ביאורים להלן (שם) בענין 'ביאור לשון הגמרא 'והלכתא' הבינונו מעומד'. ק. **הרי"ף**, מחזור ויטרי (סי' מא), האשכול (ליקוטי הלכות תפילה ד"ה אמר ליה), ראבי"ה (ברכות סי' פו ד"ה והיוצא), הרוקח (הלכות ברכות סי' שמז), אור זרוע (ק"ש סי' מח), סמ"ג (עשין יט ד"ה אמר), רשב"א (ד"ה כל), רא"ש (סי' יח), מאירי (ד"ה כל), רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב יג ח"ב), אבודרהם (ברכת הראייה השבח וההודאה ד"ה היוצא לדרך), אהל מועד (שער התפילה דרך ג נתיב יג). קא. **הרי"ף**, האשכול, סמ"ג, מאירי, אבודרהם (שם). קב. **מחזור** ויטרי, ראבי"ה, אור זרוע, הרא"ש, רבינו ירוחם, אהל מועד (שם). קג. **וכן** כתב באהל מועד (שם). קד. **וגם** שאר ראשונים שכתבוהו בלשון יחיד סמכו על מה שהביאו דברי אביי בהמשך שיאמר אותה בלשון רבים. בצל החכמה (ח"ג סי' קכא ד"ה אמנם). ועיין שם שהביא שיש אומרים רק 'ותחזירנו לשלום' [ולא לביתנו לשלום], עיין שם מה שהאריך בזה. קה. **והוסיפו** התוספות, שגם תפילת שמונה עשרה יכול להתפלל רק פעם אחת ולא יותר, ומה שאמר רבי יוחנן לעיל (כא.) 'ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו' היינו כשהסתפק אם התפלל אבל לא כשכבר ודאי התפלל. וכבר האריכו הראשונים בענין זה ועיין מה שנתבאר בזה בילקוט ביאורים לעיל (כא.). קו. **וביאר** הפני יהושע כגון תחנונים שאומרים לאחר אשרי שלאחר התפילה וקדושה דסידרא של 'ובא לציון'. קז. **ועיין** עוד בפני יהושע לעיל (כט. בתוס' ד"ה מפני) מה שהאריך בביאור דברי התוספות.

נשמעת. והעיר הצל"ח (ד"ה לעולם), הרי דברי אביי עולים על תפילת הדרך כמו שפירשו דבריו בהמשך הגמרא 'היכי נימא וכו' שתוליכנו לשלום' וכו', ולמה אם כן פירש רש"י שדבריו עולים על המתפלל תפילה קצרה.

ויש שהגיהו[א] בדברי רש"י וכתבו שצריך לומר 'שלא יתפלל תפילה זו בלשון יחיד'[ב]. או 'שלא יתפלל תפילת הדרך בלשון יחיד'.

והצל"ח (ד"ה לעולם) מיישב לשון רש"י שלפנינו, שכוונת אביי לומר שיש לנו ללמוד תפילת הדרך משאר תפילות הקצרות שמתפלל אדם המהלך במקום סכנה שהם בלשון רבים כמו ששנינו במשנה (לעיל כח:) ובברייתא (לעיל כט:), ולכך אמר 'לעולם לישתף איניש' וכו', והיינו שבכל תפילותיו ישתף בתפילתו גם את הציבור[ג].

והמאירי כתב (לעיל כט: ד"ה ולעולם) שבכל תפילה חדשה שהאדם מתפלל יכלול את עצמו עם הציבור, ואפילו אם אומרה בלשון יחיד ראוי לו שיאמר 'אני וכל עמך בית ישראל' וכו'[ד].

הטעם שאומר בלשון רבים כשרק הוא הולך בדרך

שם. במגן אברהם (סי' תקסה סק"א) ביאר שאע"פ שהוא יוצא בדרך יחידי יכול לבקש בלשון רבים, משום שלא יתכן שלא יהיה עוד אחד בכל העולם שהוא הולך בדרך, ולכן מבקש בתפילתו גם על ההולך ההוא.

אם אמרה בלשון יחיד

היכי נימא יהי רצון מלפניך ה' אלהינו וכו'. כתב **העולת תמיד** (או"ח סי' קי סק"ז) שבדיעבד אם אמרה בלשון יחיד יצא.

ובאליה רבה (שם סק"ט) הביא דברי **רבינו ירוחם** (תולדות אדם וחוה נתיב יג ח"ב) שכתב יותר מזה, שאם ירצה אומרה בלשון רבים[ה].

ובמגן אברהם (שם סק"י) כתב בשם **ספר הקנה** שרק התפילה הקבועה לרבים יאמר בלשון רבים, אבל 'ותנני לחן' וכו', יאמר בלשון יחיד.

ממתי יכול להתפלל תפילת הדרך

אימת מצלי וכו' משעה שמהלך בדרך. פירוש ממתי יכול להתפלל כבר תפילה זו. והשיבו משעה שהוא הולך בדרך. ויש גורסים בדברי הגמרא משעה שהחזיק בדרך[ו]. וגירסת **הרי"ף והרא"ש** (סי' יח) היא 'משעה שיאחז בדרך'[ז]. וכן נפסק **בטור ובשו"ע** (או"ח סי' קי ס"ז) שצריך לומר אותה לאחר שהחזיק בדרך. **ונחלקו אחרונים** מה נקרא 'החזיק בדרך'. **הט"ז** (שם סק"ז) פירש שיהיה מוחזק אצלו בודאי שילך, ואז יוכל לומר אותה בעיר אפילו קודם שיצא לדרך[ח].

אמנם הרבה אחרונים[ט] פירשו ש'החזיק בדרך' היינו לאחר שכבר יצא מביתו והחזיק בדרכו. וכתבו עוד[י], שלא יאמר אותה מיד לאחר שיצא מן העיר.

ובמגן אברהם (שם ס"ק יד) כתב, שיאמר אותה רק לאחר שיצא משבעים אמה ושיריים הסמוכים לעיר שנקראים 'עיבורה של עיר'[יא], משום שעיבורה של עיר דינה כהעיר עצמה כמבואר בנדרים (נו:)[יב]. ובשם **עמק ברכה**[יג] הביא המגן אברהם שצריך לאומרה רק לאחר שיצא תחום [אלפים אמה] מעיבורה של עיר[יד].

ויש מי שכתב שיאמר אותה מיד לאחר שיצא מביתו[טו].

ובספר אור החמה (על הזוהר בראשית מט: ד"ה והרש"ו)[טז] הוכיח מדברי הזוהר שיתפלל תפילת הדרך דווקא כשהוא קרוב לעיר ולא לאחר שכבר התרחק מאד מן העיר.

ולשיטת הסוברים שצריך לומר תפילת הדרך רק לאחר שיצא והחזיק בדרכו, נסתפק **העולת תמיד** (או"ח סי' קי ס"ק יג) אם אמר תפילת הדרך בביתו אם יצא בדיעבד. **ובאליה רבה** (שם ס"ק יד) פסק שיוצא בדיעבד.

אם יש ראיה ממנהגו של מהר"ם מרוטנבורק שיכול לאומרה בביתו

הט"ז (שם) דחה דעת הסוברים שצריך לומר אותה דווקא מחוץ לעיר. והביא ראיה ממה שכתב **הטור** בשם **הר"מ מרוטנבורק** שכשהיה יוצא לדרך בבוקר היה אומרה לאחר ברכת הגומל חסדים טובים כדי שתהיה ברכה הסמוכה לחבירתה[יז], ומפרש הט"ז שמהר"ם היה מתפלל אותה בבוקר כשאמר הברכות אע"פ שלא יצא לדרך רק לאחר מכן, ומוכיח מדבריו שאפשר לאומרה בעיר ולא רק לאחר שיצא מן העיר[יח].

ובשו"ת באר שבע (סי' מה) הביא שרבים נוהגים שביום צאתם לדרך מקדימים להתפלל תפילת הדרך בביתם או בבית הכנסת לאחר ברכת הגומל חסדים טובים כדי להסמיכה לברכה אחרת, אע"פ שדעתם לצאת לדרך רק לאחר התפילה, וסמכו על דברי מהר"ם מרוטנבורק הנ"ל [וכדברי הט"ז]. וכתב שהם למדו כן מלשון הטור שכתב 'והר"ם מרוטנבורג כשהיה יוצא לדרך בבוקר היה אומרה אחר יהי רצון כדי להסמיכה לברכת גומל חסדים ותהיה ברכה סמוכה לחברתה' עכ"ל, וטעו לפרש שתיבת 'בבוקר' נמשך על המשך דברי הטור ולא על דבריו שלמעלה, והיינו שביום שהיה יוצא לדרך [אפילו באמצע היום], בבוקר היה אומר תפילת הדרך בבית הכנסת לאחר שאמר הברכות, כדי להסמיכה לברכת הגומל.

וכתב הבאר שבע, שקצת סמך יש לדבריהם מדברי **הכלבו** (סי' פז) שכתב שמהר"ם מרוטנבורק היה סומך אותה לעולם לאחת מן הברכות של אשר נתן לשכוי בינה, ומשמע מלשון זה שלעולם היה עושה כן, והיינו שאפילו אם היה יוצא באמצע היום כבר היה אומרה בבוקר כדי לסומכה לברכת הגומל, שלא מסתבר לומר שלעולם היה יוצא לדרך דווקא בבוקר לאחר אמירת הברכות. **אבל** הבאר שבע כתב שטעות גמור בידיהם, ואין כוונת הטור והכלבו שהמהר"ם היה אומרה בתוך העיר קודם יציאתו, שהרי בגמרא כאן מבואר שצריך לומר אותה לאחר שאחז בדרך, אלא כוונתם שכשהיה יוצא לדרך בבוקר, היה אומר הברכות כשהחזיק בדרך וסמך להם תפילת הדרך כדי שתהיה סמוכה לחברתה. וגם אם לא היה יוצא בבוקר, היה מניח אחת מן הברכות שאומרים בבוקר ולא אמרה, כדי לאומרה לאחר שיצא לדרך ולהסמיך לה תפילת הדרך[יט].

א. **ראה** בהגהות וציונים. ב. **ולא** 'תפילה קצרה' כגירסא שלפנינו. וכך היא הגירסא ברש"י שעל הרי"ף. ג. **ומה** שבתחילה אמרו בגמרא תפילת הדרך בלשון יחיד ולא בלשון רבים כשאר תפילות קצרות, ביאר הצל"ח, שמתחילה סברו שרק ההולך בדרך של סכנה שצריך ליותר רחמים יש לו לשתף את הציבור בתפילתו כדי שתהיה נשמעת יותר, אבל תפילת הדרך שנתקנה לכל מי שהולך בדרך אפילו אם אינו במקום סכנה, היו סבורים שיכול להתפלל בלשון יחיד. ועל זה אמר אביי שאין לחלק בין הולך במקום סכנה להולך במקום שאינו סכנה אלא בכל התפילות יכלול את עצמו עם הציבור. ד. **בשו"ת** בצל החכמה (ח"ה סי' נט אות ב - ג) מפרש שהמאירי אינו גורס בגמרא 'היכי נימא יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתוליכנו לשלום' וכו', ומפרש שמה שאמר אביי שישתף את עצמו עם הציבור אין כוונתו שיאמר אותה בלשון רבים, שהרי בברייתא לעיל (כט:) אמרוה בלשון יחיד ואביי לא בא לחלוק על הברייתא, וגם נוסח התפילה של היוצא מן הכרך שהובאה בגמרא להלן (ס.) היא בלשון יחיד, ולפי שיטת הבית יוסף (או"ח סי' רל ס"א ד"ה המתפלל) היא תפילת הדרך, אלא בהכרח שכוונת אביי שיתפלל גם על הציבור, והיינו שלאחר שיאמר כל נוסח הברכה בלשון יחיד יוסיף לבקש גם על הציבור, שיאמר 'אני וכל עמך בית ישראל' [ועיין שם בהמשך דבריו שכתב מחלוקת לדינא בין המאירי ושאר ראשונים בחולה המתפלל על עצמו אם יבקש בלשון רבים או יבקש בלשון יחיד ויוסיף תפילה גם על שאר חולים]. ועיין ברמב"ם (תפילה פ"ח ה"א) שכתב 'תפלת הציבור נשמעת תמיד, ואפילו היו בהן חוטאים אין הקדוש ברוך הוא מואס בתפלתן של רבים, לפיכך צריך אדם לשתף עצמו עם הציבור' וכו'. וכתב הכסף משנה שהרמב"ם למד את דבריו ממה שאמרו בסוגייתנו שלעולם ישתף אדם את עצמו עם הציבור, ואע"פ שבגמרא אמרו זאת לענין שיאמר תפלת הדרך בלשון רבים, מכל מקום סובר הרמב"ם שגם את זה יש ללמוד מכאן. ה. **והיינו** שאין חיוב לאומרה בלשון רבים אלא שאם ירצה יכול לשתף את הרבים בתפילתו. ובשו"ת בצל החכמה (ח"ה סי' נט אות ד ד"ה ולדעת) כתב שהוקשה לרבינו ירוחם היאך אמר אביי שיתפלל בנוסח של רבים הרי בברייתא לעיל (כט:) אמרו נוסח התפילה בלשון יחיד ואיך בא אביי לחלוק על הברייתא, ולכך מבאר שבודאי גם אביי מודה שנוסח תפילת הדרך היא בלשון יחיד, אלא שבא לומר ענין כללי שבכל התפילות שאדם מתפלל יבקש בלשון רבים, ולכך אם ירצה יאמר תפילת הדרך בלשון רבים אע"פ שמעיקר הדין נוסח התפילה הוא בלשון יחיד. ו. **מחזור** ויטרי (סי' מא), אור זרוע (ח"א הלכות קריאת שמע סי' מח), מאירי (לעיל כט: ד"ה כל), אהל מועד (שער התפילה דרך ג נתיב יג). וכן משמע בראב"ן (ברכות סי' קעד) וברשב"א (ד"ה אימת). ז. **ואין** חילוק בין גירסת הרי"ף לגירסת הראשונים הנ"ל 'משעה שהחזיק בדרך', ושתיהם משמעות אחת הן. דברי דוד (לעיל כט: ד"ה וכשאתה). ח. **ואפילו** כשהוא עדיין בביתו. וכדברי הט"ז פירש העטרת זקנים (או"ח סי' קי סק"ד). והביא ראיה מדברי הגמרא בהוריות והובא בילקוט ביאורים להלן [בענין 'ראיה מדברי הגמרא בהוריות שהגומר בדעתו לצאת נקרא החזיק בדרך']. ובאליה רבה (שם ס"ק יד) כתב שגם מדברי הכלבו (סי' פז) והתשב"ץ קטן (סי' רמג, רמד) משמע כדברי הט"ז. ט. **באר** שבע (סו"ת, סי' מה), של"ה (מסכת חולין פרק נר מצוה אות עא), מגן אברהם (סי' קי ס"ק יד) ועוד אחרונים. וכן מבואר כבר בספר על הכל (סי' יט) [ספר פסקים שמחברו לא ידוע, ויש מיחסים אותו לתלמידו של ר' משה ב"ר שניאור מאיוורא, מבעלי התוספות האחרונים] שכתב 'ואימת מצלי תפלת הדרך משהחזיק בדרך, כלומר שלא יאמר אותו קודם נוסעו בעודו בבית'. י. **מגן** אברהם (שם), עטרת צבי (או"ח סי' קי ס"ק יד). וכן דקדק באליה רבה (שם ס"ק יד) מדברי הפרישה (או"ח סי' רל סק"ג) והבאר שבע (סי' מה) והשל"ה (מסכת חולין פרק נר מצוה אות עא) ומהעולת תמיד (סי' רל סק"א). יא. **כמבואר** במסכת עירובין (נז.). ועיין ברש"י (שם לג: ד"ה עיבורה). ועיין בשפתי חכמים (ד"ה משעה) שהעיר לפי דברי המגן אברהם מלשון הגמרא לעיל (כט:) כשאתה יוצא לדרך 'המלך בקונך וצא', ומשמע שמקודם ימלך בקונו ולאחר מכן יצא לדרכו. ומיישב שלשון 'צא' הכוונה על ההרחקה מעיבורה של עיר שמקודם ימלך בקונו ולאחר מכן ילך לדרכו למרחוק. יב. **ששנינו** שם שהנודר מן העיר אסור ליכנס בעיבורה של העיר, אבל מותר ליכנס לתחומה [פירוש באלפים אמה הסמוכים לה]. ובגמרא שם דרשו מן הפסוקים שעיבורה של העיר דינה כעיר עצמה, ותחומה של עיר אין דינה כעיר. וכתב המחצית השקל (סי' קי במגן אברהם ס"ק יד) ששיעור השיריים שצריך יותר משבעים אמה הם שני שלישי אמה, שהם ארבע טפחים, כדין עיבורה של עיר לענין תחומין. וכן כל פרטי הדינים האמורים בשיעור עיבורה של עיר לענין תחומין [ראה טור ושו"ע (או"ח סי' שצח)] אמורים גם כאן, וכגון אם היה עומד בית אחר תוך שבעים אמה ושיריים של בית שני, עדיין הוא נחשב כעיבורה של עיר עד שבעים אמה ושיריים שלאחר בית האחרון. יג. **להרב** אברהם ב"ר שבתי הלוי הורוויץ [אביו של השל"ה]. יד. **כעין** זה משמע במאירי לעיל (כט: ד"ה כל היוצא). אמנם המאירי מפרש פירוש אחר בדברי הגמרא והו"ד בילקוט ביאורים להלן בענין 'מה הכוונה עד פרסה'. טו. **כן** דקדק באליה רבה (סי' קי ס"ק יד) מדברי העולת תמיד (שם ס"ק יג) שכתב שלא יאמר אותה בביתו קודם שיצא לדרך, ומשמע שלאחר שיוצא מביתו יאמר אותה מיד [אמנם הביא שמדברי העולת תמיד עצמו בסימן רל (סק"א) משמע שלא יאמר אותה רק לאחר שיצא מן העיר]. וראה עוד בפרי מגדים (או"ח סי' קי משבצות זהב סק"ז, סי' רל משבצות זהב סק"א, אשל אברהם סק"ד). טז. **והו"ד** בנימוקי אורח חיים (סי' קי סק"ה). יז. **שאם** אינה סמוכה קשה מדוע אינה פותחת בברוך, שהרי אמרו להלן (מו.) שכל הברכות פותח בהם בברוך חוץ מברכה הסמוכה לחברתה. וכבר הו"ד מהר"ם מרוטנבורק בילקוט ביאורים לעיל (כט:) בענין 'מדוע תפילת הדרך אינה פותחת בברוך הרי היא אינה סמוכה לחברתה', ועיין שם עוד תירוצים מדוע תפילת הדרך אינה פותחת בברוך אע"פ שאינה סמוכה לברכה אחרת. יח. **ומכל** מקום כתב הט"ז שיש ליתן טעם לאותם הנוהגים לאומרה רק מחוץ לעיר כדי שיאמרו אותה עם אחרים, וזכות הרבים עדיף. ואע"פ כן כתב שיאמר התפילה שצריך לומר כשיוצא מן הכרך. יט. **ועיין** שם שדוחה דברי המפרשים את דברי הגמרא שבאמת יכול לברך אותה גם קודם שאחז בדרך, אלא שרב חסדא משמיענו שגם אם כבר אחז

והשל"ה (מסכת חולין פרק נר מצוה אות עה) ביאר שמהר"ם לא היה עושה כן ביום ראשון שהלך אלא אם כבר יצא לדרכו קודם אור הבוקר לפני שהגיע הזמן לומר הברכות, אמנם אם היה מהלך בדרך של כמה ימים, אזי ביום השני היה אומר אותה סמוך לברכות השחר גם כאשר היה עדיין במלון, משום שלאחר שכבר יצא לדרכו נחשב כל העת מחזיק בדרך גם כשהוא במלון באמצע דרכו. ועל פי דבריו, פסק השל"ה שכל ההולך לדרך של כמה ימים ינהג כן שמיום השני יאמר תפילת הדרך סמוך לברכות גם כשהוא עדיין במלון[כ].

אמנם הב"ח (או"ח סי' קי ס"ה ד"ה ומ"ש ואין) כתב שההולך בדרך כמה ימים צריך לומר תפילת הדרך בכל יום כשיצא מן העיר שלן בה.

ראיה מדברי הגמרא בהוריות שהגומר בדעתו לצאת נקרא החזיק בדרך

יש מביאים[כא] ראיה לדברי הט"ז שלשון 'החזיק בדרך' שייך לומר גם כשהוא עדיין בעיר מדברי הגמרא בהוריות (ד.) שאמרו שם 'החזיק בדרך' איכא בינייהו, ואמרו שם בהמשך דברי הגמרא 'לבן עזאי חייב דהא בביתיה איתיה, לר"ע פטור דהא החזיק בדרך', ופירש רש"י (שם ד"ה החזיק) שהחזיק בדרך לילך למדינת הים ועדיין הוא בעיר[כב].

מה הכוונה 'עד פרסה'

עד כמה אמר רבי יעקב אמר רב חסדא עד פרסה. הראשונים נחלקו בביאור דברי הגמרא.

רש"י (ד"ה עד פרסה) ועוד ראשונים[כג] פירשו שהשאלה היא עד אימתי יכול להתפלל תפילת הדרך, ועל כך אמר רב חסדא שיכול לומר אותה כל זמן שהוא הולך בפרסה הראשונה, אבל לאחר שכבר הלך פרסה, שוב אינו יכול לאומרה.

וכן פירש הרא"ה (ד"ה אימת). והוסיף, שלפירוש זה לא נתנו חכמים שיעור כמה צריך לילך כדי שיצטרך לומר תפילת הדרך[כד].

והרא"ש (סי' יח)[כה] תמה על פירוש זה, מדוע לא יוכל לאומרה לאחר שכבר הלך פרסה אם הוא עדיין צריך ללכת הרבה[כו]. אמנם המפרשים ביארו טעם הסוברים כן בכמה אופנים:

א. המאירי (לעיל כט: ד"ה כל היוצא) ביאר הטעם שלא יאמר אותה לאחר שכבר הלך פרסה [לשיטה זו], משום שתפילת הדרך תיקנו כדי שימלך בקונו קודם שיוצא [כמבואר בגמרא לעיל (שם)], ולאחר שכבר הלך פרסה אינו נקרא שנמלך בקונו.

ב. הפני יהושע (ד"ה עד) ביאר הטעם שלא יאמר אותה לאחר שכבר הלך פרסה על פי מה שאמרו בעירובין (סה.) שהבא מן הדרך אל יתפלל לפי שאין דעתו מיושבת עליו, ואם כן קל וחומר שאם הוא באמצע הליכתו לאחר שכבר הוחזק בדרך ודאי שאין דעתו מיושבת עליו שכל הדרכים בחזקת סכנה הם[כז]. ואין חילוק בין תפילת שמונה עשרה לתפילה קצרה אחרת, כיון שהדין שלא יתפלל כשאין דעתו מיושבת עליו נלמד ממה שנאמר 'בצר אל יורה', אם כן כל התפילות בכלל[כח].

ג. במעון הברכות (ד"ה ועד, בפירוש השני) ביאר שהסוברים כן סוברים גם כדעת בעל הלכות גדולות שהביא רש"י בפירושו השני שאין אומרים תפילת הדרך רק בהליכת פרסה ולא כשהולך פחות מכן, ומשום כך סוברים שצריך להתפלל דווקא בפרסה הראשונה שאז נקרא שהוא מברך עדיין עובר לעשייתו, אבל אם יאמר אותה לאחר שכבר הלך פרסה וכבר נתחייב בדבר, הרי זה נחשב כמברך לאחר עשייתו[כט].

ד. מהר"י ווייל (חידושי דינים סי' סב) הביא שנשאל על שיטה זו מדוע אין להתפלל לאחר שכבר הלך פרסה, ומאי שנא מברכת המוציא שאם שכח לברך אותה קודם אכילה יברך אותה תוך אכילה. והשיב, ששיטה זו סוברת שלא נתקנה תפילת הדרך רק לאחר צאתו מן העיר [ולא לאחר מכן][ל].

ורבינו יונה (ד"ה משעה) סובר משום תמיהה הנ"ל שרק לכתחילה צריך לאומרה דווקא תוך הפרסה הראשונה, אבל בדיעבד אם שכח ולא אמרה עד לאחר שכבר הלך פרסה, יכול לומר אותה גם אחר כך עד שיתקרב למחוז חפצו[לא].

ובעל הלכות גדולות (סי' א ברכות פ"ד ד"ה א"ל)[לב] פירש דברי הגמרא 'עד פרסה', שאם הולך מהלך של פרסה צריך לאומרה, אבל אם הולך בדרך פחות מפרסה אינו צריך לאומרה[לג].

וכפירושו נקט הרא"ש (סי' יח)[לד]. וביאר, שהטעם שאינו צריך לברך אם הולך פחות מפרסה, הוא משום שפחות מפרסה הוא קרוב לעיר ואינו מקום סכנה.

ותלמידי רבינו יונה (ד"ה משעה) הביאו שיש מקשים על דברי בעל הלכות גדולות ממה שאמרו בירושלמי (פ"ד ה"ד) שכל הדרכים בחזקת מסוכנים [ומשמע שאפילו דרך הקרובה לעיר פחות מפרסה היא בחזקת סכנה]. ותירצו, ששם מדובר כשהולך בדרך בין הכפרים שכל הדרך היא בחזקת סכנה וצריך להתפלל ולבקש על נפשו, אבל דרך הקרובה לעיר אין בה סכנה[לה].

ולפי דברי בה"ג כתבו כמה ראשונים[לו], שאפילו אם הלך הרבה ועדיין לא התפלל תפילת הדרך יכול לאומרה [ולא כדברי רש"י שאינו אומר אותה לאחר שכבר הלך פרסה]. אמנם כתבו שכל זה אם נשאר לו עדיין לילך פרסה אחת עד העיר שהוא רוצה ללון בה, אבל אם הוא קרוב לעיר שהולך ללון בה פחות מפרסה שוב אינו אומרה. וביאר הרא"ש שהטעם הוא משום שפחות מפרסה קרוב לעיר אינו מקום סכנה[לז].

ובתהלה לדוד (או"ח סי' קי סק"ג) דקדק מלשון הטור (סי' קי) שזהו דווקא אם הוא כבר נמצא פחות מפרסה קרוב לעיר שהוא הולך ללון בה, אבל אם הוא קרוב לעיר שאינו הולך ללון בה רק להמשיך בדרכו יכול לאומרה, שאע"פ שעכשיו אינו נמצא במקום סכנה יכול לאומרה על מה שהולך לאחר מכן[לח].

עוד מחדש התהלה לדוד (שם סק"ד) לפי דברי הרא"ש, שאם הוא הולך מעיר לעיר בדרך שהיא פחותה משתי פרסאות אינו צריך לאומרה, שבאופן זה אינו יוצא כלל למקום סכנה כיון שבפרסה הראשונה הוא עדיין קרוב לעיר שיצא ממנה, וכשיוצא מפרסה הראשונה הוא כבר נמצא בפחות מפרסה קרוב לעיר השניה[לט].

בדרך עדיין יכול לאומרה. גם כתב שאסור לברך זמן רב קודם שיוצא לדרך שהרי יש לחוש שמא תהיה לו איזה סיבה שתעכב אותו מלצאת ונמצא שבירך ברכה לבטלה ויעבור על לא תשא. וכן כתב השל"ה (מסכת חולין פרק נר מצוה אות עה). **כ. והו"ד** השל"ה בפרי מגדים (אשל אברהם סי' קי ס"ק יד) וכתב שהוא נכון. וכן פסק השבות יעקב (ח"ג סי' מו). **כא. עטרת** זקנים (שם סק"ד), אליה רבה (שם ס"ק יד, אליה זוטא שם סק"ה). **כב. ועיין** בשבות יעקב (ח"ג סי' מו) ובשער יוסף להחיד"א (הוריות ד. ד"ה החזיק) ובערוך השולחן (או"ח סי' קי סי"ג) מה שכתבו לדחות ראיה זו. ובערוך השולחן (שם) הביא ראיה מדברי הגמרא בעירובין (נג.) להיפך, שכל זמן שלא עקר מביתו לא נקרא החזיק בדרך [עוד הביא ראיה משם שאם אמרה מיד לאחר שיצא מביתו יצא]. **כג. רשב"א** (ד"ה אימת). וכן כתבו הרא"ש (סי' יח) ותלמידי רבינו יונה (ד"ה משעה) ומאירי (לעיל כט: ד"ה כל היוצא) בשם י"מ. **כד. והיינו** שגם אם הולך פחות מפרסה צריך לאומרה, ולא כבעל הלכות גדולות (סי' א ברכות פ"ד ד"ה א"ל) [המובא בילקוט ביאורים להלן בהמשך] המפרש שאם הולך בדרך פחות מפרסה אינו צריך לאומרה. **כה. וכן** תמה הרשב"ץ (ד"ה עד פרסה). **כו. ומשום** שהלך פרסה אחת בלא תפילה ילך עוד תשעה פרסאות בלא תפילה, וכי מי שאכל שום וריחו נודף יחזור ויאכל שום אחר כדי שיהיה ריחו נודף יותר. הרשב"ץ (שם). **כז. במעון** הברכות (ד"ה ועד) כתב שיש להמתיק דברי הפני יהושע ולומר שגם בפירוש הראשון סובר רש"י כדברי בעל הלכות גדולות שהביא לאחר מכן שאין אומרים תפילת הדרך רק בהליכת פרסה, ומזה אנו למדים שהליכה של פרסה נחשבת כהליכת דרך, ולכך אין לו לומר לאחר שהלך פרסה שנחשב שכבר בא מן הדרך שאין לו להתפלל. **כח. וביאר** ששיטת הראשונים החולקים על זה וסוברים שאפשר להתפלל גם לאחר שכבר הלך פרסה היא משום שסוברים שלענין להתפלל תפילת הדרך דעתו מיושבת, כיון שעיקר תפילתו היא בשביל הסכנה שיש לו בדרך, וכמו שנאמר (תהלים פו ז) 'ביום צרתי אקראך ותענני'. **כט. וכל** הברכות כולם מברכים עליהם דווקא עובר לעשייתם ולא לאחר מכן. והביא המעון הברכות סמך לדבריו מדברי תלמידי רבינו יונה (ד"ה משעה) והו"ד בהערות להלן בסמוך. **ל. ודקדק** כן מלשון הרמב"ם (ברכות פ"י הכ"ה) שכתב שאם יצא בשלום מן הכרך אומר מודה אני לפניך ה' אלהי שהוצאתני מכרך זה לשלום וכשם שהוצאתני לשלום כך תוליכני לשלום וכו' [וכמבואר בגמרא להלן (ס.)], ומשמע שהתקנה היא שיאמר אותה מיד לאחר היציאה מן הכרך. **לא. ומבאר** רבינו יונה שזה דומה למה שאמרו לענין תפילין שמברך עליהם משעת הנחתן ועד שעת קשירתן (מנחות לה:), והיינו שיכול לברך משעה שמתחיל להניחם עד שעת קשירתם, אבל בוודאי לא בא למעט שלא יברך אם שכח ולא בירך עד לאחר קשירתם, שכל זמן שלא חלץ אותם הרי הוא מקיים המצוה וכיון שלא בירך מתחילה יברך כל זמן שהם עליו [ונחשב שמברך 'עובר לעשייתן' במה שמקיים המצוה משעת ברכה ואילך], וכן מי שנתעטף בטלית ולא בירך עליה יכול לברך כל זמן שהוא לבוש בה. וכתב המעון הברכות (ד"ה ועד) שמדברי רבינו יונה שמאריך ליישב דברי בעל הלכות גדולות שאין כאן חסרון של עובר לעשייתן, משמע שהטעם של פירוש הראשון שכתב רש"י שאין להתפלל לאחר פרסה הוא משום שאינו נחשב עובר לעשייתם [וכבר הו"ד המעון הברכות בילקוט ביאורים לעיל בסמוך]. ועיין שם מה שביאר לדברי רש"י מדוע אין ענין זה דומה להנחת תפילין. **לב. הו"ד** ברש"י (ד"ה עד פרסה) ובראש (סי' יח) ובתלמידי רבינו יונה (ד"ה משעה). וכן פירש בתשב"ץ קטן (סי' רמד), וכן כתב המאירי (לעיל כט: ד"ה כל היוצא) בשם יש גורסים. **לג. המאירי** (שם) כתב שלפירוש זה גורסים בגמרא 'אימת מצלי לה עד פרסה' [ולא כגירסא שלפנינו 'אימת מצלי משעה שמהלך בדרך עד כמה עד פרסה', והיינו משום שמפרש שאלת הגמרא אימת מצלי היינו איזה הולך בדרך צריך לאומרה], אמנם לשון בעל הלכות גדולות הוא 'אפילו נפיק לסגויי חדא פרסה צריך לצלויי תפלת הדרך, אימת מצלי לה, אמר רבי יעקב אמר רב חסדא משיחזיק בדרך קאים ומצלי'. ומשמע שלדבריו מבואר בגמרא שני הדינים, דין אחד שדווקא אם מהלך פרסה צריך לאומרה ולא ההולך פחות מפרסה, ודין האחר שצריך לאומרה לאחר שיחזיק בדרך. **לד. וכן** הרשב"ץ (ד"ה עד פרסה). ומשום שהוקשה להם על פירוש הראשון מדוע לא יוכל לברך לאחר שהלך פרסה כשיש לו עדיין ללכת הרבה [וכמבואר בילקוט ביאורים לעיל בסמוך]. **לה. וכתב** בעולת תמיד (או"ח סי' קי ס"ק יד ד"ה ונראה) שיש ללמוד מדברי רבינו יונה שהדר בכפר והולך משם לכפר אחר אפילו אם הולך פחות מפרסה צריך לומר תפילת הדרך. **לו. תשב"ץ** קטן (סי' רמד), הרא"ש (סי' יח) והטור (או"ח סי' קי). וכן כתב הרשב"ץ (ד"ה עד פרסה). **לז. וכמו** שאינו אומר אם הוא יוצא לדרך של פחות מפרסה. והטור (שם) הוסיף, שגם לאחר שהגיע תוך פרסה הסמוכה לעיר יאמר אותה בלא ברכה. וכן נפסק בשו"ע (שם ס"ז). ובבית יוסף (שם ס"ז ד"ה ודינו) הביא שכדברי הטור מבואר בכלבו (סי' פז) ובהגהות מיימוניות (קושטא, ברכות פ"י הכ"ה) בשם סמ"ק (סי' יא) [אמנם הכלבו והסמ"ק לא כתבו ממש כדברי הטור, שהם פירשו כפירוש הראשון של רש"י שלאחר שכבר הלך פרסה ראשונה שוב לא יאמר אותה, ועל כך כתבו שלאחר שהלך פרסה יאמר אותה בלא חתימה, והטור כתב כן לשיטת בעל הלכות גדולות כשכבר הגיע לפרסה הסמוכה לעיר]. **לח. והביא** ראיה לזה שהרי בתחילה יכול לאומרה כשכבר יצא מעיבורה של עיר, אע"פ שהוא עדיין בפרסה הראשונה הסמוכה לעיר שאינה מקום סכנה, מכל מקום אומר אותה על הדרך שילך לאחר מכן. **לט. ולפי** דבריו צריך לומר שמה שנפסק בשו"ע (או"ח סי' קי ס"ז) 'שאין לאומרה, אלא אם כן יש לו לילך פרסה', ומשמע שאם הולך רק פרסה צריך לאומרה, מדובר כשאינו הולך מעיר לעיר אלא יוצא מביתו למקום שמם שכשיגיע לפרסה רחוק מן העיר יהיה במקום סכנה. וכדברי התהלה לדוד נקט בפשיטות במנחת

וכתבו האחרונים[מ] שאם הוא מקום שמוחזק בו סכנה ביותר, צריך לומר תפילת הדרך אפילו בפחות מפרסה[מא].

אם שיעור הפרסה נמדד לפי מדה או לפי זמן הליכת פרסה

ונחלקו האחרונים בשיעור פרסה. יש מפרשים שהוא נמדד לפי מדה, והיינו כשהולך דרך שארכה פרסה צריך לאומרה. ולפי זה כתבו שגם אם נוסע בספינה או בעגלה אומר אותה אם הוא נוסע דרך של פרסה[מב]. ויש מפרשים שהכוונה על זמן הליכת פרסה, והיינו שאם הוא הולך בדרך כשיעור זמן של הילוך פרסה שהוא שעה וחומש צריך לאומרה, אבל אם זמן ההליכה הוא פחות מכן, אינו צריך לאומרה גם אם הולך כמה פרסאות, כגון כשנוסע בעגלה או בספינה וכדומה[מג].

שיטת המאירי שיאמר אותה רק לאחר שכבר הלך פרסה

שם. המאירי (לעיל כט: ד"ה כל היוצא, בפירוש הראשון) כתב שכוונת הגמרא היא שלא יאמר אותה רק לאחר שכבר החזיק בדרך, ועל זה שאלו כמה נקרא כבר שהחזיק בדרך, והשיבו עד פרסה, והיינו שרק לאחר שכבר הלך פרסה נקרא שהחזיק בדרך ויכול לאומרה אבל לא לפני כן.

אמנם הוסיף המאירי, שכל זה מדובר כשהוא הולך מהלך יום, אבל אם הולך פחות מכן יאמר אותה לאחר שיצא מתחומי העיר.

דין היוצא לדרך כמה פעמים ביום

שם. יש ראשונים[מד] שכתבו, שההולך בדרך אינו צריך להתפלל תפילת הדרך רק פעם אחת בתחילת היום, ואפילו אם באמצע היום נכנס לעיר אחרת לנוח שם שעה אחת, אין צריך לחזור ולהתפלל פעם שניה כשהוא יוצא משם.

ובכלבו (סי' פז) הוסיף על זה בשם הר' יצחק בעל המנהל, שזהו דווקא כשמתחילה היה בדעתו לצאת מן העיר לאחר שעה, אבל אם הגיע לעיר באמצע היום והיה דעתו ללון בה, ולאחר מכן נמלך לצאת ממנה וללון בעיר אחרת או שנמלך לחזור לביתו, צריך לחזור ולהתפלל אותה פעם אחרת.

וכדבריו נפסק בשו"ע (או"ח סי' קי ס"ה). וביאר הלבוש (שם) טעם הדבר שכאשר גומר בדעתו ללון בעיר ולא לילך עוד, הרי זה היסח הדעת, ולכן חוזר ומתפלל כשנמלך שוב לצאת.

דין מי שהולך בדרך כמה ימים

שם. כתבו האחרונים[מה] שאם יצא לדרך של כמה ימים, ובכל לילה הוא לן בישוב אחר, צריך לומר כל בוקר תפילת הדרך כשיוצא מן העיר שהוא לן בה[מו].

והרדב"ז (שו"ת, ח"ו סי' ג אלפים קעו) כתב, שכל זה אם הוא לן בלילה במקום מיושב, ואז כשיוצא למחר להמשך דרכו מתפלל תפילת הדרך, אבל אם הוא לן במקום שאינו מיושב או שהיו הולכים ביום ובלילה, אע"פ שמעיקר הדין נראה לרדב"ז שגם הוא צריך לברך בכל יום[מז], מכל מקום למעשה כתב שיתפלל בלא החתימה של שומע תפילה[מח].

והפרי חדש (או"ח סי' קי סק"ה) כתב, שאין צריך לומר תפילת הדרך רק פעם אחת בתחילת יציאתו, אפילו אם מתעכב בדרכו ימים רבים[מט].

טעמו של רב חסדא שצריך לומר תפילת הדרך במעומד

רב חסדא אמר מעומד. בשיטה מקובצת (ד"ה היכי) ביאר שטעמו של רב חסדא שצריך לומר תפילת הדרך במעומד ולא כשהוא מהלך, משום שהיא תפילה קצרה ואינו עיכוב גדול.

אם להלכה אומרים תפילת הדרך מעומד או מהלך

רב ששת אמר אפילו מהלך. הראשונים נחלקו כמי ההלכה. **התוספות** (ד"ה והיכי, בדיעה הראשונה) **והרשב"א** (ד"ה היכי) פסקו כרב ששת שיכול להתפלל כשהוא מהלך. והרשב"א מוכיח כן מדברי הגמרא להלן בסמוך שלהלכה מתפללים תפילה קצרה בין מעומד ובין מהלך.

והרי"ף והרא"ש (סי' יח) כתבו שפוסקים כרב חסדא הסובר מעומד עדיף יותר, שהרי גם רב ששת [הסובר שיכול להתפלל כשהוא מהלך] התפלל מעומד כשהלך לדרך כמבואר בגמרא להלן בסמוך. ומבואר **בתוספות** (ד"ה היכי) ובתלמידי רבינו יונה (ד"ה רב חסדא) שכוונת הרי"ף לפסוק כרב חסדא[נ].

וכתבו תלמידי רבינו יונה בשם **רבני צרפת** לדחות את ראיית הרי"ף, שהרי פירשו בגמרא שרב ששת עשה כן משום שהלך עם רב חסדא ומשום ש'מהיות טוב אל תקרא רע', אבל מעיקר הדין הוא סובר שאומרים אפילו כשהוא מהלך.

והרשב"א (ד"ה היכי) כתב, שאע"פ שמותר להתפלל במהלך כרב ששת, מכל מקום כשיכול להתפלל מעומד, וכגון שחבורתו שהולך עמהם מתעכבת, יתפלל מעומד משום 'מהיות טוב אל תקרא רע', וכמו שעשה רב ששת.

והבית יוסף (או"ח סי' קי ס"ד ד"ה ולי) כתב שגם הרי"ף והרא"ש לא נתכוונו לפסוק כרב חסדא שצריך להתפלל מעומד, ומה שכתבו שכרב חסדא עדיף יותר כוונתם לומר שאם אפשר לו, והיינו שבני חבורתו ממתינים לו, יעשה כרב חסדא כמו שמצאנו שעשה רב ששת עצמו, אבל מעיקר הדין יכול להתפלל כשהוא מהלך כשיטת רב ששת[נא]. וכדברי הבית יוסף בשיטת הרי"ף כבר מבואר **ברא"ה** (ד"ה היכי)[נב].

אמירת תפילת הדרך כשהוא רוכב על החמור

שם. בתלמידי רבינו יונה (ד"ה ובתפילת) הביאו שנחלקו המפרשים בדין הרוכב על החמור וצריך לומר תפילת הדרך, שיש אומרים שאינו צריך לירד ולהתפלל. והביאו ראיה על כך, שהרי אפילו מי שמתפלל שמונה עשרה בדרך פסקו בגמרא [להלן בסמוך] כשיטת רבי שאינו צריך לירד מן החמור, גם אם יש לו מי שיאחז את חמורו, כל שכן בתפילת הדרך שאינו צריך לירד.

אמנם יש אומרים שדווקא בתפילת שמונה עשרה שצריך לכוון יותר אמרו שלא ירד, לפי שאין דעתו מיושבת עליו ולא יוכל לכוון[נג], אבל תפילת הדרך שאינה צריכה כוונה כל כך, אין צריך לחשוש שמא לא תהיה דעתו מיושבת, ומשום כך צריך לירד מן החמור כשהוא אומרה.

מדוע תיקנו לומר תפילה קצרה אע"פ שאינו יוצא בה ידי חובת תפילה

וכי מטי לביתיה בעי למהדר לצלויי. פירש רש"י (ד"ה וכי) שצריך להתפלל בביתו לפי שלא התפלל כלום מתפילת שמונה עשרה.

שלמה (או"ח מהדו"ת ח"ב סי' ס אות ד ד"ה מת"א). אמנם עיין בשו"ת בצל החכמה (ח"ה סי' סח) שהוכיח מכמה מפרשים שההולך מעיר לעיר דרך של פרסה או יותר צריך לומר תפילת הדרך, אע"פ שאינו יוצא מהפרסה הסמוכה לעיר [והיינו שהוא הולך פחות משתי פרסאות, או שהולך יותר מפרסה בתוך הפרסה הסמוכה לעיר, כגון דרך שיש בה עקמימות וגם לאחר שהולך בה פרסה הוא עדיין בתוך הפרסה הסמוכה לעיר]. אמנם להלכה פסק שיאמר אותה בלא חתימה כיון שיש בזה מחלוקת אחרונים. ובביאור הלכה (סי' קי ס"ז ד"ה ואין) נסתפק אם יצא לדרך של יותר מפרסה, אבל באמצע עובר דרך איזה עיר או שיודע שיש עיר קרובה בצדי הדרך תוך פרסה, אם צריך לומר תפילת הדרך [בחתימה] או בלא חתימה, כיון שבכל נסיעתו הוא בפרסה קרוב לעיר. ובשבט הלוי (שו"ת, ח"י סי' כא אות א) כתב שמסתימת הפוסקים משמע שצריך לומר תפילת הדרך, וכתב שכך מסתבר. ועיין עוד בשו"ת בצל החכמה הנ"ל (ח"ה סי' סח אות ה) מה שכתב בענין זה. **מ. ט"ז** (או"ח סי' ריט סק"ד), שו"ע הרב (או"ח סי' קי ס"ח), אליה רבה (שם ס"ק טו), חיי אדם (ח"א כלל סה ס"ג). וכעין זה כתב הרמ"ע מפאנו (אלפסי זוטא ד"ה מתני ר' יהושע). **מא. הט"ז** למד זאת ממה שנפסק כן בשו"ע (או"ח סי' ריט ס"ז) לענין ברכת הגומל שבספרד נוהגים לברך ברכת הגומל כשהולכים מעיר לעיר בדרך של פרסה, ובמקום שהוא מוחזק סכנה ביותר מברך אפילו בפחות מפרסה, ואם כן קל וחומר הוא לענין תפילת הדרך כמבואר בטור שם שתפילת הדרך צריך לומר יותר מברכת הגומל לפי שהיא בקשת רחמים וצריך לבקש על עצמו מה שאין כן ברכת הגומל שהיא במקום תודה. **מב. כן** מבואר במשנה ברורה (סי' קי סק"ל), וכן משמע בראבי"ה (סי' פז) ובאגודה (ד"ה ועד) ובכלבו (סי' פז ד"ה הנכנס) שדין הנוסע בספינה שוה למי שהולך ביבשה. וכן פסק בשבט הלוי (שו"ת, ח"י סי' כא אות ג ד"ה עוד). **מג. בנתיבי** עם (או"ח סי' קי ס"ד) כתב שכך הוא המנהג בארץ ישראל. וכן משמע בחסד לאלפים (או"ח שם סק"ד). וכן נקט בזכרון יהודה (גרינוואלד, שו"ת או"ח סי' מג). וראה עוד בספר אז נדברו (ח"ו סי' סו) מה שכתב בענין זה. **מד. תשב"ץ** קטן (סי' רמג), כלבו (סי' פז) בשם הר"מ, טור (או"ח סי' קי). **מה. ב"ח** (או"ח שם ס"ה ד"ה ומ"ש ואין), שיירי כנה"ג (הגהות בית יוסף שם אות ז), וכן משמע בט"ז (שם סק"ה), וכן פסקו הפרי מגדים (שם משבצות זהב שם) ובאר היטב. **מו. ואם** יוצא לדרך ביום וגומר נסיעתו בלילה אינו צריך לחזור ולומר בלילה אלא סומך על התפילה שאמר ביום, ואם יוצא בלילה וממשיך נסיעתו ביום, צריך לחזור ולומר ביום אע"פ שכבר אמר בלילה כשיצא לדרכו, משום שלענין זה הלילה הולך אחר היום. שבט הלוי (שו"ת, ח"ח סי' קסו אות ב). ועיין בביאור הלכה (שם ס"ה ד"ה צריך) שנסתפק אם יוצא קודם אור היום אם יאמר אותה מיד כשיוצא או רק לאחר שהאיר היום. וכתב שגם אם נאמר שיותר טוב להמתין ולומר אותה רק לאחר שהאיר היום, מכל מקום באופן שלא יוכל לאומרה לאחר שיאיר היום, וכגון שכבר יהיה פחות מפרסה קרוב לעיר, מוטב שיאמר אותה קודם שיאיר היום. **מז. עיין** שם שהאריך בטעם הדבר, וכתב שכך משמע גם מלשון הטור (או"ח סי' קי) שכתב שאין צריך לומר אותה אלא פעם אחת ביום, ומשמע שפעם אחת ביום צריך לאומרה בכל אופן. **מח. וכתב** הברכי יוסף (או"ח שם סק"ט) שלפי זה יורדי הים יאמרו תפילת הדרך בחתימה רק ביום הראשון, ובשאר הימים יאמרו בלא חתימה. **מט. וכתב,** שלפי שיטתו (שם סק"ד) שתפילת הדרך אינה צריכה חתימה [ראה בילקוט ביאורים לעיל (כט:) בענין 'הטעם שהרמב"ם השמיט דין תפילת הדרך'], אין קפידא אם יאמר אותה בכל יום אע"פ שאינו צריך כיון שאומרה בלא חתימה. **נ. וכן** כתב הרא"ש עצמו בתוספות הרא"ש (ד"ה רב חסדא). וכתבו התוספות (שם) שכן פסק גם בתוספות ה"ר יוסף. **נא. וכן** פסק בשו"ע (או"ח סי' קי ס"ד) שאם אפשר לו יעמוד בשעה שהוא אומר תפילת הדרך. ובספר נשמת חיים (שו"ת, סי' ח ד"ה והנה) כתב שלא ראה לחכמים שנוסעים על עגלה שיצוו לעמוד בשעת אמירת תפילת הדרך, וביאר שהטעם הוא משום שאין צריך להחמיר בזה כשיהיה לו איזה טורח קל או טירדא קלה כיון שכל הדין הוא רק משום מהיות טוב אל תקרא רע. **נב. אמנם** במעדני יום טוב (על הרא"ש, סי' יח אות ר) כתב שמלשון הרי"ף והרא"ש משמע שפסקו כרב חסדא לגמרי שצריך לאומרה דווקא במעומד, שאם כוונתם שיתפלל מעומד רק באופן שאפשר לו וכמעשה של רב ששת ורב חסדא היו צריכים להביא המעשה כצורתו, וממה שלא הביאוהו משמע שפסקו כרב חסדא והביאו ראיה לדבריהם מעובדא זו. ותמה שם איך הוכיח הרי"ף מעובדא זו שצריך להתפלל מעומד מעיקר הדין הרי רב ששת עשה כן רק משום מהיות טוב אל תקרי רע. ועיין שם מה שביאר בזה. **נג. שאין** דעתו מיושבת עליו כשיורד מן החמור מפני שקשה עליו עיכוב הדרך. רש"י (ד"ה שאין).

וביאר השיטה מקובצת (ד"ה הביננו), שהטעם שתיקנו להולך במקום סכנה שיתפלל תפילה קצרה אע"פ שאינו יוצא בה ידי חובת תפילה [שהרי צריך להתפלל תפילת שמונה עשרה כשיגיע לביתו], הוא כדי שלא ילך בלא תפילה.

התפלל בדרך תפילה קצרה והגיע לביתו לאחר שעבר זמן התפילה

שם. כתב בשיטה מקובצת (ד"ה וכי), שאפילו אם הגיע לביתו לאחר שכבר עבר זמן התפילה, צריך להשלים תפילתו בתפילה הסמוכה, כדין מי שטעה ולא התפלל שיש לו תשלומין כמבואר בגמרא לעיל (כו.). וכן פסק **הרמ"א** (או"ח סי' קי ס"ג) שאם לא חזר להתפלל בביתו, דינו כשכח להתפלל לגמרי שנתבאר דינו **בשו"ע** (סי' קח ס"א) שמשלים תפילתו בתפילה שלאחריה[נד].

אמנם האור שמח (תפילה פ"ד הי"ט) דקדק מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות (מ"ד) שרק אם מגיע לישוב קודם שעבר זמן התפילה צריך לחזור ולהתפלל, אבל אם הגיע לאחר שעבר זמן התפילה אינו צריך להשלים בתפילה הבאה, שבאופן זה יכול לסמוך על התפילה קצרה שהתפלל כשהיה אנוס בשעת התפילה[נה].

ביאור לשון הגמרא 'והלכתא' הביננו מעומד

והלכתא הביננו מעומד תפלה קצרה בין מעומד בין מהלך. האחרונים[נו] העירו על לשון 'והלכתא' שמשמעו שהיה מחלוקת בדבר ומכריעים כך להלכה, והרי בגמרא לא דנו כלל בנדון זה אם מתפללים הביננו ותפילה קצרה מעומד או מהלך, ולא היה שום מחלוקת בדבר, ומדוע אם כן אמרו לשון זה.

ואכן הרי"ף והרא"ש (סי' יח) לא הביאו תיבת 'והלכתא'. וכתב **הרש"ש** (ד"ה והלכתא) שהיא הגירסא הנכונה.

והצל"ח (ד"ה והלכתא) כתב שהיה אפשר ליישב שמחלוקתם של רב חסדא ורב ששת שנזכר בגמרא לעיל לענין תפילת הדרך אם מתפלל אותה מהלך או מעומד, אינה רק לענין תפילת הדרך, אלא לענין כל תפילות הקצרות שהוזכרו במשנה (לעיל כח:) ובברייתא (לעיל כט:), והגמרא באה להכריע במחלוקת זו להלכה שתפילת הביננו צריך להתפלל דווקא כשהוא מעומד, ותפילה קצרה יכול להתפלל אפילו כשהוא מהלך.

אך כתב הצל"ח, **שהתוספות** (ד"ה והיכי) כתבו בפירוש שמחלוקתם של רב ששת ורב חסדא היא לענין תפילת הדרך. גם מהרי"ף והרא"ש (סי' יח) מוכרח שלא כדבריו, שהרי פסקו הלכה כרב חסדא שתפילת הדרך מתפלל דווקא מעומד, ולענין תפילה קצרה פסקו כפסק הגמרא שמתפלל אפילו מהלך.

אמנם הצל"ח מוכיח כדבריו מדברי **הרמב"ם** (תפילה פ"ד הי"ט) שפסק לענין תפילה קצרה שמתפלל אותה אפילו כשהוא מהלך, אבל אם יכול לעמוד עומד. ולכאורה יש לתמוה כיון שפסקו בגמרא שיכול להתפלל אפילו מהלך מנין הוסיף הרמב"ם לומר שאם יכול לעמוד עומד. אמנם הצל"ח מיישב לפי דבריו, שפסק ההלכה שמתפלל מהלך הוא משום שפסקו בזה כרב ששת, והרי רב ששת עצמו החמיר להתפלל במעומד, ואמר שאם יכול יתפלל במעומד משום מהיות טוב אל תקרא רע[נז].

ובדברי דוד (לעיל כט: ד"ה והרמב"ם) מיישב לשון 'והלכתא' שאמרו בגמרא על פי שיטת הרמב"ם שלא הביא דין תפילת הדרך כלל, ומבאר הדברי דוד שהרמב"ם מפרש שכל הסוגיא עולה על דין תפילה קצרה[נח], ואם כן גם מחלוקתם של רב ששת ורב חסדא היא על תפילה קצרה, ומכריעים להלכה שתפילה קצרה מתפללים אפילו מהלך.

הטעם שהביננו מתפללים במעומד ותפילה קצרה כשהוא מהלך

שם. בשיטה מקובצת (ד"ה הביננו) ביאר טעם החילוק בין הביננו לתפילה קצרה, שהביננו יוצא בה ידי חובת שמונה עשרה, וכיון שהיא קצרה ואינו מתעכב כל כך צריך להתפלל מעומד, מה שאין כן בתפילה קצרה שאינו יוצא בה ידי חובת תפילה [שהרי כשיבוא לביתו חוזר ומתפלל שמונה עשרה] לכך יכול להתפלל גם כשהוא מהלך.

טעמו של רבי שאין דעתו מיושבת עליו ואם צריך להעמיד את חמורו

רבי אומר בין כך ובין כך ישב במקומו ויתפלל לפי שאין דעתו מיושבת עליו. פירש **רש"י** (ד"ה שאין) שהטעם שאין דעתו מיושבת עליו הוא משום שעיכוב הדרך קשה עליו.

וכדבריו פירש **הרא"ש** (סי' יט). וכתב[נט], שלפי זה גם אם הוא בדרך שאינה במקום סכנה אין צריך לירד. ועוד הוסיף שלפי זה יכול להתפלל גם במהלך, והיינו שאינו צריך להעמיד את חמורו ולהתפלל כשהוא יושב עליו, אלא שיכול להמשיך בדרכו ולהתפלל כשהוא רוכב אע"פ שהחמור הולך[ס].

וכן דקדקו כמה **ראשונים**[סא] גם מדברי רש"י שאינו צריך לעכב את חמורו כיון שפירש שהטעם שאין דעתו מיושבת עליו הוא משום שקשה עליו עיכוב הדרך.

והוסיף המאירי (ד"ה זהו)[סב], שאע"פ שרכוב דינו כמהלך [כמבואר בקידושין (לג:)], מכל מקום אינו כמהלך גמור, וכיון שדעתו מיושבת עליו יותר כשמהלך לכן אמרו שימשיך בדרכו ולא יעכב את בהמתו.

אבל תלמידי רבינו יונה (ד"ה בין)[סג] פירשו טעמו של רבי שאין דעתו מיושבת עליו משום שמתבלבלת מחשבתו בירידה ובעליה. ולפי זה כתבו שצריך להעמיד את חמורו שלא ילך, שהרי רכוב דינו כמהלך, וכמו שאסור להתפלל כשהוא מהלך על רגליו כך אסור להתפלל כשרוכב על בהמה שהיא מהלכת[סד].

והמכתם (ד"ה ר') הביא שיש שפירשו טעמו של רבי שאין דעתו מיושבת משום שחושש שתברח הבהמה גם כשיש מי שאוחז אותה. וכתב שלפי זה צריך להעמיד אותה בשעה שהוא מתפלל.

והמאירי (ד"ה וזהו) הביא בשם יש אומרים, שצריך לעכב את הבהמה רק בשלש ראשונות ושלש אחרונות. וכן כתב המכתם (שם) שאם הוא נחוץ לילך ואינו יכול להעמיד את הבהמה בכל התפילה יעמידנה בשלש ראשונות ושלש אחרונות כדי שיוכל לכרוע את הכריעות שצריך לכרוע בהם[סה].

ובבית יוסף (או"ח סי' צד ס"ד ד"ה וטעמא) כתב חילוק נוסף להלכה בין הטעמים שכתבו רש"י ותלמידי רבינו יונה לדברי רבי, אם אחד קדם את השיירה ועבר אותה, וצריך להמתין לה עד שתבוא, וגם יש לו מי שיאחז את חמורו, שלדברי רש"י צריך לירד ולהתפלל שהרי אין כאן עיכוב הדרך ואם כן דעתו מיושבת עליו, אבל לשיטת תלמידי רבינו יונה שהחשש הוא שתתבלבל דעתו בירידה ובעליה ולא יוכל לכוון אם ירד, שייך החשש גם באופן זה ואינו צריך לירד.

סתירה בדברי הגמרא אם המהלך בדרך מתפלל מעומד

הלכה כרבי. הקשה **הרשב"א** (ד"ה הא), הרי לעיל אמרו שהביננו מתפללים מעומד [ולא כשהוא מהלך], ואיך פסקו בגמרא כאן כדברי רבי, והיינו שההולך בדרך מתפלל כל התפילה כשיושב במקומו ואין צריך לירד אפילו אם יש לו מי שיאחז את חמורו[סו]. והוסיף הרשב"א, שאין לומר שרק בשלש ברכות ראשונות ואחרונות צריך לעמוד[סז], ודברי הגמרא כאן שמתפלל על חמורו הם לענין שאר ברכות, שמשמעות הגמרא שכל שמונה עשרה ברכות אין צריך להתפלל במעומד[סח]. והניח הרשב"א את קושייתו בצ"ע.

ותלמידי רבינו יונה (ד"ה בין) תירצו על פי שיטתם שגם לפי רבי אסור להתפלל כשהבהמה מהלכת אלא צריך לעכב אותה, וכמו שאמרו לעיל שיתפלל הביננו במעומד היינו שלא יתפלל כשהוא מהלך, והיושב על הבהמה כשאינה הולכת הוא יכול לכוון כמו מי שהוא עומד.

נד. מקור דבריו הם מהבית יוסף (או"ח סי' קי ס"ג ד"ה ומ"ש ואינו) שכתב שאם הגיע לביתו כשכבר עבר זמן של שתי תפילות שוב אין תשלומין לתפילה הראשונה [כמו שנפסק בשו"ע (סי' קח ס"ד) וכבר נתבאר באורך בילקוט ביאורים לעיל (כו.) בענין 'כשטעה ולא השלים בתפילה שלאחריה אם יכול להשלים אחר כך'], ומשמע מדבריו שאם עבר רק הזמן של תפילה הראשונה ולא של שתי תפילות הוא צריך להשלים. **נה. עיין** שם שכתב שכך משמע מדברי הרמ"א (או"ח סי' קי ס"ג). וצ"ב, הרי הרמ"א כתב שדינו כשכח להתפלל, והשוכח להתפלל יש לו דין תשלומין. וצ"ע. **נו. צל"ח** (ד"ה והלכתא), דברי דוד (לעיל כט: ד"ה ושיטת) ועוד אחרונים. **נז. הצל"ח** מציין לדברי הכסף משנה (תפילה פ"ד הי"ט), והכסף משנה שם גם מבאר שמקור דברי הרמב"ם שאם יכול יעמוד הם מרב ששת. ובראש יוסף (ד"ה והיכי) מדייק מדברי הכסף משנה שמחלוקתם של רב ששת ורב חסדא עולה רק על תפילה קצרה [ולא על תפילת הדרך] וכתב שלפי זה מיושב לשון 'והלכתא'. אך כתב שעדיין אינו מיושב לשון 'והלכתא' על הביננו כיון שבזה לא נחלקו [ומלשון הצל"ח נראה שהמחלוקת של רב ששת ורב חסדא היא על כל התפילות הקצרות והביננו בכלל]. **נח. וכבר** הו"ד הדברי דוד באורך בילקוט ביאורים לעיל (כט:) בענין 'הטעם שהרמב"ם השמיט דין תפילת הדרך'. **נט. וכבר** כתבו כן התוספות (ד"ה הלכה). אמנם התוספות לא כתבו בפירוש שטעמו של רבי הוא משום שקשה עליו עיכוב הדרך. **ס. שאין** לפרש שצריך לעכב את חמורו בשעה שהוא מתפלל, וכוונת רבי רק שאין צריך לירד מן החמור, שהרי מה שאין דעתו מיושבת עליו הוא משום שקשה עליו עיכוב הדרך, ואם יהיה צריך להעמיד את חמורו עדיין יש עליו עיכוב הדרך. ועוד כתבו התוספות והרא"ש שאין צריך להחזיר פניו כנגד ירושלים כיון שרוכב על בהמתו ורוכב לדרכו. וראה בענין זה בילקוט ביאורים להלן בסמוך בענין 'מי שמתפלל כשהוא רוכב על החמור אם צריך להחזיר פניו נגד ירושלים'. **סא. המאירי** (ד"ה זהו), ההשלמה (ד"ה תנו), המכתם (ד"ה ר'), המאורות (ד"ה היה). **סב. וכעין** זה כתבו ההשלמה והמכתם והמאורות (שם). **סג. וכן** כתב המאירי (ד"ה זהו) בשם גדולי המחברים. **סד. אמנם** כתבו תלמידי רבינו יונה, שאם השיירה הולכת יכול להתפלל בדיעבד גם כשהבהמה הולכת, שאע"פ שרכוב כמהלך מכל מקום לענין תפילה התלויה בכוונה ובישיבת האברים בנחת אינו דומה הליכה ברגליו שיש לו עמל בהליכתו ולא יוכל לכוין כלל להליכה בבהמה שעומד עליה בנחת, ולכן מותר להתפלל בדיעבד כשהוא רוכב. אבל מכל מקום יעכב את הבהמה בברכת אבות, מפני שבברכה זו הכוונה מעכבת אפילו בדיעבד [כמבואר בגמרא להלן (לד:). ועיין שם בתוספות (ד"ה יכוין) ובטור ושו"ע (או"ח סי' קא ס"א) שאם לא כיוון באבות לא יצא אפילו בדיעבד]. **סה. ועוד** הביאו המאירי והמכתם שיש אומרים שיכול להתפלל כשהבהמה הולכת, אבל לא ינענע את רגליו להוליכה [ורק כשהיא הולכת בעצמה אינו צריך לעכב אותה]. **סו. מדברי** הרשב"א נראה כשיטת רש"י והתוספות והרא"ש [הו"ד בילקוט ביאורים לעיל בסמוך] שלרבי יכול להתפלל כשהבהמה מהלכת ואין צריך לעכב אותה, וסובר שרכוב נחשב כמהלך, ולכך הקשה ממה שפסקו לעיל שצריך להתפלל מעומד. כן משמע מדברי הבית יוסף (או"ח סי' צד ד"ה וטעמא). **סז. ומשום** כך צריך להתפלל הביננו מעומד משום שעיקרה שלש ברכות הראשונות ושלש האחרונות [שבאמצע אומרים רק ברכה אחת]. **סח. וכתב** עוד הרשב"א, שאין

מי שמתפלל כשהוא רוכב על החמור אם צריך להחזיר פניו נגד ירושלים

שם. כתבו התוספות (ד"ה הלכה) שיכול להתפלל על החמור כשהוא מהלך ואינו צריך להחזיר פניו כנגד ירושלים. וכן כתב הרא"ש (סי' יט) וביאר הטעם כיון שהוא רוכב על בהמתו, רוכב לצד דרכו.

אמנם הבית יוסף (או"ח סי' צד ס"ד ד"ה וכתב הרוקח) הביא בשם הרוקח שאע"פ שהוא מתפלל כשהוא רוכב על החמור, אם יכול יחזיר את פניו[סט].

והנה לעיל (כח:) במשנה שנינו בפירוש שהרוכב על החמור אם יכול לירד ירד ויתפלל, ואם אינו יכול לירד ויכול להחזיר את פניו יחזיר את פניו. אמנם בביאור הלכה (סי' צד ס"ד ד"ה היה) דקדק מדברי התוספות יום טוב (מ"ו) שדווקא לשיטת התנא שבמשנתנו שאם יש לו מי שיאחז את חמורו צריך לירד ולהתפלל, לכן גם אם אינו יכול לירד כגון שאין לו מי שיאחז את חמורו, מכל מקום צריך להחזיר את פניו, אבל לשיטת רבי שאין צריך לירד גם אם יש לו מי שיאחז את חמורו אינו צריך להחזיר את פניו אפילו אם הוא יכול[ע].

ולפי זה כתב הביאור הלכה, שיתכן שהרוקח שכתב שצריך להחזיר את פניו אם יכול, סובר כשיטת רבינו יונה שגם לרבי צריך להעמיד את חמורו כשהוא מתפלל, ולכן צריך להחמיר לפי דבריו גם שיחזיר את פניו, אבל לשיטת הראשונים שיכול להתפלל גם כשהחמור ממשיך בדרכו אין צריך להחזיר את פניו גם כשהוא יכול[עא].

מי שאינו יכול לכוין את הרוחות יצדד את פניו לצד אחר

סומא ומי שאינו יכול לכוין את הרוחות יכוין לבו כנגד אביו שבשמים. כתב הביאור הלכה (סי' צד ס"ג ד"ה מי) בשם השולחן שלמה, שטוב שיתפלל כנגד צד אחד ויצדד את פניו לצד השני, שבכך יתכן יותר שיתפלל כנגד ארץ ישראל, אם הצד שמתפלל כנגדו או הצד שהוא מחזיר בו פניו הוא כנגד ארץ ישראל.

העומד בחוץ לארץ האם יכוין גם כנגד ירושלים ובית המקדש

היה עומד בח"ל יכוין את לבו כנגד ארץ ישראל וכו' היה עומד בארץ ישראל יכוין את לבו כנגד ירושלים. כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה היה), שאין הכוונה שהעומד בחוץ לארץ צריך לכוין רק כנגד ארץ ישראל, אלא צריך לכוין גם כנגד ירושלים כמו מי שעומד בתוך ארץ ישראל, וכן צריך לכוין גם כנגד בית המקדש וקודש הקדשים, והחילוק בין העומד לחוץ לארץ למי שעומד בארץ ישראל הוא שהעומד בחוץ לארץ צריך לכוין גם כנגד ארץ ישראל, אבל העומד בארץ ישראל אינו צריך לכוין נגד ארץ ישראל כיון שהוא כבר עומד בתוכה. וכן העומד בארץ ישראל צריך לכוין גם כנגד בית המקדש וקודש הקדשים.

ובשו"ע (או"ח סי' צד ס"א) נפסק שאם היה עומד בחוץ לארץ, יחזיר פניו כנגד ארץ ישראל, ויכוין גם לירושלים ולמקדש ולבית קדשי הקדשים, היה עומד בארץ ישראל יחזיר פניו כנגד ירושלים, ויכוין גם למקדש ולבית קדשי הקדשים. וביאר הפרישה (שם סק"א)[עב] שכוונת השו"ע שיחזיר את פניו כנגד ארץ ישראל, ויכוין בדעתו גם לירושלים אע"פ שאי אפשר להחזיר את פניו נגד ירושלים.

והפרישה עצמו כתב, שהעומד בחוץ לארץ צריך לכוון את פניו רק כנגד ארץ ישראל גם אם אין פניו מכוון נגד ירושלים ובית המקדש[עג], וגם בדעתו אינו צריך לכוון כנגדם רק שיכוון את המחשבה שתהיה כנגד אבינו שבשמים ולא לזולתו. וטעם החילוק בין העומד בארץ ישראל לעומד בחוץ לארץ ביאר הפרישה על דרך משל למי שעושין לו מטרה שיזרוק בו חץ, שאם הוא קרוב למטרה מציירים לו נקודה קטנה שהוא צריך לירות בתוכה, ואם הוא רחוק מן המטרה עושים לו עיגול גדול [שהעומד רחוק אינו יכול לכוין כל כך], ולכך מי שעומד רחוק ממקום המקדש דיו במה שיכוין כנגד ארץ ישראל או כנגד ירושלים.

ביאור הגירסא שלפנינו 'יכוין את לבו'

שם. כתבו התוספות (ד"ה היה), שהגירסא הנכונה היא 'היה עומד בח"ל יכוין כנגד ארץ ישראל'. אבל אין גורסים 'יכוין את לבו כנגד ארץ ישראל', שהרי הכוונה בזה שיכוין את פניו ויעמוד כנגד ארץ ישראל ולא שיחשוב בלבו על ארץ ישראל. וכך היא גירסת הרא"ש (סי' יט). אמנם הגירסא ברי"ף היא כן 'יכוין את לבו' כגירסת הגמרות שלפנינו.

והב"ח (או"ח סי' צד ס"א ד"ה ובקומו) מיישב גירסא זו, שאע"פ שעולה על פניו מכל מקום לא אמרו יכוין את פניו משום שהיה משמע מזה שצריך שיהיו פניו מכוונות ממש כנגד ארץ ישראל, וזה אי אפשר לכל אדם, ולכך אמרו שצריך לכוין את לבו לאותו רוח שמחזיר את פניו אע"פ שאינו מכוון ממש.

תפילה לצד מזרח ליושבים במערבה של ארץ ישראל

שם. כתבו התוספות (ד"ה לתלפיות) שכך היא ההלכה שצריך לכוין את פניו בשעת התפילה כנגד ארץ ישראל, וכן אמרו במסקנת הגמרא בבבא בתרא (כה:) שבני בבל צריכים להתפלל לצד דרום לפי שבבל עומדת בצפונה של ארץ ישראל. ואע"פ שיש אמוראים הסוברים שם שלעולם צריך להתפלל לצד מערב לפי שהשכינה במערב, מכל מקום אין ההלכה כן.

ועל פי זה כתבו התוספות[עד] שעכשיו אנו פונים למזרח בשעת התפילה לפי שאנו במערבה של ארץ ישראל.

ובמסכת בבא בתרא (כה.) מבואר שרב ששת [שהיה סומא] היה אומר למשמשו שלכל רוח יכול להעמיד אותו בשעת התפילה[עה], חוץ מרוח מזרחי שהיה נזהר שלא להתפלל כנגדו, משום שהמינים היו מתפללים כנגד אותו רוח. וכתב בפסקי ריא"ז (ה"ד אות ג)[עו] שמשום כך היו נזהרים קדמונינו שלא התפללו בבתי כנסיות כנגד זריחת השמש ממש, אלא כנגד אמצע היום, וגם באופן זה תפילתם היא כנגד ארץ ישראל[עז].

הרוצה להחכים או להעשיר היאך מתפלל כנגד ארץ ישראל

שם. במסכת בבא בתרא (כה:) אמרו שהרוצה להחכים ידרים, והיינו שיתפלל לצד דרום, והרוצה להעשיר יצפין, פירוש שיתפלל לצד צפון. ורבי יהושע בן לוי אמר שלעולם ידרים שמתוך שהוא מתחכם יתעשר. והקשו בגמרא הרי שיטת רבי יהושע בן לוי היא שהשכינה היא במערב וצריך להתפלל לצד השכינה, ותירצו 'דמצדד אצדודי'. ופירש רש"י (ד"ה דמלדד) שאע"פ שמתפלל לצד מערב מכל מקום יצדד מעט לצד דרום. ויש שפירשו[עח] שיתפלל לדרום ויצדד את פניו לצד מערב.

וכתבו הפוסקים[עט] שהוא הדין לפי מה שאנו פוסקים להלכה שצריך להתפלל לצד ארץ ישראל [ולא כרבי יהושע בן לוי הסובר שמתפללים לעולם לצד מערב], אם הוא מתפלל לרוח אחרת[פ], יצדד את פניו לצד ארץ ישראל[פא].

וכתב הט"ז (או"ח סי' צד סק"א) שחזרת הפנים מועלת רק אם מתפלל לצד צפון או דרום כשהצד שכנגד ארץ ישראל הוא למזרח, שיכול להטות את פניו לצדדים ויהיה פניו כנגד ארץ ישראל, אבל אם מתפלל לצד מערב לא יועיל חזרת הפנים לצד מזרח משום שאי אפשר שיהפוך פניו לגמרי.

ולפי זה כתב הט"ז שאם טעה והתפלל לצפון או לדרום ונזכר באמצע תפילתו יחזיר את פניו לצד מזרח, אבל אם טעה והתפלל לצד מערב לא יהפוך את פניו. ואין צריך לעקור את רגליו ולהעמיד עצמו לצד מזרח, שבדיעבד יש לסמוך על שיטת האמוראים בבבא בתרא (כה.) הסוברים ששכינה בכל מקום [ויכול להתפלל לאיזה רוח שירצה][פב].

לומר שדברי רבי הם דווקא כשהולך במקום של גדודי חיה ולסטים, או דווקא כשרוצה לילך לדרך רחוקה ודברי הגמרא לעיל הם כשהולך לדרך קרובה, שמשמעות הגמרא היא שבכל מקום אינו צריך להתפלל מעומד. גם תלמידי רבינו יונה (ד"ה כין) כתבו שאין לחלק אם השיירה מהלכת או אם אינה מהלכת, כיון שבגמרא לא נזכר חילוק זה. ועוד הוכיח הרשב"א מדברי הגמרא להלן [במי שיוצא לדרך קודם שהגיע זמן התפילה] שגם כשהולך בתוך התחום שאינו במקום סכנה אינו צריך להתפלל מעומד, וכבר הקשו התוספות (ד"ה מסמך) שם מאי שנא מהבינונו שצריך להתפלל דווקא מעומד. והו"ד בילקוט ביאורים להלן בענין 'ראיה מדברי הגמרא שהולך בדרך שאין בה סכנה מתפלל כשהוא מהלך'. **סט. בשו"ע** (או"ח סי' צד ס"ד) לא הביא המחבר נדון זה, רק כתב שמי שמתפלל כשהוא מהלך ברגליו מתפלל דרך הילוכו ואינו צריך להחזיר את פניו לארץ ישראל, אבל בדין רוכב על החמור לא הביא כלום. אמנם במגן אברהם (סי' צד סק"ג) כתב שהרוכב על החמור יצדד את פניו כנגד ארץ ישראל. ודבריו עולים על מה שכתב השו"ע (או"ח סי' צד ס"ג) שאם מתפלל לשאר רוחות [ולא לצד ארץ ישראל] מכל מקום יצדד פניו נגד ארץ ישראל, והוקשה למגן אברהם וכי מי מתפלל לשאר רוחות כיון שהדין הוא שצריך להתפלל נגד ארץ ישראל, וביאר [בדרך השני] שמדובר במי שרוכב על החמור, והיינו שאע"פ שאינו צריך להתפלל נגד ארץ ישראל [כדברי הרא"ש], מכל מקום יצדד את פניו נגד ארץ ישראל. **ע. הביאור** הלכה למד זאת ממה שביאר התוספות יום טוב (מ"ו) על מה שהתנא שנה דין זה שאם יכול יחזיר את פניו רק במי שרוכב על החמור ולא בדין השני במי שיושב בספינה או בקרון, משום שהיושב בספינה אינו צריך אפילו לעמוד אלא מתפלל כשהוא יושב, ומשום כך פשוט שאינו צריך להחזיר את פניו, וביאר הביאור הלכה שלדבריו בכל מקום שיכול להתפלל כשהוא יושב אין דין להחזיר את פניו, וברוכב על החמור כיון שמעיקר הדין צריך לירד לשיטת התנא במשנה, לכך גם כשאינו יכול לירד יחזיר את פניו. ולפי זה לשיטת רבי שיכול להתפלל לכתחילה כשיושב על החמור אין צריך להחזיר את פניו. **עא. והניח** הביאור הלכה נדון זה בצ"ע. **עב. והביא** דבריו המשנה ברורה (שם סק"ג). **עג. וכן** העומד בארץ ישראל צריך לכוין את פניו רק כנגד ירושלים ואין צריך לכוין כנגד בית המקדש. **עד. וכן** כתבו הרא"ש (סי' יט) והטור (או"ח סי' צד). וכן פסק הרמ"א (שם ס"ב). **עה. לפי** שלא היה יודע לכוין כנגד ארץ ישראל. פסקי ריא"ז (ה"ד אות ג). **עו. הו"ד** בשלטי הגיבורים (אות ג) ובדרכי משה (או"ח סי' צד אות א). ופסק כן הרמ"א בהגהת שו"ע (שם ס"ב). **עז. ועיין** עוד בלבוש (או"ח סי' צד ס"ג) מה שהאריך לפרש לאיזה רוח צריך להתפלל בארצות שהיו בסביבותיו כדי שיהיו מתפללים כנגד ארץ ישראל. **עח. סמ"ג** (שם). **עט. סמ"ג** (עשין יט ד"ה ישראל), בית יוסף (או"ח סי' צד ד"ה ומ"ש וכהן) בשם מהר"י אבוהב. וכן נפסק בשו"ע (שם ס"ב). **פ. בסמ"ג** כתב כן לענין מי שרוצה להחכים שמתפלל לצד דרום או שרוצה להעשיר ומתפלל לצד צפון. ומהר"י אבוהב הביא שכך היה המנהג במקומו שלא היו מתפללים לצד ארץ ישראל. **פא. ואע"פ** שלדברי רש"י כוונת הגמרא בבבא בתרא היא שיתפלל לצד השכינה ויחזיר את פניו לדרום או לצפון, מכל מקום ממה שמצינו שמועיל מה שמצדד את פניו לענין צפון ודרום כדי להחכים או להעשיר, יש ללמוד שזה מועיל גם לענין הדין שצריך להתפלל כנגד ארץ ישראל. בית יוסף בשם מהר"י אבוהב (שם). וכתב הט"ז (או"ח סי' צד סק"ג), שמכל מקום עדיף שיתפלל לצד ארץ ישראל ויחזיר את פניו לדרום או צפון, כדי שלא יהיה חלוק מהציבור שמתפללים לצד ארץ ישראל. **פב. וכתב** עוד שאינו דומה לשתי רשויות כמו

אם התפלל ולא החזיר פניו לארץ ישראל

שם. כתב המאירי (ד"ה קומא) שאין המנהג להקפיד כל כך, אלא שלא להפוך את העורף לארץ ישראל.

ועוד כתב, שלענין בדיעבד אם התפלל בין בישיבה ובין בהילוך, ובין אם החזיר פניו לצד מערב [פירוש לאחורי ארץ ישראל] אם כיון לבו כנגד אביו שבשמים יצא[פג].

אמנם המאירי הביא מה שאמרו בירושלמי (פ"ד ה"ה) שלכל רוח אין מחזירין חוץ מרוח המזרח, משום שנאמר (יחזקאל ח טז) 'אחוריהם אל היכל ה'' וגו'. ומשמע מדברי הירושלמי שאם התפלל למזרח [פירוש לאחורי מזרח, והיינו לצד מערב] מחזירים אותו והיינו שצריך לחזור ולהתפלל. אמנם כתב שיתכן שכוונת הירושלמי שלכל רוח שהוא מתפלל אין גוערים בו שיחזיר פניו לרוח אחר, חוץ ממי שמתפלל כשאחוריו למזרח שגוערים בו שיחזיר פניו לצד אחר אבל מכל מקום אם התפלל כבר יצא בדיעבד ואין צריך לחזור ולהתפלל.

ביאור דרשות הגמרא בענין המתפלל בחוץ לארץ או בארץ ישראל

שנאמר והתפללו אליך דרך ארצם וכו'. כתב המהרש"א (ח"א ד"ה היה) שכל הדרשות שדרשו בגמרא הם לפי הענין המדובר במקראות אלו, שהפסוק (מלכים א' ח מח) 'והתפללו אליך דרך ארצם' עוסק בשבויים הנמצאים בארץ אויב והיינו בחוץ לארץ, ולכך נאמר שיתפללו דרך ארצם, והיינו שיכוונו את פניהם כנגד ארץ ישראל. והפסוק (שם מד) 'והתפללו אל ה' דרך העיר אשר בחרת בה' מדובר באלו היוצאים למלחמה בתוך ארץ ישראל. והפסוק (דברי הימים ב' ו לב) 'והתפללו אל הבית הזה' עולה על הנכרי הבא לירושלים ועומד מחוץ לעזרה לפי שאינו יכול לבוא לעזרה.

איך יתכן שעומד בבית קדשי הקדשים

היה עומד בבית קדשי הקדשים וכו'. יש להעיר הרי אסור ליכנס בקודש הקדשים חוץ מכהן גדול ביום הכיפורים בשעת העבודה, ואיך יתכן שאחד מתפלל שם. וביאר **היעב"ץ** (ד"ה היה, הראשון) שהכוונה על הכהן גדול כשהיה עומד בבית החיצון [בין שתי הפרוכות] והיה מתפלל שם תפילה קצרה, והוא חשוב כעומד בבית קדשי הקדשים. עוד ביאר שיש להעמידה באומנים שהיו משלשלים אותם לתוך קודש הקדשים כדי לתקן שם מה שהיה צריך לתקן כמו ששנינו במסכת מדות (פ"ד מ"ה)[פד].

ובשל"ה (מסכת תמיד פרק נר מצוה אות עז) כתב שלא מסתבר שכוונת הגמרא על כהן גדול ביום הכיפורים, אלא מדובר בכל אדם ואין הכוונה שעומד שם ממש אלא שעומד שם במחשבתו.

והרי"ף והרמב"ם (תפילה פ"ה ה"ג) השמיטו דין העומד בבית קדשי הקדשים[פה]. וכתב הלחם משנה שאולי לא גרס הרמב"ם בבא זו בגמרא[פו].

ראיה מדברי הגמרא שהמתפלל אחורי בית הכנסת במזרח מחזיר פניו למערב

היה עומד אחורי בית הכפורת יראה עצמו כאילו לפני הכפורת. פירש **רש"י** (ד"ה אחורי) שבמערב העזרה היו אחת עשרה אמות של החצר מאחורי הכותל של קודש הקדשים עד הכותל של מערב העזרה, והעומד במקום זה מחזיר פניו לבית הכפורת והיינו למזרח[פז].

וכתבו תלמידי רבינו יונה (לעיל ו: ד"ה ורבינו, ד"ה ומביא) **בשם רבינו יצחק הזקן**, שגם אם כל ישראל היו עומדים לפני הכפורת והיו מחזירים את פניהם למערב כנגד הכפורת, מכל מקום אם היה אחד עומד אחורי הכפורת הוא מחזיר את פניו למזרח, ואע"פ שנמצא שהוא אינו מתפלל לצד שכל ישראל מתפללים, אין בכך כלום, כיון שהוא מחזיר את פניו לכפורת וגם העומדים מצד מזרח מחזירים את פניהם לכפורת, נמצא שכולם פונים למקום אחד.

ומוכיח רבינו יצחק הזקן מזה לענין המתפלל אחורי בית הכנסת, שאע"פ שכל הקהל מחזירים את פניהם למזרח כדי שיהיו פונים כנגד ארץ ישראל, מכל מקום העומד מאחורי בית הכנסת יחזיר את פניו למערב, כיון שגם הקהל וגם הוא מחזירים את פניהם כלפי קיר המזרח של ההיכל[פח].

מדוע שינו הלשון במי שעומד אחורי הכפורת

שם. הב"ח (או"ח סי' צד ס"ג ד"ה ומ"ש) העיר על שינוי הלשון שאמרו בברייתא לענין מי שעומד אחורי הכפורת, שצריך לראות את עצמו כאילו הוא לפני הכפורת, ומדוע לא אמרו בפשיטות שאם עומד אחורי הכפורת יחזיר את פניו כנגד הכפורת. והביא שאכן כך היא גירסת **הרא"ש** (סי' יט)[פט]. אבל להרי"ף שגורס כגירסת הגמרות שלפנינו קשה.

ומיישב הב"ח שכל אלו שאמרו שיכוונו את פניהם כנגד ארץ ישראל וכנגד ירושלים וכו', אי אפשר שיכוונו ממש כנגד מקומות אלו, אבל מי שעומד מאחורי הכפורת יכול לכוון ממש כנגד הכפורת, ולכך אמרו שיראה את עצמו כאילו הוא עומד ממש לפני הכפורת.

הטעם שבית המקדש נמשל לצוואר

מאי קראה כמגדל דויד צוארך. המהרש"א (ח"א ד"ה כמגדל) ביאר שהפסוק עולה על בית המקדש שהוא נמשל לצוואר, לפי שהצוואר עומד בגובה של האדם, ובית המקדש הוא הודם וגבהן של ישראל. והביא, שכן מצינו במסכת מגילה (טז:) שדרשו על הפסוק (בראשית מה יד) 'ויפל על צוארי בנימן אחיו', שבכה יוסף על שתי מקדשות שעתידין להיות בחלקו של בנימין ועתידין ליחרב.

אם אבוה דשמואל התפלל קודם עלות השחר או קודם נץ החמה

אבוה דשמואל ולוי כי הוו בעו למיפק לאורחא הוו מקדמי ומצלי. פירש **רש"י** (ד"ה הוו) שהיו מתפללים קודם היום. ופירשו **התוספות** (ד"ה אבוה) שכוונתו שהתפללו קודם עמוד השחר. ותמהו על דברי רש"י שבודאי המתפלל קודם עלות השחר אינו יוצא כלל שהרי עדיין אינו יום. ולכך פירשו שהקדימו להתפלל לאחר עלות השחר קודם נץ החמה, שעדיין אינו עיקר זמן תפילה[צ].

אמנם המלא הרועים (בתוס' שם)[צא] כתב שיש לפרש שגם רש"י שכתב קודם היום כוונתו קודם נץ החמה[צב]. וכעין זה ביאר **הפני יהושע** (בתוס' שם, בדרך הראשון) שמה שכתב רש"י 'קודם היום' כוונתו קודם שנעשה יום לענין קריאת שמע ותפילה והיינו לאחר עלות השחר וקודם שהגיע זמן ק"ש[צג].

היאך מותר לצאת ביום טוב מחוץ לתחום

מביאין לו שופר ותוקע לולב ומנענע. פירוש אם יום טוב של ראש השנה הוא, מביאים לו שופר קודם שיוצא לדרך ותוקע. ואם יום טוב של סוכות הוא מביאים לו לולב ומנענע.

והעירו הראשונים[צד], איך היה יוצא ביום טוב לדרך והלא אסור לצאת מחוץ לתחום. ופירשו שמדובר כשהולך בתוך התחום, או שיוצא חוץ לתחום על ידי בורגנין או על ידי עירוב או שהולך בים. או שהוא יוצא חוץ לתחום להציל מן הגייס.

מדוע לא נחלקו תנא קמא ורבי שמעון בן אלעזר ברישא

השכים לישב בקרון או בספינה מתפלל וכשיגיע זמן קריאת שמע קורא רבי שמעון בן אלעזר אומר וכו'. בשאגת אריה (סי' טז ד"ה ולכאורה) העיר על לשון הברייתא שהיא מחולקת לשתי דינים, ברישא אמרו שאם משכים לצאת לדרך מביאים לו שופר וכו' וקורא קריאת שמע, ולא שנינו בה כלל מה דין התפילה, ולאחר מכן הביאו מחלוקת תנא קמא ורבי שמעון בן אלעזר במי שהשכים לדרך אם מתפלל קודם קריאת שמע או לאחר קריאת שמע, ותמוה מדוע לא נחלקו מיד בציור שהביאו ברישא מתי יתפלל אם קודם קריאת שמע או לאחריה, ואז לא היו צריכים להביא הציור שבסיפא כלל.

ומיישב השאגת אריה על פי מה שכתב **האור זרוע** (ח"ב הלכות שבת סי' מב אות ח) [והו"ד **בהגהות אשר"י** (פ"א סי' י ד"ה בשבת)] בשם ר"ת, שאין חיוב לסמוך גאולה לתפילה בשבת משום שסמיכת גאולה לתפילה למדו בירושלמי (פ"א ה"א) מסמיכות הפסוק (תהלים יט טו) 'יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך ה' צורי וגואלי', לפסוק (שם כ ב) 'יענך ה' ביום צרה', ושבת שאינו יום צרה אין חיוב זה. ועל פי זה כתב השאגת אריה שיש לומר שגם יום טוב אינו יום צרה ואין בו חיוב של סמיכות גאולה לתפילה, ולכך ברישא שמדובר ביום טוב, כמו

שאמרו לעיל (ו:) על המתפלל אחורי בית הכנסת, כיון שאין אנשים אחרים בבית הכנסת באותה שעה שמתפללים לצד מזרח. **פג. וכעין** דבריו מבואר בדברי הט"ז (או"ח סי' צד סק"א) הנ"ל בילקוט ביאורים לעיל בסמוך. ומה שכתב המאירי שבדיעבד יצא גם בישיבה עיין בילקוט ביאורים להלן שהמפרשים נחלקו בזה. **פד. ועיין** עוד בנחל אשכול על ספר האשכול (הלכות תפלת מנחה מעריב, עמ' נט אות יג). **פה. וכן** הטור והשו"ע (או"ח סי' צה ס"א) לא הביאו בבא זו. ועיין בביאור הלכה (שם ד"ה היה) מה שביאר הטעם שלא הביאוהו [והו"ד בהערות להלן בסמוך]. **פו. וכן** כתב במעשה רוקח (תפילה פ"ה ה"ג). וכן בספר בית נתן (ד"ה והתפללו) אינו גורס בבא זו. וראה בהגהות וציונים. **פז. במגן** אברהם (סי' צה סק"א) כתב שהעומד אחורי הכפורת הכוונה שהוא עומד במערבו של בית המקדש. ותמה בביאור הלכה (שם ס"א ד"ה היה) מדוע לא פירש המגן אברהם כדברי רש"י שהכוונה על מי שעומד באחת עשרה אמות שבין הכותל של מערב העזרה לבין קודש הקדשים. ומיישב, שהוקשה למגן אברהם על השו"ע (שם) שהביא ככל דברי הברייתא אך השמיט את מה שאמרו שאם היה עומד בבית המקדש יכוון כנגד בית קדשי הקדשים, ובהכרח שהטעם הוא משום שבזמן הזה אנו טמאי מתים ואסור לנו ליכנס למקום המקדש [וכמבואר במגן אברהם (סי' תקסא סק"ג)], ואם כן גם

דין זה של העומד מאחורי הכפורת לא שייך בזמן הזה לפי רש"י שהכוונה על מי שעומד במקום העזרה בין קודש הקדשים למערב, ולכן פירש שכוונת השו"ע על מי שעומד בירושלים מאחורי המקדש לצד מערב. ועיין בביאור הלכה שם מה שהוסיף עוד לבאר בזה. **פח. עיין** בדברי הראשונים לעיל (ו:) שנחלקו בדין המתפלל אחורי בית הכנסת לאיזה רוח צריך להחזיר את פניו, ורבינו יצחק מביא ראיה לשיטתו מסוגייתנו. **פט. והו"ד** הרא"ש בהגהות וציונים. והובא שם עוד מה שכתב הרש"ש (ד"ה אחורי בהכ"פ הופך) שנראה שכך היתה גירסת רש"י. **צ. ראה** בילקוט ביאורים לעיל (כו.) במשנה בענין 'תחילת זמן שחרית ומדוע לא שנאה התנא במשנה'. **צא. וכעין** זה כתב בשלמה משנתו (ברש"י ד"ה הוו). **צב. והביא,** שכעין זה מצינו שכתב רש"י ביומא (לז: ד"ה שאנשי) שאנשי משמר שהעבודה מוטלת עליהם היו מקדימין לקרות קריאת שמע קודם היום, ובהכרח שכוונת רש"י לאחר עלות השחר שהרי מתחילה היו מסדרים האברים על גבי הכבש כמו ששנינו במסכת תמיד (פ"ד מ"ג) [וראה גם שם להלן (פ"ג מ"ב)]. **צג. ועיין** שם שכתב דרך נוסף ליישב דברי רש"י גם כפי הבנת התוספות בדבריו שהיו מתפללים קודם עלות השחר. **צד. רשב"א** (ד"ה הא), מאירי (ד"ה יש שואלים, ד"ה ולענין השמועה).

שאמרו שמביאים לו שופר ותוקע והיינו ביום טוב של ראש השנה[צה], לא נחלקו תנא קמא ורבי שמעון בן אלעזר ולדברי הכל יקדים להתפלל בבית אע"פ שלא הגיע זמן קריאת שמע ולא יסמוך גאולה לתפילה, ובסיפא הביאו ציור אחר אם משכים לצאת לדרך בחול שבזה נחלקו אם סמיכות גאולה לתפילה עדיף מתפילה במעומד או לא.

אלא שהשאגת אריה הביא שהרא"ש (סי' כ) אינו גורס בברייתא שני ציורים כגירסא שלפנינו, אלא הביא מחלוקתם של תנא קמא ורבי שמעון בן אלעזר בציור הראשון במי שהשכים לצאת לדרך שמביאים לו שופר וכו', ומתפלל וקורא קריאת שמע וכו' ולרבי שמעון בן אלעזר קורא קריאת שמע ומתפלל. וביאר השאגת אריה שהרא"ש לשיטתו שמבואר מדבריו (תענית פ"א סי' ג) שיש דין סמיכת גאולה לתפילה גם ביום טוב.

אמנם השאגת אריה בקונטרס אחרון דחה דברים אלו וכתב שלא יתכן לפרש שברישא מודה רבי שמעון בן אלעזר שיתפלל קודם שיצא, שאם כן היה צריך לומר בפירוש ברישא שיתפלל קודם קריאת שמע כדי ללמדנו שאין חיוב של סמיכת גאולה לתפילה ביום טוב, אלא מבאר שהטעם שחילק הברייתא לשתי בבות הוא משום שאם היה מביא מחלוקתם ברישא היינו אומרים שמה שנחלק תנא קמא על רבי שמעון בן אלעזר וסובר שאין צריך לחשוש לסמיכת גאולה לתפילה הוא רק ביום טוב, אבל בחול גם הוא מודה שעדיף לחשוש לסמיכת גאולה לתפילה, לכך הביא בבא נוספת שמדובר בחול והביא בה מחלוקתם אם צריך לחשוש לסמיכת גאולה לתפילה [וברישא שמדובר ביום טוב לא פירש דין התפילה כלל], ובכך ידענו שנחלקו גם בחול, והוא הדין שנחלקו גם ביום טוב[צו].

מדוע לא יקרא קריאת שמע מיד לאחר עלות השחר

וכשיגיע זמן קריאת שמע קורא. הקשה הרשב"א (לעיל ח: ד"ה ולענין קריאה), הרי בפרק ראשון (לעיל ח:) הביאו ברייתא שאמר בה רבי שמעון בן יוחי משום רבי עקיבא שפעמים שאדם קורא קריאת שמע לאחר שיעלה עמוד השחר ויוצא בה ידי חובת קריאת שמע של יום, משום שיש מקצת אנשים שכבר ערים בשעה זו, ואע"פ שעיקר זמן קריאת שמע אינו מתחיל אלא משיכיר בין תכלת ללבן או בין תכלת לכרתי[צז] ולא מיד לאחר עלות השחר, מכל מקום בשעת הדחק, כגון שיוצא לדרך ולא יוכל לקרות בדרך קורא מעלות השחר, והרי בברייתא זו מדובר לאחר עלות השחר שהרי אמרו בה שמביאים לו שופר ותוקע לולב ומנענע[צח], ומדוע אם כן לא יוכל לקרות גם קריאת שמע קודם שיוצא לדרך כיון ששעת הדחק היא.

ותירץ, שבברייתא כאן מדובר כשיוצא בשיירה או שיוצא למקום שאין שם גדודי חיות ולסטים, ויכול לקרות באמצע הדרך כשיגיע זמן קריאת שמע, ואע"פ שלענין תפילה אמרו שיתפלל קודם שיוצא ומשום שאינו יכול לכוין בדרך, היינו משום שהתפילה ארוכה היא ואפשר שלא יוכל לכוין בכל התפילה, אבל בקריאת שמע שצריך כוונה רק בפסוק ראשון או עד 'על לבבך' (לנריס ו ו)[צט] יוכל לכוין בדרך, ודברי הברייתא לעיל (ח:) מדובר כשיוצא במקום גדודי חיה ולסטים שלא יוכל לכוין גם בפסוק ראשון, ולכך יקדים ויקרא לאחר עלות השחר.

ראיה מדברי הגמרא שהולך בדרך שאין בה סכנה מתפלל כשהוא מהלך

מר סבר תפלה מעומד עדיף ומר סבר מסמך גאולה לתפלה עדיף. הרשב"א (ד"ה הא) מוכיח מכאן שגם מי שהולך בדרך שאין בה סכנה מתפלל כשהוא מהלך, שהרי תנא קמא ורבי שמעון בן אלעזר נחלקו אם עדיף להתפלל בביתו אע"פ שלא יסמוך גאולה לתפילה כדי שיתפלל מעומד ולא יצטרך להתפלל בדרך כשהוא מהלך, או שיתפלל בדרך לאחר קריאת שמע אע"פ שמתפלל כשהוא מהלך, כדי לסמוך גאולה לתפילה. ומשמע מדברי שניהם שאם הוא מתפלל בדרך הוא מתפלל כשמהלך. והרי בברייתא כאן מדובר כשהולך בתוך התחום, שהרי אמרו בה 'מביאים לו שופר ותוקע' ומשמע שמדובר ביום טוב שאסור לצאת מחוץ לתחום, וכשהולך בתוך התחום אינו מקום סכנה[ק].

ותמה הרשב"א מדוע בגמרא לעיל פסקו הלכה שההולך בדרך צריך להתפלל הבינונו מעומד, הרי בגמרא כאן מבואר שההולך בדרך מתפלל כשהוא מהלך[קא].

וכבר הקשו התוספות (ד"ה מסמך) קושיא זו[קב]. ותירצו, שרק כשמתפלל הבינונו בדרך צריך לעמוד, משום שהיא תפילה קצרה ואין כל כך ביטול דרך כשמתפלל אותה מעומד, אבל שמונה עשרה שלימות שיש בה יותר ביטול הדרך אם יצטרך לעמוד יכול להתפלל כשהוא מהלך.

אמנם הרשב"א (שם) תמה על תירוץ התוספות, שהרי בברייתא כאן מדובר גם ביום טוב[קג], וביום טוב מתפללים רק שבע ברכות כמו בתפילת הבינונו, ואע"פ כן אמרו שמתפלל כשהוא מהלך[קד].

והמאירי (ד"ה יש שואלים) תירץ לשיטת התוספות, שנוסח התפילה ביום טוב הוא ארוך לכן דינה כתפילת שמונה עשרה שיכול להתפלל כשהוא מהלך[קה].

אמנם בספר אהל מועד (שער התפילה דרך ג נתיב יב)[קו] כתב שמדברי התוספות יש ללמוד שהיוצא לדרך ביום טוב שני[קז] צריך להתפלל מעומד, ואינו דומה לתפילת שמונה עשרה שיכול להתפלל גם כשהוא מהלך[קח].

והמאירי (שם) תירץ על קושיית הרשב"א, שלא התירו להתפלל במהלך רק כשהוא הולך במקום סכנה, ודברי הברייתא כאן שהולך במקום קרוב מדובר כשהולך לצורך מצוה ולכך הקלו בהליכה זו שיכול להתפלל כשהוא מהלך.

מחלוקת הראשונים מה הפסק להלכה במי שמשכים לצאת בדרך

שם. הראשונים נחלקו איך פוסקים להלכה. יש שפסקו[קט] כתנא קמא הסובר שיתפלל קודם שיצא לדרך שתפילה במעומד עדיף, וכמו שהיו נוהגים אבוה דשמואל ולוי. **ובעל הלכות גדולות** (ברכות פ"ד ד"ה תנו) [והו"ד **בתוספות** (ד"ה מסמך)] פסק כרבי שמעון בן אלעזר שיתפלל בדרך לאחר קריאת שמע, שסמיכת גאולה לתפילה עדיף.

והתוספות (ד"ה מסמך) הביאו ראיה ממה שאמרו בגמרא להלן בסמוך על רב אשי שלא רצה להקדים תפילתו לקריאת שמע לפי שלא ראה את החכמים הזקנים שהיו עושים כן, ומשמע מזה שאין הלכה כאבוה דשמואל ולוי[קי].

אך הרא"ש (סי' כ) כתב שאין ראיה מדברי רב אשי, שכוונתו רק שהחכמים לא עשו כן כשלא היו יוצאים לדרך, ולכך גם רב אשי לא רצה להקדים תפילתו משום שהיה מתפלל לאחר מכן מיושב, אבל היוצא לדרך שאינו יכול לכוין כשיתפלל בדרך, יותר טוב שיקדים ויתפלל קודם שיצא אע"פ שיפסיד סמיכת גאולה לתפילה כמו שעשו אבוה דשמואל ולוי[קיא].

וכן נפסק **בטור ושו"ע** (או"ח סי' פט ס"ח) שבשעת הדחק, כגון שצריך להשכים ולצאת לדרך, יכול להתפלל משיעלה עמוד השחר וימתין מלקרות קריאת שמע עד שיגיע זמנה, ואע"פ שאינו סומך גאולה לתפילה, תפילה במעומד עדיף. אמנם המגן **אברהם** (שם ס"ק טז) העיר שרוב העולם אין נזהרים בזה אלא מתפללים בדרך במהלך לאחר קריאת שמע וברכותיה. וכתב, שאפשר שנוהגים כהראשונים שפסקו כרבי שמעון בן אלעזר שסמיכת גאולה לתפילה עדיף. עוד מיישב על פי מה שפירש רש"י (ד"ה תפלה), שהטעם שתפילה במעומד עדיף הוא כדי שיכוון את לבו, והרי אנו בין כך איננו מכוונים כל כך ולכך מוטב להתפלל בדרך ולהסמיך גאולה לתפילה[קיב].

עוד הוסיף המגן אברהם, שמדברי רש"י משמע שרק אם יצטרך להתפלל בדרך כשהוא מהלך צריך להקדים ולהתפלל בביתו גם כשמפסיד סמיכת גאולה

צה. **וכן** מה שאמרו שמביאים לו לולב ומנענע ביאר השאגת אריה שמדובר ביום טוב הראשון של חג הסוכות. או, שאפילו חול המועד לא נקרא יום צרה ואין בו חיוב לסמוך גאולה לתפילה, וכן מה שאמרו שמביאים לו מגילה כיון שפורים הוא מדברי קבלה לא נקרא יום צרה. או יש לומר, שמכיון שכבר נזכר ברישא גם יום טוב של ראש השנה שוב לא שייך להביא בה מחלוקתם של תנא קמא ורבי שמעון בן אלעזר והוצרכו לומר ציור אחר בסיפא שמדובר רק בחול. צו. **ועיין** שם בהמשך דבריו שהוכיח עוד מסוגייתנו שיש חיוב של סמיכת גאולה לתפילה אפילו בשבת. צז. **כמו** ששנינו במשנה לעיל (ט:). צח. **ואין** יוצאים ידי חובת שופר ולולב רק לאחר עלות השחר. צט. **עיין** בגמרא לעיל (יג:) מחלוקת תנאים בזה. ק. **וכתב** הרשב"א, שהיה אפשר לדחות שבאמת מדובר כשהוא מהלך מחוץ לתחום וכשהולך בהיתר כגון על ידי בורגנין. אמנם המאירי (ד"ה יש שואלים) כתב שאינו מצוי שיהיו בורגנים בדרך רחוקה. קא. **ואין** ליישב שמדובר כאן במקום סכנה ובגמרא לעיל מדובר בדרך שאין בה סכנה שהרי כאן מדובר בתוך התחום. קב. **במהרש"א** (בתוס' ד"ה מסמך) העיר, שהתוספות היו יכולים להוכיח שאפשר להתפלל כשהוא מהלך גם ממה שאמרו לעיל שהלכה כרבי שהרוכב על החמור אינו צריך לירד, וכתבו התוספות (ד"ה הלכה) שיכול להתפלל גם כשהוא מהלך. ואכן הרשב"א הקשה גם מדברי הגמרא הנ"ל, וכבר הו"ד בילקוט ביאורים לעיל בענין 'סתירה בדברי הגמרא אם המהלך בדרך מתפלל מעומד'. קג. **כמבואר** לעיל שהרי נזכר בה תקיעת שופר. קד. **והניח** הרשב"א את קושייתו בצ"ע. קה. **והוסיף** עוד המאירי, שלדעת הסוברים שבראש השנה אומרים מלכויות זכרונות ושופרות בכל התפילות ולא רק במוסף מיושב יותר, כיון שבברייתא מדובר בתפילת ראש השנה שהיא ארוכה [ראה בילקוט ביאורים לעיל (כט.) בענין 'אם מברכים תשע ברכות בכל התפילות של ראש השנה' שהובאה שיטת הסוברים שאומרים מלכויות זכרונות ושופרות בכל התפילות של ראש השנה]. ובפני יהושע (ד"ה היכי) מיישב תמיהת הרשב"א שכל הענין שצריך להתפלל במעומד הוא כדי שיבקש מהקב"ה כעבד העומד כנגד אדונו, ולכן כל זה הוא רק כשמבקש צרכיו אבל ביום טוב שמתפלל רק שלש ראשונות ואחרונות וקדושת היום ואינו מבקש צרכיו, יכול להתפלל כשהוא מהלך אע"פ שהתפילה אינה ארוכה. קו. **והו"ד** בבית יוסף (או"ח סי' לד ס"ד ד"ה כתוב). קז. **וכגון** שיוצא ללוות את המת או שיצא באונס. קח. **ובדרכי** משה (שם אות ג) העיר על דבריו שדין זה שייך גם בחול, כגון בתפילת מוסף של ראש חודש או חול המועד שיש בה רק שבע ברכות. עוד הוסיף, שאם השיירה הולכת ויש סכנה אם יתעכב מלהתפלל, יכול להתפלל בהליכה כמו שכתב הבית יוסף (שם ד"ה ומשמע) לענין ברכת אבות. קט. **רבינו** חננאל (הו"ד בתוספות ד"ה מסמך וברא"ש סי' כ), הרשב"א (ד"ה וליעביד) בשם רב האי גאון. וכן נקטו הרא"ש (סי' כ) והמאירי (ד"ה מי). קי. **וכן** הביא הרשב"א (ד"ה וליעביד) בשם י"א. קיא. **וכעין** דברי הרא"ש כתבו גם הרשב"א (ד"ה וליעביד) והמאירי (ד"ה מי). ועוד הוסיף הרא"ש, שעיקר תפילת רב אשי היתה במעומד אלא שרצה להתפלל עם הציבור במיושב. ובמאירי כתב גם, שלא ראינו אינה ראיה. קיב. **ועיין** בשפתי חכמים (ד"ה הוה) מה שכתב ליישב תמיהת המגן אברהם מדוע העולם אין נזהרים

לתפילה, ומשום שלא יוכל לכוון בתפילתו כשהוא מהלך, אבל אם יוכל להתפלל במיושב עדיף שיתפלל בדרך ויסמוך גאולה לתפילה[קיג]. אמנם כתב המגן אברהם שמלשון הברייתא לא משמע כן, שהרי אמרו 'השכים לישב בקרון או בספינה מתפלל, וכשיגיע זמן קריאת שמע קורא', ומשמע שגם אם יתפלל בדרך כשהוא יושב צריך להקדים ולהתפלל בביתו.

בדיעבד כשיצא לדרך ועדיין לא התפלל

שם. כתב **הרשב"א** (ד"ה ולענין), שכל המחלוקת היא מה יעשה לכתחילה אם יתפלל בביתו קודם קריאת שמע משום שתפילה מעומד עדיף, או שיתפלל כשהוא מהלך בדרך לאחר קריאת שמע כדי שיסמוך גאולה לתפילה, אבל ודאי מי שכבר יצא לדרך ועדיין לא התפלל, מתפלל בדרך כשהוא מהלך ואין צריך לעמוד.

אם מוכרח מדברי הגמרא שאם התפלל מיושב חוזר ומתפלל מעומד

כי הוה אתי לביתיה הדר ומצלי מעומד. המפרשים נחלקו מדוע חזר רב אשי והתפלל בביתו. יש שפירשו[קיד], שאע"פ שהיה מוכרח להתפלל מיושב, מכל מקום כיון שיכול לאחר מכן להתפלל מעומד צריך לחזור ולהתפלל. והוכיחו מכאן שמי שהיה מוכרח להתפלל מיושב חוזר ומתפלל מעומד כשהוא יכול.

והבית יוסף (או"ח סי' צד ס"ט ד"ה גרסינן) הוכיח כן מדברי **התוספות** (ד"ה מסמך)[קטו]. ועל פי זה פסק בשו"ע (או"ח סי' צד ס"ט) שצריך לחזור ולהתפלל מעומד[קטז].

ויש שפירשו[קיז] שרב אשי היה מתפלל נדבה, אבל מעיקר הדין יצא בתפילה הראשונה שהתפלל מיושב ואינו צריך לחזור ולהתפלל.

והרמ"ע מפאנו (שו"ת, סי' יט ד"ה גם) הביא ראיה לזה שישיבה בתפילה ודאי אינה מן הדברים הפוסלים את התפילה, ממה שהרמב"ם (תפילה פ"ד ה"א) כשמנה את הדברים המעכבים את התפילה, לא הזכיר ביניהם 'עמידה בתפילה'.

והקשה רע"א (ד"ה מי) על המפרשים שרב אשי התפלל תפילת נדבה, ממה שנפסק בשו"ע (או"ח סי' קז ס"א) שאין מתפללים תפילת נדבה בשבת, והרי רב אשי עשה כן בשבתא דריגלא ואיך היה יכול להתפלל נדבה.

ואכן הרמ"ע מפאנו מוכיח ממעשה של רב אשי כשיטת **הראשונים** שאפשר להתפלל תפילת נדבה בשבת[קיח].

עוד כתב **המגן אברהם** (סי' צד ס"ק יא) שמלשון **רש"י** (ד"ה לא) משמע שרב אשי חזר והתפלל משום שלא היתה דעתו מיושבת כל כך בתפילה הראשונה שהיתה בשעת הדרשה ולא היה יכול לכוין בה [ולא משום שהתפילה היתה כשהוא מיושב][קיט].

והט"ז (או"ח סי' צד סק"ה) האריך להוכיח מכמה ראשונים שאין הלכה כרב אשי הסובר שהמתפלל מיושב צריך לחזור ולהתפלל, וכתב שראוי לחוש לשיטתם ולא להתפלל פעם שניה משום ספק ברכה לבטלה[קכ].

מדוע תפילת מוסף אינה כשחרית וכמנחה

רבי אלעזר בן עזריה אומר אין תפלת המוספין אלא בחבר עיר. במפרשים התבארו כמה טעמים בדעת רבי אלעזר בן עזריה, מה ההבדל בין תפילת מוסף שנתקנה לציבור בלבד, לבין שאר התפילות שנתקנו אף ליחידים:

א. רבינו יונה (ד"ה מתני' - הסני) **ותוספות הרא"ש** (ד"ה אין) ביארו שתפילת מוסף היא תפילת שבח ואין בה תחנונים ולכך די בזה שהציבור יתפללו אותה אבל שאר התפילות מכיון שהן תפילות של תחנונים, כל יחיד ויחיד מחוייב בהן [ואף שגם בשאר תפילות השבת אין תחנונים, מכל מקום הן תפילות שנתקנו כנגד התפילות שבחול שיש בהן תחנונים ולכן אף היחיד מתפלל אותן][קכא].

והפני יהושע (ד"ה ראב"ע) הוסיף וביאר, שתפילת מוסף נתקנה כנגד קרבנות המוספים שהיו מקריבים בבית המקדש, וכיון שהמוספים הם קרבנות ציבור שאין היחיד מחוייב בהם, כך גם אין היחיד מחויב בתפילת המוספים שנתקנה כנגדן[קכב]. אבל שאר התפילות שנתקנו על ידי האבות כדי שהאדם יבקש בהן רחמים, כל יחיד ויחיד מחוייב בהן לבקש רחמים על עצמו. ואף שגם בשאר התפילות תיקנו את זמנן כנגד קרבן התמיד שהיה גם קרבן ציבור[קכג], מכל מקום אין זו אלא אסמכתא בעלמא שסמכו זאת לקרבנות ועיקרן הוא לבקשת רחמים. ויש שכתב שאף לשיטת רבי יהושע בן לוי שסובר לעיל (כו:) ששאר התפילות עיקרן נתקנו כנגד הקרבנות, מכל מקום עיקר החיוב הוא בקשת רחמים, והראיה שהרי מי ששכח להתפלל מנחה, יש לו תשלומים על ידי שיתפלל שתי פעמים תפילת ערבית, ואם תקנת התפילה היא משום הקרבן בלבד, כיצד שייך להשלים את היום שעבר, והלא 'עבר יומו בטל קרבנו' אלא בודאי מוכרח שעיקר החיוב הוא בקשת רחמים.

ב. **המאירי** (ד"ה המשנה הששית) ביאר שכל התפילות נתקנו על ידי יחידים והיינו האבות [וכדברי רבי יוסי ברבי חנינא לעיל (כו:) שאברהם תיקן שחרית, יצחק תיקן מנחה, ויעקב תיקן ערבית] ולפיכך גם יחידים חייבים בזה[קכד]. אבל תפילת מוסף שכל עיקר תקנתה היתה על ידי רבים והיינו אנשי כנסת הגדולה, רק הרבים מחוייבים בה[קכה].

ג. עוד ביאר המאירי (שם) שתפילת מוסף כיון שאין מתפללים אותה כל יום, אין האנשים בקיאים בה, ולפיכך לא נתקן חיובה אלא בציבור, אבל שאר התפילות שמתפללים אותם כל יום, הכל בקיאים בהם וחייבים בהם[קכו].

ד. הפני יהושע (ד"ה ראב"ע) מבאר שבמוספי יום טוב וראשי חודשים, עיקרן הוא שעיר החטאת שמכפר, וקרבן זה לא שייך כלל ביחיד, שהלא אינו מחוייב בזה, וכיון שאינו מחוייב בזה אינו יכול להתפלל תפילה זו ביחידות. ואף שגם היחיד מתכפר בקרבן, מכל מקום התפילה שכנגד נתקנה רק לציבור. וזה כמו שמבואר בתענית (כו.) שהתקינו שאנשי משמרות של מעמדות יהיו שליחים של הכלל לעמוד על הקרבן במקום הבעלים כדי שהקרבן יהא נחשב עבור כולם, כך תפילת הציבור היא כאותם שלוחים[קכז]. ומה שיחיד שלא בחבר עיר צריך להתפלל [לשיטת רבי יהודה], כדי שיזכור את הדבר שהיו מקריבים קרבן מוסף.

ה. הרש"ש (ד"ה אלא) ביאר שאף שכל התפילות נתקנו כנגד קרבנות של ציבור, מכל מקום בתפילת המוסף שמזכירים בה בפירוש את הקרבנות, אינה נוהגת אלא בציבור, אבל בשאר התפילות שהקרבנות אינם מוזכרים בהם בפירוש, נוהגת אף ביחיד.

מה הדין במוסף של ראש השנה

שם. בגמרא במסכת ראש השנה (לה.) מבואר שרבן גמליאל ורבנן נחלקו האם יחיד יכול לצאת ידי חובה מהשליח ציבור בתפילת מוסף של ראש השנה, ומבואר שם שלפי כולם היחיד חייב להתפלל מוסף ורק נחלקו האם יכול לצאת ידי חובה מהשליח ציבור או שמחוייב להתפלל בעצמו, וקשה מפני מה לא הוזכרה שם שיטת רבי אלעזר בן עזריה במשנתנו שהיחיד כלל אינו חייב להתפלל תפילת מוסף. וביאר **המילי דברכות** (ד"ה ובאמת) שרבי אלעזר בן עזריה לא חלק על חכמים אלא בתפילת מוסף של כל השנה שהיא כנגד הקרבנות, שבזה סבר שנתקנה רק בציבור כמו קרבנות המוספים שהם קרבנות ציבור

בדין זה. קיג. **וכתב** שכן משמע גם מדברי הרא"ש (סי' כ) לפי תירוץ אחד. והיינו במה שכתב הרא"ש הנ"ל [המובא בילקוט ביאורים לעיל בסמוך] שאין ראיה מרב אשי שלא הקדים תפילתו שאין הלכה כאבוה דשמואל, לפי שרב אשי היה מתפלל אחר כך במיושב ולא במהלך. קיד. **מאירי** (ד"ה מי) בשם יש אומרים, בית יוסף (או"ח סי' צד ס"ט ד"ה גרסינן). קטו. **שהתוספות** הקשו על מה שמבואר בכל הסוגיא כאן שכשהוא מתפלל בדרך יכול להתפלל מהלך, ומאי שנא מהבינונו שאמרו לעיל שצריך להתפלל מעומד. ותירצו [בתירוץ השני], שבסוגיא כאן מדובר כשחוזר ומתפלל בביתו מעומד כמו שעשה רב אשי בשבת הרגל, ומשמע מדבריהם שחייב לחזור ולהתפלל ולא יצא במה שהתפלל מהלך או מיושב. קטז. **וכתב** עוד הבית יוסף, שכשחוזר ומתפלל מעומד אינו צריך לחדש דבר בתפילתו, שהרי בגמרא אמרו בסתמא שרב אשי היה חוזר ומתפלל ומשמע שהתפלל תפילה הנהוגה להתפלל בלא תוספת ומגרעת. והב"ח (שם ס"ד ד"ה וכתב עוד) ביאר שהטעם שאין צריך לחדש בה דבר, הוא משום שזה שהוא מתפלל מעומד כשהתפילה הראשונה התפלל מיושב, חידוש הוא, וכמו שכתבו תלמידי רבינו יונה (לעיל כא. ד"ה ולפי) לענין מי שספק לו אם התפלל שאינו צריך חידוש כשהוא חוזר ומתפלל, שמכיון שצריך לחזור ולהתפלל על הספק אין לך חידוש גדול מזה. קיז. **מאירי** (ד"ה מי) בשם רוב מפרשים, הרמ"ע מפאנו (שו"ת, סי' יט ד"ה גם) והו"ד במגן אברהם (סי' צד ס"ק יא). קיח. **אמנם** תמיהתו של רע"א היא על דברי המגן אברהם, ולכאורה תמיהתו קיימת על מה שהמגן אברהם הביא את דברי הרמ"ע מפאנו להלכה, והרי אנו פוסקים כשיטת הראשונים שאין מתפללים נדבה בשבת. קיט. **וכתב** המגן אברהם, שאפשר שעל זה נהגו עוברי דרכים שהתפללו מיושב שלא לחזור ולהתפלל שנית. קכ. **וכתב** הט"ז, שמעולם לא ראינו מהגדולים שהתפללו בדרך מיושב על העגלה שהתפללו שנית בבואם למלון או לביתם, ולכן לא יתפלל שנית אלא אם הוא בטוח שיוכל לכוין בתפלתו, שאז יכול להתפלל תפילת נדבה כמו שנפסק בשו"ע (או"ח סי' קז ס"ד). קכא. **הרש"ש** (ד"ה אלא) העיר שגם במוסף יש תחנונים שהרי אומרים בה 'יהי רצון שתעלנו בשמחה לארצנו' וכו' שהיא תחינה לצאת מהגלות, ויש שתירצו שעל כל פנים עיקרה של תפילת מוסף, אינה לתחנונים. והוסיפו, שכן צריכים לומר גם כדי לבאר את דברי הצל"ח (לעיל כו. ד"ה ומדברי) ועוד אחרונים, שסברו שנשים פטורות ממוסף מהטעם שזו מצות עשה שהזמן גרמא וביארו שמה שבשאר התפילות חייבות אף שגם בהם הזמן גרמא, הוא משום שנתקנו לבקשת רחמים. ולכאורה קשה שגם במוסף יש בקשת רחמים, אלא משום שעיקרה אינו לזה [ראה בבשמים ראש (סי' פט, הובא ברע"א על השו"ע או"ח סי' ק"ו מג"א סק"ב) ובעוד אחרונים, שכתבו שאשה פטורה ממוסף מטעם אחר, שנתקנה כנגד קרבנות ציבור ונשים אין להם חלק בקרבנות ציבור]. עוד הביאו לבאר בדרך אחרת את אותם האחרונים, משום שבקשת ה'יהי רצון' עיקרה היא בקשה שנזכה לעלות לרגל כדי לקיים את מצות הראיה והבאת הקרבנות, וכיון שאשה פטורה מזה, אין לחייב נשים במוסף מחמת כן [אפשר לומר כעין זה ליישב את עצם הערת הרש"ש, שכיון שזו בקשה על קרבנות ציבור וכן בקשות כלליות, אין לחייב מחמתן את היחיד בתפילת מוסף]. קכב. **וכן** מבואר בתוספות לעיל (כו. ד"ה איבעיא) שלא תיקנו את תפילת מוסף אלא משום שנאמר (הושע יד ג) 'ונשלמה פרים שפתינו'. קכג. **שהיה** קרב כל יום בבוקר ובבין הערבים כמו שמפורש בפסוקים (במדבר כח ג-ד), והתבאר לעיל (כו:) ששחרית תיקנו כנגד תמיד של שחר, מנחה כנגד תמיד של בין הערבים, וערבית כנגד האברים שלא נתעכלו ביום, שהיו קרבים כל הלילה. קכד. **והוסיף** המאירי שאין צריך לומר שלכתחילה צריכים להתפלל בציבור, כיון שאנשי כנסת הגדולה חזרו ותיקנום על סדר קרבן התמיד [כפי ביאור דעת רבי יוסי ברבי חנינא, במסקנת הגמרא שם]. קכה. **וחכמים** שחלקו על רבי אלעזר בן עזריה, סברו שלא אבות תיקנום אלא אנשי כנסת הגדולה ותיקנו את תפילת מוסף כמו שאר התפילות שחיובם אף ליחיד. קכו. **וחכמים** שחלקו סברו שהכל בקיאים גם בתפילת מוסף. קכז. **ראה** להלן שהפני יהושע מבאר לפי זה את הלשון 'חבר עיר', שהם שלוחי העיר שעושים עבור כל העיר. והנה טעמו מבאר את מוספי יו"ט ור"ח בלבד, ולא את תפילת המוספים של שבת שלא מוזכר בהם שעיר חטאת, ולזה צריך לסברת הרבינו יונה שביאר מצד שזה כנגד הקרבנות ולא דווקא משום קרבן חטאת.

והיחיד לא מחוייב בהם, אבל בתפילת מוסף של ראש השנה שיש בה ברכות של מלכויות זכרונות ושופרות, אף רבי אלעזר בן עזריה מודה שהיחיד מחוייב בזה[קכח].

ביאור הלשון 'חבר עיר'

בחבר עיר. **רש"י** (ד"ה אין) פירש שהלשון 'חבר עיר' היינו 'חבורת העיר' כלומר ציבור של אנשים [ולפי זה הניקוד הוא בְּחֶבֶר עיר][קכט]. אבל **המאירי** (ד"ה המשנה השישית) **והרמב"ם** (פירוש המשניות) פירשו שהכוונה לחכם המיוחד שבעיר ומנהיגה וכן פירש **הערוך** (ערך חבר) שהכוונה לגדול העיר ['חבר' הוא מלשון תלמיד חכם כמו ששנינו (דמאי פ"ב מ"ג) 'המקבל עליו להיות חבר' וכן (שביעית פ"ט מ"ה) 'אשת חבר']. וכיון שתמיד הכל מתקבצים סביבו, נקראים כל הציבור על שמו[קל]. **ובשפתי חכמים** (ד"ה נחבר) הביא בשם ספר **קול רמז** שצריך לומר 'בַחֲבַר עיר' מפני שתיבת 'חבר' סמוכה לתיבת 'עיר' וכמו 'זקן ביתו' (בראשית כד ב).

והפני יהושע (ד"ה ולאו"ע) כתב שבסוגייתנו 'חבר עיר' היינו טובי העיר שעושים עבור כולם, שהם שלוחים של כל אנשי העיר, כמבואר במגילה (כז:), ולכן נקטו דווקא לשון זה ולא 'ציבור' או 'עשרה' כמו בכל מקום, משום שהטעם שלרבי אלעזר בן עזריה יחיד לא מתפלל מוסף, הוא כיון שהציבור מתפלל עבורו, וכמו שהיו השלוחים עומדים על הקרבן בשליחות כולם, כך מוסף שהיא במקום הקרבנות הללו הציבור מתפלל עבורו.

במשנה כבר מבואר ההבדל בין תנא קמא לרבי יהודה

רבי יהודה היינו תנא קמא. הגמרא שאלה שאין הבדל בין דברי תנא קמא לדברי רבי יהודה בביאור דעת רבי אלעזר בן עזריה[קלא]. וקשה וכי הגמרא לא ידעה שההבדל ביניהם הוא ביחיד שלא בחבר עיר, והלא מדבריהם במשנה מבואר כן, שלשונו של תנא קמא הוא 'אין תפילת המוספים אלא בחבר עיר' שמשמע שלעולם אינה נוהגת ביחיד. ואילו לשונו של רבי יהודה הוא 'כל מקום שיש שם חבר עיר יחיד פטור' שמשמע שבמקום שאין חבר עיר אין היחיד פטור[קלב].

וביאר המילי דברכות (ד"ה ר"י) שבקושיא הגמרא סברה שאף לרבי יהודה יחיד שלא בחבר עיר פטור, וכפי שכתב **הפני יהושע** (ד"ה ולאו"ע) שחבר עיר הם השלוחים של הציבור, כמו אנשי משמר של מעמדות שהיו שלוחים של כל ישראל לעמוד על הקרבנות כמבואר בתענית (כו.), וכיון שכן כמו שאנשי המשמר הם שלוחים של כל ערי ארץ ישראל, ולא דווקא של אנשי אותה העיר ממנה הם באו, כך גם חבר עיר הם שלוחים של כולם ולא רק של אנשי עירם, וממילא אף היחיד שאין בעירו חבר עיר, נחשב כיחיד בחבר עיר ופטור לפי שכבר יצא ידי חובתו על ידי חבר עיר של עיר אחרת. ורק בתירוץ הגמרא התחדש שרבי יהודה ותנא קמא נחלקו בדין יחיד שלא בחבר עיר[קלג].

והצל"ח (ד"ה ר' יהודה) הקשה באופן אחר, מה הגמרא הקשתה 'מאי בינייהו' והלא מסתבר שההבדל ביניהם הוא ביחיד שיש במקומו תפילת ש"צ אלא שאינו רוצה לצאת בה ידי חובה אלא רוצה להתפלל בעצמו, האם הוא רשאי. שלרבי יהודה רשאי שכך משמע מלשונו במשנה שיחיד בחבר עיר פטור כלומר שאינו חייב להתפלל בעצמו אבל רשאי, ולת"ק אינו רשאי שכך משמע מלשונו במשנה שלעולם אין מוספים ביחיד, כלומר שלא תיקנוה אלא בציבור ואם יתפלל לבדו אינן אלא ברכות לבטלה ובפרט במוסף שאי אפשר להתפלל אותה נדבה.

וביאר שהמקשן סבר שהלשון 'פטור' אינו בדווקא, והאמת שאף לרבי יהודה אם רוצה להתפלל ביחידות אינו רשאי משום שגם לרבי יהודה יחיד שלא בחבר עיר פטור, וממילא ודאי שאין טעמו משום שיוצא ידי חובה מהש"צ, אלא משום שתפילת מוסף כלל לא נתקנה ליחיד. ובתירוץ התחדש שלרבי יהודה יחיד שלא בחבר עיר חייב משום שיוצא ידי חובה מהש"צ וממילא אם רוצה להתפלל בעצמו ולא לצאת מהש"צ, רשאי והלשון 'פטור' הוא בדווקא. אמנם לת"ק [שחלק על רבי יהודה וסבר שלרבי אלעזר בן עזריה יחיד שלא בחבר עיר פטור], נשאר הטעם שתפילת מוסף כלל לא נתקנה ליחיד ולעולם אין מתפללים אותה ביחיד.

מה טעמו של רבי אלעזר בן עזריה אליבא רבי יהודה

איכא בינייהו יחיד שלא בחבר עיר תנא קמא סבר פטור ורבי יהודה סבר חייב. נחלקו **הראשונים** מה הטעם של רבי יהודה בדעת רבי אלעזר בן עזריה, שסבר שיחיד בחבר עיר פטור.

רש"י (ד"ה יחיד) פירש שבמקום שיש עשרה שליח הציבור פוטרו, וכן מבואר בדבריו להלן (ע"ב ד"ה בנהרדעא).

והנה לא נתבאר בפירוש ברש"י כיצד השליח ציבור פוטרו, ונחלקו **האחרונים** בדעתו. **הראש יוסף** (ד"ה משנה) **והשלמה משנתו** (ברש"י ד"ה יחיד) כתבו שהיחיד צריך להיות בבית הכנסת ולשמוע את תפילת המוסף מן השליח ציבור, ורק באופן זה הוא נפטר בתפילת הש"צ [ויתכן שלדבריהם מה שהש"צ פוטרו הוא מדין 'שומע כעונה']. אמנם **הצל"ח** (ד"ה ר' יהודה) **והמלא הרועים** (ברש"י ד"ה יחיד) **והמילי דברכות** (ד"ה שם) כתבו, שגם אם אינו נמצא כלל בבית הכנסת השליח ציבור מוציאו ידי חובה. והמלא הרועים הוסיף שכן מדוייק מסתימת לשונו של רבי יהודה שפטר את היחיד במקום חבר עיר, ולא חילק שזה רק אם שמע מהשליח ציבור.

אבל הרמב"ם (פירוש המשניות) **והמאירי** (ד"ה המשנה השישית) פירשו באופן אחר, שהטעם של רבי יהודה הוא שבמקום שיש ציבור שמתפללים, תפילת הציבור עצמה פוטרת את כולם וגם מי שהיה בביתו ולא שמע את השליח ציבור, נפטר. משום שאחר שהציבור התפללו, נתקיימה חובת הציבור שבאותו המקום.

האם לרבי יהודה יחיד בחבר עיר רשאי להתפלל לבדו

שם. הרא"ה (ד"ה כל) כתב שלפי רבי יהודה, במקום שיש ציבור אין היחיד רשאי להתפלל לבדו שכך היתה התקנה[קלד].

והצל"ח (ד"ה אבל) כתב שלפי **רש"י** שטעם הפטור בחבר עיר לרבי יהודה, הוא משום שיוצא ידי חובה מתפילת השליח ציבור, הברירה בידו אם רוצה שלא לצאת בתפילת הש"צ, רשאי להתפלל לבדו[קלה].

דרך הרבינו יונה בסוגיין

שם. רבינו יונה (ד"ה מתני' - השני)[קלו] מפרש באופן אחר **מרש"י** את המשנה ואת שאלת הגמרא 'רבי יהודה היינו תנא קמא'.

לפירושו אין כלל מחלוקת במשנה בדעת רבי אלעזר בן עזריה, ודברי רבי יהודה באים לפרש את דברי רבי אלעזר בן עזריה שהובאו בתחילת המשנה, שכל מה שרבי אלעזר בן עזריה אמר שאין תפילת המוספים נוהגת אלא בחבר עיר, והיינו שהיחיד אינו צריך להתפלל, זהו רק ביחיד המתפלל בציבור, שאינו צריך לומר את תפילת הלחש ויוצא בתפילת השליח ציבור, אבל כשאין ציבור שמתפללים בעירו צריך להתפלל בעצמו ביחידות[קלז]. והגמרא שאלה שאם כן שיטת רבי יהודה [כלומר שיטת רבי אלעזר בן עזריה על פי ביאור רבי יהודה] היינו שיטת תנא קמא כלומר שיטת חכמים שבמשנה, שהגמרא הבינה שכוונתם שנוהג בחבר עיר הכוונה שכשיש ציבור, מתפללים את תפילת הציבור והיינו הש"צ ולא כל יחיד ויחיד [ושלא בחבר עיר היינו שכשאין תפילת הציבור באותו מקום, כל יחיד ויחיד מתפלל לבדו] וממילא קשה שכך הם גם דברי רבי אלעזר בן עזריה שכשיש חבר עיר יחיד פטור. והגמרא תירצה שיש הבדל ביניהם ביחיד שאינו מתפלל עם הציבור שבמקומו,

---

קכח. **והוסיף** המילי דברכות, שכן מדוייק מהגמרא במסכת עבודה זרה (ד:), שרב יוסף אמר שהיחיד לא יתפלל מוסף של ראש השנה בשלש השעות הראשונות של היום. ובפשטות דינו נאמר אפילו במקום שיש חבר עיר, ומבואר שהיחיד מחוייב בתפילת מוסף אף במקום שיש שם חבר עיר, ולא הוזכרה שם שיטת האמוראים שפסקו בסוגייתנו כרבי יהודה בשם רבי אלעזר בן עזריה שיחיד שלא בחבר עיר חייב ובחבר עיר פטור. והטעם בוודאי משום ששם מדובר על מוסף של ראש השנה שבזה לפי כולם היחיד מחויב. קכט. **וכעין** זה פירש בראש השנה (לד: ד"ה אלא) ובחולין (נז. ד"ה ואם) וכן פירש השיטה מקובצת (ד"ה מתניתין). קל. **וראה** במגילה (כז:) שגם מוזכר הלשון 'חבר עיר' ושם אף רש"י (ד"ה חבר) מפרש שהכוונה לתלמיד חכם שבעיר. קלא. **כך** הוא ביאור שאלת הגמרא לפי פירוש רש"י (ד"ה יחיד), ולהלן יובא בשם רבינו יונה ביאור אחר בשאלת הגמרא. קלב. **השמן** רוקח (ד"ה ר"י) הקשה באופן אחר, שמלשונו של תנא קמא במשנה ודאי מוכח שסובר שיחיד שלא בחבר עיר פטור, ומכך שבכל אופן הגמרא שאלה 'מאי בינייהו' ודאי שהסתפקנו מהי דעת רבי יהודה בזה כיון שמלשונו אין הכרח גמור שסבר שיחיד שלא בחבר עיר חייב. וקשה שמא נאמר שלתנא קמא כשיש חבר עיר היחיד חייב וכדעת חכמים שנחלקו על רבי אלעזר בן עזריה ואילו לרבי יהודה פטור. ומה שידוע שחכמים נחלקו על רבי אלעזר בן עזריה בדין יחיד שלא בחבר עיר, זהו רק לפי ביאורו של רבי יהודה בדבריו, אבל לביאורו של תנא קמא בדבריו נחלקו עליו בדין יחיד בחבר עיר שחכמים מחייבים ורבי אלעזר בן עזריה פוטר. ותירץ שאי אפשר לפרש כך, משום שלפי פירוש זה אף ששיטת חכמים במשנה תהא מובנת שבכל ענין תפילת מוספים היא ככל התפילות שהיחיד מתפלל אותה בין בציבור ובין ביחיד, אבל שיטת רבי אלעזר בן עזריה אליבא דתנא קמא לא תהא מובנת, שלא מסתבר שיחיד בלא חבר עיר פטור, ויחיד בחבר עיר חייב. שהרי יותר מסתבר לפטור את היחיד בחבר עיר מפני שיוצא ידי חובה מהשליח ציבור. וראה שם עוד (בד"ה איכא) מה שביאר לפי זה. קלג. **לדבריו** יתכן שבתירוץ הגמרא התחדש שרבי יהודה ותנא קמא נחלקו בזה גופא, האם יחיד שאין בעירו ציבור, נחשב ליחיד בחבר עיר מחמת הציבור שבערים האחרות. וראה להלן מה שכתבו המפרשים בביאור מחלוקת רבי יהודה ותנא קמא. קלד. **כלומר** שצורת התקנה היתה שאם יש ציבור, אין להתפלל אלא בציבור ואם אין ציבור, היחיד מתפלל לבדו. קלה. **כתב** כן על פי דבריו שהובאו לעיל, שלמסקנת הגמרא זה עוד הבדל שיש בין תנא קמא לרבי יהודה, לבד מההבדל ביניהם בדין יחיד שלא בחבר עיר. הצל"ח עצמו הקשה על דבריו, שלפי מה שכתב קשה מה הראיה שהגמרא מביאה להלן (ע"ב) מכך שרבי אמי ורבי אסי התפללו ביחידות שסברו כרבנן ולא כרבי אלעזר בן עזריה, שמא כן סברו כרבי אלעזר בן עזריה אלא שלא רצו לצאת ידי חובה מהש"צ וכרבי יהודה [היה מקום להקשות כמו כן גם על ההוכחה מהמעשה ברבי ינאי דצלי והדר צלי שמא סבר כרבי אלעזר בן עזריה אליבא דרבי יהודה ולא רצה לצאת מהש"צ, אלא שהגמרא כבר הביאה קודם שרבי ינאי אמר בפירוש שלא סובר כרבי יהודה שהרי גער ברבי חנינא קרא שאמר שהלכה כרבי יהודה, וכל המעשה הובא רק כדי להוכיח האם סובר כרבי אלעזר בן עזריה אליבא דתנא קמא או כרבנן]. וביאר הצל"ח שודאי רבי אמי ורבי אסי תורתן אומנתן היו, ואף על גב שהיו מבטלין תורה לתפלה ולקריאת שמע, מכל מקום אם היו יכולים לצאת ידי חובה מהש"צ אפילו כשאינם עמו בבית הכנסת, לא היו גורמים לעצמם ביטול תורה להתפלל בפני עצמם, ומכך שהתפללו בעצמם מוכח שאין הש"צ מוציא את מי שאינו בבית הכנסת. קלו. **התבאר** בהרחבה בשלמה משנתו (ברש"י ד"ה כל, ד"ה גמרא). קלז. **כלומר** שתפילה בציבור היינו שרק השליח ציבור מתפלל וכולם שומעים את תפילתו.

שלשיטת חכמים חייב להתפלל בעצמו ולרבי אלעזר בן עזריה פטור. ולא גורסים בגמרא את התיבות 'ת"ק סבר פטור ורבי יהודה סבר חייב'[קלח].

ל:

דין מי שלא כיון בברכת אבות

ודילמא מעיקרא לא כוון דעתיה ולבסוף כוון דעתיה. הגמרא שאלה שמא רבי ינאי חזר והתפלל שוב תפילת שחרית, משום שבפעם הראשונה לא כיון דעתו. ובראשונים התבארו כמה דרכים באיזה אופן מדובר בשאלה:

א. רבינו יונה והשיטה מקובצת (ד"ה ודילמא) כתבו שמדובר שלא כיון בברכת אבות. והיינו משום שרק מי שלא כיון בברכת אבות צריך לחזור ולהתפלל, אבל בשאר התפילה הכוונה אינה מעכבת[א].

ב. הרא"ה (ד"ה אמר) הביא פירוש נוסף, שמדובר שרבי ינאי לא כיון בשאר הברכות, ואף שלא היה חייב לחזור מכל מקום חזר בתורת תפילת נדבה[ב].

ג. המאירי (ד"ה זה) הביא שיטה שמדובר על כל התפילה לפי שצריך לכוון בכולה ואם אפילו רק בברכה אחת לא כיון, צריך לחזור.

לענין הלכה, הבית יוסף (או"ח סי' קא ד"ה ומ"ש-הראשון) הביא את שיטות הראשונים שהוכיחו שבברכת אבות הכוונה מעכבת וכך פסק בשולחן ערוך (שם ס"א) שכשלא כיון בברכת אבות חוזר ומתפלל.

אמנם הטור (שם סי' קא ס"א) כתב שבזמן הזה אף אם לא כיון אין לחזור ולהתפלל, משום שאף בחזרתו קרוב הדבר שלא יכוין, והביאו הרמ"א להלכה (שם). ואף בכף החיים (שם סק"ד) כתב בשם כמה פוסקים שלא נהגו בזה כדברי השולחן ערוך[ג].

ראה להלן שהובאה שיטת רבינו חיים הלוי בדעת הרמב"ם שבתפילה צריך שתי כוונות, האחת פירוש המילות, וכוונה זו אינה מעכבת אלא רק בברכת אבות, והשניה היא שיכוון שעומד ומתפלל לפני ה', וכוונה זו מעכבת בכל התפילה. ויש מי שכתב שאפשר לומר שהנידון היה שמא רבי ינאי לא כיון באחת מן הברכות את הכוונה של עומד לפני ה' שהיא מעכבת בכל התפילה.

כיצד ידע רבי יוחנן שהתפילה השניה של רבי ינאי היתה מוסף

חזי מאן גברא רבא דקמסהיד עליה. הגמרא אומרת שיש לסמוך על עדותו של רבי יוחנן שראה שרבי ינאי התפלל וחזר והתפלל, שבודאי דקדק היטב בדבר שתפילתו השניה של רבי ינאי היתה תפילת מוסף, ולכן אפשר להוכיח שרבי ינאי סבר שאפשר להתפלל תפילת מוסף ביחידות כרבנן.

וקשה מנין שהתפילה השניה של רבי ינאי היתה תפילת מוסף, והלא שמא טעה ושכח יעלה ויבוא בשחרית, ולכן התפלל שוב שחרית, וכמו שמבואר להלן במעשה של רבי חייא בר אבא[ד]. וביאר המילי דברכות (ד"ה אני, ד"ה א"ל-הראשון) שזה דוחק לומר שרבי ינאי טעה בתפילתו, ועדיף לתלות שהתפילה השניה היתה מוסף [ואף להוכיח מכך מהי דעתו במחלוקת במשנה][ה]. ומה שהגמרא מנסה לומר שמא רבי ינאי חזר משום שבפעם הראשונה לא כיון בתפילתו, זה אינו דוחק שהתפלל ולא כיון, משום שדבר זה מצוי אצל הלומדים שטרודים בלימודם ואינם מכוונים בתפילה כמבואר בירושלמי (פ"ב ה"ד).

עוד כתב המילי דברכות (ד"ה א"ל-השני) שרבי יוחנן ידע שהתפילה השניה היתה של מוסף ממה שראה שהתפילה הראשונה זמנה נמשך יותר מן התפילה השניה, ובודאי היה זה משום שתפילת שחרית נמשכת יותר זמן מתפילת מוסף שהרי בתפילת שחרית יש שמונה עשרה ברכות, ובמוסף יש רק שבע ברכות, וגם משום שרבי ינאי היה רגיל לומר תחנונים לאחר תפילת שחרית כמו שנהגו האמוראים לומר כמבואר לעיל (טז: יז.). וממילא ידע שהתפילה הראשונה שנמשכה זמן ארוך, היתה שחרית והשניה שנמשכה פחות זמן, היתה מוסף[ו].

הצל"ח (ד"ה אני) כתב שהמעשה היה בשבת, והקשה שמא שתי התפילות היו של שחרית, ובתחילה טעה והתפלל שחרית של חול, ולאחר מכן נזכר ששבת והתפלל תפילת שחרית של שבת[ז]. וביאר שאין לומר כן משום שכיון שראה שהתפלל וחזר והתפלל, בודאי שראה שסיים את תפילתו הראשונה ופסע לאחוריו, ולאחר מכן התפלל שוב, ובודאי גם ראה ששתי התפילות נמשכו זמן שוה, ואם התפילה הראשונה היתה של חול והשניה של שבת, רבי יוחנן היה מבחין שהראשונה נמשכת יותר זמן, שהרי תפילה של חול ארוכה יותר מתפילה של שבת, שבתפילה של חול יש תשע עשרה ברכות, ואילו בשל שבת אין אלא שבע ברכות[ח].

האם צריך להתבטל מהלימוד בשביל להתפלל בציבור

לא הוו מצלו אלא ביני עמודי. הגמרא מספרת שרבי אמי ורבי אסי התפללו במקום לימודם אף שבעירם היו שלשה עשר בתי כנסת שהתפללו בהם בציבור. ונחלקו המפרשים האם רבי אמי ורבי אסי התפללו שם בציבור או ביחידות. רוב הראשונים פירשו[ט] שהם התפללו ביחידות, ולכך הובא מעשה זה בסוגייתנו כדי להוכיח שסברו כדעת רבנן שאפשר להתפלל תפילת מוסף ביחידות.

והטעם שנהגו כן הוא משום שעדיף להתפלל במקום שלומדים תורה אף שמחמת כן מתפללים ביחידות[י], וכדברי הגמרא לעיל (ח.) שהביאה את המעשה של רבי אמי ורבי אסי לענין הדרשה מהפסוק (תהילים פז ב) 'אהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב', שה' אוהב את המקומות ששם לומדים בקביעות יותר מבתי כנסיות או בתי מדרשות שאין לומדים בהם בקביעות אלא רק לפעמים, והוא משום שמיום שחרב בית המקדש אין לו להקדוש ברוך הוא בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד, וכמו שאת בית המקדש ה' אהב יותר מבתי הכנסת, כך לאחר שחרב המקדש ה' אוהב יותר את המקומות שיש בהם קביעות ללימוד[יא]. והגמרא שם מביאה גם שאביי לאחר ששמע מימרא זו, הפסיק ללכת לבית הכנסת והתחיל להתפלל בביתו ששם היה לומד.

אמנם מדברי הרמב"ם (תפילה פ"ח ה"ג, ראה כסף משנה שם) מבואר שרבי אמי ורבי אסי התפללו שם בציבור, ולדבריו לא הובא מעשה זה כדי להוכיח לענין המחלוקת במשנתנו. ולשיטת הרמב"ם שאין לבטל תפילה בציבור בשביל לימוד

קלח. **שהרי** לפי פירוש זה האמת היא להיפך, שלחכמים חייב ולרבי יהודה פטור. ולפירוש זה גם יחיד שלא בחבר עיר היינו שיש במקומו חבר עיר [אלא שאינו מתפלל אתם] ולהיפך מהפירוש של רש"י. והוסיף השלמה משנתו (שם) שגם מרש"י מדוייק שלא גורסים בגמרא תיבות אלו שהרי חוזר עליהם בפירושו בד"ה יחיד. עוד כתב שלפי פירוש רש"י, כשהגמרא שאלה שרבי יהודה היינו תנא קמא הוא משום שסברה שלפי שניהם דעת רבי אלעזר בן עזריה שכשציבור שומעים את הש"צ מתפלל, אין צריך כל יחיד ויחיד להתפלל בעצמו [ולפירוש רבינו יונה כך הוא באמת הביאור בדבריו במשנה כמו שהתבאר בפנים]. וראה בצל"ח (ד"ה אבל) שפירש באופן אחר. וראה בשלמה משנתו להלן (ע"ב ברש"י ד"ה דלגי) שביאר מה הכריח את רש"י לפרש שיש מחלוקת במשנה בדעת רבי אלעזר בן עזריה. **א.** **הרא"ש** (סי' כא) כתב שמסוגייתנו מוכח דין זה שמי שלא כיון לכל הפחות בברכת אבות צריך לחזור ולהתפלל [שהרי הגמרא אומרת שיתכן שרבי ינאי חזר על התפילה משום שבפעם הראשונה לא כיון] והמעדני יום טוב (על הרא"ש אות ס) מציין את הגמרא להלן (לד:) שמלמדת את עצם החובה לכוין לכל הפחות באבות. וראה ברבינו יונה לעיל (ע"א ד"ה מיהו) שהביא שמהגמרא להלן (שם) מוכח גם שאם לא כיון באבות חוזר ומתפלל. וראה בתוספות (שם ד"ה יכוין) שכתבו שמה שמבואר בסוגייתנו שלכתחילה אם לא יכוין עדיף שכלל לא יתפלל, היינו שרואה שלא יוכל לכוין בברכת אבות. **ב.** **אמנם** הצל"ח (ד"ה אני - הובא להלן) העמיד שהמעשה היה בשבת והרמב"ם (תפילה פ"א ה"י) הביא שיש שאסרו להתפלל תפילת נדבה בשבת משום שבשבת לא היו מקריבים קרבנות נדבה, ואם כן לפי זה לכאורה לא מתיישב פירוש הרא"ה. אלא שרוב הפוסקים כן התירו להתפלל תפילת נדבה בשבת. וראה במנחת שמואל (ד"ה ודלמא) ובברכת אברהם (ד"ה אני) מה שהאריכו בזה. **ג.** **והמשנה** ברורה (שם סק"ד) הביא בשם החיי אדם שכיון שמעיקר הדין צריך לחזור ולהתפלל, אם עדיין לא אמר ברוך אתה ה', שיחזור לומר מאלהי אברהם. וראה בביאור הלכה (שם ד"ה והאידנא) מה יעשה אם כבר בירך 'מגן אברהם' ונזכר שלא כיון. הרוקח [הובא בהגהות וציונים בגמרא להלן (לד:)] סבר שאם כיון בברכת 'מודים' יצא ידי חובה אף שלא כיון בברכת אבות וזה על פי גירסתו בגמרא שם, 'ואם אינו יכול לכוין בכולן יכוין את ליבו באחת וכו' באבות או בהודאות'. וראה בקהילות יעקב בברכות (סי' כ אות א) מה שמאריך בזה. **ד.** **להלן** הגמרא מביאה מעשה מרבי חייא בר אבא שבראש חודש אחד התפלל וחזר והתפלל. ולמסקנא מבואר שם שהוא חזר על תפילת שחרית לפי שבפעם הראשונה שכח לומר יעלה ויבוא. **ה.** **וקשה,** אם זה דוחק להעמיד בטעות, כיצד להלן במעשה של רבי חייא בר אבא, רבי זירא העלה את האפשרות שרבי חייא בר אבא חזר והתפלל שחרית משום שבפעם הראשונה טעה ולא אמר יעלה ויבוא [אבל אין קשה על מה ששם הגמרא מסיקה שבאמת כך היה המעשה שרבי חייא בר אבא טעה ולא אמר יעלה ויבוא, משום שרבי חייא בר אבא עצמו אמר שכך היה]. וביאר המילי דברכות (ד"ה אני, ד"ה א"ל-השני) משום ששם לא היתה לרבי זירא אפשרות לומר שהתפילה השניה היתה מוסף וכגון שראה שמלבד שתי התפילות הללו התפלל מוסף, או ששמע מתפילתו השניה כמה תיבות של ברכות הנאמרות רק בשחרית, או שראה ששתי התפילות נמשכו אותו הזמן, ואם הראשונה היתה שחרית והשניה מוסף, היה מבחין בזה משום שתפילת שחרית ארוכה יותר שיש בה תשע עשרה ברכות ובמוסף שבע ברכות, ומכך שזמנן היה שוה בודאי שתיהן היו שחרית [ואין ניכר בזמן מה שבראשונה לא אמר יעלה ויבוא ובשניה אמר יעלה ויבוא. צל"ח (ד"ה אני)]. **ו.** **וממילא** מיושב שלא יתכן שחזר על שחרית משום ששכח יעלה ויבוא, שהרי אם כן שתי התפילות היו צריכות להמשך זמן שוה [שהרי אין ניכר בזמן מה שבראשונה לא אמר יעלה ויבוא ובשניה כן אמר יעלה ויבוא כמבואר בצל"ח שהובא בהערה הקודמת]. לדברי המילי דברכות, המעשה לא היה בשבת משום שאז גם בשחרית יש רק שבע ברכות, אלא בראש חודש או בחול המועד [ואף לפי טעמו השני ששחרית נמשכת יותר זמן מחמת התחנונים, אי אפשר להעמיד שהמעשה היה בשבת וידע שהראשונה היא שחרית ולא מוסף מכך שנמשכה זמן ארוך מחמת התחנונים. משום שאף אם התחנונים נאמרו גם בשבת, מכל מקום טעמו השני אינו ביאור בפני עצמו שמכך ידע רבי יוחנן שהתפילה הראשונה היתה שחרית, שהרי מדובר בתחנונים קצרים שאמירתן לא נמשכת יותר זמן מאמירת יעלה ויבוא כמבואר בגמרא שם, ולענין יעלה ויבוא כבר התבאר ששיעור אמירתו אינו ניכר בזמן. אלא הוא רק תוספת לטעם הראשון שזמן תפילת שחרית הוא ארוך מחמת הברכות ומחמת התחנונים, וזה אינו בשבת ששיעור הברכות שוה בשתיהם]. **ז.** **מקושייתו** נראה שלא סבר כדברי המילי דברכות שהובאו לעיל שדוחק להעמיד בטעות. **ח.** **לדבריו** שהמעשה היה בשבת ושתי התפילות נמשכו בשוה שהלא בשבת גם בשחרית וגם במוסף יש שבע ברכות, יתכן שמה שרבי יוחנן ידע שהתפילה השניה היא של מוסף, היתה ממה ששמע מתפילתו השניה כמה תיבות שנאמרות בתפילת מוסף וכעין מה שכתב המילי דברכות (ד"ה אני) לענין המעשה של רבי חייא בר אבא המובא להלן, שרבי זירא ידע שהתפילה השניה לא היתה של מוסף ממה ששמע מרבי חייא כמה תיבות שנאמרות רק בשחרית [היה אפשר לבאר בעוד דרך, שידע שהתפילה השניה היתה מוסף מכך ששוב לא ראהו שהתפלל באותו היום אלא רק תפילת מנחה, וכעין עוד דרך שכתב המילי דברכות שם לבאר מדוע אי אפשר לפרש שתפילתו השניה של רבי חייא בר אבא היתה מוסף, שרבי זירא ראה שחוץ משתי התפילות הללו התפלל מוסף. אלא שדוחק להעמיד שעדותו נסמכה על מה שלא ראה שהתפלל, שאם כן צריך להעמיד שכל אותו הזמן היה עמו והשגיח שלא התפלל ולא מחמת אונס]. **ט.** **תוספות** (ד"ה אין), רא"ש (סי' כא), רבינו יונה לעיל (ח. ד"ה אלא - השני) בשם רבני צרפת, ריטב"א (ד"ה לא), מאירי (ד"ה והמשנה) ושיטה מקובצת (ד"ה לא). **י.** **רבינו** יונה (שם). **יא.** **הגמרא** התבארה כדברי הרבינו יונה (שם ד"ה אוהב).

תורה, לכאורה לא מובן למה הובא המעשה של רבי אמי ורבי אסי. וכתב הרבינו יונה לעיל (ה. ד"ה אלא - השני) שהמעשה הזה מלמד שעדיף להפסיד את מעלת 'ברוב עם הדרת מלך' ולהתפלל בציבור קטן במקום הלימוד הקבוע, על פני תפילה בבית הכנסת בציבור גדול[יב].

עוד הביא רבינו יונה (שם ד"ה ואומר) בשם רבו, שאף לדעת הרמב"ם, רק מי שיוצא מביתו ללמוד במקום אחר, צריך גם ללכת כדי להתפלל בציבור כיון שממילא מתבטל בלימודו בדרך[יג]. אבל מי שתמיד לומד בביתו ותורתו אומנותו ואינו מתבטל כלל, אינו צריך לצאת לדרך ולהתבטל מלימודו בזמן ההליכה בשביל תפילה בציבור, אלא יכול להשאר להתפלל בביתו ביחידות [כמו שנהג אביי כמבואר שם בגמרא]. וכמו שמצינו שרבי שמעון בר יוחאי היה מתפלל רק פעם בשנה, ורבי יהודה הנשיא היה מתפלל רק פעם בחודש כדי לא להתבטל מלימוד תורה, ואם את התפילה עצמה אפשר לבטל בשביל לימוד תורה, כל שכן שיש לבטל את הדרך לתפילה בציבור, בשביל לימוד תורה[יד].

אמנם הרא"ש (שו"ת כלל ד סי' יא) כתב שטוב לכל אחד, גם לתלמידי חכמים[טו], להתפלל עם הציבור כיון שזמן תפילה לחוד וזמן תורה לחוד, וגם אין תורתנו כל כך אומנותנו, וממילא בהרבה שעות ביום אנו מתבטלים, ואם כן נבטל תורתנו בשעת התפילה ונשלים אותה בשעות אחרות ונצא ידי חובתנו בתורה ובתפילה. ועוד טעם שאם תלמיד חכם אינו מתפלל עם הציבור, ילמדו ממנו אחרים לזלזל בתפילה ולא יתפללו כלל, ולא ידונו אותו לכף זכות שבשביל שלומד תורה לכך לא בא להתפלל עם הציבור. וכן הביא **הטור** (או"ח סי' צ ס"ט) שלא יתפלל אדם אלא בבית הכנסת עם הציבור שאמר רבי יוחנן אין תפילתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת עם הציבור[טז].

האם היום מותר להתפלל אף שלא ודאי שיכוין

לעולם ימוד אדם את עצמו אם יכול לכוין את לבו יתפלל ואם לאו אל יתפלל. מבואר בגמרא שאם משער בדעתו שלא יכוין בתפילה, שלא יתפלל כלל. וכן פסק **הרמב"ם** (תפילה פ"ד הט"ו) שאסור להתפלל עד שתתיישב דעתו ויוכל להתפלל בכוונה[יז].

אמנם כתב **המאירי** (ד"ה מה) שאין זה שייך אלא לדורות הראשונים שהיו בעלי חסידות ורגילים לכוין תדיר. אבל בדורות הללו שאין הכוונה מצויה כל כך, ישתדל כל אדם להתפלל בכוונה, ויחוש לעצמו מעונש הדין אם לא יכוין, אך מכל מקום לא יפטור את עצמו מלהתפלל מחמת חוסר הכוונה, אלא יתפלל ויכוין במה שאפשר לו, ולעולם ישים אדם יראת שמים לנגדו, ואם עשה כן, לא במהרה הוא חוטא. וכן כתבו **הטור** (או"ח סי' צח ס"ב) בשם **מהר"ם מרוטנבורק** וכן **ההגהות מיימוניות** (תפילה פ"ד אות כ) בשם **תוספות** שבימינו צריך להתפלל אף כשיודע שלא יכוין[יח].

והנה כל זה אמור לענין שאר חלקי התפילה, אבל אם הוא יודע שאפילו בברכת אבות לא יכוין, כתבו תוספות (לד: ד"ה יכוין) והטור (או"ח סי' קא ס"א) שעדיף שלא יתפלל כלל [שהרי בזה הכוונה מעכבת כמבואר לעיל] וכך פסק **המשנה ברורה** (שם סק"ג)[יט].

דעת הרמב"ם בענין הכוונה בתפילה

שם. כתב **הרמב"ם** (תפילה פ"ד הט"ו) שכל תפילה שאינה נאמרת בכוונה אינה נחשבת תפילה. ואם התפלל בלא כוונה צריך לחזור ולהתפלל בכוונה. ולכן אם דעתו משובשת ולבו טרוד ואינו יכול לכוין, אסור לו להתפלל עד שתתיישב דעתו. לפיכך הבא מן הדרך והוא עייף או מיצר אסור לו להתפלל עד שתתיישב דעתו ויוכל לכוין.

והנה הרמב"ם לא חילק בין ברכת אבות לשאר התפילה. וקשה שבהמשך דבריו (שם פ"י ה"א) כתב בפירוש שרק כשלא כיון בברכת אבות צריך לחזור ולהתפלל, אבל אם לא כיון בשאר הברכות אינו חוזר ומתפלל. ודבריו לכאורה סותרים זה לזה[כ].

ובחידושי רבינו חיים הלוי (שם פ"ד ה"א) ביאר שמדברי הרמב"ם מוכח שסבר שבתפילה צריך שתי כוונות, האחת פירוש המילות, וכוונה זו אינה מעכבת אלא רק בברכת אבות, וזה מה שכתב בפרק י', והכוונה השניה היא שיכוין שעומד ומתפלל לפני ה', וכוונה זו מעכבת בכל התפילה, משום שבלא כוונה זו אין אמירתו נחשבת כלל לתפילה לפי שכל מהות התפילה היא שידע שהוא עומד לפני ה' ולכך אם יודע שלא יכוין דבר זה עדיף שלא יתפלל כלל, וזה מה שכתב בפרק ד'.

והחזון איש (בגליונות על חידושי רבינו חיים הלוי) תמה שהלא אי אפשר שבכל התפילה לא יסיח דעת אפילו לרגע מהכוונה שהוא עומד לפני ה', וכתב שהכוונה שקודם שמתחיל להתפלל יכוון דבר זה וממילא שאר התפילה היא על דעת כוונה זו ולכך אין חילוק בזה בין ברכת אבות לשאר התפילה. וכך הוא ישוב דברי הרמב"ם, שבפרק ד' שכתב את עיקר ענייני התפילה, כתב את דין כוונה זו[כא], ובפרק י' שכתב את מה שקבעו חכמים שמעכב, כתב את הדין לכוין בברכת אבות. וראה שם שהוסיף שיש בכוונה זו שתי דרגות, האחת שכל התפילה יהא ליבו ער לזה שהוא עומד לפני ה' והשניה שיש לו רק ידיעה קלושה. וסיים החזון איש שאף כוונה בדרגה השניה מועילה בדיעבד אלא שאינה רצויה ומקובלת כל כך.

והאבי עזרי (שם פ"ד הט"ו) ביאר באופן אחר את הסתירה בדברי הרמב"ם, שבפרק ד' כתב את עיקר הדין שתפילה צריכה כוונה, ומה שלא הביא את ההלכה שמעכב בברכה ראשונה, הוא מכיון שסמך על מה שכתב בפרק י' שפירט במה הכוונה מעכבת ובמה אינה מעכבת. והוסיף שכך דרכו של הרמב"ם בעוד מקומות שבמקום אחד סותם את דבריו וסומך על מה שבמקום אחר מפרטם.

מדוע הברייתא לא הזכירה מה הדין אם טעה במנחה

והתניא טעה ולא הזכיר של ראש חודש וכו'. הברייתא לימדה שאם שכח להזכיר בתפילות של ראש חודש 'יעלה ויבוא', שלא יחזור על תפילתו אלא יסמוך על מה שיזכיר בתפילה הבאה, ולא הזכירה את הדין הזה גם לענין תפילת מנחה.

והנה על ברייתא זו נאמר להלן בגמרא 'בציבור שנו', ופירש **רש"י** (ד"ה בצבור) שכוונת הגמרא היא שטעם הברייתא שאין צריך לחזור ולהתפלל הוא משום שישמע את תפילת השליח ציבור ויצא בכך ידי חובתו. והקשו **הראשונים**[כב] על פירושו, שבברייתא הוזכר שהטעם שאין צריך לחזור הוא מפני שיכול לאומרה בתפילה שלאחר מכן ולא כפי שכתב רש"י שהטעם משום שישמע מהשליח ציבור. וביאר **הרא"ה** (ד"ה תניא) שהברייתא לא הזכירה את הטעם של תפילת השליח ציבור כדי שלא נטעה שאף במנחה אין צריך לחזור מטעם זה, ולכן הוזכר הטעם שמזכיר בתפילה שלאחריו, כדי שנדע שכששכח במנחה צריך לחזור ולהתפלל לפי שאין מזכיר של ראש חודש בתפילה שלאחריו, שהרי בלילה כבר אינו ראש חודש[כג].

והצל"ח (ד"ה והתניא) גם כתב כהרא"ה והוסיף שגם כשיש שני ימים של ראש חודש ושכח לומר יעלה ויבוא במנחה של היום הראשון, צריך לחזור על תפילתו, אף שהוא עתיד לומר יעלה ויבוא בתפילת ערבית שלאחריו. והטעם משום שהלא רק אחד משני הימים הוא ראש חודש, ומה שאנו נוהגים לעשות שני ימים ראש חודש הוא משום ספק, ולכן כששכח ביום הראשון לא יכול לסמוך על מה שיזכיר ביום השני.

והוסיף הצל"ח שאף שכתב לעיל (כו: בתוס' ד"ה טעה) שכשם שלענין ראש השנה שנוהג שני ימים מספק, קבעו שבשני הימים יש קדושה, וכביכול שניהם הם יום אחד ארוך שכולו 'ראש השנה', כך גם הם עשו בכל ראש חודש של שני ימים, אף על פי כן אין הזכרת יעלה ויבוא ביום השני מועילה למי ששכח ביום הראשון, משום שכל מה שהחשיבו את שתי הימים של ראש חודש ליום אחד, זהו רק לענין דיעבד, שאם שכח לומר יעלה ויבוא במנחה של היום הראשון ולא חזר, שיוכל להשלים ביום השני ולהתפלל שתי פעמים תפילת ערבית. אבל לא לענין לכתחילה, שאם שכח לומר יעלה ויבוא ביום הראשון, שלא יחזור ויסמוך על מה שיזכיר בערבית של היום השני, כי לכתחילה יש לחשוש שמא הלילה השני כבר אינו ראש חודש. ועוד שלעיל מדובר לאחר

יב. **אמנם** הכסף משנה (שם) פירש בדעת הרמב"ם באופן אחר, שהחידוש שבאים ללמד מהמעשה של רבי אמי ורבי אסי הוא שכמו שעדיף להתפלל בציבור בבית הכנסת יותר מלהתפלל בציבור בכל מקום אחר, כך עדיף להתפלל בציבור בבית המדרש יותר מלהתפלל בציבור בבית הכנסת. יג. **בשיעור** החיוב לחזר אחר תפילה בציבור, התבאר בפסחים (מו.) על פי ביאור רש"י שם וכך נפסק בטור (או"ח סי' צ סעיף טז), שמי שהולך בדרך והגיע לעיר ורוצה להשאר ללון שם, אם יש לפניו [בדרך הליכתו] עד מרחק ארבעה מילים, מקום שיש בו עשרה שמתפללים, צריך ללכת לשם ולאחוריו אינו חייב לחזור אלא מיל. יד. **מבואר** מדבריו שהליכה בדרך נחשבת לביטול תורה ויתכן שזהו משום שאף שאפשר ללמוד גם בדרך, מכל מקום בודאי שמחמת טירדת הדרך, אין זה כמו שלומד במקומו. או אפשר שיתבטל מלימודו כשילך במבואות מטונפים שאסור ללמוד בהם. טו. **כמו** שמבואר בהמשך דבריו. טז. **זו** גירסת הטור בגמרא לעיל (ח.) וכך גרסו גם הרי"ף והרא"ש (שם). עוד נאמר בגמרא שם והובא בטור (שם סעיף יח), שאמר ריש לקיש שכל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס להתפלל שם נקרא שכן רע וגורם גלות לו ולבניו. והפרישה (שם אות יב) הביא את דברי הרבינו יונה שאף בשעה שאין ציבור שמתפללים, טוב יותר שיתפלל בבית הכנסת ולא בביתו. יז. **ראה** להלן מה שהתבאר בדעת הרמב"ם. יח. **והוסיף** ההגהות מיימוניות שאם הוא שיכור, שלא יתפלל כלל לפי שתפילתו תועבה, כמבואר בעירובין (סד.). יט. **הבית** יוסף (או"ח סי' קא ס"א ד"ה תנו) והפרישה (שם ד"ה דאמר) כתבו שתוספות והטור סברו שזו כוונת רבי אלעזר שאמר 'לעולם ימוד אדם' וכו' [אף שהתבאר לעיל לדעת הטור והרמ"א שבימינו אף אם לא כיון בברכת אבות אינו חוזר, מכל מקום זהו רק משום שגם בפעם השניה לא יכוין כמבואר בדבריהם, אבל אם הוא יודע מלכתחילה שלא יכוין, עדיף שכלל לא יתפלל]. כ. **וראה** בלחם משנה (שם פ"ד הט"ו) שהעיר מדוע הרמב"ם לא הזכיר שמבואר בגמרא (להלן לד:) שרק בברכת אבות הכוונה מעכבת. כא. **והוסיף** החזון איש שישנם מאמרי חז"ל רבים בגודל ובחשיבות הכוונה בתפילה אף שלא הכל מעכב בדיעבד. וכגון מה שכתב הרמב"ם בהמשך אותו הפרק (הלכה יח) שלא מתחילים להתפלל אלא מתוך הלכה פסוקה, שאינה צריכה עיון כדי שיוכל לכוין ולא יהרהר בה בתפלתו. שבזה בודאי אף אם עמד להתפלל מתוך הלכה שאינה פסוקה, אינו צריך לחזור ולהתפלל. כב. **רשב"א** (ד"ה הא), רא"ה (ד"ה תניא) וטור (שם סי' תכב ס"א). כג. **אמנם** עדין צריך ביאור, שאם אפשר לצאת ידי חובה מתפילת השליח ציבור מדוע באמת אי אפשר לסמוך על זה גם במנחה. ויתכן שהטעם שבמנחה צריך לחזור אף שעתיד לשמוע את תפילת הש"צ, הוא משום שאינו יוצא ידי חובה בתפילת הש"צ אלא כששומע את כולה כמבואר בתוספות (לעיל כט: ד"ה טעה) בשם הבה"ג.

שחכמים קבעו לנו את חשבון החודשים, שתיקנו ששתי הימים של ראש חודש יש להם דין של יום אחד. אבל הברייתא בסוגייתנו נשנית בימי התנאים, שעדיין היו מקדשים על פי הראיה ואז היה ספק גמור על כל יום בפני עצמו ואי אפשר להשלים מיום ליום. ולכן לא נזכר בברייתא זו טעה ולא הזכיר במנחה, כי בזה ודאי מחזירין אותו.

כיצד מדובר שטעה בתפילת מוסף

והתניא טעה ולא הזכיר של ראש חודש וכו' במוספין אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה במנחה. הברייתא עוסקת במי שמתפלל בראש חודש וטעה ולא הזכיר זאת בתפילת מוסף.

וקשה כיצד מדובר שהתפלל מוסף ולא הזכיר את ראש חודש והלא כל הנוסח של מוסף הוא עניני ראש חודש.

רש"י (ד"ה טעה) פירש שהאופן של טעה במוספים שהברייתא עוסקת בו, היינו שלאחר ברכת 'האל הקדוש', לא אמר 'ראשי חדשים לעמך נתת' שהוא נוסח מוסף של ראש חודש, אלא התפלל 'אתה חונן' כמו בשחרית.

והנה בגליון מובא שהרי"ף והרא"ש לא גרסו כלל את הדין של מוספים בברייתא זו, וכן **הריטב"א** (ד"ה והתניא) כתב שאי אפשר לגרוס כן, לפי שלא שייך שהתפלל מוסף ולא הזכיר של ראש חודש [שהרי כל הנוסח של מוסף הוא הזכרת ראש חודש, וממילא ממה נפשך, אם התחיל לומר את הנוסח של מוסף 'ראשי חדשים לעמך נתת' וכו' למה יטעה, ואם אמר 'אתה חונן' וכו' והתפלל כמו שחרית, אין זה נחשב שטעה במוסף אלא שכלל לא התפלל מוסף][כד].

הצל"ח (ברש"י ד"ה בציבור) כתב שרש"י בא לומר שהאופן היחיד שש"צ שטעה בתפילת המוספין ולא הזכיר בו של ראש חודש שלא צריך לחזור, הוא רק באופן שאמר 'אתה חונן'[כה]. אבל בראש חודש שחל להיות בשבת, וטעה והתפלל תפילת מוסף של שבת ושכח להזכיר בו של ראש חודש [שאמר 'תכנת שבת' כבכל שבת ולא אמר 'אתה יצרת' שהוא הנוסח של ראש חודש שחל בשבת], צריך לחזור על תפילתו. והטעם בזה הוא על פי מה שכתב **הבית יוסף** [בדעת הבה"ג][כו] שדווקא בראש חודש שחל בחול לא הצריכוהו לחזור ולהתפלל מפני שהעם מתעכבים ומתבטלים ממלאכה, אבל בשבת שממילא אין עושים מלאכה צריך לחזור. נמצא אם כן שאי אפשר לפרש את דין הברייתא של טעה במוספים, שמדובר בראש חודש שחל בשבת וטעה והתפלל מוסף של שבת ולא הזכיר בו של ראש חודש, שהרי באופן זה הדין הוא שהשליח ציבור כן צריך לחזור על תפילתו, כי אין בזה משום טירחא דציבורא, לכך נדחק רש"י והעמיד בראש חודש שחל להיות בחול, וטעה ואמר 'אתה חונן'[כז]. וראה בצל"ח (שם) שביאר לפי זה את טעמו של רש"י שהקדים את הדיבור 'בצבור' לפני הדיבור 'טעה'[כח], משום שרצה תחילה להביא את פירושו של הבה"ג כדי שיהיה מובן מדוע נדחק להעמיד שהטעות במוסף היתה שהתחיל 'אתה חונן' [ואף שרש"י נחלק עליו בביאור תירוץ הגמרא 'בציבור שנו', לא רצה לחלוק עליו בביאור הברייתא עצמה].

האם בכל אופן שליח ציבור שטעה אינו חוזר

בציבור שנו. רש"י (ד"ה בצבור) פירש בשם **בעל הלכות גדולות** שכוונת הגמרא היא שכל מה ששנינו שלא צריך לחזור זהו רק אם השליח ציבור עצמו שכח בתפילתו כשחוזר על התפילה בקול רם[כט], שבזה אינו צריך לחזור והתפלל שוב מפני טורח הציבור שיצטרך להמתין לו אלא סומך על מה שיזכיר בתפילה הבאה. אבל כל יחיד אף שמתפלל בציבור, צריך לחזור ולהתפלל שוב[ל].

כתב הרמב"ם (תפילה פ"י הי"ג) שמה שהשליח ציבור אינו חוזר היינו דווקא כשכבר סיים את תפילתו, אבל כל זמן שנזכר קודם שסיים את תפילתו חוזר. וכתב **בהגהות מיימוניות** (שם אות מ) שכך מצא גם בתשובה של רש"י שהדין כן, וכן מדוייק מלשון הגמרא 'צלי והדר צלי', שמשמע שלאחר שהשלים תפילתו הראשונה חזר והתפלל שנית ורק באופן זה יש חילוק בין תפילת יחיד לתפילת השליח ציבור אבל כשנזכר באמצע תפילתו, גם יחיד וגם ש"צ צריך לחזור. והוסיף שהטעם בזה הוא שכל זמן שלא סיים את תפילתו אין זה כל כך טורח שיחזור לברכת העבודה ['רצה']. וראה **בביאור הלכה** (סי' קכו ד"ה והמי) שזהו דין לא מצוי שהשליח ציבור טועה והשומעים אינם מזכירים לו עד שסיים תפילתו. וכתב שזה מצוי אם חל שבת ויום טוב יחד והשליח ציבור שכח להזכיר את התוספת של שבת ולא הזכירוהו עד שסיים תפילתו, שאין צריך לחזור אלא סומך על מה שיזכיר של שבת במוסף.

כל האמור לעיל הוא לענין שליח ציבור שטעה בתפילת שחרית, ואם השליח ציבור טעה במוסף [וסיים תפילתו], הביא **הטור** (או"ח סי' קכו ס"ג) שנחלקו בזה הפוסקים האם אינו חוזר וסומך על מה שיזכיר במנחה וכמו שכששכח בשחרית שסומך על מה יזכיר במוסף, או שיש חילוק ורק כשטעה בשחרית אפשר לסמוך על תפילת מוסף לפי שרגילים להתפלל אותם בסמוך אבל כשטעה במוסף צריך לחזור ואינו יכול לסמוך על מה שיזכיר במנחה כיון שיש זמן רב בין מוסף למנחה. הטור הסיק להלכה שצריך לחזור כיון שכך פסקו הרי"ף, הרמב"ם (שם) **והרא"ש** (סי' כג), שלא גרסו בברייתא את הדין ששכח במוסף אינו חוזר מפני שיכול לאומרו במנחה.

מה דין שליח ציבור ששכח במוסף של שבת ויום טוב

שם. הטור (שם) הביא שנחלקו הפוסקים האם גם כשטעה השליח ציבור במוסף של שבת ויו"ט והתפלל של חול אינו חוזר, או שאין אומרים סברא זו אלא במוסף של ראש חודש, אבל בשבת וביום טוב צריך לחזור. וכתב הטור, שמסתבר כהפוסקים שאף בשבת ויו"ט הדין כן, שאין טעם לחלק בין ראש חדש לשבת ויום טוב. אמנם **הבית יוסף** (שם ד"ה ולענין) כתב [לדעת הבה"ג], שדווקא בראש חודש נאמר הדין שאינו חוזר, כיון שהוא יום שמותר במלאכה, ואם נחייבו לחזור על התפילה, כל הציבור יתעכבו ויהיה טורח וביטול מלאכה לעם, אבל בשבתות ובימים טובים שממילא אסורים העם במלאכה, לא שייכת סברא זו, והשליח ציבור חוזר. וכתב **הצל"ח** (ברש"י ד"ה בציבור) שלפי סברת הבית יוסף, אם חל ראש חדש בשבת, והתפלל מוסף של שבת אך לא הזכיר בו את ראש חדש, מחזירין אותו, שהרי בשבת יש ממילא ביטול מלאכה. וראה לעיל שהוכיח שכן היא דעת רש"י.

ובשלמה משנתו (ברש"י ד"ה בציבור) חלק וכתב שדברי הבה"ג אמורים אף בשבת כמו שכתב **הרמ"א** (או"ח סי' קכו ס"ג), **והמגן אברהם** (שם סק"ד) ביאר את דבריו שגם בזה שייך הטעם של 'טירחא דציבורא' לפי שמתבטלים מעונג שבת, וכמו שמצינו שמטעם זה קיצרו את התפילה של שבת שיהא בה רק שבע ברכות ולא שמונה עשרה ברכות כמו בחול.

ובשלמה משנתו (ברש"י ד"ה בציבור) כתב, שבברייתא מדובר שאינו שומע מהשליח ציבור את כל התפילה אלא רק את ברכת רצה ואת ההזכרה של ראש חודש, ולכן כדי שיפטר מלחזור צריך גם את הטעם שעתיד להזכיר ראש חודש בתפילה הבאה, וממילא במנחה שלא עתיד להזכיר את ראש חודש בתפילה הבאה, צריך לחזור ולהתפלל. **כד. וכן** בהגהות הגר"א (אות א) לא גרס זה. הרא"ש (סי' כג) כתב בפירוש שאם טעה במוספין מחזירין אותו, שדווקא כששכח יעלה ויבא בשחרית אינו צריך לחזור, לפי שסומך על מה שיזכיר את ראש חודש במוסף, משום שרגילים להתפלל אותן כאחד, אבל כששכח במוסף, חוזר ואינו יכול לסמוך על הזכרת ראש חודש במנחה, כיון שיש הפסק גדול ביניהם [ומה ששכח בערבית אינו חוזר, אינו משום שעתיד להזכיר בשחרית שהרי היא רחוקה מערבית, אלא משום שאין מקדשים את החודש בלילה כמבואר להלן בגמרא. ומה שנאמר בברייתא שבשכח ערבית הטעם שאינו חוזר הוא משום שיכול לאומרה בשחרית, אינו בדווקא ונכתב אגב האופנים האחרים שהוזכרו, שהטעם בהם הוא לפי שיכול לאומרה בתפילתו הבאה כמבואר בתוספות (ד"ה והתניא) בפירוש שני ובתוספות הרא"ש (ד"ה טעה)]. והצל"ח (ד"ה במוספין) כתב שהיה מקום לומר טעם אחר מדוע כשטעה במוסף חוזר ואינו סומך על מנחה, שבשלמא בשאר התפילות שנאמרות בנוסח שוה, שייך לומר שהזכרה בתפילה זו משלימה את ההזכרה שחסרה בתפילה שלפניה, אבל אם שכח להזכיר קרבנות של ראש חודש בתפילת מוסף, מה יועיל לזה מה שיזכיר יעלה ויבא במנחה. והוסיף שמכך שהרא"ש לא כתב טעם זה, משמע שסבר שאלו היה הדין שאפשר לסמוך ממוסף למנחה, היה יוצא ידי חובה במה שאומר במנחה 'יעלה ויבא' אף שלא הזכיר כלום מענין הקרבנות כיון שסוף סוף הזכיר קדושת היום. **כה. אף** שכאמור יש בזה דוחק, משום שלכאורה זה לא נקרא 'טעה במוספין' אלא שכלל לא התפלל מוסף. **כו. ראה** להלן שהובאה בזה מחלוקת. **כז. התבאר** למעלה שדוחק זה היה ההכרח של הראשונים לא לגרוס דין זה בברייתא. אמנם הבה"ג כן גרס בברייתא את הדין של מוסף כמבואר בבית יוסף (או"ח סי' קכו ד"ה ומ"ש), ויתכן לומר שמחמת סברת הראשונים שזה נחשב שכלל לא התפלל מוסף, הוכרח הבה"ג לפרש את התירוץ 'בציבור שנו' לא כרש"י, שהרי תוספות לעיל (כט: ד"ה טעה) הביאו בשמו שרק מי שהתפלל וטעה ושכח הזכרה, יכול לצאת ידי חובה מהשליח ציבור אבל מי שלא התפלל כלל אינו יוצא מהשליח ציבור, וסבר הבה"ג שאם אמר 'אתה חונן' וכו' כלל לא נחשב שהתפלל מוסף וממילא לא יועיל לו לשמוע מהשליח ציבור ולכך ביאר שכוונת התירוץ 'בציבור שנו' היינו שהשליח ציבור עצמו טעה. **כח. ראה** בהגהות וציונים שהגירסא שלפנינו היא טעות ודיבור המתחיל 'בציבור' שייך אחר דיבור המתחיל 'טעה'. **כט. כששכח** בתפילת הלחש שלו, כבר התבאר ברמב"ם (תפילה פ"י ה"ג) וכן בטור ובשולחן ערוך (או"ח סי' קכו ס"ד) שמשום טורח הציבור אינו חוזר אלא סומך על מה שחוזר על התפילה בקול רם. והגר"א (שם) ציין שכבר נאמר בגמרא (ר"ה לד:) שכל תפילת הלחש היא רק כדי שהשליח ציבור יסדיר את תפילתו. **ל. לפירושו** אין מקום לדין הראשון שהובא בברייתא שלפנינו לענין שכח בערבית, שהרי אין בערבית כלל חזרת הש"צ ואכן הבה"ג לא גרס דין זה [ראה בשפתי חכמים (ד"ה משום) שהביא את לשונו].

פרק חמישי - אין עומדין

מהי לשון 'עומדין'

אין עומדין. בביאור לשון 'עומדין' כתב **התפארת ישראל** (פ"ה מ"א בועז אות א), שכיון שצריך להתפלל בעמידה, כתב התנא על תפילה בלשון עמידה. ועוד שאמרו לעיל (ו:) אין עמידה אלא תפילה שנאמר (תהילים קו ל) 'ויעמוד פנחס ויפלל'[לא].

ובמגיד תעלומה (ד"ה אין) פירש, שכוונת התנא בלשון 'עומדין' להשמיע שמדובר באדם שמתחיל להתפלל בתפילת שמונה עשרה שהיא נקראת תפילת העמידה ואינו אומר קודם לה קריאת שמע וברכותיה ופסוקי דזמרה, ולכן הוא צריך לעמוד מתוך כובד ראש, ואמנם אנו שמתפללים קודם פסוקי דזמרה וקריאת שמע וברכותיה, ובמנחה אומרים קרבנות ואשרי, כבר קיבלנו על עצמנו מורא והכנעה, ואין צריך לשהות עוד קודם התפילה עצמה. ועוד פירש, שהחידוש בלשון 'עומדין להתפלל' הוא שדווקא בתפילת שמונה עשרה שהיא נקראת 'תפילת העמידה' צריך לכוון את ליבו קודם, אבל תפילה הנצרכת לאדם לשעתה כגון הנמצא בעת צרה, אין צריך להתכונן אליה קודם, אלא אדרבה זהו שבחו של מקום שמיד כשאדם צריך לו הוא יכול לפנות אליו בבקשתו והקב"ה שומע תפילתו.

הוכחה בלשון המשנה שמדובר על הזמן שקודם התפילה

שם. כתב **בספר המנהגות** (ד"ה ומיקיינו) מדוע שנתה המשנה בלשון 'אלא מתוך כובד ראש', ולא שנתה 'אלא בכובד ראש'. משום שהתנא מדבר על הזמן שקודם התפילה שכבר אז צריך להיות בכובד ראש באימה וביראה, ושעומד להתפלל לפני מי שברא את העולם ויודע מחשבות האדם, והאדם הוא פחות שבפחותים, וכשיחשוב בכך יכוון ליבו לאביו שבשמים. וכן דייק **הקדושה וברכה** (סמיכת חכמים, ד"ה אין) מכך ששנינו 'אין עומדין' בלשון שלילה, ולא שנינו 'חייב אדם להתפלל בכובד ראש', ומוכח שזה משום שהתנא מדבר על החיוב להיות בכובד ראש קודם שמתחיל להתפלל, והביא לכך ראיה ממה שהמשיך התנא להביא מחסידים הראשונים שהיו שוהים קודם התפילה[לב].

וכן הוכיח הפני יהושע (ד"ה אין) שבמשנתנו מדובר על ההכנה שקודם התפילה, מכך שפירש **רש"י** (ד"ה כובד) שהכובד ראש ששנינו הוא הכנעה, **ותלמידי רבינו יונה** (ד"ה אין) כתבו שאין הכוונה שצריך לעמוד מתוך כובד ראש ממש, אלא הוא דרך משל שכמו שכשראשו כבד עליו גם כל איבריו נכנעים, כך צריך לישב בתפילה באימה והכנעה. ולכאורה לפי פירושם ענין הכובד ראש שייך יותר על שעת התפילה עצמה, ואם כן היה יותר ראוי לשנות 'אין עומדין להתפלל אלא בכובד ראש', וכשם שמשמע בהמשך הגמרא שהנידון הוא על שעת התפילה עצמה, ולכן כתב שיש לפרש בדעתם שכובד ראש הוא סילוק כל מחשבות העולם הזה והמחשבות הזרות עד שיגיע להתפשטות הגשמיות, ומחשבה זו אי אפשר לחושבה באמצע התפילה כיון שאז הוא חושב על פירוש המילים ובקשותיו שרובם מענייני עולם הזה[לג], ולכן שנינו שיחשוב זאת קודם התפילה ומתוך כך יעמוד להתפלל[לד].

מהו כובד ראש

אלא מתוך כובד ראש. בפשטות לשון **רש"י** שכובד ראש הוא הכנעה, משמע שכוונתו היא להיפך מקלות ראש. וכן מבואר בדבריו להלן (לא. ד"ה מתוך)[לה]. **ותלמידי רבינו יונה** (ד"ה אין) כתבו שאין הכוונה שצריך לעמוד מתוך כובד ראש ממש, אלא הוא דרך משל שכמו שכשראשו כבד עליו גם כל איבריו נכנעים, כך צריך לישב בתפילה באימה והכנעה כדי שתהא תפילתו רצויה ומקובלת. וכתב **הפני יהושע** (ד"ה אין) שכוונתם וכוונת רש"י אחת היא, שצריך לעמוד להתפלל מתוך שיעבוד המוח [שהוא בראש] לה' לבדו ולהסיר ממנו כל המחשבות זרות[לו].

אכן האור זרוע (ח"א סי' ק) כתב בדעת רש"י שכובד ראש הוא הכנעת הראש. ונראה שכוונתו כפירוש **הערוך** (ערך כבד) שצריך לעמוד בכפיפת ראש שיכוף את ראשו ויכוון בתפילתו כאדם שיש לו צער שראשו כבד וכפוף[לז].

והמאירי (ד"ה והמשנה) צירף את שני הפירושים וכתב, שצריך לעמוד להתפלל מתוך הכנעת הלב ושחיית הקומה.

והרמב"ם (פירוש המשנה פ"ה מ"א) פירש שכובד ראש הוא כוונה ויראה. **והרע"ב** (שם) צירף את פירוש רש"י עם פירושו של הרמב"ם, וכתב שכובד ראש הוא הכנעה ומורא[לח].

מי הם חסידים הראשונים

חסידים הראשונים. כתבו **רש"י ורבינו גרשום** (מנחות מ: ד"ה חסידים) ששם 'חסידים' נאמר על אלו שהם זריזים לקיים את המצוות[לט]. ומה שקראו להם כאן 'ראשונים' פירש **השפתי חכמים** (ד"ה חסידים), שזה על שם שהם מדורות הראשונים כלומר שקודמים לדור הזה[מ].

כמה הוא שיעור שהיה שעה אחת

היו שוהין שעה אחת. פירשו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה חסידים), שאף שבכל מקום 'שעה' פירושו זמן מועט ולא דווקא שעה כמשמעה, מכל מקום כאן יש לפרש בדווקא שעה כמשמעה דהיינו שעה שלימה[מא]. וראיה לכך ממה ששאלה הגמרא להלן (לב:) שאם היו שוהים שעה אחת קודם התפילה ושעה אחת בתפילה ועוד שעה לאחריה נמצא ששהו תשע שעות ביום בתפילה וכיצד תורתם משתמרת ומלאכתם כיצד נעשית, ומוכח ששעה אחת היא כמשמעה ולכן צירפה הגמרא הכל לתשע שעות[מב].

וכתב המג"א (או"ח סי' צג סק"א), ששיעור שהייה זה של שעה אחת מי"ב שעות של יום[מג] כמבואר בתלמידי רבינו יונה, הוא רק לחסידים, אבל לשאר העם די בשהייה של שעה מועטת, שהיא כמו שכתב **השו"ע** (סי' צ ס"כ) שלא ימהר להתפלל מיד כשנכנס, אלא ישהה שיעור שני פתחים.

מדוע פירש רש"י ששהו דווקא במקום שבאו להתפלל

שם. רש"י (ד"ה שוהין) פירש ששהו במקום שבאו להתפלל, והקשה **הפני שלמה** (ד"ה חסידים), מהיכן למד רש"י שדווקא שם היו שוהין ולא במקום אחר. ותירץ, שלהלן (לב:) אמר רבי יהושע בן לוי שלמדו דבר זה לשהות קודם התפילה מהכתוב (תהילים פד ה) 'אשרי יושבי ביתך', ומשמע מכך שהיו יושבים בבית התפילה שבאו לשם להתפלל. **ובמנחת יהודה** (ברש"י ד"ה שוהין) הוסיף, שאולי גירסת רש"י היתה כמו גירסת **הראשונים** וכן היא במשניות 'כדי שיכוונו לבם למקום', ולכן פירש שהיו שוהין את השעה אחת ומכוונים ליבם במקום שבו היו באים להתפלל.

בשעה שהיו שוהין היו מתפללים שיזכו לכוון בתפילתם

ומתפללין. הובא בשם **הגר"א** (בית יוסף, דירנפלד, ד"ה היו) שביאר[מד], מדוע שנינו קודם ומתפללין ואחר כך כדי שיכוונו לבם, והרי היה צריך לשנות שהיו שוהין שעה אחת כדי שיכוונו לבם לאביהם שבשמים ומתפללין, דהיינו שאחר שהיו שוהים התפללו. אלא שכוונת התנא לומר שבשעה זו שהיו מכוונים

לא. **וכתב** עוד טעם שנקראת התפילה בלשון 'עמידה', משום שהיא מעמידה את הלב שלא ינועו תאוותיו ורצונותיו לכל צד בלי מידות קבועות, והיא מקבצת את רגשותיו לנקודה אחת. לב. **וכן** כתב בתוספות אנשי שם (פ"ה מ"א ד"ה אין), והוסיף ביאור שדווקא קודם שהתחיל להתפלל צריך להיות בכובד ראש ולכוון מחשבתו לשמים, אבל לאחר שהתחיל להתפלל ומכוון את מילות התפילה צריך להיות בשמחה על שזכה לעשות כך, כמו שכתוב (תהילים ק ב) 'עבדו את ה' בשמחה'. לג. **והקשה** על כך, שהטור (או"ח סי' צח ס"א) כתב שהחסידים הראשונים היו חושבים מחשבה זו בשעת התפילה עצמה, ומשמע שכך ראוי לעשות, ואם כן אין לומר שיש לחשוב כך רק קודם התפילה. לד. **ולפי** זה יתבאר מדוע הוזכר כאן במשנה מנהגם של חסידים הראשונים שהיו שוהים שעה אחת קודם התפילה, משום שזה דומה לעמידה בהכנעה שגם היא נעשית קודם התפילה. לה. **והבן** יהוידע (ד"ה מתוך) הביא לכך ראיה, מדיוק הלשון 'מתוך' ולא שנינו 'בכובד ראש', שבא להשמיענו שלא די להראות הכנעה באיברים, אלא צריך שתהיה לו הכנעה גמורה ויתפלל מהפנימיות של כובד ראש. לו. **וכך** גם כתב בשיטה מקובצת (ד"ה אין), פירוש מתוך הכנעה וישוב הדעת לכוון הדברים שייצאו מפיו. לז. **וכן** פירש המגיד תעלומה (ברש"י ד"ה כובד), שמי שמכניע את עצמו כופף את ראשו למטה כאילו הוא כבד עליו ואינו יכול לזקפו. ולפי זה כתב (ד"ה דא"ק), לבאר את הלימוד שכתבה הגמרא לדין זה מהכתוב 'והיא מרת נפש', שכיון שהיתה חנה מרת נפש וכנועה עמדה בכפיפת הראש. לח. **ופירש** בדעתו בספר והיה ברכה (פ"ה מ"א), שהיה קשה לו מדוע סתם התנא וכתב 'כובד ראש', ולא פירש שיעמוד או בהכנעה, או במורא, וגם מהו לשון 'מתוך', ולכן פירש שמתוך לבבו כלומר מחמת עומק הרגשתו הפנימית יהיה ניכר גם כלפי חוץ שהוא עומד בכובד ראש, ולכן צריך שני הדברים גם שיהיה מורא בלבבו פנימה, וגם שצורת עמידתו תהיה בהכנעה. לט. **ורבינו** יונה (אבות פ"ב מ"ח) פירש, שחסיד הוא מי שעושה לפנים משורת הדין. מ. **וכשם** שפירש המהרש"א (לא. ד"ה סכן) על מה שאמרו שם נביאים הראשונים. מא. **ובשפתי** חכמים (ד"ה שוהין) פירש מדוע היו שוהים שעה אחת מי"ב שעות שביום קודם התפילה, על פי הכתוב (תהילים צ ד) 'כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול כי יעבור ואשמורה בלילה', ופירש רש"י (שם) שאלף שנים של אדם הם כמו יום אחד של הקב"ה ועוד מעט מן הלילה עימו, וכיון שביום יש י"ב שעות, ואם נחלק אלף שנים לי"ב נמצא בערך שמונים, כלומר ששמונים שנה של אדם שנאמר בו (תהילים צ י) 'ואם בגבורות שמונים שנה' הם כנגד שעה אחת מיומו של הקב"ה, ועל כך כיונו החסידים הראשונים כשהיו שוהים קודם התפילה שעה אחת, כלומר שאף אם יזכו לחיות שמונים שנה הרי אינם שוהים בעולם הזה אלא שעה אחת של הקב"ה, ובכך היו מכוונים ליבם לשמים בהכירם שפלות האדם וגדלות אביהם שבשמים. מב. **והקשו** המחצית השקל (או"ח סי' צג סק"א ד"ה תלמידי) והחתם סופר (ד"ה חסידים), מהיכן ידעה הגמרא שאכן החסידים הראשונים היו שוהין שעה משעות היום שמחמת כן שאלה תורתם היאך משתמרת ומלאכתם היאך נעשית, ושמא הכוונה היא על שעה מועטת ואם כן פשוט שנותר להם זמן רב ללמוד ולעשות במלאכתם. ותירץ המחצית השקל, שהמקשן למד כן ממה שמבואר בברייתא בגמרא (לב:) שגם בתפילה שהו שעה אחת, והרי ודאי השעה של התפילה היא דווקא ולא שעה מועטת, ואם כן אף השעה שקודם התפילה היא דווקא. והחתם סופר תירץ, שלכל אדם יש חיוב לשהות שעה מועטת קודם התפילה בכדי שיכונן דעתו עליו, ועל כן אין לומר שכך עשו גם החסידים הראשונים כיון שאם כך מה החידוש שהשמיעו בהם, אלא מוכח שהם שהו שעה משעות היום, והיטב שאלה הגמרא תורתם היאך משתמרת ומלאכתם היאך נעשית. מג. **ובתוספות** אנשי שם (פ"ה מ"א, בתוי"ט ד"ה שעה) הקשה על המג"א [שמלשונו נראה שהבין שהכוונה לשעה זמנית], כיצד שייך לקבוע שיעור של שעה זמנית, שהרי הוא משתנה בין החורף לקיץ, והרי גם על התפילה עצמה שנו בברייתא (שם) שהיו שוהים בה שעה, ומשך זמן התפילה הרי שוה בכל הזמנים. ולכן מפרש שהכוונה לשעה אחת מן הי"ב שעות השוות שלא ישתנו לעולם. מד. **וכך** מובא בספר תורת אבות (תורה ותפילה כז) בשם רבי נח מלכוביץ'.

את ליבם לא היו יושבים ריקם, אלא היו מתפללים בה שיזכו לכוון את ליבם אחר כך בשעת תפילתם, וזהו 'ומתפללין כדי שיכוונו לבם'[מה].

מה היתה כוונת ליבם

כדי שיכוונו לבם. במה שכיונו את ליבם פירש **תוספות ר"י החסיד** (ד"ה אין), שהיו מחשבים ביראת שמים כדי שתתחונן דעתם עליהם. וכן הביאו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה כדי) מי שפירש שרצו לפנות ליבם מטרדת המחשבות ולכוון באמירת התפילה[מו]. והקשו על כך שאם כן היה לתנא לשנות כדי שיכוונו ליבם לתפילתם. ולכן פירשו שיכוונו את ליבם שהוא יהיה שלם לעבודת המקום בלא תאוות לתענוגות העולם הזה, וממילא כשליבם מוכן ושלם תהיה תפילתם רצויה למקום.

מה ההדגשה שכיונו לאביהם שבשמים

לאביהם שבשמים. **הגר"א** בשנות אליהו (פ"ה מ"א) פירש לשון התנא 'לאביהם שבשמים', שבא להדגיש שלא רק כיונו מה שאמרו, אלא שהיו מכוונים ליבם לאביהם שבשמים, שבבקשותיהם כיונו עבור שיהיו כלל ישראל בשלימות שזהו צורך גבוה, אבל לא היו מכוונים בתפילתם לבקש את צרכי עצמם, כיון שבתפילה אסור לבקש זאת, ורק בסיומה יכול לבקש צרכי עצמו.

והבית יוסף (דירנפלד, ד"ה כדי - השני) ביאר לשון זה על פי דברי **הטור** (או"ח סי' צח ס"א), 'חסידים ואנשי מעשה היו מתבודדים ומכוונין בתפילתן עד שהיו מגיעין להתפשטות הגשמיות' וכו'. שהאדם הוא בן לאביו ולאמו מצד הגוף, והוא גם נחשב בן לקב"ה מצד נשמתו כמו שאמרו (נדה לא.) שלושה שותפין באדם וכו'. ובעת התפילה שזכו החסידים הראשונים להתפשטות הגשמיות כיונו ליבם 'לאביהם שבשמים', שכיון ששכחו מהגוף הרי כאילו אין להם אלא את אביהם שבשמים.

ביאור הגירסא 'שיכוונו לבם למקום'

שם. במשניות (פ"ה מ"א) וכן **בראשונים**[מז] הגירסא היא שיכוונו לבם **למקום**.

וכתב **הצל"ח** (ד"ה אין) מדוע כינו את הקב"ה 'מקום', כדי ללמד מוסר את המתפלל שידע שהקב"ה מקומו של עולם וממילא מלוא כל הארץ כבודו, ובכל מקום שעומד להתפלל הוא עומד לפניו ממש, ולכן תיקנו כל הברכות והבקשות בלשון נוכח 'אתה קדוש' ו'אתה חונן'. ובדרך רמז פירש, ש'למקום' הוא בגימטריא מנין רי"ו כמו 'גבורה', שבתפילה רואים את גודל ענוותנותו של הקב"ה, שנתן לאדם מטיפה סרוחה רשות לבוא לפניו בבקשת צרכיו, ועוד הבטיחנו לקיים בקשותינו, ומשום כך חששו החסידים הראשונים פן מחמת ההרגל ישכחו שפלות עצמם ורוממות הבורא ויתרגלו להתחבר עם הקב"ה, לכן שהו קודם התפילה וכיונו ליבם 'למקום' שהיא גבורת הקב"ה שהיא שייכת למידת ענוותנותו[מח]. ועוד פירש, שה'מקום' האמור כאן מרמז למה שנאמר ביעקב אבינו (בראשית כח יא) 'ויפגע במקום', שהוא מקום המקדש ועליו התפללו האבות, ועליו נאמר (שם כח יז) 'וזה שער השמים', שכל התפילות בכל העולם צריכות להגיע עד מקום המקדש ומשם עולות למעלה. וכיון שדרך זו רחוקה חששו חסידים הראשונים לסכנות מצד הקליפות האורבות לתפילותיהם בדרך, ולכן היו שוהין שעה אחת ומכוונים ליבם לחזור בתשובה כדי להגן על התפילות שיוכלו לעלות לפני אביהם שבשמים[מט].

אם הליכה נחשבת להפסק

ואפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק. כתבו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה ואפילו), שאמנם אסור לו להפסיק בדיבור, אבל יכול להפסיק בהליכה כדי שישליכנו מעליו, משום שלא מצאנו שהליכה נקראת הפסק בשום מקום[נ]. וכתב **הט"ז** (או"ח סי' קד סק"א), שמדברי **הרא"ש** (פ"ה סי' ג) **והטור והשו"ע** (שם ס"ג) שכתבו שבענין אחר [שלא בא כנגדו בהמה או קרון] אין לו לצאת ממקומו עד שיגמור תפילתו, משמע שאסור להפסיק אפילו בהליכה. והקשה שלגבי נחש כרוך על עקבו כתבו הטור והשו"ע (שם ס"ג) שלא יפסיק, וכתב על זה **הרמ"א** אבל יכול לילך למקום אחר, ומשמע שבא לפרש דברי השו"ע שלא יפסיק היינו בדיבור אבל הליכה אינה הפסק[נא], ונמצאו פסקי השו"ע סותרים. **והמג"א** (שם סק"ג) תירץ, שאין כאן מחלוקת כלל, שאמנם הליכה אינה הפסק שלא מצאנו בשום מקום שתחשב להפסק, ולכן כתב הרמ"א שמותר לילך כדי להשליך את הנחש, ומכל מקום שלא לצורך אסור לילך, ולכן כתבו הטור והשו"ע שאסור לצאת ממקומו עד שיגמור את תפילתו[נב]. אמנם **בביאור הגר"א** (שם סק"ד וסק"ה) פירש, שגם לגבי נחש כרוך על עקבו שכתבו הטור והשו"ע שלא יפסיק, כוונתם שלא כדעת הרמ"א אלא שלא יפסיק אפילו בהליכה, וזה המשך למה שכתבו קודם (ס"ב) שהליכה נחשבת להפסק[נג].

ובאמרי נועם (ד"ה ואפילו)[נד] הקשה הגר"א על הרמ"א (שם ס"ג) שפסק כתלמידי רבינו יונה שבנחש כרוך על עקבו מותר להפסיק בהליכה, שהרי יש במשנה שני דינים, אחד במלך ואחד בנחש, ומשמע שכוונת התנא להשמיע שני דינים מחודשים, שבמלך אסור להשיב לו כלומר שלא להפסיק בדיבור, ואילו בנחש החידוש הוא שלא יפסיק בהליכה, שהרי דיבור אינו מועיל לנחש[נה].

ובברכת ראש (ד"ה שואל בשלומו) דייק את הלשון שכתוב לגבי מלך שואל בשלומו ש'לא ישיבנו', ואילו לגבי נחש כתוב 'לא יפסיק', וביאר שכוונת התנא לומר שבמלך ששואל בשלומו אסור להשיב לו בדיבור אבל יכול להשמט ממנו לדרך אחרת, אבל בנחש לא יפסיק כלל ואפילו בהליכה, אמנם מוסיף שלפי זה מה שכתבו תלמידי רבינו יונה שמותר ללכת זהו כאשר לא יוכל לכוון בתפילתו כלל.

ביאור שאלת הגמרא מהיכן לומדים שצריך לעמוד להתפלל מתוך כובד ראש

מנא הני מילי. **בתוספות ר"י החסיד** (ד"ה מנא) פירש, ששאלת הגמרא היא מהיכן יודעים שצריך לעמוד להתפלל מתוך כובד ראש, ושמא די להתפלל רק בכוונת הלב. **ובספר מעון הברכות** (ד"ה מנא) פירש, ששאלת הגמרא היא שמא הדין הוא שיש להתפלל מתוך שמחה כמו שכתוב (תהילים ק ב) 'עבדו את ה' בשמחה', ואין צריך לעמוד מתוך כובד ראש.

ביאור הטעם של מרירא ליבא שאין ללמוד מחנה שצריך כובד ראש

חנה שאני דהות מרירא לבא טובא. **במעון הברכות** (ד"ה מנא) ביאר על פי ביאורו בקושיית הגמרא 'מנא הני מילי' [עיין לעיל], את התירוץ שחנה היתה מרירא לבא, על פי מה שכתב **הרמ"א** (או"ח סי' רפח ס"ב) שבשבת אסור להצטער כגון לבכות, אמנם מי שנפשו עגומה עליו מותר לו לבכות כיון שבכך הולך צערו מליבו ומתיישבת נפשו, וזהו הביאור בחנה שכיון שהיתה מרירא ונפשה עגומה הותר לה להתפלל בדרך צער שבכך יתיישב ליבה, אולם שאר כל אדם להתפלל מתוך שמחה.

וכתב המהרש"א (ח"א ד"ה חנה), שאף שלהלן (לא.-:) לומדים דינים רבים מתפילת חנה, ולא אמרו שאין ללמוד אותם משם שמא היא היתה מרירא טובא. כיון שרק לגבי דין זה שאין להתפלל אלא מתוך כובד ראש שהוא שייך למרירות הלב, מתאים לומר שאין ללמוד מחנה שמא היתה מרירא טובא, אבל לשאר דינים אין זה שייך.

מדוע אין ללמוד מדוד המלך כיצד לעמוד להתפלל

דוד שאני דהוה מצער נפשיה ברחמי טובא. הקשה **הברכת אהרן** (ד"ה אין), מדוע אין ללמוד מדוד המלך שהיה מצער את נפשו ברחמים ומחמת כן היה מתפלל ביראה, שכך יש גם לכל אדם לצער את נפשו ברחמים ולהתפלל ביראה. **והמהרש"א** (ח"א ד"ה חנה) פירש, שדוד המלך היה נוהג בעצמו במידת חסידות להצטער הרבה בבקשת רחמים, כמו שאמר על עצמו (תהילים פו ב) 'כי חסיד אני', ולכן אין ללמוד ממנו לשאר בני אדם כיצד צריך לעמוד להתפלל. **והמגיד תעלומה** (ד"ה דילמא) פירש, שאין ללמוד מדוד המלך, כיון שהוא אמר זאת בלשון 'ואני', כלומר שכוונתו שרק בעצמו נהג כן אבל אין זה חובה על אחרים לעשות כן[נו]. וכעין זה פירש המגיד תעלומה (ד"ה ממאי) לגבי דחיית הגמרא

[מה]. **ומוסיף** בשם בשם סדור באר חיים, שכן יש לפרש מה שאומרים קודם התפילה ה' שפתי תפתח, שזו תפילה קודם התפילה שיוכל להתפלל. וכן שיש שפירשו כך את הכתוב 'ואתחנן אל ה' בעת ההיא לאמר', כלומר שביקש משה שיוכל לאמר ולהתפלל ותהיה תפילתו שגורה בפיו. [מו]. **וכן** משמע במה שכתב הרמב"ם בפירוש המשנה (פ"ה מ"א) שהיו מתעכבים שעה אחת קודם התפילה כדי ליישב דעתם ולהשקיט מחשבותם. [מז]. **רי"ף**, תלמידי רבינו יונה (ד"ה כדי) ורא"ש (פ"ה סי' א). [מח]. **וכמאמר** רבי יוחנן במגילה (לא.) כל מקום שאתה מוצא גבורתו של הקב"ה אתה מוצא ענוותנותו. [מט]. **עוד** פירש, ש'לבם' הוא גימטריא ע"ב כמנין 'חסד', והיו מכוונים אותו 'למקום' שהוא בגימטריא רי"ו כמנין 'גבורה', ובכך באה המשנה לרמז שהיו כוללים שמאל בימין. ועוד, ש'לבם' רומז לל"ב נתיבות חכמה [לבם עם הכולל גימטריא ע"ג כמנין 'חכמה'], וכיונו זאת 'למקום' רומז למה שכתוב (איוב כח יב) 'ואי זה מקום בינה', ומשם באה הגבורה כמו שכתוב (משלי ח יד) 'אני בינה לי גבורה', ומסיים שאין להאריך בזה כי כבוד אלוקים הסתר דבר. ועיין בספר מגיד תעלומה על הרי"ף (ד"ה כדי) שגם מבאר זאת על דרך הסוד. [נ]. **ובביאור** הגר"א (או"ח סי' קד סק"ה) כתב שמקור דברי תלמידי רבינו יונה הוא בירושלמי (פ"ה ה"א) שהובא בדבריהם (לג. ד"ה לא שנו), שכתב אפילו נחש אם היה בא כנגדו מתרחק לצד אחר ולא הוי הפסקה. ובהגהות מלא הרועים (בתר"י ד"ה ואפילו) ציין עוד ירושלמי (שם) שרואים ממנו שהליכה אינה הפסק, וגם הוא מובא בתלמידי רבינו יונה (לג: ד"ה לא קשיא), היה עומד ומתפלל ברשות הרבים הרי זה מעביר מפני החמור או מפני הקרון. [נא]. **ואכן** בבית יוסף (שם ס"ג ד"ה ואפילו) הביא דברי תלמידי רבינו יונה שיכול ללכת כי הליכה אינה הפסק. [נב]. **וכן** פסק המשנה ברורה (שם סק"י), שהליכה לצורך אינה הפסק, אבל בלא צורך גם הליכה נקראת קצת הפסק. [נג]. **ומוסיף** שלדעה זו, כוונת הירושלמי שכתב (שם) שאם בא נחש כנגדו מתרחק לצד אחר, היינו כאשר הנחש כעוס ומסוכן, וכפי שפירשו בזה התוספות (לג. ד"ה אבל). [נד]. **וכן** הביא ראיה זו בביאורו בשו"ע (שם סק"ד). [נה]. **בשפתי** חכמים (ד"ה אפילו) פירש על דרך דרש, שאין להפסיק בתפילה בין מחמת השפעת טובה שהיא שאלת שלומו על ידי המלך, ובין מחמת דאגת הרע שהוא הנחש הכרוך על עקבו. והחתם סופר (ד"ה ואפילו) פירש, שיש מלאך מחבל הנקרא אף, והוא מסיטרא של הנחש שהתחיל להחטיא את חוה ואמר לה (בראשית ג א) 'אף כי אמר אלהים לא תאכלו מכל עץ הגן', ותיקונו הוא על ידי תפילה, ולכן העומד בתפילה אפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק. והשבט סופר (פרשת וירא ד"ה קם את מטן) כתב שמרומז בזה על שני נסיונות, נסיון העושר, כמו אחד שמצליח דרכו עד שמלכים דורשים בשלומו, וחושב שכבר אינו צריך להתפלל. וכן על נסיון העוני, כמו נחש כרוך על עקבו שרואה צרתו קרובה אליו, ומיואש וחושב שכבר לא יועיל לו להתפלל. ועל שניהם אמרו שלא יפסיק מלהתפלל, שהעשיר צריך לדעת שתמיד זקוק לרחמי שמים, ולעני אסור להתייאש שישועת ה' כהרף עין. [נו]. **וכעין** זה ביאר הברכת אהרן לפי דברי המלבי"ם (איילת השחר סי' רט) שבכל מקום שאפשר להבין ממשמעות הכתוב על מי מדובר בו והוסיף בו לומר על מי מדבר משמע בכך שבא לומר שמדבר רק על אותו המוזכר בפירוש ולא על שאר הכלולים במשמעות הרגילה, ולכן בכתוב המובא כאן (תהילים ה ח) שכתוב שם 'אבוא ביתך', שמשמע שמדבר על דוד המלך, ובכך שהוסיף בו תיבת 'ואני', משמע שבא למעט שרק דוד המלך עשה כן ולא אחרים.

שאין ללמוד מחנה כי היתה מרירא טובא, שלכאורה קשה מדוע אין לדחות את כל הדינים הנלמדים מהנביאים, וכגון מה שלמדו לעיל (ה:) מחזקיה שהסב פניו אל הקיר, שכל אדם צריך להתפלל כשפניו אל הקיר, ונאמר שאין ללמוד מחזקיה שכן היה חולה ובסכנה וכבר נגזר דינו ולכן הוצרך לרחמים מרובים ומשום כך התפלל כשפניו אל הקיר. ותירץ, שרק בחנה דחתה הגמרא שאין ללמוד ממנה כיון שכתוב בה 'והיא' מרת נפש, שמזה מוכח שהוא דבר המיוחד אצלה ואינו חיוב על אחרים.

מדוע אין ללמוד שצריך להתפלל ביראה מהכתוב 'חילו מלפניו כל הארץ'

אל תקרי בהדרת אלא בחרדת. הקשו תוספות (ד"ה אל), מדוע לא דייקה הגמרא מהמשך הכתוב 'חילו מלפניו כל הארץ' שמוכח שצריך לחיל ולירא בזמן שעומדים לפני ה'. ותירצו, שהלימוד כאן הוא מהכתוב במזמור הבו לה' (תהילים כט ב) שממנו לומדים עוד הלכות לתפילה [כגון י"ח ברכות כנגד י"ח אזכרות שבמזמור זה (לעיל כח:)], אבל הכתוב 'חילו מלפניו' הוא בפסוק אחר (דברי הימים א' טז ל).

והעין אליהו (ד"ה אין) תירץ, שמכך ששאלה הגמרא מנא הני מילי, משמע שיש סברא שאין להתפלל מתוך כובד ראש, וסברא זו היא משום שצריך להיות בשמחה בזמן עשיית המצוות, ומשום כך אין להוכיח מהכתוב 'חילו מלפניו' כיון שהוא דבר ידוע שיש מצוה לירא מה', אלא שיש לחלק ולומר שזה רק כשאינו עוסק במצוה, אבל כשמתפלל או עוסק בשאר מצוות אין לו לירא אלא לשמוח, ולכן הביאה הגמרא את הלימוד מהכתוב 'בהדרת קדש' שמשמעו שאף כשהוא מתפלל בהידור יהיה בחרדת קודש. ועוד תירץ, שבמשנה משמע שלעולם יש להתפלל בכובד ראש, ואת זה אין להוכיח מהכתוב 'חילו מלפניו' שמא הוא מדבר רק על שעת צער, וכמו שאמרו בגמרא (שבת י.) שרב כהנא בשעת צער היה פוכר ידיו ומתפלל כעבד לפני המלך, אבל בשעת שלום יש להתפלל מתוך שמחה, אבל מהכתוב 'הדרת קדש' משמעו שגם בשעת הידור שהיא שעת שלום צריך להיות בחרדת קודש. ועוד תירץ, על פי מה שפירש הזוהר שהכתוב 'השתחוו לה' בהדרת קדש' מדובר על זמן שבית המקדש קיים, והכתוב 'חילו מלפניו כל הארץ' מדבר על זמן חורבן הבית. ולפי זה מיושב שאם היו לומדים מהכתוב 'חילו מלפניו' היה אפשר לומר שדין זה הוא רק בזמן החורבן, אבל בזמן שבית המקדש קיים יש להתפלל בשמחה, ולכן הביאה הגמרא את הלימוד מהכתוב 'הדרת קדש' שתמיד צריך להיות בחרדת קודש.

והבאר אברהם (משכיל לאיתן, ד"ה אין) תירץ, על פי דברי המדרש תנחומא (נח יט) שישראל עובדים את ה' בשמחה והעכו"ם עובדים אותו ברעדה, ומבואר במפרשים שעכו"ם נקראים 'כל הארץ', ומשום כך אין להוכיח מהכתוב 'חילו מלפניו', כיון שכתוב בו 'כל הארץ', ויתכן שרק עכו"ם צריכים לעבדו בחיל ורעדה, ואין ללמוד מכך לישראל, ולכן הביאה הגמרא את הפסוק 'בהדרת קדש'.

דרך הלימוד של 'חרדת' מ'הדרת' והטעם לכך

שם. פירש השדה יצחק (ד"ה אל), שאפשר להחליף תיבת 'הדרת' בתיבת 'חרדת', מכיון שאות ה"א מתחלפת באות חי"ת שהם מאותו מוצא בפה, ואות דלי"ת מתחלפת באות רי"ש כיון שהם צורה אחת[נז]. **ובברכת אהרן** (ד"ה אלא) ביאר את החלפת הרי"ש והדלי"ת באופן אחר, שזה על ידי שהפכו את סדר האותיות והחליפו את האות רי"ש עם האות דלי"ת[נח].

ובטעם הדבר שיש לדרוש זאת כ'חרדת' ולא 'הדרת', כתב **השלמה משנתו** (ד"ה אל), שסברה הגמרא תחילה שאין לומר כפשוטו שישתחוו לה' בהדרת קודש, שהרי כתוב (משלי כה ו) 'אל תתהדר לפני מלך'. ובתירוץ סוברת הגמרא שאפשר לומר 'הדרת', כיון שבגדי ההדר ניתנו לו מאת ה' יתברך ואם כן אדרבה זהו כבודו של המלך שמתנאים לפניו במתנה שנתן.

הדין שצריך להדר עצמו נשאר למסקנא

דילמא לעולם אימא לך הדרת ממש כי הא דרב יהודה הוה מציין נפשיה. כתב **המאירי** (ד"ה מגדולי) שאף על פי שאין הנהגה זו להתעטר בבגדים נאים בשעת התפילה מסורה לכל, מכל מקום ראוי לאדם שלא יעמוד בתפילה כדרך הדיוט, אלא יהדר עצמו במה שמצוי לו. **ובשיטה מקובצת** (ד"ה הוה) כתב שכן ראוי לעשות להתקשט בבגדים לפני התפילה. וכן כתב **בספר חפץ ה'** (ד"ה לעולם), שלפי דחיית הגמרא מוכח שאכן צריך אדם להדר עצמו קודם שיעמוד להתפלל, כשם שהיה נפסק להלכה לפי מה שרצו ללמוד מפסוק זה שצריך לעמוד להתפלל מתוך כובד ראש, ואין לומר שאף למסקנא נשארה הדרשה בפסוק שאל תקרי בהדרת אלא בחרדת, כיון שכעת שיש מקור אחר לדין של כובד ראש אפשר ללמוד את הפסוק כפשוטו, וכך משמעו שצריך להדר את עצמו.

כיצד למדו מהכתוב 'עבדו את ה' ביראה' לגבי תפילה

אלא א"ר נחמן בר יצחק מהכא עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה. פירש **רש"י** (ד"ה עבדו), שהלימוד הוא מהכתוב המלמד שעבודת ה' צריכה להיות ביראה, וכך גם התפילה שכיום היא במקום עבודת ה' שהיתה במקדש על ידי הקרבנות, צריכה להיות ביראה. אמנם **תוספות** (לא. ד"ה במקום) פירשו שהכתוב מדבר על התפילה עצמה שהיא עבודה שבלב, כמו שאמרו בספרי (עקב פמ"א), ועליה אמרו שתהיה ביראה. וביאר **המהרש"א** (ח"א ד"ה עבדו) מדוע רש"י לא פירש כתוספות, כיון שסבר שסתם עבודה אין משמעה תפילה אלא עבודת הקרבנות, [ורק בכתוב 'ולעבדו בכל לבבכם' הכוונה היא לתפילה, כי עבודה בלב אינה שייכת אלא בתפילה].

הטעם שצריך להיות רעדה עם הגילה

במקום גילה שם תהא רעדה. **ברש"י** (ד"ה דהוה) מבואר שהחיסרון בשמחה ללא שמשלב בה רעדה הוא שבכך הוא נראה כפורק עול[נט]. אמנם **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה וגילו) פירשו, שהטעם שצריך להכניס רעדה בתוך השמחה הוא כדי שלא ימשך מתוך השמחה לתענוגי העולם וישכח את ענייני הבורא. וכן כתב **הרא"ה** (ד"ה אביי), שרוב השחוק מגביר היצר הרע, וראוי לאדם שלא ימשך אחריו.

כיצד שייך גילה ורעדה יחד

שם. לכאורה הגילה והרעדה הם שני הפכים שלא ישכנו יחדיו, וכיצד תמצא הרעדה במקום הגילה. וביארו **תלמידי רבינו יונה** (שם), שזהו רק אצל בשר ודם שבהם השמחה היא הפך הרעדה, אבל אצל הקב"ה אינו כן, אלא אדרבה ככל שיתבונן האדם ויירא מגדולתו כך ישמח ויגיל ביראה שמחמתה הוא זוכה לקיים את המצוות ויודע שיקבל על כך שכר.

והישמח משה (לקוטי בתר לקוטי ד"ה מאי) תירץ, לפי דברי **חובת הלבבות** (שער עבודת האלוקים פ"ג) שהצדיקים בכל פעם שעולים למדרגה חדשה בעבודת ה' ומכירים יותר בגדלות הבורא, הם מתחרטים על מיעוט עבודתם קודם לכן וחוזרים על כך בתשובה, כיון שלפי גודל הכרת הבורא כעת נחשבת להם מעלתם הקודמת לעון, וזהו שאמרו שבמקום גילה כלומר כששמח הצדיק בהגיעו למעלה חדשה בעבודת ה', שם תהא רעדה על מיעוט וקוצר השגתו בגדלות ה' כאשר היה במעלתו הקודמת.

מה התשובה בכך שהוא מניח תפילין

אנא תפילין מנחנא. **רש"י** (ד"ה תפילין) פירש, שהשיב לו שכיון שהוא מניח תפילין מוכח שממשלת קונו עליו ואין הוא מיקל ראשו[ס]. וכתב **הראנ"ח** (הנותן אמרי שפר אמור ד"ה והמצוה) שפירושו הוא לפי מה שביאר (ד"ה דהוה) שמה שאין לשמוח יותר מדי הוא משום שנראה כפורק עול, ולכך מועילים התפילין שאינו נראה כפורק עול. **ותלמידי רבינו יונה** (ד"ה אמר) הביאו משמו שפירש, שאביי היה חולה במעיו כמה ימים, ובימים אלו לא יכל להניח תפילין מחמת נקיות[סא], וכעת שנתרפא שמח בקיום המצוה[סב]. **והרא"ה** (ד"ה אמר) פירש שכיון שהניח תפילין ומחויב שלא להסיח דעתו מהם לא חשש שמא ימשך אחר יצר הרע. וכן כתב **המאירי** (ד"ה שמחה), שכאשר האדם לובש תפילין אינו חושש שימשך על ידי זה לדברים מגונים, [כיון שקדושת התפילין גורמת ליראת שמים]. **המור וקציעה** (סי' מד) הוכיח מכך שענה אביי 'אנא תפילין קא מנחנא', שמותר לשחוק בשחוק של רשות שאינו של מצוה וגם אינו של קלות ראש,

נז. **וכן** אמרו (שבת סג.) על הכתוב (תהילים מה ה) 'והדרך צלח', אל תקרי 'והדרך' אלא 'וחדדך'. וראה בברכת אהרן (ד"ה אלא) שהביא מהירושלמי (שבת פ"ז ה"ב) שלא מתמנעין רבנן דרשין בין ה"א לחי"ת. ופירש הקרבן העדה (שם ד"ה לא) שהיו דורשים כך משום שאותיות אחה"ע מתחלפות. והביא עוד ראיות רבות ליסוד זה. נח. **וכתב** שדבר זה הוא מיסודי הדרוש והביא לכך ראיות רבות, והוסיף שיש לפרש בדרך מליצה מה שאמרו (ספרי שופטים פקנ"ד) על הכתוב (דברים יז יא) 'לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל', אפילו אומרים לך על ימין שהוא שמאל וכו', שפירושו הוא לשמוע לדרשות החכמים גם כשמחליפים את האותיות מימין לשמאל ולהיפך. נט. **וביומא** פירש רש"י (ד: ד"ה במקום) דרשה זו, ש'במקום גילה' זה במתן תורה של הלוחות בסיני שנאמר בהם (תהילים יט ט) 'פקודי ה' ישרים משמחי לב', שהיה צריך להיות ברעדה. והקשה עליו הריטב"א (שם ד"ה במקום), שהרי בסוגיא כאן מבואר שדרשו זאת לגבי שמחה בענייני העולם, כמו שמשמע מהמעשה עם אביי שבדח ורבה הוכיח אותו. ותירץ, שגם כאן הנידון הוא לגבי שמחה של תורה, וכן יש לפרש שמה שאביי בדח היה זה בשמחתו מחמת לימודו בתורה, ואף על פי כן העיר לו רבו מהכתוב 'וגילו ברעדה' שאסור לשמוח ביותר. אמנם הריטב"א שם מפרש פירוש נוסף, שהגמרא כאן מדברת על שאר שמחות בענייני העולם. ס. **כתב** בהגהות מהר"ץ חיות (ד"ה אנא) שנראה שמכאן הוכיח הרמב"ם את דינו שכתב (תפילין פ"ד הכ"ה) שכל זמן שהתפילין בראשו של אדם ועל זרועו הוא עניו וירא שמים ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטילה ואינו מהרהר מחשבות רעות, שהרי כך השיב אביי לרבה שכיון שהוא מניח תפילין ודאי שאינו נמשך אחר השחוק אלא הוא שמחה של מצוה. וכתב בספר חדשים גם ישנים (הלכה תריא) שלפי פירוש תלמידי רבינו יונה ששמחתו היתה מכך שיכל לחזור ולקיים המצוה אין ראיה לדברי הרמב"ם. סא. **וציין** בברכת אהרן (ד"ה אביי), שמצאנו שאביי היה חולה מעיים, כמו שאמרו (שבת לג.) שאביי חש בהדרוקן שהוא חולי מעיים, וכן אמרו (חולין קלג.) שאביי שהיה כהן לא נשא את ידיו משום שאנסיה ליה עידניה, ופירש הרי"ף שהיה חולה במעיו ולא היה יכול להשהות את נקביו ומשום כך לא נשא כפיו. סב. **וכעין** זה הביא הראנ"ח (שם) שיש שפירשו, שרבא הקשה לאביי שאין זה דרכה של תורה ולא זה דרך השלמים למלא שחוק פיהם, והשיב לו אביי שאין זה שחוק לדברי הבאי כי אם שמחת צדיק מקיום המצוה של תפילין.

כשהוא לבוש בתפילין. שכך פירש את תשובתו של אביי מדוע שחק [כפירוש רש"י], שכיון שהתפילין מונחות עליו מוכח שממשלת קונו עליו, ואם שחוקו של אביי היה בשחוק של מצוה, לא היה צריך להוכיח שממשלת קונו עליו מהתפילין, אלא היה מוכיח זאת מהמצוה שעוסק בה, אלא מוכח שהשחוק היה של רשות, ולכן אביי הסביר את היתרו לשחוק מכך שהוא מניח תפילין. אלא שדחה את ראייתו, ממה שכתוב בזוהר חדש (שיר השירים ח:) שמי שמניח תפילין צריך להיות בשמחה, ואולי לכן שמח אביי.

ביאור גירסת הרי"ף שאביי לא ענה שהוא מניח תפילין

שם. הרי"ף לא גרס במעשה של רבה ואביי שאביי השיב 'אנא תפילין מנחנא', וגרס זאת רק בתשובת רבי ירמיה. וכתבו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה אמר) שודאי שהאמת כנוסחאות מדויקות שגרסו גם בדברי אביי שהשיב שהוא מניח תפילין, כיון שלא יכול להיות שאביי שמח שמחה שאינה של מצוה שהיא שמחה אסורה.

והצל"ח (ד"ה אמר) כתב לבאר את גירסת הרי"ף על פי חילוק נוסף שיש ברי"ף בין שני המעשים, שבמעשה הראשון גרס 'אמר ליה' ובמעשה השני גרס 'אמר ליה לא סבר לה מר'. ופירש הצל"ח שבמעשה הראשון אביי שהיה תלמידו של רבה הוא זה שבדח ורבה גער בו, ולכן כתוב סתם 'אמר ליה'. ולפי זה מובן שלא יכל אביי לענות 'אנא תפילין מנחנא', שהרי כוונת התשובה הזו [על פי פירוש רש"י] שכיון שאינו מסיר את התפילין מוכח שמורא שמים עליו ואפילו בשעת בדיחותו, והרי תלמיד היושב לפני רבו אסור לחלוץ תפיליו, ואם כן אין ראיה מכך שלא מסיר את התפילין שמורא שמים עליו, כיון שאפשר שהוא משום מורא רבו. ואילו במעשה השני רבי זירא שהיה רבו של רבי ירמיה הוא זה שבדח, ולכן רבי ירמיה 'אמר ליה לא סבר לה מר' כלשון תלמיד לרבו, ובאופן זה ודאי יש הוכחה מהנחת התפילין שמורא שמים עליו, ולכן השיב רבי זירא 'אנא תפילין מנחנא'.

והמרומי שדה (ד"ה א"ל) ביאר, שסבר הרי"ף[סג] שאביי היה עוסק בחידושי תורה המשמחים את הלב, ולכן לא היה צריך להשיב שמניח תפילין, משום שמהעסק בתורה מוכח שממשלת קונו עליו[סד].

בשני המעשים המובאים בגמרא האם מדובר שבדח הרב או התלמיד

שם. במעשה הראשון של רבה ואביי מדייקים **המגיד תעלומה** (בתר"י ד"ה א"ל) **וההגהות מלא הרועים** (ד"ה אביי) מדברי **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה אמר), שאביי שהיה תלמידו של רבה הוא זה שבדח, ורבה גער בו. וכן פירש **הריטב"א** (יומא ד: ד"ה במקום). וכך גם מבואר בדברי **הצל"ח** (ד"ה אמר) שהובאו לעיל שכתב כן בגירסת הרי"ף. אמנם **בחפץ ה'** (ד"ה אמר) כתב שרבה הוא זה שבדח.

ובמעשה של רבי ירמיה ורבי זירא כתב **בחידושי הרא"ה** (ד"ה ר' ירמיה) שרבי ירמיה ראה את רבי זירא שבדח. ויתכן שסבר כן משום שגירסתו במעשה זה היתה כגירסת הספרים 'אמר ליה לא סבר לה מר בכל עצב יהיה מותר', ולפי גירסא זו שהיא לשון שאלת תלמיד לרבו מוכח שהתלמיד שאל את רבו כיצד הוא שמח ביותר ומדוע אינו סובר שיש לחוש לכתוב 'בכל עצב יהיה מותר' ולכן הוצרך לפרש שרבי זירא הרב בדח, ורבי ירמיה התלמיד שאלו מדוע אינו חושש על כך. וכן הוא בפירוש הצל"ח (שם) בגירסת הרי"ף [עיין לעיל] שרבי זירא רבו של רבי ירמיה הוא שבדח. אמנם בתלמידי רבינו יונה (ד"ה אמר) מבואר שרבי ירמיה התלמיד הוא שבדח[סה].

ביאור החילוק בין שני המעשים שהובאו בהם פסוקים שונים

בכל עצב יהיה מותר. הצל"ח (ד"ה אמר) הקשה מדוע במעשה הראשון הובא הפסוק 'וגילו ברעדה', ואילו במעשה השני הביאו את הפסוק 'בכל עצב יהיה מותר'. ותירץ לפי גירסת הרי"ף [ועוד **ראשונים**] שגורסים במעשה השני 'אמר ליה לא סבר לה מר', וכפי שנתבאר שלפי זה רבי זירא בדח והתלמיד רבי ירמיה שאל את רבי זירא רבו, ואילו במעשה הראשון רבה רבו של אביי העיר לו. ולפי זה מפרש שרבה הזכיר את הפסוק 'וגילו ברעדה' שהוא בלשון נוכח שמתאים לאמרו רק רב לתלמידו כגערה וציווי לנוכח, אבל רבי ירמיה שדיבר לרבו הזכיר את הפסוק 'בכל עצב' שאינו בלשון ציווי ודיבור לנוכח.

ובהגהות ר"ש קאצנעלבאגן (ד"ה אביי) תירץ, שרבה סבר שמותר לאדם לשמוח מעט, כמו שאמרו (שבת ל:) שרבה היה פותח את לימודו במילתא דבדיחותא, ועל כן שאל את אביי שאמנם מותר להיות מעט בשמחה אך אחר כך צריך להיות באימה כמו שכתוב 'וגילו ברעדה', אך רבי זירא החמיר שלא לשחוק כלל, כמבואר (נדה כג.) שהביא רבי ירמיה את רבי זירא לידי גיחוך ולא גיחך, **וברש"י** כתב (שם ד"ה לידי) שרבי זירא היה מחמיר בזה מאד, ולכן כשראה את רבי ירמיה שבדח שאל אותו מהכתוב שצריך להיות עצב.

ובספר חפץ ה' (ד"ה אמר) תירץ, שרבה כבר דרש קודם את הפסוק 'וגילו ברעדה' שבמקום גילה שם תהא רעדה[סו], ולכן אמר לו אביי מפסוק זה, אבל אצל רבי זירא שיתכן שלא דרש פסוק זה כך, הוצרך לומר לו רבי ירמיה מהפסוק 'בכל עצב יהיה מותר'.

והפני שלמה (ד"ה אביי) תירץ, שרבי זירא סבר שאפילו במקום של שמחת מצוה צריך כובד ראש, ולכן לא שאל מהפסוק 'וגילו ברעדה' שממנו אין ללמוד שגם במקום מצוה צריך שתהיה רעדה, ואילו מהפסוק 'בכל עצב יהיה מותר' משמע שאפילו במקום שמחה של מצוה טוב שיהיה עצב. ומוסיף שלפי זה מה שענה לו רבי ירמיה שהוא מניח תפילין היינו שלכן מוכח שממשלת קונו עליו ולא משום שזו שמחה של מצוה כי לדבריו גם בזה צריך כובד ראש, אבל אביי שענה לרבה שהוא מניח תפילין כוונתו שמתוך כך הוא שמח במצוה, ולדבריו שלמד מ'וגילו ברעדה', בשמחה זו אינו צריך כובד ראש.

והבן יהוידע (ד"ה לא) תירץ מדוע רבי זירא לא אמר את הפסוק 'וגילו ברעדה', כיון שרבי זירא כבר שמע שאביי תירץ שאם מניח תפילין יש בכך שמחה של מצוה שאז אין חשש שיבוא לחטא, ולכן שאל רק משום שמכל מקום 'בכל עצב יהיה מותר' כלומר שיש מעלה שלא להיות בדח ולקבל שכר על זה, ועל כך השיב לו רבי ירמיה שעל שמחתו במצוה גם יש קבלת שכר. ועוד תירץ, שרבי ירמיה התלמיד הוא ששאל את רבי זירא רבו מדוע הוא בדח טובא, ורצה לשאול בדרך כבוד שלא יהיה נראה כמוכיחו ולכן לא שאלו מהפסוק 'וגילו ברעדה' שהוא מפורש, אלא שאלו מהפסוק 'בכל עצב' שפשוטו הוא על מלאכה ש'עצב' הוא עמל [וכמובא **בתלמידי רבינו יונה** (ד"ה לא) שהוא מלשון הכתוב (בראשית ג יז) 'בעצבון תאכלנה' וכן מפרשים מפרשי הנ"ך (משלי יד כג) על פסוק זה], ויתכן שרבו יפרש כך את הפסוק, ולפי זה הפסוק אינו מורה שלא לשמוח, וזו היתה כוונת שאלתו 'לא סבר לה מר בכל עצב יהיה מותר' דהיינו האם אינו סובר שפירוש הכתוב הוא עצבון ואם כן צריך להיות עצב. ועל זה השיב לו שאפילו לפירוש זה, לא דיבר הכתוב על שעה שהאדם מקיים מצוה ושמח בה.

ביאור הלימוד איזו עצבות נצרכת להיות לאדם

שם. רש"י (ד"ה בכל) פירש, שמשמעות הכתוב היא שכאשר האדם מראה את עצמו עצב יהיה לו על כך שכר. וביאר **העץ יוסף** (ד"ה בכל), מדוע דקדק רש"י לכתוב 'שמראה את עצמו עצב', ולא כתב שהוא ממש עצב, כיון שהעצבות היא מדה מגונה בעבודת הבורא, ולכן לא רצה רש"י לפרש את הפסוק שמי שאינו עושה כראוי מקבל שכר, ולכן פירש שרק מראה את עצמו כאילו הוא עצב כדי שלא יחשבו הרואים אותו שהוא פורק עול מלכות שמים מעליו. **ותלמידי רבינו יונה** (ד"ה לא) פירשו שאין הכוונה שישתדל האדם להיות עצב, שהרי העיצבון חולי הגוף, וכשאדם חולה אינו יכול לעבוד את הבורא כראוי, אלא הכוונה שבכל עצב יש בו יתרון שעל ידי זה לא ימשך אחר תענוגי העולם הזה מתוך שמחתו, ולכן צריך להיות ממוצע בין השמחה והעצב.

לא.

מה היא כסא דמוקרא

כסא דמוקרא. פירש **רש"י** (ד"ה כסא), שהיא כוס של זכוכית לבנה[א]. **ובערוך** (ערך כס) גרס 'כסא דמנקרא', ופירש שזה מלשון הכתוב (שמות לג כב) 'בנקרת הצור', כלומר שהיא כוס שחקוקות בה צורות והיא יקרה מאד. **והרש"ש** (ברש"י ד"ה כסא) כתב שנראה שזו טעות סופר ודברי רש"י האלו שייכים להמשך הגמרא לגבי כסא דזוגיתא חיורתא שהיא כוס מזכוכית לבנה, אבל לגבי כסא דמוקרא יש לפרש כמו שפירש רש"י לעיל (כח. ד"ה כסא) שהיא כוס מזכוכית יקרה.

הרמז בשבירת הכוס מזכוכית

שם. בטעם ששבר לפניהם כוס ביאר **המהרש"א** (ד"ה כסא), שבא לרמז להם כשם שכלי זה שהוא חשוב מאד ונעשה מהעפר, ואם שוברו הוא נחשב כמת, כך האדם שיצירתו מן האדמה עומד למיתה ולשוב לעפרו.

[סג] **כביאור** הריטב"א (יומא ד: ד"ה במקום) לפי שיטת רש"י שם. [סד] **ואדרבה** עיקר מצות תפילין היא עבור לימוד התורה, שכך כתוב בפרשת מצות תפילין (שמות יג ט) 'למען תהיה תורת ה' בפיך'. [סה] **והמעדני** יום טוב (פ"ה סי' א אות ו) הביא לכך ראיה ממה שאמרו בנדה (כג.) עד כאן הביאו רבי ירמיה לרבי זירא לידי גיחוך ולא גחיך. ומוכח שרבי זירא לא היה דרכו לשחוק ועל כן יש לומר שרבי ירמיה הוא זה שבדח. [והמגיד תעלומה (בתר"י ד"ה אמר) דחה את ראייתו בכך שאפשר לחלק בין 'גיחוך' לבין 'בדח' שהגיחוך הוא הנראה בשפתיים וזאת לא היה עושה רבי זירא אבל 'בדח' שהוא שמחה פנימית היה גם אצל רבי זירא]. והוסיף המעדני יום טוב שרבי זירא לא היה רבו של רבי ירמיה, ואף שמצאנו בכמה מקומות שרבי ירמיה שאל את רבי זירא היה זה בתורת תלמיד חבר, ומשום כך אמר לו רבי זירא בלשון של כבוד 'לא סבר לה מר'. [סו] **כמבואר** בדברי רבי אדא בר מתנא שאמר בשם רבה. [א] **ובטעם** ששבר דווקא כוס של זכוכית לבנה, כתב העין אליהו (ל: ד"ה מר), שכתוב בגמרא (ב"ב ס:) שיש לזכור את ירושלים בזמן שמחה ולמעט בשמחה מחמת חורבנה, ואמרו בסוטה (מח:) מיום שחרב בית המקדש בטלה זכוכית לבנה, ולכך רימז בשוברו כוס מזכוכית לבנה שנזכור את חורבן בית המקדש שבכך בטלה הנחת האמיתית ואף הקב"ה ביטל כמה דברים המשמחים את לב האדם ובהם הזכוכית הלבנה [ובתוספות (שבת כ: ד"ה אלן) כתבו שלא קשה מהגמרא כאן שמצאנו זכוכית לבנה אחר החורבן, שאין הכוונה שבטלה לגמרי אלא שאינה מצויה. אמנם בירושלמי (סוכה פ"ד ה"ו) אמרו שהזכוכית הלבנה שבטלה לאחר החורבן היתה זכוכית

והקשה הצל"ח (ד"ה איתי) אם בא לרמז להם על שבירה שהיא נחשבת כמיתה, מדוע שבר דווקא כלי מזכוכית, והרי כל הכלים שבירתם היא מיתתם, ואם משום ששאר הכלים יש להם תקנה לאחר שבירתם, הרי אמרו (שבת טז.) שגם לכלי זכוכית יש תקנה לאחר שבירתם. ולכן פירש ששבר דווקא כלי מזכוכית לרמז להם שהאדם דומה בכל דבר לכלי זכוכית כיון ששניהם נוצרו מן האדמה, וגם שכלי זכוכית שנשברו יש להם תקנה וכך גם האדם כשנשבר על ידי פשעיו יש לו תקנה בתשובה [בחגיגה (טו.) מה כלי זכוכית אף על פי שנשברו יש להם תקנה אף תלמיד חכם שסרח יש לו תקנה], ועוד שלשניהם השבירה היא הטהרה היחידה המועילה להם, שכלי זכוכית אינם נטהרים במקוה אלא בשבירה (רמב"ם כלים פ"א הי"ג) והאדם שחטא אין לו טהרה כי אם בשבירת רוחו.

והפתח עינים (ד"ה איתי) פירש, שהטעם ששבר לפניהם כוס זכוכית היה כדי לרמז להם שעיקר הנישואין הוא כדי להעמיד תולדות לקיום העולם, שהרי בני אדם החיים כעת הולכים למיתה כמו זכוכית שעומדת לשבירה.

והתפארת מנחם (ד"ה איתי) הוסיף שעוד רמז להם שכשם שלזכוכית יש תקנה לאחר שבירתה כך יש תחיית המתים לאחר זמן המיתה, ועוד שכשם שהזכוכית קלה להשבר בפתע ובפעם אחת כך יש לאדם תמיד לחזור בתשובה שמא ימות בפתע פתאום, וכמאמר חז"ל (אבות פ"ב מ"י) שוב יום אחד לפני מיתתך, ואמרו על זה בגמרא (שבת קנג.) שכיון שאין אדם יודע מתי ימות יעשה תשובה היום שמא ימות למחר ונמצא כל ימיו בתשובה.

בליקוטי שלמה (ד"ה איתי) פירש, שראה את התלמידי חכמים שמחים, והבין ששמחתם היא מכך שלמדו הרבה תורה [וכמו שמצינו כעין זה (פסחים סח:) שרב ששת היה שמח מאד בתלמודו], ועל כן שבר לפניהם כוס מזכוכית לרמז להם מה שאמרו בגמרא (חגיגה שם) שדברי תורה קשה לקנותם ככלי זהב ונח לאבדם ככלי זכוכית, ואמרו (מגילה ו:) שלאוקמי גירסא תלוי בסיעתא משמיא, ואם כן מה בצע בריבוי הלימוד אם יאבד הכל, ובכך שראו מעשיו נזכרו בזה והפסיקו את שמחתם.

הרמז בשווי הכוס ארבע מאות זוז

בת ארבע מאה זוזי. כתב הבן יהוידע (ד"ה איתי), שבכך ששבר כוס השוה ארבע מאות זוז רצה לרמז להם על היצר הרע שאחד משמותיו הוא 'מכשול' (סוכה נב.), ובגימטריא הוא ארבע מאות כמנין 'מכשיל', כלומר שהיצר הרע מכשיל את האדם בשמחה יתירה שאינו שמור בה ובא לידי חטא, ולכך שבר כוס מזכוכית לבנה [לפירוש רש"י] לרמז שודאי יצר הרע שלהם מלובן ונקי יותר משל שאר אנשים, ואף על פי כן צריכים להזהר ממנו ולשוברו שאין לו שמירה אלא שבירה.

מוסרי השכל מהמעשה של מר בריה דרבינא

ואעציבו. כתב הרוב דגן (ל: ד"ה מר) שיש ללמוד ממעשה זה שנזהר מר בריה דרבינא שלא לפגוע בכבוד חבריו ולא העיר להם על כך שבדחו טובא, אלא העדיף להעציבם בדרך של שבירת הכוס שכך יבינו מעצמם לבטל את הבדיחות, אף שבכך הפסיד ארבע מאות זוז שהוא ממון רב, כמה חייב אדם להזהר בכבוד חבריו ולא לפגוע בהם. ודבר נוסף כתב שיש ללמוד מכך שרבנן נעצבו על שבירת הכוס, כמה חובה על האדם להיות ממון חבירו חביב עליו כשלו, שמשום כך התעצבו החברים בראותם את שבירת הכוס על אף שאינה שלהם.

טעמים למה שנהגו לשבור כוס זכוכית בחתונה

אייתי כסא דזוגיתא חיורתא. כתבו תוספות (ד"ה אייתי) שמכאן נהגו לשבור זכוכית בנישואין[ב]. כלומר שטעם מנהג זה הוא שלא להרבות בשמחה, שהרי לענין זה הובא כאן מעשה זה. וכן כתב הרוקח (סי' שנג) שהוא כדי למעט השמחה שבמקום גילה שם תהא רעדה. והראב"ן (סי' קעז) כתב שתמיה לו לומר שכדי לקיים במקום גילה שם תהא רעדה הנהיגו הראשונים לשבור בנישואין כלי זכוכית, כי אין שבירה של דבר שוה פרוטה גורמת לעיצבון[ג]. ועוד תמה על מה שנהגו לבזות את הכוס של ברכה ולשופכה לאיבוד כששוברה[ד].

אמנם המאירי (תענית ל: ד"ה כל) כתב, וכן הביא הרמ"א (או"ח סי' תקס ס"ב) שיטת הכל בו (סי' סב), שטעם המנהג לשבור כוס בנישואין הוא זכר לחורבן. ובהגהות רעק"א על השו"ע (שם) כתב על דברי הכל בו שכן כתבו תוספות, וציין לאבן השהם (סי' נא) שגם הוא דימה את דברי הכל בו לתוספות, ואף הוכיח מזה שהמנהג הוא לשבור דווקא כלי של זכוכית ולא של חרס וכדומה, כפי שהיה במעשה כאן[ה].

והשל"ה (תורה שבכתב פר' שופטים ד"ה ועניין כהן) הביא מהריקנאטי שפירש, שהבונה בית והנוטע כרם והלוקח אשה מזומנים לפגעי עולם יותר משאר האנשים, ומידת הדין מקטרגת עליהם, וזהו שאמרו (שבת קל.) ליכא כתובה דלא רמו בה תיגרא. ולכן תיקנו לשבור כוס בחופה, כדי לתת למידת הדין את חלקה, ועל ידי כך תקפוץ עולתה פיה.

והים של שלמה (כתובות פ"א סי' יז) כתב, שהטעם ששוברים זכוכית בחופה הוא רמז לזכור קידושין הראשונים שהקב"ה קידש את עמו ישראל בקידושי התורה, שאז משה שיבר הלוחות שהיו של סנפרינן, וביטל קצת קידושין על ידי עון העגל, ואותו עון עדיין נשמר לנו[ו].

כיצד שברו הכוס ולא חששו לאיסור בל תשחית

ותבר קמייהו. כתבו באדרת אליהו (ריקי, ד"ה ותבר) והבן יהוידע (ד"ה איתי), שלכאורה הרי אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירך (שבת ד.), וכיצד עברו מר בריה דרבינא ורב אשי על איסור בל תשחית לשבור כוס כדי לתקן שלא יהיו רבנן שמחים יותר מדי, ולכן פירשו ששברו כוס שהיתה כבר סדוקה ועומדת להשבר[ז], והוסיף האדרת אליהו שגם מסתמא עשו עצמם כאילו נפלה מידם שלא בכוונה, ורק רבנן לא ידעו מכך וחשבו שנפלה ונשברה כוס טובה.

והחדש האביב (ד"ה איתי) תירץ, לפי מה שכתבו תוספות (שבת ד. ד"ה וכי) שאם לא חטא בפשיעה אומרים לחבירו שיעבור על איסור קל כדי להצילו מחטא חמור, ולכן הותר למר בריה דרבינא לחטוא בחטא קל של שבירת הכוס, כדי להציל את חבריו מאיסור חמור שבדחי טובא. ועוד תירץ, שכיון שהיתה לו הנאה מכך שהציל את חבריו מחטא, אין זה נחשב שהשחית לריק את הכוס, אלא בהנאה שיש לו זה נחשב כאילו קיבל את דמיה.

והמהר"ץ חיות (ד"ה איתי) תירץ שכיון שרב אשי עשה זאת כדי להעציבם אין בכך משום בל תשחית[ח].

וכן כתב בשו"ת תורה לשמה (סי' מ) שממעשים אלו מוכח שאם עושה לצורך מצוה אין בכך 'בל תשחית', ומשום כך נהגו להתיר להדליק בל"ג בעומר במירון בגדים חשובים לכבוד רשב"י, וכן להדליק נרות בבית הכנסת גם ביום כשיש אור מבחוץ ואין בהם צורך אלא לכבוד בית הכנסת, והוסיף שכתב הרמב"ם (מלכים פ"ו ה"י) שמדאורייתא אין איסור 'בל תשחית' אלא רק בעוקר אילני מאכל, אבל השובר כלים או בגדים אין בכך אלא איסור דרבנן.

הוכחה מסדר המעשים בגמרא שלהלכה מותר לשבור כוס ואין לחוש לבל תשחית

בהלולא דמר בריה דרבינא. הקשה בספר חדשים גם ישנים (ד"ה בהילולא), מדוע לא כתבה הגמרא את המעשה שהיה בהלולא דמר בריה דרבינא סמוך למעשה שהיה בהלולא דבריה דמר בריה דרבינא, אלא הפרידה ביניהם במעשה שהיה ברב אשי בהלולא דבריה. וכעין זה הקשה הבניהו (ד"ה א"ל), מדוע לא הקדימה הגמרא את המעשה שהיה בהלולא דמר בריה דרבינא, קודם המעשה שהיה בהלולא דבריה דמר בריה דרבינא, שהרי חופתו קדמה לחופת בנו. ותירצו,

---

שמתקפלת, ופירש הקרבן העדה (שם ד"ה שהיתה) שזכוכית לבנה רגילה מצויה גם לאחר החורבן].

ב. **וברוב** דגן (קונטרס אות לטובה אות ל) ביאר מדוע כתבו תוספות מנהג זה על מעשהו של רב אשי, ולא כתבו זאת כבר קודם על המעשה במר בריה דרבינא שגם הוא שבר כסא דמוקרא בנישואי בנו. משום ששם כתוב ששבר כוס בשווי ארבע מאות זוז והיה אפשר ללמוד מזה חיוב לעשות כן, והרי יתכן שמר בריה דרבינא היה עשיר גדול ולכן הרשה לעצמו לשבור כזו כוס, אבל שאר בני אדם אינן מחויבים בכך שהתורה חסה על ממונם של ישראל, ולכן למדו זאת מרב אשי שלא מבואר מה היתה שויה של הכוס, וממנו אפשר ללמוד גם לשאר בני אדם שכל אחד ישבור לפי שיעורו. ויש מי שפירש שבתחילה לאחר שעשה כן מר בריה דרבינא רק פעם אחת עוד לא פשט מנהג זה, אבל לאחר שגם רב אשי עשה כן והיה זה פעם שניה התחיל מנהג זה להתפשט. ויש מי שפירש משום שבמעשה של מר בריה דרבינא לא הוזכר שהכוס היתה של זכוכית, ולכן למדו לנהוג כן רק מהמעשה של רב אשי שהיה בכוס של זכוכית.

ג. **אכן** הראבי"ה (סי' נא) כתב שנהגו כולם לשבור כוס באותו שווי כדי שלא לבייש את מי שאין לו. והשדי חמד (אסיפת דינים מערכת ז כלל יג) כתב שצריך שהכוס תהיה יפה לפי ערכו של בעל השמחה. עוד כתב השדי חמד שמהמעשים המובאים כאן בגמרא מוכח שאין צריך דווקא החתן בעצמו לשבור את הכוס, אלא גם אחר כגון אביו יכול לשוברה, אולם הוסיף שמכל מקום כן המנהג.

ד. **שכך** היה מנהגם כמבואר בספר האסופות (הודפס בספר אסופות ונשואין עמ' מ).

ה. **ונחלקו** האחרונים מהו הזמן של שבירת הכוס. הרמ"א (אהע"ז סי' סה ס"ג) כתב שהוא לאחר ברכות הנישואין, והמטה משה (ח"ג פ"א אות ט) כתב שהוא לאחר מעשה הקידושין. ויש מי שביאר את מחלוקתם, שלפי תוספות שהטעם בשבירה הוא משום שגם בשמחת חתן וכלה צריך לקיים 'וגילו ברעדה', יש לשוברה לאחר ברכות הנישואין שאז מתחילה שמחת חתן וכלה, ולא קודם לכן שעדיין לא התחילה השמחה. אמנם לפי שיטת הכל בו שהשבירה היא זכר לחורבן, נהגו לשבור בשעת הקידושין שזהו זמן זכירת החורבן, כשם שאז מניחים את האפר בראש החתן. [והרמ"א סבר כשני הטעמים, ולכן כתב גם שהטעם לשבירה הוא זכר לחורבן וגם כתב שהזמן הוא לאחר ברכות הנישואין]. אכן בעיקרי הד"ט (או"ח סי' כז סי"ו) כתב שבמקומו היו נוהגים לשבור שתי כוסות, אחת לאחר הקידושין ואחת לאחר ברכות הנישואין. וברוב דגן (קונטרס אות לטובה אות ל) כתב שמהמעשה בגמרא מוכח, שמלבד מה ששוברים בשעת הקידושין, יש לשבור עוד כוס בשעת סעודת הנישואין, שהיא עיקר זמן השמחה שצריך למעט בה. והוסיף שאין להקפיד שתהיה הכוס דווקא של אבי החתן כמו שהיה במעשה שבגמרא, כיון שעיקר הטעם הוא למעט בשמחתם של המסובים, ולהם אין זה משנה של מי הכוס.

ו. **ועוד** טעם למנהג זה מבואר בדברי הפתח עינים לעיל.

ז. **והבית** נתן (ד"ה איתי) כתב, שלפי זה מדויק הלשון 'ותבר קמייהו' כלומר שרק לפניהם שברה משום שהם חשבו שהיא כוס שלימה, אבל באמת לא היתה שלימה או שהיתה של פרקים שאפשר לפרקה ולהחזירה כבתחילה, ולא שבר כוס יקרה. ועוד ביאר מדוע אמרו שהתעצבו החכמים ולא אמרו שרק הפסיקו לשמוח, כיון שבאמת החכמים התעצבו על כך שמחמתם עברו על איסור בל תשחית.

ח. **וכעין** זה כתב הפמ"ג (משב"ז סי' תקס סק"ד) ליישב את מנהג שבירת הכוס בחופה שהוא כדי לרמז מוסר ושיתנו לב, ולכן מותר לשבר כוס שלם ואין בכך משום 'בל תשחית', אכן בתנאים ששוברים קדירה כדי למעט בשמחה, יש לחוש ולקחת קדירה שבורה.

שרצתה הגמרא להסמיך ולהקדים שני מעשים ששברו כוס כדי למעט בשמחה ולא חשו בכך לבל תשחית כיון שעשו זאת לתכלית, ולהוכיח מכך שכן היא ההלכה.

מה היא הבקשה לישרי לן ומה ענה להם

לישרי לן מר. פירש **הבינה לעיתים** (פיג״ז, דרוש יז), שביקשו התלמידים מרב המנונא שישיר להם כדי שישמחו[ט], והיתה זו בקשת שמחה של הדיוטות, וענה להם ווי לן דמיתנן, כלומר שבקשת שירה ושמחה כזו גורמת לנו להתקרב למות ואוי לנו שאז נצטרך ליתן דין וחשבון על איבוד זמנינו בהבלים האלו, ושאלו אותו מה נעני בתרך, כלומר שהכירו בטעותם ושאלו מה היא התשובה שאפשר לעשות על כך לתקן זאת, וענה להם הי תורה והי מצוה דמגנו עלן, כלומר שהתשובה היא בהודאה על החטא, על ידי שיכירו שאין להם כאן איזה תורה או מצוה שישמחו בזה, שרק שמחה כזו מותרת [וכמו שאמר אביי (לעיל ל:) אנא תפילין מנחנא שלכן מותר לו לשמוח], כי התורה והמצוות מצדיקים את השמחה ושומרים עליה, אך בלי זה הרי זו שמחה של הבל ואם כן חטאו בבקשתה, ומכאן והילך יבקשו לשמוח רק בשמחת קיום המצוות.

והעיון אליהו (ד״ה אמרו) פירש, שביקשו מרב המנונא שישיר להם, וענה להם שאינו יכול לשיר כיון שווי לן דמיתנן ווי לן דמיתנן, כלומר שיש לאדם מלחמה להיכן שיפנה, שאם ילך אחר עצת יצרו הרע ותאוות גופו הרי תמות נפשו ואוי לו מיוצרו, ואם ישמע בקול יוצרו הרי הוא ממית את גופו וילחם בו יצרו הרע להסיתו ולהחטיאו, ועל כן אי אפשר להגיע לשלימות בשמחה, ושאלוהו מה נענה בתרך, והשיב להם הי תורה והי מצוות דמגני עלן, כלומר שכאשר עוסק האדם בתורה ומצוות הרי זה מגן עליו שאף אם יעסוק בצרכי העולם הזה, זה לא יזיק לנפשו כי יכוון בזה לשם שמים. ואדרבה, מעלת האדם יותר מן המלאכים היא בכך שיש לו בחירה וצריך לשבר תאוות גופו ולהמית את רצונותיו, ונמצא שמיתת הגוף אינה חיסרון אלא מעלה, וממילא מה שאמר להם ווי לן דמיתנן זו בחינה של שיר.

ועוד פירש על פי הכתוב (קהלת ז ד) ׳לב חכמים בבית אבל ולב כסילים בבית שמחה׳, כלומר שהחכמים דעתם מיושבת עליהם גם בבית האבל כי המיתה אינה רעה אצלם שיודעים שאז הוא התכלית האמיתי, אבל הכסילים אין להם דעת אלא רק כשהם שמחים ואין ליבם שלם בשעת האבל מחמת הצער. ולכן כשביקשו ממנו שישיר להם, רצה לדעת אם הם מבקשים שישמח אותם מחמת טוב ליבם במשתה וכיון שרק אז ליבם מיושב עליהם כדרך הכסילים, או שרצו לשמוח במצות שמחת חתן וכלה, ולכן אמר להם ווי לן דמיתנן שהזכיר להם את יום המיתה, ובכך יבין אם הם מהחכמים שדעתם עליהם גם כשנזכרים במיתתם וישירו גם אז מחמת שמחת המצוה, או שרצו לשמוח רק מחמת טוב ליבם במשתה וכשיזכרו ביום המיתה תבטל שמחתם, והם אמרו לו מה נעני בתרך כלומר שאין הזכרת המיתה מבטלת את שמחתנו, אלא אדרבה אנו רוצים להמשיך אחריך בשיר כדי לשמוח בשמחת המצוה, ועל כך ענה להם הי תורה והי מצוה כלומר שאם כך שאין הזכרת המיתה מבטלת את שמחתכם הרי מוכח שזו שמחה של מצוה והיא המגינה עלינו.

והלשמוע בלימודים (ד״ה לישרי) פירש, שביקשו ממנו שישיר וישמח אותם, וענה להם שישמחו בכך שהם דור של צדיקים עד שכאשר הוא ימות לא יאמרו עליו שמת בעון הדור שודאי לא ימות בעבורם, אלא רק יאמרו ווי לן דמיתנן שיצטערו על עצם מיתתו. והשיבו לו אף אנו נעני בתרך לשמח אותך, בזה שנאמר כאשר תמות ׳הי תורה והי מצוה דמגני עלן׳, כלומר שמת מי שהגן עלינו בתורתו ומצוותיו.

ובספר אם יעקב (ד״ה אמרו) פירש, שבקשתם היתה שישיר להם כדי להרבות בשמחת חתן וכלה[יא], וענה להם ווי לן דמיתנן, שביאורו על פי דברי **האלשיך** שמצוה לשמח את החתן כיון שאומרים לו שיעמוד להקים תולדות לדור שאחריו כי הוא הולך למות, וכך רמז רב המנונא באומרו ווי לן דמיתנן שלכן צריך לשמח את החתן כשמזכירים לו שצריך להעמיד תולדות אחריו, ושאלו אותו מה נעני בתרך, כלומר במה אנו נוכל לשמח את החתן, והשיב להם הי תורה והי מצוה, כלומר התורה שאנו לומדים ומצות פריה ורביה שאנו מקיימים [אם מקיימים אותה לשם שמים] הם יגנו עלינו.

ביאור כפל הלשון ווי לן דמיתנן

ווי לן דמיתנן ווי לן דמיתנן. בטעם הדבר שכפל רב המנונא את לשונו ואמר ווי לן דמיתנן ווי לן דמיתנן, נאמרו כמה פירושים:

א. המהרש״א (ד״ה ווי) פירש, שבא לרמז על שני טעמים שצריך לזכור את יום המיתה, האחד כדי להתגבר על יצרו הרע כמו שאמרו (לעיל ה.) לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע וכו׳ ואם לאו יזכור לו יום המיתה, והשני כמו שאמרו (שבת קנג.) שוב יום אחד לפני מיתתך שצריך תמיד לחזור בתשובה מזכרון יום המיתה שמא ימות למחר. וכנגד זה אמר להם אחר כך שיענו הי תורה לנצח את היצר הרע, וכמו שאמרו עוד (לעיל שם) אם נצחו מוטב ואם לאו יעסוק בתורה, וכן הי תורה והי מצוות שהם מגינות עלינו שלא נמות כמו שכתוב (דברים ל כ) כי הוא חייך ואורך ימיך.

ב. החפץ ה׳ (ד״ה ווי) פירש, שכפל לשונו משום שבפעם הראשונה כיון על המיתה עצמה, ובפעם השניה כיון על היסורים ועונשי הגיהנם שבאים אחר המיתה. ואמר להם להשיב שאמנם מהמיתה הראשונה אין אפשרות להנצל כיון שהיא דבר המוכרח לקרות, אבל על עונשי הגיהנם שאחר המיתה יכולים התורה והמצוות להגן.

ג. האדרת אליהו (ריקי, ד״ה א״ל) פירש, שכפל את לשונו משום שרצה לרמז להם שמתוך רוב שמחה עלולים לבוא לידי חטא ובכך יש מיתה מלבד בעולם הזה גם לעולם הבא. ולפי זה פירש (ד״ה הי) מה שאמרו לו ׳הי תורה והי מצוה דמגנו עלן׳, שכפלו לומר ׳הי׳ כמו שהוא כפל ׳ווי׳, והכוונה בתשובתם שהם לא צריכים לחשוש שמרוב שמחה יבואו לחטוא כי התורה והמצוות יגנו עליהם[יב]. ולפי זה אין לפרש ׳הי תורה׳ מלשון שאלה היכן התורה והמצוות, אלא כמו הרי התורה והמצוות הם אלו שישמרו עלינו.

ד. הגר״א (אמרי נועם ד״ה וי) פירש, שכפל את לשונו ואמר שתי פעמים ווי לן דמיתנן, משום שרמז על שתי מיתות, מיתה אחת בעולם הזה ומיתה שניה של הנפש בעולם הבא[יג], ועל כך אמר להם לענות ׳הי תורה והי מצוה׳ שאין לנו תורה שתשמרנו ממיתת הנפש בעולם הבא ואין לנו מצוות להגן אפילו מהמיתה שבעולם הזה[יד].

ה. בשו״ת בני אברהם (מיוסף, דרוש רביעי ד״ה וזהו) הביא בשם **מהר״ח אלפאנדרי** שפירש, על פי המבואר שמי שחטא ונתחייב מחמת חטאו למות בחצי ימיו, מלבד מה שיענש בעולם הבא על חטאיו, יענש בעוד מיתה בעולם הבא גם על כך שגרם לעצמו למות קודם זמנו, וזהו שכפל לומר ווי לן דמיתנן כלומר על שתי מיתות שיהיו לנו אם המיתה תהיה קודם הזמן, אחת מהעולם הזה ועוד מיתה בעולם הבא על כך שגרמנו לעצמנו מיתה קודם הזמן[טו].

ו. הפתח עינים (ד״ה ווי) פירש, שהכפל בא לרמז על כך שרוב פעמים לא די לחוטא במיתה אחת אלא הוא מתגלגל בגלגול נוסף ומת שוב כמה פעמים.

ז. עוד הביא פירוש **מרבני אשכנז**, שהנה נחלקו (כתובות יז.) בית שמאי ובית הלל כיצד מרקדין לפני הכלה, בית שמאי אומרים כלה כמות שהיא, ובית הלל אומרים כלה נאה וחסודה, והרי אמרו לעיל (יא.) שאם עשה כדברי בית שמאי חייב מיתה, ועוד אמרו בסנהדרין (צז.) מעשה שמתו שני בנים בעון שקר. ולכן כששר רב המנונא בשמחת חתן וכלה אמר, שאם יאמר לפני הכלה כשיטת בית שמאי כלה כמות שהיא, ווי לו שיתחייב מיתה על שעשה כבית שמאי, ואם יאמר כבית הלל כלה נאה וחסודה, ווי לו שיתחייב מיתה אם זה שקר.

ח. הרוב דגן (ד״ה ווי) ביאר, על פי מה שאמר רבא לרבנן (יומא עב:) במטותא מיניכו לא תירתון תרתי גיהנם, כלומר שבעולם הזה יש להם גיהנם מחמת עניותם, וביקש שלא יתבטלו מקיום התורה והמצוות שבכך יענשו בגיהנם גם בעולם הבא, ועל כך התכוון רב המנונא שכפל ׳ווי׳ לן דמיתנן׳ גם בעולם הזה שעני חשוב כמת (נדרים סד:) וגם בעולם הבא.

ט. עוד פירש הרוב דגן שגם בעולם הזה אם לא ישמרו את התורה והמצוות הרי הם רשעים שבחייהם נקראים מתים (לעיל יח:), ונמצא ששייך שימותו פעם אחת בעודם בעולם הזה, ופעם שניה במיתה המביאה לעולם הבא.

י. השדה יצחק (ד״ה לישרי) פירש, שראה שהיו בחתונה הרבה בחורים שעוד לא נשאו נשים, ואמר להם ווי לן דמיתנן שתי פעמים כשם שאמר הנביא ישעיהו לחזקיה המלך (מלכים ב׳ כ א) ׳מת אתה ולא תחיה׳, ופירשו לעיל (י.) שמת אתה בעולם הזה ולא תחיה לעולם הבא כעונש על שביטל מצות פריה ורביה, וכך רמז לבחורים שישתדלו לשאת אשה ולקיים מצות פריה ורביה שלא יענשו בשני העולמות על ביטול מצוה זו, וכדי שלא יטענו נגדו כמו שאמר בן עזאי (יבמות סג:) שנפשם חשקה בתורה והעולם יתקיים על ידי אחרים, אמר להם הי תורה והי מצוה שאתם מקיימים שיפטרו אתכם מקיום מצוה זו.

יא. האם יעקב (ד״ה אמרו) פירש שאמר שתי פעמים ווי לן דמיתנן, אחד כנגד אלו שעושים רצונו של מקום, ואחד כנגד אלו שאינם עושים רצונו של מקום שכולם ימותו בסוף מות גשמי, ושאלו אותו מה נעני אבתרך כלומר

ט. **וביאר** הצל״ח (בהגס״י ד״ה לישרי), שרש״י הוצרך לפרש שלישרי פירושו מלשון שירה, כיון שלהלן (מו.) אמרו ׳לישרי׳ מלשון פתיחת הסעודה ובציעת הפת, וכאן אין שייך לפרש כך, ולכן פירש שהוא שירה. י. **נראה** שלא גרס תיבת ׳א״ל׳ אחר ׳נעני בתרך׳ אלא הכל היא אמירה אחת שאמרו לו. יא. **ואין** לפרש שרב המנונא אמר להם זאת כדי להעציבם קצת ושלא ירבו בשמחה יותר מדאי, כיון שלא הוזכר בגמרא שהם היו שמחים יותר על המידה כמו שהוזכר לעיל במעשים ששברו לפניהם כוס כדי להעציבם, אלא אדרבה היו שמחים בשמחת חתן וכלה המותרת. יב. **וכמו** שאמרו לעיל (ל:) שמכיון ש׳תפילין מנחנא׳ אין לחשוש שהשמחה תביא לידי חטא. יג. **וכן** פירש הצל״ח (ד״ה לישרי), והוסיף שלפי זה מבואר מה שכתב רש״י (ד״ה הי) שהתורה מגינה עלינו מדינה של גיהנם, ולכאורה קשה מה השייכות של הגיהנם, והרי כאן הוזכרה רק אימת המות, אלא שלפי ביאורו שכפל הלשון בא לרמז על מיתת הנפש בעולם הבא מבואר שזהו הגיהנם שצריכים להנצל ממנו. יד. **כמבואר** בסוטה (כא.) שמצוה מגינה רק בעולם הזה. טו. **והוסיף** לפרש (ד״ה ומילת) מה הוא שאמר ׳לן׳, והרי ודאי שהצער הוא לנו, אלא שאמרו (טור האר״ן לג:) שהמלאך הממית את

מהיכן נדע לאיזו דרגה אנו שייכים האם עושים רצונו של מקום או שאנו מאינם עושים רצונו של מקום, וכיצד נוכל לשמוח בלא לחשוש שמחמת השמחה ניפול ברשת היצר הרע ונחשב לאינם עושים רצונו של מקום, והשיב להם הי תורה והי מצוה שיגנו עלינו מן היצר.

יב. הבן יהוידע (ד"ה אמר) פירש, שכפל לשונו לרמז על שני עונשים, אחד על חטא האדם עצמו, ואחד על חטאים של אחרים שהאדם נתפס עליהם מדין ערבות.

יג. בספר חדשים גם ישנים (ד"ה ווי) פירש, על פי המבואר (שבת קנב:) שגם צדיקים גמורים הנמצאים בקברם שלמים בגופם ולא שולטת בהם רימה, מכל מקום שעה אחת קודם תחיית המתים הם עתידים להיהפך לעפר כמו שכתוב (בראשית ג יט) 'כי עפר אתה ואל עפר תשוב', ואף זו בחינה מסוימת של מיתה ולכך רמז שעתידים למות שתי פעמים.

ביאור הגירסא דבטלי מינן

הי תורה והי מצוה דמגנו עלן. בשיטה מקובצת (ד"ה אמרו) מובאת גירסא 'הי תורה והי מצוה דבטלי מינן' ופירש שאמר להם שיאנחו על התורה והמצוות שכשנמות הם בטלים מאיתנו[טז].

זמן האיסור למלאות פיו שחוק

אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה. כתב הרמב"ן (תורת האדם סוף שער האבל), שהאיסור למלאות פיו בשחוק הוא רק בזמן הגלות, ועל כך הביאה הגמרא ראיה מהכתוב (תהלים קכו ב) 'אז ימלא שחוק פינו ולשוננו רנה' שאימתי ימלא שחוק פינו ולשוננו רנה בזמן שיאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה והוא לאחר סיום הגלות[יז]. וכן כתב **המאירי** (ל: ד"ה שמחה) שהאיסור הוא עד שיבא זמן המשיח[יח]. וביארו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה אסור) בטעם שיטה זו שהם סברו שטעם האיסור הוא מחמת החורבן, ולכן אינו שייך שלא בשעת החורבן[יט].

אך כתבו תלמידי רבינו יונה שאין זה נכון שהרי בגמרא תלו את זמן האיסור ב'עולם הזה', ולא אמרו שהאיסור הוא משחרב בית המקדש, אלא מוכח שאפילו בזמן שבית המקדש קיים אסור למלאות פיו בשחוק[כ], והטעם הוא משום שהשמחה מרגילה את האדם לשכוח את המצוות[כא] [וכמו שהם פירשו לעיל (ל: ד"ה וגילו) שמזה הטעם במקום גילה שם תהא רעדה 'כדי שלא ימשך מתוך השמחה לתענוגי העולם וישכח עניני הבורא']. ומה שדרשו אימתי ימלא שחוק פינו בזמן שהגדיל ה' לעשות עם אלה, שמשמע שבזמן הגאולה יהיה מותר, הכוונה היא שבזמן שה' יעשה לנו נסים ויושיענו אז יהיה מותר לשמוח, כדי לגלות נפלאותיו ולפרסם הנסים ויאמרו הגויים הגדיל ה' לעשות עם אלה, ששמחה זו שהיא שמחת הבורא היא מצוה גדולה, אך אין הכוונה שמשום שיבנה בית המקדש תותר השמחה לגמרי[כב].

וכתב הט"ז (או"ח סי' תקס סק"ו), שמלשון **השו"ע** שכתב (שם ס"ה) שאסור לאדם שימלא פיו שחוק בעולם הזה, ולא הזכיר שהאיסור הוא רק בזמן הזה וכלשונו של **הטור** (שם), משמע שסבר שאסור גם שלא בשעת הגלות[כג]. ומוסיף שנראה לחלק בזה, שבזמן שבית המקדש היה קיים היה אסור למלאות פיו שחוק רק בשמחה של רשות, אבל בשמחה של מצוה כגון שמחת בית השואבה או כשם שמצאנו (שמואל ב' ו יד) בדוד המלך שהיה מכרכר בכל עוז היה מותר, ואילו בזמן הגלות שערבה כל שמחה אסור למלאות פיו שחוק אפילו בשמחה של מצוה כגון בחתונה או בפורים[כד].

אכן בחדש האביב (ד"ה אמרו) פירש, על פי המשך הגמרא 'אמרו עליו על ריש לקיש שמימיו לא מילא שחוק פיו בעולם הזה', שלכאורה תיבות 'מימיו' ו'בעולם הזה' הם סותרים, אלא מוכח ש'עולם הזה' אין פירושו לזמן האיסור שהוא בעולם הזה, אלא פירושו ענין השחוק, כלומר שאסור למלאות פיו בשחוק בדברים שהם מעניני העולם הזה אבל בשמחת מצוה מותר[כה].

מה הוא המילוי שחוק שנאסר

שם. הקשה **הברכת יהושע** (ד"ה אר"י) מהו לשון 'שימלא', והרי מילוי שייך רק בדבר שיש לו מציאות גשמית, אבל שחוק הוא דבר שלא שייך בו מילוי. ועוד הקשה, כיצד אפשר לדעת מהו שיעור של מילוי. ותירץ, שלשון 'מילוי' הוא שהשמחה בשלימות, שכאשר אינו חושב באותה עת על דברים אחרים כולו מלא רק בשמחה, וזהו שאמרו שאסור למלאות פיו שחוק שבכל שמחה יחשוב בדברים הממעטים את שמחתו ואז היא לא תהיה בשלימות [על ידי שיזכור את החורבן, וכן בכל מצוה יחשוב שעדיין לא קיימה בשלימות ולא יצא ידי חובה].

מדוע אין להוכיח את ההיתר לשחוק בעתיד מהכתוב 'בשוב ה' את שיבת ציון'

בזמן שיאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה. הקשה **המהרש"א** (ד"ה או), מדוע הוכיחה הגמרא שרק בזמן הגאולה לעתיד יהיה מותר לשחוק מהכתוב (תהלים קכו ב) 'אז יאמרו בגוים', והרי אפשר להוכיח זאת בפשיטות מהכתוב קודם (שם א) 'בשוב ה' את שיבת ציון'. ותירץ, שהמשך הפסוק 'בשוב ה' את שיבת ציון' הוא 'היינו כחולמים', ובתענית (כג.) מבואר שמדובר על הגאולה שעלו מגלות בבל, וכיון שאז לא היתה זו גאולה שלימה שעדיין היו אחר כך תחת מלכויות פרס יון ורומי, לכן הביאה הגמרא את המשך הכתוב 'אז יאמרו בגוים' שמדבר על הגאולה השלימה לעתיד לבוא שאז יגדיל ה' לעשות יותר מהגאולות הראשונות כמבואר בגמרא (לעיל יג.) ורק אז ימלא שחוק פינו.

והברכת דוד (ד"ה אמר) תירץ, שמתחילת הכתוב 'בשוב ה' את שיבת ציון' אין להוכיח שקודם לכך אסור למלאות שחוק פינו, כיון שיש לומר שהכתוב הוא המציאות הקיימת שבגלות אין אנו שוחקים אבל בעתיד ימלא שחוק פינו, ולכן הוכיחה הגמרא מהמשך הכתוב שאז יאמרו הגויים, ולכאורה מהיכן ידעו הגויים על הגאולה, אלא מכך שיראו את ישראל שוחקים אף שקודם הקפידו שלא לשחוק ויבינו שבאה גאולתם[כו]. ועוד פירש, שמתחילת הכתוב 'בשוב ה' את שיבת ציון' אין להוכיח איסור למלאות פיו שחוק, כיון שיש לפרש שהכתוב הוא מחמת המציאות, אמנם מהמשך הכתוב 'הגדיל ה' לעשות עמנו היינו שמחים' יש להוכיח זאת, ועל פי מה שפירש **המצודת דוד** שיאמרו ישראל שבעבור בטחון הישועה הזאת שהגדיל ה' לעשות עמנו היינו שמחים בעודנו בגלות, ומכך שלא כתוב 'היינו ממלאים פינו שחוק' מדויק שבעודם בגלות היה אסור למלאות פיהם שחוק לכן יאמרו רק 'היינו שמחים', ומוכח שאסור למלאות פיו שחוק.

מהו החידוש בכך שריש לקיש עשה כדברי רבי יוחנן רבו

מכי שמעה מרבי יוחנן רביה. הקשה **הבן יהוידע** (ד"ה אמרו), מה החידוש שהשמיעה הגמרא על ריש לקיש שלאחר ששמע מרבו עשה כן, והרי פשוט הוא שלא עבר על דברי רבו. ותירץ, שריש לקיש מטבעו היה בדחן, והיתה הנהגה זו קשה עליו מאד, וזהו החידוש שאף על פי כן הקפיד על כך. **והשפתי חכמים** (ד"ה אמרו) תירץ, שהחידוש הוא שלא נאמר שהרי רבי יוחנן אמר זאת בשם רבי שמעון בר יוחאי, ושמא רבי שמעון בר יוחאי אמר זאת לעצמו שהוא היה מבני עליה היחידים שבדור (סוכה מה:), ולכך השמיעה הגמרא שזו היתה הוראה לכלל וכך עשה גם ריש לקיש.

האדם מת עימו יחד כיון שלא נברא אלא כדי ליטול נפש אחת של ישראל, וזהו שאמר שהצער הוא רק על כך שאנו מתים אבל אין אנו מצטערים על מיתתו של המלאך הממית. **טז. ובעין** יעקב הביא שתי הגירסאות, וראה בעין אליהו (ד"ה אמרו) מה שביאר בזה. **יז. ובחפץ** ה' (ד"ה אסור) כתב שזה מוכח מהפסוק הקודם שמדבר 'בשוב ה' את שיבת ציון'. ומוכיח מזה שאפילו שחוק של מצוה אסור בזמן הגלות, שהרי מה שאז ימלא שחוק פינו משמע שהוא רק מחמת שיבת ציון שהיא שמחת מצוה, ואם כן שחוק של קלות ראש יהיה אסור גם אז, וממילא מוכח שבגלות אסורה אפילו שמחה של מצוה. **יח. והבית** יוסף (או"ח סי' תקס ס"ה) פירש כן בדעת הטור (שם) שכתב שהאיסור הוא בזמן הזה. ובספר קשות מיושב (אומר השכמה ד"ה אר"י) הקשה, מדוע לא כתבו הרמב"ם והסמ"ג דין זה כאיסור, ורק בדרך של מידה טובה כתבו הרמב"ם (דעות פ"ג ה"ז). וראה בקונטרס אמרת שלמה (על ספר קשות מיושב, שם) מה שכתב ליישב זאת. **יט. וכן** דייק העמק שאלה (קנח אות ה) שכן דעת השאילתות, מזה שכתב שם דין זה ביחד עם שאר דיני תשעה באב, שמוכח כשיטת הרמב"ן שהאיסור הוא משום חורבן בית המקדש וממילא איסורו הוא רק בזמן החורבן. **כ. ובהעמק** שאלה (שם) כתב שכך נראה גם דעת הרי"ף, שכתב על המעשה שהביאו את הפסוק 'בכל עצב יהיה מותר' וכל כך למה דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי וכו', ומשמע שכמו שהפסוק מדבר על כל עת כך הוא גם המאמר שאסור למלאות פיו שחוק. אך כתב לדחות הראיה מלשון הגמרא שלא אמרו משחרב בית המקדש, שאף לדעת הרמב"ן וסיעתו אין זה תלוי דווקא בחורבן אלא אף כשבית המקדש קיים אך אנו מטורפים בגלות אסור. **כא. והגר"א** (אמרי נועם ד"ה אסור) הביא לכך ראיה, מהכתוב שהביאה הגמרא אז ימלא שחוק פינו בזמן שיאמרו הגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה, שכוונת הכתוב לומר שלעתיד לבוא תהיה כזו טובה שלא רק עם ישראל יהיו שמחים שהרי עני שמח גם בטובה מועטת שיש לו, אלא כמו שכתוב בפסוק הבא הגדיל ה' לעשות עמנו היינו שמחים, שאפילו הגויים שהיה להם גם קודם רוב גדולה יאמרו שאילו הגדיל ה' לעשות זאת עמנו היינו שמחים, שיבחינו ברוב הטובה של ישראל ויקנאו בהם. והרי שפע כזה של טובה לא היה אפילו בזמן בית המקדש, ומוכח שהפסוק מדבר על לעתיד לבוא ועד אז אסור למלאות פיו בשחוק. **כב. והפרישה** (סי' תקס אות א) מבאר דבריהם שהוקשה להם לפי פירושם שמותר רק בעולם הבא, שהרי הפסוק אינו מדבר על העולם הבא אלא על זמן הגאולה כמו שכתוב קודם 'בשוב ה' את שיבת ציון', ולכן פירשו שאמנם האיסור יהיה אפילו בזמן המקדש שעדיין היצר הרע בתקפו ויכול לשכוח המצוות מחמת השמחה, אולם בזמן הגאולה יהיה היתר מיוחד כדי לפרסם הנסים, שעל ידי השמחה יכירו הגויים את גודל הנפלאות שעשה עמנו ה', ורק בעולם הבא כאשר יתבטל יצר הרע אז תותר השמחה לגמרי. ומוסיף שלפי זה לא הביאו את הפסוק כמקור להיתר בעולם הבא, שזה אין צריך ראיה כיון שבטל אז טעם האיסור, אלא הביאו מכאן מקור לאיסור שרואים שלא התירו לשמוח כי אם בזמן הנסים והנפלאות [ומביא שהלבוש (שם ס"ד) כתב כתלמידי רבינו יונה, אך הבין שלפי זה הפסוק עצמו מדבר על העולם הבא, שאז ימלא שחוק פינו כשנהיה נהנין מזיו השכינה]. **כג. ובמגן** אברהם (שם ס"ק יג) פירש את טעם האיסור כי שחוק וקלות ראש מרגילין לערוה, ומשמע שגם סבר בדעת השו"ע שהאיסור הוא אף בזמן הבית. ויש מי שהקשה, שאם כן מדוע כתב דין זה בהלכות תשעה באב, הרי אין זה שייך לאבלות החורבן. **כד. והאליה** רבה (שם סק"ט) כתב שבשמחה של מצוה מותר אף בזמן הזה, והניח דברי הט"ז בצ"ע. **כה. ועיין** בדבריו שנראה שהבין כן בדעת תלמידי רבינו יונה. **כו. ולא** יטעו לומר שכך היתה המציאות שלא שחקו, כיון שאם זה רק משום המציאות לא יתכן שלא יקרה לפעמים שישחקו קצת, ומכך שלא שחקו כלל מוכח שזה היה מחמת דין.

מתוך איזו הלכה צריך לעמוד להתפלל

הלכה פסוקה. פירש **רש"י** (ד"ה הלכה) שיעמוד להתפלל מתוך הלכה שאינה צריכה עיון כדי שלא יהרהר בה בתפילתו. **ותלמידי רבינו יונה** (ד"ה אין) **והריטב"א** (ד"ה אלא) פירשו שהלכה פסוקה היא זו שאין בה מחלוקת ומחמת כן לא יהרהר בה כמי נפסקה ההלכה. וכתבו תלמידי רבינו יונה עוד [כפירוש רש"י] שגם צריך שלא תהיה הלכה חמורה אפילו אם אין בה מחלוקת, כיון שאם היא חמורה יבוא להרהר בה.

מדוע לא הצריכו להכנס למקומות המטונפים מתוך הלכה פסוקה

שם. הקשה **התרומת הדשן** (שו"ת סי' מא), אם חוששים שהמתפלל מתוך הלכה שאינה פסוקה יבוא להמשיך ולהרהר בה, מדוע לא אמרו שלא יכנס למרחץ או לבית הכסא ושאר מקומות המטונפים מתוך הלכה שאינה פסוקה, כדי שלא יבוא להרהר שם בדברי תורה. ותירץ, שלגבי תפילה הקפידו יותר שלא יצטרך אפילו לטרוח לסלק מליבו את מחשבות התורה, כיון שגם טרחה זו תגרום לו להפרעה בתפילתו ולכן אמרו שלא יעמוד מתוך הלכה שאינה פסוקה, אבל בכניסה למקומות המטונפים יכול להטריח את מחשבתו שלא יחשוב בכך בהיותו שם. ועוד תירץ, שכיון שגם התפילה היא דבר של קודש חששו שימשיך להרהר בדבר ההלכה משום ששניהם דברים של קדושה, אבל במקומות המטונפים לא חששו שיהרהר שכיון שבהרהורו בא לעסוק בתורה ודאי לא ירצה לגרום לה בזיון[כז].

והחכמת שלמה (או"ח סי' נג ס"ג) הקשה על תירוצו, שתלמיד חכם היודע שאסור לעיין בשעת התפילה, ישתדל יותר שלא להרהר בה בדברי תורה, יותר מבעת הליכתו למרחץ. ולכן תירץ שלמקומות המטונפים לא חששו, כיון שגם אם יהרהר בדברי תורה הוא נחשב כאנוס לכך, וכתב **הבית יוסף** (או"ח סי' פה ס"א ד"ה וכתב ה"ר מנוח) שהמהרהר בדברי תורה במקומות המטונפים באונס אין בכך איסור, אבל לגבי תפילה אם יהרהר בה בדברי תורה אף שהוא אנוס מכל מקום כבר התבטלה כוונתו[כח]. ועוד תירץ, שבעומדו במרחץ בלא בגדים זה יזכירו שלא להרהר שם בדברי תורה, אבל בעומדו בתפילה אין מה שיזכיר לו שלא להרהר בדברי תורה וחוששים שמתוך תפילתו יבוא להרהר בהם.

החידוש שהשמיעו האמוראים בדוגמאות של הלכה פסוקה

והיכי דמי הלכה פסוקה. בטעם שנאמרו שלש דוגמאות של הלכה פסוקה, כתב **הפני שלמה** (ד"ה ת"ר), שאביי סבר שהלכה פסוקה היא הלכה שאין עליה חולק וגם אינה צריכה עיון, ולכן הביא דוגמא מדינו של רבי זירא שבנות ישראל החמירו על עצמן שאין על זה חולק, ורבא סבר שהלכה פסוקה היא אף הלכה שנחלקו בה אלא שנפסקה ההלכה בלא חולק ולכן הביא דין זה של רב הושעיא[כט], ולפי האיבעית אימא סבר רבא שרק הלכה שנפסקה לחומרא כדינו של רב הונא נחשבת להלכה פסוקה[ל].

והברכת ראש (ד"ה היכי), כתב שבאו לרמוז שאין עומדים להתפלל אלא מתוך הלכה פסוקה כיון שעל ידי מעלת לימוד התורה בשמחה של מצוה נעשית שעת רצון והקב"ה מקבל את תפילתו, ועל זה בא אביי להשמיע שמעלה זו שייכת לא רק בעת לימוד של גופי תורה, אלא גם כשלומד את החומרות שהחמירו על עצמם ישראל כמו דין זה שבנות ישראל החמירו על עצמן, שאף בכך הוא נחשב כעוסק בתורה, והוסיף רבא שאפילו חידוש בדין הנעשה בדרך הערמה, כיון שהוא דין אמיתי והקב"ה שמח בפלפולו לכן גם בלימוד זה יש את מעלת עסק התורה, ועוד הוסיף רבא שאפילו בדינו של רב הונא במקיז דם מבהמת קדשים, אף שאין דין זה שייך בזמן הזה, אף על פי כן כל העוסק בתורה הוא לרצון לפני ה'.

ביאור חומרת בנות ישראל

בנות ישראל החמירו על עצמן שאפילו רואות טיפת דם כחרדל יושבת עליה שבעה נקיים. פירשו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה בנות), שמדין תורה שבעה ימים הראשונים לאחר שראתה האשה דם נקראים ימי נדתה, שבהם בין ראתה יום אחד בין ראתה כמה ימים צריכה למנות שבעה ימים עם ימי ראייתה, ולאחריהם טובלת בלילה וטהורה, ולאחר שבעה ימים אלו מתחילים י"א ימים שנקראים ימי זיבתה, שבהם אם ראתה יום אחד או שני ימים היא נקראת זבה קטנה ששומרת יום נקי כנגד יום שראתה בו, ומעיקר הדין יכולה לטבול למחרת בבוקר [שמקצת היום ככולו] ותטהר, אלא שחששו שמא תראה לאחר שתטבול ותמצא טמאה למפרע, ולכן גזרו שלא תטבול עד הלילה[לא], ואם בי"א ימים אלו ראתה שלושה ימים רצופים, היא נקראת זבה גדולה שצריכה לשבת שבעה ימים נקיים בלא להחשיב את ימי הראיה, ואם חוזרה וראתה בתוך שבעה ימים אלו חוזרת ומתחילה שבעה נקיים מחדש. וכיון שלא היו כל בנות ישראל בקיאות בחילוקים שבין נדה לזבה ובין זבה קטנה לזבה גדולה, החמירו על עצמן שבכל פעם שרואה דם יושבת עליו שבעה ימים נקיים כמו זבה גדולה[לב].

והראשונים[לג] הקשו, מדוע לא היה די שיחמירו לישב שבעה נקיים רק בראייה של שלושה ימים, שהרי אם ראתה פחות מכן אין בכלל צד שצריכה שבעה נקיים [וכפי שאכן מובא בנדה (סו.) שרבי התקין תקנה כזו]. ונאמרו בכך כמה תירוצים:

א. הראשונים תירצו שיש פעמים שראייה אחת מזקיקה לישב שבעה נקיים, כאשר זבה ראתה באמצע שבעה נקיים, שראייה זו סותרת הכל וצריכה למנות שוב שבעה נקיים, ולכן החמירו על עצמן בכל ראייה כאילו זו ראייה הסותרת[לד].

ב. עוד תירצו הראשונים[לה], שיש חשש שמא ראתה כבר שני ימים ולא ידעה מזה ועכשיו כשרואה הרי זה מצטרף לשלושה ימים רצופים המזקיקים שבעה נקיים.

ג. והמאירי (ד"ה בנות - השני) תירץ, שחששו שזבה תחל לספור שבעה נקיים ואחר שיעברו ששה ימים תטעה שהיא רק נדה וכבר יכולה להטהר, ולכן החמירו לישב על כל ראייה שבעה נקיים. ואף שהוא חשש רחוק מכל מקום היה נוח להם שיהיה המנין שוה בכולן ולא תהא זו מונה ששה ימים וזו שבעה[לו].

מה החידוש בטיפת דם כחרדל

שם. לכאורה יש להבין מה החידוש המיוחד בטיפת דם כחרדל, הרי משנה ערוכה היא במסכת נדה (מ.) שדם נדה מטמא אפילו בכל שהוא[לז].

והראשונים[לח] תירצו שהחומרה היא משום שבראייה רגילה אין כל כך חידוש אם החמירו לישב עליה שבעה נקיים, שהרי יש באשה שלושה בתים [הנקראים חדר עליה ופרוזדור] שדרכם יוצא הדם, ויתכן שעד שיצא הדם לחוץ כבר שהה בפנים שלושה ימים, ובמשך כל זמן זה ראתה דם וכיון שהם שלושה ימים רצופים דינה כזבה גדולה, אבל הם החמירו אפילו בטיפת דם מועטת, שבה פחות מסתבר לומר ששהתה שלושה ימים, ואף על פי כן היו יושבות עליה שבעה נקיים.

והמרדכי (נדה רמז תשלז) **והתוספי הרא"ש** (נדה סו. ד"ה טפת) תירצו [על פי מה שביארו בטעם החומרה לישב שבעה נקיים שהוא משום שחששו שראתה כבר שני ימים ולא ידעה] שכאשר ראתה רק טיפת דם הרי מסתמא לא ראתה גם אתמול ושלשום, שאם כן היתה רואה עכשיו ראייה מרובה שכבר מעיינה פתוח, ואף על פי כן החמירו גם בזה לישב שבעה נקיים.

ותלמידי רבינו יונה (ד"ה שאפילו) הביאו שיש מפרשים שהחומרה בזה היא במה שהחמירו לישב על דם שצבעו כחרדל[לט]. וכתבו שאין זה נכון שהרי דם כמראה החרדל מן הדין הוא טמא[מ]. **והמאירי** (ד"ה והענין) דחה פירושם להיפך, שהרי ידוע שמראה זה טהור לגמרי אף בזמן הזה, ואם כן בודאי לא היתה החומרה בזה[מא].

חומרת בנות ישראל היא מנהג או הלכה פסוקה

שם. הרי"ף (נדה עמ' ז בדפי הרי"ף) **והרא"ש** (שם פ"י סי' ו) כתבו, שתחילה חכמים קבעו דין זה כהרחקה יתירה, ולאחר מכן נהגו בנות ישראל על עצמן לעשות כן, והוכיח כן מסוגייתנו שאמרו שזו הלכה פסוקה. אמנם יש **ראשונים**[מב] שכתבו שמה שאמרו שזו הלכה פסוקה הוא משום שחכמים ראו חומרתן טובה

כז. ודחה תירוץ זה, כיון שידוע שמי שליבו להוט לדברי תורה קשה לו לסלקם בהיכנסו למקום המטונף, וכן אמר רב הונא לעיל (כד:) שתלמיד חכם אסור לו לעמוד במקום הטינופת לפי שאי אפשר לו לעמוד בלא הרהור תורה. **כח. וכן** תירץ התולדות זאב (ד"ה ת"ר). **כט. כמבואר** בבבא מציעא (פט: רש"י שם ד"ה אלא) שרבי ינאי נחלק על דינו של רב הושעיא, אלא שנפסקה הלכה כרב הושעיא. **ל. ובחדש** האביב (ד"ה אבע"א) ביאר שרבא לא הסכים עם הדוגמא של אביי, כיון שסבר שדברי רבי זירא אינם הלכה אלא הם רק סיפור דברים מה נהגו בנות ישראל להחמיר. וכדברי רבא לא רצה אביי לומר, משום שהיה נראה לו שאין זה ראוי לעמוד בתפילה מתוך דין של הערמה להפטר מקיום מצוה. וכדברי רבא באיבעית אימא לא רצה לומר, כיון שאפשר להקשות על כך כמו שהקשו תוספות (ד"ה המקיז) וצריך לומר בכך חילוק, ואף שהוא פשוט מכל מקום אין זו הלכה פסוקה. **לא. ואם** ראתה ביום הי"א שבו נגמרים ימי הזיבות, אינה יושבת שום יום נקי. **לב. כתב** האבודרהם (הלכות ברכת אירוסין) שזהו הפירוש למה שאומרים בשעה שמקדש את האשה 'כדת משה וישראל', כלומר שתהיה מזומנת לו כדת משה בזמן שהיא טהורה, 'וישראל' פירושו לפי המנהג שנהגו בנות ישראל לישב שבעה נקיים על טיפת דם כחרדל. **לג. רש"י** (מגילה כח: ד"ה שהחמירו), תוספות (שם ד"ה שאפילו), תלמידי רבינו יונה (ד"ה בנות), ריטב"א (נדה סו. ד"ה אמר ר' זירא) ור"ן (נדה ז בדפי הרי"ף ד"ה ואע"ג). **לד. וכן** כתב הרמב"ן (הל' נדה פ"א הי"ח). **לה. רש"י** (מגילה שם בתירוץ השני), מרדכי (נדה רמז תשלז) ותוספי הרא"ש (נדה שם ד"ה טפת). **לו. ותלמידי** רבינו יונה (ד"ה בנות) כתבו כעין זה שעשו כן לרווחא דמילתא שתשב על הכל שבעה נקיים. **לז. והתוספות** (מגילה כח: ד"ה שאפילו) והרא"ה (ד"ה היכי) והריטב"א (ד"ה מי) כתבו שאכן אין חידוש מיוחד בשיעור כחרדל, והחידוש הוא רק בזה שהצריכו שבעה נקיים. **לח. תלמידי** רבינו יונה (ד"ה שאפילו), ריטב"א (נדה סו. ד"ה אמר ר' זירא) ור"ן (נדה ז בדפי הרי"ף ד"ה ואע"ג). **לט. וכתב** בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' קנא), להוכיח מפירוש זה שאפשר לברך על דבר שהוא רק ממנהג, שהרי אלו שפירשו כך סברו שמראה כצבע חרדל אינו טמא בודאי ורק משום המנהג החמירו לישב עליו, ובודאי לאחר שטבלו אחר השבעה נקיים ברכו על טבילה זו אף שמעיקר הדין אינן צריכות לטבול, ומוכח שאפשר לברך על מנהג. **מ. ובמעדני** יום טוב (נדה פ"י סי' ו אות ס) תמה על דבריהם שדקדק ולא מצא שאמרו על מראה כזה שמטמא, ואדרבה מצינו שמטהרים לדם ירוק כמראה הזהב אפילו שהוא יותר נוטה לאדמומית ממראה החרדל. וכתב שהטעם שאין לפרש כדבריהם משום שמשמע שהחומרה היא בענין מיעוט הדם ולא במראהו. **מא. וכן** כתב המעדני יום טוב (שם). **מב. רמב"ן** (הלכות נדה פ"א הי"ט), החינוך (מצוה רז), מאירי (ד"ה נמצא) והריטב"א (נדה סו. ד"ה אמר ר' זירא).

וצריכה והודו לדבריהן ועשו זאת להלכה פסוקה ופשט האיסור בכל העולם[מג].
ויש ראשונים[מד] שכתבו שדין זה נשאר בגדר מנהג[מה].

ובשו"ת גליא מסכת (יו"ד סי' ד) כתב שדין זה אינו מתקנות חכמים אלא רק בנות ישראל קיבלו על עצמן דבר זה, וגם לא התפשט דבר זה בכל ישראל שהרי כך אמרו (נדה סו.) שהיכא דאחמור אחמור, אבל בשאר מקומות שלא קיבלו על עצמן חומרה זו לא החמירו בהם[מו].

מדוע החמירו בנות ישראל על עצמן להדר במצוה זו

שם. המגדי חיים (ד"ה דאמר) ביאר מדוע החמירו בנות ישראל על עצמן בדבר זה, משום שאמרו (שבת לא:) על שלש עבירות נשים מתות בשעת לידתן על שאינן זהירות בנדה בחלה ובהדלקת הנר, ומבואר **ברש"י** (שם לב. ד"ה הריני) מהמדרש (ב"ר יז ח) שהן נצטוו על מצוות אלו כדי לתקן את חטא חוה בשמירתן. והנה בחלה והדלקת הנר שהם בעיקרם דינים המוטלים בין על האנשים ובין על הנשים והטילום חכמים על הנשים לבדן, אם כן יש בהם זהירות מחודשת מצידן ובזה מתקנות את החטא ובזכות זה לא ימותו. אבל בנדה שהיא מעיקרה שייכת רק לנשים [וגם אינן יכולות למסור שמירתן לאחר, כיון שהן היודעות את מצבם], אם כן אין חידוש ותוספת בעצם שמירתן על מצוה זו שחייבות בה בכל המצוות, ולא היתה להן זכות מיוחדת בשמירת מצוה זו, ולכן החמירו על [...]בעצת איזה חכם] להדר במצוה זו ובזה לתקן חטא חוה, וזכות זו גם תעמוד להם להינצל בשעת לידתן.

כיצד הפקיעו בנות ישראל את שעבודן לבעליהן

שם. הקשה **התפארת הגרי"ז** (ד"ה בנות), כיצד יכלו בנות ישראל להחמיר על עצמן ולאסור את עצמן על בעליהן, והרי הן משועבדות לבעליהן, ואינן יכולות להפקיע את השעבוד. ותירץ, שאף שהן משועבדות, מכל מקום הם יכולות לאסור את גופן על בעליהן, כמו שאמרו (כתובות נט:) שקונמות שהן קדושת הגוף מפקיעות מידי שעבוד, וכך גם בנות ישראל יכולות להפקיע את שעבוד הבעל, ורק במקום שלא הסכימו חכמים לאיסורם 'אלמוה' רבנן לשיעבודו של הבעל שלא יפקע.

טעם הפטור של רב הושעיא

דאמר רב הושעיא מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה. רש"י (מנחות סז: ד"ה במוץ) כתב שני לשונות לבאר את דינו של רב הושעיא. בלשון הראשון ביאר, שתבואה במוץ שלה היא כעין מאכל בהמה, ועל מאכל בהמה אין חיוב מעשר. ובלשון השני ביאר, שעל ידי הכנסת התבואה במוץ שלה, אין בתבואה 'ראיית פני הבית', וכן פירש בסוגיין (ד"ה במוץ) שלפני מירוח אין ראיית פני הבית קובעת. וכתבו **האחרונים** כמה פירושים בחילוק שבין הלשונות:

א. הצל"ח (ד"ה מי) כתב, שלפי הלשון הראשון אין הפטור משום ראיית פני הבית, ודברי רב הושעיא נאמרו באופן שלא מירח התבואה לעולם, ונשארה תמיד כמאכל בהמה. וללשון השני טעם הפטור הוא שלא ראתה התבואה את פני הבית אחר מירוח, ואפילו כשמירח אחר כך אינו מתחייב במעשר.

ב. במשמרות כהונה (מנחות שם ברש"י ד"ה במוץ) כתב שאף לפי הלשון הראשון הפטור הוא משום שאין ראיית פני הבית. והחילוק הוא בזה שללשון הראשון הפטור הוא מכך שבשעת ראיית פני הבית היתה התבואה פטורה משום שאינה ראויה למאכל אדם [ובכך פטורה לעולם גם כשתהיה ראויה לאדם], וללשון השני הפטור הוא משום שהתבואה מוסתרת בתוך המוץ, ואין במציאות ראיית פני הבית.

וכעין דבריו כתבו **בוזאת ליצחק** (שם ד"ה כדי) **ובאפיקי ים** (ח"ב סי' כט ד"ה וכיון)[מז].
וביאר בוזאת ליצחק שיש נפקא מינא בין הלשונות, שללשון הראשון מדובר גם באופן שהתבואה נידושה, והמוץ נפרד מהאוכל, אלא שהמוץ מעורב ביחד עם האוכל, שהרי אין התבואה ראויה לאדם בשעת כניסתה. וללשון השני, מדובר דווקא כשלא דש התבואה, והאוכל מונח בתוך המוץ, ועל כן לא מתחייבת התבואה, כי האוכל מוסתר בתוך המוץ ואינו רואה את פני הבית.

ג. בישר וטוב (שם ברש"י ד"ה במוץ) כתב, שאין לפרש בלשון הראשון שלא מירח התבואה לעולם [כדברי הצל"ח], שאם כן אין צריך לפטור משום דין מאכל בהמה, שכיון שלא מירח התבואה אינה מתחייבת, שלא נגמרה מלאכתה. ועוד, שאם לא מירח לעולם אין כאן הערמה כלל, כמו שכתבו **התוספות** (ב"מ פח: ד"ה לא). **ולכן** פירש בלשון הראשון, שהתבואה היתה עדיין מעורבת במוץ בשעה שמירח, ועל כן אין מירוח זה מחייב, כיון שהתבואה היתה מאכל בהמה בשעת מירוח[מח]. ואפילו אם הפריד המוץ אחר כך ונעשתה מאכל אדם, שוב אינה מתחייבת, וזוהי ההערמה שבדבר.

האם הערמה מועילה אף לאכילת אדם

כדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה. נחלקו **הראשונים** האם מותר לאדם לאכול אכילת קבע מתבואה שנכנסה לבית במוץ שלה. יש מהראשונים[מט] שכתבו שתבואה שנכנסת לבית במוץ שלה היא כתבואה שלא ראתה פני הבית כלל, וכשם שאסור מדרבנן לאכול אכילת קבע מתבואה שלא נגמרה מלאכתה או שלא נכנסה לבית, הוא הדין בתבואה שנכנסה במוץ שלה. ולשיטתם לשון רב הושעיא 'כדי שתהא בהמתו אוכלת' היא כפשוטה, שרק לבהמה מותר להאכיל כי אכילתה נחשבת אכילת ארעי.

ושיטת רבינו אפרים[נ], שלא אסרו חכמים אכילת קבע אלא בתבואה שעוד לא נגמרה מלאכתה, ויכולה לבוא לידי חיוב דאורייתא, אבל תבואה שנכנסה במוץ שלה ואינה יכולה עוד לבוא לידי חיוב מותרת אף באכילת קבע. והובאו בראשונים כמה ביאורים לפי שיטתו, מדוע אמר רב הושעיא לשון 'כדי שתהא בהמתו אוכלת':

א. בתוספות (מנחות שם ד"ה כדי - הראשון) הובא בשמו שביאר את לשון רב הושעיא 'כדי שתהא בהמתו אוכלת', שהמערים ל[...] במוץ מתבייש לומר שעושה כן לאכילת עצמו, ואומר שעושה כן לאכילת בהמתו, אבל באמת מותר אף לאכילת אדם[נא].

ב. הרמב"ן (ע"ז מא: ד"ה ומכניסה) **והרשב"א** (שו"ת, ח"א סי' תשא) הביאו בשם רבינו אפרים[נב], ש'כדי שתהא בהמתו אוכלת' היינו שמערים לומר שמכניס לשם אכילת בהמתו, כדי שלא יראה כגוזל את שבט הלויים בזה שמפקיע חיוב מעשר[נג].

ג. הרשב"א (ד"ה דאמר) ביאר הלשון, שבזמן שהתבואה במוץ שלה הרי היא מוכנת לאכילת בהמה, וכיון שנכנסה לבית בזמן שהיא ראויה רק לבהמה הרי היא פטורה לגמרי ממעשר, ואפילו לאחר מירוח היא מותרת גם לאכילת אדם.

מה היא ההערמה שהיו עושים בתבואתם

שם. הקשה **הגר"א** (אמרי נועם ד"ה ומכניסה), שאם מכניסה קודם מירוח, ורק לאחר ראיית פני הבית הוא ממרח אין זה נחשב להערמה אלא כך הוא הדין שלא התחייבה במעשר בראיית פני הבית קודם מירוח. ולכן פירש שהדין הוא שלאחר מירוח אפילו שלא ראה פני הבית אסור ליתן לבהמתו לאכול קודם שיעשר. וההערמה שהיו עושים היא שהיו מכניסים את התבואה במוץ שלה כשהיא קודם מירוח ועדיין לא התחייבה במעשר גם לגבי אכילת בהמתו, והיה אומר שמכניסה כך כדי להאכילה לבהמתו שדרכה לאכול עם המוץ כדי שלא יחשבו שעושה כן כדי להפטר ממעשר, ובאמת היה ממרחה ואוכלה בעצמו [ולבהמה היה אסור להאכיל אחר שמירח אפילו בתוך הבית][נד].

אם המעילה בדם ההקזה היא דאורייתא או דרבנן

המקיז דם בבהמת קדשים אסור בהנאה ומועלין בו. כתבו **הראשונים**[נה], שמעילה זו היא מן התורה. אולם **בספר המאורות** (ד"ה אין) כתב, שמעילה זו היא מדרבנן[נו].

מג. והקשה על כך הידי אליהו (גאליפאפא, תיקון פו), אם תחילת החומרה היתה בבנות ישראל, כיצד אפשר להבין שכל בנות ישראל או רובן קבעו בדעתן לחומרה אחת. ועוד, שמכך שאביי קרא לכך 'הלכה פסוקה', משמע שזהו דין שעיקרו הוא מקביעות חכמים, ולא חומרה של בנות ישראל. ומחמת כך כתב, שיש לפרש כהרי"ף שתחילה קבעו דין זה חכמים, ואחר כך נהגו כן בנות ישראל. ובשו"ת שבט הלוי (ח"ד סי' לז) ביאר מדוע תלו דין זה בבנות ישראל שקיבלו על עצמן, ולא בחכמים שקבעו אותו כהלכה, משום שבחומרה זו יכול להגרם ביטול מצוות 'פרו ורבו', שהרי אמרו (נדה לא:) שאין אשה מתעברת אלא סמוך לוסתה, ואילו מחמת חומרה זו תצטרך להמתין אחר וסתה, ומחמת כך לא גזרו חכמים על דין זה, אבל בנות ישראל שאינן מצוות ב'פרו ורבו', יכלו לקבל על עצמן חומרה זו, ולאחר שכבר קיבלו על עצמן דין זה כאיסור גמור וממילא נאסר גם על בעליהן, קיימו וקיבלו גם החכמים דין זה. **מד. רמב"ם** (איסורי ביאה פי"א ה"י), ראב"ד (בעלי הנפש הקדמה לשער הכתמים) ובעל המאור (השגות לבעלי הנפש שער הטבילה סי' א' סק"א). **מה. והראב"ד** (שם) מבאר שזה נחשב להלכה פסוקה משום ש'מנהגא מילתא הוא'. **מו. ובשו"ת** מנחת שלמה (ח"ב סי' ע אות ג) כתב, שהוא כתב דבריו בתנאי שיתקבלו בעיני החכמים, וראינו שלא הסכימו להם. **מז. וב'וזאת** ליצחק' כתב, שכיון שבשעת ראיית פני הבית נראה כאילו הכניסו בשביל בהמה, אין ראייה זו מחייבת. ובאפיקי ים כתב, כל שלא נמרחה התבואה לפני הכניסה לבית, הרי זה כעין מאכל בהמה, ואינה מתחייבת בראיית פני הבית. והוסיף, שיתכן שאינה מתחייבת אפילו אם מירח התבואה ואחר כך עירב בה מוץ והכניסה לבית, משום שהיא כעין מאכל בהמה. **מח. ופירש** לפי זה 'מכניסה' לכרי למרח, ולא כפירוש הפשוט שמכניסה לבית. **מט. רש"י** (ד"ה במוץ) תוספות (מנחות סז: ד"ה כדי - הראשון) ראב"ד (ע"ז מא: ד"ה אב"א) ורמב"ם (מעשר פ"ג ה"ו). **נ. הובאו** דבריו בתוספות (שם), בתלמידי רבינו יונה (ד"ה מערים), ברמב"ן (ע"ז מא: ד"ה ומכניסה) וברשב"א (ד"ה דאמר, ובשו"ת ח"א סי' תשא) וצידד שם הרשב"א כשיטתו, ובמאירי (ד"ה אין). וכן כתבו הרא"ה (ד"ה רבא) והשיטה מקובצת בדעת עצמם. **נא. וכעין** זה כתבו הרא"ה (שם) והמאירי (שם) שלאדם אין דרך להערים כך דגנאי הוא לו. וכן כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה אפילו), שלאו דווקא מכניסה לאכילת בהמתו, אלא אורחא דמילתא נקט. **נב. ברמב"ן** הובא זאת בשם 'אחרים'. **נג. וכעין** זה כתב בשיטה מקובצת (ד"ה רבא), שאומר כך משום שאסור להערים לצורך אכילת אדם. **נד. בירושלמי** (פ"ה ה"א) הגירסא היא, מרבה אדם דגן בתבן ומערים עליו לפוטרו מן המעשרות. [ומפרש במראה הפנים (ד"ה מרבה) שהכוונה שאף לאחר שכבר הפריד את התבן יכול לשוב ולערבו בדגן ולהכניסו כך לבית ולהפטר בכך ממעשרות]. וכתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה מערים) שיש להסתפק אם צריך להוסיף תבן עד שיהיה מזה רוב, או שלא צריך רוב תבן. **נה. רש"י** (ד"ה אסור) [וכפי שנקט בצל"ח (ברש"י שם)], תוספות (מעילה יג. ד"ה וכי), ראב"ד (הובא בספר המאורות), תלמידי רבינו יונה (ד"ה המקיז), רא"ה (ד"ה אי) ומאירי (ד"ה המקיז). **נו. וכך** יש גירסא ברי"ף שמעילה זו היא מדרבנן, אך בתלמידי רבינו יונה (שם) כתבו שגירסא מוטעית היא. ובקהלות יעקב (ע"ז סי' יב) כתב שבדברי התוספות ביומא (נט: ד"ה הוא) משמע

ותלמידי רבינו יונה (ד"ה המקיז) ביארו, שבהכרח שמעילה זו מן התורה, שהרי הטעם שמועלים בכך הוא משום שהדם חשוב כגוף הבהמה וממילא יש בכך דין מעילה מן התורה[נז]. ועוד, שאם מעילה זו היא מדרבנן מדוע הוצרכו לחדש שיש בכך מעילה, והלא מצאנו שחכמים גזרו מעילה בדם אף לאחר שחיטת הבהמה בדמים היוצאים לנחל קדרון[נח], ואם כן בהכרח שחידשו שבמקיז דם יש בו מעילה מן התורה.

מדוע יש מעילה בדם ההקזה והלא נתמעט דם ממעילה

שם. הקשו **הראשונים**[נט], מדוע המקיז דם מעל, והרי אמרו (מעילה יא.) שאין מועלים בדם, ונאמרו בכך כמה דרשות למעט את הדם מדין מעילה. ותירצו[ס], שמיעוטים אלו נאמרו דווקא בדם לאחר שחיטתו שראוי הוא לכפרה, אך קודם השחיטה שאינו ראוי לכפרה מועלים בו[סא].

והרלב"ג (פרשת ויקרא שורש מג) הוסיף לבאר, שהטעם שאין מועלים בדם לאחר השחיטה הוא משום שדם זה אינו מגוף הקדשים וגם אינו מיוחד להיות ריח ניחוח לה' בהקרבתו, אך מכל מקום מיוחד הוא לכפרה, אך דם היוצא מן הקדשים בחייהם מועלים בו משום שהרי הוא כגופם, שהרי ראוי הוא לזון את הבהמה בחיותה[סב].

והגרי"ז (הובא בכנסת הראשונים זבחים מו. אות פה בהערה) תירץ, על פי מה שביאר שבהקזת דם, המעילה היא בבהמה עצמה על ידי מעשה ההקזה ואין המעילה בדם, ולפיכך מבואר שאף על פי שנתמעט הדם מדין מעילה, אך הרי בזה אין המעילה בדם.

ובגבורת ארי (יומא נט: במלואים ד"ה אבל) כתב, שאפשר לתרץ את קושיית הראשונים, שגזירת הכתוב שמיעטה התורה את הדם ממעילה נאמרה דווקא בדם הנפש הראוי לזריקה על המזבח שיש בו כפרה, אך בדם התמצית שאינו נזרק על המזבח ואין בו כפרה [כדאיתא בכריתות (כב.)] יש בו מעילה, ועל כן יש להעמיד שהמקיז דם מן הבהמה חייב כשהקיז דם התמצית[סג].

מדוע אין חשוב הדם כקדשים שמתו שאין מועלים בהם

שם. הקשו **האחרונים**[סד], מדוע המקיז דם מעל, והלא דם זה אינו ראוי עוד לזריקה, ויהיה דינו כקדשים שמתו שאין מועלים בהם (מעילה ב.), וכמו שכתבו **תוספות** (שם ד"ה קדשים) הטעם שכיון שהולכים לאיבוד לא נקראו קדשי ה'. ונאמרו כמה דרכים ביישוב הקושיא:

א. בקרן אורה (שם יב: ד"ה אבל) ביאר, שאף על פי שהדם אינו ראוי לכלום, אך מכל מקום הואיל והוא מגוף הקרבן מועלים בו, וכל שיש דין מעילה בעיקר הקרבן מועלים אף בכל דבר ששייך לגוף הקרבן, וכפי שמצינו (ר"ה כח. רש"י שם ד"ה של) שמועלים בשופר של עולה ואף על פי שנתלש בחיי הבהמה, ובהכרח שטעם הדבר הוא, שהואיל והשופר שייך לגוף הקרבן, לפיכך יש בו מעילה. ונמצא שאין צריך שיהיה דין מעילה דווקא בדבר שיש בעצמו חיות, אלא כל שהוא מגוף הקרבן יש בו מעילה[סה].

בקהלות יעקב (ע"ז סי' יב) תירץ כדרך זה, שהואיל ועיקר הקרבן עומד בקדושתו וראוי הוא להקרבה וחשוב 'קדשי ה'', לפיכך אף הדם היוצא ממנו שטפל לו עומד בקדושתו ומועלים בו, שהרי חלו עליו דיני הקרבן ונתקדש בקדושת הקרבן[סו].

ב. בתקנת עזרא (מעילה יב: ד"ה נכלול) תירץ, שהדין שקדשים שמתו הוא חידוש, ואין לך בו אלא חידושו, ולפיכך דווקא כשמת הקרבן לגמרי שאין כאן 'קדשי ה'' אין מועלים בו, אך כל זמן שהקרבן חי, הרי אף המועל בחלק ממנו מעל, ומשום שבדין מעילה אין צריך שהדבר עצמו שמועל בו יהיה חשוב 'קדשי ה'', אלא כל שבא הוא מדבר שהוא 'קדשי ה'' יש בו דין מעילה, והואיל ודם זה בא מבהמה שהיא 'קדשי ה'' מועלים בו.

ג. בחזון איש (בכורות סי' כא סק"ט) **ובקהלות יעקב** (שם) תירצו, שהטעם שמועלים בדם הקזה הוא משום שאף לאחר שפרש הדם מן הבהמה מכל מקום שייך הדם לעיקר הקרבן, שהרי מעשה העבודה שנעשה בגוף הקרבן מתיר גם את הדם שפרש כבר[סז], ולפיכך אין חשוב הדם כמת, שהרי יש לו שייכות לעבודת הקרבן[סח].

ד. באבן האזל (מעילה פ"ב ה"א) תירץ, שהואיל וראוי הדם לחזור לגוף הבהמה על ידי כלי המיוחד לכך, לפיכך כל זמן שהבהמה חיה הרי הוא חשוב כגוף הבהמה אף לאחר שיצא ממנה[סט].

ה. במנחת אברהם (זבחים פו. בענין עצמות ספירסו, ד"ה ועל עיקר) הביא **שהגרי"ז** תירץ, על פי מה שביאר שבהקזת דם אין המעילה בדם אלא המעילה היא בבהמה עצמה על ידי מעשה ההקזה, ולפיכך אין זה קדשים שמתו[ע].

ו. בנתיבות הקודש (זבחים שם ד"ה אמר רבה) תירץ, שדווקא בבהמת קדשים שמתה אין מועלים בה, שאינה ראויה עוד למזבח וגם אין בה קדושת דמים כיון שאין פודים את הקדשים להאכילם לכלבים, אך דם זה אף על פי שאינו ראוי עוד להקרבה, אך מכל מקום הואיל ואפשר לפדותו, יש בו קדושת דמים ומועלים בו[עא].

האם יש איסור בעצם ההקזה

שם. כתב **המאירי** (ד"ה המקיז), שיש שאסרו להקיז דם לבהמת קדשים לכתחילה משום שזהו הטלת מום בקדשים, ולכן פירשו שלשון 'המקיז דם לבהמת קדשים' הוא רק בדיעבד שאם עבר והקיז דם מועלים בו. אך דעת המאירי, שמותר לכתחילה להקיז דם לבהמת קדשים הואיל וכוונתו לרפואה.

ובחזון איש (שם) כתב, שהקזת הדם עצמה יש בה מעילה ואף על פי שלא נהנה מן הדם עצמו עדיין, ומשום שהנוטל דבר מרשות הקדש ושינה אותו הרי הוציאו לחולין ומעל בכך.

והביאו בשם הגרי"ז[עב], שביאר שבהקזת דם אין המעילה בדם עצמו אלא המעילה היא בבהמה עצמה על ידי מעשה ההקזה, וכמו שכתב **הרמב"ם** (מעילה פ"ו ה"ה) שיש מועל אחר מועל בבהמת קדשים, שאם תלש מן החטאת ובא אחר ושוב תלש ממנה כולם מעלו, ומבואר שאין המעילה בדבר שתלש מגוף הבהמה אלא המעילה היא בגוף הבהמה עצמה, וכמו כן אף בהקזת דם המעילה היא בגוף הבהמה עצמה[עג].

שנסתפקו בדבר שמא מעילה זו היא מדרבנן. וראה תורת הקודש (ח"א סי' כה ד"ה אמנם) שכתב שטעם הסוברים שמועלים בו מדרבנן משום שדם זה חשוב 'קדשים שמתו'. **נז. והביאו** מדברי הגמרא בתמורה (לא.) שביצת טריפה אסורה הואיל והיא באה מגוף התרנגולת. ובשיעורי הגרמ"ד (זבחים מו. ד"ה וע"ע) תמה מדוע הוכיחו כדבריהם מדברי הגמרא בתמורה שעוסקת בנידון אם פסול האם פוסל את הנולד ממנה, אך בזה בודאי שדם הוא חלק מן הבהמה והוקדש עמה, וממילא יש בו מעילה. **נח. מדבריהם** מבואר שכשם שיש מעילה בדם לאחר שיצא לנחל קדרון מדרבנן, כך יש בו מעילה קודם לכן, ומשום כך הקשו שהואיל ויש מעילה בדם לאחר שיצא לנחל קדרון ממילא ידענו שיש מעילה דרבנן אף בהקזת הדם ולא הוצרכו לחדש דין זה. וכן מבואר בתחילת דבריהם שכתבו על דין המקיז דם 'ומועלין בו מן התורה, אבל לאחר שחיטה אין מועלים בו אלא מדרבנן', והיינו שקודם שחיטה יש בו מעילה מן התורה [וממילא לא הוצרכו גם חכמים לתקן בו דין מעילה], אך לאחר שחיטה יש בו מעילה מדרבנן. **נט. רש"י** (ד"ה אסור), תוספות (מעילה יב: ד"ה המקיז, יומא נט: זבחים מו. חולין קיז. ד"ה הוא) ומאירי (ד"ה המקיז). **ס. וכן** כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה המקיז). **סא. וכתב** המעיל יעקב (מעילה שם בתוס' ד"ה המקיז בא"ד) שזו גם כוונת רש"י (מעילה שם ד"ה המקיז) שכתב שהטעם שהמקיז דם מעל משום שכיון שאינו ראוי לזריקה חשוב כגופה של הבהמה. התוספות בסוגיין (ד"ה המקיז) תירצו שאין מעילה בדם רק לאחר זריקה שכבר נתכפרו הבעלים, אך קודם לכן כמו במקיז דם אין שייך טעם זה, ולפיכך מועלים בו. ובצל"ח (שם, בא"ד) תמה על דבריהם, שהרי במעילה (יא.) מבואר שאין מעילה בדם לאחר השחיטה אף קודם זריקה, ולפיכך ביאר שכוונתם שאחר השחיטה יש בו איסור הנאה אף על פי שאין בו דין מעילה, ורק אחר הזריקה הותר לגמרי [ורק כאן הוצרכו התוספות לומר זאת, מכיון שהקשו מדין נמכרים לגננים שמשמע שאף מותר בהנאה וזה כאמור נכון רק אחר הזריקה, מה שאין כן בשאר מקומות שהקשו רק מזה שאין מעילה בדם, לפיכך תירצו שם שזה לאחר השחיטה שכבר אין מעילה]. וראה תוספות תמורה (לג: ד"ה ואפי') שהביאו בשם הרמ"ר שפירש שהטעם שמועלין בדם הקזה הוא משום שחשוב הוא גידולי הקדש. וראה זכר יצחק (סי' מה אות ג) מה שכתב לבאר בדבריהם. **סב. כוונתו** היא, שהטעם שאין מעילה בדם לאחר שחיטה הוא משום שאז הדם אינו עומד לצורך גבוה אלא לצורך האדם לכפר עליו, ולכן ביאר שלאחר שחיטת הבהמה אין הדם ראוי לגבוה מחמת עצמו, שהרי אינו מגוף הבהמה וגם אינו עומד לעלות לריח ניחוח, אך הדם קודם שחיטה הרי הוא מגוף הבהמה בחייה, ולפיכך מועלים בו, ומבואר מדבריו במה שהוצרך להוסיף על תירוץ התוספות, שאין דין הכפרה שיש בדם מפקיע את הדם מדין מעילה, ועל כן הוצרך לפרש שגם הדם מחמת עצמו אינו ראוי לגבוה, ואילו קודם שחיטה אף על פי שהדם עומד גם לכפרה, אך הואיל ועתה הוא חלק מן הבהמה, לפיכך יש בו

מעילה. **סג. אך** דחה תירוץ זה, כי בסוגיא במעילה (יב.) מבואר שבאותו דם שאין בו מעילה לאחר שכיפרו בו, יש בו מעילה בהקזת דם, ואם כן אי אפשר להעמידם בשני מיני דמים. **סד. תקנת** עזרא (מעילה יב: ד"ה נכלול), אבן האזל (מעילה פ"ב ה"א) וקהלות יעקב (ע"ז סי' יב). **סה. ובשיעורי** הגרי"ד סולובייצ'יק (נדפס ב'ישורון' ח עמ' תכה ד"ה המקיז) דחה תירוץ זה שהלא אמרו (מעילה י.) שבשר קדשי קדשים שנטמא קודם זריקה אין בו מעילה משום שאינו ראוי לכלום, ומוכח שאף בחלק מן הקרבן יש דין קדשים שמתו. **סו. וביאר** בזה מדוע מועלים בקיבת עולה לאחר שפרשה מגוף הקרבן ואף על פי שאינה ראויה להקרבה, שהרי כשם שקודם שפרשה מגוף הבהמה יש בה מעילה הואיל והיא חלק מן הבהמה ואף על פי שאינה עומדת להקרבה על המזבח, ובהכרח שיש בה קדושה משום שטפילה היא לגוף הבהמה, ולפיכך גם כשפרשה מגוף הבהמה לא נשתנה דינה, שהרי גם עתה טפילה היא לעיקר הקרבן. אך בסוף דבריו דחה ביאור זה, שהרי דווקא בקיבת עולה שהיתה בגוף הבהמה בשעת השחיטה ונתקדשה בקדושת הקרבן שייך לומר שאף על פי שאינה ראויה להקרבה יש בה מעילה כיון שהיא כגוף הקרבן, אך בדם זה כיון שפרש קודם שחיטה כיצד יתקדש הדם בקדושת הקרבן, וראה להלן מה שהוסיף לבאר בזה. **סז. והוכיחו** כן מכך שמצינו (תוס' בכורות כו. ד"ה התולש) שצמר שנתלש מן הבכור קודם שנשחט, זריקת הדם שנעשית לאחר מכן מתירתו. **סח. והוסיף** החזון איש שלפי דבריו, לאחר שנזרק כבר הדם על המזבח אין מועלים בדם הקזה אף מדרבנן. **סט. ונמצא** שלפי ביאור זה אין מועלים בדם אלא עד שחיטת הבהמה, אך לאחר שחיטתה אין מועלים בה, ואילו לביאור החזון איש שהובא לעיל מועלים בדם עד לזריקת הדם. **ע. ובחזון** איש (שם) הביא לתרץ כן, אך דחה שאין לומר כן, שהרי לתירוץ זה המעילה היא רק בהקזה, אך אין מועלים בדם לאחר שיצא כבר מן הבהמה, ואילו מהלשון 'אסור בהנאה ומועלין בו' משמע שמועלים אף אחר כך כשיהנה מהדם, וכן שבסוגיא במעילה (יג:) השוו את דין הדם לחלב, ומבואר שהנידון הוא לאחר שיצא הדם מן הבהמה. וראה בספר זכרון משה (סי' נא אות ז) שהביא בשם הגרי"מ פינשטיין שכתב לתרץ כן, אך דחה, שבסוגיא במעילה שאמרו שהטעם שיש מעילה בדם לאחר שיצא לנחל קדרון משום שיש בו מעילה מתחילה בהקזת דם, מבואר שהמעילה היא בדם ולא בבהמה, שהרי אם המעילה בבהמה לא מצינו שיש מעילה בדם מתחילה. **עא. ונמצא** שלתירוץ זה המעילה בדם הקזה הוא מדין קדושת דמים, ולא יהיה בו דין מעילה לאחר שמעל בו אחר כדין מעילה בקדושת דמים, אך לשאר התירוצים שהובאו לעיל המעילה בדם היא מדין קדושת הגוף ויש בו מעילה לאחר מעילה. **עב. כנסת** הראשונים (זבחים מו. בהערה אות פה) ומנחת אברהם (זבחים פו. בענין עצמות ספירסו, ד"ה ועל עיקר). **עג. חדושי** בתרא (מעילה שם אות רסא).

מהו כפל הלשון אסורים בהנאה ומועלים בהם

שם. הקשה **הצל"ח** (ברש"י ד"ה אסור), מהו כפל הלשון 'אסור בהנאה ומועלין בו', שהלא אם מועלים בו בודאי שאסור הוא בהנאה. ותירץ, שאם היה נאמר רק 'מועלין בו' היה מקום לומר שהוא מעילה דרבנן, אך לאחר שנאמר אסור בהנאה בהכרח שמה שאמרו מועלים בו הוא דין מעילה מן התורה שמביא על כך קרבן מעילה[עד]. עוד תירץ, שהלשון 'המקיז דם בבהמת קדשים' כולל בין קדשי קדשים ובין קדשים קלים, ועל כך אמרו 'אסור בהנאה ומועלין בו', שבקדשים קלים אסור בהנאה, ואילו בקדשי קדשים מועלין בו.

במצפה איתן (ד"ה המקיז) **ובתקנת עזרא** (מעילה יב: ד"ה דאמר) תירצו, שאמרו לשון איסור הנאה כדי ללמדנו שהאיסור מעילה במקיז דם שייך רק בנהנה מן הדם ולא באוכלו, שהרי אם אוכל דם זה נחלקו הדעות בזה אם עובר באיסור מעילה, הואיל ולדברי הסובר שאין איסור חל על איסור לא חל בו איסור מעילה, כיון שהיה בו קודם איסור אכילת דם[עה].

אולם במשנת רבי יעקב (שם ד"ה אסור) כתב, **שבתוספות ביומא** (נט: ד"ה הוא) ובירושלמי (פ"ה ה"א) לא גרסו אסור בהנאה.

דין כמה מעלות בקודש הוא הלכה פסוקה

שם. כתוב במדרש פליאה (פר' עקב אות תקכו), רבי היה מסדר תפילת י"ח והוה אבידן משמשו מכריז רביעי בקדש טמא. וביאר **המהרש"ם מברעזאן** (בהסכמה לספר תפארת מנחם על מסכת יבמות), על פי מה שכתוב בירושלמי (פ"ה ה"א) לא יעמוד אדם להתפלל אלא מתוך דין של הלכה [הלכה פסוקה (פני משה ד"ה רב)], והובאו שם כמה דוגמאות, ואחד מהם, אבדן שאל לרבי כמה מעלות בקדש והוא אמר לו ד', וכמה מעלות בתרומה והוא אמר לו שלש, וקאים ומצלי. כלומר שדין זה של כמה מעלות בקודש וכמה מעלות בתרומה הוא הלכה פסוקה שאפשר לעמוד מתוכה להתפלל, וזהו אותו מעשה שהובא במדרש פליאה[עו].

כמו איזו ברייתא עשה רב אשי

רב אשי עביד כברייתא. פירש רש"י (ד"ה כברייתא), שרב אשי היה עושה כמבואר בברייתא שהובאה בגמרא קודם, שאין עומדין להתפלל אלא מתוך הלכה פסוקה. אכן **הרי"ף** גרס 'רב שימי בר אשי עביד כברייתא דתניא אין עומדין להתפלל וכו' אלא מתוך שמחה של מצוה', כלומר שהגמרא מביאה את הברייתא שכמותה עשה רב שימי בר אשי.

וביאר הרשב"ץ (ד"ה כברייתא), שרש"י גרס לאחר דברי רב אשי 'תניא אין עומדין להתפלל'[עז], כלומר שאין הגמרא מבארת בזה כאיזו ברייתא פסק רב אשי, אלא זו ברייתא המובאת בפני עצמה, ולכן פירש שרב אשי עשה כברייתא המוזכרת קודם. אבל דעת הרי"ף שהרי על הברייתא שהובאה בגמרא קודם שאין עומדין להתפלל לא מתוך דין ולא מתוך דבר הלכה וכו' אין מי שחולק ולדעת כולם אין עומדים להתפלל מתוך הלכה אלא אם היא הלכה פסוקה, ואין צורך להשמיע שרב אשי גם עשה כן, אבל לגבי הברייתא שבהמשך שבפשטות נחלקה על המשנה שעומדין להתפלל מתוך כובד ראש ואמרה שצריך להתפלל מתוך שמחה של מצוה, בזה נחלקו רב שימי בר אשי ורבנן מה מהם עדיף, וזהו שהשמיעה הגמרא שרבנן עשו כמו המשנה שעמדו מתוך כובד ראש, ורב שימי בר אשי עשה כמו הברייתא ועמד מתוך שמחה.

ותלמידי רבינו יונה (ד"ה רבנן) הביאו **שרבינו יונתן** פירש שגם לפי גירסת הרי"ף הכוונה לדין שנאמר [לפי גירסא שהיתה לו] גם בברייתא שמובאת בהמשך 'אלא מתוך דבר הלכה', ומוסיף שרב שימי בר אשי אף שהיה עומד להתפלל מתוך כובד ראש אף על פי כן היה מבקש לעמוד מתוך הלכה פסוקה, ורבנן היו מקפידים רק לעמוד מתוך כובד ראש ולא הקפידו לעמוד מתוך הלכה פסוקה.

ותלמידי רבינו יונה האריכו להוכיח שאין לגרוס בברייתא שבהמשך שיש לעמוד מתוך דבר הלכה [כגירסת רבינו יונתן], אלא העיקר כגירסא שמסיימת בדברי הברייתא 'ולא מתוך עצלות ולא מתוך עצבות אלא מתוך שמחה', ועל זה אמרו שרב שימי בר אשי היה מחזר לעשות כן מלבד הכובד ראש, אמנם רבנן הקפידו רק על כובד ראש ולא על השמחה.

האם המשנה והברייתא נחלקו כיצד לעמוד להתפלל

שם. תוספות (ד"ה רבנן) כתבו על דברי הגמרא שרבנן עבדי כמתניתין, 'וכוותיהו קיימא לן, ולכן אין מתפללין מתוך קלות ראש ושחוק, אלא מתוך כובד ראש ושמחה של מצוה'. וכתב **המהרש"ל** שכוונת התוספות שקיימא לן כרבנן וכרב אשי. **והפני יהושע** (ד"ה רבנן) ביאר שהתוספות גרסו כמו הרי"ף שרב אשי עשה כמו הברייתא השניה, ולכן נקטו שמחה של מצוה והשמיטו את הדין של הלכה פסוקה המוזכר בברייתא הראשונה. והוסיף עוד שהתוספות סברו שאין מחלוקת בין המשנה לברייתא, וגם לא בין רבנן ורב אשי, אלא אם רוצה עומד מתוך כובד ראש כמבואר במשנה ואם רוצה עומד מתוך שמחה של מצוה כמבואר בברייתא, ששניהם ענין אחד שמתוך כך ראוי שתקובל תפילתו.

והב"ח (או"ח סי' צג ס"א) ביאר[עח] שמצוה מן המובחר לעמוד להתפלל מתוך כובד ראש שזה באימה והכנעה אלא מכיון שלא כל אדם יכול ליזהר להכניס בלבו הכנעה ואימה, לכך שנינו בברייתא השניה שלפחות לא יעמוד להתפלל מתוך שחוק אלא מתוך שמחה של מצוה ובזה יוכל כל אדם להזהר.

והגר"א (שנות אליהו פ"ה מ"א) ביאר שאין מחלוקת בין המשנה ששנינו שעומדים להתפלל מתוך כובד ראש, לברייתא שעומדים מתוך שמחה של מצוה, כיון שהמשנה דיברה על 'עומדין' שזו תפילת י"ח שצריכה להיות בהכנעה, ואילו הברייתא מדברת על תפילה במיושב שהיא קריאת שמע שבה צריך להיות בשמחה של מצוה[עט].

אין חיוב לעמוד להתפלל מתוך הלכה פסוקה

שם. כתב **התפארת שמואל** (על הרא"ש סי' ג אות ג), **שמשמע מפירוש רש"י** (ד"ה הלכה) **ומהטור** (סי' צג ס"ג), שאין צריך לעמוד להתפלל דווקא מתוך הלכה פסוקה, אלא רק בא למעט שלא יעמוד מתוך הלכה שאינה פסוקה שהיא טורדת את ליבו, אבל יכול לעמוד גם מתוך דברי תורה שאין בהם הלכה.

וכן מבואר בדברי **הגר"א** שהקשה (שנות אליהו שם), שאמרו שרבנן עבדו כמתניתין שעומדים להתפלל מתוך כובד ראש, ורב אשי עביד כברייתא שעומדים להתפלל מתוך הלכה פסוקה, ומדוע לא מצאנו מי שפוסק הלכה כדברי הברייתא שעומדים להתפלל מתוך שמחה של מצוה. וכתב שנראה לו שיש טעות סופר בסדר הגמרא, וצריך לגרוס 'רבנן עבדי' וכו' לאחר דברי הברייתא השניה, ומכך יוצא שרב אשי עשה כברייתא השניה שעמד להתפלל מתוך שמחה של מצוה, ורבנן עשו כדברי המשנה שעומדים מתוך כובד ראש[פ]. ומה שאמרו בברייתא הראשונה שעומדים מתוך הלכה פסוקה, אין זה חיוב לעמוד מתוך כך, אלא הוראה למי שעומד מתוך דברי תורה שלא יפסיק באמצע דבר הלכה או דין אלא מתוך הלכה פסוקה, ולכן לא מצאנו מי שאמרו עליו בגמרא שעשה כברייתא זו[פא].

אכן בירושלמי (פ"ה ה"א) הובאו כמה אמוראים שהיו עומדים להתפלל מתוך הלכה פסוקה. וכן **הרמב"ם** (סדר תפילות של כל השנה) הביא את דינו של רבי זירא כחלק מסדר התפילה.

דין העוסק בצרכי צבור לגבי תפילה

שם. תוספות (ד"ה רב אשי) הביאו שבירושלמי (פ"ה ה"א) אמר רבי ירמיה שהעוסק בצרכי צבור הרי הוא כעוסק בדברי תורה. וכתב **המאירי** (ד"ה דגרים), שפירושו שאף הוא צריך להתיישב בליבו קודם שיתפלל.

והטור והשו"ע (או"ח סי' צג ס"ד) כתבו, שכוונתו שהעוסק בצרכי צבור, הרי זה דומה לעומד מתוך דבר הלכה שאפשר לעמוד מתוכה להתפלל 'שגם זו שמחה היא לו שעוסק בצרכי ציבור'[פב]. והוסיף **המגן אברהם** (שם סק"ד) שצריך שיהיה העסק בדבר שאינו טורדו ובכך הוא דומה להלכה פסוקה שאין דעתו טרודה בה.

ועוד כתבו הטור והשו"ע (שם) שיש שפירשו את דברי רבי ירמיה לא לגבי לעמוד מתוך העסק לתפילה, אלא לגבי זה שהעוסק בצרכי צבור אינו חייב להפסיק מהם כדי להתפלל[פג]. וביאר **המשנה ברורה** (שם סק"ח) שאם אין שם מי שישתדל בזה אלא הוא, אינו חייב להפסיק אפילו אם מחמת כך יעבור זמן תפילה.

עד. **וכתב** שזו כוונת רש"י (ד"ה אסור) שכתב 'אבל בדם הקזה מועלין, כלומר אם נהנה מביא קרבן מעילה', שמלשונו 'כלומר' נראה שדין זה שמביא קרבן כיון שמעילתו מן התורה מדויק מלשון הגמרא. עה. **ובמצפה** איתן פירש כן על מה שאמרו שהלכה זו היא הלכה פסוקה שאין בה מחלוקת ואין צריך להרהר בה, ובהכרח שלא נחלקו בדין זה. ובתקנת עזרא ביאר שהואיל ולהלכה אין איסור חל על איסור, לכן בהכרח שדין זה נאמר לפי ההלכה. עו. **ועל** פי זה מיישב מה שבפסחים (יט.) הוכיחה הגמרא שרבי עקיבא אינו סובר שיש גם רביעי בתרומה וחמישי בקודש מזה שלא נשנתה שום משנה שאומרת כן, ואמרה על כך הגמרא 'ואנן אהכי ניקום ונסמוך', כלומר שאין זו ראיה מספיקה כדי לסמוך עליה. והקשה הפני יהושע (שם ד"ה ואנן) מה יש לסמוך על דין זה בימינו שלא נוהגים דיני טומאה וטהרה. ולפי מה שהתבאר אפשר לומר שכוונת הגמרא היא, שאם נחלק רבי עקיבא בדין זה נמצא שאין זו הלכה פסוקה ואין לעמוד מתוכה לתפילה, ועל כך שאלו אם נסמוך על כך. עז. **בדומה** לגירסא שלפנינו 'תנו רבנן', ולא כגירסת הרי"ף 'דתניא'. עח. **להסביר** את הטור (שם ס"ג) שמביא להלכה גם את המשנה וגם את הברייתא. עט. **וראה** לעיל שהבאנו פירוש הרשב"ץ בדעת הרי"ף, שכן נחלקו המשנה והברייתא. פ. **וכפי** שיוצא לגירסת הרי"ף הנ"ל. פא. **וכן** כתב התפארת שמואל (סי' ג אות ג), שהמיעוט הוא שלא להתפלל מתוך הלכה שאינה פסוקה. פב. **וכתב** השדה יצחק (בתוס' ד"ה רב אשי בא"ד), שזהו רק לשיטת רב אשי שפסק כמו הברייתא שצריך לעמוד מתוך שמחה של מצוה, אבל לשיטת רבנן שפסקו כמו המשנה, צריך לעמוד דווקא מתוך כובד ראש ולא מתוך צרכי צבור, ולכן כתבו תוספות את דברי הירושלמי על דברי רב אשי ולא על רבנן. פג. **והחכמת** שלמה (שם) הביא ראיה לפירוש זה, מתוספות (סנהדרין יז. ד"ה והם) שפירשו את דברי יהושע בן נון למשה רבינו על אלדד ומידד שהתנבאו במחנה 'אדני משה כלאם', ואמרו בגמרא שם שאמר לו שיטיל עליהם צרכי צבור והם כלים מאליהם, שכוונתו היתה שנבואתם תכלה משום שאין הנבואה שורה מתוך עצבות אלא מתוך שמחה. ומוכח שסברו תוספות שהעסק בצרכי צבור אינו גורם לשמחה אלא לעצבות, וממילא אין לפרש בירושלמי שאפשר לעמוד להתפלל מתוך צרכי צבור שהרי בכך אין הוא עומד מתוך שמחה, אלא צריך לפרש כפירוש השני שהעוסק בצרכי צבור אינו חייב להפסיק מהם כדי להתפלל.

נביאים הראשונים אינם אלו שאנו קוראים להם כך

שכן מצינו בנביאים הראשונים. כתב **המהרש"א** (ד"ה שכן), שאין לפרש שנביאים הראשונים הם יהושע שופטים שמואל ומלכים, שהרי אמרו שהם סיימו בדברי שבח ותנחומים, ואילו ספר יהושע מסיים בקבורת אלעזר, וספר שופטים מסיים ב'איש הישר בעיניו יעשה', ואין אלו דברי שבח ותנחומים, ולכן פירש שכוונת הגמרא אינה לנביאים אלו שהם רק סיפור הקורות, אלא לנביאים שהתנבאו על פורענות הגויים שהם סיימו בדברי שבח ותנחומין, ומה שקראום 'ראשונים' הכוונה שהם ראשונים ביחס לדורות שלנו.

האם הזכירה היא את חבירו או את הדבר הלכה

אל יפטר אדם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה שמתוך כך זוכרהו. **המהרש"א** (ד"ה שמתוך) פירש שמתוך שהנפטר אומר דבר הלכה נזכר גם חבירו בדבר הלכה אחר, וכמו במעשה שהובא בסמוך.

והשל"ה (פתיחה לתולדות אדם אות י) גרס בגמרא 'אלא מתוך דברי תורה שמתוך כך זוכרהו', ולפי זה פירש, שיאמר לו דברי תורה פשוטים ונעימים הנכנסים לתוך ליבו והם דברי מוסר הנכנסים ללב, ולכן אמרו 'מתוך דברי תורה' ש[illegible]עימים, ולימוד זה מביא לידי מעשה וכשיעשה חבירו זאת יזכר בו[פד].

אמנם הגר"א (אמרי נועם ד"ה שמתוך) פירש, לפי מה שביאר לעיל (ו. ד"ה תרי) במה שאמרו (שם) ששנים שלומדים נכתבים דבריהם בספר הזכרונות, כלומר שהם זוכרים יותר טוב את לימודם, כמו שדרשו לקמן (סג:) בכתוב (ירמיה ג לו) 'חרב אל הבדים', חרב על אלו שלומדים לבדם שמטפשין, שפירושו ששוכחים את לימודם. וזהו שאמרו שהנפטר מחבירו יפטר ממנו מתוך דבר הלכה, שמתוך כך שהם שנים הלומדים יחדיו יזכור את ההלכה הזו, ואין הזכרון על החבר אלא על ההלכה[פה].

במה יפרד מחבירו וכיצד יועיל לזכירה

שם. **בשו"ת רשמי שאלה** (הקונטרס השלישי א.) פירש, שהלשון 'מתוך' משמעו מהאמצע של הדבר הלכה, דהיינו הקושיא בלי התירוץ, שכאשר יפטר ממנו בשאלה שצריכה עיון, הרי שחבירו יעיין בה זמן רב עד שיתרצה ומתוך כך יזכרנו, אבל אם יפטר ממנו בדבר הלכה שלם, הרי שלאחר זמן ישכחהו. ומדייק (שם ע"ב ד"ה ולפ"ז) לפי זה גם את הלשון 'מחבירו', כיון שרק אצל חבירו תועיל עצה זו, אבל בנפרד מרבו אם יאמר לו רבו שאין זו קושיא או שישתוק, יסבור שאין זו קושיא נכונה ושוב לא יהרהר בה ולא יועיל לו לזיכרון, אבל אם שואל את חבירו גם אם הוא ישתוק וכל שכן אם יודה לו שהיא קושיא טובה, ודאי שימשיך להרהר בה, ומתוך כך יזכור את חבירו.

מתחילה היו דקלים רק במקום אחד ולאחר מכן נטעום בכל בבל

הני ציניתא דבבל איתנהו מאדם הראשון. **תוספות ר"י החסיד** (ד"ה הני) הקשה, שמבואר במדרש (איכה רבה פתיחתא לד) שארבעים שנה קודם שגלו ישראל לבבל נטעו שם דקלים[פו], ואילו כאן אמרו שהם כבר מימות אדם הראשון. ותירץ, שמימות אדם הראשון היו דקלים רק במקום אחד ומסוים, וארבעים שנה קודם הגלות נטעו אותם בכל בבל.

מה הוא הדבר הלכה שאמר לו על ציניתא דבבל

שם. הקשה **בשו"ת חתם סופר** (יו"ד סי' רלה), שהרי הסוגיא כאן מדברת שלא יפטר מחבירו אלא מתוך דבר הלכה, ומה שייך מעשה זה לכאן שלכאורה לא אמר לו שום דבר הלכה. ונאמרו בכך כמה תירוצים:

א. **החתם סופר** תירץ, שיש בכך נפקא מינא להלכה לפי מה שכתבו **תוספות** (ע"ז מו. ד"ה מכהמה) שאילן שנברא מששת ימי בראשית אין בו תפיסת יד אדם, ונפקא מינא לדיני אשירה[פז].

ב. **בהגהות היעב"ץ** (ד"ה מפוס) תירץ, לפי מה ששנינו (סוכה כט:) שציני הר הברזל כשרות למצות לולב, שהוצרך התנא להשמיע זאת משום שהיה אפשר לחשוב שהם פסולות משום שהם קשים, וסבר רב כהנא שאף ציניתא דבבל הם קשים ואינם ראויים למצוה כיון שכבר הזדקנו מאד מימות אדם הראשון, והשיבו דבר הלכה שאינן זקנים כל כך וראויים הם למצוה[פח].

ג. **המהר"ץ חיות** (ד"ה אלו) תירץ, שגם על דבר אגדה שייך לשון 'הלכה', כמו שכתוב (סנהדרין קז.) נתעלמה ממנו הלכה אבר קטן יש באדם וכו'[פט], ובספרי (בהעלותך פס"ט) כתוב הלכה בידוע שעשיו שונא ליעקב[צ]. ולכן יכל להפרד ממנו בדבר אגדה כדבר הלכה.

ד. **היד יוסף** (בעין יעקב אות ה) **והעין אליהו** (ד"ה רב כהנא) תירצו, שיש בכך נפקא מינא שאם הם מזמן אדם הראשון, צריך הרואה אותם לברך עליהם 'עושה מעשה בראשית'[צא].

ה. **המי באר מים חיים** (ד"ה ת"ר) תירץ, שיש בכך נפקא מינא לגבי מה שכתב **הרמב"ם** (שחיטה פ"א ה"כ) שאם שחט בקנה שמחובר מתחילת ברייתו קודם שיעקור אותו שחיטתו פסולה, ואם כן השוחט בקנה מעץ של ציניתא דבבל כיון שהם מחוברים מברייתם הרי שחיטתו פסולה, אבל אם שחט בקנה של שאר עצים כיון שבתחילה הם היו תלושים ורק כשנטעם חיברם, שחיטתו כשרה[צב].

והקשה על אמירה זו של האנשים שהציניתא דבבל הם מימות אדם הראשון, שהרי מבואר במדרש (ב"ר לג ו) שהמבול מחה את כל היקום ולא נשארו עצים על פני האדמה, ומה שהביאה היונה עלה זית היה מארץ ישראל שלא נמחתה במבול או מגן עדן, אבל בבל ודאי שנמחתה כולה וכיצד נשארו עצים מימות אדם הראשון.

ו. **הבן יהוידע** (ד"ה כי) תירץ, ששנינו במגילה (ב.) שכרכים המוקפים חומה מימות יהושע בן נון קוראים בהם את המגילה בט"ו אבל שאר מקומות שאינם מוקפים חומה מימות יהושע קוראים בי"ד, ובכך יש נפקא מינא אם דקלים אלו היו מימות אדם הראשון שאם כן מסתבר שהיה לידם ישוב של בני אדם כבר מזמן קדום ביותר ונדונים כמקום המוקף חומה מימות יהושע שקוראים בו בט"ו ולפחות צריך להיות בכך ספק ויקראו בי"ד ובט"ו, אבל אם נטעו שם את הדקלים לאחר זמן אדם הראשון אין להביא מהם ראיה לגבי זמן קריאת המגילה.

ז. **בדברי פנחס** (ד"ה כי) תירץ, שדבר זה יש בו נפקא מינא לדיני אשירה במה שאמרו (ע"ז מח.) אילן שנטעו אותו בסתם ואחר כך עבדו אותו לעבודה זרה אין עיקרו אסור אלא רק מה שהתווסף בו אחר שעבדו בו, אבל אילן שנטעו אותו מתחילה לשם עבודה זרה אפילו עיקרו אסור. וזה מה שאמר לו שאילנות אלו הם מימות אדם הראשון ובודאי לא נטעום לשם עבודה זרה, שהרי רק בזמן אנוש התחילו לעבוד עבודה זרה (בראשית ד כו וברש"י), וממילא גם אם עבדום אחר כך לעבודה זרה אין עיקרם אסור. ולפי המבואר בגמרא (ר"ה יא.) שכל מעשה בראשית נבראו גבוהים בקומתם, אם כן אין באילנות אלו אפילו תוספת, והם מותרים כולם.

ח. **המילי דברכות** (ד"ה ולאי) כתב, שנחלקו רבי יוחנן וריש לקיש (זבחים קיג.) אם צריך לשרוף את הפרה אדומה דווקא במקום מסוים הבדוק לה, והגמרא מבארת שנחלקו אם גם בארץ ישראל היה המבול ויש לחוש שמא על ידי מי המבול הגיע למקום זה דבר המטמא, או שכל ארץ ישראל נחשבת למקום בדוק כיון שלא היה שם מבול ולא נתערבו בעפרה עצמות המתים. והנה כתוב במדרש (ב"ר לג ו) שהמבול מחה את כל היקום ולא נשארו עצים על פני האדמה, ומה שהביאה היונה עלה זית היה מארץ ישראל שלא נמחתה במבול או מגן עדן. ומוכח שהיה פשוט למדרש שנמחו כל האילנות במבול. ובכך דנו כאן האמוראים, האם נאמר כפשוטו שהציניתא שבבבל הם מימות אדם הראשון ואם כן מוכח שלא נמחו האילנות במבול, והיונה יכלה להביא מהאילנות שבמקום המבול, ואם כן יתכן שגם בארץ ישראל היה המבול ויש לחוש בשריפת הפרה אדומה לדבר טמא הנמצא שם, אבל רב כהנא סבר שהמבול מחה את כל האילנות ומוכרח שהיונה הביאה עלה מארץ ישראל ששם לא היה המבול, ולשיטתו אין לחוש בשריפת הפרה אדומה לטומאה בארץ ישראל.

ט. **העיון מנחם** (ד"ה ולאיתי) תירץ, לפי מה שדרשו (סנהדרין קח:) מהכתוב (בראשית ח יא) 'והנה עלה זית טרף בפיה' שאמרה היונה לפני הקב"ה רבונו של עולם יהיו מזונותי מרורים כזית ומסורים בידך, ואל יהיו מתוקים כדבש ומסורים ביד בשר ודם. וביאר **העץ יוסף** (ב"ר שם) שמכך לומדים שיש לאדם להתרחק מלקבל הנאה מן הבריות. ואפשר לומר שחז"ל דרשו כך כיון שהיה קשה להם כיצד נשארו אילנות שלא נמחו במבול, ולכן הוציאו הכתוב מפשוטו ודרשוהו בדרך רמז. והנה אם הציניתא דבבל הם מימי אדם הראשון מוכח שהאילנות לא נמחו במבול, ואם כן אין הכרח להוציא הכתוב מפשוטו ואין מקור להלכה זו להתרחק מליהנות מבני אדם. ורב כהנא השיב שאילנות אלו לא היו מימות אדם הראשון,

---

פד. **המגיד** תעלומה (ד"ה שמתוך) מבאר את הענין שיזכרו זה מזה, שדבר גדול הוא שהתלמידי חכמים חקוקים בזכרונם, שעל ידי זה אף שהם רחוקים בגופם אבל קרובים הם בנפשותיהם ומקבלים הארה זה מזה. פה. **אכן** בגליוני הש"ס (ד"ה אל) ביאר זאת על זכירת החבר, שעל ידי שדבריהם נכתבים למעלה בספר הזכרונות נמשך ענין הזכרון גם למטה שיזכור אחד את רעהו. פו. **כדי** להקל על ישראל שגלו לשם, ללמוד תורה. פז. **וביארו** בכוונתו, שאמרו בגמרא (ע"ז מו.) שלשיטת רבי יוסי ברבי יהודה אילן שאין בו תפיסת יד אדם לא נאסר מדין אשירה כל זמן שלא עשה מעשה בגופו. ושאלו על כך תוספות (שם ד"ה מכהמה) שגם באילן שעלה מאליו מכל מקום האילן הראשון שמגרעינו יצא זה, היתה בו תפיסת יד אדם ומחמת כן יש לאסרו. ותירצו שמדובר באילן שעלה מאליו בששת ימי בראשית, ונמצא שמעולם לא היתה בו יד אדם. וזהו שאמר לו על ציניתא דבבל שהם מימי אדם הראשון ולא היתה בהם תפיסת יד אדם מעולם ואינם אסורים מדין אשירה. פח. **ובמילי** דברכות (ד"ה ולאי) הקשה על כך, שאין דין זה תלוי בגילם וזקנותם של העצים, אלא תלוי רק אם הם קשים או לא, ודבר זה אפשר לבדקו ואין צריך לדעת מי נטע את העצים. פט. **וכתב** שאמנם הערוך (ערך אבר) לא גרס שם תיבת 'הלכה'. צ. **ויש** מי שהביא, שכך כתוב גם בזוהר (תולדות קמה:), רבי יוחנן בן זכאי הוה אמר תלת מאה 'הלכות פסוקות' ברזא דחכמתא עילאה בפסוק ושם אשתו מהיטבאל בת מטרד בת מי זהב. צא. **וכן** כתב במרומי שדה (ד"ה אלא), והוסיף שעל כך השיבו מדברי רבי יוסי בר חנינא שבאמת אין עצים אלו מששת ימי בראשית, אלא רק נגזר עליהם אז שיהיו שם עצים ולכן אין לברך עליהם 'עושה מעשה בראשית'. צב. **כמו** שכתב שם הרמב"ם (הי"ט).

ובאמת כל האילנות נמחו במבול ואם כן אי אפשר לפרש הכתוב כפשוטו ויש להוכיח ממנו דבר הלכה שיש להתרחק מלקבל הנאה מבני אדם.

י. המנחת יצחק (ח"י סי' קח) תירץ, לפי מה שאמרו (כתובות קיא.) שכשם שאסור לצאת מארץ ישראל לבבל, כך אסור לצאת מבבל לשאר ארצות. ויש לדון אם איסור זה הוא משום איסור עשה שכתוב (ירמיה כז כב) 'בבלה יובאו ושמה יהיו'[צג], או משום שמפסיד את הקדושה שיש בה מרוב ישיבות[צד], והנפקא מינא, שאם זה משום איסור עשה, האיסור הוא רק לצאת לארץ אחרת, אבל בתוך בבל מותר לצאת למקום אחר, אבל אם זה מחמת הקדושה, אסור לצאת למקום אחר בבבל שאין בו תורה. וזה מה שאמר רב כהנא שבארץ זו אין ישוב וממילא גם אין בה תורה ואסור לצאת ממקום אחר בבבל שבו יש תורה למקום זה, ולכן ליווה אותו רק עד לשם, ומוכח שהאיסור יציאה מבבל הוא מחמת קדושתה.

מהמעשה של רב מרדכי מוכח שאין חיוב להיפרד בדבר הלכה

רב מרדכי אלוייה לרב שימי בר אשי. הקשה המאירי (ד"ה לעולם), שכאן לא כתוב שעשו כפי הדין שהוזכר קודם שצריך להיפרד מחבירו מתוך דבר הלכה, ואם כן מה באה הגמרא להשמיע בכך והרי מצות הלוויה ידועה לכל. ותירץ, שהחידוש הוא שלא נפטר ממנו מתוך דבר הלכה כיון שלא הזדמן להם כך, ומוכח שאין זה מעכב אלא רק אם אפשר הוא דבר נאה[צה].

מדוע אין מהפסוק ראיה גמורה שהמתפלל צריך לכוון ליבו

סימן לדבר תכין לבם תקשיב אזנך. תלמידי רבינו יונה (ד"ה המתפלל) פירשו שמה שצריך לכוון את לבו, הוא באמירת המילים שמוציא מפיו שידע מה הוא אומר, ולפי זה ביארו מדוע אמר אבא שאול 'סימן לדבר', ולא אמר שזו ראיה לדבר, כיון שעיקר מה שהוזכר בפסוק שצריך לכוון אין זו כוונת המילים שאומר, אלא כוונת טהרת הלב[צו], ולכן אין זו ראיה גמורה לכך שצריך לכוון את המילים שמוציא מפיו.

והשיטה מקובצת (ד"ה וסימן) תירץ מדוע אמרו 'סימן', משום שבפסוק אין משמעות שצריך לכוון, אלא רק שאם כיוון תפילתו יותר מתקבלת מאשר אם לא כיוון.

והב"ח (או"ח סי' צח ס"א) תירץ, שמשמעות הכתוב היא שהאדם בעצמו אינו יכול לכוון ליבו לשמים, שהרי כך כתוב 'תכין ליבם' כלומר שרק אם הקב"ה מכין את ליבו אז 'תקשיב אזנך' ואם אין הקב"ה עוזרו אינו יכול לכוון ליבו, ואף על פי כן יש בכך סימן לאדם שראוי שישתדל ויתעורר לכוון את ליבו מעצמו והקב"ה יראה כי בא לטהר ויסייע בידו.

והעין אליהו (ד"ה ת"ר) תירץ, שמה שאמרו המתפלל צריך שיכוון לבו לשמים, ביאורו שלא יעסוק קודם התפילה בלימוד המילים כדי שתהיה שגורה בפיו, אלא 'רחמנא ליבא בעי' והעיקר הוא שיעסוק בכוונת ליבו שיתפלל לשמים, וכיון שהכתוב (תהלים י יז) 'תכין לבם תקשיב אזנך' הוא המשך למה שכתוב קודם 'תאות ענוים שמעת', והיה נראה שרק לענוים שיכינו את ליבם בכוונה יקשיב הקב"ה, אבל אצל שאר האנשים העיקר הוא שיסדרו שתהיה התפילה שגורה בפיהם, ולכן אין זו ראיה גמורה אלא רק סימן.

ראיה מרבי עקיבא כיצד המתפלל צריך לכוון לבו

כך היה מנהגו של רבי עקיבא. הבן יהוידע (ד"ה תניא) הביא שיש מקשים, מה השייכות של מנהגו של רבי עקיבא למה שהביאה הגמרא ברייתא קודם לכך ששנתה שהמתפלל צריך לכוון לבו לשמים. ותירץ, שהגמרא באה ללמד כיצד יש לכוון לבו לשמים, שלא תעבור בלבו שום מחשבה זרה מלבד כוונת התפילה, ועל כך הביאה מרבי עקיבא שבעמדו בתפילה לא חשב שום מחשבה מלבד על תפילתו, ואפילו לא על גופו ומקומו, ומחמת כך לא הרגיש כיצד מרוב השתחויות וכריעות היה עובר מזוית לזוית.

מה הטעם שהיה רבי עקיבא מקצר בתפילתו

מקצר ועולה מפני טורח צבור. הרי"ף והרמב"ם (תפילה פ"ו ה"ב) כתבו דין זה שהמתפלל עם הציבור יקצר, אבל לא כתבו את הטעם שאמרו בגמרא משום טורח ציבור[צז]. והקשה **האמת ליעקב** (ד"ה כן), מדוע השמיטו זאת והרי יש בכך נפקא מינא, כגון במי שאין הציבור ממתינים לו שיסיים, שכיון שאינו גורם לטירחה נמצא שלפי טעם זה הוא יכול להאריך בתפילתו. ותירץ, שיתכן שהם סוברים שאסור לש"ץ להתחיל בחזרת התפילה עד שכל הציבור יסיימו תפילתם שלא להפריע לכוונתם, ונמצא שבתפילה בציבור תמיד המאריך בה גורם טירחה לציבור.

אמנם ר"י מלוניל (ד"ה תניא) פירש, שרבי עקיבא היה מקצר בתפילתו בציבור משום שכך היה הדרך שהש"ץ ממתין למי שגדול בקהל[צח]. **והעין משפט** (אות ח) ציין לדברי **השו"ע** (סי' נג סי"א), ושם עוסק השו"ע בדין הש"ץ שאסור לו להאריך בתפילתו. ומוכח שביאר את המעשה של רבי עקיבא כשהיה ש"ץ ולכן הוצרך לקצר. וכן דייק **הפרי דוד** (ד"ה מנהגו) מלשון הברייתא 'מקצר ועולה', כלומר שהיה עולה להיות ש"ץ שאז היה מקצר בתפילתו, אבל כשהיה מתפלל בינו לבין עצמו כלומר שלא היה ש"ץ לא היה מקצר, שהרי אין לפרש 'בינו לבין עצמו' שהיה מתפלל ביחידות, שודאי שרבי עקיבא לא היה מפסיד מלהתפלל במנין.

אמנם המגיד תעלומה (על הרי"ף ד"ה כן) כתב, שאין לפרש שכך היה מנהגו בעת שהיה ש"ץ, שאם כן היה צריך לומר 'כשעבר לפני התיבה היה מקצר', אלא ודאי שבכל פעם שהתפלל בציבור אף שלא היה ש"ץ היה מקצר [ולכן לא כתב הרי"ף את הטעם מפני טורח ציבור שאינו שייך כשאינו ש"ץ] וטעמו היה משום שלא רצה להאריך יותר מאחרים.

מתי היה רבי עקיבא מרבה בכריעות והשתחויות

מניחו בזוית זו ומוצאו בזוית אחרת. הראשונים[צט] הקשו שהרי אמרו (להלן לד.) הבא לשחות בסוף כל ברכה וברכה מלמדין אותו שלא ישחה, ואם כן כיצד הרבה רבי עקיבא בכריעות. ותירצו שכריעותיו של רבי עקיבא היו בתחנונים שאחר התפילה. והקשו **תוספות** (ד"ה ומוצאו) על כך שהמשמעות היא שזה היה באמצע תפילת י"ח[ק], ולכן פירשו שמותר לכרוע גם בכל הברכות עד שמגיע לסוף הברכה וכך היה עושה רבי עקיבא והיה זוקף קודם סיום הברכה. אך שאר הראשונים העדיפו לפרש שמדובר בתחנונים שבסוף התפילה, מחמת קושיא אחרת שהקשו שהרי אסור לצאת ממקומו עד סוף התפילה[קא].

והב"ח (הגהות על הרי"ף אות ז) מיישב שיטת תוספות כיצד היה זז באמצע התפילה, שהם סוברים שבשביל הכריעות וההשתחויות הרי זה נחשב לצורך ומותר לזוז לצורך[קב]. **והגר"א** (אמרי נועם ד"ה אדם) כתב ליישב שודאי לא שם לב לכך שהוא הולך אלא בכל פעם שהגיע לסוף הברכה וזקף מכריעתו ודאי שלא חזר למקומו הקודם בדיוק ומרוב פעמים שעשה כן נמצא לבסוף בזוית אחרת וזה אינו הפסק.

אמנם הרמב"ם השמיט את הדין שאסור לשחות בסוף כל ברכה וברכה. וביאר **המעשה רקח** (תפלה פ"ה ה"י) שהרמב"ם הוכיח מהמעשה ברבי עקיבא שהיה אדם מוצאו בזוית אחרת שאין איסור כלל להוסיף בכריעות והשתחויות.

ראיה מרבי עקיבא שאין להקפיד להתפלל במקום אחד בתוך בית הכנסת

שם. לעיל (ו:) אמר רב הונא כל הקובע מקום לתפילתו אלקי אברהם בעזרו. ונחלקו **הראשונים** מהי קביעות המקום שאמר רב הונא. **הרא"ש** (פ"א סי' ז) פירש, שאין הכוונה שמספיק לקבוע לו בית הכנסת שבו יתפלל, אלא גם בבית הכנסת עצמו צריך שיהיה מקומו קבוע וידוע ולא ישב היום כאן ולמחר במקום אחר[קג]. אמנם **תלמידי רבינו יונה** (ו: ד"ה כל הקובע) כתבו, שכיון שכל בית הכנסת הוא מקום תפילה אין להקפיד אם יושב פעמים בזוית זו ופעמים בזו, אלא כוונתו שיקבע בביתו מקום קבוע להתפלל שם כאשר לא יוכל ללכת לבית הכנסת. וכתב **המור וקציעה** (סי' צ) שמלשונם של תלמידי רבינו יונה שכתבו 'פעמים בזוית זו ופעמים בזו' משמע שרמזו בכך למקור שיטתם, והוא מהנהגתו של רבי עקיבא שהיה אדם מניחו בזוית זו ומוצאו בזוית אחרת ולא הקפיד לקבוע מקום לתפילתו בזוית אחת, ומכך הוכיחו שאין להקפיד על כך אלא רק שלא יתפלל בכמה בתי כנסיות. ודחה שאין להביא ראיה מרבי עקיבא, שיתכן שבתחילת תפילתו אכן היה מקפיד לעמוד במקום אחד, אלא שמחמת רוב טרדת כוונתו ומחשבתו המשוטטת בעולם העליון בעת תפילתו היה עוזב את מקומו בלא לשים ליבו לכך מרוב כריעות והשתחויות.

הטעם שצריך להתפלל בבית שיש בו חלונות

לעולם יתפלל אדם בבית שיש בו חלונות. בטעם דין זה כתב **רש"י** לקמן (לד: ד"ה חלונות) שהוא כדי שיוכל להסתכל כלפי השמים ויכוון ליבו ויכנע. וכתב **הטור** (או"ח סי' צ ס"ד) שלפי זה צריכים החלונות להיות בצד שאליו הוא מתפלל.

צג. **וכמו** שכתב כן הרמב"ם (מלכים פ"ה הי"ב). צד. **וכמו** שכתב רש"י (שם ד"ה כן). צה. **ומה** שלא כתבו כן בפירוש, כדי שלא לומר עליהם שעזבו את לימוד התורה לרגע אחד, ומכל מקום הוסיף שודאי אם אין לו דבר הלכה, שיפרד ממנו בדברי מוסר ושבח. צו. **כפי** שהם פירשו זאת לעיל (ל: ד"ה כדי), שיטהר את ליבו מעבירות ותענוגי העולם הזה. צז. **ורבינו** יונה (ספר היראה אות נט) כתב, שלא יאריך בתפילתו יותר מדאי בציבור פן יחשבוהו לכבד ולץ. ובפירוש מקור היראה פירש את כוונתו: 'כבד' הוא מי שרוצה שיכבדוהו בני אדם, ו'לץ' הוא בעל גאוה כמו שכתוב (משלי כא כד) 'זד יהיר לץ שמו'. צח. **וכן** משמע במג"א שכתב (או"ח סי' קכד סק"ז) שאם האב"ד מאריך בתפילתו אין להמתין לו כמו שמוכח מרבי עקיבא שהיה מקצר בתפילתו עם הציבור. וביאר המחצית השקל (שם) שהראיה היא מכך שקיצר רבי עקיבא בתפילתו, מוכח שהמאריך עושה שלא כדין וממילא אין להמתין לו. צט. **תוספות** (ד"ה ומוצאו), תלמידי רבינו יונה (ד"ה מפני), רשב"א (ד"ה אדם), רא"ש (פ"ה סי' ג) ריטב"א (ד"ה אדם) ומאירי (ד"ה ומגדולי). ק. **ובתוספות** ר"י החסיד (ד"ה ומוצאו) וברא"ש (שם) מבוארת הקושיא שלכאורה זה בדומה לתחילת הברייתא שמדובר שהיה מתפלל בציבור תפילת י"ח. קא. **וכן** כתבו הטור (או"ח סי' קד ס"ב) והריב"ש (שו"ת סי' שלג). קב. **וכן** כתב הט"ז (שם סק"א). קג. **וכן** פסקו הטור והשו"ע (או"ח סי' צ סי"ט).

אמנם בתלמידי רבינו יונה כתבו (לד: ד"ה בניח) שהטעם שצריך חלונות הוא כדי להרבות את האור בבית הכנסת ועל ידי כך מתיישבת דעתו יותר[קד]. וטעם נוסף כתבו, שיהיו החלונות מכוונים כנגד ירושלים, כדי שיוכל לכוון את לבו כנגד המקום יותר, ותהיה תפילתו מרוצה ומקובלת, וכמו שכתוב בפסוק שהובא בגמרא (דניאל ו יא) 'וכוין פתיחן לה בעליתה נגד ירושלם'. וכן כתבו **הרמב"ם** (תפילה פ"ה ה"ו) **והשו"ע** (שם).

ותמה הרש"ש מדוע לא ראה בבתי כנסיות שבעירו שהחלונות לצד ירושלים. וביאר לפי מה שכתב **הכסף משנה** (שם) בשם תשובת הרמב"ם שרק יחיד המתפלל בביתו צריך חלונות לכיוון ירושלים כמו שהיו לדניאל בביתו, אבל בבתי כנסיות אין צריך חלונות[קה], ודייק כן מלשון 'אל יתפלל אדם' שמשמעו אדם יחיד וכן לשון 'בבית שיש בו חלונות' משמע בית שאינו בית הכנסת.

איך יסתכל מהחלונות הלא צריך שיהיו עיניו למטה

שם. הקשה **הבית יוסף** (או"ח סי' צה ס"ב), שאמרו (יבמות קה:) המתפלל צריך שיהיו עיניו למטה, ואם כן מדוע אמרו שיתפלל בבית שיש בו חלונות והרי אינו יכול להסתכל בהם. והביא ממהר"י **אבוהב** שלכן פירשו **תלמידי רבינו יונה** שהטעם של החלונות הוא רק כדי שיהיה אור, ובאמת אין צריך להסתכל בהם. ולפירוש רש"י תירץ, שמה שאמר שיסתכל לשמים דרך החלונות, אין כוונתו שיעשה כן כל התפילה, אלא שאם במקרה יסתכל כלפי שמים יכנע לבבו.

והב"ח (סי' צ ס"ג) תירץ, שמה שאמרו שיהיו עיניו למטה היינו בתפילת שמונה עשרה, וקודם לכן יתן עיניו לחלונות לעורר כוונתו. **והמג"א** (שם סק"ד) כתב שמה שאמרו כאן להתפלל נגד החלונות היינו שאם התבטלה כוונתו אז צריך להסתכל לשמים כדי לעורר הכוונה. וכן כתב **הגר"א** (אמרי נועם ד"ה לעולם).

במה אמרו ולואי שיתפלל כל היום

יכול יתפלל אדם כל היום כלו. מבואר שאין לאדם להתפלל כל היום, הקשו **הראשונים**[קו], שלעיל (כא.) אמר רבי יוחנן ולואי שיתפלל אדם כל היום. ותירצו שרבי יוחנן מדבר רק במי שיש לו ספק אם התפלל, אבל מי שודאי התפלל, די לו בשלש תפילות.

ותלמידי רבינו יונה (ד"ה יכול יתפלל) כתבו, שבאמת אסור להתפלל יותר משלש תפילות ביום מדין חובה את הנוסח שתיקנו, ועל זה דיברו כאן בברייתא[קז], ומה שאמרו ולואי שיתפלל כל היום זה בתפילות נדבה ודווקא כשמחדש בהם דבר[קח].

אם תפילת ערבית רשות מדוע כתוב שדניאל התפלל שלש פעמים ביום

כבר מפורש על ידי דניאל וזמנין תלתא. הקשו **תלמידי רבינו יונה** (כא. ד"ה ועכשיו), לפי הסובר לעיל (כז:) שתפילת ערבית רשות, אם כן לא היה צריך הכתוב לומר שדניאל התפלל שלש פעמים אלא רק שתי פעמים. ותירצו [על פי שיטתם המובאת לעיל], שהסובר תפילת ערבית רשות פירוש הדבר שאם רוצה להתפלל תפילה זו יכול להתפלל בנוסח של שחרית ומנחה ואינו צריך לחדש בה כלום, ואינה כשאר תפילות נדבה שאם רוצה להתפלל צריך לחדש בהם דבר, וכיון שיכול לאומרה בנוסח של שתי התפילות האחרות החשיבה הכתוב בכלל התפילות ואמר שדניאל התפלל שלש פעמים.

והקרני ראם (על הרי"ף כא. בתר"י ד"ה ועכשיו) תירץ, לפי **תוספות** לעיל (כו. ד"ה טעה) שגם לפי הסובר שתפילת ערבית רשות מכל מקום אין לבטלה לחינם אלא לצורך מצוה, ולכן מוזכר בפסוק שדניאל היה מתפלל שלש פעמים כיון שיש מצוה להתפלל אף תפילה זו, ורק ביחס לחובה גמורה נחשבת תפילת מעריב כרשות.

והמגיד תעלומה (על הרי"ף שם) תירץ, שדניאל קיבל על עצמו חובה להתפלל ערבית, ולכן כתוב שהיה מתפלל שלש פעמים.

מדוע לא הביאו ראיה מדוד למנין התפילות

שם. הפני יהושע (ד"ה אמר) הקשה, מדוע לא הביאה הברייתא ראיה שצריך להתפלל רק שלש פעמים ביום מדברי דוד המלך המובאים בהמשך שאמר (תהלים נה יח) 'ערב ובקר וצהרים', ולא היה צריך להביא ראיה מדניאל שהיה אחריו. ועוד שאם היו מביאים תחילה את הראיה מדוד, לא היה שייך לשאול את שאלת הגמרא בהמשך שמא יהיה כולל את שלש התפילות בבת אחת, כיון שמדבריו מוכח שיש לחלק לשלש זמנים ביום. ותירץ, לפי דברי **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה יכול יתפלל) ששאלת הברייתא היתה האם מותר להתפלל תפילת הרשות יותר משלש פעמים בלא חידוש, ומשום כך אין להביא ראיה מדוד המלך כיון שיתכן שהוא דיבר על תפילות החובה שהם רק שלש פעמים ביום אבל עדיין מותר להוסיף ככל שיחפוץ, אבל מדניאל אפשר להוכיח לגבי תפילת נדבה כיון שלגבי תפילות החובה כבר יודעים מדוד, ומייתור הכתוב מוכח שדניאל דיבר על תפילות נדבה.

והקשה על כך, שאם כן היתה צריכה הברייתא להביא את שני הפסוקים יחד וכך לא היה קשה שיכול יהא כוללם ביחד. ועוד הקשה, שאין לפרש שהלימוד מדניאל הוא שלא להתפלל תפילת נדבה יותר משלש תפילות ביום, שהרי פשוט שמותר להתפלל בנדבה שלא בסדר תפילת י"ח כל היום[קט].

ולכן תירץ[קי], ששאלת הברייתא היא יכול יהיה חובה להתפלל כל היום בכל עת שאינו עוסק בתורה או במצוות אחרות, ולכן הביאה הברייתא ראיה מדניאל שהיה עסוק בעבודתו כממונה על בית המלך ואף על פי כן לא מסר נפשו לעבור על גזירת המלך ולהתפלל אלא שלש פעמים ביום, אבל מדוד המלך אין ראיה כיון שהוא העיד על עצמו (תהלים קיט צז) 'מה אהבתי תורתך כל היום היא שיחתי', כלומר שהיה עסוק בתורה כל היום, וגם היה עסוק בדינים ככתוב (דברי הימים א' יח יד) 'ויהי עשה משפט וצדקה לכל עמו', ולכן לא היה צריך להתפלל יותר משלש פעמים.

והצל"ח (ד"ה יכול יתפלל) תירץ מדוע לא הביאה הברייתא ראיה מדוד המלך, כיון שכוונת השאלה 'יכול יתפלל כל היום' היא שיתפלל כמה פעמים שירצה[קיא], ועל זה אין ראיה מדוד שיתכן שהוא התפלל ערב ובוקר וצהרים הרבה תפילות שהרי לא כתוב כמה התפלל בזמנים אלו, ולכן הביאה הברייתא ראיה מדניאל שכתוב בו שהתפלל רק שלש פעמים [ולאחר מכן הוכיחו מדוד המלך ששלש תפילות אלו יהיו בשלש זמנים ביום].

מדוע סברה הגמרא שיתכן שרק משבא דניאל לגולה הוחלה

יכול משבא לגולה הוחלה. פירש **רש"י** (ד"ה יכול משבא) ש'הוחלה' מלשון התחלה שרק משבא לגולה התחיל להתפלל, אבל קודם לכן לא היה רגיל בכך. וכתב **המהרש"ל**, שיש לפרש מדוע יתכן שרק משבא דניאל לגולה התחיל להתפלל, כיון שלאחר שגלה הוצרך להתפלל על סיום הגלות ושלום האנשים הגולים. ועוד פירש [לא כפירוש רש"י][קיב], ש'הוחלה' הוא מלשון חולי, שקודם שגלה היה מתפלל כל היום בלי קבע, ורק לאחר שגלה וחלה ונחלש היה מתפלל רק שלש פעמים ביום.

ויש מי שפירש בדברי רש"י, משום שאמרו (לעיל כו:) שתיקנו את התפילות כנגד התמידים, ואם כן היה הוה אמינא שכל זמן שהיה בית המקדש קיים והקריבו בו בפועל תמידים לא היו צריכים להתפלל כנגדם אלא היה די בתפילה אחת ביום, ורק משחרב בית המקדש ובטלו התמידים התחילו להתפלל כנגדם שלש פעמים ביום, ועל כך הביאה הברייתא מהכתוב בדניאל ש'די הוא עבד מן קדמת דנא', כלומר שכך עשה מזמן הקודם לגלות, שגם בזמן שבית המקדש היה קיים התפללו כנגד התמידים.

וכתב עוד לפרש על פי זה את פירוש רש"י ב'הוחלה' אף לפי דרכו של המהרש"ל, שסברה הברייתא שבתחילה היה דניאל מתפלל כל היום ורק משבא לגולה לא היה מתפלל אלא שלש פעמים ביום, שהנה לפי הסובר שתפילות כנגד תמידים תיקנום אסור להתפלל אותה תפילה שתי פעמים מכיון שהרי הוא כמקריב שני תמידים ויש בכך 'בל תוסיף', אבל לפי הסובר שתפילות אבות תיקנום אין איסור להתפלל אותה תפילה שתי פעמים. ולכן סברה הברייתא שכשהיה בית המקדש קיים לא היו התפילות כנגד התמידים מכיון שהיתה הקרבה בפועל של קרבנות התמיד ולכן היו התפילות רק כנגד האבות שסידרום, ואם כן היה אפשר להתפלל כל היום ולהתפלל אותה תפילה כמה פעמים ואין בכך 'בל תוסיף', ושאלה הברייתא שיכול משבא לגולה הוחלה, כלומר התחילה התפילה להיות על פי סדר כנגד התמידים ומשום כך נקבעה רק לשלש פעמים

קד. **וכתב** הב"ח (שם) שלפי טעם זה אין החלונות צריכים להיות דווקא בצד שאליו הוא מתפלל, אלא אם מהצד שבו הם נמצאים הם מועילים להכניס את האור, די בכך. קה. **והובאו** דבריו בפרי מגדים (א"א שם סק"ד), וביאר בזה שתפילת הרבים מקובלת ואינה צריכה לזכויות, אך כתב שבשו"ע ובלבוש (שם) לא משמע כן, שהם כתבו זאת בפירוש על בית הכנסת. קו. **תוספות** לעיל (כא. ד"ה ורבי יוחנן), תוספות ר"י החסיד (ד"ה יכול) ורא"ש (פ"ג סי' טו). קז. **ופירשו** לעיל (כא. ד"ה והלי), ששאלת הברייתא אם אפשר להתפלל כל היום הוא משום שכשמתפלל בנוסח של התפילות של חיוב נראה שגם כל היום הוא מתפלל בתורת חיוב, ועל כך אמרו שמפורש בדניאל שאין להתפלל בנוסח הקבוע רק שלש פעמים ביום. קח. **וכן** כתב לתרץ בשיטה מקובצת (ד"ה יכול). והמהרש"א (ד"ה יכול יתפלל אדם כל היום) כתב שיש לפרש כן, שהרי תפילות הקבועות הם ודאי רק שלש, כמבואר בגמרא (לעיל כו:) שכנגד תמידין או שהאבות תיקנום. קט. **שאף** לאוסרים להוסיף על תפילות החובה כל האיסור הוא רק מחמת שמוסיף על הסדר שתיקנו אנשי כנסת הגדולה וזה שייך רק כשמוסיף על תפילת י"ח. ועוד שהרי המעשה של דניאל היה קודם תקנת אנשי כנסת הגדולה את סדר התפילה, ואם כן מותר להתפלל אפילו בסדר של י"ח כל היום. וביותר קשה לפי הרמב"ם שכתב (תפילה פ"א ה"ג) שקודם תקנת אנשי כנסת הגדולה בנוסח התפילה, כל אחד אם היה רגיל היה מרבה בתחינה ובקשה, וכן מנין התפלות כל אחד כפי יכלתו, יש מתפלל פעם אחת ביום, ויש מתפללים פעמים הרבה, וכיון שדוד ודניאל היו קודם לכן איך אפשר לומר בכלל שיש ראיה מהם לענין זה. קי. **וכתב** שאמנם אין דבריו אלו כשיטת תלמידי רבינו יונה, מכל מקום כך יש לפרש לפי שיטת הרי"ף (כא.) שהתיר להתפלל תפילות נדבה כמה פעמים ביום בלא חידוש. קיא. **שודאי** אין הכוונה כל היום כפשוטו, שאם כן תורתו ומלאכתו מתי נעשית. קיב. **וכן** כתב הצל"ח (ד"ה יכול משבא) לפרש אילולא דברי רש"י, כי הוקשה לו בפירושו שבתחילה אמרו 'יכול יתפלל כל היום' שסברו להרבות בתפילות, ועתה רצו לומר שאין להתפלל אפילו שלש פעמים. קיג. **וכן** כתב שני פירושים אלו בתפארת שמואל (על הרא"ש פ"ה ס"ד אות ה).

ביום שלא יוסיף, ותירצה הברייתא שכך נהג דניאל גם בתחילה כשהיה בית המקדש קיים שגם אז היו התפילות כנגד התמידים.

תקנת זמני התפילות כדי להקדים תפילה לצרה

שם. כתב **המגיד מדובנא** (אהל יעקב פר׳ ויגש), שמכאן יש ללמוד מעלת הזמן הקבוע שתיקנו לנו האבות הקדושים לתפילות שלש פעמים ביום, אף שלכאורה היה ראוי שכל אדם מתי שיחוש בצרה יפנה אל ה׳, אלא שתיקנו לנו זמן קבוע כדי שתמיד תקדם התפילה לפני הצרה מחמת שהם תדירות שלש פעמים ביום. וביאר שזהו ששאלה גמרא על דניאל שיכול משבא לגולה הוחלה, כלומר שמא רק משהחלה לו הצרה שגלה התחיל להתפלל, ותירצה שכתוב ׳די הוא עבד מן קדמת דנא׳, כלומר שכך היה רגיל דניאל להתפלל גם קודם צרתו.

הכרח לפרש את הפסוק על קודם הגלות

די הוא עבד מן קדמת דנא. כתב **המהרש״א** (ד״ה יכול משבא), שלפי פשוטו משמעות הפסוק היא שכך היה דניאל מתפלל גם קודם גזירתו של דריוש שלא להתפלל לזולתו, אלא שאם כן אין צורך בפסוק זה להשמיענו זאת, כיון שפשוט שדניאל התפלל גם קודם לכן, שהרי עיקר הגזירה שלא להתפלל היתה עצה של שונאיו למצוא עלילה נגדו אחר שראוהו מתפלל, ולכן פירשה הגמרא שכוונת הפסוק שדניאל היה מתפלל גם קודם הגלות בעוד בית המקדש היה קיים.

המתפלל בחוץ לארץ להיכן מכוון ליבו

תלמוד לומר (לקבל) [נגד] ירושלם. הקשה **המהרש״א** (ד״ה יכול יתפלל אדם לכל רוח) מדוע כתוב שדניאל התפלל נגד ירושלים, והרי אמרו (לעיל ל.) שהעומד בחוץ לארץ יכוון ליבו נגד ארץ ישראל והעומד בארץ ישראל יכוון ליבו נגד ירושלים, ולפי זה דניאל שהיה בבבל אין צריך לכוון נגד ירושלים, אלא נגד ארץ ישראל. ותירץ, שכיון שבבל היתה קרובה לארץ ישראל היה יכול דניאל לכוון גם לירושלים כמו העומד בארץ ישראל עצמה[קיד].

מדוע דוד המלך היה מתפלל לכתחילה מנחה גדולה

ערב ובקר וצהרים. כתב **הרש״ש** (ד״ה דכתיב) שצהרים הוא זמן תפילת המנחה כמשמע בנגעים (פ״ב מ״ג) שצהרים הוא בשעה שישית ושביעית[קטו], והקשה לפי זה מדוע כתבו **הרמב״ם** (תפילה פ״ג ה״ב) **והשו״ע** (או״ח סי׳ רלג ס״א) שלכתחילה אין להתפלל מנחה גדולה, והרי מוכח שדוד המלך היה מתפלל אז. ותירץ, שאולי היה דרכו של דוד המלך לאכול אחר חצות היום[קטז], ובכזה אופן יש לכתחילה להתפלל מנחה גדולה[קיז].

אין ראיה מדניאל שצריך להתפלל שלש תפילות בזמנים קבועים

שם. הקשו **תלמידי רבינו יונה** (ד״ה יכול יהא) מדוע לא הוכיחה הגמרא מהכתוב אצל דניאל שהובא כבר קודם ׳וזימנין תלתה ביומא הוא ברך על ברכוהי ומצלא׳ שמוכח מדניאל שחילק את תפילותיו לשלש פעמים ביום ולא התפלל אותם בבת אחת. ותירצו, שמהכתוב אצל דניאל אין להוכיח שהיה לו זמן קבוע לשלש תפילות, אלא יתכן שהיה מתפלל שלש פעמים ביום כאשר היה לו צורך בכך, ולכן הביאה הגמרא ראיה מדוד המלך שהיו לו זמנים קבועים לתפילתו, ומכך מוכח שחובה להתפלל שלש תפילות בזמנים קבועים אף אם אינו חש צורך בכך.

במסכת עבודה זרה יש מחלוקת לגבי הקדמת התפילה לבקשת צרכיו

יכול ישאל אדם צרכיו ואחר כך יתפלל. הקשה **המהרש״א** (ד״ה יכול ישאל), שכבר נחלקו בדין זה בגמרא בעבודה זרה (ז:)[קיח], ועוד שרבי יהושע הסובר (שם) שקודם יתפלל ואחר כך ישאל צרכיו, הביא ראיה מהכתוב (תהלים קמב ג) ׳אשפך לפניו שיחי צרתי לפניו אגיד׳, ומדוע כאן הביאו ראיה מפסוק אחר[קיט]. ותירץ **הפני יהושע** (ד״ה יכול), שכל דברים אלו שהובאו בגמרא בלשון ׳יכול׳ אינם מדברי רבי חייא בר אבא, אלא הם מדברי התוספתא, ואם כן אפשר לומר שהתוספתא חולקת על דרשת רבי יהושע ודרשה זאת מפסוק אחר. וכתב עוד שיש חילוק בין דינו של רבי יהושע לדין שנאמר כאן, שרבי יהושע מחדש רק שאם רוצה יכול להקדים תפילתו לבקשת צרכיו, אבל אין זה מעכב[קכ], אבל כאן שאמרו לשון ׳יכול׳ משמע שבאו לאסור לעשות כן, ועל זה הביאו את הלימוד מהכתוב (מלכים א׳ ח כח) ׳לשמע אל הרנה ואל התפלה׳, שמכך ששינה מהלשון בתחילת הכתוב ׳ופנית אל תפלת עבדך ואל תחנתו׳ ששם הזכיר שבח המקום בלשון תפילה, מוכח שבא לרמז שצריך להקדים תפילה שהיא ׳רינה׳ כלומר שהיא שבחו של מקום לפני ׳תפילה׳ שהיא בקשת צרכיו.

והמרומי שדה (ד״ה יכול ישאל) כתב לחלק בין הנידון כאן לנידון בו נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע (ע״ז שם), על פי דברי רש״י, שכאן כתב (ד״ה יכול ישאל) שהנידון הוא אם מותר לשנות את סדר תפילת י״ח ולהקדים ברכות אתה חונן עד שומע תפילה ואחר כך להתפלל שלש ברכות ראשונות של שבח, ואילו בעבודה זרה משמע בדבריו (ד״ה ואח״כ) שהנידון הוא על בקשת צרכי עצמו קודם תפילת י״ח. והיינו שאף רבי אליעזר שאמר שם שואל אדם צרכי עצמו ואחר כך מתפלל, מודה למה שאמרו כאן שאין לשנות מהסדר שקבעו אנשי כנסת הגדולה בתוך תפילת י״ח וכפי שדרשו זאת כאן מהפסוק, ושם המחלוקת היא לגבי בקשות צרכים מחוץ לסדר התפילה.

ביאור דרשות הברייתא כהוכחה שתפילות כנגד תמידים תיקנום

שם. כתב בהקדמת ספר **ווי העמודים** (עמוד העבודה פ״ט) לבאר את הקשר בין כל הדינים שנאמרו כאן בדרך של ׳יכול׳. שהנה לעיל (כו:) נחלקו רבי יוסי ברבי חנינא שאמר תפילות אבות תיקנום ורבי יהושע בן לוי אמר תפילות כנגד תמידים תיקנום. והברייתא כאן סברה כרבי יהושע בן לוי שהתפילות הם כנגד הקרבנות, ולכן אחר שהוכיחו שצריך להתפלל שלש תפילות מהכתוב אצל דניאל ׳וזמנין תלתה׳, הביאה הברייתא ראיה לטעם הדבר מזה שאין להתפלל לכל רוח כמו שכתוב ׳נגד ירושלם׳[קכא], והטעם שיש לכוון נגד ירושלים הוא משום ששם הוא מקום הקרבת הקרבנות ומוכח שהתפילות תוקנו כנגד הקרבנות. ואחר כך באה הברייתא להשמיע מה החילוק אם התפילות תוקנו נגד הקרבנות או נגד האבות, שהוא בכך שדוד המלך התפלל ׳ערב ובקר וצהרים׳ וזה דומה לזמן הקרבת הקרבנות שתמיד של שחר קרב עד ארבע שעות בבוקר ותמיד של בין הערבים עד פלג המנחה ואיברים ופדרים קרבים כל הלילה. ואחר כך הוסיפה הברייתא להביא עוד ראיה שהתפילות נגד הקרבנות מכך שלמדו מהכתוב ׳וקולה לא ישמע׳ שלא ישמיע קולו בתפילתו, והטעם בזה הוא כמו שאמרו (סוטה לב: רש״י שם ד״ה שלא, ד״ה שהרי) מפני מה תיקנו תפילה בלחש[קכב] כדי שלא לבייש את עוברי עבירה כשהם מתוודים, ולמדו שם את זה מקרבנות שלא חילקה התורה בין מקום הקרבת החטאת למקום הקרבת העולה כדי שלא לבייש את מי שחטא ומביא קרבן חטאת. וכדי שלא נטעה לומר שלגמרי דימו תפילה לקרבנות שבהם מקדים להקריב חטאת לפני עולה (רש״י ויקרא יב ח), והטעם בזה הוא שחטאת היא צורך המקריב להתכפר בה ועולה היא רק צורך גבוה שהרי אינה מכפרת על שום חטא אלא רק לריח ניחוח, ואם כן אף בתפילה יקדים לבקש צרכיו קודם התפילה, לכן למדו מהכתוב ׳לשמע אל הרנה ואל התפלה׳ שיקדים תפילה לבקשת צרכיו.

הרמוז בלשון הלכתא גברוותא

כמה הלכתא גברוותא. **הבן יהוידע** (ד״ה כמה) ביאר את הלשון ׳הלכתא גברוותא׳, שרומזת הגמרא על כך שאנו לומדים מפסוקים שנכתבו על אשה נקבה, הלכות כאלו שהיה ראוי ללומדם מהגברים שהם החכמים.

כיצד למדו מחנה שצריך לכוון והרי היא היתה מרירה ביותר

מכאן למתפלל צריך שיכוין לבו. הקשה **הצל״ח** (ד״ה כמה), כיצד למדו דין זה של כוונת הלב מחנה, והרי אמרו לעיל (ל:) שאין ללמוד שצריך לעמוד להתפלל מתוך כובד ראש מחנה כיון שיתכן ששאני חנה שהיא היתה מרירא לבא טובא, ואם כן אף לגבי כוונת הלב אין ללמוד מחנה שמא היא כיוונה ליבה כיון שהיתה מרירא טובא. ותירץ, שלעיל שרצו ללמוד את המקור לדין כובד ראש מחנה דחו שאי אפשר ללמוד ממנה כיון שהיתה מרירה, אבל כאן שכבר למד אבא שאול (לעיל בעמוד זה) דין זה של כוונת הלב מהכתוב (תהלים י יז) ׳תכין לבם תקשיב אזנך׳, שוב אפשר לומר שמה שחנה כיוונה ליבה הוא מחמת ההלכה שצריך לכוון ולא בגלל שהיתה מרת נפש[קכג]. והקשה שאם כן לאחר שבמסקנא שם למדו שצריך לעמוד מתוך כובד ראש ממקור אחר, מדוע לא אמר כאן רב המנונא שכמו בחנה שכתוב ׳והיא מרת נפש׳ כך המתפלל צריך לעמוד בכובד ראש [וכמו לענין הכוונה שאנו אומרים שאחר שלמדנו דין זה ממקור אחר כבר אפשר לומר שגם חנה עשתה כן מחמת ההלכה]. ותירץ, שדין זה של כובד ראש אינו מוסכם, שהרי בברייתא לעיל אמרו שהמתפלל צריך לעמוד מתוך שמחה של מצוה, ואמרו בגמרא שרב אשי עביד כברייתא [ולגירסת

קיד. **אכן** תלמידי רבינו יונה (ל. ד״ה היה) כתבו בדין זה שכל העומד בחוץ לארץ יכוון ליבו לארץ ישראל, שלא כנגד ארץ ישראל בלבד אלא כנגד ארץ ישראל וכנגד ירושלים וכנגד בית המקדש וכנגד קדשי הקדשים. קטו. **לשיטת** רבי יהודה (שם) שהלכה כמותו. קטז. **כמבואר** במדרש (איכה רבה ג כב) שכשהיה דוד אוכל סעודת עצמו היה אוכל עד שעה תשיעית, וכשהיה אוכל סעודת מלכים היה אוכל עד הערב. קיז. **וכמו** שכתב המגן אברהם (שם סק״ג). קיח. **וכתב** הפני יהושע (ד״ה יכול) בביאור קושיא זו, שרבי חייא בר אבא שהיה אמורא היה צריך לומר שהלכה כרבי יהושע.

קיט. **והוסיף** הפני יהושע (שם) שהרי עדיף להביא מהפסוק בתהלים שאמרו דוד המלך שקדם לשלמה בנו שממנו הביאו הפסוק כאן. קכ. **שכן** משמע שם, שבא רק להוציא מדברי רבי אליעזר שסבר שצריך דווקא לעשות להיפך, ועוד שלא מסתבר שחלקו בסברות הפוכות. קכא. **וכמו** שמשמע מפירוש תלמידי רבינו יונה (ל. ד״ה היה) שהוא לא רק נגד ירושלים אלא גם נגד בית המקדש וקודש הקדשים. קכב. **וברש״י** (שם ד״ה מפני) כמו שמצינו בחנה ׳וקולה לא ישמע׳. קכג. **וכתב** שזו כוונת המהרש״א (ד״ה מהני) שכתב שודאי כמה דברים שכתוב כאן שנלמדים מחנה נלמדים גם

הרי"ף הכוונה לברייתא זו, עיין לעיל], והיינו שהברייתא חולקת על המשנה בדין זה, ולכן לא אמר רב המנונא דין זה שהרי לדעת הברייתא שאין צריך לעמוד מתוך כובד ראש אלא מתוך שמחה אנו אכן אומרים שמה שחנה היתה מרת נפש הוא משום שהיתה מרירה.

לא ינענע עצמו בתפילה רק בפסוקי דזמרה

רק שפתיה נעות. כתב **הרמ"ע מפאנו** (אלפסי זוטא, ובשו"ת סי' קיג) שתיבת 'רק' היא מיעוט, ומסתבר שכוונת הכתוב למעט שרק את השפתיים מותר להזיז אבל לא ינענע את שאר גופו, ומה שדרשו מהכתוב (תהלים לה י) 'כל עצמותי תאמרנה' לנענע את גופו בתפילה[קכד], הוא רק בפסוקי דזמרה שהם שבחו של מקום כמו שכתוב בהמשך (שם) 'ה' מי כמוך', ולא בשאר התפילה. ואין לומר שבא למעט השמעת קול, שהרי זאת כבר כתוב בהמשך 'וקולה לא ישמע'[קכה].

השמעת קצת קול בתפילה

וקולה לא ישמע מכאן שאסור להגביה קולו בתפלתו. כתבו **הרשב"א** (ד"ה וקולה) **והמאירי** (ד"ה המתפלל), שאסור להגביה את קולו בתפילה עד שישמעו אחרים, אבל כשמגביה קצת ומשמיע לאזנו מותר וכך צריך לעשות לכתחילה. והביאו שכן הוא בירושלמי (פ"ב ה"ד) שאמרו לשיטת רבי יוסי שהקורא את שמע ולא השמיע לאזנו לא יצא, אם התפלל ולא השמיע לאזנו יצא, ומשמע שלכתחילה צריך בתפילה להשמיע לאזנו[קכו]. והביא המאירי שיש אומרים שרק בקריאת שמע צריך להשמיע לאזנו אבל בתפילה אין צריך להשמיע אפילו לאזנו, שכך משמע בתוספתא (פ"ג ה"ט), יכול יהא משמיע קולו לאזניו פירש בחנה והיא מדברת על לבה רק שפתיה נעות וקולה לא ישמע, כלומר שמחנה לומדים שאסור להשמיע את קולו אפילו לאזניו[קכז]. וכתב **הבית יוסף** (או"ח סי' קא ס"ב ד"ה ומ"ש יש) שכן כתוב בזוהר (ויקהל רב.) שאם התפילה נשמעת לאזניו של אדם אין מי שיקבל אותה למעלה ושוב אין מקבלים אותה אחרים אלא מי ששמע אותה תחילה, ומשום כך צריך להשמר שלא תשמע התפילה לבני אדם[קכח]. אמנם **המגן אברהם** (שם סק"ג) כתב, שאין ראיה מדברי הזוהר כיון שכוונתו היא שאיש אחר לא ישמע את קולו. וכן כתב **בביאור הגר"א** (שם אות ד) שמשמעות הזוהר היא כדברי הגמרא כאן ולא כמו בתוספתא[קכט].

הבכור שור (ד"ה מכאן) הוכיח שאין להקפיד אלא שלא ישמעו אף העומדים מרחוק, אבל מותר להגביה קצת את קולו עד שישמע העומד לידו, מכך שאמרו (יומא עג. וברש"י ד"ה ושאל) שכששואל באורים ותומים צריך שישמע אותו רק הכהן הנשאל, וכדרך שאמרה חנה בתפילתה, מוכח שגם אצל חנה היה אפשר שישמע אותה אחר העומד לידה, שדומה לכהן ששומע את השואל באורים ותומים[קל]. **והמחזיק ברכה** (סי' קא סק"א) דחה ראייתו שיתכן שמה שדימתה הגמרא לחנה הוא רק שלא יהרהר בליבו וגם לא ישמיע קול, אמנם יש לחלק ביניהם שבאורים ותומים צריך הכהן לשמוע אותו כמו שכתוב בפסוק המובא שם (במדבר כז כא) 'ושאל לו', ואילו חנה לא היתה צריכה להגביה את קולה כלל כדי שישמע אותה הקב"ה שהוא בוחן לבות, ואם כן יתכן שבתפילה אכן צריך שלא ישמעוהו כלל אפילו העומד לצידו. **והעמודי אש** (אייזנשטיין, קונטרס בית תפילה סי' ג אות טו) דחה את ראייתו של הבכור שור, משום שיש שמפרשים את מה שאמרו באורים ותומים שאין שואלים בקול משום שנאמר 'ושאל לו', שפירושו שצריך שישמע רק השואל ולא הכהן, והרי זה כמו אצל חנה שרק היא שמעה את עצמה ולא אחר, ואם כן אין להוכיח שמותר להגביה את קולו בתפילתו קצת עד שישמענו אחר.

טעם האיסור להגביה קולו בתפילתו

שם. בגמרא לעיל (כד:) מבואר הטעם שאסור להגביה קולו בתפילתו הוא משום שהוא מקטני אמנה. ופירש **רש"י** (שם ד"ה הרי זה מקטני) שאינו מאמין שהקב"ה שומע את התפילה שבלחש. אכן בסוטה (לב:) אמרו טעם אחר, שתיקנו זאת כדי שלא לבייש את העוברי עבירה כשהם מתודים על עוונותם בשעת תפילתם[קלא]. והקשה **הבאר שבע** (סוטה שם ד"ה מפני), שלפי הטעם שאמרו שם, אם מתפלל ביחיד מותר לו להגביה קולו שהרי לא שייך הטעם שלא יתביישו עוברי עבירה בווידוים, ואילו לעיל סתמו שהמגביה קולו בתפילתו הוא מקטני אמנה ומשמע שדין זה שייך גם במי שמתפלל ביחיד.

והמהרש"א (שם ח"א ד"ה מפני) הקשה, איך מתיישבים שני הטעמים יחד. ותירץ, שאם כולם היו משמיעים קולם בתפילה לא היה שייך לומר שמי שמשמיע את קולו הוא מקטני אמנה כיון שכך נוהגים כולם, אלא שלאחר שתיקנו שלא להשמיע את הקול מהטעם שלא יתביישו עוברי עבירה, נמצא שמי שמשמיע את קולו הוא מקטני אמנה.

ביאור הכתוב בתורה תפילה בלשון צעקה

שם. הקשה **המבי"ט** (בית אלהים שער התפילה פ"ו), שמצאנו בתורה כמה פעמים שצעקו אל הקב"ה בתפילתם, כמו שכתוב (שמות ח ח) 'ויצעק משה אל ה' על דבר הצפרדעים', ועוד כתוב (במדבר יב יג) 'ויצעק משה אל ה' לאמר אל נא רפא נא לה' ועוד כמה מקומות בתנ"ך. ותירץ, שרק בתפילות הרגילות שמתפלל אדם כסדרם כל יום נאמר שאסור לצעוק משום שהוא יכול לכוון בהם גם בלחש, אבל תפילות שמתפלל בשעת צרה וצער כמו בכל הפסוקים שנאמר בהם צעקה אי אפשר להתפלל אותם בלחש מחמת צערו, והוא צועק כדי להראות שאין מי שיצילו מהצער הזה מלבד הקב"ה, וגם אין האדם יכול לכוון במרירות נפשו רק אם צועק, והרי דינו כמו מי שאינו יכול לכוון בלחש שמותר לו להתפלל בקול רם[קלב] כשמתפלל ביחידות[קלג].

מחלוקת הפוסקים אם מותר להגביה קולו בתפילתו מלבד תפילת י"ח

שם. הערוך השולחן (או"ח סי' קא ס"ח) **והכף החיים** (שם ס"ק יג) כתבו, שהאיסור להרים את קולו בתפילה הוא רק בתפילת י"ח שהוא כעומד לפני המלך, אבל בשאר התפילה יכול לצעוק[קלד]. **והפרי מגדים** (שם א"א סק"ג) כתב, שאפילו בפסוקי דזמרה טוב שלא להרים קול, כי הקדוש ברוך הוא שומע בלחש לא כאותם המגביהים קולם יותר מדאי[קלה].

מדוע התפללה חנה בלחש ומדוע חשד עלי שהיא שיכורה

שם. הקשו **המהרש"א** (ד"ה מכאן) **והפתח עינים** (ד"ה וקולה), מדוע חשב עלי על חנה שהיא שיכורה [כאמור שם בהמשך הפסוק (שמואל א' א יג)] מכך שראה את שפתיה נעות ולא שמע את קולה[קלו], וכי לא ידע שאסור להגביה את הקול בתפילה. ותירץ המהרש"א, שהחשד היה מכך שהאריכה יותר מדאי בתפילתה[קלז]. והפתח עינים תירץ, שעלי סבר שרק בשלש התפילות הקבועות אסור להגביה קולו, אבל בתפילה פרטית שמתפלל אדם על צרתו מותר להגביה קולו ולכן חשב שהיא שיכורה [ומשום כך דייק רב המנונא ואמר שמכך למדים שלא יגביה קולו 'בתפלתו', כלומר אפילו בתפילתו הפרטית שאינה מהתפילות הקבועות]. **והברכת ראש** (ד"ה יכול) תירץ, **שהרשב"א** כתב (ד"ה וקולה) שהאיסור להגביה את קולו הוא שלא ישמע לאחרים אבל צריך להשמיע לאזניו, ועלי שראה שרק שפתיה נעות, והכתוב 'רק' משמעו שבא למעט שאפילו היא עצמה לא שמעה את דבריה, ולכן חשב שהיא שיכורה.

והשל"ה (ראש השנה נר מצוה יב) הקשה, אם חנה עשתה כדין שהתפללה בשקט נמצא שעלי פגע בכבודה שלא כדין, ואם עלי עשה כדין נמצא שחנה עשתה שלא כדין. ותירץ, שהמעשה בעלי וחנה היה בראש השנה[קלח], ומשום כך גער בה עלי כיון שראה שהתפללה בשקט והרי בראש השנה מותר להתפלל בקול, אמנם חנה התפללה בשקט משום שבאותו זמן לא התפללה את תפילות ראש השנה אלא את בקשותיה הפרטיות שיהיו לה בנים וסברה שאותם צריך לבקש בלחש ואין להשמיע בהם קול, אלא רק בתפילות המסורות לרבים שבקיאים בהם ולא יטעו[קלט]. ועוד תירץ, שבאמת עלי צדק במה שחשבה

ממקומות אחרים, אלא שכוונת הגמרא שאפשר ללומדם גם מחנה. **קכד. עיין** שו"ע (או"ח סי' מח ס"א ברמ"א). **קכה. עיין** במגן אברהם (שם סק"ד) שפירש כן את דברי הרמ"א, והביא עוד הנהגות הגדולים בזה, ושעל פי קבלה יש טעם להתנועע בתפילה, ומסיים, ודעביד כמר עביד וכמר עביד ובלבד שיכוון. **קכו. וכן** פסקו הרמב"ם (תפילה פ"ה ה"ט), הטור והשו"ע (או"ח סי' קא ס"ב). **קכז. אמנם** ראה בב"ח (שם ס"ה) שדחה את הראיה מהתוספתא. **קכח. וכך** פסק הפרי חדש (שם). **קכט. וכן** הכריעו השו"ע הרב (שם) החיי אדם (ח"א כלל לא ס"ה) והמשנה ברורה (שם סק"ה) שלכתחילה טוב יותר שישמיע לאזניו. **קל. ותמה** על הפוסקים שלא הזכירו זאת. **קלא. והקשה** הבאר שבע (סוטה שם ד"ה מפני), מדוע אמרו שדין זה הוא תקנת חכמים, הרי לפי המבואר כאן דין זה נלמד מפסוק. **קלב. כמו** שאמרו לעיל (כד:) ונפסק כן בשו"ע (שם ס"ב). **קלג. ויש** מי שתירץ, על פי המבואר בילקוט שמעוני (ואתחנן רמז תתיא) שיש עשר לשונות של תפילה, ואחת מלשונות אלו היא 'זעקה', כלומר שזעקה אינה דווקא הרמת קולו אלא היא דרך וסוג מסויים של תפילה מעומק הלב, ולכן אין להקשות מהכתוב אצל משה שצעק אל הקב"ה. **קלד. ומביאים** דברי הרמב"ן על התורה (שמות יג טז), 'וכוונת רוממות הקול בתפילות' וכו' 'וזו כוונתם במה שאמרו (ירושלמי תענית פ"ב ה"א) ויקראו אל אלקים בחזקה (יונה ג ח) מכאן אתה למד שתפילה צריכה קול'. **קלה. וכתב** המג"א (סי' קא סק"ג), שהאר"י לא היה משמיע קולו אפילו בזמירות, רק בשבת הרים קולו מעט. **קלו. כך** מבואר שם ברש"י שמחמת כן חשבה לשיכורה, ובספר ככבא דשביט (ד"ה מכאן) הביא שבתוספות (כתובות סה. ד"ה אמרי) מבואר, שכיון שכתוב שמעשה זה היה 'אחרי אכלה ואחרי שתה' (שם א ט) כלומר שהיה זה אחרי זמן של אכילה ושתיה סבר עלי שכנראה שתתה יין והשתכרה, ואם כן לא קשה כלום. **קלז. והביא** ראיה ממה שאמר לה (שם א יד) 'עד מתי תשתכרין'. והקשה התפארת מנחם (ד"ה עד), מדוע האריכות בתפילה גורמת לחשוד בה שהיא שיכורה, והרי אמרו להלן (לב:) 'כל המאריך בתפילתו אין תפילתו חוזרת ריקם'. ותירץ, שאמרו לעיל (כד:) המשמיע קולו בתפילתו הרי זה מקטני אמנה, וזהו רק ביכול לכוון ליבו בלחש אבל אם אינו מכוון בלחש מותר לו להשמיע קולו. ונראה שאם יכול לכוון בתפילתו גם בלחש הרי שתפילתו שגורה בפיו ואינו צריך להאריך בה ורק מי שאינו יכול לכוון כל כך צריך להאריך בתפילתו, ולכן כשראה עלי שחנה מאריכה בתפילתה סבר שאין תפילתה שגורה בפיה, ומכך שאף על פי כן התפללה בלחש ולא הרימה את קולה לסייע בכוונה סבר שהיא שיכורה. ועל זה השיבה (שם א טו) 'אשה קשת רוח אנכי', שעל אף שתפילתה שגורה ויכולה לכוון בלחש, היא מאריכה בתפילתה כי רוצה להרבות ברחמים. **קלח. אמנם** הרד"ק (שם א ד) הביא בשם המדרש שמעשה זה היה בעצרת. **קלט. והקשה** עליו הברכת יהושע (ד"ה ויחשבה), שבפשטות היו בקיאים גם בתפילת ראש השנה ואם כן מדוע חנה התפללה בלחש והרי אין חשש שתטעה אחרים ובפרט לפי מה שנראה שבזמנם לא היה עדיין סדר קבוע לתפילה ולא שייך שהשומעים אותה יתבלבלו בתפילתם. ותירץ, על פי המבואר במעגלי צדק (פלגט, ואתחנן ד"ה במדרש) שבראש השנה מותר להתפלל בקול כיון שזה נחשב לתפילה לצורך רבים [ומשום כך השו"ע

לשיכורה מכך שקולה לא נשמע [שהתפללה מדאי בלחש], אלא שחנה הוכרחה לעשות כך לפי מה שאמרו בגמרא להלן (ע"ב) שאמרה חנה לקב"ה אם לא תראה בעני אמתך אלך ואסתתר בפני אלקנה בעלי וישקו אותי מי סוטה שנאמר בהם (במדבר ה כח) 'ונקתה ונזרעה זרע', ומשום כך חששה חנה שעלי שהוא הכהן ישמע את תפילתה ולא ירצה להשקותה אם תסתתר, ולכן התפללה בלחש.

והחכמת שלמה (או"ח סי' קא ס"ב) הביא שבנו הקשה על רש"י (שמואל א' שם) שפירש שעלי חשבה לשיכורה לפי שלא היו רגילין להתפלל בלחש, ולכאורה הרי כאן בגמרא מבואר שכן צריך להתפלל בלחש. ותירץ, שכתוב בילקוט שמעוני (ואתחנן רמז תתכה) שהמלאכים מקלסים בקול גדול שנאמר (ישעיה ו ד) 'וינעו אמות הספים מקול הקורא' משום שהם רחוקים מן הקב"ה, אבל ישראל עומדים ומתפללים בלחש ויודעים שהקב"ה עומד אצלם שנאמר (תהלים קט לא) 'כי יעמד לימין אביון'[קמ], ומוכח שמי שהקב"ה קרוב אליו יכול להתפלל בלחש, ואין הקב"ה עומד רק אצל זכר ולא אצל נקבה משום שאין זה כבודו [כמו שכתוב במדרש (ב"ר סג ז)], ומשום כך צריכות הנשים להתפלל בקול רם. וזהו שכתב רש"י שלא היו רגילין להתפלל בלחש, שכוונתו שלא היו רגילות הנשים להתפלל בלחש, ומשום כך כשראה עלי אשה המתפללת בלחש חשבה לשיכורה. והשיבה לו חנה (שמואל א' שם טו) 'אשה קשת רוח אנכי', והרי כתוב (תהלים לד יט) 'קרוב ה' לנשברי לב' ומשמע אפילו למי שאינו ראוי לכך [כיון שבסתם בני אדם כבר כתוב (שם קמה יח) 'קרוב ה' לכל קוראיו'], שאף אשה אם היא שבורת לב הקב"ה עומד לצדה ואם כן הרי היא יכולה להתפלל בלחש.

ההוכחה ששיכור אסור להתפלל היא דווקא מהכתוב ויחשבה עלי לשכורה

ויחשבה עלי לשכורה מכאן ששכור אסור להתפלל. הקשה הבן יהוידע (ד"ה מכאן שהשכור), מדוע הוכיחה הגמרא דין זה ששיכור אסור להתפלל מהכתוב שעלי חשבה לשיכורה, ולא הוכיחו זאת מהכתוב שאמר לה עלי (שם א יד) 'עד מתי תשתכרין' שבו הוא מוכיחה על איסור זה בפירוש. ותירץ, שמהכתוב ההוא אין להוכיח ששיכור אסור להתפלל, כיון שיש לומר שמה שהוכיחה הוא על כך שאין זה ראוי לאשה שתשתכר, אבל מהכתוב (שם א יג) 'ויחשבה עלי לשכורה' ודאי מוכח ששיכור אסור להתפלל, כיון שלכאורה מדוע חשד בה שהיא שיכורה, אלא משום שראה שהיא עומדת במקום תפילה ולא שמע את קולה, לכן סבר שהיא ממתינה שיפוג יינה מעליה ותוכל להתפלל ומכך הבין שהיא שיכורה, וזו ראיה ששיכור אסור להתפלל.

אין לפרש שעלי הוכיח את חנה על כך שנכנסה למקדש כשהיא שיכורה

שם. יש מי שהקשה, כיצד דייקה הגמרא שעלי הוכיח את חנה על כך שהיא מתפללת כשהיא שיכורה ומכך הוכיחה הגמרא שאסור להתפלל כשהוא שיכור, ושמא יש לומר שעלי הוכיח אותה על כך שנכנסה למקדש כשהיא שיכורה, כמו שכתב הרמב"ם (ביאת מקדש פ"א הי"ז) שאסור לכל אדם בין כהן בין ישראל להיכנס למקדש כולו מתחילת עזרת ישראל ולפנים כשהוא שתוי יין או שכור. ותירץ, שאיסור זה הוא רק מתחילת עזרת ישראל ולפנים, ויש לומר שחנה לא נכנסה לשם אלא עמדה בשטח שבמקדש היה נחשב לעזרת הנשים והוא ממחנה לויה ואין לשיכור איסור להיכנס אליו, ואם כן מוכח שעלי הוכיחה על שהתפללה שיכורה[קמא]. ועוד תירץ, שאם הוכיחה על כניסתה למקדש שיכורה לא היה צריך לומר לה הסירי את יינך מעליך (שם א יד), אלא לומר לה שתצא מיד, ומכך שציוה עליה להסיר יינה משמע שהאיסור לא היה בהימצאותה במקדש אלא ביין שהפריע לכוונתה בתפילה ומכך מוכח ששיכור אסור להתפלל.

דין שיכור בברכת המזון וקריאת שמע

שם. הגמרא בעירובין (סד.) ביארה שיש חילוק בין שתוי לשיכור, ששתוי הוא זה שיכול לדבר לפני המלך ולכן בדיעבד אם התפלל תפילתו תפילה, אבל השיכור הוא זה שאינו יכול לעמוד לפני המלך ואם התפלל תפילתו תועבה. וכתבו בירושלמי (תרומות פ"א ה"ד) שרק להתפלל אסרו לשיכור, אבל יכול לברך ברכת המזון, שהתורה ציותה (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת' אף שלפעמים אחר שביעתו הוא שיכור ואף על פי כן אמרה התורה שיברך[קמב]. ולגבי קריאת שמע כתב **המאירי** (מגן אבות, הענין השלישי) שבירושלמי (שם) נשאר בכך בספק ולא הכריע, ומסתבר שיכול השיכור לקרוא כמו שאר ברכות. אמנם **הרמ"א** (או"ח סי' צט ס"א) כתב שדין קריאת שמע כדין התפילה ששיכור אינו יכול לקרותה[קמג], ורק שאר ברכות יכול לברך.

לא:

החידוש בתוכחתו של עלי היא על דבר שאינו הגון

דבר שאינו הגון צריך להוכיחו. **תוספות** (ד"ה דבר) פירשו שלימוד זה הוא לגבי איסור דרבנן[א], אבל הרואה את חבירו עובר על איסור דאורייתא מחויב להוכיחו משום 'הוכח תוכיח את עמיתך' (ויקרא יט יז)[ב]. והקשה **הענף יוסף** (ד"ה לרואה), הרי רבי אלעזר עצמו אמר (להלן) שהמתפלל כשהוא שיכור כאילו עבד עבודה זרה, ואם כן הרי זה כעין איסור דאורייתא, ומדוע כתבו תוספות שהוא רק איסור דרבנן. ותירץ, שהנה יש להבין מדוע הוכיחה עלי 'עד מתי תשתכרין' על עצם השכרות שזה רק מעשה שאינו ראוי, ולא הוכיחה על כך שהתפללה כשהיא שיכורה שזה כאילו עבדה עבודה זרה, אלא ודאי שהוכיחה גם על כך שהתפללה בשכרות, אלא שזאת לא צריך הפסוק להשמיענו כיון שפשוט שהרואה את חבירו שעובר על איסור כעין דאורייתא שחייב להוכיחו, אלא חידש הפסוק שהוכיחה גם על עצם השכרות שהוא רק מעשה שאינו ראוי, ללמדנו שגם הרואה בחבירו רק דבר 'שאינו הגון' צריך להוכיחו.

והמגיד תעלומה (בתוס' שם) תירץ, שעלי לא הוכיחה על שהתפללה בשכרות שהוא כמו עבודה זרה, מכיון שלא ידע שהתפללה, שהרי לא שמע את קולה ומסתמא גם לא הביט בה שאז היה רואה שפתיה נעות, ולכן הוכיחה רק על עצם השכרות שחשד בה.

ביאור טענת חנה על עלי שאינו אדון

לא אדון אתה בדבר זה. כתב **הצל"ח** (ד"ה לא), שלכאורה מה הקשר של דברים אלו למה שטענה עליו שחשד אותה, וגם הרי אין זה דרך ארץ לומר כך לשופט וכהן גדול. ותירץ, שחנה אמרה את זה על פי רוח הקודש לרמוז לו הסבר על כך שהתפללה בלחש, משום שתפילתה היתה על בנה שמואל שהוא עתיד להיות שופט את ישראל אחרי מות עלי, וכאילו בכך שיולד לה בנה היא גורמת לעלי שתסור אדנותו ולמעט מימי היותו שופט, שהרי אין מלכות נוגעת בחברתה (להלן מח:). וזהו 'לא אדון אתה בדבר זה', שדבר זה שהתפללתי הוא דבר שיגרום להסיר אדנותך. וגם לפי האיכא דאמרי שחנה אמרה זאת בלשון שאלה, יש לפרש שרמזה לשאול אותו והרי אתה אדון של כל הכהנים ואני אמרתי בתפילתי שאם לא יראה השם בענייי אלך ואסתתר בפני בעלי ויצטרך הכהן להשקותני מי סוטה [כאמור בהמשך הגמרא], ואם כן איני יכולה שלא להסתיר ממך את תפילתי [שהרי אם ידע מזה לא ישקה אותה].

והשיעורי דעת (ח"ג עמ' קכ) ביאר, שבדברים אלו אמרה חנה ביקורת גדולה על עלי שלא שלט להיות אדון בעצמו והלך אחר הרגש הראשון שהתעורר בו למראה עיניו, ולא שלט ברגשותיו להביאם בכור המבחן, שאם היה בודק היטב היו לו הרבה דרכים וסימנים שעל ידם יוכל לראות את האמת שלא שיכורה נמצאת לפניו כי אם אשה קשת רוח, והוסיפה לומר שגם לא היתה לו רוח הקודש, שאם היתה שורה עליו היה רואה את מצבה האמיתי.

תמיד מותר לו להתפלל בקול], ולכן אף שאת עיקר התפילה בראש השנה שהיא על צרכי הכלל התפללה בקול, את בקשותיה הפרטיות שאינן שייכות בהיתר זה התפללה בלחש. **קמ. וכעין** זה בירושלמי (פ"ט ה"א דף סג.), אדם נכנס לבית הכנסת ועומד אחורי העמוד ומתפלל בלחישה והקב"ה מאזין את תפילתו שנאמר 'וחנה היא מדברת על לבה רק שפתיה נעות וקולה לא ישמע' והאזין הקב"ה את תפילתה, וכן כל בריותיו שנאמר 'תפילה לעני כי יעטוף' כאדם המשיח באוזן חבירו והוא שומע, וכי יש לך אלוה קרוב מזה שהוא קרוב אל בריותיו כפה לאוזן. **קמא. והביא** ראיה ממה שכתוב (שם א ט) 'ותקם חנה', ומשמע שקודם לכן ישבה, ואילו אם היתה בעזרת ישראל אסור לשבת שם כמו שכתב הרמב"ם (בית הבחירה פ"ז ה"ו), אלא מוכח שהיתה בחלק השייך לעזרת הנשים. **קמב. והביאו** התוספות (ע"ב ד"ה מכאן שהשכור), וכן פסק השו"ע (או"ח סי' קפה ס"ד). **קמג. וכתב** המשנה ברורה (שם סק"ז) בשם האליה רבה, שדין ברכות קריאת שמע כקריאת שמע עצמה שהשיכור אינו יכול לברכם. **א. וכתב** הראש יוסף (ד"ה והא), שלכאורה כיצד כתבו תוספות שמדובר בעובר רק על איסור דרבנן ולא על איסור דאורייתא שבו יש מצות הוכח תוכיח, והרי בכל איסור דרבנן יש גם איסור דאורייתא של 'לא תסור', ומחמתו הוא מצווה להוכיח את חבירו משום 'הוכח תוכיח', אלא מוכח שהעובר על איסור דרבנן אינו עובר על איסור דאורייתא של 'לא תסור'. והקהלת יעקב (כרוכין, ד"ה ולמר) הקשה, מדוע כתבו תוספות שההוכחה מחנה היא על איסור דרבנן, ומשמע שמדאורייתא מותר לשיכור להתפלל, והרי פסק הרמב"ם (תפילה פ"א ה"א) שתפילה היא מצוה דאורייתא מהפסוק (דברים יא יג) 'ולעבדו בכל לבבכם', וכיון שהיא נקראת עבודה ודאי שאסור מן התורה להתפלל בשכרות, וכמו שמצינו (תענית כו:) בנשיאת כפים שאסורה בשכרות משום שהוקש לשירות. ותירץ שתוספות לשיטתם (לעיל כ: ד"ה בתפלה) שתפילה היא מצוה דרבנן. **ב. וכן** דייק השפתי חכמים (ברש"י ד"ה שצריך) על מה שלמדו מכאן על הנחשד בדבר שאין בו שצריך להודיעו, שכתב רש"י (ד"ה שצריך) שצריך להודיעו שאין בו אותו 'דבר מגונה'. שלשון זו של 'דבר מגונה' משמעה איסור דרבנן, משום שסובר רש"י שאם חושדו באיסור דאורייתא מחויב להודיעו שאינו בו משום 'והייתם נקיים' (במדבר לב כב). והנה הרמב"ם (דעות פ"ו ה"ז) כתב, הרואה חבירו שחטא או שהלך בדרך לא טובה מצוה להחזירו למוטב ולהודיעו שהוא חוטא על עצמו במעשיו הרעים שנאמר הוכח תוכיח את עמיתך. ומשמע שהרמב"ם כלל בדבריו שני מיני עבירות, האחד מה שקראם 'חטא' והם עבירות דאורייתא, והמין השני הוא מה שקראם 'הלך בדרך לא טובה' שאינם דברים האסורים מדאורייתא אלא רק לא טוב לעשותם. והקשו המגילת ספר (קא"ס, לאוין ה ד"ה והנה) והעבודת המלך (שם), מדוע כלל הרמב"ם שגם דברים שאינם אסורים מדאורייתא נלמדים מהפסוק 'הוכח תוכיח', והרי כבר הוכיחו תוספות שדין זה שייך רק בעובר על איסורים דאורייתא, ואילו הוכחה על איסורים דרבנן נלמדת מחנה. ותירצו, שלאחר שלמדו מחנה שיש חיוב להוכיח גם על איסור דרבנן, ממילא נלמד מכך שגם הדין להוכיח על איסור דרבנן כלול ב'הוכח תוכיח', ולכן כלל הרמב"ם את החוטא עם מי שהולך בדרך לא טובה שעל שניהם נאמר 'הוכח תוכיח'. ועוד תירץ העבודת המלך, שאפשר לפרש שכוונת הרמב"ם 'דרך לא טובה' היא במדות רעות שיש סוברים שאיסורם הוא מדאורייתא, ולכן זה נלמד מהפסוק 'הוכח תוכיח'.

מדוע חשד עלי בתפילתה של חנה ומה ענתה לו על כך

ולא רוח הקודש שורה עליך שאתה חושדני בדבר זה. הקשה **החתם סופר** (ד"ה לא) על פי מה שפירש רש"י (שמואל א' א יג) שעלי חשדה לשיכורה מחמת שלא היו רגילים להתפלל בלחש, שאם כן היתה צריכה לומר לו בפירוש שאינו אדון בדבר כי אינו יודע את הדין שמתפללים בלחש. ועוד הקשה, מה התחדש באיכא דאמרי שפירשה את דברי חנה בתורת שאלה[ג]. ותירץ, שגם עלי ידע שמתפללים בלחש, אלא שראה שחנה באה להתפלל בתוך ד' אמותיו כשהוא יושב[ד], וזה היה נראה לו מעשה המתאים לשיכורה כי זה יגרום להטריח אותו לעמוד, ולכן חשדה בכך, אמנם חנה סברה ש'היא סגולה נפלאה להתפלל בצד הצדיק', ולא חששה לכך שהוא יושב בתוך ד' אמותיה, משום שסברה שרוח הקודש שורה עליו תמיד כיון שהוא תמיד מתפלל, ואם כן מותר לו לשבת ליד המתפלל[ה]. ולכן אמרה לו שלא רוח הקודש שורה עליו, כיון שאם כן לא היה צריך לעמוד, וגם לא היה חושדה בשכרות שהרי מותר לה להתפלל בתוך ד' אמות שהוא יושב. ולפי האיכא דאמרי לא אמרה לו כן כדבר מוחלט אלא שאלה אותו האם אין לו רוח הקודש, כלומר, שיש לו לדונה לכף זכות שהיא חושבת שיש לו רוח הקודש ומתפלל תמיד וממילא אינה מב[illegible] בכך שיצטרך לקום כי מותר לו להמשיך לשבת סמוך אליה.

לפי האיכא דאמרי מובן מדוע חנה לא הקדימה להסיר מעליה את החשד של שכרות

איכא דאמרי הכי אמרה ליה וכו'. **המאיר נתיבים** (סוף ח"ג ד"ה א"ד) הביא שמקשים העולם, לפי מה שאמר רבי אלעזר בהמשך שהנחשד בדבר שאין בו צריך להודיעו, מדוע לא הקדימה חנה לומר לעלי שחשדה שהיא שיכורה 'יין ושכר לא שתיתי', ורק אחר כך תאמר לו 'לא אדני'. ותירץ, לפי האיכא דאמרי שפירשו את דברי חנה שבדבריה 'לא אדני' הוכיחה חנה את עלי על שדנה לכף חובה ולא לכף זכות, ולכן יכלה להקדים דברים אלו שהם גם חובה על האדם, כמו שאמר לעיל שהרואה בחבירו דבר שאינו הגון צריך להוכיחו.

ביאור הטענה על עלי שלא היה לו רוח הקודש

לאו איכא שכינה ורוח הקודש גבך שדנתני לכף חובה ולא דנתני לכף זכות. הקשה **הגר"א** (קול אליהו שמואל א' א), מדוע אמרה חנה לעלי שאין לו רוח הקודש בכך שלא דנה לכף זכות, וכי מי שאין לו רוח הקודש אינו צריך לדון לכף זכות, ואם התכוונה לומר לו שמחמת שיש לו רוח הקודש היה צריך לדעת הכל, הרי אין זה כך שמצאנו גם בנביאים שהיה להם רוח הקודש ואף על פי כן לא ידעו מה נעשה[ו]. ועוד פלא על עלי שלא הכיר את חנה שהיתה אשתו של אלקנה ואחת משבע הנביאות שהיו בישראל (מגילה יד.), וחשד בה שהיא שיכורה.

ותירץ, על פי ביאור **הרמב"ן** (שמות כח ל) בענין האורים ותומים שהיו שואלים בהם את דבר ה', שהיו כתובים על אבני החושן שמות השבטים ואברהם יצחק יעקב שבטי ישורון, וכשהיה הכהן שואל היה מכוין בשמות הנקראים 'אורים', והתשובה היתה ניתנת על ידי שהיו מאירים האותיות של התשובה על אבני החושן, ועדיין היה צריך הכהן לצרפם כראוי, ואז היה מכוין הכהן בשמות הנקראים 'תומים' ועל ידי כך היה זוכה למדרגת רוח הקודש לדעת באיזה סדר לצרף את האותיות לחבר מהם מילים שלימות כראוי. וכשראה שמואל את חנה שרק שפתיה נעות וקולה לא ישמע, והיה מכירה שהיא מן הנשים הצדקניות היה תמה על זה ושאל על כך באורים ותומים[ז], וקיבל תשובה שהיו מאירות אותיות 'הכשר', ועלי צירפם במחשבתו שהתשובה היא 'שכרה' ולכן חשבה לשיכורה, ועל כך אמרה לו חנה שאין לו רוח הקודש ולא זכה לצרף את האותיות כראוי, אלא הצירוף הנכון הוא 'כשרה'[ח], וזהו שטענה נגדו שמחמת שלא היה לו רוח הקודש לא צירף את האותיות לכף זכות לפרשם כ'כשרה'[ט].

טענת חנה שהיא קשת רוח ואינה יכולה להמתין כמו אשת מנוח

מי לא ידעת דאשה קשת רוח אנכי. ביאר **החתם סופר** (דרשות ח"ב עמ' שמז), על פי הכתוב באשת מנוח (שופטים יג ג) שאמר לה המלאך 'הנה נא את עקרה ולא ילדת', ולכאורה יש כאן כפל דברים גם 'עקרה' וגם 'לא ילדה', וביאור דבריו הם, שאמר לה המלאך כיון שאת עקרה וגם לא עשית תחבולות להוליד על ידי שהיתה יכולה להסתתר מבעלה ויקנא לה ותנקה ממי הסוטה ויגרמו לכך שתוליד, והיא לא עשתה זאת כיון שלא רצתה למחות את השם המפורש במים המרים, ובשרה שבזכות כך תזכה להוליד. ואמנם חנה כן בקשה תחבולות ורצתה להסתתר ולהנקות שזה יגרום לה להוליד [כאמור לקמן], והטעם לכך כיון שהיתה לה צרה שכיעסתה כל הזמן, ולא יכלה לעמוד בכך ואין אדם נתפס בצערו. וכשראה עלי את חנה מתפללת וקולה לא נשמע, חשב שהיא שיכורה שאינה יכולה לוותר על היין, וחוששת שיתגלה אליה מלאך כשם שהתגלה לאשת מנוח ויבשר לה שתלד בן ויהיה נזיר ותצטרך אף היא להתנזר מהיין, ולכן כעת היא מקדימה להתפלל ולעשות תחבולה זו להסתתר מבעלה ולהנקות ובדרך זו להוליד, ולכן גער בה 'הסירי יינך מעליך' ותוותרי על שתייתו ותצפי גם לישועה על ידי מלאך אף אם יבשר לך שבנך יהיה נזיר, ועל ידי כך לא ימחה השם על המים, והשיבה לו חנה 'אשה קשת רוח אנכי', כלומר, שכיון שצרתי מכעיסה אותי תמיד איני יכולה להמתין כמו אשת מנוח לבשורה על ידי מלאך.

האם חנה טענה לעלי שהוא ידע בודאות שאינה שיכורה או שהיה צריך לדונה לזכות

שם. **האור החמה** (ד"ה מי) הקשה, מדוע חנה טענה כלפי עלי בלשון ודאי 'מי לא ידעת', שמשמע הרי אתה יודע שאיני שיכורה, והרי קודם לכן אמרה לו שהיה צריך לדונה לכף זכות ולא לכף חובה, והוא דבר ששייך רק במי שמסופק בדבר שצריך להכריע את הספק לכף זכות. ותירץ, שהדברים מחולקים לשנים, שבתחילה אמרה לו שלא היתה השכינה עמו, כיון שאם היתה עמו אף שהיה מסופק אם היא שיכורה לא היה דנה לכף חובה, ועוד אמרה שאם היתה לו רוח הקודש היה יודע בודאי שאינה שיכורה, והיטב אמרה לו על כך בלשון ודאי 'מי לא ידעת'.

מה התווסף בלימוד מחנה שצריך לנקות עצמו מהחשד יותר מהלימוד מהפסוק והייתם נקיים

מכאן לנחשד בדבר שאין בו שצריך להודיעו. בשקלים (פ"ג מ"ב) למדו את הדין שאדם צריך לנקות עצמו מחשד מהפסוק (במדבר לב כב) 'והייתם נקיים מה' ומישראל'. ולכאורה אם הוא פסוק מפורש מדוע הוצרכו כאן ללמוד דבר זה מהמעשה של חנה ועלי. ותירץ **הערוגת הבשם** (שו"ת, או"ח סי' יז), שהפסוק 'והייתם נקיים' נאמר בבני גד ובני ראובן, ויש לומר שכיון שהם גרמו שיחשדו בהם בכך שביקשו לקבל נחלה בעבר הירדן, לכן הם צריכים לנקות עצמם שלא יחשדו בהם, ואין ללמוד מכך לאופן שחושדים במי שלא גרם לעצמו את החשד[י], אבל מחנה אפשר ללמוד שאפילו מי שלא גרם לחשד נגדו אף על פי כן צריך להודיע שלא יחשדו בו[יא].

ויש מי שביאר, שבשקלים הלימוד הוא שצריך להיזהר שלא להביא את עצמו למצב שיחשדו בו שהוא עובר איסור, אבל כאן הלימוד הוא במי שכבר חשדו בו שצריך לנקות את עצמו מהחשד הזה[יב].

טעם שתפילה בשכרות נחשבת כעבודה זרה

מכאן לשכור שמתפלל כאלו עובד עבודה זרה. בטעם הדבר שהמתפלל שיכור נחשב כעובד עבודה זרה, ביאר **הרשב"א** (פירוש האגדות ד"ה אל), שהוא משום שהשכרות מבלבלת את הדעת עד שמגיע לידי כפירה באמת והודאה בשקר, ולכן המתפלל כשהוא שיכור עלול לבוא לידי דמיונות כוזבים ולהתפלל להם, וזו עבודת כוכבים ממש.

חילוק בשיכור אם יכול לדבר עם המלך

שם. **תוספות** (ד"ה מכאן לשכור) הביאו מהירושלמי (תרומות פ"א ה"ד), ששיכור שאינו יכול לדבר כראוי, יכול לברך שאר הברכות. וכתב **הלחם יהודה** (עיי"ש, תפילה פ"ג הט"ו), שצריך לומר שמדובר שאינו שיכור ממש, אלא רק שתוי ועדיין הוא יכול לדבר עם המלך, כיון שאם מדובר אפילו באינו יכול לדבר עם המלך, הרי זה סותר למה שכתבו תוספות בעירובין (סד. ד"ה שיכור) שיש להסתפק בשיכור שאינו יכול לדבר עם המלך, שבירך אם צריך לחזור ולברך, ומשמע שלכתחילה לא יברך.

וכן פירש המגן אברהם (סי' קפה סק"ג) מה שכתב **השו"ע** (שם ס"ד) שאם נשתכר עד שאינו יכול לדבר כראוי יכול לברך ברכת המזון, שזה רק כשעדיין יכול

ג. **המהרש"א** (ח"א ד"ה לא) כתב, שבילקוט אין בכך שתי לשונות. ושכן משמע גם מרש"י בספר שמואל, שהכל לשון אחד הוא. ד. **כמו** שכתוב שם (שמואל א' א ט) 'ועלי הכהן ישב', ומה שאמרו בהמשך הגמרא שהוא עמד, זה היה רק לאחר שהתחילה להתפלל. ה. **כמו** שכתבו התוספות (ד"ה מכאן שאסור) בשם הגאונים, שהעוסק בקריאת שמע וברכותיה מותר לשבת בתוך ד' אמות של המתפלל. וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' קב ס"א). ו. **כמו** שאמר יהושע למשה רבינו (שמות לב יז) 'קול מלחמה במחנה', ולא היה כן. ז. **וכתב** הגר"א, שמבואר ברמב"ן שלאחר שנתן משה רבינו בחושן את השמות הקדושים, נודע סודם במסורת לגדולי ישראל שקיבלו ממנו את סתרי התורה, ועל ידי כך ידעו לעשות עוד פעמים חושן אחר מלבד החושן ששימש את הכהן גדול, ובהם היה מותר להשתמש לשאול שאלות כאלו שאינן לצורך הציבור [אף שבאורים ותומים של הכהן גדול היה מותר לשאול רק למלך ולמי שהציבור צריכים לו (יומא עא:)]. ח. **והביא** שהיתה גירסא ברש"י בשמואל שם על הפסוק 'לא אדני, כשרה', והמדפיסים מחקוהו, ועל פי דבריו התבאר יפה. ט. **ובהגהות** היעב"ץ (ד"ה לא) כתב, שחנה תמהה על עלי שאם אין לו רוח הקודש מדוע הוא לובש את האורים ותומים, והרי אמרו (יומא עג:) שכל כהן שאין רוח הקודש שורה עליו אין נשאלין לו באורים ותומים. י. **אבל** בשקלים (שם) הנידון הוא בכהן הנכנס לתרום מהקופות של תרומת הלשכה, שצריך להכנס בלא פרגוד כפות, כלומר, שלא יהיו כפלים בבגדיו שלא יחשדו בו שהטמין בהם ממעות הלשכה, וכיון שבזה הוא גורם לעצמו חשד זה, שייך ללמוד שלא לעשות כן מהפסוק 'והייתם נקיים'. יא. **וכתב** שדוחק לחלק בין חשד מרבים שהיה אצל בני גד ובני ראובן, לבין חשד מיחיד שהיה אצל חנה. יב. **ולעיל** בהערה הובא עוד ביאור בזה מהשפתי חכמים על פי

לדבר בפני המלך, אבל כשאינו יכול לדבר בפני המלך על זה כתב השו"ע (סס ס"ה) שספק אם צריך לחזור ולברך.

מדוע צריך לימוד מיוחד מדברי עלי ששיכור לא יתפלל

שם. הקשה **הברכת אברהם** (כסן, ד"ה מכאן), אם המתפלל שיכור נחשב כאילו עובד עבודה זרה, אם כן פשוט הוא שדבר זה אסור לעשותו, ומדוע הוצרכה הגמרא לעיל (ע"א) ללמוד איסור לשיכור להתפלל מכך שעלי חשב את חנה לשיכורה. ותירץ, שלעיל זהו דין שאמרו רב המנונא, והוא אינו סובר מה שאמרו כאן שהוא נחשב כעובד עבודה זרה[יג]. ועוד תירץ, שאף אם אפשר ללמוד דין זה מדברי חנה, מכל מקום העדיפה הגמרא ללומדו גם מדברי עלי. ועוד תירץ, שרצתה הגמרא לדרוש את כל הפסוקים האלו לפי סדרן[יד].

הוכחה שעלי אמר לכי לשלום בתורת פיוס

מכאן לחושד את חברו בדבר שאין בו שצריך לפייסו. הקשה **הפני יהושע** (ד"ה ויען), כיצד למדו מכך שאמר לה לכי לשלום שצריך לפייסו, ושמא אמר לה כך כיון שזו הדרך להיפרד מחבירו באמירה זו, ולא משום שבכך פייסה. ותירץ, שאם לא אמר לה כן כדי לפייסה, היה צריך לומר לה קודם מעין מה שביקשה [וכמו שאמר לה בהמשך שאלקי ישראל יתן את שלתך], ורק בסיום כשנפרד ממנה היה אומר לה לכי לשלום, ומכך שהתחיל לומר לה 'לכי לשלום', מוכח שאמר לה כן כדי לפייסה[טו]. ועוד, שמוכח בפסוקים שדבר זה היה בסוף הרגל, וידע עלי שאינה הולכת לביתה עד לאחר לינה המחויבת שלאחר הרגל[טז], ולכן לא היה לו להיפרד ממנה כבר אז, אלא מוכח שאמר לה כן כדי לפייסה.

והחדש האביב (ד"ה ויען) פירש, שמלשון 'ויען' משמע שעלי ענה על דבריה, שהיא אמרה לו שאינה שיכורה, ועל כך ענה לה שתלך לשלום וזהו פיוס ובקשת מחילה על שחשדה.

החושד בחבירו צריך לברכו מעין החשד

ולא עוד אלא שצריך לברכו. ביאר **האוצר חיים** (ד"ה ולא), שלא די לברכו סתם, שהרי כבר בירכה עלי קודם שאמר לה (שמואל א' א יז) 'לכי לשלום', אלא הלימוד הוא שצריך לברך מעין אותו דבר שבו נחשד, כמו כאן שבירכה שאלקי ישראל יתן את שלתך, שמעין מה שחשד בה שאינה מתפללת אלא היא שיכורה כך בירכה שתזכה לשאלתה.

כיצד אמרו שחנה היא הראשונה שקראה לקב"ה צבאות והרי כתוב כבר לזבח לה' צבאות

לא היה אדם שקראו להקדוש ברוך הוא צבאות עד שבאתה חנה וקראתו צבאות. יש שהקשו[יז], שהרי מפורש בפסוק קודם לכן (שמואל א' א ג) שהיה אלקנה עולה בכל שנה ושנה 'להשתחות ולזבח לה' צבאות בשלה', ומדוע אמרו שלפני חנה לא קראו בשם צבאות. ותירץ **הרד"ק**, שמה שכתוב כן בתחילה, לא היה נקרא כך עדיין שמו, אלא הוא סיפור דברים ממחבר הספר. וביאר **הברכת ה'** (ד"ה לא) שכוונתו לתרץ, שספר שמואל נכתב לאחר זמנה של חנה שכבר קראה לקב"ה בשם 'צבאות', ולכן יכל מחבר הספר להשתמש בשם זה שחידשה אותו חנה.

והמהרש"א תירץ, שאמנם כך קראו הכתוב, אך לא מצאנו אדם שקראו לקדוש ברוך הוא בשם זה, עד שבאה חנה[יח].

והקדושה וברכה תירץ, שאכן כבר קדמו לחנה מי שקראו לקב"ה בשם צבאות, אלא שהם קראו לו כך בלא טעם, אבל חנה היא קראה בשם זה משום הטעם שרצתה לרמז על כל צבאי צבאות שברא הקב"ה, ומדוע קשה בעיניו לתת גם לה בן, ומשום כך המשיך רבי אלעזר מיד לבאר את כוונתה בשם זה.

והאור החמה (ד"ה לא) תירץ, שקראו הכתוב בשם 'צבאות', כיון שכוונתו לומר שאלקנה היה עולה בכל שנה ושנה שזה כולל את השנים שלאחר המעשה בחנה ועלי, ובשנים ההם כבר נקרא הקדוש ברוך הוא על ידי חנה בשם 'צבאות'.

ביאור המשל לעני שנדחק בסעודה ונכנס אצל המלך

בא עני אחד ועמד על הפתח. בביאור משל זה כתב **הדברי שאול** (מהדו"ב ד"ה אמרה), לפי המנהג שאדם עושה סעודה ומזמין לה אורחים, ומעמיד לפניהם שמשים שתפקידם הוא לשמש ולערוך את הסעודה לפני האורחים המוזמנים, ואם לא ימלאו תפקידם כראוי יכעס עליהם בעל הבית, אמנם העניים שבאים להשתתף בשמחה זו אינם יכולים לבקש מחסורם מהשמשים, כיון שתפקידם הוא לשרת את המוזמנים, אלא רק בעל הבית הוא שיוכל ברוב חסדו לקרוא לעניים ליטול חלק בשמחתו ולמלאות את רצונם. וזה מה שאמרה חנה, שהרי אמרו (מו"ק כח.) 'בני חיי ומזוני לא בזכותא תליא מילתא אלא במזלא תליא מילתא' כלומר, שמסר הקב"ה את הולדת הבנים למזלות המשמשים בעולם והם יכולים להשפיע ממזלם למי שנמסר תחת מזלם, אמנם מי שנסגר המזל בעדו אין לו למי לפנות, מלבד לבעל הבית עצמו שרק הוא ברוב חסדו יכול לחון אותו, וזה מה שביקשה חנה מהקב"ה בעצמו שיחון אותה כיון שהמזלות סגורים בעדה, וכדמיון המשל שהעני ביקש מהעבדים ולא השגיחו עליו ונכנס למלך לבקש ממנו בעצמו[יט].

והריא"ף (על עין יעקב ד"ה כמה) ביאר, שמשמשי הסעודה אינם נותנים לבם לעני שבפתח כיון שדאגתם להשביע את רצון המוזמנים, ורק לאחר שתסתיים הסעודה יתנו לעני את חלקו, אבל העני רצונו לאכול את חלקו יחד עם שאר המוזמנים[כ]. וכך ביקשה חנה מהקב"ה, שאמנם ידעה ברוח הקודש שעתיד להולד לה בן, אך ביקשה למהר ישועתה, שכשם שהוא יוצר משרתים בכל יום, כך ימלא בקשתה באותו היום ולא יעכבה לאחר זמן.

והקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה משל) כתב, שלכאורה יש להבין מה שבמשל הוזכר שהעני דחק ונכנס אל המלך, והיכן מצאנו דבר זה בנמשל. וביאר, שהדמיון הוא שכשהעני דוחק עצמו אל המלך הוא יודע שעלול הוא להיענש על כך במיתה, אלא שאינו משגיח בכך כיון שחושב שבלא האוכל ודאי ימות, ואילו על הדחיקה למלך יתכן שלא יענישוהו, ונמצא ספק מול ודאי. וכך סברה גם חנה, שהרי מי שאין לו בנים אמרו (נדרים סד:) שהוא נחשב כמת, ועל כן אם תישאר בלא בנים היא ודאי מתה, ועל כן הטיחה דברים כלפי מעלה [כמו שאמר רבי אלעזר עצמו בסוף העמוד] שזה כעין להידחק אל המלך, ואמנם יתכן שתיענש על כך, אלא שזה רק ספק וזה עדיף מלהישאר בודאי בלא בנים.

מדוע לא חששה חנה לאיסור יחוד ולגרם מחיקת השם

אלך ואסתתר. הקשה **הפני יהושע** (ד"ה אם), כיצד סברה חנה שתוכל להסתתר, והרי בכך תעבור על איסור יחוד מן התורה[כא]. ועוד, כיצד לא חששה לגרום בחינם למחיקת השם המפורש על המים, שהיו מוחקים את פרשת סוטה לתוך המים שמשקים את הנסתרת. ותירץ, שבאמת לא היתה כוונתה להסתתר מבעלה ממש, אלא אמרה כן בדרך מליצה והטחת דברים כלפי מעלה, שאם תתקבל תפילתה כמתנת חינם מוטב, ואם לא היא תבוא בתביעה שאינה צריכה להיות גרועה יותר מפרוצה שנסתרת ומשקים אותה ונקתה ונזרעה זרע, ואילו היא מחמת צניעותה מפסדת[כב].

והבית מאיר (אהע"ז סי' קטו ס"ד) תירץ, על פי דברי **תוספות** (יבמות נח: ד"ה בס"א) שארוסה שנסתרה נחשבת כעוברת על דת מכיון שאינה יכולה להבדק. והוכיח מכך שנשואה שנסתרה כיון שיכולה להבדק אינה נחשבת לעוברת על יחוד כיון שיש לדונה כמתייחדת במקום שיש רואים. ולפי זה מיושב מדוע לא חששה חנה לעבור על איסור יחוד, כיון שהיתה בזמן הבית שאפשר לבודקה וממילא נחשבת כמתייחדת במקום רואים[כג].

מה שמדייק מרש"י. **יג. ולפי** זה ביאר מדוע הרי"ף, הרא"ש (פ"ה סי' ח) והרמב"ם (תפילה פ"ד הי"ז) כתבו רק שאסור לשיכור להתפלל ושתפילתו תועבה, ולא הזכירו שהוא נחשב כעובד עבודה זרה, משום שפסקו כרב המנונא. **יד. וכמו** שכתב המהרש"א (לעיל ע"א ח"א ד"ה מהני), שודאי שכמה דינים שאמרו כאן למדים אותם גם ממקומות אחרים, אלא רצתה הגמרא לומר שגם מהפסוקים אצל חנה אפשר ללומדם. **טו. והבן** יהוידע (ד"ה למוסד) הוסיף, שהרי אין לשאול בשלום אשה (קידושין ע:). **טז. וכמו** שכתוב שם (שמואל א' א יט) שכך עשו 'וישכימו בבוקר וישבו ויבאו אל ביתם הרמתה'. **יז. הרד"ק** (שמואל א' א יא), המהרש"א (ח"א ד"ה שקראו) והקדושה וברכה (סמיכת חכמים ד"ה א"ר אלעזר). **יח. וביאר** העין אליהו (ד"ה ומדר), מדוע עד עתה לא קראו אדם בשם זה, כיון שכתוב במדרש (שמו"ר ג ו) שכשהקב"ה עושה מלחמה ברשעים הוא נקרא צבאות, ולכן כשבא אדם לבקש מהקב"ה רחמים למלאות משאלותיו לא היה מבקש בלשון השייכת לעשיית מלחמה, עד שבאה חנה וחידשה שגם עשיית המלחמה ברשעים היא עצמה רחמים, שמרחם עליהם שלא ירשיעו עוד, ועל כן אפשר לבקש מילוי המשאלות גם בשם צבאות. **יט. והשפתי** חכמים (ד"ה בא) כתב לבאר מה שהוזכר במשל שתחילה ביקש העני מהעבדים ולא השגיחו עליו, שצריך לומר בנמשל לגבי חנה, שתחילה ביקשה מצדיקי הדור שיתפללו עליה וראתה שזה לא הועיל, ולכן דחקה עצמה לפני מלך מלכי המלכים. **כ. וכך** דייק בלשון הגמרא כפי גירסת העין יעקב, 'מכל סעודה שעשית קשה בעיניך ליתן לי פרוסה אחת ביניהם', כלומר, שרצונו לאכול דוקא ביניהם ולא אחריהם. **כא. ואין** לומר שחשבה להטמין עדים מאחורי הגדר שיכולים לראות שאינה עושה דבר, ומחמתם לא יחשב לה כיחוד, ויהיו עוד עדים אחרים שלא ידעו מעדים אלו והם יעידו שנסתרה, כיון שיתכן שבכזה אופן אין המים מועילים לבודקה, כשם שאמרו (סוטה ו.) שאם יש עדים שנטמאה שוב אינה נבדקת, כך גם כשיש עדים על טהרתה לא יועילו לה המים ולא יתקיים בה 'ונקתה ונזרעה זרע'. **כב. וכתב** שלפי זה יתבאר היטב מה שהעמידה הגמרא להלן מימרא זו כרבי ישמעאל שלא חשש לשאלתו של רבי עקיבא שילכו כל העקרות ויסתתרו, כיון שרבי ישמעאל סובר כמבואר כאן שהצנועות לא חשודות לעבור על איסורים אלו בכוונה. ועוד טעם שלא חש לכך רבי ישמעאל, כיון שהוא אמר (סוטה ג.) שאין חיוב לבעל לקנא לאשתו אלא זה רשות בידו, ולכן אין לחשוש שכל העקרות ילכו ויסתתרו, כיון שיתכן שזה לא יועיל להן שמא בעליהן לא יקנאו להן, ואין חשש שתסתתר ברשותו שבודאי לא יתיר לה לבוא לאיסור יחוד וגם שמא תיכשל באיסור, אבל רבי עקיבא שאמר שבעל שאשתו נסתרה חייב לקנאות לה, הקשה היטב שכל העקרות ילכו ויסתתרו ובעליהן יהיו חייבים לקנאות להן. **כג. ומסיים** שאין צריך לדברי הפני יהושע. והקשה על זה הילקוט הגרשוני (השמטות, עמ' טו אות כג), שהרי עדיין לא תירץ את קושייתו השניה של הפני יהושע מדוע לא חששה חנה לגרום למחיקת השם על המים.

והשמן רקח (ד"ה אם) תירץ [על הקושיא השניה], שהרי כדי לעשות שלום בין איש לאשתו מותר למחוק את השם[כד], ואף כוונת חנה בכך היתה שרצתה להוליד כדי להרבות שלום בינה לבין בעלה, שלא יעברו עשר שנים שלא יולדו להם ילדים ותהיה לו מצוה לגרשה[כה].

והמרומי שדה (ד"ה אלך) **והדובב מישרים** (שו"ת, ח"א סי' ה) תירצו על הקושיא הראשונה, שבדווקא אמרה חנה 'ואסתתר בפני אלקנה בעלי', משום שכוונתה היתה שתסתתר בפני בעלה ובכך אין איסור יחוד[כו], ואף על פי כן אם יקנא לה והיא תסתתר הרי היא צריכה לשתות.

והברכת אהרן (ד"ה אם) תירץ, שרבי אלעזר שאמר דבר זה, אמר בירושלמי (יבמות פ"ו ה"ו) שהלכה כרבי יוחנן בן ברוקה שאשה מצווה על פריה ורביה, ומשום כך סברה חנה שידחה העשה של פרו ורבו את איסור יחוד ואת גרם מחיקת השם[כז]. ועוד תירץ [אף אם נסבור שרק האיש מצווה בפריה ורביה], לפי מה שכתבו תוספות (שבת ד. ד"ה וכי) שרק באדם שפשע ועשה מה שלא היה צריך לעשות לא אומרים לאחר שיחטא כדי להצילו מאיסור, אבל אם לא עשה כן בפשיעה אומרים לאחר שיעבור איסור קל כדי להצילו מאיסור חמור. ולכן יכלה חנה לחטוא באיסור יחוד הקל [שאין בו מלקות], וגם בגרם מחיקת השם שהוא ודאי איסור קל, כדי לזכות את בעלה שלא קיים מצות פריה ורביה שלא בפשיעתו, וכשיטת רבי (עירובין לב:) שנוח לחבר לעשות איסור קל כדי שלא יכשל עם הארץ באיסור חמור.

כיצד סברה חנה שיהיה מי שיסכים לעבור איסור ולהתייחד עמה

שם. החתם סופר (שו"ת, אהע"ז ח"ב סי' קב) הקשה, כיצד חשבה חנה שתוכל להסתתר מבעלה, והרי יתכן שאף אדם לא ירצה להיכשל באיסור יחוד עמה[כח]. ותירץ, על פי שיטת **הרמב"ם** (סוטה פ"א ה"ג) שיכול הבעל לקנות לאשתו על שני אנשים שנסתרה עמהם בבת אחת, ולפי זה יכלה חנה להסתתר מבעלה עם שני אנשים כשרים, שאז הם אינם עוברים באיסור יחוד כשמתייחדים עמה, ותעשה זאת באופן שיקפיד בעלה ויקנא לה[כט]. ועוד תירץ (שם סי' לו), שאמרה שלאחר קינוי מבעלה תסתתר עם אחר במקום שפתחו פתוח לרשות הרבים, שבכך אין איסור יחוד, ומכל מקום כיון שבעלה מקפיד על כך הוי סתירה[ל].

האם לאחר סתירה בפני הבעל לבדו משקים את הסוטה

בפני אלקנה בעלי. הקשה המהרש"א (ח"א ד"ה ואסתתר), שהרי הסתירה המחייבת השקאת סוטה במים היא דווקא בפני שני עדים[לא], ואחר קינוי הבעל, ומה יועיל שתסתתר בפני בעלה תחילה. ותירץ, שכוונתה של חנה לומר שתחילה תסתתר בפני בעלה, ומחמת כך הוא יקנא לה שלא תשוב להסתתר עוד[לב], ואז תסתתר בפני שני עדים וישקוה[לג].

והברכת ה' (ד"ה אלך) תירץ, שגמרא זו סוברת כשיטת רבי אליעזר (סוטה ג.) שגם בלי עדים יכול הבעל לקנא לאשתו ואומר ראיתיה שנסתרה ומשקים אותה[לד].

מדוע אמרה חנה שתסתתר דווקא בפני אלקנה בעלה

שם. המהרי"ל דיסקין (פר' נשא, ד"ה בברכות) דייק מה שאמרה חנה 'ואסתתר בפני אלקנה בעלי', שמשמע דווקא בפני אלקנה שהוא בעלה, ואם בעלה היה אחר לא היתה נסתרת. ועוד דייק בדבריה שאמרה 'ואי אתה עושה תורתך פלסתר', שמשמע שרק בגלל כך תועיל סתירתה, והרי הפסוק 'ונקתה ונזרעה זרע' נאמר לכל. ופירש שהיה אפשר לומר שהבטחת הפסוק 'ונקתה ונזרעה זרע' שייכת רק במי שלא עשתה כן בכוונה כדי להינקות ולילד בנים, שכיון שבלא רצונה הצטערה והושקתה, מבטיחה הפסוק שתלד בנים, אבל מי שעושה כן בכוונה לא תזכה לכך, ולכן אמרה חנה שאם יראו שהיא שתתה ולא לקתה וגם לא ילדה בנים יוציאו לעז על הבטחת התורה שאינה מתקיימת, שהרי לא ידעו שההבטחה לא מתקיימת בה מכיון שעשתה זאת כדי ללדת בנים. וגם לא יחשבו שבאמת אינה צדיקה ומה שלא בדקוה המים זה משום שבעלה אינו נקי מעון, וכמו שדרשו (סוטה מז:) שאם אין האיש מנוקה אין המים בודקים את אשתו, ולכן אמרה שבעלה הוא אלקנה שכולם יודעים שהוא מצדיקי הדור[לה] ונקי מעון, וממילא יטעו ויאמרו שהבטחת התורה לא מתקיימת, וכדי שלא תיעשה התורה פלסתר מוכרח יהיה שתלד בנים.

והחנוכת התורה (פר' נשא) דייק בלשון 'בפני אלקנה בעלי', שמשמע שהיא תסתתר רק מבעלה אבל לא תסתתר מפני שאר העולם, והקשה, שהרי סתירה של סוטה היא גם מכל העולם. ותירץ, שכוונת חנה היתה שההכרח שהמים יועילו לה כדי שלא תיעשה התורה פלסתר אינו מחמת כל העולם, מכיון שהם יכולים לתלות מה שלא יועילו לה המים בכך שבעלה אינו נקי מעון, אבל אלקנה בעלה שיודע בעצמו שהוא נקי, אם יראה שלא יועילו לה המים תיעשה התורה פלסתר בעיניו, ורק מחמתו מוכרחים יהיו המים להועיל לה.

כיצד אפשר היה להשקות את חנה שהיתה עקרה

וכיון דמסתתרנא משקו לי מי סוטה. הקשה הדברי שאול (מהדו"ב ד"ה אם), שהרי הלכה כחכמים שאמרו (סוטה כו.) שעקרה אינה שותה מי סוטה, וחנה הרי היתה עקרה, וכיצד חשבה שישקו אותה מי סוטה. ותירץ, לפי מה שכתב **הרמב"ם** (סוטה פ"ב ה"י) שאם יש לבעל עוד אשה הראויה לילד, יכול להשקות את אשתו העקרה, וכיון שאלקנה היה נשוי גם לפנינה שהיו לו ממנה ילדים, יכל להשקות את חנה[לו]. והקשה, שהרי הרמב"ם המשיך שלא נאמר בתורה 'ונזרעה זרע' אלא רק במי שראויה להוליד, שאם עד כעת היתה מולידה בצער מעתה תוליד בריוח, וחנה שהיתה עקרה מה היה מועיל לה שישקו אותה, הרי בעקרה כלל לא נאמר 'ונזרעה זרע'. ותירץ, שהפסוק ממעט רק במי שראויה להזריע שהיא נזרעת זרע רק אם היא ראויה להוליד, אבל איילונית שכלל אינה יכולה להזריע זרע, בה לא נאמר מיעוט זה, ולכן חנה שהיתה איילונית היה מועיל לה אם היתה שותה להזריע זרע.

אם היתה עקרה ושתתה תיפקד בבן זכר

הניחא למאן דאמר אם היתה עקרה נפקדת שפיר. הברכת ה' (ד"ה הניחא) הביא שהקשה רבו, שגם לפי המפרש שאם היתה עקרה היתה נפקדת, קשה מדוע אמרו שהיטב טענה חנה שיכולה להסתתר וישקוה וכשתינקה תלד בן, מהיכן ידעה שתיפקד ללדת זכר[לז]. ותירץ, שהלשון 'ונזרעה זרע' משמעו דווקא זכר. והקשה עליו הברכת ה' שמצאנו שלשון 'זרע' כולל גם בת, שבקידושין (ד.) דרשו מהפסוק (ויקרא כב יג) 'וזרע אין לה' עיין עליה לרבות שלא יהיה לה אפילו זרע פסול, ומדוע לא אמרו ש'זרע' אינו כולל בת וממילא יש לדרוש שצריך לעיין אם אין לה בת, ומוכח מכך ש'זרע' כולל גם בת.

כד. שזהו הטעם שהתירה התורה למחוק את השם על מי סוטה, כמבואר בשבת (קטז.), כדי לברר לאיש שאשתו נקיה ולא זינתה. **כה. כמבואר** בכתובות (עז.). **כו. כמבואר** בקידושין (פא.) שאם בעלה בעיר אין חוששים משום יחוד. **כז. ולפי** זה ביאר (ד"ה ונקתה) את מחלוקתם של רבי ישמעאל ורבי עקיבא במי שהשקוה מי סוטה ונקתה אם היא נפקדת בבנים או שאם היתה יולדת בצער תילד בריוח, שהנה כתב הדורש לציון (סוף דרוש יא) שהנידון אם אשה מצווה על פריה ורביה, תלוי אם יש אם למסורת או למקרא, שביבמות (סה:) הקשו על זה שאמר שנשים פטורות מפריה ורביה, מהפסוק (בראשית א כח) 'פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה', שהמילה 'וכבשוה' משמע שנים והרי זה כולל גם את האשה, ומוכח שחייבת בפריה ורביה האמורה בתחילת הפסוק, ותירצו 'וכבשה כתיב' דהיינו שלפי הכתיב הוא לשון יחיד. והנה תירוץ זה נכון למי שסובר יש אם למסורת שלדבריו דורשים כמו שכתוב בתורה, אבל לפי הסובר יש אם למקרא שדורשים לפי צורת הקריאה, אכן כתוב 'וכבשוה' שמשמעו ציווי לשנים הכולל גם את האשה, ואם כן לדבריו היא מחויבת בפריה ורביה. ולפי זה מבאר שהרי נחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא (סנהדרין ד:), שרבי עקיבא סבר יש אם למקרא, ורבי ישמעאל סבר יש אם למסורת, ולפי זה מבואר שרבי ישמעאל שסבר יש אם למסורת, אם כן אין אשה מצווה על פריה ורביה, ולכן אמר שאם השותה את מי הסוטה היתה עקרה היא תיפקד בבנים, ואין לחשוש שכל העקרות ישתו, שכיון שאינן מצוות על פריה ורביה אין להן היתר לעבור על איסור יחוד ומחיקת השם. אבל רבי עקיבא שסבר יש אם למקרא ואשה מצווה בפריה ורביה, שאל שאם כן יסתתרו כל העקרות כיון שתדחה להן מצות פריה ורביה את איסור יחוד ומחיקת השם, ולכן סבר שאין לומר שאם היתה עקרה תיפקד בבנים, אלא רק שאם היתה יולדת בצער תילד בריוח. **כח. והילקוט** הגרשוני (ד"ה אלך) תירץ על כך, לפי מה שדייק בלשון רש"י (ד"ה ואסתתר) שאמרה שתתייחד 'עם אחרים', ופירש שאחרים הם עכו"ם כמבואר ברש"י (חולין קג: ד"ה אחרים), והם יסכימו להתייחד עמה ולא יחששו לאיסור. **כט. וכתב** העין אליהו (ד"ה אם), שדבר זה מדויק בלשון רש"י שכתב (ד"ה ואסתתר) עם אחרים, שדייקה חנה לומר שתסתתר עם כמה אנשים שלא יעברו על איסור יחוד. **ל. והילקוט** הגרשוני (השמטות, עמ' טז אות כב) הקשה, כיצד הביא החתם סופר ראיה מגמרא זו לשני הדינים, והרי אם מוכח מכאן שמותר להתייחד עם שני אנשים, אין להביא מכך ראיה שמותר להתייחד במקום שפתחו פתוח לרשות הרבים, כיון שיתכן שההיתר של חנה להתייחד היה מחמת שהיו שם שני אנשים, ואם ההוכחה מכאן היא שמותר להתייחד במקום שפתחו פתוח לרשות הרבים, אין להביא מכאן ראיה להיתר להתייחד עם שני אנשים, כיון שיתכן שההיתר של חנה להתייחד היה רק מחמת הפתח הפתוח לרשות הרבים ולא מחמת שהיו שם שני אנשים. **לא. כמו** שפסק הרמב"ם (סוטה פ"א ה"ג), כשיטת רבי יהושע (סוטה ג.). **לב. והבית** נתן (ד"ה ואם) הביא גירסא בדברי הגמרא, 'אלך ואסתתר לפני אלקנה בעלי ויקנא בי וישקני במי סוטה'. ולפי גירסא זו מיושב שרק הסתירה שקודם הקינוי היתה בפני בעלה, ואמנם הסתירה אחר כך תהיה בפני שני עדים. **לג. וכתב** שכך צריך לפרש גם בשאלתו של רבי עקיבא (בברייתא להלן) שילכו כל העקרות ויסתתרו, שאין די להן בסתירה להצריך להשקותן, אלא לאחר הסתירה יקנאו להן, ואז יסתתרו שוב וישקום. **לד. והטעם** שפירשה הגמרא לפי רבי אליעזר, אף שרבי יהושע (סוטה שם) חולק עליו, כיון שדברי רבי אליעזר נשנו שם תחילה, וגם יש לחוש שמא הלכה כמותו כמו שאמרו כעין זה (שם ע"ב). **לה. כמבואר** ברש"י (מגילה יד. ד"ה נבואה) שאלקנה היה אחד מארבעים ושמונה נביאים שהיו לישראל. **לו. ויש** מי שהקשה על דבריו, שאם רק כאשר יש לו עוד אשה הראויה להוליד מותר להשקות את העקרה, כיצד שאל רבי עקיבא (בברייתא להלן) שילכו כל העקרות ויסתתרו, והרי לא לכל בעליהן של העקרות יש עוד אשה הראויה להוליד, ולא יוכלו להשקותן. ותירץ, שרק במי שהיא ודאי עקרה וכגון שניטל רחמה, אסור להשקותה אם אין לבעלה עוד אשה הראויה לילד, אבל מי שרק לא ילדה אינה נקראת עקרה, ואפשר להשקותה גם כשאין לבעלה עוד אשה, וזה מה ששאל רבי עקיבא שרובן של העקרות אינן נטולות רחם והן רק כאלו שלא ילדו, ואם כן אם יסתתרו אפשר להשקותן. ולפי זה תירץ באופן אחר את קושיית הדברי שאול, על פי דברי המבי"ט (בית אלהים, שער היסודות פ"ד) והאברבנאל (שמואל א' א ב) שפירשו את הכתוב (שם) 'ולחנה אין ילדים', ולא כתוב שהיא עקרה, כיון שהיה לה רחם והיתה ראויה להוליד אלא שהקב"ה סגר את רחמה, ולכן אמרה שבעלה יוכל להשקותה, שכיון שלא היתה עקרה יכל בעלה להשקותה גם אם לא היה נשוי לפנינה [ומה שכתוב (שם ב ה) 'עד עקרה ילדה שבעה', לא מדובר על חנה, אלא כבר דרשו זאת במדרש (ב"ר עב א) לגבי לאה]. **לז. מכך** שכתוב שחנה בקשה 'ונתת לאמתך זרע אנשים' משמע שאמרה שאם לא תתקבל תפילתה לקבל זרע 'אנשים', היא תסתתר ועל ידי זה תגרום לעצמה בדרך אחרת להוליד זכר.

ותירץ את קושיית רבו מהיכן למדה לדרוש שתלד זכר, על פי מה שכתב **בעל הטורים** במה שכתוב (במדבר ה כח) 'ונזרעה זרע', וסמוך לו כתוב 'זאת תורת', ללמד שיהיה זרעה צדיק ובעל תורה, וממילא מוכרח שהוא יהיה זכר שרק בו שייכת התורה.

מדוע פסק הרמב"ם גם שעקרה נפקדת וגם שיולדת בצער תלד בריוח

שם. הרמב"ם (סוטה פ"ג הכ"ב) כתב שסוטה ששתתה ונמצאת טהורה 'אם היה בה חולי יסור ותתעבר ותלד זכר[לח], ואם היה דרכה לילד בקושי תלד במהרה היה דרכה לילד נקבות תלד זכרים'. והקשה **השיירי כנסת הגדולה** (שם), שאם כוונת הרמב"ם במה שכתב 'אם היה בה חולי יסור ותתעבר ותלד זכר' לפסוק כשיטת רבי עקיבא[לט] שאם היתה עקרה נפקדת, כיצד המשיך לכתוב 'אם היה דרכה לילד בקושי תלד במהרה היה דרכה לילד נקבות תלד זכרים' שזו שיטת רבי ישמעאל, ואי אפשר לומר שפסק את שניהם, שהרי מבואר בגמרא כאן שנחלקו בדבר זה. ואם כוונת הרמב"ם במה שכתב שיסור ממנה החולי, שיסורו ממנה כל החולאים המעכבים את הלידה [שלא מחמת עקרות], וזה בשיטת רבי ישמעאל, יש להבין מהיכן למד דבר זה בדבריו, שהוא רק אמר שהלידה תהיה בקלות, ולא אמר שתתרפא מהמעכבים את הלידה. ועוד קשה, שאין לפסוק הלכה כרבי ישמעאל נגד רבי עקיבא שהלכה כמותו מחבירו[מ].

ותירץ, שבאמת כוונת הרמב"ם שאם היתה עקרה נפקדת וכשיטת רבי עקיבא, אלא שכיון שהגירסא בגמרא לפנינו הופכת את הדעות מהגירסא בסוטה (כו.), ולא הוכרע לרמב"ם מה היא דעת רבי עקיבא שהלכה כמותו, לכן פסק את שתי הדעות, גם שתתרפא ותוליד, וגם שתלד בלא צער.

והברכת ה' (ד"ה הניחא) תירץ, שהרמב"ם פוסק כשיטת הסובר שאם היתה עקרה נפקדת, אלא שסובר הרמב"ם, שהסובר כן מודה גם לחולק עליו, שכל שכן שאם הועילו לה המים שתוליד, ודאי שיועילו לה גם שלא תלד בצער אלא בריוח, וכל הדברים האלו כלולים בפסוק 'ונקתה ונזרעה זרע' והוא מלמד לכמה דברים שתזכה בהם, וכמו שהחולק גם כלל בזה כמה דברים.

לפי הסובר שאם היתה יולדת בצער יולדת בריוח אין להקשות שכל היולדות בצער יסתתרו

אמר לו רבי עקיבא אם כן ילכו כל העקרות כולן ויסתתרו וזו שלא קלקלה נפקדת. הקשו **התוספות** בסוטה (כו. ד"ה אמר), מדוע לא הקשה רבי ישמעאל[מא] לשיטת עצמו שביאר שאם היתה יולדת בצער יולדת בריוח קצרים יולדת ארוכים שחורים יולדת לבנים, שאם כן יסתתרו כל אלו שיולדות בצער, וזו שלא נסתרה תפסיד. ונאמרו בכך כמה תירוצים:

א. המהרש"א (ח"א ד"ה ויסתתרו) תירץ, שרק אם שתיית המים מועילה לעקרות שיולידו, יש לחוש שיסתתרו בכוונה, כיון שהן יעשו כל מה שיוכלו כדי ללדת בנים אפילו שבגלל זה יחשדו בהן, אבל היולדות בצער לא ירצו לגרום חשד בעצמן בשביל ללדת בריוח.

ב. החנוכת התורה (פר' נשא) תירץ, שלכאורה יש להקשות מהיכן ידע רבי ישמעאל שגם אם ישתו העקרות בכוונה שיועילו להם המים להיפקד, ושמא אין המים מועילים אלא למי ששתתה אותם בעל כרחה. ותירץ, שכדי שלא יראו כל העולם שיש מי ששותה ולא מועילים לה המים, והם לא ידעו שהיא שותה בכוונה כדי להיפקד, ותיעשה התורה פלסתר, לכן מוכרח שגם לכל העקרות אף שיעשו בכוונה יועילו המים. ואף שיש לומר שהרואים יתלו שלא הועילו המים משום שבעלה אינו נקי מעון [שבכזה אופן אמרו (שם מז:) שאין המים בודקין אותה] וממילא לא תיעשה התורה פלסתר בעיניהם, אבל עדיין יש לחוש לגבי הבעל עצמו שיודע שהוא נקי מעון, וכשיראה שלא הועילו המים לאשתו תיעשה התורה פלסתר בעיניו, אלא שלכאורה יש לומר שלא תיעשה התורה פלסתר בעיני הבעל מכיון שהוא יתלה שלא הועילו לה המים מחמת בניה שאינם נקיים מעון [שגם בזה אמרו (שם) שאין המים בודקין אותה]. ולפי זה נמצא שרק עקרה שאין לה בנים יכולה להסתתר ויועילו לה המים אף שעשתה כן בכוונה כדי שלא תיעשה התורה פלסתר, שהרי אין לבעל במה לתלות, אבל מי שאינה עקרה שוב לא יועילו לה המים כי עשתה כן בכוונה, והתורה לא תיעשה פלסתר כיון שיתלו את מה שלא הועילו המים בבעלה ובעלה יתלה בבניה. ולכן רק על רבי עקיבא שאמר שהעקרות נפקדות קשה שאם כן כל העקרות יסתתרו וישתו ויועילו להם המים, אבל על רבי ישמעאל שפירש שהמים מועילים רק למי שילדה בצער שתלד בריוח [והרי כבר יש לה בנים] לא יועילו המים כי עשתה כן בכוונה, ולכן אין להקשות שיסתתרו כל היולדות בצער.

ג. הצל"ח (ד"ה א"ל) תירץ, שהרי יש אפשרות לבעל לגרש את אשתו שנסתתרה ולא להשקותה, ורק עקרות לא חוששות שאם יסתתרו יגרשום בעליהן, כיון שמי שלאחר עשר שנים משנישאת לא ילדה צריך בעלה לגרשה[מב], ועל כן יוכלו להסתתר כיון שממילא יש להם חשש שיגרשום, אבל היולדות בצער לא יסתתרו מחשש שבעליהן לא ירצו להשקותן ויגרשום[מג].

ד. האילת אהבים (תלומים, ד"ה א"כ) תירץ, שרק לפי רבי ישמעאל שייך להקשות שכל העקרות יסתתרו כדי שישתו, שודאי שאם ינקו הם יולידו, שאף שקלקלו בזה אבל אין הקדוש ברוך הוא עושה תורתו פלסתר ומובטח בתורה שהם יולידו, אבל לפי רבי עקיבא אין לומר שכל היולדות בצער ילכו לשתות כדי שילדו בריוח, מכיון שלא הבטיחה התורה שהם יולידו עוד [שהרי אפילו עקרה לא נפקדת], אלא רק שאם יולידו יהיה זה בריוח, ועל כן לא יועיל ליולדות בצער להסתתר, שכיון שעשו שלא כדין וקלקלו יענשו שלא לילד עוד.

ה. היד המלך (סוטה פ"ג ה"א) תירץ, שיש להבין מה השאלה שאם כן ילכו כל העקרות ויסתתרו, ומה בכך, מה אכפת לנו שהעקרה תעשה תחבולה לעורר רחמי שמים כדי שתוליד[מד]. אלא יש לפרש את השאלה באופן אחר, שבסוטה (ג.) אמרו מפני מה האמינה תורה עד אחד בסוטה [כשמעיד שזינתה בסתירתה שאחר הקינוי, שלא תשתה ותצא מבעלה בלא כתובה] משום שרגלים לדבר שהרי קינא לה ונסתרה ועד אחד מעידה שהיא טמאה. ולכאורה מדוע אחר שנסתרה יש רגלים לדבר, הרי אפשר שעשתה כן כדי שישקוה ותתברך ב'ונקתה ונזרעה זרע', אלא שכיון שבעלה יכול שלא להשקותה ואז תאסר עליו, ודאי אינה רוצה בכך, ולכן בצירוף העד יש רגלים לדבר שזינתה.

ולפי זה יש לבאר את השאלה שכל העקרות יסתתרו, שאם העקרות ששותות נפקדות, אם כן צריך להשתנות דינן שעד אחד לא יהיה נאמן בהן שקלקלו, כיון שבהן אין רגלים לדבר כי יתכן שנסתרו כדי שישקום ויולידו, שהרי להן אין את החשש שלא ישקום ויאסרו על הבעל, כיון שאחר ששהו עם הבעל עשר שנים בלי בנים ממילא יגרשום. והרי אי אפשר לומר כן שבעקרות לא יהיה עד אחד נאמן, שהרי התורה כתבה בסתמא שעד אחד נאמן. ולפי זה מיושב ששאלה זו אינה קשה לרבי ישמעאל על עצמו, כיון שהיולדות בצער אף שרוצות ללדת בריוח ודאי לא יסתתרו בשביל זה, כיון שיתכן שלא ישקום ויפסידו בכך שיאסרו על הבעל, וממילא אם נסתרו יש רגלים לדבר שקלקלו ולכן עד אחד נאמן עליהן.

ו. הצרור החיים (ד"ה א"ל) תירץ בשם **רבני אשכנז**, שלכאורה יש להבין כיצד ימצאו העקרות מי שיעבור על איסור יחוד ויסתתר עמהן, אלא שהרי שנינו בסוטה (כח.) כשם שהמים בודקים את האשה כך המים בודקים את הבועל, ולפי זה מי שהוא עקר ויבדק על ידי המים וימצא נקי יפקד בבנים, ומשום כך מובן ששאל רבי ישמעאל שהעקרות יסתתרו עם עקרים שירצו לעשות כן כדי לזכות ולהיפקד בבנים, אבל לפי רבי ישמעאל עצמו שדרש שרק היולדות בצער ילדו בריוח, לא שייך לומר שהן יסתתרו, כיון שלא ימצאו מי שיסתתר עמהן, שהרי לבועל לא שייך לידה בצער ואין לו ריוח במה שיחשד וינקה[מה].

לח. הקשה השיירי כנסת הגדולה (שם), מהיכן למד הרמב"ם שמי שהיתה עקרה תיפקד לילד זכר, ושמא תלד נקבה. ועוד, שהרי הרמב"ם כתב בהמשך שהיולדת נקבות תוליד זכרים, ואם כן יש להקשות שאם מי שהוחזקה לילד נקבות תשתנה לטובה ותוליד זכרים, כל שכן מי שלא הוחזקה לנקבות שתוליד זכרים. ואם נאמר שהעקרה עולה רק בדרגה אחת בכך שתוליד, ומכל מקום די לה שתוליד נקבות ולכן הוצרך הרמב"ם להשמיע שתלד זכרים, עדיין יש לדעת מהיכן למד כן, שהרי בגמרא אמרו רק שהעקרה נפקדת ולא הוזכרו זכרים. וכתב שנראה שתיבה זו היא טעות סופר ויש למוחקה [אך ראה לעיל בסמוך (בענין 'אם היתה עקרה וששתה תיפקד בבן זכר') שהתבאר מקור לכך, ויתכן שזהו גם מקורו של הרמב"ם]. **לט. כך** הוא לפי הגירסא במסכת סוטה (כו.), אבל לפי הגירסא כאן זו שיטת רבי ישמעאל. **מ. כמבואר** בעירובין (מו:). **מא. לפי** הגירסא בסוטה (שם) ההפוכה מהגירסא כאן. **מב. כמבואר** בכתובות (עז.). **מג. וביאר** מדוע תוספות הקשו זאת רק במסכת סוטה ולא כאן, כיון שכאן הגירסא בדברי רבי עקיבא היא 'וזו שלא קלקלה נפקדת', כלומר, שבאמת היא תסתתר וישקוה מן המים וכיון שלא קלקלה היא תיפקד בבנים, אבל אם לא נסתרה לא תיפקד, ואם כן שייך התירוץ שיולדת בצער לא תסתתר כיון שתחשוש שבעלה יגרשה, ולכן כאן לא שייך לשאול שיולדת בצער גם תסתתר. אבל במסכת סוטה הגירסא היא 'וזו הואיל ולא נסתרה הפסידה', כלומר, שהשאלה היא למה הצנועות שלא נסתרות מפסידות שכיון שלא ישקום לא יפקדו, ואם כן צריכות כל העקרות להיפקד אף בלא שיסתתרו וישתו, ולכן שאלו תוספות שם ששאלה זו אפשר לשאול גם על יולדות בצער מדוע הצנועות מפסידות בגלל שאינן נסתרות. והברכת ראש (ד"ה א"ל) תירץ מדוע כאן לא הקשו תוספות כך, על פי החילוק הנ"ל בין הגירסאות בגמרות, שכאן הגירסא היא 'וזו שלא קלקלה נפקדת', ובסוטה גרסו 'וזו שלא נסתרה נפסדת', וביאור החילוק הוא כמבואר, שכאן משמע שאכן היא שותה את מי הסוטה, ועל כן נכון לומר כן רק בעקרה שאין לה לחוש למחיקת השם במי הסוטה, כיון שאם לא תוליד יוכל בעלה לגרשה וכדי להשכין שלום בין איש לאשתו מותר למחוק את השם [שהרי זהו הטעם שהתירה התורה למחוק את השם על מי סוטה, כמבואר בשבת (קטז.)], אבל בסוטה המשמעות שאף אם אינה שותה את מי הסוטה היא צריכה להפקד כדי שלא יפסידו הצנועות יותר מהפרוצות, ולכן הקשו תוספות ששאלה זו יכול לשאול רבי ישמעאל גם על עצמו לגבי יולדות בצער. והוסיף שהחילוק בגירסאות אם כתוב 'שלא קלקלה נפקדת' או 'שלא נסתרה נפסדת' תלוי בשינוי בגירסאות מי הוא המקשה, שלפי הגירסא כאן שהמקשה הוא רבי עקיבא, והוא סבר (סוטה ג.) שחובה על הבעל לקנא לאשתו, ולכן שאל שכל העקרות יסתתרו ובודאי בעליהן יקנאו להן וזו שלא קלקלה תיפקד, אבל בסוטה שהגירסא היא שהמקשה הוא רבי ישמעאל, והוא סובר (שם) שהקינוי של הבעל הוא רשות, ואם כן אין להקשות שכל העקרות יסתתרו וישתו וזו שלא קילקלה ודאי תיפקד, ששמא בעלה לא יקנא לה, ולכן לפי גירסא זו השאלה היא למה יגרעו הצנועות מהפרוצות. **מד. והמהר"ץ** חיות בסוטה (כו. ד"ה א"כ) כתב שזו אינה קושיא, שהרי אמרו (שם ז.) שבית דין מאיימים עליה למען לא ימחה שם הגדול על המים, ואם כן יש לפרש ששאלת רבי ישמעאל היא שאם כל העקרות יסתתרו יגרמו מחיקת השם. **מה. והקשה** על זה, שהרי רבי ישמעאל אמר גם שהיולדות נקבות ילדו זכרים, ואם כן שייך לשאול שנשים שילדו רק נקבות יסתתרו עם מי שנולדו לו רק נקבות שירצה לעשות כן כדי לילד זכרים.

ז. עוד תירץ, ששאלת רבי ישמעאל לרבי עקיבא היא שיסתתרו אלו שלא ידעו בעליהן קודם הנישואין שהן עקרות, וכיון שלאחר שנישאו ולא ילדו התגלה שהן איילוניות, מתברר שלא חלו קידושיהן [כמבואר ביבמות (ט.)] והרי הן פנויות, ויחוד עם פנויה אינו אסור מן התורה, ואם כן ימצאו מי שיסתתר עמהן, אבל לפי רבי ישמעאל שמדובר על יולדות בצער, מוכח שאינן איילונית כיון שכבר ילדו, ואם כן האיסור להתייחד עמהן הוא מדאורייתא, ולא ימצאו מי שיעבור על כך, ולכן לא שאל לשיטת עצמו שיסתתרו כל היולדות בצער.

ח. הברכת אברהם (פילד, ד"ה אלא) תירץ, שעקרה שלא ילדה אין לה דרך להיטיב לעצמה לגרום שתוליד מלבד דרך זו שתסתתר ולא יעשה הקב"ה תורתו פלסתר ויגרום שתלד על ידי המים, אבל לגבי מי שיולדת בצער כבר נאמר (סוטה יב.) שנשים צדקניות לא היו בפתקה של חוה ולא נגזרה עליהן גזירת בעצב תלדי בנים, ואם כן היא יכולה להתאמץ ולהיטיב מעשיה ולהגיע לדרגת הנשים צדקניות שלא נגזר עליהן להצטער בלידה, ועל כן לא תצטרך להיטיב לעצמה בדרך שתגרום לחשוד בה ולהביא למחיקת השם.

ט. הברכת אהרן (ד"ה ונקתה אות ג) תירץ, על פי מה שהובא ממנו לעיל (בענין 'מדוע לא חששה חנה לאיסור יחוד ולגרם מחיקת השם') שחנה לא חששה שבכך שתסתתר תעבור על איסור יחוד וגם תגרום לשם להמחק על המים בחינם, כי קיום מצות פריה ורביה דוחה את האיסור יחוד וגרם מחיקת השם, ואם כן החשש שיסתתרו הוא רק אם זה מועיל לעקרות לילד שיש להן היתר זה, אבל אם זה רק מועיל שאם היתה יולדת בצער יולדת בריות, נמצא שהסתירה אינה גורמת למצות פריה ורביה, ואין מה שידחה את איסורי היחוד וגרם מחיקת השם, וממילא אין לחוש שילכו ויסתתרו.

י. ויש מי שתירץ, שלכאורה קשה איך סבר רבי ישמעאל שהעקרות ישתו כדי להיפקד, והרי בכך הן מכניסות עצמן לחשד שיאמרו עליהן שזנו, ואף אם יראו שהמים לא בדקו אותן יתלו זאת במה ששנינו (שם כ.) שאם יש לה זכות תולה לה שהמים אינם בודקים אותה. אלא שהרי רבינא פירש (שם כא.) שהזכות שתולה להן היא שהם מוליכות את בניהן ללמוד תורה, ועל כן בעקרות שאין להן בנים לא שייכת זכות זו, וממילא הן יכולות להסתתר ויודעות שכשהמים לא יבדקו אותן יראו כולם שלא זנו, שהרי אין להן זכות שתתלה להן, אבל נשים שילדו בצער ויש להן ילדים, יחששו שיאמרו שהמים לא בודקים אותן בשכר שמוליכות את בניהן ללמוד תורה, וכיון שלא ינקו אותן מהחשד זנות לא ירצו להכניס עצמן בחשד זה.

סתירה בשיטות בענין דיברה תורה כלשון בני אדם

דברה תורה כלשון בני אדם. פירש **המשנה למלך** (דעות פ"ו ה"ז), שאין לומר שלרבי ישמעאל מוכרחים לדרוש את כפל הלשון בפסוק זה, שהרי גם רבי ישמעאל סבר בכמה מקומות שדיברה תורה בלשון בני אדם, אלא כוונת הגמרא רק שאין להקשות מכך על רבי עקיבא כיון שהוא יתרץ שדיברה תורה בלשון בני אדם, ורק רבי אלעזר שדרש דרשה זו הוא ודאי סובר שלא דיברה תורה כלשון בני אדם. ועוד כתב, שאפשר שגם מי שסובר דיברה תורה בלשון בני אדם, זה רק לענין שאי אפשר להוציא מזה דין, אבל לדרשה בלבד דורשים. **ובהגהות מהר"ב רנשבורג** (ד"ה ונקתה) הקשה על גירסת הגמרא כאן, שבסוטה (כו.) מבואר שיש גירסא הפוכה שרבי ישמעאל מקשה על רבי עקיבא שאם כן ילכו כל העקרות ויסתתרו, וכגירסא זו משמע בכריתות (יא.) שרבי ישמעאל הוא הסובר שדיברה תורה בלשון בני אדם. וכתב שבתחילה רצה לפרש מה שאמרו כאן דיברה תורה כלשון בני אדם שאין זה כבשאר מקומות אלא כאן הכוונה שדיברה התורה בלשונה של חנה שכפלה ואמרה 'אם ראה תראה', ודחה זאת מחמת דברי הירושלמי (נדרים פ"א ה"א, הובא בתוספות יבמות כריתות שם ד"ה ורבי ישמעאל) שפירש שדיברה תורה בלשון בני אדם פירושו הוא שהתורה רגילה לומר לשונות כפולים כגון: 'הלך הלכת' 'נכסוף נכספת' 'גנב גנבתי'. **ובדעת** רבי עקיבא שמשמע כאן שהוא סובר שדיברה תורה בלשון בני אדם, הקשה **המלא הרועים** (ח"ב ערך דיברה תורה כלשון בני אדם אות ד), שבירושלמי (שם) מבואר שרבי עקיבא סובר שלא דיברה תורה כלשון בני אדם, וכתב שצריך לחלק בין הירושלמי לכאן.

כיצד דרשו את השלש אמתות שאמרה חנה

ג' אמתות הללו. רש"י (ד"ה שלש) פירש, שדרשת הגמרא היא מכך שהזכירה חנה בתפילתה שלש פעמים תיבת 'אמתך' שהיא מלשון 'מיתה', שבאה לרמוז על שלש בדקי מיתה שנזהרה בהם. אכן **המהרש"א** (ח"א ד"ה שלש) פירש, שהלימוד הוא מהמשמעות הפשוטה, שהיא מלשון 'אמה', וכיוונה חנה לומר שבכל השלש מצוות המיוחדות לאשה היתה נאמנת לקיימם כאמה ולא עברה עליהם. **והחפץ ה'** (ד"ה שלש) פירש, שדייקה הגמרא בלשונה של חנה שלא אמרה 'שפחתך' אלא 'אמתך', שבאה לרמוז על לשון 'מיתה' לומר שבשלשה בדקי מיתה אלו הקפידה מאד לשומרם והיתה בכל אחד מהם כאמה, וביקשה שבזכותם תיעשה בקשתה.

ביאור חילוק הלשונות 'בדקי' ו'דבקי'

שלשה בדקי מיתה בראת באשה ואמרי לה שלשה דבקי מיתה. תוספות ר"י החסיד (ד"ה שלשה) מביא מהגמרא בשבת (לב.) שמפרשת את שתי הלשונות, לפי מה שנחלקו שם מתי נענשות הנשים על שלש העבירות הללו, שחכמים אומרים שהן מתות כשיולדות, ולפי זה יש לומר שלשה 'בדקי' מיתה [וכמו שמפרש **רש"י** (שם ד"ה בדקי) שעבירות אלו בודקין אותן בשעת הסכנה של הלידה]. ולפי רבי אלעזר שאמר שהנשים מתות ילדות, כלומר, בעודן צעירות, יש לומר כאן שהם שלשה 'דבקי' מיתה, כלומר, שהמיתה נדבקת אליהן מהר בעודן צעירות.

והמהרש"א (שבת שם ח"א ד"ה בדקי) פירש את החילוק בין שתי הלשונות שתלתה הגמרא במחלוקת חכמים ורבי אלעזר, ש'בדקי' מיתה הוא מלשון הפסוק (מלכים ב' יב ו) 'בדק הבית' שפירושו שבר, כלומר, בשעת לידתן [כלשון חז"ל (שבת קכט.) יושבת על המשבר]. והלשון 'דבקי' מיתה הוא מלשון דבק וחיבור, כלומר, שהעונש על עבירות אלו הוא שהחלקים ממנו מורכב האדם בדיבוק וחיבור נפרדים קודם זמנן.

חנה רמזה על שמירתה את השלש מצוות בזכירת שמה

נדה וחלה והדלקת הנר. כתב **המראית העין** (ד"ה אמרה), שחנה בתפילתה רמזה לכך ששמרה על שלש מצוות אלו, במה שאמרה (שמואל א' א יא) 'וזכרתני', כלומר, שביקשה מהקב"ה שיזכור את שמה שהוא ראשי התיבות של שלש מצוות אלו 'ח'לה 'נ'דה 'ה'דלקת הנר.

טענת חנה שכיון שנזהרה במצוות אלו אין לה לחוש אם תלד

כלום עברתי על אחת מהן. פירש **העיון יעקב** (ד"ה כלום), שחנה טענה בזה שאין לומר שלטובתה נמנע ממנה ללדת, כדי שלא תסתכן חס ושלום בלידתה על כך שעברה על אחת משלש מצוות אלו שנשים מתות עליהן בשעת לידתן [כמבואר בשבת (לא:)], שהרי היא נזהרה בהן ולכן אין לה לחוש לסכנה, ולכן היא מבקשת ללדת.

מה הוקשה לגמרא בדברי חנה 'זרע אנשים'

מאי זרע אנשים. פירש **המהרש"א** (ח"א ד"ה מאי) את שאלת הגמרא, שאין לפרש שחנה ביקשה זרע אנשים שלא תהיינה נקבות, כיון שאם כך היה לה לבקש זרע זכרים. ועוד, מדוע ביקשה בלשון 'אנשים' שהוא לשון רבים, ואם נפרש שביקשה על כמה ילדים, והרי עלי אמר לה (שם א יז) ש'אלוקי ישראל יתן את שלתך', ולא מצאנו שנולדו לה כמה ילדים אלא רק את שמואל [אמנם הביא שבמדרש כתוב שנולדו לחנה שבעה בנים].

במה שקול שמואל כנגד משה ואהרן

זרע ששקול כשני אנשים ומאן אינון משה ואהרן. הקשה **הגר"א** (אמרי נועם ד"ה ששקול), והרי כתוב (דברים לד י) 'ולא קם נביא עוד בישראל כמשה', ובוודאי שלא קם מי ששקול כנגד משה ואהרן יחדיו, וכיצד ביקשה חנה ששמואל יהיה שקול כנגד משה ואהרן. ותירץ, שבאמת בדרגת הנבואה לא היה שמואל שקול כנגד משה, אלא שמשה היה גדול בנבואה אבל במקדש לא שימש כל כך[מו], ואילו אהרן ששימש במקדש לא היה כל כך גדול בנבואה, ושמואל היה שקול כנגדם שגם שימש הרבה במקדש בעבודת הלויים וגם היה גדול בנבואה.

איך מוכח מהפסוק ששמואל שקול כנגד משה ואהרן יחד

שנאמר משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו. כתב **המהרש"א** (ח"א ד"ה ששקול), שלפי פשט הפסוק פירוש תיבת 'בכהניו' היא בלשון יחיד, ושייכת רק על אהרן שהוא כהן, ופירוש הפסוק הוא שמשה רבינו וכן אהרן הכהן וכן שמואל הנביא היו בקוראי שמו וכשהיו קוראים אל הקב"ה היו נענים כמו שנאמר שם בהמשך הפסוק 'קוראים אל ה' והוא יענם'. ולפי זה לכאורה מנין לדרוש מכאן ששמואל שקול כנגד משה ואהרן יחד, הרי לפי פירוש זה המשמעות היא ששמואל שקול כמו אחד מהם בדבר זה שכל אחד מהם היה קורא לקב"ה ומיד נענה. ומיישב על פי מה שפירש בילקוט שמעוני (תהלים רמז תתמנב), שתיבת 'כהניו' שייכת גם על משה שאף הוא שימש בכהונה גדולה בשבעת ימי המילואים. ולפי זה פירוש הפסוק הוא שכשם שמשה ואהרן נענו בתפילתם בזכות כהונתם, כך שמואל 'בקוראי שמו', והכוונה לישראל שהיו 'קוראים אל ה'' כששמואל התפלל עליהם [כמו שכתוב בשמואל א' (ז ה-ו)], 'והוא יענם' שהקב"ה נענה להם על ידי תפילתו של שמואל. ולפי זה אכן כתוב כאן ששמואל שקול כמשה ואהרן יחד.

מו. **כמו** שאמרו בזבחים (קב.) שמשה היה טרוד בשכינה, ופירש רש"י (שם ד"ה טריד) שמשה לא היה עוסק באכילת קדשים כיון שהדיבור היה טורדו להיות תמיד בהר מבוקר ועד ערב.

האם התקבלה תפילת חנה על בנה שלא יהיה חכם

ולא חכם. כתב **בהגהות יעב"ץ** (ד"ה ולא חכם), שבקשתה היתה שלא יהיה בנה חכם בקטנותו, ומוסיף שבקשתה לא התקבלה, שהרי בהמשך כתוב על שמואל שבהיותו בן שתי שנים[מז] הורה הלכות.

אמנם בשיחות מוסר (תשל"א מאמר יח) פירש, שתפילתה של חנה התקבלה, כמו שכתוב (שמואל א' א יא) 'ונתת לאמתך זרע אנשים', ואמרו רבנן שביקשה שיהיה מובלע בין האנשים ולא יהיה חכם ביותר, ואחר כך כתוב (שם כז) 'אל הנער הזה התפללתי ויתן ה' לי את שאלתי אשר שאלתי מעמו', אלא שאף שבשעת לידתו היה שמואל מובלע בין האנשים ולא היה חכם יותר מהם, מכל מקום הצליח להתעלות ולפעול גדולות בחכמתו שניתנה לו עד שהגיע למעלת שמואל הנביא. ועוד פירש (שם מאמר כז), שחנה ביקשה שלא יהיה חכם כמו שלמה המלך שאמר בחכמתו 'אני ארבה ולא אסור' (תנחומא וארא ה), וזו התחכמות ונטיה מהדרך הישרה שברא בה הקב"ה את האדם, וכן ביקשה שלא יהיה טיפש, כלומר, שידע ללכת בדרך הישרה ולא לסור ממנה, ועל כך התקיימה תפילתה.

כיצד למדו מדברי חנה שאסור לישב בתוך ארבע אמותיו של המתפלל

מכאן שאסור לישב בתוך ארבע אמות של תפלה. בדרך הלימוד מדברי חנה (שמואל א' א כו) 'הנצבת עמכה', שצריך להרחיק מהמתפלל ד' אמות נאמרו כמה פירושים:

א. רש"י (ד"ה הנצבת) **ותוספות** (ד"ה עמכה, בפירוש הראשון[מח]) פירשו, שהלימוד של הגמרא הוא מדיוק הלשון 'הנצבת עמכה', שמשמע שגם עלי עמד עמה כשהתפללה. ובתוספות הוסיפו ש'עמך' משמעותו שהוא היה בתוך ארבע אמות שלה[מט]. וכן הביא **האבודרהם** (סדר שחרית של חול) בשם יש מפרשים, שהלימוד הוא מכך שכתוב 'הנצבת', ולא כתוב 'היושבת'.

וביאר הברכת אהרן (ד"ה אני), שיש חילוק בתיבות החיבור, שלשון 'עם' משמעו שהדברים שוים זה לזה, אבל לשון 'את' משמעו שאינם שוים אלא רק דבר אחד משתייך לשני, וזהו דיוק הגמרא שכתוב 'הנצבת עמכה' ולא כתוב 'הנצבת אתכה' כיון שבא להשמיע שהיו שוים ושניהם בעמידה.

וכדבריו שעלי לא ישב אלא עמד, מדויק גם במדרש שמואל שכתב (פ"ג) שאמרה חנה לעלי 'לא אנא צליתי ואת קאים', ומוכח שעלי היה עומד.

ב. יש **ראשונים**[נ] שכתבו, שהלימוד הוא מהכתוב 'עמכה' מלא עם אות ה"א, שבאה ללמד שעלי לא היה יושב בתוך ארבע אמות שלה, אלא רק באמה החמישית[נא].

ג. הרא"ש (פ"ה סי' ח) כתב, שהלימוד הוא מתיבת הנצבת עמכה ב'זה', שהיא בגימטריא י"ב, שבא ללמד שאסור לישב ליד המתפלל ד' אמות לפניו ועוד ד' אמות לשני צדדיו נמצאו יחד י"ב אמות.

וכתב המעדני יום טוב (שם אות ג), שלפי זה אין לגרוס בדברי הרא"ש שלמדו מכאן שהאיסור הוא גם מאחורי המתפלל, כיון שאם כן נמצאו יותר מי"ב אמות, אלא שאת זה לא הוצרך הפסוק לכתוב לגבי חנה כיון שפשוט שעלי לא היה יושב מאחוריה שהרי אסור ללכת אחרי אשה (להלן סא.)[נב]. אבל תוספות (ד"ה מכאן שאסור) שכן גרסו שלמדים מכאן שהאיסור לישב הוא גם מאחורי המתפלל, ולכן לא יכלו ללמוד זאת מהגימטריא של תיבת 'זה', למדו זאת מאות ה"א המיותרת בתיבת 'עמכה'. והוסיף שאפשר ללמוד את שני הלימודים יחד, ולפרש שאת האיסור לישב לפניו ובצדדיו למדים מהגימטריא של 'זה', ומהאות ה"א המיותרת למדים שאסור לישב מאחורי המתפלל, ומה שחילקו זאת ללימוד מיוחד הוא משום ששם היה איסור נוסף מטעם של אחורי אשה[נג]. ועוד כתב, שאפשר לומר שגם לפי הרא"ש למדים מכאן שאסור לישב גם מאחורי המתפלל, ואף שהלימוד בגימטריא הוא רק על י"ב אמות ולא על ט"ז אמות, זהו משום שלשני צדדיו די בלימוד אחד, שהאיסור שוה בשניהם[נד]. **והב"ח** (או"ח סי' קב ס"א) כתב שחנה התפללה כשפניה אל הקיר [כפי הדין שלא יהא דבר חוצץ בין המתפלל לקיר], ולכן אין ללמוד ממנה שצריך הרחקה מלפנים, כיון ששם אי אפשר היה לשבת, ולכן הלימוד הוא רק לי"ב אמות[נה], אמנם באמת מי שמתפלל באמצע אסור לישב לפניו. **והמגן אברהם** (שם סק"א) תירץ עוד, שצריך להרחיק מהמתפלל לכל הצדדים ומלפניו ואחריו בעיגול שקוטרו הוא ד' אמות, ונמצא לפי זה שהיקפו הוא י"ב אמות[נו].

ד. האבודרהם (שם) הביא שיש שפירשו, שהלימוד הוא מתיבת 'עמכה' שהיא ד' אותיות, וכך יש להרחיק מהמתפלל ד' אמות[נז].

כיצד למדו מעלי איסור לישב בצד המתפלל הרי הוא חשבה לשיכורה ולא ידע שמתפללת

שם. הקשה **הט"ז** (או"ח סי' קב סק"א), כיצד למדו איסור לישב בתוך ד' אמות של המתפלל מעלי שלא ישב ליד חנה כשהתפללה, והרי עלי חשב את חנה לשיכורה וכלל לא ידע שהיא מתפללת, אלא חשב שמחמת שכרותה היא מנענעת את שפתיה. ותירץ, שעלי ידע שחנה מתפללת, וחשבה לשיכורה מפני שהתפללה בלחש ולא בקולי[נח]. ועוד, שאמנם עלי לא ידע שהיא מתפללת, והלימוד הוא מכך שחנה לא עמדה להתפלל לידו אלא רק כשראתה אותו עומד, וזו כוונת דבריה, 'אני האשה' שהתפללתי בתוך ד' אמות שלך, הוא מחמת שהייתי 'נצבת עמכה' שעמדת כמוני.

טעם האיסור לישב בתוך ארבע אמותיו של המתפלל

שם. בטעם האיסור לישב בתוך ארבע אמות הסמוכות למתפלל נחלקו המפרשים:

יש מהראשונים[נט] שפירשו, משום שהשכינה נמצאת בכל ארבע אמותיו של המתפלל.

והמאירי (ד"ה אסור) כתב, שהסוברים שמותר לישב מאחורי המתפלל, פירשו שטעם האיסור לישב בצידו ולפניו הוא כדי שהמתפלל לא ישים לבו עליו ויתבלבל בכוונת תפילתו, ולכן אין איסור לישב מאחוריו. והסוברים שאסור לישב גם מאחורי המתפלל, פירשו שטעם האיסור הוא כדי שלא יוכל היושב לשמוע אותו כשמבקש על צרכיו, ויתבייש בכך המתפלל.

והטור (או"ח סי' קב) כתב, מפני שנראה כאילו חבירו המתפלל מקבל עליו מלכות שמים, והוא אינו מקבל.

והט"ז (שם סק"ג) הקשה על טעמו של הטור, מדוע לא נאמר דין זה גם לגבי מי שקורא קריאת שמע שהיא עיקר קבלת מלכות שמים. ועוד, מה מועיל בכך שמרחיק ארבע אמות. ולכן כתב טעם אחר, שהמתפלל גורם למקום שקרוב לו ארבע אמות להיחשב כאדמת קודש, ולכן צריך לנהוג כבוד במקום זה שלא לשבת בו, וזה שייך רק במתפלל ולא בקורא את שמע.

והתורת חיים (סופר, סי' קב אות ח) כתב, שהטעם הוא כמבואר **ברע"ב** (ביכורים פ"ג מ"ג) שיש חיוב לעמוד בפני מביאי הביכורים משום שהם עוסקים במצוה, וחביבה מצוה בשעתה, וכשם שצריך לעמוד בפני הלווית המת והבאת התינוק לברית, ולכן אף בפני המתפלל צריך לעמוד[ס].

ונפקא מינה בין הטעמים היא, אם היושב לצד המתפלל עוסק בתורה. שהטור (שם) כתב שלפי טעמו שהיושב נראה שאינו מקבל עליו עול מלכות שמים, לא יועיל עסקו בתורה, כיון שאין העסק בתורה נראה כקבלת מלכות שמים, ואסור לו לישב. אמנם הט"ז (שם) כתב, שלפי טעמו שבארבע אמות של המתפלל יש קדושה, אם היושב עוסק בתורה יש גם עליו קדושה ומותר לו לשבת.

מז. **שכתוב** בשמואל שחנה חשבה להביאו למקדש 'וישב שם עד עולם' (שמואל א' א כב), ופירשו במדרש (מדרש אגדה בראשית פמ"א) 'עד עולם' זהו עד עולמם של לויים שהוא חמשים שנה שנאמר (במדבר ח כה) 'ומבן חמשים שנה ישוב מצבא העבודה', וכל חייו של שמואל היו רק חמשים ושתים שנה כמבואר בתענית (ה:), נמצא שהיה פחות משתי שנים. וראה להלן (בענין 'האם קטן נענש על שהורה הלכה בפני רבו') שיש הסוברים ששמואל בעת הזו היה גדול יותר משתי שנים. מח. **ראה** הגהות וציונים (אות ג) שהביאו לגרוס שיש בדברי התוספות שני פירושים. מט. **וכן** פירשו תלמידי רבינו יונה (ד"ה אני), והוסיפו שזה משום שארבע אמות הם מקומו של אדם. נ. **תוספות** (ד"ה עמכה בפירוש השני), תוספות ר"י החסיד (ד"ה עמך), תלמידי רבינו יונה (שם) בשם יש מפרשים והרא"ה (ד"ה ויען). נא. **וכתב** הרשב"ץ (ד"ה מכאן) להוכיח כפירוש התוספות שלדבריו עלי היה יושב, שהרי כתוב (שמואל א' א ט) 'ועלי הכהן ישב על הכסא' הרי מפורש שעלי היה יושב על כסא ולא עומד. והב"ח (או"ח סי' קב ס"א) פירש [לפי הגירסא הפשוטה בתוספות] שלא נחלקו רש"י ותוספות כלל, וכוונת התוספות שלמדים מהקרי הנצבת 'עמך' שהיה עלי עומד כמותה וזה רק בתוך ד' אמותיה, ומהכתיב 'עמכה' דרשו, שרק באמה החמישית היה יושב, אבל כשהתקרב אליה לד' אמותיה עמד. נב. **ומוסיף** בדברי חמודות (שם אות כח) שודאי שלמעשה הרא"ש סובר שאסור לישב גם מאחורי המתפלל. נג. **ומעיר** שלפי זה יוצא שה'עמכה' היה מאחורי חנה ועלי עמד שם באמה החמישית, וצריך לומר שהאיסור של אחורי אשה זה רק בתוך ד' אמות. נד. **וכן** כתבו הדרכי משה (או"ח סי' קב אות א), הב"ח (שם סק"א) והמהרש"א (בתוס' ד"ה מכאן). נה. **וכתב** עוד שאין ללמוד מ'זה' איסור למרחק של ג' אמות לארבע צדדים, כיון שמהכתוב 'עמכה' מוכח שרק באמה החמישית מותר לשבת, משמע שהאיסור הוא על ד' אמות. ועוד, שכל ד' אמות נחשבות תמיד כרשות אחת ואילו לגבי ג' אמות לא מצאנו משמעות מיוחדת. נו. **כמבואר** בסוכה (ז:) שכל שיש בהיקפו שלשה טפחים יש ברוחבו טפח אחד. וביאר דבריו במחצית השקל (ד"ה או), שצריך להרחיק מהמתפלל מכל צד חצי עיגול שמסתיים בקו ישר כשהמתפלל עומד באמצעו, ונמצא שכשמחשבים לכל צד יש למתוח קו של ארבע אמות, ומהקצוות יש להקיף חצי עיגול כקשת, וכיון שיוצא שאורך הקו משני הצדדים יחד הוא שמונה אמות נמצא שאם היו עושים עיגול שלם הוא היה כפול שלוש שהם עשרים וארבע אמות, ונמצא חציו כלפי כל צד י"ב אמות והוא ה'זה' שלמדו שצריך להרחיק. וכפי שגם לשאר הפירושים ציינו רק את הד' אמות שיש בכל צד בנפרד, כך לפירוש זה נקטו רק את הי"ב אמות שיש בהיקף החצי עיגול מכל צד. נז. **והאלפסי** זוטא כתב, שהלימוד הוא מכך שחנה אמרה לעלי שדווקא התפללתי עמכה אפילו שאתה יושב בתוך הד' אמות שלי, כיון שאי אפשר לך בלא תורה, והאיסור לישב ליד המתפלל הוא רק למי שיושב בטל ואינו מתפלל או לומד, וממילא מותר לך לשבת ליד המתפלל, ורמזה לו זאת באמרה 'עמכה' באות ה"א מיותרת על חמשה חומשי תורה שלמד [שזכותם תועיל לקבלת תפילתה]. וכתב המחזיק ברכה (סי' קב אות א), שהוא פירוש מחודש שלא כדרך שאר המפרשים בדרשת הפסוק 'הנצבת עמכה'. נח. **כתב** בנאות דשא (שו"ת, סי' לח), שאף על פי שהמתפלל הוא שיכור אסור לישב בתוך ארבע אמותיו, וראיה לכך מכאן שאף על פי שעלי חשבה לשיכורה [וכמבואר כאן שידע שהיא מתפללת וחשדה לשיכורה מחמת שהתפללה בלחש], מכל מקום לא ישב בתוך ארבע אמותיה. נט. **שבלי** הלקט (סי' כה) בשם רב האי גאון, רא"ה (ד"ה ויען) וריטב"א (ד"ה אני). ס. **וכתב** שלפי זה לא תקשה קושיית הט"ז מדוע בקורא את שמע מותר לישב לפניו, כיון שדין זה נאמר רק בעושה מצוה שמחויב לעשותה בעמידה, אבל בקורא את שמע שיכול לישב, אין חיוב על הנמצאים לידו לעמוד.

ועוד נפקא מינה כתב התורת חיים (שם אות א), במתפלל מיושב מחמת חולשתו, שלפי טעמו של הט"ז, גם המתפלל במיושב גורם למקומו להיחשב כאדמת קודש ואסור לישב לצידו. אמנם לפי טעמו של הטור יתכן שכיון שהוא עצמו יושב, אין לחוש שמי שישב לצידו יראה שאינו מקבל מלכות שמים. אלא שכתב[סא] שיתכן שגם לפי הטור יש לחלק בין המתפלל עצמו שכיון שהוא חולה אינו צריך לעמוד, אבל מי שבא לצידו מחויב לעמוד שלא יראה כאינו מקבל מלכות שמים שהרי אם הוא היה מתפלל היה חייב לעמוד[סב].

ועוד נפקא מינה כתב (שם אות ג), אם מותר לו לסמוך ולהשען על איזה דבר, שלפי טעמו של הטור אסור לסמוך, כיון שהמתפלל צריך לעמוד בלא סמיכה, ובכך שסומך מראה עצמו כאינו מקבל מלכות שמים, אבל לפי טעמו של הט"ז, אין בסמיכה זלזול במקום הקודש.

ויש מי שכתב, שלפי שני הטעמים שכתב המאירי, מותר לישב בצידו של המתפלל מיושב[סג], כיון שבאופן זה אינו שם לב כ"כ למי שיושב לצידו, וגם יותר קשה לשמוע את דבריו שמבקש, ואין זה שונה מהמתפלל מעומד שמותר לעמוד לצידו.

אם אסור לישב בתוך ארבע אמות שמאחורי המתפלל

שם. בתוספות (ד"ה מכאן שאסור) כתוב לפי הגירסא הפשוטה, שאסור לישב גם מאחורי המתפלל. וכן כתבו עוד **ראשונים**[סד].

אמנם ברמב"ם (תפילה פ"ה ה"ו) שכתב 'אסור לישב בצד העומד בתפלה או לעבור לפניו עד שירחיק ממנו ארבע אמות', משמע שמאחוריו מותר לישב[סה]. וכן כתב **הרשב"ץ** (ד"ה שמכאן) שאינו נראה שאסור, ולא נהגו כן, אך מסיים שאמנם הראשונים כתבו לאסור אף לאחריו. וכן **השו"ע** (שם) לא כתב שאסור לישב מאחוריו. אמנם **הרמ"א** (שם) כתב שאסור גם מאחוריו, וכתב **המשנה ברורה** (סק"ד) שכן הסכימו **האחרונים**.

כיצד מחשבים את המרחק שבו אסור לישב לצד המתפלל

שם. נחלקו המפרשים כיצד מחשבים ארבע אמות אלו. יש שפירשו[סו], שמודדים אותם מחוץ למקום גופו של המתפלל.

והר"ש והרע"ב (נגעים פי"ג מי"ב) כתבו שמקום תפילה הוא ד' אמות על ד' אמות, וביאר **התוספות יום טוב** (שם) שכוונתם לדין זה שצריך להרחיק מהמתפלל. ומבואר מדבריהם שסברו שהד' אמות הוא השטח הכולל את כל המקום שצריך להרחיק מכל הצדדים, וזה כולל גם את מקום גופו של המתפלל [ולפי זה צריך להרחיק לכל צד פחות מב' אמות].

ובשבלי הלקט (סי' כה) הביא מגאון אחד שפירש שארבע אמות הם לכל הצדדים יחד, שלכל צד בנפרד צריך להרחיק רק אמה אחת.

והבית יוסף (או"ח סי' קב ד"ה ולפסר) הביא שיטת **האהל מועד**, שדווקא מן הצד האיסור לישב הוא רק בארבע אמות אבל כנגדו אפילו כמלא עיניו אסור].

ובחידושי וכללות הרז"ה (כנידון שיעור ד' אמות, ד.) כתב, שמודדים שלש אמות לכל צד, שיחד עם מקומו של המתפלל הם ארבע אמות[סז].

היושב ובא אחר ומתפלל לצידו אם צריך לעמוד

שם. הטור (או"ח סי' קב) הביא בשם **הרא"ש**, שאם ישב אדם ובא אחר ונעמד לצידו ומתפלל, אין היושב צריך לקום, כיון שהמתפלל בא בגבולו. והקשה עליו הטור, מהמעשה בעלי שישב קודם שבאה חנה, כמו שכתוב (שמואל א' א ט) 'ועלי הכהן ישב על הכסא על מזוזת היכל ה'', ואף על פי כן כשהתפללה חנה הוצרך לקום[סח]. **והבית יוסף** (שם ד"ה ועל) הביא **שמהר"י אבוהב** תירץ, שאם הלימוד שצריך להרחיק ד' אמות הוא מהכתוב 'עמכה' באות ה"א יתירה, אם כן יש לומר שעלי כלל לא קם אלא ישב באמה החמישית ממנה, ומיושבת קושיית הטור. והבית יוסף תירץ (ד"ה ומ"ש רבינו), שאפשר לפרש מה שכתוב שעלי 'ישב', שאין זו ישיבה כפשוטה, אלא מלשון 'עיכוב' כמו (דברים א מו) 'ותשבו בקדש'. **והב"ח** (ס"ד) תירץ, שדברי הרא"ש הם רק במי שמתפלל בבית שאינו מיוחד לתפילה, ששם אם בא אחר להתפלל בצידו הוא נחשב שבא בגבולו ואינו צריך לעמוד, אבל עלי היה יושב בבית המקדש, שהוא כמו בית הכנסת מקום מוכן לכל הרוצה לבוא ולהתפלל, ושם הדין הוא שגם מי שכבר ישב קודם צריך לעמוד בפני מי שבא להתפלל בצידו, כיון שאין ליושב רשות למנוע מהשני לעמוד ולהתפלל במקום זה המיועד לכל.

ומי שיושב בבית הכנסת במקום המיוחד לו שקנאו או שכרו מהגבאים, כתב **בדברי דוד** (מילדולה, שו"ת סי' מא) שמותר לו להמשיך לשבת בו כאשר נעמד בצידו אחר להתפלל. אמנם **היד אפרים** (סי' קב מג"א סק"ד) כתב, שכיון שכעת אינו מתפלל, אין זה נחשב גבולו וצריך לעמוד. אבל בבתי מדרשות שרגילים לישב בהם כל היום ולעשות בהם כל צרכיהם, הם נחשבים כבית, ונחשב המתפלל לצידו בא בגבולו ואינו צריך לעמוד בפניו.

במה נחלקו עלי ושמואל אם לשחוט את הקרבן על ידי כהן או זר

אמר להן עלי קראו כהן ליתי ולשחוט. הקשו **האחרונים**[סט], כיצד התעלמה הלכה זו ששחיטה כשירה בזר מעלי ומשאר הכהנים, שודאי היו נוהגים בהלכה זו מימות משה[ע]. ותירץ **הצל"ח**, שקרבן זה היה 'קרבן נשים' שהביאתו חנה, כמו שכתוב (שמואל א' א כד) 'ותעלהו עמה כאשר גמלתו בפרים שלשה', וסבר עלי שבקרבן כזה לא נאמר דין שחיטה כשירה בזר, כיון שדין זה נלמד מהיקש של שחיטה לסמיכה[עא], ונשים אסורות לסמוך, וממילא גם לא שייך בהן לימוד להתיר בקרבנן שחיטה בזר, אבל שמואל אמר לו שדין זה נלמד מהפסוק (ויקרא א ה) 'והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם' שרק מקבלה והלאה היא מצוה רק בכהנים, ואפשר ללמוד ששחיטה כשירה בזר גם בקרבן של נשים.

והקשה הצל"ח, שאם כן הרי יש לשמואל ראיה מוכרחת לשיטתו, ומדוע נחשב כמורה הלכה בפני רבו[עב]. ותירץ[עג], שאפשר לפרש שבאמת גם בדבר שאפשר לעשותו בזר לא היו הכהנים מניחים לישראל לעשותו אלא היו עושים זאת בעצמם, אלא אם לא היו יכולים להספיק כגון שחיטת הפסחים הרבים שהיו הכהנים טרודים בשאר העבודות, אבל כשהיו יכולים היו עושים בעצמם, כגון מה ששנינו (יומא סו.) בשילוח שעיר לעזאזל שהכל כשרים להוליכו, אלא שעשו הכהנים גדולים קבע ולא היו מניחים את ישראל להוליכו. אך כל זה רק כאשר מצויים שם כהנים ואין שיהוי מצוה מחמת כן. ולכן אמר עלי שיקראו לכהן לשחוט את הפר כיון שסבר שאין שם יותר ישראלים מכהנים ולכן רצוי שיקראו למי שבקי בשחיטה, וכשראה שמואל שמתעכבים בחיפוש אחר כהן דווקא, והיה בזה שיהוי מצוה, אמר למה לכו 'לאהדורי' בתר כהן. ומדויק שלא אמר סתם שאין צריך כהן, אלא אמר שאין צריך לחפש אחר כהן כאשר אינו בנמצא[עד].

והאור החמה (ד"ה אמר) ביאר, שלא יתכן שעלי שהיה ממעתיקי השמועה[עה], לא ידע את הדין ששחיטה כשירה בזר, אלא מה שאמר שישחטו דווקא על ידי כהן, הוא משום שסבר שלרגל גדולת וקדושת שמואל ראוי להקפיד שהפר הנשחט לכבודו ישחט בקדושה יתירה, ועל כן אמר שיקראו לכהן, אמנם שמואל סבר כמו שרצתה אמו שיהיה איש בין האנשים ולא לבלוט יותר מאחרים בקדושתו, ולכן רצה שישחט הפר דווקא על ידי זר שאינו כהן. ומשום כך גם אמרה חנה לעלי שאינה רוצה ילד אחר גדול משמואל, אלא רצונה דווקא בו השוה לשאר האנשים.

מה חידש עלי באומרו לשמואל מימר שפיר קא אמרת

מימר שפיר קא אמרת. כתבו **האחרונים** שמקשים העולם, מדוע הוצרך עלי לומר דבר זה. וכתבו בזה כמה ביאורים:

א. החנוכת התורה (פר' ויקרא) תירץ, שמבואר בכתובות (ס:) שני טעמים מדוע אסור להורות הלכה בפני רבו: א. משום שזה נראה כחוצפה. ב. שמחמת מורא רבו לא יצליח להורות כהלכה. ויש נפקא מינה בין הטעמים, אם ההוראה שמורה היא כזו שגם אם יטעה בה הוא דבר שלא חייבים עליו מיתה, שלפי הטעם שלא יוכל להורות כהלכה, מכל מקום אין לחייבו על כך מיתה, כיון

סא. וכן סתם בהמשך דבריו (שם אות ח). **סב. וכתב** שמלשון הרמב"ם (תפילה פ"ה ה"ו) ש'אסור לישב בצד העומד בתפלה', משמע שהאיסור הוא רק אם המתפלל עצמו עומד. **סג. ומדייק** כן גם מלשונו של המאירי שכתב 'אסור לאדם לישב תוך ד' אמות לחבירו המתפלל מעומד'. **סד. אור** זרוע (ח"א סי' קא), תוספות ר"י החסיד ותוספות רבינו פרץ (ד"ה מכאן שאסור), מרדכי (פ"ה רמז קה), וכן משמע בראבי"ה (ברכות סי' נג) שכתב שאסור לישב בד' אמות של כל הצדדין [ולעיל (בענין 'כילד למדו מדברי חנה שאסור לישב בתוך ארבע אמותיו של המתפלל') התבאר מהמעדני יום טוב שכן דעת הרא"ש]. וכן יש שגרסו בדברי הטור (או"ח סי' קב) שהאיסור הוא גם מאחורי המתפלל, אמנם בטור שלפני הב"ח, לא היה כתוב זאת, ולכן כתב (ס"א) שהוא טעות סופר בדברי הטור, וצריך לומר שהאיסור הוא גם מאחוריו. **סה. ולעיל** (בענין 'טעם האיסור לישב בתוך ארבע אמותיו של המתפלל') הובאו דברי המאירי שמביא בזה שתי שיטות וטעמיהן. והתורת חיים (סופר, סי' קב אות ג) כתב שהמחלוקת אם מותר לישב מאחוריו תלויה בטעם האיסור, שאם הוא משום שהשכינה נמצאת כנגד המתפלל מותר לשבת מאחוריו, כיון שהמתפלל עצמו מפסיק בגופו בין השכינה ליושב, אבל לפי הטעם שלא יראה כאינו מקבל עליו מלכות שמים, אסור לשבת גם מאחוריו. **סו. שבלי** הלקט (סי' כה) בשם רב האי גאון, הלכות גדולות (הלכות ברכות פ"ד), האשכול (ח"א סי' יב), וכך עולה מדברי התוספות (ד"ה עמכה) והרא"ה (ד"ה ויען) שביארו שדין זה נלמד מהה"א של 'עמכה' שעלי ישב באמה החמישית מחנה. **סז. וכעין** זה מבואר במגן אברהם (סי' קב סק"א) לפי ביאורו של המחצית השקל שהובא לעיל, שמחשבים את הד' אמות כחצי עיגול לכל צד, ובתוכם כלול גם גוף המתפלל [אך לדבריו יוצא שמצרפים לכל צד רק חצי אמה מגוף המתפלל]. **סח. אך** כתב שאין משיבין את הארי אחר מותו, וגם שמלשון הגמרא משמע כמו הרא"ש, שכתוב 'שאסור לישב בתוך ארבע אמות של תפילה', ומשמע שאסור לישב כעת כשמתפלל, אבל אם ישב מקודם אינו צריך לעמוד, שלא אמרו 'אסור להיות יושב'. **סט. צל"ח** (ד"ה אמר), רש"ש (ד"ה א"ל) ומרומי שדה (ד"ה קראו). **ע. והבית** נתן (ד"ה א"ר אלעזר) הביא גירסא בגמרא 'אמר רבי אלעזר מכאן ששמואל מורה הלכה בפני רבו היה שנאמר וישחטו את הפר ויביאו הנער אל עלי אייתי תורא לקורבנא אמר להו שמואל שחטוהו אמרי ליה ליתי כהן ולישחוט אמר להו מי כתיב ושחט הכהן את בן הבקר ושחט את בן הבקר כתיב ואחר כך והקריבו בני אהרן את הדם מקבלה ואילך מצות כהונה', ולפי גירסא זו אמנם לא התעלמה הלכה זו מעלי, אלא מתחילה אמר שמואל דבר זה בלא ששאלוהו קודם לעלי. **עא. כדעת** רבי שמעון במנחות (יט.). **עב. לשיטת** התרומת הדשן (פסקים סי' רלח) שתלמיד שיש לו ראיה יכול לחלוק על רבו. **עג. וכן** תירצו הרש"ש והמרומי שדה. **עד. ומה** ששאלו עלי 'מנא לך הא', לא היה זה מפני שלא ידע, אלא כוונתו היתה לבחנו ולראות את חכמתו אם ראוי להענישו על אף שהוא קטן. **עה. כמו** שכתב הרמב"ם (הקדמה ליד החזקה), שזקנים רבים קיבלו מיהושע, וקיבל עלי מן הזקנים

שאינו טועה בדבר שחייבים עליו מיתה. אבל לפי הטעם של חוצפה, גם בזה חייב מיתה. וזה מה שאמר עלי לשמואל 'מימר שפיר קא אמרת' שלא טעית בהוראתך, ואם כן מוכח שטעם האיסור להורות אינו מחמת הטעות אלא משום חוצפה, ואם כן אתה חייב מיתה על זה אף שזו הוראה שאין בה חיוב מיתה.

ב. הנפש יהונתן (ליקוטים אות קיג) תירץ, שהרמב"ן הביא שתי דעות מדוע מתו שני בני אהרן שדרשו שאף שיורדת אש מן השמים למזבח מכל מקום יש מצוה להביא אש משל הדיוט, האם משום שהורו בזה הלכה בפני רבם, או משום שהורו שלא כדין. ובירושלמי אמרו שי"ג כהנים מתעסקים בתמיד של שחר, ואם נאמר שיש מצוה להביא אש משל הדיוט, לכאורה יש למנות עוד כהן שמתעסק בהבאת האש, ויהיו י"ד כהנים, אך יש לומר ששחיטה כשירה בזר ועל כן אין למנות את העוסק בשחיטת התמיד כאחד מהי"ג כהנים, אלא השחיטה נעשית על ידי זר ולכן יש רק י"ג כהנים העוסקים בתמיד עם הכהן המביא את האש. וזהו שאמר עלי 'מימר שפיר קא אמרת' ששחיטה כשירה בזר, ואם כן יש רק י"ב כהנים שעוסקים בתמיד ומוכרחים למנות עוד כהן כדי שיהיו י"ג והוא הכהן המביא את האש, ולפי זה נמצא שבני אהרן הורו כדין שיש חיוב להביא אש משל הדיוט, ועל כרחך צריך לפרש שמתו כיון שהורו הלכה בפני רבם, ומשום כך גם שמואל התחייב מיתה.

ג. האור חכמים (בקונטרס לב חכמים ד"ה שנאמר) תירץ, שנאמר בתורת כהנים (שמיני פ"א) שמשה אמר למישאל ואלצפן שיוציאו את גופות נדב ואביהוא מהמשכן, ולא יוציאום אלעזר ואיתמר הכהנים, ומכאן למדים שאין הכהנים נטמאים למתים. וכתב היפה תאר[עו], שאף שמותר לכהן הדיוט להיטמא למתים, מכל מקום באותו יום שהיו מחנכים אותם בעבודה היו אלעזר ואיתמר נחשבים ככהנים גדולים. והנה אם שחיטה פסולה בזר, אפשר לומר טעם אחר מדוע לא אמר משה לאלעזר ואיתמר שיוציאו את המתים, משום שאם היו אלעזר ואיתמר נטמאים, לא היה מי שיעשה במקומם [יחד עם אהרן הכהן] את השחיטה וקבלה של קרבן התמיד[עז] שצריכים להיעשות על ידי שני כהנים[עח]. ולפי זה אפשר לפרש שעלי אמר לשמואל 'מימר שפיר קא אמרת' ששחיטה כשירה בזר, ואם כן אי אפשר לומר טעם זה, כי משה יכל לומר לאלעזר ולאיתמר שיוציאו את המתים ואהרן הכהן יעשה את קבלת הדם, והשחיטה תהיה על ידי זר, אלא מוכרחים לפרש כדברי היפה תאר שכיון שהיו ככהנים גדולים נאסר להם להיטמא. אלא שלכאורה אם כן שדינם באותו יום ככהנים גדולים הרי מותר להם להיכנס לקודש הקדשים[עט], ומדוע נענשו נדב ואביהוא, אלא מוכח שהעונש היה על כך שהורו הלכה בפני רבם, ואם כן גם שמואל חייב על כך מיתה.

ד. הברכת אברהם (פילד, ד"ה שחיטה) תירץ, שדעת חכמים (זבחים פ"א מ"ד) שמחשבה פוסלת בקרבן אף בשעת הולכתו, וביאר הרע"ב סברתם שאפילו שהיא עבודה שאפשר לבטלה [וזו דעת רבי שמעון שחולק שם על חכמים], כיון שהולכה פסולה בזר הרי היא נקראת עבודה שפוסל בה מחשבה. והקשה התוספות יום טוב אם כן מדוע מחשבה פוסלת בשחיטה, הרי היא כשירה בזר ואם כן אינה עבודה, ותירץ, שכיון שבפסוקים שמיעטה התורה בקרבן פסח ובחטאת אם עשה שלא לשמה כתוב לשון 'שחיטה'[פ], מוכח שמחשבה פוסלת בה. ומוכח מכך שדין זה ששחיטה כשירה בזר אינו דבר מפורש, שהרי היה מקום להוכיח מכך שמחשבה פוסלת בו שהוא נקרא עבודה ותפסל בו שחיטת זר. והרי כתבו התוספות (עירובין סג: ד"ה רב) שהאיסור להורות הלכה הוא רק כשיש חידוש בדין זה, ולא בדבר פשוט וידוע לכל, וזהו שאמר עלי 'מימר שפיר קא אמרת' שהתכוין לרמוז לו שלא יתנצל שזו הלכה ידועה, כי באמת אין זו הלכה פשוטה, ואף שאמנם שפיר קא אמרת, שהכרעת נכון בנידון זה על אף שהיה מקום לומר אחרת, אך משום כך מורה הלכה את.

ה. הברכת אהרן (ד"ה אמר) הקשה עוד, מדוע שאל עלי תחילה מנא לך הא, ורק לאחר מכן אמר לו שהוא מורה הלכה בפני רבו. ותירץ, שכתב בזוהר (נשא ח"ג קכד.) על הפסוק (ויקרא א ה) 'ושחט את בן הבקר', שישחט אחר ולא כהן כיון שכהן אסור לשחוט את הקרבן, ולכאורה לפי הזוהר שמואל בא להפרישם מאיסור, ובכזה אופן מותר להורות הלכה בפני רבו[פא], ומדוע רצה עלי להענישו. אלא שיש לומר שטעמו של הזוהר הוא רק מחמת שסבר שהטעם להתיר שחיטה בזר הוא משום שהשחיטה אינה עבודה ולכן אין עדיפות לכהן לעשותה יותר מישראל, ולכן מסתבר שהתורה כיוונה אף לאסור זאת על הכהן, שהרי דין זה שהשחיטה כשירה בזר הוא פשוט ואין צריך לכותבו, שהרי אין זו עבודה ומדוע שלא יוכל הזר לשחוט, אלא ודאי שכוונת התורה ללמד שרק זר ישחט ולא כהן, אבל אם ההיתר לישראל לשחוט הוא מדרשה בפסוק 'והקריבו הכהנים' שרק מקבלה והלאה מצוה לעשות בכהונה, אין הוכחה לומר כמו הזוהר שהתורה אף אסרה על הכהנים לשחוט. ולכן תחילה שאלו עלי 'מנא לך הא' כלומר, מהיכן אתה לומד ששחיטה כשירה בזר, האם מהפסוק 'והקריבו הכהנים' שמקבלה ואילך מצות כהנים, או מסברא ששחיטה אינה עבודה, וכאשר ענה לו שמואל שהוא למד זאת מהפסוק 'והקריבו הכהנים' ואין זה כשיטת הזוהר, נמצא שאין איסור לכהנים לשחוט ולא היה שמואל מפרישם מאיסור, ולכן אמר לו עלי 'שפיר קא אמרת' כלומר שנכון שאפשר ללמוד מפסוק זה את הדין ששחיטה כשירה בזר, אך לפי לימוד זה אין בכך איסור ואתה מורה הלכה בפני רבו.

ו. השפתי חכמים (ד"ה א"ל עלי) פירש, שנחלקו עלי ושמואל האם עדיף לקיים מצוה בזריזות אף שעל ידי כך יפסיד מלקיימה יותר בהידור, או שעדיף להשתהות בקיומה אם על ידי כך יוכל לקיימה יותר בהידור, ועלי סבר שהידור המצוה עדיף על הזריזות, ולכן הורה שיתעכבו ויחפשו כהן שישחט את הקרבן, כיון שסבר שבשחיטה של כהן יש יותר הידור משחיטה על ידי זר, ואף שבכך מתעכבת מצות ההקרבה. אבל שמואל סבר שהזריזות יותר חשובה, ולכן אמר 'למה לכו לאהדורי בתר כהן' כלומר, שעדיף להזדרז ולשחוט על ידי זר. ועל כך הודה לו עלי 'מימר שפיר קא אמרת' כלומר שהלכה כמותו שהזריזות עדיפה על ההידור [וכמו שפסק המג"א (סי' כה סק"ג) מהמבואר ביבמות (לט.) שכל שהויי מצוה לא משהינן אף שאחר כך יוכל לעשות את המצוה יותר מן המובחר], אלא שהוא חייב מיתה כדין מורה הלכה בפני רבו.

ז. ועוד פירש (ד"ה א"ל מימר), שעלי אמר לשמואל שאם היה אומר את דבריו בתורת אמירה בלבד, היה זה טוב, כיון שגם לתלמיד בפני רבו מותר לומר את הדין כשאין מעשה בא לפניו[פב], וזהו 'מימר שפיר קא אמרת' כלומר, שאם היה אומר זאת כ'מימרא' אז 'שפיר קא אמרת', אבל כיון שאמרת אותם באופן של הוראה הלכה למעשה, על כך צריך אתה להיענש.

ח. הכלי חמדה (ויקרא אות ה) פירש, שעלי שאל את שמואל מנא לך ששחיטה כשירה בזר, משום שחשב ששמואל יענה לו שלומד זאת מההיקש 'וסמך' 'ושחט' (ויקרא א ד-ה) כמו שלמדו במנחות (יט.) מה סמיכה כשירה בזרים אף שחיטה כשירה בזרים, ולפי לימוד זה מפורש ששחיטה אינה נחשבת עבודה ותמיד כשירה בזר, וממילא הכהנים השוחטים כשהם לבושים בבגדי כהונה שיש בהם צמר ופשתים עוברים על איסור כלאים, ונמצא ששמואל בתשובתו בא להצילם מאיסור כלאים, ומחמת כן אינו נחשב למורה הלכה בפני רבו כיון שבא להציל מאיסור. אמנם שמואל לא ענה לו כך, כיון שסבר שההיתר לשחיטה בזר הוא מ'והקריבו הכהנים', ולפי לימוד זה אין זה מפורש ששחיטה אינה עבודה וכשירה בזר, אלא שבתורה לא נאמר מצות כהונה רק מקבלה ואילך, והוא מפני שמקבלה ואילך תמיד צריך כהונה, אבל בשחיטה זה תלוי בזמנים, שמבואר בתוספות (זבחים יד: ד"ה הג"ה) בשם ה"ר יעקב דאורליינ"ש ששחיטה אינה עבודה משום שהיא נוהגת גם בחולין ולכן הותרה בזרים, ולפי זה בזמן שהיו ישראל במדבר שלא הותרה להם שחיטת בשר חולין רק בנחירה[פג], ואז נהגה שחיטה רק בקדשים, אם כן היתה שחיטת הקרבנות נחשבת לעבודה, והותר להם אז ללבוש בגדי כהונה, וממילא גם לאחר שבאו לארץ וכבר הותר להם בשר חולין אף על פי שאז כבר לא נחשבת השחיטה עבודה, מכל מקום נמשך ההיתר ללבוש בגדי כהונה בזמן השחיטה, וממילא לא נחשב שמואל כמפריש את הכהנים מאיסור כלאים, ולכן אמר לו עלי 'מימר שפיר קא אמרת' שהלימוד הוא מ'והקריבו', אבל משום כך אתה נחשב למורה הלכה בפני רבו.

ט. החדשים גם ישנים (ד"ה בסוגיא) תירץ, שעלי סבר ששחיטה כשירה בזר מההיקש הנ"ל של שחיטה לסמיכה, ולכן סבר שהיתר זה הוא רק בקרבן שהבעלים סומכים בו שאז מותר להם גם לשחוט אף שהם זרים, אבל קרבן ציבור שהכהנים סומכים עליו, רק להם מותר לשחוט ולא לזר, וחידש שמואל שדין שחיטה כשירה בזר למדים מהפסוק 'והקריבו הכהנים' מקבלה ואילך מצות כהונה, וממילא גם בקרבן שלא סמכו עליו הבעלים יכול זר לשוחטו, ועל כן שאלו עלי 'מנא לך הא', כיון שתלוי מהיכן למדים דין זה לגבי הדין בקרבן ציבור, וכשהשיב לו שלומד מהפסוק 'והקריבו הכהנים', אמר לו עלי 'מימר שפיר קא אמרת'.

מדוע לא הותר לשמואל להורות הלכה להפרישם מאיסור כלאים שבבגדי כהונה

מורה הלכה בפני רבך את. **החתם סופר** (שו"ת, יו"ד סי' סט) הביא שמקשים מדוע התחייב שמואל מיתה כדין מורה הלכה בפני רבו, והרי הוצרך להורות ששחיטה כשירה בזר כדי שלא יכשלו הכהנים באיסור של לבישת בגדי כהונה שהם עשויים מכלאים, וכשאין בהם צורך שאפשר לשחוט על ידי זר נמצא שהכהן לובשם שלא למצוה ועובר באיסור, ולהפריש מאיסור מותר להורות גם בפני רבו. ונאמרו בכך כמה תירוצים:

א. השאילת יעבץ (שו"ת, ח"א סי' ה) תירץ[פד], שאף שהיה שמואל צריך להורות להם שלא יטעו בדין, מכל מקום לא היה צריך לומר בלשון 'למה לכו לאהדורי' שזה משמע מפורש נגד דעתו של עלי, אלא היה צריך להודיע לעלי

עו. **וכן** הוא בדעת זקנים מבעלי התוספות (ויקרא י ד).
עז. **לפי** הסובר שבאותו זמן לא היו משה ופנחס כהנים.
עח. **כמו** שאמרו (יומא לב:) שלאחר התחלת שחיטת התמיד ביום הכיפורים על ידי הכהן גדול היה אחר גומר את השחיטה כיון שכל עבודות היום נעשות על ידי הכהן גדול והוא צריך לקבל את הדם. הרי שהשחיטה והקבלה אינם יכולים להיעשות על ידי אחד.
עט. **ראה** משך חכמה (פר' אחרי עה"פ בזאת יבוא אהרן) שמביא בשם הגר"א, שבארבעים שנה שהיו במדבר הותר לכהן גדול להיכנס לקודש הקדשים בכל עת.
פ. **כמבואר** בזבחים (ז:).
פא. **כמבואר** בשו"ע (יו"ד סי' רמב סי"א).
פב. **כמבואר** בשו"ע (שם ס"ז).
פג. **כמו** שכתב הרמב"ם (שחיטה פ"ד הי"ז).
פד. **השאילת** יעבץ בקושייתו פירש, שלכאורה שמואל

ומפינחס, ושמואל קיבל מעלי ובית דינו.

תחלה ולהזכיר לו דרך כבוד, למדתני רבינו ששחיטה בזר כשירה, ואז גם אם היה עלי חוזר בו ומודה לדבריו, לא היה נחשב למורה בפני רבו.

ב. החתם סופר תירץ, שלכאורה יש להבין מדוע אמרו בגמרא ש׳הוו מהדרי בתר כהן למישחט׳, והרי בעזרה תמיד היו מצויים הרבה כהנים, אלא שהם חיפשו דווקא כהן שכבר לבוש בבגדי כהונה מעבודתו הקודמת ושעדיין לא עבר לו זמן שיכול לפשוט בו את בגדי הכהונה וללבוש אחרים, שבכזה אופן אינו מתחייב איסור על המשך לבישתם, ורצו שהוא ישחט את הקרבן של שמואל שלא יצטרך כהן אחר ללבוש כלאים לצורך שחיטת פרו, ולפי זה מיושב שגם הם נזהרו מלעבור על איסור זה, ושמואל לא מנעם מאיסור, ואם כן היה אסור לו להורות הלכה בפני רבו[פה].

ג. ועוד תירץ (תורת משה שמות פר׳ פקודי ד״ה אבנט), שהסתפקו בגמרא (יומא כה:) אם השוחט מקבל את הדם כיון שאם הזורק יקבל שמא מחמת חביבות מצות הזריקה לא ימתין לקבל את כל הדם, או שהזורק מקבל כיון שהשחיטה כשירה בזר ושמא יבוא השוחט הזר לקבל את הדם. ולפי זה יתכן שעלי סבר שהשוחט מקבל את הדם, ולכן הכהן השוחט לובש בגדי כהונה כדי שיוכל מיד לקבל את הדם בבגדי כהונה, שהקבלה היא ודאי עבודה הטעונה בגדי כהונה, ולכן מותר ללובשם כבר בשחיטה ואין בכך איסור, אבל שמואל הורה להם שההלכה היא[פו] שהזורק מקבל את הדם [וכמסקנת הגמרא שם], וממילא אסור לשוחט ללבוש אבנט של כלאים. וגם רמז להם בכך על חטאם שלא היו זריזים בעבודת הקרבנות[פז], ומשום כך אין לחוש שהזורק לא יקבל את כל הדם.

ד. הברכת ראש (ד״ה מיהו) תירץ, שנחשב למורה הלכה בפני רבו משום שעדיין לא עברו איסור קודם שהתחילו בעבודה, והיה צריך לומר להם שישאלו את עלי שודאי ידע את הדין[פח], ולא היה צריך להורות בעצמו.

ה. הערך שי (ד״ה א״ר אלעזר) תירץ, לפי שיטת רש״י (יומא סט. ד״ה קשים) שבגדים קשים אין איסור כלאים בלבישתם, ולפי זה צריך לומר שמה שהוצרכו הכהנים להיתר מיוחד מאיסור כלאים בלבישת בגדי כהונה אף שהם קשים, הוא משום שהתורה ציותה עליהם ללובשם ובכך החשיבה התורה את הבגדים האלו למלבוש. ולפי זה אם שחיטה כשירה בזר נמצא שבזמן השחיטה אין הכהנים עושים עבודה שהם מצווים עליה, ואם כן בזמן זה אין לבגדי כהונה את החשיבות שהחשיבתם התורה, וממילא דינם כשאר בגדים קשים שאין בהם איסור כלאים, ולכן לא היה צריך שמואל להפרישם מאיסור, כיון שאינם עוברים על איסור כלאים.

ו. האור שמח (כלאים פ״י הל״ב) תירץ, שהדרשה נלמדת מהסמיכות של ׳וישחטו את הפר׳ ל׳ויביאו את הנער אל עלי׳, ואפשר לומר שהדיוק ששמואל הורה לשחוט בזר הוא מהמילה ׳וישחטו׳ שהיא בלשון רבים, ומשמע שהכוונה לכל מי שהיה שם ואפילו זרים[פט]. אמנם זה רק לדעת רבי אלעזר ברבי שמעון שסובר (חולין כט:) שאין שנים שוחטים זבח אחד, אך לדעת חכמים (שם ל.) שסוברים ששנים שוחטים זבח אחד, אפשר לומר שה׳וישחטו׳ לשון רבים הוא כפשוטו ששחטו כמה אנשים פר אחד, וזו היתה הוראת שמואל ובכך הורה הלכה בפני רבו, ולכן ׳ויביאו את הנער אל עלי׳. וכיון שהדרשה האמורה כאן שההוראה היתה להתיר שחיטה בזר היא רק לדעת רבי אלעזר ברבי שמעון, והוא סובר (יומא יב:) שבבגדי הכהונה לא היה כלל כלאים, אם כן לשיטתו בהוראת שמואל לא היה כלל הפרשה מאיסור.

ז. בחדשים גם ישנים (ד״ה בסוגיא) תירץ, שאף שאין השחיטה עצמה עבודה, מכל מקום כיון שהיא לצורך העבודה של קבלת הדם, מותר לכהן להחשיב את השחיטה כעבודה וללבוש בזמן השחיטה בגדי כהונה אף אם יש בהם כלאים[צ], ונמצא ששמואל לא היה מפרישם מאיסור.

ח. ועוד תירץ בשם הזרע יעקב, שעלי סבר שלכך כתבה התורה (ויקרא א ה) רק ׳ושחט׳, ולא כתבה ׳ושחט הכהן׳, להשמיע שהשחיטה צריכה להיעשות בלי בגדי כהונה. וזהו שאמרו שחיפשו כהן, אף שבעזרה מצויים כהנים רבים, מכיון שחיפשו כהן שאינו לבוש בגדי כהונה[צא]. ואם כן הרי לא עברו על איסור כלאים בזמן השחיטה.

ט. ועוד תירץ, שכהני המשמר שהיו עובדים עבודות הציבור באותו היום במקדש, מותר להם ללבוש כל היום את הבגדי כהונה אף שלא בשעת עבודה מלבד כשמתעסקים בקרבן יחיד[צב], וקרבן זה שהיו צריכים לשחוט היה קרבן ציבור[צג], ולכן הותר לשוחטו על ידי כהן הלבוש בבגדי כהונה ולא היה בכך איסור.

י. ועוד תירץ, שעלי סבר כשיטת **הראב״ד** (כלאים פ״י הל״ב) שכלאים הותרו לגמרי בבגדי כהונה אפילו שלא בשעת העבודה, אמנם שמואל סבר כשיטת **הרמב״ם** (שם) שלא הותרו כלאים בבגדי כהונה שלא בשעת העבודה, וכיון שסבר ששחיטה כשירה בזר סבר שהוא מציל את הכהן מאיסור כלאים, ועל כך אמר לו עלי ש׳שפיר קא אמרת׳ לשיטתך, אבל הוא אינו מסכים עמו בכך שיש בזה איסור כלאים, והרי הוא מורה הלכה בפני רבו.

יא. ויש מי שתירץ, ששמואל היה קטן ואינו מצווה במצות הוכחה למנוע אותם מלעבור איסור, וממילא נמצא שהורה הלכה בפני רבו ללא היתר[צד].

האם קטן נענש על שהורה הלכה בפני רבו

שם. כתב השיטה מקובצת (ד״ה מימר), שמעשה זה שהורה הלכה לא היה באותו זמן, שאם כן לא היה צריך שמואל להיענש כיון שהיה עדיין קטן, אלא שרמז הכתוב על מעשה שקרה לאחר זמן שהורה הלכה כשכבר היה גדול והיה ראוי לעונש[צה].

אמנם המהרש״א (ח״א ד״ה מיהו) כתב, שאף ששמואל היה קטן פחות משתי שנים[צו], והוא פטור מעונשים, מכל מקום רצה עלי לדונו למיתה, כיון שקטן פטור רק בדיני אדם אבל בדיני שמים חייב, ועלי רצה לעונשו בדיני שמים, וכמו שמשמע בעירובין (סג.) שנענשו על כך בדיני שמים[צז].

והצל״ח (ד״ה אמר) כתב, שלכן עלי שאל את שמואל ׳מנא לך הא׳, כדי להכיר את חכמתו, שאף שהוא היה עדיין קטן מכל מקום אם הוא חכם ביותר ראוי להענישו לפי חכמתו[צח].

מדוע נחשב ששמואל הורה למעשה שזר ישחט את הפר

שם. הפני יהושע (ד״ה א״ל) ביאר, שלכאורה מדוע נחשב שמואל כמורה הלכה בפני רבו, והרי במה שאמר ׳למה לכו לאהדורי בתר כהן׳ אינו נחשב כמורה הוראה שהרי לא אמר זאת כהוראה למעשה. וגם לא מסתבר לפרש ששמואל עצמו שחט ובכך הורה למעשה, כיון ששמואל היה עדיין קטן ושחיטתו גם כשגדול עומד על גביו כשירה רק בדיעבד. וכתב שנראה שמדובר

היה מפרישם מאיסור מחמת שאם הם הקפידו על שחיטה שתהיה דווקא על ידי כהן, הרי שאם לא ימצאו כהן ימתינו ולא ישחטו, וזהו איסור שהרי שהויי מצוה לא משהינן, וכן אם לא ימצאו כלל כהן שיודע לשחוט, יבטלו את הקרבת הקרבן הזה. **פה. ודחה** זאת, כיון שאת קבלת הדם עשה כהן אחר שגם הוא צריך להיות לבוש בבגדי כהונה, ואם מדובר שהמקבל כבר לבוש בבגדי כהונה נמצא שהוא ממתין עד שימצאו כהן שלבוש בגדי כהונה שישחט, ועובר על זמן זה שהוא לבוש בכלאים ואינו עושה מצוה, ואם מדובר שהוא אינו לבוש עדיין בבגדי כהונה, אם כן הכהן השוחט צריך להמתין כשהוא לבוש בבגדי כהונה עד שילבשם הכהן המקבל, ונמצא הכהן השוחט עובר על איסור כלאים, ואם כן ודאי ששמואל הורה להם להצילם מאיסור שישחטו על ידי ישראל, ושוב קשה מדוע התחייב מיתה. ומוכיח מזה שבכזה אופן אין בכלל איסור כלאים כיון שאינם מתכוונים ליהנות מהלבישה. **פו. ויל״ע** שלפי זה שמואל בא להפרישם מאיסור ומדוע נענש כמורה הלכה בפני רבו. **פז. כמו** שאמרו (שבת נה:) שבני עלי היו מעכבים את קיניהן של בנות ישראל. **פח. שאף** שבתחילה אמר להם לקרוא לכהן לא היה זה אלא מחמת שנהגו שכהן ישחט, ורק אחרים שם טעו שצריך דווקא כהן. והקשה שלכאורה איך טעו בזה, הרי זה ודאי שלא נכשלו בכל הדורות עד אז לשחוט בבגדי כהונה ועברו על כלאים, וכיון שתמיד שחטו בלא בגדי כהונה אם כן ודאי מוכח ששחיטה כשירה אף בזר. ותירץ, שרבי אלעזר שאמר דרשה זו אמרה מרבי יוחנן רבו [וכמבואר ביבמות (צו:) שאמרו לרבי יוחנן, רבי אלעזר תלמידך יושב ודורש סתם והכל יודעין כי שלך היא], ודעת רבי יוחנן שבבגדי כהן הדיוט לא היה כלאים [כפי שמאריך להוכיח כן מהסוגיא ביומא (ה:) לגבי אבנטו של כהן הדיוט], ואם כן יכלו תמיד לשחוט בבגדי כהונה, ומשום כך טעו שצריך דווקא כהן לשחוט. **פט. וכעין** זה כתוב בתורת כהנים (ו פ״ו) על הפסוק ׳ישחטו את האשם׳, ריבה כאן שוחטים הרבה אפילו גרים. **צ. והביא** לכך ראיה, מדברי רב ששת (שם כד:) שהיו מפייסים בבגדי קודש, כיון שאם יפיסו בבגדי חול יש לחוש שמא מחמת חביבות העבודה יתחיל לעבוד בבגדי חול, ומכך שהותר מחמת החשש ללבוש בגדי קודש, משמע שאף שאין הפייס עבודה בעצמו, מותר לעשותו בבגדי קודש כיון שהוא לצורך עבודה. **צא. והוסיף** בכך ביאור, שכתב הרמב״ם (שחיטה פ״ד הי״ז) שבזמן שהיו ישראל במדבר לא הותר להם לשחוט חולין אלא רק לנוחרם. וכיון שהטעם ששחיטה אינה עבודה וכשירה בזר כתבו תוספות (זבחים יד: ד״ה הג״ה) בשם ה״ר יעקב דאורליינ״ש שהוא משום שהיא נוהגת גם בחולין, נמצא שבזמן שהיו במדבר ולא נהגה שחיטה בחולין היתה נחשבת שחיטת הקדשים עבודה ולא הותרה בזר, ולכן אז היו רק הכהנים שוחטים, ויתכן שמחמת ההרגל המשיכו לנהוג כך גם בזמן עלי, אמנם לא לבשו בה בגדי כהונה. וראה לעיל (בענין ׳מה חידש עלי כאומרו לשמואל מימר שפיר קא אמרת׳), שהובא ביאור הכלי חמדה שמתרץ אף על שאלה זו על פי מהלך זה. **צב. ומה** שכתב הרמב״ם (כלאים פ״י הל״ב) שכהנים שלבשו בגדי כהונה שלא בשעת עבודה אפילו אם הם במקדש לוקין מפני האבנט שהוא כלאים, מדובר כשעובדים בו לקרבן יחיד. **צג. ויש** לעיין, שהרי מבואר בפסוק (שם כד) שחנה הביאה שלשה פרים, וכתב המצודת דוד (שם כה) שהפסוק ׳וישחטו את הפר׳ מדבר בשחיטת הפר הראשון שבהם. **צד. והאחיעזר** (שו״ת, ח״ג סי׳ מ) הביא מי שתירץ, שהכהן השוחט כשהוא לבוש באבנט של כלאים אינו עובר בכוונה על איסור כלאים אלא הוא נחשב כמתעסק, ומשום כך לא היה שמואל מפרישו מאיסור, והאריך לדחות את תירוצו. **צה. וכן** פירש האלשיך (מראות הצובאות, שמואל א׳ א כד), שבזמן שהורה שמואל הלכה לא היה בן שתי שנים כי איך יתכן שלמד והיה ראוי להורות כבר, אלא הוא היה נער ככתוב (שם) והנער נער, כלומר ששימש בלימוד בבית המדרש, וכמו שכתוב אצל יהושע (שמות לג יא) ׳יהושע בן נון נער׳, והיה זה זמן רב לאחר שהביאתו אמו ונגמל. **צו. שכתוב** בשמואל ׳וישב שם עד עולם׳ (שמואל א׳ א כב), ופירשו במדרש (מדרש אגדה בראשית פמ״א) ׳עד עולם׳ זהו עד עולמם של לויים שהוא חמשים שנה שנאמר (במדבר ח כה) ׳ומבן חמשים שנה ישוב מצבא העבודה׳, וכל חייו של שמואל היו רק חמשים ושתים שנה כמבואר בתענית (ה:), נמצא שהיה פחות מב׳ שנים. **צז. והקשה** עליו המכתב לחזקיהו (ד״ה א״ר אלעזר), שהרי כתוב במדרש (משלי פ״א ד) שאין בית דין של מעלה עונשים את האדם על חטאיו עד גיל עשרים שנה. ואמנם החכם צבי (שו״ת, סי׳ מט) הוכיח שמענישים גם בפחות מעשרים שנה, אך מכל מקום אף לדבריו בפחות מי״ג שנה ודאי אין מענישים גם בדיני שמים. ותירץ, שכוונת עלי היתה להענישו לאחר שיגדל. ועוד תירץ, שכוונת המהרש״א אינה שבדיני שמים יענישוהו מן הדין, אלא שלא נטעה לומר שעלי רצה להענישו בעצמו כמשמעות הלשון ׳שבקי לי דאענשיה׳, שהרי ודאי שאין לו רשות להעניש קטן [ועל זה הוכיח שעונשו של המורה הלכה הוא בידי שמים ואם כן ודאי שלא התכוין להענישו בעצמו], אלא כוונת עלי היתה להראות שרוצה להענישו כיון שצערו מזה היה גדול, ועל ידי שצדיק גוזר הקב״ה יקיים זאת ויענישו על אף שהוא קטן. **צח. במרגניתא** דרבי מאיר (ד״ה אל) הוסיף בשם המהרש״ם, שעל זה אמר לו עלי ׳מימר שפיר קא אמרת׳, שאכן

שכאשר שמעו אחרים משמואל שאין צריך לשחוט על ידי כהן אלא מותר בזר עשו כן על פיו, ובכך נחשב למורה הוראה בפני רבוצט.

וכתב שלפי זה אפשר לבאר גם מדוע כתוב 'וישחטו את הפר' והוא לשון שמשמעו שרבים שחטו, והרי השחיטה נעשית רק על ידי אחד, אלא שכיון שהשחיטה נעשתה מחמת הוראתו של שמואל נחשב שגם הוא שחט יחד עם השוחט, ושייך לכתוב על כך 'וישחטו'.

מתי נחשב לרבו גם אם עדיין לא למד ממנו כלום

שם. תוספות (ד"ה מורה) שאלו מדוע נחשב עלי לרבו של שמואל, והרי עדיין לא למד ממנו כלום. ותירצו, שעלי היה גדול הדור, ובא ללמוד לפניו.

וביאר התרומת הדשן (שו"ת, סי' קלח) שכוונתם לשני תירוצים: אחד, שעלי היה גדול הדור. ותירוץ שני, ששמואל בא ללמוד ממנו, ולא שייך לצרף את שניהם לתירוץ אחדקא. וביאר בדבריו היד דוד (בתוס' שם), שאם גדול הדור נחשב לרבו, אם כן זהו גם כשלא בא ללמוד אצלו, ואם מה שבא ללמוד אצלו מחשיבו לרבו, אם כן זהו גם במי שאינו גדול הדור, ועל כן ודאי שאין לצרף שני תירוצים אלו, אלא הם שני תירוצים נפרדיםקא. אמנם כתב שמהר"י קולון (שו"ת מהרי"ק סי' קסט) פירש שהוא תירוץ אחד, שצריך שיהיו בו שתי המעלות, גם שיהיה גדול הדור וגם שיבוא ללמוד לפניו, ואז הוא נחשב לרבו אף שעדיין לא למד ממנו כלום. ופירש שטעמו הוא משום שאם כל גדול הדור נחשב לרבו, נמצא שלא יוכל רב אחר מלבד גדול הדור להורות שום דבר הלכה, כדין הכתוב **בשו"ע** (יו"ד סי' רמב ס"ד) שאסור לקבוע עצמו להורות אפילו אם רבו בסוף העולם, ועל כן ודאי שצריך לומר שרק אם בא ללמוד ממנו הוא נחשב כרבו, ולכן מי שלא בא ללמוד ממנו יכול להורות.

והברכת אברהם (כהן, בתוס' שם) פירש שתירוץ התוספות אחד הוא, שכיון שהיה עלי גדול הדור ודאי ששמואל בא כדי ללמוד ממנו ולכן נחשב לרבו.

סיבת עונשו של המורה הלכה בפני רבו

וכל המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה. בביאור חומרת עונשו של המורה הלכה בפני רבו כתב **בשיחות מוסר** (תשל"ב מאמר לה), שבפשטות הוא מחמת הפגיעה בכבוד הרב, אך לפי זה קשה מדוע עונשו חמור כל כך. וכן קשה שמצאנו בכמה מעשים בגמראקב שלא מחלו על כך שהורו הלכה התלמידים בפני רבותיהם, ויש להבין מדוע לא מחלו, והרי אמרו (קידושין לב.) שהרב שמחל על כבודו כבודו מחול כי התורה שלמד נחשבת שלו ויכול למחול עליה. ועוד, מדוע לא חששו להיענש על כך שבגללם נענשו התלמידים, כמו שאמרו (שבת קמט:) שמי שחבירו נענש בגללו אין מכניסים אותו למחיצתו של הקב"ה. וביאר, שבאמת אין עונשו של המורה הלכה בפני רבו רק משום זלזול בכבוד רבו, אלא משום שכל הקיום של עם ישראל היא בכך שהם נשמעים לזקניהם ומקבלים מהם את מסורת התורה, ובכך שהתלמיד מורה הלכה בפני רבו הוא מבטל את מעלת הזקנים, שהרי מראה שגם התלמידים יכולים להורות בפני רבותיהם, ולכן חייב להיענש בחומרה על ביטול מסורת התורה, ועל כך אין בידו של הרב למחול, וגם אין זה נחשב שנענש מחמתו שהרי העונש הוא מחמת הפגיעה בקיומו של כלל ישראל.

עלי לא התכוין להעניש את שמואל אלא רק לא מחל לו ועונשו הוא מאליו

שבקי לי דאענשיה. לכאורה קשה כיצד רצה עלי להעניש את שמואל, והרי כתוב (משלי יז כו) 'גם ענוש לצדיק לא טוב', ודרשו מכך (לעיל ז.) שלא טוב לצדיק להעניש אחרים, ואמרו (שבת שם) שכל שחבירו נענש על ידו אין מכניסין אותו במחיצתו של הקב"ה. ותירץ **הפנים מסבירות** (ד"ה אמינא), שעלי לא התכוין לבקש להעניש או למסור את דינו של שמואל לשמים, אלא שהמורה הלכה בפני רבו נענש רק אם רבו מקפיד על כך, אבל אם רבו מוחל לו אינו נענשקג, וזה מה שאמר עלי לחנה שהוא לא ימחל לשמואל ואז העונש יבוא עליו ממילא כדין מורה הלכה בפני רבו.

חנה לא רצתה בן אחר יותר חכם כיון שכך התפללה שבנה יהיה בינוני

אל הנער הזה התפללתי. הקשה **הגר"א** (אמרי נועם ד"ה אל), מהיכן ידעה חנה שהוא הנער שביקשה בתפילתה. ועוד, מה אכפת לה אם תקבל בן אחר שיהיה יותר גדול משמואל. ותירץ, שחנה ביקשה שבנה יהיה לא ארוך ולא גוץ, כלומר שהתפללה שבנה יהיה בינוני בכל דבריו, ולכן כשאמר לה עלי שיתן לה בן אחר יותר גדול ממנו, הבינה שהבן הזה הוא בינוני והבן השני יהיה יותר גדול, ולכן אמרה שאל הנער הבינוני הזה התפללתי וכך רצוני ולא באחר יותר גדול ממנו שיכולה לשלוט בו עין הרע.

ביאור תשובת חנה שאין להעניש את שמואל כיון שאל הנער הזה התפללה

שם. לכאורה קשה מה השיבה חנה לעלי שלא יעניש את שמואל מכיון שהתפללה אל הנער הזה, והרי אם הוא התחייב בעונש לא תועיל תפילתה עליו, ואם אינו חייב בעונש אין צורך בתפילתה. **ובמרגניתא דרבי מאיר** (ד"ה אל) הביא שביאר **המהרש"ם**, שהרי חנה התפללה שינתן לה זרע אנשים, וביארה הגמרא כוונתה שיהיה לא חכם ולא טיפש, ועל זה אמרה 'אל הנער הזה התפללתי' ובהמשך נאמר 'ויתן ה' לי את שאלתי אשר שאלתי מעמו', שכיון שנתן לה הקב"ה את שאלתה הרי ששמואל אינו חכם יותר משאר ילדים שבגילו, ולכן טענה חנה שאף אם קטן שהוא חכם ביותר אפשר להענישו [כמבואר בפוסקים], אין להעניש את שמואל שאינו חכם יותר משאר ילדים.

והאור החמה (ד"ה אמרה) תירץ, על פי שאלת **תוספות** (ד"ה מורה) מדוע התחייב שמואל במיתה כדין מורה הלכה בפני רבו, והרי שמואל לא למד עדיין דבר מעלי. ואפשר לומר שכיון ששמואל נולד מחמת ברכתו של עלי, סבר עלי שהוא נחשב כתלמידו אף שעדיין לא למד ממנו כלום, וענתה לו חנה 'אל הנער הזה התפללתי' כלומר שהוא נולד גם בזכות תפילתי ולא רק בזכות ברכתך, וממילא אינו נחשב לתלמידך, וממילא אינו מורה הלכה בפני רבו ואינו חייב מיתה.

ההכרח לפרש את הפסוק על עסקי לבה

על עסקי לבה. בביאור דרשת הפסוק 'על לבה' שהוא על עסקי לבה כתב **המהרש"א** (ח"א ד"ה על), שלשון 'על לב' מצאנו רק במי שמדבר אל אחר, וכגון הפסוק (שופטים יט ג) 'לדבר על לבה', וכן 'דברו על לב ירושלים' (ישעיה מ ב), אבל כשמדבר אל לב עצמו לא מצאנו בו לשון 'על', ולכן דרשו בו שדיברה על עסקי לבה.

באשה מוכח ביותר שהקב"ה לא ברא בה איבר לבטלה

כל מה שבראת באשה לא בראת דבר אחד לבטלה. הקשה **האהל יעקב** (בראשית ב יח), מדוע אמרה חנה שדווקא מה שברא באשה לא עשה לבטלה, והרי ודאי כשאמרו חז"ל (שבת עז:) שלא ברא הקב"ה דבר אחד לבטלה הרי זה גם באיש, וכן אמרו במדרש (ב"ר יב א) שכביכול הקדוש ברוך הוא ובית דינו נמנין על כל אבר ואבר ביצירת האדם. ותירץ על פי משל, שיש כלים שחפצים בהם לא רק מפני השימוש בהם, ובכלים כאלו הרגילות היא להוסיף ולקשטם בדברים שאינם מצורך השימוש אלא רק להוסיף בהם יופי, אבל יש כלים שהאדם אינו חפץ בהם אלא מחמת ההכרח שצריך להשתמש בהם כגון כלי בישול שאינם מיועדים אלא לשימוש שנוצרו לו, ובהם הרגילות לעשותם במיעוט הנדרש ולא מוסיפים בהם דברים ליפותם, וכן בגד חדש הדרך להוסיף ולנאותו, אבל אם צריך לעשות טלאי על הבגד הדרך היא לעשותו קטן ככל האפשר לבל יראה. וזהו שטענה חנה שהרי עיקר מציאות בני אדם בעולם הם הזכרים שחייבים בתורה ובמצוות ובהם חפץ הקב"ה, ואמנם אף בהם לא נברא כלום לבטלה, אך גם אם כן היה נברא דבר שאינו דווקא לשימוש, זה היה מובן, אבל האשה לא נעשתה אלא כעזר לנגדו של האיש, וכיון שהיא נוצרה רק כהכרח ודאי שלא ברא בה הקב"ה אברים מיותרים שאין בהם שימוש, ולכן טענה למה נתן לה דדים אם לא להניק בהם.

והדברי שאול (מהדו"ב ד"ה וחנה) תירץ, שכתוב בילקוט שמעוני (דברים רמז תתקמב) 'הצור תמים פעלו' שלא יאמר האדם שאם היו לו שלש רגלים היה מיטיב יותר לעבוד את בוראו, אלא הקב"ה עשה הכל תמים ומושלם לפי צורך האדם לעבודתו כך בראו. ומה שברא איברים כפולים הם שישמשו אותו אחד לענייני העולם הזה, ואחד לעניני העולם הבאקד, וזה שייך רק באיש, אבל באשה שתפקידה הוא רק לצרכי העולם הזה, ודאי שגם האיברים הכפולים נעשו שניהם לצרכי העולם הזה, ומוכח מכך שלא נברא באשה שום דבר לבטלה, ולכן שאלה מדוע נתן לה דדים כשאין לה בן להניקו בהם.

טענתה של חנה שאינה צריכה שני דדים

דדים הללו שנתת על לבי למה. **הדברי שאול** (שם) פירש את טענתה, לפי מה שכתבו הפילוסופים מדוע ברא הקב"ה באדם שתי עינים ושתי רגלים וכדו', כדי שאם חס וחלילה יצטרך לחתוך אחד מהם ישאר לו השני לפעולתו

צט. **והשומעים** טעו שסברו ששמואל לא הורה זאת מעצמו אלא ששמע כן מעלי. ק. **ומכך** הוכיח שמי שסועד בליל פסח אצל גדול הדור אף שלא למד ממנו כלום פטור מלהסב, כיון שדינו כאוכל עם רבו מובהק שפטור מהסבה בפניו. קא. **ובטעם** הדבר שמיד כשבא ללמוד ממנו כבר נחשב כרבו אף שעדיין לא לימדו כלום, כתב השפתי חכמים (בתוס' שם) שמצאנו בחינה כזו של קבלת עול תורה שמשפיעה על האדם עוד קודם שהתחיל ללמוד ממש, וכמו שאמרו (ב"מ פד.) על ריש לקיש שמיד כשקיבל על עצמו ללמוד תורה תשש כחו ולא יכל לחזור ולחצות את הירדן, ופירש רש"י (שם ד"ה ולא) שמשקיבל עליו עול תורה תשש כחו. קב. **בתלמידו** של רבי אליעזר (עירובין סג.), וכן ברבי שמעון בר יוחאי שהקפיד על רבי אלעזר ברבי יוסי שעיקם את פיו להורות בכך הלכה (מעילה יז:). קג. **וכמו** שכתבו התוספות (כתובות ס: ד"ה כי) שאם רבו מוחל על כבודו מותר להורות [אמנם השיחות מוסר הנ"ל מבאר על פי דבריו שדברי התוספות אמורים רק כאשר מבקש רשות קודם שמורה את ההלכה, ולפי זה אין זה שייך כאן]. קד. **כמו** שאמר רבי שמעון בר יוחאי בירושלמי (פ"א ה"ב), שאם היה בהר סיני בשעת נתינת התורה,

ויוכל להשתמש בו, ולפי זה טענה חנה שרק אם האיברים משמשים כראוי מובן שצריך שנים למקרה שאחד מהם יפסיק את פעולתו וישאר השני[קה], אך דדים הללו שאינם משמשים אותה כלל כיון שאינה מולידה, למה נתת לי שנים מהם, שאף אם יש צורך להברא עם איבר כזה, מכל מקום השני שנברא תמיד למקרה שהראשון לא ישמש, אצלי הוא ודאי לבטלה.

באיזו תענית מדובר וטעם ההיתר להתענות אותה בשבת

כל היושב בתענית בשבת. נחלקו **הראשונים** באיזו תענית מדובר כאן.

הריטב"א (תענית יב: ד"ה רב יהושע) **והשיטה מקובצת** (ד"ה כל) פירשו, שמדובר בחוטא המתענה כדי לשוב בתשובה ורוצה להכניע את יצרו שלא יתגבר עליו בהנאות העולם הזה, וכיון שהתענה בשבת שהוא זמן שהכל מתענגים בו קשה לו התענית ביותר, ולכן קורעים לו גזר דין של שבעים שנה, והטעם שהתירו[קו] לו להתענות בשבת הוא משום שהוא תענוג עבורו שמכפר על חטאיו[קז].

אמנם כמה ראשונים[קח] פירשו שמדובר בתענית חלום, וכן כתב **הרשב"א** (ד"ה מאי) בשם **רב האי גאון** ורוב המפרשים, ומבאר שהותר לו להתענות בשבת כיון שמצטער מחמת החלום הרע והתענית מבטלת את צערו וזהו עונג לו[קט].

והראבי"ה (סי' תתס) כתב, שהטעם להתיר להתענות בשבת הוא כיון שמחמת תענית זו קורעין לו גזר דין של שבעים שנה הרי זה נחשב להצלת נפשות שמחללים עליו את השבת[קי].

והאור שמח (תענית פ"ה ה"ו) כתב בשם **המבי"ט**, שהטעם שמותר להתענות תענית חלום בשבת, הוא משום שהתורה אסרה להתענות בשבת רק מעת לעת, כלומר לילה ויום, ולכן תענית חלום שהיא רק ביום, מותר לו להתענות.

המתענה בשבת היכן מוסיף ברכת 'עננו' בתפילתו

שם. תוספות (ד"ה כל) כתבו בשם **בה"ג** שהמתענה תענית חלום בשבת, אומר עננו ב'אלקי נצור', ואפילו יכול לקבוע ברכה לעצמו כיון שאינו בתוך י"ח. והקשה **הפני יהושע**, שדברים אלו סותרים למה שכתבו תוספות לעיל (כט. ד"ה מפני) שכיון שתיקנו חז"ל להתפלל רק י"ח ברכות אסור להוסיף עליהם עוד ברכה ואפילו לאחר שסיים את תפילת י"ח, ואם כן גם בשבת קבעו חז"ל להתפלל רק שבע ברכות ומדוע הותר לו להוסיף ברכה שמינית[קיא]. ותירץ, שגם בחול מותר להוסיף ברכה יותר מי"ח ברכות אם מוסיף בה דבר חידוש, ולכן ברכה על התענית בשבת זהו חידוש גדול, ולכן מותר להוסיף ברכה זו. **והמאירי** (ד"ה כל) הביא ראיה לשיטת הבה"ג לומר עננו אחרי 'יהיו לרצון', מכך שדוד המלך כתב בתהלים אחר הפסוק 'יהיו לרצון' (יט טו), את הפסוק 'יענך ה' ביום צרה' (כ ב).

אך הרשב"א (ד"ה מאי) כתב בשם יש מפרשים לומר תפילת עננו ב'רצה'. והאריך להוכיח כן מדברי הירושלמי (פ"ד ה"א)[קיב].

מתי צריך להתענות על תעניתו

ליתיב תעניתא לתעניתא. כתב **רש"י** (ד"ה תעניתא), שיתענה למחר. ולכאורה משמע מדבריו שצריך דווקא מיד ביום ראשון להתענות על כך. וכן הביא **הבית יוסף** (או"ח סי' רפח ד"ה ומ"ש ואין) מהזוהר (ויקהל ח"ב רז:) שצריך להתענות מיד ביום המחרת כדי לתקן את אשר עיות בביטול עונג שבת. וכן דייק **הב"ח** (שם ס"ג) **מתוספות** (תענית יב: ד"ה לאי) שכתבו שאם אירע שיהיה ראש חודש ביום ראשון ידחה תעניתו ליום אחר בשבוע, ומשמע שבאופן הרגיל צריך להתענות ביום ראשון. **ובהגהות הגר"א** (שם אות ו) ביאר שדבר שבא להגן על האדם אין לעכבו.

אמנם הרשב"א (ד"ה מאי) כתב, שאין זה חיוב גמור להתענות מיד ביום ראשון שאחר השבת, אלא רק מי שיש לו כח לכך להתענות שני ימים רצופים ראוי שיעשה כן ולא יתעכב בבקשת הסליחה על תעניתו בשבת, אבל מי שאינו יכול להתענות שני ימים בזה אחר זה, מותר לו להמתין ליום אחר שבו יתענה[קיג]. וכן כתב **המגיד משנה** (תענית פ"א הי"ג). וכן פסק **בשו"ע** (שם ס"ד), וכך כתב **בהגהות מהרל"ח** (שם אות א) שכן נראה **מהמרדכי** (שבת פ"א רמז רכט) שכתב **שהר"ר שמואל מבונבירק** התיר לאשה שלא יכלה להתענות שני ימים רצופים, להתענות באחד מימי השבוע ולא ביום ראשון. ומשמע שמי שיכול להתענות שני ימים רצופים יתענה מיד ביום ראשון, וכתב שכן מסתבר לתקן מיד את אשר עיות.

אכן הטור (שם) כתב שאין צריך להתענות מיד ביום ראשון שלאחריו אלא לכשירצה. וכתב **הב"ח** (שם), שמשמע מדבריו שיכול לעשות כן אפילו אין קשה עליו כלל להתענות שני ימים רצופים, ומביא שכן כתב **הגהות אשרי** (תענית פ"א סי' טו) בשם **הראבי"ה**.

מה היתה התפילה על ה'

ותתפלל על ה'. **הצל"ח** ביאר (ד"ה חנה), שכוונת חנה בכך שהתפללה 'על ה'' היתה לפי מה שאמרו (מו"ק כח.) שלידת בנים אינה תלויה בזכות אלא במזל, ובודאי אין פירושו שאין ביכולת ה' לשנות את המזל אלא שצריך לזה זכות גדולה, ולכן אמרה שאם לא תתקבל תפילתה לבנים יאמרו שכביכול דבר זה אינו לפי כחו של השי"ת אלא מסרו לגמרי למזל, וזה נקרא הטחת דברים כלפי מעלה[קיד].

והנפש החיים (שער ב פי"ב) פירש, שאף שחנה עצמה היתה מרת נפש כמו שכתוב בתחילת פסוק זה, עם כל זה לא התפללה על עצמה, והשליכה את צערה ולא ביקשה עליו כלום, אלא התפללה על ה', שכל תפילתה היתה על הצער שנגרם למעלה מחמת שהיא שרויה בצער [כלומר שההטחה היא לשון של מעלה שהשליכה את צערה ולא התחשבה בו]. וכעין זה פירש **הדודאים בשדה** (ליקוטים ד"ה הסלך), שהיה צריך לכתוב 'ותתפלל אל ה'', ושינה הכתוב 'ותתפלל על ה'', לומר שלא התפללה לבקש בן שיהיה לה ממנו נחת רוח בעולם הזה או בעולם הבא, אלא כל כוונתה היתה רק למען קדושת שמו שתוכל לגדל בן שיעבוד את ה' ויהיה לו ממנו נחת רוח, וזהו 'על ה'' שעיקר תפילתה היא בשביל ה'.

הטחת הדברים של חנה היתה בדרך טובה למען כבוד השם

מלמד שהטיחה דברים כלפי מעלה. כתב **הברכת אברהם** (פילד, ד"ה מלמד), וכן הובא בשם **הגרי"ד הלוי** שביאר את כוונת חנה לטובה, שכאמור לעיל בגמרא היא אמרה תחילה שאם לא יראה בעניה תלך ותסתתר מבעלה וישקוה מי סוטה, ואין הקב"ה עושה תורתו פלסתר ותינקה ותלד, ומחמת כן היתה בטוחה שיולד לה בן, ועל כן ביקשה שלא תצטרך להוליד בדרך של סתירה מבעלה, כיון שבכך היא תגרום למחיקת שם ה' שבפרשת סוטה במים, ולא רצתה בכך, ולכן התפללה 'על ה'' כלומר, על שם השם שלא ימחק אלא תזכה להוליד בלא הסתירה.

וכן דייק הברכת ראש (ד"ה ואר"א), **שרש"י** (להלן לב. ד"ה הטיח) פירש רק לגבי משה רבינו שהטחה היא מלשון זריקה, אבל אצל חנה ואליהו לא פירש כן, משום שאצל חנה שהתכוונה בתפילתה לשתף את הקב"ה בצערה, ההטחה היא מלשון טיחה ודיבוק, וכן אצל אליהו שהאשים את היצר הרע השוכן בלב בני האדם, שייך לפרש שהטיח מלשון דיבוק כיון שהוא עושה רצון בוראו. ורק אצל משה רבינו היתה בתפילתו טענה נגד היצר הרע שנתן הקב"ה בלב האדם.

משמעות הסבת לבם של ישראל אחורנית

ואתה הסבות את לבם אחורנית. **רש"י** (מלכים א' יח לז) פירש, שאליהו טען כלפי הקב"ה שהוא גרם לישראל שיסבו את לבם אחורנית ממנו, בכך שהיה בידו להכין לבבם אליו ולא עשה כן.

והרמב"ם (תשובה פ"ו ה"ג) פירש, שאליהו טען שהקב"ה הסב את לבם של ישראל ומנע מהם לחזור בתשובה מכיון שהרבו לפשוע בו.

והרד"ק (מלכים שם) הביא **שרב סעדיה גאון** פירש, שאליהו טען שאם יענה אותו הקב"ה, הרי שבכך יסב אליו את לבם של ישראל שהיה עד עתה אחורנית.

אף שהקב"ה הודה לדברים נאמר עליהם שהטיחום כלפי מעלה

שחזר הקב"ה והודה לו לאליהו. **הרשב"א** (פירוש האגדות ד"ה מנין) הביא **מרב האי גאון** שפירש, שהודאה היא מלשון הסכמה. והקשה הרשב"א, אם כן מדוע אמרו על אליהו וכן על משה שהטיחו דברים כלפי מעלה, ואדרבה

היה מבקש רחמים שינתנו לאדם שני פיות, אחד ללימוד התורה, ואחד לעשות בו שאר צרכיו. **קה. המהרש"א** (ח"א ד"ה לא) ביאר, שחנה הזכירה את האיברים שנתן הקב"ה באדם שהם הכלים בהם משתמשים לחמשת החושים שהם ראייה שמיעה ריח דיבור מישוש. **קו. הריטב"א** בתענית כתב שלא התירו זאת לכתחילה אם בא להמלך. **קז. וכתב** הרשב"א (ד"ה מאי), שטעם לפרש שמדובר בתענית של תשובה הוא, כיון שאם מדובר בתענית חלום ועל כך אמרו שצריך ליתיב תענית לתעניתו, מדוע לא אמרו כן בגמרא בשבת (יא.) שאמר רב יוסף שיפה תענית לחלום אפילו בשבת. **קח. תוספות** (ד"ה כל) בשם ר"ח, רי"ף (שבת יא.) ומאירי (ד"ה כל). **קט. וכן** מוכח בדברי המגיד משנה והלחם משנה בדעת הרמב"ם (תענית פ"א הי"ב), שכתב שהרואה חלום רע מתענה אפילו בשבת. וכתב המגיד משנה שמקורו הוא מהגמרא כאן שסבר כדעת הר"ח שמדובר בתענית חלום. ודייק הלחם משנה, שלכאורה מדוע לא כתב שמקורו הוא מהגמרא בתענית (יב:) שיפה תענית לחלום ואפילו בשבת, ומניך לו שדעת הרמב"ם בסוגיין כהר"ח, וביאר שהוא משום שמהגמרא בתענית אין להוכיח שיש לו חיוב להתענות, אלא שאם התענה מועילה לו התענית, ואם כן הרמב"ם שכתב בלשון חיוב למד זאת מהגמרא כאן שכתוב על כך שקורעין לו גזר דין של שבעים שנה, שבודאי ראוי לחייבו לעשות כן כדי שיקרע גזר דינו. **קי. אך** כתב בשם רבינו קלונימוס, שבזמן הזה אסור להתענות תענית חלום בשבת, כיון שאין אנו בקיאים בפתרון החלומות ואיננו יודעים מהו חלום רע ומהו טוב [ואף שלפי הטעם האמור זה ספק הצלת נפשות]. **קיא. וכתב** שדוחק לומר שכוונת הבה"ג היא שיאמר עוד ברכה בלא הזכרת שם, שאין משמע כן בלשונו שקרא לכך 'קובע ברכה', שזה משמע ברכה גמורה. ועוד, שלהוסיף בלא הזכרת השם פשוט שמותר ואין צריך להשמיע זאת. **קיב. וכן** כתב הרא"ש (פ"ה סי' י) להוכיח. **קיג. וברשב"א** (שו"ת, ח"ג סי' רכב) הביא מי שהקשה לו, מדברי רב נחמן (מדרש משלי) שצריך לישב בתענית באחד בשבת. ותירץ, שגם זה נאמר רק במי שיכול לעשות כן, אבל מי שחלש ימתין ליום אחר. **קיד. וכתב** שם עוד ביאור בדרך רמז וסוד.

אם הסכים הקב"ה עם דבריהם היתה צריכה הגמרא לשבח את דבריהם. ותירץ, שאפילו דברים נכונים ואמיתיים שהקב"ה מסכים עמם, מכל מקום אין זה ראוי שהעבד יאמרם לאדונו בלשון תרעומת, ולכן נאמר עליהם שהם הטיחו דברים כלפי מעלה.

לב.

מדוע דרשו חז"ל את כוונת הפסוק על היצר הרע

ואשר הרעותי. רש"י (מיכה ד ו) פירש שמשמעות הפסוק היא שהקב"ה אומר שיאסוף את אלו שהרע להם בעבור עוונותיהם. וכתב **המהרש"א** (ח"א ד"ה דכתיב), שכיון שלא שייך לומר על הקב"ה שהוא עושה רעה לאדם, שהרי כתוב (איכה ג לח) 'מפי עליון לא תצא הרעות', לכן דרשו חז"ל את הפסוק באופן אחר וכמו שפירש רש"י כאן (ד"ה דכתיב), שהקב"ה אומר שגרם להם דבר זה על ידי שברא להם יצר הרע.

והדברי שמואל והברכת ה' (פלפס, ברש"י ד"ה דכתיב) ביארו, שלכך הוסיף רש"י את הכתוב בתחילת הפסוק הזה 'אוספה הצולעה והנדחה אקבצה', כדי לבאר מדוע הוכרחו חז"ל לדרוש את הפסוק 'ואשר הרעותי' ולא פירשו כמשמעותו הפשוטה, ולכן הביא רש"י שכבר בתחילה כתוב 'אוספה הצולעה', כלומר שייטיב וירפא את ישראל שהיו בגלות וכמו חולים, ואם כן מדוע הוצרך לחזור ולומר 'אשר הרעותי', אלא מוכח שכוונת הפסוק 'אשר הרעותי' היא על היצר הרע שגורם להם רעות.

מהו הלימוד מכל אחד מפסוקים אלו

שלש מקראות הללו. בטעם הדבר שדרש רבי חמא ברבי חנינא שלשה פסוקים אלו נאמרו כמה פירושים: **א. האדרת אליהו** (ד"ה ג') כתב שהסדר והטעם לשלשת הפסוקים האלו הוא בכך שכל פסוק מוסיף הטבה שאינה כתובה לפניו, ולכן תחילה הביא את הפסוק (מיכה ד ו) 'אשר הרעותי' שכביכול אומר הקב"ה שהוא גרם את הרעה לישראל על ידי היצר הרע, אמנם בפסוק זה לא מבואר שיש בידו של הקב"ה להסיר מהם את הרעה, וזה מבואר בפסוק שהביא אחריו (ירמיה יח ו) 'הנה כחומר ביד היוצר', שמשמע ממנו שהקב"ה יכול להסיר מעמנו את היצר הרע, ובפסוק שאחריו כבר מוסיף הבטחה שיעשה כן 'והסירותי את לב האבן' (יחזקאל לו כו). ורב פפא הוסיף מהפסוק (שם לו כז) 'ועשיתי את אשר בחקי תלכו' שמשמעו שהקב"ה יכפה על ישראל ללכת בדרכיו.

ב. הפתח עינים (ד"ה א"ר) כתב בשם **הרב בני חיי**, שפירש בביאור הלימוד מהפסוק 'אשר הרעותי' לפי מה שאמר רבי יוחנן (יומא פו:) גדולה תשובה שדוחה את לא תעשה שבתורה שנאמר (ירמיה ג א) 'לאמר הן ישלח איש את אשתו והלכה מאתו והיתה לאיש אחר הישוב אליה עוד הלוא חנוף תחנף הארץ ההיא ואת זנית רעים רבים ושוב אלי נאם ה'' כלומר, שהמשיל את החוטא לאשה שגירשה בעלה ונשאת לאחר שעליה נאמר (דברים כד ד) 'לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה', ואילו הקב"ה מחזירנו אליו גם לאחר שבגדנו בו וחטאנו לו, ולכאורה כיצד יכול הקב"ה לעבור על איסור זה כדי לזכות את ישראל, והרי אמרו (שבת ד.) שאין אומרין לאדם שיחטא כדי שיזכה חבירו, ומחמת טענה זו היו רגליהם של ישראל מתמוטטים, ועל כך דרשו מהפסוק 'אשר הרעותי' שכיון שהקב"ה בעצמו כביכול גרם לחטאים אלו על ידי היצר הרע שנתן לישראל, הרי שבכך הדבר דומה למה שכתבו **תוספות** (שם ד"ה וכי) שבאופן שהאדם הזה גרם לחטא, אומרים לו שיחטא כדי שלא יכשל אחר מחמתו בחטא חמור, ולכן כביכול הותר לקב"ה לעבור על איסור הקל של 'לא יוכל בעלה הראשון' ולאסוף את ישראל שנדחו מחמת איסור זה ולקבצם אליו[א]. והוסיף הפתח עינים לבאר עוד, שהפסוק השני 'כחומר ביד היוצר' בא ללמד לפי התירוץ השני בתוספות (שם) שמה שלא אומרים לאדם שיחטא הוא רק כדי להציל את מי שפשע וחטא אבל באונס לא, וכתבו גם שאומרים לו חטא בכדי להציל רבים, ולכך השמיע הפסוק, שאע"פ שפשעו כיון שהם 'בית ישראל' והם רבים אומרים לאדם שיחטא כדי להצילם. וכיון שעדיין יקשה איך שייך לומר כן כלפי מעלה שהקב"ה עבר כביכול על לאו [אע"פ שאומרים לאדם שיחטא באופן כזה], על כך הביא לימוד מהפסוק השלישי 'והסירותי את לב האבן' שנחשבים ישראל כבריה חדשה שיש להם לב חדש ופנים חדשות באו לכאן ואין בהם איסור כלל.

ג. האהלי יצחק (ד"ה א"ר"ח) פירש, שמהפסוק הראשון 'אשר הרעותי' לא היה ראיה גמורה, כיון שאפשר היה לדחות שהוא מדבר על חורבן בית המקדש שאומר הקב"ה שאני הריעותי להחריב את הבית ולכן אני מתחייב לבנותו מחדש, ולכן הביא עוד פסוק 'הנה כחומר ביד היוצר' שמשמע שהקב"ה הביא את היצר הרע לאדם, אמנם עדיין יש לדחות שפסוק זה מדבר על תחיית המתים, ולכן הביא עוד פסוק 'והסירותי את לב האבן'. ורב פפא העדיף להביא ראיה מהפסוק 'ועשיתי את אשר בחקי תלכו' שבו מפורש ביותר שהקב"ה גורם לישראל את הדרך ילכו בה.

ד. הברכת ראש (ד"ה אמר) פירש, ששלשה פסוקים אלו נאמרו כנגד שלשה מיני יצר הרע שיש באדם, הפסוק הראשון 'אשר הרעותי' הוא נגד יצר הרע הבא מתוך לבו הרע של האדם, והפסוק השני 'הנה כחומר' נאמר נגד יצר הרע שיסודו מעפר והוא נמשך אחרי החומר, והפסוק השלישי 'והסירותי את לב האבן' נאמר כנגד היצר שמרגיל את האדם לחטוא ונעשה לבו כאבן. ורב פפא הוסיף עוד פסוק 'ואת רוחי אתן בקרבכם' כנגד כח היצר שגם במעשים הטובים שעושה האדם מכניס לו יצרו הרע מחשבות לא טובות.

ה. העין אליהו (ד"ה וא"ר) ביאר, ששלשה פסוקים אלו נאמרו כנגד שלשה דברים המעכבים את האדם מלעשות רצונו של הקב"ה, והם שיעבוד מלכויות, שאור שבעיסה שהוא היצר הרע, ואבותיו שלא נהגו כשורה[ב]. והפסוק הראשון 'אשר הרעותי' מדבר על האנשים שכביכול הקב"ה הרע להם בשיעבוד מלכויות, והפסוק השני 'כחומר ביד היוצר' מרמז על האנשים שנמשכים אל מקור יצירתם והולכים בדרכי אבותיהם, והפסוק השלישי 'והסירותי את לב האבן' מדבר על יצר הרע שנקרא אבן[ג].

אם יש בפסוקים אלו טענה גמורה ואם כן מדוע תפילת משה ואליהו נחשבה להטחת דברים

נתמוטטו רגליהם של שונאי ישראל. רש"י (ד"ה נתמוטטו) פירש, שאלמלי הפסוקים האלו היו מתמוטטות רגליהם של ישראל במשפט שלא היה להם פתחון פה לומר מדוע חטאו, אבל לאחר הפסוקים האלו יש להם פתחון פה לומר הקב"ה גרם לנו שנחטא בכך שנתן בנו יצר הרע. וביאר **המהרש"א** (ח"א ד"ה נתמוטטו), שודאי אין זו טענה אמיתית במה שיאמרו שהקב"ה נתן בהם יצר הרע, שהרי הקב"ה אמר שברא תבלין ליצר הרע והיא התורה, כמו שאמרו בקידושין (ל:), ואם כן היה להם להתגבר עליו ולא לחטוא, וזו היא הבחירה הנתונה ביד האדם אם לחטוא או לא, כדי לזכותו ליום הדין על ידי שיתגבר על יצרו הרע. אלא כוונת הגמרא שיש להם פתחון פה וטענה קצת שלא יתמוטטו לגמרי במשפט, ומשום כך נחשב אליהו הנביא כמי שהטיח דברים כלפי מעלה מכיון שאין זו טענה נכונה לפוטרם מן הדין, שהרי היה להם להתגבר על יצרם, ולפי זה פירש מה שאמרו בגמרא שהודה הקב"ה לאליהו ולמשה, שאין לפרש שהסכים עמם לגמרי, שהרי אין זו טענה נכונה לגמרי, אלא רק הסכים עמם קצת שלא יתמוטטו במשפט.

אכן הרשב"א (אגדות לעיל לא: ד"ה מנין) הקשה לפי **רב האי גאון** (אוצר הגאונים בפירושים לקמן ע"ב ד"ה ובפירוש) שפירש שהודאה שהודה הקב"ה לאליהו ולמשה היא מלשון הסכמה, אם כן מדוע אמרו שאליהו ומשה הטיחו דברים כלפי מעלה, והרי הקב"ה הסכים עם טענותיהם. ותירץ, שגם אם נכונים הדברים, מכל מקום אינו מן הראוי שיעלם העבד על שפתיו כמתרעם כלפי מעלה וכאילו הקב"ה גרם לדברים הרעים, ולכן נקראת הטחה.

והמכתב מאליהו (ח"ד עמ' 105) ביאר את טענתם של משה רבינו ואליהו, שכיון שחלקו של כל אדם שנברא בעולם הוא להשלים את מדת קידוש השם שקבע לו הקב"ה בבריאה, והדרך לכך היא העמידה בנסיונות העומדים בפניו ולא לחטוא, אמנם אם ח"ו חטא יש שני אופנים של הסתכלות על החטא, האחד הוא במדת הדין כדרך שמביט האדון במעשה עבדו, והשני הוא כראות האב את בנו שמבטו עליו תמיד לטובה, וגם כשחטא, או שיגדיל האב בעיניו את הנסיונות לומר שהיו קשים מדי ולכן לא עמדו בהם, או שיגדיל את המעט טובה שכן עשה בנו, ואם נזכה שכך ידוננו הקב"ה על חטאינו הרי שבכך תושלם מדת קידוש השם שהיתה צריכה להיות על ידי עשיית המעשים טובים, כיון שעל ידי זה יראו הכל את גודל רחמיו על בריותיו ובכך יכירו את גודלו, וטענתם של משה רבינו ואליהו היתה שירחם הקב"ה על ישראל כרחם אב על בנים וידון אותם כאב את בנו, ומה שנקראת 'הטחת דברים' מכיון שבכך נתנו ביטוי להרגשותיהם האמיתיים שאינם יכולים לסבול את ההסתר הנגרם על ידי מדת הדין [וכמו שביאר (שם עמ' 103) לגבי חנה, על פי מה שכתב במקום אחר (ח"ב עמ' 184) שיש אופן של תפילה שהצדיק טוען שסובל מהנהגת ההסתר ורואה בזה כעין חילול ה' בתוך עצמו], ומה שאמרו שהקב"ה הודה להם, הכוונה שבאמת דן אותם באופן כזה.

ביאור מה שאמרו נתמוטטו 'רגליהם' של שונאי ישראל

שם. בביאור מה שאמרו לגבי ההתמוטטות שהיתה עלולה להיות לישראל, לשון 'נתמוטטו רגליהם', כתב **הבן יהוידע** (ד"ה אלמלא), שאף שמשמעות הפסוק

א. **והוסיף** הפתח עינים, שלשון קיבוץ הוא כמו קידושין, כמבואר בקידושין (ו.) שעצורתי [שהוא לשון אסיפה קיבוץ] הוא לשון קידושין, ובכך הוא דומה למשל, שהחזרה בתשובה דומה לבעל שחוזר ומקדש את אשתו הראשונה. ב. **וכמו** שאמרו לעיל (יז.) 'גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות'. וגם כתוב ביחזקאל (טז מד) 'הנה כל המושל עליך ימשול לאמר כאמה בתה' שנראה מזה שהאדם נמשך אחר השורש לחטוא, ולכן אם האבות לא עשו רצון ה' זה מעכב גם מבניהם לעשות רצונו. ג. **כמבואר** בסוכה (נב.).

(יחזקאל יח ד) 'הנפש החוטאת היא תמות' היא שכל החוטא חייב מיתה, מכל מקום זה שייך רק ביחיד החוטא, אבל אם כל כלל ישראל חטאו ודאי שלא שייך שימיתם הקב"ה, שהרי הם חלקו ונחלתו ולא יתכן שתמחק נחלה זו מן העולם, אלא ודאי שאם חטאו ישראל הוא דנם ביסורים המכפרים במקום המיתה, והוא עונש העניות שאמרו עליו (נדרים סד:) שהעני חשוב כמת, וזהו הביאור במה שאמרו שאלמלא הפסוקים האלו היו מתמוטטים רגליהם של ישראל, כלומר שהיה מתמוטט כל רכושם שהיו נענשים בעניות, והרכוש נקרא בפי חז"ל 'רגלים' כאמרם (פסחים קיט.) על הפסוק (דברים יא ו) 'ואת כל היקום אשר ברגליהם' שזהו ממונו של אדם המעמידו על רגליו.

מחלוקת אם לדרוש את הפסוק ועשיתי את אשר בחקי תלכו

רב פפא אמר מהכא. לכאורה יש להבין מדוע דרש רבי חמא ברבי חנינא רק את שלשת הפסוקים הללו ולא הוסיף גם את הפסוק שממנו למד רב פפא, והוא הפסוק ביחזקאל (לו כז) 'ואת רוחי אתן בקרבכם ועשיתי את אשר בחקי תלכו', והיה אומר אילולי ארבע מקראות הללו. ותירץ **בחדש האביב** (ד"ה אלמלא), שרבי חמא ברבי חנינא סבר שפסוק זה הוא המשך לפסוק הקודם שכבר הביאו שכתוב בו 'והסירותי את לב האבן מבשרכם' וביאור הפסוקים הוא שעל ידי הסרת לב האבן עושה הקב"ה שילכו בחוקיו, וכיון שכבר הזכיר את תחילת הפסוק אין צורך להביא את המשכו, אבל רב פפא שכן הוסיף לדרוש מפסוק זה סבר שמתחילת הפסוק אין ללמוד זכות לישראל, כיון שלא משמע כל כך שעל ידי הסרת לב האבן ישמרו את חוקיו, והיה אפשר לפרש שיסיר מהם לב טיפש ויתן להם לב מבין, ולכן הוצרך ללמוד זאת רק מהמשך הפסוק שכתוב בו בפירוש 'ועשיתי את אשר בחקי תלכו'.

מדוע רק על דברי משה כתב רש"י שטיחה היא מלשון זריקה

משה הטיח דברים כלפי מעלה. פירש רש"י (ד"ה הטיח) שהטיח הוא לשון זריקה כמו שכתוב (בראשית כא טז) 'כמטחוי קשת'. ובטעם הדבר שפירש רש"י זאת רק לגבי הטחת דברים של משה, אבל במה שאמרו (לעיל לא:) שחנה ואליהו הטיחו דברים לא פירש רש"י כן, ביאר **הקדושה וברכה** (סמיכת חכמים, ברש"י שם), שחנה ואליהו תלו את עיקר האשמה בקב"ה, שהרי חנה אמרה דדים הללו שנתת על לבי למה, וכן אליהו תלה את הסבת לבם אחורנית במעשיו של הקב"ה, ומשום כך שייך לפרש בהם את ההטחה מלשון 'הדבקה', כלומר שהדביקו את תלונתם בקב"ה שהוא הגורם לכך, אבל משה רבינו לא תלה את עיקר תלונתו בקב"ה אלא שעל ידי שהרבה להם טובה ממילא נגרם להם שיחטאו, ולכן לא שייך לפרש בו טיחה מלשון הדבקה, שהרי את הרע בעצמו לא תלה בקב"ה, ועל כן הוצרך רש"י לפרש שהיא מלשון זריקה, ודייק רש"י לומר שהיא כמו הקשת שהיא רק גורמת לחץ שיעוף אבל המות נגרם רק על ידי החץ עצמו, וכך משה אמר שרוב הטוב הוא שהחטיאם והקב"ה רק סובב להם כן על ידי רוב הטובה כמו הקשת לחץ.

והכסא רחמים (ד"ה וארא) פירש, שרש"י רצה לרמז בכך שהיה מן הראוי שהגמרא תקדים לומר שמשה הטיח דברים לפני שאמרה כן על חנה ואליהו, שהרי הוא היה קודם להם [רק שמטעמים אחרים לא הקדימה[ד]], ולכן פירש רש"י דבר זה רק אצל משה להראות כאילו כאן נכתב לשון טיחה לראשונה[ה].

ההכרח לדרוש בתפילת משה בלשון 'על ה''

ויתפלל משה אל ה'. הקשה **המהרש"א** (ח"א ד"ה שנאמר ויתפלל), שלשון תפילה אל ה' מצאנו בכמה נביאים, ומה הכריח את רבי אלעזר לפרש בתפילת משה רבינו שהיא 'על ה'', ושהיתה בכך הטחת דברים כלפי מעלה[ו]. ועוד הקשה, שלא מצאנו שכתוב בתורה אצל משה רבינו לשון 'ויתפלל אל ה'' מלבד הכתוב אצל המתאוננים (במדבר יא ב) 'ויתפלל משה אל ה' ותשקע האש', אמנם שם לא היתה הטחת דברים כלפי מעלה. ונאמרו על כך כמה תירוצים:

א. המהרש"א כתב שצריך לגרוס בפסוק המובא בגמרא 'ואתפלל אל ה'', והוא הפסוק בפרשת עקב (דברים ט כו), ושם אכן היתה הטחת דברים כלפי מעלה שאמר משה רבינו (שם ט כח) 'מבלי יכלת ה' להביאם אל הארץ אשר דבר להם', וגם שם התיבות 'אל ה'' מיותרות, שכבר נאמר קודם לכן (שם ט כה) 'ואתנפל לפני ה'' ואפשר היה לכתוב 'ואתפלל ואמר', ועל כן דרשו תיבות אלו בלשון 'על ה'' כלומר שהוצרך להטיח דברים על ה' עבור ישראל[ז].

ב. **הריא"ף** (על עין יעקב, ד"ה אלא) פירש, שההכרח לדרוש בלשון 'על ה'' הוא מכיון שאין לפרש כפשוטו שהתפלל 'אל ה'' שהיא מדת הרחמים לבקש רחמים על ישראל, שהרי אמר (במדבר יא יב) 'האנכי הריתי את כל העם הזה אם אנכי ילדתיהו' שזו אינה בקשת רחמים אלא תלונה על הקב"ה[ח], ולכן הוצרכו לומר שיש לקרוא 'ויתפלל על ה'' שזו לשון הטחת דברים.

ג. **הבית אברהם** (ד"ה ואמר) פירש לפי הגירסא שלפנינו שהלימוד הוא מהכתוב במתאוננים (במדבר יא ב) 'ויתפלל משה אל ה'', והטעם לדרוש בדברי משה שהם היו הטחת דברים כלפי מעלה, הוא משום שפסוק זה סמוך לפסוק (שם) 'ויצעק העם', וכשם שהעם הטיחו דברים על משה והתלוננו עליו, כך יש לפרש גם את אמירתו של משה שהיא היתה בהטחת דברים כלפי מעלה. ועוד כתב, שאפשר ללמוד זאת גם מכך שהוא סמוך לענין האספסוף שהתאוו תאוה ועל כך אמר משה (במדבר יא יא) 'למה הרעת' שזו הטחת דברים[ט].

ד. **הקדושה וברכה** (סמיכת חכמים, ד"ה משה) ביאר, שרבי אלעזר בא לפרש שיש ללמוד מפסוק זה שאסור להתפלל בקול רם כדי שלא יתגלו חטאיו כשיאמרם בקול וישמעו אחרים, ולכן אמר שאין לפרש בפסוק 'אל ה'' שמשה התפלל בלחש כמדבר אל ה' לבדו כיון שמשה בעצמו פירש את חטאתם ואמר (שמות לב לא) 'ויעשו להם אלהי זהב', הרי שלא חש לבושתם, אלא צריך לפרש את הפסוק מלשון 'על ה'', כלומר שהטיח דברים על המקום שהוא גרם להם שיחטאו בכך שהרבה להם כסף וזהב, ונמצא שמה שפירש משה 'ויעשו להם אלהי זהב' לא בא לפרסם בכך את החטאים שעשו, אלא שנתן בדבריו טעם מדוע כביכול הקב"ה גרם להם לחטוא, וממילא אינו סותר לפשט הפסוק 'אל ה'', ויש ללמוד מכאן שצריך להתפלל בלחש כדי שלא יתגלו חטאיו.

ה. **הפני יהושע** (ד"ה ואמר) כתב, שיש לפרש שהתפילה שהתפלל משה המוזכרת שם שונה מכל שאר התפילות שהוזכרו בתורה שהתפלל משה, כיון שבשאר התפילות מפורש בתורה מה התפלל בהן, אבל בתפילה זו לא הוזכר מה התפלל בה, ולכן דרשו את הפסוק 'ויתפלל אל ה'' שהתפלל 'על ה'' שזה היה ענין התפילה שכביכול ה' גרם להם שיתלוננו'.

ו. **הצל"ח** (ד"ה משה) כתב, שהטעם שפירשו שתפילה זו היתה הטחת דברים כלפי מעלה, הוא משום שלא נזכר מה היתה התפילה [וכמו שכתב הפני יהושע (ד"ה ואמר)], ולכן יש לומר שתפילה זו היא המשך למה שכתוב קודם (במדבר יא ב) 'ויצעק העם אל משה' על שבערה בהם אש ה', כיון שחשבו שבכחו להושיעם, ואת הדברים שצעקו אליו הטיח משה אל הקב"ה שהוא אביהם של ישראל ואין צרכיהם תלוי אלא בו[יא].

ז. **הגר"א** (אמרי נועם ד"ה משה) פירש, שבמעשה של חוה והנחש כתוב בתורה פעם אחת שאמר הקב"ה 'לאשה' (בראשית ג יג), ופעם אחרת כתוב 'אל האשה אמר' (שם ג טז). וביאור החילוק הוא, שדברים הנוגעים אל הגוף שצריך שיכנסו אל הגוף נאמרים בלשון 'אל', אבל דברים שאינם צריכים להכנס אל הגוף נאמרים בלשון 'לאשה', ולפי זה לפרש שהיה קשה לגמרא כיצד כתוב שמשה אמר 'אל ה'', והרי לא שייך בקב"ה שיאמרו לו דברים הנוגעים לגופו בלשון 'אל', אלא מוכח שדברים אלו היו הטחת דברים כלפי מעלה, וכדי להקל מחומרת אמירתם כתבה הגמרא שאל תקרי 'אל ה'' שמשמעותו קשה שמטיחם כביכול אל גופו אלא יש לקרוא 'על ה''.

ח. **הנפש החיים** (ש"ב פי"ג) כתב, שמה שאמרו על משה שהטיח דברים כלפי מעלה, הוא למעלתו של משה והכוונה שהשליך צערו מנגד והתפלל על הצער הנגרם למעלה מחמת צערו. וכעין זה כתב **העץ יוסף** (ד"ה אלא) שדרשו כן למעלתו של משה, וההטחת דברים היא, שמרוב ענוותנותו לא סבר שיוכל

ד. **בטעם** שהקדימה הגמרא את חנה, יש לומר שזהו מכיון שקודם עסקה הגמרא במעשה של חנה ולכן המשיכה בכך ואמרה שהיא הטיחה דברים, ובטעם שהקדימה את אליהו יש לומר שזהו מכיון שרצתה הגמרא להאריך בענין תפילתו של משה, ולכן דיברה על משה רק לבסוף. ה. **וראה** מה שהובא להלן (להלן בענין 'ההכרח לדרוש בתפילת משה בלשון על ה'' בהערות) בשם הצל"ח ביאור נוסף מדוע כתב רש"י זאת רק אצל משה. ו. **ומחמת** קושיא זו הוכיח האדרת אליהו (ד"ה אלא) שדבר זה שמשה הטיח דברים כלפי מעלה ידעו חז"ל בקבלה שהיתה בידם ורק ביקשו למצוא לכך אסמכתא בפסוקים, ומצאו זאת בשינוי הלשון שנאמר בתפילה זו. ז. **והעיון** יעקב (ד"ה משה) הקשה על פירוש המהרש"א, למה נחשב שמשה הטיח דברים בזה שאמר 'מבלי יכולת ה'', והרי רק אמר שהמצרים יאמרו כן. ח. **והקשה** עליו המשחת אהרן (ד"ה ואמר), שהרי פסוק זה נאמר על ידי משה כשבני ישראל התלוננו שרצונם לאכול בשר, ואילו כאן מדובר על תפילת משה בתבערה. ולכן ביאר כתירוצו של הפני יהושע, שמכך שלא פירש הפסוק מה היתה תפילתו, הוצרך רבי אלעזר לפרש שתפילתו היתה על ה' מדוע גרם להם זאת. אמנם העיון יעקב (ד"ה משה) כתב שצריך לגרוס שהלימוד הוא מהפסוק (במדבר יא יא) 'ויאמר משה אל ה' למה הרעת לעבדך' שזו ודאי הטחת דברים כלפי מעלה, ועל כך הסכים עמו הקב"ה ואמר לו (שם יא טז) 'אספה לי שבעים איש מזקני ישראל', והוסיף שגם מדברי הריא"ף משמע שהלימוד הוא מפסוק זה. ט. **והוסיף** שאם יש טעות סופר בגמרא והגירסא הנכונה היא כגירסת המהרש"א מהפסוק (דברים ט כו) 'ואתפלל אל ה'', מיושב היטב שיש לומר שההכרח לדרוש בלשון 'על ה'', הוא מכך ששינה הפסוק ממה שכתב קודם (שם ט כה) 'ואתנפל לפני ה'', וכאן כתב 'אל ה''. י. **והוסיף** שכך הוא גם הלימוד בדברי רבי ינאי שדרש מהפסוק (דברים א א) 'ודי זהב' אף שלא הוזכרה תפילה זו בדברי משה לקב"ה, אלא למד כן מדברי משה לישראל, שכיון שבאמת ריבוי הזהב גרם להם לחטוא בעגל הזהב מסתמא זה מה שהתפלל משה לקב"ה שלא יעניש את ישראל כיון שהוא גרם להם לחטוא בריבוי הזהב, וכמו שהביאה הגמרא בהמשך כמה פסוקים המוכיחים שריבוי הטוב גורם לאדם לחטוא. יא. **ולכן** כאן פירש רש"י (ד"ה הטיח) שהטחה זו היא מלשון זריקה, כלומר שמה שפנו אליו זרק אל הקב"ה, אבל במה שאמרו בגמרא שגם חנה ואליהו הטיחו דברים לא פירש רש"י שזה מלשון זריקה, כיון ששם אפשר לפרש שהטחה היא מלשון שדיברו קשות. אמנם בסוכה (נג.) אמרו שלוי הטיח דברים כלפי מעלה ושם פירש רש"י (ד"ה יטיח) שהוא מלשון זריקה, כיון שבתענית (כה.) אמרו שלוי התפלל ואמר רבונו של עולם עלית וישבת במרום ואין אתה מרחם על בניך, וגם זו תפילה בנוסח של זריקת צרכיהם של ישראל על הקב"ה, ומשום כך שייך לפרש בו שהטיח מלשון זריקה.

להנהיג את כל ישראל, ולכן השליך כלפי מעלה את כל מה שצעקו אליו, כלומר שפרק העול מעצמו והשליך בטחונם על ה' [והפסוק (במדבר יא ב) 'ויתפלל משה אל ה'' הוא המשך ל'ויצעק העם' וכמו שפירש הצל"ח (ד"ה משה)].

ט. המגיד תעלומה (ד"ה ואמר) כתב, שאין לפרש שהתפלל לבקש להם זכות, כיון שעם ישראל עדיין היו עומדים במרדם שצעקו אל משה ולא כתוב שהודו על חטאתם, ולכן צריך לפרש שתפילתו היתה בבחינה של הטחת דברים שטען כלפי הקב"ה שכביכול הוא גרם לכך.

י. העין אליהו (ד"ה ואמר) פירש, שתפילה בלשון צעקה היא כשיש לאדם צער גדולי[יב], ולכן היה קשה לגמרא כיון שהמתאוננים צעקו אל משה, אם כן מדוע משה לא צעק מנהמת לבו אל ה' אלא רק התפלל, שזו דרגה בתפילה הפחותה מצעקה, ולכן הוצרכו לדרוש שתפילה זו היתה הטחת דברים כלפי מעלה, שאף שלא היתה זו צעקה מכל מקום היא היתה מעומק לבו.

רק לצורך דרשה החליפו בין אל"ף לעיי"ן ולא שטעו בהגייתם

קורין לאלפין עיינין ולעיינין אלפין. מבואר שאפשר לקרוא את הכתוב בתורה בהחלפת האותיות אל"ף ועיי"ן זו בזו. אמנם במגילה (כד:) אמרו שאין מורידין לפני התיבה מי שקורין לאלפין עיינין ולעיינין אלפין[יג], ומשמע שזהו שיבוש לקרוא בהחלפת אותיות אלו. ואם כן כיצד דבי רבי אליעזר בן יעקב היו קורים בדרך זו. וכתב רש"י (שם ד"ה מפני), שהם היו קורים כן רק בדרך דרוש.

בספר דברי חכמים וחידותם (השמטות, ד"ה אמר) ביאר עוד, שגם מה שאמרו חז"ל כאן ובכל מקום 'אל תקרי' אין הכוונה שכך יש לקרוא כשקוראים בתורה, אלא הכוונה היא רק שכך יש לפרש ולדרוש בלימוד הפסוק[יד], ולכן אין זה שיבוש של הכתוב בתורה לקראו בצורה לא נכונה.

דבי רבי ינאי אמרו לשיטתם שהקב"ה כפה על ישראל לקחת זהב ממצרים

דבי רבי ינאי אמרי מהכא. כתב העיון יעקב (ד"ה אמרי), שדבי רבי ינאי שדרשו מהפסוק (דברים א א) 'ודי זהב' שאמר משה לקב"ה בשביל זהב שהרבית לישראל עד שאמרו די הוא גרם שעשו את העגל, אמרו דבר זה לפי שיטתם לעיל (ט.) שדרשו את הפסוק (שמות יא ב) 'דבר נא באזני העם וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה כלי כסף וכלי זהב' שאין 'נא' אלא לשון בקשה, שביקש הקב"ה ממשה שיאמר לישראל שישאלו כסף וזהב כדי שיצאו עמהם, ואמרו שם בהמשך על הפסוק (שמות יב לו) 'וישאילום' שיש מי שמפרש שהיה בעל כרחם של ישראל, ונמצא שישראל לא רצו לקחת את הכסף והזהב אלא עשו כן בעל כרחם מחמת ציוויו של הקב"ה, נמצא שהוא בכך שהכריחם לקחת את הזהב גרם לזאת.

אם בפסוק ודי זהב יש הטחה כלפי מעלה או הוכחה לישראל

מאי ודי זהב. פירש המהרש"א (ח"א ד"ה מאי), שבאותה פרשה כתבה התורה את התוכחות שהוכיח משה רבינו בדרך רמז את בני ישראל על חטאיהם, ועל כן היה קשה לגמרא שהיה צריך לכתוב רק תיבת 'זהב' שבכך יש רמז על עגל הזהב שחטאו בו, ואין צורך להוסיף את התיבה 'ודי' שמשמעה התנצלות על כך שחטאו בעגל מחמת ריבוי הזהב שהיה להם, ומחמת כן דרשה הגמרא שזו הטחת דברים של משה כלפי מעלה שריבוי הזהב שהשפיע הקב"ה להם עד שאמרו די הוא גרם להם לחטוא.

והראש יוסף (מפינטשוב, ד"ה ודי) כתב, שלכאורה לפי דרשת הגמרא כאן שהרבה להם זהב עד שאמרו די, נמצא שאדרבה זהו לימוד זכות על ישראל מדוע חטאו בעגל, ומדוע הזכירו משה ביחד עם התוכחות שהוכיח את ישראל. וביאר שכתוב במדרש (במ"ר טז כו) שמותר לטלטל בשבת תינוק האוחז בידו אבן שהיא מוקצה ולמדו דין זה מכך שהיה הקב"ה נושא את דור המדבר ומעבירם ממקום למקום אף שהיה עמהם צלמו של מיכה[טו], ואף על פי כן לא עזבם הקב"ה. ואמרו (שבת קמא:) שההיתר לטלטל תינוק הוא רק כשיש בידו אבן, אבל אם אוחז דינר אסור, כיון שאינו בטל לגבי התינוק ואם יפול ירימו האב. ולפי זה יש לפרש שמשה טען לקב"ה שמחמת שהרבה לישראל זהב גרם להם לחטוא, אמנם כלפי ישראל זו היתה טענה ולא לימוד זכות, כיון שישראל טענו שמותר להם לעבוד את הקב"ה בשיתוף עם עבודה זרה והביאו ראיה מכך שנשאם הקב"ה יחד עם פסל מיכה, ועל כך השיב להם משה שאין איסור לטלטלם יחד עם פסל מיכה אף שהוא עשוי מכסף או זהב כיון שהרבה להם זהב עד שאמרו די והוא נחשב להם כאבן שהיא בטלה לגבי התינוק וכך גם הפסל התבטל כלפיהם, ואין ללמוד מכך להתיר ח"ו לעבוד את עגל הזהב בשיתוף.

כיצד אמרו די לזהב ולא התאוו ליותר

עד שאמרו די. הגר"א וסרמן (קובץ הערות דוגמאות לביאורי אגדות סי' ח אות ו) הביא שמקשים, שהרי אמרו במדרש (קהלת רבה פ"א יג) שאין אדם מת וחצי תאוותו בידו, כלומר שתמיד רוצה ומתאווה האדם לעוד ועוד, ומי שיש לו מנה רוצה מאתים, וכיצד אמרו די לזהב. ותירץ, שהתאווה הזו שאדם מתאווה ליותר ממה שיש בידו היא מחמת הזוהמא שיש בו, והרי אמרו (שבת קמו.) שבשעת מתן תורה פסקה זוהמתן של ישראל ולא חזרה להם עד לאחר חטא העגל[טז], ומשום כך קודם חטא העגל[יז] יכלו לומר די לזהב.

הלימוד בכל אחד משלשת המשלים

אמרי דבי ר' ינאי אין ארי וכו' אמר רבי אושעיא וכו' אמר ר' יוחנן וכו'. הובאו בגמרא שלשה משלים להבנת נמשל זה שמרוב טובה שהושפעה לישראל מרדו בקב"ה. האחד הוא בארי שאינו נוהם אלא מקופה של בשר. והשני בפרה שהאכילה כרשינין ובעטה בו. והשלישי בבנו שרחצו וסכו האכילו והשקהו ותלה לו כיס על צוארו והושיבו על פתח זונות וחטא. ובצורך להביא שלשה משלים, ומהו הלימוד מכל אחד מהם נאמרו כמה ביאורים:

א. הבית אברהם (ד"ה אמרי) ביאר, שרבי ינאי אמר את המשל הראשון לארי, כיון שסבר לפרש שכוונת בעליו לטובה שמחמת שובעו לא יזיק, אמנם רבי אושעיא לא הסכים עם משל זה, שכיון שאין ארי נוהם אלא מתוך קופה של בשר נמצא שבעליו גורם לו בידים להזיק, ולכן הביא את המשל של פרה שבעליה מאכילה לטובתו שיהיה לה כח לחרוש וגם תהיה בעלת בשר לשחיטה וכמו כן הקב"ה השפיע טובה לישראל כדי שיקבלו עול תורה. ורבי יוחנן לא הסכים עם משל זה שמאכילה לטובתו, אלא המשיל לאב המאכיל את בנו מחמת חביבותו, והעושר בצירוף המקום בו היה נמצא גרם לו לחטוא, וכך ישראל השפיע עליהם העושר בצירוף הימצאותם בארץ מצרים המלאה עבודה זרה ולכן מרדו בקב"ה.

ב. הארץ החיים (אגדות ד"ה אין) ביאר, שהגמרא באה ללמד לאדם כיצד עליו לשמור נפשו מכל מיני אופנים שעלול לחטוא ע"י כך לבלתי חטוא, והמשל הראשון מלמד לאדם שלא ישביע נפשו בתענוגים הדומים לאכילת בשר, כיון שמרוב טובה הוא עלול לחטוא. והמשל השני בא ללמד גם לאדם שטבעו רע שצריך להכניע את יצרו בצומות ותעניות ולא רק להמנע מתענוגות, ולכך המשל הוא לפרה שהיתה כחושה מרוב צום ואז נהגה כראוי אך כשהתחילה לאכול כרשינין כדרכה מיד בעטה. והמשל השלישי הוא לאדם שלבו נכנע כלפי הקב"ה ואף על פי כן יש לו להזהר משכניו הרעים הדומים לפתח של זונות שלא יחטיאוהו, ועל כן גם הוא ימעט בתענוגי העולם. וכנגד שלש דרגות אלו הביאו שלשה פסוקים ללמוד מהם, וכנגד המשל הראשון הביאו את הפסוק (הושע יג ו) 'כמרעיתם וישבעו שבעו וירם לבם על כן שכחוני' כלומר שאחר אכילת התענוגים נגרם להם שישכחו את הקב"ה מרוב טובה. וכנגד המשל השני הביאו את הפסוק (דברים ח יד) 'ורם לבבך ושכחת' שישנו אדם שבמעט טובה מתגאה לבו ומבעט בקב"ה. וכנגד המשל השלישי הובא הפסוק (שם לא כ) 'ואכל ושבע ודשן ופנה' שלאחר ששבע פנה אל שכניו הרעים.

ג. הדברי פנחס (ד"ה מאי) פירש, שרבי ינאי סבר שהיה צריך להכניע את לבם של ישראל על ידי עניות שמחמת הדוחק יכנע לבם, ועל כן המשיל להם את הארי שאינו נוהם מתוך קופה של תבן שהיא עניות עבורו, ורק מתוך קופה של בשר שבה הוא רגיל הוא נוהם. ורבי אושעיא סבר שנכשלו רק משום שעסקו במותרות, ולכך המשילם לפרה שאכלה כרשינין שהם מותרות לה שרגילה לאכול עשב ולכך בעטה. ורבי יוחנן אמר שגם המותרות לא היו גורמים להם לחטוא ורק הערב רב שיצאו ממצרים הם שגרמו להם לחטוא ולכן המשילם לבן שישב על פתח זונות שגם המותרות לא גרמו לו לחטוא אלמלא שישב שם.

ד. בהגהות הגרא"מ הורוויץ (ד"ה אמרי) ביאר, ששלשה משלים אלו נאמרו כנגד הערב רב, ישראל, ואהרן הכהן, שהמשל של הארי שדרכו להזיק הוא כנגד הערב רב שהשחיתו על ידי דרכם הרעה. והמשל של הפרה שבעטה אף שאין דרכה להזיק ולבעוטי[יח], הוא כנגד ישראל שגם הם אין דרכם להזיק אלא רק מחמת רוב טובה שהושפעה עליהם. והמשל של בן שחטא, הוא כנגד אהרן הכהן שלא חטא מעולם אלא מחמת הערב רב שדומים לזונות שהחטיאוהו.

ה. הבן יהוידע (ד"ה אין) פירש, שהמשל של הארי הוא כנגד מי שחוטא במזיד כדי למלאות את תאוותו כמו הארי שדורס ואוכל להשביע את נפשו. והמשל השני של הפרה הוא כנגד מי שחוטא במזיד כדי למרוד ואין לו בכך שום הנאה כמו הפרה שבועטת ואינה נהנית מכך. והמשל השלישי הוא נגד מי שהוא

יב. **והאריך** שם להוכיח דבר זה. יג. **וכן** פסק השו"ע (או"ח סי' נג סי"ב), וכן לגבי ברכת כהנים (שם סי' קכח סל"ג) שכהן שאינו יודע לחתוך האותיות, כגון שאומר לאלפין עיינין, ולעיינין אלפין לא ישא את כפיו. יד. **והביא** שאחר כותבו זאת מצא שכן כתב בספר בנין שלמה (השמטות, בית התנועות סדר ראשון אות י) שמה שאמרו בגמרא 'אל תקרי', אין הכוונה שבאמת אין לקרותו כך אלא כך, וראיה לכך ממה שבכל פעם מה שאמרו אל תקרי, כך היא הדרך הנכונה שבה אנו קוראים ובודאי שכך היא הקריאה האמתית, אלא ודאי כוונתם שבדרך דרש יש לקרוא כאילו היה כתוב כך. טו. **ואף** כשעברו את הים היה הצלם עמהם, שנאמר (זכריה י יא) 'ועבר בים צרה'. טז. **ראה** באלשיך (ויקרא ז לח) שזוהמתן חזרה לאחר חטא העגל. יז. **ופסוק** זה מדבר על קודם חטא העגל, שהרי כך פירשוהו, שמה שהרבה להם זהב עד שאמרו די, הוא גרם להם אחר כך לחטוא בעגל. יח. **כמו** שאמרו (ב"ק יז.) שקרן הוא מזיק משונה, ובעיטה היא תולדה של קרן (שם ב:).

בדרגה של שוגג הקרוב למזידי״ט, שבאמת הוא לא מתכוין לחטוא אך היה לו ליזהר שלא להתקרב למקום העלול להביאו לידי חטא, ועל כן הוא נענש על כך שהגיע למקום זה אף שהחטא היה בשוגג, וכך הוא המשל בבן שהושיבו על פתח של זונות, שאף שעדיין לא חטא עמהם נתפס על כך שהושיבו במקום כזה שבודאי יחטא.

ו. האורח ישרים (ד״ה ולמר) פירש, ששלשת המשלים מחולקים לפי שלש מדות בטבעם ותכונותיהם של בני האדם. והמשל הראשון לארי שהוא בטבעו עז ודורס, הוא כנגד האנשים שנולדו במדות רעות, אלא שאם יעמלו ויתקנו את מדותיהם הרי שיהיו כמו הארי לאחר שעשוהו בן תרבות, ויש להם פתחון פה שאם לא היה בוראם הקב״ה בתכונות רעות היו גוברים על יצרם. והמשל השני של הפרה הוא נגד האנשים שאמנם אין מדותיהם רעות, אך לא זכו לתבונה והינם גסי השכל כמו פרה שאין דרכה לבעוט בבעליה אך אם מאכילה כרשינין הוא מרגילה לבעוט, וכך גם אותם האנשים שאף הם יוכלו לעמול בתורה ולהשכיל ולהחכים ואם לא עשו כן הרי שגורמים לעצמם לבעוט בבוראם, ומכל מקום יש להם פתחון פה בכך שיתלו את חטאיהם בגסות שכלם. והמשל השלישי הוא כנגד האנשים שזכו ונולדו במדות טובות ושכל ובינה, אך מחמת חינוכם הרע השחיתו את מדותיהם וטמטמו את שכלם, והוא המשל לבן שהושיבו על פתח של זונות ובכך השחית את מדותיו, וגם לו יש פתחון פה לתלות ברוע החינוך.

ז. האור החמה (ד״ה בשביל) ביאר, ששלשת המשלים האלו הם כנגד שלש עבירות החמורות שעברו ישראל בחטא העגל [כמו שהביא רש״י בחומש (שמות לב ו)], וכנגד החטא של שפיכות דמים, אמרו משל לארי שנוהם מתוך קופה של בשר, ופירש רש״י (ד״ה אין) שהוא משתגע ומזיק, והזיקו של ארי הוא שפיכות דמים. וכנגד החטא של עבודה זרה, הביאו את המשל של פרה שהאכילה כרשינין ובעטה בו, ומדויק שלא בעטה סתם אלא בעטה במי שהאכילה, וזה דומה למרידה בקב״ה ודומה לחטא עבודה זרה. וכנגד החטא של גילוי עריות, הביאו את המשל בבן שסכו והאכילו והושיבו על פתח של זונות שהוא ממש גילוי עריות.

הנמשל לישיבה בפתח של זונות

והושיבו על פתח של זונות. את הנמשל לאדם שהיה לו בן וכו׳, ביאר **העוללות אפרים** (מאמר נו) שהוא הנעשה עם בני ישראל בצאתם ממצרים, שמה שאמרו במשל שהאכילו הוא כנגד מה שכתוב (שמות יב לו) ׳וינצלו את מצרים׳ ודרשו בגמרא (לעיל ט:) רבי אמי אמר עשאוה כמצודה שאין בה דגן, וריש לקיש אמר כמצולה שאין בה דגים, וזהו רמז לאוכל שלקחו צידה לדרך בצאתם ממצרים, ומה שאמרו שהלבישו[כ] הוא כנגד מה ששאלו ביציאתם ממצרים שמלות כמו שכתוב (שמות יב לה) ׳וישאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב ושמלות׳, ומה שאמרו שתלה לו כיס על צוארו הוא כנגד כלי כסף וזהב ששאלו. אלא שלכאורה קשה כנגד מה אמרו במשל שהושיבו על פתח של זונות שלא מצאנו לו דוגמא ביציאת מצרים. ותירץ, שבכך בא לומר שאם עושה לו כל אלו שמאכילו ומלבישו ותולה לו כיס בצוארו הרי זה דומה כאילו גם מושיבו על פתח של זונות, שעל ידי שלש אלו פתח לו פתח לזנות, כיון שמה יעשה הבן ולא יחטא.

והשפתי חכמים (ד״ה הרחיצו) ביאר, ש׳הרחיצו וסכו׳ נאמר כנגד יציאת מצרים והכנסה לברית על ידי טבילה, ומה שאמרו ׳האכילו׳ הוא נגד המן השליו והבאר, ו׳תלה לו כיס על צוארו׳ הוא נגד ביזת מצרים והים, ובכך שישבו ועברו בין עובדי עבודה זרה דומה הדבר לישיבה בפתח של זונות. **והבית יוסף** (דירנפלד, ד״ה משל) ביאר, על פי הכתוב בזוהר (ח״ג קפד.) שהמדבר עצמו הוא מקום חוזקו של הסטרא אחרא ומשכן הקליפות, ובכך הוא דומה לפתח של זונות שמצוי לחטוא בו.

החסרון שבמילוי הכרס

מלי כריסיה זני בישי. כתב רש״י (ד״ה מלי), שמילוי הכרס הוא ממיני החטאים הרעים. אכן **הערוך** (ערך זן - השלישי) פירש, שמי שאוכל וממלא את כריסו יבוא מחמת כך לעשות כל מיני דברים רעים. וכן כתב **בספר החינוך** (מצוה רמח) שאחר מילוי הכרס יבוא אדם לעשות חטאים רעים. וביאר שטעם הדבר הוא משום שהמזונות הם עיסת החומר, וההתבוננות ביראת ה׳ ומצוותיו היא עיסת הנפש שהיא היפך החומר, וריבוי של דבר אחד גורם להחלשות הדבר השני שהוא הפכו[כא].

החידוש בכך שהודה הקב״ה למשה

מנין שחזר הקדוש ברוך הוא והודה לו למשה. ביאר **הפתח עינים** (ד״ה מנין), שודאי משה רבינו אמר דברים של אמת ואם כן לכאורה פשוט שיודה הקב״ה לדברים אלו, אלא שדבריו של משה נקראים הטחה כלפי מעלה אף שהם אמת, וכמו שאמרו (ע״ז י:) שכל המנצח את המלך בדיבורו אף שאמר אמת הורגים אותו, וטעמם של משה ואליהו שהטיחו כלפי מעלה, הוא כפי מה שאמרו בגמרא (יומא סט:) על ירמיה ודניאל שמתוך שיודעין בהקדוש ברוך הוא שאמתי הוא לפיכך לא כיזבו בו, וזהו החידוש במה שהודה להם הקב״ה, שמענוותנותו הודה ופירסם שאמרו אמת ולא נחשב להם מה שהטיחו לחטא.

דיוק בלשון הפסוק שרק בזהב חטאו

וכסף הרביתי להם וזהב עשו לבעל. על פסוק זה הכתוב בהושע (ב י) ׳וכסף הרביתי לה וזהב עשו לבעל׳ הקשה **הגר״א** (אמרי נועם ד״ה וכסף), שכיון שמשמעות הפסוק היא לטעון על ישראל שמחמת שהרבה להם הקב״ה כסף וזהב לכן עשו את הבעל, היה צריך לכתוב ׳וכסף וזהב הרביתי לה׳. ותירץ, שכוונת הפסוק שאת הזהב עשו לבעל עצמו, ואת הכסף שילמו לפועלים שעשו את הבעל, ולכן רק על הזהב נאמר שעשו לבעל אמנם גם הכסף היה גורם לכך.

ובחידושי מהרי״ץ (אגדות, ד״ה מאי) דייק מלשון הפסוק שרק כסף הרבה להם ולא זהב, וביאר שכוונת הושע הנביא היתה להוכיח את ישראל על כך שעשו את העבודה זרה שלהם מזהב, ואם היו עושים אותה מכסף היה זה חטא פחות חמור מכיון שהיה להם הרבה כסף ומה יעשה הבן ולא יחטא, אבל מכך שעשו מזהב שהיה יקר להם מוכח שהחשיבו את העבודה זרה, ועל כך הוכיחם, ובכך יתבאר מה שמשה המליץ טוב על ישראל באמרו ׳ודי זהב׳ (דברים א א) שלכן עשו את עגל הזהב כיון שהיה להם זהב לרוב, ובכך שבנבואת הושע הסכים הקב״ה עם טענה זו שחטא בדבר מצוי לרוב הוא יותר קל, מוכח שהסכים עם טענתו של משה שריבוי הזהב גרם להם לחטוא.

ביאור נוסף במה שאמר הקב״ה למשה לך רד

מאי לך רד וכו׳ רד מגדולתך. במדרש (שמו״ר מב ה) דרש רבי מאיר פירוש אחר לפסוק (שמות לב ז) ׳לך רד׳, והוא שאמר הקב״ה למשה שישראל צריכים מרדות. וביאר **היפה תואר** (שם מב ו), שמה שלא פירש רבי מאיר כפשוטו שאמר לו לרדת מן ההר, כיון שהיה קשה לו אם אמר הקב״ה למשה שירד, איך המשיך הקב״ה לדבר עמו באריכות ולומר לו עוד (שמות לב ט) ׳ראיתי את העם׳ וגו׳. ועוד, מדוע לא ביקש משה רחמים מיד. ולכן פירש שהקב״ה אמר שהם צריכים מרדות, ופירושו שירדה ויבער את החוטאים מן העולם[כב], ולכן לא ביקש עליהם רחמים כיון שבהריגת החוטאים ישוב חרון אף ה׳ משאר ישראל, ורק לאחר שאמר לו הקב״ה (שם לב י) ׳ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם׳ שאז הבין שיכלה את כל ישראל, התחיל לבקש רחמים עליהם. ומה שאמר בתחילה שירדה בחוטאים ואחר כך אמר שיכלה את כולם, יש לפרש שאמר לו הקב״ה שאם יתפלל ירדה בהם ואם יניחהו יכלם. ומה שכתוב בדברים (ט יב) ׳קום רד מהר מזה׳, ששם ודאי פירושו שאמר הקב״ה למשה שירד, אין זו סתירה למה שדרשו במדרש כאן, מכיון שאין מקרא יוצא מידי פשוטו ויש לומר שבאמת אמר לו שירד כמו שכתוב בדברים, אלא שגם אמר לו שהם צריכים מרדות, ועל כך המשיך הקב״ה לדבר עמו ואמר לו (שמות לב ט) ׳ראיתי את העם הזה והנה עם קשה עורף הוא׳ שזהו טעם לכך שיצטרכו מרדות כמבואר במדרש רבה (שם), ואמר עוד (שם לב י) ׳ועתה הניחה לי׳ לומר שאם יניחהו יצטרך לכלותם ולא יספיק שירדה בהם.

ההכרח לדרוש את הפסוק לך רד ולא לפרש כפשוטו

שם. בטעם הדבר שהוכרחה הגמרא לדרוש את הפסוק שמשמעו שאמר לו הקב״ה שירד מגדולתו ולא פירשה כפשוטו שהכוונה לירידה מן ההר, כתב **המהרש״א** (ח״א ד״ה רד) שאין ההכרח מחמת כפילות הלשון ׳לך רד׳, משום שמצאנו בעוד מקום שכתוב כן (שמות יט כד) ׳לך רד ועלית׳, ואם כן מוכח שכך היא דרך התורה לכתוב בכפל לשון זה[כג], אלא יש לפרש שההכרח הוא ממשמעות הפסוק, שלא אמר לו הקב״ה מה יעשה לאחר שירד, ואמנם במה שכתוב בפעם הקודמת (שם) ׳לך רד׳, מבואר בתורה מה יעשה שאמר לו שיעלה עמו את אהרן והכהנים, ולכן כאן שלא אמר לו מה יעשה הוכרחה הגמרא לדרוש שלא כפשוטו אלא שאמר לו שירד מגדולתו.

יט. **ונתן** לכך דוגמא, כמו לוט בבורחו מהפיכת סדום כשישב במערה, שלא נזהר מלשתות בלילה השני אע״פ שכבר ידע שבלילה הראשון נכשל באיסור מחמת כן. כ. **העוללות** אפרים גרס בדברי הגמרא ׳והאכילו והשקהו והלבישו וכסהו ותלה לו׳ וכו׳, אך גירסת הגמרא שלפנינו ׳הרחיצו וסכו והאכילו׳ וכו׳ ולא אמרו ׳הלבישו׳. כא. **וכתב** האבודרהם (דיני ברכת המזון), שכיון שמילוי הכרס גורם כמה מיני רעות כמבואר כאן בגמרא, לכן הזהירונו רז״ל לדבר בדברי תורה בשעת האכילה כדי שלא תחטא. כב. **בהמשך** ביאר שזו כוונת רבנן כשדרשו שם מרדות הם צריכים, אך כוונת רבי מאיר היא שירדה בכל ישראל על ידי יסורים להשיבם מקשיות ערפם. כג. **אכן** הבית אברהם (ד״ה וידבר) והצל״ח (ד״ה מאי, בפירוש הראשון) פירשו שהדרשה היא מכפילות הלשון, שהיה מספיק לכתוב ׳רד׳, וביאר הצל״ח שלכן דרשו את תיבת ׳לך׳ כאילו נכתבה בניקוד קמץ תחת האות למ״ד, וביאורו שאמר לו רד ממה שנתתי לך.

והפני יהושע (ד"ה ויאמר) פירש, שההכרח לדרוש כך את הפסוק הוא משום שדיבור זה היה בסוף ארבעים יום לאחר שעלה משה למרום, וכבר הגיע זמנו לרדת ולא היה צריך לומר לו שירד, ומכך שאף על פי כן אמר לו 'לך רד', יש לדרוש שאין הכוונה לירידה כפשוטה, אלא שירד מגדולתו.

והצל"ח (ד"ה מאי, בפירוש השני) פירש, שהלימוד הוא מכך שמשמע שאמר לו שירד מיד, ולא מצאנו שירד מהר מיד אלא הקב"ה המשיך לדבר עמו, וגם משה עצמו התפלל 'ויחל משה' ולא ירד מיד, ולכן פירשו שהירידה אינה מההר אלא שירד מגדולתו וזה אכן נעשה שמיד ירד מגדולתו.

ועוד פירש, שההכרח לדרשה זו הוא משום שבתחילה כתוב (שמות לב ז) 'וידבר ה' אל משה', ודיבור הוא לשון קשה, ואחר כך כתוב (שם לב ט) 'ויאמר ה' אל משה', ואמירה היא לשון רכה[כד], והוקשה לגמרא שבתחילה כשכתוב לשון 'דיבור' הקשה, לא מצאנו שום דבר קשה של עונש, ולכן הוצרכו לפרש שהקושי הוא במה שהעניש את משה ואמר לו שירד מגדולתו[כה].

והמגיד תעלומה (ד"ה לך) פירש, שבכל מקום שמצאנו שנאמרה לשון 'ירידה' מפיו של צדיק היא נדרשת לאיזו דרשה[כו], ולכן גם כאן דרשו מדוע אמר לו 'רד', ובפרט שהיה די לומר לו 'לך', ומה שאמר לו (שמות יט כד) 'לך רד ועלית' לא הוקשה להם, שיש לומר שהיא ירידה לצורך עליה שיעלה עמו את אהרן הכהן.

והתורה תמימה (שמות לב אות יב) פירש, שעיקר דרשת הגמרא היא מהפסוק (דברים ט יב) 'קום רד מהר מזה כי שחת עמך', ומכך שאמר לו 'מהר' משמע שאין רצונו שיהא שם, ודרשו עוד את הכתוב 'מזה' על עם ישראל, ש'זה' הוא בגימטריא י"ב, כמנין י"ב השבטים של ישראל[כז], שאמר לו הקב"ה שירד מגדולתו שקיבל עבור ישראל שהם 'זה', ואע"פ שעיקר הדרשה מן התיבות 'מהר מזה' הנאמר בדברים, סמכה הגמרא דרשה זו על הפסוק בשמות שהוא המוקדם בתורה, והפסוק בדברים הוא רק חזרה וביאור לפסוק זה. וכיון שסמכה הגמרא בדרשה זו על הפסוק בדברים ומשם עיקר הדרשה, לכן הביאה הגמרא בהמשך את הפסוק (שם ט יד) 'הרף ממני ואשמידם', ולא הביאה את הפסוק בשמות (לב י) 'ועתה הניחה לי'.

כוונת הקב"ה במה שאמר למשה שירד מגדולתו

שם. פשטות הפסוק (שמות לב ז) 'לך רד' היא שהקב"ה אמר למשה לרדת מן ההר. וביאר **האברבנאל** (שמות לב ז) שתכלית עליית משה להר סיני היתה כדי לקבל תורה ומצוות וליתנם לישראל, ולכן אמר לו הקב"ה שלאחר שחטאו ישראל ובדעתי לכלותם שוב אין להם צורך לקבל את התורה, ועל כן אין לך עוד צורך לשבת בהר כיון שלא תקבל את התורה והמצוות שהיו צריכים להינתן לך עבור ישראל, וזוהי גם הדרשה כאן 'רד מגדולתך' שירד מגדולתו שניתנה לו בהר, כיון שלא ניתנה לו אלא בשביל ישראל שיקבלו את התורה והמצוות.

והבית אברהם (ד"ה וידבר) כתב, שמה שהקב"ה אמר לו 'לך רד' שירד מגדולתו, הוא כדי לצערו, שמחמת צערו יבקש רחמים על ישראל[כח].

מדוע נענש משה בירידה מגדולתו מחמת חטא של ישראל

שם. האהל יעקב (שמות כח א) ביאר מדוע נענש משה רבינו בירידה מגדולתו מחמת חטאם של ישראל, כיון שגדול ומנהיג הדור צריך להיות ראוי לדורו כמו שהמלבוש צריך להיות מתאים ושוה לגוף הלובשו, ולכן אם מעלת הדור גדולה מאד, יש צורך להגדיל את מעלת המנהיג כדי שיהיה ראוי ויכול להנהיגם, וכן להיפך אם מעלת הדור קטנה מאד, צריך להקטין את מעלת המנהיג כדי שלא יהיה מופלג ורחוק מהם ולא יוכל להנהיגם כראוי[כט], ולכן לאחר חטא העגל שירדו עם ישראל ממדרגתם, אמר הקב"ה למשה 'לך רד', שאף הוא צריך למעט מגדולתו ולהתאים את גדלותו לדרגת דלות ערך עם ישראל בעת ההיא[ל].

הרמז באותיות רד

שם. המרגניתא דר"ב (שמות לב ז) ביאר מה שאמר הקב"ה למשה 'רד מגדולתך', על פי זה שצריך לכתוב בפרשת שמע אות דלי"ת גדולה בתיבת 'אחד' כדי שלא יבוא להחליפה באות רי"ש וישתמע ח"ו ככתוב 'אחר', וכן בפסוק (שמות לד יד) 'לא תשתחוה לאל אחר' צריך לכתוב אות רי"ש גדולה בתיבת 'אחר' כדי שלא ישתמע ח"ו ככתוב 'אחד'[לא]. ולפי זה אפשר לפרש שאמר הקב"ה למשה כיון שישראל חטאו והחליפו אחד באחר, כלומר שהמירו את עבודת הקב"ה באל אחר שהוא עגל הזהב, אם כן שוב אין צורך לכתוב את האותיות רי"ש ודלי"ת גדולות, כיון שאין בכך תועלת, וזהו 'רד' מגדולתך שלא יכתבם גדולות.

והבן יהוידע (ד"ה מאי) פירש, על פי מה שכתבו המפרשים שהחוטא בעבודה זרה מחליף אות דלי"ת של 'אחד' באות רי"ש שעושה לו אלהים אחרים, וכן מחליף אות רי"ש של 'לא תשתחוה לאל אחר' בדלי"ת, ולכן נענש אדם הראשון כשלא שמע בקול הקב"ה ב'קוץ ודרדר תצמיח לך' (בראשית ג יח), שזה רמז להחלפת אותיות דלי"ת ורי"ש. וכיון שבחטא העגל חטאו ישראל בעבודה זרה והחליפו דלי"ת ברי"ש, אמר הקב"ה למשה שילך אל אלו שחטאו ב'רד', כלומר בהחלפת אותיות אלו.

מדוע גרמה אמירת לך רד לתשישות כחו של משה מלהתפלל

מיד תשש כחו של משה. יש להבין וכי משה רבינו שהיה עניו מכל האדם חרד על כך שירד מגדולתו, וכי למה לו גדולה, וביאר **בספר החיים** (ספר גאולה וישועה פ"ג), שכשאמר הקב"ה למשה שנתן לו את הגדולה רק עבור ישראל, התבייש משה להמשיך ולהתפלל לבקש על המשך קיומם של ישראל שלא ישמידם, כיון שבכך הוא נראה כמתפלל על גדולתו שתלויה בקיומם של ישראל, ולכן לא היה לו עוד כח להתפלל עליהם, ורק כשאמר לו הקב"ה 'הרף ממני' והבין משה שרצונו של הקב"ה שימשיך בתפילתו, התחזק ועמד בתפילה.

וכמו כן ביאר **האור יעקב** (מאמר כא) הטעם שתשש כחו של משה, וכתב שמה שנתחזק בתפילה הוא משום שכשאמר לו הקב"ה (דברים ט יד) 'ואעשה אותך לגוי' וגו' הבין משה שגדולת עצמו לא נלקחה ממנו, אלא רק הגדולה שהיתה לו על ישראל היא שנלקחה ממנו, וממילא הוא יכול להתפלל עבורם ולא יחשב שמתפלל עבור עצמו על גדולתו[לב].

הוכחה מהכתוב 'לאמר' שתשש כחו של משה מלהתפלל

ולא היה לו כח לדבר. ביאר **הבית אברהם** (ד"ה מיד), שמה שלמדה הגמרא שתשש כחו של משה עד שלא היה לו כח לדבר, הוא מהפסוק (דברים ט יג) 'ויאמר ה' אלי לאמר ראיתי את העם הזה' וגו', ולכאורה תיבת 'לאמר' מיותרת, והיה צריך להיות כתוב 'ויאמר ה' אלי ראיתי' וגו', ולכן דרשו שתשש כחו של משה ולא היה לו כח להתפלל עד שאמר לו הקב"ה 'ראיתי את העם' וגו', ואמר לו כן בכדי שיתפלל וזהו 'ויאמר ה' אלי לאמר', כלומר שאמר לו כן בכדי שיאמר תפילה על ישראל.

הנמשל להכאת המלך הוא חרון אף ה' על ישראל

משל למלך שכעס על בנו והיה מכהו מכה גדולה. הקשה **הפרשת מרדכי** (ד"ה וזהו), שהרי משל זה הוא על הקב"ה וישראל, וקשה שאין זה דומה לנמשל, כיון שבמשל לאחר שהכהו אמר המלך אלמלא אוהבי זה יושב לפני הרגתיך, ואילו בנמשל בשעה שאמר הקב"ה למשה הרף ממני ואשמידם, עדיין לא הכה הקב"ה את ישראל. ותירץ, שגם בנמשל כיון שכתוב (שמות לב יא) 'למה ה' יחרה אפך בעמך' משמע שכבר חרה אפו בהם קודם, ואמרו (זבחים קב.) שכל מקום שנאמר בו 'חרון אף' יש בו רושם, כלומר שהורגש החרון אף, והרושם של החרון אף דומה למכה שהכה המלך את בנו שנאמרה במשל. ואף שכתוב שאמר הקב"ה למשה בלשון עתיד 'ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם' (שם לב י), ומשמע שעדיין לא חרה אפו בהם, יש לומר שעדיין לא התפלל משה רק לאחר החרון אף, ומשום כך כשלמדה הגמרא שאמר משה שדבר זה תלוי בו ונתחזק בתפילה, הביאה הגמרא את הפסוק בדברים (ט יד) 'הרף ממני ואשמידם' שהוא נאמר לאחר שכבר חרה אפו של הקב"ה בהם, ולא הביאה את הפסוק בשמות שהוא היה קודם חרון אף ה'.

כד. **וטעם** הדבר שהתחיל בקושי וסיים ברך, הוא משום שכך היא מדתו של הקב"ה לרחם על ישראל ולשפוך חמתו קודם שיעניש את ישראל, שאם היה שופטם במדת הדין הקשה לא היו עומדים בכך, ולכן תחילה דן במדת הדין הקשה את משה רבינו שזכותו רבה עד שיכול לעמוד גם בדין הקשה, ורק לאחר מכן דן את ישראל במדת הדין הרכה. וכמו שבחורבן בית המקדש תחילה שפך חמתו על עצים ואבנים וכלה חמתו בהם ורק אחר כך דן את ישראל. כה. **ובתחילה** לא ידע משה רבינו שהקושי הוא רק עליו, אלא חשש שאם עמו שלא חטא מדבר הקב"ה בקושי קל וחומר שישראל שחטאו ידונם בקושי, ולכן תשש כחו, ורק לאחר שראה ששוב מדבר עמו הקב"ה בלשון רכה וגם אמר לו (שם לב י) 'הניחה לי', הבין שישראל ידונו בלא קושי ורצון הקב"ה שיתפלל על כך, ולכן מיד עמד והתחזק בתפילה. כו. **וכגון** במה שאמר יעקב לבניו 'רדו שמה' (בראשית מב ב), ודרשו על כך במדרש רבה (ב"ר צא ב) ובמדרש תנחומא (מקץ ח) שיהיו במצרים מנין של רד"ו שנים. וכן במה שאמרו השבטים 'ירד ירדנו' (בראשית מג כ), דרשו על כך בילקוט שמעוני (מקץ רמז קמט) שהיתה להם ירידה מדרגתם שהיו רגילים לפרנס אחרים. כז. **וכן** מצאנו שדרשו תיבת 'זה' על י"ב שבטי ישראל, בירושלמי (שקלים פ"א ה"ג). כח. **והביא** ראיה לכך, שהרי אם רצה באמת להורידו מגדולתו, מדוע אמר לו מיד אחר כך 'ואעשה אותך לגוי גדול' (שמות לב י) שזו השארות בגדולתו ולא ירידה ממנה, אלא ודאי שכדי לצערו אמר לו רד מגדולתך, אך לאחר שאמר לו 'הניחה לי' (שם) ו'הרף ממני ואשמידם' (דברים ט יד) והבין משה שדבר זה תלוי בתפילתו ורצונו של הקב"ה שיתפלל על ישראל, כבר יכל לומר לו שהוא נשאר בגדלותו ויעשה אותו לגוי גדול. כט. **וביאר** שזהו מה שאמרו (ר"ה כה:) 'יפתח בדורו כשמואל בדורו', שאין הכוונה שדרגת מעלתו של יפתח היא משום שלא נמצא בדורו צדיק כשמואל, אלא שאם שמואל היה בדורו של יפתח לא היה מתאים למעלת הדור ההוא, וזו מעלתו של יפתח שהיתה גדלותו מתאימה לדורו כשם ששמואל התאים לדורו. ל. **ובספר** זקני שארית הפליטה (אות ה) ביאר כעין זה, על פי דברי הנועם אלימלך (פר' ויחי, ד"ה או יאמר ויחי יעקב בארץ מצרים) שביאר בפסוק (ויקרא ד כב) 'אשר נשיא יחטא' ודרשו בו חז"ל [ראה הוריות (י:)] אשרי הדור שהנשיא יחטא, שביאורו הוא שרוב המון העם אינם יכולים להגביר את עצמם מדרגתם הנמוכה, ולכן לפעמים גורם הקב"ה לנשיא הדור שיחטא ובכך הוא יורד מעט מדרגתו, וכשהוא חוזר בתשובה ועולה בדרגתו הוא מעלה עמו גם את שאר דורו ולכן אשרי הדור הזה, וכמו כן יש לומר כאן, שאמר הקב"ה למשה שירד מגדולתו כדי שכשיעלה בחזרה יעלה את דורו עמו. לא. **כן** כתב בעל הטורים (דברים ו ד). לב. **ולפי** זה ביאר, מה שאמרו במדרש (דב"ר יא ג) בר לבב זה משה שלבו ברור עליו שאינו תובע צורך עצמו אלא לצורכן

מה היא התפיסה שתפס משה בקב"ה

מלמד שתפסו משה להקדוש ברוך הוא. לכאורה יש להבין איך שייך תפיסה בקב"ה שאינו גוף ולא ישיגוהו משיגי הגוף. וביאר **הגר"א** (אמרי נועם ד"ה ועתה), שכל דבר שהקב"ה קורא את שמו עליו נקרא אותו הדבר 'ה'', ולכן כשנתן הקב"ה למשה את הלוחות שהיו חלק אלוה ממעל, היה בכך חיבור בין הקב"ה לישראל כמו אדם שנותן טבעת לאשה ובכך הוא מקדשה, ואף כאן היו הלוחות חיבור בין ישראל לקב"ה כיון שנתן להם דבר השייך לו, וגם לאחר שנשברו הלוחות עדיין היה בכך חיבור שגרם שלא יכל הקב"ה להשמיד את ישראל, כיון שהם כמו אוחזים בו עצמו על ידי אחיזתם בלוחות שנקראות כמותו, ולכן ביקש הקב"ה ממשה הניחה לי, כלומר שישיב לו את הלוחות ובכך יפרד הקשר שביניהם ויוכל לכלותם.

האם הדרשה מ'הניחה לי' סותרת לדרשה לעיל מ'הרף ממני'

שם. בתחילה דרש רבי אלעזר את הפסוק בחומש שמות (לב ז) 'לך רד' שאמר הקב"ה למשה שירד מגדולתו, ובכך תשש כחו של משה עד שלא היה לו כח לדבר, ועל כך הביא את הדרשה מהפסוק בחומש דברים (ט יד) 'הרף ממני ואשמידם' שמשה הבין מכך שהקב"ה ביקש שירף ממנו, שהדבר תלוי בתפילתו, ולכן התחזק להתפלל לבטל את הגזירה.

והקשה המהרש"א (ח"א ד"ה אמר), שדבר זה נסתר מהדרשה שהביאה הגמרא בהמשך מהפסוק בחומש שמות (שם לב י) 'ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם', שתפסו משה לקב"ה ולא הניח לו להשמידם, ולכאורה מה שאמר 'הרף ממני' הוא מה שכתוב בחומש שמות 'ועתה הניחה לי', ולפי דרשה זו מבואר שכשאמר הקב"ה למשה 'הרף ממני' היה זה לאחר שתפסו משה והתפלל. ועוד קשה, **שרש"י** בחומש (שמות לב י) פירש על הכתוב שם 'ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם' שהקב"ה פתח פתח למשה והודיעו שהדבר תלוי בו, ולכאורה זוהי הדרשה שדרשו על הפסוק בחומש דברים 'הרף ממני ואשמידם', ואילו בפסוק שבחומש שמות דרשו שתפסו משה לקב"ה ולא הניח לו להשמידם.

ותירץ, שרש"י סובר שנחלקו האמוראים בדרשותיהם כיצד היו הדברים, ויש הסובר שהקב"ה הודיע למשה שהדבר תלוי בו, והוא מפרש כך גם על הפסוק 'ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם' וגם על הפסוק 'הרף ממני ואשמידם', וכן הסובר שמשה תפסו לקב"ה ולא הניחו להשמידם דרש כן על שני הפסוקים, ומשום כך הביא רש"י את הלימוד שהקב"ה הודיע למשה שהדבר תלוי בו על הפסוק 'ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם', כיון שגם בפסוק זה הוא דורש כך.

והקשה על כך המהרש"א, אם כן מדוע לא כתבה הגמרא שדבר זה תלוי במחלוקת אמוראים. ועוד, מדוע הביאה הגמרא את הדרשה שהודיעו שהדבר תלוי בו רק על הפסוק בחומש דברים 'הרף ממני ואשמידם', ולא על הפסוק הקודם לו בחומש שמות[לג]. ולכן כתב, שלולי פירוש רש"י בחומש נראה לפרש שמשינוי הלשונות בין הפרשיות, שבחומש שמות כתוב 'הניחה לי', ובחומש דברים כתוב 'הרף ממני', דרשו שמדובר בשני עניינים שונים, שבתחילה לאחר שאמר לו הקב"ה 'לך רד' תשש כחו ולא יכל להתפלל, עד שהודיעו שהדבר תלוי בו, וזה נאמר בפסוק הרף ממני, ואז התחזק להתפלל, ולאחר שהתחזק תפסו לקב"ה בתפילתו שלא ישמידם וזה נלמד מן הפסוק הניחה לי.

ביאור המשל לבגדיו של הקב"ה

כאדם שהוא תופס את חבירו בבגדו. כתב **הצל"ח** (ד"ה מלמד), שאף שודאי אין דברים אלו שייכים בקב"ה שאין לו גוף ולא בגדים, ולא נכתב בלשון תפיסת בגדים אלא כדי לשבר את האוזן במה שהיא יכולה לשמוע, מכל מקום דייקו חכמים בלשונם שלא תפס את הקב"ה בעצמו, אלא שתפסו בבגדיו שהם מרמזים על מדת הנהגת הקב"ה באותה העת אם היא עת רצון או עת כעס[לד], ולכן תפס משה את בגדי הנקם של הקב"ה שמלמדים על מדת הכעס שהיתה שולטת באותו הזמן, ולא עזבם עד שמחל הקב"ה לישראל שלא יעשה בהם כליה ח"ו.

מדוע ביקש משה גם סליחה לאחר בקשת המחילה

עד שתמחול ותסלח להם. **המגן אברהם** (סי' תקפד סק"ג) כתב בסדר תפילת ראש השנה, שצריך לומר 'סלח ומחל', ולא להקדים מחילה לסליחה, כיון שמחילה היא גדולה מסליחה וצריך להתחיל לבקש מהדבר הקטן תחילה[לה]. ולפי זה הקשה **התולדות יעקב** (ד"ה אמר ר"א אלמלא), מדוע משה רבינו ביקש גם סליחה, והרי המחילה גדולה ממנה וכוללת אותה. ותירץ, שיש לפרש כוונת משה רבינו, שהאות וי"ו היא מחלקת בין הבקשות, כלומר שמשה ביקש רק בקשה אחת או שתמחל להם על חטא העגל אם זה נחשב פשע, או שתסלח להם אם זה נחשב רק לחטא. ועוד תירץ בדרך אחרת, שמשה רבינו ביקש תחילה שימחל להם מחילה גמורה, ואם לא יסכים לכך לפחות שיסלח להם בסליחה שאינה גמורה.

מה הוא הנמשל לשלש רגלים

כסא של שלש רגלים. בביאור המשל של עם ישראל לכסא של שלש רגלים, כתב **רש"י** (ד"ה שלש) שהכסא הוא עם ישראל שעומד בזכותם של שלשת האבות אברהם יצחק ויעקב. **והאדרת אליהו** (ד"ה ומה) הקשה על פירוש זה, שעדיין לא הוזכרה בתפילת משה זכות האבות רק אחר כך, ואם כן איך אמר כבר בתחילת תפילתו שלא הועילה זכות האבות. ועוד הקשה לפי פירוש זה וכן הקשה **המהרש"א** (ח"א ד"ה ומה), מדוע המשיל משה רבינו את זכותו לכסא של רגל אחת, והרי זכותם של שלשת האבות ודאי תעמוד גם לבניו של משה אחריו, ונמצא שיחד עם זכותו הם דומים לכסא של ארבע רגלים. ועל קושיא זו תירץ המהרש"א, שמה שאמר כסא של רגל אחד הוא לאו דווקא, אלא כוונת משה היתה שכמו שכסא של שלש רגלים באופן רגיל יכול לעמוד היטב ומכל מקום מחמת כעסו של הקב"ה אינו עומד, כך גם אם תצטרף לו עוד רגל אחת שהיא הזכות שלי גם לא יעמוד מול כעסו של הקב"ה.

והבית אברהם (ד"ה ועתה) פירש, שסבר משה שאם לא תועיל לישראל זכותם של שלשת האבות, הרי שיחשב הדבר כאילו מהיום והלאה אין להם עוד זכות אלא רק של משה לבדו, והרי זה כמו כסא של רגל אחת[לו]. וכעין זה ביאר **הגר"א** **ורמן** (קובץ מאמרים מאמר אברהם אב המון גויים), על פי מה שכתוב (נחמיה ט ז) 'אשר בחרת באברם והוצאתו מאור כשדים ושמת שמו אברהם', ומכך שהזכירו [הלויים] את מה ששם שמו אברהם בתפילתם מוכח שהיה בכך ענין גדול, ופירוש ענין זה הוא שבכך נעשה אברהם לאומה חדשה בפני עצמו ואינו כהמשך לאומה שהיתה לפניו, ומשום כך אנו בתפילתנו איננו מזכירים את זכות כל הצדיקים שחיו לפני אברהם אבינו כגון נח שם ועבר, אלא הזכות הראשונה שמזכירים היא של שלשת האבות אברהם יצחק ויעקב, לפי שמאברהם החלה אומה חדשה. וזהו מה שרצה הקב"ה לעשות בחטא העגל, להשמיד את כל עם ישראל ולעשות אומה חדשה שתתחיל ממשה רבינו, כמו שאמר (שמות לב י) 'ואכלם ואעשה אותך לגוי גדול', ועל כן לא שייך לומר שזכותו של משה תצטרף עם שלשת האבות ותהיה ככסא של ארבע רגלים, כיון שממשה רבינו תתחיל אומה חדשה שתהיה דומה לכסא של רגל אחת[לז].

והפני יהושע (ד"ה ועתה) **והצל"ח** (ד"ה כסא) פירשו, שכוונת משה היתה שמחמת שהאבות יכעסו עליו ויאמרו ראו פרנס שהעמיד עליהם ביקש גדולה לעצמו ולא ביקש עליהם רחמים, ודאי שלא תעמוד לו ולזרעו אחריו זכותם של האבות, ונשאר דומה לכסא של רגל אחת.

והחתם סופר (ד"ה אמר - הראשון) כתב מה שתירץ בילדותו, שאמרו לעיל (י:) כל התולה בזכות עצמו תולין לו בזכות אחרים, וכל התולה בזכות אחרים תולין לו בזכות עצמו, משה תלה בזכות אחרים שנאמר (שמות לב יג) 'זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך' תלו לו בזכות עצמו שנאמר (תהלים קו כג) 'לולי משה בחירו'. ומשום כך אמר משה שאם יתלה בזכות עצמו הרי שיתלו לו בזכות שלשת האבות ונמצא כסא של שלש רגלים, ואם יתלה בזכות שלשת האבות יתלו בזכותו והוא כסא של רגל אחת, ועל כך אמר שכסא של רגל אחת ודאי אינו מחזיק.

והעין אליהו (ד"ה א"ר אלעזר) פירש, לפי דברי המדרש (שמו"ר מד ט) שכך אמר משה, רבון העולם דבר שנשבעת לשלש אין אתה מקיים אלא אתה מבקש לבטלו, של אחד היאך אתה מקיים, כשם שכעסת על בניהן ואתה מבקש להרגם כך על בני, ופירש הידי משה (שם), כשם שכעסת ואתה רוצה לצאת ידי חובתך בכך שתעשה אותי לגוי גדול, כמו כן תעשה לבני שתהרגם ותניח אחד מהם לעשותו לגוי גדול. ולפי זה יש לפרש גם כאן שהכסא של שלש רגלים הוא השבועה שנשבע הקב"ה לשלשת האבות, וכסא של רגל אחת היא השבועה שנשבע הקב"ה למשה, וטען משה שכשם שאמר לו הקב"ה שיעמיד ממנו את

של ישראל, כלומר שבתחילה הסתפק משה אם הגדולה נלקחה ממנו לגמרי, ולאחר מכן היה ברור לו בלבו שלא נלקחה גדולת עצמו והוא יכול להתפלל עבור עם ישראל. **לג. ומה** שדרשו שתפסו משה לקב"ה מהפסוק 'הניחה לי' ולא דרשו זאת על הפסוק 'הרף ממני', כתב הבית אברהם (ד"ה ועתה), שמהפסוק 'הרף ממני' אין ללמוד שתפסו משה לקב"ה, כיון שאפשר לפרשו בפשיטות שירף ויפסיק מלהתפלל, ורק בלשון 'הניחה לי' מובן משמעו שיניח מהתפיסה שתופס בו. **לד. וכשם** שאדם בשעת שמחה לובש בגדים יפים ומכובדים, ובשעת אבל וצער לובש שחורים, כך מצאנו גם בקב"ה שבשעת רצון לובש בגדי לבן, כמו שכתוב (דניאל ז ט) 'לבושה כתלג חור', וכשהקב"ה נוקם באדום כתוב (ישעיה סג ב) 'מדוע אדום ללבושך'. **לה. ובמחצית** השקל (שם) הביא בשם הרמ"א, שסליחה יותר גדולה ממחילה, ולפי זה צריך להקדים בקשת מחילה לסליחה. אמנם הביא שהמגן אברהם (סי' תח סק"ג) דייק מכך שאומרים 'בגלוי ובסתר' 'בזדון ובשגגה' שאם מבקש על שני דברים יחד יכול להקדים ולבקש על הדבר הגדול יותר תחילה. **לו. וכן** ביאר הבית לוי (ד"ה ועתה) על פי דברי המדרש (שמו"ר מד ט) שמשה טען לקב"ה אמרת לאברהם אני שומר לבניך חסד עד שני אלפים דור, שנאמר (שמות כ ו) 'ועושה חסד לאלפים' וכמה דורות מאברהם עד עכשיו שבעה, אברהם, יצחק, ויעקב, לוי, קהת, עמרם, משה, ואם לשבעה אין אתה עושה חסד, היאך אתה עושה חסד לשני אלפים דור. כלומר, שאם ישמיד הקב"ה את ישראל יהיה מוכח שזכות אבות עומדת רק עד שבעה דורות, ונמצא שמכאן והלאה יש להם רק את זכותו של משה וזה ככסא של רגל אחת. **לז. והמגיד** תעלומה (ד"ה ועתה) כתב, שדבר זה מדויק במה שאמר לו הקב"ה (שמות לב י) 'ואעשה אותך לגוי גדול', ולא אמר לו 'ואעשך', כיון שרצה לרמוז לו שיעשה אותו להתחלה

המשך עם ישראל ולא תעמוד להם השבועה שנשבע לאבות, כך גם יכול הקב"ה להשמיד את כל זרעו ולהשאיר רק אחד מהם וממנו לקיים את המשך הדורות ולא תעמוד להם השבועה שנשבע לו.

ועוד תירץ, לפי מה שביאר שהכסא של שלש רגלים הוא השבועה שנשבע הקב"ה לשלשת האבות, וכסא של רגל אחת היא השבועה שנשבע הקב"ה למשה, והקב"ה הבטיח לאברהם אבינו (בראשית טו יג, טז) 'ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה' 'ודור רביעי ישובו הנה', ומשמע שהדור הרביעי לאלו שקוים בהם 'ועבדום וענו אותם' הם אלו שיזכו שיקוים בהם 'ישובו הנה', וכיון ששבטו של משה שהוא שבט לוי לא היה בגזירת העבודה במצרים כמבואר במדרש (שמו"ר ה טז), אם כן בהם לא תתקיים הבטחת 'ישובו הנה' ולא תעמוד להם השבועה שדומה לכסא של שלש רגלים, ועל כן גם לא יועיל מה שהקב"ה יוציא מזרעו גוי גדול כיון שהם לא יזכו שתתקיים בהם הבטחת הקב"ה שדומה לכסא של רגל אחת.

והאדרת אליהו (ד"ה ומה) פירש את המשל בדרך אחר, ששלש הרגלים הם כהנים לויים וישראלים, ואמר משה רבינו שאם כשהיתה בעם ישראל זכות של שלש יוחסין אלו כהנים לויים וישראלים, לא עמדו לפניך בשעת כעסך, ודאי שכאשר ישארו רק שבט הלויים, שלא יוכלו לעמוד.

מה התייחד בטענת האבות על עכשיו

עכשיו יאמרו ראו פרנס שהעמיד עליהם. ויש לעיין מה כוונתו לומר ש'עכשיו' יאמרו. וביאר **השפתי חכמים** (ד"ה אלא), שמשה אמר שיש לו בושת פנים מאבותיו, וכוונתו לכך שמצאנו באבות שהתפללו וביקשו על עתיד בניהם גם על מה שיהיה לאחר זמן רב[לח], ועל כך היתה בושתו של משה שהם יאמרו שלא רק שלא היה כמותם להתפלל על העתיד, אלא אפילו על צרה של 'עכשיו' לא התפלל על ישראל.

ביאור דברי רבי אלעזר שעמד משה בתפלה לפני הקב"ה עד שהחלהו

עד שהחלהו. גירסת הגמרא שלפנינו היא 'שהחלהו', ולפי זה הפירוש עד שהחלהו לקב"ה. אמנם יש שגרסו 'שהוחלה', ולפי זה יש לפרש עד שמשה רבינו בעצמו הוחלה. ובביאור תיבה זו לשתי הגירסאות נאמרו כמה דרכים.

רש"י (ד"ה שהחלהו) גרס 'עד שהחלהו' ופירש שהפציר בו. וכתב על כך **המהרש"א** (ח"א ד"ה עד שהחלה), שאינו יודע משמעותו. וביאר **הברכת ראש** (ד"ה עד), שביאורו מלשון 'החלמה', כלומר שמשה החלים וחיזק את הקב"ה לעמוד במדתו של רב חסד ולהתחסד עם ישראל שלא להשמידם. ועוד ביאר, שהוא מלשון 'לא יחל' (במדבר ל ג), כלומר 'החלפה', שמשה בתפילתו גרם שהקב"ה החל והחליף את רצונו להשמידם, וניחם על רעתו[לט].

והעין יעקב גרס 'עד שהוחלה'[מ], וכן גרס המהרש"א (ח"א ד"ה עד שהחלה), ופירש, שמדובר על משה רבינו בעצמו, ופירושו הוא מלשון 'חולין', וכמו שדרשו במדרש (שמו"ר מג א) שעמד בקלות ראש לפני הקב"ה לבקש צרכן של ישראל, כלומר, שמשה רבינו נהג בעצמו קלות ראש וחילל את עצמו בכך שהתפלל על ישראל, ויתבאר לפי מה שאמרו שהוא הטיח דברים כלפי מעלה, ולא היתה זו כדרך שאר התפילות בכובד ראש.

והצל"ח (ד"ה כשם) פירש, שהוא מלשון 'תחילה' כלומר שטען משה שאם הקב"ה ישמיד את ישראל שהם זרעם של אברהם יצחק ויעקב שוב לא יקרא עוד אלהי אברהם יצחק ויעקב אלא יקרא רק אלהי משה ונעשה הוא תחילה לקריאת שם הקב"ה עליו. וזהו מה שנאמר בהמשך הפסוק 'את פני ה' אלהיו' שאם ח"ו לא יזכור זכות האבות לא יקרא יותר אלא אלהי משה.

והעץ יוסף (ד"ה עד שהוחלה) פירש, שמשה התפלל עד שנעשה מכך חולה. אכן **בהגהות היעב"ץ** (ד"ה עד) פירש גם את הגירסא שלפנינו 'עד שהחלהו' שהוא מלשון חולי, וביאר שמשה התפלל על ישראל עד שכביכול נחלש הקב"ה מתפילתו, וכענין שכתוב (שופטים י טז) 'ותקצר נפשו בעמל ישראל'.

ביאור מחלוקת האמוראים בפירוש תיבת 'ויחל'

שם. בביאור המחלוקת בגמרא כיצד לפרש את הפסוק 'ויחל משה', כתב **הפרשת מרדכי** (ד"ה ויחל), שהיה קשה לאמוראים מדוע כתוב 'ויחל משה את פני ה'', ולא כתוב 'ויחל משה את ה'', ונתנו לזה סימן בלשון 'ויחל'. רבי אלעזר תירץ, שמכך למדים שסבר משה שאין לו רשות לבקש רחמים על ישראל שחטאו בחטא חמור של עבודה זרה אם לא יבקש על כך רשות תחילה מהקב"ה, וזהו שאמר שהתפלל משה עד שהוחלה הקב"ה ונתן לו רשות לבקש עליהם רחמים, ולכן אמר 'את פני' שתחילה ביקש רשותו. ורבא סבר שגם על כזה חטא אין צריך רשות כדי לבקש רחמים, ולכן פירש שלאחר שאמר הקב"ה למשה (שמות לב י) 'ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם' ובכך גילה דעתו שאינו רוצה שמשה יבקש עליהם רחמים, הוצרך משה לבקש את פניו שיתן לו רשות לבקש עליהם רחמים, וכיון שמאמר הקב"ה חשוב כנדר לכן פירש שהחילוי הוא מלשון התרת הנדר. ושמואל סבר כמו שאמרו במדרש (שמו"ר מג ו) שמשה פייס את הקב"ה ואמר לו שיהיה לו סיוע מן העגל שאתה תזריח את החמה והוא הלבנה וכו', ואמר לו הקב"ה אף אתה טועה כמותם, וכיון שטענה זו היא זלזול בכבודו של הקב"ה עד שהחשיבו הקב"ה כמותם, לכן הוצרך משה לחלות את פני ה' שלא יכעס עליו, ולכן אמר שמואל שמשה מסר את נפשו לטעון בזכותם. ורב יצחק סבר שבתחילה המתין משה ולא ביקש עליהם רחמים, כמו שאמרו (לעיל ז.) שאין מרצין בשעת הכעס, והמתין עד שראה שהוחלה עליהם מדת הרחמים, ולכן פירש שמשה חילה את 'פני' שהם הפנים של כעס עד שיעברו ותחול עליהם מדת הרחמים. ורבנן פירשו, שטען משה לקב"ה שחולין הוא לו שבעל הדין שפגעו בכבודו יעשה בעצמו דיין, ופירוש הפסוק 'את פני ה'' הוא שהטענה היתה בכך שפגעו בפניו כלומר בכבודו ובעצמו. ורבי אליעזר הגדול פירש, שכוונת הפסוק 'את פני ה'' הוא שמשה ביקש שתינתן בתוכו ממדת הרחמים של הקב"ה, כיון שרק כך יוכל להתגבר על חטאם החמור ולרחם עליהם, ומחמת שניתנה בו מעט ממדתו של הקב"ה נשבר גופו ואחזתו אש של עצמות, והוא החילוי שקרה למשה.

אם משה התיר את נדרו של הקב"ה או הפרו

עד שהפר לו נדרו. **בגליון** כתב (הגהות וליונים אות ח) שיש לגרוס 'שהתיר לו נדרו', וכן כתוב בילקוט שמעוני (דברים רמז תתקנא) שהקב"ה נדר במעשה העגל שנאמר (דברים ט יד) 'הרף ממני ואשמידם', ובא משה והתיר לו נדרו שנאמר (במדבר יד כ) 'ויאמר ה' סלחתי כדברך', וכן היא גירסת **העין יעקב**. **ובהגהות הרש"ש טויבש** (ד"ה ורבא) כתב שיש לגרוס 'הפר', וביאור הדבר הוא על פי הכתוב בילקוט שמעוני (תהלים רמז תתמא) שמשה רבינו היה בבחינת בעל לגבי הקב"ה שהפר וקיים לו את נדרו, ומשום כך מובן ששייך בו לשון הפרה[מא].

התרת נדרו של הקב"ה אינה אלא משל

שם. פירש **הרשב"א** (אגדות ד"ה ויחל), שמה שאמר רבא 'עד שהתיר נדרו', אין זו ממש התרת נדרים, אלא הוא בדרך משל להתרת נדרים, כשם שבהתרת נדרים אחד מפתחי הנדרים הוא לבך עליך, כלומר שאם נדר מחמת כעס ועכשיו נתפייס כבר, מתירים לו, וכן אם לא היה נודר אילו היו עשרה אנשים שיפייסוהו, מתירים לו נדרו [כמבואר בנדרים (כא:)], גם כאן חילה משה את פני הקב"ה עד שנתפייס מכעסו וריצהו. והוסיף, שרבא דייק בלשונו ולא אמר שמשה התיר את נדרו של הקב"ה, אלא שעמד בתפילה עד שהתיר את נדרו, כלומר שמשה הרבה בבקשות, והקב"ה בעצמו הוא זה שהתיר את הנדר[מב].

כיצד יכל משה להתיר את נדרו של הקב"ה ולא נחשב לנוגע בדבר

שם. מבואר שהועילה התרת הנדר שעשה משה רבינו לקב"ה אף שמשה עצמו נהנה מכך, שהרי אמר לו הקב"ה שירד מגדולתו משום שאין ישראל יותר בעולם, וכאשר הותר הנדר ונשארו ישראל בעולם נשאר גם משה בגדולתו. והקשו **היפה תואר** (שמו"ר מג ד ד"ה שהתיר) **והמשנה למלך** (נדרים פ"ז ה"ט), שאמרו בירושלמי (נדרים פ"ה ה"ד) שאם אסר את הנאתו שלא יהנו ממנו בני עיר אחת, אין אחד מבני העיר יכול להתיר נדר זה, וביאר **הריב"ש** (שו"ת, סי' תו), שהטעם הוא מכיון שיש לו הנאה מכך שיוכל ליהנות מהמדיר, וכיון שהוא נוגע בדבר נחשב לו כנדרי עצמו שאינו יכול להתיר כמבואר בנגעים (פ"ב מ"ה), ואם כן קשה כיצד יכל משה להתיר את נדרו של הקב"ה אף שהוא נוגע בדבר שיש לו הנאה מכך.

חדשה, שתתחיל ממנו ברית חדשה שלא כרת עם האבות. **לח. שכך** מצאנו כתוב באברהם אבינו (בראשית יב ו) 'ויעבור אברם בארץ עד מקום שכם' שבא לשם כדי להתפלל על בני יעקב בזמן שיבואו להלחם בשכם (רש"י שם). וכן כתוב על יצחק אבינו (ישעיה סג טז) 'כי אתה אבינו' ודרשוהו (שבת פט:) על העתיד לבוא שיצחק אבינו ביקש רחמים על ישראל מהקב"ה. וכן יעקב אבינו אף שהובטח על ידי המלאך 'וראה כל העתודים העולים על הצאן עקודים נקודים וברודים' (בראשית לא יב), גרם שיהא זאת באופן טבעי על ידי המקלות, והניח את מעשה הנסים לבניו כשיצטרכו להם, כמו שמבקשים בהושענא רבה בפיוט תענה אמונים 'למען חלק מפצל מקלות בשקתות המים'. **לט. ובילקוט** המאירי (ד"ה מלמד) פירש את דברי רש"י על פי דברי המדרש (שמו"ר מג ג) ורבנן אמרין מהו ויחל משה עשה את המר מתוק. ופירש המתנות כהונה (שם ד"ה חלוי), שחלוי הוא לשון מתיקות, וכך יש לפרש גם לשיטת רש"י שמשה הפציר בקב"ה עד שהחלהו והמתיק את גזירתו [וראה במדרש (שם) שהובאו עוד כמה פירושים מהו 'ויחל']. **מ. ובסוגריים** שם נוסף 'אביי אמר עד שהחלהו לקב"ה'. **מא. וכן** כתב התורת חיים (ב"ב עד. ד"ה עכשיו) בביאור מה שהביאו בגמרא (שם) שאמר הקב"ה 'עכשיו שנשבעתי מי מפר לי', שבדווקא אמר לשון הפרה ולא לשון התרה, כיון שהקב"ה לגבי הצדיקים נחשב כביכול כאשה לגבי בעלה, ולכן נקראו משה רבינו וכמה מהנביאים בשם 'איש האלהים', כיון שהם נחשבים אליו כ'איש', והם יכולים לבטל את גזירותיו בזכותם ותפילתם כמו בעל שמפר את נדרי אשתו. **מב. ומה** שהביאה הגמרא ראיה ממה שאמרו שאחרים מוחלים לו, אין לטעות ח"ו ולומר שכביכול גם הקב"ה בעצמו אינו יכול להחל אלא צריך שאחרים יחלו לו, שזה הרי ודאי אינו נכון לומר כך, אלא רק הביאו ראיה שלשון 'יחל' הוא מלשון התרה, שהרי גם מהפסוק (במדבר ל ג) 'לא יחל דברו' עדיין אין ראיה לכך משום שאפשר לפרש כוונת הפסוק שלא יחלל את מוצא פיו, ולכן הוצרכה הגמרא להוכיח ממה שאמרו 'אבל אחרים מוחלים לו' כלומר שהם מתירים את הנדר, ומבואר שפירשוהו חז"ל מלשון היתר. והמהרש"א (ח"א ד"ה עד שהפר) כתב, שמהגמרא כאן שאמרה על הקב"ה שהוא אינו מוחל אבל אחרים מוחלין לו, מוכח שמשה היה צריך להפר, ולא כדברי תוספות (ב"ב עד. ד"ה ועכשיו) שלמדו מדברי הגמרא בחגיגה (י.) שהקב"ה יכול להפר לעצמו. וכן הוכיח המהרש"א מהמדרש (שמו"ר מג ד), שאמרו שהקב"ה אמר למשה תוהה

ותירץ היפה תואר, שמה שלא היה יורד מגדולתו אין זה נחשב הנאה למשה, כיון שאדרבה אם היה הקב"ה משמיד את ישראל היה עושה אותו לגוי גדול וזו מעלה עדיפה, ומשום כך לא נחשב משה לנוגע בדבר ויכל להתיר את הנדר[מג].

והבית לוי (ד"ה ויחל) תירץ, שכתוב במדרש (שמו"ר מג ד) שהקב"ה אמר למשה שאינו יכול לסלוח לישראל ולא להשמידם כיון שכבר נשבע 'זובח לאלהים יחרם' (שמות כב יט). ולכאורה יש להבין כיצד חלה שבועה זו, והרי כבר נשבע לאבות שלא ישמיד את ישראל כמו שכתוב (בראשית כב טז) 'בי נשבעתי נאם ה'' וגו', ואפשר לומר שחרם הוא מלשון נדר, ונדר חל על שבועה. אמנם טעם הדבר כמבואר בילקוט שמעוני (במדבר רמז תשפה) שנדר הוא דומה לנודר בחיי המלך, ושבועה דומה לנשבע במלך עצמו, וכתוב בזוהר (אדרא רבא נשא ח"ג קל.) ש'שמיה דעתיקא' התפרש בתורה רק בפסוק (בראשית כב טז) 'בי נשבעתי נאם ה'', ולפי זה שבועה זו היא בחיי המלך [כידוע ליודעי חכמת הנסתר] והרי היא כמו נדר, וממילא אין החרם שאף הוא כנדר יכול לחול על נדר זה, ומשום כך טען משה שכלל לא חל הנדר להשמיד את ישראל, ומה שאמר רבא שמשה התיר את נדרו של הקב"ה, פירושו שאף שאין נדר חל על נדר, מכל מקום צריך לעשות לו התרה אלא שאפשר לעשותה ע"י נוגע בדבר.

ועוד תירץ, לפי מה שכתב השו"ע (יו"ד סי' רכח ס"ד) שאם מתירים נדר על ידי מציאת פתח שאם היה יודע מתחילה לא היה נודר, צריך להתיישב בדבר וצריך עיון גדול, מה שאין כן בחרטה. וכתב הט"ז (שם סק"ח), שזהו הטעם שנוגע אינו יכול להתיר נדר, כיון שצריך להתיישב בדבר ויש חשש שלא יעיין בו יפה. ואם כן בחרטה שאין צריך להתיישב בה יכול להתיר גם מי שנוגע בדבר, וכיון שאצל הקב"ה לא שייך למצוא לו פתח שאם היה יודע לא היה נודר, כיון שמתחילה הכל גלוי וידוע לפניו, אלא ודאי שההתרה היתה על ידי חרטה, ובה מותר גם לנוגע לדון, לכן יכל משה להפר לו את נדרו.

והיד דוד (מהדו"ב ד"ה ורבא) תירץ, שהירושלמי שסובר שהנוגע בדבר אינו יכול להתיר נדר, אינו מפרש את הפסוק 'ויחל' כמו שפירש רבא שמשה התיר לקב"ה את נדרו, אלא מפרשו כשאר הפירושים שבגמרא, ולשיטתם באמת לא היה כאן נדר, שאם היה כאן נדר לא היה יכול משה להתירו, אבל רבא שסבר שמשה התיר את הנדר, חולק על הירושלמי וסובר שגם נוגע בדבר יכול להתיר נדר. ועוד תירץ, שרבא מפרש את הפסוק (שמות לג ז) 'לך רד', לא כמו שפירשו בגמרא כאן שאמר לו הקב"ה שירד מגדולתו, אלא כמבואר במדרש (שמו"ר מב ה) שאמר הקב"ה שישראל צריכים 'מרדות', ונמצא שלא היה משה נוגע בדבר, כיון שעונש המרדות לא היה נוגע אליו, ולכן יכל להתיר את נדרו של הקב"ה.

והישמח משה (פר' כי תשא, ד"ה ויחל) תירץ, שמשה אמר (שם לב לב) 'ועתה אם תשא חטאתם ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת', ולכאורה חסר כאן מה יהיה אם ישא לחטאתם, אלא יש לפרש שמשה רצה להסיר את נגיעתו ולכן אמר שבין אם תשא לחטאתם ובין אם לא מחני נא מספרך, וכיון שכבר הוסרה נגיעתו יכל משה להתיר את הנדר[מד]. ועוד כתב, שלפי הגירסא בגמרא 'שהפר לו נדרו', שלא היתה זו התרת הנדר כמו חכם שמתיר נדרים, אלא הפרה כמו בעל שמפר את נדרי אשתו, מיושב, שהרי בעל יכול להפר אף שהוא נוגע בדבר, שהרי מפר דברים שבינו לבינה (נדרים עט:).

והקהלות יעקב (נדרים סי' יג ד"ה ועפמשנ"ת) תירץ, ששבועת הקב"ה לא היתה על משה רבינו שיורידו מגדולתו, אלא השבועה היתה על ישראל שישמידם ורק ממילא כתוצאה מכך הוצרך משה לירד מגדולתו, ודבר שהוא רק בנגיעה צדדית כזו אינו מחשיב את הנדר ל'נדרי עצמו' שאין הנוגע יכול להתירו, ולכן יכל משה רבינו להתיר לקב"ה את נדרו על ישראל.

ויש מי שתירץ כעין זה, שרק בעל דבר אינו יכול להתיר את הנדר, אבל מי שהוא נוגע בדבר בלבד יכול להתיר את הנדר, וכיון שנדרו של הקב"ה לא היה על משה בעצמו אלא רק על ישראל אין משה נחשב לבעל דבר אלא רק נוגע מחמת שייכות גדלותו לישראל, ומשום כך הוא יכול להתיר את הנדר.

מאיזה ספר ביקש משה להימחק

מחני נא מספרך. רש"י (שמות לב לב) פירש, שמשה רבינו ביקש להימחק מספר התורה, כדי שלא יאמרו עליו שאינו ראוי לבקש רחמים על ישראל. והקשה עליו **הדעת** זקנים (שם), שהרי עדיין לא נכתבה כל התורה כולה, וכיצד יכול להימחק ממנה. והרשב"ם והחזקוני (שם) פירשו, שהספר שממנו ביקש משה רבינו להימחק הוא ספר החיים, כמו שדרשו בראש השנה (טז:) שביקש להימחק מספרם של רשעים צדיקים ובינונים. **והתולדות** יצחק (קארו, שמות לב לב) הביא שיש שפירשו, שהספר הזה הוא הספר שהראה הקב"ה לאדם הראשון שכתובים בו דור דור ופרנסיו. ושיש מפרשים שספר זה הוא המציאות עצמה, שכל המצוי בעינינו הוא מדברי הקב"ה.

ביאור טענת משה חולין הוא לך

חולין הוא לך. בביאור דרשה זו כתב **המהרש"א** (ח"א ד"ה חולין), שטען משה רבינו לקב"ה שאם הוא ימית את הצדיקים שלא חטאו בעגל יחד עם הרשעים שחטאו זהו מעשה חולין עבורו, ויש לו למחול לכולם עבור הצדיקים. **ובספר** זאת מנוחתי (ד"ה ורבנן) פירש על פי הפסוק (ירמיה ב ג) 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתה', כלומר, שנמשלו ישראל לתרומה שהיא ראשית התבואה ומשום כך נקראו קודש, ולכן כשראה משה רבינו שהקב"ה רוצה להשמיד את ישראל, שאלו האם הם נעשו עבורך חולין שכבר אינם קודש, כיון שאם הם עדיין קודש הרי אמרו שתרומה שנאמר בה (במדבר יח ח) 'משמרת' צריכה שימור ואסור להפסידה בידים[מה].

החידוש בכך שאחילו היא אשתא דגרמי

מאי אש של עצמות אמר אביי אשתא דגרמי. לכאורה יש להבין מה הוסיף אביי בביאורו שאמר שאחילו היא אשתא דגרמי, והרי זהו תרגום של אש של עצמות, ודבר זה כבר אמרו רבי אלעזר שאחילו הוא אש של עצמות. ותירץ **הבן** יהוידע (ד"ה מאי), שהשואל לא ידע אם זו אש מן השמים או מן הארץ, וענה לו אביי שאין זו אש ממש, אלא הכוונה היא לאשתא דגרמי שהיא קדחת של עצמות[מו].

ויש מי שביאר, שאמרו במסכת כלה (פ"ח) המשמש מטתו מעומד אוחזתו אחילו, וזו היא אש של עצמות. **ובנחלת** יעקב (שם) פירש, שאחילו הוא מלשון חיל ורעדה שהעושה כן נופלת עליו אימה. ומפירוש זה בא אביי להוציא, שלא נפרש כאן שאחזתו אימה, אלא שאחזתו אש של עצמות שהוא מין ממיני חולי הקדחת.

הוכחה שדיבור 'אשר אמרת' נאמר על ידי משה רבינו

אשר אמרת מיבעי ליה. מדברי הגמרא משמע שחלק זה של הפסוק נאמר על ידי משה רבינו ולא על ידי הקב"ה בעצמו, ומשום כך שאלה הגמרא שיש לומר 'אשר אמרת'. ואף שהיה אפשר לפרש שהוא מדברי הקב"ה והמשך ל'ותדבר אליהם' שכך דיבר ואמר להם 'וכל הארץ הזאת אשר אמרתי' וגו', ביאר **המהרש"א** (ח"א ד"ה אשר), שלא מצאנו בשום דיבור מהקב"ה לאבות שאמר להם על ארץ ישראל 'הארץ אשר אמרתי', ולכן מובן שאלו דברי משה רבינו, וצריך לומר בהם 'אשר אמרת'.

והפני יהושע (ד"ה אשר) פירש, שודאי אין דיבור זה מדברי הקב"ה עצמו, שהרי לא מצאנו שהקב"ה הבטיח לאבות שיתן את הארץ לזרעם לפני שהבטיח להם להרבות את זרעם, ואדרבה מצאנו להיפך שבתחילה אמר הקב"ה לאברהם (בראשית יב ב) 'ואעשך לגוי גדול' ואחר כך אמר לו (שם יב ז) 'לזרעך אתן את הארץ', ועל כן לא יתכן שכשהבטיחם להרבות זרעם יאמר שכבר הבטיח להם קודם לכן את הארץ, אלא ודאי שדבר זה אמרו משה רבינו ולא הקב"ה ולכן שאלה הגמרא שצריך לומר 'אשר אמרת'.

ביאור טענת משה 'אמרתי להם בשמך'

הלכתי ואמרתי להם בשמך עכשיו מה אני אומר להם. המהרש"א (ח"א ד"ה אשר) ביאר, שלפי רבי שמואל בר נחמני טענתו של משה לקב"ה היא איך יאמר לבני ישראל שהקב"ה עתיד לכלותם, והרי כבר הבטיח להם קודם בשם הקב"ה שיביאם לארץ ישראל. אמנם **הצל"ח** (ד"ה דבריס) פירש, שכוונת משה רבינו היתה שכיון שהבטחת לישראל על ידי שיכנסו לארץ ישראל, אי אפשר לבטל הבטחה זו אפילו מחמת חטא, שזו היא הבטחה על ידי נביא שאינה בטלה לעולם[מז].

אני על הרעה ואמר לו משה מותר לך. **מג. והמגיה** על כסא רחמים (ד"ה עד) תירץ, שלרוב ענוותנותו של משה לא היה מרגיש בחסרון הירידה מגדולתו ולכן אין הוא נהנה מכך שנשאר בגדולתו. אך כתב שעדיין קשה שעל ידי שהפר ונתקיימו ישראל זכה לזכויות רבות כמו שאמרו במשנה (אבות פ"ה מי"ח) משה זכה וזיכה את הרבים זכות הרבים תלוי בו, ואם כן שיחשב נוגע מחמת זה. וכתב שלזה צריך לומר כתירוץ היפה תואר שגם בלא הפרה היה עושהו לגוי גדול, ואם כן היה זוכה על ידם. ועוד תירץ, שמצוות לאו ליהנות ניתנו ואין זה נחשב להנאה מה שיזכה בעוד מצוות. **מד. ולפי** זה ביאר שרבא שדרש את הפסוק שהתיר לו את נדרו, ושמואל שדרש שמסר עצמו למיתה עליהם, לא חולקים, אלא דרשת שמואל באה ליישב מה שקשה על דרשתו של רבא שהתיר לו את נדרו, והרי הוא נוגע בדבר ואינו יכול להתיר את הנדר, ועל כך אמר שמואל שרמוז כאן גם שמסר עצמו למיתה שביקש בין אם תשא חטאתם ובין אם לא תשא מחני נא מספרך ומשום כך אינו נוגע. **מה. כמבואר** בבכורות (לו.). **מו. שהיו** קורין לקדחת אשתא כמו שאמרו בשבת (סו: סז.) לאשתא בת יומא וכו' לאשתא תילתא וכו' לאשתא צמירתא וכו'. והוסיף, שנראה שבאותה שעה שביקש משה רחמים על ישראל שלא ישמידם אחזתו קדחת של עצמות, ובגלל הצער שהיה לו מהקדחת הזו ניצלו ישראל, כמו שאמרו בירושלמי (סנהדרין פי"א סוף ה"ה) שאותה טיפת דם שיצאה מהנביא כיפרה על כל ישראל ולא נהרג מהם אף אחד במלחמה עם ארם, מלבד המלך אחאב. **מז. כמבואר** ברמב"ם (הקדמה לפירוש המשנה ד"ה אבל מה) שרק הבטחה שמבטיח הקב"ה לנביא עצמו יתכן שלא תתקיים מחמת חטא, כמו שפחד יעקב אבינו שמא יגרום החטא ולא תתקיים הבטחת הקב"ה 'הנה אנכי עמך ושמרתיך' (בראשית כח טו), אבל הבטחה שהבטיח הקב"ה לישראל על

חילוק בין משמעות תיבת 'יכולת' לתיבת 'יכול'

יכול ה' מיבעי ליה. כתב **הרשב"א** (אגדות ד"ה מבלתי), שלא היה קשה לגמרא על הלשון 'יכולת' שהוא מתאים לנקבה, ושצריך לכתוב 'יכול' שהוא לשון זכר, כיון שתיבת 'יכולת' שייכת גם לזכר, אלא שאלת הגמרא היא שלשון 'יכולת' הוא 'שם' ואינו שייך לפעולה מסוימת, והיה צריך לכתוב 'יכול' שהוא 'פועל' כלומר שאינו יכול לפעול זאת[מח].

והטעם שאף על פי כן אמר משה רבינו לשון 'יכולת', משום שמשה רבינו היה מוכיח לפרעה ועמו שעם ישראל אינם נתונים תחת שליטת המזלות, כמו שאר אומות העולם תלויים במזל ולפעמים יצליחו בגלל מזלם הטוב ולפעמים יפלו כפי שיגרום להם מזלם, ואמר משה לקב"ה שאם ישמיד את ישראל יאמרו אומות העולם שאין ביכולתו להביאם לארץ ישראל ולהלחם במלכים שבה, ובטענה זו אין לומר לשון 'מבלתי יכול ה'', כיון שהמשמעות היא שהם מודים במציאותו של ה' אלא שטוענים שאין בכחו ויכולתו לעשות זאת, וזה דבר שלא שייך כיון שמי שמכיר במציאות הקב"ה ומודה שהוא סיבת הסיבות ממילא מוכרח להודות בכל יכולתו ושדבר לא יבצר ממנו לעשות, ולכן טען 'מבלתי יכולת ה'' שהמשמעות היא שאין יכולתו יכולת ה', כלומר אינו סיבת הסיבות אלא כשאר המזלות ואין ביכולתו להביאם לארץ ישראל.

וזהו מה שאמר משה 'יאמרו אומות העולם תשש כחו כנקבה', כלומר שיטענו אומות העולם שדרגתו היא כשל המזלות שאינו מסובב את כל הסיבות אלא רק מקבל כחות כשאר המשמשים שלפניו, וזו בחינה של נקבה שאין כחה משלה אלא היא מקבלת מאחרים שהם בבחינת זכר הנותן[מט].

ולפי זה ביאר **הרשב"א** (שם ד"ה ואולם) שזהו שאמר לו הקב"ה בסוף, החייתני בדבריך, כלומר שעל ידי שגרם משה שלא ישמיד את ישראל, נמצא שגרם משה שימשיכו להאמין בקב"ה שהוא זה שמחיה ומקיים את העולם, והוא עצמו החיים[נ] ואינו נצרך לדבר שיקיימנו חלילה.

והגר"א (אמרי נועם ד"ה מבלתי) פירש, שישנם שלשה מיני שמות, האחד הוא שם עצם של דבר, כגון 'קדושה' שזה שמו של עצם הקדושה. והשם השני הוא שם התואר והוא שייך במי שהשתייך אליו הדבר שיש לו את שם העצם, וכגון אדם שנהייתה בו קדושה נקרא 'קדוש'. והשם השלישי הוא שם המקרה, כלומר, שהוא דבר שמשתייך אליו הדבר שיש לו שם העצם, אך אינו משתייך אליו בקביעות אלא רק על דרך מקרה, וכגון דבר שנעשה הקדש לזמן מסוים ונקרא 'קודש' כיון שאין זה שם התואר הקבוע שלו שאם כן היה צריך להיקרות 'קדוש'. ולפי זה יתבאר ששאלה הגמרא שאין שייך לכתוב 'יכולת' כיון שזה שם מקרה לדבר שלפעמים שייך בו שם העצם 'יכול', כלומר, שהוא דבר שרק לעתים יש לו יכולת ולעתים אין לו יכולת, ולכן שאלה הגמרא שצריך לומר 'יכול' שהוא שם התואר של מי שיש לו את היכולות לעשות בקביעות ולא להזכיר שם 'יכולת' שמשמעו מי שרק לפעמים יש לו יכולת. ולכן אמרו מלמד שאמר משה יאמרו שתשש כחו כנקבה, כלומר שאינו יכול להושיעם, ועל זה אמר לו הקב"ה שכבר הושיעם ואיך יאמרו כן, ואמר לו משה שיאמרו שהוא על דרך מקרה ועתה כנגד ל"א מלכים אין בכחו להושיעם.

טעם לכך שיאמרו אומות העולם שתשש כחו של הקב"ה

תשש כחו. בביאור דבר זה על דרך הרמז כתב **הברכת אברהם** (פילה, ד"ה עכשיו), לפי מה שאמרו במדרש (ב"ר א יב) מדוע כתבה התורה (בראשית א א) 'בראשית ברא אלהים' ולא התחילה התורה לכתוב את שמו של הקב"ה בתחילה 'אלהים ברא בראשית', משום שבא ללמד על ענוותנותו של הקב"ה שמוחל שלא יכתב שמו תחילה. ויש לומר עוד טעם, משום שכשנכתב בסדר זה יש בכך רמז על דרך א"ת ב"ש שראשי התיבות הם 'ששת' שהוא רמז לעולם שיהיה ששת אלפי שנה ואחר כך יחרב, אבל אם היה נכתב 'אלהים ברא בראשית' היה יוצא מכך בדרך א"ת ב"ש תיבת 'תשש' שכביכול מורה על תשישות כחו של הקב"ה, ואמרו במגילה (ט.) שכשכתבו החכמים את התורה לתלמי המלך בלשון יוונית, שינו וכתבו לו 'אלהים ברא בראשית' שכך צריך לכתוב לפי הבנתם של אומות העולם, וזהו שאמר משה רבינו לקב"ה שאם אתה מוחל על כבודך ולא תשמיד את ישראל, הרי שבכך תוכח לאומות העולם גדולת ענוותנותך, ויובן שמטעם זה של הענווה נכתב בתורה 'בראשית ברא אלהים', אבל אם לא תמחול על כבודך ולא יראו אומות העולם את ענוותנותך, יאמרו שצריך לכתוב 'אלהים ברא בראשית', וימצא לפי זה שרמוז בכך שתשש כחו של הקב"ה.

מדוע דימו את תשישות הכח לנקבה

כנקבה. ביאר **המהרש"א** (ח"א ד"ה תשש), שמה שהמשילו את תשישות כחו של הקב"ה לנקבה, הוא מכיון שעיקר מציאות של ממשלה הוא בזכר, כיון שעל הנקבה יש זכר ששולט עליה ואין היא מושלת בכל וכמו שנאמר (בראשית ג טז) 'והוא ימשל בך', ולכן טען משה לקב"ה שיאמרו שאין הוא יכול להביאם לארץ, מכיון שכביכול יש מי שמושל עליו ומונע זאת ממנו, ותשש כחו כנקבה שיש מי שמושל עליה ואין היא מושלת בכל.

והעיון יעקב (ד"ה מבלתי) ביאר, שלכאורה לא היה צריך לומר שאומות העולם יטענו שתשש כחו, אלא אפילו בלא זה היו יכולים אומות העולם לטעון שרק נגד מלך אחד היה לו כח להלחם אבל אין לו כח להילחם כנגד ל"א מלכים. ותירץ, שכוונת הגמרא לומר שאם ישמידם הקב"ה הרי זו מדת אכזריות כמדת הנקבה שאינה מרחמת כל כך על בניה שפושעים בה, מה שאין כן הזכרים[נא], ועל כך יאמרו אומות העולם שתשש כחו להיות אכזרי על בניו כנקבה.

טעם לגירסא שקרא לו הקב"ה 'בן עמרם'

אמר הקב"ה למשה. **בעין יעקב** גרס כאן אמר לו הקב"ה בן עמרם והלא ראו כבר נסים וכו'. וביאר **הבן יהוידע** (ד"ה א"ל - הרלאסון) טעם גירסא זו ומדוע לא קרא לו 'משה', לפי שכשעלה משה למרום קראו לו המלאכים 'ילוד אשה' (אבות דרבי נתן פ"ב ה"ג, שבת פח:) שהוא לשון זלזול, ואמר הקב"ה שכיון שמשה אמר שיאמרו על הקב"ה שתשש כחו ואין זה דרך כבוד לומר כך, היה ראוי שיקראהו גם בלשון זלזול 'ילוד אשה' כמו המלאכים, אך מכיון שמשה עשה זאת לשם שמים קרא לו בדרך כבוד וחיבה בשם 'בן עמרם'.

טעם שהזכיר רק את הנסים שעשה על הים ולא מה שעשה במצרים

והלא כבר ראו נסים וגבורות שעשיתי להם על הים. הקשה **הכסא רחמים** (ד"ה והלא), מדוע אמר דווקא נסים וגבורות שעשיתי על הים, ולא אמר נסים שעשיתי להם במצרים. ותירץ, שבתחילה היו אומות העולם אומרים שהנסים שנעשו במצרים אינם מחמת בני ישראל אלא הם משום כבודו של הקב"ה שזלזל בו פרעה באמרו (שמות ה ב) 'לא ידעתי את ה'' ולכן העניש הקב"ה, אבל לאחר קריעת ים סוף שהיתה עבור ישראל להצילם מפרעה, וכבר לא שייך לומר שהיתה רק להעניש את פרעה, הודו אומות העולם שגם הנסים שנעשו במצרים נעשו לכבודם של ישראל, ולכן הזכיר דווקא את נסי קריעת ים סוף שבהם היה ברור לכולם שנעשו לכבוד ישראל[נב]. ועוד תירץ, שאת הנסים שנעשו במצרים לא שמעו כל אומות העולם, אבל קריעת ים סוף התפרסמה בכל העולם[נג].

טענת אומות העולם שכביכול אין הקב"ה מנצח על היבשה

למלך אחד יכול לעמוד. פירש **הפתח עינים** (ד"ה אמר), שטענתם של אומות העולם כנגד הנסים שעשה הקב"ה לישראל על ים סוף, תהיה כדרך שטען טיטוס הרשע (גיטין נו:) שהקב"ה יש לו כח להלחם רק בים, וכן אמרו בירושלמי (ע"ז פ"ג סוף ה"א) שגם עובדי עבודה זרה מודים שאין לעבודה זרה שליטה בים, ויטענו האומות שאף שהקב"ה עשה נסים בים, מכל מקום על הארץ אינו יכול להלחם נגד ל"א מלכים.

רמז בתורה לטענת אומות העולם

לשלשים ואחד מלכים אינו יכול לעמוד. דבר זה שהיו יכולים אומות העולם לטעון שכביכול אין הקב"ה יכול לעמוד בפני ל"א מלכים, רמוז בכתוב בתורה (במדבר יד יד) 'ואמרו אל יושב הארץ הזאת', ופירש **רש"י** (שם יד טז) שהוא כמו על יושב הארץ הזאת, כלומר שבגלל שהם ל"א מלכים אין הקב"ה יכול להביא את בני ישראל לארץ. וכתב **הריא"ף** (על עין יעקב, ד"ה מבלתי), שדבר זה רמוז בתיבת 'אל' שהוא בגימטריא ל"א כנגד ל"א מלכים. **והעיון יעקב** (ד"ה לפני) כתב, שהוא רמוז בכך שכתוב בתורה (שם יד טז) 'אל הארץ' והיה די לתיבת ה'.

ידי נביא לעולם היא מתקיימת, שזו היא הוכחת אמיתות הנבואה אם מבטיח ויתקיים הדבר. **מח. וכן** פירש רש"י (במדבר יד טז) שיכולת הוא שם דבר, אך הרא"ם (שם) למד שכוונתו לפרש כפשוטו של מקרא, ולדרשת הגמרא כאן הוא לשון נקבה. וביאר עוד הרא"ם, שאין להקשות שאם כן ש'יכולת' הוא שם של דבר היה צריך להוסיף בתיבת 'ה'' אות למ"ד ולכתוב 'יכולת לה'' שאז פירושה 'שלה' אין את היכולת, כיון שאפשר לומר שתיבה זו נכתבה באופן חסר, כמו שמצאנו שכתוב (שמות יג יח) 'דרך המדבר ים סוף' וביאורו לים סוף, ואף כאן יש לפרשה כאילו נכתב 'יכולת לה'', ואין לומר שאין צורך לכתוב אות למ"ד בתיבת 'ה'' מכיון שהיא סמוכה לתיבת 'יכולת', וכמו שמצאנו שכתוב (בראשית ח ז) 'עד יבושת המים' ולא כתוב 'עד ליבושת המים' שתיבת יבושת סמוכה לתיבת מים ולא צריך לכתוב בה אות למ"ד, משום שכאן אמר 'מבלתי יכולת ה' להביא' והמביא הוא בעל היכולת ולא היכולת עצמה ובהכרח שתיבת יכולת היא בפני עצמה ואינה נסמכת

מט. וכשם שהלבנה שמקבלת את אורה מהשמש נקראת בלשון נקבה, ואילו השמש שמעניקה את אורה ללבנה נקראת בלשון זכר. **נ. כמו** שכתוב (דברים לב מ) 'חי אנכי לעולם'. **נא. שמצאנו** שהזכרים רחמנים על בניהם, כמו שכתוב (תהלים קג יג) 'כרחם אב על בנים'. **נב. והמגיה** שם הקשה, שגם אם סברו שהוא רק משום כבודו של הקב"ה ולא בשביל ישראל, מכל מקום ראו שלא תשש כחו. ותירץ, שכיון שאמר משה שיטענו אומות העולם שתי טענות, א. 'מבלי יכולת ה' להביאם אל הארץ' (דברים ט כח), ב. 'ומשנאתו אותם הוציאם להמיתם במדבר' (שם), על כן הוצרך להזכיר גם את נסי ים סוף, להראות את חיבתו של הקב"ה לישראל שמלבד יכולתו גם אוהבם. **נג. כמו** שמצינו ברחב שאמרה (יהושע ב י) 'כי שמענו את אשר הוביש ה' את מי ים סוף מפניכם' וכמו שכתב רש"י (שמות יח א), שיתרו בא אל משה כיון ששמע את קריעת ים סוף ומלחמת עמלק.

לכתוב 'לארץ', אלא שבאה התורה לרמוז על טענתם שמחמת שהם ל"א מלכים אינו יכול להביאם אל הארץ[נד].

טענת 'לשלשים ואחד מלכים אינו יכול לעמוד' לא שייכת כשעמדו להלחם נגדם

שם. הקשה **העיון יעקב** (ד"ה עכשיו), אם טענה זו שיש לחלק בין מלך אחד שבכחו לעמוד כנגדו, לבין ל"א מלכים שאינו יכול לעמוד בפניהם היא טענה ראויה שיכולים בני אדם לטעון אותה, אם כן כיצד אמר הקב"ה (דברים ז יז - יח) 'כי תאמר בלבבך רבים הגוים האלה ממני איכה אוכל להורישם לא תירא מהם זכור תזכור את אשר עשה ה' אלהיך לפרעה ולכל מצרים', והרי לפי הטענה הזו אין להוכיח ממה שעשה הקב"ה לפרעה שהוא מלך יחיד לכך שאין לירא מהגוים הרבים. ותירץ שאמנם אם היה מכלה את ישראל לאחר חטא העגל היו אומות העולם טוענים כן, אך עתה אין זו טענה לומר שרק כנגד פרעה היה בכחו להלחם ולא כנגד ל"א מלכים, כיון שאם כן לא היה מניח לישראל להלחם כנגד ל"א מלכים, שאז יראו בודאי שאין לו כח להלחם כנגדם, אלא היה מכלה את ישראל במעשה המרגלים, שהרי זה בכחו לעשות כשם שכילה את מצרים, ואז לא יראו כן בודאי, רק יוכלו לטעון כן [וזו כוונת התורה שיזכרו את אשר עשה לפרעה ואם כן גם היה בכחו לעשות כן לישראל, ומכך שהניחם להוריש את הארץ ידעו שיש בכחו להלחם כנגד גוים רבים].

מה הוא 'כדברך'

ויאמר ה' סלחתי כדברך. רש"י (במדבר יד כ) פירש, שהקב"ה אמר למשה שהוא סולח לישראל בשביל דיבורו של משה שאמר לו קודם, שיאמרו הגוים 'מבלתי יכולת ה'' (שם יד טז). **וביאר הרא"ם** (שם יד כ), שכוונת רש"י לומר שלא סלח לו משום הדברים האחרונים שאמר משה (שם יד יז) 'ועתה יגדל נא כח ה'', כיון שאם סולח להם מחמת דברים אלו היה די לקב"ה לומר 'סלחתי' ויובן שהוא מחמת הדיבור האחרון, אלא מכך שאמר 'כדברך', מוכח שהסליחה היא מחמת מה שאמר קודם 'מבלתי יכולת ה''.

והקדושת לוי (פר' שלח, ד"ה ויאמר ה') ביאר, שלכאורה הרי כוונת משה בטענתו אל הקב"ה היא שיש למנוע חילול השם שיאמרו הגוים שכביכול אין לקב"ה יכולת להביא את בני ישראל לארץ, והרי בידו של הקב"ה להטות כל מחשבות גבר, ואם כן הוא יכול שלא להביא את בני ישראל לארץ ולהטות את מחשבות הגוים שלא יחשבו שיש בכך חסרון כלפי יכולתו של הקב"ה להביאם לארץ. אלא הביאור הוא שכיון שמשה אמר שאם ישמיד את בני ישראל יהיה בכך חילול השם, ודאי שדיבורו של צדיק עושה רושם וכך היה צריך להיות מחמת דיבורו שיגרם בכך חילול השם, ולכן אמר לו הקב"ה 'כדברך', כלומר שבגלל דברך שיגרם חילול השם אני סולח להם.

אמנם רבינו חננאל (ד"ה מנין) פירש, מה שאמרו שהקב"ה חזר והודה למשה, שהקב"ה החזיר טובה למשה בכך שהבין מה שאומות העולם עתידים לומר, וזה גילה לו באמרו לו שהוא סולח להם כי ודאי עתידים אומות העולם לומר כדבריך.

ביאור טענת משה רבינו ותשובת הקב"ה

כדבריך עתידים אומות העולם לומר כן. בספר בהית הבקר (במדבר אות רנ) הקשה, שבתחילה כתוב (במדבר יד יג-יד) 'ושמעו מצרים כי העלית בכחך את העם הזה מקרבו, ואמרו' וגו' כלומר, שהחשש הוא מפני טענת מצרים, ואילו אחר כך המשיך (שם יד טו) 'ואמרו הגוים' כלומר שחשש מטענת כל הגוים. ועוד, כשאמר הקב"ה למשה 'סלחתי כדברך', מדוע צריך לפרש לו מאיזה טעם הוא סולח לו. וביותר קשה, שאם טענתו של משה היתה מחמת שיאמרו מבלתי יכולת, ומיד אחר כך סלח לו הקב"ה, ממילא מובן שמחמת כן סלח לו ולא צריך לפרש שהוא 'כדברך'. ועוד הקשה על מה שאמרו כאן שעתידין אומות העולם לומר כן, ומדוע תלה זאת רק במה שעתידים לומר כן, ולא אמר שכבר מיד יש לחוש שיאמרו כך.

ותירץ, שמשה חשש שבעתיד יבוא דור עני שלא יהיה בו צדיק שיוכל לעמוד בתפילה ולבקש רחמים על ישראל ולמנוע שלא יענשו כולם, ולכן חידש משה טענה שאין להשמיד את ישראל מכיון שבכך יגרם חילול השם, וכוונתו של משה בכך היתה שתתקבל טענה זו ויוכלו להשתמש בה גם לעתיד לבוא בדור שלא יהיה בו מי שיטען טענה אחרת, ולכן אף שבתחילה היתה טענתו ממצרים שהם יאמרו כך, מכל מקום המשיך לומר שלא יאמרו אומות העולם, כלומר, שגם לעתיד לבוא לא יהיה חילול השם, ועל כך ענה לו הקב"ה 'סלחתי כדברך', כלומר שמשום טענה זו שאתה טוען כעת אני אסלח להם גם בעתיד.

דינו של רבי שמלאי נאמר לכל אדם ובכל עת ומצב

דרש רבי שמלאי לעולם יסדר אדם וכו'. כתב הארץ החיים (חידושי הלכות ד"ה דרש), שלכך נכתב 'דרש' ולא 'אמר', כיון שרבי שמלאי דרש דין זה ברבים כדי להודיע שכך הדין, ואמר 'לעולם יסדר אדם' כלומר שכן הוא בכל מצב וזמן ובכל אדם, ושלא יאמר האדם שרק משה רבינו בגודל דרגתו צריך להתפלל בדרך זו שרק לו נאה לשבחי[נה], אלא כל אדם ואף בזמן שאין דעתו מיושבת עליו חייב להקדים שבחו של מקום לבקשת צרכיו[נו].

והגבול בנימין (ח"ב דרוש כח ד"ה ונפ"ה) דייק בתיבת 'לעולם', שגם כשנמצא האדם בצרה וצריך שהקב"ה יענה לו מיד, אף על פי כן יקדים תחילה שבחו של מקום, כמו משה שהיה בצרה ורצה להכנס לארץ ישראל ואף על פי כן הקדים שבחו של מקום.

והבן יהוידע (ד"ה לעולם) ביאר[נז], שתיבת 'לעולם' באה ללמד שגם מי שהוא צדיק גדול ואינו מפחד ממקטרגים על תפילתו יקדים בשבחו של מקום.

מחלוקת אם צריך להקדים שבחו של מקום ובאיזו תפילה נחלקו

לעולם יסדר אדם שבחו של הקב"ה ואחר כך יתפלל מנלן ממשה. בדין זה של הקדמת שבחו של מקום לבקשת הצרכים נחלקו תנאים בברייתא (ע"ז ז:), שרבי אליעזר אמר שואל אדם צרכיו ואחר כך יתפלל. ורבי יהושע אמר יתפלל ואחר כך ישאל צרכיו. וביארה הגמרא, ששורש מחלוקתם הוא בדברי רבי שמלאי שלעולם יסדר אדם שבחו של מקום ואחר כך יתפלל, ולמד מהכתוב אצל משה רבינו (דברים ג כד) 'ה' אלהים אתה החלות להראות את עבדך' וגו' ורק אחר כך ביקש (שם ג כה) 'אעברה נא ואראה את הארץ הטובה'. וסבר רבי יהושע שמכך יש ללמוד לכל אדם שיקדים שבחו של מקום לבקשת צרכיו[נח], ורבי אליעזר סבר שאין ללמוד ממשה רבינו כיון שרב גובריה.

וביאר הרשב"א (אגדות ד"ה דרש) בסברות מחלוקתם, שרבי יהושע סבר שכשאדם מבקש מחבירו דבר ישנם שלשה אופני כוונות שיכולות לעלות במחשבתו: א. יתכן שסבור שהדבר מגיע לו תמורת איזה דבר שעשה לו, ולא שיבקשו בתורת חסד גמור. ב. יתכן שמסתפק אם יכול חבירו לקיים את בקשתו, ואין ידוע לו בודאות שהדבר ביכולתו. ג. יתכן שמסתפק שמא יוכל להשיג דבר זה אצל אחרים גם אם לא ישיג אצל מי שמבקש ממנו, ואינו יודע בודאות שאין ביכולת אחרים למלאות בקשתו. ושלש כוונות אלו אינם שייכות בבקשה מהקב"ה, כיון שודאי אין הקב"ה חייב להשיב גמול על טובה שעשה לו האדם, וגם ודאי יוכל לתת כל אשר ישאלנו, וגם לא יוכל האדם לקבל שום דבר מחבירו מבלי שיסכים הקב"ה ליתן לו דבר זה. ולכן אמר רבי יהושע שיקדים לומר שבחו של הקב"ה, שעל ידי זה לא יטעה באחת מכוונות אלו ויקבע בלבו את גודלו ורוב טובו של הקב"ה וממילא יבין שבקשותיו אל הקב"ה אינן יכולות להיות באחד מאופנים אלו כיון שכל הספקות ששייכים בבקשה מחבירו אינם שייכים בבקשה מהקב"ה[נט]. אבל רבי אליעזר סבר שאין ראוי לעבד לסדר שבחי אדונו בערא ובלא כוונה, וזוהי עזות, ולכן ראוי להקדים את בקשת צרכיו שעל

נד. **וביאר** שאף שפסוקים אלו נכתבו בפרשת המרגלים, ואם כן כיצד דרשו מהם לגבי תפילתו של משה בחטא העגל שהיה קודם לכך, יש לומר שכיון שגם בזמן חטא העגל התפלל משה תפילה כזו, כמו שכתוב (שמות לב יב) 'למה יאמרו מצרים לאמר ברעה הוציאם', משום כך שייך לדרוש גם לגבי חטא העגל את הכתוב בתפילת משה על חטא המרגלים.   נה. **כמו** שאכן סובר רבי אליעזר (ע"ז ח.) דשאני משה דרב גובריה.   נו. **והברכת ה'** (סלמי, ד"ה דרש) ביאר, שמשום כך הביאה הגמרא את דרשתו של רבי שמלאי באמצע הבאת דרשותיו של רבי אלעזר, כיון שרצתה להקדים דרשה זו שלמדו בה ממשה כיצד לסדר את התפילות של כל בני האדם, ולא מחלקים שאין ללמוד ממשה כיון שרב גובריה, ואחר כן אפשר להביא את דברי רבי אלעזר שגדולה תפילה יותר ממעשים טובים שזה נלמד ממשה רבינו ולא נחלק שרק תפילתו של משה שרב גובריה היא עדיפה ממעשים טובים, שהרי מרבי שמלאי מוכח שאין לחלק כך. והעיון יעקב (ד"ה דרש) ביאר, מה שהובאו כאן דבריו של רבי שמלאי, משום שבלא מה שאמרו כאן שאמר לו הקב"ה כדבריך עתידין אומות העולם לומר, לא היה אפשר ללמוד ממשה שצריך להקדים שבחו של מקום לבקשת צרכיו, כיון שהיה אפשר לומר שרק כשהתפלל משה רבינו להכנס לארץ הוצרך לכך כדי שלא יאמרו שונאי ישראל איך מתפלל להכנס לארץ שהיא ביד מלכי כנען ואיך יטלם מידם, ולכך הקדים שבחו של מקום כדי שידעו הכל את גדולתו ורוממותו של הקב"ה שהכה את מצרים, אבל אין מכך לימוד לכלל, אבל לאחר שאמרו שטענה זו עתידים אומות העולם לומר מוכח שלא מועיל להראות לאומות העולם את גדלו של הקב"ה במצרים שהרי אע"פ כן הם מכחישים את יכולתו לפני ל"א מלכים, ועל כן יש לפרש שהטעם שמשה התחיל בשבחו של מקום הוא לא כדי להוכיח זאת לאומות העולם, אלא משום שכך היא ההלכה שצריך להקדימו לבקשת צרכיו. וראה להלן (ע"ב) [על דברי הגמרא (שם) גדולה תפלה יותר ממעשים טובים] בשם הצל"ח (שם ד"ה גדולה) ביאור נוסף למה שהובאו כאן דברי רבי שמלאי.   נז. **לפי** מה שביאר [והובאו דבריו להלן (בענין 'טעם שתיקנו להקדים שבחו של מקום לבקשת צרכיו')] שטעם ההקדמה הוא לסלק את המקטרגים.   נח. **ומה** שדרשו לעיל (לא.) מהפסוק (מלכים א' ח כח) 'לשמוע אל הרינה ואל התפלה' שיקדים אדם תפילה של שבח לפני בקשת צרכיו, ומדוע הוצרכו כאן לדרוש זאת מהכתוב אצל משה, ביאר הפני יהושע (שם ד"ה יכול), שהלימוד ממשה הוא רק שאם רוצה יכול להקדים תפילתו לבקשת צרכיו, ואין זה מעכב, אבל לעיל הלימוד הוא מכך שבתחילת הפסוק נאמר 'ופנית אל תפלת עבדך ואל תחנתו' ובהמשך שינה ונקט את התפילה בלשון רינה ואת התחינה בלשון תפילה, ומזה נראה שבא שלמה להשמיע את הטעם שהקדים תפילה לתחינה, שהוא בדווקא, משום שתפילה שאמר הכוונה לרינה שהינה שבחו של מקום ועל כן יש להקדימה.   נט. **וכך** גם שיבח משה רבינו באומרו 'אתה החלות', כלומר, שהקב"ה הוא שהתחיל בטובה וממילא לא שייך לבקש ממנו דבר בתורת גמול על מה שעשה לו האדם, וגם רמז לכך באומרו 'להראות את עבדך' שהוא חייב לו כעבד לרבו ולא שייך על כך גמול, והמשיך משה לרמוז גם על הספק השני ואמר 'את גדלך ואת ידך החזקה', כלומר, שאין דבר שאין הקב"ה יכול לעשותו בגודלו וידו החזקה. ועוד רמז על הספק השלישי באמרו 'אשר מי אל בשמים ובארץ אשר יעשה כמעשיך', כלומר, שאין אחר שיוכל למלא את בקשתו. ובעוללות אפרים (מאמר תלט) כתב, שיש שני טעמים

ידי כך ירגיש בשפלותו וחוסר יכולתו לעשות ולהשיג כלום מבלעדי הקב"ה ומתוך כך יבוא אחר כך לשבחו ולרוממו כראוי לו, ולכן אמר שאין ללמוד ממשה רבינו שהקדים את שבחי הקב"ה כיון שרב גובריה ומשום כך יכל מיד בתחילת התפילה לפאר ולשבח לקב"ה כראוי לו[ס].

והוסיף הרשב"א, שתפילת שמונה עשרה נקבעה כרבי יהושע שצריך להקדים שבחו של מקום קודם בקשת הצרכים, ולכן תיקנו חז"ל בתחילת תפילת י"ח שלש ברכות ראשונות בשבחו של מקום, וכל ברכה מהם מכוונת נגד אחד מהספקות שהזכרנו, כדי להוציא אותם מלבו. הברכה הראשונה שבה אומר 'זוכר חסדי אבות' היא לקבוע בנפשו שכל בקשותיו הם מצד החסד ולא בתורת גמול, והברכה השניה היא גבורות לומר ולקבוע בנפשו את גודלו ושיכול לעשות כל מה שברצונו לעשותו, והברכה השלישית אומר בה שכל הקדושים מודים ומהללים לקב"ה שהכל ממנו ואין לאחר כלום מבלעדיו.

ואין להקשות מתקנה זו על רבי אליעזר שאמר להקדים בבקשת הצרכים[סא], כיון שנוסח תפילה זה תיקנו אותו לרבים, וגם למי שאינו צריך לחלק מאותם בקשות קבעו שיאמרם, ולכן נחשבת תפילה זו כקריאת שבחים המתוקנת לכלל, ובתפילה של הכלל מודה רבי אליעזר שצריך להקדים בשבחו של מקום וכמו שהודה לגבי משה שרב כחו, ואין להקשות ממנה על תפילת היחיד שרק בה אמר רבי אליעזר להקדים בבקשת צרכיו[סב].

והפני יהושע (ד"ה דרש)[סג] כתב, שעיקר דינו של רבי שמלאי שקודם יסדר המתפלל שבחו של הקב"ה ורק אחר כך יתפלל, נאמר על תפילת י"ח שלא יבקש את צרכיו בשלש הברכות הראשונות אלא רק בברכות שלאחריהם, ודבר זה נלמד מדברי משה שאמר (דברים ג כד) 'את גדלך ואת ידך החזקה אשר מי אל בשמים ובארץ אשר יעשה כמעשיך וכגבורתך' ובכך רמז לשלש הברכות הראשונות, שתיבות 'את גדלך' הן נגד מדת הגדולה של אברהם אבינו ודומה לברכת מגן אברהם, ותיבות 'ואת ידך החזקה' הן כנגד ברכת אתה גבור שהיא כנגד מדת הגבורה של יצחק אבינו[סד], ותיבות 'אשר מי אל בשמים ובארץ' הן כנגד ברכת הקל הקדוש שהיא כנגד מדתו של יעקב אבינו, ומכך למדים שרק לאחר הזכרת שלש ברכות אלו ביקש משה רבינו את צרכיו ואמר 'אעברה נא'[סה].

טעם שתיקנו להקדים שבחו של מקום לבקשת צרכיו

שם. בענין זה של הקדמת שבחו של מקום קודם בקשת צרכיו הקשה המבי"ט (בית אלקים שער התפילה פ"ג), שלכאורה מי שמקדים לשבח את חבירו ומיד אחר כך מבקש ממנו טובה מראה שכל הקדמת שבחו לא נעשתה אלא לצורך תלוי בקשתו, ואם כן אין זה ראוי לעשות כן בתפילה לפני הקב"ה. ותירץ, שאמנם כשאדם מבקש מחבירו ומקדים לו את שבחו ידוע שאינו אומר זאת אלא כדי להחניף לו וזה דבר שאינו ראוי, אבל בעומד בתפילה לפני הקב"ה הרי מה שתיקנו להקדים שבחו הוא כדי שיכניס ויכיר בעומק לבו את גודלו וחוזקו של הקב"ה שרק הוא יכול למלאות את בקשתו וצרכיו ומשום כך הוא ממשיך לבקש ממנו את בקשתו[סו].

והמהר"ל (נתיבות עולם נתיב העבודה פי"ב) פירש, שהקב"ה הוא מסובב כל הסיבות [שהוא גורם לכל הדברים], ואילו האדם הוא רק מסובב מהמסובב [שהוא רק תוצאה מרצון הקב"ה], ולכן תיקנו להקדים בשבחו של הקב"ה כדי שידע האדם שכל בקשתו היא לא לצורך עצמו שהרי הוא רק מסובב ואין לו צורך רק לתכלית שנברא, וממילא הכל הוא לצורך הקב"ה המסובב כל הדברים שיוכל רצונו להתקיים[סז].

והבן יהוידע (ד"ה לעולם) פירש, שטעם תקנה זו הוא כדי לסלק מעל תפילתו את המקטרגים, שמתקנאים בו כשמבקש טובת עצמו והנאותיו, אך בראותם שהוא מסדר שבחו של מקום ילכו ממנו ויניחו לתפילתו ואז יוכל ללא הפרעה לבקש את צרכיו. ואף משה שבודאי אין לו פחד מן המקטרגים, בענוותנותו היה נוהג כך כדי שלא לשנות משאר בני אדם.

ועוד פירש, שלכאורה היא עזות מצח שהאדם שחטא וקלקל למעלה יבוא לבקש צרכיו מהקב"ה, ודומה לאחד שהחריב ארמון המלך ובא לבקש טובה לעצמו מהמלך, אלא כיון שבידו של הקב"ה לתקן תיכף כל אשר קלקל, אין זה חשוב אצלו כלל לקלקול והפסד ונחשב הדבר למתוקן, רק שמצפה שהאדם שחטא יתעורר לתקן ואז הוא יתברך יגמור. ולכן יקדים תחילה בשבחו של מקום שבזה מכיר בכחו של הקב"ה שיכול לתקן כל מה שקלקל, ובטענה זו שאצל הקב"ה אינו נחשב כלל לקלקול יוכל לבקש צרכיו.

והלשמוע בלמודים (ד"ה לעולם) פירש, שממי שהוא קמצן וכילי אין לבקש טובות מכיון שלא יענה להם, ורק מבעל חסד אפשר לבקש, ולכן אמר רבי שמלאי שיקדים בשבחו של מקום להראות כמה הוא בטוח ברוב חסדו וטובו שודאי יענה לבקשתו ולכן הוא מעיז לבקש ממנו טובות וחסדים. ועוד פירש, שלכאורה יש להבין כיצד אפשר לבקש בתפילה מהקב"ה שיוותר לנו על חטאותינו ויתן לנו מתנות חינם, והרי אמרו (ב"ק נ.) כל האומר הקב"ה ותרן הוא יותרו חייו, הרי שאסור לבקש מהקב"ה שיותר לנו. אלא ביאור הדבר הוא בכך שככל שהאדם הוא יותר זך המדות ורב חסד הוא מחויב יותר להיטיב עם אחרים, ועל כן אמר רבי שמלאי שיקדים בשבחו של מקום להראות שהוא רב חסד עד כדי שאפשר לבקש ממנו מתנות חינם ואין זה נחשב לו לפי גודל דרגתו לויתור.

והקרבן אשר (ד"ה דרש) ביאר, שצריך להקדים בשבחו של מקום כדי שלא יראה ח"ו כאילו הוא סובר שיש שתי רשויות, אחת שגזרה עליו את הצרה ואחת שעושה לו טובות וממנה הוא מבקש להיטיב לו, שאם לא כן למה מתפלל הרי אם רצונו להיטיב לו בודאי ייטיב לו, ולכן צריך להקדים בשבחו של מקום לומר שאין עוד מלבדו והוא לבדו עושה הרעות והטוב, ולאחר מכן יכול לבקש את צרכיו ולא יראה ככופר בעיקר, ומה שהוא מתפלל הוא כמו שכתבו הספרים הקדושים על פי הגמרא ביבמות (סד.) שהקב"ה גוזר גזירה רעה משום שמתאווה לתפילתם של צדיקים. ועוד פירש, שהוא כדי שלא יאמר האדם שמתפלל משום שהוא צדיק ולכך נעשתה לו הצרה כדי שיתפלל עליה, וכאומרם (שם) שהקב"ה מתאווה לתפילתם של צדיקים, ואז יחשב כמסדר שבח עצמו, ולכן אמר רבי שמלאי שיקדים שבחו של מקום דווקא ולא שבח עצמו, וסיבת תפילתו יתלה בכך שכעת אינו אותו אדם שנגזרה עליו הרעה כיון שהקב"ה מחדש העולמות בכל רגע, ולכן יכול לבקש את צרכיו ואינו נגד רצונו של מקום. ועוד פירש, שישנם צדיקים שדרגתם גבוהה ומיד באומרם שבח לפני הקב"ה כבר מתמלאת בקשתם קודם שיבקשוה בפיהם[סח], ולכן אמר רבי שמלאי שלעולם ישתדל אדם להגיע לדרגה כזו שבאמירת שבחו של מקום לבדה כבר תתמלא בקשתו, ורק אחר כך אם לא הגיע לדרגה זו יבקש צרכיו בפיו.

מאמירת שבחו של מקום יבוא לתפילה שהיא במקום הקרבנות

שם. כתב גליוני הש"ס (ד"ה לעולם), שאמרו בהוריות (י:) שבשכר מ"ב קרבנות שהקריב בלק הרשע זכה ויצתה ממנו רות. וביאר רש"י (שם ד"ה יצאה) שהשייכות של רות לקרבנות היא, שמרות יצא דוד המלך שריוה את הקב"ה בשירות ובתשבחות. ומוכח שבעבור הקרבנות זוכים לומר שירות ותשבחות, וכן מוכח כאן השייכות הזו בהיפוך, שבזכות שמקדים לומר שבחו של מקום יוכל להתפלל, והתפילה היא במקום הקרבנות.

להקדים הברכה לאמירת 'יהי רצון' ו'לחיים'

שם. כתב הרמ"א (או"ח סי' תקפג ס"א), שיש נוהגין בראש השנה לאכול תפוח מתוק בדבש ואומרים תתחדש עלינו שנה מתוקה. ודייק בדבריו המגן

מדוע צריך להקדים שבחו של מקום לבקשת צרכיו. האחד הוא כדי שיתלה סיבת בקשותיו בשבח המקום ולא כגמול למעשיו הטובים שהרי אין הקב"ה חייב לו מאומה אלא נותן לו את צרכיו כצדקה וחסד, וכל מעשיו הטובים אינם מספיקים כדי לשלם לקב"ה על הטובות שכבר עשה עמו, וזה מה שאמר משה 'אתה החלות', שאתה תמיד מתחיל בעשיית הטובות ואני הוא המשלם, ולכן כל בקשתי שתתן לי מתנת חינם. והטעם השני הוא כדי להקדים דברים רוחניים קודם שיבקש על צרכיו הגשמיים. **ס. ובטעמו** של רבי יהושע שלא חשש לטענתו של רבי אליעזר שאין ללמוד ממשה רבינו שהיה רב גובריה, כתב הבית אברהם (ד"ה דרש), שרבי יהושע דייק בפסוק (דברים ג כג) 'ואתחנן אל ה' בעת ההיא לאמר', שתיבת 'לאמר' פירושה ללמד ולומר לדורות הבאים שכך הוא סדר התפילה שיקדים שבחו של מקום לצרכיו. **סא. שתקנה** זו נקבעה על ידי אנשי כנסת הגדולה שהיו קודמים לרבי אליעזר כמה דורות. **סב. וראה** בילקוט ביאורים לעיל (לא. על דברי הגמרא 'יכול ישאל אדם צרכיו'), שהבאנו שהמרומי שדה (שם ד"ה יכול ישאל) חילק בין יחיד לציבור כהרשב"א, ויישב לפי זה את שיטת רבי אליעזר ממה שדרשו שם מהפסוק (מלכים א' ח כח) 'לשמוע אל הרינה ואל התפילה' שצריך להקדים שבחו של מקום לבקשת צרכיו. **סג. וכן** למד המילי דברכות (גרודזנסקי, ד"ה לעולם) ברש"י (ע"ז ז: ד"ה יסדר). אמנם המרומי שדה (לעיל לא. ד"ה יכול ישאל) ביאר את דברי רש"י באופן אחר. **סד. ולכן** מזכירים בברכה זו דווקא גבורות גשמים. **סה. וכתב** שלפי זה מתיישבים דברי המדרש רבה פרשת ואתחנן שאמרו, ואתחנן אל ה' הלכה כמה תפלות מתפלל אדם בכל יום כך שנו חכמים שלש תפלות מתפלל. וזה נוטה למה שכתב שתפילת משה רבינו בפרשת ואתחנן היתה כענין י"ח ברכות. והוסיף, שמדרש זה יתיישב יותר על פי המדרש פליאה [והחיד"א בחומת אנך (ואתחנן אות א) כתב שהוא מפורש במדרש רבה (דב"ר יא ט)] שמשה רבינו התפלל תקט"ו תפילות כגימטריא של 'ואתחנן'. וביאר לפי דבריו שמשה היה מתפלל בכל תפילה י"ח ברכות, וכתוב במדרש [ראה ספרי (ואתחנן פכ"ו)] וברש"י (דברים ג כג) שרק לאחר שכבש את ארץ סיחון ועוג שהיה נראה לו שכבר הותר הנדר שלא יכנס לארץ, התחיל משה להתפלל שיזכה להכנס לארץ, ונאמר בדברים (ב כד-כה) 'ראה נתתי בידך את סיחון' וגו' 'היום הזה החל תת' וגו' והביא רש"י (שם ב כה) שכפה שר של אמוריים של מעלה תחת רגליו של משה, ואם כן מיום זה היה מקום לומר שמא הותר הנדר, ויום זה היה ט"ו באב כמבואר בבבא בתרא (קכא.-:) שדיבור זה אל משה היה ביום שכלו מתי מדבר, וכיון שפטירת משה רבינו היתה בז' אדר [כמבואר בקידושין (לח.)], נמצא שבמשך מאתים ימים התפלל על כך כל יום שלש פעמים, וכשנוריד מימים אלו כ"ח שבתות שבהם לא מבקשים את צרכי האדם, נשארו קע"ב ימים, וכשנכפילם בשלש תפילות בכל יום ימצאו תקי"ו תפילות, וכיון שהקב"ה לא היה מדבר עם משה בלילה אלא רק ביום נמצא שבט"ו באב כשנראה לו שהופר נדרו התחיל משה להתפלל רק לאחר שכבר התפלל תפילה אחת בלילה, ועד תפילת מנחה בז' אדר היו תקט"ו תפילות. **סו. והוסיף** שהשבח שמקדים צריך להיות מעין אותו ענין של בקשתו כדי שיכיר שבענין זה רק הקב"ה יכול למלאות בקשתו, אבל כשאינו מענין בקשתו נראה כחושב לסיים כל שבחיו [ראה להלן (לג:) 'סיימתינהו לכולהו שבחי דמרך']. וכן אמרו לעיל (לא:) לגבי חנה שהקדימה בשבח הקב"ה וקראתו 'צבאות', משום שזה היה מענין בקשתה שאמרה מכל צבאי צבאות שבראת בעולמך קשה בעיניך לתת לי בן אחד. **סז. ומשום** כך תיקנו גם לסיים בשבחו של מקום, כדי שידע שהקב"ה הוא תחילה וסוף לכל הדברים, וצרכו של המסובב אינו אלא באמצע לתכלית רצון הבורא. **סח. כמו** שאמרו בבבא מציעא (פה:) על רבי חייא שכשאמר 'משיב הרוח' נשבה הרוח וכשאמר 'מוריד הגשם' ירד גשם.

אברהם (שם סק"ג), שמשמע שאוכל תחילה ורק אחר כך אומר את היהי רצון כדי שלא להפסיק בין הברכה לאכילה. וכתב **החר צבי** (ד"ה לעולם), שיש לומר טעם לכך שלא יאמר את היהי רצון קודם הברכה וגם בכך לא יהיה הפסק בין הברכה לאכילה, על פי המבואר כאן שיש להקדים אמירת שבחו של מקום קודם בקשת צרכיו, ולכן תיקנו שקודם יברך על התפוח ורק לאחר האכילה יאמר את היהי רצון[סט]. והביא בשם **האדר"ת** שלפי זה כשאומרים 'לחיים' על שתיית יין או יי"ש, שצריך קודם לברך ולשתות מעט ורק אחר כך כשכבר הקדים שבחו של מקום יש לומר 'לחיים' שהוא בקשת צרכיו.

להקדים אמירת תהלים קודם התפילה

שם. כתב **הלבוש** (או"ח סי' א ס"ט) לגבי מנהג אמירת תהלים בכל בוקר שטוב לאומרם קודם התפילה, כיון שהתהלים הם שבחו של מקום וכמו שדרש רבי שמלאי שיש להקדים שבחו של מקום לבקשת צרכיו בתפילה. ובתחילת דבריו כתב טעם נוסף שהתהלים מסירים את המקטרגים מתפילתו[ע]. **ובשו"ת בית יעקב** (מלוזמיר, סי' קמ) חולק וכותב שרק באמירת תהלים בציבור צריך להקדימה לתפילה, אבל יחיד האומר תהלים ראוי שיאמרם לאחר התפילה, כיון שכל השפע שאדם מוריד מלמעלה בתפילתו עם הציבור מתקיים אחר התפילה כל זמן שהוא עדיין נמצא בבית הכנסת ויחשב אז כאומרם בצבור.

לב:

ביאור דברי רבי אלעזר על תפילה לבדה בלא מעשים טובים

גדולה תפלה יותר ממעשים טובים. **תוספות** (ד"ה גדולה) כתבו שתפילה גדולה יותר ממעשים טובים לבדם בלא תפילה עמהם. **וביאר המהרש"א** (במוס' שם), שאין לפרש לשיטתם שהתפילה שעליה אמרו שהיא גדולה יותר, מדובר על תפילה עם מעשים טובים, כיון שהיא ודאי יותר גדולה ממעשים טובים לבדם, שהרי גם עמה יש מעשים טובים, אלא יש לפרש שהכוונה לתפילה לבדה.

והעיון יעקב (ד"ה גדולה) פירש, שהחידוש בכך שהתפילה גדולה יותר ממעשים טובים לבדם הוא שלא נאמר שהרי כתוב (תהלים קמה יט) 'רצון יראיו יעשה', ועוד כתוב (ישעיה סה כד) 'טרם יקראו ואני אענה', והיה אפשר ללמוד מכך שאין צורך בתפילה אלא על ידי מעשים טובים לבדם יגיע לדרגות אלו שהקב"ה ימלא משאלותיו טרם שיבקשם, ולכן חידש רבי אלעזר שמוכח ממשה רבינו שהתפילה לבדה שביקש לראות את הארץ הועילה לו ולא מעשיו הטובים. והוסיף שרבי אלעזר אמר דבר זה לשיטתו שתלמוד גדול ממעשה, כיון שאם מעשה גדול מתלמוד שהוא גדול מתפילה ודאי שהמעשה עדיף על תפילה וכיצד אמר כאן שתפילה גדולה ממעשה[א].

והפני יהושע (ד"ה אר"א) ביאר, שודאי שלגבי שכר המצוה אין לומר ששכרה של התפילה גדול יותר משכר מעשים טובים, כיון שאפילו לפי הסובר שמצות תפילה היא מדאורייתא[ב], מכל מקום אין זו אלא מצוה אחת, ואין לומר שהיא תהיה יותר גדולה משכר של כמה מעשים טובים. ולכן פירש הפני יהושע שרבי אלעזר דיבר על ביטול גזר דינו של אדם, שלכך מועילה תפילה יותר ממעשים טובים כיון שאין הצדיקים רוצים לקבל שכר על מעשיהם הטובים בעולם הזה, ולכן אין המעשים טובים מועילים להם לבטל גזר דין, אבל על ידי תפילה שהיא בקשה למתנת חינם מתבטל גזר דינם, כיון שאין זה בשכר המעשים הטובים[ג]. **וכן** פירשו כמה **אחרונים**[ד], שתפילה לבדה גדולה יותר ממעשים טובים, והוכיח רבי אלעזר כן מהכתוב (דברים ג כו-כז) 'אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה עלה ראש הפסגה', שפירושו שעל ידי הדבר הזה לבדו כבר נענה לעלות לראש הפסגה ולראות את הארץ, ומוכח שהתפילה לבדה הועילה לו בלא מעשיו הטובים[ה]. והוסיף **הצל"ח** לבאר, שמטעם זה הקדימה הגמרא את דברי רבי שמלאי שצריך להקדים שבחו של מקום לבקשת צרכיו, כיון שבעבודה זרה (ז:) נחלקו בדבריו רבי אליעזר ורבי יהושע, רבי יהושע למד ממשה שהקדים שבחו של מקום, ורבי אליעזר סבר שאין ללמוד ממשה כיון שרב גובריה, ופירש רש"י (שם ח. ד"ה דרב) שמחמת גדולת מעשיו ורוב חכמתו ראוי לו להקדים בשבחו של מקום, ולדברי רבי אליעזר היה אפשר לפרש שמה שנאמר 'בדבר הזה' הכוונה לגדולת מעשיו של משה שעל ידם יש בכחו לסדר השבח תחילה, והם גרמו שתתקבל בקשתו לראות את הארץ ולא מחמת תפילתו, וכדי לדחות סברא זו הקדימה הגמרא כאן את דברי רבי שמלאי שחובה על כל אדם להקדים שבחו של מקום, כלומר שאין הלכה כרבי אליעזר שסבר שרב גובריה של משה ואין ללמוד ממנו, אלא גם מי שאין בידו מעשים טובים צריך להקדים שבחו של מקום, ואם כן מה שאמר הקב"ה למשה 'בדבר הזה' ודאי שפירושו רק על תפילה ולא על מעשים טובים, והיטב מוכח שתפילה גדולה ממעשים טובים.

דעת הסוברים שרבי אלעזר דיבר על תפילה בצירוף מעשים טובים

תוספות ר"י החסיד (ד"ה גדולה) כתב בביאור דברי רבי אלעזר, שבא לומר שגדולה תפילה עם מעשים טובים ממעשים טובים לבדם, כלומר שהמעשים טובים בלי תפילה אינם מועילים, וראיה ממשה רבינו שהיה צריך להתפלל כדי להענות ולא נענה בזכות מעשיו הטובים לבדם.

ובשו"ת מהריט"ץ (סי' קיב) ביאר בשיטת התוספות, שהחידוש בדברי רבי אלעזר הוא שתפילה המצטרפת למעשים טובים והיא מתחברת אליהם ומשלימה אותם, גדולה ממעשים טובים לבדם, אבל אין מעשים טובים המצטרפים לתפילה גדולים יותר מתפילה בלא מעשים טובים[ו], כיון שאין המעשים טובים מצטרפים אל התפילה שהיתה כשעדיין לא היו בידו מעשים טובים.

והריא"ף (על עין יעקב, ד"ה גדולה) הקשה על דברי התוספות, מדוע פירשו שהתפילה גדולה יותר ממעשים טובים לבדם, והרי זה פשוט שמדובר על מעשים טובים לבדם, כיון שאם הם בצירוף של תפילה ודאי שאין תפילה לבדה יותר גדולה מתפילה עם מעשים טובים שטובים השנים מן האחד. ועוד הקשה, שכשם שפירשו התוספות על המעשים טובים שהם לבדם, כך היה להם לפרש גם על התפילה שמדובר בתפילה לבדה בלא מעשים טובים. ועוד הקשה, מדוע שינו תוספות מלשון הגמרא שכתבה על משה שלא נענה אלא בתפילה, ואילו תוספות כתבו שהוצרך לתפילה. וכתב לתרץ קושיות אלו בכך שהיה קשה לתוספות כיצד הוכיח רבי אלעזר ממשה, ושמא אצל משה הועילה התפילה רק בצירוף מעשים טובים שהיו לו מקודם[ז], ולכן פירשו תוספות שודאי שמעשים טובים לבדם עדיפים מתפילה לבדה, ולכן הוצרכו לפרש שמה שאמר רבי אלעזר מעשים טובים הם לבדם, אבל התפילה אינה לבדה אלא רק בצירוף מעשים טובים היא גדולה ממעשים טובים לבדם[ח], ואין להקשות שאם כך פשוט שטובים השנים מן האחד, כיון שיש בכך חידוש במי שצריך לאיזה דבר וזכות מעשיו הטובים אינה מספקת לו שתענה בקשתו, האם יוסיף עוד מעשים טובים כדי שיכריעו לזכות, או שיוסיף תפילה למעשים הטובים שכבר עשה, ועל כך הביא ראיה ממשה שהוסיף תפילה על המעשים הטובים שכבר עשה, ואם גם מעשים טובים מועילים, לא היה לו לבקש מתנת חינם אלא להוסיף מעשים טובים ולזכות בכך על ידם[ט], ומשום כך גם שינו תוספות מלשון הגמרא וכתבו שמשה הוצרך לתפילה להשמיע שהראיה היא ממה שמשה שהיה נביא בחר בתפילה כיון שידע

[סט] **וכתב** שלפי זה יש לעיין מדוע כתב המגן אברהם (סי' רל סק"ו) בשם ים של שלמה (ב"ק פ"ח סי' סד) שהמתעטש וחבירו אמר לו 'אסותא' שיענה לו 'ברוך תהיה' ואחר כך יאמר 'לישועתך קויתי ה'', ולכאורה לפי דברים אלו צריך להקדים אמירת 'לישועתך קויתי ה'' שהיא שבחו של מקום ורק אחריה לומר 'ברוך תהיה' שהיא כעין בקשת צרכיו. [ע] **וכדבריו** פסקו האליה רבה (סי' א ס"ק יד) וכן המגן אברהם (סי' ו סק"ו). [א] **והקשה** עליו הפתח עינים (ד"ה אר"א), היכן מצא שאמר רבי אלעזר שתלמוד גדול ממעשה. ועוד ששאלה זו אם תלמוד גדול או מעשה גדול, כבר נשאלה לתנאים (קידושין מ:) ונענו כולם ואמרו תלמוד גדול, ומדוע הוצרך רבי אלעזר שהוא אמורא לעסוק בה. ועוד שגם לדבריו הרי תלמוד גדול מתפילה, וכיצד הוכיח רבי אלעזר ממשה רבינו שתפילה גדולה ממעשים טובים והרי אף שהיה גדול ביותר בתלמוד מכל מקום לא נענה אלא בתפילתו. ועוד הקשה ממה שאמרו בעירובין (נד.) בפירוש הכתוב (תהלים כא ג) 'תאות לבו נתתה לו וארשת שפתיו בל מנעת סלה' שמי שזוכה ויש לו מזל טוב הקב"ה ממלא משאלותיו בעודם בליבו קודם שיוציאם בפיו, ומי שלא זכה צריך לבקש בשפתיו ורק אז בל מנעת, ומדוע משה רבינו לא הגיע לדרגה שיתמלאו משאלות ליבו קודם שיוציא בשפתיו. ותירץ, שדברי רבי אלעזר שתפילה גדולה ממעשים טובים נאמרו לגבי ביטול גזירות רעות, שלכך לא מועילים המעשים הטובים וגם לא מועילה סגולת התלמוד אלא רק תפילה, ולכן לא די למשה רבינו שתאות ליבו היא לכך אלא הוצרך להתפלל על כך. [ב] **כן** כתב הרמב"ם (תפלה פ"א ה"א), 'מצות עשה להתפלל בכל יום שנאמר (שמות כג כה) 'ועבדתם את ה' אלהיכם', מפי השמועה אמרו שעבודה זו היא תפילה, ונאמר (דברים יא יג) 'ולעבדו בכל לבבכם', אמרו חכמים (תענית ב.) אי זו היא עבודה שבלב זו תפילה'. [ג] **וכל** זה כבר מבואר בכתוב (דברים ג כג) 'ואתחנן', וכמו שכתב רש"י שם שהוא לשון מתנת חינם שאין הצדיקים מבקשים שכר אלא מתנת חינם, ומה שלא הוכיח רבי אלעזר מכתוב זה, כיון שלא רצה להוכיח מדרשה אלא מפשטות הכתוב, ולכן הביא ממה שנאמר 'אל תוסף דבר אלי עוד' שמשמע מכך שאם היה מוסיף להתפלל היתה מתבטלת הגזירה, והביא עוד ממה שהסמיך לתפילתו את הכתוב 'עלה ראש הפסגה' שהוא מיותר כיון שכבר כתוב (שם לב מט) 'עלה אל הר העברים' ומוכח שמשה זכה לראות את הארץ כבקשתו רק בזכות תפילתו ולא בזכות המעשים טובים. [ד] **ריא"ף** (על עין יעקב) צל"ח (ד"ה גדולה) ובן יהוידע (ד"ה שאין). [ה] **ולפי** זה תירץ הריא"ף (שם) מדוע לא הביא רבי אלעזר ראיה מהכתוב (דברים ג כג) 'ואתחנן אל ה'' ועל כך נענה (שם ג כז) 'עלה ראש הפסגה', ובמקום זה הביא ראיה מהכתוב (שם ג כו) 'אל תוסף דבר אלי' שמשמע שלא נענה בתפילה ההיא, ולפי זה מיושב, שמהכתוב 'ואתחנן אל ה'' אפשר לדחות ולומר שלמשה היו גם מעשים טובים ולכן הועילה תפילתו בצירוף למעשיו אבל בלא הצירוף יתכן שמעשים טובים גדולים יותר מתפילה, ולכן הביא רבי אלעזר ראיה מהכתוב 'אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה' שמכאן מוכח שבדבר הזה שהוא התפילה לבדה נענה. [ו] **כגון** מי שהתפלל בעודו רשע שאין בידו מעשים טובים ולאחר מכן עשה מעשים טובים שהם אינם מצטרפים לתפילה שהיתה קודם המעשים טובים. [ז] **והעץ** יוסף (ד"ה אעפ"כ) תירץ על כך על פי מה שדרשו בילקוט שמעוני (ואתחנן רמז תתיג) על הכתוב (דברים ג כג) 'לאמר' שהוא לומר וללמד זאת לדורות הבאים שיתפללו אל הקב"ה בעת צרתם, ואם למשה הועילו המעשים טובים שהיו לו כיצד יוכל ללמד לדורות הבאים שיתפללו ושמא לא תהיה בידם זכות של מעשים טובים כמשה, אלא מכאן מוכח שודאי שמשה נענה רק בזכות התפילה בלא המעשים טובים. [ח] **ובכך** תתורץ הקושיא מדוע כתבו התוספות רק על מעשים טובים שהם לבדם. [ט] **וכן** ביאר הגנזי יוסף (במוס' ד"ה גדולה) שראייתו של רבי אלעזר היא מכך שמעשים טובים ניתן לעשות בכל זמן וגם בשעה שהוצרך משה להתפלל היה יכול לעשות מעשים טובים, ומכך שלא עשה אותם אלא פנה להתפלל מוכח שתפילה עם מעשים טובים עדיפה מהם לבדם.

שאם יוסיף מעשים טובים זה לא יועיל לו ולא תתמלא בקשתו, ורק התפילה בצירוף מעשיו הטובים תועיל לו[י].

והברכת יהושע (ד"ה אר"א) ביאר שמעלת התפילה היא בכך, שאם אדם סומך על תורתו ומעשיו הטובים ואינו מתפלל, חוץ ממה שזו גאוה שבטוח במעשיו ותורתו שהם ראויים להועיל לו, גם אינו נכון כי מי יודע אם עשאם כהוגן, ולכן תיקנו להתפלל שבכך עושה פעולה ומורה שאינו תולה בזכותו רק ברחמי ה' ולכך נענה.

רבי אלעזר לא דיבר על גדולת התפילה ביחס למעשים טובים

בשו"ת מהרשד"ם (או"ח סי' ל) הקשה, מה חידשו **תוספות** (ד"ה גדולה) יותר מהכתוב בגמרא שתפילה גדולה יותר ממעשים טובים. ועוד הקשה, כיצד הוכיחו דבר זה ממשה, ושמא יש לדחות שהוצרך גם לתפילה וגם למעשים טובים[יא], ולכן לא נענה עד שהתפלל ותפילתו הועילה לו רק בצירוף המעשים טובים שכבר עשה[יב]. ועוד הקשה, מדוע לא הוכיחו מכאן שתפילה גדולה גם יותר מתורה ואפילו בצירוף עם מעשים טובים, שהרי משה רבינו היה גדול בתורה ומעשים טובים ואף על פי כן לא נענה אלא בתפילתו. ועוד הקשה, כיצד יתכן שתפילה יותר גדולה ממעשים טובים, והרי כתוב (משלי כא יג) 'אוטם אזנו מזעקת דל גם הוא יקרא ולא יענה', כלומר שמי שאינו עוזר לדל לא תתקבל תפילתו, וגם אמרו (סוכה כו.) שעוסק במצוה פטור מתפילה, ומוכח שמעשה של מצוה יותר גדול מתפילה. ותירץ, שתוספות לא גרסו בגמרא תיבת 'יותר', אלא שרבי אלעזר אמר 'גדולה תפילה ממעשים טובים' כלומר שאת גדולת התפילה יש ללמוד ממעשים טובים שבודאי שהוסיף בהם משה רבינו כדי לבטל את הגזירה[יג], ואף על פי כן לא נענה אלא בתפילתו. וזו כוונת התוספות לחדש במה שאמרו 'ממעשים טובים', שלא נפרש שהתפילה גדולה יותר ממעשים, אלא שגדולות התפילה נלמדת ממעשיו הטובים של משה שכשהיו בלא תפילה לא הועילו עד שהוצרך לתפילה.

במה גדולה התפילה יותר מהמעשים טובים

שם. בביאור מעלת התפילה יותר ממעלת המעשים טובים, כתב **האדרת אליהו** (ד"ה גדולה), שהמעשים הטובים משפיעים שפע ממרום על דבר השייך למעשה שעשה, וכגון המקיים מצות ציצית משפיע שפע שבו יזכה לבגדים נאים, וכן בכל מצוה ומצוה כפי ענינה הדומה לה, אבל בתפילה הוא יכול להוריד שפע על כל הדברים שהתפלל עליהם, וכגון על רפואת החולים ועל פרנסה וכדומה, ובכך גדולה התפילה יותר ממעשים טובים[יד].

מדוע נחשב משה לגדול ביותר במעשים טובים

שאין לך גדול במעשים טובים יותר ממשה רבינו. בטעם הדבר שנחשב משה לגדול ביותר במעשים טובים, ביאר **הבן יהוידע** (ד"ה שאין), לפי מה שאמרו (אבות פ"ה מי"ח) שמשה שהיה מזכה את הרבים זכות הרבים תלוי בו. וכיון שמשה רבינו הוא שלימד את כל התורה לכל ישראל ממילא זכות הלימוד וכל קיום המצוות הכתובות בתורה תלויות במשה רבינו ויש לו חלק בהם, וממילא הוא הגדול ביותר במעשים טובים[טו].

הראיה שתפילה גדולה ממעשים טובים

שנאמר אל תוסף דבר אלי וכו'. בביאור הראיה שתפילה גדולה יותר ממעשים טובים, כתב **האור עולם** (ד"ה אל), שהיא מכך שאמר הקב"ה למשה שלא יוסיף עוד להתפלל ולבקש להיכנס לארץ, כיון שאם יוסיף עוד להתפלל תתקבל תפילתו, כמו שאמר רבי חמא ברבי חנינא בסמוך שאם רואה אדם שלא נענה בתפילתו יחזור ויתפלל, אבל על המעשים טובים שהמשיך משה רבינו לעשות לא הקפיד הקב"ה, ולא הועילו למשה, ומוכח שהם לא יכולים לגרום לכך שתיעשה בקשתו אלא רק התפילה מסוגלת לכך.

ובספר חדשים גם ישנים (ד"ה יותר) ביאר, לפי מה שאמרו בסוטה (יד.) שעל בקשת משה להיכנס לארץ כדי לקיים את המצוות התלויות בה, השיב לו הקב"ה שהוא מעלה עליו כאילו קיימם, ואילו על תפילתו לראות את הארץ נענה לו והראהו אותה, ומוכח שהתפילה הועילה לו ואילו מה שרצה לקיים מצוות ומעשים טובים בזה לא נענה, ומוכח מכך שתפילה יותר גדולה ממעשים טובים.

התועלת שהיתה למשה מכך שראה את הארץ

עלה ראש הפסגה. מבואר בגמרא שרצונו של משה רבינו שהתקיים בזכות תפילתו היה לראות את ארץ ישראל, והקשה **הפני יהושע** (ד"ה וסמיך), שבסוטה (יד.) אמרו שרצונו של משה רבינו היה להיכנס לארץ ישראל כדי לקיים את המצוות שאפשר לקיים רק בה, ואם כן מה הועיל לו שעלה להר וראה את הארץ, ואף שאמרו (שם) שהבטיח הקב"ה למשה שיחשב לו כאילו קיים את כל המצוות האלו, מכל מקום אין דבר זה רמוז במה שאמר לו עלה ראש הפסגה ואיך למדו מפסוק זה שנענה בתפילתו. ותירץ, שבמה שאמר לו 'רב לך' רמוז שהבטיח לו שכר שהוא רב טוב הצפון לצדיקים[טז]. ועוד שבמה שאמר לו 'אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה', רמז לו שבדבר הזה שלא נכנס לארץ ונקבר מחוצה לה יזכה לשכר גדול כמו שאמרו (שם) שבמה שנמנה עם מתי מדבר זכה לשכר זה.

והברכת ראש (ד"ה אר"א) הביא בשם **הגר"א מאמשטרדם** שתירץ, שמשה רבינו הפריש שלש ערי מקלט בעבר הירדן, וכנגדן הפריש יהושע עוד שלש ערים בארץ ישראל, ואמרו (מכות ט:) שהיו הערים שהפריש משה והערים שהפריש יהושע מכוונות אלו נגד אלו כמו שורות שבכרם, ומשום כך הוצרך משה לראות את הארץ כדי לדעת היכן להפריש את ערי המקלט שבעבר הירדן שיהיו מכוונות נגד אלו שבארץ ישראל, והוסיף שלכך נאמר (דברים ד מא) 'אז יבדיל משה', שאחר שראה את הארץ ידע להבדיל.

אף שאמרו אגרא דתעניתא צדקתא מכל מקום התענית גדולה יותר

גדולה תענית יותר מן הצדקה. כאן מבואר שתענית יותר חשובה מן הצדקה, ואף שאמרו לעיל (ו:) 'אגרא דתעניתא צדקתא' שלכאורה משמע שעיקר מעלת התענית היא רק מחמת הצדקה שנותן בה, ומשמע שהצדקה עדיפה מהתענית, ביאר **המהרש"א** (ח"א ד"ה מ"ט) שאמנם התענית יותר גדולה מן הצדקה כמו שאמרו כאן, אלא ששם אמרו שעל ידי הצדקה נחשבת התענית לגמורה ומעולה[יז].

והעיון יעקב (ד"ה מ"ט) תירץ, שלעיל מדובר לגבי השכר בעולם הזה, ולכן אמרו שלגביו עדיפה הצדקה שהיא טובה לשמים וגם לבריות, וכמו שאמרו בקידושין (מ.) שבמצוות שהעושה אותם הוא טוב לשמים ולבריות הפירות נאכלים בעולם הזה, אבל כאן מדובר לגבי השכר בעולם הבא שבו גדולה התענית יותר מהצדקה.

ובאור החמה (ד"ה גדולה תענית) פירש, כמו שפירש **רש"י** (לעיל ו: ד"ה אגרא דפרקא) את מה שאמרו (שם) 'אגרא דפרקא רהטא', שעיקר קיבול השכר הוא על הריצה לדרשה, מכיון שרוב האנשים אינם יכולים לזכור מה ששמעו בדרשה ונמצא שעיקר שכרם הוא רק על מה שרצו לשמוע, וכך יש לפרש גם בתענית שאם אינו מכוון לשם מצוה אין זה עיקר המצוה, אבל על מה שנותן צדקה שודאי נהנה העני מכך אע"פ שלא מכוון לשם מצוה יקבל הנותן שכר על כך, נמצא שזהו עיקר השכר שזוכים בו אף שבאמת התענית יותר גדולה מהצדקה.

ויש מי שחילק בין תענית ציבור לתענית יחיד, ששם דיברו בתענית ציבור שכיון שאינה באה מרצונו של המתענה, צדקה עדיפה ממנה שנותן לפי נדבת לבו, אבל כאן דיברו על תענית שהיחיד קיבל על עצמו ולכן היא גדולה מן הצדקה.

לפדות תענית בצדקה

שם. הרא"ש (תענית פ"א סי' טו) הביא, שכתב **הראב"ד** במי שקיבל עליו להתענות, שהוא כאילו נודב את דמו וחלבו לגבוה, ויש בכך אומדן דעתו שקיבל התענית על דעת שיוכל תמורת חלבו ודמו לתת צדקה לעניים[יח]. והקשה עליו הרא"ש, שכאן אמרו בגמרא שמעלת התענית יותר גדולה מצדקה, וכיצד יוכל להחליף תענית בצדקה, שאין תשלום הצדקה שוה למה שקיבל עליו.

מעלת התענית בכך שהיא בגופו

זה בגופו וזה בממונו. ביאר **הברכת אהרן** (אות רפד), לפי מה שאמרו (סוטה יב.) שצדיקים ממונם חביב עליהם יותר מגופם, ומשמע ששאר בני אדם שאינם צדיקים גופם חביב עליהם יותר מממונם, ולכן אמרו שהתענית שהיא צער שבגופו יותר גדולה מהצדקה שמחסרת בממונו ולא בגופו.

י. **כלומר** שאם כתוב רק שלא נענה אלא בתפילה, עדיין יש לדחות שגם אם היה מוסיף מעשים טובים היה נענה ואין מכך ראיה שתפילה גדולה, ולכן פירשו תוספות שממה שהתפלל מוכח שהיה צריך דווקא תפילה ורק היא כשהצטרפה למעשיו הטובים הועילה לו. יא. **ואם** היה מתפלל קודם שעשה מעשים טובים לא היה נענה בתפילתו עד שיעשה מעשים טובים. יב. **וההוכחה** היתה יכולה להיות רק אם היינו רואים שאדם בלא מעשים טובים נענה בתפילה ואדם שהיו לו מעשים טובים בלא תפילה לא נענה. יג. **אבל** אין להוכיח מתורתו של משה רבינו שלא הועילה לו לבטל את הגזירה, כיון שמשה רבינו לא פסקה התורה מפיו תמיד ולא היה שייך שיוסיף עוד בלימוד התורה יותר ממה שכבר למד. יד. **והוסיף** שאמנם גם התפילה תלויה במעשיו אם הם טובים שאז תפילתו מקובלת, ואם ח"ו אין מעשיו טובים תפילתו מטורפת ואינה מקובלת. טו. **וראה** בתפארת ישראל (שם יכין אות קל) שכתב, שאף שהיו מצוות שלא קיימם משה בעצמו, כגון מצוות התלויות בארץ, או מצוות התלויות במקרה כחליצה, מכל מקום כיון שלימד מצוות אלו לישראל, נחשב כאילו עשאן בעצמו ממש. טז. **וכן** כתוב בספרי (ואתחנן פ"ד) שפירושו שאמר הקב"ה למשה הרבה לך בידי לעולם הבא. וכן כתב המהרש"א (ח"א סוטה יד. ד"ה וא"ל). יז. **וכמו** שביאר המהרש"א לעיל (ו: ח"א ד"ה ואגרא דתעניתא) שעל ידי הצדקה הוא גורם שלא יהנה מתעניתו במה שנשאר לו ממון שלא קנה בו לאכילתו ושתייתו, ולכן על ידי הצדקה נעשית תעניתו גמורה. יח. **ראה** שם שכתב שאפשר שזו כוונת הראב"ד.

והשפתי חכמים (ד"ה זה) ביאר, שהממון הוא כעין שלוחו של האדם לקיים בו מצות צדקה, והרי זה כמו שאמרו (קידושין מא.) מצוה בו יותר מבשלוחו.

אמנם הזכרון יצחק (נדפס בספר זכרון שמואל, היינה, ד"ה ואמר - הראשון) הקשה, שכאן אמר רבי אלעזר שהתענית שבגופו יותר גדולה מצדקה שבממונו, ואילו בסוטה (יב.) אמר רבי אלעזר עצמו שצדיקים ממונם חביב עליהם יותר מגופם. ותירץ, שממונם חביב עליהם יותר מגופם משום שעל ידו הם יכולים לעשות מצוות, אבל בנוגע למצוות עצמם אין הם מחשיבים את הממון כלל ובכך התענית יותר גדולה. והוסיף, שאף שיש בני אדם שממונם חביב עליהם יותר מגופם, וכמו שאמרו לקמן (סא:) שיש אדם שממונו חביב עליו מגופו, מכל מקום התענית גדולה מן הצדקה כיון שהתורה החשיבה את הגוף יותר מן הממון.

והעין אליהו (ד"ה אמר - השני) תירץ, שבאמת התענית שבגופו יותר חשובה, ומכל מקום לצדיקים הממון יותר חביב עליהם מכיון שמה שניזוקים בגופם זהו היזק שחוזר לעצמו מאליו, אבל ממונם שניזוק אין לו תקנה[יט].

מדוע הובאה גדולת התענית בין מעלות התפילה

שם. העיון יעקב (ד"ה ואמר) ביאר, שמה שהביאה הגמרא את דברי רבי אלעזר אלו בגודל מעלת התענית כאן והפסיקה בין דבריו שהובאו קודם בגודל מעלת התפילה יותר ממעשים טובים לבין דבריו שהובאו אחר כך בגודל מעלת התפילה יותר מן הקרבנות, כיון שרבי אלעזר הוכיח קודם שתפילה יותר גדולה ממעשים טובים ממשה רבינו שלא נענה אלא בתפילתו, ולכאורה היה אפשר לדחות את ראייתו בכך שנפרש שמשה התפלל ביום שהתענה בו ולכן נענה גם בזכות התענית, ואין ראיה לגדולת התפילה יותר ממעשים טובים, ולכן הביאה הגמרא את דברי רבי אלעזר שתענית יותר גדולה מצדקה, ומצאנו שהתורה משבחת את משה על הצדקה שעשה שכן כתוב (דברים לג כא) 'צדקת ה' עשה', ומדוע לא שיבחה אותו התורה על תעניותיו שהם יותר גדולות מהצדקה, אלא יש לומר שלגבי משה שהיה דומה למלאך לא היו נחשבות התעניות למעלה, ולפי זה היטב הוכיח רבי אלעזר שהתפילה לבדה בלא התענית היא שהועילה למשה שתיענה בקשתו.

ובחודש האביב (ד"ה ואמר) ביאר, שרצתה הגמרא לדמות שכשם שבתפילה אין די בה לבדה אלא רק אם יש עמה מעשים טובים, כך גם אין התענית רצויה אלא אם נותן בה צדקה וכמו שאמרו לעיל (ו:) אגרא דתעניתא צדקתא[כ].

אופן מעלת התפילה יותר מהקרבנות

גדולה תפלה יותר מן הקרבנות. באור החמה (ד"ה גדולה תפלה) הקשה, הרי התפילה נתקנה במקום הקרבנות[כא], וכיצד היא יכולה להיות יותר גדולה מהקרבנות שהם המקור לתקנת התפילה. ותירץ, שאין כוונת הגמרא לומר שמעלת התפילה יותר חשובה מקרבנות, אלא לומר שיש אופנים שבהם אין הקרבנות מועילים וכגון כשיש בהם מום שהם פסולים להקרבה, ואילו התפילה אינה נפסלת מחמת מומים.

ההוכחה מהכתוב ובפרשכם כפיכם שתפילה גדולה מקרבנות

וכתיב ובפרשכם כפיכם. רש"י (ד"ה ובפרשכם) פירש, שראיית הגמרא היא מכך שכתוב תחילה (ישעיה א יא) 'למה לי רוב זבחיכם', ומכך כבר מוכח שאין הקב"ה חפץ בקרבנותיהם של ישראל, ואם כן למה הוסיף לומר (שם א טו) 'ובפרשכם כפיכם אעלים עיני מכם' שמשמעו שאין הקב"ה רוצה גם בתפילתם של ישראל, והרי כבר אמר שאינו רוצה בקרבנותיהם, ומכאן מוכח שהתפילה יותר חשובה מן הקרבנות ולכן היה צד לומר שאף שאין הקב"ה חפץ בקרבנות מכל מקום ירצה בתפילות[כב].

והמהרש"א (ח"א ד"ה למה) פירש שההוכחה היא מהמשך הכתוב 'גם כי תרבו תפלה אינני שומע', שכתב על התפילה רק שלא ישמע אותה, ואילו על הקרבנות אמר בלשון 'למה לי' שמשמעו שהוא מואס בהם, ומוכח שהתפילה יותר רצויה לפניו.

ובהג"ה על היפה מראה (ירושלמי ר"ה פ"ג ה"ג) הקשה על המהרש"א, אם כן מדוע הביאה הגמרא דווקא את תחילת הכתוב ולא את סיום הכתוב שממנו הלימוד, ולכן פירש שלכך הביאה הגמרא בין דברי רבי אלעזר את דברי רבי יוחנן שכהן שהרג את הנפש לא ישא כפיו משום שנאמר 'ידיכם דמים מלאו', ומבואר שהטעם שלא ישא את כפיו משום שדמים מלאו, וביארו **התוספות** (יבמות ז. ד"ה שנאמר) כדי שלא יעשה קטיגור לסניגור, ומשמע שבלא טעם זה היה יכול לישא את כפיו ולא היו עוונותיו גורמים שלא תתקבל תפילתו, ואילו לגבי קרבנות כתוב 'למה לי רוב זבחיכם' שהקב"ה מואס בקרבנות מחמת פשעיהם, ומבואר שהעוונות מונעים את ריצוי הקרבנות, ומכאן מוכח שהתפילה גדולה מן הקרבנות.

האיסור לישא את כפיו מדאורייתא או מדרבנן

כל כהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו. תוספות ביבמות (ז. ד"ה שנאמר) ביארו, שמה שכהן שהרג את הנפש אינו נושא את כפיו אף שאינו פסול לעבודה במקדש, זו רק חומרא בעלמא. ועוד שדווקא לשאת את כפיו אינו יכול כיון שהרג בידיו, ואין קטיגור נעשה סניגור כמו שכתוב 'ובפרשכם כפיכם'[כג]. וכתב **בשו"ת פני מבין** (או"ח סי' כה נתיב ג אות ג), שהנפקא מינה בין שני התירוצים היא, שלפי התירוץ הראשון זהו דין דרבנן, אך לפי התירוץ השני הוא דין דאורייתא.

ובשו"ת מהרלב"ח (סי' קיז) כתב, שבספק יש להחמיר ולא לישא את כפיו. ומוכח שסבר שהוא דין דאורייתא ולכן יש להחמיר בספקו. והקשה עליו **בשו"ת מהרש"ם** (ח"ה סי' ל), שלפי התירוץ הראשון של תוספות ודאי שזה רק ספק דרבנן ויכול להקל ולישא כפיו, ואף לתירוץ השני של תוספות שדין זה נלמד מהכתוב 'ובפרשכם כפיכם' אין אלו דברי תורה אלא רק דברי קבלה ובספק שלהם הולכים להקל[כד].

והפרי מגדים (סי' קכח א"א ס"ק נג) כתב, שבכל ספק מחלוקת בדין זה, יש להקל כיון שהוא רק דין דרבנן, ואין הוכחה שהוא דרשה מדברי קבלה ולא אסמכתא בלבד[כה].

אם תשובה מועילה למי שהרג נפש שיוכל לשאת כפיו

שם. הרמב"ם (תפילה פט"ו ה"ג) כתב שכהן שהרג את הנפש אף על פי שעשה תשובה לא ישא את כפיו. וכן פסק **השו"ע** (או"ח סי' קכח סל"ה). וביארו בשיטתו **הב"ח** (שם סכ"א) **והט"ז** (שם ס"ק לג), שעל הכתוב (ישעיה א טו) 'ובפרשכם כפיכם אעלים עיני מכם' משום ש'ידיכם דמים מלאו' כתוב 'גם כי תרבו תפלה אינני שומע', ומשמע שמה שלא יפרשו כפיהם כיון שהם מלאו בדמים, הוא גם אם ירבו בתפילה ותשובה[כו]. והב"ח הוסיף, שהטעם לכך הוא מה שהמשיך הכתוב 'ידיכם דמים מלאו' כלומר אף שתשובו בתשובה מכל מקום אין קטיגור נעשה סניגור. וכן הביא **המשנה ברורה** (שם ס"ק קכט), שהטעם הוא משום שאין קטיגור נעשה סניגור וכיון שבידים אלו הרג את הנפש אין ראוי שישא את כפיו אף שאין לך דבר שעומד בפני התשובה[כז].

אמנם הטור (שם) הביא שיש **ראשונים** הסוברים שאם עשה תשובה יכול לישא כפיו. וכן פסק **הרמ"א** (שם), שאם עשה תשובה נושא כפיו ויש להקל שלא לנעול דלת בפני בעלי תשובה. והמשנה ברורה (שם ס"ק קל, קלא) הביא, שדעת הרמ"א שהיקל אם עשה תשובה הוא אף אם הרג במזיד, אך יש **אחרונים** שהחמירו בהרג במזיד.

יט. **וכמו** שאמרו (ב"ק צא:) שאין ללמוד איסור חבלה בגופו על צער מיתה, מאיסור קריעת הבגדים יותר מדאי על מת, משום שהבגדים שקורע אינם חוזרים ויתכן שלכן הקפידה התורה על קריעתם. והביאה הגמרא שם מעשה ברב חסדא שהיה הולך בין הקוצים ומרים את בגדיו שלא יקרעו, ולא חשש להישרט בגופו כיון שעתיד להירפא. כ. **והוסיף** לכך רמז, שתיבת 'תענית' רמוזים בה תיבות 'תת עני', כלומר שצריך בתענית לתת נתינה לעני. כא. **לשיטת** רבי יהושע בן לוי, שאמר לעיל (כו:) תפילות כנגד תמידים תקנום. כב. **והברכת** אהרן (אות רפה) ביאר בדבריו שדרך התורה לכתוב תחילה את הדבר היותר קל ופשוט ולאחריו לכתוב את הדבר היותר מחודש, ולכן מכך שכתוב תחילה שאין הקב"ה חפץ בקרבנות, ורק אחר כך כתוב שאינו שומע את התפילה, מוכח שהקרבנות הינם יותר קלים מהתפילה שבה יש יותר חידוש שאין הקב"ה מקבלה, וממילא מוכח מכך שמעלת התפילה גדולה מהקרבנות. כג. **בראש** השנה (כו.) מבואר שאין הכהן גדול עובד בקודש הקדשים ביום הכיפורים כשהוא לבוש בבגדי זהב, מכיון שחטא העגל היה בזהב ואין קטיגור נעשה סניגור, אמנם את העבודות שבחוץ היה עובד בבגדי זהב ולא חששו בכך לקטיגור נעשה סניגור, ולכאורה משמע שחשש זה שייך רק בעבודות הנעשות בקודש הקדשים, ואם כן מדוע בנשיאת כפים של הכהנים שהיא נעשית מחוץ לקודש הקדשים כן חוששים לקטיגור נעשה סניגור. וביאר החיד"א (מראית העין ד"ה א"ר יוחנן) שדווקא בבגדי זהב אין לחוש כשעובד בחוץ, מכיון שהבגדי זהב אינם אלא מאותו המין שחטאו בו ישראל ואינם הדבר שחטאו בו ממש, ולכזו הקפדה אין לחוש אלא רק בתוך קודש הקדשים, אבל ידי כהן ששפכו דם ונעשה בהם החטא יש לחוש לטעם זה של קטיגור נעשה סניגור גם בדברים הנעשים מחוץ לקודש הקדשים, ולכן לא ישא את כפיו. כד. **כמבואר** בנודע ביהודה (תניינא יו"ד סי' קמו). כה. **אמנם** בהמשך כתב הפרי מגדים (שם א"א ס"ק נו), שבתירוץ השני של תוספות מבואר שהוא דין מדברי קבלה וכעין דאורייתא. כו. **והארץ** החיים (מידושי הלכות, ד"ה אמר) הקשה על טעם זה, שאם כן כיצד הביא רבי אלעזר ראיה שתפילה גדולה יותר מקרבנות מכך שכתוב 'למה לי רוב זבחיכם' ואחר כך כתוב 'ובפרשכם כפיכם' ופירש רש"י (ד"ה ובפרשכם) שהראיה היא מכך שכבר כתוב תחילה שאין הקב"ה רוצה בזבחים ומה החידוש בכך שאינו שומע אל התפילה, אלא מוכח שמעלת התפילה יותר גדולה מהקרבנות ולכן יש חידוש שאף לתפילה אינו שומע, ולכאורה לפי הט"ז שהכתוב 'גם כי תרבו תפלה אינני שומע' מחדש שאין הקב"ה מקבל את תשובת הרוצח, אין להוכיח שתפילה עדיפה מקרבנות כיון שהכתוב מדבר על תשובה. כז. **והקשה** האילת השחר (יבמות ז. בתוס' ד"ה שנאמר, בא"ד ועוד - הראשון) לפי טעם זה, מי שהרג שלא בידיו אלא באחד משאר אבריו האם יותר לו לשאת כפיו. [בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' קעג) כתב לגבי כהן שהלבין פני חבירו, שאף שחומרת האיסור היא עד כדי דמיון לרציחה, מכל מקום כיון שכתבו תוספות שהטעם שלא ישא את כפיו הוא משום שאין קטיגור נעשה סניגור, אין לפסול את המלבין פני חבירו שנעשה על ידי פיו לישא את כפיו, כמו רוצח ששופך דמים בידיו]. ועוד הקשה, שטעם זה שייך גם בשאר עבירות שעשה בידיו, ומדוע רק על רציחה אמרו שלא ישא את כפיו. ועוד הקשה, מדוע נפסל רק לנשיאת כפים ולא לעבודה במקדש [לשיטת תוספות שם, ועיין בתוספות יו"ט בבכורות (פ"ז מ"ז)] שגם היא נעשית בידים. ועל כך תירץ, שבעבודות שבמקדש החפצא של המצוה היא עשיית העבודה, ורק האפשרות לקיימה היא בידים, אבל נשיאת כפים עיקר המצוה היא דווקא בידים, ולכן רק מנשיאת כפים הוא נפסל מטעם שאין קטיגור נעשה

כהן שהרג בשוגג אם נושא את כפיו

שם. כהן שהרג נפש במקרה שבא לידו, אבל אין הוא מועד לכך תדיר, כתב **האור זרוע** (ח"ב סי' תיב) בשם רבו **אבי העזרי** שיכול לישא את כפיו, ולפי זה ביאר כיצד אמרו בירושלמי (גיטין פ"ה ה"ט) שגם לכהן יחיד שעולה לברך קוראים בלשון 'כהנים', שאינו קורא אלא לשבט הכהנים כדי שלא יאמרו איש פלוני מגלה עריות ושופך דמים והוא מברכנו, אלא הקב"ה מברכנו. שלכאורה מכך מוכח שמותר לכהן שהרג את הנפש לישא את כפיו, ועל כן צריך לפרש ששם מדובר בהרג בדרך מקרה ולכן מותר לו לשאת את כפיו. וגם לגבי כהן שהרג ושב בתשובה, כתב האור זרוע (ח"א סי' קיב) בשם אבי העזרי שמוכח מהירושלמי שם שמותר לו לישא את כפיו [ונראה שדייק מהירושלמי לשני אופנים אלו]. וכתב עוד, שלפי זה הוא הדין כשהרג בשוגג.

והבית יוסף (או"ח סי' קכח סל"ה ד"ה כהן) הביא **שהרמב"ם** (תפילה פט"ו ה"ג) כתב[כח] שאפילו אם הרג רק בשוגג לא ישא את כפיו, וביאר את הירושלמי שאין לפרשו בכהן שאכן הרג ולכן היו יכולים לומר עליו כיצד הוא מברכנו, אלא שם מדובר בכהן שרק מרננים אחריו שהרג ואין ידוע בודאי שהרג, ולכן מותר לו לישא את כפיו[כט].

ובמקרה של כהן שמל תינוק ומת התינוק, כתב **בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג** (ד"ל סי' תמח) וכן הביא **המרדכי** (מגילה פ"ג רמז תתיח) **בשם הר"ש משאנץ**, שיכול הכהן לשאת את כפיו, ואין זה דומה למה שאמרו כאן שכהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו, כיון שמכך שהביאה הגמרא ראיה מהכתוב 'ידיכם דמים מלאו' משמע שמדובר בהרג במזיד, ואין ללמוד מכך לכהן שמל ומת התינוק בשגגה, ואף אם נדון את המוהל כמזיד[ל], מכל מקום יש להקל כיון שכוונתו היתה למצוה, ועוד שיתכן לומר שהתינוק נולד קודם זמנו ולא היה מושלם בגופו ומחמת חולשתו מת, ועוד שמא הרוח בלבלה את התינוק לאחר המילה והיא גרמה למותו ולא המוהל[לא].

כהן שהרג עובר נושא את כפיו

שם. בדין כהן שהרג את העובר אם מותר לו לשאת את כפיו, כתב **הברכת אהרן** (אות רפו), שמבואר **בתוספות** בסנהדרין (נז. ד"ה ליכא) שגם ישראל מוזהרים להציל ושלא להרוג את העוברים, אלא שאם הרגו את העוברים הם פטורים. ולפי זה ביאר שמה שכתבו התוספות בנדה (מד. ד"ה איהו) שמותר להרוג את העובר, אין כוונתם להתיר להורגו, אלא שאם הרגו הוא פטור. ומכל מקום כהן שהרג את העובר יכול לישא את כפיו כמו שהביא **המגן אברהם** (סי' קכח ס"ק נג) בשם **מהרלב"ח** (סי' קיז), ואין להקשות מכך שכהן שהרג נפש בשוגג שאינו חייב על מעשה ההריגה ואף על פי כן אינו נושא את כפיו [כמו שפסק **השו"ע** (או"ח סי' קכח סל"ה)], ומדוע בהרג את העובר כן נושא את כפיו, שיש לומר שההורג עובר אינו נחשב להורג נפש[לב], והאיסור לישא את כפיו נאמר על 'כהן שהרג את הנפש'. והביא שכן כתב **בשו"ת הרדב"ז** (ח"ב סי' תרלה) בנשים שמתות מחמת לידה והולד מפרפר בבטנם והנשים מכות על בטנם בכלי כדי לקרב את מיתתו, שלא נכון לעשות כן כיון שזה נראה כעין רציחה, אמנם באמת אין בכך רציחה ולא נטילת נשמה כיון שהעובר אינו חי.

אם כהן שהרג עכו"ם נושא את כפיו

שם. בדין כהן שהרג את העכו"ם נחלקו **האחרונים** אם נושא את כפיו. **הפרישה** (או"ח סי' קכח אות מו) כתב בדברי **הטור** (שם) שכהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו, שהם דווקא בהרג ישראל, כיון שהראיה שהביא רבי יוחנן היא מהכתוב (ישעיה א טו) 'ידיכם דמים מלאו' שמדבר על הורגי ישראל. וביאר בדבריו **המאמר מרדכי** (שם ס"ק מג) שהחידוש הוא אפילו שהרג גוי שהוא מאלו שמקיימים שבע מצוות בני נח, שיש איסור להורגו כמבואר **בבית יוסף** (יו"ד סי' קנח ס"א ד"ה ומ"ש רבינו), אף על פי כן מותר לו לשאת את כפיו. ועוד כתב, שאפשר לומר שהחידוש הוא שאף אם מותר להרוג גוי, היה מקום לומר שההורגו אינו יכול לשאת כפיו משום שאין קטיגור נעשה סניגור, ולכן הוצרך הפרישה לומר שרק אם הרג ישראל לא ישא את כפיו. אמנם **הפרי מגדים** (או"ח סי' קכח א"א ס"ק נא) הביא **מהצידה לדרך** שכתב (שמות כא יד ברש"י ד"ה על רעהו) שאם הרג עכו"ם אינו נושא את כפיו[לג].

ובשו"ת ציץ אליעזר (חי"ד סי' ס) כתב שבחלק מדפוסים קדומים של הטור הושמטו דברי הפרישה, ועל כן מסתבר לומר שלכן לא הזכירו הצידה לדרך שהיה תלמידו, ויתכן שגם הפרי מגדים לא ידע את דבריו, ועל כן שייך בכך לומר כדברי **הרמ"א** (חו"מ סי' כה ס"ב) שאם נמצא תשובת גאון שלא עלה זכרונו על ספר, ונמצאו אחרים חולקים עליו, אין צריכים לפסוק כדברי האחרונים, שיתכן שלא ידעו את דברי הגאון, ואם היו שומעים דבריו היו חוזרים בהם. וכך גם הצידה לדרך והפרי מגדים אם היו יודעים את דברי הפרישה היו מסכימים עמו, ועל כן כתב שיכול לישא את כפיו.

הלימוד מהכתוב ידיכם דמים מלאו שכהן שהרג נפש לא ישא כפיו וביאור הפסוק לפי זה

שנאמר ידיכם דמים מלאו. בביאור הראיה מהכתוב (ישעיה א טו) 'ידיכם דמים מלאו', כתב **המהרש"א** (ח"א ד"ה כל כהן) שהגמרא פירשה את סוף הפסוק 'ידיכם דמים מלאו' שהוא טעם לתחילת הפסוק 'ובפרשכם כפיכם אעלים עיני מכם'. והב"ח (אות א) הגיה כן בגמרא 'שנאמר ובפרשכם כפיכם וגו' ידיכם דמים מלאו'. וביאר המהרש"א לפי זה שאף מה שנאמר באמצע הכתוב 'גם כי תרבו תפלה אינני שומע' שייך לנשיאת כפים, וכוונת הכתוב שגם ביום הכפורים שמרבים בו תפילה ומוסיפים תפילת נעילה [וכמו שלמדו בילקוט שמעוני (ישעיה רמז שפח) מפסוק זה לתפילת נעילה] וממילא מרבים בו בנשיאת כפים, לפי שגם בתפילת נעילה נושאים את כפיהם (תענית כו.), אינני שומע משום שידיכם דמים מלאו, ובכך רמז על הריגת זכריה הנביא בעצם יום הכפורים [ראה במדרש, איכה רבה (ג ד) 'ושבת ויום הכפורים היה'].

מה היא נעילת שערי התפילה

מיום שחרב בית המקדש ננעלו שערי תפלה. ביאר **השפתי חכמים** (ד"ה מיום - הראשון), שאמרו לקמן (נט.) מיום שחרב בית המקדש לא נראית רקיע בטהרתה שנאמר (ישעיה נ ג) 'אלביש שמים קדרות ושק אשים כסותם', וכמו שאמרו בסמוך על הכתוב (איכה ג מד) 'סכותה בענן לך מעבור תפלה' שהעננים הם החומה החוצצת בין תפילתם של ישראל לקב"ה, וזו היא נעילת השערים שנעשתה לאחר החורבן בכך שלבשו השמים קדרות ושק הושם כסותם.

והמכתב מאליהו (ח"ד עמ' 262) פירש, שהשער הנעול הוא טמטום הלב שקרה לאחר החורבן, שאי אפשר לבקעו ולהתקרב אל הקב"ה רק על ידי תפילה מעומק הלב המביאה לידי דמעות, שהיא בוקעת את הטמטום ובפניה לא ננעל שום שער.

גם לאחר נעילת שערי התפילה יש תפילות שמתקבלות

שם. כתב **החיי עולם** (ח"א פכ"ח), שלכאורה אם ננעלו השערים ואין התפילות מתקבלות בעדם, כיצד מצאנו בגמרא מעשים שמבואר בהם שהתפללו ונענו תפילותיהם, אלא שיש לומר שמדובר בצדיקים שתפילותיהם תמיד מתקבלות. ועוד יש לפרש שאין הכוונה שלאחר שננעלו השערים אין התפילה מתקבלת כלל, אלא פירושו שאין מובטח לאדם שתתקבל תפילתו, אבל עדיין שייך שתתקבל התפילה, ולכן אמרו להלן שהמאריך בתפילתו אין היא חוזרת ריקם, וכן אמרו שמי שלא נענה בתפילתו יחזור ויתפלל.

הטעם שננעלו שערי התפילה ושלא ננעלו שערי הדמעה

ואע"פ ששערי תפלה ננעלו שערי דמעה לא ננעלו. ביאר **הדברי שאול** (מהדו"ב ד"ה מיום), שבזמן שהיה בית המקדש קיים היתה נפשם של ישראל זכה והיו מבקשים בתפילתם רק על דברים הנצרכים להם לעבודת הקב"ה ולצורך רוחני, אבל לאחר שחרב בית המקדש ונעשו ישראל סבוכים בטרדות הזמן, הם מבקשים בתפילתם רק על צרכי הגוף, ויודע הקב"ה שיש בכך הרבה דברים שלא יועילו להם ורק יזיקו, ולכן נעל שערי תפילה כדי שלא לשמוע את בקשותיהן שאינן ראויות, אבל מי שבוכה ומזיל דמעות ממרירות ליבו ואינו מבקש דבר מסוים, ודאי שהקב"ה שומע קולו ומרחם עליו באופן שלא יזיק לו, ולכן לא נעל את שערי הדמעה[לד].

סניגור ולא בעבודות שבמקדש שאין עיקר דינם להיעשות דווקא בידים. **כח. כך** היתה גירסתו ברמב"ם, וכתב הפרי מגדים (שם א"א ס"ק נא) שבגירסת הרמב"ם שלפנינו לא מובא דין ההורג בשגגה. וברבינו מנוח הגירסא כמו שכתב הבית יוסף וכן הוא בעוד דפוסים ישנים. **כט. והעיון יעקב** (ד"ה כל) כתב ראיה לדעה הסוברת שרק במזיד לא ישא את כפיו מכך שהגמרא למדה דין זה מהכתוב 'ידיכם דמים מלאו' שכתב המהרש"א (ח"א ד"ה כל כהן) שנכתב על הריגת זכריה הנביא, והריגתו הרי היתה במזיד ולכך יש ללמוד מזה רק לגבי כהן שהרג במזיד. **ל. כן** כתב המהר"ם מרוטנבורג, אך המרדכי כתב 'ואפילו אם תמצי לומר בשוגג [כלומר שהאיסור לישא כפיו הוא אף בשוגג] שאני הכא' וכו'. **לא. כן** אמרו בגיטין (ע:), שהשוחט שני סימנים באדם אינו חייב לגלות מחמת כן לעיר מקלט, כיון שחוששים שמא הרוח בלבלתו ומחמתה מת ולא מחמת השוחט. ובשו"ת מהרש"ם (ח"ה סי' ל) תמה על סברא זו, שהרי חשש זה לא שייך אלא לגבי חיוב גלות כמו שכתבו התוספות (שם ד"ה חיישינן). ועל הסברא שאמרו ששמא לא כלו חדשיו ונולד קודם זמנו, הקשה שהרי רוב הנולדים הם ולדות טובים שכלו חדשיהם (נדה יח:). וכתב שיש מקום לומר שכוונת המרדכי להתיר מחמת שנצרף את שתי הסברות, שמא לא כלו חדשיו וגם שמא בלבלתו הרוח, ונצרף את המיעוט נולדים כשלא כלו חדשיהם למחצה שיש לתלות בהם שהרוח בלבלתם, וביחד אפשר לתלות בו שהוא מן הרוב שלא הכהן הרגו. אך יותר נראה שהמרדכי סמך בעיקר על הסברא שאין לאסור במכוין לשם מצוה ואת שאר הטעמים כתב רק לחזק דין זה, ולכן אין להקל אלא בצירוף כל הטעמים. **לב. כמבואר** ברש"י (סנהדרין עב: ד"ה יצא) שהטעם שעובר שמסכן את אמו מותר למיילדת לחתכו ולהוציאו אברים אברים, הוא משום שכל זמן שלא יצא לאויר העולם אינו נחשב לנפש. **לג. והצידה** לדרך שם כתב שכך נראה לו להלכה ולא למעשה. **לד. וביאר** שלמדו זאת מהכתוב (איכה ג ח) 'גם כי אזעק ואשוע שתם תפלתי', כיון שאין יודעים על מה להתפלל ולבקש, ויתכן שמתפלל על דברים שאחריתם לא טובה עבורו, ולכן תפילתו סתומה ונעולים בפניה השערים, אמנם מי שנפשו מרה לו ואינו יכול לבקש בשפתיו אלא רק מוריד דמעות, ודאי שומע הקב"ה לתפילתו

הצורך בשערי דמעות אף שאין נועלים אותם

שם. כתב **היערות דבש** (ח"ב ריש דרוש ו), שאין להקשות אם שערי הדמעה לא ננעלו מדוע יש צורך בשערים, שבדרך כלל הצורך בהם הוא כדי לנעול אותם. כיון שמי שחטא ופשע ולאחר מכן בוכה ומוריד דמעות אל הקב"ה שישמע את תפילתו בלא שישוב בתשובה על חטאיו ופשעיו, דמעותיו רעות ושערים אלו ננעלים בפני דמעותיו.

והיד יוסף (אות ג) הביא בשם גדול אחד שתירץ, שאף שאמרו שהם לא ננעלו, מכל מקום אם האדם בוכה ומוריד דמעות על דבר שאינו ראוי ננעלים בפניו שערים אלו.

ההוכחה מהכתוב אל דמעתי אל תחרש ששערי דמעה לא ננעלו

אל דמעתי אל תחרש. **רש"י** (ד"ה אל) ביאר, שהלימוד הוא מכך שבדמעה ששייך לראותה, מכל מקום לא כתוב בה לשון של 'ראייה', אלא 'אל תחרש', ומשמע מכך שודאי הדמעה נראית לפני הקב"ה אלא שצריך להתפלל שתתקבל לפניו. ודייק בדבריו **הבית אברהם** (ד"ה ולע"פ), שאם צריך להתפלל שתתקבל דמעתו, הרי שהדמעה לבדה אינה מועילה, ואם כן מה שאמרו ששערי תפילה ננעלו ושערי דמעה לא ננעלו צריך לפרשו ששערי תפילה בלא דמעות ננעלו ושערי תפילה עם דמעות לא ננעלו. וביאר שההוכחה שפסוק זה מדבר אף בזמן החורבן הוא מכך שהוסיף הכתוב (תהלים לט יג) 'אל דמעתי אל תחרש' ומשמע שאין הדמעות כלולות במה שכתב קודם (שם) 'שמעה תפלתי' וגו', ואם כן גם כשאמר הכתוב (איכה ג ח) 'גם כי אזעק ואשוע שתם תפילתי' פירושו שננעלו דווקא שערי זעקה ושועה ולא נכלל בכך שערי דמעה, וממילא מוכח שהדמעות עדיין נשמעות ומתקבלות. ועוד פירש, שהלימוד הוא מכך שהבקשה היא לשמוע את התפילה משום שיש עמה דמעה, מוכח שמדובר לאחר החורבן ששערי תפילה כבר ננעלו[לה], ואף על פי כן הוא מבקש שמחמת הדמעה תתקבל תפילתו.

ובבבא מציעא (נט.) פירש רש"י (ד"ה שמעה) שהלימוד הוא מכך שאת הכתוב 'שמעה תפלתי' אין לשנותו מלשון בקשה, אבל 'אל תחרש' יש לשנותו מלשון בקשה ולפרשו מלשון עתיד שאומר לקב"ה שבכך הוא בוטח בו שאין דרכו לשתוק ולהחריש. **והקשה הקדושה וברכה** (סמיכת חכמים, בתוס' ד"ה אל), מדוע שינה רש"י כאן מפירושו שם, ולפי פירושו שם הדמעה מתקבלת גם בלא תפילה, ואילו לפי פירושו כאן צריך להתפלל על דמעתו שתתקבל. ועוד הקשה, מה כוונת **תוספות** (ד"ה אל) שהביאו את דברי רש"י ולא הוסיפו עליהם כלום. ותירץ, שבסוגיא בבבא מציעא (שם) מדובר על אונאת חבירו, ועל כך אמרו שמי שמוריד דמעות על שציערו חבירו לא ננעלו בפניו השערים, אבל כאן מדובר במוריד דמעות על צרת עצמו וצרכיו, ועל כך אין מובטח שמיד יתקבלו דמעותיו שאם כן אין צורך לעולם בתפילה, ולכן כאן פירש רש"י שבנוסף לדמעות צריך להתפלל על צרתו. והחידוש בתוספות הוא בכך שרש"י כתב 'ואין צריך להתפלל אלא שתתקבל לפניו', והיה מקום לטעות שכל התפילה היא רק על דמעותיו שיתקבלו, ולא צריך עוד להתפלל על עצם בקשתו. ולכן השמיטו תוספות את תיבת 'צריך', וגם החליפו תיבת 'אלא' בתיבת 'רק', וכתבו 'ואין להתפלל רק שתתקבל', שמשמע מזה שאין לו רשות להתפלל אלא רק שדמעתו תתקבל, וממילא מובן שרש"י לא דיבר על עצם בקשתו שהרי ודאי שיש לו רשות לבקש ולהתפלל, אלא כוונתו שאם ירצה להתפלל גם על הדמעה אין לו להתפלל אלא רק על כך שתתקבל דמעתו וכמו שאמר 'אל דמעתי אל תחרש', אבל אין להתפלל על דמעתו בנוסח אחר כגון 'ראה ה' את דמעתי', שמכיון ששערי דמעה לא ננעלו הרי זו תפילת חינם.

ובתוספות ר"י החסיד (ד"ה ואל) פירש, שמכך שלא אמר 'האזינה אל דמעתי' [שלשון זה משמעותו בקשה], אלא אמר 'אל דמעתי אל תחרש', יש לפרש שכוונתו לומר שהוא בטוח שלא יחרש לדמעתו.

והברכת דוד (ד"ה ואמר) פירש, שהלימוד הוא מכך שדוד המלך הזכיר בתפילתו שלשה דברים, והם תפילה, שועה, ודמעה, ואמנם בכתוב באיכה (ג ח) 'גם כי אזעק ואשוע שתם תפלתי' שמכך למדו שהקב"ה נעל את שערי התפילה הוזכרו רק הזעקה שהיא התפילה והשועה שהם נסתמו, ואילו את הדמעה לא הזכיר, ומוכח ששערי הדמעה לא ננעלו[לו].

איזה יום נחשב ליומא דעיבא שלא גזרו בו תענית

רבא לא גזר תעניתא ביומא דעיבא. פירש **הבית אברהם** (ד"ה רבא), שרק כשבאו העננים שלא בזמנם אז סבר רבא שביום זה לא יתקבלו התפילות, אבל כשבאו העננים בזמנם, אין בכך סימן שאין זו עת רצון, ואז גזר תענית. אמנם **העיון יעקב** (ד"ה לא) **והעין אליהו** (ד"ה רבא) כתבו, שגם כשבאו העננים בזמנם אם הם בלא גשם אין זו עת רצון, אבל ביום שיורד בו גשם אפשר לגזור תענית, כיון שיום זה הוא ודאי עת רצון ורחמים[לז], ולכן אמרו בגמרא ש'ביומא דעיבא' לא גזר תענית, ולא אמרו ש'ביומא דמיטרא' לא גזר תענית. **והדובר צדק** (עמ' 63 ד"ה ועז"א) פירש, שרבא לא גזר תענית ביום המעונן גם אם ירד בו גשם, כיון שאמרו (תענית ח:) שיום הגשמים קשה כמו יום הדין, וכיון שביום זה יש דין על מעשי האדם, לא ראוי לגזור בו תענית.

כיצד ידע רבא בשעת קבלת התענית שיום התענית למחר לא יהיה מעונן

שם. לכאורה קשה, הרי כשגוזרים תענית על הציבור צריך לקבל את התענית מיום האתמול, וכיצד ידע רבא ביום קבלת התענית שלמחר לא יהיה יום המעונן ויכול לגזור בו תענית. ולכן פירש **בספר חדשים גם ישנים** (ד"ה רבא), שמה שאמרו כאן הוא שרבא לא גזר תענית שעות ביום שכבר התחיל וראה שהוא מעונן, אבל תענית רגילה שקיבלה מאתמול, היה גוזר אף שאולי יהיה למחרת יום המעונן. וכתב שבדוחק אפשר לומר שגם תענית רגילה היו מקבלים על עצמם למחר בתנאי שלא יהיה יום המעונן, ואם כן יהיה מעונן תדחה התענית ליום אחר.

והשפתי חכמים (ד"ה רבא) פירש, שאפילו את גזירת התענית לא היה רבא גוזר ביום המעונן.

מה הוא הענן המעכב את התפילות

סכותה בענן לך מעבור תפלה. כתב **המהרש"א** (ח"א ד"ה שנאמר סכותה), שהענן הוא מלאכים המקטרגים על ישראל ומפסיקים בינם לבין הקב"ה, וביאר לפי זה מה שכתוב באותו ענין (איכה ג מג) 'סכותה באף ותרדפנו הרגת', כלומר ש'אף' שהוא אחד מן המלאכים[לח] רודף אותנו להרגנו. והחידוש בכך הוא שאפילו הענן שדרכו להיות ממלאכי הרחמים[לט], גם הוא נהפך עלינו לרעה לחסום את תפילתנו.

והיערות דבש (ח"א דרוש ד ד"ה ורלו נא) פירש, שהענן החוסם את התפילות מלעלות למעלה הוא האדים וההבל שיש בהם חטא שיוצאים מפיות בני האדם, ובפרט שיחה בטילה בבית הכנסת, וביותר אם היא בשעת התפילה, ואם יזכה האדם ואחר כך הוא מתפלל בכוונה ובבכייה ומוריד דמעות, בכך הוא מעלה את כל התפילות שנשארו תלויות ועומדות.

וכן כתב **הלשם זבח** (ד"ה רבא), שאין לפרש כפשוטו שענן גשמי חוסם ומונע מהתפילות הרוחניות לעלות למעלה, אלא שפירש בדרך אחר, והוא לפי מה שאמרו (מגילה כח:) שבשעת הלימוד צריך שתהיה ללומד דעה צלולה ומיושבת כמו שיש ביומא דאסתנא שהוא יום שבו נושבת רוח צפונית שמפזרת את העננים ובכך דעתו מיושבת עליו, וכיון שמצאנו גם לגבי תפילה שאמרו (עירובין סה.) שהבא מן הדרך לא יתפלל משום שאין דעתו מיושבת, משום כך לא גזר רבא תענית ביום המעונן, כיון שבו אין דעת האנשים מיושבת עליהם כראוי ולא יוכלו להתפלל היטב[מ].

עוונותיהם של ישראל היא החומת ברזל בינם לקב"ה

מיום שחרב בית המקדש נפסקה חומת ברזל בין ישראל לאביהם שבשמים. בביאור מה היא חומת הברזל כתב **הזכרון יצחק** (נדפס בספר זכרון שמואל, היינה, ד"ה ואמר - השני), על פי המדרש (שמו"ר לו א) שבזמן שהיה בית המקדש קיים היה אדם נכנס לירושלים כשהוא מלא עוונות ומקריב קרבן ומתכפר לו. וכן מצאנו שהעוונות מבדילים בין ישראל לקב"ה שכתוב (ישעיה נט ב) 'כי אם עונתיכם היו מבדלים בינכם לבין אלהיכם', ולפי זה יש לפרש שבזמן שהיה בית המקדש קיים היו העוונות מתכפרים על ידי הקרבנות ולא היה מה שיבדיל בין ישראל לקב"ה, אבל לאחר החורבן שאין הקרבת קרבנות, נשארו ישראל מלאים בעוונותיהם ואין מה שיכפרם, ונמצא שהעוונות עצמם הם חומת הברזל בין ישראל לאביהם שבשמים[מא].

דיוק לשונו של רבי אלעזר שהמחיצה של ברזל היא רק כלפי ישראל

שם. לכאורה היה ראוי להזכיר את הקב"ה לפני ישראל, והיה צריך רבי אלעזר לומר כך 'בין הקב"ה לישראל', וביאר **העיני יצחק** (רפאפורט, ד"ה א"ר אלעזר

וידאג שלא יקרה לו היזק מכך, ועל כך הוסיף לבקש (תהלים לט יג) 'שמעה תפלתי' כלומר שהקב"ה ישמע ויבין אם תפילתו ראויה להתמלאות או לא, ו'אל דמעתי אל תחרש' שעל מה שמוריד דמעות ואינו מבקש יענהו מיד. ולפי זה ביאר מה שאמרו (סוטה מט.) כל תלמיד חכם העוסק בתורה מתוך הדחק תפילתו נשמעת שנאמר (ישעיה ל יט) 'כי עם בציון ישב בירושלים בכה לא תבכה חנון יחנך לקול זעקך כשמעתו ענך', כלומר שודאי תלמיד חכם זה מבקש הרחבה כדי שיוכל ללמוד בנחת ולא מתוך הדחק, ותפילה כזו שהיא לרוחניות ודאי שמתקבלת ולא ננעלו בפניה השערים, וזו הראיה מהכתוב 'כי עם בציון ישב', שגם העם שישב בציון כיון שהיתה תפילתם לשם שמים האזין הקב"ה לתפילתם גם בלא דמעות אלא לקול זעקתם. **לה. אבל** קודם החורבן, גם תפילה בלא דמעה היתה מתקבלת ולא היה צריך לבקש שתתקבל תפילתו בזכות דמעתו. **לו. וראה** לעיל בהערה את ביאור הדברי שאול (מהדו"ב ד"ה מיום) על פי מה שביאר מדוע ננעלו שערי התפילה. **לז. כמבואר** בתענית (ז.) בגדולתו של יום שיורדים בו גשמים. **לח. כמבואר** בנדרים (לב.) שהאף והחימה בלעו את משה רבינו על כך שהתרשל ממצות מילה של בנו. **לט. כמו** שמצאנו בקריעת ים סוף (שמות יד יט) שעמוד הענן עמד מאחורי בני ישראל וקיבל את החיצים שירו בהם המצרים, ובמתן תורה (שם כד טו) שכיסה הענן את הר סיני. **מ. וכתב** שעל דרך זו יש לפרש גם את כוונת הכתוב 'סכותה בענן לך מעבור תפלה'. וראה עוד לעיל בשם הדובר צדק (עמ' 63 ד"ה ועז"א), שפירש שביומא דעיבא יש דין על מעשי האדם והמעשים הם המעכבים את התפילה. **מא. בביאור** מדוע

(מיוס) מדוע לא אמר רבי אלעזר כך, משום שכוונתו להשמיע שבין הקב"ה לישראל אין שום מחיצה והשגחתו עלינו תמיד ללא הפסק ושומע בכל עת את תפילותינו, והמחיצה היא רק לגבינו שאין אנו זוכים לראות את כבודו. וכעין זה ביאר החמדת יהושע (אות לד) בדרך משל למחיצה שעושה אדם בינו לבין חבירו כדי שלא יוכל להיכנס אליו, הרי שלגבי זה שסגר ובידו יש את האפשרות לפתוח כרצונו אין זה נחשב למחיצה כי ביכולתו לפתוח ולצאת בכל עת, וכך גם לגבי המחיצה שבין ישראל לאבינו שבשמים, כיון שאין פתיחתה תלויה בישראל היא נחשבת להם כמחיצה, אבל לגבי הקב"ה שברצונו הוא מסירה אין היא נחשבת כלפיו למחיצה, ולכן אמר רבי אלעזר שהמחיצה היא לישראל בינם לאביהם שבשמים.

אם מחיצה של ברזל מפסיקה בין ישראל לאביהם שבשמים

שם. תוספות (סוטה לח: ד"ה מחילה) הקשו, שכאן מבואר שנפסקה חומת ברזל בין ישראל לקב"ה, ואילו בגמרא בסוטה (שם) נאמר בשם רבי יהושע בן לוי שאפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים. ותירצו, שכאן מדובר לגבי שאין תפילתם של ישראל מקובלת לאביהם כמו שהיתה בזמן בית המקדש משום שמחיצה מפסקת ביניהם, ומה שאמר רבי יהושע בן לוי שאין מחיצה מפסקת, זה לגבי שאין שום מחיצה מפסקת בין ישראל לברכת הכהנים או לצאת ידי חובתם בשמיעת השליח ציבור.

והמהרש"א (ח"א ד"ה ונתת) כתב, שיש לחלק שכאן מדובר לגבי תפילה של בקשת רחמים שהיא אינה נשמעת מחמת המחיצה המפסקת, אבל רבי יהושע בן לוי דיבר על תפילה שהיא שבחו של הקב"ה כגון אמירת קדושה או ברכו, ובה אין הפסקה אפילו על ידי מחיצה של ברזל.

והעיון יעקב (ד"ה נפסקה) חילק, שכאן מדובר לאחר חורבן המקדש שכבר ננעלו שערי תפילה, אבל רבי יהושע בן לוי דיבר על הזמן קודם החורבן שבו אפילו חומת ברזל אינה מפסקת.

כשיעמוד הנביא מחוץ לעיר יחצוץ קיר הברזל שלא תעלה תפילתו דרך ירושלים

ונתתה אותה קיר ברזל בינך ובין העיר. הקשה הקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה בינך), מדוע אמר לו לשים את קיר הברזל בינו לבין העיר, ולא אמר לו ביני ובינך כדי שיחצוץ בין תפילותיו שלא יעלו לפני הקב"ה. ותירץ, על פי מה שאמרו לעיל (ל.) שהמתפלל מחוץ לירושלים צריך לכוון את פניו לירושלים[מב], ולכן אמר לו הקב"ה שישים את קיר הברזל בינו לבין ירושלים ובכך הוא יחצוץ לתפילתו.

והמהרש"א (ח"א ד"ה ונתת) ביאר, שמה שאמר לו הקב"ה שישים את המחיצה בינו לבין העיר, הוא במקום שישימה בין הקב"ה לבין העיר.

ההוכחה ממשה רבינו שהמאריך בתפילתו אינה חוזרת ריקם

וכתיב בתריה וישמע ה' אלי גם בפעם ההיא. מכתוב זה הביא רבי חנין בשם רבי חנינא ראיה שהמאריך בתפילתו אין תפילתו חוזרת ריקם. וביאר **הברכת אהרן** (אות רפז), שבכל מקום שכתוב בתורה בלשון עתיד במקום שצריך לכתוב לשון עבר משמעות הדבר היא לרמז על התמדת הדבר לאורך זמן, וזו הוכחת רבי חנינא מכך שכתוב בלשון עתיד 'ואתפלל', אף שמדובר על העבר והיה ראוי לכתוב 'והתפללתי', ומכך משמע שבא הכתוב לומר שהאריך משה בתפילתו. והביא **שרש"י** כתב בספר האורה (ח"א סי' ט) שהלימוד הוא מהכתוב (דברים ט כה) 'ואתנפל לפני ה''[מג], ובכך מיושב ששם המשך הכתוב 'את ארבעים היום ואת ארבעים הלילה', ואם כן ההוכחה היא ממה שמפורש שמשה האריך בתפילתו ארבעים יום וארבעים לילה.

והפני יהושע (ד"ה אמר) הקשה, כיצד דרש רבי חנינא דבר זה, והרי אפשר לפרש בפשטות את משמעות הכתוב שגם בפעם הזאת כמו בפעמים קודמות נענה ה' לתפילתו, ולא מחמת שהאריך בה. **והמהרש"א** (ח"א ד"ה כל המאריך) פירש, שהראיה היא מכך שכתוב (דברים ט כו) 'ואתפלל אל ה'', והאריך בתפילתו עד לאחר ארבעים יום שכתוב (שם י י) 'ואנכי עמדתי בהר כימים הראשונים ארבעים יום וארבעים לילה וישמע ה' אלי'[מד]. וכתב הפני יהושע שאין זה פירוש מספיק. ועוד הקשה, שהכתוב 'ואתפלל אל ה'' נכתב על ארבעים יום האמצעיים שעלה משה למרום, ואילו הכתוב 'וישמע ה' אלי' נכתב על ארבעים יום האחרונים שעלה למרום, ואם כן כיצד מוכח מכתוב זה שהתקבלה תפילתו של ארבעים יום אמצעיים. ותירץ, שכוונת רבי חנינא שהמאריך בתפילתו אינה חוזרת ריקם

פירושו שתתקבל כל תפילתו, וראייתו היא מכך שבארבעים יום הראשונים שהתפלל כתוב 'ואתפלל' ולא נאמר 'וישמע ה' אלי', כמו שנאמר (שם ט יט) על אותם ארבעים יום קודם לכן כשאמר (שם ט יח) 'ואתנפל', וכמו שנאמר גם לאחר מכן בארבעים יום האחרונים על 'ואנכי עמדתי' וגו' (שם י י). ומזה מוכח שהמאריך בתפילתו מתקבלת לגמרי, ולכן בארבעים יום האמצעיים שלא האריך בתפילה לא אמר לאחר 'ואתפלל' 'וישמע ה' אלי' כיון שלא נענה רק למחצה[מה], ואף שגם בהם התפלל ארבעים יום לא נחשב שהאריך שכיון שהיו בכעס ולא נענה מיד בתחילה היה צריך לחזור ולהתפלל, וכמו שאמר רבי חמא ברבי חנינא בסמוך. אך בארבעים יום האחרונים שהיו ברצון ואע"פ כן האריך להתפלל, נאמר שוב 'וישמע ה' אלי' כיון שבהם נענה לגמרי, שביום הכפורים כיפר הקב"ה לישראל ומסר להם לוחות שניות.

פירוש מילת 'תוחלת'

תוחלת ממושכה. רש"י (ד"ה תוחלת) ביאר שתיבת 'תוחלת' ביאורה הוא מלשון חילוי ותחינה, כלומר שהכתוב מדבר על תפילה ממושכה שהיא מחלה לב. וכתב **המהרש"א** (ח"א ד"ה תוחלת), שאין צריך לפרש כך את הכתוב 'תוחלת', אלא אפשר לפרשו כפשוטו שהוא מלשון ציפיה ותקוה, כלומר שמי שמתפלל ומצפה ומקוה שתפילתו תתקיים הוא גורם לעצמו לבוא לידי כאב לב. אלא שרש"י הוצרך לפרש כן, כיון שבכתוב לא מפורש שמדובר על תפילה, ולכאורה מהיכן אפשר ללמוד מכך שאין להאריך בתפילתו ולעיין בה, ולכן פירש רש"י ש'תוחלת' היא חילוי שזהו תפילה, ואין לדחות ממה שבכתוב (תהלים כז יד) 'קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך וקוה אל ה'' לא מפורש בו שהוא מדבר על תפילה ואף על פי כן דרשוהו בהמשך הגמרא שאם לא נענה בתפילתו צריך לחזור ולהתפלל, ואף כאן נאמר שאף שלא מפורש בכתוב לשון תפילה מכל מקום אפשר לדרשו על תפילה, כיון שיש לחלק שרק הכתוב 'קוה אל ה'' ניתן לדרשו על תפילה אף שהיא לא מפורשת בו משום שכל אותו מזמור שהוא כתוב בו מדבר על תפילה.

התקנה שבלימוד התורה

מאי תקנתיה יעסוק בתורה. ביאר **המהרש"א** (ח"א ד"ה יעסוק), שהתקנה שבלימוד התורה הוא שעל ידי כך תתקבל תפילתו כיון שביטול תורה הוא המונע מלקבל את התפילות כמו שכתוב (משלי כח ט) 'מסיר אזנו משמוע תורה גם תפלתו תועבה'.

והעיון יעקב (ד"ה מאי) ביאר את התקנה שבלימוד התורה, לפי הכתוב (תהלים יט ט) 'פקודי ה' ישרים משמחי לב', ומוכח מכך שבמעלות התורה יש מעלה מיוחדת לשמח את הלב, ולכן מי שהאריך בתפילתו ולא נענה שאמרו עליו שבא לידי כאב לב, תקנתו שיעסוק בתורה שמשמחת את ליבו[מו].

והאדרת אליהו (ד"ה מאי) ביאר, שהתועלת בכך שיעסוק בתורה היא שעל ידי העסק בה תתמלא תאוותו, שזהו כח התורה למלאות כל משאלות ליבו של האדם כשלומדה לשמה ומקיים את כל התנאים הנצרכים כדי ללומדה כראוי[מז]. אבל אם יעסוק בשאר מעשים טובים לא יזכה בכך למילוי כל משאלותיו, כיון שלהם אין כח זה רק לפי עניינם [וכמו שביאר לעיל על מה שאמרו גדולה תפלה יותר ממעשים טובים].

מדוע הוצרכה הגמרא להזכיר בקושיא את תקנתו של המאריך בתפילה

שם. הקשה **הקדושה וברכה** (סמיכת חכמים, ד"ה ואמר), מדוע הוצרכה הגמרא להביא את המשך דברי רבי יוחנן בתקנת המאריך בתפילתו שיעסוק בתורה. ותירץ, שלכאורה יש לבאר מדוע שאלת הגמרא היא מדברי רבי יוחנן על רבי חנינא, ולא שאלה הגמרא סתירה בין הכתובים שלגבי משה רבינו כתוב שהאריך בתפילתו ונענה, ואילו במשלי כתוב שתוחלת ממושכה מחלה לב. וביאור הדבר הוא שאין להקשות סתירת הכתובים משום שאפשר לחלק שבאמת המאריך בתפילתו כמשה נענה, אלא שאם יש מניעה המעכבת את תפילתו הוא עלול לבוא לידי כאב לב, אבל על דברי רבי חנינא שסתם בדבריו שכל המאריך נענה משמע שתמיד מי שמאריך נענה, יש להקשות מרבי יוחנן שמצאנו באריכות התפילה שהיא מחלה לב, וכדי שלא נקשה על דברי רבי יוחנן שסתם בדבריו שכל המאריך בא לידי כאב לב ואילו משה רבינו האריך ונענה, לכך הביאה הגמרא בהמשך את דברי רבי יוחנן שהתקנה לאריכות התפילה היא שיעסוק בתורה וזהו הביאור מדוע משה רבינו נענה ולא בא לידי כאב לב, כיון שעסק

אמרו דווקא חומה של ברזל ולא משאר מינים, כתב ילקוט הגרשוני (ד"ה מיוס) בשם חמיו על פי מה שאמרו חכמי המוסר, ששאלו את הברזל מדוע כשמכים עליו בפטיש נשמע קול יותר חזק מאשר כשמכים על הזהב או שאר מתכות, והשיב להם כיון שאותו מכים בפטיש של ברזל שהוא אחיו, וכשאח מכה זה יותר כואב מאשר לזהב שמכה אותו הברזל שאינו אחיו. ולכך כיוונה הגמרא שהחומה היא של ברזל, כלומר שהחומה צועקת ומכרזת כמו ברזל, שמה שישראל מצערים זה את זה הוא הגורם לחציצה שלא יתקבלו תפילותיהם לפני הקב"ה. **מב. ראה** במצודת דוד (מלכים א' ח מד) ובהקדמת השל"ה לסידור שער השמים, שביארו שדרך שם עולות התפילות לשמים. **מג. ולא** כמו הגירסא שלפנינו מהכתוב (שם ט כו) 'ואתפלל אל ה''. **מד. ביאר** החיי עולם (ח"א פכ"ח), שהארכה בתפילה שעליה נאמר שלא תחזור ריקם, אין זה דווקא שמתפלל באריכות, אלא גם אם מתפלל תפילה קצרה וחוזר ומבקש עליה בכל יום במשך זמן רב, גם זה נחשב למאריך בתפילתו. **מה. שהרי** לא התכפר עדיין עון העגל לגמרי אלא אמר לו הקב"ה 'וביום פקדי ופקדתי' (שמות לב לד), וכן מה שביקש על אהרן שלא יענש נענה רק למחצה שהרי מתו שני בני אהרן. **מו. וכתב** שאולי לכך נענש בכאב לב, מכיון שהאריך בתפילה שהיא חיי שעה, ולא עסק בתורה. **מז. והלשמוע** בלימודים (ד"ה מאי) ביאר בכתוב 'תאוה באה', שתיבת 'באה' היא מלשון שקיעה,

בתורה הרבה, ומה שאין להקשות על דברי רבי חנינא מהכתוב במשלי, הוא מכיון שרבי חנינא סמך דבריו על הכתוב בתורה לגבי משה שנענה בתפילתו, ועל כן בהכרח יש לפרש את הכתוב במשלי שאינו סותר את הכתוב בתורה אלא כוונתו לאופן אחר.

מה הוא העיון תפילה שאין ראוי לעשותו

לא קשיא הא דמאריך ומעיין בה. בביאור מה הוא העיון שאינו ראוי לעשותו בתפילה כתבו **רש"י** (ד"ה ומעיין) **ותוספות** (ד"ה כל) שהוא מצפה שתתקיים בקשתו מחמת שהאריך בה.

והמאירי (ד"ה גדולה) פירש שהוא תולה את תפילתו ומעיין לראות שאם התקיימה בקשתו מוטב, ואם לא נענה, יתרשל בתפילתו להבא.

ועוד פירש המאירי (שם), שהוא מהרהר על מידות הקב"ה, ואומר, כבר התפללתי יפה ועכשיו נראה אם תתקבל תפילתי.

והנחלת יעקב (מליסא, ד"ה כל) פירש, שאם מעיין מה טוב בעבורו ומוסיף בתפילתו את צרכיו שחושב שהוא צריך ושהם טובים עבורו, זה אינו ראוי ועלול להגיע למחלת לב, כיון שבאמת אין האדם יודע מה טוב עבורו, וכשלא תתמלא בקשתו יחלה, אמנם הראוי הוא שיתפלל כפי הסדר שתיקנו אנשי כנסת הגדולה ויבקש מהקב"ה שיעשה את הטוב בעיניו וכל דעביד רחמנא לטב עביד[מח].

החידוש בחילוק הגמרא בין מאריך ומעיין לבין מאריך ואינו מעיין

שם. לכאורה חילוק זה בין מי שמאריך ומעיין לבין מי שמאריך ואינו מעיין, מבואר כבר בדברי רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן שאמר כל המאריך בתפילתו ומעיין בה סוף בא לידי כאב לב, ומשמע בדבריו שדווקא בגלל העיון בה מגיע לידי מחלת לב אבל מי שאינו מעיין בה תפילתו ראויה, ואם כן מה חידשה הגמרא בתירוץ. וביאר **המהרש"א** (ח"א ד"ה הא), שבתחילה סברה הגמרא שהעיון בה הוא מעלה בתפילה, ושחידש רבי יוחנן שלמרות שמעיין בה כיון שגם מאריך בה הוא בא לידי כאב לב, ועל כך שאלה מדברי רבי חנינא שהמאריך בתפילתו אינה חוזרת ריקם, ותירצה שהעיון הוא החיסרון שבתפילה והוא הגורם לכאב לב כיון שמצפה שתתקיים תפילתו.

והפרחי כהונה להלן (נה. ד"ה הא) הוסיף עוד להקשות, לפי התירוץ בגמרא שהחילוק הוא אם מעיין בה או לא מעיין בה, מדוע אמר רבי חייא בר אבא בשם רבי יוחנן שהמאריך בתפילתו ומעיין בה בא לידי כאב לב, והיה לו לומר רק שהמעיין בתפילתו בא לידי כאב לב. ועוד הקשה, מה ראיה הביא מהכתוב (משלי יג יב) 'תוחלת ממושכה' לגבי מעיין בתפילתו, והרי מהכתוב הזה רק משמע על הארכת התפילה שהיא מחלה לב, אבל אין משם ראיה לגבי עיון תפילה. ועוד הקשה, מה הוצרכה הגמרא שם לפרש איך מאריך בלא לעיין, ואמרה שמרבה ברחמים, ולכאורה די במה שתירצה שמדובר באינו מעיין. ותירץ, שמה שאמרו 'מאריך בתפילתו' אפשר לפרש בשני אופנים, האחד שהוא מאריך במשך זמן תפילתו ואינו ממהר בה אבל גם אינו מוסיף עוד תפילות, והארכה זו עלולה לגרום לעיון תפילה כיון שיחשוב תוך כדי תפילתו שהיא ראויה וודאי שתתקבל. והאופן השני הוא שאינו מאריך את התפילה עצמה אלא מוסיף עליה עוד תפילות ותחנונים ומתוך כך היא נעשית ארוכה ובדרך זו אינו בא לידי עיון תפילה כיון שהוא עסוק ואינו מתעכב על בקשתו באריכות, וזהו ביאור שאלת הגמרא שבתחילה סברה שהמאריך בתפילתו הוא כפירוש הראשון שמתעכב בתפילתו ומאריכה ועל ידי כך הוא מעיין בה, ועל כך הביאה את הכתוב 'תוחלת ממושכה' שמבואר שבאריכות כזו בא לידי כאב לב [כיון שסופו לעיין בה], ותירצה שמדובר באינו מעיין בה, והוסיפה לבאר שאף שאמר רבי יוחנן שהאריכות גורמת לעיון, מדובר שמאריך באופן שאינו בא לידי עיון, שמרבה בתפילות ותחנונים.

אין לתרץ ולחלק בין מעיין בכוונת התפילה לבין מעיין ומצפה שתתקבל תפילתו

הא דמאריך ולא מעיין בה. הקשה **בספר תאוה לעינים** (אות סד), לפי מה שתירצו **תוספות** (ד"ה כל) שיש שני סוגי עיון, שאם מעיין ומצפה שתתקבל תפילתו הוא גורם לכאב לב, ויש עיון שמכוון ליבו לתפילתו והוא ראוי וטוב, מדוע תירצה הגמרא שיש לחלק בין מאריך ומעיין למאריך ואינו מעיין, והרי יכלה להעמיד את שתי המימרות במאריך ומעיין, ולחלק בין מעיין ומצפה שתתקבל תפילתו, לבין מעיין ומכוון בתפילתו[מט]. ותירץ **הפתח עינים** (ד"ה הא), שבתחילה סבר המקשה שרבי חנין מדבר על מאריך בתפילתו בלא לעיין שפירושו לכוון בה, וחידש שאף על פי שאינו מעיין בה אינה חוזרת ריקם מחמת האריכות שבה, ולכן הקשה עליו מרבי יוחנן שאמר שאפילו כשמכוון בה בא לידי כאב לב וכל שכן באופן שאינו מכוון בה, והמתרץ ענה לו שכוונת רבי יוחנן לעיון שמצפה שתתקבל תפילתו ולכן הוא בא לידי כאב לב, אבל רבי חנין דיבר בדווקא על מאריך שאינו מעיין כלומר שאינו מצפה ולכן אינו בא לידי כאב לב, ולפי זה מיושב שאין לתרץ ולחלק בין מעיין שמצפה שתתקבל למעיין ומכוון, כיון שרבי חנין נקט מאריך לחוד בכדי להשמיע שהוא דווקא באופן שאינו מעיין שפירושו מצפה. ועוד תירץ, שהגמרא לא רצתה להעמיד את שתי המימרות במעיין, כיון שרצתה להוציא מסברתו של המקשה שרבי יוחנן דיבר על עיון שהוא טוב, ולכן לא רצתה להעמיד את שני האופנים במעיין, ולומר שיש עיון שהוא טוב. ועוד, שאין לומר שרבי חנין דיבר על מאריך בלא עיון, כיון שהוא הביא ראיה מתפילתו של משה רבינו, ומשה רבינו ודאי שהיה מכוון בתפילתו, ועל כן ודאי שדברי רבי חנין הם במאריך ומכוון, וכל כוונת הגמרא לומר שאינו מצפה שתתקבל תפילתו.

התועלת בכך שיחזור ויתפלל

יחזור ויתפלל. בטעם שאמרו שיחזור ויתפלל, פירש **העיון יעקב** (ד"ה יחזור), שמא בשעה שהתפלל בראשונה היתה שעת כעס, ועל כך נאמר (ישעיה כו כ) 'חבי כמעט רגע עד יעבר זעם', ולכן יחזור להתפלל שמא שעה זו תהיה עת רצון ויתקיים בו הכתוב (שם מט ח) 'בעת רצון עניתיך'.

ובשערי רחמים (אות מ) כתב בשם **הגר"א**, בביאור חזרת התפילה הזו, שהיא שמיעה והקשבה לחזרת הש"ץ שבה מקובלת התפילה יותר.

והדברי שאול (מהדו"ב ד"ה אם) ביאר בטעם החזרה, לפי המבואר **ברמב"ן** שאדם שאין לו שום זכות שתגרום לתפילתו להתקבל, מכל מקום עצם עמידתו להתפלל ובטחונו שהקב"ה שומע תפילה היא הזכות שתועיל לתפילתו להתקבל, ומשום כך מי שראה שלא התקבלה תפילתו משום שלא היתה לו שום זכות שתגרום לה להתקבל, יחזור ויתפלל, שעתה כבר יש לו זכות על ידי שבטח בקב"ה והתפלל אליו, והיא תועיל לו שהקב"ה יאזין לתפילתו.

והשפתי חכמים (ד"ה יחזור) פירש בדרך דרש, שהחזרה היא שיחזור בתשובה, ואחר כך יתפלל שאז כבר לא יעכבו חטאיו את תפילתו.

טעם שהתפילה צריכה חיזוק

ת"ר ארבעה צריכין חזוק ואלו הן וכו' תפלה. בטעם הדבר שהתפילה צריכה חיזוק פירש **האהל יעקב** (בראשית יח יב), לפי שדרך האדם אם חבירו צריך את עזרתו, מיד הוא מתחיל לסייע לו קודם שיכבד הדבר ויקשה עליו לעוזרו לאחר שיעמיק בצרתו, אמנם מידת הקב"ה אינה כן, משום שהוא רב היכולת ואף כשהחרב מונחת על צוארו של אדם בידו להושיעו ואין לפניו קושי או מניעה בכך, ולכן הוא ממתין עד לרגע הנכון ואז בפתע פתאום מביא ישועתו, ולכן הבוטח בקב"ה צריך להתחזק, שאף שרואה שהצרה גוברת מכל מקום ידע שישועת ה' כהרף עין ואינו צריך להתחילה מעט מעט ובודאי שתבוא.

מה היא הדרך ארץ שטעונה חיזוק

ודרך ארץ. **רש"י** (ד"ה דרך) פירש, שדרך ארץ היא עסקו של כל אדם לפי מעשיו, שאם הוא אומן צריך חיזוק לאומנותו, ואם הוא איש מלחמה צריך חיזוק למלחמתו. אמנם **הגר"א** (אמרי נועם ד"ה דרך) פירש שדרך ארץ היא המידות טובות הטעונות חיזוק[נ].

פירוש כוונת הכתוב 'לשמור ולעשות'

לשמור ולעשות. פירש **המהרש"א** (ח"א ד"ה ואמץ) שמה שדרשו ש'חזק' הוא בתורה ו'אמץ' הוא במעשים טובים, הוא משום שעל כך מדובר בהמשך הכתוב, ש'לשמור' הוא לימוד התורה[נא], ו'לעשות' אלו מעשים טובים.

והגר"א (אמרי נועם ד"ה ואמץ) כתב, שלפי דרשה זו שתיבת 'ואמץ' מדברת על מעשים טובים, יש לפרש מה שכתוב אחריה 'לשמור ולעשות', ש'לשמור' הוא מצוות לא תעשה שיש להישמר מלעבור עליהם[נב], ו'לעשות' הם המצוות עשה שיש מצוה לקום ולעשותם.

אף שגם בתפילה נכתבו שתי לשונות של חיזוק רק הכתוב חזק ואמץ מתפרש לשני דברים

חזק בתורה ואמץ במעשים טובים. הקשה **הבית אברהם** (ד"ה ת"ר), מדוע דרשו שהכתוב (יהושע א ז) 'חזק ואמץ' מתחלק שתיבת 'חזק' מדברת על

כמו שכתוב (בראשית כח יא) 'כי בא השמש', ופירוש הכתוב הוא שעל ידי העסק בתורה שוקעת התאוה.

מח. **אבל** מה שהקשו תוספות (ד"ה כל) מהמבואר בשבת (קכז.) שעיון תפילה הוא מהדברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא, יש לומר שמדובר במעיין לפני מי הוא עומד ושהכל תלוי ביד הקב"ה ולא בעצמו, שהוא עיון ראוי.

מט. **וכתב** שמחמת קושיא זו חזרו בהם תוספות בראש השנה (טז: ד"ה ועיון), ופירשו שיש רק משמעות אחת לעיון תפילה, ובכל מקום שכתוב עיון תפילה משמעו שמתאמץ לכוון ובוטח בתפילתו שתתקבל. וראה שהאריך שם ליישב לפי זה את סתירת הסוגיות שהקשו התוספות.

נ. **ויש** מי שכתב, שאף שמשמעות הכתוב שהביאה הגמרא כראיה לכך שדרך ארץ צריכה חיזוק (שמואל ב' י יב) 'חזק ונתחזק בעד עמנו ובעד ערי אלהינו' מדבר על היוצאים למלחמה, ומשמע כפירושו של רש"י, מכל מקום יש לפרש גם לפי הגר"א שכוונת הכתוב להתחזק במידת הביטחון שינצחו במלחמה, ומובן היטב מה שהביאו ראיה מכתוב זה על חיזוק במידות טובות.

נא. **כמו** שאמרו (קידושין לז.) 'אשר תשמרון' (דברים יב א) זו משנה.

נב. **כמו** שאמרו (עירובין צו.) כל מקום שנאמר 'השמר פן ואל', אינו אלא בלא תעשה.

תורה ותיבת 'ואמץ' מדברת על מעשים טובים, והרי גם בכתוב על תפילה (תהלים כז יד) 'קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך' נכתבו שתי תיבות בלשון חיזוק ושתיהן נדרשו רק על דבר אחד שהוא התפילה, וכן בכתוב (שמואל ב' י יב) 'חזק ונתחזק' יש שתי תיבות של חיזוק ושתיהן נדרשו על דרך ארץ[נג]. ותירץ, שמכך שנוסף תיבת 'מאד' ['רק חזק ואמץ מאד'] נלמד שיש כאן חיזוק יותר ולכן יש לדרוש על שני עניינים[נד] אחד לתורה ואחד למעשים טובים[נה].

והחיי שלמה (ד"ה ארבעה) ביאר בטעם הדבר שרק לגבי תפילה נכתבו שתי תיבות בלשון חיזוק ואילו בשאר הדברים נכתבה רק לשון חיזוק אחת, והוא משום שהתפילה צריכה חיזוק בשני עניינים, האחד הוא בשעת התפילה עצמה לחזק את ליבו לכוון כראוי, והשני הוא לאחר התפילה אם רואה שלא התקבלה תפילתו שלא יתייאש מן התפילה.

טעם להקדמת עזובה לפני שכוחה

היינו עזובה היינו שכוחה. כתב **האדרת אליהו** (ד"ה היינו), שהיה ראוי לכתוב בסדר הפוך, קודם היינו שכוחה ואחר כך היינו עזובה, משום ששכוחה כולל בתוכו גם את העזובה כיון שמי ששוכחים אותו ודאי שגם עוזבים אותו שלא יתכן שיאחזו בו וגם ישכחוהו, ואף על פי כן כתבה הגמרא בסדר זה, כיון שכך הוא הסדר הכתוב בפסוק. וכוונת הגמרא לשאול מדוע כפלה התורה לכתוב גם שכוחה וגם עזובה כיון ששכוחה כולל גם עזובה, והיה די לכתוב 'ותאמר ציון ה' שכחני'.

טענות כנסת ישראל לפני הקב"ה ומה השיבה

שם. הריא"ף (על עין יעקב ד"ה היינו) הקשה על מאמר זה כמה קושיות: א. מדוע שאלה הגמרא שעזובה היא כמו שכוחה, והרי החילוק ביניהם ברור ששייך לעזוב בלי לשכוח. ב. אם הם שני דברים נפרדים מדוע הוצרכה הגמרא להאריך לבאר על ידי משל, ולא תירצה בפשיטות שעזובה ושכוחה הם שני עניינים. ג. מדוע נקטה הגמרא שאין הקב"ה שוכח את עולות המדבר, ולא נקטה שאינו שוכח את העולות שהוקרבו בבית המקדש. ד. מדוע תלוי בכך שהקב"ה לא ישכח את עולות האילים שגם לא ישכח את מעשה העגל, וכן מדוע תלוי בכך שישכח את מעשה העגל שישכח גם את מעשה סיני. ה. מה הוסיף רבי אלעזר שאמר 'מאי דכתיב גם אלה תשכחנה זה מעשה העגל ואנכי לא אשכחך זה מעשה סיני'. **ותירץ**, ששאלת הגמרא 'היינו עזובה היינו שכוחה' אין פירושה ששני דברים אלו הם כדבר אחד, אלא שאלת הגמרא היא מדוע הוצרכה כנסת ישראל לטעון שתי טענות, והיה די לה לטעון באחד מהם או עזובה או שכוחה, או שהיתה טוענת את שניהם כאחד 'עזבני ושכחני', ועל כך תירצה הגמרא שכנסת ישראל טוענת שלא די שהקב"ה עזבה ושכחה בגלות, אלא גם לא זוכר לה מעשיה הראשונים שעשתה בעודה עמו בכדי להיטיב לה לכל הפחות בגלות, ועל זה הביאה הגמרא משל לאדם הנושא אשה על אשתו ראשונה, שאע"פ שאשתו הראשונה שכוחה מלהחזירה אליו, עדיין זוכר לה מעשיה הטובים בכדי להיטיב עמה. והשיב לה הקב"ה שהוא זוכר את הקרבנות שהיו במדבר ובאו בנדבה ולא שכחם[נו], וחששה כנסת ישראל כיון שקרבנות הם מלשון קירוב על הריחוק שנעשה בחטא העגל, אם יזכור את הקרבנות ממילא יזכור לה גם את חטא העגל, והשיב לה הקב"ה שיזכור רק את הקרבנות ולא את חטא העגל, וחזרה ושאלה שמא בשביל שכחת העגל יצטרך לשכוח גם מעשה סיני כיון שמתוך זכרון מעשה סיני יעלה גם זכרון העגל שמתוכו באו לעשותו על ידי שהסתכלו במרכבה וראו פני שור (מדרש, שמו"ר מג ה), והשיב לה הקב"ה שישכח רק את העגל ויזכור את מעשה סיני. ומה שהביאה הגמרא את דברי רבי אלעזר, הוא משום שקשה בלשון הפסוק 'גם אלה תשכחנה' מהו 'גם', והרי מכל השלשה דברים שהזכיר שהם קרבנות עגל וסיני, רק את מעשה העגל שכח ולא שייך לומר לשון 'גם' על דבר אחד מתוך השלושה. ואמרה הגמרא שזהו מה שדקדק רבי אלעזר שאמר 'מאי דכתיב גם אלה' כלומר מדוע כתוב 'גם', ותירץ, ש'גם' בא לרבות את מעשה העגל, שמלבד מה שאמרו (שמות לב ד) 'אלה אלהיך ישראל' שזה רמוז בתיבת 'אלה', חטאו גם בעשיית העגל במה שהביאו נזמים לעשות את העגל, ואמר הקב"ה שגם את זה ישכח.

עזיבה בחורבן בית ראשון ושכחה בחורבן בית שני

אתה עזבתני ושכחתני. פירש **האדרת אליהו** (ד"ה אמר), שכוונתה של כנסת ישראל בטענה זו, היא שהקב"ה עזבה בזמן חורבן בית המקדש הראשון, שזו היא עזיבה בכך שהחריב את בית המקדש, אמנם אין זה נחשב לשכחה מכיון שהקב"ה קצב זמן לגלות זו שכתוב (ירמיה כט י) 'כי לפי מלאת לבבל שבעים שנה אפקד אתכם', ומה שאמרה 'שכחתני' כוונתה על חורבן בית המקדש השני שבו לא נקצב זמן לגלות ונראה כאילו שכח הקב"ה מבניו שיצאו לגלות לאורך זמן, ועל כך ענה לה הקב"ה שאף שקץ הגלות מכוסה מעמנו מכל מקום אין בכך שכחה מלפניו.

טענת כנסת ישראל שכיון שהיא נחשבת כאשה אינו יכול לשוכחה

שם. הנחלת יעקב (מליסא, ד"ה ותאמר) פירש, שטענת כנסת ישראל לקב"ה היא שהרי היא מכונה גם בשם עבד וגם בשם אשה, ובאשה כל זמן שלא גירשה בעלה הרי הוא מחויב לה ואינו יכול לשוכחה, וכיון שהקב"ה רק עזבה ולא גירשה[נז] אם כן מדוע שכחה ונשארה רק בבחינת עבד שיכול האדון לשכחו, והשיב לה הקב"ה י"ב מזלות וכו' כלומר שישראל הם עיקר הבריאה וודאי שהם נחשבים לו כאשה, וגם הוא זוכר את קרבנותיהם שהם בחינה של התקרבות כמו אשה לבעלה ואין זה שייך בעבד, ושאלה כנסת ישראל שמא אם היא נחשבת כאשה יש בכך חסרון שאם זינתה אינה יכולה לחזור לבעלה, וכיון שחטאו בעגל לא ימחק להם עון זה, ואילו היו נחשבים כעבד לא היה להם חסרון זה כיון שעבד יכול לחטוא ולחזור לאדוניו, והשיב הקב"ה שהוא שוכח להם את מעשה העגל. ושאלה כנסת ישראל שמא בכדי להחזירם אליו אחר מעשה העגל יצטרך לבטל את הקידושין ולשכוח מעשה סיני שבו התקדשו ישראל לקב"ה, והשיב לה הקב"ה שישכח רק את חטא העגל אבל מעשה סיני לא ישכח.

מהיכן דרשו שאמר הקב"ה י"ב מזלות וכו'

אמר לה הקב"ה בתי י"ב מזלות בראתי. את תחילת הכתוב (ישעיה מט יד) 'ותאמר ציון עזבני ה'' דרשה הגמרא על דבריה של כנסת ישראל לקב"ה כיצד עזבה ושכחה, ומשמע מכך שהמשך הכתוב (שם מט טו) 'התשכח אשה עולה' הינו דברי תשובתו של הקב"ה לכנסת ישראל ומשם דרשו שאמר לה כל זה[נח], והקשה **המהרש"א** (ח"א ד"ה התשכח), כיצד דרשו מכתוב זה שלא מוזכרים בו כלל מזלות וכוכבים לכך שאמר לה י"ב מזלות וכו'. ותירץ, שהגמרא למדה זאת מהמשך הכתוב (שם מט טז) 'הן על כפים חקתיך' ופירשה שמשמעותו שאמר הקב"ה לכנסת ישראל כיצד אשכחך, והרי את היא הסיבה לכך שחקותי ויצרתי את השמים ושמי השמים וכל צבאם שהם מעל הכפים [העננים] שכולם לא נבראו אלא בשביל ישראל שיעסקו בתורה, ומה שכתוב (שם מט טו) 'התשכח אשה עולה', רמז בכך על צורת יעקב אבינו שעולה למעלה מכל המזלות והיא חקוקה תחת כסא הכבוד כדאיתא במדרש (ב"ר פב ב).

מה הם עולות האילים שזוכר הקב"ה

עולות אילים. כתב **הצל"ח** (ד"ה עולות), שיש לבאר אלו עולות אילים הקריבו ישראל במדבר[נט]. וביותר צריך לבאר מדוע הוצרכה הגמרא לדרוש כך שהכתוב מדבר על אילים, אף שבכתוב לא הוזכרו אילים אלא 'אשה עולה'. והביא שיש מי שפירש שהם היו הקרבנות שהקריבו נערי בני ישראל ומהם זרק משה דם הברית בסיני קודם מתן תורה (שמות כד ה). והקשה על כך שבחגיגה (ו:) הסתפק רב חסדא אם עולות אלו היו פרים או כבשים, אבל לא היה צד להעמיד באילים. וגם אין לפרש שמדובר על קרבן עולה של יום השמיני למילואים, כיון שבו היה רק איל אחד, וכאן דיברו על 'אילים' לשון רבים. וגם אין לפרש שמדובר על עולות של מוספי רגלים וראש חודש, כיון שאם כן מדוע הזכירו רק את העולות שהיו במדבר, והרי עולות רגלים וראשי חדשים היו גם בבית המקדש, ועוד מדוע הזכירו רק את האילים ולא את שאר עולות המוספים שהם פרים וכבשים. ולכן פירש שמדובר על הקרבנות שהקריב משה רבינו איל לעולה בכל יום משבעת ימי המילואים, וכיון שהקריבם משה רבינו הם יותר לזכרון משאר קרבנות.

ולפי זה ביאר (ד"ה אמרה) מדוע בתחילה לא חששה כנסת ישראל שיזכור לה הקב"ה את מעשה העגל, כיון שבתחילה ידעה שדרכו של הקב"ה לזכור את הטובות ולא זוכר בשביל כך גם את הרעות ועל כן יזכור לה רק את הטובות וישכח את מעשה העגל, אבל כשראתה כנסת ישראל שהבטיח הקב"ה לזכור את עולות האילים שהם הקרבנות שהקריב משה בשבעת ימי המילואים, סברה

נג. **והמהרש"א** (ח"א ד"ה ואמץ) כתב שיואב דיבר כן עם אבישי אחיו ואמר לו 'חזק' אתה 'ונתחזק' גם אני, כמבואר שם (י יא) שאמר לו שאם תחזק ארם ממנו יעזור לו אבישי ואם בני עמון יחזקו מאבישי יבוא הוא לעזרתו.   נד. **וכתב** הערך ש"י (ד"ה רק), שלאחר שדרשו את הכתוב 'חזק' על התורה, מסתבר שיש לדרוש את הכתוב 'ואמץ' לרבות חיזוק במעשים טובים כדי שלא תהיה חכמתו מרובה ממעשיו, שעליו אמרו (אבות פ"ג מ"ט) כל שחכמתו מרובה ממעשיו אין חכמתו מתקיימת, וכן אמרו (שם מי"ז) כל שחכמתו מרובה ממעשיו למה הוא דומה לאילן שענפיו מרובין ושרשיו מועטין והרוח באה ועוקרתו והופכתו על פניו.   נה. **אך** הקשה שהרי היתה יכולה הגמרא לדרוש את שתי התיבות האלו 'חזק ואמץ' על ענין אחד כגון התורה, ועל הענין השני שהוא המעשים טובים היה אפשר ללמוד מהכתוב בהמשך (שם א ט) 'הלוא צויתיך חזק ואמץ'. ובטעם הדבר שאמרה הברייתא 'ארבעה' דברים צריכים חיזוק, ומה באה להשמיע במנין זה, כתב הבית אברהם שהחידוש הוא שלא נפרש שתורה ומעשים טובים הם דבר אחד, ולכן מנתה הברייתא שהם ארבעה ומכך נדע שתורה לחוד ומעשים טובים לחוד.   נו. **ולכן** לא הזכיר את התמידים שהיו במקדש אף שהם באו לכפר על חטאים, משום שהם לא באו בנדבה.   נז. **כמו** שנאמר (ישעיה נ א) 'אי זה ספר כריתות אמכם אשר שלחתיה'.   נח. **וכך** היא הגירסא בעין יעקב בסוגריים 'התשכח אשה עולה אמר לה הקב"ה' וכו' וכן גרס המהרש"א (ח"א ד"ה התשכח).   נט. **אמנם** בהגהות הגר"א (אות א) גרס שתיבת 'אילים' מחוקה, ובמקומה יש לכתוב 'אישים'.

שזוכר בדווקא מה שהקריב משה אבל את הקרבנות שהקריב אהרן אינו זוכר מכיון שמעשיו אינם רצויים לאחר שחטא בעגל, ומחמת כך התעורר לה חשש שזוכר לה הקב"ה גם את מעשה העגל, עד שהבטיח הקב"ה שמעשה העגל נשכח ומה שהזכיר דווקא את עולות האילים שהקריב משה הוא מכיון שהם חביבים ביותר.

אמנם בצרור החיים (ד"ה כלוס) ביאר, שמדובר על העולות שהקריבו נערי בני ישראל קודם מתן תורה, וכתב שאין לפרש שמדובר על שאר קרבנות עולה, כיון שכתוב (עמוס ה כה) 'הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר' ודרשו מכך בספרי (בהעלותך פ"ט, ספרי זוטא במדבר ט ה) שלא הקריבו ישראל קרבנות במדבר אלא רק שבט לוי היה מקריב את כל קרבנות הציבור משלו. ואין לפרש שכאן מדובר על התמידים שהקריבו שבט לוי, כיון שכאן הדיבור הוא עם כנסת ישראל ומשמע שכל ישראל הקריבום, ועוד שאם מדובר על שבט לוי מדוע הוזכרו רק העולות והרי הם הקריבו את כל הקרבנות, ולכן יש לפרש שמדובר על העולות שהקריבו קודם מתן תורה[ס].

המיוחד בעולות ובכורות שדווקא עליהם אמר הקב"ה שיזכרם

עולות אילים ופטרי רחמים. יש להבין מדוע אמר הקב"ה שיזכור דווקא את שני מיני הקרבנות האלו יותר משאר קרבנות ומצוות שקיימו ישראל במדבר, וביאר **הבן יהוידע** (ד"ה כלוס), שבשני הקרבנות האלו מוכח ביותר רצונם של ישראל להיטיב מעשיהם, שהרי אמרו במדרש (ויק"ר ז ג) שקרבן עולה מקריבים לכפר על הרהורי הלב, ומכך שהקריבו ישראל עולות מוכח שאף כשחטאו לא עשו זאת מרצונם אלא כאנוסים על ידי היצר הרע ולכן הם מבקשים לכפר על הרהוריהם הרעים, וכן ידוע מה שכתב **ביערות דבש** (ח"ב סוף דרוש יב ד"ה ולכן בכור) שכל דבר שהוא ראשון וכגון בכור יש עליו יותר סכנה שיאחזו בו החיצונים ולכן הוא צריך שמירה יותר מעולה, ומשום כך כשקיימו ישראל מצות פטרי רחמים הוכיחו בכך את רצונם להתרחק מאחיזת החיצונים בבכורות, וגם זה מעיד על רצונם להיטיב מעשיהם ולכן זוכרם הקב"ה.

והלשמוע בלימודים (ד"ה כלוס) ביאר, שמה שהזכיר דווקא עולות ובכורות, הוא מכיון שקרבן עולה כולו לשם, ובכך יש רמז שכל העולמות שייכים לקב"ה לבדו, ובהקרבת הבכורות שהם ראשונים לבטן אמם יש רמז שהקב"ה הוא ראשון בעולם, ולכן הזכיר להם דווקא אותם שבזה הורו על אחדותו בעולם. והוסיף לבאר שכיון שדברים אלו הם נגד מעשה העגל שבו חטאו והכחישו את יחודו וקדמותו של הקב"ה בעולם, חששה כנסת ישראל שמא יזכור גם את מעשה העגל שהוא סותר לדברים אלו.

שיטת ריש לקיש שלא קדשו בכורות במדבר

שם. מכך שאמר הקב"ה שיזכור פטרי רחמים מבואר שכשהיו ישראל במדבר נהגה קדושת בכורים. והקשה **הדבר אברהם** (ח"ג סי' ז אות ד), שהרי מאמר זה שאמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה משל לאדם שנשא אשה שניה וכו' הובא בגמרא בשם ריש לקיש, והרי לפי סברת הגמרא בבכורות (ד:) בתחילה, דעת ריש לקיש היא שלא קדשו בכורות במדבר, ופירשו **תוספות** (שם ד"ה לא) שבין בכורות אדם ובין בכורות בהמה לא קדשו. וכתב שלפי סברת הגמרא שם במסקנא שדעת ריש לקיש היא שבתחילה קדשו בכורות במדבר ואחר כך פסקו, מיושב קצת. ועוד תירץ, שרק תחילת המאמר כאן הוא מריש לקיש, אבל הסיום שבו הוזכרו הפטרי רחמים אינו מדברי ריש לקיש.

מה היא השכחה של הקב"ה

שמא לא תשכח לי מעשה העגל. יש להבין כיצד שייכת שכחה אצל הקב"ה שאינו גוף וכל היכולת בידו, וכן אנו אומרים בתפילת ראש השנה 'אין שכחה לפני כסא כבודך'. **והמהר"ל** (נר מצוה ד"ה ופירשו זה) כתב, שאין הכוונה לשכחה שמצויה אצל בני אדם, אלא להסרה וסילוק של הקב"ה מישראל. **והאהל יעקב** (במדבר ז א ד"ה ועם) כתב, שבאמת אין הקב"ה שוכח מאומה, אלא שהנהגת הקב"ה היא שאם אדם חטא וחוזר על כך בתשובה ויסיר מליבו כל מחשבת זכרון ותשוקה לחטאו גם הקב"ה ישכח את חטאו, אבל אם האדם יזכור בליבו וירצה לשוב על חטאו גם הקב"ה לא ישכח זאת, ולכן כששאלה כנסת ישראל את הקב"ה שמא לא תשכח לי מעשה העגל, ענה לה גם אלה תשכחנה כלומר לא שבאמת ישכח אלא שאם ישראל ישכחו את חטאם לגמרי ולא ירצו לחזור אליו אז גם אצל הקב"ה יהא נשכח ונעלם, אבל 'ואנכי לא אשכחך' כלומר באמת אין זו שכחה כמו אצל בשר ודם אלא רק הנהגה שהדבר נשכח ונעלם, ולכן אף שישכח את מעשה העגל לא ישכח את מתן תורה.

טעם החשש שהקב"ה ישכח את מעשה סיני

הואיל ויש שכחה לפני כסא כבודך שמא תשכח לי מעשה סיני. בביאור החשש של כנסת ישראל שהקב"ה ישכח לה מעשה סיני, כתב **הפרי עץ חיים** (אביגדור, ברלשית כח כ ד"ה והגב), שכשנתן הקב"ה את התורה לישראל ובכך קידשם לו כאשה, התנה עמם על כך תנאי 'אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה' (שמות יט ה), וכתוב במדרש (שלשה וארבעה אות נט, מכילתא דרשב"י יתרו יט ה) ששמירת הברית היא שלא יעבדו עבודה זרה, וכיון שעבדו ישראל עבודה זרה במעשה העגל נמצא שלא קיימו את התנאי והתברר למפרע שלא חלו הקידושין והרי הם כאשה פנויה, וממילא אין להענישם על מעשה העגל, וזה היה החשש של כנסת ישראל שאם נשכח מעשה העגל נראה שזה משום שהם נחשבים כפנויה, ומכך מובן חששם שלא יזכר להם מעשה סיני כיון שהוא התבטל, שהרי אין הם נחשבים עוד כאשתו של הקב"ה.

ובדרך נוספת ביאר, שהקב"ה קידש את ישראל במה שאמר להם (שמות יט ד) 'אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים', כלומר שבמה שחייבים לו על מה שכבר עשה למצרים קודם לכן בזה מקדשם, ואם כן הרי זה נחשב כמקדשם במלוה ואינם קידושין, כיון שהלכה כחכמים הסוברים (קידושין מח.) שהמקדש במלוה אינה מקודשת, וזה מה שאמר משה (שמות לב יא) 'למה ה' יחרה אפך בעמך אשר הוצאת מארץ מצרים', כלומר, הרי חרון אפך משום שהם 'עמך', אבל קדשת אותם במלוה במה שהוצאת אותם ממצרים ואם כן אינם קידושין, וחששו ישראל שמשום כך נשכח להם מעשה העגל ואם כן לא יזכור להם את מעשה הקידושין שהיה בסיני.

ובדרך נוספת פירש, שכיון שעשו תשובה על מעשה העגל, חששו שידונם כקטן שנולד, ולא תעמוד להם זכות מתן תורה שהיתה קודם ללידה מחדש, ולכן הוצרכו להבטחת ואנכי לא אשכחך.

והיערות דבש (ח"ב סוף דרוש ו) פירש[סא], שמעשה העגל נעשה על ידי ישראל באונס מהערב רב שהרגו את חור שלא עשה להם את העגל ופחדו כל ישראל שיהרגו גם אותם, וגם מתן תורה בהר סיני היה באונס כמבואר בשבת (פח.) שכפה עליהם הקב"ה הר כגיגית ואמר שאם לא יקבלו את התורה שם תהיה קבורתם, וזו היתה טענת כנסת ישראל שאם הקב"ה אינו זוכר את חטא העגל משום שנעשה באונס אם כן שמא גם את מתן תורה שניתנה באונס לא יזכור.

תיבת 'ואנכי' מרמזת על לוחות שניות

ואנכי לא אשכחך זה מעשה סיני. ביאר **החתם סופר** (ד"ה ואנכי), שכוונת הגמרא לומר שכיון שעל ידי חטא העגל עקרו ישראל את מה שקיבלו במתן תורה שהוא הכתוב (שמות כ ב) 'אנכי', הוצרך הקב"ה להבטיח להם 'ואנכי' לא אשכחך שבכך רמז להם על קבלת הלוחות השניות ביום הכיפורים, שחזרו בהם לאחר מעשה העגל וקיבלו שוב את הכתוב 'אנכי', ועל ידי זה נעקר חטא העגל ונתקיים מעשה סיני.

כדי שישהו קודם ואחר התפילה תיקנו לומר אז מזמורים

שנאמר אשרי יושבי ביתך. כתבו **תוספות** (ד"ה קודם), שמטעם זה תיקנו לומר קודם 'תהלה לדוד' את הפסוק 'אשרי יושבי ביתך'. וכן כתב **המאירי** (ד"ה המתפלל), והוסיף שכך הוא גם לאחר התפילה שכיון שצריך לשהות אז שעה אחת תיקנו לומר אחר התפילה שיר מזמור או עלינו לשבח.

משמעות הכתובים להצריך שהייה שעה קודם ואחר התפילה

שם. בביאור הלימוד מכתוב זה שצריך לשהות שיעור שעה קודם התפילה ביאר **הקדושה וברכה** (סמיכת חכמים, ד"ה מנא), שהוא מהמשך הכתוב 'עוד יהללוך', וביאורו, אשרי אלו שיושבים בביתך קודם התפילה כשיעור זמן של עוד יהללוך, כלומר שאפשר בזמן זה להלך על ידי תפילה עוד פעם, וכיון שאמרו ששיעור זמן התפילה הוא שעה אחת, נמצא שגם השהייה קודם התפילה צריכה להיות בשיעור זה של שעה. והלימוד על השהייה שאחר התפילה שהיא שעה הוא מכך שלא כתוב רק 'יודו לשמך ישבו ישרים' אלא הוסיף הכתוב 'את פניך', ללמד שהשהייה תהיה כמו שיעור של 'לשחר פניך' (משלי ז טו) שהיא התפילה שזמנה הוא שעה[סב].

ס. **וכתב** שלאחר כותבו זאת ראה במטה יהודה (סי' תרלד סק"ד) שכתב להוכיח מדברי רש"י (קידושין לז: ד"ה ר' ישמעאל) שרק בנסכי קרבן יחיד נחלקו שם רבי עקיבא ורבי ישמעאל אם קרבו במדבר, אבל נסכי קרבן ציבור לדעת כולם קרבו במדבר. והעלה שאת קרבן התמיד היו ישראל מקריבים, ודרשת הספרי שרק שבט לוי היה מקריב היא בשאר קרבנות [ושלא כהבנת הרא"ם (שמות ל טז) בדרשת הספרי], ולפי דבריו אפשר לפרש שהעולות שהוזכרו כאן הם התמידים שהקריבו ישראל במדבר.

סא. **וכן** הביא לפרש בחידושי גאונים (על עין יעקב, ד"ה ותאמר) בשם הגאון רי"פ וחכמי ספרדים.

סב. **וכתב** עוד שהלימוד מכתובים אלו כמה צריך לשהות קודם ואחר התפילה שייך רק בחסידים, ולכן נכתב בלשון 'אשרי' ולא בלשון של חיוב, כיון שאין זה מעיקר הדין אלא רק למי שבדרגת חסידות, וגם השהייה שלאחר התפילה נאמר בה 'צדיקים יודו לשמך' ומבואר שזה רק לחסידים שהם הצדיקים. ומשום כך הביאה הגמרא בסוף את הברייתא על 'חסידים הראשונים', להראות שכל מאמרים אלו נאמרו רק בחסידים ולא בשאר אדם. ואף שעל כל ישראל נאמר (ישעיה ס כא) 'ועמך כולם צדיקים', מכל מקום מכך שכתוב תיבת 'צדיקים' והיה אפשר שלא לכותבה משמע שבאה

שיטת הרמב"ם שכל בני אדם חייבים לשהות בתפילתם שעה אחת

ומתפללין שעה אחת. הרמב"ם (תפלה פ"ד הט"ז) כתב, שהחסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת קודם תפלה ושעה אחת לאחר תפלה ומאריכין בתפלה שעה. ודייק בדבריו **האמת ליעקב** (קמנלקי, ד"ה ת"ר) ששינה מלשון הברייתא שכתבה קודם שהיו מתפללים שעה אחת ולאחר מכן כתבה שהיו חוזרין ושוהין שעה אחת, ואילו הרמב"ם הקדים לכתוב שהיו שוהין שעה אחת אחר התפילה קודם שכתב שהיו מתפללים שעה אחת. וביאר שכוונת הרמב"ם להשמיע שחידושם של החסידים הראשונים היה רק בכך ששהו שעה אחת קודם ואחר התפילה, אבל מה שהיו מתפללים שעה אחת אין זה מחידושם אלא כך ראוי לכל אדם לנהוג, ולכן צירף וכתב לאחר הזכרת החסידים את שתי השהיות שזה מנהג רק שלהם ולאחר מכן כתב שהיו מתפללים שעה שזה מנהג כל האנשים, ומה שכתבה הברייתא שהחסידים הראשונים היו שוהים בתפילה שעה אף שכך ראוי לכל אדם, הוא מכיון שבאה להשמיע שביחד שהו שלש שעות לכל תפילה ותורתם היאך משתמרת וכו'.

הטעם שהיו החסידים שוהים לאחר התפילה

וחוזרין ושוהין שעה אחת. לגבי הטעם שכל אדם צריך לשהות אחר תפילתו, כתבו **הרמב"ם** (תפלה פ"ד הט"ז) **והמאירי** (ד"ה המתפלל) שהוא כדי שלא תראה עליו התפילה כדבר שהוא רוצה למהר ולהיפטר ממנו.

ובטעמם של החסידים שהיו שוהים שעה אחר התפילה כתב **הצל"ח** (ד"ה הא), שבה היו שוהים ומהרהרים בליבם על גדולת הקב"ה ושפלות האדם, ומתוך כך היו באים לידי הבנה שאין האדם ראוי שתתקבל תפילתו למעלה, ומחמת כן לא היו מעיינים בתפילתם שהיא ראויה להתקבל ולא היו באים לידי שברון לב, שאמרו לעיל שהוא מגיע למי שמאריך ומעיין בתפילתו.

והנפש החיים (שער ב פי"ד) ביאר שענין התפילה הוא להעלות ולמסור ולדבק נפשו למעלה, וכשיעשה כן יחשב כאילו מסולק מזה העולם עד שגם לאחר התפילה יקשה לו מאוד לפנות מחשבתו לעניני העולם, ויראה בעיניו כאילו יורד מאיגרא רמא לבירא עמיקתא, ומטעם זה היו החסידים שוהים גם לאחר התפילה[סג].

סברת הגמרא שאין לחסידים די זמן לשמר את תורתם ולעסוק במלאכתם

וכי מאחר ששוהין וכו'. הקשה **החתם סופר** (ד"ה חסידים - הראשון), מהיכן ידעה הגמרא שאכן החסידים הראשונים היו שוהין שעה משעות היום, שמחמת כן שאלה תורתם היאך משתמרת ומלאכתם איך נעשית[סד], ושמא הכוונה היא על שעה מועטת, ואם כן פשוט שנותר להם זמן רב ללמוד ולעשות מלאכתם[סה]. ועוד הקשה, לפי מה שביאר במקום אחר, שמה שרמזו מהכתוב (איוב ג יג) 'ישנתי אז ינוח לי' שתיבת 'אז' היא בגימטריא שמונה, ובאה לרמז שיישן שמונה שעות ביום, הכוונה לכל צרכי העולם הזה והם אכילה, שתיה, מלאכה ושינה[סו], אם כן לאחר תשע שעות של תפילה נותרו עדיין שבע שעות שבהם יכלו החסידים הראשונים לעסוק בתורה ומדוע שאלו כיצד תורתם משתמרת. ותירץ, שכשהיו החסידים שוהין קודם תפילתם היו עוסקים בהעלאת העולמות עם נשמותיהם, ולאחר התפילה היו שוהים כדי לעסוק בהורדת השפע והעולמות, והעושה כן שלש פעמים ביום זוכה לצירוף מספר 'תעז'[סז], ומי שבא לכך או שמסתלק מן העולם או שיוצא לתרבות רעה, מלבד מעט מן החסידים שיכולים לעמוד בכך, וזו שאלת הגמרא כיון שהיו שוהין ועוסקים בתיקונים אלו והגיעו למדרגת 'תעז', אם כן היו צריכים להסתלק מן העולם, וכיצד מלאכתם נעשית, ואם לא הסתלקו מן העולם עליהם לצאת לתרבות רעה וכיצד תורתם משתמרת, ועל כך תירצה הגמרא שמתוך שהם חסידים היו יכולים לעמוד בדרגה זו בלי להיענש במיתה או תרבות רעה ולכן יכלו להמשיך לעסוק בתורה ובמלאכתם.

והגר"י בלזר (לב אליהו ח"א עמ' ער) העיר, לפי הידוע על **הגר"א** שהיה אוכל ארבעה כזיתים ביום והיה ישן שתי שעות ביממה, ואם כן ודאי שגם לחסידים הראשונים היה די בשלש שעות לצרכי גופם, ואם בתפילתם היו עוסקים עוד תשע שעות נמצא שנותרו להם עוד שתים עשרה שעות פנויות בכל יום ללמוד תורה, ומדוע שאלו בגמרא תורתם כיצד משתמרת. ואמר, שמכך מוכח גודל הצורך לעמול ולהתמיד בתורה עד שמי שלומד רק שתים עשרה שעות ביממה תמהים עליו בגמרא שאין בכך די וכיצד תשתמר תורתו.

גם לפי הסובר שתפילת ערבית רשות החסידים היו שוהים תשע שעות בכל יום בתפילה

תשע שעות ביום בתפלה. מכך שאמרה הגמרא שהיו שוהים בכל יום תשע שעות לתפילתם, מוכח שסברה שהיו מתפללים שלש תפילות בכל יום וכל תפילה היתה שלש שעות, ונמצא שהגמרא כאן סוברת בפשיטות כפי השיטה שתפילת ערבית חובה, וכתב **בספר חדשים גם ישנים** (ד"ה תשע) שזה לא כפי הסובר לעיל (כז:) שתפילת ערבית היא רשות. אמנם כתב שאפשר לדחות קושיא זו, שכאן מדובר על חסידים שמן הסתם היו מתחסדים ומתפללים גם תפילת הרשות. ועוד אפשר לומר לפי **תוספות** לעיל (כו. ד"ה טעה) שגם לפי הסובר שתפילת ערבית רשות, זה רק לגבי שתדחה מפני מצוה אחרת, אבל אין לבטלה לחינם, ומשום כך החסידים שלא היתה להם סיבה לבטלה היו מתפללים אותה בכל יום.

רק על החסידים יש להקשות כיצד תורתם משתמרת ומלאכתם נעשית

תורתן היאך משתמרת ומלאכתן היאך נעשית. הקשה **העמודי עולם** (עמוד התורה ד"ה איתא), מדוע שאלה הגמרא שאלה זו רק על החסידים הראשונים, ולא שאלה כן מיד לאחר שהובאה הברייתא הקודמת שהמתפלל צריך שישהה שעה אחת קודם תפילתו ושעה אחת אחר תפילתו[סח]. **והשיטה מקובצת** (ד"ה מתוך) כתב, שמה שאמרה הברייתא המדברת בשאר בני אדם שצריך שישהו שעה אחת, אין הכוונה שעה דווקא אלא די להם שהם שוהים רק שעה מועטת קודם ואחר תפילתם ולכן יש להם די זמן לעסוק בתורתם ובמלאכתם[סט].

והעמודי עולם תירץ, ששיטת **הרמב"ם** שאדם צריך לחלק את היום לשלשה חלקים שוים, ובחלק אחד שהוא שמונה שעות יעסוק בעבודת הבורא, ובחלק אחד של שמונה שעות יעסוק לפרנסתו, ובחלק הנותר של שמונה שעות יישן[ע], ולפי זה מיושב שבברייתא הקודמת שדיברה על שאר בני אדם לא אמרו כמה זמן צריכה להימשך התפילה עצמה אלא רק שצריכים לשהות שעה לפניה ושעה אחריה, ויתכן שהתפילה עצמה היתה קצרה כמו שכתב **הטור** (או"ח סי' א ס"ד) אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוון את לבו בתחנוניו, ונמצא שהזמן השייך לתפילות בכל היום היה כשש שעות ומחצה או פחות, ואם כן נשארו להם כשעה ומחצה לעסוק בתורה ושמונה שעות לעסוק בפרנסתם ועוד שמונה שעות לישן, אבל החסידים הראשונים ששהו תשע שעות בתפילה, לא נשאר להם זמן בכדי לעסוק בתורה להתפרנס ולישן, ולכן שאלה הגמרא תורתם היאך משתמרת ומלאכתן היאך נעשית.

שאלת הגמרא איך תורתם משתמרת ולא מתי נלמדת

שם. העיון יעקב (ד"ה תורתן) ביאר, ששאלת הגמרא היתה דווקא איך תשתמר התורה שכבר למדו, ולא שאלה כיצד הם מספיקים עוד ללמוד, שכיון שהיו בדרגת חסידים בודאי שכבר למדו תורה הרבה, שהרי אמרו (אבות פ"ב מ"ה) ולא עם הארץ חסיד, ועל כן השאלה היא רק כיצד עשו שלא תשתכח תורתם שכבר למדו[עא].

וכן כתב **הבן יהוידע** (ד"ה תורתם), שאפשר לומר שאכן לאחר שהגיעו להנהגת חסידות זו של תשע שעות בתפילה לא היו מספיקים עוד ללמוד, וכל

התורה למעט שלימוד זה הוא רק לחסידים. ועוד שכתוב 'אך צדיקים' ותיבת 'אך' באה למעט את שאר האנשים שאינם צדיקים. ועוד מוכח מהמשך הכתוב 'ישבו ישרים' ושאר בני אדם שאינם חסידים אינם נקראים 'ישרים'. והטעם לכך שלא לכל אדם ניתן רשות לעשות כן, הוא כמו שהקשתה הגמרא בהמשך 'וכי מאחר ששוהין וכו' תורתן היאך משתמרת ומלאכתן היאך נעשית', ומה שתירצה שייך רק בחסידים ש'מתוך שחסידים הם תורתם משתמרת ומלאכתן מתברכת'. **והברכת יהושע** (ד"ה חסידים) נתן טעם בדרך צחות מדוע נפסק [ראה רמב"ם (תפלה פ"ד הט"ז) וטור (או"ח סי' צג)] שבזמנינו אין צריך לשהות שעה שלימה רק מעט, מכיון שהטעם שהיו שוהים קודם התפילה הוא כדי לראות בשפלות עצמם, ולאחר התפילה היו שוהים כדי להתבונן שאינם ראויים שתתקבל תפילתם ולא יגיעו לעיון תפילה וכמו שביאר הצל"ח (ד"ה הא), ולכן רק החסידים שהיו בדרגות גבוהות הוצרכו לזמן רב להבחין בשפלותם, אבל אנו מיד כשנתבונן בעצמנו נבחין בשפלותנו ואין צריך לכך זמן רב. **סג. והחתם** סופר (ד"ה חסידים - הראשון) ביאר שהשהייה קודם התפילה היא כדי להעלות העולמות עם נשמותיהם ולאחר התפילה השהייה היא כדי להוריד השפע והעולמות. ובספר חדשים גם ישנים (ד"ה חסידים) ביאר, ששהייתם קודם התפילה היתה כדי להעלות את תפילתם מעולם העשייה לעולם היצירה, ומעולם היצירה לעולם הבריאה, עד לעולם האצילות, ולאחר תפילתם היו שוהים כדי להוריד מעולמות אלו. **סד. מטעם** זה פירשו גם תלמידי רבינו יונה (ל: ד"ה חסידים) שהכוונה לשעה ממש. **סה. ובשו"ת** חתם סופר (או"ח סי' קנט) תירץ על קושיא זו, שהרי כל אדם חייב לשהות שעה מועטת קודם התפילה, ואם נפרש שגם החסידים היו שוהים רק שעה מועטת מה החידוש במעשיהם יותר משאר אדם. **סו. אמנם** האליה רבה (סי' קנו סק"א) וכן העמודי עולם (עמוד התורה ד"ה איתא) [הובא בהמשך] כתבו, ששמונה שעות יהיו לפרנסתו מלבד שמונה שעות השינה ונתנו לזה סימן מהכתוב (יהושע א ח) 'אז תצליח'. **סז. ראה** שם בדבריו בהרחבה. **סח. ובשאר** בני אדם לא שייך תירוץ הגמרא שמתוך חסידותם תורתם משתמרת ומלאכתם מתברכת, שהרי אינם חסידים. **סט. הברכת** דוד (ד"ה חסידים) כתב חילוק נוסף בין שאר בני אדם לחסידים הראשונים, ששאר בני אדם היו שוהים ומכוונים את ליבם בביתם קודם שבאו למקום תפילתם, אבל החסידים הראשונים היו מכוונים את ליבם שעה אחת במקום שבאו להתפלל בו [וכן כתב רש"י במשנה לעיל (ל: ד"ה שוהין)], ועל כך הביאו ראיה מהכתוב 'אשרי יושבי ביתך' שבדווקא עשו כן בבית שהתפללו בו, ועל כך נאמר 'אשרי' שזהו שבח ומעלה ולא מעיקר הדין, וכן לאחר תפילתם היו שוהים בבית תפילתם וזה נלמד מהכתוב 'ישבו ישרים את פניך' ותיבת 'ישרים' מוכיחה שזו מעלה מיוחדת ואינה חובה לכל אדם. **ע. והביא** לכך סימן שמצאנו כתוב (יהושע א ח) 'אז תשכיל', 'אז תצליח' (שם) ו'אז ינוח' (איוב ג יג), ותיבת 'אז' בגימטריא היא שמונה, וזהו סימן שלכל אחד מהדברים האלו צריך ליתן שמונה שעות ביום. **עא. וכתב** שמכך יש ללמוד דרך בהנהגת האדם, שלא ינהג במנהגי חסידות יותר מדאי קודם שימלא את כריסו בתורה, ורק לאחר שלמד הרבה תסייע לו החסידות לשמור על תורתו. וכתב שעוד יש ללמוד ממה שאמרו על החסידים הראשונים שהיתה מלאכתם מתברכת, שאין לאדם לעשות את תורתו מקור להתפרנס ממנו, אלא יעסוק מעט במלאכה ובזכות חסידותו יתברך המעט ויספיק לכל צרכו.

תורתם היא רק ממה שלמדו קודם הנהגה זו, ולכן השאלה היא רק כיצד הצליחו לשמור את תורתם ולחזור עליה שלא לשוכחה.

ובגליוני הש"ם (ד"ה המתפלל) הקשה על מה שכתב **רש"י** בספר הפרדס (פירוש תפילות), שבשעה שהיו שוהים אחר התפילה בבוקר היו מביאים לפניהם ספרים והיו קוראים בתורה ובנביאים ובמשנה ובשמועות, שאם כך שהיו לומדים כל בוקר בשהייה שלאחר התפילה, מדוע שאלה הגמרא וכי מאחר ששוהין תשע שעות בתפילה תורתם היאך משתמרת, והרי לאחר התפילה בבוקר עסקו בתורה. ותירץ, שהלימוד שלאחר התפילה היה דבר קבוע לציבור ולא היו יכולים לשנות כל אחד מה שרצונו ללמוד, ועל זה שייך לשאול כיצד השתמרה תורתם שלמדו כבר.

בירושלמי משמע שתורתם של החסידים היתה מתברכת ומתווספת

תורתם משתמרת. בירושלמי (פ"ה ה"א לג.) הגירסא היא 'על ידי שהיו חסידים היתה ברכה ניתנת בתורתן וברכה ניתנת במלאכתן'. ומשמע מכך שלא רק שתורתם משתמרת ואינם שוכחים מה שכבר למדו כמו שאמרו כאן, אלא יותר מכך שהיא מתברכת ומתווספת. וכתב המגיה בספר **הגהות מהרש"ם** (ד"ה מתוך) שכך משמע בשבת (קנב.) שאמרו 'תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין חכמה נתוספת בהם'. ומכך הקשה על דברי **האור החיים** (בראשית מז כט) שכתב שבדווקא אמרו במסכת קנים (פ"ג מ"ו) שדעתם של זקני תלמידי חכמים 'מתישבת' עליהם משום שבכך משמע שאין היא כדעתם של זקני עמי הארץ שהיא מיטרפת אבל שלהם מתישבת אמנם אין היא מתווספת עליהם אלא לעולם כח השכל והתבונה יאפס.

כשעושים רצונו של מקום זוכים לעשיית המלאכה על ידי אחרים

ומלאכתן מתברכת. כתב המגיה בספר **הגהות מהרש"ם** (ד"ה מתוך), שאמרו לקמן (לה:) בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי אחרים, ויש לומר שדרגה זו של עשיית רצונו של מקום היא יותר גדולה מדרגת החסידים, ומשום כך מלאכת החסידים רק היתה מתברכת, ואילו אלו שעושים רצונו של מקום מלאכתם נעשית על ידי אחרים[עב].

הטעם שמתוך שחסידים הם תורתם משתמרת ומלאכתם מתברכת

שם. בטעם שזכו החסידים הראשונים שתורתם תשתמר ומלאכתם תתברך, ביאר **החתם סופר** (ד"ה חסידים - השני), שהוא משום שהיו שמחים בעשיית המצוות, וכך מוכח מהכתוב (דברים כח מז-מח) 'תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב מרב כל ועבדת את איביך' שמי שאינו שמח בעבודת המצוות יעבוד את אויביו, ואם כן הוא הדין להיפך שהעובד בשמחה וטוב לבב יעבדוהו האויבים כמו שכתוב (ישעיה סא ה) 'ועמדו זרים ורעו צאנכם', וכמו כן לא ישלוט בו שר של שכחה, ונמצא שעל ידי שמחה זו מלאכתו מתברכת על ידי אחרים ותורתו משתמרת. וכך גם רמוז בכתוב (תהילים קיט יד-טז) 'בדרך עדותיך ששתי כעל כל הון, בפקדיך אשיחה ואביטה ארחתיך, בחקתיך אשתעשע לא אשכח דברך', שאמר דוד שעל ידי ש'בדרך עדותיך ששתי' כלומר ששמחתי בעבודת השם, הגעתי ל'בפקדיך אשיחה ואביטה ארחתיך' כלומר שבעת השיחה שהיא תפילה [כמו שאמרו לעיל (כו:)] היה קרוב לרוח הקודש שרואה מה נעשה למעלה ולמטה, שאת זה משיגים על ידי השהייה[עג], ועל ידי שמחה זו גם 'בחקתיך אשתעשע' כלומר שהיו מזונותיו מוכנים לו על ידי שעשוע ובלא טרחה [וכמו שאמרו בביצה (טז.) ש'חק' הוא לשון של מזון], וגם 'לא אשכח דברך' שהיתה תורתו משתמרת.

איסור הפסקה בתפילתו שלא במקום סכנה

לא שנו אלא למלכי ישראל אבל למלכי עכו"ם פוסק. כן פסק **השו"ע** (או"ח סי' קד ס"א) שלא יפסיק בתפילתו ואפילו אם מלך ישראל שואל בשלומו, אבל אם מלך עכו"ם שואל בשלומו ואינו יכול לקצר בתפילתו או לנטות מן הדרך, יפסיק בתפילתו. ומכך דייק **בשו"ת שבט הלוי** (ח"י סי' רנג אות ג) כמבואר **במגן אברהם** (סי' נג סק"ב), שרק משום חשש סכנת נפשות מותר להפסיק בתפילתו, ולכן הורה לחבר בארגון הצלה שבאמצע תפילתו שומע קריאת הצלה לחולה שאין בו סכנה, שלא יפסיק, שכמו שלצורך עצמו אסור להפסיק אם לא משום סכנת נפשות, כך גם לצורך אחרים[עד].

הקושיא מהברייתא דווקא על רב יוסף שלא חילק אם יכול לקצר

מיתיבי המתפלל וראה אנס. כתב **המילי דברכות** (ממינסק, ד"ה מיתיבי), שאין לפרש שהמקשה סבר שגם כשיש סכנת נפשות אין לו להפסיק מתפילתו, כיון שפשוט שאין דבר העומד בפני סכנת נפשות[עה], אלא קושייתו היתה משום שהבין שרב יוסף דיבר גם באופן שהמתפלל יכול לקצר את תפילתו ואף על פי כן אמר רב יוסף שיפסיק את תפילתו בפני מלך עכו"ם, ועל כך הקשה מהברייתא ששנינו שיקצר ולא יפסיק, ותירצה הגמרא שרב יוסף דיבר באופן שאינו יכול לקצר.

ובטעם שלא הקשה המקשה על המשנה ששנינו שאפילו המלך שואל בשלומו לא ישיבנו, מהברייתא שכתבה שיקצר, כתב **הבאר אליעזר** (ד"ה א"ר), שהבין המקשה שאפשר לחלק ולהעמיד את המשנה באופן שאינו יכול לקצר, ואין המשנה צריכה לפרש את כל החילוקים והאופנים שבהם מדובר, אבל על דברי רב יוסף שחילק בין מלכי ישראל למלכי עכו"ם הקשה מכך שלא חילק גם בין יכול לקצר לאינו יכול לקצר, מהברייתא שצריך לקצר, ועל כך תירצה הגמרא שרב יוסף דיבר רק באופן שאינו יכול לקצר.

מה הוא הקיצור בתפילה

הא דאפשר לקצר. כתב **רש"י** (ד"ה הא), שאפשר לקצר הוא באופן שעומד סמוך לגמר תפילתו. וכתב **הרשב"ץ** (ד"ה הא), שמשמע מדבריו שהקיצור הוא שימהר לסיים תפילתו, אבל לא שידלג על חלק מהתפילה. וכמה **ראשונים**[עו] כתבו שמקצר בברכות. **והרא"ה** (ד"ה אלא) כתב, או שיקרא בחופזה או שיקצר ממש בברכות, או שיאמר 'הבינינו'[עז].

וכיצד מקצר בברכות, פירש **ר"י מלוניל** (ד"ה הא) שיאמר מכל ברכה רק את חתימתה, כגון ברוך חונן הדעת. **ותלמידי רבינו יונה והריטב"א** (ד"ה לא) פירשו שיקצר באמירת הברכות ויאמר רק את פתיחתם וחתימתם, וכן פסק **השו"ע** (או"ח סי' קד ס"א) שהקיצור הוא שיאמר תחילת כל ברכה וסופה.

כיצד הותר לחסיד לסמוך על הנס ולא לענות שלום לשר

ולא החזיר לו שלום. הקשה **הט"ז** (או"ח סי' סו סק"א), כיצד סמך אותו חסיד[עח] על הנס שיקרה לו ולא יהרגנו השר, וכיצד הותר לו להכניס את עצמו בסכנה[עט]. והוסיף להקשות מה הועיל החסיד בתירוצו לשר על מה שהקשה לו שעבר על ציווי 'ונשמרתם מאד לנפשותיכם' (דברים ד טו). ונאמרו על קושייתו כמה תירוצים[פ]:

א. הט"ז תירץ, שבכך שאמר החסיד המתן לי עד שאפייסך בדברים, רמז לשר שידע שאין החוק מחייב להורגו מיד, אלא צריך לשמוע קודם מה יש לו לענות, ועל כך סמך שכשישאלו למה עשה כן יפייסו בדברים.

ב. **המגן אברהם** (סי' קד סק"א) תירץ, שהיה החסיד בטוח שיקבל השר תשובתו. וביאר **המחצית השקל** (שם) שכוונתו שהחסיד הכיר את טבעו ומהותו של השר וידע שלא יהרגנו לפני שישאלנו למה לא השיבו וגם ידע שהוא משכיל ויקבל את פיוסו. וכעין זה כתב **הצל"ח** (ד"ה מעשה), שכיון ששמע החסיד שהשר הקדים לו שלום, הבין שיש בו מידת הענוה, ועל כך סמך שלא ימהר להורגו לפני שישמע מה יש לו לענות ובטח בכך שיוכל לשכנעו בצדקת טענתו שאמר לו אחר כך.

ג. והקשה **החכמת שלמה** (שם ד"ה לא) על תירוצם של הט"ז והמגן אברהם, כיצד היה יכול החסיד להיות בטוח בדבר שתלוי בבחירתו של השר. ולכן תירץ, לפי מה שאמר השר לחסיד 'מי היה תובע את דמך מידי', שעיקר טענתו היתה שהוא נחשב כמאבד את עצמו לדעת בכך שמקפיד על דבר שאינו חייב למסור עליו את נפשו, ועל כך ענה לו החסיד שכיון שעשה כן לכבוד הקב"ה, אף שאינו חייב למסור על כך נפש מכל מקום אין זה נחשב לאיבוד עצמו לדעת.

ד. ועוד תירץ, שכשעומד בתפילה הרי הוא נחשב כעומד לפני המלך, ובדרגה זו אפילו דבר קטן נחשב לקידוש השם כמו בדרגה של שלש עבירות שנאמר בהם שיהרג ולא יעבור, ועל כן סבר החסיד שאין לו לענות שלא לזלזל בכבוד מלכו של עולם[פא].

עב. **והביא** ששמע בשם מהר"ש מבעלז ז"ל ראיה לכך, מנוסח ההלל שאומרים בו 'וחסידיך צדיקים עושי רצונך', ומשמע שלא כל החסידים הגיעו למעלה זו של עושי רצונך שהיא מעלה יותר ממעלת החסידים. עג. **שעל** ידי השהייה היו מתפשטים מהגשמיות עד קרוב לדרגת רוח הקודש. עד. **אמנם** אם אוחז בקריאת שמע לאחר פסוק ראשון שדינו כתפילה, מותר לו להפסיק באמצע קריאתה גם כשאין בכך סכנת נפשות. עה. **וכמו** שאמרו בכתובות (יט.) אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש אלא עבודת כוכבים וגלוי עריות ושפיכות דמים בלבד. עו. **ר"י** מלוניל (ד"ה הא), תלמידי רבינו יונה והריטב"א (ד"ה לא). עז. **ראה** בגמרא לעיל (כט.). והצל"ח (ד"ה אלא) כתב, שבברייתא כאן אמרו לקצר שמשמע שיקצר בכל ברכה וברכה ולא שיאמר הבינינו, משום שמדובר שבאמצע תפילתו ראה את האנס, ואם כבר התחיל לומר ברכת 'אתה חונן' שוב אינו יכול לומר 'הבינינו' כמבואר לעיל (כט.) שתיקנו שבע ברכות ולא שמונה, ולכן אמרו שיקצר בכל הברכות.

עח. **כתב** רב נסים גאון (ד"ה תנו) שבבבא קמא (קג:) אמרו, שבכל מקום שהוזכר מעשה בחסיד אחד הוא או רבי יהודה בן בבא או רבי יהודה ברבי אילעאי. עט. **והעין** אליהו (ד"ה תנו) כתב, שלפי דעת השו"ע (יו"ד סי' קנז ס"א) שבכל עבירות שבתורה אם רוצה להחמיר על עצמו וליהרג ולא לעבור עליהם רשאי, מיושב כיצד החמיר החסיד על עצמו. וראה גם במגן אברהם (סי' קד סק"א). פ. **וחלקם** מיישבים רק את קושייתו הראשונה. פא. **והביא** לכך ראיה, ממה שהביאה הגמרא לעיל (ו:) מעשה במי שהתפלל מאחורי בית הכנסת ולא סובב את פניו לכיוון בית הכנסת ובא אליהו הנביא והרגו, ומזה שהרגו נראה שכך היה ראוי לעשות לו על פי דין, ומוכח שבשעת התפילה נחשב המתפלל כעומד לפני המלך שמקפידים עליו ביותר ומגיעה לו מיתה גם על דבר שנראה כקל. וראה שם שהוסיף לבאר שנחשב כמורד במלכות וכעין עבודה זרה שבזה הדין יהרג ואל יעבור, וכמו כן כשמדבר עם אחר לפני המלך.

ה. והשדה יצחק (ד"ה מעשה) ביאר שהחסיד סבר שלא יהרגנו משום שמסתבר שהחסיד לא עמד להתפלל באמצע הדרך, כיון שאמרו לקמן (לד:) שמי שמתפלל בבקעה הוא חצוף, ופירשו **תוספות** (שם ד"ה חציף) שבקעה היא מקום שהולכי דרכים רגילים לעבור שם, ולכן נראה שהחסיד התפלל במקום צדדי, ובכך מדויק הלשון 'בא שר אחד' ולא אמרו 'עבר שם שר', כיון שהשר בא במיוחד למקום תפילתו שלא היה בדרך הרגילה, לומר לו שלום, ומכך הבין החסיד שאין זה מלך שאין דרכו לבוא למקום של אחרים לומר להם שלום, וגם אין זה אנס מכך שהקדים לו שלום, ועל כך סמך שמדובר באדם חשוב ויכול להמשיך בתפילתו ולא להשיב לו שלום.

ו. ובמעשה רב החדש (אות לג) הביא בשם **הגר"א** שדקדק, במה ששאל החסיד את השר 'מה היו עושים לך', שבכך בא לבאר מדוע סיכן את עצמו, ולכן אמר לו כשם שאם אתה היית עושה זאת לפני המלך היה חותך את ראשך, כך גם אני אם הייתי מפסיק מתפילתי לפני הקב"ה הייתי מתחייב על כך מיתה בידי שמים, ועדיף שתהרגני משאתחייב מיתה לשמים ח"ו.

ז. החתם סופר (ד"ה מעשה) תירץ, שדברים התלויים במעשה של האדם כמו חולה שצריך לקחת תרופות אין לו לתלות בטחונו בזכות מצוותיו אלא צריך לעסוק במה שבידו לעשות כדרך העולם, אבל בדברים התלויים רק בידי הקב"ה אין לעסוק בעצמו אלא יתלה בטחונו בקב"ה שיראה את זכויותיו, ומשום כך סבר החסיד שאמנם אם היה זה שבא מולו אנס סתם היתה עליו חובה לענות לו כדי שלא יהרגנו שכך דרך העולם שלא להכעיס את האנסים, אך מכיון שבא מולו שר שדרגתו כמלך שעליו נאמר (משלי כא א) 'לב מלך ביד ה' על כל אשר יחפץ יטנו', אם כן אין בידו להועיל כלום אלא הכל תלוי רק ברצונו של הקב"ה, ועל כן יכול לבטוח בקב"ה שלא יקרה לו כלום אלא ימשיך בתפילתו ולא יענה לו.

ח. הדברי שאול (מהדו"ב, ד"ה המתן) תירץ, שהחסיד לא סמך על הנס, אלא שלא הרגיש ולא שמע כלל שהשר נתן לו שלום, וזה מה שהשיב לו שמי שעומד לפני מלך בשר ודם אינו שומע מה שסביבו מרוב פחדו מהמלך, וכל שכן הוא שעומד לפני מלך מלכי המלכים שלא הבחין בשר מרוב דבקותו בקב"ה והתפשטות הגשמיות שלו. **והבן יהוידע** (ד"ה נתן) כתב גם לתרץ בדרך זו [שהיה טרוד בתפילתו ולא שמע שנתן לו שלום] רק שביאר שפייסו בדבר אחר ולא אמר לו האמת כיון שחשב שלא יאמין לו לכך שלא שמעו.

ט. העין אליהו (ד"ה תנו) תירץ, שאמנם אם היה המלך שואל בשלומו היה החסיד חייב להפסיק ולענות לו, אלא שכיון שלא היה זה מלך אלא רק שר, לא חשש שיהרגנו כיון שאין דרגתו מתירה לו לעשות זאת[פב], וכך רמז לו בתשובתו שאף הוא אם היה עומד לפני המלך ומשיב שלום לחבירו היו חותכים את ראשו כיון שהוא כפוף לכבודו של המלך, ומשום כך לא השיב לו שלום.

י. הבן יהוידע (ד"ה נתן) תירץ, שהחסיד לא ראה מי אמר לו שלום, וחשב שהוא סתם אדם שגם אם לא יענה לו הוא לא יכול להזיק לו, או שחשב שהוא יהודי שלא יענישו על כך שלא הפסיק באמצע תפילתו.

הטעם שכינה השר את החסיד ריקא

אמר לו ריקא. ביאר **הבן יהוידע** (ד"ה א"ל), מדוע כינה השר את החסיד דווקא בכינוי 'ריקא', משום שטען עליו שבכך שסיכן את עצמו שיוכל השר להורגו הוא נחשב כמי שמאבד את עצמו לדעת שהוא ריק מהמצוות ואין לו חלק לעולם הבא[פג], ועוד פירש שגם אם יקרה לו נס שהשר לא יהרגנו, הרי שמהשמים ינכו לו מזכויותיו בעבור שנעשה לו נס.

הלימוד מכתובים אלו לגבי חובת שמירת הגוף

כתוב בתורתכם רק השמר לך ושמור נפשך. ביאר **המהרש"א** (ח"א ד"ה כתיב), שאף שכתובים אלו לא נכתבו בתורה ללמד על החובה להיזהר ולשמור את הנפש שלא תינזק, אלא הכתוב (דברים ד ט) 'רק השמר לך' נכתב כאזהרה שלא לשכוח את התורה, כמבואר בהמשך הפסוק 'פן תשכח את הדברים' וגו', וכמו שלמדו מכתוב זה באבות (פ"ג מ"ח) 'כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו', והכתוב (שם ד טו) 'ונשמרתם מאד לנפשתיכם' נכתב כאזהרה שלא לעשות פסל, כמבואר שם (ד טז) 'פן תשחתון ועשיתם' וגו'[פד], מכל מקום ניתן ללמוד מהם גם אזהרה על שמירת הנפש מדברים המסוכנים, וכמו שדרשו (שבועות לו.) מהכתוב 'רק השמר לך' איסור שלא לקלל את עצמו מחמת הסכנה שיש בכך.

ובחידושי מהרי"ץ (ד"ה ת"ר) ביאר, שכל צער וחולשת הגוף גורמים ממילא גם קצת לשכחת התורה, כמו שמצאנו (תענית יא:) שהצום מחליש וגורם שלא יוכל ללמוד כראוי, ומשום כך אף שבאבות פירשו את הכתוב 'רק השמר לך' שיזהר מלשכוח את התורה שעל ידי זה מתחייב בנפשו, מכל מקום יש לפרש גם על הזהירות שלא לצער את גופו כדי שלא תיגרם בכך שכחת התורה.

אמנם לגבי הכתוב 'ונשמרתם מאד לנפשתיכם' אין לפרש כך כיון שהוא לא מדבר על הזהירות משכחת התורה אלא על הזהירות מעשיית פסל ואם כן כיצד אפשר ללמוד ממנו לזהירות על שמירת הגוף, ושמא כוונת הכתוב להזהיר שישמור גופו שלא יבוא לידי כך שיצטרך לרפאות את גופו על ידי עבודה זרה.

והאמת ליעקב (קמנצקי, ד"ה א"ל) כתב, שבאמת כיון השר הזה לפירוש האמיתי, שהרי **הרמב"ם** (רוצח ושמירת הנפש פי"א ה"ד) כתב שמהכתוב 'השמר לך ושמור נפשך' לומדים שכל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו ולהישמר ממנו ולהיזהר בדבר יפה יפה. כלומר שדרש את הכתוב הזה לגבי שמירת הנפש מסכנות. וכן העתיק **השו"ע** (חו"מ סי' תכז ס"ח) דין זה. וכתב **בהגהות הגר"א** שם (ס"ק ו) שמקורו מהגמרא כאן. וממה שלמדו באבות אזהרה לשכחת התורה, אין סתירה לפירוש זה, שבאמת נאמר כאן אזהרה זו, אך כיון שהכתוב מפרש שאם ישכח הרי הוא מסכן עצמו ומתחייב בנפשו, ממילא מבואר שאסור לסכן את עצמו.

טענת השר מחמת שני הכתובים

שם. הקשה הבינה לעתים (דרוש מז), מדוע הוצרך השר להוכיח את החסיד משני כתובים, ולא היה די לו בכתוב אחד. ועוד הקשה, על מה שאמר לו 'מי היה תובע את דמך מידי', שמשמע מכך שאין תביעה על החסיד בכך, אלא רק שהשר לא יענש, ומדוע לא אמר לו טענה יותר חזקה שאם היה הורגו הקב"ה יתבע את החסיד עצמו על שגרם לכך. ועוד הקשה, מה ביאור תשובת החסיד שאמר לו 'המתן עד שאפייסך בדברים', מדוע הוצרך לבקש שימתין, וגם מה כוונתו שהוסיף לומר 'בדברים'. ועוד מה הוא החידוש שהשר התפייס 'מיד'.

ותירץ, שהשר הבין שהתורה כתבה שני כתובים כיון שאחד בא ללמד שאסור לסכן את נפשו בסתם, והשני מלמד שגם בעבירות שדינם יעבור ואל יהרג אסור לסכן ולמסור את נפשו כדי להישמר מהם, אמנם בפרהסיא בפני עשרה מישראל יהרג ואל יעבור, ולכן אמר לחסיד את שני הכתובים להוכיחו שאסור לו לסכן את נפשו לצורך מצוה שדינה יעבור ואל יהרג, והוסיף לו אם הייתי הורגך לא היה מי שיבקש את דמך, כלומר לא היה כאן שום יהודי שהוא מאנשי גאולתך, ואין זה בפרהסיא שתאמר שהנך מצווה למסור נפשך, וכשראה החסיד שהשר חושב עצמו לחכם ומבין בתורה, אמר לו שימתין ויראה שיפייסו בדברים פשוטים אף שאינם מדויקים [שהרי אין משלו דומה למקרה זה, כיון שבמשל המלך לא ציוה שלא להסתכן בשביל כבודו, וגם חבירו לא היה הורגו על שלא החזיר לו שלום] ומכל מקום הוא לא ירגיש בכך, וזהו גם החידוש שאכן השר בטיפשותו התפייס מיד ולא הבחין שאין המשל דומה לנמשל.

והבן יהוידע (ד"ה כתוב) תירץ מדוע הוכיח השר משני כתובים, כיון שאת הכתוב 'רק השמר לך' אמר תחילה משום שהוא כתוב ראשון, ואחר כך אמר לחסיד שאם יענה לו שמכתוב זה אין להוכיחו משום שהוא מדבר על יחיד שצריך להיזהר, אבל הוא עצמו צדיק גדול שזכותו היא כשל רבים, לכן הביא גם את הכתוב השני שמדבר אל הרבים שגם הם מצווים 'ונשמרתם מאד לנפשתיכם'.

טענת השר על החסיד בכך שנתן לו שלום ולא החזיר לו שלום

כשנתתי לך שלום למה לא החזרת לי שלום. הבן יהוידע (ד"ה כשנתתי) דייק בדברי השר, שלכאורה מה שאמר לו 'כשנתתי לך שלום' הוא מיותר, שהרי מכך שאמר לו למה לא החזרת לי שלום מובן ממילא שהשר אמר לו תחילה שלום והטענה על החסיד היא מדוע לא החזיר לו שלום שלא שייך לשון 'החזרה' אם לא הקדים השר לומר שלום. ועוד יש להבין מדוע הדגיש לומר 'לי', והיה יכול לומר רק 'מדוע לא החזרת שלום'. ועוד יש להבין שהיה די לומר 'מדוע לא החזרת' והחזרה היא על מה שאמר לו תחילה השר שלום.

ותירץ, שמדובר שהיו ליד החסיד עוד אנשים, ולהם לא אמר השר שלום אלא רק לאותו חסיד, ולכן טען כלפיו 'כשנתתי לך' כלומר אע"פ שכיבדתי אותך יותר מאחרים לא החזרת שלום, ומה שהדגיש בטענתו שלא החזרת 'לי', כוונתו היתה שלא ענית לי אף שאני שר גדול וחשוב וזהו זלזול בכבודי, ומה שאמר שלא ענה לו 'שלום', כוונתו שהרי ראוי שמי שאומרים לו ברכת שלום ישיב בתוספת ברכה ויאמר 'שלום וברכה' וכדומה, וטען השר על החסיד שהוא אפילו 'שלום' לבד לא השיב לו.

מדוע אמר השר בדווקא שהיה חותך את ראשו בסייף

אם הייתי חותך ראשך בסייף מי היה תובע את דמך מידי. ביאר **הבן יהוידע** (ד"ה אם), שמה שדייק לומר לו דווקא 'בסייף' הוא משום שהשר

פב. גם מדברי המהרש"א (ח"א ד"ה כתיב) נראה שכוונתו לתרץ כן. פג. ראה המקור לזה בעבודת עבודה (ע"ז יח. ד"ה אמר) ובשו"ת האלף לך שלמה (יו"ד סי' שכא). פד. וכן הקשה המנחת חינוך (מצוה תקמו אות יא), והוסיף שאמנם על השר אין להקשות מהיכן למד לפרש כך את הכתוב, כיון שהוא היה מהמינים המהפכים את משמעות הכתובים, אבל על הרמב"ם (רוצח ושמירת הנפש פי"א ה"ד) קשה מהיכן למד לפרש כך את הכתוב. ובודאי מצא מקום שנעלם מאיתנו. ובקומץ מנחה שם כתב, ששוב ראה שבגמרא בשבועות (לו.) דרשו פסוק זה על המקלל את עצמו, ומבואר שהיתה להם

היה מבני עשיו שהתברכו מיצחק אבינו 'על חרבך תחיה' (בראשית כז מ), ולכן אמר לו אם הייתי חותך את ראשך בסייף שהיא הברכה שקיבלנו מן השמים על ידי יצחק, לא היה מי שתובע את דמך מידי, ומה שדייק לומר לו 'מידי' הוא לרמוז לו שיש להם כח בידים שנאמר עליהם (שם כז כב) 'והידים ידי עשו' ואם כן לא יתבעוהו אף מן השמים. ובדרך נוספת פירש, שאמר לו שלא יכול לעמוד להילחם נגדו מכיון שהחסיד היה בידים ריקות והוא בא נגדו בחרבו. והוסיף עוד לבאר מה שלא אמר לו סתם שהיה הורגו אלא אמר לו שהיה חותך ראשו, משום שדרך החכמים לעטוף את ראשם בטלית, ולשר היתה צרות עין על זה, ולכן אמר לו 'אם הייתי חותך ראשך' המכובד בעיטוף.

טעם שהמשיל החסיד את המשל על השר ולא על עצמו

אילו היית עומד לפני מלך בשר ודם. בטעם שהמשיל החסיד בדבריו את השר אם הוא היה עומד לפני מלך בשר ודם, ולא אמר את המשל על עצמו אילו הייתי עומד לפני מלך בשר ודם, ביאר **הבן יהוידע** (ד"ה אילו), שכיון שהזכיר במשל שהיו חותכים את ראשו בסייף, לא רצה לומר זאת על עצמו, כיון שאמרו (מו"ק יח.) 'ברית כרותה לשפתים', כלומר שיש כח לדיבור היוצא מפי האדם לגרום שכך יהיה, ולא רצה לעורר על עצמו הקפדה בשעת הסכנה, אלא אדרבה גרם שהשר יאמר על עצמו שיחתכו את ראשו ובכך יגרום לעצמו הכנעת קליפתו שלא יוכל לעשות מה שחשב. ועוד יתכן שבכך רצה לרמוז לשר שאם יעשה לו מה שליבו חפץ, יש לו לחוש שכנגד כך גם עליו תיגזר גזירה זו, ומלכו יצוה לחתוך את ראשו בסייף.

לג.

מדוע הוסיף החסיד לשאול את השר מה היו עושים לך

ואם היית מחזיר לו מה היו עושים לך. במעשה רב החדש (אות לג) הביא בשם **הגר"א** שדקדק, מדוע הוצרך החסיד לשאול את השר 'מה היו עושים לך', היה די שיאמר לו מיד את הקל וחומר להסביר מדוע לא ענה לו. ותירץ, שבכך בא ליישב כיצד היה מותר לחסיד לסכן את עצמו עד כדי שהיה השר יכול להרגו, ועל כך היה מתחייב בנפשו אם עשה שלא כדין, ולכן הוסיף לומר לו כשם שאם אתה היית עושה זאת לפני המלך היה חותך את ראשך, כך גם אני אם הייתי מפסיק מתפילתי לפני הקב"ה הייתי מתחייב על כך מיתה בידי שמים, ולכן לא עניתי לך.

כוונת החסיד באומרו תיבת 'אתה'

ומה אתה שהיית עומד לפני מלך. כתב **המעון הברכות** (ד"ה מה), שלכאורה תיבת 'אתה' היא מיותרת, ואינה מוסיפה לקל וחומר, שהרי מדבר איתו ויכול לומר לו בלא תיבה זו, ופירש שבדווקא אמר החסיד תיבה זו, כיון שבכך רצה לגדל ולרומם את ערך השר שיחשוב שהוא מעריך אותו מאוד ומשווה אותו כמעט למלך בעצמו, ולכן אמר לו 'אתה' כלומר אף שאתה שר מאוד חשוב וכמעט שווה למלך אף על פי כן אם היית עושה כן בפני המלך היו חותכים את ראשך, קל וחומר לאדם פשוט כמוני שעמדתי לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה.

החידוש בכך שנפטר ממנו לביתו לשלום

ונפטר אותו חסיד לביתו לשלום. הקשה **הבן יהוידע** (ד"ה ונפטר), מדוע הוצרכה הגמרא להשמיענו שלאחר שהתפייס השר הלך החסיד לביתו לשלום, ומה חידוש יש בכך. ותירץ, שבפסחים (ח:) מבואר שבני הישיבה יכולים לבוא ללימודם בבית המדרש דרך מקום שיש בו חשש סכנה ואין להם לחוש לכך, משום ששלוחי מצוה אינם ניזוקים, והסתפק רב האם הם גם יכולים לחזור מבית המדרש לביתם דרך מקום שיש בו חשש סכנה, ואפשר לומר שהברייתא משמיעה חידוש שהמעשה עם החסיד והשר לא היה בדרכו לבית המדרש שאז היה אפשר לתלות את הצלתו בכך שהלך לדבר מצוה ונחשב לשליח מצוה שאינו ניזוק, אלא החידוש הוא אף שהלך בחזור לביתו נעשה לו נס זה. ועוד תירץ, שהגמרא רוצה להגדיל את הנס שקרה לחסיד, ואומרת שלא די שאותו שר לא הרג את החסיד, אלא הקב"ה נתן את חן החסיד בעיני השר שאהבו, ולא רק כשפגשו בתחילה נתן לו שלום אלא אף כשנפטר ממנו. ועוד תירץ, שנפטר החסיד לשלום ולא קרה לו שום נזק בגופו מחמת הפחד ממה שקרה לו.

והפלא יועץ (ערך שמירה) הביא שיש מפרשים שנפטר אותו חסיד והלך לבית עולמו, שנענש על שעבר על איסור 'ונשמרתם מאד לנפשתיכם' שמא היה השר הורגו מיד על שלא ענה לו.

האם הליכה נחשבת להפסק

לא יפסיק. **תלמידי רבינו יונה** (לג: ד"ה ואפילו) פירשו, שלא יפסיק בדיבור אבל מותר לו ללכת למקום אחר כדי שיפול הנחש מעליו, ולא מצאנו שהליכה נקראת הפסק בשום מקום[א]. וכתב **הט"ז** (או"ח סי' קד סק"א), שמדברי **הרא"ש** (סי' ג) **והטור והשו"ע** (סי' קד ס"ג) שכתבו שבענין אחר [שלא באה כנגדו בהמה או קרון] אין לו לצאת ממקומו עד שיגמור תפילתו, משמע שאסור להפסיק אפילו בהליכה, ושלא כתלמידי רבינו יונה. והקשה שלגבי נחש כרוך על עקבו כתבו הטור והשו"ע (שם ס"ג) שלא יפסיק, וכתב על זה **הרמ"א** אבל יכול לילך למקום אחר, ומשמע שבא לפרש דברי השו"ע שלא יפסיק היינו בדיבור אבל הליכה אינה הפסק[ב], ונמצאו פסקי השו"ע סותרים. **והמג"א** (שם סק"ג) תירץ, שאין כאן מחלוקת כלל, שאמנם הליכה אינה הפסק שלא מצאנו בשום מקום שתחשב להפסק, ולכן כתב הרמ"א שמותר לילך כדי להשליך את הנחש, ומכל מקום שלא לצורך אסור לילך, ולכן כתבו הטור והשו"ע שאסור לצאת ממקומו עד שיגמור את תפילתו[ג]. **ובביאור הגר"א** (שם סק"ד וסק"ה) פירש, שגם לגבי נחש כרוך על עקבו שכתבו הטור והשו"ע שלא יפסיק, כוונתם שלא כדעת הרמ"א אלא שלא יפסיק אפילו בהליכה, וזה המשך למה שכתבו קודם (ס"ג) שהליכה נחשבת להפסק[ד].

כיצד מותר לסמוך שהנחש ברוב הפעמים אינו נושך והרי בפקוח נפש לא הולכים אחר הרוב

לא שנו אלא נחש. בביאור החילוק בין נחש לעקרב, כתב **רש"י** (ד"ה אבל) שהעקרב מסוכן לעקוץ יותר ממה שנחש מוכן לנשוך. וכן כתב **הרמב"ם** בפירוש המשניות (פ"ה מ"א), שהנחש ברוב הפעמים אינו נושך ולכן לא יפסיק בתפילתו אפילו כשהוא כרוך על עקבו, אבל כשרואה האדם מי שמנהגו לנשוך תמיד כמו עקרב ואפעה באים כנגדו יפסיק בתפילתו מפני סכנת נפשות. והקשה **הרש"ש** (ד"ה ל"ש), כיצד תלה הרמב"ם את החילוק בכך שהנחש רוב הפעמים אינו נושך, והרי קיי"ל שאין הולכים בפקוח נפש אחר הרוב (יומא פד:). ונאמרו ביישוב קושיא זו כמה תירוצים:

א. הרש"ש תירץ, שאין זה כלל גמור שלא הולכים בפקוח נפש אחר הרוב, אלא יש פעמים שגם בפקוח נפש הולכים אחר הרוב[ה].

ב. **הקובץ שיעורים** (פסחים אות לג) תירץ, שהעומד בתפילה נחשב כשליח מצוה שמובטח לו שלא ינזק, אמנם אם הוא מכניס עצמו לאופן שמצוי בו היזק, לא נאמרה לו הבטחה זו, ולכן כשנחש כרוך על עקבו כיון שברוב הפעמים אין הנחש נושך אין זה אופן שמצוי בו היזק ומותר לו להמשיך בתפילה ולסמוך על ההבטחה לשלוחי מצוה שאינם ניזוקים כמבואר בפסחים (ח.), אבל כשרואה מולו עקרב שהיזקו יותר מצוי הרי זה אופן שמצוי בו היזק ואין לו לסמוך על ההבטחה לשליח מצוה שלא ינזק וצריך להפסיק מתפילתו[ו].

ג. **בספר והיה ברכה** (פ"ה מ"א ד"ה ואפילו) תירץ, על פי הכתוב (משלי טז ז) 'ברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישלים אתו', שפירושו כך ברצות ה' הוא כשהאדם עומד בתפילה שהוא דבוק ברצון ה'[ז], גם אויביו שאמרו במדרש (ב"ר נד א) שהוא הנחש [והביאור בזה משום שנאמר עליו (בראשית ג טו) 'ואיבה אשית בינך ובין האשה ובין זרעך ובין זרעה'] ישלים איתו ולא ישכנו באמצע תפילתו, ועל כך אפשר לסמוך שלא להפסיק בתפילתו[ח].

ד. **הגפי אש** (מ"ה כתבי אש סי' ו) תירץ, לפי דיוק דברי **הרע"ב** שכתב בנחש שרוב פעמים אינו נושך, ולא הזכיר גם שאינו ממית, ואילו בעקרב כתב שהוא נושך וממית, ומוכח שכוונתו לומר שהנחש רוב פעמים אינו נושך, וגם אם ישוך רוב הפעמים לא ימות האדם מכך, ונמצא שהמקרים שמתים מנשיכת הנחש

קבלה לפרש כתוב זה גם על שמירת הגוף. **א.** **ובביאור** הגר"א (או"ח סי' קד סק"ה) כתב שמקור דברי תלמידי רבינו יונה הוא בירושלמי (פ"ה ה"א) שהובא בדבריהם (ד"ה לא שנו), שכתב 'אפילו נחש אם היה בא כנגדו מתרחק לצד אחר ולא הוי הפסקה'. ובהגהות מלא הרועים (ל: בתר"י ד"ה ואפילו) ציין עוד ירושלמי (שם) שרואים ממנו שהליכה אינה הפסק, וגם הוא מובא בתלמידי רבינו יונה (לג: ד"ה לא קשיא), 'היה עומד ומתפלל ברשות הרבים הרי זה מעביר מפני החמור או מפני הקרון ובלבד שלא יפסיק את תפילתו'. **ב.** **ואכן** בבית יוסף (שם ס"ג ד"ה ואפילו) הביא דברי תלמידי רבינו יונה שיכול ללכת כי הליכה אינה הפסק. **ג.** **וכן** פסק המשנה ברורה (שם סק"י), שהליכה לצורך אינה הפסק, אבל בלא צורך גם הליכה נקראת קצת הפסק. **ד.** **ומוסיף** בביאור הגר"א (שם סק"ה) שלדעה זו, כוונת הירושלמי שכתב (שם) שאם בא נחש כנגדו מתרחק לצד אחר, היינו כאשר הנחש כעוס ומסוכן, וכפי שפירשו בזה התוספות (ד"ה אבל). **ה.** **כמבואר** בשו"ע (או"ח סי' שכט ס"ג) שאם היו בחצר אחת תשעה נכרים וישראל אחד ונעקרו כולם ממקומם ובשעת עקירתן פירש אחד מהם לחצר אחרת ונפלה עליו מפולת ולא ידוע אם הוא הישראל או נכרי, אין מפקחין עליו את המפולת בשבת כדי להצילו, שכיון שנעקר קביעות הראשון ממקומו אמרינן כל דפריש מרובא פריש ותולים שהוא נכרי. וכן לגבי מי שיש ספק האם הוא צריך לאכול ביום הכיפורים ורופא אחד אומר שצריך ושנים אומרים שאינו צריך, אין מאכילים אותו (שו"ע סי' תריח סק"ג). **ו.** **והקשה** עליו הגרש"ז אויערבך (שמירת שבת כהלכתה פכ"ה הערה טו), שמכך שמותר להרוג נחש בשבת [כשמראה עצמו כאילו אינו מתכוין] גם כשאינו רודף אחריו כמבואר בשו"ע (או"ח סי' שטז ס"י), מוכח שגם ברואה נחש אין לסמוך על ההבטחה של שלוחי מצוה שלא ינזקו, ועוד, שמה יועיל לו שלא יפסיק בתפילתו, והרי אינו יכול לכוון כראוי מחמת הפחד מהנחש. ולכן פירש שהטעם שלא יפסיק בתפילתו הוא משום שאם הוא רואה שאין הנחש כועס הרי הוא מובטח שלא יזיקנו, אמנם לגבי שבת מותר להרגו גם כשאינו כועס. **ז.** **וכמו** שביאר לעיל (ד"ה היו). **ח.** **ולפי** זה ביאר מדוע אמר רב יוסף לעיל (לג:) שבפני מלך עכו"ם פוסק באמצע תפילתו אף שאין זה ודאי שיהרגנו, משום שבמלך לא נאמר כתוב זה

הם מיעוט דמיעוט, ולכן אפשר לסמוך על הרוב שאין מתים מנשיכת נחש[ט], ויכול להמשיך ולא להפסיק בתפילתו.

ה. הבית יוסף (דירנפלד, ד"ה ל"ש - הראשון) תירץ, על פי דברי שו"ת חת"ם (יו"ד סי' רמה) שאין הולכים בפקוח נפש אחר הרוב רק כשהמיעוט נמצא לפנינו[י], אבל אם המיעוט אינו נמצא לפנינו אין לחוש לו והולכים אחר הרוב. ולכן בנחש שאין מיעוט הנחשים שכן נושכים וממיתים נמצא לפנינו, אפשר ללכת אחר רוב הנחשים שאינם נושכים וימשיך להתפלל.

ו. והעינים למשפט (ד"ה אפי') תירץ, שלהפסיק באמצע תפילתו נחשב כעין חילול השם, שאינו נדחה מפני ספק פקוח נפש רחוק, ולכן אסור להפסיק בתפילתו כשרואה נחש מולו שיתכן ולא ישכנו וגם אם ישכנו שמא לא ימות מכך, אבל בעקרב בא מולו שזה ודאי פקוח נפש אין ההפסק נחשב לחילול השם כיון שמפסיק לצורך הצלת נפשו בודאות.

אין לחוש לנחש אף שהוא מועד לעולם

שם. הקשה **השואל ומשיב** (מהדו"ק ח"א סי' ו), מדוע לנחש אין צריך להפסיק, והרי אמרו (ב"ק טו.) שנחש מועד לעולם, וכמו שלשור מועד צריך להפסיק מלא עיניו מדוע אין להפסיק כך גם לגבי נחש. ותירץ, שמה שאמרו שהנחש מועד לעולם זה רק לגבי לנשוך את הבהמה, אבל לא לגבי אדם שאותו הוא מפחד להזיק. ועוד תירץ, שיתכן שמי שעומד בתפילה נחשב לשליח מצוה שאינו ניזוק ואין לו לחוש מפני הנחש.

מחלוקת הירושלמי עם הגמרא כאן

אבל עקרב פוסק. תוספות (ד"ה אבל) הביאו שבירושלמי חילקו שאם הנחש בא מולו כשהוא מרתיע בכעס מותר להפסיק בתפילתו. וביאר **המעשה חייא** (ד"ה תו), שכוונת תוספות לומר שהירושלמי חולק על הגמרא כאן שלא חילקה אלא רק בין נחש לעקרב, אבל בנחש עצמו תמיד אינו פוסק. והחידוש בתוספות הוא שלכאורה היה אפשר לפרש שהירושלמי לא נחלק עם הגמרא כאן, ומה שאמרו כאן שפוסק בעקרב הכוונה שפוסק וחוזר לראש תפילתו, והוא משום שכאשר כרוך על עקבו בהול ואינו יכול להמשיך כך בתפילתו, וזה דווקא בעקרב ולא בנחש. אך מה שכתוב בירושלמי 'פוסק' הכוונה שפוסק ממקומו, דהיינו שבורח מהמקום שעומד שם, והטעם לזה משום שמדובר שם בנחש שהוא רואהו שבא ממולו ויש לו שהות לברוח ולהסתתר, וכלשון הירושלמי שם 'אי היה מרתיע ובא כנגדו הרי זה מסתתר מלפניו ובלבד שלא יפחית את תפילתו' וכיון שאינו בהול כל כך הוא יכול להמשיך ולהתפלל. ולכן משמיעים תוספות שאין לפרש כך, משום שאם כן היה צריך לומר כאן שאם פסק חוזר לראש, אלא מוכח שגם כאן הפירוש הוא שפוסק ממקומו ובורח, וממילא נחלקה הגמרא כאן על הירושלמי שחילק בנחש אם הוא מרתיע או לא, וכאן לא הוזכר חילוק כזה.

בסוגיא כאן מדובר דווקא על נחש הכרוך על עקבו

שם. הקשה **הרש"ש** (שבת קכא: ד"ה ועקרב), שהגמרא כאן חילקה בין נחש לעקרב כשאינם רצים אחריו, ומשמע שעקרב גם כשאינו רץ אחריו הוא מסוכן ולכן התירו להפסיק מפניו כמבואר **במגן אברהם** (סי' קד סק"ג) שאין פוסקים בתפילה אלא במקום סכנה, ואין זה כשיטת **רש"י** (שם ד"ה אבל, ד"ה אחרי) משום שלדבריו עקרב שאינו רץ אחריו אינו מסוכן, וגם לא כשיטת **תוספות** (שם ד"ה בנלין) משום שלדבריהם אין הנחש שבחוץ לארץ מסוכן אף כשרץ אחריו, ואילו כאן סוברת הגמרא כמבואר בתוספות (ד"ה אבל) שלנחש הרץ אחריו צריך להפסיק. ותירץ, שכיון שכאן מדובר בכרוך על עקבו דינו שונה משאר אופנים כשאינו רץ אחריו ולכן אמרו כאן שבעקרב יפסיק מחמתו.

כאשר פסק להיכן חוזר להתפלל

שם. תוספות (ד"ה אבל) כתבו שמכך שלא כתבה הגמרא שאם פסק יחזור לראש, משמע שאינו חוזר לראש אלא רק לתחילת הברכה שהפסיק בה. והקשה **הפני יהושע** (בתוס' שם), שאם מדובר שהפסיק ושהה בשיעור שהיה יכול לגמור את כל תפילתו, פשוט הוא שחוזר לראש, שהרי בתוספות לעיל (כב: ד"ה אלא) מבואר שאם שהה כדי לגמור את כל תפילתו חוזר לראש. ותירץ, שתוספות דיברו באופן שלא שהה כדי לגמור את כל תפילתו ולכן אינו חוזר לראש. וכן ביארו **הב"י** (או"ח סי' קד ד"ה וכלל) **והט"ז** (שם סק"ג) בשיטת תוספות[יא].

אמנם הרשב"א (ד"ה אמר) כתב, שלפי **הראב"ד** אינו חוזר לראש אלא למקום שבו פסק[יב]. שהרי גם מי שפסק באמצע ברכות קריאת שמע אינו חוזר לראש הברכה אלא למקום שפסק. ומכך תמה על תוספות מדוע כתבו שחוזר לראש. ותירץ הב"י (שם), שתפילה חמורה יותר מקריאת שמע ולכן בה חוזר לראש[יג]. **והברכת אברהם** (כאן, בתוס' ד"ה אבל) תירץ, שכוונת תוספות לשהה כדי לגמור את כולה, וסוברים כשיטת **השר מקוצי** שהביאו לעיל (כב: ד"ה אלא), שאף בשהה כדי לגמור כל תפילתו אינו חוזר לראש אלא אם כן הוא עצמו אינו ראוי להמשיך בתפילתו. ואת תמיהת הרשב"א על תוספות תירץ (שם בא"ד אבל), שתוספות סוברים שמה שהפוסק בברכות קריאת שמע חוזר למקום שפסק מדובר שלא שהה כדי לגמור את כולה, אבל במפסיק בתפילה שכתבו תוספות שחוזר לראש, מדובר ששהה כדי לגמור את כולה שדינו כטועה שחוזר לראש הברכה.

מדוע הקשתה הגמרא על רב ששת ולא על המשנה

מיתיבי נפל לגוב אריות. הקשו **האחרונים**[יד], מדוע הקשתה הגמרא רק על דברי רב ששת, ולא הקשתה מברייתא זו קושיא יותר חזקה כבר על מה ששנינו במשנה לעיל (ל:) שאפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק. ותירץ **הצל"ח**, שהיה אפשר לבאר שדברי התנא במשנה אמורים דווקא לגבי הפסק בתפילה שאפילו באונס גמור אין להפסיק, וכמבואר בברייתא לעיל (לג:) שבראה אנס בא כנגדו לא יפסיק[טו] ולכן אין להקשות עליו ממה ששנינו בברייתא שהנופל לחפירה מלאה נחשים ודאי ימות ששם לא מדובר על תפילה. אבל רב ששת שחילק אפילו לגבי תפילה בין נחש לעקרב, מוכח שהטעם שאין להפסיק בנחש הוא משום שאינו ודאי מזיק, ושפיר יש להקשות עליו מהברייתא שמבואר שם שגם נחש ודאי מזיק.

אלא שהקשה הצל"ח, אם כן מדוע לא הקשתה הגמרא על רב יוסף שחילק לעיל (לג:) בדברי המשנה (ל:) שלמלך ישראל השואל בשלומו לא ישיב אבל למלכי אומות העולם ישיב, ומוכח שחילק בדברי המשנה בין סכנה ודאית לסכנה שאינה ודאית, ולפי זה נראה שפירש גם מה ששנינו בהמשך המשנה שלנחש לא יפסיק הוא משום שאין זו סכנה ודאית, ואם כן היה לגמרא להקשות מהברייתא של נפל לגוב של אריות על דברי המשנה לפי הבנת רב יוסף.

ולכן תירץ, על פי מה שכתבו **תוספות** (ד"ה אבל) בדברי רב ששת חילוק המבואר בירושלמי (פ"ה ה"א) שלנחש לא יפסיק רק אם אינו מרתיע כנגדו, אבל אם הנחש בא כנגדו בכעס מפסיק לו, וקשה מדוע לא כתבו תוספות חילוק זה בדברי המשנה ששנתה שלא יפסיק לנחש הכרוך על עקבו, ויאמרו תוספות שאם הנחש בא כנגדו בכעס צריך להפסיק לו. וביאר על פי מה שדייק בדברי הירושלמי שכתב 'לא אמרו אלא כרוך אבל אם היה מרתיע ובא כנגדו הרי זה מסתיר מלפניו', וביאר שיש לפרש בדבריו שסתם נחש דרכו להזיק, אמנם אם הוא כבר כרוך על עקבו ולא הזיקו מוכח שהוא אינו מן הרגילים שמזיקים ולכן לא יפסיק[טז], אבל כשהנחש עדיין לא הגיע אליו אלא הוא רק מרתיע ובא כנגדו יש לחוש לדרך הנחשים להזיק, ואז עליו להפסיק. אמנם לפי רב ששת אין לומר חילוק זה, מכיון שאם כשהוא כרוך על עקבו ולא הזיקו היא הוכחה שאין הוא מהרגילים להזיק, אם כן היה על רב ששת לחלק כך גם בעקרב, אלא מכך שלא חילק מוכח שסבר רב ששת שמי שדרכו להזיק אין להוכיח מכך שהוא כרוך על עקבו ועדיין לא הזיקו שלא יזיקו גם בהמשך אלא צריך להפסיק לו, וממילא יש לומר שהטעם שבנחש הכרוך על עקבו לא יפסיק אין זה משום שמוכח שאינו מן הרגילים להזיק, אלא משום שאין מועד כל כך להזיק, ומשום כך הוצרכו תוספות לפרש מה שאמרו בירושלמי שלנחש פוסק זהו כשבא כנגדו בכעס, אבל מחמת הכתוב במשנה עדיין לא הוצרכו לפרש כך בדברי הירושלמי. ולפי זה יש לומר שלכן לא קשה מהברייתא שנפל לבור של נחשים על המשנה, כיון שבמשנה אפשר לפרש שבכך שהוא כרוך על עקבו ולא הזיקו מוכח שאינו מן הרגילים להזיק, אבל על רב ששת שלא סבר חילוק זה שפיר קשה מהברייתא.

והברכת ראש תירץ על הקושיא הראשונה מדוע הקשתה הגמרא רק על רב ששת ולא על המשנה, שאת המשנה אפשר היה להעמיד במקום שבו אין דרכם של הנחשים להמית ולכן אינו צריך לחוש לנחש, ואילו בברייתא

ט. **וכתב** שאופן זה שהחשש הוא למיעוט דמיעוט, הוא יותר המלמד שאין להפסיק בתפילתו.

עדיף מאשר רובא דרובא. י. **ולפי** זה מיישב איך ציותה התורה למול, הרי יש מיעוט שמתים מחמת מילה [ואם היא גזירת הכתוב, אם כן גם במתו אחיו מחמת מילה יש למולו], שכיון שהמיעוט אינו לפנינו, הולכים אחר הרוב. יא. **אלא** שהקשה על כך, שאם כן לא היו צריכים תוספות להוכיח דין זה מכך שלא אמרו שיחזור לראש, שהרי זה פשוט שאם לא שהה כדי לגמור את כולה שאינו חוזר לראש. ואדרבה היו צריכים להביא ראיה להמשך דבריהם שצריך לחזור לתחילת הברכה שבכך יש חידוש, שהרי אם הפסקה כזו שאין בה כדי לגמור את כולה נחשבת להפסקה היה צריך לחזור לראש התפילה, ואם אינה נחשבת להפסקה גם לתחילת הברכה לא היה צריך לחזור. ותירץ האור החמה (בתוס' ד"ה אבל), שתוספות סברו שמכך שאין לחשוש בסתם נחש שמא הוא כעוס ויצטרך להפסיק כשרואהו מולו, מוכח שהפסק בתפילה הוא חמור מאוד כיון שהוא מקלקל את תפילתו, אלא כיון שלא כתוב זאת בפירוש סברו תוספות שלכל הפחות הפסק זה מקלקל את הברכה שבה הוא עומד ולכן צריך לחזור לתחילת הברכה וכדין ברכה שטעה בה. יב. **ורק** באופן שההפסק הוא משום שהאדם המתפלל עצמו אינו ראוי להמשיך בתפילתו, כגון ששתתו על רגליו מי רגלים, אז חוזר לראש תפילתו. יג. **והקשה** עליו בהגהות הגר"א (שם סק"ח) שאין נכון לומר שתפילה יותר חמורה מקריאת שמע, שהרי בירושלמי (פ"ה ה"ג) שהביאוהו תוספות לקמן (לד. ד"ה מהיכן) דימו קריאת שמע לתפילה. יד. **הקדושה** וברכה (סמיכת חכמים) הצל"ח והברכת ראש (ד"ה מיתיבי). טו. **הברכת** אברהם (ד"ה מיתיבי) הוסיף בכך טעם, שיתכן וסובר התנא שמחמת חשיבותה של התפילה שהוא כעומד לפני המלך לכן לא יפסיק גם כשרואה מולו נחש [וכמעשה המוזכר לעיל בסמוך עם החסיד והשר], או משום שזכות התפילה שהוא עסוק בה תעמוד לו שלא ישכנו הנחש, או שגם אם ישכנו לא ינזק מכך. טז. **והקדושה** וברכה הוסיף בכך טעם, שלא

מדובר במקום שדרך הנחשים שבו להמית ולכן יש לחוש לנחש, אבל על רב ששת שחילק בין נחש לעקרב משמע שדיבר בסתם, וחילק שדרך הנחש שלא להמית אבל דרך העקרב שממית, ושפיר יש להקשות עליו מהברייתא שגם דיברה בסתמא ולא חילקה בין נחש לעקרב.

והאוצר חיים (ד"ה מיתיבי) תירץ, שהיה אפשר לדחות שמה שאמרו בברייתא שהנחשים הם סכנה והנופל לבור עשוי למות זהו רק כשנמצאים בבור נחשים ועקרבים יחד שהם מכעיסים זה את זה[יז], אבל נחש לבדו אינו מסוכן, ואין מכך סתירה למה ששנינו במשנה שלא יפסיק מפני נחש. אבל לאחר דברי רב ששת שמפני עקרב צריך לפסוק, מוכח שעקרב לבדו גם מסוכן, ממילא צריך לפרש את הברייתא שלא מדובר דווקא שיש בבור גם נחשים וגם עקרבים, אלא או נחשים או עקרבים וגם זו סכנה, ומכך יש סתירה למשנה שאמרה שנחש אינו מסוכן[יח].

והדברי חכמים (בנועם, כו: ד"ה אפילו) תירץ, שביבמות (קכא.) נחלק רבי יהודה בן בתירא על הברייתא, ואמר שאפילו אם נפל לחפירה מלאה נחשים ועקרבים אין מעידין עליו שמת, ועל כן אין להקשות מהברייתא על המשנה כאן, שמא המשנה סוברת כרבי יהודה בן בתירא. אבל לאחר דברי רב ששת שפיר יש להקשות, כיון שאם המשנה כאן סוברת כרבי יהודה בן בתירא מדוע חילק רב ששת בין נחש לעקרב והרי לפי רבי יהודה בן בתירא גם בעקרב לא חוששים שהמיתו.

בגוב של אריות לא שייך טעם דאגב איעצא מזקי

דאגב איעצא מזקי. ולכאורה לפי טעם זה שאגב הדוחק שנפל עליהם הם כועסים עליו ומזיקים אותו, יש להבין מדוע בנפל לגוב של אריות לא שייך טעם זה שכיון שדחקם בנפילתו יזיקוהו. וכתבו **רש"י** (יבמות קכא: ד"ה לגב) **והמאירי** (שם ע"א ד"ה ראוהו וכאן ד"ה נחש) שבאמת כך הדין גם בנפל על האריות שבגוב, אלא שבדרך כלל האריות נמצאים בבור רחב וכשנופל אינו נופל עליהם ולא דוחקם, ולכן אינו ודאי שיזיקוהו[יט].

כוונת רבי יצחק שאמר שוורים בלשון רבים

ראה שוורים פוסק. הקשה **הכסא רחמים** (ד"ה אר"י), מדוע אמר רבי יצחק את דינו דווקא ברואה כמה שוורים שאז פוסק מתפילתו, והרי גם בראה שור אחד מועד פוסק מתפילתו, וביותר קשה שהרי רבי יצחק מביא ראיה מדברי רב אושעיא שדיבר על שור יחיד. ותירץ, שכוונת רבי יצחק לרמוז את דינו של רב אושעיא, שבין משור תם ובין משור מועד צריך להפסיק בתפילתו, אלא שיש חילוק בין השוורים מתי צריך להפסיק, ולכן אמר רבי יצחק 'שוורים' לשון רבים, כלומר שאם רואה לפניו שור אחד שהוא ממין השוורים כלומר או תם או מועד, פוסק[כ].

טעם להשמטת הרמב"ם את דינו של רבי יצחק

שם. הרמב"ם (תפילה פ"ו ה"ט) כתב, שאם ראה נחשים ועקרבים באים כנגדו, אם הגיעו אליו והיה דרכן באותן המקומות שהן ממיתין פוסק ובורח, ואם לא היה דרכן להמית אינו פוסק. והקשה **האמת ליעקב** (ד"ה א"ר יצחק) מדוע לא הזכיר הרמב"ם גם את הדין שאמרו כאן שראה שוורים פוסק. ותירץ, שסבר הרמב"ם שמה שאמר שמואל הני מילי בשור שחור וכו' אין מסתבר לומר שבא לפרש את דברי רבי יצחק שהרואה שוורים פוסק, אלא שמואל פירש בכך את הברייתא שתני רב אושעיא שהיא המקור לדינו של רבי יצחק, ובכך נחלק שמואל על רבי יצחק שהביא ראיה לדינו מברייתא זו ולא פירשה באופן סגולי, והרמב"ם סבר כשמואל, וכיון שפירשה בדרך סגולית, דרכו של הרמב"ם שלא להביא דין סגולי כזה.

מהו שור תם שמרחיקין ממנו

מרחיקין משור תם חמשים אמה. רש"י (ד"ה שור) פירש ששור תם הוא זה שלא נגח אדם. ומשמע מדבריו שלא נגח אדם אבל בהמות אחרות כן נגח. ויש מי שכתב בטעם שלא פירש רש"י בסתם שלא ראינו אותו שנגח, משום שהוקשה לו מדוע צריך לחוש כשרואה שור שמא יגחנו, והרי אמרו (ב"ק טו.) שסתם שוורים בחזקת שימור קיימי ואינם נוגחים, ולכן פירש שהוא כבר נגח בהמות אחרות. **ובספר המאורות** (ד"ה ראה) פירש, ששור תם שמרחיקים ממנו חמישים אמה הוא רק אם נגח נגיחה אחת[כא].

והדר צבי (ברכ"ש ד"ה שור) הקשה על רש"י, ששור תם נקרא מי שעדיין לא נגח שלש פעמים, כמו שכתב רש"י (ד"ה מועד) שלאחר שלש פעמים יוצא מכלל תם ונקרא מועד, ואם כן מדוע העמיד רש"י שלא נגח אדם כלל אפילו פעם אחת. ותירץ, לפי שיטת **תוספות** (ב"ק ג: ד"ה ומלתא) שאם השור נגח אדם ושור וחמור, נעשה בכך מועד לכל המינים, ונמצא ששייך שיהיה השור מועד לאחר נגיחת אדם פעם אחת, ומכך בא רש"י להוציא שאין מדובר שנגח שור חמור ואדם שאז כבר אינו תם אלא מועד אף שנגח אדם רק פעם אחת.

בשוורים מסורסים שלא הזיקו מעולם אין צריך להרחיק

שם. כתבו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה מרחיקין) **והריטב"א** (ד"ה ראה), שבשוורים שלנו שהם מסורסים[כב], אין צריך להרחיק מהם כשרואה אותם באמצע תפילתו. וכתב **המשנה ברורה** (סי' קד ס"ק יב) בשם **האחרונים**, שזה דווקא באופן ששוורים אלו לא הזיקו מעולם, אבל אם הזיקו אפילו רק פעם אחת, פוסק אפילו שנמצא במקום ששאר השוורים אינם רגילים להזיק.

דברי רבי מאיר אינם בדווקא אלא להצריך שמירה מעולה

סליק לאגרא ושדי דרגא מתותך. כתב **רש"י** (ד"ה ושדי), שלאו דווקא צריך לזרוק את המדרגה שעלה בה, אלא כוונת רבי מאיר לומר שיזהר הרבה. ולכאורה משמע שרש"י בא לומר שרק אין צורך לזרוק את הדרגא, אבל לגבי מה שאמר שיעלה לאגרא על כך לא כתב שהוא לאו דווקא. וכתב **המנחת יהודא** (שטנשטהגן, ברכ"ש ד"ה ושדי), שצריך לומר שגם על מה שאמר רבי מאיר שיעלה לאגרא כוונת רש"י שהוא לאו דווקא, אלא העיקר הוא שישמר שמירה מעולה, ומה שכתב רש"י זאת רק על השדי דרגא, הוא בכדי להשמיע בכך את עיקר החידוש, שצריך שמירה מעולה, דהיינו שלא מספיקה שמירה של עליה לאגרא אלא צריך להוסיף בה עוד שמירה שיזרוק את הדרגא, וזה בכדי שתהיה שמירה מעולה, אך אם יכול להישמר שמירה מעולה באופן אחר גם כן מועיל.

המיוחד שבשור שחור ובימי ניסן

בשור שחור וביומי ניסן. כתב **המהרש"א** (פסחים קיב: ד"ה שור), מדוע אמרו דין זה דווקא בשור שחור, משום שבכך בא לרמוז על מעשה העגל שבו הושחרו פניהם של 'שונאי ישראל' שעבדו לו, ועל כך אמרו שהשטן מרקד בין קרניו כמו במעשה עגל.

והדרך אמונה (ד"ה ה"מ) ביאר שהצבע השחור קולט אל תוכו את חומה של החמה, ואילו הצבע הלבן דוחה ממנו את החום ואינו קולט את קרני החמה, ומשום כך דווקא שור שחור שכל ימות החורף לא היה רגיל שייחם לו וכעת ביומי ניסן שמתחילים הימים החמים והוא מחמת צבעו קולט לתוכו את חום קרני החמה ייחם לו ביותר, ומחמת כך הוא מסוכן להזיק.

והניצוצי אור (ד"ה מרחיקין) ביאר, לפי מה שאמרו (נזיר לא:) ששור שחור עומד שישתמשו בעורו, ושור אדום עומד לאכילת בשרו, ושור לבן עומד לחרישה, ואם כן השוורים האדומים והלבנים יאכילום גם בימות הסתיו והחורף כשהתבן ביוקר כיון שצריכים שיישארו בעלי בשר וכוח לאכילתם ולעבודתם, אבל שור שחור שאינו עומד לאכילה או לחרישה, בימים אלו שהתבן ביוקר לא יקפידו להאכילו לשובע, ולכן בימי ניסן שהשדות מלאות דשא זחה דעתו עליו בראותו אוכל לשובע.

ובטעם שהאזהרה היא דווקא על ימי ניסן פירש **רש"י** (ד"ה ביומי), שחודש ניסן הוא לאחר שעברו חודשי הסתיו שבהם היתה הארץ יבשה וכעת היא מתחילה להצמיח דשא וצמחים, וכשרואה זאת השור זחה דעתו עליו ונכנס בו יצר הרע הוא מסוכן. ובטעם מדוע דווקא משור יש להיזהר, כתב **המהרש"א** (פסחים קיב: ד"ה שור) שמזל שור הוא בימי אייר שהם בתקופת ניסן ונקראים גם ימי ניסן, ועל כן אמרו שבימים שמזלו עולה יש להיזהר ממנו ביותר. ועוד פירש, שימי ניסן הכוונה ממש לימי ניסן, והטעם משום שבימי ניסן שבהם נגמרים ימי מזל טלה ומתחיל לבוא מזל שור זחה דעתו של השור קודם עת בוא מזלו.

מכאן יש הוכחה לגמרא לקמן שגם לבהמה יש יצר הרע

שהשטן מרקד לו בין קרניו. לקמן (סא.) הקשתה הגמרא שאין לומר שלבהמה אין יצר הרע, שהרי מכך שהיא מזיקה נושכת ובועטת מוכח שיש לה יצר הרע שגורם לה לעשות זאת. וכתב **בספר חדשים גם ישנים** (ד"ה שהשטן)

יועיל לו אם יפסיק שהרי אין לו להיכן לברוח שלכל מקום שיברח הנחש בא עימו שהוא כרוך על רגלו, ולכן אדרבה יש לו להמשיך בתפילתו ויתפלל אל הקב"ה שיצילנו מן הנחש. **יז. וכן** כתב הדרך אמונה (ד"ה מיתיבי), והוסיף שאין זה כרש"י (ד"ה נחשים) שפירש שמדובר או בנחשים או בעקרבים. אכן כך פירש המראות הצובאות (ס"ק פג - במילואים [?]) [לתרץ מה שהקשה שם, למה מעידים עליו שמת והרי יש לנשיכת הנחש והעקרב רפואה] שדווקא נחשים ועקרבים יחד הם ודאי ימיתוהו, ואין לו רפואה, שיש לומר שרפואת נשיכה אחת מסוכנת לנשיכת חברתה וכמו שאמרו בחגיגה (ה.) לגבי צרעה ועקרב שאם שניהם נשכו את האדם אין לו רפואה משום שאמרו בעבודה זרה (כח:) שרפואת עקיצת הצרעה היא במים קרים ורפואת נשיכת העקרב היא במים חמים, ואם עושה להיפך היא סכנה, ונמצא שאינו יכול להתרפאות בהם. **יח. וכתב** שיתכן ולכך כיון רש"י (ד"ה נחשים) שכתב על דברי הברייתא נחשים ועקרבים או זה או זה. **יט. וביאר** הדבש תמר (ד"ה אפילו), שמשום כך באריות כתוב שהם נמצאים בגוב שהוא רחב, ואילו בנחשים ועקרבים כתוב שהם נמצאים בחפירה שהיא צרה. **כ. והקשה** על כך, שהיה יכול לשנות רק 'ראה שור פוסק', ומכך שלא פירש שמדובר דווקא בשור מועד היה אפשר לדייק שדיבר גם על שור תם שגם בו פוסק, ואם כן שוב קשה שלא היה צריך לומר בלשון רבים 'שוורים'. **כא. והראש** יוסף (ד"ה ראה) כתב, שהחידוש בכך שלא נגח אדם מעולם הוא, שאף על פי כן צריך להרחיק ממנו חמישים אמה. **כב. וביארו** האחרונים, שאין כוונתם לשוורים של ישראל, שהרי אסור לסרס את הבהמות, אלא

שמכאן מוכח כדברים אלו שלבהמה יש יצר הרע והוא השטן המרקד בין קרניה. ומה שאמרו 'בין קרניו', הוא כמו שאמרו (ב"ק ג:) ששור שנגח בקרן כוונתו להזיק, וזה מחמת השטן המרקד בין הקרניים וגורם לו לרצות להזיק.

מהו ערוד

ערוד. רש"י (ד"ה ערוד) פירש שהערוד בא מנחש וצב שנזקקים זה לזה[כג]. ולעיל (ט:) פירש רש"י (ד"ה ערוד) שערוד הוא חמור הבר. ופירש **המגיד תעלומה** (ברש"י ד"ה ערוד), שהם שני מיני חיות, ולעיל מדובר במין חמור ונקרא 'ערד' בלא אות וי"ו והאות רי"ש נקראת בניקוד קמץ[כד], אבל כאן מדובר במין נחש שנקרא 'ערוד' שהוא דר בחור שבאדמה. אמנם **השיטה מקובצת** (חולין קכז. הו"ד בהגהות ולוניס) כתב שהיוצא מן הנחש והצב נקרא 'ערוֹד' [בפתח תחת האות וי"ו].

על מה סמך רבי חנינא בן דוסא שהכניס עצמו לסכנה

נתן עקבו על פי החור. הקשה הרשב"א (שו"ת ח"א סי' תיג), כיצד הכניס רבי חנינא בן דוסא את עצמו לסכנה בנתינת עקבו על פי חור שיש בו ערוד שמצוי להזיקו, והרי אין סומכים על הנס שלא יזיקו. ותירץ, שלרבי חנינא בן דוסא הותר לסמוך על הנס כיון שהיו זכויותיו מרובות[כה].

והמהרש"א (ד"ה נתן) הביא שבירושלמי (פ"ה ה"א) גרסו במעשה זה, שעמד רבי חנינא בן דוסא בתפילה ובא חברבר והכישו ולא הפסיק מתפילתו[כו], ולאחר זמן מצאו את החברבר שמת[כז], ולפי גירסא זו מיושב, שלא הכניס רבי חנינא בן דוסא את עצמו לידי סכנה, אלא שהחברבר בא אליו כשהיה באמצע התפילה[כח].

והקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה תנו רבנן) הקשה עוד, מדוע הוצרך רבי חנינא בן דוסא שיראו לו את בורו ולהמיתו שם, ולא היה יכול להמיתו מחוץ לחורו. ועוד מה החידוש בכך שאמרו 'אוי לו לאדם שפגע בערוד' וכו'. ועוד, שהלשון 'פגע' אינו מדויק, והיו צריכים לומר 'אוי לו לאדם שנשכו ערוד, ואוי לו לערוד שנשכו לרבי חנינא בן דוסא'. ועוד, מדוע הוצרך **רש"י** (ד"ה ומת) לפרש שנעשה לרבי חנינא נס שנבקע לו מעין תחת רגליו, והרי די לפרש שנעשה לו נס יותר גדול בכך שמת הערוד שנשכו ולא משנה באיזה אופן ניצול רבי חנינא עצמו. ותירץ, שרש"י בא לתרץ את הקושיות שלמעלה ולכן פירש שרבי חנינא בן דוסא בא רק לראות את חורו של הערוד ולהעמיד שם שומר שיודיעו מתי הוא יוצא משם שיוכל להמיתו מחוץ לחורו, אך מיד כשבא לשם נעשה לו נס וממש תחת רגליו נעשה לו מעין, וכיון שראה שיש לו מים מוכנים היה בטוח שלא ינזק כמבואר ברש"י (ד"ה ומת) שמי שמקדים למים ניצול, ואין זה נחשב שסמך על הנס, ולכן הרים את רגלו על החור כיון שאם יחכה עד שיצא הערוד מן החור ואז ירים את רגלו להכותו, יוכל הערוד להקדים ולנשכו מלמטה וגם יקדימו להגיע למים שהוא נמצא תחת רגלו ויותר קרוב למים, ולכן הניח רגלו על החור שלא יצא, וכשינשכו מיד יכניס רגלו למים. וכיון שגם הערוד יודע שאם יקדים לבוא למים ינצל, ומכוין לנשוך במקום שיש לו מים לנוס אליהם, וזהו שאמרו אוי לו לאדם שפגע בו ערוד, כיון שהפגיעה היא מוכיחה שהערוד התכונן לכך ויקדים אותו להגיע למים, אבל האדם אינו מוכן ולא ימצא מיד מים, אבל אוי לו לערוד שפגע בו רבי חנינא, כיון שרבי חנינא היה מוכן להקדים את עצמו למים שבמעין שנבקע לו, ואילו הערוד לא היה מוכן לכך.

והגליון הש"ס ציין **ליפה מראה** (תענית פ"ג סי' יז ד"ה מפלתא) שתירץ על קושיית הרשב"א, שכיון שעשה זאת כדי לקדש את ה' הותר לו להכניס עצמו למקום סכנה.

והעיון יעקב (ד"ה והמית) תירץ, שרבי חנינא בן דוסא היה בטוח בעצמו שלא ינזק אלא תבוא על ידו הצלה לאנשי המקום, מכיון שיצאה בת קול ואמרה כל העולם כולו ניזון בשביל חנינא בני, וכיון שזכות הרבים תלויה בו ידע שיצליח להמית את הערוד.

והבאר אליעזר (ד"ה נתן) תירץ, שהערוד גרם לשאר האנשים סכנה ודאית, ואילו לגבי רבי חנינא בן דוסא היה נחשב רק כספק סכנה מכיון שהוא היה מלומד בניסים כמבואר בתענית (כה.), וכתב **הסמ"ע** (חו"מ סי' תכו סק"ב) שלפי הירושלמי (תרומות פ"ח ה"ד) חייב אדם להכניס עצמו לספק סכנה כדי להציל את חברו מסכנה ודאית, ולכן היה חייב רבי חנינא בן דוסא להכניס עצמו לספק סכנה מהערוד כדי להציל את שאר אנשי המקום מסכנה ודאית[כט].

והברכת יהושע (ד"ה מ"ר) תירץ, על פי המובא בשם **הבעש"ט** שמי שאינו מפחד משום דבר אלא מהקב"ה לבדו יכול לסמוך על כך שלא יקרה לו שום נזק, וכיון שרבי חנינא בן דוסא לא ירא מכלום סמך על כך שלא ינזק מהערוד.

מחשבתו של רבי חנינא בן דוסא בהמתת הערוד

שם. הפתח עינים (ד"ה נתן) הקשה עוד על המעשה ברבי חנינא בן דוסא, מדוע היה צריך ליתן עקבו על הבור ולא המיתו על ידי תפילתו, כמו שהיה רגיל להתפלל על הצרות. ועוד מדוע מת הערוד רק לאחר נשיכתו ולא המיתוהו משמים בלא נשיכה. ועוד מה ראיה הוכיח מכך רבי חנינא בן דוסא שלא הערוד ממית אלא החטא, והרי אפשר לדחות שבאמת הערוד ממית ורק לרבי חנינא בן דוסא עמדו זכויותיו הרבים. ותירץ, שרבי חנינא בן דוסא הבין שהערוד השתלח להמית את אלו שחטאו, ורצה רבי חנינא בן דוסא שאם נגזרה גזירה על אחד מישראל למות, שיתכפר לו על ידי שהוא עצמו ינשך ויצטער מעט, ובכך תסתיים שליחותו של הערוד, ולכן שם עקבו על הבור ולא התפלל מרחוק, כדי שישכנו הערוד ובצער זה תתבטל הגזירה מעל מי שנגזרה עליו. ובזה הראה לתלמידיו שלא הערוד ממית אלא החטא, שמשום שידע בצדקות עצמו הותר לו להכניס את עצמו למקום סכנה.

האם היה במעשה זה ריבוי בניסים

ונשכו ומת אותו ערוד. הקשה הקדושה וברכה (סמיכת חכמים ד"ה ומת), מדוע הוצרך הקב"ה לעשות נס שימות הערוד, והיה די לעשות נס שלא ימות רבי חנינא בן דוסא אף שנשכו הערוד, ומכך יראו כולם שאין הערוד ממית אלא החטא ממית, ואם רצונו להגדיל את הנס, היה צריך להשאיר את הערוד חי ושלא יוכל עוד להמית, שאז בכל עת שאינו מזיק רואים בכך נס ואילו כשמת הסתיים בכך הנס. ותירץ, לפי מה שכתב **רש"י** (ד"ה ומת) שנעשה לרבי חנינא בן דוסא נס ונבקע לו מעין תחת לרגליו, וכוונת רש"י לתרץ בזה קושיות הנ"ל, ולהשמיע שמיתת הערוד אכן לא נעשתה בתורת נס בשביל להציל את רבי חנינא בן דוסא, כיון שהוא ניצל על ידי נס בקיעת המעין, אלא הערוד מת מחמת הטבע, שאם האדם הנשוך קדם למים מת הערוד, ושפיר יש לומר שלא רצה הקב"ה להרבות בניסים ולכן לא השאיר את הערוד חי, והעדיף הקב"ה למעט בניסים ולהציל את רבי חנינא בן דוסא בדרך של בקיעת המעין, כיון שזה אינו כל כך נס משום שהארץ עומדת על מים[ל].

אמנם הרמת שמואל (ברש"י שם) פירש מדוע נעשה הנס בדרך של בקיעת המעין, ולא נעשה נס שהיה מת הערוד בלא שיבוא רבי חנינא בן דוסא למים, כיון שבכך הוגדל הנס והיה נס בתוך נס, שכיון שנבקע המעין מן האדמה במקום חורו של הערוד, ודאי שהערוד הקדים את רבי חנינא בן דוסא למים ואף על פי כן מת הערוד.

מנהג האשכנזים להטיל חרם לאחר חליצה שלא יטבלו באותו יום

שם. כתב השדי חמד (דברי חכמים סי' קכה), שמנהג האשכנזים לאחר שעושים חליצה, שבית הדין מטילים חרם שהחולץ והחלוצה לא ילכו באותו היום לטבול במים. וכתב לו אחד הרבנים טעם הדבר על פי הזוהר (תקמ קפ.), שבעל אשה שמת מניח בתוכה מרוחו והיא מכשכשת בה כמו נחש. ולפי דברי **רש"י** (ד"ה ומת) שאם נחש פוגע באדם תקנתו שיקדים לטבול במים, וזו אינה תרופה כדרך הטבע אלא כסגולה על פי הקבלה שיתכן שתועיל גם באופנים שונים, לכן חשבו שגם בשעת החליצה שמא לא נעשתה המצווה כהוגן ולא נחה רוחו של המת, וכדי שלא יפגע בהם היו מקדימים לטבול במים, וכיון שמחמת כך באו לידי מריבה מי יקדים להגיע למים, תיקנו לעשות חרם שלא יטבלו באותו יום, ויסמכו על כך ששומר מצוה לא ידע רע. והשדי חמד הקשה על כך, שהטלת חרם אינה דרך ראויה להוציא את הטעות מליבם של ההמון הסוברים שיש במעשה החליצה פגיעה במת. ועוד שאם ההמון טעו לדמות את החליצה לפגיעה בערוד, מדוע קבעו לטבול דווקא באותו היום, והרי בערוד אמרו שמי שמקדים ניצול ומשמע גם אם טבל ביום אחר, ואם כן לא יועיל החרם כיון שעדיין ימהרו לטבול ביום שלאחריו.

והברכת אהרן (מאמר רלג) כתב, שאפשר לפרש בטעם מנהג זה משום שהתורה ציוותה על אחי המת שייבם את אשתו, וכך היא שורת הדין לעשות,

כוונתם לשוורים של עכו"ם שנמצאים ברשותינו. **כג. המנחה חדשה** (ד"ה נתן) הקשה על פירוש זה, לפי המבואר (חולין עט) שפרדה נחשבת לכלאים, אם כן גם הערוד הוא כלאים וכשנתן רבי חנינא בן דוסא את עקבו על החור וחסמו הרי הוא נחשב כמנהיג את הכלאים שהוא אסור, כמבואר בשו"ע (יו"ד סי' רצז סי"א - הסני). **כד. וכמו** שאמרו (ר"ה ג.) על הכנעני מלך ערד שנקרא כך משום שהיה דומה לערוד במדבר. **כה. וכעין** זה תירץ העין אליהו (ד"ה ת"ר), על פי הגמרא בכתובות (ל:) שגם כיום לא בטל דין ארבע מיתות, ומי שהתחייב שריפה נופל לאש או נחש מכישו. ומבואר שהנחש ממית למי שחטא והתחייב על כך מיתה. וכן מבואר בשבת (קנא:) שאין חיה רעה שולטת באדם רק אם הוא דומה לבהמה, ולכן רבי חנינא בן דוסא שהיה בטוח שלא חטא ואינו דומה לבהמה לא חשש מהערוד. **כו. ובירושלמי** (שם) כתוב, ששאלו תלמידיו את רבי חנינא בן דוסא אם לא הרגיש בנשיכתו של הערוד, וענה להם שכיון שהיה ליבו מכוון בתפילתו לא הרגיש כלום. **כז. והביא** שהערוך (ערך ערוד) פירש שחברבר הוא ערוד. **כח. והשדה** יצחק (ד"ה מעשה) כתב, שלפי גירסא זו יתבאר מה השייכות של המעשה הזה לסוגיא כאן, והיא שגם במעשה הזה מוזכר שלא הפסיק רבי חנינא בן דוסא מתפילתו מחמת נחש. **כט. ובשו"ת** מנחת יצחק (ח"ה סי' ז אות יד) ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סי' מה אות ו) תמהו על כך, שאם רבי חנינא בן דוסא סמך שיקרה לו נס לפי שהיה מלומד בניסים, אם כן אין זה נחשב לספק סכנה אלא ודאי אין בכך סכנה. וכתב המנחת יצחק שאכן כך תירץ העיון יעקב, והציץ אליעזר כתב שכך תירץ הפתח עינים את השאלה זו, שרבי חנינא בן דוסא ידע בודאי שלא ינזק. **ל. וכמבואר** בסוטה (מו.) שהקב"ה ממעט לעשות ניסים. **לא. וראה** עוד בהמשך דבריו שכתב, שלפי פשוטו יש לומר שמת כדי שלא יזיק את

ואם אינו חפץ לעשות כן הרי הוא דומה קצת לפורץ גדר של מנהג ישראל, וכתוב (קהלת י ח) 'ופרץ גדר ישכנו נחש', וכדי שלא יזיקנו הנחש היה ממהר החולץ לטבול במים כמו שאמרו בירושלמי שמי שנשכו נחש והקדים לבוא במים לא היה ניזוק, וגם האשה החלוצה היתה חוששת שמא היא גרמה לכך שלא רצה יבמה לייבמה ומחמתה נגרמה החליצה ונמצא שהיא גרמה לפריצת הגדר, ולכן אף היא היתה ממהרת לטבול במים, ומחמת שבאו לידי מריבה תיקנו לגזור שלא יטבלו במים.

מדוע נטל רבי חנינא בן דוסא בעצמו את הערוד על כתפו

נטלו על כתפו. הקשה הקדושה וברכה (סמיכת חכמים ד"ה ומת), מדוע היה צריך רבי חנינא בן דוסא לקחת את הערוד המת על כתפו, שאם הוא בכדי להראות את הנס וללמד שאין הערוד ממית אלא החטא, הרי היו מאמינים לו גם אם היה אומר להם, שהרי האמינו בו שיקרה לו נס ולכן ביקשו ממנו שיצילם מהערוד. ותירץ, שרצה להראות להם בדווקא שהערוד מת ולא סילקו חי למקום רחוק, כיון שבכך רצה ללמדם טעם שנענש הערוד במיתה מכיון שנשך את רבי חנינא בן דוסא, ואילולי חטא זה היה רק מסלקו ולא ממיתו, ומכך יש ללמוד שהחטא הוא הממית, ולכן הוצרך לקחתו על כתפו להראות את השייכות שלו למיתת הערוד, וזה מה שאמרו אוי לו לערוד שפגע בו רבי חנינא בן דוסא, כלומר שאוי לערוד שפגע ונשך את רבי חנינא בן דוסא שמחמת כך נענש במיתה.

והבן יהוידע (ד"ה נטלו) הקשה, מדוע דווקא נטלו על כתפו ולא גררו על הארץ וכדומה. ותירץ, שממעשה זה נגרם קידוש השם גדול שראו כולם שאין הערוד ממית אלא החטא ממית, ובכך שזכה הערוד שעל ידו נגרם קידוש השם זה מוכח שהיתה מגולגלת בו נשמה של חוטא שבכך באה לתיקונה, ולכן נהג בו מנהג כבוד כגופת אדם שאין לגוררה על הארץ. ועוד תירץ, שנטלו על כתפו מאחוריו להראות לאנשים שמי שמשליך מאחוריו את התורה והמצוות הוא חוטא ועלול למות כיון שהחטא ממית ולא הערוד. ועוד תירץ, שכשנטלו על כתפו מסתבר שאחזו בזנבו כשראשו נופל כלפי מטה [כדרך האוחזים דבר שתופסים במקום הדק שנח לאחזו], ובכך רמז לרואים שיסתכלו על שמו של הערוד מכיון ראשו למטה כלומר שאותיות 'ערוד' בהיפוך הם 'דו רע', ובכך רמז על שתי רעות שעושה החוטא, האחת שמוציא ממנו את המעלות הטובות, והשניה שמכניס לתוכו את הדברים הרעים, ולכך ממית הערוד ונוקם בחוטא [וכיון שהחוטא הולך לאחור לכן נרמז בערוד בקריאת אותיותיו לאחור].

והכסא רחמים (ד"ה נטלו) הביא שהקשו לו, מדוע נטלו רבי חנינא בן דוסא על כתפו ולא מסרו לאחד מתלמידיו שיקחו. ותירץ, שחשש רבי חנינא בן דוסא שמא הארס של הערוד יכול להמית גם לאחר מיתתו, ולכן אין ליתנו לתלמיד לקחתו שמא ינזק מהארס ולכן לקחו בעצמו[לב]. והמגיה שם תירץ, שכיון שהיה צריך ללכת בשביל לומר לתלמידיו ראו בני וכו' נטלו הוא בעצמו, שמרוב ענוותנותו לא הקפיד על כך ולא רצה להטריח אחרים, ועוד, שכיון שקיים בזה מצוה שהוכיח בו את הרבים וגדול זכות הרבים רצה לעשות את כל המצוה בעצמו[לג].

רמז בנשיכת הערוד לכך שהחטא ממית

אלא החטא ממית. כתב המהרש"א (ד"ה אלא החטא), שדבר זה שאין הערוד ממית אלא החטא ממית רמוז בכך שהערוד היה זה שהזיק את הבריות, שהוא נוצר על ידי חטא כמו שהביא רש"י (ד"ה ומת) שאמרו בחולין (קכז.) שהוא נוצר מנחש וצב הנזקקים זה לזה, ולכן הוא מזומן להעניש את החוטאים. וכמו שנאמר לנחש לאחר שחטא בעץ הדעת (בראשית ג טו) 'ואתה תשופנו עקב', אמנם כאשר נשך את רבי חנינא בן דוסא שלא חטא נענש הערוד ומת בעצמו.

מה התחדש לאנשים באותה שעה שהתחילו לומר אוי לו לאדם שפגע בו ערוד

באותה שעה אמרו אוי לו לאדם שפגע בו ערוד. הקשה הגר"א (ביאורי אגדות ד"ה ת"ר), מדוע אמרו כך רק באותה שעה, והרי אדרבה קודם שמת הערוד היו צריכים לומר שאוי למי שפגע בו ערוד, אבל לאחר שעה זו שכבר מת הערוד אין למה לחוש. ותירץ, שקודם מעשה זה סברו האנשים שאין הנחש נושך אלא אם גזרו עליו מלמעלה שישוך כמו שכתוב (קהלת י יא) 'אם ישך הנחש בלא לחש', ולכן לא אמרו שאוי למי שפגע בו ערוד, כיון שאם לא נגזר עליו שימות אין לאדם לירא ממנו, אבל במעשה זה גילו שיש מצבים כגון שיש משלחת חיות רעות מזומנת להזיק שעלול גם הנחש לנשוך בלא הבחנה, וכמו שאמרו (משלי יג כג) 'ויש נספה בלא משפט' שיש שעה שהחיה נשלחת להזיק בלא הבחנה בין צדיק לרשע, ולכן נשך הערוד את רבי חנינא שלא על פי משפט, וממילא הבינו שאוי לו למי שפגע בו ערוד זה כיון שמת שלא על פי משפט.

והפתח עינים (ד"ה נקן) תירץ, שלאחר שלימדם רבי חנינא שאין הערוד ממית אלא החטא ממית, אמרו אוי לו לאדם שנשלח הערוד להמיתו על חטאיו, ועל כך ראוי לקונן.

אוי למי שנושך צדיק שלא חטא בלשון הרע

ואוי לו לערוד שפגע בו רבי חנינא בן דוסא. ביאר בכך בדרך צחות האוצר חיים (ד"ה אוי), לפי מה שאמרו בערכין (טו:) שלעתיד לבוא ישאלו החיות את הנחש איזו הנאה יש לו בכך שהוא נושך והרי אינו מרגיש בכך שום טעם, ויענה להם הנחש מה יתרון לבעל הלשון. ופירש רש"י (שם ד"ה ולך) שתשובתו היא שגם המספר לשון הרע אין לו הנאה בכך. ותשובה זו של הנחש מועילה לו רק כשנושך רשע, אבל אוי לו למי שנושך צדיק כרבי חנינא בן דוסא שלא חטא ואין טעם לנשיכתו.

דיוק לשון מזכירין

מזכירין. במשנה בתענית (פ"א מ"א) שנו 'מאימתי מזכירין גבורות גשמים', ודייק התויו"ט (שם) מכך ששנו מזכירין ולא 'זוכרין' שבא התנא להשמיע את הדין הכתוב ברא"ש (שם) ובטור (או"ח סי' קיד) מדברי הירושלמי (שם ה"א) שאסור ליחיד להזכיר את הגשמים קודם שישמע הכרזה על כך מהש"ץ, כדי שלא יהיו חלק מהציבור מזכירים גשמים וחלקם לא יזכירו, ולכן שנו שמזכירין, ללמד שצריך הש"ץ להכריז על הגשמים[לד].

והמילי דברכות (גרלדזונסקי, ד"ה מזכירין) פירש, שבא התנא לרמוז על הדין שמי ששכח להזכיר גשמים מזכירים לו לחזור ולהתפלל מתחילת התפילה, ולכך רמז רש"י (ד"ה מזכירין) שכתב שהזכרת הגשמים אינה לשון בקשה אלא שבח והודאה, שבא לפרש מדוע שונה דין מי ששכח לשאול על הגשמים שחוזר רק לשומע תפילה, ואילו מי ששכח להזכיר גשמים חוזר לראש התפילה, כיון שהזכרת הגשמים אינה לשון בקשה אין שייך לאומרה בשומע תפילה[לה].

מדוע הגמרא כאן לא שאלה מה הטעם שנקראו 'גבורות גשמים'

גבורות גשמים. הגמרא בתענית (ג.) שאלה מדוע שנינו במשנה בברכות 'גבורות גשמים' ולא שנינו סתם 'גשמים'. ותירץ רבי יוחנן, שהגשמים נקראים כך משום שהם יורדים בגבורה. והקשו תוספות שם (ד"ה וליתני), מדוע הגמרא כאן לא הקשתה קושיא זו מדוע נקראו הגשמים 'גבורות גשמים' ולא 'גשמים' סתם. ותירצו שבתענית הוא עיקר הנידון של התפילות על הגשמים ממתי מתחילים להזכירם ומתי פוסקים, ולכן רק שם הקשתה הגמרא כך.

והפני יהושע (ד"ה מזכירין) תירץ, שכאן שנינו שמזכירים את הגשמים בתחיית המתים שהיא ברכת 'אתה גבור', ומשום כך היה פשוט לגמרא שכוונת התנא בלשון גבורות לומר שהם יורדים בגבורה, ובא להשמיע את הטעם לכך שמזכירים את הגשמים בברכה זו[לו], אבל בתענית שלא הוזכרה שם ברכת אתה גבור, הקשתה הגמרא מדוע הגשמים נקראים 'גבורות'.

והברכת ה' (ד"ה מזכירין) תירץ, לפי מה שכתב הרמב"ם (פירוש המשניות) שהגשמים נקראים 'גבורות' לגודל התועלת שבהם. ולכאורה קשה שבגמרא (תענית ג.) אמרו שנקראים בלשון 'גבורה' מפני שירידתם היא בגבורה ולא משום שיש גבורה בתועלתם, ולכן פירש הברכת ה' שלרמב"ם היה קשה כקושיית התוספות (שם) מדוע הגמרא כאן לא הקשתה קושיא זו מדוע נקראו הגשמים בלשון 'גבורה', וסבר שבדברי רב יוסף מתורצת גם קושיא זו, שכיון שהגשמים שקולים כתחיית המתים שהם מחיים את האנשים, לכן שייך בהם לשון גבורה שיש בהם תועלת גדולה להחיות את האנשים, ולכן כאן לא שייך לשאול מדוע נאמרה בהם לשון גבורה, כיון שהתנא בא להשמיע שכיון שיש בהם תועלת כתחיית המתים יש להזכירם בברכה זו, אבל בתענית שלא מדובר על מקום הזכרת הגשמים בברכת מחיה המתים, אלא על מה שנאמר במסכת ראש השנה (טז.) שבחג נידונים על המים, שאלה המשנה מהו הזמן שמתחילים להזכיר את גבורות הגשמים, והיטב שאלה הגמרא מדוע אמרו בהם לשון גבורה, ומדוע כינה אותם התנא על שם התועלת שבסופם, ותירץ רבי יוחנן משום שהם יורדים בגבורה.

הבריות, ועוד ביאר שם [הובא להלן], שמת משום חטאו שנשך את רבי חנינא בן דוסא. **לב. וכתב** שבכך לא תתורץ קושיית הבן יהוידע מדוע לא גררו על הארץ. **לג. וכתב** שלתירוצו עדיין יקשה מדוע לקחו על כתפו ולא גררו על הארץ, אך לתי' הבן יהוידע שמה שנשאו על כתפו הוא משום שראוי לכבוד, יש ליישב גם קושיא זו שמה שנשאו בעצמו ולא על כתף תלמידו הוא כדי לכבדו. **לד. וכתב** המילי דברכות (גרלדזונסקי, ד"ה מזכירין) שטעם זה שייך לומר רק במשנה בתענית ששם מדובר על הזמן שמתחילים להזכיר גשמים ושייך לפרש שהמשנה רמזה דין זה שאין להזכיר עד שישמע הכרזה משליח ציבור, אמנם במשנתנו שבאה לפרש היכן מזכירין גשמים לא שייך טעם זה.

לה. ובכך תירץ גם מדוע בשאלת הגשמים לא אמרו לשון 'גבורות גשמים', וגם מדוע בהזכרת הגשמים שנא התנא לשון 'מזכירין' ולא 'זוכרין', כיון שבלשון בקשה אין להזכיר לשון גבורה משום שבכך הוא מגדיל את בקשתו, ולכן גם בהזכרה שאינה בקשה שייך לומר 'מזכירין' שהוא לשון ראוי לשבח והודאה. **לו. ואף** שהגמרא כאן הקשתה 'מאי טעמא' שמזכירים גשמים ב'אתה גבור', ותירץ רב יוסף משום שהם שקולים כנגד תחיית המתים שהזכרה בברכה זו, ולכאורה משמע מכך שלא ידעה הגמרא את השייכות של 'גבורות הגשמים' לאתה גבור, פירש הפני יהושע, שהגמרא העדיפה להביא טעם זה משום שהכל הולך אחר סיום הברכה ושם אין מוזכר 'גבורה', ועדיף לומר

מדוע לא נאמר על הגשמים לשון גדולה או כח

שם. בטעם ששייך לומר על הגשמים שהם יורדים בגבורה כתבה הגמרא בתענית (שם), שלגבי גשמים כתוב (איוב ה ט) 'עושה גדולות ואין חקר', ותיבת 'חקר' כתובה גם לגבי בריאת העולם שכתוב בה (ישעיה מ כח) 'בורא קצות הארץ לא ייעף ולא ייגע אין חקר לתבונתו', ונאמר בבריאת העולם גם (תהילים סה ז) 'מכין הרים בכחו נאזר בגבורה', וכיון שמצאנו תיבת 'חקר' כתובה גם בגשמים וגם בבריאת העולם ובריאת העולם נקראת 'גבורה', משום כך גם הגשמים נקראים גבורה.

והקשו תוספות (שם ד"ה וכתיב), שבכתוב שנאמר בו 'גבורה' לגבי בריאת העולם נאמר בו גם לשון 'כח', ואם כן היו יכולים לקרותם 'כח גשמים' או 'גדולת גשמים' כיון שגם לשון 'גדולה' נאמרה בבריאת העולם בכתוב 'עושה גדולות ואין חקר'. ותירצו, שהעדיף התנא לשנות לשון 'גבורה' כיון שהיא כוללת גם כח וגם גדולה[לז]. ועוד תירצו, שכיון שהזכרת הגשמים היא בברכת 'מחיה המתים' שמתחילה בלשון 'אתה גבור', שנה אותם התנא בלשון 'גבורה'[לח].

והגר"א (שנות אליהו) הוסיף להקשות, מדוע שנו לשון 'גבורה' יותר משאר לשונות שבהם נברא העולם, שהרי אמרו (חגיגה יב.) בי' דברים נברא העולם. ותירץ, שלשון 'גדולה' שייכת בדבר שהוא תמידי בלא הפסק, וכגון הילוך השמש שאינו פוסק לעולם, אבל לשון 'גבורה' שייכת בדבר שבא לפעמים, שבכך ניכרת גבורתו של הקב"ה, שבקבלו את תפילת הצדיק הוא מוריד גשמים וברצונו לא ירדו[לט].

והתפארת ישראל (יכין אות ז) תירץ, שלשון 'כח' שייכת בדבר שאין לו התנגדות, אבל לשון 'גבורה' שייכת בדבר שיש התנגדות לעשייתו, ולכן הגשמים היורדים כנגד מידת הדין שמקטרגת שלא ירדו מחמת חטאי בני האדם, ואף על פי כן מרחם הקב"ה ומורידם, נקראים גבורות גשמים.

מהי הגבורה שבירידת גשמים

שם. הריטב"א (תענית ב. ד"ה מאימתי) ביאר מדוע נקראים הגשמים בלשון 'גבורה', משום שהם יורדים בגבורה שהקב"ה השאיר בידו את המפתח להם ומשתמש בהם לרדות בהם את הבריות, שחיי בני האדם בעולם הזה תלויים בהם. **והמאירי** (שם ד"ה והמשנה) פירש, לפי שהרבה פעמים הגשמים באים שלא בזמן הראוי להם לבוא בדרך הטבע, משום שכך רצונו של הקב"ה להשגיח על עמו ישראל ולהיענות לתפילתם. ועוד יש בהם גבורה בכך שהם יורדים טיפה טיפה מהלך כמה שנים ואין מתערבים זה בזה, שאם היו מתערבים היו מטשטשות את הארץ[מ].

דיוק מלשון הגמרא כמנהג אשכנז שלא לשנות בברכת השנים בין ימות החמה לימות הגשמים

ושאלה בברכת השנים. מלשון הגמרא 'ושאלה בברכת השנים' דייק הטור (או"ח סי' קיז) כמנהג בני אשכנז שאינם משנים את הברכה בין ימות החמה לימות הגשמים, שמלשון זו משמע שאין משנים את הברכה בימות הגשמים אלא רק מוסיפים בה שאלה. וביאר כוונתו הבית יוסף (שם ד"ה ובאשכנז), שיש שני חילוקים בין מנהג אשכנז למנהג ספרד, שבספרד אומרים בימות החמה 'ברכנו' ובימות הגשמים אומרים 'ברך עלינו', ואילו באשכנז אין משנים בכך כלום. ועוד חילוק שבאשכנז בימות החמה לא שואלים כלום, ובספרד בימות החמה שואלים טל. וכוונת הטור להביא ראיה למנהג אשכנז בחילוק הראשון שאין משנים את נוסח הברכה, וגם בימות החמה אומרים 'ברך עלינו' כמו בימות הגשמים, ולכן קראו בגמרא לברכה זו 'ברכת השנים' שכך היא בין בימות החמה ובין בימות הגשמים בלא חילוק[מא].

אמנם הב"ח (שם) פירש, שכוונת הטור להוכיח כמנהג אשכנז בחילוק השני שבימות החמה אינם שואלים כלום, ודייק מלשון הגמרא 'שאלה בברכת השנים' שאין משנים את נוסח השאלה, אלא שתמיד השאלה היא באותה לשון, אלא שישנו זמן שבו בכלל אין שואלים והוא ימות החמה.

ועל פי דרכו של הטור בדיוק לשון הגמרא כתב הט"ז (שם סי' רצד סק"א), שבתפילת מעריב במוצאי שבת אין לשנות את נוסח ברכת אתה חונן כפי שכתב הב"י שנהגו העולם להתחיל ולברך 'אתה חוננתנו', אלא גם במוצאי שבת יש להתחיל ולומר 'אתה חונן', וקודם 'וחננו' יאמר 'אתה חוננתנו', שכך מדויק בלשון הגמרא שמזכירים הבדלה בחונן הדעת, ומשמע שלא משנים את נוסח הברכה והוא נשאר 'אתה חונן'.

מדוע לא שנינו מבדילין בחונן הדעת

והבדלה בחונן הדעת. דייקו הקדושה וברכה (סמיכת חכמים ד"ה הבדלה) **והשושנים לדוד** (פ"ה מ"ב), מדוע לא שנינו 'מבדילין בחונן הדעת'[מב], וביאר הקדושה וברכה, שאם היו שונים 'ומבדילין בחונן הדעת' היה משמע שבכך יוצא ידי חובת הבדלה ואינו צריך לחזור ולהבדיל על הכוס, וזה אינו נכון שלמסקנת הגמרא כן צריך לחזור ולהבדיל על הכוס. ועוד שלשון 'מבדילין' משמע שההבדלה שייכת ממש לברכת הדעת, וזה אינו שהרי הטעם שקבעוה בה הוא רק משום שהיא הברכה הראשונה של חול, ולכן אמרו בה לשון 'והבדלה בחונן הדעת' שמשמע שאינה שייכת לברכה זו, אבל בגבורות גשמים שדומה ממש לתחיית המתים שייך לשון 'מזכירין' שהוא משמע כהמשך לנושא של ברכה זו, וכן בשאלת הגשמים בברכת השנים שממש דומה לה שייך לשון 'שואלין'.

והשושנים לדוד ביאר, כיון שבלשון זו היה אפשר לפרש שמבדילים רק בתפילה ואין עוד הבדלה אחרת, ולכן שנינו בלשון 'הבדלה בחונן הדעת' שמשמעה שאת ההבדלה שאומר על הכוס אומר גם בתפילה. וכל זה לפי הגירסא של רש"י שגורס קודם לכן 'ושואלין בברכת השנים', שעד לשם הוא ענין לעצמו. אמנם לפי הגירסא [שלפנינו] 'ושאלה בברכת השנים' לא קשה, שיש לפרש שמה ששנינו ברישא 'מזכירין גבורות גשמים' משתייך גם להמשך שמזכירין גם שאלה בברכת השנים והבדלה בחונן הדעת.

אמנם ההון עשיר (שם) דייק בלשון המשנה, שמה ששנו 'שואלין', הולך גם על המשך דברי המשנה 'הבדלה בחונן הדעת', ואף שעיקר ההבדלה היא הזכרה ולא שאלה, מכל מקום שייך לומר עליה לשון 'שאלה' מכיון שמבקש בה 'והחל עלינו' וכו'.

הטעם שהקדימה המשנה שאלת הגשמים להבדלה

שם. לכאורה היתה צריכה המשנה לשנות קודם הבדלה בחונן הדעת, ורק אחריה שאלה בברכת השנים, שהרי ברכת 'אתה חונן' קודמת לברכת השנים. וביארו ההון עשיר (פ"ה מ"ב) **והברכת יהושע** (ד"ה והבדלה), שלכך שנתה המשנה בסדר זה, מכיון שכבר עסקה בתחילה בגשמים בהזכרתם בברכת 'אתה גבור', והמשיכה לפרש היכן שואלים על הגשמים. ועוד, משום שבהבדלה יש מחלוקת היכן אומרה, לכך נשתנתה בסוף, ובתחילה שנו מה שאין בהם מחלוקת.

לרבי עקיבא אין לכלול את ברכת הדעת בברכת ההבדלה.

רבי עקיבא אומר אומרה ברכה רביעית בפני עצמה. בביאור שיטתו של רבי עקיבא כתב התוספות יו"ט, שרבי עקיבא בא לומר שלא כדעה הקודמת שכוללה בברכת אתה חונן, אלא לא יכללנה בחונן הדעת ויקבע לה ברכה בפני עצמה. והביא לכך ראיה ממה שאמרו לעיל (כט.) שלפי רבי עקיבא יש תשע עשרה ברכות בתפילה ולא רק שמונה עשרה, ומכך מוכחת שיטתו שיש להוסיף ברכה בפני עצמה להבדלה. והקשו עליו בתוספות אנשי שם (פ"ה מ"ב ד"ה ברכה), מדוע הוצרך להרחיק להביא ראיה מהגמרא לעיל, והרי כמו כן אמרו בגמרא להלן (ע"ב) על משנתנו. ותירץ האמת ליעקב (ד"ה ר"ע), שיש טעות סופר בדברי התוספות יו"ט, וצריך לגרוס בדבריו 'ולא יכלול בה חונן הדעת', כלומר שמחדש רבי עקיבא שלא יכלול בברכה הרביעית של ההבדלה גם את ברכת הדעת ויהיו רק שמונה עשרה ברכות, אלא שיסיים בה 'המבדיל בין קדש לחול' בלא לכלול בה את ברכת הדעת, וממילא צריך עוד ברכה כרגיל לברכת הדעת ונמצא שיש תשע עשרה ברכות, וזה אינו מוכח מכאן שיש תשע עשרה ברכות, אלא רק שקובע לה ברכה לעצמה, ועל כך הביא ראיה מלעיל שלפי רבי עקיבא יש תשע עשרה ברכות.

את הטעם של שקולה כנגד תחיית המתים שהיא כתובה בסוף הברכה. **לז. והבית** דוד (קורינאלדי, פ"ה מ"ב) כתב, שאינו יודע מהיכן למדו תוספות לפרש שגבורה כוללת גם כח וגם גדולה, ואדרבה רש"י (חגיגה יב. ד"ה גבורה) פירש את הכתוב (תהילים סה ז) 'נאזר בגבורה' [שהביאה הגמרא בתענית] שהיא גבורת הלב [אבל כח אינו בלב וכמו שמפורש שם ברש"י (ד"ה כח) שהוא בזרוע], וכך גם מסתבר, וראיה לכך ממה ששנינו (אבות פ"ד מ"א) איזהו גבור הכובש את יצרו, ומוכח שהגבורה היא בלב. וכתב שאולי משום קושיא זו הוצרכו תוספות לכתוב עוד תירוץ. והשושנים לדוד (שם) תירץ, שבאמת גבורה היא גבורת הלב, אלא שלא שייך שתהיה גבורת הלב למי שאין לו כח, כיון שאם אין לו כח אין לו על מה לסמוך בליבו. ומה שהוכיח הבית דוד ממה ששנינו איזהו גבור הכובש את יצרו, אדרבה משם מוכח שצריך כח כדי להתגבר, שזו כוונת התנא שכדי לכבוש את יצרו צריך כח וחיזוק ביותר. ומה שפירש רש"י על הכתוב 'נאזר בגבורה' שהיא גבורת הלב, זה משום שאת הכח כבר הזכיר הכתוב קודם 'מכין הרים בכחו', ועל כן הוצרך לפרש שהגבורה היא גבורת הלב. **לח. והמהרש"א** (ח"א שם ד"ה וכתיב) הוסיף בכך ביאור, לפי מה שדרשו בגמרא (שם) על גשמים לשון 'גבורה' ששייך לומר עליהם 'אין חקר לגבורתו', ובכך גבורת הקב"ה היא היפך מגבורת האדם, שהאדם ממית חיים ואילו הקב"ה מחיה מתים, ולכך גם הגשמים מתאים בהם לשון גבורה כיון שהם מרבים רחמים בעולם כמו תחיית המתים. **לט. והוסיף** שלכן שייכים הגשמים לברכת 'אתה גבור', כיון שבה מוזכרים סומך נופלים ורופא חולים שגם הם דברים שאינם תמידיים אלא באים לפעמים כרצונו של הקב"ה. והוסיף באדרת אליהו (פר' וזאת הברכה באופן השני ד"ה איש האלהים), שלכך הגשמים הושוו לתחיית המתים, משום שעל שניהם מודים חכמי הטבע שאינם באים בדרך טבעית שהיא קבועה ומתמדת, אלא הגשמים לפעמים יורדים בכל יום ולפעמים אינם יורדים כלל, וכך גם תחיית המתים אין זה דרך הטבע שגוף שנרקב יחזור ויחיה, ולכן קבעו את מקומה של הזכרת הגשמים בברכת תחיית המתים. **מ. כמבואר** בבבא בתרא (טז.) שאם היו שתי טיפות יוצאות מדפוס אחד היו מטשטשות את הארץ ואינה מוציאה פירות. **מא. אבל** אינו מביא מכאן ראיה למנהג אשכנז שבימות החמה לא שואלים כלום. **מב. השושנים** לדוד הקשה לפי גירסת רש"י (ד"ה ושואלין) שלא גורסים 'ושאלה בברכת השנים', אלא 'ושואלין בברכת השנים', וגם כאן היה לומר 'ומבדילין'. אך הקדושה וברכה הקשה שהיה לומר 'ומבדילין' משום שהיא לשון יותר טובה מלשון 'והבדלה' שמשמעותה שמזכירין הבדלה.

טעם להקדמת המשנה את דברי רבי עקיבא לדברי רבי אליעזר

שם. הקשו **האחרונים**[מג], מדוע הקדים התנא להביא את דברי רבי עקיבא, לפני דברי רבי אליעזר שהיה רבו[מד]. ותירצו[מה], שדברי רבי עקיבא דומים במקצת לדברי תנא קמא ששניהם אמרו שההבדלה נאמרת בתחילת הברכות האמצעיות, אלא שנחלקו אם כוללה בברכת הדעת או שאומרה בברכה בפני עצמה, ולכן שנתה המשנה את דברי רבי עקיבא בסמוך לדברי תנא קמא.
ועוד תירצו **הכסא רחמים והבית יוסף**, שהתנא סידר את המשנה לפי סדר הברכות בתפילה, וברכת חונן הדעת קודמת להודאה[מו].

מדוע אין אנו נוהגים בהבדלה כרבי עקיבא

שם. הקשה **הכסא רחמים** (ד"ה רעק"א), מדוע אנו נוהגים כדעת תנא קמא לומר הבדלה בחונן הדעת, והרי אמרו (עירובין מו:) כלל שהלכה כרבי עקיבא מחבירו, ולפי שיטת רבי עקיבא צריכים לומר הבדלה בברכה רביעית בפני עצמה. ולא מסתבר לומר שדברי תנא קמא הם מכמה תנאים ולכן אין הלכה כרבי עקיבא שהלכה כמותו רק מחבירו היחיד אבל לא מחבריו, שהרי אמרו (סנהדרין פו.) שסתם משנה היא רבי מאיר ואף כאן שנסתמו הדברים נראה שהם דברי רבי מאיר. ותירץ **המגיה** (שם), שמכך שרבי כשסידר את המשנה סתם את דברי תנא קמא משמע שסבר כמותו, ועל כן אין אלו דברי יחיד, ומשום כך אין הלכה כרבי עקיבא כנגדם. ועוד שהרי אמרו להלן (ע"ב) שכל השנה לא עושים כרבי עקיבא משום שחכמים תיקנו להתפלל רק שמונה עשרה ברכות ולא תשע עשרה ברכות.

השייכות של הבדלה להודאה

רבי אליעזר אומר בהודאה. בביאור טעמו של רבי אליעזר והשייכות של הבדלה לברכת ההודאה כתב **השיטה מקובצת** (ד"ה רבי אליעזר), מפני שמודה לקב"ה שזיכה אותו להכיר ולהבדיל בין הקודש לחול. **והאם יעקב** (ד"ה ר"א) כתב, שהצדיקים שנקראים 'חיים' הם נותנים את ליבם להרגיש בטובתו של הקב"ה ובצורך להודות לו על כך כמו שנאמר (ישעיה לח יט) 'חי חי הוא יודך', אמנם הרשעים שגם בחייהם קרואים מתים אינם מרגישים בכלום וממילא גם אינם מודים על הטובות שמיטיב עימם, ולכן שייך להזכיר הבדלה שאומרים בה 'אתה חוננתנו למדע תורתך' בברכת הודאה, שבזכות התורה יש לנו הרגשה בהכרת הטובה ואנו מודים על כך[מז].

ביאור קושיית הגמרא על מה ששנינו מזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים

מאי טעמא. הקשה **הצל"ח** (ד"ה מזכירין), שקושיית הגמרא אינה מבוארת, שאם הקושיא היא מדוע נקבע המקום להזכרת הגשמים בתחיית המתים, היה צריך להקשות 'בתחיית המתים מאי טעמא'[מח]. ועוד הקשה, שאם זו השאלה, הרי עיקר התירוץ חסר שרב יוסף לא ביאר בתירוצו מדוע הגשמים שקולים כנגד תחיית המתים. ותירץ, שקושיית הגמרא כוללת שתי קושיות, הן את קושיית הגמרא בתענית (ב. ד"ה ולימא) מדוע נקראו הגשמים 'גבורות גשמים' ולא 'גשמים' סתם, והן מדוע נקבע המקום להזכרתם בתחיית המתים. ועל כך תירץ רב יוסף, שתחיית המתים מעידה על גבורתו של הקב"ה ולכן תיקנו חז"ל להזכיר זאת בלשון 'אתה גבור', וכך גם הגשמים יורדים בגבורתו של הקב"ה ומשום כך הם נקראים 'גבורות גשמים', ולכן ממילא ראויים הם להיקבע בברכת אתה גבור של תחיית המתים.
והברכת דוד (ד"ה מזכירין) תירץ, ששאלת הגמרא היתה מדוע הוצרכו להזכיר את הגשמים בכלל, והרי די במה ששואל על הגשמים בברכת השנים ובכך הוא גם מזכיר את גבורתם. ותירץ רב יוסף, שכיון שהם שקולים לתחיית המתים קבעו להזכירם במקום שמזכיר תחיית המתים, ומשום כך שאלה הגמרא בהמשך 'ושאלה בברכת השנים מאי טעמא', כלומר אם כן מדוע לא קבעו גם את שאלת הגשמים בתחיית המתים, ועל כך תירצה משום שהיא פרנסה קבועה בברכת השנים.

הדמיון של גשמים לתחיית המתים

מתוך ששקולה כתחיית המתים. בביאור הדמיון של ירידת גשמים לתחיית המתים כתב **הריטב"א** (ד"ה מזכירין), שעל ידי הגשם העולם חי וניזון[מט], וזה כמו תחיית המתים שמחיה את האנשים. ועוד פירש (תענית ב. ד"ה מאימתי) שהזרעים נקברים בתוך הקרקע וצומחים על ידי הגשמים ויוצאים לבושים בכמה מלבושים, וזה כמו תחיית המתים שיקומו ישני עפר ויעמדו בלבושיהם. ועוד שכל ענין החסדים שבברכה זו הם מעשה ניסים שלא כדרך הטבע וזו היא גבורתו של הקב"ה, וכך היא גם ירידת הגשמים[נ].
והחון עשיר (פ"ה מ"ג) תירץ, שישנן נפשות שלאחר מותן מתגלגלות להיות בתוך צמחים וזרעים שונים, וכאשר הגשמים מגדלים את הצמחים נמצא שהם מעלים אותן מדרגת דומם לדרגת צומח, ולאחר מכן כאשר גדלו והבשילו ואוכל אותם אדם הם עולים לדרגת אדם, ונמצא שהגשמים ממש מחיים את נפשות המתים[נא].
ובספר חדשים גם ישנים (ד"ה ששקולה) פירש, שהדמיון ביניהם הוא בכך שהמפתחות של שניהם לא נמסרו בידי שליח אלא הם בידו של הקב"ה[נב].

האם אין זה פשוט שמקום שאלת הגשמים הוא בתפילה על הפרנסה

ושאלה בברכת השנים מאי טעמא. הקשה **הקדושה וברכה** (סמיכת חכמים ד"ה ושאלה), מדוע שאלה הגמרא מה הטעם שנקבעה שאלת הגשמים בברכת השנים, והרי פשוט שהגשמים הם פרנסה, ומשום כך מקום בקשתם הוא בתפילה על הפרנסה[נג]. ותירץ, שהשאלה היא לאחר שאמרו בגמרא שמזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים משום שהגשמים הם גבורה כמו תחיית המתים, אם כן מדוע תיקנו לבקש את הגשמים, וכשם שאין מבקשים על תחיית המתים כך אין לבקש על הגשמים. ועוד שאם תיקנו לבקשם, מדוע קבעו זאת בברכת השנים ולא בתחיית המתים. ותירצה הגמרא, 'מתוך שהיא פרנסה', כלומר שבאמת אין הגשמים נחשבים לתחיית המתים, אלא רק חשיבותם היא כמו תחיית המתים ולכן קבעו להזכירם בברכת מחיה המתים, אבל בעיקרם הם פרנסה ולכן צריך לבקש אותם, וגם משום כך קבעו את מקומם בברכת הפרנסה.
והברכת יהושע (ד"ה שאלה) תירץ, ששאלת הגמרא היא מדוע צריך לבקש עליהם ולא די במה שהזכירם בתחיית המתים, וכשם שעל תחיית המתים אין צריך לבקש ודי בכך שהזכירוה בתחילה, והטעם לכך הוא שדבר שודאי יבוא אין צריך לבקשו ודי שמזכירו, וגם על עצם הפרנסה אין צריך לבקש שודאי הקב"ה יזון את כל בריותיו כמו שמוכרח להם, ומה שמבקשים הוא רק על תוספת פרנסה יותר מן המוכרח, אבל על ריבוי גשמים סברה הגמרא שאין לבקש כיון שאינו לטובה, ותירצה הגמרא שגם ריבוי גשמים הוא פרנסה וצריך לבקש עליהם מלבד מה שהזכירם בתחיית המתים.

שאלת הגמרא על שייכות ההבדלה לחונן הדעת

הבדלה בחונן הדעת מאי טעמא. הקשה **הקדושה וברכה** (סמיכת חכמים ד"ה הבדלה), מדוע שאלה הגמרא שצריך לתת טעם מדוע קבעו הבדלה בחונן הדעת, והרי פשוט הוא שמכיון שצריך לקובעה באחת מהברכות של חול יש לקובעה בברכה הראשונה שאפשר, ומשום כך קבעוה בחונן הדעת. ולפי זה גם יש להבין מדוע הוצרך רב יוסף לומר טעם שמתוך שהיא חכמה קבועה בברכת החכמה, ומדוע לא אמר כרבנן שנקטו לכאורה כטעם היותר פשוט, משום שזו הברכה הראשונה שאפשר לקובעה בה. ותירץ, בהקדמת מה שהקשה תחילה במשנה מדוע לא שנינו לשון 'מבדילין בחונן הדעת', והתירוץ לכך הוא שלשון זו משמעה שיוצא בהבדלה זו שבתפילה ידי חובתו ואינו צריך עוד להבדיל על הכוס, והרי מסקנת הגמרא היא שעיקר הבדלה היא על הכוס ולא בתפילה, וכך גם אם היה אומר רב יוסף 'מתוך שהיא של חול' היה אפשר לטעות שזו היא ההבדלה בין קודש לחול ושוב אין צריך עוד להבדיל על הכוס, ולכן נתן בכך טעם אחר מתוך שהיא חכמה[נד]. אמנם חכמים לא חששו לומר את הטעם לפי שהיא חול מכיון שיתכן והם סוברים שבאמת עיקר ההבדלה היא בתפילה ולא על הכוס, ואכן אם הבדיל בתפילה אינו צריך לחזור ולהבדיל על הכוס.
ועוד תירץ, שנחלקו הפוסקים[נה] כשאומר הבדלה באתה חונן אם צריך בה התחלה חדשה ולומר 'אתה חוננתנו' או שכוללה באתה חונן ולא צריך לפתוח בה מחדש ב'אתה חוננתנו', והתנא כאן סבר שצריך בה התחלה חדשה ולכן לא שנה בלשון 'ומבדילין בחונן הדעת' שמשמעה שכולל את ההבדלה

מג. **שושנים** לדוד (פ"ה מ"ב) בספר והיה ברכה (ד"ה והמלה) והכסא רחמים (ד"ה רעק"א). מד. **כמבואר** בסנהדרין (סח.). מה. **השושנים** לדוד הכסא רחמים והבית יוסף (דרינפלד, ד"ה רעק"ק). מו. **והוסיף** הכסא רחמים, שמה שהקדים את שאלת הגשמים לפני ההבדלה, הגם שהיא נמצאת בברכת השנים שהיא אחרי ברכת חונן הדעת, טעמו כיון שרצה להסמיך את שאלת הגשמים להזכרת הגשמים שהיא בברכת אתה גבור, שהיא מוקדמת לפני ברכת חונן הדעת שבה ההבדלה. מז. **ולפי** זה ביאר מה שכתוב בירושלמי (סוכה פ"ג ה"א) שלולב היבש פסול משום הכתוב (תהלים קטו יז) 'לא המתים יהללו יה', שזה כמו שכתוב בגמרא בסוכה (כט:) שפסולו משום 'הדר', כלומר שכמו שהאדם החי צריך להרגיש בטובת הקב"ה ולהודות עליה כך צריך גם שהחפץ שמקיים בו את המצוה יהא בהידור שזה מורה על ההרגשה, ולכן המקיים את המצוה בלולב היבש שאינו 'הדר' דומה למתים שאינם מרגישים ולא מכירים בטובת הקב"ה. מח. **כשם** ששאלה הגמרא בהמשך לגבי שאלת הגשמים בברכת השנים מאי טעמא, וכן לגבי הבדלה בחונן הדעת מאי טעמא. מט. **ובתענית** כתב הריטב"א (ב. ד"ה מאימתי) שכאשר נעצר הגשם נחשבים האנשים כמתים והקב"ה מחיה אותם על ידי הגשמים. נ. **והוסיף** שבברכה זו מזכירים ארבע פעמים 'מחיה המתים', והביאור בכך על דרך הנגלה הוא, בפעם הראשונה הסמוכה לגבורת הגשמים הכוונה היא על כך שהקב"ה מחיה את בני האדם על ידי הגשמים שמכין בעזרתם את מזונותיהם. והפעם השניה הסמוכה לסומך נופלים פירושה על בני אדם שקרב קיצם למות והקב"ה מאריך את ימיהם ושולח דברו ומרפאם. והפעם השלישית היא כשאומר 'מלך ממית ומחיה' ופירושה על המתים שמתו והחיו אותם הנביאים בעולם הזה, כגון המתים שהחיו אליהו ואלישע וגם על אלו שמחיה אותם בעולם הנשמות. ורק הפעם הרביעית היא על תחיית המתים שתהיה לעתיד לבוא. נא. **וביאר** לפי זה את נוסח וסדר הברכה, שאומרים בה 'משיב הרוח ומוריד הגשם', ועל ידי כח הגשמים שמצמיחים את הזרעים 'מכלכל חיים בחסד', ועל ידי זה 'מחיה מתים ברחמים רבים סומך נופלים ורופא חולים ומתיר אסורים' כלומר שברחמיו מחיה את הנפשות שנפלו בצמחים אלו ונאסרו שם מחמת חולי חטאתם. נב. **כמו** שאמר רבי יוחנן (תענית ב.). נג. **וכן** אמרה הגמרא בתענית (ג:) שגשמים הם פרנסה. נד. **וכשם** שביאר השושנים לדוד לעיל מדוע לא שנינו 'מבדילים בחונן הדעת'. נה. **ב"י** (או"ח סי' רצד ד"ה

בחונן הדעת בלא לפתוח בה מחדש ב'אתה חוננתנו', אלא שנה 'והבדלה בחונן הדעת' שמשמעה שיש לה התחלה חדשה לעצמה. ועל כך שאלה הגמרא 'מאי טעמא', כלומר מדוע רק להבדלה יש התחלה חדשה ואילו שאר הוספות נכללות בתוך הברכות בלא התחלה לעצמם. ותירץ רב יוסף 'מתוך שהיא חכמה' קבעוה בברכת חכמה, כלומר שבאתה חונן מבקשים על חכמה בהוויות העולם שהיא חכמת הטבע והנהגות העולם, אבל באתה חוננתנו מבקשים על חכמת התורה שהיא חכמה נפרדת מחכמת העולם[נו], ולכן מתוך שהיא בקשה נפרדת היא גם פותחת בהתחלה חדשה לעצמה[נז]. ורבנן תירצו, שבאמת אין הברכות האלו שייכות אחת לשנייה כלל ולכן אין לערבם יחד אלא ההבדלה צריכה התחלה לעצמה, ומה שקבעוה בברכה זו הוא משום שברכה זו היא תחילת הברכות של חול.

והברכת דוד והברכת יהושע (ד"ה הבדלה) תירצו, שכיון שמעיקר הדין היה אפשר להתפלל בשבת את נוסח התפילה עם כל הברכות שאומרים ביום חול, ורק כדי שלא להטריח את הציבור קבעו חז"ל שיתפללו רק שבע ברכות, ומשום כך במה שמתפלל במוצאי שבת תפילה של חול אין זו יציאה מן השבת, אלא רק אמירת ההבדלה היא המוציאה את השבת, ומשום כך היה מסתבר לקובעה בסוף תפילתו כדי להתאחר ביציאה מן השבת כמה שאפשר[נח], וזו שאלת הגמרא מאי טעמא הקדימו את ההבדלה לתחילת התפילה, ואמר רב יוסף שהטעם הוא משום שהיא דעת וקבעוה בברכת הדעת. ורבנן אמרו שלאחר שתיקנו חז"ל שלא להתפלל בשבת רק שבע ברכות נמצא שכשאומר אתה חונן זו תפילת חול, ראוי גם לומר בה הבדלה שאף היא של חול.

במה נחלקו רב יוסף ורבנן

אמר רב יוסף מתוך שהיא חכמה. בביאור מחלוקתם של רב יוסף ורבנן כתב **הגר"א** (ביאור הגר"א או"ח סי' רצד סק"א), על פי המחלוקת בירושלמי (פ"ה ה"ב) האם יש לומר בתחילה את המטבע שקבעו חכמים לברכה הרגילה ורק אחר כך להבדיל, או שמכיון שאסור לבקש צרכיו עד שיבדיל צריך להבדיל תחילה ורק אחר כך לומר את מטבע הברכה הרגיל. ובכך נחלקו גם כאן, שרב יוסף סבר שצריך קודם לומר ברכת הדעת שאם אין דעת הבדלה מנין, ורק אחריה יכול להבדיל, וזה מה שאמר 'מתוך שהיא חכמה' שכיון שהיא זקוקה לחכמה צריך להקדים לה את הדעת. אבל רבנן סוברים שאסור לבקש צרכיו קודם שיבדיל ולכן צריך להקדים הבדלה לדעת, וזה מה שאמרו 'מתוך שהיא חול', כלומר שכיון שהיא מתירה לו לבקש ברכות של חול הקדימוה לברכת הדעת[נט].

חשיבות ברכת הדעת שכוללת את שאר הברכות ולכן קבעו בה את ההבדלה

מתוך שהיא חול. פירש **המהרש"א** (ח"א ד"ה מתוך), שמכיון שבהבדלה מבקשים על ימי החול שיחולו עלינו לטובה ולברכה, לכן קבעוה בברכת אתה חונן שבה מתחילות הברכות המיוחדות לימות החול, ומחמת חשיבותה היא הברכה העיקרית של חול וכאילו כוללת את כל שאר הברכות שאחריה, וכמו שאמרו בהמשך 'גדולה דעה שנתנה בתחלת ברכה של חול', וכמו שאמרו בנדרים (מא.) שמי שיש בו דעה יש בו הכל.

בטעם חשיבות דעה משום שניתנה בין שתי אותיות

גדולה דעה שנתנה בין שתי אותיות שנאמר כי אל דעות ה'. בטעם חשיבות הדעה שניתנה בין שתי אותיות נאמרו כמה פירושים: א. **הרשב"א** (אגדות ד"ה אמר) כתב, שמי שחננו ה' יתברך דעה, ידע וישכיל מה שבכח השכל האנושי להשיג באמיתתו יתברך ובמדותיו שהן קיום העולם, ויתהלך בדרכי העבודה ובמצוות התורה כתקנן ולשם פועלן יתברך. ולכך אמרו שגדולה הדעה שנתנה בין שתי אותיות, לומר שעם הדעה ישיג לאמיתות שתי המדות שהן מדת הדין ומדת הרחמים כפי מה שיש בשכל האנושי להשיג, מפני שהיא נתונה ביניהן דהיינו בתוכם ושהיא משגת אותם, שהניתן בתוך הדבר יודעו ומשיגו.

ב. המהרש"א (ח"א ד"ה גדולה, סנהדרין שם ד"ה גדולה) ביאר, שהדעת היא העליונה שבשלוש המעלות, שהן, חכמה בינה ודעת, וכמו שפירש רש"י (שמות לא ג) שדעת הוא רוח הקודש.

ג. הצל"ח (ד"ה אלא) ביאר, ש'גדולה דעה' היינו שצריך זכות ורחמים גדולים מהקב"ה שיחננו דעה, ולזה ניתנה בין שתי אותיות ששניהם מי"ג מדות הרחמים, כמו שכתוב (שמות לד ו) 'ה' ה' אל רחום'.

ד. העיון יעקב (סנהדרין שם ד"ה גדולה) ביאר, שלעולם האמצעי חשוב, וכמו שכששלושה מהלכים בדרך, הגדול מהלך באמצע, ומהכתוב יש ללמוד שמי שעבר עליו מדת הדין בראשונה ואע"פ כן עומד בצדקתו בדעה מיושבת ויש בו דעת קונו, לבסוף יתנהג עליו מדת הרחמים. ונמצא שמחמת דעתו המיושבת לאחר מדת הדין שעברה עליו, התנהג אליו הקב"ה במידת הרחמים, ואם כן דעתו עומדת בין שתיהן.

ה. עוד ביאר העיון יעקב (ד"ה גדולה - השני), שמי שיש לו דעה מעלתו גדולה שיכול להפך את מדת 'אל' שהיא מדת הדין, למדת הרחמים.

ה. האיי הים (ד"ה אמר) פירש שעל ידי הדעת יודע האדם שגם הדינים הנמשכים מאתו יתברך, ממשיכים על העולם חסדים ורחמים.

מה הם 'שתי אותיות'

שם. במפרשים נאמרו כמה דרכים בביאור דברי רבי אמי מה האותיות שמחשיבות את הדעת הכתובה ביניהם, ומתוך דבריהם מבואר שיש שפירשו בכוונת רבי אמי ש'אותיות' היינו תיבות, ויש שפירשו שכוונתו לאותיות ממש:

א. רש"י (סנהדרין צב. ד"ה שתי) פירש את כוונת הגמרא בשני אופנים. או ש'אותיות' היינו שתי אותיות של שם השם[ס]. או שכל שמות השם נקראו אותיות[סא], והוא על שם מה שדרשו בחגיגה (טז.) 'צבאות' אות[סב] הוא בצבא שלו, דהיינו שהוא מופלא וניכר בצבא שלו, ונקראו 'אותיות' לשון מופלא.

ב. הרשב"א (אגדות ד"ה אמר) כתב, שיש בזה סוד, שבכל מקום השם 'אל' הוא מדת הדין, והשם 'הויה' הוא מדת הרחמים[סג], והעולם מתקיים על ידי שתי מדות האלו יחד, אבל אינו יכול להתקיים בדין לבד או ברחמים לבד, ועל כן כשנבראו שמים וארץ וכל צבאם נזכרו שתי שמות הללו ביחד, ככתוב (בראשית ב ד) 'ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים', וכמו שאמרו (ב"ר יג ג) שהזכיר שם מלא על עולם מלא והן שתי האותיות שהוזכרו כאן.

ג. המהרש"א (ח"א ד"ה גדולה, סנהדרין שם ד"ה גדולה) ביאר, שמה שאמר בין שתי 'אותיות' ולא שתי 'תיבות' של השם, לפי שאותיות השם שנצטרפו לאחד מהשמות, אינם כמו תיבה אחרת שהאותיות מתחברות לתיבה באופן המובן לכל אדם[סד], שמי שיודע לצרף אותיות של השם הוא מ'דעת' ורוח הקודש בעצמו[סה]. ולזה אמר שהדעה ניתנה בין שתי אותיות של שמו יתברך [שבכל שם יש צירופי אותיות], אחד מימין ואחד משמאל, והם מדותיו ואותיותיו מדת הרחמים ומדת הדין, ועל ידי הדעה ניתן לצרף את האותיות של שמות אלו ולצרף מדת הרחמים והדין[סו].

ד. התורת חיים (שם ד"ה גדולה) ביאר, שהשם שבתחילה והשם שבסוף באו לרמוז שעל מי שיש בו דעה, שמו של הקב"ה יחול מתחילה ועד סוף, ואין השכינה מסתלקת ממנו לעולם. וכעין זה מצאנו לגבי יעקב שאמר 'והיה ה' לי לאלהים' (בראשית כח כא) ופירש רש"י (שם) שהכוונה שיחול שמו עליו מתחילה ועד סוף. ונראה שלמד רש"י לפרש כן ממה שהפסיק בתיבת 'לי' בין 'ה'' ל'אלהים', שלכאורה היה לו לומר 'והיה לי ה' לאלהים' שכן הוא דרך המקראות, וכמו שכתוב (שופטים יז יג) 'כי היה לי הלוי לכהן', ולא כתוב 'כי היה הלוי לי לכהן', אלא לכך נתן את עצמו בין שתי אותיות, שם בתחילה ושם בסוף, לומר שיחול שמו עליו מתחילה ועד סוף.

כתוב), ב"ח (שם), ט"ז ומגן אברהם (שם סק"א). **נו. ולפי** זה כתב, שהמשנה מ'אתה חוננתנו' לומר 'אתה חונן' וכן להיפך, נחשב כמשנה ממטבע שטבעו חכמים, שתיקנו שתי לשונות על שתי עניני חכמה שונים. **נז. ומשום** כך שינה רב יוסף וקרא לה 'חכמה' ולא דעת או בינה כמו שמוזכר בנוסח ברכת 'אתה חונן', כיון שלגבי חכמת העולם דעה ובינה היא החכמה הטבעית שיש בכל אדם וחכמה היא חכמה יתירה, אבל לגבי התורה הוא להיפך, שמתחילתה נקראת חכמה, והדעת היא חכמה יתירה שבה [ראה בדבריו שהוכיח כל זה], וזה רצה רב יוסף להשמיע שמתוך שההבדלה היא חכמת התורה הנקראת 'חכמה' לכך יש לה התחלה חדשה. **נח. כמו** שאמרו לקמן (נג.). **נט. ולפי** זה ביאר את מנהגנו להתחיל בנוסח הברכה 'אתה חונן' כדי להקדים את הדעת להבדלה שבזה יוצאים ידי סברת רב יוסף שאם אין דעת הבדלה מנין, ואחר כך אומרים 'אתה חוננתנו' לפני בקשת 'חננו מאתך דעה' כדי לצאת ידי סברת רבנן שאסור לבקש צרכיו קודם שיבדיל ולכן מקדימים הבדלה לבקשת הדעת. **ס. ובענף** יוסף (בעין יעקב, ד"ה גדולה) הביא את דברי הסמיכות חכמים, שמה שאמרו גדולה דעה היינו בדעת התורה, ומה שאמרו 'בין שתי אותיות' הן שתי הספירות חכמה ובינה שנקראים בסתם שתי אותיות, והן שתי אותיות שם 'י-ה' חכמה ובינה, ולכן אמר 'שתי אותיות' ולא אמר 'שתי שמות' כדי לרמז שהכוונה לשתי ספירות אלו חכמה ובינה, ו'דעת' מצויה בין שתיהם בקו האמצעי. והוכחת הגמרא היא, מהפסוק ש'אל' ו'הויה' רומזים לחכמה ובינה, ונקט הכתוב 'דעת' בין שתי השמות הללו לרמז לדעת עליון שיונק החכמה ובינה. ולפי זה ביאר בענף יוסף, שכוונת רש"י היא, שבין שתי אותיות של שם, דהיינו שם 'י-ה'. וראה עוד בבן יהוידע (סנהדרין שם ד"ה גדולה) מה שביאר בדרך רמז, שהכוונה לאותיות ממש. **סא. וכן** פירש רש"י כאן (ד"ה בין) שאותיות הן הזכרות. **סב. ובגמרא** לפנינו הגירסא היא 'אדון הוא בצבא שלו'. **סג. ראה** במדרש (ב"ר לג ג) שבכל מקום שנאמר ה' הוא מדת רחמים ככתוב (שמות לד ו) 'ה' ה' אל רחום וחנון', ובכל מקום שנאמר אלהים הוא מדת הדין ככתוב (שמות כב כז) 'אלהים לא תקלל' וכן (שם כב ח) 'עד האלהים יבא דבר שניהם'. ורש"י (שמות לד ו) הביא דברי המכילתא דרשב"י (בשלח טו ב), ששם אל הוא של רחמים, שהרי נאמר (תהלים כב ב) 'אלי אלי למה עזבתני', ואין לומר למדת הדין למה עזבתני. וראה בגור אריה ובפירוש הט"ז על התורה (שמות לד ו). וראה להלן בסמוך שהובאו דברי הצל"ח, שביאר ששתי השמות כאן הן ממידת הרחמים. **סד. כתב** השפתי חכמים (ברש"י ד"ה בין) שלמד מדברי המהרש"א שהשם הוא האחדות הגמור ולכן אותיות של השם הם כאות אחת. ובכך ביאר מה שאמרו (יומא לח:) שהיה בן קמצר נוטל ארבעה קולמוסין בין אצבעותיו וכותב תיבה של ארבע אותיות בבת אחת. כלומר שהיה כותב שם של ארבע אותיות בבת אחת כדי להראות שהוא אחדות הגמור, ואין בו פירוד כלל אפילו בכתיבתו. **סה. ועל** זה אמרו לקמן (נה.) שיודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ, ודרשו כן ממה שכתוב (שמות לה לא) 'וימלא אותו רוח אלהים בחכמה בתבונה ובדעת' וכתוב (משלי ג יט-כ) 'ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה, בדעתו תהומות נבקעו'. **סו. כמו** בשמים ובארץ שנאמר (בראשית ב ד) 'ביום עשות ה'

חילוק הלימודים בין רבי אמי לרבי אלעזר

שם. הקשה **הכסא רחמים** (ד"ה ואמר), מדוע רבי אמי אמר רק על הדעת שהיא גדולה מכך שנכתבה בין שתי אותיות ולמד זאת מכתוב בנביא, ולא אמר דבר זה על המקדש שהוא גדול בכך שניתן בין שתי אותיות שהוא כתוב בתורה וכמו שאמר רבי אלעזר. וכן מדוע רבי אלעזר לא אמר זאת גם על דעה כמו שאמר רבי אמי. ותירץ **המגיה** (שם), שרבי אלעזר בתחילה לא סבר לדרוש דבר זה, ורק לאחר שאמר רבי אמי שגדולה דעת שניתנה בין שתי אותיות, אמר כן רבי אלעזר גם על המקדש. ומה שרבי אמי לא אמר כן גם על המקדש, משום שסבר שהשם השני בכתוב על המקדש אינו משתייך למקדש שהוזכר לפניו, אלא הוא שייך לנאמר אחריו שהפסוק נקרא 'ה' כוננו ידיך', אבל ב'דעה', שני השמות, שלפניה ושלאחריה משתייכים אליה ושפיר אפשר ללמוד מכך על גדולתה. ורבי אלעזר סבר שכיון שסוף סוף נכתב המקדש בין שתי אותיות מוכח שהוא גדול[סז].

הוכחה לגדולת הדעת

שם. **העין אליהו** (ד"ה ואמר ר"א גדולה) ביאר, כוונת מאמר זה על פי הכתוב במדרש (ב"ר מט ח) שהקנאה כובשת את האדם, אבל הקב"ה כובש את הקנאה. ומוכח מכך שהקנאה גדולה יותר מהאדם שהרי היא כובשת אותו, אבל הקב"ה גדול ממנה שהרי הוא כובש אותה. ולפי זה אפשר לפרש מה שאמרו גדולה קנאה שניתנה בין שתי אותיות שנאמר 'אל נקמות ה'', כלומר שהקב"ה כבר בתחילה נקרא 'אל' וגם לאחר הנקמה שעושה אין הנקמה גוברת עליו אלא הוא שולט על הנקמה, ולכן כתוב שוב השם אחר הנקמה. וזהו גם הביאור במה שאמרו גדולה דעה שניתנה בין שתי אותיות, שאצל האדם לאחר שניתנה בו דעת היא השולטת עליו, אבל אצל הקב"ה אין זה כך אלא הוא והדעת דבר אחד, ולכן בתחילה הוא נקרא 'אל' וגם לאחר הדעת הוא נקרא 'ה''. וכך יש לפרש גם לגבי המקדש שאם היו חוטאים מחמתו בכך שהיו בוטחים שבזכותו לא יענשו על חטאיהם, היה יוצא שכביכול כח המקדש גדול שעוזר לעשות נגד רצון ה', אבל כיון שאין זה כך שהרי אם לא ישובו בתשובה לא ימחול להם הקב"ה, נמצא שכח ה' גדול, ולכן גם אחרי המקדש יש שם ה'.

בירושלמי יש שדרשו מפסוק אחר שגדולה דעה

שם. **בירושלמי** (ברכות פ"ד ה"ד) מובאת דרשה זו שגדולה דעה מהפסוק אל דעות ה' בשם רבי יצחק, ועוד הביאו שם מאן דאמר אחר שלמד כן מהפסוק (משלי ב ה) 'אז תבין יראת ה' ודעת אלהים תמצא'. **ובמראה הפנים** (ד"ה או) ביאר, שאמורא זה סובר שעדיף ללמוד מפסוק זה משום שמדבר על כך שהקב"ה חונן דעה לברואיו. אבל הפסוק 'אל דעות ה' אינו כן, אלא שכך אמרה חנה בתפילתה בשבחו של השם יתברך. וכתב **המצור דבש** (ד"ה גדולה), שיתכן לפרש שהגמרא כאן לא למדה מכתוב זה, כיון שיש בו אות וי"ו הצמודה לתיבת דעת והיא מפסיקה בינה לבין השם שבתחילה.

ובתוספות ר"י החסיד (ד"ה כי) כתבו שלפי האופן של לימוד זה אפשר היה לומר שגדולה תחינה, ככתוב (תהלים ו י) 'שמע ה' תחינתי ה' תפילתי יקח'.

מדוע אין לרחם על חסר הדעת

וכל מי שאין בו דעה אסור לרחם עליו. בטעם שהחמירו חכמים על מי שאין בו דעה ואמרו שאסור לרחם עליו ובמה חטא בכך שלא נחנן בדעת, נאמרו כמה פירושים:

א. **היד רמ"ה** (ב"ב ח. ד"ה רבי פתח) כתב, שאין מדובר בסתם שוטה אלא במי שאינו בכלל דרך ארץ ומצוות, ולכן אסור לרחם עליו, שהרי שנינו בקידושין (מ:) כל שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ אינו מן הישוב.

ב. **הרשב"א** (אגדות ד"ה אמר) ביאר, על פי מה שאמרו גדולה דעה שנאמרה בתפילת שמונה עשרה בתחילת הברכות של ימות החול, לפי שהיא כוללת את כל הברכות, ועל ידי הדעת אפשר שיתחרט האדם על מעשיו הרעים ויבקש מחילה מה' או יתחנן על צרכיו, שהן שאר הברכות שבתפילה. ומי שאין בו דעה לא יכוון כלום בתפילתו, ועל כן אמרו שאינו ראוי לרחם עליו.

ג. **הריטב"א** (ב"ב ח. ד"ה ועמי) ביאר, שאסור לרחם עליו[סח], לפי שהפורענות באה לעולם בשבילו.

ד. **המהרש"א** (סנהדרין צב. ד"ה כל - השני) כתב, שודאי צריך לרחם על מעשי ידיו של הקב"ה, אבל אדם שנברא בדעת ושכל וקלקל את בריאתו ואיבד את דעתו ובכך שינה מצורתו, אינו בכלל 'מעשיו' של הקב"ה ואין צריך לרחם עליו.

ה. **הפלא יועץ** (ערך דעת) ביאר, שמדובר במי שהיה יכול ללמוד דעת ומחמת התרשלותו וגאותו ויצרו הרע לא למד. ועוד ביאר שאין מדובר במי שהוא חסר דעה לפלפל בחכמה, כיון שזה אינו חיוב על האדם להיות בעל דעה כזו, כיון שאין המדרש עיקר אלא המעשה (אבות פ"א מי"ז), אלא הדעה המוזכרת כאן היא לדעת כיצד להתנהג עם אלוקים ואדם, ועל כן מי שאין לו את הדעה הזו אסור לרחם עליו[סט].

ו. **הקדושה וברכה** (סמיכת חכמים ד"ה וכל) הקשה, מהיכן למד רבי אמי שיש איסור לרחם על מי שאין בו דעת, ואולי רק אין צריך לרחם עליו אבל אם רוצה מותר לרחם עליו, ועוד שאין ללמוד מכך שהקב"ה לא ריחם עליו כיון שיש לחלק ולומר שבני אדם כן צריכים לרחם עליו. וביאר, שמידת הרחמנות לומדים מהתנהגותו של הקב"ה עם בריותיו ברחמים מהכתוב (דברים כח ט) 'והלכת בדרכיו', ואמרו (שבת קלג:) מה הוא רחום אף אתה רחום, ועל כן צריך לרחם רק על מי שהקב"ה מרחם עליו, והרמב"ם החשיב זאת למצות עשה (ספר המצוות עשה ח), אמנם מי שאין לו דעת ולא ריחם עליו הקב"ה לתת לו דעת, יש איסור לרחם עליו, שאם ירחם עליו אינו מקיים מצות 'והלכת בדרכיו' ומרחם על מי שלא צריך לרחם עליו.

ז. **המהר"ל** (נתיבות עולם, נתיב התורה פי"ד) פירש, שהרחמנות היא תוצאה של חיבור ואיחוד, וכשם שרחמי האב על בנו גדולים משום שיש ביניהם חיבור גדול, ולכן מי שאין לו דעה ממילא גם אין לו חיבור והתקרבות אל שאר הבריות שאין לו במה לרחם ולהתקרב אליהם, ולכן כשאינו מחובר אל הבריות אסור לרחם עליו.

ח. **המסילת ישרים** (פ"ג) ביאר שמי שמרחם ומפקח על עצמו, הקב"ה עוזר לו להנצל מהיצר הרע, אבל מי שאינו מרחם על עצמו ואינו מפקח על מעשיו הוא נחשב שאין לו דעת ואין הקב"ה מרחם עליו לעזור לו.

ט. **החידושי הרי"מ** (ספר הזכות עמ' סג) כתב, שאמנם אין לרחם עליו וליתן לו דברים שלא ידע להכיר טובה על כך, אבל ודאי שיש לרחם עליו ולהתפלל שיתן לו הקב"ה דעה ואז יבין ויכיר את הטוב שגמל עימו.

י. **הבן יהוידע** (סנהדרין צב. ד"ה כל) ביאר, על פי דברי בן סירא מובאים במדרש תנחומא (חוקת א) ובמדרש (ב"ר כב ח) 'טב לביש לא תעביד וביש לא ימטי לך', שכשעושה טובה לאדם רע, אזי ישיב לו רעה תחת טובה.

יא. **הברכת אהרן** (ד"ה וכל) ביאר, שאין הכוונה שלא לרחם עליו כלל, אלא שאסור לרחם עליו סתם ולמלאות כל בקשותיו מיד, כיון שיתכן ואין הם לטובתו אלא אדרבה יזיקו לו, והוא אין לו דעה לדעת מה טוב עבורו, ולכן צריך תחילה לדרוש ולחקור היטב האם הדברים שמבקש ייטיבו לו, ואז אפשר לרחם עליו ולעשותם לו[ע].

יב. **והברכת פרץ** (פר' בשלח) ביאר, שאין מדובר במי שאי לו דעה כלל לא לרעה ולא לטובה כגון קטן, שאדרבה מצוה לרחם עליו ולהיטיב לו, אלא מדובר במי שאינו מכיר טובה למיטיבים עימו ובועט בהם ונחשבים בעיניו כחלשים הנכנעים לפני מעלתו. ובאחד כזה אם ירחם עליו, בכך הוא מחזק את גאוותו וגם גורם לו להתחזק במידה הרעה של כפיות טובה, ועוד שגורם לו כדי שלא להכנע למיטיביו שמראה עצמו כאילו נפגע מהם ובכך הוא משלם רעה תחת טובה ובזה גם גורם לשנאה ביניהם, ולכן אסרו לרחם עליו[עא].

מטעם זה הוקדמה בקשת הדעת לשאר הברכות

שם. לפי מימרא זו ביאר **האלון בכות** (כהן לדק, סד.), שהטעם שקבעו חכמים בתחילת ברכות הבקשה שבתפילת י"ח את ברכת 'אתה חונן', כיון שאם לא תהיה לנו דעת הקב"ה לא ירחמנו ולא ימלא את בקשותינו, ולכן תחילה יש לבקש שתהיה לנו דעת, וממילא יהיה אפשר לרחם עלינו ולקיים את שאר הבקשות שבהמשך התפילה.

ביאור חשיבות המקדש שניתן בין שתי אותיות

ואמר רבי אלעזר גדול מקדש שנתן בין ב' אותיות שנאמר פעלת ה' מקדש ה'. **המהרש"א** (ח"א ד"ה גדולה, סנהדרין צב. ד"ה גדולה) ביאר, על פי מה שכתב לפרש מה שאמרו שגדולה דעה[עב], שדעת הוא רוח הקודש, ומה שאמרו שגדולה דעה שניתנה בין שתי 'אותיות', הוא משום שמי שיודע לצרף אותיות של השם הוא מ'דעת' ורוח הקודש בעצמו. ולזה אמר שהדעה ניתנה בין שתי אותיות של שמו יתברך [שבכל שם יש צירופי אותיות], אחד מימין ואחד משמאל, והם מידותיו ואותיותיו מדת הדין ומדת הרחמים, ועל ידי הדעה ניתן לצרף את האותיות של שמות אלו ולצרף מדת הרחמים והדין. והוסיף רבי אלעזר לומר שגדול מקדש שניתן בין שתי אותיות, שהמקדש נעשה על ידי

אלהים' שצירף הקב"ה את מדת הדין והרחמים (רש"י שם א א). **סז. וכתב** הכסא רחמים, שבעין יעקב גרס בשתי המימרות האלו שהם מדברי רבי אלעזר, ולפי זה לא קשה כלל. ואולי גם בגמרא היתה כך הגירסא והיה כתוב 'אר"א' והמדפיסים טעו וכתבו רבי אמי. **סח. הריטב"א** גרס בדברי הגמרא כאן, שאסור לרחם על מי שאין לו בינה. **סט. אכן** הקדושה וברכה (ד"ה וא"ר אמי) ביאר, שדעת זו אינה הדעת הרגילה שיש לאדם שבה הוא עדיף על הבהמה, אלא על דעת התורה שהוא סוד העליון.

ע. וכתב שלכן סמכה הגמרא דין זה לכתוב (ישעיה כז יא) 'כי לא עם בינות הוא על כן לא ירחמנו עשהו', שלומדים מכך שמי שמתפלל ומבקש מהקב"ה שיתן לו איזה דבר שחושב שהוא לטובתו, אך הקב"ה יודע שהוא יגרום לו רעה והפסד, על כן לא ירחמנו ולא ישמע לתפילתו. **עא. והעטרות** שמואל (ד"ה וכל) פירש לפי דבריו מה שכתב הבאר שבע (סנהדרין צב. ד"ה כל), שלא מדובר על מי שאין בו דעת, אלא על שאין בו דעה דהיינו שאינו רוצה ליתן לב להתבונן ולידע. **עב. ונתבארו** דבריו

בצלאל שהיתה בו הדעת, והיה יודע לצרף את האותיות שנבראו בהם שמים וארץ לשתף הרחמים והדין, וכתב הרמב"ן (שמות לא ג) שהמשכן ירמוז לאותיות אלו, ובצלאל הוא היודע ומבין סודו.

ובתורת חיים (שם ד"ה גדולה דעה) ביאר, שהשם שבתחילה והשם שבסוף באו לרמוז ששמו יחול עליו מתחילה ועד סוף, ואין השכינה מסתלקת ממנו לעולם. וכעין זה כתוב לגבי יעקב שאמר 'והיה ה' לי לאלהים' (בראשית כח כא) ופירש רש"י (שם) שיחול שמו עלי מתחילה ועד סוף.

והצל"ח (ד"ה אלא מעתה) ביאר, שצריך זכות גדול ורחמים גדולים לזכות למקום מקדש שישרה הקב"ה שכינתו שם, ולזה ניתן מקדש בין שתי אותיות ששניהם הם ממדות הרחמים[עג].

מדוע מי שיש לו דעת כאילו נבנה בית המקדש בימיו

כאילו נבנה בית המקדש בימיו. בטעם הדבר שמי שיש לו דעה נחשב כאילו נבנה בית המקדש בימיו ביאר **הרשב"א** (אגדות ד"ה גדולה), שמפני שבית המקדש מכון לשבתו של הקב"ה והוא בנוי לכבוד ולתפארת, וכליו ועניניו רומזים לעניינים שכליים, וכמאמר הכתוב (שמות כה מ) 'וראה ועשה בתבניתם אשר אתה מראה בהר', ובמקדש היו יושבים הסנהדרין שהם מביני המדע, להורות התורה, ומשם שואבים רוח הקודש, לכך אמרו שהוא גדול שניתן בין שתי אותיות, ומי שיש לו דעה, גם לאחר שאין המקדש קיים ידע וישכיל כל מה שישיג מציורי בית המקדש וכל מה שיורוהו מורי ההוראה היושבים שם ועל ידי כך ידע להבחין באמיתת הדעה והמידות ובכך יוכל לעסוק במצוות כראוי, ולכן כאילו כבר נבנה בימיו.

והמהרש"א (ח"א ד"ה גדולה) ביארעד, שמי שיש בו דעה הוא ראוי שיבנה בית המקדש בימיו, כמו שנבנה במדבר על ידי בצלאל שעל ידי הדעת שהיתה בו זכה לבנותו.

והאדרת אליהו (ד"ה כאילו) ביאר, שהוא משום שעל ידי דעתו הוא יכול ליחד את כל הייחודים שהיו פועלים בזמן שהיה בית המקדש קיים, וכיון שלא חסרה לו דרגה זו הרי הוא כאילו כבר נבנה בימיו. וכעין זה פירש **החיד"א** (דבש לפי מערכת דל"ת אות ח) שמי שיש לו דעת הוא מכיר בחסרונותיו ויודע את חובתו לעבוד את הקב"ה בכל כוחו ותרבה ענוותנותו, ובכך הוא נחשב כאילו הקריב את כל הקרבנות[עה] והרי זה כאילו נבנה בית המקדש בימיו.

ובתורת חיים (סנהדרין צב. ד"ה כל אדם) ביאר, שאדם שהוא מלא חכמה ודעה את ה', השכינה שורה עליו והרי הוא שקול כבית המקדש ששרתה בו שכינה, ולכך אמרו חכמים (ר"ה יח:) ששקולה מיתת צדיקים כחורבן בית המקדש[עו]. וכמו שכתוב במדרש (שמו"ר לה ד) 'ועשית את הקרשים למשכן', שלכך נאמר 'למשכן' ולא 'משכן' על שם שהוא עומד למשכון, שאם נתחייבו שונאי ישראל כליה יהא מתמשכן עליהם. ושאל משה לפני הקב"ה שכשלא יהיה להם לא משכן ולא מקדש מה תהא עליהם. והשיבו הקב"ה אני נוטל מהם צדיק אחד וממשכנו בעדם. הרי מבואר שצדיק שקול כמקדש[עז]. ולכך כל אדם שיש בו דעה כאילו נבנה המקדש בימיו, שזה לעומת זה הוא.

והביכורי ניסן (ד"ה ואמר) פירש, שעיקר המטרה של בנין בית המקדש הוא לשמש למקום שבו תהיה שרויה השכינה, כמו שכתוב (שמות כה ח) 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם', ומשום כך מי שיש לו דעה והוא עוסק בתורה אמרו עליו לעיל (ו.) ששכינה עמו שנאמר (שם כ כא) 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך', ונמצא שהוא מכין מקום להשראת השכינה כמו בית המקדש.

ובספר כל דאמר רחמנא (ד"ה כל) ביאר, לפי מה שאמרו (מנחות קי.) שכל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת, וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם, ולכן כמו שבזמן המקדש היתה אפשרות למי שרצה להקריב קרבנות, כך מי שיש לו דעת ויכול לעסוק בתורת הקרבנות כראוי, נמצא שבלימודו הוא גורם שלא יהא מורגש החיסרון של בית המקדש, כיון שכאילו הקריב את כל הקרבנות[עח], ולכן נחשב כאילו כבר נבנה בית המקדש בימיו.

והשפתי חכמים (ד"ה כל) ביאר, על פי דברי הגמרא במגילה (יב:) שאמרו חכמים לאחשורוש שמיום שחרב בית המקדש וגלינו מארצנו ניטלה עצה מהם, ועל הזמן שעתיד להבנות בית המקדש כתוב (ישעיה יא ט) 'כי מלאה הארץ דעה את ה'', ומוכח שבית המקדש היה מרבה את הדעת בישראל, ולכן אדם שיש בו דעה, הרי זה כאילו נבנה בית המקדש בימיו.

התועלת בכך שכאילו נבנה בית המקדש בימיו

שם. הקשה **הקדושה וברכה** (סמיכת חכמים ד"ה ואמר אלעזר), מה התועלת בכך שכאילו נבנה בית המקדש בימיו, והרי למעשה עדיין לא נבנה בית המקדש, והדבר דומה למי שרעב וצמא וידמה לו שאכל ושבע האם בכך די לו והרי עדיין הוא רעב. ותירץ, לפי מה שאמרו בירושלמי (יומא פ"א ה"א) שכל מי שלא נבנה בית המקדש בימיו מעלין עליו כאילו החריבו, ולפי זה מיושב שמי שיש לו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו וממילא שוב אין לו את העונש שיעלו עליו כאילו החריבו.

ביאור תמיהת הגמרא ותירוצה בענין נקמה שנכתבה בין שתי אותיות

אלא מעתה גדולה נקמה שנתנה בין שתי אותיות שנאמר אל נקמות ה' אמר ליה אין במילתה מיהא גדולה. המהרש"א (ד"ה ופריך אלא) ביאר את תמיהת הגמרא, על פי מה שכתב לבאר דברי הגמרא לגבי מעלת דעה, שעל ידי הדעת הוא מחבר את האותיות של מדת הדין והרחמים [וכמו שנתבאר לעיל]. ולפי זה מבוארת תמיהת המקשן, שלגבי נקמה לא שייך צירוף אותיות השם במדת הרחמים והדין, שהרי אין בנקמה מדת רחמים רק מדת הדין והגבורה. וביאר את תירוץ הגמרא, שגם בנקמה יש צירוף של מדת הרחמים ומדת הדין כאשר הקב"ה עושה נקמה בגויים שאז ההופעה במדת רחמים היא לישראל וההופעה במדת הדין היא לגויים. והנקמה שבגויים היא טובה ורחמים לישראל, והיינו צירוף שתי שמות הרחמים והגבורה, שמתוך הנקמה בגויים שהיא גבורתו של הקב"ה יבואו הרחמים לישראל[עט].

והריא"ף (על עין יעקב ד"ה מתקיף) ביאר את תמיהת הגמרא, לפי מה שביאר קודם לכן דברי המאמר ש'גדולה דעה', היינו שעל ידי שיש לו דעת הוא מהפך את מדת 'א-ל' שהיא מדת הדין למדת הרחמים. ולפי זה שאלה הגמרא שהרי בנקמה לא שייך לומר כן שתהפוך מדת הדין לרחמים, שהרי במקום שיש נקמה אין רחמים. ותירצה הגמרא, שלענין מה שפועלת הנקמה ראוי לומר עליה שהיא גדולה, שהרי מתוך נקמת הקב"ה מהעובדי כוכבים שלא קיבלו את התורה ככתוב (דברים לג ב) 'וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן' שהלך הקב"ה לעובדי כוכבים ושאלם האם יקבלו את התורה ולא רצו לקבלה עתיד להנקם מהם, נגרם ישועה ורחמים לישראל, וזהו 'הופיע' שהופיע והשפיע טובה לישראל מחמת העובדי כוכבים שלא קיבלו את התורה וינקום מהם. וזוהי כוונת הפסוק (תהלים צד א) 'אל נקמות ה'', ש'אל' שהוא דין לעובדי כוכבים ו'נקמות' של העובדי כוכבים יגרמו לרחמים הרמוזים בשם הוי"ה שיהיה רחמים לישראל, ולכך חזר ואמר 'אל נקמות הופיע', כלומר 'אל נקמות' לגויים להופיע לישראל בהופעת הרחמים.

אמנם הגבול בנימין (ח"ב דרוש לו ד"ה ישתבח) ביאר, ששם 'אל' הוא מדת החסד וה' הוא רחמים, והנקמה מהפכת את מדות הרחמים והחסד למדות הדין וגבורה, וכמו שכתוב (ישעיה מב יג) 'ה' כגבור יצא', וזהו 'אל נקמות ה'' לעשות נקמה בגויים שהרעו לישראל.

והצל"ח (ד"ה אלא מעתה) הקשה, שסברת המקשן וסברת התרצן הפוכות זו מזו מקצה אל הקצה, שהרי כוונת המקשה היתה שאין שום סברא לומר שהנקמה באמת גדולה, והתרצן השיבו שודאי כן הוא. וביאר, שכוונת הגמרא שגדולה דעה, וכן מה שאמרו גדול מקדש, היינו שצריך זכות ורחמים גדולים מהקב"ה שיחננו דעה, וכן צריכים זכות גדול ורחמים גדולים לזכות למקום מקדש שישרה הקב"ה שכינתו שם, ולזה ניתנו בין שתי אותיות ששניהם משלוש עשרה מדות הרחמים ככתוב (שמות לד ו) 'ה' ה' אל רחום' וגו'. ועל זה הקשה רב אחא קרחינאה שהרי נקמה ודאי שורשה ממידת הדין ולא ממידת הרחמים, ואע"פ כן ניתנה בין שתי אותיות, ומה שייכות מדת הרחמים אליה. וביאר את תירוץ הגמרא, שאף שהיא מדת הדין לאדם שנעשתה בו הנקמה, מכל מקום היא ממידת הרחמים לזה שראה נקמה בשונאיו. ומדויק כן בפסוק שכתוב 'אל נקמות ה' אל נקמות הופיע' שהנקמה שהוזכרה תחילה ניתנה בין שתי אותיות, אבל השניה לא ניתנה בין שתי אותיות, לפי שאחת היא לטובה גמורה לישראל כשרואים את נקמתם, וגם ויתר להם ממונם[פ], ואחת היא לרעה כלפי שונאי השם שסירבו לקבל את התורה.

מהי נקמה לטובה ומהי נקמה לרעה

דאמר עולא שתי נקמות הללו למה אחת לטובה ואחת לרעה. ביארו המפרשים כמה דרכים בכוונת דברי עולא 'אחת לטובה ואחת לרעה'.

לעיל בסמוך בהרחבה. **עג. וראה** עוד ביאורים באיי הים (ד"ה גדול) ובדברי שאול (ד"ה גדולה דעה) סנהדרי קטנה (סנהדרין שם ד"ה ואר"א גדול). **עד. על** פי מה שביאר ענין חשיבות הדעה והמקדש שנתנו בין שתי אותיות. ולעיל נתבארו דבריו בהרחבה. **עה. ראה** בסוטה (ה:) 'מי שדעתו שפלה מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב כל הקרבנות כולם'. **עו. וכן** כתוב בבבא בתרא (ד.) שהורדוס סימא את עיניו של בבא בן בוטא, ואמרו לו חכמים שכיון שסימא את עינו של עולם ככתוב (במדבר טו כד) 'והיה אם מעיני העדה', ילך ויתעסק בעינו של עולם ככתוב (יחזקאל כד כא) 'הנני מחלל את מקדשי' וגו' מחמד עיניכם' ויבנה את בית המקדש. **עז. ועיין** שם עוד שביאר דרשת המדרש, ומה שהוסיף לבאר לפי דבריו. ועוד כתב (ד"ה כל אדם-השני) שמשמע בגמרא שהדעה ובנין בית המקדש תלויים זה בזה. ולכך ציוה הכתוב לדור המדבר 'ועשו לי מקדש', משום שדור המדבר נקרא דור דעה. כמו שדרשו (ויק"ר ט א) בפסוק (מלכים א' ה יא) 'ויחכם מכל האדם מהימן וכלכל ודרדע', ש'דרדע' היינו דור דעה שהיו במדבר. וכן לא נחרב בית המקדש וגלו מן הארץ אלא על שלא היתה בהן דעה, שנאמר (ישעיה ה יג) 'לכן גלה עמי מבלי דעת'. ולעתיד יחזור הקב"ה לבנותו כשתמלא הארץ דעה, שנאמר (ישעיה יא ט) 'מלאה הארץ דעה את ה' וגו'. **עח. והעין** אליהו (ד"ה ואמר ר"א כל) הוסיף שהוא גדול יותר מן המקדש, כיון שבמקדש היו עובדים רק ביום ולא בלילה, ואילו מי שיש לו דעת ועוסק בתורה גם בלילה, נחשב כאילו גם בלילה הוא עובד עבודה. **עט. וכתב** שכוונת עולא לנקמה שתהיה בנכרים לעתיד. ולהלן בסמוך הובאו דבריו בהרחבה. **פ. כמו** שפירש רש"י

רש"י (ד"ה שתי, ד"ה ואחת) ביאר, ש'לטובה' היינו שנעשה ממון הנכרים הפקר לישראל כמבואר בבבא קמא (לח.), ו'לרעה' היינו לנכרים על שלא קיבלו את התורה[פא].

ועוד ביאר רש"י (סנהדרין לב. ד"ה אלא), שנקמה לטובה היא שהקב"ה גומל לעם ישראל טובה, בזה שסילק שכינתו מאומות העולם והשרה שכינתו על ישראל על שאמרו 'נעשה ונשמע'. ונקמה השניה היא תגמול של פורענות שיביא על הנכרים ליום הדין, ושהקב"ה בעצמו ובכבודו יפרע מהם כמבואר בעבודה זרה (ד.) מהפסוק (נחום א ב) 'נוקם ה' ובעל חמה' לנכרים[פב].

והיד רמ"ה (סנהדרין שם ד"ה אל) ביאר, ש'לטובה' היינו להשפיע טובה לישראל תחת מה שנשתעבדו בהם הנכרים. ו'לפורענות' היינו להפרע מהנכרים על שנשתעבדו בישראל.

והשיטה מקובצת (ד"ה אחת) ביאר, ש'לטובה' הוא שילום שכר לצדיקים, ו'לרעה' הוא נקמת הרשעים.

והמהרש"א (ד"ה ופריך אלא) ביאר, שכוונת עולא לנקמה שתהיה בנכרים לעתיד, כמו שכתוב בנקמות גוג ומגוג (ישעיה לד ח) 'כי יום נקם לה' שנת שלומים לריב ציון', וכן כתוב (שם סג ד) 'יום נקם בלבי ושנת גאולי באה', והיינו צירוף שתי שמות של הרחמים והגבורה, שמתוך הנקמה בנכרים שהיא גבורתו של הקב"ה יבואו הרחמים לישראל[פג].

ובחתם סופר (סנהדרין שם ד"ה גדולה דעה - השני) כתב, שלא מסתבר שמזכיר שתי שמות על פורעניות ונקמה כדי להחשיבם. ולכך פירש שמה שהוזכר שם של דעת זו עצמה הנקמה, שהקב"ה שהוא 'אל דעות' הוא עצמו 'אל נקמות' ויפתח עיני שכלם של אומות העולם ויתן להם דעה ומחמת כן יצטערו עד שיגיעו למצב של קרוב למיתה כשיבינו ההפרש שביניהם ובינינו.

ביאור בחילופי הנוסחאות בין סוגיית הגמרא בסנהדרין לבין סוגייתנו

שם. המהרש"א (סנהדרין לב. ח"א ד"ה ואמר אלא) העיר, שיש חילוף נוסחאות בין סוגיית הגמרא כאן לבין המבואר בסנהדרין (שם). שבסנהדרין גרסו שתי 'הופעיות', וכאן גרסו שתי 'נקמות'. וגם יש חילוק, שכאן על דברי עולא 'אחת לטובה', מביאה הגמרא את הפסוק 'הופיע מהר פארן'. וכתב המהרש"א, שכל דברי הגמרא בשתי הסוגיות עולים לענין כוונה אחת, שה'נקמה' נעשית בדרך של 'הופעה' של הנהגת הקב"ה הרמוזה באותיות השם, ויש בה שני דרכים האחד לטובה מימין לישראל הנלמד מהכתוב 'הופיע מהר פארן', ואחד לשמאל לרעה לעובדי כוכבים הנלמד מהכתוב 'אל נקמות הופיע'.

ועוד יש חילוק בין הסוגיות, שבסנהדרין הביאה הגמרא את דברי רבי אלעזר שגדולה דעה וכן שגדול מקדש, ומקשה הגמרא שגם בנקמה מצאנו כן, ולאחר מכן מביאה הגמרא את שאר דברי רבי אלעזר בענין חשיבות האדם שיש לו דעה. אמנם כאן הביאה הגמרא את כל דברי רבי אלעזר, ורק לבסוף הקשו שגם נקמה נאמרה בין שני שמות. והקשה **הפתח עינים** (ד"ה אלא מעתה), מדוע לא הקשו בגמרא תיכף לאחר שהביאו את המימרא הראשונה שגדולה דעה שניתנה בין שתי אותיות, שאם כן ראוי לומר גם כן על נקמה שהיא גדולה. והביא שיש שתירץ, שהמקשן המתין עד שהביאה הגמרא את כל דברי רבי אלעזר לגבי דברים שניתנו בין שתי אותיות, ולגבי חשיבות האדם שיש לו דעה ופחיתותו כשאין לו דעה.

והפתח עינים כתב ליישב, והקדים לדקדק לפי מה שתירצה הגמרא שמצאנו בדברי עולא שגדולה נקמה, והרי הדבר פשוט שכן הוא, ויש לתמוה מה היתה סברת המקשן. אלא שעל מה שאמרו שגדולה דעה וגדול מקדש אין להקשות ממה שנקמה נכתבה בין שתי אותיות, שהיה אפשר לומר שגדולה נקמה כדברי עולא, וכמו שתירצה הגמרא. אך כיון שאמר רבי אלעזר שכל שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו, אם כן משמע שרק דעה ומקדש נכתבו בין שתי אותיות, ולכך מי שיש בו דעה נחשב שנבנה בית המקדש בימיו. וקשה שהרי גם לגבי נקמה שייך לדרוש כן, ואם כן נתבטל הטעם שאמרו שדעה ומקדש שווים בחשיבותם, שהרי גם בנקמה מצאנו כן, ומנין לנו לדרוש שכל שיש בו דעה הרי זה כאילו נבנה מקדש בימיו. ותירצו בגמרא שחשיבות המקדש היא שהוא רק לטובה, ואף שבנקמה מצאנו כן שהיא גדולה, אינה דומה למקדש, שכן מוכח ממה שלגבי 'הופיע' שהוא לשון אחד ומשמש לשני עניינים, לטובה ולפורענות, אם כן אין גדלות הנקמה מיוחדת לטובה כמקדש.

והשפתי חכמים (ד"ה וכל מי) העיר לחילוק נוסף בין הסוגיות, שהגמרא כאן הביאה את מאמרו של רבי אמי שמי שאין בו דעה אסור לרחם עליו, כהמשך עם המאמר שגדולה דעה שניתנה בין שתי אותיות אמנם הגמרא בסנהדרין הביאה זאת כמאמר בפני עצמו [ושם המאמרים הובאו בשם רבי אלעזר]. וכתב, שלגירסת הגמרא כאן אפשר לבאר שזהו המשך לכך שגדולה דעה, שבנוסף לכך שניתנה בין שתי אותיות מצאנו עוד שמי שאין בו דעה אסור לרחם עליו[פד].

מהי חובת קידוש מדאורייתא

קדושות והבדלות. רש"י (ד"ה קדושות) פירש, שהקדושות שתיקנו אנשי כנסת הגדולה הוא קידוש היום. ולכאורה הרי מבואר לעיל (כ:) שקידוש היום מצותו מדאורייתא, וכיצד אמרו כאן שדין הקידוש נתקן רק על ידי אנשי כנסת הגדולה. ביאר **המנחת חינוך** (מצוה לא אות ג), שמדאורייתא די באמירת דברים בכבוד היום כל אחד לפי צחות לשונו, ואנשי כנסת הגדולה קבעו את נוסח הקידוש וההבדלה שבידינו ושיהיה בהזכרת שם ומלכות.

וכן כתבו כמה **ראשונים**[פה] שגם קידוש על יין הוא מדאורייתא. אמנם הרבה ראשונים[פו] כתבו שמדאורייתא די לקדש בתפילה אלא שחכמים קבעו לקדש על היין, ומה שדרשו בגמרא מהכתוב 'זכור את יום השבת' שיזכרהו על היין הוא אסמכתא בלבד[פז].

בדבר המצוי כל שבוע שייך לשאול נחזי היכי תקון

נחזי היכן תקון. לעיל (כג:) שאלה הגמרא 'ונחזי עזרא היכי תקן', והקשו על כך **תוספות** (שם ד"ה ונחזי) מדוע רק שם שאלה הגמרא שנראה איך תיקן עזרא, ואילו בהרבה מקומות נוספים שהוזכרו תקנות ונפל ספק איך תוקנה התקנה לא שאלו שנראה איך תיקנו. ותירצו שרק תקנת עזרא בטבילה שהיא דבר שרגיל להיות בכל יום אנו זוכרים כיצד נתקן ושייך לשאול שנראה כיצד תיקנוהו. ולכאורה לפי זה מדוע שאלה הגמרא כאן שנחזי היכי תקון בדבר שאינו שיך כל יום. וביאר **בספר חדשים גם ישנים** (ד"ה נחזי), שכיון שהוא רגיל כל שבוע הוא זכור לאנשים ושייך לשאול בו נחזי היכי תקון[פח].

הטעם שרק בהבדלה כשתיקנו לאומרה על כוס עקרו את אמירתה בתפילה

בתחלה קבעוה בתפלה. כתב **הצל"ח** (ד"ה בתחלה), שמשמעות הסוגיא היא שסדר זה שבתחילה נקבעה בתפילה וכשהעשירו קבעוה על הכוס, וכשחזרו והענו קבעוה שוב בתפילה, היה רק בהבדלה, אבל קידוש, מתחילה תוקן לקדש גם על הכוס וגם בתפילה. והטעם לכך שבקידוש לא היו שינויים אלו, הוא מכיון שבקידוש נפסק שאם אין לו יין יכול לקדש על הפת, והרי אפילו העני הגדול ביותר צריך שתהיה לו פת לסעודת שבת, וממילא יוכל לקדש עליה. ואף לשיטת ר"ת שאין מקדשים על פת, מכל מקום תיקנו לקדש על היין כיון יש לכך אסמכתא בתורה שכתבה לגבי שבת בלשון 'זכור' 'זכור את יום השבת' (שמות כ ח), ומצאנו זכירה שהיא ביין בכתוב (הושע יד ח) 'זכרו כיין לבנון'[פט].

והוסיף שהטעם לכך שבקידוש תיקנו מלכתחילה גם להזכירו בתפילה מלבד הזכירה על היין, ואילו בהבדלה כשקבעוה על הכוס ביטלו את התקנה לאומרה בתפילה, הוא משום שלא רצו חז"ל שיטרחו הציבור להתפלל תפילת י"ח בשבת והיו צריכים שיהיו בתפילת השבת שבע ברכות כמבואר לעיל (כט.) כנגד שבעה קולות שאמר דוד על המים, ולכן קבעו להם במקום כל הברכות האמצעיות נוסח של ברכה אחת שיש בה קדושת היום, אבל בהבדלה שלא היה שייך טעם זה לא הוצרכו לקובעה בתפילה.

והאוצר חיים (ד"ה העשירו) ביאר, שבהבדלה שתחילת תקנתה היתה בתפילה וכשהעשירו קבעוה על הכוס, חששו שאם לא יבטלו את האפשרות לאומרה בתפילה, תמיד ימצאו עניים שיקשה עליהם להבדיל על הכוס, ויאמרו

(ד"ה ואחת). **פא. וביאר** השפתי חכמים (ד"ה שתי נקמות) שלפי זה האחת לטובה היא בסוף הכתוב (תהלים צד א) 'אל נקמות הופיע', שהיא טובה לישראל ככתוב (דברים לג ב) 'הופיע מהר פארן' שהופיע ממונם של אומות העולם שלקחו הקב"ה מהם ונתנו לישראל, ואחת לרעה, היא תחילת הפסוק 'אל נקמות ה'' והיא רעה לאומות העולם להנקם מהם על שלא קיבלו את התורה. והעיר שלפי זה היה לגמרא לומר אחת לטובה דכתיב 'אל נקמות הופיע' וכתיב 'הופיע מהר פארן', ואחת לרעה דכתיב 'אל נקמות ה''. אכן הריא"ף (על עין יעקב ד"ה מתקיף) ביאר, שהופעה לטובה היא הנלמדת מהכתוב 'אל נקמות ה'' שמתוך הנקמה שינקום הקב"ה באומות העולם על שלא רצו לקבל את התורה תצמח ישועה ורחמים לישראל שכן קיבלו את התורה, והנקמה לרעה היא מה שינקום הקב"ה גם בישראל אם אינם עוסקים בתורה. **פב. ובאמרי** צבי (סנהדרין שם ד"ה מתקיף) תמה על פירוש רש"י, שהרי לשון נקמה אינו מלשון תגמול טוב, שענין נקמה הוא לשלם לעושה רע כרשעתו. ועוד תמה, שלפירוש רש"י הרי התגמול לטובה לישראל והעונש לנכרים, אין שניהם בזמן אחד, שהתגמול לטובה לישראל הוא בשעת קבלת התורה כשאמרו נעשה ונשמע, והפורענות לגויים היא ליום הדין על העבירות שעושים תמיד. ועיין שם מה שביאר בדברי הגמרא. **פג. ולפי** זה יהיו שתיהן בשעה אחת, שלא כפירוש רש"י בסנהדרין שפירש רק על הפורענות שהיא לעתיד ביום הדין. **פד. ועיין** שם שגרס 'דיעה' ביו"ד, וביאר בדרך רמז שהוא בגימטריא 'תרי"ג' מצוות [במלואה עם הכולל]. אמנם לפנינו הגירסא 'דעה' בלא יו"ד. **פה. המפרש** (נזיר ד. ד"ה והרי) תוספות (שבועות כ: ד"ה נשים) רבינו יונה (ברא"ש פסחים פ"י סי' ה). **פו. תוספות** בפסחים (קו. ד"ה זוכרהו) רמב"ם (שבת פכ"ט ה"א) רמב"ן (עה"ת שמות כ ח) רשב"א (שו"ת ח"ד סי' רנה) ופירוש הרא"ש (נזיר ד. ד"ה אלימא). **פז. וכן** הכריעו להלכה המג"א (סי' רעא סק"א) והגר"א (ביאור הגר"א סי' רסט) שמדאורייתא יוצא במה שקידש בתפילה, ורק מדרבנן צריך לקדש על היין. ובשער הציון (סי' רעא סק"ג) כתב שהפרי מגדים מפקפק קצת בדינו של המג"א. **פח. ומה** שאין אומרים כן לגבי שאר מחלוקות שלא הוכרעו, כגון מחלוקת רש"י ור"ת לגבי כתיבת התפילין אף שהוא דבר הרגיל בכל יום. צריך לומר שמחלוקת זו היתה קודם זמנם של רש"י ור"ת, ואולי אף היתה מההלכות שנשכחו בימי אבלו של משה רבינו, ואפשר ששתי האפשרויות נכונות. **פט. ולשיטת** הרמב"ם שגם הבדלה כלולה במצות עשה של 'זכור את יום השבת', שיש מצוה לזוכרו בכניסתו בקידוש וביציאתו בהבדלה, מכל מקום יש חילוק בין הבדלה לקידוש, שלשיטתו אפשר לקדש על פת ולא להבדיל על פת.

שיוצאים בתפילה כיון שכל מה שקבעו על הכוס הוא רק משום שהעשירו, וממילא תתבטל התקנה להבדיל על הכוס, ולכן עקרו לגמרי את התקנה להבדיל בתפילה. אבל כשחזרו והענו וחזרו וקבעוה בתפילה, לא הוצרכו לבטל את ההתקנה להבדיל על הכוס, אלא אמרו שהמבדיל בתפילה צריך שיבדיל על הכוס כיון שבודאי טוב להבדיל על שניהם, ומי שאין לו יין ומבדיל רק בתפילה יצא בזה.

בזמן העניות קבעו שלאחר שיעשירו יבדילו גם על הכוס

הענו חזרו וקבעוה בתפלה. הקשה **המצא חן** (ד"ה הענו), שכיון שמדובר שחזרו והענו, לא מובן המשך הגמרא, שהם אמרו המבדיל בתפילה צריך שיבדיל על הכוס, ואם כן מה הועילו בכך לעניים. ותירץ שמה שאמרו כן היא תקנה חדשה שתיקנו לזמן שיחזרו ויעשירו, שאפילו שבתחילה שהעשירו קבעו להבדיל רק על הכוס, אך לאחר ששוב יעשירו יצטרכו להבדיל גם בתפילה וגם על הכוס.

שייכות מה שאמרו שהמבדיל בתפילה צריך שיבדיל על הכוס לתירוץ הגמרא

והם אמרו המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס. בתחילת מימרא זו שאל רב שמן בר אבא היכן תיקנו אנשי כנסת הגדולה להזכיר את ההבדלה בתפילה. והקשה **הפני יהושע** (ד"ה ר"ע), אם כן מה השייכות של דין זה שהוסיפה הגמרא לומר שהמבדיל בתפילה צריך להבדיל גם על הכוס, לספק היכן נקבעה ההבדלה בסדר התפילה. ותירץ, שמעיקר הדין ההבדלה צריכה להיות על כוס, ומה שבתחילה קבעוה בתפילה זה משום שהיו אז עניים ולא היה להם כוס להבדיל עליה, וראיה לכך היא ממה שבזמן שהעשירו קבעו להבדיל על הכוס ולא השאירו כפי תחילת התקנה להבדיל בתפילה[צ]. וזה עיקר תירוץ הגמרא שכיון שעיקר ההבדלה על הכוס לכן בזמן שהעשירו נשתכחה התקנה ולא זכרו גם את הטעם שקבעו לאומרה ב'אתה חונן', ולכן הוסיפה הגמרא שמטעם זה גם כשחזרו להבדיל בתפילה לא עקרו לגמרי מן הכוס אלא אמרו שמי שיש לו יין צריך להבדיל גם על הכוס ואין זו ברכה שאינה צריכה כיון שזו עיקר התקנה.

מדוע רק רבה הקשה כן ולא רב יוסף

אמר רבה ומותבינן אשמעתין. הקשה **הצל"ח** (ד"ה אמר), שהרי מימרא זו נאמרה על ידי רבה ורב יוסף, ומדוע רק רבה הקשה על כך מהאמור בברייתא, ואילו רב יוסף לא הקשה כן. ותירץ, שבפסחים (קו:) נחלקו רבה ורב יוסף במי שטעם קודם שהבדיל, שרב יוסף אמר שאם טעם אינו מבדיל, ורבה אמר טעם מבדיל, ורב יוסף לשיטתו שם יכול לפרש מה שאמרו בברייתא 'מפני שיכול לאומרה על הכוס' שדווקא אם יכול לאומרה על הכוס, וזה כשלא טעם, אז אין מחזירים אותו, אבל אם אינו יכול לאומרה על הכוס משום שכבר טעם מחזירים אותו. אבל רבה לשיטתו שגם אם טעם עדיין הוא יכול להבדיל, אינו יכול לפרש כך, ולכן בהכרח דייק הלשון 'מפני שיכול לאומרה' שזה אם לא ירצה לחזור ולהתפלל, אך אם ירצה אין צריך לאומרה גם על הכוס, ולכן רק הוא זה שהקשה.

הלשון 'מפני שיכול לאומרה' מלמד שגם כשאין לו כעת כוס אין צריך לחזור

לא תימא מפני שיכול לאומרה על הכוס. ביאר **המלא הרועים** (ד"ה לא), שמה שאף על פי כן נקטה הברייתא לשון 'מפני שיכול', הוא כיון שאם היה כתוב בלשון 'מפני שאומרה' היה משמע שאין צריך לחזור דווקא באופן שיש לו כוס להבדיל עליה מיד במוצאי שבת, ולכן אמרו 'מפני שיכול לאומרה' שבכך משמע שאפילו באופן שאין לו כוס להבדיל עליה כעת אלא רק למחר תהיה לו די בכך ואינו צריך לחזור[צא].

מדוע התפילה היא עיקר התקנה להבדלה

ומה תפלה דעיקר תקנתא היא. הקשה **הרשב"א** (ד"ה ומה), מדוע אמרו שעיקר תקנת ההבדלה היא בתפילה, והרי משמע שעיקר התקנה היא על הכוס שהרי כשהעשירו קבעוה על הכוס ועקרוה מן התפילה, ולא חזרו וקבעוה בתפילה אלא משום שהענו, ומוכח שעיקר הדין ראוי להבדיל על הכוס[צב]. ותירץ, שכוונת הגמרא שכאשר הענו וקבעוה בתפילה תיקנו שלעולם תישאר בתפילה אף אם יעשירו, משום שחששו שמא יחזרו ויענו ויצטרכו שוב לעקור את ההבדלה מהכוס לתפילה ולכן השאירו את התקנה להבדיל בתפילה, ומשום כך תקנתה בתפילה נחשבת לעיקר.

והריטב"א (ד"ה כוס) תירץ, שאף על פי שהכוס חשוב יותר, התפילה נחשבת לעיקר התקנה כיון שמתחילה היתה התקנה להבדיל בתפילה.

והקדושה וברכה (סמיכת חכמים ד"ה השתא) תירץ, שהרי עוד יש לדקדק בלשון הגמרא שכתבה ברישא ש'התפילה' היא עיקר התקנה, ואילו לגבי הבדלה על הכוס אמרה ש'ההבדלה' על הכוס אינה עיקר התקנה, ולא אמרה כמו ברישא ש'הכוס' אינה עיקר התקנה, או לחילופין לא אמרה שהבדלה בתפילה היא עיקר התקנה, והטעם לכך הוא משום שודאי שאין ההבדלה בתפילה עיקר התקנה וכמו שהוכיח הרשב"א בקושייתו, אלא כוונת הגמרא לומר שאנשי כנסת הגדולה תיקנו לישראל ברכות תפילות קדושות והבדלות, ודרגת חשיבותם היא כפי סדרם שתפילה קודמת לקידוש והבדלה, ואם לא היו מתקנים תפילות ממילא לא היו מתקנים הבדלה אפילו על הכוס, ורק לאחר שתיקנו תפילה תיקנו גם הבדלה, וכוונת הגמרא לומר שאם 'תפילה' שהיא עיקר התקנה [שבלא שתיקנו את עצם התפילה לא היו מתקנים הבדלה] אע"פ שהבדיל בה צריך להבדיל על הכוס, המבדיל על הכוס ש'ההבדלה' אינה מעיקר התקנה כל שכן שיש לו להבדיל בתפילה [ולכן אמרה הגמרא ש'ההבדלה' על הכוס אינה עיקר כיון שזה פשוט שהכוס עצמה אינה עיקר התקנה, אלא באה הגמרא לומר שגם ההבדלה שעל הכוס אינה עיקר שהרי היא נתקנה רק לאחר שתיקנו את התפילות].

שכח להתפלל מעריב במוצאי שבת האם יבדיל בתפילה ובאיזו

המבדיל על הכוס דלאו עיקר תקנתא היא לא כ"ש. כתב **הרדב"ז** (שו"ת ח"א סי' שפא), שמי ששכח להתפלל מעריב במוצאי שבת שמתפלל שחרית פעמיים אבל לא יבדיל בהם. והקשה **המגן אברהם** (או"ח סי' רצד סק"א) שהרי בזמן תחילת התקנה שקבעו לומר הבדלה רק בתפילה, אם שכח להתפלל מעריב במוצאי שבת ודאי שהיה צריך להבדיל בתפילת שחרית, ואם כן גם כעת יש לעשות כעיקר התקנה, וכמבואר בגמרא שאם הבדיל על הכוס קודם שהתפלל צריך להבדיל בתפילה שזו עיקר התקנה.

ולדעת המגן אברהם שאומר אתה חוננתנו בשחרית כתב **הפרי מגדים** (א"א שם סק א) שיאמר בתפילה שמתפלל שניה כתשלומין למעריב. **ובהגהות רעק"א** (שם) כתב, שיאמר אתה חוננתנו בתפילה הראשונה. **ובחידושי הגר"ח** (אות ג) ביאר, שאף שהתפילה השניה היא התשלומים על המעריב ולכאורה היה צריך להבדיל בה, מכל מקום את ההבדלה יאמר בתפילה הראשונה, מכיון שלא תיקנו את ההבדלה כחלק מתפילת מעריב של מוצאי שבת, אלא תיקנו לאומרה בתפילה הראשונה של חול אף אם היא נאמרת רק ביום ראשון[צג]. אמנם **המשנה ברורה** (סי' רצד סק"ג) כתב, שאם עדיין לא הבדיל על הכוס יאמר את ההבדלה בתפילה השניה שהיא תשלומי המעריב ששכח[צד].

מעלת המבדיל בתפילה ועל הכוס

ואם הבדיל בזו ובזו ינוחו לו ברכות על ראשו. ביאר **המהרש"א** (ד"ה המבדיל), שטעם הדבר הוא משום שברכת המבדיל הוא כבוד השבת ויום המנוחה, ונאמר על השבת (בראשית ב ג) 'ויברך אלהים את יום השביעי', ועל כן המכבדו בברכת המבדיל שתי פעמים ינוחו לו ברכות השבת על ראשו גם בימות החול.

רבי יוחנן וריש לקיש אמרו דין אחד אלא שנחלקו בפרטיו

דאמרי תרוייהו כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא. כתב **בספר חדשים גם ישנים** (ד"ה דאמרי), שבכל מקום שאמרו בגמרא לשון 'דאמרי תרוייהו', פירושו ששני אמוראים אמרו דין אחד אבל הם חלוקים בטעמו של הדבר וכל אחד כיון לומר מטעם אחר, ואף כאן יש לפרש שרבי יוחנן וריש לקיש אמרו דין אחד, שהמברך ברכה שאינה צריכה עובר באיסור 'לא תשא', אלא שאחד מהם סבר שהוא איסור גמור מדאורייתא מהכתוב (שמות כ ז) 'לא תשא', והשני סבר שאין זה אלא איסור דרבנן והכתוב הוא אסמכתא בלבד. ועוד אפשר לומר שבאמת שניהם סוברים שהמברך ברכה שאינה צריכה עובר באיסור דאורייתא, אלא שנחלקו האם ההבדלה על הכוס היא מדאורייתא ולכן גם כשמבדיל על הכוס לאחר שהבדיל כבר בתפילה אין זה נחשב לברכה שאינה צריכה, או שהבדלה על הכוס היא מדרבנן ודי שיבדיל או בתפילה או על כוס.

צ. **והטעם** לעדיפותה של הבדלה על הכוס הוא משום שכך היא דומה לקידוש שדרשו בו (פסחים קו.) שהוא צריך להיות על הכוס, ועוד משום שכשהיא נאמרת על הכוס יכול לאמרה בברכה בשם ומלכות, ואילו כשאומרה בתפילה אין יכול לקבוע לה ברכה לעצמה מכיון שאין להוסיף על י"ח ברכות. צא. **וכתב** שבכך יש ראיה לדברי תלמידי רבינו יונה (כט: ד"ה וכתב) והרא"ש (פ"ד סי' טו), שכתבו שמי ששכח להבדיל בתפילה ואין לו כוס להבדיל עליה בלילה, יכול לסמוך על כוס שתהיה לו למחר ולא יחזור להבדיל בתפילה. צב. **והחדש** האביב הקשה עוד, מדוע אמרו 'המבדיל בתפילה משובח', והרי לכתחילה ראוי להבדיל על הכוס. צג. **והגרש"ז** אויערבאך (בהגהות על חידושי הרשב"א הוצאת מוה"ק כתובות ו: עמ' 253) הביא ראיה לדברי הגר"ח מהירושלמי (ברכות פ"ה ה"ב), והביאו המג"א (שם סק"א), שתיקנו הבדלה בחונן הדעת כיון שאסור לתבוע צרכיו קודם שיבדיל, ואתה חונן היא קודמת לכל הברכות של בקשת צרכיו. ומוכח שלא תיקנו את ההבדלה במקום זה משום שהיא התפילה של מוצאי שבת, אלא כדי להקדימה לבקשת צרכיו בתפילה הראשונה של חול שמתפלל. צד. **והקשה** השונה הלכות (שם דין ה), שדבריו אינם כמו שכתב (סי' קח ס"ק לג) כשיטת הרדב"ז שאם

איסור לא תשא בברכה שאינה צריכה מדאורייתא או מדרבנן

עובר משום לא תשא. כתב הריטב"א (ד"ה כל), שמה שאמרו שעובר על לא תשא זה רק איסור דרבנן שסמכוהו על הכתוב (שם) לא תשא[צה]. והוסיף בכך ביאור הפני יהושע (ד"ה תני), שהרי מצאנו שמותר להזכיר את השם באמירת דברי שבח ותחנונים ולא עובר על איסור זה, ואין לומר שמחמת שבברכה הוא מזכיר שם ומלכות הוא יותר חמור, מכיון שבאיסור לא תשא לא נאמר שהוא מחמת הזכרת המלכות, ולכן אם בהזכרת השם לבדו אין איסור לא יתכן שכשמזכיר גם מלכות יעבור על איסור זה. אלא ודאי שהמזכיר את השם באופן של ברכה, הגם שהיא אינה צריכה אין זה אלא איסור דרבנן ורק סמכוהו על הכתוב 'לא תשא'. אמנם לגבי הבדלה אפשר לבאר שכיון שאמרו שהמבדיל בתפילה משובח יותר, משמע שבהבדלה שבתפילה כבר נגמרה הבדלתו ואינו צריך עוד להבדיל על כוס אפילו אם יש לו כוס להבדיל עליה, כיון שלגביו כבר נחשב כיום חול, ולכן שאלה הגמרא מה שייך לומר שהמבדיל בזו ובזו ינוחו לו ברכות על ראשו, והרי לאחר שהבדיל בתפילה נמצאת ההבדלה השניה נעשית ב[illegible] חול ומזכיר שם שמים לבטלה ממש, ובכזה אופן ודאי שעובר על איסור דאורייתא של 'לא תשא'.

אמנם המגן אברהם (סי' רטו סק"ו) כתב, שמשמעות הסוגיא בתמורה (ד.) היא שאיסור זה של מברך ברכה שאינה צריכה הוא מדאורייתא[צו], וכתב שכן מוכח בדעת הרמב"ם (ברכות פ"א הט"ו) שכתב שכל המברך ברכה שאינה צריכה, הרי זה נושא שם שמים לשוא, והרי הוא כנשבע לשוא[צז]. וכן פסק השו"ע (סי' רטו ס"ד).

אין לתרץ שיבדיל בנדבה שבכך אינו מזכיר את השם לבטלה

שם. הקשה הערך ש"י (ד"ה תני), מדוע לא תירצה הגמרא שמדובר שהוא מבדיל על הכוס בתורת נדבה, ובכך אין הוא נחשב כמברך ברכה שאינה צריכה ואינו עובר על 'לא תשא', וכמו שכתב החוות דעת (בית הספק ס"ק כ) שהאיסור הוא רק כשמזכיר בתורת חוב ולא בתורת נדבה. ותירץ, לפי מה שכתב הפני יהושע (ד"ה תני), שלאחר שהבדיל בתפילה שהיא עיקר ההבדלה נחשב אצלו לחול גמור שבו ודאי אם יבדיל הרי הוא כמזכיר סתם שם שמים לבטלה, ולכן גם אם יבדיל בנדבה הוא נחשב כמוציא שם שמים לבטלה.

מעלת המבדיל על הכוס ולא הבדיל בתפילה

אם הבדיל בזו ולא הבדיל בזו ינוחו לו ברכות על ראשו. ביאר הגר"א (אמרי נועם ד"ה אם) שהטעם לכך הוא מכיון שמה שאמרו שהמבדיל בתפילה יותר משובח מהמבדיל על הכוס, הוא מכיון שאם לא יבדיל בתפילה אלא יסמוך על כך שיבדיל על הכוס יש חשש שישכח מלהבדיל, ועל כך אמרו שאם הבדיל בזו כלומר על הכוס ולא הבדיל בזו בתפילה ינוחו לו ברכות על ראשו כיון שגם בכך יש מעלה שהרי מעלת ההבדלה על הכוס יותר גדולה מהבדלה בתפילה, אלא רק משום החשש שמא ישכח ולא יבדיל אמרו שעדיף להבדיל בתפילה, ולכן מי שבדיעבד הבדיל על הכוס ינוחו לו ברכות על ראשו. והוסיף לבאר המרומי שדה (ד"ה אלא), שכיון שעיקר ההבדלה הוא בתפילה, לא עקר בהבדלתו על הכוס את עיקר חיובו ועדיין הוא יכול לחזור ולהבדיל בתפילה ואין בכך משום ברכה שאינה צריכה, ונמצא שמבדיל בשניהם ולכן ינוחו לו ברכות על ראשו[צח].

המבדיל בזו ובזו עובר באיסור לא תשא

שם. הקשה החדש האביב (ד"ה אימא), שמשמע שמי שהבדיל בזו ולא הבדיל בזו ינוחו לו ברכות על ראשו, אבל מי שהבדיל בזו ובזו לא ינוחו לו ברכות על ראשו, ואין לו מעלה של המבדיל בזו ולא בזו, אמנם גם איסור לא עבר, וקשה שהרי עובר באיסור של לא תשא בכך שבירך ברכה לבטלה. ותירץ שבאמת כן הוא שיעבור בלא תשא, אלא שכוונת הגמרא להוציא ממה שסברו בתחילה שאם הבדיל בזו ובזו יחולו ברכות על ראשו, ומשמע מזה שככל שהוא מרבה יותר להבדיל ואומר יותר ברכות כך הוא מתברך יותר בברכות על ראשו, ועל כך אמרה שאין זה כך אלא רק המבדיל בזו ולא בזו עליו יחולו ברכות ולא על המבדיל בזו ובזו.

מה הם שתי הטעויות שאם טעה בהם אמרו לו שיחזור לראש

טעה בזו ובזו חוזר לראש. כתב האור זרוע (ח"ב סי' לג) בשם רבותיו, שאין לפרש שטעה פירושו שלא הבדיל כלל, כיון שזאת לא נקראת טעות, ולכן פירשו שהספק של רב חסדא היה כששכח ולא הזכיר הבדלה בתפילתו, וכשאמר הבדלה על הכוס בירך 'בורא פרי הגפן' ועל הבשמים ו'מאורי האש', וטעה ולא אמר 'המבדיל בין קודש לחול', וענה לו רב ששת שכשנזכר שלא הבדיל בתפילה יחזור לראש תפילתו[צט], ומה שלא הבדיל על הכוס כראוי יסיים ויאמר רק את ברכת 'המבדיל', ואינו צריך לחזור ולומר ברכות הגפן הבשמים ומאורי האש, ורק על ההבדלה שבתפילה אמרו שחוזר לראש.

ותלמידי רבינו יונה (ד"ה טעה) פירשו, שמדובר במי שטעה ולא הזכיר הבדלה בתפילתו, וגם טעה שאכל קודם שהבדיל על הכוס[ק], והסתפק רב חסדא האם כיון שטעה בשניהם צריך לחזור ולהתפלל שנית ויאמר בה הבדלה ושוב יבדיל פעם שניה על הכוס, או שכשם שאם היה מבדיל כראוי, דהיינו בלי לאכול קודם היה יוצא בכך ידי חובת הבדלה ולא היה צריך לחזור ולהתפלל, כך גם עתה די לו שיחזור רק על הבדלה על הכוס. וענה לו רב ששת, שכיון שטעה בשניהם קנסו אותו שגם יחזור ויתפלל וגם יבדיל שנית על הכוס.

והרשב"א והמאירי (ד"ה טעה) כתבו, שכיון שטעה אפילו בכוס והוא צריך לחזור ולאומרם, יש לו לאומרם כסדרן.

וכדעה זו פסק השו"ע (או"ח סי' רצד ס"א), שאם טעם קודם שהבדיל על הכוס צריך לחזור ולהבדיל בתפילה[קא]. וכתב הביאור הלכה (שם ד"ה צריך), שצריך גם לחזור ולהבדיל על הכוס. והביא מדברי הפמ"ג (משב"ז סק"ג) שכתב, שרק אם מיד לאחר שטעם בא לשאול, אומרים לו שיחזור ויתפלל ואחר כך יבדיל על הכוס, אבל אם מיד לאחר שטעם הבדיל על הכוס אינו צריך לחזור ולהתפלל, כיון שיצא ידי חובת הבדלה במה שהבדיל על הכוס.

אמנם המאירי הביא יש מפרשים, שאינו צריך לחזור ולהבדיל בתפילה אלא רק על הכוס, כיון שהם מפרשים מה שאמרו שטעה בזו ובזו הכוונה היא שטעה בתפילתו ולא אמר הבדלה ב'אתה חונן', וגם לא תיקן להזכירה ב'הודאה', [שסוברים שאם לא הזכיר ב'אתה חונן' יש לו לסמוך על רבי אליעזר ולהזכיר בהודאה], שאם לא עקר עדיין את רגליו חוזר לראש התפילה [ויש מפרשים שחוזר ל'אתה חונן']. ויש מפרשים שגם בכזה אופן יכול לסמוך על כך שיבדיל על הכוס אף שכבר טעם, ומדובר כאן ששכח להבדיל בתפילה, וכשנזכר סמך על כך שיבדיל על הכוס ומצא שאין לו כוס, והסתפק רב חסדא האם צריך לחזור ולהתפלל, או שכבר נדחתה תפילתו בכך שסמך על הכוס ואינו יכול לחזור ולהתפלל, וענה לו רב ששת שיכול לחזור לראש תפילתו.

והגר"א (אמרי נועם ד"ה טעה) כתב, שאין נראה לפרש מה שאמרו 'טעה' שהכוונה שטעם קודם שהבדיל, שאין הלשון משמע כן. אלא יש לפרש שטעה, הוא במה ששכח ולא הבדיל עד למחר, והספק הוא האם צריך לחזור ולהבדיל בתפילה כיון שיתכן שלמחר לא יועיל לעשות הבדלה על הכוס, משום שרק בערב מועילה הבדלה על הכוס, אבל אם שכח עד למחר יתכן שאינו יוצא בהבדלה שעל כוס.

בקידוש אין הטועה בתפילה יכול לסמוך על הכוס

שם. מבואר בגמרא שרק אם טעה בזו ובזו חוזר לראש, אבל אם טעה רק בתפילה אינו חוזר לראש משום שיכול להבדיל על הכוס. והקשה הראש יוסף (ד"ה טעה), אם כך מדוע בקידוש של ליל שבת אם לא אמר קידוש היום בתפילה חוזר לראש, ואינו סומך על מה שיקדש על הכוס[קב]. ותירץ, שכיון שתחילת תקנת ההבדלה היתה רק בתפילה, וכשהעשירו קבעוה רק על הכוס וכשחזרו והענו חזרו וקבעוה בתפילה, משום כך אם שכח להבדיל בתפילה יכול לסמוך על מה שתיקנו כשהעשירו שיבדיל רק על הכוס שהיתה תקנה כזו בזמן שהעשירו שיבדיל רק על הכוס, אבל בקידוש שגם מתחילה לא היה שום זמן

לא התפלל מעריב לא יזכיר בשחרית אתה חוננתנו כלל. **צה. וכן** כתבו תוספות (ר"ה לג. ד"ה הא), שהמברך ברכה שאינה צריכה עובר על איסור דרבנן שסמכוהו על איסור לא תשא, ומדאורייתא אינו אסור אלא אם מזכיר את השם לשוא בלא ברכה. וכן כתב הרא"ה לעיל (כא. ד"ה אמר) בשם רבינו אשר בן אדוננו זקננו הרב רבי משולם. וכתב בשו"ת הריב"ש (סי' שפד), שאף שכתב הרא"ה שאיסור זה הוא מדרבנן ורק אסמכוהו על פסוק, מכל מקום הוא רמוז בתורה. **צו. ובביאור** איסור זה כתב הגליוני הש"ס (ד"ה כל), שאפשר לפרש את תיבת 'תשא' גם מלשון זכירה, כמו שכתוב (בראשית מ כ) 'וישא את ראש שר המשקים', וזה מה שאסרה התורה (שמות כ ז) 'לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא', כלומר שלא להזכירו בחינם שלא לצורך. **צז. ובהגהות** רעק"א (או"ח סי' רטו אות א) ציין לשו"ת קול אליהו (או"ח סי' י), שביאר לפי הרמב"ם שאף אם הוא איסור דאורייתא, מכל מקום מסרו הכתוב לחכמים להכריע בו ולתקן ברכות כפי דעתם אף שאין חיובם מן התורה. **צח. וכתב** שלפי זה נמצא שאין הגמרא משנה את הגירסא הראשונה 'אם הבדיל בזו ובזו', כיון שבאמת לבסוף הוא יבדיל בשניהם, אלא שהאפשרות לכך היא רק אם בתחילה הבדיל רק על הכוס ולא בתפילה. **צט. ואין** בכך משום ברכה שאינה צריכה, כמו שאמר רבי יוחנן לעיל (כג.) ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו. **ק. וכן** פירש הרא"ש (פ"ה סי' יד), שמדובר שטעה ואכל קודם שהבדיל על הכוס. ובתוספות הרא"ש (ד"ה טעה) הביא יש מפרשים שמדובר ביום טוב שחל במוצאי שבת ושכח לומר הבדלת 'ותודיענו' בתפילה, וגם שכח להזכיר הבדלה על הכוס בקידוש ליום טוב, וכתב שעדיין הוא יכול להבדיל על הכוס ומדוע נחשב לטועה, ולכן ודאי שצריך לפרש גם לשיטתם שהטעות היא בכך ששתה מן הכוס שקידש עליה קודם שהבדיל. וביאר הדברי חמודות (שם אות מה), שמה שכתב הטור (או"ח סי' רצד) שיחזור ויתפלל אין כוונתו שמבדיל רק בתפילה ובודאי שסבר שצריך גם להבדיל על הכוס, רק שלא כתב כן משום שזה פשוט כיון שהדין שאף אם טעם קודם שהבדיל מבדיל על הכוס וגם המבדיל בתפילה צריך שיבדיל על הכוס [כמו שכתב הטור שם]. **קא. והרשב"א** הריטב"א ותוספות הרא"ש (ד"ה טעה) כתבו, שהוא הדין אם עשה מלאכה קודם שהבדיל. מאידך בספר קובץ על הרמב"ם (תפילה פ"י הי"ד) כתב [והביאו בפתחי תשובה ובביאור הלכה (סי' רצד ד"ה ואם טעם)], שכיון שלא הוזכר בפירוש בשו"ע הדין בעשה מלאכה קודם שהבדיל, יש לפסוק לו שלא יחזור להתפלל, וכפי שהשמיט הרמב"ם דין זה של טעם או עשה מלאכה קודם הבדלה. **קב. וכתב** שאם חיוב הבדלה הוא מדרבנן, היה אפשר לחלק שרק בדבר שחיובו הוא

שבו היתה תקנה לקדש רק על כוס, אלא מתחילה היה חיובו גם בתפילה וגם על הכוס, אינו יכול לסמוך ולקדש רק כחלק מהתקנה.

השמטת הרמב"ם דין מי שטעה בזו ובזו

שם. הרמב"ם לא הזכיר דין זה של טעה בזו ובזו. ותמה על כך **הבית יוסף** (או"ח סי' רצד ס"א ד"ה ואם טעה גם) שלא ידע למה לא הזכירו. וכתב **האור לו בציון** (ד"ה רבי עקיבא), שעיקר התקנה היתה להבדיל על הכוס, ותקנה זו לא עקרו גם לאחר שהענו אלא השאירו אותה למי שיוכל להבדיל על הכוס שכך עדיף, ולפי זה מסברא יש לומר שאם טעה בזו ובזו לאחר שכבר חזר והבדיל על הכוס אין צריך לתקן לו שיחזור גם להתפלל, כיון שכבר יצא ידי עיקר התקנה ויחשבו לו הברכות כברכה שאינה צריכה, ורב ששת שפסק שחוזר לראש בהכרח חלק על זה וסבר שעיקר ההבדלה היא בתפילה ולכן צריך לחזור ולהתפלל, ומכיון שמכל הברייתות והאמוראים מבואר שעיקר ההבדלה היא על הכוס שלא כדעת רב ששת, על כן סובר הרמב"ם שאינו חוזר לראש ונכלל דין זה במה שכתב שמי שטעה ולא הבדיל בתפילה אינו חוזר, שהוא הדין גם אם טעה בשניהם.

והאמרי דוד (פדר, או"ח סי' רלד) כתב, שהרמב"ם סובר שדוחק לפרש כתלמידי רבינו יונה שאם הבדיל לאחר שטעם אין זה נחשב כל כך להבדלה, אף על פי שאמרו (פסחים קה:) 'טעם מבדיל' כלומר שאם שכח וטעם קודם הבדלה יכול להבדיל, ולכן סבר הרמב"ם שרב חסדא ורב ששת שדנו בדין זה סוברים כדעה הנוספת (שם) שאם טעם אינו מבדיל, אבל כיון שההלכה היא שאם טעם מבדיל לא הזכיר הרמב"ם דין זה שאינו לפי ההלכה.

לג:

בקידוש ודאי שצריך לקדש גם על הכוס מלבד מה שקידשו כבר בתפילה

אמר ליה כי קידוש. מבואר בכך שהיה פשוט לגמרא שבקידוש צריך לקדש על הכוס מלבד מה שקידשו כבר בתפילה. והקשה **הפני יהושע** (ד"ה אלא), מדוע לגבי קידוש לא הסתפקה הגמרא האם כשמקדש על הכוס לאחר שכבר קידש בתפילה אין בכך משום ברכה שאינה צריכה.

ותירץ, שלגבי קידוש ודאי שעיקר התקנה היא על הכוס, כמבואר בפסחים (קו:) שדין זה הוא מדאורייתא, ואף לשיטת **תוספות** (שם ד"ה זוכרהו) שאין דין דאורייתא לקדש על הכוס, מכל מקום רבנן סמכו את דינם על דאורייתא, ולכן הגם שקידש כבר בתפילה אין בזה משום ברכה שאינה צריכה. ומה שתיקנו לקדש בתפילה בברכה מיוחדת אפילו שלאחר מכן צריך לקדש על הכוס, ואין בכך משום ברכה שאינה צריכה, הוא משום שיש דין להוסיף בקדושת השבת מן החול על הקודש וזה בזמן שהוא עדיין קודם הסעודה.

ועוד טעם לתוספת ברכה זו בתפילה, שהרי אמרו לעיל (כט.) שתיקנו לומר שבע ברכות בתפילת השבת כנגד שבעה קולות שאמר דוד על המים. אבל בהבדלה שאינה רמוזה בתורה וגם לא שייך לאומרה בתפילה כדי להוסיף מחול על הקודש, כיון שאדרבה בכך הוא מקדים את יציאת השבת, ממילא אם יבדיל גם בתפילה וגם על הכוס הסתפקה הגמרא האם זה נחשב לברכה שאינה צריכה. ופשט רבא שדין ההבדלה הוא כמו בקידוש, שכיון שהיו זמנים שבהם העני ולא היה להם יין ותיקנו תקנה קבועה להבדיל בתפילה, ולאחר מכן כשהעשירו חזרו וקבעו את ההבדלה על הכוס גם כן כתקנה קבועה, ואף כשחזרו והענו אחר כך לא קבעו את ההבדלה בתברכה בפני עצמה אלא כללוה בתוך ברכת 'אתה חונן', לכן נחשב שבהבדלה ישנן שתי תקנות קבועות, והרי זה כמו בקידוש שיש טעם לאומרו גם בתפילה וגם על הכוס, ויש לנו להשוות הבדלה לקידוש[א], וגם אם אומר את שניהם אין להחשיבם כברכה שאינה צריכה.

מחלוקת הראשונים האם מדאורייתא חייב לקדש על הכוס

אף על גב דמקדש בצלותא מקדש אכסא. בחובת קידוש על היין נחלקו **הראשונים** האם היא מדאורייתא או מדרבנן. יש מהראשונים[ב] שסוברים שהוא דאורייתא שכן דרשו בגמרא (פסחים קו.) מהכתוב (שמות כ ח) 'זכור את יום השבת לקדשו', שתהיה 'זוכרהו על היין בכניסתו', ומשמע שיש חיוב מדאורייתא לקדש דווקא על היין. אמנם הרבה ראשונים[ג] כתבו שמדאורייתא אין חיוב לקדש דווקא על היין אלא יכול לקדש בדברים, אלא שחכמים קבעו לקדש על היין, ומה שדרשו בגמרא מהכתוב 'זכור את יום השבת' שיזכרהו על היין, הוא אסמכתא בלבד.

ומדברי הגמרא כאן הוכיח **המגן אברהם** (סי' רעא סק"א) כשיטת **הרמב"ם** ושאר **הראשונים** שסוברים שמדאורייתא די בקידוש בתפילה[ד] ואין צריך לקדש על הכוס[ה]. וכתב **הביאור הלכה** (שם ס"א ד"ה מיד), ששאר הראשונים שסוברים שמדאורייתא יש חיוב לקדש על היין, יפרשו את דברי הגמרא כאן שמשמע ממנה שדי בקידוש בתפילה, שהלימוד מקידוש להבדלה הוא, שכשם שבקידוש אף שקידש בתפילה צריך לקדש גם על הכוס מחמת הלימוד מהכתוב 'זכור את יום השבת לקדשו', ואם אינו עושה כן אינו יוצא ידי חובת קידוש, כך גם בהבדלה תיקנו חכמים כעין דאורייתא, שאף שהבדיל בתפילה צריך להבדיל גם על הכוס, ואם לא, אינו יוצא ידי חובת הבדלה.

אם מטין כרבי אליעזר אין להקשות מהחולקים עליו

אלא מטין איתמר. הקשה **המעשה חייא** (ד"ה אלא), מדוע מטין את ההלכה שמבדילים בהודאה, והרי אם לפי הצד שהלכה היא שגם דורשים כך ברבים, אף על פי כן הקשו על כך שאין צריך להשמיע זאת שהרי רבנן מודים לדין זה, ולהשמיע שאין הלכה כרבי עקיבא גם כן אין צריך כיון שגם כל השנה אין עושים כמותו, כל שכן שאפשר להקשות כך גם על הצד שרק מטין כך אבל אין דורשים כך ברבים, שאין צריך להשמיע שאין הלכה כרבי עקיבא. **ותירץ**, שכשאומרים הלכה יש לפרש כמי ההלכה, כדי להוציא ממי שאין הלכה כמותו, וזו שאלת הגמרא שאין לפרש שבא להוציא מרבנן כיון שהם לא חולקים על כך, וגם אין לפרש שבא להוציא מרבי עקיבא כיון שגם כל השנה אין עושים כמותו. אבל אם רק מטין כרבי אליעזר, שפירושו הוא שלא דרשו ברבים כמותו, נמצא שכל השנה לא עושים כרבי אליעזר, ממילא שפיר שייך לומר שביום טוב שחל לאחר שבת מטין כרבי אליעזר, כלומר שבאופן זה יאמרו ליחיד לנהוג כרבי אליעזר, ולא כמו המרגניתא של שמואל.

והקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה אבל) כתב שעדיין לא הוזכרה המרגניתא של שמואל ולכן לא מסתבר שבאו להשמיע שמורים שלא כמותה, ולכן תירץ, שאין כוונת הגמרא לפרש בדברי רבי זירא שמטין איתמר, אלא אמרה הגמרא שבמקום אחר איתמר שמטין. ופירוש מהלך הגמרא הוא, שבתחילה אמר רבי יוחנן שמודים חכמים לרבי אליעזר ביום טוב שחל אחר השבת. ושאל רבי חייא בר אבין את רבי זירא, האם כוונת רבי יוחנן שמודים שכך ההלכה או שמודים רק שמטין. והשיב לו רבי זירא שכן הוא להלכה. והמקשה לא הבין שזאת שאלת רבי חייא בר אבין, אלא סבר שהקשה לו האם אמרו הלכה או לא, ולכן הקשה על דבריו 'מכלל דפליגי', ושפיר תירצה על כך הגמרא שבמקום אחר [ולא מדברי רבי זירא] איתמר על דין זה שמטין, ולפי זה מה שאמרו לשון 'הלכה', אין זה בא להוציא משיטת החולקים על רבי אליעזר, כיון שאין מי שחולק עליו, אלא באה להוציא מהמפרש שרק מטין, ומשמיעה שהלכה כך גם לרבים.

ובגפן פוריה (ד"ה אלא) תירץ, שקושיית הגמרא היתה על לשון 'הלכה' שמשמעה שנחלקו בדבר, ובאמת לא נחלקו בכך, אמנם לשון 'מטין' אין משמעו שנחלקו בכך אלא רק באו להורות כיצד יש לנהוג כאשר אי אפשר לנהוג כבכל השנה.

מדוע אין מורים כדינו של רבי אליעזר ברבים

שם. הקשה **השפתי חכמים** (ברש"י ד"ה הלכה), כיצד מטין הלכה כרבי אליעזר ביחיד, אבל לרבים אין מורים כך, והרי אם הלכה כמותו יש להורות הלכה כמותו גם לרבים, ואם אין הלכה כמותו אין להורות כדבריו גם ליחיד. וכתב שמשום כך הוצרך **רש"י** (שם) להאריך ולבאר שמטין הלכה כרבי אליעזר,

---

רק מדרבנן יכול לסמוך על מה שיאמרו על הכוס, אבל בקידוש שהוא מדאורייתא אין לסמוך שיאמרו על הכוס, אבל לשיטת הרמב"ם (שבת פכ"ט ה"א) שגם הבדלה חיובה מדאורייתא אין לחלק כך. **א. כמו** שמצינו בכמה מקומות שהם שוים, וכן משמע בנזיר (ד.). **ב. רש"י** (נזיר ד. ד"ה והרי), רבינו יונה (הו"ד ברא"ש פסחים פ"י סי' ה), ור"ן (שבת כג: ד"ה בתר). **ג. תוספות** בפסחים (קו. ד"ה זכרהו), רמב"ם (שבת פכ"ט ה"א), רמב"ן (שמות כ ח), רשב"א (שו"ת, ח"ד סי' רלה), תלמיד הרשב"א (פסחים קו. ד"ה זכרהו), ורא"ש (נזיר ד. ד"ה אלימא). **ד. וביאר** הלבושי שרד (שם) את ראייתו, שהיא מכך שאמרו 'אף על גב דמקדש בצלותא', ומוכח שהקידוש בתפילה נקרא קידוש, והטעם הוא כיון שמן התורה די בקידוש זה. **ה. והקשה** עליו המנחת חינוך (מצוה לא אות ה), שבנוסח התפילה בליל שבת אין מזכירים יציאת מצרים, והרי היא מימרא מפורשת (פסחים קיז:) שאם לא הזכיר בקידוש יציאת מצרים לא יצא, וכיצד יצא ידי חובתו בקידוש שבתפילה. ותירץ, שכאן בגמרא מדובר ביו"ט שחל בשבת, או ביו"ט לבדו, שבתפילת יו"ט מזכירים יציאת מצרים ולכן יוצא בה ידי חובת קידוש. והמהר"ם שיק (תרי"ג מצוות מצוה לא) תירץ, שהלכה כחכמים לעיל (יב:) שמדאורייתא אין מצוה להזכיר יציאת מצרים בלילות, וכיון שמצות קידוש היא בלילה אין חיוב להזכיר בקידוש את יציאת מצרים. ובחדשים גם ישנים (ד"ה דמקדש) תירץ, שהגמרא כאן חולקת על רב אחא בר יעקב (פסחים קיז:) שאמר שצריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש היום, וסוברת שרק לכתחילה צריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש, אבל אין זה מעכב בדיעבד. וההעמק שאלה (שאילתא נד אות א) כתב, שיש גירסא שאומרים בתפילה 'זכר למעשה בראשית וליציאת מצרים', ולפי גירסא זו שפיר יצא ידי חובת קידוש בתפילה, כיון שהזכיר בה יציאת מצרים. והביאור הלכה (סי' רעא ס"א ד"ה מיד) תירץ, שהמגן אברהם סובר שדין הזכרת יציאת מצרים בקידוש הוא רק מדרבנן, והלימוד בגזירה שוה 'זכירה' 'זכירה' שממנו למד רב אחא בר יעקב שצריך להזכיר את יציאת מצרים בקידוש הוא אסמכתא בלבד. ועוד שגזירה שוה זו נדרשת לדבר אחר, שלומדים מכך (שבת פו:) שהתורה ניתנה בשבת, ואין ללמוד ממנה להצריך הזכרת יציאת מצרים בקידוש. ועוד תירץ שכיון שהזכיר יציאת מצרים בברכות שלאחר קריאת שמע, זה מצטרף להיחשב כאילו אמר כן בתפילה. ואכן הרמב"ם שסובר שיוצא ידי חובת קידוש בזכירת דברים, מבואר בדבריו (ספר המצוות מצוה קנה) שצריך גם להזכיר בדבריו את יציאת מצרים.

פירושו שמורים כך הלכה רק ליחיד אבל אין מורים כן הלכה ברבים, שהוא דבר חידוש.

והכסא רחמים (ד"ה א"ל) ביאר, שכיון שלא מצאנו במפורש לדעת חכמים היכן אומרים הבדלה בתפילה ביו"ט שאחר השבת, על כן אין דורשים את דינו של רבי אליעזר ברבים, שמא חכמים חולקים עליו, אלא רק מטין הלכה כמותו.

החידוש שמטין כרבי אליעזר

שם. הקשה **הדבר שמואל** (אבוהב, סי' קיד), מה הועילה הגמרא בכך שתירצה על השאלה שמלשון 'הלכה' משמע שיש מי שחולק על כך, שאין זו הלכה אלא רק מטין כך, והרי עדיין נשארה הקושיא עומדת, שגם מלשון 'מטין' אפשר לדייק שמשמע שיש שחולקים על כך. וכתב שאפשר ליישב לפי המגיה בדברי הגמרא שלא כתוב 'מטין' אלא 'מודים', כלומר שבאמת לא נחלקו רבנן ורבי אליעזר באופן זה, אלא רבנן מודים שביום טוב שלאחר השבת אומר הבדלה בהודאה. ואף לפי הגירסא ש'מטין' איתמר, צריך לומר שרבי חייא בר אבין סבר שכן נחלקו בדין זה, ועל כן שייך לומר על כך לשון 'מטין'.

אמנם בהגהות הגר"א (אות א) מחק בגמרא תיבות 'אמר ליה אין', ופירש את גירסתו (אמרי נועם, ד"ה הלכה) שאם אלו דברי רבי זירא שהשיב לרבי חייא בר אבין, אם כן עדיין קשה שגם על לשון 'מטין' אפשר לדייק שיש מי שחולק עליו ואם כן לא תירצה הגמרא בכך על השאלה 'מכלל דפליגי', ולכן מחק תיבות אלו. ופירש שרבי חייא בר אבין אמר לרבי זירא 'ודאי אתם אומרים משמו של רבי יוחנן שהלכה כרבי אליעזר ביו"ט שחל אחר השבת', והשיב לו רבי זירא שאין אנו אומרים שהלכה כמותו אלא רק מטין כמותו. והשאלה המובאת קודם לכן בגמרא 'הלכה מכלל דפליגי' היא שאלת הגמרא על רבי חייא בר אבין כיצד שאל כן, שאמר 'הלכה', שמשמע מכך שיש מי שחולק על רבי אליעזר. אמנם רבי זירא השיב כראוי לרבי חייא בר אבין על שאלתו, שאין זו הלכה אלא מטין.

וביד דוד (ד"ה אמו) ביאר, שאף שהמקשה הקשה 'מכלל דפליגי' כלומר שלא נחלקו בכך, מכל מקום יתכן שהמקשה לא סבר את ההכרח שאם לא אומרים 'אתה חונן' ודאי שיש לומר את ההבדלה בהודאה, וממילא יתכן שסבר שגם ביום טוב שחל לאחר השבת נחלקו רבנן ואינם סוברים שאומרים הבדלה בהודאה, ולכל הפחות יש בכך ספק האם נחלקו. אלא שהקשתה הגמרא שאם רבנן חולקים ודאי שהלכה כמותם שהם רבים ולא כרבי אליעזר, ובפרט שאמרו עליו (סנה קל:) שהוא שמותי[ו], ואם אינם חולקים לא שייך לומר לשון 'הלכה'. ועל כך תירצה הגמרא שבאמת רבנן חולקים, ולכן לא אמרו 'הלכה' אלא 'מטין', כיון שאין פוסקים הלכה נגד רבים, אבל מטין כמו היחיד[ז].

מהו הדיוק שדייק רחבא בלשון רבו

דאמר רחבא אמר ר' יהודה הר הבית סטיו כפול היה והיה סטיו לפנים מסטיו. במה היה רחבא מדייק בלשון רבו נאמרו כמה פירושים. **רש"י** (ד"ה כרחבא) פירש, שאף שבלשון המשנה נקרא מקום זה 'איצטבא', דייק רחבא והיה קורא לו כלשון רבו 'סטיו'. והביא רש"י שיש שפירשו שרחבא היה מדייק אם לומר 'רב יהודה' או 'רבי יהודה'[ח]. **והגר"א** (אמרי נועם, ד"ה דדיק) כתב שאין זה דיוק לומר סטיו ולא איצטבא, כיון שאם כך הוא הנכון לומר, יש להקשות על רבו מדוע לא אמר בלשון זו. ולכן פירש, שרחבא דייק ואמר בלשון רבו 'סטיו כפול היה וסטיו לפנים מסטיו היה', ובכך יש כפל לשון שהרי כבר אמר בתחילה ש'סטיו כפול היה', ולמה לו לחזור ולומר 'סטיו לפנים מסטיו', אלא שאמר כן כיון שדייק בלשון רבו שהאריך להסביר לו שאין זה מחמת שהיה הסטיו עבה, אלא שהוא היה כפול סטיו לפנים מסטיו.

מצינו שר' יהודה עצמו היה קורא לתיבות בלשון איצטבא ולא סטיו

שם. באגרות משה (שו"ת, או"ח ח"א סי' קלז) הביא שהקשו לו, שכאן שיבח רבי זירא את רחבא שדייק לומר בלשון רב יהודה רבו 'סטיו', אך בגמרא שבת (ז.) אמר רבי זירא בעצמו בשם רב יהודה שאיצטבא שלפני העמודים נידון ככרמלית, ולא הזכיר 'סטיו'. וכן קשה בקידושין (ע.) שהזכיר רב יהודה לשון 'איצטבא' ולא 'סטיו'.

ותירץ, שלכאורה היה רבי זירא צריך להביא ראיה שאין לשנות מלשון רבו, ממשנה (עדויות פ"א מ"ג) שחייב אדם לשנות בלשון רבו, אלא שמחמת טעם זה אין לשנות מלשון המשנה, כיון שגם רבו מחויב היה לשנות בלשון המשנה, ולכן העדיף רבי זירא להביא ראיה מרחבא כיון שהוא דייק בלשון רבו ששינה מלשון המשנה ששנתה (פסחים יא:) 'איצטבא', משום שסטיו אינו האיצטבא אלא הוא המקום שבו מונחות האיצטבאות, ולכן בשני מקומות אלו שמדובר בדווקא על האיצטבאות עצמן שהן נחשבות לכרמלית וגם עליהן שייך לשבת הזכיר רב יהודה דווקא לשון 'איצטבא', אבל לגבי הר הבית שמדובר על המקום שבו היו האיצטבאות שרק הוא היה מקורה, דייק לומר לשון 'סטיו' שמתייחס למקום האיצטבאות, וזהו מה שאמרו שרחבא דייק בלשון רב יהודה רבו, שבדווקא שינה ואמר 'סטיו' ולא 'איצטבא' כיון שדייק לדבר על כל המקום המקורה.

מדוע אמרו שתיקנו את המרגניתא בבבל

מרגניתא בבבל. ביאר **המהרש"א** (ח"א ד"ה מרגניתא) שהטעם שהדגישו שהמרגניתא תוקנה בבבל, הוא משום שיתכן שדווקא מחמתם תיקנו זאת, כיון שבני בבל נוהגים ככל שאר בני חוץ לארץ לעשות יום טוב שני ימים מחמת הספק, ומצוי יותר שיחול אצלם יום טוב במוצאי שבת, אבל עבור בני ארץ ישראל שברוב הפעמים לא יחול אצלם יו"ט במוצאי שבת יתכן שלא היו מתקנים[ט]. ועוד כתב המהרש"א (ח"א ד"ה וחגי) שהדגישו לומר שנוסח זה תוקן בבבל, כדי ליישב את הנוסח 'חגי נדבה' שתוקן בחוץ לארץ, ששם נוהגים השני ימים טובים ממנהג אבותינו ולא מעיקר הדין.

והכסא רחמים (ד"ה מרגניתא) כתב, שאין לפרש שרב יוסף הזכיר בדבריו 'בבל' משום שרק שם היו אומרים כך בתפילה, כיון שגם בארץ ישראל אומרים כן, אלא הטעם הוא משום שרב ושמואל היו גרים בבבל ולכן שם תיקנו לומר כך.

החידוש במרגניתא הוא שהוסיפו בה מענין יו"ט

שם. בביאור סוגיא זו הקשה **הדברי פנחס** (ד"ה רבי זירא) כמה קושיות: א. מדוע נקבעה הלכה כרבי אליעזר רק ביו"ט שחל במוצאי שבת, ולא בכל מוצאי שבתות השנה. ב. מה הטעם שסברה הגמרא לומר שלא נחלקו על רבי אליעזר בדין זה. ג. כשתירצה הגמרא שרבי עקיבא חולק גם ביו"ט שחל במוצאי שבת, מדוע לא סברה הגמרא שגם רבנן יחלקו באופן זה. ד. מה הוא השבח של המרגניתא שתיקנו בבבל, והרי זו קביעת הבדלה בברכה רביעית וכשיטת רבנן במשנה, ולא חידשו בכך כלום אלא רק שינו את נוסח הברכה.

ותירץ, שהטעם שקבעו הבדלה בברכה רביעית הוא משום שברכה זו היא של חכמה או של חול, וטעמים אלו לא שייכים ביו"ט שחל במוצאי שבת, כיון שבו אין הברכה הרביעית עוסקת בחכמה וגם אינה של חול, ולכן היה נראה לפסוק ביום זה הלכה כרבי אליעזר שהרי אין ענין לאומרה בברכה רביעית, אלא שאמרה הגמרא שרבי עקיבא שחולק כל השנה וסובר שאומרה כברכה רביעית בפני עצמה, ודאי שלדעתו גם כאן ביו"ט שחל במוצאי שבת יאמרה ברכה רביעית בפני עצמה, אלא שכיון שכל השנה לא נוהגים כרבי עקיבא לא היה ברור לגמרא שאפשר לפסוק כמותו, וגם לא היה ברור שניתן לפסוק כרבי אליעזר, מכיון שלא ברור אם רבנן מודים לו ביו"ט שחל במוצאי שבת, ולכן תיקנו בבבל מרגניתא שתאמר ההבדלה בברכה רביעית כחכמים, ותיקנו שיאמר בה מענין יו"ט ותהיה שייכת לברכה הרביעית שהיא של יו"ט, ומחמת כך ודאי שצריך לומר בה את ההבדלה כמו בכל שבתות השנה.

ההלכה ביו"ט שחל במוצאי שבת

שם. לענין הלכה הביא **הרשב"א** (ד"ה אטו) בשם **רב האי גאון**, שבארץ ישראל עדיין חותמים אותה בברכה רביעית בפני עצמה. והוסיף הרשב"א שאנו נוהגים כקביעתם של רב ושמואל בבבל לומר 'ותודיענו'. וכן כתב **הריטב"א** (ד"ה רבי חייא) שאומרים 'ותודיענו' בתוך ברכה ראשונה שהיא לאחר השלש ראשונות, וכרבנן שאמרו שבכל השנה כולל את ההבדלה בחונן הדעת. וכן פסק **בשולחן ערוך** (או"ח סי' תצא ס"ב).

מה הם החגי נדבה

וחגי נדבה. הקשה **המהרש"א** (ח"א ד"ה וחגי), מה הכוונה 'חגי נדבה', ואין לפרש על קרבנות הנדבה, כיון שמסקנת הגמרא (ביצה יט.) שאין מקריבים ביום טוב קרבנות נדבה. ותירץ, שהכוונה בכך היא לרמוז על יום טוב שני שנוהג

וסיים שלדינא צריך עיון. ו. **כמבואר** במעשה בתנור של עכנאי (ב"מ נט:) שנידו את רבי אליעזר.

ז. **ושוב** דחה את תירוצו, מכיון שרבי חייא בר אבין אמר זאת בשם רבי יוחנן, ורבי יוחנן אמר בפירוש לשון 'מודים', ולא שייך לפרש לפי זה שנחלקו בכך, וכתב שלכן מסתבר כגירסת הדבר שמואל שרבנן 'מודים' ולא 'מטין'.

ח. **והקשה** על כך, שרחבא לא ראה את רבי יהודה בימיו [לא את רבי יהודה ברבי עילאי שהיה חי כמה דורות לפניו, ולא את רבי יהודה נשיאה שהיה גר בארץ ישראל, ואילו רחבא היה בפומבדיתא ולא מצאנו שעלה לארץ ישראל. אמנם המהרש"ל (גרש"י שם, בא"ד ר"י) גרס בדברי רש"י שלא ראה את רבי יהודה הנשיא, וכנראה שסבר שרבי יהודה נשיאה היה בנו של רבן גמליאל בנו של רבי יהודה הנשיא והוא כן היה בדורו של רחבא] וממילא לא היה יכול לומר בשמו שום דבר. ועוד הקשה, שכל האמוראים דייקו לומר בשם מי ששמעו ממנו ולא רק רחבא דייק כך. ועוד הקשה שעל כך אין לומר שמדייק בלשון השמעתתא, אלא זהו דיוק בלשון שם רבותיו.

ט. **וכתב** בדברי יציב (שו"ת, או"ח סי' ריג) שלפי המהרש"א אפשר לבאר מדוע כתב המטה אפרים (סי' תקצט ס"ז) שאם שכח לומר ותודיענו והתחיל לומר 'ותתן לנו ה' אלהינו' אין להחמיר על עצמו לחזור לומר ותודיענו, כיון שעיקר תקנה זו נאמרה רק לאנשי בבל ואינה תקנה קדמונית על ידי אנשי כנסת הגדולה, ועל כן אם שכחה אין זה דומה למי ששכח לומר את שאר

בחוץ לארץ שאין לו מקור מן התורה, אלא הוא ממנהג אבותינו שהנהיגוהו כנדבה'.

והראש יוסף (ד"ה וחגי) כתב, שאילולי פירושו של המהרש"א היה נראה לפרש שכל המועדים והחגים שיש לנו הם בבחינת נדבה וחסד שנתנם לנו הקב"ה זכר ליציאת מצרים, והיה די לעבד בכך שהוציאו רבו מבית האסורים, אלא שבתורת נדבה הוסיף עלינו ציווי לשמוח בימים אלו, ועל כך אנו מודים לו, ושפיר אפשר לקרוא גם לחג שנקבע זמנו בתורה בשם 'חגי נדבה'.

ביו"ט מזכיר בדווקא את הבדלת וקדושת ישראל

הבדלת וקדשת את עמך ישראל. הקשה המהרש"א (ח"א ד"ה קדשת), לפי מה שפירשו בסידורים שהבדלה זו היא הבדלת עם ישראל משאר העמים, כמו שכתוב (ויקרא כ כו) 'ואבדיל אתכם מן העמים', אם כן היה המסדר צריך להמשיך בשאר ההבדלות שמזכירים בכל מוצאי שבת, 'בין קודש לחול ובין אור לחושך'. ועוד קשה, מדוע שונה הנוסח משאר מוצאי שבת שאומר 'בין ישראל לעמים', וביום טוב מודגש שההבדלה היא במה שישראל התקדשו, שאומר 'הבדלת וקדשת את עמך'[יא].

ותירץ על הקושיא הראשונה, שלא מנה כאן את כל ההבדלות משום שאינן מעיקר נוסח הברכה, שאינן מעין ההתחלה והחתימה, וכמו שכתבו **תוספות** בפסחים (קד. ד"ה בעי), ותיקנו לאומרם רק משום חיבת היום, והתנא כאן כותב רק את עיקר נוסח הברכה, ולכן הזכירו את 'הבדלת וקדשת' מכיון שהוא מעין החתימה והוא ממש בכלל הברכה. ועל הקושיא השניה מדוע אומרים 'הבדלת וקדשת' תירץ, שבכך רצה להראות שיש שתי הבדלות, ולכן כפל לשונו 'הבדלת וקדשת', וגם שרצה לסיים ב'קדשת' שיהיה מעין החתימה 'בין קודש לקודש'.

שיטת הרמב"ם שהאיסור הוא במה שממשיך לפרש את בקשתו שכך יחוס עלינו

האומר על קן ציפור יגיעו רחמיך. הרמב"ם (פיה"מ מ"ג) ביאר, שמדובר במי שאומר בתפילתו כשם[יב] שחסת על קן ציפור ואמרת 'לא תקח האם על הבנים' כך תחוס עלינו. והביא **הצל"ח** (ד"ה האומר) שיש מי שהקשה, מהיכן ידע הרמב"ם לפרש כך שאומר 'כך תחוס עלינו', והרי סיום דבריו שמבקש שכך יחוס הקב"ה עלינו לא הוזכר במשנה.

ותירץ הצל"ח, שאכן גם התנא מדבר במי שרוצה להמשיך ולומר שכך יחוס עלינו הקב"ה, ומכך שכתב התנא שמיד כשאומר על קן ציפור יגיעו רחמיך משתקין אותו, דייק הרמב"ם שהוא רצה להמשיך ולומר 'כך תחוס עלינו' ולא מניחים לו לגמור את דבריו ולבקש כך.

האיסור לומר על קן ציפור הוא רק בתפילה

שם. מדברי **רש"י** (ד"ה האומר) שפירש שאומר כך בתפילתו, וכן מדברי **הרמב"ם** (פיה"מ מ"ג) שפירש שאומר כשם שחסת על קן ציפור כן תרחם עלינו, דייק **התוספות יו"ט** (שם) שדווקא בתפילה אסור לומר כן כיון שנראה כאילו קובע כך את הדבר[יג], אבל אם אומר זאת בדרך דרש או פשט מותר[יד]. וכן כתב **בבניהו** (ד"ה וחד), ולפי זה פירש כיצד מצאנו טעמי מצוות שהם רחמים[טו], והרי אינן אלא גזירות, אלא משום שלדרוש לעצמו או לאחרים מותר אפילו כשאומר שהטעם הוא משום רחמים, כיון שבאופן זה הוא רק בדרך אפשר, שאפשר לומר שזהו הטעם ואפשר לומר שיש לכך טעם אחר ואינו מכריח מהו טעם הדבר, ורק בתפילה שאומר לקב"ה בצורה ברורה שזהו טעמו שלכן צונו במצוה זו אסור לומר כן.

מי שמכוין ליבו לשמים מותר לו להוסיף מילים בתפילתו

שם. רש"י (ד"ה על) פירש שמדובר באנשים שמראים עצמם כמתכוונים להעמיק בלשון תחנונים והיו מוסיפים בתפילתם דברים אלו. והקשה **בארץ החיים** (ד"ה על), מדוע פירש רש"י שאנשים אלו רק מראים עצמם כמתכוונים להעמיק, ולא פירש שגם אלו שבאמת מכוונים להעמיק יש להשתיקם.

ותירץ, שמכך מוכח שרש"י סובר שאלו שמכוונים לשמים וכוונתם רק להעמיק בתפילתם אין לשתקם גם כשמוסיפים דברים אלו. וכתב שלפי זה אפשר לבאר את המאמר (מנחות קי.) 'אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים', כלומר מי שמרבה בתפילתו וכופל תיבות מודים או שמע, הרי הוא כמי שממעט בתפילתו ואינו כופל את התיבות, ובלבד אם עושה כן מחמת שמכוין ליבו לשמים.

מצות שילוח הקן אינה בגלל הרחמים על הציפור

שם. מבואר במשנה שאין לבקש רחמים מהקב"ה כשם שריחם על ציפור במצות שילוח הקן. והקשה **בהון עשיר** (מ"ג), שלכאורה מדברי המדרש (דב"ר ו א) נראה שדין שילוח הקן הוא ממידת הרחמים של הקב"ה, שכתב שכשם שנתן הקב"ה רחמים על הבהמה כך נתמלא רחמים על העופות, שנאמר (דברים כב ו) 'כי יקרא קן צפור לפניך'.

ותירץ שמכל מקום אין זו מידת רחמים. ומכל מקום אמרו בגמרא שאין לומר כך, כיון שיש בכך גם מידת אכזריות, ולכן אין להתפלל ולבקש רחמים כשם שריחם על הציפור, ומה שאמרו במדרש שריחם הקב"ה על העופות, כוונתו לכך שלא ציוה לקיים שילוח הקן בעופות המזומנים לאדם בביתו אלא רק באלו שנקרו לפניו בדרך.

והגר"ב דיסקין (נספר כתר ראש) ביאר, לפי המבואר **במורה נבוכים** (ח"ג פי"ז) שלא שייך רחמים על בעלי חיים, ולכן אין לומר שהקב"ה ריחם על ציפור, כיון שנמצא מתפעל מרחמיו של הקב"ה בלא טעם, ומה שצונו שלא להתאכזר ולצער בעלי חיים, זו גזירה שלא נתרגל באכזריות, וזהו שאמרו שעושה מידותיו של הקב"ה רחמים והן אינן כך אלא הן גזירות עלינו להרגילנו ברחמים.

התנא כאן לא הזכיר מי שמבקש רחמים כשם שציוה שלא לשחוט אותו ואת בנו ביום אחד

שם. הרמב"ם (תפילה פ"ט ה"ז) כתב, שמי שאמר בתחנונים מי שריחם על קן ציפור שלא ליקח האם על הבנים, או שלא לשחוט אותו ואת בנו ביום אחד ירחם עלינו וכיוצא בענין זה, משתקין אותו. וכתב **הצל"ח** (ד"ה והרמב"ם) שמקור דבריו שהוסיף עוד דוגמא מאותו ואת בנו הוא בירושלמי (ה"ג), והתנא כאן שלא הזכיר גם דוגמא זו, הוא משום שאינו כרוכל שצריך לפרט את כל הדוגמאות[טז].

אמנם קשה מדוע הביא התנא דוגמא של קן ציפור הכתוב בחומש דברים, ולא הזכיר הדוגמא של אותו ואת בנו הכתוב קודם בחומש ויקרא (כב כח). ותירץ, שבקן ציפור יש חידוש שאף שכתוב בו 'למען ייטב לך והארכת ימים' שאפשר לפרש בכך שהכתוב אומר כשם שהאדם מרחם על הציפור כך ירחם עליו הקב"ה ויאריך ימיו, ובכך רומז שאפשר לבקש רחמים בזכות זו, ולכן הוצרך התנא להשמיע דווקא במצוה זו שאסור לומר כן וגם היא גזירת מלך, והשכר שמובטח בה הוא לא משום רחמים של הקדוש ברוך הוא אלא כשכר על קיום המצוה[יז].

ובמילי דברכות (ד"ה האומר) פירש בדין אותו ואת בנו, שאין לומר שהוא משום רחמים, כיון שמה שייך בכך רחמים לאחר ששחט אחד מהם ששוב אינו יודע אם שוחט גם את בנו או אביו, ואין לו חילוק אם הוא באותו יום או ביום אחר, ורק בשילוח הקן שייך לומר שיגרשנה משום רחמים שלא תראה שלוקח את הבנים[יח].

האם גורסים במשנתנו האומר יברכוך טובים

שם. משנה זו שנויה גם במסכת מגילה (כה.), ושם יש תוספת בתחילת המשנה 'האומר יברכוך טובים הרי זה דרך המינות', וביאר **רש"י** (שם ד"ה יברכוך) שתוספת זו היא מדרכי המינות, כיון שאינו כולל את הרשעים בשבחו של מקום, וחכמים למדו (כריתות ו:) ממה שהחלבנה שריחה רע ואף על פי כן היא אחת מסממני הקטורת, שרצונו של הקב"ה הוא שיהיו כל ישראל באגודה אחת כשבאים לרצות לפניו. ואמנם **הרי"ף והרא"ש** (סי' טו) גרסו דין זה גם במשנתנו וכפי שהיא שנויה במסכת מגילה, אולם בגירסא שלפנינו לא נמצא דין זה. וביאר **בשיטה מקובצת** (ד"ה האומר), שאלו שלא גרסו דין זה במשנתנו, סברו שדווקא במגילה יש לשנות דין זה, כיון ששם המשנה הביאה כמה דברים שאין לעשותם מחמת שהם מדרכי המינות, ודין זה הוא גם כן מטעם זה. אולם

הנוסחאות שתיקנו אנשי כנסת הגדולה שעליהם יותר מקפידים וצריך לחזור. **י. והילקוט המאירי** (ד"ה וחגי) ביאר על פי הירושלמי (עירובין פ"ג ה"ט), שכנסת ישראל אמרה שכעונש על שלא שמרה את קדושת יו"ט נענשה שתחויב לשמור שני ימים כיו"ט ותקבל שכר רק על אחד מהם. ולכן נקרא יו"ט שני נדבה לפי שאין מקבלים עליו שכר. **יא. והברכת** יהושע (ד"ה וקדשת) תירץ על קושיא זו, שכיון שהימים טובים תלויים בישראל שיקבעו את המועדים, לכן במוצאי שבת שמתחיל בו יו"ט ראוי להזכיר דבר זה שעל ידי שישראל התקדשו בקדושתו של הקב"ה, בכך יש להם כח לקדש את המועדים, ומשום כך 'ותתן לנו' וכו'. **יב. וכן** פירש הבית דוד (קורינאלדי, מ"ג) בדברי הרע"ב, שצריך לומר שהמשנה כתבה לשון קצרה, וחסרה במשנה אות כ"ף שהיה צריך להיות כתוב 'כעל קן צפור יגיעו רחמיך', כלומר כשם שהגיעו רחמיך על קן צפור כן תרחם עלינו. **יג. וכן** דייק במעשה שהובא בגמרא בההוא דנחית קמיה דרבה ואמר אתה חסת על קן צפור, ומשמע שדווקא בגלל שירד לפני התיבה בתפילה היה אסור לו לומר כן. **יד. וכתב** המשנה יפה (מ"ג) ראיה לחילוק זה, מהמדרש (דב"ר ו א) שכתב שכשם שנתן הקב"ה רחמים על הבהמה כך נתמלא רחמים על העופות, שנאמר (דברים כב ו) 'כי יקרא קן צפור לפניך', ומוכח שהמדרש עצמו אמר דבר זה בדרך של דרש ואין בכך איסור. **טו. וכגון** מה שכתוב במדרש (דב"ר ו א) למה התינוק נימול לשמונה ימים, שנתן הקב"ה רחמים עליו להמתין לו עד שיהא בו כח, וכשם שרחמיו של הקדוש ברוך הוא על האדם כך רחמיו על הבהמה שנאמר (ויקרא כב כז) 'ומיום השמיני והלאה', ולא עוד אלא שאמר הקדוש ברוך הוא (שם שם כח) 'אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד', וכשם שנתן הקב"ה רחמים על הבהמה כך נתמלא רחמים על העופות שנאמר (דברים כב ו) 'כי יקרא קן צפור לפניך'. **טז. ובהגהות** וציונים הביאו שבנוסח כת"י יש שגרסו גם כאן כמו במגילה (כה.), שאותו שירד לפני התיבה אמר גם 'אתה חסת על אותו ואת בנו אתה חוס ורחם עלינו'. וכן הקשה בבנין ציון (שו"ת החדשות, סי' קנב) על הצל"ח, מדוע כתב שמקור דברי הרמב"ם הוא מהירושלמי, ולא כתב שכך גם הגירסא בגמרא במגילה. **יז. מלשון** המשנה 'האומר על קן צפור', דייק בהגהות היעב"ץ (ד"ה האומר) שהוא לשון של קביעות לומר כך, ומשמע שכך היה מנהג קדום בישראל להוסיף על מטבע שקבעו אנשי כנסת הגדולה בתפילה. **יח. וכתב** שהרמב"ם נמשך אחר משמעות דברי המדרש

במשנתנו שנשנו רק דינים הנוגעים לתפילה, לא הובא דין זה שאין עניינו נוגע לתפילה.

הכופל מודים ביחיד האם משתקים אותו

מודים מודים משתקין אותו. בירושלמי (ה״ג) אמר רב שמואל בר רב יצחק, שרק באומר בציבור משתקים אותו, אבל האומר כן ביחיד נחשב לתחנונים ואין משתקים אותו. **ותוספות** (להלן לד. ד״ה אמר מודים) הביאו את דברי הירושלמי על האומר 'מודים מודים'. אמנם **המראה הפנים** (שם) כתב, שיותר היה נראה לפרש שדין משתקים אותו נאמר על האומר 'על קן ציפור יגיעו רחמיך', וכתב שהרמב״ם (תפילה פ״ט ה״ד) כתב שכל האומר 'מודים מודים' משתקים אותו, ולא חילק אם אמר זאת בציבור או ביחיד, ומשמע שלא סבר כהתוספות שחילוק זה נאמר לגבי האומר מודים מודים.

אמנם החזון נחום (מ״ג) דייק מכך שהרמב״ם כתב דין זה לאחר שכתב את דין אמירת 'מודים דרבנן' על ידי כל הציבור בחזרת הש״ץ, שמשמע שהרמב״ם מפרש מה שאמרו בירושלמי שאסור לומר 'מודים מודים' בציבור כוונתו למודים דרבנן, אבל ליחיד אפילו כאשר מתפלל עם הציבור תפילת י״ח מותר לאומרו, כיון שזה נחשב לתחנונים[יט].

והתפארת ישראל (בועז אות ג) הביא מהקרבן העדה שכתב שאפילו ביחיד אסור לומר מודים מודים. והקשה עליו שמצאנו מקומות רבים שכפל הכתוב אפילו את השמות הקדושים, כגון (יהושע כב כב) 'אל אלהים ה' אל אלהים ה' הוא ידע'. ולכן כתב שרק בציבור אסור לכפול ולומר מודים מודים אבל ביחיד מותר, ואפילו בציבור מותר לומר כך בדרך של שיר, וכמו שאמרו בסוכה (לט.) שכופלים בהלל, וכן בשירת הים כופלים פסוק 'ה' ימלוך לעולם ועד'[כ]. ומה שאומרים 'קדוש קדוש קדוש ה' צבאות', אף זה נחשב לדרך שיר כיון שהוא שירת המלאכים. ומה שאומרים בי״ג מידות שתי פעמים את השם גם זה נחשב לדרך שיר[כא].

חידושו של התנא בכופל את מודים ולא שמע

שם. בחדש האביב (ד״ה מודים) פירש, שהטעם ששנתה המשנה את דינה באומר 'מודים מודים', ולא במי שכפל ואמר 'שמע שמע' שהוא קודם בתפילה לאמירת מודים, הוא משום שאם היתה שונה רק בכופל את שמע, היה אפשר לומר שהכופל את מודים אין משתקים אותו, כיון שהיה יכול לפרש שמה שכופל בהודאה הוא בכדי להרבות בתחנונים לפני הקב״ה[כב], ולכן השמיעה המשנה שגם זה אסור.

האם כפל קטע שלם או רק תיבת מודים

שם. הביאור הלכה (סי' קכא ס״ב ד״ה האומר) הסתפק, האם מדובר שכופל את כל התיבות ולכן משתקים אותו, אבל אם כפל רק תיבת 'מודים' אין משתקים אותו משום שאינו נראה כשתי רשויות שהרי ממשיך ואומר פעם אחת 'שאתה הוא ה' אלהינו', או שגם אם כופל רק את תיבת 'מודים' משתקים אותו. וכתב שאין להוכיח מכופל את 'שמע' שמשתקים אותו שאמרו בגמרא [לפי שיטת בה״ג ור״ח] שמדובר באמר מילתא מילתא, ולכאורה מהלשון 'מילתא מילתא' משמע שכופל את כל הקטע ולא רק את תיבת 'שמע', שהוא הדין שגם במודים מדובר שכופל את כל הקטע, כיון שאפשר לדחות ולפרש שמה שאמרו 'מילתא מילתא' הוא לאו דווקא ואין מדובר שכופל את כל הקטע. ומוכח כן, שהרי נקטה הגמרא גם לשון 'פסוקא פסוקא', ולפירוש רש״י (ד״ה מילתא) שבזה משתקים אותו, ודאי שזה אפילו אם רק כפל פסוק ראשון של שמע. ומוכח שאף שאמרו בלשון 'פסוקא פסוקא' אין מכך הוכחה שכפל את כל הפסוקים, וכך יש לומר שגם במודים אפילו לא כפל את כל הקטע אלא רק תיבת 'מודים' משתקים אותו.

דיוקים בלשון קושיית הגמרא

בשלמא מודים מודים משתקין אותו. הקשה **בקדושה וברכה** (סמיכת חכמים, ד״ה בשלמא), מדוע הוצרכה הגמרא להאריך ולהקדים בקושייתה, שעל הסיפא במשנה באומר 'מודים מודים' אין להקשות מדוע משתקין אותו, והרי יכלה הגמרא להתחיל לשאול מיד מדוע כשאומר 'על קן ציפור יגיעו רחמיך' משתקין אותו. ועוד הקשה, מדוע התחילה הגמרא להזכיר את הסיפא של 'מודים מודים', ואחריה את הדין של 'על טוב יזכר שמך', ורק לבסוף את הרישא של 'קן ציפור'. ועוד הקשה, מהו הלשון שכתבה הגמרא ועל טוב יזכר שמך 'נמי' משמע.

ותירץ, שיש לדייק מדוע שנינו 'מודים מודים' בלא וי״ו החיבור לחברו למה שנשנה לפניו, ואילו בשני הדינים הראשונים כן נכתב וי״ו החיבור ביניהם, ששנינו 'ועל טוב יזכר שמך'. וביאר ששני הדינים הראשונים הם מטעם אחד, ואילו הדין של 'מודים מודים' הוא מטעם אחר ולכן לא חיברוהו לדינים הקודמים. ועל כך הקשתה הגמרא, בשלמא הדין של 'מודים מודים' נשנה בנפרד מכיון שטעמו הוא שנראה כשתי רשויות, ואילו הדין של 'על טוב יזכר שמך' הוא מטעם אחר, והוא שחייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה, וטעם זה שייך לטעם של קן ציפור ולכן שניהם מחוברים בוי״ו החיבור [ולכן כתבו תיבת 'נמי' ב'על טוב יזכר שמך', כיון שהוא מצטרף לטעם של האומר על קן ציפור ואינו שייך לטעם של הכופל 'מודים מודים']. אלא שאלה הגמרא איך באמת משתייך טעם זה שנאמר ב'על טוב יזכר שמך' לדין של קן ציפור. ועל כך תירצה שטעם דין זה הוא משום שמטיל קנאה במעשה בראשית, כלומר שזה טעם דומה לטעם של הדין של 'על טוב יזכר שמך' שהוא משום שמשבח על הטובה ולא על הרעה, ואף הוא אומר לקב״ה שכשם שחס על הציפור כן יחוס גם עלינו וזה שבח על הטובה ולא על הרעה. ולפי התירוץ השני שעושה מידותיו של הקב״ה רחמים, גם כן פירושו שמודה רק על הרחמים שהם טובה אבל על הרעה אינו רוצה להודות.

ועוד תירץ, שכיון שלא כתב התנא טעם מדוע משתקים את מי שאמר כל האופנים האלו המוזכרים במשנה, בהכרח הוא משום שסבר שהטעם לכך גלוי ומפורסם. ואכן הטעם לדין השלישי של האומר 'מודים מודים' הוא פשוט ולכן אין צריך לפרשו, והוא משום שנראה כמודה בשתי רשויות. אבל עדיין קשה מדוע לא פירש התנא את הטעם לשני הדינים הראשונים. אלא שמטעם זה חיבר התנא את שני הדינים הראשונים בוי״ו, ולא הפסיק בוי״ו לפני שהזכיר הדין של 'מודים', לומר שטעם שניהם הוא מאותו טעם שמשתקים את האומר 'מודים מודים' שנראה כמודה בשתי רשויות. ובאומר 'על טוב יזכר שמך' נראה כשתי רשויות, משום שכאילו אמר שעל טוב יזכר ולא על הרע, וכמו שאמר שמי שברא הטוב לא ברא הרע. ולכן כתבה הגמרא 'נמי' שהם מטעם אחד. אך על האומר 'על קן ציפור' שאלה הגמרא מהו הטעם המפורסם שבאיסורו שלכן לא היה צריך לשנותו שבזה הוא דומה לאומר 'מודים מודים', שהרי לכאורה אינו דומה. ועל כך נחלקו האמוראים בגמרא בביאור טעם האיסור[כג].

ועוד תירץ (ד״ה ההוא)[כד], שלכך לא נכתב באומר 'מודים מודים' וי״ו החיבור, כדי להפרידו מהדינים שנשנו לפניו, של קן ציפור ושל על טוב יזכר שמך, כיון שאותם אסור להזכיר בין ביחיד ובין בציבור, אבל דין זה של איסור לומר מודים מודים אינו אלא בציבור אבל ביחיד מותר לאומרו[כה], ולכן שנו אותו בנפרד. או שאפשר לומר להיפך, שבא התנא להשמיע שבאומר 'מודים מודים' אפילו ביחיד משתקים אותו[כו], ולכן כתבו בנפרד, וגם משום כך כתב בו לשון 'אותו' שהוא יחיד ולא כתב שמשתקים 'אותם' על כל האומר אחת מהדוגמאות שנשנו במשנה.

כיצד ישמעו דבריו ויעוררו קנאה

מפני שמטיל קנאה במעשה בראשית. פירש רש״י (ד״ה שמטיל), שמטיל קנאה בין בריותיו של הקב״ה שיאמרו שהוא חס רק על הציפור ולא על שאר בריותיו. והקשה **בבניהו** (ד״ה מטיל), האם לחיות ובהמות יש דעת להבין את דבריו שאומר שהקב״ה חס רק על ציפור ומכך יבואו לקנאות מדוע עליהם אינו חס. ועוד קשה, אף אם נאמר שהבהמות והחיות יכולות להבין ולקנאות, עדיין יש להבין כיצד ישמעו מה שהוא אומר בתפילתו.

ותירץ, שהקנאה תהיה אצל המלאכים שהם השרים הממונים על כל בריה ובריה, והם יכולים לשמוע ולהבין את דבריו. ועוד תירץ, שהמקטרגים

שגם באותו ואת בנו שייך טעם של רחמים. **יט. וכתב** שלפי זה גם מה שכתב הטור (או״ח סי' סא) בשם הירושלמי שהאומר 'שמע שמע' דווקא בציבור משתקים אותו ולא ביחיד, צריך לפרש שאם אומרים זאת כל הציבור יחד זה נחשב לרבים ואסור לאומרו, אבל יחיד האומרו אפילו בבית הכנסת שנמצאים שם רבים אין משתקים אותו. **כ. במהר״ם שיק** (שו״ת, או״ח סי' לא) נשאל אם מותר לחזן לכפול תיבות בתפילת י״ח ובקדושה. והשיב שאסור מחמת חמש טעמים: א. שיש בכך איסור 'בל תוסיף' מדרבנן, שתיקנו לומר את נוסח הברכה בדקדוק כל תיבה, ותיקנו כעין דאורייתא שאם יוסיף בברכה עובר על מה שתיקנו חז״ל. ב. אם כופל תיבות בקדושה יש בך משום דובר שקרים, שהרי אמר בתחילה 'נקדש את שמך כשם שמקדישים אותו בשמי מרום' ולבסוף הוא מוסיף ומשנה ממה שמשבחים בשמי מרום. ג. שיש בכך הפסקה באמצע תפילתו. ד. לפי מה שכתב הט״ז (או״ח סי' תקס סק״ה) שאותם שמזמרים בסעודות קדיש עליהם התורה אומרת עשאוני בניך ככלי זמר, וכל שכן אם עושים כך בשעת התפילה שמורידים בקודש ואין לעשות כך. ה. כמו שלפני מלך בשר ודם אם לא ישמע לבקשתו לא יעיז פניו לחזור ולבקש ממנו, כל שכן שלפני מלך מלכי המלכים אין להעיז פניו ולכפול ולשלש בקשתו. וראה בערוך השולחן (או״ח סי' קלא ס״ח) שכתב ללמד זכות על החזנים שכופלים ומשלשים את התיבות, מכך שרק על הכופל את שמע אמרו שמשתקים אותו, ומשמע שעל שאר תיבות שכופל אין לחוש. **כא. ובהג״ה** שם תירץ, שכיון שכך ציוה הקב״ה בעצמו לומר אין בכך איסור, כשם שציוה הקב״ה להדליק אש בבית המקדש ביום השבת ואין בכך איסור חילול שבת. **כב. וכמו** שהביאו התוספות (להלן לד. ד״ה אמר) שמטעם זה התיר הירושלמי ליחיד לכפול את 'מודים' כיון שזה רק תחנונים, ולא אסרו לכפול אלא בציבור. **כג. וכעין** זה כתב ההון עשיר (מ״ג), שהקשה מדוע כתב התנא וי״ו החיבור רק בדין של 'ועל טוב יזכר שמך' ולא כתב וי״ו החיבור כדרך הרגילה לפני הדין האחרון. ותירץ שרצה התנא לרמוז שיש לדמות את שני הדינים האחרונים של 'ועל טוב יזכר שמך' ו'מודים מודים' לומר שטעמם אחד, שבשניהם אומר בדבריו שישנן שתי רשויות. **כד. וכן** תירצו גם השושנים לדוד והתוספות אנשי שם (מ״ג). **כה. כמבואר** בירושלמי שהביאו תוספות (ד״ה אמר מודים). **כו. ולפי** זה נאמר שהבבלי חולק על הירושלמי, וסובר שגם יחיד הכופל את מודים משתקים אותו.

הם שיאמרו על דבריו שיש בהם הטלת קנאה במעשה בראשית, ועל ידי כך יבואו לקטרג על הציבור שהוא שלוחם.

כיצד ביקש יעקב להינצל מעשיו כשם שהקב"ה מרחם באם על הבנים

מפני שעושה מידותיו של הקב"ה רחמים ואינן אלא גזרות. הקשה **באוצר חיים** (ד"ה האומר), שבמדרש (ב"ר עו ו) כתוב שכאשר ראה יעקב אבינו את עשיו ומחנהו באים לקראתו למלחמה, התפלל להקב"ה 'הצילני נא מיד אחי מיד עשו פן יבוא והכני אם על בנים' (בראשית לב יב) ואתה אמרת (דברים כב ו) 'לא תקח האם על הבנים'. דבר אחר, 'פן יבא והכני אם על בנים', ואתה אמרת (ויקרא כב כח) 'ושור ושה אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד'. ולכאורה כיצד התפלל כך והרי הדין שמשתקים אותו[כז].

ותירץ, שבכך לא ביקש יעקב לעורר רחמים על עצמו, אלא לעורר מידת הדין על עשיו שמתאכזר עליו באופן שהתורה אסרה לעשות כן אפילו לבהמה, שבא להורגו עם בניו ביום אחד, ותפילה כזו מותרת. ועוד תירץ, שלא אסרו להתפלל כן רק באופן קבוע, אבל אם מתפלל כך פעם אחת תפילה שאינה קבועה לא אסרו. ועוד תירץ לפי המבואר בירושלמי, שהאיסור להתפלל כך הוא רק בציבור אבל לא ביחיד, ואף הוא התפלל כך ביחידות.

רק על שילוח הקן נאמר שהיא גזירה אבל אותו ואת בנו היא מצוה של רחמים

שם. תוספות (מגילה כה. ד"ה מפני) הקשו על הפיוט שיסד הקליר, 'צדקו אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד', שמשמע מכך שדין אותו ואת בנו הוא מרחמי הקב"ה, ואילו כאן מבואר בגמרא שדין זה אינו רחמים אלא גזירה.

ותירץ העין אליהו (ד"ה אלא) על פי דברי **הגר"א** (משלי ל יז) בשם הזוהר, שבשעת שילוח הקן טבעה של הציפור האם הוא כשהיא רואה שנטלו את בנה היא מטביעה את עצמה בנהר. ולפי זה יש לפרש שדברי הגמרא כאן שעושה מידותיו של הקב"ה רחמים והן אינן אלא גזירות הם רק על האומר 'על קן ציפור' שהרי האם מטביעה את עצמה, אך על האומר 'כשם שחסת על אותו ואת בנו' לא אמרה הגמרא כאן שהיא גזירה, ולכן מותר לומר זאת, כיון שבאמת דין זה אינו גזירה אלא רק רחמים. **והברכי יוסף** (יו"ד סי' טז אות ג) תירץ שהקליר בא להשמיע במי שרוצה להקריב לקרבן פסח בהמה ששחטו באותו יום את אביה או את בנה, שלא לדחות איסור 'אותו ואת בנו' מחמת מצות שחיטת קרבן פסח[כח].

במצות שילוח הקן יש ציווי על האדם לקיימה ובכך יעשה טבעו רחמן

שם. המהר"ל (תפארת ישראל, פ"ו) כתב, שאף אם נאמר שבמצוות הקב"ה יש מידה של רחמים, מכל מקום במצות שילוח הקן אין הרחמים על הציפור, שבה נאמר דין תורה לשלחה בלא רחמים, אלא הרחמים הם מצד האדם שגזר הקב"ה עליו מצוה שצריך להיות רחמן ולשלח את הציפור. ולפי דבריו ביאר **האבני נזר** (שו"ת, חו"מ סי' מט מהודש ו אות ג) את שיטת **הרמב"ם** (שחיטה פי"ג ה"ג) שאם לאחר שלקחה בכדי לשלחה, פרחה האם מעצמה קודם שהספיק לשלחה, לא קיים המצוה. ואף שלכאורה די בזה שהאם נשתלחה שכך כבר לא תצטער, מכל מקום לפי דברי המהר"ל שהמצוה היא על האדם מיושב.

הסובר את הטעם שמטיל קנאה סובר גם את הטעם שמדותיו גזירות ולא רחמים

שם. כתב **הטורי אבן** (מגילה כה. ד"ה מפני), שאף מי שאמר מפני שמטיל קנאה במעשה בראשית, סובר שמדותיו של הקב"ה גזירות ואינן רחמים, אלא שסובר שאין זה טעם מספיק בשביל לשתקו, אלא כיון שאף מטיל קנאה במעשה בראשית משתקין אותו. ומי שאמר מפני שעושה מידותיו רחמים, סובר שטעם זה מספיק לשתקו, אבל אין חוששים לכך שמטיל קנאה. ואין לפרש שהאומר משום שמטיל קנאה במעשה בראשית סובר שבקן ציפור אין אלו גזירות אלא רחמים, כיון שאם כן אין זה נכון לומר שהוא מטיל בכך קנאה, כיון שמכך שהתורה ציותה על שילוח הקן מוכח שלא חששה לכך.

נפקא מינה להלכה אם מצוה זו גזירה היא או רחמים

שם. בספר ע' פנים לתורה (אופן נח) הקשה, מה החסרון שמפרש שמידותיו של הקב"ה הם רחמים, והרי אפילו מי שסובר שלא דורשים טעמא דקרא, זהו רק אם מחמת כן משתנה הדין, אבל כאן אין שום שינוי בכך שיאמר שמידותיו של הקב"ה הן רחמים ולא גזירות, ומדוע שלא ידרוש את הטעם הזה למצוה זו.

ותירץ, שיש בכך חילוק ונפקא מינה, לפי מה שיסד שמה שאמרו (סוכה כה.) שעוסק במצוה פטור מן המצוה, נאמר רק כששתי המצוות הן בין אדם למקום, אבל אין לומר שהעוסק במצוה שבינו למקום יפטר ממצוה שמחויב לעשות לאחר כגון השבת גזילתו, ולפי זה יש לחלק שאם שילוח הקן הוא גזירה הוא נחשב למצוה שבין אדם למקום, ואם ימצא אופן שבו הוא עובר על מצות שילוח הקן וצריך לקחת את האם על הבנים לצורך קיום מצוה אחרת, ידחה האיסור לאו שבשילוח הקן שכתוב (דברים כב ו) 'לא תקח האם על הבנים', ולא ילקה על מה שביטל את העשה של 'שלח תשלח' (שם שם ז), כיון שהוא נידון כעוסק במצוה שפטור ממצות 'שלח תשלח'. אבל אם שילוח הקן אינו גזירה אלא רחמים, אין לו פטור מהעשה מדין עוסק במצוה, כיון שהמצות עשה של 'שלח תשלח' היא מצוה של רחמים על הציפור ולא יפטר ממנה על ידי מצוה שבינו למקום, וממילא גם האיסור לאו של 'לא תקח האם על הבנים' אינו מתבטל ויתחייב מלקות על איסור זה.

טעמים נוספים לאיסור אמירה זו בתפילה

שם. בירושלמי (ה"ג) אמרו עוד טעמים מדוע אין לומר 'על קן ציפור יגיעו רחמיך', או משום שבכך הוא כקורא תיגר על מידותיו של הקב"ה, שמרחם על ציפור ולא עליו. ועוד משום שהוא נותן קצבה וגבול לרחמיו של הקב"ה, שנראה כאומר אם הגיעו רחמיך עד הציפור, רחם גם עלינו, ומשמע כביכול רק עד הציפור הגיעו רחמיו של הקב"ה[כט].

טעמו של הרע"ב שפירש רק לפי הטעם שעושה מידותיו רחמים

ואמר אתה חסת על קן צפור אתה חוס ורחם עלינו. מכך שההוא דנחית קמיה דרבה הזכיר בתפילתו כשם שחס הקב"ה על הציפור כן יחוס עלינו, ומשמע שבקשתו היתה מחמת שמצוה זו היא של רחמים, דייק **בקול הרמ"ז** (מ"ג) שמוכח שהטעם שאמרו בגמרא שאסור לומר 'על קן ציפור יגיעו רחמיך' משום שעושה מידותיו של הקב"ה רחמים והם אינן אלא גזירות הוא הטעם העיקרי, ולא הטעם הנוסף המוזכר שמטיל קנאה במעשה בראשית. ומשום כך לא כתב **הרע"ב** (שם) טעם זה אלא רק את הטעם של עושה מידותיו רחמים. **והתפארת המשנה** (שם) ביאר בטעמו של הרע"ב, לפי מה שכתב **הרמב"ם** (מורה נבוכים ח"ג פמ"ח) שהאמוראים שאמרו שני טעמים מדוע אין לומר על קן ציפור יגיעו רחמיך נחלקו האם דורשים טעמא דקרא או לא דורשים, כלומר שמי שמפרש משום שמטיל קנאה במעשה בראשית סובר שדורשים טעמא דקרא וטעם המצוה הוא משום רחמים, וכשמזכיר את הרחמים על הציפור נראה כאילו אין הקב"ה מרחם על שאר בריותיו, ובכך הוא מטיל קנאה. אבל המפרש טעם האיסור משום שעושה מידותיו רחמים ואינן אלא גזירות, אינו דורש טעמא דקרא, ולכן פירש שהאיסור הוא משום שאין לנו לדרוש את מידותיו של הקב"ה, והרע"ב לשיטתו שפסק (סנהדרין פ"ב מ"ד) כת"ק שלא דרש טעמא דקרא, ולכן כאן כתב רק את הטעם שעושה מידותיו של הקב"ה רחמים, שהוא כפי האמורא הסובר שלא דורשים טעמא דקרא.

מה היתה כוונתו של רבה לחדד את אביי בדבר שלכאורה מפורש במשנה

ורבה נמי לחדודי לאביי הוא דבעי. הקשה **הצל"ח** (ד"ה ורבה), מה החידוד שעשה רבה לאביי, והרי זו משנה מפורשת שהאומר על קן ציפור יגיעו רחמיך משתקין אותו[ל]. והביא מי שתירץ, שבמשנה לא שנינו שמסיים ואומר 'כן תרחם עלינו', והיה אפשר לפרש שלכן משתקין אותו כיון שנראים דבריו כאילו מבקש רחמים על הציפור, אבל אם מסיים ואומר 'כן תרחם עלינו', זו דרך של בקשת רחמים עלינו ולא משתקין אותו. ובכך ביקש רבה לחדד את אביי ואמר כמה יודע אותו צורבא מרבנן לרצות את הקב"ה, ובכך רמז שאולי מותר לומר בדרך זו של בקשת רחמים. והשיב לו אביי שכיון שבמשנה סתמו שמיד שאומר על קן ציפור יגיעו רחמיך מיד משתקים אותו ולא ממתינים לראות אם יסיים בבקשת רחמים, מוכח שגם אם יסיים בבקשת רחמים יש בכך איסור ולכן משתקין אותו.

והקשה הצל"ח, מדוע היה אפשר לומר שבדרך בקשת רחמים יהיה מותר לומר זאת, והרי **התוספות יו"ט** (מ"ג) כתב להיפך, שדווקא בדרך של בקשת רחמים אסור לומר זאת. ולכן פירש הצל"ח, שבמשנה היה אפשר לפרש שאמר בדרך של תמיה, מדוע על קן ציפור הקב"ה מרחם ועלינו אינו מרחם, ולכן משתקין אותו, אבל אם אומר בדרך בקשת רחמים יהיה מותר לומר זאת, ובכך ביקש רבה לחדד את אביי. והשיב לו אביי שבמשנה סתמו שמיד כשהתחיל

כז. וכן מבואר ברמב"ם (תפילה פ"ט ה"ז), שהאומר בתפילתו שמי שריחם שלא לשחוט אותו ואת בנו ביום אחד ירחם עלינו, משתקין אותו. **כח. ופירש** המחזיק ברכה (שם סק"ג), שאף שנצטוינו על מצות קרבן פסח [ועל פי דין דוחה מצות עשה של קרבן פסח את הלאו של 'אותו ואת בנו'], מכל מקום הזהיר הקליר שנהיה צדיקים במעשינו וננהג במידת הרחמים שלא לעשות כן. ולפי דבריו ביאר את הקשר של המילה 'צדקו' עם הנאמר קודם לכן בפיוט, 'צאן לפסח משכו ושחטו, צדקו אותו ואת בנו ביום אחד בל תשחטו', ש'צדקו' פירושו שנהיה צדיקים. **כט. וכתב** שלפי הפירוש הראשון הגירסא היא 'על קן ציפור', ואילו לפי הפירוש השני הגירסא היא 'עד קן ציפור'. **ל. והכסא** רחמים (ד"ה כמה) תירץ, שמדובר ששאל את אביי עוד בהיותו קטן מאוד, ולכן גם ידיעת המשנה נחשבת עבורו לחידוד. ויש מן האחרונים שהקשו, כיצד הותר לרבה לחדד לאביי ולשאול אותו בדבר שאינו נכון. אמנם הגר"א (הגהות השו"ע יו"ד סי' רמו סק"מ) הביא מהמעשה הזה ראיה למה שכתב השו"ע (שם) שיש לרב להטעות את התלמידים בשאלותיו ובמעשים שעושה לפניהם, כדי לחדדם וכדי שידע אם הם זוכרים מה שלומדים.

משתקים אותו ולא נותנים לו לסיים אפילו בדרך רחמים, משמע שגם בדרך זו אסור לומר כן.

והמרכבת המשנה (הלפאנדרי, תפילה פ"ט) תירץ, לפי גירסת הכת"י שאותו יורד לפני התיבה אמר 'אתה חסת על קן ציפור אתה חוס ורחם עלינו, אתה חסת על אותו ואת בנו אתה חוס ורחם עלינו', וכיון שיש בגמרא מי שפירש שהטעם שלא לומר זאת הוא משום שמטיל קנאה במעשה בראשית שכביכול הקב"ה מרחם רק על חלק מבריותיו, משום כך שאל רבה את אביי שכיון שהזכיר גם את הרחמים של הקב"ה באותו ואת בנו שנאמר בבהמות, אם כן לכאורה אינו מטיל קנאה כיון שהזכיר רחמים גם על עופות וגם על בהמות. וענה לו אביי שגם עליו נאמר שמשתקים אותו, מכיון שעדיין הוא מטיל קנאה בין עופות טהורים לטמאים שאין בהם את המצוה של שילוח הקן, ובין בהמות טהורות לטמאות שאין בהם את האיסור של אותו ואת בנו, וכן בין עופות ובהמות טהורות לבין חיות, וזה מה שרצה רבה לחדדו לראות אם ידע פרטים אלו שאינם מפורשים בדברי המשנה.

ועוד תירץ, שרבה שאל את אביי לבדוק האם ידע שהדין שמשתקים אותו נאמר על כל האומר אחד מהדוגמאות שנשנו במשנה, או שדווקא אם אמר את כל שלשת הדוגמאות יחד, והחידוד שבכך הוא, שכיון שהטעם שאסור לומר זאת הוא מכיון שעושה מידותיו של הקב"ה רחמים או שמטיל קנאה במעשה בראשית, וטעמים אלו שייכים גם במי שאומר כל דוגמא לבדה. ועל כך השיב אביי שגם באופן ששאלו רבה, דהיינו שאמר רק דוגמא אחת מהשלש נאמר שמשתקים אותו.

ועוד תירץ, שמשמעות לשון המשנה 'משתקין אותו', היא שאין זה כשאר איסורים שנשנו בלשון איסור, אלא זהו איסור חמור ביותר וחובה על השומעים את האומר זאת להשתיקו על ידי גערה וכעס. ובדק רבה את אביי האם עמד על דקדוק זה בלשון המשנה, על ידי שרבה רק לעג לאותו צורבא מרבנן. ואכן אביי עמד על דקדוק זה, ואמר לרבה שהרי כתוב במשנה 'משתקין אותו', דהיינו שיש לגעור בו בכעס ולא רק ללעוג על דבריו.

והחתם סופר (ד"ה הוא) כתב, שבצרכי העולם הזה יש לאדם לבטוח בקב"ה שימציא לו את כל צרכיו ואינו צריך להשתדל יתר על הנצרך לעשותם, אבל בעסק המצוות ועבודת ה' אין לאדם לסמוך על הקב"ה ולומר שבוטח על הקב"ה שיתקיימו מצוותיו, אלא רצון הקב"ה הוא שהאדם יתאמץ לקיים את המצוות כי זו תכלית הבריאה. ולפי זה פירש שאותו צורבא מרבנן כיון בתפילתו שהציפור משולה לדיבור שבא מהנשמה של האדם, וקן הציפור הוא משל לגוף שבו נמצאת הנשמה, ועל כך התפלל שאם הקב"ה חס על קן ציפור שהוא גוף האדם ואין צריך להתאמץ לקיימו אלא לבטוח בקב"ה שיעזרהו, ודאי שתחוס ותרחם עלינו ועל נשמתינו ותעזרנו לקיום המצוות ואין צריך להתאמץ בהם, ולכן אמר אביי שמשתקים אותו כיון שאין לומר כך שאין צריך להתאמץ בקיום המצוות, אבל רבה אמר שהוא ידע לרצויי למריה כיון שרצה לחדד את אביי וללמדו שאין לסמוך על הקב"ה בעסק המצוות ועליו להתאמץ בעצמו.

ובבנין ציון (שו"ת החדשות, סי' קנג) תירץ, שבגמרא אמרו שני טעמים מדוע משתקים אותו, אחד משום שמטיל קנאה, והשני משום שעושה מידותיו רחמים, ולכאורה יש נפקא מינה בין טעמים אלו אם אומר גם על קן ציפור וגם אותו ואת בנו, שהטעם שמטיל קנאה אינו שייך בכזה אופן כיון שהזכיר שהקב"ה מרחם גם על העופות וגם על הבהמות, אכן לפי הטעם שעושה מידותיו רחמים, גם את שניהם יחד אסור להזכיר. ומכך שאמרו שמשתקין אותו משמע שהאיסור הוא גם אם מזכיר את שניהם[לא], ולכן מיד כשמתחיל לומר 'על קן ציפור' משתקים אותו ולא ממתינים לראות אם ימשיך לומר גם את אותו ואת בנו[לב], ולפי זה אפשר לפרש שאותו שליח ציבור סבר שטעם האיסור הוא משום שמטיל קנאה ולכן אם יזכיר את שניהם אינו מטיל קנאה ומותר לאמרם, ובכך רצה רבה לחידודי לאביי לראות האם ידע לדייק ממה שכתוב במשנה שמשתקין אותו מיד אחר שאמר על קן ציפור, שלא ממתינים לראות אם מזכיר את שניהם, שהרי גם בכזה אופן יש איסור.

ברמת שמואל (מגילה כה. ד"ה ורבה) פירש, שרבה עצמו נזהר שלא להוציא מפיו דבר שקר, ועל כן לא אמר בלשון מעלה שאותו צורבא מרבנן אמנם ריצה היטב את הקב"ה בתפילתו, אלא אמר זאת בלשון תמיה האם עשה כראוי, וזה היה החידוד ששאל את אביי לראות אם יבין שכוונתו ללשון תמיה.

ובארץ החיים (ד"ה על) פירש, על פי דברי רש"י (ד"ה על), שפירש מה ששנינו שמשתקים אותו, זה במי שמראה עצמו שמכוין ליבו לאביו שבשמים, ומשמע שאם באמת מכוין ליבו מותר לו לומר דברים אלו, וזה מה שרבה רצה לבדוק האם אביי ידע לחלק שאם הוסיף בתוארים מחמת שכיון את ליבו לשמים מותר, ורק כשאינו עושה זאת לשם שמים אסור, ולכן אמר שהוא ידע לרצויי למריה כדי להסביר לאביי את החילוק הזה.

והברכת אהרן (ד"ה הוא) ביאר, שיש חילוק בין מה ששנינו במשנה 'על קן ציפור יגיעו רחמיך', לבין מה שאמר אותו צורבא מרבנן 'אתה חסת על קן ציפור' וכו', שבמשנה הקדימו את שם הדבר שהוא 'קן ציפור' ואחר כך הוזכר ה'פועל' יגיעו רחמיך, ואילו הצורבא מרבנן הקדים את ה'פועל' שאמר תחילה 'אתה חסת', ורק אחר כך הזכיר את שם הדבר שנפעלו בו הרחמים שהוא הקן ציפור. וטעם החילוק הוא, שלפי כללי הלשון צריך להקדים את הנושא לפני הנשוא, אבל אם מקדימים את הנשוא לפני הנושא יש בכך לשון של מיעוט[לג]. ולכן במשנה שנינו בהקדמת הנשוא שהוא הקן ציפור לפני הנושא שהוא הרחמים, ובכך יש מיעוט שרק על קן ציפור הקב"ה מרחם ולא על שאר מינים, ולכן אמרו שבכך הוא מטיל קנאה במעשה בראשית ומשתקים אותו. אבל ההוא צורבא מרבנן הקדים את הנושא שאמר 'אתה חסת' לפני הנשוא שהוא הקן ציפור, ובכך כלל את רחמי הקב"ה על כל הבריות, ולכן שיבחו רבה ואמר כמה ידע לרצויי למריה. ושאל אותו אביי שבמשנה שנינו שמשתקים אותו כיון שיש טעם נוסף שאסור לומר כך, כיון שעושה מידותיו של הקב"ה רחמים ויתכן שטעם זה הוא העיקר, ולפי טעם זה לא הועיל הצורבא מרבנן בכך שהקדים את הנושא לפני הנשוא. וביארה הגמרא שרבה אמר כן לחדודי לאביי לראות האם ירגיש בהבדל, שהחידוש להקדים את הנושא לפני הנשוא תלוי בשני הטעמים שבגמרא.

ובמגיד תעלומה (ד"ה עפ"י) ביאר, שבאמת מבואר בתיקוני הזוהר שלומר בתפילה על קן ציפור וכו' הוא דבר רצוי וכוונתו טובה, אלא שחז"ל גזרו שלא לומר זאת משום חשש שהשומעים יטעו ולא ידעו לפרשו כראוי. ומשום כך סבר אותו צורבא מרבנן שאם אומר כן בבית מדרשו של רבה שכולם תלמידי חכמים ולא יטעו בדבריו, מותר לו לומר כך בתפילתו ובאמת הוא דבר נכון, וכך סבר גם רבה, אלא שרצה לחדודי לאביי לראות אם ידע לומר שמכיון שגזרו חז"ל שלא לומר זאת, אין לחלק בין מקום למקום וצריך להשתיקו[לד].

ובלוית חן (ד"ה הא) פירש על פי גירסת העין יעקב, שלא רבה אמר כמה ידע וכו' אלא היה זה רבא. וכתבו תוספות (חולין עט. ד"ה עייל) שרבא סבר כשיטת רבי יונתן (ב"מ לה:) שגם כשכתבה התורה (ויקרא כ ט) 'איש אשר יקלל את אביו ואת אמו מות יומת' אין המשמעות דווקא כשמקלל את שניהם יחד, אלא המשמעות היא גם אם קילל אחד מהם מות יומת. ומבואר בחולין (עח:) שהסובר כך, סובר שמצות 'אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד' נוהגת גם בזכרים, אבל החולק וסובר שצריך לימוד מפסוק כדי לחלק, סובר שמצוה זו אינה נוהגת בזכרים. ולכאורה במחלוקת זו תלויה המחלוקת שאמרו כאן, האם הטעם שאין לומר 'על קן ציפור יגיעו רחמיך' הוא משום שמטיל קנאה במעשה בראשית או משום שעושה מידותיו של הקב"ה רחמים. שאם מצות אותו ואת בנו אינה נוהגת בזכרים לא שייך לומר טעם שמטיל קנאה, כיון שמכך שאין המצוה נוהגת בכל המין אלא רק בנקיבות, לא יבואו אחרים לקנאות, ולפי זה צריך לומר שהטעם הוא משום שעושה מידותיו רחמים. אבל לפי הסובר שאותו ואת בנו נוהג גם בזכרים, שייך לומר שהטעם הוא משום שמטיל קנאה. ולפי זה מה שאמר רבא כמה ידע האי צורבא מרבנן לרצויי, הוא משום שראה בדבריו דבר חכמה ושכיון לדעתו. שבכך שאמר דווקא 'אתה חסת על קן ציפור' ולא הזכיר את מצות 'אותו ואת בנו' שכתובה בתורה קודם למצות שילוח הקן, הוא משום שסבר שהלכה כרבא שאין צריך לימוד מפסוק לחלק, וממילא סבר שמצות 'אותו ואת בנו' נוהגת גם בזכרים, ואין להזכיר מצוה זו משום שמטיל קנאה, ולכן הזכיר רק קן ציפור שמצוה זו נוהגת רק בנקבות, וממילא לא שייך בה הטלת קנאה. והקשה אביי שבמשנה שנינו גם על קן ציפור שמשתקין אותו אף שהיא נוהגת רק בנקבות, ועל כרחך שיש לפרש הטעם משום שעושה מידותיו רחמים והן אינן אלא גזירות. ותירצה הגמרא שרבא אמר כן לחדודי ושיקשה לאביי לשיטת עצמו מדוע שנתה המשנה קן ציפור ולא 'אותו ואת בנו' שכתוב קודם בתורה. אלא מכך מוכח כשיטת רבא, שהרי אם היו שונים שמשתקין את האומר 'אותו ואת בנו' היה אפשר לפרש שהטעם הוא משום שמטיל קנאה ומשום שמצוה זו נוהגת גם בזכרים, אך מי שיאמר 'על קן ציפור' לא ישתיקו אותו שהרי מצוה זו נוהגת רק בנקבות, ובזה אין הטלת קנאה. ולכן שנתה המשנה שאפילו אם אמר קן ציפור משתקים אותו משום שאמר לשון 'אתה חסת'. ורצה רבא לבדוק האם אביי יסכים למה שסובר באותו ואת בנו.

[לא] **והטעם**, שגם בזה מטיל קנאה בין החיות לבהמות, ובין הבהמות והעופות הטהורים לטמאים. או שהגם שמזכיר שמרחם על כולם, אך הקנאה היא על דרגת הרחמים שמרחם על כל אחד מהם שאינה שוה. [לב] **ואם** לא היה בכך איסור הרי שלא היו משתקים אותו, אלא אדרבה היו צריכים לומר לו שימשיך לסיים ב'אותו ואת בנו' כדי לתקן מה שקילקל. [לג] **ובדרך** משל ביאר את הדבר, שהדרך הראויה היא לומר 'ראובן אכל לחם', שמקדים את 'ראובן' שהוא הנושא שמדובר עליו, ואחר כך לומר מה פעל שהוא 'אכל לחם' והוא הנשוא. אבל אם יאמר 'לחם אכל ראובן', משמע שיש בכך מיעוט שרק לחם אכל ראובן ולא דברים אחרים. [לד] **ועוד** פירש (בנס"י ד"ה האומר), שהדין שמשתקים אותו נאמר רק על מי שאומר כן בתפילתו ברבים, אבל בתחנונים בינו לבין עצמו מותר לומר כן. ועל כן רבה שאמר כמה ידע לרצויי, כוונתו אם היה הצורבא מרבנן אומר כן בתחנונים בינו לבין עצמו, ולא שרבה אמר דבר שאינו נכון, ורצה לחדודי לאביי אם ידע

מדוע המתין ולא שיתקו באמצע תפילתו

המתין לו עד דסיים. המהרש"א (ח"א ד"ה ורבה) ביאר, שהטעם שרבי חנינא המתין לו עד שסיים ולא גער בו מיד[לה], הוא כיון שהדין שמשתקין אותו אינו שצריך להשתיקו ולהפסיקו באמצע תפילתו, אלא לאחר שגומר להתפלל משתקין אותו ששוב לא יעשה כך בפעם אחרת.

אמנם הגר"א (אמרי נועם, ד"ה המתין) פירש, שכיון שרצה לשאול אותו 'סיימתינהו לכולהו שבחי דמרך' היה מוכרח להמתין לו עד שיסיים את תפילתו, כיון שקודם שסיים לא יכול לשאול אותו אם סיים, שהיה עונה לו שעדיין לא סיים ויש לו עוד להוסיף.

ובמעדני יום טוב (סי' טז אות ד) פירש, שרבי חנינא לא השתיק אותו, מכיון שחשש שאם יגער בו יתבלבל בתפילתו.

ובשלמה משנתו (ד"ה המתין) פירש, שהוצרך להמתין עד שיסיים את תפילתו, כיון שאם יפסיקו באמצע תפילתו הוא נראה כאילו הוא בעצמו קץ בשבחיו של הקב"ה שהמתפלל אומר.

באיזה אופנים מותר להוסיף על שבחו של הקב"ה

סיימתינהו לכולהו שבחי דמרך. תלמידי רבינו יונה (ד"ה אמר) הביאו יש מפרשים, שדווקא בשבחים של שמות תואר כגון המוזכרים בגמרא במעשה זה, אדיר עזוז וכיוצא, אין להוסיף על מה שתיקנו חכמים, שהאומר אותם נראה שרק בהם משבח ולא ביותר מהם, אבל אם רוצה להוסיף ולספר בשבחו של הקב"ה על ניסים שעשה לו, מותר ואינו נחשב למקצר בשבחו של מקום[לו]. וכתבו תלמידי רבינו יונה, שגם בכך נראה שאין להוסיף יותר מדאי ממה שתיקנו חכמים[לז]. ויתכן שהאיסור הוא רק כשמסיים את השבח בתואר, כשמזכירו בחתימה של ברכה, וכמו כל הברכות שמסיימם בתואר כגון 'מחיה המתים' או 'גואל ישראל'[לח], אבל אם אינו בסיום של ברכה אין בכך איסור. והדרך הנכונה כדי לצאת מידי ספק זה היא לשבח באמירת פסוקים שמוזכר בהם שבחו של מקום.

ויש ראשונים[לט] שכתבו, שכל האיסור הוא רק כשמוסיף שבחים בתפילת י"ח, שיש איסור להוסיף על מה שתיקנו אנשי כנסת הגדולה, אבל אם מוסיף מחוץ לתפילה אין בכך איסור.

וכתב הפני יהושע (ד"ה ההוא), שלכאורה יש לבאר את החילוק בין העומד בתפילה שאסור לו להוסיף בשבחים, לבין האומר תחנונים שמותר לו להוסיף, והרי לפי משלו של רבי חנינא גם בתחנונים יש להחשיב זאת כגנאי לקב"ה. ואין לומר שרק בתפילה הוא נחשב כעומד לפני המלך ובכך שהוא אומר שרק אלו הם שבחיו הוא מגנהו, אבל בתחנונים שאינו נחשב כעומד לפני המלך לא שייך משום זה, כיון שאדרבה לגבי מלך בשר ודם אם אומר לו רק מקצת שבחו אין זה גנאי, כיון שאין אומרים בפניו של אדם אלא מקצת שבחו, וכל שכן לגבי הקב"ה שמלוא כל הארץ כבודו, בכל מקום הוא כעומד לפניו.

והביא הבית יוסף (סי' קיג ד"ה ומ"ש רבינו בשם ר"י) **שהמהר"י אבוהב** פירש, שאם מוסיף תוארים בעת שאומר תחנונים, זה נראה שהוסיפם כיון שהוא צריך להם לבקשתו על העניינים המיוחדים השוים לתוארים אלו ואין בכך איסור, אבל בתפילה שהתוארים נאמרים רק בברכה הראשונה, ושם אינו מבקש בקשות, אם יוסיף תוארים יראה כאילו רק הם תואריו[מ].

והפני יהושע פירש, שודאי יש אופנים שמותר להוסיף בשבחו של מקום יותר משלש שבחים שקבעו חכמים בתפילה[מא], והכלל הוא שאם מתפלל על דבר מסוים יכול להוסיף בשבחים המתאימים לענין זה, וכגון המבקש חסד יכול להוסיף בשבח מידת הרחמים והחסד, וכן המבקש שיעשה דין על חבירו יכול להוסיף בשבח מידת המשפט והדין, וזה לא נחשב לגנאי לקב"ה כיון שמזכיר מה ששייך לבקשתו המסוימת. אבל העומד בתפילת י"ח קבעו לו חכמים שבשלש שבחים של הגדול הגיבור והנורא די בהם לעורר את כל המידות הנצרכות לכל הבקשות שבתפילה, ולכן אסור להוסיף עליהם[מב].

אמנם הרמב"ם (תפילה פ"ט ה"ז) כתב שגם בתחנונים אסור להוסיף ולהרבות בכינויים. **וכתב הטור** (סי' קיג) שכך מסתבר שאין לחלק בין תפילה לתחנונים[מג].

עוד חילוק כתב **הדברי שאול** (ד"ה סיימתינהו - השני), שרק אם מוסיף בתוארים כדי להרבות בכבוד הקב"ה זה אסור, אבל אם מוסיף בהם כדי לעורר את ליבו מגדולתו של הקב"ה לעבודתו מותר[מד].

איזה היתר התחדש בתקנת אנשי כנסת הגדולה

אי לאו דאמרינהו משה רבינו באורייתא ואתו אנשי כנסת הגדולה ותקנינהו בתפלה לא הוינן יכולין למימר להו. הקשה הטורי אבן (מגילה כה. ד"ה הסתא), שאחר שמשה רבינו כתבם בתורה מה הצורך להוסיף שגם אנשי כנסת הגדולה תיקנום, ולכאורה הוי כיהודה ועוד לקרא[מה].

ותירץ, שאין ללמוד ממשה כיון שגדולת מעשיו וחכמתו רבה, לו נאה לשבח ולהוסיף בשבחו של הקב"ה אבל שאר האנשים אם יעשו כן יראה כגאוה, ולכן הוסיף רבי חנינא לומר שאף אנשי כנסת הגדולה תיקנו לומר זאת בתפילה[מו].

השבחים שאמר משה כוללים את כל השבחים שיש

שם. לכאורה יש להבין כיצד אמר משה בעצמו שלשה שבחים אלו, ומדוע אין הם נחשבים ביחס לגדולתו של הקב"ה כאילו ממעטים בשבחו ומשבחים אותו בדינרים של כסף כשיש לו אלפים של זהב. **וביאר בארץ החיים** (ד"ה אי), ששלשה שבחים אלו אינם כשאר שבחים שמתארים פרטים בגדולת הקב"ה, אלא הם שבחים כלליים, שתואר 'גדול' הוא כולל את כל מיני ההטבה שיש בעולם עד לאין שיעור, ותואר 'גיבור' כולל שביכולתו לעשות כל מיני העונשים שבעולם, ותואר 'נורא' כולל את כל מיני השלימות והתפארת, ולכן בהם ראוי לשבח ולפאר את הקב"ה ואינם ממעטים מגדולתו.

עזרא היה מאנשי כנסת הגדולה שתיקנו לומר שבחים אלו

שם. רש"י (ד"ה ותקנינהו) פירש, שעזרא כשהתפלל על הגולה אמר שבחים אלו. ופירש **בחדש האביב** (ברש"י שם), שכוונת רש"י לבאר מה שאמרו בגמרא שאנשי כנסת הגדולה תיקנו לשונות אלו לאמרם בתפילת י"ח, ולכן פירש רש"י שכך אמר עזרא שהוא היה מאנשי כנסת הגדולה.

השבחים שאנו מוסיפים אינם ממין שבחו האמיתי של הקב"ה

והיו מקלסין אותו בשל כסף. הקשה הרמב"ם (הו"ד בשיטה מקובצת ד"ה אמשול) מדוע לא אמרו במשל שהדבר דומה להיו מקלסים אותו בקצת דינרים של זהב, שלגבי רוב הדינרי זהב שיש לו גנאי הוא לו. ותירץ שרצו ללמדנו שכל השבחים והתוארים שאנו מוסיפים על הקב"ה, אינם בכלל מאותו מין של תאריו האמיתיים, שאין לנו מושג במציאותו, ולכן אמרו במשל שלמלך יש דינרי זהב ומשבחים אותו במין אחר שהם דינרי כסף.

אמנם הגר"א (אמרי נועם, ד"ה והיה) הביא גירסא בירושלמי[מז], שהיו מקלסים את המלך באלף דינרי כסף, כלומר שהחסרון היה בשני דברים, גם בכמות, שקילסוהו רק באלף, והשני באיכות שיש לו של זהב וקילסוהו בשל כסף שהם התוארים שאנו מסיפים מעצמנו.

שבציבור צריך להשתיקו. **לה. וכן** פירש במעשה בההוא שאמר אתה חסת על קן ציפור, מדוע רבה ואביי שתקו ולא השתיקו אותו. **לו. ובעין** זה כתב המהר"ל (גבורות ה', פ"א) שמותר ומצוה להאריך בשבחו של הקב"ה בסיפור יציאת מצרים בליל פסח, מכיון שאינו בא לספר את שבחו, אלא כדי שלא יהיה כפוי טובה על מה שהוציאנו הקב"ה ממצרים ועל כך הוא מודה לו, וזה נחשב לסיפור טובותיו של הקב"ה ובהם אין איסור להוסיף. **לז. שכך** אמרו (מגילה יח.) כל המספר בשבחו של מקום יותר מדאי נעקר מן העולם. **לח. ויתכן** משום שאז הוא נחשב כמוסיף על הברכות. **לט. תוספות** ר"י החסיד (ד"ה ההוא), רשב"א (ד"ה הני) בשם רב האי גאון, רא"ש (סי' טז, תוספות הרא"ש ד"ה ההוא), ושבלי הלקט (סי' יח). **מ. וכתב** המעדני יום טוב (סי' טז אות ו), שלכאורה לפי טעם זה יהיה מותר להוסיף תוארים בתפילה כשעומד בברכות שבאמצע תפילתו, כיון שאז נראה כמוסיפם לצורך בקשתו, ולכאורה בלשון הרא"ש משמע שבכל מקום אין להוסיף על תקנת חכמים. ולכן כתב שבאמת בכל מקום אין להרבות בתוארים, משום שבכך הוא נחשב כמשנה ממטבע שטבעו חכמים. **מא. שכך** מצאנו במשה רבינו שהזכיר (שמות לד ו) 'רחום וחנון ארך אפים' וגו', וכן דוד המלך שאמר 'לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד', וכן בהרבה נביאים שהרבו בשבחים. **מב. והאם** יעקב (ד"ה ההוא) הביא לכך ראיה, מדיוק המעשה בגמרא שהיה בההוא דנחית קמיה דרבי חנינא, כלומר שירד לפני התיבה להתפלל תפילת י"ח, ומשמע שדווקא משום כך גער בו רבי חנינא שהרי הוא משנה ממטבע שטבעו חכמים, אבל אם היה מוסיף תוארים בתחנונים שאינם בתפילה הקבועה לא היה גוער בו. **מג. אכן** במעדני יום טוב (סי' טז אות ו) כתב בדעת הרשב"א בשם רבינו האי שהביא הבית יוסף (שם ס"ט ד"ה ומ"ש), שחילק בין עומד בתפילה שאסור לו להוסיף בשבחי הקב"ה יותר מדאי לבין העומד שלא בתפילה שיכול להוסיף בתארים כל זמן שאינו טועה, שטעמו הוא שאם מטרת ריבוי הקילוסים על הקב"ה הוא כדי להרבות בשבחים ותארים הוא גנאי. אך אם מטרת הריבוי היא רק לשם שלילת החסרונות, וכגון שיאמר עליו שהוא חכם וכוונתו שאינו בלתי משכיל, בזה לא קיצר בגודל מעלתו שהרי לא הגביל את גודל חכמתו. וממילא בתפילה הקבועה החמירו חכמים שלא יהיה בה שום צד שתפילתו תתפרש שלא כראוי, אך בתחינות שאומר בינו לבין עצמו, הואיל ויכולות להתפרש באופן שאינו גנאי וכנ"ל, הקילו, הואיל וראו שבזה שמוסיפים האנשים תארים ושבחים מתעוררים יותר בתחינתם. **מד. וכתב** לפי זה לפרש מה שאומרים בפיוט 'אנעים זמירות', 'מדי דברי בכבודך הומה ליבי אל דודיך', כלומר שבא לבאר מדוע הותר לו להנעים זמירות כרצונו ואין זה נחשב שמוסיף על מה שקבעו חכמים לתאר את הקב"ה, ועל כך ביאר ש'הומה ליבי אל דודיך', כלומר שכיון שזה גורם לו להתעוררות נפשו לכן הותר לו דבר זה. **מה. ובתחילה** רצה לתרץ, שמכך שמשה רבינו כתבם בתורה לא היינו לומדים לאמרם היום אם לא שאנשי כנסת הגדולה אמרום. שהרי מבואר ביומא (סט:) שבגלות אמר ירמיה שלא יאמרו 'נורא', ודניאל אמר שלא יאמרו 'גבור', ורק אחר כך החזירו אנשי כנסת הגדולה את הדין לומר את שלשתם. ומה שאמר רבי חנינא שמשה אמר רק את שלשתם אף שאין ממנו ראיה לזמן הגלות, מכל מקום כוונתו היתה להשמיע שיש לשבחים אלו עיקר מן התורה. ועיי"ש מה שדחה. **מו. ולפי** זה מה שאמר שתיקנו אנשי כנסת הגדולה, אין זה כמו שפירש רש"י (מגילה כה. ד"ה אנשי) שהוא מה שמוזכר בעזרא (נחמיה ט לב) 'ועתה אלהינו האל הגדול הגיבור והנורא' וגו', שודאי אף באנשי כנסת הגדולה שייך לומר שהם גברא רבא ויכלו לשבח ואינו ראיה לכולם. ועוד, שאין שייך שם לשון תקנה משום שהתפילה המוזכרת שם היתה רק לשעה. אלא פירושו מה שאמרו (שם יז:) שק"כ זקנים ובהם כמה נביאים תיקנו י"ח ברכות על הסדר וכתקנה קבועה לדורות, ותיקנו לומר שלשה שבחים אלו. **מז. וכן** יש שגרסו במגילה (כה.).

בכתובות אמרו שהכל בידי שמים חוץ מצינים ופחים ואין זה סותר לכאן

הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים. הקשו **תוספות** (כתובות ל. נדה טז: ד"ה הכל בידי), שבגמרא בכתובות (שם) אמרו הכל בידי שמים חוץ מצינים ופחים, ואילו כאן אמרו שהכל, ומשמע גם צינים ופחים, בידי שמים חוץ מיראת שמים. ותירצו, שכאן מדובר על מה שגוזרים על הולד כשהוא במעי אמו, אם עתיד להיות עני או עשיר חכם או טיפש וכיוצא, שהם תולדות האדם ומידותיו שהם בידי שמים, חוץ מיראת שמים[מח], אבל שם דיברו על המאורעות שעתידים לבוא על האדם שהם בידי שמים[מט], חוץ מצינים ופחים[נ].

ובבינה לעתים (דרוש א) תירץ ששתי הגמרות כיוונו לדבר אחד, שגם הצינים ופחים אין לפרשם כפשוטו, שהרי נאמר (משלי כב ה) 'צינים פחים וגו' שומר נפשו ירחק מהם', ואין זה מסתבר שהתורה צריכה להזהיר להשמר מקור וחום, ועוד לקרוא למי שנזהר בכך כ'שומר נפשו', אלא ודאי שכוונת הכתוב היא שהם גדר של יראת שמים, כלומר שהאדם צריך לבחור לו את הדרך הטובה ללכת בה, ועל כן כשיבוא לפניו חטא יצנן ויקרר את עצמו שלא ילך לעשות את העבירה, אבל כשתבוא לפניו מצוה יחמם את עצמו להזדרז לקיימה, ועל כך אמרו שהכל בידי שמים חוץ מהצינים ופחים שהם הדרכים המביאים אותו ליראת שמים.

ובעשרה מאמרות (חיקור דין ח"א פ"כ ובפירוש יד יהודה שם) כתב, שצינים ופחים מזמנים מהשמים למי שאינו ירא שמים, ואם כן שתי המימרות קשורות זו בזו, שמי שאינו בוחר ביראת שמים הוא כאילו בוחר בצינים ופחים. ואם כן 'הכל בידי שמים חוץ מצינים פחים' פירושו, שכל המאורעות שבאים עליו הם מן השמים חוץ מצינים ופחים שאינם נגזרים עליו, אלא הם תלויים בבחירתו שלא לחפוץ ביראת שמים.

ובמי נדה (בתוס' נדה שם) תירץ, שיש שני גדרים למה שאמרו 'בידי שמים', יש גדר אחד שכוונתו לידיו של הקב"ה עצמו, ועל זה נאמר שהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים. אמנם יש עוד גדר של 'בידי שמים' שהכוונה בכך היא למערכות השמים והמזלות, ועליהם אמרו שהכל בידם ולפעמים גם היראת שמים, חוץ מצינים ופחים.

בקשת יראת שמים אינה תלויה בספק אלא בידו לבקשה ולקבלה

שם. **הרה"ק מקאצק** (אמת ואמונה אות תקטו) פירש את דברי הגמרא, שכל דבר מענייני עולם הזה שמבקש האדם, ספק הוא אם תתמלא בקשתו ותלוי בידי שמים, חוץ מיראת שמים שודאי שאם יבקש יתנו לו את בקשתו.

יראת שמים היא הגורם להליכה בכל דרכיו של הקב"ה

שם. הקשה **באמרי אמת** (ליקוטים, ד"ה הכל), כיצד משמע בכתוב זה שיש מיעוט שהקב"ה אינו שואל אלא יראת שמים, והרי בהמשך כתוב גם ששואל 'ללכת בכל דרכיו ולאהבה אותו ולעבוד את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך' ובכך כלולה כל עבודתו יתברך, ומה מיעט.

ותירץ, שלא כתוב 'וללכת', אלא 'ללכת', כלומר שהיראת שמים ששואל ממך היא הגורמת ללכת בכל דברים אלו, שעל ידי היראת שמים זוכים להגיע למעלות אלו, ונמצא שבקשתו היא אחת, רק יראת שמים.

המקיים מצות יראת שמים כביכול משאילה לקב"ה

מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה. הקשה **הצל"ח** (ד"ה ואמר) מדוע נקטה התורה לשון 'שואל' ולא לשון 'מבקש'. ותירץ שכל המצוות שאדם מקיים הם לאחר שהקב"ה הקדים בהם טובה לאדם[נא], והוא מחזיר לו בקיום המצוה. וכגון מצות מילה היא לאחר שהקב"ה נתן בן לאדם, והוא כביכול משיב להקב"ה ועושה בו את המילה. וכן מצות ציצית היא לאחר שנתן לו הקב"ה בגד ללבוש, ובו הוא מטיל את הציצית, וכן בכל שאר המצוות. ונמצא שאין הקב"ה חייב להחזיר כביכול איזו טובה לאדם עבור קיום המצוה, שהרי האדם הוא המשיב להקב"ה על ידי קיום המצוה, אלא שבכל המצוות הקב"ה מתחסד עם האדם ונותן לו שכר, מלבד מצות יראת שמים שאותה מסר הקב"ה ביד האדם בלי שיקדים לתת לו דבר, ובזה שהאדם מקדים בקיומה נראה שכאילו הלוה האדם להקב"ה את המצוה, ושכביכול הקב"ה חייב לאדם את שכרה. ועל זה רמזה התורה בלשון 'מה ה' אלהיך שואל', שבמצות יראה בשונה משאר המצוות, על האדם להיות כביכול המשאיל והקב"ה השואל. ואמנם בדווקא לא כתוב לשון הלוואה ממש, שהלוואה היא בדבר שאינו חוזר כמות שהוא אלא מחזיר דבר אחר כמותו, ואילו שאלה היא בדבר שחוזר בעצמו, ובאו לרמוז בזה שכך הוא גם בקיום המצוות, שאין השכר שהאדם יקבל דבר אחר אלא יקבל את המצוה בעצמה, כמו שאמרו (אבות פ"ד מ"ב) 'שכר מצוה מצוה', דהיינו שהשכר שיקבל האדם עבור המצוות שעשה הוא הדביקות בשכינה שנפעלה על ידי קיום המצוה, אלא שבעולם הזה אין אפשרות להשיג דביקות זו אלא רק בעולם הבא.

לאחר היראת שמים ירצו ישראל מעצמם לקיים את כל המצוות

שם. בביאור דבר זה שאין הקב"ה שואל מישראל אלא רק את היראה ביאר **באהל יעקב** (עקב ד"ה ועתה ישראל), על דרך משל לבן שהיה חולה ולא רצה לאכול כלום ולא נענה להפצרות אביו והרופא להכניס לפיו מאומה, ואף לא רצה ליטול תרופות שיועילו לרפואתו. עד שפעם אחת אמר לרופא שמוכן להכניס לפיו רק פעם אחת אם ישבע לו שיותר לא יבקשו ממנו להכניס לפיו כלום, ונשבע לו הרופא על כך. ולאחר מכן אמר הרופא לאביו של החולה שעתה בטוח הוא שיתרפא, וביאר לו, מכיון שכל זמן שבנו חולה אין לו טעם באכילה ולכן אינו רוצה לאכול כלום, אבל לאחר שלקח התרופה ויתרפא לא יצטרכו שוב לבקש ממנו לאכול אלא הוא מעצמו יבקש זאת. וכך הוא בנמשל, כשרואה הקב"ה את ישראל שאינם יראי שמים ומעצמם אינם בוחרים בטוב, הוא שולח אליהם את הנביאים שיוכיחום שייטיבו את דרכם, אבל כאשר ישראל נמצאים במצב של בריאות נפשם והם יראי שמים, אין צריך לבקש מהם שייטיבו מעשיהם אלא הם מעצמם ירצו זאת. וזהו שאמרו שהקב"ה מבקש רק יראת שמים, כיון שלאחר שיהיו ישראל יראי שמים ממילא כבר יבקשו ישראל מעצמם לעשות אך טוב.

על הכתוב לבדו אין להקשות האם יראת שמים היא דבר קטן

אטו יראת שמים מילתא זוטרתא היא. מבואר בגמרא ששאלתה היא על רבי חנינא שאמר הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, ודרש זאת מן הכתוב 'ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה'. והקשה **המהרש"א** (ח"א ד"ה מלתא), מדוע הקדימה הגמרא את דברי רבי חנינא ורק אז שאלה על הפסוק, ולא שאלה מיד על הכתוב עצמו שכתב על יראת שמים לשון 'כי אם ליראה' שמשמע שאין היא דבר גדול. ועוד, שאין המשל שהביאה הגמרא דומה לנמשל, כיון שבמשל דימו למי שמבקשים ממנו כלי גדול ויש לו ולכן נראה לו כקטן, ואילו בנמשל ודאי שלישראל נחשבת היראה כדבר גדול.

ותירץ, שיש שני סוגי 'יראה', אחת היא יראה טבעית שהיא יראת העונש והיא קצת בידי שמים, וזה על ידי שמענישים אחרים משמים האדם מתיירא, והיא דבר קטן. והשניה היא יראה שכלית התלויה רק בבחירתו של האדם, והיא דבר גדול שעל האדם קשה לקיימו. ועל הפסוק לבד לא שאלה הגמרא, משום שהיה אפשר לפרש שמדבר על היראה הטבעית שאכן קל להשיגה. אך רבי חנינא שאמר ש'הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים', בהכרח דיבר על היראה השכלית שתלויה רק באדם, ומכיון שהביא לכך ראיה מהפסוק 'כי אם ליראה' בהכרח שהבין שגם הפסוק דיבר על יראה זו שקשה להשיגה, ולכן עליו שאלה הגמרא. ותירצה, שלגבי משה נחשבה גם יראה זו שעל ישראל לירא מהקב"ה כדבר קטן, שהרי ממנו יראו לא מחמת פחד שיענישם, שהרי לא היה בידו להענישם בלי רשות מהקב"ה, אלא יראתם ממשה היתה כשראו שקרן עור פניו וזו היתה יראה שכלית, והבין משה שאם ממנו יראים יראה כזו ודאי שעליהם לירא כך מהקב"ה[נב]. ובכך הם דומים למשל, שכיון שהיתה להם יראה זו נחשבה היא להם כדבר קטן.

ובלוית חן (ד"ה הכל) תירץ, שיש שני סוגי 'יראה', האחת היא יראה חיצונית הבאה מיראת העונש והיא דבר קטן, אמנם היראה השניה היא פנימית הבאה מהכרת גדולת הקב"ה והיא מעלה גדולה מאוד[נג], ולכן אין להקשות על הכתוב שכתב לשון 'מה' על יראה, כיון שיתכן והוא מדבר על היראה החיצונית שאינה דבר גדול, אבל רבי חנינא אמר גם שאין לקב"ה בבית גנזיו אלא אוצר של יראת שמים, ומשמע שדיבר על יראת שמים הפנימית שהיא גבוהה מהשגות בני אדם ולכן נקראת 'אוצר' שאינו מצוי לכל אדם, וא"כ שפיר הקשתה הגמרא כיצד אמר גם ש'הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים' והרי דבריו אלו הם על יראה פנימית[נד], ועליהם דרש את הכתוב 'מה ה' אלהיך שואל מעמך' ומוכח שהחשיב יראה זו לדבר קטן והרי היא אוצרו של הקב"ה. ותירצה שלגבי משה

מח. והשיטה מקובצת (ד"ה אמר רבי חנינא) הביא סיוע לדברים ממה שאמרו בנדה (טז:) שהמלאך הממונה על ההריון נוטל טיפה ומעמידה לפני הקב"ה, ואומר לפניו ריבונו של עולם טיפה זו מה תהא עליה גיבור או חלש חכם או טיפש עשיר או עני, אבל אינו שואלו אם הוא יהיה רשע או צדיק, והגמרא שם תולה את הדברים שהם כשיטת רבי חנינא שהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים. **מט. והקשה** בקובץ שעורים (כתובות אות פט), שהדוגמא של אם יהיה עני או עשיר הכתובה בתוספות, אינה תלויה בתולדות האדם אלא במאורעות שיבואו עליו, ואם כן מדוע כתבו שהיא תלויה בידי שמים. וראה בתוספות הרא"ש (נדה שם ד"ה הכל) כיצד פירש מה תלוי בידי שמים. **נ. ומה** שאמרו לעיל (י.) שחזקיה ראה שעתידים להיוולד לו בנים שאינם ראויים, ולכאורה מוכח שכבר קודם לידתם נגזר עליהם שלא יהיו יראי שמים, תירצו תוספות (נדה שם), שלא מן השמים גזרו עליהם כך, אלא שהקב"ה הראה לחזקיה מה שעתיד לקרות לבניו על ידי עצמם. ועוד שהרבה דברים תלויים במזל. וראה במהרש"א מהרש"ל ומהר"ם (בתוס' שם) מה שפירשו בכך. **נא. כמבואר** במדרש (ויק"ר כז ב) על הכתוב (איוב מא ג) 'מי הקדימני ואשלם', שאין שום מעשה של אדם שבכך הוא מקדים טובה לקב"ה. **נב. וכמו** שאמר רבי יוחנן בן זכאי לתלמידיו לעיל (כח:) 'יהי רצון שתהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם', שהיא היראה השכלית. **נג. וראה** במסילת ישרים (פכ"ד) שביאר חילוק זה בשני מיני היראה. **נד. כיון** שאת היראה החיצונית יכול הקב"ה להביא את בני האדם שיהיו יראים בה על ידי שיפחידם מעונשיו.

מתוך חשקו הגדול בתורה בא לידי השגת גדולת הקב"ה ונחשבת לו כדבר קטן ויש לישראל ללמוד ממנו[נה].

בבית הגנזים נמצאים רק דברים שאינם מצויים

אין לו להקב"ה בבית גנזיו אלא אוצר של יראת שמים. ביאר **בעץ יוסף** (על עין יעקב, ד"ה אין) בשם **הגר"א**, מדוע דווקא היראת שמים נמצאת בבית גנזיו של הקב"ה, מכיון שדרך המלכים לשמור באוצרם רק דברים שאינם נמצאים בכל המדינה, וכיון שהקב"ה ברא את כל העולם, הרי שכל הדברים מצויים לו מלבד יראת שמים, ולכן אותה הוא שומר בבית גנזיו.

היראת שמים שגנוזה אצל הקב"ה היא כלי לדברים נוספים

שם. הקשה **בנפש החיים** (שער ד פ"ה בהג"ה), שכאן אמרו שרק יראת שמים נמצאת בבית גנזיו של הקב"ה, ואילו לעיל (ח.) אמרו שאין לו לקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה. ותירץ, שאמנם אין לו אלא ד' אמות של הלכה, אבל הכלי לקבלם הוא היראת שמים, ולכן דייקה הגמרא ואמרה 'אוצר' של יראת שמים, כלומר שהיא הבית קיבול להלכה.

ובשפתי חכמים (ד"ה אין) הקשה, שכאן מבואר שהדבר היחיד הנמצא בבית גנזיו של הקב"ה הוא האוצר של יראת שמים, והרי אמרו (שבת קה:) כל המוריד דמעות על אדם כשר הקב"ה סופרן ומניחן בבית גנזיו, ונמצא שגם דמעות אלו מונחות בבית גנזיו ולא אוצר יראת שמים לבדו. ותירץ, שהדמעות שמורידים על פטירת אדם כשר הן נובעות מיראת שמים שמחמתה מרגיש צער על פטירת אדם כשר, ועל כן דמעות אלו כלולות במה שאמרו שאוצר של יראת שמים נמצא בבית גנזיו. ועוד תירץ בדרך דרש, שכוונת הגמרא שם לומר שמי שמוריד דמעות על כך שרצונו לזכות להיות אדם כשר, דמעות אלו שהן ודאי נובעות מיראת שמים, הקב"ה מניחן בבית גנזיו.

מדוע אמר משה לישראל שיראת שמים הוא דבר קטן

אין לגבי משה מילתא זוטרתא היא. בתירוץ הגמרא יש להבין מדוע מחמת שהיראה נחשבת למשה כדבר קטן, יש להחשיבה כך גם לגבי ישראל שלא היו בדרגתו של משה. ונאמרו בכך כמה פירושים:

א. הר"ן (דרשות, הדרוש העשירי) פירש, שיש דבר שלאחר שעמל האדם וטרח להשיגו כשרואה ונחשב אצלו חשיבות הדבר לא יחשב בעיניו כל הטורח שטרח בהשגתו, וכן יש דבר שהאדם מאוד חפץ בו וכבר קודם שמשיגו לא יתחשב בטורח להשיגו מרוב אהבתו לדבריו, אמנם למי שאינו מכיר ואינו חושק בדבר יחשב כקושי גדול להשיגו, וזהו שאמר משה לישראל לאחר שהשיג את היראת שמים, שידעו שאם יחפצו בה מאוד ויבינו את המעלה הנשגבה שבה תהיה בעיניהם כדבר קטן שקל להשיגו.

ב. בצפנת פענח (מהרי"ט, פרשת עקב) פירש, שאמנם למי שעדיין לא הגיע לדרגת יראת ה' נראית לו מעלה זו כגבוהה וקשה להשיגה, אך מי שכבר זכה במעלה זו אינו מבין איך אפשר להתנהג בעולם בלא יראת שמים, וממילא בעיניו היא פשוטה להתנהג בה, ולכן תירצה הגמרא שלגבי משה שכבר הגיע לדרגת יראת שמים היא נחשבת כדבר קטן.

ג. ועוד פירש, שעל קבלת התורה כתוב (שמות כ יז) 'ובעבור תהיה יראתו על פניכם', ומוכח מכך שמעמד קבלת התורה באותות ומופתים ומוראים גדולים גרם לבני אותו הדור שתהיה יראת ה' חקוקה בליבם, ומשום כך לגבי משה שקיבל בעצמו את התורה מהקב"ה היתה היראת שמים כל כך חקוקה בליבו עד שנחשבה לגביו כדבר קטן.

ד. באהל יעקב (פרשת עקב ד"ה ובגמרא) פירש, שאדם הממלא את עצמו ביראת שמים עד שימלאו כל כלי נפשו, ממילא הוא מאיר בכך על אחרים ומשפיע עליהם מיראתו, וזהו שאמרו ש'לגבי משה', כלומר כשהיו ישראל בדורו של משה וסמוכים אליו וראו את התנהגותו ויראתו הושפעו מיראתו, וממילא היה קל להם ונחשב להם כדבר קטן לזכות בעצמם ליראת שמים.

ה. ברוח חיים (אבות פ"ד מכ"ג) פירש, שכיון שכל אדם בעל כורחו הוא ירא מהרבה דברים רעים ומזיקים שברא אותם הקב"ה כדי שיהא דין בעולם, ושיבינו שהכל מגיע ממנו ויראו מלפניו, אם כן טוב לו להפוך את היראה מהדברים הרעים ליראה מהקב"ה, ואז אין לו לירא משאר הדברים [שהרי לא יפגעו בו, כיון שכל תכליתם היא לגרום לו לירא את הקב"ה]. ולכן היראה מהקב"ה נחשבת לדבר קל, שבמקום לירא את כל היראות שיש בעולם, יכול האדם לירא רק מהקב"ה וממילא ינצל מכל שאר היראות.

ו. בצרור החיים (מלמוסק, שער יב) פירש, לפי מה שכתוב בסוכה (נב.) 'כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו', ולכן אם לגבי משה שהיה יצרו גדול אף על פי כן נחשבת לו היראה כדבר קטן, כל שכן שלשאר ישראל אין זה קשה.

ז. עוד פירש, שכוונת הגמרא לומר שכשם שלמשה נחשב יראת שמים לדבר קטן, וזה משום שהכניע את יצרו בתחילה ומחמת כך יצרו מסור בידו, כך גם אמר לישראל שאם יזהרו שלא לשמוע בקול היצר בתחילת הסתתו, לאחר מכן ימסר בידם וגם להם יהיה קל להתנהג ביראת שמים.

ח. בקובץ הערות (פירושי האגדות, סי' יג אות ט) פירש, שעצם האמונה בהקב"ה [שהיא היסוד ליראה] הוא דבר שקל מאוד להשיגו, אלא שרצונותיו של האדם לחיי הפקרות מטים אותו שלא יאמין במה שמבין. ולפי זה שאלה הגמרא, כיון שבפועל קשה להאמין מחמת רצונותיו של האדם, מדוע כתוב על כך 'מה ה' אלהיך שואל מעמך', ותירצה הגמרא, שמכך שאצל משה לא שלטו רצונותיו עליו ולכן היתה היראה לגביו כדבר קטן, מוכח שהיראה עצמה היא דבר קל ושייך לומר עליה 'מה'.

ט. בחמדת יהושע (ד"ה מה) פירש, שבזמנו של משה רבינו כל מי שהיה חוטא היה נענש מיד, כשם שמצאנו כך במקושש ובחטא העגל ובקורח ועדתו, ועל כן בזמנו היה דבר קל להיות ירא חטא מכיון שראו שהחוטא מיד בא על עונשו, וזהו שאמרו 'לגבי משה', כלומר בזמן דורו של משה.

מדוע החשיב משה רבינו את יראת שמים לדבר קטן

שם. בטעם שנחשבה היראה למשה רבינו כדבר קטן הביא **החתם סופר** (ד"ה ועתה) מי שפירש, שכתוב (שמות א כא) 'ויהי כי יראו המילדות את האלהים ויעש להם בתים', ודרשו (סוטה יא:) שהקב"ה עשה להם בתי כהונה ובתי לויה, ומשה רבינו היה ראשון לשבט הלויה, ונמצא שהוא היה השכר שקיבלה אמו יוכבד שהיתה מהמיילדות העבריות שנעשו לה על ידו בתי לויה. וכיון שהיה משה עניו ביותר, היה נראה לו שאם הוא השכר שמקבלים על כך שיראו את ה', מוכח שאין זו מצוה שקשה לקיימה שהרי אין שכרה מרובה, ולכן בעיניו היתה היראה כדבר קטן.

ועוד פירש, לפי מה שאמרו בירושלמי (שקלים פ"ה ה"ב) שכשהיה משה הולך לאהלו היו כל ישראל מביטים אחריו ושיבחו 'אשרי מי שזכה לראותו', ומשה רבינו ברוב ענוותנותו סבר שאינו ראוי לכך אלא שישראל אומרים זאת מרוב ענוותנותם. וכיון שענוה גורמת ליראת שמים כמאמר הכתוב (משלי כב ד) 'עקב ענוה יראת ה'', מוכח שהיו ישראל מבורכים ביראת שמים, וממילא מוכח שלמי שהוא עניו היא דבר קטן שקל להשיגו.

חידושו של רבי זירא בקורא בתורה שלא יכפול תיבת 'שמע'

כל האומר שמע שמע כאומר מודים מודים דמי. בדבריו של רבי זירא דייק **במילי דברכות** (הינדין, ד"ה אמר), מדוע אמר 'כל האומר', ולא אמר בלא תיבת 'כל', שהיה יכול לומר 'האומר שמע שמע'. ועוד מדוע שינה מלשון הברייתא שכתבה 'הקורא', ואילו רבי זירא אמר 'האומר'.

ותירץ, שרבי זירא בא להשמיע שאפילו מי שאינו קורא את קריאת שמע למצותה אלא הוא קורא בתורה גם לו אסור לכפול ולומר 'שמע שמע' ומשתקים אותו, ולכן קראו בשם 'האומר' ולא 'הקורא', שמשמע שהוא קורא את שמע למצותה, וגם הוסיף תיבת 'כל' כיון שבא לרבות גם מי שאינו 'קורא' אלא הוא רק 'אומר'.

ומה שכתבו **תוספות** (להלן לד. ד"ה אמר פסוקא) שאין האיסור לכפול אלא בשעה שקורא קריאת שמע למצותה, זהו רק לפי שיטת **בה"ג** ור"ח שכשכופל פסוק אין מפסיקים אותו אלא הוא רק מגונה, ולכן אמרו שזה רק כשקורא קריאת שמע למצותה, שגם אם לא כיון בפעם הראשונה ומשום כך הוא חוזר וכופל הרי הוא מגונה על שלא כיון בתחילה, אבל כשאומר כשקורא בתורה שתי פעמים את הפסוק אין זה מגונה כיון שנראה כרוצה לחזור עליו עד שיהיה משונן בפיו, אבל רבי זירא שדיבר על איסור לכפול ולא רק כשהוא מגונה, וזהו כשכופל כל תיבה והאיסור הוא משום שנראה כשתי רשויות שפיר אסור בכך גם כשהוא קורא בתורה.

האם יש איסור בכפילת אמן

שם. הבית יוסף (סי' סא סי"ג ד"ה כתוב) הביא בשם **האהל מועד**, שהאומר 'אמן אמן' הוא כאומר 'שמע שמע'. והקשה עליו מהיכן למד זאת. ועוד, שבתהילים (פט נג) כתוב 'אמן ואמן', והגם ששם כתוב וי"ו קודם לאמן השניה, אך נראה שאף אם יאמר בלי האות וי"ו בפעם השניה אין בכך קפידא[נז]. **והרמ"א** (שם סי"ג) פסק כדברי הבית יוסף בשם האהל מועד שיש ליזהר שלא לענות על שום ברכה אמן שתי פעמים. **והפרי חדש** (שם) כתב מקור לאסור לומר אמן אמן, מהירושלמי (מגילה פ"ד ה"י) שדימה דין האומר אמן אמן לאומר מודים מודים שמשתקים אותו[נח], אלא שכתב שאם יאמר בפעם השניה 'ואמן' מותר שבכך

נה. וכעין זה כתב במשנת רבי אהרן (מאמרים ח"א שער ראשון מאמר ה אות ה). **נו. כמו** שכתוב אצל יעקב אבינו (בראשית כט כ) 'ויהיו בעיניו כימים אחדים באהבתו אותה'. **נז. והמג"א** (סי' סא סק"ו) הביא לכך ראיה מרבינו בחיי (שמות יד לא), שכתב שהמכוון וכופל אמן אמן זוכה לשני עולמות, והביא ראיה

לכך [שמותר לכפול אמן] מהפסוק בתהילים (מא יד) שמסיים 'אמן ואמן'. ושם הוא עם וי"ו. **נח. וגם**, שהכופל את האמן נראה כמודה בשתי רשויות, שהוא מאמת ומאמין בראשון, וכן גם בשני.

הוא נחשב כמפסיק בין שתי העניות, וכשם שמותר לענות שתי פעמים אמן אם מפסיק מעט בין שתי העניות.

אין לתרץ את הברייתא שמדובר בקורא ביחידות

הקורא את שמע וכופלה הרי זה מגונה. הקשה הקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה מיתיבי), שאפשר לתרץ את קושיית הגמרא ולחלק, שהברייתא מדברת ביחיד הכופל את שמע ולכן אין משתקין אותו אלא הוא רק מגונה, ואילו רבי זירא דיבר על הכופל את שמע בציבור שאותו משתקין.

ותירץ, שאם כך סוברת הברייתא היה לה לומר דין זה לגבי כופל את מודים שהוא האופן שבו דיברה המשנה, ולחדש שבאופן זה אם הוא נאמר ביחיד אין משתקין אותו אלא הוא רק מגונה, ומכך שלא חילקה הברייתא כך משמע שלא סברה שיש חילוק בין יחיד לציבור. ועוד תירץ, שמקור החילוק בין יחיד לציבור הוא בירושלמי שהביאו **התוספות** (לעיל ד. ד"ה אמר מודים), ושם משמע שביחיד אין זה אפילו מגונה, ועל כן אין לפרש את הברייתא ששנתה שהוא מגונה שדיברה ביחיד[נט].

בשנים מקרא מותר לכפול פסוק שמע ישראל

שם. האמת ליהודה (ד"ה הקורא) הביא בשם **סבו** שהקשה, כיצד יעשה מי שקורא שנים מקרא ואחד תרגום, שאם יקרא פסוק 'שמע ישראל' שתי פעמים הרי הוא מגונה.

ותירץ, לפי המבואר **בתוספות** (להלן לד. ד"ה אמר פסוקא) שרק הכופל כשקורא את שמע בעונתה ומקבל עליו עול מלכות שמים הוא אסור, ולפי זה בשעת קריאת שנים מקרא שפיר מותר לכופלה.

רבי שמואל בר נחמני היה חוזר וקורא שמע על המיטה אבל לא היה כופלה

שם. בירושלמי (פ"א ה"א) הביא מעשה ברבי זעירא ששמע איך רבי שמואל בר נחמני היה קורא את שמע וחוזר וקורא שוב עד ששקע בשנתו. והקשה **בעין ישראל** (אגן הסהר, שם אות ג), איך היה יכול לומר 'שמע שמע', והרי אמרו כאן שהכופל את שמע משתקין אותו או שהוא מגונה.

ותירץ, שרק אם מיד כשגומר פעם אחת ומיד ללא שהות חוזר וקורא פעם שניה הוא מגונה או שמשתקין אותו, אבל רבי שמואל בר נחמני לאחר שסיים לקרוא פעם אחת היה ממתין לראות אם ירדם, [שהיתה כוונתו לישן מתוך דברי תורה, והמתין לראות אם מיד לאחר שקרא קריאת שמע נרדם], ורק אם ראה לאחר זמן שאינו נרדם היה חוזר וקורא, ובכזה אופן אינו נראה כמתלוצץ או כשתי רשויות.

ועוד תירץ, שמה שאמרו שהיה חוזר וקורא, אין הכוונה שהיה קורא קריאת שמע פעם נוספת, אלא היה חוזר ושונה את הדברי תורה שקרא, ובאמת היה קורא פסוקים אחרים כגון בידך אפקיד רוחי[ס].

על איזה אופן אמרו שהוא מגונה ובאיזה אופן משתקים אותו

הא דאמר מילתא מילתא ותני לה. נחלקו **הראשונים** בביאור תירוץ הגמרא.

רש"י (ד"ה מילתא) פירש שאם מיד לאחר כל תיבה שאומר חוזר ושונה אותה הרי זה מגונה אבל אין משתקין אותו, כיון שבכך הוא לא נראה כאילו מקבל עליו שתי מלכויות אלא רק כמתלוצץ, ורק אם לאחר כל פסוק שאומר הוא חוזר ואומרו נראה כמקבל עליו שתי מלכויות ומשתקין אותו.

אמנם תוספות (להלן לד. ד"ה אמר פסוקא) הביאו שיטת **בה"ג ור"ח** להיפך, שאם אומר פסוק וחוזר וכופלו אין משתקין אותו אבל הוא מגונה, ואילו אם חוזר לאחר כל תיבה שאמר משתקין אותו. ובביאור שיטתם כתב **בדברי דוד** (ד"ה הא), שלשונו של רבי זירא 'כל האומר שמע שמע כאומר מודים מודים' משמע שאמר רק תיבה אחת של 'שמע' ומיד חזר וכפלה ועל כך שנינו שדינו שמשתקין אותו. ואילו בברייתא ששנינו 'הקורא את שמע וכופלה' שהוא מגונה משמע שקורא את כל הפסוק 'שמע ישראל' וחוזר וקוראו שנית.

וכתבו תוספות, שלשון הגמרא אינו משמע כפירושם של בה"ג ור"ח. וכתב **המהרש"א** (בתוס' להלן שם) שאינו יודע משמעות דבר זה. וביאר **הגר"א** (שנות אליהו, מ"ג), שכוונת תוספות להוכיח מקושייתו של רב פפא 'דלמא מעיקרא לא כיון דעתיה'. שהרי בהכרח אין לפרש שקושייתו היא על הדין שהרי זה מגונה, כיון שגם אם לא כיון דעתו מתחילה עדיין הוא מגונה שכך התפלל, אלא ודאי שקושיית רב פפא היא על הדין שמשתקים אותו. ואם נפרש שדין זה נאמר על האומר מילתא מילתא, לא שייך להקשות על כך שמא לא כיון דעתו, משום שלא מסתבר שכל תיבה שאמר פעמיים, בתחילה לא כיון בה ושוב חזר ואמרה בכוונה, וכך שוב בתיבה השניה טעה ולא כיון, וכן הלאה בשלישית, אלא מוכח שבאומר מילתא מילתא אין הדין שמשתקין אותו אלא רק שהוא מגונה, ורק באומר פסוקא פסוקא משתקין אותו, ועל דין זה הקשה רב פפא שמא בתחילה לא כיון דעתו וכשחוזר על הפסוק כן מכוין, וזה שייך להיות שבפסוק הבא שוב ישכח לכוין דעתו, ונמצא מוכח כפירוש רש"י שהאומר פסוקא פסוקא משתקין אותו.

ועוד הוכיח הגר"א (הו"ד בסוף ספר לדור הסיים מאמוסטן) כפירוש רש"י, מכך שמילת 'תיבה' היא לשון נקבה, ואילו מילת 'פסוק' היא לשון זכר, ולפי זה יש לדייק בלשון הברייתא 'הקורא את שמע וכופלה' ששנתה בלשון נקבה שהיא מדברת על הכופל 'מילתא' שבה שייך לשון נקבה, והוצרך רש"י לפרש ש'מילתא' היא 'תיבה' כיון ששתיהן נכתבות בלשון נקבה ועל כך שנתה הברייתא שהרי זה מגונה, אבל מי שאמר 'פסוק' ותני 'ליה' שדין זה נאמר בלשון זכר, יתפרש על מי שכופל את כל הפסוק שמפסיקים אותו.

והפרי חדש (סי' סא ס"ט) הביא ראיה לשיטת הבה"ג ור"ח, מהגמרא בסוכה (נג:) ששאלה על מה ששנינו (שם נא:) שהיו אומרים אנו ליה וליה עינינו, כיצד אמרו כן והרי אמר רבי זירא כל האומר שמע שמע כאילו אמר מודים מודים, וגם להם אסור היה לכפול את השם. ותירצה הגמרא שכיון שמזכירים את השם לשני עניינים שונים מותר לכופלו[סא]. ומכך משמע שכשחוזר על מילה אחת יש בכך איסור ואין זה רק מגונה[סב].

האומרים ביום הכפורים כמה פעמים פסוק שמע ישראל האם עושים כראוי

שם. תוספות (להלן לד. ד"ה אמר פסוקא) כתבו שיש להסתפק במה שיש בני אדם שאומרים ביום הכפורים [בתפילת נעילה] שתים או שלש פעמים פסוק 'שמע ישראל', הן לשיטת רש"י (ד"ה מילתא) שהכופל את שמע משתקים אותו, והן לפי שיטת הבה"ג והר"ח שהוא מגונה, שיתכן שאין האיסור לכפול אלא רק כשקורא את שמע בזמנה כדי לקבל עליו עול מלכות שמים, אבל ביום הכפורים שכבר קיבל עליו עול מלכות שמים יכול לכפול פסוק זה. אכן **בתוספות רבינו יהודה החסיד** (ד"ה אמר) כתב שלפי שיטת הבה"ג והר"ח יתיישב מנהגם לכפול פסוק 'שמע ישראל' בנעילה של יום הכפורים.

ובתוספות הרא"ש (ד"ה אמר) פירש כשיטת רש"י שאם כפל את הפסוק משתקים אותו כיון שנראה כשתי רשויות, ולפי זה כתב שאלו שאומרים ביום הכפורים לאחר סיום תפילת נעילה שתי פעמים פסוק 'שמע ישראל' משתקין אותם שלא יראה כשתי רשויות, אבל מה שאומרים שבע פעמים 'ה' הוא האלהים' כנגד שבעה רקיעים זהו מנהג כשר, שאף בפסוק בנביא (מלכים א' יח לט) כתוב שתי פעמים כך[סג].

הכופל את שמע האם צריך לחזור ולקוראה

שם. לענין הלכה במי שכפל את שמע כתב **המשנה ברורה** (סי' סא ס"ק כג), שאם כפל את כל הפסוק יצא בדיעבד, אבל אם כפל כל תיבה לעצמה צ"ע אם יצא בכך.

וביאר בביאור הלכה (שם ס"ט ד"ה בין), שאם כפל את הפסוק, לשיטת הבה"ג והר"ח שהוא מגונה פשוט שיצא בכך אף שהוא מגונה ואינו צריך לחזור, ואפילו לשיטת רש"י שמשתקין אותו גם כן יצא בכך כיון שהאמירה הראשונה היתה כראוי, ואילו האמירה השניה אין להחשיבה כהפסק כיון שלא שהה בה כדי לגמור את כולה. אבל כשכפל כל תיבה לעצמה יש להסתפק, כיון שכתב רש"י שהוא נחשב כמתלוצץ ואם כן לא יצא ידי חובתו, אבל לשיטת ר"ח ששאלת הגמרא שמא בתחילה לא כיון דעתו ורק בפעם השניה כיון היא על מה שכופל התיבות, משמע שאין אמירת תיבה שלא כראוי נחשבת להפסק ויוצא ידי חובתו.

כיצד יעשה מי שקרא ולא כיון ליבו שלא יראה ככופל את שמע

שם. מי שקרא פסוק ראשון של שמע ולא כיון ליבו, כתב **השולחן ערוך** (סי' סג ס"ד) שלא יצא ידי חובתו ויחזור ויקרא. והקשה **הט"ז** (שם סק"ג), שאם יחזור ויקרא נמצא אומר 'שמע שמע' ונראה כשתי רשויות. ותירץ, שבפעם השניה יקרא בשקט[סד]. ועוד תירץ, שלא יחזור לקרות מיד, אלא ימתין איזה זמן ואז יקרא שנית, ואז לא יהיה נראה כשתי רשויות. ומה שהקשה רב פפא

[נט] **ואין** לחלק שהירושלמי דיבר בכופל את מודים וכיון שזו אמירת תחנונים אם עשה כן ביחיד אין הוא מגונה, אבל הכופל את שמע שאין זה תחנונים גם ביחיד הוא מגונה, ולפי זה נפרש את הברייתא בכופל את שמע ביחיד ולכן הוא מגונה, כיון שדין הכופל את שמע נלמד מהדין ששנינו במשנה בכופל את מודים, ואין הדבר הנלמד יכול להיות יותר חמור מהמלמד. [ס] **והשולחן ערוך** (או"ח סי' סא ס"י) כתב, שגם בקריאת שמע שעל המיטה יש להיזהר שלא לומר פסוק ראשון שתי פעמים אבל מותר לחזור ולקרות את כל הפרשה. וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק כה), שזה רק בקורא על מיטתו כדי לשקוע בשינה מתוך קריאת שמע ולצורך שמירה, אבל אם קורא גם את שאר הפרשיות, אין בכך חשש גם שלא בשעת קריאת שמע. [סא] **ומכך** כתב להוכיח שרק בכופל ענין אחד אסור משום שנראה כשתי רשויות, אבל בשני עניינים שונים מותר לכפול. [סב] **ובהמשך** הובאו דברי הצל"ח ביישוב שיטת הבה"ג והר"ח. [סג] **הפמ"ג** (סי' סא משב"ז סק"ד) ביאר את דברי תוספות (להלן לד. ד"ה אמר פסוקא), שההיתר לומר שבע פעמים 'ה' הוא האלהים', הוא משום שהכוונה בכך היא שמשבחים את הקב"ה שהוא דר למעלה משבעה רקיעים, ומשום כך זה נחשב כמזכיר כל פעם לגבי רקיע אחר וכאילו מזכיר את השם כל פעם על ענין אחר, ובכך מותר לכופלו. ובמגיד תעלומה (בתוס' שם) פירש, שההיתר לומר שבע פעמים 'ה' הוא האלהים' הוא משום שאמירה זו היא בגימטריא כמנין תתק"ג, ובאה לבטל תתק"ג מיני חלאים שיש, וכיון שהיא באה להגן מותר לאמרה. [סד] **וכן** כתב בספר חסידים (סי' יח), שאם לא קרא פסוק ראשון בכוונה יקרא אותו בלחש, אבל

מדוע משתקים אותו ושמא בתחילה לא כיון ליבו, ולכאורה היה יכול אביי לתרץ לו שאם לא כיון בתחילה היה צריך להמתין קודם שחוזר לקרות, מבאר הט"ז שעיקר קושיית רב פפא היא מדוע משתקים אותו ולא דנים אותו לכף זכות, אף שהיה יכול לקרוא בלא לעורר חשד.

במשנה לא שייך לפרש שחוזר ואומר מחמת שלא כיון ליבו בתחילה

ודילמא מעיקרא לא כוון דעתיה. הקשה הצל"ח (ד"ה אמר), מדוע רב פפא לא הקשה כבר על המשנה ששנתה 'האומר מודים מודים משתקין אותו', שמא בתחילה לא כיון דעתו. ותירץ, שבמשנה לגבי אמירת מודים לא שייך לפרש את חזרתו בכך שלא כיון את ליבו, שהרי באמירת מודים אין הכוונה מעכבת וגם אם לא כיון את ליבו אינו צריך לחזור, מה שאין כן בקריאת שמע שצריך לחזור כשלא כיון.

ועוד תירץ, [לפי שיטת רש"י שרק אם כופל פסוק שלם משתקים אותו ולא כשחוזר על כל תיבה] שעל המשנה ועל רבי זירא לא היה יכול רב פפא להקשות שמא הוא חוזר משום שלא כיון את ליבו, משום שהדין שמשתקים אותו נאמר רק במי שחוזר לאחר שאמר פסוק שלם, ומכך שלא חזר מיד עוד קודם שגמר את כל הפסוק, מוכח שאין חזרתו מחמת שלא כיון, אלא מחמת שבליבו סובר שיש שתי רשויות[סה], ובהכרח שהשאלה נשאלה רק על מה שתירצה הגמרא את דברי הברייתא שבחוזר לאחר כל תיבה הוא נקרא מגונה, על כך שאל מדוע הוא מגונה ושמא חזרתו היא משום שהבחין שלא כיון את ליבו[סו].

והביא ראיה ששאלת רב פפא היתה על הדין שהוא מגונה ולא על מה שמשתקים אותו, כיון שהגמרא תירצה על שאלתו שאם לא כיון את ליבו מחינן ליה במרזפתא, ואם שאלת רב פפא היתה על כך שמשתקים אותו, מה יועיל שימחוהו במרזפתא על שעשה שלא כהוגן שלא כיון בראשונה, והרי סוף סוף צריך לחזור ולומר שנית בכוונה. אבל אם שאלת רב פפא היתה על מה שאמרו שהוא מגונה, שפיר אמרה על כך הגמרא שזה עצמו שלא כיון את ליבו בראשונה הוא מגונה וראוי להכותו על כך[סז].

ולפי שיטת הבה"ג צריך לומר, שלא מסתבר לפרש שהחוזר על כל תיבה וכופלה שזה משום שלא כיון את ליבו, משום שאם כך הוא, לא מסתבר שמיד לאחר שנזכר על חוסר כוונתו בתיבה הראשונה, שוב שכח לכוין בתיבה שלאחריה, ושוב כפלה וכן הלאה בתיבה השלישית, אלא ודאי ששאלת רב פפא שמא לא כיון שייכת רק על מי שחוזר על כל הפסוק, וכיון ששאלתו היא רק על מה שאמרו עליו שהוא מגונה וכמו שהוכח לעיל, משום כך הוצרך הבה"ג לפרש שהחוזר על כל הפסוק הוא מגונה ואילו מי שחוזר על כל תיבה משתקים אותו.

לד.

מה היא החברותא שעושה לשמים מי שלא כיון בתפילתו

חברותא כלפי שמיא. רש"י (ד"ה חברותא) פירש, שהטענה כלפי מי שכופל את תפילתו מחמת שלא כיון, היא שבכך שאינו נזהר לכוין בתפילתו והוצרך לחזור ולהתפלל, הרי זה נראה כנוהג כלפי הקב"ה מנהג של אדם בחבירו.

והמהרש"א (ח"א ד"ה חברותא) פירש, שבגמרא לעיל (לג:) מבואר שהחסרון בכך שחוזר על דבר אחד בתפילתו שתי פעמים, הוא שמראה כביכול שיש שתי רשויות ולשתיהן הוא מתפלל, וזה מה שאמרו 'חברותא כלפי שמיא', כלומר שמחשב כאילו יש חיבור ושיתוף לקב"ה עם עוד רשות אחרת ח"ו.

ובדרך נוספת ביאר העיון יעקב (ד"ה חברותא), שמצאנו לפעמים בגמרא שאמרו לבאר כפילות מילים הכתובות בתורה, שזהו משום שהתורה דיברה כלשון בני אדם שדרכם לחזור על דבריהם שמא לא הסבירו כראוי, וזה מה שאמרו 'חברותא כלפי שמיא', שכאשר אדם מדבר עם הקב"ה אין לו לחזור על דבריו כמו שעושה כשמדבר עם בני אדם, שהרי הקב"ה ודאי מבין הכל מיד.

על מה נאמר שאינו יכול לכוין דעתו ועל מה נאמר שחייב לכוין דעתו

שם. תוספות רבינו יהודה חסיד ותוספות הרא"ש (לעיל לג: ד"ה כל) כתבו במה שאמרו (ב"ב קסד:) שלשה דברים אין אדם ניצול מהם בכל יום, ואחד מהם הוא עיון תפילה, שפירוש הדבר הוא שאין אדם יכול לעיין בתפילתו ולכוין בה כל שעה.

והקשה הברכת אברהם (כאן, ד"ה חברותא), כיצד אמרו כאן שמי שלא מכוין בתפילתו ומחמת כך הוצרך לחזור על תפילתו הרי הוא כעושה חברותא כלפי שמיא, והרי כבר אמרו שאין אדם ניצול מכך שאינו יכול לכוין תמיד.

ותירץ, שכאן מדובר על הכופל את הפסוק שמע משום שלא כיון, ועל כך אמרו שעושה חברותא כלפי שמיא, כיון שבפסוק שמע שהוא רק פסוק אחד אפשר לכוין בכל יום, ומה שאמרו לעיל שאין אדם יכול לכוין כראוי בכל יום, נאמר רק לגבי תפילת י"ח שהיא ארוכה[א].

ועוד תירץ לפי דברי **המאירי** (מגילה כה: ד"ה וזהו), שרק על שליח ציבור שכופל את הפסוק אמרו שמחינן ליה במרזפתא כיון שהוא מצוי לכוין, וממילא נראה שמה שחוזר הוא משום שעושה כשתי רשויות, אבל יחיד שכפל פסוק לא מחינן ליה, כיון שבאמת יתכן שבתחילה לא כיון דעתו[ב].

מי שלא יכול לכוין האם מחייבים אותו להתפלל

אי לא כוון דעתיה. בזכרון יעקב (לעיל ל: ד"ה אמר) הקשה, כיצד אמר רבי אלעזר לעיל (שם) שאדם ימוד את עצמו אם יכול לכוין דעתו יתפלל ואם אינו יכול לכוין לא יתפלל, והרי כאן אמרו שאם אינו מכוין אינו נפטר מלהתפלל אלא מחינן ליה במרזפתא עד שיכוין את דעתו.

והביא בשם הגר"ח מוואלוז'ין שתירץ, שכאן מדובר על הבא להתפלל פעם ראשונה שמכים אותו עד שיכוין את דעתו, אבל רבי אלעזר דיבר על מי שכבר התפלל פעם אחת בלא כוונה, וכשבא להתפלל שנית אמר שימוד דעתו, ואם רואה שאינו יכול לכוין דעתו, לא יתפלל.

והזכרון יעקב תירץ, על פי הגמרא בתענית (ח.) שהקשתה סתירה בין הפסוקים, שכתוב (איכה ג מא) 'נישא לבבנו אל כפים' ומשמע שאין תפילתו של אדם נשמעת אלא אם כן משים נפשו בכפו, כלומר שהוא מכוין בה, ומאידך כתוב (תהלים עח לו-לז) 'ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו לו, וליבם לא נכון עמו ולא נאמנו בבריתו' ועל כך המשיך הכתוב (שם לח) 'והוא רחום יכפר עון', כלומר שאף שלא כיוונו ליבם בתפילתם מכל מקום הקב"ה כיפר להם על עוונם. ותירצה, שבתפילת יחיד צריך לשים נפשו בכפו ולכוין, אבל בציבור הקב"ה מכפר להם גם אם ליבם לא נכון עמו. ולפי זה פירש גם לגבי כוונת דעתו, שכאן אמרו את ההלכה שמחייבים אותו לכוין דעתו, ולעיל אמר רבי אלעזר, שאם אומד את עצמו שאינו יכול לכוין דעתו אל יתפלל ביחיד אלא בציבור, שאז תפילתו רצויה גם כשלא כיון דעתו.

מה באו ללמדנו כשאמרו להכותו דווקא במרזפתא דנפחא

מחינן ליה במרזפתא דנפחא. ובטעם הדבר שאמרו להכותו דווקא במרזפתא דנפחא ולא בסתם דבר, פירש **במגיד תעלומה** (ד"ה אי) שמכה בפטיש הוא כינוי לסיום המלאכה[ג], ובאה הגמרא לרמוז למי שלא כיון בתפילתו, שכבר נגמרה מלאכתו ואין לו תקנה לחזור ולהתפלל כראוי, ושמהיום והלאה יתן דעתו להתפלל מתחילה כראוי.

ובזאת מנוחתי (ד"ה מחינן) פירש, שמרזפתא דנפחא הוא כינוי ורמז לנידוי שהיו חכמים מענישים בו את מי שלא היה שומע לדבריהם. וכוונת הגמרא היא, שמי שלא מכוין בתפילתו ראוי שינדו אותו.

ובבן יהוידע (ד"ה מחינן) פירש, שהפטיש של הנפח אינו יכול לשלוט בברזל ליישרו ולשנותו אלא אם הברזל חם. ובכך בא לרמז על האופן שיוכל להגיע לכוונת הלב בתפילה, על ידי שיתמלא ביראה מהקב"ה, שהיראה דומה לאש שעל ידה מתרכך הלב.

ובלשמוע בלימודים (ד"ה חברותא) הביא שיש שהקשו, שאם מחינן ליה במרזפתא, ימות ושוב לא יוכל לעולם לכוין. ולכן פירש על פי המובא בגמרא (גיטין נו:) בטיטוס שנכנס יתוש לראשו וניקר במוחו ולא שתק עד ששמע קול מרזפתא. ולכך רמזה הגמרא למי שאינו יכול לכוין בתפילתו מחמת שיש לו מחשבות וטירדות המבלבלות אותו, שיש לזה עצה, שישמיעו לו קול מרזפתא וזה יגרום שישקטו מחשבותיו.

פירוש הכינוי 'עובר לפני התיבה'

העובר לפני התיבה. בטעם שהש"ץ נקרא 'עובר לפני התיבה' נאמרו כמה פירושים. **בוהיה ברכה** (ד"ה העובר) פירש, שמקומו של הש"ץ הוא לפני

בקול רם לא יקרא מפני שנראה כשתי רשויות. וכתב הפמ"ג (סי' סא משב"ז סק"ג), שאם הוא יחיד ואין שם ציבור יכול לחזור ולומר בקול ונחשב כאומר בלחש. **סה. ודוחק** לתלות שלא שם ליבו לכך שלא כיון רק לאחר שגמר את כל הפסוק. **סו. ולפי** זה מוכח שהחוזר על כל מילה הוא מגונה, ומשום כך כתבו תוספות (להלן לד. ד"ה אמר פסוקא) שאין לשון הגמרא משמע כפירוש הבה"ג, והמהרש"א (בתוס' שם) תמה על דבריהם היכן משמע בגמרא שלא כפירוש הבה"ג, ולפי המבואר כאן מיושב. **סז. וראה** לעיל בענין 'על איזה אופן אמרו שהוא מגונה ובאיזה אופן משתקים אותו' שהבאנו דעת הגר"א שקושיית רב פפא היתה על הדין שמשתקים אותו, כיון שאם הקשה על הדין שהוא מגונה, יש לומר שגם אם לא כיון דעתו מתחילה עדיין הוא מגונה על שכך התפלל. **א. הדרך** אמונה (ד"ה חברותא) כתב, שיש לחלק בין קריאת שמע לתפילת י"ח, שהכוונה בקריאת שמע חמורה יותר משום שמקבל בה עול מלכות שמים. ולפי זה ביאר מה שאמרו בירושלמי (פ"ב ה"ד), א"ר חייא רובא אנא מן יומי לא כוונית, אלא חד זמן בעי מכוונה. כלומר שמצאנו לאמורא שהעיד על עצמו שלא היה מכוין בתפילתו. **ב. ופירש** שחילוק זה בין ש"ץ לשאר אדם שייך רק בכופל את הפסוק הראשון, שבו אם לא כיון צריך לחזור, אבל בשאר הפסוקים שאם לא כיון בהם אין צריך לחזור, שייך החשד שעושה חברותא כלפי שמיא בכל אדם. **ג. כמו** שפירשו

התיבה שבה מונח הס"ת, ולכן נקרא עובר 'לפני התיבה'. ומה שקראוהו 'עובר' הוא משום שזה לשון הקדמה, כמו שכתוב (מיכה ב יג) 'ויעבור מלכם לפניהם', וכך גם הש"ץ מקדים ומתחיל את התפילה. ועוד פירש, ש'עבר' הוא בגימטריא 'אימה ויראה', וזה מרמז על השם של ע"ב אותיות שנמסר באימה וביראה, וכך צריך להיות הש"ץ מתפלל באימה וביראה, ועל כן נקרא הש"ץ בשם עובר לפני התיבה.

ובהון עשיר (מ"ג) פירש, שהש"ץ נקרא 'עובר' כדי ללמד שלא ישתהה בתפילתו כאילו הוא עומד במקומו, אלא צריך להיות כאילו הוא רק עובר שם ולא יתעכב בתפילתו, כמו שאמרו לעיל (לא.) על רבי עקיבא שכשהיה מתפלל עם הציבור היה מקצר ועולה מפני טורח הציבור[ד].

אכן הרש"ש (מגילה כד. בתוס' ד"ה ולאינו) כתב, שלפעמים שנו 'עובר לפני התיבה' ולפעמים שנו 'יורד לפני התיבה', והחילוק ביניהם הוא שמי שניגש להיות ש"ץ בדרך אקראי נקרא 'עובר', ואילו מי שקבוע לכך נקרא 'יורד'. ולפי זה ביאר מדוע שנינו כאן 'העובר לפני התיבה וטעה', מכיון שמי שהוא קבוע להיות ש"ץ אין דרכו לטעות, ולכן העמידה המשנה במי שניגש בדרך ארעי וטעה. והוסיף לבאר לפי חילוק זה את המשך המשנה, שרק מי שניגש בדרך ארעי אמרו בו שלא יענה אמן אחר ברכת הכהנים, מפני שאינו רגיל להתפלל כש"ץ ושייך לחוש לטירוף דעתו שלא ידע להיכן לחזור, אבל מי שקבוע להיות ש"ץ אין בו חשש טירוף ומותר לו לענות אמן אחר ברכת הכהנים[ה].

וכן כתב ביפה תלמוד (ד"ה העובר) שעובר הוא מלשון אקראי שאינו קבוע. ובדרך נוספת פירש, שנקרא כך כיון שבא ללמד שצריך הש"ץ להיות מעביר על מידותיו כדי שתתקבלנה תפילותיו.

ובעין ישראל (ספירא, ד"ה העובר) פירש שיש שני סוגי תפילה: א. תפילה הסדורה בלשון נעימה ובמתיקות. ב. שאינה מסודרת אבל היא יוצאת מנהמת הלב מכאב ליבו על צרתו, ולכן היא נשמעת אף כשאינה סדורה. וש"ץ שמתפלל עבור אחרים ואין זו תפילה מנהמת ליבו כמו שמתפלל על צרתו, צריך שתהיה התפילה סדורה ובדרך כבוד כעומד לפני המלך, ועל כן הוא נקרא 'עובר לפני התיבה' כיון שמילת 'עובר' משמעה גם מלשון גילוי[ו], שבתפילתו צריך הש"ץ לגלות את כבוד הקב"ה שעומד לפניו. ומכל מקום צריך הש"ץ להרגיש בליבו ירידה כאילו הוא אינו ראוי למלאות תפקיד זה שעל ידו יתגלה כבודו של הקב"ה, ולכן שייך בו לשון 'ירידה', וכן בתעניות שהם עת צרה גם הש"ץ צריך להתפלל ממרירות ליבו, ועל כן אז הוא נקרא בלשון 'יורד'[ז], שמראה עצמו כאינו ראוי שיתגלה על ידו כבוד הקב"ה אלא הוא מתפלל מצער ליבו, ולכן במשנה (להלן ע"ב) שטעה הראשון והוא סימן רע לשולחיו והם מרגישים שאינם ראויים שיתגלה על ידם כבוד ה', אומרים הציבור לשני להשלים התפילה בלשון 'לך רד' כמבואר ברש"י (כאן ד"ה ולא), אך בכל זאת שנתה על כך המשנה בלשון 'יעבור' אחר תחתיו, משום שעליו להמשיך את תפילת הראשון שנקרא 'עובר' לפני התיבה.

מחלוקת הראשונים בפירוש טעותו של העובר לפני התיבה

העובר לפני התיבה וטעה. רש"י (ד"ה מתחלת) פירש, שמדובר שטעה ודילג ברכה אחת, והעומד במקומו צריך לחזור לברכה שדילג ולהמשיך ממנה והלאה. אמנם **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה ומהיכן) פירשו את המשנה באופן שטעה בנוסח הברכה עצמה, וכן כתב **הפני יהושע** (ד"ה העובר) בדעת **הרמב"ם** (תפילה פ"י ה"ג)[ח]. וביאר הפני יהושע שרש"י לא פירש כשיטת הרמב"ם, מכיון שסבר שבאופן זה לא היתה המשנה צריכה לומר 'מהיכן הוא מתחיל', כיון שפשוט הוא שברכה זו שהתחיל לאומרה וטעה באמצעיתה אין השני שממשיך במקומו יכול להמשיך באמצעה, אלא כל ברכה צריכה להיאמר על ידי אדם אחד בלבד. ועוד, שסבר רש"י שאם טעה באמצע הברכה אין צריך להחליפו באחר, כיון שאמר רב יהודה בשם רב (לעיל כט.) שבכל הברכות [חוץ מברכת המינים] אם טעה בהן אין מעלין אותו[ט].

והצל"ח (ד"ה מהיכן) הקשה על שיטת רש"י שפירש שדילג ברכה שלימה, שלא צריך לשנות על כך שהשני מתחיל מתחילת הברכה שטעה בה, שזה פשוט שצריך לאומרה מתחילתה, אלא היה צריך לשנות שחוזר לברכה שטעה בה, ומכך הוכיח כדעת הרמב"ם שמדובר שטעה באמצע הברכה, ומחדשת המשנה שאין השני יכול להשלים את הברכה שאמר הראשון, אלא צריך לאומרה מתחילתה.

ועוד הקשה על רש"י מדוע שנינו דווקא שאחר יעמוד במקומו, והרי אפשר להשמיע דין זה גם אם הוא בעצמו גילה שדילג וחוזר להתפלל להיכן יחזור. אמנם לפי הרמב"ם אין זה קשה כיון שמדובר שטעה בברכה עצמה ואינו יכול להמשיך להתפלל, וממילא לא שייך לומר שיחזור לברכה שטעה בה, והוצרכו להשמיע את הדין באחר שממשיך להתפלל במקומו.

ותירץ שגם לפי רש"י אפשר לומר שהמשנה העמידה דווקא באחר העומד במקומו כדי להשמיע חידוש שלא צריך שכל התפילה תיאמר על ידי אחד אלא אפשר להשלימה על ידי שני אנשים.

והדברי דוד (רוזין, ד"ה מהיכן) כתב, שמהירושלמי (ה"ג) שהביא מעשה בבטיטי שהשתתק באמצע ברכה, וזה שעבר תחתיו התחיל ממקום שפסק הראשון, ושאלו מדוע אין דינו כמו ששנינו כאן שחוזר לתחילת הברכה שטעה בה, מוכח שאין לפרש את המשנה כרש"י במי שדילג, כיון שמכך אין ראיה למקרה של בטיטי שטעה באמצע הברכה, שאפשר לחלק שרק בדילג שנינו שחוזר לתחילת הברכה וממשיך ממנה והלאה ובכך נמצאת כל תפילתו כסדר הראוי, אבל מי שטעה באמצע הברכה, שמא ימשיך האחר רק ממקום שפסק הראשון, אלא מוכח שגם הירושלמי פירש את המשנה במי שטעה באמצע הברכה ולא במי שדילג. אלא שרש"י דייק מדברי רב הונא שאמר ש'אם טעה בשלש ראשונות חוזר לראש' שאין לפרש שטעה באמצע הברכה ואינו יודע לגומרה, כיון שבכך לא יועיל לו לחזור לראש, שהרי רב הונא דיבר על אותו אדם שטעה ולא על אחר שמחליפו והרי אינו יודע לגמור ברכה זו, ועל כן הוצרך לפרש בדברי רב הונא שמדובר שדילג ברכה, ולכן אף אותו אדם שטעה בעצמו צריך לחזור לראש. וכיון שהקשתה הגמרא על רב הונא ממשנתנו מוכח ששניהם דיברו באותו אופן, ולכן פירש שגם במשנה מדובר בדילג.

ביאור שיטת הרמב"ם שש"ץ שטעה ממתינים לו שעה

יעבור אחר תחתיו. הרמב"ם (תפילה פ"י ה"ג) כתב, שש"ץ שטעה ונבהל ולא ידע מהיכן יתחיל ושהה שעה יעמוד אחר תחתיו'. וביאר **הכסף משנה**, שכך פירש הרמב"ם את המשנה כאן לפי מה שאמרו לעיל (כט.) בשמואל הקטן שהשקיף בברכת הצדוקים שתים ושלש שעות ולא העלוהו כיון שכבר התחיל לומר את הברכה, וסבר הרמב"ם שרק בברכת הצדוקים יש חילוק אם התחיל לאומרה או לא התחיל, אבל בשאר הברכות אף שלא התחיל יש להמתין לו, אלא שמה שהמתינו לשמואל שלש שעות אין זה בדווקא אלא די להמתין שעה אחת.

אכן הלחם משנה ביאר שהמקור לדברי הרמב"ם שממתינים רק שעה אחת הוא מלשון המשנה, שהעובר תחת זה שטעה 'לא יהיה סרבן באותה שעה', ומשמע שהכוונה היא לשעה שממתינים לראשון שיזכר מהיכן ימשיך, אבל לאחר שעה כבר אין צריך להמתין, אלא אין לשני לסרב וצריך להמשיך במקום שהפסיק הראשון[יא].

והקשה עליו **הלחם יהודה**, שברור שכוונת המשנה שבאותה שעה לא יהיה סרבן, לומר שאין זה כשאר פעמים שמבקשים ממנו להיות שליח ציבור שלא באמצע התפילה שאז צריך לסרב בתחילה, ומה ששנינו 'אותה שעה' פירושו על אותו זמן שבו לא יסרב לגשת, ואם כן אין להוכיח מכך שממתינים שיעור שעה. והביא **שהרשב"א** (לעיל כט. ד"ה טעה) **והטור** (סי' קכו) כתבו שאם הש"ץ שטעה יכול לחזור מיד למקום שטעה נותנים לו לחזור, אבל אם אינו יודע אין

הרמב"ם והרע"ב (שבת פ"ז מ"ב) במה ששנינו במלאכות שבת (שם) 'מכה בפטיש'. **ד. ומה** שאמרו להלן מעשה בתלמיד אחד שירד לפני התיבה, פירש המג"א (סי' נ סק"ג) שהוא משום שנהגו לעשות את המקום שבו עומד הש"ץ יותר עמוק משאר בית הכנסת, כמאמר הכתוב (תהלים קל א) 'ממעמקים קראתיך' ולכן בכל מקום נקרא הש"ץ יורד לפני התיבה. וכן הביא הגליון (הו"ד בהגהות וציונים) בשם רש"י (ר"ה לב. ד"ה ירד) שהוא משום שמצוה להתפלל במקום נמוך. **ה. וכתב** הרש"ש שזהו דין חדש שלא הזכירוהו הפוסקים. וכן הביא שתוספות (חולין כד: ד"ה נתמלא) הביאו את המשנה (מגילה כד.) ששנתה שקטן אינו עובר לפני התיבה, ושינו בלשון המשנה וכתבו שקטן אינו 'יורד' לפני התיבה, ומוכח שתוספות לא חילקו בין 'עובר' ל'יורד'. וכן הטור (או"ח סי' נג) כשהביא את דברי הברייתא שהעובר לפני התיבה צריך לסרב, שינה מלשונה וכתב 'היורד לפני התיבה ואינו ש"צ קבוע צריך לסרב מעט קודם שירד'. ומשמע שלא חילק בין עובר ליורד. והפני יצחק (ד"ה העובר) הקשה על חילוקו של הרש"ש, ממה ששנינו (תענית ב.) שהעובר לפני התיבה ביו"ט אחרון של חג, האחרון, דהיינו זה שמתפלל מוסף, מזכיר גבורות גשמים, והראשון, דהיינו זה שמתפלל שחרית, אינו מזכיר, ולפי חילוקו של הרש"ש נאמר דין זה רק במי שניגש באופן אקראי שהוא נקרא 'עובר לפני התיבה' ולא במי שניגש באופן קבוע, ואין זה מסתבר. וכן אמרו במדרש (ויק"ר ז ב) שהעובר לפני התיבה צריך להזכיר עבודה וקרבנות, וגם בדין זה ברור שאין לחלק בין מי שניגש באקראי למי שניגש בקביעות. וכן מוכח ברמב"ם (תפילה פ"י ה"ה) שכתב 'האומר איני יורד לפני התיבה מפני שבגדי צבועים, אף בלבנים לא יעבור באותה תפילה', הרי שעירב בלשונו את שתי הלשונות על מקרה

אחד. וביותר קשה מהטור (סי' נג) שכתב 'אבל מי שהביא שתי שערות יכול לירד לפני התיבה ובלבד שיהא באקראי', ומוכח שכתב לשון 'יורד' על מי שניגש רק באקראי. ולכן פירש שאין לחלק במשמעות של שתי הלשונות ולומר שיש דין שונה לש"ץ קבוע מדינו של מי שאינו קבוע, אלא מה ששנינו עובר הוא מלשון 'יציאה' כלומר שהוא יוצא מתוך הקהל וניגש לפני התיבה, וכן 'יורד' הוא משום שהוא יורד ממקומו וניגש לפני התיבה שהיא נמוכה משאר בית הכנסת, ועל כן לפעמים כתבו לשון זו ולפעמים בלשון השניה ואין חילוק ביניהם. וכן הבית יוסף (שם סט"ו-טז ד"ה היורד) שביאר מדוע כתב הטור (שם) שרק ש"ץ שאינו קבוע צריך לסרב כשמגישים אותו, כתב דין זה על ה'יורד לפני התיבה', ולא דייק בלשון הברייתא שכתבה דין זה במי ש'עובר' לפני התיבה. **ו. כמו** שפירש הכתב והקבלה על הפסוקים 'ויעבר ה' על פניו' (שמות לד ו), 'והיה בעבור כבודי' (שם לג כב), 'ויעבר הרינה במחנה' (מלכים א' כב לו), שהם מלשון התפשטות וגילוי. **ז. כמו** ששנינו (תענית טו.) שבתעניות מורידים לפני התיבה זקן ורגיל. **ח. שכתב** שמדובר שטעה ונבהל ולא ידע מהיכן יתחיל. **ט. אמנם** נראה שהרמב"ם הרגיש בקושיא זו, ולכן חילק שרק אם מחמת טעותו שהה שעה אחת מחליפים אותו, ואילו דברי רב יהודה נאמרו כשלא שהה מחמת טעותו. אמנם כתב הפני יהושע שהמפרשים התקשו בדברי הרמב"ם מהיכן למד לחלק כך. **י. והקשה** רבינו מנוח על הרמב"ם, מהיכן יצא לו שיעור זה. וכן הבית יוסף שהעתיק את דברי הרמב"ם השמיט שממתינים שיעור שעה. וגם הביאור הלכה (סי' קכו ס"א ד"ה אין) הקשה על הרמב"ם, שבשאר הפוסקים לא נמצא שיעור זה של שעה. **יא. ורק** לשמואל המתינו שלש שעות כיון שהוא תיקן ברכה זו, וראוי

ממתינים לו שעה, וירד אחר במקומו, ורק במעשה של שמואל המתינו לו שעתיים או שלש, והטעם הוא כיון שכבר התחיל לומר את הברכה. ובשיטת הרמב"ם שכתב שממתינים לו שעה פירש, משום שכך מצאנו ששעה היא שיעור זמן של תפילה, שכך אמרו לעיל (לב:) שהחסידים הראשונים היו מתפללים שעה אחת[יב], אבל יותר משיעור זה הוא טורח לציבור להמתין.

והמרכבת המשנה (תפלה, שם) פירש, שאין כוונת הרמב"ם שממתינים לו שעה אחת שהיא אחד מעשרים וארבע שעות שיש ביום, אלא כוונתו מלשון 'זמן', כלומר שממתינים לו כל זמן שהוא עדיין מהרהר ומחשב לזכור היכן טעה[יג]. וכן דייק **הראשון לציון** (לעיל כט. ד"ה והסקיף) בלשון הרמב"ם שלא כתב שממתינים לו שעה אחת, שאם היה אומר כך היה משמע ש'אחת' היא מנין השעות שהם משעות היום, ולכן אמר 'שעה' שפירושו זמן מסוים. וכן כתב **המאירי** (שם ד"ה שליח) שממתינים לו כדי אומד הדעת שאינו יכול לחזור.

החידוש בדברי המשנה שיעבור אחר תחתיו

שם. בחדש האביב (ד"ה העובר) כתב, שיש להבין מה החידוש במשנה שיעבור אחר תחתיו, והרי פשוט שאם הראשון טעה ואינו יכול להמשיך שלא מפסיקים את התפילה. וביאר שהחידוש הוא שאין לומר שאחר יקריא לראשון ויסייע לו לסיים, אלא יעבור אחר תחתיו.

ובשפתי חכמים (ד"ה יעבור) הביא שבכך באה המשנה לרמז שהשני לא יתגאה על הראשון על כך שטעה ונצרך לו להשלים את התפילה, אלא יהיה נכנע 'תחתיו'.

כיצד ראוי לסרב כשמגישים אותו להתפלל

ולא יהא סרבן באותה שעה. רש"י (ד"ה ולא) פירש, שלא יסרב כאומר שאינו כדאי וראוי ליגש לפני התיבה. וכן פירש רש"י להלן (ד"ה יסרב) בברייתא ששנינו שהעובר לפני התיבה צריך לסרב בפעם הראשונה שיאמר שאינו כדאי ליגש[יד].

וביאר המנחת יהודא (סטאטהאגן, ברש"י ד"ה יסרב), מדוע הוצרך רש"י לפרש באיזו דרך יסרב, משום שאמרו (פסחים פו:) שאין מסרבים לגדול, וכאן שמדובר על הצורך ליגש לפני התיבה, כביכול יש בכך בקשה מהקב"ה שיגש להתפלל לפניו ואסור לסרב לו כלל, ולכן פירש רש"י שאם מסרב בדרך של ענוה שאינו ראוי להתפלל לפני הקב"ה, מותר ונכון לעשות כן[טו].

החידוש בכך שאין לשני לסרב להחליף את מי שטעה

שם. פירש **הזאת מנוחתי** (ד"ה ולא), שהחידוש בדברי התנא שלא יסרב באותה שעה, הוא שלא יאמר השני שבכך שהוא ניגש להמשיך היכן שטעה הראשון הרי הוא מלבין את פניו על מה שנאלץ להפסיק בתפילתו ואחר ממשיכו, אלא לא יהיה סרבן באותה שעה.

מדוע לא כתב הרמב"ם שהעובר לפני התיבה צריך לסרב פעם ראשונה ושניה

שם. הרמב"ם (תפילה פ"י ה"ג) כתב שאם הש"ץ טעה, יעמוד אחר תחתיו ולא יהא השני סרבן באותה שעה. והקשה **המעשה** רוקח מדוע לא כתב הרמב"ם את הדין השנוי בברייתא שהעובר לפני התיבה צריך לסרב פעם ראשונה ושניה ורק בשלישית יגש.

והביא שהמעיל שמואל תירץ, שהרמב"ם כתב שלא יהא השני סרבן באותה שעה, ובכך רמז שבשעה אחרת צריך להיות סרבן, וזהו הדין השנוי בברייתא שהעובר לפני התיבה צריך לסרב בתחילה.

והמעשה רוקח כתב שדוחק לפרש כך, כיון שמסתבר שהרמב"ם כתב 'באותה שעה' משום שזהו לשון המשנה, ולא לדייק מכך שבשעה אחרת יסרב. ולכן תירץ, שהרמב"ם למד שהברייתא מפרשת את הדין השנוי במשנה שהשני לא יהיה סרבן באותה שעה, שפירוש שם 'סרבן' הוא איש מרי כלומר שהוא מרבה למאן, ופירשה הברייתא כמה הוא הגבול לסירובו, שבפעם השלישית יגש, ונמצא שכתב הרמב"ם את דינה של הברייתא.

ביאור המעשה בבטיטי שהביאו תוספות מהירושלמי

מהיכן הוא מתחיל מתחלת הברכה שטעה זה. תוספות (ד"ה מהיכן) הביאו מעשה הכתוב בירושלמי (ה"ג), שהיה אדם בשם בטיטי שהיה ש"ץ והשתתק בזמן אמירת קדושה של יוצר אור שאומרים בה 'והאופנים', ושאלו את רבי אבון מה לעשות, וענה להם שהעובר תחתיו יתחיל ממקום שפסק, ושאלוהו שהרי שנינו כאן שהממשיך מתחיל מתחילת הברכה שטעה זה, וענה להם שכיון שכבר אמר 'והאופנים' בהכרח שהציבור ענו לו, ואם כן נמצא שהציבור אוחז כבר לאחר אמירת הקדושה, ועל כן יתחיל העומד במקומו ממקום שהשתתק שהוא 'והאופנים' שזה נחשב כתחילת ברכה חדשה, כך הוא לפי פירוש **הפני משה** (שם).

אכן החרדים (פירוש על הירושלמי שם) פירש שבטיטי השתתק לאחר סיום אמירת 'והאופנים' ו'ברוך כבוד ה' ממקומו', ולכן השיב להם רבי אבון שכיון ש'לאל ברוך' נחשב כתחילת ברכה אחרת יתחיל העומד במקומו ממקום שפסק[טז].

הרמב"ם לא הביא את הדין של הירושלמי כיון שהבבלי חולק עליו

הטור (או"ח סי' נט) פסק את המעשה שהובא בירושלמי בבטיטי, וכתב שאם טעה הש"ץ בברכת יוצר אור וצריך אחר לעמוד תחתיו, אם טעה מקדושה ואילך, אין השני צריך להתחיל אלא מקדושה ואילך, כיון שהקדושה נחשבת לסוף הברכה[יז]. והקשה **הבית יוסף** (שם ס"ה ד"ה ואם טעה שליח), מדוע השמיט **הרמב"ם** ולא כתב דין זה. והביא **שהרשב"א** (שו"ת, ח"א סי' לה) כתב, שלא משגיחים בדין זה הכתוב בירושלמי כיון שהוא שלא כהבבלי, ויתכן גם שמטעם זה לא כתבו הרמב"ם.

והקשה הפני יהושע (בתוס' ד"ה מהיכן), שבכמה מקומות מצאנו בכל הפוסקים שפסקו כדברי הירושלמי בדבר שאינו מפורש בגמרא שלנו שהיא חולקת על הירושלמי. ותירץ, שהרמב"ם והרשב"א סוברים שהגמרא שלנו חולקת על הירושלמי, שהרי כתוב בה שאם טעה בשלש ראשונות או בשלש אחרונות חוזר לראש, ויש ללמוד מכך בקל וחומר, שאם בשלש ראשונות או אחרונות שכל אחת מהן היא ברכה בפני עצמה וענין נפרד, ויש לכל אחת סיום בברכה לאחריה, אף על פי כן אם טעה באחרונה חוזר לראש, כל שכן שבקדושה של 'יוצר אור' שהיא נראית כברכה אחת, אם טעה בה שצריך לחזור לראש, ושלא כהירושלמי שכתב שאינו חוזר לראש אלא לקדושה, ולכן לא הביאו את פסק הירושלמי.

מדוע צריך השני לחזור לתחילת הברכה ואין די במה ששמעו את תחילתה מהראשון

שם. כתב **הקהלות יעקב** (סי' יא), שמכך שצריך להתחיל מתחילת הברכה שטעה בה הקודם, מוכח שאי אפשר בברכה אחת לצאת ידי חובתו, בחציה מדין שומע כעונה ואת החצי השני יאמר בעצמו, ולכן לא די שהשני שמע את תחילת הברכה שאמר הראשון אלא צריך לחזור ולאומרה מתחילתה. וכן הוכיח דין זה **החזון איש** (או"ח סי' כט סקט"ו) ממה שאמרו להלן (מה.) ששנים או שלשה אנשים יכולים לברך יחד ברכת המזון, ומשמע שכל אחד מהם יאמר ברכה שלימה, אבל אינם יכולים לחלק ברכה אחת שיאמרו אותה שני אנשים, כיון שאי אפשר שאחד יאמר חצי ברכה ובחצי השני יצא מדין שומע כעונה. ומחמת כך הקשה על **רבי עקיבא איגר** (שו"ת, סי' ז) שכתב שבן י"ג שנים שלא ידוע אם הביא שתי שערות יכול להוציא אשה בברכת הפתיחה והחתימה של הקידוש, אבל את פסוקי קדושת היום ויציאת מצרים תאמר היא בפיה. וקשה כיצד יועיל לה קידוש שחציו אומרת בפיה ובחציו יוצאת מדין שומע כעונה.

ותירץ הקהלות יעקב, שמה שאין יכול לצאת מחבירו כששומע רק חצי ברכה, זהו רק כאשר המוציא אומר רק חצי ברכה בכדי להוציא את חבירו, אבל אם אומר ברכה שלימה, יכול להוציא את חבירו אפילו רק בחצי מהברכה שחבירו אינו אומר בעצמו. וכתב שלכן שנינו כאן שאם טעה הש"ץ באמצע הברכה לא יועיל שהשני ימשיך רק מאמצעה, כיון שאין השומעים יוצאים ידי חובתם ממי שאומר רק חצי ברכה, ולכן אמרו שיתחיל מתחילת הברכה שטעה

לחלוק לו כבוד זה ולהמתין לו. **יב. ואין** לומר שכיון ששתק הראשון בשיעור שאפשר לגמור בו את כל התפילה צריך השני לחזור לתחילת התפילה, משום שיש לחלק שרק בהפסק שנגרם מדבר שאינו שייך לתפילה אמרו שאם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש, אבל כאן שההפסק הוא בענין התפילה, שהרי כל זמן זה הראשון מהרהר היכן טעה ולהיכן יחזור, אין זה נחשב להפסק, וכן כתבו המרכבת המשנה (הלפנדרי, ברמב"ם שם) והמעשה רוקח (שם). **יג. ומה** שלשמואל המתינו שלש שעות, פירש שזה משום שהוא תיקנה וודאי שלבסוף יזכור להיכן לחזור. והמאירי (לעיל כט. ד"ה שליח) פירש, שכיון שהוא תיקנה לא היו אחרים שמכירים את נוסח הברכה ולא היה מי שיחליפו. **יד. בביאור** מילת 'סרבן' כתב בוהיה ברכה (ד"ה ולא) שהוא מיאון בלשון התרגום, וכמו שתירגמו אונקלוס ותרגום יונתן את הכתוב (במדבר כ כא) 'וימאן אדום' 'וסריב אדומאה'. והגר"א (שנות אליהו מ"ג) דייק בלשון 'סרבן', שלא שנינו שלא יהא מסרב, משום שמשמיעה המשנה שרק באותה פעם לא יהא סרבן, אבל בשאר פעמים צריך להיות מוחזק לסרבן על ידי שבכל פעם שאומרים לו ליגש לפני התיבה צריך לסרב שלש פעמים. וביאר בתפארת המשנה (שם ברע"ב ד"ה ולא) שאין כוונתו שצריך לסרב גם בפעם השלישית, אלא שיסרב עד שיאמרו לו פעם שלישית ואחריה כבר לא יסרב.

אמנם בנשמת חיים (שם תוספות חיים, ד"ה והיה) כתב שלפי הגר"א משמע שבמשנה מבואר שבשאר פעמים צריך לסרב שלש פעמים, והיא חולקת על הברייתא שהובאה בגמרא שבפעם השלישית צריך ליגש ולא לסרב, ומשום כך הרמב"ם לא הביא את דין הברייתא שבתחילה יסרב ובפעם השניה יהבהב ובפעם השלישית יגש, כיון שהוא פוסק כמו המשנה שצריך לסרב שלש פעמים. וכן ביאר העלה יונה (מרלנק, עמ' רלה), שהגר"א יפרש מה שאמרו בפעם השלישית פושט את רגלו, אין הכוונה שאז ניגש להתפלל, אלא גם לאחר פשיטת הרגל עדיין צריך לדחפו לגשת וגם זו דרך קלה של סירוב, ונמצא שסירב שלש פעמים. **טו. אמנם** המג"א (סי' נג ס"ק יז) פירש בדברי השו"ע (שם סט"ז) שאם אדם גדול אומר לו ליגש לפני התיבה אין לסרב לו כלל, שזה משום הכלל שאמרו 'אין מסרבין לגדול'. **טז. ונפקא** מינא בין הפירושים, במי שהשתתק לאחר אמירת 'והאופנים' וקודם שאמר 'ברוך כבוד', שלפי הפני משה יתחיל העומד אחריו מ'והאופנים' ששם מתחילה ברכה חדשה, אמנם לפי החרדים כיון שעדיין לא סיימו לומר את הברכה הראשונה שמסתיימת רק לאחר 'ברוך כבוד', צריך העומד תחתיו לחזור לתחילת 'יוצר אור'. **יז. ופירש** הפרישה (שם סק"ח) שכוונתו שאם טעה בשעת אמירת 'והאופנים וחיות הקודש' לאחר שכבר אמר 'קדוש קדוש', שאין השני צריך לחזור

זה, ונמצאו השומעים יוצאים ממי שאומר ברכה שלימה, אף שהם צריכים להשלים רק חצי ברכה שלא שמעו.

והביא הקהלות יעקב **שבקונטרס פותח דברים** תירץ, שמצד הדין אפשר לצאת ידי חובה מדין שומע כעונה גם בחצי ברכה, ומה שאמרו כאן שצריך לחזור לתחילת הברכה הוא מטעם אחר, שאי אפשר לצאת ידי חובה בשמיעה של חצי דבר מאדם אחד וחצי השני מאדם אחר, משום שאין דעתו של אדם מיושבת לשמוע דבר אחד משני אנשים, ולכן צריך לחזור לתחילת הברכה שאז הציבור שומע את כל הברכה מאדם אחד, אבל דינו של רבי עקיבא הוא בחצי קידוש בשמיעה וחצי באמירה בעצמה, ולדבר זה יכולה האשה ליישב את דעתה, ומשום כך יוצאת בכך ידי חובתה.

לחלק אמירת שתי ברכות הסמוכות זו לזו לשני אנשים

שם. בהר צבי (ד"ה הטועה) הביא מי שדייק מלשון המשנה, שאפילו אם טעה הראשון באחת מן הברכות האמצעיות שהן ברכות הסמוכות לחברתן, מכל מקום יכול השני להתחיל מאותה ברכה שטעה בה ואף שהיא סמוכה לקודמת לה ואינו צריך להתחיל מתחילת הברכה הקודמת. ולפי זה רצה לחדש שאפשר לחלק את השבע ברכות שבחופה לשבעה אנשים, אף שיש בהן ברכות שהן סמוכות לקודמות להן[יח].

וההר צבי דחה את ראייתו, כיון שיתכן שכאן רק מחמת טורח הציבור החשיבו מצב זה כדיעבד והתירו לשני להמשיך מהיכן שפסק הראשון, ואין ללמוד מכך לעשות כן לכתחילה באופנים אחרים. ועוד, שכאן שמדובר בש"ץ שטעה וכל הציבור שמעו ממנו את הברכות הראשונות, אפשר לומר שמשום כך יכול השני להתחיל רק מהיכן שטעה, שהרי נחשבת לו שמיעת הברכות מהראשון כאילו אמרן בעצמו.

מדוע אין עניית אמן על ברכת הכהנים נחשבת להפסק בתפילת הש"ץ

לא יענה אמן אחר הכהנים מפני הטרוף. תוספות (ד"ה לא) דייקו שרק מחשש טירוף אסור לש"ץ לענות אמן אחר הכהנים, אבל בלא טעם זה היה מותר, ולא החשיבו את עניית האמן כהפסק באמצע תפילתו, משום שזהו צורך התפילה.

והקשו האחרונים[יט], מדוע עניית האמן אינה נחשבת להפסק, והרי כתבו תוספות לעיל (יג: ד"ה שואל) שאסור לענות אמן באמצע תפילת י"ח משום הפסק. ותירץ **הב"ח** (או"ח סי' קכח סי"ג), שבאופן שהוא גרם בעצמו לכך שיצטרך לענות אמן באמצע תפילתו, וכגון שאיחר להתחיל להתפלל עם הציבור ומחמת כך שומע באמצע תפילתו את הציבור שכבר הגיעו לקדיש או לקדושה, אין זה הכשר תפילה ולכן נחשב להפסק, אבל באמן שלאחר ברכת הכהנים שכך היא הדרך הרגילה, זה הכשר תפילה ואין ענייתו נחשבת להפסק.

והט"ז (שם ס"ק יד) תירץ, שהעניה לאחר הכהנים היא מצוה המוטלת עליו בשעת התפילה הזו, כיון שהאמן משתייך לברכה שאמרו הכהנים, ולכן אינו הפסק, אבל בשומע קדיש באמצע תפילתו לא שייך האמן לתפילתו, ולכן אם יענה הרי זה הפסק.

ובזכרון יוסף (שטיינהארט, שו"ת, סי' יג ד"ה ונ"ל לתרץ) תירץ, שבסוטה (לח.) למדו בגזירה שוה מהכתוב לגבי ברכת העם בהר גריזים (דברים כז יב) 'אלה יעמדו לברך את העם', שברכת כהנים צריכה להיות בלשון הקודש ובעמידה, וכיון שאין גזירה שוה למחצה, יש ללמוד גם שכמו שבהר גריזים כתוב (שם שם טו) 'וענו כל העם ואמרו אמן', כך גם בברכת כהנים יש מצוה לישראל המתברכים לענות אמן על הפסוקים של ברכת הכהנים, ונמצא שאמן זו חיובה מדאורייתא מחמת הגזירה שוה, ולכן אין היא נחשבת להפסק בתפילתו, ואינה דומה לשאר אמנים שאסור לענות באמצע תפילתו[כ].

והקשה עליו **ההעמק שאלה** (שאילתא קכה ס"ק יג), אם עניית אמן זו היא מדאורייתא, כיצד היא נדחית מפני חשש טירוף. ולכן פירש ההעמק שאלה שאמן זו היא מעין הברכת כהנים עצמה שנחשבת לחלק מהתפילה ואינה הפסק.

האם מותר לש"ץ לענות אמן על הברכה שלפני ברכת כהנים

שם. רש"י (ד"ה מפני) פירש, שדין זה נאמר לש"ץ שלא יענה אמן אחר סוף כל ברכה וברכה של ברכת הכהנים, מפני הטירוף שלא יוכל להתחיל לפניהם את הברכה השניה. וכן פירש **הרע"ב** (מ"ד) שלא יענה הש"ץ אמן שמא תיטרף דעתו ולא יוכל לחזור לתפילתו מהר ולהתחיל להקריא את הברכה השניה. ודייק **התפארת המשנה** (מ"ד ד"ה נהרע"ב) מכך שפירשו שהחשש הוא שלא יוכל להמשיך להקריא רק את הברכה השניה, ולא חששו שלא יוכל להקריא את הברכה הראשונה, שהם סוברים שעל הברכה שמברכים הכהנים 'אשר קדשנו בקדושתו של אהרן' וכו' מותר לש"ץ לענות אמן, ובכך אין חשש שתיטרף דעתו ולא יוכל להקרותם את הברכה הראשונה. וכתב שדוחק לומר שהרע"ב סובר שאין הש"ץ מתחיל להקריא לכהנים מתיבת 'יברכך' ומשום כך סבר שאין חשש שלא יוכל להקריא את הברכה הראשונה, כיון שאינו צריך להקריא את תחילתה, כיון שבדרך כלל הרע"ב סובר כמו **הרמב"ם**, והרמב"ם כתב בפירוש המשנה (מ"ד) שהש"ץ מתחיל להקריא מתיבת 'יברכך'. והעיר על כך שבהלכותיו (תפילה פי"ד ה"ג) כתב הרמב"ם שהכהנים מתחילים לומר 'יברכך' בלא שיקרא להם הש"ץ[כא].

וכתב הט"ז (סי' קכח ס"ק יד), שאפילו לדעת **הרמ"א** (שם סי"ג) שהמנהג הוא להקריא גם את התיבה הראשונה, מותר לש"ץ לענות אמן אחר ברכת הכהנים[כב], מכיון שרק בין הברכות עצמן יש חשש שיטעה ולא יידע איזה פסוק קרא להם אם את השני או השלישי, אבל בפסוק הראשון ודאי שלא יטעה[כג].

והאליה רבה כתב (שם ס"ק לח) לחלק, שעניית אמן אחר הפסוקים מותר לש"ץ לענות, כיון שבכך הוא נחשב שמקבל את הברכה ואין זה הפסק, אבל לאחר הברכה אם יענה אמן הרי זה הפסק.

בכך שצריך לענות אמן ולהתחיל מיד שים שלום אין חשש טירוף

שם. במילי דברכות (גרוזדזענסקי, ד"ה ומ"ש) הקשה, מדוע פירש רש"י (ד"ה מפני) שהחשש הוא שמא תיטרף דעתו ולא יוכל להתחיל לפניהם את הברכה השניה, יותר טוב היה לו לפרש שהחשש שתיטרף דעתו הוא אם יענה אמן על הפסוק האחרון של ברכת הכהנים ולא יוכל להתחיל לומר 'שים שלום'. ותירץ, שרש"י סובר שהש"ץ והציבור אומרים יחד את ברכת 'שים שלום' בלחש, ולכן לא שייך שתיטרף דעתו ולא יוכל לומר זאת.

והקשה על כך, ממה ששנינו בהמשך המשנה שאם אין שם כהן אלא הוא שלא ישא את כפיו, ופירש רש"י (ד"ה לא ישא) שהוא מפני הטירוף, ושם החשש הוא שלא יוכל להמשיך בברכת 'שים שלום', ומוכח אם כן שכן שייך טירוף בברכה זו אף אם אומרה בלחש. ולכן תירץ, שרש"י סובר שאמנם שייך טירוף לגבי ברכת 'שים שלום', אלא שעל הפסוק האחרון שבברכת כהנים לא עונים אמן אלא רק לאחר סיום ברכת 'שים שלום', שהאמן עליה משתייך גם לפסוק האחרון של ברכת כהנים, שהרי ישנה שייכות בין הפסוק האחרון של ברכת כהנים (במדבר ו כו) 'וישם לך שלום' לברכת 'שים שלום'. ולכן הוצרך רש"י לפרש שהטירוף הוא רק בברכה השניה.

טעמים לגירסת המשניות 'לא יענה אחר הכהנים אמן'

שם. הגירסא במשנה שבגמרא היא 'לא יענה אמן אחר הכהנים'. אכן במשניות גרסו 'לא יענה אחר הכהנים אמן'[כד]. **והויחי יעקב** (ד"ה לא) הביא מי שהקשה על הגירסא שבמשניות שאינה נכונה, שכיון שהעניה היא ה'אמן' צריך להסמיך את מה שעונים לאמירה, ויש לכתוב תיבת 'אמן' סמוך לתיבת 'יענה', והנכון הוא כהגירסא במשנה שבגמרא 'לא יענה אמן אחר הכהנים'.

ותירץ, שההלכה היא שכששומע קדיש או ברכה משני אנשים ואחד מהם סיים קודם השני, צריך לענות אמן מיד לאחר ששמע מהראשון שסיים ולא ימתין לשמוע את סיומו של השני. ולפי זה יש לומר במה ששנינו שהש"ץ לא יענה אמן אחר הכהנים משום שתיטרף דעתו, שהוא משום שצריך לענות מיד ולא יהיה לו זמן להתיישב מה הוא צריך להמשיך מיד לאחר עניית האמן, אבל באופן ששמע הש"ץ שכהן אחד סיים קודם האחרים, מותר לש"ץ לענות אחריו, כיון שישאר לו זמן עד שיגמרו שאר הכהנים את ברכתם, ובזמן זה יוכל ליישב את דעתו ולדעת במה ימשיך להתפלל. וזה מה שרמז התנא לפי גירסת המשניות בכך שהרחיק את תיבת 'אמן' לאחר שהזכיר את הכהנים ולא הסמיכה לתיבת 'יענה', כדי ללמד שאמן שהיא מוקדמת משאר ה'אמן' שעונים אחר ברכת שאר הכהנים מותר לו לענות, ורק אחר הכהנים המאחרים לסיים את הברכה לא יענה.

לתחילת 'יוצר אור', מכיון שהקדושה היא סיום ברכה, ולאחריה מתחילה ברכה אחרת. **יח. כגון** ברכת 'שוש תשיש' שהיא סמוכה לסיום ברכת 'אשר יצר' הקודמת לה, וכן ברכת 'שמח תשמח' הסמוכה לסיום ברכת 'שוש תשיש' הקודמת לה. **יט. ב"ח** (או"ח סי' קכח סי"ג), ט"ז (שם ס"ק יד), וזכרון יוסף (שטיינהארט, שו"ת, סי' יג ד"ה ונ"ל לתרץ). **כ. והקשה** התורת חיים (סי' קכח ס"ק כט) על הזכרון יוסף, מכך שכתב הכסף משנה (תפילה פי"ד ה"ה) שאין לש"ץ לענות אמן אחר ברכת 'בקדושתו של אהרן' משום לא פלוג מעניית אמן אחר שאר ברכות שאסור לו לענות, מוכח שלא סבר שעניית אמן אחר ברכת הכהנים הוא דאורייתא, שאם כן לא היה צריך להגיע לטעם של 'לא פלוג' משאר ברכות, אלא היה אומר שרק עניית אמן על ברכת כהנים שהיא דאורייתא התירו לו ולא על ברכת 'בקדושתו של אהרן' שאינה מדאורייתא, וממילא ענייתה נחשבת להפסק. ואין להתיר לו גם עניית אמן זו מהגזירה שוה, כיון שהלימוד בגזירה שוה הוא רק מה צריכים המברכים לעשות, אבל אינה באה ללמד מה יעשו המתברכים, שהרי הכהנים מברכים גם אם אין מי שיענה אמן. וראה בכה תברכו (מערכת ש"ן סי' א ד"ה ושוב - הראשון) שהאריך לדון בדברי הזכרון יוסף שאמן של ברכת כהנים הוא דאורייתא. **כא. וראה** מה שהבאנו להלן בענין 'האם ש"ץ כהן נושא כפיו כשיש עמו כהן אחר' בשם הוהיה ברכה מה שביאר בטעמם של רש"י הרמב"ם והרע"ב. **כב. וכן** ביאר בהעמק שאלה (שאילתא קכה ס"ק יא) שהט"ז סבר שגם עניית אמן אחר ברכת 'בקדושתו של אהרן' היא חלק מגוף הברכה והתפילה ולכן אינה נחשבת להפסק, אולם הוא סובר שרק על ברכת הכהנים עצמה מותר לו לענות, אבל אמן שאחר ברכת 'בקדושתו של אהרן' אינו אלא כאמן שאחר שאר ברכות המצוות ואסור לו לענותו. **כג. וכן** כתב האליה רבא (שם ס"ק לח), שגם לשיטת הטור והלבוש שהש"ץ מקריא לכהנים את הפסוק הראשון, מותר לש"ץ לענות אמן אחר הברכה. והביא ראיה שבפסוק ראשון לא שייך לטעות, ממה שאמרו לעיל (כט.) לגבי תפילת הבינונו, שכיון שמקומה הוא בתחילת התפילה יכול הוא לכוין דעתו ואינו נטרד בה. **כד. והרע"ב** גרס כגירסת המשנה בגמרא.

ועוד תירץ, שהתנא לפי גירסת המשניות הרחיק את תיבת 'אמן', ללמד שאם הכהנים מאריכים בניגון של סיום המילה האחרונה שבברכה, הגם שמבואר **בשולחן ערוך** (או"ח סי' קכח ס"ח) שאין לענות אמן קודם סיום ברכה משום אמן חטופה, יכול הש"ץ לענות אמן מיד לאחר שכבר הזכירו תיבה שלימה, ואין צריך להמתין עד שיסיימו לנגן[כה], ובכך אין לחוש שתיטרף דעתו כיון שנשאר לו זמן ליישב את דעתו כאשר הכהנים ממשיכים לנגן, ורק בסיום נגינתם אסור לש"ץ לענות אחריהם שמא תיטרף דעתו שאין לו שהות לשים לב להיכן יחזור בתפילתו.

ועוד תירץ, לפי שיטת הט"ז (שם ס"ק יד) שמותר לש"ץ לענות אמן אחר סיום ברכת הכהנים 'אשר קדשנו בקדושתו של אהרן', ורק על מה שמברכים 'יברכך' וכו' אין לו לענות, ולכך הרחיק התנא לפי גירסת המשניות תיבת 'אמן', ללמד שאת ה'אמן' שבתחילה יכול הש"ץ לענות, ורק את האמנים שאחר שלשת ברכות הכהנים לא יענה.

מדוע חשש הרמב"ם לטירוף דעתו של הש"ץ רק בין פסוק שני לשלישי

שם. הרמב"ם (תפילה פי"ד ה"ה) כתב שאין שליח ציבור רשאי לענות אמן אחר הכהנים כשאר העם, שמא תיטרף דעתו ולא ידע איזו ברכה הוא מקרא, אם פסוק שני או פסוק שלישי. ודייק **הכסף משנה** ממה שהרמב"ם לא הזכיר פסוק ראשון, ששיטת הרמב"ם היא שאין מקרים לכהנים את תחילת הפסוק הראשון אלא הם מתחילים לאומרו מעצמם, ולכן סבר הרמב"ם שבכך אין הש"ץ יכול לטעות. וכתב שלפי זה יש להסתפק האם מותר לש"ץ לענות אמן אחר ברכת 'אשר קדשנו בקדושתו של אהרן', כיון שאין לו במה לטעות שאינו צריך מיד להקרותם, או שלא חילקו חכמים בתקנתם וקבעו שלא יענה אמן כלל.

וכתב המעשה רוקח שמדברי הרמב"ם (פירוש המשניות מ"ד) שהביא את סדר ברכת הכהנים ופירש איך הכהנים אומרים כל פסוק ואחריו עונים הציבור אמן, ובהמשך לכך כתב שכשהציבור עונים אמן הש"ץ לא יענה אמן, משמע שפירש דין זה רק על עניית אמן לאחר הפסוקים ולא אחר הברכה הראשונה.

והאור לציון (ד"ה אמנם) הקשה על הכסף משנה, שודאי אסור לש"ץ לענות אמן אחר ברכת 'אשר קדשנו בקדושתו של אהרן', כיון שאם מותר לו לענות שם, מדוע כתב הרמב"ם שהוא לא ידע אם עומד לפני ברכה שניה או שלישית, ולא כתב שיש להסתפק גם שמא עומד לפני הפסוק הראשון. ואם נאמר שבמקום זה הוא יכול לזכור שהכהנים בירכו רק ברכה אחת, אם כן יוכל לענות גם לאחר הפסוק הראשון ויזכור שהכהנים אמרו רק פסוק אחד, וכל החשש יהיה רק לאחר הפסוק השני שלא יזכור אם אמרו שני פסוקים או שלשה, כיון שלאחר הפסוק השלישי כבר יבחין שהכהנים החזירו פניהם וידע שצריך לומר 'שים שלום', ואם כן אין לשנות בלשון שלילה שלא יענה מפני הטירוף, כיון שכך משמע שתמיד שייך טירוף ולא יענה, אלא צריך לשנות בדיוק שלא יענה רק אחר פסוק שני שבו שייך טירוף.

מי אומר לכהנים לברך

שם. תוספות (ד"ה לא) פירשו מה ששנינו בספרי (נשא פל"ט) 'ומנין שחזן צריך לומר להם אמרו, תלמוד לומר 'אמור להם'', שהחזן אינו השליח ציבור שניגש לפני התיבה, אלא הוא המתעסק בצרכי הציבור. אמנם **הערוך** (ערך חזן) פירש שחזן הוא השליח ציבור[כו]. וכתב **הרא"ש** (סי' יז) שטעות היא, אלא החזן הוא המתעסק בצרכי ציבור, ושליח ציבור הוא המוציא את הרבים ידי חובתם. והקשה עליו **הבאר שבע** (סוטה לח. ד"ה אמר), כיצד אמר שהערוך טעה, והרי מכך שכמה **ראשונים** כתבו שמותר לשליח ציבור להקרות 'כהנים', מוכח שגם הם פירשו שמה שאמרו שהחזן 'מקרה' מדובר על השליח ציבור. וכתב שיש לחלק בין סתם חזן שפירושו שליח ציבור, לבין 'חזן הכנסת' שהוא המתעסק בצרכי בית הכנסת, או שליח בית דין.

האם ש"ץ כהן נושא את כפיו כשאין שם כהן אחר

ואם אין שם כהן אלא הוא. הקשה **הגר"א** (אמרי נועם, ד"ה ואם), שהיה צריך לשנות בלשון חידוש, 'אפילו אין שם כהן אלא הוא לא ישא את כפיו'. ותירץ, שעיקר החידוש במשנה הוא בהמשך הדברים, לגבי מי שמובטח לו שכשנושא את כפיו חוזר לתפילתו שמותר לו, שדין זה הוא רק אם אין שם כהן אחר מלבדו, אבל אם יש כהן אחר אסור לו לישא את כפיו אפילו שמובטח לו שחוזר לתפילתו, ובדין זה לא שייך לומר לשון 'אף', ולכן שנתה המשנה בלשון זו. וכן הביא **הטור** (או"ח סי' קכח) בשם **מהר"ם מרוטנבורג**, שאם הש"ץ כהן, אם יש כהנים אחרים לא יעלה לדוכן משום טירוף הדעת שמא לא יוכל לחזור לתפילתו.

והרש"ש (ד"ה ואם) כתב שהוא דוחק לומר שלשון 'ואם' הוא משום הסיפא. וביאר הטעם שלא כתוב 'אפילו', משום שדין זה הוא דווקא כשאין עמו כהן אחר, אבל כשיש שם עוד כהן אין לו 'אימתא דציבורא' ואין לחוש לטירוף דעתו ויכול לישא כפיו, אלא שכתב שבטלה דעתו מפני הפוסקים שפירשו דין זה גם כשיש עמו עוד כהן. וכתב שיש לפרש את לשון המשנה 'ואם' בלשון 'אפילו'[כז], כלומר שאפילו אם אין שם כהן אחר, וכן הדין כשיש שם עוד כהן. וכן כתב בגליון **מהרש"א** (ד"ה אין).

והגליון מהרש"א (שם) פירש, לפי שיטת **רבינו פרץ** (הו"ד בטור או"ח סי' קכח) שאם אין שם כהן אחר, והוא אינו נושא כפיו אינו עובר על עשה דאורייתא, כיון שאין המצוה לברך את ישראל אלא רק כשיש לפחות שני כהנים יחד. ולכן רק כשאין שם כהן אחר מותר לו לבטל את הברכה משום חשש טירוף, אבל אם יש עמו כהן אחר אסור לו לבטל את הברכה. וכעין זה ביאר **בשאילת יעב"ץ** (שו"ת, סי' נד ד"ה אמנם) שדווקא כשאין שם כהן אחר שאז לא קוראים 'כהנים' שיעלו הכהנים לברך על כן אינו עובר באיסור אם אינו מברך, ועדיף לחוש לטירוף שלא יוכל לחזור לתפילתו, אבל כשיש שם כהן אחר שאז קוראים להם 'כהנים' לעלות ולברך, ואם לא יברך יעבור על ביטול שלש מצוות עשה, וגם יש לחוש לפגמו שיאמרו שנפסל מן הכהונה, אין לחוש שמא לא יוכל לחזור לתפילתו.

האם ש"ץ כהן נושא כפיו כשיש עמו כהן אחר

ואם הבטחתו שהוא נושא את כפיו וחוזר לתפלתו רשאי. אם יש שם כהן אחר מלבד הש"ץ, כתבו **בהגהות מיימוניות** (תפילה פט"ו אות ו) שלא ישא הש"ץ את כפיו אפילו שמובטח לו שלאחר מכן יוכל לחזור לתפילתו, וההיתר במובטח לו הוא רק כשאין שם כהן אחר. והטעם הוא, שרק כדי שלא תתבטל נשיאת כפים סמכו על הבטחתו שיחזור לתפילה. וכדעה זו כתב גם **המשנה ברורה** (סי' קכח ס"ק עו), שאם יש שם כהן אחר לא ישא את כפיו.

אכן הפרי חדש (שם סק"כ) כתב, שגם אם יש שם כהנים אחרים, אם מובטח לו שיחזור לתפילתו מותר לו לשאת את כפיו[כח]. **ובברכת ראש** (ד"ה ואם) דחה את דבריו, כיון שהברכה שצריך לברך על הברכת כהנים אינה מעיקר תקנת חכמים, משום כך אם יברכנה תיחשב להפסק בתפילתו, אמנם אם אין שם כהן אחר אין לו עצה אחרת אלא לסמוך על הבטחתו שחוזר לתפילתו, וישא כפיו אך ללא ברכת 'בקדושתו'.

ועל פי שיטת התוספות יו"ט (מ"ד) [בשם הרמב"ם (תפילה פט"ו ה"י) **וההגהות מימוניות** (שם אות ו)] שרק אם אין שם כהן אחר הותר לו לישא כפים אבל כשיש שם כהן אחר לא ישא הש"ץ את כפיו אפילו אם מובטח לו שלא תיטרף דעתו, כתב הברכת ראש (ד"ה ואם) לבאר מה שלכאורה קשה, שבמגילה (כד.) שנינו 'המפטיר בנביא וכו' והוא עובר לפני התיבה והוא נושא את כפיו'. ולכאורה מדוע אמרו שיכול לעבור לפני התיבה, והרי אם אמרו עליו שהוא נושא את כפיו ודאי שמדובר בכהן, ובכך שהוא עובר לפני התיבה הוא מפסיד שלש מצוות שמקיים בברכת כהנים. ותירץ שלדברי התוספות יו"ט מבואר, שמדובר שיש שם עוד כהן אחר[כט], ובכך משמיעה המשנה חידוש, שאף שבדרך כלל אין הש"ץ נושא את כפיו כשיש כהנים אחרים ואפילו מובטח לו שלא יטעה, מכל מקום כיון שהוא לא עלה לתורה משבעת הקרואים אלא רק למפטיר, התירו לכבדו לשאת את כפיו גם כשהוא ש"ץ.

וכתב בעיר הקדש והמקדש (ח"ג פכ"ה ס"ב אות ג) שכיום המנהג בירושלים הוא שש"ץ כהן נושא את כפיו אפילו אם יש שם כהנים אחרים.

והאז נדברו (שו"ת, חי"ג סי' לד) כתב, שאם יש מלבדו כמה כהנים אחרים לא ישא כפיו, כיון שהמצוה של ברכת כהנים יכולה להתקיים על ידם, אמנם אם אין כהן אלא הוא ישא את כפיו שלא לבטל את המצוה, וכן אם יש עוד כהן אחד מלבדו גם ישא את כפיו, שבכך מתקיימת המצוה מדאורייתא.

הוכחה מהמשנה שאין לש"ץ לענות אמן אחר הכהנים גם כשמובטח לו שחוזר לתפילתו

שם. התוספות יו"ט (מ"ד) דייק במה ששנינו במשנה שאפשר לסמוך על הבטחתו, שאין זה מדבר על מה ששנינו תחילה שלא יענה אמן, אלא רק על נשיאת כפים כשאין שם כהן אחר[ל], ועל כן לא יענה הש"ץ אמן אחר ברכת כהנים אפילו אם מובטח לו שיחזור לתפילתו. והוסיף שהוא כתב **בדברי חמודות** (אות

[כה] **ודייק** כן מדברי המג"א (סי' קכח ס"ק עג), שבשעה שמאריכים הכהנים בניגון של סוף התיבה מותר לומר 'רבון העולמים' וכו' כיון שזה נחשב שכבר סיימו את הברכה. [כו] **ונקרא** כך מלשון 'חוזה', שהוא צריך לראות ולהכין מה יקרא בתורה, ואיך יקרא לאנשים לעלות לתורה. [כז] **ומצינו** ש'אם' מתפרש 'אפילו', שכתוב (במדבר לו ד) 'ואם יהיה היובל', ופירש רש"י (שם) שאפילו אם יהיה היובל לא תחזור נחלת אשה שנישאת לבעל ממטה אחר, לנחלת מטה אבותיה. וכן מה ששנינו (כלאים פ"ב מ"ג) 'אם צימחה', ופירש התוספות יום טוב (שם) שאפילו אם הצמחים ניכרים שודאי יהפוך את כולם שלא ימשיכו לצמוח, אסור לו מחשש כלאים לזרוע קודם שהופך. [כח] **וכתב** השער הציון (שם ס"ק סד), שבמקום שנהגו כמותו אפשר שאין למחות בידם. [כט] **ומוכרח** לפרש שיש שם עוד כהן אחר, שאם לא היה, מדוע לא העלו כהן זה לראשון אלא רק למפטיר, אלא ודאי מדובר שעליית הכהן הראשון ניתנה לכהן אחר, ולכן הוצרך הכהן הזה לעלות למפטיר. ודוחק להעמיד שהוא כהן יחיד, ומה שלא עלה ראשון הוא מכיון שהגיע באמצע קריאת התורה, שהרי לשון המשנה הוא 'המפטיר', שמשמע שכך היא דרכו תמיד לעלות למפטיר. [ל] **והט"ז** (סי' קכח

נג) שבמדרש (דנ"ר ז ה) מבואר שאם מובטח לו שחוזר לתפילתו יכול גם לענות אמן על ברכת הכהנים. ולפי זה יש להבין מדוע כתבה המשנה את החילוק 'אם מובטח לו' רק על נשיאת כפים של הש"ץ. ופירש שהטעם לכך הוא כיון שרצתה המשנה להשמיע חידוש יותר גדול, שאפשר לסמוך על הבטחתו אפילו להפסק גדול כמו כל נשיאת כפים, וכל שכן שאפשר לסמוך על כך להפסק קטן של עניית אמן[לא]. אלא שחזר בו מכך משום שאין למדים הלכה מהמדרש[לב].

והקשה עליו **בקול הרמ"ז** (מ"ד), שאם אין בגמרא דין הסותר לדברי המדרש, מדוע אין ללמוד ממנו הלכה, והרי כמה דינים למדו הפוסקים ממדרש הזוהר.

וכן דייק בוהיה ברכה (ד"ה ואם) בלשון המשנה 'ואם הבטחתו שהוא נושא את כפיו וחוזר לתפילתו רשאי', כלומר שרק לגבי הדין האחרון שבמשנה שאם אין שם כהן אלא הוא לא ישא את כפיו נאמר שאם מובטח לו שיחזור לתפילתו מותר לו לשאת כפיו, אבל הדין הקודם שלא יענה אמן אחר הכהנים אינו תלוי באם מובטח לו שיחזור לתפילתו או לא, אלא בכל אופן אסור לו לענות אמן אחריהם, שאם היה חילוק זה שייך גם על הדין שלא יענה אמן, היתה צריכה המשנה לשנות בסופה לשון זו 'ואם הבטחתו שהוא חוזר לתפילתו רשאי' שהיא מתאימה לשני הדינים המובאים במשנה[לג]. ולפי זה ביאר את הכתוב במדרש (דנ"ר ז ה) שאם הבטחתו שחוזר לתפילתו מותר לו לענות אמן, שזה מדבר על עניית אמן לאחר סיום הברכת כהנים שהנידון הוא אם יוכל לחזור לאמירת 'שים שלום' ובכך דינו כמו הדין שיכול לשאת את כפיו ולא חוששים לטירוף הדעת, אבל המשנה כאן דיברה לגבי עניית אמן באמצע ברכות הכהנים לאחר אמירת 'וישמרך' ו'ויחונך', ולכך לא מועילה הבטחתו לחזור להיכן שפסק.

ש"ץ כהן האם עוקר רגליו בעבודה והאם עולה לדוכן

שם. באופן שאין שם כהן אלא הוא ומובטח לו שהוא חוזר לתפילתו, שהוא חייב לשאת כפיו, נחלקו **הראשונים** אם ישא את כפיו במקום שבו עמד להתפלל, או שמותר לו לעקור רגליו ולעלות לדוכן לברכת כהנים.

הרא"ה (ד"ה העובר) כתב, שרשאי הש"ץ לשאת כפיו אך יש לו להישאר באותו מקום שהוא מתפלל, ואסור לו לעקור רגליו.

אכן הטור (סי' קכח) כתב, שיעלה לדוכן ויברך שם ברכת כהנים. וכן כתבו **בשולחן ערוך הרב** (שם סל"ב) **ובמשנה ברורה** (שם ס"ק עח). ויש **אחרונים**[לד] שכתבו, שאם אפשר שכל העם יעמדו לפניו, הש"ץ עומד במקומו לפני התיבה ומברך את העם, ורק אם אי אפשר שיעמדו לפניו, יעקור רגליו מעט בעבודה ויעלה לדוכן כדי שיהיו כל העם לפניו.

והאשל אברהם (בוטשאטש, שם ס"ח) כתב, שאין לו לעלות על הדוכן אלא רק יסבב פניו וגופו אל הציבור.

כתב השולחן ערוך (שם ס"כ) שקודם שיעלה הש"ץ לדוכן, צריך לעקור רגליו מעט בעבודה. אמנם **הרמ"ע מפאנו** (שו"ת, סי' לה) כתב שכיון שאין הש"ץ עולה לדוכן אלא נושא כפיו במקום שעומד הרי הוא מזומן לשאת כפיו כבר משעה שהתחיל חזרת הש"ץ[לה], ולכן אינו צריך לעקור רגליו בעבודה. **ובזרע אמת** (שו"ת, ח"ג סי' יג) כתב שאפילו אם אין הש"ץ עולה לדוכן, צריך לעקור רגליו בעבודה. וכן כתב **בשבט הלוי** (שו"ת, ח"ח סי' כג אות ב)[לו].

ש"ץ קבוע האם צריך לסרב או לקבל רשות קודם שיגש

העובר לפני התיבה צריך לסרב. כתב **בטור** (או"ח סי' נג), היורד לפני התיבה ואינו ש"ץ קבוע צריך לסרב מעט קודם שירד, ולא יותר מדאי אלא בפעם ראשונה מסרב, וכשיאמרו לו פעם שניה מכין עצמו כמי שרוצה לעמוד, ובפעם שלישית יעמוד. וביאר **הבית יוסף** (שם סט"ו - טז ד"ה היורד) שמקור דבריו הוא הברייתא כאן שכתבה שהעובר לפני התיבה צריך לסרב, וסבר הטור שזהו רק בש"ץ שאינו קבוע, אבל ש"ץ קבוע אין לו לסרב, כיון שבכך יראה שאינו סומך על מה שמינוהו הציבור לש"ץ קבוע. וכן פסק **בשולחן ערוך** (שם סט"ו) ששליח ציבור קבוע יורד לפני התיבה מעצמו ולא ימתין שיאמרו לו.

והקשו הגר"א (שם אות כד) **והבנין ציון** (שו"ת, סי' קעד), שבערכין (יא:) אמרו שהמקריב עולת חובה צריך רשות כמו שליח ציבור שצריך ליטול רשות. ומכך שדימו הש"ץ לעולת חובה שהיא קבועה כל יום ויום מוכח שמדובר על ש"ץ קבוע, ואף על פי כן אמרו שצריך לקבל רשות.

ותירץ החכמת שלמה (הגהות השו"ע שם), שבאמת ש"ץ קבוע אינו צריך לבקש רשות, אלא שמי שאינו ש"ץ קבוע אם יתחיל מעצמו לבקש להתפלל יש בכך יוהרא שמראה כאילו הוא ראוי להתפלל, ולכן צריך שאחרים יתחילו לומר לו תחילה לגשת, אבל ש"ץ קבוע אינו צריך שאחרים יתחילו לומר לו, אלא הוא יכול מעצמו להתחיל לגשת ואין בכך יוהרא, ומכל מקום צריך גם הוא להימלך בציבור קודם שיגש[לז].

והבנין ציון (שם) תירץ, שבערכין הלימוד הוא רק על הפעם הראשונה שמתחיל להקריב עולת חובה, וזה לומדים מש"ץ שגם הוא בפעם הראשונה שממנים אותו להיות ש"ץ קבוע צריך להימלך, אבל לאחר הפעם הראשונה אין המקריב והש"ץ הקבוע צריכים עוד לקבל רשות, ולכן אין להקשות מכך על הטור והבית יוסף, שגם הם כתבו שש"ץ קבוע לאחר הפעם הראשונה אינו צריך לבקש רשות.

והביאור הלכה (שם ד"ה ולא) תירץ בדוחק, שבערכין מדובר על ש"ץ שאינו קבוע להתפלל אבל הוא קבוע לדברים אחרים כגון תקיעת שופר וכדו', ולכן הוא צריך לבקש רשות להתפלל, אבל השולחן ערוך דיבר על ש"ץ הקבוע להתפלל, שהוא אינו צריך לבקש רשות לכך.

סירוב לאדם גדול

שם. כתב **הרא"ה** (פקודת הלוים, ד"ה העובר) שדין זה שצריך לסרב כשמגישים אותו לעבור לפני התיבה, תלוי לפי המפייס והמתפייס, וכגון אם המפייס הוא אדם גדול אין לסרב לו כלל. וכן פסק **בשולחן ערוך** (או"ח סי' נג סט"ז) שאם האומר לו שירד הוא אדם גדול, אינו מסרב לו כלל. וכתב **במגן אברהם** (שם ס"ק יז) שמכל מקום יש אופן שבו צריך לסרב גם לאדם גדול, וכגון מה שכתבו **תוספות** (פסחים פו: ד"ה אין) שאם אומר לו לעשות דבר גסות ושררה אין צריך לשמוע לו[לח].

רמז בכתוב שהעובר לפני התיבה צריך לסרב מעט

ואם אינו מסרב דומה לתבשיל שאין בו מלח. בזאת מנוחתי (ד"ה מ"ר) הביא רמז לכך שהניגש להתפלל בלא לסרב מעט דומה לתבשיל שאין בו מלח, מהכתוב (ויקרא ב יג) 'על כל קרבנך תקריב מלח', ופירש שבא הכתוב לומר שגם על כל הדברים הדומים לקרבנות דהיינו התפילה שניתקנה במקום הקרבנות, גם צריך להקריב מלח, כלומר שכשיקריב את עצמו לגשת לפני התיבה יעשה זאת כשיעור ראוי של מלח שהוא לא מרובה ולא מועט, ולכן הניגש להתפלל לא יגש בלא סירוב כלל ולא יסרב שלש פעמים.

פירוש 'מהבהב'

שניה מהבהב. בפירוש תיבת 'מהבהב' נאמרו כמה פירושים. **רש"י** (ד"ה מהבהב) פירש, שהבהוב הוא מלשון זימון, כלומר שלאחר שאמרו לו פעם שניה צריך לזמן את עצמו ליגש[לט]. **ובגליון** (הו"ד בהגהות וליונים) פירש כמו שכתב **הערוך** (ערך הבהב), שהוא מלשון נענוע, כלומר שינענע בראשו לאות שהוא מסכים ליגש.

ס"ק יד) ביאר מדוע כשמובטח שיחזור לתפילתו מותר לו לשאת כפיו, אבל לא לענות אמן אחר ברכת הכהנים. כיון שבעניית אמן אחר ברכת הכהנים החשש הוא שתיטרף דעתו מחמת הכוונה בעניית האמן, שבכך מוסחת דעתו למחשבה אחרת, ובזה לא שייך לומר שמובטח לו שיחזור לתפילתו, כי אין מחשבתו בשליטתו, אבל בנשיאת כפים החשש הוא שתיטרף דעתו מחמת אימת הציבור, ודבר זה תלוי בטבעו אם הוא חושש מהציבור, ולכן שייך לומר שאם מובטח לו שיחזור לתפילתו יכול לשאת את כפיו. והויחי יעקב (ד"ה לא) פירש, שרק בש"ץ שרוצה לשאת את כפיו ויש לו זמן ליישב את דעתו לאחר שסיים את הברכת כהנים עד שיכלו העם לענות אמן אחר הברכה, אפשר לסמוך שבזמן זה יישב דעתו ולא תיטרף, אבל לגבי עניית אמן אחר ברכת כהנים, שמיד כשיסיים לענות אמן יצטרך לחזור לתפילתו ולא תהיה לו שהות ליישב דעתו, אין לסמוך שלא תיטרף דעתו. ועוד תירץ, שלשאת כפיו התירו לש"ץ אם יודע שלא תיטרף דעתו, מכיון שיקל עליו להמשיך בתפילתו שהיא התחלה של ברכה חדשה ובכך לא יטעה, אך בעניית אמן אחר ברכת הכהנים יש לחוש שיטעה שלא ידע לאחר איזו ברכה ענה אמן ולהיכן צריך לחזור ותיטרף דעתו. **לא. אמנם** הברכת ה' (ד"ה מפני) כתב, שלפי דברי התוספות יו"ט שרק לנשיאת כפים התירו לו להפסיק כשמובטח לו שלא תיטרף דעתו, אבל לא התירו לו להפסיק לעניית אמן, מיושב מדוע לא עירבה המשנה את שני הדינים, ולא שנתה 'העובר לפני התיבה לא יענה אמן אחר הכהנים, ואם אין שם כהן אלא הוא לא ישא כפיו מפני הטירוף', כיון שיש לחלק ביניהם, שרק לגבי נשיאת כפים מועילה הבטחתו שלא לחוש לטירוף. ועוד תירץ, שאם היתה שונה המשנה כך, היה אפשר לומר שהטעם של טירוף הוא רק באיסור נשיאת כפים, ולא לגבי עניית אמן שבו הטעם הוא משום הפסק, ולכן חילקה המשנה ביניהם להשמיע שבשניהם הטעם הוא משום טירוף ואין עניית אמן נחשבת להפסק. **לב. והסכים** עימו בנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ת, יו"ד סי' קסא ד"ה ומה שהלה), שכיון שהמדרש עיקר כוונתו הוא למוסר ולרמזים והמשלים שבו, אף שהם מעיקרי הדת מכל מקום אין ללמוד מהם הלכה. **לג. ולפי** זה ביאר מדוע פירשו רש"י (ד"ה מפני) הרמב"ם (פיה"מ מ"ד) והרע"ב שלא יענה אמן אחר הכהנים מחשש שלא יוכל להמשיך להקריא את ברכות הכהנים, ולא פירשו שהחשש הוא שלא יוכל לחזור אחר ברכת הכהנים להמשיך בתפילתו בברכת שים שלום, מכיון שסברו שבדבר שנוגע לעצמו מועיל מה ש'מובטח לו', ואם כן בהכרח שהדין ברישא צריך להתפרש בדבר שלא נוגע לעצמו אלא לאחרים, שצריך להקרות את הכהנים האחרים, שבזה לא סמכו על מה שמובטח לו, והרי אם יתבלבל יטעה גם אותם. **לד. רדב"ז** (שו"ת, ח"א סי' רלז), חסד לאלפים (שם ס"ק טו), ובן איש חי (פר' תצוה אות יח). **לה. וכל** שכן שאם נטל ידיו קודם חזרת הש"ץ כמו שראוי לעשות, שהוא נחשב למזומן לשאת כפיו. **לו. ואם** צריך לחלוץ מנעליו קודם חזרת הש"ץ, כתב היפה ללב (שם אות כט) שכיון שאינו עוקר ממקומו לעלות לדוכן אלא מברך במקומו, אינו צריך לחלצם, שכל האזהרה שלא לעלות במנעלים היא דווקא כשעולים לדוכן. אמנם הכף החיים (שם אות קכ) הקשה עליו, שלא פלוג רבנן ותמיד יש לחולצם, וגם אין זה כבוד הציבור שלא לחלצם, ועל כן כתב שגם כשאינו עולה לדוכן צריך לחלצם, אמנם אם הם מנעלים שקשה לחלצם במהרה וחליצתם תגרום להפסק, יש להקל שלא לחלצם. ובלב חיים (שו"ת, ח"ב סי' טו) הביא כמה מנהגים אם ש"ץ כהן נוטל ידיו באמצע חזרת הש"ץ או לא. **לז. וכן** כתב בנשאל דוד (שו"ת, או"ח סי' ב) שאין הש"ץ הקבוע צריך לסרב ולהמתין עד שיצוו אותו לגשת, אבל משום הלכות דרך ארץ ראוי לו להודיע ולהימלך בציבור תחילה, וכשם שהמזמן אומר 'רבותי נברך', אף שכבר נתנו לו קודם רשות לזמן להם. **לח. ובכף** החיים (סי' נג סק"ע) כתב, שגם באופן שהוא חושש להיות ש"ץ מאיזו סיבה, מותר לו לסרב לאדם גדול המבקש ממנו, וכן אם מבקש ממנו אדם גדול להתמנות לאיזה דבר, והוא חושש שאם יתמנה לא יוכל לצאת ידי חובתו כראוי, מותר לסרב לו. **לט. וכתב** באמת

והמאירי (ד"ה אע"פ) פירש, שבפעם השניה הוא מעמעם[מ]. **ובאמת ליעקב** (ד"ה שניה) כתב, שאפשר לפרש בדרך אחרת, שהבהוב הוא מלשון שריפה, שהרי אמרו שמי שמסרב יותר מדאי לגשת דומה לתבשיל שהקדיחו המלח, ופירש רש"י (בילה כט. ד"ה יקדיח) שהוא תבשיל שנשרף על ידי המלח, ולכן מי שאמרו לו פעם שניה צריך לסרב רק קצת שזה כמו שריפה מועטת.

מדוע לא הוזכרו עוד דברים שרובם קשה ומיעוטם יפה

שלשה רובן קשה ומיעוטן יפה. **בגליוני הש"ס** (ד"ה ג') הקשה, שבגיטין (ע.) אמרו על שמונה דברים אחרים שרובן קשה ומיעוטן יפה, ולא הזכירו שם את שלשת הדברים שאמרו כאן. **ותירץ הריא"ף** (על עין יעקב, גיטין שם ד"ה שמונה), שהמיעוט שאמרו כאן שבשלשה אלו טוב למעט, זהו מיעוט שבמיעוט כלומר ממש קצת, אבל מה שאמרו בגיטין בשמונה דברים שמיעוטם יפה, כוונתם עד פחות ממחצה שעדיין הוא מעט ביחס לרוב, ולכן אין לחבר את הדברים שאין המיעוט שבהם שוה.

אכן בירושלמי (ה"ג) אמרו על שלשה דברים אלו, שרובן ומיעוטן רע ובינוניתן יפה. כלומר שאם לוקח מעט מהם מאוד הוא רע לו, ומוכח שלא כפירוש הריא"ף. **ובמראה הפנים** (שם ד"ה ובינוניתן) כתב, שדברי הירושלמי הם כמו הגמרא כאן, ואף בגמרא כאן לא התכוונו לומר שמיעוט שבמיעוט הוא יפה, שהרי אמרו זאת גם על מי שמסרב להיות ש"ץ, ובו אמרו שרק שתי פעמים יסרב אבל בפעם השלישית יסכים, ומוכח שהדרך האמצעית היא הרצויה, ואף בשאר הדברים התכוונו לומר שמיעוט קצת פחות מחצי הוא יפה ולא מיעוט שבמיעוט.

ובחדש האביב (ד"ה ת"ר) תירץ, שהדברים שאמרו בגיטין הם דברים שאין שיעור קבוע מה יחשב להרבה ומה הוא מעט, אלא הכל תלוי בטבעו של כל אדם לעצמו ולפי זה יכול להרבות או להמעיט, אבל הדברים שאמרו כאן הם בשיעור קצוב לכל אדם בשוה, ולכן אין לחברם יחד.

ובספר העז ביד (ד"ה ת"ר שלשה) תירץ, שכאן לא כיוונה הגמרא לומר על שלשה דברים אלו שרובם קשה ומיעוטם יפה, אלא רק שיש ללמוד מהשאור והמלח כיצד לגשת לעבור לפני התיבה ועד כמה יש לסרב לכך. שכשם שהשאור אם הוא הרבה הרי הוא מטפיח ומגביה את העיסה ורק אם הוא מועט הוא מועיל לעיסה ומשביחה וגם אינו נרגש בטעמה, כך גם המסרב מעט מלעבור לפני התיבה כפי השיעור הרצוי אינו נחשב גאוותן אלא עניו שמעורב בדעתו עם הבריות. וגם יש ללמוד מהמלח שחסרונו אינו ניכר בעיסה במראה אלא רק כשיאכל ממנה, כך גם המסרב יותר מדאי אין לדעת אם זה מחמת ענוותנתו או שאינו חושש לסרב לגדול, ולכן כתבו שיש ללמוד ממלח שאין להרבות בו, וכך גם המסרב יותר מדאי זהו 'רובן קשה' שמגלה שסירובו נובע מגאוותו.

ובמצור דבש (ד"ה ג') תירץ, שכאן הזכירו רק דברים שכשהם הרבה אין גופו של האדם סובל מהם, אלא הקושי הוא רק למאכל או לכבודו של האדם, אבל בגיטין הזכירו דברים שקשים לגופו של האדם.

והמהרש"א (ב"מ קז: ח"א ד"ה רונס) הקשה, שבגמרא (שם) אמרו על צואת החוטם וצואת האוזן שרובן קשה ומיעוטן יפה, ומדוע לא הזכירו אותם כאן בכלל הדברים שרובם קשה ומיעוטם יפה. ותירץ, שכאן הזכירו רק דברים שבאים על ידי מעשה של האדם, אבל צואת החוטם וצואת האוזן הם דברים הבאים על האדם, ואינם שייכים לכאן.

טעם לסדר בו שנתה הברייתא דברים אלו

שאור ומלח וסרבנות. הקשה **בבניהו** (ד"ה שלשה), מדוע שנתה הברייתא את מידת הסרבנות לבסוף, ולא הקדימה אותה לפני השאור והמלח, שהרי היא דבר בגופו של האדם וראויה להיכתב לפני הדברים שאינם אלא מאכלו של אדם. ועוד מדוע הקדימה הברייתא שאור למלח, והרי יש להקדים מלח ששייך בכל המאכלים, לשאור שאינו שייך אלא בלחם.

ותירץ, שהברייתא שנתה לפי סדר גודל הקושי שיש בריבוי של כל אחד מהדברים האלו, ולכן שנתה תחילה שאור שבו הריבוי תמיד קשה ואין מציאות שירבה ממנו ויהיה מועיל. ואחריו שנתה הברייתא את המלח שיש לפעמים שגם אם ירבה ממנו לא יקלקל, וכגון אם מולח בשר, שדווקא בכך שהרבה למולחו הוא משתמר לזמן מרובה. ואחריהם שנתה את הסרבנות שאינו דבר רע כשלעצמו, אלא שאין לו את המעלה של הטוב של מי שאינו מסרב.

האם רב הונא דיבר על ש"ץ או על יחיד

טעה בשלש ראשונות. **הרמב"ם** (תפילה פ"י ה"א) פירש את דברי רב הונא, בין ביחיד שטעה בתפילתו ובין בש"ץ. **אמנם האלפי מנשה** (ד"ה טעה) כתב, שאין לפרש את דברי רב הונא לגבי יחיד שטעה, אלא רק לגבי ש"ץ שטעה בחזרת הש"ץ, שהרי המשנה עוסקת בדיני ש"ץ, ומשמע מסדר דברי הגמרא שביארה כסדר את דברי המשנה. שבתחילה פירשה את תחילת דברי המשנה שאמרו שלא יהא סרבן להיות ש"ץ, ומיד אחר כך הביאה הגמרא את דברי רב הונא לפרש את המשך דברי המשנה, מה הפירוש 'מתחילת הברכה שטעה זה', ומשמע שגם הם עוסקים בש"ץ. והביא הוכחה שאין לפרש את המשנה גם ביחיד, שהרי שנינו 'מהיכן הוא מתחיל, מתחילת הברכה שטעה זה', ואם מדובר ביחיד לא מובן דינו של רב הונא שאמר ששלש ברכות ראשונות נחשבות כברכה אחת, ואם טעה באחת מהן צריך להתחיל מתחילתן, שהרי אפשר לדונו כמי שטעה באמצע ברכה ונזכר בעודו אוחז בברכה זו שאינו חוזר אלא מתקן עצמו במקום שעומד, או שרק צריך לחזור לתחילת הברכה, אבל אין להחזירו לתחילת השלש ברכות, אלא ודאי שהמשנה מדברת על ש"ץ שטעה, ועל כך אמר רב הונא שאם טעה באחת משלש ברכות ראשונות חוזר לתחילתן, כיון שלא שייך ששני אנשים יאמרו יחד את השלש ברכות שנחשבות לברכה אחת.

והקשה עליו הדברי דוד (ד"ה מה), שלשונו של רב הונא 'חוזר'[מא], לא משמע שמדבר על ש"ץ העומד במקום זה שטעה, כיון שעליו צריך היה לומר 'מתחיל מראש'[מב], שהרי לא אמר ברכות אלו קודם ולא שייך בו לשון 'חזרה' אלא לשון 'התחלה'. וכן דייק מלשון הירושלמי (ה"ג) שכתב על דינו של רב הונא, שאם טעה ואינו יודע היכן טעה חוזר למקום הברור לו. ודין זה שחוזר למקום הברור לו שייך רק ביחיד שטעה בתפילתו ולא בש"ץ.

אכן העין משפט (אות ז) ציין כאן את דברי **השולחן ערוך** (או"ח סי' קכו ס"ב), שכתב לגבי ש"ץ שטעה, שהעומד תחתיו מתחיל מתחילת הברכה שטעה בה הראשון, ואם היה בברכות הראשונות מתחיל מראש, ואם באחרונות מתחיל מ'רצה'.

כשחוזר הש"ץ שנית, האם אומרים שוב קדושה, מודים דרבנן, ונשיאת כפים

חוזר לראש. כתב **המאירי** (ד"ה מי) שאם טעה שליח ציבור בחזרת הש"ץ ודילג על 'אתה קדוש' או שטעה בחתימתה, אינו חוזר לראש כדי שלא יהיו הציבור צריכים לענות קדושה פעם נוספת, אלא חוזר לאתה קדוש. **אמנם השערי תשובה** (סי' תקפב סק"א) כתב, שש"ץ שטעה בעשרת ימי תשובה ב'המלך הקדוש', צריך לחזור לראש ואומר קדושה פעם שניה. **וכן כתב במנחת שלמה** (שו"ת, ח"א סי' ג ד"ה ולכן), שכיון שהקדושה היא עיקר הברכה השלישית, אם טעה הש"ץ ולא אמרה צריך לחזור לראש התפילה[מג]. **אכן בשבט הלוי** (שו"ת, ח"ז סי' טו אות ג) כתב לגבי ש"ץ שדילג על קדושה, שלמעשה נראה שאינו צריך לחזור לתחילת התפילה כדי להשלימה.

ואם טעה הש"ץ בשלש אחרונות שדינו שחוזר לומר רצה, כתב **האשל אברהם** (בוטשאטש, מהדו"ת סי' קכו ס"ג) שצריכים הקהל לומר שוב 'מודים דרבנן', וכן הכהנים נושאים פעם שניה את ידיהם, וגם אומרים הציבור שנית כל מה שנוהגים לומר בשעת ברכת כהנים. **אמנם בהר צבי** (שו"ת, או"ח סי' סא) כתב, שאין הכהנים נושאים את ידיהם שנית. **ובבדי השלחן** (סי' כג קלות השולחן ס"ק מז) כתב, שאין הכהנים חייבים לשאת ידיהם שנית, אבל נכון הוא שישאו את כפיהם בלא לברך לפניה 'אשר קדשנו בקדושתו של אהרן', ואם לא, צריך הש"ץ לומר 'אלהינו ואלהי אבותינו ברכנו' וכו'.

המפסיק בשלש ברכות ראשונות או אחרונות להיכן חוזר

שם. אם הפסיק המתפלל באמצע ברכה מהשלש ברכות ראשונות או האחרונות ולא סיימה, הביא **המשנה ברורה** (סי' קד ס"ק כא) שכתב **החיי אדם** (כלל כה סי"ד), שאינו חוזר לתחילתן, אלא רק לתחילת הברכה שהפסיק בה, כיון שאין זה נקרא חזרה אלא תיקון לשון הברכה, ורק אם הפסיק לאחר סיום הברכה כגון לאחר שאמר 'מחיה המתים', חוזר לראש.

והנשמת אדם (שם ס"ג) הביא ראיה לדין זה, ממה שכתב **השולחן ערוך** (סי' קיד ס"ד) שאם אמר 'מוריד הגשם' בימות החמה מחזירים אותו לראש הברכה, אבל אם כבר סיים את הברכה חוזר לראש התפילה.

והחזון איש (או"ח סי' יח אות יג) כתב לדחות ראיה זו, משום שדווקא באומר 'מוריד הגשם' בימות החמה ששינה מנוסח הברכה שקבעו חכמים די לו לחזור לתחילת הברכה ולתקן את הברכה שקלקל[מד], אבל המפסיק בתפילתו לא יועיל לו לחזור לאותה ברכה, כיון שצריך לומר ברכה שלימה, ואם יחזור רק לאותה ברכה הרי הוא כמוסיף הפסק על הפסקו.

ביאור בסברתו של רב הונא לפי רב ששת

באמצעיות חוזר לאתה חונן. בביאור טעמו של רב הונא שאם טעה באמצעיות חוזר לאתה חונן שהיא תחילת הברכות האמצעיות,

ליעקב (ד"ה שניה) שכן פירש רש"י (שמות א י) את הכתוב (שם) 'הבה נתחכמה לו', שהבה הוא מלשון הכנה וזימון, ובהטייה לבנין 'הפעיל' הוא נכפל ונקרא 'מהבהב'. וכעין זה פירש בשיטה מקובצת (ד"ה מהבהב), שהוא מלשון מתעורר לעמוד. מ. **ומשמע** כוונתו מלשון 'דברים עמומים', כלומר שאינו נראה כמסכים וגם לא כאינו מסכים. מא. **אכן** בהגהות וציונים הובאה גירסא מכת"י בדברי רב הונא 'מהיכן הוא מתחיל'. מב. **כמו** ששנינו במשנה לגבי ש"ץ שני שעומד במקום הראשון שטעה 'מהיכן הוא מתחיל'. מג. **וכן** אם השתתק הש"ץ או טעה באמצע קדושה, צריך מי שעומד במקומו להתחיל מתחילת התפילה. מד. **ואין** קלקולו נחשב להפסק בברכה, משום שכתב השולחן ערוך (סי' קח סי"ג) שהמזכיר מאורע של שאר ימים בתפילה שלא בזמנו אין זה הפסק.

כתבה הגמרא במסקנא שהוא משום שכל האמצעיות נחשבות כברכה אחת, ועל כן בטעה חוזר לראש אותה ברכה, שהיא 'אתה חונן'. וכתב הצל"ח (ד"ה אמר), שלפי רב ששת שהקשה על רב הונא ולא ידע טעם זה, יש לומר שסבר שטעמו של רב הונא הוא, שלאחר שקבעו סדר לברכות, אם דילג על ברכה לא יועיל שיחזור לאומרה ולהמשיך ממנה והלאה, מכיון שהברכה שאמר מיד בשעת הדילוג מפרידה בינה לבין הברכה הקודמת שתיקנו שתהיה סמוכה לה, [וכגון אם דילג ברכת השיבנו והמשיך לומר סלח לנו, לא יועיל שיחזור מהשיבנו והלאה, כיון שתיקנו שהשיבנו תהיה סמוכה לברכת אתה חונן והוא כבר הפסיק אחר ברכת אתה חונן במה שאמר בטעות ברכת סלח לנו] ולכן כל פעם שטעה צריך לחזור מתחילת אתה חונן[מה], שכך ימצא אומר את כל הברכות כפי הסדר שקבעו להם[מו].

בדיעבד אין צריך השני להתחיל מתחילת התפילה

שם. הבית יוסף (או"ח סי' קכו ס"ג ד"ה ודע) דייק בדברי ההגהות מיימוניות (תפילה פט"ו אות ו), שכתב שאם השליח ציבור כהן ועולה לדוכן לישא את כפיו, צריך ליזהר שלא יעמוד אחר תחתיו להקריא את הפסוקים של ברכת כהנים ולומר 'שים שלום', אלא מי שכיון ליבו לכל התפילה עם השליח ציבור ולא שח בשעה שהיה שליח ציבור מתפלל. ומשמע מדבריו שאם טעה הש"ץ באמצעיות ומעמידים אחר תחתיו, יתחיל מתחילת הברכה שטעה בה הראשון רק כאשר כיון לכל התפילה של הש"ץ ולא שח באמצע, אך אם לא עשה כן צריך לחזור לראש התפילה. אך יש לחלק, כיון שלגבי שליח צבור שהוא כהן אפשר לתקן מתחילה שיהיה מי שיקשיב לכל תפילתו, ואם לא ימצא כזה ימשיך הש"ץ עצמו לומר 'שים שלום', אבל בטעה הש"ץ שלא שייך להתכונן לכך מראש, יכול העומד במקומו להתחיל מתחילת הברכה, שלא יהיה בזה טורח הציבור. ומכיון שלא הזכירו הפוסקים דין זה, משמע שבדיעבד אם אין מי שכיון לשמוע מתחילת התפילה, זה שעומד במקומו יתחיל רק מתחילת הברכה שטעה בה הראשון משום טורח הציבור[מז].

להיכן חוזר השני בשבת וביו"ט ובימים נוראים

שם. כתב השפתי חכמים (ד"ה באמצעיות), שרק ביום חול שייך לומר לו שיחזור ל'אתה חונן', אבל אם אירע כן בשבת או יום טוב שאין אומרים ברכת 'אתה חונן', חוזר ל'אתה בחרתנו'[מח]. ואם אירע כן בראש השנה או ביום הכפורים חוזר ל'ובכן תן פחדך'[מט].

וכתב המשנה ברורה (סי' קכו סק"י), שבאופן שנשתתק באמצע הפיוטים אין לעומד תחתיו לחזור על הפיוטים, אלא יאמר רק מ'אתה בחרתנו'. ובדיעבד אם ביום הכפורים התחיל מאמצע הפיוטים במקום שהשתתק הראשון ולא חזר לתחילת 'אתה בחרתנו', אין להקפיד על כך כיון שהוא מסיים את התפילה באומרו 'מחל לעונותינו'[נ].

מדוע המחליף ש"ץ כהן אינו מתחיל מ'רצה'

באחרונות חוזר לעבודה. הקשה רבי עקיבא איגר (הו"ד בשו"ת חת"ס או"ח סי' כח), אם כל השלש ברכות אחרונות נחשבות לברכה אחת, מדוע כשהש"ץ הוא כהן ועומד אחר במקומו להקרות את הכהנים, כתב **הבית יוסף** (סי' קכו ס"ג ד"ה ודע) שהוא ממשיך לומר גם שים שלום במקום הש"ץ הכהן, ומדוע לא יצטרך להתחיל לומר מתחילת העבודה, שהרי שלשת הברכות נחשבות לאחת ואין לו להתחיל מאמצע הברכה.

ותירץ החתם סופר (שם), ששלשת הברכות נחשבות לברכה אחת משום שהן כולן שבח והודאה לקב"ה, ואינן דומות לברכות האמצעיות שכל ברכה שונה מהסמוכה לה, ולכן לפי המנהג כיום שקודם נשיאת כפים אומרים 'אלהינו ואלהי אבותינו ברכנו בברכה המשולשת' וכו' נמצא שכבר הפסיק בבקשה זו את השבח והודאה, ומשום כך יכול הש"ץ השני להתחיל רק משים שלום.

מחלוקת הראשונים בשיטת רב אסי להיכן חוזר וכיצד ממשיך

אמצעיות אין להן סדר. בפירוש דברי רב אסי נחלקו **הראשונים**. יש ראשונים שפירשו[נא], שאם דילג ברכה אחת מהאמצעיות, כשנזכר בכך אינו צריך לחזור לתחילת הברכות האמצעיות, אלא אין סדר שקבעו לאומרם וממילא יכול לאומרה היכן שנזכר אף כשאין זה המקום שקבעו לה לכתחילה[נב].

ותוספות (ד"ה אמצעיות) הקשו על פירושם, ששנינו במגילה (יז.) שהמתפלל למפרע, והוא המתפלל שלא כפי הסדר שקבעו חכמים, לא יצא. והרי"ף והריטב"א (ד"ה ורב אסי) הקשו, ממה שאמרו לעיל (כח:) ששמעון הפקולי הסדיר שמונה עשרה ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה, שמשמע שקבעו סדר שבו צריך להתפלל גם את האמצעיות.

וכתב הרשב"א (ד"ה רב אסי) שיש לתרץ את שיטת רש"י, שמה ששנינו שהמתפלל למפרע לא יצא, זה כששינה את הסדר והקדים את האמצעיות לפני השלש ראשונות, או אחרונות הקדים לאמצעיות, וכן מה ששמעון הפקולי סידר, זהו שיאמרו שבח בתחילה והודאה בסוף, ואת בקשת הצרכים באמצע, אבל לא קבע סדר כיצד לומר את הברכות האמצעיות[נג]. אלא שהקשה על פירושו, שמלשון המשנה 'מהיכן' הוא 'מתחיל', משמע שאם טעה חוזר לברכה שטעה בה ומשם 'מתחיל' וחוזר הכל כסדר הקבוע, והיה צריך לכתוב 'להיכן הוא חוזר, לברכה שטעה זה'. אלא שדחה זאת, שיתכן וכוונת המשנה להשמיע שאם טעה באמצע ברכה צריך לחזור לתחילתה ולא לחזור רק מאמצע הברכה.

והדברי דוד (ד"ה ורב אסי) תירץ את שיטת רש"י, שמה ששנינו שהמתפלל למפרע לא יצא, מדובר שאמר את התיבות שלא כסדרן, כגון שאמר 'ביתך מזוזות על', או שהפך את סדרן של הפסוקים, ולכן לא יצא, אבל אם רק שינה את סדרן של פרשיות קריאת שמע יצא, וכן אם שינה בסדר הברכות שבתפילה יצא[נד].

עוד הקשה הרשב"א על שיטת רש"י, מדוע רב ששת הקשה רק על רב הונא, והרי מכך קשה גם על רב אסי שמסכים שבראשונות חוזר לראש ובאחרונות צריך לחזור לעבודה, ואילו במשנה שנינו בסתמא שחוזר לתחילת הברכה. ותירץ שרב אסי יכול להעמיד את המשנה שמדובר בטעה באמצעיות שדווקא בהן חוזר לתחילת הברכה, אבל רב הונא אינו יכול לפרש כך, כיון שאמר שאם טעה באמצעיות חוזר ל'אתה חונן'.

ובשואל ומשיב (שו"ת מהדו"ת, ח"א סי' סו) תירץ, שרש"י פירש בדינו של רב אסי שמדובר שדילג ברכה אחת, וכך צריך לפרש גם בברייתא שמדובר שדילג ברכה אחת, ואם הוא דילג בראשונות צריך לומר שכבר אמר ברכה אחת שלימה ואחריה דילג, שכך משמע הלשון שחוזר 'לתחילת הברכה שטעה בה', כלומר שברכה אחת אמר כראוי, ואם דילג את הברכה השניה ונזכר בכך וחוזר ואומרה, הרי זה נחשב שאמר את כל שלשת הברכות בסדרם הראוי[נה], ושפיר גם לשיטת רב אסי שייך לומר שחוזר לתחילת הברכה, אבל על רב הונא שאמר

מה. ואין לחוש לכך שהברכות שאמר בטעות יפסיקו בין השלש ברכות ראשונות לבין מה שאומר בשנית אתה חונן, כיון שהברכות הראשונות עניינם שבח שהוא ענין אחר לגמרי מן האמצעיות שהן בקשות, לא חששו כל כך להסמיכן. **מו. וכתב** נפקא מינה בין שני הטעמים בדעת רב הונא, שלפי הטעם שכתב בסברת רב ששת, נמצא שאם הטועה לא המשיך לומר ברכה אחרת, וכגון שבעשרת ימי תשובה לא סיים 'המלך המשפט' אלא אמר 'האל המשפט' שמחזירים אותו, אם לא המשיך לברכה הבאה חוזר רק לתחילת ברכה זו. וכן אם הש"ץ טעה והשתתק ואינו יכול להמשיך ולסיים איזו ברכה באמצעיות, זה שעומד במקומו מתחיל רק מתחילת הברכה שטעה בה הראשון. אבל לפי הטעם שאמרו במסקנת הגמרא שהוא משום שכל האמצעיות נחשבות לברכה אחת, לעולם כשדינו לחזור צריך לפי רב הונא לחזור לאתה חונן. **מז. ויש** מי שביאר שהטעם בדבריו הוא, משום שלכתחילה צריך שתהיה כל ברכה שאין בה שם ומלכות, סמוכה לחברתה, ולכן צריך שהש"ץ השני ישמע מתחילת חזרת הש"ץ ונחשבת שמיעתו כאילו אמר בעצמו, ועל ידי כך הברכה שמתחיל בה סמוכה לחברתה ששמע שאמרוה קודם. ובדיעבד אפשר לסמוך על מה שכתב הכסף משנה (קריאת שמע פ"א ה"ח) שלאחר שתיקנו בברכה שתהיה סמוכה לחברתה שיש בה שם ומלכות, גם אם אומר אותה בפני עצמה נחשבת כברכה שיש בה שם ומלכות ויכול לאומרה בלא לשמוע את הברכה הסמוכה לה לפניה. **מח. אולי** כוונתו שבשבת חוזר ל'ישמח משה', שהרי אין אומרים בשבת 'אתה בחרתנו'. **מט. וצ"ע** בדבריו, שהרי 'ובכן תן פחדך' הוא בתוך שלש ברכות ראשונות. **נ. ומקור** דבריו הוא מהחתם סופר (שו"ת, או"ח סי' כח), ושם מבואר, שאם השתתק הראשון בסליחות, אין השני צריך לחזור על הפיוטים מכיון שהוא מסיים 'מחל לעונותינו' ו'מקדש ישראל ויום הכפורים', ועל כן אין להקפיד על כך שקיצר באמצעיות. ודייק בדבריו השבילי דוד (או"ח סי' קכו ס"א), שהשני סומך על כך שהוא אומר את סדר העבודה שמוזכר בסליחות, ולכן אם השתתק הראשון לאחר שכבר אמר את סדר העבודה צריך השני לחזור לתחילה. וכתב שבראש השנה אם השתתק הראשון קודם שאמר את הפסוקים של מלכויות זכרונות ושופרות, אין השני צריך להתחיל מתחילה, אלא כיון שהוא אומר את הפסוקים די בכך. **נא. רש"י** (ד"ה אין), רי"ף, רשב"א (ד"ה רב אסי) בשם גאון, תלמידי רבינו יונה (ד"ה ורב אסי) ובעל המאור (ד"ה כתב) בשם רב האי גאון, ור"ח (הו"ד באור זרוע סי' קג). **נב. והקשה** המגן גבורים (סי' קכו שלטי הגבורים סק"א) מדוע פירש רש"י שדילג ברכה, ולא פירש שטעה באמצע הברכה. ותירץ, לפי דברי הכל בו שש"ץ שטעה ולא אמר משיב הרוח אין מחזירים אותו, ולכן הוצרך רש"י לפרש שמה שצריך הש"ץ לחזור הוא דווקא באופן שדילג ברכה. אלא שהקשה, אם כן מדוע עומד אחר במקומו, ולא אומרים לש"ץ עצמו לחזור על אותה הברכה. ותירץ, שמדובר שדילג ברכת מחיה המתים או בונה ירושלים, שבהם כתב הירושלמי שש"ץ שדילג מסלקים אותו שמא אפיקורס הוא. **נג. וכן** פירש הבעל המאור (שם) את דברי שמעון הפקולי לשיטת רב האי גאון בדעת רב אסי. וכתב הדברי דוד (ד"ה ורב אסי), שלפי פירוש זה מה ששנינו בברייתא (מגילה יז.) טעם לסדר הברכות האמצעיות זו אחר זו, הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד חידש רב אסי שאין להקפיד על הסדר. **נד. וכעין** זה תירץ הזכרון יעקב (ד"ה רבי אסי). ולפי זה פירש מדוע קושיית רב ששת היא רק על רב הונא, ולכאורה היה אפשר להקשות ממנה גם על רב אסי שאמר שיאמר את הברכה שדילג היכן שנזכר, ואילו בלשון המשנה משמע שחוזר לתחילת הברכה שטעה וממשיך ממנה כפי הסדר שבתחילה. ופירש שאפשר לבאר את המשנה שכוונתה להשמיע, שאם טעה ודילג חלק מהברכה אין די שישלים רק את מה שדילג, אלא חוזר לומר את כל הברכה וממשיך היכן שעמד, אבל אין צריך להמשיך ממנה והלאה את כל הברכות. ועל מה שהקשו מדברי שמעון הפקולי שהסדיר את כל הברכות, הביא את תירוצו של בעל המאור, שסידורו היה שלא להקדים ברכות האמצעיות לראשונות או אחרונות לראשונות, אבל באמצעיות עצמם לא קבע שום סדר לאמירתם איזו קודמת לאחרת. ועל מה שהקשה הרא"ש (סי' כ) שבמגילה (יז:) כתבו סדר לכל הברכות וטעם מדוע נקבע סדר זה, ומשמע שאין לדלג ולשנות מסדר זה. תירץ, שהברייתא במגילה לא שנתה אלא את הסמיכות של אבות לגבורות, ושל גבורות לקדושה, אבל שאר הטעמים שם נאמרו על ידי האמוראים, ורב אסי יכול לחלוק עליהם ולסבור שאם טעה ודילג מותר לשנות מסדר זה. או שיסבור שטעמים אלו נאמרו רק לכתחילה אבל אם טעה ודילג אין להם סדר. **נה. ורק** באופן שטעה בחתימתן או שלא אמר 'המלך הקדוש' אז

שאם טעה באמצעיות חוזר ל'אתה חונן', ואין זה נחשב כאילו אמר מתחילה הכל בסדר הראוי, קשה ממה ששנינו שחוזר לתחילת הברכה שטעה בה.

אמנם יש ראשונים[נו] שפירשו, שאם שכח ברכה אחת מהאמצעיות ונזכר, אין תקנה המחייבת לומר את כל האמצעיות יחד בסדר קבוע כמו בשלש ברכות ראשונות, וממילא יצטרך לחזור ולהתפלל מתחילת האמצעיות[נז], אלא מכיון שאין להן סדר יכול לחזור למקום אותה ברכה ששכח, ומשם יאמר אותה ושאר הברכות שאחריה לפי הסדר שקבעו מתחילה.

הפני יהושע (ברש"י ד"ה מתחלת, ברש"י ד"ה אין) הקשה על תוספות והרשב"א שכתבו בדעת רש"י שחוזר רק על הברכה שדילג, שהרי רש"י (ד"ה מתחלת) כתב שהעומד תחתיו אומר משם 'והלאה', ומכך משמע שאינו אומר רק את הברכה שדילג הראשון, אלא שמתחיל ממנה וממשיך לומר את כל הברכות כפי הסדר הקבוע, ולפי מה שפירשו תוספות בדעת רש"י בדברי רב אסי, הרי שמספיק לחזור ולומר רק את הברכה שדילג ולא צריך להמשיך ממנה והלאה, ואם כן דברים אלו שכתב רש"י כאן אינם לא כרב אסי וגם לא כרב הונא שחולק על רב אסי וסובר שצריך לחזור לראש. ועוד, שדברים אלו הם לא כפי שפירשו תוספות והרשב"א בשיטת רש"י אלא הם כשיטת הרי"ף ותוספות עצמם, ונראה שיש טעות סופר בדבריו ומי ששנה דברים אלו לא שנה דברים אלו.

וכתב הפני יהושע, שאפשר לפרש שגם רש"י סובר כשיטת הרי"ף והתוספות, שלאחר שחוזר לברכה שדילג ממשיך לומר את כל הברכות שאחריה כפי הסדר שקבעו, ומה שכתב שאומרה שלא במקומה, כוונתו לגבי הברכות הראשונות, שהרי הפסיק ביניהם בברכות שאמר מיד קודם שהבחין שדילג. ומכל מקום סבר רב אסי שכיון שאחר שחוזר ממשיך את כל הברכות כסדר הקבוע אין זה נחשב למתפלל למפרע. והקדושה **וברכה** (סמיכת חכמים, ברש"י ד"ה אין) דייק מלשון רש"י (ד"ה אין), שלא כתב שאומרה במקום שנזכר, אלא שאומרה שלא במקומה, שמשמע כשיטת הרי"ף והתוספות, שלאחר שחוזר על ברכה זו ממשיך אחריה כפי הסדר שקבעו.

נפקא מינא בין שיטת רש"י לשיטת הרשב"ם והרי"ף

שם. תוספות (ד"ה אמצעיות) כתבו נפקא מינה בין שיטת **רש"י** שאם דילג ברכה אחת אומרה במקום שנזכר וממשיך במקום שנזכר, לבין שיטת **הרי"ף והרשב"ם** שיאמר את הברכה היכן שנזכר וימשיך ממנה והלאה לפי הסדר, אם הש"ץ שכח לומר עננו בחזרת הש"ץ, שתיקנו לאומרה בין ברכת גואל ישראל לברכת רפאנו ונזכר בכך לאחר שכבר גמר ברכת רפאנו, ולשיטת הרי"ף והרשב"ם אם יחזור לאומרה ויבוא להמשיך אחריה שוב את ברכת רפאנו, נמצא שהוא אומר ברכה זו לבטלה, כיון שאין מחזירים את מי ששכח לומר עננו, אבל לשיטת רש"י שפיר יכול לומר עננו היכן שנזכר וימשיך משם והלאה ואינו אומר שום ברכה לבטלה.

והשולחן ערוך (או"ח סי' קיט ס"ד) פסק כשיטת הרי"ף והרשב"ם וכתב שאם כבר אמר רפאנו לא יחזור לומר עננו[נח].

והקשה הביאור הלכה (שם ד"ה ואם), מדוע הוא נחשב לאומר ברכה לבטלה רק מחמת שחוזר על ברכת רפאנו, והרי גם מחמת מה שחוזר לומר עננו, מכיון שנפסק שאין חוזרים על עננו יש לדונו כאומר עננו לבטלה.

להיכן חוזר כאשר מסתפק על ברכות בתפילה אם אמרם

שם. תוספות (ד"ה אמצעיות) כתבו, שהלכה היא כרב אסי שאמצעיות אין להן סדר, משום שרב הונא הוא כתלמידו של רב אסי. ועוד, שלפי רב הונא הוצרכה הגמרא לדחוק שכל האמצעיות נחשבות לברכה אחת. ועוד, שרב ששת הולך בשיטת רב אסי. ועוד, שבדבר שחיובו מדברי סופרים הולכים אחר המיקל[נט]. ומכך שכתבו תוספות על נידון זה שבדברי סופרים הלך אחר המיקל, כתב **הקהלות יעקב** (סי' ז) שדייק חתנו הגר"ש ברזם, שכמו שראינו שבספק אם הלכה כרב הונא שצריך לחזור ל'אתה חונן', או הלכה כרב אסי שחוזר רק לברכה שטעה בה, יש להקל ולפסוק שאינו צריך לחזור ל'אתה חונן', ואף שבכך יוצר ספק על כמה ברכות אם חייב לחזור ולאומרם כשיטת רב הונא, מכל מקום יכול לעשות כרב אסי ולחזור רק לברכה שטעה בה, מוכח כדברי **החיי אדם** (כלל כד סכ"א) שכתב שמי שבאמצע תפילתו מגלה שאינו יודע באיזו ברכה מהאמצעיות הוא אוחז ימשיך מברכה שודאי לא אמרה, אבל על הברכות שהם בספק אם כבר אמרן אינו צריך לחזור.

ודחה הקהלות יעקב דבריו, שבאופן שדיבר בו החיי אדם שהוא ספק במציאות, נאמר בו הכלל שספק ברכות להקל, ואם כן אין לו לומר את הברכות שודאי לא אמרן כיון ששמא דילג עוד ברכות, וכיון שאינו משלימן, נמצא שגם בברכות שממשיך לומר יש ספק ברכה לבטלה, וספק ברכות להקל, וממילא אינו יכול לסיים את תפילתו, וחייב להתפלל מתחילה. ומה שכתבו תוספות לעשות כרב אסי הוא רק בספק מחמת מחלוקת אמוראים, שבכך אין להחשיב את הברכות כברכות לבטלה, שהרי לא הוכרע הדין כאף אחד מהם, ובמקרה כזה הכלל הוא שכמי שיעשה אינו חוטא בזה. ומכל מקום כתבו תוספות ללכת אחר המיקל, משום שבצד להחמיר יש חשש ברכה לבטלה, וזה לא משום הכלל של ספק ברכות להקל, אלא משום הכלל שנוגע לכל דיני התורה, שבכל ספק דרבנן הולכים אחר המיקל.

לפי תוספות אם אמר ביום חול 'יעלה ויבוא' אינו צריך לחזור

שם. הטור (או"ח סי' קכ) כתב, שנהגו בספרד לא לומר במנחה 'רצה', אלא מתחילים מ'ואשי ישראל'. וכתב **בעמק ברכה** (תפלה אות ד), שמשמע כוונתו שנהגו שאין צריך לומר את כל הברכה, אלא די שאומר את עיקר הברכה והחתימה, ולפי זה גם אם יתחיל מ'ותחזינה עינינו' יש בכך עיקר וחתימת הברכה ויוצא ידי חובתו. ולפי זה אם טעה ביום חול וסבר שהוא ראש חודש ואמר 'יעלה ויבוא', שלדעת רוב הפוסקים כשאמר דבר שאינו צריך נחשב לו להפסק, מכל מקום אפילו לשיטת **תוספות** (ד"ה אמצעיות) שהטועה בתפילתו חוזר לתחילת הברכה שטעה בה, אינו צריך לחזור, מכיון שאפשר להחשיב את מה שאמר לאחר יעלה ויבוא כאילו כעת הוא חוזר לברכת 'רצה' אלא שאינו מתחיל מתחילתה אלא רק מ'ותחזינה' ומשם והלאה כבר אין הפסק של 'יעלה ויבוא', ונמצא שאמר מתחילת הברכה כראוי ואינו צריך עוד לחזור.

מדוע קושיית רב ששת אינה מהמשנה אלא מברייתא

מתיב רב ששת מהיכן הוא חוזר. בצל"ח (ד"ה מתיב) דייק בלשון קושיית רב ששת 'מהיכן הוא חוזר', שלא אמר 'מהיכן הוא מתחיל' שזו לשון המשנה כאן, שקושייתו אינה מהמשנה אלא מברייתא, והקשה עליו מדוע עזב את משנתנו והקשה מברייתא.

ותירץ, שרב ששת סבר שטעמו של רב הונא הוא שהברכה שאמר לאחר הדילוג מפסיקה בין הברכה הקודמת לזו שחוזר אליה, וטעם זה שייך רק בדילג על ברכה. וממילא מהמשנה ששנתה מהיכן הוא מתחיל לא קשה, שאפשר להעמידה שלא דילג על ברכה, אלא שטעה והשתבש באמצע הברכה ואחר עומד במקומו, וחידשה המשנה שלא יתחיל השני מאמצע הברכה אלא מתחילתה[ס]. אבל מהברייתא שנקטה לשון 'מהיכן הוא חוזר' קשה, שהרי כבר בשאלה ידעה הברייתא שצריך לחזור אלא ששאלה להיכן חוזר, אם כן ודאי מדובר שדילג על ברכה, ולכן היה פשוט שחוזר על הברכה שהפסיד, ומכך ששנינו שחוזר רק על ברכה זו שפיר קשה על רב הונא שאמר לחזור לתחילת האמצעיות.

והמגן גבורים (סי' קיט שלטי הגבורים סק"ח) תירץ, לפי מה שפירש **רש"י** (ד"ה מתחלת) שמדובר במשנה בדילג על אחת הברכות, ולכן אינו צריך לחזור על הברכות שאמר כתיקונן קודם הברכה שדילג עליה וחוזר רק לברכה שדילג ואומר משם והלאה. ולכן לא הקשה משם רב ששת שבזה יודה רב הונא, שהרי מה שחוזר על הברכות שכבר אמרן אין זה נחשב לחזרה, מכיון שבתחילה אמרן שלא כסדר שקבעו חכמים מחמת דילוגו, והרי זה כאילו לא אמרן כלל, ולכן שנתה המשנה לשון 'מהיכן הוא מתחיל'. אבל כאשר אמר את הברכות כסדרן, אלא שטעה טעות שמצריכתו לחזור, זה נחשב לשינוי בתפילה וצריך לחזור ל'אתה חונן'. ולכן הקשה מהברייתא ששנתה 'מהיכן הוא חוזר', שמשמע שמדובר בה בטעות ולא בדילוג, ואף על פי כן שנתה שיחזור לברכה שטעה בה.

האם קושיית רב ששת קשה גם על רב אסי

תיובתא דרב הונא. הקשה הרשב"א (ד"ה אבל), מדוע הקשה רב ששת רק על רב הונא, והרי קושיא זו קשה גם על רב אסי שמודה שאם טעה בשלש ברכות ראשונות חוזר לראש, ואם באחרונות חוזר לעבודה, ואילו כאן אמרו שחוזר רק לתחילת הברכה שטעה בה.

ותירץ, שאין להקשות על רב אסי מכיון שהוא יכול לפרש שבמשנה מדובר באמצעיות, ולכן חוזר רק לתחילת הברכה שטעה בה.

והקשה על כך **בפני יהושע** (ד"ה מתיב), שדוחק להעמיד את המשנה שטעה באמצעיות, שהרי כתבה 'העובר לפני התיבה' בסתם, ומשמע שמדובר אפילו אם טעה בברכות קריאת שמע.

ותירץ, שאין להקשות על רב אסי מטעה בראשונות ואחרונות, משום שאפשר לפרש מה ששנינו בברייתא 'מתחילת הברכה' שפירושו שחוזר לתחילת

צריך לחזור לתחילה, אבל דילוג אינו כהפסק ורק צריך להשלים מה שדילג. **נו. רי"ף**, רש"י (ספר האורה סי' טו, וכן הביאו ההגהות אשר"י מגילה פ"ב סי' א), רשב"ם (בתוס' ד"ה אמצעיות), תוספות (שם), רשב"א (שם) בשם רובן של גאונים וכתב שנראה כדבריהם, ראב"ד (השגות על בעל המאור), רמב"ם (תפילה פ"י ה"א), ריטב"א (ד"ה ורב אסי), רא"ש (סי' כ), תוספות הרא"ש (ד"ה אמצעיות), ומאירי (ד"ה מי). **נז. כמו** שקבעו סדר לשלש הברכות הראשונות ולשלש הברכות האחרונות שאם שכח באחת מהן צריך לחזור לתחילתן. **נח. אלא** יאמרה בשומע תפילה כמו יחיד שאומרה שם. **נט. והקשה** על כך הרש"ש (בתוס' שם), שהרי בספק אם התפלל נפסקה הלכה כרבי יוחנן שאמר לעיל (כא.) שחוזר ומתפלל משום שהלוואי שיתפלל אדם כל היום. וכתב שיש לחלק בין הדינים. **ס. וכמו** שכתבו תלמידי רבינו

השלש ברכות, כיון ששלשתן נחשבות כברכה אחת, והרי זה כשיטתו, אבל לגבי האמצעיות אין לפרש שחוזר לתחילת האמצעיות, כיון שכל ברכה בהם נחשבת כברכה לעצמה, והיתה המשנה צריכה לנקוט לשון ש'חוזר מתחילת ברכות' ולא 'מתחילת ברכה', ומכך קשה רק על רב הונא ולא על רב אסי.

והמגן גבורים (סי' קיט שלטי הגיבורים סק"א) תירץ, **שהמגן אברהם** (סי' קיד סק"ט) כתב שבשלש ברכות ראשונות, אם טעה בנוסח הברכה שבאמצע הברכה אינו חוזר לראש, כיון שיש בהן כמה נוסחאות, ורק אם טעה בחתימתן או ב'המלך הקדוש' חוזר לתחילתן. ולפי זה הוצרך רש"י לפרש במשנה שדילג על ברכה ולא שטעה, שהרי המשנה דיברה גם אם טעה באמצעיות, וכיון שטעות באמצעיות אינה גרועה יותר מבשלש ראשונות שאינו חוזר לתחילתן, כך גם באמצעיות לא יחזור לתחילתן[סא]. ולכן אין להקשות על רב אסי, משום שמהאמצעיות לא קשה על שיטתו כיון שסבר שאין להם סדר, וגם אם דילג יכול לחזור למקום שדילג ומשם להמשיך ולהגיד הלאה כסדר. ומהשלש ראשונות אין להקשות מדוע שנינו שחוזר לתחילת אותה ברכה, כיון שיפרש שמדובר בטעה טעות שמקלקלת את כל התפילה, אבל בדילג חוזר רק לאותה ברכה. אבל על רב הונא קשה מדוע שנינו שבאמצעיות חוזר לתחילת הברכה.

והוסיף עוד לפי מה שכתב ליישב את קושיית **תוספות** (ד"ה אמצעיות) על רש"י, שאמר שבדילג חוזר לאומרה במקום שנזכר, והרי שנינו (מגילה יז.) שהקורא את המגילה למפרע לא יצא. ועוד הקשו תוספות שם (ע"ב ד"ה הסדיר) ששמעון הפקולי תיקן סדר לברכות, וכיצד יכול לדלג ולשנות את הסדר. ותירץ, שרש"י סובר שודאי לכתחילה יש לומר הברכות על הסדר, אלא שאם החזרה על הברכה תגרום לברכה לבטלה אין הסדר מעכב. ולכן ביחיד שאם יחזור על דילוגו תיגרם ברכה לבטלה אמר רב אסי שלא יחזור, אבל בש"ץ, שכל התקנה שיחזור על התפילה היא כדי להוציא את השומעים שאינם יודעים להתפלל, אם דילג מוכרח הוא לחזור על הסדר, שהאופן להוציאם הוא רק כשישמעו על הסדר. ולפי זה אין להקשות על רב אסי מהמשנה, כיון שרב אסי דיבר ביחיד ולכן אינו חוזר, ואילו המשנה דיברה על ש"ץ שצריך לחזור ולומר את הברכות על הסדר. אמנם על רב הונא קשה מהמשנה, כיון שהוא סובר שאפילו יחיד חוזר ל'אתה חונן', ומדוע במשנה שנינו שחוזר רק לברכה שטעה בה.

והעטרת ראש (ברש"י ד"ה אין) הקשה על רש"י (ד"ה מתחלת) שכתב שמלשון המשנה משמע שחוזר לומר את הברכה שדילג וממשיך ממנה והלאה כסדר הראוי, אם כן גם על רב אסי יש להקשות מהמשנה, שהרי רב אסי אמר שחוזר ואומר רק את הברכה שדילג, ושם לא כתב רש"י (ד"ה אין) שצריך להמשיך ממנה והלאה לפי הסדר. וכתב שלפי רש"י אין לגרוס 'תיובתא דרב הונא', אלא התיובתא היא גם על רב אסי, ורק התירוץ בגמרא הוא רק מדברי רב הונא[סב], ורב אסי נשאר בתיובתא ואין הלכה כמותו.

האם מותר לבקש צרכי רבים בשלש ראשונות ושלש אחרונות

לעולם אל ישאל אדם צרכיו לא בשלש ראשונות ולא בשלש אחרונות.

תוספות (ד"ה אל) הביאו בשם ר"ח ורבינו האי, שדווקא צרכי יחיד אמרו שלא ישאל בשלש ראשונות או באחרונות, אבל צרכי ציבור מותר לשאול בהם. אמנם **הרשב"א** (ד"ה הא) כתב, **שההלכות גדולות** (פ"ה) כתב שמשום דין זה לא התירו רבנן לומר 'זכרנו לחיים' בברכת 'מגן אברהם' או 'זכור רחמיך וכבוש כעסך' ב'מודים' כיון שהם בקשת צרכיו, ורק לומר 'בספר חיים' בברכת 'שים שלום' התירו כיון שזה נחשב שסיים כבר תפילתו ואינו אלא אומר תחנונים. ומבואר שגם צרכי רבים לא התירו לבקש בשלש ראשונות ושלש אחרונות[סג].

והטור (סי' קיב) כתב בדעת ההלכות גדולות שהוא סובר כהתוספות, שדווקא צרכי יחיד אין לשאול בהם אבל צרכי רבים מותר, שהרי כל השלש ברכות אחרונות הם צרכי רבים, ואין חסרון בכך שהעבד מסדר שבחו של רבו ויחד עם זה הוא שואל צרכי רבים, שזה שבח וכבוד לרב שרבים צריכים לו, ומשום כך נהגו לומר קרובץ בשלש ראשונות.

וכן נחלקו **השולחן ערוך** (שם ס"ג) **והרמ"א** (שם) לגבי פיוטים וקרובץ האם מותר לאומרם באמצע התפילה, שהשולחן ערוך אסר, והרמ"א התיר כיון שהם צרכי רבים[סד].

ראיה שמותר לבקש צרכי רבים בשלש ברכות ראשונות ואחרונות

הרא"ש (סי' כא) הביא ראיה לשיטת ר"ת ור"ח שמותר לבקש צרכי רבים בשלש ברכות ראשונות ואחרונות, מכך **שר"א** הקליר שהיה חי בדור קדום[סה] תיקן לומר קרובץ בשלש ראשונות, וכן ממה שאומרים יעלה ויבוא ועל הניסים[סו] בשלש אחרונות.

הפרס אינו מילוי הבקשה אלא הבטחון בקב"ה

אחרונות דומה לעבד שקבל פרס מרבו ונפטר והולך לו. כתב **המבי"ט** (בית אלהים, שער התפילה פ"ב), שלכאורה בכך שמדמה את עצמו לעבד שקיבל פרס שמשבחו והולך, הוא נראה כאילו הוא מקוה שתפילתו תתקבל מיד וזה אינו ראוי. ולכן פירש, שאדרבה אין לאדם לחשוב שהוא ראוי שתפילתו תתקבל ולכן הוא מתפלל, אלא התפילה צריכה להיות כדי להראות את חסרונו של האדם וידיעתו שרק הקב"ה יכול למלאות את חסרונו, והכוונה בפרס שקיבל, שצריך לחשוב כאילו כבר קיבל את הפרס, שבאמת לא השגת הפרס היתה מטרת התפילה אלא כנ"ל, ובתפילה רק מספר לו את חסרונותיו.

מדוע נקראות השלש ברכות אחרונות הודאה

שם. הרדב"ז (שו"ת, ח"ח סי' טו) הביא שהקשו לו מדוע נקראות השלש ברכות אחרונות הודאה[סז], והרי ברכת 'רצה' אינה אלא בקשה על בנין הבית והשבת העבודה למקומה, והיא דומה לברכת 'ובנה ירושלים'. וכן ברכת 'שים שלום' יש בה בקשה שהקב"ה יברך את עמו ישראל, והיא דומה לברכת 'ברך עלינו'. ותירץ, שעיקר הברכות היא הברכה האמצעית 'מודים' והיא הודאה בלבד, וכיון שהיא העיקר תיקנו חכמים לומר ברכות לפניה ולאחריה כמו שתיקנו בקריאת שמע לומר ברכות לפניה ולאחריה, ולכן תיקנו בתחילה ברכה שירצה הקב"ה את כל תפילותינו, ולאחר העיקר מתפלל על השלום, שהרי צריך לתת שלום כעבד הנפטר מרבו, ועוד טעם שמסיים בשלום, שהוא כלי המחזיק את הכל.

ועוד תירץ, שבברכת 'רצה' אף שיש בה בקשה, מכל מקום יש בה גם הודאה, שהרי אומר 'והשב העבודה לדביר ביתך ואשי ישראל ותפלתם מהרה באהבה תקבל ברצון', שמה שמתפלל שיקבל העבודה ברצון הוא הודאה גמורה כאילו כבר שבה העבודה למקומה. וטעם נוסף, שבבקשה זו מבקשים שתשוב העבודה למקומה, שאחד הברכות שהיה הכהן הגדול מברך אחריה היא ברכת ההודאה, ולכן נחשבת גם ברכה זו כהודאה[סח].

והאור החמה (בתוס' ד"ה אל) תירץ[סט], שהבקשות ב'רצה' הם שיקבל הקב"ה את עבודתינו ובכך זה נראה כעבד המבקש מרבו שימשיך לקבל ממנו את עבודתו, ובכך יש הודאה מהעבד על הפרס שנתן לו קודם, שהרי בעבודתו מהנה את רבו. וכן מה שמבקשים ב'שים שלום' הוא כריתת ברית בין ישראל לקב"ה שמבקשים שיקבל את שלומינו, וגם זה מעין הודאה של העבד על טובתו של רבו אליו.

יונה (ד"ה ומסיק). **סא. ואגב** כך פירש רש"י שגם בשלש ראשונות מדובר בדילג, ואפילו שהיה יכול לפרש בהן שטעה בחתימתן או ב'המלך הקדוש'. **סב. אכן** לפי תוספות ושאר הראשונים שפירשו בדברי רב אסי ש'אין להם סדר' פירושו שצריך לחזור למקום שדילג אבל משם ממשיך הלאה כפי הסדר, לא קשה מהמשנה, ושפיר אפשר לגרוס 'תיובתא דרב הונא'. **סג. במגיד** תעלומה (ד"ה לעולם) ובברכת יהושע (ד"ה אר"י) הקשו, מהו הלשון 'לעולם', היה די לומר 'אל ישאל אדם צרכיו'. ותירץ בברכת יהושע, שלפי דעה זו שגם צרכי ציבור אסור לשאול, מיושב, שכוונת הגמרא שהאיסור הוא לעולם, ואף לבקש צרכי ציבור אסור בראשונות ואחרונות. וכתב שלפי ר"ח ורב האי גאון שמותר לבקש בהם צרכי ציבור, צריך לתרץ שכוונת הגמרא להשמיע שהאיסור הוא לבקש אפילו בלשון יחיד, ולא כמו הברכות האמצעיות שבהם מותר להוסיף בקשות בלשון יחיד הגם שבלשון רבים אסור באמצע הברכה כמבואר בבית יוסף (סי' קיט ס"א ד"ה הדין). ובמגיד תעלומה תירץ לפי הסוברים שמותר לבקש בהם צרכי ציבור, שכוונת הגמרא להשמיע שאפילו בעשרת ימי תשובה שמוסיפים בקשות לצרכי ציבור בשלש הברכות הראשונות, מכל מקום אסור לבקש בהם צרכי יחיד. **סד. והביא** המשנה ברורה (שם סק"ג) שכך התיר גם הרדב"ז (שו"ת, ח"ג סי' תקלג), והביא שכן כתב להיתר בשו"ת מן השמים (סי' נח). **סה. והביא** שתי דעות מתי היה חי, שיש אומרים שהיה בזמן שעדיין קידשו את החודש על פי הראייה, ומשום כך בזמנו לא היתה מציאות של יום טוב שני, ולכן לא תיקן קרובץ ליו"ט שני. ויש אומרים שהוא היה תנא, שעליו אמרו במדרש (ויק"ר ל א) כשנפטר רבי אלעזר ברבי שמעון קראו עליו דורו את הכתוב (שיר השירים ג ו) 'מכל אבקת רוכל', לפי שהיה קורא ושונה פייטן ודרשן. ועל הוכחת הרא"ש מכך שר"א הקליר לא תיקן קרובץ ליו"ט שני, הקשה המעדני יו"ט (שם אות ג), שהרי במחזורים שלפניהם כן היה קרובץ ליו"ט שני של פסח ושל סוכות שחתום עליו הקליר. ותירץ, שהקליר תיקנו ליו"ט ראשון, ואחריו העבירו לאומרו ביו"ט שני. [וראה שם שהאריך להוכיח שהקליר הוא רבי אלעזר ברבי שמעון]. והעטרת ראש (ד"ה כתב) הקשה על ראייתו של הרא"ש מכך שלא תיקן הקליר קרובץ ליו"ט שני שהיה חי בזמן קדום שקידשו על פי הראייה, והרי גם בזמננו שאין מקדשים על פי הראייה מכל מקום בארץ ישראל נוהג רק יו"ט ראשון, ויתכן שלכן הקליר שהיה חי בקרית ספר שהיא בארץ ישראל לא תיקן קרובץ ליו"ט שני אף שהיה חי בזמן שלא קידשו על פי הראייה. ועוד הקשה, שהרי יש קרובץ ליו"ט שני, ואין לומר שתיקנו ליו"ט ראשון, כיון שתוכן הפיוט מתאים לקריאת התורה של יו"ט שני 'שור או כשב'. ולכן פירש שראיית הרא"ש היא מכך שהקליר תיקן קרובץ ליו"ט שני של פסח וסוכות אבל לא ליו"ט שני של שבועות, וטעם הדבר משום שבזמנו היו מקדשים על פי הראייה והיו מקומות שלא היו יודעים מתי חלו פסח וסוכות ונהגו בהם שני יו"ט ולכן תיקן להם קרובץ גם ליו"ט שני, אבל בשבועות שכל העולם ידעו מתי חל שכבר נודע להם מתי היה פסח, ושבועות הוא שבעה שבועות אחריו, נהגו בו רק יו"ט אחד, ולכן לא תיקן קרובץ ליו"ט שני, וזו הוכחת הרא"ש שהקליר חי בזמן קדום שקידשו על פי הראייה. והצל"ח (בתוס' ד"ה אל) תירץ, שהראיה היא מכך שהקליר לא תיקן קרובץ ליום שני של ראש השנה אף שבזמננו עושים אותו שני ימים, ונראה שטעמו היה משום שחי בזמן המקדש ובמקום קרוב מאוד לירושלים, שמיד שקידשו את חודש תשרי ידעו על כך במקומו ולא נהגו בו שני ימים טובים. **סו. והקשה** הבית שלמה (סטענליג, ד"ה ואמר), שעל הניסים אינה בקשה, ואין להביא מאמירתה בשלש אחרונות ראיה שמותר לבקש שם צרכי רבים. **סז. כן** כתב הרמב"ם (תפילה פ"א ה"ד). וכן מבואר בגמרא שאמרו שהן דומות לעבד שקיבל פרס מרבו ונפטר והולך לו, כלומר שבברכות אלו הוא מודה על הפרס שקיבל. **סח. וכתב** שהטעם הראשון עיקר. **סט. ובקושייתו** הוסיף לפי דברי תוספות (ד"ה אל) שעיקר הברכות האחרונות הם בקשת צרכי ציבור, אם כן מדוע הם מוגדרות בגמרא כעבד שקיבל פרס מרבו ונפטר

האם יש מכאן ראיה שרב יכול להתיר לתלמיד להיות ש"ץ אף שאינו גדול שבציבור

מעשה בתלמיד אחד שירד לפני התיבה בפני רבי אליעזר. כתב הרמב"ם (תפילה פ"ח הי"ב), שהרב ממנה אחד מתלמידיו להתפלל לפניו בציבור.

ופירש הפרי חדש (או"ח סי' נג סק"ד), שכוונתו להשמיע שאף שכתב (שם הי"א) שאין ממנים שליח ציבור אלא מי שהוא גדול שבציבור בחכמתו ובמעשיו, מכל מקום מותר לרב למנות אחד מתלמידיו, וראיה לכך מהמעשה שהובא כאן בתלמיד שירד לפני התיבה בפני רבי אליעזר[ע], ומשמע שבהסכמתו הותר לו לרדת אף שהיה רק תלמיד.

והמעשה רוקח (שם הי"ב) כתב לדחות את ראיותיו של הפרי חדש, שבהם מדובר במי שיורד באקראי ולכן הותר לו לרדת בפני מי שגדול ממנו, אבל אין להוכיח מכך שמותר לתלמיד לירד באופן קבוע. וכתב שלכן הוצרך **הכסף משנה** (שם) להביא ראיה לשיטת הרמב"ם מדברי **הארחות חיים** בשם **רב שרירא גאון** שהתיר לרב למנות את תלמידו לירד באופן קבוע, ולא הביא ראיה מהמעשה כאן.

והלחם משנה (שם) הביא ראיה לדינו של הרמב"ם, ממה ששנינו (מגילה כד.) אם היה קטן, אביו או רבו פורסין על ידו, ומוכח שלגדול אף שאביו או רבו נמצאים שם מותר לירד לפני התיבה. והקשה עליו המעשה רוקח (שם), שאין להביא ראיה לדינו של הרמב"ם שהתיר להיות ש"ץ, ממה שהותר לו לפרוס על שמע שהרי דין זה יותר קל[עא]. ועוד, שלשיטת הרמב"ם שפורס על שמע בקביעות נחשב כש"ץ באקראי, יש לחלק ולפרש שהמשנה התירה רק באופן אקראי, ואילו הרמב"ם התיר גם באופן קבוע. ועוד, שאם כן מדוע לא כתב הרמב"ם להתיר גם לאב למנות את בנו, כמו שיש להוכיח מהמשנה ששנתה אב יחד עם הרב.

והבן ידיד (שם) הקשה שאין להביא משם ראיה, כיון ששם מדובר במי שמחל על כבודו ועלה למפטיר, ויתכן שמשום כך התירו לו לגשת בפני אביו או רבו כדי לכבדו, אבל באופן אחר יתכן שלא התירו. ולכן כתב שמקורו של הרמב"ם הוא כמו שכתב הפרי חדש, ומה שהקשה עליו המעשה רוקח מדוע לא הזכיר הכסף משנה את כל ראיותיו, יש ליישב שזה היה מחמת רוב הפשיטות בכך. ומה שלא הזכיר הרמב"ם שאביו יכול למנותו, יש לומר משום שאם אביו עם הארץ והוא חכם, פשוט שהוא קודם לאביו ויכול להתפלל לפניו.

ביאור ההוכחה מתפילותיו של משה רבינו

כלום מאריך יותר ממשה רבינו. בברכת ראש (ד"ה א"ל) הקשה, כיצד למדו מתפילתו של משה אם צריך להאריך או לקצר, והרי מה שהאריך משה בתפילתו ארבעים יום הוא משום שעד אז לא נענה בתפילתו, ולכן אצל מרים שנענה מיד קיצר בתפילתו, ואם כן אין ללמוד מכך כיצד צריך להיות אורך התפילה.

ותירץ, שמכך שמשה רבינו בארבעים יום של תפילתו לא הזכיר את שבחו של מקום, דייק רבי אליעזר שידע משה שהוא עדיין עתיד להמשיך ולהאריך בתפילתו, כיון שאם היה סובר שיצטרך לסיימה, היה צריך לומר שבחו של מקום מיד לאחר בקשתו, כמו שאמר רבי אליעזר בעצמו (ע"ז ז:) ששואל אדם צרכיו ואחר כך יתפלל, ומכך דייק שאפשר ללמוד מתפילת משה שיש זמן שמאריכים בתפילה.

והפרשת מרדכי (ד"ה כלום) תירץ, שרבי אליעזר דייק בלשונו של משה רבינו שאמר (דברים ט כה) 'את ארבעים היום', שרמז שהם ימים ידועים[עב], [illegible] היתה לרמז שהתפלל ארבעים יום כשם שבפעם הראשונה שעלה להר התפלל שם ארבעים יום כך גם בפעם הזו התפלל ארבעים יום, ואם כן מוכח שלא היתה התעכבותו משום שעד אז לא נענה, אלא משום שכך סבר שראוי להתפלל, אבל על מרים שראה בצערה לא רצה להאריך אלא קיצר ואפילו את שמה לא הזכיר.

מתי צריך להאריך בתפילה ומתי יש לקצר

שם. המהרש"א (ח"א ד"ה כלום) ביאר כיצד היה משה לעתים מאריך יותר ולעתים מקצר, שכאשר התפלל על רבים כגון בחטא העגל שהיתה גדולה חומרת החטא היה מאריך עד שתתקבל תפילתו[עג], אבל כשהתפלל על חטא של יחיד שאינו קשה כל כך כמו עבור מרים קיצר בתפילתו[עד]. ועל כך הביאה הגמרא מהכתוב בתפילת משה על מרים שאמר 'אל נא', להראות שמשה קיצר גם בשמותיו ותואריו של הקב"ה והזכיר רק תואר 'אל', ואילו כשהתפלל לאחר חטא העגל הרבה משה בשמותיו וכינוייו של הקב"ה. והוסיף שלפי זה צריך לגרוס בהמשך הגמרא 'דא"ר יעקב', כלומר שאין זו אמירה בפני עצמה, אלא זו ראיה לכך שצריך לקצר, שלכן לא הזכיר משה את שמה של מרים מרוב קיצורו בתפילה.

והספרי דבי רב (בהעלותך פק"ה) פירש את החילוק בין שני התלמידים, שבמקום שהיו זקוקים לרחמי שמים אך לא היה הדבר דחוף להיעשות, האריך התלמיד בתפילה כדי שתועיל תפילתו, כמו שאמרו לעיל (לב:) כל המאריך בתפלתו אין תפילתו חוזרת ריקם, אבל כשהיו צריכים להיוושע בדבר במהירות כגון חולי מסוכן, לא היה התלמיד מאריך אלא מקצר.

מתי המתפלל על חבירו אין צריך להזכיר את שמו ומתי צריך להזכירו

כל המבקש רחמים על חבירו אין צריך להזכיר שמו. כתב **באדרת אליהו** (ד"ה המבקש) שכשמתפלל על אחרים וניכר מתוך תפילתו על מי הוא מתפלל, אין צריך להזכיר את שמו. **והיעב"ץ** (ד"ה כל) פירש, שאין צריך להזכיר שמו משום שבשמים ודאי יודעים על מי הוא מתפלל. והוסיף האדרת אליהו שכך ראוי שלא להזכיר את שמו כדי שלא תדע מידת הדין על מי לקטרג[עה], אמנם אם מתפלל לבקש רחמים להינצל מאדם רע, אדרבה ראוי להזכיר את שמו של הרודף הרע כדי שתדע מידת הדין את שמו ותוכל לקטרג עליו. ובכך דייק את לשונו של רב חסדא 'כל המבקש רחמים על חבירו', ולא אמר 'כל המתפלל על חבירו', כיון שבא לרמז שאם מבקש שיעשה דין בחבירו צריך להזכיר את שמו, ורק מי שמבקש רחמים עליו לא יזכיר את שמו. אכן אם לא ניכר מתוך תפילתו על מי הוא מבקש מודה רב חסדא שצריך להזכיר את שמו של חבירו, כיון שהקב"ה אף שהוא יודע מחשבות, מכל מקום הוא רוצה שהתפילה תהיה בצורה ברורה ומפורשת כיון שהדיבור עושה רושם ופועל פעולתו למעלה[עו], ויוסיף בקשת רחמים על חבירו שלא תפגע בו מידת הדין.

וכעין זה הביא **במראית העין** (ד"ה אמר רבי יעקב) בשם **העיון יעקב**, שהמתפלל על חבירו אין צריך להזכיר את שמו כיון שיש לחוש ששמו הוא הגורם למחלתו, וכמו שמצאנו שכשרוצים לרפאותו משנים את שמו. ודחה זאת, שאם כך היה צריך לאסור להזכיר את שמו ולא רק לומר שאין צריך להזכירו, ומה ששינוי השם מועיל לרפואה אין זה משום שהשם גורם לחולי, אלא משום שבכך הוא ממשיך עליו נפש חדשה.

אמנם בבן יהוידע (ד"ה כל) פירש, שאם בא לבקש רחמים וטובה עבור חבירו צריך להזכיר את שמו, שעל ידי כך יהיו אותיות שמו צינורות להמשכת הטובה עליו[עז], אבל אם מתפלל להסיר רעה או חולי מעל חבירו יותר טוב שלא יזכיר את שמו כדי שלא ידבקו בו המקטרגים והמזיקים.

ובאוצר חיים (ד"ה אין) פירש הטעם שאין צריך להזכיר את שמו של החולה, כיון שכשאינו מתפלל על שם מסוים הרי זה נראה כאילו הוא מתפלל על כל החולים ובכך תפילתו יותר מתקבלת לרצון[עח].

המתפלל על חבירו שלא בפניו צריך להזכיר את שמו

שם. המגן אברהם (או"ח סי' קיט סק"א) הביא בשם **מהרי"ל**, שרק אם מתפלל על חבירו בפניו אין צריך להזכיר את שמו[עט], אבל אם מתפלל עליו שלא בפניו צריך להזכיר את שמו[פ].

בהגהות יעב"ץ (ד"ה כל) הקשה, מדוע אמרו שאין צריך לפרש את שמו, והרי בזוהר למדו מתפילת יעקב (בראשית לב יב) 'הצילני נא מיד אחי מיד עשיו' שהמתפלל צריך לפרש את דבריו כראוי, ומוכח שצריך לפרש את השם בתפילה כמו שיעקב הזכיר את שמו של עשיו. וכתב **הבית יוסף** (דירנפלד, ד"ה א"נ), שלפי המגן אברהם מיושב, שכיון שיעקב התפלל על עשיו שלא היה בפניו, הוצרך להזכיר את שמו, אבל בגמרא אמרו על המתפלל על מי שלפניו, שהוא אינו צריך להזכיר את שמו.

ע. **וכן** ציין לעוד מקומות שמצינו שירד תלמיד בפני רבו.
עא. **כמבואר** ברמב"ם (שם הי"א). עב. **אכן** בשלמה משנתו (ד"ה דכתיב) פירש באופן אחר, מדוע הביאה הגמרא ראיה דווקא מפסוק זה שנכתב לאחר שכבר כתוב תחילה (שם שם יח) 'ואתנפל לפני ה' כראשונה ארבעים יום וארבעים לילה', משום שבתחילה לא כתוב 'היום' ו'הלילה' בה"א, ואפשר לפרש שלא התפלל בהם יום ולילה רצופים אלא חילקם לכמה פעמים, ולכן הביאה הגמרא מפסוק זה שכתוב בו 'היום' ו'הלילה' בה"א, שמשמעותם שהתפלל בהם כל הימים וכל הלילות. עג. **וכמו** שאמרו לעיל (לב:) כל המאריך בתפילתו אינה חוזרת ריקם. עד. **וכעין** זה כתב בבניהו (ד"ה א"ל).
עה. **ובגליוני** הש"ס (ד"ה א"ר יעקב) דייק בלשון הגמרא שאין צריך להזכיר את שמו אבל אם ירצה יכול להזכירו, וכתב שבספר הפרדס (סי' רפז) גרס 'כל המבקש רחמים על חבירו לא יזכיר את שמו', ומכך משמע שגם אם רוצה אסור להזכיר את שמו. עו. **והוסיף** שראוי להתפלל על חבירו ולהזכירו בשם אמו, כיון שהיא ודאי ילדתו ובכך יוכלו המלאכים לדעת מיד על מי התפלל ולהזדרז בקיום בקשתו, ולא יצטרכו להתעכב לשאול את הקב"ה על מי התפלל, שיש חשש שבזמן זה יקטרג השטן ויעכב את התפילה שלא תיענה. עז. **והביא** לכך ראיה מהמעשה (תענית כג:) ברבי מני שביקש מרבי יצחק בן אלישיב שיתפלל על אשתו שתתייפה, ושאלו מה שמה. וכן במעשה (שם כה.) בשכנתו של רבי חנינא בן דוסא שבנתה בית ולא היו הקורות מגיעות מכותל לכותל, ושאלה מה שמה כדי להתפלל על צרתה. עח. **והוסיף** שלפי זה גם לפי מנהגנו שכן מזכירים שמו של החולה, יש להוסיף ולומר 'בתוך שאר חולי ישראל' ובכך הוא כוללו בתוך שאר החולים וגורם לתפילתו להיות יותר מקובלת. עט. **ולפי** זה ביאר בפנים יפות (בראשית כה כא) את הכתוב (שם) 'ויעתר יצחק לה' לנוכח אשתו', ומדוע היה צריך להתפלל כשהיא עומדת מולו, וביאר משום שסבר שמא יצטרך לשנות את שמה, כשם ששינה הקב"ה את שמה של שרה, ולכן לא רצה לקרותה בשם, והוצרך להעמידה לפניו שאז גם כשמתפלל עליה אין צריך להזכיר את שמה. ואכן לאחר שנענה בתפילתו הוזכר שמה שכתוב (שם) 'ותהר רבקה אשתו'. פ. **וכעין** זה כתב גם המרומי שדה (ד"ה כל), והוסיף שגם אם עסוק בו הרי זה כאילו עומד אצלו ואינו צריך להזכיר את שמו, וכמו שמשה בתפילתו על מרים לא הזכיר את שמה, כיון שהיה עסוק לדבר עליה עם אהרן.

החתם סופר (ד"ה כל) כתב לפי דברי המגן אברהם, לבאר את הגמרא (נדרים מ.) שכל המבקר את החולה גורם לו שיחיה וכל שאינו מבקר את החולה גורם לו שימות, לפי מה שפירשו המקובלים[פא] מדוע אין להזכיר את שמו של החולה, כיון שבכך הוא מגלה למידת הדין על מי לקטרג, שאף שיש יותר תועלת בתפילתו, מכל מקום יתכן שלפעמים יש בכך קצת הפסד, ולכן אמרו שאם הוא מבקר את החולה הוא יכול להתפלל עליו בפניו בלא להזכיר את שמו ובכך הוא גורם לו שיחיה ואינו מסכנו במידת הדין, אבל מי שאינו מבקר את החולה ולכן הוא צריך להתפלל עליו בהזכרת שמו, הוא גורם לו קטרוג ממידת הדין ויכול להיות שבכך הוא גורם לו שימות[פב].

אין לכנות אדם בתואר 'חולה'

שם. רש"י (ד"ה א"נ) פירש, שדין זה נאמר במתפלל על חולה שאין צריך להזכיר את שמו של החולה. וכתב **הזכרון שלום** (ד"ה המנקק), שמכך שלא כתבה הגמרא המבקש רחמים 'על החולה', או 'על חבירו החולה', מוכח כמו שכתב **בחמשה מאמרות** (מאמר נוסח התפילה אות יט) שכשאומרים מי שבירך לחולה אין לומר 'הוא יברך את החולה פלוני', מכיון שבכך שהוא מכנהו בתואר חולה הרי הוא מודה שהוא חולה ויצטרך יותר זכויות כדי להתרפאות, כמו שאמרו (שבת לב.) לעולם יבקש אדם רחמים שלא יחלה שאם יחלה אומרים לו הבא זכות והפטר.

מה החידוש בכך שמשה לא הזכיר את שמה של מרים

ולא קמדכר שמה דמרים. המגיד תעלומה (ד"ה כל) הביא בשם **הדגל מחנה אפרים**, שדייק מה שהוסיפה הגמרא להדגיש שמשה לא הזכיר בתפילתו את שמה של מרים, והרי לכאורה כבר רואים זאת מהכתוב שהוזכר בגמרא. אלא שכוונת הגמרא לרמוז שלא הזכיר את שמה בפירוש אבל רמז עליו בגימטריא, שאמר 'רפא נא' והוא בגימטריא 'מרים יוכבד'[פג], ומכך יש ללמוד שגם כשאין מזכיר את שמו של החולה מכל מקום צריך לרמוז על מי הוא מתפלל. **והשפתי חכמים** (ד"ה המנקק) הוסיף עוד רמז בגימטריא בתפילתו של משה, שתיבות 'רפא נא לה' הם בגמטריא 'דמרים הנביאה'.

והבן יהוידע (ד"ה כל) דייק, מדוע אמרה הגמרא שלא הזכיר שמה 'דמרים', והיה די לומר שלא הזכיר את שמה, ואנו יודעים שמדובר על מרים שלא הזכיר את שמה, וכתב שבכך משמיעה הגמרא שאפילו מרים שהיתה צדיקה גמורה, אף על פי כן נזהר משה שלא להזכיר את שמה כדי שלא ידבקו בה המזיקין. **והשדה יצחק** (ד"ה אמר) ביאר, שהיה קשה לגמרא מה הראיה ממשה רבינו שקיצר בתפילתו על מרים ושמא עשה כן כדי שלא יאמרו ישראל[פד] אחותו נתונה בצרה והוא עומד ומרבה בתפילה, או שלא יאמרו ישראל שבשביל אחותו הוא מאריך בתפילה, אבל בשבילנו אינו מאריך בתפילה[פה]. ולכן פירשה הגמרא שהראיה ממשה היא מכך שקיצר ביותר שאפילו לא הזכיר את שמה של מרים, ועל כך לא היתה טענה מישראל, ושפיר מוכח שמשה קיצר בתפילתו.

האם כורעים בסוף ברכות ההודאה

באבות תחלה וסוף בהודאה תחלה וסוף. הרשב"א (להלן ע"ב ד"ה רבה) כתב, שמכך שרבנן להלן (ע"ב) הקשו על רבא מדוע הוא כורע בהודאה בתחילה ובסוף, מוכח שאין הגירסא בברייתא כאן שצריך לכרוע בהודאה ובאבות בתחילה ובסוף, שאם כן אין קשה על מנהגו של רבא, שעשה כמו ששנינו כאן, אלא הגירסא היא 'אלו ברכות שאדם שוחה בהם באבות ובהודאה'. אמנם הביא הרשב"א **שהראב"ד** מפרש את מנהגו של רבא לא לגבי הכריעות שבתפילת היחיד, שבהם כולם מודים שצריך לכרוע בתחילה ובסוף[פו], אלא מנהגו של רבא היה במודים דרבנן שבחזרת הש"ץ, ובכך נחלקו עליו רבנן שאין צריך לכרוע בסוף.

סמך מפסוק שצריך לכרוע באבות בתחילה ובסוף

שם. כתבו הראשונים[פז], שיש סמך לכך שבאבות שוחים גם בתחילה וגם בסוף, מהכתוב (בראשית כד מח) 'ואקד ואשתחוה לה' ואברך את ה' אלהי אדני אברהם', ומוכח מכפל הלשון של 'קידה' ו'השתחויה', שכאשר באים לברך את הקב"ה צריך לקוד לפניו שתי פעמים.

והברכת יהושע (ד"ה אלו) כתב טעם מדוע תיקנו חכמים לשחות בתחילת ובסוף התפילה, מכיון שעל ידי השחיה הוא בא להכנעה, וכך צריך האדם להיות כנוע בתחילת תפילתו שלא יחשוב שהוא ראוי שתיעשה בקשתו, וכן בסוף התפילה יש לו להיכנע, שכן במודים נראה כאילו קיבל פרס מרבו ועלול שלא יעיין בתפילתו.

דיוקים בלשון הגמרא מתי אסור להוסיף לשחות

ואם בא לשוח בסוף כל ברכה וברכה ובתחלת כל ברכה וברכה. בברכת יהושע (ד"ה ואם) הקשה, מדוע לא אמרו לפי הסדר, שבתחילה היו צריכים להזכיר 'אם בא לשחות בתחילת כל ברכה וברכה', ורק לאחר מכן 'ובסוף כל ברכה וברכה'.

ותירץ, שאם היה כתוב שאם בא לשחות בתחילת כל ברכה וברכה ובסוף כל ברכה וברכה, היה אפשר לפרש שדווקא אם שוחה גם בתחילה וגם בסוף הברכות אז מלמדים אותו שלא ישחה, כיון שבכך הוא מוסיף בצורה דומה לתקנת חכמים שתיקנו באבות ובהודאה שחייה בתחילתם ובסופם, ולכן הוא נראה כמוסיף על תקנת חכמים ומלמדים אותו שלא יעשה כך, אבל אם שוחה רק בתחילה או רק בסוף שאינו דומה לתקנת חכמים אין מלמדים אותו שלא ישחה, לכן הפכו בגמרא את הסדר והזכירו תחילה אם בא לשחות בסוף כל ברכה וברכה, ומשמע שבכזה אופן אף שלא שחה גם בתחילת הברכה גם מלמדים אותו שלא ישחה[פח].

ועוד דייק הברכת יהושע, שמלשון הגמרא 'כל ברכה וברכה' משמע שדווקא אם מוסיף לשחות בכל הברכות מלמדים אותו שלא ישחה, אבל אם מוסיף שחייה רק בכמה מהברכות ולא בכולם אין צריך ללמדו שלא ישחה, וכתב שאם טעם האיסור בהוספת השחיות הוא משום שנראה כיוהרא שמדמה עצמו למלך או כהן גדול ששוחים בסוף כל הברכות, יתכן לפרש שטעם זה שייך רק אם מוסיף לשחות בכל ברכה וברכה, אבל אם מוסיף רק בכמה ברכות אין בכך יוהרא, אבל אם טעם האיסור הוא משום שמוסיף על תקנת חכמים, יש לאסור להוסיף שחייה אפילו בברכה אחת שלא תיקנו בה חכמים שחייה.

אמנם בחדש האביב (ד"ה ואם) דייק מדוע אמרו 'בסוף כל ברכה וברכה' ולא אמרו 'בברכות אחרות', כיון שהברייתא מחדשת שאפילו שאינו מטיל קנאה בין הברכות שבחלקם שוחה ובחלקם אינו שוחה, אלא הוא שוחה בכל הברכות גם דבר זה אסור.

מדוע תיקנו ללמד שלא ישחה בכל ברכה

מלמדין אותו שלא ישחה. תוספות (ד"ה מלמדין) שאלו, מדוע צריכים ללמדו שלא ישחה, ומה החסרון אם כן ישחה. והשיבו שאם כל אחד ישחה במקום שרוצה יבואו לטעות שאין תקנת חכמים לשחות במקומות קבועים אלא היא רק חומרא שאנשים מחמירים על עצמם, ועלולים לעקרה לגמרי ולא לשחות במקומות שתיקנו לשחות בהם. והוסיפו תוספות שחוששים בכך ליוהרא. וכתב **הב"ח** (הגהות אות א) שדברי התוספות שחוששים ליוהרא זהו תירוץ שני, ואינו שייך למה שתירצו תחילה שיבואו לעקור תקנת חכמים[פט].

והט"ז (סי' קיג סק"א) ביאר את התירוץ הראשון, שבדבר שאדם עושה מחמת שהוא מחמיר בכך לעצמו, הוא יכול לפעמים להקל בכך שהרי אין חומרתה של החומרא חמורה כל כך, ואין זה דומה לחומרא שקבעו חכמים שבכך אסור להקל לעולם, ולכן חששו שאם ישחה גם בשאר ברכות יטעו לסבור שגם מה ששוחים באבות ובהודאה אין זו תקנת חכמים אלא חומרא שהחמיר על עצמו, ויסברו שמותר להקל בכך[צ]. ובתירוץ השני שחוששים ליוהרא ביאר הט"ז (שם סק"ג), שבכך ששוחה גם בשאר ברכות הוא מדמה את עצמו למלך וכהן גדול שאמרו להלן (ע"ב) שהם שוחים בסוף כל ברכה וברכה, וזו היוהרא שעלול להגיע אליה[צא].

פא. הובא לעיל בשם האדרת אליהו. **פב.** וראה באגרות משה (שו"ת, יו"ד ח"א סי' רכג) שכתב שיותר ראוי להתפלל על החולה בפניו משלשה טעמים: א. שכשיראה החולה שבא לבקרו, תהיה לו בכך נחת רוח ויועיל לרפואתו. ב. כשיראה המבקר את מצבו וצערו של החולה, יתרגש יותר ויתפלל יותר בתחנונים. ג. שאמרו (שבת יב:) ששכינה נמצאת מראשותיו של חולה, ומשום כך תתקבל תפילתו שם יותר. **פג.** וביאר באפרקסתא דעניא (שו"ת, ח"א סי' כב), שלשיטתו של בעל דגל מחנה אפרים צריך להזכיר בתפילה את שם החולה ואת שם אמו, ולכן רמז בגימטריא גם ליוכבד שהיתה אמה של מרים. והקשה, שמשמעות הפסוקים שם היא שמרים לא היתה בפניו של משה כשהתפלל עליה, שהרי כתוב תחילה (במדבר יב ה) 'ויקרא אהרן ומרים ויצאו שניהם', ורק אחר כך כתוב (שם שם יג) שמשה התפלל על מרים, ולא הוזכר שמשה יצא גם הוא מחוץ לאוהל, ואם כן מדוע לא הזכיר משה את שמה של מרים בתפילה שלא בפניה. ותירץ על פי דברי המהרש"א שהובא לעיל, שכשם שמשה קיצר בשמותיו ותואריו של הקב"ה, כך קיצר גם בשם החולה ולא הזכירה בפירוש אלא רק רמז עליה בגימטריא, אמנם כשלא מקצר בהזכרת השם יש להזכיר גם את שם החולה. **פד.** וכמבואר ברש"י (במדבר יב יג) שמשום טענות אלו קיצר משה בתפילתו. **פה.** והשפתי חכמים (ד"ה א"ל) כתב, שאין לומר שכיון שמחמת טענות אלו קיצר משה ממילא אין להוכיח שמשה היה מקצר בתפילתו, כיון שעדיין יש להוכיח מכך שגם תפילה קצרה נחשבת לתפילה ראויה. **פו.** וכפי הגירסא בגמרא כאן, ששוחה באבות תחילה וסוף ובהודאה תחילה וסוף. **פז.** תלמידי רבינו יונה (ד"ה אלו), ריטב"א (ד"ה אלו), תוספות רבי יהודה החסיד, ותוספות הרא"ש (ד"ה באבות). **פח.** וכעין זה תירץ בתנובת יהודה (ד"ה ואם), שאם היתה הברייתא מדברת תחילה על מי ששוחה גם בתחילה וגם בסוף, היה אפשר לומר שדווקא מי שמראה עצמו כמו מלך ששוחה בתחילת וסוף כל ברכה צריך ללמדו שלא ישחה, ולכן שנתה הברייתא שאפילו מי ששוחה רק בסוף כל ברכה שאין זה דומה למלך אלא רק לכהן גדול מלמדים אותו שלא ישחה, והמשיכה לומר שגם השוחה בתחילת כל ברכה שהוא אינו אפילו ככהן גדול, גם צריך ללמדו שלא ישחה. ולפי זה ביאר את קושיית תוספות (ד"ה מלמדין), שכוונתם להקשות על הדין האחרון של השוחה רק בתחילת כל ברכה, ומה בכך ששוחה והרי אינו עושה לא כמלך ולא ככהן גדול. ותירצו שמכל מקום יש בכך חסרון של יוהרא. **פט.** וכן היא הגירסא בתוספות רבי יהודה החסיד ובתלמידי רבינו יונה (ד"ה מלמדין), שהם שני תירוצים נפרדים. **צ.** וכתב בחדש האביב (בתוס' שם), שלכאורה אין טעם זה מספיק, שהרי אם יראו האנשים שיש ארבע שחיות קבועות שתים מהם בתחילת אבות והודאה ושתים בסופם, יבינו שאלו הם שחיות על פי תקנת חכמים ולכן עליהם כולם מקפידים ללא שינוי ולא יעקרו אותם, ומשום כך הוצרכו תוספות לכתוב שיש טעם נוסף משום יוהרא. **צא.** ולפי זה ביאר מדוע כתב השולחן ערוך (שם ס"א) שבאמצע ברכה מותר לו להוסיף שחייה, כיון שבכך אין לחוש לא לטעם הראשון שיזלזלו

אכן הפרי מגדים (שם משב"ז סק"א) הביא בשם **הנחלת צבי** שפירש, שכל דברי תוספות הם תירוץ אחד, שהתקנה היתה שהדיוט לא ישחה כמו כהן גדול ששוחה בסוף כל ברכה, ולפי זה אם יוסיף ההדיוט לשחות, יש בכך יוהרא שמדמה את עצמו לכהן גדול, וגם בכך הוא עוקר את התקנה שלא ישחה.

האם מותר לשחות בסוף ברכה כשאינו אומר ברוך אתה

שם. הביאור הלכה (סי' קיג ס"א ד"ה ואם) דייק בדעת **האליה רבה** (שם סק"ג), שרק כשאומר 'ברוך אתה' אין לו לשחות במקום שלא תיקנו זאת, אבל בסוף הברכה ממש יכול לשחות[צב]. והביא **שהפרי מגדים** (שם אשל אברהם סק"ד) פקפק בכך. וכתב הביאור הלכה שמדברי **רש"י** (ד"ה תחלה) שפירש שבהודאה צריך לשחות תחילה וסוף היינו ב'מודים' וב'לך נאה להודות' ולא בברוך אתה ה' של סוף הברכה, אם כן משמע שמה שאמרו בגמרא שבשאר ברכות שלא תיקנו להשתחוות בהן מלמדים אותו שלא יכרע בסוף, הכוונה ממש בסוף וכמו ב'לך נאה להודות' שזה שלא בשעת אמירת 'ברוך אתה', וזה כדעת הפרי מגדים. וסיים הביאור הלכה שאולי גם רש"י סובר שרק בשעת אמירת 'ברוך אתה' אין לשחות, ומה שכתב שב'מודים' הסוף הוא ב'לך נאה להודות', הוא לאו דווקא, אלא הכוונה ל'ברוך אתה' של ברכת 'לך נאה להודות'.

אין ראוי לשחות בכל משך תפילת ראש השנה

שם. כתב **הרא"ה** (פקודת הלוים, ד"ה אלו), שמכך שמלמדים שלא לשחות בכל ברכה וברכה, ורק כהן גדול שוחה בכל ברכה ורק בסופה ואילו מלך שוחה גם בתחילת כל ברכה, משמע שכל אחד ראוי לו להיות כנוע לפי מדרגתו, ומשום כך במה שנהגו לשחות בכל הברכות של ראש השנה שהוא יום הדין, ראוי שלא לעשות כן בכל התפילה, אלא רק בשעת אמירת מלכויות זכרונות ושופרות שהם עיקר חובת היום, או גם בשאר ההוספות שמוסיפים מחמת היום המיוחד, אבל לא בשאר התפילה, כדי שלא יעשה דברים שאינו בדרגה הראויה להם.

לד:

מי חשוב יותר מלך או כהן גדול

כהן גדול בסוף כל ברכה וברכה והמלך תחלת כל ברכה וברכה וסוף כל ברכה וברכה. פירש **רש"י** (ד"ה כהן), שכל מה שהוא גדול יותר כך הוא צריך להכניע את עצמו יותר. ומבואר בכך שהמלך גדול יותר מכהן גדול, ולכן הכהן גדול שוחה בסוף כל ברכה וברכה, ואילו המלך מוסיף להכניע את עצמו ושוחה גם בתחילת כל ברכה וברכה[א]. והקשה על כך **גליוני הש"ם** (ד"ה כהן), שבירושלמי (הוריות פ"ג ה"ד) אמרו שנדבת משיח קודמת לנדבת נשיא, כלומר שהמשיח שהוא כהן גדול חשוב יותר מהנשיא שהוא המלך.

ביאור המחלוקת של רבי שמעון בן פזי ורבי יצחק בר נחמני

לדידי מפרשא לי. בביאור מחלוקתם של רבי שמעון בן פזי ורבי יצחק בר נחמני כתב **הצל"ח** (ד"ה לדידי), שנראה שרבי יצחק בר נחמני בא להוסיף חומרא על דברי רבי שמעון בן פזי, ולפי גירסת הגמרא שלפנינו לכאורה לא הוסיף להחמיר אלא רק לגבי מלך, שכיון שכרע שוב אינו זוקף, אבל לגבי כהן גדול לא הוסיף אלא רק שינה, שבמקום שצריך לכרוע בסוף כל ברכה אמר שצריך לכרוע בתחילת כל ברכה. ולכאורה מה ההפרש ביניהם לדקדק ולחלק[ב]. ולכן כתב שנראה לגרוס בדברי רבי יצחק בר נחמני שכהן גדול כורע בתחילת כל ברכה ובסופה, ובכך הוסיף על דברי רבי שמעון בן פזי, שלא די לו לכרוע בסוף כל ברכה אלא גם בתחילתה[ג].

והאוצר חיים (ד"ה לדידי) פירש את מחלוקתם, על פי מה שאמרו לעיל (יב.) שצריך לזקוף כשאומר את השם, ולמדו כן מהכתוב (תהלים קמו ח) 'ה' זוקף כפופים'. ואם הוא לימוד גמור שאין להזכיר את השם בכריעה כיון שכך הוא גנאי להשם, אם כן גם המלך אסור לעשות כן, ולכן אמר רבי שמעון בן פזי שהמלך כורע רק בתחילת ובסוף כל ברכה וממילא דינו כמו הדיוט שזוקף בשם, אבל רבי יצחק בר נחמני סבר כקושיית הגמרא (שם) שמשמע מהכתוב (מלאכי ב ה) 'ומפני שמי נחת הוא' שאדרבה אין צריך לזקוף בשם, ולכן צריך המלך לכרוע מתחילה ועד סוף ואינו צריך לזקוף בשם.

הטעם שאין המלך זוקף לאחר שכרע

המלך כיון שכרע שוב אינו זוקף. הרא"ה (לעיל ע"א ד"ה אלו) **והריטב"א** (ד"ה מלך) הביאו שני פירושים מדוע המלך לאחר שכרע שוב אינו זוקף, יש שפירשו משום שכל אדם ראוי לו להכניע את עצמו לפי מעלתו, וכיון שהמלך מעלתו גדולה למאוד ראוי שיכניע את עצמו ביותר ולא יזקוף. ויש שפירשו, משום שאמרו בירושלמי (ר"ה פ"א ה"ג) שהמלך נידון בכל יום, ועל כן ראוי לו להיות תמיד נכנע וכפוף.

קושיות התוספות שקידה אינה על אפים, ועוד שגם בהשתחואה נאמר שהיא על אפים

קידה על אפים. תוספות (ד"ה קידה) הקשו, כיצד הוכיחה הגמרא מהכתוב (מלכים א' א לא) 'ותקד בת שבע אפים ארץ' שקידה היא על אפים, והרי מצאנו שלשון קידה מתפרש גם בענין אחר. ופירשו **המהרש"ל והמהרש"א** (בתוס' ד"ה קידה), שקושייתם היא שמצאנו בלשון הכתוב קידה שאינה על אפים. והמהרש"א ביאר, שקושייתם היא מהכתוב (שמות לד ח) 'ויקוד ארצה וישתחו', שמשמעו שהשתטח כולו על הארץ ואין זו קידת אפים. ואילו המהרש"ל ביאר, שקושייתם היא מהכתוב (מלכים א' א טז) 'ותקוד בת שבע ותשתחו למלך', שגם מכאן מוכח שיש קידה בלא אפים.

אכן תוספות בשבועות (טז: ד"ה קידה) הקשו, כיצד שנינו בברייתא שקידה היא על אפים, והרי בהשתחואה גם כתוב בכמה מקומות[ד] שהיא על אפים. וביאר **הקדושה וברכה** (סמיכת חכמים, בתוס' ד"ה קידה) שקושייתם היא על כך שמהברייתא מדויק שהשתחואה היא רק בפישוט ידים ורגלים ואינה גם על אפים, שאם היתה גם על אפים, היתה הברייתא צריכה לשנות את ההשתחואה מיד לאחר קידה להשמיע שהשתחואה היא על אפים כקידה, וכן יש בה תוספת שהיא גם בפישוט ידים ורגלים. ועל כך הקשו, שמצאנו השתחואה על אפים בכמה כתובים. ותירצו, שאין כוונת הברייתא שהביאה פסוק לומר שרק קידה היא על אפים, אלא מה שקידה היא על אפים יודעים בלא הכתוב, והביאו את הכתוב רק להראות שגם בפסוקים מצאנו כן שקידה היא על אפים[ה].

והקשה הקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה ואין), מדוע לא הקשו תוספות בשבועות כמו שפירשו המהרש"ל והמהרש"א את קושיית התוספות כאן, שמצאנו שקידה אינה על אפים. ותירץ, שלאחר שכבר השמיעה התורה שקידה היא על אפים, שוב אינה צריכה לחזור ולומר בכל פעם שהוזכרה קידה שהיא על אפים, שכבר יודעים זאת[ו], ורק על השתחואה הקשו, מכיון שהיא צריכה להיות בלא אפים, וכשכתבה התורה שהיא על אפים יש בכך סתירה.

והמהרש"א (מגילה כב: ד"ה אין) ביאר, שכל שלושת האופנים המוזכרים כאן הם גם על אפים, אלא שהחילוק ביניהם הוא, שקידה היא רק בפניו ולא בגופו, וכריעה היא יותר ממנה שהיא גם ברגליו שכורעות לארץ, ואילו השתחואה היא יותר מהם שהיא בכל גופו, והפסוקים שהביאה הגמרא אינם אלא ללמד על סדר זה, שבקידה כתוב אפים כיון שהיא רק בפניו, ובכריעה כתוב ברך כיון שנעשית גם ברגליו, ובהשתחואה כתוב ארצה כיון שכל גופו משתטח ארצה.

מדוע הקדימה הגמרא לבאר מה היא קידה ואחריה כריעה והשתחואה

שם. הבן יהוידע (ד"ה קידה) הקשה, מדוע לא ביארה הגמרא את צורת הקידה כריעה והשתחואה לפי סדר מעלותם מן הפשוט אל מה שלמעלה ממנו[ז]. ותירץ, שהגמרא כתבה את הביאור לפי סדר עשייתם בגוף, ולכן הקדימה לבאר

בתקנת חכמים, כיון שידוע שחכמים לא תיקנו לשחות באמצע הברכות, ויזכרו ששחייה באמצע הברכה אינה אלא חומרא שלו ורק בה מותר לו להקל. וגם לפי הטעם השני של חשש ליוהרא, אין לחוש לו בשחייה באמצע הברכה, כיון ששחייה זו אינה דומה לשחייתם של מלך וכהן גדול שלא היו שוחים באמצע הברכות אלא בתחילתם ובסופם. צב. **וכן** כתב במהר"ם מינץ (שו"ת, סי' פא), שבברכת 'בונה ירושלים' אין לכרוע, אלא כשאומר תיבה אחרונה של הברכה. א. **וכן** כתבו תוספות (סנהדרין יט. ד"ה והא), שמלך חשוב יותר מכהן גדול. ב. **והכסא** רחמים (ד"ה כה"ג) הקשה על רבי שמעון בן פזי, מדוע אמר שכהן גדול שוחה רק בסוף כל ברכה, ולא אמר ששוחה בתחילת כל ברכה, ויש עדיפות לתחילת הברכה מסופה שכן היא קודמת לה. ותירץ המגיה (שם), שהוא סובר שעדיף לשחות בסוף הברכות כיון שיש שם לשון ברכה שאומר 'ברוך אתה'. ג. **וציין,** שכן כתב הרמב"ם (תפלה פ"ה ה"י) שכהן גדול כורע בתחילת כל ברכה ובסוף כל ברכה. והכסף משנה (שם) פירש, שכנראה כך היתה גירסת הרמב"ם בדברי רבי יצחק בר נחמני שכהן גדול כורע בתחילת כל ברכה וברכה ובסוף כל ברכה וברכה. או שגרס כפי הגירסא שלפנינו, אלא שיש לפרש כוונת רבי יצחק בר נחמני שבא להוסיף על מה שאמר רבי שמעון בן פזי שכורע בסוף כל ברכה, שגם בתחילת כל ברכה צריך לכרוע. והמגיה בכסא רחמים (ד"ה אריב"נ) הביא בשם הבפ"י שביאר כוונת הרמב"ם שרבי יצחק בר נחמני אמר שכורע אפילו בתחילת כל ברכה וברכה שאין בה לשון 'ברוך', וכל שכן שצריך לכרוע גם בכל סוף ברכה שיש בה הזכרת לשון 'ברוך'. ד. **וציינו** לכתוב (בראשית מב ו) 'ויבאו אחי יוסף וישתחוו לו אפים ארצה', וכן לכתוב (ישעיה מט כג) 'אפים ארץ ישתחוו לך', ולכתוב (במדבר כב לא) 'ויקד וישתחו לאפיו'. והקשה הרש"ש (שם בתוס' ד"ה קידה), שמהכתוב הראשון אין להביא ראיה שקידה היא על אפיו של המשתחוה, מכיון שבכתוב שם הכוונה היא שבני יוסף השתחוו מול פני יעקב אבינו. וכן אין להביא ראיה מהכתוב השלישי מכיון ששם הכוונה היא שבלעם השתחוה מול המלאך ולא על פניו של עצמו. ה. **והרמת** שמואל (שבועות שם בתוס' ד"ה קידה) לא פירש את קושיית התוספות כהקדושה וברכה, ולכן כתב לתרץ את קושייתם שכוונת הברייתא לומר שקידה היא דווקא על אפים, אבל השתחואה היא או על אפים או בפישוט ידים ורגלים. ו. **והקשה** המהר"ץ חיות (שבועות שם ד"ה השתחויה), מדוע לא הביאה הגמרא ראיה שהשתחואה היא בפישוט ידים ורגלים מכתובים קודמים, כגון הכתוב אצל אברהם והמלאכים (בראשית יח ב) 'וירץ לקראתם מפתח האהל וישתחו ארצה', או מהכתוב אצל אליעזר עבד אברהם (שם כד נב) 'וישתחו ארצה'. ותירץ, שמכתובים אלו אין להוכיח שהשתחואה היא על הארץ, שהרי כתוב גם 'אפים ארץ ישתחוו לך', ולכן הביאה הגמרא ראיה רק מהכתוב בחלום יוסף, שהוא אמר שחלם רק שישתחוו לו, ויעקב אמר 'הבוא נבוא להשתחות לך ארצה', ומוכח שיעקב הבין שמה שאמר יוסף לשון השתחואה פירושו על הארץ. ז. **והיתה** צריכה הגמרא לבאר תחילה מה היא הכריעה, ואחריה

מה היא הקידה שנעשית בחצי העליון של הגוף, ואחריה ביארה מה היא הכריעה שנעשית בחצי התחתון של הגוף, ולאחריה ביארה מה היא השתחואה שנעשית בכל הגוף.

מחילת כבודו של מלך, ואם הוא גם תלמיד חכם

ותקד בת שבע אפים ארץ. מכתוב זה הוכיח בספר חדשים גם ישנים (ד"ה ותקוד) שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ומשום כך הניח שלמה המלך לבת שבע אמו לקוד לפניו, ולא היה יכול למחול על כבודו ולומר לה שלא תיקוד בפניו. והוסיף, שמכאן יש לפשוט את ספיקו של **החתם סופר** במלך שהוא תלמיד חכם האם יכול למחול על כבודו, כמו שאמרו (קידושין לב.) שתלמיד חכם שמחל על כבודו שכבודו מחול, ומכאן מוכח ששלמה המלך אף שהיה חכם מכל האדם, אף על פי כן לא היה יכול למחול על כבודו משום שהוא מלך[ח].

יעקב גער ביוסף על ששינה לומר השתחואה במקום קידה

הבא נבא אני ואמך ואחיך להשתחות לך ארצה. המהרי"ל דיסקין (פר' וישב ד"ה ויגער) כתב, שלכאורה יש להבין מדוע גער יעקב ביוסף על שאמר לו את חלומו שהשמש והירח ואחר עשר כוכבים משתחוים לו, ומה פשע יוסף בכך שחלם זאת. ועוד, מדוע האריך יעקב בלשונו לומר 'להשתחות לך ארצה'. וביאר, שאם היה יוסף אומר שחלם רק שהשמש והירח ואחד עשר כוכבים קדים לו או נופלים לפניו לא היה בכך רע, מכיון שזהו דבר שיתכן גם בדבר עגול כשמש וירח, אבל במה שאמר שהם משתחוים לו, ובגמרא כאן אמרו שהשתחואה היא בפישוט ידים ורגלים על הארץ, ודבר זה לא שייך בשמש והירח שהם עגולים ככדור, מוכח שיוסף התכוין לומר שחלם על אביו ואמו שישתחוו לפניו, ועל כך גער בו יעקב.

מדוע למדו שהשתחואה היא בפישוט ידים ורגלים דווקא מהכתוב אצל יעקב ויוסף

שם. הקשה **המנחת חינוך** (מצוה כח אות ג), מדוע לא דרשה הגמרא[ט] שהשתחואה היא בפישוט ידים ורגלים מהכתוב אצל לוט (בראשית יט א) 'וישתחו אפים ארצה' שהוא קודם לכתוב 'להשתחות לך ארצה' (שם לז י). ותירץ, שמשם אין ללמוד שהשתחואה היא רק בפישוט ידים ורגלים, אלא שהמעשה אצל לוט כך היה שנפל בפישוט ידים ורגלים. אבל מהכתוב אצל יעקב יש הוכחה, מכך שיוסף אמר שחלם על אביו ואמו שיבואו להשתחוות לו, והבין יעקב שהשתחואה היא בפישוט ידים ורגלים משום שכך היא משמעות השתחואה הכתובה בתורה, ועל כן גער בו מדוע הוא חושב שהם יכנעו לפניו בדרגה הכי גבוהה שיש של פישוט ידים ורגלים, ולכן הוסיף יעקב בגערתו לומר 'להשתחוות לך ארצה', ומוכח שהשתחואה היא בפישוט ידים ורגלים.

והפרשת מרדכי (ד"ה הנוא) הקשה, מדוע לא הוכיחה הגמרא שהשתחואה היא בפישוט ידים ורגלים מהפסוק הכתוב קודם והוא (בראשית לג ג) 'וישתחו ארצה'. והביא שתירץ **רבי איסר זלקינדס**, שכוונת הגמרא להוכיח שגם השתחואה שלא כתוב בה 'ארצה' היא בפישוט ידים ורגלים, ולכן הביאה מהכתוב אצל יוסף שאמר תחילה 'משתחוים לי' ולא הזכיר ארצה, ומכך שהוסיף יעקב אבינו לומר 'להשתחוות לך ארצה' אפשר להוכיח שגם ההשתחואה שהזכיר יוסף שלא מוזכר בה 'ארצה' היא בפישוט ידים ורגלים, אבל מהכתוב 'וישתחו ארצה' אין להוכיח שגם היכן שלא כתוב 'ארצה' הוא בפישוט ידים ורגלים[י].

הכרח לפרש באביי ורבא שגם לא פשטו ידיהם ורגליהם

חזינא להו לאביי ורבא דמצלו אצלויי. רש"י (ד"ה דמצלו) פירש, שאביי ורבא כשהיו נופלים על פניהם לא היו פושטים ידיהם ורגליהם, אלא מטין על צידיהם. והקשה **האור החמה** (ברש"י שם), מהיכן למד רש"י לפרש ששינו בשני דברים, גם שלא פשטו ידיהם ורגליהם, וגם שהיטו על צידם, והרי משמעות לשון הגמרא 'דמצלו אצלויי' היא רק שהיטו על צידם. ותירץ, שאם היטו על צידם ממילא שוב אין זה נקרא פישוט ידים ורגלים, ואם כן מסתבר שלא פשטו ידיהם ורגליהם לחינם כשאין זה נחשב לפישוט ידים ורגלים, ולכן לאחר שפירש רש"י שהיטו על צידם ממילא כתב שגם לא פשטו ידיהם ורגליהם.

ביאור מחלוקת הראשונים בטעמם של אביי ורבא

שם. רש"י (מגילה כב. ד"ה דמצלי) והרי"ף (שם כב:) פירשו בטעמם של אביי ורבא שלא נפלו על פניהם ממש, משום שאמרו (שם) שאין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו[יא]. אמנם יש **ראשונים**[יב] שפירשו טעם נוסף שמצלו אצלויי כדי שלא יהיו נראים כמשתחווים לרצפה[יג].

הרמב"ם (עבודה זרה פ"ו ה"ח) כתב, שמדרבנן אסור להשתחוות על אבנים גם בלא פישוט ידים ורגלים. וכתב **הלחם משנה** (שם ה"ו), שמכך שחילק הרמב"ם בין דאורייתא לדרבנן משמע שסבר כפירוש **הרא"ש** שהיטו על צידם כדי שלא ליפול על הרצפה שאסור מדרבנן גם בלא פישוט ידים ורגלים, וכן ממה שכתב (שם ה"ז) שאם לא מצא דבר לחצוץ בינו לאבן שוחה על צדו ומטה, ודבר זה הוזכר בגמרא רק אצל אביי ורבא ומשמע שכך למד בטעמם. והקשה הלחם משנה, שהרמב"ם עצמו (תפילה פ"ה הי"ד) כתב שאין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו אלא אם כן הוא יודע בעצמו שהוא צדיק כיהושע, אבל מטה פניו מעט ואינו כובש אותן בקרקע. ומשמע שכך פירש את הנהגת אביי ורבא, ולא כטעם שכתב הרא"ש. ותירץ, שהרמב"ם פוסק את שתי השיטות, שדינו של הרא"ש הוא אמת שאין האיסור אלא מדרבנן, וגם טעמו של הרי"ף נכון שמחמת שאין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו אסור להדביק פניו לקרקע, אבל כשמטה על צדו מותר.

כתב בכככבא דשביט (ד"ה דמצלי), שרש"י (ד"ה דמצלו) כתב שהיו מטין על צידיהן כשהיו נופלים על פניהם. אמנם **תוספות** (ד"ה חזינא) לא הזכירו שעשו זאת כשנפלו על פניהם, אלא כתבו רק שהיו מטין על צידיהן. וביאר שטעם הדבר הוא לשיטתם, שרש"י (מגילה שם) שפירש בטעם האיסור משום שאין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו, וזה שייך רק בתפילה שאז יש חשש שיאמרו שלא התקבלה תפילתו, ולכן הוצרך לבאר שמדובר כשנפלו על פניהם, שזה בשעת התפילה. אבל תוספות יתכן שסוברים שטעם האיסור הוא שלא יראו כמשתחוים לרצפה, נמצא שזמן האיסור הוא גם שלא בשעת התפילה, ולכן לא הוצרכו להעמיד שאביי ורבא עשו כן בשעה שהיו נופלים על פניהם.

האם שיטת רבא היא כמו הברייתא לעיל ששוחה בהודאה תחילה וסוף

רבא כרע בהודאה תחלה וסוף. **הרשב"א** (ד"ה רבא) כתב, שמכך שאמרו שרבא כרע בהודאה תחילה וסוף מוכח שבברייתא לעיל (ע"א) אין לגרוס שצריך לשחות בהודאה תחילה וסוף, כיון שאם כן מה החידוש שמשמיעה הגמרא ברבא, אלא יש לגרוס בברייתא 'אלו ברכות שאדם שוחה בהן, באבות ובהודאה'. **והביא**, שהראב"ד פירש שהמחלוקת בגמרא אם במודים יש לכרוע בתחילה או בסוף, או גם בתחילה וגם בסוף, היא לגבי הכריעות במודים דרבנן שאומרים הציבור בחזרת הש"ץ, אבל בתפילת היחיד וכן בתפילת הש"ץ עצמו ודאי שיש לכרוע תחילה וסוף, ולפי זה אין שייכות בין רבא לברייתא לעיל.

והריטב"א (ד"ה ההיא - השני) כתב, שהיה אפשר לומר שרבא סובר כמו הברייתא לעיל ששוחה בהודאה תחילה וסוף, אלא שלא איכפת לו לומר כך. וכן משמע גם בדברי **תוספות ר"י החסיד** (ד"ה חזינא) שכתבו על מה שהגמרא הביאה מרבא, שכך היה אפשר להביא מהברייתא לעיל (ע"א) ששוחה תחילה וסוף, כי אין חילוק בין שחיה לכריעה. ומשמע שהבינו שדברי רבא הם כדברי הברייתא.

והמרומי שדה (ד"ה הכורע) כתב, שלולי שהיה מפחד היה מחלק, שהברייתא לעיל דיברה על שחיה שהיא כפיית הראש ואותה צריך לעשות בהודאה תחילה וסוף, ואילו רבא היה כורע בברכיו, שהוא דבר אחר.

דין כריעה בנשמת ברכו וקדיש

הכורע בהודאה ובהודאה של הלל הרי זה מגונה. כתבו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה הכורע), שמבואר כאן שהכורע במקום שלא תיקנו חכמים לכרוע בו הרי זה מגונה. ומכך נראה שהמנהג שנהגו מקצת אנשים לשחות כשאומרים בנשמת 'ולך לבדך אנחנו מודים' אינו נכון, ומה שהזכירה הגמרא רק כריעה בהלל וברכת המזון שהיא מגונה, ולא אמרה כן גם על כריעה ב'נשמת', משום שאין אמירת נשמת מבוררת כל כך כמו הלל וברכת המזון, אלא היא רק מנהג שהנהיגו **הגאונים**. אבל כן הוא הדין, שגם בשאר הודאות שאינם מן התפילה

את הקידה, ולבסוף את ההשתחואה. **ח. והוסיף**, שמכך שאמרו שיוסף נענש על ששמע את יהודה אחיו אומר לו 'עבדך אבי' (בראשית מד כ) ולא מיחה בו על הזלזול בכבוד אביו, לכאורה משמע שאף שיוסף נחשב כמלך שאינו יכול למחול על כבודו, היה צריך למחות על הזלזול בכבוד אביו. ודחה זאת, משום שיתכן לומר שביחס ליעקב אבינו לא היה יוסף נחשב כמלך, אלא רק לגבי המצרים לבדם. **ט. כאן**, וכן במגילה (כב:) ובשבועות (טז:). **י. ומחמת** דיוק זה הביא המרומי שדה (ד"ה השתחואה) שביאר הרד"ל, מדוע אמרו שהשתחואה היא בפישוט ידים ורגלים, והרי כתוב (בראשית מח יב) 'וישתחו לאפיו ארצה', ומוכח שהשתחואה אינה בפישוט ידים ורגלים אלא רק על אפים כמו שאמרו בקידה. אלא שמכך שיוסף אמר תחילה רק 'משתחוים' ויעקב הוסיף על דבריו 'ארצה', מוכח שסתם השתחואה היא בפישוט ידים ורגלים על הארץ. **יא. וביאר** רש"י (תענית יד: ד"ה רשאי), שהאיסור הוא ליפול בפני ציבור, שמא לא יענה בתפילתו ויחרפוהו הרואים. וכתב המהרש"א (ח"א שם ד"ה אין) שאין טעם זה מספיק. וביאר הבן יהוידע (שם ד"ה אין) שכוונת המהרש"א להקשות על טעם זה, שהרי אם אין התלמיד חכם מקפיד על כך שיבזוהו אין לאסור עליו ליפול על פניו. וכתב המהרש"א, שבירושלמי הוסיפו טעם אחר שמא לא יענה בתפילתו ויאמרו עליו הרואים שאין תוכו כברו ונמצא שם שמים מתחלל בכך. והמהרש"א כתב בכך טעם, שנראה כיוהרא כמו שאמרו (שם י:) שלא כל הרוצה לעשות עצמו יחיד או תלמיד שדרגתם גדולה משל שאר אנשים יכול לעשות. והבן יהוידע פירש, שהטעם הוא שלא יחרפו את הנפילת אפים ויאמרו שאין בה תועלת, ולכן לאדם חשוב כיהושע מותר כיון שאז יתלו את החסרון בו שאינו ראוי כמו שנראה, ולא יחרפו את הנפילת אפים עצמה. וטעם אחר שלא כפירוש רש"י כתב הבן יהוידע, שלא יקטרגו עליו המקטרגים לומר שבא להעניש אחרים על ידי נפילתו אפים, ויש לבדוק תחילה את מעשיו אם הוא ראוי להעניש אחרים. **יב. רב** ניסים גאון (ד"ה אמר), תוספות ר"י החסיד (ד"ה חזינא) וכן הביא בשם רב האי גאון, רא"ש (מגילה פ"ג סי' ד), ריטב"א (ד"ה חזינא) ומאירי (מגילה שם ד"ה המשתחוה). **יג. שאסור** משום הכתוב (ויקרא כו א) 'ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחוות

שאין כורעים בהן. **והמאירי** (ד"ה הכורע) כתב, שכל לשון הודאה שבהלל או בשאר הברכות הוא מלשון הודאה, ולכן מגונה לכרוע או לשחות שם, אבל לשון מודים המוזכר בתפילה הוא מלשון השתחוואה ולכן שם צריך לכרוע או לשחות. וכעין זה מבואר **בט"ז** (או"ח סי' קיג סק"ד) שלשון מודים בהלל וברכת המזון ונשמת הוא מלשון שבח והודאה ולא שייכת על כך שחייה, אבל מודים שבתפילה הוא מלשון הכנעה, ולכן כורע ומשתחוה בו להראות הכנעתו.

אמנם הרא"ה (ד"ה ובהודאה) **והריטב"א** (ד"ה הסיא - הסני) כתבו, שאינו מגונה לשחות אלא בתפילות או ברכות שהן קבועות, ושצורת התקנה היתה בלי שחייה כגון הלל וברכת המזון, שאם שוחה בהן הוא מגונה משום שנראה כנוטל שררה לעצמו, אבל בשאר שירות ותשבחות הרשות בידו לכרוע ולשחות כל היום, ולכן ב'נשמת' שאינה קבועה, ואין חיוב לאמרה כהלל וברכת המזון, אלא היא רק מנהג הגאונים, הרשות בידו לשחות כשאומר 'ולך לבדך אנו מודים', וכן נהגו.

ולגבי כריעה בשעת אמירת 'ברכו', כתב **המחזור ויטרי** (סי' קא), שכורע ב'ברכו' וזוקף בשם. והביא **הביאור הלכה** (סי' קיג ד"ה הכורע), **שהמגן גבורים** (אלף המגן שם סק"ו) דחק למצוא טעם למנהג העולם לכרוע בברכו אף שלא תיקנו חז"ל לכרוע שמ"ד. וכתב הביאור הלכה, שיש לכך סמך מהכתוב (דברי הימים א' כט כ) 'ויאמר דויד לכל הקהל ברכו נא את ה' אלהיכם ויברכו כל הקהל לה' אלהי אבותיהם ויקדו וישתחוו' וגו'.

ובשעת אמירת קדיש, כתב **השו"ע** (או"ח סי' נו ס"ד), שצריך החזן לכרוע בחמישה מקומות. אכן **בביאור הגר"א** (שם אות י) כתב, שאין לכרוע כלל בקדיש משום שאין להוסיף כלל על הכריעות, ואפילו כשאינו בתפילת י"ח, כיון שהוא דבר קבוע אין לכרוע בו.

הכורע במקום שהוא מגונה אין משתקים אותו

שם. כתב **הפרי חדש** (או"ח סי' קיג ס"ג) שבכל המקומות שאמרו עליהם שאם כורע בהם הרי זה מגונה, מכל מקום אם כרע אין משתקים אותו, שכך אמרו לעיל (לג:) בדיוק דברי הברייתא שהקורא את שמע וכופלה הרי זה מגונה, שהוא רק מגונה אבל אין משתקים אותו, וכך יש לומר גם על הכורע במקום שלא אמרו לכרוע, שהוא מגונה אבל אין משתקים אותו.

מדוע בתחילה לא פירשה הגמרא שההודאה היא בברכת המזון

כי תניא ההיא בהודאה דברכת המזון. הקשה **החיי שלמה** (ד"ה והתניא), שבתירוץ הגמרא מוכח שכאשר שנינו 'הודאה' בסתם הרי זו הודאה של ברכת המזון, ואילו של הלל נקראת 'הודאה של הלל', ואם כן מדוע בתחילה כששאלה הגמרא מהברייתא ששנתה 'הכורע בהודאה הרי זה מגונה', תירצה הגמרא שמדובר בהודאה של הלל, ולא תירצה שמדובר בהודאה של ברכת המזון שהרי שנינו 'הודאה' בסתם, ופירושה הוא הודאה של ברכת המזון. ואין לתרץ שבתחילה לא ידעה הגמרא שסתם הודאה היא של ברכת המזון, כיון שעדיין יש להקשות מדוע העדיפה הגמרא להעמיד בהודאה של הלל ולא בשל ברכת המזון. ועוד קשה, מדוע לאחר שהוכח מהברייתא ששנתה על הלל 'הודאה של הלל' ועל ברכת המזון 'הודאה' בלבד, והתגלה שסתם הודאה היא של ברכת המזון, היה לגמרא לחזור בה מהתירוץ הראשון, ולהעמיד את הברייתא ששנתה 'הכורע בהודאה הרי זה מגונה' שמדובר בהודאה של ברכת המזון ולא בשל הלל.

ותירץ על פי המבואר **בט"ז** (או"ח סי' קיג סק"א-ג) שיש שני טעמים מדוע אסרו חכמים לשחות במקום שלא תיקנו בו: א. שלא יבוא להקל בדבר שיחשוב שהוא רק חומרא. ב. שלא יבוא לידי יוהרא שדרגתו גדולה שהוא שוחה פעמים רבות ככהן גדול או כמלך[טו]. והטעם של יוהרא שייך בעיקר בהודאה של הלל הנאמרת בבית הכנסת ברבים, אבל בהודאה של ברכת המזון שעל פי רוב נאמרת ביחיד אינו שייך כל כך, ולכן העדיפה הגמרא היכן שאין הכרח אחר, להעמיד בהודאה של הלל, ורק כששנינו בברייתא 'הכורע בהודאה ובהודאה של הלל' ודאי שיש לפרש שההודאה היא של ברכת המזון.

גם טעות פעם אחת היא סימן רע

המתפלל וטעה סימן רע לו. כתב **החדש האביב** (ד"ה המתפלל), שהטעם שלא שנו 'הטועה בתפילתו', כיון שהיה אפשר לפרש שהוא סימן רע דווקא למי שטועה בקביעות בתפילתו, ולכן שנו בדווקא בלשון 'המתפלל וטעה', שמשמע אפילו מי שפעם אחת קרתה לו טעות בתפילתו שגם זה סימן רע הוא לו.

חילוק בין טעות בתפילה לבין אינה שגורה בפיו

שם. הקשה **הנשמת חיים** (רייניהולד, תוספות חיים פ"ה מ"ה), שמכך שתלו את הסימן רע בטעות, משמע שאם לא היתה תפילתו שגורה לו במרוצה בפיו אבל לא טעה ממש אין זה סימן רע, ואילו מהמעשה ברבי חנינא בן דוסא משמע שאם אין התפילה שגורה כראוי בפיו לאומרה במרוצה יש בכך סימן רע. ותירץ, שבתחילת המשנה מדובר על הטועה בברכת אבות שהיא אינה בקשת צרכיו אלא רק פתיחה בשבחו של מקום, ולכן בברכה זו אם רק אינה שגורה בפיו אין בכך סימן רע אלא רק אם ממש טעה בה, אבל בשאר הברכות שהן בקשת צרכיו [וכן בשאר תפילות ובקשות שאינן בתפילת י"ח] גם אם רק לא תהיה תפילתו שגורה בפיו כבר יש בכך סימן רע, כמו שמצאנו אצל רבי חנינא בן דוסא כשביקש על חולים, שאם לא היתה התפילה שגורה בפיו היה בכך סימן רע[טז].

פעמים שטעות השליח ציבור אינה סימן רע לשולחיו

ואם שליח צבור הוא סימן רע לשולחיו. כתב **החזון נחום** (פ"ה מ"ה), שרק אם הש"ץ כבר התפלל לעצמו בלחש, וטעה בתפילה שמתפלל בקול רם עבור הציבור, שאז נחשב להם סימן רע והרי זה דומה לתפילת רבי חנינא בן דוסא שלא התפלל עבור עצמו אלא על אחרים, ולכן ידע שאם תפילתו אינה שגורה סימן הוא שאינה מקובלת[יז], אבל אם הש"ץ מתפלל עבור עצמו ואפילו כשזה בקול רם, כגון שאומר שלש ברכות ראשונות בקול רם כמו שנוהגים לעשות בשעת הדחק בתפילה קצרה, וטעה, אין בכך סימן רע לציבור אלא תולים זאת בעוונותיו, שהרי טעה בתפילת עצמו. ואפילו בתפילה שמתפלל רק עבור הציבור, אם יש לתלות החיסרון בו, כגון שזו תפילת המועדים שזמן רב לא התפללו אותה והיה צריך להסדירה קודם ולא עשה כן, גם יש לתלות את החיסרון רק בו.

גדר השליחות של החזן

ששלוחו של אדם כמותו. כתבו **תלמידי רבינו יונה והריטב"א** (ד"ה המתפלל), שדין זה ששלוחו של אדם כמותו נלמד (קידושין מא:) מהכתוב (שמות יב ו) 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל' שודאי שלא יכולים כל ישראל לשחוט את הקרבן, אלא מוכח שמה ששלוחם ששחט עבורם נחשב כאילו הם עצמם שחטו. ומשמע מדבריהם שהדין שהחזן נחשב לשליח של כל הציבור הוא מדין שליחות שבכל התורה. וכן כתב **הב"ח** (או"ח סי' תלד ס"ז), שהשליח צבור המוציא את העם בתפילתם הוא מתורת שליחות.

והקשה השם ישראל (פ"ה מ"ה), אם כן מדוע הסתפק **המג"א** (או"ח סי' קא סק"ג) אם אפשר לצאת ידי חובת תפילה בהרהור בלב, והרי כתב הב"ח (שם) שדבר שעיקרו בלב אי אפשר לעשותו על ידי שליח[יח], ואם נאמר שתפילה יכולה להיות בלב, כיצד כתב הב"ח שאפשר להוציא בה את האחרים בתורת שליחות.

אמנם המאירי (יומא יט. ד"ה המודר) כתב, שהמודר הנאה מש"ץ מותר לשומעו, כיון שאין הש"ץ שליח של המתפללים, אלא הוא שליח של הקב"ה. **והחתם סופר** (שו"ת, יו"ד סי' שכא ד"ה ואחרי) כתב שמה ששליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתם אינו רק מטעם שליחות, אלא גם משום שכל ישראל ערבים ושומע כעונה.

מדוע אין לומר שאינו שלוחם לקלקל

שם. הקשה **האמרי אמת** (ליקוטים ד"ה המתפלל), מדוע אם טעה הש"ץ הוא סימן רע לשולחיו, והרי יכולים לומר לו 'לתקוני שדרתיך ולא לעוותי', כלומר שנשלח לפעול עבורם דבר מתוקן, אך לגבי הקלקולים אין הוא שליחם. ותירץ, שמדובר שטעה בדבר שאין צריך לחזור ולתקנו, ונמצא שעל מה שהתפלל עד עתה הוציאם ידי חובתם ואינם יכולים לבטל את מה שכבר שלחוהו ולשלוח אחר במקומו[יט]. **והשלמה משנתו** (ד"ה וטעה) תירץ, שכיון שמן השמים גרמו לו שיטעה[כ], לא שייך לומר על כך שבטלה שליחותו[כא].

עליה'. **יד. ולגבי** כריעה בשעת אמירת 'ברכו' כשמברך כשעולה לקרוא בתורה, כתב המגן גבורים (סי' קלט ס"ק יד), שיש אומרים שאין לשחות בה, אבל המגן אברהם (שם סק"ו) בשם הש"ך הביא דברי הרוקח שמנהג קדמונים הוא לשחות בה, וכן נהגו עוד מהאחרונים, וטעם הדבר משום ששחייה זו אינה אלא לכבוד התורה. **טו. וראה** לעיל (ע"א) בענין 'מדוע תיקנו ללמד שלא ישחה בכל ברכה' שהבאנו את שיטת הט"ז בביאור דברי התוספות (ד"ה מלמדין). **טז. וכתב** שלפי זה נמצאו שלש חלוקות, האחת היא בברכת אבות שחייב לכוון בה ואינה בקשה, ובה אם טעה זה סימן רע. והשניה היא בברכות האמצעיות שבי"ח או בשאר בקשות שבהם גם כשאינם שגורים בפיו יש סימן רע. והשלישית היא בשאר ברכות ההודאה שבי"ח שבהן אין סימן רע כלל. **יז. והוסיף** הכסא רחמים (ד"ה ואם), שכיון שמדובר שמתפלל עבור הציבור אמרו שהסימן רע הוא לשולחיו ולא אמרו 'אף לשולחיו' לכלול גם את הש"ץ בסימן הרע שהרי הוא אחד מכלל הציבור, כיון שלעצמו כבר התפלל בלחש וכעת הוא מתפלל רק עבור הציבור, ולכן אין הסימן לעצמו אלא רק לשולחיו. אמנם המגיה (שם) כתב, שכוונת המשנה להוסיף, שמלבד שהטעות היא סימן רע לש"ץ עצמו שהרי הוא עצמו טעה, היא סימן רע גם לשולחיו הגם שהם לא טעו. וכן כתב שגם אם הטעות היא בתפילתו שבלחש קודם חזרת הש"ץ, כיון שמבואר בכף החיים (סי' תקנא סק"ה) שנוהגים שהש"ץ מתפלל בלחש קודם החזרה כדי להסדיר את תפילתו, נמצא שגם תפילת הלחש היא כהכנה עבור הציבור, ולכן טעות בה היא סימן רע גם להם. **יח. וכגון** ביטול חמץ שעיקרו לבטלו בליבו, ולכן אין שליח יכול לבטל חמץ עבור חבירו. **יט. ומה** שהשמיעה המשנה על כך שהוא סימן רע, אין זה לגבי לחזור ולהתפלל, אלא לגבי שיעשו הציבור תשובה. **כ. שהרי** שיגרת הלשון תלויה בידי שמים, כמו שכתוב (משלי טז א) 'מה' מענה לשון', וכן כתוב (תהלים נא יז) 'ה' שפתי תפתח'. **כא. והוסיף** שזה החידוש במה ששנינו לעיל (ע"א) שהעומד תחת זה שטעה מתחיל מתחילת הברכה

דיוק בדברי רבי חנינא בן דוסא בין לשון עבר ללשון עתיד והטעם לכך

ואומר זה **מת.** ביאר **התפארת ישראל** (יכין אות כג), שלא אמר זה ימות, כיון שלא רצה לפתוח פיו לשטן לומר על מי שעדיין חי שימות, אלא אמר זה מת בלשון שאלה. או שאפשר לפרש שלא אמר ממש בפיו אלא חשב כך[כב], ומתוך תנועותיו היו מבינים השואלים אם החולה מטורף או לא. וכן כתב **הבן יהוידע** (ד"ה ואומר) שמחמת שברית כרותה לשפתים לא היה אומר בפירוש מי ימות, אלא אמר רק דברים שמורים אם ימות או יחיה.

והמשנת שלמה (ורטהימר, פ"ה מ"ה) פירש, שאמר רק על מי שידע שכבר מת, ולכן אמר בלשון עבר 'מת', ולא בלשון עתיד 'ימות' כדי שלא לפתוח פיו לשטן, ואמר שכבר אי אפשר עוד להתפלל עליו.

והברכה המשולשת (פ"ה מ"ה) ביאר, שהצדיקים אינם יכולים לשנות בתפילתם מה שכבר נגזר על האדם בראש השנה הקודם, ולכן אמר רבי חנינא בן דוסא 'זה מת', כלומר שעל מי שנגזר כבר בראש השנה שימות הרי זה נחשב כמת כבר מראש השנה ואין ביכולתו לבטל הגזירה. ו'זה חי', כלומר שיש מי שלא נגזר עליו בראש השנה למות, אלא שפעמים שניתנת רשות למשחית להשחית גם את אלו שלא נגזר עליהם בראש השנה למות, וכמו שכתוב (משלי יג כג) 'ויש נספה בלא משפט', ועליו יכול היה להתפלל ולעכב מן המשחית להמיתו.

והדברי מאיר (ר"מ מפרמישלאן, פר' עקב) ביאר, שאכן לא היה רבי חנינא בן דוסא אומר על אדם מישראל שימות, אלא זו היתה דרכו לרפאות את החולה שהוזכר לפניו, שהיה פודה את נפשו ומעביר את החולי ממנו אל עכו"ם, והעכו"ם היה מת תמורת הישראל שהיה מבריא, וכך פירש מה שאמרו 'זה חי וזה מת' כלומר שהישראל יחיה והעכו"ם ימות במקומו[כג].

אמנם גירסת הרי"ף היא, שרבי חנינא בן דוסא אמר בלשון עתיד 'זה יחיה וזה ימות'. ופירש **המגיד תעלומה** (על הרי"ף, ד"ה מתניתין), שלא רצה לפרש שאמר 'זה חי וזה מת' בלשון עבר, כיון שאין בכך תועלת להודיעם מי כבר מת שבכך הוא מוציא דיבה[כד], ולכן הוצרך הרי"ף לפרש שאמר להם את העתיד להיות שזה יחיה וזה ימות ועליו להכין תכריכים.

מדוע הוקשה לחכמים מנין יודע רבי חנינא בן דוסא מי חי ומי מת

מנין אתה יודע. הקשה **המשנת שלמה** (ורטהימר, פ"ה מ"ה), מדוע שאלו חכמים את רבי חנינא בן דוסא מנין הוא יודע מי חי ומי מת, והרי ידוע היה לכל שהוא מלומד בניסים ושמא ידע זאת ברוח הקודש. ותירץ, שראו שהוא אומר זאת רק לאחר שהתפלל, ומכך הבינו שאין דבריו תלויים ברוח הקודש, שאם כן היה יכול לומר כן גם קודם תפילתו, ולכן שאלוהו כיצד הוא יודע דבר זה על ידי תפילתו. ועוד, שיתכן ששאלו אותו מדוע רק הוא יודע לומר דבר זה, ולא מצאנו שגם שאר תנאים הגדולים שידעו לומר כך. ועוד תירץ, לפי מה שאמרו בגמרא (שבת ל.) שאמר הקב"ה לדוד המלך שגזירה היא מלפניו שאין מודיעין לאדם את קיצו, ולכן שאלוהו כיצד נגלה לו דבר זה שאמר הקב"ה שאין מודיעין אותו, והשיב להם שאינו יודע זאת בבירור, אלא כך היא הרגשתו לאחר תפילתו.

הסימן בתפילה על חולה הוא בתפילה שקודם התפילה

אם שגורה. הקשה **החתם סופר** (ד"ה אם), אם רפואתו של החולה תלויה בתפילתו אם היא שגורה או לא, נמצא שכבר קודם תפילתו כבר נגזר בשמים אם תהיה התפילה שגורה בפיו או לא, שאז נגזר גם על החולה אם יחיה או ימות, ומה הועילה תפילתו. ותירץ, שכוונת רבי חנינא בן דוסא היא על התפילה שקודם התפילה, שכל מתפלל מבקש קודם תפילתו ה' שפתי תפתח ושתהיה זו שעת רצון, ואם תפילתו הזו שגורה בפיו הרי זה סימן שזו שעת רצון וגם תפילתו השניה תתקבל, ועל תפילה מוקדמת זו אמר רבי חנינא בן דוסא שאם היא שגורה בפיו הוא יודע שגם התפילה שימשיך להתפלל על החולה תתקבל והוא יחיה[כה].

מדוע משה רבינו לא בדק בתפילתו אם מרים תתרפא מצרעתה

שם. המשנת שלמה (ורטהימר, פ"ה מ"ה) הביא שיש מקשים על הספרי (בהעלותך פק"ה) שכתב שאחר שמשה רבינו התפלל על מרים 'אל נא רפא נא לה' (במדבר יב יג) ביקש מהקב"ה 'השיבני אם מרפא אתה אותה [את מרים מצרעתה] אם לאו', ולכאורה מדוע היה צריך לבקש שיגלה לו הקב"ה דבר זה, והרי היה יכול לדעת זאת בעצמו, שאם תפילתו שגורה בפיו סימן הוא שתתרפא, ואם אינה שגורה לא תתרפא. ותירץ, שרק בתפילה ארוכה שייך הסימן לראות אם היא שגורה, אבל משה בכוונה לא רצה להאריך בתפילתו, ובתפילתו הקצרה אין סימן במה שהיא שגורה בפיו שהרי קל לאומרה. ועוד תירץ, שמה שתפילתו שגורה זה סימן שתתרפא, אבל משה רצה לדעת מתי תתרפא, ולכך אין סימן בתפילה[כו].

רמזים בפסוקים לסימן שאם התפילה שגורה היא מתקבלת

שם. רמז לסימן זה שאם התפילה שגורה היא מתקבלת, הביא **המשנת שלמה** (שם) בשם **הבעש"ט** מהכתוב (תהלים י יז) 'תכין לבם תקשיב אזנך', כלומר שאם ליבם מכוון לתפילה, זהו סימן שתקשיב אזנך ותקבל את תפילתם. ובשם **מהר"ם שיף** (דרושים נחמדים סוף מסכת חולין) הביא לכך רמז בכתוב (שיר השירים ד ג) 'כחוט השני שפתותיך', כלומר שכמו שחוט השני שהיו תולים בפתחו של ההיכל ביום הכיפורים, כשראו שהתלבן היה זה סימן שנמחלו עוונותיהם של ישראל, כך יש סימן לקבלת תפילתם בשפתותיהם כשהם מתפללים. ובשם **האלשיך** הביא רמז מהכתוב (תהלים עא טו- טז) 'פי יספר צדקתך' 'אבוא בגבורות', כלומר שאם פי מספר צדקתך ותפילתי שגורה בפי, זהו סימן שאבוא בגבורות[כז].

על מי שנינו שהוא מטורף

שהוא מטורף. התוספות יום טוב לא גרס בדברי **רש"י** (ד"ה שהוא) שמה שפירש שטורפין את התפילה הוא לשון אחר, אלא גרס בדבריו שמה ששנינו 'מטורף', שהחולה הוא מטורף, ולשון טורפין כלומר שהתפילה שהתפללו עליו היא מטורפת ואינה מקובלת. ולכך הוצרך התוספות יום טוב לבאר, שכוונת רש"י לבאר בשני דרכים: א. שהחולה מטורף. ב שהתפילה מטורפת ואינה מקובלת, ואין זה פירוש על המשנה אלא ביאור על לשון 'טורפין'. וכתב שנראה לגרוס בדברי רש"י [וכן היא הגירסא שלפנינו], שב[illegible] אחר פירושו הוא שטורפין את התפילה.

וכתב קול הרמ"ז (פ"ה מ"ה), שלפי הלשון השני שהטירוף הולך על התפילה, יש לבאר שהטעם ששנינו במשנה 'מטורף' בלשון זכר, הוא כיון שכוונת המשנה היא שהענין הזה, כלומר דבר התפילה, הוא מטורף. אמנם **בשנות אליהו** כתב שמהלשון שכתבה המשנה 'מטורף', שהוא לשון זכר, ולא 'מטורפת' שהיא לשון נקבה, מוכח שהפירוש הוא על החולה שהוא מטורף ולא על התפילה[כח].

ביאור לשון שאלת הגמרא 'אהייא' ודקדוק לשון התירוץ 'באבות'

אהייא וכו' באבות. רש"י (ד"ה אהייא) פירש ששאלת הגמרא היא היכן ובאיזו ברכה שנינו במשנה שאם טעה זהו סימן רע. **והקדושה וברכה** (סמיכת חכמים, ד"ה אהייא) כתב, שאם נפרש ששאלת הגמרא היא על איזו ברכה שנינו שאם טעה בה הוא סימן רע לו, אין תירוץ הגמרא מתאים לשאלתה, שהיו צריכים לענות על שאלה זו 'אאבות', כלומר שעל ברכת אבות שנינו שאם טעה סימן רע הוא לו, ולא לתרץ 'באבות' שמשמעו בברכת אבות, ואין זו לשון נכונה לתרץ על שאלה 'על איזו ברכה'. ועוד הקשה, מהיכן למד המקשן לחלק שרק בחלק מהברכות נאמר דין זה, ושמא בכל הברכות אם טעה סימן רע הוא לו ולא שייך לשאול באיזו ברכה נאמר דין זה. ותירץ, שבמשנה שנינו לשון 'המתפלל', והוקשה לגמרא מדוע לא שנינו 'אם טעה בתפילתו' אלא שנינו דווקא לשון שמשמעו על המתפלל הידוע, וסברה הגמרא שמשנה זו היא כהמשך למשנה אחרת, ועל כן שאלה 'אהייא' כלומר ביחס לאיזו משנה שנינו כאן דינו של המתפלל וטעה[כט], שהרי אין לפרש זאת כהמשך למשנה הקודמת בדינו של שליח צבור, כיון שאם כך היה צריך להקדים ולומר תחילה שאם שליח ציבור הוא וטעה סימן רע לשולחיו ורק אחר כך להזכיר את יחיד שטעה. ותירץ רבי חייא שאין כוונת התנא ששנה בלשון 'המתפלל' להורות לאיזו משנה משתייכת משנה זו, אלא כוונת התנא להשמיע שמדובר על המתחיל בתפילתו, ולחלק שרק אם טעה בברכת אבות שהיא תחילת התפילה סימן רע הוא לו ולא בטעה בשאר ברכות, מה שאין כן אם היה כותב התנא לשון 'הטועה בתפילתו' היה משמע שבכל אחת מן הברכות שטעה סימן רע הוא.

שטעה הראשון, ולא נאמר שבטלה שליחותו של הראשון וכאילו לא התפלל כלל ויתחיל השני מתחילת התפילה, אלא כיון שמן השמים הטעו אותו נחשבת תפילתו עד היכן שהתפלל כמקובלת וימשיך השני ממקום שפסק הראשון. **כב. וכן** מצאנו לשון 'אמירה' על מחשבה בלב, שכתוב (אסתר ו ו) 'ויאמר המן בלבו'. **כג. וכן** ביאר החדשים גם ישנים (ד"ה זה), והוסיף שכך הוא ביאור הכתוב (ישעיה מג ד) 'ואתן אדם תחתיך' שדרשו אותו לקמן (סב:) על הגויים, ויש לקרותו 'אדום'. **כד. כמבואר** בפסחים (ג:) שלומר על אדם שהוא מת נקרא הוצאת דיבה. **כה. וכתב** לפי זה ביאור בכתוב (ישעיה סה כד) 'והיה טרם יקראו ואני אענה עוד הם מדברים ואני אשמע', כלומר שאם 'טרם יקראו', שקודם תפילתם הם מקדימים להתפלל על תפילתם שתתקבל, ואני אענה להם, בכך שתהיה התפילה הראשונה שגורה בפיהם, מובטח להם ש'עוד הם מדברים', כלומר שגם מה שיתפללו עוד וימשיכו בתפילתם השניה, גם אותה 'אני אשמע'. **כו. ועל** כך השיב לו הקב"ה (במדבר יב יד) 'תסגר שבעת ימים מחוץ למחנה ואחר תאסף'. **כז. וראה** במלאכת שלמה שפירש לפי יסוד זה עוד כמה פסוקים. **כח. ובביאור** לשון 'מטורף' על החולה כתב הערוך (ערך טרף) שהוא מלשון טריפה, וביאר המהרש"א (ח"א ד"ה שהוא) כלומר שחולה זה ודאי ימות כמו הטריפה שאינה ממשיכה לחיות. והרמב"ם (פיה"מ) פירש שהכוונה היא למת שהוא לשון טירוף, שהוא מלשון שכחה שהיא איבוד הדבר מכח הזיכרונות, וכך אמרו (פסחים נד:) על המת שגזירה שישתכח מן הלב. והברכת אהרן (ד"ה אמרו) ביאר שהוא מלשון צבוע ומלוכלך, כמו שאמרו בנדרים (כה.) לגבי נחש כקורת בית הבד שמדובר ב'טרוף' שפירושו מלוכלך, ואף לגבי החולה אם תפילתו לא היתה שגורה בפיו יודע היה שהחולה 'מטורף', פירוש, מלוכלך ומגואל בפשעים ולכן לא ירחמו עליו אלא ימות. **כט. ולפי** זה באמת לא סבר המקשן שיש לחלק בין הברכות ושדין זה נאמר רק על טעות בברכה מסוימת, כיון שלא זו שאלתו באיזו ברכה נאמר דין זה, אלא רק שאל לאיזו משנה קודמת משתייכת

ועוד תירץ, ששאלת הגמרא 'אהייא' פירושה על מי נאמרה בבבא השניה 'ואם שליח צבור הוא', שלכאורה תיבת 'הוא' מיותרת. ואין לפרש שזה המשך לתחילת המשנה שדיברה על המתפלל ביחיד וטעה שאם הוא שליח ציבור וטעה בתפילתו שבלחש שקודם חזרת הש"ץ בקול שזה סימן רע לשולחיו, כיון שזה נגד הסברא, שתפילתו בלחש היא רק עבור עצמו ואין הטעות בה סימן רע לשולחיו. ותירץ רבי חייא שבאמת הבבא השניה מדברת על שליח צבור שטעה בתפילתו שבלחש, אלא שמדובר שטעה בברכת אבות[ל], וכיון שהיא תחילת התפילה אף שזו תפילה עבור עצמו הרי הוא דומה בכך לעבד שבא למזוג כוס לרבו ושפך לו רבו קיתון על פניו, וכן כאן טורפין את תפילתו משום שלא רוצים את שליחותו[לא], ומשום כך זהו סימן רע גם לשולחיו שמיד כשעומד להתפלל כבר נקרא שלוחם.

והחדש האביב (ד"ה אהייא) פירש, שאין כאן לשון קושיא אלא רבי חייא הוא זה שאמר אהייא, וכן כתב **האוצר חיים** (ד"ה אהייא), וביאר שהרי אם לא היה יודע מתחילה שמדובר רק על אבות, כיצד שאל אהייא לחלק שאין דין זה שייך על כל הברכות. אלא ודאי שרבי חייא בא לפרש על מה שנינו שאם טעה הוא סימן רע, שזה רק על ברכת אבות. ועוד כתב החדש האביב, שאפשר לפרש שהיה קשה לרבי חייא כיצד שנינו שהטועה זהו סימן רע לו, והרי יתכן שאדם יטעה מחמת טרדותיו ולא מחמת שכך מראים לו מן השמים. ולכן תירץ רבי חייא שמדובר בטועה בברכת 'אבות' שעליה אמרו **התוספות** (ד"ה יכוין) שאם אין יכול לכוון בה לא יתפלל, ועל כן לא שייך לומר בה שטעה מחמת טרדותיו, אלא שאם טעה יש בכך סימן רע לו שמראים לו מן השמים.

מי ששונה את רבי חייא לגבי המשנה כל שכן שסובר כך גם לגבי דין הברייתא

איכא דמתני לה אברייתא. פירש **הכסא רחמים** (ד"ה איכא), שמי שסובר שדינו של רבי חייא נאמר על הברייתא, סובר שלא אמר זאת על המשנה, כיון שטעות בכל הברכות היא סימן רע ולא רק כשטועה באבות, ורק לגבי הכוונה יש לחלק שאם אינו יכול לכוון בכל הברכות יכוון רק ב'אבות'. אבל מי שסובר שדינו של רבי חייא נאמר על המשנה, ומפרש שמה ששנינו טעה בסתמא זהו דווקא כשטעה ב'אבות' כיון שהיא עיקר הברכות, כל שכן שיפרש כך גם לגבי דינה של הברייתא לגבי כוונת התפילה, שמה שנאמר שיכוון באחת, הכוונה ל'אבות' שהיא עיקר הברכות.

בכוונת התפילה יש שני מיני כוונות, ועל איזו מהן אמרו שהיא מעכבת

ואם אינו יכול לכוין בכולן יכוין את לבו באחת. **תוספות** (ד"ה יכוין) הקשו, שלעיל (ל:) אמרו שלעולם ימוד אדם דעתו אם יכול לכוון יתפלל ואם לאו אל יתפלל, הרי שצריך לכוון בכל התפילה ולא כמבואר כאן שדי לכוון בברכה אחת. ותירצו, שגם לעיל הכוונה היא שימוד אם יכול לכוון רק בברכה אחת. **והרמב"ם** (תפלה פ"ד ה"א) כתב, שכוונת הלב מעכבת את התפילה. וביאר (שם הט"ו) כל תפילה שאינה בכוונה אינה תפילה, ואם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה. מצא דעתו משובשת ולבו טרוד אסור לו להתפלל עד שתתיישב דעתו. והקשה **בחידושי רבינו חיים הלוי** (שם), שמשמעות הרמב"ם הוא שבכל התפילה מעכבת הכוונה, ומדוע כתב (שם פ"י ה"א) שאם כיוון את לבו בברכה ראשונה שוב אינו צריך לחזור ולהתפלל. ותירץ, שיש שני מיני כוונה בתפילה, האחד לכוון את פירוש המילים שאומר. והשני שיכוון שהוא עומד ומדבר לפני הקב"ה. והדין השני שצריך לכוון ולראות עצמו כעומד לפני המלך זהו דין בעצם מעשה התפילה ובלא כוונה זו אינו נחשב למתפלל אלא כמתעסק בדבר אחר וכאילו שדילג על מילים אלו שאמר אז, ומשום כך כוונה זו מעכבת וצריך לכוון בה בכל התפילה, ועוד צריך לכוון לעשות את המצוה כמו שצריך לכוון בשאר כל עשיות מצוות מדין מצוות צריכות כוונה. ועל שתי כוונות אלו כתב הרמב"ם (פ"ד ה"א) שאם לא כיוון יחזור ויתפלל. אבל הכוונה של פירוש המילים היא תוספת על מעשה התפילה, ועליה אמרו בגמרא כאן וכן פסק הרמב"ם (פ"י ה"א) שהיא מעכבת רק בברכת אבות. וחילוק נוסף בין הכוונות הוא, שלגבי הכוונה של פירוש המילות כיון שחיובה אינה אלא מדרבנן, אבל מדאורייתא גם בלא כוונה זו נחשב שהתפלל, לכן כתב הרמב"ם שאם יודע שלא יוכל לכוון באבות את פירוש המילים מכל מקום יתפלל, אבל אם לא יוכל לכוון את הכוונה שהוא עומד לפני המלך, וכן את הכוונה שמדין מצוות צריכות כוונה, כיון שקיומם הוא דין דאורייתא, כתב הרמב"ם שאם אינו יכול לכוונם לא יתפלל.

בפעם הראשונה חייב להתפלל גם באומד שלא יכוין

שם. על קושיית **תוספות** (ד"ה יכוין) שכאן מבואר שדי לכוון בברכה אחת, ולעיל (ל:) אמרו שלעולם ימוד אדם דעתו אם יכול לכוון יתפלל ואם לאו אל יתפלל, הרי שצריך לכוון בכל התפילה. תירץ **הזכרון יעקב** (נגדיטמאן, לעיל ל: ד"ה אמר), על פי ביאורו של **הגר"ח מוואלוז'ין** שמה שאמרו לעיל שימוד שאם אינו יכול לכוון אל יתפלל מדובר על תפילה פעם שניה, שכיון שלא יכוון בה למה לו לחזור על מה שכבר התפלל בראשונה בלא כוונה, אמנם בפעם הראשונה ודאי שהוא מחויב להתפלל גם אם אומד בדעתו שלא יכוון כל התפילה, ולפי זה אמרו כאן שצריך לכוון באחת ומדובר על התפילה בפעם הראשונה.

החידוש בחיוב הכוונה באבות

באבות. בדברי רבי חייא שצריך לכוון ליבו ב'אבות', דייק **בחידושי וביאורי הגר"א** (ד"ה התפלל) שאם לא כיוון ליבו ב'אבות' אף שכיוון בברכה אחרת לא יצא ידי חובתו אפילו בדיעבד.

ובטעם החילוק בין ברכת אבות לשאר ברכות לגבי החיוב בכוונת הלב כתב **הרשב"א** לעיל (יג: ד"ה שמע), שבשאר מצוות שהן מצוות עשה, כל שעשה מצותו אף על פי שלא נתכוין לה הרי קיים מצותו אלא שאין זה מן המובחר, וכל שכן שיצא אם כיוון לצאת אף על פי שהרהר באמצע המצוה, אבל ברכת אבות שהיא סידור שבחים, אינו בדין שיהא לבבו פונה בעת שהוא עסוק בה לדברים אחרים[לב].

עצה למי שלא כיוון בתפילתו

שם. **תוספות** (ד"ה יכוין) פירשו מה שאמרו לעיל (ל:) שימוד אדם דעתו אם יכול לכוון בתפילה ואם לאו אל יתפלל, שזה נאמר רק על ברכת אבות. וכן פסק **השו"ע** (או"ח סי' קא ס"א) שאם לא כיוון ליבו באבות אף על פי שכיוון בשאר הברכות, יחזור ויתפלל. אמנם **הרמ"א** (שם) כתב שכיום אין חוזרים מחמת חסרון כוונה, כיון שקרוב הדבר שגם בחזרתו לא יכוון ליבו, ואם כן מדוע לחזור. והעיר **הביאור הלכה** (שם ד"ה והאידנא), מה יעשה מי שעומד בתפילתו בברכת 'אתה גבור' ונזכר שלא כיוון ב'אבות', שלכאורה אינו יכול להמשיך בתפילה, כיון שעל פי דין כיון שלא כיוון ב'אבות' אינו יוצא בתפילה זו ידי חובתו ומדוע להמשיך לומר ברכות שאינו מחויב בהם, וגם אין לו תקנה לחזור על ברכת אבות כמו שכתב הרמ"א, שקרוב הדבר שגם בחזרתו לא יכוון. וכתב לו עצה, שישתוק עד שישמע מהש"ץ את ברכת אבות ויכוון בה לצאת ידי חובתו[לג], ואז יוכל להמשיך בשאר הברכות.

והקהלות יעקב (סי' כז) כתב, שבכזה אופן ימשיך בתפילתו ואין ברכותיו נחשבות לבטלה, משום שגם ברכה בלא כוונה נחשבת לתפילה[לד], אף שלכתחילה צריך לחזור ולברכה בכוונה.

והארץ צבי (סי' כג) כתב להמליץ על הרבה אנשים שאינם מכוונים בתפילתם כיצד יוצאים בה ידי חובתם, ומדוע הם מתפללים אם יודעים שלא יכוונו, על פי דברי רבן גמליאל (ר"ה לה.) שהעם שנמצאים בשדות שאנוסים הם במלאכתם פטורים מלהתפלל בעצמם ויוצאים ידי חובת תפילה על ידי השליח ציבור גם בלי לשמוע אותו. והנה מי שהתפלל ושכח דבר המעכב כגון 'יעלה ויבוא' בראש חודש ביום, כתב השו"ע (או"ח סי' קכד ס"י) שישמע את חזרת הש"ץ ויכוון בה ויצא בה ידי חובתו, ומכל מקום זה שייך רק במי שיודע לכוון אלא ששכח לומר 'יעלה ויבוא', אבל מי שגם בתפילתו הראשונה לא יכול לכוון ודאי שבשמיעת חזרת הש"ץ לא יכוון שכוונה זו יותר קשה לכוונה, ועל כן הוא נחשב כאנוס, וכמו העם שבשדות שאנוסים שאינן יכולים לשמוע את הש"ץ, ועליהם אמרו שהש"ץ מוציאם גם כשאינם שומעים אותו, וכך יהיה גם במי שלא כיוון בתחילה, שיצא מהש"ץ גם אם הוא בסוף העולם ואינו שומעו, וכיון שכל זה שייך רק אם כבר התפלל תחילה אלא שלא כיוון, לכן צריכים כל העם, גם אלו שיודעים שלא יכוונו בתפילתם, להתפלל, ועל ידי כך הם נחשבים כאילו שכחו הזכרה ויכולים לצאת בתפילת הש"ץ גם כשאינם שומעים את תפילתו. ובטעם שמותר לכתחילה להתפלל כשיודע שלא יכוון, כתב על פי דברי **האגלי טל** (בהקדמה) שגם לפי הסובר שמצוות צריכות כוונה, מכל מקום אם לא כיוון יש בכך מצוה, ואם יודע שלא יכוון חייב לעשות את המצוה בלא כוונה.

משנה זו. **ל. וראה** מה שהבאנו לעיל בנידון 'פעמים שטעות השליח ציבור אינה סימן רע לשולחיו', מהחזון נחום שכתב שאם טעה בתפילה שמתפלל לעצמו, אין זה סימן רע לציבור. **לא. והביא** לחילוק זה ראיה מדברי המהרש"א (ח"א ד"ה אהייא) שפירש הטעם שרק טעות בברכת אבות נחשבת לסימן רע, כיון שברכה זו מתחילה ב'ברוך' ומסיימת ב'ברוך' וגם הוזכרו בה כמה שמות כגון 'אלהינו ואלהי אבותינו אלהי אברהם', וגם שהיא סמוכה לגאולה. ולפי זה ודאי שיש לפרש שרק אם הטעות היא ב'אבות' שבתפילת הלחש היא סימן רע לשולחיו, שרק היא סמוכה לגאולה. אכן השפתי חכמים (גרס"י ד"ה נאבות) פירש באופן אחר מדוע רק טעות ב'אבות' היא סימן רע, לפי מה שדייק בדברי רש"י שכתב שאם טעה באבות שהיא תחילת התפילה זהו רמז שהקב"ה לא חפץ בה, והטעם לכך הוא לפי מה שפירש רש"י לעיל (כט. ד"ה באמצע), שבתחילת התפילה יכול אדם לכוון את דעתו לתפילתו יותר מאשר באמצעה, ואם אף על פי כן טעה בתחילתה זהו סימן רע. **לב. כתב** השפתי חכמים (ד"ה יכוין) שיש רמז לכך שהברכה האחת שצריך לכוין בה היא אבות, ש'באחת' בגמיטריא היא כמנין 'באבות'. והוסיף שיש לכך עוד טעם שיכוין לכל הפחות ב'אבות', שעל ידי שיכוין בברכת אבות ויזכיר בה זכות אבות לא יהיה עליו קיטרוג. **לג. אבל** את שאר התפילה יתפלל בעצמו, כיון שאין הש"ץ מוציא מי שבקי בתפילה, ורק ברכת אבות שאינו יכול לברך בעצמו, יצא בשמיעה מהש"ץ. **לד. והביא** שכן כתב המבי"ט שקריאת התיבות בלא כוונה נחשבת למצוה.

חיוב הכוונה באבות הוא בכל התיבות

שם. בדרך שיחה (פר' עקב) הביא, שבתחילה סבר הגרי"י קניבסקי שאף שאמרו שבברכת אבות הכוונה מעכבת, מכל מקום אין זה שייך בכל תיבה ותיבה, אלא ישנן תיבות שאף אם לא יאמרן כלל זה לא ישנה את משמעות הברכה, ועל כן תיבות אלו ודאי שאם רק לא יכוון באמירתן אין זה מעכב. אלא שחזר בו מכך, שמשמע **בביאור הלכה** (סי' קא ד"ה המתפלל) שכתב שיש ליזהר בברכת אבות שלא יהא לבו פונה באמצע הברכה לדברים אחרים, ואפילו אם בעת שיאמר אחר כך התיבות של הברכה יחזור ויכוון, ומשמע שיש דין המחייב לכוון מתחילה בכל התיבות.

ביאור החיוב לכוון במודים

שם. כתב **הסמ"ק** (מצוה יא), שאם אינו יכול לכוון בכל הברכות של שמונה עשרה יכוון באבות ובמודים, ואם אינו יכול לכוון בשתיהן יכוון רק באבות[לה]. והקשה עליו **הב"י** (או"ח סי' קא ס"א ד"ה כתוב), מנין לו שמודים עדיפה משאר ברכות שהצריך לכתחילה לכוון בה כמו באבות.

ותירץ הב"ח (שם ס"ד) על פי דברי **הר"ר אליעזר** שהביא **הטור** (שם), שירגיל אדם את עצמו לכוון לפחות בחתימת כל הברכות, וטעמו משום שהחתימה היא אמירת שבחו של הקב"ה, והיא יותר חשובה מעיקר הברכה שהיא בקשת צרכיו, ולכן כשם שצריך לכוון באבות שהיא תחילת שלש הברכות ראשונות של סידור שבחיו של מקום קודם בקשת צרכיו, כך צריך לכוון גם במודים שהיא תחילת שלש ברכות אחרונות של הודאה אחר בקשת צרכיו, ומה שאמרו בגמרא כאן שיכוון רק באבות, זהו בדיעבד אם אינו יכול לכוון גם במודים, אבל לכתחילה צריך לכוון במודים כמו באבות.

והפרישה (שם אות ג) כתב, שהטעם שיש לכוון במודים כבברכת אבות ויותר משאר ברכות הוא, שמסברא נראה שכשם שתיקנו חכמים שיכרע במודים תחילה וסוף כמו באבות, כך מסתבר שיש לכוון בה כמו באבות ובשונה משאר ברכות.

והקהלות יעקב (סי' כז) הביא דברי **הרוקח** (שורש עבודת ה' והתפלה) שכתב שאם אינו יכול לכוון את לבו בכל הברכות יכוון לבו באבות או בהודיות[לו]. ויתכן שזו היתה גם גירסת הסמ"ק, ולכן כתב שלכתחילה צריך לכוון גם במודים. והוסיף שלפי זה יוצא חידוש, שמי שלא כיוון באבות אבל כיון במודים יצא ידי חובתו.

הלימוד מהפסוק על תפילה שגורה או גם על טעות בתפילה

דאמר קרא בורא ניב שפתים שלום שלום לרחוק ולקרוב וכו'. רש"י (ד"ה בורא) פירש שהלימוד מהכתוב הוא שכאשר הניב שהוא הדיבור בריא, אז הוא מובטח על השלום. **והמהרש"א** (ח"א ד"ה בורא) פירש, שכאשר יש שלום לניב שפתים, כלומר שהתפילה יוצאת מהם שגורה וסדורה בלי קלקול, אז יש שלום גם לחולה ומובטח לו שיתרפא.

ומכך דייק **הכסא רחמים** (ד"ה אמרו), שהלימוד מהכתוב הוא רק לגבי תפילה שגורה, אבל אין מכך לימוד לגבי טעות בתפילה, ולכן לא שאלה הגמרא על מה ששנינו בתחילה 'המתפלל וטעה סימן רע הוא לו' מנא הני מילי, ורק לגבי אמירתו של רבי חנינא בן דוסא שאלו כן, כיון שרק לכך יש לימוד מהכתוב. אמנם **המגיה** (שם) כתב, שאפשר לפרש ששאלת הגמרא היא על שני הדברים, גם על המתפלל וטעה, וגם על רבי חנינא בן דוסא[לז], ומכל מקום העדיפה הגמרא לשאול זאת לאחר דברי רבי חנינא בן דוסא, מכיון שמשמעות הפסוק הוא יותר על תפילה השגורה בפה מאשר על טעות בתפילה, כמו שפירש רש"י את הכתוב שאם הניב בריא מובטח שהתפילה תיענה.

סדר הבאת דברי רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן כל הנביאים. כתב **הצל"ח** (ד"ה א"ר חייא), שלכאורה דברי רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן הובאו כאן אגב דבריו שבהמשך, ש'כל הנביאים לא התנבאו אלא לבעלי תשובה, אבל צדיקים גמורים עין לא ראתה' וכו', מכיון שעל דבריו אלו נחלק רבי אבהו שדורש מהכתוב (ישעיה נז יט) 'שלום שלום לרחוק ולקרוב' להיפך, ופסוק זה כבר הובא כאן בגמרא להוכיח את דברי רבי חנינא בן דוסא שבמשנתנו. והקשה, שאם כן היתה צריכה הגמרא להביא תחילה את אמירתו הזו של רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, ורק אחריה להוסיף אגב לה את שאר אמירותיו. ותירץ, שכיון שרק על אמירה זו נחלק רבי אבהו, הקדימו לה את שאר האמירות שעליהן לא נחלק עליו.

הנביאים התנבאו למה יזכה בימות המשיח אפילו בעל תשובה המשיא בתו לתלמיד חכם

שם. לכאורה דברי רבי יוחנן ש'כל הנביאים לא נתנבאו אלא למשיא בתו לתלמיד חכם' סותרים את דבריו בהמשך ש'כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח' ולדבריו ש'כל הנביאים לא נתנבאו אלא לבעלי תשובה', שהרי כאן משמע שהנבואה היא למי שמשיא בתו לתמיד חכם גם קודם לימות המשיח וגם אם אינו בעל תשובה. וביאר **האדרת אליהו** (ד"ה כל), שכוונת רבי יוחנן לומר שהנביאים לא התנבאו אלא למי שמשיא בתו לתלמיד חכם למה יזכה בימות המשיח ואף אם לא יהיה צדיק גמור אלא בעל תשובה, ובכך נמצאו כל אמירותיו משלימות זו את זו ולא סותרות.

ביאור לשון 'כל' וכפילותה

כל הנביאים כולן. בביאור לשון 'כל', ומדוע נכפלה לשון זו 'כל', 'כולן', ביאר **העין ישראל** (ספירא, ד"ה כל), שלנבואה יש כמה כוחות ודרגות, וכמבואר בילקוט שמעוני (ישעיה רמז שפה) בעשרה לשונות דיברה הנבואה, אמירה, דבור, הגדה, חידה, משל, מליצה, נבואה, משא, הטפה, וחזון. ולכן אמרו 'כל' הנביאים כלומר שכל הכוחות שבנבואה לא התנבאו אלא למשיא בתו וכו', ומה שכפל ואמר 'כולן', בא לומר שאין בכך יוצא מן הכלל[לח].

הנבואה היא על עם הארץ המשיא בתו לתלמיד חכם כדי להנותו מנכסיו

למשיא בתו לתלמיד חכם. משמעות הגמרא היא שמדובר על מי שאינו תלמיד חכם בעצמו, אבל הוא משיא את בתו לתלמיד חכם. והקשה **הריא"ף** (על עין יעקב, פסחים מט. ד"ה וישא), כיצד ישא התלמיד חכם את בתו של העם הארץ, והרי אמרו (שם ע"ב) שלא ישא בת עמי הארץ מפני שהן שקץ ונשותיהן שרץ, ועל בנותיהן הוא אומר (דברים כז כא) 'ארור שכב עם כל בהמה'. ותירץ, שהאיסור להינשא לבת עם הארץ הוא רק בעם הארץ שאינו מחזיק יד לומדי תורה, ואין כוונתו בהשיאו את בתו לתלמיד חכם להחזיקו בממונו, אבל כאן מדובר על עם הארץ שמשיא בתו לתלמיד חכם כדי להנותו מנכסיו ולתומכו בלימוד התורה, ומועיל לימוד התורה של החתן לחותנו העם הארץ לרפאותו מחסרונו.

האם הנבואה נאמרה רק למי שגם משיא בתו לתלמיד חכם וגם מהנהו או שדי באחד מהם

שם. ביאר **האדרת אליהו** (ד"ה למשיא), שאין כוונת רבי יוחנן לומר שהנביאים התנבאו רק על מי שגם משיא בתו לתלמיד חכם וגם עושה עמו פרקמטיא וגם מהנהו מנכסיו, אלא אפילו רק על מי שעושה אחד מאלו[לט].

אמנם הכתב סופר (בראשית ל יח) פירש, שישנם אנשים המחזיקים תלמידי חכמים בממונם כיון שרצונם שיהיה להם חלק בתורתם, אבל אינם אוהבים אותם ולכן אינם משיאים את בנותיהם לתלמידי חכמים. ויש אנשים שמשיאים את בנותיהם לתלמידי חכמים כיון שהם מסתפקים במועט ולא יצטרכו לתת להם נדוניה גדולה, אך אינם מוכנים להחזיקם בממונם. ולכן אמר רבי יוחנן שהנביאים התנבאו על הטובה הצפויה, רק לאלו שגם מחזיקים תלמידי חכמים בממונם וגם משיאים להם את בנותיהם.

מדוע לא דיבר רבי יוחנן על שכרו של המקיים מצוות

שם. הפתח עינים (ד"ה א"ר חייא) הביא שהקשה **הכתנות אור** (פר' וישלח ד"ה גמ' ברכות), מאחר שעל שכר התלמידי חכמים נאמר ש'עין לא ראתה' וכו', אם כן בהכרח שהנביאים ראו את שכר מקיימי המצוות, ומדוע תלה רבי יוחנן את השכר שעליו נתנבאו הנביאים דווקא במהנה תלמידי חכמים מנכסיו וכיוצא בזה, ולא בכל מקיים מצוות. ותירץ, שרבי אלעזר אמר (כתובות קיא:) שעמי הארץ אינם חיים, וכשראה שהצטער מכך רבי יוחנן, אמר לו שיש להם תקנה על ידי שידבקו בתלמידי חכמים על ידי שישיאו להם את בנותיהם, או יעשו עימם פרקמטיא, או יהנו אותם מנכסיהם, ומשום כך הזכיר רבי יוחנן את אותם עמי הארץ שאם אינם נדבקים בקב"ה על ידי שידבקו בתלמידי חכמים, אין להם תחיית המתים ואינם חשובים שיתנבאו עליהם.

לה. והשער הציון (סי' קא סק"ג) דייק מלשון **האגודה** (סי' קכ) שסתם דבריו, שגם לענין דיעבד אין להקל במודים יותר מבאבות. **לו. וכתב,** שהראו לו שכן כתב גם בספר חסידים (סי' קנח). וכן הביא בהגהת מהרש"ם (סי' קא) שהאליהו רבא הביא בשם האגודה שגרס שנחלקו בכך בגמרא באיזו ברכה אחת יכוון אם באבות או במודים. **לז. שכך** היא דרך הגמרא כששואלת על שני דברים לשאול בלשון 'מנא הני מילי', ואילו כששואלת רק על דבר אחד השאלה היא בלשון 'מנלן'. **לח. וכתב** שאפשר לפרש גם להיפך, שתיבת 'כולן' מלמדת על כל הכוחות שבנבואה, ותיבת 'כל' באה ללמד שאין בכך יוצא מן הכלל. **לט. וכן** כתב הליקוטי חבר בן חיים (ד"ה אלא), וביאר שגם המשיא בתו לתלמיד חכם בלא שמהנהו מנכסיו יש בכך מעלה גדולה, כיון שבכך כאילו הקריב קרבן, שהרי דרשו בגמרא (יומא עז.) את הכתוב (תהלים קכז ב) 'כן יתן לידידו שנא' על נשותיהן של תלמידי חכמים שמנדדות שינה בעולם הזה וזוכות לעולם הבא. והוסיף לבאר את החילוק בין התלמידי חכמים עצמם לבין אלו שמהנים אותם, שכל ההנאות שהוזכרו כאן הם דברים גשמיים ולכן גם שכרם יהיה בימות המשיח שהוא בעולם הזה, אבל התלמידי חכמים עצמם שלומדים תורה

באיזה אופן שכר התלמיד חכם גדול משל המחזיקו

אבל תלמידי חכמים עצמן עין לא ראתה. מבואר ששכרם של התלמידי חכמים גדול משל המחזיקים ותומכים בהם. והקשה **היפה תואר** (כ"ר עב ה), שמשמע מהכתוב (דברים לג יח) 'שמח זבולון בצאתך וישכר באהלך' שהקדים את ברכת זבולון לפני ברכת ישכר, ששכרו של זבולון על החזקת התורה של ישכר, גדול יותר משל ישכר עצמו. וכן כתב **הרא"ם** שהרי גדול הַמְעַשֶּׂה יותר מן העושה (ב"ב ט.), ועוד הקשה, ממה שאמרו בילקוט שמעוני (ישעיה רמז תפה) שעתיד הקדוש ברוך הוא לעשות צל וחופה לבעלי מצוות אצל עמלי תורה על פי הכתוב (קהלת ז יב) 'כי בצל החכמה בצל הכסף', ובעלי מצוות אלו הם אלו שמהנים תלמידי חכמים מנכסיהם, שהרי דרשו בפסחים (נג:) את הכתוב 'כי בצל החכמה בצל הכסף' על המטיל מלאי לכיס התלמידי חכמים שזוכה לישב בישיבה של מעלה, ומשמע שיש להם חלק בשכר התלמידי חכמים, ומדוע אמרו כאן על שכר התלמידי חכמים 'עין לא ראתה'.

והביא מי שתירץ, שאם המחזיק את התלמיד חכם מפרנסו מקטנותו קודם שנהיה לתלמיד חכם ונמצא שכל לימודו ותורתו הם בזכותו, עליו נאמר ששכרו שוה לשכר התלמיד חכם והוקדמה ברכתו לברכת התלמיד חכם, אבל מי שמחזיק את התלמיד חכם רק לאחר שנהיה כזה, או שמשיא את בתו למי שכבר תלמיד חכם, אין שכרו משתווה לשכר התלמיד חכם עצמו, ולגביו נאמר ששכרם של התלמידי חכמים 'עין לא ראתה'. והיפה תואר תירץ, שבאמת אין מי שמגיע לדרגת התלמידי חכמים עצמם שהם דבקים בקב"ה, ומה שדרשו מהכתוב 'בצל החכמה בצל הכסף' אין הכוונה שיהיו התומכים בהם בדרגתם ממש, אלא סמוכים וקרובים לדרגתם, ומה שהקדים הכתוב את זבולון לישכר אין זה להשמיע שמעלתו יותר גדולה אלא ללמד שזבולון תלוי בישכר וזוכה יחד עימו.

וכעין זה הקשה **בקונטרס עץ פרי** (אות יח), שמבואר בדברי **הטור והרמ"א** (יו"ד סי' רמו ס"א) שמי שמחזיק ידי לומדי תורה נחשב כמי שלומד בעצמו ושכרו כמותם. והקשה על כך מהמבואר בגמרא כאן שכל הנביאים לא התנבאו אלא למהנה תלמיד חכם מנכסיו אבל תלמידי חכמים עצמם עין לא ראתה, ומוכח ששכר התלמידי חכמים של[illegible] תורה בעצמם גדול יותר משכר אלו שרק מחזיקים בהם. ותירץ, שיש לחלק בין תלמיד חכם שלא היה יכול ללמוד בלא העזרה שנותן לו מי שמהנהו מנכסיו, שאז נחשבת תורתו של הלומד כאילו היא גם של המחזיק בו ולכן שכרם שוה, אבל באופן שהתלמיד חכם היה לומד גם בלא העזרה הזו אלא שנותן לו להרווחה בלבד, על כך אמרו ששכרו של התלמיד חכם מרובה משל המחזיק בו.

אמנם האגרות משה (יו"ד ח"ד סי' לז אות טז) כתב, שמי שעושה הסכם שותפות 'ישכר וזבולון' עם תלמיד חכם, אינו נחשב כמו עמי הארץ שאמרו עליהם בגמרא שעליהם התנבאו הנביאים, אלא גם את שכרו עין לא ראתה, שהרי כך כתבו הטור והרמ"א (שם) שנחשב לו כאילו הוא לומד בעצמו. ואין דבריהם גוזמאות אלא ממש נחשב לו כאילו למד בעצמו ועין לא ראתה שכרו.

בתיבת ישכר רמוז על השכר הגנוז

שם. כתב הכתב סופר (בראשית ל יח), שדבר זה ששכרם של התלמיד חכמים לא נראה לעין, רמוז בשמו של 'ישכר' שנקרא רק בשי"ן אחת ומכל מקום הוא נכתב בתורה באות שי"ן כפולה, ובכך בא לרמז שמשמעות תיבת 'ישכר' היא 'יש שכר', כלומר שלתלמידי חכמים מובטח שכר רב לעולם הבא, אלא שהוא אינו נראה לעין ולכן גם לא קוראים אות שי"ן אחת.

'עין לא ראתה' נאמר על תלמיד חכם המשיא בתו לתלמיד חכם

שם. החדשים גם ישנים (ד"ה מ"ח) הביא מהילקוט אליעזר שפירש, שכוונת הגמרא לומר ש'תלמידי חכמים עצמן', אם הם משיאים את בנותיהם לתלמיד חכם שכרם הרבה יותר ממה שהתנבאו הנביאים, כיון 'שעין לא ראתה', כלומר אין להם מחשבה אחרת במטרת נישואים אלו אלא 'אלהים זולתך', כלומר כל מטרתם היא רק לשם שמים וכדי שלא תיפסק התורה מזרעם, משום שאת השכר על לימוד התורה יש להם מכח עצמם ואינם זקוקים לקבלו על ידי שישיאו בתם לתלמיד חכם, אבל מי שאינו תלמיד חכם שמשיא בתו לתלמיד חכם, יתכן ומעורבת בכך כוונה להידבק בתלמידי חכמים ולזכות בשכר לימוד תורתם.

מדוע הביא הרמב"ם גם את דברי רבי חייא בר אבא וגם את דברי שמואל

ופליגא דשמואל. הקשה **הכסף משנה** (תשובה פ"ח ה"ז) סתירה בדברי הרמב"ם, שבהלכות תשובה (שם) הביא את המימרא של רבי חייא בר אבא, שכל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח, אבל העולם הבא 'עין לא ראתה אלהים זולתך'. ואילו שם בהמשך (שם פ"ט ה"ב) וכן בהלכות מלכים (פי"ב ה"ב) הביא את דברי שמואל החולק על רבי חייא בר אבא 'שאין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכויות בלבד[מ]'.

והרדב"ז (שו"ת, ח"ח סי' עה) תירץ, שהרמב"ם סובר שבימות המשיח לא ישתנה מנהג העולם ממה שנהג קודם, וכל הנבואות על ימות המשיח אינן אלא בדרך משל, אלא שלא רצו חכמים לפרסם זאת שלא יבואו העם לידי רפיון, ולכן אמרו שרבי חייא בר אבא חולק על שמואל כדי שיתקבלו אצל העם דברי רבי חייא בר אבא שהנבואות נאמרו על ימות המשיח ותתחזק אמונתם בביאת המשיח כדי לזכות בטובות המובטחות לימים אלו. ורק בסוף ספרו (מלכים פי"ב ה"א) לאחר שכבר התחזק הלומד באמונתו, פירש הרמב"ם שכל הנבואות נאמרו רק בדרך משל. ועוד תירץ, שבגמרא בשבת (סג.) אמרו לאחר דברי שמואל, 'מסייע ליה לרבי חייא בר אבא', וסבר הרמב"ם שכוונת הגמרא לומר ששמואל מסייע לרבי חייא בר אבא, משום שלפי שמואל אין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות, ממילא מוכח שכל הנביאים לא התנבאו לעולם הבא אלא לימות המשיח[מא], ומשום כך כתב הרמב"ם גם כשמואל וגם כרבי חייא בר אבא.

והמעשה רוקח והבן יהיד (תשובה שם) תירצו, שהרמב"ם פסק כשמואל, ומבאר שרבי חייא בר אבא סובר שכל הנבואות יתקיימו כפשוטן, ושמואל אמנם מודה שכל הנבואות יתקיימו לימות המשיח, אלא שהוא מפרש אותם בדרך משל ולא שיתקיימו כפשוטן, ורק דברים שהם בדרך הטבע יתקיימו כפשוטן. ומשום כך יכול היה הרמב"ם להביא את דברי רבי חייא בר אבא שהנבואות נאמרו על ימות המשיח, וגם להביא את דברי שמואל כדי לבאר שמה שיתקיים בימות המשיח הם רק דברים שבדרך הטבע ושאר הנבואות יתקיימו רק כמשל.

שתי הדעות נכונות ודיברו באופנים שונים

שם. כתב הלשמוע בלמודים (ד"ה כל), שבזוהר (רעיא מהימנא נשא קכה.) מבואר ששתי הדעות נכונות, אלא שתלוי על מי מדובר, שלעמי הארץ אין הבדל בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד, אבל לתלמידי חכמים יהיה בעולם הבא כל מה שהתנבאו הנביאים.

והגר"א (אמרי נועם לעיל יג. ד"ה וכן) גם פירש שדברי רבי חייא בר אבא ודברי שמואל נכונים, אלא ששמואל שאמר שאין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות דיבר על ימות משיח בן יוסף, שאם יזכו ישראל יחיש הקב"ה את גאולתם והיא תהיה כבר בתחילת האלף החמישי[מב], אבל רבי יוחנן דיבר על ימות המשיח שיהיו 'בעיתה' אם לא יזכו ישראל ותהיה הגאולה רק באלף השישי, שאז יבוא עשיו עם גוג ומגוג להלחם בישראל ויפלו ביד משיח בן דוד, ועל ימים אלו התנבאו כל הנביאים.

מתי הם ימות המשיח ומה יקרה בהם לפי שמואל

אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד. כתב **האדרת אליהו** (ד"ה אין), שכוונת דברי שמואל שאמר 'ימות המשיח' הם על הזמן של בין ימות משיח בן יוסף לבין הזמן שיבוא משיח בן דוד, ובזמן הזה לא יהיה שינוי מלבד שעבוד מלכויות כמבואר בפסיקתא (זוטרתא בלק קכט:), וכן רוב דברי חז"ל על ימות המשיח נאמרו על הזמן הזה, אבל הזמן שלאחר מלחמת גוג ומגוג שכבר יתגלה משיח בן דוד אינו נקרא ימות המשיח, ואין לשער ולתאר גדולת המעלה שתהיה לישראל בזמן ההוא.

והישועות משיחו (העיון השלישי פ"ו) פירש, שכוונת שמואל באמרו 'עולם הזה' היא שבימות המשיח יתקיימו בישראל כל הטובות שהיו להם בעבר בזמן יציאת מצרים ודוד ושלמה וכיוצא בהם, ויתקבצו כל השבטים לארץ ישראל כמו שהוציא משה רבינו את ישראל ממצרים, וגם יעשה הקב"ה נקמה בגויים כמו שעשה בפרעה ומצרים, אמנם לא יעשו להם שינויים חדשים שלא היו להם מעולם, מלבד שעבוד מלכויות שהוא חידוש שלא כבעבר, שגם כשיצאו ישראל ממצרים מכל מקום לא שלטו ישראל עליהם, אבל בימות המשיח ישלטו ישראל באומות העולם, ולאחר ימות המשיח יבוא זמן הנקרא תחיית המתים שעליו התנבאו כל הנביאים ובו יתבטל היצר הרע ויעשו לישראל כל הניסים הנפלאים[מג].

הכתוב על ימות המשיח 'וכיתתו חרבותם לאתים' אינו מוכרח שיקרה

שם. ברמ"ע מפאנו (שו"ת, סי' טו) הקשה השואל, על שמואל שאמר אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, כיצד יפרש את הכתוב על אחרית הימים (ישעיה ב ד) 'וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות, לא ישא

מ. **והלחם** משנה (תשובה פ"ח ה"ז) רצה לתרץ, שכוונת הרמב"ם לפסוק כרבי חייא בר אבא, ואילו את דברי שמואל הביא שלא להלכה אלא רק כעין ראיה שלא יחודשו דברים נגד מנהג העולם. ודחה את תירוצו, ונשאר בצ"ע. שהיא ענין שכלי ולא גשמי גם שכרם יהיה רק בעולם הבא.

מא. **ואכן** רש"י (שם ד"ה מסייע) שלא סבר כהרמב"ם, הוצרך לפרש שהראיה היא מהברייתא כדי שלא נפרש שהראיה היא מדברי שמואל. מב. **כמבואר** בסנהדרין (צז.) על גאולת ישראל, שאם זכו תתקיים בזמן הכתוב (ישעיה ס כב) 'אחישנה', לא זכו תתקיים 'בעיתה' (שם). מג. **וכן** ביאר המהר"ל (נצח ישראל פ"נ), שודאי שבימות המשיח יהיו שינויים ממה שנוהג העולם היום, אלא שכל השינויים יהיו רק בדברים שהם אפשריים בדרך הטבע וכך היה מתנהג העולם אם האדם לא היה חוטא,

גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה׳, כלומר שלעתיד לבוא יהיה שינוי רב מלבד שעבוד מלכויות, שלא תהיינה עוד מלחמות. ותירץ הרמ״ע מפאנו, שדברי שמואל הם על מה שיקרה על ידי הקב״ה והוא שיבטל את השעבוד מלכויות, אבל מה שיכתתו חרבותם לאתים זה יעשו האומות מעצמם אם ירצו לאחר שמלך המשיח יוכיחם, ועל כן אין זה ראוי להיחשב כשינוי שיקרה באחרית הימים.

רצוננו כיום שוה לרצוננו בימות המשיח אלא ששעבוד מלכויות מעכב

שם. כתב **החתם סופר** (סנהדרין צט. ד״ה דאמר) לבאר את דברי שמואל על פי מה שאמר רבי אלכסנדרי לעיל (יז.) שרצוננו גם כיום הוא לעשות את רצון הקב״ה, אלא ששעבוד מלכויות מעכב. וזה שאמר שמואל ש׳אין בין העולם הזה לימות המשיח׳, שרצוננו בשני זמנים אלו שוה, והוא לעשות את רצון הקב״ה, אלא שעבוד מלכויות מעכב אותנו כיום לעשות את רצונו.

הנביאים התנבאו שלצדיקים יהיה טוב אך לא ידעו כיצד יהיה

כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לבעלי תשובה. הקשה **התאוה לעינים** (אות סז), שבהמשך ביאר רבי יוחנן את הכתוב (ישעיה נז יט) ׳שלום שלום לרחוק ולקרוב׳, שתחילה אמר שלום למי שהיה מתחילתו רחוק מעבירה והוא צדיק גמור, ואחריו שלום למי שבתחילתו היה קרוב לעבירה והתרחק ממנה והוא הבעל תשובה, ומשמע שהנביאים התנבאו גם על הצדיק מתחילתו, ומדוע אמר כאן שכל הנביאים לא התנבאו אלא על בעלי תשובה ולא על צדיקים מתחילתם. ותירץ בדוחק, שהנביאים אמנם התנבאו על הצדיקים שיהיה להם שלום, אלא שמה שאמר שלא התנבאו, פירושו שהנביאים לא הבינו את מעלתם ובאיזה אופן יקבלו את שכרם[מד].

ביאור המחלוקת האם צדיקים גמורים עדיפים או בעלי תשובה עדיפים

ופליגא דרבי אבהו. בביאור מחלוקתם אם צדיקים גמורים עדיפים או בעלי תשובה עדיפים, כתב **הצבי קודש** (ד״ה אמר רבי חייא) על פי המדרש (ויק״ר י ה) שנחלקו רבי יהודה ורבי יהושע בן לוי אם תשובה עושה מחצה ותפילה עושה הכל, או שתשובה עושה הכל ותפילה עושה מחצה. שרבי יהודה למד שתשובה עושה מחצה, מכך שלאחר שקין שב בתשובה בטלה ממנו מחצית הגזירה שנגזרה עליו בתחילה שגם במקום שיגלה אליו לא ימצא מנוח, ואחר שעשה תשובה נאמר בו (בראשית ד טז) ׳וישב בארץ נוד׳, ולא כתוב גם שיהיה שם נע ונד. ותפילה עושה הכל למד מחזקיה המלך שלאחר תפילתו הוסיפו לחייו עוד חמש עשרה שנים שנאמר (ישעיה לח ה) ׳הנני יוסף על ימיך חמש עשרה שנה׳, והם יותר ממה שנגזר עליו בתחילה לחיות רק ארבע עשרה שנה, וזה נחשב שהתפילה עשתה הכל. ורבי יהושע בן לוי למד שתשובה עושה הכל מתשובתם של אנשי ענתות שנגזר עליהם למות (ירמיה יא כג), ולאחר ששבו בתשובה נשארו בחיים[מה], ותפילה עושה מחצה למד מאהרן הכהן שנגזרה עליו השמדה, ומבואר במדרש (ויק״ר ז א) על הכתוב (דברים ט כ) ׳ובאהרן התאנף ה׳ מאד להשמידו׳, שאין לשון השמדה הכתוב כאן אלא לשון כילוי בנים ובנות, ולאחר תפילת משה עליו מתו רק שני בניו ונותרו שנים חיים. ואפשר לומר שרבי יוחנן סבר כרבי יהודה שתשובה עושה מחצה והיא נלמדת מתשובתו של קין שהיה רשע בתחילתו, אבל תפילתם של הצדיקים כגון חזקיה המלך עושה הכל, ולכן סבר שהצדיקים עדיפים על בעלי התשובה. ורבי אבהו סבר כרבי יהושע בן לוי שלמד מתשובתם של אנשי ענתות הרשעים שהיא עושה הכל, ואילו תפילתו של משה רבינו שהיה צדיק גמור עשתה רק מחצה, ולכן סבר שבעלי התשובה עדיפים על הצדיקים.

שיטת הרמב״ם שמעלת בעל תשובה גדולה משל צדיק גמור

שם. הרמב״ם (תשובה פ״ז ה״ד) פסק כרבי אבהו שמעלת בעל התשובה גדולה משל הצדיק גמור מפני שהוא כובש את יצרו יותר ממנו[מו]. והקשה **המעשה רוקח** (שם), שהרי בגמרא חלק רבי יוחנן על רבי אבהו, ובדרך כלל נפסק להלכה כרבי יוחנן[מז], וכיצד פסק הרמב״ם כרבי אבהו ולא כרבי יוחנן. ותירץ, שרק לגבי דברים שיש בהם נפקא מינה לדינא אמרו שהלכה כרבי יוחנן, אבל בנידון זה שהוא תלוי בסברא ובדרשת הפסוקים, ניתן לפסוק כרבי אבהו, ופסק הרמב״ם כמותו משום שהסתבר לו טעמו יותר.

ויש מי שהביא בשם **הצפנת פענח** שתירץ, על פי מה שאמרו בקידושין (מט:) האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאני צדיק, אפילו אם הוא היה רשע גמור מקודשת שמא הרהר תשובה בדעתו, ומכך מוכח שהלכה כרבי אבהו, כיון שאם הלכה כרבי יוחנן שצדיק גמור עדיף מבעל תשובה, מדוע האשה הזו מקודשת לו, והרי גם אם עשה תשובה לא הגיע עדיין למעלת צדיק שעל מנת כן קידשה, אלא ודאי שהלכה כרבי אבהו שמעלת בעל תשובה גדולה מצדיק גמור, ולכן מקודשת שמא עשה תשובה ובמעלתו כבעל תשובה ודאי שהגיע כבר גם למעלת צדיק.

ויש מי שתירץ על פי דברי **האור זרוע** (ח״א סי׳ תקפח) בשם **רבינו חננאל**, וכן כתב **היעיר אוזן** (מערכת ו אות כא) בשם **רבינו סעדיה גאון**, שבכל מקום שכתוב בגמרא ׳ופליגא דפלוני׳, ההלכה כאותו פלוני החולק, ומשום כך פסק כאן הרמב״ם כרבי אבהו שהרי אמרו ׳ופליגא דרבי אבהו׳.

אכן הגר״א (אמרי נועם ד״ה כל) כתב, שהרמב״ם פסק כשניהם. ובאמת מעלת הצדיק גמור עדיפה ממעלת בעל התשובה, ומה שכתב שמעלת בעל התשובה גדולה משל הצדיק גמור, משום ששם שדיבר על צדיק גמור שבמכוון הכשילוהו מן השמים בחטא קל בשוגג כדי שיזכה לעשות מצות תשובה, והוא עדיף מצדיק גמור.

יישוב הסתירה בדברי רבי אבהו אם מעלת בעל התשובה גדולה משל צדיק גמור

מקום שבעלי תשובה עומדין. הקשה **הראש דוד** (פר׳ בראשית ד״ה וקשה), שכאן מבואר בדברי רבי אבהו שמעלת בעל תשובה עדיפה ממעלת צדיק גמור, ואילו במדרש (ב״ר ג ה) משמע שסבר להיפך, שאמר רבי אבהו שמתחילת בריאת העולם צפה הקב״ה במעשיהן של צדיקים ושל רשעים ואיני יודע באיזה מהן חפץ, וכיון שכתוב (שם א ד) ׳וירא אלהים את האור כי טוב׳ יודע אני שחפץ במעשיהן של צדיקים ולא של רשעים. וביאר **היפה תואר** (שם), שכוונתו לומר שצדיק גמור עדיף מבעל תשובה.

ותירץ, שרבי אבהו סבר כמו שמבואר בגמרא שמעלת הבעל תשובה עדיפה, והספק במדרש הוא בין שני סוגי בעלי תשובה. סוג אחד הוא כזה שהרבה לחטוא וחזר בתשובה על כל חטאיו, ומכיון שמעלת בעל תשובה היא בכך שטעם טעם חטא ופרש ממנו, יש צד לומר שהרשעים שהרבו לחטוא ונשתרשו בחטאים ובכל זאת שבו מעלתם גדולה, וסוג שני הוא צדיק ששגה בימי חייו רק מעט פעמים ושב עליהם בתשובה, שהוא לא הרבה לשרש את תאוותיו, אמנם יש לו מעלה בכך שגם כל חייו עבד את הקב״ה, וגם שטעם טעם חטא ופרש ממנו. ועל כך דרשו מהכתוב ׳וירא אלהים את האור כי טוב׳ שמעלתו של הצדיק שגם שב בתשובה על מעט חטאיו, גדולה ממי שירבה לחטוא ולשוב על כך. ונמצא שלעולם סבר רבי אבהו שמעלת בעל תשובה עדיפה משל צדיק גמור שלא חטא כלל.

ועוד תירץ, שיש לפרש על פי דברי **המהרש״א** (ח״א ד״ה שבעלי), שכוונת המדרש להשמיע במעלת בעל תשובה שחטא במעשיו, אף שמעלתו היא בכך שטעם טעמו של חטא והתגבר עליו, מכל מקום אין היא עדיפה ממעלתו של צדיק שלא חטא במעשיו אלא רק במחשבתו. וגם במדרש דיבר רבי אבהו על בעל תשובה ולא על צדיק שלא חטא כלל.

והבאר אברהם (משכיל לאיתן, ד״ה ואמר) תירץ, שכאן דיבר רבי אבהו על מי שעשה תשובה מאהבה שזדונות נעשות לו כזכויות, ולכן מעלתו גדולה ממעלת הצדיק גמור. אבל במדרש דיבר רבי אבהו על מי שעשה תשובה מיראה שזדונות נחשבות לו כשגגות, ולכן אין מעלתו עדיפה על של צדיק גמור.

והילקוט הגרשוני (ד״ה במקום) תירץ, שכתוב **במבוא** התלמוד שהיו שלשה אמוראים בשם רבי אבהו, ומי שאמר כאן שמעלת הבעל תשובה גדולה ממעלת הצדיק גמור, לא הוא רבי אבהו שאמר במדרש שמעלת הצדיק גדולה משל בעל התשובה.

מדוע אין הצדיק גמור יכול לעמוד במעלת הבעל תשובה

צדיקים גמורים אינם עומדין. בביאור ענין זה כיצד יתכן שמעלת בעל התשובה תגדל יותר ממעלת הצדיק שכל ימיו לא טעם טעם חטא נאמרו כמה פירושים:

א. החובת הלבבות (שער ז פ״ח) ביאר, שמי שחטא בכך שלא קיים מצוות עשה, ועשה תשובה על כך, דרגתו שוה לצדיק שלא חטא. ומי שחטא בחטאים קלים כגון שעבר על מצוות לא תעשה שאין בהם כרת, ושב בתשובה גמורה בכל פרטיה, מעשה חטאו גורם לו להכנע ולהשתדל למלאות כל חובותיו ולכן דרגתו גדולה משל צדיק שלא חטא, אמנם מי שחטא בעבירות חמורות כגון שעבר על מצוות לא תעשה שיש בהם כרת או מיתה בידי שמים, גם לאחר ששב בתשובה אינו מגיע לדרגת צדיק שלא חטא.

וכגון מה שאמרו (שבת ל:) שעתידה אשה ללדת בכל יום, שיש דוגמתו כבר בזמן הזה בתרנגולת שבדרך הטבע היא מטילה בכל יום. **מד. וכך** מוכח ממה שאמר רבי יוחנן שכל הנביאים לא התנבאו אלא לימות המשיח, שודאי שגם הצדיקים גמורים יזכו ליהנות מימות המשיח, ומוכח שגם עליהם התנבאו הנביאים, אלא שצריך לפרש שלא ידעו הנביאים באיזו דרך תגיע ההנאה לצדיקים הגמורים. **מה. ככתוב** בעזרא (ב כג) ׳אנשי ענתות מאה עשרים ושמונה׳. **מו. ויש** מי שהקשה, שדברי הרמב״ם סותרים למה שכתב בתחילת הלכה זו שבעל התשובה אהוב ונחמד לפני הבורא כאילו לא חטא מעולם, ומשמע שליותר מדרגת מי שלא חטא מעולם אינו יכול להגיע. ותירץ, ששאיפתו צריכה להיות שיהיה כאילו לא חטא מעולם, אמנם באמת יש לו אפשרות על ידי תשובתו להגיע למעלות יותר גדולות מהצדיק שלא חטא. **מז. כמבואר** ברשב״ם (ב״ב קלה. ד״ה ואת) שהלכה כרבי יוחנן מחבירו.

ב. ספר הישר (שער העשירי) פירש בדרך משל למלך שיש לו שני עבדים האחד נאמן והשני חנף, והחנף הכעיס את המלך וחטא לו ועל כן השליכו המלך מעל פניו, ואחר כן חזר החנף לבקש את סליחת המלך עד שהחזירו, ולאחר זמן ביקשו שני העבדים דבר מאת המלך וציוה המלך לקיים את בקשת החנף ולא את בקשת הנאמן, משום שהחנף אם לא תתקיים בקשתו ישוב לרעתו, ואילו הנאמן לא יחשוב עליו רעה. והנמשל הוא לבעל התשובה שהקב"ה מקיים את בקשתו כדי שלא ישוב לחשוב רעה עליו.

ג. יש שביארו[מח], שודאי מעלת הצדיק גמור עדיפה על מעלת הבעל תשובה, אלא כוונת רבי אבהו היא על מי שכל ימיו היה צדיק גמור ומן השמים הכשילוהו בעבירה קטנה בשוגג כדי שיוכל לקיים מצות תשובה ומשום כך קראוהו בעל תשובה, ולדרגתו אין הצדיק גמור יכול להגיע, כיון שחסרה לו מעלת התשובה שיש לבעל התשובה שנחשב גם לצדיק.

ד. היד רמ"ה (סנהדרין לט. ד"ה אמר) **וכן התיבת גמא** (תזריע אות ג) ביארו, שלבעלי תשובה ישנה מעלה, והיא הצער שיש להם בהתגברותם על יצרם הרע, ואינה נמצאת אצל צדיקים גמורים, שמכיון שלא הורגלו בחטאים קל להם יותר לכבוש את יצרם.

ה. רבינו יונה (אבות פ"ג מט"ו) ביאר, שצדיק גמור נקרא גם מי שרק הגיע לדרגה ממוצעת של עשיית טוב, אבל בעל התשובה צריך לחזק את עצמו גם בדברים המותרים ולהרבות בסייגים וגדרים, ומשום כך שכרו מרובה משל הצדיק.

ו. בדרך אחרת ביאר התפלה למשה (אלמושנינו, סוף מאמר ראשון ח"א), שכוונת רבי אבהו לומר שבעלי תשובה יכולים לעמוד ולהישאר במקום של עבירה ולא יתאוו אליה מחמת שהורגלו בה, אבל צדיקים גמורים שלא התנסו להתגבר על יצר כזה, לא יוכלו לעמוד ולהישאר במקום כזה[מט].

ז. המהרש"א (ח"א ד"ה שבעלי) ביאר, שלא מדובר על מי שחטא בפועל וחוזר בתשובה, אלא על מי שבמחשבתו היה קרוב לעבור עבירה והתגבר על יצרו ולא חטא, שמעלתו גדולה מהצדיק גמור שלא הסיתו יצרו לחטוא כלל[נ]. והקשה **הכתב סופר** (שו"ת, או"ח סי' קט) שלמהרש"א לא מובן טעמו של רבי יוחנן שמעלת הצדיק גמור גדולה משל בעל התשובה במה שלא חטא, שהרי גם הבעל תשובה לא חטא ממש, ואדרבה מעלתו גדולה במה שחשב לחטוא ולא חטא. וביאר, שהבעל תשובה שעליו דיברו הוא מי שהתחיל לאכול דבר איסור וקודם שאכל ממנו שיעור שאסור באכילה חזר בו ופסק מאכילתו, וגדולה מעלתו מן הצדיק גמור בכך שכבר טעם את טעם האיסור ואף על פי כן פרש ממנו. אבל רבי יוחנן לשיטתו שאמר (יומא עג:) שחצי שיעור אסור מן התורה, נמצא שכבר עשה הבעל תשובה איסור במה שאכל חצי שיעור, ולכן אמר שמעלת הצדיק גמור גדולה ממעלתו.

ח. עוד ביאר התיבת גמא (תזריע אות ג) **וכן התורת חיים** (סנהדרין לט. ד"ה מקום), שצדיק גמור שכרו אינו גדול מכיון שמקבל שכר רק על רמ"ח מצוות עשה, ואילו על מצוות לא תעשה אם לא הזדמנה העבירה לידו אין זה נחשב כל כך כעשיית מצוה, אבל בעל תשובה ששב מאהבה ונעשים לו כל עוונתיו לזכויות, נמצאו שיש בידו מצוות רבות יותר משל הצדיק גמור[נא], ולכן אין הצדיק יכול להגיע למקומו[נב].

ט. התרומת הכרי (פתח השער אות א) ביאר, לפי מה שאמרו (כריתות ו:) כל תענית שאין בה מפושעי ישראל אינה תענית, ולמדו זאת ממה שמנתה התורה את החלבנה שריחה רע בין סממני הקטורת, וטעם הדבר[נג], לפי שיש לה תכונות שבהצטרפותה אל הסממנים של הריח הטוב היא מגברת ומוסיפה את כוחם ליתן ריח יותר טוב, וכך גם פושעי ישראל בהיותם פושעים רכשו לעצמם מידות ותכונות נפש רעות, אך לאחר ששבים בתשובה יכולות מידות ותכונות אלו להצטרף למעלות המידות טובות ולהגבירם לדרגה כזו שלא היו מגיעים אליה בלא המידות שהיו תחילה רעות, ולכן אמרו שצדיק גמור שאינו יכול לצרף את המעלות של המידות רעות שבעבר אל המידות טובות, אינו יכול להגיע למעלת בעל התשובה.

י. בחידושי רבי יהונתן איבשיץ (ד"ה מקום) תירץ, ששורת הדין נותנת שהקב"ה לא יקבל את תשובת הרשעים, אלא שהקב"ה ברוב רחמיו חותר להם חתירה תחת כסא כבודו לקבלם, והיא במקום נסתר ומוצנע שלא יראום המלאכים ויקטרגו עליהם, ולמקום זה אין הצדיקים גמורים מגיעים.

יא. הישמח משה (ד"ה במקום) ביאר, שהצדיק גמור אינו יכול לסבול את בעל התשובה מחמת חטאיו שעבר, ורק הקב"ה מלך רחמן היודע מחשבות האדם יכול לסבול ולקרב את בעל התשובה, ולכן אין הצדיק גמור יכול לעמוד עם בעל התשובה[נד].

יב. העבודת הלוי (הורוויץ, דרוש לימי התשובה) דייק מהלשון 'בעלי תשובה' ושלא אמרו 'עושי תשובה', שדיברו על גדולי הדור הדורשים ומקרבים את ישראל לאביהם שבשמים ומחזירים אותם בתשובה, שלכן הם נקראים בעלים על התשובה, ולדרגתם אין הצדיקים שלא החזירו אחרים בתשובה יכולים להגיע כיון שלא היו ערבים לאחיהם.

יג. התולדות יהושע (אבות סוף פ"ה אות כג) ביאר, שמעלת הצדיקים שלא חטאו גדולה ממעלת הבעלי תשובה, ורק לגבי מידת השכר לעתיד לבוא סבר רבי אבהו שהבעלי תשובה יש להם יותר שכר מן הצדיקים גמורים, משום שהם נאלצים להתגבר על יצרם המפתם לחטוא[נה].

יד. האורח ישרים (ד"ה ופליגא) ביאר, שאין כוונת רבי אבהו לומר על בעל תשובה שחטא כל ימיו ורק לבסוף חזר בתשובה שמעלתו גדולה ממעלת הצדיק, אלא כוונתו על מי שמתחילת ימיו עמל והתאמץ לשרש ולתקן מליבו את מידותיו הרעות שנברא עימם ומחמת כן הוא נקרא בעל תשובה, ועליו אמר רבי אבהו שמעלתו גדולה ממעלת מי שנולד כשמידותיו מזוככות ולא הוצרך להתאמץ לתקנם, כיון שבעל התשובה בעמלו ומלחמתו לקנות מידות ישרות היטיב יותר. ומשום כך דייק רבי אבהו לומר 'צדיקים גמורים', ללמד שכוונתו על מי שנולד ונגמר צדיק משעת לידתו, שממנו גדולה מעלת בעל התשובה.

טו. הבן יהוידע (ד"ה במקום) כתב, שלעתיד לבוא כאשר יקבלו את השכר על המצוות שקיימו, יכריזו קודם כל שכר עבור איזו מצוה הוא ניתן, ולכן כשיקבלו הבעלי תשובה את שכרם ויכריזו קודם לכך שהם מקבלים שכר עבור עבירה פלונית שעברו ונהפכה להם לזכות כשעשו תשובה, ודאי שיתביישו בכך מפני הצדיקים גמורים שלא חטאו כמותם, ולכן לא יעמדו שם הצדיקים כדי שלא לביישם, ועל כך דייקו לומר במקום שבעלי תשובה 'עומדים' ולא אמרו 'יושבים', כיון שהישיבה היא בגן עדן לאחר קבלת השכר, וכאן מדובר על שעת קבלת השכר, שעליה אמרו שאין הצדיקים גמורים עומדים עם הבעלי תשובה.

טז. החידושי מהרי"ץ (ד"ה דא"ר אבהו) ביאר אמירה זו לגבי יכולת המוכיח להשפיע על אחרים לשוב בתשובה, ועל כך אמרו שצדיק גמור מתחילתו שיבוא להוכיח את החוטאים שיחזרו ממעשיהם הרעים אין דבריו נשמעים כל כך, מכיון שיאמרו החוטאים שאין הוא מבין את גודל תאוותם משום שלא טעם טעם עבירה מעולם, ובכך יסתתמו טענותיו ולא יוכל להוכיחם כראוי. מה שאין כן במי שחטא בעבר ושב בתשובה ויודע את תאוות החטא ומאס בו, הוא יכול להוכיח ולהטיף מוסר ולהשיב את התועים, ואין הצדיק גמור יכול להגיע לדרגתו בכך.

יז. המגדלות מרקחים (ד"ה מקום) תירץ, שמי שחוזר בתשובה על חטאיו אין לקוראו 'בעל תשובה', מכיון שהוא גם בעל עבירה, שהרי מלבד התשובה עשה גם עבירות, אלא אלו שנקראו 'בעלי תשובה' הם הצדיקים שבכל יום מתעלים במעלותיהם ודרגותיהם, עד כדי שנחשבות להם המצוות שעשו קודם כעבירות, ולכן אינם ראויים להיקרא בעלי עבירות אלא רק בעלי תשובה, ועליהם אמרו שלמקומם של בעלי תשובה כאלו אין יכולים להגיע צדיקים שלא מתחרטים על דרגתם שהיתה קודם נמוכה.

יח. ויש מי שביאר, על פי דברי הרמב"ם (דעות פ"א ה"ד) שאדם צריך לכוון לעצמו תמיד דרך האמצעית שהיא הדרך הישרה ובה ראוי ללכת, אבל החוטא בבואו לשוב מדרכיו הרעים צריך בתחילת חזרתו לנטות לצד שכנגד הדרך שהביאה אותו לחטוא, עד שיתיישר טבעו ואז ישוב לדרך האמצעית. וזהו

מח. בספר הישר (שם), רדב"ז (שו"ת, ח"ב סי' תתלב), והגר"א (אמרי נועם ד"ה כל - השני). **מט. ובעין** זה פירש הכלי יקר (במדבר יט כא), שאמר רבי יהודה (יומא פו:) שבעל תשובה הוא זה שבאה לידו דבר עבירה פעמיים באותה אשה באותו פרק ובאותו מקום וניצל ממנה. ומוכח שהבעל תשובה צריך להגיע לדרגה שיוכל לעמוד במקום שחטא בו בראשונה ולהתייחד עם אותה אשה ולהתגבר על יצרו, אבל לצדיק גמור אסור להתייחד עם האשה כיון שאסור להביא עצמו לידי נסיון, וזהו שאמרו שאינו יכול לעמוד במעלת הבעל תשובה. אמנם בדרושי הצל"ח (דרוש א אות יא, יג) כתב שח"ו לומר כן להתיר לבעל תשובה להתייחד עם אשה, ואדרבה הוא צריך יותר להוסיף גדרים לשמור עצמו, וגם היחוד עצמו הוא אסור אף אם לא בא מחמתו לידי עבירה. אלא כוונת רבי יהודה לומר, שבגדר של תשובה הוא שידע בנפשו שאם יקרה לו כדבר הזה באותו מקום ובאותה אשה יתגבר על יצרו ולא יחטא. **נ. ולפי** דבריו ביאר העין ישראל (ספירא, ד"ה ואמר) מדוע אמרו 'עומדין', והרי אמרו לעיל (יז.) שבעולם הבא צדיקים 'יושבים' ועטרותיהם בראשיהם, משום שמבואר ברמב"ם (תשובה פ"ח ה"ב) שישיבה היא לשון שמלמדת על מצב ללא עמל ויגיעה, ולפי זה עמידה מלמדת על עמל ויגיעה, וזה שאמרו שהצדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד במקומם של בעלי תשובה, כלומר שאינם יכולים להוכיח שעמלו והתגברו על יצרם כמותם. **נא. והתורת** חיים כתב, שמעלתו היא בכך שעושה מעשים לשוב בתשובה ולכן נחשב לו שקיים מצוות אלו בקום ועשה, ובכך הוא עדיף מהצדיק שלא חטא וקיים מצוות אלו רק בשב ואל תעשה. **נב. והקול** אריה (הוצאת ילקוט הגרשוני ד"ה במקום) הוסיף בכך ביאור, שכיון שהזדונות של בעל התשובה נהפכות לו לזכויות, ואת הזדונות ודאי עשה בהתלהבות מרובה כזו שאין הצדיק גמור יכול להגיע אליה בעשיית המצוות, לכן לאחר שנהפכו הזדונות לזכויות, נמצא שיש לו בהם את שכר ההתלהבות שאין לצדיק הגמור בעשיית המצוות. **נג. על** פי דרשות הר"ן (דרוש א). **נד. והמהרש"ם** (ד"ה כל) הקשה, שלפי המפרשים דבר זה מחמת חסרונם של בעלי התשובה, אם כן לא חולק רבי אבהו על רבי חייא בר אבא אלא מודה שמעלתם של הצדיקים גמורים גדולה משל בעלי התשובה, ומדוע אמרו בגמרא שהם חלוקים בכך. **נה. ולפי** זה יש מי שיישב את קושיית הגר"ח שמולאביץ (שיחות מוסר תשל"ג מאמר כט) על דברי הגמרא (סנהדרין קב.) שאמר הקב"ה לירבעם 'חזור בך ואני ואתה ובן ישי נטייל בגן עדן, אמר לו מי בראש, בן ישי בראש, אי הכי לא בעינא'. ולכאורה כבר הזכיר הקב"ה בתחילה את ירבעם ורק אחריו את בן ישי, ומדוע שאל ירבעם מי בראש. ולפי חילוק זה תירץ, שהקב"ה דיבר על מידת השכר שבה יזכה ירבעם אם יעשה תשובה והיא תהיה יותר משכרו של דוד המלך שהיה צדיק גמור, ולכן קירבתו של ירבעם לקב"ה תהיה יותר גדולה בקבלת השכר של הטיול בגן עדן, אמנם ירבעם שאל מי בראש, כלומר מי יותר חשוב, ועל כך השיבו הקב"ה שבן ישי שהוא צדיק גמור הוא יותר חשוב.

שאמרו שבמקום שבעלי תשובה עומדים, כלומר שהולכים בדרך הקיצונית, אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד, כלומר שאינם רשאים לעשות כן, אלא הם צריכים לעמוד דווקא בדרך האמצעית.

בסמוך למי מותר לקבור בעל תשובה

שם. הקשו **היפה תלמוד** (סנהדרין לט. רש"י ד"ה לצדיקים) **והברכת אברהם** (שם ד"ה במקום), כיצד פסק **הרמ"א** (יו"ד סי' שסב ס"ה) שקוברים בעל תשובה אצל צדיק גמור, והרי הטעם שאין קוברים צדיק אצל חסיד (שו"ע שם) הוא משום שהם שונים בדרגתם, ולפי מה שמבואר כאן שאין הצדיקים גמורים מגיעים לדרגת הבעלי תשובה כיצד מותר לקוברם יחד. ותירץ הברכת אברהם, שבקבורה יש להקפיד לקבור בסמוך לאלו שהתנהגותם שוה, ולכן אפילו שדרגת הבעל תשובה גדולה יותר, מכל מקום התנהגותו היא כמו של צדיק גמור ולכן מותר לקוברם יחד, אבל התנהגותו של החסיד היא מעולה יותר משל צדיק בינוני, ולכן אין לקוברם יחד. אלא שדייק הברכת אברהם בדברי הש"ך (שם סק"ו) בשם הב"ח (שם ס"ה ד"ה ומ"ש) שאין לקבור בעל תשובה אצל חסיד. ומשמע שבכל אופן אין לקוברם יחד אפילו אם התנהגותם שוה, כשהבעל תשובה נוהג במידת חסידות, ומוכח שאין הקבורה תלויה בהתנהגות אלא רק בדרגות ולכן בכל אופן אין דרגתם שוה. ותירץ, שצריך לומר שמלבד צורת ההתנהגות יש עוד לחלק בין חסיד לצדיק שמעלת החסיד גדולה ממנו, ולכן אין לקוברו ליד בעל תשובה אף שכעת התנהגותם שוה, ואינו דומה לצדיק שאם התנהגותם שוה מותר לקוברם יחד.

כיצד משמע בכתוב 'לרחוק ולקרוב' העדיפות לבעל התשובה

לרחוק ברישא והדר לקרוב. הבניהו (ד"ה לרחוק) הביא, שמקשים כיצד ניתן ללמוד מהכתוב תחילה 'רחוק' ורק אחריו מהכתוב 'קרוב' שמעלת בעל התשובה גדולה ממעלת הצדיק גמור, ושמא מעלת שניהם שוה אלא שהכתוב מוכרח לכתוב אחד מהם לפני השני, ואין בהקדמת כתיבת הרחוק לפני הקרוב משום סימן לגודל מעלתו. ותירץ, שהמשך הכתוב 'ורפאתיו' משמע שמדבר על בעל התשובה שבו שייך רפואה מחטאיו, אבל הצדיק גמור שלא חטא אין ממה לרפאותו, ואם כך היה ראוי לכתוב את הרחוק לאחר הקרוב כדי שיתייחס להמשך הכתוב 'ורפאתיו', ומכך ששינה הכתוב והקדים את הרחוק, אף שבכך אינו כתוב סמוך ל'ורפאתיו', מוכח שבכוונה הקדימו כדי ללמד שהוא חשוב מהצדיק גמור.

ועוד תירץ, שאם מעלתם שוה יש להקדים לכתוב את הקרוב, שכך הוא הסדר הראוי לדבר תחילה על מי שיותר קרוב אליו, ומכך ששינה הכתוב והקדים את הרחוק, מוכח שכוונתו לרמז על עדיפות הבעל תשובה. ועוד, שהאות וי"ו שכתובה ב'ולקרוב' מלמדת שיש חילוק ביניהם, ומה שהזכיר תחילה את הרחוק הוא משום שהוא עדיף.

גם צדיק שחטא בשוגג נקרא רחוק מן העבירה

שהיה רחוק מדבר עבירה מעיקרא. בטעם שסבר רבי יוחנן שנקרא הצדיק גמור 'רחוק', פירש **רש"י** (ד"ה רחוק) לפי שהיה רחוק כל ימיו מן העבירה. והקשה **השפתי חכמים** (בהגה"י ד"ה רחוק), כיצד שייך לומר שכל ימיו התרחק מעבירות, והרי כתוב (קהלת ז כ) 'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא'. ותירץ, שהצדיק גמור גם אם גבר עליו יצרו וחטא בשוגג מכל מקום רחוק הוא מן העבירה.

ביאור מעלת היין המשומר בענביו

יין המשומר בענביו. בביאור מעלת היין המשומר בענביו כתב **הצל"ח** (ד"ה מאי), שדרך היין שכל זמן שהוא נמצא בתוך הענבים נשמר טעמו, אבל יש לו חסרון בכך שהוא מעורב עם השמרים, אמנם לאחר שסוחטים אותו והוא עומד קצת אחר תסיסתו הוא נפרד מן השמרים, אלא שאז מתחיל לפוג טעמו קצת, אבל רבי יהושע בן לוי דיבר על יין שיש לו מעלה שהוא נשמר בתוך ענביו, שאז גם לאחר שנפרד מן השמרים לא פג טעמו.

והאור החמה (ד"ה מאי) פירש, לפי מה שהקשה אם הנביאים לא זכו לראות את הטוב הצפון לעולם הבא, כיצד ידע רבי יהושע בן לוי לפרש שהוא יין המשומר בענביו. ועוד, מדוע גילה מה שסתמו הנביאים. ולכן ביאר שהדברים האמורים כאן הינם רק בדרך רמז על הטובה שיזכו לה. והמשל לכך הוא יין שבדרך כלל מעורבים בו שמרים ופסולת, וכן בכל פרי יש קליפה שאינה משובחת, וכשאמר יין המשומר בענביו רמז בכך על יין שעדיין לא נעשה שמרים וגם אין בו קליפה, ובהכרח הוא משום שנעשה כך משׁשת ימי בראשית שהיה זה קודם חטא עץ הדעת שעדיין לא התערב הטוב עם הרע, ועל כן הוא מרמז על טוב גמור השמור לצדיקים גמורים. אבל המהנה תלמיד חכם מנכסיו אף שבכך עשה טוב מכל מקום אינו טוב גמור כיון שהוא עצמו קשור לחיי חולין, וכן בעל תשובה שנשארה בו פסולת מחטאיו, לא יזכו לטוב זה.

הטעם ששלח רבן גמליאל שני שלוחים

שגר שני תלמידי חכמים אצל רבי חנינא בן דוסא. הקשו **העיון יעקב והבן יהוידע** (ד"ה שגר), מדוע שלח דווקא שני תלמידי חכמים, ולא רק אחד. ותירץ העיון יעקב, שרצה ששני התלמידי חכמים האלו יסייעו לרבי חנינא בן דוסא בתפילתו, על ידי שיחדיו יהיו שלושה המתפללים על החולה, כמו שמצאנו שיש מעלה בתפילה של שלושה במעשה (ב"מ פה:) ששלח רבי את רבי חייא ובניו להתפלל על הגשמים, וכתבו **תוספות** (שם ד"ה אוקמינהו), שהמקור לכך הוא מתפילת משה במלחמת עמלק שאהרן וחור סמכו את ידיו בתפילתו. והבן יהוידע תירץ, שרצה שירבה להם המזל לבשר לו בשורה טובה על רפואת בנו, ובשורה רעה, היא רעה גם עבור השליח, ולכן שלח שנים שמזלם עדיף להצליח, ובזכות מזלם תבוא לו בשורה טובה. ועוד, שלשני אנשים יש יותר זכויות ובזכותם יתרפא בנו. ועוד, שרצה לכבד את רבי חנינא בן דוסא שלא יראה כאילו גוזר עליו כנשיא שיתפלל על בנו, ולכן שלח שנים שנראים כשלוחים לבקשה.

מדוע הקדים רבי חנינא בן דוסא להתפלל קודם ששמע מהשלוחים בקשתם

כיון שראה אותם עלה לעלייה. בטעם שעלה מיד כשראה אותם ולא המתין לשמוע מה בקשתם, כתב **המהרש"א** (ח"א ד"ה כיון), שכבר ידע שבנו של רבן גמליאל חולה, ולכן מיד כשראה אותם באים אליו הבין שבאו לבקש שיתפלל לרפואתו. **והבן יהוידע** (ד"ה שגר) הוסיף, שחשש שאם ישמע שרבן גמליאל הנשיא זקוק לתפילתו, יבוא לידי יוהרא, ולכן הקדים להתפלל. ועוד, שיתכן שחשש שלא ירגישו הרואים שהוא מתפלל עבור חולה ויטילו בכך עין הרע, ולכן הקדים להתפלל קודם שיוודע הדבר.

כוונת שאלתם, האם הוא דומה לאברהם אבינו שהיה נביא

וכי נביא אתה. פירש **המהרש"א** (ח"א ד"ה וכי), שרמזו לו בשאלתם האם הוא דומה לאברהם אבינו שנאמר בו (בראשית כ ז) 'כי נביא הוא ויתפלל בעדך וחיה', כלומר שהוא יודע שעל ידי תפילתו יחיה.

מה הוא בן נביא

לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי. הקשה **הבניהו** (ד"ה לא), מדוע ענה להם שאינו בן נביא, והרי שאלוהו רק אם הוא נביא, ודי שיענה להם שאינו נביא. ותירץ, שיש מדרגה שהיא קטנה מדרגת הנבואה והיא רוח הקודש, וכיון שהיא קטנה מהנבואה היא נקראת בן לנבואה, וזה מה שאמר להם רבי חנינא בן דוסא שאינו נביא וגם אין לו רוח הקודש. אכן **העיון יעקב** (ד"ה אמר לו) פירש, שהוא ענה להם בלשון הכתוב (עמוס ז יד) 'לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי'. **והלשמוע בלמודים** (ד"ה לא) פירש, שכוונתו לומר לו שגם אינו תלמיד של נביא. וכך מצאנו שכתוב (מלכים ב' ב ה) 'ויגשו בני הנביאים', ופירושו תלמידי הנביאים. **והאמת ליעקב** (ד"ה אמרו) פירש, שבני הנביאים הוא כינוי לאלו שמבקשים להינבא, וכמבואר **ברמב"ם** (יסודי התורה פ"ז ה"ה).

גם כשתפילתו שגורה בפיו ולא בלבו אין המלאכים מקטרגים עליה

אם שגורה תפלתי בפי יודע אני שהוא מקובל. ביאר **הנחמד ונעים** (עמ' עו) כיצד ידע מכך שתפילתו שגורה שהיא מקובלת, על פי מה שפירש המגדול דוד את הכתוב (תהלים עח לו - לז) 'ויפתוהו בפיהם' 'ולבם לא נכון עמו', שהקב"ה מתפתה ומקבל תפילה שהיא רק בדיבור פה ואפילו שחסרה מחשבת הלב והדברים שמתפלל הינם רק מן השפה ולחוץ, כמו שכתוב (הושע יד ג) 'קחו עמכם דברים', כלומר שהקב"ה שומע תפילה אף שהיא דברים בלבד בלא כוונת הלב, וגם המלאכים ששומעים את התפילות אינם יודעים מה מחשבותיו של האדם, שהרי רק על הקב"ה לבדו נאמר בפיוט 'יודע מחשבות'. וזה מה שכיוון רבי חנינא בן דוסא לומר, שגם אם תפילתו שגורה בפיו בלבד ואף שלא כיוון לבו אליה, מכל מקום יודע הוא שהיא תתקבל כיון שהמלאכים אינם יודעים שלא חשב בתפילתו ולא יוכלו לקטרג עליה, ואילו הקב"ה עצמו מקבל גם תפילה שהיא בדיבור בלבד.

מדוע נשבע רבן גמליאל בלשון 'עבודה'

העבודה. בטעם שרבן גמליאל נשבע בלשון זו, ביאר **האדרת אליהו** (ד"ה העבודה), שלשון זו משמעה גם על עבודה שבלב שהיא תפילה, ורצה רבן גמליאל לרמוז בלשונו כאילו אינו צריך להישבע על כך, אלא פשוט הוא שמחמת התפילה שהיא במקום עבודת הקרבנות נתרפא בנו.

פירוש הדבר שחלצתו חמה והחידוש בכך

ושאל לנו מים לשתות. רש"י (ד"ה חלצתו) פירש שחלצתו הוא מלשון שלפתו, כלומר שניטל ממנו החום של החולי. והקשה **הליקוטי חבר בן חיים** (בהגה"י ד"ה חלצתו), אם כן שבשעה זו הפסיק גופו להיות חם, מדוע אמרו שבשעה זו ביקש לשתות מים, והרי כעת פחות חם לו ואינו זקוק כל כך למים. וכתב שהיה

נראה לו לפרש שחלצתו הוא מלשון ׳חטפתו׳, כלומר שאדרבה בשעה זו התחיל להיות לו חום וזיעה, שזהו סימן יפה להבראת החולי, ומשום כך בשעה זו שהתחיל להבריא ביקש מים.

אמנם המגיד תעלומה (ד"ה אלא) כתב, שאדרבה מכך שדווקא בשעה שחלצתו החמה ויצא החום מגופו ביקש לשתות מים, והוא נגד הטבע, שכאשר פחות חם לו אינו צריך לשתות, הוכיח רבן גמליאל שרפואתו אינה כדרך הטבע אלא מחמת תפילתו של רבי חנינא בן דוסא.

והבניהו (ד"ה באותה) פירש, שאלמלי היה מבקש מים לשתות לא היו יודעים באיזו שעה חלצתו חמה, כיון שאין בודקים את החולה כל רגע מה חומו, ולכן כשביקש לשתות מים ראו שבשעה זו חלצתו חמה.

מדוע אמר רבי יוחנן בן זכאי לרבי חנינא בן דוסא ׳בני׳

חנינא בני. כתב השפתי חכמים (ד"ה חנינא), שהפשטות היא שרבי יוחנן בן זכאי קרא לרבי חנינא בן דוסא ׳בני׳ בלשון חיבה. ובדרך דרוש פירש, שקרא לו בכינוי זה על שם הבת קול שאמרה שכל העולם ניזון בשביל חנינא בני (לעיל יז:). ועוד פירש, שאמר לו חנינא, בני בקש עליו רחמים ויחיה, כלומר שיבקש רחמים על בנו.

מה כיוון רבי יוחנן בן זכאי שהוסיף לבקש ׳ויחיה׳

בקש עליו רחמים ויחיה. בטעם שהוסיף רבי יוחנן בן זכאי בבקשתו שיחיה, ולא הסתפק לבקש שיבקש עליו רחמים, ביאר הבן יהוידע (ד"ה נקט), שבכך התפלל על בנו ועל ידי הוספת תיבה זו נראים הדברים כאילו הוא רק מספר ומודיע לרבי חנינא בן דוסא מעשים שהיו, ועשה כן כדי שלא תתגלה תפילתו למקטרגים ויקטרגו על בנו. ועוד פירש, שכיון שסבר שתהיה שעת רצון לקבל את תפילתו של רבי חנינא בן דוסא, הוסיף לבקש מלבד הרחמים לרפאותו מחוליו, עוד בקשה שיאריך ימים ויחיה עוד זמן רב אחר שיקום מחוליו.

הנחת הראש בין הברכים מעוררת זכות ברית מילה

הניח ראשו בין ברכיו. בטעם שהניח ראשו בין ברכיו בשעת בקשת הרחמים, יש מי שביאר על פי הכתוב במדרש (ויק"ר לא ד) על אליהו הנביא שכתוב בו (מלכים א׳ יח מב) ׳ואליהו עלה אל ראש הכרמל ויגהר ארצה וישם פניו בין ברכיו׳, ולמה שם פניו בין ברכיו, אמר לפני הקב"ה, רבונו של עולם אם אין לנו זכות הבט לברית מילה, וכך גם התכוין רבי חנינא בן דוסא לעורר את זכות הברית מילה.

ההיתר של רבי יוחנן בן זכאי להזכיר את שם אביו שלא בדרך כבוד

אלמלי הטיח בן זכאי את ראשו. הקשה היפה תלמוד (ד"ה אמר ריב"ז), כיצד הזכיר רבי יוחנן בן זכאי את שמו של אביו בלא לשון כבוד, אלא קרא על עצמו ׳בן זכאי׳, ואפילו לא אמר שהוא אביו, והרי אמרו (קידושין לא:) שאסור להזכיר את שם אביו. והביא שתירץ המעשה רקח, שלרבי יוחנן היה שם נוסף שהוא ׳בן זכאי׳, ולא היה זה כינוי שלו מחמת שלאביו קראו זכאי, אלא כך היה שמו, ומשום כך הותר לרבי יוחנן לומר על עצמו ׳בן זכאי׳ שהוא שמו ולא שם אביו. ועוד הביא בשם הפאת ים שתירץ, שכשאומר בן פלוני או בר פלוני הרי זה כאילו הזכיר את שם אביו בכינוי של מעלה וכבוד, ולכן הותר לרבי יוחנן לומר על עצמו שהוא בן זכאי, שבכך הזכיר את שם אביו בדרך כבודי[נו].

והאמרי אמת (ליקוטים ד"ה אלמלי) תירץ, שהיה זה רק כינויו, שמותר להזכירו.

והמנחת יהודה (אפשטיין, ד"ה הטיח) כתב, שבכוונה קרא לעצמו בלשון זו, שכך אמרו (סנהדרין מא:) שזה היה שמו בעת היותו תלמידו של הלל, ורק לאחר שהתחיל ללמד אחרים קראוהו רבן יוחנן בן זכאי, ורצה להחשיב את עצמו כתלמיד לפני רבו. **והפרשת מרדכי** (ד"ה בן זכאי) הוסיף, שבכך בא רבי יוחנן בן זכאי לומר את התפעלותו מגודל מעלתו של רבי חנינא בן דוסא, שאף שהוא עדיין תלמיד כבר זכה למעלה זו, ואילו הוא עצמו כשהיה תלמיד לא הגיע לכך.

בירור בשאלת אשת רבי יוחנן בן זכאי

וכי חנינא גדול ממך. הקשה האמרי אמת (ליקוטים ד"ה וכי), מדוע אמרה לו אשתו כן, וכי לא יתכן שבאמת רבי חנינא בן דוסא יותר גדול במעלתו מרבי יוחנן בן זכאי. ועוד הביא, שמקשים מדוע אמרה לו כך, והרי יתכן שרבי יוחנן בן זכאי לא היה יכול להתפלל בעצמו לרפואת בנו מכיון שאין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים, ואין מכך הוכחה שרבי חנינא בן דוסא יותר גדול ממנו. ואכן המהרש"א (ד"ה וכי הוא) ביאר, שזהו טעמו של רבי יוחנן בן זכאי שלא התפלל בעצמו, משום שאין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים, אלא שאשתו לא ידעה טעם זה, ולכן השיב לה לפי הבנתה.

החילוק בין תפילת הדומה לשר לתפילת הדומה לעבד

כעבד לפני המלך. במעלת תפילת העבד יותר מתפילת השר פירש רש"י (ד"ה כעבד, ד"ה כשר), שהחסרון של השר הוא שאינו רגיל להיכנס לפני המלך, אבל העבד הוא בן בית אצל המלך ונכנס ויוצא בלא רשות.

והבית אברהם (ד"ה אמרה) ביאר על דרך משל לעבד של שר שחטא למלך, שאם יבוא השר לבקש רחמים עבורו מהמלך לא ישמע לו, כיון שהדבר נוגע אליו, וכן מכיון שהעבד חטא מחמת שסמך על אדוניו שהוא משרי המלך. אמנם אם אחד מהעבדים יבקש רחמים עבורו ישמע לו המלך, מכיון שאינו נוגע בדבר, וכן מכיון שאין הוא הגורם לחטאו של העבד השני שודאי לא סמך עליו שיצילו. וזה ביאור דברי רבי יוחנן בן זכאי שדימה את עצמו לשר, שהחסרון בכך הוא שהוא נוגע בדבר, וכן שיתכן שעל גדלותו סמך בנו שחטא, ומחמתו חלה, ולכן אין הוא יכול לבקש רחמים עבורו. אבל רבי חנינא בן דוסא דומה בכך לעבד הן שאינו נוגע בדבר והן שאין בנו של רבי יוחנן בן זכאי סמך עליו ולא מחמתו חטא, ולכן תפילתו עליו תישמע יותר ברצון.

והגר"א (אמרי נועם ד"ה אלא) ביאר, ששר הוא דרגה בגדלות האדם בלימוד התורה, ובכך היתה מעלתו של רבי יוחנן בן זכאי שכל ימיו עסק בתורה, אמנם לא היה רגיל בתפילה כל כך, ולכן לא היתה תפילתו נשמעת כתפילת רבי חנינא בן דוסא שהיה רגיל בתפילה ביותר, ולכן היתה תפילתו מתקבלת מידי[נז].

והאהל יעקב (ויקרא א ה) ביאר, שרבי חנינא בן דוסא היה דומה בעיני עצמו לעבד, כלומר שהיה עניו ושפל בעיני רוחו ומשום כך היתה תפילתו מקובלת, כיון שעיקר התפילה תלויה בענוה כמו שכתוב (תהלים נא יט) ׳לב נשבר ונדכה אלהים לא תבזה׳, אבל רבי יוחנן בן זכאי מרוב גדולתו והבחנתו ברום ערכו לא היה יכול להשיג ענוה כל כך, ולכן אמר שהוא דומה בעיני עצמו כשר, ומשום כך אין תפילתו מקובלת כל כך. והוסיף, שלכך אמר בלשון ׳דומה׳ ולא אמר סתם שהוא כעבד ואני כשר, משום שבלשון זו ביאר שכך הוא דומה בעיניו.

והאמרי נועם (לווין, ד"ה אלא) ביאר על פי דברי הגר"ח מוואלוז'ין, שתפילתו של מי שעובד את ה׳ מנעוריו מקובלת ונשמעת, אבל תפילת מי שלא עבד את ה׳ מנעוריו אף שכעת נעשה לגדול בתורה ועבודה מכל מקום אינה נשמעת כל כך, ואמרו בראש השנה (לא:) שרבי יוחנן בן זכאי ארבעים שנה בתחילת ימיו עסק בפרקמטיא, ונמצא שלא היה עובד את ה׳ מנעוריו, ולכן אין תפילתו נשמעת כל כך, ולכן דימה אותו לשר, שגם הוא אין דרגתו קיימת לו משעת לידתו אלא רק לאחר שנים של עבודה מגיע למעלת שר. אמנם רבי חנינא בן דוסא שהיה עובד את ה׳ מנעוריו, הוא דומה לעבד שמשעת לידתו הוא עבד ותפילתו נשמעת.

והזאת מנוחתי (ד"ה א"ל) ביאר, שרבי יוחנן בן זכאי אמר שיתכן שלא תתקבל תפילתו כדי שלא יבוא מחמת כך לידי גאוה שהועילה תפילתו על בנו, והרי הוא חשוב לפני הקב"ה כשר שהמלך חושש ומקפיד עליו שלא יתגאה שלא יחפוץ למרוד בו ולקחת ממנו את המלכות. אבל רבי חנינא בן דוסא שלא התפלל עבור בנו אלא עבור בן של אחר, אין בכך חשש שיבוא לידי גאוה, ומשום כך לא הקפידו בשמים על תפילתו, והיא מתקבלת כמו תפילת העבד שאין המלך חושש שמא ימרוד בו וירצה לעצמו את המלכות.

ובשם הגר"י בלזר כתבו, שכאשר עבד מבקש מהמלך הוא ממהר לתת לו את בקשתו כיון שאין העבד נהנה כל חייו מהמלך ועושה את עבודתו תמורת שכר מועט, מה שאין כן בשר שנהנה מתפקידו ומשכרו המרובה יודע המלך שיש לו הנאה בכך ואין צריך למהר גם לעשות את בקשתו, ולכן רבי יוחנן בן זכאי שהיה נשיא ועשיר ונהנה בכך מהקב"ה, לא היה ממהר הקב"ה לשמוע את בקשותיו, אבל רבי חנינא בן דוסא שהיה עני וכמעט לא נהנה מהעולם הזה, היה ממהר הקב"ה לשמוע לתפילתו.

והשעורי דעת (ח"ג עמ׳ קטז) פירש, ששר הוא מי שמשפיע על אחרים ומזכה אותם בתורה ומצוות, והוא יכול להגיע למעלות גדולות מאוד, אלא שהם באות מחוץ לנפשו, וכמו ששנינו (אבות פ"ה מי"ח) על משה רבינו ׳שזכות הרבים תלויה בו׳ כלומר שהיא תלויה עליו מבחוץ. אמנם העבד הוא מי שפועל ועושה מעט בידיו, וכיון שעבודתו היא מכוחו ובידיו, מעלתו היא מתוכו ולא מבחוץ, ולכך היה רבי יוחנן בן זכאי שהיה נשיא ולימד תורה לרבים נחשב כשר, וגם אמר על עצמו בשעת מיתתו (לעיל כח:) ששתי דרכים לפניו, משום שהרגיש בנפשו שיש לה משיכה לעניני העולם הזה מלבד המשיכה לעולם הבא, לכן אין תפילתו מועילה כמו תפילת רבי חנינא בן דוסא שהסתפק בקב של

נו. **ושם** כתב לבאר על פי שני תירוצים אלו מדוע הותר למשה רבינו לומר על עצמו ׳בן עמרם׳.

נז. **וכן** כתב הליקוטי חבר בן חיים (ד"ה כעבד), שעבד הוא מלשון ׳עבודה׳, כלומר שרבי חנינא בן דוסא היה עוסק גם בעמוד העבודה, אך רבי יוחנן בן זכאי עסק רק בתורה ולא היה יכול לבקש על כך שכר, כיון שהלימוד הוא מצוה, ואמרו (קידושין לט:) שאין מקבלים שכר על המצוות בעולם

חרובים וביטל מנפשו משיכה לעולם הזה, והיתה נפשו מתדבקת לקב"ה במעלה פנימית, ולכן היא מתקבלת ורצויה.

והדברי פנחס (ד"ה ואני) פירש, שהשר מבקש עבור כל אלו שהוא ממונה עליהם, ואין דרכו לבקש עבור צרכי עצמו, ולכן אמר רבי יוחנן בן זכאי שהוא שהיה נשיא של ישראל ומבקש רחמים על כלל ישראל, נחשב כשר ואין משגיחים על בקשתו.

ובשם האמרי אמת כתבו, שעל עבד אמרו (פסחים פח:) ש'מה שקנה עבד קנה רבו', ולכן כל מה שמבקש העבד אין זה עבור עצמו אלא עבור רבו, וגם בקשתו היא עבור רבו ולכן היא נענית, אבל השר שואל לצורך כבודו ולא רק לרבו, ולכן לא בכל פעם נענית בקשתו.

והתולדות יצחק (רבינוביץ, ד"ה מעשה) פירש, שרבי יוחנן בן זכאי אמר על רבי חנינא בן דוסא שהוא עבד, וכוונתו, שעליו אמרו (קידושין כ.) 'כל הקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו', שצריך האדון לדאוג לצרכי עבדו, ומשום כך מתקבלת תפילתו של רבי חנינא בן דוסא.

לרבי יוחנן בן זכאי לא היה מועיל שיטיח ראשו בין ברכיו

ואני דומה כשר לפני המלך. הקשה **המלא הרועים** (ד"ה אלא), שרש"י (ד"ה כשר) פירש שהחסרון בשר לעומת העבד הוא שהשר אינו נכנס לפני המלך אלא ברשות, ואם כן לאחר שהשר מקבל רשות להיכנס הרי הוא עדיף על העבד שדרגתו פחותה ממנו, ואם כן מדוע לא היה יכול רבי יוחנן בן זכאי להטיח ראשו ולקבל רשות להתפלל, ואז תהיה תפילתו יותר ראויה מתפילת רבי חנינא בן דוסא שאינו אלא כעבד. ותירץ, שכוונת רבי יוחנן בן זכאי לומר שרבי חנינא בן דוסא נחשב כעבד שאין המלך רוצה שיתעכב בארמונו ולכן ממהר למלאות בקשתו, אבל אני דומה כשר שהמלך רוצה שיתעכב וישתעשע עימו ולכן אינו ממהר לעשות את בקשתו, ועל כן גם אם יטיח ראשו לא תועיל תפילתו כרבי חנינא בן דוסא.

והאור החמה (ד"ה אלמא) תירץ, שכיון שהיה צריך להתפלל על חולה הרי שכבר שולטת בו מידת הדין והיא לא תתן לו רשות להתפלל עליו, אמנם רבי חנינא בן דוסא בדרגת העבד יכול להדחק ולהיכנס שלא ברשות ולהתפלל לפני הקב"ה עצמו.

לעיל אמר רבי חייא בר אבא עצמו שצריך להתפלל בבית עם חלונות

ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן אל יתפלל אדם אלא וכו'. הקשה **הפרשת מרדכי** (ד"ה שיש), שהרי לעיל (לא.) הובא דין זה בשם רבי חייא בר אבא עצמו ולא בשמו של רבי יוחנן. ותירץ, שרבי יוחנן אמר לעיל (כא.) שהלואי ואדם יתפלל כל היום, כלומר שיכול להוסיף תפילות נדבה כרצונו אפילו כל היום, ולכן הוצרך רבי יוחנן לומר שאל יתפלל אדם אלא בבית שיש בו חלונות, ואם אין לו בית עם חלונות אל יתפלל תפילת נדבה. אבל רבי חייא בר אבא סבר שאין אדם יכול להתפלל אלא רק את השלש תפילות שמחויב בהן, ולכן אמר לעיל כיצד צריך להתפלל לכתחילה, וזה בבית שיש בו חלונות, ולא אמר כיצד לא להתפלל, כיון שלא יכל לומר שאם אין לו שלא יתפלל, משום שאת השלש תפילות שתיקנו חכמים ודאי שחייב להתפלל גם אם אין לו בית עם חלונות.

התועלת שבחלונות לצורך התפילה

שיש שם חלונות. פירש **רש"י** (ד"ה חלונות), שהחלונות גורמות לו להסתכל לשמים ומחמת כך ליבו נכנע והוא מכוון את ליבו. וכתב **הטור** (או"ח סי' צ ס"ד), שלפי זה צריכים החלונות להיות בצד שאליו הוא מתפלל[נח]. ובטעם הדבר שראיית השמים מכניעה את הלב כתב **הצבי קודש** (ד"ה אמר רבי חנינא) בשם **הרשב"א**, שכך מבואר במדרש תהלים (יט ג) הכתוב (שם) 'השמים מספרים כבוד אל', על פי משל לגבור שנכנס למדינה ולא היו יודעים מה הוא כוחו, אמר להם פיקח אחד שאפשר ללמוד את כוחו מהאבן שבה הוא מתגושש, וכך מן השמים אנו לומדים את כוחו של הקב"ה, וכיון שהשמים מלמדים את כוחו של הקב"ה גורמת ראייתם לכניעת הלב.

ותלמידי רבינו יונה (ד"ה בבית) פירשו שהטעם שצריך חלונות, הוא משום שעל ידי ראיית האור מתיישבת דעתו יותר, ויוכל לכוון כראוי[נט]. ועוד פירשו, שהחלונות צריכים להיות פתוחים לכיוון ירושלים, ועל ידי ההבטה בהם כנגד המקום ההוא יכוון בתפילתו יותר, ותהיה תפילתו רצויה ומקובלת.

וכתב הבית יוסף (או"ח סי' צ ס"ב ד"ה וצריך) בשם **מהר"י אבוהב**, שתלמידי רבינו יונה לא רצו לפרש כרש"י, משום שהיה קשה להם כיצד יתפלל כשעיניו לחלונות, והרי אמרו (יבמות קה:) שהמתפלל צריך ליתן עיניו למטה. והבית יוסף תירץ את שיטת רש"י, שאין כוונתו שכל זמן התפילה יסתכל בחלונות לשמים, אלא רק כשיסתכל דרך העברה יוכל לראות את השמים ויכנע לבבו. **והב"ח** (סי' צ ס"ג) תירץ, שמה שאמרו שיהיו עיניו למטה היינו בתפילת שמונה עשרה, וקודם לכן יתן עיניו לחלונות לעורר כוונתו. **והמג"א** (שם סק"ד) כתב, שמה שאמרו כאן להתפלל נגד החלונות, היינו שאם התבטלה כוונתו אז צריך להסתכל לשמים כדי לעורר הכוונה. וכן כתב **הגר"א** (אמרי נועם לעיל לא. ד"ה לעולם), שעל ידי ההסתכלות בשמים תבוא לליבו יראת שמים שהיא יראת הרוממות.

וכן כתבו הרמב"ם (תפילה פ"ה ה"ו) **והשו"ע** (שם ס"ד), שצריך לפתוח חלונות או פתחים כנגד ירושלים כדי להתפלל כנגדן[ס].

ותמה הרש"ש (לעיל לא. ד"ה לעולם), מדוע לא ראה בבתי כנסיות שבעירו שהחלונות לצד ירושלים. וביאר לפי מה שכתב **הכסף משנה** (שם) בשם תשובת **הרמב"ם** (סי' רטז), שרק יחיד המתפלל בביתו צריך חלונות לכיוון ירושלים כמו שהיו לדניאל בביתו (דניאל ו יא), אבל בבתי כנסיות אין צריך חלונות[סא]. ודייק כן מלשון 'אל יתפלל אדם', שמשמעו אדם יחיד, וכן לשון 'בבית שיש בו חלונות' משמע בית ולא בית כנסת. וכן תמה **הבית מאיר** (או"ח סי' צ ס"ד), לשיטת רש"י שצריכים החלונות להיות בכיוון תפילתו שיוכל לראות דרכם את השמים[סב], מדוע בכל תפוצות ישראל אין חלונות פתוחים בבית הכנסת אלא הם סתומים בזכוכית[סג]. ותירץ לפי דברי הכסף משנה (שם), שבבית הכנסת אין צריך חלונות.

והבן יהוידע (ד"ה אל) פירש, שבתפילה בבית שיש בו חלונות יש רמז לכך, שאף שאמר רבי אלעזר לעיל (לב:) שמיום שחרב בית המקדש נפסקה חומת ברזל בין ישראל לאביהם שבשמים, מכל מקום הקב"ה לא הסיר מעלינו השגחתו לגמרי, אלא משגיח עלינו כביכול בדרך של ראיה מן החלונות של החומה, שהיא ברווח יותר מראיה של הצצה דרך הסדקים שבחומה.

מדוע יצחק שיצא לשוח בשדה, וביארו שהתפלל בה, לא חשש לחוצפה

חציף עלי מאן דמצלי בבקתא. הקשו **תוספות** (ד"ה חציף), שכתוב (בראשית כד סג) 'ויצא יצחק לשוח בשדה', ופירש בגליון את קושייתם, שלעיל (כו:) הביאה הגמרא פסוק זה להוכיח שיצחק תיקן תפילת מנחה, ועוד הביאה להוכיח ששיחה זו תפילה מהפסוק (תהלים קב א) 'ולפני ה' ישפוך שיחו', ואם כן מבואר שיצחק התפלל בשדה ולא חשש שיש בכך משום חוצפה. ותירצו, שהשדה שיצא יצחק להתפלל בו היה הר המוריה[סד]. ופירש **הב"ח** (או"ח סי' צ ס"ד) שכוונתם שמקום זה היה מוקף מחיצות ולא פרוץ, ולכן אין התפילה בו נחשבת לחוצפה, ואף על פי כן היה נקרא שדה. **והלבוש** (שם ס"ה) ביאר, שהחסרון במקום שאינו צנוע הוא שאין עליו שם אימת המלך וממילא אין ליבו נשבר כראוי, אבל יצחק כיון שנעקד בהר המוריה, ודאי שמקום זה מזכיר לו את הצלתו מעקידתו וליבו נכנע לפני בוראו. **והמטה יהודה** (סי' צ סק"ג) ביאר שכוונת תוספות לתרץ, שהר המוריה הוא מקום המקדש, ומקום כפרה שממנו נברא אדם הראשון, ושם בנה נח את המזבח והקריב בו קרבן, וגם אברהם אבינו בנה שם מזבח ועקד את יצחק, על כן אימת המקום הזה על המתפלל בו, וודאי שליבו נשבר ונכנע, מה שאין כן שכעומד להתפלל במקום פרוץ שקשה לכוון, שם היא חציפות כלפי הקב"ה.

ועוד תירצו התוספות, שדברי רב כהנא נאמרו רק על בקעה שהיא מקום שרגילים עוברי דרכים לעבור בה. והקשה **הב"י** (שם ס"ה), שמשמע שהחסרון בתפילה בבקעה הוא ששם מפסיקים אותו עוברי דרכים בתפילתו, ומדוע דבר זה גורם לו להיחשב כמחוצף. והקשה **הט"ז** על תמיהת הבית יוסף, וכן פירש **הב"ח** (שם ס"ד), שכיון שהוא אינו חושש להתפלל בצנעה כמו שכתוב (מיכה ו ח) 'והצנע לכת עם אלהיך', אלא מתפלל במקום שאחרים רואים אותו, אינו מראה בהתנהגות זו כניעה לפני הקב"ה ויש בכך חוצפה.

והב"ח (שם) תירץ את קושיית תוספות, שהדגיש הכתוב בלשון 'לשוח', שלא היה יצחק מתפלל במקום פרוץ שבשדה, אלא בין השיחים או האילנות, ולכן אין זו חוצפה.

והרמת שמואל (בתוס' ד"ה חציף) תירץ, שרב כהנא לא סובר כדעה (לעיל כו:) ש'תפילות אבות תיקנום', אלא כדעת האומר (שם) 'תפילות כנגד תמידים תיקנום', ולשיטתו אין לומדים מהכתוב 'לשוח בשדה' שיצחק תיקן תפילת מנחה, ואין צריך לפרש שיצא להתפלל.

הזה. **נח. וכתב** הפמ"ג (סי' צ אשל אברהם סק"ד), שאין צריכים החלונות להיות ממש בצד מזרח שאליו הוא מתפלל, אלא גם אם הם נוטים קצת לצד דרום או צפון, באופן שיכול לצדד פניו ולראות דרכם את השמים די בכך. **נט. וכתב** הב"ח (שם ס"ג), שלפי טעם זה אין החלונות צריכים להיות דווקא בצד שאליו הוא מתפלל, אלא אם מהצד שבו הם נמצאים הם מועילים להכניס את האור, די בכך. **ס. והוסיף** השו"ע (שם) על פי הזוהר (ח"ב פקודי רנא.), שטוב שיהיו בבית הכנסת י"ב חלונות. **סא. והובאו** דבריו בפרי מגדים (שם אשל אברהם סק"ד), וביאר בזה שתפילת הרבים מקובלת ואינה צריכה לזכויות, אך כתב שבשו"ע ובלבוש (שם) לא משמע כן, שהם כתבו זאת בפירוש על בית הכנסת. **סב. אכן** לפי תלמידי רבינו יונה שפירשו שהטעם בחלונות הוא כדי שיכנס אור, מובן שדי בחלונות הסגורים בזכוכית שגם דרכה נכנס אור. **סג. אמנם** הביא מספר נזירות שמשון, שמבואר בזוהר (רעיא מהימנא בשלח נט:) שאין לעמוד להתפלל מול חלון פתוח, רק שיהיה סתום בזכוכית, או שיעמוד קצת רחוק מהחלון. ובמאורות נתן (שו"ת, סי' קט) דן אם צריכים החלונות להיות פתוחים ממש, או שדי בכך שאפשר לפותחן ולפעמים פותחים אותן. וסיים, שכיון שיש טעם בחלונות שבהם נכנס אויר לבית, ראוי שיהיו החלונות פתוחים ממש. **סד. וכתב** היפה תלמוד (בתוס' ד"ה חציף), שלפי הזוהר (ח"ב כא לט:) שיצחק יצא לשוח בשדה שקנה אברהם ליד מערת המכפלה והיא נמצאת בחברון, לכאורה כיצד כתבו תוספות ששדה זו היא הר המוריה שהוא בירושלים. ויש לפרש כמבואר ברש"י (בראשית כח יז) שבאותו פעם נעקר הר המוריה ממקומו ובא אל מערת שדה המכפלה

והמגן גבורים (סי' צ שלטי הגיבורים סק"ג) תירץ, שהחציפות שיש במתפלל בבקעה היא משום הגאוה שיש בכך, שמראה על עצמו שאין דבר המבלבל את דעתו, ואינו כשאר אנשים שדעתם מוסחת במקום שעוברים שם בני אדם[סה], וכל זה שייך רק לאחר שתיקנו תפילה, שמראה שהוא יכול להתפלל במקום זה ולא אחרים, אבל יצחק שהוא תיקן את תפילת מנחה, אין זה נחשב שהתגאה על אחרים, שהרי אחרים עדיין לא היו מחויבים כלל בתפילה. והקשה על כך מדברי תוספות (ע"ז ז: ד"ה ואין) שכן היה דרכו של יצחק בכל ערב להתפלל בשדה, ונמצא שגם לאחר שכבר תיקן לאחרים להתפלל היה ממשיך להתפלל שם, ולכאורה יש בכך גאוה שהם אינם מתפללים שם שלא תוסח דעתם והוא לא חשש לכך[סו].

ועוד תירץ המגן גבורים את קושיית תוספות, שכיון שיצחק עצמו תיקן תפילה זו, ודאי שאין דעתו מוסחת ממנה, ולא שייך בכך גאוה כלפי אחרים.

והעין אליהו (ד"ה א"ר כהנא) תירץ, לפי מה שכתב השו"ע (או"ח סי' צ ס"ד) שהחלונות במקום שמתפלל בו צריכים להיות לכיוון ירושלים, והטעם לכך הוא שבעת שיעמוד להתפלל יכוון בתפילתו נגד ירושלים, אבל מי שמתפלל בבקעא שהוא מקום פרוץ ללא חלונות אין לו סימן שיעמוד נגד ירושלים, וזו חוצפתו שמראה שאין לו צורך בדבר המזכירו להתפלל לכיוון ירושלים. אבל בזמנו של יצחק שעדיין לא היה המקדש, לא היה צריך לכוון בתפילה נגד ירושלים, ומשום כך לא היתה חוצפה בתפילה בשדה.

והאדני פז (או"ח סי' צ ס"ה) תירץ, שהחוצפה היא במי שנמצא בביתו ויוצא ממנו להתפלל בבקעה, שכתבו תוספות לעיל (ג. ד"ה היה) שהמתפלל בבקעה או בשדה אינו מתפלל תפילה ארוכה מחמת טרדות והפסקות שנגרמות לו מעוברי הדרכים, אלא מקצר ואומר 'הביננו', ולעיל (כט.) מבואר שאביי קילל את מי שמתפלל 'הביננו', ופירש רש"י שם (ד"ה לייט) כיון שהוא מדלג על הברכות. כלומר שבכך שהוא מדלג על הברכות ומקצרן הוא גורם למעט כבוד שמים וזו חוצפתו[סז].

והאמרי אמת (ליקוטים בתוס' ד"ה חציף) תירץ לפי המבואר בילקוט שמעוני (דברים רמז תתקלד) שלא יעמוד בבקעה ויתפלל כדרך עובדי אלילים, שמוכח מדבריו שהאיסור להתפלל בבקעה הוא רק לאחר שנעשתה כך דרך העובדי אלילים להתפלל שם, אבל בזמנו של יצחק שעדיין לא עשו כן העובדי אלילים, לא נאסר להתפלל שם.

אין להקשות מהכתוב אצל אברהם שעמד להתפלל במקום המשקיף על סדום

שם. הפני משה (כ"ן, בתוס' ד"ה חציף) הקשה על **תוספות**, מדוע הקשו מיצחק שכתוב בו שיצא להתפלל בשדה, ומדוע לא הקשו כבר מהכתוב כן על אברהם (בראשית יט כז) 'וישכם אברהם בבוקר אל המקום אשר עמד שם', ואמרו לעיל (ו:) שאברהם התפלל שם, שהרי אין לשון 'עמידה' אלא במשמעות של תפילה, שכך כתוב (תהלים קו ל) 'ויעמד פנחס ויפלל', ומקום זה היה בשדה כמבואר בהמשך הכתוב (שם קו כח) שהשקיף משם על פני סדום ועמורה וכל ארץ הככר, ומכך למדו תוספות (חולין נא: ד"ה מהכא) שאין לצאת יחידי בלילה. ואין לדחות שהיה לו בית מוכן בשדה ובתוכו עמד להתפלל, שאם כן אפשר לדחות כך גם לגבי יצחק שגם לו היה בית בשדה. וגם אין לדחות שרב כהנא לא סובר את הדרשה שעמידה היא מלשון תפילה, כיון שאם כן גם לגבי יצחק מהיכן למד שיצא להתפלל, ושמא נאמר שיצא 'לשוח' מלשון טיול. ותירץ, שהדיוק הוא מכך שאצל יצחק כתוב בפירוש שיצא לשדה, ולא כתוב בסתם שעמד להתפלל כמו שכתוב אצל אברהם שלא הוזכר בו שיצא לחוץ.

והזאת מנוחתי (בתוס' ד"ה חציף) תירץ, שהדיוק הוא מהלשון 'ויצא', שמשמעו לצאת ממקום שמוקף מחיצות אל מקום גלוי שאין בו מחיצות והוא כשדה, אבל אצל אברהם לא כתוב לשון 'יציאה' ולכן יתכן שעמד להתפלל בתוך בית.

האם מותר להתפלל בבקתא ומה הדין בהתפלל בה

שם. המעדני יום טוב (אות פ) תמה, מדוע השמיטו הרי"ף והרא"ש ולא כתבו את הדין שלא להתפלל בבקתא. **והרש"ש** (ד"ה חציף) הוסיף, שגם הרמב"ם לא כתב דין זה. וביאר בטעמם, שלא סברו כשיטת רב כהנא, אלא שמותר להתפלל בבקתא, כמו שאמר רבי יוסי לעיל (ג.) שלמד מדברי אליהו הנביא שמתפללים בדרך ולא בתוך חורבה כמו שעשה.

ואף לפי שיטת רב כהנא, אם עבר והתפלל בה, כתב **העיון יעקב** (ד"ה חציף) שאמנם עשה שלא כראוי, מכל מקום אינו צריך לחזור ולהתפלל, שהרי אמרו שבכך שהתפלל בבקתא נקרא חצוף, ואמרו (סנהדרין קה.) שחוצפה מועילה אפילו כלפי הקב"ה[סח].

מרב כהנא נלמד שאין מעלה להתפלל בחוץ שרואה את כל השמים

שם. כתב **הברכת ראש** (ד"ה אמר), שהטעם שהביאה הגמרא כאן את דברי רב כהנא שלא להתפלל בבקתא, הוא משום שקודם לכן אמרו שצריך להתפלל בבית שיש בו חלונות כדי שיוכל לראות את השמים ועל ידי כך ייטיב לכוון בתפילתו, והיה אפשר לומר שכל שכן שעדיף להתפלל בחוץ שרואה את כל השמים, ולכן הובאו דברי רב כהנא שאין להתפלל בבקתא משום ששם אין ליבו נשבר כל כך.

תפילה במקום שאין לו תקרה

שם. ולהתפלל במקום שיש לו מחיצות אבל אין לו תקרה, כתב **השערי תשובה** (סי' צ סק"ג) בשם **הבתי כהונה** (ח"א סי' יז) שמותר, והביא **מהברכי יוסף** (שם סק"ג) שכתב שכך הוא המנהג בירושלים להתפלל במקומות בלא תקרה.

יש שפירשו שבקתא היא בקעה ויש שפירשו שהוא בית צר

שם. הפרשת מרדכי (ד"ה בבקתא) הקשה על רש"י (ד"ה דמגלי) שפירש שבקתא היא בקעה, שאם כן היתה הגמרא צריכה לומר 'בקעתא'. ולכן פירש, וכן פירש **הרש"ש** (ד"ה חציף), ש'בקתא' הוא חדר צר כמבואר בשבת (עז:) שבקתא הוא מלשון 'בי עקתא' כלומר בית צר, ולכן הוא חוצפה שאינו מכבד את המלך להתפלל לפניו בחדר מרווח.

מה היא החוצפה שבגילוי חטאיו

חציף עלי מאן דמפרש חטאיה. רש"י (סוטה ז: ד"ה מאן) פירש, שהחוצפה של מי שמפרש את חטאיו היא בכך שמראה שאינו מתבייש בהם. והוסיף על כך **הבית הלוי** (דרוש פר' ויחי ד"ה ועל פי) ביאור, שעל ידי זה שאינו מתבייש מתפרסמים מעשיו ונעשה החטא קל בעיני אחרים, וכתב שלפי זה רק מי שמפרסם חטאיו קודם שקיבל עונש יש בכך חוצפה שילמדו לחטוא כמוהו, אבל אם מפרסמם לאחר שנענש עליהם, אדרבה יראו אחרים שיש דין ומשפט והחוטא נענש ומכך ייראו לחטוא, וראוי לו לפרסם זאת[סט].

אכן התוספות רבינו פרץ (ד"ה חציף איניש דמפרש) כתבו זאת כשני פירושים: א. שנראה אינו מתבייש. ב. לפי שאחרים לומדים ממנו. והקשה על כך **היפה תלמוד** (קונטרס אחרון ד"ה ואמר), שבבבא בתרא (פט:) מובא שאמר רבי יוחנן בן זכאי דין ולא חשש לאומרו שמא ילמדו מכך הרמאים, ודרש זאת מהכתוב (הושע יד י) 'כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם', ומדוע כאן אמרו שצריך לחשוש שילמדו ממנו לעשות כחטאיו.

השייכות של שתי אמירותיו של רב כהנא זו לזו

שם. בטעם סמיכות שתי אמירותיו של רב כהנא, פירש **הברכת ראש** (ד"ה אמר), שביומא (פו:) למדו מהכתוב (תהלים לב א) 'אשרי נשוי פשע כסוי חטאה' המוזכר כאן שאין לפרסם את חטאיו שאינם מפורסמים לאחרים, וזהו רק מחמת חילול השם שבדבר, אבל רב כהנא בא להוסיף, שאפילו באופן שאין בכך חילול השם, כגון שחטא בשוגג, או שמספר כדי להתבייש מחטאיו ולשוב עליהם בתשובה, מכל מקום הוא חצוף מכיון שמראה שאינו מתבייש בהם, וצריך שיתבייש בעצמו על חטאיו ולא מבני אדם. ולכן סמכו אמירה זו למה שאמרו שהמתפלל בבקעה הוא חצוף, כיון שגם שם החוצפה היא כלפי עצמו שאינו מתבייש בעצמו ומראה כיוהרא שאינו חושש שיפסיקוהו עוברי דרכים.

באלו חטאים אין פרסומם נחשב לחוצפה

שם. כתבו **הרמב"ם** (תשובה פ"ב ה"ה) **והמאירי** (ד"ה לעולם), שרק בעבירות שבין אדם למקום אמרו שמי שמגלה אותם הוא חצוף, אבל בעבירות שחטא לחבירו צריך לפרסמן לחבירו ולהרבות לו פיוס כדי שימחל לו. וכן כתב **המהרש"א** (ח"א ד"ה חציף), שכך מבואר ביומא (פו:) שעבירות שבין אדם לחבירו יגלה לרבים, ויבקש מהם שימחלו לו, אבל עבירות שבין אדם למקום אין לגלותם.

וכתב הראב"ד (שם), שגם על עבירות שבין אדם למקום שהתפרסמו והתגלו, צריך לפרסם התשובה כדי שיתבייש עליהן. וכתב **הכסף משנה** (שם), שהרמב"ם חולק וסובר שאין מצוה לפרסם שעבר עבירות אלו וכעת הוא שב

שבחברון. **סה. הדקדוקי סופרים** (הגהות אות ב) הביא מכתב יד, שגרסו שהחוצפה היא רק אם אין שם עשרה שמתפללים יחד. ולפי זה ביאר כיצד אמרו (תענית כו.) שבתעניות ובמעמדות מתפללים ברחובה של עיר, ולא חששו שתפילה זו תחשב כחוצפה, כיון שיש שם יותר מעשרה המתפללים יחד. **סו. וכתב**, שמחמת כך צריך לתרץ כמו הב"ח, ש'לשוח' פירושו שהתפלל בין השיחים והוא מקום צנוע גם בשדה. **סז. והוסיף**, שלכן הסמיכו לכך בגמרא את חוצפתו של מי שמפרש את חטאיו, כיון שגם הוא ממעט כבוד שמים בפירוש החטאים, כמו שפירש רש"י (יומא פו: ד"ה במטא שאינו) שכל מה שאדם חוטא בפרהסיא הוא מיעוט כבוד שמים. **סח. כתב** הפמ"ג (סי' צ א"א סק"ד, משב"ז סק"ג), שמי שיכול להתפלל או בבית שאין בו חלונות, או בבקעה, עדיף שיתפלל בבית שאין בו חלונות, מכיון שעל המתפלל בבקעה אמרו שהוא חצוף, ולא אמרו כן על המתפלל בבית אפל. **סט. והביא** לכך סמך מהכתוב (תהלים לח יח-יט) 'כי אני לצלע נכון ומכאובי נגדי תמיד, כי עוני אגיד אדאג מחטאתי',

עליהן, אלא שאם יאמרו לו עברת עבירה פלונית לא יאמר שלא עבר, אלא יאמר שעבר והוא שב עליה בתשובה שלימה[ע].

והמשנה ברורה (סי' תרז סק"ט) דייק בדברי **הרמ"א** (שם ס"ג), שסתם וכתב שכשמתפלל בקול רם או ש"ץ בחזרת התפילה אין לפרט החטא, משמע שדעתו שגם חטאים שבין אדם לחבירו אין לפרט.

מחלוקת אם אמירת וידוי בסדר א' ב' נחשבת לפירוט חטאיו

שם. כתב **הטור** (או"ח סי' תרז ס"א-ג) שיש נוהגים לומר וידוי 'על חטא' בסדר א' ב', שבספרד אין נוהגין לאומרו וכן נראה שאין צריך לפרט החטא שהלכה כרבי עקיבא (יומא פו:) שאין לפרט החטא שכך נלמד מהכתוב (תהלים לב א) 'כסוי חטאה', ומשמע שסבר שאמירת הוידוי בסדר א' ב' נחשבת לפירוט החטאים. וכן כתב **האבודרהם** (סדר תפילת יום הכיפורים ד"ה יש סידורים) שיש סידורים שכתוב בהם 'על חטא' בסדר א' ב' והוא פירוט החטאים והוא נכון.

אמנם הרמ"א (שם ס"ג) כתב, שמה שאומרים בתפילת יום הכיפורים 'על חטא' בסדר א' ב', אין זה נקרא פורט את חטאיו, הואיל והכל אומרים בשוה אינו אלא כנוסח התפילה. וכן כתב **החיי אדם** (כלל קמג ס"ח), שהוידוי שאומרים 'אשמנו' ניתקן על פי הפוסקים שאין צריך לפרוט החטא.

המתוודה ומספר לרבו את חטאיו שלא בלשון בושה הוא חצוף

שם. הבן יהוידע (ד"ה חציף) פירש, מה בא רב כהנא להוסיף במילה 'עלי', שהיה יכול לומר 'חציף מאן דמפרש חטאיה'. אלא שכוונתו לומר שהוא בהיותו רב ומורה לאנשים הדרך כיצד לשוב ולתקן את מה שחטאו בו, ומשום כך היו צריכים לפרט החטא שעשו, על כך אמר שמי שמפרש לו ואומר כך וכך חטאתי, הוא חצוף בעיניו שאינו בוש לומר זאת, שהיה יכול לומר בדרך בושה כאילו מספר על אחר שחטא ובא לשאול עבורו מה התיקון הנצרך לו.

כלומר שלאחר שמכאובו נגדו וקיבל את עונשו על חטאיו, אגיד עווני ולא אסתירנו כדי שילמדו אחרים וייראו מהחטא. **ע. והאור שמח** (שם) הביא ראיה לשיטת הרמב"ם, מהכתוב בפסיקתא (פסיקתא דר"כ פכ"ד יב) שמידת הקב"ה היא שאם אדם מחרפו ומגדפו בשוק, אומר לו הקב"ה עשה תשובה ביני ובינך ואני מקבלך. ומוכח שגם על עבירות שהתפרסמו מועילה תשובה בצנעה בלא לפרסמה.

לה.

מדוע לא הקשו 'תנא היכא קאי' ..... א
פירות כולל כל מיני המאכלים ..... א
מדוע לא הוזכרו במשנה ברכת הריח וברכת בורא מיני מזונות ..... א
מדוע פתחו בפירות האילן ..... א
בירך על היין בורא פרי העץ האם יצא בדיעבד ..... א
מה נכלל בפירות הארץ ומה נכלל בירקות ..... ב
טעם שבפירות הארץ מזכיר אדמה ובפת מזכיר ארץ ..... ב
מדוע אין מברכים בורא פרי החיטה ..... ב
פירוש 'המוציא לחם מן הארץ' והרי הלחם אינו יוצא מן הארץ ..... ב
לשיטת רבי יהודה האם יש דבר שברכתו בורא פרי האדמה ..... ב
מה הקשתה הגמרא 'מנא הני מילי' והרי לעיל מפורש שברכת הפירות מדרבנן ..... ב
מחלוקת ראשונים האם הלימוד מהילולים הוא גם על ברכה שלאחריה ..... ב
מה הוסיף רבי עקיבא על דברי תנא קמא ..... ג
ביאור הלימוד מ'הלולים' לחילול ..... ג
טעם שלא לומדים חילול מהפסוק אשר נטע כרם ולא חללו ..... ג
יש הלל שיסודו מצד שירה ויש הלל שיסודו מצד קריאה ..... ג
איך יתרץ מאן דאמר כרם רבעי את המשנה 'אתרוג שוה לאילן בשלשה דרכים' ..... ג
למאן דתני נטע רבעי מדוע הוזכר רק כרם בפסוק 'מי האיש אשר נטע כרם ולא חללו' ..... ג
מה דין הרבעי בחוצה לארץ ..... ג
דיני חילול הרבעי ..... ד
מה הצד לומר שמאן דתני כרם רבעי לא ילמד כן מגזירה שוה כרבי ..... ד
אם נוהג כרם רבעי דווקא בחמש גפנים או אפילו בגפן יחידית ..... ד
האם מה שהקשו 'אשכחן לאחריו לפניו מנין' הוא רק למאן דאמר כרם רבעי ..... ד
איך רצו לומר שמהלולים לומדים ברכה שלאחריו הרי יש פסוק מפורש ששבעת המינים טעונים ברכה לאחריהם ..... ד
האם הוא קל וחומר גמור וברכת המוציא דאורייתא ..... ה
אם יותר מסתבר לברך לפניו מדוע לא העמידו הלימוד שצריך לברך בברכה שלפניו ..... ה
מדוע הגמרא לא הקשתה מה לכרם שיש בו רבעי ..... ה
איך לומדים זית מהצד השוה מכרם וקמה הרי אפשר לפרוך מה להצד השוה שחייבים בלקט ובפרט ..... ה
לפי פשוטו של מקרא כרם זית הוא שני דברים כרם וזית ..... ה
האם ברכת שבעת המינים לאחריהם היא מדאורייתא ..... ה
האם יש להוכיח מסוגייתנו ששבעת המינים טעונים ברכה לאחריהם מן התורה ..... ו
מדוע לא לומדים משאר ג' מיני דגן שאינם חייבים בביכורים ..... ו
ביאור גירסאות הגמרא לרש"י ולתוספות ..... ו
הרי יש אילנות שאין בהם פאה ואיך כתבו התוספות מה לאילנות שיש בהם פאה ..... ו
מדוע ברכת הפירות אינה מן התורה והלא דבר שנלמד מסברא נחשב מן התורה ..... ו
האם אפשר לעשות אסמכתא מפסוק כשהוא נצרך לדרשה ..... ז
האם הסברא שייכת גם על ברכה אחרונה ..... ז
טעם שכל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מעל ..... ז
כשמסתפק אם בירך האם חוזר ומברך ..... ז
האם חיוב ברכת הפירות יסודו מצד איסור לאכול בלי ברכה או מצד מצוה ..... ז
ראיות שברכת הפירות יסודה מצד מצוה ..... ז
בירך שהכל על דבר שאין ברכתו שהכל יצא מידי מעילה ..... ז
מי שמסופק בדבר מה ברכתו יברך שהכל ודווקא אחר שלמד ועדיין מסתפק ..... ח
מה חידש שמואל יותר ממה שכתוב בברייתא ..... ח

לה:

עד לאחר ברכה אחרונה אין המאכל שלו לגמרי ..... ח
הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מה הוא גוזל מהקדוש ברוך הוא ..... ח
ביאור מדוע גוזל אביו ואמו וטעם הברכות ..... ח
ההכרח לפרש שכוונת הפסוק באיש משחית הוא ירבעם בן נבט ..... ח
ביאור קושיית רבי חנינא בר פפא בפסוקים ..... ח
ביאור בדברי התוספות שרבי חנינא בר פפא משוה עושין לאין עושין ..... ח
ביאור קושיית הברייתא 'ואספת דגנך מה תלמוד לומר' ..... ט
כיצד ההנהגה הראויה לשיטת רבי ישמעאל ..... ט
במה עיקר הקביעות, בדברי תורה או בדרך ארץ ..... ט
האם דברי רבי ישמעאל ורבי שמעון בן יוחי סותרים לדבריהם בגמרא מנחות ..... ט
לרבי שמעון כיצד מצאנו צדיקים שעסקו במלאכה ..... ט
כיצד העמיד רבי שמעון את הפסוק 'ואספת דגנך' באין עושין רצונו של מקום ..... י
משמע שיש שעשו כרבי שמעון בן יוחי ועלתה בידם והטעם שלרובם לא עלתה ..... י
על מה אנו סומכים בזמן הזה שנוהגים כרבי שמעון בן יוחי ..... י
עצה שלא ירמה אותו היצר שנצרך הרבה לפרנסתו ..... י
הקדמה לסוגיית מעשר ..... י
פירוש טרקסמון ..... יא
ביאור דברי הגמרא 'דרך חצרות' ..... יא
פירוש קרפיפות ..... יא
מחלוקת הראשונים אם אחר שהכניס דרך גגות וקרפיפות אסור לאדם לאכול ממנו אכילת קבע ..... יא
הכניס דרך גגות וקרפיפות, ושב והוציא והכניס דרך הפתח ..... יב
לדעת הראשונים שבמכניס דרך גגות אסור לאכול מדרבנן, מה הועילו דורות אחרונים שהכניסו דרך גגות ..... יב
האם מותר לכתחילה להכניס דרך גגות ..... יב
גדר 'ראיית פני הבית' ..... יב
גם לרבי ינאי חצר קובעת מדרבנן ..... יג
האם חצר שאינה משתמרת קובעת למעשר ..... יג
מהו העילוי של יין מענבים והשמן מזיתים ..... יג
כיצד שמן אשתני לעלויא הרי הוא מזיק ..... יג
מדוע לא הוכיחו מהמשנה ששמן זית ברכתו בורא פרי העץ ..... יג
מדוע אם הפרי עצמו נקרא זית אין לברך בורא פרי הזית ..... יג
מדוע הביאה הגמרא 'והוינן בה' וכו' והלא גם בלי זה קשה ..... יג
מדוע קושיית הגמרא רק על רב ושמואל ..... יג
להלכה שאין פוסקים כרב ושמואל האם הנודר מן המזון אסור בכל הדברים ..... יד
החילוק בין זיין לסעיד ..... יד
הטעם שתמרים ברכתם בורא פרי העץ אף שהם סועדים ..... יד
הסיבה שהוצרך רש"י לומר שסעיד חשוב יותר ממזון ..... יד
ביאור דברי הגמרא טובא גריר ופורתא סעיד ..... יד
ביאור שיטת הטור שמתיר לשתות יין בערב פסח בין רב בין מעט ..... יד
האם מה שיין משמח הוא גם טעם שתשתנה ברכתו ..... יד
בקושיית הגמרא שיברכו על יין שלש ברכות ..... יד
איך הקשו שיברכו על יין שלש ברכות והרי התורה מיעטה שבעת המינים משלש ברכות ..... יד
הדין בדיעבד אם בירך על יין שלש ברכות ..... טו
האם האדם מזיק השמן או שהשמן מזיק את האדם ..... טו
שיטת הרמב"ם שהשותה שמן בעין לא לרפואה מברך שהכל ..... טו
הוכחות לשיטת הרמב"ם מהאוכל קמח שעורים ומשותה חומץ ..... טו
פירוש הוכחת הגמרא מהשותה שמן של תרומה לשיטת הרמב"ם ..... טו
ביאור מדוע שתיית שמן נחשב הנאה לדברי הרמב"ם ..... טז
הטעם שאין מברכים על מאכל שמזיק ..... טז
אם מזיק הקדש ותרומה חייב בקרן ..... טז
מכאן קשה על שיטת הראב"ד שכוסס את החיטה של תרומה פטור מן החומש ..... טז
החושש בגרונו ואוכל שמן על ידי הפת האם השמן הוא העיקר ..... יז

לו.

האם גם כשהאניגרון מועט מהשמן הוא נחשב לעיקר ..... יז
מה מברכים כשהאניגרון העיקר ..... יז
מחלוקת הראשונים האם רק בחושש בגרונו מברך בורא פרי העץ או כל מי שנותן הרבה שמן מברך בורא פרי העץ ..... יח
הדין בנותן מעט שמן באניגרון וכוונתו לרפואה ..... יח
ביאור שיטת רש"י ..... יח
הוכחת הטור כשיטת ה"ר יוסף ..... יט
גם בחושש בגרונו אם נותן שמן לבד אין מברך בורא פרי העץ ..... יט
ברכת השמן זית לאחריו בחושש בגרונו ..... יט
יש אומרים שאם נותן הרבה שמן שאין דרך לתת כן לאכילה מברך 'שהכל' ..... יט
מחלוקת הראשונים באיזה אופן מותר לחושש בגרונו לתת בשבת לתוך פיו שמן ..... יט
מה הדין במשהו קצת ואחר כך בולעו ..... כ
מדוע אם נתן בפיו לשתותו מותר להשהותו ..... כ
אם החידוש שאף שהוא לרפואה טעון ברכה מדוע הזכירו שמברכים 'בורא פרי העץ' ..... כ
באיזה קמח הנידון בגמרא בקמח רגיל או בקמח קליות ..... כ
קמחא דחיטי אישתני לעילויא ומדוע לא הוכיח רבא דינו מיין ..... כא
מדוע אם יש לו עילויא אחרינא מברכים עליו 'שהכל' ..... כא
האם דבר שעכשיו אין לו עילויא אחרינא ובשעה שנזרע היה לו, נחשב שיש לו עילויא אחרינא ..... כא
בדעת הרי"ף שפסק כרב נחמן מטעם שאין הדרך לאכול קמח ולא מהטעם שאמרו בגמרא ..... כא
האם פוסקים הלכה כרב נחמן או כרב יהודה ..... כב
מה מברכים על קמח לאחריו ..... כב
מדוע יין שאינו מזוג לא נחשב שיש לו עילויא אחרינא במזיגה ..... כג
מה מברכים על קמח קליות של שעורים ..... כג
מה מברכים על שעורים שלמים ..... כג
מדוע הזכירו שמברכים על קמח שעורים שהכל והרי עיקר החידוש שקמח שעורים טעון ברכה ..... כג
מדוע מברכים על קמח שעורים והרי הוא מזיק ..... כד
פירוש קורא ..... כד
הטעם שאין מברכים על קורא בורא פרי העץ ..... כד
סופו להקשות מגרע ברכתו רק בדבר שאינו פרי ..... כד
מה מברכים על צנון מר שאין הדרך לאוכלו אלא עם פת ..... כד
האם הטעם שלא נטעי אינשי אדעתא דהכי נאמר בדבר שהוא פרי ..... כד
האם צריכים גם את הטעם שלא נטעי אינשי אדעתא דהכי וגם את הטעם שאין סופו להקשות ..... כד
האם הטעם שלא נטעי אינשי אדעתא דהכי מכריע שיברכו שהכל אף בדבר שהוא אוכל ..... כד
ברכת שקדים כשהם רכים ונאכלים בקליפתם ..... כה
ברכת שקדים המרים שנאכלים בקליפתם בקטנותם ..... כה
החילוק בין שקדים רכים שמברכים עליהם שהכל לכל האילנות שכבר משיוציאו מברכים בורא פרי העץ ..... כה
האם יש לדמות הגדרת פרי לענין מעשר להגדרת פרי לברכה ..... כה
ביאור דברי הרא"ש והאם לשיטת הרא"ש מברכים בורא פרי העץ, או בורא פרי האדמה ..... כה
מה הדין קטניות שנזרעו לאוכלם כשהם יבשים על ידי בישול ואוכלם כשהם רטובים ללא בישול ..... כו
היו יכולים לתרץ שצלף אין סופו להקשות ..... כו
פירוש קפריסין ותמרות ..... כז
האם נטעי אינשי אדעתא דהכי הוא רק כשחשב מפורש או כל שאינו מקפיד אם יטלוהו ..... כז
טעם שהרי"ף והרמב"ם לא חילקו בקפריסין בין ארץ ישראל לחוצה לארץ ..... כז
דין התמרות בערלה ..... כח
לכאורה הברייתא אינה כרבי עקיבא ואינה כרבי אליעזר ..... כח
מדוע לענין מעשר דין התמרות כדין הקפריסין ולענין ברכה דין התמרות כדין העלין ..... כח
הרי רב אמר דינו רק בחוצה לארץ ומשמע שבארץ ישראל אינו פוסק כרבי עקיבא ..... כט
מדוע הוצרך רש"י לפרש שחיוב ערלה מדברי סופרים ..... כט
הכלל שהמיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ לא נאמר בכל הדברים ..... כט
איך פוסקים במעשר צלף בארץ ישראל ..... כט
איך יפרש הרמב"ם שסובר שמעשר כל האילנות הוא מדאורייתא דברי הגמרא ..... ל
האם נוהג בחוצה לארץ מעשר ירק וצלף ..... ל
איך הקשו שיעשו כבית שמאי הרי גם לדבריהם ינהג ערלה באביונות בארץ ..... ל
מהו האופן של ספק ערלה ..... ל
בטעם שלא נאסר ספק ערלה בסוריא כדין ספק בארץ ישראל ..... לא

לו:

גם אם רב היה אומר שהלכה כרבי עקיבא עדיין יכול להיות שינהג ערלה מדין שומר ..... לא
פירוש פיטמא ונץ ..... לא
מחלוקת הראשונים בטעם שבגרעיני הפירות נוהג ערלה ועל פי זה האם מברכים עליהם בורא פרי העץ ..... לא
ביאור שיטת תוספות שברכת הגרעינים בורא פרי העץ ..... לא
קושיא על תוספות שבגרעינים אין נוהג דין רבעי ומשמע שאינם פרי ..... לב
מחלוקת הפוסקים אם לשיטת הרשב"א מברך על הגרעינים שהכל או בורא פרי האדמה ..... לב
סתירה בדברי הרא"ש האם גרעינים התרבו משום שהם פרי או מטעם שהם שומר לפרי ..... לב
מה הדין בגרעינים מרים ומיתקן על ידי האור ..... לג
לפי ההוה אמינא שפרי שלא נגמר אינו נחשב פרי מדוע אסר רב לאכול את האביונות ..... לג
מדוע הוצרך רש"י לומר שהלכה כרבים והלא כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ ..... לג
הטעם שאסור לקצוץ אילנות בשביעית ..... לג
הרי גם בלא איסור שביעית אסור לקצוץ אילנות משום 'לא תשחית' ..... לג
פירוש משיגרעו ..... לג
פירוש משיוציאו ..... לד
הברכה על בוסר ועל כל האילנות משיוציאו ..... לד
לשיטות התוספות והרא"ש והרשב"א מה ברכת הזיתים והחרובים כשהם קטנים ..... לה
קושיא על תוספות מהדין שאסור לאכול פירות שביעית עד שיגיעו לעונת המעשרות ..... לה
קושיא על תוספות מדין שלקות ..... לה
קושיא על תוספות שלא נטעי אינשי אדעתא דהכי ..... לה
קושיא על תוספות מהגמרא בעירובין בדין חזיז ..... לו
האם למסקנא שומר לפרי הוא רק אם הוא שומר בשעת גמר הפרי ..... לו
מחלוקת הראשונים בברכת הקפריסין ..... לו
ביאור שיטת הלכות גדולות שפסקו לברך על קפריסין בורא פרי האדמה ..... לו
ביאור שיטת התוספות שמברכים על קפריסין בורא פרי העץ ..... לז
מהי ברכת קליפות התפוזים ..... לז
ביאור סברת רב ששת שמברך על פלפלין שהכל ..... לז
מחלוקת הראשונים אם גם לכתחילה מותר לכוס פלפלי ביום הכיפורים ..... לז
מכאן יש ללמוד שאין מברכים על אכילה גסה ..... לז
מגין לרבות דווקא פלפלים והלא אף אתרוג טעם עצו ופריו שוה ..... לז
מדוע התורה צריכה לחדש שפלפלין חייבים בערלה ..... לח
מה שמצאנו שפלפלין אינם מטמאים טומאת אוכלים מדובר כשהם יבשים ..... לח
מחלוקת ראשונים מה ברכת פלפלים רטובים וטעם מי שסובר שברכתם בורא פרי האדמה ..... לח

טעם שהרמב"ם השמיט את הדין שפלפלים חייבים בערלה ... לח
ברכת הקינמון ... לט
ברכת הסוכר ... לט
ברכת האגוז שקורים מושקד"א ... לט
טעם שאין המלתא אסורה משום בישולי נכרים וגיעולי נכרים ... לט
מהיכן הוכיחה הגמרא שזנגביל ראוי לאכילה ... מ
מדוע אין מברכים על זנגביל בורא פרי העץ ... מ
הדין בזנגביל רטוב לא מרוקח וביבש מרוקח לענין ברכה ... מ
הדין בזנגביל יבש מרוקח לענין בישולי נכרים ... מ
ברכת חבושים וורדים מרוקחים בדבש ... מא
מדברי הגמרא משמע שרק חיטין שהם כעין חביץ קדרה שנדבקו קצת ברכתם בורא מיני מזונות ... מא
האם טעם רב כהנא משום שכל שיש בו מחמשת המינים מברך בורא מיני מזונות ... מא
הטעם שכל שיש בו מחמשת המינים מברכים בורא מיני מזונות ... מא
ביאור ספיקם של התוספות בשקדים שעושים לחולה ... מא
הרי שקדים אינם באים מחמת הסעודה וצריך לברך עליהם אף בתוך הסעודה ... מב
מדוע הצריכו התוספות לאוכלם בתוך הסעודה והרי יכול לפוטרם בברכת שהכל ... מב
אם עיקר התבשיל אינו החמשת המינים האם גם בזה מברכים בורא מיני מזונות ... מב
אם החמשת המינים באו רק לתת טעם ולא באו למטרת אכילה מה מברכים ... מב
אם החמשת המינים באו להשביע ואינם מורגשים בתערובת מה מברכים ... מב
חמשת המינים שנתנו אותם בבשר טחון כדי לרכך ולדבק ושהניפוח יהיה רב ... מב
מה הדין כשאין בחמשת המינים לבדם כזית בכדי אכילת פרס לענין ברכה ראשונה ואחרונה ... מג
יש אופנים שהחמשת המינים הם טפל ואין מברכים עליהם ... מג

לז.

מדוע היו חושבים שמברכים בורא מיני מזונות על אורז בעין ולא כשהוא בתערובת ... מג
מהו אורז ומהו דוחן ... מג
מנין לתוספות שמי שמפרש שאורז הוא ריז"ו יפרש שדוחן הוא מי"ל ... מד
איך הקשו מפת אורז ודוחן על מעשה קדירה של אורז ודוחן ... [illegible]
אם אין מברכים על האורז מזונות לענין מה דימתה אותו הברייתא למעשה קדירה ... מד
ביאור ברכת בורא נפשות רבות ... מד
מהו זריז וערסן, ומדוע הפסיק התנא בסולת באמצע סוגי החיטים הכתושות ... מה
ביאור חידוש הברייתא במעשה קדירה ... מה
מה סובר רבי יוחנן בן נורי בדוחן ... מה
מה נכלל 'בכוסס' ... מה
מה הדין אם בישל החיטים עד שנתמעכו ואם הסיר קליפת החיטים ובישלם ... מה
מה הדין באוכל דגן חי, וביאור הוכחת התוספות מקמח ... מה
לפי השיטות שגם בדגן חי מברך בורא פרי האדמה קשה שהרי הוא טוב יותר כשהוא מבושל ... מו
מה הברכה אחרונה בכוסס את החיטה ... מו
איך אפשר לומר שיפתח בעל המחיה ויסיים על האדמה ... מו
איך יתכן שבברייתא נכלל כוסס חיטה והרי בדברי רבן גמליאל מוכח שאין לומר כן ... מו
מדוע רבי ירמיה לא אכל דבר שברכתו בורא נפשות ופרי שברכתו מעין שלש והיה כולל עמו הסולת ... מז
מי שכבר אכל חיטים לא בתוך הסעודה מה יברך ברכה אחרונה ... מז
גדר 'פרוסות קיימות' ... מז
האם הברייתא היא רק כדעת רבי מאיר במצה מבושלת ... מז
מה מברכים כשבישל האורז ונשאר שלם ולא נתמעך ... מז
מה חידוש הברייתא שכתבה גם אפאו וגם בשלו ... מז
התיובתא רק במה שמדויק מדבריהם ולא על עיקר דינם, ושיטת רב האי גאון וההלכות גדולות שהלכה כרב ושמואל אף באורז ... מח
מהי ברכת האורז כשהוא בתערובת ... מח
רב ושמואל לא הופרכו בדוחן, ומהי ברכת הדוחן ... מט
ביאור מחלוקת הראשונים בברכת הדוחן ... מט
מדוע לשיטת הרי"ף מברכים על דוחן שהכל נהיה בדברו ולא בורא פרי האדמה ... מט
מה מברכים על קטניות שהם מזון ... מט
מה ברכת הפת שעושים מקטניות ... מט
מדוע הברייתא מכנה את ברכת בורא נפשות 'ולא כלום' ... נ
איך נתן רבן גמליאל לרבי עקיבא לברך הרי אין מזמנין על הפירות ... נ
השותה יין רק מלא לוגמיו מודה רבן גמליאל שאינו מברך שלש ברכות אלא מעין שלש ... נ
מה שיעור השתיה להתחייב עליה ברכה אחרונה ... נ
תירוצים נוספים לקושיית התוספות שלרבן גמליאל יזמנו לעולם ... נא
מדוע בירך רבי עקיבא מעין שלש והרי שיטתו שאפילו על שלק מברך שלש ברכות ... נא
ביאור הלשון 'קפץ' ... נא
ביאור דברי רבן גמליאל לרבי עקיבא עד מתי אתה מכניס ראשך וכו' הרי גם אם יברך שלש ברכות הוא מכניס ראשו בין המחלוקת ... נא

לז:

האם כוסמין ושיפון ושיבולת שועל הם בכלל שבעת המינים ... נב
מדוע לא תירצו לעולם כרבן גמליאל ותני לבסוף שלש ברכות, ומקור לפסק ההלכות גדולות כרב ושמואל ... נב
הטעם שברכת האורז לפניו בורא מיני מזונות ולאחריו בורא נפשות רבות ... נב
איך תתבאר הברייתא שמברכים על אורז כמעשה קדרה למסקנת הגמרא ... נב
מדוע בתחילה סברו שהדבש הוא העיקר ונפקא מינה לדינא לפי זה ... נב
שיטות הראשונים בסוגיית חביצא ... נב
קושיית התוספות על פירוש רש"י מהברייתא שאם אין הפרוסות קיימות אינו מברך המוציא ... נג
קושיית התוספות על פירוש רש"י מה ההוכחה ממנחות שאינם מבושלים וביאור האחרונים בשיטת רש"י שאין חילוק אם נתבשל או לא ... נג
שיטת התוספות והוכחתם מהברייתא 'לקט מכולם' ... נג
לשיטת הרא"ה והשיטה מקובצת מיושבים קושיות התוספות ... נג
האם הוכחת רב יוסף שבכזית מברכים המוציא או שבפחות מכזית אין מברכים המוציא ... נג
מדוע מברכים שהחיינו על מנחה והרי זמנה כל השנה ... נד
מדוע הוצרכה הברייתא לציין שהיה בירושלים ... נה
על אלו מנחות נאמר שברכתם המוציא ... נה
מדוע אין המנחות פת הבאה בכיסנין והרי נילושות בשמן ... נו
גם במשנה שנינו שהמנחות פותתן כזית, ומדוע הוכיח את זה רב יוסף מהברייתא ... נו
ביאור ההוכחה ממנחות לחביצא לשיטת רש"י ולשיטת תוספות ... נו
איך סבר אביי שאפילו החזירן לסלתן מברכים המוציא והרי אין הפרוסות קיימות ... נז
יישוב שיטת רש"י ש'לקט מכולן' הכוונה מכל המנחות ... נז
לשיטת הראשונים איך הוכיחו מהברייתא שאינה מדברת בפירורים שנדבקו וביאורי האחרונים בשיטתם ... נז
מחלוקת הפוסקים בפירורים שערסן ולא אפאן אם מברכים עליהם המוציא ... נח
מדוע לא הוכיחו מתחילת הברייתא שכתוב 'ואכלן' שמשמע שלא ערסן ... נח
ביאור תירוץ הגמרא 'בבא מלחם גדול' ... נט
איך יפרש רב ששת את הברייתא 'אין הפרוסות קיימות' ... נט
מסקנת הגמרא בפת שנתבשלה ופת שנדבקה על ידי מרק והטעם לחלק ביניהם ... ס
האם יש חולקים על דברי התוספות בפירורים שנשרו ונתלבנו המים ... ס
ביאור שיטת הרמב"ם ... ס
שיטת הראב"ד שאין מברכים המוציא אלא אם אוכל כזית לחם ... סא
ביאור טרוקנין ... סא
גירסאות שונות האם טרוקנין חייבים בחלה והטעם ... סב
ביאור גביל מרתח והטעם שפטורה מן החלה ... סב
ביאור נהמא דהנדקא ודינו לענין חלה והטעם ... סב
הטעם שלחם העשוי לכותח פטור מן החלה ... סב
הטעם לחלק בין עבין ללמודין ... סב
מדוע אם עשאן כלמודין פטורים והרי העיסה מתחייבת כבר בחלה בשעת גלגול ... סג
האם לענין ברכת המוציא יש את החילוק אם עשאה כעבין או כלמודין ... סג
שלש שיטות בראשונים בעיסה שלא אפו אותה בתנור לענין חלה ולענין ברכת המוציא ... סג
דחיית הר"ש את הוכחת רבינו תם מהמשנה בחלה ומהברייתא של מנחות ... סג
הוכחת הר"ש מרקיק המבושל שאינו יוצא בו ידי מצה ... סג
שיטת הר"ש שגם לחם שנתבשל אף אם הפרוסות קיימות מברך בורא מיני מזונות וביאור פסקי ההלכות בזה ... סג
לשיטת רבינו תם מדוע מברכים על פת שנתבשלה המוציא ... סד
עיסה שנתבשלה ואין בה צורת לחם ברכתה בורא מיני מזונות אף לשיטת רבינו תם ... סד
לשיטת הר"ש באופן שהעיסה התחייבה בחלה האם מברכים עליה המוציא ... סד
ביאור ספקו של רבינו יחיאל בוירימשיי"ש ... סד

לח.

הטעם שעל כובא דארעא מברכים בורא מיני מזונות אף שסופו עיסה ... סד
האם רק כשקובעים סעודה על הכובא דארעא מברכים המוציא ... סה
ביאור שיטת הטור שלא חילק בין אם קבעו סעודה על הטרוקנין ללא קבעו ... סה
ביאור הספק בנילי"ש ... סה
מהו חידושו של מר בר רב אשי ... סה
האם יוצאים חובת מצה בטרוקנין רק אם קבעו סעודה עליהן והטעם ... סה
סתירה בדברי הגמרא אם כל מה שנחשב לחם לצאת בו ידי חובת מצה ברכתו המוציא ... סו
מחלוקת הראשונים מה מברכים בדבש הזב מאיליו מן התמרים ... סו
קושיא על שיטת ההלכות גדולות ממה שאין לוקין משום ערלה על דבש תמרים ... סו
האם יש לדבש תמרים שברכתו שהכל דין קדימה לברכה כשבעת המינים ... סז
מדוע מר בר רב אשי נקט דובשא דתמרי והרי דין זה נוהג בכל המי פירות ... סז
ביאור ענין 'זיעה בעלמא' ... סז
הספוניות עומדים להוציא מהם משקה ומדוע המשקה היוצא מהם אינו נחשב פרי ... סז
מה ברכת הספוניות ... סח
מדוע אין לחייב על שתיית מי פירות מדין טעם כעיקר ... סח
מה שמי פירות אינם חשובים כגוף הפרי נלמד מפסוק או מסברא ... סח
דין מי פירות בשאר איסורים לרבי יהושע ... סט
מדוע במי פירות מברכים שהכל ובמי שלקות מברכים כברכת הירק ... סט
מה הדין בפירות שרוב נטיעתם הוא על דעת המשקה היוצא מהם אם יהיה דינם כיין ושמן ... ע
שיטת הראב"ד לחלק בין דבש תמרים היוצא מאיליו ליוצא על ידי סחיטה ... ע
בדין שכר שעורים ... עא
מדוע אין דין השכר כדין מי שלקות ... עא
האם גם מי שלקות שעומדים למשקה ברכתם שהכל ... עא
מה היה סבור רבינא ומה הבין רבא שפשט שברכת הטרימא כברכת הפרי ... עב
בטעם איסור הפסד פירות תרומה ... עב
האם ברכת הטרימא בורא פרי העץ רק כשמרוסקים קצת או אפילו אם הם מרוסקים לגמרי ... עב
אם פרי מרוסק לגמרי ברכתו שהכל היה לרב אסי להשמיע שאסור לרסק לגמרי תמרים של תרומה ... עב
אם פרי מרוסק לגמרי ברכתו שהכל מדוע מי שלקות ברכתם כברכת הפרי ... עב
אם פרי מרוסק לגמרי ברכתו שהכל מדוע נצרך הטעם במי פירות שברכתם שהכל מפני שהם זיעה ... עג
הוכחה מגרגלידי דליפתא שעל פרי מרוסק מברכים שהכל ... עג
הוכחה מסוגיית קימחא דחיטי שעל פרי מרוסק מברכים בורא פרי העץ ... עג
האם דיני תרומה וברכה שוים לענין פרי מרוסק ... עג
פירוש שתיתא ... עג
מהו שיעור שתיתא רכה ושתיתא עבה ... עג
מה הטעם שמברכים על שתיתא רכה שהכל ... עג
הוכחה מאניגרון שאף שהוא לרפואה לא נשתנית ברכתו ... עד
ביאור קושיית רב יוסף ... עד
הוכחה מקושיית רב יוסף כשיטת הרשב"א והרא"ה ... עד
ביאור הוכחת אביי והטעם שמותר לשתות שתיתא שעומדת לרפואה בשבת ... עד
ביאור שתי הלשונות בגמרא ... עד
ביאור הצריכותא לדברי רב ושמואל ... עה
איך מוכח מדברי רב שאף אם מתכוון לרפואה מברך ... עה
האם צריך לברך על העבר או על ההווה ... עה
מדוע לא הוכיחו מהפסוק המוציא אתכם מארץ מצרים דאפיק משמע ומה ישיב רב נחמיה על פסוק זה ... עה
הרי כשמברכים המוציא מוסיפים ה"א הידיעה לתיבת מוציא שמשמעו לשון הווה ... עו

לח:

מדוע אין מברכים 'מוציא לחם מן הארץ' והלא כולם סוברים שהיא לשון עבר ... עו
בטעם שלא רצו לערב האותיות והאם זה מתאים עם טעם הגמרא ... עו
מדוע בהמוציא 'לחם מן' הארץ לא חששו לעירוב האותיות ... עו
האם המחלוקת רק ב'המוציא' ולא בברכת 'בורא פרי הגפן' ... עו
עוד טעם מדוע אין מברכים מוציא ולפי זה מדוע אין מברכים הבורא ... עז
טעם נוסף לברך המוציא מפני שמברכותיו של אדם ניכר אם הוא חכם או בור ... עז
יבצע בעשר אצבעותיו כנגד י' תיבות שבפסוק וכנגד י' מצוות שמקיימים בפת ולכן יש עשר תיבות בברכה ... עז
האם ירקות שוים לגמרי לפת ... עז
לפי ההוה אמינא במה נחלקו ומה סברתם ... עז
האם רב חסדא חולק על דברי רב ורבי יוחנן או שבא לפרש דבריהם ... עח
מה הדין בפירות שטובים בין כשהם חיים ובין כשהם מבושלים ... עח
מה הדין בפירות שטובים כשהם חיים וטובים יותר כשהם מבושלים ... עח
פירות שטובים יותר מבושלים כשהם חיים אינם נחשבים עיקר הפרי ומכל מקום הם מין פרי ... עח
מה הדין כשהבישול משביח את הפרי מחמת דברים אחרים המעורבים בתבשיל ... עט
האם יש לחלק בין פת שהתבשלה לירקות שהתבשלו והאם במצה שלא אבדה צורתה מודה רבי יוסי ... עט
יוצאים ברקיק השרוי רק אם לא נימוח ... עט
ביאור הגירסאות 'ולא היא' אם גורסים עם 'וא"ו' ... עט
איך אמרו שצריכים להרגיש טעם מצה והרי בלע מצה יצא ... עט
הגמרא אמרה משום טעם מצה וקשה על ההלכות גדולות שמפרש הטעם משום שאין זה לחם ... פ
ההלכות גדולות והר"ש יפרשו שמה שאמרו שצריכים טעם מצה היינו שצריכים שם לחם ... פ
טעם רבי מאיר שסובר שגם על ידי הבישול לא נפקע טעם המצה ... פ
האם יש להוכיח מדברי רבי יוסי שיש בישול אחר אפיה ... פ

מדוע צריך לומר שעולא קבע שבשתיה כרבי בנימין בר יפת והרי יש לומר שסובר כרב חסדא .... פא
מחלוקת הראשונים מה הדין בשלקות שטובים חיים יותר ממבושלים ומה דין במים ששלקו אותם .... פא
מדוע פסק הרי"ף שברכת כל השלקות בורא פרי האדמה .... פא
דעת הטור בשיטת הרי"ף .... פב
איך הוכיחו מתורמוס והרי הוא משביח בבישול .... פב
מדברי הגמרא יש להוכיח שאין לחלק בין פרי העץ לפרי האדמה .... פב
וכי לא ידע המקשה שיתכן שבירך לבסוף 'בורא נפשות רבות' .... פג
מדוע לא הקשו מהמשנה גם על רב ושמואל .. פג
החידוש בכבושים ושלוקים ומבושלים .... פג
מדוע הקשו ממרור ותירצו אחר שכבר הקשו ותירצו כן ממצה .... פג
מדוע לא תירצו שרבי יוחנן אכל עוד זיתים מלבד הזית ההוא .... פג

לט.

מה הדין בברכה ראשונה על פחות מכזית .... פג
הוכחות הראשונים שמברכים ברכה ראשונה על פחות מכשיעור .... פד
האם יש להוכיח מ'כל הטעון ברכה לאחריו טעון ברכה לפניו' שפחות מכזית אינו טעון ברכה לפניו .... פד
מדוע מברכים על פחות מכשיעור ברכה ראשונה ואין מברכים ברכה אחרונה .... פד
האם מברכים בורא נפשות רבות על פחות מכשיעור .... פד
שיעור שתיה להתחייב ברכה אחרונה .... פד
מהו השיעור להתחייב ברכה אחרונה על יין שרף שהדרך לשתות ממנו מעט .... פה
מה ענין שיעור מלא לוגמיו לשיעור ברכה אחרונה .... פה
דין בריה פחות משיעור כזית לענין ברכה אחרונה .... פה
מה נחשב בריה .... פו
מה הסברא שעל בריה יברכו ברכה אחרונה אפילו בפחות מכשיעור .... פו
לקח תורמוס בידו ובירך עליו ונפל מידו באיזה אופן צריך לברך על התורמוס שלוקח .... פו
המברך ברכה לבטלה יאמר 'ברוך שם' וכו' ומה הדין אם נזכר באמצע הברכה .... פז
מדוע המברך ברכה לבטלה צריך לומר 'ברוך שם' וכו' הרי הזכיר השם דרך שבח .... פז
פירוש שמנו אגור בתוכו .... פז
יש לתרץ קושיית רש"י שדורמסקין אישתני לגריעותא בבישול ולכן אין ברכתם העץ .... פז
קושיא על רש"י שכתב שפרונ"ש ברכתם 'בורא פרי העץ' והלא שלקות ברכתם שהכל .... פז
מדוע לא הוכיח רש"י שאין זה פרונ"ש ממה שמבואר בגמרא שברכתם בורא פרי אדמה .... פז
בגמרא מפורש שהיה בברכה שלפניו ומדוע הוצרכו התוספות להוכיח שלא היה בברכה שלאחריו .. פז
מדוע אחד בירך לכולם ולא בירכו כל אחד בפני עצמו .... פז
ברש"י מבואר טעם אחר מדוע אחד בירך לכולם על הפירות .... פח
ביאור הלשון 'קפץ' .... פח
כמו מי סבר בר קפרא כמו המברך או כמו המלגלג ומדוע כעס על שניהם .... פח
מכאן הוכחה לשיטת הרי"ף שברכת כל השלקות בורא פרי האדמה .... פח
'כולי עלמא' היינו תלמידי בר קפרא אבל יש תנאים אחרים שסוברים ששלקות במילתייהו קיימי ... פח
מחלוקת ראשונים אם מדובר בלפת חי או מבושל .... פח
האם טעמו של רב הונא שמברך שהכל משום שנשתנה טעמו או משום שנשתנה תוארו .... פט
טעם להשמטת הרי"ף והרא"ש הדין של גרגלידי דליפתא .... פט
מכאן מוכח שפרי מרוסק לגמרי ברכתו שהכל .... פט
אם כשיתנו הרבה קמח לא יפגם טעם התבשיל נחשב תמיד שנתנוהו לטעם .... פט
ביאור סברת רב כהנא בהוה אמינא .... פט
אפשר לערב בתרדין רק אם נתבשלו בשיעור המפורש בגמרא .... פט
מדוע על מי שלקות מברכים כברכת הפרי ועל מי סחיטת הפירות אין מברכים כברכת הפרי .... צ
מחלוקת הרשב"א והרא"ש בפירות שאין הדרך לאוכלם מבושלים ובישלם מה ברכת מי הבישול .... צ
גם לשיטת הרא"ש אם רובו אינו עומד לבישול מברכים שהכל ובאיזה אופן חולק עם הרשב"א .... צ
חידוש הרא"ש שאם שולקים לצורך המים מברכים שהכל והאם זה סותר למה שכתב בפסקיו .... צ
שיטת הרמב"ם ששלקות ברכתם בורא פרי האדמה רק כששלקום לשתות מימיהם והאם חולק על הרא"ש .... צא
מה ברכת השיבתא .... צא
מדוע מברכים על מי שיבתא בורא פרי האדמה והלא הבישול הוא לצורך המים .... צא
ברכת קפה ותה .... צב
ביאור הדין של פת צנומה בקערה .... צב
באיזה קערה מדובר בכלי ראשון או שני .... צב
מנין לומר שחולק על רבי חייא והרי רבי חייא לא דיבר כשיש חביב .... צב

לט:

סדר הברכה והבציעה בחול ובשבת .... צג
מדוע הבציעה היא היסח הדעת הלא היא צורך הסעודה .... צג
מדוע הביאו תוספות דברי הירושלמי והרי חולק על הבבלי .... צג
שלש שיטות בראשונים באיזה אופן סובר רב הונא שיברך על הפתיתין .... צג
מנין לרש"י שאם הפתיתין והשלמים שווים מברך על איזה שירצה .... צג
ביאור קושיית תוספות שלדברי רש"י נחלקו בסברות הפוכות .... צד
בקושיית התוספות שלשון פתיתין משמע שהם גדולים .... צד
מסקנת ההלכה .... צד
מדוע לא אמרו 'מצוה מן המובחר' לברך על פרוסת החיטים .... צד
האם מעלת החיטים מפני הקדמתם בפסוק או מפני שהם טובים יותר .... צד
אם רוצה לאכול רק מהשעורים אינו צריך להקדים החיטים .... צה
האם דין חיטים ושעורים תלוי במחלוקת האם להקדים מין שבעה או את החביב .... צה
מה הדין אם יש לפניו פת עכו"ם חביבה ונקיה ופת ישראל שאינו חביבה .... צה
מדוע צוה רבינו שמשון לסלק הפת עכו"ם מהשלחן עד לאחר הברכה .... צה
מדוע לא פירש רש"י כתנאי על מחלוקת רב הונא ורבי יוחנן .... צה
מדוע אין לפרש כתנאי על מחלוקת רב הונא ורבי יוחנן לדעת רבינו תם .... צו
יישוב שיטת רש"י שגם סובר שהחצי בצל משובח יותר .... צו
מדוע לא פירשו התוספות שהקדמת החצי בצל הגדול הוא משום 'בהרימכם את חלבו' .... צו
לתרץ שלא יסתרו דברי התוספות למה שכתבו שצריכים להקדים השלם לנקי .... צו
איך יפרש רבינו תם מה שאמר 'ששמת שלום בין התלמידים' והלא לא נחלקו בזה .... צז
אם השלימה היא שיפון והפרוסה חיטים אין צריך להניח הפרוסה בתוך השלימה .... צז
כשיש שני אנשים אחד יאחוז הפרוסה של חיטים ואחד השלימה של השעורים .... צז
מחלוקת ראשונים אם כשמניח הפרוסה בתוך השלימה בוצע מן הפרוסה או מן השלימה ... צז
על מה בוצע בפסח .... צז
יש מפרשים שבפסח מניח שלימה בתוך הפרוסה היינו כשהביאו לו פתיתין ושלמים .... צח
מה שאמרו פרוסה 'בתוך' השלימה היינו שמניחין אותה מעל השלימה .... צח
האם צריך שתי מצות שלימות מלבד הפרוסה .... צח
מה השייכות של דברי רבי אבא לדין של פרוסה ושלימה .... צח
מדוע לענין לחם משנה לומדים יום טוב משבת ולענין שלש סעודות אין לומדים שבת מיום טוב .... צט
הטעם שאין צריך לבצוע על שתי הככרות ... צט
מחלוקת ראשונים בפירוש 'בצע אכולא שירותא' .... צט
האם 'ריפתא דעירובא' זה עירובי חצירות או עירובי תבשילין או עירובי תחומין .... צט
האם להקדים לחם שעשו בו מצוה לשלם ולנקי ולגדול .... צט

מ.

ביאור גירסת הרי"ף 'טול כרוך' .... צט
מדוע כפל רב 'טול ברוך' והאם הפסק בדיבור תיבה אחת שאינו מצרכי הסעודה נחשב הפסק .... צט
ביאור אחר מדוע כפל רב 'טול ברוך' והאם הפסק בשתיקה נחשב הפסק .... ק
הטעם שבשמע תשע תקיעות ושח בינתיים אינו צריך לחזור ולברך .... ק
גם בשחיטה אסור להפסיק בין הדיבור לברכה ומה הדין בהפסיק בין שחיטה לשחיטה .... ק
מה הדין אם סחו המסובים אחר שטעם המברך .... ק
האם בגמרא מדובר כשהפת ראויה לאכילה בלי מלח וליפתן .... ק
האם חיוב הקדמת מאכל לבהמה הוא מהתורה .... קא
הטעם שצריך להקדים ולהאכיל הבהמה לפני אכילת האדם .... קא
איסור טעימה קודם הבהמה .... קא
האם בשתיה גם צריך להקדים הבהמה לאדם .... קא
מדוע לענין שתיה האדם קודם לבהמה .... קא
יש חולקים וסוברים שאף בשתיה הבהמה קודמת לאדם .... קב
שתיית אדם קודם בהמה טמאה .... קב
הקדמת אכילת בהמה לפני סעודת מצוה .... קב
קושיות מפסוקים שהקדימו אכילת האדם לאכילת הבהמה .... קב
מדוע הצריך רב לחזור ולברך בגביל לתורי והרי הוא סובר שאסור לאכול לפני בהמתו .... קב
ברכת לישב בסוכה אינה הפסק בין ברכת המוציא לאכילה .... קב
מדוע פסקו כרב ששת והרי בכל מקום הלכה כרבי יוחנן .... קב
סח בדבר שהוא צורך הסעודה ואינו צורך פרוסת המוציא האם נחשב הפסק .... קב
אף בדברים שאינו נחשב הפסק מכל מקום לכתחילה לא יפסיק .... קג
הפסיק לצורך הפרשת תרומות ומעשרות או מחמת נדר ושבועה האם נחשב הפסק ומה הדין בהפסיק בטעות .... קג
הטעם שאינו רשאי לבצוע עד שיביאו מלח לפני המסובים והאם רשאי לברך בלי לבצוע .... קג
האם בזמנינו צריכים להביא מלח לשולחן .... קג
פירוש בשש .... קג
איזה פת צריכה ליפתן .... קד
מדוע לא ישתין מעומד .... קד
טעם שבזמנינו לא נוהגים לאכול מלח אחר האכילה .... קד
מכאן קשה על הרמב"ם שכתב לא לשתות שתיה מרובה אחר המזון .... קד
מכאן קשה על הרמב"ם שכתב שאין ראוי לאכול עדשים .... קד
ביאור הרגיל בעדשים על דרך רמז .... קד
מדוע דווקא הישן למזרח גרנו דמו בראשו ... קד
יש ספרים שלא גורסים 'אין הלכה כרבי יהודה' .... קד
מדוע הוצרכו לומר שאין הלכה כרבי יהודה, פשיטא שאין הלכה כיחיד במקום רבים .... קד
מדוע בברכת המצוות פסקו כרבי יהודה ובברכת הפירות לא .... קה
הקושיא מהלשון 'יום יום' שמשמע יום ולא לילה .... קה
לימוד התורה בזמן הילדות היא העומדת לדורות .... קה
הטעם שבגשמיות כלי ריקן מחזיק וברוחניות כלי מלא מחזיק .... קה
בסוכה נדרש מהפסוק 'והיה אם שמוע תשמע' .... קה
הטעם שאם בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא .... קה
האם יוצא בברכת בורא פרי העץ על פרי אילן שברכתו בורא פרי האדמה לפי שלא נגמר וכדומה .... קה
כשמסופק על פרי מה ברכתו יברך לכתחילה שהכל .... קו
מדוע אם אמר על כולם שהכל יצא .... קו
איך יתכן שלשיטת חכמים פירות אילן אינם פרי האדמה והלא התורה קראה להם פרי האדמה .. קו
מדוע הלכה כרבי יהודה והלא זה סתם ואחר כך מחלוקת .... קו
כשמסופק על דבר אם ברכתו בורא פרי העץ או פרי האדמה האם יברך בורא פרי האדמה .... קו
ביאור פסקי הרמב"ם בברכות ובביכורים .... קז
מדוע אם יבש המעיין אינו קורא לחכמים .... קז
מדוע הוצרכו התוספות לטעם שנראה כקובל .. קז
לענין מה נחשבת חיטה מין עץ .... קח
מכאן משמע שאין יוצא בחיטה בברכת בורא פרי העץ וביאור דברי הכסף משנה בזה .... קח
כיצד מביא היין יללה על האדם .... קח
מה הפירוש שנתקנו בתאנה .... קח
כיצד חיטה נקראת עץ .... קח
האם צריך שישאר האילן משנה לשנה או די במה שנשארים השורשים .... קח
טעם מי שסובר שאין מברכים על מיני אטד בורא פרי העץ .... קט
ביאור התוספתא שהצריכה שהעלין יצאו מהעיקר .... קט

מ:

ביאור החילוק בין פת ויין לשאר פירות לשיטת רב הונא .... קט
מה הדין אם בירך על יין בורא פרי העץ ועל פת בורא פרי האדמה .... קי
ביאור מחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי .... קי
האם הלכה כרבי מאיר או כרבי יוסי .... קי
איך יוצא במה שאומר ברוך המקום והלא לרבי יוחנן כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה .... קיא
בקושיית התוספות איך יתכן שרב הונא סובר כרבי יוסי והרי מודה בשאר דברים .... קיא
כשמברך 'בריך רחמנא' וכו' צריך להזכיר גם מלכות .... קיא
האם 'רחמנא' נחשב שם שמים או כינוי .... קיא
לכתחילה לא יברך 'בריך רחמנא' וכו' .... קיא
ב'בריך רחמנא' וכו' יוצאים גם ברכת המוציא וגם ברכה ראשונה שבברכת המזון .... קיא
האם צריך לחתום 'בריך רחמנא דזן כולה' ... קיא
מדוע לא תירצה הגמרא שרב משמיע שאין צריך לומר מלכות או שאין הלכה כרבי יוסי .... קיא
האם יוצאים בכל לשון ובלשון הקודש כשאינו מבין הלשון .... קיב
האם לכתחילה עדיף לומר בלשון הקודש .... קיב
האם יוצאים בכל לשון גם אם אין זה לשון בני המדינה .... קיב
האם אפשר לקרוא קריאת שמע בציבור בכל לשון .... קיב
איזה שינוי בברכה מעכב בדיעבד ואיזה שינו אינו מעכב .... קיב
האם יוצא בדיעבד אם בירך מעין שלש במקום שלש ברכות .... קיב
מנין למדו שברכה צריכה שם ומלכות .... קיג
האם צריך להזכיר מלכות גם בחתימת הברכה .... קיג
האם יצא חובת הברכה אם הזכיר 'מלך' ולא הזכיר 'העולם' .... קיג
מדוע בברכה ראשונה בשמונה עשרה ובברכת 'אלהי נשמה' וכו' לא מזכירים מלכות .... קיג
'לא עברתי מלברכך' באיזה ברכה מדובר .... קיג
איך יתכן שכוונת הפסוק לברכת המצוות והרי חיובם מדרבנן .... קיד
אם שכח לברך האם יכול להתוודות .... קיד
לשיטת רבי יוחנן מדוע לא הזכיר התנא בפירוש 'מלכות' .... קיד
במה שצריכים להזכיר שם ומלכות יש סוד נסתר .... קיד

מדוע שתיית חומץ נחשבת שתיה לענין ברכה ולא לענין יום כיפור .... קיד
מה נחשב מין קללה .... קטו
מדוע אין מברכים לרבי יהודה על מין קללה והלא אסור לאדם שיהנה מהעולם הזה בלא ברכה .... קטו
מדוע הברייתא לא כללה ביחד את כל הדברים שמברכים עליהם שהכל .... קטו
האם מברכים על פת שעיפשה ברכת המזון .... קטו
יין שהקרים דווקא אם טעמו כשל חומץ מברך שהכל .... קטו
מברכים על תבשיל שעברה צורתו רק אם ראוי לאכילה .... קטו
פירוש זמית .... קטו
בדיעבד שבירך על כמיהין ופטריות בורא פרי האדמה האם יצא ידי חובתו .... קטז
יש שכתבו שפירוש הרמב"ם ותלמידי רבינו יונה הוא על 'תמרי דזיקא' .... קטז
מדוע פירשו הראשונים הנ"ל שבושלי כמרא הם תמרים שנפלו לפני זמנם ומדוע יש חילוק בין ודאי לדמאי .... קטז
בקושיית הבית יוסף על רבינו ירוחם שפירש שהוא פרי שלא נגמר בישולו .... קטז
איך נפסק להלכה בתמרים שנשרפו בחמה ובמין תמרים שמתבשלים בעפר .... קיז
איך נפסק להלכה בתמרים שנפלו לפני זמנם . קיז
'הקלין שבדמאי' מדוע הקילו חכמים בדמאי שלהם ומה הדין אם ודאי שלא עישרום .... קיז
האם בנות שוח הם תאנים גרועות .... קיז
ביאור שיטת הרמב"ם שבקלין שבדמאי אפילו ודאי לא עישרום פטורים ממעשר .... קיח
בעשה גורן מלקט שכחה ופאה חיוב המעשר דרבנן ואם כן פשיטא שפטור מדמאי .... קיח
האם גם כשהעמיד מהם כרי מתחייב במעשר או רק גורן .... קיח
האם יש לחלק אם העני העמיד הכרי או שבעל הבית העמיד הכרי .... קיח

מא.

מהו נובלות .... קיח
מחלוקת הראשונים בדין חביב .... קיח
שלש שיטות בראשונים בביאור דעת עולא ... קיט
ביאור שלושת השיטות .... קיט
שיטה רביעית של הבה"ג שברכת העץ קודמת לברכת האדמה .... קיט
ביאורם של תוספות בדעת הבה"ג .... קכ
ביאור נוסף בדעת בה"ג .... קכ
האם כל המוקדם בפסוק קודם לברכה גם כשאין ברכותיהם שוות .... קכ
ביאור השיטות שאם אין ברכותיהם שוות ושניהם חביבים מברך תחילה על המין ז' .... קכא
מחלוקת הראשונים במי שבירך האדמה על פרי האדמה ונתכוון לפטור פרי העץ .... קכא
אם לא מתכוין לפטור בברכת האדמה את פרי העץ לא נחשב מרבה בברכות .... קכב
עולא חידש שני חידושים .... קכב
המקשן סבר להוכיח שברכת האדמה פוטר גם את פרי העץ .... קכב
מהברייתא קשה על שני החידושים של עולא .... קכב
ביאור הסוגיא לשיטת הבה"ג .... קכב
המקשן סבר שרב יהודה נחלק עם רבנן גם האם ברכת האדמה פוטר את פרי העץ .... קכב
מדוע אמר רבי יהודה דינו בזית .... קכג
ביאור שאלת הגמרא 'במאי פליגי' .... קכג
האם גורסים 'ד'אמר רב יוסף, והאם מוכח מכאן שפוסקים כרבי יהודה ושלא פוסקים כעולא .. קכג
האם הבה"ג פוסק כעולא .... קכג
ביאורו של הכסף משנה בדעת הרמב"ם .... קכד
ביאורו של הגר"א בדעת הרמב"ם .... קכד
ביאור נוסף בדעת הרמב"ם .... קכד
האם כוסס חטה קודם למאוחר בפסוק .... קכד
האם מעשה קדרה של שעורה קודם לזית ... קכה
קדימת ברכת המוציא וברכת מזונות של כוסמין ושבולת שועל .... קכה
סדר המעלות של הברכות .... קכו
היו לפניו תבשיל של שעורים יין וזית מה יקדים .... קכו
אם לא רוצה לאכול משניהם אין בזה דין קדימה .... קכו
החשוב לא נפטר ע"י מי שאינו חשוב בגרירה .... קכו
איך למד רבי יצחק מהפסוק שהמוקדם בפסוק קודם לברכה .... קכו
ביאור מחלוקת רבי יצחק עם רב חנן .... קכו
מדוע כתוב שתי פעמים 'ארץ' לפי רב חנן .. קכו
האם טומאת הבגדים היא מחמת האדם .... קכז
מדוע שיערו בכדי אכילת פרס ולא בכזית ... קכז
האם פת חטין וכו' הוא קולא או חומרא והאם כך משערים בכל רק האכילות .... קכז
האם רק שיעור גרוגרת לענין שבת הוא הלכה למשה מסיני .... קכז
גם כלי עור, עץ ועצם שיעורם כרימונים .... קכז

מא:

מהו שיעור הנקב בכלי אומן .... קכז
מהו דבש האמור בתורה .... קכז
האם דם שיעורו בכזית או ברביעית .... קכז
האם כל השיעורים הם מדרבנן .... קכז
מחלוקת הראשונים האם למסקנא נחלק רב חנן עם רבי יצחק .... קכח
מדוע פירשה הגמרא שישבו בסעודה .... קכח
מדוע פירשה הגמרא שבירך אתמרי 'ברישא' .... קכח
האם חיטה קודמת לזית .... קכח
ביאור שלשת השיטות בדין פירות שאוכלים בתוך הסעודה .... קכח
מחלוקת הראשונים במה שפת הבאה בכיסנין אינה טעונה ברכה לאחריה .... קכט
א. שיטת רש"י .... קכט
ב. שיטת שאר הראשונים .... קכט
האם פת הבאה בכיסנין שנאכלת באמצע הסעודה נפטרת בברכת הפת .... קכט
מדוע פת הבאה בכיסנין נפטרת בברכת המזון .... קל
האם תמרים יין ודייסא הבאים לאחר הסעודה נפטרים בברכת המזון .... קל
ביאור ההלכה שיין פוטר כל מיני משקים ... קלא
האם יין פוטר משקין גם כשלא שותה את היין בקביעות .... קלא
הסיח דעתו מיין ושתה משקים האם חייב גם בברכה אחרונה על המשקים .... קלב
האם משקים שברכתם העץ או אדמה נפטרים ביין .... קלב
מחלוקת הראשונים בביאור המימרא של רב פפא .... קלב
א. שיטת רש"י .... קלב
קושיות הראשונים על שיטת רש"י .... קלב
יישוב חלק מקושיות הראשונים על רש"י ... קלג
ב. שיטת הבה"ג .... קלג
ג. שיטת תוספות והרא"ש .... קלג
ביאור שיטתם שפת פוטרת את כל הסעודה וגם מה שלא נאכל עם הפת .... קלג
ביאור שורש מחלוקת רש"י עם הבה"ג ועם תוספות והרא"ש .... קלד
האם האוכל מעט פוטר דברים הבאים מחמת הסעודה .... קלד
ד. שיטת הרשב"א בביאור המימרא של רב פפא .... קלה
ביאור מחלוקת תוספות והרשב"א בדברים הבאים מחמת הסעודה לאחר הסעודה .... קלה
האם בזמנינו נוהגת ההלכה של 'לאחר הסעודה' .... קלו
האם בהב לן ונבריך טעון ברכה לאחריו על מה שיאכל .... קלו
ה. שיטת הרא"ה והריטב"א .... קלו
מחלוקת הראשונים במי שקובע סעודתו על הפירות .... קלו
מחלוקת הראשונים כשהתחיל לאכול פירות עם פת .... קלז
אכל בתוך הסעודה והמשיך לאכול לאחר הסעודה האם טעון ברכה .... קלז
ביאור דברי הגמרא 'הואיל ופת פוטרתן' .... קלז
מחלוקת הראשונים בביאור התירוץ 'יין גורם ברכה לעצמו' .... קלז
האם מים ושאר משקין נפטרים בברכת הפת .... קלז
האם יין שבתוך המזון או שלאחר המזון טעון ברכה אחרונה .... קלח
האם יין או משקין שלפני המזון נפטרים בברכת המזון .... קלח
האם מברכים על הגפן על כוס ברכת המזון .... קלט

מב.

מה מברכים אחרי אכילת פת הבאה בכסנין .. קלט
פירושו של הבה"ג בסוגיא .... קלט
האם שיעור קביעות סעודה תלוי בו או באחרים .... קלט
האם מספיק שיש שיעור קביעות סעודה בצירוף דברים אחרים .... קמ
מהו השיעור שאחרים קובעים עליו סעודה ... קמ
האם לפת הבאה בכסנין אין דין לחם לענין ברכה מהתורה .... קמ
ע"י קביעות סעודה מחשיבו ללחם .... קמא
היתה דעתו לאכול קצת ואח"כ נמלך .... קמא
שלש שיטות מהו פת הבאה בכסנין .... קמב
ביאור השיטה שזו עיסה שנילושה בשמן ודבש .... קמב
עיסה שנילושה במים וטיגנוה בשמן האם דינה כפת הבאה בכסנין .... קמב
עיסה שמלאוה בבשר או בדגים האם דינה כפת הבאה בכסנין .... קמג
השולחן ערוך פוסק להקל ככל השיטות .... קמג
האם מזונות נפטר בהמוציא והאם לחם נפטר במזונות .... קמג
מה דינו של האוכל פת הבאה בכסנין בסעודה .... קמד
מדוע רב יהודה לא מחה על ברכת נטילת ידים .... קמד
מנין שרב מונא אמר דבריו גם בלי קביעות סעודה .... קמד
מחלוקת הראשונים מהו לחמניות .... קמד
ביאור השיטות בדין לחמניות .... קמד
מחלוקת הראשונים האם בסילק או בנטל ידיו צריך לברך ברכת המזון .... קמה
מחלוקת הראשונים האם בהב לן ונבריך צריך לברך ברכת המזון .... קמה
ביאור שיטות הראשונים הנ"ל .... קמה
הוכחות שבהב לן ונבריך לא צריך לברך ברכת המזון .... קמו
הוכחת הראב"ד שבהב לן ונבריך צריך לברך ברכת המזון .... קמו
מתי אין לאורח היסח הדעת .... קמו
האם גם באכילת פירות נפטר האורח מלברך על כל מה שיביאו לו .... קמו
האם באומר הב לן ונבריך קודם אפיקומן הוא היסח הדעת .... קמז
שלש שיטות בראשונים מדוע לא אמרו כאן שגם בהב לן ונבריך נאסר לאכול .... קמז
ביאור שיטת הרא"ש .... קמח
שלש שיטות האם סילוק השולחן גרע מהב לן ונבריך .... קמח
הסיח דעתו בפירוש מלאכול האם צריך לברך ברכה ראשונה על מה שממשיך לאכול .... קמח
האם יש חיוב לתכוף נטילת מים ראשונים לסעודה .... קמט
האם מותר להפסיק בדיבור בין הנטילה לברכת המזון .... קמט
אם נטל ידיו ואוכל צריך ליטול ידיו שנית .... קנ
בדברי התוספות ששיעור תכיפה הוא עד שיעור הילוך כ"ב אמה .... קנ
מה התברך לבן בגלל יעקב .... קנ
פרפרת שלפני המזון פוטרת את שלאחר המזון כשברכתם שוה .... קנ
מה החידוש במשנה .... קנא
מחלוקת רש"י ותוספות מהו פרפרת .... קנא
שיטת הרשב"א שפרפרת היא פת הבאה בכסנין .... קנא
מדוע פרפרת לא פוטרת פת בדיעבד .... קנא
מחלוקת הראשונים מהו הסבה .... קנב

מב:

שלש שיטות בראשונים בדין ברכת המוגמר .. קנב
האם במקומות שרגילים לשתות יין בסעודה בחול הוא נפטר .... קנב
מדוע לא הקשה מהמשנה .... קנג
הוכחת הראב"ד שגם בחול לא מברך על כל כוס אם רגילים לשתות יין .... קנג
שני טעמים מדוע יין שבתוך המזון לא פוטר את שלאחר המזון .... קנג
האם יין של קידוש או הבדלה פוטר יין של תוך המזון .... קנג
האם יין ששותה לפני נטילת ידים פוטר את של תוך המזון .... קנד
האם שתיית יין אחרי שקבע עצמו לסעודה דינה כשתיה אחרי נטילת ידים .... קנד
שלש שיטות בדין ברכה אחרונה על היין שלפני המזון .... קנה
ביאור שלושת השיטות .... קנה
שיטת הטור שלענין ברכה אחרונה חלוק הבדלה מקידוש .... קנה
מה נחשב יין שלאחר המזון .... קנה
מדוע יותר פשוט שפת פוטרת מעשה קדירה .... קנה
ביאור המחלוקת האם פרפרת פוטרת מעשה קדירה .... קנו
מדוע לבית שמאי פרפרת לא פוטרת מעשה קדירה .... קנו
שיטת הרמב"ם שפרפרת לא פוטרת מעשה קדירה ומעשה קדירה פוטר פרפרת .... קנו
איך יתכן שמעשה קדירה פוטר תבשיל ופירות .... קנז
שלשה ביאורים מהו 'הסבו' .... קנז
האם בדיעבד יצא בלי הסבה .... קנז
מדוע רק אם הסבו אחד מוציא את כולם.... קנז
בברכת הנהנים עדיף שאחד יוציא כולם ומה הדין בברכת המצוות .... קנח
מדוע לא הקשו מהרישא של המשנה .... קנח
מתי יש קביעות בלי הסבה .... קנח
רק אם ישבו במקום אחד יש להם קביעות... קנח
האם בזמנינו יתכן שיהיה קביעות כשלא יושבים על שולחן אחד .... קנח
מספיק שקצתם מסובים וכמו כן שמש מצטרף תמיד .... קנט
האם בברכה אחרונה רק בהסבו אחד מוציא כולם .... קנט
שני חילוקים בין ברכה ראשונה לברכה אחרונה .... קנט
מכאן קשה על רבינו חננאל ועל רב האי גאון .... קס

מג.

ביאור שתי הלשונות והאם פירות דינם כפת .. קס
גם אם לא צריך הסבה צריך שישבו יחד .... קס
מחלוקת הראשונים האם בזמננו יש קביעות ביין .... קסא
במאור ובמוגמר לא צריך הסבה והאם צריך ישיבה .... קסא
מדוע נוטל ידו אחת לפני ששותה .... קסא
מדוע נוטל שתי ידיו .... קסב
קביעות הסעודה מועילה ליין ולפירות .... קסב
מדוע לא הקשו מהמשנה .... קסב
שלש שיטות מדוע לא מוציא אחרים באמצע הסעודה .... קסב
ביאור המנהג לומר 'סברי' ביין ולא בפת .... קסג
האם צריך לשבת בהבדלה וקידוש .... קסג
ביאור דברי הירושלמי שמוגמר חלוק מיין ... קסג
מנין שהיה גדול ממנו .... קסד
ביאור סוגיית הגמרא לגירסת הראשונים ולגירסתנו .... קסד
מדוע הקדימו את רב לפני רבי חייא .... קסד
מדוע רבי קרא לרב 'בן פחתי' .... קסד
ביאור קושיית הגמרא 'והא לא קא ארח' ... קסד
האם מברכים בורא עצי בשמים על מוגמר שכלה עיקרו .... קסה
מהו מושק .... קסה
האם מושק מותר באכילה .... קסה
ביאור דברי רבינו יונה .... קסו
קושיותיו של המגן אברהם על רבינו יונה ... קסו
תירוצו של החק יעקב .... קסו
תירוצו של המקור חיים .... קסו
האם בשמן אפרסמון יצא בדיעבד בברכת בורא עצי בשמים .... קסו
שלש שיטות בביאור הסוגיא .... קסז
האם מברכים על ריח שאין לו עיקר .... קסז

מג:

מה גדרו של עץ לענין ברכת עצי בשמים .. קסח

מה החילוק בין נרקום של גינה לשל מדבר ..... קסח
אם בירך מיני בשמים על הכל יצא והאם גם בשהכל הדין כן ..... קסח
אם בירך 'עשבי בשמים' על של עץ לא יצא ..... קסט
האם יקדים ברכת עצי בשמים לעשבי בשמים ..... קסט
היו לפניו עצי בשמים עשבי בשמים ומיני בשמים מה יברך ..... קסט
האם מברכים 'שנתן ריח טוב' בפירות על קנה וקנמון ..... קסט
ברכת ריח של ורד ..... קע
ברכת ריח של מי ורד ..... קע
מה הדין בנטלו לאכול ולהריח ..... קע
האם מברכים ברכת הריח על אתרוג של מצוה ..... קעא
האם מברכים על ריח של פת חמה ..... קעא
האם ברכת הריח קודם או ברכת האכילה ..... קעא
מדוע על זית שכתשו ועשאו שמן לא מברך שנתן ריח וכו' ..... קעא
ברכת שנתן ריח טוב וברכת עצי בשמים איזה קודם ..... קעא
מתי מברכים ברכת האילנות ..... קעב
על אילנות סרק לא מברכים ..... קעב
האם מברכים על פירות והאם מברכים בראייה שניה ..... קעב
רק פעם אחת בשנה מברכים ברכה זו ..... קעב
מדוע תיקנו ברכת האילנות ..... קעב
נוסח הברכה ליהנות או להתנאות ..... קעב
האם הנאת ריח היא הנאת הגוף או הנשמה ..... קעב
האם מברכים שהחיינו על ריח ..... קעב
מדוע צריך לימוד מיוחד לברכת הריח ..... קעג
האם ברכת הריח היא ברכת הנהנין או ברכת השבח ..... קעג
מדוע לא מברכים על הנאת אור קול ורחיצה ..... קעג
איך נלמד מהפסוק 'ילכו יונקותיו' וגו' ..... קעג
ביאור הפסוק 'את הכל יפה בעתו' וגו' ..... קעג
בזמן כעס יש מזיקין גם ביום ..... קעד
האם יהרג ואל יעבור על הלבנת פנים ..... קעד
אם מלבין בפני שלשה הרי הוא מלבין פני חבירו ברבים ..... קעד
ההוכחה מתמר היא משום שההלבנת פנים היא מעשה והאם תמר עשתה כן לפנים משורת הדין ..... קעד
ביאור ההוכחה מתמר ..... קעה
ביאור דברי תוספות שגורסים 'מוצת' ..... קעה
האם מדובר בשמן והדס שברכותיהם שוות ..... קעה
מה טעמם של בית הלל שההדס יותר חשוב מהשמן ..... קעה
מה הדין אם אחד יותר חביב ..... קעה
ביאור שיטת רש"י בהכרעתו של רבן גמליאל ..... קעה
ביאור בדברי הגמרא 'ולא היא' וכו' ..... קעו
ביאור מחלוקת בית שמאי ובית הלל בשמן ויין ..... קעו
מדוע רק בברייתא זו מבואר שאוחז בימינו ..... קעז
מדוע כתוב בברייתא שאוחז את השמן בשמאלו ..... קעז
מדוע השמיט הרמב"ם שהאיסור הוא רק במקומות שחשודים על הזכור ..... קעז
דעת הרמב"ם שפעמים אסור לצאת גם כשהבושם על גופו ..... קעח
האם גורסים 'ישערו' וכו' ..... קעח
מדוע רק לתלמיד חכם אסור ..... קעח
שני טעמים לאיסור לצאת יחידי בלילה ..... קעח
מה החידוש שמותר ללבשם בביתו ..... קעט
מחלוקת רש"י והרמב"ם בביאור ההיתר של ימות הגשמים ..... קעט
מדוע כתבה הברייתא שאסור לדבר גם עם אשה וגם עם בתו ואחותו ..... קעט
מתי אסור לת"ח לסעוד עם העם הארץ ..... קעט
ביאור דברי הגמרא 'פושע' ..... קעט
האם רק תלמיד חכם לא יפסע פסיעה גסה ..... קעט
מהו התקנה בקידוש של ליל שבת ..... קעט
האם האיסור של קומה זקופה הוא גם בפחות מד' אמות ..... קפ

מד.

מה החידוש במליח ופת, ומה החידוש ב'זה הכלל' ..... קפ
האם מוכח מהמשנה שאם אכל את הטפל תחילה מברך עליו ..... קפ
האם העיקר פוטר את הטפל גם מברכה אחרונה ..... קפ
ביאור הדין שעיקר פוטר טפל ..... קפ
בתערובת נקרא המיעוט טפל ..... קפ
שלש שיטות מה מברך אם אוכל הטפל לפני העיקר ..... קפא
ביאור דעת התרומת הדשן שטפל חייב בברכת שהכל ..... קפא
דעת השער הציון שטפל אינו מחייב בברכה אחרונה ..... קפא
מהשולחן ערוך מוכח שטפל מחייב בורא נפשות ..... קפב
מדוע טפל חלוק מחצי שיעור ..... קפב
שיטת המגן אברהם שמברך שהכל כשאוכל קודם הטפל רק אם ברכת העיקר היא שהכל ..... קפב
דעת האור זרוע והרמ"א שאם הטפל חביב אוכלו לפני העיקר ..... קפג
ביאור שיטת תוספות ושיטת רבינו יונה בפירות גינוסר ..... קפג
האם פת נעשית טפילה למליח רק כשלא היה צריך לאכול את המליח ..... קפד
האם על הפת שטפילה צריך ליטול ידיו ..... קפד
ביאור שני תירוצי התוספות ..... קפד
בפת פוטר את כל הסעודה גם כשלא היתה דעתו בתחילה עליו ..... קפד
התנא חידש שטפל לא נפטר אם לא היתה דעתו עליו בשעת ברכת העיקר ..... קפה
תלונת המרגלים היתה שפירות הארץ מתוקים ואין בהם חיי נפש ..... קפה
שני פירושים מהי 'טרית' ..... קפה
בגופנית דקדקו ביוחסין שבת כהן תנשא לכהן ..... קפה
מדוע בדקו מסורא ועד נהרדעא ..... קפה
מדוע כתבה המשנה רק ענבים ותאנים ורימונים ..... קפה
מחלוקת הראשונים האם ברכת מעין שלש היא מהתורה ..... קפה
האם בברכת המזון חייב מן התורה לברך שלש ברכות ..... קפו
האם המברך מעין ג' על הפת יצא ..... קפז
מה מברך לפי רבן גמליאל אחרי שכוסס חיטה ..... קפז
מה דעת רבנן בכוסס חיטה ..... קפז
רק בחמשת מיני דגן נשתנתה ברכתם הראשונה ..... קפז
מה החידוש שעל שבעת המינים מברך מעין שלש ..... קפח
האם אומרים 'על תנובת השדה' רק בחמשת מיני דגן ..... קפח
נוסח ברכה אחרונה של יין ..... קפח
אכל תפוחים עם פירות שבעת המינים או עם שתיית יין ..... קפח
בדברי התרומת הדשן שלא יכלול מספק ..... קפח
האם כוללים גם מעין הטוב והמטיב ..... קפט
האם מסיימים 'ונודה לך על הארץ ועל המחיה' ..... קפט
האם אומרים 'ונאכל מפריה ונשבע מטובה' ..... קפט
ביאור שאלת הגמרא 'במאי חתים' ..... קפט
מה דינו של האוכל חמשת מיני דגן ופירות משבעת המינים ושותה יין ..... קצ
איך חותמים בפירות א"י שהובאו לחו"ל או בהיפוך ומה הדין בספק ..... קצ
האם בעל המחיה יש חילוק בין תבואה של ארץ ישראל לשל חו"ל ..... קצ
האם מזכירים מעין המאורע בברכת מעין שלש ..... קצ
מחלוקת הראשונים האם בראש חודש מזכירים מעין המאורע במעין שלש ..... קצ

מד:

ביאור המחלוקת על מה מברכים בורא נפשות ..... קצא
ביאור דברי הגמרא 'דכי מדכרנא עבידנא ככולהו' ..... קצא
רב אשי הנהיג לברך בורא נפשות על כל דבר ..... קצא
מדוע לא מיעטו אוכל או שותה פחות מכשיעור ..... קצא
דעת תוספות שבני מערבא בירכו 'לשמור חקיו' רק בתפילין כשחלצו אותם בלילה ..... קצב
דעת הרמב"ן שבני מערבא בירכו בכל מצוה שנגמר חיובה ..... קצב
מדוע לא מברכים ברכה אחרונה על ריח ..... קצב
מי שפיו סתום כביצה ביצה טובה הימנו ..... קצג
האם ביצה מטויתא טובה לאכילה ..... קצג
מדוע רבי עקיבא לא בירך ג' ברכות על הכותבות ..... קצג
מה הנפקא מינה במה שירק מוריק ..... קצג
מי שעניו הקב"ה מגביהו ..... קצג
מדוע הצואר קרוב לנפש ..... קצג
איזה ירק טוב למאכל ואיזה רע למאכל ..... קצג
ביאור בדברי הגמרא 'אנא כאידך דר' יצחק ס"ל' ..... קצג
מתי כרוב יפה למאכל ..... קצד
תרדין הוא מאכל שמרפא ..... קצד

מה.

רק אם שותה מים לצמאו מברך ..... קצד
האם בחנקתיה אומצא מברך לאחריו ..... קצד
בשאר אוכלים ומשקים מברך גם כשאוכל ושותה לרפואה ..... קצד
אנסוהו לאכול או שאוכל מפני חולי שיש בו סכנה האם מברך ..... קצד
האם חולה מסוכן מברך כשאוכל דבר האסור ..... קצה
ביאור מחלוקת רבי טרפון ורבנן ..... קצה
ביאור שאלת הגמרא 'הלכתא מאי' ..... קצה
ביאור ברכת 'בורא נפשות' ..... קצו
בירך לפניו בורא נפשות ולאחריו שהכל ..... קצו
אם חובת זימון מדאורייתא או מדרבנן ..... קצו
טעם חובת הזימון ..... קצו
האופן שהסועדים מצטרפים יחד להתחייב בזימון ..... קצו
הטעם שכתבה המשנה את דין אוכל דמאי ומעשר ראשון בלשון יחיד ..... קצז
אם למסקנת הגמרא משנתנו עוסקת במעשר ראשון שהופרשה ממנו תרומת מעשר ..... קצז
הטעם שהוצרכה המשנה לחדש את שיעור אכילת חיוב בשמש ..... קצז
אם מברכין על אכילת טבל ומעשר ראשון שלא נטלה תרומתו ..... קצז
דין חולה שיש בו סכנה שאוכל דבר איסור לשיטת הראשונים שהאוכל דבר איסור אינו מברך עליו ..... קצז
אם שלשה בני אדם המודרים הנאה אחד מהשני יכולים להצטרף לזימון או לא ..... קצז
האוכל פת מותרת ולפתן האסור באכילה מצטרף לזימון ..... קצח
הטעם שכתבה המשנה את שיעור כזית וכביצה בדין זימון ..... קצח
הטעם שפירש רש"י את מחלוקת רבי יהודה ורבנן לגבי להצטרף להוציא ידי חובה ..... קצח
הטעם שהוצרכה הגמרא בסוגייתנו ללמוד את מקור דין זימון אף שכבר למדה זאת מהכתוב 'את ה' אלהיך' ..... קצח
העונה אמן אינו יכול להנמיך את קולו יותר מהמברך ..... קצח
הטעם שהעונה אמן לא יגביה את קולו יותר מן המברך ..... קצח
אם המתרגם רשאי להגביה קולו יותר מהקורא בשעה שמתרגם לעם ..... קצח
הטעם שהמתרגם אינו רשאי להגביה את קולו יותר מן המברך ..... קצט
ביאור הוכחת הגמרא שהמתרגם אינו רשאי להגביה קולו יותר מן הקורא ..... קצט
מעיקר הדין הקורא רשאי להגביה את קולו יותר מהמתרגם ..... קצט
המתרגם אינו רשאי למעך את קולו יותר מקול הקורא ..... קצט
אם שנים יכולים לזמן למאן דאמר ששנים שרצו אין מזמנים ..... קצט
ביאור רש"י מהיכן הוכיחה הגמרא ששנים יכולין לזמן ..... ר
ביאור הראשונים שהוכחת הגמרא היא מדין ארבעה וחמשה שאינם יכולים ליחלק ..... ר
ביאור הראשונים שהוכיחה הגמרא מלשון המשנה שעוסקת בדין השנים ולא בדין השלישי ..... ר
מצוה לחזור אחר ברכת הזימון ..... ר

מה:

אם דין זימון בנשים הוא חובה או רשות ..... ר
חיוב נשים בזימון כאשר אוכלות עם שלשה אנשים ..... רא
אם נשים מצטרפות עם אנשים לזימון בשלשה ..... רא
דין נשים בזימון בשם בעשרה ..... רא
אם נשים מצטרפות להשלים למנין עשרה ..... רא
ביאור דברי הגמרא שמאה נשים אינם אלא כשני אנשים בלבד ..... רא
הטעם שלא תירצה הגמרא שנשים מזמנות לעצמן משום שחייבות בברכת המזון מדרבנן בלבד ..... רא
אם על פי סברת הגמרא ששלש נשים חייבות בזימון משום דעות נשים חייבות בזימון או שהוא רשות בלבד ..... רב
ביאור קושיית הגמרא על דין זימון בנשים ועבדים יחד על פי הגירסא 'אי הכי' ..... רב
יישוב דברי רבי יוחנן עם דברי הברייתא דלהלן ..... רב
הכרח הגמרא שכוונת רבי יוחנן לחדש שיוצא בברכת חבירו ..... רג
ביאור קושיית הגמרא על דברי רבי יוחנן שאחד יוצא בברכת חבירו מדברי הברייתא ..... רג
אם השלישי מצטרף עמם לזימון אף באופן שאינם רואין זה את זה ..... רג
האם השלישי יוצא ידי חובת זימון וברכת המזון ..... רג
כיצד יכול השלישי לצאת לפני שבירך ..... רג
אם עליו לענות לקריאתם בכדי שיצטרף אליהם לזימון ..... רג
הלימוד שאינו יכול להזכיר שם שמים ללא עשרה ..... רג
אם הדין שאחד אינו מוציא את חבירו בברכה נאמר בברכת המזון בלבד או גם בשאר ברכות ..... רג
ביאור שיטת רש"י ..... רד
ביאור שיטת הראשונים ..... רד
הדין שאינו מברך להוציא את חבירו נאמר למאן דאמר ששנים שרצו אינם יכולים לזמן ..... רד
בור שאינו מבין לשון הקודש כלל האם יוצא ידי חובה בברכת אחר ..... רד
אם סופר מברך ובור יוצא גם במקום שהבור יודע לברך ..... רה
הבור יוצא ידי חובתו בברכת הסופר רק במקום שיש כוונת שומע ומשמיע ..... רה
סופר המוציא את הבור צריך לברך את ברכתו בקול רם ..... רה
הסופר מוציא את הבור בברכתו רק באופן שאכל בעצמו ..... רה
אם דין אחד שמפסיק לשנים הוא משום זימון או שנאמר גבי שלשה שאכלו בקערה אחת ומשום דרך ארץ ..... רה
הטעם שאחד מפסיק בסעודתו עבור שנים ..... רה
אם אחד יכול לברך ולצאת לשוק ללא זימון ..... רה
אם עליו לשוב ולברך המוציא לאחר שהפסיק בסעודתו מחמת הזימון ..... רו
לאחר גמר הסעודה שנים אינם יכולים לעכב את השלישי ..... רו
אם אחד מפסיק לשנים רק במקום שהוצרכו לזה או לא ..... רו
שנים שלא הפסיקו והשלישי זימן עליהם לא עשה ולא כלום ..... רו
הסברא שרק במקום שיש אדם גדול יותר מהאחרים יש חובת זימון ..... רו
מדוע לא בירך אחד לכולם משום ברוב עם הדרת מלך ..... רו
הטעם שאין זימון למפרע ..... רו
ביאור החילוק בין ברכת בונה ירושלים לשאר הברכות ..... רו
אם להלכה בזמננו עונה אמן לאחר ברכת בונה ירושלים בלחישה ..... רז

מו.

הטעם שרבי זירא נקרא קטינא חריך שקי ..... רז

הטעם שרבי אבהו נדר סעודה לרפואת רבי זירא ולא צדקה ככל הנודרין ..... רז
כל הנידון בין האמוראים מי מהם יבצע את הפת נעשה קודם נטילת הידים ..... רז
הטעם שהבוצע הוא מברך ..... רז
הטעם שרבי זירא לא בירך את ברכת המזון .. רז
אם בעל הבית יכול לכבד אדם גדול בבציעת הפת ..... רז
אם רב הונא ורבי יוחנן נחלקו אם אורח [illegible] לא ..... רז
ביאור דברי הגמרא לשיטת הראשונים שרב הונא ורבי יוחנן לא נחלקו אם אורח מברך ..... רח
הטעם שרבי אבהו ביקש מרבי זירא לבצוע על הפת ..... רח
שיעור הפרוסה שעל בעל הבית לבצוע ..... רח
אורח מברך אף אם בעל הבית גדול הימנו ... רח
אם הרשות ביד בעל הבית לומר שאינו רוצה שיברכוהו ..... רח
בזמן הזה כל אחד מהאורחים מברך ברכת האורח ..... רט
ברכת האורח אינה ברכה בפני עצמה אלא חלק מברכת הטוב והמטיב ..... רט
הטעם שפירש רש״י שנכסיו היינו קרקעותיו ... רט
ביאור הברכה בנכסים הקרובים לעיר ..... רט
הטעם שמברך האורח בברכת המזון על החטא ..... רט
ביאור נידון הגמרא עד היכן ברכת זימון על פי שיטת רש״י ..... רט
ביאור נידון הגמרא עד היכן ברכת הזימון על פי שיטת שאר הראשונים ..... רי
ביאורי הראשונים בדברי הברייתות 'שנים ושלשה' 'שלשה וארבעה' ..... רי
חידוש הברייתא שברכת פועלים אינה נחלקת לשני בני אדם לשיטת הראשונים ..... ריא
דין זימון בפועלים ..... ריא
הטעם שלא ביארה הגמרא שדין הברייתא לגבי 'ארבע' נאמר בזימון עשרה ..... ריא
ביאור הוכחת הגמרא שחיוב ברכת הטוב והמטיב מדאורייתא ממה שנעקרת על ידי פועלים.... ריב
הטעם שהוצרכה הגמרא להוכיח שחיוב ברכת הטוב והמטיב מדרבנן ממה שאינה חותמת בברוך .. ריב
טעם שכל הברכות נפתחות ונחתמות בברוך .. ריב
אם הכלל שכל הברכות נפתחות בברוך הוא כלל גמור או לא ..... ריב
עוד ביאורים בברכות שלא פותחות בברוך ... ריב
ביאור דברי תוספות שברכת אשר יצר אינה סמוכה לברכת על נטילת ידים ..... ריב
הטעם שברכה הסמוכה לחברתה אינה פותחת בברוך ..... ריג
מחלוקת הראשונים אם ברכה הסמוכה לברכה קצרה פותחת בברוך ..... ריג
אם ברכה אחרונה של קריאת שמע נחשבת לברכה הסמוכה לחברתה ..... ריג
לשיטת הראשונים שקריאת פסוקים אינה הפסק יש לבאר את הדין בשאר ברכות שלאחר קריאת פסוקים ..... ריג
תירוצים נוספים בברכה הנאמרת לאחר ההפטרה שפותחת בברוך ..... ריג
תירוצים נוספים בברכה הנאמרת לאחר קריאת המגילה שפותחת בברוך ..... ריד
על מה אמורים דברי הברייתא שיש ברכות הפותחות בברוך ואינן חותמות בברוך ..... ריד

מו:

הטעם שנשתנתה ברכת הטוב והמטיב משאר הברכות שנתקנו על ידי יהושע ודוד ושלמה . ריד
דברי הגמרא גבי ברכת הטוב והמטיב אינם חלק מהברייתא עצמה ..... ריד
ביאור דברי תוספות שברכת הטוב והמטיב פותחת בברוך משום שנתקנה על קבורת הרוגי ביתר ..... ריד
אם ברכת הטוב והמטיב נחשבת לברכה קצרה או ארוכה ..... ריד
אם רב נחמן עצמו נקט להלכה כרבי עקיבא שלא אומרים את ברכת הטוב והמטיב בבית האבל ..... ריד
אם אומרים בבית האבל בשעת הזימון 'נברך מנחם אבלים' ..... רטו
ביאור מחלוקת תנא קמא ורבי עקיבא אם מברכים הטוב והמטיב בבית האבל ..... רטו
אם ההוספה הנאמרת בבית האבל פותחת את ברכת הטוב והמטיב או לא ..... רטו
אם אומרים בברכת המזון בשבת את ההוספה המיוחדת לבית האבל ..... רטו
אם להלכה אומרים בבית האבל בברכת הטוב והמטיב 'לוקח במשפט' ..... רטו
ביאור נידון הגמרא להיכן הוא חוזר ..... רטז
שני המיסב לצד גדול הימנו אם מיסב למעלה או למטה ממנו ..... רטז
הטעם שגדול המיסב עם שנים מיסב באמצע ..... רטז
תמיהה על המבואר ברמב״ם שהיו נוטלים את ידיהם לאחר שהיו מסיבין ..... רטז
הטעם שהקשה רב ששת בדין נטילת מים ראשונים ואחרונים על מנהג הפרסיים ולא על דברי הברייתא ..... ריז
אם גדול שהביאו לפניו את שולחנו אוכל מיד ..... ריז
הטעם שהגדול יכול לברך ולבצוע לאחר שהביאו לו את שולחנו ואינו חייב להמתין לכולם ..... ריז
הטעם שהרא״ש היה נוטל את ידיו במים הראשונים באחרונה ..... ריז
אם על פי דברי הברייתא גדול נוטל את ידיו במים הראשונים תחילה רק אם הביאו לו את שולחנו ..... ריז
הטעם שפותחין בגדול בנטילת ידים של מים אחרונים ..... ריח
הטעם שלא חילק הרמב״ם בדין נטילת מים אחרונים אם יש שם יותר מחמשה אנשים או לא .... ריח
הטעם שלא הקשה רב ששת על דברי הברייתא על שהגדול ממתין כשידיו מזוהמות ..... ריח
הדין של תיכף לנטילת ידים ברכה לאו דווקא תיכף ממש ..... ריח
באיזו דרך נאמר הדין שאין מכבדין בדרכים ..... ריח
יישוב המבואר מהסוגיא בשבת שמכבדין בדרכים ..... ריח
הטעם שאין מכבדין בדרכין ובגשרים ..... ריט

מז.

ביאור הדין שאין מכבדין את הגדול בידים מזוהמות ..... ריט
הטעם שהזכירה הגמרא את רבין קודם לאביי אף שאביי היה גדול מרבין ..... ריט
ביאור מיעוט הגמרא שאינו חייב לכבד בפתח שאינו ראוי למזוזה ..... ריט
אם בפתח הראוי למזוזה נוהג דין כבוד בגדול גם בכניסה וגם ביציאה ..... ריט
האופן שהמסובין אינם יכולים לאכול קודם הבוצע ..... ריט
שיטת השר מקוצי שהמסובין אינם יכולים לבצוע לפני המברך רק באופן שרוצים לבצוע מפתו .. רכ
הטעם שלא תירצה הגמרא שנקט רב ספרא בלשון לטעום בכדי לשנות בדרך הקצרה ..... רכ
הטעם שלא חילקה הגמרא בין טעימה לאכילה ..... רכ
ביאור החובה להמתין באכילה אחד לשני .... רכ
ביאור האופן שהרשות ביד הבוצע לחלוק כבוד לרבו ..... רכ
אם על המברך להמתין מלבצוע עד שתכלה אמן או רק להמתין מלטעום ..... רכא
אם על המברך להמתין לעניית אמן גם כשלא מוציא אחרים ידי חובתן ..... רכא
האופן שעל המברך להמתין עד שיכלו כל השומעין לומר אמן ..... רכא
הטעם שהמאריך בעניית אמן טועה ..... רכא
הטעם שהמברך אינו ממתין למיעוט המאריך בעניית אמן ..... רכא
ביאור אמן חטופה ..... רכא
ביאור אמן קטופה ..... רכא
האופן שעניית אמן היא בכלל אמן יתומה... רכב
קושיית הראשונים ממה שמצינו באלכסנדריא שהעם היו עונים אמן אף שלא שמעו את המברך .. רכב
אם עניית אמן לאחר ששמע את הרבים שעונים אמן היא בכלל אמן יתומה ..... רכב
אם דין אמן יתומה נאמר רק כשעונה אמן על ברכה שמחוייב בה ..... רכב
ביאור הדין שלא יזרוק ברכה מפיו ..... רכג
הטעם שנענש על על עניית אמן יתומה..... רכג
ביאור עונש העונה אמן יתומה ..... רכג
ביאור החילוק בין עונש העונה אמן חטופה לעונש העונה אמן קטופה ..... רכג
אם נידון הסוגיא בשלישי המצטרף בסוף הסעודה לזימון הוא לענין רשות או חובה..... רכג
מחלוקת הראשונים בביאור ארדיליא ..... רכד
מהו שיעור האכילה ששנים שיכולים לאכול כמותו אף לאחר שסיימו את סעודתם השלישי מצטרף עמהם לזימון ..... רכד
שנים שהסיחו את דעתם מלאכול שלישי אינו יכול להצטרף ולזמן עמהם ..... רכד
ביאור מעלת הברכה על ידי הגדול..... רכד
מי מברך באופן שמעלת כולם שוה ..... רכד
ביאור קושיית הגמרא שאכילת הדמאי אינה ראויה..... רכד
ישוב דברי רש״י שהוקשה לגמרא על האוכל דמאי מברכת הזימון ..... רכד
הטעם שלא סברה הגמרא שהאוכל דמאי מצטרף לזימון מאחר שהדמאי ראוי לעניים ..... רכה
הטעם שלא ביארה הגמרא שתבואת דמאי ראויה לו מכיון שמדובר שהפקירה ..... רכה
הטעם שלא ביארה הגמרא שדין המשנה גבי אוכל דמאי שמצטרף לזימון נאמר בעני..... רכה
ביאור דין אכסניא שמאכילין אותם דמאי ... רכה
הטעם שהוצרך רב הונא להביא את דברי בית שמאי ..... רכה

מז:

ביאור קושיית הגמרא על מקור חיוב מעשר ראשון בתרומה גדולה כשהקדימו בכרי ..... רכה
הטעם שלא הוכיחה הגמרא ממשנתנו שחומש אינו מעכב ..... רכה
ביאור חידוש המשנה ששמש שאכל מצטרף לזימון ..... רכו
הטעם ששמש מצטרף לזימון ..... רכו
דין הכותים בזמננו ..... רכו
אם עמי הארצות יכולים לזמן בינם לבין עצמם ..... רכו
הטעם שעם הארץ נפסל מלזמן ..... רכו
אם אפשר לזמן על עם הארץ בעשרה ..... רכו
רבי מאיר מודה לשיטת רבנן שמי שאינו מעשר את פירותיו הוא בכלל עם הארץ ..... רכו
ביאור נידון מחלוקת רבי מאיר ורבנן מהו עם הארץ ..... רכו
אם דברי הגמרא שהכותים מעשרין את פירותיהן נאמרו בכל הכותים ..... רכו
ביאור הוכחת הגמרא שכותים נאמנים על מצוה הכתובה בתורה ממצוה שהחזיקו בה ..... רכז
ביאור נידון הברייתא איזהו עם הארץ..... רכז
הטעם שמי שאינו קורא קריאת שמע הוא בכלל עם הארץ ..... רכז
הטעם שנוהגים בזמן הזה לזמן עם עמי הארץ ..... רכז
אם רשות לזמן על עם הארץ או לא ..... רכז
הטעם שבתחילה כתבה הגמרא ספרא ולאחר מכן ספרי והלכתא ..... רכז
ביאור קושיית הגמרא על שהוצרכה המשנה לחדש שהאוכל טבל אינו מצטרף ..... רכח
הטעם שלא תירצה הגמרא שכוונת המשנה לחדש שהנהנה באכילת איסור אינו מצטרף לזימון ..... רכח
אם פירות הגדלים בעציץ מחרס שאינו נקוב חייבים בתרומות ומעשרות מדאורייתא ..... רכח
הטעם שהסתפק הירושלמי אם מברך ברכת המזון על לחם מחיטה שגדלה בעציץ שאינו נקוב . רכח
מחלוקת הראשונים מהו אסימון ..... רכח
הטעם שחילקה הגמרא בלשונה בין מעשר שני להקדש..... רכח
ביאור דרשת הגמרא שהקדש אינו מתחלל על גבי הקרקע ..... רכח
הטעם ששמש שאכל פחות מכזית אינו מצטרף לזימון ..... רכח
הטעם ששמש אינו מצטרף לזימון ללא אכילת כזית לפי שיטת הגר״א שהאוכל ירק פחות מכזית מצטרף לזימון ..... רכח
אם מזמנין בבית נכרי ..... רכט
אם גר שמל וטבל יכול לברך ברכת המזון .. רכט
עבד ואשה מצטרפין לשני ישראלים ..... רכט
אם רבי יהושע בן לוי ורב אסי סברו שעושין קטן סניף גם לשלשה או רק לעשרה..... רכט
אם המשנה סוברת כדברי רבי יהושע בן לוי שעושין קטן סניף לעשרה..... רכט
אם קטן נעשה סניף לעשרה גם לענין תפילה או לא..... רכט
הטעם שהקשתה הגמרא בסוגייתנו על רבי אליעזר ששיחרר את עבדו ועבר בעשה..... רכט
גדר איסור העשה לשחרר עבד..... רל
הטעם שלא הקשתה הגמרא על ששחרר רבי אליעזר את עבדו מדברי רבי אליעזר עצמו..... רל
הטעם ששחרור עבד אינו מועיל ככל העושה דבר איסור שאין עשייתו מועילה..... רל
אם כוונת הגמרא להקשות שמשום מצוה הבאה בעבירה אין קיום מצוה..... רל
ביאור קושיית הגמרא שהיא מצוה הבאה בעבירה במצוה מדרבנן..... רל
גדר מצוה דרבים..... רל
אם עשה דרבים מדרבנן דוחה עשה דיחיד מדאורייתא..... רל
הטעם שאיסור לעולם בהם תעבודו נדחה מפני עשה דרבנן..... רל
אם מוכח מסוגייתנו שעשה חמור דוחה לעשה קל אף שאינו מקיים בשעת הדחייה את העשה החמור..... רלא
ביאור הטעם שהנמנה בבית הכנסת עם עשרה ראשונים נותניו לו שכר כנגד כולן..... רלא
ביאור דברי רב הונא בהוה אמינא שתשעה וארון מצטרפין..... רלא
ביאור דברי הגמרא לגבי תשעה הנראין כעשרה..... רלב
ביאור דברי רבי אמי ששנים ושבת מצטרפין לזימון..... רלב
ביאור צירוף שני תלמידי חכמים המחדדין זה את זה בהלכה לזימון..... רלב
ביאור דין קטן פורח שמצטרף לזימון..... רלב

מח.

ביאור דברי הגמרא שלא נוקטים להלכה את אופני צירוף קטן המבוארים בגמרא..... רלב
באיזה קטן נאמר הדין שכיון שיודע למי מברכין מזמנין עליו..... רלג
אם קטן מצטרף לשאר החיובים שצריכים בהם עשרה..... רלג
אם קטן היודע למי מברכין מצטרף לזימון שלשה..... רלג
ביאור דברי הברייתא בקטן שהביא שתי שערות על פי דברי רב נחמן..... רלד
אם דין צירוף קטן היודע למי מברכין נאמר גם בצירוף כמה קטנים..... רלד
אם צריך שיאכל כזית מן הירק כדי להצטרף..... רלד
אם אוכל ירק מצטרף אף לזימון של שלשה..... רלד
הטעם שהסתפק רבי זירא בשמונה ובשבעה.. רלה
מה סבר רבי זירא באופן ששה אכלו דגן וארבעה אכלו ירק..... רלה
שיטת הבית יוסף בששה שאכלו דגן ...... רלה
הטעם שכתבו הפוסקים שצריך שיהיה רוב הניכר..... רלה
ביאור מחלוקת רבי זירא ורבי ירמיה .... רלו
אם לקריאת 'ויחל' צריך שיהיו המתענים רוב הניכר..... רלו
יישוב קושיית התוספות בסנהדרין על פי דברי רש״י..... רלו
מדוע לא היה לינאי מי שיברך לו..... רלו
מדוע אמר שמעון בן שטח לינאי 'אורייתא היא דמוקרא לי'..... רלז
היכן נאמר 'סלסלה ותרוממך'..... רלז
מדוע כעס ינאי והרי שמעון בן שטח אמר לו לשון הפסוק..... רלז
מה היתה טענת ינאי שהחכמים אינם מקבלים מרות..... רלח
היאך הצטרף שמעון בן שטח לינאי המלך לזימון אחר שגמרו סעודתם..... רלח
מדוע שמעון בן שטח לא אכל עמהם ..... רלח
אם באכילת כזית חייבים בברכת המזון מדאורייתא או מדרבנן..... רלח
החילוק בין נשים לקטן לגבי להוציא אחרים ידי חובתם..... רלט
בשיטת הבה״ג שמי שאכל כזית אינו יכול להוציא מי שאכל כדי שביעה..... רלט

יישוב סוגייתנו לשיטת הבה"ג ..... **רמ**
שיטת הרמב"ם בזה ..... **רמא**
מדוע הזכיר רבי יוחנן בדינו את 'הרבים' ..... **רמא**
מה היתה קושיית הגמרא מדברי רשב"ג ..... **רמא**
באיזה אופן יכול להצטרף לזימון אף שלא אכל כזית דגן ..... **רמב**
מדוע כפלה הגמרא תיבת 'עמהם' ..... **רמב**
וכי לא ידע המקשה שיש חילוק בין להצטרף לבין להוציא אחרים ידי חובתם ..... **רמב**
אם מועיל לאכול כזית מדבר שמברכים עליו ברכה מעין שלש ..... **רמב**

מח:

מדוע הוזכרו עלה של ירק וכוס יין ..... **רמב**
הרי ברכת המזון נלמדת בגמרא מפסוק ..... **רמב**
מתי תיקנו ברכת הזן וברכת הארץ ..... **רמג**
היאך היה שייך חיוב ברכת המזון במן אף שאינו מחמשת מיני דגן ..... **רמג**
הטעם שתיקנו לברכת הטוב והמטיב בברכת המזון ..... **רמג**
ביאור לשון ברכת הטוב והמטיב ..... **רמד**
אם סדר הברכות שבברכת המזון מעכב ..... **רמד**
אם יש לשנות נוסח הברכה בשבת ..... **רמה**
בשיטת הרי"ף שבשבת חותם מנחם עמו ישראל בבנין ירושלים ..... **רמה**
הטעם שאין מזכיר שבת בברכת הזן ..... **רמה**
טעם דברי חכמים שאינו אומרה אלא בנחמה בלבד ..... **רמה**
במה חלקו חכמים על תנא קמא ..... **רמה**
אם מנין שלש הברכות שבברכת המזון מדאורייתא או מדרבנן ..... **רמו**
מדוע הקדים ברכת הזן לברכת הזימון ..... **רמו**
היאך למדים מפסוק זה לברכת הטוב והמטיב ..... **רמו**
מדוע לא יתחייב מק"ו בשלש ברכות אף לפניה ..... **רמו**
הרי הפסוק שהביא רבי נתן הוא מדברי קבלה ..... **רמז**
הרי הפסוק נאמר בברכת המצוות ולא בברכת הנהנין ..... **רמז**
מדוע הביא רש"י הפסוק שבחומש דברים ..... **רמח**
אם יש מצוה באכילת קדשים על ידי הבעלים ..... **רמח**
מדוע לא יצטרך שלש ברכות לאחריה אף בברכת התורה ..... **רמט**
על מה באה הדרשה 'כשם שמברך על הטובה' ..... **רמט**
הטעם שמזכיר ארץ חמדה טובה ורחבה בברכת המזון ..... **רמט**
לכאורה שנה רש"י ארבע מקומות ..... **רמט**

מט.

אם אמירת ברית ותורה מעכבת אף בדיעבד ..... **רנ**
אם חיוב הזכרת ברית ותורה בברכת המזון מדאורייתא או מדרבנן ..... **רנ**
לא הזכיר ברית ותורה להיכן חוזר ..... **רנא**
אם נשים חייבות ומוציאות אחרים בברית ותורה ..... **רנא**
אם ברכת הטוב והמטיב פותחת בברוך ..... **רנא**
מה היתה תמיהת רב חסדא 'גבורתא למחתם בתרתי' ..... **רנא**
מה הקשה לוי מחתימת 'על הארץ ועל המזון' ומה השיב לו רבי ..... **רנא**
מדוע הקשה לוי דווקא מחתימת 'על הארץ ועל הפירות' ..... **רנא**
מדוע הקשה מראשי חדשים אחרי התירוץ על הזמנים ..... **רנב**
חתימת מקדש ישראל ו'יום הזכרון' או 'יום הכפורים' ..... **רנב**
ביאור קושיית לוי מחתימת 'מקדש השבת וישראל והזמנים' ..... **רנב**
מדוע 'מקדש השבת וישראל והזמנים' אינה נחשבת כחתימה בשתים ..... **רנב**
מה הראיה שהביא רב נחמן מהפסוק 'בונה ירושלים ה' נדחי ישראל יכנס' ..... **רנג**
היאך סמך רב חסדא על דינו של רב אף שאינו אלא בדיעבד ..... **רנג**
החילוק בין ברית ותורה להנחלת הארץ ..... **רנד**
הטעם שהזכרת מלכות בית דוד אינה שייכת בנשים ..... **רנד**
אם נשים אומרות ברית ותורה ..... **רנד**
האם 'רבי אבא' ו'רבינו' הוא רב ..... **רנד**
שמא בא רבי יוחנן להשמיענו שברכת הטוב והמטיב אינה אלא מדרבנן ..... **רנה**
מדוע אין מזכירים שם ומלכות בברכת הזימון ..... **רנה**
הטעם שאין מזכירים מלכות שמים בברכת בונה ירושלים ..... **רנה**
מדוע אין ברכות של שמונה עשרה פותחות בברוך ..... **רנה**
הטעם שמזכירים מלכות בית דוד בברכת בונה ירושלים ..... **רנו**
הטעם שמזכירים בברכת הטוב והמטיב מלכות בשביל ברכת הארץ ..... **רנו**
מדוע ברכת הטוב והמטיב אינה חותמת בברוך ..... **רנו**
על מי נאמר 'ויתיב וקאמר' ..... **רנו**
אם אומרים ברכת 'אשר נתן' בשם ומלכות ..... **רנו**
מדוע לא אמר רב גידל דבריו בשם רב ..... **רנז**
הטעם שביום טוב אינו אומר 'באהבה' ..... **רנז**
ביאור הספק אם מזכיר שמחה בראש חודש ..... **רנז**
צד הספק שאין חותמים בשל ראש חודש ..... **רנז**

מט:

מה הכוונה 'פתח בהטוב ומטיב' ..... **רנז**
להיכן חוזר כשנזכר אחר שהתחיל ברכת הטוב והמטיב ..... **רנז**
ביאור מחלוקת הרמב"ם והראב"ד אם צריך לחזור לראש ברכת המזון ..... **רנח**
אם כשחוזר לראש צריך גם לחזור ולזמן ..... **רנט**
אם אומרים ברכת 'ברוך שנתן' בראש חודש ..... **רנט**
ביאור קושיית הגמרא שיוכל לומר ברכת 'ברוך שנתן' בתפילה ..... **רנט**
היאך סברה הגמרא שיוכל להוסיף ברכה על שמונה עשרה ברכות שתיקנו ..... **רנט**
אם יכול להזכיר יעלה ויבא אחר ברכת המזון ..... **רנט**
אם שייך שיקיים חיוב אכילה בשבת ויום טוב ולא יתחייב בברכת המזון ..... **רס**
טעה בראש חודש שחל בשבת אם צריך לחזור ..... **רס**
מדוע חזרה הגמרא והקשתה הסתירה בדברי רב ..... **רסא**
מדוע לא אמרו התוספות דבריהם על המשנה לעיל ..... **רסא**
מהו 'צופים' ..... **רסא**
מנין שמחליפים השיטות בסוגייתנו ..... **רסא**
אם יש חיוב ברכה מדאורייתא אף כשאכל פחות מכדי שביעה ..... **רסב**
ביאור שיטת רבי מאיר שדורשים הפסוק 'ושבעת' לגבי שתיה ..... **רסב**
שיטת היראים שאין חיוב ברכת המזון אלא אם כן גם שתה ..... **רסב**
מהו שיעור שתיה לחיוב ברכה אחרונה ..... **רסב**
ביאור שיטת רבי יהודה שכביצה הוא שיעור שביעה ..... **רסג**
מדוע בשלשה אין לומר ברכו ..... **רסג**
האומר ברכו לשנים האם יצא ..... **רסג**
נברך 'אלהינו' או 'לאלהינו' ..... **רסג**
ביאור הסתירה שבמשנה ..... **רסג**
האם מוסיפים בעשרה ריבוא ..... **רסג**
ביאור מחלוקת רבי עקיבא ורבי יוסי הגלילי ..... **רסד**
מדוע בבית הכנסת לא נחלקו אם להוסיף בנוסח ..... **רסד**
מדוע בקריאת התורה אומר 'ברכו' ..... **רסד**
מדוע בזימון מזכירים 'אלהינו' ובברכת התורה שם הוי"ה ..... **רסד**
הלא גדלו לה' אתי זה כמו ברכו ..... **רסה**
מדוע בבית כנסת אפילו בעשרה מצומצמים אומרים ברכו ..... **רסה**
מה המעלה בלשון ברכו ..... **רסה**

מה הראיה מרבי עקיבא הסובר שאפשר לומר ברכו ללא המבורך ..... **רסה**

נ.

האם מוכח מהמשנה שנברך עדיף ..... **רסה**
'נקדנין' זה שבח או גנאי ..... **רסה**
מנין שהנקדנין תופסים את האומר ברכו ..... **רסה**
מי שאמר כמו בור האם מחזירים אותו ..... **רסו**
האם המזמן אומר בהתחלה 'ובטובו חיינו' ..... **רסו**
מדוע האומר 'ומטובו חיינו' הוא בור ..... **רסו**
מדוע אין סתירה בין הפסוקים ..... **רסו**
מנין ש'הרחב פיך' מדבר על תורה ..... **רסו**
על מה נחלקו נהרבלאי ..... **רסו**
מה הדקדוק בלשון 'למי שאכלנו משלו' ..... **רסו**
מדוע בדין השני דיבר רבי יוחנן על העונה ..... **רסו**
הטעם שאין לומר 'על המזון שאכלנו' ..... **רסז**
האם בעשרה אפשר לומר 'למי שאכלנו משלו' ..... **רסז**
מדוע מביאה הגמרא את סוף המשנה כענין שהוא מברך וכו' ..... **רסז**
תירוץ הירושלמי על הפסוק של רבי יוסי הגלילי ..... **רסז**
מדוע לא תירצו שלומדים מכאן לברכת חתנים בעשרה ..... **רסז**
מה לומד רבי עקיבא מ'במקהלות' ..... **רסז**
מה החידוש שהלכה כרבי עקיבא ..... **רסח**
מכאן שיש לחזר אחר עשרה ..... **רסח**
איך הותר להפסיד זימון בעשרה ..... **רסח**
האם הותר להפסיד גם זימון שלשה ..... **רסח**
מה צריכים לשמוע מפי המזמן ..... **רסח**
פירוש המאירי שאחר שזימנו נחלקו ..... **רסח**
פירוש הרמ"ע מפאנו ..... **רסח**
דין שנים שהקדימו וברכו ..... **רסט**
שנים אכלו פת ואחד ירק והקדים אחד מאוכלי פת וברך ..... **רסט**
אם בירך האחד בזימון ..... **רסט**
עשרה שאחד מהם ברך בלא זימון ..... **רסט**
הטעם שאפשר לזמן עם מי שכבר בירך ..... **רסט**
המצטרף לאחר שבירך אינו צריך לשמוע הזן ..... **רסט**
מדוע גער ברפרם שאמר כרבי עקיבא ..... **רסט**
האם עדיף ששה יחלקו ..... **ער**
עשרה שאכלו ושלשה סיימו קודם לאכול ..... **ער**
שתי חבורות בשני בתים ..... **ער**
האם צריך שיכנסו על דעת להצטרף ..... **רעא**
אם אין בכל חבורה כדי זימון ..... **רעא**
לכאורה יש חידוש במשנה על זימון בשנים ..... **רעא**
שתי הלשונות בגמרא הם שני פירושים בראשונים ..... **רעא**
כל אחד אוכל מככרו אפשר ללמוד מאכל טבל ..... **רעא**
האם חזרו ואכלו אותם השלשה ..... **רעא**
איך הם מברכים שלא במקומן ..... **ערב**
לפי השיטות שסוף הסעודה אינו מצרף לזימון מדוע אין רשאין ליחלק ..... **ערב**
שיטת רב האי גאון ..... **ערב**
איך הותר להפסיד זימון מחבורתן ..... **ערב**
פירוש הרא"ה ..... **ערב**

נ:

מה הפירוש 'אזמון עלייהו בדוכתייהו' ..... **ערב**
שיטת רש"י וסייעתו שזימנו עם חבורתם ..... **רעג**
שיטת רבינו יהודה וסייעתו שלא יצאו בזימון עם חבורתם ..... **רעג**
ביאור פרח זימון לפי שיטת רב האי גאון ..... **רעג**
אם נזדמנו שלשתם ואחר כך זימנו חבורתם ..... **עדר**
האם פטורים מזימון או שאינם רשאין לזמן ..... **עדר**
פרח זימון מהם וחזרו ואכלו האם מזמנין ..... **עדר**
אחד שזימן האם פרח זימון מהשנים שנשארו ..... **עדר**
מי שענה לזימון האם יכול להצטרף שוב ..... **עדר**
מטה שנחלקה באיזה אופן היא טהורה ..... **ערה**
מדוע לא למד רבא מכל כלים שנשברו ..... **ערה**
הדמיון בין פרח זימון למיטה ..... **רעו**
מדוע כתוב במשנה שאין מברכין כלל ..... **רעו**
המחלוקת אף בסוחט ענבים ויין מגיתו ..... **רעו**
מדוע מברכים בורא פרי הגפן ולא שהכל ..... **רעו**
ביאור 'נוטלין ממנו לידים' ..... **רעז**
האם נוטלין ידים במי פירות או ביין ..... **רעז**
שימוש באוכלין לרפואה ושאר צרכים ..... **רעז**
האם שמואל סובר כרבי אליעזר ..... **רעח**
שיעור המים שצריך לערב בכוס של ברכה ..... **רעח**
האם ביינות שלנו צריך מזיגה לברכת המזון ..... **רעט**
הלא אף לקורייטי צריך לערב משהו ביין ..... **רעט**
מה מברכים על יין בלא קורייטי ..... **רעט**
הטעם שאין מניחין בשר חי על הפת ..... **רעט**
באיזה אופן מתיר שמואל לסמוך קערה בפת ..... **רעט**
אכילת דייסא על ידי פת ..... **רפ**
זריקת פת באופן שאינה נמאסת ..... **רפ**
באיזה אופן מותר להמשיך יין בצינורות ..... **רפ**
בענין השלכת חיטים על החתן ..... **רפא**
האם מברך על המשקין לאחר שבלען ..... **רפא**
האם יברך ברכה ראשונה ואחרונה בזה אחר זה ..... **רפא**
באופן שיש לפניו עוד משקין ..... **רפב**
מדוע לא יהרהר הברכה ..... **רפב**

נא.

ביאור הנידון של רב חסדא ..... **רפב**
פירושים נוספים מהאחרונים ..... **רפב**
האם ברכה בתוך הסעודה מתקנת מה שאכל למפרע ..... **רפג**
איך הבין רבינא את הברייתא של טבל ועלה ..... **רפג**
האם הלכה כרבינא ..... **רפג**
על איזה טבילה דיברה הברייתא ..... **רפג**
אימתי מברכים על נטילת ידים ..... **רפד**
מי ששכח לברך לפני עשיית המצוה ..... **רפד**
מדוע הגמרא לא חילקה בין ברכת המצוות לברכת הנהנין ..... **רפה**
באיזה אופן נחשב שאינו ראוי לברכה ..... **רפה**
ביאור הדיחוי ..... **רפה**
מהו אספרגוס ..... **רפה**
האם הותר גם בחדש ..... **רפו**
חילוק בין יין ישן ליין מיושן ..... **רפו**
מדוע לא אמרו ששיעורו ברביעית ..... **רפו**
מדוע בסוגיא לעיל לא אמרו שיין חי ראוי לאספרגוס ..... **רפו**
איזה אספרגוס סומכין במינו ..... **רפו**
היכן דיבר רבי ישמעאל עם המלאך ..... **רפו**
הטעם שלא יטול החלוק מיד השמש ..... **רפו**
הטעם שאין ליטול ממי שלא נטל ידיו ..... **רפז**
בנטילה לאכילה האם מותר ליטול ממי שלא נטל ידיו ..... **רפז**
האופן בו יש סכנה בנשים החוזרות מן המת ..... **רפז**
האם ברכת המזון טעונה כוס ..... **רפז**
ביאור הדין של כוס חי ..... **רפז**
הטעם שיש ליתן עיניו בכוס של ברכה ..... **רפח**
נותן עיניו בכוס או ביין שבתוכו ..... **רפח**
האם ראוי לעצום עיניו בברכת המזון ..... **רפח**
בשיטת רבי יוחנן ..... **רפט**
מהיכן לומדים שיורש שני עולמים ..... **רפט**
מהו עיטור בנטלי ..... **רפט**
מהו עיטוף ..... **רצ**
מה היו עושים בברכת הארץ ..... **רצ**
באיזה סיוע בשמאל מדובר ..... **רצ**
מסייע אין בו ממש ..... **רצ**
מדוע הראשונים לא החמירו בסיוע בשמאל ..... **רצ**

נא:

מדוע יש להחמיר מספק ..... **רצא**
ענין שיגור כוס של ברכה ..... **רצא**
האם עולא חולק על הברייתא ..... **רצא**
מדוע שברה ילתא את החביות ..... **רצא**
הטעם שאין משיחין על כוס של ברכה ..... **רצא**
איזה ברכה לא יברך על כוס של פורענות ..... **רצב**
בדין כוס של פורענות ..... **רצב**
בשאר הברכות אינו צריך לישב ..... **רצב**
בקריאת שמע לא צריך לשבת ..... **רצב**
בדין המהלך בדרך ..... **רצב**

פרק שישי - כיצד מברכין

לה.

מדוע לא הקשו 'תנא היכא קאי'

כיצד מברכין על הפירות. **הראשונים**[א] הקשו, מדוע לא הקשתה הגמרא 'תנא היכא קאי', דהיינו היכן לימד התנא את דין הברכה שמקשה 'כיצד מברכין', וקודם היה צריך התנא להביא את הדין שצריך לברך על הפירות, ואחר כך לשאול 'כיצד מברכין על הפירות', וכמו שהקשתה הגמרא בתחילת המסכת על דברי המשנה 'מאימתי קורין את שמע' 'תנא היכא קאי דקתני מאימתי'.

ותירצו[ב], שכיון שמסקנת הגמרא היא שצריך לברך מסברא, שאסור לאדם שיהנה מהעולם הזה בלא ברכה, לכן לא שייך לשאול 'תנא היכא קאי', כיון שהתנא לא צריך להשמיע דין זה שהרי הוא סברא. ועוד תירצו **התוספות** (ד"ה כיצד), שהתנא קאי על המשנה לעיל (כ:) ששנינו שם שבעל קרי מברך על המזון לאחריו ולא לפניו, ומשמע שמי שאינו בעל קרי מחויב בברכה גם לפניו, והוא הדין שמחויב לברך על כל פרי, ועל זה שואל התנא 'כיצד מברכין'[ג].

ובתלמידי רבינו יונה (ד"ה כיצד) תירצו, שהתנא חוזר על מה ששנינו לעיל (יא.) שמקום שאמרו שלא לחתום בברכה אינו רשאי לחתום, ומקום שאמרו שלא לחתום, הוא ברכת המצוות וברכת הפירות, ואחר שגמר התנא לפרש ענין קריאת שמע ותפילה חזר לשאול על ברכת הפירות 'כיצד מברכין'.

במלאכת שלמה (מ"א) **הביא מהר"ש שיריליו**, שדברי התנא הם על הפסוק (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת' ששם כתוב שצריך לברך על שבעת המינים לאחריהם, ויש ללמוד מזה בקל וחומר שצריך לברך לפניהם, שאם כשהוא שבע מברך, כשהוא רעב לא כל שכן, ומשבעת המינים יש ללמוד שהוא הדין כל הדברים טעונים ברכה, ועוד תירץ, שאפשר שזה גופא כוונת הגמרא במה ששאלה 'מנא הני מילי', ותירצה שדברי התנא הולכים על הפסוק 'קודש הלולים', שממנו לומדים שפירות האילן טעונים ברכה.

פירות כולל כל מיני המאכלים

שם. הצל"ח (ד"ה כיצד) מפרש, שהמשנה אמרה כיצד מברכין על 'הפירות', משום ש'פירות' הוא שם כולל לכל המינים, וכל המאכלים נכללים בשם פירות, ואף דבר שברכתו שהכל כגון בשר וכדומה נכלל ב'פירות', כמבואר בקידושין (כח:) 'ופירות נמי עבדי חליפין כיצד החליף בשר שור' וכו', ומשמע שאף בשר נכלל בשם 'פירות', ובמה שאמרה המשנה כיצד מברכין על 'הפירות' נכלל גם מה שכתוב במשנה להלן (מ:) 'ועל דבר שאין גידולו מן הארץ אומר שהכל נהיה בדברו'. והטעם שלא אמרה המשנה כיצד מברכין על האוכלין, מפני ששם 'אוכלין' כולל רק מאכלים ולא משקים, והרי גם על המשקים צריך לברך.

מדוע לא הוזכרו במשנה ברכת הריח וברכת בורא מיני מזונות

שם. בקול הרמ"ז (על המשניות, הו"ד בתוס' אנשי שם מ"א) הקשה, מדוע התנא לא הזכיר במשנה ברכת הריח שהתנא שנה את ברכות האכילה והשתיה, וכן את ברכות הראייה והשמיעה (להלן פ"ט), ואילו ברכת הריח לא שנה.

ותירץ, שבברכת הריח אין שום חידוש, שהרי סברא פשוטה שצריכים לברך כיון שאין ליהנות מן העולם הזה בלי ברכה, משא"כ בפירות יש חידוש, שבפרי העץ צריך להשמיע שיש יוצא מן הכלל, יין, שמברך עליו בורא פרי הגפן, ואף בפרי האדמה יש יוצא מן הכלל, פת, ובירקות, צריך להשמיע לנו את מחלוקת רבי יהודה וחכמים, וברכות הראייה והשמיעה צריך לחדש שמברכים עליהם כיון שאינם ידועים [שהרי אין בהם את הסברא שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, כיון שאינן באות על הנאה], אבל ברכת הריח אין בה חידוש, ודי במה שכתב התנא (להלן מג:) 'והוא אומר על המוגמר' שמבואר מזה שמברכים על הריח, וזה פשוט שעל כל דבר יברך כעניינו 'עצי בשמים' 'עשבי בשמים' וכדומה.

הפני יהושע (ד"ה כיצד מברכין) הקשה, מדוע לא הוזכר במשנה ברכת 'בורא מיני מזונות'. ותירץ, שבמשנה נזכרו רק ברכות כלליות שכוללות מינים הרבה, כגון פרי העץ שכולל הרבה מינים, וכן פרי האדמה וכן שהכל, אבל ברכת בורא מיני מזונות אינה כוללת רק חמשת מיני דגן ואורז. ומה שהוזכרו ברכת היין והפת אף שאינם ברכות כלליות, משום שלאחר שהוזכרו ברכת העץ והאדמה, הוצרכה המשנה לומר שיש יוצאים מהכלל בברכת העץ והאדמה שהם היין והפת.

וכתב הפני יהושע, שאין ללמוד מהלשון 'חוץ מן הפת' ולא 'חוץ מן הפת ומיני מזונות', שסברה המשנה שאין מיני מזונות יוצאים מהכלל של פירות הארץ וגם עליהם אומר בורא פרי האדמה, שהרי אין למדים מן הכללות אפילו במקום שנאמר בו חוץ (עירובין כז.), והיינו שאף שכתוב כלל יש יוצא מן הכלל, ואף שהמשנה פירטה חוץ מדברים מסוימים, אין זה מחייב שדייקו ופירטו את כל דברים היוצאים מהכלל.

מדוע פתחו בפירות האילן

על פירות האילן הוא אומר. כתב **השיטה מקובצת** (ד"ה על פירות), שהטעם שהקדימו פירות האילן לפני פרי האדמה משום שברכת 'בורא פרי העץ' היא ברכה מיוחדת בפני עצמה שכוללת רק מה שגדל על העץ, ולא כמו 'בורא פרי אדמה' שנכללו בה כל פירות האדמה, גם מה שגדל באדמה וגם מה שגדל על העץ, [כמו שאמרו להלן (מ.) שאם בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא] וברכה שהיא מיוחדת ופרטית, חשובה יותר מברכה שאינה מיוחדת, ולכן פתחו בברכת בורא פרי העץ שחשובה יותר.

עוד פירש, כיון שבברכת 'בורא פרי אדמה' יש מחלוקת תנא קמא ורבי יהודה, פתחו בברכת 'בורא פרי העץ' שבברכה זו אין מחלוקת[ד].

בירך על היין בורא פרי העץ האם יצא בדיעבד

חוץ מן היין שעל היין הוא אומר בורא פרי הגפן. כתב **השיטה מקובצת** (ד"ה חוץ מן היין), שמוכח מהגמרא[ה] שאם טעה ובירך על היין בורא פרי העץ יצא[ו]. אולם מדברי **התוספות** לעיל (יב. ד"ה לא) משמע שחולקים וסוברים שאם בירך על היין בורא פרי העץ אינו יוצא אפילו בדיעבד[ז].

ובגליון הש"ס (בתוס' שם) הביא, **שהמגן אברהם** (סי' רח ס"ק כ"ג) פסק שאינו יוצא אם בירך על יין בורא פרי העץ. והקשה על דבריו שהרי יין שם פרי עליו, והיה שייך לברך עליו בורא פרי העץ, ורק מכיון שיין השתנה לעילוי תיקנו חכמים שיברר יותר בברכה, ויזכיר שהוא מגפן (להלן ע"ב), ואם כן לא גרע ברכת בורא פרי העץ מברכת שהכל שיוצא בדיעבד אפילו על פת ויין אף שאינה ברכה מבוררת, וכמבואר בגמרא (להלן מ:), והביא **שבגינת ורדים** (סו"ח, כלל א סי' יט) העלה לעיקר שיוצא בברכת בורא פרי העץ[ח].

בחידושי רבי אריה לייב (סי' ג ד"ה ולפי) מתרץ שיטת התוספות על פי מה שחקר בטעם שברכת שהכל פוטרת כל הפירות, האם הוא מפני שהיא ברכה כללית וכיון שכוללת כל הפירות לכן נפטרים כל הפירות בברכת שהכל, או שאין הטעם משום שהיא ברכה כללית, אלא שחכמים תיקנו תקנה מיוחדת שברכת שהכל תפטור הכל בדיעבד, ועוד יש לחקור אם כשחכמים תיקנו ליין ברכת 'בורא פרי הגפן' באו רק לברר יותר שבא מגפן, ולברך עליו ברכה יותר

א. **תוספות**, רא"ה, תלמידי רבינו יונה (ד"ה כיצד), מאירי (ד"ה והמשנה), ושיטה מקובצת (ד"ה על).

ב. **תוספות**, רא"ה, ושיטה מקובצת (שם).

ג. **כתב** המהרש"א (בתוס' ד"ה לא), שגם התנא לעיל שאמר שבעל קרי אינו חייב בברכה שלפניה, לומד את דין הברכה מסברא, שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, רק מה שהרוויחו בתירוץ השני יותר מבתירוצם הראשון, שלתירוצם הראשון התנא אומר 'כיצד מברכין' על דבר שאמנם הוא סברא, אבל אינו מוזכר בשום מקום, ודוחק שהתנא מיד יתחיל לשאול 'כיצד מברכין' על סמך סברא שאינה מוזכרת בשום מקום, ולתירוצם השני, מובן יותר, שהתנא שואל על סמך דין שמוזכר במשנה לעיל.

ד. **והצל"ח** (ד"ה על) מבאר על פי דברי הרמב"ן על התורה (בראשית א כט) שלאדם הראשון הותרו לאכול גם פירות האילן וגם פרי האדמה, ולחית הארץ הותר רק כל ירק עשב ולא פרי האילן ולא הזרעים, ולכן אנו צריכים להודות על הרשות שניתנה לנו מתחילה לאכול מפירות האילן שבזה התעלינו מהבהמה, ולכן פתחו בברכת פרי העץ. ואף שבזרעים גם התעלינו מהבהמה, שלבהמה לא הותר לאכול זרעים, מכל מקום ברכת הזרעים שהיא בורא פרי האדמה כוללת גם ירק שבו הושוו אדם לבהמה, אבל בבורא פרי העץ בכל מה שנכלל בברכה התעלינו מעל הבהמה.

ה. **כן** כתב גם להלן (מ: ד"ה ועל כולם), ושם ביאר שההוכחה היא, ממה שאמר רבי יוחנן ש'שהכל' פוטר אפילו פת ויין. וכתב עוד שם שבפת אינו יוצא בדיעבד אם בירך בורא פרי האדמה, משום שפת הכתוב קראה לחם והוציאה מכלל פרי, וכן חכמים בברכתם לא הזכירו פרי. וראה שם מה שהובא שם בענין זה.

ו. **בפירוש** החרדים לירושלמי (ה"ב ד"ה מתני' אמרה, הו"ד במלאכת שלמה מ"א) כתב, שלדעת הירושלמי מהיתור במשנה שיכלה לכתוב 'חוץ מן היין שמברך עליו' וכו' והוסיפה 'שעל היין' משמע שאינו יוצא אפילו בדיעבד אם בירך בורא פרי העץ. וכתב שרבי יוחנן בבבלי חולק על זה וסובר שהמשנה שאומרת שיוצאים בדיעבד בברכת 'שהכל' מדברת גם בפת ויין, וכל שכן שיוצאים בברכת העץ שהיא יותר מבוררת [כדיוק השיטה מקובצת]. ובחרדים הובא פירוש אחר בירושלמי, שלפי זה גם לשיטת הירושלמי יצא.

ז. **כן** הבינו בשיטת התוספות בתשובות ר"י לבית לוי (כלל ה' סי' מז), ובגינת ורדים (סו"ח, כלל א סי' יט), ובגליון הש"ס, וביד אפרים (במג"א שם), שהתוספות שם כתבו, שמי שטעה בדיבורו שרצה לברך בורא פרי הגפן ובירך בורא פרי העץ יכול לחזור בתוך כדי דיבור ולברך, ומשמע מדברי התוספות שאם אינו חוזר ומברך לא יצא, [שמבואר בדבריהם שרק משום שטעה בדיבורו ורצה לברך כהוגן יכול לחזור ולסיים כהוגן, ומשמע שאם לכתחילה בירך בורא פרי העץ אינו יכול לחזור ולסיים, וצריך לחזור ולברך]. אבל האבן העוזר (סי' רח סי"ד) דחה הראיה מדברי התוספות שיש לומר שאף התוספות סוברים שמי שבירך לכתחילה בורא פרי העץ על יין אינו צריך לחזור ולברך, אלא שבזה אף אם נזכר שטעה אינו יכול לחזור ולתקן ולסיים בתוך כדי דיבור בורא פרי הגפן, כיון שלא יתקן כלום שבדיעבד יוצא גם בלי התיקון, ואת הלכתחילה לא יתקן כיון שעיקר הברכה הוא בורא פרי העץ, שכך התכוין בשעה שאמר שם ומלכות, אבל אם הזכיר בטעות בורא פרי העץ, אף שאם לא יתקן יצא חובת הברכה, מכל מקום יכול לתקן ויהיה ברכה לכתחילה, כיון שמה שבירך בורא פרי העץ לא היה בכוונה. ועיין עוד שהוכיח שם מכמה מקומות שבדיעבד יוצאים בברכת בורא פרי העץ על יין. ובגינת ורדים דחה שיש לומר שכיון שהתוספות לא עסקו בדין ברכת היין לא דקו בדבריהם, ואף הם סוברים שיצא.

ח. **ועיין** שער הציון (סי' רח ס"ק סו, סז) שהביא שיטות הראשונים והאחרונים בזה.

פרטית, או שיש לומר שכשחכמים תיקנו ליין ברכת בורא פרי הגפן, הוציאו אותו מכלל כל פירות העץ, ולפי הצד השני מתורץ, שלכן אינו יוצא כשמברך על יין בורא פרי העץ, מפני שחכמים הפקיעו את ברכתו מכלל פרי העץ, ואין להקשות ממה שיוצא ביין בברכת שהכל, משום שישנה תקנה מיוחדת שבברכת שהכל יוצאים על כל הדברים, ולכן יוצאים בה אפילו על יין[ט].

מה נכלל בפירות הארץ ומה נכלל בירקות

ועל פירות הארץ. תלמידי רבינו יונה (ד"ה ועל) והשיטה מקובצת (ד"ה ועל פירות, ד"ה ועל הירקות) פירשו, שפירות הארץ הם קטניות, וירקות הם כגון כרוב ותרדים וחסה וכיוצא בהן. **והמאירי** (ד"ה על) כתב, שפירות הארץ הן כגון קישואים ואבטיחים ודלועים ותותים מדבריות ומיני קטניות ותבואה', וירקות הן כגון כרוב וסלקא וכרתי ותומי שהפירות עצמם נבלעים בארץ. והר"ש שיריליו (הו"ד במלאכת שלמה מ"א) פירש, פירות הארץ כגון קישואים ואבטיחים שהן פירות כמו פירות האילן, וירקות הן כגון חזרין וכרפס שאדם אוכל עשבן וירקן, ולכן סובר רבי יהודה שצריך לברך עליהם בורא מיני דשאים[יא].

טעם שבפירות הארץ מזכיר אדמה ובפת מזכיר ארץ

שעל הפת הוא אומר המוציא לחם מן הארץ. כתבו המאירי (ד"ה על) והשיטה מקובצת (ד"ה חוץ מן הפת), שהטעם לשינוי הלשון בברכות, שבפירות הארץ מברך בורא פרי 'האדמה' ועל הפת אינו מברך המוציא לחם מן 'האדמה' אלא 'מן הארץ', מפני שבכל מקום תיקנו חז"ל את הברכה כלשון הפסוק, ובפת לשון הפסוק (תהלים קד יד) הוא 'להוציא לחם מן הארץ', ובפירות הארץ לשון הפסוק (דברים כו ב) הוא 'מראשית כל פרי האדמה'.

בשנות אליהו ביאר, שבלשון 'הארץ' יש שלש משמעויות, כינוי למדינה, וכינוי לארץ ישראל, והאדמה גם נקראת ארץ, אבל לשון 'אדמה' משמעותו אדמה בלבד, לכן מברכים בורא פרי 'האדמה' ולא 'הארץ' שיש עוד משמעויות שאינן שייכות. ומה שבפת מברכים 'מן הארץ' משום שמקור הדגן הוא בארץ ישראל שהוא משבעת המינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל, וכל הארצות ניזונות מתמצית ארץ ישראל, ושייך לברך 'הארץ' לרמז על ארץ ישראל[יב].

מדוע אין מברכים בורא פרי החיטה

באבודרהם (תחילת הל' ברכות ד"ה ובמלוסי) הביא תירוץ הנ"ל שתיקנו הברכות בלשון הפסוק בשם **רבי אשר** מלוניל, ומתרץ בזה גם קושיא אחרת. שהקשה, מדוע ביין שנשתנה לשבח תיקנו לברך 'בורא פרי הגפן', ובפת לא תיקנו לברך 'בורא פרי החיטה' או 'בורא פרי שבלי החיטה'. ותירץ, שתיקנו לברך כלשון הפסוק 'להוציא לחם מן הארץ'.

עוד הביא האבודרהם בשם רב"ש שתירץ, שאי אפשר לברך בורא פרי החיטה, כי החיטה עצמה היא הפרי, כמו שאמרו להלן (ע"ב) שאין לברך בורא פרי הזית, כי הפרי עצמו נקרא זית. ולא תיקנו לברך 'בורא פרי שיבלי החיטה', מפני שהפרי אינו יוצא מהשיבלים, שהשיבלים עצמם יוצאים כל שנה מחדש, ורק באילן שייך לומר 'בורא פרי העץ', שהאילן נשאר משנה לשנה ומוציא פירות, וכן האדמה שהיא קיימת ומוציאה פירות, אבל בשיבלים שיוצאים יחד עם החיטה, לא שייך לומר שהחיטה היא פרי של השיבלים, ולכן תיקנו נוסח אחר.

הכל בו (תחילת סי' כד) ביאר, שיש חילוק בין פירות לחיטה, שבפירות הקב"ה ברא דבר שלא היה קודם והיינו שמהעץ או האדמה יצא פרי, אך חיטה יוצאת מהקרקע כפי שהכניסה דהיינו שזרע גרעין ויוצאים גרעינים, ולכן תיקנו לברך המוציא שמה שהאדם הכניס הקב"ה הוציא. אלא שדחה פירוש זה, מקטניות שאף שיוצאים כמו שזרע אותם, לא תיקנו חכמים לברך עליהם המוציא. ולכן ביאר, שכיון שבגרעין החיטה אין שום פסולת וכולו ראוי ללחם, שאף הסובין ראויים לערב בקמח שהרי כך עני אוכל פיתו כמבואר בשבת (עו:), לכן מברכים עליו המוציא לחם מן הארץ כאילו הקב"ה הוציא את הלחם, מה שאין כן ביין, שיש בענבים פסולת וצריך להוציא את הפסולת בשביל שיהיו ראויים לשתיה, מברכים עליו בורא פרי הגפן. ובזה מבואר מדוע מברכים 'המוציא' ומדוע מזכירים 'לחם'.

פירוש 'המוציא לחם מן הארץ' והרי הלחם אינו יוצא מן הארץ

עוד מבאר **האבודרהם**, מה שלכאורה תמוה מדוע מברכים 'המוציא לחם מן הארץ', והרי הלחם אינו יוצא מן הארץ, שמהארץ יוצאים חיטים שמהם עושים לחם. ומבאר, שמצאנו שמזון נקרא בשם לחם, כלשון הפסוק (דניאל ה א) 'עֲבַד לְחֶם רַב'. וכמו במן שכתוב (שמות טז ד) 'הנני ממטיר לכם לחם מן השמים', ואף שכשירד מהשמים לא היה לחם, ורק אחר כך עשו ממנו לחם כמו שנאמר (במדבר יא ח) 'ועשו אותו עוגות'.

התולדות יצחק (לר' יצחק קארו דוד הבית יוסף, פרשת נח) הקשה קושיא זו, ותירץ, שבימות המשיח תוציא הארץ לחם אפוי ממש, וכמאמר הגמרא בשבת (ל:) 'עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות', וכיון שעיקר חיותינו הוא לימות המשיח וחיי העולם הזה הם הבל, לכן חכמים תיקנו 'המוציא לחם מן הארץ' לרמוז למה שיהיה בימות המשיח.

לשיטת רבי יהודה האם יש דבר שברכתו בורא פרי האדמה

רבי יהודה אומר בורא מיני דשאים. **המלאכת שלמה** (מ"א) כתב, שרבי יהודה אינו סובר כלל ברכת 'בורא פרי האדמה', שעל ירקות הוא סובר שברכתם בורא מיני דשאים, ועל זרעים הוא סובר שברכתם בורא מיני זרעים, כמו שמבואר להלן (לז.) שהגמרא העמידה את הברייתא שאומרת שהכוסס את החיטה מברך בורא מיני זרעים כרבי יהודה, וזה כפי טעמו שמבארת הגמרא להלן (מ.) שצריך לברך על כל מין ומין[יג].

אך במרומי שדה (ד"ה ר' יהודה) הוכיח מהגמרא להלן (מא.) לגבי צנון וזית שרבי יהודה גם סובר ברכת בורא פרי האדמה, ומפרש שרבי יהודה סובר שמברכים בורא מיני דשאים רק על דבר שהוא כמו עשב, אבל על ירקות שהם פרי מברך בורא פרי האדמה. וכדבריו מפורש **ברמב"ן** (להלן מ. ד"ה הא) שעל כל דבר שפריו נאכל כמו קשואים ואבטיחים ושומים מברך בורא פרי האדמה, ועל כל דבר שירקו נאכל מברך בורא מיני דשאים[יד].

מה הקשתה הגמרא 'מנא הני מילי' והרי לעיל מפורש שברכת הפירות מדרבנן

מנא הני מילי. כתבו **הפני יהושע** (ד"ה מנה"מ) **והצל"ח** (ד"ה מנא), שודאי המקשה ידע את המשנה לעיל (כ:) שמשמע שם שברכת הפירות היא מדרבנן, ואף על פי כן הקשה מנא הני מילי, משום שהיה סבור שהתנא של המשנה כאן חולק וסובר שברכת הפירות דאורייתא, שאם ברכת הפירות היא רק תקנה דרבנן, קשה 'תנא היכי קאי' כמו שהקשו **התוספות** (ד"ה מנלן)[טו], ועל כרחך צריך לומר 'תנא אקרא קאי', ועל זה הקשה מנא הני מילי[טז]. ומתרצת הגמרא למסקנא 'אלא סברא הוא אסור לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה' ובדבר שנלמד מסברא שייך לומר 'כיצד מברכין' ולא קשה 'תנא היכי קאי', כמו שכתבו התוספות[יז].

מחלוקת ראשונים האם הלימוד מהילולים הוא גם על ברכה שלאחריה

קדש הלולים לה' מלמד שטעונים ברכה לפניהם ולאחריהם מכאן אמר רבי עקיבא אסור לו לאדם שיטעום כלום קודם שיברך. כתב **רש"י** (ד"ה קדש), ש'הלולים' מלמד שצריך שני הלולים, וכוונתו שטעונים ברכה גם לפניהם וגם לאחריהם. וכן כתבו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה קדש) שמשמע שני הלולים, משום שצריך שתי ברכות לפניהם ולאחריהם[יח].

אולם בשיטה מקובצת (ד"ה מנא) כתב, שמה שאמרו בברייתא שנלמד מהפסוק שטעונים ברכה לפניהם 'ולאחריהם', לאחריהם הוא לאו דווקא, שהרי בשבעת המינים מפורש שצריך ברכה לאחריהם מהפסוק (דברים ח י) 'ואכלת

ט. **ועיקר** התירוץ כבר הובא בעוללות אפרים (סי' ג, ה:) בקיצור, שחכמים הוציאו יין מכלל פרי העץ ואינו יוצא בברכת בורא פרי העץ, ורק בברכת שהכל ישנה תקנה מיוחדת שיוצאים בה על כל הדברים, ומפרש כן לשון הגמרא להלן (מ:) 'אבל אמר שהכל נהיה בדברו דתקינו רבנן אפילו ר' יוסי מודה' שהכוונה שתיקנו חכמים שבברכת שהכל יצא על כל הדברים. י. **אמנם** על תבואה יש ברכות אחרות על לחם 'המוציא' ועל השאר 'מזונות' אך כמובן שנכללת בפירות הארץ, ולכן נאמר 'חוץ מן הפת' שאף שהיא מפירות הארץ מברך ברכה אחרת. ולא עוד אלא שיש פעמים שמברך 'בורא פרי אדמה', על חמשת מינים כגון כוסס חיטה. יא. **עיין** להלן בביאור דברי רבי יהודה, ושם הובאו דברי הרמב"ן שהם כדברי הר"ש שיריליו. יב. **בכף** החיים (סי' קסז אות כד) ביאר ע"פ פירוש התולדות יצחק (הובא להלן בסמוך) שמברכים המוציא 'לחם' מפני שלעתיד לבוא ארץ ישראל תוציא לחם ממש, שלכן אומרים מן 'הארץ' לרמז על ארץ ישראל שרק בה שייך שתוציא לחם. ועיין עוד מה שכתב בזה התפארת ישראל (אות ה) וכן מבאר שם מדוע בפירות הארץ אמרו 'בורא' ובלחם 'מוציא'. ועיין עוד בנתיבות עולם (נתיב העבודה פי"ז) שביאר באריכות ברכת המוציא ומדוע אינו מברך 'שברא' ומודע מברך 'מן הארץ' ולא 'מן האדמה' ומה שמברך 'המוציא' וכו' והלא לא יצא הלחם מן הארץ אלא על ידי האדם שאפאו. יג. **אף** השאגת אריה (סי' כג) סובר שלרבי יהודה אין כלל ברכת בורא פרי האדמה, הובאו דבריו להלן (מא.) בענין צנון וזית. יד. **ולעיל** (על דברי המשנה 'ועל פירות הארץ') הובא מחלוקת ראשונים, האם בפירות הארץ נכלל רק זרעים ותבואה, או שנכלל גם פירות הארץ שאינם זרעים ואינם ירקות, ומי שסובר שבפירות הארץ נכלל גם פירות שאינם זרעים ואינם ירקות, יסבור שלרבי יהודה גם יש ברכת בורא פרי האדמה על הפירות הנ"ל, אבל מי שסובר שבפירות הארץ נכללים רק קטניות ותבואה, ושאר דברים נכללים בירקות אם כן לרבי יהודה אין ברכת בורא פרי האדמה, שהרי בזרעים וקטניות מברך בורא מיני זרעים ובירקות בורא מיני דשאים. כתב בברכי יוסף (או"ח סי' רה סק"ד) שלדידן שפוסקים כרבנן בירקות ובזרעים שברכתם בורא פרי האדמה, אם בירך על הירקות בורא מיני דשאים, ועל הזרעים בורא מיני זרעים יצא בדיעבד. ואם בירך על ירקות בורא מיני זרעים יש להסתפק. טו. **והוסיף** הפני יהושע, שהמקשן מיאן בתירוצי התוספות כי מה שתירצו שעל דבר שנלמד מסברא לא שייך להקשות 'תנא היכי קאי', המקשן הרי עדיין לא ידע את הסברא ולכן הקשה, ומה שכתבו התוספות שהתנא קאי על המשנה לעיל, המקשן אינו סובר כן, שא"כ היה צריך לדבר גם על הברכה שלאחריו כמו במשנה לעיל, ולפתוח קודם בפת שהרי שם מדובר בפת. טז. **כתירוצו** השני של הר"ש שיריליו שהביא המלאכת שלמה שהובא לעיל. יז. **עיי"ש** בפני יהושע וצל"ח מה שכתבו עוד בזה. יח. **הקשה** הצל"ח (ד"ה מכאן) על מה שאמרו 'מכאן אמר רבי עקיבא אסור לו לאדם שיטעום כלום קודם שיברך', והרי עיקר הלימוד הוא על ברכה שלאחריה, כמו שאמרו להלן 'אשכחן לאחריו לפניו מנין', ומדוע למד מכאן לברכה שלפניה. והביא שתירצו לו שרבי עקיבא אינו מדבר מאכילה אלא מטעימה, שאומר אסור לאדם 'שיטעום' כלום קודם שיברך, וטעימה פחות משיעור כזית אינה טעונה ברכה לאחריה רק לפניה, ולכן למד מכאן רק ברכה שלפניה. והצל"ח סובר כשיטת רש"י ותלמידי רבינו יונה שהבאנו שהברייתא באה לחדש גם ברכה שלאחריה, ולכן הוקשה לו, אבל

ושבעת וברכת׳ ואין צריכים ללמוד מ׳קודש הלולים׳[יט], ובשאר דברים שאינם משבעת המינים אינם טעונים ברכה לאחריהם, ואפילו למאן דאמר ששאר מינים טעונים ברכה לאחריהם ׳בורא נפשות׳, מכל מקום משמע שהוא רשות (לז: מד:)[כ]. וכן נראה מהמשך הברייתא ׳מכאן אמר רבי עקיבא אסור לו לאדם שיטעום כלום קודם שיברך׳, ומשמע שעיקר הלימוד הוא על ברכה שלפניו. ולפי זה הדין שטעון ברכה לפניו נלמד מהלול אחד, וההלול השני בא ללמד את דין ׳אחליה והדר אכליה׳[כא].

מה הוסיף רבי עקיבא על דברי תנא קמא

שם. הקשו **הצל״ח** ו**האמרי נועם** (ד״ה מכאן), מה הוסיף רבי עקיבא על דברי תנא קמא כשאמר שאסור לטעום בלי ברכה, והרי גם בדברי תנא קמא מבואר שצריך לברך על כל דבר. ועוד הקשה הצל״ח, מדוע רבי עקיבא לומד את הפסוק לברכה שלפניו, והרי בגמרא משמע שעיקר הלימוד הוא לברכה שלאחריו, וכפי שמקשה הגמרא כשיש רק לימוד אחד ׳אשכחן לאחריו לפניו מנין׳.

ותירצו, שמדברי תנא קמא יש משמעות שהשיעור לחיוב ברכה לפניו שוה לברכה שלאחריו[כב], ולכן בא רבי עקיבא לחדש שלפניו צריך לברך אפילו על כל שהוא. ו**בהר צבי** (ד״ה מכאן) הוסיף לבאר, ש׳מכאן אמר רבי עקיבא׳ היינו משום שתנא קמא למד חיוב ברכה מ׳קודש הלולים׳, ממילא נלמד שאפילו על פחות מכשיעור צריך לברך, שכמו בהקדש שהוא איסור הנאה אסור ליהנות אפילו בכל שהוא, הוא הדין באכילה לפני ברכה [שנאמר בה לשון ׳קודש׳] גם אסור ליהנות אפילו כל שהוא.

וברש״ש (ד״ה דת״ר) **ובהגהות הרא״מ הורוויץ** (ד״ה מכאן) תירצו, שרבי עקיבא לשיטתו (להלן מד.) שעל כל דבר אכילה שהוא מזונו חייב לברך ברכת המזון לאחריו, ולומד מ׳ואכלת ושבעת וברכת׳ (דברים ח י) חיוב ברכה על כל מה שאוכל, ואם כן אין לומר כדברי תנא קמא ש׳קודש הלולים׳ בא ללמד גם על חיוב ברכה שלאחריו שזה כבר ידענו, ולכן אומר רבי עקיבא שהפסוק מלמד רק על ברכה שלפניו.

ביאור הלימוד מ׳הלולים׳ לחילול

דאמר רחמנא אחליה והדר אכליה. **רש״י** (ד״ה הלו) מפרש שהלולים הוא לשון חלולים. ומציין **בגליון הש״ס** שבירושלמי פאה (פ״ז ה״ה) אמרו על דרשה זו שחכמים לא היו נמנעים לדרוש אות ה״א כמו חי״ת. אבל **הרשב״א** (ד״ה הלו) כתב בשם **הראב״ד**, שאין הכוונה שמחליפים האותיות ונהיה חלולים במקום הלולים, אלא מפרשים שההלול שאמרה התורה הוא שפירות אלו צריכים חילול[כג].

טעם שלא לומדים חילול מהפסוק אשר נטע כרם ולא חללו

שם. הקשה **המאירי** (ד״ה לענין), שיש פסוק (דברים כ ו) ׳מי האיש אשר נטע כרם ולא חללו׳ שמשמע שצריך לחלל רבעי, ומדוע היה צריך לימוד מ׳הלולים׳ שיש דין חילול, ותירץ, שבפסוק לא כתוב שמצוה לחלל, אלא שמי שנטע כרם ולא חיללו צריך לחזור, והוא סיפור דברים על מה שכבר נצטוה במקום אחר, וצריך גם פסוק שהוא ציווי שצריך לחלל, וזה לומדים מ׳הלולים׳, ועוד שבפסוק ׳ולא חיללו׳ לא מוזכר מה דין כסף הפדיון, ובאיזה שנה צריך לחללו, ועוד שיש לפרש שמה שנאמר ׳ולא חיללו׳ אין הכוונה על פדיון נטע רבעי, אלא ׳חיללו׳ מלשון חולין שמי שלא נהג בו מנהג חולין, לאכלו, יחזור לביתו.

ובבנין ציון (שו״ת החדשות, סי׳ קיד) נשאל על מה שכתבו **התוספות** (ד״ה אחליה) בתירוץ הראשון, שבלי הלימוד שצריכים חילול מ׳קודש הלולים׳ היינו יכולים ללמוד לחומרא שלא יועיל חילול מגזירה שוה ׳קדש קדש׳ משביעית שאין לה פדיון, ולכן צריכים לימוד לחילול מקודש הלולים, והקשה השואל, איך אפשר ללמוד ׳קודש קודש׳ משביעית שלא יהיה פדיון, הרי מפורש בפסוק (שם) ׳מי האיש שנטע כרם ולא חללו׳ שיש פדיון. ותירץ לו כנ״ל שצריך פסוק לכתוב מפורש את המצוה של פדיון, וזה אין ללמוד מ׳קודש׳ שיש לומר שילמדו משביעית שאין לה פדיון, ולא די במה שמוזכר במקום אחר דרך סיפור דברים, שמחללים רבעי.

והרשב״א (ד״ה הלו) כתב, שבאמת את עיקר דין החילול לומדים מהפסוק (דברים כ ו) ׳אשר נטע כרם ולא חיללו׳, רק ששם בפסוק לא כתוב מתי הוא זמן החילול של הכרם, וזה משמיע הפסוק כאן שהוא בשנה הרביעית[כד].

יש הלל שיסודו מצד שירה ויש הלל שיסודו מצד קריאה

שאין אומרים שירה אלא על היין. כתבו **התוספות** (ד״ה שאין), שרק שירה שבאה על אכילת מזבח אין אומרים אותה אלא על היין, אבל שירה שאינה באה על אכילת מזבח, אומרים אותה שלא על היין, כמו שמצאנו בהלל בשחיטת פסחים. וכן כתבו **בתוספות רבי יהודה חסיד ובתוספות הרא״ש** (ד״ה מנין), ומנו עוד מקומות שאומרים שירה שלא על היין, כגון הלל שבלילי פסחים, וגם הלל שאומרים במלחמה כמו שמצאנו ביהושפט (דברי הימים ב׳ כ כא-כב).

וכתב בחידושי מרן רי״ז הלוי (חנוכה פ״ג הל״ו, בסופו), טעם שלא הביאו מכל הי״ח ימים שגומרים בהם את ההלל (תענית כח:), שגם בהם אין ההלל נאמר על היין, על פי דברי **רב האי גאון** שיש הלל שהוא בתורת שירה ויש הלל שהוא בתורת קריאה, ובי״ח ימים שגומרים את ההלל יסודו מדין קריאה ולא מדין שירה, מה שאין כן בשלשה מקומות הנ״ל יסודו מדין שירה, ולכן הביאו רק שלשה מקומות אלו שההלל שם מצד דין שירה ואף על פי כן אינו נאמר על היין, ולא הביאו מי״ח ימים שגומרים את ההלל, משום שההלל שם אינו מצד שירה אלא מצד קריאה, ובזה פשוט שאינו נאמר על היין.

איך יתרץ מאן דאמר כרם רבעי את המשנה ׳אתרוג שוה לאילן בשלשה דרכים׳

דאתמר ר׳ חייא ור׳ שמעון ברבי חד תני כרם רבעי. **בתוספות רבי יהודה החסיד** (ד״ה וחד תני כרם) הקשה, שממה ששנינו (ביכורים פ״ב מ״ו) ׳אתרוג שוה לאילן בשלשה דרכים לערלה ולרבעי׳ וכו׳ משמע שרבעי נוהג גם בשאר נטיעות ולא רק בכרם.

ותירץ, שכולם מודים שיש תנאים שסוברים שרבעי נוהג בכל האילנות, והמשנה ׳אתרוג שוה לאילן׳ וכו׳ סוברת כן, אבל רבי חייא ורבי שמעון ברבי היו תנאים ויכולים לחלוק על המשנה, ובמשנה שאין מפורש שם שרבעי נוהג בכל האילנות, היה שונה כרם רבעי. וכן כתבו **התוספות** בקידושין (נ: ד״ה אתרוג). עוד תירצו שם התוספות, שאפילו מי שגורס כרם רבעי מודה הוא שמדרבנן חייבים ברבעי גם בשאר נטיעות, והמשנה באתרוג כוונתה שחייב ברבעי מדרבנן[כה].

למאן דתני נטע רבעי מדוע הוזכר רק כרם בפסוק ׳מי האיש אשר נטע כרם ולא חללו׳

שם. הקשה **בתוספות רבי יהודה החסיד** (ד״ה מד תני נטע), שבפסוק (דברים כ ו) ׳מי האיש אשר נטע כרם ולא חללו׳ מוזכר רק כרם ומשמע שרק בכרם נוהג רבעי.

ותירץ, שמה שאמרו כרם הוא לאו דווקא, ובא רק למעט שאם נטע אילני סרק אינו חוזר לביתו, ולא בא למעט שאר אילני מאכל[כו].

מה דין הרבעי בחוצה לארץ

שם. נחלקו **הראשונים** בדין רבעי בחוצה לארץ, **התוספות** (ד״ה ולמאן) כתבו, שלהלכה בחוץ לארץ אין נוהג רבעי רק בכרם ולא בשאר נטיעות, ש׳כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ׳ (להלן לו.), והיינו שהיכן שמצאנו מחלוקת במצוות התלויות בארץ, אף שבארץ ישראל מחמירים ופוסקים כמו המחמיר, מכל מקום בחוץ לארץ פוסקים כמו המיקל, ולכן בארץ ישראל פוסקים כמו המחמיר שסובר שרבעי נוהג בכל האילנות, ובחוץ לארץ פוסקים שרק בכרם נוהג רבעי. והביאו שכן כתב **בשאילתות דרב אחאי** (קדושים סי׳ ק).

אולם תלמידי רבינו יונה (ד״ה ולענין) הביאו שר״י הזקן סובר שיש לדחות שלא בכל מקום נאמר הכלל ׳כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ׳,

השיטה מקובצת מוכיח מזה שהברייתא באה לחדש רק ברכה שלפניה. **יט.** **עיין** להלן שהובא מחלוקת ראשונים אם שבעת המינים טעונים ברכה לאחריהם מן התורה. **כ.** **שהברייתא** כותבת על מי שמחויב לברך בורא נפשות, שאינו מברך כלום, ומפרש השיטה מקובצת דהיינו שאין חיוב לברך [ושם יתבארו עוד פירושים מדוע אמרה הברייתא שאינו מברך כלום], ובפרט לפי מה שאמר רב אשי, שלפעמים כשהוא זוכר הוא מברך בורא נפשות, משמע שאינו חובה, שהיה מברך בורא נפשות רק כשזוכר. **כא.** **לכאורה** צריך עיון שהגמרא מקשה בסמוך ׳אשכחן לאחריו לפניו מנין׳, ומשמע שאם יש פסוק אחד מעמידים את זה בברכה לאחריו ולא לפניו, ואיך כתב שעיקר הלימוד הוא על ברכה שלפניו. אמנם כבר פירש שם השיטה מקובצת (ד״ה ולמאן - הראשון) ששאלת הגמרא ׳אשכחן לאחריו לפניו מנין׳ היא רק למאן דתני כרם רבעי, משום שלדבריו מצאנו בכרם ברכה לאחריו בשבעת המינים, ולכן עדיף לומר שקודש הלולים שנכתב בכרם הוא לאחריו, אבל למאן דתני נטע רבעי אין טעם להעמיד את הפסוק בברכה שלאחריו, ולכן לשיטתו יש להסביר שזה רק בברכה שלפניו. **כב.** **בצל״ח** ביאר שהמשמעות היא ממה שתנא קמא הזכירם יחד ולא חילק. ובאמרי נועם ביאר, שעל דברי תנא קמא היה קשה למה צריך פסוק לברכה לפניו הרי יש קל וחומר כשהוא שבע מברך וכו׳, ולכן הביא דברי רבי עקיבא שמדגיש שבברכה לפניו אסורה גם הטעימה ולזה צריכים פסוק, ואי אפשר ללמוד מקל וחומר שהרי דיו לבא מן הדין להיות כנידון וכשהוא שבע מברך רק על כזית. **כג.** **החזון איש** (ערלה סי׳ יא ס״ק יט) ביאר, שתהילתם של הפירות שהם קדושים וצריכים לאכלם בירושלים או לחללן. [אך כתב שמדברי הירושלמי משמע שהדרשה משום שדורשים את הה״א כאילו נכתב חי״ת]. ובפני יהושע (ד״ה וחד) כתב שיש להוסיף על דברי הרשב״א שהכוונה בהילול הוא ברכת המצוות שצריך לברך כשמחללים את הרבעי. **כד.** **וראה** חזון איש (ערלה סי׳ יא ס״ק יט) שפירש את הפסוק ׳ולא חללו׳ אף על חילול מעשר שני, ולדבריו מיושב, שאם לא היה לימוד מ׳הלולים׳ היינו מפרשים את הפסוק ׳ולא חללו׳ מקדושת מעשר שני. **כה.** **בתוספות** רבי יהודה חסיד כתב על תירוץ זה שהוא דוחק. **כו.** **כתב** החזון איש (ערלה סי׳ יא ס״ק יט), שאפילו למאן דתני כרם רבעי מכל מקום אף הנוטע שאר אילנות צריך לחזור מהמלחמה, שאף בהם צריך לחלל מעשר שני, ואם הגיעה שנה רביעית ולא חילל את המעשר, הרי זה כנוטע כרם ולא חיללו. ויתפרש ׳ולא חיללו׳ על חילול מעשר שני. עוד מביא שאפשר לפרש כמו שמשמע מהירושלמי (סוטה פ״ח ה״ה) שיש לפרש ׳ולא חיללו׳ שהוא לשון חול, שממתי שנוהג בהם חול בשאר האילנות [שהוא חולין כבר] הוא הזמן שחוזר מהמלחמה.

ורק היכן שמצאנו בפירוש שנאמר הכלל הזה מקילים, והיכן שלא מצאנו לא מקילים. והוסיפו תלמידי רבינו יונה להוכיח, שבקידושין (לט.) משמע לגבי כלאים שאף כשיש מחלוקת בארץ אין פוסקים בחוצה לארץ כדברי המיקל [עיי"ש ראייתם], ומשמע שכלל זה נאמר רק לגבי מעשר וערלה ולא בדברים אחרים[כז].

אך סיימו שהעולם נהגו כדעת **רב אחאי והגאונים** שאינו נוהג אלא בכרם.

ושיטת הרמב"ם (מהלכות מאכלות אסורות פ"י הט"ו, מעשר שני פ"ט ה"א), שאין רבעי נוהג אלא בארץ אבל בחוץ לארץ אין נוהג כלל רבעי אפילו בכרם[כח]. ומביא שם שמקצת מהגאונים סוברים שנוהג בחוץ לארץ, ואין לדבריהם עיקר[כט].

דיני חילול הרבעי

שם. עוד כתבו **התוספות** (ד"ה ולמאן), שכרם רבעי מחללים על שוה פרוטה[ל] ושוחקו ומטילו לנהר. ותלמידי רבינו יונה (ד"ה ודין) הביאו בשם **בעל הלכות גדולות** שצריך לחללו על ארבעה זוזים, והביא מקור לדבריו, אך דחו דבריו וסוברים שאפשר לחלל על שוה פרוטה. ויברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על חילול הכרם, ויאמר יהיו הפירות מחוללים על זה[לא].

עוד כתבו שם, שיש טועים ומחללים את הרבעי בעוד הפירות מחוברים לקרקע כדי שיוכלו לאכול מהפירות לפני הבציר, ואינו פדיון כיון שהפדיון צריך להיות בתלוש. אבל **הרשב"א** (שו"ת, ח"א סי' תשד"מ) כתב שהטעם שאסור לחלל במחובר הוא רק מדרבנן משום שכשהוא מחובר אין שומתו ידועה, אבל מדאורייתא קיימא לן כשמואל (קדושין יא:) שהקדש שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה מחולל, ובזמן הזה העמידוהו על דין דאורייתא ויכולים לחלל אפילו על שוה פרוטה, ולכן מחללים גם כשהוא מחובר שהרי אין צריך לדעת שומתו.

מה הצד לומר שמאן דתני כרם רבעי לא ילמד כן מגזירה שוה כרבי

הניחא אי יליף גזרה שוה דתניא רבי אומר וכו'. הקשו **הפני יהושע** (ד"ה הניחא) **והצל"ח** (בתוס' ד"ה ולמאן), מדוע מסתפקים בגמרא אם מאן דתני כרם רבעי לומד את זה מדבר הטעון שירה טעון חילול או מגזירה שוה מ'תבואת הכרם', הרי רבי לומד דבר זה מגזירה שוה, ומדוע מחפשים טעמים אחרים לומר שמאן דתני כרם רבעי חולק על רבי.

ותירץ הפני יהושע, שלגמרא יש צד שאם לומדים שרבעי נוהג רק בכרם מגזירה שוה מ'ותבואת הכרם' היה צריך להיות גם זית בכלל רבעי שאף הוא נקרא כרם זית, ואף שאמרו בגמרא שהוא נקרא רק כרם זית ולא כרם סתם, מכל מקום כיון שברבעי יש לימוד 'קודש קודש' ממעשר ומעשר נוהג באילן ביין ושמן היינו מרבים שגם רבעי נוהג ביין ושמן[לב], ולכן העדיפה הגמרא ללמוד שזה נוהג רק בכרם מדבר הטעון שירה טעון חילול.

והצל"ח תירץ, שאפשר שרבי דורש את הגזירה שוה לענין אחר, ולא שרבעי נוהג רק בכרם, שמהגזירה שוה נלמד שיכולים לחלל אף דבר שראוי לגבי מזבח, שהיה מקום לומר שדבר שראוי לגבי מזבח אין בו חילול שהכתוב עשה אותו קודש, וכמו בהקדש שדבר שראוי לגבי מזבח אינו יוצא מידי מזבח לעולם (תמורה לג:), ולא יוכלו לפדותו, וזה נלמד מהגזירה שוה שאף בכרם שראוי לגבי מזבח נוהג חילול, ולכן יש לומר שאין ללמוד מכאן שרבעי נוהג רק בכרם, שהגזירה שוה מלמדת להשוות כרם לשאר אילנות, ולכן יש צד בגמרא שלומדים את זה מדבר הטעון שירה טעון חילול.

אם נוהג כרם רבעי דווקא בחמש גפנים או אפילו בגפן יחידית

נאמר כאן להוסיף לכם תבואתו ונאמר להלן ותבואת הכרם מה להלן וכו'. שנינו בכלאים (פ"ד מ"ו) שכרם נחשב רק אם יטע שתי גפנים כנגד שתי גפנים ואחת יוצאה זנב. ויש להסתפק למאן דתני כרם רבעי, האם נוהג רבעי רק באופן שנחשב כרם שנטע שתי גפנים כנגד שתי גפנים ואחת יוצאה זנב, או אפילו בגפן יחידית. **בשאילתות דרב אחאי** (קדושים סי' ק), כתב שמי שלומד כרם רבעי בגזירה שוה מ'תבואת הכרם' סובר שלא ינהג כרם רבעי בגפן יחידית כיון שאין זה כרם, ורק אם יטע שתים כנגד שתים ואחת יוצאה זנב שזה נחשב כרם, ינהג דין רבעי [וכך סוברים עוד הרבה **ראשונים**[לג]]. אך מי שלומד כרם רבעי מ'הלולים' שדבר הטעון שירה טעון חילול, אם כן אף שגפן יחידית לא נקראת כרם אך כיון שטעונה שירה [שגם מגפן יחידית אפשר להביא נסכים למזבח] טעונה חילול.

והרמב"ן בראש השנה (י. ד"ה והא) מקשה עליו, שהרי בכלאים עצמם ששם נאמר 'תבואת הכרם' אין צורך בחמש גפנים, ומי שזורע חיטה ושעורה וחרצן במפולת יד עובר על איסור כלאי הכרם (להלן כב.) אף שאיננו כרם.

בהעמק שאלה (על השאילתות, שם אות יט) תירץ, שודאי כל מקום שנאמר כרם הכוונה דווקא חמש גפנים שתי שורות כנגד שתי שורות ואחת יוצאה זנב, אלא שבכלאים ודאי אי אפשר לומר כך שהרי כלאים נעשים בזריעה ואז עדיין אין כרם, אלא ודאי מה שכתוב בכלאים כרם בא לדרשה אחרת, והיא, שבמשנה בכלאים (פ"ד מ"ה) נחלקו בית שמאי ובית הלל אם זרע בתוך ארבע אמות של הכרם כמה אסר אם שורה אחת או שתים, ולכאורה למה שלא יאסור את כל הכרם כמשמעות הפשוטה של הפסוק, אלא בהכרח שמה שהפסוק אומר 'כרם' בא לומר שרק שיעור כרם נאסר והיינו שתי שורות לבית הלל. ואם כן בפסוק 'תבואת הכרם' באמת מדובר על שיעור כרם, ואף אם כלאים שייך גם בגפן יחידית פסוק זה מדבר דווקא בשיעור כרם של חמש גפנים, וכיון שכרם רבעי נלמד בגזירה שוה ממה שנאמר כאן כרם, צריך להיות דינו שיהיה רבעי דווקא בכרם כזה האמור כאן.

הרמב"ן מחמת קושייתו חולק וסובר, שלכל השיטות נוהג כרם רבעי בגפן יחידית, והיינו שאם לומדים כרם רבעי מ'הלולים' שדבר הטעון שירה טעון חילול, פשוט שלא צריך חמש גפנים שהרי לא כתוב כלל כרם, ואף אם לומדים כרם רבעי בגזירה שוה מ'תבואת הכרם', יש לומר ש'כרם' בא רק למעט שרבעי לא נוהג בשאר אילנות אבל במין כרם נוהג אפילו בגפן יחידית.

אמנם השיטה מקובצת (ד"ה והא) כתב, שאף מי שלומד מ'הלולים' דבר הטעון שירה יסבור שצריך בדווקא חמש גפנים, ואף שגפן יחידית היא גם דבר הטעון שירה שצריך להיות טעון חילול, מכל מקום כיון שכתוב בפסוק 'אשר נטע כרם ולא חללו' מפורש דווקא כרם, והלימוד שטעון שירה בא רק למעט שאר אילנות.

ונמצאו שלש שיטות בזה, לשיטת הרמב"ן גם אם נלמד מהגזירה שוה, וגם אם נלמד מדבר הטעון שירה טעון חילול, נוהג רבעי בגפן יחידית, ולשיטת השיטה מקובצת גם אם נלמד מהגזירה שוה, וגם אם נלמד מדבר הטעון שירה טעון חילול, אין רבעי נוהג בגפן יחידית, ולשיטת השאילתות אם נלמד מהגזירה שוה אינו נוהג בגפן יחידית, ואם נלמד מדבר הטעון שירה טעון חילול נוהג אפילו בגפן יחידית.

האם מה שהקשו 'אשכחן לאחריו לפניו מנין' הוא רק למאן דאמר כרם רבעי

ואי נמי יליף גזרה שוה אשכחן לאחריו לפניו מנין. המאירי (ד"ה לענין) כתב שקושיית הגמרא היא גם למאן דתני נטע רבעי, והיינו שכיון שיש רק יתור אחד ב'קודש הלולים' נלמד ממנו רק לברכה שלאחריו, וודאי שעדיף ללמוד קודם לברכה שלאחריו שהרי ברכה אחרונה כבר מצאנו בתורה בשבעת המינים שצריך לברך אחריהם, ולכן אומרת הגמרא שאת היתור כאן צריכים כדי ללמוד שחייבים לברך ברכה אחרונה גם בשאר דברים, אך מנין נלמד ברכה שלפניהם בכל הדברים.

אמנם בשיטה מקובצת (ד"ה ולמאן) כתב, ששאלת הגמרא על מאן דתני כרם רבעי, ולא הקשו למאן דתני נטע רבעי, שהרי לשיטתו אין שום סיבה להעדיף ללמוד ברכה לאחריו ולא לפניו, אבל למאן דתני כרם רבעי יש עדיפות לברכה שלאחריו, משום שמדובר בכרם, ומצאנו בכרם ברכה לאחריו בשבעת המינים, לכן מקשים שמקודש הלולים שנכתב בכרם נלמד רק לברכה שלאחריו, ומנין נדע ברכה שלפניו[לד]. ועל זה הקשה למה צריך עוד פסוק לברכה אחרונה בשבעת המינים. ובסמוך יבואר.

איך רצו לומר שמהלולים לומדים ברכה שלאחריו הרי יש פסוק מפורש ששבעת המינים טעונים ברכה לאחריהם

שם. הרשב"א (ד"ה מי) **והשיטה מקובצת** (ד"ה ולמאן) הקשו, מדוע צריך ללמוד מהלולים שכרם טעון ברכה לאחריו, והרי יש פסוק מפורש בשבעת המינים

כז. עיין בחידושי רבי עקיבא איגר (ד"ה תד) ובחתם סופר (שו"ת, יו"ד סי' רפו ד"ה הנה) מה שהקשו על דבריהם מהגמרא בשבת (קלט.). ועיין עוד מה שהובא להלן (לו. בענין 'הכלל שהמיקל בארץ' וכו') בשם התוספות חילוק אחר על מה נאמר הכלל שכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ, ומיישבים בזה הראיה מקידושין. **כח. מדברי** כל הראשונים הנ"ל נראה שבארץ ישראל נוהג רבעי בכל הנטיעות. והקשה הצל"ח (בתוס' ד"ה ולמאן), מדוע לא פסקו גם בארץ שרבעי נוהג רק בכרם, שהרי הובא בברייתא שגם רבי לומד מגזירה שוה שרבעי הוא רק בכרם ואם כן יש רבים שאומרים שרבעי הוא רק בכרם, ועוד שהלכה כרבי מחבירו (פסחים מ.) וכל שכן מתלמידו, והחולקים כאן הם תלמידיו ר' חייא ובנו ר' שמעון. ותירץ, שאפשר שרבי לא בא ללמוד מהגזירה שוה שרבעי נוהג רק בכרם, אלא שבא ללמוד מהגזירה שוה שיכולים לחלל אף דבר שראוי לגבי מזבח, שהיה מקום לומר שדבר שראוי לגבי מזבח אין בו חילול, שהכתוב עשה אותו קודש, וכמו שבהקדש דבר שראוי לגבי מזבח אינו יוצא מידי מזבח לעולם (תמורה לג:), ודבר זה מלמדת הגזירה שוה שאף בכרם שראוי לגבי מזבח נוהג חילול, ואין ראיה מרבי אם סובר כרם רבעי או נטע רבעי. ועיין עוד ברש"ש (בתוס' ד"ה ולמאן, בא"ד מיהו) מה שכתב בזה. **כט. עיין** בכסף משנה (מהלכות מאכלות אסורות שם) שהביא בשם הראשונים ראיות לדברי הרמב"ם, ועיין בחידושי רבינו חיים הלוי (שם) שביאר מחלוקת הרמב"ם והגאונים. **ל. בגליון הש"ס** הקשה, שהרי במעשר שני צריך לחלל דווקא על כסף שיש בו צורה, ואיך כתבו התוספות שמחללו על 'שוה' פרוטה, שמשמע שאינו מחללו כלל על כסף אלא על שוה כסף. ובהגהות בן אריה (בתוס' שם) מוחק תיבת 'שוה'. והרש"ש (בתוס' שם, בא"ד וכרם) תירץ, על פי מה שכתב השולחן ערוך (יו"ד סי' שלא סקל"ח) שבזמן הזה אין מקפידים לחלל על מטבע שיש בו צורה. ועוד תירץ על פי דברי הרמב"ם (מעשר שני פ"ד ה"ג) שיכול לחלל פירות מעשר שני על פירות, ויש לבאר שכוונת התוספות שמחלל על 'שוה פרוטה' היינו כשמחלל על פירות. ועיין עוד בלחם משנה (מהלכות מאכלות אסורות פ"י הי"ז). **לא. ברמב"ם** (מהלכות מאכלות אסורות פ"י הי"ז) לשון הברכה 'אשר קדשנו במצותיו וצונו על פדיון נטע רבעי'. ובטור (יו"ד סי' רלד) לשון הברכה 'אשר קדשנו במצותיו וצונו על פדיון רבעי'. **לב. ולפי** הצד שמאן דתני כרם רבעי לומד כן מהגזירה שוה, סוברים שכיון שלומדים גזירה שוה מכלאים, ששם ודאי אינו נוהג אלא בכרם של ענבים, הוא הדין לגבי רבעי אינו נוהג רק בכרם ענבים. **לג. בעל** המאור, רשב"א (ד"ה ולענין, שו"ת מיוחסות לרמב"ן סי' קנו), וההשלמה (ד"ה ק"ל). וראה בהמשך שהשיטה מקובצת (ד"ה והא) סבר כך גם למי שלומד מהלולים. **לד. עיין** בצל"ח (ד"ה ומי)

(דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת' שיש חיוב ברכה בכרם שהוא אחד משבעת המינים שצריך ברכה לאחריו[לה]. וקושיא זו קשה רק אם לומדים דברי הגמרא 'אשכחן לאחריו' דווקא על כרם [כדברי השיטה מקובצת לעיל], אך למאירי שפירש דברי הגמרא לברכה שלאחריו בשאר מינים חוץ משבעת המינים בודאי שאין קושיא[לו].

ותירץ הרשב"א, שהיה מקום לומר שהפסוק בשבעת המינים שמצריך ברכה הוא דווקא ביין, אבל אם אוכל ענבים לא יצטרך ברכה, כמו שכתוב שם 'זית שמן' שמשמע שעל השמן הוא צריך לברך ולא על הזית, והוא הדין צריך לברך רק על היין ולא על הענבים, שעיקר הפרי בזיתים וענבים הוא השמן והיין, ולכן צריך את הכתוב 'הלולים' ללמד שאף בענבים צריך לברך לאחריהם[לז]. וכתב שראה בשם רש"י להיפך[לח], שמהפסוק של שבעת המינים היה מקום לומר שהברכה היא רק בענבים כמו שבתאנה ורימון הברכה היא על עיקר הפרי, ולא על מה שיוצא ממנו, ולכן צריך את הכתוב 'הלולים' להשמיע שאף ביין צריך לברך, שהכתוב 'הלולים' משמע שמדבר ביין, כי כתוב שם 'להוסיף לכם תבואתו' והיין נקרא תבואה כמו שכתוב (במדבר יח ל) 'וכתבואת יקב'[לט].

ובשיטה מקובצת תירץ עוד, שאף שכבר נאמר בפסוק שצריך לברך על שבעת המינים לאחריהם, מכל מקום יש לומר ש'קודש הלולים' גם מדבר בברכה שלאחריהם, שכיון שאין הפסוק מיותר, שצריך להשמיענו דין החילול, אמר הפסוק לשון רבים, להשמיענו דרך אגב גם דין הברכה.

והפרי חדש (או"ח סי' רט ס"ג) תירץ, שהגמרא סוברת שאין ברכת שבעת המינים מן התורה, ורק להלן שלא מצאה פסוק לחייב ברכה מתרצת הגמרא שחיוב ברכה ילמד משבעת המינים ויסברו שחייבים בברכה מן התורה, ולמסקנא נדחה תירוץ זה ושוב חוזרים לסברא שחיוב ברכה בשבעת המינים מדרבנן[מ].

האם הוא קל וחומר גמור וברכת המוציא דאורייתא

הא לא קשיא דאתיא בקל וחומר כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כל שכן. התוספות (ד"ה לפניו) הוכיחו שקל וחומר זה אינו קל וחומר גמור, שאם כן הברכה שלפני המזון צריך להיות חיובה מדאורייתא, ובגמרא לעיל (כא.) משמע שהיא רק מדרבנן. ובתוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה קו"ח) הוסיף, שאפשר לפרוך כמו שפרכה הגמרא לעיל (שם) מה לברכת המזון שלאחריו שכן נהנה. ובפירוש הרשב"ץ (ד"ה ובגמרא) מציין לדברי הגמרא בתענית (כה:) שאין אומרים הלל הגדול אלא על נפש שבעה וכרס מלאה, ולכן יש לומר שרק לאחריו טעון ברכה ולא לפניו.

ולפי מה שהתבאר בתוספות ברכת המוציא היא דרבנן. ולהלן (מח:) יש תנאים שלומדים ברכת המוציא מפסוקים, אמנם הרשב"א שם (ד"ה הא) כתב, שאין הלכה כאותם תנאים אלא כסתם משנה לעיל (כ:) שסוברת שברכת המוציא היא מדרבנן. והשיטה מקובצת (ד"ה קו"ח) כתב שאף התנאים שלמדו ברכת המוציא מפסוקים אין סוברים שברכת המוציא דאורייתא, אלא הפסוקים הם אסמכתא בעלמא[מא].

אם יותר מסתבר לברך לפניו מדוע לא העמידו הלימוד שצריך לברך בברכה שלפניו

שם. השפת אמת (ד"ה הא) הביא שיש מקשים, שאם יש יותר סברא לברך לפניו אם כן כשיש פסוק אחד שצריך ברכה יש לומר שבא ללמד שמברכים לפניו, ומדוע מעמידים את הפסוק בברכה שלאחריו ואחר כך לומדים בקל וחומר לברכה שלפניו.

ותירץ, שאף שמצד הסברא יותר מסתבר להעמיד את הפסוק בברכה שלפניו, אבל כיון שמצאנו בתורה בברכת המזון ברכה לאחריו, צריכים להעמיד את הפסוק בברכה שלאחריו כפי מה שמצאנו ולא כפי המסתבר[מב].

מדוע הגמרא לא הקשתה מה לכרם שיש בו רבעי

איכא למפרך מה לכרם שכן חייב בעוללות[מג]. הקשה החפץ ה' (ד"ה מה), מדוע לא הקשתה הגמרא מה לכרם שכן יש בו רבעי, שהגמרא עוסקת עכשיו בדין הרבעי, ומדוע הקשתה מדין העוללות שאין עסוקים בו.

ותירץ, שהגמרא העדיפה להקשות מעוללות שנוהג בכל גפן וגפן בכל שנה ושנה, אבל רבעי נוהג רק בשנה רביעית.

איך לומדים זית מהצד השוה מכרם וקמה הרי אפשר לפרוך מה להצד השוה שחייבים בלקט ובפרט

ואתי נמי זית דאית ביה צד מזבח[מד]. הקשו התוספות (ד"ה ואתי), איך לומדים 'זית' מצד השוה מכרם וקמה, והלא אפשר לפרוך מה להצד השוה שבהם שכן חייבים בלקט, שקמה חייבת בלקט וכרם חייב בפרט שהוא כמו לקט.

ותירצו, שבאמת הגמרא יכלה לפרוך כך, אך העדיפה לפרוך שאפילו אם הצד השוה חשוב שיוכל ללמד גם זית, עדיין לא נדע את שאר הדברים.

ובשיטה מקובצת בבבא מציעא (פז: ד"ה אתיא) הביא שהרא"ש תירץ[מה], שהעדיפו לעשות צד השוה מצד מזבח ולא מלקט ופרט מפני שאינם שוים בשמם, שזה נקרא פרט וזה נקרא לקט. עוד תירץ, שזה הועיל הפסוק 'כרם זית' שזית נכלל קצת בכרם, ולכן עשו צד השוה שכולל גם כרם זית, אבל בלי הפסוק 'כרם זית' לא היו מכלילים את הזית בצד השוה, וכן בלי הצד השוה לא היה נכלל בכרם, כיון שקוראים לזה כרם זית ולא כרם סתם.

לפי פשוטו של מקרא כרם זית הוא שני דברים כרם וזית

וזית מצד מזבח אתי, והא בהדיא כתיב ביה כרם דכתיב 'ויבער מגדיש ועד קמה ועד כרם זית'. בתוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה כרם) כתב, שלפי פשוטו אין כוונת הפסוק כרם זית, אלא עד כרם ועד זית, שנכתב חסר וי"ו, וכמו שהיה כתוב ועד כרם וזית, וכן דרך הפסוק שמחסר ה'וי"ו' כמו ראובן שמעון (שמות א ב) וכמו 'שמש ירח עמד זבלה' (חבקוק ג יא) שהכוונה שמש וירח. וכן מתרגם יונתן בן עוזיאל 'ואדליק מגדישיא ועד כרמא ועד זיתא'.

האם ברכת שבעת המינים לאחריהם היא מדאורייתא

אלא דיליף לה משבעת המינים. הראשונים נחלקו אם חיוב ברכה אחרונה בשבעת המינים הוא מן התורה. הרשב"א (ד"ה הכי) כתב, שלמסקנא כל הברכות חיובן מדרבנן, חוץ משבעת המינים לאחריהם שהוא מן התורה, שכתוב בהם (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת'. וכן כתב הרא"ש (סי' טז) שברכת שבעת המינים לאחריהם היא מן התורה. אבל הבית יוסף (או"ח סי' רט ד"ה אבל) כתב שנראה ששיטת הרמב"ם (ברכות פ"ח הי"ב) שגם בשבעת המינים אינו מחויב בברכה שלאחריהם מן התורה. וכן הביא מהסמ"ג (עשין כז ד"ה כתב רבינו משה כל הברכות) שסובר

שביאר ביאור אחר מדוע הקשו כן רק למאן דתני כרם רבעי. **לה. במנחת** ברוך (דיני ברכות סי' ה ענף ב ד"ה ולפסגר) כתב, שקושיית הרשב"א קשה רק לשיטתו (להלן בהמשך העמוד הובא שיטות הראשונים בזה) שבשבעת המינים הברכה שלאחריהם היא מן התורה, אבל לשיטת הרמב"ם והסמ"ג שגם בשבעת המינים הברכה לאחריהם היא מדרבנן, לא קשה שלא מצאנו בכרם שטעון ברכה לאחריו. **לו. אמנם** גם במאירי (ד"ה וחזר) הקשה כן אך רק על מה שאמרה הגמרא להלן 'אשכחן כרם', ששם הגמרא הקשתה רק על מאן דתני כרם שדורש את הכתוב 'הלולים' רק על כרם ואם כן מצאנו פסוק רק בכרם, ושם שייך לשאול למה צריך שוב פסוק בכרם והרי כבר נאמר פסוק בשבעת המינים. ותירץ על זה כתירוץ הרשב"א ורש"י, שיש לחלק בין יין לענבים. ועיין צל"ח (ד"ה ואמנם למדתי) מה שתירץ על קושיית הרשב"א. **לז. וכתב** שלפי זה מתורץ גם מה שלהלן רצו ללמוד במה הצד שגם זית טעון ברכה, והרי זית הוא אחד משבעת המינים שכתוב בהם 'ואכלת ושבעת וברכת' ומדוע צריכים לימוד ממה הצד שטעון ברכה, אלא משום שהפסוק של שבעת המינים מדבר בשמן, וממה הצד מרבים אפילו זית. אמנם בתוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה ואתי) כתב, דהשתא לא מסיק אדעתיה דבזית גם כתוב ברכה לאחריו. **לח. לא** נמצא ברש"י שלפנינו, ובתוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה ועוד) הביא שכן פירש ה"ר שמעיה בשם רש"י. **לט. במנחת** ברוך (דיני ברכות סי' ה ענף ב ד"ה והנה קשה) הקשה על תירוץ הרשב"א, שהרי שנינו בביכורים (פ"א מ"ג) שאין מביאים ביכורים אלא משבעת המינים, ואמרו במנחות (פד:) שלומדים את זה מגזירה שוה 'ארץ ארץ' מהפסוק של שבעת המינים, ובביכורים הדין שמביאים ביכורים מזיתים וענבים, ומבואר שהפסוק מדבר גם בזיתים וענבים ולא רק ביין ושמן, ואדרבה בחולין (קכ:) דורשים מהפסוק (דברים כו ב) 'אשר תביא' לרבות יין ושמן, ומשמע שעיקר הפסוק מדבר בזיתים וענבים, ולא כמו שכתב הרשב"א שעיקר הפסוק מדבר ביין ושמן. ועוד הקשה גם על מה שכתב בשם רש"י שהפסוק של שבעת המינים מדבר בזיתים וענבים ואיננו יודעים משם יין ושמן ולכן צריכים את הכתוב 'קודש הלולים', וקשה, שהרי שם בחולין לומדים מביכורים לכל התורה שיין ושמן הוא בכלל זיתים וענבים, ואם כן גם ברכה בכלל זה ומדוע צריכים ללמוד יין ושמן מ'קודש הלולים'. ומוכח כן שזה נלמד מדרשה, גם ממסקנת הגמרא שהפסוק הוא רק אסמכתא, ואם כן קשה מנין שבזתים וענבים צריך ברכה לשיטת הרשב"א, אלא מוכח שלומדים כן מהדרשה שדרשו בחולין. **מ. ולהלן** יתבאר מחלוקת הראשונים האם החיוב מדאורייתא, ודברי הפרי חדש ושאר האחרונים בזה. **מא. מהמרדכי** (סי' קפה) משמע שאם מסופק אם בירך ברכת הלחם צריך לחזור ולברך. [כן פירש דבריו בחידושי אנשי שם וכתב שכן כתב האגודה (סי' קפח) בשם מהר"ם]. ומשמע שברכת המזון לפניו מדאורייתא. ובהגהות מלא הרועים למרדכי פירש שנלמד מהקל וחומר [כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כל שכן], או מפסוק. והקשה הברכי יוסף (או"ח סי' קסו סק"ט), מהמשנה לעיל (כ:) שמבואר שבעל קרי אינו מברך על המזון לפניו ומשמע שהוא מדרבנן. ולכן כתב שכוונת המרדכי הוא רק על ברכת המזון אבל בברכה שלפניה אם מסופק אינו חוזר ומברך. והטור (שם) היה גורס בדברי הרמב"ם (ברכות פ"ג ה"ב) שמי שמסופק אם בירך ברכת המוציא יחזור ויברך מספק, וחלק עליו שאין צריך לחזור ולברך. והבית יוסף (שם ד"ה ומה) כתב, שנוסחא משובשת נזדמנה לטור בדברי הרמב"ם, שבנוסחא שלנו כתוב שמי שמסופק אם בירך המוציא אינו חוזר ומברך, והקשה על הטור שלפי נוסחתו היה לו להקשות ממה שהוא עצמו הביא (סי' רט) מהרמב"ם (שם פ"ח הי"ב) שכל הברכות שהסתפק אם בירך אינו חוזר ומברך. וכתבו הב"ח (ס"י) והפרישה (אות ז), שיש לומר שאף לגירסת הטור אין סתירה בדברי הרמב"ם ששיטת הרמב"ם שרק בהמוציא צריך לחזור ולברך, שסובר שהוא קל וחומר גמור כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כל שכן. ובפרי מגדים (שם משבצות זהב סק"ט) מיישב הראיה מהמשנה לעיל [שחכמים פטרו בעל קרי מברכת המוציא, ואם היא דאורייתא איך יכולים חכמים לפטור], שיש כח ביד חכמים לבטל דבר מן בתורה בשב ואל תעשה, ואחר שביטלו ממנו חובת הברכה שוב אינו אוכל באיסור, [ואף שהיה מקום לומר שנחשב בקום ועשה כי עובר על איסור שאוכל בלי ברכה, יש לומר] שדיו לבא מן הדין להיות כנידון שכמו שברכת המזון לאחריו היא מצוה שביד חכמים כח לעקור, כיון שהוא בשב ואל תעשה, הוא הדין ברכה שלפניו שנלמד בקל וחומר מברכה שלאחריו יש כח ביד חכמים לעקור. **מב. עיי"ש** מה שכתב בזה עוד. ועיין עוד בחפץ ה' (ד"ה אשכחן) מה שכתב בזה. **מג. הצל"ח** (ד"ה מה) הביא שיש שהקשו שהרי אנו עוסקים בכרם רבעי, וכרם רבעי אינו חייב בעוללות (פאה פ"ז מ"ו), ואיך הקשתה הגמרא מה לכרם שחייב בעוללות. ותירץ הצל"ח, שכיון שמצאנו בכרם שחייב בעוללות אף שאין זה בכרם זה שהוא רבעי, יש לומר שהקשו מה לכרם שבשאר שנים יש בו חומרא שחייב בעוללות, לכן גם בשנה רביעית צריכים לברך על הכרם. **מד. לעיל** בהערות הובא מהתוספות רבי יהודה החסיד ומהרשב"א שפירשו מדוע הוצרכה הגמרא ללמוד זית במה הצד והלא הוא משבעת המינים שהתורה חייבה לברך עליהם. **מה. שם** מדובר לגבי היתר אכילת פועל שגם למדו מצד השוה מקמה וכרם, והקשו מה להצד השוה שבהם שכן יש בהם צד מזבח וכו' כמו בגמרא כאן.

כך, והוכיח שהחיוב הוא רק מדרבנן שאם היה מדאורייתא מדוע מברכים על זה רק מעין שלש ולא מברכים שלש ברכות כמו בלחם, אלא מוכח שחיוב הברכה הוא מדרבנן שהפסוק ואכלת ושבעת וברכת מדבר בלחם ולא בכל שבעת המינים[מו].

האם יש להוכיח מסוגייתנו ששבעת המינים טעונים ברכה לאחריהם מן התורה

בתוספות הרא"ש (מד. ד"ה ורבנן) הוכיח מסוגייתנו שברכת שבעת המינים לאחריהם הוא מן התורה, שהרי בגמרא רצו ללמוד משבעת המינים לשאר פירות שיתחייבו לברך עליהם מן התורה, ומשמע ששבעת המינים טעונים ברכה מן התורה. ולכאורה קשה מכאן על **הרמב"ם והסמ"ג** שסוברים שגם בשבעת המינים הברכה לאחריהם היא מדרבנן.

והאחרונים תירצו[מז], שכשתירצה הגמרא שחיוב ברכה נלמד משבעת המינים סוברת היא כרבן גמליאל (להלן מד.) שברכת שבעת המינים מן התורה וטעונים שלש ברכות לאחריהם, אמנם לשיטת חכמים הברכה על שבעת המינים היא מדרבנן, וגם הגמרא עד עכשיו סברה כחכמים, ורק בתירוץ זה סוברת כרבן גמליאל, והלכה כחכמים.

והמנחת ברוך (דיני ברכות סי' ה ענף ג) דחה דבריהם שאין לתרץ כן, כיון שלא מסתבר להעמיד את המשנה כרבן גמליאל, ועוד, שהרי הסוגיא כאן היא אליבא דרבי עקיבא כמו שאמרו 'מכאן אמר רבי עקיבא אסור לו' וכו' ושיטת רבי עקיבא היא ששבעת המינים טעונים ברכת מעין שלש כמו שמוכח מהמעשה המובא בברייתא להלן (לז.).

ותירץ המנחת ברוך, שכשהגמרא מתרצת 'אלא דיליף לה משבעת המינים' באה לומר מהלך חדש וחוזרת בה ממה שסברה בתחילה, שעד עתה רצתה הגמרא ללמוד מכרם וקמה במה הצד, והיינו מפני שרק בהם מצאנו ברכה מדאורייתא, שבכרם נאמר 'קודש הלולים', ובקמה נאמר 'ואכלת ושבעת וברכת' והבינה הגמרא ש'ארץ' הפסיק הענין (להלן מד.) וה'וברכת' הולך רק על לחם ולא על שבעת המינים, וכעת שיטת הגמרא שהפסוק 'ואכלת ושבעת' וגו' מדבר על כל שבעת המינים ולא אומרים ש'ארץ' הפסיק, והפסוק מלמד שכל שבעת המינים טעונים ברכה מן התורה [אף לשיטת חכמים[מח]], ולכן רוצה ללמוד משבעת המינים לכל שאר דברים[מט]. ולפי זה מתורץ **שהראשונים** הנ"ל פסקו כהבנת הגמרא במהלך הראשון וכפי הסוגיא להלן (מד.) ולכן פסקו שהברכה בשבעת המינים היא מדרבנן.

מדוע לא לומדים משאר ג' מיני דגן שאינם חייבים בביכורים

מה לשבעת המינין שכן חייבין בבכורים. הקשו **הפני יהושע והצל"ח** (ד"ה מה לשבעת), שהגמרא יכלה לדחות את הפירכא ולומר קמה תוכיח שחייבת בברכה ונכללים בה גם כוסמין ושיפון ושבולת שועל שאין מביאים מהם ביכורים, שביכורים מביאים רק משבעת המינים (ביכורים פ"א מ"ג)[נ].

ותירץ הפני יהושע, שעדיין היו יכולים לפרוך מה להצד השוה שבהם בשבעת המינים ובקמה שיש בהם צד מתנות כהונה, שבשבעת המינים יש תרומה וביכורים, וגם בכוסמין ושיפון ושיבולת שועל יש חלה, מה שאין כן בשאר מינים שאינם משבעת המינים אין נוהג שום מתנות כהונה[נא].

ביאור גירסאות הגמרא לרש"י ולתוספות

דלאו בר נטיעה כגון בשר[נב] **וכו'.** כך היא גירסת רש"י, אמנם **בתוספות** (ד"ה דבר) הגירסא 'דבר שאין גדולו מן הקרקע' כגון בשר וכו'. והקשו התוספות, מדוע הגמרא הקשתה רק מבשר ודגים שאינם גידולי קרקע, והלא גם ירקות שגדלים מן הקרקע אינם כלולים בפסוק 'קודש הלולים' הנאמר בנטע רבעי, שהרי אינם בני נטיעה, ואפשר להקשות גם מהם.

ותירצו התוספות, שהגמרא לא הקשתה מירקות כיון שאפשר לומר קמה תוכיח, שהרי חיטה ושעורה אינם בני נטיעה וחייבים בברכה ונלמד מהם לירקות. וכתב **המהרש"א** (בתוס' ד"ה דבר), שאף שהגמרא יכלה לפרוך על לימוד זה, מה לאילנות וקמה שיש בהם פאה ולכן דווקא בהם חייבים לברך, מה שאין כן בירקות, [כמו שכתבו תוספות בעצמם לגירסת רש"י]. מכל מקום עדיף לגמרא לקצר ולהקשות רק מבשר ששם לא יוכלו להשיב כלל. ולכן בהמשך כתבו תוספות שלגירסת רש"י שגורס 'דלאו בר נטיעה מנין' ומקשה הגמרא גם מירקות יותר מיושב[נג], כיון שבאמת אפשר להקשות גם מירקות, שהרי אין ללמוד אותם מקמה ומאילן, כיון שמה לקמה ואילן שחייבים בפאה[נד].

הרי יש אילנות שאין בהם פאה ואיך כתבו התוספות מה לאילנות שיש בהם פאה

שם. התוספות (ד"ה דבר) כתבו, שלגירסת רש"י 'דלאו בר נטיעה' וכו' אין ללמוד ירקות משאר אילנות ומקמה במה הצד, כיון שאפשר לפרוך מה לקמה ושאר אילנות שחייבים בפאה. והקשו **האחרונים**[נה], שהרי אפשר ללמוד ירקות מתאנה, שבתאנה אין נוהג בה פאה מפני שאין לקיטתה כאחת (שבת סח.).

ותירץ בהגהות רא"מ הורוויץ (בתוס' שם), שיש סוג תאנים שהם חייבים בפאה, כמו שכתב **הר"ש** בפאה (פ"א מ"ד) שבנות שוח חייבים בפאה, ואם כן מצאנו בכל שבעת המינים שחייבים בפאה. ויש מתרצים[נו], שיש לומר מה לתאנים שחייבים בביכורים, ואם תאמר שאר אילנות יוכיחו שאין חייבים בביכורים וטעונים ברכה, אפשר לומר מה לשאר אילנות שחייבים בפאה, ואם תאמר שילמדו בצד השוה מתאנה ומשאר אילנות, אפשר לפרוך מה לשניהם שכן חייבים במצוות מיוחדות, תאנה במצות ביכורים ושאר אילנות במצות פאה, מה שאין כן בירקות.

אולם בצל"ח (ד"ה והנה כל) הוסיף להקשות גם מרוב האילנות, שמצאנו שאינם חייבים בפאה. וכמו שמבואר בר"ש (פאה פ"א מ"ג) שרק האילנות שמנו שם במשנה חייבים בפאה, ושאר האילנות פטורים מפאה, ואיך כתבו תוספות שיש לומר מה לאילנות שחייבים בפאה.

ותירץ הצל"ח, שחלוק פטור פאה באילנות מהפטור בירקות, שאילנות הפטורים מפאה יש אופן שחייבים בפאה, שהרי סיבת הפטור היא מפני שאין לקיטתם כאחת, וממילא אם אינו לוקט את הפירות מיד אלא ממתין אחר שכולם יגמרו ולוקטם כולם כאחת, מתחייב גם בהם בפאה, ואם כן בעצם יש בהם חיוב שהרי הפטור תלוי במעשה האדם. מה שאין כן בירקות שפטורים מטעם שאין מכניסים אותם לקיום, וזה פטור בעצם, שהרי אין זה תלוי ביד האדם וגם אם ירצה לא יוכל להכניסם לקיום שהרי מתעפשות[נז]. אבל **החזון איש** (שביעית סוף סי' ז סק"א) חולק על הצל"ח וסובר שאף כשלוקט הכל כאחת בדבר שהדרך היא שאין לקיטתו כאחת, פטור מפאה[נח].

מדוע ברכת הפירות אינה מן התורה והלא דבר שנלמד מסברא נחשב מן התורה

אלא סברא הוא אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה. הקשה **הפני יהושע** (ד"ה אלא), מדוע חיוב ברכת הפירות הוא רק מדרבנן, הרי בכל מקום דבר שנלמד מסברא הוא דאורייתא, ובגמרא מקשים הרבה פעמים למה לי קרא סברא הוא, ומשמע שדבר שהוא סברא אינו צריך פסוק והוא מדאורייתא, ומדוע כתבו כל הפוסקים שחיוב ברכת הפירות הוא רק מדרבנן[נט].

מו. להלן (מד.) נאריך במחלוקת הראשונים בזה. במשנה ברורה (סי' רט סק"י) כתב שאף מי שסובר שברכת שבעת המינים לאחריהם היא מן התורה, זה רק כשאוכל כדי שביעה, אבל באכל פחות מכדי שביעה לכולי עלמא אין חיוב מן התורה לברך. **מז. צל"ח** (ד"ה מה), [ועיין שם מה שמתרץ לפי זה], ודברי דוד (ד"ה מה"מ), והוא כתב כן לתרץ מה שקשה לכאורה בגמרא שעד עכשיו סברו שהפסוק 'ואכלת ושבעת וברכת' מלמד רק על קמה, ואיך אומרים כאן שלומדים משבעת המינים ומשמע שהפסוק 'ואכלת ושבעת וברכת' מדבר בכל שבעת המינים. וכן כתב הקרן אורה (דיני ברכת הנהנין). והפרי חדש (או"ח סי' רט ס"ג) והלחם משנה (ברכות פ"ג הי"ד) גם תירצו שרק בתירוץ זה סוברת הגמרא שברכת שבעת המינים דאורייתא, אבל לא הזכירו שהגמרא סוברת כרבן גמליאל, ומפשטות דבריהם נראה שהם סוברים כמו התירוץ שהובא בשם המנחת ברוך שבתירוץ זה סוברת הגמרא שאף לרבנן ברכת שבעת המינים דאורייתא. **מח. בתירוץ** זה סוברים שברכת שבעת המינים היא מדאורייתא אף לרבנן שחולקים על רבן גמליאל, והטעם שאין טעונים שלש ברכות, משום שמן התורה יוצאים במה שכוללים כל הברכות בברכה אחת מעין שלש, וחכמים תיקנו שיפרטו את זה בשלש ברכות, ותיקנו כן רק בלחם מפני שקובעים סעודה עליו. ואין סוברים כאן את הטעם שאמרו להלן (מד.) שטעם רבנן הוא משום שהפסוק (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת' מדבר רק בלחם ש'ארץ' הפסיק הענין בין 'וברכת' לשבעת המינים. **מט. לפי** סברת הגמרא כעת לא שייך ללמוד כמאן דתני 'כרם רבעי' וללמוד ברכה מ'קודש הלולים' בכרם, כיון שכבר יודעים שכרם חייב בברכה שהרי הוא משבעת המינים, וצריכים ללמוד דווקא כמאן דתני 'נטע רבעי' והפסוק בא לרבות שאר נטיעות שאינם משבעת המינים שגם יתחייבו בברכה. אמנם לפי המהלך הקודם יכלה הגמרא לסבור 'כרם רבעי' וללמוד בו ברכה מ'קודש הלולים', שהרי שם הגמרא סברה שלא מצאנו בשבעת המינים ברכה לאחריה מן התורה, ויתיישב בזה קושיית הראשונים (הו"ד לעיל) מדוע צריך פסוק בכרם שחייב בברכה, הרי כרם הוא משבעת המינים. ועיין שם בדבריו שמיישב בזה עוד דיוקים בדברי הגמרא. **נ. בהגהות** ברוך טעם על הפני יהושע מציין לדברי הפני יהושע בפסחים (לו: בתוס' ד"ה אלא) שחולק עם המהרש"א האם ביכורים נוהגים בכוסמין ושיפון ושבולת שועל, ששיטת הפני יהושע שאינו נוהג בהם ושיטת המהרש"א שנוהג גם בהם. וקושיית הפני יהושע קשה רק לשיטתו שאין נוהג בהם ביכורים. **נא. וכתב** הפני יהושע, שיש לתרץ כן דווקא לשיטות הראשונים שרק בדגן ותירוש ויצהר נוהגים תרומות ומעשרות מן התורה, אבל לשיטת הרמב"ם (תרומות פ"ב ה"א ועיי"ש בכסף משנה שהביא הדעות החולקות על הרמב"ם) שבכל פירות האילן נוהג תרומות ומעשרות מן התורה אין לתרץ כן, שהרי אף בהם נוהג מתנות כהונה, וצריך עיון. ועיין עוד מה שהאריך בזה הצל"ח. **נב. כתב** בתוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה דבר), שכאן לא נחשב בשר גידולי קרקע וכן להלן במשנה (מ:) וכן לגבי הלאו 'לא תחסום שור בדישו' (דברים כה ד) שאמרו (ב"מ פט.) יצא החולב וכו' וכן בקידושין (יז.) לגבי הענקה אינו נחשב גדולי קרקע, אבל לגבי לוקח במעות מעשר שני (עירובין כז:) נחשבת בהמה גידולי קרקע, והטעם משום שלעומת מה שגדל ממש בקרקע, בהמה אינה נחשב גידולי קרקע, ולכן היכן שמדברים מדברים שגדלים ממש בקרקע אין בכלל זה בהמה, אבל לעומת דברים אחרים שאינם גדלים כלל בקרקע, נחשבת בהמה גידולי קרקע. וכן כתבו תוספות בסוכה (יא: ד"ה וגידולו). **נג. בתוספות** רבי יהודה החסיד (ד"ה המינח) גם הביא שכן גרס רש"י וכתב שאינו מבין גירסא זו [נראה שכוונתו להקשות שהרי בשבעת המינים יש חיטה ושעורה שאינם בר נטיעה], וכתב שמצא שרש"י חזר בו. **נד. עיין** ברדב"ז (שו"ת, ח"ה סי' תרמה), ובחפץ ה' (בתוס' ד"ה דבר) שהאריכו בביאור דברי התוספות. **נה. פני** יהושע (בתוס' שם), צל"ח (ד"ה והנה כל), רע"א, הגהות רא"מ הורוויץ (בתוס' שם). ורע"א איגר הקשה עוד שהתוספות סותרים מה שכתבו בראש השנה (יב. ד"ה אילן) שמן התורה פאה נוהגת רק בתירוש ויצהר וכאן משמע שנוהג בכל האילנות. **נו. דרך** אמונה (הלכות מתנות עניים פ"ב ה"ב בביאור ההלכה ד"ה וכן התאנים). **נז. שאף** שיש ירקות שאינן מתעפשות ומכניסים אותן לקיום וחייבים בפאה, מכל מקום אין למצוא חיוב בירקות שפטורים, מה שאין כן באילנות שגם בפטורים יכול להתחייב. **נח. עיין** בצל"ח ראיותיו. ועיין שם עוד בדרך אמונה מה שהקשה על הצל"ח. **נט. וכתב** שממה שקיימא לן ספק ברכות להקל אין ראיה שהוא מדרבנן, שיש לומר שכיון שכל

ותירץ הצל"ח (ד"ה ומה שכתב), שמה שאמרו שדבר שהוא סברא אינו צריך פסוק, ומשמע שהוא מדאורייתא, זה שייך לומר רק בדין מן הדינים, כגון מה שאמרו בכתובות (כב.) לגבי דין הפה שאסר הוא הפה שהתיר, ובבא קמא (מו:) לגבי דין המוציא מחבירו עליו הראיה, אבל אין לומר על דבר שהוא סברא, שהוא מצוה מן התורה לקיים הדבר, מפני שהוא סברא, שמצוה הוא רק מה שנצטוינו בתורה. ומוכיח כן שהרי יש הרבה מצוות שהשכל מחייב לקיימם ומדוע נכתבו בתורה, ומוכח שאף דבר שהוא סברא אינו מצוה עד שיכתב בתורה.

האם אפשר לעשות אסמכתא מפסוק כשהוא נצרך לדרשה

שם. כתבו **התוספות** (ד"ה אלא), שהלימוד שהברייתא הביאה מהלולים הוא רק אסמכתא, ובהוה אמינא הגמרא סברה שאינו אסמכתא אלא לימוד ממש שצריך לברך, ולכן הקשתה איך אפשר ללמוד מכאן הרי הפסוק נצרך לדרוש דברים אחרים. **ובתוספות רבי יהודה החסיד** (בתחילת הסוגיא, ד"ה והא) הוסיף לבאר, שאין לומר שגם בהוה אמינא ידענו שהפסוק הוא רק אסמכתא, ואף על פי כן שאלה הגמרא ש'קודש הלולים' עיקרו לדרשה אחרת, ואם עיקר הפסוק נצרך לדרשה אחרת אין לעשות אפילו אסמכתא מהפסוק, שהרי מוכח לא כן, שהרי כל הפסוקים שהגמרא מביאה ללמוד משם שצריכים לברך, גם נצרכים לדברים אחרים, ואיך מביאים מהם לעשות אסמכתא שצריך לברך ברכת הפירות, אלא משמע שאסמכתא מהפסוק אפשר לעשות אפילו כשהפסוק נצרך ללמד דברים אחרים.

האם הסברא שייכת גם על ברכה אחרונה

שם. כתב **הרשב"א** (ד"ה הכי), שבכל הפירות בין למאן דתני כרם רבעי ובין למאן דתני נטע רבעי, חוץ משבעת המינים לאחריהם כל חיוב הברכות בין לפניהם ובין לאחריהם אינו מן התורה אלא מדרבנן מסברא, והפסוק אסמכתא בעלמא. ומפשטות דברי הרשב"א משמע שאף ברכה אחרונה נלמד מסברא, שהסברא שאסור לאדם שיהנה מהעולם הזה בלא ברכה שייכת אף בברכה אחרונה. אמנם מדברי **התוספות** להלן (לט. ד"ה בצר) מבואר שרק בברכה ראשונה שייך הסברא שאסור לאדם שיהנה מהעולם הזה בלא ברכה, שכתבו, שאין מברכים ברכה אחרונה על פחות מכשיעור, ורק ברכה ראשונה מברכים על פחות מכשיעור משום שאסור לאדם שיהנה מהעולם הזה בלא ברכה[ס].

טעם שכל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מעל

וכל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מעל[סא]. כתב **בתוספות רבי יהודה החסיד** (ד"ה וכל), הטעם שהנהנה מהעולם הזה בלא ברכה מעל, משום שהברייתא מביאה אסמכתא מהפסוק 'קודש הלולים' שצריך לברך, ומ'קודש' לומדים שאם לא יברך הרי הוא כהקדש שיש בו מעילה. אי נמי משום הפסוק שהגמרא מביאה בהמשך (תהילים קטו טז) 'השמים שמים לה'', ואם לא בירך הרי זה כלוקח מרשות שמים וזהו מעילה.

כשמסתפק אם בירך האם חוזר ומברך

שם. כתבו **המאירי** (ד"ה וכל) **והארחות חיים** (הלכות סעודה סעיף יט) **בשם התוספות**, שאף שברכת הפירות החיוב הוא רק מדרבנן, אבל כיון שסמכוהו על הפסוק 'הלולים' וכן עשאוהו כמועל בהקדש אם שכח ולא בירך או שמסתפק אם בירך, אם הוא עדיין באמצע אכילתו יחזור ויברך מספק. וכן הוא בתוספות לעיל (יב. ד"ה אלא) שבספק צריך לחזור ולברך. אבל שיטת שאר **הראשונים**[סב] שבספק אינו חוזר ומברך חוץ מברכת המזון שהיא מן התורה.

האם חיוב ברכת הפירות יסודו מצד איסור לאכול בלי ברכה או מצד מצוה

האחרונים[סג] חקרו אם ברכת הפירות יסודה הוא איסור או מצוה. שיש לומר שיש איסור לאכול לפני שמברך שהאוכל לפני שמברך כאילו מעל, וכלשון הגמרא 'אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה', ועל ידי שמברך הותר האיסור[סד], או שברכת הפירות אין יסודה מצד איסור אלא שהוא חיוב ומצוה לברך, ואם אוכל בלי ברכה מועל.

המהרש"א בפסחים (קב. בהגהות ד"ה להודיען) כתב, שיש הבדל בין ברכת המצוות לברכת הפירות, שבברכת המצוות אם יש מחלוקת אם צריך לברך מי שסובר שאינו צריך לברך נחשב למחמיר שאוסר לברך, ומי שמצריך לברך נחשב למיקל שאינו חושש לברכה לבטלה, הגם שהברכות אינם מעכבות במצוות, אבל בברכת הפירות הוא להיפך שמי שסובר שאינו מברך הוא נחשב למיקל, שאם לא יברך יהיה לו איסור לאכול וכאילו מעל והברכה מעכבת בו, ולכן מי שמתיר לאכול בלי ברכה נחשב מיקל, ומי שסובר שצריך לברך הוא נחשב למחמיר. ומשמע מדבריו שסובר כשיטת **התוספות** שמספק צריך לברך בברכת הפירות, שאם לא יברך יהיה אסור לו לאכול. ומשמע מדבריו שיסוד חיוב ברכת הפירות הוא איסור אכילה לפני הברכה שאם לא יברך הוא כאילו מועל, והברכה מתירה את האיסור אכילה, ואינו מצד מצוה לברך.

וכתב המנחת שלמה (ח"א סי' יח אות ח), שלהלכה שקיימא לן שבספק אם בירך אינו חוזר ומברך (או"ח סי' קסז ס"ט, ר"ט ס"ג) משמע שיסוד חיוב הברכה אינו מצד איסור אכילה עד שיברך, ולהיפך האיסור אכילה הוא מפני המצוה והיינו שיש חיוב מצד הסברא להודות ולהלל לה' לפני שאוכל ושותה, ולכן חייבוהו לברך, ומפני החיוב אסרו לו לאכול עד שיברך ויקיים חיובו, ודומה לאיסור אכילה לפני התפילה ולפני קידוש שאין התפילה והקידוש מתירים לאכול אלא מפני שיש חיוב תפילה וקידוש אסרו לאכול לפני שיתפלל ויקדש.

ראיות שברכת הפירות יסודה מצד מצוה

האבני נזר (שו"ת, או"ח סי' לז אות ח) **והמנחת שלמה** (ח"א סי' יח אות ח) מוכיחים שחיוב הברכה אינו מצד איסור אכילה לפני ברכה, **ששנינו** (לעיל כ:) בבעל קרי מברך לאחריו ואינו מברך לפניו, ופשוט שמותר לו לאכול ולשתות כמה שירצה, ואין אומרים שאסור לו לאכול ולשתות עד שיטבול מפני שעובר על איסור גזל ומעילה, ומוכח שהאיסור אכילה הוא מכיון שיש מצוה לברך ומי שאין לו מצוה אין לו איסור.

עוד מוכיח המנחת שלמה, מאונן שפטור מכל המצוות ואינו מברך לא ברכת המוציא ולא ברכת המזון (לעיל יז:), וכתבו **האחרונים**[סה] שחייב בנטילת ידים שיסודו משום איסור לאכול בידים מסואבות משום סרך תרומה, ואונן אסור לעבור על כל הלאוין, ואפילו לאוין שהם מדברי סופרים, ורק ממצוות פטור, ומזה שאינו צריך לברך ברכת הפירות משמע שאין חיוב הברכה מצד איסור, שאם היה מצד איסור היה האונן צריך לברך כמו שצריך ליטול ידיו, שאסור לו לעבור על שום לאו.

בעמק ברכה הוכיח שיש גם ענין מצוה ולא רק איסור בברכה, ממה שאמרו להלן (נא.) שמי שאכל ולא בירך לא יברך אחרי שאכל, שהואיל ונדחה ידחה, ואם היה ענין הברכה רק איסור מדוע צריכים לטעם שהואיל ונדחה ידחה, והלא כבר עבר האיסור ומדוע שיברך עוד, אבל אם יסודו מצד מצוה היה מקום לומר שאפשר לקיים את המצוה גם אחרי שאכל כמו בטבילה שמברכים לאחריה, ולכן הוצרכו לטעם שכיון שנדחה ידחה ושונה מטבילה שאי אפשר אחרת ונחשב לדחוי מעיקרו[סו].

בירך שהכל על דבר שאין ברכתו שהכל יצא מידי מעילה

מאי תקנתיה. **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה מאי) פירשו שאלת הגמרא, מי שאינו יודע לברך איך יוכל לאכול והרי כל פעם שיאכל יתחייב קרבן מעילה[סז]. ותירצו בגמרא שילך לבקי וילמדנו ברכת כל דבר ודבר. והוא הדין אם אינו יודע לברך כל הברכות ויודע רק ברכת שהכל נהיה בדברו, ועל כל דבר מברך שהכל, יצא מידי מעילה כמו ששנינו (להלן מ.) 'ועל כולם אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא'. אמנם **האבודרהם** (תחילת הלכות ברכות) פירש דברי הגמרא 'וכל הנהנה מן העוה"ז

חיוב הברכה נלמד מסברא, בספק לא יברך, שלא שייך להחמיר כיון שיש בזה ספק ברכה שאינה צריכה, ולכן אין יותר סברא שיצטרך לברך. וכן מהמשנה לעיל (כ:) שבעל קרי אינו מברך לפני המזון, יש לומר כיון שמונע עצמו מלברך לכבוד ה' אין שייך יותר הסברא שצריך לברך. וגם שכיון שבמזון יש חיוב ברכה לאחריו אם כן כבר אין יותר הסברא שאסור לו לאדם וכו' מפני שהרי מברך לאחריו. ועיין בבית אפרים (אהע"ז סוף סי' נח) שהאריך בדברי הפני יהושע. **ס. ועיין** שם (בענין 'מדוע מברכים על פחות מכשיעור' וכו') שהתבאר עוד טעם מדוע יש לחלק בין ברכה ראשונה שמברכים אותה על פחות מכשיעור לבין ברכה אחרונה שאין מברכים על פחות מכשיעור. ועיין עוד בט"ז (או"ח סי' ריב סק"ז) ובפרי מגדים (משבצות זהב שם) שנחלקו האם שייך לענין ברכה אחרונה הסברא שאסור לאדם שיהנה מהעולם הזה בלא ברכה. **סא. החפץ** ה' (ד"ה אסור) מבאר, מדוע הוצרכה הברייתא להוסיף שכל הנהנה מהעולם הזה בלא ברכה מעל, משום שהרישא של הברייתא שאסור לאדם שיהנה מהעולם הזה בלא ברכה משמע שמדובר במי שיודע לברך שאסור לו לאכול בלי ברכה ועדיין היה מקום לומר שמי שאינו יודע לברך פטור, ולכן הוסיפה הברייתא שמעל ואין לו ליהנות עד שיברך. ומיושב היטב המשך הברייתא 'מאי תקנתיה' שכיון שמדובר במי שאינו יודע לברך שואלת הברייתא מה תקנתו. אבל במרומי שדה (ד"ה ילך) מבואר שמי שאינו יודע לברך אין צריך למנוע עצמו מאכילה, ומבאר בזה דברי הגמרא 'מאי תקנתיה מעיקרא ילך אצל חכם' וכו' שלכאורה תמוה, מאי קמשמע לן והלא כן הוא בכל האיסורים, אלא קא משמע לן שמי שאינו יודע לברך, אין התקנה שלא יאכל, משום שאינו צריך למנוע עצמו מלאכול, ולכן אמרו הלשון 'מעל' שאם אוכל בלי ברכה אין דינו כעובר עבירה במזיד, אלא רק כעובר איסור בשוגג, שמעילה היא בשוגג, ולכן אין זו תקנתו שלא יאכל, ותקנתו שילמד דיני הברכות. **סב. עיין** שם בגליון הש"ס ובאבן העוזר (או"ח סי' ריד) שביארו דברי התוספות, שלא שייך כאן לומר ספק ברכות להקל משום שאסור לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה, ואם לא יברך יהיה אסור לו לאכול, לכן אין זה ברכה לבטלה. **סג. רי"ף** (שם) רא"ש (סי' יד) רמב"ם (הלכות ברכות פ"ח הי"ב) וכן נפסק בשלחן ערוך (או"ח סי' רט ס"ג). **סד. אבני** נזר (שו"ת, או"ח סי' לז אות ה והלאה), עמק ברכה (ברכות הנהנין אות א), ומנחת שלמה (ח"א סי' יח אות ט). **סה. כמו** בנטילת ידים לסעודה שחיוב הנטילה יסודה מצד האיסור לאכול בידים מסואבות ולכן הצריכו אותו ליטול ידיו. **סו. המודי** דניאל, ברכי יוסף, ושו"ת מכתם לדוד, הביאם הפתחי תשובה (יו"ד סי' שמא סק"ד). **סז. בביאור** הלכה (סי' סג ס"ד ד"ה שלא) כתב, שאף מי שאינו יכול לברך כגון בבית המרחץ אסור לו לשתות בלי ברכה, מפני שלא אמרו שמצוה לברך אלא שאסור ליהנות בלא ברכה. ואף למה שהובא לעיל שברכת הפירות יסודה מצד מצוה, מכל מקום יש איסור לאכול בלי ברכה כתוצאה מן המצוה. **סח. נראה** שאין כוונתם לומר שחייבים קרבן מעילה על כל פעם שאוכל בלא ברכה, אלא כוונתם שהיה ראוי שיתחייב קרבן מעילה.

בלא ברכה מעל' שאם לא בירך על פרי ברכה המיוחדת לו מעל, ומבואר שבברכת שהכל על כל הדברים לא יצא מתורת מעילה.

ובאליה רבה (סי' רב סק"א) הקשה על המבואר בבבא קמא (ל.) שמי שרוצה להיות חסיד יקיים מילי דברכות, וכי לקיים מילי דברכות הוא רק מילי דחסידות, ומי שאינו מקיים מילי דברכות רק אינו נקרא חסיד, והרי בגמרא (להלן ע"ב) מבואר שמי שאינו מקיימו הוא חבר לאיש משחית. ותירץ, שהחסידות הוא במה שאינו מסתפק בברכת שהכל על כל הדברים, שהרי על הכל אם אמר שהכל יצא, ומי שמברך על הכל שהכל כבר אינו חבר לאיש משחית, ומי שאינו סומך על זה אלא מברך על כל דבר ברכתו הראויה נחשב חסיד[סט].

מי שמסופק בדבר מה ברכתו יברך שהכל ודווקא אחר שלמד ועדיין מסתפק

אלא אמר רבא ילך אצל חכם מעיקרא וילמדנו ברכות כדי שלא יבא לידי מעילה. כתב **הרמ"א** (או"ח סי' רב סי"ח) שדבר שאינו יודע אם הוא עיקר הפרי, שברכתו בורא פרי העץ, או שאינו עיקר הפרי וברכתו בורא פרי האדמה, יברך בורא פרי האדמה. ואם אינו יודע איזה מין הוא מברך עליו שהכל נהיה בדברו. וכתבו **האחרונים**[ע], שכל זה דווקא אחרי שלמד ואף על פי כן אינו יכול לברר מה ברכתו, אבל מי שלא למד לא יאכל עד שילך לחכם וילמדנו הלכות ברכות, כמו שאמרו כאן.

מה חידש שמואל יותר ממה שכתוב בברייתא

אמר רב יהודה אמר שמואל כל הנהנה וכו' כאילו נהנה מקדשי שמים. הקשה **הצל"ח** (ד"ה אמר), מה חידש שמואל יותר מהברייתא, שהרי בברייתא כתוב שהנהנה בלא ברכה מעל, ואם כן הרי הוא קדשי שמים, ומה הוסיף בזה שאמר שהוא כנהנה מקדשי שמים.

ותירץ, שהרי קיימא לן בנדרים (לה.) שיש מעילה בקונמות, ואם כן מצינו מעילה אף בדבר שאינו קדשי שמים ממש, שקונם אינו קדשי שמים, ואף על פי כן יש בו מעילה, ומשמיענו שמואל שהנהנה מהעולם הזה בלי ברכה, הוא כנהנה מקדשי שמים ממש, ולא רק כנהנה מקונמות.

לה:

עד לאחר ברכה אחרונה אין המאכל שלו לגמרי

כאן לאחר ברכה. **התוספות** (ד"ה כאן לאחר) הביאו הגמרא בשבת (קיט.) שכשהיו מניחים השולחן היו אומרים 'לה' הארץ ומלואה' (תהלים כד א), וכשהיו מסלקים השולחן היו אומרים 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם' (שם קטו טז). ומבאר **החדש האביב** (בתוס' שם), שהתוספות הביאו דבר זה כדי להשמיע שאין המאכל שלו לגמרי עד אחר ברכה אחרונה, ולכן כשהיו מסלקים השולחן והולכים לברך ברכה אחרונה היו אומרים 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'.

הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מה הוא גוזל מהקדוש ברוך הוא

אמר רבי חנינא בר פפא כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאילו גוזל להקדוש ברוך הוא וכו' כתב **רש"י** (ד"ה גוזל), שהנהנה מן העולם הזה בלא ברכה גוזל להקדוש ברוך הוא את ברכתו. **והמהרש"א** (ח"א לעיל ע"א ד"ה ל"ק) כתב, שאין צריך לפרש שגוזל את הברכה, אלא שגוזל את הדבר שנהנה ממנו, שהרי קודם ברכה הכל שייך לקדוש ברוך הוא, ורק אחר ברכה נתנו לבני אדם כמו שאמרו לעיל (ע"א), ומי שנהנה לפני שמברך נמצא שגוזל את הדבר עצמו שנהנה ממנו.

והחדש האביב (ברש"י שם) מבאר שרש"י לא רצה לפרש שגוזל את הפרי, שאם כן היה רבי חנינא בר פפא אומר הלשון 'מעל' כלשון הברייתא לעיל (ע"א), וממה ששינה בלשונו ואמר 'גוזל' משמע שבא להוסיף שמלבד מה שמועל במה שאכל הפרי, גם גוזל את הברכה.

ביאור מדוע גוזל אביו ואמו וטעם הברכות

שם. כתב **הרשב"א** (פירושי ההגדות ד"ה אמר), וז"ל 'יש בזה סוד נסתר והוא סוד הברכות. ונְגַלֵּהוּ, שהמברך על הפירות, או על אחת מהנאות העולם, כבר הסכים בדעתו שהוא יתברך, אשר מברכו על הנאותיו, הוא המשגיח והוא המנהיג את הכל והוא סיבת הכל, שאף על פי שהגלגלים בסיבתם, והארץ בטבעה מצמיחים ומגדלים, אין כוחם מצידם, רק מצד השפע הנשפע עליהם מן הסיבה הראשונה, המשגיח בכל ברוך הוא. היפך מאמר האומרים 'אלכה אחרי מאהבי נותני לחמי ומימי צמרי ופשתי שמני ושקויי' (הושע ב ז), שהיו נותנים כל הסיבות לגלגלים הפועלים לארץ בטבעם, ולרוחניים שהם נפש להם, ושוללים הכל ממנו יתברך.

ועל כן נקרא מי שאינו מברך 'גוזל אביו', שה'אב' רמז לסיבה הראשונה, כמו שהאב סיבה לבן, וגוזל אותו, ששולל ממנו ההשגחה וההנהגה ממעשה התחתונים. ומי שנוהג כן גורם למניעת הטובות מן האומה, כמאמר הנביא לנותני הכוחות לרוחניים, 'לכן אשוב ולקחתי דגני בעתו ותירושי במועדו' (שם ב יא), מידה כנגד מידה, מי שאינו מכיר בטובות המטיב, ראוי שימנע ממנו המטיב, את טובתו. ונמצא משחית אומתו כענין שהשחית ירבעם טובתן של ישראל, בהשחיתו אותם לאביהם שבשמים, אשר קצץ בנטיעות[א].

ואף על פי שהנהנה ואינו מברך אינו אלא יחיד, הוא משחית את האומה לבדו, ומונע הטוב מהם, שכבר ידעת מאמרם ז"ל (קידושין מ:) 'שהאדם נידון אחר רובו, והעולם נידון אחר רובו, ומכאן אמרו (שם) כל העושה מצוה אחת יתירה על זכיותיו, אשריו שהכריע עצמו ואת העולם כולו לכף זכות'.

ההכרח לפרש שכוונת הפסוק באיש משחית הוא ירבעם בן נבט

מאי חבר הוא לאיש משחית אמר רבי חנינא בר פפא חבר הוא לירבעם בן נבט וכו'. **בשיטה מקובצת** (ד"ה מאי) מפרש שלכן אמרו שהוא חבר לירבעם בן נבט, משום שאין לפרש כפשוטו שחבר לאנשים מושחתים ולאו דווקא לאיש מסוים, שפשיטא שמי שעובר עבירה חבר למי שעובר עבירות, אלא ודאי שהפסוק מתכוין לדמותו לאדם מסוים שהיה איש משחית, וירבעם היה משחית [כמו שכתב **רש"י** (ד"ה אין, ד"ה לירבעם) שכמו שירבעם חטא והחטיא את ישראל, כך מי שאינו מברך, אחרים לומדים ממנו ליהנות מהעולם בלא ברכה, ונמצא שהוא חבר לאיש משחית].

ביאור קושיית רבי חנינא בר פפא בפסוקים

רבי חנינא בר פפא רמי כתיב ולקחתי וכו'. ביאר **היעב"ץ** (ד"ה ר"ח), שקושיית רבי חנינא היא רק מדוע נאמר 'דגני' ולא 'דגנך' כאמור בפסוק 'ואספת דגנך', ועל זה תירצה הגמרא, שמכיון שהפסוק עוסק כשאין עושין רצונו של מקום, לכן כתב 'ולקחתי דגני' שלוקח את הדגן שלו מפני שלא עושים רצונו[ב]. וכן פירש **הרש"ש** (ד"ה רחב"פ). והוסיף לבאר, שודאי רבי חנינא לא מקשה מדוע כאן הדגן לה' וכאן לישראל, שהרי בענינם של הפסוקים מפורש שכאן עושין רצונו של מקום וכאן כשאין עושין רצונו, ש'ואספת דגנך' אמור בפרשת 'והיה אם שמוע תשמעו' (דברים יא יג), והפסוק 'ולקחתי דגני' אמור לאחר שהנביא אומר 'וכסף הרביתי לה וזהב עשו לבעל' (הושע ב י).

ביאור בדברי התוספות שרבי חנינא בר פפא משוה עושין לאין עושין

כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום כאן בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום. הקשו **התוספות** (ד"ה כאן בזמן), כיצד העמיד רבי חנינא בר פפא את הפסוק 'ואספת דגנך' (דברים יא יד) בעושין רצונו של מקום, הרי להלן אומר רבי שמעון בן יוחי שפסוק זה מדבר באין עושין רצונו של מקום[ג]. ותירצו, שיש דרגות בעושים רצונו של מקום, ואף שהעמיד רבי חנינא את הפסוק בעושים רצונו של מקום, אך לא מדובר שעושים רצונו של מקום כל כך כמו צדיקים גמורים שראויים ל'ועמדו זרים ורעו' וגו', ולכן קרא להם רבי שמעון בר יוחי שאין עושין. ועוד תירצו, שרבי חנינא בר פפא חולק על מה שחילק רבי שמעון בר יוחי לקמן בין עושין לאין עושין רצונו של מקום, אלא הוא משוה את עושין לאין עושין[ד].

ומה שכתבו התוספות בתירוצם השני שרבי חנינא בר פפא משוה עושין לאין עושין צריך ביאור, שהרי גם רבי חנינא בר פפא מחלק בין עושין רצונו של מקום לאין עושין רצונו של מקום. ומפרש **המהרש"א** (בתוס' ד"ה כאן), שמה שאמרו התוספות שרבי חנינא בר פפא משוה עושין לאין עושין, אין כוונתם לעושין רצונו של מקום או לא שבזה ודאי רבי חנינא מחלק, אלא כוונתם שרבי חנינא לא מחלק כפי שמחלק רבי שמעון לקמן בין עושין במלאכת עצמן או

סט. **והביא** מכתבי האר"י ז"ל שמי שסומך עצמו שמברך שהכל על כל הדברים הוא בכלל בור שקיללוהו חז"ל. ע. **מגן** אברהם (שם ס"ק לו), שולחן ערוך הרב (שם סכ"ד), ומשנה ברורה (שם ס"ק פד). א. **וכעין** זה פירש השל"ה (הגהותיו לעמק ברכה בהקדמה, של"ה שער האותיות אות ק), ועיין שם עוד שפירש על דרך הסוד. והמהרש"א (ח"א ד"ה ל"ק) כתב, שמה שמצאנו (מלכים א' יא ל-לא) כשאחיה השילוני בישר לירבעם על המלוכה, שהיה שם עבירת 'בל תשחית' שקרע את השמלה לשנים עשר קרעים ואמר לירבעם שיקח עשרה קרעים, הוא רמז שקיצץ בנטיעות בעשר קדושות להפרידם ולהשחית את ישראל לאביהם שבשמים, וכמו כן מי שאינו מברך, הוא מפריד ומשחית שפע הקדושה והברכה מישראל, ועל כן יש בברכת הלחם עשר תיבות נגד עשר קדושות. ב. **והוסיף**, שמשמע מכאן שהנהנה בלי ברכה הרי הוא גוזל, שהרי כשלא עושים רצונו הדגן שלו [ומשמע מדבריו שרבי חנינא בר פפא הביא סתירה זו כדי להוכיח ממנה לדבריו לעיל]. ג. **המלא** הרועים (בתוס' ד"ה כאן) מפרש, שאף שהלכה כרבי ישמעאל מכל מקום הקשו התוספות מרבי שמעון בן יוחי, שאף רבי ישמעאל לא נחלק על רבי שמעון בן יוחי ש'ואספת דגנך' מדבר באין עושין רצונו של מקום, שהרי בעושין רצונו של מקום נאמר 'ועמדו זרים ורעו' וגו', אלא שסבר שדווקא כשכולם עושים רצונו של מקום יזכו לזה, אך אם רק יחיד עושה רצונו אין די בזה בשביל לזכות ל'ועמדו זרים' וגו', ולכן סובר רבי ישמעאל שכל יחיד ינהג מנהג דרך ארץ. ד. **ומפרש** המלא הרועים (בתוס' שם), שאין כוונת התוספות שרבי חנינא חולק מעצמו על ר' שמעון בן יוחי שהרי אמורא לא יכול לחלוק על תנא, אלא כוונתם שרבי חנינא סובר כרבי ישמעאל [וכן מפורש בתוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה וכתיב)], וסבר, שרבי ישמעאל לא חילק כלל בין עושים לאין עושין אלא תמיד צריכים לנהוג מנהג דרך ארץ, ומה שמצאנו 'ורעו זרים' וגו', פסוק זה אמור לימות המשיח.

שאין עושין אלא אחרים עושין במלאכתן או שעושין מלאכת אחרים, אלא מחלק אם נקרא דגנך או דגן שמים [וכפירוש רש"י (ד"ה בזמן) שנוטלו ומראה להם שהוא שלו][ה].

במסורת הש"ס גורס בדברי התוספות שרבי חנינא בר פפא משוה עושין לעושין ואין עושין, שהרי לרבי שמעון בן יוחי יש שלשה אופנים: א. בעושין רצונו של מקום, אחרים עושים מלאכתם. ב. באין עושין רצונו של מקום, הם עושים מלאכת אחרים. ג. עושין ואין עושין, והיינו בעושין רצונו של מקום אבל לא לגמרי, הם עושים מלאכת עצמם. ורבי חנינא בר פפא אינו מחלק כך אלא משוה את עושין רצונו של מקום לעושין ואין עושין, ויש לו רק שני אופנים, עושין רצונו של מקום ואין עושין כלל רצונו של מקום, שאם לא כן מדוע אינו מקשה מהפסוק 'ולקחתי דגני' על הפסוק (ישעיה סא ה) 'ועמדו זרים' וגו', ומוכח שהוא אינו דורש מהפסוק הזה להעמידו שיש עושין רצונו של מקום שאחרים יעשו בשבילם, אלא דורש כמו רבי ישמעאל שאף בעושין רצונו של מקום הם עצמם אוספים התבואה[ו].

ביאור קושיית הברייתא 'ואספת דגנך מה תלמוד לומר'

תנו רבנן ואספת דגנך מה תלמוד לומר. הצל"ח (ד"ה ואספת) מפרש קושיית הברייתא 'מה תלמוד לומר', שהוקשה לה [לברייתא] ש'ואספת דגנך' מיותר, שהיה צריך להיכתב 'ונתתי מטר ארצכם בעתו יורה ומלקוש ודגן ותירוש', וודאי שיאסוף בשעת האסיף, ומדוע היו צריכים לכתוב 'ואספת'.

ומכאן דורש רבי ישמעאל, שהכתוב בא להתיר לאסוף הדגן ולומר שאינו ביטול תורה, שלא תאמר שזה ביטול מצות 'והגית בו יומם ולילה' (יהושע א ח).

ורבי שמעון בן יוחי דורש הפסוק שבא לאזהרת מוסר שלא יבעטו מרוב טובה, שדרך האדם לבעוט מרוב טובה, אך אין היצר הרע שולט מיד בעבירות החמורות אלא מן הקלות מביא אל החמורות, וראשית הכל הוא ביטול תורה, ועל זה מזהיר הכתוב שעל ידי הברכה שאתן לך יסיתך היצר לבטל תורה על ידי שתאסוף בעצמך הדגן ותדוש ותזרה, ואחר כך ואכלת ושבעת שתמלא כרסך, וכשתעשה כל זה אתה צריך כבר שמירה מן החמורות, ולכן ממשיך הכתוב 'השמרו לכם' וגו'.

כיצד ההנהגה הראויה לשיטת רבי ישמעאל

הנהג בהן מנהג דרך ארץ. המאירי (ד"ה ראוי) מפרש, שאין לאדם להתרשל ולא לעשות מלאכתו כלל אלא יעשנה עראי, וכדברי רבי ישמעאל שיתנהג בהם מנהג דרך ארץ, כלומר שישתדל רק כפי מה שיחייב אותו ההכרח ושלא ישקיע כל השתדלותו בזה.

ובנפש החיים (שער א פ"ח) כתב, שאף רבי ישמעאל ודאי אינו סובר שהאדם יוכל להתעסק בפרנסה ולא לעסוק באותו זמן בתורה כלל, אלא אמר 'הנהג בהן מנהג דרך ארץ', וכוונתו שגם בשעה שעוסק במלאכתו כדי הצורך וההכרח, בכל אופן במחשבתו יהרהר בדברי תורה[ז]. ודייק מהמשך הגמרא שאמר רבא לתלמידיו בימי ניסן ותשרי לא תתראו לפני, והיינו דווקא, שלא יבואו לפניו לבית המדרש, אבל בוודאי שלא היו בטלים מן התורה באותו הזמן.

במה עיקר הקביעות, בדברי תורה או בדרך ארץ

שם. כתב תוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה ואספת) **בשם רבינו תם**, שמלשון המשנה באבות (פ"ב מ"ב) 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ' משמע שהדרך ארץ יותר קבע מתלמוד תורה, שכשאומרים על דבר שצריך להיות עם הדבר השני משמע שהשני עיקר, וכמו שמדייקים בגמרא ביבמות (לח:) שכתוב 'יחלקו יורשי הבעל עם יורשי האב' משמע שיורשי האב הם עיקר.

אבל הביא, שרבינו אלחנן חלק עליו וסבר שאין לומר שתלמוד תורה אינו עיקר, שהרי אמרו להלן שראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי, ושנינו באבות (פ"ו מ"ו) ארבעים ושמונה דברים שהתורה נקנית בהם ואחד מהם הוא מיעוט דרך ארץ. ומה שדייק רבינו תם מלשון המשנה, אפשר לדייק להיפך ממה ששנינו בהמשך המשנה שם 'וכל תורה שאין עמה מלאכה', שכאן כתב שהמלאכה צריכה להיות עם התורה משמע שהתורה עיקר. ולגבי מה שדייק רבינו תם מיבמות, יש לומר שאין דיוק הגמרא ממה שכשאומרים 'עם' משמע שהשני עיקר, אלא מייתור הלשון שאם הם שוים היה צריך לכתוב יחלקו בסתמא, והוסיפו 'עם יורשי האב' כדי לומר שהם העיקר[ח]. ועוד, שבמשנה באבות לא יכלו לכתוב תלמוד תורה ודרך ארץ, שהיה משמע או זה או זה והוצרכו לכתוב 'עם'.

האם דברי רבי ישמעאל ורבי שמעון בן יוחי סותרים לדבריהם בגמרא מנחות

הנהג בהן מנהג דרך ארץ דברי רבי ישמעאל רבי שמעון בן יוחי אומר אפשר אדם חורש בשעת חרישה וכו'. בגמרא במנחות (צט:) מובא ש'אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי אפילו לא קרא אדם אלא קריאת שמע שחרית וערבית קיים 'לא ימוש' (יהושע א ח), ודבר זה אסור לאומרו בפני עם הארץ'. ועוד מובא שם, 'שאל בן דמה בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל כגון אני שלמדתי כל התורה כולה מהו ללמוד חכמת יונית, קרא עליו [רבי ישמעאל] המקרא הזה לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה, צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמת יונית'. ומקשים האחרונים[ט], שלכאורה דבריהם סותרים, שבסוגייתנו משמע שלרבי שמעון בן יוחי לא יעסוק אדם אפילו בחרישה, ושם משמע שמספיק רק לקרוא קריאת שמע וכבר יוצא ידי חובת לימוד תורה, וברבי ישמעאל להיפך כאן משמע שינהג מנהג דרך ארץ בחרישה וזריעה, ושם למד שהפסוק לא ימוש מדבר ביום ובלילה בלי הפסקה.

ובתוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה ור"ש) פירש שיטת רבי שמעון בן יוחי, שאין כוונתו לומר שהנהגה זו היא חובה, שחייב רק ללמוד ולא להפסיק אפילו למלאכה, שהרי הוא עצמו אומר שיוצא ידי חובה בקריאת שמע שחרית וערבית, אלא כוונתו למצוה בעלמא, שמפני ביטול תורה יש מצוה שאפילו לא יתעסק בדרך ארץ. אך **בחידושי הש"ס** במנחות (שם ד"ה א"ר), מפני שאלה זו הגיה לגרוס בגמרא 'אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק' ולא משום רבי שמעון בן יוחי'.

החק נתן במנחות (שם ד"ה א"ר יוחנן) ביאר, שברבי ישמעאל לא קשה כלל הסתירה כיון שתמיד סובר שהחיוב הוא יומם ולילה כפשטות הפסוק, אלא שכאן דיבר לענין חרישה וזריעה שהתורה גילתה 'ואספת דגנך' בהכרח שמותר, ושם שמדובר ללמוד חכמה יונית ודאי שהפסוק כפשוטו ואסור ללמוד חכמה כזו לא ביום ולא בלילה, אך ברבי שמעון קשה הסתירה. ותירץ שאפשר לחלק, שבמנחות רבי שמעון דיבר כשאין ישראל עושין רצונו של מקום, וממילא אין להם את ההבטחה של 'ועמדו זרים ורעו' וגו' וצריכים לעשות מלאכת עצמם, ולכן בזמן כזה יכולים לקיים 'לא ימוש' בקריאת שמע יום ולילה, אך בסוגייתנו מדובר כשעושים רצונו ומלאכתם נעשית על ידי אחרים, ובזמן כזה מתפרש הפסוק כפשוטו יומם ולילה ממש.

במהר"ץ חיות בסוגייתנו (ד"ה לפי) נשאר בצ"ע, אמנם בחידושיו במנחות (שם ד"ה שאלו) תירץ, שרבי ישמעאל למד שמה שמצאנו היתר ליבטל מדברי תורה הוא רק למנהג דרך ארץ, אך לדברים אחרים אסור [וכדברי החק נתן], אך לרבי שמעון שלא מצאנו היתר למנהג דרך ארץ, ולהיפך סבר שאין לחרוש ולזרוע, ואם כן קשה הרי מצאנו הרבה צדיקים שעסקו למלאכתם[י] וכן יש כתובים המעידים על זה, לכן בהכרח צריך לומר שהפסוק לא ימוש אינו כפשוטו יומם ולילה אלא מדבר בקריאת שמע יומם ולילה.

באגרות משה (יו"ד ח"ד סי' לו אות יא) מתרץ, שרבי ישמעאל סבר שאין חילוק בין תלמידי חכמים לשאר אנשים וכולם מחויבים ללמוד כל היום חוץ מהנצרכים לפרנסתם, אך רבי שמעון בן יוחי סובר שיש חילוק, ובסתם בני אדם יכולים לקיים 'לא ימוש' בפרק אחד שחרית וערבית, ועל זה דיבר במנחות, אבל בתלמידי חכמים החיוב של 'לא ימוש' הוא כפשוטו כל היום וכל הלילה, ואינו מספיק בקריאת שמע שחרית וערבית, וגם לפרנסה לא יפסיקו מלימודם[יב].

לרבי שמעון כיצד מצאנו צדיקים שעסקו במלאכה

רבי שמעון בן יוחי אומר אפשר אדם חורש וכו' תורה מה תהא עליה וכו'. הראשית חכמה (שער הקדושה פ"ג) הקשה[יג], שמצאנו בגמרא שהיו עוסקים

ה. **וכן** משמע בהגהות הב"ח. ו. **ובחפץ** ה' (בתוס' ד"ה כאן בזמן, ולפני) כתב לתרץ באופן אחר מדברי התוספות [כדי שלא יצטרכו לומר שרבי חנינא בר פפא אינו סובר כרבי שמעון בן יוחי], שגם רבי שמעון בן יוחי סובר שאם אין כל כלל ישראל או רובם עושין רצונו של מקום, אפילו הצדיקים שעושים רצונו של מקום גרע כוחם ואינם זוכים שמלאכתן תיעשה על ידי אחרים, ופרשת 'והיה אם שמוע' מדברת שאין כל כלל ישראל עושין רצונו של מקום, וכיון שאין כל הכלל עושה רצונו של מקום אין זוכים שמלאכתן תיעשה על ידי אחרים, והפרשה מדברת עם היחידים שעושין רצונו של מקום, ולכן כתוב 'ואספת דגנך' לשון יחיד, ולכן אמר רבי חנינא בר פפא שהפרשה מדברת שעושין רצונו של מקום כי היחידים הנ"ל עושין רצונו של מקום, ונתקיים גם מה שאמר רבי שמעון בן יוחי שאין עושין רצונו של מקום כי הפרשה מדברת כשהכלל אינו עושה רצונו של מקום. ז. **הראשית** חכמה (שער הקדושה פ"ג) כתב, 'ענין התנאים והאמוראים שהיו עוסקין מקצת היום במלאכתן אמנם היתה מלאכתן נעשית על ידי אבריהם הנגלים, ומחשבותם ונפשם היתה דבקה בה' יתברך ובתורתו'. ח. **וכן** הוא בתוספות ישנים ביומא (פה: ד"ה תשובה), שם דנו במה שאמרו ש'יום הכיפורים מכפר עם התשובה'. ט. **המהר"ץ** חיות (ד"ה לפי, מנחות שם ד"ה שאלו), החק נתן (שם ד"ה א"ר יוחנן), חידושי הש"ס (פיק, שם ד"ה א"ר), אגרות משה (יו"ד ח"ד סי' לו אות יא). י. **וכן** בגליון הש"ס (מנחות שם) ציין שכך גרס הש"ך (יו"ד סי' רמו סק"א). יא. **ראה** בנושא הבא שם הובאה שאלה זו בהרחבה. יב. **ובשדי** חמד (מערכת ו כלל טו) האריך בזה. ומכל השיטות מתבאר שרבי ישמעאל תמיד אוסר כל ביטול תורה מלבד למנהג דרך ארץ, אך ברבי שמעון נחלקו, לשיטת תוספות רבי יהודה החסיד, רבי שמעון סובר שעיקר החיוב מתקיים בקריאת שמע, ורק למצוה יש ללמוד יום ולילה ממש. ולשיטת החק נתן, רבי שמעון סובר שבזמן שאין עושין עיקר החיוב מתקיים בקריאת שמע, אך בזמן שעושים חייב כל היום וכל הלילה ממש. והאגרות משה סבר, שרבי שמעון חילק בין תלמידי חכמים שחייבים יומם ולילה לשאר אנשים שמקיימים את החיוב בקריאת שמע. והמהר"ץ חיות רק תירץ את הסתירה, אך לא הסביר מה צריכה להיות ההנהגה לפי רבי שמעון אם כפי הסוגיא כאן או כדבריו שם, ויצטרך לומר כתוספות רבי יהודה החסיד או כהחק נתן. יג. **הוא** הקשה כן על המכילתא (כי תשא מס' דשבתא פ"א) שהמכילתא מקשה שבפסוק שם כתוב 'ששת

במלאכה ולומדים תורה כהלל [כפי המעשה המובא ביומא (לה:) שהיה משתכר טרפיק וכו'] וחביריו, ומדוע לא נתקיים בהם הפסוק 'ועמדו זרים ורעו' וגו'. ויישב בדוחק, שהפסוק מדבר על הכלל כשכולם עושים רצונו של מקום, אך לא על יחידים[יד].

אולם באגרות משה (שם) גם דן האם יש לחלק בין הדורות, והביא ראיה ממה שאביי הוכיח בהמשך שיש לנהוג כרבי ישמעאל כיון שהרבה עשו כרבי שמעון ולא עלתה בידן, וכיצד אפשר להוכיח ממה שעשו כרבי שמעון ולא הצליחו הרי יתכן שדורם לא היה ראוי לכך, אלא משמע שאין זה תלוי בדור אלא כל יחיד לפי מעשיו. אך דחה הראיה, שאולי אביי לא בא לומר שאין הלכה כלל כרבי שמעון ויתכן שבדורו היה אפשר לנהוג כדבריו, אלא שבא להוכיח שבדורותינו אי אפשר לנהוג כרבי שמעון, כי אין דורנו [אפילו של אביי] ראוי כדורו של רבי שמעון.

כיצד העמיד רבי שמעון את הפסוק 'ואספת דגנך' באין עושין רצונו של מקום

ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי עצמן שנאמר ואספת דגנך. מקשים **האחרונים**[טו], איך שייך לומר שהפסוק מדבר באין עושין רצונו של מקום, והרי בתחילת הפרשה נאמר 'והיה אם שמוע תשמעו וגו' לאהבה וגו' ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם' ועל זה כתבה התורה שיהיה מטר בעתו ואספת דגנך, ואם כן איך אמרו שהפסוק מדבר באין עושין רצונו של מקום. ותירץ **המהרש"א** (ח"א ד"ה שנאמר), שודאי מדובר שעושין רצונו של מקום, אבל אין עושין רצונו של מקום כל כך ואינם צדיקים גמורים, וכמו שכתבו **התוספות** (ד"ה כאן, בתירוץ הראשון)[טז]. ודייק כן ממה שכתוב 'בכל לבבכם ובכל נפשכם' ולא כתוב גם 'ובכל מאודכם' [כמו בפרשה ראשונה שבקריאת שמע שנכתב שם גם 'בכל מאודך'], שמשמע שאין אוהבים בכל מאדם שהוא ממונם, וכמו שאמרו להלן (סא:) שאם יש אדם שממונו חביב עליו מגופו על זה נאמר בכל מאדך, ולכן עונשין אותן בעניני ממון שלא אחרים ירעו את צאנם אלא הם עצמם.

ובהגהות היעב"ץ (ד"ה וזמן) מפרש, מה שנאמר כאן שאין עושין רצונו של מקום פירושו שאין עוסקים בתורה כפי שמצריך רבי שמעון בן יוחי שיהיה תורתן אומנותן, ומוכח כן מהפרשה שאין תורתן אומנותן שהרי 'לעבדו בכל לבבכם' הוא תפילה (תענית ב.), והדין הוא שמי שתורתו אומנותו פטור מתפילה, וכמו שאמרו בשבת (יא.) שרבי שמעון בן יוחי וחבריו פטורים מן התפילה, ומזה שהם עוסקים בתפילה משמע שאין תורתן אומנותן.

אמנם בשיטה מקובצת (ד"ה וזמן) כתב, שמה שנאמר 'והיה אם שמוע' שמשמע שעושין רצונו של מקום, על זה נאמר רק 'ונתתי מטר ארצכם' וגו'. אבל 'ואספת דגנך' כבר כולל גם כשאין עושין רצונו של מקום כל כך, שאם עושין רצונו של מקום לגמרי לא היו צריכים לאסוף בעצמם הדגן. **ובמרומי שדה** (ד"ה ועי' בתוס') גם פירש כן, ומבאר ש'ואספת דגנך' הוא כבר התחלת החטא, של המשך הפרשה 'וסרתם ועבדתם' וגו'.

משמע שיש שעשו כרבי שמעון בן יוחי ועלתה בידם והטעם שלרובם לא עלתה

הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידן כרבי שמעון בן יוחי ולא עלתה בידן. דייק **המהרש"א** (ח"א ד"ה הרבה) ממה שכתוב 'הרבה' עשו וכו' שאכן יש שעשו כרבי שמעון בן יוחי ועלתה בידן. וביאר, שודאי יש צדיקים גמורים שיתקיים בהם דברי רבי שמעון ומלאכתם תיעשה על ידי אחרים אלא שהם מועטים, וכמו שאמר רבי שמעון בן יוחי (סוכה מה:) 'ראיתי בני עלייה והם מועטין', אבל הרוב אינם צדיקים גמורים, ולכן הרבה שעשו כרבי ישמעאל הצליחו והרבה שעשו כרבי שמעון לא הצליחו שהנהגתו מתאימה רק למועטים. ולכן ההנהגה לרוב העולם צריכה להיות כרבי ישמעאל, שהרי אדם אינו יכול לעשות כרבי שמעון ולומר שהוא צדיק גמור, שאולי הוא טועה ואינו כזה וממה יתפרנס, וכמו ששנינו (אבות פ"ב מ"ב) 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ וכו' וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה'[יז].

וביערות דבש (ח"ב דרוש ה) גם כתב, שהרבה עשו כרבי שמעון בר יוחי ולא עלתה בידם משום שבני עליה הם מועטים, ומבאר שמי שהוא קרוב לה' וחיבתו רבה לפני המקום, אין צריך לשים עינו אל קניני העולם הזה, וכל שלימות כוונתו הוא רק אל התורה והעבודה, ומה' דרכיו יכוננו, והוא יתן לו פרנסתו בדרך השגחה פרטית ובדרך ניסית, אבל מי שאינו שלם ודבק כל כך בה', צריך להשגיח בפרנסתו ולנהוג דרך ארץ כפי הטבע מפני לא יגיע לו בדרך ניסית.

החתם סופר (ד"ה הרבה) כתב בשם רבו **בעל ההפלאה**, שדייק מהלשון 'הרבה עשו כרבי שמעון בן יוחי ולא עלתה בידם' שדווקא משום שעשו כרבי שמעון לא עלתה בידם, והיינו שלא עשו כן מצד פנימיותם ותוכם כפי שהתכוין רבי שמעון, אלא שעשו כן רק משום שרבי שמעון בן יוחי עשה כן ורצו להידמות אליו, ולכן לא עלתה בידם, אבל באמת מי שעושה כן מחמת פנימיותו בודאי יעלה בידו.

על מה אנו סומכים בזמן הזה שנוהגים כרבי שמעון בן יוחי

שם. כתב **הראשית חכמה** (שם), שבזמננו מה שנוהגים תלמידי חכמים שאינם עוסקים במלאכה ומתפרנסים מעשירי הדור יש להם על מה שיסמוכו. ולא ביאר דבריו. **והחתם סופר** (שם) כתב, שגם רבי ישמעאל לא אמר להנהיג בתורה מדת דרך ארץ, אלא רק בארץ ישראל ורוב ישראל שרויין על אדמתן, שיש מצוה לעסוק בישוב הארץ מפני מצות ישוב ארץ ישראל, ולא שייך לומר על זה ביטול תורה כמו שהנחת תפילין אינה ביטול תורה, אבל בחוץ לארץ לא אמר רבי ישמעאל שיעסקו בחרישה וזריעה אלא ינהגו כרבי שמעון. ולכן אנו נוהגין כרבי שמעון וסומכים על מה שאמר רבי נהוראי (קידושין פב.) מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד בני אלא תורה, והיינו בחוצה לארץ שאין מצוה בעיסוק אחר.

עצה שלא ירמה אותו היצר שנצרך הרבה לפרנסתו

דורות הראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי זו וזו נתקיימה בידן. **בשלחן ערוך** (או"ח סי' קנו ס"א) כתב, שאחרי שיצא מבית הכנסת מהתפילה ונכנס לבית המדרש וקבע עת ללמוד, ילך לעסקיו[יח], שכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עון כי העוני יעבירנו על דעת קונו, ומכל מקום לא יעשה מלאכתו עיקר אלא עראי ותורתו קבע, וזה וזה יתקיים בידו.

ופירש המגן אברהם (סק"א), שמלאכתו עראי הכוונה שיעשה רק את הצריך לפרנסתו. והוסיף **המשנה ברורה** (סק"ב), שצריך להיזהר מפיתוי היצר שמפתהו לחשוב שכל היום צריך השתדלות על הרווחה זו, ואין זה כך, ולכן צריך שיתבונן בעצמו מה הוא ההכרח האמיתי שאי אפשר בלעדיו, ואז יוכל להתקיים בידו שיהא מלאכתו עראי ותורתו עיקר. **ובשער הציון** (אות ג) כתב, שכדי שלא ירמה אותו היצר שהוא מוכרח הרבה לפרנסתו, יתבונן אם היה מתחייב לזון את חבירו ולהלבישו לפי ערכו, מה היה אומר איזה דבר נחשב הכרח, ומה שנראה לו אז הכרח זה מה שיעשה לפרנסתו.

הקדמה לסוגיית מעשר

ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן משום רבי יהודה ברבי אלעאי כו' דורות הראשונים היו מכניסין פירותיהן דרך טרקסמון כדי לחייבן במעשר וכו'. **במשנה** (מעשרות פ"א מ"ה) נתבאר, שכדי שיתחייבו הפירות במעשר מדאורייתא צריכים להתקיים שני תנאים. האחד הוא 'גמר מלאכה', כגון מירוח הכרי בתבואה[יט]. והשני הוא 'ראיית פני הבית'[כ], דהיינו שיכניס מן השדה אל הבית[כא] [לדעת רבי ינאי, אמנם לדעת רבי יוחנן להלן, אף בכניסה לחצר]. **קודם** גמר מלאכה מותר לאכול באופן ארעי אף ללא מעשר, ואף לאחר גמר מלאכה קודם שיראה פני הבית מותר לאכול מן הפירות באופן ארעי[כב].

אמנם אכילת קבע אסורה אף קודם שיתקיימו התנאים הנ"ל, **ובראשונים**[כג] מבואר שאיסור זה של אכילת קבע אינו אלא מדרבנן, שכן מהתורה אינו מתחייב אלא לאחר גמר מלאכה וראיית פני הבית.

ימים יֵעָשֶׂה מלאכה' שמשמע שהמלאכה תיעשה על ידי אחרים, ומצד שני יש פסוק (שמות כ ט) 'ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך', שמבואר שהוא בעצמו יעשה המלאכה, ותירצה שתלוי אם עושין רצונו של מקום או אין עושים רצונו של מקום. **יד. אמנם** עדיין הקשה מדוע שלא כל יחיד יזכה לזה, ועיי"ש שהרחיב בענין. וכן הובא לעיל בענין 'ביאור בדברי התוספות שרבי חנינא בר פפא משוה עושין לאין עושין' [בהערות] בשם החפץ ה' שרק כשכל כלל ישראל או רובם עושים רצונו של מקום זוכים שמלאכתם תיעשה על ידי אחרים. ולעיל הובא שהמלא הרועים ביאר כך בדעת רבי ישמעאל לפי שיטת התוספות (ד"ה כאן בזמן) בקושייתו שיש חילוק בין הכלל לפרט, ולפי"ז אין לומר שרבי שמעון דיבר רק בכלל, שא"כ במה נחלקו. **טו. מהרש"א** (ח"א ד"ה שנאמר), יעב"ץ (ד"ה וזמן), נפש החיים (שער א פ"ח). **טז. ובאמת** בתוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה וכתיב) הוכיח בפירוש מתחילת הפרשה 'והיה אם שמוע' שמדובר שעושין רצונו של מקום, אלא שלא צדיקים גמורים כל כך. **יז. וכן** כתב בנפש החיים (שם), והוסיף לדייק שבפרשה ראשונה בקריאת שמע שנאמר בה 'בכל מאדך' נאמרה בלשון יחיד, שרק יחידים יכולים לקיים בעצמם 'לא ימוש' יומם ולילה ממש כרבי שמעון, אך פרשת 'והיה אם שמוע' נאמרה בלשון רבים ולכן לא נאמר בה 'בכל מאדכם' שרבים אין בכוחם לעסוק לגמרי רק בתורה. **יח. מקור** דברי השלחן ערוך מהטור, ופירש שם הבית יוסף (ד"ה ואחר) שבא לומר 'ואחר כן ילך לעסקיו' אף שלכאורה הרי היה טוב יותר שילך ללמוד, מכל מקום מדה טובה היא שילך לעסקיו, כי כל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה (אבות פ"ב מ"ב), שאם לא ילמד יכלה ממונו, ויצטרך לחזר אחר פרנסתו, ולא יהיה לו פנאי אפילו לקבוע עיתים לתורה. וגם יגרום לו 'עון' כי העוני יעבירנו על דעת קונו. **יט. 'אחר** שמנקין התבואה מן המוץ שלה, צוברים אותה במקום אחד בגורן, ומיפה פני הכרי ומחליקין אותו, והוא הנקרא מירוח'. רע"ב (מעשרות פ"א מ"ו). **כ. אך** אם אין כוונתו להוליכו לביתו אלא למכירה בשוק, מיד אחר גמר מלאכה מתחייב במעשר כמבואר במשנה שם, וראה ברמב"ם (מעשר פ"ג ה"ג) אופנים נוספים אשר מתחייב במעשר בלא ראיית פני הבית, וכתב (שם פ"ד ה"ב) שכל אלו האופנים אינם מחייבים אלא מדרבנן, אך מדאורייתא אינו חייב אלא בראיית פני הבית. **כא. אמנם** יש מהראשונים הסוברים שדין זה הוא רק בשאר פירות מלבד דגן תירוש ויצהר, שהם מתחייבים במעשר בגמר מלאכה בלבד [ראה מחלוקת רמב"ם וראב"ד (מעשר פ"ג ה"ב), וסיכום שיטות שאר הראשונים בדרך אמונה (מעשר פ"ג ה"ב)]. **כב. במשנה** (שם מ"ה) 'אוכל מהם עראי עד שהוא מגיע לביתו', ועיין ברמב"ם (מעשר פ"ג ה"ג) ששה דברים שקובעים את המעשר, באופן שכבר נגמרה מלאכתו. **כג. רש"י** (ד"ה אין, פסחים ט. ד"ה ולא, נדה טו: ד"ה כדי), **תוספות** (נדה טו: ד"ה בהמתו, ע"ז מא: ד"ה

פירוש טרקסמון

דרך טרקסמון. פירש רש"י (ד"ה דלך), דרך שערי החצר והבית[כד]. וכתב **בתוספות הרא"ש** (ד"ה דלך) שטרקסמון הוא שער, שטרק הוא לשון סגירה כמו טרוקו גלי (לעיל כח.)[כה]. והביא, שהערוך (ערך טרכסימון) מפרש שטרקסמון הוא ירק[כו], והכוונה שהיו מכניסים פירותיהם כמו שהדרך להכניס את הירק, שבירק אין מקפידים להכניסו שלא דרך שער הבית, לפי שאינו חייב במעשר, וגם אם לא יכניסוהו דרך גגות וכו' יהיה פטור ממעשר, וכך הם היו מכניסים כל פירותיהם דרך שער הבית כדי שיתחייבו במעשר. וכתב התוספות הרא"ש, שאין נראה פירוש זה שהרי ירק גם חייב במעשר מדרבנן[כז].

והתוספות בגיטין (פא. ד"ה טרקסמון) הביאו דברי הערוך, והביאו עוד שבמשניות מצינו ירק ששמו טרקסימון. והקשו על פירוש זה, למה נקטה הגמרא דווקא ירק זה ששמו טרקסמון ולא 'ירק' בסתמא, והוסיפו התוספות, 'ועוד צ"ע במשניות אם ירק טרקסמון פטור אפילו מדרבנן'. וביאר **המהר"ם שי"ף** (שם בתוס' ד"ה טרקסמון) שכוונת התוספות, שצריך עיון במשניות שמא אותו ירק ששמו טרקסמון פטור ממעשר אף מדרבנן, ולפיכך ירק זה אין סיבה שלא להכניסו דרך פתח הבית, ואם אכן כן, יתיישב למה נקטו דווקא ירק זה, כי בזה פטור מדרבנן[כח].

ובחתם סופר (גיטין שם ד"ה דלך) הביא שבערוך שלפנינו מבואר שטרקסמון הוא גן ירק, וכשמוליכים התבואה מהשדה דרך הגן הנקרא טרקסמון, ממילא נכנס לבית דרך שער החצר.

ביאור דברי הגמרא 'דרך חצרות'

דרך גגות דרך חצרות. הקשו **הצל"ח** (ד"ה דלך) **והאמרי נועם** (ד"ה דורות), הרי בעל המימרא הוא רבי יוחנן הסובר שחצר קובעת מדאורייתא, ואם כן איך אמר שדורות האחרונים העבירו פירותיהם דרך חצרות כדי להפטר מהמעשר, והרי לדעתו חצר קובעת למעשר מדאורייתא. ותירץ הצל"ח, ש'דרך חצרות' היינו דרך חצר שאינה משתמרת, שהרי הגמרא בבבא מציעא (פח.) אומרת שלא אמר רבי יוחנן שחצר קובעת אלא בחצר המשתמרת. אלא ששב והקשה הצל"ח מדברי **התוספות** (שם ד"ה עד), שאף חצר שאינה משתמרת קובעת מדרבנן, ואם כן מה הועילו דורות אחרונים שהביאו דרך חצרות. ותירץ, שמה שחצר שאינה משתמרת קובעת מדרבנן, אין זה אלא בדגן תירוש ויצהר שעיקר חיוב מעשר בהם הוא מדאורייתא, אך בשאר פירות שאין חיובם אלא מדרבנן חצר שאינה משתמרת לא קובעת בהם כלל, ומה שאמרו שדורות האחרונים הביאו דרך חצרות היינו בשאר פירות ולא בדגן תירוש ויצהר.

והגר"א (אמרי נועם, ד"ה דורות) תירץ, שאף שלדעת רבי יוחנן חצר קובעת, אין זה אלא אם נכנס דרך שער החצר [כמו לרבי ינאי בבית, שצריך שיכנס דרך שער הבית, כך גם לרבי יוחנן שהחצר קובעת צריך שיכנס דרך שער החצר], ואילו דורות האחרונים לא היו מכניסים דרך שער החצר, וממילא החצר לא קבעה למעשר[כט].

אמנם בחזון איש (מעשרות סי' ה ס"ק טו) כתב, שהגירסא 'חצרות' בגמרא היא טעות סופר שהרי עיקר הכניסה הוא דרך חצרות, ומתחייבים במעשר, ואם כן מה הגנאי שדורות האחרונים מכניסים דרך חצרות, ובגמרא בגיטין (פא.) בבא מציעא (פח.) וכן במנחות (סז:) שגם הביאו דבר זה לא כתבו 'חצרות', וכן **הרמב"ם** (מעשר פ"ד ה"א) לא הזכיר חצרות.

פירוש קרפיפות

דרך קרפיפות. 'קרפיפות' הוא רחבה מאחורי הבתים, ואף שיש שם פתח לבית אין דרך הכנסת הפירות משם[ל], וכתב **החזון איש** (מעשרות סי' ג סק"ט), שהוא הדין אם הכניס מדרך אחורית שאין דרך להכניס משם, כגון שהיה שם סוכה ואין דרך להכניס מהסוכה אל הבית, שאם הכניס פירות דרך הסוכה אינו מתחייב במעשר.

מחלוקת הראשונים אם אחר שהכניס דרך גגות וקרפיפות אסור לאדם לאכול ממנו אכילת קבע

שם. מה שאמרו שאין הטבל מתחייב במעשר עד שיראה פני הבית, היינו מדאורייתא, אך רבנן אסרו אכילת קבע אף קודם שיראה פני הבית [אך אכילת עראי מותרת][לא].

וכתבו התוספות בגיטין (שם ד"ה דלך) שגם אחר שהכניס דרך גגות, לא סר האיסור דרבנן של אכילת קבע אלא עדיין אסור מדרבנן, ורק אכילת עראי מותרת [כמו קודם שהכניס לבית[לב]].

והוכיחו כן התוספות מדברי ר' אושעיא (לעיל לה. פסחים ט.) 'מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה כדי שתהא בהמתו אוכלת', ופירושו [לשיטת **רש"י** לעיל שם (ד"ה במוץ), וכן מובא ברש"י ותוספות בפסחים שם (ד"ה כדי)] שכפי שהתבאר לעיל אין התבואה מתחייבת במעשר קודם 'גמר מלאכה', ובעוד התבואה במוץ שלה אין כאן גמר מלאכה, וכיון שכן, כשמכניסה לביתו עדיין לא נתחייב במעשר. אמנם, לא אמרו אלא שיכול להאכיל לבהמתו, שאכילת בהמה נחשבת כאכילת עראי [כמבואר בפאה (פ"א מ"ו)], אך אכילת קבע של אדם אסורה. ומכאן מוכח שתבואה שנכנסה לבית באופן שאין הכניסה לבית מחייבת במעשר, לא סר ממנה איסור אכילת קבע מדרבנן[לג], והוא הדין במכניס דרך גגות וקרפיפות[לד].

אמנם דברי התוספות תלויים במחלוקת **הראשונים** שנחלקו בפירות שנפטרו מחיוב מעשר מדאורייתא, האם באופן זה אסרו רבנן אכילת קבע עד שיעשר [מדרבנן], או שמא כיון שלעולם לא יבואו לידי חיוב שוב התירו רבנן אפילו אכילת קבע. שלדעת **רבינו אפרים** (מנחות סז: בתוס' ד"ה כדי) כל מקום שלא יבוא לידי חיוב מדאורייתא לא אסרו רבנן אכילת קבע[לה], אמנם התוספות (שם) סוברים שאף באופן שלא יבוא לעולם לידי חיוב דאורייתא אסרו חכמים אכילת קבע. ואם כן המכניס לתוך גגות וקרפיפות, כיון שלעולם לא יבא לידי חיוב דאורייתא [שאף אם יוציא ויחזור ויכניס דרך הפתח לא יתחייב, וכפי שיתבאר להלן בסמוך], נמצא שהדין תלוי במחלוקת הראשונים

ומכניסה), רשב"א (שו"ת, סי' שפא). ודין זה מוכח במשנה (מעשרות פ"א מ"ה) ששנינו 'אבל במוליך לביתו אוכל מהם עראי עד שיגיע לביתו', הרי שמדרבנן אסרו אכילת קבע אף קודם שיגיע לבית, ומשנה זו עוסקת גם לאחר גמר מלאכה קודם שיראה פני הבית כמבואר מתוך דברי המשנה שם. **כד. בגיטין** (פא. ד"ה דלך) פירש 'דרך הכבושה מחוץ ליכנס לפנים, ודומה לי שהוא לשון יוני כמו טרקסין'. **כה. בשיטה** מקובצת (ד"ה דלך) כתב שטרק הוא שער, סימון הוא בית. **כו. אמנם** כפי שכתב מהרש"א (גיטין שם בתוס' שם) שלא מצינו במשניות ירק בשם זה, אלא כוונת התוספות למשנה במסכת כלאים (פ"א מ"ג) שם נמנה ירק בשם 'עולשין' ופירוש עולשין הוא טרקסמון כמבואר בירושלמי ובר"ש שם. ואכן כן הוא בערוך בהדיא שהכוונה לירק בשם עולשין. ועוד הביא הערוך, שמצינו ירק בשם זה במדרש (ויק"ר ג ה) 'מעשה בשור אחד שהיו מושכין לקרבן ולא נמשך בא עני ובידו אגודה אחת של טרוקסימא והושיט לו ואכלה' וכו'. ויש להוסיף, שכן נמצא גם ירק בשם זה בתוספתא בתרומות (פ"ד ה"ה) 'והטרכסמין'. **כז. וכן** הוא בתוספות רבי יהודה חסיד (ד"ה דלך), והקשה עוד, שאין זה לשון גמרא על ירק לומר טרקסמון, ואפילו היה זה לשון ירק עדיין קשה מדוע אמרו 'דרך טרקסמון' ולא אמרו דרך שער. **כח. ויתיישב** בזה גם מה שהקשה בתוספות רבי יהודה חסיד [הובאו דבריו לעיל בסמוך בהערות] שאין זה לשון ירק בתלמוד, שאמנם אין זה לשון כללי של ירק, כי אם לשון ירק מסוים. והתפארת יעקב (בתוס' שם) מפרש, שתוספות סברו לתרץ שאפשר שלגבי ירק, אף שמכניסים אותו דרך שער הבית, מכל מקום מותר לאכול ממנו אכילת ארעי כמו קודם הכניסה לבית, ואם כן מיושב שנמצא שאין סיבה שלא להכניס ירק דרך פתח הבית, שהרי ממה נפשך, אם משום אכילת קבע הרי גם אם יכניסו דרך גגות אסור [כמו שכתבו התוספות (שם ד"ה דלך)], ואם משום אכילת ארעי הרי גם אם יכניסו דרך פתח הבית מותר, ועל כך כתבו התוספות שצריך עיון במשניות אם ירק הנכנס דרך פתח הבית מותר באכילת עראי מדרבנן [וכתבו שצריך עיון לומר כן שלא מצאנו דין זה במשניות, ואם כן מדוע לומר שמותר באכילת עראי, ואם אסור באכילת עראי אם כן גם את זה הכניסו דרך גגין]. ובמכתם לדוד (פארדו, יו"ד סוף סי' מג ד"ה ולאשר) כתב, שגם לתוספות הוקשה שירק חייב במעשר מדרבנן [כקושיית תוספות הרא"ש], ותוספות סברו ליישב שאפשר שלא אמרו שאין הטבל מתחייב במעשר עד שיראה פני הבית, אלא בפירות שחייבים במעשר מדאורייתא, שכיון שדין זה נלמד מהפסוק אין דין זה אמור אלא בפירות החייבים מדאורייתא, אך בירק החייב מדרבנן אין חילוק ואף קודם שראה פני הבית חייב. ואם נאמר כן מיושבים דברי הערוך, כיון שמעתה אין סיבה שלא להכניס ירק דרך הבית, שכן לענין ירק הכניסה לבית לא מעלה ולא מורידה, אמנם התוספות כתבו שדבר זה צ"ע במשניות אם יש הוכחה לדין זה, שכן יתכן שכיון שרבנן קבעו שחייב במעשר, כעין דאורייתא תיקנו, שאינו חייב עד שיראה פני הבית [וזה תלוי אם מעשר בירק נחשב שיש לו עיקר מן התורה או לא, עיי"ש]. **כט. אלא** שהוסיף הגר"א, שמכל מקום קשה, שהרי מדרבנן קובע גם בכהאי גוונא. ותירץ, שגם דורות אחרונים היו מעשרים כדי לצאת החיוב דרבנן, אלא שלא היו מקפידים לעשות המצוה כתיקונה ולהתחייב לעשר מדאורייתא. **ל. דרך** אמונה (מעשר פ"ד סק"ז). **לא. כמו** שהובא לעיל בענין 'הקדמה לדיני מעשר'. **לב. כלומר** שבכניסתו לבית במצב של 'פטור' [שהכניסו דרך גגין ועליות] לא נשתנה דינו לפטור יותר מאשר קודם שנכנס לבית, וראה להלן שיש ראשונים שלא מסכימים לדין זה. **לג. ובחתם** סופר (שם ד"ה דלך) כתב, שיש לדחות ראיית התוספות על פי מה שכתב הערוך (ערך טרכסימון), שלא אמרו שאין הטבל מתחייב במעשר עד שיראה פני הבית אלא במעשר שני שנאמר בו (דברים כו יג) 'בערתי הקדש מן הבית' [והוא הדין במעשר עני], אך במעשר ראשון חייב אף קודם שיראה פני הבית. ולפי זה יש לומר, שמשום מעשר ראשון אסור אכילת קבע [ולענין חיוב תרומה אם אינו מתחייב עד שיראה פני הבית, ראה דרך אמונה (מעשר פ"ג ס"ק יח, ציון ההלכה ס"ק לה)]. **לד. עיקר** ראיית התוספות היא, שסברו התוספות לדמות דין 'מכניסה במוץ' למכניסה דרך גגות וקרפיפות, שכשם שמכניסה במוץ היא 'כניסה לבית במצב של פטור' ואף על פי כן מדרבנן עדיין אסור אכילת קבע, הוא הדין במכניס דרך גגות וקרפיפות שמכניסה לבית במצב של פטור עדיין אסור אכילת קבע, ואף שהיה אפשר לחלק בין המקרים [ראה תפארת יעקב (בתוס' שם)], מכל מקום התוספות לא סברו לחלק בזה, וראה גם באפיקי ים (ח"ב סי' כח ד"ה והנה) שכתב, שהתוספות השוו את שני הדינים. ויש להוסיף בזה את שיטת תוספות רבינו פרץ (ב"מ פח. ד"ה הא) והר"ש (מעשרות פ"א מ"ה, פאה פ"א מ"ו), וכן כתב האפיקי ים (ח"ב סי' כט ד"ה וכיון) לפרש את הלישנא בתרא ברש"י במנחות (סז: ד"ה במוץ), שלפיכך המכניס תבואה במוץ פטור מן המעשר, שכיון שהתבואה מכוסה במוץ נמצא שלא ראתה את פני הבית, ולפי זה הוא דומה ממש לגגות וקרפיפות, ששניהם מטעם חסרון ראיית פני הבית. **לה. ולשיטתו** פירש, שהמכניס תבואה במוץ שלה כיון שלא יבא לידי חיוב לפיכך מותר אף באכילת קבע, ומה שאמרו שמאכיל לבהמתו הוא מפני שאדם מתבייש לומר שמכניס בשביל עצמו שלא רוצה לעשר, לכן תולה בבהמתו, והוא הדין שמותר באכילת אדם, ואפילו אכילת קבע.

הנ"ל בדין פירות שלא יבואו לידי חיוב לעולם אם אסרו בהם חכמים אכילת קבע[לו].

הכניס דרך גגות וקרפיפות, ושב והוציא והכניס דרך הפתח

שם. נחלקו **הראשונים** בדין מכניס תבואה במוץ שלה שפטור ממעשר, מה הדין אם יוציא את התבואה ויכניסה שוב לאחר מירוח[לז]. דעת הרשב"ם (הובא ברמב"ן ב"מ פח: סוף ד"ה ה"ג) שגם כאשר הוציא את התבואה מהבית קודם מירוח, ומירחה בחוץ, ושב והכניסה לבית אחר מירוח אינו מתחייב במעשר, לפי 'שכבר נפטרו מראיית פני הבית כשראו במוץ שלה', כלומר, כיון שבהכנסה ראשונה לא נתחייבה כיון שאז היתה קודם מירוח, אינה מתחייבת בהכנסה שניה. אך דעת **רבינו אפרים** [המובא לעיל בסמוך], שאם הוציא את התבואה ומירחה בחוץ והכניסה חייב, אבל אם מירחה בבית פטור בכל אופן, גם אם יוציא ויחזירה שוב[לח].

וכעת הסתפק **האפיקי ים** (ח"ב סי' כח ד"ה וכיון שזכינו), מה יהיה הדין אם הכניס את התבואה [אחר המירוח[לט]] דרך גגות וקרפיפות ואחר כך הוציאה והכניסה שוב דרך הפתח, האם יהיה לזה אותו דין כמו הכניס תבואה במוץ שלה שכיון שלא נתחייבה בשעה ראשונה לא תתחייב שוב, או שדווקא שם כיון שהכניסה כבר דרך הפתח וכבר ראתה פני הבית בפטור, שוב לא תתחייב, אבל כשהכניסה דרך הגג כלל לא ראתה פני הבית והרי הם כעומדים בשדה, ובשעה שתראה פני הבית תתחייב.

האפיקי ים הוכיח מכמה ראיות שדין המכניס דרך גגות וקרפיפות שוה לדין מכניס תבואה במוץ, וכיון שהוכנסו לבית בפטור שוב אינם מתחייבים במעשר לעולם[מ]. וכן נקט בפשיטות **החזון איש** (מעשרות סי' ג סק"ט, שביעית סי' א סק"ח) שהמכניס דרך גגות וקרפיפות, אף אם יוציא ויחזור ויכניס דרך הפתח, שוב אינו מתחייב[מא].

לדעת הראשונים שבמכניס דרך גגות אסור לאכול מדרבנן, מה הועילו דורות אחרונים שהכניסו דרך גגות

שם. כאמור לעיל, שיטת **התוספות** שהמכניס דרך גגות וקרפיפות, אף שפטור ממעשר, מכל מקום אכילת קבע אסורה מדרבנן. ולפי זה נמצא שגם דורות האחרונים היו צריכים לעשר את הפירות כדי שיוכלו לאכול מהם אכילת קבע. וקשה, אם כן מה טעם נהגו כן דורות אחרונים, והרי בלאו הכי היו צריכים לעשר כדי לאכול אכילת קבע[מב].

ובפשטות יש לומר, שעל כל פנים לא רצו להתחייב במעשר לענין אכילת ארעי[מג]. אמנם **באמרי נועם** (ד"ה דורות - הראשון) כתב, שאכן גם דורות האחרונים היו מעשרים כדי לקיים החיוב מדרבנן, והחילוק בין דורות ראשונים לאחרונים, שדורות הראשונים היו מקפידים לעשות המצוה על הצד היותר טוב ובאופן שיתחייבו מדאורייתא, ואילו דורות האחרונים לא דקדקו לעשות המצוה כתיקונה והיו מכניסים דרך גגות שאין החיוב אלא מדרבנן[מד].

האם מותר לכתחילה להכניס דרך גגות

דורות האחרונים וכו' כדי לפטרן מן המעשר. יש לדון[מה] האם הנהגה זו, להכניס דרך גגות וקרפיפות, היא הנהגה אסורה, או שמא מותר לעשות כן שהרי מן הדין המכניס דרך גגות פטור מן המעשר.

והנה בירושלמי (מעשרות פ"ג ה"א) אמרו על כמה תנאים שנהגו להכניס הכלכלה מאחורי הגגות כדי לפוטרם ממעשר, וכשראה אותם רבי יהודה ברבי אלעאי אמר להם 'ראו מה ביניכם לראשונים' וכו', ויש לדון האם יש להוכיח משם שמותר לעשות כן שהרי כמה תנאים נהגו כן למעשה, או שמא אחר שרבי יהודה ברבי אלעאי הוכיח אותם, שבה ונפסקה ההלכה שאין לנהוג כן[מו].

ומדברי המאירי משמע שיש איסור בדבר, שכן כתב (ד"ה כבר אמרנו) 'צריך שתדע, שאסור להערים ולהכניסו דרך גגות וקרפיפות כדי להפטר מן המעשר על הדרך שביארנו בהכנסה במוץ שלה, אלא שמכל מקום אם עשה כן לא נתחייב עדיין במעשר', ומשמע מדבריו שאסור לעשות כן.

וברמב"ן בעבודה זרה (מא: ד"ה ומכניסה) לגבי מה שאמרו שאדם מכניס תבואה במוץ שלה כדי להאכיל לבהמתו בלא מעשר, מביא שיש מפרשים[מז], שאם עושה כן לצורך אדם יש איסור בדבר להערים ולעשות כן, ואם עשה כן התבואה פטורה ממעשר, אבל אם עושה כן לצורך אכילת בהמה אין איסור בדבר.

ויותר נראה שאין בזה מחלוקת **הראשונים**, ואין כאן איסור ממש, אלא האיסור על דרך מה שאמרו במנחות (מא.) דבעידנא דריתחא מענישים מהשמים על מה שלא הכניס עצמו לחיוב עשה, ולזה קוראים מקצת הראשונים איסור[מח].

גדר 'ראיית פני הבית'

עד שיראה פני הבית. כאמור לעיל [בהקדמה לסוגיית מעשר] שאין הפירות מתחייבים במעשר עד שיתקיימו בהם ב' תנאים, גמר מלאכה, וראיית פני הבית. **והאחרונים** דנים בגדרם ומהותם של שני דינים אלו. ומתוך דברי **הרמב"ם** (פיה"מ תרומות פ"ח מ"ג) **למד המקדש דוד** (סי' נו אות ג ד"ה כתב הרמב"ם בפירוש המשניות) ש'גמר מלאכה' הוא הגורם והסיבה לחיוב המעשר, אלא שלא חל חיוב המעשר אלא על אכילת קבע, שאכילת עראי לא אסרה תורה, וזהו הדין השני של 'ראיית פני הבית' שענינו הוא קביעות, שאכילה בשדה נחשבת אכילת ארעי, ואחר שנכנס לבית נחשבת האכילה כאכילת קבע[מט].

אמנם בקובץ שיעורים (כאן אות מו) כתב גדר אחר, ש'גמר מלאכה' הוא הגורם לחיוב המעשר, וראיית פני הבית הוא זמן חלות החיוב בפועל, שהמירוח גורם שיתחייב במעשר בשעה שיראה פני הבית.

לו. וראה בדרך אמונה (מעשר פ"ד סק"ח) שעל מה שכתב שם הרמב"ם שאם הכניס דרך גגות וקרפיפות מותר לאכלו, הביא בשם החזון איש שמותר לאכלו אכילת קבע אפילו מדרבנן, אך הוסיף שהדבר תלוי בשיטות השונות שלדעת התוספות ודעימיה, אסור לאכול אכילת קבע מדרבנן אף באופן שלעולם לא יבא לידי חיוב. **לז. רבים** מגדולי הראשונים עוסקים במחלוקת זו, ויש בזה כמה שיטות וכמה חילוקי דינים בראשונים, והדברים ארוכים ואין כאן מקומם, ראה סיכום השיטות בארוכה ובהרחבה בדרך אמונה (מעשר פ"ג ס"ק סד, ציון ההלכה שם), וכאן נביא רק את השיטות הנוגעים לסוגייתנו. ובאפיקי ים (ח"ב סי' כח ד"ה והנראה להעמיק) חקר שני צדדים בזה, האם תתחייב במעשר שהרי עתה התבואה רואה פני הבית לאחר מירוח ומדוע שלא תתחייב, או שזמן החיוב הוא כשרואה פני הבית, וכיון שהיתה פטורה בשעה שראתה פני הבית, כבר נקבעה שהיא פטורה ושוב לא תתחייב. **לח. כך** ביאר את שיטתו השיטה מקובצת (מנחות סז: ד"ה כדי), שהרי רבינו אפרים סובר [הובא לעיל בסמוך] שאכילת קבע מותרת כיון שלעולם לא יגיע לידי חיוב, משמע אף אם יוציאנה ויחזירנה. ומכריח השיטה מקובצת שכל זה דווקא אם מירח בבית ואח"כ שב והוציאו והכניסו, אבל אם הוציאו קודם מירוח ומירחו בחוץ ושב והכניסו חייב, שאם לא כן יקשה ששנינו בברייתא (כאן יג.) שאם הכניס שיבולים וכו' אוכל מהם עראי, משמע שאכילת קבע אסורה, וצריך לומר לשיטת רבינו אפרים שאם לא מירח כיון שיכול עדיין להתחייב אם יוציאנה ויחזירנה לכן אכילת קבע אסורה. ובאפיקי ים (שם) דייק זאת בדברי התוספות שהביאו בשם רבינו אפרים, 'אבל היכא שהכניסה במוץ שלה ומירחה בבית שוב אינו יכול לבוא לידי חיוב'. **לט. שהרי** אם לא מירח לא צריך להכניס דרך הגג בשביל להפטר, אלא גם דרך הפתח פטור כדברי רבי אושעיא. **מ. ואף** לשיטת רבינו אפרים שדווקא אם מירח בבית פטור, אך אם הוציא ומירח בחוץ והכניס חייב, מכל מקום במכניס דרך גגות וקרפיפות אם הוציא והכניס פטור, כיון שכבר היה בבית לאחר מירוח, ושוב לא יכול להתחדש חיוב מעשר. **מא. והוכיחו** כן מדברי רבינו אפרים. ובחזו"א (שביעית שם) כתב, שהגם שתוספות נחלקו עליו, מכל מקום לא נחלקו היכן שלעולם לא יגיע לידי חיוב. **מב. וודאי** שלא היו עבריינים לאכול בלא מעשר מדרבנן, וראה להלן בסמוך מדברי הירושלמי שכמה תנאים נהגו כן. **מג. וראה** בהגהות שבספר דקדוקי סופרים (ברכות לה: אות ד), שכתב שאין הדעת סובלת שדורות אחרונים אכלו רק באופן ארעי, והיינו שאכלו אחד אחד ובלי מלח [שהמלח מחייב במעשר כמבואר במשנה ריש מעשרות]. וכתב לתרץ, שלא כתבו התוספות שחייב מדרבנן אלא בדגן תירוש ויצהר שחיובם מן התורה. אך דחה שם תירוצו, מפני שיש כלל שרבנן תקנו כעין דאורייתא [ועיי"ש בהגהה מה שרצה ליישב דחייתו]. **מד. בשם** האמרי אמת הביאו לפרש, שדורות הראשונים לא יראו מפני היצר הרע ולא יראו להיכנס לחיוב דאורייתא אף שהיצר הרע מתגבר יותר למנוע מצוה דאורייתא, מה שאין כן דורות אחרונים יראו שמא לא יעמדו בניסיון ולפיכך נמנעו מלהתחייב במצוה דאורייתא. בישמח משה (שמות יט יז) כתב לפרש על דרך דרוש, דהנה אמרו חז"ל (קידושין לא. ע"ז ג.) שגדול המצווה ועושה יותר משאינו מצווה ועושה, והנה מצד הסברא היה נראה שעדיף לעשות באופן של אינו מצווה ועושה, שאף שאינו מצווה מכל מקום עושה, והטעם שמכל מקום גדול המצווה ועושה, הוא כמו שפירשו שם התוספות (ד"ה גדול) 'דהיינו טעמא, דמי שמצווה ועושה עדיף, לפי שדואג ומצטער יותר פן יעבור, ממי שאין מצווה שיש לו פת בסלו שאם ירצה יניח'. ועוד יש להקדים, שהנה אמרו חז"ל (סוכה נב.) שכל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו, ולפי זה בדורות הראשונים היה יצרם גדול יותר מדורות האחרונים. ועל פי זה יש לפרש שדורות ראשונים שהיה יצרם גדול, אם כן עדיף לעשות באופן שמצווה ועושה וכמו שכתבו התוספות שיש בזה מעלה שמתגבר יצרו עליו, אמנם דורות האחרונים שהיה יצרם קל, לא היה כל כך מעלה לעשות כמצווה ועושה, אלא עדיף כאינו מצווה ועושה [וכנ"ל, שמצד הסברא לולי הענין של התגברות היצר עדיף לעשות כאינו מצווה ועושה], ולכן פטרו עצמם מן המעשר כדי לעשר באופן שאינו מצווה ועושה. **מה. בדרך** אמונה (ביאור ההלכה ריש פ"ד ממעשר ד"ה אבל) הסתפק בזה, והביא דברי המאירי, וכתב שלפי זה מה שאמרו 'לא כדורות הראשונים' וכו' הכוונה לאיסור גמור, וראה מה שהאריך לבאר לפי זה הסוגיא במנחות (סז.). אמנם כתב שם, שמתוך דברי המאירי משמע שאין זה איסור גמור, שכן המאירי כתב 'על דרך שביארנו במכניסה במוץ שלה', וכוונתו לגמרא לעיל (לא.) שאדם מכניס תבואתו במוץ שלה כדי להאכיל לבהמתו, והמאירי עצמו כתב שם שגנאי הוא לו, ומבואר שאין בזה איסור גמור, אלא גנאי בעלמא. **מו. אמנם** לפי דברי הגר"א המובאים לעיל, שגם דורות האחרונים היו מעשרים כדי לקיים החיוב מדרבנן אלא שלא הקפידו לעשות המצוה כתיקונה להתחייב במעשר מדאורייתא, יש לעיין איך נהגו כן. **מז. הרמב"ן** מדבר שם בשיטת המתירים גם באכילת אדם כשהכניסה במוץ שלה [כרבינו אפרים], ובא להסביר למה נקטה הגמרא 'בהמה', ומבאר מפני שבשביל אדם אסור להערים. **מח. כך** כתב בדרך אמונה (שם) לאחר שהביא כמה וכמה לשונות מהראשונים שיש שמשמע מהם איסור, ויש שמשמע מהם שאינו אסור. ועיי"ש שהקשה, למה לגבי חלה אסור לעשות עיסתו קבין כדי להפטר מחלה, כמו שכתב הרמב"ם (ביכורים פ"ו הט"ז) 'אסור לאדם לעשות עיסתו פחות פחות מכשיעור כדי לפוטרה מן החלה', ואילו כאן אין איסור לפטור עצמו מחיוב מעשר. ותירץ, שיש לומר דשאני חלה שכיון שאין דרך לעשות עיסתו מכמה עיסות קטנות, הרי בזה ניכר שעשה בכוונה להפקיע המצוה, מה שאין כן כאן שאין ניכר על הפירות שבא להפקיע מצות מעשר. ועיי"ש עוד תירוץ. **מט. ועיי"ש** שהוכיח כן מכמה מקומות בדברי הרמב"ם שמשמע שענין ראיית פני הבית הוא 'קביעות' [בעיקר דברי המקדש דוד צריך לומר בהכרח שזה גדר בגזירת הכתוב, אך אין למדים מטעם זה להלכה, שהרי אם משום טעם זה למה אם הכניס לבית דרך גגות וקרפיפות פטור, והרי סוף סוף אכילת קבע היא בבית, ועוד, אם הכניס לבית ואח"כ הוציא ואוכל בשדה למה חייב והרי שוב היא אכילת עראי, אלא בהכרח שגזירת הכתוב היא, ודווקא כשנכנס דרך הפתח, אלא שגדר הגזירת הכתוב הוא שאכילה בבית היא אכילת קבע]. ובחידושי הגר"ח בשם הגרי"ז (סטנסיל על הש"ס סי' ד ענין אכילת עראי קודם מירוח) הובא, 'דין חיוב התבואה במעשר וקביעותם לטבל, שני דינים הם, דבגמר מלאכתם הוי שעת חובתם וזהו ע"י מירוח, ודין ראית פני הבית היינו שאז הוקבעו לטבל, וכן מוכח מלשון הרמב"ם שהמירוח קורא גמר מלאכה וראית פני הבית הוא בלשון קביעות למעשר, ואיסור טבל תלוי בשעת קביעותו אבל חיוב הפרשה נעשה ע"י מירוח'.

גם לרבי ינאי חצר קובעת מדרבנן

דאמר רבי ינאי אין הטבל מתחייב במעשר עד שיראה פני הבית. כתבו התוספות (ד"ה דלכן), שמדרבנן גם חצר קובעת[נ]. והביאו ראיה שחצר קובעת ממה ששנינו (מעשרות פ"ג מ"ה) איזוהי חצר שהיא חייבת במעשרות, ומשמע מזה שחצר קובעת. וכן כתבו תוספות בגיטין (פא. ד"ה ורבי יוחנן) שהקשו על שיטת רבי ינאי מכמה משניות ששנינו שהחצר קובעת לענין מעשר[נא]. ולפיכך מחדשים התוספות שאף רבי ינאי מודה שחצר קובעת מדרבנן, אלא שמדאורייתא אינו מתחייב עד שיראה פני הבית[נב].

ובתוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה עד) הביא עוד פירוש בשם רבינו תם למה ששנינו שחצר קובעת, שהכוונה שצריך להיכנס לבית דרך החצר וצריכים את שניהם, ולפי זה חצר בלבד אינה קובעת אף מדרבנן. אך דחה תירוץ זה מהמשנה בתרומות (פ"ח מ"ג), ששם נחלקו כשנכנס לחצר באמצע אכילתו בדבר שלא עישרוהו, האם מותר לגמור אכילתו, אבל להתחיל משמע שכולם מודים שאסור הגם שלא נכנס לבית, משמע שחצר בלבד קובעת למעשר[נג]. וכן כתבו התוספות בגיטין[נד].

האם חצר שאינה משתמרת קובעת למעשר

שם. שנינו במשנה (תרומות פ"ח מ"ג) [ומובאת בביצה (לה.)] 'היה אוכל באשכול ונכנס מגינה לחצר רבי אליעזר אומר יגמור רבי יהושע אומר לא יגמור', והקשו התוספות בבבא מציעא (פח. ד"ה עד) בשלמא לשיטת רבי ינאי שמדאורייתא אין חצר קובעת למעשר ורק מדרבנן קובעת [כפי שהוכיחו כן התוספות ראה לעיל בסמוך], לפיכך סובר רבי אליעזר שיגמור, דהיינו שכיון שאין החצר קובעת אלא מדרבנן לפיכך אסור להתחיל אבל אם התחיל לא החמירו שלא יגמור, אך לרבי יוחנן הסובר שחצר קובעת מדאורייתא מה טעם יגמור והרי חייב הוא במעשר מדאורייתא. ותירצו התוספות, שמדובר בחצר שאינה משתמרת, שהרי מבואר שם בגמרא שחצר שאינה משתמרת אינה קובעת מדאורייתא, ויש לומר שמכל מקום מדרבנן קובעת, ולפיכך אם התחיל, לא החמירו רבנן ומותר לגמור. **ומתבאר** אם כן מדברי התוספות, שלרבי יוחנן אף חצר שאינה משתמרת קובעת מדרבנן, אך לא נתברר מה הדין בכהאי גוונא לרבי ינאי, שכאמור לעיל כתבו התוספות שאף לרבי ינאי חצר קובעת מדרבנן, ואם כן יש לדון מה הדין לדעתו בחצר שאינה משתמרת האם היא קובעת מדרבנן, שהכרחם של התוספות שגם חצר שאינה משתמרת קובעת מדרבנן אינו אלא בדברי רבי יוחנן, אך לשיטת רבי ינאי אפשר שכיון שחצר המשתמרת אינה קובעת אלא מדרבנן, א"כ בחצר שאינה משתמרת לא קובעת כלל ואפילו מדרבנן. וכתב המנחת שלמה (ח"א סי' סב אות ד), שכיון שאין להוכיח מדברי התוספות אלא לשיטת רבי יוחנן, אך לרבי ינאי אפשר שחצר שאינה משתמרת אינה קובעת כלל. לכן יש לומר שלהלכה חצר שאינה משתמרת אינה קובעת אפילו מדרבנן, ומטעם זה [ועוד טעמים] מסיק המנחת שלמה להלכה שחצר שאינה משתמרת אינה קובעת אפילו מדרבנן[נה].

מהו העילוי של יין מענבים והשמן מזיתים

מאי שנא יין אילימא משום דאישתני לעלויא וכו'. בתלמידי רבינו יונה (לעיל ע"א ד"ה חוץ) משמע שהעילוי של יין הוא מה שסועד ומשמח[נו].

אבל הפני יהושע (ד"ה מאי) כתב, שלכאורה משמע שאישתני לעלויא היינו שהיין חשוב יותר מהענבים. אך הקשה, שלא מצאנו שדבר חשוב יותר טעון ברכה מיוחדת לעצמו, שהרי גם בפירות יש פירות חשובים יותר ופירות חשובים פחות ואין שינוי בברכה שלהם, ומדוע מה שיין חשוב מהענבים הוא סיבה לשנות ברכתו. ולכן כתב שהטעם שיין חשוב יותר, משום שבכל הפירות כל המשקים שלהם גרועים מהפרי עצמו ואינם נחשבים פרי, ורק בענבים היין נחשב פרי, וכמו שמבואר בחולין (קכ:) לשיטת רבי יהושע שרק יין ושמן נחשבים פרי לענין שלוקין עליהם משום ערלה, ושאפשר להביא מהם ביכורים, וזה העילוי שלכן מברכים עליו, ולכן גם אין מברכים בורא פרי העץ שהרי בכל פרי העץ המשקים גרועים ממנו ואינם פרי, ורק בגפן היין נחשב פרי לכן מברכים בורא פרי הגפן. ועל זה מקשה הגמרא שגם שמן יש בו עילוי ונחשב פרי.

והקשה על זה שהרי בחולין נחלקו בזה רבי אליעזר ורבי יהושע לענין ערלה וביכורים אם בכל הפירות המשקים כמותם, ולשיטת רבי אליעזר שבכל הפירות המשקים כמותם אין לומר תירוץ זה.

ולכן פירש בעוד אופן, שיש לומר שיין נחשב לעילוי מפני שקרב על גבי המזבח, ועל זה הקשתה הגמרא שגם שמן נחשב לעילוי שגם הוא קרב על גבי המזבח. והצל"ח (להלן לו. ד"ה ולמנס) הוסיף לבאר דבריו, שרק כשהם שמן ויין קרבים לגבי מזבח, אבל זיתים וענבים אינם קרבים לגבי מזבח, וזה העילוי של השמן והיין על זיתים וענבים. אך הצל"ח הקשה על דבריו ממה שמבואר להלן (לו.) שקמח נחשב אשתני לעלויא, והתוספות (ד"ה קמחא) כתבו שמדובר בקמח קליות, והרי קמח קליות אינו קרב לגבי מזבח[נז].

כיצד שמן אשתני לעלויא הרי הוא מזיק

והרי שמן דאשתני לעלויא וכו'. הקשה תוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה והרי), איך אמרו ששמן אשתני לעלויא, הרי להלן אמרו שאם שותה שמן בעין נחשב למזיק. ותירץ, שאשתני לעלויא במי שחושש בגרונו ושותהו על ידי אניגרון לרפואה שאין מזיקו השמן[נח]. ובחדש האביב (ד"ה אלא) הוסיף ששמן אישתני לעילויא גם במה שראוי להסקה, וללוש בו.

מדוע לא הוכיחו מהמשנה ששמן זית ברכתו בורא פרי העץ

דאמר רב יהודה וכו' שמן זית מברכים עליו בורא פרי העץ. כתב תוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה דאמר), שלכאורה היו יכולים להוכיח ששמן זית ברכתו בורא פרי העץ מדברי המשנה 'על פירות האילן הוא אומר בורא פרי העץ חוץ מן היין' ומזה שלא אמרו חוץ מן היין והשמן, משמע שעל שמן מברך בורא פרי העץ. והטעם שלא הוכיחו כך, משום שאין למדין מן הכללות ואפילו במקום שכתוב 'חוץ', ואף שאמרה המשנה כלל בפירות האילן לברך בורא פרי העץ ופירטה יוצא מן הכלל שבו לא מברכים העץ, אין זה מחייב שפירטה המשנה את כל היוצאים מהכלל, ויתכן שיש עוד דברים אחרים שלא מברכים עליהם ב"פ העץ, ולכן אין יכולים ללמוד מהמשנה ששמן זית ברכתו בורא פרי העץ[נט].

מדוע אם הפרי עצמו נקרא זית אין לברך בורא פרי הזית

נבריך בורא פרי הזית פירא גופיה זית אקרי. רש"י (ד"ה זית) פירש, שאם יברך בורא פרי הזית יתפרש על השמן, שהשמן פרי של הזית, ואין השמן בריאת שמים אלא בריאת אדם שהאדם מוציא השמן מן הזיתים, ולכן אינו יכול לברך בורא פרי הזית. אבל בשיטה מקובצת (ד"ה נימא) פירש, שאינו יכול לברך בורא פרי הזית כי אם מברך כן אינו מזכיר כלל האילן אלא את השמן היוצא מפרי הזית, ובברכה צריכים להזכיר את האילן שממנו יוצאים הפירות[ס].

מדוע הביאה הגמרא 'והוינן בה' וכו' והלא גם בלי זה קשה

והתנן הנודר מן המזון מותר במים ובמלח והוינן בה מים ומלח הוא דלא אקרי מזון וכו'. החדש האביב (ד"ה והוינן) מבאר, שאף שמדברי המשנה כפשוטם יותר מוכח ששמן מזין והיו יכולים להקשות איך אמרו ששמן אינו מזין, מכל מקום הביאה הגמרא את הקושיא על רב ושמואל ואת האוקימתא של רב הונא באומר כל הזן עלי, כי היה אפשר לתרץ שרק לענין נדרים הולכים אחר לשון בני אדם, ובלשון בני אדם נקראים כל הדברים מזון, אבל באמת אין כל הדברים מזינים ורק חמשת המינים ויין מזינים, אבל לפי רב הונא שמדובר באומר כל הזן עלי, משמע שכל הדברים חוץ ממים ומלח מזינים.

מדוע קושיית הגמרא רק על רב ושמואל

נימא תיהוי תיובתא דרב ושמואל דאמרי אין מברכין בורא מיני מזונות אלא בחמשת המינין בלבד. הקשו התוספות בעירובין (ל. ד"ה נימא), מדוע הקשתה הגמרא כן רק לרב ושמואל, והרי גם מי שחולק על רב ושמואל חולק רק באורז ודוחן אבל בשאר דברים כולם מודים שאין מברכים עליהם בורא

נ. **מה** שכתבו התוספות (ד"ה דלכן) בשם רש"י, הוא ט"ס וליתא ברש"י, אלא צריך לגרוס רבינו תם וכפי שהובא בהגהות וציונים, וזה דין אחר ממה שכתב רש"י, שרש"י (ד"ה אין הטבל) דיבר כשעדיין לא הכניס כלל לא לבית ולא לחצר וכן רק על אכילת קבע, ותוספות דברו היכן שהכניס לחצר לשיטת רבי ינאי שרק ראיית פני הבית קובעת, מכל מקום מדרבנן גם חצר קובעת, ואסור לאכול מזה אפילו עראי. וכן בתוספות רבי יהודה החסיד ובתוספות הרא"ש (ד"ה עד) הביאו דבר זה בשם רבינו תם. נא. **ובחתם** סופר (שם ד"ה דלכן) תירץ, שלפי דברי הערוך [הובא לעיל בענין 'מחלוקת הראשונים אם אחר שהכניס דרך גגות וקרפיפות אסור לאדם לאכול ממנו אכילת קבע' בהערות] שלענין מעשר ראשון חייב אפילו בלא ראה פני הבית, מיושבת קושיית התוספות. ודבריו צריכים ביאור, שהרי לדברי הערוך אין צריך אפילו שיראה פני החצר, אלא אף בגורן חייב, ואילו במשניות שנינו שהחצר קובעת. נב. **ובדעת** הרמב"ם בענין זה ראה בדרך אמונה (ביאור ההלכה מעשר פ"ג ה"ג ד"ה אסור, ציון ההלכה שם ס"ק לג-לד). נג. **ועיין** שם שהאריך הרבה בראיות וקושיות. נד. **ולפי** פשוטם של דברים אחר שהתוספות הכריחו שאין לתרץ כן, ותירצו שגם לפי רבי ינאי חצר קובעת מדרבנן, שוב אין הכרח למה שכתבו שיתכן שאין הבית קובע אלא אם כן יבואו הפירות דרך החצר, וכן כתב בדעתם הצל"ח (ד"ה דלכן). אמנם מדברי רש"י (ד"ה דלכן) הוכיחו הצל"ח והמנחת חינוך (מצוה שצה אות ג ד"ה ודין) שאכן סובר שלדעת רבי ינאי אין הטבל מתחייב במעשר, אלא אם יבוא משער החצר אל הבית. נה. **וראה** בדרך אמונה (מעשר פ"ג ה"ג ד"ה אסור) אם הלכה כרבי יוחנן או כרבי ינאי, ואם הלכה כרבי יוחנן עדיין יש להחמיר בחצר שאינה משתמרת. נו. **עיין** להלן [בענין 'כיצד שמן אשתני לעילויא' וכו'] שהבאנו בשם תוספות ר"י החסיד ובשם הרשב"א שהעילוי של שמן משום שטוב למי שחושש בגרונו. נז. **עיי"ש** מה שהקשה עוד. נח. **וכן** כתב הרשב"א להלן (לו. ד"ה הכא) שהעילוי של שמן כששותהו לרפואה. נט. **וכן** כתב הפני יהושע (ד"ה והרי), וכתב עוד טעם שלכן לא הקשו מהמשנה, משום שהיו יכולים לפרש במשנה ששמן זית אינו ראוי לשתיה ולא שייך בו ברכה כמו שהקשו להלן, אבל מדברי שמואל משמע ששייך בו ברכה ואף על פי כן ברכתו בורא פרי העץ, ועל זה הקשו מאי שנא מיין. ועיין עוד מה שכתבו בזה הצל"ח (ד"ה דאמר) ורבי עקיבא איגר (ד"ה והרי). ס. **ובחידושי** רבי אריה לייב (סי' ג) הוכיח מדברי השיטה מקובצת שצריך להזכיר בברכה את היניקה שממנו ינק הפרי שהוא האילן. ועיין להלן (מ.) בדברי המשנה שהובאו דבריו [שבברכה צריך להזכיר היניקה] באריכות.

מיני מזונות, ואם כן קשה גם על החולקים, שבמשנה בעירובין (כו:) משמע שכל הדברים נקראים מזון ומדוע אין מברכים עליהם בורא מיני מזונות. ותירצו, שלשיטת החולקים יש לומר שאכן כל הדברים הם מזון ואף על פי כן לא תקנו בהם ברכת בורא מיני מזונות, מפני שברכת בורא מיני מזונות נתקנה רק היכן שקובעים סעודה, ולכן גם באורז ודוחן שקובעים עליהם סעודה מברכים בורא מיני מזונות. אבל לשיטת רב ושמואל שסוברים שאף על אורז ודוחן אין מברכים בורא מיני מזונות, ומוכח שברכת בורא מיני מזונות לא תלויה בקביעת סעודה, ובהכרח תלויה במה שנקרא מזון, ומוכח שסוברים שרק חמשת המינים נקראים מזון, ולכן רק על שיטתם קשה שבמשנה משמע שכל הדברים חוץ ממים ומלח נקראים מזון[סא].

להלכה שאין פוסקים כרב ושמואל האם הנודר מן המזון אסור בכל הדברים

מדברי תוספות הנ"ל יוצא, שלמסקנא שלא פוסקים כרב ושמואל (להלן לז.), אין צריכים לתירוץ רב הונא שהמשנה של הנודר מן המזון מדברת באומר כל הזן עלי, ואפשר לומר שמדובר שנדר מן המזון ואף על פי כן אסור בכל הדברים, מפני שכל הדברים נקראים מזון חוץ ממים ומלח, ומה שאין מברכים עליהם בורא מיני מזונות משום שאין קובעים עליהם סעודה. אבל **השלחן ערוך** (יו"ד סי' ריז סי"ט) פסק שהנודר מן המזון אינו אסור רק בחמשת המינים. ומוכיח מכך **הצל"ח** (ברש"י ד"ה סעיד), שאף לחולקים על רב ושמואל צריך לומר שמודים שלא כל הדברים נחשבים מזון. אלא שהקשה על השלחן ערוך, שהרי אורז ודאי נחשב מזון שהרי מברכים עליו בורא מיני מזונות, ואם כן מדוע הנודר מן המזון אינו אסור באורז[סב], וכן הקשה מיין שהגמרא אומרת שיין גם סועד ומדוע לא ייאסר אף ביין. ונשאר בצ"ע[סג]. **ובביאור הגר"א** (אות כח) כתב, שאף שרב ושמואל איתותבו באורז, מכל מקום בלשון בני אדם אינו נקרא מזון, ולכן הנודר מן המזון אינו אסור באורז.

החילוק בין זיין לסעיד

אלא חמרא סעיד. בשיטה מקובצת (ד"ה חמרא) **ובמאירי** (ד"ה כבר), מבארים את ההבדל בין סעיד לזיין, שסעיד הכוונה שסועד ומחזק את הלב, וזיין היינו שממעט הרעב מן הגוף אבל אינו מחזק את הלב.

הטעם שתמרים ברכתם בורא פרי העץ אף שהם סועדים

שם. כתבו תלמידי רבינו יונה (לעיל ע"א ד"ה מזון), שתמרים אף שהם גם סועדים כמבואר לעיל (יב.) מכל מקום אינם קובעים ברכה לעצמם משום שלא אישתנו, ורק יין שמשתנה למעליותא ממה שהיה בתחילה ענבים בצירוף שסועד ומשמח לכן נשתנית ברכתו.

ומשמע מדבריהם שאף שבמסקנא הגמרא אמרה שהטעם שנשתנית ברכתו הוא משום שסועד, לא חזרה בה מהטעם שסברה בהוה אמינא שאישתני לעלויא, אלא שני הטעמים ביחד הם הסיבה שנשתנית ברכת היין גם שאישתני לעלויא וגם שסועד. **ובמרומי שדה** (ד"ה אלא) הוכיח כן מלשון הגמרא, שאמרה 'אלא חמרא סעיד משחא לא סעיד' ומדוע הוצרכה להזכיר שמשחא לא סעיד, והיה די שיאמרו שיין סעיד, אלא משום שגם למסקנא נשאר הטעם שיין קובע ברכה לעצמו משום שאישתני לעילויא, וקשה הרי שמן גם אישתני לעילויא ומדוע אינו קובע ברכה לעצמו, וצריך לומר שלא די במה שקובע ברכה לעצמו אלא צריך גם שיסעוד, ושמן אינו סועד ולכן ביארה הגמרא ששמן אינו סועד, והטעם שהגמרא סוברת שלא די במה שסעיד לבד, וצריכה גם את הטעם שאישתני לעילויא, משום שתמרים גם סועדים ולא מצאנו שיקבעו ברכה לעצמם.

הסיבה שהוצרך רש"י לומר שסעיד חשוב יותר ממזון

שם. כתב רש"י (ד"ה סעיד), שסעיד יותר חשוב ממזון. והקשה **הצל"ח** (ברש"י ד"ה סעיד), מדוע הוצרך רש"י לומר שסעיד חשוב יותר ממזון, הרי גם אם הוא רק שוה למזון כבר מתורצת קושיית הגמרא משמן, כיון שמזון יותר חשוב מדבר הזן ולכן שמן שזן לא אישתני הברכה, ויין שהוא כמו מזון שהוא יותר חשוב אישתני הברכה. ותירץ, שלרש"י היה הוכחה מהגמרא שיין הוא יותר ממזון, שהרי בכל חמשת המינים כשאינם לחם אף שהם מזון לא הקשו בגמרא שיברכו עליהם שלש ברכות, ורק ביין הקשו שיברך עליו שלש ברכות, ומזה הוכיח רש"י שסעיד הוא יותר ממזון, ורק בדבר שסועד יש סיבה שיברכו עליו שלש ברכות[סד].

ביאור דברי הגמרא טובא גריר ופורתא סעיד

טובא גריר פורתא סעיד. כתבו **התוספות** (ד"ה טובא), שמדברי הגמרא משמע שאסור לשתות יין בערב פסח מן המנחה ולמעלה, מפני שהוא סועד ולא יוכל לאכול מצה לתיאבון, ואם בכל זאת רוצה לשתות יין, צריך שישתה הרבה שהרי כששותים הרבה זה גורר את התיאבון. ומשמע מדברי התוספות שמפרשים 'טובא' היינו כששותה הרבה יין ו'פורתא' כששותה קצת יין. אבל **הראבי"ה** (ח"א תשובות סי' קנ) דחה פירוש זה, ומפרש 'טובא גריר פורתא סעיד' שיין פעולתו שהוא גורר הרבה את התיאבון וגם קצת סועד, ומי ששותה יין מרגיש יותר את הגרירה מאשר את השביעה, ומה שאמרו 'טובא' ו'פורתא' אין הכוונה להרבה וקצת יין אלא 'טובא' הוא עיקר פעולתו ו'פורתא' שאינו עיקר פעולתו.

ביאור שיטת הטור שמתיר לשתות יין בערב פסח בין רב בין מעט

הפרישה (אות ב) **והב"ח** (או"ח סי' תעא ד"ה ומה שכתב ויין)[סה] גם כתבו כפירוש **הראבי"ה**, לתרץ דברי **הטור** (או"ח סי' תעא) שפסק שמותר לשתות יין בערב פסח בין הרבה בין מעט. והקשה עליו **הבית יוסף** (ד"ה ומה שכתב ויין) מדברי הגמרא **והתוספות** שמשמע שקצת יין אסור לשתות, ורק הרבה יין מותר, מפני שגורר תאוות האכילה. ומתרצים, שהטור מפרש מה שאמרו בגמרא 'טובא גריר פורתא סעיד' שיין פעולתו שהוא גורר הרבה וגם קצת סועד, ומה שאמרו 'טובא' ו'פורתא' אין הכוונה להרבה וקצת יין, אלא 'טובא' הוא עיקר פעולתו ו'פורתא' שאינו עיקר פעולתו[סו], ואם כן לא חילקו בגמרא בין רב למעט, ובשניהם זה גורר תאוות האכילה, ולכן לא חילק הטור בין רב למעט. עוד תירצו בשם **המהרש"ל** (על הטור) על פי דברי **המרדכי** (פסחים קז: ד"ה דחמרא) שאף ששותה רק פורתא, אבל בהצטרף השתי כוסות שישתה לפני שאוכל מצה כבר יהיה טובא, ולכן מותר לשתות אפילו מעט[סז].

האם מה שיין משמח הוא גם טעם שתשתנה ברכתו

אלא חמרא אית ביה תרתי סעיד ומשמח. הגמרא הוצרכה לומר שיין גם סועד וגם משמח כדי ליישב הפסוק, אבל לענין ברכה לכאורה עצם הדבר שיין סועד הוי סיבה שיברכו בורא פרי הגפן, אף בלי הטעם שיין משמח. וכן הוא **במאירי** (ד"ה כבר) שמבאר הטעם שעל יין מברכים בורא פרי הגפן משום שסועד, ולא הזכיר כלל הטעם שמשמח. אבל **תלמידי רבינו יונה** (לעיל ע"א ד"ה מזון) כתבו, שהטעם שמברכים על יין בורא פרי הגפן משום שסועד ומשמח [בצירוף שאישתני לעילויא], וכן הוא **באור זרוע** (הל' סעודה סי' קסב), ומסיים שם, ששמן זית אף שסועד כיון שאינו משמח וקאי במילתיה מברכים עליו בורא פרי העץ.

בקושיית הגמרא שיברכו על יין שלש ברכות

אי הכי נבריך עליה שלש ברכות. הקשה **השיטה מקובצת** (ד"ה אי), איך הקשתה הגמרא שיברך על יין שלש ברכות מחמת שהוא סועד, וכי הוא עדיף מלחם שבישלוהו ואין הפרוסות קיימות שמברך עליו מעין שלש (להלן לז.) אף שהוא סועד [ומשמע מזה, שלא די במה שסועד וצריך גם שם לחם כדי לברך עליו שלש ברכות]. ותירץ, שסברה הגמרא לומר שכמו שמצאנו שקבעו לו ברכה לפניו לעצמו משום שיש לו חשיבות שאישתני לעלויא כמו בפת, הוא הדין שלאחריו נקבע לו שלש ברכות כמו בפת.

איך הקשו שיברכו על יין שלש ברכות והרי התורה מיעטה שבעת המינים משלש ברכות

שם. הקשו **האחרונים**[סח], שהגמרא להלן (מד.) אומרת שלדברי חכמים יש פסוק שממעט שבעת המינים משלש ברכות, ש'ארץ' מפסיק בין שבעת המינים ללחם כדי לגלות ש'ואכלת ושבעת וברכת' (דברים ח י) מדבר רק בלחם ולא בשבעת המינים, ואם כן מה שייך להקשות שנברך ביין שלש ברכות, הרי התורה מפורש מיעטה שאינו טעון שלש ברכות. ותירץ **הדברי דוד** (ד"ה אלא), שסברה הגמרא שכל מה שסועד נכלל בלחם, וכמו שעל לחם מברכים ברכת המזון גם על יין יברכו ברכת המזון, ומהמיעוט של ארץ ימעטו רק ענבים ושאר פירות של שבעת המינים שאינם סועדים[סט].

והחזון איש (או"ח סי' לד סק"ג) כתב, שקושיית הגמרא היא שאף שיין אינו חייב בשלש ברכות מן התורה, מכל מקום כיון שהוא סועד כמו לחם ושייך

סא. עיין כאן בצל"ח (ברש"י ד"ה סעיד) מה שהקשה על דברי התוספות. **סב. והביא** שכן הקשה המחנה אפרים. ובהגהות רע"א על השלחן ערוך גם הקשה כן. **סג. עיין** שם שמבאר באריכות מדוע הרמב"ם בהלכות נדרים השמיט לגמרי את הדין של נודר מן המזון והדין של האומר כל הזן עלי. **סד. אך** הקשה שאף שרש"י כתב כן משום שמוכח כן מהגמרא, מכל מקום על הגמרא יש להקשות מדוע הוצרכה לומר שסעיד יותר ממזון ומכח זה להקשות שיברכו עליו שלש ברכות, נאמר שהוא כמו מזון, ואין סועד יותר ממזון ולכן איך מברכים עליו שלש ברכות. ועיין מה שתירץ בזה בפסחים (קז: ד"ה אמר). **סה. והביא** כן בשם הגבורות ה' (פמ"ח ד"ה וענין). **סו. ובפרי חדש** (ד"ה ומ"ש ויין) כתב על פירוש זה שאינו מחוור שאם כוונת הגמרא לומר שזה מאוד גורר וקצת סועד, היתה הגמרא צריכה לומר 'גריר טובא וסעיד פורתא'. ועיין שם מה שכתב עוד לפרש דברי הטור, ומה שכתב על פירוש הבית יוסף בדברי הטור. **סז. ולפי** תירוץ זה כתב המרומי שדה (ד"ה והנה), שמי שאין לו יין למצות ארבע כוסות, ודאי שבזה לא התיר הטור שישתה אפילו מעט. ועיין מה שתירץ הבית יוסף שיטת הטור. **סח. דברי** דוד (ד"ה אלא), מלא הרועים (ד"ה א"ה), מנחת ברוך (סי' ה ענף ג ד"ה עוד קשה), חזון איש (או"ח סי' לד סק"ג). **סט. במנחת** ברוך כתב, שרק על שיטת הרשב"א שברכת שבעת המינים היא מדאורייתא קשה, שלדבריו מה שאמרו ש'ארץ' הפסיק הענין, בא לומר שאין מברכים על שבעת המינים שלש ברכות אלא ברכת מעין שלש, ועל זה קשה שאם כן יש מיעוט מפורש ששבעת המינים ובכללם יין אין מברכים עליהם שלש ברכות, והתורה קבעה שלא יהיו ברכותיהם שוות, ועל שבעת המינים יברכו ברכה אחת מעין שלש, ואיך הקשו בגמרא שגם בחמשת המינים יברכו שלש ברכות. אבל לולי דבריו לא קשה, כיון שהמיעוט בא לומר שאין חיוב

לברך עליו את אותו נוסח שמברכים על הלחם, היו צריכים חכמים לתקן עליו שלש ברכות[ע].

הדין בדיעבד אם בירך על יין שלש ברכות

לא קבעי אינשי סעודתייהו עלויה. כתבו **תלמידי רבינו יונה** (לעיל יב. ד"ה א"נ) **והרא"ש** (פ"ו סי' יד), שאם בדיעבד בירך על היין לאחריו ברכת המזון יצא, כמו שאמרו בגמרא לעיל (יב.) שאם בדיעבד בירך על תמרים ברכת המזון יצא, ואם כן כל שכן ביין שהרי בסוגייתנו מוכח שיין זן יותר מתמרים, שהרי ביין הקשתה הגמרא שיברכו עליו ברכת המזון משום שמזין אלא שלמעשה לא קובעים עליו סעודה, ובתמרים לא הקשו כן[עא].

בשלחן ערוך (סי' רח סי"ז) הביא דבריהם להלכה 'שאם בירך על היין ברכת המזון במקום על הגפן יצא'. והקשה **הביאור הלכה** (שם ד"ה ברכת), שהרי הגמרא מחלקת שרק פורתא סעיד וטובא גריר, ואם כן צריך לומר שהקושיא 'אי הכי נבריך עליה שלש ברכות' היינו ב'פורתא', ומדוע לא חלקו הפוסקים שרק אם שתה פורתא שאז היין סועד יוצא בברכת המזון, אך אם שתה טובא היין אינו סועד ורק גורר את התיאבון[עב]. וכתב, שאפשר לומר שכיון שכבר נתחייב ברכת המזון משעה ששתה פורתא, שהרי היה שייך באותה שעה בחיוב ברכת המזון שכשהיה פורתא נסעד הלב כמו על ידי לחם, שוב לא נפקע ממנו החיוב אף כששתה הרבה. אמנם סיים וצריך עיון.

החזון איש (או"ח סי' לד סק"ו) מקשה על תירוץ הביאור הלכה, שהרי היין ששתה אחרי שכבר נתחייב בפורתא אינו נפטר בברכת המזון כי הוא כבר אינו סועד, ואם כן מה הועיל בתירוצו הרי צריך לחזור ולברך על היין ששתה אחר כך מעין שלש. והקשה עוד במה שפירש הביאור הלכה שקושיית הגמרא 'אי הכי נבריך עליה שלש ברכות' היינו ב'פורתא', אם כן מה הקשו 'אי קבע עליה מאי', איך שייך קביעות סעודה ביין אם טובא גריר, ומה שאל רב נחמן בר יצחק מה הדין אם קבע סעודתו עליו. וכתב, שאולי מה שאמרו שטובא גריר הוא רק עד שישתה שיעור שביעה, אבל אם שותה שיעור שביעה סעיד, ושוב יכול לברך ברכת המזון[עג].

האם האדם מזיק השמן או שהשמן מזיק את האדם

אילימא דקשתי ליה אוזוקי מזיק ליה. כתב **רש"י** (ד"ה אוזוקי), אוזוקי מזיק 'לגופיה' ואין זו אכילה שטעונה ברכה, דגבי ברכה ואכלת כתיב עכ"ליד, ומשמע מדבריו שהכוונה שהשמן מזיק את האדם. **והשיטה מקובצת** (ד"ה היכי) פירש שהאדם מזיק לשמן, שכיון שאינו נהנה מהשמן לא נחשב ששתה השמן אלא שהזיק את השמן. וכן פירש **בפירוש הרשב"ץ** (להלן לו. ד"ה ונראה לי), והוכיח ממה שמבואר בשבועות (כג:) ששמן נחשב למשקה הראוי לשתיה, ואם היה מזיק לא היה נחשב ראוי לשתיה. ובברייתא מדמים שותה שמן של תרומה לסך יין של תרומה, וכמו בסך יין של תרומה, הוא מזיק ומפסיד את היין, ולא היין מזיק למי שסך בו, הוא הדין בשותה שמן של תרומה.

שיטת הרמב"ם שהשותה שמן בעין לא לרפואה מברך שהכל

שם. מדברי רש"י הנ"ל מבואר שאם שותה שמן אינו מברך כלום מפני שמזיקו, ואין זו אכילה שטעונה ברכה. וכן פסקו **הרי"ף והרא"ש** (סי' ג) **והגהות מיימוניות** (ברכות פ"ח אות ו) בשם מהר"ם. אבל **בעל הלכות גדולות והרמב"ם** (ברכות פ"ח ה"ב) פסקו, שהשותה שמן שלא על ידי אניגרון מברך עליו שהכל נהיה בדברו. ומבארים **הכסף משנה והב"ח** (או"ח סי' רב ס"ד ד"ה ומ"ש), שהרמב"ם מפרש קושיית הגמרא 'אילימא דקא שתי ליה אוזוקי מזיק ליה' ומדוע מברכים בורא פרי העץ, אבל ברכת שהכל מברכים עליו כיון שנהנה מהשמן[עה], ולא כמו שפירש רש"י שקושיית הגמרא מדוע טעון ברכה.

יש[עו] סוברים, שמה שכתב הרמב"ם שמברך שהכל על שמן לבד, מדובר בחושש בגרונו[עז], שבאופן זה השמן מועיל לו לרפואה ולכך טעון ברכה, ואף על פי כן אינו מברך 'בורא פרי העץ' כיון ששתיית שמן בלי אניגרון אין זה דרך הנאתו, אבל אם אינו חושש בגרונו גם הרמב"ם יסבור שאינו מברך כלום[עח]. אבל דעת רוב המפרשים[עט] שאף אם אינו חושש בגרונו ושותה שמן לבדו, סובר הרמב"ם שמברך שהכל.

הוכחות לשיטת הרמב"ם מהאוכל קמח שעורים ומשותה חומץ

וכתבו הב"ח (שם) **והפרי חדש** (שם ס"ד), שמקור דברי הרמב"ם ממה שמצאנו להלן (לו.) שמברכים על קמח שעורים שהכל, אף שהוא קשה לקוקיאני, מכל מקום כיון שנהנה טעון ברכה. ומוכח שאף שדבר שמזיק את האדם אם הוא נהנה ממנו, מברך עליו, ולכן גם שמן זית שיש הנאה מהשמן, מברכים עליו שהכל, אף שהוא מזיק[פ].

וכתב הב"ח שאף שבשקדים המרים (שו"ע או"ח סי' רב ס"ה) אין מברכים עליהם כלל מפני שהם מזיקים, יש לחלק שבשקדים המרים מלבד שהם מזיקים גם אינו נהנה מהם, אבל השותה שמן נהנה מטעם השמן, אלא שמזיקו.

עוד כתבו **האחרונים**[פא] שמצאנו כדברי הרמב"ם בחומץ (להלן מ:) שמברכים עליו שהכל, אף ששתיית חומץ מזיק ולכן השותה חומץ ביום הכיפורים פטור כמו שמבואר ביומא (פא:), ומוכח שמברכים אף על דבר שמזיק.

והרא"ש (סי' כג) הקשה מדוע מברכים על חומץ והרי הוא מזיק. ותירץ, שמדובר במזוג קצת, או בחושש בשיניו ונותן חומץ הרבה בתוך מרק ושותהו לרפואה. אבל הרמב"ם (ברכות פ"ח ה"ח) פסק שעל חומץ מברכים שהכל, ולא הזכיר שדווקא בחומץ מזוג, או בחושש בשיניו שנותן חומץ בתוך מרק ושותהו לרפואה, ומשמע מדבריו שבכל האופנים מברכים על חומץ, וכשיטתו בשמן שאף דבר שמזיקו אם נהנה ממנו מברך עליו.

פירוש הוכחת הגמרא מהשותה שמן של תרומה לשיטת הרמב"ם

העוללות אפרים (דין ג - בפירושו הראשון, יד אפרים סי' רח על מג"א סק"ו) **והאבי עזרי** (ברכות פ"ג ה"ב) מבארים, שלשיטת הרמב"ם הוכחת הגמרא מהשותה שמן של תרומה מתפרשת באופן אחר מדברי שאר **הראשונים**, שמה שמבואר

מדאורייתא לברך כלל ברכה אחרונה בשבעת המינים, ומדאורייתא גם על לחם יוצא בברכת מעין שלש, וחכמים תקנו שיברך שלש ברכות משום שלחם סועד, ועל זה הקשו בגמרא שכמו כן יברכו על יין שלש ברכות כיון שסועד, ואכן כוונת הגמרא שעל יין החיוב יהיה רק מדרבנן שהרי 'ארץ' הפסיק הענין. **ע. ועיין** שם מה שכתב עוד בזה. **עא. במרומי** שדה (ד"ה אלא) חולק על זה וכתב שעל יין פחות קובעים סעודה מתמרים, וביין למסקנא אין יוצאים בדיעבד בברכת המזון, ומה שהקשו רק על יין ולא על תמרים משום שיין נשתנה לעלויא ולכן יש סברא שישתנה ברכתו מה שאין כן בתמרים, אבל למסקנא שאמרו שאין קובעים על זה סעודה אין יוצאים אפילו בדיעבד אבל בתמרים שבשנת בצורת קובעים על זה סעודה יוצאים בדיעבד בברכת המזון. **עב. והוסיף**, שאין לתרץ שמה שאמרו שטובא גריר היינו שגם גורר תאות אכילה וגם סועד, ולפי זה גם טובא סועד, שאם כן מה הקשו מרבא שהיה שותה כל ערב פסח יין לגרור את המאכל והוצרכו לחלק בין טובא לפורתא, והרי אפשר שגם סועד וגם גורר ומה היה קשה בכלל מרבא, ומוכח שטובא רק גורר ולא סועד. **עג. ולעיל** הובא מהראבי"ה והב"ח והפרישה שיש לפרש דברי הגמרא 'טובא גריר פורתא סעיד' שיין פעולתו שהוא גורר הרבה וגם קצת סועד, ומה שאמרו 'טובא' ו'פורתא' הכוונה לפעולת היין ולא כמות שתיית היין, ולפי זה מובן מדוע לא חילקו בין יין מרובה למעט שהרי בכל שתיית יין יש גם שביעה שעליה מתחייב לברך. אך יש לתרץ כן רק על הראשונים, אבל דברי השלחן ערוך עדיין צריך עיון, שבהלכות פסח חילק בין רב למעט, ואם כן אינו סובר כפירוש הראבי"ה, ואם כן מדוע וכאן לא חילק בין רב למעט. **עד. הראבי"ה** (ד"ה והשותה, סוף סי' לח) כתב שהטעם שאין מברכים על שמן שהואיל ומזיקו אין כאן הנאה. **עה. ובמראה** הפנים (פ"ו ה"א) הקשה על הכסף משנה מלשון הרמב"ם 'שהרי לא נהנה בטעם השמן', ומשמע שאין הנאה כלל מהשמן, ואם כן מדוע מברכים שהכל. ובעוללות אפרים (דין ג) מבאר שכוונת הרמב"ם שאינו נהנה מהשמן כדרך הנאתו, אבל נהנה מהשמן ולכן מברך. ומבאר עוד [וכן כתב המראה פנים בפירושו השני] שיש לומר שדברי הרמב"ם 'שהרי לא נהנה בטעם השמן' לא נאמרו על השותה שמן לבד, אלא נאמרו על מה שכתב שאם לא היה חושש בגרונו ושתה שמן עם אניגרון, מברך שהכל, ועל זה מפרש הרמב"ם הטעם שהרי לא נהנה בטעם השמן, שעיקר ההנאה הוא מהאניגרון ולא מהשמן. **עו. בית** יהודה (עי"ש, סי' כ) עוללות אפרים (דין ג - בתירוץ השני) וכן מסתפק הפרי מגדים (סי' רב א"א ס"ק יא). **עז. אבל** מדברי ההלכות גדולות מבואר שאף מי שאינו חושש בגרונו מברך על שמן שהכל. **עח. לשון** הרמב"ם (שם) 'ועל השמן בתחלה הוא מברך בורא פרי העץ, במה דברים אמורים שהיה חושש בגרונו ושתה מן השמן עם מי השלקות וכיוצא בהן שהרי נהנה בשתייתו, אבל אם שתה השמן לבדו או שלא היה חושש בגרונו מברך עליו שהכל, שהרי לא נהנה בטעם השמן', ומדייק העוללות אפרים שמלשון הרמב"ם 'או שלא היה חושש בגרונו' משמע שמה שכתב לפני כן 'אבל אם שתה השמן לבדו' כוונתו בחושש בגרונו. **עט. כן** מבואר בדברי הטור (או"ח סי' רב), שהקשה על הרמב"ם שכיון שמזיק לו השמן מדוע מברך עליו, וכן מוכח מדברי הכסף משנה והב"ח שהובאו לעיל שמפרשים דברי הגמרא לשיטת הרמב"ם, וכן מוכח מדברי האחרונים שהובאו להלן בסמוך שהוכיחו כשיטת הרמב"ם מקמח שעורים וחומץ, שגם אם הדבר מזיקו מברכים עליו שהכל. **פ. והאבן** העוזר (סי' רח ס"ד) והראשון לציון (ד"ה אר"י) הוכיחו כעין זה, ממה שמבואר ביומא (פא.) שזר הכוסס שעורים של תרומה פטור מחומש שנדרש מ'כי יאכל' (ויקרא כב יד) פרט למזיק, הרי ששעורים מזיקים, ואף על פי כן מברכים על שעורים שהכל [הם סוברים שכוסס שעורים צריך לברך, ולהלן (לו.) בדברי הגמרא 'על קמח שעורים', יתבאר שיש מחלוקת הפוסקים אם מברכים על כסיסת שעורים], ומוכח שכל שנהנה אף שהדבר מזיקו מברך שהכל [ונראה שמה שלא הוכיחו ממה שמבואר בגמרא שקמח שעורים קשה לקוקיאני, וכמו שהוכיחו הב"ח והפרי חדש, משום שיש לדחות שאף שקשה לקוקיאני, אין זה נחשב למזיק, אבל מהגמרא ביומא מוכח שכוסס שעורים נחשב מזיק]. ומבאר האבן העוזר, שהחולקים על הרמב"ם סוברים שקמח שעורים אינו מזיק כל כך כמו שמן, או שמדובר בקמח קליות של שעורים. והדברי דוד (ד"ה היכי) כתב, שעל קמח שעורים אמרה הגמרא שקשה לקוקיאני ולא אמרו שהקמח מזיקו, אלא שקשה, שמשמע שקשה רק לדבר אחד אבל נהנה מהקמח, אבל בשמן אמרו הלשון מזיק שמשמע שמזיק לכל גופו ואינו נהנה מהשמן כלל, ולכן אין מברכים עליו כלל. ולהלן (לו.) בדברי הגמרא 'על קמח שעורים' הובאו דברי הראשונים שמחלקים שקמח שעורים הם דבר שיש מהם הנאה ולכן מברכים שהכל, מה שאין כן שמן מלבד שמזיקו אינו נהנה בטעם השמן ולכן אין מברכים עליו. **פא. ב"ח** ופרי חדש (שם), מראה הפנים (שם) וכעין זה בראשון לציון (ד"ה אר"י) [ולהלן (מ:) במשנה התבארו שיטות הראשונים לענין ברכה על שתיית חומץ]. ומבאר הפרי חדש שאף שלהלן (לו:) מבואר לענין כס פלפלי וזנגוויל יבשים, שדין הברכה כדין יום כיפור, וכמו שאינו מתחייב ביום כיפור כך אינו טעון ברכה, משום שפלפלים יבשים אינם בני הנאה שהם כעץ בעלמא, וכן כתב הראשון לציון (שם), ומבאר שדבר שאינו אוכל כלל בזה מדמים ברכה ליום כיפור, אבל דבר שהוא אוכל אלא שהוא מזיק, בזה חלוק ברכה מיום כיפור, שלענין ברכה כל שנהנה חייב בברכה, אבל לענין יום הכיפורים דורשים (יומא פ:) מהפסוק (ויקרא כג כט) 'אשר לא תעונה' פרט למזיק, שכל דבר שמזיק את האדם אין חייבים עליו ביום כיפור.

בברייתא ששותה שמן נחשב למזיק, אין הכוונה שאינו נהנה מהשמן, אלא שכדי להתחייב חומש צריך שיהנה מהתרומה כדרך הנאתו[פב], וכיון שמצאנו שהשותה שמן זית, פטור מחומש, מוכח שאין זה דרך הנאתו, והגמרא הוכיחה מהברייתא, שהרי רב נחמן סובר בקמחא דחיטי (להלן לו.) שהואיל ואישתני ויש לו עילויא אחרינא, מברכים שהכל, וטעמו שאין זה דרך אכילתו, וכשמשתנה ואין זה דרך אכילתו, מברכים עליו שהכל, ושמן גם אישתני, ומתרומה מוכח שאין זה דרך אכילתו, ואם כן מדוע לרב נחמן מברכים בורא פרי העץ, ולפי זה הוכחת הגמרא שאין מברכים על השמן בורא פרי העץ, אבל שהכל מברכים עליו שאף הנהנה שלא כדרך הנאתו מברך שהכל, ולכן פסק הרמב"ם שהשותה שמן כשאינו חושש בגרונו מברך שהכל[פג].

ביאור מדוע שתיית שמן נחשב הנאה לדברי הרמב"ם

האגלי טל (טוחן ס"ק סב אות ג) הקשה על שיטת הרמב"ם מדוע השותה שמן לבד מברך שהכל, והלא בגמרא מבואר שהשותה שמן נחשב מזיק, ואם כן אינו נהנה מהשמן, ומדוע יברך שהכל. ותירץ על פי מה שנחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בחולין (קג:) אם באיסורי אכילה מתחייב על הנאת גרונו, או על הנאת מעיו[פד], ושיטת רבי יוחנן שמתחייב על אכילת מעיו, ומבאר, שלרבי יוחנן החיוב רק על אכילת גרונו ועל אכילת מעיו פטור, אמנם רק לענין איסורי אכילה הוא כן, אבל לענין ברכת המזון שכתוב בה (דברים ח י) 'ושבעת' תלוי בהנאת מעיו[פה], והוא הדין ברכה שלפני המזון מברך רק על הנאת מעיו שנלמד מברכת המזון.

ובשתיית שמן, מחמת רוב שמנינותו אין גרונו נהנה משתיית השמן, אבל ודאי שהוא מזין, ומעיו נהנים משתיית השמן, וטעון ברכה, שחיוב הברכה הוא על הנאת מעיו, אבל השותה שמן של תרומה פטור מן החומש, משום שלענין תרומה נאמר 'אכילה' ואכילה תלויה בהנאת הגרון, וכיון שאין גרונו נהנה אין זה אכילה.

הטעם שאין מברכים על מאכל שמזיק

שם. כתב בחידושי **רבי עקיבא איגר** (ד"ה אילימא), **שרש"י** (ד"ה אזוקי, ד"ה דתניא) פירש שהטעם שאין מברכים על דבר שמזיק, משום שלגבי ברכה כתוב (דברים ח י) 'ואכלת' ומוכח שבשביל להתחייב בברכה צריך אכילה, והוכיחה הגמרא מהשותה שמן של תרומה שאינו נחשב לאכילה, שהגמרא מדמה תרומה לברכה שכמו שהשותה שמן של תרומה אינו צריך לשלם חומש, כיון שאינו נכלל ב'כי יאכל', הוא הדין גם לגבי ברכה השותה שמן אינו נכלל ב'ואכלת', ואינו חייב ברכה.

והקשה על דבריו, איך מוכיחים מתרומה לברכה, שבתרומה כדי להתחייב חומש על אכילת תרומה צריך לאכול כדרך אכילתו, כמו שמבואר בפסחים (כד:) שהשותה משקים היוצאים מפירות של תרומה פטור מחומש, משום שאין זה דרך אכילת הפרי שהדרך לאכול הפרי עצמו ולא מה שיוצא ממנו, ואילו בברכה אינו כן, שכדי להתחייב בברכה אינו צריך לאכול כדרך אכילתו, שמברכים על המים היוצאים מהפרי שהכל אף שאין זה כדרך אכילת הפרי[פו], שכדי להתחייב בברכה אין צריך שיהיה כדרך אכילתו, ואם כן אף שהשותה שמן של תרומה אינו משלם חומש משום שאינו כדרך אכילתו, אבל יתחייב בברכה.

וכתב, שלולא דברי רש"י היה אפשר לפרש שהטעם שאין מברכים על שמן זית בעין, הוא מסברא, כיון שהשמן מזיק לגופו לא שייך ליתן שבח והודיה לה' על שתיית השמן, וההוכחה מתרומה רק ששמן מזיק[פז].

והאמרי בינה (סי' יז) **והאבי עזרי** (מאכלות אסורות פ"י הכ"ג) דחו ראיית רע"א מפסחים, שיש לומר שהשותה משקים שלא כדרך שתייתם פטור מברכה, ומה שמברכים על שתיית מי פירות שהכל, משום ששתיית מי פירות היא דרך הנאה שכך דרך שתיית המי פירות, ואף שלענין תרומה השותה מי פירות נחשב שאכל התרומה שלא כדרך אכילתו ופטור מחומש, מפני שאף שהיא דרך שתיית המי פירות אבל אין זה דרך אכילת הפרי, שדרך אכילת הפרי הוא על ידי שאוכל הפרי עצמו ולא על ידי שסוחטו ושותה מימיו, ולענין תרומה שחלה על הפירות יש לומר שמי ששותה המשקים הוא שלא כדרך אכילת פירות של התרומה, אבל לענין ברכה שאף מה שאינו פרי חייב בברכת שהכל, ולכן אם שותה המשקים נחשב כדרך אכילתם, שאחר שנעשה מהפרי משקים הדרך לשתותם, אבל מי ששותה משקין שלא כדרך שתיית המשקים פטור אף מברכה, כיון שאינו כדרך הנאה, ומובן ההוכחה מתרומה לברכה שבשניהם מה שאינו כדרך הנאתו לא נחשב אכילה, וכמו ששתיית שמן אינו אכילה לענין תרומה הוא הדין לענין ברכה[פח].

אם מזיק הקדש ותרומה חייב בקרן

דתניא השותה שמן של תרומה משלם את הקרן ואינו משלם את החומש. הקשה **התוספות הרא"ש** (ד"ה השותה), שמסוגיין[פט] מבואר שמזיק הקדש או תרומה [שהקדש נלמד מתרומה] משלם קרן ופטור רק מהחומש, ואילו במעילה (יט.) משמע שפטור גם מן הקרן, שאמרו שם 'הקדש נמי כל דבר אכילה כי מזיק ליה פטור'. ותירץ, שמה שאמרו שחייב בקרן הוא רק מדרבנן אבל מדאורייתא פטור לגמרי. וכן כתבו **התוספות** בבבא מציעא (נט: ד"ה פרט) שהמזיק תרומה מדאורייתא פטור גם מהקרן[צ]. וכן כתב **בחידושי הריטב"א החדשים** (ב"מ שם ד"ה מה), וכתב עוד שדווקא בתרומה שלא באה ליד הכהן פטור מהקרן, אבל כשהתרומה באה ליד הכהן יתחייב מן התורה את הקרן, משום שהוא כמו כל מזיק ממון חבירו, וכן מבואר בתוספות בבא קמא (ו: ד"ה שור), שרק בהקדש פטור מקרן אבל בתרומה הרי הוא כגוזל ממון חבירו ומזיקו שצריך לשלם הקרן, ולא משום הדין של מזיק תרומה אלא כמו מזיק ממון חבירו.

אמנם השיטה מקובצת (ד"ה היכי) כתב, שמזיק הקדש ותרומה פטור אף מהקרן, ומה ששנינו כאן ששותה שמן של תרומה משלם את הקרן, משום שחכמים חייבוהו בקרן, וחייבוהו רק היכן שבא ליד הכהן שיש לו בעלים, אבל אם לא בא ליד הכהן הוא ממון שאין לו תובעים ולא חייבוהו אפילו בקרן[צא].

מכאן קשה על שיטת הראב"ד שכוסס את החיטה של תרומה פטור מן החומש

שם. הרמב"ם (תרומות פ"י ה"ז) פסק שהכוסס חיטה של תרומה משלם קרן וחומש[צב]. והשיג עליו **הראב"ד**, שרבי וחכמים נחלקו בדין זה (ירושלמי תרומות פ"ו ה"א) והלכה כחכמים שאין משלם חומש. והוסיף, שאף שהכוסס את החיטה מברך בורא פרי האדמה (להלן לו.), מכל מקום לענין תרומה נחשב מזיק ואינו משלם את החומש. והקשו **האחרונים**[צג] שבסוגייתנו מבואר לא כדברי הראב"ד, אלא כל דבר שנחשב מזיק לענין תרומה, אין מברכים עליו[צד], שהוכיחו משותה שמן של תרומה שפטור מהחומש, שאינו מברך עליו, ולפי המבואר להלן והלא הוא דבר שמוכח בחוש.

[פב] **כמו** שכתב הרמב"ם (תרומות פ"י ה"ג) 'אחד האוכל דבר שדרכו לאכול ואחד השותה דבר שדרכו לשתות'. וביאור זה מבואר יותר בדברי האבי עזרי. והעוללות אפרים לא הזכיר שבתרומה צריך שיהנה כדרך הנאתו, אלא כתב לחלק בין ברכה לתרומה, שלענין ברכה כל שנהנה צריך לברך, אבל לענין תרומה נכתב 'כי יאכל' ואין שתיית השמן בכלל זה, ואפשר שכוונתו כדברי האבי עזרי, שמ'כי יאכל' נלמד שצריך להנות בדרך הנאתו. [פג] **ראה** להלן [בענין 'מכאן קשה על שיטת הראב"ד' וכו'] מה שתירצו על פי זה את שיטת הראב"ד. [פד] **כגון** שהכניס כזית אבר מן החי לתוך פיו, ובלעו לחצאין שלא בכדי אכילת פרס, שאם החיוב על הנאת גרונו, גרונו נהנה מכזית שלם בכדי אכילת פרס, ואם החיוב הוא על הנאת מעיו, פטור, שהרי נהנה לחצאין. [פה] **והוכיח** כן מהדין שאחר שנתעכל המזון שבמעיו אינו מברך ברכת המזון, הרי שאינו מברך על הנאה שעברה, שאם כן אף אם נתעכל המזון שיברך על מה שבעבר היה לו הנאה, ואם נסבור שמברך על הנאת גרונו, הרי בשעה שמברך כבר עברה הנאת גרונו, ואיך יברך ברכת המזון, והלא אינו מברך על מה שעברה הנאתו. [פו] **כמו** שמבואר להלן (לח.) בדבש תמרים. [פז] **הראש** יוסף (ד"ה גופא) מוכיח ששיטת רש"י שחיוב ברכת שבעת המינים לאחריה היא מן התורה והפסוק (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת' מחייב כל שבעת המינים, שאם ברכתם מדרבנן מה מוכיח מהפסוק 'ואכלת' לשמן זית, והרי פסוק זה נכתב רק בלחם ולא בשבעת המינים, ואם היה סובר שברכת שבעת המינים היא מדרבנן היה צריך לומר טעם אחר שכיון שאינו נהנה לא שייך הסברא שאסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה עד שיברך [וכסברת רע"א]. ולדבריו אפשר לומר שלכן לא פירש רש"י כמו שמפרש הרע"א, כי פירושו שייך רק אם ברכה נלמדת מסברא, אבל אם נלמדת מהפסוק לא שייך לומר סברות ולמעט השמן מברכה, ולכן הוצרך רש"י לומר שאינו נכלל בפסוק 'ואכלת'. [פח] **והאמרי** בינה הקשה, שאף לדברי רע"א שהטעם שאין מברכים על שמן זית הוא מסברא והביאו להוכיח מתרומה רק שהשמן מזיקו, עדיין יש להקשות מה ההוכחה שהשותה שמן זית נחשב מזיק, אפשר שהטעם שפטור מהחומש משום שאינו דרך אכילתו אבל אין זה מזיק. ועוד, שדוחק לומר שצריכים להוכיח שהשותה שמן זית נחשב מזיק, והלא הוא דבר שמוכח בחוש. [פט] **עיין** שם שציין עוד מקומות שמשמע כן. [צ] **והוכיחו** מהמשנה בבבא קמא (ט:) שאומרת שארבעה אבות נזיקין נאמרו רק בנכסים שאין בהם מעילה, והיינו שבהקדש שיש מעילה פטורים לגמרי והיינו אפילו מהקרן, שהרי מיעטו הקדש מהארבעה אבות נזיקין שחייבים בקרן. [צא] **בדרך** אמונה (תרומות פ"י ציון ההלכה אות קלה) הקשה על דבריו, שאם בא ליד כהן מדוע חייב רק מדרבנן מאי שנא מכל ממון בעלים שחייב הקרן מן התורה. וכתב, שאולי כוונתו שבהקדש חייבוהו חכמים כן כמו שחייב בתרומה שבא לידי בעלים מן התורה. וסיים שצ"ע. [צב] **ובדרך** אמונה (שם ביאור ההלכה ד"ה או) כתב, שיש להקשות על הרמב"ם מכוסס חיטים, ששיטת הרמב"ם (ברכות פ"ג ה"ג) שכוסס חיטים חיים מברך עליהם שהכל [להלן (לו.) בענין 'מה הדין באוכל דגן חי' וכו' הובא שהמפרשים נחלקו בזה האם לשיטת הרמב"ם מברך על דגן חי שהכל], וקשה, מדוע פסק (תרומות שם) שהכוסס חיטה משלם חומש, והרי ממה שאין מברך בורא פרי האדמה מוכח שאינו כדרך אכילתו. ותירץ, שצריך לחלק, שלענין ברכה כיון שיש לחיטים עילויא אחרינא על ידי בישול, אין מברכים בורא פרי האדמה, אבל נחשב למעשה אכילה ולכן משלם את החומש. והרדב"ז כתב, שהמקור של הרמב"ם שפסק כרבי שהכוסס חיטים משלם חומש, שהרי הכוסס את החיטה מברך בורא פרי האדמה בכוסס, ומוכח שנחשב אכילה, וכתב הדרך אמונה, שלפי מה שהתבאר שבכוסס חיטים חיים גם הרמב"ם סובר שמברך שהכל, שוב אין לומר כדברי הרדב"ז, שהרי אין מברך עליהם בורא פרי האדמה. ועיין שם שהביא מקור אחר לדברי הרמב"ם [אך צריך עיון מנין לו שהרמב"ם בתרומות דיבר מכוסס חיטים חיים]. [צג] **ראשון** לציון (ד"ה אר"י), צל"ח (ד"ה דתניא), מראה הפנים (ירושלמי שם), ישועות יעקב (או"ח סי' רח סק"א) ועוללות אפרים (דין ג). [צד] **ואף** אם נפרש שהוכחת הגמרא משותה שמן של תרומה היא על שמאכל שמזיק אין מברכים ברכתו הראויה, אבל מברכים עליו שהכל, וכמו שהתבאר לעיל לשיטת הרמב"ם, ולא נפרש שהוכחת הגמרא שדבר שהוא מזיק אינו טעון ברכה כלל, עדיין יקשה שבכוסס את החיטה מברכים עליו בורא פרי האדמה שהיא ברכתו הראויה, ומוכח שאינו מזיק.

שהכוסס את החיטה מברך בורא פרי האדמה, מוכח שכוסס חיטה אינו מזיק ואם כן הכוסס חיטה של תרומה צריך לשלם חומש[צה].

ותירצו העוללות אפרים (דין ג, יד אפריס סי' רח על מג"א סק"ו) **והאבי עזרי** (ברכות פ"ג ה"ג), שיש לחלק בין תרומה לברכה, שבתרומה כל שאינו דרך אכילתו, אף אם הוא נהנה מהמאכל, אינו נכלל בפסוק 'כי יאכל' ואינו נחשב לאכילה, אלא למזיק, אף שבמציאות אינו מזיק, ופטור מן החומש, אבל לגבי ברכה כל שנהנה גם אם אינו כדרך אכילה נחשב אכילה וצריך לברך עליו, כל עוד ואינו מזיקו ממש. ואין לדמות ברכה לתרומה[צו], ולכן סובר הראב"ד שאף שלגבי ברכה מברך בורא פרי האדמה, מכל מקום לגבי תרומה פטור מחומש כיון שאין זה דרך אכילתו.

ומה שהגמרא הוכיחה משותה שמן של תרומה, שפטור מחומש, שהוא הדין לענין ברכה, ואף שחלוק דין תרומה מברכה. הביאור בזה, שכיון ששמן אישתני ממה שהיה, ולהלן (לו.) רב נחמן סובר בקמחא דחיטי שהואיל והחיטים השתנו ממה שהיו אך עדיין יש לקמח עילויא אחרינא להיעשות לחם, לכן ברכתו שהכל, והיינו משום שאין זה דרך אכילתו, וכשמשתנה ואין זה דרך אכילתו, מברכים עליו שהכל. ולפי זה הגמרא רק מוכיחה מתרומה ששתיית שמן אינה נקראת דרך אכילתו, וממילא קשה, שכיון ששמן אישתני מכמות שהיה וגם יש לו עילויא אחרינא שהרי אפשר לאוכלו על ידי אניגרון, הדין בזה צריך להיות שיברך שהכל, ואם כן מדוע מברכים עליו בורא פרי העץ[צז], וכל זה רק בשמן שאישתני, אבל כוסס חיטים שלא אישתני מברך בורא פרי האדמה[צח].

והעמק ברכה (ברכות הנהנין סי' ג) תירץ, שיש לחלק בין כוסס חיטה לשותה שמן, שבכוסס חיטה הוא נהנה מהחיטה, ואינו מזיק את עצמו במה שהוא כוסס את החיטה, והטעם שפטור מן החומש מפני שהוא מזיק את החיטה בזה שאכלה שלא כדרך אכילתה, ואין זה מעשה אכילה, אבל השותה שמן זית, אינו נהנה גופו כלל משתיית השמן, והוא מזיק את גופו בשתיית השמן, ולכן בכוסס את החיטה כיון שיש הנאת הגוף מברכים בורא פרי האדמה, שאסור לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה, ואף שאינו נחשב אכילה. אבל בשתיית שמן שהוא מזיק את גופו בשתיית השמן הטעם שפטור מחומש, משום שאינו נחשב הנאה כלל, ולכן הגמרא מדמה שאם אינו משלם את החומש, פטור אף מברכה שהרי לא נהנה[צט].

החושש בגרונו ואוכל שמן על ידי הפת האם השמן הוא העיקר

אלא דקא אכיל ליה על ידי פת אי הכי הויא ליה פת עיקר והוא טפל וכו'. כתב הב"ח (או"ח סי' רב ס"ג ד"ה ונראה), שהחושש בגרונו ואוכל שמן עם פת לרפואה, הפת היא העיקר ומברך על הפת ופוטר את השמן, אף אם השמן מרובה והפת מועטת. והוכיח כן, שהגמרא העמידה את הדין שעל שתיית שמן מברכים בורא פרי העץ, בחושש בגרונו ושותהו על ידי אניגרון, ומדוע לא נשארה בתירוץ הקודם שאוכל השמן על ידי הפת, ומפני שחושש בגרונו לכן השמן העיקר, אלא מוכח שאפילו בחושש בגרונו הפת נחשבת לעיקר[ק].

וכתב עוד (סי' ריב ס"ג), שלכאורה דבר זה תלוי במחלוקת **ראשונים** האם פת יכולה להיות טפילה למליח, שלהלן (מד.) על המשנה 'הביאו לפניו מליח ופת עמו מברך על המליח ופוטר את הפת שהפת טפלה לו', הקשתה הגמרא, 'ומי איכא מידי דהוי מליח עיקר ופת טפילה', ותירצה הגמרא, 'באוכלי פירות גינוסר שנו', ומדברי **הרמב"ם** (ברכות פ"ג ה"ז) **והסמ"ג** (עשין כז) משמע שלאו דווקא אוכלי פירות גינוסר, אלא כל שהעיקר אצלו המליח, מברך על המליח ופוטר את הפת. אבל מדברי **רש"י** (שם ד"ה פירות) **ותלמידי רבינו יונה** (שם ד"ה באוכלי) מבואר שרק באוכלי פירות גינוסר הפת היא טפילה, לפי שפירות גינוסר חשובים מן הפת. ומבואר, שלשיטת הרמב"ם והסמ"ג פת יכולה להיות טפילה למליח, והוא הדין שיכולה להיות טפילה לשמן אם השמן בא לרפואה, אבל מדברי רש"י ותלמידי רבינו יונה משמע שהפת יכולה להיות טפילה רק לפירות גינוסר ולא למליח[קא], ולדבריהם האוכל פת עם שמן לרפואה הפת היא עיקר.

והנחלת צבי (סי' רב סק"ד) **והאליה רבה** (שם סק"ח) כתבו, שגם הרמב"ם והסמ"ג יסברו שהשותה שמן עם פת לרפואה הפת היא עיקר, כמו שהוכיח הב"ח מסוגיין, ואף שהם סוברים שפת יכולה להיות טפילה למליח, יש לחלק בין מליח לשמן.

ובביאור החילוק כתב הנחלת צבי, שמליח אפשר לאוכלו גם בלי פת, והאוכלו בלא פת נהנה ממנו, אלא שהוא מזיקו בגרונו ולכן אוכלו עם פת, ואם כן הפת טפילה, אבל שמן אין לאוכלו אלא על ידי הפת, ששתיית שמן לבד היא מזיקה, וכיון שרק על ידי הפת אפשר לשתות את השמן, אם כן הפת היא עיקר.

אמנם יש חולקים[קב] וסוברים שאפילו אם שותה שמן עם הפת, אם כוונתו לרפואה מברך בורא פרי העץ, שהשמן עיקר, ומה שלא תירצה הגמרא שמדובר כשאוכל שמן עם הפת לרפואה, משום שהדרך לשתות השמן לרפואה עם אניגרון, ולא עם פת.

לו.

האם גם כשהאניגרון מועט מהשמן הוא נחשב לעיקר

אם כן הוה ליה אניגרון עיקר ושמן טפל וכו'. מבואר בגמרא, שאם נותנים שמן באניגרון האניגרון הוא העיקר [ולמסקנת הגמרא דווקא באינו חושש בגרונו]. **המשנה ברורה** (או"ח סי' רב ס"ק לג) כתב שמשמע מדברי **הט"ז** (שם סוף סק"ג), שמה שאמרה הגמרא שאם שותה האניגרון שלא לרפואה האניגרון עיקר, נאמר רק אם האניגרון הוא הרוב, ולכן נטפל השמן אליו, אבל אם נותן הרבה שמן באניגרון עד כדי שהשמן הוא הרוב, השמן הוא העיקר, ומברכים בורא פרי העץ[א]. אבל **המגן אברהם** (שם סק"י) כתב, שאפילו כשהשמן הוא הרוב, האניגרון הוא העיקר[ב].

מה מברכים כשהאניגרון העיקר

שם. כתבו **הראשונים**[ג], שבאופן שהאניגרון עיקר מברכים 'בורא פרי האדמה' [שאניגרון הוא מי שלקות ולהלן (לט.) מובא שברכת מי השלקות הם 'בורא פרי האדמה']. אבל **הרמב"ם** (ברכות פ"ח ה"ג) כתב 'במה דברים אמורים וכו' אבל אם שתה השמן לבד או שלא היה חושש בגרונו מברך עליו שהכל', ומבואר בדבריו שאם אינו חושש בגרונו, האניגרון עיקר ומברכים 'שהכל נהיה בדברו'.

וכן פסק **הרמ"א** (שם ס"ד), שכשהאניגרון עיקר מברך שהכל נהיה בדברו.

והקשה המגן אברהם (שם ס"ק יא), שהרי אניגרון הוא מי שלקות, ולהלן מובא שעל מי שלקות מברכים 'בורא פרי האדמה', ומדוע כתבו לברך על האניגרון 'שהכל נהיה בדברו'. ותירץ **בביאור הגר"א** (אות יא), שהדין שברכת מי שלקות הם 'בורא פרי האדמה' נאמר כשאין מתקן את המי שלקות לצורך שתיה, אבל כאן שמתקן את האניגרון לצורך שתיה עם השמן, מברך שהכל נהיה בדברו, וכמו שכתבו **התוספות** להלן (לח. ד"ה האי) בשֵכר שהגם שנעשה משעורים וצריך לברך עליו בורא מיני מזונות, אך כיון שצורת הנאתו בשתיה מברך עליו שהכל.

וכעין זה תירץ **העוללות אפרים** (דין ג ד"ה אמנם) על פי מה שכתב **הרא"ש** (שו"ת, כלל ד אות טו) שמי שעורים שמבשלים לחולה ברכתם שהכל, ואין לדמותם למיא דסלקא, מפני שמיא דסלקא מבשלים לצורך הסלקא, והסלקא עיקר ולכן מברכים על מי הסלקא כברכת הסלקא, אבל במי שעורים שעושים לחולה עיקר הבישול הוא לצורך המים, ומברכים 'שהכל', ואם כן באניגרון שמבשל את המי

[צה] **האחרונים** (תורת זרעים ברכות הנהנין סי' ג, אבי עזרי ברכות פ"ג ה"ב, זכרון שמואל סי' ז אות ב) כתבו, שאף על הרמב"ם יש להקשות כן לענין שעורים, שבכוסס שעורים של תרומה פסק הרמב"ם (תרומות פ"י ה"ח) שפטור מן החומש מפני שמזיק עצמו, הרי שמחלק בין כוסס חיטים לשעורים, ולענין ברכה לא חילק בין חיטים לשעורים ובשניהם מברך בורא פרי האדמה [כמו שהוכיח הלחם משנה (ברכות פ"ג ה"ב) מדברי הרמב"ם], והרי כוסס שעורים מזיק עצמו, ומוכח בגמרא שכל שהוא מזיק ואין משלמים עליו חומש, הוא הדין שאין מברכים עליו ברכתו הראויה, ומדוע מברך בורא פרי האדמה. ותירץ התורת זרעים, שיש לומר שרק האוכל שעורים חיים נחשב מזיק, אבל האוכל שעורים שלוקים אינו נחשב מזיק, ובזה הדין שמשלם את החומש, ועל זה כתב הרמב"ם שמברך בורא פרי האדמה. [צו] **בעוללות** אפרים הוא בקיצור ובאבי עזרי הוא באריכות כפי שהובא בביאור ומדייק זאת מדברי הרמב"ם (תרומות פ"י ה"ב) 'אחד האוכל דבר שדרכו לאכול ואחד השותה דבר שדרכו לשתות'. [צז] **ראה** לעיל [בענין 'ביאור הוכחת הגמרא מהשותה' וכו'] מה שתירצו על פי זה את שיטת הרמב"ם ששותה שמן מברך שהכל. [צח] **והזכרון** שמואל (שם) כתב שדוחק לתרץ כן, שמפשטות הסוגיא לא משמע שתלוי במחלוקת רב יהודה ורב נחמן שלהלן. ועוד הקשה [גם באבי עזרי (ד"ה והנה) הקשה כן, והובא להלן (לו.) בענין 'מדוע יין שאינו מזוג לא נחשב שיש לו עילויא אחרינא במזיגה'] ממה שמבאר האור שמח (ברכות פ"ג ה"ב) [הובאו דבריו באריכות להלן (שם)] שלכן יין שאינו מזוג מברכים עליו בורא פרי הגפן, ולא נחשב שיש לו עילויא אחרינא, כיון שליין מצד עצמו אין עילויא אחרינא, ורק על ידי תערובת המים אישתני לעילויא, ועל פי זה גם השמן שאישתני לעילויא על ידי אניגרון אינו נחשב שיש לו עיליויא אחרינא, ושוב אין לתרץ שקושיית הגמרא היתה מצד שלשמן יש עילויא אחרינא. [צט] **והטעם** שהרמב"ם אינו סובר כך, לשיטתו שפסק שעל שתיית שמן מברכים שהכל, הרי שסובר שגם בשתיית שמן יש הנאת הגוף, ואף על פי כן אינו מברך ברכתו הראויה אלא שהכל, ומוכח שאף לענין ברכה, אם אין זה מעשה אכילה, אין מברך ברכתו הראויה, ואם כן בכוסס את החיטה שמברך ברכתו הראויה מוכח שנחשבת מעשה אכילה, ולכן סובר הרמב"ם שמתחייבים חומש על כסיסת חיטה. ועיין עוד מה שכתבו בזה הישועות יעקב (או"ח סי' רח סק"א-ג) והישועות מלכו (קרית ארבע, שם) והאור שמח. [ק] **ובזה** מיישב לשון הרי"ף שכתב שאם אוכל השמן עם הפת, הפת עיקר ופוטר את השמן. והקשו עליו תלמידי רבינו יונה (ד"ה והלשון) מדוע הוצרך הרי"ף להשמיענו דבר זה, והרי היא משנה מפורשת (להלן מד:), אבל לפי הנ"ל מיושב, שהרי"ף בא לבאר שאפילו אם אוכל הפת עם השמן לצורך רפואה, הפת עיקר. וכן מיישב בזה דברי הטור שגם כתב כדברי הרי"ף. [קא] **ובשער** הציון (סי' ריב אות ט) הביא הרבה פוסקים שסוברים כן. [קב] **מגן** אברהם (שם סק"ח), עולת תמיד (שם סק"ד) ושו"ע הרב (שם). [א] **הט"ז** מבאר לפי שיטת הטור את מחלוקת הראשונים (הובאה להלן בענין 'מחלוקת הראשונים' וכו') כשאינו מתכוין לרפואה אם השמן נחשב לעיקר או לא, וביאר הט"ז, שנחלקו אם נתן שמן הרבה אך עדיין פחות מהאניגרון, האם כיון שנתן כל כך הרבה שמן יותר מהרגיל הוא העיקר או שבכל אופן הולכים אחר האניגרון שהוא הרוב. ומשמע מדבריו שאם נתן שמן הרבה עד כדי שהשמן הוא הרוב, בזה לכל הדעות השמן הוא עיקר ויברך בורא פרי העץ. [ב] **בשער** הציון (שם ס"ק לה) כתב שמדברי האבודרהם (הלכות ברכות שער החמישי) משמע קצת כדברי המגן אברהם, שכתב שהטעם שאם אינו חושש בגרונו האניגרון עיקר אפילו אם השמן מרובה, משום שהשמן אינו ראוי לשתיה רק על ידי השלקות, ועל פי סברת האבודרהם נראה שאפילו אם השמן מרובה מהאניגרון גם האניגרון עיקר, שהרי השמן הוכשר לשתיה רק על ידי האניגרון. [ג] **הלכות** גדולות (הלכות ברכות), ריא"ז (ה"א אות טז), אבודרהם (הל' ברכות שער החמישי).

סילקא בשביל לערבם עם שמן ולא בשביל הסילקא, עיקר הבישול לצורך המים ולכן מברכים 'שהכל'.

באליה רבה (סי' רב סק"ט) מיישב, שמה שכתב הרמ"א שמברך שהכל זהו דווקא כשנותן הרבה שמן באניגרון, ועל ידי זה מתבטל טעם האניגרון אף שהוא העיקר, ולכן אין מברכים 'בורא פרי האדמה' כברכת האניגרון, אלא מברכים שהכל[ד].

ובפרי מגדים (שם א"א ס"ק יא) תירץ, שהרמב"ם דיבר כשהשמן הוא הרוב, והרמב"ם לשיטתו שברכת השמן כשהוא לבדו 'שהכל' [כמו שנתבאר לעיל (לה:) בענין 'שיטת הרמב"ם'], ולכן אם עירב אניגרון עם שמן, כיון שהרוב הוא שמן, מברך שהכל כברכת השמן[ה], אבל אם האניגרון הרוב, גם הרמב"ם יסבור שמברכים 'בורא פרי האדמה'. ומיושב בזה שיטת הרמב"ם, אבל בשיטת הרמ"א שפסק גם לברך 'שהכל' אין לתרץ כמו שתירץ את הרמב"ם, כיון שסובר שעל שמן לבד אין מברכים כלל, ואם כן קשה מדוע פסק כשהאניגרון עיקר לברך שהכל.

מחלוקת הראשונים האם רק בחושש בגרונו מברך בורא פרי העץ או כל מי שנותן הרבה שמן מברך בורא פרי העץ

הכא במאי עסקינן בחושש בגרונו. נחלקו **הראשונים**, האם כוונת הגמרא שרק בחושש בגרונו מברך 'בורא פרי העץ', שכיון שחושש בגרונו עיקר כוונתו על השמן, ולכן נחשב השמן עיקר, או שכוונת הגמרא שכל שנותן הרבה שמן כדרך שנותן מי שחושש בגרונו, מברך 'בורא פרי העץ', ואף שאין חושש בגרונו, כיון שיש הרבה שמן השמן הוא העיקר.

שיטת רב האי גאון (הובא ברשב"א ד"ה הכא), שכל שחושש בגרונו השמן הוא העיקר, ומברכים 'בורא פרי העץ'. שכתב, שאם שותה שמן על ידי אניגרון בשבת, מברך 'בורא פרי העץ' שהרי עיקרו שמן, ואם שותהו בחול, האניגרון עיקר ומברך 'בורא פרי האדמה'. ומבאר **הרשב"א**, שאין סברא לומר שהברכה תשתנה בשינוי העיתים, אלא הכלל הוא, שאם כוונתו לרפואה השמן עיקר ואף בחול מברך 'בורא פרי העץ', ואם כוונתו לאכילה האניגרון עיקר ואף בשבת לא מברך 'בורא פרי העץ', וחילוקו של רב האי גאון בין שבת לחול הוא רק כשאינו שותה מפורש לרפואה, בזה יש חילוק, שבחול יש סברא לומר שלא שותה לרפואה, כיון שאם היה שותה לרפואה, מדוע שותהו על ידי אניגרון, הרי יכול לשתות שמן בעין, וכיון שאינו שותה לרפואה האניגרון הוא עיקר, ולכן בחול אינו מברך 'בורא פרי העץ', אבל בשבת, גם כששותהו על ידי אניגרון, אפשר לומר ששותהו לרפואה, והטעם שאין שותה שמן לבד מפני שאסור בשבת לשתות שמן בעין, שניכר ששותהו לרפואה, ולכן בשבת מברך בורא פרי העץ. ומבואר בדברי רב האי גאון, שהטעם שמברך 'בורא פרי העץ' בחושש בגרונו הוא משום שכוונתו לרפואה, ואם לא יתכוון לרפואה לא יברך בורא פרי העץ. וכן הביא **הטור** (או"ח סי' רב ס"ד) בשם **ההלכות גדולות** שהטעם שמברך על השמן בורא פרי העץ כששותה לרפואה, כי באופן זה השמן עיקר.

אבל שיטת ה"ר יוסף (הובא בתוספות רבי יהודה החסיד ד"ה כיון ובטור שם), שלאו דווקא חושש בגרונו מברך 'בורא פרי העץ', אלא כל שנותן הרבה שמן מברך 'בורא פרי העץ'. שה"ר יוסף הקשה, מדוע העמידה הגמרא את הדין שעל שמן זית מברכים 'בורא פרי העץ' דווקא בחושש בגרונו, והרי אף באינו חושש בגרונו כל ששותהו על ידי אניגרון, ונותן שמן הרבה, נהנה מהשמן וצריך לברך בורא פרי העץ. ותירץ, שבאמת בשותה שמן הרבה על ידי אניגרון, מברך 'בורא פרי העץ' גם באינו חושש בגרונו, ומה שלא העמידה הגמרא באינו חושש בגרונו, כי אין שום חידוש שמברכים בורא פרי העץ בשותה שמן הרבה על ידי אניגרון, ולא היתה הגמרא צריכה להשמיע דבר זה, ולכן העמידה הגמרא בחושש בגרונו, לחדש שאף שהוא לרפואה, והיה מקום לומר שאין מברכים כלל על דבר שהוא לרפואה, קא משמע לן שאף שהוא לרפואה מברכים עליו[ו]. ומבואר בדבריו שאף באינו חושש בגרונו מברך בשמן המעורב באניגרון בורא פרי העץ[ז].

וכתב תוספות רבי יהודה החסיד, שמלשון הלכות גדולות משמע לא כדברי ה"ר יוסף, אלא שאין מברכים בורא פרי העץ רק בחושש בגרונו, שאז כוונתו לרפואה ולכן השמן הוא העיקר שעיקר מה ששותהו הוא משום השמן, אבל באינו חושש בגרונו גם אם נותן הרבה שמן, השמן הוא טפל לאניגרון ואינו מברך בורא פרי העץ. והביא הטור (שם) שכן פסק הר"מ מרוטנבורג, וכן כתב הרמב"ם (ברכות פ"ח ה"ג) שאם לא חושש בגרונו מברך עליו שהכל. וביאר הבית יוסף כוונתו, שמברך שהכל על האניגרון ופוטר את השמן.

הדין בנותן מעט שמן באניגרון וכוונתו לרפואה

כתב הב"ח (ד"ה ועדיין), שאם חושש בגרונו ונותן שמן מועט באניגרון לשתותו לרפואה, השמן עיקר ומברך בזה 'בורא פרי העץ', ודייק זאת **בטור** (שם) שכתב בסתם מברכים על שמן זית בורא פרי העץ, ודווקא בחושש בגרונו שנותן שמן לתוך אניגרון ובולעו, שבזה השמן עיקר, ולא כתב שנותן שמן הרבה לתוך אניגרון משמע שאף אם נותן מעט מברך בורא פרי העץ[ח]. והוסיף, שבזה כולם מודים ואף ה"ר יוסף לא נחלק בזה, אלא שסובר שאם אינו חושש בגרונו אם נתן הרבה שמן מברך בורא פרי העץ, אבל אם חושש בגרונו גם במועט יברך בורא פרי העץ.

המגן אברהם (שם סק"ט) הביא על מה שכתב השולחן ערוך שבחושש בגרונו השמן עיקר, שדין זה הוא אף כשהשמן מועט, וכדברי הב"ח. אלא שהקשה, שלכאורה משמע מלשון **הרא"ש** (סי' כג) שדווקא אם נותן שמן הרבה השמן עיקר, שכתב שמברכים 'שהכל' על חומץ רק כשחושש בשיניו, ונותן הרבה חומץ לתוך מרק ושותהו לרפואה והחומץ הוא עיקר, ומזה שהוצרך הרא"ש לומר שנותן חומץ 'הרבה', משמע שרק כך החומץ הוא העיקר. ודחה המגן אברהם, שאפשר שהרא"ש אורחא דמילתא נקט, שהדרך שנותנים הרבה, אבל הוא הדין אם יתן מעט.

אמנם האליה רבה (שם סק"ט) הביא דברי הב"ח, והקשה שמדברי רש"י (ד"ה החושש) שפירש מה שתירצה הגמרא בחושש בגרונו, שצריך לתת שמן הרבה ולכן השמן עיקר ואניגרון טפל, משמע שהרפואה נעשית על ידי שנותן שמן הרבה ולכן השמן עיקר, אבל אם יתן מעט שמן אין השמן עיקר[ט]. ולכן חולק האליה רבה וסובר, שאם נתן שמן מועט אף אם חושש בגרונו אינו מברך בורא פרי העץ'.

והפרי מגדים (שם משבצות זהב סק"ג) לומד בדעת הט"ז, שלשיטת ה"ר יוסף אם נותן שמן מועט גם אם חושש בגרונו לא יברך בורא פרי העץ, שהרי אם כן לא היה ה"ר יוסף צריך לומר שמה שהעמידה הגמרא בחושש בגרונו הוא משום 'אורחא דמילתא נקט' [כמובא לעיל בשם הטור], אלא אפשר לומר שהגמרא העמידה בחושש בגרונו, לומר שאפילו בשמן מועט מברך בורא פרי העץ, אלא בהכרח לשיטת ה"ר יוסף יברך 'העץ' רק אם נותן שמן הרבה ואף שאינו חושש, ולכן אין טעם במה שהגמרא העמידה דווקא בחושש בגרונו[י].

ביאור שיטת רש"י

הגמרא מתרצת שמברך בורא פרי העץ משום שכאן מדובר בחושש בגרונו, ופירש **רש"י** (ד"ה החושש), 'וצריך לתת בו שמן הרבה דהוה ליה שמן עיקר ואניגרון טפל'. ויש **באחרונים** שלושה דרכים בביאור שיטת רש"י:

ד. **בנהר** שלום (סק"ז) גם מיישב כעין זה, אלא שהוסיף שהרמ"א חשש לשיטת ה"ר יוסף (הובא להלן), שאם נותן שמן הרבה לתוך אניגרון אפילו כשאינו לרפואה מברך בורא פרי העץ, ואף שלא פסק כה"ר יוסף לברך 'בורא פרי העץ', מכל מקום הועיל מה שנתן שמן הרבה, שאין מורגש כל כך טעם האניגרון, שהשמן ביטל טעמו, ולכן מברכים שהכל. ה. **בפרי** מגדים משמע שמסתפק אם אפשר לתרץ כן, כיון שהטעם ששמן זית אין מברכין עליו בורא פרי העץ, מפני שמזיק, אבל אם מתקנו על ידי אניגרון ושוב אינו מזיק, צריכים לברך עליו בורא פרי העץ, ואם כן אין לתרץ שהרמב"ם פסק לברך עליו 'שהכל' כיון שברכת השמן 'שהכל' שהרי כאן תיקנו על ידי אניגרון. ובמראה הפנים (על הירושלמי, פ"ו ה"א) תירץ, שאין כוונת הרמב"ם שמברך שהכל על השמן אלא כוונתו שמברכים על השלקות שהכל שהרי לא נהנה בטעם השמן. ואין להקשות שהרי הרמב"ם סובר (שם ה"ד) שמברכים על מי שלקות בורא פרי האדמה. שהרי הרמב"ם סיים שם 'והוא ששלקן לשתות מימיהם' וכו', ומחדש המראה פנים, שהרמב"ם סובר שצריך שישלקו השלקות כדי לשתות מימיהם לבד, אבל כאן שמכוון לשתות מי השלקות בתערובת השמן, אין מברך כברכת מי השלקות אלא מברך 'שהכל'. ו. **בטור** כתב לשיטת ה"ר יוסף, שמה שהעמידה הגמרא 'בחושש בגרונו' משום דאורחא דמילתא נקט, שבחושש בגרונו הדרך לתת הרבה שמן, והשמן עיקר, אבל הוא הדין גם אם אינו חושש בגרונו ונותן שמן הרבה, מברך 'בורא פרי העץ'. ז. **והקשה** הב"ח (ד"ה ומ"ש ופירש), שבגמרא מפורש שאם שותהו על ידי אניגרון, האניגרון הוא עיקר, ומברך על האניגרון ופוטר את השמן. ותירץ, שמה שהגמרא אמרה שהאניגרון עיקר הוא באופן שנותן מעט שמן כדרך הרגילות לתת באניגרון, אבל אם נותן הרבה שמן יותר מהרגילות, מברכים בורא פרי העץ אף כשאינו מכוין לרפואה. עוד כתב, שהמקור לשיטת ה"ר יוסף משום שקשה בדברי הגמרא להלן שהקשתה פשיטא ששותה שמן זית על ידי אניגרון מברך בורא פרי העץ, ומה הקשתה הגמרא 'פשיטא', הרי אם נסבור שאם אינו מתכוון לרפואה אין מברך 'בורא פרי העץ', צריכים להשמיענו שאם שותהו לרפואה מברך 'בורא פרי העץ', אבל לפי דברי ה"ר יוסף מובן קושיית הגמרא 'פשיטא' כיון שגם באינו חושש בגרונו מברך 'בורא פרי העץ', וכל ששותה שמן הרבה פשיטא שמברך בורא פרי העץ. וכתב, שלשיטת ההלכות גדולות צריך לומר שכמו שאין צריכים לחדש שאם אינו שותהו לרפואה שהאניגרון עיקר, גם אין צריך לחדש שאם שותהו לרפואה השמן עיקר ומברכים 'בורא פרי העץ'. ח. **אמנם** הב"ח עצמו מביא בהמשך שיש ספרים שכתוב בהם 'הרבה', וכותב שזה טעות סופר. אך הט"ז (שם סק"ג) והאליה רבה המובא בסמוך קיימו גירסא זו בטור. ט. **הפרי** מגדים (משב"ז סק"ג) מתרץ קושיא זו שמה שרש"י כתב 'הרבה', בא לחדש בזה שבשבת מותר לו לתת באניגרון אפילו הרבה שמן, ואין לאסור בזה משום שניכר שהוא לרפואה. הובאו דבריו בהמשך בענין ביאור שיטת רש"י. י. **והביא** סיוע לדבריו ממה שהגמרא הביאה את הברייתא של החושש בגרונו בשבת, ואם כששותה לרפואה תמיד מברך בורא פרי העץ מה הגמרא מביאה משם וכי צריך להביא ראיה ששמן הוא רפואה לגרון, אלא שמביאה הגמרא ממה שהברייתא אומרת אבל נותן שמן 'הרבה' לתוך אניגרון, והיינו שבשביל רפואה צריך לתת הרבה שמן ולכן הוא עיקר ומברכים עליו בורא פרי העץ [וראה בהמשך בענין שיטת רש"י מה שהביא עוד בזה]. יא. **וכתב** דבריו על פי מה שהוכיח הט"ז לדחות מה שרצה לומר שאין מחלוקת בין ההלכות גדולות לה"ר יוסף, שה"ר יוסף דיבר באופן שאין צריך ברכה על האניגרון, כגון שלא נהנה מהאניגרון או שכבר בירך על אניגרון בפני עצמו, ולכן מברך על השמן, וההלכות גדולות דיבר כשחייב לברך על האניגרון, ודחה הט"ז, שאם כן לא היה ה"ר יוסף צריך לומר שמה שהעמידה הגמרא בחושש בגרונו משום דאורחא דמילתא נקט, שאפשר לומר שהגמרא העמידה בחושש בגרונו, לומר שאפילו כשצריך לברך על האניגרון השמן הוא עיקר.

א. כתבו **האליה רבה** (שם סק"ט) **והביאור הגר"א** (שם אות י), שרש"י סובר כשיטת ה"ר יוסף שכל שנותן הרבה שמן מברך 'בורא פרי העץ', אפילו אם אינו לרפואה, ולכן פירש שמי שחושש בגרונו נותן הרבה שמן, ולכן השמן עיקר[יב].

ב. עוד כתב האליה רבה, שאפשר שרש"י אינו סובר כה"ר יוסף, אלא סובר שרק אם חושש בגרונו ונותן הרבה שמן בשביל רפואה, השמן עיקר ומברך בורא פרי העץ, אבל אם אינו חושש בגרונו אפילו אם נתן הרבה שמן האניגרון עיקר, והטעם משום שכיון שאין השמן ראוי רק על ידי האניגרון, לכן האניגרון עיקר, ורק כששותהו לרפואה שעיקר כוונתו על השמן, השמן הוא עיקר. או שאפשר לפרש טעם אחר, שכיון שרוב האנשים ששותים שלא לרפואה אין נותנים הרבה שמן, וכששותים שמן ואניגרון, האניגרון עיקר אצלם, לכן אף שהוא נותן הרבה שמן בטלה דעתו, והאניגרון עיקר, ורק כששותהו לרפואה נחשב השמן לעיקר אם נותן הרבה שמן.

ג. אמנם **הפרי מגדים** (שם משבצות זהב סק"ג) כתב, שאפשר שרש"י סובר שגם אם נתן שמן מעט מברך בורא פרי העץ אם התכוין לרפואה, ואין ראיה מדברי רש"י שרק אם נותן שמן הרבה מברך על השמן, כיון שאפשר לומר שמה שכתב רש"י 'הרבה', בא להשמיע שבשבת מותר לתת שמן בתוך אניגרון אף אם נותן שמן הרבה, שלא נטעה לומר שבשבת אסור לתת הרבה שמן כיון שניכר מכך שעושה כן לרפואה, לכן משמיענו שאפילו אם נותן הרבה שמן מותר, אבל לענין ברכה אין חילוק אם נותן הרבה שמן או מעט, ובשניהם מברך 'בורא פרי העץ'. ולכן קבע רש"י דבריו על דברי הברייתא 'החושש בגרונו' שמדברת לענין שבת במי שחושש בגרונו, ולא קבע את דבריו על דברי הגמרא 'בחושש בגרונו', שמדובר לענין ברכה, כיון שדברי רש"י אמורים לענין שבת.

הוכחת הטור כשיטת ה"ר יוסף

הטור (שם) כתב, שנראה כדברי ה"ר יוסף, שכיון שנהנה, למה לא יברך, ואדרבה, אם כששותהו לרפואה מברך על השמן, כל שכן כששותהו שלא לרפואה[יג]. וכתב **הבית יוסף** (שם ד"ה ומה שכתב רבינו ויותר) שיש לדחות על פי דברי **הרשב"א** (ד"ה הלא) שכתב שאם שותהו לרפואה עיקר כוונתו על השמן והשמן עיקר, ולכן רק אם שותהו לרפואה מברך 'בורא פרי העץ', שאז העיקר הוא השמן, אבל כשאינו שותהו לרפואה עיקר כוונתו על האניגרון, והאניגרון עיקר, ואינו מברך 'בורא פרי העץ'. ופסקו **השלחן ערוך** (שם ס"ד) **והדרכי משה** (אות א) שאם אינו שותהו לרפואה, אינו מברך בורא פרי העץ.

גם בחושש בגרונו אם נותן שמן לבד אין מברך בורא פרי העץ

שם. כתב **הלחם משנה** (ברכות פ"ח ה"ג), שבדברי **הרמב"ם** (שם) מבואר שאף מי שחושש בגרונו, אם שותה שמן לבדו, אין מברך 'בורא פרי העץ', ורק אם שותה שמן מעורב באניגרון מברך 'בורא פרי העץ'[יד], וכדי לברך על שמן זית 'בורא פרי העץ' צריכים שני תנאים, שיחשוש בגרונו, וגם שישתה השמן על ידי אניגרון. וכתב, שהרמב"ם למד דבר זה, ממה שלא אמרה הגמרא 'אלא בחושש בגרונו' משמע שלא חזרה בה מהתירוץ הקודם שמדובר ששותה על ידי אניגרון, וגם עכשיו סוברת הגמרא שרק אם שותה השמן על ידי אניגרון מברך 'בורא פרי העץ' אלא שהוסיפה שמדובר בחושש בגרונו [ולכן השמן עיקר]. ועוד יש ללמוד כן, ממה שאמרה הגמרא 'קא משמע לן כיון דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי', שמשמע שצריך שיהנה מהשמן מלבד הנאת הרפואה, ובשותה שמן לבד אין הנאה מלבד הרפואה, שאינו נהנה מהשמן בפני עצמו, ומשמע שאין מברכים עליו 'בורא פרי העץ', רק אם הוא בתוך אניגרון.

ברכת השמן זית לאחריו בחושש בגרונו

שם. כתב **הרא"ה** להלן (לח. ד"ה ואמר) שברכת השמן לאחריו מעין שלש, כיון שבפסוק שמחייב ברכת מעין שלש, נכתב 'שמן' ומשמע שגם שמן ברכתו מעין שלש, ומשמן נלמד גם ליין שברכתו לאחריו מעין שלש[טו]. וכן כתב בהלכות ברכות **לריטב"א** (פ"א ה"כ), שלכן כתבה התורה (דברים ח ח) 'ארץ זית שמן' לומר שברכת השמן כזית בין לפניו[טז] ובין לאחריו.

אמנם **המעשה רוקח** דייק **ברמב"ם** שלא מברכים על שמן זית לאחריו מעין שלש, שהרמב"ם (ברכות פ"ח ה"ג) פסק, שעל יין מברכים 'בורא פרי הגפן' ולבסוף 'מעין שלש' ועל השמן מברכים 'בורא פרי העץ', וממה שלא כתב הרמב"ם שעל שמן גם מברכים מעין שלש, משמע שלא מברכים על השמן[יז]. אך **הבן ידיד** (על הרמב"ם שם) הביאו ותמה על דבריו, שהרי כיון שכבר פסק הרמב"ם (שם ה"א) שעל כל שבעת המינים מברך אחריהם מעין שלש, ודאי שגם על יין ושמן יברך מעין שלש שהרי גם הם בכלל פרי, ולא הוצרך הרמב"ם לבאר כאן שוב שמברך על השמן מעין שלש, ודווקא ביין הוצרך לבאר שמברכים רק מעין שלש ולא ברכת המזון הגם שהוא סעיד, וכדברי הגמרא לעיל (לה:). ולכן סובר שמברכים על השמן לאחריו מעין שלש. וכן **הנהר שלום** (סי' רב סק"ו) דחה סברת המעשה רוקח, ופסק שמברכים מעין שלוש.

יש אומרים שאם נותן הרבה שמן שאין דרך לתת כן לאכילה מברך 'שהכל'

שם. כתב **הרא"ה** (ד"ה אמר), שרק אם נותן שמן כפי שהדרך לתת לשתותו גם כשאין מתכוין לרפואה, מברך 'בורא פרי העץ', אבל אם נותן שמן הרבה עד כדי שיצא מתורת אכילה, שאין הדרך לתת כל כך הרבה כשעושים כן לכוונת אכילה, ורק כשעושים כן לרפואה נותנים כך, מברכים עליו 'שהכל', כמו שיתבאר להלן בגמרא. וכוונתו למה שביאר להלן (לח.) בענין 'שתיתא' שכל מאכל שאין דרך בני אדם בריאים לאכלו, ועושים כן רק לרפואה, מברכים עליו 'שהכל'. ושם יתבאר, שיש **ראשונים** שחולקים וסוברים שאף מאכל שאין דרך בריאים לאכלו, מברכים כברכת הפרי.

מחלוקת הראשונים באיזה אופן מותר לחושש בגרונו לתת בשבת לתוך פיו שמן

דתניא החושש בגרונו לא יערענו בשמן תחלה בשבת. פירש **רש"י** (ד"ה לא), שהאיסור לשתות שמן בשבת, הוא רק כשמשהה השמן בפיו, שניכר שעושה כן לרפואה[יח], אבל אם בולע השמן אין ניכר שהוא לרפואה ומותר. והקשו **בתוספות** (ד"ה לא), אם כן מדוע התירו בברייתא רק אם נותן שמן לתוך אניגרון ובולע, והרי אם בולע מיד ואינו משהו בפיו מותר גם באינו נותן לתוך אניגרון, ורק לשתות שמן ולהשהותו בפיו אסור. וכתבו ליישב, שמה שאמרה הברייתא 'אבל נותן שמן לתוך אניגרון ובולע' הכוונה 'או בולע', והיינו שהברייתא כתבה שני אופנים כיצד מותר לשתות את השמן בשבת: א. כשנותן לתוך אניגרון, אפילו אם אינו בולע מיד. ב. אם בולע מיד, ואז מותר אפילו בלי אניגרון.

אולם **בתוספות רבי יהודה החסיד** (ד"ה לא) הקשה על פירוש זה [הביאו בשם הרשב"ם], מדוע מותר בשבת אם בולע השמן מיד, הרי השמן מזיקו, ואם בכל זאת שותה מוכח ששותהו לרפואה, ורפואה אסורה בשבת. וכתב ליישב דברי רש"י, שמה שכתב רש"י שהאיסור רק במשהה את השמן, כוונתו שאם משהה השמן בפיו אסור בכל האופנים, אף אם יתן אותו לתוך אניגרון, אבל אם אינו משהו בפיו, אם לא נתן לתוך אניגרון גם אסור, ורק אם נותן לתוך אניגרון ובולע מיד, מותר[יט].

אמנם התוספות מחמת קושייתם פירשו, שאם יש רק שמן בלי אניגרון, אף אם שותה השמן מיד ואין משהו כלל, אסור בשבת משום רפואה, ומה

יב. **שמשמע** שצריך שיתן הרבה שמן ומשום כך השמן עיקר, ולא משום שחושש בגרונו, ומה שאמרה הגמרא 'בחושש בגרונו' משום שכך היא הדרך לתת שמן הרבה כשחושש בגרונו. ולפירוש זה ברש"י, מבואר כדברי הט"ז (הובא לעיל בסמוך) שסובר שלשיטת ה"ר יוסף אם נותן קצת שמן, אפילו אם נותן כן לרפואה האניגרון עיקר, שרש"י הצריך לתת הרבה שמן אף בחושש בגרונו. **יג.** **נראה** שכוונתו שמה ששותה לרפואה אינו יכול לקבוע ברכה, כיון שעל רפואה [אם אין הנאה] אין מברכים, ומה שמברכים בחושש בגרונו, הוא רק משום ההנאה ולא משום הרפואה, ומשמע שעיקר ההנאה [אף בלי הרפואה] הוא מהשמן, ואם כן כל שכן כששותהו שלא לרפואה מברך בורא פרי העץ. **יד.** **בבית** יהודה (עויא"ח, סי' כ) ובעוללות אפרים (דין ג בתירוצו השני) שהובאו לעיל (לה:) בביאור שיטת הרמב"ם, סוברים שהרמב"ם סובר שברכת השמן בלי אניגרון 'שהכל' רק אם חושש בגרונו, שבזה אין השמן מזיקו, ואף על פי כן אינו מברך 'בורא פרי העץ' כיון שאין זה דרך הנאתו בלי אניגרון, אבל אם שותהו לא לרפואה סובר הרמב"ם שאינו מברך כלום. אבל רוב האחרונים שהובאו שם סוברים בדעת הרמב"ם שגם על דבר שמזיקו מברך 'שהכל', ולדבריהם הרמב"ם דיבר גם במי שאינו חושש בגרונו שיברך 'שהכל', ולדבריהם לשיטת הרמב"ם בין בחושש בגרונו ובין אם אינו חושש בגרונו, כל ששותה שמן לבדו מברך 'שהכל'. ובמשנה ברורה (סי' רב ס"ק כו ובשער הציון ס"ק מ) פסק, שהשותה שמן לבד אין מברך כלום, אפילו אם חושש בגרונו, ומדייק כן מדברי השלחן ערוך. וזה על פי שיטת הרמב"ם שאף אם שותה שמן לבד לרפואה אין מברך 'בורא פרי העץ', אלא שחלקו עליו במה שכתב שמברך 'שהכל' [מה שהסביר הלחם משנה מקורו של הרמב"ם, הוא רק על שאין מברכים 'בורא פרי העץ' אבל אין מוכח אם מברכים 'שהכל' או שאין מברכים כלום]. **טו.** **שיטת** הרא"ה והריטב"א שברכת מעין שלש מן התורה. ובטור ובבית יוסף (או"ח סי' רט ס"ג) הובא מחלוקת ראשונים בדבר זה. **טז.** **והקשה** בהר צבי (ד"ה לא), שלדברי הריטב"א כשרבא הקשה (להלן בדברי הגמרא) לרב נחמן שסובר שעל קמח מברכים 'שהכל', מדוע קמח שונה משמן זית שאישתני ואין מברכים עליו 'שהכל', מדוע לא תירץ רב נחמן שבשמן זית יש פסוק שדינו כזית, ואין לדמותו לקמח. **יז.** **והוסיף** שם טעם בדבר, שיין אישתני למעליותא וסעיד ומשמח לכן מברכים עליו מעין שלש משא"כ בשמן. אך הקשו עליו הנהר שלום (סי' רב סק"ו) והבן ידיד (על הרמב"ם שם), שסברא זו נאמרה בגמרא על יין שלכן קבעו לו ברכה מיוחדת ברכת הגפן, אך לא מצאנו שנאמרה סברא זו לענין מעין שלש. ועוד הקשה הנהר שלום, שהרי גם שמן אישתני למעליותא. **יח.** **ברש"י** (ד"ה תחילה) מבואר, שגם באופן שמשהה השמן לא אסרה הברייתא, רק אם תחילת נתינת השמן בפיו היתה על מנת להשהות השמן, אבל אם תחילת נתינת השמן היתה על מנת לשתות, מותר להשהות. **יט.** **כך** פירשו גם בתלמידי רבינו יונה (ד"ה אבל) [והביאו גם את פירוש התוספות המובא בסמוך]. והראש יוסף (ד"ה לא) כתב שלפי פירוש זה הלשון דחוק, שאם כן היתה הברייתא צריכה לומר 'לא יערענו על ידי אניגרון, אבל בולע'. ובדברי דוד (ד"ה דתניא) תירץ דברי רש"י, על פי מה שכתב לפרש שלשיטת רש"י אם משהה ואחר כך בולע מותר, ורק אם פולטו לבסוף אסור [ולהלן הובא בשם הראשונים שסוברים כן ברש"י], ולפי זה יש לפרש הברייתא שאסרה בשמן לבד, כי שמן לבד מסתמא לא יבלענו בסוף כיון שמזיק, אבל על ידי אניגרון אף אם ישהנו יבלענו אחר כך כיון שאינו מזיקו, ולכן התירו על ידי אניגרון.

שאמרה הברייתא 'לא יערענו' [שמשמע לכאורה כדברי רש"י שהכוונה שמשההו] ולא אמרה 'לא ישתה שמן בשבת', זהו משום שכל שתיה שהיא רק לרפואה, נקראת ערעור, שאין זו שתיה רגילה[כ].

שיטת הרמב"ם (שבת פכ"א הכ"ד) שמותר בשבת לבלוע השמן גם בלי אניגרון. ומפרש **הבית יוסף** (או"ח סי' שכח סל"ג), שהרמב"ם סובר שמה שאמרה הברייתא 'אבל נותן לתוך אניגרון' לאו דווקא, אלא אורחא דמילתא נקט, שהדרך לבלוע על ידי אניגרון, והעיקר שיבלע השמן ולא יפלטנו ולא ישהנו, שבאופן שבולע השמן אין ראיה שעושהו לרפואה, ומותר בשבת[כא].

מה הדין במשההו קצת ואחר כך בולעו

לא יערענו. נתבאר לעיל, שלשיטת רש"י פירוש 'לא יערענו' שלא ישהה השמן בפיו, ופירוש 'ערעור' להשהות. ולפירוש **תוספות** אפילו אם אין משההו אסור, ומה שהברייתא אמרה 'לא יערענו' מפני ששתיה שלא כדרכה נקראת 'ערעור', וכיון שאין דרך לשתות שמן, אמרה הברייתא 'לא יערענו'[כב]. **ובאליה רבה** (שם ס"ק לד) כתב **שמהגהות מיימוניות** (שבת פכ"א אות ס) **והשלטי הגבורים** בשבת (קיא. אות ג) משמע, שלשיטת רש"י שהאיסור הוא 'להשהות' השמן בפיו, כל שבולע בסוף השמן, אף אם משההו בתחילה בפיו, מותר, והאיסור הוא רק אם משהה בפיו, ואחר כך פולט השמן[כג]. ועל פי זה הקשה על **הבית יוסף** (או"ח סי' שכח סל"ב ד"ה החושש בגרונו) שמשמע מדבריו שלשיטת רש"י אסור להשהות בפיו, אף אם אחר כך יבלענו.

מדוע אם נתן בפיו לשתותו מותר להשהותו

תחילה. **רש"י** (ד"ה תחלה) פירש, שגם באופן שמשהה השמן לא אסרה הברייתא, רק אם תחילת נתינת השמן בפיו היתה על מנת להשהות השמן, אבל אם תחילת נתינת השמן היתה על מנת לשתות השמן, מותר להשהות. ומבאר **האגלי טל** (טוחן אות סג) טעם הדבר, שמאחר שנתן השמן בפיו בהיתר, שהרי לא התכוין להשהותו, ודבר שאינו מתכוין מותר, ואחר כך שנמלך ומשהה השמן בפיו, אינו עושה שום מעשה, ודומה למניח אספלנית מערב שבת, ומרפאת את המכה במשך כל השבת, שמותר לעשות כן, כיון שאינו עושה מעשה בשבת[כד]. **ובדבריו** מבואר שכוונת רש"י שאם נתן השמן בפיו על מנת לבלוע ונמלך להשהות מותר. אבל **באליה רבה** (הובא לעיל בסמוך) שכתב ברש"י שאם נתן השמן בפיו על מנת להשהות ואחר כך לבלוע מותר, והוכיח כן **מהראשונים**, נראה שמפרש פירוש אחר, וכמו שמבואר **בדברי דוד** (הובא לעיל בהערות בסמוך), שכוונת דברי רש"י מה שכתב שאם נתנו על מנת לבלוע מותר להשהותו, שלכתחילה נתן השמן על מנת להשהותו קצת ואחר כך לבלעו. **ובראש יוסף** (ד"ה לא) מבאר דברי רש"י באופן שלישי, שאם נראה שמכניס לפיו על מנת לבלוע, אף שאחר כך משהה אין נראה לעין כל כך ומותר.

אם החידוש שאף שהוא לרפואה טעון ברכה מדוע הזכירו שמברכים 'בורא פרי העץ'

פשיטא[כה] **מהו דתימא כיון דלרפואה קא מכוין לא לבריך עליה כלל קא משמע לן וכו'.** הקשה **בתוספות רבי יהודה החסיד** (ד"ה פשיטא), שהרי רבי יוחנן ושמואל באו לחדש שאף שאישתני לעילויא אין מברכים עליו ברכה בפני עצמו כמו ביין, שאם רבי יוחנן ושמואל באו לחדש שאף שהוא לרפואה צריך לברך עליו, אם כן עיקר חידושם ששמן זית טעון ברכה, והיה להם לומר ששמן זית מברכים עליו, ולא היו צריכים לומר שמברכים עליו 'בורא פרי העץ', וממה שאמרו 'שמן זית מברכים עליו בורא פרי העץ', משמע שבאו לחדש שאף ששמן נשתנה, מכל מקום ברכתו 'בורא פרי העץ'. ותירץ, שאין לומר שבאו לחדש שאף שנשתנה, ברכתו בורא פרי העץ, שזה כבר נלמד מהמשנה שאמרה 'על פירות האילן הוא אומר בורא פרי העץ חוץ מן היין' ומשמע ששאר דברים ובכללם שמן אין קובעים ברכה מיוחדת לעצמם[כו]. ועוד, שאם כן היה להם לומר 'שמן זית אין מברכים עליו אלא כעל פרי העץ', או 'שמן זית אינו קובע ברכה לעצמו', אלא ודאי שעיקר חידושם שאף שהוא לרפואה מכל מקום צריך לברך עליו.

באיזה קמח הנידון בגמרא בקמח רגיל או בקמח קליות

קמחא דחיטי רב יהודה אמר בורא פרי האדמה ורב נחמן אמר שהכל נהיה בדברו. נחלקו **הראשונים** באיזה קמח מדובר כאן, ונאמרו בזה שלש שיטות: א. בקמח רגיל בלבד, אבל בקמח קליות לא נחלקו האמוראים, וכולם סוברים שברכתו בורא פרי האדמה. ב. בקמח קליות או קמח שאינו טחון דק, אבל בקמח רגיל לא נחלקו האמוראים, וכולם מודים שברכתו שהכל. ג. בכל סוגי הקמח בין בקמח רגיל ובין בקמח קליות, ובשניהם נחלקו האמוראים האם ברכתו שהכל או בורא פרי האדמה.

שיטת התוספות (ד"ה קמחא) **והרא"ש** (סי' ג), שלא מדובר במי שאוכל קמח רגיל, שבזה לכולי עלמא אין ברכתו בורא פרי האדמה, שאין הדרך לאכול קמח רגיל[כז], אלא שכאן מדובר מקמח שלא נטחן כל כך ועדיין יש בו טעם חיטה[כח], או בקמח קליות שמייבשים בתנור שעושים משבולת שועל, שאלו הקמחים ראויים לאכילה[כט].

שיטת הגאונים והרי"ף שהסוגיא עוסקת בקמח רגיל, שפסק הרי"ף וכן הובא **ברשב"א** (ד"ה קימחא) **שרב האי גאון** פסק כך בשם כולהו רבוותא, שהלכה כרב נחמן משום שאין רגילות לאכול קמח, וכתב הרשב"א, שמדבריהם משמע שהם מפרשים שמדובר בקמח רגיל, שהרי רק קמח רגיל אין רגילות אנשים לאוכלו, אבל קמח קליות הדרך לאוכלו[ל]. וכתב הרשב"א שאפשר שמוכח מהגמרא כדבריהם, שהרי רב נחמן אמר שלקמח יש עלויא אחרינא בפת, וסברא זו מתאימה רק בקמח רגיל, שרק ממנו מצוי לעשות פת, ולא מקמח שבולים שהתייבשו בתנור, ומוכח שהגמרא דיברה בקמח רגיל[לא]. ולהלן (בענין 'האם דבר

כ. **בתוספות** רבי יהודה החסיד (ד"ה לא) כתב, שהגמרא קראה לשתיה שאינה ראויה 'ערעור', כמו שלאכילה שאינה כהלכתה קראה (להלן לז.) 'כוסס'. כא. **בראש** יוסף (ד"ה לא) מסכם שיש כאן ארבע שיטות להלכה, וחמש פירושים בדברי הגמרא: א-ב. שיטת התוספות ותלמידי רבינו יונה, שאם נותן רק שמן אסור אפילו אם בולע, ואם נותן גם אניגרון אם בולע מותר ואם משהה אסור. ובשיטה זו יש לפרש שני דרכים בביאור דברי הגמרא 'לא יערענו', לפירוש התוספות אם שותה שמן לבד נחשב ערעור, ולפירוש תלמידי רבינו יונה [ותוספות רבי יהודה חסיד בשיטת רש"י] לא יערענו הכוונה 'להשהות' ואמרו שאסור להשהות, להשמיע שאסור אפילו על ידי אניגרון. [להלן בהערות יתבאר שהעולת שבת סובר שלשיטת תוספות מותר להשהות על ידי אניגרון, ואם כן שני הפירושים הם גם שתי שיטות שונות להלכה, שלפירוש תוספות מותר להשהות על ידי אניגרון, ולפירוש תלמידי רבינו יונה אסור להשהות על ידי אניגרון, ושם הובא שהאליה רבה חולק על העולת שבת וסבור שלשיטת תוספות גם אסור להשהות על ידי אניגרון, וכדברי הראש יוסף]. ג. שיטת הרמב"ם, שמותר לבלוע אפילו שמן לבדו, ולהשהות אסור אפילו על ידי אניגרון, ומפרש שמה שאמרה הברייתא שמערב עם אניגרון הוא לאו דווקא. ד. שיטת רש"י [כפי שפירשוהו התוספות], שמותר להשהות עם אניגרון, ומותר לבלוע אפילו שמן לבד. ה. שיטת רש"י כפי שמשמע ממה שכתב (ד"ה תחלה), שאם נראה שמכניס לפיו על מנת לבלוע אף שאחר כך משהה אין נראה לעין כל כך ומותר, ודווקא על ידי אניגרון אבל בשמן בעין אסור. ועיין בהערות להלן (בענין 'מדוע אם נתן בפיו' וכו') עוד פירושים בדברי רש"י (ד"ה תחלה). ולקמן בסמוך, הובא שיטת הגהות מיימוניות והשלטי גבורים ברש"י שהיא שיטה חמישית. כב. **בעולת** שבת (סי' שכח ס"ק לה) כתב בשיטת תוספות שאם מערב אניגרון בשמן מותר אפילו להשהותו. אבל באליה רבה (שם ס"ק לה) כתב, שמתוספות משמע שאסור להשהות אפילו על ידי אניגרון [שהרי לשיטת תוספות אין חילוק אם משהה או לא, שפירש 'לא יערענו' שתיה שלא כדרכה, ולא שמשההו]. כג. **ובדברי** דוד (ד"ה החושש) כתב כפירוש זה, ופירש שהטעם שמותר להשהות אם אחר כך בולע, משום שרק אם פולט לבסוף, מוכח שהכניס לפיו למטרת רפואה, וכתב שזה כוונת רש"י (ד"ה תחלה) במה שכתב שאם נתנו על מנת לבלוע מותר להשהותו [ואין כוונתו שאחר שנתן על מנת לבלוע, נמלך להשהותו], אלא שלכתחילה נתן השמן על מנת להשהותו קצת ואחר כך לבלעו [ומה שאמרה הברייתא 'תחילה' הכוונה שמטרת הכנסת השמן לפיו היא לצורך בליעה], אף שחושב בינתיים קצת להשהותו. ולהלן בהערות בסמוך (בענין 'מדוע אם נתן בפיו' וכו') יתבאר עוד פירושים בדברי רש"י (ד"ה תחלה). כד. **על** פי זה מחדש שמה שאסרו לרחוץ במי משרה אם משתהה (שבת קט:), נאסר דווקא אם נכנס על מנת להשתהות, אבל אם לא נכנס על דעת להשתהות, ונמלך להשתהות מותר. עוד כתב, שאף לפי השיטות שסוברים שאסור לבלוע שמן בעין, גם יש לפרש מה שאמרה הברייתא 'תחלה', לפי מה שפירשו תלמידי רבינו יונה [ותוספות רבי יהודה חסיד], שלבלוע שמן לבד אסור בכל האופנים, ועל ידי אניגרון, מותר רק אם בולע מיד, ויש לומר שהברייתא באה לחדש שאם נתן על מנת לבלוע השמן עם האניגרון, ונמלך להשהותו מותר, ולכן אמרה הברייתא 'תחלה'. כה. **לעיל** (בענין 'מחלוקת הראשונים' וכו') הובאו דברי הב"ח שמפרש מה שלכאורה קשה בדברי הגמרא מה הקשתה הגמרא 'פשיטא', הרי אם אינו מתכוון לרפואה אין מברך 'בורא פרי העץ', וצריכים להשמיענו שאם שותהו לרפואה, מברך 'בורא פרי העץ'. כו. **בעין** זה הקשו הפני יהושע (ד"ה החושש) והצל"ח (ד"ה פשיטא), שהרי צריכים לחדש שאף שאישתני לעילויא לא נשתנית ברכתו, ומברכים 'בורא פרי העץ', שלעיל (לה:) דנה הגמרא אם מה שנשתנה לעילויא גורם שישתנה ברכתו, ותירצו כעין תירוצו של התוספות רבי יהודה החסיד. כז. **והוסיפו** בתוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה קמחא) והרא"ש (סי' ג), שאכילת קמח אינה דומה לכסיסת חיטה שהגמרא לקמן (לז.) אומרת שמברך בורא פרי האדמה, כיון שכסיסה היא אכילה ראויה, אך קמח לא ראוי לאוכלו בצורה כזו כלל. כח. **התוספות** כתבו שקורין אישקלאטי"ר וכוונתם היא כפי שכתבו בתוספות רבי יהודה החסיד ותוספות הרא"ש (ד"ה קמחא), שמדובר בקמח שלא נטחן כל כך ויש בו עדיין טעם חיטה. כט. **בתוספות** רבי יהודה החסיד ובתוספות הרא"ש (שם) כתבו, שמדובר בקמח שעושים מקליות של חיטה, ומציין בתוספות רבי יהודה החסיד, שבמקומו יש שעשו כן מקליות של שיבולת שועל. המלא הרועים (בתוס' ד"ה קמחא) הקשה, ששבולת שועל הוא מין שעורים, ובקמח שעורים אמרו להלן שברכתו שהכל, אף לשיטת רב יהודה, ואיך כתבו תוספות שנחלקו בקמח של שבולת שועל. ובעוללות אפרים (דין ד) כתב שתיבת 'שועל' הוא טעות סופר, וצריך לומר מקמח שמייבשים בתנור שעושים משבולת, ופירושו שמייבשים השיבולים בתנור ואחר כך טוחנים אותם, אך הכוונה לשיבולים של חיטים. אבל הצל"ח (ד"ה מאי) מבאר, שאף ששבולת שועל הוא מין שעורים, אבל לענין ברכה אין ברכתו כקמח שעורים אלא כקמח חיטים, כיון שאפשר שקמח שבולת שועל אינו קשה לקוקיאני ובזה הוא שונה מקמח שעורים, ולכן הוא אישתני לעלויא ויהיה דינו לגבי ברכה כקמח חיטים. ל. **וכפירוש** הרשב"א בשיטתם, משמע בדברי תלמידי רבינו יונה (ד"ה נמלא). אבל להלן (בענין 'בדעת הרי"ף שפסק' וכו') הובא בשם הצל"ח (ד"ה מאי, ונראה) והדברי דוד (ד"ה מה), ששיטת הרי"ף [שסובר כשיטת הגאונים] כשיטת השיטה מקובצת שהובאה בסמוך, שהגמרא דיברה בין בקמח רגיל ובין בקמח קליות. ואף שכתב הרי"ף שאין דרך אנשים לאכול קמח [שלכאורה משמע שהרי"ף סובר שהגמרא דיברה בקמח רגיל שאין הרגילות לאוכלו], כתב הצל"ח שכתב כן להוכיח שבקמח רגיל ודאי שאין הלכה כרב יהודה, וממילא נדחו דבריו לגמרי אף בקמח קליות. ובדברי דוד כתב שגם קמח קליות אין רגילות כל כך לאכלו. ועיין במעדני יום טוב (סי' ג אות ס-ע) שהרא"ש מסתפק בדברי הרי"ף האם המחלוקת רק בקמח רגיל, ובקמח קליות מברכים בורא פרי האדמה לכולי עלמא, וכדברי הרשב"א. או שהרי"ף סובר שנחלקו גם בקמח קליות, וכמו שהובא בשם הצל"ח והדברי דוד. לא. **וכתב,** שבקמח קליות לא נחלקו ולכולי עלמא ברכתו בורא פרי האדמה כיון שאין לו עילויא אחרינא, אבל בקמח שעורים אף של קליות ברכתו שהכל, מפני שכיון שקשה לתולעים שבמעיים אין רגילות לאוכלו. ויתבאר להלן (בענין 'מה מברכים על קמח קליות של שעורים').

שעכשיו' וכו') הבאנו שיש שדחו ראיית הרשב"א, שיש לפרש שקמח קליות נחשב שיש לו עילויא אחרינא, שמספיק שכשעדיין לא היה קליות, היה לו עילויא אחרינא בפת, ולכן אף שאחר שנעשו קליות כבר אין להם עילויא אחרינא, מכל מקום די במה שבעודם חיטים היה להם עילויא אחרינא[לב].

שיטת השיטה מקובצת (ד"ה קימחא), שמדובר כאן גם בקמח רגיל וגם בקמח קליות, שאם היה מדובר רק בקמח קליות היתה הגמרא מפרשת שהנידון כאן הוא רק בקמח קליות, ומסתימת הגמרא, משמע שמדובר בכל סוגי הקמח, וצריך לומר שכל קמח ראוי לכוס[לג].

קמחא דחיטי אישתני לעילויא ומדוע לא הוכיח רבא דינו מיין

הכא נמי אף על גב דאשתני במלתיה קאי. המהרי"ק (שו"ת, שורש מג) והצל"ח (ד"ה ה"ג) מוכיחים מכאן שקמחא דחיטי אישתני לעילויא, שאם הקמח לא אישתני לעלויא, איך מביאים ראיה משמן שאשתני לעלויא לקמחא דחיטי, הרי יש לדחות שרק שמן שאישתני לעלויא נשאר בברכתו מה שאין כן קמחא דחיטי, אלא ודאי שגם קמחא דחיטי אשתני לעלויא[לד]. והצל"ח מקשה לפי זה מדוע רבא הוכיח שמברכים על קמח 'בורא פרי האדמה' מדברי אמוראים שאמרו שעל שמן זית מברכים 'בורא פרי העץ' ועליהם רב נחמן יכול לחלוק, ולא הוכיח ממה ששנינו במשנתנו שעל היין מברך 'בורא פרי הגפן', ומוכח שאף על גב שאישתני עדיין שם 'פרי הגפן' נשאר על היין, ולא די שלא ירד ברכתו על ידי השינוי, אלא אפילו נתעלה להזכיר גפן בפירוש, ואם כן בקמחא דחיטי שגם כן אשתני לעלויא מדוע שירד מברכתו הראשונה, ועדיין צריכים לברך 'בורא פרי האדמה'. ותירץ, שאפשר לומר שמה שאין מברכים על יין 'שהכל', הוא לא מחמת שאישתני לעילויא, אלא מחמת שסעיד, והוא שהועילו שלא הפסידו השינוי[לה].

מדוע אם יש לו עילויא אחרינא מברכים עליו 'שהכל'

הכא אית ליה עלויא אחרינא בפת. רש"י (ד"ה הכא) פירש, שהחילוק בין שמן לקמח, שלשמן אין לו עילוי אחר, וזה דרך אכילתו, ונטעו את הזית על דעת להוציא ממנו שמנו, ולכן נחשב השמן פרי, ומברכים עליו 'בורא פרי העץ', אבל קמח כיון שיש לו עילויא אחרינא, לא זרעו את החיטים על דעת הקמח אלא על דעת הפת, והקמח אינו עיקר הפרי, ולכן כיון שאישתני ממה שהיה קודם, ולא הגיע לדרך אכילתו, מברכים עליו 'שהכל'. ומבאר המרומי שדה (ד"ה הכא), ששיטת רש"י שכל דבר שאישתני, ואין ניכר בו צורת הפרי מברכים עליו 'שהכל', חוץ משמן כיון שעיקר הפרי על דעת זה נטעוהו. ולפי זה אף אם יהיה דרך קצת בני אדם לאכול קמח, מכל מקום יברכו עליו 'שהכל', כיון שעדיין לא זורעים החיטים על דעת לאכלם כשהם קמח[לו].

וכתב, שהרי"ף (הובא להלן בענין 'בדעת הרי"ף שפסק' וכו') שכתב שהטעם שאין מברכים על קמח 'בורא פרי האדמה' משום שאין רגילות בני אדם לאכול קמח, משמע שמפרש בענין אחר, שכיון שיש לו עילויא אחרינא, לכן אין דרך אנשים לאכלו כלל כשהוא קמח[לז], ולדברי הרי"ף אין הטעם שמברכים 'שהכל' משום שלא זורעים את החיטים על דעת הקמח, אלא מפני שאין דרך אנשים לאכול קמח. ולדברי הרי"ף מבואר, שגם דבר שנשתנה ואין ניכר צורת הפרי, כל שדרך אנשים לאכלו מברכים עליו כברכת הפרי, אף שלא זרעו את הפרי על דעת לאכלו על ידי השינוי, ורק אם אין רגילות לאכלו כלל, מברכים 'שהכל'[לח].

האם דבר שעכשיו אין לו עילויא אחרינא ובשעה שנזרע היה לו, נחשב שיש לו עילויא אחרינא

שם. לעיל (בענין 'בליזה קמח' וכו') הובאו דברי **הרשב"א** שהוכיח כשיטת הרי"ף שהגמרא דיברה בקמח רגיל, מדברי רב נחמן שאמר שלקמח יש עלויא אחרינא בפת, וסברא זו ישנה רק בקמח רגיל, שמצוי לעשות פת רק מקמח רגיל ולא מקמח קליות [דהיינו שיבולים שהתייבשו בתנור]. ומבואר בדברי הרשב"א, שקמח קליות שאין מצוי לעשות ממנו פת לא נחשב שיש לו עילויא אחרינא, ואף שכשהיו עדיין חיטים, היה ראוי לעשות ממנו פת, כיון שעכשיו אין ראוי לעשות ממנו פת, נחשב שאין לו עילויא אחרינא.

ובאור לו **בציון** (נר מצוה קל-קלא) דחה דברי הרשב"א, כיון שהטעם שאם יש לו עילויא אחרינא מברכים עליו 'שהכל', הוא משום שאם יש לו עילויא אחרינא לא זורעים את החיטים על דעת לאכול קמח, אלא עיקר זריעת החיטים על דעת לאכול פת, והקמח נקרא שאישתני לדבר שאינו עיקר הפרי[לט], ולפי זה בקמח קליות, אף שעכשיו אין לו כבר עילויא אחרינא, אבל כיון שבשעה שזרעו החיטים היה להם עילויא אחרינא לעשות מהם פת, ועיקר החיטים נזרעו לצורך עשיית פת, לכן אף בקמח קליות נחשב שיש להם עילויא אחרינא, שהרי עדיין אין זריעת החיטים בשביל קמח קליות[מ].

וכדבריו כתב בדברי דוד (ד"ה ומה), שמדברי **התוספות ותלמידי רבינו יונה** שסוברים שהגמרא דיברה בקמח קליות, ועל זה אמר רב נחמן שלקמח יש עילויא אחרינא, מוכח שאף דבר שעכשיו אין לו עילויא אחרינא, אם בתחילה היה לו עילויא אחרינא, נחשב שיש לו עילויא אחרינא, ולפי זה כתב שלדייסא יש עילויא אחרינא[מא], וכן כתב **במגן אברהם** (סי' רח ס"ק כה) שלדייסא יש עילויא אחרינא[מב].

בדעת הרי"ף שפסק כרב נחמן מטעם שאין הדרך לאכול קמח ולא מהטעם שאמרו בגמרא

שם. כתב **הרי"ף**, שמסתבר שהלכה כרב נחמן שברכת הקמח 'שהכל' כיון שאין רגילות האנשים לאכול קמח, והביא שכן פסקו **הגאונים**. והקשו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה ורב), שרב נחמן שאמר לברך על קמח 'שהכל' נתן טעם אחר לדבריו, מפני שהקמח אישתני ויש לו עילויא אחרינא בפת, ואיך יכולים לפסוק כרב נחמן בגלל טעם שרב נחמן בעצמו לא אמר, ולדברי הרי"ף היה רב נחמן צריך להשיב לרבא [על מה שהקשה לו משמן שאישתני ואף על פי כן נשאר בברכתו], ששמן עומד לשתיה על ידי אניגרון, אבל קמח אין רגילות לאכלו. ותירצו, שהרי"ף סובר שזה נכלל במה שרב נחמן השיב לרבא שבשמן אין לו עילויא אחרינא, ובקמח יש לו עלויא אחרינא בפת, שביאור תירוצו של רב נחמן

לב. **וכעין** זה תירץ בברכת אברהם. ותירץ עוד, שמשמע מלשון הרשב"א שאין רגילות לעשות ממנו פת, אבל לפעמים עושים ממנו פת, ולכן יש לו עילויא אחרינא. לג. **והוכיח** מכאן שאם אפו בשבת פת לנכרי, אין הפת אסורה לישראל, שהרי מטעם איסור השתמשות במלאכת נכרי בשבת לא נאסרה, כיון שהפת נאפתה לצורך נכרי והאיסור הוא רק אם המלאכה נעשתה עבור ישראל, ומטעם מוקצה לא נאסרה, כפי שמוכח כאן שגם בעודה קמח היתה ראויה לכוס. אבל בטור (או"ח סי' שכה ס"ד) הביא מחלוקת בפת שנאפתה לצורך נכרי, שיש אוסרים ויש מתירים, ומבואר שם (בטור ובנושאי כליו) שיש לומר שאף מי שמתיר סובר שקמח אינו ראוי בין השמשות [וצריך לומר לשיטתו שאף שכאן מבואר שקמח ברכתו 'שהכל', ומשמע שראוי לאכילה, מכל מקום כיון שאינו עומד לאכילה, נחשב מוקצה] ואף על פי כן התיר, שכיון שגמרו בידי אדם מותר, וגם מי שאוסר, יש לומר שאף שאינו מוקצה בין השמשות, מכל מקום כיון שלא היה ראוי לאכילה בענין שנעשה בסוף [דהיינו בצורת פת, אלא שהיה ראוי לאכול באופנים אחרים], ונעשה על ידי מלאכה דאורייתא, הוה ליה נולד. לד. **ההלכות** גדולות (ברכות פ"ו) כתב שקמח אישתני לגריעותא כיון שאינו נאכל, וכן כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה ורב), אולם דבריהם נאמרו בשיטה הסוברת שהסוגיא עוסקת בקמח רגיל, ואמרו זאת בדעת רב נחמן הסובר שמברך שהכל. לה. **לעיל** (לה: בענין 'תמרים ברכתם' וכו') הובאו דברי תלמידי רבינו יונה, שבתמרים אף שהם גם סועדים, כמבואר לעיל (יב.), מכל מקום אינם קובעים ברכה לעצמם משום שלא אישתנו, ורק ביין שהיין משתנה ממה שהיה בתחילה ענבים בצירוף שסועד לכן משתנה ברכתו, ומשמע מדבריהם שהשינוי הוא גם גורם שנתעלה ברכתו, ויש לעיין אם הצל"ח חולק על זה, שאפשר לומר שאינו חולק ומה שכתב שאין השינוי גורם שיתעלה ברכתו, כוונתו שהיה אפשר לדחות את הראיה מהמשנה ולכן לא הביא רבא ראיה מהמשנה, אבל באמת השינוי לעילויא הוא אכן מהגורמים שיתעלה ברכתו. לו. **ולדברי** רש"י מה שהוצרכו לומר שלקמח יש עילויא אחרינא, ולא די שהחיטים השתנו מכמות שהיו ולא ניכר בהם צורת הפרי, מפני שגם החיטים נזרעים לעשות מהם קמח, ואם כן קשה מדוע אין דינם כשמן, ועל זה תירצו, שאף שנזרעו על דעת לעשות מהם קמח, אבל לא נזרעו על מנת לאכול הקמח, אלא שיעשו מהקמח פת, וזהו פירוש דברי הגמרא שיש לו עילויא אחרינא בפת. לז. **ובזה** מתרץ מה שהקשו על הרי"ף (הובא בענין 'בדעת הרי"ף שפסק' וכו') מדוע כתב טעם אחר מדברי הגמרא, שהרי"ף מפרש שטעם הגמרא שאין לו עילויא אחרינא, היינו שאין דרך אנשים לאכלו. ושם יבואר שכעין זה תירצו תלמידי רבינו יונה. לח. **להלן** (לח.) מבואר בגמרא שעל טרימא שהם תמרים מרוסקים מברכים 'בורא פרי העץ', ופירש רש"י שם (ד"ה טרימא) שטרימא הוא דבר שנכתש קצת ולא התרסק לגמרי, ומבאר המרומי שדה, שרש"י פירש כן לשיטתו שכל דבר שלא ניכר בו צורת הפרי, מברכים עליו שהכל, כל שעיקר נטיעתו לא היתה על דעת לאכלו מרוסק אף אם דרך אנשים לאכלו, ולכן הוצרך לפרש שהתמרים לא התרסקו לגמרי וניכר הפרי עדיין, שאם הם מרוסקים לגמרי ברכתם 'שהכל', כיון שאין עיקר נטיעתו על דעת לאכלו כשהוא מרוסק, אף שיש שאוכלים אותו כן. וכתב שלשיטת הרי"ף אף אם ירסקו לגמרי את התמרים יברכו 'בורא פרי העץ', כיון שיש אנשים שאוכלים אותו כך, אף שאין עיקר נטיעתו על דעת לאכלו מרוסק. ולשיטת הרי"ף אם לא יטחנו החיטים לגמרי, וישארו חתיכות שניכר שהם חיטים, גם יברכו עליהם שהכל, כיון שאין טעם הרי"ף מפני השינוי, אלא מפני שאין זה דרך אכילה, ומה לי אם ניכר החיטה או שאין ניכר החיטה, וכן פסק השלחן ערוך (סי' רח ס"ה) שאף אם לא טחנו החיטים לגמרי מברכים עליהם 'שהכל נהיה בדברו'. והשלחן ערוך לשיטתו (סי' רב ס"ז) שפסק, שאפילו אם התמרים התרסקו לגמרי, מברכים עליהם 'בורא פרי העץ', וכשיטת הרי"ף [ובמאירי (ד"ה פירות) מבואר כדבריו בשיטת הרי"ף שלשיטת הרי"ף פירות מרוסקים ברכתם בורא פרי העץ]. ועיין מה שכתב הרמ"א על תמרים מרוסקים ובמשנה ברורה (ס"ק מב). לט. **וכן** פירש רש"י (ד"ה הכא) שהחילוק בין שמן לקמח, ששמן, עיקר נטיעת הזית על דעת להוציא ממנו שמנו, ולכן כיון שעיקר הנטיעה נטעו על דעת שמנו, נחשב השמן פרי ומברכים עליו 'בורא פרי העץ', אבל קמח שיש לו עילויא אחרינא, עיקר זריעת החיטים אינה על דעת הקמח, והקמח אינו עיקר הפרי, ולכן כיון שאישתני לדבר שאינו עיקר הפרי, מברכים עליו 'שהכל'. ומשמע שהרשב"א אינו מפרש כפירוש רש"י, שאם כן אף קמח קליות היה נחשב 'אישתני לעילויא'. ואף לעיל (לה: בהערות בענין 'מדוע שמן אישתני לעילויא' וכו') מבואר שהרשב"א אינו סובר כפירוש רש"י. מ. **העוללות** אפרים (דין ד) הביא דברי האור לו בציון, וכתב, שלכאורה יש ראיה לדבריו מדברי הראשונים (תוספות לח. ד"ה הלי, רא"ש סי' יג) שכתבו ששיכר שעורים, נחשב שיש לו עילויא אחרינא בפת, אף שכשהוא שיכר כבר אין לו עילויא אחרינא, ומוכח שכיון שנזרע על דעת העילויא אחרינא, תמיד נחשב שיש לו עילויא אחרינא. אולם דחה את הראיה, שאין לדמות שיכר לקמח קליות, שבשיכר, כשהיה שעורים ברכתם היתה 'בורא פרי האדמה' ועדיין היה להם עילויא אחרינא לעשותם פת, וכששינה אותם ועשה מהם שיכר, כיון שהיה להם עילויא אחרינא שהרי היה יכול לעשות מהם פת, מברכים 'שהכל', אבל בקמח קליות, מיד כשנעשו השיבולים קליות כבר לא היו ראויים לעשות מהם פת, ואף על פי כן עדיין היתה ברכתם 'בורא פרי האדמה', ועתה כשעושה מהם קמח מדוע יפקע ברכת 'בורא פרי האדמה', הרי כבר לפני השינוי לא היה ראוי לעילויא אחרינא. ועיין שם שהביא שמדברי המהרי"ק (שורש מג) משמע שאין סובר חילוק הנ"ל, ועיין מה שכתב שיש לפרש דברי המהרי"ק ודברי רש"י שגם יסברו סברא הנ"ל. מא. **ולהלן** (בענין 'בדעת הרי"ף שפסק' וכו') יתבאר מדוע אין מברכים על דייסא שהכל. מב. **ומיישב** בזה את שיטת השלחן ערוך שבדיעבד אם בירכו ברכת המזון על דייסא, לא יצאו ידי חובת ברכה אחרונה, ואף שבתמרים ויין כיון שהם משביעים אם בירכו עליהם בדיעבד ברכת המזון יצאו ידי חובתם, דשאני דייסא שיש לה עילויא אחרינא בפת.

שכיון שיש לו עילויא בפת לקבוע לו ברכה אחרת, לכן כשהשתנה מהחיטים כבר יצא מברכתו הראשונה, אך מפני שעוד לו הגיע לעילוי שלו וכעת הוא גרוע על ידי השינוי[מג], לפי שאין דרך אנשים לאכול קמח, לכן ברכתו שהכל.

והרא"ש (סי' ג) כתב לפרש דברי הרי"ף, שאף שרב נחמן לא אמר הטעם מפני שאין רגילים לאכול קמח, אף על פי כן חשש הרי"ף מעצמו לסברא זו, מפני שיש לומר שהרי"ף לא דיבר בקמח קליות אלא בקמח רגיל, ודבר פשוט הוא שאין ראוי לאכלו, ולכן כתב שיברך שהכל נהיה בדברו. **ובמעדני יום טוב** (אות ג) כתב, שכן מצאנו בביצה (טו. רש"י ד"ה אסירי) שאין דרך לאכול קמח. וכתב עוד, שיש לומר שמה שרב נחמן לא השיב לרבא, שקמח שונה משמן משום שאין דרך אנשים לאכול קמח, מפני שהשיב לו תירוץ יותר טוב, שאפילו אם היה הדרך לאכול קמח, גם לא היו מברכים עליו בורא פרי האדמה, מפני שיש לו עלויא אחרינא, אבל יתכן שגם רב נחמן סובר הטעם שקמח ברכתו שהכל מפני שאין דרך בני אדם לאכול קמח.

הצל"ח (ד"ה ונלאה) מבאר שיטת הרי"ף, שמה שרב נחמן לא השיב לרבא שטעם החילוק בין קמח לשמן זית הוא מפני שאין הדרך לאכול קמח, אלא השיב לו שלקמח יש עילויא אחרינא, משום ששיטת הרי"ף שרב נחמן ורב יהודה נחלקו בין בקמח ממש ובין בקמח קלוי[מד], ולכן לא היה יכול רב נחמן להשיב לרבא שקמח שונה מפני שאין דרך אנשים לאכול קמח, שעדיין היה קשה שטעם זה טוב רק בקמח רגיל שאין דרך לאכלו, אבל בקמח קלוי מה נתרץ, לכן השיב לו הטעם שבקמח יש עילויא אחרינא, שטעם זה שייך בכל סוגי הקמח[מה], והרי"ף שבא לפסוק הלכה, הוכיח מהטעם הפשוט, שכיון שבקמח ממש מסתבר לפסוק כרב נחמן כי אין דרך לאוכלו, ממילא דברי רב יהודה נדחים, והלכה כרב נחמן בכל המחלוקת[מו].

האם פוסקים הלכה כרב נחמן או כרב יהודה

כפי שנתבאר, שיטת הרי"ף והגאונים שהלכה כרב נחמן. **ובתלמידי רבינו יונה** (ד"ה ורב) הביאו שרבינו יונה הקשה מדוע פסק כרב נחמן, והרי רבא הקשה על רב נחמן, ומשמע שרבא שהוא בתרא [והלכה כבתראי] סובר כרב יהודה. ואף על פי שרב נחמן תירץ את קושייתו, אך מכיון שלא תירץ מכח משנה או ברייתא אלא מכח סברא, להלכה מעדיפים סברת רבא על רב נחמן, ואם כן צריכים לפסוק כרב יהודה. ותירץ **הדברי דוד** (ד"ה קמחא), שמנין שרבא לא קיבל תירוצו של רב נחמן, ולהיפך ממה שלא מצאנו שהשיב רבא על דברי רב נחמן, מן הסתם קיבל דברי רב נחמן. ועוד שהגמרא קבעה את תירוצו של רב נחמן בסתמא, ולא שאלה 'קבלה מיניה או לא' כמו ששואלת במקומות אחרים כאשר יש ספק, משמע שפשוט לגמרא שרבא קיבל את תירוץ רב נחמן. ועוד, שלא אמרו בתשובת רב נחמן 'אמר ליה מי דמי' ומשמע שאין זה מדברי רב נחמן, אלא שהגמרא תירצה כך, ואם כן צריכים לפסוק כסתמא דגמרא.

והרשב"א (ד"ה קימחא) כתב, שהלכה כרב יהודה, ממה שאמר רבא לרב נחמן 'לא תפלוג עליה דרב יהודה' וכו', ומה שהשיבו רב נחמן הוא דיחוי, אבל בפשטות הוא כדברי רב יהודה. והביא שכן פסק **הראב"ד**. **והרא"ה** (ד"ה קמחא) כתב שהלכה כרב נחמן משום שרב נחמן ורב יהודה הלכה כרב יהודה[מז]. **וכתבו** תלמידי רבינו יונה (ד"ה נמצא), שהלכה שעל קמח רגיל מברכים 'שהכל' ועל קמח קליות מברכים 'בורא פרי האדמה', אבל לא מטעמו של הרי"ף, שהרי"ף פסק כרב נחמן שסובר שברכת הקמח 'שהכל', וסובר שהגמרא דיברה בקמח רגיל, אבל באמת הלכה כרב יהודה שעל קמח מברכים 'בורא פרי האדמה', רק רב יהודה דיבר בקמח קליות, ובקמח רגיל גם רב יהודה מודה שמברכים 'שהכל', ואם כן להלכה אף מי שחולק על הרי"ף, יסבור כפסק הרי"ף בקמח רגיל שמברכים 'שהכל', ובקמח קליות מברכים 'בורא פרי האדמה'[מח]. אבל **הרא"ש** (סי' ג) פסק שכיון שיש ספק[מט] איך לברך על קמח קליות, לכן מספק צריך לברך עליו 'שהכל' וכן פסקו **בטור ובשלחן ערוך** (או"ח סי' רח ס"ה).

מה מברכים על קמח לאחריו

הראשונים[נ] דנים איזה ברכה אחרונה מברכים על קמח, שיש לומר שצריכים לברך ברכת מעין שלש, שהרי הקמח הוא משבעת המינים, ויברך 'על האדמה ועל פרי האדמה', ויש לומר שמברך רק 'בורא נפשות רבות', לפי שאינו אכילה חשובה[נא], ולא מצאנו בגמרא ברכת 'על האדמה ועל פרי האדמה', ומה שאמרו שעל שבעת המינים ועל חמשת המינים אם לא עשאו פת מברך מעין שלש, זהו דווקא כשעשה אותם כעין דייסא, אבל בחיטה שלימה או בקמח שאינו אכילה חשובה, אין מברכים עליהם מעין שלש. ויתבאר באריכות להלן (לז. בענין 'מה הברכה לאחריו' וכו').

וכתבו התוספות (לז. ד"ה הכוסס) [לענין האוכל קליות של חיטים, שגם בו יש להסתפק כנ"ל], שכדי שלא יכניס עצמו לספק ברכה אחרונה, לא יאכלם אלא בתוך הסעודה, ויפטרם בברכת המזון. **ובשלחן ערוך** (או"ח סי' רח ס"ד) לענין האוכל דגן חי פסק לברך 'בורא נפשות רבות', והביא שתוספות הסתפקו מה מברכים לאחריו, ולכן כתבו שנכון שלא לאוכלו אלא בתוך הסעודה, ויפטרנו בברכת המזון. ובקמח פסק השלחן ערוך (שם ס"ה), שברכתו 'שהכל' ולאחריו 'בורא נפשות רבות', ולא הזכיר שיש שמסתפקים בזה וסוברים שיאכלנו בתוך הסעודה.

וכתבו האחרונים[נב], שמשמע מהשלחן ערוך שבאוכל קמח אין צריך להחמיר ולאכלו בתוך הסעודה, ורק בכוסס חיטה, יש להחמיר לאכלו בתוך הסעודה, ויש לבאר מה טעם החילוק בין כוסס חיטה לאוכל קמח[נג]. ומצאנו בזה כמה ביאורים:

א. המגן אברהם ביאר (שם סק"ו)[נד], שקמח אישתני ויש לו עילויא אחרינא ולכן יצא מברכת מעין שלש, וברכתו בודאי 'בורא נפשות רבות' ואין צריך להחמיר לאוכלו בתוך הסעודה, אבל בכוסס שהחיטה לא אישתני, יש להסתפק אם ברכתו מעין שלש, ויש להחמיר ולאכלו בתוך הסעודה[נה]. **ב. המאמר מרדכי**

מג. **בחידושי** אנשי שם הביא לשון הלכות גדולות שכתב 'כיון דאשתני אשתני ולגריעותא אשתני דחיטי מתעבדי כסאנא ומתאכלן, וקימחא בעיניה לא אכלן אינשי', וכתב שלשון זה מוכיח כפירושם של תלמידי רבינו יונה. ולפי הנ"ל טעם הרי"ף מפני שהקמח אישתני לגריעותא, וכן פירש בפסקי הרי"ד (ד"ה קמחא). אבל במאירי (ד"ה פירות) כתב כן גם בכוסס חיטין חיים שמברך שהכל, כי אין הדרך לכסוס חיטים חיים, ומשמע שאין טעם הרי"ף משום שאישתני, אלא משום שאין הדרך לאוכלם כך. ונראה שהוא כמו פירות שטובים מבושלים יותר מחיים שמברך עליהם כשהם חיים שהכל, וזהו תירוצו של רב נחמן, שיש לו עילויא אחרינא בפת, והוא כפירות שיש להם עילויא בבישול, ואין הדרך לאוכלם כשהם חיים. וכמו שנתבאר להלן (לז. בענין 'מה הדין באוכל דגן חי אם מברך בורא פרי האדמה' ובהערות שם) שיש שסוברים כן בחיטים חיים. מד. **אבל** הרשב"א ותלמידי רבינו יונה (הובאו לעיל בענין 'באיזה קמח' וכו') סוברים שלשיטת הרי"ף הגמרא דיברה רק בקמח רגיל ולא בקמח קליות. מה. **אבל** ברשב"א (הובא לעיל) מבואר שטעם 'עילויא אחרינא' מתאים רק בקמח רגיל, ולא בקמח קליות, שאין הדרך לעשות ממנו פת. ומבאר בברכת אברהם שיש לומר שאינם חולקים במציאות האם מצוי לעשות פת מקמח קליות, אלא שחולקים בהגדרת 'עילויא אחרינא' כפי שיתבאר להלן שיש אומרים שכל שהיה לו עילויא אחרינא, אף שאין עכשיו עילויא אחרינא נחשב עילויא אחרינא. או שיש לומר שאף שאין רגילות לעשות מקמח קליות, מכל מקום לפעמים עושים מהם פת, ונחלקו האם מה שרק לפעמים עושים פת, מספיק כדי להיחשב שיש לו עילויא אחרינא. מו. **בדברי** דוד (ד"ה קמחא, ומה) מיישב שיטת הרי"ף, שהרי"ף סובר שמה שיש לקמח עילויא אחרינא אינה סברא מספיקה לברך עליו שהכל, וצריכים גם לומר שמפני שאין רגילות אנשים לאכלו ברכתו שהכל, שהרי מצאנו בדייסא שיש לה עילויא אחרינא בפת, ואין מברכים עליה 'שהכל' [ואף שעכשיו אין לדייסא עילויא אחרינא, שאי אפשר לעשות מהדייסא פת, מכל מקום מהחיטים היו יכולים לעשות פת, וזה נחשב שיש לה עילויא אחרינא, וכמו שנתבאר לעיל (בענין 'האם דבר שעכשיו' וכו') באריכות. ולפי מה שביאר להלן (לז. ד"ה ואורז) יש לדחות הוכחתו מדייסא, שכתב, שדבר שברכתו 'בורא מיני מזונות' אין סברא ששינוי יגרע ברכתו, ורק היכן שמזכיר שם הפרי, בזה יש סברא שאם אישתני לדבר שאין הדרך לעשות כן אין שייך להזכיר שם הפרי, ולכן זה סיבה לשנות ברכתו, ואם כן אין להוכיח מדייסא שברכתה בורא מיני מזונות, ולכן אף שאישתני ויש לה עילויא אחרינא אין מברכים עליה 'שהכל'], ומוכח שלא די בטעם שיש לו עילויא אחרינא לברך 'שהכל', ולכן צריך לומר שאף בקמח אין הטעם רק משום שיש לו עילויא אחרינא, אלא גם משום שאין רגילות אנשים לאכלו. ואין להקשות, שאם כן מדוע רב נחמן לא תירץ שקמח אינו דומה לשמן זית משום ששמן זית הרגילות לשתותו ולכן מברך עליו בורא פרי העץ אולם קמח אין הרגילות לאכלו, כיון שהרי"ף סובר ששמן זית מברכים עליו 'בורא פרי העץ' רק בחושש בגרונו, לכן לא שייך לומר שרגילים לשתותו וכי דרך אנשים לחשוש תמיד בגרונם, ואם לפעמים שותים מחמת שחוששים גם בקמח קליות לפעמים דרך בני אדם לאכלו, ואם כן הרגילות בשניהם שוה [הדברי דוד סובר שמה שהרי"ף אמר שאין הרגילות לאכול קמח כוונתו גם לקמח קליות] ולכן הוצרך רב נחמן להוסיף הטעם שיש לו עילויא אחרינא. מז. **ובשיטה** מקובצת (ד"ה קימחא) כתב כן, והוסיף שאחר שנדחו דברי רבא, שוב חוזרים לכלל שרב נחמן ורב יהודה הלכה כרב יהודה. והוסיף עוד, מפני שאין רגילות אנשים לאכול קמח, כטעם הרי"ף. מח. **וכתב** הראש יוסף (ד"ה קמחא דחטי), שאף שמבואר מדברי תלמידי רבינו יונה שאין חילוק אם פוסקים כהרי"ף או לא, שבכל מקרה בקמח רגיל ברכתו שהכל ובקמח קליות ברכתו בורא פרי האדמה, מכל מקום יש חילוק לענין קמח שעורים, שאם הגמרא דיברה בקמח רגיל, אם כן מה שאמרו אחר כך שבקמח שעורים ברכתו 'שהכל' הוא בקמח שעורים רגיל, אבל בקמח קליות של שעורים, יתכן שברכתו 'בורא פרי האדמה', אבל אם הגמרא דיברה בקמח קליות מוכח שבקמח שעורים אף של קליות, מברכים 'שהכל'. אך דחה את זה על פי מה שכתב הרשב"א (הובא לעיל בהערות בענין 'באיזה קמח' וכו') שבקמח שעורים אפילו של קליות מברכים 'שהכל' כיון שאין הדרך לאכלו שקשה לקוקיאני. מט. **שהרא"ש** מסתפק שמא הרי"ף סובר שנחלקו רב נחמן ורב יהודה אפילו בקמח קליות. מעדני יום טוב (אות ע). ועיין לעיל בהערות (בענין 'באיזה קמח' וכו') מה שנתבאר בשיטת הרי"ף האם סובר שנחלקו בכל סוגי הקמחים. נ. **תלמידי** רבינו יונה (ד"ה ועדיין) דנו כן גם לענין קמח קליות, וגם לענין כוסס את החיטה. והרשב"א (ד"ה וברכות) וכן הרא"ה (סוף ד"ה קמחא) בשם ר"י מבעלי התוספות דנו בין בכוסס חיטים ובין בקמח. והתוספות (לז. ד"ה הכוסס) והרא"ש (סי' ט) דנו כן לענין הכוסס את החיטה [אמנם להלן הובאו דברי המאמר מרדכי שהוכיח ממה שהביאו בסוף דבריהם את הירושלמי שדיבר בקמח, ומשמע שדנו אף בקמח], ויתבאר להלן אם יש לדמות קמח לכוסס את החיטה. נא. **ולהלן** (לז. בענין 'מה הברכה שלאחריה בכוסס את החיטה') יתבאר שיש ראשונים שפירשו משום שאינו מזון או שאין זה דרך האכילה. נב. **פרי** מגדים (סי' רח א"א סק"ו) מאמר מרדכי (שם ס"ק יא) נהר שלום (סק"ו) רבי עקיבא איגר (בהגהותיו לשלחן ערוך ס"ה). נג. **ובמאמר** מרדכי הקשה, שהראשונים הביאו דברי הירושלמי (פ"ו ה"א) שהאמוראים היו מסופקים בזה, ושם מדובר בסולת, ומשמע שגם בקמח יש להסתפק. נד. **כן** הבינו בדבריו המאמר מרדכי והפרי מגדים והעוללות אפרים (שם) והשער הציון (אות כג) בדעת המגן אברהם. אבל הבית מאיר (שם) כתב שאין זה כוונת המגן אברהם עיין שם. נה. **בהגהות** רע"א ובעוללות אפרים (דין ד) הקשו על זה, שמה שפסק השלחן ערוך בקמח לברך שהכל אין זה משום שפסק כרב נחמן שקמח אישתני ויש לו עילויא אחרינא, אלא טעמו כפי שביאר בבית יוסף (או"ח סי' רח ס"ה) בשם הרא"ש (הובא לעיל בסמוך) שכיון שיש בזה מחלוקת ראוי לברך שהכל [שבזה ודאי יוצא ידי חובה], אבל לענין ברכה אחרונה עדיין יש להסתפק. וכתב רע"א שדוחק לתרץ, שהספק לגבי קמח בברכה אחרונה הוא כמו

(שם) **והנהר שלום** (סק"ו) ביארו[נו], שרק בכוסס חיטה שברכתו 'בורא פרי האדמה' יש להסתפק מה ברכתו האחרונה, ולהחמיר לאכלו בתוך הסעודה, אבל בקמח שברכתו 'שהכל', ודאי שברכתו האחרונה היא 'בורא נפשות רבות'.

אמנם הקשו האחרונים, שבדברי **הרשב"א** (ד"ה ובברכות) מבואר שאף בקמח שעורים שברכתו 'שהכל נהיה בדברו' [כמו שכתב בד"ה קימחא], יש להסתפק מה ברכתו לאחריו[נז].

מדוע יין שאינו מזוג לא נחשב שיש לו עילויא אחרינא במזיגה

שם. הרי"ף (הובא לעיל) **והרמב"ם** (ברכות פ"ג ה"ב) פסקו שקמח ברכתו 'שהכל'.

והקשה **האור שמח** (שם) ששנינו בברייתא להלן (נ:) בדעת רבי אליעזר שיין לפני שמזג לתוכו מים מברך עליו 'בורא פרי העץ', ומדוע לא מברכים עליו 'שהכל' כמו בקמח, הרי גם יין שאינו מזוג אישתני ממה שהיה ענבים, ויש לו עילויא אחרינא כשימזגו לתוכו מים ויהיה יין חשוב שיברכו עליו 'הגפן', והיה צריך להיות דינו כמו בקמח, שמחמת שאישתני ויש לו עילויא אחרינא בפת ברכתו 'שהכל', ואף רבנן שחולקים על רבי אליעזר לא נחלקו עליו בדבר זה, אלא שסוברים שגם יין לא מזוג הוא חשוב לברך עליו 'הגפן'. והיה מקום לחלק שיין אינו נחשב שיש לו עילויא אחרינא, מפני שהעילוי שיבא לו הוא על ידי תערובת מים, אבל מצד היין בעצמו אין לו עילויא אחרינא, ולכן אף שאישתני ברכתו תשאר 'בורא פרי העץ' [כמו בשמן זית], אבל בקמח שהעילוי בא מצד הקמח בעצמו ולא על ידי תערובת, שהרי את המים שמערב בו האש מוציאה, ולפיכך נחשב שיש לו עילויא אחרינא, אך כתב שהוא דוחק[נח]. ותירץ, שבקמח העילויא אחרינא שיש לו במה שעושים ממנו לחם הוא שיש ללחם חשיבות הקרבה לגבוה, כגון בשתי הלחם ובלחם הפנים, אבל יין החשיבות של יין מזוג הוא רק להדיוט, אבל למזבח להיפך כשר דווקא יין חי שאינו מזוג כמו ששנינו בספרי (פנחס פיסקא קמג) 'חי אתה מנסך ואי אתה מנסך את המזוג', וכיון שכל חשיבותו הוא רק להדיוט לא נחשב עילויא אחרינא.

מה מברכים על קמח קליות של שעורים

אקרא חייא וקמחא דשערי מברכינן עלייהו שהכל נהיה בדברו. כתב **הרשב"א** (ד"ה קימחא), שמה שאמרה הגמרא שקמח שעורים ברכתו שהכל, נאמר אף אם מייבשים את השעורים בתנור ומהקליות של השעורים טוחנים קמח, שגם בזה ברכתו שהכל[נט], מפני שכיון שקשה לתולעים שבמעיים, אין רגילות לאוכלו. והקשו על דבריו **הראש יוסף והגרע"א** (ד"ה קמחא), שאם כן מה הוכיחה הגמרא כשיטת רב יהודה, ממה שאמר שמואל שקמחא דשערי ברכתו שהכל, ומשמע דווקא שעורים אבל קמח חיטים ברכתו בורא פרי האדמה, הרי יכולים לדחות שמדובר בקמח קליות, ולכן בשעורים ברכתו שהכל, שהרי קשה לקוקיאני, ובקמח קליות של חיטים ברכתו בורא פרי האדמה, אבל קמח רגיל של חיטים ברכתו שהכל[ס]. וכתב הגרע"א, שאינו יודע מנין לרשב"א שבקמח קליות של שעורים מברך שהכל, שהרי אפשר שאף שקשה לקוקיאני מכל מקום ברכתו בורא פרי האדמה, וכמו שפשוט שפת שעורים ברכתה המוציא ואף שקשה לקוקיאני אין זה מגרע ברכתה, ורק בקמח שעורים רגיל שקשה לקוקיאני, בצירוף שיש לו עילויא אחרינא ולכן אין דרך אכילתו בכך, אמרו שברכתו שהכל. וכתב שיותר נראה שגם לרב יהודה שסובר בקמח רגיל שמברכים בורא פרי האדמה, הטעם שבקמח שעורים מברכים שהכל, מפני שאין השעורים חשובים, ולא משום שקשה לקוקיאני.

מה מברכים על שעורים שלמים

שם. נחלקו הפוסקים בכוסס שעורים חיים או קלויים האם מברך עליהם, ואם כן איזו ברכה צריך לברך, ויש בזה כמה שיטות: **א. הסמ"ק** (סי' קנא הלכות שאר ברכות) פסק שעל שעורים חיים מברכים בורא פרי האדמה. **והטור** (או"ח סי' רח) הביא את דין חמשת המינים ולא חילק ביניהם, וכתב שאם אכלם בעין לא שנא חיים ולא שנא מבושלים וכו' ומברך לפניהם בורא פרי האדמה. ודייק **הבית יוסף** (שם ס"ד ד"ה כתב) ממה שהטור השוה את כל חמשת המינים, שגם על שעורים חיים יברך בורא פרי האדמה[סא]. אך **הדרכי משה** (אות א) כתב שאין מדברי הטור ראיה, שאף שדיבר בסתמא, כוונתו לומר שכן הדין בכל הראוי לאכילה בחמשת המינים, אבל שעורים אינם ראויים לאכילה. **ב. הכל בו** (סי' כד ברכת הפירות ד"ה ופסק) הביא בשם ר"י, שהכוסס שעורים חיים או קלויים מברך שהכל, כיון שהוא מאכל קשה ואין דרך לאוכלו. **ג. האבודרהם** (הלכות ברכות השער הרביעי) כתב, שאין מברכים על שעורים כלום, מפני שהוא מאכל בהמה[סב]. ודחה הבית יוסף דבריו, שמה שהוא מאכל בהמה אינו טעם שלא יברך, שהרי אם נהנה למה לא יברך. **ובמאירי** (ד"ה פירות) כתב, שהכוסס שעורים אינו מברך כי הם מזיקים ואינו נהנה מהם[סג].

הלחם משנה (ברכות פ"ג ה"ב) הקשה, על מי שסובר שמברכים על שעורים בורא פרי האדמה[סד], איך הוכיחו בגמרא ממה שאמרו שקמחא דשערי מברך שהכל, שמשמע דווקא קמחא דשערי אבל קמחא דחיטי יברך בורא פרי האדמה, והלא יש לדחות שמה שאמרו דווקא קמחא דשערי, כדי לדייק שעל השעורים עצמם מברך בורא פרי האדמה, ולא כדי לדייק שעל קמח חיטים מברכים בורא פרי האדמה. וכן קשה לשיטת האבודרהם [שאין מברכים כלום על שעורים], שהגמרא יכלה לדחות שלכן נקטו קמחא דשערי כדי לומר שאין דינם כמו השעורים עצמם שאין מברכים עליהם כלום. ותירץ, שאף שיכלה הגמרא לתרץ כן מכל מקום הגמרא העדיפה לתרץ, שהחידוש הוא בקמח שעורים עצמו שמברכים עליו, ולא שאמרו קמחא דשערי, רק כדי לדייק מה דין השעורים[סה].

מדוע הזכירו שמברכים על קמח שעורים שהכל והרי עיקר החידוש שקמח שעורים טעון ברכה

הוה אמינא הני מילי דחיטי אבל דשערי לא לבריך עליה כלל קא משמע לן. הקשה **הצל"ח** (ד"ה אלא), אם עיקר החידוש שצריכים לברך על קמח שעורים, אף שקשה לקוקיאני, אם כן היה צריך לומר שקמחא דשערי מברכים עליו, ומדוע הוצרך שמואל לסיים שמברכים עליהם שהכל. ותירץ, שמשום שכלל בדבריו גם קרא חייא, ושם החידוש שמברכים עליו שהכל, ולא בורא פרי האדמה, לכן סיים שמברכים שהכל, והחידוש מתפרש לצדדין, דהיינו ב'קרא' החידוש שמברך שהכל וב'קמחא' החידוש שבכלל מברך עליו.

ספק ספיקא, ספק אם הלכה כרב נחמן ואם כן יברך בורא נפשות, וגם אם אין הלכה כרב נחמן אלא מברך בתחילה בורא פרי האדמה, אפשר שלענין ברכה אחרונה בכל מקרה אין מברכים מעין שלש וכפי הספק בסעיף הקודם בדגן חי. אלא תירץ, שיש לומר שהשלחן ערוך סובר לעיקר כשיטות הראשונים שאין מברכים מעין שלש אפילו בכוסס את החיטה וכפי שהביא דבריהם בסתם, ורק הביא דברי התוספות שמסתפקים לחשוש לדבריהם לכתחילה, אבל בקמח חיטים שיש עוד סניף להקל שמא הלכה כרב נחמן שהואיל ויש לקמח עילויא אחרינא יצא מכלל פרי האדמה, ואם כן גם לענין ברכה אחרונה ברכתו 'בורא נפשות רבות', ובזה אפילו לא ראה מקום לחשוש לדברי התוספות [ודבריו מיישבים את ביאור המגן אברהם]. **נו. אבל** קשה, שהפרי מגדים הוכיח מדברי הרמ"א, שאין לחלק בין דבר שברכתו שהכל, לדבר שברכתו בורא פרי האדמה, שהרי הרמ"א סובר שברכת השעורים שהכל, ואף על פי כן אינו חולק על דברי השלחן ערוך שנכון לאכול השעורים באמצע הסעודה. אבל לתירוץ הקודם לא קשה כיון שלא אישתנו השעורים. **נז. הפרי** מגדים מתרץ [רע"א מבאר תירוצו באריכות] שהרשב"א כתב כן לפי מה שסובר שהלכה כרב יהודה שמברך על קמח חיטים 'בורא פרי האדמה' ואם כן הרי הוא ככוסס את החיטה, ואף שכתב כן גם בקמח שעורים שמברכים 'שהכל', משום שלרב יהודה ברכת השעורים שהכל בגלל שאין דרך לאוכלם, ולא משום שסוברים סברת רב נחמן שעילויא אחרינא מגרע ברכתו, ולכן לענין ברכה אחרונה, מברכים מעין שלש, אף שברכה ראשונה 'שהכל', שהסברא שאין דרך אנשים לאכלו, הוא רק סברא לגרע ברכתו הראשונה, אבל השלחן ערוך פוסק שמברכים על קמח 'שהכל', וסובר כסברת רב נחמן שכיון שאשתני ויש לו עילויא אחרינא, מברכים שהכל, וסברא זו, היא סיבה לגרע גם את הברכה אחרונה, ואם כן בקמח חיטים ושעורים כיון שיש להם עילויא אחרינא, סובר השלחן ערוך שאין כאן ספק וברכתו האחרונה 'בורא נפשות'. וכתב רע"א שמפשטות דברי הרשב"א לא משמע כן, שהרי הרשב"א מסתפק בדין זה ודן מהברייתא, והברייתא ככולי עלמא, ומשמע שאף לרב נחמן הדין כן. רע"א הוכיח שעל דבר שברכתו 'שהכל' אין להסתפק בברכתו האחרונה, מזית מליח (לח:), שמבואר בגמרא שאם ברכתו בתחילה 'שהכל' אם כן לאחריו מברך 'בורא נפשות רבות', ומשמע שבדבר שברכתו 'שהכל' אין מברך לאחריו 'מעין שלש', וכתב, שצריך לומר שהרשב"א סובר שיש לדחות שזית מליח כיון שנשתנה על ידי המלח בטל ממנו חשיבות שבעת המינים. **נח. ובאבי** עזרי (שם ד"ה והנה) כתב שאינו יודע מדוע הוא דוחק, והוא תירוץ מרווח. אך הקשה על זה על פי מה שביאר לפני כן (הובא לעיל לה: בענין 'פירוש הוכחת הגמרא מהסוגיה שמן של תרומה לשיטת הרמב"ם') ששיטת הרמב"ם שמברך על שמן זית 'שהכל', מפני שאישתני ואין דרך לשתותו בפני עצמו ויש לו עילוי לאוכלו על ידי אניגרון, ולכן כשהוא בעין מברך 'שהכל', ומבואר שאף אם העילויא אחרינא הוא לא בעצמו של השמן, אלא על ידי הוספת האניגרון מברך שהכל, ולפי זה הקשה שגם ביין לא מזוג צריך לברך 'שהכל', שהרי השתנה ואין דרך לשתותו חי ויש לו עילוי לשתותו מזוג. **נט. אף** שבקמח קליות של חיטים מודים כולם שלהלכה ברכתם בורא פרי האדמה. **ס. והרשב"א** הרי סובר שבסוגיא מדובר בקמח רגיל. **סא. הדעת** תורה (סי' רח ס"ד) הוכיח שכך היא שיטת הרא"ש (סוף סי' יג) שברכת שעורים חיים בורא פרי האדמה, שהרא"ש הקשה, שהרי שיכר אישתני לעילויא ומדוע ברכתו שהכל, ואם ברכת השעורים כשהם חיים בורא פרי אדמה מובנת קושייתו, שאם אישתני לעילויא מדוע משתנית ברכתו, אבל אם ברכת השעורים כשהם חיים 'שהכל', אינה מובנת קושייתו שהרי כשהיו השעורים חיים היתה ברכתם שהכל, ומה שאישתנו לעילויא היא רק סיבה לא לגרע הברכה, אבל מדוע שתשתנה הברכה משהכל לבורא פרי האדמה. **סב. בביאור** הגר"א (שם אות יג) כתב, שיש להוכיח כדברי האבודרהם ממה שאמרו ביומא (פא.) שהכוסס את השעורים של תרומה פטור מלשלם חומש, ולעיל (לה:) משמע מדברי הגמרא שאם בתרומה אינו נחשב אכילה ופטורים מהחומש הוא הדין לענין ברכה שאינו נחשב לאכילה ופטורים מברכה. ועיין שם שמכח קושיית הבית יוסף הכריח לדחות את הראיה. באליה רבה (סק"ו) כתב, שכל זה בשעורים חיים או קלויים, אבל אם הם מבושלים מברך בורא פרי האדמה. **סג. והוכיח** כן ממה שפטור מחומש, וכהוכחת הגר"א. אבל משמע בדבריו שדיבר בשעורים חיים. **סד. הלחם** משנה כתב שכן הוא שיטת הרמב"ם. **סה. ובאור** לו בציון (נר מצוה קנו) תירץ, שקמחא דשערי מדובר בקמח קליות, וכיון שמדובר בקמח קליות אין לומר שנאמר קמח שעורים כדי לדייק מזה ששעורין חיים ברכתם בורא פרי האדמה, שהרי שעורים חיים הם גרועים מקמח קליות של שעורים [ונראה מדבריו שגם קליות של שעורים שלמים גרועים מקמח קליות, ולכן אין לומר שבא למעט שעל קליות שעורים יברכו בורא פרי האדמה]. ועיין עוד בביאור מרדכי (אות כ מד"ה גרסינן בשמעתין הכוסס) ובמגן גבורים (שם שלטי הגבורים סק"ג) מה שתירצו, ומה שהאריכו בענין זה. ובדרכי משה (או"ח סי' רח אות א) ובב"ח (ס"ג) הוכיחו ממה שאמרה הברייתא להלן (לו.) 'הכוסס את החיטה מברך עליה בורא פרי האדמה' ולא הזכירה שעורה, שהכוסס שעורה אינו מברך בורא פרי האדמה [לעיל (לו.) בענין 'מה מברכים על שעורים שלמים' הובאו השיטות בזה]. ובמאמר מרדכי (סק"ז) דחה, שיש לומר שנקטו חיטה להשמיענו שאפילו בחיטה אין מברך בורא מיני מזונות, ועוד שיש לומר שחיטה הוא שם כולל לכל החמישה מינים, כמו שאמרו (קידושין נח:) חיטה אחת פוטרת את כל הכרי, שהדין כן בכל חמשת המינים.

מדוע מברכים על קמח שעורים והרי הוא מזיק

סלקא דעתך אמינא וכו׳ הואיל וקשה לקוקיאני לא לבריך עליה כלל קא משמע לן. כתב ה״ר יהונתן מלוניל (ד״ה קמחא) שאף שקמח השעורים מזיק, מכל מקום מברכים עליו, ואינו דומה לשותה שמן בעין שאין מברכים עליו כלל מפני שמזיק, כיון ששמן זית מזיק ללא תועלת, אבל בקמח שעורים יש הנאה כשאוכל קמח השעורים, ולכן אף שמזיק מברכים עליו. וכן כתב **הראבי״ה** (סי׳ נט) שמדין קמח שעורים יש ללמוד שאף דבר שמזיקו, אם נהנה ממנו קצת מברך עליו.

אמנם שיטת הרמב״ם (הובא לעיל לה: בענין ׳שיטת הרמב״ם שהשותה שמן׳ וכו׳) שגם בשותה שמן זית לבד מברך ׳שהכל׳[סו], ולעיל הובאו דברי **האחרונים** שביארו שמהגמרא כאן משמע כדברי הרמב״ם שהשותה שמן זית שלא לרפואה, מברך ׳שהכל׳, ואף ששתיית שמן מזיק לגוף, וכמו שאמרו כאן שקמח שעורים אף שמזיק לגוף מברך עליו ׳שהכל׳, [ולדבריהם הרמב״ם אינו סובר כחילוקם של **הראשונים** הנ״ל][סז].

פירוש קורא

קורא. פירש **רש״י** (ד״ה קורא), שקורא הוא רך של דקל, והוסיף לבאר, ׳כשענפיו גדלים בכל שנה ושנה כדרך כל האילנות, הנוסף בשנה זו רך ובשנה שניה מתקשה ונעשה עץ׳, ולכאורה נראה מלשונו שרוצה לומר שהענפים עצמם כשהם קטנים נאכלים[סח]. אולם **הרמב״ם** בפירוש המשנה (עוקצין פ״ג מ״ז) פירש, ש׳הוא ראש הדקל והוא עץ לבן רך, כורתין אותו מעלי הדקל בדמות גבינה יבשה, ואוכלין אותו בני אדם׳. ויש שכתבו שאף כוונת רש״י כדברי הרמב״ם, שהרי הענפים עצמם אין נאכלים כלל[סט].

ובפסקי הרי״ד (ד״ה קורא) הביא שני פירושים בזה, שיש מפרשים שהוא שורש הדקל, קודם שיגדל. ויש אומרים הרך הגדל בראשו כל שנה, ואחר כך מתקשה.

הטעם שאין מברכים על קורא בורא פרי העץ

רב יהודה אמר בורא פרי האדמה פירא הוא. ואף לרב יהודה אינו מברך בורא פרי העץ. **ובפסקי הרי״ד** (ד״ה קורא) מפרש הטעם, שכיון שהוא גופו של אילן, מברכים עליו בורא פרי האדמה, [שגוף האילן אינו פרי של העץ, אלא פרי האדמה]. וכן מבואר **ברמב״ן** (ע״ב ד״ה ולענין) שעל גופו של אילן צריך לברך בורא פרי האדמה. **ובראב״ה** (ד״ה קורא) כתב, שכיון שהוא עצמו לאו פרי, לא שייך לקרותו פרי העץ, ולברך עליו בורא פרי העץ, ובורא פרי האדמה שייך לברך עליו, כיון שהוא ראוי לאכילה והוא גידולי קרקע.

סופו להקשות מגרע ברכתו רק בדבר שאינו פרי

ושמואל אמר שהכל נהיה בדברו הואיל וסופו להקשות. כתב **הרא״ה** (ד״ה קורא), שיש עוד פירות שסופם להקשות, כמו פלפלים ועוד מיני תבלין, ובהם ודאי שברכתם בורא פרי העץ, מפני שכשהם ראויים ודאי שהם נחשבים פרי, ובדבר שהוא פרי אף אם סופו להקשות ברכתו בורא פרי העץ, ורק בדבר שאינו פרי, אם גם סופו להקשות מברכים שהכל.

וכתב, שרב יהודה ושמואל נחלקו אם דבר שאינו פרי וגדל בקרקע, האם ברכתו בורא פרי האדמה, או שהכל, שלרב יהודה כל שהוא אוכל וגדל בקרקע, ברכתו בורא פרי האדמה אף שאינו פרי, ולשמואל כל שאינו פרי, אף אם גדל בקרקע ברכתו שהכל.

מה מברכים על צנון מר שאין הדרך לאוכלו אלא עם פת

דהא צנון סופו להקשות ומברכינן עליה בורא פרי האדמה. וכן נפסק **בשלחן ערוך** (או״ח סי׳ רג ס״ח) שמברכים על צנון בורא פרי האדמה. **ובנשמת אדם** (כלל נא אות א ד״ה וכן) כתב על הצנון שהיה מצוי במקומו, שאין הוא הצנון האמור בגמרא, שהרי הוא אין סופו להקשות ועוד שהוא מר ואין הדרך לאוכלו בלי פת[ע], ולכן אם אוכלו לבדו מברך עליו שהכל. אבל **בשלחן ערוך הרב** (סי׳ רה ס״א) הוכיח מהחק יעקב שאף דבר שאין דרכו לאכלו חי, רק על ידי פת, מברכים עליו בורא פרי האדמה[עא].

האם הטעם שלא נטעי אינשי אדעתא דהכי נאמר בדבר שהוא פרי

לא נטעי אינשי אדעתא דקורא. כתב **הרא״ה** (ד״ה והלכתא), שאין הטעם שלא נטעי אינשי אדעתא דהכי לבדו מכריע לברך שהכל, שכל דבר שהוא פרי, אף אם לא נטעו אינשי אדעתא דהכי מברכים עליו כברכת הפרי, ורק בקורא שאינו פרי, וכגון צנון[עב] וירק שאינם פרי, בזה הדין שאם לא נטעו אותם אדעתא דהכי מברכים שהכל, וכן הוא בלולבי גפנים שאינם פרי[עג]. ומסיים הרא״ה שזה דבר ברור וראוי להזהר בזה לפי שכבר טעו בו רבים. וכן כתב **בהלכות ברכות לריטב״א** (פ״א הל״ג)[עד].

האם צריכים גם את הטעם שלא נטעי אינשי אדעתא דהכי וגם את הטעם שאין סופו להקשות

בתלמידי רבינו יונה (ד״ה קורא) כתבו, שהטעם שמברכים על קורא שהכל משום שלא נטעי אינשי אדעתא דהכי, ולא הזכירו את הסברא שסופו להקשות, ומשמע שדי בטעם שלא נטעי אינשי אדעתא דהכי לבדו לברך שהכל. אבל **הרא״ש** (סי׳ ג) כתב, שקורא ברכתו שהכל, הואיל וסופו להקשות ולא נטעי אינשי אדעתא דהכי, ולכאורה מבואר בדבריו שאף למסקנת הגמרא שהטעם שמברכים על קורא שהכל הוא משום שלא נטעי אינשי אדעתא דהכי, אין טעם זה לבד מכריע שיברכו שהכל, ורק בצירוף הטעם שסופו להקשות מברכים שהכל. וכן משמע **בתוספות** בעירובין (כח: ד״ה קור) **ובמרדכי** (רמז קיד)[עה].

אבל בביאור מרדכי (סוף אות ה) כתב שנראה שעיקר הטעם הוא משום שלא נטעי אינשי אדעתא דהכי, ומה שהזכיר המרדכי גם את הטעם שסופו להקשות, משום שהיה קשה לו שהרי שמואל אמר שהטעם שמברך שהכל מפני שסופו להקשות, ולכן סובר שלמסקנא מפרשים שמה שאמר שמואל שסופו להקשות, הכוונה שלא נטעו את העץ על דעת לאכול הקורא כשהוא רך, אלא על דעת שיתקשה ויהפך לאילן, ויש כאן רק טעם אחד שלא נטעו אותו על דעת לאכול הקורא[עו].

האם הטעם שלא נטעי אינשי אדעתא דהכי מכריע שיברכו שהכל אף בדבר שהוא אוכל

בדברי החזון איש (או״ח סי׳ לג סק״א) מבואר, שהטעם שלא נטעי אינשי אדעתא דהכי לבדו אינו מכריע שיברכו בקורא שהכל, ורק בצירוף הטעם שקורא אינו נחשב לאוכל, כמו שמצאנו שאינו מטמא טומאת אוכלים (עירובין כח:). ומה שאינו מטמא טומאת אוכלים לבד גם אינו טעם מספיק לא לברך עליו בורא פרי האדמה, מפני שלענין ברכה אין צריך חשיבות אוכל כל כך, ובצירוף שאין נוטעים על דעת הקורא לכן מברכים שהכל.

והוכיח שלא נטעי אינשי אדעתא דהכי לבד אינו סיבה לשנות ברכתו לברכת שהכל, שהרי לענין מעשר יש הגדרות יותר חמורות של פרי מלענין ברכה, ואף מה שנחשב פרי לענין ברכה לא בהכרח שיחשב פרי לענין מעשר[עז],

---

סו. **והתבאר** שם שרוב האחרונים סוברים שהרמב״ם דיבר אפילו כשאינו שותה השמן לרפואה. סז. **ושם** הובאו דברי הדברי דוד שהשיטות שחולקות על הרמב״ם יסברו שבקמח שעורים חוץ ממה שמזיקו יש הנאה, מה שאין כן בשמן שמזיקו ואינו נהנה בטעמו, וכעין זה הובא שם בשם האבן העוזר, וזה כדברי הראבי״ה וה״ר יהונתן. עוד ביאר, ששמן מזיק לכל הגוף, אבל קמח שעורים מזיק רק לדבר אחד. ושם התבארו עוד ביאורים בדברי הרמב״ם. סח. **וכן** הוא לשון הטור (או״ח סי׳ רד) ׳קורא, והוא הניתוסף בענפי הדקל, ובשנה הראשונה הוא רך׳ וכו׳. סט. **וכן** משמע מרש״י בעירובין (כח: ד״ה קור - הראשון) שפירש, ׳דבר רך הנוסף בדקל בכל שנה, וקודם שיגיעו ימות הגשמים ויתקשה ויעשה עץ קרי ליה קור, וטוב למאכל הוא׳, ולא הזכיר כלל הענפים, ומשמע שכוונתו לגוף הדקל. ומה שהזכיר רש״י את הענפים, יש לומר משום שראשי הענפים כשגדלים הם עצמם גוף הדקל, וכמו שמשמע בפירוש המשניות שכתב שהוא ׳ראש הדקל׳, וכתב שכורתין אותו מ׳עלי הדקל׳ שהם הענפים של הדקל, ומשמע שהענפים הם הדקל. ולפי זה מה שכתב המאירי (ד״ה חריות) ש׳קורא׳ הוא חריות הנעשות סביב הדקל סמוך לארץ, ומתחדשים בכל שנה ואוכלים אותם תוך שנתם ולאחר מכן הם מתקשים, וכן כתב רבינו יונתן מלוניל (ד״ה קורא) ש׳קורא הן ענפים רכים של דקל כשענפיו גדלים בכל שנה׳ וכו׳, וכן בהמשך כתב ׳אבל עיקר נטיעת הדקל לא נעשה לכך שיאכל אדם ענפיו׳ אף שהזכירו ענפים וחריות בפירוש, אולי כוונתם כפירוש רש״י והרמב״ם. וראה בוזאת הברכה (בירור הלכה סי׳ לו) שהאריך לבאר בפירוש ׳קורא׳, ובנפקא מינה לברכתו בזמננו, שיש מקומות שנוטעים על דעת לאכול הקורא. ע. **אמנם** כתב, שסיפר לו אחד משלוחי ארץ ישראל, שהצנון שבארץ ישראל טוב לאכילה כשהוא חי אף בלי פת. עא. **בשלחן** ערוך הרב לא הזכיר מפורש צנון, אלא דיבר במיני ירקות שאין דרך רוב בני אדם לאכול אלא על ידי פת, אבל במשנה ברורה (סי׳ רג ס״ק יד) הביאו גם לענין צנון. עב. **הרא״ה** סובר שצנון נחשב כירק, ואינו פרי. ועיין במשנה (לה.) שהובא נידון האם כל הירקות שאינם כעשב נכללים בפירות הארץ או בירקות, ובדברי הרא״ה מבואר שדינו כירק. עג. **והתוספות** ועוד ראשונים כתבו ששקדים רכים נאכלים בקליפתם כשהם קטנים ומברכים עליהם שהכל, כיון שלא נטעו אותם על דעת לאכול אותם בקליפתם, ואפשר שהקליפה גם אינה נחשבת פרי, וגם הרא״ה יסבור שמברכים שהכל. עד. **הרשב״א** (שו״ת, ח״א סי׳ תכח) כתב, שבבוסר אף שלא נטעו אינשי אדעתא דהכי, שהרי רוב הפירות דרכם להשאר על האילן להגמר, מברכים בורא פרי העץ משום שהוא עיקר הפרי, ובעיקר הפרי אף אם לא נטעי אינשי אדעתא דהכי, אינו מגרע ברכתו. והיה נראה מדבריו כדברי הרא״ה, אלא שבתשובה אחרת (שם סי׳ ת) כתב הרשב״א שפלפלים כיון שלא נטעי אינשי על דעת לאוכלם כשהם רטובים אין מברכים עליהם בורא פרי העץ ועיין מה שכתבו האחרונים לפרש שלא יסתרו דבריו אהדדי הובאו דבריהם להלן (בענין ׳קטניות שנזרעו׳ וכו׳)], ויש לעיין לפי זה האם יש מחלוקת בין הרא״ה והרשב״א. עה. **ולפי** זה קשה מה הקשתה הגמרא מצלף שמברכים עליו הגם שלא נטעי אינשי אדעתא דהכי, והרי צלף אין סופו להקשות וצריכים את שני הטעמים. ולהלן (בענין ׳היו יכולים לתרץ שצלף׳) הבאנו דברי הפני יהושע שמתרץ קושיא זו. עו. **וכן** מפרש המגן גבורים (שלטי הגבורים סי׳ רד סק״א) מה שכתב המגן אברהם (שם סק״ה) שכתב על קורא, שלא נוטעים את האילן על דעת לאכול את הקורא כשהוא רך, אלא שיתקשה ויעשה עץ. אבל בביאור מרדכי אינו סובר כן בשיטת המגן אברהם. ויש שהוכיחו גם מדברי הרשב״א שעיקר הטעם הוא משום שלא נטעי אדעתא דהכי, שהרשב״א (ח״א סי׳ תכח) דן מדוע אין מברכים על בוסר שהכל, והרי לא נטעי אינשי אדעתא לאכול את הבוסר, ומה יש לדון והרי בוסר אין סופו להקשות, אלא משמע מדבריו שלמסקנא לא נשאר הטעם של סופו להקשות. עז. **כמו** שהתבאר לעיל בדברי הרא״ש (בענין ׳האם יש לדמות הגדרת פרי׳ וכו׳).

ואף על פי כן דבר שלא נטעי אינשי אדעתא דהכי נחשב פרי לענין מעשר, כמבואר בעירובין (שם) שבזרע גרגיר, אף אם רובם עומדים לזריעה, אם שוחקין את מיעוטם חייבים במעשר, אף שלא נטעי אינשי על דעת לשוחקם, ומוכח שלענין מעשר מה שאין נוטעים אדעתא דהכי אינו מפקיעו מתורת פרי, וכל שכן לענין ברכה שאין טעם 'לא נטעי אינשי אדעתא דהכי' לבד מפקיעו מתורת פרי, ורק בצירוף הטעם שאינו אוכל הופקע מתורת פרי וברכתו שהכל.

ברכת שקדים כשהם רכים ונאכלים בקליפתם

שם. כתבו התוספות (ד"ה לא), שלפי דברי הגמרא שכל שלא נוטעים אדעתא דהכי, ברכתו שהכל, אם כן בשקדים כשהם רכים שאוכלים קליפתם החיצונה[עח], אין מברכים עליהם בורא פרי העץ, אלא שהכל, מפני שלא נטעו אותם כדי לאכול הקליפה, אלא לאכול הגרעינים עצמם כשיגדלו[עט]. **והמאירי** (ד"ה תריות) פסק שעל שקדים מתוקין כשהם קטנים מברך על קליפתם בורא פרי העץ, משום שבכלל פרי הם, ואף שסופן להתקשות. והביא שיש חולקים וסוברים שאין אכילתם חשובה, ומברכים שהכל[פ].

ברכת שקדים המרים שנאכלים בקליפתם בקטנותם

הראשונים[פא] כתבו, שכל זה דווקא בשקדים מתוקים, אבל בשקדים המרים אם אוכלם בקליפתם[פב] כשהם קטנים, מברך בורא פרי העץ, שאין הדרך לאוכלם כשהם גדולים כיון שהם מרים, ונוטעים אותם לאוכלם כשהם קטנים שעדיין אינם מרים, ואם אוכלם כשהם גדולים אין מברך כלום ואפילו שהכל, שכיון שהם מרים אזוקי מזיק[פג].

החילוק בין שקדים רכים שמברכים עליהם שהכל לכל האילנות שכבר משיוציאו מברכים בורא פרי העץ

נשאל הרשב"א (שו"ת, ח"א סי' תכח), מדוע בשקדים המתוקים כשהם קטנים ברכתם 'שהכל' כיון שלא נטעו אותם על דעת לאוכלם בקטנותם, ובכל האילנות כבר משיוציאו פרי מברכים עליהם בורא פרי העץ, ואף שאין נוטעים אותם על דעת לאכול בקטנותם. והשיב, שבכל האילנות נוטעים אותם על דעת לאכול הפרי, ומשיוציאו פרי גם אם הוא קטן, הוא נחשב לפרי אלא שלא גדל כל צרכו, וכיון שהוא הפרי שאדעתא דהכי נטעו האילן מברכים בורא פרי העץ[פד], אבל בשקדים המתוקים כשהם קטנים אינו נהנה מגוף הפרי אלא מקליפתו שאינה עיקר הפרי, ואין נוטעים את השקד על דעת קליפתו אלא על דעת הפרי עצמו כשיגדל, ודינו כמו בקורא שאין נוטעים על דעת הקורא וברכתו שהכל[פה].

האם יש לדמות הגדרת פרי לענין מעשר להגדרת פרי לברכה

הרא"ש (סי' ג) הקשה על פסק ההלכות גדולות לברך על שקדים המרים בקטנותם בורא פרי העץ, ממה שאמרו בחולין (כה:) ששקדים המרים פטורים ממעשר אפילו כשהם קטנים[פו], ומשמע שאפילו בקטנותם אינם נחשבים פרי, ומדוע מברכים עליהם בורא פרי העץ, והרי להלן הגמרא מדמה מעשר וערלה

לברכה[פז]. ותירץ[פח], שאף שלענין מעשר אין השקדים המרים נחשבים פרי כיון שעדיין לא נגמרו, מכל מקום לענין ברכה כיון שנהנה מהם מברכים עליהם, וכמו שמצאנו להלן בצלף שאף שאין מעשרים העלין של הצלף מכל מקום מברכים עליהם בורא פרי האדמה, ומשמע שאף דבר שאינו נחשב פרי לענין מעשר יכול להיחשב פרי לענין ברכה, כיון שנהנים ממנו ואסור לאדם שיהנה בלי ברכה[פט].

והקשה המעדני יום טוב (אות ד), שמדברי הרא"ש מבואר שאין מדמים ברכה למעשר, והרי בגמרא מבואר שמדמים ברכה למעשר ומה שנחשב פרי למעשר הוא פרי גם לברכה, שהגמרא הקשתה איך יתכן לומר שקפריסין אינו פרי לענין ערלה, והרי מברך עליו בורא פרי העץ, **ובדברי דוד** (ד"ה כתב) מבאר יותר את הקושיא, שכמו שמדמים ברכה לערלה הוא הדין מדמים מעשר לברכה, שהרי בגמרא הוכיחו מרבי עקיבא שפסק לענין מעשר שקפריסין אינם פרי, שהוא הדין שאינם נחשבים פרי לענין ברכה[צ]. עוד הקשה המעדני יום טוב, שבהלכות גדולות (שהובא שם ברא"ש) פוסק שכמו שלענין ערלה אין הקפריסין נחשב פרי, הוא הדין שאין מברכים על הקפריסין בורא פרי העץ, ומשמע שמדמים הגדרת פרי לערלה להגדרת פרי לברכה.

ביאור דברי הרא"ש והאם לשיטת הרא"ש מברכים בורא פרי העץ, או בורא פרי האדמה

והאליה רבה (סי' רב סקי"ו) כתב בדעת **הרא"ש**, שחולק על ההלכות גדולות, וסובר שברכת השקדים המרים בורא פרי האדמה, ולא קשה מדוע אין מדמים דין ברכה למעשר וכיון שלא מתעשר יברך 'שהכל', כיון שמדמים מעשר דווקא לברכת בורא פרי העץ ואין מדמים מעשר לברכת בורא פרי האדמה, שדבר שמברכים עליו בורא פרי העץ, חייב במעשר, אבל דבר שמברכים עליו בורא פרי האדמה, יתכן שלא יהיה חייב במעשר ירק. וזה כוונת הרא"ש שהביא מעלין של צלף, שכמו ששם מברך בורא פרי האדמה, ואינו חייב במעשר, הוא הדין בשקדים המרים, וכוונתו כמו שכתב **הרשב"א** (ד"ה רבי) שרק לענין בורא פרי העץ מדמים מעשר לברכה, אבל בורא פרי האדמה אינו דומה למעשר, שיתכן דבר שפטור אפילו ממעשר ירק, ומברכים עליו בורא פרי האדמה[צא]. וכן כתב **החזון איש** (סי' לג סק"ג ד"ה הא"ש) שלשיטת הרא"ש מברכים על שקדים המרים בורא פרי האדמה. אבל **הטור והבית יוסף** (או"ח סי' רב ס"ה) כתבו, ששיטת הרא"ש שמברך על שקדים המרים בקטנותם, בורא פרי העץ. ולדבריהם עדיין קשה קושיות הנ"ל.

ותירץ הדברי דוד (שם), אם הנידון הוא האם הדבר נחשב לפרי, בזה מדמים מעשר וערלה וברכה, אולם כשהנידון הוא אם יש לו את חשיבות הפרי, בזה אין לדמות מעשר לערלה וברכה, שבמעשר אף דבר שהוא פרי אינו חייב במעשר אלא אם יש לו חשיבות של פרי, וכמו שמצאנו שכל שלא נתמרח ולא ראה פני הבית אינו חייב במעשר, אף שמברכים עליו בורא פרי העץ, שאף דבר שלא נתמרח נקרא פרי, אלא שאין לו עדיין חשיבות הפרי לענין מעשר, ולענין ברכה כל שהוא פרי מברכים עליו אף אם אין לו חשיבות פרי, ולכן

עח. **היעב"ץ** (בתוס' ד"ה לא) כתב, שכל מה שכתבו התוספות שמברכים בשקדים רכים שהכל, זהו רק אם אין עדיין כלל פרי ויש רק קליפה, אבל אם יצא כבר קצת מהפרי ודאי נחשב לפרי גם לענין ברכה ומברך עליו בורא פרי האדמה [וצריך עיון מדוע כתב לברך בורא פרי האדמה, והרי להלכה שאר כל האילנות משיוציאו פרי מברך בורא פרי העץ, כמו שנפסק בשלחן ערוך (סי' רב ס"ב). ואפשר שסובר כדעת הפוסקים שהובאו בביאור הלכה (שם ד"ה ושאר), שלפני שהגיע הפרי לעונת המעשרות מברכים עליו בורא פרי האדמה]. אבל בנמוקי יוסף (ד"ה קורא) כתב שבשקדים רכים אם אוכל קליפתם 'עם הגרעין' מברך שהכל, ומבואר שאף שיש גרעין מברך שהכל. וכן הוא בתניא רבתי (פרק כט) בשם רבינו ישעיה. ולדבריהם צריך לומר שאף שבשאר כל האילנות משיוציאו פרי נחשב פרי, זה נאמר דווקא כשעיקר כוונתו לאכול הפרי, אבל בשקדים כשהם קטנים עיקר כוונתו לאכול הקליפה, כמו שמשמע מדברי שו"ת הרשב"א שהובא בסמוך, שכתב שאינו נהנה מהפרי אלא מהקליפה, שמשמע שיש כאן פרי אלא שאינו נהנה ממנו. עט. **בפירוש** הרשב"ץ (לו: ד"ה ולא) כתב שלשיטת הראב"ד שברכת הקפריסין בורא פרי העץ כל שכן שקליפת השקדים בורא פרי העץ, שבשקדים אם נוטלים הקליפה מת הפרי, ואם כן הם שומר לפרי, ועדיף מקפריסין. ודבריו צריכים עיון איך מדמה קליפות שקדים לקפריסין, שהרי בקפריסין אמרה הגמרא שנטעי אינשי אדעתא דהכי, אבל בקליפות שקדים לא נטעי אינשי אדעתא דהכי. והרי התוספות (ע"ב ד"ה ומלגבי) החולקים על הרי"ף סוברים שמברכים על הקפריסין בורא פרי העץ, ואף על פי כן כתבו לברך על קליפת השקדים שהכל. פ. **וכתב**, שבשקדים המרים [יתבאר בסמוך] כולם מודים שבקטנותם מברכים על הקליפה בורא פרי העץ. פא. **תלמידי** רבינו יונה (ד"ה ולאומרים) וברא"ש (סי' ג) ומאירי (שם). ובתלמידי רבינו יונה כתבו כן בשם ההלכות גדולות, והבן אריה (בהגהותיו לתלמידי רבינו יונה) העיר שבהלכות גדולות חולק וסובר שבין בגדולים ובין בקטנים אינו מברך כלום. והרא"ש גם היה לו צד בתחילה שיברך על שקדים המרים בקטנותם 'שהכל' כיון שפטורים ממעשר. פב. **בתלמידי** רבינו יונה (שם) כתבו, 'שהשקדים המרים בעודם רכים שאוכלים הקליפה שלהם' וכו'. ובביאור הלכה (סי' רב ד"ה וטעמא) כתב, ששאר הראשונים לא הזכירו 'שאוכלים הקליפה' ומשמע מדבריהם שבעודם קטנים אף הגרעינים עצמם נאכלים שעדיין אינם מרים. והוסיף, שגם לדברי תלמידי רבינו יונה כשהם גדולים אף הקליפה עצמה נעשית מרה, ואינה ראויה לאכילה, אך מלשון השלחן ערוך לא משמע כן, אלא משמע שהקליפות אינם מרים אף כשהם גדולים, ולכן הקשה על דבריו, מדוע אינו מברך על הקליפות כשהם גדולים, וכתב, שאפשר שהקליפות מתקשות כשהם גדולים ואינם כלל ברי אכילה, אבל לשונו אינו מדוקדק לפי זה. פג. **ואם** המתיקו אותם על ידי מים או דבר אחר מברכים עליהם בורא פרי העץ. פד. **החזון** איש (או"ח סי' לג סק"ד) כתב שני דרכים בביאור דברי הרשב"א: א. שבדבר שהוא עיקר הפרי אין צריך שיטעו אדעתא דהכי. ב. שיש בפרי הגמור גם את גוף הבוסר, וגם כשאוכל הפרי כשהוא גדול אוכל את הבוסר, ולכן נחשב שנטעי אינשי אדעתא דהכי. ועיין עוד באגרות משה (ח"א סי' נז ענף ג) מה שכתב בביאור דברי הרשב"א. פה. **הרשב"א** (שו"ת, ח"א סי' ח) כתב, שבפלפלים כיון שלא נוטעים אותם על דעת לאוכלם כשהם רטובים, אלא לעשות מהם תבלין כשיתייבשו, לכן נחשב שלא נטעי אינשי אדעתא דהכי, ואין מברכים עליהם בורא פרי העץ. ולכאורה קשה ממה שכתב הרשב"א עצמו בבוסר שבעיקר הפרי אף שלא נטעו אדעתא דהכי מברכים בורא פרי העץ, ואם כן מה בכך שלא נטעו את הפלפלים על דעת לאוכלם רטובים, ולהלן (בענין 'קטניות סמרעי' וכו') הובא מה שתירצו היד אפרים והאבן העוזר. בדברי דוד (ע"ב בתוס' ד"ה שיעורו) הקשה על דברי הרשב"א, שמצאנו (להלן לח:) בפירות שטובים לאוכלם מבושלים יותר מחיים, שמברך עליהם כשהם מבושלים שהכל, ומשמע שאף בפרי עצמו, שלא נטעו אותו על דעת לאכול הפרי כשהוא חי מברכים שהכל, ואם כן אין לחלק שבפרי עצמו אין אומרים 'לא נטעי אינשי אדעתא דהכי'. ולדברי היד אפרים הנ"ל [וכן הוא בביאור הלכה (סי' רב סי"ג ד"ה מבכן)] מיושב שבבוסר יהיה ראוי לאכול בגדלותו בלי תיקון, ולכן כבר עכשיו הוא פרי ולא שייך לומר 'לא נטעי אינשי אדעתא דהכי', אבל בפירות שטובים מבושלים יותר מחיים, בעודו חי אין זה פרי. פו. **שאמרו** 'זה וזה לפטור' והוכיח הרא"ש שכוונת הגמרא שקדים המרים קטנים וגדולים, ולא כפירוש רש"י שם (ד"ה זה וזה לפטור). פז. **שמבואר** בגמרא שלשיטת רבי עקיבא שהקפריסין אינם חייבים במעשר, לא יברכו עליהם בורא פרי העץ, אלא בורא פרי האדמה. פח. **בבית** יוסף (סי' רב ס"ה) מבואר שדברי הרא"ש נוטים לתירוץ זה שהובא בביאור, שבתחילה מחמת קושיא זו רצה הרא"ש לומר שבאמת ברכת השקדים המרים בקטנותם שהכל, אבל אחר כך כתב שאפשר לתרץ כמו שהובא בביאור. פט. **ובהמשך** יתבאר מה ברכתם לשיטת הרא"ש. צ. **וכתב** הדברי דוד, שהרא"ש עצמו בקושייתו רמז לראיה זו, שכתב הרא"ש שהגמרא מדמה ברכה למעשר וערלה. צא. **וכתב**, שדברי ההלכות גדולות עדיין קשים, שהרי ההלכות גדולות פסק לברך עליהם בורא פרי העץ, וקשה קושיית הרא"ש שהרי הם פטורים ממעשר, ואיך מברכים עליהם בורא פרי העץ. ותירץ, שההלכות גדולות יפרש מה שאמרו שם בגמרא 'זה וזה לפטור' לא כפירוש הרא"ש, שהכוונה שקדים מרים בין בקטנותן ובין כשהם גדולים, אלא שקדים גדולים בין שקדים ובין מרים, אבל שקדים המרים בקטנותם חייבים במעשר. [ובעוללות אפרים (דין ז) הקשה מדוע ששקדים מתוקים גדולים לא יתחייבו במעשר]. ותמה על דברי הרשב"א שסותר את עצמו, שאף שהשוה ברכת בורא פרי העץ למעשר, מצד אחד פירש בחולין (כה: ד"ה זה) כפירוש הרא"ש שכוונת הגמרא ששקדים המרים בין כשהם גדולים בין כשהם קטנים פטורים ממעשר, ומצד שני פסק (ד"ה ולע"ג) כמו ההלכות גדולות ששקדים המרים בקטנותם מברך עליהם בורא פרי העץ, ואם כן צריכים להיות חייבים במעשר.

בשקדים המרים כשהם קטנים הם פרי אלא שאין חייבים במעשר, מפני שכל עוד ולא נגמר הפרי אין להם חשיבות פרי, ובזה כתב הרא"ש שאין לדמות מעשר לברכה, אבל בקפריסין שהנידון אם נחשבים לפרי, שרבי עקיבא אומר שאין מתעשר אלא אביונות מפני שהוא פרי משמע שקפריסין אינו פרי כלל, בזה מעשר וברכה שוים, ולכן הוכיחו בגמרא ממעשר לברכה[צב]. ועיין עוד מה שנתבאר בענין האם יש לדמות הגדרות פרי של ברכה למעשר, להלן (בענין 'האם הברייתא שאמרה לברך על העלין והתמרות' וכו'). ומה שנתבאר האם יש לדמות הגדרות ערלה לברכה (בענין 'דין התמרות בערלה', ובהערות שם)[צג].

מה הדין קטניות שנזרעו לאוכלם כשהם יבשים על ידי בישול ואוכלם כשהם רטובים ללא בישול.

שם. כתב הט"ז (או"ח סי' רד סק"ד), שיש חילוק בברכת הקטניות והשרביטין שלהם בין אותן שגדלים בשדה לאותן שגדלים בגינה[צד]. שאלו שנזרעו בגינה, ברכתם כשהם רטובים בורא פרי האדמה, כיון שבגינה זורעים על דעת לאוכלם בעודם רטובים, וגם על השרביטים מברכים בורא פרי האדמה. אבל מה שנזרע בשדות, כיון שהדרך לייבשם ולאוכלם על ידי בישול, ולא נזרעו על דעת לאוכלם כשהם רטובים, אם אוכלים מהם כשהם עדיין רטובים מברכים עליהם שהכל, שהרי לא נזרעו אדעתא דהכי לאוכלם בלי בישול, וכמו שאמרה הגמרא בקורא, שכיון שלא נוטעים את הדקל על דעת הקורא ברכתו שהכל.

אבל האבן העוזר (שם) חולק, מפני שסובר שבפרי עצמו לא שייך לומר לא נטעי אינשי אדעתא דהכי, ולכן אף שלא נטעו את הקטניות לאוכלם רטובים, מברך עליהם כשהם רטובים בורא פרי האדמה, כמו שמבואר **ברשב"א** (שו"ת, ח"א סי' תכח) שאף שאין נוטעים על דעת לאכול הפרי כשהוא עדיין קטן מכל מקום אם אוכלים את הפרי כשהוא קטן מברכים עליו ברכתו הראויה, ולא נחשב שלא נטעי אינשי אדעתא דהכי, שבפרי עצמו לא שייך לומר לא נטעי אינשי אדעתא דהכי. **ובפנים מאירות** (ח"א סוף סי' סה) כתב עוד להוכיח שלא כדברי הט"ז, מכוסס חיטה שאף שהחיטה נזרעה על דעת שיטחנו אותה, מכל מקום הכוסס את החיטה מברך בורא פרי האדמה[צה].

וביד אפרים (שם ובספרו עוללות אפרים דין ה) מבאר שיטת הט"ז, שאין דין הקטניות דומה לדין הבוסר, מפני שהבוסר כשיגדל יהיה מוכן בלי שום תיקון, ונטעו את הפרי על דעת שיהיה ראוי לאכילה בלי שום תיקון, אבל בקטניות כשיגדלו ויתייבשו, לא יהיו מוכנים לאכילה רק על ידי בישול, ונזרעו על דעת לאוכלם על ידי תיקון, ולכן כל שאוכלם בלי בישול מברך שהכל. וכן אינו דומה לכוסס את החיטה ולאוכל זיתים וענבים [שנטעו אותם על דעת לעשותם יין ושמן ואף על פי כן כשאוכל אותם כמות שהם ברכתם בורא פרי העץ] מפני שראויים לאכילה בלי שום תיקון, ולכן אף שהיה דעתו בשעת הזריעה על דעת פת ויין ושמן, מכל מקום כיון שנטעו על דעת פירות אלו, ויהיו ראויים לאכילה בלי תיקון מברך עליהם כברכת הפרי, ואף שלא נטעם שיאכלו במצב זה, אבל קטניות אם יחכה עד שיתייבשו הקטניות, כמו שהיתה דעתו בשעה שזרעם, לא יהיו ראויים לאכילה אלא על ידי תיקון, ואם כן זרעם על דעת שלא יהיו ראויים לאכילה עד אחר הבישול, ולכן כל שלא התייבשו והתבשלו, ברכתם שהכל.

והיד אפרים הוכיח כדבריו, מדברי הרשב"א (שו"ת, ח"א סי' ח) שכתב שבפלפלים כיון שלא נוטעים אותם על דעת לאוכלם כשהם רטובים, אלא לעשות מהם תבלין כשיתייבשו, לכן נחשב שלא נטעי אינשי אדעתא דהכי, ואין מברכים עליהם בורא פרי העץ. ולכאורה קשה ממה שכתב הרשב"א עצמו בבוסר שבעיקר הפרי אף שלא נטעו אדעתא דהכי מברכים בורא פרי העץ, ואם כן אף שלא נטעו את הפלפלים על דעת לאוכלם רטובים, מכל מקום ברכתם צריכה להיות בורא פרי העץ[צו], אלא מוכח כחילוק הנ"ל שכיון שנטעו את הפלפלים, על דעת לאוכלם כשיתייבשו ויהיו תבלין, ואז לא יהיו ראויים לאכילה אלא על ידי דבר אחר [שישימו התבלין בתבשיל], נחשב שלא נטעו אדעתא דהכי לאוכלם כמות שהם, מה שאין כן בבוסר שאם יניחוהו יהיה ראוי לאכילה כמות שהוא.

ובאבן העוזר (שם) כתב עוד טעם לחלוק על דברי הט"ז, שמה שאמרו שאם לא נטעי אינשי אדעתא דהכי ברכתו שהכל, אין הדבר תלוי בדעת הנוטע אלא בדעת הכללית של רוב הנוטעים, שכל שיש שנוטעים את הקטניות על דעת לאוכלם כשהם רטובים מברכים בורא פרי האדמה, אף שהנוטע עצמו נטעם על דעת לאוכלם כשהם יבשים, אינו נחשב שנטעי אינשי על דעת לאוכלם יבשים, ומי שאוכלם כשהם רטובים מברך בורא פרי האדמה.

ובפרי מגדים (משבצות זהב שם) הקשה על דברי הט"ז, שקטניות של שדות נחשבים שזרעו אותם גם על דעת לאוכלם רטובים, שמה שהגמרא אמרה שאם לא נטעי אינשי אדעתא דהכי מברכים שהכל, נאמר רק בקורא שהאוכלו מפסיד את האילן, ולכן מקפיד לא לאכול הקורא, אבל בדבר שאינו מקפיד שלא לאוכלו, אף שאין הדרך לאכלו, אינו נחשב שלא נטעי אינשי אדעתא דהכי. ואם כן בקטניות אינו מקפיד לאוכלם דווקא על ידי בישול, ולא נחשב שלא נטעי אינשי אדעתא דהכי. ולהלן (בענין 'האם נטעי אינשי אדעתא דהכי' וכו') הובא מחלוקת **אחרונים** בסברת הפרי מגדים הנ"ל[צז].

היו יכולים לתרץ שצלף אין סופו להקשות

והרי צלף[צח] דנטעי אינשי אדעתא דפרחא[צט]. כתב הפני יהושע (ד"ה וכל), שהגמרא יכלה לתרץ שבקורא יש שני טעמים שלא יברך עליו בורא פרי האדמה, גם מפני שלא נטעי אדעתא דהכי וגם שסופו להקשות, ולכן בצלף אף שלא נטעי אינשי אדעתא דהכי מכל מקום מברך בורא פרי האדמה לפי שחסר בו את הטעם שסופו להקשות, ובצנון אף שסופו להקשות אין בו את הטעם שלא נטעי אדעתיה דהכי ולכן מברכים עליו בורא פרי האדמה. אלא שמכיון

צב. **וכתב** להוכיח כן, ממה שכתב הרא"ש (סי' ה) שזיתים משיניצו וענבים משיגרעו וחרובים משישרשרו וכל האילנות משיוציאו פרי צריך לברך עליהם בורא פרי העץ, ואף שעדיין אינו חייב במעשר כמבואר במשנה במעשרות (פ"א מ"ג), והיינו משום שלענין ברכה לא צריך פרי חשוב רק שייחשב פרי. והעוללות אפרים (דין ז) גם תירץ כעין זה שאין מתחייב במעשר עד שיגיע לעונת המעשרות, ומפרש שעונת המעשרות הוא שהפרי גדול שכבר יכולים לזרוע את הפרי, ולכן בשקדים המרים שנאכלין בקטנותם שאין עדיין גרעין ורק קליפה, ודאי שאין יכולים לזרוע עדיין, ולכן פטור ממעשר. והחזון איש (או"ח סי' לג סק"ג ד"ה רא"ש) תירץ כעין זה קושיית הרא"ש, אבל סובר שהרא"ש עצמו לא נתכוון לזה [כמו שהובא לעיל שסובר ששיטת הרא"ש שמברכים בורא פרי האדמה], שתירץ לפי מה שביאר במעשרות (סי' א סק"ו) שהטעם של מי שפוטר שקדים המרים בקטנותם מפני שלא באו עדיין לעונת המעשרות כיון שהם קטנים, ואם כן לא [illegible] קושיית הרא"ש שבשיעור בישול הפרי אין מעשר וברכה שוים, שלענין ברכת בורא פרי העץ אף כשלא באו לעונת המעשרות מברכים עליו בורא פרי העץ, שהרי בשאר אילנות משיוציאו פרי מברכים בורא פרי העץ, ורק כשדנים על דבר שנאכל על ידי הדחק [כמו בקפריסין שאינם ראויים כל כך] האם נחשב לפרי, בזה יש לדמות מעשר לברכה. צג. **ועיין** להלן (ע"ב בענין 'מחלוקת ראשונים מה ברכת פלפלים רטובים' וכו') שפלפלין חייבים בערלה, ויש אומרים שמברכים עליהם בורא פרי האדמה, ומבואר שאף דבר שחייב בערלה, אפשר שברכתו תהיה בורא פרי האדמה. צד. **בגינה** זורעים כמות קטנה ועשויים לאכול מיד עוד לפני שהקטניות מתייבשים, ובעודם רטובים ראויים לאכילה בלי בישול, ובשדה זורעים כמות גדולה שאין הדרך לאכול מיד, אלא עומדים לייבשם, ולאכול על ידי בישול. צה. **בשער** הציון (סק"ז) דחה הראיה מכוסס את החיטה, על פי מה שביאר בביאור הלכה (סי' רב ד"ה ולפס) שמיני דגן כיון שהם מוכנים למזון הם חשובים, ולכן אף שדרכם לאכול על ידי בישול, מכל מקום מברכים עליהם בעודם חיים בורא פרי האדמה. צו. **ובאבן** העוזר (שם) כתב טעם אחר לחלק בין בוסר לפלפלים, שבבוסר אם ישאירוהו עד שיהיה ראוי לאכילה יברכו בורא פרי העץ, ולכן נטעו אותם על דעת לאוכלם כפרי שברכתו בורא פרי העץ, אבל פלפלים נטעו אותם על דעת לאוכלם כתבלין כשיתייבשו ואז הם בטלים לשאר מאכלים ואין ברכתם בורא פרי העץ, ולכן גם עכשיו אין ברכתם בורא פרי העץ, ולפי זה, בקטניות שגם אחר שיתייבשו ויבשלום יברכו בורא פרי האדמה, גם עכשיו ברכתם בורא פרי האדמה. והעוללות אפרים (שם) כתב שאין נראה חילוק זה, שהרי מה הסברא לחלק בין אם נטעו אותם על דעת לאכול בברכתם או שנטעו אותם על דעת לאוכלם בברכה אחרת. צז. **עיין** מה שהובא לעיל בשם החזון איש שבדבר שהוא אוכל גמור לא משתנה ברכתו אף אם לא נטעי אינשי אדעתא דהכי, ורק בדבר שאינו אוכל גמור אם לא נטעי אינשי אדעתא דהכי משתנה ברכתו לברכת שהכל, ולכאורה לפי סברתו אין לומר כשיטת הט"ז שמה שנוטעים על דעת לאוכלם כשהם יבשים גורם שברכתם תהיה 'שהכל', שהרי הקטניות אוכל גמור, ובאוכל גמור אף אם לא נטעי אינשי אדעתא דהכי מברכים בורא פרי האדמה. אך יש לדחות שדבר שדרכו לאכול על ידי בישול, נחשב שמחוסר תיקון ולא נגמר הפרי, וזה עצמו סיבה שברכתו תהיה שהכל, וכמו בפירות שטובים מבושלים יותר מחיים שאם אוכלם כשהם חיים מברך עליהם שהכל (להלן לח:), ולכן אם נוטעים על דעת לאוכלם כשהם יבשים על ידי שיבשלו אותם כל עוד שלא בישלו אותם ברכתם שהכל. ועיין עוד בהערות על דברי הרא"ה (הובא לעיל בסמוך) שדבר שהוא פרי אף אם לא נטעו את זה על דעת לאוכלו מברכים כברכת הפרי. ובענין השרביטין כתב האבן העוזר שמברך שהכל נהיה בדברו אף בשל גינה, ומדמה את זה לקפריסין שאין זה עיקר הפרי, ובקפריסין שגדלים על העץ כשלא נטעי אינשי אדעתא דהכי ברכתו בורא פרי האדמה, ובדבר שברכתו בורא פרי האדמה כשאינו עיקר הפרי מברך שהכל. ובמשנה ברורה (שם סק"ט) פסק על הקטניות עצמם כדעת הפוסקים שחולקים על הט"ז, אבל לענין השרביטין כתב שיש דעות בין האחרונים בזה, וטוב שיאכלם עם הקטניות ויפטרם בברכת הקטניות, ואם אירע שאוכל השרביטין לבד יברך 'שהכל'. צח. **כתב** הדברי דוד (ד"ה והא), שלכאורה יכלה הגמרא לתרץ ש'קורא' שברכתו היתה צריכה להיות בורא פרי האדמה, על ידי שלא נטעי אינשי אדעתא דהכי יורד דרגה אחת ומברכים עליו שהכל, ואף צלף שברכתו היתה צריכה להיות בורא פרי העץ, על ידי שלא נוטעים אותו אדעתא דהכי יורד דרגה אחת ויברכו עליו בורא פרי האדמה, וכתב, שמזה שלא תירצו כן משמע שאין סברא זו נכונה, ולא כמו שמצאנו בהרבה פוסקים [עיין מגן אברהם סי' רד (סק"ז)] שהשתמשו הרבה בחילוק זה בהלכות ברכת הפירות [ולכאורה דבריו צריכים עיון שהרי ברכתם של העלין של צלף והתמרות לא היתה צריכה להיות בורא פרי העץ, אלא בורא פרי האדמה, כמו שמוכח ממסקנת הגמרא שנטעי אינשי אדעתא דהכי ומברכים בורא פרי האדמה]. ועוד הוכיח שלא כסברא הנ"ל מדברי התוספות בשקדים כשהם רכים שנאכלים בקליפתם, שמברכים עליהם שהכל, והוכיחו התוספות דבריהם מקורא, ולכאורה מה ההוכחה, והרי קורא שברכתו בורא פרי האדמה יורד דרגה אחת ל'שהכל', אבל קליפות השקדים שברכתם היתה צריכה להיות בורא פרי העץ, יורד דרגה אחת לבורא פרי האדמה, ומוכח שהתוספות לא סוברים סברא זו. צט. **רש"י** (ד"ה אדעתא דפרחא) פירש, שפרחא הוא שם פרי הצלף. ובעוללות אפרים (דין ו ד"ה ולאיסי) הביא, שבעטרת תפארת הקשה מדוע פירש רש"י שהוא שם פריו [שמשמע שהאביונות נקראים 'פרחא'] והלא להלן (ע"ב) מבואר שהקפריסין נקראים 'פרחא', וכתב שגם כוונת רש"י כן אלא שקיצר בלשונו. ובעוללות אפרים הקשה שלהלן (מ:) פירשה הגמרא שמיני נצפה היינו 'פרחא' ומשמע שמדובר באביונות, שהרי שם מבואר שהפרחא פטורים מדמאי, ומשמע שבודאי טבל חייבים, ובקפריסין גם ודאי טבל פטורים ממעשר לרבי עקיבא שהלכה כמותו. ותירץ, שרבי יוחנן שהוא המפרש לקמן ש'נצפה' הוא 'פרחא', הולך לשיטתו שפירש בירושלמי (דמאי פ"א ה"א) שהנאמר שם במשנה שאין צריכים לעשר את הדמאי, הוא לאו דווקא, והוא הדין בודאי אין צריכים לעשר, ואם כן אפשר לומר שמדובר בקפריסין.

שהאמת היא שבצלף חסרים את שני הטעמים שמחמתם מברכים בקורא בורא פרי האדמה, העדיפה הגמרא לתרץ כך ולבאר שחוץ ממה שצלף אין סופו להקשות גם נטעי אינשי אדעתא דהכי.

אמנם בביאור מרדכי (סוף אות ה) **ובמגן גבורים** (סי' רד סק"א, לעיל הובאו דבריהם באריכות) כתבו, שלמסקנא מפרשים שמה שאמר שמואל שסופו להקשות, הכוונה שלא נטעו את העץ על דעת לאכול הקורא כשהוא רך, אלא על דעת שיתקשה ויהפך לאיל[illegible] כאן רק טעם אחד שלא נטעו אותו על דעת לאכול הקורא, ועל פי זה מיישב המגן גבורים קושיית הפני יהושע, שלמסקנא אין כאן שני טעמים.

אמנם במאירי (ד"ה קריות) מבואר שגם עלים ותמרות של צלף סופם להקשות, ולדבריו מיושב בפשיטות מה הקשתה הגמרא מצלף, מפני שגם צלף סופו להקשות.

פירוש קפריסין ותמרות

ותנן על מיני נצפה על העלין ועל התמרות וכו' ועל האביונות ועל הקפריסין וכו'. רש"י (ד"ה קפריסין) מפרש שקפריסין הוא קליפה גדולה שסביבות הפרי[ק]. ותלמידי רבינו יונה (ד"ה אמר) מפרשים שהוא הנץ [פרח][קא] שעומד קצתו על גבי הפרי[קב]. ובתמרות פירש רש"י (ד"ה תמרות) שבתוך העלין גדלים כמין תמרות ובולטין בעלה[קג]. והר"ש (מעשרות פ"ד מ"ו) פירש, שהן לולבין וכשהן רכים אוכלים אותן והן עיקר העץ שגדל בו הפרי. וכן פירשו תלמידי רבינו יונה (ד"ה אמר) שהם כמו לולבי גפנים. והרמב"ם (פיה"מ שם) פירש שהוא פרח.

האם נטעי אינשי אדעתא דהכי הוא רק כשחשב מפורש או כל שאינו מקפיד אם יטלוהו

צלף נטעי אינשי אדעתא דשותא. כתב הברכי יוסף (סי' רב סק"ה), שבזמנינו אין מי שאוכל את העלין והתמרות ולא נוטעים את הצלף כלל עבור העלין והתמרות, ולכן מברכים עליהם 'שהכל'[קד]. אבל **האגרות משה** (ח"א סי' נט) חולק וסובר שאף בזמנינו שאין נוטעים על דעת התמרות והעלין מברכים על העלין והתמרות 'בורא פרי האדמה', כיון שאין מקפיד שלא יתלשו את העלין והתמרות[קה].

וטעם האגרות משה, על פי ביאורו בגמרא, שהמקשן שהקשה שבצלף אין נוטעים על דעת העלין והתמרות, והתרצן שתירץ לו שנוטעים הצלף על דעת העלין והתמרות, לא נחלקו במציאות אם נוטעים את הצלף על דעת העלין והתמרות, אלא שנחלקו בהגדרת 'נטעי אינשי אדעתא דהכי', האם נטעי אינשי אדעתא דהכי הוא רק שכשנטע חשב מפורש על הדבר הזה או שכל שאינו מקפיד אם יטלוהו נחשב נטעי אינשי אדעתא דהכי[קו], ורק אם מקפיד מפורש שלא יטלוהו [כגון בקורא שמקפיד שלא יטלוהו, כי ממעט ענפי האילן] נחשב שלא נטעי אינשי אדעתא דהכי. והמקשן סבר שאף בעלין ותמרות כיון שאין חושבים בשעת הנטיעה על העלין והתמרות, נחשב לא נטעי אדעתא דהכי, אך התרצן סובר שכיון שלא מקפיד אם יתלשו אותם נחשב שנוטע על דעת העלין והתמרות[קז], ולפי זה אף בזמנינו שאין דעת האדם על העלין והתמרות שאינם חשובים, אבל כיון שאינו מקפיד שלא יתלשו אותם, נחשב שנוטע על דעת העלין והתמרות, ומברך על העלין והתמרות בורא פרי האדמה.

טעם שהרי"ף והרמב"ם לא חילקו בקפריסין בין ארץ ישראל לחוצה לארץ

אמר רב יהודה אמר רב צלף של ערלה בחוצה לארץ זורק את האביונות ואוכל את הקפריסין. ומבואר בדברי רב שרק בחוצה לארץ הדין שאוכל את הקפריסין, אבל בארץ ישראל אסור לאכול את הקפריסין של ערלה. אבל **הרי"ף והרמב"ם** (מעשר שני פ"י ה"ג), כתבו את הדין שזורק את האביונות ואוכל את הקפריסין, ולא הזכירו שדווקא בחוצה לארץ הדין כן, ומשמע מדבריהם, שאף בארץ ישראל זורק את האביונות ואוכל את הקפריסין. והקשו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה ותימה) מדוע סתם הרי"ף ולא חילק בין ארץ ישראל לחוצה לארץ, שהרי מפורש בגמרא שרב אמר דינו רק בחוצה לארץ ולא בארץ ישראל.

וכתבו, שיש מתרצים שלמסקנא שאמרו שבית שמאי במקום בית הלל אינה משנה ואין להקל כמותם אפילו בחוצה לארץ, אם כן הרי ידוע גם שהלכה כרבי עקיבא מחבירו[קח], ולכן הלכה כמותו לגמרי, וכמו שבית שמאי במקום בית הלל אינה משנה, גם רבי אליעזר במקום רבי עקיבא אינה משנה, והלכה כרבי עקיבא לגמרי גם בארץ, ולכן פסק הרי"ף שגם בארץ זורק את האביונות ואוכל את הקפריסין.

והרבה אחרונים תירצו כמו היש מתרצים[קט], שפסקו כרבי עקיבא, מפני שבכל מקום אפילו בדאורייתא הלכה כרבי עקיבא כשחולק עם רבי אליעזר[קי], ומר בר רב אשי חולק על דברי רב שהתיר רק בחוצה לארץ, ומתיר אפילו בארץ ישראל, ולכן אין להקשות מרב יהודה בשם רב שהתיר דווקא בחוצה לארץ, מפני שסוברים כמר בר רב אשי, ומה שלהלן (ע"ב) הגמרא אומרת לשיטתו שרבי עקיבא במקום רבי אליעזר עושים כרבי עקיבא, אינו מטעם ספק, אלא שהלכה כרבי עקיבא לגמרי אף בארץ ישראל.

ותלמידי רבינו יונה דחו תירוץ זה, מפני שאין כוונת הגמרא לפסוק כרבי עקיבא לגמרי, אלא רק אמרה שאין צריך לפסוק כבית שמאי כיון שבית שמאי במקום בית הלל אינה משנה כלל, אבל רבי עקיבא במקום תנאים אחרים משנה היא, ולא עוד אלא שהלכה כרבי עקיבא מחבירו, ואם כן בזה נאמר הכלל שכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ, ולכן בחוצה לארץ הלכה כרבי עקיבא. אבל אין לומר שמחמת הכלל שהלכה כרבי עקיבא מחבירו נפסוק כרבי עקיבא אף בארץ, מפני שהכלל שהלכה כרבי עקיבא מחבירו נאמר רק כשאין סיוע למי שחולק עליו, אבל כאן שבברייתא משמע כדברי רבי אליעזר[קיא] לא נאמר הכלל הלכה כרבי עקיבא מחבירו[קיב]. וכתבו, שעל כרחך כוונת הרי"ף להתיר רק בחוצה לארץ, שהרי הביא את המימרא של רב להלכה, ואף שהשמיט תיבות 'בחוצה לארץ' ודאי אין כוונתו להתיר אף בארץ, שהרי כדברי בית שמאי שבמקום בית הלל אינם משנה כלל ואין פוסקים כמותם אפילו בחוצה לארץ, היו צריכים לומר 'רבי עקיבא במקום רבי אליעזר משנה'.

ק. **וכן** פירשו הר"י מלוניל (ד"ה קפריסין), פסקי הרי"ד (ד"ה קורא), המאירי (ד"ה אילן), והשיטה מקובצת (ד"ה אמר). קא. **להלן** (ע"ב) הגמרא קראה לקפריסין 'פרחא', ולדברי רש"י צריך לומר שאין הכוונה למה שאנו קוראים פרח. קב. **הפסקי** הריא"ז (אות ה) כתב, שהוא הגבעול של האביונות שממנו יוצא האביונות. והרמב"ם (פיה"מ בהעתקה חדשה) פירש, פרי יבש דומה לעלים ועצים [ויש לעיין אם הם פירושים אחרים שהרי גם לפי דבריהם צריך לומר שהוא שומר לפרי כמו שמבואר להלן (ע"ב) שהקפריסין שומר לפרי]. קג. **בעוללות** אפרים (דין ו) הקשה שרש"י בשבת (ל: קנ: ד"ה נלף) פירש שבצלף יש שלושה מיני פירות אביונות וקפריסין ולולבין, ומשמע שמפרש גם שתמרות הם לולבין. קד. **והביאו** השער הציון (סי' רב אות מא). החזון איש (או"ח סי' קנו על סי' רב ד"ה וכמ"ב) שמבואר בדבריו, שמה שאמרו שנטעי אינשי אדעתא דהכי, אינה הכרעה של חז"ל על טבע העץ והאנשים שכך יהיה הדין לעולם, אלא זה היה המנהג בדורם, ואם משתנה המנהג משתנה הדין. ולפי זה כתב, שקליפין וגרעינין אף שבזמן חז"ל היה נוהג בהם קדושת שביעית משום שהיו מיוחדים למאכל בהמה, בזמנינו שאינם מיוחדים למאכל בהמה לא ינהג בהם קדושת שביעית. והברכי יוסף כתב שם עוד שבזמנינו עיקר הפרי הוא הקפריסין. קה. **לעיל** (בענין 'קטניות שזרעו על דעת לאוכלם' וכו') הובאו דברי הפרי מגדים שמבואר בדבריו כסברת האגרות משה. וכן נוטה העוללות אפרים (סוף דין ו). קו. **ומבאר** שם הטעם שכיון שבא לתולשו, מחשיב הפרי והוה אוכל בעודו מחובר שהוא עדיין פרי האדמה, וחל עליו שם פרי האדמה, ולא שייך לומר בזה בטלה דעתו, כיון שגם שאר אנשים אינם מקפידים שלא יתלשום. קז. **כמו** שכתב רש"י (ד"ה דקלא) שהטעם שאין נוטעים על דעת לאכול הקורא משום שממעט ענפי האילן בכך, ומשמע שהטעם משום שמקפידים לא לאכול את הקורא, אבל אם לא היו מקפידים, היו מברכים בורא פרי האדמה. אבל החזון איש (סי' לג סק"ב) כתב שמה שכתב רש"י הטעם משום שממעט ענפי האילן מפני שזה הטעם האמיתי שאין אוכלים אותו, אבל גם אם לא יאכלו את הקורא כי לא יהיה חשוב להם, יהיה אותו דין שמברכים עליו שהכל. קח. **ואף** שרבי אליעזר היה רבו של רבי עקיבא, ולא חבירו, מכל מקום יש לומר בשיטת הרי"ף, שכיון שרבי אליעזר שמותי אין הלכה כמותו. מלא הרועים ובן אריה (ילקוט מפרשים על הרי"ף, כתר"י ד"ה ונמלא). והברכי יוסף (או"ח סי' רב סוף סק"ו) הביא בשם היבין שמועה שהלכה כרבי עקיבא אפילו מרבו. קט. **פרי חדש** (או"ח סי' רב סק"ו), פני יהושע (ע"ב בתוס' ד"ה והלכתא) ביאור הגר"א (שם אות טו, ויו"ד סי' רלד אות יא), ברכי יוסף (או"ח שם סק"ו). ומיישבים בזה גם מדוע פסקו ההלכות גדולות והרי"ף והרמב"ם שמברכים על קפריסין בורא פרי האדמה. ויתבאר להלן (ע"ב בענין 'אין פסקו לברך' וכו'). ושם הובא בשם התוספות רבי יהודה החסיד שגם מפרש כן בדברי מר בר רב אשי. קי. **בפרי חדש** (שם) הוכיח כן מלשון הגמרא 'רבי עקיבא במקום רבי אליעזר עבדינן כותיה', ומשמע שלגמרי פוסקים כרבי עקיבא, שאם כוונת הגמרא שרק מספק עושים כרבי עקיבא בחוצה לארץ, וכוונת הגמרא שדברי רבי עקיבא במקום רבי עקיבא הינם משנה ושייך לפסוק כן בחוצה לארץ, ואין זה כדברי בית שמאי שבמקום בית הלל אינם משנה כלל ואין פוסקים כמותם אפילו בחוצה לארץ, היו צריכים לומר 'רבי עקיבא במקום רבי אליעזר משנה'. קיא. **שמהברייתא** שפסקה שעל קפריסין מברכים בורא פרי העץ משמע כרבי אליעזר שבקפריסין יש ערלה. ומפרש בחידושי אנשי שם, שאף שאין צריך סיוע לדברי תנאים מברייתא, כוונת תלמידי רבינו יונה שמשמע שהברייתא סוברת כרבי אליעזר [ואם כן משמע מסתמא דברייתא שהלכה כרבי אליעזר]. המלא הרועים (כתר"י שם) הקשה, שלכאורה נראה שהברייתא אינה כשיטת רבי אליעזר, שבברייתא מבואר שמברכים על העלין בורא פרי האדמה, ורבי אליעזר סובר שאין מעשרים את העלין, ומשמע שאינם פרי, ואם כן לשיטתו צריך לברך עליהם שהכל, ואם נחלק בין מעשר לברכה, גם לדברי רבי עקיבא יש לחלק בין מעשר לברכה, ואפשר שהברייתא גם כרבי עקיבא. ותירץ, שיש לחלק בין פרי העץ לפרי האדמה, שדבר שפטור ממעשר, אין יכולים לברך עליו בורא פרי העץ, ולכן הברייתא שאמרה שעל קפריסין מברכים בורא פרי העץ, אינה סוברת כרבי עקיבא שפוטר ממעשר, אבל דבר שברכתו בורא פרי האדמה אפשר שיהיה פטור ממעשר, ולכן אפשר שהברייתא כרבי אליעזר. וביאר הדברים, שאם מברכים בורא פרי העץ משמע שהוא פרי גמור, שאם לא כן, היו מברכים עליו בורא פרי האדמה, ואם כן מוכרח שהוא חייב במעשר, אבל דבר שהוא פרי האדמה, אף שאינו פרי גמור לענין מעשר ירק, מכל מקום אין לומר שיברכו עליו שהכל, שהרי הוא גידולי קרקע. ולעיל (בענין 'הטעם שאין מברכים על קורא') הובא בשם הרא"ה כעין סברא זו, שכתב, שבקורא כיון שהוא עצמו לאו פרי, לא שייך לקרותו פרי העץ, ולברך עליו בורא פרי העץ, אבל בורא פרי האדמה שייך לברך עליו, אף שאינו פרי, כיון שהוא ראוי לאכילה והוא גידולי קרקע. ולהלן (בענין 'האם הברייתא שאמרה לברך על' וכו') הובא סברא זו בשם הרשב"א. ובדברי דוד (ד"ה והרא"ש) הוכיח שהברייתא כרבי אליעזר, ממה שהגמרא לא הקשתה שהברייתא אינה כשיטת אף תנא, כפי שמקשה בשאר מקומות כשיש ברייתא שאינה מתיישבת עם שיטת שום תנא. ובעוללות אפרים (דין ו סוף ד"ה פסקא) כתב, שמדברי תלמידי רבינו יונה משמע שהתמרות הם פרי גמור, ואם כן אין ליישב כתירוץ הנ"ל, וכתב ליישב שתלמידי רבינו יונה לשיטתם, שתמרות הם כעין לולבי גפנים, ולכן אף שנוטעים על דעת התמרות, לא שייך לברך בורא פרי העץ שהרי הם האילן עצמו, וכמו בקורא שלכולי עלמא אין מברכים בורא פרי העץ כיון שהוא גוף האילן, ולכן הברייתא אומרת שיברך בורא פרי האדמה, אך לענין מעשר נחשבים פרי ולכן רבי אליעזר מחייבם במעשר. אמנם עיין שם מה שדן לענין מעשר מדוע מחייבם רבי אליעזר במעשר אם הם חשובים כאילן. קיב. **בפני** יהושע (ע"ב בתוס' ד"ה הלכתא) הקשה, שקיימא לן (יבמות מג.) שמחלוקת במשנה וסתם בברייתא אין הלכה כסתם, ואם כן אף שהברייתא סתמה כרבי אליעזר לא צריכים לפסוק כרבי אליעזר. ובעוללות אפרים (דין ו סוף ד"ה פסקא) תירץ, שאף שאין הלכה כסתם, היינו שאין חייבים לפסוק כמו הסתם, אמנם מכל מקום הכלל של הלכה כרבי עקיבא מחבירו לא נאמר כשיש סתם בברייתא שלא כרבי עקיבא.

רב התיר רק בחוצה לארץ ואיך יכול הרי"ף להקל ולהתיר בשם רב מה שהוא עצמו לא התיר[קיג]. ואפשר שמה שלא הוצרך לפרש שהדין של רב הוא רק בחוצה לארץ, מפני שסמך על מה שהביא את המעשה ממר בר רב אשי שהיה בחוצה לארץ, שמזה נדע שדין זה הוא רק בחוצה לארץ.

והצל"ח (ד"ה אמר) תירץ, ששיטת הרי"ף הרמב"ם שערלה בזמן הזה חיובה רק מדרבנן, אפילו בארץ ישראל, ולכן גם בארץ ישראל ספיקה מותר, ומה שרב אמר צלף בחוצה לארץ לא בא לאפוקי ארץ ישראל בזמן הזה, שבזמן הזה גם בארץ ישראל זורק את האביונות ואוכל את הקפריסין, אלא בא לאפוקי ארץ ישראל בזמן הבית, שאז היה אסור לאכול גם את הקפריסין[קיד].

אבל הטור והשלחן ערוך (יו"ד סי' רצד ס"ג) פסקו, שרק בחוצה לארץ אין נוהג ערלה בקפריסין, אבל בארץ ישראל נוהג ערלה אפילו בקפריסין[קטו].

דין התמרות בערלה

הטור והשלחן ערוך (שם) פסקו, שאף בתמרות נוהג דין ערלה בארץ ישראל.

וצריך ביאור שיטת הטור והשלחן ערוך, שבברייתא מבואר שברכת התמרות בורא פרי האדמה, ומדוע חייבים בערלה[קטז]. **ובראש יוסף** (ד"ה עוד, ד"ה ועדיין) תירץ, שהתמרות נחשבים פרי, וברכתם בורא פרי האדמה, שנכללים ב'את פריו' (ויקרא יט כג). **ובדרך אמונה** (מעשר שני פ"י ביאור ההלכה ד"ה והאלף) כתב, ששיטת הטור שיש לחלק בין ערלה לברכה, שלענין ערלה כל שנחשב לפרי, חייב בערלה, מה שאין כן לענין ברכה אף דבר שנחשב פרי, אם אינו עיקר הפרי אין מברכים עליו בורא פרי העץ רק בורא פרי האדמה, ולכן התמרות אף שהם פרי לענין ערלה מכל מקום עיקר הפרי הוא האביונות והקפריסין ורק עליהם מברכים בורא פרי העץ, אך על התמרות שאינם עיקר הפרי מברכים בורא פרי האדמה, ודבר שהוא פרי לערלה אינו בהכרח שיהיה פרי לברכה[קיז] ולמעשר, אמנם דבר שהוא פרי למעשר הוא בהכרח פרי לערלה ולברכה[קיח].

לכאורה הברייתא אינה כרבי עקיבא ואינה כרבי אליעזר

ורמינהו על מיני נצפה על העלין ועל התמרות אומר בורא פרי האדמה על האביונות והקפריסין אומר בורא פרי העץ הוא דאמר כרבי עקיבא דתנן רבי אליעזר אומר צלף מתעשר תמרות ואביונות וקפריסין רבי עקיבא אומר אין מתעשר אלא אביונות בלבד מפני שהוא פרי.

לכאורה הברייתא שאמרה שעל העלין והתמרות מברכים בורא פרי האדמה, ועל הקפריסין בורא פרי העץ, אינה סוברת לא כרבי אליעזר ולא כרבי עקיבא, שלרבי אליעזר שסובר שהתמרות מתעשרים ולא העלין, לכאורה יש לחלק בברכתם בין העלין לתמרות, והברייתא פסקה שבשניהם מברך בורא פרי האדמה, ולרבי עקיבא הקפריסין אינם פרי ואין מברכים עליהם בורא פרי העץ, והברייתא אמרה לברך על הקפריסין בורא פרי העץ.

וכתב הרשב"א (ד"ה רבי), שיש לומר שהברייתא סוברת כרבי אליעזר, ואף שרבי אליעזר פוטר את העלין ממעשר, ומשמע שסובר שהעלין אינם חשובים אפילו כירק לענין מעשר[קיט], שהרי גם ירק חייב במעשר, אף על פי כן יש לומר שמברכים עליהם בורא פרי האדמה, משום שכיון שנהנה מהעלין, ונטעו את הצלף גם על דעת העלין, מברך עליהם בורא פרי האדמה, אבל לענין מעשר שחיובו רק מדרבנן, לא חייבו אותו על העלין[קכ]. אבל אין להעמיד הברייתא כרבי עקיבא, כיון שהברייתא סוברת שמברכים על הקפריסין בורא פרי העץ, ואם הקפריסין הם פרי העץ לענין ברכה ודאי שחייבים במעשר, שרק בפרי האדמה יש לחלק בין ברכה למעשר[קכא], אבל אין לחלק בפרי העץ ולומר שנחשב פרי העץ רק לענין ברכה ולא לענין מעשר[קכב]. והוכיח שאין לחלק בפרי העץ בין ברכה למעשר, שאם היה אפשר לחלק, מה הקשו מהברייתא שמברכים על הקפריסין בורא פרי העץ, על רב שסובר שהקפריסין אינם חייבין בערלה, והרי יש לתרץ שלענין ברכה שאני, אלא מוכח שאין לחלק בפרי העץ בין ברכה למעשר וערלה[קכג].

מדוע לענין מעשר דין התמרות כדין הקפריסין ולענין ברכה דין התמרות כדין העלין

שם. כתב הרמב"ן (ד"ה ה"ג), שרבי אליעזר שסובר שהתמרות מתעשרים, ואף שהם חייבים במעשר מכל מקום אינו פרי העץ, וחיוב המעשרות בהם הוא כמו במעשר ירק[קכד], שהצלף דומה לירק ולכן מחייבים אותו קצת כמעשר ירק דהיינו את התמרות, ולכן ברכתם בורא פרי האדמה, וקצת כמעשר אילן, באביונות וקפריסין, ומתעשרים כמעשר אילן, ומברכים עליהם בורא פרי העץ. וכמו שמצאנו באתרוג שיש בו דרכים ששוה לאילן ויש בו דרכים ששוה לירק (בכורים פ"ב מ"ו) והוא הדין צלף[קכה]. ורבי עקיבא חולק עליו בשני דברים: א. שצלף אינו דומה לירק כלל, ולכן אין בו מעשר ירק כלל. ב. אף בקפריסין שרבי אליעזר מחשיבו לפרי עץ, וסובר שברכתו בורא פרי העץ, רבי עקיבא אינו מחשיבו כפרי כלל ואינו מתעשר.

והקשה, מדוע לרבי אליעזר אין מעשרים גם את העלים כיון שנטעי אינשי אדעתא דהכי. ותירץ, שהעלין הם כירק, והדין, שדבר שזרעו אותו לצורך הזרע, אף שגדל בו ירק, אין ירקו מתעשר (מעשרות פ"ד מ"ה) כיון שלא

קיג. **בברכי** יוסף (או"ח סי' רב סק"ו) תירץ קושיא זו, שהרי"ף רצה לקצר, וכיון שסבר למסקנת הגמרא מכח דברי רבינא ומר בר רב אשי שמותר אף בארץ לא רצה להביא בדברי רב 'חוצה לארץ', שאם היה מביא היה צריך להאריך ולהביא כל סוגיית הגמרא, לכן העדיף להביא דברי רב ולהשמיט 'חוצה לארץ'. קיד. **ועיין** שם שהאריך בשיטת הרמב"ם והרי"ף והאם שיטתם שווה, עיין עוד מה שתירץ המראה פנים (כלאים פ"ה ה"ז ד"ה האלף). קטו. **וכתב** הברכי יוסף (שם), שאף שהיכן שהרי"ף והרמב"ם מסכימים לשיטה אחת, פוסק השלחן ערוך כמותם, אבל כאן שיטת הרא"ש לחומרא, ולא ברור מה שיטת הרי"ף, שלדברי תלמידי רבינו יונה שיטת הרי"ף שרק בחוצה לארץ אין נוהג ערלה בקפריסין. קטז. **ולהלן** יתבאר שהראשונים סוברים שהברייתא כשיטת רבי אליעזר ואם כן אפילו לשיטת רבי אליעזר מברכים בורא פרי האדמה על התמרות וכל שכן לרבי עקיבא, ואם כן לכולי עלמא ברכת תמרות בורא פרי האדמה, ואינם נחשבות פרי העץ, ומדוע חייבות בערלה. אמנם שם יתבאר שהחזון איש סובר שהברייתא סוברת בתמרות כרבי עקיבא, ולדבריו יש לומר שלכן לא פסקו הטור והשלחן ערוך כמו הברייתא בתמרות לפי שפסקו כרבי אליעזר והברייתא בתמרות כשיטת רבי עקיבא. אך עדיין יקשה שבטור (סי' רג ס"ו) מבואר שאף מי שסובר שברכת הקפריסין בורא פרי העץ מכל מקום ברכת התמרות בורא פרי האדמה, ואילו לדברי החזון איש מי שסובר כרבי אליעזר שברכת הקפריסין בורא פרי העץ סובר כן גם בתמרות. קיז. **וכן** מפרש בש"ך (יו"ד סי' רצד סוף סק"ה) שמה שנחשב פרי לברכה נחשב פרי לערלה, ומה שנחשב פרי לערלה לא בהכרח שיחשב פרי לערלה. ובדברי דוד (ע"ב ד"ה ומיפוק) כתב שאף שלא מוכח בגמרא שמה שנחשב פרי לענין ערלה נחשב פרי לברכה [שבגמרא מבואר רק שמה שהוא פרי לברכה הוא פרי לערלה שהקשו איך הקפריסין פטורים מערלה והרי מברכים עליהם בורא פרי העץ], אבל נראה שהוא הדין כל שחייב בערלה נחשב פרי לענין ברכה. אבל במקום אחר (ע"ב בתוס' ד"ה שיעורו) כתב, שמה שמקשה הגמרא מברכה לערלה, היינו מכל שכן שאם בברכה מברך בורא פרי העץ ודאי שחייב בערלה, ומשמע מדבריו שמה שנחשב פרי לערלה אינו מחייב שהוא הדין. ועיין עוד בש"ך, שיש לומר שיש לדמות ערלה לברכה רק כשדנים אם הדבר טפל לפרי או שאינו טפל, אבל בגוף הפרי אין לדמות ערלה לברכה, ועיין עוד להלן (ע"ב בענין 'הסוכר' בהערות), שהובא מהשבט הלוי, שלענין סוכר אף אם פטור מערלה יתכן שברכתו בורא פרי העץ. קיח. **ולכאורה** צריך עיון מלהלן בסמוך שנתבאר שהתמרות חייבים במעשר ירק, ואם כן איך יתכן שיהיו חייבים בערלה, ואפשר שאף שהראשונים כתבו שתמרות מתעשרים כמעשר ירק, מכל מקום הרמב"ן דימה את זה לאתרוג וגם באתרוג שדומה במעשר לירק, דומה בערלה לאילן, ויש לומר כן גם בתמרות שבערלה דומים לאילן. אבל בחזון איש (הלכות מעשרות סי' ג סק"ו) כתב, שבדברי הברייתא שאמרה שעל העלין ועל התמרות מברכים בורא פרי האדמה, משמע שבתמרות פסקה הברייתא כרבי עקיבא שאינו נחשב פרי [ולא כדברי הראשונים להלן שהברייתא כרבי אליעזר וחייב בתמרות במעשר ירק] ולא פסקה בזה כרבי אליעזר, שלדבריו שמחייב במעשר גם את התמרות, תמרות הם פרי והיו צריכים לברך עליהם בורא פרי העץ. ואם כן יש לומר שהטור סובר שהלכה כרבי אליעזר ולכן חייב התמרות בערלה בארץ ישראל. ומה שפסק באורח חיים (סי' רג) לברך על התמרות בורא פרי האדמה משום שספק ברכות להקל. קיט. **ומבואר** בדבריו שחיוב המעשר בתמרות הוא כמעשר ירק ויתבאר להלן בשם הרמב"ן. קכ. **ומבואר** שהברייתא כרבי אליעזר, ועיין לעיל בסמוך בהערות שהבאנו דברי החזון איש שסובר שהברייתא פסקה בתמרות כרבי עקיבא. ועיין שם האם דברי הראשונים שהתמרות מתעשרים כמעשר ירק, יכולים להתאים לשיטת הטור שכתב שהתמרות חייבים בערלה. קכא. **ואף** תלמידי רבינו יונה (הובאו לעיל בענין 'טעם שהרי"ף והרמב"ם לא חילקו' וכו') כתבו שהברייתא היא כשיטת רבי אליעזר, ובמלא הרועים (הובא שם בהערות), מבואר דבריהם כמו שכתב הרשב"א, שיש לחלק בין פרי העץ לפרי האדמה. וביאר טעם הדברים, שאם מברכים בורא פרי העץ משמע שהוא פרי גמור, שאם לא כן, היו מברכים עליו בורא פרי האדמה, אבל דבר שהוא פרי האדמה, אף שאינו פרי גמור לענין מעשר ירק, מכל מקום אין לומר שיברכו עליו שהכל, שהרי הוא גידולי קרקע. ולעיל (בענין 'הטעם שאין מברכים על קורא') הובא בשם הרא"ה כעין סברא זו, שכתב, שבקורא כיון שהוא עצמו לאו פרי, לא שייך לקרותו פרי העץ, ולברך עליו בורא פרי העץ, אבל בורא פרי האדמה שייך לברך עליו אף שאינו פרי, כיון שהוא ראוי לאכילה והוא גידולי קרקע. קכב. **ולפי** זה בפרי העץ אין לחלק בין מעשר לברכה ומה שמברכים עליו בורא פרי העץ חייב במעשר, ולעיל הובא (בענין 'האם יש לדמות הגדרת' וכו') שהרא"ש הקשה מכאן לשיטת ההלכות גדולות שפסק לברך על השקדים המרים בקטנותם בורא פרי העץ, והרי הם פטורים ממעשר, ונתבאר שם שיש סוברים שהרא"ש חולק על ההלכות גדולות וסובר שמברכים על השקדים המרים כשהם רכים בורא פרי האדמה, וכמו שנתבאר כאן ברשב"א שעל מה שפטורים ממעשר אי אפשר לברך בורא פרי העץ אלא רק בורא פרי האדמה. ויש שסוברים שהרא"ש סובר כדברי ההלכות גדולות שמברכים בורא פרי העץ, ומתרצים שרק לענין אם הדבר נחשב פרי יש לדמות מעשר לברכה, אבל כשדנים האם כבר יש לו חשיבות הפרי אין לדמות מעשר לברכה. קכג. **ולפי** זה כתב שלהלכה שסוברים כרבי עקיבא אם כן מברכים על הקפריסין בורא פרי האדמה. והקשה מכאן על הראב"ד שסובר שמברכים על הקפריסין בורא פרי העץ, ומשמע שסובר שאף לרבי עקיבא שקפריסין פטורים ממעשר, מכל מקום מברכים בורא פרי העץ [ופסק לברך בורא פרי העץ לא מטעם ספק כשיטת תוספות, אלא מטעם ודאי שאף אם הלכה שאינו ערלה מכל מקום לענין ברכה הוא פרי העץ]. וקשה שאם כן מה הקשו על מר בר רב אשי שאכל את הקפריסין מהברייתא שפסקה לברך על הקפריסין בורא פרי העץ, והרי יש לחלק בין מעשר וערלה לברכה [והעירו בדברי הרשב"א שהגמרא לא הקשתה על מר בר רב אשי מהברייתא אלא על רב, וברמב"ן (ד"ה והוגרכתי) הקשה כן על דברי הראב"ד ממה שהקשו על רב, ואולי הוא טעות סופר ברשב"א וצריך לומר 'רב' כמו שהרשב"א עצמו הביא שם לפני כן]. קכד. **הרא"ש** (הובא להלן) גם כתב שחיוב המעשר בתמרות הוא כמעשר ירק, כדברי הרמב"ן, ובדברי דוד (ד"ה והרא"ש) הקשה על דבריו, שאם כן יש לומר שאף מה שחייב רבי אליעזר קפריסין במעשר הוא מטעם מעשר ירק ולא מטעם מעשר אילן, ואם כן יתכן שסובר רבי אליעזר שקפריסין פטורים מערלה, ומדוע אמרה הגמרא 'הוא דאמר כרבי עקיבא' שמשמע שרק רבי עקיבא סובר שקפריסין פטורים מערלה, וכן בהמשך אמרה הגמרא 'רבי עקיבא במקום רבי אליעזר עבדינן כוותיה', ומנין שרבי אליעזר מחייב בערלה, ותירץ, שאם רבי אליעזר מחייב קפריסין רק כמעשר ירק, אם כן כמו מי סוברת הברייתא שפסקה לברך על הקפריסין בורא פרי העץ, והרי אינה לא כרבי אליעזר ולא כרבי עקיבא, ולכן למדה הגמרא שרבי אליעזר מחייב קפריסין כמעשר אילן. קכה. **וביאור** הדברים שבתמרות חיוב המעשר כירק, היינו שבשעת לקיטתן עישורן כירק. והרמב"ם (מעשר שני פ"א ה"ז) פסק, שבאביונות נותנים חומרי מעשר זרעים וחומרי מעשר אילן, עיין שם בנושאי כליו מה שביארו בזה.

נזרעו לאכילת הירק, ואם כן כל שכן באילן שעיקר נטיעתו הוא בשביל הפירות שודאי ירקו אינו מתעשר, והעלין הם כירקות של הזרעים, ולכן אין מעשרים אותם[קכו].

וברשב"א (הובא לעיל) כתב, שהמעשר שחיובו רק מדרבנן, לא חייבו את העלים.

וכעין זה כתב **המאירי** (ד"ה אילן) מבאר, שהואיל ומעשר ירק אינו אלא מדרבנן, לא חייבו רק הירק שגדל בארץ, ולא את הירק הגדל על האילנות.

הרי רב אמר דינו רק בחוצה לארץ ומשמע שבארץ ישראל אינו פוסק כרבי עקיבא

ונימא הלכה כרבי עקיבא. הקשו **הפני יהושע והצל"ח** (ד"ה ונימא - הראשון), מה סבר המקשן שהקשה שרב יאמר הלכה כרבי עקיבא, הלא רב אמר בפירוש שרק בחוצה לארץ אוכל את הקפריסין ומשמע שבארץ פוסק שאינו אוכל, ואם כן אינו פוסק כרבי עקיבא, שהרי לרבי עקיבא גם בארץ ישראל אוכל הקפריסין כיון שאינו פרי. ותירץ הפני יהושע, שאף אם בערלה רב פוסק כרבי עקיבא רק בחוצה לארץ, היה יכול לומר 'הלכה כרבי עקיבא' והיינו יודעים שבערלה רק בחוצה לארץ הלכה כרבי עקיבא, כי רבי עקיבא דיבר במעשר צלף, והמקשה גם סבר שחיוב מעשר בכל האילנות [חוץ מדגן ותירוש ויצהר] הוא מדרבנן, ולכן סבר שאף אם רב יאמר הלכה כרבי עקיבא נוכל ללמוד מכך רק לדברים שחיובם מדרבנן, אבל ערלה בארץ ישראל שנוהג מן התורה יהיה אסור לאכול הקפריסין[קכז].

מדוע הוצרך רש"י לפרש שחיוב ערלה מדברי סופרים

קא משמע לן כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ[קכח]. רש"י (ד"ה ערלה) מפרש, שערלה בחוצה לארץ חיובה מדברי סופרים. ולכאורה קשה, שבקידושין (לח:) נחלקו אמוראים האם ערלה בחוצה לארץ הוא מדברי סופרים או הלכה למשה מסיני, שיטת שמואל שחיובה מדברי סופרים ושיטת עולא הלכה למשה מסיני. ומבואר שם (לט.) שלמאן דאמר הלכה למשה מסיני, הטעם שבחוצה לארץ ספק ערלה להקל משום שכך נאמרה ההלכה שרק ודאי ערלה בחוצה לארץ אסורה ולא ספק ערלה, ואם כן למאן דאמר שחיוב ערלה הלכה למשה מסיני, גם ספיקו להקל, ומדוע הוצרך רש"י לפרש כמאן דאמר שערלה בחוצה לארץ מדברי סופרים.

וכתב הפני יהושע (ד"ה אמר וכד"ה מאי), שמוכח שסוגיא זו סוברת שהטעם שספק ערלה בחוצה לארץ מותר משום שערלה מדברי סופרים הוא, שאם חיוב ערלה הלכה למשה מסיני, מה הקשה רבינא למר בר רב אשי שיעשה כבית שמאי, והלא אף שנאמרה ההלכה רק בודאי ולא בספק ערלה, מכל מקום נראה שדווקא בספק השקול ולא במחלוקת בית שמאי ובית הלל, שהלכה כבית הלל[קכט], ולא ביחיד במקום רבים[קל], אבל אם ערלה בחוצה לארץ הוא מדברי סופרים, יש לומר שתיקנו ערלה בחוצה לארץ רק במקום שאין שום חולק, ואם יש חולק [אף אם החולקים הם בית שמאי שאין הלכה כמותם] אינו נוהג בחוצה לארץ[קלא]. והוכיח כן עוד ממה שאמרו 'אבל גבי ערלה דבארץ מדאורייתא' משמע שבחוצה לארץ הוא מדברי סופרים. וכיון שהסוגיא סוברת כמאן דאמר שחיובה מדברי סופרים, לכן ביאר רש"י את הסוגיא כשיטתו[קלב].

והצל"ח (ברש"י ד"ה ערלה) תירץ, שמוכח כן מהגמרא שאמרה שאם רב היה אומר הלכה כרבי עקיבא בחוצה לארץ, היו חושבים שנאמר רק לגבי מעשר אילן, אבל בערלה מחמירים אפילו בחוצה לארץ, כיון שחיובה בארץ ישראל מן התורה, ולכאורה מדוע היתה הגמרא צריכה להידחק ולומר שהיו חושבים שבערלה בחוצה לארץ צריכים להחמיר כיון שבארץ ישראל ערלה מדאורייתא, והרי יכלה לומר שהיו חושבים שבערלה בחוצה לארץ מחמירים כי חיובה מהלכה למשה מסיני ולא כמעשר שהוא מדרבנן, ומזה הוכיח רש"י שהגמרא כאן סוברת שערלה בחוצה לארץ מדברי סופרים. והטעם שהגמרא בעצמה לא תירצה שהיינו חושבים שבערלה יחמירו כיון שחיובה מהלכה למשה מסיני, משום שהמימרא הובאה בשם רב יהודה, ורב יהודה אמר בקידושין שערלה מדברי סופרים[קלג].

והקהלות יעקב (ד"ה בסוגיא) תירץ, שאם מה שספק ערלה בחוצה לארץ מותר הוא משום שכך נאמרה ההלכה, זה רק בספק במציאות, אבל בספיקא דדינא לא שייך לומר כן אף בספק השקול, שהרי למאן דאמר שחייב בערלה לא הוי כלל ספק, ואם אליבא דאמת הלכה כמותו אין כאן ספק, ומה שאיננו יודעים כמי ההלכה אין זה ספק, אלא חסרון ידיעה כמי ההלכה. ולכן פירש רש"י שהגמרא רק כמאן דאמר שערלה הוא מדברי סופרים שאם זה הלכה לא שייך לומר כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ.

הכלל שהמיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ לא נאמר בכל הדברים

שם. הקשה **בתוספות רבי יהודה החסיד** (ד"ה קמ"ל), ממה שאמרו בשבת (קלט.) שהיו אמוראים שהיו זורעים כשותא בכרם משום שסברו כמי שסובר שאינו כלאים[קלד], ומדוע הוצרכו לומר שסברו כרבנן שאינו כלאים, אף אם סוברים שכשותא הוא כלאים בכרם, מכל מקום הרי לא זרעו כשותא וחיטה וחרצן במפולת יד, ושיטת רבי יאשיה שאינו כלאים עד שיזרע שלושתן במפולת יד, ובחוצה לארץ אפשר להקל כמותו, שכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ.

עוד הקשה, ממה שאמרו בקידושין (לט.) שאמוראים הלכו בדרך וראו מי שזורע חיטים ושעורים בין הגפנים ורצה רב ענן לנדותו, ואמר להם רב נחמן שהלכה כרבי יאשיה שאינו חייב עד שיזרע חיטה ושעורה וחרצן במפולת יד, ומדוע הוצרך לומר שהלכה כרבי יאשיה, והרי אף אם אין הלכה כמותו בארץ ישראל, בחוצה לארץ מקילים כדבריו[קלה].

ותירץ, שלא בכל דבר שיש מחלוקת נאמר הדין 'כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ', אלא רק אם דנים על דבר אם הוא מין ירק או אילן וכמו שדנו בצלף, אומרים 'כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ' אבל כשדנים איך צורת הזריעה בכלאים לא נאמר הכלל ש'כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ'[קלו].

בשיטה מקובצת (ד"ה ה"א) תירץ על הקושיא מקידושין, שמה שרב נחמן אמר לרב ענן שהלכה כרבי יאשיה משום שכך האמת, אבל גם אם לא היתה ההלכה כרבי יאשיה, היה יכול לומר לו שאפשר לנהוג כמותו, ש'כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ'.

איך פוסקים במעשר צלף בארץ ישראל

ונימא הלכה כרבי עקיבא בחוצה לארץ וכו'. כתב **הצל"ח** (ד"ה ונימא - השני) שבפשטות משמע שרב אינו פוסק כרבי עקיבא, ורק בחוצה לארץ פוסק כמוהו. אבל אין לומר כן, שהרי רבי עקיבא דיבר במעשר צלף, ומעשר בשאר אילנות [חוץ מדגן תירוש ויצהר] אף בארץ ישראל הוא מדרבנן, ומדוע שלא יפסקו כרבי עקיבא בדבר שהוא מדרבנן. ולכן מפרש שמה שהגמרא אמרה שאם רב היה אומר שהלכה כרבי עקיבא היה משמע שאפילו בארץ הלכה כמותו, הכוונה שהיה משמע שאפילו בערלה בארץ הלכה כמותו, אבל במעשר, באמת הלכה כרבי עקיבא אף בארץ ישראל, ושוב הקשתה הגמרא שיאמר הלכה כרבי עקיבא בחוצה לארץ, ונדע שכוונתו רק בערלה, אבל במעשר אפילו בארץ ישראל הלכה כרבי עקיבא, כיון שחיובו מדרבנן, ועל זה תירצה, שאם היה אומר כן

קכו. **בתוספות** רבי יהודה החסיד (ד"ה רבי אליעזר) והרא"ש (סי' ג) כתבו, שאף שהעלין מברכים עליהם בורא פרי האדמה מכל מקום לענין מעשר לא נחשבים אפילו כירק. וביאר הדברי דוד (ד"ה והרא"ש) משום שאין עושין מהם גורן. קכז. **עיין** שם מה שכתב בשיטת הרמב"ם (תרומות פ"ב ה"א) שכל האילנות חיובם מן התורה, ולשיטתו אין לתרץ תירוץ זה. ועיין מה שתירץ הצל"ח. קכח. **להלן** בהערות הובא בשם החזון איש שיש מחלוקת הר"ן והתוספות מדוע כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ. קכט. **אף** שמר בר רב אשי תירץ לו שבמחלוקת בית שמאי ובית הלל לא נאמר הכלל הזה, מכל מקום משמע שרק משום שבית שמאי במקום בית הלל אינה משנה, ולא משום שהלכה כבית הלל שזה עצמו לא היה סיבה להחמיר בחוצה לארץ. קל. **וכתב** העוללות אפרים (דין ו) שבר"ן בקידושין (על הרי"ף, לט. ד"ה גרסי' בגמ' א"ר) מבואר שאפילו למאן דאמר שערלה בחוצה לארץ הלכה למשה מסיני, נאמר הכלל שכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ אפילו ביחיד במקום רבים [ולהלן בהערות בסמוך הובא בשם החזון איש שהתוספות חולקים על הר"ן]. והחתם סופר (שו"ת, יו"ד סי' רפו ד"ה ונעתיק) כתב שאף אם בספק קרוב לודאי אין הולכים לקולא מכל מקום במחלוקת יחיד במקום רבים פוסקים כמו היחיד, כיון שיחיד במקום רבים נחשב ספק השקול, שבלי גזירת הכתוב שאחרי רבים להטות, היה ספק כמו מי לפסוק, שאולי היחיד יחכם מכל אדם, וסברתו טובה משלהם. וכעין סברא זו כתב החזון איש (ערלה סי' יז סק"א) [כתב כן בשיטת הר"ן], שיחיד ורבים הם ספק כמו שני חכמים שנחלקו ואחד גדול מחבירו, שודאי משום מה שהוא גדול לא יצא מכלל ספק והוא הדין יחיד ורבים. והיעב"ץ (שו"ת, ח"ב סי' כ ד"ה מש"ע מה) כתב [שיש לדחוק בדעת הרא"ש] שביחיד במקום רבים, אין אומרים הכלל שכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ מפני שהוא ודאי גמור בארץ ישראל ולא ספק. ומבואר כאן שלש שיטות בדבר זה, שלדברי הר"ן נאמר הכלל שכל המיקל היכן שיחיד חולק על רבים אפילו למאן דאמר שערלה הלכה למשה מסיני, ולדברי הפני יהושע נאמר רק למאן דאמר שערלה מדברי סופרים, ולדברי היעב"ץ לא נאמר כלל ביחיד במקום רבים, אפילו למאן דאמר שערלה מדברי סופרים. קלא. **ולהלן** בהערות הובא סברא הפוכה בשם הברכת ראש, שרק למאן דאמר הלכה למשה מסיני מקילים כבית שמאי בחוצה לארץ. קלב. **לפי** זה הקשה על שיטת הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"י ה"י) שחיוב ערלה בחוצה לארץ הוא הלכה למשה מסיני, ומדוע לא פסק כמו האמוראים בסוגייתנו שהם בתראי וסוברים שערלה בחוצה לארץ הוא מדברי סופרים. ותירץ, ששיטת מר בר רב אשי שערלה נוהגת בחוצה לארץ הלכה למשה מסיני, ולפי זה כשיש מחלוקת ונפסק הלכה כמו המחמיר, אף בחוצה לארץ צריך לנהוג כמותו, ומה שמר בר רב אשי זרק את הקפריסין זה משום שפסק לגמרי כרבי עקיבא אף בארץ וכל שכן בחוצה לארץ. קלג. **אף** ששם אמר כן רב יהודה בשם שמואל וכאן בשם רב, מכל מקום אם היה בזה מחלוקת לא היה פוסק כן רב יהודה שהרי הלכה כרב באיסורי. קלד. **שיש** סוברים שהוא זרע ואם כן יש בו כלאים, ויש שסוברים שהוא אילן ואין בו כלאים. קלה. **תלמידי** רבינו יונה (לעיל לה. ד"ה ועוד) הוכיחו בשם רבם מהראיה בקידושין שלא בכל מקום אמרו הכלל שכל המיקל בארץ וכו' אלא במעשר וערלה בלבד. ומתחילה כתבו שרק היכא שאיתמר הכלל שכל המיקל בארץ וכו' איתמר, והיכא שלא איתמר לא איתמר. ועיין בחידושי רבי עקיבא איגר (לה. ד"ה תד) מה שהקשה על דבריהם. קלו. **וכעין** זה תירצו בתוספות בשבת (שם ד"ה ולישלח) שרק במין של איסור, והמתירו מחשיבו למין של היתר שייך לומר 'כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ', אבל בדבר שאינו תלוי אלא בזריעה, האם צריך חיטה ושעורה וחרצן במפולת יד לא נאמר הכלל ש'כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ'. והחזון איש (ערלה סי' יא סק"ז, כלאים סי' א סק"ח) מבאר שהתוספות סברו שהכלל ש'כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ' אינו מצד שספק ערלה בחוצה לארץ מותר [כפי שלמד הר"ן בקידושין (שם)], שאם כן מה הסברא לחלק בין אם המחלוקת היא במין האסור או שהמחלוקת היא בצורת האיסור, אלא חז"ל אמרו כן אחרי שבדקו בכל המחלוקות לגבי ערלה בחוץ לארץ ומצאו שהדין צריך להיות כדעת המיקל, ויש לומר שכל מה שבדקו ומצאו היה רק לענין מה נחשב מין האיסור, ולא לענין צורת הזריעה.

היו טועים ואומרים שהכוונה למעשר בחוצה לארץ שהוא תרי דרבנן, שגם מעשר בדבר שאינו דגן ותירוש אינו מדאורייתא, וגם בחוצה לארץ אין חיוב מעשר מן התורה, אבל במעשר בארץ ישראל ובערלה אפילו בחוצה לארץ שהוא חד דרבנן, אין הלכה כרבי עקיבא, ובאמת אפילו בארץ ישראל הלכה כרבי עקיבא במעשר.

איך יפרש הרמב"ם שסובר שמעשר כל האילנות הוא מדאורייתא דברי הגמרא

הוה אמינא הני מילי גבי מעשר אילן דבארץ גופא מדרבנן. פירש רש"י (ד"ה גבי), שהתורה לא חייבה מעשר רק בדגן תירוש ויצהר[קלז]. אבל שיטת **הרמב"ם** (תרומות פ"ב ה"א) שכל מעשר אילן הוא מדאורייתא. והקשה עליו **הכסף משנה** (שם ובמעשר שני פ"א ה"ג) מדברי הגמרא כאן, שמבואר שכל מעשר אילן הוא רק מדרבנן. ותירץ הכסף משנה (מעשר שני שם), שהרמב"ם מפרש שמה שאמרו בגמרא שחיוב המעשר הוא מדרבנן, זה רק בפירות גרועים כמו צלף שאינם דומים לדגן ותירוש ויצהר, אבל פירות טובים יש לדמותם לדגן ותירוש ויצהר וחייבים במעשר מן התורה[קלח]. **הפני יהושע** (ד"ה ונימא) **והצל"ח** (ד"ה גבי) תירצו, שמה שאמרו שבפירות אילן המעשר הוא מדרבנן הכוונה בזמן הזה שכל חיוב המעשר הוא רק מדרבנן, ואף בדגן ותירוש ויצהר[קלט].

האם נוהג בחוצה לארץ מעשר ירק וצלף

שם. בתוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה הוה) הקשה, שמכאן משמע שאפילו מעשר שחיובו רק מדרבנן נוהג בחוצה לארץ, ובחולין (ו:)[קמ] ובעבודה זרה (נח:) משמע שאין נוהג מעשר ירק [שחיובו מדרבנן] בחוצה לארץ. ותירץ, שמעשר שחיובו דרבנן נוהג גם בחוצה לארץ, ומה שמשמע בחולין ועבודה זרה שאין נוהג מעשר ירק בחוצה לארץ, הכוונה לדין דמאי, שבמעשר ירק אין נוהג דין דמאי בחוצה לארץ, ורק טבל ודאי חייב במעשר[קמא]. עוד תירץ, שמה שאמרו שאינו נוהג בחוצה לארץ, היינו שאין נוהג חומרי ארץ ישראל לענין מה שמצאנו חומרות במעשר ארץ ישראל, שבתרומת חוצה לארץ אוכל ואחר כך מפריש, ויש ביטול ברוב, מה שאין כן בתרומת ארץ ישראל, ובמעשר ירק אינו נוהג בחוצה לארץ חומרות שנוהג בארץ ישראל[קמב]. עוד תירץ, שבחולין איירי במינים שאין רגילים לבוא מארץ ישראל לחוצה לארץ, ואין לחשוש שהם מפירות ארץ ישראל, ובהם לא חייבו להפריש בחוצה לארץ[קמג].

וכתב עוד, שמה שבזמנינו אין מפרישים כלל בחוצה לארץ מעשר, שלא חייבו להפריש רק בקרקעות הסמוכות לארץ ישראל שחששו שמא יבואו להקל בפירות ארץ ישראל עצמם[קמד].

איך הקשו שיעשו כבית שמאי הרי גם לדבריהם ינהג ערלה באביונות בארץ

ולעביד מר כבית שמאי וכו' מכל מקום לבית שמאי הוה ליה ספק ערלה וכו'. הקשה **הגר"א** (ביאור הגר"א או"ח סי' רב אות טו, ושנות אליהו, במשנה כאן) מה הקשה רבינא למר בר רב אשי שיעשה כבית שמאי שמקילים יותר, ויאכל אפילו את האביונות, והרי בית שמאי שמקילים אף באביונות הוא מטעם ספק, ובארץ ישראל מחייבים בית שמאי הקפריסין בערלה מספק, ואם כן אף לשיטת בית שמאי אסורים האביונות בארץ ישראל, והכלל שכל המיקל 'בארץ' הלכה כמותו בחוצה לארץ, אבל בית שמאי לא מקילים באביונות 'בארץ', ומה הקשה שיעשה כמותם בחוצה לארץ. ותירץ, לפי מה שפירש בדעת הרי"ף והרמב"ם (הובא לעיל בענין 'טעם שהרי"ף והרמב"ס' וכו') שמר בר רב אשי פוסק לגמרי כרבי עקיבא, ולא מטעם 'כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ', ולפי זה רבינא לא הקשה שיעשה כבית שמאי מטעם הכלל שכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ, שמר בר רב אשי לא עשה מטעם ספק, אלא שהקשה לו שאם מיקל כל כך לפסוק כרבי עקיבא, שיפסוק גם כבית שמאי שמקילים יותר, ותירץ לו שאינו פוסק כבית שמאי מפני שאין הלכה כמותם, אלא כרבי עקיבא שהלכה כמותו. **אבל בדברי דוד** (ד"ה אר"י) כתב שאין לתרץ כן, משום שאף אם מפרשים שמר בר רב אשי פוסק כרבי עקיבא לגמרי ולא מטעם כל המיקל וכו', זה רק למסקנת הגמרא שאמר לו 'בית שמאי במקום בית הלל' וכו', אבל רבינא היה סבור שמר בר רב אשי נהג כרבי עקיבא מטעם כל המיקל וכו', שאם לא כן מה הקשה שיעשה כבית שמאי, ומי לא ידע שהלכה כבית הלל, ומוכח שהקשה מחמת הכלל שכל המיקל בארץ וכו'[קמה]. ומתרץ קושיית **הגר"א**, שאף שבית שמאי לא מקילים בארץ באביונות בערלה, מכל מקום הקשה רבינא שיקל בחוצה לארץ באביונות, שכיון שהטעם שמקילים בחוצה לארץ הוא משום שבדרבנן פוסקים כמו המיקל, אם כן אף אם המיקל עצמו אינו מתיר בארץ, מכל מקום כיון שמתיר בחוצה לארץ, צריכים לנהוג כמותו. והוכיח כדבריו, שהרי אף רבי עקיבא שסובר שקפריסין אינו פרי לענין מעשר, אין מוכח ממנו שאין נוהג ערלה בקפריסין בארץ, כיון שאין להוכיח מדבריו שנאמרו במעשר שהוא מדרבנן, לערלה בארץ שהיא מן התורה, ואף על פי כן אמרה הגמרא שבחוצה לארץ צריך להקל כרבי עקיבא, ומבואר בדברי הגמרא שגם מי שמיקל רק בחוצה לארץ, גם צריכים לנהוג כמותו בחוצה לארץ[קמו].

מהו האופן של ספק ערלה

ותנן ספק ערלה בארץ ישראל אסור ובסוריא מותר ובחוצה לארץ יורד ולוקח ובלבד שלא יראנו לוקט. רש"י (ד"ה ובחו"ל וד"ה יורד) מפרש שמה שאמרו שבחוצה לארץ מותר, מדובר כשהלוקח יודע שיש בפרדס נטיעות של ערלה ויש זקנות שאינם של ערלה, ומותר לכתחילה לקנות מפירות הפרדס אף שאפשר שיביא לו מהערלה. ומשמע מדבריו שאם בפרדס יש רק נטיעות של ערלה אסור לו לקנות אף בחוצה לארץ. אבל **המאירי** (ד"ה ספק) **והשיטה מקובצת** (ע"ב ד"ה ובלבד) מפרשים, שאפילו נכנס לפרדס וראה שם פירות מלוקטים וכל הפרדס הוא נטיעות של ערלה גם מותר, שאפשר שממקום אחר הביאו לשם. ולשני הפירושים התירו בחוצה לארץ רק ספק ערלה, אבל ודאי ערלה, אף אם העובד כוכבים ליקטו, ולא ראה הישראל כשליקטו העובד כוכבים אסור[קמז].

ורש"י בקידושין (לח: ד"ה היינו) פירש שספק ערלה, הוא שמא עברו עליה שלש שנים[קמח] [ובפירוש שני פירש כפירושו כאן]. והשיטה **לא נודע למי** (שם ד"ה ספק) ביאר כפירוש השיטה מקובצת והמאירי, שספק ערלה היינו כגון גינה

קלז. וכן הוא שיטת רוב הראשונים, משום שנאמר בפסוק (דברים יח ד) 'ראשית דגנך ותירשך ויצהרך' שרק אלו המינים הוזכרו לחיוב תרומה. והביאם בדרך אמונה (תרומות שם ציון ההלכה סק"ז). **קלח. כתב** היד אברהם (יו"ד סי' שלא סי"ג) שתוספות בחולין (ו: ד"ה והתיר) כשהביאו את דברי הגמרא אלו, גירסתם הוא 'הני מילי גבי מעשר צלף וירק' והוא כדברי הכסף משנה, שבגמרא אמרו כן רק לענין צלף. וכעין זה גורס תוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה הוה) 'הני מילי גבי מעשר צלף', והביא שכן גירסת כל הספרים וכן גירסת השאילתות. **קלט. ובעוללות** אפרים (דין ו ד"ה ומעתה) הקשה על תירוצו של הפני יהושע, שבזמן הזה שבטל קדושת הארץ לענין מעשר, בטל גם קדושת הארץ לענין ערלה, ואם כן גם בערלה צריכים להקל. והביא שהמהרי"ט (ח"א סי' כה ד"ה ומדמר) סובר שלענין ערלה אינו תלוי בביאת כולם לארץ שהרי אפילו בחוצה לארץ חייב בערלה [ולשיטת הרמב"ם מהלכה למשה מסיני] ואיך שייך לומר שיצטרכו ביאת כולם, ולדבריו מיושב, שרק לענין תרומות ומעשרות בטלה קדושת הארץ, ולא לענין ערלה. אבל העוללות אפרים הקשה על דבריו, איך הוכיח ממה שמחויב בחוצה לארץ ששם חיובו רק מהלכה למשה מסיני וספיקו מותר, לחיוב ערלה בארץ כשבטלה קדושת הארץ, שחיובו מן התורה, וספיקו אסור, ולכאורה כשבטלה קדושת הארץ נתבטל הערלה מן התורה וחיובה מהלכה למשה מסיני כמו ערלת חוצה לארץ [ועיין בצל"ח (ד"ה אלא דקשיא) שהוכיח ששיטת הרמב"ם שערלה בזמן הזה בארץ ישראל חיובה מן התורה, ודחה הוכחתו, ומסקנתו שהיא מדרבנן. ובזכרון שמואל (סי' יג אותיות ב-ג) האריך בזה, וכתב, שאף אם נסבור שהחיוב הוא מדרבנן מכל מקום יש לומר שחיובה גם משום מצוות התלויות בארץ כמו שמחויב בשאר מצוות התלויות בארץ מדרבנן, ולפי זה ערלת ארץ ישראל יותר חמורה מערלת חוצה לארץ ששם נאמרה ההלכה שספיקה מותר, ובארץ ישראל אף שספק גמור יהיה מותר שספק דרבנן לקולא, אבל בספק של יחיד נגד רבים יתחייב]. והצל"ח הקשה על תירוץ זה [שהרמב"ם יפרש שהמעשר דרבנן, כי בזמן הזה מעשר מדרבנן], שאם כן לשיטת הרמב"ם מבואר בגמרא שחיוב מעשר בזמן הזה דרבנן, אולם ברמב"ם (תרומות פ"א הכ"ו) מבואר שלא ברור לו כל כך דבר זה, שאחר שכתב שהתרומה בזמן הזה חיובה מדרבנן כתב, 'וכן יראה לי שהוא הדין במעשרות שאין חייבים בהן בזמן הזה אלא מדבריהם כתרומה', הרי שבמעשרות תלה הדבר ב'יראה לי', ומשמע שלא מצא הדבר מפורש בגמרא, וקשה, הרי לשיטתו הוא מפורש כאן. ולכן כתב שיש לפרש דברי הגמרא מה שאמרו שבמעשר אינו מדאורייתא, משום שיש כאן ספק אם הוא פרי וחייב במעשר, ומספק צריכים להעמיד על החזקה ולפטור ממעשר, כיון שעד שהגיעו לעונת המעשרות היו פטורים ממעשר, אבל ערלה שמשיוציאו האילנות הפרי נוהג בהם ערלה אין כאן חזקת היתר, ולכן מספק צריכים להיות אסורים. ומה שאמרו שבערלה אסור מדאורייתא הכוונה שהוא ספיקא דאורייתא, אבל במעשר מדאורייתא יש להעמיד על חזקה, ורק לענין האיסור דרבנן שאסרו אכילת קבע אפילו לפני שבאו הפירות לעונת המעשרות, אין כאן חזקת היתר, שהרי נאסרו מתחילת גידול הפרי, ולכן אמרו שבארץ אסורים רק מדרבנן. **קמ. שהובא** שם שרבי מאיר אכל עלה של ירק בבית שאן ולא עישר, ועל פי זה פסק רבי שבית שאן אינה חייבת במעשר. **קמא. כן** תירצו תוספות בחולין (ו: ד"ה והתיר). והמאירי בסוגייתנו (ד"ה אילן). **קמב. כן** תירצו תוספות בעבודה זרה (נח: ד"ה גלר). **קמג. וכן** תירץ הר"ש בדמאי (פ"א מ"ג). ועיין בדרך אמונה (תרומות פ"א ה"א בבאור ההלכה ד"ה והחכמים) שהאריך בתירוצים הנ"ל. **קמד. וכן** כתב בשיטה מקובצת (ד"ה ה"א) שרק במקומות הסמוכים לארץ ישראל נוהג מעשר מדרבנן, ומיישב בזה מה שמשמע בכמה מקומות שאין נוהג כלל מעשר בחוצה לארץ. וכן כתבו תוספות בחולין (שם), והר"ש (שם). אבל רבינו תם (הובא בתוספות חולין שם) מפרש שהטעם שאין מפרישין משום שהשדות חייבות במס, ואינן נחשבות שדות שלנו. ועוד תירצו התוספות בחולין, שסומכים על מה שאמרו בירושלמי שבאו הרובין ובטלו את המעשר, או על דברי הירושלמי שמה שאמרו בדמאי (פ"א מ"ג) שמכזיב ולהלן פטור מן הדמאי הוא לאו דווקא דמאי אלא אפילו ודאי. **קמה. והביא** עוד ראיות לזה עיין שם. ובפרי חדש (הובא לעיל בענין 'טעם שהרי"ף והרמב"ס' וכו') ובפני יהושע (ע"ב ברש"י ד"ה ופליגי) גם מבואר כדבריו שרבינא היה סבור שמר בר רב אשי היה נוהג כן מטעם כל המיקל וכו'. **קמו. ובדרך** אמונה (תרומות פ"ב ביאור ההלכה ד"ה ושל) ביאר שהגר"א סובר שאם המיקל מסופק בארץ ישראל, נמצא שבחוצה לארץ הוא ספק ספיקא להחמיר, שגם בחוצה לארץ יש מי שמחמיר, ואף מי שמיקל מסופק בדין זה וצריכים להחמיר אפילו בחוצה לארץ. ועיין שם ובברכת ראש (ד"ה וליעבד) שתלו דבר זה אם חיוב ערלה בחוצה לארץ נלמד מהלכות מדינה או מהלכה למשה מסיני, שאם זה מצד הלכה למשה מסיני יש מקום לומר שנעשה כבית שמאי כי יש הלכה למשה מסיני מפורשת להקל בספק, אבל אם חיוב ערלה בחוצה לארץ הוא מהלכות מדינה צריך לפסוק כבית הלל, שאף בדברים דרבנן פוסקים כבית הלל, ולכן לא הקשו 'ולעביד כבית שמאי' על רב יהודה שאמר בשם רב שזורק את האביונות ואוכל את הקפריסין משום שרב יהודה סובר בקידושין שחיוב ערלה בחוצה לארץ מהלכות מדינה. **קמז. ולפי** זה אם הוא ודאי ערלה אסור אפילו בחוצה לארץ אפילו אם אינו רואה כשלוקט, והחילוק בין סוריא לחוצה לארץ מבואר ברש"י בקידושין (לט: ד"ה ובלבד), שבסוריא כשיש ספק, לכתחילה לא יאמר לעובד כוכבים להביא לו משם, שמא יביא לו מהערלה, אבל בחוצה לארץ יכול לכתחילה להכניס עצמו לספק ערלה, ולומר לעובד כוכבים שילקוט לו. אבל במאירי (ד"ה ספק ובקידושין שם ד"ה אע"פ) מבואר שהחילוק בין סוריא לארץ ישראל שבסוריא מותר רק אם אינו רואה שהענבים באו מהכרם, אבל בחוצה לארץ אפילו רואה שהענבים באו מהכרם מותר הואיל ויש צד רחוק שבאו מחוץ לכרם. **קמח. והמאירי** (שם) בפירושו הראשון הביא פירוש כעין זה שיש ספק על הפרי אם נוהג בו ערלה. ועל פירוש רש"י שספק אם עברו שלש שנים, הקשו הבית מאיר (יו"ד סי' רצד ס"ט) והשיבת ציון (סי' מט ד"ה אך) שהרי באופן זה יש כאן חזקת איסור,

שכל האילנות שבתוכה הן ערלה, ופירות נמכרים חוצה לה, ויש להסתפק אם הפירות הם מהגינה ואם כן הם ערלה, או שהם ממקום אחר ואינם ערלה[קמט]. והגמרא בקידושין (לט.) הביאה אמוראים שגורסים 'בחוצה לארץ יורד ולוקט ובלבד שלא ילקוט ביד', והר"ן (שם ד"ה וספק) כתב, שלפירוש רש"י משמע שלגירסא זו, מותר אפילו כשיודע ודאי שהעובד כוכבים מביא לו מהערלה, שלא אסרו רק ללקוט בידים מן הערלה. והביא שאחרים פירשו שהתירו רק בספק ערלה, אבל אם יודע שמביא לו ודאי ערלה אסור. אבל הב"ח (שם לט: בהגהות אות ב, וביו"ד סי' רצד סק"ח) פירש שגם לרש"י יהיה מותר רק בספק, אבל אם יודע שהעובד כוכבים מביא לו מהערלה אסור[קנ].

בטעם שלא נאסר ספק ערלה בסוריא כדין ספק בארץ ישראל

החזון איש (ערלה סי' יא סק"ח) כתב שלכאורה היה ראוי שיהא הספק אסור בסוריא, שהרי גם בחוצה לארץ ערלה אסורה, ועיקר חומרת ארץ ישראל היא שגם בספק אסור, וא"כ כשתיקנו שיהא דין סוריא כדין ארץ ישראל, נכלל בתקנה זו שגם ספיקה אסור כא"י. וביאר, שאף שמצד אחד החמירו בסוריא והחשיבוה כארץ ישראל, אבל מצד שני לא עדיפה תקנה זו משאר גזירות חכמים, ונבגוז בשר עוף בחלב שספיקו מותר, ואף שבשר בהמה שאסורה מן התורה ספיקה אסור, שכל שהוא מדבריהם ספיקו מותר. ומכל מקום הועילה תקנת חכמים [שהחשיבו את סוריא כארץ ישראל] גם לענין ערלה, שהרי בחו"ל מקילים באיסור ערלה אפילו ספק שאינו כדאי להתיר במקום אחר, אבל בסוריא אין הלכה כיחיד במקום רבים[קנא], וכמו שחילק התנא בין סוריא לחוצה לארץ.

לו:

גם אם רב היה אומר שהלכה כרבי עקיבא עדיין יכול להיות שינהג ערלה מדין שומר

ותיפוק ליה דנעשה שומר לפרי ורחמנא אמר וערלתם ערלתו את פריו את[א] הטפל לפריו. ומסקנת הגמרא שאינו נחשב לשומר לפרי. הצל"ח (ד"ה ותיפוק) הביא, שיש מקשים מה הקשתה הגמרא לעיל (ע"א) על רב שאמר שבחוצה לארץ נוהג ערלה באביונות ולא בקפריסין, 'ונימא הלכה כרבי עקיבא', והרי אם היה אומר שהלכה כרבי עקיבא שקפריסין אינו נחשב פרי לענין מעשר, עדיין לא הייתי יודע שפטור אף מערלה, כיון שלגבי ערלה אף אם אינו נחשב פרי, יש לומר שחייב מטעם שומר לפרי, ולכן הוצרך רב לומר שמותר לאכול הקפריסין שאינם נחשבים שומר לפרי[ב]. וכן הקשה **המחצית השקל** (סי' רב ס"ק יז), וכתב המחצית השקל שלשיטת **המגן אברהם** (שם) שדבר שנתרבה מטעם שהוא שומר לפרי, נתרבה שהוא עצמו נחשב פרי, וגם לענין ברכה מברכים עליו בורא פרי העץ, מיושב, שאם מצאנו שהקפריסין פטורים ממעשר מוכח שאינם פרי ולא שומר לפרי, וממילא אין נוהג בהם ערלה, שאם היו נחשבים הקפריסין שומר לפרי היו מתחייבים גם במעשר, ולכן הקשתה הגמרא שרב יאמר הלכה כרבי עקיבא שפטור ממעשר וממילא נדע שאין נוהג בהם ערלה.

פירוש פיטמא ונץ

פיטמא של רמון מצטרפת[ג] והנץ שלו אין מצטרף[ד]. רש"י (ד"ה פיטמא, ד"ה והנץ) פירש שפיטמא הוא הפרח שבראשו כעין שיש לתפוחים, ומפרש שנץ ברמון הוא כמו קפרס באביונות. והר"ש (עוקצין פ"ב מ"ג) מפרש, שבראש הרימון, ישנם שלשה דברים, ויש שם נפרד לכל אחד מהם, הפנימי יותר, הוא הנקרא פיטמא, וסביבות הפיטמא גדלים כעין שערות והם נקראים נץ, וסביבם מוקף כעין עטרה והוא הנקרא מסרק[ה].

מחלוקת הראשונים בטעם שבגרעיני הפירות נוהג ערלה ועל פי זה האם מברכים עליהם בורא פרי העץ

קליפי אגוזים והגרעינין חייבין בערלה. כתבו **התוספות** (ד"ה קליפי), שהטעם שגרעיני הפירות חייבים בערלה מפני שהם נחשבים לפרי. וכתבו, שמכאן יש ללמוד שגרעיני גודגדניות ואפרסקים וגרעיני כל מיני פירות מברכים עליהם בורא פרי העץ. וכן כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה ומדלגבי) והרא"ש (סי' ד), והוסיפו, שכל זה כשהגרעינים אינם מרים ונהנה מהם, אבל אם הם מרים, אין מברך עליהם כלל. אבל **הרשב"א** (ד"ה קליפי) חולק וסובר שעל גרעיני הפירות אין מברכים בורא פרי העץ[ו], שהטעם שבגרעינים נוהג ערלה אינו משום שהגרעינים נחשבים פרי, אלא משום שהם שומר לפרי, ומהייתור 'את' שבפסוק (ויקרא יט כג) 'וערלתם ערלתו את פריו' לומדים שגם דבר הטפל לפריו חייב בערלה אף שאינו פרי, אבל לענין ברכה, כיון שאינו פרי אינו מברך עליו בורא פרי העץ. וכתב, שלכן כתבו את הדין של הגרעינים יחד עם הדין של קליפי אגוזים, מפני שכמו שקליפי אגוזים חייבים בערלה רק משום שהם שומר לפרי, ולא משום שהם פרי, כך גם הגרעינים חייבים בערלה רק משום שהם שומר לפרי[ז]. וכתב, שגרעיני גודגדניות ואפרסקים הם מרים ואין מברך עליהם כלל ואם ממתק אותם על ידי האש מברך עליהם שהכל.

ביאור שיטת תוספות שברכת הגרעינים בורא פרי העץ

שם. נחלקו הפוסקים בביאור שיטת התוספות שאמרו לברך על הגרעינים בורא פרי העץ, הרבה **אחרונים**[ח] מפרשים שטעמם משום שמה שגרעינים חייבים בערלה, אין זה משום שהם טפלים לפרי, אלא מטעם שהם עצמם פרי, ולכן הוא הדין לברכה, ברכתם בורא פרי העץ. וכתב הט"ז, שכן משמע מדברי התוספות שכתבו את דינם רק לגבי גרעינים ולא לגבי קליפות משום שקליפות נתרבו מטעם שהם טפל לפריו, וזה ריבוי רק לגבי ערלה, אבל לגבי ברכה תהיה ברכת הקליפות בורא פרי האדמה. אבל מדברי **המגן אברהם** (סי' רב ס"ק יז) **והאליה רבה** (סק"ו) משמע ששיטת התוספות שגרעינים התרבו לערלה מטעם שהם טפלים לפרי[ט], ודבר שנלמד שחייב בערלה מטעם שהוא שומר לפרי, גם לענין ברכה

שהרי מתחילה ודאי שהיה האילן אסור, וספק אם עברו שלש שנים, ומנין שנאמר בזה הכלל של ספק ערלה בחוצה לארץ מותר. ותירץ השיבת ציון, שצריך לומר בשיטת רש"י שכיון שהאילן עצמו לא נאסר בערלה ורק הפירות אסורים, לא שייך שחזקת האילן תאסור את הפירות, ואף שאיסורם תלוי במצב האילן מתי היה זמן נטיעתו, שהרי אין הנידון כאן האילן אלא הפירות והם כלל לא היו בעולם, וכשבאו לעולם מיד נולד עמם הספק ואין להם חזקה. **קמט. וכתב** המאירי, שאף שאמרו בבבא בתרא (כג.) שרוב וקרוב הלך אחר הרוב, ואם כן אף בארץ ישראל היה צריך להיות מותר, כיון שרוב פירות העולם אינם ערלה, מכל מקום יש לומר שכאן שנמכר קרוב לכרם, ומצוי מאוד שיבוא מהכרם של הערלה, והוא קרוב לודאי, לכן אסור. וכתב (לט. ד"ה וכן), שלכן לא רצה רש"י לפרש שכל הכרם הוא ערלה, והספק אם הם באו מהכרם או מחוצה לו, משום שהוא סובר שאף בקרוב המצוי כגון המדובר כאן נאמר הדין ש'רוב וקרוב הלך אחר הרוב'. **קנ. עיין** ר"ן (שם) ובית יוסף (שם ד"ה והרמב"ם) שהאריכו בשיטת הרמב"ם בזה. **קנא. וכן** היכן שהאיסור קרוב, עיין בחזון איש (שם סק"ו). **א. יש** מחלוקת תנאים (קידושין נז.) אם דורשים את כל ה'את' שבתורה, ולכאורה גם דרשת 'את' הטפל לפריו, היא מחלוקת תנאים, וכיון שהיא מחלוקת, היה צריך להיות שבחוצה לארץ, לא ידרשו 'את', והטפל לפריו יהיה פטור מערלה בחוצה לארץ, שכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ, ואם כן מה הקשתה הגמרא שיתחייב בערלה מטעם 'את' הטפל לפריו, ומפרש הפני יהושע (ד"ה ותיפוק) שכיון שאין המחלוקת בענין ערלה, אלא מחלוקת כללית איך לדרוש, לא שייך בזה הכלל כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ, וכיון שנפסק בזה הלכה כרבי עקיבא שדורשים 'את', לא שייך לחלק בין ארץ ישראל לחוצה לארץ, כדי שלא יהיה מילתא דרבנן כחוכא ואיטלולא. **ב. הצל"ח** הקשה עוד, שלשון 'תיפוק ליה' בכל מקום הוא קושיא מדוע צריכים טעם זה תיפוק ליה מטעם אחר, וכאן בא להקשות סתירה, איך מר בר רב אשי אכל את הקפריסין הרי כיון שהוא שומר לפרי לכן צריך להתחייב בערלה, ואין זה משמעות 'תיפוק ליה' בכל מקום. ועוד הקשה, מנין למקשה שהדין שמרבים מ'את' שגם בטפל לפריו נוהגת ערלה נאמר גם בחוצה לארץ, והרי בחוצה לארץ נוהגת ערלה מן ההלכה [או הלכות מדינה או הלכה למשה מסיני] וההלכה נאמרה בפרי ולא בשומר לפרי. ולכן מפרש דברי הגמרא שהמקשה לא בא להקשות על מר בר רב אשי מטעם שהוא שומר לפרי, שבאמת בחוצה לארץ אין שומר לפרי מתחייב בערלה, ובזה מיושב מה שהקשתה הגמרא שרב יאמר הלכה כרבי עקיבא, כיון שלא היינו טועים לומר שדווקא במעשר קפריסין מותר אבל בערלה אסור משום שומר, שהרי אין שומר נוהג בחוצה לארץ, וכאן כוונת המקשה להקשות על מה שתירצה הגמרא שלכן לא אמר רב הלכה כרבי עקיבא כדי שלא נטעה שאפילו בארץ הדין כן, ופירש שם הצל"ח [הובא לעיל (ע"א) בענין 'איך פוסקים במעשר צלף בארץ ישראל'] שאין כוונת הגמרא לחלק במעשר בין ארץ ישראל לחוצה לארץ, שהרי גם בארץ ישראל חיוב מעשר בצלף הוא מדרבנן ומדוע שלא יהיה הלכה כרבי עקיבא, אלא שאם היה אומר הלכה כרבי עקיבא לא היינו יודעים שמחמת ספק פסק כן, והיינו מתירים גם בארץ ישראל קפריסין של ערלה, ולכן הוצרך לומר שבחוצה לארץ זורק וכו' שנדע שמחמת ספק פסק כן, ועל זה הקשה המקשה שבכל מקרה לא היינו מתירים את הקפריסין בארץ שהרי הם שומר לפרי ואסורים בערלה, ולפי זה מיושב הלשון 'תיפוק ליה'. ועיין שם שהאריך בזה. ועיין בדרך אמונה (מעשר שני סוף פ"ט ביאור ההלכה ד"ה אסורין) שתלה דין הצל"ח במה שדן בחידושי רבינו חיים הלוי (מהלכות אסורות פ"י הט"ו) האם ההלכה למשה מסיני גילתה שאף שמצוות התלויות בארץ אינם נוהגות בחוצה לארץ, מכל מקום בערלה אין הדין כן, שאף שהיא מהמצוות התלויות בארץ נוהגת בחוצה לארץ, ואם כן הוא אותו חיוב הנלמד מהפסוק של ערלה בארץ ישראל [חוץ מספק ערלה], או שערלת ארץ ישראל היא מצוות התלויות בארץ ואינה נוהגת בחוצה לארץ, וערלת חוצה לארץ, היא חיוב חדש שאינו קשור לפסוק שדן בערלת ארץ ישראל, ובזה יש לתלות נידון הצל"ח, שאם ערלת חוצה לארץ היא חיוב חדש ולא נלמד מהפסוק של ערלה, יש לומר שבזה לא נאמר הדין ששומר מתחייב בערלה. ועיין שם עוד מה שהקשה על דברי הצל"ח. **ג. רש"י** (ד"ה מצטרפת) פירש שהכוונה שמצטרפת לכביצה לטומאת אוכלין. ולשיטת רש"י (פסחים לג: ד"ה פחות) מה שצריכים כביצה הוא רק לטמא אחרים, אבל לטומאת עצמן אין צריך כביצה, אולם דעת ר"ת (תוס' שם ד"ה לאימת) היא, שאוכל פחות מכביצה אף אינו מקבל טומאה. ולדבריו השומר משלים לשיעור כביצה, בין לקבל טומאה ובין לטמא אחרים. **ד. ואף** שאינו מצטרף, מכל מקום נטמא הוא עם הרימון, כדין יד, שאפשר ליטול בו את הרימון. תפארת ישראל (עוקצין פ"ב יכין אות לג). **ה. ואפשר** שפירושו מתאים עם פירוש רש"י. **ו. להלן** יתבאר מה מברכים על הגרעינים לשיטת הרשב"א. **ז. וכתב** המשנה ברורה (סי' רב ס"ק כג) שמסתבר שאם אוכל הגרעין אחרי שאוכל הפרי, אף לשיטת הרשב"א נפטר במה שבירך על הפרי בורא פרי העץ, משום שהוא טפל לפרי. עיין חזון איש (או"ח סי' לג סק"ג) באיזה גרעינים דברו התוספות והרשב"א, האם בגרעינים שיש בהם לחלוחית שראויים למצוץ או לא. **ח. ט"ז** (או"ח סי' רד ס"ק טו), מעדני יום טוב (אות ו) [והוכיח כן מדברי הרא"ש, אך הקשה שמהרא"ש בערלה משמע לא כן ויתבאר להלן], פני יהושע, צל"ח (בתוס' ד"ה קליפי) ודברי דוד (ד"ה ותיפוק). **ט. באמרי** נועם (להגר"א, בתוס' ד"ה קליפי) הקשה על תוספות, שבירושלמי (ערלה פ"ג ה"א) לומדים גם את הגרעינים מ'את' הטפל לפריו, ולא מטעם שהם פרי. ובבית ישראל (קאזניץ, ע"א ד"ה גלף) הוכיח מזה [הוא כתב כן על פי הילקוט כביאור המגן אברהם בתוספות, שסוברים שגרעינים נלמדים מ'את' הטפל לפרי, וגם מה שנלמד מ'את' חייב בברכת בורא פרי העץ. ולהלן בסמוך הובא מה שהוכיח עוד כדבריו מקושיית האחרונים שמשמע במשניות שגרעינים אינם פרי.

צריך לברך עליו בורא פרי העץ, ולכן ברכת הגרעינים שהם טפל לפרי בורא פרי העץ'.

ובשני הפירושים הנ"ל תלוי מה הדין בקליפות הפירות, האם מברכים עליהם בורא פרי העץ או בורא פרי האדמה, שלפירוש האחרונים שמברכים על הגרעינים בורא פרי העץ מפני שהם עצמם פרי, ולא מטעם שומר לפרי, ודבר שהוא שומר לפרי לא נחשב פרי לגבי ברכה, אם כן קליפי הפירות ברכתם בורא פרי האדמה, שמה שחייבים בערלה הוא משום שהם שומר לפרי ולא משום שהם עצמם פרי, וכן פסק הט"ז והוכיח כן ממה שהתוספות לא כתבו שמכאן יש ללמוד שקליפי אגוזים [שנשנו קודם לגרעינים] מברכים עליהם בורא פרי העץ, ומשמע שרק בגרעינים מברכים בורא פרי העץ ולא בקליפות הפירות. אבל לפירוש המגן אברהם והאליה רבה שגרעינים ברכתם בורא פרי העץ משום שדבר שנתרבה מטעם שהוא טפל לפרי נחשב גם לפרי העץ לענין ברכה, אם כן קליפות הפירות שגם הם טפלים לפרי, ברכתם בורא פרי העץ[יא]. וכן פסק המגן אברהם. ויתבאר להלן (בענין 'מה ברכת קליפות תפוזים').

קושיא על תוספות שבגרעינים אין נוהג דין רבעי ומשמע שאינם פרי

שם. האחרונים[יב] הקשו על **התוספות**, שבמשנה בערלה (פ"א מ"ח) שהביאה הגמרא שהגרעינים חייבים בערלה, מבואר שגרעינים פטורים מרבעי, ומשמע שאינם פרי כלל, וכדברי **הרשב"א** שמה שנוהג בהם ערלה הוא מטעם שומר לפרי, שהרי אם הם פרי מדוע אין נוהג בהם דין רבעי[יג].

ותירץ הפרי מגדים, שמה שאין נוהג בגרעינים רבעי אין הטעם משום שאינם פרי, אלא הטעם כמו שפירשו **הרמב"ם** [בפירוש המשניות] **והרע"ב** (שם), משום שרבעי נאכל לבעלים בירושלים כמעשר שני, ודבר שאינו ראוי לאכילה אינו מתקדש בקדושת מעשר שני, והגרעינים אינם ראויים כל כך לאכילה, ולכן אין נוהג בהם רבעי. ופירש **התוספות יום טוב** שרבעי הוא כערלה ומה שחייב בערלה היה צריך להיות חייב ברבעי, ורק משום שרבעי הוא כמעשר שני לכן נפטרו הגרעינים מרבעי[יד].

ובעוללות אפרים (דין ו ד"ה ובגרעיני) תירץ, שמה שאין נוהג רבעי בגרעינים אין זה משום שהגרעינים אינם פרי, אלא משום שנלמד מדרשה מיוחדת לפטור הגרעינים, שדרשו בירושלמי (ערלה פ"א ה"ה) 'פרי אתה פודה ואי אתה פודה לא בוסר ולא פגין', וכמו שמצאנו בבוסר שאפילו לדעת הרשב"א הוא פרי ומברכים עליו בורא פרי העץ, ואף על פי כן פטור מרבעי[טו].

ובבית ישראל (קלוניץ, ע"א ד"ה גלף) הוכיח מקושיות הנ"ל כשיטת **המגן אברהם**, שאף לדברי התוספות גרעינים התרבו מטעם 'את' הטפל לפרי, ואינם נחשבים פרי, ואף לענין ברכה שיטת התוספות שכיון שהם טפלים לפרי מברכים עליהם בורא פרי העץ.

מחלוקת הפוסקים אם לשיטת הרשב"א מברך על הגרעינים שהכל או בורא פרי האדמה

שם. בדברי **הרשב"א** שכתב שאין מברך על הגרעינים בורא פרי העץ, לא נתפרש איזה ברכה מברך עליהם. ונחלקו **הראשונים** בזה. **בפירוש הרשב"ץ** (ד"ה קלפי) כתב בדעת הרשב"א, שלא יברכו עליהם אפילו בורא פרי האדמה, מפני שלא נוטעים על דעת לאכול הגרעינים והרי הם כקורא ומברכים שהכל. אבל **באבודרהם** (הלכות ברכות שער החמישי) כתב בדעת הרשב"א, שמברך על הגרעינים בורא פרי האדמה[טז].

ואף האחרונים נחלקו בזה, שיש סוברים[יז] שלשיטת הרשב"א מברך על הגרעינים בורא פרי האדמה. אבל **הפרי חדש** (שם) **והאליה רבה** (שם סק"ז) כתבו שלשיטת הרשב"א מברך שהכל. **ובהגהות רע"א** (שם) כתב, שאינו יודע מדוע פסק הפרי חדש לברך שהכל. וכן כתב **המאמר מרדכי** (שם סק"ז) שברכתם בורא פרי האדמה, שכל דבר שגדל על העץ ואינו עיקר הפרי מברכים עליו בורא פרי האדמה, והוכיח כן מקפריסין שמברכים עליהם בורא פרי האדמה[יח], ומדברי **העוללות אפרים** (דין ו ד"ה ובגרעיני) משמע שטעם מי שסובר שמברכים על הגרעינים שהכל מפני שמדברי המשנה בתרומות (פי"א מ"ה) שגרעיני תרומה בזמן שמשליכן מותרים לזרים, משמע שהגרעינים אינם נחשבים פרי כלל, שדבר שהוא פרי ומשליכו לזרים חייב בתרומה, וכיון שאינם פרי כלל ברכתם שהכל[יט].

סתירה בדברי הרא"ש האם גרעינים התרבו משום שהם פרי או מטעם שהם שומר לפרי

שם. הרא"ש כתב, שהקליפות התרבו לערלה מ'את' הטפל לפריו, אבל הגרעינים חייבים בערלה משום שהם עצמם פרי, ואחר כך כתב, שמכאן יש ללמוד שמברכים על הגרעינים בורא פרי העץ[כ]. **ובמעדני יום טוב** (אות נ) הקשה שהרא"ש סותר עצמו, שבהלכות ערלה (סי' ז) כתב, שגרעינים חייבים בערלה נלמד מ'את' הטפל לפריו, ולפי דבריו שם משמע שגם מה שלומדים מהריבוי 'את' נחשב כפרי, ודלא כמשמעות דבריו כאן. ועוד, שאם כן מדוע כתב רק בגרעינים שמברך בורא פרי העץ, והרי אם גם מה שנתרבה מ'את' נחשב פרי צריך לברך גם על הקליפות בורא פרי העץ. **ובפנים מאירות** (ח"א סי' סה ד"ה ועתה) **ובנהר שלום** (שם סק"ג) הקשו כן מפירוש הרא"ש למשנה בערלה (פ"א אות ט) שפירש שגרעינים התרבו מ'את' הטפל לפריו, והרי זה סותר למה שכתב הרא"ש כאן שהם עצמם פרי.

ותירץ הנהר שלום, שכוונת הרא"ש שאכן דורשים גרעינים מ'את', אלא שהוקשה לו בשלמא קליפות התרבו מ'את' כיון שהם שומרים לפרי שהם נצרכים לפרי, אבל גרעינים שאינם שומרים על הפרי מדוע איתרבו מ'את', אלא מוכח שהתורה באה ללמד במה שריבתה גרעינים שהם עצמם נחשבים פרי[כא]. ולדבריו מבואר שלדברי הרא"ש רק בגרעינים שנתרבו משום שהם פרי הדין שמברך בורא פרי העץ ולא בקליפות שנתרבו משום שהם טפל לפרי, ובהם אינו מברך בורא פרי העץ.

ובעוללות אפרים (דין ו ד"ה ובגרעיני) תירץ, שדברי הרא"ש בהלכות ערלה שדורשים מ'את' פריו את הטפל לפריו, אמורים על כל דברי המשנה המוזכרים שם, וכוונתו לפרש את 'קליפות' ולא את 'גרעינים' הגם שהם מוזכרים באחרונה. וגם לדבריו מסקנת שיטת הרא"ש שרק בגרעינים מברכים בורא פרי העץ, ולא בקליפות.

אמנם המחצית השקל (שם ס"ק יז) כתב, שכיון שדברי הרא"ש כאן אינם מבוררים כל הצורך וכפי שהקשה המעדני יום טוב (אות מ-נ), לכן **המגן אברהם** נקט לעיקר את דברי הרא"ש בהלכות ערלה, שגם גרעינים מסברא אינם פרי ונלמדים מ'את' הטפל לפריו שאף הם נחשבים לפרי, ואם כן שוה דין הגרעינים לקליפות, ואף שנלמדים מ'את' נחשבים פרי לענין ברכת בורא פרי העץ, ומה **שהתוספות והרא"ש** כתבו דבריהם על 'גרעינים' ולא על קליפות [וכמו שהוכיח מזה הט"ז כשיטתו], בהכרח יש לומר שהוא לאו דווקא והוא הדין לקליפות. ולדבריו מסקנת שיטת הרא"ש שבין בגרעינים ובין בקליפות מברכים בורא פרי העץ.

י. **כן** נראה ממה שלמד המגן אברהם מדברי תוספות הנ"ל שקליפות הפירות שנתרבו מטעם שהם טפל לפרי, ברכתם בורא פרי העץ, כמו בגרעינים שברכתם בורא פרי העץ, ומשמע שטעם שניהם שוה מפני שהם שומרים לפרי. ועיין בפני יהושע (ד"ה קליפי) שפירש כן דברי המגן אברהם, ומה שהקשה על דבריו. ובאליה רבה גם כתב שמשמע מהתוספות שגם על קליפות אגוזים מברכים בורא פרי העץ, ומבואר שפירש כפירוש המגן אברהם. ומשמע באחרונים שדיוקו של האליה רבה, מפני שהתוספות קבעו דבריהם על תיבת 'קליפי' ומשמע שדבריהם אמורים גם על גרעינים וגם על קליפות. ובעוללות אפרים (דין ו ד"ה ובגרעיני) דחה, שיש לומר שמה שכתבו התוספות דבריהם על דברי הגמרא 'קליפי', כדי שלא נטעה שמה שנאמר 'גרעינים' הכוונה לגרעיני האגוזים שבתוך קליפת האגוזים שהם פרי גמור [והביא שאכן היה מי שהבין כך], לכן כתבו גם 'קליפי' ללמד שאם על הקליפות של האגוזים חייבים בערלה ודאי שעל גרעיניהם חייבים, ובהכרח שכאן מדובר בגרעינים של שאר הפירות. ועיין להלן (בענין 'סתירה בדברי הרא"ש' וכו' בהערות) מה שהבאנו מהנהר שלום מה שכתב בזה. יא. **וכתבו** המגן אברהם והפנים מאירות (ח"א סי' סה), שאין להקשות ממה ששקדים הרכים שאוכלים קליפתם ברכתם שהכל [כמו שנתבאר לעיל (ע"א בתוס' ד"ה לא)], מפני ששקדים נוטעים אותם על דעת לאכול את הפרי כשיתבשל כל צרכו ואז הקליפות אינן ראויות לאכילה, ולא נטעו אותם על דעת לאכול את הקליפות לפני גמר הפרי, אבל קליפות פירות שנתבשלו כל צרכם וגם הקליפות ראויות לאכילה דעת האנשים לאכול את הפרי אף עם הקליפה. יב. **אבן** העוזר (סי' רב ס"ג), ביאור הגר"א (או"ח סי' רב אות ח), צל"ח (בתוס' ד"ה קליפי), פנים מאירות (סי' סה ד"ה ועתה) ופרי מגדים (א"א ס"ק יז). יג. **ובאבן** העוזר ובביאור הגר"א ובפנים מאירות הוכיחו מעוד משניות שגרעינים אינם פרי. יד. **ולפי** זה הקשה הפרי מגדים על מה שכתבו הט"ז (יו"ד סי' רצד סק"א) והש"ך (שם סק"ד) שהטעם שאין נוהג רבעי בגרעינים, משום שהתרבה בפסוק רק בערלה שכתוב בערלה 'את' ונלמד שהטפל לפריו נוהג בו ערלה, אבל ברבעי לא נכתב 'את' ולא מרבים טפל לפריו לרבעי. טו. **עיין** שם מה שתירץ על מה שהקשו על תוספות מהמשנה בתרומות (פי"א מ"ה). ובביאור מרדכי (אות ח) גם הוכיח מבוסר ועוד כמה ראיות שאין לדמות ברכה למעשר ולרבעי, ולא קשה על תוספות שאמרו לברך בורא פרי העץ ממה שחייב ברבעי. ועיין שם עוד מה שתירץ שאר המשניות שהקשו על תוספות. ובצל"ח (שם) תירץ, שתוספות דברו בגרעיני אפרסקים שיש את הגרעין הקשה ובתוכו נמצא עוד גרעין שאפשר לאוכלו, וסוברים התוספות שגרעיני הפירות איתרבו מטעם שומר לפרי שנלמד מ'את' הטפל לפריו, ולא משום שהם פרי, ומה שאמרו לברך בורא פרי העץ היינו על האוכל שבתוך הגרעין, שהתוספות סוברים שכיון שאין הגרעין שומר על הפרי שמחוץ לגרעין, מוכח שמה שאיתרבו הגרעינים שהם שומר לפרי, היינו שהגרעינים שומרים על מה שבתוך הגרעין הקשה כמו קליפת אגוזים ששומרת על האגוזים, ומזה הוכיחו התוספות שמה שבתוך הגרעין נחשב פרי, ומברכים עליו בורא פרי העץ, שהרי הגרעינים נחשבים שומר לפרי ומוכח שמה שבתוך הגרעין נחשב פרי, ומה שבתוך הגרעין באמת נוהג בו רבעי, ומה שמבואר במשנה שבגרעינים אין נוהג רבעי, היינו בגרעין הקשה ששומר על האוכל שבתוך הגרעין. טז. **והמאירי** (לעיל ע"א ד"ה חריות) כתב שיש מפרשים שברכתם בורא פרי העץ [כפירוש התוספות], ויש מפרשים שברכתם שהכל משום שאין אכילתם חשובה. יז. **דרישה** (או"ח סי' רג אות ג) אבן העוזר (שם ס"ג) וגן המלך (סי' ל). יח. **ואף** שבקורא מברך שהכל, שם הטעם משום שלא נטעי אינשי אדעתא דהכי כלל, שהתולשו ממעט ענפי האילן. והוכיח כן מדברי הרשב"א שכתב רק שאין מברכים בורא פרי העץ, ומשמע שעל כל פנים אין מברכים שהכל, אלא בורא פרי האדמה. כן מבואר בגן המלך (סי' ל). יט. **ובעין** זה הובא לעיל בשם המאירי. ועיין שם עוד בעוללות אפרים שדחה דבריהם. כ. **ומדברי** הרא"ש משמע כפירוש האחרונים שגרעינים חייבים בערלה לא מצד שומר אלא שהם עצמם נחשבים כפרי. וכן ביאר בדבריו המעדני יום טוב (אות נ). כא. **וביאר** כך גם כוונת התוספות, ולכן קבעו התוספות דבריהם על 'קליפי' משום שבאו לומר שאף שגם הקליפות וגם הגרעינים התרבו מ'את', מכל מקום אינם דומים, שקליפות התרבו שהם טפלים לפרי, אבל גרעינים התרבו שהם עצמם פרי.

והפרי חדש (סם ס"ג) כתב, שהרא"ש בהלכות ערלה חזר בו ממה שכתב כאן בברכות, וסובר כשיטת **הרשב"א** שאין מברכים על הגרעינים בורא פרי העץ. ולדבריו מסקנת שיטת הרא"ש שבין בגרעינים ובין בקליפות מברכים בורא פרי האדמה.

ונמצא שלש שיטות בדעת הרא"ש: א. שבגרעינים מברכים בורא פרי העץ, אבל לא בקליפות. ב. שבין בגרעינים ובין בקליפות מברכים בורא פרי העץ. ג. שבין בגרעינים ובין בקליפות אין מברכים בורא פרי העץ.

מה הדין בגרעינים מרים ומיתקן על ידי האור

שם. בשלחן ערוך (או"ח סי' רב ס"ג) פסק שגרעיני פירות מברכים עליהם בורא פרי העץ [כשיטת **התוספות**], ואם הם מרים אין מברך עליהם כלום, ואם מיתקן על ידי האור מברך עליהם שהכל.

והקשה המגן אברהם (סק"ו), שלפי מה שפסק השלחן ערוך שגרעינים מתוקים ברכתם בורא פרי העץ, אם כן גם בגרעינים מרים ומיתקן היה צריך לברך בורא פרי העץ, שהרי מקור הדין שגרעינים שמיתקן על ידי האור ברכתם שהכל הוא **ברשב"א**, ורק לשיטתו שגרעינים מתוקים אין מברך עליהם בורא פרי העץ מפני שאינם פרי, לכן אם הם מרים ומיתקן, גם אינם חשובים פרי ומברכים עליהם שהכל, אבל לשיטת התוספות שברכת גרעינים מתוקים בורא פרי העץ מפני שהם פרי, אם כן אף כשהם מרים ומיתקן על ידי האור, ברכתם בורא פרי העץ, כיון שדבר שהוא פרי, אם הוא מר ומיתקן, ברכתו בורא פרי העץ, כמו שמצאנו (סם ס"ה) בשקדים המרים שאם מיתקן מברך עליהם בורא פרי העץ, וכיון שהשלחן ערוך פסק כתוספות שמברך בגרעינים מתוקים בורא פרי העץ, לא היה לו לפסוק שבמרים ומיתקן מברך עליהם שהכל.

ותירץ המגן אברהם, שאף לשיטת התוספות שגרעינים נחשבים פרי, זהו רק בגרעינים מתוקים, אבל כשהם מרים אינם נחשבים כלל פרי, ואף אם מיתקן מברך עליהם שהכל, ואינו דומה לשקדים המרים שהם עיקר הפרי, ולכן אם הם מרים ומיתקן מברך בורא פרי העץ[כב].

והאבן העוזר (ד"ה גרעינין) תירץ, שגרעינים המרים לא נטעי אינשי אדעתא דהכי כלל, ולכן ברכתם שהכל, שאם לא כן יהיה קשה גם לדברי הרשב"א שברכת גרעינים מתוקים בורא פרי האדמה[כג], מדוע במרים ומיתקן מברך שהכל, היה צריך להיות שיברכו עליהם בורא פרי האדמה, כמו שמצאנו בורדים (סי' רד ס"א) שאינם עיקר הפרי ונתקנים על ידי בישול, אלא מוכח שבמרים לא נטעי אינשי אדעתא דהכי כלל ואינם נחשבים כלל פרי, ולכן אף אם מיתקן מברך עליהם שהכל. והוכיח כן מדברי הרשב"א שכתב שגרעינין המרים אין מברכים עליהם כלום שלא נטעו את האילן על דעתם כלל, ועל כרחך אין נצרך טעם זה אלא לומר שאף אם ימתקו אותם לא יברכו עליהם בורא פרי האדמה רק שהכל[כד], ולפי זה גם לשיטת התוספות שמברך על גרעינים בורא פרי העץ, מכל מקום אם הגרעינים מרים כיון שלא נטעו אותם כלל על דעת הגרעינים המרים, אפילו אם מיתקן מברך עליהם שהכל.

אבל הדרישה (אות ב) **והפרי חדש** (ס"ג) **והביאור הגר"א** (אות ח) חולקים על פסק השלחן ערוך וסוברים שלשיטת תוספות שבגרעינים מתוקים מברך בורא פרי העץ, אם הם מרים ומיתקן מברך בורא פרי העץ. וכדבריהם מפורש **באבודרהם** (הלכות ברכות השער החמישי) שאם ברכת הגרעינים בורא פרי העץ, אם הם מרים ומיתקן גם מברך בורא פרי העץ.

לפי ההוה אמינא שפרי שלא נגמר אינו נחשב פרי מדוע אסר רב לאכול את האביונות

רב נחמן סבר לה כרבי יוסי וכו' ופליגי רבנן עליה. הקשה **רבי עקיבא איגר** (ד"ה רב), לפי ההוה אמינא שרבנן חולקים על רבי יוסי בכל הפירות וסוברים שבקטנותם אינם נחשבים פרי, מדוע אמר רב שאוכל את הקפריסין וזורק את האביונות, שמשמע מדבריו שהקפריסין עדיין לא נפלו והם עדיין על האביונות, ונמצא שאמר את דינו כשעדיין לא נגמר הפרי, שהרי אין להעמיד דברי רב אחר שנגמר הפרי, כי בגמר הפרי הקפריסין כבר אינם נמצאים על הפרי כמו שאמרו בגמרא להלן שהקפריסין שומרים על הפרי רק כשלא נגמר הפרי, ואם כן לסברת הגמרא כעת בדעת רבנן צריך להיות הדין שגם האביונות אינם נחשבים פרי, וגם עליהם אין צריכים לברך בורא פרי העץ, שהרי חולקים על רבי יוסי וסוברים שכל פרי שלא נגמר אינו נחשב פרי.

ובעוללות אפרים (דין ו סוף ד"ה ולפ"ז) הביא שהקשה כן **בספר עטרת תפארת**, ותירץ העטרת תפארת, שלמסקנא שכל הפירות משיוציאו נחשבים פרי לא קשה, שיש להעמיד דינו של רב כשלא נגמר הפרי, ואף שבהוה אמינא היתה הגמרא יכולה להקשות, מכל מקום כיון שבלאו הכי לא נשאר למסקנא לכן לא חששה להקשות. ובעוללות אפרים תירץ, שאף **שרש"י** (ד"ה קפרס) פירש שסמוך לגמר הפרי הקפרס נופל מהאביונות, אין הכוונה שנופל לגמרי, אלא שנפרד מהפרי, ושוב אינו שומר עליו, אבל עדיין דבוק קצת, ולפי זה יש להעמיד דינו של רב אף כשנגמר הפרי, שגם בשעת גמר הפרי יש את האביונות ואת הקפריסין.

מדוע הוצרך רש"י לומר שהלכה כרבים והלא כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ

דתנן רבי יוסי אומר סמדר אסור מפני שהוא פרי ופליגי רבנן עליה. וכתב רש"י (ד"ה ופליגי) שצריכים לפסוק כחכמים מפני שיחיד ורבים הלכה כרבים. והקשה **הפני יהושע** (ברש"י ד"ה ופליגי) מדוע הוצרך רש"י לומר שהלכה כרבים, והרי אף בלי הכלל שיחיד ורבים הלכה כרבים, היה צריך להיות הלכה כחכמים, מטעם כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ, שחכמים מקילים שסוברים שסמדר אינו אסור. ותירץ, שמה שאמר מר בר רב אשי שרבי עקיבא במקום רבי אליעזר עבדינן כוותיה ובית שמאי במקום בית הלל אינה משנה, אין כוונתו מטעם כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ, אלא שלגמרי פוסק כרבי עקיבא, ואף בארץ ישראל פוסק כרבי עקיבא[כה], ולכן לא פירש רש"י שהלכה כחכמים מטעם כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ משום שגם בארץ ישראל פוסק מר בר רב אשי כרבי עקיבא, וכל השקלא וטריא בגמרא על שומר לפרי נוגע גם לארץ ישראל, ולכן הוצרך רש"י לומר הטעם שיחיד ורבים הלכה כרבים.

הטעם שאסור לקצוץ אילנות בשביעית

מאימתי אין קוצצין את האילנות בשביעית. פירש רש"י (ד"ה אין קוצצין) שהטעם שאסור לקצוץ אילנות בשביעית, משום שנאמר (ויקרא כה ו) 'לאכלה' ודורשים מזה לאכלה ולא להפסד, שאסור להפסיד פירות שביעית, והקוצץ האילנות שיש בהם פירות מפסיד פירות שביעית. ומקור דברי רש"י מדברי הגמרא בפסחים (נב:). **והרמב"ם** (פיה"מ שביעית פ"ד מ"י) כתב שהטעם שאסור לקצוץ האילן, משום שאם יקצוץ האילן נמצא שגוזל את בני האדם, שהתורה נתנה את פירות האילן בשביעית לבני אדם, וכשמפסיד הפירות גוזל אותם. ותמה **התוספות יום טוב**, מדוע פירש הרמב"ם טעם אחר מהנאמר בגמרא. וכתב, שאין כוונת הרמב"ם לומר טעם אחר מהגמרא, שהרי כשפסק דין זה להלכה (שמיטה ויובל פ"ה הי"ז) הביא טעם הגמרא שאסור לקצוץ אילנות בשביעית משום שהתורה אמרה 'לאכלה' ולא להפסד, אלא שבא לתת טעם לדין שנלמד מהדרשה שאסור להפסיד פירות שביעית, שהטעם בזה משום שהוא גוזל בני אדם[כו].

הרי גם בלא איסור שביעית אסור לקצוץ אילנות משום 'לא תשחית'

שם. התוספות (ד"ה אין) הקשו, שהרי גם בלא האיסור להפסיד פירות שביעית אסור לקצוץ אילנות בכל השנים, משום האיסור 'לא תשחית את עצה' (דברים כ יט). ותירצו, שאילן[כז] שאינו טוען פירות בשיעור קב אין בו איסור 'לא תשחית', כמו שאמרו בבבא בתרא (כו.), ובשאר השנים מותר לקוצצו, ובשביעית אסור לקוצצו אף אם הוא טוען פירות מועטים משום שמפסיד פירות שביעית. עוד תירצו, שאם האילן מעולה בדמים לעשות ממנו קורות אין בו איסור 'לא תשחית', ובשאר השנים מותר לקוצצו, אבל בשביעית אסור לקוצצו אם יש עליו פירות, משום שמפסיד פירות שביעית[כח]. **והמאירי** (ד"ה מותר) תירץ עוד, שיש להעמיד המשנה שאסרה לקצוץ אילנות בשביעית, שאינו קוצץ את האילן עצמו אלא קוצץ רק את הענפים, ומשום 'לא תשחית' אין איסור בזה, ורק בשביעית אסור משום שמפסיד פירות שביעית. **ובפירוש רבינו יצחק בן מלכי צדק** (שביעית פ"ד מ"י) פירש, שמדובר באילנות הסמוכים לעיר שמבואר בבבא בתרא (כד:) שאילן הסמוך לעיר קוצץ, אבל בשביעית אם יש עליו פירות אסור לקצוץ.

פירוש משיגרעו

והגפנים משיגרעו. יש מפרשים[כט] 'משיגרעו' שהענבים יהיו גסים כגרוע, ולהלן בגמרא מפרשים שיעור גרוע [שהוא כפול הלבן]. ומשמע מדבריו

כב. ובמחצית השקל ביאר כוונתו, שרק בדבר שהוא עיקר הפרי נאמר הדין שאם הוא מר ומיתקו מברך בורא פרי העץ, אבל גרעינין שאינן עיקר הפרי [אף כשהם מתוקים] לא נאמר הדין שבמרים ומיתקן מברך בורא פרי העץ. והפרי מגדים (א"א סס) והיד אפרים (במגן אברהם סס) כתבו שטעם המגן אברהם משום שאם הגרעינים מרים לא נטעי אינשי כלל על דעת הגרעינין, וכתירוץ האבן העוזר שהובא בביאור. והוסיף היד אפרים שמה שהמגן אברהם הזכיר שאינו פרי, מפני שאם היה פרי אף אם לא נטעי אינשי אדעתא דהכי היו מברכים בורא פרי העץ, כמו בבוסר. **כג. לעיל** הובאה בזה מחלוקת אחרונים האם לשיטת הרשב"א ברכתו בורא פרי האדמה או שהכל. **כד. שאין** לומר שבא לבאר מדוע אין מברכים על מרים, שהרי במרים אף אם נטעו על דעתם לא היה מברך מפני שאינו נהנה, ועוד שהטעם שלא נטעי אדעתא דהכי הוא סיבה לברך שהכל, אבל אינו סיבה שלא יברכו עליהם כלל. **כה. להלן** [בענין 'איך פסקו לברך על הקפריסין בורא פרי האדמה' וכו'] הובאו דבריו ודברי הרבה אחרונים שסוברים כן בשיטת מר בר רב אשי. ותירוץ זה הוא על פי שיטתו. **כו. ועל** פי זה חולק על הרע"ב שהביא את שני הפירושים, והקשה עליו שאין זה שני טעמים, אלא הוא טעם על הדרשה. **כז. בבבא** בתרא הובא דין זה לגבי דקל, ומבואר בדברי התוספות שבכל האילנות הדין כך. ועיין תוספות יום טוב (שביעית פ"ד מ"י) שהבין בתחילה שרק בדקל נוהג דין זה, והוכיח מדברי התוספות הנ"ל שרק בדקל הדין כן. **כח. היעב"ץ** (שו"ת ח"א סי' עו, לחם שמים שביעית פ"ד מ"י) כתב, שמה שמבואר שרק בשביעית אסור לקצוץ לפני הזמן השנוי במשנה, היינו שבזה יש איסור דאורייתא, אבל גם בשאר שני שבוע יש בזה איסור דרבנן, או שיש בזה סכנה, ועיין שם מה שהאריך. **כט. רש"י** (ד"ה משיגרעו), והר"ש והרא"ש בשביעית (פ"ד מ"י).

שגרוע הוא שיעור של גודל הפרי. ויש מפרשים[ל], ששיעור גרוע הוא ממתי שיש גרעינים בתוך הפרי, ולפי זה 'גרוע' הוא מלשון 'גרעין'. והמאירי (ד"ה מותר) והר"י בן מלכי צדק (שביעית פ"ד מ"י) כתבו, ששיעור משיגרעו, משיוציאו לחות כלשון הפסוק (איוב לו כז) 'כי יגרע נטפי מים'[לא]. וכל הפירושים הללו נחלקו רק בפירוש תיבת 'גרוע', אבל ודאי שלפי כולם הוא כשהענבים בשיעור פול הלבן כמו שמפורש בגמרא.

פירוש משיוציאו

ושאר כל האילנות משיוציאו. רש"י (ד"ה משיוציאו) פירש שיוציאו את הפרי. אולם בפסחים (נג: ד"ה משיוציאו) פירש, משיוציאו תחילת העלין בימי ניסן. וכתב **המלאכת שלמה** (שביעית פ"ד מ"י) שפירוש זה נראה עיקר כיון שבלשון רבותינו הוצאת הפרי קרויה חנטה, ואם היתה הכוונה להוצאת הפרי היתה המשנה אומרת 'משחנטו'. אמנם **המשנה ראשונה** (שביעית שם) הקשה על פירוש רש"י בפסחים שאיזה היכר יש לפרי בהוצאת העלין. ולכן כתב שפירוש רש"י כאן הוא העיקר[לב].

בתוספות אנשי שם (במשניות שם) הביא **מהרמ"ז** ומפרש דבריו, שיש חילוק בין מה שאמרו בית שמאי 'משיוציאו' למה שאמרו בית הלל 'משיוציאו', שבית שמאי שאמרו 'משיוציאו' הכוונה להוצאת העלין, ואין צריך כלל הוצאת הפרי, ובית הלל שאמרו 'ושאר כל האילנות משיוציאו', הכוונה להוצאת הפרי. והוכיח כן שאם בית הלל כוונתם כדברי בית שמאי, מדוע הוצרכו להזכיר כלל 'ושאר כל האילנות משיוציאו', והרי בזה לא נחלקו על בית שמאי, והיה להם להזכיר רק מה שחולקים על בית שמאי בזיתים וענבים וחרובים, ועוד, שאם כוונת בית שמאי משיוציאו הפרי, אם כן מחלוקת רבי יוסי ורבנן אם סמדר הוא פרי, תלוי במחלוקת בית שמאי ובית הלל האם בענבים השיעור הוא בוסר או משיוציאו, אלא מוכח שלבית שמאי השיעור משיוציאו העלין, ולבית הלל משיוציאו הפרי, ובשיטת בית הלל בענבים, נחלקו רבי יוסי ורבנן, האם הוצאת הפרי או משיהיה בוסר. וכן מסקנת **החפץ ה'** (ברש"י ד"ה משיוציאו) והוכיח כהוכחת הרמ"ז שאם לדברי בית הלל הכוונה כמו לבית שמאי מדוע הזכירו כלל 'ושאר כל האילנות', וכתב, שרש"י בפירושו כאן 'שיוציאו את הפרי' בא לפרש את דברי בית הלל, ולכן צריך לומר שנתחלפו הדיבורים ברש"י, וד"ה משיוציאו שנכתב על דברי בית שמאי לפני הדיבורים המפרשים את תחילת דברי בית הלל, צריך להיות אחר דיבורים אלו שהרי הוא פירוש על דברי בית הלל.

הברכה על בוסר ועל כל האילנות משיוציאו

שיעורו כפול הלבן. פירשו **התוספות** (ד"ה שיעורו), שבפחות משיעור פול הלבן אינו נחשב פרי [ולכן מותר לקצוץ גפנים בשביעית אם לא הביאו פירות בשיעור פול הלבן], וכתבו, שמכאן יש ללמוד שעל בוסר כשהוא פחות משיעור פול הלבן אין מברכים בורא פרי העץ אלא בורא פרי האדמה[לג]. וכן כתבו **הרשב"א** (ד"ה ולמר) **והרא"ש** (סי' ה)[לד]. וכתבו, שדין זה נאמר דווקא בענבים[לה], אבל בשאר פירות משיוציאו מברכים עליהם בורא פרי העץ, כמו שלגבי איסור קציצת האילנות בשביעית נחשבים פרי משיוציאו. ומבואר בדבריהם שני דינים: א. שמשעה שהפרי נחשב לענין איסור קציצה בשביעית מברכים עליו בורא פרי העץ [ולכן בענבים משיגיעו לשיעור פול הלבן ושאר הפירות משיוציאו פרי מברכים בורא פרי העץ]. ב. שלפני שהגיעו לשיעור זה מברכים בורא פרי האדמה.

ויש שדייקו[לו] מהרמב"ם שחולק על שני הדינים הנ"ל, וסובר שפירות עד שלא הגיעו לעונת המעשרות אינו מברך עליהם בורא פרי העץ, אלא שהכל נהיה בדברו. שהרמב"ם בפירוש המשניות על דברי המשנה להלן (מ:) שעל נובלות מברך שהכל פירש, שנובלות הם פירות שנפלו מן האילן כשהם פגים לפני שהתבשלו[לז], ואף פסק כך להלכה (ברכות פ"ח ה"ח). ומבואר בדבריו שאינו סובר כשיטות **הראשונים** הנ"ל שסוברים שמשיוציאו האילנות פרי מברכים בורא פרי העץ, שלדבריהם גם פירות שנשרו לפני שנתבשלו מברכים עליהם בורא פרי העץ, ובדברי הרמב"ם מבואר שפירות כשהם קטנים ברכתם שהכל.

אבל המאמר מרדכי (או"ח סי' רב ס"ק טז) כתב שאין לדייק מדברי הרמב"ם שדעתו שאין מברכים בורא פרי העץ עד שיתבשלו, כי מה שכתב הרמב"ם לברך על פגים שהכל היינו דווקא בפירות שנפלו ברוח קודם שנתבשלו, אבל פירות שנקטפו קודם שנתבשלו בזה גם הרמב"ם מודה שברכתם בורא פרי העץ. והוכיח כן מדברי **האבודרהם** (הל' ברכות שער השלישי) שגם פירש כהרמב"ם בנובלות שהם פגים, ואף על פי כן פסק (שער הרביעי) כשיטות הראשונים שעל פירות כשהם קטנים מברך בורא פרי העץ, ומשמע שאין סתירה בין שתי ההלכות. **ובמגן גבורים** (שלטי הגבורים ס"ק יא) גם כתב לחלק בין אם תלשו בידים לנפלו מאליהם, וביאר החילוק משום שאם תלשו בידים החשיב את הפירות הקטנים, ואף שלא נגמר הפרי כיון שהחשיבם, מברך בורא פרי העץ, אבל בנפלו מאליהם לא החשיב את הפירות הקטנים, ולכן אינו מברך בורא פרי העץ[לח].

והחזון איש (ערלה סי' ג סק"ח) הקשה על דברי הרמב"ם שהרי בוסר חייב ברבעי, ומשמע שאף כשהפירות קטנים נחשבים פרי, ומבואר בראשונים שמברכים על הבוסר בורא פרי העץ[לט]. ולכן מפרש שצריך לומר שנפלו לפני זמנם מחמת שהם לקויים, וכדברי המשנה שהם מין קללה, אבל פירות טובים שנפלו קודם זמנם הם פירות גמורים. ולדבריו לא מוכח שהרמב"ם חולק על הראשונים שאמרו לברך על פירות קטנים לפני שהגיעו לעונת המעשרות בורא פרי העץ, שהרמב"ם דיבר בפירות לקויים.

ומצאנו עוד ראשונים, שחולקים על שני הדינים הנ"ל, **בשבלי הלקט** (סי' קס) הביא בשם **תשובות הגאונים** שפירות שלא נגמרו ברכתם שהכל. ומבואר שהגאונים חולקים על שני הדינים הנ"ל. ובדין השני, שעל בוסר פחות מפול הלבן מברכים בורא פרי האדמה, **בהלכות ברכות לריטב"א** (פ"א סי"ד) חלק וכתב שעל בוסר מברכים שהכל. **והמאירי** (ע"א ד"ה חריות) הביא שיש שכתבו לברך על בוסר לפני שהגיע לשיעור פול הלבן שהכל, הואיל ואין אכילתו חשובה, וכתב שאין נראין דבריהם.

הפנים מאירות (ח"א סי' סה ד"ה אכן) **והביאור הגר"א** (סי' רב אות ז) פוסקים שכל הפירות עד שיגיעו לעונת המעשרות אין מברכים עליהם בורא פרי העץ. וביאר הפנים מאירות, שהרי בשביעית אם אוכל את הפירות קודם עונתן למעשרות הרי הוא מפסידם[מ] ואסור לעשות כן מצד 'לאכלה ולא להפסד' (שביעית פ"ד מ"ז-ט), אם כן בודאי שאי אפשר לומר שיברך על פירות כאלה בורא פרי העץ. **ובביאור הלכה** (ד"ה וסאר) כתב שלשיטתם מברכים בורא פרי האדמה עד שיגיעו לעונת המעשרות, אמנם הפנים מאירות כתב, שמברך שהכל או בורא פרי האדמה[מא]. ואף **בדברי דוד** (בתוס' ד"ה שיעורו) כתב, שאין מברכים בורא פרי העץ עד שיגיעו לעונת המעשרות, אבל כתב שלפני שיגיעו לשיעור עונת המעשרות, מברכים שהכל [ולהלן יתבאר קושיותיהם על שיטות הראשונים שמברכים בורא פרי העץ לפני שהגיעו לעונת המעשרות]. ופסק הביאור הלכה שלמעשה יש לברך על פירות כשהם קטנים בורא פרי האדמה עד שיגיעו לעונת

ל. **הרמב"ם** (שם בפירוש המשניות) הרא"ה (ע"א ד"ה ולענין) והשיטה מקובצת (ד"ה וכ"ה). לא. **מקור** פירוש זה בירושלמי שביעית (פ"ד ה"ח). לב. **והוסיף**, שכן משמעות כל הפוסקים באורח חיים סימן רב. לג. **כתב** הרא"ש, שאם הוא מסופק אם הוא כשיעור פול הלבן, יברך בורא פרי האדמה, שהרי אם בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא (להלן מ.). ובשלחן ערוך (או"ח סי' רב ס"ב) פסק שמתוך שלא נודע לנו שיעור פול הלבן, לעולם מברך בורא פרי האדמה עד שיהיה גדול ביותר. וכתב המשנה ברורה (סי' רב ס"ק טו) שאם לפי מראית עין נגמר בישולם, אין נפקא מינה בגדלם, ומברך בורא פרי העץ. וכן אם החרצנים שלהם נראים מבחוץ, בודאי הוא קרוב להתבשל ומברכים בורא פרי העץ. לד. **לשון** הרא"ש שצריך לברך בורא פרי האדמה כמו בקפריסין. ובשלטי הגבורים (אות ג) הקשה שהרי הרא"ש פסק (סי' ג) שבקפריסין מברכים בורא פרי העץ. ותירץ במעדני יום טוב (אות ע), שכוונת הרא"ש שכמו ששיטת ההלכות גדולות שמברכים על קפריסין בורא פרי האדמה משום שאינו נחשב לפרי ואף ששם חולק עליו וסובר שנחשב לפרי, מכל מקום יש ללמוד מדבריו שבבוסר שאינו כשיעור פול הלבן, שודאי אינו נחשב פרי, כולם מודים שמברך בורא פרי האדמה. והטור (שם) כתב שהטעם שמברך בורא פרי האדמה, מפני שכל שהוא גדל על האילן ואינו עיקר הפרי מברך בורא פרי האדמה. [ודבר זה נלמד מקפריסין, ופירושו כפירוש הרא"ש]. לה. **בטעם** הדבר שבוסר שונה מכל הפירות, שבהם הדין שמשיוציאו האילנות הפרי מברכים בורא פרי העץ, ואילו לגבי בוסר רק משיגיעו לפול הלבן מברכים בורא פרי העץ, כתב בהלכות ברכות לריטב"א (פ"א סי"ד) שהבוסר אינו ראוי לאכילה, ולכן אינו מברך עליו בורא פרי העץ [וכוונתו שאינו ראוי לאכילה כל כך, שאם לא היה ראוי לאכילה בכלל, גם שהכל לא היה מברך]. אמנם בלבוש (סי' רב ס"ב) כתב, שענבים כיון שעומדים להוציא יין ורק משהם בוסר ראויים להוציא יין, לכן לפני שיעור זה אינם נחשבים פרי, מה שאין כן בכל האילנות שעומדין ליאכל אחר שיתבשלו, ואם כן משיוציאו שראוי לאוכלן נחשבים פרי. לו. **פנים** מאירות (ח"א סי' סה ד"ה ולאיתי), נשמת אדם (כלל נא ס"ק ה) וביאור הלכה (שם ד"ה שבשלם). ובדברי דוד (בתוס' ד"ה שיעורו) גם הוכיח כן, וכתב, שלפי הרמב"ם משמע שאם נתבשלו בכומר נחשב שהגיעו לעונת המעשרות ואינו מברך בורא פרי העץ, ואם כן ברכה חמורה ממעשר, ולהלן (מ: ד"ה ודע) מסתפק שיש לומר שמברכים שהכל רק לפני הכומר, אבל אחר כך מברכים בורא פרי העץ, ואם כן מעשר שוה לברכה. ובנהר שלום (סק"א ד"ה ממולא) כתב כדברי האחרונים בשיטת הרמב"ם, על פי דברי הרמב"ם בהלכות מעשר (פ"ב ה"ג) שרק כשהפירות באו לעונת המעשרות נחשבים לפרי, ולפי זה אין מברכים עליהם לפני זמן זה בורא פרי העץ. לז. **כדבריו** פירשו גם תלמידי רבינו יונה (לקמן מ: ד"ה על). לח. **ובעין** זה כתב האגרות משה (ח"א סי' נו ענף ג), אבל בדבריו מבואר שהרמב"ם חולק על הדין הראשון וסובר שרק משיגיעו לעונת המעשרות מברכים בורא פרי העץ, אבל על הדין השני שפירות קטנים שאין ברכתם בורא פרי העץ, שמברכים עליהם בורא פרי האדמה, אפשר שלזה מודה גם הרמב"ם, ורק אם הפירות נפלו מאליהם סובר שמברך שהכל, והטעם, משום שפירות לא נוטעים אותם על דעת לאוכלם לפני זמנם, ואינם נחשבים פרי, אבל גם אין כוונה הפוכה שמחמתה יחשב שלא נטעי אדעתא דהכי כיון שראויים לאכילה בעודם קטנים, ולכן כשתלשו בידים החשיבו עכשיו לפרי ואינו מברך שהכל, אבל אינו מברך בורא פרי העץ, כיון שלא נגמר הפרי, ומברך בורא פרי האדמה, שכל שהוא אוכל וגדל על האדמה, מברך בורא פרי האדמה, אבל אם נפלו מאליהם, כיון שלא נטעי אינשי אדעתא דהכי מפורש, וגם לא החשיבו, אינו נחשב פרי ומברך שהכל. וכתב, (ד"ה אך) שיש להסתפק האם כוונת הרמב"ם לחלק בין תלשו בידים לנפלו מאליהם, או שבכל האופנים יסבור הרמב"ם שברכתו שהכל, וכשיטת האחרונים הנ"ל. לט. **ואינו** סובר שהרמב"ם חולק על שיטת הראשנים. מ. **מלבד** תאנים וזיתים וענבים שבהם התירו לאכול עוד קודם מפני שהדרך לאוכלם בשדה גם קודם עונתן למעשרות. מא. **בביאור** הלכה (ד"ה וסאר) כתב, שלפי דבריהם יברכו על ענבים בורא פרי העץ רק משיראו החרצנים, אבל באגרות משה (ח"א סי' נו ענף א) כתב שגם הגר"א מודה שבענבים כשהם בוסר בשיעור פול הלבן מברכים בורא פרי העץ, ונחלק רק בשאר הפירות עיין שם טעמו [ועיין מה שכתב בזה בדרך אמונה (שמיטה ויובל פ"ה ביאור הלכה ד"ה החרובין)]. וכתב עוד, שאף בשקדים המרים שנאכלים בקטנותם מודה הגר"א שמברכים בורא פרי העץ כמו שכתב הוא עצמו (אות יב), והטעם משום שנטעי אינשי על דעת לאכול הפרי בקטנותו, ואף שלענין מעשר אינו פרי, שבמעשר לא די במה שנטעי אינשי אדעתא דהכי, וצריך שיהיה גמר פרי ממש.

המעשרות, כיון שבזה יוצא לכל הדעות שהרי בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא, ומכל מקום מי שנוהג לברך בורא פרי העץ אין למחות בידו שיש לו על מי לסמוך.

לשיטות התוספות והרא"ש והרשב"א מה ברכת הזיתים והחרובים כשהם קטנים

שם. הטור (או"ח סי' רב ס"ב) פסק שבשאר אילנות משיוציאו פרי מברך בורא פרי העץ, חוץ מענבים שעד שיגיעו לשיעור פול הלבן מברך בורא פרי האדמה, וחרובין עד שיראה בהם כמין שרשרות של חרובין, וזיתים עד שיגדל הנץ סביבם מברך עליהם בורא פרי האדמה. וכן כתב **האבודרהם** (הלכות ברכות שער רביעי). וכתב הבית יוסף, (שם) שאף **שהראשונים** כתבו שכל האילנות [חוץ מגפנים] משיוציאו פרי מברכים בורא פרי העץ, ולא חילקו שבחרובים ובזיתים אין הדין כן[מב], מכל מקום סובר הטור שמה שאמרו הראשונים שאר האילנות כוונתם חוץ מחרובים וזיתים, שאם לא כן יקשה על דבריהם שפסקו בזיתים וחרובים כבית שמאי, ששיטת בית הלל לענין שביעית שאין החרובים נחשבים פרי עד שישרשרו, והזיתים אינם נחשבים פרי עד שיניצו. אבל הבית יוסף בבדק הבית כתב שאין ללמוד את זיתים וחרובים משביעית לענין ברכה, שהרי בחרובים אף אחר שישרשרו עדיין מרים הם ואינם ראויים לאכילה, ואם כן הראשונים לא הזכירו דין חרובים משום שאינם ראויים לאכילה אפילו אחר שישרשרו, ואפילו אחר שישרשרו אין מברכים בורא פרי העץ. **ובפרי מגדים** (א"א ס"ק ו) **ובלבושי שרד** (סק"ו), מבואר, שלדברי הבדק הבית מברכים על חרובים אף אם שרשרו בורא פרי האדמה, עד שלא יהיו מרים[מג].

קושיא על תוספות מהדין שאסור לאכול פירות שביעית עד שיגיעו לעונת המעשרות

שם. האחרונים הקשו על שיטת התוספות, הרשב"א והרא"ש כמה קושיות:

א. הקשו האחרונים[מד], שהרי בכל האילנות אף משיוציאו אסור עדיין לאכול הפירות בשביעית עד שיגיעו לעונת המעשרות (שביעית פ"ד מ"ט)[מה], והטעם מפני שהאוכלם בשעה שעדיין לא נתבשלו ואינם ראויים לאכילה כל כך, הרי הוא מפסיד את הפירות ואסור להפסיד פירות שביעית שנאמר לאכלה ולא להפסד (מפרשי המשנה שם), ומשמע שלפני שהגיעו לעונת המעשרות אינם נחשבים עדיין פרי והאוכלם נחשב שמפסיד את הפירות, ואיך יתכן שיברך עליהם בורא פרי העץ, ואין לדמות ברכה לאיסור קציצת אילנות בשביעית ולערלה שאסורים כבר משיוציאו, שלענין איסור קציצת אילנות בשביעית כיון שהתחילו להיות פרי כבר נחשב הפסד פירות שביעית, וכן בערלה שאיסורה איסור הנאה אין צריך שיהיו ראויים לאכילה, אלא מעת שהתחילו להיות פרי הרי הן באיסור הנאה.

האבני נזר (או"ח סי' לז אות ט) ביאר מה שמצאנו שפירות נאסרים בערלה כבר משיוציאו אך במעשר עדיין לא מתחייבים, שחיוב ערלה חל על הפרי בעודו באילן אך במעשר מתחייבים רק בתלוש, ולכן גם כשהפרי באילן ועדיין אינו ראוי לאכילה אך מכיון שהוא ראוי להיגמר ולהיות פרי כבר מתחייב בערלה, אך במעשר שהפרי תלוש אינו ראוי להיגמר ולכן אינו מתחייב במעשר. וכתב, שכיון שמצאנו שעל בוסר מברכים בורא פרי העץ, חייבים לומר שגם ברכה חלה על הפרי בעודו מחובר כמו ערלה ולכן מתחייב בברכה גם בפרי שעדיין אינו ראוי. ולפי זה מיושבת קושיית האחרונים כיצד אפשר לברך על פרי שנחשב כהפסד לאוכלו, שכבר התחייב בברכה כשהיה מחובר.

באגרות משה (או"ח סי' נז ענף ב) **ובדרך אמונה** (שמיטה ויובל פ"ה ביאור הלכה הי"ח ד"ה החרובין) תירצו, שבכל האילנות משיוציאו כבר נחשב פרי[מו], ואף שעדיין הפירות אסורים באכילה בשביעית משום איסור הפסד פירות שביעית, היינו משום שלענין איסור להפסיד פירות שביעית אף כשכבר הפירות נקראים פרי, כל שהפירות יכולים להיגמר ועל ידי שאוכל גורם שלא יגדלו יותר, נמצא שמפסיד פירות שביעית שהרי ודאי שפרי גמור הוא עדיף, ולכן לענין שביעית לא די במה שנקרא פרי אלא צריך שיהיה גמר פרי. ולכאורה אף אם הגיעו לעונת המעשרות שנגמר הפרי היה צריך להיות הדין שאסור לאכול פירות שביעית, כיון שיכולים לגדול יותר, שזיתים זמנם משהגיעו שליש ואף שיכולים לגדול עדיין שני שליש, וכן בשאר אילנות, אבל בזה יש לומר שכיון שהפירות נגמרו לא חייבה התורה יותר להשאירם בקרקע, ואין שיעור אחר מלבד גמר הפרי, אבל לפני גמר הפרי אסור להפסיד הפירות אף שנחשבים כבר לפרי. ולענין ברכה כיון שנחשבים פרי מברך עליהם בורא פרי העץ, ואין צריך שיהיה גמר פרי.

קושיא על תוספות מדין שלקות

ב. עוד הקשו **הנשמת אדם** (כלל נא ס"ק ה)[מז] **והדברי דוד** (בתוס' ד"ה שיעורו), מדין השלקות (להלן לח:), שמבואר שפרי שהדרך לאוכלו כשהוא מבושל מברך עליו כשהוא חי שהכל, ואם אפילו דבר שנגמר בישולו כיון שאין דרכו להיאכל כשהוא חי מברך עליו שהכל, ודאי שדבר שאין דרכו להיאכל אלא כשגדל כל צרכו, אין מברך עליו לפני שגדל כל צרכו בורא פרי העץ.

הלבוש (סי"ב) ביאר את החילוק בין בוסר שברכתו בורא פרי האדמה לפירות שטובים מבושלים יותר מחיים שברכתם כשהם חיים שהכל, שפירות שטובים מבושלים יותר מחיים אין דרך כלל לאוכלם חיים בלי בישול, ולכן האוכל בלא בישול בטלה דעתו, אבל בבוסר הרבה אנשים אוכלים אותם כשהם עדיין בוסר, והאוכלו כשהוא בוסר מחשיבו פרי.

ובביאור הלכה (סי"ב ד"ה מברך) כתב לבאר, שפירות קטנים אף שעכשיו אינם טובים לאכילה רק על ידי הדחק, מכל מקום כיון שכשיגדלו יהיו ראויים לאכילה בלא בישול, לכן בקטנותם אם יכולים להיאכל על ידי הדחק כבר יש שם פרי עליהם, אבל בדבר שדרכו לאכול מבושל, לעולם לא יהיה ראוי לאכילה בלא בישול, ולכן אין עליו שם פרי כשהוא חי.

באגרות משה (א"ח סי' נז ענף א) תירץ, שאינו דומה לדין הפירות שטובים כשהם מבושלין יותר מכשהם חיים, משום שהטעם בהם הוא שכיון שיש דרך להשביחם בבישול, ודרך בני אדם לבשלם, אם כן האוכל בלי בישול בטלה דעתו ואין זו אכילה חשובה שיקבע לה ברכה מפורטת, שדרך אכילת הפרי על ידי בישול, אבל פירות שתלשו אותם כשהם קטנים, הגם שיותר ראויים לאוכלם כשהם גדולים ואין דרך לאוכלם בקטנותם, אבל כיון שכעת לאחר שכבר תלשם בכל אופן אכילתם היא על ידי הדחק שהרי כבר אין שייך לתקנם, לכן אכילה זו חשובה לברך עליה בורא פרי העץ, וכמו מיני פירות שאינם חשובים ואין דרך כל כך לאוכלם, ואוכלים אותם רק כשאין מינים אחרים טובים, שודאי האוכלם מברך ברכתם הראויה, כיון שכך דרך אכילתם[מח].

קושיא על תוספות שלא נטעי אינשי אדעתא דהכי

ג. עוד הקשו **הפנים מאירות** (ח"א סי' סה ד"ה אכן) **והדברי דוד** (שם), איך יתכן שיברך על הפירות כבר משיוציאו בורא פרי העץ, הרי לא נטעי אינשי אדעתא דהכי לאכול הפרי בקטנותו, ומבואר לעיל (ע"א) בקורא, שכל שלא נטעי אינשי אדעתא דהכי מברכים שהכל[מט].

וכעין זה נשאל **הרשב"א** (ח"א סי' תכח)[נ], ותירץ, שאף שאין נוטעים אותם על דעת לאוכלם בקטנותם, אבל נוטעים אותם על דעת לאכול הפרי, ומשיוציאו הוא נחשב לפרי, אלא שלא גדל כל צרכו, ובפרי עצמו לא שייך לומר שלא נטעי אינשי אדעתא דהכי, אבל בקורא אין נוטעים את הדקל על דעת הקורא, ולכן ברכתו שהכל נהיה בדברו, וכן בשקדים המתוקים כשהם קטנים שנאכלים בקליפתם, הדין שמברך שהכל, מפני שאינו נהנה מגוף הפרי אלא מקליפתו, ואין נוטעים הפרי על דעת קליפתו אלא על דעת לאכול הפרי עצמו כשיגדל[נא].

[מב] **בדרישה** (אות א) כתב, שהרא"ש לא הוצרך להזכיר חרובים וזיתים משום שממילא נלמדים מדין גפנים. ורק בגפנים הוצרך לחלק אם הגיע לפול הלבן, כדי לבאר דברי רב אסי מאימתי הגפנים נחשבים פרי. והביא ראיה ממה שלא כתב הרא"ש ושאר 'כל' האילנות כלשון בית שמאי ובית הלל, שדקדק לכתוב כך משום שאינו כולל זיתים וחרובים, ובית הלל כתבו 'כל' האילנות משום שפירשו חוץ מזיתים וענבים, ואין לטעות בדבריהם שכולל זיתים וענבים. [מג] **וכתבו**, שמלשון הרמ"א נראה שהבין בדעת המחבר שגם על חרובין מברך משיוציאו בורא פרי העץ, והרמ"א הבין כן מפני שלא היה לו ספר בדק הבית, ששם מבואר ששיטת הבית יוסף שאפילו אחר שהחרובים שרשרו מברך בורא פרי האדמה כיון שהם מרים. ובביאור הגר"א (אות ז) מפרש בדברי הבדק הבית כמו שהבין הרמ"א, שכוונת הבית יוסף שכיון שגם אחר ששרשרו הם מרים מוכח שלא זה שיעורם לענין ברכה, ושיעורם משיוציאו, והקשה על זה, שאם אינם ראויים כששרשרו כל שכן שאין מברך עליהם בורא פרי העץ משיוציאו, שהוא לפני הזמן שישרשרו. [מד] **פנים** מאירות (שם ד"ה אכן), ביאור הגר"א (שם), נשמת אדם (כלל נא ס"ק ה) ודברי דוד (בתוס' ד"ה שיעורו). [מה] **ברוב** הפירות שיעורם משיגיעו לעונת המעשרות, ומבואר שם במשנה (מ"ז-ט) שתאנים ענבים וזיתים אף לפני שבאו לעונת המעשרות מותרים לאכול בשביעית. וביאר הרע"ב (סוף מ"ט), שאותם רגילים לאכול אף קודם בישולם, לכן בהם התירו לאכול בשביעית אף קודם שהגיעו לעונת מעשרות. [מו] **ומה** שפטורים ממעשר הוא מפני שבמעשר לא די שנחשב פרי שגילתה תורה שצריכים גמר פרי, כמו שדרשו בירושלמי מעשרות (פ"א ה"א) מהפסוק (דברים יד כב) 'תבואת זרעך' שצריך שיהיה תבואה שיכולים לזרעה ותצמיח. [מז] **בדבריו** מבואר, שהקשה כן על דעת השלחן ערוך שמשמע שפוסק שאפילו שהם חמוצים אם נאכלים על ידי הדחק מברך עליהם בורא פרי העץ, וכתב שאף שבדברי הראשונים לא נזכר שהם חמוצים, מכל מקום סבר השלחן ערוך שאף שהם חמוצים, ברכתם בורא פרי העץ, משום שידוע שכל שלא נגמרו הם חמוצים. [מח] **שהקשו** מפירות שטובים יותר מבושלים, ששם גם אם יניחום עד שיגמרו לא יהיו טובים לאכילה בלא בישול, ולכן לא חלה עליהם ברכת בורא פרי העץ בעודם מחוברים, אבל בפירות קטנים, אם יניחום עד שיגמרו, יהיו טובים לאכילה, ולכן חלה עליהם ברכת בורא פרי העץ, ושוב לא פוקעת מהם. [מט] **ובספר** הפרדס (שער רביעי) גם הקשה מדוע מברכים על בוסר שהוא יותר משיעור פול הלבן בורא פרי העץ, הרי מבואר בדין קורא (לעיל ע"א) שכל דבר שאין נוטעים על דעתו מברכים שהכל, וגם כאן נוטעים על דעת ענבים גדולים. ורצה לתרץ שנוטעים גם על דעת הבוסר, אלא ששוב הקשה שיש לבוסר עילויא אחרינא דהיינו הענבים, וכשיש עילויא אחרינא, מברכים שהכל [כלעיל ע"א לענין קמח], ומשמע מדבריו שסברת אית ליה עילויא אחרינא נאמרה גם בדבר שלא אישתני, אבל מדברי המפרשים שם משמע שרק באישתני נאמרה סברת אית ליה עילויא אחרינא. [נ] **הרשב"א** נשאל מדוע פירות בקטנותם שונים משקדים מתוקים, שכשהם קטנים נאכלים בקליפתם וברכתם שהכל, הואיל ולא נטעי אינשי אדעתא דהכי. [נא] **ובדברי** דוד הקשה על זה, שמצאנו (להלן לח:) בפירות שטובים כשהם מבושלים יותר מחיים, שמברך עליהם כשהם מבושלים שהכל, ומשמע שאף בפרי עצמו, שלא נטעו אותו על דעת לאכול הפרי כשהוא חי מברכים שהכל, ואם כן אין לחלק שבפרי עצמו אין אומרים לא נטעי אינשי אדעתא דהכי. ולדברי הביאור הלכה שהובא לעיל מיושב, שבבוסר יהיה ראוי לאכול בגדלותו בלא תיקון, ולכן עכשיו הוא פרי, ולא שייך לומר לא נטעי אינשי אדעתא דהכי, אבל בפירות שטובים מבושלים יותר מחיים, בעודו

קושיא על תוספות מהגמרא בעירובין בדין חזיז

ד. עוד הקשו **הנשמת אדם** **והדברי דוד** (שם), מהגמרא בעירובין (כח:) שמבואר שחזיז [שחת] שהוא תבואה שלא הביאה שליש, מברכים שהכל, ומבואר שפרי שלא נגמר ברכתו שהכל. ובדברי דוד כתב שעל הדין הראשון הנלמד מדברי **הראשונים** שפירות כשהם קטנים מברכים עליהם בורא פרי העץ, לא קשה מחזיז, שיש לומר שרק באילנות משיוציאו הם נחשבים פרי, אבל זרעים עד שיביאו שליש אינם נחשבים פרי, אבל על דינם השני, שבוסר עד שהגיע לשיעור פול הלבן ברכתו בורא פרי האדמה, קשה משחת שמשמע שלפני גמר הפרי מברכים שהכל. **ובמגן אברהם** (סי' רד סק"ז) ביאר הטעם שמברכים על שחת שהכל [כך פסק השלחן ערוך (שם ס"א)], שתבואה שלא הביאה שליש כיון שלא נגמר הפרי יורדת בדרגה אחת ומברכים עליה שהכל, וכן הדין בכל הפירות שמברכים עליהם בורא פרי האדמה. ומבואר בדבריו, שכל פרי שלא נגמר יורד דרגה אחת בברכתו, ולכן דבר שברכתו בורא פרי העץ, כשלא נגמר פריו יורד דרגה אחת ומברכים עליו בורא פרי האדמה, ודבר שברכתו בורא פרי האדמה, כשלא נגמר הפרי יורד דרגה אחת ומברכים עליו שהכל נהיה בדברו. **ובדברי** דוד הקשה על דבריו, על פי מה שהוכיח שאין לומר סברא זו שכל פרי יורד דרגה אחת [הובא לעיל (ע"א) בהערות על דברי הגמרא 'והרי צלף' וכו'], וכתב ליישב שיטת הראשונים שהם מפרשים ששחת הוא הירק קודם שהתחילה התבואה לצמוח[נב], ולא תבואה שלא הביאה שליש [כפירוש המגן אברהם], ואם כן זה לא הפרי בקטנותו, אלא עשב שמקדים לפני הפרי, ודינו כקורא שמברכים עליו שהכל, אבל כשהפרי עצמו גדל קצת מברכים בורא פרי העץ או בורא פרי האדמה.

ובאגרות משה (שם ענף ג) מיישב הקושיא משחת, שכיון שמבואר בגמרא שם שהנוטע זרע לירק בטלה דעתו, ולכן כשתולשו עדיין לא נותן לו חשיבות של פרי [שהרי בטלה דעתו], ורק באכילתו הוא מחשיבו ואז כבר אינו שייך לאדמה שיחשב כפרי האדמה, אם כן גם הזורע תבואה לאכלה שחת בטלה דעתו, ורק כשנטל לאוכלם נותן להם חשיבות אלא שאז כבר הם תלושים ואינם פרי האדמה, אבל האוכל פרי שלא נגמר בישולו אף שעדיין אינו פרי, אבל כיון שלא בטלה דעתו של מי שלוקח אותו לאכלו, לכן כשבא לתולשו נותן לו חשיבות וכבר בעודו מחובר נחשב לפרי, ומברך עליו בורא פרי האדמה, אך לא בורא פרי העץ כיון שאין זה עיקר הפרי.

האם למסקנא שומר לפרי הוא רק אם הוא שומר בשעת גמר הפרי

אלא אמר רבא היכא אמרינן דהוי שומר לפרי היכא דכי שקלת ליה לשומר מיית פירא וכו'. בחידושי הרא"ה (לעיל ע"א ד"ה אמר) **ובספר החינוך** (מצוה רמו) כתבו, ששומר לפרי הוא רק כשיהיה עדיין שומר כשמתחייב הפרי בערלה, ועוד שיהיה הפרי צריך אליו כל כך שאם יקחו השומר ימות הפרי. והקשה על זה **המנחת חינוך** (אות ד), שבגמרא משמע שאמרה את הטעם שצריך שיהיה שומר כשמתחייב הפרי בערלה, רק בהוה אמינא, אבל למסקנא שתירצו ששומר לפרי הוא רק אם כשלוקחים את השומר מת הפרי, שוב אין צריכים לומר ששומר הוא רק אם הוא עדיין על הפרי כשנגמר הפרי, ושומר תלוי רק אם כשלוקחים את השומר מת הפרי, ומדוע הצריך החינוך גם התנאי שיהיה שומר גם בגמר הפרי.

מחלוקת הראשונים בברכת הקפריסין

(והלכתא כמר בר רב אשי[נג] וכו' ומדלגבי ערלה לאו פירא נינהו לגבי ברכות נמי לאו פירא נינהו וכו'). בהגהות וציונים הובא מהגליון, שהמהרש"ל (ד"ה מן והלכתא) אינו גורס כל דברי הגמרא כאן מ'והלכתא' וכו' עד 'פרי האדמה' שכל זה אינו מדברי הגמרא אלא מדברי **ההלכות גדולות**, וכן מפורש **בתוספות** (ד"ה והלכתא) **ובהרא"ש** (סי' ג) שהיא נוסחא מבעל ההלכות גדולות. **הרי"ף והרמב"ם** (ברכות פ"ח ה"ו) פסקו כבעל הלכות גדולות, שהקפריסין אינם נחשבים לפרי, ומברכים עליהם בורא פרי האדמה. אבל התוספות והרא"ש (שם) פסקו שעל קפריסין מברכים בורא פרי העץ, שרק לגבי ערלה בחוצה לארץ אמרו שאינו נחשב פרי, מטעם שכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ, אבל בארץ ישראל חייב בערלה מפני שנחשב לפרי, ולגבי ברכה אין לחלק בין ארץ ישראל לחוצה לארץ ובכל מקום ברכתו בורא פרי העץ[נד]. **והראב"ד** (הובא ברמב"ן לעיל ע"א ד"ה והולרכתי, רשב"א שם ד"ה רבי) פסק גם לברך בורא פרי העץ על הקפריסין. וכן **בהלכות ברכות לריטב"א** (פ"א ה"י) פסק כן ומבואר בדבריו שמה שמברכים על קפריסין בורא פרי העץ, מפני שכל שומר לפרי ברכתו בורא פרי העץ, ואף שומר לפרי שאם נלקח השומר לא מת הפרי, שלגבי ערלה אינו נחשב לשומר, כמו קפריסין, מכל מקום לגבי ברכה כל שראוי לאכילה ברכתו בורא פרי העץ [ואין זה מטעם התוספות שפסקו לברך בורא פרי העץ מטעם שגם בערלה הקפריסין נחשבים פרי בארץ][נה].

ביאור שיטת הלכות גדולות שפסקו לברך על קפריסין בורא פרי האדמה

שם. הרא"ש הקשה על דברי **ההלכות גדולות**, כיצד אומר שלגבי ערלה קפריסין לאו פירא, הרי בגמרא מבואר שקפריסין נחשב פרי, ומה שמר בר רב אשי זרק את האביונות ואכל את הקפריסין, הוא רק מטעם כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ [ממה שהקשו עליו מדוע לא עשה כבית שמאי שמקילים יותר אף שודאי אין ההלכה כבית שמאי], אבל בארץ ישראל ההלכה כרבי אליעזר שנחשב פרי ויש לנהוג בקפריסין ערלה, ואם כן לגבי ברכה אין לחלק בין ארץ ישראל לחוצה לארץ, וצריכים לברך בורא פרי העץ.

והביא המעדני יום טוב (אות ז), שאכן **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה ומדלגבי) מפרשים שמה שאמרו 'ומדלגבי ערלה לאו פירא' אין הלשון מדוקדק כל כך, והכוונה שאינו 'ודאי' פרי אלא ספק פרי, ומה שבארץ ישראל נוהג בו ערלה הוא רק מצד ספק אך בחוץ לארץ לא נוהג, ולכן גם לענין ברכה ברכתו בורא פרי האדמה, שכיון שאינו ודאי פרי עדיף לברך עליו בורא פרי האדמה, כמו בכל דבר שהוא ספק אם ברכתו בורא פרי העץ או בורא פרי האדמה, שדינו לברך עליו מספק בורא פרי האדמה מפני שגם אם בירך על פרי העץ בורא פרי האדמה יצא (לקמן מ.)[נו], ומיושב, שלא נפסק שבארץ ישראל הוא פרי אלא הוא ערלה רק מחמת שהוא ספק פרי, ולענין ברכה, צריכים מספק לברך בורא פרי האדמה[נז].

אמנם המעדני יום טוב תירץ, שאף אם נאמר שפוסק שבארץ ישראל הקפריסין ודאי פרי, מכל מקום כיון שבחוצה לארץ נוהגים כמו המיקל שאינו נחשב פרי, אין לברך בחוצה לארץ על הקפריסין בורא פרי העץ, שאם יברכו בורא פרי העץ יהיה תרתי דסתרי, שמצד אחד אין נוהג בו ערלה כירק ומצד שני מברכים בורא פרי העץ, לכן מברכים עליו בורא פרי האדמה. וכעין זה תירץ **השאגת אריה** (סי' כג), שכיון שבחוצה לארץ לא שייך שיברכו בורא פרי העץ, כיון שאם יאכל בחוצה לארץ קפרס של ערלה ויברך בורא פרי העץ, יהיה תרתי דסתרי, שאם ברכתו בורא פרי העץ ונחשב לפרי העץ מדוע לא נוהג בו דין ערלה, וכיון שבחוצה לארץ כשאוכל קפרס של ערלה צריכים לברך עליו בורא פרי האדמה, לא חילקו בין אוכל קפרס של ערלה לאוכל קפרס שאינו ערלה, ובין ארץ ישראל לחוצה לארץ, וקבעו על זה בורא פרי האדמה בכל מקום[נח].

חי אין זה פרי. ולעיל (ע"א בענין 'קטניות שזרעו על דעת' וכו') הובאו דברי היד אפרים שכתב סברא זו לתרץ דברי הרשב"א שלא יסתרו דבריו למה שכתב בפלפלין. **נב. והביא** סיוע לדבריו מרש"י שם (בע"א ד"ה חזיז). ועיין רש"י קידושין (סב: ד"ה אלא) שמשמע להדיא בדבריו ששחת לא הביאה שליש. **נג. הקשה** הצל"ח (ד"ה והלכתא), מדוע לא אמרה הגמרא והלכתא כרב יהודה אמר רב, שגם אמר כדברי מר בר רב אשי. ותירץ, שלכאורה מיותר בכלל לפסוק כשיטתם שהרי לא מצאנו חולק על דבריהם, אלא שאם גורסים 'מדלגבי ערלה' וכו' מיושב שעיקר ה'והלכתא' הוא בשביל לפסוק כן לגבי ברכה, אולם לשיטת תוספות והרא"ש שלא גורסים זאת [יתבאר להלן] ואם כן עיקר החידוש כאן שהלכה כמר בר רב אשי בערלה, אם כן קשה מדוע הוצרכו לפסוק הלכה כמותו הרי לא מצאנו חולק בזה. ולכן כתב, שאכן לענין היתר הקפריסין אין צורך לומר שהלכה כדבריהם בזה שהרי אין חולק, ולהיפך הגמרא באה לומר שהלכה כמר בר רב אשי במה שאסר אביונות, והוצרכה הגמרא לומר זאת מפני שרבינא שהקשה לו שיעשה כבית שמאי ויאכל אפילו את האביונות, חולק עליו בזה וסובר שמותר לאכול אפילו את האביונות, ולכן הוצרכה לפסוק כמר בר רב אשי שאסור לאכול את האביונות, ולא כשיטת רבינא, ומיושב בזה מדוע נקטה הגמרא כמר בר רב אשי ולא כרב יהודה אמר רב. ומדברי הצל"ח משמע שכולם גורסים 'והלכתא' וכו' ואת ההמשך 'ומדלגבי ערלה' וכו' זו גירסת ההלכות גדולות, אמנם בתוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה והלכתא) מוכיח ממה שלא מצאנו חולק על דברי מר בר רב אשי, שמה שאמרו 'והלכתא' וכו' אין זה מלשון הגמרא, וכדבריו מבואר בתוספות והרא"ש הנ"ל והמהרש"ל, ש'והלכתא' וכו' אינו מלשון הגמרא. ומה שאמרו שזה לשון הלכות גדולות אין כוונתם שכך גירסת ההלכות גדולות בגמרא, אלא שהוא תוספת מדברי ההלכות גדולות על הגמרא. **נד. הרא"ה** (לעיל ע"א סוף ד"ה אמר) הקשה על שיטת הרי"ף, מהברייתא לעיל (ע"א) שאמרה לברך על הקפריסין בורא פרי העץ. וכן הוא ברא"ש, וכתב, שברייתא זו היא עיקר שהרי הקשו ממנה על רב. **נה. כן** משמע גם מדברי הערוך (ערך נלף). ומשמע שגם טעם הראב"ד שפסק לברך בורא פרי העץ כטעם הריטב"א, שהרמב"ן והרשב"א הקשו עליו שהרי לעיל (ע"א) הוכיחה הגמרא מהברייתא שאמרה שקפריסין ברכתם בורא פרי העץ שנוהג ערלה בקפריסין, ואם יש לחלק בין ערלה לברכה, מה הוכחת הגמרא, ומשמע שהראב"ד לא פסק שמברכים מטעם ספק, שאם כן לא קשה עליו מה שהקשו הראשונים. וכן מפורש בפירוש הרשב"ץ (ד"ה ולא) שהראב"ד מחלק בין ערלה לברכה, וכתב, שטעמו משום שבברייתא שהובאה לעיל (ע"א) כתוב שמברך על הקפריסין בורא פרי העץ. **נו. וכן** כתב הרמב"ן (ע"א ד"ה וכתב). **נז. אמנם** בדעת התוספות והרא"ש נראה שסוברים שהוא ודאי פרי, שפוסקים כרבי אליעזר, ומה שבחוצה לארץ אין מחייבים בערלה, משום הכלל שכל המיקל בארץ וכו', שאפילו אם אין פוסקים הלכה כמותו בארץ, מכל מקום בחוצה לארץ הלכה כמותו. **נח. וכן** כתב בעונג יום טוב (סוף סי' יד). והקשה על התוספות שכתבו לברך על הקפריסין בורא פרי העץ, שאיך יעשה מי שאוכל קפריסין של ערלה בחוצה לארץ, אם יברך בורא פרי העץ יהיה תרתי דסתרי, שכיון שמחשיבו לפרי העץ, מדוע אינו נוהג בו ערלה, והרי אפילו בתפילה שהיא מדרבנן אין לנהוג בענין פלג המנחה שנפסק בגמרא (לעיל כז.) 'דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד' לפעמים כרבי יהודה ולפעמים כחכמים, שהוא תרתי דסתרי [עיין לעיל ב. בתוס' ד"ה מאימתי]. ודוחק לומר שהאוכל קפרס של ערלה יברך עליו בורא פרי האדמה, והאוכל קפרס שאינו של ערלה יברך עליו בורא פרי העץ. וגם דוחק לומר שיצטרכו לאכול קפרס של ערלה, עם דבר שהקפרס יהיה טפל לו, כדי שלא יצטרכו לברך על הקפרס. ובעוללות אפרים (דין ו ד"ה והנה בקפריסין) כתב, שיש לדחות דברי השאגת אריה, על פי מה שכתב הרא"ש (לעיל פ"א סי' א) שהקילו בתפילה לנהוג גם כרבי יהודה וגם כחכמים, ואף שסתרי אהדדי, ואם כן בערלה בחוצה לארץ שמקילים לעשות אפילו כיחיד במקום רבים, מקילים גם היכן שסתרי אהדדי. ועיין שם (בהגהות) שהוכיח כן.

ויש שתירצו[נט], ששיטת ההלכות גדולות, הרי"ף והרמב"ם שמה שאמרו בגמרא 'רבי עקיבא במקום רבי אליעזר עבדינן כוותיה', הכוונה מפני שהלכה כרבי עקיבא לגבי רבי אליעזר ואינו מטעם ספק ואפילו בארץ ישראל מותר לאכול הקפריסין, ומר בר רב אשי פסק לגמרי כרבי עקיבא ואפילו בארץ ישראל. **ובתוספות רבי יהודה החסיד** (ד"ה והלכתא) מפורש כדבריהם שמר בר רב אשי פסק לגמרי כרבי עקיבא ולא מטעם כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ.

ביאור שיטת התוספות שמברכים על קפריסין בורא פרי העץ

שם. הט"ז (או"ח סי' רד ס"ק טו) הקשה על שיטת **התוספות**, מדוע מברכים על הקפריסין בורא פרי העץ, הרי אפילו שומר לפרי שנתרבה מ'את פריו' את הטפל לפריו, אינו פרי ממש, וכמו שמצאנו בקליפי אגוזים ורימונים שאף שחייבים בערלה, מכל מקום אין נוהג בהם דין רבעי (ערלה פ"א מ"ח), והטעם שאין נוהג בהם רבעי משום שאינם פרי, שהריבוי 'את' הטפל לפריו נאמר רק לגבי ערלה ולא לגבי רבעי[ס], ומשמע מזה שאף דבר שחייב בערלה משום שהוא שומר לפרי, אינו נחשב לפרי, וכל שכן קפריסין שאינם שומר לפרי, כמו שאמרו בגמרא שכיון שאם לוקחים את הקפריסין נשאר הפרי קיים, אינו נחשב לשומר, ואם כן ודאי שאינו נחשב לפרי, ומדוע מברכים עליו בורא פרי העץ[סא].

ותירצו האחרונים[סב], שאין לדמות קליפי רמונים ואגוזים שאינם ראויים לאכילה, ויש לרבותם רק מטעם שומר לפרי, אבל קפריסין שראויין לאכילה, הם עצמם פרי, ואין צריך לרבותם מטעם שומר. והתוספות סוברים שקפריסין הם עיקר פרי וברכתם בורא פרי העץ, והחולקים סוברים שאינם עיקר הפרי, וברכתם בורא פרי האדמה[סג].

ולעיל הובא בשם **הריטב"א** (הל' ברכות פ"א ה"י) שמה שמברכים על קפריסין בורא פרי העץ, מפני שכל שומר לפרי הראוי לאכילה ברכתו בורא פרי העץ, ואף שומר לפרי שאם נלקח השומר לא מת הפרי, שלגבי ערלה אינו נחשב לשומר, כמו קפריסין, מכל מקום לגבי ברכה כל שראוי לאכילה ברכתו בורא פרי העץ. ומבואר כמו שהבין הט"ז שהקפריסין ברכתם בורא פרי העץ, מטעם שהם שומר לפרי.

מהי ברכת קליפות התפוזים

שם. בשלחן ערוך (או"ח סי' רב ס"ו) נפסק שמברכים על קפריסין בורא פרי האדמה.

וכתב **המגן אברהם** (ס"ק יז) שיש שרוצים ללמוד מכאן שעל קליפות של פרי כגון קליפות תפוזים [מראנצי"ן] שמרקחים אותם, מברכים בורא פרי האדמה. והמגן אברהם חולק על זה וסובר שמברכים על קליפות תפוזים בורא פרי העץ, שאינו דומה לקפריסין, שהרי הגמרא אומרת שקפריסין אינם נחשבים לשומר לפרי, כיון שכשמגיע הפרי להתבשל הקפריסין נופלים ממנו, ועוד שאף אם לוקחים את הקפריסין האביונות עדיין יכולים להתקיים, אבל קליפות תפוזים שהם שומר לפרי, שהם בגמר הפרי, ובלי הקליפה אין הפרי מתקיים, נחשבות מגוף הפרי ומברכים בורא פרי העץ.

אמנם היה מקום לחלק בין ערלה לברכה, שמה שחייבים בערלה אין זה משום שנחשבים פרי, אלא אף שאינם פרי חייבים בערלה מפני שהם שומר לפרי, והתורה ריבתה ששומר לפרי גם יתחייב בערלה, אבל לגבי ברכה, כיון שאינו פרי ברכתו בורא פרי האדמה[סד]. אבל המגן אברהם מוכיח **מתוספות** (ד"ה קליפי) שאין אומרים כן, אלא אף מה שנתרבה מחמת שהוא שומר לפרי, מברכים עליו בורא פרי העץ, שכתבו שגרעינים צריך לברך עליהם בורא פרי העץ כיון שחייבים בערלה, ואף שחיובם בערלה הוא רק משום שהם שומר לפרי, ומוכח שהתורה ריבתה שכל שהוא שומר לפרי נעשה טפל לפרי ונחשב כפרי ואף לגבי ברכה ברכתו בורא פרי העץ.

ולעיל (בענין 'ביאור שיטת תוספות שברכת' וכו') הובאו דברי **הט"ז** (או"ח סי' רד ס"ק טו) שחולק וסובר שמה שנתרבה מחמת שהוא שומר לפרי אינו נחשב פרי לברכה, ומה שתוספות כתבו שמברכים על גרעיני הפירות בורא פרי העץ שהרי חייבים בערלה, אינו משום שגרעינים חייבים בערלה מפני שהם שומר לפרי, אלא משום שהם עצמם חשובים פרי ואם כן אף לענין ברכה. ולפי זה כתב לברך על קליפות תפוזים בורא פרי האדמה, כמו בקפריסין.

ולעיל הובא שהרבה **אחרונים** מסכימים עם סברת הט"ז, ואף **בדברי דוד** (ד"ה ותיפוק) הסכים עם סברת הט"ז ששומר לפרי אינו סיבה לברך בורא פרי העץ, אבל כתב שלענין דינא יש לברך על קליפות תפוזים בורא פרי העץ, מטעם שאינה נקראת קליפה כלל, שדווקא קליפות אגוזים שהקליפה היא דבר נפרד מהפרי והפרי בתוכה כזוג בעינבל, היא נקראת קליפה, אבל קליפות תפוזים שהם דבוקים לפרי, והם כפרי עצמו רק שאת צידו החיצון שורפת החמה ונהיה קליפה, בזה אין סברא שמשום זה ישתנה ברכתם.

והאליה רבה (סי' רג סק"ג) פסק לברך שהכל משום שלא נטעי אינשי אדעתא דהכי[סה], וכתב, שרק על ידי ריקוח מברך שהכל, אבל אם אינו מרוקח אינו מברך כלום מפני שאינו ראוי לאכילה, ולא כדברי המגן אברהם שגם בלי ריקוח ראויים קצת לאכילה.

ביאור סברת רב ששת שמברך על פלפלין שהכל

פלפלי רב ששת אמר שהכל וכו'. הקשה **הרמב"ן** (ד"ה לא), מה סברת רב ששת שברכת הפלפלים שהכל, מה נפשך, אם רב ששת סובר שפלפלים יבשים ראויים לאכילה, אם כן צריכים לברך בורא פרי העץ או בורא פרי האדמה שהרי הם פרי, ומדוע אמר לברך שהכל, ואם סובר שאינם ראויים לאכילה, היה צריך להיות הדין שלא יברכו עליהם כלל. ותירץ, שרב ששת סובר שראויים לאכילה, ומכל מקום מה שהפלפלים נתייבשו נחשב שהשתנו לגריעותא, ודבר שאישתני לגריעותא ברכתו שהכל.

מחלוקת הראשונים אם גם לכתחילה מותר לכוס פלפלי ביום הכיפורים

דאמר רבא כס פלפלי ביומי דכפורי פטור כס זנגבילא ביומא דכפורי פטור. כתב **הראבי"ה** (הלכות תענית סי' תתקא) שאפילו לכתחילה מותר לכוס פלפלי וזנגבילא ביום הכפורים, ומה שאמרו שפטור, ולא אמרו שמותר לכוס פלפלים ביום הכיפורים, משום שבאכילה ביום הכיפורים יש חיוב חטאת, ולכן אמרו שאם אוכל זנגבילא אין חיוב, אבל הוא הדין שאין איסור כלל[סו]. אבל **הרמב"ם** (שביתת עשור פ"ב ה"ה-ו) פסק שאסור לעשות כן ומכים אותו מכת מרדות אלא שפטור מן הכרת. וכן פסק **המשנה ברורה** (סי' תריב ס"ק כב)[סז].

מכאן יש ללמוד שאין מברכים על אכילה גסה

שם. כתב **בפירוש הרשב"ץ** (ד"ה ומלאמרינן), שבדברי הגמרא מבואר שאכילה שאין חייבים עליה ביום הכיפורים, אינה נחשבת אכילה אף לגבי ברכה[סח], ומזה יש ללמוד שהאוכל אכילה גסה, שהיא אכילה שאדם אוכל כאשר הוא שבע ביותר ואינו נהנה מאכילה זו, אינו מברך עליה, שהרי הגמרא ביומא (פ:) אומרת שאין חייבים על אכילה גסה ביום הכיפורים. אבל הבולע מאכל בלא לעיסה, צריך לברך עליו, שהרי הגמרא בפסחים (קטו:) אומרת שבלע מצה יצא, נמצא שבליעה נחשבת אכילה.

מנין לרבות דווקא פלפלים והלא אף אתרוג טעם עצו ופריו שוה

להביא עץ שטעם עצו ופריו שוה ואיזהו זה הפלפלין וכו'. הקשה **הרשב"א** (ד"ה עץ), מנין שבא הכתוב לרבות פלפלין, שמא הכתוב בא לרבות אתרוג, שגם אתרוג טעם עצו ופריו שוה כמבואר בסוכה (לה.). ותירץ, שאתרוג לא צריך הכתוב לרבות שחייב בערלה, שפשיטא שחייב בערלה, ורק פלפלים צריך הכתוב לרבות, משום שפלפלים אינם דומים לשאר פירות, שהפלפלים כשהם מתייבשים אינם ראויים לאכילה בעין, שהם תבלין שראויים רק על ידי תערובת, והיה מקום לומר שאינם נחשבים לפרי ואינם חייבים בערלה, ולכן צריך הכתוב לרבות שפלפלים חייבים בערלה[סט].

נט. פרי חדש (או"ח סי' רב ס"ו), **פני יהושע** (בתוס' ד"ה והלכתא) **וביאור הגר"א** (או"ח סי' רב אות טו, יו"ד סי' רצד אות יא). ומתרצים בזה גם מה שקשה בדברי הרי"ף והרמב"ם שלא חילקו בין ארץ ישראל לחוצה לארץ, ונתבאר לעיל (ע"א בענין 'טעם שהרי"ף והרמב"ס' וכו'). והובא לעיל (שם) שתלמידי רבינו יונה הביאו שיש מפרשים כן בשיטת הרי"ף. **ס. וכן** מפרש **הש"ך** (יו"ד סי' רצד סק"ב, ד) הטעם שאין נוהג רבעי בקליפי רמונים ואגוזים, והוסיף שברבעי כתוב פריו ודורשים שרק מה שפרי ולא מה שאינו פרי. **סא. לעיל** הובאה שיטת המגן אברהם שכל שנתרבה מחמת שהוא טפל לפרי, נחשב פרי ממש, ולדבריו מיושב מדוע מברכים על קפריסין בורא פרי העץ, אלא שהט"ז חולק וסובר שדבר שנתרבה מחמת שהוא טפל לפרי, אינו נחשב לפרי, והריבוי הוא רק לערלה, ולכן הקשה מדוע מברכים בורא פרי העץ. **סב. פנים מאירות** (ח"א סי' סה ד"ה ועתה), **ראש יוסף** (ד"ה ורלימי) **ודברי דוד** (ד"ה ותיפוק). **סג. וכתב** הראש יוסף (ד"ה קליפי, ד"ה והנה), שהטעם שאין נוהג רבעי בקליפי רמונים ואגוזים, אינו מטעם שכתב הט"ז, אלא כמו שכתב **הרע"ב** (ערלה פ"א מ"ח) שדין רבעי כמעשר שני, ודבר שאינו חייב במעשר משום שאינו ראוי לאכילה, אין נוהג בו רבעי. **סד. לעיל** [על דברי הגמרא 'קליפי'] הובאו דברי הרשב"א שסובר כך לדינא ומחלק בין ערלה לברכה, וסובר שגם גרעינים ברכתם בורא פרי האדמה אף שנוהג בהם ערלה. **סה. וכן** מסקנת **החזון איש** (סי' לג אות ג ד"ה ובמ"א) עיין שם שהאריך בזה הרבה. ובמשנה ברורה (סי' רב ס"ק לט) פסק שמספק יברך שהכל. **סו. בטור** (או"ח סי' תקסז) הביא דברי הראבי"ה, וכתב שהראבי"ה למד מכאן שמותר בתענית ללעוס עצי קינמון ועץ המתוק ללחלח גרונו ולפלטו, שאפילו אם נסבור שמה שאמרו כאן פטור הכוונה פטור אבל אסור, מכל מקום לענין תענית יהיה מותר, שביום הכיפורים נאסרו עוד הנאות, וכן יום הכיפורים הוא מדאורייתא, מה שאין כן בשאר תעניות. והבדק הבית הקשה עליו איך למד מכס פלפלי שאין בהם הנאה כלל ומזיקים אותו ששורפים גרונו, שגם לעיסת עצי קינמון ודברים אחרים שאינם מזיקים מותרים. ומבאר הפרישה (אות א) שעיקר ההיתר אינו נלמד מכס פלפלי, אלא משום שטעימה בעלמא בתענית מותרת לשיטת הראבי"ה, והטור קיצר בלשונו, והביא רק מכס פלפלי, כיון שסובר שגם הטעם שכס פלפלי פטור הוא משום שזה כמו טעימה שאין דרך אכילה בכך. **סז. והביא** בשער הציון (שם ס"ק כה) עוד ראשונים שסוברים כהרמב"ם, ועיין שאגת אריה (סי' עד) שהאריך בזה. אמנם בשפת אמת (יומא פא: ד"ה אכל) כתב, שאף שאין בזה חיוב משום שאין זו אכילה שמיישבת את הדעת, מכל מקום אסור מדאורייתא משום שמבטל את העינוי בזה שאוכל דברים שאין ראויים עד שנעשה שבע, ומבטל עשה של 'ועניתם את נפשותיכם' (ויקרא כג כז). **סח. ולהלן** (מ. בענין חומץ) יתבאר מדוע מברכים על חומץ שהכל, והרי מי ששותה חומץ ביום הכיפורים פטור. **סט. וכן** כתבו תוספות בסוכה (לה. ד"ה ללמדך).

מדוע התורה צריכה לחדש שפלפלין חייבים בערלה

שם. מדברי הרשב"א הנ"ל מבואר שמה שהתורה היתה צריכה לחדש שפלפלין חייבים בערלה, משום שהיה מקום לומר שכיון שהפלפלין עומדים לייבשן, וכשהם יבשים אינם ראויים לאוכלם בעין, אינם נחשבים פרי. ורש"י בסוכה (שם ד"ה חייבין) פירש, שצריך לחדש שפלפלין חייבין בערלה מפני שהוא עץ נמוך וסלקא דעתך שנחשב לירק[ע]. **הריטב"א** (סוכה לה. ד"ה והא) הביא בשם יש אומרים[עא], שבפלפלין התורה הוצרכה לחדש שהם ערלה מפני שדרך גדילתם היא בעץ עצמו כעין שרף או אבעבועות, ולכן היה מקום לומר שנחשבים כמו עץ ועץ הרי אינו נאסר בערלה, והחידוש הוא שאף על פי כן נחשבים לפרי וחייבים בערלה.

מה שמצאנו שפלפלין אינם מטמאים טומאת אוכלים מדובר כשהם יבשים

ללמדך שהפלפלין חייבין בערלה. והקשה **תוספות רבי יהודה החסיד** (ד"ה ללמדך), שבסוגייתנו משמע שפלפלין נחשבים פרי שהרי חייבים בערלה, ואם כן צריך לומר שחייבים במעשר, אך קשה שמבואר בנדה (נא:) שפלפלין אינם מטמאים טומאת אוכלים, והרי שנינו שם (נ.) כל שחייב במעשר מטמא טומאת אוכלין, ואם כן כיצד פלפלין חייבים במעשר ואינם מטמאים טומאת אוכלים[עב]. ותירץ, שמה שאמרו שאינם מטמאים טומאת אוכלין, מדובר ביבשים, כמו שמבואר כאן שיבשים אינם ראויים לאכילה, אבל רטובים חייבים במעשר ומטמאים טומאת אוכלים[עג].

מחלוקת ראשונים מה ברכת פלפלים רטובים וטעם מי שסובר שברכתם בורא פרי האדמה

לא קשיא הא ברטיבתא הא ביבשתא. נחלקו **הראשונים** מהי ברכת הפלפלים כשהם רטובים, יש שפסקו[עד] שברכתם בורא פרי האדמה, ויש שסוברים[עה] שברכת הפלפלים כשהם רטובים בורא פרי העץ. והקשו הראשונים[עו], כיצד אפשר לומר שברכתם בורא פרי האדמה, הרי הגמרא הקשתה מערלה, כמו שלגבי ערלה פלפלין נחשבים לפרי העץ גם לגבי ברכה צריכים לברך עליהם בורא פרי העץ[עז]. ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. הרמב"ן תירץ, שדרך גדילת הפלפלין שנעשה בעץ עצמו כעין אבעבועות, והם התמרות, ובתחילה הם לבנות והוא הפלפל הלבן, וכשהם מתבשלות יותר מדאי הן פלפל השחור, ומפני זה דינם כתמרות של צלף[עח] שנחשבים לאילן עצמו ולא לפרי האילן, ועל האילן עצמו מברכים בורא פרי האדמה[עט], ולא בורא פרי העץ, ואף שחייב בערלה, זהו משום שהוא עץ מאכל, אבל מכל מקום מברכים עליו בורא פרי האדמה[פ].

ב. הרשב"א (שו"ת ח"א סי' ת) תירץ, שהטעם שברכת הפלפלין בורא פרי האדמה, משום שרוב האנשים אין נוטעים את הפלפלים על דעת לאוכלם כשהם רטובים, אלא על דעת שכשיתייבשו ישחקו אותם ויעשו מהם תבלין, ומטעם זה היה קרוב לומר שיברכו על הפלפלים בעודם רטובים שהכל[פא], אלא כיון שיש מיעוט שנאכלים בעודם רטובים ויש הנוטעים קצת עבור זה, לכן מברכים בורא פרי האדמה[פב], הואיל והכתוב ריבה אותם לחייבם בערלה[פג].

ג. רבינו מנוח (ברכות פ"ח ה"ז) **וספר המאורות** (ד"ה פלפלי) תירצו, שכיון שפלפלין טעם עצו ופריו שוה, לכן אפילו את הפרי מחשיבים כעץ ומברכים עליו בורא פרי האדמה, שכיון שאין הפרש בין העץ לפרי נחשב כל האילן כפרי האדמה, ואין חשיבות לפרי בפני עצמו להיקרא פרי העץ. ואין להקשות, שאף אתרוג טעם עצו ופריו שוה ואף על פי כן מברכים עליו בורא פרי העץ, שיש לחלק שבפלפלין העץ ראוי לתבלין כמו הפרי, מה שאין כן באתרוג שאינו ראוי לאכילה ולא לתבלין[פד].

ד. כתבו **האחרונים**[פה], שרק רבי מאיר סובר שפלפלין חייבים בערלה, אבל חכמים סוברים שאינם חייבים בערלה, וכך יסברו הראשונים שפסקו לברך בורא פרי האדמה, ואכן **הרמב"ם** פסק כחכמים. וכמו שיתבאר להלן.

טעם שהרמב"ם השמיט את הדין שפלפלים חייבים בערלה

שם. הרמב"ם לא הביא את הדין שפלפלין חייבים בערלה. וכתבו **האחרונים** הנ"ל, שהטעם שהרמב"ם השמיט את הדין שבפלפלים נוהג ערלה, משום שסובר שחכמים חולקים בזה על רבי מאיר, וסוברים שאין נוהג בפלפלים ערלה, שמלשון הברייתא 'היה רבי מאיר אומר' משמע שחכמים חולקים[פו].

ובפרי חדש (או"ח סי' תריב ס"ח) כתב שטעם חכמים שחולקים על רבי מאיר, משום שהם סוברים שאינו נחשב כלל עץ מאכל, ואף ברטובים[פז].

ובתוספות יום הכיפורים (פא: ד"ה ודע) כתב שהטעם שחכמים חולקים וסוברים שאין הפלפלים חייבים בערלה, לפי שאין נוטעים אותם על דעת לאוכלם רטובים אלא לייבשם ולאוכלם כתבלין, ואינו נקרא עץ מאכל[פח].

ובערוך לנר כתב שהטעם שחכמים חולקים על רבי מאיר, משום שרק רבי מאיר דורש מ'עץ מאכל' לפלפלין, אבל חכמים דורשים 'עץ מאכל' לדרשה שנדרשת בירושלמי (ערלה פ"א ה"א) לדין אחר שהנוטע לסייג ולקורות פטור מערלה, ואם כן אין לדרוש מזה לחייב הפלפלין בערלה[פט].

ובבית ישראל (קאזניץ, ד"ה מלמד) כתב, שהטעם שהרמב"ם השמיט דין זה משום שהוא פשוט, שרש"י (סוכה לה. ד"ה חייבין) כתב שהחידוש שפלפלין חייבים בערלה, משום שהיה מקום לומר שהם כירק, לפי שאילן הפלפלין הוא אילן קטן, ואם כן כיון שהביאו הפוסקים הדין שאילן קטן נחשב אילן, שוב לא הוצרכו לכתוב דין הפלפלין.

ע. **והתוספות** (שם) הקשו על פירושו, שאילן אינו תלוי בגובה, ויש הרבה אילנות קטנים שיש להם תורת אילן, ומדוע שנחשוב שפלפלין אינם אילן. ובבית ישראל (קאזניץ, ד"ה מלמד) מתרץ שרש"י סובר שהדין שאילן קטן נחשב אילן נלמד מפלפלין. עא. **ראה** ברמב"ן בסוגייתנו (מובא להלן בסמוך). עב. **וכן** הקשו התוספות ביומא (פא: ד"ה שהפלפלין). ולהלן בסמוך יתבאר שהרבה אחרונים סוברים ששיטת הרמב"ם שרק רבי מאיר סובר שבפלפלין נוהג ערלה, וחכמים חולקים וסוברים שאין נוהג ערלה בפלפלין, ונתבאר שם בהערות שבעוללות אפרים ובברכת ראש מתרצים בזה קושיית התוספות ביומא, שמה שאמרו בנדה שפלפלין אינם מטמאין טומאת אוכלים זה לשיטת חכמים שחולקים על רבי מאיר, ולדבריהם גם אין נוהג מעשר בפלפלין. עג. **בהמשך** דבריו הקשה, שבגמרא בעירובין (כח:) מבואר שזרע גרגיר חייב במעשר, לפי שהראשונים שלא היה להם פלפלין היו שוחקין את הזרע גרגיר ומטבילים בו את הצלי, ואם כן מדוע פלפלים יבשים פטורים ממעשר, והרי גם הם ראויים לטבל בהם את הצלי. ותירץ, שזרע גרגיר כששוחקין אותו ראוי גם לאכול בפני עצמו, אבל פלפלין ראויים לאכול רק על ידי טיבול. ועיין שם לענין חיוב תבלין במעשר, ומה שמחלק בתבלין, שיש שעשויים לטעם, ויש תבלין שאינם עשויים לטעם. והובא כל זה בתוספות ביומא. עד. **רב** האי גאון (רשב"א ד"ה לא), רבינו חננאל, הרי"ף [והרא"ה (ד"ה פלפלי) כתב שהוא טעות סופר ברי"ף, וצריך לומר בדברי הרי"ף בורא פרי העץ], התוספות (ד"ה ברטיבתא) והרמב"ם (ברכות פ"ח ה"ז). עה. **הראב"ד** (ברשב"א שם), הרמב"ן (ד"ה ולענין), הרשב"א (שם) וכתב שמהגמרא ודאי משמע שמברכים בורא פרי העץ, הרא"ה (שם), תלמידי רבינו יונה (ד"ה פלפלי) והרא"ש (סי' ו). עו. **בראשונים** הנ"ל, וכן הקשו כעין זה ההשלמה (ד"ה מה שכתב) ורבינו מנוח (ברכות פ"ח ה"ז) ועוד. עז. **והרמב"ן** הקשה על הגאונים שכתבו הטעם לברך בורא פרי האדמה מפני שהכתוב קורא לזה 'עץ מאכל', וקשה שהיא הנותנת לברך בורא פרי העץ. עח. **ובתלמידי** רבינו יונה (ד"ה פלפלי) ובמאירי (ד"ה ומה) כתבו, שיש אומרים שהגאונים אמרו לברך על התמרות בורא פרי האדמה, וכתבו תלמידי רבינו יונה שאינו כלום כי לא הזכירו את התמרות [ונראה מדבריהם שיש באילן פלפלין חוץ מהתמרות, ועליהם דברו הגאונים, ולא על התמרות, אבל ברמב"ן משמע שהתמרות הם הפלפלין]. עט. **ומפרש** שזוהי כוונת הגאונים שנתנו טעם מפני הכתוב 'עץ מאכל' דהיינו שהוא עץ שאוכלים אותו, וכיון שהוא עץ ברכתו בורא פרי האדמה [שהעץ עצמו אינו פרי העץ, ולא שייך לברך עליו בורא פרי העץ]. פ. **וכעין** זה כתב הריטב"א בעירובין (כח: ד"ה זרע) בשם יש שכתבו, שטעם מי שסובר שברכת הפלפלין בורא פרי האדמה, מפני שאינו פרי ורק התורה חידשה לחייבם בערלה. פא. **ולכאורה** קשה שהרשב"א סותר למה שכתב בתשובה אחרת (ח"א סי' תכח) שבפרי עצמו אינו מגרע ברכתו מה שלא נטעי אינשי על דעת לאכלו במצב מסוים, ואם כן גם פלפלין אף שאין נוטעים אותם על דעת לאוכלם כשהם רטובים, מכל מקום בפרי עצמו אין חסרון כזה, ומדוע אין מברכים עליהם בורא פרי העץ. ולעיל (ע"א בענין 'קטניות שזרעו על דעת' וכו') הובאו דברי היד אפרים והאבן העוזר מה שכתבו ליישב דברי הרשב"א. פב. **בדברי** דוד (ד"ה פלפלי) הקשה על דברי הרשב"א שאינו מבין פשרה זו, שהרי אם מה שמיעוט אנשים נוטעים על דעת לאוכלם רטובים, נחשב נטעי אינשי אדעתא דהכי, צריכים לברך בורא פרי העץ, ואם לא נחשב נטעי אינשי אדעתא דהכי, שיברכו שהכל, ומה הפשרה לברך בורא פרי האדמה. פג. **יש** גורסים כמו שהובא בביאור, ולפי זה, הרשב"א נותן טעם מדוע הוא פרי, מפני שהתורה חייבה את הפלפלין בערלה, ולכן אין ברכתו שהכל. ובעוללות אפרים (דין ח) גירסתו 'ומיהו תימה וכו' ולפי זה הרשב"א מקשה מדוע מברכים בורא פרי האדמה, והרי נוהג בו ערלה, ומשמע שהוא פרי עץ. פד. **רבינו** מנוח ביאר עוד חילוקים בין אתרוג לפלפלים, שאתרוג הפרי ניכר באילן, ועוד, שאתרוג נאכל בפני עצמו ולא כפלפלין שאין הדרך לאוכלם בפני עצמם, ועוד, שאתרוג התורה קראה לו 'פרי עץ הדר' (ויקרא כג מ). ועיין במכתם (לעיל ע"א סוף ד"ה ולגבי) שתירץ מצד טעם עצו ופריו שוה, אך כתב סברא אחרת. פה. **תוספות** יום הכיפורים (פא: ד"ה ודע), פרי חדש (או"ח סי' רב סי"ח, סי' תריב ס"ח) ערוך לנר בסוכה (לה. ד"ה מה). פו. **העוללות** אפרים (דין ח) והברכת ראש (ד"ה לא) מוכיחים מהגמרא בנדה שפלפלין פטורים ממעשר, והוא הדין שפטורים מערלה, ומשמע שחכמים חולקים על רבי מאיר, ומיישבים לפי זה מה שהקשו התוספות ביומא [הובא לעיל בשם רבי יהודה החסיד]. ובבית ישראל (קאזניץ, ד"ה מלמד) ובמגן גבורים (סי' רג שלה"ג סק"ג) דחו שאין לומר שחכמים חולקים על רבי מאיר, שהרי על הברייתא בסוכה (שם) שלמדה ש'פרי עץ הדר' זה אתרוג, כי טעם עצו ופריו שוה, הקשתה הגמרא ואימא פלפלין, ומה הקושיא הרי אפשר שהברייתא אינה סוברת כרבי מאיר אלא כחכמים שפלפלין אינם פרי עץ, ורבי מאיר שסובר שפלפלין הם פרי עץ ילמד שכוונת התורה לאתרוג ממקום אחר, כמו שהובא שם בשם רבי שלומד כן מטעם אחר [והערוך לנר הרגיש בקושיה זו עיין שם]. ובבית ישראל (קאזניץ, ד"ה מלמד) כתב, שהטעם שהרמב"ם השמיט דין זה משום שהוא פשוט, שרש"י (סוכה לה. ד"ה חייבין) כתב שהחידוש שפלפלין חייבים בערלה, משום שהיה מקום לומר שהם כירק, לפי שאילן הפלפלין הוא אילן קטן, ואם כן כיון שהביאו הפוסקים הדין שאילן קטן נחשב אילן, שוב לא הוצרכו לכתוב דין הפלפלין. פז. **ומה** שהקשתה הגמרא על רבא מדברי רבי מאיר, משום שהגמרא רצתה לדעת אם דברי רבא יכולים להתאים גם עם דברי רבי מאיר [וכתב שלכן לא חילק הרמב"ם (שביתת עשור פ"ב ה"ו) לענין אכילת פלפלין ביום הכיפורים בין רטובים ליבשים ובשניהם פטור, כי לדברי חכמים גם רטובים אינו חייב עליהם, ואף שמברך עליהם שהכל, מכל מקום לענין יום הכיפורים שתלוי ב'יתובי דעתא' אין זו אכילה שמיישבת את הדעת, אבל יש נוסחאות שהרמב"ם מחלק ביום הכיפורים בין פלפלים יבשים לרטובים, וכתב המגיד משנה שהיא הנוסחא העיקרית]. ובסי' רב כתב שהקושיא גם מרבנן כי גם הם סוברים שהוא פרי האדמה לכל הפחות. פח. **ולפי** זה לכאורה קשה, מה הקשתה הגמרא מדברי רבי מאיר על רבא שאמר שהאוכל פלפלין ביום הכיפורים פטור והרי רבא יכול לתרץ שסובר כחכמים. וביאר, שחכמים ורבי מאיר לא נחלקו אם פלפלין ראויים לאכילה, וכולם סוברים שרטובים ראויים לאכילה ויבשים אינם ראויים אלא לתבלין ונוטעים אותם על דעת התבלין, אלא שלענין ערלה רבי מאיר סובר שיש ריבוי מיוחד להחשיבו כעץ מאכל וחכמים חלקו עליו, אבל ודאי שאם היו נוטעים אותם על דעת לאוכלם רטובים גם לחכמים היו נחשבים כמאכל, וקשה על רבא שסובר שאינם אוכל כלל והאוכלם ביום הכיפורים פטור. פט. **ומכל** מקום אף לדברי חכמים הוא פרי האדמה כירק, ולכן הקשו על רבא.

ברכת הקינמון

שם. עוד כתבו **התוספות**, שעל קינמון מברך בורא פרי האדמה, אפילו כשהוא יבש, שהדרך לאכלו גם כשהוא יבש. **ובפירוש הרשב"ץ** (ד"ה ורליתי) כתב שהיה נראה לו לברך שהכל, ואין בידו להכריע שאינו יודע האילן שממנו הקינמון, מה הוא. **ובשבלי הלקט** (סי' קס) הסתפק אם מברכים על קינמון כשהוא יבש, אך הוסיף, שמכל מקום אפילו כשהוא לח אין מברכים עליו בורא פרי העץ אלא שהכל כיון שאינו פרי אלא קליפת עץ.

ברכת הסוכר

שם. בברכת הסוכר נחלקו **הראשונים**, ויש בזה שלש שיטות: א. יש סוברים[צא], שעל סוכר צריך לברך בורא פרי העץ. ב. **הרמב"ם** (ברכות פ"ח ה"ה) הביא שכל **הגאונים** אמרו שמברך עליו בורא פרי האדמה [ומקצתם אמרו שמברך בורא פרי העץ]. ג. שיטת הרמב"ם בעצמו שברכת הסוכר שהכל נהיה בדברו[צב].

בהלכות גדולות מבואר טעם שיטת הגאונים שמברכים עליו בורא פרי האדמה, שאף שהקנה עצמו של הסוכר הוא עץ, מכל מקום כיון שאינו מוציא פרי אלא נהנים מהעץ עצמו, לא שייך לברך עליו בורא פרי העץ, אלא מברכים עליו בורא פרי האדמה, וכמו שאמרו בתמרות ועלין של צלף שמברכין עליהם בורא פרי האדמה (לעיל ע"א) אף שגדלים על האילן כיון שהם מגוף העץ[צג].

הרמב"ם מבאר מדוע ברכת הסוכר שהכל, מפני שאין זה פרי, ואם דבש תמרים ברכתו שהכל (לח.) אף שלא צריכים לבשל את התמרים כדי להוציא מהם את הדבש, אם כן בסוכר שצריך לבשל את הקנים כדי להוציא מהם את הסוכר, ומשתנים הקנים על ידי האור, ודאי שברכתו שהכל[צד]. וכתב **הטור** (או"ח סי' רב) שיש להשיב על דברי הרמב"ם שסוכר אינו דומה לדבש היוצא מהתמרים, שהרי התמרים עצמם הם פרי ונאכלים כמות שהם, ועיקר נטיעתם הוא כדי לאוכלם בעין, ולכן כשנשתנו ברכתם שהכל, אבל הקני סוכר אינם ראויים לאכילה ועיקר נטיעתם הוא על דעת הסוכר היוצא מהם, ולכן הסוכר נחשב לפרי ומברכים עליו בורא פרי העץ[צה].

וכתב הכסף משנה, שאילו היו הקנים מצויים בארצו של הטור לא היה אומר שלא נוטעים אותם על דעת הקנים עצמם ולכן אינם נחשבים פרי, שהרי במקום שהם מצויים נמכרים לאלפים ולרבבות למצוץ אותם והרי הם כשאר פירות שאוכלים מה שאפשר וזורקים את הפסולת, ואם כן מובן מדוע כתב הרמב"ם שהמים שיוצאים מהם הם כמו דבש תמרים שמברכים עליו שהכל[צו].

בביאור הלכה (סי' רב ד"ה ועל) הקשה על דברי הכסף משנה, שאם נמכרים לאלפים ורבבות למצוץ הפרי עצמו, אם כן במוצץ הקנה עצמו, היה לרמב"ם להסכים לדברי הגאונים שמברכים עליהם בורא פרי האדמה או בורא פרי העץ. ועוד הקשה, שאף שאלפים מוצצים הקנים עצמם, אבל ודאי שעיקר נטיעתם הוא על דעת מימיהם, ואם כן צדקו דברי הטור שהסוכר נחשב לעיקר הפרי וצריך לברך עליו בורא פרי העץ.

הרדב"ז (שם) ביאר שיטת הרמב"ם, שכיון שנוטעים את הקנים על דעת המים היוצאים מהם לכן פשוט שמברכים עליו שהכל[צז]. ומה שביאר הרמב"ם חילוק מדבש תמרים, נצרך לזה רק בשביל לבאר מדוע לאחר שהמים נקרשים ונעשים סוכר ואז כבר נעשה דומה לפרי לא מברך עליו בורא פרי העץ או האדמה, ועל זה ביאר שלא יהיה הסוכר שבא מדבר שעיקרו מים ונקרש על ידי בישול, עדיף מדבש תמרים שבא מהפרי עצמו והיה יותר מקום לומר שיברך עליו בורא פרי העץ ואף על פי כן ברכתו שהכל.

אמנם הביאור הלכה כתב, שטעם הרמב"ם שהמוצץ את הקנים אינו מברך בורא פרי העץ, שכיון שאין יוצא פרי ממש מקני הסוכר אלא רק טעם מתוק אין זה נחשב לפרי, וזה טעם הגאונים שאינו נחשב לפרי העץ, אלא מברכים עליו בורא פרי האדמה, והרמב"ם סובר שמאותו הטעם גם בורא פרי האדמה אין מברכים עליו אלא שהכל נהיה בדברו, שדבר שהוא רק טעם אינו נחשב לפרי כלל, ואפילו לא לפרי האדמה. ומאותו טעם גם על הסוכר עצמו אין מברכים בורא פרי האדמה, ואינו דומה למי שלקות שמברכים בורא פרי האדמה (לקמן לח.) ששם יש פרי אבל כאן אין שום פרי רק טעם העץ ולכן ברכתו שהכל נהיה בדברו.

וכתב שלפי טעם זה, בזמנינו שעושים הסוכר מסלק סוכר, שהוא ירק ואינו גוף העץ, היה צריך להיות ברכתו בורא פרי האדמה. אלא שכאן יש את הטעם הנוסף של הרמב"ם שכיון שנשתנה על ידי האש ואינו הפרי כמות שהוא, ברכתו שהכל. ואף שנוטעים אותו עבור הסוכר [כקושיית הטור], יש לומר שהרמב"ם סובר שכיון שאינו ניכר כלל לעין אדם מאיזה פרי או ירק יצא דבר זה, שהרי הוא עכשיו דומה לחתיכת מלח, לכן ברכתו שהכל[צח].

ברכת האגוז שקורים מושקד"א

שם. עוד כתבו **התוספות**, שברכת האגוז שקורין מושקד"א בורא פרי העץ מפני שנוהגים לאכלו גם כשהוא יבש. **ובט"ז** (שם ס"ק יד) הקשה, מדוע מברכים בורא פרי העץ, והרי אינו יפה לאכילה בלא תערובת[צט], ובודאי שלא נטעו אותו לאכלו בפני עצמו, ואם כן היה צריך להיות דינו כפלפלין שכתב **הרשב"א** (הובא לעיל) שכיון שרובם נוטעים אותם על דעת לאוכלם כשהם יבשים כתבלין, אין מברכים עליהם אף בעודם רטובים בורא פרי העץ. **ובלבושי שרד** כתב, שבאמת רק אם אוכלו על ידי תערובת מברך בורא פרי העץ, ואף ששאר התערובת הרוב, אם אוכלו לרפואה העיקר הוא האגוז, ומברכים בורא פרי העץ. אבל **בנהר שלום** (ס"ק יח) כתב שמדברי התוספות שכתבו שרגילין לאכלו ביובש, משמע שגם נוטעים אותם על דעת לאוכלם כשהם יבשים.

טעם שאין המלתא אסורה משום בישולי נכרים וגיעולי נכרים

והא אמר רבא האי המלתא דאתיא מבי הנדואי[ק] שריא וכו'. פירש רש"י (ד"ה שריא), שאין בזה לא משום בישול נכרים ולא משום גיעולי נכרים. וביומא (פא: ד"ה שריא) הוסיף, שאין משום גיעולי נכרים משום שנותן טעם לפגם. **והמאירי** (ד"ה מרקחת) מבאר הטעם שאין בזה משום בישול נכרים, או משום שאין הדרך לעשות המרקחת על ידי בישול כלל, או שגם אם נעשית בבישול מדובר שיכולים לאכול את הדברים שמהם נעשית גם כשהם חיים, ודבר שיכולים לאכלו כשהוא חי אף אם נתבשל על ידי נכרי, אין בו איסור בישול נכרים (ע"ז לח.).

ולענין גיעולי נכרים, כתב המאירי כדברי רש"י שאין בו משום גיעולי נכרים משום שנותן טעם לפגם. והיינו משום שסתם כלים של גויים אינם בני יומן [שכלי שנתבשל בו איסור ועבר יום אחד מעת לעת הכלי נותן טעם לפגם][קא]. אלא שהקשה, מדוע המרקחת אינה נאסרת משום גיעולי נכרים שהרי יש לחשוש שמא חתכוה בסכין של גוים והשמנונית שעל הסכין המתיקה את

צ. **כתב** בערוך השלחן (סי' רב סמ"ה) שאף שקינמון עומד לתבלין, מכל מקום יש בו טעם טוב גם כשהוא נאכל לבדו. צא. **הלכות** גדולות (הל' ברכות פ"ו), תוספות (ד"ה ברטיבא) והרא"ש (סי' ו). והם מדברים מסוכר שנעשה מקני סוכר שנחשבים לעץ ובזה כתבו שמברכים בורא פרי העץ, אך בזמנינו שהסוכר עושים נעשה מסלק סוכר שהוא פרי האדמה ברכתו לשיטת הראשונים הנ"ל בורא פרי האדמה. צב. **ומפרשים** רבינו מנוח והכסף משנה שהרמב"ם והגאונים חלוקים גם כשמוצצים הקנים בעצמם וגם אם מבשלים הקנים ועושים מהיוצא ממנו סוכר. אבל באור לו בציון (נר מצוה קנה) כתב, שהרמב"ם חולק על הגאונים רק במוצץ הקנים עצמם, אבל אם עשו מהם סוכר מודה שאין ברכתם שהכל, ומיישב בזה מה שהקשה הטור על הרמב"ם. ומה שהזכיר הרמב"ם שלא יהיה הסוכר שמשתנה על ידי האור, כוונתו, שלא יהיה דבש הקנים העומד להשתנות על ידי האור יותר טוב מדבש תמרים שאף שאינו צריך להשתנות על ידי האור ברכתו שהכל. ובברכת ראש (בתוס' ד"ה ברטיבא) כתב להיפך, שאם מוצץ הקנים לכולי עלמא ברכתם בורא פרי האדמה שלא גרע מעלי צלף וקפריסין שמברך בורא פרי האדמה לשיטת הרמב"ם, ונחלקו רק בסוכר. צג. **בביאור** הלכה (סי' רב ד"ה על) כתב שהרדב"ז (שו"ת ח"ה סי' אלף תקלא) לא ראה דברי ההלכות גדולות, ולכן פירש שהטעם שהגאונים פסקו לברך בורא פרי האדמה, משום שיש שמחליפים גזעם פעם בשתי שנים, ואינם נחשבים לעץ. צד. **וביאר** הכסף משנה, שהרמב"ם מבאר כאן את שני הדינים שחלק בהם על הגאונים, שבמוצץ את הקנים בעצמם כתב שמברך שהכל מפני שאינו פרי, ועל סוכר עצמו הוסיף שאפילו היינו מודים שקני סוכר נחשבים פרי והמוצץ אותם יברך בורא פרי העץ אולם מכל מקום כשעושים מהם סוכר ברכתו שהכל, ועל זה כתב הטעם מפני שלא יהיה עדיף מדבש תמרים שברכתו שהכל. צה. **ובהגהות** מיימוניות (אות כ) הביא שרבו השיב על דברי הרמב"ם שאינו דומה לדבש תמרים שדבש תמרים לא אישתני לעילויא מה שאין כן הסוכר אישתני לעילויא. ונראה שהוא כקושיית הטור שדבר שאישתני לעילויא נטעי אינשי אדעתא דהכי. המשכנות יעקב (סי' לז) הקשה על דברי הטור שלשיטתו שנחשב לפרי היה צריך להיות חייב בערלה שהרי בגמרא מדמים ערלה לברכה והרי שנינו בתרומות (פי"א מ"ג) שאין לוקין משום ערלה אלא על היוצא מן הזיתים והענבים בלבד, ואם כן גם על סוכר אין לוקין משום ערלה, ומשמע שאינו פרי. ובשבט הלוי (ח"ד סי' יט) מתרץ שאין ללמוד מערלה לברכה, שגדרי ערלה לחוד וגדרי ברכה לחוד, ומה שמדמים בגמרא ערלה לברכה, זה רק בפרי שחייב בערלה, ואנו דנים אם קליפתו גם נחשבת לפרי, בזה שייך ללמוד מערלה, וכן בדבר שהוא פרי ואנו דנים על מימיו אם עדיין בגדר הפרי או שהם זיעה בעלמא, בזה יש ללמוד מערלה, אבל בקני סוכר שאינן בגדר פרי לגבי ערלה, מפני שאין כאן פרי רק עץ שיש לו טעם, בזה יש לומר שגדרי ברכה אינם כגדרי ערלה [ועיין לעיל (ע"א) בענין דין התמרות בערלה, שהובא כעין סברא זו מהש"ך, שרק כשדנים אם הוא טפל לפרי וכדומה יש לדמות ערלה לברכה]. עוד כתב שם במשכנות יעקב שמה שבהלכות גדולות פסק לברך בורא פרי העץ הוא לשיטתו, שגם על דובשא דתמרי מברכים בורא פרי העץ, אבל לפי מה שאנו פוסקים (או"ח סי' רב ס"ח) שדובשא דתמרי ברכתו שהכל גם בסוכר ברכתו שהכל. ובשבט הלוי דחה דבריו, שאף ההלכות גדולות שכתב שבדבש תמרים ברכתו בורא פרי העץ הוא משום שנכלל בלשון הכתוב (דברים ח ח) 'דבש' אבל סוכר לא הוזכר בתורה כפרי. ומאידך אף הסוברים שבדבש תמרים ברכתו שהכל, משום שלא נשתנה לעילויא, שעיקר אכילתם הוא כשהם תמרים, אבל סוכר שכך הוא עיקר אכילתו ונטעי אינשי אדעתא דהכי, היה מקום לברך עליו בורא פרי העץ כמו שכתב הטור, ואין לדמות סוכר לדבש תמרים. וכתב המשכנות יעקב שמה שכתב הטור שנטעי אינשי אדעתא של הסוכר, יש לומר שמי פירות נחשבים זיעה אף אם נטעי אינשי אדעתא דהכי, ויבואר להלן (לח.) האם כשנטעי אינשי אדעתא דהכי נחשב זיעה. ועיי"ש עוד מה שהאריכו בזה. צו. **אמנם** בבית יוסף כתב על דברי הטור שדברי טעם הם, אבל כיון שיש מחלוקת בזה עדיף לברך שהכל, שעל כולם אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא (להלן מ.). וכתב הביאור הלכה (סי' רב ד"ה על) שבכסף משנה חזר בו הבית יוסף וחולק על דברי הטור. צז. **כוונתו** כפי שמשמע גם מהמשך דבריו, שמים גם אם באו מדבר שגידולו מן הארץ אינם נחשבים כפרי שיהיה אפשר לברך עליהם בורא פרי העץ או האדמה. וכתב כן רק במי סוכר שנראים כמים, אבל יין ושמן אף שהם משקים אינם דומים למים. צח. **עיין** דרך אמונה (תרומות פ"ב בביאור הלכה ד"ה אלס) מה שכתב בדין הסוכר לענין מעשר. צט. **אף** שהתוספות כתבו שרגילים לאכלו ביובש, מכל מקום אין זה עיקר אכילתו. ק. **כאן** פירש רש"י (ד"ה הנדואי) שהנודאי הוא כושיים, ובעבודה זרה (טו. ד"ה נפרנא הינדואה) פירש הודו. והמאירי ביומא (לד: ד"ה ואמר) הביא שני הפירושים. ובתוספות יום טוב ביומא (פ"ג מ"ז) הביא מהתרגומים מקור לשני הפירושים. קא. **עיין** בתוספות יום הכיפורים ביומא (שם ד"ה עוד פרש"י) שביאר כוונת רש"י אף אם כליהם בני יומן, בהימלתא נותן טעם לפגם [ונראה שכוונתו כפי שביארו המאירי ותלמידי רבינו יונה בסמוך].

המרקחת, וכמו שאסרו בקורט של חלתית[קב] של נכרים (שם לט.) שאף שהטעם של הסכין פגום, מכל מקום החריפות של החלתית משביחה את טעם השמנונית שעל הסכין, ונותן טעם לשבח, יש לומר שבקורט של חלתית יש בו קצת מרירות, והשמנונית מעבירה את המרירות, ומשביחה את החלתית, אבל במרקחת זנגביל, החריפות החזקה היא השבח של המרקחת, ואם השמנונית ממתקת את המרקחת, היא פוגמת במרקחת, ולכן השמנונית נותנת טעם לפגם, ואינה אוסרת את המרקחת.

וכן כתבו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה ומרקחת) שמטעם זה אין לחשוש שנתבשל המרקחת בכלים של איסור, כי הטעם שנכנס על ידי הכלים מבטל את החריפות, ושבח המרקחת הוא חריפותה, ולכן אף אם נתבשל בכלים של איסור, זה נותן טעם לפגם ומותר. והביאו שיש מי שאוסר בזה, והקשו עליו מדברי הגמרא שהתירו המלתא דאתו מבי הנדואי.

ובדבריהם מבואר שאף אם חתכוה בסכין של איסור בן יומו, מותר. אבל **המרדכי** (רמז קטז) כתב, שהטעם שאין בזה גיעולי נכרים, כי אין חותכים את הזנגביל בסכין, אלא עוקרים אותו ביד, אי נמי מפני שיש להם סכינים מיוחדים לכך[קג]. ומה שאין נאסר מחמת הכלי שנתבשל בו הוא משום שיש להם כלים מיוחדים לכך, או משום שסתם כליהם של נכרים אינם בני יומן ונותנים טעם לפגם[קד].

ובסמ"ג (עשין כז הל' ברכות) כתב שאין נאסר מחמת הסכין, כי סתם סכין של נכרי אינו בן יומו[קה].

מהיכן הוכיחה הגמרא שזנגביל ראוי לאכילה

שם. רש"י ביומא (פא: ד"ה שריא) פירש, שהוכחת הגמרא שזנגביל ראוי לאכילה היא ממה שאין בהמלתא איסור בישולי עכו"ם, שהטעם בזה, משום שהוא ראוי לאכילה כמות שהוא חי, ולכן לא נאסר במה שרקחוהו נכרים, ומזה הקשתה הגמרא מדוע האוכלו כמות שהוא ביום הכיפורים פטור הרי הוא ראוי כך לאכילה. **ובתוספות יום הכיפורים** (שם ד"ה עוד) הקשה, מנין לרש"י שהגמרא הקשתה ממה שאין בו איסור בישולי נכרים, ומדוע לא פירש שקושיית הגמרא היא ממה שמברכים על ההמלתא בורא פרי האדמה, ומשמע שהוא ראוי לאכילה, שעל דבר שאינו ראוי לאכילה אין מברכים כלום, ואם כן מדוע האוכל זנגביל ביום הכיפורים פטור. ותירץ, שיש לדחות שבאמת זנגביל אינו ראוי לא לח ולא יבש, ומה שמצאנו שמברכים על ההמלתא, היינו משום שאם מבשלים אותו בדבש אז הוא ראוי לאכילה ומברכים עליו כמו על שאר פירות שראויים רק מבושלים, ולכן הוצרך רש"י לפרש שהוכחת הגמרא היא ממה שאין בו איסור בישולי נכרים, שמשמע שראוי לאוכלו בעודו חי אף בלא המרקחת, שאם לא כן היה נאסר משום בישול נכרי[קו].

אמנם תלמידי רבינו יונה (ד"ה פלפלי) פירשו, שהוכחת הגמרא שזנגביל ראוי לאכילה היא ממה שאמר רבא שמברכים עליו בורא פרי האדמה, והקשתה הגמרא ממה שאמר שאם אוכלו ביום הכיפורים פטור ומשמע שאינו נחשב אוכל לא לענין יום הכיפורים ולא לענין ברכה. וכן ביאר **המגן אברהם** (סי' רג סק"ד) קושיית הגמרא לשיטת **התוספות והטור** שדייק בדבריהם שחולקים על רש"י שאין כלל בישולי עכו"ם בהמלתא, ובהכרח שילמדו ראיית הגמרא כדברי תלמידי רבינו יונה[קז].

הנהר שלום (שם סק"ג) מקשה על שיטה זו, אם קושיית הגמרא היא מהברכה, כיצד תירצה הגמרא שמה שמברכים בורא פרי האדמה מדובר ב'רטיבתא' דהיינו בזנגביל רטוב, הרי גם על מרקחת העשויה מזנגביל יבש יש לברך בורא פרי האדמה [שהרי כעת היא ראויה לאכילה[קח]]. והביא **בשם הרב מלכא משיחא** שהשיב לו, שאין פירוש הגמרא 'רטיבתא' זנגביל רטוב, אלא הכוונה כל מרקחת רטובה בין אם עשאוה מזנגביל רטוב ובין אם עשאוה מזנגביל יבש והרטיבוהו על ידי הדבש, כיון שכעת היא רטובה וראויה לאכילה מברכים עליה בורא פרי האדמה. וכעין זה מבואר **בדברי חמודות** (סי' ו אות יב).

מדוע אין מברכים על זנגביל בורא פרי העץ

ומברכין עליה בורא פרי האדמה[קט]. **הרמב"ן** (ד"ה ולענין) מפרש הטעם שמברכים על זנגביל בורא פרי האדמה, שהזנגביל אינו פרי אלא שורשים מן העץ. וכתב שלשיטת **הגאונים** שמברכים על הפלפלין בורא פרי האדמה, יש לומר שהמלתא היינו פלפלין, שהרי הפלפלין באים מהינדואי ולא ממקום אחר, והטעם שמברכים בורא פרי האדמה כמו שנתבאר לעיל בטעם שפסקו לברך בורא פרי האדמה על הפלפלין. **והטור** (או"ח סי' רג) כתב לפי שאינו עיקר הפרי. **והב"ח** (סק"י) הקשה מדוע הוצרך הטור לפרש שאינו עיקר הפרי, והרי הזנגביל הם שורשים שגדלים מתחת לקרקע, וודאי שאינם פרי עץ. והביא, שראה בספר ישן מהטור בכתב יד שכתב להיפך, שמכל מקום מברכים בורא פרי האדמה, לפי שהזנגביל עיקר הפרי [עיין שם מה שפירש גירסא זו]. וכתב עוד, שיש לפרש דברי הטור לפי גירסת הספרים, שהטור בא לפרש מדוע על שורשים של העץ אין מברכים בורא פרי העץ, ועל זה מפרש שאינו עיקר הפרי, מפני שעיקר הפרי הוא רק מה שגדל מעל הקרקע, ולא השורשים שגדלים מתחת לקרקע.

הדין בזנגביל רטוב לא מרוקח וביבש מרוקח לענין ברכה

לא קשיא הא ברטיבתא הא ביבשתא. התוספות (ד"ה ברטיבתא) פירשו שרטיבתא היינו ליטוארי"ו, **ורש"י** (ד"ה המלתא) פירש שהמלתא שהיא המרקחת שעליה דיבר רבא היא ליטוארי"ו. ומדייק מכך **הדברי חמודות** (אות יב) שמה שתירצה הגמרא 'הא ברטיבתא' היינו שמדובר כאן במרקחת, שהרי רש"י פירש על מרקחת מה שתוספות פירשו ברטיבתא, ואם כן הגמרא תירצה שמדובר בהמלתא רטיבתא ורבא דיבר בזנגביל יבש. ולפי זה מסתפק הדברי חמודות מה יהיה הדין בזנגביל רטוב אלא שאינו מרוקח, שהרי הגמרא דיברה דווקא במרוקח שמברכים בורא פרי האדמה, ומצד שני אין הוא כמו יבש שאינו ראוי לאכילה כלל ואין מברכים עליו.

אמנם הביא שהבית **יוסף** (סי' רג ס"ו) כתב על המלתא, שבגמרא משמע שהוא זנגביל מרוקח ויש בזה חידוש, שהיה מקום לומר שמחמת שנתרקח בדבש יברך עליו שהכל והשמיעה לנו הגמרא שעדיין ברכתו בורא פרי האדמה. ודייק בדברי הבית יוסף, ש'רטיבתא' פירושו זנגביל רטוב שאינו מרוקח, ובהמלתא השמיעה הגמרא שאפילו מרוקח ברכתו בורא פרי האדמה. ואם כן על זנגביל רטוב שאינו מרוקח מברכים בורא פרי האדמה, וכן פסקו **הטור והשלחן ערוך** (סי' רג סי"ח).

אך עדיין מסתפק הדברי חמודות מה הדין במרקחת העשויה מזנגביל יבש, שבדברי הבית יוסף יש משמעות שדווקא זנגביל רטוב ברכתו בורא פרי האדמה, או שאחר שרקחוהו גם יבש הוא כבר ראוי לאכילה וגם עליו יברכו בורא פרי האדמה[קי]. וביאר הדברי חמודות, שאם מברכים על זנגביל יבש מרוקח בורא פרי האדמה, צריך לומר ש'רטיבתא' אין פירושו דווקא בזנגביל רטוב אלא שלכל מרקחת יש דין רטיבתא[קיא].

ואכן השלחן ערוך (סי' רג ס"ו) פסק, שמרקחת של זנגביל רטוב מברכים בורא פרי האדמה, והוא הדין אם מרקחים זנגביל יבש כיון שעל ידי כך הוא ראוי לאכילה מברכים עליו בורא פרי האדמה.

הדין בזנגביל יבש מרוקח לענין בישולי נכרים

שם. נתבאר לעיל **שרש"י** פירש, שהוכחת הגמרא שזנגביל חי ראוי לאכילה היא ממה שאין בהמלתא איסור בישול נכרים, ולפירושו תירצה הגמרא 'הא ברטיבתא הא ביבשתא', שדווקא רטוב ראוי לאוכלו חי ואינו אסור משום בישולי נכרים אבל יבש אינו ראוי לאוכלו חי והאוכלו ביום הכיפורים פטור, ומדייק מכך **המחצית השקל** (סי' רג סק"ד), שבזנגביל יבש מרוקח יהיה בו איסור בישולי נכרים כיון שאינו ראוי לאוכלו חי.

[קב] **רש"י** (שם לה: ד"ה חלתית) פירש, שחילתית הוא מין פרי ומחתכין את קרטיו בסכין. [קג] **ולשיטתו** אם יחתכוהו בסכין של איסור, יאסר, שלא גרע מקורט של חילתית. [קד] **ובהגהות** מלא הרועים הקשה שהרי המרדכי דימה זנגביל לקורט של חילתית, ואם כן אף כלים שאינן בני יומן משביחים את הטעם. ובביאור מרדכי (אות טו) כתב שהמרדכי חזר בו וסובר שאם הסכין אינו בן יומו מותר, ואף אם לא יהיו סכינים מיוחדים לכך מותר אם הוא סכין נקי, שאין עליו שמנונית. אבל התורת חטאת (כלל סה ס"ז) מתרץ, שכשמבשלים את ההימלתא, הוא מרוקח בדבש ועוד דברים, ואינו חריף כבר, ולכן באינו בן יומו מותר, מה שאין כן כשחותכין בסכין את הזנגבילא, והוא בפני עצמו, הוא חריף, ורק כשהוא חריף יש לדמותו לקורט של חילתית. [קה] **והש"ך** (יו"ד סי' נו ס"ק יז) הוכיח מדברי הסמ"ג שאין הזנגביל נחשב דבר חריף, שאם לא כן גם באינו בן יומו היה צריך ליאסר. ועל פי זה פסק לא כדברי הרמ"א [שפסק כהמרדכי] שבמרקחת של זנגביל לא חוששים לסכין של נכרים משום שיש להם סכינים מיוחדים, שמשמע מדבריו, שאם אין להם סכינים מיוחדים, אף אם אינם בני יומן אסור, שזנגביל הוא דבר חריף. [קו] **וכן** משמע במגן אברהם (סי' רג סק"ד) וביאר המחצית השקל דבריו באריכות. [קז] **וראה** לקמן בסמוך שיתבאר שיטת התוספות והטור בהרחבה. [קח] **וראה** לקמן בהערה דברי הט"ז בענין זה. [קט] **הטור** (בסוף סי' רד) הביא שיש גורסים שמברכים על ההמלתא 'שהכל'. ובט"ז (ס"ק יד) הקשה על גירסה זו, שלגירסה זו משמע שהדבש עיקר, ולכן מברכים שהכל, ואם כן איך הוכיחה הגמרא ממה שאין בו איסור בישול נכרים, שזנגביל ראוי לאכילה בעודו חי, שמא אינו ראוי לאכילה בעודו חי, ואף על פי כן אין בו איסור בישול נכרים, כיון שהדבש הוא העיקר והדבש ראוי לאכול בעודו חי, ומבואר בשלחן ערוך (יו"ד סי' קיג ס"ג) שבבישול נכרים הולכים אחר העיקר, אבל אם גורסים 'בורא פרי האדמה' מובן, שמשמע שהזנגביל עיקר, ואף על פי כן אין בו איסור בישול נכרים, ומוכח שנאכל בעודו חי. ובנהר שלום (סק"ו) מיישב, שיש לומר שרק לענין ברכה נחשב הדבש עיקר, משום שעל הנאתו הוא מברך וטעם הדבש מורגש טפי, אבל לענין בישול נכרים, יש לומר שהזנגביל עיקר כיון שהדבש בא לתקן הזנגביל. ולפי מה שיתבאר בסמוך שיש שסוברים שהוכחת הגמרא ממה שמברכים על הזנגביל בורא פרי האדמה, יש לומר שמי שגורס 'שהכל' יסבור שהוכחת הגמרא מהברכה, ומיושבת קושיית הט"ז. [קי] **הט"ז** (סי' רד ס"ק יד) כתב, שאף שאין ראיה מהגמרא מה הדין בזנגביל יבש מרוקח כי הגמרא דיברה בזנגביל רטוב, אך פשוט שאין חילוק ביניהם שהרי כעת היא ראויה לאכילה ולמה שלא יברכו עליה, וכדין כל הפירות שראויים רק אחר בישול. [ולעיל הובאה סברא כזו בשם התוספות יום הכיפורים בביאורו ברש"י]. [קיא] **ולעיל** הובא מהנהר שלום (סי' רג סק"ג) שאף אם מרטיבים את הזנגביל היבש על ידי הדבש נקרא 'רטיבתא'.

אמנם כתב **המגן אברהם** (שם סק"ד), שדעת **התוספות** והטור אינו כן אלא אף זנגביל יבש מרוקח מותר ואין בו משום בישולי נכרים[קיב]. ומבאר המחצית השקל, שדייק זאת ממה שהביאו את הדין של מרקחת ולא חילקו בין רטוב ליבש, שהטור (שם) הביא דין זה בסתמא וכן התוספות (ד"ה ברטיבתא) כתבו שליטוארי"ו מברכים עליו בורא פרי האדמה וליטוארי"ו הוא שם המרקחת[קיג] ולא כתבו שדווקא במרקחת מזנגבילים רטובים, ומשמע שבכל האופנים המרקחת מותרת באכילה ואין בה משום בישולי נכרים.

וביאר המגן אברהם, שאין איסור בישול נכרים בזנגביל יבש אף שאין ראוי לאוכלו חי, כיון שראוי לאוכלו על ידי לחם ומלח נחשב שראוי לאוכלו חי ואין בו איסור בישולי נכרים. והביא ראיות לדבריו ממה שמצאנו שדג מליח אין בו משום בישולי עכו"ם[קיד], וכן חומץ ושמן אין בהם משום בישולי עכו"ם ואף שאין נאכלים לבדן.

אולם בעוללות אפרים (דין ח ד"ה והנה) חולק וסובר שמה שראויים לאכילה על ידי מלח ומים אין זה נחשב ראוי לאוכלו חי, ומה שהביא המגן אברהם ראיה מדג מליח, משמע משם להיפך שהרי דג שאינו מלוח כיון שאי אפשר לאוכלו חי יש בו משום בישולי עכו"ם, ורק אם מלחו אותו שנאכל כמות שהוא אזי אין בו משום בישולי עכו"ם, ואם כן דג שאינו מלוח אף שהיה אפשר למולחו ולאוכלו אינו נחשב ראוי לאוכלו חי, ומשמע דלא כהמגן אברהם. וכן דחה מה שהביא ראיה מחומץ ושמן[קטו], כיון שהם אינם ראויים על ידי הבישול יותר ממה שהיו ראויים קודם לכן, וכפי שהגמרא הביאה לעיל (ע"א) ששמן אינו ראוי אלא על ידי אניגרון, וכיון שהבישול אינו מתקנם לאכילה אין משמעות למה שלא היה ראוי לאוכלו חי קודם לכן שהרי גם עתה אינו ראוי והבישול לא מעלה ולא מוריד.

ולכן כתב שהטעם לשיטה זו שאין במרקחת משום בישולי עכו"ם, מפני שהם מפרשים שכלל אין מבשלים את הזנגביל, אלא כפי שפירש רש"י ביומא (פא: ד"ה הימלתא) שהמלתא עשויה מבשמים כתושים מעורבים בדבש, ואם כן הוא המרקחת רק 'כבושה'[קטז], ובכבוש על ידי נכרים, אין איסור בישול נכרים[קיז].

ברכת חבושים וורדים מרוקחים בדבש

שם. כתב **הטור** (סוף סי' רד), שורדים וחבושים מרוקחים בדבש היה נראה לי לברך שהכל, כיון שהדבש הוא העיקר, ואף שבאגוז המטוגן בדבש מברך עליו בורא פרי העץ, שם מדובר שהאגוז הוא שלם[קיח]. ואינו דומה ל'המלתא' שמברכים עליה בורא פרי האדמה, משום שבהמלתא הבשמים עשויים לטעם, ודבר העשוי לטעם לא בטליה, אבל ורדים וחבושים וכדומה נותנים אותם לאכילה[קיט], וכיון שהדבש עיקר מברכים שהכל[קכ]. וכתב שהוא מבטל דעתו לדעת חבריו, שחולקים עליו וסוברים שהדבש טפל, ולדבריהם מברכים על מרקחת ורדים בורא פרי האדמה לפי שאינו עיקר הפרי[קכא].

וכתב הבית יוסף (ד"ה וכמה) שיש לדקדק מדוע מברכים על מרקחת ורדים בורא פרי האדמה, והרי הורדים אינם ראויין לאוכלן לא חיים ולא מבושלים, ורק הדבש מכשירם לאכילה, ואם כן הדבש עיקר. ותירץ שאדרבה, כיון שעיקר תיקון הורדים לאכילה, הוא על ידי הדבש, נמצא שהדבש טפל לורדים שלא בא אלא להכשיר את הורדים, וכמו בפירות שאינם נאכלים חיים, מברכים עליהם אחר בישולם כברכת הפרי (להלן לח:), ואין אנו אומרים שהמים עיקר שהם הכשירו את הפירות.

מדברי הגמרא משמע שרק חיטין שהם כעין חביץ קדרה שנדבקו קצת ברכתם בורא מיני מזונות

כי פליגי בדייסא כעין חביץ קדרה. כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה חביץ), שממה שאמרו דייסא כעין חביץ קדרה, משמע שאין מברכים על חיטים בורא מיני מזונות רק אם נכתשו החיטים ונדבקו כעין חביץ קדרה[קכב], אבל אם בישל החיטים והגרעינים שלמים, דינם ככוסס את החיטה שמברך בורא פרי האדמה (לז.)[קכג]. וכן מבואר להלן **בתוספות** (שם ד"ה הכוסס) שאף בחיטים שלוקות אם הם שלמים ברכתם בורא פרי האדמה[קכד].

האם טעם רב כהנא משום שכל שיש בו מחמשת המינים מברך בורא מיני מזונות

רב כהנא אמר בורא מיני מזונות סבר סמידא עיקר, אמר רב יוסף כותיה דרב כהנא מסתברא דרב ושמואל וכו'. **בשיטת ריב"ב** (על הרי"ף, ד"ה נקוט) כתב[קכה], שפסקו כרב כהנא ולא מטעמיה, שטעם רב כהנא משום שהקמח הוא העיקר, ולדברי רב כהנא, אם הדבש יהיה העיקר, יברכו שהכל, אבל ההלכה כרב ושמואל שכל שיש בו מחמשת המינים אפילו אינם העיקר מברכים בורא מיני מזונות, ורב יוסף פסק שחביץ קדרה ברכתו בורא מיני מזונות, מפני הדין של רב ושמואל, ואם כן אפילו אם העיקר יהיה הדבש יברכו בורא מיני מזונות. אבל **ברשב"א** (לז. ד"ה תיובתא) כתב, שדברי רב ושמואל שכל שיש בו מחמשת המינים מברכים בורא מיני מזונות, הם כדברי רב כהנא, ומשמע מדבריו שאף טעמו של רב כהנא שמברכים על חביץ קדרה בורא מיני מזונות הוא משום הדין של כל שיש בו וכו'.

הטעם שכל שיש בו מחמשת המינים מברכים בורא מיני מזונות

גופא רב ושמואל דאמרי תרוויהו כל שיש בו מחמשת המינים מברכין עליו בורא מיני מזונות. כתב **הטור** (תפילה סי' רח), שהטעם שבחמשת המינים אפילו על ידי תערובת מברכים עליהם בורא מיני מזונות, הוא מפני שהם משבעת המינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל, שכוסמין הם בכלל חיטה, ושבולת שועל ושיפון הם בכלל שעורה, ועוד, שיש להם מעלה כי עליהם יחיה האדם שעושים מהם פת[קכו], ולכן אף אם לא עושה מהם פת אלא מבשל אותם כדייסה, ואפילו אם עירב בהם שאר דברים גם כאשר שאר הדברים הם הרוב, מברך עליהם תחילה בורא מיני מזונות ולבסוף ברכה אחת מעין שלש[קכז].

ביאור ספיקם של התוספות בשקדים שעושים לחולה

שם. כתבו **התוספות** (ד"ה כל), שכשנותנים קמח לתוך הפולין או העדשים או הכרישים או לתוך השקדים כמו שרגילים לעשות לחולה, אם נותנים הקמח

קיב. **וביאר** המגן אברהם, שהתוספות והטור ילמדו קושיית הגמרא כפירוש תלמידי רבינו יונה (הובא לעיל), שהרי אינן יכולים ללמוד כרש"י שביאר קושיית הגמרא ממה שאין במרקחת בישולי עכו"ם, כי לשיטתם לעולם אין במרקחת בישולי עכו"ם וכדלקמן. קיג. **כמו** שפירש רש"י (ד"ה המלתא) על המלתא. קיד. **הגמרא** בעבודה זרה (לח:) מביאה בזה מחלוקת אמוראים, והרמב"ם (מאכלות אסורות פי"ז הי"ז) והשלחן ערוך (יו"ד סי' קיג סי"ג) פסקו שמותר. קטו. **וכתב**, שאמנם לגבי שמן הגמרא בעבודה זרה (לח:) אומרת שמותר אך לגבי חומץ אינו יודע מנין למגן אברהם שאין בו משום בישולי עכו"ם. ובכל אופן כתב אחר כך שבמה שביאר מתיישב גם חומץ. קטז. **והביא** שכן כתב הדברי חמודות בחולין (פ"ח סי' לא אות קסח) וששמע כן מהסוחרים, שעושים את המרקחת על ידי כבישה. ולעיל הובא שהמאירי כתב שאחד מהטעמים שאין איסור בישול נכרים משום שאינו נעשה על ידי האור וכדברי העוללות אפרים והדברי חמודות. קיז. **אמנם** כתב שרש"י לשיטתו גם בכבוש יש איסור בישול נכרים, ולכן פירש שראיית הגמרא היא ממה שהמרקחת מותרת באכילה ואין בה משום בישולי נכרים. ועיין שם מה שהביא עוד ביאור מהעטרת תפארת מדוע אינו נאסר משום בישול נכרי. קיח. **וביאר** הבית יוסף שכאן מדובר בחבושים וורדים כתושים ביותר, ומה שכתב הטור אגוז שלם אין כוונתו שלם ממש שהרי מדובר שם באגוז קשה שלוקח רק מה שבתוכו ואין דרך לטגנו שלם, אלא רק בא לאפוקי שהאגוז אינו כתוש לגמרי כמו החבושים והורדים. קיט. **כמו** שאמרו בביצה (לח:) ובחולין (ו.). והרמב"ם (ברכות פ"ג ה"ו) כתב, שכל דבר שבא לדבק או לצבוע או ליתן ריח בתבשיל הוא טפל, אבל אם מערבין אותו כדי ליתן טעם בתערובת נחשב עיקר. וכתב הכסף משנה שמקורו מהגמרא הנ"ל. וכתב עוד הרמב"ם, לפיכך מיני דבש שמבשלין ונותנים בהם חלב חיטה כדי לדבק מברכים שהכל לפי שלא בא לתת טעם. וכתב הכסף משנה [וכן הוא בחיבורו בית יוסף (שם סי"ג)] שמשמע מדברי הרמב"ם שאם החלב חיטה היה בא לתת טעם היו מברכים בורא מיני מזונות, ומשמע כמו החולקים על הטור, שאם נותנים דברים לתוך הדבש כדי לתת טעם בדבש, הם נחשבים לעיקר. ובדרכי משה כתב, שהרמב"ם דיבר רק באופן שהנותן טעם במרקחת הוא עיקר התבשיל [ופירש כך אף בטור, ונמצא שלשיטתו הרמב"ם סובר כהטור]. ומבואר בדברי הכסף משנה והדרכי משה שלומדים בדברי הרמב"ם שכתב כן בכל המינים, ולאו דווקא בחמשת המינים, אמנם האחרונים [מגן אברהם (ס"ק כה), חכם צבי (סי' קנט) ומים חיים (תשובות שבסוף הספר סי' ח)] כתבו שהרמב"ם כתב כן רק בחמשת המינים שאם באו לתת טעם הם העיקר, וכדינו של רב ושמואל בסמוך, וכמו שסיים 'חלב חיטה' וכו'. קכ. **ובביאור** חילוק הטור מצאנו שני ביאורים. הב"ח (ד"ה אבל) מבאר כוונת הטור במה שכתב שמרקחת הבשמים [המלתא] אינה עשויה למאכל אלא לתת טעם, שהטור היה יודע שמה שהיו רוקחים הבשמים בדבש, לא היה כדי לאכול הדבש עם הבשמים אלא כדי לתת ממנו בתבשיל כדי שיתן טעם כתבלין, וכיון שעשוי לטעם מברכים עליו כברכת הפרי, אבל בחבושין וורדים שהמרקחת עשויה לאכילה עם הדבש, הדבש עיקר ומברכים שהכל. ובט"ז (ס"ק יד) מבאר, שהבשמים והזנגביל נותנים הרבה טעם ומורגשים הרבה בדבש, ולכן ברכתם בורא פרי האדמה, אבל הורדים והחבושים אינם מורגשים כל כך, ולכן סובר הטור שברכתם שהכל. קכא. **וכתב** שבפרט לפי מי שגורס שהמלתא ברכתו שהכל, אם כן מבואר שאפילו בהמלתא הדבש עיקר [ונתבארה גירסא זו לעיל בהערות]. קכב. **ונפסק** בשלחן ערוך (סי"א) שאפילו החבושים והורדים כתושים ביותר מברכים כברכת הפרי. וכתב המשנה ברורה (ס"ק נג) שדווקא שניכר מהותו ותוארו, אבל אין ניכר מהותו ותוארו מברכים שהכל, כמו שנתבאר בסימן רב (ס"ז). קכג. **באגרות** משה (או"ח ח"ד סי' מד ד"ה אבל - הראשון) הקשה, שבגמרא משמע שמה שפירשה דווקא דייסא כעין חביץ קדרה, משום שבדייסא לבד בלא דבש, לכולי עלמא ברכתה בורא מיני מזונות, ולא משום שצריך שהחיטים יתדבקו. קכד. **ומבאר** המגן אברהם (סי' רח סק"ג), שכוונתם שאם נכתשו היינו שהסירו קליפתן ונתבשלו ממילא הם נדבקין, וברכתן בורא מיני מזונות, אבל אם הגרעינים שלמים דהיינו שנתבשלו בקליפתן ואינם נדבקים על ידי הבישול, מברכים עליהם בורא פרי האדמה. קכה. **ויתבאר** להלן (לז. בענין 'אם בישל את החיטים ולא נתמעכו' וכו'). קכו. **וכן** כתב האמרי נועם (ד"ה אמר). קכז. **הב"ח** (שם) ביאר, שבשאר חמשת המינים מלבד חטה ושעורה יש בהם רק את המעלה הראשונה שהם משבעת המינים, ולכן הם חלוקים משאר פירות בברכה אחרונה ומברכים עליהם מעין שלש, אמנם חטה ושעורה ושאר מיני דגן שמלבד שהם משבעת המינים יש בהם גם מעלה זו שעליהם יחיה האדם, לכן מלבד שנשתנו בברכה אחרונה עשו בהם חכמים עוד מעלה ששינו ברכה שלפניהם שלא יברך עליהם כשאר פירות הארץ, אלא על הלחם מברך המוציא ועל דייסה יברך בורא מיני מזונות. קכח. **ועל** פי זה כתב האבן העוזר (ס"ד), שגרעינים שלימים של מיני דגן אין בהם את הדין שכל שיש בו מחמשת המינים מברך בורא מיני מזונות, שהרי אין להם אפילו את חשיבות שבעת המינים לענין ברכת מעין שלש [כן הוא מעיקר הדין אבל השלחן ערוך הביא שהתוספות הסתפקו בדין זה], וכן לענין דין קדימה של שבעת המינים (סי' ריא ס"ה), והקשה לפי זה על מה שכתב המגן אברהם (סק"ז) שאם נותנים שבולת שועל במרק, כיון שהמרק הוא העיקר, צריך לברך שהכל על המים, אבל צריך לברך גם בורא פרי האדמה על השבולת שועל ואינם בטלים למים, שכיון שהם מחמשת המינים הם חשובים ואינם בטלים, והקשה שהרי אין למיני דגן שלימים אפילו את החשיבות של שאר המינים לענין מעין שלוש וקדימה, וכל שכן שלא יהיה להם את החשיבות היותר מעולה של חמשת המינים שאינם בטלים. ובשער הציון (ס"ק מ) פסק כהאבן העוזר.

רק כדי לדבק המאכל, מברכים בורא פרי העץ[קכט], ואם נותנים את הקמח כדי שיסעוד מברכים בורא מיני מזונות. אולם הוסיפו, שטוב להחמיר ולגמעו בתוך הסעודה לאחר ברכת המוציא וכך יהיה פטור מלברך עליו ממה נפשך. וצריך לבאר, מה נסתפקו התוספות בדין זה שראו צורך לומר שטוב להחמיר לאוכלם בתוך הסעודה ולפוטרם מברכה.

וביאר הט"ז (או"ח סי' רח סק"ד), שמה שכתבו התוספות והביאם השלחן ערוך להלכה (שם ס"ג) שראוי לגמעו בתוך הסעודה, אף שעל קמח שבא לדבק אין מברכים בורא מיני מזונות כפי שפסק בשלחן ערוך (שם ס"ג) ולא כתב להחמיר לאוכלם בתוך הסעודה, מכל מקום כאן מדובר שאף שהקמח הוא רק לדבק אך נתנו קמח במאכל עד שהיה רוב, ולכן יש מקום להחמיר שאף שאינו עיקר המאכל שהרי ניתן לדבק, אך כיון שעל ידי הקמח מתרבה המאכל ונהנה ממה שמתרבה המאכל, אפשר שצריך לברך עליו בורא מיני מזונות[קל].

והאליה רבה (סק"ד, בביאורו השני) מבאר, שלכן כתבו תוספות לגמעו בתוך הסעודה משום שלפעמים הדרך לעשותו לסעוד. וביאר דבריו **במשנה ברורה** (ס"ק יא, שער הציון ס"ק יד), שלכן קשה לאמוד אם מה שנתן הקמח הוא כדי לדבק או כדי לסעוד, ולכן כתבו תוספות לגמעו בתוך הסעודה[קלא].

ובמרומי שדה (בתוס' ד"ה כל) מפרש שהתוספות לא הסתפקו אם צריך לברך על השקדים בורא פרי העץ, שודאי השקדים לא נפטרים בברכת הקמח שהרי בא רק לדבק ויש לברך עליהם בורא פרי העץ, ורק הסתפקו האם צריך לברך גם על הקמח בורא מיני מזונות, ויצטרך לברך שתי ברכות, כיון שאין הקמח טפל כל כך לשקדים לפי שהוא טפל רק בעשיית השקדים שבא לדבקם, אבל באכילתו אינו טפל לשקדים כיון שאפשר להפרידו ולאוכלו לבדו, ויש לומר שיברכו שתי ברכות אחת על השקדים ואחת על הקמח, ומחמת ספק זה הצריכו התוספות לאכלו בתוך הסעודה[קלב].

הרי שקדים אינם באים מחמת הסעודה וצריך לברך עליהם אף בתוך הסעודה

שם. בגן המלך (סי' קלג) **ובגליון הש"ס** (בתוס' ד"ה כל, בא"ד בתוך) הקשו על מה שכתבו **תוספות** שיאכלם בתוך הסעודה ויפטרם בברכת המוציא, והרי שקדים הם דברים הבאים שלא מחמת הסעודה ואינם נפטרים בברכת המוציא, ואף בתוך הסעודה צריך לברך על שקדים, ולצד שהקמח בא לדבק וברכתם בורא פרי העץ מה ירויח בזה שמביאם בתוך הסעודה.

ותירצו הגן המלך והמשנה ברורה (סי' רח ס"ק יג), שחולה שצריך לשקדים, עיקר קביעות סעודתו על השקדים, וכשעיקר הקביעות סעודה על השקדים, דינם כדברים הבאים מחמת הסעודה שנפטרים בברכת המוציא, וכמו שמצאנו שקובע סעודתו על הפירות אין צריך לברך עליהם בתוך הסעודה, שהם נחשבים לדברים הבאים מחמת הסעודה (סי' קעז ס"ג)[קלג]. **ובתהלה לדוד** (סק"א) הקשה על תירוץ זה, שמשמע מדברי התוספות שגם אצל חולים הדרך הוא לאכול את השקדים שלא בתוך הסעודה, ורק מחמת ספק ברכה הצריכו לאוכלם בתוך הסעודה, ואם כן אין זה דברים הבאים מחמת הסעודה[קלד].

והעוללות אפרים (דין י בסופו) תירץ, שמדובר שעשו את השקדים כתבשיל שרגילין לאוכלו עם פת, וכמו שמשמע מדברי התוספות שכתבו 'לגמער' בתוך הסעודה, ומשמע שהוא תבשיל ששייך בו לשון גמיעה, ותבשיל כזה נחשב שבא מחמת הסעודה[קלה].

מדוע הצריכו התוספות לאוכלם בתוך הסעודה והרי יכול לפוטרם בברכת שהכל

שם. הט"ז (שם סק"ה) הקשה, מדוע כתבו **תוספות** שצריך להחמיר ולגמעו בתוך הסעודה, ומדוע לא כתבו תוספות לברך על השקדים שהכל, והרי כל דבר שמסופק בברכתו מברך שהכל (שם סי' רד סי"ג), שעל כולם אם אמר שהכל יצא (לקמן מ.). ותירץ, שמה שאמרו תוספות לגמעו בתוך הסעודה, לא מפני שהסתפקו בברכה ראשונה של השקדים, שאם כן היו אומרים לברך שהכל, אלא מפני הברכה אחרונה של השקדים, שספק אם צריך לברך על המחיה או בורא נפשות רבות. וכתב, שלפי זה אם אוכל פחות מכזית, שאינו צריך לברך ברכה אחרונה רק ברכה ראשונה, אינו צריך לגמעו בתוך הסעודה ויכול לברך עליו שהכל. אבל **המאמר מרדכי** (ס"ק יג) כתב, שמה שתוספות לא כתבו לברך שהכל הוא משום שאף שלהלכה על כולם אם אמר שהכל יצא, זהו רק בדיעבד, אך לכתחילה ודאי שעדיף לברך ברכתו הראויה, וכשאוכל השקדים בתוך הסעודה יוצא ידי חובתו לכתחילה, שאין כאן ספק, ונפטר בברכת המוציא[קלו].

אם עיקר התבשיל אינו החמשת המינים האם גם בזה מברכים בורא מיני מזונות

שם. כתב המאירי (לו. ד"ה כל תבשיל מאלו), שמה שאמרו שכל שיש בו מחמשת המינים מברכים עליו בורא מיני מזונות, זה רק אם שם התבשיל הוא על שם החמשת מינים, אבל אם עיקר התבשיל הוא על שם מין אחר אלא שעירבו בו מחמשת המינים, אפילו אם עירבו החמשת המינים כדי לתת טעם בתבשיל, אין מברכים עליו בורא מיני מזונות, אלא התבשיל נחשב לעיקר. וכן נראה מדברי **הרא"ש** (סי' ז) שכתב שכל שעיקרו מחמשת המינים מברך בורא מיני מזונות, ומשמע מדבריו שדווקא כאשר עיקר התבשיל הוא מחמשת המינים ברכתו בורא מיני מזונות. אבל בדברי **הרשב"א** (לו: ד"ה דובשא) מבואר שאף כשעיקר התבשיל הוא מין אחר מכל מקום אם נותן בו מחמשת המינים לטעם מברך בורא מיני מזונות[קלז].

אם החמשת המינים באו רק לתת טעם ולא באו למטרת אכילה מה מברכים

שם. הפרי מגדים (סי' רד משב"ז סוף ס"ק טז) כתב, שמדברי **הפרי חדש** (מים חיים בסוף הספר סי' ח) משמע שאף אם החמשת המינים באו רק לתת טעם, ולא באו למטרת אכילה, מברכים בורא מיני מזונות. וכתב שמדברי הט"ז לא משמע כן, אלא כל שלא באו החמשת המינים למטרת אכילה, אין מברכים בורא מיני מזונות.

ובביאור מרדכי (אות כא) הוכיח **מהרשב"א** (לו: ד"ה דובשא) שאם הדגן בא לתת טעם מברכים בורא מיני מזונות. וכתב שמדברי **התוספות** להלן (לח. ד"ה הא) שכתבו שהטעם שאין מברכים על שֵׁכר בורא מיני מזונות הוא משום שיש בזה רק טעם שעורים ולא ממשות שעורים, משמע שאין מברכים בורא מיני מזונות אם הדגן נותן רק טעם, ואינו בא לצורך אכילה. אך דחה שיש לומר שגם התוספות סוברים שאם הדגן בא כדי לתת טעם מברכים בורא מיני מזונות, אבל בשכר אין ממשות של שעורים ורק טעם מהשעורים נכנס לשכר, ולכן אין מברכים בורא מיני מזונות, אבל אם יש ממשות מהדגן, אף שבא רק כדי לתת טעם מברכים בורא מיני מזונות.

אם החמשת המינים באו להשביע ואינם מורגשים בתערובת מה מברכים

שם. הט"ז (שם סק"ג) מוכיח שכשנותן הקמח להשביע אף כשאין מורגש הטעם של הקמח מברכים בורא מיני מזונות. וכתב **השער הציון** (אות יג), שזה נכלל במה שכתבו **התוספות** 'לסעוד' שמשמע שאם בא להשביע אף שאין מורגש טעמו מברך בורא מיני מזונות. ובביאור הלכה (ס"ט ד"ה מברך) הביא הרבה **אחרונים** שחולקים על הט"ז, וכתב שמדברי **הרא"ש** (סי' ז) שכתב שכל **שעיקרו** מחמשת המינים, משמע לא כהט"ז, אלא שצריך שירגישו טעם של החמשת המינים, שאם אינו מרגיש טעם החמשת המינים, לא שייך לקרותו **שעיקרו** מחמשת המינים.

חמשת המינים שנתנו אותם בבשר טחון כדי לרכך ולדבק ושהניפוח יהיה רב

שם. באבני נזר (או"ח ח"א סי' לח) דן מה הדין במה שדרך לערב קמח ולחם בבשר טחון, כדי לדבק ולרכך הבשר, וגם כדי שיהיה הבשר מנופח. וכתב, שבין לדברי **התוספות** שכתבו בקמח שנותנים בשקדים לחולה, שאם עשויים לסעוד

[קכט] **בתוספות** כתבו, שאינו צריך לברך בורא מיני מזונות. וכתב בגליון הש"ס שלאו דווקא שאינו צריך לברך אלא שאסור לברך בורא מיני מזונות. [קל] **ועיין** שם בפרי מגדים (משב"ז סק"ד) ובשער הציון (ס"ק יג) שיש חולקים על דינו של הט"ז, וסוברים שאף אם הקמח הוא הרוב כל שנתנו לדבק אינו מברך בורא מיני מזונות. [ובשער הציון (שם) הוסיף, שזה אינו מצוי שיתן כ"כ הרבה קמח רק לדבק ולא למאכל]. ובראש יוסף (לו. בתוס' ד"ה כל [השייך לדף לו:]) כתב, שהיה סבור לפרש בתוספות שלכן אמרו לאוכלם בתוך הסעודה כי הסתפקו לענין הברכה אחרונה, שבברכה ראשונה ודאי שמברכים בורא מיני מזונות, אבל בברכה אחרונה יש לומר שכיון שאין כזית בכדי אכילת פרס מברכים בורא נפשות רבות [להלן יתבאר הדין כשאין כזית בכדי אכילת פרס ממין הדגן], אך דחה פירוש זה כיון שאין זכר בתוספות ובשלחן ערוך (שם ס"ג) מברכה אחרונה, ולכן מסקנתו כפירוש הט"ז. [קלא] **ועיין** בנהר שלום (שם סק"ג) שביאר כך את דברי התוספות, אלא שכתב שדבריהם דווקא במקום שלא ברור הדבר אם נעשה לדבק או לסעוד, ודלא כמשמעות דברי האליה רבה [לפי ביאור המשנה ברורה] שתמיד יש ספק בדבר. [קלב] **ומפרש** בזה לשון התוספות שכתבו שאם אוכלו בתוך הסעודה 'אינו צריך' לברך בורא מיני מזונות, ונתקשה הגרע"א [הובא לעיל] על לשון התוספות, שהרי אינו רשאי לברך בורא מיני מזונות, ומדוע כתבו שאינו צריך. אבל לפי ביאור זה, כוונת התוספות שאם לא היה אוכלו בתוך הסעודה אפשר שצריך לברך חוץ ממה שמברך בורא פרי העץ, גם בורא מיני מזונות, אבל אם אוכלם בתוך הסעודה צריך לברך רק בורא פרי העץ, ואינו צריך לברך גם בורא מיני מזונות [ותירץ בזה עוד קושיות כמבואר בהערות להלן]. [קלג] **ולכן** הביא השלחן ערוך רק משקדים ולא משאר דברים שהסתפקו בהם התוספות, כי מה שאמרו לאכול בתוך הסעודה הוא רק בשקדים שעושים לחולה. [קלד] **ובתהלה** לדוד רצה לומר שהתוספות כתבו כן כשנותנים קמח לתוך הפולין ועדשים וכרישים, ולא כשנותנים הקמח לשקדים, ששקדים אף בתוך הסעודה טעונים ברכה, אבל הקשה מדברי השלחן ערוך שלא הזכיר פולין ועדשים וכרישים, וכתב כן על השקדים. [קלה] **ודומה** לזה כתב בטהרת השלחן (ילקוט מפרשים בהוצאת מכון ירושלים, בשו"ע שם), שכוונת תוספות שיאכל השקדים עם הפת שהשקדים ילפתו את הפת, שבזה נפטר מלברך על השקדים. והמרומי שדה מתרץ על פי מה שביאר [הובא לעיל] שעל השקדים ודאי צריך לברך בורא פרי העץ, והספק של התוספות רק אם צריך לברך גם על הקמח בורא מיני מזונות, ועל זה כתב שנפטר בברכת הפת, שמעשה קדרה נפטרים בסעודה בברכת הפת. [קלו] **והעתיקו** המשנה ברורה (שער הציון אות טז). ובמגן אברהם (סי' רד ס"ק כו) גם מבואר כדבריו, שאם מסופק מה ברכת המאכל, עדיף לאכלו בתוך הסעודה מלברך שהכל. וביד אפרים ובנזירות שמשון (על המגן אברהם) הביאו שיש חולקין על דבריו וסוברים שאפשר לברך שהכל, ואין צריך להמתין לאכלו בסעודה. [קלז] **ובנידון** זה תלוי ברכת השניצל שעיקר המאכל הוא הבשר אלא ששמים בו גם מחמשת המינים כדי לתת במאכל טעם. ורוב הפוסקים כתבו לברך על זה שהכל [כשאין ציפוי עבה מחמשת המינים]. עיין מה שכתב בזה בספר וזאת הברכה (פ"כ סי"ט).

מברכים בורא מיני מזונות, כאן מה שמערבים בבשר הטחון אינו כדי לסעוד, ולפי זה נראה שברכתו שהכל נהיה בדברו, ובין לפי מה שכתב הרמב"ם (ברכות פ"ג ה"ו) שרק אם החמשת המינים בא לתת טעם בתערובת מברכים בורא מיני מזונות, כאן בבשר טחון הלחם והקמח לא באו כדי לתת טעם בתערובת, וברכתם שהכל, וכמו שכתב הרמב"ם שאם באו החמשת המינים רק כדי לתת ריח או צבע בתבשיל אינו מברך בורא מיני מזונות[קלח].

וכתב עוד לדון על פי **השיטה מקובצת** (להלן לט. ד"ה ולא) שכתב, שאם החמשת המינים באו לכוונת **אכילתם**, מברך בורא מיני מזונות, ועל פי זה דן האבני נזר שמה שמערבים החמשת המינים כדי שהבשר יהיה מרוכך, אינו נחשב שבא לכוונת אכילת חמשת המינים, אלא לצורך אכילת הבשר. אבל במה שבאו החמשת המינים לצורך ניפוח הבשר יש להסתפק אם בזה נאמר שבאו לכוונת אכילת חמשת המינים, שהרי מה שאוכל כעת יותר הוא אוכל מהדגן[קלט], או שנאמר שמה שבאו לצורך הניפוח, היינו שהבשר עצמו יהיה מנופח, ואם כן אין זה נחשב שבאו לצורך אכילת חמשת המינים[קמ], ומסקנתו שמברכים שהכל נהיה בדברו.

מה הדין כשאין בחמשת המינים לבדם כזית בכדי אכילת פרס לענין ברכה ראשונה ואחרונה

שם. להלן (מד.) הובא בגמרא בשם רבי חנינא שכל שהוא מחמשת המינים בתחילה מברך בורא מיני מזונות ולאחריו מברך על המחיה. אבל בדין כל שיש בו מחמשת המינים לא הוזכר מה הדין לענין ברכה אחרונה. וכתבו **הרי"ף** (להלן לז:) **והרא"ש** (סי' ז), שכל שיש בו מחמשת המינים מברך אחריו מעין שלש.

וכתב הרא"ה (לז: ד"ה תני), שאם אין בתערובת כזית ממיני הדגן בכדי אכילת פרס, שאז אפילו אם היה אוכל הדגן לבדו לא היה מברך לאחריו מעין שלש, אם כן מסתבר ששיעור כזה אינו מספיק בכדי להחשיבו בכלל כיש בו מחמשת המינים, ולכן לא יברך עליו לא בתחילתו בורא מיני מזונות ולא בסופו מעין שלש. אבל **האבודרהם** (הלכות ברכות בתחילת השער הראשון) הביא **מרבינו יונה**, שאם אין בו כזית בכדי אכילת פרס ממיני דגן, בתחילה מברך בורא מיני מזונות כיון שיש בו טעם דגן, ולבסוף בורא נפשות רבות. וכן נפסק **בשלחן ערוך** (או"ח סי' רח ס"ט)[קמא].

וכתב המגן אברהם (סי' רח סוף ס"ק טו), שדברי השלחן ערוך הם דווקא אם עירב חמשת המינים עם קמח אורז ודוחן, אבל אם עירבן בתבשיל, מברך לאחריו על המחיה, אף כשאין בקמח לבד שיעור כזית בכדי אכילת פרס[קמב]. אבל **המשנה ברורה** (ס"ק מח) פסק שאף אם עירבו בתבשיל, אם אין בחמשת המינים כזית בכדי אכילת פרס ברכתו בורא נפשות רבות[קמג].

וכתב, שמנהג העולם לברך על לעק"ך אם אוכלים ממנו כזית, ברכת מעין שלש, ואף שלא אכלו כזית ממין הדגן, וכתב שאולי טעמם, שכיון שהתבלין בא כדי להכשיר את האוכל, מצטרף עם האוכל לשיעור כזית, ומסיים שלכתחילה טוב להיזהר שיהיה בקמח עצמו שיעור כזית[קמד].

יש אופנים שהחמשת המינים הם טפל ואין מברכים עליהם

שם. כתבו **הרא"ה והשיטה מקובצת** (לז. ד"ה כל), שמה שאמרו שכל שיש בו מחמשת המינים מברכין עליו בורא מיני מזונות אף שחמשת המינים הם המועט ואינם העיקר, זהו דווקא כשהמיני דגן בתערובת, אבל כשאינם בתערובת לפעמים אין החמשת המינים עיקר אלא טפל, ואפילו פת יתכן שתהיה טפלה ולא יברכו עליה כלל, כמבואר להלן (מד.) במשנה דאם הביאו לפניו מליח ופת עמו, מברך על המליח ופוטר את הפת. וטעם הדבר, שכל שיש מהחמשת מינים בתערובת הוא גם מעיקר התבשיל, ואף שהוא המועט, נחשב לעיקר, כיון שיש לו חשיבות שהוא מחמשת המינים [כשלא בא רק לדבק], אבל כשהוא בעין, ובא עם המליח או עם פירות גנוסר, אינו עיקר כלל, ולא בא אלא להכשיר פיו[קמה].

לז.

מדוע היו חושבים שמברכים בורא מיני מזונות על אורז בעין ולא כשהוא בתערובת

ואי אשמעינן כל שיש בו וכו' אבל איתיה בעיניה נימא אפילו אורז ודוחן נמי מברכין עליו בורא מיני מזונות קמ"ל. הקשה **הפני יהושע** (לעיל לו: ד"ה גופא), מדוע היו חושבים[א] שאם האורז ודוחן בעין ברכתם בורא מיני מזונות, וכשהם בתערובת אין מברכים עליהם בורא מיני מזונות, ממה נפשך, אם אורז נחשב למין דגן, כדברי רבי יוחנן בן נורי להלן בגמרא, אם כן גם כשהוא בתערובת צריך לברך עליו בורא מיני מזונות, כמו בחמשת המינים, ואם אינו נחשב למין דגן, אם כן גם כשהוא בעין אין סיבה שיברכו עליו בורא מיני מזונות.

ותירץ, שסברת הגמרא בהוה אמינא, שברכת בורא מיני מזונות נתקנה על אחד משני דברים, או על חמשת המינים, שמצד חשיבותם נקבעה להם ברכת בורא מיני מזונות, או על דבר שהוא משביע, שכיון שהוא מזון תיקנו לברך עליו בורא מיני מזונות, אף אם אינו מחמשת המינים. וממה שאמרו רב ושמואל שכל שיש בו מחמשת המינים מברכים עליו בורא מיני מזונות, משמע שבחמשת המינים מצד חשיבותם לבד קבעו להם ברכה, ואף כשאינם משביעים, שהרי אפילו אם הרוב הוא דבש מברך בורא מיני מזונות, וכשהרוב אינו מחמשת המינים הרי זה לא משביע. ובאורז היה הוה אמינא שאף שאין לו את החשיבות של חמשת המינים, מכל מקום כשהוא בעין, יברכו עליו בורא מיני מזונות, מצד זה שהוא משביע, אבל כשהוא בתערובת שאין לו שום מעלה, שגם אינו משביע וגם אינו מחמשת המינים, לא יברכו עליו בורא מיני מזונות, וקא משמע לן שלא מתחשבים בטעם שמשביע, ורק בחשיבות של חמשת המינים, ולכן גם כשהאורז בעין ומשביע, אין מברכים עליו בורא מיני מזונות.

מהו אורז ומהו דוחן

שם. רש"י (ד"ה אורז) פירש, שאורז הוא מי"ל. ועל דוחן פירש (ד"ה דוחן) שהוא פנ"ץ[ב]. **והתוספות** (ד"ה רש"י)[ג] כתבו, שיש מפרשים שאורז הוא ריז"ו, וכתבו, שלשיטת היש מפרשים צריך לומר שדוחן הוא מי"ל. וכתב **הבית יוסף** (סי' רח ס"ח ד"ה והוי) שהמנהג כמו פירוש התוספות, ומבואר **במעדני יום טוב** (סי' ז אות ז) שלפי זה דוחן הוא מה שנקרא בלשון אשכנז היר"ז, וכן היא מסקנת **המשנה ברורה** (שם ס"ק כה, שער הציון אות לא) שמברכים על ריי"ז [מה שאנו קוראים אורז] בורא מיני מזונות[ד].

קלח. ומבואר שם בדבריו (אות ו-ז) שיש מחלוקת תוספות והרמב"ם שלשיטת תוספות רק אם החמשת המינים באו לסעוד ברכתם בורא מיני מזונות אף שהם המיעוט, אבל אם לא באו לסעוד, אף שבאו לצורך אכילה, תלוי מה הרוב, שאם הרוב הוא מחמשת המינים מברך בורא מיני מזונות, ואם הרוב אינו מחמשת המינים אינו מברך בורא מיני מזונות [ויתבאר עוד להלן (לט. בדברי הגמרא 'לדבוקי בעלמא') שהוכיח כן מדברי הגמרא], אבל לשיטת הרמב"ם כל שבאו החמשת המינים לתת טעם בתערובת, אף שהם המיעוט מברכים בורא מיני מזונות. **קלט. ואף** שעושה כן גם לכוונה אחרת לדבק שיהיה קל לאכול, מכיון שבאו גם לכוונת אכילה מברך בורא מיני מזונות. ועיין בדבריו שהביא ראיה לזה. **קמ. והביא** מפסקי ריא"ז (הלכה א אות ח) שאם נתן קמח בתבשיל כדי לעבות התבשיל אינו מברך בורא מיני מזונות, [וכן הוא במאירי (ד"ה כל תבשיל מאלו)] ולפי זה נראה שמברכים שהכל. [ברא"ש (סי' ז) הלשון שנותנין הקמח להקפות, והכוונה שנותנים קמח בתבשיל שיהיה סמיך, כמו הלשון בהרבה מקומות 'קיפה', ולולי דברי האבני נזר היה אפשר לפרש שאף כוונת הריא"ז כן, ולפי זה אין להוכיח מדבריו]. **קמא. וכתבו** שאף אם עשה פת ממיני דגן שמעורבת עם קמח אורז ודוחן, הדין הוא שאם אין בה כזית בכדי אכילת פרס מברך בתחילה המוציא, ולבסוף ברכה אחת מעין שלש. ועיין בנושאי כלים בשלחן ערוך מה שכתבו בזה. **קמב. וכתב** כן ליישב מה שקשה בדברי השלחן ערוך שבסעיף ב' משמע שאפילו אם אין בתערובת כזית בכדי אכילת פרס מברך לבסוף מעין שלש, ולכן מחלק המגן אברהם שבסעיף ב' מדובר כשמערב עם תבשיל, ובסעיף ט' מדובר כשמעורב עם קמח. ובפרי מגדים (שם) מבאר דבריו שכיון שקמח של אורז ודוחן הוא גם קמח ומראה אחד להם, וגם אין נרגש הבדל הטעם של שני הקמחים, לכן אין מברכים מעין שלש אם אין כזית בכדי אכילת פרס. וכן משמע בדרישה (אות א). ובתחילה רצה הדרישה לחלק בין אם הוא נתן הקמח, שאחשביה לחמשת המינים, או שנתערב מאליו שבזה אינו מברך מעין שלש רק אם יש בו כזית בכדי אכילת פרס. וע"ע מה שכתב בזה בנשמת אדם (כלל נ סק"ו). ומדברי המשנה ברורה (סק"ז) נראה שגם בסעיף ב' שמברך על המחיה מדובר כשיש בחמשת המינים כזית בכדי אכילת פרס. **קמג. עיין** שם בביאור הלכה (ד"ה נקדרה) שהביא הרבה אחרונים שחולקים על דברי המגן אברהם. ובביאור הגר"א (אות לה) כתב שהיא מחלוקת רש"י ותוספות להלן (מח: רש"י ד"ה פת, תוספות ד"ה אלא) האם כשאין כזית בכדי אכילת פרס ממין הדגן מברכים על המחיה, שלרש"י מברכים בורא נפשות ולתוספות על המחיה. ובמאמר מרדכי (ס"ק טו, יז) כתב שאם יש בתערובת כזית בכדי אכילת פרס, מברך אפילו על כזית מאותה תערובת מעין שלש, ואף שבמה שאכל אין כזית מחמשת המינים. ובשער הציון (אות מה) פסק שצריך שיאכל כזית בכדי אכילת פרס מחמשת המינים. **קמד. ובעין** זה כתב החזון איש (סי' כו סק"ח) שאם התבלינים נילושין עם העיסה הם בטלים לעיסה, ומסיים שצריך עיון. ועיין אגרות משה (או"ח סי' עא) מה שכתב בזה. **קמה. בשיטת** ריב"ב (ד"ה נקוט) כתב, שהטעם שפת ומליח עמו אין מברכים על הפת אף שהיא מחמשת המינים, כי לא באה הפת לתת טעם במליח, וכל שהחמשת המינים לא באו לתת טעם, אין מברכים בורא מיני מזונות. **א. מסקנת** הגמרא [לפי רוב הפוסקים כמו שיתבאר להלן] שעל אורז בעין מברכים בורא מיני מזונות, וכשהוא בתערובת אין מברכים עליו בורא מיני מזונות, ואם כן טעם הפני יהושע נצרך גם למסקנא. **ב. והמאירי** (ד"ה אורז) מפרש בשם גדולי הרבנים [רש"י] ששניהם הם מין הנקרא מי"ל, אלא שאורז הוא יותר גס מדוחן, ונקרא מי"ל פאניס. **ג. הצל"ח** (בתוס' ד"ה רש"י) מבאר מדוע תוספות כתבו דבר זה אחר דיבור המתחיל אם הפרוסות קיימות, אף שבגמרא מוזכר אורז ודוחן קודם, וכן ברש"י הוא מוזכר קודם, משום שכל עוד שלא דחינו את דברי רב ושמואל שעל אורז ודוחן אין מברכים בורא מיני מזונות, אין חילוק לדינא מה הוא אורז ומה הוא דוחן, כיון שעל שניהם אין מברכים בורא מיני מזונות, אבל אחרי שדחו בגמרא את דברי רב ושמואל, וכתבו תוספות בדיבור המתחיל שאחרי זה שאפשר לומר שרק באורז נדחו דבריהם ומברכים עליו בורא מיני מזונות, אבל בדוחן הלכה כדבריהם ואין מברכים עליו בורא מיני מזונות, לכן התעוררו עתה לבאר מהו אורז ומהו דוחן שהרי חלוקים ברכותיהם. ואף שלפי זה היה מספיק לברר רק מהו אורז כדי לדעת על מה מברכים בורא מיני מזונות, ושאר מיני קטניות ובכללם דוחן אין ברכתם בורא מיני מזונות, מכל מקום הוצרכו תוספות לפרש גם מהו דוחן משום שאף שכתבו שיש לומר שבדוחן לא הופרכו רב ושמואל, מכל מקום לא ברור לגמרי לתוספות דבר זה, כמו שכתבו 'ואפשר' שבדוחן הלכה כמותם, ומשמע שאין ברור להם דבר זה, שיתכן שגם בדוחן נדחו דבריהם, לכן הוצרכו לפרש גם מהו דוחן, שיש נפקא מינא שבדוחן יתכן שברכתו בורא מיני מזונות, ולא כשאר מיני קטניות. ועיין עוד מה שכתב בזה במגיד תעלומה (בתוס' שם). **ד. והב"ח** (שם ס"ז) והפרישה (שם אות ה) כתבו בשם מהרי"ל שאורז הוא היר"ז ודוחן הוא ריי"ז. ובמגן אברהם (שם סק"ט) הביא זאת גם בשם השל"ה, ושם כתב שזה כפירוש רש"י שאורז הוא מי"ל ואם כן זהו היר"ז. וראה

מנין לתוספות שמי שמפרש שאורז הוא ריז"ו יפרש שדוחן הוא מי"ל

הצל"ח (בתוס' שם) הקשה, מנין לתוספות שמי שמפרש שאורז הוא ריז"ו יפרש שדוחן הוא מי"ל, והרי היש מפרשים לא גילו דעתם לגבי דוחן, ויתכן שהם מפרשים שדוחן הוא פנ"ץ כמו לפירוש רש"י, ומדוע הוצרכו התוספות לומר שהם חולקים על רש"י גם בפירוש דוחן.

ותירץ, שהיה הכרח לתוספות לפרש שלשיטתם דוחן הוא מי"ל, משום שאורז הוא ודאי יותר מזון מדוחן, כמו שמצאנו שרבי יוחנן בן נורי סובר שאורז הוא מין דגן וחייבים על חימוצו כרת, ואינו סובר כן בדוחן, ומי"ל הוא יותר מין מזון מפנ"ץ, כמו שמשמע מרש"י שאורז הוא מי"ל ודוחן הוא פנ"ץ, ואם נפרש בדברי היש מפרשים שדוחן הוא פנ"ץ, אם כן על פנ"ץ יברכו בורא מיני מזונות[ה], וברכת המי"ל לא תהיה בורא מיני מזונות, שאינו בכלל אורז ודוחן[ו], ואי אפשר לומר כן, שהרי כמבואר משמע מרש"י שמי"ל הוא יותר מין מזון מפנ"ץ, ולא מסתבר שהיש מפרשים יחלקו על רש"י מן הקצה אל הקצה, שלרש"י מי"ל יותר מין מזון מפנ"ץ, ולדבריהם פנ"ץ יותר מין מזון ממי"ל, ולכן כתבו תוספות שלדבריהם דוחן הוא מי"ל, ואם כן גם לדבריהם מי"ל הוא יותר מין מזון מפנ"ץ כמו לרש"י[ז].

איך הקשו מפת אורז ודוחן על מעשה קדירה של אורז ודוחן

ואורז ודוחן לא מברכינן בורא מיני מזונות והתניא הביאו לפניו פת אורז ופת דוחן וכו'. בדברי דוד (ד"ה ואורז) הקשה, מה מקשים על רב ושמואל מהברייתא, הרי הם דיברו כשלא עשו מהאורז פת, אלא מעשה קדירה[ח], ובמעשה קדירה של אורז ודוחן אכן אין מברכים בורא מיני מזונות, ואילו הברייתא הרי עוסקת בפת אורז ודוחן, ובזה יתכן שהם מודים שמברכים בורא מיני מזונות.

ותירץ, שהמקשה ידע שאם עשו מהאורז פת, זה רק סיבה לגרע ברכתו, ואין זה סיבה לברך עליו בורא מיני מזונות, כיון שאין דרך לעשות מאורז פת[ט], ומעשה קדירה של אורז ודוחן יותר חשובים מפת אורז ודוחן, שעיקר אכילתם הוא על ידי מעשה קדירה, ולכן הקשה שמהברייתא מוכח שבאורז מברכים בורא מיני מזונות בכל האופנים אף אם עשו מהאורז פת, וכל שכן אם עשו מהם מעשה קדירה.

וכעין זה מבואר **בבית יוסף** (סי' רח ס"ז ד"ה וגראה), שהגמרא ידעה שרק בחמשת המינים יש לחלק בין פת למעשה קדירה, אבל בשאר דברים אין לחלק בין ברכת הפת לברכת התבשיל, ואם על פת אורז מברך בורא מיני מזונות, גם על תבשיל שלו יברך בורא מיני מזונות, ולכן הקשו מהברייתא' על רב ושמואל.

אם אין מברכים על האורז מזונות לענין מה דימתה אותו הברייתא למעשה קדירה

כמעשה קדרה ולא כמעשה קדרה וכו' ואילו הכא בתחלה מברך עליו שהכל נהיה בדברו ולבסוף בורא נפשות רבות. הקשו האחרונים[יא], לפי תירוץ הגמרא שהכוונה בדימוי של אורז ודוחן למעשה קדירה הוא שבשניהם מברכים תחילה וסוף, מדוע נקטה הברייתא דווקא 'כמעשה קדירה', שמברכים עליו לבסוף ברכה מעין שלש, והרי הרבה דברים מברכים עליהם תחילה וסוף, והיו צריכים לומר שאורז ודוחן מברכים עליהם כמו הדברים שברכתם לבסוף בורא נפשות רבות.

ותירצו הפני יהושע (ד"ה ואורז) **והדברי דוד** (ד"ה ולענין), שהברייתא לא באה לחדש שמברכים בורא נפשות רבות, אלא עיקר חידוש הברייתא, שאין מברכים המוציא וברכת המזון, שאף שעשה מהאורז והדוחן פת, אין דין פת זו כפת חיטים שמברכים עליה המוציא וברכת המזון, אלא דינה כמעשה קדירה, שכמו שאין מברכים על מעשה קדירה המוציא וברכת המזון, כך אין מברכים על פת האורז ודוחן המוציא וברכת המזון. וכתב הפני יהושע, שיש לפרש שמה שאמרו 'כמעשה קדירה' הכוונה למעשה קדירה של אורז, שאף שעשו מהאורז פת, דינו כמעשה קדירה של אורז[יב].

והגר"א (אמרי נועם, ד"ה כמעשה) **והמרומי שדה** (ד"ה ולבסוף) תירצו, על פי מה שמבואר להלן (מד:) שיש אמוראים שלא היו מברכים בורא נפשות רק על ביצים ומיני בשר, ורק אחר כך הוסיפו לברך בורא נפשות רבות על כל הדברים, ולכן הוצרכו לומר שעל פת אורז ודוחן מברכים תחילה וסוף כמעשה קדירה, שאילו לא היו אומרים זאת לא היו יודעים שמברכים עליהם ברכה אחרונה[יג], ולכן דימו אותם דווקא למעשה קדירה שמשום שהם זנים כמו מעשה קדירה צריך לברך אחריהם ברכה אחרונה, אמנם אין לברך עליהם ברכת מעשה קדירה לפי שאינם מחמשת המינים, ולכן מברכים בורא נפשות שהיא ברכה כוללת[יד].

ביאור ברכת בורא נפשות רבות

שם. התוספות (ד"ה בורא) **והרא"ש** (סי' ח) מפרשים, ש'חסרונם' הם דברים ההכרחיים שאי אפשר להתקיים מבלעדיהם, ו'על כל מה שברא להחיות בהם נפש כל חי' פירושו שמברכים על כל הדברים שאף אם לא נבראו היו יכולים להתקיים מבלעדיהם, והם נבראו רק לתענוג כגון תפוחים[טו].

ובטור (סי' רז) הביא שיש אומרים, 'בורא נפשות רבות וחסרונם על כל מה שבראת', וביאר **הבית יוסף** (שם ס"א ד"ה וי"א) שלפי זה תיבת 'וחסרונם' דבוקה עם 'על כל מה שבראת'[טז], ופירושו, שמברכים שהקדוש ברוך הוא ברא נפשות רבות, ומה שחסרות הנפשות הרי הם יכולות למלאות חסרונם מכל מה שברא הקדוש ברוך הוא[יז].

ובמאמר מרדכי (שם סק"א) הקשה על הבית יוסף, שבדברי הטור לא מוזכר כלל פירוש זה והעיקר חסר מן הספר, ועוד, שלא מצאנו פירוש כזה בדברי **הראשונים**[יח], וגם שהפירוש עצמו דחוק מאד. ולכן כתב שלולי דברי הבית יוסף היה מפרש שאין כוונת הטור שהיש אומרים חולקים בפירוש הברכה, אלא חולקים רק בנוסח הברכה, אם אומרים 'כל מה שברא' לשון נסתר, או 'כל מה

עוד במלבושי יום טוב (שם סק"ה) שמאריך בענין ומביא ראיות לכאן ולכאן. והמשנה ברורה הביא הרבה פוסקים שסוברים להיפך. **ה. אם** נסבור שגם בדוחן נדחו דברי רב ושמואל וברכתו בורא מיני מזונות. ואף שהתוספות (ד"ה תיובתא) סוברים שאפשר שבדוחן לא נדחו דבריהם, מכל מקום אין זה ברור להם כל כך, ויש לומר שברכת הדוחן בורא מיני מזונות, ואם כן ברכת הפנ"ץ בורא מיני מזונות. **ו. שהתוספות** סוברים שמה שאינו אורז ולא דוחן ודאי שאינו מין מזון ואין מברכים עליו בורא מיני מזונות. אמנם שיטת תלמידי רבינו יונה (הו"ד להלן על דברי הגמרא 'ותיובתא דרב ושמואל תיובתא') בשם גאון שהוא הדין בכל מה שהוא מזון, שברכתו בורא מיני מזונות, ולא רק אורז ודוחן. **ז. וכתב**, שאף שהיש מפרשים חלוקים על רש"י בריז"ו מן הקצה אל הקצה, שלרש"י ריז"ו הוא פחות מין מזון מפנ"ץ שהרי בריז"ו אין צד כלל לברך בורא מיני מזונות, ולשיטת היש מפרשים נחשב הריז"ו מין מזון יותר מפנ"ץ ואפילו יותר ממי"ל, מכל מקום במה שלא מוכרחים, עדיף לומר שאין מחלוקת מן הקצה אל הקצה. **ח. שהרי** הם אמרו 'כל שיש בו מחמשת המינים מברכין עליו בורא מיני מזונות', ועל כרחך שלא עשו מזה פת שהרי אז ברכתו המוציא, ואם כן כשממעטים מדבריהם אורז ודוחן, הוא גם באופן זה שלא עשו מהם פת. **ט. וכתב**, שלכאורה כיון שאין הדרך לעשות מהאורז פת, אם כן במה שעשו ממנו פת השתנה לגריעותא, ומצאנו להלן (לח:) שדבר שהשתנה לגריעותא הרי זו סיבה לגרע את ברכתו, ואם כן מדוע מברכים על פת אורז ודוחן בורא מיני מזונות. וצריך לומר שהדין הזה הוא רק בברכה שמזכירים בה את הפרי שמברכים עליו, כגון בורא פרי העץ או בורא פרי האדמה, שאז כשהפרי השתנה ממה שהיה כשגדל על העץ או על האדמה, לא שייך להזכיר על הדבר ההוא שם פרי העץ והאדמה, וכן בברכת המוציא, אם הלחם השתנה לא שייך להזכיר 'לחם', אבל במיני מזונות, שלא מזכירים שם הפרי, השינוי אינו סיבה לגרע הברכה, שכל שהוא מזון אפשר לברך עליו בורא מיני מזונות. **י. הבית** יוסף כתב כן על הברייתא 'טחנה אפאה ובישלה'. **יא. פני** יהושע (ד"ה ואורז), גר"א (אמרי נועם, ד"ה כמעשה), דברי דוד (ד"ה ולענין), ומרומי שדה (ד"ה ולבסוף). **יב. ואף** שלפי זה אורז בכלל מעשה קדירה הוא, הקשו 'ואורז לאו מעשה קדירה והתניא' וכו' משום שהיה משמע לגמרא שהברייתא 'אלו הן מעשה קדירה' מפרשת את הברייתא שעל מעשה קדירה מברכים בתחילה בורא מיני מזונות ולאחריו מעין שלש, ובברייתא ההיא הרי אין אורז בכלל מעשה קדירה. **יג. ומפרש** הגר"א באמרי נועם [וכן הוא בשנות אליהו (מ"ח) ובביאור הגר"א (סי' רח אות יט)] הטעם שבתחילה לא היו מברכים בורא נפשות רק על מיני בשר וביצים, לפי שהם באים מהחי שיש להם נפש, והם סברו כפירוש הירושלמי (ה"א, מה.) ש'נפשות' הכוונה על הדבר הנאכל שבא מהנפשות [ואחר כך התחילו לברך על כל הדברים בורא נפשות רבות, וכפירוש התוספות (ד"ה בורא) ש'נפשות' היינו נפשות בני האדם, ו'חסרונם' היינו מה שהם צריכים]. ולכן אם הברייתא לא היתה אומרת שאורז ודוחן הם כמעשה קדירה לא היו יודעים שמברכים עליהם בורא נפשות, כי אינם באים מהחי שיש לו נפש. **יד. ולהלן** (ע"ב בענין 'איך תתבאר הברייתא' וכו') יתבאר למסקנת הגמרא שמברכים על אורז בורא מיני מזונות ובורא נפשות רבות איך יפרשו דברי הברייתא שהשוותה אורז ודוחן למעשה קדירה. ולפי מה שנתבאר כאן, לדברי הפני יהושע והדברי דוד חידוש הברייתא שאין פת אורז ודוחן טעונות ברכת המוציא ושלש ברכות. ולדברי הגר"א והמרומי שדה, החידוש שצריך לברך עליהם לבסוף בורא נפשות רבות. אמנם בראשון לציון (ד"ה והתניא) כתב, שהברייתא באה לחדש דבר אחר, שהברייתא עוסקת שהביאו לפניו הפת אורז והפת דוחן בסוף הסעודה, וחידוש הברייתא שאינם כפת, אלא כדברים הבאים לאחר הסעודה שטעונים ברכה לפניהם ולאחריהם (להלן מא:), וכן משמע מהלשון 'הביאו לפניו' ולא אמרו 'על פת אורז ודוחן מברך' וכו' שמשמע שאין דנים מה ברכת פת אורז ודוחן סתם כשאוכלם שלא בשעת הסעודה. **טו. הבית** יוסף (סי' רז ס"א ד"ה פירוש) מבאר לפי פירוש זה שחסרונם הכוונה צרכי סיפוקם, כלשון הכתוב (שופטים יט כ) 'רק כל מחסורך עלי' שהוא כל צרכי סיפוקך, ופירוש הברכה, שברא הנפשות וצרכי סיפוקם ההכרחיים, כגון לחם ומים. וגם מברך על כל מה שברא להחיות בהם נפש כל חי, דהיינו הדברים שאינם הכרחיים לצורך קיום חיותם. וכתב עוד, על פי דברי תלמידי רבינו יונה (להלן מד. ד"ה ובירושלמי) שלגירסת התלמוד בבלי שאינו חותם בסוף 'ברוך אתה ה' חי העולמים', לפי זה, הברכה שמברך בתחילה 'ברוך אתה ה'', עולה גם על הדברים ההכרחיים וגם על הדברים שאינם הכרחיים, אבל לגירסת הירושלמי שחותם 'ברוך אתה ה' חי העולמים' יש לפרש שברכת הפתיחה היא על בורא נפשות רבות וחסרונם, דהיינו על הדברים ההכרחיים, וברכת החתימה עולה על כל מה שבראת דהיינו הדברים שאינם הכרחיים. ומבואר בדברי הבית יוסף שהברכה היא על שני הדברים גם על הדברים ההכרחיים וגם על שאינם הכרחיים, וכן פירשו נושאי כלי הטור והשולחן ערוך. אבל מדברי הנמוקי יוסף (ד"ה ולא) משמע שמפרש בדברי התוספות, שהברכה היא רק על הדברים ההכרחיים, ופירוש 'על כל מה שברא' הוא שהדברים ההכרחיים יש בהם צורך יותר מכל מה שברא שזה הדברים שנבראו רק לתענוג, ומפרש 'להחיות בהם נפש כל חי' שחוזר לדברים ההכרחיים, שלכן הם חשובים יותר מכל שאר דברים, מפני שיש בהם חיות הנפש. והמהרש"ל (בתוס' ד"ה בורא) כתב שנראה לפרש 'על כל מה שבראת' כמו 'ועל הכל', ש'על הכל' צריך להודות על מה שעשה הקדוש ברוך הוא חסדו עם הבריות שברא דברי תענוגים להחיות ולהברות נפש כל חי. **טז. ואילו** לפירוש התוספות מילת 'וחסרונם' דבוקה לתחילת הברכה 'בורא נפשות רבות וחסרונם'. **יז. ולעיל** בסמוך הובא מהגר"א פירוש שלישי, שכתב על פי הירושלמי ש'נפשות' רבות היינו הדבר הנאכל שבא מנפשות, ולכן יש שהיו מברכים כן רק על בשר וביצים שהם באים מהחי שיש להם נפש, וכשאוכלם מברך על הנפשות שברא הקדוש ברוך הוא שהוא נהנה מהם, [ולא כפירושים אלו ש'נפשות' היינו בני אדם]. וכתב באמרי נועם (שם) שלפירוש זה, 'וחסרונם' היינו של הבהמות, ו'על כל מה שברא להחיות נפש כל חי' היינו מה שברא לצורך האדם. **יח. וראה** להלן בענין 'מדוע הברייתא מכנה את ברכת בורא נפשות 'ולא כלום'', שהובאו דברי שו"ת הרשב"א שבברכת 'בורא נפשות' הוא מזכיר שיש הרבה נפשות שחסירות, וכדי למלאות מה שחסירות הן צריכות למה שברא, ומשמע מדבריו שמפרש הברכה כפירוש הבית יוסף ביש אומרים שבטור.

שבראת' לשון נוכח, שמצאנו בזה מחלוקת ראשונים, שבתוספות ובראנ"ש הגירסא 'שברא', ובתלמידי רבינו יונה (להלן מד. ד"ה ובירושלמי) הגירסא 'שבראת'[יט].

ובפרישה (שם אות ג) משמע שפירוש זה נלמד ממה שהיש אומרים גרסו 'על כל מה שבראת' בלי וי"ו, שזה המשך למה שאמרו קודם 'וחסרונם', דהיינו כפירוש הבית יוסף שחסרונם של הנפשות מוטל על כל מה שבראת. ואילו התוספות שהם השיטה הראשונה בטור גרסו 'ועל כל מה' עם וי"ו, כי זה ענין נוסף שמברך על הדברים שאינם הכרחיים. ולדבריו מיושבת קושיית המאמר מרדכי[כ].

מהו זריז וערסן, ומדוע הפסיק התנא בסולת באמצע סוגי החיטים הכתושות

והתניא אלו הן מעשה קדרה חילקא טרגים סולת זריז וערסן ואורז. בחדש האביב (ד"ה חילקא), הקשה מדוע הפסיקה הברייתא בסולת, בתוך שאר הדברים המנויים, והלא כל שאר הדברים חוץ מסולת הם חיטים כתושות. ותירץ, שהתנא נקט את הסדר לפי מה שמצוי יותר, וחילקא וטרגיס הם מצויים ביותר כיון שקל להכינם, אך מי שרוצה לטרוח ולטחון היטב, יותר מצוי שיעשה סולת מאשר זריז וערסן, ולכן הפסיק התנא באמצע וכתב סולת לפני זריז וערסן.

וכל זה לפירוש רש"י (ד"ה חילקא טרגים) שהביא שבמועד קטן (יג:) מפרשים שכל המינים הללו הם חיטים כתושות בגדלים שונים. אבל **באמרי נועם** (ד"ה חילקא) תמה, שבמועד קטן לא התפרש מהו זריז וערסן. ומביא שבנדרים (מט:) מבואר שני פירושים בערסן: א. שעורים [ישנות] כתושות. ב. סולת שעורים [ישנות]. ומבאר האמרי נועם שלפי זה זריז, היינו כמו ערסן אלא שהוא נעשה מכוסמין. ומבאר לפי הפירוש הראשון, שבתחילה פירשה הברייתא מעשה קדירה הנעשית מחיטים ואחר כך משאר מינים, ומובן מדוע נכתב 'סולת' בין חילקא וטרגיס ששלשתם מחיטים, לזריז וערסן שהם מכוסמין ושעורים, ולפירוש השני, בתחילה כתבו מעשה קדירה הנעשה מחיטים כתושות, ואחר כך מעשה קדירה הנעשה מסולת של כל המינים, מחיטים ומכוסמין ומשעורים.

ביאור חידוש הברייתא במעשה קדירה

שם. כתב הראש יוסף (ד"ה ואורז לא) על פי דברי **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה והפת), שהברייתא באה להשמיענו שעל חיטים שלמות אפילו שהן מבושלות, אין מברכים בורא מיני מזונות, שרק אם הם חילקא טרגיס וכו' שנחלקו, אזי הם נחשבים מעשה קדירה. ועוד באה הברייתא להשמיענו, שבאורז אפילו אם הוא שלם מברך בורא מיני מזונות, שבאורז לא כתבה הברייתא שמברכים בורא מיני מזונות רק אם האורז נחלק. ולהלן יתבאר דין החיטה והאורז כשהם שלמים[כא].

מה סובר רבי יוחנן בן נורי בדוחן

דתניא רבי יוחנן בן נורי אומר אורז מין דגן הוא וחייבין על חמוצו כרת ואדם יוצא בו ידי חובתו בפסח. בפסחים (לה.) מובא שרבי יוחנן בן נורי אוסר לאכול בפסח תבשיל של אורז ודוחן, כי הם באים לידי חימוץ[כב], ולכאורה משמע שגם בדוחן סובר רבי יוחנן בן נורי שנחשב מין דגן, ויוצא בו חובת מצה. אבל **הצל"ח** (שם ד"ה דתניא) **והמנחת חינוך** (מצוה י אות ז) כתבו, שמזה שלא הזכיר רבי יוחנן בן נורי דוחן בברייתא המובאת כאן, משמע שרק באורז יוצאים חובת מצה, ולא בדוחן, ואף שאוסר לבשל דוחן בפסח מפני שיכול להחמיץ, היינו חימוץ שאינו גמור, ואין חייבים כרת על חימוץ הדוחן[כג] [שאם היו חייבים כרת על חימוץ הדוחן היו יוצאים בו חובת מצה, כמו שדרשו שם שדבר הבא לידי חימוץ גמור יוצאים בו חובת מצה][כד].

מה נכלל 'בכוסס'

הכוסס את החטה[כה] **מברך עליה בורא פרי האדמה. הבית יוסף** (סי' רח ס"ד ד"ה והני) דייק מדברי **התוספות** (ד"ה הכוסס) **והרא"ש** (סי' ט) שאף אם אוכל את החיטים כשהן מבושלות, אם הם בעין ולא נתמעכו בבישול, נחשב 'כוסס' ומברך בורא פרי האדמה, שכתבו שאם בישל החיטים ונעשו כעין דייסא מברכים מעין שלש, ומבואר שכל שלא נתמעכו ברכתם בורא פרי האדמה, והביא כן גם מדברי **תלמידי רבינו יונה** (לעיל לו: ד"ה תבין)[כו] **ומהרמב"ם** (ברכות פ"ג ה"ב).

מה הדין אם בישל החיטים עד שנתמעכו ואם הסיר קליפת החיטים ובישלם

בשולחן ערוך (שם ס"ד) נפסק כן להלכה, שאפילו אם בישלו החיטים והגרעינים נשארו שלמים מברך בורא פרי האדמה. ובסעיף ב' כתב השולחן ערוך, 'חמשת מיני דגן ששלקן **או כתשן** ועשה מהם תבשיל וכו' מברך עליו בורא מיני מזונות'. ודייק **המגן אברהם** (שם סק"ג) שממה שכתב 'או כתשן' משמע שבמה שכתב 'ששלקן' מדובר בלי כתישה, ואף על פי כן מברך בורא מיני מזונות, והקשה, שהשולחן ערוך סותר למה שכתב בסעיף ד' שאפילו אם שלקן והגרעינים שלמים מברך בורא פרי האדמה.

ותירץ, שמה שכתב 'ששלקן' הכוונה שבישלם עד שנתמעכו, וכשנתמעכו מברך בורא מיני מזונות אף אם לא נכתשו, אבל צריך שידבקו על ידי הבישול, ומה שכתב 'או כתשן' היינו שהסיר קליפתן, ומשמע שבזה אף אם לא נתמעכו ונדבקו על ידי הבישול מברך בורא מיני מזונות[כז].

ויש שכתבו[כח], שהוא טעות סופר, וצריך לומר בדברי השולחן ערוך 'שחלקן' במקום 'ששלקן', והוא דין הברייתא [חילקא וכו'] שאם החיטים נחלקו מברך בורא מיני מזונות, וכן הוא **ברמב"ם** (ברכות פ"ג ה"ד) שהוא מקורו של השולחן ערוך.

ובמשנה ברורה (שם ס"ק טו) הביא מחלוקת הפוסקים אם הוסרה קליפת החיטים על ידי כתישה, אם נחשבים כבר לדייסא וברכתם בורא מיני מזונות, או שנחשב עדיין לכוסס את החיטה, וברכתו בורא פרי האדמה, ולכן מהנכון שלא יאכלם כי אם בתוך הסעודה[כט]. וכתב, שאם נדבקו על ידי הבישול ודאי נחשבים לדייסא וברכתם בורא מיני מזונות[ל].

מה הדין באוכל דגן חי, וביאור הוכחת התוספות מקמח

שם. הרמב"ם (ברכות פ"ג ה"ג) כשהביא הדין של הכוסס את החיטה שמברך בורא פרי האדמה, כתב 'אכל דגן שלוק'. ויש שכתבו[לא], שהרמב"ם כתב 'שלוק' משום שסובר שרק בדגן שלוק מברכים בורא פרי האדמה, אבל על דגן חי מברכים שהכל, משום שגרעין החיטה טוב מבושל יותר מחי, ובדבר שטוב יותר כשהוא מבושל מכשהוא חי, מברך עליו כשהוא חי שהכל (להלן לח:)[לב]. אבל **הכסף משנה** כתב שמה שכתב הרמב"ם אכל דגן שלוק, הוא לאו דווקא שלוק, אלא כוונת הרמב"ם שאפילו אם הוא שלוק מברך בורא פרי האדמה, שהיה מקום לומר שאם הוא שלוק ברכתו בורא מיני מזונות.

והמאירי (ד"ה כל תבשיל שהוא, לעיל לו. ד"ה פירות) פסק, שהכוסס חיטה אם הוא חי ולא מבושל, מברך שהכל.

יט. **במגן** אברהם (שם תחילת הסימן) כתב בשם כתבי האר"י שצריך לומר 'שבראת' לשון נוכח. ובביאור הגר"א (שם אות ד) הוכיח מלשון הגמרא והרא"ש ומספר הבהיר שצריך לומר 'שברא'.

כ. **אמנם** הב"ח (שם ס"א) כתב, שגם התוספות גורסים בלי וי"ו, ומה שאמרו 'ועל' הוא מלשון התוספות ולא מלשון הברכה, שפירוש הברכה כמו שהיו אומרים עם וי"ו.

כא. **שתלמידי** רבינו יונה חילקו בין חיטים לאורז, שרק בחיטים אם הם שלמים מברכים בורא פרי האדמה, אבל באורז אפילו אם הוא שלם מברך בורא מיני מזונות, והוכיחו כן מהברייתא שרק בחיטים אמרו 'חילקא' וכו' ואם גם באורז שלם מברכים בורא פרי האדמה ורק אם נחלקו בבישול מברכים בורא מיני מזונות, היו צריכים לומר 'ואלו הם מעשה קדרה חילקא' וכו' 'של חיטים ושל אורז'. ועל פי זה הקשה על הכסף משנה (ברכות פ"ג ה"ב) שכתב שהמקור למה שפסק הרמב"ם, שאכל דגן מבושל כשהוא שלם ולא הוסרה קליפתו מברך בורא פרי האדמה, משום שמפרש שכל שנשארו הגרעינים שלמים הם בכלל 'כוסס' את החיטה שמברך בורא פרי האדמה, ומדוע לא כתב שמקורו מהברייתא שרק אם חילקו את החיטים מברכים בורא מיני מזונות, והכסף משנה עצמו בחיבורו 'בית יוסף' (סי' רח ס"ז ד"ה ומכל) הביא דברי תלמידי רבינו יונה. ובביאור הגר"א (שם אות יא) הוכיח שאם גרעיני החיטה לא נחלקו מברך בורא פרי האדמה, מהברייתא 'אלו הן מעשה קדרה', וכדברי הראש יוסף.

כב. **שם** מבואר שחכמים סוברים שאין חייבים על חימוצם של אורז ודוחן כרת, משום שאינם באים לידי חימוץ אלא לידי סירחון. ובזה נחלק רבי יוחנן בן נורי שסובר שחימוץ האורז נחשב חימוץ.

כג. **עיין** שם שהגמרא מסתפקת בדעת רבי יוחנן בן נורי, אם סובר שאורז ודוחן באים לידי חימוץ גמור, והוכיחו מהברייתא המובאת בסוגייתנו שאמר שחייבים על חימוצו כרת, ומכך שלא הזכיר דוחן מוכח שבזה אכן סובר שלא בא לידי חימוץ גמור.

כד. **וכן** משמע בתלמידי רבינו יונה (ד"ה וגאון) ובראנ"ש (סי' ח) שדברי רבי יוחנן בן נורי נאמרו רק לגבי אורז.

כה. **בדרכי** משה (סי' רח אות א) ובב"ח (שם ס"ג) הוכיחו ממה שאמרה הברייתא 'הכוסס את החיטה' ולא הזכירה שעורה, שהכוסס שעורה אינו מברך בורא פרי האדמה. [ולעיל לו. (בענין 'מה מברכים על שעורים שלמים') הובאו השיטות בזה]. ובמאמר מרדכי (שם סק"ז) דחה, שיש לומר שנקטו חיטה להשמיענו שאפילו בחיטה אין מברך בורא מיני מזונות, ועוד יש לומר שחיטה הוא שם כולל לכל חמשת המינים, כמו שאמרו (קידושין נח:) חיטה אחת פוטרת את כל הכרי, שהדין כן בכל חמשת המינים.

כו. **הובא** דבריהם לעיל (לו: על דברי הגמרא 'כי פליגי בדייסא כעין תבין קדרה').

כז. **כן** משמע מהשער הציון (שם ס"ק יט) בדברי המגן אברהם בשיטת הרמב"ם. אבל במחצית השקל כתב בדעת המגן אברהם שכל שלא נדבקו אין מברכים בורא מיני מזונות אף אם כתשן. ובפרי מגדים (שם אשל אברהם סק"ג) כתב, שאם נתמעכו יפה בבישול אפילו אם הם בקליפתן מברך בורא מיני מזונות, וכן אם נחלקו מברך בורא מיני מזונות, ואם הם בלי קליפתן ולא נדבקו, יש ספק מה ברכתם.

כח. **ביאור** הגר"א (שם אות ד), ברכי יוסף (שם סק"ג) בשם הבית דוד, מאמר מרדכי (שם סק"ג), ויד אפרים.

כט. **מלבד** סברת התוספות (הו"ד להלן) שיאכלם בתוך הסעודה מצד ספק ברכה אחרונה שלהם.

ל. **באגרות** משה (סו"ת, או"ח ח"ד סי' מד) האריך בביאור השיטות, וכתב, שלשיטת הרמב"ם אין זה תלוי כלל אם נדבקו החיטים בבישול, אלא כל שהוסרה קליפתן, או שנחלקו, מברך בורא מיני מזונות, שכך הוא דרך בישולן, ואם הן בקליפתן ולא נחלקו אף שנתמעכו, ברכתן בורא פרי האדמה, מפני שלשיטתו העיקר תלוי אם כך הוא דרך בישולן. ולשיטת התוספות והרא"ש כל שנתמעכו מברכים בורא מיני מזונות, שהזכירו שיהיה כדייסא, והיינו שיתמעכו יפה. ולשיטת תלמידי רבינו יונה צריך שיהיו ראויים להתדבק, ולכן אם הן בקליפתן שאז אינם ראויים להתדבק, ברכתן בורא פרי האדמה, ואם אינן בקליפתן, אף שלא נדבקו בפועל כי היו מעורבים בהרבה מים ולא היו יחד, ברכתן בורא מיני מזונות, שלמדו כן מחביץ קדירה, שצריך שיהיה ראוי להתדבק, [כתב כן בשיטת המגן אברהם בדברי תלמידי רבינו יונה, ועיין שם עוד מה שכתב בשיטת תלמידי רבינו יונה].

לא. **רבינו** מנוח, ראשון לציון (ד"ה הכוסס), וביאור הלכה (סי' רב סי"ב ד"ה ואם).

לב. **ובתוספות** יום הכיפורים (פ: ד"ה אר"י) גם סובר ששיטת הרמב"ם שרק בכוסס חיטים מבושלות מברך בורא פרי האדמה, [וכתב שאין לומר שמה שכתב הרמב"ם שלוק משום שדיבר גם משעורים, ולכן כתב שלוק, כי על שעורים חיים אינו מברך בורא פרי האדמה, אבל בחיטים, אפילו הם חיים מברך בורא פרי האדמה, שאם כן היה לו לרמב"ם להשמיענו שאם החיטים חיים מברך עליהם בורא פרי האדמה], והקשה, שבהלכות תרומות (פ"י ה"ו) פסק הרמב"ם שהכוסס חיטים של תרומה משלם קרן וחומש, ומשמע שנחשב לאכילה כדרך אכילתו, שאם לא היה נחשב לדרך אכילתו לא היה משלם חומש, ואם כן מדוע אין מברכים על זה בורא פרי האדמה. ועיין שם בדרך אמונה (ס"ק סד, ביאור ההלכה ד"ה או) שכתב שאף שנחשב שאוכל דרך אכילתו לענין תרומה, מכל מקום לגבי ברכה, כיון שיש להם עילוי אחר, מברך שהכל.

ובפסקי הרי"ד (להלן לח: ד"ה על הירקות) **ובשולחן ערוך** (סי' רח ס"ד) כתבו, שדגן חי ברכתו בורא פרי האדמה. וכן הוכיח **בראש יוסף** (בתוס' ד"ה הכוסס) מהתוספות, שעל דין הברייתא שהכוסס חיטה מברך בורא פרי האדמה, כתבו התוספות 'שהרי אפילו בקמחא דחיטי אמרינן לעיל מברכין עליה בורא פרי האדמה, ולרב נחמן לא סבירא ליה הכי משום דאשתנו', [אבל בכוסס חיטה שלא השתנתה, גם רב נחמן מודה], שלכאורה תמוה מדוע הוצרכו התוספות להוכיח דין שמפורש בברייתא, מאמוראים שסוברים כן, אלא, שהתוספות באו להוכיח שלא נטעה שדין הברייתא נאמר רק בכוסס חיטה מבושלת, אבל בחיטה חיה יברך שהכל, שאין לומר כן, שהרי אפילו בקמח סובר רב יהודה שברכתו בורא פרי האדמה, וגם רב נחמן חלק רק בקמח משום שהשתנה, אבל בחיטה חיה מברך בורא פרי האדמה[לג].

לפי השיטות שגם בדגן חי מברך בורא פרי האדמה קשה שהרי הוא טוב יותר כשהוא מבושל

והקשה בפסקי הרי"ד (שם), מדוע בכוסס חיטה ואורז וכן בקמח חיטה כשאינם מבושלים ברכתם בורא פרי האדמה, הרי כל דבר שהוא טוב מבושל יותר מחי, כשהוא חי מברך עליו שהכל (להלן לח:), וחיטה ואורז טובים יותר מבושלים מכשהם חיים, ואם כן כשהם חיים היו צריכים לברך עליהם שהכל. תירץ, שמיני זרעים הם חשובים ולכן אף שהם טובים יותר כשהם מבושלים מברך עליהם אפילו בעודם חיים בורא פרי האדמה.

באבן העוזר (סי' רח ס"ז) גם הקשה כן, ותירץ, שמה שאמרו שבטובים מבושלים יותר מחיים ברכתם כשהם חיים שהכל, הוא רק בדברים שברכתם כשהם מבושלים בורא פרי האדמה, וכשהם חיים יורדת ברכתם דרגה אחת ומברכים שהכל, אבל חיטה ואורז שברכתם כשהם מבושלים בורא מיני מזונות, כשאוכלים אותם כשהם חיים יורדת ברכתם דרגה אחת ומברכים בורא פרי האדמה.

ובתהלה לדוד (שם סק"ג) הקשה, שלפי מה שכתבו **תוספות** (להלן לח: ד"ה משכחת)[לד] שבפירות שברכתם בורא פרי העץ וטובים מבושלים יותר מחיים, מברכים עליהם כשהם חיים שהכל, שוב אין לתרץ כדברי האבן העוזר, שהרי לפי דבריו היו צריכים בפרי העץ לירד דרגה אחת ולברך בורא פרי האדמה, ומדוע כתבו תוספות לברך שהכל[לה].

ובביאור הלכה (סי' רב סי"ב ד"ה ולפת) תירץ, שמיני דגן כיון שהם מוכנים למזון הם חשובים יותר ולכן אף כשהם טובים מבושלים יותר מחיים, מברכים עליהם אפילו כשהם חיים בורא פרי האדמה.

מה הברכה אחרונה בכוסס את החיטה

שם. התוספות (ד"ה הכוסס) **והרא"ש** (סי' ט) מסתפקים מה היא הברכה אחרונה בכוסס את החיטה, האם מברכים ברכת מעין שלש, או בורא נפשות רבות, שמצד אחד יש לומר שאף שחיטים הם משבעת המינים, ועל שבעת המינים מברכים מעין שלש, מכל מקום כיון שלא מצאנו בשום מקום ברכת 'על האדמה ועל פרי האדמה', משמע שלא תיקנו על כוסס חיטה ברכת מעין שלש, והטעם לזה הוא כיון שאינה אכילה חשובה[לו], ולכן אף שהם משבעת המינים מברכים בורא נפשות רבות. או אפשר שברכתם ברכת מעין שלש כיון שהם משבעת המינים, ויסיים על האדמה ועל פרי האדמה, ואפשר שבדברי הברייתא (להלן ע"ב) 'כל שהוא מין דגן ולא עשאו פת' שלדברי חכמים מברך עליו מעין שלש, נכלל שגם כוסס את החיטה מברך עליו מעין שלש. ומסקנתם שכיון שהוא ספק מהו ברכתו האחרונה של כוסס חיטים, לכן נכון להחמיר לא לאכול קליות או חיטים שלוקות [אם לא נתמעכו יפה שאז ברכתם בורא מיני מזונות ומברך לאחריהם ברכת מעין שלש], אלא בתוך הסעודה, שאז ברכת המזון פוטרתן. והביאו מהירושלמי (ה"א) שרבי ירמיה היה מסופק בברכה שלאחריה בסולת, ולא אכל סולת[לז].

ולעיל (לו. בענין 'מה מברכים על קמח לאחריו') הובא **שתלמידי רבינו יונה** (שם ד"ה נמצא, להלן מד. ד"ה ונראה) **והרשב"א** (לעיל שם ד"ה קימחא) דנו כן גם לגבי קמח קליות, והרשב"א דן כן גם בקמח שעורים שברכתם שהכל, שאפשר שיברכו ברכה אחרונה מעין שלש. ונתבאר שם באריכות שיטת **השולחן ערוך** בקמח.

אמנם שיטת **האשכול** (ח"א סי' כח) **והרמב"ם** (ברכות פ"ג ה"ב) שהכוסס את החיטה מברך לאחריו בורא נפשות, וכן מסקנת **הראב"ד** (הו"ד ברשב"א לעיל לו. ד"ה קימחא) **ותלמידי רבינו יונה** (להלן מד. ד"ה ונראה)[לח] **והרשב"א** (להלן שם ד"ה ורבנן) **והרא"ה** (לעיל לו. ד"ה קמחא), וכן הביא **הרא"ש מבעל הלכות גדולות**[לט].

ובמחזור ויטרי (סי' עא) **ובראב"ן** (סי' קג) **ובשבלי הלקט** (סי' קסא) **בשם הפרדס** [לרש"י] כתבו, שהכוסס את החיטה מברך מעין שלש[מ].

איך אפשר לומר שיפתח בעל המחיה ויסיים על האדמה

במאמר מרדכי (סי' רח סק"ט) הקשה שבתחילת דבריהם אמרו **התוספות** שיש לומר שמברך על המחיה ומסיים על האדמה ועל פרי האדמה. ואינו מובן, אם החיטים הם זנים ומשום כך ברכתם 'על המחיה', מדוע לא יסיימו גם בחתימת הברכה 'על המחיה', ועוד שהרי צריך שהחתימה תהיה מעין הפתיחה[מא]. וכתב, שמדברי **רבינו תם** שהובאו בתוספות, וכן משאר **הראשונים** נראה שאם מברך מעין שלש מברך גם בפתיחה וגם בחתימה 'על האדמה ועל פרי האדמה', **ובתלמידי רבינו יונה** (להלן מד. ד"ה ויש) מבואר שאם ברכתם מעין שלש יש להסתפק מה נוסח הברכה, האם מברכים על האדמה ועל פרי האדמה, או נוסח אחר, אבל לכאורה אם מתחיל בעל המחיה מסיים גם על המחיה[מב].

איך יתכן שבברייתא נכלל כוסס חיטה והרי בדברי רבן גמליאל מוכח שאין לומר כן

בפני יהושע (בתוס' ד"ה הכוסס) הקשה על מה שכתבו **תוספות** שאפשר שבמה שאמרה הברייתא 'כל שהוא מין דגן' נכלל גם כוסס את החיטה, איך יתכן לומר כן, והרי כתוב בברייתא שרבן גמליאל סובר שמברכים על מין דגן שלא עשאו פת שלש ברכות, ולהלן (מד.) מבואר שרבן גמליאל סובר שבכוסס את החיטה אין מברך עליה שלש ברכות, כי התורה מיעטה כוסס את החיטה משלש ברכות, ואם כן צריך לומר שמה שאמרו בברייתא שכל שהוא מין דגן ולא עשאו פת לרבן גמליאל מברך שלש ברכות, אינו כולל כוסס את החיטה, ואם כן ודאי שגם בדברי חכמים שנאמרו על דברי רבן גמליאל אין כוסס את החיטה בכלל[מג].

ותירצו בנמוקי הגרי"ב (בתוס' שם) **ובמגן גבורים** (סי' רה שלטי הגבורים סק"ד), שהברייתא שאמרה 'כל שהוא מין דגן' היינו לכל אחד כשיטתו במה שלדעתו נכלל בפסוק ומחויב בברכה אחרונה מן התורה, ולכן לרבן גמליאל שהתורה מיעטה כוסס חיטה מלברך שלש ברכות, ומתמעט לגמרי מהפסוק של ברכת המזון, אם כן לא כלול בדברי הברייתא כוסס את החיטה, אבל לחכמים שהתורה לא מיעטה כוסס חיטה, [ורק מיעטה כל שבעת המינים משלש ברכות חוץ מלחם, שצריכים לברך עליהם ברכת מעין שלש], אם כן בכלל מין דגן כל שמברכים עליו מעין שלש מן התורה ואפילו כוסס את החיטה[מד].

לג. והנה לכאורה לפי השיטות שמברך על דגן חי שהכל, כיון שהוא טוב מבושל יותר מחי, קשה מהוכחה זו מקמחא דחיטי שמשמע שאפילו כשהחיטים חיים מברך בורא פרי האדמה. ועיין מה שהובא לעיל (לו. בענין 'הרי"ף פסק כרב נחמן מטעם' וכו' בהערות) ששיטת המאירי שסברת רב נחמן שמברך על קמח שהכל אינה משום שהשתנה, אלא משום שהוא טוב מבושל יותר מחי, ואין הדרך לאכלו חי. ואם כן הרי טעם זה מתאים גם לגבי חיטה חיה, וכפי שהובא כאן בשמו שמברכים על זה שהכל. **לד. ונפסק** כן בשולחן ערוך (סי' רב סי"ב). **לה. ועיין** להלן (לח: בענין 'מדברי הגמרא יש להוכיח שאין לחלק בין פרי העץ לפרי האדמה') שנתבאר שאין לחלק בין פרי העץ לפרי האדמה שבשניהם מברכים בכזה אופן שהכל. ואולי כתב כן האבן העוזר רק במיני מזונות שהם נקראים ברכה חשובה, וכשנשתנו יורדים דרגה אחת לבורא פרי האדמה, אבל ברכת בורא פרי העץ אינה חשובה כל כך יותר מברכת בורא פרי האדמה, כמו שמבואר בתוספות להלן (מא. ד"ה אבל), ולכן בפרי העץ כשיורד דרגה אחת מברך שהכל. **לו. והרשב"א** לעיל (לו. ד"ה קימחא) הביא שהראב"ד כתב שהטעם שאין מברכים מעין שלש בכוסס את החיטה 'לפי שאין בו לא כלכלה ולא מחיה ולא מזון'. ולהלן (מד. ד"ה ורבנן) כתב הרשב"א, שכיון שאין דרך אנשים לכסוס חיטים אלא המיעוט ובדרך מקרה, אינם בכלל מה שהתורה כתבה 'חיטה ושעורה', וכוונת התורה כשעשו מהחיטים כעין דייסא או חביץ קדירה. והרא"ה לעיל (לו. ד"ה קמחא) כתב, שחמשת המינים הם מזון, ומשום השבח שהם מזון הוזכרו בתורה, וכל שאינו אוכל אותם כמזון אינו מברך מעין שלש, וכשאוכלים קמח וחיטים אינו בדרך מזון, ואין מברכים מעין שלש. ובביאור מרדכי (אות כו) מבאר טעם המחלוקת אם מברכים מעין שלש בכוסס את החיטה, על פי מה שמבואר להלן (מד.) שלרבן גמליאל התורה מיעטה כוסס חיטה משלש ברכות, ויש לעיין מדוע חכמים אינם סוברים שהמיעוט בא על כוסס את החיטה, שיש לומר שסוברים שכוסס חיטה בכלל כל שבעת המינים, ויש לומר שסוברים שכוסס את החיטה ממועט מסברא והתורה אינה צריכה למעטו, ואם לדברי חכמים כוסס את החיטה אינו ממועט, מברך הכוסס את החיטה מעין שלש, אבל אם הוא ממועט מסברא, ממילא אינו מברך מעין שלש. **לז. ומבאר** ההגהות מיימוניות (ברכות פ"ג אות א) הטעם שרבי ירמיה לא נהג כעצת התוספות לאוכלה בתוך הסעודה, משום ששמא סבר כרב ששת להלן (מא:) שאם הביאו לפניו תאנים וענבים בסעודה מברך לפניהם ולאחריהם, ואף אם היה אוכל את הסולת בתוך הסעודה היה צריך לברך עליה, אבל כיון שאנו פוסקים שאין צריך לברך ברכה אחרונה בתוך הסעודה אפשר לאוכלה בתוך הסעודה. וכן הוא בספר הפרדס (לרבינו אשר ב"ר חיים, השער הראשון) בשם מהר"ם מרוטנבורג. **לח. וטעמם**, על פי המבואר להלן (מד.) שלרבן גמליאל שסובר שעל כל שבעת המינים מברכים שלש ברכות, נתמעט מהפסוק כוסס את החיטה שמברך רק ברכת מעין שלש, ואם כן הוא הדין לשיטת חכמים שסוברים שעל שבעת המינים מברכים ברכת מעין שלש, ממעטים כוסס חיטה שמברך בורא נפשות. ובזה מיישבים מה שבירושלמי מבואר שרבי ירמיה לא אכל סולת והסתפק בדבר, משום שסבר שברכת הסולת מעין שלש והיה מסופק מה הנוסח, אבל לפי מה שמבואר בתלמוד בבלי (הנ"ל) מוכח שברכתה בורא נפשות רבות, ולכן אפשר לאכול בלא שום מיחוש. **לט. ובמראה** הפנים (ירושלמי שם ד"ה והכן) כתב שהם מפרשים את הירושלמי בלשון קושיא וכי רבי ירמיה לא אכל סולת מימיו ומדוע הסתפק בנוסח הברכה, ועיין שם שהאריך בזה, [וכעין זה כתב בפירוש הר"ש סירילאו (שם ד"ה והכן)]. ובספר הפרדס (לרבינו אשר ב"ר חיים, השער הראשון) הביא עוד פירוש בדברי הירושלמי, שהיה מסופק כשאכל סולת ואחר כך אוכל סעודה אם נפטרת הסולת בברכת המזון, ומה שאמרו שלא אכל סולת מימיו היינו באופן זה שיש להסתפק בו דהיינו לפני הסעודה. **מ. במחזור** ויטרי ובשבלי הלקט כתבו שכיון שלא שייך לברך 'על המחיה ועל הכלכלה' כי זה לא עשוי כעין מזון, לכן צריך לפתוח ב'על תנובת השדה' ולסיים 'על הארץ ועל הפירות'. ובראב"ן כתב שיברך בפתיחה ובסיום 'על המחיה ועל הכלכלה'. ובארחות חיים (ברכות ד) כתב, שיש אומרים שיפתח ב'על המחיה' ויחתום 'על הארץ ועל הפירות'. **מא. ובנהר** שלום (שם סק"ה) גם כתב שלשון התוספות מגומגם. **מב. אכן** בהערה לעיל בסמוך הובאו נוסחאות מהראשונים שלא הקפידו שהפתיחה והחתימה יהיו באותו מטבע. **מג. וכן** הוא ברשב"א (לעיל לו. ד"ה קימחא) שהוכיח מלהלן (מד.) שאין לפרש שבברייתא נכלל כוסס את החיטה. **מד. שרבן** גמליאל וחכמים נחלקו בשני דברים: א. אם בכל שבעת המינים מברך שלש ברכות או מעין שלש. ב. אם התורה מיעטה כוסס חיטה, שלרבן גמליאל התורה מיעטה כוסס חיטה לגמרי

מדוע רבי ירמיה לא אכל דבר שברכתו בורא נפשות ופרי שברכתו מעין שלש והיה כולל עמו הסולת

בתרומת הדשן (שו"ת, ח"א סי' ל) דייק, מדוע לא אכל רבי ירמיה סולת, הרי היה יכול לאוכלה עם ביצים ותאנים, וכשמברך על התאנים על העץ ועל פרי העץ היה כולל גם על האדמה ועל פרי האדמה, ויצא בברכה אחרונה ממה נפשך, שאם צריך לברך מעין שלש נפטר במה שכלל עם התאנים, ואם צריך לברך בורא נפשות נפטר בברכה אחרונה שבירך על הביצים. ומוכיח מזה, שאין לכלול מחמת הספק שום תוספת בברכת מעין שלש, כגון מי ששתה משקה שספק אם צריך לברך עליו על הגפן או בורא נפשות, לא יאכל דבר שברכתו בורא נפשות ודבר שברכתו על העץ, וכשמברך על העץ יכלול גם על הגפן ועל פרי הגפן, ואסור לעשות כן אף שאינו מוסיף שם ומלכות.

והט"ז (סי' רח ס"ק יט) כתב, שדברי התרומת הדשן אמורים דווקא לכתחילה, כשעדיין לא שתה דבר שיש לו ספק אם ברכתו על הגפן, בזה הדין שלא ישתה על סמך שיברך ברכת מעין שלש ויכלול על הספק על הגפן, אבל בדיעבד שכבר שתה דבר שמסופק אם חייב לברך על הגפן, יאכל דבר שברכתו על העץ ויכלול על הספק על הגפן, שזה עדיף ממה שלא יברך כלל, כיון שאינו עובר ומברך ברכה לבטלה. וההוכחה מהירושלמי היא רק על לכתחילה שרבי ירמיה לא רצה לאכול סולת ולהכניס עצמו בספק על סמך זה, ולא מוכח שאם כבר היה אוכל סולת לא היה כולל בברכת מעין שלש. ומחמת זה חולק על **השולחן ערוך** (סי' ח) שהביא דברי התרומת הדשן אף לענין דיעבד, שאף אם אכל כבר ומסופק לא יכלול על הספק[מה].

ורבי עקיבא איגר (גתוס' ד"ה הכוסס) כתב, שיש לחלק בין הנידון של הירושלמי לנידון של התרומת הדשן, על פי המבואר **בשולחן ערוך** (סי' קח סי"ב) שאם מזכיר בטעות מאורע [כגון יעלה ויבא] בשאר ימים שאינם זמן הזכרת המאורע אין זה נחשב להפסק בתפילה, ואינו צריך לחזור, משום שבימים שצריכים להזכיר המאורע נחשב נוסח זה לחלק מהתפילה, ולכן גם בשאר ימים אינו נחשב להפסק, ואינו כמו ששח באמצע התפילה[מו]. ולפי זה כשמברך על העץ ומזכיר מחמת הספק 'על הגפן ועל פרי הגפן' שבמקום אחר הוא חלק מנוסח הברכה [כששתה בודאי יין] אינו נחשב להפסק בברכה, ולכן כשמסופק אם שתה יין יכול לכוללו בברכת מעין שלש, אבל ברכת 'על האדמה ועל פרי האדמה' שיש ספק שמא אין נוסח ברכה כזה כלל, אם מזכירו נחשב להפסק, ולכן אין לכוללו בברכת מעין שלש, ולכן רבי ירמיה לא עשה כן, ואין להוכיח מזה על האופן הנידון בתרומת הדשן[מז].

מי שכבר אכל חיטים לא בתוך הסעודה מה יברך ברכה אחרונה

שם. תוספות (ד"ה הכוסס) כתבו שיש להחמיר ולא לאכול חיטים אלא בתוך הסעודה, וכתב **הכנסת הגדולה** (סי' רח הגה"ט שיטה יג) שכל זה לכתחילה אבל בדיעבד כשכבר אכל יברך בורא נפשות רבות, כיון שפוטרת ברכת מעין שלש כמו שברכת שהכל פוטרת בדיעבד את כל הברכות.

אך הגינת ורדים (שו"ת, או"ח כלל א סי' טו) כתב שאם תוספות היו סוברים שברכת בורא נפשות רבות פוטרת מעין שלש מדוע לא אמרו לעשות כן אף לכתחילה, שבברכת שהכל מצאנו שאף לכתחילה יכול לברך ולהוציא שאר ברכות, כשאינו יודע מה לברך. וכתב שאף שמתוספות משמע שסוברים שברכת בורא נפשות אינה פוטרת מעין שלש, מכל מקום להלכה בדיעבד שכבר אכל דבר שמסופק בברכתו האחרונה אפשר לפטרו בבורא נפשות רבות[מח].

אמנם במאמר מרדכי (סי' ר"ח ס"ק לז) כתב, שמדברי **השולחן ערוך** בכמה מקומות משמע שאין ברכת בורא נפשות רבות פוטרת מעין שלש.

ובמשנה ברורה (שם ס"ק יח) פסק שבדיעבד שאכל שלא בתוך הסעודה יברך בורא נפשות רבות, אבל מטעם אחר, מפני שמעיקר הדין ברכתם בורא נפשות רבות, ורק מחמת חומרא חוששים לספיקם של התוספות, שאולי ברכתם מעין שלש, ולכן בדיעבד יברך בורא נפשות רבות כמו שהוא מעיקר הדין.

גדר 'פרוסות קיימות'

בזמן שהפרוסות קיימות. כתבו התוספות (ד"ה אם) שיש מפרשים שאם אין הלחם שרוי במים כל כך, שאם יקח הפרוסה לא תישבר, זה נחשב לפרוסות קיימות. ולהלן (ע"ב) כתבו התוספות (ד"ה תבילא) שרב יוסף מפרש שפרוסות קיימות היינו בכזית.

ובחפץ ה' (בתוס' ד"ה אם) מבאר שצריכים את שני הדברים גם שיהיה בפרוסות כזית, וגם שאם יקח הפרוסה לא תישבר, וטעם היש מפרשים שהבינו שלא די בזה שיש בהם כזית, משום שאם כן היתה הברייתא צריכה לומר אם יש בהם כזית, ולכן מפרשים שהלשון 'הפרוסות קיימות', היינו שאם יקח הפרוסה לא תישבר[מט], ומוכח גם מהברייתא שצריכים שבפרוסה יהיה כזית משום שלשון פרוסה משמע כזית. ועוד פירש שההוכחה שצריך כזית, משום שאם אין צריך כזית, מדוע אם כשיטול הפרוסה תישבר אין מברכים המוציא ושלש ברכות, ומה בכך שהפרוסה תישבר הרי עדיין ישאר על זה שם פת אף שזה שיעור קטן, ומוכח שיש שיעור לפרוסה, ולכן צריך שאף אם יטול הפרוסה לא תישבר, וישאר עדיין שיעור כזית.

האם הברייתא היא רק כדעת רבי מאיר במצה מבושלת

בזמן שהפרוסות קיימות בתחלה מברך עליה המוציא וכו'. להלן (לח:) הביאה הגמרא ברייתא שנחלקו רבי מאיר ורבי יוסי, האם יוצאים חובת מצה במצה שנתבשלה, ששיטת רבי מאיר שיוצאים בה מצות אכילת מצה, ושיטת רבי יוסי שאין יוצאים מצות מצה במצה מבושלת. וכתב **הר"ש** בחלה (פ"א מ"ה) שהברייתא שאמרה שטחנה אפאה ובישלה אם הפרוסות קיימות מברכים המוציא וברכת המזון, היא כשיטת רבי מאיר שסובר שמצה שנתבשלה מקיימים בה חובת מצה, שהבישול אינו מפקיע שם לחם, אבל לרבי יוסי שסובר שאין יוצאים במצה מבושלת, משמע שהבישול מפקיע שם לחם, ואם כן אף אם הפרוסות קיימות אינו מברך המוציא וברכת המזון.

והפני יהושע (שם ד"ה ואני אומר) כתב, שהקשו על הר"ש, שלהלן בגמרא אמרו במסקנא שטעם רבי יוסי שאין יוצאים מצות מצה במצה שבישלוה, הוא משום שצריכים טעם מצה, ואם כן שיטת רבי יוסי היא רק לענין מצות מצה, אבל לא נפקע ממנו שם לחם לענין ברכות. ותירץ, שדברי הגמרא שהצריכה טעם מצה קשים, שלא מצאנו בשום מקום שצריכים טעם מצה, ולכן פירש הר"ש, שמה שאמרו שצריכים 'טעם מצה' פירושו שכדי לצאת מצות מצה צריכים שיהיה לה 'טעם לחם' [בדומה למה שמצאנו (להלן ע"ב) שצריך בין לענין מצה ובין לענין ברכות 'תואר לחם'], ובבישול מתבטל טעם הלחם, וסבר הר"ש שכיון שלרבי יוסי לחם שבישלו מתבטל ממנו טעם לחם, אם כן גם לגבי ברכה אין מברכים עליו 'המוציא' אלא 'בורא מיני מזונות', ושוב מוכרח שהברייתא כאן היא בדעת רבי מאיר שסובר שלא מתבטל טעם הלחם בבישול, ולכן מברכים עליו המוציא וברכת המזון.

מה מברכים כשבישל האורז ונשאר שלם ולא נתמעך

הכוסס את האורז מברך עליו בורא פרי האדמה וכו'. הבית יוסף (סי' רח ס"ז ד"ה ומכל) מסתפק אם בישל האורז, והאורז נשאר שלם ולא נתמעך, האם בכזה אופן הוא כבר בכלל 'בישלו' שכתוב בהמשך שמברכים עליו בורא מיני מזונות, או שאם לא נתמעך מברכים עליו בורא פרי האדמה, שזה עדיין מוגדר 'כוסס', ומה שאמרו שכשנתבשל מברכים עליו בורא מיני מזונות הוא רק כשנתמעך יפה כעין דייסא[נ]. וביאור צדדי הספק, שיש לומר שכמו לגבי חיטים אם לא נתמעכו יפה, אין מברכים עליהם בורא מיני מזונות אלא בורא פרי האדמה, הוא הדין לענין אורז, אמנם יש לחלק בין חיטים לאורז, שדרך החיטים לבשלם כשהם כתושים, ולכן אם בישלם שלמים ברכתם בורא פרי האדמה, כי זה כמו שכוסס אותם חיים, אבל אורז שהדרך לבשלו כשהוא שלם, מברך עליו בורא מיני מזונות, אף כשלא נתבשל הרבה והוא שלם.

והכרעת המשנה ברורה (שם ס"ק כו) שאם נתמעך קצת או שהוסרה הקליפה של האורז, מברך עליו בורא מיני מזונות[נא], ואם לא נתמעך כלל ולא הוסרה הקליפה, מברך עליו בורא פרי האדמה[נב].

מה חידוש הברייתא שכתבה גם אפאו וגם בשלו

טחנו אפאו ובשלו. בתוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה אפאן) מבאר, שמה שאמרה הברייתא שאפה ובישל את האורז, כי הברייתא רצתה להשמיע חידוש

ואינו בכלל הפסוק, ולדברי חכמים הם בכלל שבעת המינים שהתמעטו רק משלש ברכות וממילא הם בכלל ברכת מעין שלש. ודרך זו בביאור מחלוקת רבן גמליאל וחכמים היא על פי דברי הרשב"א להלן (מד. ד"ה ורבנן). ועיין במרומי שדה (בתוס' שם) מה שכתב לתרץ. **מה. ובמאמר** מרדכי (שם ס"ק לז) ובפרי מגדים (שם משבצות זהב ס"ק יט) כתבו שאף כוונת השולחן ערוך לענין לכתחילה [ומה שכתוב אופן של דיעבד, אפשר לומר שמדובר כשיש לו יין אחר ויכול לשתות ממנו ולברך על הגפן, שזה נחשב כמו לכתחילה], אבל בדיעבד יכול לכלול. והמשנה ברורה (שם ס"ק פב) פסק כדברי הט"ז בצירוף סברת רבי עקיבא איגר שהובא בהמשך. **מו. ובמשנה** ברורה (שם ס"ק לח) הביא הרבה אחרונים שחולקים על פסק זה ועיין שם מסקנתו להלכה. **מז. בתרומת** הדשן הרגיש בחילוק זה, אם הוא נוסח שתיקנוהו במקום אחר או שאינו נוסח בשום מקום, וכתב שכיון שהוא מילתא בלא טעמא מדוע לא יכללו בברכה מחמת הספק, כיון שאינו מוסיף שם ומלכות, לכן אין לחלק בזה בסברות המבודים מן הלב. [ונראה שחולק על פסק השולחן ערוך הנ"ל (סי' ק"ח) ולכן כותב שזה סברות המבודים מן הלב]. **מח. וכתב,** שכן משמע מדברי הרי"ף (מה.) ותלמידי רבינו יונה (שם ד"ה סמריס) [והמאמר מרדכי (ס"ק לז) כתב שהראיה שהביא אינה מוכרחת]. ומביא שהרא"ש (סוף סי' ט) כתב מפורש שרק בברכת שהכל אמרו שעל כולם אם אמר שהכל יצא, אבל בברכה אחרונה צריך לברך דווקא הברכה שנתקנה. אך כתב, שמכל מקום יכולים להיתלות באילן גדול, דהיינו הרי"ף, שסובר שברכת בורא נפשות רבות פוטרת מעין שלש. **מט. ואין** לפרש שהכוונה שיש תואר לחם, שאם כן היו צריכים לומר 'הפרוסות ניכרות'. **נ. וכתב,** שכן מדויק מלשון הרא"ש (סי' ח) שדווקא אם נתמעך מברכים בורא מיני מזונות, שכתב 'הלכך על אורז וכו' או שבשלו ועשאו כעין דייסא מברכין עליו תחלה בורא מיני מזונות' וכו', ומבואר שדווקא אם נתמעך כעין דייסא ברכתו בורא מיני מזונות. ואף שתלמידי רבינו יונה (ד"ה והפת) כתבו שיש לחלק בין אורז לדוחן, שבאורז אף כשהוא שלם ברכתו בורא מיני מזונות, אבל בדוחן רק על ידי כתישה וטחינה מברך עליו בורא מיני מזונות, יש לומר שכוונתם רק שאין צריך שיהיה כתוש כמו דוחן, אבל צריך שיתמעך יפה. **נא. שאפילו** בחיטה, יש שיטות שאם הוסרה קליפתה, מברכים בורא מיני מזונות. ביאור הלכה (שם ס"ז ד"ה עד). **נב. בביאור** הלכה

שאפילו שבישל את האורז אחר האפיה, גם מברך בורא מיני מזונות, וכל שכן אם אפה ולא בישל את האורז.

ובחסדי דוד (פרדו, פ"ד ה"ז) מבאר שמה שאמרה הברייתא 'אפאו ובשלו' הכוונה שאפאו או שבישלו, [ולדבריו יתפרש 'בישלו' שבישל את האורז, ולא את הפת שעשה מהאורז]. שבאורז אפילו שרק אפאו מברך בורא מיני מזונות, ולא כמו בחיטה שכוונת הברייתא דווקא 'אפאה ובישלה' שרק אם בישלה אחר האפיה יש חילוק אם הפרוסות קיימות אבל אם רק אפאה מברך המוציא.

ובישועות יעקב (או"ח סי' רח סק"ז) כתב, שלכאורה היה יותר טוב לכתוב 'בשלו טחנו ואפאו' שאז היינו שומעים שני חידושים, שאפילו על פת גמורה של אורז שרק אפאו מברכים רק בורא מיני מזונות ולא המוציא, וכן שאפילו רק בישלו והוא עדיין שלם מברכים בורא מיני מזונות ולא בורא פרי האדמה. ומכך שכתבו 'טחנו אפאו ובשלו' מוכח שרצו להשמיע להיפך, שרק אם בישל את האורז אחר שאפאו, מברך בורא מיני מזונות, אבל אורז מבושל שנשאר שלם מברך בורא פרי האדמה [וכשיטה הנזכרת לעיל שרק אם נתמעך ברכתו בורא מיני מזונות].

ולפי מה שנתבאר אף אם לא בישלו האורז ורק אפו אותו מברכים בורא מיני מזונות, אבל **במרומי שדה** (ד"ה ולבסוף) ביאר, שהברייתא כתבה בדווקא שבישלו אחר האפיה, כי הדין שמברך על פת אורז בורא מיני מזונות נאמר רק באופן זה, אבל אם רק אפאו ולא בישלו מברך שהכל, וכמו שנתבאר בדברי תלמידי רבינו יונה שהובאו להלן שמחמת חשיבות הפת אין לברך בורא פרי האדמה, וגם המוציא אין לברך כי אינו פת גמור, ולכן מברכים שהכל שבזה ודאי יוצאים גם על פת, ורק אם בישלו אחר האפיה אז ודאי יצא מתורת פת ומברכים בורא מיני מזונות.

התיובתא רק במה שמדויק מדבריהם ולא על עיקר דינם, ושיטת רב האי גאון וההלכות גדולות שהלכה כרב ושמואל אף באורז

ותיובתא דרב ושמואל תיובתא. כתב **הרשב"א** (ד"ה תיובתא), שהתיובתא על רב ושמואל, אינה על עצם דינם שכל שהוא מחמשת המינים וכל שיש בו מחמשת המינים מברכים עליו בורא מיני מזונות, אלא רק על מה שמדויק מדבריהם, שממה שאמרו כל שהוא מחמשת המינים משמע שעל שאר המינים ואפילו על אורז ודוחן אין מברכים בורא מיני מזונות, והדיוק הזה הופרך שגם אורז ברכתו בורא מיני מזונות, אבל עצם דינם שכל שיש בו מחמשת המינים מברכים עליו בורא מיני מזונות לא הופרך כלל, ונשאר כן להלכה, וכן סוברים רב כהנא ורב יוסף, שרב יוסף לעיל (לו:) אמר 'כותיה דרב כהנא מסתברא דרב ושמואל דאמרי תרוייהו כל שיש בו מחמשת המינין מברכין עליו בורא מיני מזונות', וכן להלן (ע"ב) אמר רבא שעל ריהטא דמחוזא מברכים בורא מיני מזונות על פי דברי רב ושמואל, וכן פסק הרי"ף.

ומכח זה הקשה על מה שכתב **בפירוש רב האי גאון** בשם **רב יהודה גאון**, שאף על גב שרב ושמואל הופרכו הלכה כמותם, מפני שמצאנו שרב כהנא ורב יוסף ורבא סוברים כמותם, וכן כתב **בעל ההלכות גדולות**, ולכן פסק שבאורז אין מברכים בורא מיני מזונות שהלכה כרב ושמואל[נג]. והרי לפי האמור אין שייכות בין שני הדינים, **שאף** שמצאנו שפסקו כרב ושמואל בעצם הדין של 'כל שיש בו', אך לגבי הדיוק שעל אורז לא מברכים בורא מיני מזונות הרי הם הופרכו[נד].

והראבי"ה (סי' קמח) כתב, שרב ושמואל לא הופרכו, ואין גורסים בגמרא שתי פעמים 'תיובתא דרב ושמואל תיובתא' אלא הגירסא 'תיובתא דרב ושמואל', והיינו שהגמרא הקשתה על רב ושמואל, ותירצה, 'אמר מר' וכו' ש'מפרש והולך תירוצא לתיובתא' ומסקנת הגמרא 'ותני גבי אורז ולבסוף מברך עליו ולא כלום'. וכיון שהברכה אחרונה אינה מעין שלש, גם הברכה ראשונה אינה בורא מיני מזונות, וצריכים להגיה בברייתא גם שמברך לפניו שהכל, שבכל הפרק מבואר שדבר שברכתו בורא מיני מזונות ברכתו האחרונה היא מעין שלש ולא בורא נפשות, ודבר שברכתו שהכל, ברכתו האחרונה בורא נפשות[נה].

מהי ברכת האורז כשהוא בתערובת

שם. הרי"ף פסק, שמברכים על אורז בורא מיני מזונות רק כשהוא בעין אבל אם הוא בתערובת אין מברכים עליו בורא מיני מזונות, משום שהמשמעות מדברי רב ושמואל שאין מברכים על אורז בורא מיני מזונות היא גם אם האורז בתערובת[נו], וגם אם האורז בעין[נז], והתיובתא על דברי רב ושמואל היא רק לגבי אורז בעין, שרק בזה מצאנו בברייתא שמברכים בורא מיני מזונות, אבל על אורז בתערובת לא הופרכו רב ושמואל, ובזה הלכה כמותם שהרי אין מי שחולק עליהם בזה[נח].

וכתב הרא"ש (סי' ח)[נט], שמה שכתב הרי"ף שאין מברכים על אורז בתערובת בורא מיני מזונות, הוא רק כשהאורז הוא מיעוט, והרוב הוא מהמין האחר [שבחמשת המינים אפילו בכזה אופן מברכים בורא מיני מזונות], אבל אם האורז הוא הרוב מברכים בורא מיני מזונות אף כשהאורז בתערובת[ס].

וכתב הבית יוסף (סי' רח ס"ז ד"ה ומ"ש), שמדברי **הרמב"ם** (ברכות פ"ג ה"י) שכתב שאורז ברכתו מזונות 'ובלבד שלא יהא מעורב עם דבר אחר אלא אורז לבדו' משמע שאורז בתערובת אף כשהאורז הרוב אין ברכתו בורא מיני מזונות[סא]. וכתב **המגן אברהם** (שם ס"ק יא) **שבכסף משנה** חזר בו הבית יוסף וסובר שאף שיטת הרמב"ם כהרא"ש שאם האורז הוא הרוב ברכתו בורא מיני מזונות[סב].

(שם) האריך והביא שיטות הראשונים והאחרונים בזה. נג. **והרא"ש** (סי' ח) הביא שיש ספרים שגרסו בטעם ההלכות גדולות שפסק שאין לברך בורא מיני מזונות על אורז, משום שאין הלכה כרבי יוחנן בן נורי שאורז מין דגן. וכתב הרא"ש שאין זה נכון, שלרבי יוחנן בן נורי אם טחנו ואפאו הוא פת גמור, אבל לחכמים אף שאינו פת גמור, אבל הוא נחשב מזון וברכתו בורא מיני מזונות. ובדברי הראבי"ה (סי' קמח) מבואר שההלכות גדולות חזר בו וסובר שמברכים בורא מיני מזונות. וכן הוא בהלכות גדולות (הלכות ברכות פ"ו). נד. **ולהלן** (ע"ב על דברי הגמרא 'הלא לעולם' וכו') הובא מה שתירצו הפני יהושע והצל"ח את שיטת ההלכות גדולות. ועיין גם בצל"ח כאן (ד"ה כמעשה קדירה) מה שתירץ עוד. ובמרומי שדה (ד"ה ולבסוף) תירץ שרק בפת אורז סובר ההלכות גדולות שמברך שהכל, וביאורו על פי מה שכתבו תלמידי רבינו יונה (הו"ד להלן) שמברכים על פת קטניות שהכל, משום שנעשו פת ומשום חשיבותו אי אפשר לברך עליו בורא פרי האדמה, אך גם המוציא אי אפשר לברך, ולכן מברכים שהכל שהיא ברכה שפוטרת גם את הפת, וסברא זו יש לומר גם בפת אורז. [ולמסקנא הברייתא שמברך על פת אורז כמעשה קדירה, יש להעמידה כרבן גמליאל]. אמנם בהלכות גדולות (שם) שבידינו הגירסא שגם אם בישלו וגם אם אפאו, מברך בורא פרי האדמה. והפני יהושע שם מיישב מה שבעל הלכות גדולות הביא ראיה לדבריו שהלכה כרב ושמואל מדברי רב יוסף לעיל (לו:) בדייסא כעין חביץ קדירה 'כוותיה דרב כהנא מסתברא דרב ושמואל אמרי תרוייהו כל שיש בו' כו' וכן כתב רבא בסמוך לענין ריהטא דחקלאי, ומשמע שהלכה כמותם, והרשב"א דחה, שאף שסוברים כרב ושמואל במימרא ש'כל שיש בו מה' מינין' אבל במימרא השניה ש'כל שהוא מה' מינין' שבא למעט אורז ודוחן לא קיי"ל כרב ושמואל, ומיישב כוונת ההלכות גדולות שסובר שהא בהא תליא כדפרישית שמה שרב ושמואל סוברים שכל שיש בו מה' מינים מברך בורא מיני מזונות אף שאינם זנים, שהרי יש בהם רק כל שהוא מה' מינים, הוא משום חשיבותם, ולכן סוברים שעל אורז ודוחן לא מברכים בורא מיני מזונות אף שזנים, כיון שהכל תלוי רק בחשיבות, ולאורז ודוחן אין חשיבות, ומי שסובר שעל אורז ודוחן מברכים בורא מיני מזונות משום שהם זנים, וא"כ היה מקום לומר לדבריהם שבדייסא כעין חביץ קדירה שהדובשא העיקר וכן בריהטא דחקלאי היכא דלא מפשי ביה קימחא אין מברך בורא מיני מזונות משום שהם לא זנים, וא"כ איך הוכיחו רב יוסף ורבא מרב ושמואל, והלא מי שאינו סובר כמותם שדין 'כל שהוא מה' מינים' אינו סובר כמותם גם בדין 'כל שיש בו' וכו', אלא על כרחך שפוסקים כרב ושמואל בשתי המימרות. נה. **ומבואר** בדבריו שברכת האורז היא שהכל, ונראה שכוונתו רק בפת, אבל בתבשיל ברכתו בורא פרי האדמה, וכמו שיתבאר להלן בשם תלמידי רבינו יונה לחלק שאם עשו פת מקטניות זה סיבה לגרע ברכתו ולברך עליו שהכל. ובהלכות גדולות (שם) מבואר שברכתו בורא פרי האדמה, בין על תבשיל ובין על פת [ויש בזה כמה גירסאות, ובראש (שם) מבואר שלשיטת ההלכות גדולות ברכת האורז שהכל]. וההגהות מיימוניות (ברכות פ"ג אות ז) הביא דברי הראבי"ה ופסק כמותו, ובבית יוסף (סי' ר"ח ס"ז ד"ה וכתב) הביא שהר"מ מרוטנבורג והסמ"ק כתבו כהרי"ף [וכן כתב הרמב"ם (ברכות פ"ג ה"י)]. נו. **וזה נלמד** ממה שאמרו כל שיש בו מחמשת המינים מברכים בורא מיני מזונות, שמשמע שרק אם מעורב מחמשת המינים מברכים בורא מיני מזונות, אבל אם מעורב אורז אין מברכים בורא מיני מזונות. נז. **שנלמד** ממה שאמרו כל שהוא מחמשת המינים מברך בורא מיני מזונות, ומשמע שבאורז ודוחן אינו מברך בורא מיני מזונות. נח. **וכתב** עוד טעם, שהלכה כרב ושמואל בזה משום שסוגיין כותייהו. והיינו כיון שפוסקים כדינם של רב ושמואל שכל שיש בו מחמשת המינים ברכתו בורא מיני מזונות, [כמו שאמרה הגמרא לעיל (לו:)] ומשמע שדווקא בחמשת המינים ולא בדברים אחרים. נט. **וכך** מביא האשכול (ח"א סי' כח) את דברי הרי"ף. ס. **והט"ז** (סי' רח סק"ט) הקשה על הרא"ש מדוע לומר שאורז על ידי תערובת שהוא הרוב יברך בורא מיני מזונות, הרי שיטת רב ושמואל שגם באורז לבדו אין מברכים בורא מיני מזונות, ואף שהופרכו מהברייתא מכל מקום הברייתא הרי דיברה רק באורז בעין וכלל לא דיברה באורז בתערובת [ואם כן לא מצאנו שיש מעלה לאורז רק כשהוא בפני עצמו ויתכן שבתערובת איבד מעלתו], ובזה לא הופרכו רב ושמואל והלכה כמותם אף כשהאורז הרוב, שכיון שהוא בתערובת אין מברכים עליו בורא מיני מזונות. ובראשון לציון (ד"ה והתניא) כתב כן לבאר שמזה הוציא הרמב"ם (הו"ד בסמוך) שרק על אורז לבדו מברך בורא מיני מזונות. ובמאמר מרדכי (שם ס"ק יד) תירץ קושיית הט"ז, שכיון שבכל התורה רובו ככולו, אם כן כיון שכשהאורז בעין אין הלכה כרב ושמואל, כמו שמבואר בברייתא שברכתו בורא מיני מזונות, הוא הדין אף כשהאורז בתערובת והאורז הוא הרוב, ברכתו בורא מיני מזונות. סא. **והב"ח** (שם ס"ז) כתב שנראה כדברי הרמב"ם שכל שהוא בתערובת אין מברכים בורא מיני מזונות, ואפילו אם האורז הרוב, משום שהדין של רב ושמואל שכל שיש בו מחמשת המינים מברך בורא מיני מזונות, לא הופרך, ונפסק כן, ובדין זה נכלל בין שיש רוב מחמשת המינים ובין שיש מיעוט מהם מברך בורא מיני מזונות, ונכלל בדבריהם גם מיעוט, שרק אם מעורב מחמשת המינים מברך בורא מיני מזונות, אבל אם מעורב מאורז אין מברך בורא מיני מזונות, ומשמע שבין שמעורב מיעוט מהאורז ובין שמעורב רוב מהאורז, אין מברכים בורא מיני מזונות. סב. **וביאר** המחצית השקל (במג"א שם), שלכן בשולחן ערוך התחיל בלשון הרמב"ם שברכת האורז מזונות 'והוא שלא יהא מעורב עם דבר אחר אלא אורז לבדו', וסיים בדברי הרא"ש 'ואם עירב ממנו בתבשיל אחר והתבשיל אחר הוא הרוב מברך עליו כברכת אותו תבשיל', [והב"ח (שם) אכן הקשה שדבריו סותרים זה את זה], משום שחזר בו וסובר שלא נחלקו כלל. ומה שכתב הרמב"ם [והעתיקו השולחן ערוך בתחילת דבריו] שדווקא על אורז לבדו מברך בורא מיני מזונות, מבאר המחצית השקל שכוונתו כשאין מין אחר שהוא רוב, שנחשב שהאורז הוא לבדו, ולא הוצרך הרמב"ם לפרש דבר זה, כמו שכתב המגן אברהם שהוא פשוט, כי לא יעלה על הדעת שאם יתערב מעט ממין אחר באורז תתבטל ברכתו. וכן כתב גם המאמר מרדכי (שם ס"ק יד) שכשבא לחבר ספר השולחן ערוך נתיישב בדבר וראה שאין הכרע מדברי הרמב"ם. וכתב עוד דרך לבאר את הסתירה בשולחן ערוך, שאכן לא הכריע במחלוקת זו, וכתב רק את הדינים הברורים באופנים הקיצוניים. ובמשנה ברורה (שם ס"ק לא) ובשער הציון (שם אות לג) מבואר בשם העולת תמיד, שמה שכתב השולחן ערוך 'לבדו' הוא לחדש שאפילו שהוא לבדו ברכתו בורא נפשות רבות, ומיישב בזה קושיית הב"ח.

וברבינו מנוח מבאר שמה שכתב הרמב"ם 'אורז לבדו' כוונתו לגבי מה שכתב שמברכים לאחריו בורא נפשות, שזה רק כשלא יהיה מעורב בו מחמשת המינים, שאם מעורב בו מחמשת המינים ברכתו לאחריו היא מעין שלש, ולא בא הרמב"ם למעט שאם מערב מין אחר באורז שאינו מחמשת המינים שלא יברכו על האורז בורא מיני מזונות[סג].

והריא"ז (הו"ד בשלטי הגבורים אות ג) פסק [נגד דעת הרי"ף וכל הראשונים], שאף באורז בתערובת מברכים בורא מיני מזונות כמו בחמשת המינים.

רב ושמואל לא הופרכו בדוחן, ומהי ברכת הדוחן

שם. התוספות (ד"ה תיובתא) כתבו שאף שרב ושמואל הופרכו באורז, ומברכים על אורז בורא מיני מזונות, אבל בדוחן לא הופרכו רב ושמואל, ואפשר שאין מברכים על דוחן בורא מיני מזונות. וכן כתב הרי"ף, שברכת הדוחן[סד] היא שהכל נהיה בדברו [וכן דעת הרמב"ם (ברכות פ"ג ה"י)]. וביאר **הרשב"א** (ד"ה תיובתא) שטעם הרי"ף משום שבברייתא 'אלו הן מעשה קדרה' וכו' הוזכר אורז ולא דוחן[סה], ומשמע שרק אורז הוא מעשה קדירה, וכן בברייתא של הכוסס את האורז, לא הוזכר דוחן[סו]. אך הביא שדעת **הראב"ד** שברכת הדוחן בורא מיני מזונות כמו באורז. והוסיף שכל הסוגיא מכרעת שברכת הדוחן כברכת האורז, ובברייתא כתוב מפורש שבהביאו לפניו פת אורז ודוחן מברך עליו תחילה וסוף כמעשה קדירה[סז]. **ובתלמידי רבינו יונה** (ד"ה וגאון)[סח] **ובראב"ה** (להלן ע"ב ד"ה וכתב) **ובראש** (סי' ח) פסקו כשיטת הראב"ד, שדוחן ברכתו בורא מיני מזונות כמו אורז, וכתבו, שכן מסתבר שהרי דוחן מזין וסועד את הלב כמו אורז[סט].

ביאור מחלוקת הראשונים בברכת הדוחן

תלמידי רבינו יונה (ד"ה ופת, ד"ה וגאון) מבארים את המחלוקת בברכת הדוחן, שהרי"ף סמך על מה שמצאנו שרבי יוחנן בן נורי סובר שאורז מין דגן, ורק באורז סובר כן ולא בדוחן ובשאר מינים, ויש ללמוד מזה, שאורז יותר נחשב למין דגן מדוחן ושאר המינים, ולכן אף שאין אנו פוסקים כרבי יוחנן בן נורי שאורז מין דגן הוא, מכל מקום מברכים עליו בורא מיני מזונות, אבל בדוחן ושאר מינים אין מברכים עליהם בורא מיני מזונות[ע]. ובשם **'גאון אחד'** מביאים את סברת החולקים, שהטעם שמברכים על אורז בורא מיני מזונות אינו מפני שדומה לדגן, שאנו חולקים על רבי יוחנן בן נורי וסוברים שאינו שייך כלל לדגן, ומה שמברכים עליו בורא מיני מזונות זה מפני שהוא מזון, ולפי זה כל דבר שאנו רואים שהוא מזון ברכתו בורא מיני מזונות, וגם דוחן ושאר מינים שמזינים ברכתם בורא מיני מזונות.

מדוע לשיטת הרי"ף מברכים על דוחן שהכל נהיה בדברו ולא בורא פרי האדמה

הקשה הרשב"א (ד"ה תיובתא), שאף אם נפסוק כרב ושמואל בדוחן, ונסבור שאין דין הדוחן כמו אורז, מכל מקום ברכת הדוחן היתה צריכה להיות בורא פרי האדמה, שהרי הוא פרי האדמה, ומדוע סובר הרי"ף שברכתו שהכל[עא]. **ובמגן אברהם** (סי' רח ס"ק יב) מתרץ [לגבי פת דוחן] שכיון שיצא מתורת פרי, אין יכולים לברך עליו בורא פרי האדמה, והמוציא אין מברכים אלא בחמשה מינים, ולכן מברכים שהכל. ועוד טעם, מפני שאין דרך אכילתו בכך[עב].

מה מברכים על קטניות שהם מזון

כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה וגאון, ד"ה הנה), לפי שיטתם שפסקו שגם בדוחן מברכים בורא מיני מזונות, שהוא הדין שאר דברים שאנו רואים שהם מזון, כגון המין שקורין פניצ"ו ברכתו בורא מיני מזונות. **והבית יוסף** (סי' רח ס"ח ד"ה ומ"ש) מסתפק בשיטת **הרא"ש** אם גם סובר כשיטת תלמידי רבינו יונה שכל מה שהוא מזון ברכתו בורא מיני מזונות, או שחולק וסובר שרק אורז ודוחן ברכתם בורא מיני מזונות, כי הם מזינים יותר משאר המינים[עג]. וכתב **הביאור הלכה** (שם ד"ה על) שמה שהבית יוסף הסתפק הוא משום שלא היה לפני אור עיניו הספר תוספות הרא"ש ששם מפורש (לעיל לו: ד"ה רב) שגם שאר דברים שהם מזון ברכתם בורא מיני מזונות.

מה ברכת הפת שעושים מקטניות

עוד כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה והפת), שפת שעושים מקטניות ברכתה שהכל. ואף שהקטניות עצמם ברכתם בורא פרי האדמה, מכל מקום כיון שעשו מהן פת, ברכתה שהכל, וכתבו שני טעמים לזה: א. שמפני מעלתה ירדה ברכתה, שכיון שנשתנו הקטניות ויצאו מתורת פרי, שנעשו פת, אין יכולים לברך עליה בורא פרי האדמה, וגם אין יכולים לברך עליה ברכת הפת, מפני שאינה מחמשת המינים, ולכן מברכים שהכל, שברכה זו כוללת גם ברכת הפת, שהרי על כולם אם אמר שהכל יצא, אפילו על הפת (להלן מ:)[עד]. ב. מפני שדרך אכילת הקטניות, אינו על ידי שאופים מהן פת, אלא אוכלים אותן כשהם פרי, וכשעשה מהן פת אינו דרך הנאתן, ולכן נגרעה ברכתה ומברכים עליה שהכל[עה].

סג. **ועיין** בפירוש הרשב"ץ (להלן ע"ב ד"ה מדרב) מה שכתב באורז על ידי תערובת. סד. **בדברי** דוד (ד"ה ולענין) מבואר שרק בפת דוחן סובר הרי"ף שברכתה שהכל, אבל על מעשה קדירה של דוחן מברכים בורא פרי האדמה. וכן משמע מדברי המגן אברהם [כמו שיתבאר להלן בהערה]. סה. **בכסף** משנה (ברכות פ"ג ה"י) מוסיף שדרך הגמרא תמיד להזכירם יחד, ואילו כאן הזכירו רק אורז. סו. **והרא"ש** (סי' ח) דחה הראיה [מהברייתא 'הכוסס את האורז'] שמה שהזכירה הברייתא רק אורז ולא דוחן, משום שבאו להוציא מרבי יוחנן בן נורי שסובר שאורז הוא דגן ומברך המוציא. ובמאירי (ד"ה אורז) כתב, שיש לדחות שמה שהברייתא אמרה רק כוסס את האורז, משום שכוסס פירושו שנתבשל והגרעינים נשארו שלמים, ורק באורז אם נתבשל ונשאר שלם מברך בורא פרי האדמה, שדרכו בכך, אבל דוחן אין דרכו בכך ומברכים עליו שהכל, ולכן לענין דין הכוסס נקטו רק אורז. אבל בפת דוחן, או בתבשיל של דוחן שלא נשארו הגרעינים שלמים דין האורז והדוחן שוה. וכתב הביאור הגר"א (סי' רח אות כה) שתלמידי רבינו יונה (ד"ה והפת) דחו גם הראיה מהברייתא 'אלו הן מעשה קדרה', שלכן כתבה הברייתא רק אורז ולא דוחן, משום שבאורז גם אם הגרעינים שלמים מברכים בורא מיני מזונות, ובדוחן רק אם נכתשו או נטחנו, לפי שכן הוא דרך בישולם. סז. **בתלמידי** רבינו יונה (ד"ה וגאון) מפורש יותר, שאף שבגמרא דחו שמה שאמרו בברייתא שמברכים על פת אורז ודוחן כמעשה קדירה נאמר רק לעצם חיוב הברכה תחילה וסוף, אבל אין ברכתם כברכת מעשה קדירה, שבמעשה קדירה מברכים בורא מיני מזונות, ופת אורז ודוחן ברכתם שהכל, מכל מקום רק בהוה אמינא שסברו כרב ושמואל הוצרכו לדחוק כן, אבל למסקנא שרב ושמואל ממילא הופרכו, שוב אפשר ללמוד את הברייתא כפשוטה, שברכת פת אורז ודוחן בורא מיני מזונות. ואפילו שגם למסקנא אינם ממש כמעשה קדירה, שהרי במעשה קדירה מברך לאחריו מעין שלש, ובאורז אמרו בגמרא שלאחריו בורא נפשות רבות, מכל מקום בברכה ראשונה נראה כדברי הברייתא כפשוטה, שמברך על אורז ודוחן בורא מיני מזונות. [והקשה הדברי דוד (ד"ה ולענין) על דברי תלמידי רבינו יונה שכיון שכתבו שצריך לדחוק ולשנות הברייתא מפשוטה משום ברכה אחרונה, שוב אין ראיה לגבי ברכה ראשונה. ונראה שזה ביאור שיטת הרי"ף שסובר שאף למסקנא סוברים את דחיית הגמרא שאין ברכתו כברכת מעשה קדירה, וכמו שמצאנו לגבי ברכה אחרונה שאינו כמעשה קדירה אף באורז, הוא הדין לגבי ברכה ראשונה בדוחן, וכקושיית הדברי דוד]. ועיין עוד בצל"ח (ד"ה כמעשה) שהאריך לבאר האם יש להוכיח מהברייתא 'פת אורז ופת דוחן'. וראה להלן במה שיתבאר במסקנת הגמרא פירוש הברייתא שמברך כמעשה קדירה. ומה שיש לבאר בזה שיטת הרי"ף. סח. **ולעיל** בהערה הובא, שכתבו (ד"ה והפת) שיש חילוק בין אורז לדוחן שבאורז אפילו אם הגרעינים שלמים מברך בורא מיני מזונות, ובדוחן רק אם נכתשו או נטחנו מברך בורא מיני מזונות. סט. **האחרונים** [חפץ ה' (בתוס' ד"ה תיובתא), צל"ח (להלן ע"ב ד"ה ותני), רבי עקיבא איגר (ד"ה ותיובתא), ודברי דוד (ד"ה ושיטת)] הוכיחו כשיטה זו ממה שלהלן (ע"ב) נחלקו רבן גמליאל וחכמים אם ברכת האורז והדוחן לאחריו הוא מעין שלש או בורא נפשות רבות, ורבן גמליאל סובר שמברכים על אורז ודוחן מעין שלש, ולדבריו ודאי שברכתו לפניו בורא מיני מזונות, [שהרי לרבנן באורז מברכים לפניו בורא מיני מזונות ולאחריו בורא נפשות רבות, ואם כן בדוחן לרבן גמליאל שהברכה לאחריו מעין שלש כל שכן שלפניו בורא מיני מזונות. ועוד כתב הדברי דוד, שאם רבן גמליאל סובר שמברכים לפניו בורא פרי האדמה, כשמברכים לאחריו מעין שלש היו צריכים לברך על האדמה ועל פרי האדמה, והרי לא מצאנו ברכה זו, כמו שכתבו התוספות (ד"ה הכוסס)]. ומרבן גמליאל נשמע לרבנן, שרבנן נחלקו על דברי רבן גמליאל רק בברכה אחרונה אבל בברכה ראשונה מודים לו.

ועיין בחפץ ה' מה שכתב להוכיח עוד. ע. **ונראה** כוונתם שאף שאנו חולקים על רבי יוחנן בן נורי וסוברים שאינו נחשב למין דגן, מכל מקום מדבריו משמע שאורז קרוב למין דגן ולא שאר מינים, ולכן בשאר מינים אין מברכים בורא מיני מזונות. ובחתם סופר (שו"ת, או"ח סי' נ) מבואר יותר, שלשיטה זו ברכת בורא מיני מזונות אינה תלויה בדבר שמשביע, אלא בדבר שאפשר לעשות ממנו לחם ויכול להתחייב בחלה ובא לידי חימוץ, שכזה דבר כשלא נעשה לחם ברכתו בורא מיני מזונות. ובאורז אף שאין חייבים על חימוצו כרת, מכל מקום מבואר במשנה (חלה פ"ג מ"ז), העושה עיסה מן החיטים ומן האורז אם יש בה טעם דגן חייבת בחלה ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח [שתלוי בכך שחימוצו כרת, כנזכר לעיל]. ונפסק כן בשולחן ערוך (או"ח סי' תנג ס"ב). [ועיין שם בנושאי כלים שיש אומרים שאפילו שאין בו כזית בכדי אכילת פרס], ובירושלמי (חלה פ"א ה"א) מבואר שהוא משום שהחיטים גוררים את האורז ואף האורז מחמיץ. וכיון שיש בו כח החימוץ כשמערבים אותו עם חיטים, אף שאין סוברים כרבי יוחנן בן נורי שנחשב ממש למין דגן, מכל מקום יש לו חשיבות כמו חמשת המינים ומברכים עליו בורא מיני מזונות. אבל דוחן שאינו בא לידי חימוץ כלל אין ברכתו מזונות. ודן לפי זה בתירס [טערקיש"י ווי"ץ], כיון שבא לידי חימוץ יותר מאורז, אף שאינו מין דגן שאין זה חימוץ גמור אלא סירחון, מכל מקום יש לומר שהוא מין ממיני מהאורז שנגררים לחימוץ גמור כשהם יחד עם חיטים, ואם כן ברכתו בורא מיני מזונות. עא. **וכתב** שהרי"ף למד זה ממה שדחו בגמרא ואמרו לגבי פת אורז ודוחן 'כמעשה קדרה ולא כמעשה קדרה וכו' ואילו הכא בתחלה מברך עליו שהכל נהיה בדברו' וכו' ומשמע שאם נדחה מברכת בורא מיני מזונות, ממילא ברכתו שהכל. [וכן כתב הנמוקי יוסף (ד"ה ולא) ביישוב דעת הרי"ף, שמקורו מגמרא זו]. אך כתב הרשב"א שעם כל זה הוא תמה על דברי הגמרא עצמה, מדוע שלא יברכו בורא פרי האדמה. עב. **שני** התירוצים שכתב המגן אברהם הם דברי תלמידי רבינו יונה (הו"ד להלן) שכתבו כן על פת קטניות שלא נעשו מאורז ודוחן, [שאם נעשו מאורז ודוחן סוברים תלמידי רבינו יונה שברכתם בורא מיני מזונות], והמגן אברהם העתיק סברתם לשיטת הרי"ף אף בדוחן. ושם בתלמידי רבינו יונה מפורש יותר התירוץ הראשון, שכיון שאין יכולים לברך המוציא תיקנו ברכת שהכל שכוללת גם המוציא שעל כולם אם אמר שהכל יצא אפילו על פת ויין (להלן מ:), ומחמת מעלתו שהוא פת ירד בברכתו לשהכל. ולפי זה נראה שרק בפת דוחן סובר הרי"ף שיברכו שהכל נהיה בדברו, אבל במעשה קדירה של דוחן [אם לא נתמעך לגמרי] יברכו בורא פרי האדמה [וכמו שכתב הדברי דוד (הובא לעיל בהערה)], שהרי הטעם שאין מברכים בורא פרי האדמה הוא מפני שצריך לברך ברכה ששייכת על הפת, ורק אם עשו מהדוחן פת שייך לומר כן. וכן הטעם שאין הדרך לעשות מהדוחן פת, לא שייך בתבשיל. עג. **אמנם** הצל"ח כתב (בתוס' ד"ה רס"י) בפשיטות שהרא"ש חולק על תלמידי רבינו יונה, וסובר שרק על אורז ודוחן מברכים בורא מיני מזונות, ולא בשאר מיני מזון. עד. **הדברי** דוד (ד"ה ואורז) הקשה על זה שהרי קמח חיטים של קליות גם השתנה, ולכלל פת לא בא, ואפילו הכי כתבו תלמידי רבינו יונה (לעיל לו. ד"ה ורב) שברכתו בורא פרי האדמה. וצריך עיון מה מקשה, הרי הם מבארים שצריך לברך ברכה שכוללת גם פת ולכן תיקנו שהכל, וזה שייך רק בפת קטניות, אבל בקמח חיטים שאינו פת אין צריך לכלול ברכת הפת, ולכן אף שהשתנה נשאר בברכת בורא פרי האדמה. עה. **הרא"ש** (סי' ח) כתב שגם העושה תבשיל מקטניות מברך עליו שהכל. וכן כתב הטור (סי' רח ס"ח). והקשה הבית יוסף (ד"ה ועל מה), מדוע לא יברך על תבשיל של שאר קטניות בורא פרי האדמה [שבתבשיל הרי לא שייכים הטעמים שהובאו]. ותירץ, שיתכן שמדובר שנתבשלו הקטניות עד שנתמעכו, שאין זה דרך אכילתם, ולכן ברכתם שהכל נהיה בדברו. [וכתב המגן

מדוע הברייתא מכנה את ברכת בורא נפשות 'ולא כלום'

והתניא לבסוף ולא כלום. הרי"ף והרא"ש (סי' ח) כתבו שכלל הוא שכל 'ולא כלום' מברך עליו בורא נפשות רבות. וצריך להבין כיון שצריך לברך בורא נפשות רבות, מדוע אכן אמרה הברייתא שאינו מברך ולא כלום. ומצאנו כמה ביאורים בזה:

א. רש"י (ד"ה ולא) פירש, שמה שאמרו שלבסוף אין מברכים כלום, הכוונה שאין טעון מברכות פירות ארץ ישראל, דהיינו ברכת מעין שלש, אבל טעון ברכת בורא נפשות רבות.

ב. **הרשב"א** (שו"ת, ח"א סי' קמט)[עו] מבאר מדוע לבורא נפשות רבות קוראים 'ולא כלום', משום שבכל הברכות מזכיר הדבר שמברך עליו, כגון בברכת המצוות שמזכיר המצוה, וכן בשאר ברכת הפירות, מזכיר פרי העץ ופרי האדמה, ואפילו בברכת שהכל, שאינו מזכיר אלא דרך כלל, מכל מקום הוא כולל גם את מה שנהנה ממנו בברכתו, אבל בברכת בורא נפשות רבות אינו כן, שאינו מזכיר כלל את הדבר שנהנה ממנו, אפילו לא בתוך כלל הדברים, שהרי אין הברכה שברא מינים הרבה למלאות חסרון הנפשות, אלא להיפך הוא מברך שיש הרבה נפשות שחסרות וצריכות למה שברא, ולכן קראו לברכת בורא נפשות 'ולא כלום'[עז].

ג. **בביאור הגר"א** (סי' רח אות יט) הקשה עוד בזה מנין **לראשונים** שאכן אין כוונת הברייתא שפטור לגמרי מברכה. ותירץ על פי המבואר להלן (מד:), שהאמוראים בדורות האחרונים הוסיפו לברך בורא נפשות רבות על ירקות ומים, ומתחילה לא היו מברכים בורא נפשות רבות אלא על בשר וביצים, ולפי זה באמת כוונת הברייתא שאורז ודוחן פטורים לגמרי מברכה. וזו כוונת הראשונים שכל 'ולא כלום' של הברייתא, אנו מברכים עליו בורא נפשות, כי אנו פוסקים כהאמוראים בדורות האחרונים שתיקנו לברך על כל הדברים בורא נפשות רבות[עח].

איך נתן רבן גמליאל לרבי עקיבא לברך הרי אין מזמנין על הפירות

ונתן רבן גמליאל רשות לר' עקיבא לברך[עט]. הקשו **הראשונים**[פ], מדוע נתן רבן גמליאל לרבי עקיבא לברך, [והיינו שיזמן], והרי הדין הוא שאין מזמנין על הפירות (חולין קו.). ותירצו[פא], שרבן גמליאל לשיטתו שצריך לברך שלש ברכות וכשמברכים שלש ברכות צריך לזמן[פב], ומה שאמרו שאין מזמנין על הפירות, הוא לשיטת חכמים שמברכים על הפירות מעין שלש[פג], ובברכת מעין שלש אין מזמנין[פד], ולפי זה, רבי עקיבא שבירך מעין שלש, בירך לעצמו, ולא זימן, שאין מזמנין על הפירות אם ברכתם מעין שלש[פה].

והראב"ד (הו"ד ברשב"א ד"ה ונתן) מפרש שהביאו להם הכותבות בסוף סעודת פת, שכבר נתחייבו בזימון על ידי הפת, וכיון שמזמנין על הפת מזמנין גם על הפירות, וכמו ששנינו (להלן מג:) שאם בא להם יין לאחר המזון אחד מברך לכולם [גם על היין אפילו שבדרך כלל אין מזמנין עליו], כמו כן בפירות שבאו לאחר המזון אחד מברך לכולם גם על הפירות[פו].

והמאירי הביא שיש מתרצים שמה שאמרו שאין מזמנין על הפירות, פירושו, שאין חיוב להמתין אחד לשנים כדי לזמן, וכן אין המזמן אומר נברך והשאר עונים אחריו ברוך וכו', אבל לענין שאחד מברך והשאר יוצאים בברכתו, הדין כן אף בפירות[פז].

והנמוקי הגרי"ב (בתוס' ד"ה ונתן) הביא מהמרדכי (פ"ז רמז קנה) בשם הראבי"ה בשם **רב האי גאון** שעל שבעת המינים צריך לזמן, ולשיטה זו לא קשה קושיית **תוספות**, כי בשבעת המינים אכן לא נאמר הכלל שאין מזמנין על הפירות.

השותה יין רק מלא לוגמיו מודה רבן גמליאל שאינו מברך שלש ברכות אלא מעין שלש

שם. הקשו התוספות (ד"ה נתן), שאם ברכת המזון טעונה כוס, אם כן כששותים את הכוס אחר ברכת המזון שוב מתחייבים בשלש ברכות לשיטת רבן גמליאל, ושוב צריכים לזמן על הכוס, וכששותה הכוס מתחייב שוב בשלש ברכות, ושוב יצטרך לברך על הכוס, וכי יזמנו לעולם. ותירצו, שיתכן שהמסובים לא ישתו כלל מן הכוס.

והקשו, שהרי המברך צריך לשתות מן הכוס ויצטרך לברך שלש ברכות ושוב יהיה טעון כוס[פח] וכי לעולם יברך. ותירצו, שרק אם שתה בקביעות צריך לברך שלש ברכות, אבל אם שתה רק שיעור מלא לוגמיו מודה רבן גמליאל שאין חיוב שלש ברכות על היין וצריך לברך ברכת מעין שלש, שאם לא כן וכי לא יסבור רבן גמליאל בשום מקום ברכת מעין שלש.

ברש"ש (בתוס' שם) הקשה, שהרי מצאנו (להלן ע"ב) ברכת מעין שלש לרבן גמליאל, שכתוב בברייתא שלרבן גמליאל מברכים על אורז ודוחן מעין שלש, ומדוע כתבו התוספות 'וכי לית ליה לרבן גמליאל ברכה אחת מעין שלש בשום מקום'[פט]. עוד הקשה, שהגמרא להלן (שם) העמידה הברייתא של כוסס את החיטה שכתוב בה שמברך על אורז מעין שלש, כרבן גמליאל, והקשתה אם כן מדוע כשאין הפרוסות קיימות מברך לבסוף מעין שלש, הרי לרבן גמליאל צריך לברך שלש ברכות. ולפי מה שכתבו תוספות שאם אינו אוכל בקביעות מודה רבן גמליאל שמברך מעין שלש, לא קשה קושיית הגמרא שיכולים לתרץ שמדובר כשלא אכל בקביעות.

מה שיעור השתיה להתחייב עליה ברכה אחרונה

מבואר בדברי **התוספות** שהשותה שיעור מלא לוגמיו חייב בברכת מעין שלש. וכן כתבו להלן (לט. ד"ה נלר). ובתוספות ביומא (עט. ד"ה ולא) מסתפקים אם שיעורו לברכה אחרונה הוא בכזית או בכביצה. אבל **בשיטה מקובצת** (ד"ה

אברהם (שם ס"ק יג) שכוונתו שנתמעכו לגמרי דרך כלי מנוקב, אבל אם מיעך בכף זהו דרך אכילתם וגם שנחשב שממשם קיים ומברך בורא פרי האדמה]. והמעדני יום טוב (אות ע) תירץ, שהרא"ש מדבר כשעשה תבשיל מקמח של קטניות ולא מקטניות עצמם [ואין הדרך לעשות מהקטניות קמח, וכמו שכתבו תלמידי רבינו יונה לענין פת קטניות]. **עו. התשובה** נכתבה לשואל שהיה סבור שהטעם שברכת בורא נפשות קרויה 'ולא כלום' מפני שאין חותמים בה, ושאל את הרשב"א על מה שראה בשם רבני צרפת שחותמים בבורא נפשות 'ברוך אתה ה' חי העולמים', ואם כן מדוע קוראים לברכה זו 'ולא כלום'. והשיב לו הרשב"א שמה שאין חותמים בה אין זו סיבה שיקראו לזה 'ולא כלום', שהרי הרבה ברכות יש בהם רק פתיחה ולא חתימה ולא קראו להם 'ולא כלום', ואם תאמר שבברכה אחרונה לא מצאנו פתיחה בלא חתימה, גם זה אינו נכון, שהרי מצאנו (להלן מד:) שבמערבא היו מברכים אחרי שהיו מסלקים התפילין ברכה בלי חתימה. ולכן פירש הרשב"א, שהטעם שהיא קרויה 'ולא כלום' משום שאין מזכיר הדבר שנהנה, כמו שהובא בביאור. **עז. משמע** שמפרש כפירוש השני שבטור (הובא לעיל בענין 'ביאור ברכת בורא נפשות רבות') בברכת בורא נפשות רבות, שפירש שברא נפשות רבות שצריכות למה שברא. שהרי לפירוש התוספות ש'וחסרונם' פירושו צרכי סיפוקם, אם כן הרי הוא מזכיר בברכה את הדבר שעליו מברך, שמשבח על זה שהבורא ברא צרכי הסיפוק. וברדב"ז (שו"ת, ח"ג סי' תקטע) הקשה על פירושו שמברכים על שברא נפשות שהם חסרות, שלא שייך לברך את הקב"ה שברא דברים שהם חסרים ולא מושלמים, שהרי כתוב (בראשית א לא) 'וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד', 'כי מן השלם לא ימשך אלא פועל שלם'. ולכן ביאר שמה שכתבה הברייתא 'ולא כלום', הוא משום שהיא ברכה שנוהגת בכל האוכלין חוץ משבעת המינים, וכוונת הברייתא שמברכים הברכה הרגילה שאין בה שום חידוש מיוחד, [ונראה שכוונתו כפירוש רש"י]. **עח. באלפסי** זוטא פירש שברכה זו נקראת 'ולא כלום' משום שאינה פוטרת שום ברכה אחרת, ששאר הברכות מוציאות ידי חובה בדיעבד גם דברים אחרים, שברכת שהכל פוטרת הכל, ובורא פרי האדמה פוטרת פירות העץ, ובורא פרי העץ פוטרת את היין [במשנה בתחילת הפרק הובא מחלוקת הפוסקים בזה], וכן ברכת מעין שלש פוטרת מברכה שלפניה אם בירכה בטעות [בשערי תשובה (סי' רח סק"א) דן במי שבירך ברכה אחרונה במקום ברכה ראשונה אם יצא, ומביא שיטה זו], מה שאין כן ברכת בורא נפשות שאינה פוטרת לא לאחריה משום ברכה אחרת, ולא לפניה אם בירכה בטעות. **עט. הרש"ש** (ד"ה ומעשה) הקשה, מהמבואר במעשר שני (פ"ה מ"ט) שהזקנים שהיו עם רבן גמליאל מלבד רבי עקיבא הם רבי אלעזר בן עזריה ורבי יהושע, ואם כן קשה מדוע נתן לרבי עקיבא לברך, והלא רבי יהושע היה רבו של רבי עקיבא, ורבי אלעזר בן עזריה היה כהן, והיה לרבן גמליאל להקדימם לרבי עקיבא. ותירץ [וכן מבאר האמרי נועם (ד"ה נתן)], שרבן גמליאל נתן לרבי עקיבא לברך כי היה סבור שיברך שלש ברכות כדעתו, כיון שרבי עקיבא סובר (להלן מד.) שאפילו אכל שלק והוא מזונו מברך שלש ברכות. [ולהלן יתבאר מדוע אכן לא נהג כסברת עצמו]. **פ. תוספות** (ד"ה נתן), תלמידי רבינו יונה (להלן

מג. ד"ה וחכמי) בשם חכמי לוני"ל ששאלו לריב"א מטנפור"א, ומאירי (ד"ה ולענין, להלן מג: ד"ה זה שאמנו). **פא. וכן** כתבו תוספות רבי יהודה החסיד וברשב"א (ד"ה ונתן). **פב. תוספות** בחולין (שם ד"ה ושמע) ביארו זאת, שרבן גמליאל סבר שמזמנין על שבעת המינים משום שהוא מחשיבם כמו פת. **פג. והמהרש"א** (בתוס' ד"ה נתן) כתב שגם לרבן גמליאל בפירות שאינן משבעת המינים שאין מברכים עליהם שלש ברכות אין מזמנין עליהם. **פד. במנחת** ברוך (סי' ז) הקשה, מנין לתוספות שברכת זימון על פירות תלויה בדין חיוב שלש ברכות, שאמנם אם נסבור כמבואר בברייתא (להלן מח:) שחיוב ברכת הזימון הוא מן התורה ונלמד מהפסוק 'ואכלת ושבעת וברכת', יש לומר שלרבן גמליאל שנכלל בפסוק זה לברך גם על הפירות, הם חייבים גם בזימון, אבל לפי מה שאנו סוברים שברכת הזימון דרבנן, אם כן מנין שדין זימון על הפירות תלוי אם מברכים עליהם שלש ברכות. ובקהלות יעקב (סי' כ) תירץ, שמה שמזמנין על הפת ולא על הפירות, הוא משום חשיבות השלש ברכות, ואם כן כל מה שמחויב בשלש ברכות צריך לזמן עליו, אפילו שחיוב זימון הוא מדרבנן, ולפי זה הנידון האם מזמנין על הפירות אכן תלוי במחלוקת רבן גמליאל וחכמים מה ברכת שבעת המינים לאחריהם. ואילו המנחת ברוך סבר שמה שמזמנין רק על הפת הוא משום חשיבות הסעודה של פת, ולכן הקשה מדוע זה תלוי במחלוקת רבן גמליאל וחכמים. עוד כתב, שאף אם נסבור כמו המנחת ברוך שחיוב הזימון בפת הוא משום חשיבות הפת, יש לומר שכיון שלרבן גמליאל התורה חייבה את כל שבעת המינים בברכת המזון, הרי זה הוכחה על חשיבות כל שבעת המינים, ואם כן הם גם מחויבים בזימון, [וכעין זה משמע בדברי התוספות בחולין שהובאו לעיל בהערה]. ועוד טעם לומר כן, משום שלא רצו רבנן לחלק ולכן תיקנו שלעולם כשמברכים שלש ברכות יתחייב בזימון. **פה. המאירי** (שם) מבאר לפי זה לשון 'קפץ רבי עקיבא' שרצה להודיע שמברך לעצמו ולא מזמן, [ולהלן הובאו עוד פירושים בזה]. **פו. במנחת** ברוך (שם) הקשה, שאם זה היה בתוך סעודת פת והיו חייבים בברכת המזון מחמת הפת, אם כן כבר לא היו צריכים לברך כלל על התמרים לחוד, שיכלו לכלול בברכת המזון אף את הברכה של התמרים שהיא גם שלש ברכות לרבן גמליאל. ולהלן הובא תירוצו על קושיית התוספות. **פז. אך** סיים (להלן שם) שעיקר הדברים כתירוץ הראשון [שרבן גמליאל לשיטתו]. ובקרן אורה (דיני ברכת הנהנין ד"ה עוד) כתב שלולי דברי תוספות היה מתרץ כן שרבן גמליאל רק רצה שהוא יוציא אותם בברכה, ואינו יודע מנין לתוספות שאין אחד מוציא את חבירו בפירות, שמא מה שאמרו שאין מזמנין היינו ברכת נברך. **פח. וכתב** המהרש"א (בתוס' שם, בא"ד וא"ת) שמבואר כאן ששיטת התוספות שברכת המזון טעונה כוס ביחיד. וראה בתוספות בפסחים (קה: ד"ה שמע מינה ברכה) שכתבו שהעולם אין נוהגים לברך על הכוס ביחיד אבל הרשב"ם והר"ר יחיאל סוברים שברכת המזון טעונה כוס ביחיד. וראה במשנה ברורה (סי' קפב סק"ד) שכתב בשם כמה אחרונים שיש להקל ביחיד. **פט. במרומי** שדה (בתוס' ד"ה הכוסס) כתב שמכאן נראה שהתוספות לא גרסו את המשך הברייתא, ומתרץ לפי זה קושיית הפני יהושע שם בתוספות (הו"ד לעיל).

וקפץ) כתב, ששיעור השתיה להתחייב ברכת מעין שלש הוא רביעית, כמו באיסורים, שהאיסור לשתות משקים אסורים הוא ברביעית. ונפסק **בשולחן ערוך** (או"ח סי' קצ ס"ג) שישתה או פחות מכזית או יותר מרביעית כדי להסתלק מן הספק, [ויתבאר להלן (לט.)].

תירוצים נוספים לקושיית התוספות שלרבן גמליאל יזמנו לעולם

תוספות בפסחים (קה: ד"ה שמע מינה ברכה) תירצו על הקושיא שלרבן גמליאל לא יפטרו לעולם מחובת זימון, עוד שני תירוצים: א. שאף אם ברכת המזון טעונה כוס, לא תיקנו זאת רק על סעודת פת. ב. לשיטת **בעל הלכות גדולות** (הלכות ברכות פ"ו) שאין מברכים ברכה אחרונה על כוס של ברכת המזון לא קשה כלל.

מדוע בירך רבי עקיבא מעין שלש והרי שיטתו שאפילו על שלק מברך שלש ברכות

קפץ ובירך רבי עקיבא ברכה אחת מעין שלש. כתבו התוספות (להלן מד. ד"ה רבי), שאף שרבי עקיבא סובר (שם במשנה) שאפילו אכל שלק והוא מזונו מברך אחריו שלש ברכות, ואם כן מדוע בירך מעין שלש ולא שלש ברכות, יש לומר משום ששיטת רבי עקיבא שרק אם קובע עליו מזונו מברך שלש ברכות, וכאן לא קבעו על הכותבות[צ], ובזה מודה רבי עקיבא שמברכים מעין שלש. **והרשב"א** (ד"ה ונתן) הביא דברי תוספות וכתב שנכונים הם, אלא שיש לומר עוד, שגם אם קבעו על הכותבות, מכל מקום לא בירך רבי עקיבא שלש ברכות, שאף שהוא סובר שמברך אפילו על שלק כשהוא מזונו שלש ברכות, מכל מקום לא נהג כשיטתו אלא כדברי חכמים, וכמו שאמר לרבן גמליאל 'אף על פי שאתה אומר כן וחבריך אומרים כן למדתנו רבינו יחיד ורבים הלכה כרבים'. **והמאירי** (ד"ה ולענין) הביא שני התירוצים.

ביאור הלשון 'קפץ'

שם. המאירי (ד"ה ולענין) מבאר הלשון 'קפץ' שקפץ ובירך לעצמו, להודיע שאין מתכוין לברך אלא לעצמו, ואינו מתכוין לזמן ולהוציא את האחרים [וכמו שכתבו **תוספות** שרבי עקיבא בירך לעצמו]. **ובצל"ח** (ד"ה קפץ) מבאר ש'קפץ' מורה על מהירות וחפזון, ועשה כן רבי עקיבא לכבודו של רבן גמליאל, שאם היה משתהה, מיד כשהיה מתחיל לברך 'ברוך אתה' וכו' ולא היה אומר 'נברך' היה רבן גמליאל מבחין שהולך לברך מעין שלש, והיה מפסיקו כדי שלא יברך מעין שלש, ואז היה רבי עקיבא צריך להמרות פיו בפירוש נגד ציוויו בשעת מעשה ולברך, ולכן בירך במהירות שכבר יהיה באמצע הברכה אחר שכבר הזכיר שם ומלכות, ושוב לא יפסיקו רבן גמליאל שלא תהיה ברכה לבטלה, וכך לא יצטרך להמרות פיו בשעת מעשה[צא].

ביאור דברי רבן גמליאל לרבי עקיבא עד מתי אתה מכניס ראשך וכו' הרי גם אם יברך שלש ברכות הוא מכניס ראשו בין המחלוקת

אמר ליה רבן גמליאל עקיבא עד מתי אתה מכניס ראשך בין המחלוקת. בחפץ ה' (ד"ה עד) **ובשנות אליהו** (מ"ת) הקשו, מה היתה דעת רבן גמליאל שאמר לרבי עקיבא, 'עד מתי אתה מכניס ראשך בין המחלוקת', הרי גם אם היה מברך שלש ברכות היה מכניס ראשו בין המחלוקת, ומה יכל לעשות כדי לא להיכנס במחלוקת[צב]. ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. בחפץ ה' תירץ, שכיון שהדין הוא שברכת מעין שלש אינה פוטרת ברכת המזון, וברכת המזון פוטרת מעין שלש, לכן סבר רבן גמליאל, שכדי להוציא ראשו מן המחלוקת, היה על רבי עקיבא לברך שלש ברכות שבזה הוא נפטר אף לשיטה שצריך לברך ברכת מעין שלש[צג]. ובמה שבירך מעין שלש הכניס ראשו בין המחלוקת, שפסק שצריך לברך מעין שלש. ועל זה השיב לו רבי עקיבא שלא הכניס ראשו למחלוקת להכריע מדעתו, ומה שבירך מעין שלש, הוא מפני שיחיד ורבים הלכה כרבים[צד].

ב. בראשון לציון (ד"ה אמר) **ובפתח עינים** (ד"ה ונתן) תירצו, שטענת רבן גמליאל היתה מדוע לא שאל רבי עקיבא מה הדין, אלא קפץ ובירך ופסק את ההלכה מדעתו, [ומבואר לפי זה הלשון 'קפץ וברך', שלכאורה למה היה צריך לקפוץ, הרי קיבל רשות], והשיב לו רבי עקיבא שלא היה צריך לשאול כי זו הלכה הידועה כרבים.

ג. החסדי דוד (פרלו, פ"ד ה"ג) תירץ [כעין התירוץ הקודם], שטענת רבן גמליאל היתה שהיה לו לרבי עקיבא שהיה מהתלמידים לשתוק, ולא לברך ולהכריע בין רבותיו, ועל זה השיב לו רבי עקיבא שכיון שהלכה רווחת היא שיחיד ורבים הלכה כרבים, ממילא מוכרע שמברך מעין שלש.

ד. בשנות אליהו[צה] **ובאוצר חיים** (ד"ה עקיבא) תירצו, שרבן גמליאל סבר שהרי בדיעבד יוצא על כותבות שהם תמרים בברכת המזון (לעיל יב.), ואף שלכתחילה אין לברך ברכת המזון על תמרים, אבל אם יש מחלוקת וספק לו כיצד ההלכה הרי זה נחשב לדיעבד[צו], ואם כן היה צריך לברך ברכת המזון שבכך היה יוצא בדיעבד לכל השיטות, מה שאין כן כעת שבירך מעין שלש שלא יצא בכלל לפי רבן גמליאל[צז].

ה. המשנה ברורה (סי' קפח שער הציון אות עא) תירץ, שצריך לומר שהם אכלו שיעור כדי שביעה שחייבים מדאורייתא לברך עליו שלש ברכות לשיטת רבן גמליאל[צח], ולכן סבר רבן גמליאל שכיון שהוא ספק דאורייתא צריך לברך שלש ברכות, ולכן אמר לו מדוע אתה מכניס ראשך בין המחלוקת כי מספק צריך להחמיר ולברך שלש ברכות. ורבי עקיבא השיב לו שכיון שיחיד ורבים הלכה כרבים אין כאן ספק וברכתו בודאי מעין שלש[צט].

ו. המנחת ברוך (סי' ז) תירץ, שבמעשה שם הם כבר אכלו פת קודם, וכלשון הברייתא 'שהיו מסובין' שמשמע שהיו מסובים בסעודה, וכדברי **הראב"ד** (הו"ד לעיל) שכבר קבעו על הפת, ולפי זה לרבן גמליאל שמברכים שלש ברכות על הכותבות, כיון שהיו צריכים לברך ברכת המזון על הפת, נכלל בזה גם הברכה על התמרים[ק], ורבן גמליאל נתן לרבי עקיבא רשות לברך היינו ברכת המזון על הפת, ובזה יפטור גם ברכת התמרים, שברכתם היא שלש ברכות לרבן גמליאל. וסבר שאף אם הוא ספק מה הברכה, צריך רבי עקיבא לברך ברכת המזון, מכיון שלשיטתו אין צריך להוסיף בכלל עוד ברכה ואם כן הרי ספק ברכות להקל, ומלבד זאת הרי אף לדברי רבנן שברכתם מעין שלש, מכל מקום הרי תמרים נפטרים בברכת המזון בדיעבד (לעיל יב.). ורבי עקיבא סבר שודאי הלכה כרבנן, ולכן קפץ ובירך מעין שלש על התמרים, כי לפי רבנן צריכים לברך על התמרים לחוד ועל הפת לחוד[קא]. ומיושב הלשון 'קפץ' מפני שמה שרבן גמליאל נתן לו רשות לברך היינו ברכת המזון שיפטור גם את הפת וגם את התמרים ולא יצטרך לברך ברכה מיוחדת על התמרים, ורבי עקיבא קפץ ובירך ברכת מעין שלש על התמרים לחוד לפני ברכת המזון, וגם שייך הלשון 'קפץ' כיון שהוא היה הראשון שבירך מה שכל אחד מהם היה צריך לברך לעצמו, שברכת מעין

צ. **בתוספות** רבי יהודה החסיד (ד"ה ונתן) כתב שלא אכל תמרים כדי שובעו, ורבי עקיבא מצריך שלש ברכות רק אם אוכל כדי שובעו, כפי שמשמע הלשון 'אפילו אכל שלק והוא מזונו' שרק כשאוכל כדי שובעו מברך עליו שלש ברכות. צא. **ולהלן** בסמוך הובא דברי הראשון לציון שמבאר ש'קפץ' היינו שלא שאל מה לברך, וזו היתה טענת רבן גמליאל. וכן הובא דברי המנחת ברוך לפרש הלשון 'קפץ' שלא בירך שלש ברכות על הפת ופטר בזה את התמרים, אלא קפץ ובירך על התמרים לחוד. צב. **בשער** הציון (סי' קפח אות עא) הוסיף שכיון שיש מחלוקת וספק מה לברך, עדיף שיברך ברכה אחת מעין שלש, מלהרבות בברכות ולברך שלש ברכות. ובמנחת ברוך (סי' ז) כתב שיש להקשות יותר לפי המבואר במגן אברהם (סי' קפא סק"א) שיש שיטה בראשונים שמן התורה אינו חייב לברך דווקא שלש ברכות, ויכול לכלול שלשתם בברכה אחת, ולפי זה מה שסובר רבן גמליאל לברך שלש ברכות, היינו מדרבנן, שמדאורייתא יכול לכלול שלשתם בברכה אחת, ואם כן הוא רק ספק דרבנן מה לברך, וצריך להקל ולברך מעין שלש שבזה יוצא לכל השיטות לכל הפחות מדאורייתא. צג. **בשואל** ומשיב (שו"ת מהדורא רביעאה, ח"ג סי' קמ ד"ה והנה במוכח) גם תירץ כן, והוסיף שאף שבשולחן ערוך (סי' רח סי"ז) כתב, ששלש ברכות אינם פוטרים מעין שלש, יש לומר שנידון השולחן ערוך הוא כשאכל שני דברים, גם דבר שברכתו מעין שלש, וגם פת שברכתה שלש ברכות, שבזה פסק השולחן ערוך שברכת המזון אינה פוטרת מעין שלש, אבל אם אכל דבר שהוא ספק אם מברכים עליו שלש ברכות או ברכת מעין שלש, עדיף שיברך שלש ברכות, שבשלש ברכות נכללת ברכת מעין שלש, אבל במעין שלש אינו יוצא ידי חובת שלש ברכות, כיון שצריך לברך שלש ברכות נפרדות. צד. **ובספרו** ראשון לציון (ד"ה אמר) גם הביא תירוץ זה, אך כתב שלפי מה שבירר בתחילת הפרק שאין יוצאים בשלש ברכות ידי חובת ברכת מעין שלש בשבעת המינים, שוב אין לתרץ כן. ולכן כתב כמו שהובא בביאור בשמו. צה. **הובא** גם באמרי נועם (ד"ה עקיבא), ובביאור הגר"א (או"ח סי' רב אות לד) הובא בקיצור. צו. **האוצר** חיים מבאר שכיון שהיה צריך לשנות מהוראת רבן גמליאל בפניו, זה נחשב לדיעבד. צז. **בקהלות** יעקב (סי' כ) כתב שתירוץ השנות אליהו תלוי אם יוצאים על תמרים בדיעבד בברכת הזן לחוד או בשלש ברכות, [ותלמידי רבינו יונה בסוף הפרק (להלן מד. ד"ה ונראה) תלו דבר זה, האם ברכת מעין שלש היא מדאורייתא או דרבנן, שאם היא מדאורייתא אם כן אינו יוצא בברכת הזן לבד, ואם היא מדרבנן נפטרים התמרים בברכת הזן לחוד], ואם נסבור שיוצאים בברכת הזן לבד אין לתרץ כתירוץ השנות אליהו, משום שגם אם היה פוטר את התמרים בברכת הזן, עדיין היה מכניס עצמו במחלוקת, כיון שלא היה ממשיך את שאר הברכות. צח. **וכתב**, שאף שברשב"א (ד"ה ונתן, הו"ד לעיל) מבואר שלא אכל שיעור כדי שביעה שחייב מדאורייתא לברך שלש ברכות, מכל מקום אינו מוכח, שהרי יש לתרץ שם עוד, כמו שהרשב"א עצמו הביא שם שאפשר לומר שאכל שיעור כדי שביעה, ומה שלא בירך רבי עקיבא שלש ברכות אף ששיטתו שאם אכל שלק והוא מזונו מברך שלש ברכות, משום שאף שהוא סובר כן מכל מקום עשה כשיטת חכמים, כמו שאמר לרבן גמליאל שצריך לעשות כדברי הרבים. ואף אם נסבור כדברי הרשב"א שאכל פחות משיעור שביעה אפשר לומר שרבן גמליאל סבר ששיעור ברכת המזון בכזית ולכן סבר שחיוב הברכה הוא מדאורייתא. צט. **ומוכיח** מכאן, שאם יש לו ספק אם לברך ברכת המזון או ברכת על המחיה, צריך לברך ברכת המזון, ואף שיש לומר שמדאורייתא יוצא בברכת מעין שלש אף אם חייב לברך ברכת המזון [עיין להלן (מ: על דברי הגמרא סלקא) שהובא מחלוקת בזה], ואם כן הוא ספק דרבנן שהוא לקולא, מכל מקום כיון שיש ספק ומחויב לברך מחמת הספק ברכת המזון, צריך לברך ברכת המזון כתיקונה. ק. **ולכאורה** משמע מדבריו ששלש ברכות שמברך לרבן גמליאל על שבעת המינים הם כנוסח ברכת המזון, ולכן בברכת המזון שעל הפת נכללת הברכה על שבעת המינים. אבל החזון איש (או"ח סי' לד סק"א) כתב, שאינם כנוסח ברכת המזון אלא הם נוסח מיוחד כמו הנוסח של מעין שלש אלא שמסדרן בשלש ברכות. וכתב הקהילות יעקב (שם) שלפי החזון איש אין לתרץ כתירוץ המנחת ברוך, שאף אם צריך לברך ברכת המזון על הפת אינו פוטר השלש ברכות שצריך לברך על שבעת המינים. [ודבריו צריכים עיון, שמבואר שם בחזון איש שבתמרים ודאי יוצאים בדיעבד גם בנוסח ברכת המזון, ועוד, שאף אם אין נוסח השלש ברכות על שבעת המינים כנוסח ברכת המזון, מכל מקום אינו צריך לברך בנפרד על הפת ועל שבעת המינים, ויכול לכוללם במה שמברך פעם אחת שלש ברכות, כמו במעין שלש שכולל בברכה על המחיה ועל הגפן ועל העץ. ועיין לעיל שהובא שהתרומת הדשן סובר שאין לכלול על הספק בברכת מעין שלש, ויש סוברים שבדיעבד מותר]. קא. **ואף** שהיה זה בתוך הסעודה, הרי זה כדין דברים הבאים אחר הסעודה בתוך הסעודה שטעונים ברכה לפניהם ואחריהם (להלן מא:).

שלש לא צריכה זימון. וכן מיושבת קושיית התוספות שהרי אין מזמנין על הפירות ואיך נתן רבן גמליאל לרבי עקיבא רשות לזמן, שכאמור הוא נתן לו רשות לזמן ברכת המזון על הפת, ובכלל ברכת הפת יפטרו התמרים[קב].

לז:

האם כוסמין ושיפון ושיבולת שועל הם בכלל שבעת המינים

כל שאינו לא משבעת המינין ולא מין דגן. הקשה הרש"ש (ד"ה כל) שכל שאינו משבעת המינים ממילא אינו מין דגן [שכל חמשת המינים נכללים בחיטה ושעורה, כמבואר בפסחים (לה.)], ומדוע הוצרכה הברייתא לציין שמלבד שאינו משבעת המינים אינו מין דגן. ותירץ, שאף שכוסמין ושיפון ושיבולת שועל נכללים בחיטה ושעורה, אבל לא הוזכרו בתורה מפורש בשבעת המינים, ובתוספתא (פ"ד הי"א) מחשיבים אותם שאינם משבעת המינים. והברייתא באה להוציא אף מיני דגן אלו.

מדוע לא תירצו לעולם כרבן גמליאל ותני לבסוף שלש ברכות, ומקור לפסק ההלכות גדולות כרב ושמואל

אלא לעולם רבנן ותני גבי אורז ולבסוף אינו מברך עליו ולא כלום. הקשה הצל"ח (ד"ה ותני), מדוע שינו את הסיפא של הברייתא ואמרו 'תני ולבסוף ולא כלום', ולא שינו את הרישא ואמרו 'תני ולבסוף שלש ברכות', שיותר מסתבר לומר שטעו בין 'שלש ברכות' ל'מעין שלש' מאשר לומר שטעו לומר 'מעין שלש' במקום 'ולא כלום', ולפי זה היה אפשר להעמיד הברייתא כרבן גמליאל. ותירץ הצל"ח, שלא אמרו כן משום שרצו להעמיד הברייתא כמו רבנן שהלכה כמותם.

וכתב, שיש לומר שזה המקור של רב האי גאון וההלכות גדולות שפסקו כרב ושמואל (לעיל ע"א על דברי הגמרא תיובתא, הובאו דבריהם בארוכה) שאין מברכים על אורז בורא מיני מזונות, שלכאורה תמוה איך פסקו כרב ושמואל, והרי בגמרא הקשו על דבריהם מהברייתא ואמרו 'תיובתא דרב ושמואל תיובתא'[א], אבל יש לומר, שהם סוברים שהקשו כן רק בהוה אמינא, אבל למסקנת הגמרא שיש ברייתא שעל אורז ודוחן אינו מברך לבסוף ולא כלום, וקשה שבברייתא אמרו לברך מעין שלש, וצריכים לשנות הברייתא, ואם כן אפשר לומר שהברייתא כרבן גמליאל, ומשנים את הרישא של הברייתא ואומרים תני לבסוף שלש ברכות, ואם כן לא קשה לרב ושמואל מהברייתא, שהברייתא שאמרה לברך על אורז בורא מיני מזונות היא כשיטת רבן גמליאל, אבל לדברי חכמים אין מברכים בורא מיני מזונות[ב].

הטעם שברכת האורז לפניו בורא מיני מזונות ולאחריו בורא נפשות רבות

שם. מסקנת הגמרא לעיל (ע"א) שברכת האורז בורא מיני מזונות[ג], וכאן מבואר שהמסקנא לגבי הברכה אחרונה על אורז היא בורא נפשות רבות. **והרא"ש** (סי' ח) מבאר את טעם הדבר, שאף שאורז אינו מחמשת המינים, מכל מקום כיון שהוא נקרא מזון כי הוא משביע וסועד הלב, מברכים עליו בורא מיני מזונות, אבל לאחריו אין מברכים מעין שלש, כיון שאינו משבעת המינים, וברכת מעין שלש נתקנה רק על שבעת המינים.

איך תתבאר הברייתא שמברכים על אורז כמעשה קדרה למסקנת הגמרא

תלמידי רבינו יונה (לעיל ע"א ד"ה וגאון) **והרא"ש** (סי' ח) כתבו, שלמסקנא שאורז ברכתו בורא מיני מזונות ובורא נפשות רבות, אפשר לפרש הברייתא שאמרה שמברכים על פת אורז ודוחן כמעשה קדרה, לענין ברכה ראשונה, שמברכים כמעשה קדרה בורא מיני מזונות, ואין צריך לדחוק 'כמעשה קדרה ולא כמעשה קדרה' כפי שאמרו בהוה אמינא[ד]. **ובמרומי שדה** (שם ד"ה ולבסוף) מבאר, שאף שהברייתא אמרה ש'מברך תחילה **וסוף** כמעשה קדרה', הכוונה שמברכים תחילה וסוף, אבל הדימוי למעשה קדרה הוא לענין ברכת בורא מיני מזונות[ה].

אך כתב שיותר נראה להעמיד למסקנת הגמרא את הברייתא שאמרה כמעשה קדרה, כרבן גמליאל שסובר שמברכים על אורז מעין שלש, ומה שאמרו כמעשה קדרה הכוונה למעשה קדרה של אורז, והיינו שגם על פת אורז מברכים כמעשה קדרה של אורז בורא מיני מזונות ומעין שלש [ואין לומר כמעשה קדרה של חמשת המינים, משום שלרבן גמליאל מברכים עליהם שלש ברכות][ו].

ובבאור מרדכי (אות כ ד"ה ובזה) מבאר, **שמצאנו מעשה קדרה שמברכים בתחילה** בורא מיני מזונות ובסוף בורא נפשות רבות, כשחמשת המינים מעורבים בדברים אחרים ואין בחמשת המינים כזית בכדי אכילת פרס, שהדין בזה שבתחילה מברך בורא מיני מזונות ולבסוף בורא נפשות רבות[ז], ולמעשה קדרה כזה דימו אורז, והתנא כתב באופן זה כי בא ללמד ונמצא למד, שבא ללמד שעל אורז מברכים בורא מיני מזונות ובורא נפשות, ונמצא למד שמברכים על חמשת המינים כשהם בתערובת ואין בהם כזית בכדי אכילת פרס, בורא מיני מזונות ובורא נפשות רבות.

מדוע בתחילה סברו שהדבש הוא העיקר ונפקא מינה לדינא לפי זה

דובשא עיקר. כתב הרשב"א (ד"ה דובשא)[ח] הטעם שבהוה אמינא סברו שהדבש הוא העיקר ולא הקמח, משום שהדבש הוא הרוב ולכן נחשב עיקר. ועוד, משום שעיקר התבשיל הוא הדבש, והסולת בא רק להטעימו ולהכשירו, ולכן הדבש הוא העיקר.

ולפי הפירוש השני של הרשב"א מבואר שלמסקנת הגמרא בתערובת מחמשת המינים מברכים בורא מיני מזונות אף כשעיקר התבשיל אינו מחמשת המינים, והחמשת המינים באו רק להטעים דבר אחר שהוא עיקר התבשיל. ולעיל (לו. על דברי הגמרא 'כל שיש בו מחמשת המינים') הובא שיש **ראשונים** שחולקים וסוברים שאם המין האחר הוא העיקר ונותן מחמשת המינים להטעימו, אין מברכים בורא מיני מזונות.

שיטות הראשונים בסוגיית חביצא

אמר רב יוסף האי חביצא דאית ביה פרורין כזית בתחלה מברך עליו המוציא לחם מן הארץ וכו'. בראשונים התבארו כמה פירושים בסוגיית חביצא[ט]: א. שיטת **רש"י** (ד"ה חביצא), שחביצא הוא לחם מפורר שבישלוהו באלפס[י]. ורב יוסף מחלק שאם הפירורים פחותים מכזית מברך בורא מיני מזונות, ואם הם יותר מכזית מברך המוציא. וכל זה בפת שנתבשלה אבל פירורים פחות מכזית שלא נתבשלו מברכים עליהם המוציא לחם מן הארץ[יא]. ב. שיטת הראשונים[יב] שחביצא הוא פירורים שנדבקו על ידי דבש או מרק, ורב יוסף

קב. **וראה** בשואל ומשיב (שם) שהאריך בענין וכתב עוד תירוצים. א. **ושם** נתבאר בארוכה. ב. **וכעין** זה כתב הפני יהושע (ד"ה במאי), שהקשה מדוע לא תירצו שהתנא של הברייתא שלעיל סובר כרבן גמליאל בחדא לענין אורז, ופליג עליה שסובר שאפילו על כותבת ודייסא מברכים שלש ברכות, ועוד שאף אם לא רצו לומר שסובר כוותיה בחדא ופליג בחדא והיה עדיף להגיה הברייתא, עדיין קשה מדוע הוצרך הש"ס לעיל לדחוק ולפרש הברייתא 'הביאו לפניו פת אורז ופת דוחן' דהיינו כמעשה קדירה ולא כמעשה קדירה, ומדוע לא העמידו לגמרי כרבן גמליאל שסובר שפת אורז ופת דוחן מברך לאחריו ברכה אחת מעין שלש, וממילא מברך לפניו בורא מיני מזונות. וכתב, שיש לומר שזה המקור של רב האי גאון וההלכות גדולות שפסקו כרב ושמואל שאין מברכים על אורז בורא מיני מזונות, שלכאורה תמוה איך פסקו כרב ושמואל, והרי בגמרא הקשו על דבריהם מהברייתא ואמרו 'תיובתא דרב ושמואל תיובתא', אבל יש לומר, שהם סוברים שהקשו כן רק בהוה אמינא, אבל למסקנת הגמרא שיש ברייתא שעל אורז ודוחן אינו מברך לבסוף ולא כלום, וקשה שבברייתא אמרו לברך מעין שלש, וצריכים לשנות הברייתא, ואם כן אפשר לומר שאין תיובתא לרב ושמואל, שהברייתא של כוסס את החיטה וכוסס אורז, סוברת כר"ג בחדא ופליג בחדא, ורב ושמואל סוברים כרבנן שלבסוף אינו מברך ולא כלום וממילא אין מברכין לפניו בורא מיני מזונות. ג. **כתב** הבית יוסף (או"ח סי' רח ס"ז ד"ה ונראה) שאף אם עשה מהאורז פת ברכתו בורא מיני מזונות. שהרי בבישלו והפרוסות קיימות הוא כלא נתבשל ואמרו בברייתא (שם) שמברכים על זה בורא מיני מזונות, וכן מבואר בברייתא (שם) שעל פת אורז מברך כמעשה קדרה, וכן מבואר ברמב"ם (ברכות פ"ג ה"י), ברשב"א (שם ד"ה תיובתא) ובראש (סי' ח). ד. **והוכיחו** מזה שגם על דוחן מברכים בורא מיני מזונות, ונתבאר לעיל (ע"א בענין ברכת הדוחן). ה. **ולעיל** (ע"א) נתבאר בשמו שמפרש שבהוה אמינא כשתירצו שכמעשה קדרה הכוונה שמברך תחילה וסוף, הברייתא באה לחדש שמברך באורז ודוחן ברכה אחרונה על אף שבשאר דברים אין מברכים בורא נפשות [ולכן הברייתא בהמשך קוראת לבורא נפשות רבות 'ולא כלום' משום שהיא סוברת שלא היו מברכים אף באורז ודוחן בורא נפשות רבות], והקשה שאם כן למסקנא שאנו סוברים שעל אורז ודוחן כתוב 'ולא כלום' ומשמע שלא היו מברכים בורא נפשות רבות, מדוע אמרו שמברכים תחילה וסוף כמעשה קדרה. ותירץ, שבהוה אמינא שסברו כרב ושמואל שאין מברכים על אורז בורא מיני מזונות, פירשו שהברייתא השוותה אורז למעשה קדרה לענין שמברכים על האורז ברכה אחרונה, ועיקר הדימוי למעשה קדרה היה לענין הברכה אחרונה, שסברו שאין מברכים בורא נפשות על כל הדברים, אבל למסקנת הגמרא שמברכים על אורז בורא מיני מזונות, סוברים שמברכים בורא נפשות רבות על כל הדברים, והברייתא השוותה אורז למעשה קדרה לענין ברכת בורא מיני מזונות, ומה שאמרו מברכים תחילה וסוף הכוונה שמברכים בורא נפשות רבות, ועיקר הדימוי למעשה קדרה הוא לענין ברכה ראשונה, וכמו שכתבו הרא"ש ותלמידי רבינו יונה. ולמסקנא שמברכים על כל הדברים בורא נפשות רבות, צריך לומר שהטעם שהברייתא כינתה את 'בורא נפשות רבות' 'ולא כלום', משום שהיא ברכה שאינה מיוחדת, שמברכים אותה על כל הדברים, ולא כברכת מעין שלש שמברכים רק על דברים מיוחדים, ולפי זה ההוה אמינא והמסקנא נחלקו האם מברכים בורא נפשות רבות על כל הדברים. ו. **ומיישב** בזה מדוע הרי"ף פסק שמברכים על דוחן שהכל, והרי הברייתא כתבה גם על דוחן שהוא כמעשה קדרה [ונתבאר שלמסקנא מפרשים שהכוונה שמברכים בורא מיני מזונות], אבל לפי הנ"ל מיושב שהברייתא כרבן גמליאל, ואין ללמוד ממנה לשיטת רבנן. ובישועות יעקב (או"ח סי' רח סק"ח) גם כתב שלמסקנא הברייתא כרבן גמליאל, אבל הוא מפרש, שיפרשו כמעשה קדרה ולא כמעשה קדרה, כמעשה קדרה שמברכים בתחילה מזונות, ולא כמעשה קדרה, שבמעשה קדרה מברכים לאחריו שלש ברכות, ובאורז ודוחן מברכים לאחריו מעין שלש. ומיושב הברייתא לשיטת הרי"ף. ז. **לפי** פסק השלחן ערוך (או"ח סי' רח ס"ט), ועיין שם בביאור הלכה (ד"ה ולאחריו) שיש חולקים וסוברים שמברך לאחריו על המחיה. ח. **יש** מהדורות שדברי הרשב"א הם לעיל (לו:). ט. **ולהלן** יתבאר שיטת הרמב"ם. י. **ובמנחות** (עה: ד"ה הכי) פירש רש"י 'חביצא, של רקיקין'. וכתב בפני יהושע (ד"ה אמר רב יוסף) שאפשר שנפלה טעות בספרים שם, ואכן בשיטה מקובצת (מנחות שם אות ח ובהגהות וליונים אות ו) תיקן לשונו, שהכוונה לתבשיל שמפררין בו פת הנקרא שלניקו"ק [וכן הוא ברש"י כת"י המודפס שם על הדף]. אבל בברכת ראש (ברש"י ד"ה בטערכן) כתב, שרש"י במנחות פירש כדברי התוספות, כמו שמשמע עוד שם (ד"ה מורייתא). יא. **כן** הבינו הראשונים בדעתו [ולכן הקשו עליו הקושיות שיתבארו להלן], אבל להלן יתבאר שיש אחרונים שמפרשים ששיטת רש"י שגם אם לא נתבשלו הפירורים והם פחות מכזית, מברכים בורא מיני מזונות [כשיטת הרא"ה והשיטה מקובצת שבסמוך]. ויתבאר שהפני יהושע סובר שלשיטת רש"י אין חילוק אם הפירורים נתבשלו או נדבקו, ואם הם פחות מכזית בשניהם מברך בורא מיני מזונות, ואם הם יותר מכזית בשניהם מברך המוציא. יב. **תוספות** (ד"ה חביצא), הערוך (ערך חבץ ב), תלמידי רבינו יונה (ד"ה ולפיכך) בשם רב האי גאון, רא"ש (סי' י).

מחלק שאם יש בהם כזית מברך המוציא, ואם אין בהם כזית מברך בורא מיני מזונות[יג]. ג. שיטת **הרא"ה והשיטה מקובצת** (ד"ה אמר רב יוסף), כמו רש"י שחביצא הוא פת שנתבשל, אבל סוברים ששיטת רב יוסף שגם בפירורים שלא נתבשלו, כל שאין בפירורים כזית, אין מברכים המוציא[יד]. ויתבאר באריכות:

קושיית התוספות על פירוש רש"י מהברייתא שאם אין הפרוסות קיימות אינו מברך המוציא

התוספות (ד"ה חביצא) הקשו על פירושו של רש"י שחביצא הוא לחם מבושל, מהברייתא לעיל (ע"א) שאם בישל פת ואין הפרוסות קיימות מברך בורא מיני מזונות, ומשמע שאפילו שיש בהם כזית, ואיך פסק רב יוסף שאם יש בהם כזית מברכים המוציא לחם מן הארץ. ותירצו, שרב יוסף מפרש 'אין הפרוסות קיימות' היינו שאין בהם כזית, וכן פירשו בירושלמי (פ"ו ה"א) שאין הפרוסות קיימות היינו שאין בהם כזית[טו].

ובשפת אמת (מנחות עה: בתוס' ד"ה חביצה) תירץ על פי פירוש רש"י לעיל (ע"א ד"ה שהפרוסות), ש'פרוסות קיימות' הכוונה שהם לא נימוחו על ידי הבישול, ואם כן יש לומר שכאן מדובר שהפירורים שבחביצא לא נשתנו על ידי הבישול מכמות שהיו כשנתנם בתבשיל, ולכן זה נחשב כדין פרוסות קיימות שמברכים עליהם המוציא, אבל פרוסה שנמחית על ידי הבישול, אכן ברכתה בורא מיני מזונות אף שיש בה יותר מכזית[טז].

קושיית התוספות על פירוש רש"י מה ההוכחה ממנחות שאינם מבושלים וביאור האחרונים בשיטת רש"י שאין חילוק אם נתבשל או לא

עוד הקשו התוספות על פירוש רש"י, שאם חביצא הוא לחם שנתבשל, איך מביא רב יוסף ראיה ממנחות שפותתין אותן לפתיתין כזית ומברכים עליהם המוציא, לדין חביצא, והרי את המנחות אין מבשלים, ואיך מוכיח מזה ללחם שבישלוהו[יז]. ומיישבים התוספות שיטת רש"י, שטיגון הרי הוא כבישול, וכיון שמטגנים את המנחות [מנחת מחבת ומרחשת] בשמן הרי הם כמו שנתבשלו, ולכן אפשר להוכיח ממנחה שיש בה טיגון, לחביצא שיש בה בישול[יח].

בראשון לציון (ד"ה אמר רב יוסף) **ובדברי דוד** (ד"ה אר"י) הקשו, היכן מצינו שמטגן המנחה, שאחרי האפייה והפתיתה היה רק יוצק שמן בלי להניח כלל על האש, והשמן שהיה שם בתחילה היה כבר לפני הלישה[יט]. ובדברי דוד הוסיף, שאף השמן שהיה שם בלישה הוא רק כמות מועטה, שאם היה שם כמות מרובה הרי הוא פת הבאה בכיסנין שברכתה בורא מיני מזונות[כ], וכיון שלשה בשמן מועט הרי זה נחשב אפייה ואינו נחשב טיגון.

ולכן פירשו, ששיטת רש"י שרב יוסף סובר שבכל פירורים אם הם יותר מכזית מברכים המוציא ואם הם פחות מכזית מברכים בורא מיני מזונות, ואין זה דווקא מחמת הבישול, כי הבישול לא משנה בזה את הברכה, והראיה שמביא ממנחות היא לגבי הדין שפירורים של כזית נשארים בברכת המוציא. ומדייק כן הראשון לציון מדברי רש"י (ד"ה מנא) שפירש את דברי רב יוסף 'מנא אמינא לה' שעל פירורין כזית מברכים המוציא, ולא כתב 'על פירורין שנתבשלו', ומשמע שהראיה היא על עצם זה שפירורים כזית נשארים בברכת המוציא, ואין זה משנה אם התבשלו או לא, וממילא אפשר להוכיח ממנחות לחביצא[כא].

והדברי דוד מוסיף שמה שרב יוסף נקט 'חביצא' הוא משום שכן הדרך לעשות המאכל על ידי בישול, אבל לא בגלל שהדין שונה מחמת הבישול[כב] [ולדבריהם שיטת רש"י כשיטת **הרא"ה והשיטה מקובצת**, והדברי דוד כתב שכן היא שיטת התוספות].

שיטת התוספות והוכחתם מהברייתא 'לקט מכולם'

עוד הקשו **התוספות**, שהגמרא הקשתה על רב יוסף מהברייתא 'לקט מכולם כזית', שמשמע שאפילו בפחות מכזית נחשב לחם, והרי הברייתא אינה מדברת במנחות, אלא שליקט מחמשת המינים כזית, ולא נתבשלו ואינם מטוגנים בשמן, ואם כן איך הקשתה מכאן על חביצא שהוא מבושל, שאפשר שלכן בברייתא אף בפחות מכזית חשוב לחם, משום שלא נתבשלו, אבל בדברי רב יוסף שנתבשלו והם פחות מכזית ברכתם בורא מיני מזונות.

ורש"י (ד"ה והתניא) פירש שהברייתא 'לקט מכולם' מדברת ממנחות, ולפי זה לא קשה קושיית התוספות, אבל תוספות להלן (ד"ה לקט) הוכיחו שהברייתא אינה מדברת ממנחות, ולכן הקשו כאן על רש"י. ולהלן יתבאר מה שיש לתרץ רש"י מהוכחות התוספות שהברייתא אינה מדברת במנחות.

ולכן פירשו התוספות ש'חביצא' הוא פירורין שנדבקים יחד על ידי מרק, או על ידי חלב. וכמו חביצא דתמרי (ב"מ לט:) שהכוונה תמרים שנדבקים[כג].

לשיטת הרא"ה והשיטה מקובצת מיושבים קושיות התוספות

שיטת הרא"ה והשיטה מקובצת, כפירוש רש"י שחביצא הוא פירורים שנתבשלו, אבל מפרשים שטעמו של רב יוסף שבפחות מכזית אין מברכים המוציא, משום שכל שהוא פחות מכזית פת לא חשוב לחם, ולא רק בלחם שנתבשל אין מברכים המוציא על פחות מכזית, אלא בכל לחם שהוא פחות מכזית[כד].

ולשיטתם מיושב מה שהקשו **התוספות**, איך הוכיחו מהברייתא של מנחות, הרי אין מבשלים את המנחות, שלפי דבריהם סברת רב יוסף שבפחות מכזית אף אם לא נתבשל מברך בורא מיני מזונות, ואין חילוק אם נתבשל או לא, והוכחתו מהברייתא שאף אם פתת את הלחם עד כזית נחשב עדיין פת ומברך המוציא.

וכן מיושב מה שהקשו התוספות, שהברייתא של לקט מכולן כזית לא עוסקת במנחה אלא בחמשת המינים, ולא מדובר כשנתבשל או ניטגן, ואיך מוכיחים לחביצא שנתבשל, אבל לדבריהם שמה שאין מברכים המוציא בחביצא פחות מכזית הטעם משום שפחות מכזית אין לו חשיבות לחם, ואף אם לא נתבשל אין מברכים המוציא, מובן איך הוכיחו מהברייתא 'לקט מכולן', אף שלא נתבשלו, משום ששם מוכח שפחות מכזית יש לו חשיבות לחם, ואם כן אף בחביצא פחות מכזית מברכים המוציא.

האם הוכחת רב יוסף שבכזית מברכים המוציא או שבפחות מכזית אין מברכים המוציא

אמר רב יוסף מנא אמינא לה דתניא היה עומד וכו'. לכאורה תמוה, שמהברייתא אמנם מוכח שעל פירורים כזית מברכים המוציא, אבל לא מוכח משם שאם הם פחות מכזית מברכים בורא מיני מזונות, שבברייתא רק

יג. **ולהלן** יתבאר שיש אחרונים שסוברים שלשיטה זו גם אם לא נדבקו הפירורים והם פחות מכזית, סובר רב יוסף שמברך בורא מיני מזונות. והחזון איש (או"ח סי' כו סק"ד) סובר ששיטת התוספות שלרב יוסף אין חילוק בין נתבשלו לנדבקו, ובשניהם אם יש בהם כזית מברך המוציא, ואם אין בהם כזית מברך בורא מיני מזונות. יד. **בהערות** על הרא"ה הבין שסובר כרש"י, ומש"כ שסבר רב יוסף שפירורין פחות מכזית לא חשיבי לחם לענין ברכה, היינו כשנתבשלו. אבל פשטות דבריו כמו שהובא בביאור. וכן מוכח בשיטה מקובצת שכתב כדברי הרא"ה [ובדרך כלל מעתיק דברי הרא"ה], ובד"ה נטלן כתב, שהברייתא של מנחות מדברת במנחת מאפה תנור, ובמאפה תנור לא מדובר לא בבישול ולא בחביצא, ומוכח שעיקר הראיה על הדין שמכזית נחשב פת ומברך המוציא, ומבואר ששיטת רב יוסף שפת פחות מכזית אינו נחשב פת, אף אם היא בעין שלא התבשלה ולא נעשתה חביצא. טו. **הרשב"א** (ד"ה אמר) כתב, שהטעם שלפי רש"י רב יוסף לא הוכיח דבריו מהברייתא שאם אין הפרוסות קיימות מברך בורא מיני מזונות [והיינו שאין בהם כזית כמו שפירשו בירושלמי], משום שאין מפורש שם מה זה פרוסות קיימות. ולהלן יתבאר איך יפרשו למסקנא פרוסות קיימות לשיטת רש"י. ומדברי הרשב"א נראה שפשוט לפרש פרוסות קיימות בכזית, והיה קשה לו מדוע לא הוכיח רב יוסף דינו מהברייתא, ומתוספות משמע שאין פשוט כל כך לפרש שפרוסות קיימות היינו בכזית, וכתב כן רק ליישב שיטת רש"י, ולהלן הובא שהיד אפרים מדייק מהתוספות במנחות שאין מפרשים שפרוסות קיימות היינו כזית. טז. **וכן** כתב הדברי דוד (ד"ה אך) שאף לרש"י אין פירוש הפרוסות קיימות, שנשאר בהם 'כזית', אלא שלא נימוחו בבישולם, וכמו שפירשו רש"י ותוספות (שם ד"ה אם) לעיל. ועיין שם שמאריך לבאר דברי הירושלמי, שכלל לא התכוון לפרש את הברייתא שפרוסות קיימות היינו כזית. וכתב השפת אמת, שבזה מיושב גם מה שהקשו עוד התוספות (מנחות שם ד"ה חביצה והובא להלן בשם תוספות רבי יהודה החסיד), איך סבר אביי לומר לפי רבי ישמעאל שיברכו המוציא אף אם פורכן עד שמגיע לסלתן, והרי זה ודאי נחשב שאין הפרוסות קיימות. ויש לתרץ על פי דברי רש"י אלו, שרק אם הבישול גרם שינוי בפת זה נחשב אין הפרוסות קיימות, אבל כאן טיגון המנחה לא גרם שום שינוי בפת, אלא האדם בידיו מפרכם ומחזירם לסלתן, ואם כן זה נחשב כדין פרוסות קיימות, שיכול לברך עליה המוציא אף במפוררת דק דק. וכסברא זו לחלק אם הבישול המחה את הפת, או שפירדו אחר כך לפירורים, מבואר גם בפרי מגדים (או"ח סי' קסח א"א ס"ק כח) ויתבאר להלן. יז. **הקרן** אורה במנחות (עה: ד"ה אמר רב יוסף) כתב, שלפי מה שמשמע מרש"י שם (ד"ה מנכן), שראייתו של רב יוסף היא על כך שעל פירורים פחות מכזית לא מברכים המוציא, אם כן לא קשה כל כך קושיית תוספות, כי כיון שאפילו במנחות שאין בהם רק טיגון אינו מברך המוציא על פתיתים פחות מכזית, כל שכן בחביצא שיש בה בישול אינו מברך המוציא [והתוספות פירשו שההוכחה היא על מה שבכזית מברך המוציא, וכן מבואר כאן ברש"י (ד"ה מנא) שההוכחה היא שעל פירורים כזית מברכים המוציא]. יח. **בחידושים** המיוחסים לרשב"א (מנחות עה: ד"ה הא) הקשה על פירוש זה, מה ההוכחה ממנחה שהיא לבדה, לחביצא המעורבת עם התבשיל [שהבין שהפת לא התבשלה בפני עצמה, אלא בתבשיל]. ותירץ, שאף המנחה מעורבת בשמן שנבלל בה. ועוד תירץ, שמדובר שיש לפירורים תואר לחם, ועל כן לא אכפת לנו מה שהם מעורבים בתבשיל, ולכן אם יש בהם כזית הרי הם כמנחה לגבי ברכת המוציא. ומהפוסקים משמע כתירוצו השני, שלא חילקו בין אם הפירורים התבשלו לבדם או שמעורבים בתבשיל. יט. **וכן** הקשה הפרי מגדים (או"ח סי' קסח א"א ס"ק כח). כ. **ואפשר** שרש"י סובר שפת שנילושה בשמן אינה פת הבאה בכיסנין. עיין בשלחן ערוך (או"ח סי' קסח ס"ז) שהביא בזה כמה שיטות מה נחשב פת הבאה בכיסנין. כא. **ולהלן** הובאו דברי הפני יהושע שלשיטת רש"י אין חילוק בין פירורים שנתבשלו לפירורים שנדבקו, ולדבריו גם מיושב מה שהקשו התוספות, שכמו שיתפרש לשיטת התוספות ההוכחה ממנחה לפירורים שנדבקו, כן יתפרש לשיטת רש"י. כב. **והאבן** האזל (ברכות פ"ג ה"ח ד"ה אך) גם מפרש כן, ומוכיח ממה שאמרו בברייתא לעיל (ע"א) שאם טחנה אפאה ובישלה והפרוסות קיימות מברך המוציא, משמע שעצם הבישול אינו מגרע את הברכה, ורק כאשר הפרוסות נימוחו בבישול [כמו שמדובר שם כשאין הפרוסות קיימות] זה מגרע הברכה, אבל בדין חביצא שמדובר שהפירורים היו פחותים מכזית קודם הבישול, ולא נימוחו מחמת הבישול, ובזה אין חילוק אם בישלו הפירורים או שהם בעין. והדברי דוד והאבן האזל הוכיחו כן מהמבואר להלן (לח:) שבישול הירקות אינו מפקיע מהם שם פרי [אם לא שהם טובים מבושלים יותר מחיים], ומבואר שאין הבישול משפיע על הפרי, והוא הדין בלחם מבושל, אין הבישול מפקיע מתורת לחם. כג. **להלן** יתבאר מדוע לפירוש תוספות שחביצא הם פירורים שנדבקו על ידי מרק לא קשה איך הוכיחו מהברייתא 'לקט מכולן' והרי הברייתא אינה מדברת בפירורים שנדבקים על ידי מרק, ואיך הוכיחו מזה לדין חביצא. ובמסקנת הגמרא יתבאר האם לשיטת התוספות גם מפרשים דברי הברייתא 'בזמן שהפרוסות קיימות' שהכוונה שנשאר כזית. כד. **רק** רב יוסף סובר כך, אבל הלכה כרב ששת שמברכים אף על פחות מכזית המוציא.

אמרו שפותתן כזית ומברכים המוציא, ויתכן שגם אם היו פותתים את המנחה לפחות מכזית גם היו מברכים המוציא.

וכתב הפני יהושע (ד"ה אמר רב יוסף), שזהו הטעם שרש"י פירש שחביצא היינו פירורים מבושלים ולא פירש כפירוש התוספות שחביצא היינו פירורים שנדבקו על ידי מרק, מפני שכאמור משמע מהוכחת רב יוסף שהעיקר מה שבא להוכיח הוא שבכזית מברכים המוציא, ולא בא להוכיח שעל פחות מכזית אין מברכים המוציא, שזה הרי בכלל לא מוכח מהברייתא, ומזה מוכרח שחביצא היינו מבושל, שלפי זה עיקר חידושו של רב יוסף הוא שאף שנתבשל אין זה מבטל מתורת לחם אם יש בפירורים כזית, ועל כך היה צריך להוכיח שאם יש פירורים כזית מברכים המוציא [וכפי שפירשו התוספות שיש במנחות טיגון שהוא כבישול], אבל אם חביצא היינו פירורים שנדבקו, אם כן עיקר חידושו של רב יוסף הוא שבפחות מכזית מברכים בורא מיני מזונות, ולא צריכים להוכיח שבכזית ברכתו המוציא, כי אין סיבה שנחשוב שבפירורים שנדבקו על ידי מרק לא יברכו המוציא, אלא צריך להוכיח שבפחות מכזית אין מברכים המוציא, וזה לא מוכח מהברייתא, ולכן פירש רש"י שחביצא היינו שבישלו הפת[כה].

וכתב (ד"ה ותנא עלה) ליישב דברי תוספות, שבאמת ההוכחה מהברייתא היא שעל פחות מכזית אין מברכים המוציא, שהלשון 'ותנא עלה' משמעה שהברייתא מפרשת ונותנת טעם לזה מדוע מברכים המוציא, מפני שפותתן כזית, וכיון שיש כזית מברכים המוציא, ולפי זה אכן משמע מהברייתא שדווקא בכזית מברכים המוציא, אבל אם יהיה פחות מכזית לא יברכו המוציא[כו]. וכן כתב הצל"ח (ד"ה ותני) שההוכחה מהלשון 'ותנא עלה' שמשמע שבאו לפרש הטעם שמברכים המוציא.

ויש שתירצו[כז], שרב יוסף הוקשה לו מדוע כתבה הברייתא שאם נטלן לאכלן מברך המוציא, ומה צריך להשמיע דין ברכת המוציא, והרי פשוט הוא. אלא ודאי שהברייתא באה להשמיע, שרק כשהפירורים כזית כמו במנחות מברכים המוציא, אבל בפחות מכזית יש לברך בורא מיני מזונות[כח].

ובחידושי הגרי"ז (מנחות עה: בתוס' ד"ה חביצא בא"ד נהי) ביאר, שעיקר דין זה שפותתם כזיתים, נלמד מהכתוב (ויקרא ב ו) 'פתות אותה פתים', שצריך שגם אחרי הפתיתה יקרא 'פתים' שיהיה לו שם פת, ולכן הצריכה הברייתא שיהיו הפתיתים כזיתים[כט]. ומזה למד רב יוסף, שאף לענין ברכת המוציא אין על פירורי החביצא שהם פחות מכזית שם לחם. כי אינם כזית, ושם לחם הוא רק בכזית, ואמנם סתם פירורים שנתפוררו מלחם גדול אף בפחות מכזית מברכים עליהם המוציא, כי לא פקע מהם השם פת שהיה עליהם כשהיו כזית, אבל לגבי פתיתה, צריך שכל פתית יהיה עליו שם פת מחמת עצמו, כנאמר 'פתים', וזה רק כשיש בו כזית, ולא די מה שבאו מלחם גדול, ומפתיתי מנחות אפשר ללמוד לחביצא שאם אין בהם כזית ברכתם בורא מיני מזונות, שאף שהיה על הפירורים כבר שם לחם בהיותם לחם גדול, אך מכיון שעשו מהם חביצא, דנים עליהם מחדש האם הם פת, וכיון שעכשיו אין בהם כזית, אין עליהם שם פת מצד עצמם.

מדוע מברכים שהחיינו על מנחה והרי זמנה כל השנה

אומר ברוך שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה. תמוה, שהרי ברכת שהחיינו נאמרת על מצוה המתחדשת מזמן לזמן, כדוגמת המועדים וסוכה ולולב, אבל איזה התחדשות יש בהקרבת המנחות שכל ימי השנה הם זמן הקרבתם. ונאמרו בזה כמה ביאורים:

א. רש"י (ד"ה היה, ד"ה ומקריב, ד"ה אומר) פירש, שמדובר בישראל שמביא מנחה, ו'עומד ומקריב' הכוונה שהישראל נתנה לכהן להקריבה, והישראל מברך שהחיינו[ל] אם לא הביא מנחות זה ימים רבים[לא], ומה ששנינו 'נטלן לאכלן' זה מוסב על הכהן (ד"ה נטלן) [ומבואר מפירושו, שאף אם כבר הקריב הישראל מנחה בחייו, ועתה הוא מביא מנחה בשנית, אם זה היה לפני זמן רב, הוא יכול לברך שהחיינו][לב].

וכן ביאר בתשובות הרמב"ם (פאר הדור סי' מט), שג' חלקים יש בברכת שהחיינו, האחד, מצוות התלויות בזמן כסוכה ושופר ולולב ונר חנוכה. והחלק השני הוא במצוה שיש לו בה קנין, כציצית ותפילין ומזוזה, שאז בפעם הראשונה שמקיימם צריך לברך עליהם שהחיינו, כי אין זה גרוע מקונה כלים חדשים או בונה בית חדש. והחלק השלישי הוא, מצוה שאינה קבועה אלא מזדמנת לפעמים ליחידים, ולכל אחד היא מזדמנת בזמן אחר, ויש כאלו שלא תזדמן להם כלל, כשתבוא מצוה כזו לידו צריך לברך שהחיינו, וזה הטעם שמביא המנחה מברך שהחיינו, משום שמצוה זו היא מזדמנת לפעמים[לג].

והתוספות (ד"ה היה) הקשו על פירוש זה, שהלשון 'היה עומד ומקריב' משמע שמוסב על 'כהן' שהוא 'המקריב' ולא על הישראל שהרי אינו 'מקריב' את המנחה. וכן הלשון 'נטלן לאכלן' מוסב על הכהן שאוכל המנחות.

ב. לכן מפרשים התוספות, שאכן מדובר בכהן המקריב, ואף על פי שהיו המנחות קרבים תמיד, אך הרי המשמרות היו מתחלפות בכל שבוע, והיו כ"ד משמרות, ונמצא שכל משמרה מתחדשת לעבוד במקדש פעמיים בשנה[לד], ולכן כהן העומד להקריב פעם ראשונה במשמרתו מנחה[לה], הריהו מברך שהחיינו על חידוש עבודה זו במשמרתו שהוא בזמן קבוע כל חצי שנה[לו].

ג. רש"י במנחות (עה: ד"ה היה) בפירושו הראשון מבאר, שמדובר בכהן שלא הקריב עדיין מנחה מימיו, ונמצא שאף על גב שהמנחה קריבה כל השנה, אך אצל הכהן המקריב יש לו התחדשות, שעושה מצוה זו בפעם הראשונה[לז]. **ומעין** זה מפרש גם רש"י כת"י (שם ד"ה היה) בפירושו הראשון, שמדובר כשהכהן לא הביא מנחה בשנה זו, ואם כן יש לו התחדשות בשנה זו.

כה. **אך** הקשה, שאם עיקר החידוש של רב יוסף הוא שהבישול לא מבטל מתורת לחם, מדוע לא הוכיח זאת ממה שהובא (להלן לח:) שרבי מאיר סובר שיוצאים ידי חובת מצה ברקיק המבושל, ומשמע שבישול אינו מפקיע תורת לחם, ואף רבי יוסי שחולק עליו וסובר שאין יוצאים בזה, מבואר שם בגמרא שהוא משום שסובר שצריך טעם מצה, אבל גם הוא מודה שאין הבישול מפקיע תורת לחם. ואם תאמר שלא הוכיחו משם, כי יש לדחות כמו שהגמרא סברה שם בהוה אמינא שרבי מאיר ורבי יוסי אכן חולקים אם הבישול מפקיע מתורת לחם, אם כן יש לשאול גם איך הוכיחו ממנחות, והרי יתכן שהברייתא במנחות היא כרבי מאיר, ורבי יוסי חולק על זה. ולכן כתב שנראה לו שרש"י פירש שחביצא היא פירורים מבושלים כי כן הוא הלשון של 'חביצא', וכמו שאמרו לעיל (לו:) 'חביץ קדרה' שהוא על ידי בישול, אבל באמת הוא הדין אם אינו מבושל [ולפי זה אין חידושו של רב יוסף קשור לדין אם בישול מבטל מתורת לחם. וכתב שם שכן היא שיטת הרמב"ם, ובסוף הסוגיא תתבאר שיטת הרמב"ם]. כו. **ולהלן** יתבאר מה שמבאר לפי זה מדוע אמרו 'ותנא עלה' אף שהוא משנה. כז. **ראשון** לציון (ד"ה אמר רב יוסף), עולת שלמה (מנחות עה: ברש"י ד"ה מברך) וטהרת הקודש (שם ברש"י ד"ה מברך בא"ד). כח. **האחרונים** במנחות מדייקים זאת מרש"י שם (ד"ה פתיתין) שמשמע בלשונו שהראיה היא לגבי פחות מכזית, וז"ל, פתיתין כזיתים, ולהכי מברך הכהן המוציא ואי לא הוו כזיתים אינו מברך [ואין להקשות מרש"י הנ"ל, על הפני יהושע הנ"ל שמבאר שרש"י הוכרח לפרש שחביצא הוא מבושל מכך שהראיה היא על יותר מכזית, מפני שכאן פירש רש"י (ד"ה מנא) שהראיה של רב יוסף שעל פירורים כזית מברכים המוציא. וגם במנחות שם יש על הדף רש"י כת"י ושם (ד"ה פותתן) אכן משמע שהראיה היא על יותר מכזית]. כט. **כפי** שמבואר בפירוש המשניות להרמב"ם (מנחות פ"ו מ"ד). ל. **במגיד** תעלומה (ברש"י ד"ה היה) כתב, שהטעם שרש"י לא פירש כתוספות שהכהן הוא המברך, משום שיש צד לגמרא (נדרים לה:) שהכהנים הם השליחים של הישראלים להקריב הקרבנות, ואם כן הישראל שהוא המשלח צריך לברך ברכת שהחיינו, ולא הכהן שהוא רק שליח ואין זה מצותו. לא. **ובמאירי** (ד"ה ישראל) כתב שלפירוש זה כל שלא הביא מנחה שלשים יום צריך לברך שהחיינו. והמעדני יום טוב (הלכות חלה סי' ב אות ו) מסתפק האם כוונת רש"י לאחר שלשים יום כי ביאת מקדש נקראת ראיה, וברואה את חבירו לאחר שלשים יום אמרו (להלן נח:) שצריך לברך שהחיינו, או שכיון שעל הראיה נצטווינו מרגל לרגל כך ברכת שהחיינו בהבאת המנחה היא רק מרגל לרגל. לב. **בראשון** לציון (להלן נד. ד"ה בנה) כתב, שלשיטת רש"י מברכים שהחיינו על קיום מצוה אף אם המצוה אינה מתחדשת מזמן לזמן, שהרי הקרבת מנחה אינה מצוה שמתחדשת מזמן לזמן. ומבאר (שם ד"ה אבל) שאף שבמנחות פירש רש"י שני טעמים אחרים מדוע מברך שהחיינו, מכל מקום כיון שכאן גילה דעתו שמברכים על מצוה אפילו שאינה מתחדשת משנה לשנה, נראה שכך שיטתו, ומה שבמנחות פירש רש"י טעמים אחרים משום שמלשון הברייתא נראה שהכהן הוא המברך ולא הישראל, וכתב עוד, שדווקא אם הישראל לא הביא מנחה ימים רבים מחמת אונס מברך שהחיינו, אבל מי שהיה יכול להביא ולא הביא מנחה, אף שעברו ימים רבים אינו מברך שהחיינו. לג. **וכדבריו** אלו פסק גם בהלכותיו (ברכות פי"א ה"ט), ומבאר שם יותר שמצוה כזו שאינה תדירה ואינה מצויה בכל עת הרי היא דומה למצוה שהיא מזמן לזמן. והנה להאמור ענין ה'שהחיינו' כאן הוא מחמת שזו מצוה שאינה תדירה, אמנם בפני יהושע (ברש"י ד"ה אומר) הבין שזה נחשב מצוה תדירה, וביאר שלכך פירש רש"י שמדובר בישראל המביא מנחה שקנאה במעותיו, שאז גם צריך לברך שהחיינו, כמו שכתב הרמב"ם (שם) שב'כל מצוה שהיא קנין לו' מברך שהחיינו, מה שאין כן הכהן שאין זה קנינו אינו צריך לברך [ולהלן הובא מה שביאר עוד בדעת רש"י שחלק על תוספות]. והראשון לציון (להלן נד. ד"ה אבל) סובר בדעת הרמב"ם, שבדבר שאין ניכר בקנייתו שהוא לצורך מצוה, אינו מברך שהחיינו, ולכן מי שקונה טלה לפסחו או מצה או מרור אינו מברך שהחיינו, ולדבריו המביא מנחה אינו מברך שהחיינו מטעם 'מצוה שהיא קנין לו', שאין ניכר בקנייתו שהוא לצורך מצוה, ואין לפרש כפירוש הפני יהושע הנ"ל ברש"י. לד. **ובמנחות** (עה: ד"ה היה) הוסיפו, שבכל משמרה היו ששה בתי אבות שכל אחד מהם עובד יום אחד באותו שבוע, ונמצא כל בית אב עובד שני ימים בשנה. לה. **ובמנחות** (שם) כתבו, שהוא הדין כשמקריבים זבחים פעם ראשונה מברכים שהחיינו. ובראשון לציון (להלן נד.) כתב על פירוש התוספות שהוא דחוק, שהרי הכהן יכול להקריב מנחת עצמו אף כשלא היה זמן המשמר שלו, אלא שהתוספות סוברים שכיון שאינו יכול להקריב מנחת אחרים, וזמן הקרבת מנחות של אחרים מתחדש מזמן לזמן, לכן כשמקריב מנחת אחרים מברך שהחיינו. לו. **אך** הקשה במהר"י קורקוס (תמידין ומוספין פ"ז הי"ח), שלא מצינו שהחיינו על דבר המתחדש מחצי שנה לחצי שנה [כי כל ברכות המועדים, סוכה ולולב, ופרי חדש, הם מתחדשים פעם אחת בשנה]. ואכן בברכת הזבח (מנחות שם בתוס' ד"ה היה) הוכיח מדברי התוספות שמברכים שהחיינו על פירות המתחדשים ב' פעמים בשנה, וכתב שהבית יוסף (או"ח סי' רכה ס"ו ד"ה ומ"ש) שנסתפק בזה, היינו משום שלא ראה דברי התוספות כאן, ובאמת הרמ"א (שם) פסק שמברכים עליו שהחיינו [וכן המגן אברהם (שם ס"ק יג) הביא ראיה לפסק הרמ"א מהתוספות]. אך ביד אהרן (שם בית יוסף שיטה ל', הובא בבאר היטב שם ס"ק יג) הוכיח שלא היה מברך הכהן על אכילת המנחה, אלא על המצוה שהגיעם וקיימם לאותו זמן לעמוד לשרת בבית ה', והקשה לפי זה שאין הוכחה מכאן לפירות, שיתכן שרק כשהאדם הולך לקיים מצות בוראו יש לו שמחה מרובה אפילו בזמן מועט, אבל בפירות שכתבו הפוסקים לברך על פרי המתחדש משנה לשנה, הוא דווקא בזמן זה, ששיערו חכמים שרק אז יש שמחה לאדם מהפרי החדש [אולם בפרי מגדים (שם א"א ס"ק יג) כתב להיפך, שאף לפירוש רש"י (מנחות שם ד"ה היה) שלא הקריב הכהן מעולם, מכל מקום כאן הוא יודה לפסק הרמ"א]. וכתב בצאן קדשים (מנחות שם בתוס' ד"ה היה), שרש"י מיאן בפירוש התוספות, כי הוא סובר כשיטת הבית יוסף שאין מברכים על דבר המתחדש מחצי שנה לחצי שנה. וכן כתב הפני יהושע (ברש"י ד"ה אומר), שרש"י אינו סובר שעל חידוש המשמרות מברכים, אלא רק במצוה הבאה משנה לשנה. לז. **הפרי** חדש (יו"ד סי' כח סק"ה) הביא שהרוקח (סי' שעא) לומד מברייתא זו שכל אדם המתחנך למצוה פעם ראשונה צריך לברך שהחיינו, ומבואר שהוא נמשך אחר פירוש זה של רש"י שלפי"ז אכן יש ללמוד מכאן דין זה, אך לפי' התוס' אין ללמוד כן.

וכתבו התוספות (שם ד"ה היה), שלא היה לו לרש"י לומר שהכהן לא 'הביא' מנחה אלא שלא הקריב מנחה[לח], שאין לומר שהברייתא עוסקת בכהן שמביא מנחה של עצמו, שהרי מנחת כהן נקטרת כליל ולא נאכלת, ואם כן מהו ששנינו 'נטלן לאכלן', אלא הכוונה שהכהן לא הקריב בשנה זו מנחה של ישראל[לט].

אך הקשה **בתוספות רבי יהודה החסיד** (ד"ה היה) על פירושים אלו, שהלשון 'היה עומד ומקריב' לא משמע שלא הקריב מעולם. ואם הכוונה שלא הקריב בשנה זו, היה לו לתנא לפרש זאת[מ].

ד. רש"י במנחות (שם) בפירושו השני מבאר, שמדובר בכהן המקריב מנחה מהתבואה החדשה, כגון מנחת העומר, ומשום שיש כאן התחדשות במנחות הבאות מן התבואה החדשה, לכן הוא מברך על שהגיע לזמן הזה. **ובפני יהושע** (ברש"י ד"ה אומר) כתב שכן משמע ברמב"ם (תמידין ומוספין פ"ז הי"ח) שפירש כן את הברייתא, שכתב 'וכל המקריב מנחה מן החדש תחילה מברך שהחיינו'[מא]. וכתב **בלחם משנה**, שכדי לתרץ תמיהת התוספות בברכות, שהלשון משמע שכהן המקריב מברך, יש לפרש שכן כוונת הרמב"ם על הכהן המקריב מנחה מן התבואה החדשה. אכן **במעשה רוקח** (שם) כתב, שכוונת הרמב"ם בין לכהן ובין לישראל, שהם מברכים שהחיינו בהקרבת מנחה חדשה, וכיון שמדובר גם על הכהן לא קשה תמיהת התוספות.

והמהר"י קורקוס (שם) כתב, שלפירוש זה יתיישב מדוע נקטה הברייתא דווקא מנחות ולא זבחים, משום שרק במנחות שייך התחדשות זו שמביא מן החדש[מב] [ואילו לפירוש התוספות שמברך שהחיינו משום חידוש המשמרות, קשה מדוע נקטה הברייתא דווקא מנחות][מג].

האחרונים במנחות (שם)[מד] העירו על פירוש רש"י, איך שייך פתיתה במנחת העומר, והרי מבואר ברש"י על התורה (ויקרא ב ו), שרק המנחות הנאפות קודם קמיצה נתרבו לפתיתה, ופירשו כוונתו **השיטה מקובצת** (מנחות שם ע"א ד"ה טעונות) **והרא"ם** (ויקרא שם ד"ה פתות), שבא למעט מנחת הסולת הנקמצת בסלתה כמפורש בפסוק (שם ב ב), ששוב אין צורך לפותתה לאחר האפייה, לפי שאין הפתיתה אלא לצורך הקמיצה, וכאן כבר נקמצה, ואם כן מנחת העומר שהיא מנחת סולת, אין שייך בה כלל פתיתה כזיתים[מה].

ה. רש"י כת"י (שם) בפירושו השני מבאר, שמדובר בישראל שלא הביא מנחה מימיו[מו] ולכן מברך שהחיינו.

ו. תוספות במנחות (שם ד"ה היה) בשם **רבינו שמעיה** פירשו, שרק במנחות מצינו ברכת שהחיינו, לפי שאין רגילים בני אדם להיות מתנדבים מנחה, ולכן כשבאה המנחה למקדש יש חידוש בדבר. אך התוספות מקשים על פירושו מהתוספתא (ברכות פ"ה הכ"ג), שמבואר שם שגם בזבח של קרבן שמקריבו בירושלים מברך עליו שהחיינו. ועוד הקשו **תוספות רבי יהודה החסיד והרשב"א** (ד"ה היה), שאין פירוש זה נכון, כיון שמנחות מצויים הרבה.

ז. הקרן אורה במנחות (שם ד"ה היה) מפרש, על פי שיטת התוספתא (ברכות פ"ו הי"ד), שעל כל עשיית מצוה מברכים שהחיינו, כגון כשעושה ציצית ותפילין, ואם כן אף כשהישראל עושה את המנחה [או קונה אותה במעותיו], או מקדיש הבהמה לזבח, הרי הוא מברך שהחיינו.

ח. עוד מבאר הקרן אורה, שהישראל מברך על הבאת המנחה לירושלים כשעלה לרגל, שבזה מקיים מצוה של 'ובאת שמה והבאתם שמה' (דברים יב ה-ו)[מז], וזה נחשב מצוה זמנית שמברכים עליה שהחיינו. וזאת הכוונה בלשון 'היה עומד ומקריב מנחות **בירושלים**' להשמיענו שעל מצות הבאת המנחה לירושלים הוא מברך שהחיינו[מח], וכן משמע בתוספתא (פ"ה הכ"ג) שהברכה היא על ההבאה של הזבח ולא על ההקרבה, שלשון התוספתא 'היה מקריב זבחים בירושלים אומר ברוך שהגיענו לזמן הזה, כשהוא מקריבם אומר וכו' אשר קדשנו במצוותיו וציונו להקריב זבחים' וכו', ומבואר שברכת שהחיינו היא בשעת ההבאה, שרק אחר כך דיברה התוספתא על 'כשהוא מקריבם'.

מדוע הוצרכה הברייתא לציין שהיה בירושלים

היה עומד ומקריב מנחות בירושלים. בקדושה וברכה (סמיכת חכמים נתוס' ד"ה היה) כתב, שממה שהזכירה הברייתא 'בירושלים' שהוא לכאורה מיותר, דייק **רש"י** לפרש (ד"ה היה) שמדובר בישראל שבא להקריב מנחה, שהברייתא באה לומר שמדובר במי שאינו מצוי בירושלים, שכך הוא משמעות 'היה עומד' שהיה עומד לפי שעה בירושלים, שבא להקריב שם מנחה אחר שלא היה הרבה זמן בירושלים, וכפי שכתב רש"י (ד"ה אומר) שלא הקריב מנחות ימים רבים, ולכן מברך שהחיינו.

והצל"ח (נתוס' ד"ה היה) כתב, שלשיטת **תוספות** (ד"ה היה) שמדברים מכהן שמקריב מנחות, ומברך שהחיינו משום שיש להם זמן קבוע מחמת חילוף המשמרות שמתחדשים שני פעמים בשנה, מובן מדוע אמרו 'בירושלים', משום שבזמן היתר הבמות היה גם זר יכול להקריב, ולא שייך בזה משמרות, וממילא אין למקריב זמן קבוע ולא שייך ברכת שהחיינו. ויש לומר שבאו למעט גם את 'משכן שילה' שאף שהיו שם משמרות, אבל לא היו כ"ד משמרות, אלא שמונה משמרות, כמבואר בתענית (כז.) שמשה רבינו תיקן רק שמונה משמרות, ובימי שמואל ודוד הוסיפו עד כ"ד משמרות, ואם כן היו מתחדשים הרבה פעמים בשנה, ולא שייך לברך על זה שהחיינו, ורק בירושלים שהיו כ"ד משמרות והיו מתחדשים רק שני פעמים בשנה, שייך לברך שהחיינו. ולשיטת רש"י שמדברים מישראל שלא הקריב מנחה ימים רבים צריך לומר שמה שאמרו 'בירושלים' בא למעט שלא יברך מיד שמתנדב המנחה, שהרי עדיין יכול להישאל על הנדר להביא מנחה, ורק אחר שבא ליד כהן שזכה הכהן במנחה להקדש, שוב אין הישראל יכול להישאל, ולכן אמרו שרק בירושלים שהכהן כבר זכה במנחה מברך הישראל שהחיינו[מט].

על אלו מנחות נאמר שברכתם המוציא

נטלן לאכלן מברך המוציא לחם מן הארץ. רש"י (ד"ה ותני) פירש, שהברייתא עוסקת במנחת מחבת ומרחשת. אבל **בשיטה מקובצת** (ד"ה נטלן) כתב, שהברייתא עוסקת במנחת מאפה תנור שבזה מברכים המוציא, אבל במנחת מחבת ומרחשת אין מברכים המוציא, מפני שהמנחה מטוגנת על ידי משקים.

ולהלן (בדברי הגמרא 'לחם העשוי לכותח') יתבאר שנחלקו **הראשונים** לגבי דין עיסה שטיגנה בשמן כמו סופגנין, מה מברכים עליה, **שרבינו תם** (תוס' ד"ה לחם) סובר שמברכים המוציא, והוא מוכיח זאת מברייתא זו, שמבואר שעל המנחה מברכים המוציא, וכיון שהוזכר מנחות בסתם משמע שזה כולל אף מנחת מחבת ומרחשת הנאפים כשהם מטוגנים בשמן, הרי שעיסת המנחה המטוגנת בשמן ברכתה המוציא. אולם **הר"ש** (חלה פ"א מ"ה) חולק, וסובר שעיסה המטוגנת בשמן ברכתה בורא מיני מזונות, ואף מנחת מחבת ומרחשת אין מברכים עליהם המוציא. ומבאר שבברייתא זו מדובר רק על מנחת מאפה תנור או מנחת סולת שאינן מטוגנות בשמן, ולכן מברכים עליהם המוציא. ועוד מתרץ, שאמנם

[לח] **ובהגהות** וציונים שם הובא גירסא ברש"י 'הקריב'. [לט] **אך** במהר"י קורקוס (שם) ביאר כוונת רש"י, שבאמת מדובר כשהכהן מקריב מנחת עצמו שאינה נאכלת, ומה ששנינו 'נטלן לאכלן' אין זה המשך של תחילת הברייתא, אלא הוא אופן אחר שאם נטל מנחת ישראל הנאכלת, אזי מברך עליה המוציא. ולדבריו מיושב קושיית הראשון לציון (להלן נד. ד"ה בנה) שהקשה על פירוש רש"י, שהרי מבואר במנחות (נא: רש"י ד"ה כהנים הדיוטות) שכהן המתחנך לעבודה מביא מנחה, וא"כ לא יתכן כהן המביא פעם ראשונה מנחה של ישראל, אלא ודאי מדובר כאן במנחתו, וא"כ קשה שא"א לומר כמו שכתבו התוספות שצריך לומר ברש"י שזה היה מנחת ישראל, שמנחה ראשונה שמביא הכהן היא מנחת הכהן, ואיך שייך סוף הברייתא, 'נטלן לאכלן' והרי מנחת כהן אינה נאכלת. אבל לדברי הר"י קורקוס מיושב שסוף הברייתא מדובר במנחה של ישראל, והראשון לציון מתרץ שיתכן אופן שהכהן לא הקריב מנחת עצמו, שאירע לו אונס בין הבאת המנחה להקרבת המנחה, ולא היה יכול להקריב בעצמו את מנחתו, וכהן אחר הקריב מנחת הכהן שהתחנך, ומנחה ראשונה שהקריב הכהן שהתחנך היתה מנחת ישראל [ומדבריו שם בד"ה אבל נראה שהטעם שמברכים שהחיינו הוא משום החינוך לעבודה]. [מ] **ולכן** הוא מפרש כפירוש התוספות שהובא לעיל. [מא] **ועיין** שם בכסף משנה שכתב שמקורו של הרמב"ם מברייתא זו. עוד כתב הפני יהושע שלפירוש זה יתבאר מדוע אמרו 'נטלן לאכלן מברך המוציא לחם מן הארץ', שלכאורה תמוה מדוע השמיעו דין זה דווקא במנחה, והיו יכולים להשמיע דין זה בלחם סתם שעשו ממנו חביצא, אבל לפירוש זה יש לומר שבאו להשמיענו שאף שהעומר בא מתבואה חדשה, אין מברכים עליו שהחיינו בשעת האכילה כמו בכל פרי חדש, אלא מברכים רק המוציא, כיון שכבר בירכו שהחיינו בשעת ההקרבה. ומבואר בדבריו שעל לחם מתבואה חדשה צריכים לברך שהחיינו, שרק במנחה אין מברך שהחיינו כיון שבירך בשעת ההקרבה, אבל במשנה ברורה (סי' רכה ס"ק יח) הביא בשם השל"ה שאין מברכים שהחיינו על פת מתבואה חדשה, לפי שלא ניכר בין חדש לישן ואפשר לטעות בזה ויבואו לידי ברכה לבטלה. ועיין יד אהרן (שם בית יוסף סימן כט) שהוכיח מפירוש זה שמברכים שהחיינו על מנחה הבאה מהחדש, אף שאינו ניכר בין חדש לישן, וסיים שיש לחלק [ואפשר שכוונתו, שכיון שהמנחה באה דווקא מן החדש, יודעים שהיא מן החדש ולא שייך טעות בזה, או שכוונתו שהברכה על המצוה המתחדשת]. [מב] **אך** בקרן אורה (מנחות שם ד"ה היה) כתב להיפך שלפירוש זה קשה, ממה שמבואר בתוספתא (ברכות פ"ה הכ"ג) שגם במקריב זבחים מברך שהחיינו, ושם הרי לא שייך התחדשות כמו תבואה חדשה, ואם כן אימתי מברכים עליהם שהחיינו. [מג] **עוד** כתב, שלכל הפירושים הסיפא 'נטלן לאכלן מברך המוציא' וכו' עוסקת בכל המנחות הנאכלות אף באלו שאין בהם ברכת שהחיינו. [מד] **טהרת** הקודש (ברש"י ד"ה מנכן), שפת אמת (ד"ה היה) וחידושי הגרי"ז (מנחות עה: ד"ה אמר). [מה] **ולפי** מה שנתבאר בשם מהר"י קורקוס שהסיפא 'נטלן לאכלן' מדובר בכל המנחות לכאורה היה אפשר ליישב קושייתם, שבכל המנחות שייך פתיתה, ועל זה 'תני עלה וכולן פותתן כזית'. אבל האחרונים מציינים שרש"י שם (ד"ה מנכן) כתב שאף מנחת העומר פותת כזית, ואם כן קשה כנ"ל. ובטהרת הקודש שם (ברש"י ד"ה רס"א) כתב ליישב, שמדרבנן צריך ללוש את מנחת הסולת קודם קמיצה, ואם כן צריך גם פתיתה [ומה שכתב בפירושו על התורה, הוא לפי הדין תורה שאין צריך בזה לישה ולכן אין צריך פתיתה]. [מו] **ולא** כמו שפירש כאן שלא הביא ימים רבים. [מז] **כמבואר** ברמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ד הי"ג). [מח] **עיין** להלן על דברי הברייתא 'בירושלים' מה שהובא מהסמיכת חכמים והצל"ח לפרש מה שהברייתא אמרה 'בירושלים'. [מט] **ולעיל** נתבאר בשם הקרן אורה ולהלן שהברייתא אמרה 'בירושלים' לומר שחיוב הברכה הוא על ההבאה לירושלים. [נ] **בהר** צבי (ד"ה נטלן) הקשה לפי מה שכתב הרמב"ם (תרומות פט"ו הכ"ב) שהאוכל תרומה מברך אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו על אכילת תרומה, אם כן לכאורה גם על אכילת מנחה צריך לברך כן, ומדוע לא הזכירו ברכה זו בברייתא.

הברייתא עוסקת בכל המנחות, אך מכיון שמנחת מחבת ומרחשת שמנם מועט, אין לזה דין טיגון שיתבטל מהם שם פת[נא], אבל עיסה המטוגנת כעין סופגנין ברכתה בורא מיני מזונות[נב].

הקרן אורה במנחות (עה: ד"ה אמר ליה) מקשה על התירוץ הראשון של הר"ש [שהברייתא עוסקת רק במנחת מאפה תנור וסולת], שמהגמרא לא משמע כך, כיון שרב יוסף מוכיח ממנחות לחביצא, ובהכרח שמדובר במנחה שדומה לחביצא שפירשו הראשונים [עיין לעיל] שפתיתיה דבוקים על ידי חלב או דבש, וזה רק במנחת מחבת ומרחשת שלאחר בישולם פותתים אותם ויוצקים שמן על הפתיתים, ועל ידי השמן הם נדבקים כחביצא. אבל מנחת מאפה תנור שנתמעטה מיציקה (מנחות עד:-עה.) ולאחר פתיתתה אין יוצקים עליה שמן, וכן מנחת סולת הנקמצת בסלתה, שאין יוצקים בה שמן לאחר האפייה, הרי דינם כפת שלם שפירורוהו ולא נדבקו הפתיתים, ואף אם מברכים על פתיתי מנחות אלו המוציא, אין להוכיח מזה כלל לפירורים שנדבקו על ידי חלב או דבש, ואם כן בהכרח שהברייתא עוסקת בפתיתי מנחת מחבת ומרחשת.

והחזון איש (או"ח סי' כו סק"ו) מתרץ שהר"ש יפרש דעת רב יוסף שבכל פירורים פחות מכזית מברכים בורא מיני מזונות, כי הוא סובר שפת הפחותה מכזית אבד ממנה שם לחם [ומה שנקט 'חביצא' כי זה היה מאכל מצוי], ולפי זה אף אם הברייתא עוסקת במנחת מאפה תנור וסולת מובנת הוכחתו של רב יוסף, שאף שאין בהם יציקה ואינם מתחברים, אך ההוכחה היא לגבי זה שבגודל כזית עדיין יש על הפתיתים שם לחם, ואין חילוק אם הפתיתים דבוקים או לא[נג].

מדוע אין המנחות פת הבאה בכיסנין והרי נילושות בשמן

שם. בשולחן ערוך (או"ח סי' קסח ס"ז) הביא כמה שיטות מה נחשב פת הבאה בכיסנין[נד], שיש אומרים שאם לש את הפת בשמן או דבש או חלב או מיני תבלין ואפאה, זה פת הבאה בכיסנין. ולכאורה לשיטתם צריך עיון איך מברכים על מנחות המוציא, הרי לשו אותם בשמן.

ותירץ **הפרי מגדים** (שם א"א ס"ק כח בסופו) שמדובר כשקבעו סעודה עליו, שבכזה אופן מברכים גם על פת הבאה בכיסנין המוציא.

והאבן העוזר (שם ד"ה גם) כתב[נה], שהיו לשים את המנחות עם הרבה מים, והמים היו הרוב, ולכן מברכים המוציא[נו]. ותירוצו מיישב רק לדעת **הרמ"א** (שם) שרק אם התבלין והדבש הוא העיקר מברכים בורא מיני מזונות, אבל אם אינם העיקר גם אם מורגש טעמם מברכים המוציא. אבל לדעת השלחן ערוך, שכל שמורגש טעמם מברכים בורא מיני מזונות, אם כן גם במנחה מורגש טעם השמן ומדוע אין מברכים בורא מיני מזונות.

ובבית ישראל (קמז'ניץ, אות יג) כתב, שבגמרא מבואר שאין זה מצה עשירה[נז], ואם כן על כרחך שלא היה הרבה שמן, ולכן אינו פת הבאה בכיסנין[נח].

והמקדש דוד (קדשים סי' ח אות א ד"ה והנה לשיטת) כתב, שלשיטת **התוספות** במנחות (סז: ד"ה ילק) שמתחילה היו לשים את המנחה בפושרים, ואחר כך בשמן, יש לומר שמיד שנתנו הפושרים נחשבת עיסה וחל עליה ברכת המוציא, ולכן אף שאחר כך לשו אותה גם בשמן מברכים המוציא[נט].

ולפי מה שנתבאר בשם הר"ש והשיטה מקובצת, שהברייתא עוסקת במנחת מאפה תנור, יש לומר שבמנחות מאפה תנור היה גם מנחת רקיקין שבזה לא היו מערבים שמן [כמבואר ברמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ג ה"ח)], ועל זה אמרו שמברך המוציא.

גם במשנה שנינו שהמנחות פותתן כזית, ומדוע הוכיח את זה רב יוסף מהברייתא

ותני עלה וכולן פותתן כזית[ס]. רש"י (ד"ה ותני) כתב שהוא משנה, וכתב **הפני יהושע** (ד"ה ותנא) שאף שהלשון ותנא עלה משמע שהוא ברייתא, כתב רש"י כן משום שזו באמת משנה (מנחות עה:) שבה שנינו שהמנחות פותתן כזית. וכתב שלולי פירוש רש"י היה אפשר לפרש ש'ותנא עלה' הוא אכן מברייתא, ולא קשה מדוע לא הביאו מהמשנה, כי לפי **תוספות** שחביצא הוא פירורים שנדבקים, ולפי זה עיקר החידוש של רב יוסף שאותו הוא בא להוכיח הוא, שבפחות מכזית אין מברכים המוציא[סא], מוכח רק מהברייתא ולא מהמשנה. כי במשנה רק כתוב שדין המנחות לפותתן כזית, ואם כן לא מוכח שפחות מכזית אין מברכים המוציא, ורק שביותר מכזית מברכים המוציא, ויתכן שאף בפחות מכזית מברכים המוציא אלא שדין המנחות לפותתן בכזית. ורק מהברייתא שמשמע מהלשון 'ותנא עלה' שבאה לפרש מדוע מברכים המוציא, ופירשה משום שיש בפירורים כזית, משמע שעל פחות מכזית אין מברכים המוציא[סב].

ביאור ההוכחה ממנחות לחביצא לשיטת רש"י ולשיטת תוספות

שם. תוספות (ד"ה חביצא) כתבו ליישב שיטת **רש"י** שחביצא היינו מבושל, שאף שאין מבשלים את המנחות, מכל מקום הוכיח רב יוסף ממנחות, שכיון שנטגנים בשמן חשוב כנתבשלו, ומוכיח רב יוסף שאף בנתבשלו אם נשאר כזית מברך המוציא. **ובראשון לציון** (ד"ה אמר) **ובדברי דוד** (ד"ה אך) הקשו, שמה בכך שמטגן המנחה לפני שפותת אותה מכל מקום אחר הפתיתה אין מטגנה, רק יוצק עליה שמן, ובדברי דוד הוסיף, שמה שמטגנה קודם הפתיתה, צריך לומר שהיה מטגנה בשמן מועט, שאם הוא בשמן מרובה הרי הוא פת הבאה בכיסנין שברכתה בורא מיני מזונות, ובשמן מועט נחשב אפייה ואינו נחשב בישול[סג].

ובקרן אורה במנחות (עה: ד"ה אמר רב יוסף) כתב, שלשיטת התוספות שחביצא הוא פירורים שנדבקים על ידי מרק, מיושב מה שהוכיח רב יוסף ממנחה, שגם מנחה היא פירורים שנדבקים על ידי שמן, שאחרי שפתתו מנחת המחבת והמרחשת היו יוצקים עליה שמן, ויציקת השמן על פתיתי המנחות מדביקה אותם, והרי זה כפירורים שנדבקים על ידי מרק[סד].

אמנם בחזון איש (או"ח סי' כו סק"ד) כתב, שלשיטת התוספות אין חילוק אם בישלו הלחם או שנדבקו הפירורים, וכל שיש בו פחות מכזית מברך בורא מיני מזונות[סה], ולפי זה גם לשיטת התוספות ההוכחה כמו לשיטת רש"י, שטיגון המנחה במחבת ובמרחשת הרי הוא כחביצא שפירוריה דבוקים, ומבואר בברייתא שאף אם טיגן המנחות ואחר כך פתת אותם ויש בפרוסות כזית, מברך המוציא, ומשמע ששיעור ביטול הפת בכזית.

ומבואר לפי פירוש זה, שאף אם בשעת הטיגון היה כזית, ואחר הטיגון פירר אותו לפחות מכזית, יברך על זה מזונות, אבל לפי שאר הפירושים אין ראיה לזה ויש לומר שאם בשעת הטיגון היה כזית, אף אם יפרר אותו אחר כך לפחות מכזית, יברך המוציא[סו]. **ובביאור הלכה** (סי' קסח ד"ה אם) הביא ספיקו של **הפרי מגדים** (שם א"א ס"ק כח) אם בשעת הבישול נשאר כזית ואחר הבישול פתתו

נא. **בריב"ש** (שו"ת, סי' כח) תמה על זה, שהרי המרחשת היא כלי עמוק שמעשיה רוחשים מחמת רוב השמן, ויש במנחה לוג שמן לכל עשרון, והאומר שזהו שמן מועט, יודיענו מהו מרובה. נב. **ובברכת** ראש (ברכ"י ד"ה ותני) מפרש שמה שרש"י פירש שהברייתא עוסקת במנחת מחבת ומרחשת, משום שרש"י מוכרח לסבור כרבינו תם, שהרי לפי רש"י חביצא היינו פירורים שנתבשלו, ורב יוסף הוכיח שאם יש בהם כזית מברכים עליהם המוציא, שהרי אף בטיגון המנחות ברכתם המוציא כשיש בהם כזית, כפי שביארו התוספות (ד"ה חביצא). ובהכרח שמדובר במנחת מחבת ומרחשת שהם מטוגנות בשמן, שהרי במנחת מאפה אין בה בישול בשמן, רק נאפה בתנור, ואם כן לא יכול רב יוסף להוכיח מזה, אלא ודאי שרש"י סובר כרבינו תם. והקשה שלהלן פירש רש"י (ד"ה לחם) שלחם העשוי לכותח נאפה בחמה, והתוספות (ד"ה לחם) הקשה עליו משיטת רבינו תם שעיסה עבה אף אם לא נאפית בתנור ברכתה המוציא, ולכאורה משמע שרש"י חולק על שיטת רבינו תם. ותירץ, שרש"י יפרש לחם העשוי לכותח בבלילה רכה, ולכן אם נאפה בחמה ברכתו בורא מיני מזונות. נג. **ולעיל** נתבאר שזו שיטת הרא"ה והשיטה מקובצת [ולהלן יובא שיש אחרונים שסוברים שכן היא שיטת התוספות]. נד. **שדינה** שמברכים עליה בורא מיני מזונות, ואם קבעו סעודה עליה מברכים המוציא. נה. **והאבן** העוזר (שם ד"ה ובסעיף) כתב שאין לומר שמדובר שקבעו סעודה על המנחות, שכן מבואר בלשון הש"ס [אפשר שכוונתו שהלשון 'נטלן לאכלן' לא משמע קביעות סעודה]. ועוד, שמדמים את זה לחביצא, וכמו שבחביצא מברכים המוציא גם כשלא קבעו סעודה, הוא הדין במנחות. וגם כי לרבינו תם הברייתא עוסקת בכל המנחות, וגם במנחת רקיקין שלא לשו אותה בשמן, ובזה ודאי שגם בלי קביעות סעודה מברכים המוציא, והרי התנא לא חילק בין מנחה למנחה, ומשמע שבכולם אף אם לא קבע סעודה מברך המוציא. עוד כתב (ד"ה גם) שאין לתרץ שלא היה נרגש טעם השמן, שודאי שהיה נרגש טעם השמן במנחות שנאפו במחבת ובמרחשת, וכל שכן במנחת מאפה תנור, שהיו נותנים כל הלוג שמן בלישתו. נו. **עיין** חזון איש (או"ח סי' כו סק"י) מה שדן בדבריו. נז. **לשיטת** רש"י במנחות הנ"ל יוצאים חובת מצה, כמבואר בדבריו (ד"ה והתניא). נח. **וכתב**, שאף שלדברי רבינו תם נחשב שסופו סופגנין מחמת השמן המעורב בבלילה [כמובא לעיל], היינו משום שכדי שיחשב סופגנין כל שנתן שמן יותר ממעט דמעט הנצרך כדי שלא תישרף העיסה, כבר נחשב סופגנין, אבל לענין פת הבאה בכיסנין ומצה עשירה, אין זה נחשב הרבה שמן. נט. **כשיטת** רבינו תם הנ"ל שהולכים אחר ההתחלה, ואם תחילתה עיסה נחשבת לחם גמור אף שבסוף נטגנה. ס. **הקשו** המפרשים [תוספות חדשים (מנחות פ"ו מ"ד), בית דוד, שושנים לדוד (שם ד"ה הר"ב), צל"ח (ד"ה ותני עלה) ויד דוד (מנחות עה: ד"ה וכולן)] על הרע"ב (מנחות פ"ו מ"ד) שפירש שלאחר שפתת המנחה לפתיתים כזיתים, היה כופל אותם לב' ולד', ובמשנה שם מבואר שאחר הקיפול היה מבדיל. שאם כן נמצא כל פתית רביע כזית, ואיך מוכיח רב יוסף מזה שעל פתיתים כזית מברכים המוציא, ועל פחות מכזית בורא מיני מזונות. ובמלאכת שלמה (שם) ושושנים לדוד ציינו, שהרמב"ם בפירוש המשניות כתב מפורש, שאת קיפול הפתית כזית לא היה מבדיל, בכדי שלא יהיו פיתיה לפתיתים, כפי שדרשו 'אותה פתים ולא פיתיה פתיתין'. והצל"ח כתב, שאף הרע"ב סובר כן [ולא היה להם הגירסא במשנה שם 'ומבדיל']. אך המלאכת שלמה והשושנים לדוד ציינו, שהרע"ב כתב מפורש (שם פ"ט מ"א) שהיה מבדיל, ואם כן רק לפירוש הרמב"ם מיושב. וביד דוד תירץ, שפירוש הרע"ב הוא לפי מסקנת הגמרא להלן לרב ששת ורבא, שגם על פחות מכזית מברכים המוציא כשיש לו תואר לחם, אבל לפי רב יוסף ודאי אין לפרש כן. סא. **אבל** לדברי רש"י שחביצא הם פירורים שנתבשלו, עיקר החידוש הוא שעל כזית מברכים המוציא והבישול לא מבטלו מתורת לחם. סב. **וכתב**, שאף לשיטת רש"י יש לבאר מדוע הביאו מהברייתא, משום שרצו להוכיח שמה שאמרו בברייתא שמברכים המוציא מדובר בכל המנחות וגם במחבת ומרחשת, ולא רק במנחת מאפה תנור [שהרי ההוכחה של רב יוסף לשיטת רש"י היא ממנחת מחבת ומרחשת], ואם היו מביאים מהמשנה היה אפשר לומר שהברייתא שאומרת שמברכים המוציא עוסקת רק במנחת מאפה תנור, אבל מהברייתא ש'תנא עלה' על הדין שמברכים המוציא 'וכולן פותתן כזית', משמע שמדובר בכל המנחות. והביא שבמנחות (עה:) הגירסא 'ותנן', משום ששם כתובה המשנה ההיא, אבל האמת שסמכו גם על הברייתא. ועיין עוד בצל"ח (ד"ה ותני עלה) שהאריך בזה. סג. **ולעיל** נתבאר שהם מפרשים פירוש אחר ברש"י. סד. **וכן** כתב הפרי מגדים (או"ח סי' קסח א"א ס"ק כח). סה. **ומה** שנקט רב יוסף 'חביצא', כי יש בזה חידוש, שאפילו שאינו מבושל אם הפירורים פחות מכזית אין מברכים המוציא. סו. **וכך** אכן כותב החזון איש (שם סק"ד וסק"ה) בתחילה, שלפי זה אף אם פתת אותה אחר הבישול ברכתו בורא מיני מזונות [אך נוטה לומר שאם הוא תוך כדי אכילה, שפותת ואוכל מיד, נחשב לכזית וברכתו המוציא, שאם לא כן לא ימצא שיברך המוציא אלא אם מכניס כל הכזית לפיו]. אך מסקנת החזון איש (סק"ו) שאין הוכחה לדין זה והוא ספק, כי סובר שלשיטת הר"ש מפרשים דברי רב יוסף שבכל פירורים פחות מכזית מברכים בורא מיני

לפחות מכזית אם מברך המוציא או בורא מיני מזונות. **ובבאור מרדכי** (אות כז ד"ה ודע) כתב שמהסוגיא מוכח שאף אם בבישול היה כזית, ואחר כך נהיה פחות מכזית מברך בורא מיני מזונות[סז], ומבואר שמפרש כמו שפירש החזון איש.

ולהלן הובאו דברי **האחרונים** שלשיטת התוספות הנידון בפחות מכזית אם מברכים המוציא, הוא אף אם לא השרה את הפת ולא נדבק כלל, ולדבריהם מיושב בפשיטות שהיטב הוכיחו ממנחה אף אם לא נדבקה על ידי מרק, שהנידון הוא על כל פחות מכזית, ואף אם לא נדבק על ידי מרק.

איך סבר אביי שאפילו החזירן לסלתן מברכים המוציא והרי אין הפרוסות קיימות

אמר ליה אביי אלא מעתה לתנא דבי רבי ישמעאל דאמר פורכן עד שמחזירן לסלתן הכי נמי דלא בעי ברוכי המוציא. **בתוספות** רבי יהודה החסיד (ד"ה חביצא) הקשה לשיטת רש"י[סח] מה היתה סברתו של אביי לומר שאפילו בהחזירן לסלתן יברך המוציא, והרי לעיל (ע"א) הובאה ברייתא שאם בישל לחם ואין הפרוסות קיימות אין מברכים המוציא, ואם פורכן עד שמחזירן לסלתן, ודאי אין הפרוסות קיימות, ואיך סבר אביי שיברכו עליהם המוציא[סט]. ותירץ, שאביי מוכיח שאין לדמות טיגון לבישול, כי אם מדמים טיגון לבישול כפי שרב יוסף הוכיח מטיגון המנחות לבישול החביצא, אם כן לרבי ישמעאל מוכח שצריך לברך המוציא אפילו אם החזירן לסלתן, וזה לא יתכן שהרי אמרו שאם אין הפרוסות קיימות מברך בורא מיני מזונות, אלא על כרחך שטיגון לא נחשב כמו שנתבשל, ולכן בטיגון אף שהחזירן לסלתן ואין הפרוסות קיימות מברכים המוציא, וכיון שאין להוכיח מטיגון לבישול, אי אפשר להוכיח ממנחות לחביצא, ויתכן שבבישול אף אם יש כזית נחשב שאין הפרוסות קיימות[ע].

יישוב שיטת רש"י ש'לקט מכולן' הכוונה מכל המנחות

והתניא לקט מכולן כזית וכו'[עא]. **רש"י** (ד"ה והתניא) פירש שליקט מפתיתי המנחות[עב]. והקשו **תוספות** (ד"ה לקט) שאם כן לא שייך המשך דברי הברייתא 'אם חמץ הוא ענוש כרת', שהרי אין מביאים מנחות מחמץ, כמו שאמרו במנחות (נג:) כל המנחות באות מצה.

ובתוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה ליקט) **וברשב"א** (ד"ה לקט) הקשו עוד ממה שאמרה הברייתא, שאם מצה היא אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח, והרי אמרו בפסחים (לח:) שאין אדם יוצא ידי חובתו בפסח במצה שבאה ממנחה, מפני שאינה נאכלת בכל מושבות[עג].

ובתוספות רבי יהודה החסיד הקשה עוד, שממה שאמרה הגמרא 'בשערסן', משמע שלא מדובר במנחות, שהרי אין עושין לישה אחר שנאפו המנחות. ועוד ממה שאמרו 'הכא במאי עסקינן בבא מלחם גדול' משמע שלא מדובר במנחות, **ובתוספות הרא"ש** (ד"ה לקט) מבאר יותר, שמנחות צריך לפותתן כולן, ולא שייך לומר שבא מלחם גדול ויש עדיין מהלחם שלא נפרס[עד].

ולכן פירשו **הראשונים** הנ"ל[עה] שאין מדברים ממנחות, ו'לקט מכולן' הכוונה שליקט מכל חמשת המינים[עו].

בבעל המאור (ד"ה והא) פירש כפירוש רש"י ש'לקט מכולן' פירושו מכל המנחות, ומתרץ שמה שאמרו 'אם חמץ וכו' ואם מצה וכו' אינו מדבר במנחות, אלא שהברייתא עוברת לדבר בחולין, שאם מה שליקט לא היה במנחות אלא שליקט בחולין 'אם חמץ' וכו' 'ואם מצה' וכו'. וכן כתב **המאירי** (ד"ה לענין) ביישוב שיטת רש"י. **ובחדש האביב** (בתוס' ד"ה לקט) ביאר זאת יותר, שכוונת הברייתא לומר שאם ליקט מכולן כזית זה מצטרף לשיעור כזית ויש לזה דין לחם גמור לכל ענין, וממשיכה הברייתא, שהרי בחמץ בכזה אופן [אבל לא במנחות] חייב בו כרת וכו' [**ובחידושי מהר"ם בנעט** (בתוס' ד"ה לקט) כתב כן ליישב גם מה שאמרו בבא מלחם גדול, כי הברייתא מדברת גם מפירורים שאינם מנחה].

ובפסקי הרי"ד (מנחות עה:) פירש, שהברייתא עוסקת בלחמי תודה, שיש בהם גם לחמי חמץ וגם לחמי מצה. וכעין זה תירץ **הפני יהושע** (בתוס' ד"ה לקט), שמה שכתוב 'אם חמץ הוא', הכוונה ללחמי חמץ של תודה ושתי הלחם, ומה שכתוב 'אם מצה הוא', היינו שאר כל המנחות הבאות מצה. ומה ששנינו 'לקט מכולן' זה לצדדים, כמו בהרבה מקומות בש"ס. אכן בעל המאור (שם) כתב שאי אפשר להעמיד בלחמי תודה, שהרי אין בהם פתיתה[עז].

ובפני יהושע (שם) תירץ עוד על מה שהקשו תוספות שאין המנחות באות חמץ, שמדובר כשהמנחות נחמצו באונס[עח]. ועל מה שהקשה הרשב"א שצריך מצה הנאכלת בכל מושבות ואין יוצאים במנחה, תירץ, שהוא מחלוקת תנאים בפסחים (לו.), ואפשר שהברייתא סוברת כמו מי שסובר שמנחה כשרה לצאת בה חובת מצה[עט].

לשיטת הראשונים איך הוכיחו מהברייתא שאינה מדברת בפירורים שנדבקו וביאורי האחרונים בשיטתם

הראשונים[פ] הוכיחו מכך שמוכרחים לפרש את הברייתא של 'לקט מכולן' על סתם חמשת המינים ולא על מנחות [כפי שנתבאר לעיל], שחביצא אינו פת שנתבשלה כפירוש רש"י, שאם כן איך הוכיח אביי מ'לקט מכולן' לדין חביצא, הרי שם לא נתבשל כלל ולכן מברכים המוציא, ואיך אפשר להוכיח מזה לפת שנתבשלה. ולכן פירשו שחביצא היינו פירורים שנדבקו על ידי מרק.

והקשו **האחרונים**[פא] שגם לשיטת הראשונים קשה איך הוכיח אביי מהברייתא של 'לקט מכולן' לחביצא, הרי הברייתא אינה עוסקת בפירורים שנדבקו על ידי מרק, ואיך מוכיחים ממנה לפירורים שנדבקו על ידי מרק, שמברכים המוציא אפילו אם אין בהם כזית.

ותירצו, שמה שנשרו ונדבקו הפירורים על ידי מרק אין זה סיבה שתשתנה ברכתם, ורק אם עברה צורת הפת זה סיבה שתשתנה ברכתם, ואם כן

מזונות [הובאו דבריו לעיל], ומיושב בפשיטות ההוכחה ממנחות, ואין צריך לומר שההוכחה מטיגון המנחות. **סז. וכתב** שאין לחלק שרק במנחה הדין כן כי מעולם לא היה לה שם לחם כיון שנטגנה, שאין לומר כן בלי ראיות. **סח. וכן** הקשו התוספות במנחות (עה: ד"ה חביצא). **סט. אבל** לשיטת תוספות שחביצא אינה פת שנתבשלה, לא קשה ממה שאמרו לעיל באין הפרוסות קיימות שמברך בורא מיני מזונות, מפני ששם מדובר בפת שנתבשלה, ורב יוסף לא דיבר בפת שנתבשלה. ובפני יהושע (ד"ה אמר ליה) הקשה אף לשיטת תוספות מה סברת אביי, והרי אף למסקנת הסוגיא בשיטת רב ששת, אמר רבא שצריך צורת לחם, ובלי צורת לחם אם יש בה פחות מכזית אין מברכים המוציא, ואם כן איך סבר אביי לומר שאם פורכן עד שמחזירן לסלתן יברכו המוציא, והרי אין בו תואר לחם. ודוחק לומר שבפורכן עד שמחזירן לסלתן נשאר צורת הלחם [ועיין שם שמביא מהרשב"א שמשמע שיתכן שיש צורת לחם אף אחר שפורכן עד שמגיע לסלתן ולפי זה מיושב, אך כתב שזה דוחק, ועיי"ש מה שכתב בשיטת הרשב"א]. והחזון איש (שם סק"ה) מבאר שאביי חולק על רב ששת וסובר שאף אם אין צורת לחם מברכים המוציא, ומה שהדין בבישול שאם הפרוסות פחות מכזית אין מברכים המוציא, משום שבבישול מלבד שמקלקל את צורת הלחם, גם הלחם בעצמותו משתנה, שהיה אפוי ועכשיו התבטלה האפייה והרי הוא מבושל, ובזה מברכים בורא מיני מזונות, אבל בחביצא שהפירורים נדבקים בלי בישול לא נשתנה הלחם בעצמותו, ורק צורתו נשתנה, וסובר אביי שזה לא מפקיע מברכת המוציא. **ע. ובפני** יהושע (שם) כתב כעין זה, שהוכחת אביי היא שאין ללמוד ממנחות משום שאינן דומות לחביצא המבושלת, כי הן מטוגנות רק בשמן מועט וזה נחשב כאפייה, או שמדובר רק במנחות מאפה תנור [וכשיטת הר"ש דלעיל]. אך כתב שתירוץ זה נכון רק בשיטת רש"י שפירש שבחביצא יש בישול, אך לשיטת התוספות הרי אי אפשר ליישב כך, וצריך עיון מה היתה סברת אביי וכנ"ל. וראה לעיל בהערה בתחילת העמוד שהובא מה שתירץ השפת אמת בשיטת רש"י. **עא. מכאן** משמע שיש להוכיח ממה שיוצא בה חובת מצה שמברכים עליה המוציא, וכמפורש ברש"י (ד"ה כזית), ולהלן (לח: על דברי הגמרא אמר מר בר אשי אלדס וכו') הובאו דברי הלחם משנה שדן האם אפשר להוכיח ממה שיוצא חובת מצה לברכת המוציא. **עב. והרשב"א** (ד"ה לקט) הביא שכן פירש רב האי גאון. **עג. עיין** שם וברש"י ותוספות (ד"ה אלא) שיש מחלוקת תנאים אם מנחה נאכלת בכל מושבות, ובגמרא שם מבואר עוד טעמים מדוע אין יוצאים חובת מצה במנחה. ובקרן אורה (מנחות עה: ד"ה ליקט) הוסיף שקשה גם מפני שזו מצה עשירה שהרי נילושה בשמן, ועוד שהרי המנחה היא קדשי קדשים ואינה שלו, ואין יוצאים במצה שאינה שלו (פסחים לח.). **עד. והצל"ח** (ד"ה הכא) תירץ, שכשתירצה הגמרא 'בבא מלחם גדול' מעמידים הברייתא של 'לקט מכולן' כרבנן שפותתן כזית, והיינו שודאי בתחילה פתתו הכל לכזית, אלא שלאחר הקמיצה וההקטרה שזכו הכהנים בשיירי המנחה, הרי הם רשאים לפותתן לפחות מכזית, ועל זה אמרו שאם לקט מכולן כזית ונשארו פתיתים בגודל כזית שזה נקרא לחם גדול, מברך המוציא על כל הפירורים. **עה. וכן** פירשו הראב"ד (השגות על בעל המאור ד"ה והא), תלמידי רבינו יונה (ד"ה הא) והריטב"א (ד"ה והתניא). **עו. כתבו** הפני יהושע (בתוס' ד"ה לקט) והמרומי שדה (ד"ה הא), שלשיטת רש"י יותר מיושב לשון הגמרא, כי לשיטת התוספות קשה מדוע הקדים אביי 'אלא מעתה לתנא דבי רבי ישמעאל דאמר פורכן עד שמחזירן לסלתן' וכו', היה לו להקשות מיד מהברייתא 'לקט מכולן' שאינה קשורה כלל לתנא דבי רבי ישמעאל כיון שהברייתא אינה מדברת במנחות, אבל לרש"י מיושב שהברייתא מדברת ממנחות, ומהברייתא מוכח שגם לרבי ישמעאל מברכים המוציא. ועוד דקדק הפני יהושע שלשון 'וכי תימא' וכו' 'והתניא' וכו' אינו כמו בכל הש"ס שמשמעותו שבאים להוכיח לא כמו ה'וכי תימא', וכאן אין מוכיחים כלום לדין המנחות, כיון שהברייתא אינה מדברת במנחות, אלא בחמשת המינים כמות שהם, ואין לדמות דין הברייתא למנחות שטיגנום, ולא מוכח מכאן מה שיטת רבי ישמעאל האם מברכים המוציא על פתיתי המנחות. וכעין זה מקשה באמרי נועם (בתוס' ד"ה לקט). וראה בחדש האביב (בתוס' ד"ה לקט) שגם מבאר שזה הכריח את רש"י לפרש אחרת, ומיישב שיטה זו שאכן יש כאן שני שאלות שאינן קשורות, בתחילה מקשה שלפי רבי ישמעאל לא יברכו במנחות המוציא, וזה דוחק להעמיד את הברייתא שאמרה שמברך המוציא שאינה לכולי עלמא. ועוד הקשה, 'וכי תימא הכי נמי' שתסבול את הדוחק הזה, קשה מהברייתא של 'לקט מכולן' שרואים ממנה לבד שאפילו פתיתים פחות מכזית חשובים לחם. **עז. ולפי** הפסקי הרי"ד צריך לפרש שהלחמי תודה נפרסו מעצמן. ובמעדני יום טוב (סי' י אות ג), וכן משמע מדברי תלמידי רבינו יונה (ד"ה ורבני) כתב, שאין לתרץ שמדובר בלחמי תודה, כי הלשון 'לקט מכולן' אינו מדויק, שמשמע שמדובר מכמה מנחות, או מכמה מיני דגן. **עח. וכן** כתב לתרץ האמרי נועם (שם). וכתבו, שאף שאסור לאכול מנחה כזו שנתחמצה [כמו שכתב הרמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ב הי"ד)], מכל מקום השמיעו כאן ששייך במנחות איסור כרת. **עט. ועיין** צל"ח (ד"ה ומעתה לרמין) שהקשה על הפני יהושע, שרק רבי עקיבא חולק על זה, ואמרו שם שרבי עקיבא חזר בו. וכתב, שהפני יהושע יסבור שרבי עקיבא שנה הברייתא לפני שחזר בו. ועיין שם עוד (ד"ה ליקט) ובמרומי שדה (ד"ה הא) מה שכתבו ביישוב שיטת רש"י. **פ. תוספות**, תוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה חביצא) ותלמידי רבינו יונה (ד"ה הא). **פא. ביאור** הגר"א (או"ח סי' קסח אות לג), מאמר מרדכי (שם ס"ק כג), בית אפרים (שו"ת, או"ח סי' יא-יב), הגהות מלא הרועים על הרי"ף (בתר"י ד"ה לפיכך), ברכת ראש (בתוס' ד"ה חביצא), דברי דוד (ד"ה אר"י) ושפת אמת (מנחות עה: בתוס' ד"ה חביצה בא"ד). והפני יהושע (בתוס' ד"ה חביצא בא"ד) ורבי עקיבא איגר (בתוספות ד"ה חביצא) גם הקשו כן ונשארו בקושיא. ובהמשך כתב הפני יהושע (בתוס' ד"ה אמר) על פי דברי תוספות (שם) שאולי יש לתרץ שאביי מפרש את הברייתא של 'לקט מכולן', שמדובר שהוא שרה במים את הפירורים שהם פחות מכזית, כי אין הדרך לאכול פירורים קטנים הבאים מכמה מיני דגן כשהם בעין, אלא הדרך הוא לשרותם במים. ולכן זה דומה לחביצא שזה גם פירורים שנשרו, ויכל אביי להקשות לרב יוסף, שמברייתא זו מוכח שבחביצא יש לברך המוציא גם על פירורים פחות מכזית. ובבית אפרים הקשה על דבריו, שאם כן מה הקשו התוספות על רש"י, שיש לומר שרש"י יפרש שהדרך לאכול פירורים פחות מכזית על ידי בישול.

מה שאמר רב יוסף בחביצא [שזה פירורים שרק נדבקו, ולא נשתנה צורת הפת], שאם אין פירורים כזית אין מברכים המוציא, זה ודאי רק משום שפירורים פחות מכזית אינם חשובים לחם[פב], ולכן אין מברכים עליהם המוציא אפילו אם לא נשרו ונדבקו[פג] [ומה שנקט רב יוסף 'חביצא', מבארים הדברי דוד והשפת אמת, שהוא משום שכך הוא דרך המאכל כשהפירורים דבוקים. ובברכת ראש כתב, שיש בזה חידוש שאף שמחמת שהפירורים נדבקו הם נראים יותר מכזית, בכל זאת אין לזה חשיבות]. ועל זה הוכיח אביי מהברייתא של 'לקט מכולן' שאף פירורים פחות מכזית חשובים לברך עליהם המוציא, והרי אין סברא לחלק בין שנשרו ונדבקו הפירורים להיכן שלא נשרו ונדבקו[פד]. אבל לשיטת רש"י שהפירורים נתבשלו אם כן זה ודאי סיבה לגרע ברכתם, שהבישול מבטל את האפייה ואת תואר הלחם, כמו ששנינו (לעיל ע"א) שאם בישל הפת ואין הפרוסות קיימות מברכים בורא מיני מזונות, ואם כן אין להוכיח מפירורים שלא נתבשלו לפירורים שנתבשלו[פה].

בחזון איש (או"ח סי' כו סק"ד) **ובחידושי הגרי"ז** (מנחות עה: בתוס' ד"ה חבילה בא"ד בהא) תירצו, שההוכחה היא משום שאם פת שעשו ממנה חביצא ולא נשאר כזית אינה חשובה לחם ואין מברכים עליה המוציא, אם כן היה צריך להיות הדין שעל פת שתחילת אפייתה פחות מכזית גם לא יהיה תורת לחם ולא יברכו עליה המוציא, כי פת שתחילת אפייתה פחות מכזית אינה עדיפה על פת שהיה בה מתחילה כזית ועשו ממנה חביצא וכעת היא פחות מכזית. והגרי"ז ביאר יותר הסברא בזה, שטעם הדין של רב יוסף שבחביצא פחות מכזית מברכים בורא מיני מזונות, הוא משום שבעצם שיעור פת הוא רק בכזית, ופחות מזה אין לו חשיבות פת, ואמנם אם הוא בא מלחם גדול וירד עליו כבר שם פת שוב אין זה פוקע ממנו אף אם פתתו לפחות מכזית, אך כל זה כשלא היה שינוי בפת, אבל בחביצא שנעשה שינוי בפת, שוב אין מועיל מה שירד עליו תורת לחם בשעת האפייה שהיה כזית, כיון שעכשיו נשתנה על ידי שנדבק והשינוי מפקיע את חשיבות הלחם שהיה לו לפני כן, וצריך לדון עליו כעת מחדש, וחזר דינו כאילו היה נאפה תחילה פחות מכזית שאין לו תורת לחם.

ולפי זה מיושבת הוכחת אביי מ'לקט מכולן', שאביי סבר שמדובר בברייתא שעכשיו הוא תחילת האפייה של החמשת המינים שלקט מהן, ומבואר בברייתא שאפילו אם בתחילת האפייה אין בפירורים כזית מברכים המוציא, ואם כן יש ללמוד מכאן שאף חביצא בפחות מכזית לא פקע מזה שם פת ומברכים המוציא, שהרי כל הטעם שלא יברכו עליו המוציא הוא משום שאחר שנשתנה דנים עליו מחדש ועכשיו הוא פחות מכזית, וכיון שאף פת שבתחילת אפייתה היא פחות מכזית מברכים עליה המוציא, אם כן הוא הדין בחביצא. ותירצה הגמרא למסקנא 'בבא מלחם גדול' שלא מדובר בתחילת האפייה, אלא שכבר היה לחם גדול שנשאר ממנו כזית, וכיון שכבר ירד עליו תורת לחם, אף שנתפרר אחר כך לפחות מכזית, נשאר עליו שם לחם. ואם כן יתכן שפת שבתחילת אפייתה היתה פחות מכזית אכן לא יהיה לה דין לחם, וכן בחביצא בפחות מכזית שדומה לזה.

מחלוקת הפוסקים בפירורים שערסן ולא אפאן אם מברכים עליהם המוציא

הכא במאי עסקינן בשערסן. **רש"י** (ד"ה בשערסן) פירש שחזר וגבלן יחד וחזר ואפאן. וכתב **המגן אברהם** (סי' קסח ס"ק כח) שמדברי הגמרא משמע שאם מגבל ועושה עיסה מהפירורים, ועל ידי שלש הפירורים ביחד יש בהם כזית, מברך עליהם המוציא. ולפי זה אם עושים פרימזל"ך מלחם מפורר או מלחם שרוי במים [קציצות מפירורי לחם או קמח מצה שלשים בשמן או במרק ומבשלים אותם] ויש בהם כזית, צריך לברך המוציא[פו].

אבל האבן העוזר (שם) חולק, והקשה על המגן אברהם שמה שאמרו בגמרא שאם חזר וערסן נחשב לכזית, מדובר כשאפאן והתחברו לכזית על ידי האפייה, וכמו שפירש רש"י שגבלן ואפאן, אבל אם לא אפאן אינו נחשב כזית, שהחיבור שנהיה על ידי הבישול לא נחשב לחיבור להחשיבו כזית. והקשה עוד, שמה שמצאנו שאף לחם שבישלוהו ויש בו כזית ברכתו המוציא, הטעם משום שכיון שכבר חל עליו שם לחם, שוב אינו נפקע[פז], אבל בערסן ובשלן, מיד בתחילת הבישול כשעדיין לא נדבק יפה ואין בו כזית כבר פקע ממנו תורת לחם, ואף שבסוף הבישול נדבק יפה, מכל מקום כבר נפקע ממנו תורת לחם.

ובמחצית השקל מתרץ דברי המגן אברהם שהחיבור לכזית בשערסן הוא על ידי עצם הגיבול, ומה שכתב רש"י שחזר 'ואפאן' הוא לאו דווקא, והאפייה אינה מעכבת, שאם לא כן עיקר תירוץ הגמרא חסר מן הספר, שבגמרא לא הוזכר כלל שחזר 'ואפאן' רק שערסן[פח], ומה שהוסיף רש"י 'ואפאן' נקט לדוגמא, אבל הוא הדין אם בישלם[פט]. ומה שמצאנו שחיבור שנעשה על ידי בישול לבד לא מחשיב לכזית, היינו משום שזה נדבק מאליו, אבל כשערסן וחיברן בידים על ידי הגיבול קודם הבישול, כיון שהוא עשה זאת וחפץ בחיבור הרי זה מחשיבו לכזית. וכיון שעל ידי הגיבול עצמו זה נחשב לכזית, אם כן אף שמבשלו אחר כך אין זה מפקיע ממנו תורת לחם.

ובנזירות שמשון ובבית מאיר (על המגן אברהם שם) דחו עוד את דברי המגן אברהם, שיתכן שלמסקנא לא סוברים כלל את תירוץ הגמרא 'בשערסן', שאמרו זאת רק לתרץ שיטת רב יוסף, אבל למסקנת הגמרא שסוברים כרב ששת שוב לא צריכים לומר חידוש זה. וכמו החידוש השני שאמרו 'בבא מלחם גדול', שאף פירורים פחות מכזית אם באו מלחם גדול מברכים המוציא, שכל הפוסקים לא העתיקו דין זה להלכה[צ], והיינו משום שכיון שלמסקנת הגמרא לא צריכים לתירוץ זה, לא נשאר כן להלכה[צא].

מדוע לא הוכיחו מתחילת הברייתא שכתוב 'ואכלן' שמשמע שלא ערסן

אי הכי אימא סיפא והוא שאכלן וכו' ואי בשערסן האי שאכלן מיבעי ליה. הקשה **המהרש"א** (ד"ה אי) מדוע הוכיחה הגמרא רק מהסיפא, והרי כבר מהרישא של הברייתא 'לקט מכולן כזית ואכלן' שזה לשון רבים, מוכח שלא חזר וערסן. וסיים המהרש"א ויש ליישב. **והפני יהושע** (ד"ה אי) מבאר שמהרישא אין להקשות, משום שאף אם ערסן, מתאים לומר 'ואכלן', כיון שהם

פב. ובבית אפרים ציין למה שאמרו להלן (נג:) שפירורים פחות מכזית מותר לאבדם ביד, משמע שאינם חשובים כלחם. **פג. ובדברי** דוד (ד"ה ולענין) ובמאמר מרדכי (ס"ק כג) הקשו לפי זה, על מה שביארו תלמידי רבינו יונה והרא"ש למסקנא (הובא להלן) שפירורים בעין שלא נשרו ולא נדבקו, מברכים עליהם המוציא אף אם אין בהם כזית וגם לא תוריתא דנהמא, ואם נשרו ונדבקו ואין בהם כזית ולא תוריתא דנהמא, מברך עליהם בורא מיני מזונות, והלא לפי המבואר כאן בהכרח שאין סברא שעל ידי שנשרו ונדבקו תגרע ברכת הפירורים. ותירצו שרק לרב יוסף שאינו מחלק אם יש תוריתא דנהמא אמרו כן, שלדבריו משמע שפחות מכזית אינו נחשב כלל לחם, שהרי אפילו אם יש בו תוריתא דנהמא אינו מברך המוציא, ואם כן אין לחלק בין נשרו ונדבקו ללא נשרו ונדבקו, שאין סברא שמה שנדבקו יבטל שם לחם. אבל לרבא שמחלק בין אם יש בהם תוריתא דנהמא לאין בהם תוריתא דנהמא, ולגבי פחות מכזית סובר שנחשב לחם, אלא שמצריך מלבד שם לחם גם תוריתא דנהמא, אם כן יש לומר שמצריך זאת רק בנשרו ונדבקו כיון שעל ידי זה נהרס קצת צורת הלחם, אבל בלא נשרו תמיד נחשב שיש לזה תוריתא דנהמא, שאף שאין ניכר כעת צורת הלחם, זה רק מחמת קטנות הפירורים, ולא משום שנהרס צורת הלחם, וכיון שהלכה כרב ששת ורבא לכן פסקו חילוק זה. וכדבריו מבואר בבית אפרים (ד"ה ולכאורה דבריו), וכתב בבית אפרים שכן מבואר בקיצור במעדני יום טוב (סי' י אות י). וכן משמע בביאור הגר"א שרק כשדנים אם צריך כזית אין לחלק בין אם הם בעין לדבוקים, אבל לגבי תוריתא דנהמא יש לחלק אם הם בעין, שכיון שהם בעין זה נחשב שיש להם תואר לחם. אמנם באמרי נועם (בתוס' ד"ה חבילה) כתב שלשיטת התוספות, יברכו על פירורים פחות מכזית אם אין בהם תוריתא דנהמא בורא מיני מזונות, אפילו כשהם בעין [ולא כדברי תלמידי רבינו יונה והרא"ש הנ"ל], שהרי לשיטתו מוכח שאין חילוק בין אם הם בעין או שהם דבוקים, ואם כן מה שאמר רבא שצריך תוריתא דנהמא, הוא גם בפירורים בעין, וכקושיית הדברי דוד והמאמר מרדכי. וכן משמע בשפת אמת שלתוספות אין חילוק בין פירורים בפני עצמן לפירורים שנדבקו בין לרב יוסף ובין לרב ששת. ובהגהת הגרי"מ בידרמן (על השפת אמת שם) ציין, שלפי זה התוספות אינם סוברים כתלמידי רבינו יונה והרא"ש הנ"ל, ולשיטת תלמידי רבינו יונה והרא"ש קשה איך יפרשו את קושיית הגמרא, שהרי הם מפרשים חביצא כפי שפירשו התוספות, ומאידך הם סוברים שיש חילוק בדין בין פירורים בעין לפירורים דבוקים. **פד. וכן** מפרש החזון איש (סי' כו סק"ו) לשיטת הר"ש (הובא דבריו להלן) שהברייתא של היה עומד ומקריב מנחות וכו' איירי במנחת מאפה תנור ואם כן מה מוכיחים לדין של רב יוסף שמדבר בפירורים שנתבשלו או שנדבקו ומנחת מאפה תנור ודאי שלא חשוב כמבושל, וגם אין לומר שראייתו ממה שיוצקים שמן לאחר הפתיתה שהוא כפירורים שנדבקו על ידי מרק, שאין יציקת שמן אחר הפתיתה של מנחת מאפה תנור (רמב"ם מעשה הקרבנות פי"ג ה"ח), ומוכח שרב יוסף סובר שבכל פחות מכזית אין מברכים המוציא ואף אם לא נתבשל או נדבק על ידי מרק, וזה מוכיח ממנחה שפתיתה עד כזית נחשב ללחם, וכתירוץ האחרונים, אבל הוא פירש כן רק לשיטת הר"ש ולשיטת החולקים על הר"ש מפרש פירוש אחר (סק"ד) כמו שהובא בפנים, ועיין שם שיש חילוק לדינא בין ב' הפירושים, אם טיגון הוא כבישול, וגם אם בישל ואחר כך פתת הפרוסות לפחות מכזית אם ברכתן בורא מיני מזונות או המוציא. והקשה על פירוש זה, מה צריכים הוכחה שעל יותר מכזית מברכים המוציא, ומדוע היה רב יוסף צריך להוכיח דבר זה [ולעיל הובא שיש שמבארים שאכן ההוכחה היא שעל פחות מכזית אין מברכים המוציא]. **פה. ולעיל** הובא מה שכתב הדברי דוד [ועוד אחרונים] ליישב שיטת רש"י שגם סובר שאין חילוק אם בישלו או לא בישלו את הפרוסות, והטעם שפחות מכזית מברכים בורא מיני מזונות מפני שאין חשוב פת בפחות מכזית, ואם כן שיטת רש"י היא כשיטת התוספות, וגם לרש"י התירוץ הוא כמו שתירצו האחרונים הנ"ל לשיטת התוספות. **פו. והביא** בשם הרש"ך שמברכים בורא מיני מזונות, וסיים על זה וצריך עיון. **פז. שהרי** עיסה שנתבשלה ברכתה בורא מיני מזונות לשיטת רוב הראשונים, כמבואר בשלחן ערוך (שם סי"ג). **פח. בבית** אפרים (שו"ת, או"ח סי' יא-יב ד"ה ומעתה) גם מבאר שהחיבור לכזית נעשה על ידי הגיבול לבד, שאם צריך גם לחזור ולאפות, אם כן העיקר חסר מן הספר, שהיה לגמרא לתרץ 'בשערסן ואפאן'. ומה שפירש רש"י שחזר ואפאן, הוא משום שרש"י (ד"ה והתניא) מפרש ש'לקט מכולן' הכוונה שהוא מלקט פתיתי המנחות, וכיון שערסן, מן הסתם הוא עשאם בלילה רכה בכדי שיהיו נוחים לגיבול, ובעוד שהם כך הרי אין זה דרך אכילה, ובקדשים אסור לאכול שלא כדרך אכילה [שהרי אמרו בחולין (קלב:) שמתנות כהונה נאכלים צלי ובחרדל, ודרשו זאת מהפסוק (במדבר יח ח) 'לך נתתים למשחה', שפירוש 'למשחה' היינו לגדולה, כדרך שהמלכים אוכלים], ולכן כתב רש"י שצריך לאפות את גיבול פתיתי המנחות, כדי שיהיו נאכלים בדרך גדולה. והביא שרש"י במנחות (עה:) שמפרש ש'לקט מכולן' היינו מחמשת מיני דגן, כמו שכתבו שם התוספות (ד"ה ליקט) בשמו, לא הזכיר (ד"ה בשעירסן) שצריך לאפות את העיסה המגובלת, והוא כמו שנתבאר שהגיבול לבד מועיל לחיבור כזית, ורק כאן שפירש לענין מנחה הוצרך רש"י לומר שאפאן. **פט. ובשלחן** ערוך הרב (שם קונטרס אחרון סק"י) הוכיח מרש"י במנחות (שם) שלא הזכיר כלל שאפאן, ואם כן יש לומר שגם כאן לא נקטו רש"י בדווקא, אלא שכן הדרך לעשות. ועוד כתב, שאף אם רש"י כתב כן בדווקא שרק אם אפאן מברך המוציא, יש לומר שזה רק לשיטתו שמדובר שבישלו, והבישול הפקיעו מתורת לחם, שכדי להפקיע את הבישול צריך לאפותו מחדש, אבל להלכה שאף בלי בישול נפקע דין הלחם אם עשו ממנו חביצא, שעל ידי שהוא פחות מכזית אינו חשוב לחם [כשיטות הראשונים הנ"ל], אם כן כשלשו את זה מחדש והוא יותר מכזית, חל עליו בזה לבד שם לחם, אף אם לא אפאוהו. **צ. וכן** כתב בבאור מרדכי (אות כו סוף ד"ה ויש) שממה שלא הביאו הפוסקים דין בא מלחם גדול, משמע שלמסקנא חזרו מזה. **צא. עיין** משנה ברורה (שם ס"ק נט) מסקנתו להלכה.

היו בתחילה כמה פירורים. אבל מהסיפא שכתוב שצריך לאכלן בכדי אכילת פרס יש להוכיח, שלכאורה מדוע באו להשמיע כאן דין זה שצריך לאכול את הכזית בכדי אכילת פרס יותר משאר מקומות, אלא ודאי משום שמדובר שהם עדיין פירורים נפרדים, ובאו להשמיענו דרך אגב שאפילו אם הפירורים מכמה מינים ואכלם בכדי אכילת פרס מצטרפים לכזית, ואם כן מוכח שלא ערסן[צב].

ובברכת ראש (ד"ה א"ה) כתב שמהרישא אין להוכיח, שיש לומר שהברייתא נקטה 'אכלן' בלשון רבים רק לגבי חמץ, שלענין חמץ אף אם לא ערסן ואכל כזית חייב, כיון שאף שאין לו תורת לחם, הרי אכל כזית חמץ. אבל בסיפא שודאי מדובר גם לענין מצה, שיוצא ידי חובתו רק אם יש לזה תורת לחם והיינו כשערסן, היה צריך להיות כתוב 'אכלו' בלשון יחיד, ומזה שכתוב 'אכלן' משמע שלא חזר וערסן. וכתב עוד, שבמנחות (עה:) הגירסא ברישא של הברייתא 'ואכלו' ולפי זה מיושב בפשיטות מדוע לא הוכיחו מהרישא.

ביאור תירוץ הגמרא 'בבא מלחם גדול'

הכא במאי עסקינן בבא מלחם גדול. מצאנו כמה פירושים בביאור דברי הגמרא שמעמידה את הברייתא בבא מלחם גדול:

א. רש"י פירש (ד"ה הכ"ע) שעתה חזרה הגמרא ממה שתירצה 'בשערסן', ותירצה שאפילו אם הפירורים בגודל פחות מכזית, הם נחשבים לחם משום שבאו מלחם גדול, ומדובר שנשאר מהלחם חלק שעדיין לא נפרס, וכיון שנשאר מהלחם חלק שהוא יותר מכזית, אף הפתיתים שפתתו ממנו ואינם כזית, חשובים אגב הלחם הגדול[צג], ומה שאמר רב יוסף שבפחות מכזית אינו נחשב לחם, היינו כשלא נשאר מהלחם הגדול חלק שלא נפרס, ובאופן זה אכן לא נחשבים הפירורים שהם פחות מכזית ללחם[צד].

ב. בשיטה מקובצת (ד"ה אלא) פירש, שהגמרא לא חזרה ממה שתירצה 'בשערסן', ועל מה שהקשתה שאם ערסן הוא הרי לחם אחד, ואם כן מדוע אמרה הברייתא 'ואכלן', על זה תירצה הגמרא, שזה משום שלא אכל את זה בפעם אחת, אלא לקט מהלחם הגדול מעט מעט ואכל, ועל זה מתאים לומר 'ואכלן'.

ג. ד. לעיל הובאו דברי **האחרונים** שפירשו ששיטת רב יוסף שכל פחות מכזית אינו נחשב לחם, ועל זה הקשה אביי מלקט מכולן. ולפי זה מבאר **הדברי דוד** (ד"ה בבא) מה שתירצו 'בבא מלחם גדול', שרב יוסף סובר שרק כשלכתחילה היה פחות מכזית, אז הוא לא נחשב לחם ומברכים עליו בורא מיני מזונות, אבל אם היה בו כזית אף שליקט ממנו פחות מכזית מברך המוציא, כיון שחל על הכזית שם לחם.

ופירוש זה הובא **במאירי** (ד"ה חביצא) **שיש מפרשים שלשיטת הראב"ד**[צה] (הובא להלן) שאין מברכים המוציא על פרוסה פחותה מכזית, אם הכזית נבצע מפרוסה גדולה שיש בה כזית, אף שאינו אוכל אלא פחות מכזית מברך המוציא [אלא שלשיטת האחרונים הנ"ל דברי הגמרא אמורים רק לשיטת רב יוסף, והיש מפרשים בשיטת הראב"ד סוברים כך גם למסקנא].

אבל הראב"ד עצמו (בהשגות על הבעל המאור לח: ד"ה אמר, והובא במאירי ד"ה ולענין) פירש פירוש נוסף על דברי הגמרא 'בבא מלחם גדול' שקושיית הגמרא הייתה שכיון שכל פירור הוא פחות מכזית, מדוע מברך המוציא, ועל זה תירצו שכיון שאם אוכל ביחד כזית, אף שכל פרוסה היא פחות מכזית מברך המוציא.

ה. לעיל הובאו דברי החזון **איש** והגרי"ז שביארו קושיית אביי לשיטת **התוספות**, שכאשר בתחילת האפייה יש פחות מכזית, דינו כחביצא, ולכן הוכיח אביי מ'לקט מכולן' כי היה סבור שהברייתא עוסקת בתחילת אפייה. ולפי זה מיושב היטב תירוץ הגמרא 'בבא מלחם גדול', שלא מדובר בתחילת האפייה, אלא שכבר היה לחם גדול שנשאר ממנו כזית, וכיון שכבר ירד עליו תורת לחם, אף שנתפרר אחר כך לפחות מכזית, נשאר עליו שם לחם.

איך יפרש רב ששת את הברייתא 'אין הפרוסות קיימות'

אמר רב ששת האי חביצא אף על גב דלית בה פרורין כזית מברך עליו המוציא וכו' אמר רבא והוא דאיכא עליה תוריתא דנהמא. הקשו **הראשונים**[צו], לפי רב ששת ורבא שמברכים המוציא גם בפירורים שאין בהם כזית, אם יש בהם תואר לחם. אם כן לפי רש"י שחביצא זה פירורים שנתבשלו, ואף על פי כן ברכתם המוציא, קשה, איך יפרש רב ששת את הברייתא שאומרת (לעיל ע"א), שפת שנתבשלה מברכים עליה המוציא רק אם הפרוסות קיימות, אך באינם קיימות מברכים עליהם בורא מיני מזונות, ומבואר בירושלמי (פ"ו ה"א) ש'פרוסות קיימות' הכוונה שיש בהם כזית, ו'אין הפרוסות קיימות' הכוונה שלא נשאר בהם כזית, ועל זה נאמר בברייתא שברכתם בורא מיני מזונות[צז]. ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. התוספות מתרצים[צח], שבאמת העיקר תלוי לשיטתם בתואר לחם, ואין צריך כזית, אלא שכן הרגילות, שאם יש בפרוסה כזית, נשאר עליה תואר לחם, מה שאין כן כשלא נשאר בה כזית, בדרך כלל אין בה תואר לחם, ולכן פירשו בירושלמי שהכוונה ב'פרוסות קיימות' לכזית, אבל באמת אף בפירורים פחות מכזית אם יהיה עליהם תואר לחם, יברכו עליהם המוציא[צט].

ב. הסמ"ג (עשין כז ד"ה חביצא) כתב ליישב דברי הירושלמי עם מסקנת סוגייתנו, שלפי הירושלמי הברייתא עוסקת באופן שפקע תואר הלחם, ולכן ביארו ש'פרוסות קיימות' זה בכזית, כי כשאין תואר לחם הרי אף לרב ששת ורבא הדין הוא שרק אם יש כזית מברכים המוציא, ואם אין כזית מברכים בורא מיני מזונות.

ג. יש מהראשונים[ק] שתירצו, שבאמת רב ששת ורבא לא מפרשים את הברייתא כפי שפירש הירושלמי, אלא הם מפרשים ש'פרוסות קיימות' הכוונה שיש להם תואר לחם אף על פי שאין בהם כזית, ו'אין הפרוסות קיימות' הכוונה שהם נימוחו בבישול ולא נשאר עליהם תוארו של לחם [וגם אין בהם כזית], שאז ברכתם בורא מיני מזונות.

אך כתבו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה ומורי) בשם רבם שמכאן מוכח שלא כפירוש רש"י שחביצא היא על ידי בישול, שהרי משום דברי רב ששת בלבד כבר מוכרחים לפרש את הברייתא ש'אין הפרוסות קיימות' הכוונה שאין בהם תואר לחם [שהרי אם יש תואר לחם ודאי סובר רב ששת שאפילו בפחות מכזית מברכים המוציא], ולפי זה כבר מפורש בברייתא דין זה שבפחות מכזית מברכים המוציא רק אם 'הפרוסות קיימות' דהיינו שיש להם תואר לחם, אבל ב'אין הפרוסות קיימות' דהיינו שאין להם תואר לחם מברכים בורא מיני מזונות, ואם כן מה חידש רבא שלפי רב ששת מברכים המוציא בפחות מכזית רק אם יש בו תואר לחם, ולמה הוצרך לחזור על הדבר ללא צורך, הרי אין דרך האמוראים לחזור הדברים האמורים במשניות ובברייתות, אם לא שיש איזה חידוש בדבריהם[קא].

אבל לפירוש הראשונים שחביצא זה פירורים שנדבקו על ידי משקים ללא בישול, ואילו הברייתא הרי עוסקת בלחם שנתבשל, אם כן אף אם היה מפורש בברייתא שמברכים המוציא רק כשיש תואר לחם, עדיין לא היה ראיה

צב. **בנמוקי** הגרי"ב (על המהרש"א) מבאר כעין זה, אלא שמפרש שהקשו גם כמו שנראה מפשטות הגמרא מהלשון 'אכלן', אלא שהביאו הסיפא כדי לכלול עוד קושיא שמהסיפא מוכח שהם כמה פירורים שאם לא כן מדוע הוצרכו להשמיענו הדין של אכילת פרס, והלא דין זה קיים בכל האכילות, אלא מוכח שהם כמה פירורים נפרדים, ואף על פי כן אם אכלן בכדי אכילת פרס נחשב אכילה. צג. **לשון** המאירי (ד"ה לענין) בפירוש רש"י 'וחשיבי פירורים אגב אמייהו'. צד. **בחזון** איש (או"ח סי' כו סק"ד) כתב שאינו מובן מה מועיל מה שנשאר מהלחם חלק גדול לפירורים שנפרסו ממנו. ומבואר שם בדבריו שרש"י שפירש שמדובר במנחות הוצרך לפרש כך, משום שאם נפרש כפשוטו שאם בא מלחם גדול אף שעכשיו הוא פחות מכזית מברכים המוציא, קשה, מה שייך לומר לגבי מנחות 'הכא במאי עסקינן בבא מלחם גדול', והלא כל המנחות באים כן, והיה לו לומר שאני הכא שבא מלחם גדול [ולעיל הובא שהתוספות הרא"ש הקשה להיפך, איך שייך במנחות שבא לחם גדול, והוכיח מזה שהברייתא 'לקט מכולם' לא מדברת במנחה, וצריך לומר שהחזון איש סובר כמו שהובא מהצל"ח שיש פירורים שפתתן יותר מכזית], ועוד קשה, איך הוכיח רב יוסף דינו ממנחות, הרי שם זה תמיד בא מלחם גדול, ולתירוץ זה רב יוסף אמר דינו רק כשלא בא מלחם גדול, ולכן הוצרך רש"י לפרש שנשאר מהלחם חלק שלא נפרס, ובזה לא דיבר רב יוסף. והשפת אמת (מנחות עה: ד"ה בבא) מקשה על פירוש רש"י, שאם צריך שיהיה עדיין הלחם לפנינו, אם כן העיקר חסר מן הספר. ולכן מפרש פירוש אחר, שמכיון שהפתיתים באו מלחם גדול, שמם עליהם אפילו שנתפררו לפירורים פחות מכזית, ולכן מברכים המוציא. אבל לגבי פתיתי המנחות שהמנחה עומדת מתחילה לפתיתה ואי אפשר לאוכלה קודם לכן, אם כן הרי זה כאופה אותם פתיתים, שצריך שיהיה בהם כזיתים כדי שיהיה עליהם שם פת. צה. **הראב"ד** עצמו אינו סובר כך כמו שהוא בביאור בשמו, אלא שיש מפרשים שסוברים כהראב"ד שעל פחות מכזית אין מברכים המוציא, וחולקים עליו בפרט זה. צו. **תוספות** ורשב"א (ד"ה אמר), והרא"ש (סי' י). צז. **להלן** בשיטת הרמב"ם הובא תירוץ המהר"י בירב לקושיא זו, לפי שיטת הרמב"ם. צח. **כתב** הדברי דוד (בתוס' ד"ה אמר) שהתוספות כתבו כן רק ליישב שיטת רש"י. וכך גם משמעות לשון התוספות 'ואפילו נתבשלו לפירוש רש"י' וכו'. והיינו כי רק בשיטת רש"י צריך לומר כן, אבל לשיטת תוספות שדברי רב ששת בחביצא הם בפירורים שלא נתבשלו, מיושב בפשיטות מה שאמרו בירושלמי שפרוסות קיימות הוא בכזית, ובפחות מכזית מברכים בורא מיני מזונות, משום שבמבושל מודה רב ששת שזה תלוי רק אם נשאר בו כזית או לא, ואינו תלוי כלל בצורת לחם [וכמו שהובא להלן בשם הראשונים]. אמנם בחזון איש (או"ח סי' כו סק"א) מבואר, שהתוספות כתבו כן להלכה שאף במבושל הכל תלוי בצורת לחם, ואף בפחות מכזית אם יש בו צורת לחם מברכים המוציא [וחולקים בזה על שיטת שאר ראשונים דלהלן שסוברים שבמבושל תלוי רק אם יש בו כזית]. וכן כתב בבית אפרים (שו"ת, או"ח סי' יא-יב) שבתוספות במנחות (עה: ד"ה חביצא) משמע שלא הסכימו כלל לפרש כהירושלמי, ופירשו ש'אין הפרוסות קיימות' היינו שנימוחו בבישולם אף שיש בהם כזית [וזה כדברי החזון איש ששיטת תוספות שאין תלוי כלל בפירורים כזית, אלא רק בצורת לחם]. והקשה, שמהברייתא שעל מנחות מברך המוציא, משמע שאם יש בפירורים כזית מברך המוציא, ותירץ, ששם לא נימוחו הפרוסות בטיגון ורק אחר כך פירורוהו, ולכן אם יש בפירורים כזית מברכים המוציא. צט. **במרדכי** (פ"ו רמז קיט) כתב לתרץ בשם הראבי"ה ובה"ג שלרב ששת מדובר בברייתא בכלי ראשון ונימוחו [אמנם הוא לא מזכיר דברי הירושלמי, אך הב"ח (או"ח סי' קסח ס"ז) מבאר שכוונתו לתרץ מה שקשה על פי הירושלמי]. וכתב הב"ח שלדבריו כל שנתבשל בכלי ראשון ואין בו כזית אינו נחשב צורת לחם, ורב ששת שסובר שאפילו בפחות מכזית יתכן שיהיה צורת לחם דיבר בכלי שני, ופירוש המרדכי בדברי רש"י אינו כפירוש התוספות שפירש שאפילו בבישול כלי ראשון יתכן שיהיה בו צורת לחם. אבל בבאור מרדכי (אות כט) כתב, שאין כוונת המרדכי שבסוגיית חביצא לא מדובר בכלי ראשון, שהרי לפי רש"י פירוש חביצא שנתבשל, ובישול הוא רק בכלי ראשון, וכן הזכיר (ד"ה חביצא) 'אלפס' שהוא כלי ראשון, אלא עיקר כוונתו לחלק שלעיל ב'אין פרוסות קיימות' מדובר שנימוחו ואין בהם צורת לחם, וכאן מדובר שלא נימוחו ויש בהם צורת לחם, וכדברי רבא. ולפירושו שיטת המרדכי בדעת רש"י כשיטת התוספות. ק. **תלמידי** רבינו יונה (ד"ה הא וד"ה ומורי), רשב"א (ד"ה אמר) ורא"ה (ד"ה ורב ששת). קא. **והמעדני**

שגם לגבי חביצא שאינו מבושל צריך שישאר תואר לחם כשאין כזית בפירורים, וזהו שחידש רבא, שאף חביצא משפטה כפת מבושלת, שאם אין בפירורים כזית מברכים המוציא רק כשיש להם תואר לחם.

וכתבו שלפירוש זה אף רב ששת יפרש את הברייתא כמו שמפורש בירושלמי, ש'פרוסות קיימות' היינו כזית, ו'אין פרוסות קיימות' היינו פחות מכזית. והוא מפני שיש חילוק בין דבריו שנאמרו בחביצא לברייתא, שבברייתא שמדובר בפת מבושלת, רק אם הפרוסות קיימות בכזית ברכתם המוציא, אך בפחות מכזית ברכתם בורא מיני מזונות ולא מועיל להם תואר לחם, לפי שכשאין בו כזית הוא יצא על ידי הבישול מתורת לחם. אבל חביצא שאינה מבושלת, מועיל בה תואר לחם אף בפירורים פחותים מכזית.

מסקנת הגמרא בפת שנתבשלה ופת שנדבקה על ידי מרק והטעם לחלק ביניהם

שם. מסקנת הגמרא בשם רב ששת שחביצא אף על גב שהפירורין הם פחות מכזית מברך עליהם המוציא לחם מן הארץ, ורבא הוסיף שזה דווקא כשיש בפירורים צורת לחם. וכתב **הרשב"א** (ד"ה אמר) שלפי מה שפירשו **תוספות** שחביצא הם פירורים שנדבקו על ידי מרק או חלב, רק בזה סובר רב ששת שמברכים המוציא אף כשאין בהם כזית, אבל אם בישלו הפרוסות אם הם פחות מכזית לעולם ברכתם בורא מיני מזונות אף אם יש בהם צורת לחם[קב] [אבל לפירוש **רש"י** אף אם נתבשלו הפרוסות סובר רב ששת שאם יש בהם צורת לחם אף אם הם פחות מכזית מברכים המוציא].

ופירשו תלמידי רבינו יונה (ד"ה על) הטעם לחלק בין נתבשל לנדבק על ידי מרק, שבמבושל הבישול מבטל צורת הלחם ונחשב שאין בו צורת לחם[קג], ולכן כל שהוא פחות מכזית מברך בורא מיני מזונות, אבל בנדבק על ידי מרק, אם יש בו צורת לחם מברך המוציא אף שהוא פחות מכזית.

וכתבו תלמידי רבינו יונה[קד] בסיכום הדברים שיש ג' דינים חלוקים: א. אם הלחם מבושל[קה], אם יש בפרוסות כזית[קו] מברך המוציא, ואם הפרוסות פחות מכזית אף שיש בהם צורת לחם מברך בורא מיני מזונות [והוא הדין המבואר בברייתא][קז]. ב. אם הלחם אינו מבושל אלא שנדבק על ידי דבש או מרק, אם יש בו כזית מברך המוציא[קח], ואם אין בפרוסות כזית אם יש בו צורת לחם מברך המוציא ואם אין בו צורת לחם מברך בורא מיני מזונות [והוא הדין של חביצא כדעת רב ששת ורבא]. ג. אם הלחם אינו לא מבושל ולא מחובר אלא שהוא נעשה פירורים, אף שאין בהם כזית ואין בהם צורת לחם שהם דקים ביותר מברך המוציא[קט], שכיון שהוא פת בפני עצמו אינו יוצא לעולם מתורת פת[קי].

האם יש חולקים על דברי התוספות בפירורים שנשרו ונתלבנו המים

אמר רבא והוא דאיכא עליה תוריתא דנהמא. כתבו **התוספות** (ד"ה אמר) שאם נותן פירורים במים, והמים מתלבנים מחמת הפירורים, נחשב שאין בהם צורת לחם[קיא], ומברכים בורא מיני מזונות[קיב]. וכן נפסק **בשלחן ערוך** (או"ח סי' קסח סי"א) בשם יש מי שאומר[קיג].

וכתב הפרי חדש (ס"י), שנראה שיש מחלוקת **ראשונים** בזה, שלפי מה שפסק השולחן ערוך (ס"י) [**כתלמידי רבינו יונה והרא"ש**] שפירורים שלא נתבשלו ולא נדבקו אף על פי שאין בהם כזית ולא תואר לחם מברך המוציא, אם כן גם כשׁשרה הפירורים במים ונתלבנו המים מברך המוציא.

אבל המאמר מרדכי (ס"ק כג) כתב שאין בזה מחלוקת[קיד], שמה שנתבאר בסעיף י' שפירורים שלא נתבשלו ולא נדבקו מברכים המוציא, זה דווקא שלא נשרו זמן רב, ומה שנראה שאין להם תואר לחם הוא רק מחמת קטנותם של הפירורים, שכיון שעצם הפת לא נשתנית צורתה, לכן זה נחשב שיש להם צורת לחם, אלא שאינו ניכר מחמת קטנות הפירורים[קטו], אבל אם הפירורים נשרו זמן רב עד שהתלבנו המים, אז ודאי נפסדה צורת הלחם מחמת השרייה, ובזה אבד ממנה שם לחם לגמרי וברכתה בורא מיני מזונות[קטז].

ביאור שיטת הרמב"ם

הרמב"ם (ברכות פ"ג ה"ח) כתב, 'הפת שפתת אותה פתים ובשלה בקדרה או לשה במרק אם יש בפתיתין כזית או שניכר שהן פת ולא נשתנה צורתה מברך עליה בתחלה המוציא, ואם אין בהן כזית או שעברה צורת הפת בבישול מברך עליה בתחלה בורא מיני מזונות'. וכתב **הכסף משנה** שלשון זה הוקשה לרוב חכמי זמנינו, שתחילת דבריו סותרים את סוף דבריו, שבתחילת דבריו כתב שאם יש בפתיתים כזית או שניכר שהן פת מברכים המוציא, ומשמע שאפילו אם יש בהם רק מעלה אחת, או המעלה שיש בהם כזית, או המעלה שיש להם צורת לחם, מברך המוציא, ובסוף דבריו כתב שאם אין בהם כזית או שעברה צורת הפת מברך בורא מיני מזונות, ומשמע שאם יש רק מעלה אחת אין מברך המוציא אלא בורא מיני מזונות, ורק אם יהיה את שתי המעלות, שגם יהיה כזית וגם צורת לחם, יברך המוציא.

והביא הכסף משנה, שה"ר **יהושע מבני בניו של הרמב"ם** כתב, שמה שכתב הרמב"ם בסוף דבריו או שעברה צורת הפת פירושו אם עברה צורת הפת, וכמו שמצאנו בכתוב לשון 'או' שפירושו 'אם', 'או נודע כי שור נגח הוא' (שמות כא לו), 'או הודע אליו חטאתו' (ויקרא ד כג), ולפי זה גם בסוף דבריו מבואר שבמעלה אחת שיש כזית או שלא עברה צורת הפת מברך המוציא, וכמו

יום טוב (סי' י אות ד) כתב, שאינו מבין קושייתו שיתכן שרבא בא לפרש דבר זה עצמו שלא יקשה על רב ששת מהברייתא, שהרי בברייתא לא כתוב שאין פרוסות קיימות הכוונה שאין צורת לחם, והיה אפשר לפרש שאין פרוסות קיימות היינו שאין כזית, ואם כן היה קשה על רב ששת מהברייתא, ועל זה בא רבא לומר שרב ששת דיבר רק כשיש צורת לחם והפירוש בברייתא שאין פרוסות קיימות היינו שאין צורת לחם. ובהגהות מלא הרועים על הרי"ף (כמר"י ד"ה ומורי) תירץ שרבא הוצרך לפרש שלא נאמר ש'אין הפרוסות קיימות' היינו שנימוחו לגמרי, אבל אם לא נימוחו לגמרי אף שאין להם תואר לחם הרי הם נחשבים 'פרוסות קיימות' ומברכים המוציא. **קב. לעיל** בהערות הובאו דברי הבית אפרים והחזון איש שאינם סוברים כן בשיטת תוספות, אלא סוברים שלשיטת התוספות אין חילוק אם יש כזית או אין כזית. **קג. בארחות** חיים (הל' סעודה סי' כה) כתב בזה בשם רבינו יונה, 'לפי שהלחם המבושל לא תאר לו ולא הדר'. **קד. והובאו** דבריהם בראש (סי' י) ובטור (או"ח סי' קסח ס"י) וכן נפסק בשלחן ערוך (שם). **קה. כתב** המשנה ברורה (שם ס"ק נג) שדווקא שנתבשל בכלי ראשון אבל בכלי שני [אם לא נתלבנו המים מחמת הפירורים] דינו כמו בנדבק על ידי מרק. ובעירוי מכלי ראשון שהוא ספק אם הוא כבישול, יברך על פת אחר ויפטרנו. ואם הוא מטוגן מסקנת המשנה ברורה (ס"ק נו) שיש להסתפק אם הוא כמבושל, ועל כן מן הנכון שלא יאכלנו רק בתוך הסעודה. ועיין שם בשער הציון (ס"ק נג). והחזון איש (סי' כו סק"ה) כתב בתחילה שטיגון אין דינו כבישול, אך מסקנתו (סק"ו) שאין הוכחה לדין זה והוא ספק. **קו. כתב** הדברי חמודות (שם אות כו) שהלבוש פירש שהכוונה שקודם בישולם היה בפרוסות כזית. והקשה עליו שאם עכשיו אין בהם כזית מה זה משנה מה שהיה כזית קודם בישולם, וגם הוא תמוה שהאוכל יצטרך לדעת מה היה לפני שנתבשלו, וגם לשון רש"י (לעיל ע"א ד"ה שהפרוסות) שלא נימוחו בבישולן, משמע שהנידון אם הפרוסות קיימות הוא לאחר הבישול. ובאליה רבה (ס"ק כג) כתב שגם הלבוש סובר שאם נתפרדו בבישול לפחות מכזית מברכים בורא מיני מזונות, וכוונתו רק למעט שאם לפני הבישול היו הפירורים פחות כזית ועל ידי הבישול נתחברו לכזית, שמברכים בורא מיני מזונות כי אין זה נחשב חיבור [ורק חיבור שערסן נחשב חיבור]. **קז. ולהלן** על דברי הגמרא לחם העשוי לכותח, הובאו דברי הר"ש שחולק וסובר שלחם שבשלוהו אף אם יש בו כזית והפרוסות קיימות מברכים בורא מיני מזונות, ומה שאמרו שבפרוסות קיימות מברך המוציא, זה רק לשיטת רבי מאיר (להלן לח:) שיוצאים ידי חובת מצה במבושל שלא נימוח, אבל הלכה כרבי יוסי שאין יוצאים במבושל, שלא נחשב לחם, ולשיטתו גם אין מברכים המוציא. **קח. אפילו** שאין לו צורת לחם. ומבארים הבית יוסף (שם ד"ה והחילוק השני) והב"ח (ס"ז) שזה נלמד מרב יוסף שאמר שביותר מכזית לעולם מברכים המוציא, כי אף רב ששת ורבא מודים בזה, שהרי לא באו אלא להוסיף לברכת המוציא ולא למעט. **קט. וכתבו** תלמידי רבינו יונה והרא"ש שזה שלא כדעת רבינו חננאל שכתב על המבואר להלן (לט.) שפת הצנומה בקערה מברכים עליה המוציא, שמדובר שיש בה צורת לחם, אבל אם אין בה צורת לחם מברכים בורא מיני מזונות. ואילו לדבריהם אין צריכים להעמיד שם שיש בה צורת לחם, שאפילו אם אין בה צורת לחם, כיון שהפת בעין מברכים המוציא. וכן כתב בבעל המאור (שם ד"ה אמר) שאפילו אם אין בהם כזית ואין בהם צורת לחם מברכים המוציא, שאינם דומים לחביצא שהרי לא נתבשלו בכלי ראשון. **קי. וכתב** הבית יוסף (שם ד"ה והחילוק השלישי), שדין זה נלמד מסברא. וכן כתב במעדני יום טוב (שם אות ט). והב"ח (שם) כתב, שהם דייקו זאת ממה שרב יוסף ורב ששת נחלקו בחביצא, ואם דבריהם נאמרו אף בסתם פירורים היו צריכים להשמיע זאת שהוא חידוש יותר גדול, ואם כן משמע שבסתם פירורים אין צריך תואר לחם וכזית. **קיא. עיין** פני יהושע (בתוס' ד"ה אמר) שמבאר הטעם שהתוספות לא פירשו את ענין 'תוריתא דנהמא' על חביצא, אלא נקטו פירושו לגבי פירורים ששרויים במים. **קיב. בדברי** דוד (בתוס' ד"ה אמר) כתב שהתוספות כתבו כן לפי מה שסוברים שבישול מפקיע תורת לחם, ודימו שרייה לבישול. והקשה שלהלן (לח:) בהוה אמינא סברו שטעם רבי יוסי שסובר שאין יוצאים חובת מצה במצה מבושלת משום שהבישול מפקיע מתורת לחם, ואף על פי כן אם שרו המצה ודאי יוצאים בה חובת מצה, ומוכח שאין לדמות שרייה לבישול [ודבריו צריך עיון, שהרי התוספות מפרשים שחביצא פירושו פירורים שנדבקו על ידי מרק, ואולי לכן סוברים תוספות שאם המים נתלבנו, זה מבטל את צורת הלחם כמו בפירורים שנדבקים, ואף אם אין השרייה נחשבת כבישול]. **קיג. וכתב** המגן אברהם (סק"ל) שמה שמבואר בסימן תס"א (ס"ד) שיוצאים במצה שרויה שלא נימוחה אף ששרויה הרבה, צריך לומר ששרה כזית שלם, וכשיש כזית אף שאין צורת לחם מברכים המוציא. ואם שרה זמן מועט שלא נתלבנו המים, כתב המשנה ברורה (שם ס"ק יח) שאף אם הם פחותות מכזית יוצא ידי מצות מצה [כשצירף כמה פרוסות לשיעור כזית]. **קיד. ומוכיח** כן מהדברי חמודות (סי' י אות לג) שהעתיק על דברי הרא"ש את דברי התוספות האלו, ומשמע שסובר שלא נחלקו בזה, ואף הרא"ש [שהוא השיטה הנ"ל בשלחן ערוך] מודה לדין זה. **קטו. והוכיח** כן מתלמידי רבינו יונה שכתבו (לט. ד"ה פת) לגבי פת צנומה, שרבינו יונה סובר שאפילו אם אין בו תוריתא דנהמא מברכים עליו המוציא, שכיון שלא מבושל ולא מחובר עם שאר דברים מראהו עמד בה, ולא נתבטל מתורת לחם. ומפורש בדבריו שאף שנראה שאין בו תואר לחם, נחשב שיש בו תואר לחם [והובאה סברא זו לעיל (בביאור הקושיא מהברייתא של 'לקט מכון' לשיטת הראשונים) בהערות בשם כמה אחרונים]. **קטז. והעתיקו** המשנה ברורה (ס"ק סג). והרא"ש (סי' י וסי' טו) כתב שמה שמבואר להלן (לט.) שפת הצנומה בקערה ברכתה המוציא, מדובר אפילו שאין בה תוריתא דנהמא כי כשהפירורים בעין אפילו אם אין בהם תוריתא דנהמא ברכתם המוציא [וחולק על רבינו חננאל שסובר שפת הצנומה בקערה מדובר שיש בה תוריתא דנהמא], ויש שלשה דרכים באחרונים לפרש דבריו, א. החזון איש (או"ח סי' כו סק"ז) בפירוש ראשון מפרש שפירורים שנשרו במים הרי הם כחביצא וכשיטת התוספות, ולפי זה צריך לומר שהרא"ש סובר שפת הצנומה בקערה מדובר בלי מים, אבל אם היה נשרה במים ולא היה בהם תוריתא דנהמא הייתה ברכתם בורא מיני מזונות, ב. החזון איש בפירושו השני מפרש שהרא"ש חולק על התוספות וסובר שפירורים השרויים במים אינם כחביצא ונחשבים פירורים בעין, ולכן אף שנשנרו במים ואין להם תוריתא דנהמא ברכתם המוציא, והשלחן ערוך הרב (קונטרס אחרון סק"ט) מבאר, שהרא"ש סובר כשיטת התוספות, שפירורים שנשרו במים עד שהתלבנו המים הרי הם כחביצא, אבל פת הצנומה בקערה מדובר שלא נשרו זמן מרובה [ולפי זה צריך לבאר שמה שכתב שפת הצנומה בקערה אף שאין תוריתא דנהמא ברכתה המוציא, מדובר שלא אבד התוריתא דנהמא מחמת השרייה, שהרי השרייה מאבדת התוריתא דנהמא רק בזמן מרובה, אלא שאבד התוריתא דנהמא מחמת קטנות הפירורים, וכדברי המאמר מרדכי שהובאו בביאור שחולק על הפרי חדש, ושני הדרכים הראשונים סוברים כהפרי חדש].

שכתב בתחילת דבריו. וזה כמסקנת הגמרא לשיטת רש"י שבבישול אף אם אין בה כזית אם יש צורת לחם מברך המוציא. וכעין זה כתב **מהר"ר יוסף פאסי** שגדולי ספרד אמרו שטעות נפל בספרים, וצריך לומר בסוף דבריו 'ועברה' במקום 'או שעברה'[קיז].

והביא שמהר"ר יהודה ן' שושן[קיח] תירץ, שיש לחלק בין מה שכתב הרמב"ם 'נשתנה' צורת הפת, למה שכתב 'עברה' צורת הפת, שעברה צורת הפת הוא שנאבדה צורת הלחם לגמרי, ונשתנה צורת הפת הוא רק שנעשה בה קצת שינוי, ודינם מחולקים, שאם עברה צורת הפת לגמרי, אף אם נשאר כזית מברך בורא מיני מזונות, ואם לא עברה צורת הפת אלא שנשתנה צורתה, בזה אם נשאר כזית מברך המוציא. ולכן בתחילת דבריו שמדבר ב'לשה' במרק או בישלה, ובלישה לא יכול לעבור צורת הפת לגמרי, כתב רק שנשתנה צורתה, ולא עברה צורת הפת לגמרי, ובזה במעלה אחת שיש כזית מברך המוציא, וכן הדין בבישול כשהוא בישול חלש ולא עברה צורתה לגמרי אלא רק נשתנה צורתה מברך המוציא. ובסוף דבריו מדבר רק ב'בישול' [כמו שכתב שעברה צורת הפת בבישול] כי רק בבישול יתכן שיעבור לגמרי צורת הפת, כשהוא בישול חזק, ובזה אפילו שיש את המעלה שיש כזית מברך בורא מיני מזונות.

והביא שמה"ר יעקב בירב כתב שהרמב"ם יצא לו חילוק זה, שהיה קשה לו קושיית **התוספות** (ד"ה אמר) שלעיל (ע"א) אמרו שאם אין הפרוסות קיימות מברך המוציא, ובירושלמי פירשו שאין הפרוסות קיימות היינו שאין בהם כזית, ומבואר לפי זה שבפחות מכזית מברכים בורא מיני מזונות, וקשה על מסקנת הגמרא שאפילו בפחות מכזית מברכים המוציא. וכדי ליישב הבבלי עם הירושלמי, סובר הרמב"ם שאם אין בהם כלל שינוי אפילו בפחות מכזית מברך המוציא, וזה מה שאמרו בבבלי שכשיש תוריתא דנהמא מברך המוציא אף בפחות מכזית, ואם יש שינוי קטן אבל לא עברה צורת הפת לגמרי, הרי זה תלוי שאם יש כזית מברכים המוציא ואם לא מברכים בורא מיני מזונות, וזה מה שאמרו בירושלמי לחלק אם יש בהם כזית או לא, ואם עברה צורת הפת לגמרי מברכים בורא מיני מזונות אף אם יש בהם כזית.

והכסף משנה כתב שנראה לו לפרש דברי הרמב"ם, שבתחילת דבריו מפרש דין לישה במרק, ובסוף דבריו מפרש דין הבישול, שפתח 'הפת שפתת אותה פתים ובשלה בקדרה או לשה במרק', ובתחילה מפרש הדין בלשה במרק שסיים בו, ועל זה כתב שאם יש מעלה אחת מברך המוציא, ואחר כך מפרש הדין בבישול, ועל זה כתב שרק אם יש את שתי המעלות מברך המוציא, אבל אם יש רק מעלה אחת, כגון שאין בה כזית אף שלא עברה צורת הפת, או שעברה צורת הפת בבישול אף אם יש בה כזית, מברך בורא מיני מזונות. ומבאר שמקור הרמב"ם לחילוקים אלו, הוא משום שסבר כשיטת **הראשונים** שחביצא היינו שלש את הפירורים במרק בלי בישול, ובזה מסקנת הגמרא שמספיק מעלה אחת, כמו שאמרו רב ששת ורבא שאפילו שאין כזית אם יש תוריתא דנהמא מברך המוציא, ואם יש כזית אין צריך תוריתא דנהמא [שהרי בזה אף רב יוסף סובר כן ובודאי לא חלקו עליו בזה]. ודין הבישול מבואר בברייתא (לעיל ע"א) של 'טחנה אפאה ובשלה', שאם הפרוסות קיימות מברך המוציא ואם אין הפרוסות קיימות מברך בורא מיני מזונות, וכפירוש הירושלמי שהכוונה לחלק אם יש כזית או שאין כזית. וסובר הרמב"ם שבזה אף כשיש כזית צריך שגם יהיה תוריתא דנהמא[קיט], כי זה לא עדיף מפירורים שלש אותם ואין בהם כזית שצריך בהם תוריתא דנהמא[קכ].

שיטת הראב"ד שאין מברכים המוציא אלא אם אוכל כזית לחם

שיטת הראב"ד (בהשגות על הבעל המאור להלן לח: ד"ה אמר) שאין מברכים המוציא אלא באוכל כזית לחם, אבל האוכל פחות מכזית לחם, אף אם לא בישלו ולא שראו, מברך בתחילה בורא מיני מזונות ולבסוף מעין שלש[קכא], ואף שפחות מכזית אינו מזון, מכל מקום הוא מין מזון, ושייך לברך עליו בורא מיני מזונות. וכל זה כשאוכל רק פחות מכזית, אבל אם אוכל כמה פירורים, אף שבכל פירור יש פחות מכזית מברך המוציא. וכתב **המאירי** (ד"ה חבילה) שלדבריו מה שאמר רב ששת שבפירורים פחות מכזית מברכים המוציא, זה דווקא אם קיבץ מהם כמה פירורים ואכל בבת אחת כזית, אבל אם אכל רק פירור אחד פחות מכזית מברך בורא מיני מזונות.

והראשונים[קכב] חולקים על הראב"ד וסוברים שאף בפחות מכזית מברך המוציא לחם מן הארץ, ולגבי ברכה אחרונה אין מברכים כלל על פחות מכזית. וכתב **הרשב"א** להוכיח דינים אלו ממה שאמרו להלן (לח:) שרבי יוחנן בירך על זית תחילה וסוף, והקשו איך בירך על הזית לאחריו הרי כיון שהוציא ממנו הגרעין הוא פחות מכזית, ומשמע שעל הברכה שלפניו לא קשה איך בירך על פחות מכזית, משום שבברכה ראשונה אין חילוק בין יותר מכזית לפחות מכזית, ואילו לגבי ברכה אחרונה מבואר כאן שאין מברכים מעין שלש על פחות מכזית, ואפשר שאין מברכים גם בורא נפשות, שכל שטעון ברכה מן התורה ופטרנוהו מחמת שחסר בשיעור לא הטילו עליו ברכה אחרת[קכג].

ובירושלמי (פ"ו ה"א) הביאו ברייתא שכל שמברך עליו שלש ברכות לבסוף מברך עליו בתחילה המוציא, והקשו הרי פחות מכזית שאין מברך עליו לבסוף שלש ברכות, וכי לא יברך עליו בתחילה המוציא, ותירצו שלא דיברו ב'שיעור' אלא ב'מין', ש'מין' שמברכים עליו לבסוף שלש ברכות מברכים עליו המוציא. והיינו שהברייתא אינה עוסקת בשיעור הלחם, שבזה מצאנו כששיעור הלחם פחות מכזית, שברכתו המוציא ואין מברכים עליו שלש ברכות[קכד]. ולכאורה מבואר בירושלמי שעל פחות מכזית מברכים המוציא שלא כשיטת הראב"ד. וכתב **הרשב"א** שהראב"ד יפרש מה שאמרו בירושלמי שעל פחות מכזית מברכים המוציא, כשאוכל מהם כמה פירורים וביחד אוכל כזית, ועל זה הקשו בירושלמי שהרי על כל פירור בפני עצמו אינו מברך שלש ברכות, ואף על פי כן מברך המוציא.

ביאור טרוקנין

טרוקנין חייבין בחלה וכי אתא רבין אמר רבי יוחנן טרוקנין פטורין מן החלה מאי טרוקנין אמר אביי כובא דארעא. רש"י (ד"ה כובא) פירש, שעושה מקום חלל בכירה ונותן בתוכו קמח ומים כמו שעושים באלפס. **והרשב"א** (להלן לח. ד"ה הא) כתב, שלדברי רש"י משמע שהיא עיסה רכה ביותר שהיא רק קמח ומים [בלי גיבול כלל]. וכתב שלשיטת **תוספות**[קכה] צריך לפרש שכובא דארעא הוא עיסה רכה שנאפית על גבי קרקע, אבל אינה רכה ביותר[קכו], שהרי הסתפקו אם נילי"ש גם ברכתה המוציא או כיון שהיא רכה יותר מטרוקנין אין מברכים עליה המוציא, ולשיטת רש"י טרוקנין היא עיסה רכה ביותר, ולא שייך בלילה יותר רכה מזה, ואיך כתבו התוספות שנילי"ש רכה יותר מטרוקנין.

וכתב שכפירוש זה נראה כי על שיטת רש"י קשה מה החילוק בין כובא דארעא לגביל מרתח הרי שניהם בלילתם רכה ביותר[קכז].

קיז. **וכעין** זה מסקנת הרדב"ז (שו"ת, ח"ו סי' ב' אלפים קמו) [אחר שהאריך בכל הפירושים בדברי הרמב"ם] שהוא מאמין שטעות נפל בספרים וצריך לומר בסוף דבריו 'אם' במקום 'או', משום שבכל הסוגיא משמע שמספיק מעלה אחת לברך המוציא. קיח. **וכן** כתב מהר"ר יוסף פאסי ששאלה זו נשאלה בפומבי רבתי של חכמים ושל סופרים ובכללם הנשר הגדול מהר"ר יצחק אברבנאל, בהיותו לומד בישיבת הרב הגדול מהר"ר יצחק אבוהב, ויישוב זה הוכשר בעיניהם מכל אשר הוגד שם. וכן תירץ מה"ר יעקב בירב. קיט. **בדין** זה חלקו עליו הראשונים שלשיטתם אף במבושל אם יש כזית אין צריך תוריתא דנהמא. ובלחם משנה הקשה על זה שמנין זאת לרמב"ם, הרי מכך שהברייתא לא חילקה ביותר מכזית משמע שאף שאין תוריתא דנהמא מברך המוציא. קכ. **ובבית** יוסף (או"ח סי' קסח ס"י ד"ה והרמב"ם) כתב ככל דבריו שבכסף משנה, וכתב על הפירוש שהביא בשם מהר"ר יוסף פאסי [כפירוש מהר"ר יהודה ן' שושן] שאף שדבריו מדויקים בלשון הרמב"ם מכל מקום אין לחילוקים אלו עיקר בדברי הגמרא. ונראה שאף למה שהביא בכסף משנה בשם מה"ר יעקב בירב מקור מהגמרא, מכל מקום איננו מקור לדין שאם עברה צורתו לגמרי אפילו אם יש כזית מברכים בורא מיני מזונות. ועיין לחם משנה מה שכתב ביישוב דברי הרמב"ם, ועיין שם עוד במקורות וציונים. ועיין בב"ח (ס"ו), בט"ז (ס"ק יב), בצל"ח (ד"ה אמר רבא), ובאבן האזל מה שכתבו ביישוב שיטת הרמב"ם. קכא. **והמאירי** (ד"ה חבילה) כתב בשיטת הראב"ד, שבפחות מכזית מברך לאחריו בורא נפשות. קכב. **רמב"ם** (ברכות פ"ג הי"ב), רשב"א (שם ולהלן לח: ד"ה כיון) ורא"ה (ד"ה ורב). קכג. **ועיין** מה שהובא להלן (לט.) על דברי הגמרא בצר ליה שיעורא. קכד. **וכן** הוכיחו התוספות ביומא (עט. ד"ה ולא) מהירושלמי וכן מהסוגיא שם. וכתבו שאין להקשות שהרי למדנו (לעיל לה.) ברכה ראשונה בקל וחומר שאם הוא שבע מברך כשהוא רעב לא כל שכן, ואם כן דיו לבא מן הדין להיות כנידון, שכמו שברכת המזון הוא רק בכזית, כמו כן ברכת המוציא יברכו רק בכזית. שהרי אינו קל וחומר גמור, אלא רק גילוי מילתא, ובאמת חיוב ברכה ראשונה הוא רק מדרבנן, כמו שמשמע לעיל (כ:) שבעל קרי אינו מברך על המזון לפניו אלא רק לאחריו. וכן הוא ברא"ש בפירקין (סי' טז). וכתב הכסף משנה (ברכות פ"ג הי"ב) שעדיין יש לשאול מה ראו חכמים להחמיר בברכה ראשונה שהיא רק מדבריהם יותר מברכה אחרונה שהיא מדאורייתא, ותירץ, שבברכה ראשונה חששו שמא ימלך ויאכל בסוף שיעור כזית, ושוב לא יוכל לתקן מה שאכל בלי ברכה, אבל בברכה אחרונה שאין חשש זה, השאירו חכמים את דין התורה שרק אם אכל כשיעור יברך. ובבית אפרים (שו"ת, אהע"ז סוף סי' נח ד"ה ועתה) ובמכתם לדוד (הספן, שם) תירצו, שכיון שברכה ראשונה נתקנה משום שאסור לאדם שיהנה בלא ברכה, והרי הנאה יש אפילו בפחות מכזית, לכן חייבו בברכה אפילו פחות מכזית. ועיין בדברי התוספות והרא"ש שמפורש כן, וצריך עיון על הכסף משנה. קכה. **התוספות** להלן (לח. ד"ה מר) כתבו, שהר"מ היה מסופק בנילי"ש, 'אי הוה קביעותייהו קביעות או לא', ואין נראה שכוונת תוספות להסתפק אם הקביעות נחשבת קביעות, שהרי התוספות הקדימו שבפורים היו קובעין סעודה עליהם ואף על פי כן הסתפק הר"מ, ונראה כוונת התוספות כמו שכתב תוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה גובלא), שהספק כיון שהיא בלילה רכה ביותר, שמא אין מועיל מה שקובעים סעודה על זה לברך המוציא, וזה כוונת התוספות שהיה מסופק אם קביעותייהו קביעות, היינו אם גם בזה נאמר הדין שאם קובעים סעודה מברכים המוציא. קכו. **אבל** היא עיסה, ולא כפירוש רש"י שאינה עיסה, והיא רק בלילה. והביא שכן פירש רב האי, שהיא מאפה שנאפה לא בתנור אלא על הארץ. ועיין להלן (לח. בענין הטעם שאין מברכים המוציא על גובלא בעלמא), מה שנתבאר עוד בזה ובטעם שאינה פת גמור לענין ברכת המוציא. קכז. **כמו** שמשמע ברש"י בהמשך (ד"ה גביל). וראה להלן בסמוך מה שהובא מהרא"ש לבאר שיטת רש"י. ותלמידי רבינו יונה (ד"ה טריתא) כתבו על מה שאמרו בגמרא גביל מרתח, שלרש"י היו מגבלין אותה בגומא, וכתבו שלפי זה צריך לגרוס שם חייבת בחלה כיון שעשויה דרך גיבול או שכיון שאין זה דרך גלגול פטורה מן החלה. ומשמע מדבריו שאין זה בלילה רכה, שהרי מגבלין אותה בגומא, ואם כן לא קשה מה שהקשה הרשב"א. אך דבריהם צריכים עיון כמו שהקשה בהגהות מלא הרועים על הרי"ף שמה שפירש רש"י על טרוקנין הביאו הם על גביל מרתח. ועיין מה שכתב בדברי דוד (ד"ה וכתר"י) בגירסת תלמידי רבינו יונה. וברי"ף ובתלמידי רבינו יונה לא מוזכר טרוקנין כלל. וכתבו

גירסאות שונות האם טרוקנין חייבים בחלה והטעם

שם. בתוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה כי) **ובהרא"ש** (סי' יא) גורסים כי אתא רבין אמר רבי יוחנן טרוקנין חייבין בחלה[קכח], ומביאים שכך כתוב בירושלמי (חלה פ"א ה"ג) רבי יוחנן אמר טרוקנין חייבין בחלה ואומר עליהם המוציא. וכתבו, שאף שבלילתו רכה והוא 'גובלא בעלמא' [כלשון הגמרא להלן (לח.)], ואם כן לכאורה היה צריך להיות פטור מחלה וברכתו בורא מיני מזונות, מכל מקום כיון שנאפה בסוף חייב בחלה וברכתו המוציא, מפני שכך הדין שתחילתו סופגנין וסופו עיסה חייב בחלה (חלה פ"א מ"ה)[קכט].

אבל הריטב"א (ד"ה והגאונים) הביא **שהגאונים** גורסים 'פטורה מן החלה'. והטעם שפטורה מחלה הוא כיון שאין בטרוקנין כלל גלגול[קל].

ביאור גביל מרתח והטעם שפטורה מן החלה

איכא דאמרי גביל מרתח. רש"י (ד"ה גביל) פירש, שנותנים קמח ומים בכלי ובוחשים בכף ושופכים על הכירה כשהיא ניסקת. ולעיל הובאה קושיית **הרשב"א**, מה בין זה לכובא דארעא הרי שניהם בלילה רכה ביותר [ומחמת זה כתב שצריך לומר שטרוקנין הוא עיסה רכה שנאפית בקרקע, ואינה רכה כל כך כמו גביל מירתח].

ובהרא"ש (סי' יא) מבאר שיטת רש"י [על פי לשונו של רש"י] שבטרוקנין עושה גומא בכירה, ולכן אין העיסה מתפשטת ויש לה צורת לחם, ומשום כך חייבת בחלה[קלא], מה שאין כן בגביל מרתח שאינו עושה גומא אלא שופך על הכירה, והעיסה מתפשטת ואין עליה צורת לחם, ולכן פטורה מן החלה.

ובפרי מגדים (סי' קסח א"א ס"ק מא) כתב, שלשיטת רש"י בטרוקנין יש קצת לישה, אבל בגביל מרתח אין בו לישה כלל, כמו שכתב רש"י שבוחשין אותו בכף, ולכן אף שנאפה אחר כך פטור מן החלה שחיוב חלה בשעת גלגול העיסה, ובגביל מרתח לא היה גלגול[קלב].

וכן נראה מדברי **תוספות רבי יהודה החסיד** (להלן לח. ד"ה גובלא) שהוא בלילה יותר רכה מסופגנין, והוא כמים[קלג].

והרשב"א (שם) הביא **שרב האי גאון** פירש 'גביל מרתח' בענין אחר, שהוא קמח ששופכים עליו מים ומרתיחים אותו, ואינו עיסה[קלד].

ביאור נהמא דהנדקא ודינו לענין חלה והטעם

ואיכא דאמרי נהמא דהנדקא. רש"י (ד"ה נהמא) פירש, שהוא בצק שאופים בשפוד, ומושחים אותו כל שעת האפייה בשמן, או במי ביצים ושמן. וכתבו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה ואיכא) שטעם מי שגורס שטריתא חייבת בחלה[קלה], הוא מפני שהיא בלילה עבה ונילושה כשאר עיסות, וטעם מי שגורס שטריתא פטורה מן החלה, הוא מפני שאין דרך לאפות נהמא דהנדקא לאכילת קבע. והביאו שיש מפרשים שנהמא דהנדקא היינו לחם שעשוי לתיקוני הנשים, ואינו עשוי לאכילה[קלו]. ולפי הגירסא שחייבת בחלה, הטעם הוא משום שנעשה כשאר עיסה, ולגירסא שפטורה מן החלה, הטעם הוא משום שלא נעשית לאכילה, וכמו בעיסת הכלבים (חלה פ"א מ"ח) שאם אין הרועים אוכלים ממנה פטורה מן החלה, לפי שלא נעשית לאכילת אדם.

אמנם המאירי (ד"ה לחם, ד"ה ולחם) תולה את שני הפירושים בשתי הגירסאות, שלגירסא שפוטרת מחלה, פירוש 'נהמא דהנדקא' שהוא לחם שעשוי לתיקוני הנשים ולכן פטור מחלה כי אינו עשוי לאכילה וכמו עיסת הכלבים, ולגירסא שמחייבת בחלה פירוש 'נהמא דהנדקא' כעין פירוש רש"י, שהוא בצק שאופים בשפוד, ומושחים אותו כל שעת האפייה בשמן ובשמים, ולכן חייבת בחלה כי זה לחם גמור.

הטעם שלחם העשוי לכותח פטור מן החלה

תני רבי חייא לחם העשוי לכותח פטור מן החלה. לחם העשוי לכותח הוא לחם שעשאוהו כדי לתתו בכותח[קלז]. ובטעם הפטור מחלה נאמרו כמה ביאורים:

רש"י (ד"ה לחם) פירש, שהטעם הוא מפני שלא היו אופים לחם זה בתנור אלא בחמה[קלח]. ומפרש **הר"ש** (חלה פ"א מ"ה) שהטעם שפטור מן החלה מפני שאפילו עיסה גמורה אם לא אפוה בתנור אלא אפוה בחמה או בישלוה או טיגנוה פטורה מן החלה, ואף שחיוב העיסה בחלה הוא משעת הגלגול ואז היא היתה עיסה, מכל מקום כיון שגלגל על דעת לא לאפות בתנור פטור מן החלה כי סופו להתבטל מתורת לחם, ואין מברכים על זה המוציא וברכת המזון. **אבל התוספות** (ד"ה לחם) הקשו על רש"י, שהרי כל שתחילתו עיסה וסופו סופגנין חייב בחלה[קלט] (חלה שם), ואם כן אף שאין העיסה נאפית בתנור אלא בחמה, מכל מקום צריכה להתחייב בחלה, כיון שתחילתו עיסה, ומדוע פטרו כאן מן החלה. ולכן חולק **רבינו תם** וסובר שעיסה גמורה אף אם לא אפוה בתנור אלא בחמה חייבת בחלה [ולהלן יתבארו השיטות בארוכה].

ובתלמידי רבינו יונה (ד"ה לחם) מפרשים שהטעם שפטור מחלה לדעת רבינו תם, משום שאף שבלילתו עבה, אך כיון שאינו עשוי לפת שאוכלים אותה כדרכה, אלא שעשוי לחרוך אותו ולאכלו בכותח, לכן דינו כעיסת הכלבים שאף שבלילתו עבה כיון שאינו עומד לאכילה פטור מחלה[קמ]. וכעין זה כתב **המאירי** (ד"ה ולחם) שהטעם שלחם העשוי לכותח פטור מן החלה, הוא מכיון שלא נעשה לאכילת הלחם בפני עצמו, אלא על ידי טפילת הכותח. וכן נראה **בראה"ה ובשיטה מקובצת** (ד"ה ואיכא) שכתבו שפטור כי נעשה על דעת שלא לאכול ממנו. וכן כתב **הרדב"ז** (בכורים פ"ו הי"ד) בדעת **הרמב"ם**. ולדבריהם אף אם אפוהו בתנור פטור מן החלה.

אבל המהרש"א והפני יהושע (בתוס' ד"ה לחם) כתבו, שלרבינו תם הטעם שלחם העשוי לכותח פטור מן החלה, הוא משום שלחם העשוי לכותח בלילתו רכה, ואם כן זה תחילתו סופגנין [כיון שבלילתו רכה] וסופו סופגנין [כיון שנאפה בחמה] שפטור מן החלה (חלה שם)[קמא].

הטעם לחלק בין עבין ללמודין

מעשיה מוכיחין עליה עשאן כעבין חייבין כלמודין[קמב] פטורים. הר"ש (שם) מפרש שלשיטת רש"י, הטעם שכעבין חייבים וכלמודין פטורים, שאם עשאן כלמודין פטורים מן החלה אף שתחילתו עיסה, משום שגלגלו על דעת שיהיה נאפה בחמה ולא בתנור [וכמו שהתבאר לעיל], ואם עשאן כעבין חייבים, משום שכעבין אין ניכר על העיסה שעשו את זה לכותח, ונראה שעשו את זה לשם לחם רגיל, ולכן חייבוהו מדרבנן, כדי שלא יחליפוה בעיסה רגילה שחייבת בחלה. מה שאין כן בלמודין, מעשיה מוכיחים עליה ולא יבואו להחליפה בעיסה רגילה. ועוד, משום שאם עשאן כעבין חוששים [כמו שאמרו בירושלמי (חלה פ"א ה"ד)] שמא ימלך ויעשה ממנו לחם רגיל ולכן חייבוהו מדרבנן [ומה שחייבוהו אם עשאן כעבין, הוא רק אם לקח ממנו חררה קטנה ואפה אותה בתנור, שאז חוששים שמא ימלך ויעשה כן בכל העיסה].

ותלמידי רבינו יונה (שם) כתבו, שהטעם לחלק בין עבין ללמודין [לפי מה שביארו כרש"י], מפני שמה שאמרו בפסחים (לז.) שפת שנאפית בחמה פטורה מן החלה, היינו רק כשעשאוה כדרך פת שנאפית בחמה, אבל בכעבין שעשאוה כפת רגילה שנאפית בתנור, לא דנים אותה כפת שנאפית בחמה, ולכן חייבת בחלה. ובהמשך (ד"ה ומזה) כתבו לבאר, שאף שבלמודין פטורים מחלה כי אינם עומדים לאכילה כדרך פת [כמו שהתבאר לעיל בשיטת רבינו תם],

---

תלמידי רבינו יונה (להלן לח. ד"ה הא), שלרש"י החילוק בין 'טריתא' שחייבת בחלה ל'טריתא דארעא' שפטורה מן החלה ואין מברכים עליה המוציא, שטריתא היינו שאינה נאפית ממש בקרקע, ולכן היא עבה קצת, אבל טריתא דארעא היא בלילה רכה. **קכח. וכן** כתב לגרוס בהגהות הגר"א. **קכט. והרשב"א** (שם) כתב 'אע"ג דגובלא הוא, ראשית עריסותיכם קרינן ביה', ואפשר כוונתו כנ"ל. **קל. אף** שסופה עיסה. **קלא. לגירסת** הרא"ש הנ"ל. **קלב. לעיל** הובאה סברא זו בשם הריטב"א לגבי טרוקנין. **קלג. שם** פירש כן על מה שאמרו בגמרא 'גובלא בעלמא', ויתבאר שם שלכאורה אינו גורס כגירסתנו שהגמרא שם דיברה מטרוקנין, אלא שהגמרא דיברה מטריתא. **קלד. בתלמיד** רבינו יונה (ד"ה טריתא) מביאים מרב האי גאון כעין זה, שלוקחים את הקמח ומטילים אותו במים רותחים, ופטור מחלה כיון שאין גלגול [והקשו שאם כן פשיטא שפטורה שהרי הגלגול מחייב בחלה, ותירצו שכיון שנחלקו בזה בפסחים משמיעים שהלכה כמו מי שפוטר]. ובריטב"א (ד"ה מרתח) ג"כ פירש כפירוש זה. והמאירי (ד"ה נתן) הביא פירוש זה ופירוש רש"י. **קלה. הגירסא** שלנו 'פטורה מן החלה' אבל תלמידי רבינו יונה והמאירי (ד"ה ולחם) הביאו גירסא שטריתא חייבת בחלה. **קלו. והובא** פירוש זה גם בריטב"א (ד"ה מרתח). והרש"ש (ד"ה נהמא) פירש, שהוא לחם שעושים בארץ הודו, על פי מה שפירש הערוך (ערך הנדיקי) שהנדיקי הוא הודו [ופירוש הרש"ש אינו סותר את הפירושים הקודמים, שיש לומר ששמו הוא על שם שעושים אותו בהודו, אבל הטעם שאינו פת גמור הוא כנ"ל]. **קלז. הרע"ב** (פסחים פ"ג מ"א) מפרש על כותח הבבלי, שהוא עשוי מפת מעופש וחלב, ורגילים לטבל בו את המאכל. **קלח. כן** נראה ממה שפירש הר"ש בדעת רש"י, וכן משמע במהרש"א (בתוס' ד"ה לחם), שהוא בלילה עבה, וטעם הפטור משום שנעשה בחמה. וכן פירשו תלמידי רבינו יונה (ד"ה לחם) וכן הביא המאירי (ד"ה ולחם) בשם יש מפרשים [והוא כמבואר בפסחים (לז.) שעיסה שנאפתה בחמה אינה נחשבת לחם]. אבל בשלמה משנתו (ברש"י ד"ה לחם) כתב, שרש"י רק מפרש איך סדר עשייתו, שהיו אופים אותו בחמה כיון שלא נעשה אלא לכותח, אבל אין זה טעם הפטור, אלא הטעם הוא מחמת שזו אכילה על ידי הדחק, וכמו עיסת הכלבים שאין הרועים אוכלים ממנה שפטורה מחלה, ולכן אף שבלילתו עבה כיון שהיה עומד לכך משעת גלגול לא נתחייב [ולפי זה הטעם לרש"י הוא בדומה למה שביארו הראשונים המובאים להלן]. וראה לעיל (בענין 'על אלו מנחות נאמר שמברכים המוציא') שהובא בהערה דברי הברכת ראש שכותב שמרש"י מוכח מכך שפירש שבברייתא של מנחות מדובר במנחת מחבת ומרחשת ובכ"ז מברכים המוציא, שלא סבר כר"ש אלא כר"ת. ומפרש שרש"י סובר ששמדובר בבלילה רכה ולכן פטור מחלה. **קלט. אם** גלגל אותה מתחילה עבה כמו שאר עיסות, ולבסוף אפה אותה באלפס בשמן או בשאר משקין. תלמידי רבינו יונה (ד"ה ורבינו). **קמ. ובאבודרהם** (הל' ברכות השער השני) כתב, שכיון שאופים אותו יותר מדי גרע מעיסת הכלבים. **קמא. והדרך** אמונה (שם בצור ההלכה ד"ה לחם) מפרש בשיטת רבינו תם שהעריכה הוא חלק מן הלישה, ולכן אם עשאן כלמודין [שרק אז פטור מחלה כמו שמבואר בהמשך] כיון שבשעת העריכה אינו כדרך עיסה, אין זה תחילתו עיסה, ולכן אם אפאו בחמה שגם אין סופו עיסה פטור מן החלה [ונוטה לומר שאף אם אפאו בתנור, כיון שהוא כלמודין אין זה נחשב שסופו עיסה]. והביא גם פירוש הראשונים שכיון שהיו ממתינים עד שיתעפש הלחם ולא יהיה ראוי לאכילה בפני עצמו רק להטעים את הכותח, הרי הוא פטור מחלה כתבלין שאינו ראוי לאכילה שפטור מתרומות ומעשרות כמו שכתבו תוספות ביומא (פא: ד"ה שהפלפלין), והוא כעושה עיסה להאכילה לכלבים שפטורה מן החלה [ואף שרבינו תם סובר שכל שתחילתו עיסה חייב בחלה אף שדעתו לעשותו סופגנין, אבל הוא מודה שכל שאין דעתו כלל לאכילה פטור מן החלה]. **קמב. רש"י** (להלן לח. ד"ה כלמודין) פירש, שכלמודין היינו כנסרים בעלמא שלא הקפיד על צורת העיסה. ותלמידי רבינו יונה (ד"ה לחם) כתבו שלמודין הם פתין ארוכים. ובערוך (ערך טרמא) הביא שיש מפרשים, שעשאה כמתלמד, דהיינו כמי שמתלמד לעשות עיסה, שאינו מקפיד על עריכתה [ובשיטה מקובצת (ד"ה ואיכא) הביא שני פירושים אלו].

בעבין חייבים כי זה דומה לפת שעשויה לאכילה, וגזרו בהם משום מראית העין לחייבם בחלה[קמג].

ויש שפירשו[קמד], שאם עשה את זה כעבין חייב בחלה, מפני שאז גילה דעתו שרוצה לאכלו כמות שהוא אם יצטרך לו ולא רק על ידי כותח, ולכן חייב בחלה.

מדוע אם עשאן כלמודין פטורים והרי העיסה מתחייבת כבר בחלה בשעת גלגול

שם. הקשה **הרשב"א** (לח. ד"ה עשאה), מדוע אם עשאן כלמודין פטורים, הרי העיסה מתחייבת בחלה בשעת גלגול העיסה, ובשעת גלגול עדיין אינה כלמודין, שהעשיה כלמודין הוא רק בשעת עריכת העיסה, וכבר נתחייבה קודם בשעת גלגול. ותירץ, שגלגול העיסה מחייב בחלה, רק אם בשעת גלגול היה דעתו לעשות מהעיסה לחם, אבל אם בשעת גלגול היה בדעתו לעשותה כלמודין, לא התחייבה העיסה בשעת גלגול. ואכן אם בשעת גלגול העיסה היה בדעתו לעשותה כעבין, ואחר כך נמלך לעשותה כלמודין, חייבת בחלה, כיון שבשעת גלגול כבר נתחייבה.

האם לענין ברכת המוציא יש את החילוק אם עשאה כעבין או כלמודין

בטור (או"ח סי' קסח סט"ז) פסק שלחם העשוי לכותח אם עשאו כעבין ברכתו המוציא, ואם עשאו כלמודין ברכתו בורא מיני מזונות. וכן הוא **ברבינו ירוחם** (אדם וחוה נט"ז ח"ה). אבל **השולחן ערוך** (שם) פסק שלחם העשוי לכותח מברכים עליו בורא מיני מזונות, ולא חילק אם עשאו כעבין או כלמודין. והקשה **הדברי חמודות** (סי' יא אות לה) מדוע השמיט השלחן ערוך חילוק זה אם עשאו כעבין או כלמודין, והרי אין בזה שום חולק. וכתבו **האליה רבה** (ס"ק לג) **והביאור הגר"א** (אות מח), שיש לומר לפי פירוש **הר"ש** בביאור החילוק בין עשאו כעבין לעשאו כלמודין, שזה שייך רק לענין חלה, שבעבין יכולים להחליפו בשאר לחם, ויצא מכשול שיפטרו שאר לחם מחלה, או שמא ימלך ויעשה מזה לחם, ולכן חייבוהו בחלה. אבל לגבי ברכת המוציא, אין חילוק אם עשאו כעבין או כלמודין, ובשניהם אין מברכים המוציא[קמה].

שלש שיטות בראשונים בעיסה שלא אפו אותה בתנור לענין חלה ולענין ברכת המוציא

כפי שנתבאר שיטת **הר"ש** (חלה פ"א מ"ה) שבלילה עבה שלא אפוה בתנור, אלא אפוה בחמה או שטיגנוה או שבישלוה, אינה חייבת בחלה, ואין מברכים עליה המוציא וברכת המזון, אלא בורא מיני מזונות. וכדבריו פסק **הרמב"ן** בהלכות חלה (עמוד קה).

אמנם שיטת **רבינו תם** (תוס' ד"ה לחם, פסחים לז: ד"ה דכולי), על פי המשנה בחלה (שם) שכל שתחילתו עיסה וסופו סופגנין חייבת בחלה, שעיסה מבלילה עבה, אף אם לא אפוה בתנור חייבת בחלה, ומברכים עליה המוציא וברכת המזון. וכתבו **תוספות** שמתחילה רצה רבינו תם לומר שמה שמצאנו שתחילתו עיסה וסופו סופגנין נחשב לחם זה רק לחיוב חלה, אבל אין מברכים המוציא וברכת המזון, משום שחיוב חלה חל בשעת הגלגול, ובשעת הגלגול היה עיסה ולכן נתחייב כבר בחלה, אבל לענין המוציא וברכת המזון שתלוי בשעת אכילה, כיון שלבסוף בישלו את זה, אין זה נחשב לחם ואין מברכים המוציא וברכת המזון. אך לבסוף חזר בו רבינו תם משום שהברייתא (לעיל בעמוד) אמרה שמברכים על מנחות המוציא, ואף שאת מנחת מחבת ומרחשת היו מטגנים בשמן ולא היו אופים אותם [בפסחים (שם) מדייק זאת מכך שהברייתא סתמה 'מנחות' שזה כולל גם את מנחת מחבת ומרחשת], ומשמע שאף לענין המוציא כל שתחילתו עיסה אף אם לא אפוהו בתנור מברכים המוציא וברכת המזון[קמו].

ויש שיטה שלישית בדין זה, והיא שיטת **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה וכ') שעיסה שנתבשלה חייבת בחלה, אבל אין מברכים המוציא וברכת המזון, מפני שחלה חיובה משעת גלגול העיסה, ובשעת גלגול העיסה היה בלילה עבה ונתחייבה בחלה, אבל לענין המוציא וברכת המזון תלוי בשעת האפייה וכיון שבסוף לא נאפית בתנור אין חשוב לחם ואין מברכים המוציא וברכת המזון[קמז]. וכמו שרצה רבינו תם לומר מתחילה.

ומסקנת הרמ"א (או"ח סי' קסח סי"ג) שנהגו להקל שאין צריך לברך המוציא וברכת המזון על בלילה עבה שלא אפוה בתנור. **והשלחן ערוך** כתב שירא שמים יצא ידי שניהם ולא יאכל אלא על ידי שיברך על לחם אחר תחילה[קמח].

דחיית הר"ש את הוכחת רבינו תם מהמשנה בחלה ומהברייתא של מנחות

הר"ש מתרץ קושיית **רבינו תם** מהמשנה תחילתו עיסה וסופו סופגנין חייבת בחלה, שבמשנה מדובר שעשאה מתחילה על מנת לאפותה בתנור ואחר כך נמלך לבשלה, וכיון שכבר חל עליה חיוב חלה בשעת הגלגול שהיה על דעת לאפותה שוב לא נפקע ממנה חיוב חלה, אבל אם מתחילה עשאה כדי לבשלה פטורה מן החלה. ומה שהוכיח רבינו תם ממה שאמרה הברייתא שהאוכל מנחות מברך המוציא לחם מן הארץ אף שמנחות מחבת ומרחשת מטוגנים בשמן ולא נאפו בתנור, מתרץ הר"ש, שהברייתא עוסקת רק במנחת סולת או מנחת מאפה תנור שאין בהם טיגון, אבל על מנחת מחבת ומרחשת מברכים בורא מיני מזונות. וכתב עוד, שיש לומר שמדובר בברייתא אף במנחת מחבת ומרחשת, אך היו מטגנים אותם רק בקצת שמן שהרי זה כאפייה, ולפי זה אף במנחת מחבת ומרחשת מברכים המוציא וברכת המזון[קמט].

הוכחת הר"ש מרקיק המבושל שאינו יוצא בו ידי מצה

הר"ש הוכיח לשיטתו שעיסה שנתבשלה אינה חשובה פת, ממה שמבואר (להלן לח: פסחים מא.) שרקיק המבושל שלא נימוח לרבי מאיר יוצאים בזה מצות מצה, אבל רבי יוסי חולק וסובר שאין יוצאים בזה מצות מצה שהבישול מפקיע מזה תורת לחם, והלכה כדבריו. וכיון שלשיטתו הבישול מפקיע מתורת לחם אם כן אף לענין הברכה אין זה חשוב לחם, ואין מברכים על פת שנתבשלה המוציא וברכת המזון אף אם הפרוסות קיימות, וכמו כן עיסה שנתבשלה אינה חשובה לחם.

שיטת הר"ש שגם לחם שנתבשל אף אם הפרוסות קיימות מברך בורא מיני מזונות וביאור פסקי ההלכות בזה

וכתב עוד, שמה שאמרה הברייתא (לעיל ע"א) שפת שאפאה ואחר כך בישלה אם הפרוסות קיימות מברך המוציא ושלש ברכות, נאמר רק לשיטת רבי מאיר שסובר שיוצאים ברקיק המבושל שלא נימוח, אבל לשיטת רבי יוסי שהלכה כמותו שאין יוצאים בזה מצות מצה, הוא הדין שאין מברכים על פת שנתבשלה המוציא וברכת המזון, אף אם לא נימוחה בבישול, והרי הוא כמו עיסה שלא נאפית בתנור אלא שנתבשלה בקדרה, שאינו מברך עליה המוציא וברכת המזון כמו שנתבאר[קנ].

ולהלכה אף שכאמור נפסק להקל כשיטת הר"ש בעיסה שנתבשלה שאין מברכים המוציא, מכל מקום בפת שאפאה ואחר כך בישלה לא פוסקים כהר"ש, אלא כמו שכתבו **תלמידי רבינו יונה** [הובא דבריהם לעיל (במסקנת הגמרא בפת שנתבשלה וכו')] שאם יש בה כזית מברכים המוציא (שם ס"י). ומבאר **המשנה ברורה** (שם ס"ק סע) בשם **האחרונים** הטעם לחלק בין עיסה שנתבשלה ללחם שבישלוהו, שלחם שבישלוהו כבר חל עליו שם לחם לפני שבישלוהו ושוב לא פקע ממנו, ולכן מברכים עליו המוציא, מה שאין כן בעיסה שנתבשלה מתחילה לא חל עליה שם לחם, ולכן מברכים עליה בורא מיני מזונות.

ומבארים המעדני יום טוב (סי' י אות ז) **והביאור הגר"א** (אות לג), שאף שפוסקים כרבי יוסי שאין יוצאים במצה מבושלת, מכל מקום פוסקים שפת שבישלה ויש בה כזית מברכים המוציא, כי טעם רבי יוסי שאין יוצאים במצה מבושלת, הוא משום שצריך טעם מצה, כמו שמבואר בגמרא (להלן לח:), ואם כן רק לגבי מצות מצה סובר כן, אבל גם הוא מודה שהבישול אינו מפקיע מתורת לחם אם נשאר בו כזית[קנא].

קמג. **בבית ישראל** (קאז'ניץ, אות ח) מיישב לפי זה מה שהקשה המגן אברהם (סי' קסח ס"ק מג) מדוע השלחן ערוך לא חילק בין עשאה כעבין לעשאה כלמודין [לענין חלה חילק השולחן ערוך (יו"ד סי' שכט ס"ז) בין עבין ללמודים, ומבאר המגן אברהם שבעבין אינו מחויב בודאי אלא מספק, ולכן רק בחלה חילק השולחן ערוך אם עשאה כעבין או כלמודין, משום שלענין חלה שחיובה מדאורייתא החמיר, ולפי זה הקשה מדוע לענין ברכת המזון לא חילק] והרי אם אכל כדי שביעה יתחייב בברכת המזון לשיטת רבינו תם מדאורייתא, ואם כן הוא ספיקא דאורייתא, שלפי מה שמבואר גם אם עשאה כעבין אף לשיטת רבינו תם אינו חייב מדאורייתא, שכיון שהוא לחם שלא נעשה למטרת אכילה כלחם פטור מן החלה, ורק אם עשאה כעבין חייבוהו חכמים מפני שנראה כאילו עשאה לאכילה [ובדברי המגן אברהם מבואר שלשיטת רבינו תם חיוב העיסה בעבין הוא מדאורייתא, ונראה שלדברי המגן אברהם החילוק אם עשאה כעבין או כלמודין הוא כמו שנתבאר בשם הדרך אמונה, שהעריכה היא חלק מהגלגול, ולכן אם עשאה כלמודין שאינה דרך עריכת פת, לא חל חיוב חלה בשעת העריכה. ולפי פירושו לרבינו תם בעבין חייב מדאורייתא]. **קמד.** **ראה** (להלן לח. ד"ה ולחם), מאירי (ד"ה ולחם), שיטה מקובצת (ד"ה והלכה) ורדב"ז (ביכורים פ"ו הי"ד) [על פי מה שהתבאר לעיל בשמם שהפטור בלמודין הוא מחמת שאינו עומד לאכילה כדרך פת]. **קמה.** **אבל** הב"ח (ס"ח ד"ה כל) סובר שלשיטת הר"ש עיסה שהיה דעתו לאפותה, ונמלך ולא אפאה, כמו שמתחייבת בחלה כמו כן מברכים המוציא וברכת המזון. והמגן אברהם (ס"ק לג) חולק על הב"ח וסובר שרק לענין חלה נאמר הדין שאם היה מתחילה דעתו לאפותה אף שלבסוף בישלה חייבת בחלה, אבל לענין ברכה אף באופן זה ברכתה בורא מיני מזונות. וכמו שהובא בשם הביאור הגר"א והאליה רבה. **קמו.** **בפסחים** (לז:) מבואר שלרבי יהודה רק לחם האפוי בתנור נחשב לחם. ולכאורה משמע כשיטת הר"ש. וכתבו התוספות (שם ד"ה לחם) שרבינו תם מפרש 'לחם האפוי בתנור' היינו לחם שרגילים לאפות בתנור, שהרגילות לעשות בלילה עבה לתנור [כי בלילה רכה נשפכת על פני התנור], ובאמת הוא הדין אם יעשה בלילה עבה שלא על מנת לאפות בתנור ייחשב לחם. **קמז.** **וכן** הביא המאירי (ד"ה מי) בשם יש מי שחולק. **קמח.** **ולהלן** בהערות הובא באיזה אופן צריך להחמיר כשיטת רבינו תם. ועיין בביאור הלכה (ד"ה וילא) שמבאר מדוע לשיטת הר"ש שברכתו בורא מיני מזונות, נפטר במה שמברך המוציא על לחם אחר. **קמט.** **וכתב** שיותר נראה כפירוש ראשון, עיין שם ראייתו. **קנ.** **ולפי** זה מבאר שחביצא אינו מבושל, שהרי במבושל מברכים בורא מיני מזונות. **קנא.** **ולהלן** (שם) הובא כן בשם תוספות רבי יהודה החסיד. ולכאורה צריך עיין על הר"ש איך הוכיח מרבי יוסי לדין לחם, ויתבאר שם.

לשיטת רבינו תם מדוע מברכים על פת שנתבשלה המוציא

הקשה הפני יהושע (בתוס' ד"ה לחם) לשיטת **רבינו תם**, מה הסברא בזה שאף שנתבשל נחשב לחם גם לענין הברכה, שאמנם לענין חלה אפשר להבין שכיון שבשעת הגלגול שהוא זמן החיוב, כבר נתחייב בחלה כי היה תחילתו עיסה, שוב לא פקע ממנו חיובו אף שסופו סופגנין, אבל לגבי הברכה שודאי תלוי בשעת האכילה, ואז הוא כבר נתבשל ונהיה מעשה קדרה, ואם כן מדוע מברכים המוציא וברכת המזון [וכסברת רבינו תם עצמו כפי שרצה לומר בתחילה, ואף שהוכיח לדחות את הדין, עדיין צריך ביאור הסברא]. ותירץ, שחכמים השוו מדותיהם וכיון שלענין חלה נחשב לחם, נתנו לזה שם לחם גם לענין המוציא וברכת המזון[קנב]. ובחידושי **רבינו חיים הלוי** (חמץ ומצה פ"ו הל"ה ד"ה והנה מדברי) מבאר ששם לחם נקבע כבר בהיותו עיסה לכל הדינים, ולכן אף שאחר כך נתבשל, מכל מקום מברכים המוציא כיון שכבר בעודו עיסה נקבע עליו שם לחם. ובגליונות חזון **איש** הקשה על דבריו, שהרי רבינו תם מודה שלחם גמור שבישלו אין לו דין לחם אם הוא פחות מכזית, ומשמע שלא נקבע שם לחם כבר בעודו עיסה, אלא זה תלוי במה שיעשו ממנו אחר כך. ולכן מפרש שודאי רק בשעת האפייה נקבע שם לחם, אלא שגם הבישול נחשב כאפייה אם יש עליו תורת לחם, שכמו שאפייה נותנת שם לחם לעיסה כמו כן הבישול נותן שם לחם לעיסה כשיש על זה צורת לחם.

ומבואר שיש מחלוקת בטעם הדין לשיטת רבינו תם שמברכים המוציא על עיסה שנתבשלה, לרבינו חיים הלוי הטעם הוא משום שכבר חל עליו שם לחם בעודו עיסה, ושוב לא פקע ממנו בבישול, ולחזון איש הטעם שנחשב לחם משום שהבישול קובע שם לחם לעיסה כמו האפייה. ומבואר בדבריהם שהנפקא מינא בין שני הדרכים הוא כשעירב בו בעודו עיסה מינים אחרים שמבטלים ממנו שם לחם, אם על ידי זה פקע ממנו דין לחם, שלדברי רבינו חיים הלוי כבר חל עליו שם לחם בעודו עיסה ושוב לא פוקע ממנו, אך לדברי החזון איש אם בשעת בישולו היה מעורב בו מינים אחרים שמבטלים ממנו שם לחם אין הבישול יכול לתת לו דין לחם[קנג].

עיסה שנתבשלה ואין בה צורת לחם ברכתה בורא מיני מזונות אף לשיטת רבינו תם

כתבו התוספות (ד"ה לחם) בשיטת **רבינו תם**, שהדין בעיסה שנתבשלה שמברכים עליה המוציא זה רק כשיש בה צורת לחם, אבל אם אין בה צורת לחם כגון וירמשיי"ש [אטריות, לאקשין] אף שחייבים בחלה כי היו עיסה מתחילה, אין מברכים עליהם המוציא אלא בורא מיני מזונות. וכתב המשנה **ברורה** (שם ס"ק עט) שאף שבפת שבישלוה, אם יש בה כזית נחשבת פת אף אם אין בה צורת לחם, זה משום שכבר היתה פת גמורה לפני שבישלוה, ולכן אם נשאר בה כזית אין הבישול מפקיע מתורת לחם, אבל בעיסה שנתבשלה אם אין בה צורת לחם לא יורד עליה תורת לחם אפילו בכזית.

וכתב המגן אברהם (ס"ק לו), שאף לשיטת רבינו תם שעיסה שבלילתה עבה אף בלי אפייה ברכתה המוציא, מכל מקום זה רק כשהתבשלה במחבת, אבל אם בישל העיסה בקדרה אינו מברך המוציא, משום שלעיל בסוגיא של חביצא נתבאר שבבישול בקדרה נפקע התואר לחם, והרי כאמור גם לרבינו תם צריך שיהיה תואר לחם. אמנם המשנה ברורה (ס"ק עח) הביא מהרבה **אחרונים** שחולקים על זה וסוברים שלשיטת רבינו תם אף אם נתבשלה העיסה בקדרה מברכים המוציא[קנד]. ואף שפת שהתבשלה בטל ממנה תואר לחם, יש לומר בביאור הדבר כמו שכתב החזון **איש** (או"ח סי' כו סק"ח, ה) שאף שבסוגיא של חביצא כתבו **הראשונים** שכל שנתבשל אבד ממנו צורת הלחם, יש לומר שכשאפו את הלחם ואחר כך בישלוהו, נפקע צורת הלחם הקודמת שהיתה באפייה, אבל בעיסה שנתבשלה יש צורת לחם כל דהו [ויתכן שיש יותר צורת לחם מלחם שבישלוהו], ולכן שייך בעיסה שנתבשלה שיהיה בה תורת לחם[קנה].

לשיטת הר"ש באופן שהעיסה התחייבה בחלה האם מברכים עליה המוציא

בביאור הלכה (שם ד"ה והגגו) הביא מחלוקת הפוסקים בשיטת הר"ש, באופן שעשה מתחילה העיסה על דעת לאפותה ולבסוף נמלך ובישלה, שבכזה אופן גם לשיטתו כבר נתחייבה בחלה משעת הגלגול [כמו שביאר שזו כוונת המשנה בחלה 'תחילתו עיסה וסופו סופגנין חייב בחלה'], ונחלקו מה דינה לענין המוציא וברכת המזון, שיש סוברים שאין לחלק בין חיוב חלה להמוציא, וכיון שנתחייבה בחלה ירד על זה שם לחם וברכתו המוציא וברכת המזון, ויש סוברים שאף שהעיסה חייבת בחלה משום שבשעת גלגול העיסה שהוא שעת החיוב בחלה ירד על זה חיוב ושוב לא פקע, מכל מקום כל זה רק לענין חלה אבל לגבי המוציא וברכת המזון כיון שבסוף לא נאפתה אינה נחשבת לחם ומברכים עליה בורא מיני מזונות ומעין שלש[קנו].

ביאור ספקו של רבינו יחיאל בוירימשיי"ש

שם. כתבו התוספות (שם), שרבינו **יחיאל** היה מסופק אם וירמשיי"ש [אטריות, לאקשין] חייבים בחלה, שיש לומר שנכלל במה שאמרו (ירושלמי חלה פ"א ה"ה) שהעושה עיסה כדי לחלקה פטורה מן החלה כי אין בחלקים שיעור חיוב בחלה, וגם בורימשיי"ש פעמים שאין שמים כל הבצק בקדרה אחת, ולכן היה מצריך ליקח חלה בלא ברכה בשביל הספק.

וצריך להבין מה היה ספקו של רבינו יחיאל, מה הסברא לומר שיהיה דינם שונה מעושה עיסה על מנת לחלקה שאמרו בירושלמי שפטור מן החלה.

וכתב בדברי חמודות (הלכות חלה סי' ג אות כ) על פי דברי **הלבוש** (יו"ד סי' שכו ס"ב) שכתב[קנז], שמה שאמרו שהעושה עיסה על מנת לחלק פטור מחלה, הוא רק באופן שמחלק לכמה אנשים, אבל אם עושה כל העיסה לעצמו אף שמחלקה לכמה חלקים חייבת בחלה. ואפשר שזה היה ספקו של רבינו יחיאל שהוירמשיי"ש אמנם עשויות לחלק, אבל לא מחלקם לאחרים אלא לעצמו, ובזה הסתפק אם רק כשמחלק לאחרים פטורים מן החלה כדברי הפוסקים הנ"ל, או גם כשמחלק לעצמו[קנח]. וכתב עוד, שבאמת מפשטות מה שנאמר בירושלמי נראה שאין הבדל אם מחלקה לעצמו או לאחרים ולעולם פטור, אך מכל מקום אפשר שרק אם כוונתו לאפותה בכמה פעמים חלק בשחרית וחלק בערבית פטורה מן החלה, אבל אם אופה הכל בפעם אחת אלא שזה מחולק לכמה חלקים, יתחייב בחלה, וזה היה ספקו של רבינו יחיאל.

והצל"ח (בתוס' ד"ה לחם) כתב שמדברי רבינו יחיאל אין נראה חילוק זה, שלדבריו היה צריך לומר שהוא מסופק כי לפעמים אינם מתבשלים בפעם אחת. ולפי זה תמה על מנהגנו שמפרישים חלה אף שמחלקים לכמה עיסות, וכתב ללמד זכות על המנהג משום שמצרפים שיטת **הראב"ד** (ביכורים פ"ו הי"ט) שפוסק שאפילו העושה עיסה על מנת לחלקה חייבת בחלה, וגם מצרפים השיטות שהתנור מצרפן לחלה (דברי חמודות שם אות לז)[קנט].

לח.

הטעם שעל כובא דארעא מברכים בורא מיני מזונות אף שסופו עיסה

אמר ליה אביי לרב יוסף האי כובא דארעא מאי מברכין עלויה אמר ליה מי סברת נהמא הוא גובלא בעלמא הוא וכו'. כתב בתוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה גובלא), שאף שבתחילתה סופגנין וסופה עיסה נחשבת עיסה וחייבת בחלה (חלה פ"א מ"ה), ואם כן גם מברכים עליו המוציא, וכובא דארעא אף שהיא

קנב. **והקשו** על זה שמשמע מדבריו שאינו לחם מדאורייתא, ובספר הישר (סי' שדמ) מבואר שיוצאים בזה חובת מצה. קנג. **בביאור** הלכה (סי' קסח ד"ה וכל זה) הביא נידון האחרונים בשיטת רבינו תם אם טיגן עיסה בשמן אם נחשב פת הבאה בכיסנין כמו עיסה שנילושה בשמן, ואם כן יברכו עליה המוציא רק בקביעות סעודה [ואף שרבינו תם מוכיח דבריו ממנחה המטוגנת בשמן שמברכים עליה המוציא, יש לומר שרבינו תם אינו סובר שדבר הנילוש בשמן נחשב פת הבאה בכיסנין, אבל לשיטות הסוברות שנילוש בשמן נחשב פת הבאה בכיסנין (שם ס"ז) יש לומר שהוא הדין מטוגן בשמן]. ולכאורה לשיטת רבינו חיים הלוי כבר נקבע עליו שם פת ושוב לא יהיה פת הבאה בכיסנין, אבל לדברי החזון איש כיון ששם לחם חל עליו כשמתבשל ואז יש בו שמן נחשב פת הבאה בכיסנין. קנד. **ובביאור** הגר"א (אות מג) מביא שברא"ש (פסחים פ"ג סי' טו) מבואר שלדעת רבינו תם, בעיסה שבלילתה עבה אף כשבישלוה במים מברכים המוציא וברכת המזון. קנה. **ונסתפק** (שם סק"ה) בעיסה שבלילתה עבה ופתתה לפחות מכזית ובישלה, האם דינה כלחם שנתבשל שאם הוא פחות מכזית מברכים עליו בורא מיני מזונות אף אם יש בו צורת לחם, או שבעיסה שנתבשלה יש יותר צורת לחם מלחם שנתבשל ומברכים עליה אף בפחות מכזית המוציא. אבל המשנה ברורה (ס"ק עח) הביא מהרבה אחרונים שדווקא אם יש בפרוסות כזית מברכים המוציא [וכן נוטה החזון איש להכריע]. קנו. **המגן** אברהם (ס"ק לד) כתב שאם אכל כדי שביעה שאז זה ספק דאורייתא צריך להחמיר כרבינו תם, ולברך ברכת המזון מספק. ומסקנת המשנה ברורה (ס"ק עה) על פי האמור כאן, שאם מתחילה גלגל העיסה על דעת לאפותה ואחר כך נמלך לבשלה, בזה אם אכל כדי שביעה צריך להחמיר ולברך ברכת המזון, כי בזה יתכן שאף הר"ש סובר כן, אך אם מתחילה גלגל העיסה על דעת לבשלה, אין צריך להחמיר ויברך מעין שלש, כי דעת רוב הפוסקים כהר"ש ואין בזה ספק. קנז. **וכן** כתב הש"ך (שם סק"ה). קנח. **הצל"ח** (ד"ה ועוד) כתב שאף שלכאורה מדברי רבינו יחיאל מבואר שלא כדברי הלבוש והש"ך, שהרי לא היה פשוט לו שחייב בחלה כשמחלקה לעצמו, יש ליישב דבריהם, שרבינו יחיאל היה מסופק רק בוירמשיי"ש שאף כשמחלקם לעצמו יתכן שדינם כמחלק לאחרים, משום שהטעם שאם עושה לחלק לעצמו חייבת בחלה ואם עושה לחלק לאחרים פטורה מן החלה, הוא משום שאחרים ודאי לא יצרפו את החלקים, והוא כריתות גמור, מה שאין כן כשעושה הכל לאדם אחד אינו כריתות גמור, שמא יאפה את כל החלקים ביחד, ואף אם יאפה אותם בכמה תנורים שמא יצרפם בסל, ולכן מה שמחלקם לא מוציאם מחיוב חלה. אבל בוירמשיי"ש לא שייך לדון משום שמא יצרפם אחר כך, שהרי מבשלים אותם והם נעשים סופגנין, וחיובם בחלה הוא רק משום שתחילתם עיסה [כמו שכתבו התוספות], ובאותה שעה הרי היה דעתו לחלקם, ולא שייך לחייבם כמו בעושה עיסה לאיש אחד שאף כשדעתו לחלק חייב, כי שם שייך לדון על העתיד שמא יצרפם, אבל כאן לא שייך לחייבם מצד מה שיצרפם בעתיד שאז הם כבר יהיו סופגנין. קנט. **ועוד** כתב, שמה שהדרך שמניחים על השלחן את החלות אחרי שהוציאום מהתנור, והט"ז (יו"ד סי' קעח סק"ז) כתב שעושין כן לכבוד שבת, נראה לו טעם אחר בזה, שעושין כן כדי שהשלחן יצרפן לחלה כמו צירוף סל. ואף שפסק השלחן ערוך (שם סי' שכה ס"א) שטבלא שאין לה לבזבז אינה מצרפת, היינו מספק כמו דאיתא בפסחים (מח:), ובצירוף ספיקות הנ"ל מברכים על הפרשת חלה.

בלילה רכה הרי סופה עיסה שנאפתה בתנור, ואם כן היה צריך להיות גם ברכתה המוציא, מכל מקום כיון שבלילתה רכה מאד והיא כמים בעלמא, לכן אף שנאפתה בסוף בתנור, מברכים עליה בורא מיני מזונות[א].

והתוספות בפסחים (לז: ד"ה דכולי) כתבו שהטעם שאין מברכים המוציא על הגובלא משום שאינה סועדת הלב[ב].

ובמגן אברהם (סי' קסח סק"מ) כתב שכובא דארעא בלילתה רכה מאד ולכן ברכתה מזונות[ג]. **והביאור הלכה** (ד"ה קמח) כתב שלפי מה שפירש **הרמב"ם** (ברכות פ"ג ה"ט) שכובא דארעא היא עיסה שנאפית בקרקע כמו שהערביים שוכני המדברות אופים, הואיל ואין עליה צורת פת מברך עליה בתחלה בורא מיני מזונות, לפי זה אין צריך לחילוקו של המגן אברהם שהיא בלילה רכה מאד, ויתכן שאפילו שאינה בלילה רכה מאד, מכל מקום אין ברכתה המוציא, כיון שאין לה צורת לחם, לכן אין דינה כשאר בלילה רכה שסופה עיסה[ד].

והלבוש (סט"ו) פירש כובא דארעא **כרש"י**, וכתב שהטעם שאין מברכים עליה המוציא וברכת המזון, הוא לפי שאינה דרך לישה ולא דרך אפיה. וכתב הביאור הלכה שאף לדברי הלבוש אין צריך לחילוקו של המגן אברהם, ויברכו בורא מיני מזונות אף אם אינה רכה כל כך, לפי שאינה דרך לישה ולא דרך אפייה[ה].

האם רק כשקובעים סעודה על הכובא דארעא מברכים המוציא

מר זוטרא קבע סעודתיה עלויה וברך עלויה המוציא וכו'. בדברי הראשונים[ו] מבואר שברכת הכובא דארעא[ז] בורא מיני מזונות משום שהיא גובלא בעלמא, ומכל מקום אם קבעו הסעודה עליה מברכים המוציא, כמו שמבואר בגמרא שמר זוטרא היה קובע הסעודה עליה ומברך המוציא. אמנם **הרא"ה** (ד"ה והאי) כתב[ח], שאין סברא לחלק אם קבע סעודה על כובא דארעא או לא קבע, שאם היא לחם ברכתה המוציא אף אם לא קבע סעודה עליה, ואינה דומה לפת הבאה בכיסנין [שברכתה המוציא רק אם קבעו סעודה על זה] משום שפת הבאה בכיסנין נשתנית מדין פת במה שנתנו בה כיסנין. ולכן מפרש, שמר זוטרא בא לחלוק על מה שאמרו שהיא גובלא בעלמא, וסובר שמברכים לעולם המוציא, ומה שהביאה הגמרא שמר זוטרא היה קובע סעודה עליה, זה בכדי להוכיח שהיא חשובה כפת שהרי הדרך לקבוע עליה סעודה, אבל אין כוונת הגמרא לומר שרק אם קובעים עליה סעודה מברכים המוציא[ט].

ביאור שיטת הטור שלא חילק בין אם קבעו סעודה על הטרוקנין ללא קבעו

שם. הטור (או"ח סי' קסח סט"ו) פסק, שטרוקנין חייב בחלה, ומברכים עליו המוציא, ולא חילק אם קבע סעודתו עליו או לא קבע, ובטריתא פסק שאם קבע סעודתו עליו מברך המוציא ושלש ברכות, ואם לא קבע מברך בורא מיני מזונות ומעין שלש. והקשה עליו **הבית יוסף** (ד"ה טרוקנין) מנין לו שבטרוקנין מברכים המוציא אף אם לא קבע סעודתו עליהם, והרי רב יוסף אמר שמברכים על כובא דארעא [דהיינו טרוקנין] בורא מיני מזונות, והובא בגמרא שמר זוטרא קבע סעודתו עליה ובירך המוציא, ומשמע שרק אם קבעו סעודה על הטרוקנין מברכים המוציא.

וכתב (ד"ה ומלפתי) שיתכן שדעת הטור שמר בר רב אשי שאמר (בהמשך) שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח, סובר שהיא פת גמורה, וחולק על מה שאמרה הגמרא שרק בקבע סעודתו מברך המוציא'. אך כתב שאין זה פשט הגמרא[יא], ולכן כתב (ד"ה ולפיכך) שמוכרחים לדחוק [אף על פי שמפשט דבריו אין נראה כן] שמה שכתב הטור [בטריתא] 'ואם קובע סעודתו עליו מברך המוציא', כוונתו שכן הדין בטרוקנין [עליו דיבר בתחילת דבריו], שבהם יש חילוק בין קבע ללא קבע[יב].

והדרישה (ד"ה מ"ש) **והב"ח** (ס"ט) כתבו, שגירסת הטור היא 'אמר ליה אביי לרב יוסף האי טריתא דארעא מאי מברכים עלויה' ולא גרס 'האי כובא דארעא'[יג], ובגמרא כאן דנים על 'טריתא דארעא' ולא על 'טרוקנין' שהוא 'כובא דארעא', ורק ב'טריתא דארעא' חילקו בין קבע סעודתו עליו ללא קבע, אבל טרוקנין הוא פת גמור, וכמו שמצאנו שחייב בחלה, כמו כן מברכים עליו המוציא אפילו לא קבע סעודתו עליו[יד].

והפנים מאירות (סי' סח ד"ה ולאיתי) כתב, שמר זוטרא בא לחלוק על מה שאמרו שהוא גובלא בעלמא, וסובר שמברכים המוציא, ומה שהביאה הגמרא שמר זוטרא היה קובע סעודה עליו, הוא בכדי להוכיח שהדרך לקבוע עליו ולכן הוא פת, אבל אין כוונת הגמרא לומר שרק אם קובעים סעודה על הטריתא מברכים המוציא, ולפי זה פסק הטור כמר זוטרא[טו].

ביאור הספק בניל"ש

שם. כתבו **התוספות** (ד"ה מר), שהר"מ היה מסופק בניל"ש, 'אי הוה קביעותייהו קביעות או לא'. **ובתוספות רבי יהודה החסיד** (ד"ה גובלא) כתב, שהספק כיון שהיא בלילה רכה ביותר, שמא אין מועיל מה שקובעים סעודה עליה לברך המוציא[טז].

מהו חידושו של מר בר רב אשי

אמר מר בר רב אשי ואדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח וכו'. כתב **הבית יוסף** (שם ד"ה ומלפתי), שחידושו של מר בר רב אשי הוא, שלא יסברו שאין יוצאים בטרוקנין ידי חובת מצה בפסח לפי שלפעמים הדרך לאכלו לתענוג, ואם כן הוא מצה עשירה שלא יוצאים בה חובת מצה, לזה חידש שהוא לחם עוני, ויוצאים בו חובת מצה. ועוד, שלא יסברו שאין יוצאים בו חובת מצה כיון שאין לו צורת לחם, ועל זה אמר שאף על פי כן הוא לחם, שכן דרך העני שאין לו תנור שאופה את לחמו בקרקע[יז].

האם יוצאים חובת מצה בטרוקנין רק אם קבעו סעודה עליהן והטעם

שם. בב"ח (שם ס"ט) מבואר שמה שאמר מר בר רב אשי שיוצאים בהן ידי חובתו בפסח זה רק כאשר קבע סעודתו עליו, וכמו שמברכים עליו המוציא רק כשקבעו סעודה. אמנם הרבה **אחרונים**[יח] כתבו שיוצאים ידי חובת מצה בטרוקנין אף כשלא קבעו סעודה עליו.

ובטעם הדבר לחלק בין הברכה לדין חובת מצה, כתבו **המנחת חינוך והמגן גיבורים**, שהטעם שיוצאים בו חובת מצה אף אם לא קבעו סעודה עליו,

א. **וכתב** שלכן היא גם פטורה מן החלה. ולכאורה דבריו סותרים למה שכתב [הובא לעיל (לז:) בענין טרוקנין] שטרוקנין חייבין בחלה וברכתם המוציא, וכמו שמבאר שם שאף שבלילתו רכה, מכל מקום סופו עיסה. [ואין נראה שסובר שעכשיו חזרו ממה שאמרו לעיל שחייב בחלה]. ונראה שהיה גורס 'האי טריתא דארעא מאי מברכים עלויה' [וכמו שהובא להלן שכך גירסת הרי"ף, ושכן כתבו הדרישה והב"ח בדעת הטור] שאביי לא שאל על כובא דארעא דהיינו טרוקנין, אלא על טריתא דארעא, והיא בלילה רכה יותר מטרוקנין, כמו שכתב שהעיסה כמים [ועל זה אמר רב יוסף שמברכים בורא מיני מזונות, ובזה כתבו תוספות רבי יהודה החסיד שפטורה מן החלה]. ב. **ואפשר** שזו גם כוונת תוספות רבי יהודה החסיד, שכיון שהיא בלילה רכה ביותר אינה סועדת הלב. ג. **במשנה** ברורה (ס"ק פט) מבואר שכתב כן לפרש מדוע אין ברכתו המוציא אם לא קבע סעודתו עליו. הרי סופו עיסה, וכל שתחילתו סופגנין וסופו עיסה מברכים המוציא. וביאורו הוא כמו שהובא בשם התוספות רבי יהודה החסיד. ד. **לכאורה** זה תלוי בשני הפירושים בטרוקנין שנתבארו לעיל (לז: בענין ביאור טרוקנין), שלדעת רש"י משמע כדברי המגן אברהם, כמו שמשמע ברשב"א שם שלדבריו הוא בלילה רכה ביותר, ולפי מה שהובא מהרשב"א בשם תוספות משמע כדברי הרמב"ם, שאינה רכה כל כך ונאפית על גבי קרקע. ה. **וסיים** שצריך עיון לדינא. ו. **רי"ף**, רמב"ם (ברכות פ"ג ה"ט) ורא"ש (סי' יח). ז. **גירסתנו** 'כובא דארעא' והיינו טרוקנין, אבל ברי"ף הגירסא 'טריתא דארעא'. ח. **וכן** הביא המאירי (לז: ד"ה מי) בשם יש שאמרוה. ט. **ובסמוך** הובא שכן פירש הפנים מאירות כדי ליישב שיטת הטור שיובא להלן. י. **ובראש** יוסף (ד"ה אמר) כתב, שיש לתלות במחלוקת הטור והפוסקים, האם פת הבאה בכיסנין כשקובעים עליה סעודה מברכים ברכת המזון מדאורייתא או רק מדרבנן, שלדעת הטור חיוב ברכת המזון בפת הבאה בכיסנין הוא מדרבנן, שהרי הוכיח מזה שיוצא בה חובת מצה שאפילו בלא קבע מברכים המוציא, ומשמע שאם הוא לחם גמור מדאורייתא לענין לצאת בו חובת מצה על כרחך שמברכים ברכת המזון והמוציא אפילו בלא קבע, ואם כן בפת הבאה בכיסנין שאין מברכים ברכת המזון בלא קבע על כרחך שאינה לחם מן התורה כלל, וחכמים חייבו בברכת המזון, אם קבע סעודה, אטו לחם גמור שחייב מדאורייתא אם קבע, ואם לא קבע שאף בלחם גמור אינו חייב מן התורה לא גזרו חכמים. אבל לשאר פוסקים שסוברים שיוצאים בו חובת מצה, אף שלענין המוציא וברכת המזון צריכים קביעות, משמע שמדאורייתא נחשב לחם, וכשאין קביעות פטור מברכת המזון, שהרי חיוב ברכת המזון בפחות מכזית הוא מדרבנן שהם דקדקו על עצמם עד כזית ועד כביצה (לעיל כ:) וכשאוכל פת הבאה בכיסנין שהיא אכילה לתענוג לא החמירו חכמים לברך בכזית ובכביצה, ולכן יש לחלק שנחשב לחם לענין מצה, ואף על פי כן כשאין קובעים עליו סעודה אין מברכים עליו ברכת המזון. יא. **שפשט** הגמרא שמר בר רב אשי לא בא לחלוק אלא לחדש דבר אחר, וכמו שיתבאר להלן בדברי מר בר רב אשי. יב. **וכך** פסק בשלחן ערוך (סט"ו) שבטרוקנין יש חילוק אם קבע ובטריתא אין מברכים המוציא אפילו אם קבעו עליו. אמנם במגן אברהם (ס"ק מא) כתב שלדעת הטור אין חילוק בין טריתא לטרוקנין ובשתיהם מברכים המוציא אם קבע סעודתו עליהן [וכוונת הטור במה שכתב שאם קבע סעודתו עליו מברך המוציא הוא גם על טרוקנין וגם על טריתא, ואכן פסק לגבי טרוקנין כפשטות הסוגיא]. וכתב שנראה כדעת הטור, משום שרק לענין חלה יש לפטור הטריתא כיון שבשעת הגלגול אינה עיסה, אבל לענין המוציא כיון שיש לטריתא אפיה בתנור, לאחר האפיה הוא כלחם שאם יקבעו עליו ברכתו המוציא. יג. **הב"ח** כתב, שגירסא זו היא גירסת הרי"ף, [וכמו שהובא כן לעיל, ושם נתבאר שלכאורה כך היתה גם גירסתו של תוספות רבי יהודה החסיד]. והדרישה כתב, שאף אם גירסת הגמרא היא 'כובא דארעא' יש לומר שהכוונה לטריתא, ואף שלעיל נתבאר ש'כובא דארעא' היינו טרוקנין, יש לומר שהוא שם מושאל גם לטריתא שעשייתן דומה. יד. **בחזון** איש (או"ח סי' כו סק"ח) הקשה, שלגירסא זו שהגמרא דנה על טריתא, אם כן על זה אמר מר בר רב אשי שיוצאים בו ידי חובת מצה, וזה לא יתכן, שהרי טריתא לא נחשב לחם [שפטור מן החלה], ואיך נחשב לחם לענין חובת מצה, ובשלמא מה שמברכים ברכת המזון אם קבעו סעודה, היה אפשר לפרש שחכמים תקנו ברכת המזון על כל דבר שקובעים עליו, כמו שמצאנו (לה:) לגבי יין שאם מה שקובעים סעודה על זה, היה נחשב קביעות סעודה, ולא היה בטלה דעתייהו, היו מברכים ברכת המזון, אבל לגבי חובת מצה לא שייך לומר כן. ופת הבאה בכיסנין שחייבת בחלה, שייך לומר שהיא לחם, אבל דבר שפטור מן החלה אינו לחם, ולא יתכן שיצאו בזה חובת מצה. טו. **ולעיל** הובא שכן פירש הרא"ה דברי מר זוטרא. טז. **ונראה** שזו גם כוונת התוספות ואף שכתבו 'שהיה מסופק אם קביעותייהו קביעות', היינו אם גם בזה נאמר הדין שאם קובעים סעודה מברכים המוציא, שאין נראה שכוונת תוספות להסתפק אם הקביעות נחשבת קביעות, שהרי התוספות הקדימו שבפורים היו קובעין סעודה עליהם ואף על פי כן הסתפק הר"מ. יז. **וכפירוש** זה משמע בחידושי הרא"ה (ד"ה אמר) שכתב שחידושו של מר בר רב אשי הוא, שכיון שהתורה אמרה 'לחם עוני' אין צריכים פת גמורה שהיה בה גלגול. ועל פי זה כתב, שנדחה הפירוש שהוא כובא דארעא, שלפירוש זה הדין שפטור מן החלה שאינו לחם, וכאן מבואר שנחשב לחם למצוות מצה [ולעיל הובא שיש גורסים 'חייבת בחלה']. ולהלן יתבאר בשם האחרונים שיש חידוש בדברי מר בר רב אשי, שאף שרק אם קבעו סעודה על הטרוקנין מברכים המוציא, מכל מקום יוצאים בהן ידי חובת מצה אף אם לא קבעו עליהן סעודה. יח. **מנחת** חינוך (מצוה י אות ה), מגן גבורים (סי' קסח שלטי הגבורים ס"ק יד) ודברי דוד (ד"ה טרוקנין). וראה להלן בסמוך שמדברי הלחם משנה ועוד אחרונים מבואר גם שסוברים שיוצאים חובת מצה בטרוקנין אף אם לא קבעו סעודה על הטרוקנין.

הוא מפני שכיון שיש חיוב לאכול מצה בפסח, החיוב מחשיב את האכילה לקבע. וכמו שכתב הטור (או"ח סי' תרלט ס"ג, בית יוסף שם ד"ה והר"ן) שאף שמותר לאכול כזית חוץ לסוכה, כיון שהיא אכילת עראי, אבל בלילה הראשון של סוכות, כיון שיש חיוב לאכול כזית בסוכה, אם כן גם כזית נחשב קביעות, ואסור לאכול אפילו כזית חוץ לסוכה, והוא הדין במצה כיון שיש מצוה לאכול כזית מצה, אף שאינו אוכל שיעור של קביעות סעודה נחשב שקבע סעודתו עליו"ט, ולכן יוצא בו חובת מצה[כ].

ובדברי דוד כתב לבאר שלגבי הברכה הצריכו שיקבע סעודה, מפני שאין הדרך לקבוע סעודה על לחם כזה, אבל בפסח אין צריך לחם חשוב שהדרך לקבוע עליו סעודה, שאדרבה צריך לחם עוני, ולכן אמר מר בר רב אשי 'מאי טעמא לחם עוני קרינן ביה'. ועוד שיש לומר שכיון שצריך לאכול את המצה בהסיבה זה נקרא קביעות, ולכן לא הוצרכו לחלק אם קבע על זה או לא קבע [וראה להלן בסמוך דברי האחרונים שכתבו שכלל אין צריך שיחשב קביעות כדי לצאת בו ידי חובת מצה][כא].

סתירה בדברי הגמרא אם כל מה שנחשב לחם לצאת בו ידי חובת מצה ברכתו המוציא

שם. הקשה הלחם משנה (ברכות פ"ג ה"ט), שמכאן משמע שאף בדבר שאינו לחם לענין ברכת המוציא מכל מקום יוצאים בו ידי חובת מצה, שהרי כשלא קובעים סעודה על הטרוקנין אין מברכים עליו המוציא, ואף על פי כן יוצאים בו ידי חובת מצה, ואם כן מה הוכיח אביי לעיל (לז:) מהברייתא של לקט מכולן שכיון שיוצא בפירורים פחות מכזית חובת מצה, מוכח שמברכים עליהם המוציא, הרי יש לחלק שרק לגבי מצה נחשב לחם, ולא לגבי ברכת המוציא, וכמו בטרוקנין שאם לא קבע עליו ברכתו בורא מיני מזונות אף שיוצא בו חובת מצה[כב]. ותירץ, שבטרוקנין אף שהוא לחם, מכל מקום אין דרך לקבוע עליו ולכן אין ברכתו המוציא כשלא קבעו עליו, ולכן אפשר לצאת ידי חובת מצה בטרוקנין שהרי נחשב לחם, מה שאין כן בפירורים פחות מכזית, לדעת רב יוסף (שם) שאין מברכים עליהם המוציא, אין הטעם מפני שאין קובעין עליהם, שודאי הדרך לקבוע אף על פירורים פחות מכזית, ואם היו נחשבים לחם, היו מברכים המוציא אף כשלא היו קובעים סעודה עליהם, אלא מה שאין מברכים עליהם המוציא הוא משום שאינם נחשבים כלל לחם, ודבר שאינו נחשב לחם, גם אין יוצאים בו ידי חובת מצה בפסח, ולכן הוכיח אביי ממה שיוצאים בהם ידי חובת מצה בפסח שמברכים עליהם המוציא[כג].

מחלוקת הראשונים מה מברכים בדבש הזב מאיליו מן התמרים

ואמר מר בר רב אשי האי דובשא דתמרי מברכין עלויה שהכל נהיה בדברו. הראשונים[כד] הביאו בשם בעל הלכות גדולות ורב האי גאון, שמה שאמרו שעל דובשא דתמרי מברכים שהכל, זה דווקא אם נתן בו מים, אבל על דבש תמרים כשהוא בעין, ולא עירבו בו מים, מברכים בורא פרי העץ[כה]. והראשונים[כו] חולקים על בעל הלכות גדולות וסוברים שדברי מר בר רב אשי אמורים בכל מיני דבש בין היוצא על ידי שרייה במים ובין היוצא שלא על ידי שרייתו במים, מפני שכל משקה היוצא מהפרי אינו חשוב כעיקר הפרי אלא זיעת הפרי וברכתו שהכל. **ובהגהות אשר"י** (שם) הביא בשם מהר"ם שמקיים שיטת ההלכות גדולות[כז], שכיון שברכת התמרים בורא פרי העץ, אם נשתנו ועשו מהם דבש ברכתם בורא פרי האדמה, שאין סברא להוריד אותם משתי מעלות גם מבורא פרי העץ וגם מפרי האדמה. ורק אם אינם בעין על ידי שהוסיפו מים מברכים שהכל, ולשיטתו יתפרש שמה שאמר מר בר רב אשי שמברך על דבש תמרים שהכל, מדובר כשאינו בעין[כח].

קושיא על שיטת ההלכות גדולות ממה שאין לוקין משום ערלה על דבש תמרים

שם. הראשונים[כט] הקשו על **ההלכות גדולות**, ממה שאמרו לגבי ערלה (פסחים כד:) שאין לוקין משום ערלה אלא על היוצא מן הזיתים והענבים, אבל על היוצא משאר הפירות אין לוקין משום ערלה, משום שנחשב זיעה בעלמא ואינו פרי, ומבואר שכל המים היוצאים מהפירות אינם פרי, ואם כן גם לענין ברכה אין מברכים על הדבש בורא פרי העץ[ל].

ותירצו הרשב"א והרא"ש, שאף ההלכות גדולות כתב כן רק לגבי דבש תמרים ולא לגבי שאר מי פירות, מפני שבפסוק שמונה את שבעת המינים (דברים ח ח) כתוב 'דבש' ולא כתוב תמרים[לא], וכיון שמוזכר בפסוק 'דבש' משמע שהוא פרי והוא בכלל שבעת המינים ומברכים עליו בורא פרי העץ ומעין שלש. והפסוק מדבר בדבש הזב מאיליו, ומבאר הרא"ש שאינו דומה ליוצא משאר הפירות שאינו נחשב משקה, אלא זיעה בעלמא, שהוא יוצא על ידי כתישה וסחיטה, אבל דבש הוא זב מאליו מהתמרים[לב].

יט. **ובקהלות** יעקב (סי' כה) הקשה שאינו דומה לסוכה, ששם מצאנו רק שכיון שיש באכילה מצוה, האכילה נחשבת לאכילה של כביצה שאינה אכילה עראית, אבל בפת הבאה בכיסנין שכדי שיברכו עליה המוציא צריך 'שיעור שביעה', זה לא מצאנו שעל ידי המצוה הרי זה כאילו שהיה בה שיעור שביעה. ועוד, שבשלמא בסוכה הכזית שאוכל יש עליו מצוה לאכלו בסוכה [אף שעדיין אינו נחשב פת], וממילא המצוה מחשיבה זאת לקביעות, אבל במצה הרי כל עוד שלא קבע הסעודה על זה עדיין אין זה פת, וכלל אין מצוה באכילתו, ואם כן כל עוד שלא יקבע על זה אין כאן אכילה של מצוה, וכל שאין זה מצוה אין זה מחשיבו לקביעות. כ. **וכתב** המנחת חינוך שלפי זה מי שאכל טרוקנין בלילה הראשון של פסח או בלילה הראשון של סוכות לצאת ידי חובתו, אף שאכל רק כזית יברך המוציא וברכת המזון, כאמור שעל ידי מצות התורה זה נחשב לאכילת קבע. כא. **ולכאורה** נפקא מינא בין הביאורים, האם יברכו ברכת המזון על כזית מצה של טרוקנין, שאם נחשב שיש קביעות יברכו ברכת המזון [וכמו שהובא לעיל בהערה מדברי המנחת חינוך], אבל אם יוצאים בהן חובת מצה אף שאין קביעות לא יברכו ברכת המזון. ולהלן (מט:) אמרה הגמרא שכיון שביום טוב אינו יכול לפטור עצמו מאכילת פת וברכת המזון, לכן אם שכח להזכיר יעלה ויבא בברכת המזון צריך לחזור ולברך, ובתוספות (שם ד"ה אי) כתבו שמה שאמרו שחייב לאכול ביום טוב הכוונה לחיוב שיש בכל יום טוב לאכול פת, אבל הרשב"א (שם ד"ה תפלה) כתב, שהכוונה לחיוב אכילת כזית שבליל פסח ובליל סוכות [שלדעתו אין חיוב מצד היום טוב לאכול פת], ורק בזמנים אלו מי ששכח להזכיר יעלה ויבא בברכת המזון צריך לחזור. ולכאורה קשה מזה על מי שסובר [האחרונים דלהלן ולטעם הראשון בדברי דוד] ששייך לאכול כזית מצה בלי להתחייב בברכת המזון, אם כן הרי גם בשני זמנים אלו אינו חייב סעודה שתצריכהו לברך ברכת המזון. וכתב הקהלות יעקב (שם) על פי דברי המאירי (להלן שם ד"ה מה), שאף אם נסבור שאין חיוב לאכול דבר שצריך לברך עליו ברכת המזון, מכל מקום כיון שיש חיוב על כל פנים לאכול דבר שצריך לברך עליו מעין שלש, ובמעין שלש גם צריכים להזכיר הזכרת יום טוב, לכן מי ששכח בברכת המזון להזכיר את יום טוב, צריך לחזור ולברך. ועיין שם מה שהאריך אם יוצאים סעודת שבת ויום טוב בפת הבאה בכיסנין. ועיין עוד בברכי יוסף (סי' קסח סק"ח) שדן האם כל סעודת שבת נחשבת קביעות סעודה. כב. **ומבואר** במאמר מרדכי (סי' קסח ס"ק כט) שלשיטת הב"ח (שם ס"ט) שיוצאים חובת מצה בטרוקנין רק אם קבעו סעודה על הטרוקנין לא קשה, שגם לענין לצאת חובת מצה וגם לענין ברכת המזון נחשב לחם רק כשקבעו סעודה על הטרוקנין, והוא כמו שמבואר לעיל בסוגיית חביצא שמה שנחשב לחם לענין מצה נחשב לחם לענין ברכת המזון. כג. **וכן** תירץ הדברי דוד (ד"ה טרוקנין), והוסיף שכן מוכח ממה שרב יוסף לא חילק שאם קבע על הפירורים יברך המוציא. וכעין תירוץ זה תירצו המאמר מרדכי (שם ס"ק כט) ורע"א (בהגהותיו לשלחן ערוך) והפרי מגדים (א"א ס"ק טו) את קושיית המגן אברהם (ס"ק ט"ז) על שיטת הרמב"ם (שם), שעיסה שלשה בשמן ודבש היא פת הבאה בכיסנין ומברך עליה בורא מיני מזונות ואם קבע סעודתו עליה מברך המוציא, והקשה על זה המגן אברהם שהרי הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ה) בעצמו פסק שאם לש מצה במי פירות יוצא בה ידי חובת מצה, ולעיל (לז:) מבואר שכל שיוצא בה ידי חובת מצה נחשב לחם לענין ברכת המוציא [כמו שהובא בפנים בקושיית הלחם משנה], ואם כן איך יתכן שפת שנלושה במי פירות ברכתה בורא מיני מזונות, ואף על פי כן יוצאים בה חובת מצה. ותירצו, שכיון שאם קבע סעודה על זה מברך המוציא וברכת המזון, משמע שיש לזה דין לחם, ולכן יוצא בה ידי חובת מצה, ואף שאם לא קבע סעודה על זה אין מברך על זה המוציא וברכת המזון, שם הטעם מפני שברכת המוציא היא דרבנן, וכן ברכת המזון כל שלא אכל שיעור שביעה חיובה מדרבנן, והם אמרו שלא יברכו רק בלחם שעומד לשם שביעה, ולא בלחם שעומד לשם קינוח והנאה, שאין בו כל כך חשיבות לחם, אבל ודאי שזה נחשב לחם, ולכן יוצאים בו ידי חובת מצה בפסח. וכמו שמוכח גם ממה שפסק הרמב"ם (ברכות שם) שכובא דארעא ברכתו בורא מיני מזונות כשאין קובעים סעודה על זה, ובהלכות חמץ ומצה (פ"ו ה"ו) פסק שיוצאים בו חובת מצה. ועיקר החילוק בין דבר שאינו לחם כלל שבזה שוה מצה לברכת המוציא, לדבר שהוא לחם אם קובעים עליו, שבזה יש חילוק שאף כאשר אין קובעים עליו ואינו לחם לברכת המוציא מכל מקום הוא לחם לענין מצות מצה, כתב גם המנחת חינוך (מצוה י אות ה), אלא שכמו שהובא לעיל הוא כתב שהטעם שיוצאים בזה חובת מצה אף כשלא קבעו, הוא משום שאם הוא לחם כשקובע סעודה עליו, אם כן לענין מצות מצה המצוה מחשיבה אותו לקביעות סעודה. ובקהלות יעקב (שם) הקשה עליו מדוע לענין מצה צריך שיחשב קביעות, הרי כל שאכל כזית מצה שיש לה שם לחם יצא ידי חובתו [אמנם לעיל הובא מה שרצה הבית יוסף לתרץ דעת הטור, שמר בר רב אשי שאמר שיוצאים בטרוקנין חובת מצה גם סובר שמברכים עליהן המוציא אף בלא קביעות, ובהערה שם הובא מהראש יוסף שביאר שני הצדדים בזה בדומה למובא כאן]. כד. **תוספות** (ד"ה האי), תלמידי רבינו יונה (ד"ה האי דובשא), רשב"א (ד"ה דבש) והרא"ש (סי' יב). כה. **והרא"ש** בשם ההלכות גדולות הוסיף שאם הוא דבש לבדו מברך עליו בורא פרי העץ משום דאישתני לעילויא כמו שאמרו (לעיל לו.) בשמן זית. כו. **תוספות**, רמב"ם (ברכות פ"ח ה"ד) [כן כתב הבית יוסף (או"ח סי' רב ס"ח ד"ה ועל) בדעתו, ולמד כן מסתימת לשונו שכתב דבש תמרים ברכתו שהכל, ולא חילק בין יוצא מעצמו ליוצא על ידי שרייה במים], תלמידי רבינו יונה, טור (שם) [על פי דיוק הבית יוסף], שיטה מקובצת (ד"ה אמר). כז. **במאמר** מרדכי (שם ס"ק טו) הקשה שבהלכות גדולות כתב לברך בורא פרי העץ, ואילו לשיטתו מברכים בורא פרי האדמה. והיעב"ץ כתב, שהיה להגהות אשר"י גירסא אחרת בדברי ההלכות גדולות. כח. **ולהלן** (לט. בענין 'קושיא על רש"י שכתב שפרוס"ם ברכתם בורא פרי העץ' וכו') הובא שהבית ישראל (קאוינן) והרש"ש מפרשים שרש"י (שם) סובר כהגהות אשר"י. כט. **תוספות** תלמידי רבינו יונה, רשב"א ורא"ש (שם). ל. **במעדני** יום טוב (שם אות פ) כתב, ליישב שיטת ההלכות גדולות על פי קושיית התוספות (פסחים שם ד"ה אלא) שהקשו מדוע הוא זיעה בעלמא, והרי טעם כעיקר מדאורייתא, ונשארו בצריך עיון. ויתכן שטעמו של ההלכות גדולות הוא, שאף על פי שלגבי ערלה התבאר בגמרא שאין נאסרים מי פירות אף על פי שיש בהם טעם הפרי, דין זה התחדש רק בערלה, אבל כיון שלענין ברכה לא נאמר דין זה מברך בורא פרי העץ, כיון שטעם כעיקר והפרי נותן טעם בדבש לכן אף ברכתו כברכת הפרי. לא. **וכתב** המעדני יום טוב (אות ק) שאף שבפסוק שם נכתב חיטה והכוונה למה שעשו מהחיטה לחם ולא לחיטה ממש, וכמו שנתבאר ברא"ש (סי' ט) שאפשר שאין מברכים על החיטים מעין שלש, ואם כן שמא גם דבש הכוונה לתמרים ולא לדבש. אין לומר כן משום שחיטה אינה אכילה חשובה כל כך, אבל דבש תמרים הוא אכילה חשובה, ושייך להעמיד הפסוק בדבש עצמו [ויש שתירצו, שבשלמא לגבי חיטה אפשר לומר שהפסוק נקט את המקור ממנו נוצר הלחם, אבל לומר שהפסוק נקט 'דבש' וכוונתו דווקא לתמרים שמהם יוצא הדבש לא מסתבר]. לב. **בנהר** שלום (סי' רב ס"ק יא) הקשה על דבריהם, שאם כן מדוע חילק ההלכות גדולות אם הדבש בעין או מעורב במים, שהיה צריך לחלק אם הוא זב מאיליו או על ידי כתישה. וכתב, שלולי דברי הראשונים שביארו את דברי הבה"ג שכתב 'והיכא דתרו ליה מיתרא ברכתו שהכל', דהיינו באופן ששרו את התמרים במים ועל ידי זה יצא דובשן מהן אזי ברכתו שהכל, היה אפשר לבאר שכוונת הבה"ג בכותבו 'והיכא דתרו ליה מיתרא' היינו שהכבידו על התמרים דף [שלשון תר מתבאר נשיאה ולשון דף], והיינו שדבש היוצא על ידי סחיטה ברכתו שהכל ואף שלא נשרו התמרים במים, ואילו דבש הזב מאיליו ברכתו בורא פרי העץ. וכתב עוד, שאף לביאור הראשונים אין הכרח לומר שרק דבש היוצא על ידי שריית התמרים במים ברכתו שהכל, מפני שאפשר לבאר שנקט הבה"ג אופן ששרה התמרים במים הואיל וכן הוא דרך הוצאת

הבית יוסף (או"ח סי' רב ס"ח ד"ה ועל) הבין בכוונת הרא"ש שלדעת הבה"ג רק באופן שהדבש זב מעצמו מן התמרים ברכתו בורא פרי העץ אבל דבש היוצא מן התמרים על ידי כתישה ברכתו שהכל[לג].

אמנם הט"ז (שם סק"ה) ביאר, שאף הרא"ש מודה שדעת הבה"ג שדבש היוצא מהתמרים בין שזב מאליו בין היוצא על ידי כתישה ברכתו בורא פרי העץ, והטעם שכתב הרא"ש שהדבש זב 'מאליו', הוא כדי להוכיח שדבש האמור בפסוק 'ארץ זית שמן ודבש' הוא דבש תמרים, שהרי מצינו שלשון דבש האמור בתורה בפסוק (שמות ג ח) 'ארץ זבת חלב ודבש' הוא דבש תמרים, כי לשון 'זבת' משמע שזב מעצמו בלי סחיטה, וכן דרך תמרים לזוב מהן דובשן מעצמו בלא סחיטה, מה שאין כן בתאנים ורמונים יוצא רק על ידי סחיטה, ואם כן אף דבש האמור בשבעת המינים הוא דבש תמרים[לד].

וכתב הפני יהושע (בתוס' ד"ה הלי) שגם אחרי תירוץ הרשב"א והרא"ש עדיין קשה, שהרי בגמרא אמרו שמר בר רב אשי סובר כרבי יהושע שפוטר שותה דבש תמרים של תרומה מחומש, ומשמע בחולין (קכ:) שפוטר מחומש אף אם לא עירבו במשקה, ומוכח שאפילו אם לא עירבו במשקה אינו נחשב פרי[לה]. ומבאר הפני יהושע ביאור אחר בדברי ההלכות גדולות, שסובר שטרימא המוזכר להלן הכוונה שעשו מהתמרים דבש, ומסקנת הגמרא שמברכים עליו בורא פרי העץ. ואף שרש"י (ד"ה טרימא) פירש שטרימא זה תמרים כתושים קצת, אך לבה"ג היה משמע מלשון הגמרא במסקנא 'והלכתא טרימא' וכו' שמשמעותו שיש חולקים בזה, ולפירוש רש"י שהם תמרים כתושים לא מצאנו חולק בזה, ומדוע הוצרכו לפסוק הלכה בזה, אלא ודאי שטרימא זה דבש תמרים שדינו אכן שנוי במחלוקת, כי מר בר רב אשי חלק ואמר שמברך עליו שהכל, ופסק הבה"ג כמסקנת הגמרא שברכתו בורא פרי העץ, ורק היכן שנתן לתוכו מים מברך שהכל[לו].

המרומי שדה (בתוס' ד"ה הלי) מבאר ביאור אחר בשיטת ההלכות גדולות, שסובר שהיוצא מהפרי גם נחשב פרי[לז], ומה שאין מברכים על שאר מי פירות בורא פרי העץ, זה משום שהפרי נתקלקל [שהרי כתשו או סחטו אותו], ולכן בדבש שזב מהתמרים שאז הפרי לא נתקלקל מברכים עליו בורא פרי העץ. והטעם לחלק אם עירבו בדבש מים, הוא מפני שאם הוא בעין הוא עומד לאכילה, ואף שהוא זיעה לענין מעשר וערלה, מכל מקום כיון שהוא יוצא מהפרי ועומד לאכילה מברכים עליו בורא פרי העץ, אבל אם עירבו בו מים הוא נהפך למשקה, ועל משקה מברכים שהכל, כמו שכתבו **התוספות** (ד"ה הלי).

האם יש לדבש תמרים שברכתו שהכל דין קדימה לברכה כשבעת המינים

שם. בלבוש (או"ח סי' ריא ס"ה) כתב שדבש תמרים שברכתו שהכל אין לו חשיבות שבעת המינים, ואינו קודם לברכה לשאר מיני מאכל.

אמנם הראש יוסף (מה. ד"ה אמנם) כתב, שבאופן שיש לפניו שני מינים אחד מהם הוא דבש תמרים שברכתו שהכל ודבר נוסף שברכתו שהכל, יברך על הדבש ויפטור את המין השני, מפני שהוא משבעת המינים והתורה הזכירה אותו במפורש בפסוק של שבח ארץ ישראל.

עוד כתב (שם, פרי מגדים א"א סק"ג), שבאופן שיש לפניו דבר שברכתו בורא פרי האדמה ודבש תמרים שהוא משבעת המינים, אפילו אם הדבש חביב לו, קודמת ברכת בורא פרי האדמה לברכת שהכל של הדבש.

מדוע מר בר רב אשי נקט דובשא דתמרי והרי דין זה נוהג בכל המי פירות

שם. כתב הרא"ה (ד"ה ולמר), שמר בר רב אשי אמר דבריו דווקא על דובשא דתמרי, אף שדין זה נוהג בכל מי הפירות [חוץ מיין ושמן] שברכתם שהכל, משום שרצה לחדש שאפילו בתמרים שכשזב מהם הדבש, נשאר גופו של התמר קיים, והיה אפשר לומר שזה כחלק מהפרי שברכתו בורא פרי העץ, אף על פי כן מברכים על הדבש שהכל, וכל שכן בשאר מי פירות שכשסוחטים מהם מימיהם, לא נשאר גוף הפרי קיים, שודאי שברכתם שהכל.

והצל"ח (ד"ה כמאן) **והראש יוסף** (ד"ה הלי - השני) כתבו, שהטעם שמר בר רב אשי אמר דינו דווקא בדבש תמרים ולא בשאר מי פירות, כדי שלא נטעה לומר שדבש תמרים נחשב פרי מפני שנכתב בפסוק של שבעת המינים, קא משמע לן שאפילו דבש תמרים אינו נחשב פרי וכל שכן שאר מי פירות, ודבש האמור בתורה הכוונה לתמרים ולא לדבש תמרים[לח].

ביאור ענין 'זיעה בעלמא'

מאי טעמא זיעה בעלמא הוא. כתב החכם צבי (שו"ת, סי' כ), שמה שאמרו 'זיעה בעלמא' אין פירושו שאינו חשוב אוכל והוא כפירשא בעלמא, אלא שכיון שאין הפרי ניתן למשקה, אין על המשקה שם פרי לענין ברכה וערלה ותרומה, אבל יש למשקה שם אוכל. ולכן לגבי איסור חמץ שאינו תלוי בשם פרי, עוברים אף על שכר שעושים משעורים, וכן לענין איסור חדש עוברים אף על היוצא מחמשת המינים, משום שיש להם חשיבות אוכל, אף שאין להם חשיבות של הפרי[לט] [ולהלן יתבאר שיש חולקים שאף בשאר איסורים אין חייבים ביוצא מן הפרי].

והמנחת ברוך (סי' נט ענף ג ד"ה אמנם נראה) מפרש על פי דברי רש"י בפסחים (כד: ד"ה ספיר) שפירש שזיעה בעלמא הכוונה ש'לאו פרי אכל', דהיינו שאין זה גוף הפרי, והשותה מי הפירות לא שתה הפרי עצמו. ועל פי זה כתב, שאם המחה את הפרי עצמו במים, וגוף הפרי עצמו נהיה מים ושותהו, אינו זיעה בעלמא, וחשוב כאוכל הפרי עצמו. וכן מבאר **בקהלות יעקב** (סי' כא אות ג) שהמשקים שיוצאים מהפירות לא נתהוו מהפירות, אלא שגם הפירות וגם המשקים שבתוך הפירות שניהם גדלו באילן, אבל המשקים הם דבר נפרד מהפרי[מ].

ולעיל התבאר בשם **המרומי שדה** (בתוס' ד"ה הלי) שהטעם שמברכים על מי פירות שהכל הוא מפני קלקול הפרי, ומבואר שהפירוש של זיעה בעלמא, שהוא כנתקלקל הפרי, ועל פי זה פירש שאם הפרי שיצא ממנו מי הפירות לא נתקלקל, אין זה זיעה בעלמא, ובזה פירש שיטת ההלכות גדולות שהובאה לעיל[מא].

הספוניות עומדים להוציא מהם משקה ומדוע המשקה היוצא מהם אינו נחשב פרי

כמאן כי האי תנא דתנן דבש תמרים ויין תפוחים וחומץ ספוניות[מב] ושאר מי פירות של תרומה רבי אליעזר מחייב קרן וחומש ורבי יהושע פוטר[מג]. רש"י (ד"ה ור') פירש שטעמו של רבי יהושע שהשותה מי פירות של תרומה, חוץ מזיתים וענבים, פטור מחומש, מפני ששאר מי פירות הם זיעה בעלמא ולא חל עליהם שם תרומה, ואין לך פרי הניתן למשקה אלא זיתים וענבים. והקשה **הרשב"א** (ד"ה דבש), שטעם זה יש לומר בדבש תמרים ויין תפוחים שעיקרם אינו עומד למשקה אלא לאכילת הפרי, אבל בחומץ ספוניות שנעשים

הדבש, אבל מודה שכל דבש שאינו זב מאליו ברכתו שהכל. ובמרומי שדה שהובא להלן מבואר שרק על ידי שהוסיפו בו מים נהפך למשקה שברכתו שהכל. **לג. הט"ז** (שם סק"ה) תמה על דברי הבית יוסף, הרי מסברא דבש היוצא על ידי סחיטה יש בו יותר מגוף הפרי מאשר הדבש הזב מאליו מן התמרים, ואם דבש הזב מאליו ברכתו בורא פרי העץ, כל שכן היוצא על ידי כתישה ברכתו בורא פרי העץ. ותירץ הפרי מגדים (מ"ז שם, ראש יוסף ד"ה ובט"ז), שאף שבכל פירות משקה היוצא מהן על ידי סחיטה הוא יותר עיקר הפרי מהזב מעצמו, מכל מקום בתמר מכך שהפסוק שיבח את ארץ ישראל בדבש ולא בפרי עצמו מוכח שדרך התמר לזוב ממנו דבש מחמת שומנו ועוביו מעצמו, ודבש זה חשוב יותר עיקר הפרי מדבש היוצא מתמר כחוש שרק על ידי על ידי סחיטה יוצא דובשו. ועיין עוד בנהר שלום (שם) שביאר באופן דומה. **לד. בנזירות** שמשון (ד"ה ט"ז סק"ה) הקשה על דברי הט"ז שכתב שדבש האמור בפסוק 'ארץ זבת חלב ודבש' הוא דבש תמרים ולא של תאנים, שהרי בגמרא בכתובות (קיא:) מבואר שדבש האמור בפסוק זה הוא דבש תאנים. וביד אפרים (על הט"ז שם) תירץ, שודאי פשטות ביאור הפסוק זבת חלב ודבש הוא דבש תמרים, שהרי בשבעת המינים נזכר תאינה לחוד ודבש לחוד, והגמרא הביאה פסוק זה דרך רמז וצחות בעלמא, למעשה האמור שם בדבש תאנים, כיון שדיבר פסוק זה בשבח ארץ ישראל. וכתב עוד, שאף שמבואר במעשה שם שאף דבש תאנים זב מאיליו, צריך לומר שאין דרכו כל כך כמו דבש תמרים. **לה. ומבואר** בפני יהושע שלדברי ההגהות אשר"י מיושב, שהגמרא הביאה רק שאין מברכים בורא פרי העץ, אבל אין מברכים שהכל אלא בורא פרי האדמה. ועיין שם מה שהקשה על זה. **לו. ומתחילה** רצה הפני יהושע לתרץ, שיש לומר שמה שאמרו בסוגיא כאן שהטעם של רבי יהושע הוא משום שזה זיעה בעלמא וכסברת מר בר רב אשי, זה רק לפי מה שמפרש אביי בפסחים (שם) שהטעם שכל מי פירות אין לוקין עליהם משום ערלה הוא משום שהם זיעה בעלמא, אבל לפי רבי זירא שם זה נלמד מגזירת הכתוב, וכמו כן לגבי תרומה רבי יהושע למד זאת מגזירת הכתוב, ואין ללמוד מזה לענין ברכה, ואם כן יתכן שבה"ג פסק כרבי זירא, ולכן לא פסק כמר בר רב אשי. עיין שם מה שהאריך בזה. **לז. והוכיח** כן ממה שאמרו בנדרים (נג:) שהנודר מזיתים וענבים אלו, אסור אף ביוצא מהם, וכתב, שמוכח שם בסוגיא שלאו דווקא זיתים וענבים, אלא בכל הפירות כך הדין, והיו צריכים לדמות נדרים לברכות, אלא שכיון שנתקלקל הפרי לא שייך לברך עליו בורא פרי העץ. **לח. דהיינו** שבא להוציא מהסברא שביארו הרשב"א והרא"ש בשיטת הבה"ג כמובא לעיל. **לט. ואין** להקשות אם כן מדוע מדמה מר בר רב אשי ברכה לערלה ולתרומה, ומדוע אינו מדמה ברכה לשאר איסורים שבהם אסורים אף המשקים היוצאים מהפירות, משום שכיון שמזכיר בברכה 'פרי' צריך שיהיה נחשב פרי, ולכן מדמה ברכה להיכן שמוזכר 'פרי', שכמו לגבי ערלה שכתוב (ויקרא יט כג) 'וערלתם ערלתו את פריו' האיסור הוא רק על הפרי, והמשקים של הפרי מותרים שאינם נחשבים פרי, כמו כן לענין ברכה, אבל שאר איסורים אף שהמשקים של הפרי אסורים אין זה משום שהם נקראים פרי, אלא משום שהם נחשבים אוכל, ויש באיסורים אלו ריבוי ליוצא מן הפרי (חולין קכ.). עוד כתב, שאף אם נסבור שמשקים היוצאים מהפירות נחשבים גם פרי לגבי שאר איסורים, מכל מקום יש לומר שבמטבע ברכות יש לנו לכנות פרי רק למה שבכל הדברים נחשב פרי, ולא די שנחשב פרי לענין חלק מהאיסורים, ולכן הוכיח מר בר רב אשי מערלה ותרומה שאינו נחשב פרי לענין ברכה ומברכים עליו שהכל נהיה בדברו. ובפני יהושע (סוף קידושין, פסק בענין חדש ד"ה ועל ארבעה) דחה דבריו, שאין המיעוט של מי פירות בערלה משום שנאמר בה לשון פרי, שהרי מקור המיעוט בביכורים וערלה הוא מתרומה (שם ע"ב) שבה לא נזכר לשון פרי, וגם כאן בסוגיא לא הזכיר מר בר רב אשי אלא את תרומה, ואם כן לא יתכן שהטעם הוא מחמת שאינו נקרא פרי. ועוד הקשה שמצינו בכמה מקומות שהגמרא נקטה את הלשון זיעה בעלמא הוא, והכוונה שאין הזיעה דבר חשוב כמו האוכל עצמו, וכמו שאמרו בחולין (קיט:) שמטעם זה ציר דגים טמאים מותר באכילה. ולא מסתבר שלשון זה מתפרש בכמה דרכים, וכל מקום יש לו כוונה אחרת. **מ. ולהלן** יובא מה שתירץ על פי יסוד זה. **מא. ולהלן** הובאו דברי הרשב"א ותלמידי רבינו יונה שמדמים זיעה לאישתני לגריעותא ומדבריהם משמע כפירוש המרומי שדה. **מב. בתוספות** רבי יהודה החסיד (ד"ה הלי) הוכיח ממה שאמרו 'חומץ ספוניות', שרק לחומץ ספוניות אין דין תרומה אבל לסתם חומץ הנעשה מענבים טובים יש דין תרומה, לפי שהחומץ בא מגוף היין שנתקלקל [אמנם לפי מה שהובא בביאור מהרשב"א שהקשה מדוע חומץ ספוניות אינו נחשב פרי, לכאורה אין להוכיח כן, שיש לומר שאמרו 'חומץ ספוניות' לרבות שאף שהספוניות אינם עומדים לאכילה וכשעשו מהם חומץ אישתנו לעילויא, אף על פי כן אין החומץ חשוב פרי]. **מג. עיין** פני יהושע (ד"ה ולמר) וצל"ח (ד"ה דתנן) שביארו מדוע לא הוכיחו מסתם משנה הכתובה לאחר משנה

מענבים שאינם מתבשלים לעולם, הרי הם אינם עומדים לאכילה, אלא רק להוציא מהם משקה החומץ[מד], ואם כן מדוע אינו נחשב פרי[מה]. ועוד הקשה לפי הטעם שפירשו תוספות [והוא בתוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה הא)] שהטעם שמי פירות אינם נחשבים פרי הוא משום שלא אישתנו לעילויא, והרי אין שייך טעם זה בחומץ ספוניות, שחומץ ספוניות אישתני לעילויא, שהוא יותר טוב ממה שהיה לפני שעשו ממנו החומץ. ותירץ, שכיון שהספוניות בעצמם גרועים מאד ואינם ראויים לאכילה, לכן גם היוצא מהם, אף שהוא יותר ראוי מהם, מכל מקום הוא גרוע ואינו ראוי להיחשב משקה[מו], אלא זיעה בעלמא, ולכן אינו נחשב פרי.

מה ברכת הספוניות

שם. הטור (או"ח סי' רב ס"ט) הביא ששיטת מהר"ם מרוטנבורג שגם ברכת הספוניות עצמם שהכל נהיה בדברו, אמנם הטור חולק וסובר שמברכים עליהם בורא פרי האדמה כבוסר. וכתב הב"ח (ס"ו) ששיטת המהר"ם מרוטנבורג שאין לדמות ספוניות לבוסר, שבוסר עומד להשתנות לעילויא לעשות ממנו יין שברכתו בורא פרי הגפן, ולכן בעודו בוסר אף שמורידים אותו מברכת בורא פרי העץ, מורידים רק דרגה אחת לבורא פרי האדמה, אבל ספוניות שעומדים לעשות מהם חומץ שברכתו שהכל, ודאי שמברכים גם על הספוניות עצמם שהכל, שאינם טובים יותר מהמשקה היוצא מהם[מז]. ועוד שאינם טובים יותר מנובלות תמרה [תמרים שאינם מתבשלים לעולם] שמברכים עליהם שהכל (להלן מ:).

מדוע אין לחייב על שתיית מי פירות מדין טעם כעיקר

ורבי יהושע פוטר. בפסחים (מד:) מבאר אביי הטעם שהשותה מי פירות ערלה פטור, הוא משום שהם נחשבים לזיעה בעלמא[מח]. והקשו **התוספות** (שם ד"ה אלא) מה בכך שהמי פירות הם כזיעה ואינם גוף הפרי, הרי מכל מקום יש לאוסרם מדין טעם כעיקר[מט]. **ובחכם צבי** (סוף סי' כ) הקשה כן על המבואר בחולין (קכ.) שצריך פסוק לרבות שותה חמץ מחוי וחלב מחוי שחייב, וקשה מדוע צריך פסוק הרי יש לחייב בהם מדין טעם כעיקר. ותירץ, שלולא הפסוק היה אפשר לומר שדין טעם כעיקר נאמר רק כשהטעם עובר ממאכל למאכל שהרי בתורה נאמרה 'אכילה', אך אין מקור לאסור גם כשהטעם עובר ממאכל למשקה, ולכך צריך פסוק לרבות חמץ וחלב שנמחו. וכתב **המנחת ברוך** (סי' נט ענף א ד"ה עוד) שלפי דבריו מיושבת קושיית התוספות, שלכך לרבי יהושע שותה מי פירות פטור, כיון שדין טעם כעיקר לא נאמר במשקה שספג טעמו מאוכל[נ].

ובחוות דעת (סי' קה סק"ג) תירץ, שבאיסור טעם כעיקר נתחדש רק שהטעם אינו בטל ברוב, אך עיקר איסור הטעם נלמד מכך שהיוצא מן האיסור אסור[נא], ונמצא שלרבי יהושע שאין לוקין על היוצא מן פירות ערלה, טעם כעיקר בערלה אינו אסור מדאורייתא[נב], ולכך אין לחייב על שתיית מי פירות מדין טעם כעיקר.

ובקרן אורה (נדרים נג: ד"ה ובעיקר) תירץ על פי דברי **הרא"ש** (סי' יח, הובא להלן) שמשקה היוצא מן הפרי אין בו את טעם הפרי, ולכך דבש תמרים ברכתו שהכל, ודינו חלוק משלקות שברכתם בורא פרי העץ, כיון שטעם הפרי יוצא רק על ידי בישול ולא על ידי סחיטה. ונמצא שאין לחייב על מי פירות מדין טעם כעיקר, שאין בהם כל כך טעם הפרי[נג].

ובקהלות יעקב (סי' כא אות ג) תירץ שאין לאסור משקים היוצאים מהפירות מדין טעם כעיקר, כיון שהמשקה לא קיבל את טעמו מן הפרי, אלא האילן מצמיח בתוך הפרי משקים שיש בהם טעם, כשם שהוא מצמיח את גוף הפרי, והמשקים שבפרי אינם מגוף הפרי אלא דבר אחר שנמצא בתוך הפרי, ואף שיש למשקים טעם הפרי, לא קיבלו זאת מהפרי אלא מהאילן עצמו[נד].

מה שמי פירות אינם חשובים כגוף הפרי נלמד מפסוק או מסברא

שם. הראשונים הקשו[נה], מדוע אמרה הגמרא שדברי מר בר רב אשי הם כרבי יהושע שפוטר מחומש היוצא משאר פירות של תרומה, והרי בחולין (קכ:) מבואר שרבי יהושע לומד דין זה מפסוק, ואילו מר בר רב אשי לומד דין זה מסברא שהדבש הוא זיעה בעלמא[נו].

וכעין זה הקשו הראשונים[נז], מפני מה הוצרכה הגמרא בפסחים (מד:) לבאר שהטעם שאין לוקין על מי פירות של ערלה הוא מסברא שהם זיעה בעלמא[נח], הרי בחולין (קכא.) מבואר שלרבי יהושע אין לוקים על מי פירות של ערלה מפני שיש ריבוי בפסוק לרבות משקים היוצאים מזיתים וענבים לדין ערלה, והואיל והתרבו רק יין ושמן לדין ערלה, ממילא התמעטו שאר מי פירות שאין בהם דין ערלה[נט].

ומצאנו כמה דרכים ביישוב סתירה זו:

א. תוספות תירצו[ס], שלעולם טעמו של רבי יהושע הוא מסברא, שסבר שמי פירות הם זיעה בעלמא, ומסברא גם היוצא מזיתים וענבים הוא זיעה בעלמא, והגזירה שוה נצרכת ללמדנו שהיוצא מן הזיתים והענבים נחשב כפרי עצמו ואינו זיעה בעלמא, שדבר זה למדנו מתרומה לביכורים ומביכורים לערלה[סא]. **ובקרן אורה** (נדרים נג: ד"ה ומש"כ) תמה על תירוצם, שאין זה מסתבר

מז (תרומות פי"א מ"ג) שאין סופגין את הארבעים משום ערלה אלא על היוצא מן הזיתים והענבים. **מד. כמו** שאמרו בנדרים (נג.). **מה. וכתב** הברכת ראש (ד"ה הא) שקשה רק לשיטת הרשב"א עצמו [הובא להלן] שחילק בין מי שלקות לדובשא דתמרי משום שבמי שלקות השלקות עומדים להוציא מימיהם, מה שאין כן בדובשא דתמרי, ואם כן קשה שהספוניות הרי עומדות להוציא מימיהם. אבל לשיטת הרא"ש הטעם במי סחיטת הפירות שאין מברכים בורא פרי העץ, הוא משום שאין בהם טעם הפרי, ואם כן אף אם עומד לכך אין מברכים בורא פרי העץ [ולהלן הובא בזה מחלוקת המשנה ברורה והחזון איש, מה יסבור הרא"ש אם הפרי עומד ליסחט, האם מברכים בורא פרי העץ]. **מו. מלשון** זה משמע שזיעה בעלמא הכוונה שאינו חשוב, והוא כפירשא בעלמא, ולעיל הובא בשם החכם צבי שכתב שאין לפרש כך. **מז. וכן** כתבו הט"ז (סק"ו) והמגן אברהם (סק"כ) והביאם המשנה ברורה (סק"נ), וביאר זאת יותר, שבוסר הם ענבים טובים אלא שלא נגמרו עדיין, ולכן מברכים בורא פרי האדמה, אבל ספוניות הם ענבים מקולקלים שלעולם לא יהיו יותר טובים, ועומדים רק לחומץ, ולכן ברכתם כברכת החומץ. **מח. וכן** מבואר בסוגיין שהגמרא דימתה דינו של רבי יהושע לדברי מר בר רב אשי שאין מברכים על דובשא דתמרי בורא פרי העץ מפני שהוא זיעה בעלמא. ושם בפסחים סובר רב זירא שהטעם שאין מברכים עליהם בורא פרי העץ מפני שהמשקים הם שלא כדרך הנאתם. ובחולין (קכ:) נתבאר שנלמד מפסוקים, ולהלן יתבאר מדוע צריכים גם פסוק וגם סברת זיעה בעלמא. **מט. כתב** המנחת ברוך (סי' נט ענף ג ד"ה ומה) שקושיית התוספות היא רק לפי דעת הראשונים (תוספות חולין צח: ד"ה רבא, רא"ש שם פ"ז סי' לא) שלוקים על איסור טעם כעיקר, ואף אם אינו אוכל כזית מן האיסור עצמו כי גם ההיתר נהפך להיות איסור, אך לדעת הר"י מאורליינש (הובא שם) שאין מלקות על טעם כעיקר, וכן לשיטת הרמב"ם (מאכלות אסורות פט"ו ה"ג) שלוקה בטעם כעיקר רק אם אוכל כזית מן האיסור עצמו, לא קשה כלום, שלשיטתם במי פירות אין שייך חיוב מלקות מדין טעם כעיקר. **נ. והוסיף** שאף שבכל האיסורים שנתרבה בהם אוכל מחוי, שוב אף טעם העובר ממאכל למשקה אסור, אך בערלה שאינו חייב [לשיטת החכם צבי], שוב אין לחייב עליו מדין טעם כעיקר. **נא. כמו** שלמדו בחולין (קיב:) מהפסוק 'הטמאים' (ויקרא יא לא) לרבות צירן ורוטבן של טריפה. **נב. והוסיף** שמה שאמרו בפסחים (מד:) שטעם כעיקר בערלה אסור מדאורייתא, הוא רק לפי רבי אליעזר המחייב בכל מי פירות של ערלה, כמבואר בחולין (קכ:). **נג. וכן** תירצו המנחת ברוך (שם), הרש"ש (פסחים כד: בתוס' ד"ה אלא), החלקת יואב (מ"ת יו"ד סי' טו ד"ה אך כ"ז) והחזון איש (או"ח סי' לג סק"ה ד"ה והנה). ובקהלות יעקב (סי' כא אות ג) דחה, שאף שבמי פירות אין טעם הפרי לענין לברך עליהם מחמת כן ברכת הפרי, לא מסתבר שאין בהם טעם קלוש כשיעור הטעם שנותן הפרי בחמישים ותשעה חלקים של היתר, ועינינו רואות שיש במשקים היוצאים מהפרי הרבה מטעם הפרי. **נד. ודעת** התוספות שלא תירצו כן, משום שסוברים שהמשקים שבפרי הם חלק מהפרי. ובזה מתרץ גם מדוע אין אוסרים את המשקים היוצאים מפירות ערלה משום היוצא מהאיסור שאסור, כי יוצא מהאיסור היינו שנתהווה מהאיסור, ואילו המשקים נתהוו מהאילן ולא מהפרי [ולהלן יתבאר מה שכתב האבי עזרי והתורת זרעים מדוע אינו נאסר מדין יוצא מהאסור]. ובדרך אמונה (ביאור ההלכה, תרומות פי"א ד"ה וכן) הוכיח כפירוש זה מדברי הר"ש בשביעית (פ"ז מ"ו) שכתב, שלפי מי שמפרש שקטף היינו קטף שיוצא מהפרי, הטעם שאינו נוהג בו קדושת שביעית לדעת רבי שמעון, הוא משום שאין זה נחשב ליוצא מהפרי, אלא שהקטף והפרי שניהם גדלים באילן, והקטף בטל לאילן עצמו. אך מביא שהקשו עוד מדוע לא אסורים המשקים מחמת שנהנה מהפרי, וערלה אסורה בהנאה [עיין מה שכתב בזה החזון איש (טבול יום הוספה לסי' ד סק"ז)]. ועוד קשה שהמשקים יאסרו מחמת שהם טפל לפרי כמו שנאסר שומר לפרי. ולכן מבאר שהפסוק שמתיר משקים היוצאים מהערלה מגלה שבערלה לא נאסרו המשקים אף מחמת כל הדינים הנ"ל. **נה. ר"ש** (תרומות פי"א מ"ג), רמב"ן (חולין קכ: ד"ה ודאמרינן) ורשב"א (ד"ה דבש). **נו. מדברי** הראב"ד (הובא ברשב"א שם) נראה שסובר שסברת זיעה בעלמא נאמרה רק כשיצאו המשקים מאליהם ולא שיצאו על ידי שכתשו הפירות, ודבש שיוצא על ידי כתישה יש ללמוד רק מהפסוק ולא מסברא. ויתבאר להלן באריכות. **נז. תוספות** (פסחים כד: ד"ה אלא, חולין קכא. ד"ה והדר), ר"ש (שם) ורמב"ן (שם). **נח. כן** כתבו התוספות בפסחים והראשונים הנ"ל, אך התוספות בחולין העמידו קושיא זו על שיטת רבי זירא בפסחים שם, שסבר שהפטור לרבי יהושע הוא משום ששתיית מי פירות אינה דרך הנאתם, ואין לוקין על האיסורים אלא דרך הנאתם. וביאר בזה בעל שו"ת פני יהושע (בתשובה הנדפסת בשו"ת בית אפרים או"ח סי' מח) שלדעת התוספות אביי לא נחלק על רבי זירא שסבר שמי פירות נחשבים הנאה שלא כדרך, אלא שדחה ראייתו מדברי רבי יהושע משום שיש לפטור במי פירות גם מטעם שהם זיעה בעלמא. ולכך הקשו תוספות מדוע צריך פסוק למעט מי פירות, הרי לכולי עלמא אין זו דרך הנאתם. אמנם המהר"ם (חולין שם) כתב שיש לגרוס בתוספות בחולין כמו בתוספות בפסחים שהקושיא היא מאביי שאמר שהטעם הוא כי הם זיעה בעלמא. ועיין עוד בזה בפני יהושע (סוף קידושין, פסק בענין חדש ד"ה נחזור - השני). **נט. מבואר** שם שלומדים ערלה בגזירה שוה פרי פרי מביכורים, ותרומה נלמד מביכורים שהמשקים כמותם, וכל זה רק ביין ושמן שביכורים נלמדים בהיקש מתרומה, שכתוב בה תירוש ויצהר, ולכן אף בערלה לוקה רק על היוצא מן הזיתים וענבים ולא על היוצא משאר מי פירות. **ס. כן** תירצו בפסחים שם, ובעל שו"ת פני יהושע (שם) והמהר"ם (שם) ביארו שזו גם כוונת תירוץ התוספות בחולין. **סא. ומבואר** בדברי התוספות שמסברא גם יין ושמן היו זיעה בעלמא. וכן כתבו בפירוש בתוספות בבבא בתרא (צו: ד"ה אחד), וכן כתב הריטב"א בפסחים (שם ד"ה אמר ר' זירא), והוסיף שמשום שהתורה ריבתה שיין ושמן הם כפרי עצמו, לכן החשיבום חכמים גם לענין הברכה. ועיין ברא"ש (סי' ג) שהביא שה"ר אליעזר ממיץ הקשה, איך מברכים על יין בורא פרי הגפן, הרי יש פסוק מיוחד לחייבו בביכורים, כמו שאמרה הגמרא בחולין (קכ:) 'פרי אתה מביא ואי אתה מביא משקה, הביא ענבים ודרכן מנין תלמוד לומר תביא', ומבואר שבלי הריבוי לא היה יין בכלל פרי, ועוד שדרשו זאת רק אם הביא ענבים ודרכן אבל יין גמור ודאי אינו פרי, ואם כן גם לענין ברכה אינו פרי, ומדוע אין מברכים עליו שהכל, כמו שאמרו בדובשא דתמרי. ותירץ, שאמנם מסברא היינו אומרים שהוא חשוב פרי, אלא שכיון שכתוב בערלה 'אכילה' היה אפשר ללמוד מזה שמשקה היוצא אינו חשוב פרי, והיינו לומדים כן גם לגבי ביכורים וברכה שאינו פרי, ולכך יש את הפסוק לענין ערלה שהוא כן פרי [והפסוק שם מלמד גם לגבי יין גמור], ומשם נלמד גם לענין הברכה. ועיין בחדש האביב (ד"ה הא) שמהתוספות בחולין (שם) משמע שהפסוק מרבה יין ושמן כדי שלא נטעה ונחשוב ששמן ויין הם זיעה, אבל בתוספות בפסחים (שם) משמע שהפסוק מרבה שאף שהוא זיעה נחשב משקה, ולכאורה לפי זה שנחשה זיעה אלא שהתורה ריבתה לענין ערלה ותרומה וביכורים, מדוע אין מברכים על יין ושמן שהכל והרי הם זיעה בעלמא, ותירץ, שכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, וכיון שלענין תרומה וביכורים וערלה ריבתה התורה שהם פרי, החשיבום חכמים פרי גם לענין ברכה. ועיין עוד בקרן אורה (שם) מה שכתב בזה.

שצריך פסוק לרבות את היוצא מזיתים וענבים, ובלי הפסוק היו אומרים שנחשב זיעה בעלמא, שהרי אמרו בברכות (לה:) שאף שבכל מי פירות ברכתם היא שהכל, ביוצא מזיתים וענבים אין ברכתם שהכל, הרי שאף כשאין את הגזירה שוה מביכורים ידענו מסברא שהיוצא מזיתים וענבים אינו זיעה בעלמא[סב]. וכן הקשה **בחידושי רבינו מאיר שמחה** (חולין קכ: ד"ה אולם הנה), והוסיף להקשות ממה שאמרו בשבת (קמה.) שמדאורייתא אין חיוב משום מפרק אלא בסוחט זיתים וענבים, משום שהעיקר בהם הוא היין והשמן. **ובחלקת יואב** (שו"ת, ח"א יו"ד סי' טו קושיא ה) הקשה שאף שצריך את הפסוק, מכל מקום עדיין יקשה מדוע צריך לסברת זיעה בעלמא, הרי מהגזירה שוה 'פרי פרי' יש ללמוד שרק היוצא מן הזיתים וענבים כמותם, ולא היוצא משאר פירות[סג].

ב. הרמב"ן (חולין קכ: ד"ה ותאמרינן) **והרשב"א** (ד"ה דבש) תירצו, שאחר שלמדנו מהפסוקים שאין חשובים משקים היוצאים משאר הפירות כפירות עצמם, אנו מפרשים שטעמו של דבר הוא משום שמי פירות הם זיעה בעלמא, וממילא ברכתם היא שהכל[סד]. ובחלקת יואב (שם ד"ה והנלענ"ד) הקשה, שאם כן מדוע צריך ללמוד מגזירה שוה פרי פרי ערלה מביכורים הרי מאחר שגילתה התורה שלענין תרומה וביכורים אין משקה היוצא מהם כמותם, והיינו משום שהוא זיעה בעלמא, ממילא אף בערלה הדין כן. ותירץ, שכיון שערלה אסורה בהנאה, היה מקום לחייב על שתיית משקים היוצאים מהפרי אף שהם זיעה בעלמא, כיון שנהנה ממה שנגרם מן הפרי, ולכך צריך ללמוד מגזירה שוה לפוטרו, משום שנהנה שלא כדרך הנאתו, או משום שזה זיעה בעלמא.

ג. בחכם צבי (שו"ת, סי' כ) כתב, שיש מחלוקת הסוגיות בביאור דעת רבי יהושע, שבסוגיא בפסחים רבי זירא סבר שטעמו של רבי יהושע הוא מסברא, מחמת שאין זה כדרך הנאתם, ואביי השיבו שאף לדבריו שרבי יהושע למד כן מסברא, סברתו אינה מחמת שאין זה כדרך הנאתם, אלא מחמת שמי פירות הם זיעה בעלמא. והסוגיא בחולין סברה שרבי יהושע למד כן מגזירה שוה. ומה שמבואר בסוגיין שלרבי יהושע ברכת מי פירות היא שהכל ולא בורא פרי העץ משום שהם זיעה בעלמא, יכול להתפרש אף לפי הסוגיא בחולין שנלמד מגזירה שוה, משום שרק לענין איסורי אכילה שתלויים בטעם המאכל צריך ללמוד מגזירה שוה לפטור מי פירות שהרי יש להם טעם הפרי, אך לענין ברכה כיון שמי פירות הם זיעה בעלמא אינם נקראים פרי, ולכך ברכתם שהכל[סה].

ד. בחוות דעת (סי' קה ביאורים סק"ג) תירץ, שכדי להתיר משקה היוצא מן הפירות צריך לשני הטעמים, שאילו לא היה המשקה נחשב לזיעה, אלא היה כמיחוי גוף הפרי, אף על פי שלמדנו מביכורים שאין חייבים עליו משום אכילה, עדיין היה אסור בערלה משום איסור הנאה [כמבואר בתוספות בחולין (קכ. ד"ה אלא)], ולכך צריך לטעם שהוא כזיעה ואין כאן גוף הפרי. אך גם טעם זה לבד אינו מספיק, שיש מקום לאסור זיעה בעלמא מדין טעם כעיקר, שהרי יש בזיעה את טעם הפרי [כמו שהקשו התוספות בפסחים (שם ד"ה אלא)], וכמו כן היה מקום לאסור זיעה במה מצינו משרצים שלוקה אף על זיעה שלהם [כמבואר בתוספות בחולין (קיב: ד"ה הטמאים)], לכך צריך ללמוד מביכורים שאין חייבים על משקה היוצא מהפירות.

ה. באבי עזרי (מאכלות אסורות פ"י הכ"ג) תירץ שיש שני נידונים לאסור מחמתם שתיית מי פירות, האחד אם שתייתם נחשבת כאכילת הפרי עצמו, ועוד יש לדון שאף אם שתייתם אינה כאכילת הפרי עצמו, יש לאסור את המשקה מחמת היוצא מן האסור אסור (בכורות ה:). והסוגיא בחולין דנה לחייב בשתיית מי פירות משום שהם נחשבים כאכילת גוף הפרי, ועל זה אמרו שרבי יהושע לומד מגזירה שוה שהמשקים אינם נחשבים כגוף הפרי. ואילו הסוגיא בפסחים דנה לחייב מצד היוצא מן הפרי, ועל זה אמרו שאין לאסרו, או מחמת שהפרי דרכו באכילה ולא בשתיה, ולכן אין לאסור את המשקים שאינם כדרך ההנאה מהפרי, כסברת רבי זירא, או משום שהמשקה נחשב זיעה בעלמא ואינו חשוב יוצא מן הפרי, כסברת אביי[סו].

ו. בתורת זרעים (תרומות פי"א מ"ג) תירץ שצריך לשני הטעמים, שאילו לא היה המשקה נחשב זיעה בלבד, לא היה מקום למעטו מהפסוק, כיון שהוא נחשב כפרי עצמו ולא נתמעט מפרי, ורק בגלל שהמשקה נחשב זיעה יש ללמוד מהפסוק שהצריך פרי דווקא, שמי פירות אינו חייב עליהם כיון שאינם גוף הפרי אלא יוצאים ממנו והפסוק מחייב רק על הפרי ולא על היוצא ממנו. ונמצא שרבי יהושע שפטר את השותה מי פירות, בהכרח סבר שהם זיעה בעלמא. ולכך אמרו בסוגייתנו שלשיטת רבי יהושע ברכת מי פירות היא שהכל מפני שהם זיעה בעלמא, שהרי אם לא היו המי פירות זיעה בעלמא, לא היה שייך למעטם מהפסוק[סז].

דין מי פירות בשאר איסורים לרבי יהושע

שם. מבואר מדברי הגמרא בחולין (קכ:) שלדעת רבי יהושע אין חייבים על מי פירות בערלה תרומה וביכורים, אלא על היוצא מן הזיתים והענבים בלבד. ולא נתבאר מה סבר רבי יהושע בדין מי פירות בשאר איסורי התורה, ונחלקו בזה **הראשונים והאחרונים**.

הרמב"ן בחולין (שם ד"ה ומשמע) כתב, שנראה שלפי מסקנת הגמרא שלרבי יהושע שבתרומה ביכורים וערלה אין מי פירות כפירות, אלא בזיתים וענבים בלבד, הוא הדין בשאר איסורים כגון טבל חדש שביעית וכלאים, שאין לוקים על היוצא מהן, אלא על היוצא מהזיתים והענבים בלבד[סח].

אמנם בפסקי הריא"ז בחולין (שם ד"ה וכן) פסק שרק בערלה ותרומה וביכורים אין משקים היוצאים משאר הפירות כמותם, ואיסורם מדרבנן, ובזיתים וענבים בלבד איסורם מן התורה, אך בכל שאר איסורי תורה משקים היוצאים מכל הפירות כמותם. וכן פסק **החכם צבי** (שו"ת, סי' כ) שאף לרבי יהושע שאין חייבים בערלה ובתרומה על מי פירות, מודה בטבל וחדש ושאר איסורים הבאים מאליהם שמשקה היוצא מהם כמותם.

ובעל שו"ת פני יהושע (בתשובה הנדפסת בשו"ת בית אפרים או"ח סי' מח) פסק שלדעת רבי יהושע יש חילוק בין מי פירות שנסחטו מהפרי, שהשותה אותם פטור מחמת שאין זה כדרך אכילתו, ואין חייב עליהם בכל איסורי התורה, ובין פרי שנימוח ונעשה משקה ששתייתו נחשבת כאכילה כדרך, שחייב עליו בכל איסורי התורה, ואף בתרומה ביכורים וערלה. וכן העלה **המנחת ברוך** (סי' נט ענף ג), אלא שכתב שהטעם לפטור בשתיית מי פירות הוא משום שהם זיעה בעלמא ואינו גוף הפרי, מה שאין כן במיחוי שנחשב כגוף הפרי[סט].

מדוע במי פירות מברכים שהכל ובמי שלקות מברכים כברכת הירק

שם. בגמרא להלן (לט.) אמר רב פפא שמים שבישלו בהם ירקות, ברכתם בורא פרי האדמה כברכת הירקות. והקשו **הראשונים**[ע] ממה שאמרו כאן בגמרא, שדובשא דתמרי ומי פירות, הם זיעה בעלמא וברכתם שהכל, ומה החילוק אם סחטו את הפירות והוציאו מימיהם, שברכתם שהכל, להיכן שבישלו את הפירות ויצאו מימיהם שברכתם כברכת הפירות. ונאמרו בזה כמה תירוצים **בראשונים ובאחרונים**:

א. הראב"ד (הו"ד ברשב"א ד"ה דבש) סובר, שמה שאמרו שדובשא דתמרי ברכתם שהכל, נאמר רק בדבש הזב מאיליו שהוא נחשב זיעה בעלמא, אבל אם כתש הפירות ויצאו מהם משקים, ברכתם בורא פרי העץ, שנחשבים פרי, ורק מה שיוצא מאיליו נחשב זיעה, ולכן מי שלקות, שאין המשקים יוצאים מאיליהם אלא על ידי בישול, אינם זיעה וברכתם כברכת הפרי.

ב. הרשב"א תירץ, שיש חילוק בין דבר שדרכו בכך, לדבר שאין דרכו בכך, שדבר שדרכו בכך בבישול או בסחיטה, מברך בין על מי הבישול בין על

סב. ולכאורה למה שנתבאר בהערה הקודמת מהריטב"א מיושבת קושייתו, שאחר שלמדנו שנחשב פרי מהגזירה שוה, החשיבו את זה חכמים לפרי גם לענין הברכה. **סג. ובאבי עזרי** (מאכלות אסורות פ"י הכ"ג) הקשה על תירוץ זה, הרי בגמרא בחולין משמע להיפך, שעיקר הדרשה היא לחדש שאין אסורים שאר מי פירות משום ערלה [שביארו במה חולק רבי יהושע על רבי אליעזר שסובר שכל מי פירות חשובים פרין], ואילו לתירוץ התוספות עיקר הלימוד הוא לאסור יין ושמן. וקושיא זו מרומזת כבר במהר"ם בחולין (קכא. בתוס' ד"ה והדר) ובחכם צבי (שו"ת, סי' כ). **סד. והוסיף** הרשב"א שזה רק בפירות שאין הדרך לסוחטם אלא לאוכלם, אך פירות שהדרך לסוחטם ברכתם היא בורא פרי העץ, וכפי שהיוצא מזיתים וענבים אינו זיעה בעלמא משום שהדרך לסוחטם. וכתירוץ זה כתב הפני יהושע (סוף קידושין, פסק בענין חדש ד"ה נחזור - השלישי). ובחלקת יואב (שם ד"ה והנלענ"ד) ציין שמצינו בתוספות בשבועות (כב: ד"ה איבעית) שיש מקומות שהתורה כתבה פסוק כדי להשמיענו סברא, כאשר אין הסברא פשוטה כל כך שאפשר להכריע על פיה בלא פסוק. וכן כאן בפסוק נתגלה שהסברא שמי פירות הם זיעה בעלמא היא סברא גמורה. **סה. ואין** כוונת דברי הגמרא שמי פירות הם זיעה לומר שזהו דבר שאינו חשוב ולכך ברכתם שהכל, אלא שכיון שהפרי אינו עשוי למשקה אלא לאכילה, לכן המשקה לא נקרא פרי. ונתבאר לעיל באריכות. **סו. אמנם** אילו לא היינו לומדים מהגזירה שוה שאינם נחשבים כגוף הפרי, היה אסור על אף טעמים אלו, שכיון שהם גוף הפרי הרי זה עצמו דרך ההנאה של האיסור כשהוא בצורה זו, ואף שזה זיעה אך סוף סוף זה הפרי האסור בעצמו. **סז. והוסיף** שבדעת רבי אליעזר המחייב על שתיית מי פירות, לכאורה היה מקום לדון אם טעמו משום שסבר שמי פירות אינם זיעה, או שלעולם הם כזיעה ומכל מקום לא נתמעטו מן הפסוק. אכן יש להוכיח שלרבי אליעזר מי פירות אינם זיעה, מכך שלשיטתו אפשר להביא ביכורים ממי פירות, והרי בביכורים צריך פרי ולא יוצא מן הפרי, ובהכרח שמי פירות הם כפירות עצמם. ומיושב מה שמשמע בסוגיין שלשיטתו ברכת מי פירות היא בורא פרי העץ. **סח. וכן** פסק הלחם משנה (על המשניות, תרומות פי"א מ"ב, הו"ד בש"ך יו"ד סי' רצג סק"ו) ששכר הנעשה מן שעורים של חדש מותר, כיון שלרבי יהושע אין משקה היוצא מן הפירות אסור. ומדברי הלחם משנה מבואר שאף מדרבנן אין איסור לשתות שכר של חדש, ובזה תמה עליו הפני יהושע (סוף קידושין, פסק בענין חדש ד"ה העולה) שבודאי איסור מדרבנן יש בכל מי פירות אף לרבי יהושע. **סט. ועל** פי זה תירץ את קושיית החכם צבי (שו"ת, סי' כ) על דברי הגמרא בסוגיין שהוכיחה שדבש תמרים ברכתו שהכל משום שהוא זיעה בעלמא, מכך שלרבי יהושע אין חייבים עליו מלקות בערלה, והקשה מדוע לא הוכיחה הגמרא להיפך מכך שבשאר איסורים מודה רבי יהושע שחייב מלקות על היוצא. וכמו כן הקשה על דברי הגמרא בפסחים (כד:) שהוכיחה שאין חייבים באיסורי אכילה אם אכלם שלא כדרך, מכך שאין חייבים על משקה היוצא מן הפירות של ערלה. וקשה שאדרבה יש להוכיח להיפך מכך שחייב לרבי יהושע על משקה היוצא משאר איסורים. אך לפי מה שנתבאר לא קשה, שבמי פירות סבר רבי יהושע שפטור בכל איסורי התורה, משום שהם זיעה בעלמא, ולכך ברכתם שהכל, ורק בפירות שנימוחו מודה שחייב עליהם. ובדברי החזון איש (או"ח סי' לג סק"ה ד"ה אמנם נראה דהני) מבואר, שדין המחה גוף הפרי תלוי במחלוקת בין שני תירוצי התוספות בחולין (קכ: ד"ה היכא). **ע. תוספות** (שם ד"ה מיא), רא"ש (סי' יח) ורשב"א (ד"ה דבש).

המים שנסחטו מהפרי כברכת הפרי, ודבר שאין דרכו בבישול או בסחיטה, אם סחטו או בישלו מברך על המים שהכל, ולכן במי שלקות שמבואר שמברך עליהם כמו הירקות, הוא משום שדרכן בכך, שרוב אכילת הירקות הוא על ידי שליקה, ודובשא דתמרי אין דרך אכילת התמרים בכך לאכלם על ידי סחיטה, ולכן מברך על דובשא דתמרי שהכל[עא].

ג. הרא"ש (סי' יח) כתב, שבמי הבישול של הירקות, נכנס יותר טעם הירק למים[עב], אבל במים שיוצאים מהפרי על ידי סחיטה אין נכנס כל כך טעם הפרי, ולכן כשסוחטים את הפירות, מברכים על המים היוצאים מהם שהכל. וכתב שאף מים שמבשלים בהם את הפירות, אפשר[עג] שברכתם כברכת הפרי, כיון שבהם יש יותר טעם הפרי ממי סחיטת הפרי.

ד. המרדכי (רמז קסה) כתב, שמי שלקות של ירקות עומדים לטבל בהם הפת, ולכן נחשבים אוכל, ומברכים עליהם כברכת הפרי, כמו שאמרו בשבת (קמד:) שמשקה הבא לאוכל הוא כאוכל[עד], אבל דובשא דתמרי ומי תותים ויין תפוחים עומדים אחר סחיטתם לשתיה, ולכן מברכים עליהם שהכל.

ה. ויש ראשונים[עה] שכתבו, שאכן אם שותים רק את המי השלקות לבדם, ואין אוכלים יחד איתם את הירקות, מברכים שהכל, ומה שאמרו שמברכים על מי השלקות כברכת הירקות, מדובר כשאוכלים את הירקות יחד עם מימיהם, שאז מי השלקות נעשים טפלים לירקות ונפטרים בברכתם, ולכן בדובשא דתמרי ובשאר מי פירות, שאין שותים אותם יחד עם הפרי, ולא נעשו טפלים לפרי, ברכתם שהכל.

ו. יש שכתבו[עו] שדעת שו"ת הרא"ש (כלל ד סי' טו) לחלק חילוק נוסף שמי שלקות הבישול הוא לצורך הפירות, ולכן ברכתם כברכת הפירות, אבל מי סחיטת הפירות, הסחיטה היא לצורך מימיהם, ולכן ברכת מי הסחיטה שהכל.

ז. הפני יהושע (להלן שם בתוס' ד"ה מיא) **כתב שכוונת התוספות לחלק**, שבשלקות שהירק קיים בתוך המשקה וברכתו בורא פרי האדמה, מברך גם על מימיו [גם כששותה אותם לבדם] בורא פרי האדמה, אבל בסחיטת הפרי שלא נשאר הפרי קיים, ואין מברך עליו בורא פרי העץ, לכן ברכת מימיו שהכל.

ויתבאר כל זה בארוכה להלן (שם) בדברי הגמרא 'אמר רב פפא פשיטא לי' וכו'.

מה הדין בפירות שרוב נטיעתם הוא על דעת המשקה היוצא מהם אם יהיה דינם כיין ושמן

שם. בתרומות (פי"א מ"ג) מבואר שמשקה של כל שאר הפירות אינו נחשב פרי, חוץ מזיתים וענבים, שמשקה היוצא מהם נחשב פרי. וכן מבואר לעיל (לה:) שיין ושמן נחשבים פרי, ואף שהם משקים שיוצאים מהפירות, ונשתנו ממה שהיו, מכל מקום לא נגרע ברכתם[עז].

ובחזון איש (או"ח סי' לג סק"ה) הסתפק, אם זה דין מוכרע שרק זיתים וענבים עומדים לסחיטה ומשקה היוצא מהם חשוב כמותם, ואף אם ישתנה הדבר באחד מן הדורות, שיהיה הדרך לסחוט פרי אחר, בטלה דעתם, ויחשב המשקה זיעה בעלמא, או שבכל דור דנים הדבר לפי הדור, ואם באחד מהדורות יהיה עוד פרי שיהיו רגילים לסחטו, המשקה הנסחט יחשב פרי, כמו הנסחט מזיתים וענבים. ולפי זה דן על זמנינו שרוב התפוזים עומדים לסחיטה, אם מברכים על מיץ תפוזים בורא פרי העץ[עח].

ומתחילה כתב שיש לדון כן לפי הרשב"א [הובא לעיל] שסובר שפרי שהדרך לסחטו, המשקה היוצא ממנו נחשב פרי, אבל לשיטת הרא"ש שבסחיטה אין יוצא טעם הפרי, לא יחשב פרי. אבל אחר כך כתב, שיש לומר שאף הרא"ש מודה שאם רוב הפירות עומדים לסחיטה, אף שאין לו טעם הפרי, ברכתו בורא פרי העץ. אמנם דעת **המשנה ברורה** (סי' רב סק יז, שעה"צ אות כה) שלשיטת הרא"ש, אף פרי שרובו עומד לסחיטה, מברך על המשקה הנסחט שהכל, שהוא זיעה בעלמא[עט].

שיטת הראב"ד לחלק בין דבש תמרים היוצא מאליו ליוצא על ידי סחיטה

שם. לעיל הובאה שיטת **הראב"ד** (רשב"א ד"ה דבש) שסובר שמי פירות ברכתם שהכל רק בדבש הזב מאליו שנחשב זיעה בעלמא, אבל אם כתש הפירות ויצאו מהם משקים, מברכים בורא פרי העץ, שנחשב פרי[פ]. והוכיח כן ממה שמצאנו במי שלקות (להלן לט.) שברכתם כברכת הפרי, ולא גרע סחיטת מי הפירות ממי שלקות, ומה שאמרו שמי פירות ברכתם שהכל, הוא רק היכן שזבו מאליהם, שהם נחשבים זיעה בעלמא.

ולפי זה הקשה הראב"ד על מה שאמרו בגמרא שמר בר רב אשי שסובר שמי פירות ברכתם שהכל, סובר כמו רבי יהושע שהשותה מי פירות של תרומה פטור מן החומש, והרי רבי יהושע שפוטר מחומש את השותה מי פירות של תרומה, סובר שפטורים אפילו אם כתשן, ואין טעמו של רבי יהושע משום שהוא זיעה בעלמא, אלא משום שנלמד מביכורים, ומשם נלמד שכל מי פירות חוץ מזיתים וענבים אינם פרי, אפילו אם כתשן והוציא מהם המשקים [שהרי יין ושמן יוצאים מהפרי על ידי כתישה, ומבואר שרק הם נחשבים פרי, ושאר המשקים היוצאים מהפירות אינם נחשבים פרי, ומשמע אפילו שיצאו על ידי כתישה כיין ושמן]. ותירץ, שמה שאמרו שמר בר רב אשי סובר כרבי יהושע, היינו שסובר כמותו רק היכן שלא כתשו הפירות והוציאו מהם המשקים, אלא שיצאו המשקים מאליהם, שנחשבים זיעה, אבל אם יצאו על ידי כתישה, נחשבים כעיקר הפרי, ומברך כברכת הפרי כמו במי שלקות, ובזה אינו סובר כרבי יהושע.

והקשה שהרי יתכן שאף רבי אליעזר מודה בזה שהיכן שיצאו המשקים מאליהם שהם כזיעה בעלמא, שלא מצאנו שנחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע אלא במשקים שיוצאים על ידי סחיטה, ומדוע אמרו שמר בר רב אשי סובר דווקא כרבי יהושע. ותירץ, שרבי אליעזר הוא רק ספק אם סובר כן, שלא מצאנו מפורש בדבריו שסובר כן, אבל רבי יהושע ודאי סובר כן, שהרי אפילו אם

עא. **ותלמידי** רבינו יונה (לט. ד"ה ומיא) כתבו לחלק שמיא דסלקא אישתנו לעילויא אבל דובשא דתמרי אישתנו לגריעותא. ונראה שחילוקם הוא כחילוק הרשב"א, שאם אישתני לעילויא ממילא דרכו בכך, ואם אישתני לגריעותא אין דרכו בכך. עב. **החזון** איש (שם ד"ה והנה, ד"ה ודעת) מבאר ששיטת הרא"ש שכיון שנכנס טעם הפירות במים אם כן מדין 'טעם כעיקר' נחשבים המי פירות כפרי. וכתב שכן שיטת התוספות בחולין (קיג: ד"ה ורוטבן), וזה גם כוונת התוספות להלן (שם ד"ה מיא) שכתבו שיש לחלק בין מיא דסלקא לדובשא דתמרי. ועיין תוספות בפסחים (כד: ד"ה אלא) שהקשו מדוע מי סחיטת הפירות הם זיעה בעלמא, הרי 'טעם כעיקר'. ולפי דברי החזון איש תוספות בחולין והרא"ש מתרצים קושיא זו, שרק בבישול נכנס טעם הפרי במים, אבל בסחיטת הפירות אין נכנס הטעם במים [וכן הובא לעיל בשם כמה אחרונים]. ולהלן בסמוך הובא מהט"ז שגם כתב שכוונת הרא"ש עצמו לומר שאפשר שכוונת התוספות במה שכתבו שיש לחלק, היא כמו שהוא חילק. אבל הפני יהושע (להלן שם בתוס') כתב, שאם התוספות היו מתכוונים לחילוקו של הרא"ש היה להם לפרש, ולכן פירש בכוונת התוספות פירוש אחר, והובא בביאור. עג. **ומשמע** מלשון 'אפשר' שהרא"ש מסתפק בדין זה, וכן כתב הבית יוסף (או"ח סי' רב סי"א ד"ה ומכאן). אמנם הב"ח (ס"ז) והט"ז (סק"ט) הקשו שבסימן ר"ה הביאו הטור בלי להסתפק כלל. ולכן כתב הב"ח שרק בפירות שאמרה הגמרא שמימיהם זיעה בעלמא על זה כתב הרא"ש ש'אפשר' שבבישול רב עד שנכנס טעם הפרי במים יהיו מימיהם כמותם, אבל בפירות שידוע שנכנס טעם הפרי במים סובר הרא"ש בודאי שמברך כברכת הפרי. והט"ז כתב, שהרא"ש אינו מסתפק כלל ופשוט לו שמברך על מי הבישול כברכת הפרי, ומה שכתב בלשון 'אפשר' הוא לגבי מה שכתבו התוספות (להלן שם) 'יש לחלק' ולא פירשו החילוק, ועל זה כתב שאפשר שזה החילוק שנתכוונו התוספות, אבל לעיקר הדין פסק בודאי שברכת המים כברכת הפרי. ובהגהות רבי עקיבא איגר (סק"ז) תירץ קושיית הט"ז שבסימן ר"ה שמדובר בירקות לא שייך להסתפק, שהרי זה דין הגמרא שעל מי שלקות מברכים בורא פרי האדמה, ורק בסימן ר"ב שמדובר בפירות כתב הטור בלשון ספק כמו שכתב הרא"ש. [וכתב החזון איש (שם ד"ה והנה), שספיקו של הרא"ש הוא רק לענין ברכה, שכיון שאין כאן רק טעם הפרי, ולא נטעו את הפרי על דעת זה, אפשר שאין מברכים כברכת הפרי, אבל לענין שאר איסורים, סובר הרא"ש שמדין טעם כעיקר, אסורים המשקים כמו הפרי עצמו]. עד. **ומפורש** שם בדבריו שלפי זה גם אם סוחטים ירקות מברכים על מימיהם בורא פרי האדמה. וכן הביא הטור (או"ח סי' רה ס"ג) בשם אחיו ה"ר יחיאל, וכן היא שיטת רבינו מנוח (ברכות פ"ח ה"ד). אבל הטור חולק וסובר שבסחיטה אישתני לגריעותא ומברכים שהכל. עה. **ראא"ה** (להלן שם ד"ה וכתב), מאירי (שם ד"ה מים) בפירושו השני ושיטה מקובצת (שם ד"ה פשיטא). עו. **להלן** (לט. בענין 'חידוש הלא"ש שאם שולקים לצורך המים מברכים שהכל' וכו') יתבאר שנחלקו הפוסקים בדבריו, יש שכתבו שהרא"ש בתשובותיו בא לבאר חילוק נוסף בין מי בישול למי סחיטת פירות, וכך היא שיטת הדרכי משה (סי' רה אות ג) ולפי זה חולק על מה שכתב בפסקיו. ויש שסוברים שהרא"ש בתשובותיו סובר כמו שכתב בפסקיו, ומה שמחלק אם שלקוהו לצורך מימיו בא לבאר רק החילוק בין מי שלקות לשכר, אבל אינו מחלק בין מי פירות למי שלקות. עז. **ברש"י** (ד"ה ור' יהושע) כתב, שאין לך פרי הניתן למשקה אלא זיתים וענבים בלבד. ונראה כוונתו שזיתים וענבים נוטעים אותם לצורך המשקה, ולכן היין ושמן לא נגרעו מברכתם, הואיל ועיקר נטיעתם היא כדי לעשות מהם משקים, וחשוב משקה היוצא מהם כגוף הפרי, מה שאין כן שאר פירות הואיל ואינם עומדים לעשות מהם משקים, לכן משקים היוצאים מהם אינם חשובים גוף הפרי אלא זיעת הפרי. ובתוספות בבבא בתרא (צז: ד"ה אחד) מבואר שיין ושמן חשובים הם יותר מן הפרי שממנו יצאו, ולכן אף על פי שנשתנו מברייתם אין נגרעת ברכתם מחמת כן לשהכל, מה שאין כן שאר מי פירות שנשתנו מברייתם ואין שינוי זה לשבח, שהרי הפרי חשוב מן המשקים היוצאים ממנו, לכן מברך עליהם שהכל נהיה בדברו. ובחידושי הרא"ה (ד"ה ואמר) כתב שהטעם שאין מברך על מי פירות ברכת הפרי אלא שהכל, מפני שאין גוף הפרי קיים, ואף יין ושמן לולי שהתרבו בפירוש להחשיבם כפרי [לגבי ביכורים וערלה שכתוב בהם 'פרי'], לא היה מברך עליהם כברכת הפרי. ונראה שכוונת כל הראשונים לטעם אחד, שזיתים וענבים נוטעים אותם על דעת המשקה, ולכן נחשב אישתני לעילויא, וזה מרבה הפסוק, שכל משקה שנשתנה לעילויא ונטעי אינשי אדעתא דהכי, נחשב פרי. עח. **עיקר** הנידון בחזון איש הוא אם מותר לסחוט תפוזים של שביעית, אם נחשב שמפסיד בזה את הפירות שביעית, שאם המשקה גם נחשב פרי, אם כן מותר לסחטו בשביעית. ועיין שם מה שכתב האם בפירות שביעית אסור להוציא מהם משקים, כשאין הפירות עומדים לסחיטה. ודן שם שמצד אחר יש לומר שאין מיץ תפוזים כמי סחיטת הפירות, כיון שכל גוף הפרי נכנס במשקה, ואם כן דינו כטרימא, שמעיקר הדין אף במרוסק לגמרי נחשב פרי, ותלה דבר זה במה שתירצו התוספות בחולין (קכ: ד"ה היכא) בשם רבינו שמואל, שלתירוצו משמע שאם נימוח גוף הפרי אין דינו כמי פירות. עט. **המשנה** ברורה סובר, שמזה שהוצרך הרא"ש לחלק שבבישול יש יותר טעם מסחיטה, ולא חילק שבסחיטה אין הדרך בכך כמו שהדרך בבישול [וכמו שחילק הרשב"א], משמע שהרא"ש סובר שאף אם הדרך בסחיטה, מברך שהכל מפני שהוא זיעה בעלמא. והחזון איש מבאר לפי שיטתו שהרא"ש מודה שדבר שדרכו בסחיטה מברך 'בורא פרי העץ', ומה שהרא"ש לא כתב הטעם שבסחיטה מברך שהכל משום שאין דרכו בסחיטה, מפני שגם במי הבישול מדובר בדבר שאין הדרך לבשלו בשביל מימיו, אלא הבישול הוא לצורך אכילת הפרי, ואם כן גם בבישול אין הטעם שמברך כברכת הפרי מפני שדרכו בכך, מפני שאין הבישול לצורך המים, ואינו טעם שיברכו על מי הבישול כברכת הפרי. פ. **וזה** היפך משיטת ההלכות גדולות [הובאה לעיל בדברי הגמרא 'ואמר מר בר רב אשי'] לפי מה שפירשוהו הרשב"א והרא"ש שאם הדבש זב מאליו ברכתו בורא פרי העץ, ואם יוצא על ידי כתישה ברכתו שהכל.

יוצא על ידי כתישה סובר רבי יהושע שאינו נחשב פרי, וכל שכן אם יוצא מאליו, ולכן נקטו שמר בר רב אשי כרבי יהושע.

והקשה הרשב"א, שאם כן איך תלו בגמרא דברי מר בר רב אשי בדברי רבי יהושע, שדברי מר בר רב אשי הם מסברא שנחשב זיעה, ודברי רבי יהושע הם משום גזירת הכתוב. ועוד איך שייך לומר שמר בר רב אשי סובר כרבי יהושע רק היכן שזה זיעה, האם חולק על דברי רבי יהושע שנלמד מגזירת הכתוב שאינו פרי אפילו בכתשן, שהרי הלכה כרבי יהושע. ולכן סובר הרשב"א שאין חילוק אם המשקים יצאו מאליהם או שכתשו הפירות ויצאו המשקים שגם הם ברכתם שהכל. ומה שאמר מר בר רב אשי את הטעם של זיעה בעלמא, ולא אמר שהטעם משום שנלמד מהפסוק, היינו משום שזהו טעם הפסוק כי הוא זיעה בעלמא[פא].

ובחידושי הרשב"ץ (ד"ה אמר) מבואר, שדעת הראב"ד שאף רבי יהושע מודה שלענין ברכה מברך בורא פרי העץ ביוצא על ידי סחיטה, ורק לענין תרומה פוטר את היוצא על ידי סחיטה מגזירת הכתוב.

בדין שכר שעורים

שם. כתבו התוספות (ד"ה האי) שעל שכר, אף שיתכן שיש בו כזית בכדי אכילת פרס[פב], אין מברכים בורא מיני מזונות אלא שהכל נהיה בדברו, ואפילו לרב ושמואל שאמרו (לעיל לו:) שכל שיש בו מחמשת המינים מברך בורא מיני מזונות. וכתבו בזה ג' טעמים: א. משום שאין בו ממשות של שעורים, אלא רק טעם שעורים. ב. משום שלשעורים יש עילויא אחרינא בפת, ולכן מברכים על העילוי שנעשה שכר רק שהכל. ג. שעל שתיה מברך שהכל[פג].

ובתוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה האי) **ובראש** (סי' יב) מציינים מקור דין זה שמברכים על שכר שהכל, מבבא בתרא (צו:) שמובאת שם ברייתא שבין על שכר תמרים ובין על שכר שעורים מברכים שהכל נהיה בדברו. ובדבריהם מבוארים דברי התוספות באופן קצת שונה, שיש כאן שני נידונים נפרדים: א. מדוע מברכים שהכל על שכר שעורים, הרי השעורים אישתנו לעילויא במה שנעשו שכר ומדוע נגרעה ברכתם מחמת כן[פד]. ועל זה יש שני תירוצים, או משום שיש להם עילויא אחרינא בפת, או משום שכיון שהשכר צלול עיקרו על שם המים[פה]. ב. שיש לדון מצד דברי רב ושמואל שכל שיש בו מחמשת המינים מברכים עליו בורא מיני מזונות[פו], ועל זה תירצו, שאין בו ממשות מהשעורים אלא רק טעם מהשעורים, ולכן לא נאמר בזה הכלל שכל שיש בו מחמשת המינים מברכים עליו בורא מיני מזונות[פז].

מדוע אין דין השכר כדין מי שלקות

שם. בשו"ת הרא"ש (כלל ד סי' טו) גם הביא את שני הנידונים הנ"ל, ואת התירוצים הנ"ל. והביא עוד נידון שלישי, שאף אחרי כל הביאורים הנ"ל מכל מקום עדיין קשה מדוע אין דין השכר כדין מי שלקות שמברכים עליהם כברכת הירקות. ותירץ, שהשלקות נשלקו לצורך אכילת הירקות[פח], וכיון שהמים קיבלו גם טעם הירקות לכן מברכים עליהם כברכת הירקות, אבל בשכר שהשעורים נישרו רק לצורך מימיהם לא נאמר הדין של מי שלקות, ולכן מברכים על מימיהם שהכל. וכן כתב **בדרישה** (או"ח סי' רד אות ג), ומבאר טעם הדבר שאם בישלו לצורך המים, טעם השעורים מתבטל אגב המים שברכתם שהכל.

ותלמידי רבינו יונה (להלן לט. ד"ה ומיהו) גם הקשו על מה שבשכר מברכים שהכל, מאי שנא ממי שלקות[פט], ותירצו שמי שלקות הדרך לאכול עם פת כמו השלקות עצמם ולכן דינם כמו השלקות כי לא יצאו לגמרי מתורת אוכל שהיה להם קודם, אבל השכר יצא לגמרי מתורת אוכל ולכן יצא מדינו הקודם[צ]. ועוד, שכיון ששעורים יש להם מעלה גדולה שיכולים לעשות מהם פת, ועל ידי שעשה מהם שכר אבדו מעלתם זו, והרי הם יותר גרועים משאר שעורים שעדיין ראויים לעשות מהם פת, ולכן מברכים עליהם שהכל[צא].

ובתשובת מהר"ם מרוטנבורג (ד"פ סי' קנד) כתב חילוק נוסף, שהדין שמי שלקות דינם כשלקות הוא באופן שמימיהם עבים וניכר בהם ממשות הירק, ולכן ברכתם כברכת הירק בורא פרי האדמה, מה שאין כן בשכר שעורים שאין ניכר כלל ממשות השעורים בשכר, לכן אין ברכת השכר כברכת השעורים, אלא שהכל נהיה בדברו.

והב"ח (שם ס"ה) **והט"ז** (סק"ז) תירצו, שבמי שלקות נכנס טעם הפרי במים, וטעם המים כטעם הפרי, לכן חשובים המים כפרי לברך עליהם ברכת הפרי, מה שאין כן שכר שאין טעם השכר כטעם השעורים, אלא על ידי התערובת נוצר טעם חדש, לכן ברכתו שהכל נהיה בדברו.

ובעולת תמיד (שם סק"ג) תירץ, שבמי שלקות, הפרי נמצא בתוך המרק וניכר שממנו יצא הטעם, ולכן ברכת המרק כברכת הפרי, אבל שכר שעורים מכיון שהוציאו את השעורים מהשכר, אם כן לא ניכר שהם שנתנו טעם בשכר, ומחמת כן אין ברכת השכר כברכת השעורים, וכתב שעדיין צ"ע.

עוד תירץ בעולת תמיד שהטעם שאין מברך על שכר כברכת השעורים, הוא משום שיש בשכר שש מידות מים כנגד מידה אחת של שעורים, וכשם שמצינו שמידה אחת יין שיש כנגדה שש מידות מים בטל ממנו שם יין, הוא הדין בשכר שעורים שמעורב בו שש מידות מים כנגד מידה אחת פרי, אין מברך עליו כברכת הפרי. והקשה **המגן אברהם** (שם סק"ט), שהרי רק לגבי יין נאמר דין זה שבטל היין אם יש כנגדו ששה מים.

האם גם מי שלקות שעומדים למשקה ברכתם שהכל

שם. בביאור הגר"א (או"ח סי' רב אות יא) מבואר, שמה שכתבו **התוספות** שעל שתיה מברך שהכל, זה כלל בכל דבר שעומד לשתיה שמברכים עליו שהכל, וגם במי שלקות, אם שלקו הירקות לצורך שתיה, מברך על המים שהכל. ובזה מבאר מדוע פסק **השלחן ערוך** (שם ס"ד) לברך על אניגרון [מי שלקות] המעורב בשמן ואינו לצורך רפואה שהכל, אף שהוא מי שלקות, שהוא משום שמתקנו לשתיה.

והאבן האזל (ברכות פ"ח ה"ג) הקשה, שהמקור לדברי השלחן ערוך הוא **מהרמב"ם**, והרמב"ם חולק על תוספות וסובר שאף משקה מברך בורא פרי האדמה, ששיטת הרמב"ם (שם ה"ד) שהדין שבמי שלקות מברכים בורא פרי האדמה, הוא רק אם שלקו את הירק לשתות מימיו, ומשמע שאף שהם משקה ברכתם בורא פרי האדמה, ואם כן אין לתרץ כן בשיטת הרמב"ם[צב].

וכתב עוד, שיש לומר שאף התוספות אינם סוברים שמי שלקות ששלקו אותם לשתיה, ברכתם שהכל [ולא כמו שכתב בביאור הגר"א שכל שהוא לשתיה ברכתו שהכל], אלא גם הם מודים שברכתם בורא פרי האדמה. ומה שכתבו תוספות לגבי שכר, שכיון שהוא לשתיה אין מברכים בורא מיני מזונות, הוא רק לבאר מדוע אינו מברך 'בורא מיני מזונות', שכיון שהוא לשתיה ואינו עשוי לסעוד, אינו מברך בורא מיני מזונות, שברכה זו היא רק על דברים שעשויים לסעוד, ואם כן זה טעם רק מדוע לא לברך בורא מיני מזונות, ואינו טעם מדוע לא לברך בורא פרי האדמה, ולכן מי שלקות אף כשהם לשתיה מברך עליהם בורא פרי האדמה[צג].

פא. **ולעיל** הובאו כמה ביאורים בזה, אם המקור לדין זה הוא מהפסוק או מהסברא. פב. **לכאורה** צריך להבין מה שכתבו תוספות 'כזית בכדי אכילת פרס' שהרי דנים על ברכה שלפניה, ומה נפקא מינה בזה אם יש כזית בכדי אכילת פרס, בשלמא לגבי ברכה שלאחריה, אם לא אכל כזית בכדי אכילת פרס, אין כאן שיעור אכילה להתחייב בברכה אחרונה, שמברכים אותה רק על כזית, אבל ברכה ראשונה הרי מברכים אפילו על כל שהוא. ונראה ששיטת תוספות כשיטת הרא"ה [הובאה לעיל לו: בסוגיית 'כל שיש בו מחמשת המינים'] שכל תערובת מחמשת המינים שאין בה כזית בכדי אכילת פרס, אין לה חשיבות מיני מזונות ואף בתחילתה אינו מברך בורא מיני מזונות. פג. **במשנה** ברורה (סי' רח ס"ק כג) מבואר הטעם מדוע מפני שהוא שתיה ברכתו שהכל, כי כיון שהמים הם העיקר אין זה מאכל, ולכן מברכים כברכת המים [הוא כתב כן לענין שתיתא, שגם שם כתבו התוספות (ד"ה והא) טעם זה שכיון שהוא משקה ברכתו שהכל, וראה עוד להלן בהערות מזה]. פד. **משמע** מדבריהם שעל שכר תמרים לא שייך להקשות כן, כי לא אישתנו לעילויא במה שנעשו שכר. פה. **וכעין** זה הוא בתוספות בבבא בתרא (שם ד"ה ואחד) שמבארים שלא נחשב שאישתני לעילויא מפני שיש להם עילויא אחרינא, ועוד שיתכן שאין השעורים עיקר אלא המים עיקר. ולכאורה משמע שגם כוונת התוספות בסוגיין במה שכתבו שעל משקה מברך שהכל, הוא כדברי הראשונים האלו שכיון שהוא צלול עיקרו על שם המים [בדומה לדברי המשנה ברורה שהובאו לעיל בהערה], וכן הוא בחכם צבי (שו"ת, סי' כ) שהביא תירוץ הרא"ש ותוספות ביחד שכיון שהמשקה צלול עיקרו על שם המים. אבל באבן האזל (ברכות פ"ח ה"ג) כתב, שהרא"ש לא הזכיר סברת התוספות שעל משקה מברך שהכל, ומבואר בדבריו שהם שני תירוצים שונים: א. תירוץ התוספות שעל משקה מברך שהכל, והסברא בזה, שכיון שאינו עשוי לסעוד אלא לשתות, אינו בכלל מזון ואי אפשר לברך עליו בורא מיני מזונות. ב. סברת הרא"ש שכיון שעיקרו על שם המים ברכתו שהכל. פו. **באבן** האזל (שם) מבאר, שעל הקושיא מהדין של כל שיש בו מחמשת המינים, אין מועיל כל כך התירוץ הקודם שיש לו עילויא אחרינא, כיון שלענין בורא מיני מזונות, שהברכה היא מצד שזה מזון, אף שאישתני ויש לו עילויא אחרינא זה עדיין מזון, ולכן הוצרכו התוספות לסברא שהוא משקה [והוא סובר שהתירוצים הראשונים מתרצים גם את הקושיא מהדין של כל שיש בו מחמשת המינים, אלא שלא היה כל כך מיושב לתוספות, ולכן הוסיפו עוד תירוץ רק על הקושיא מכל שיש בו וכו', אבל בראשונים הנ"ל מבואר, שהתירוצים הנ"ל מתרצים רק את הקושיא מצד שהשכר אישתני לעילויא]. פז. **והוכיחו** כן משתיתא רכה שברכתה שהכל אף שיש בה מחמשת המינים. פח. **והוסיף**, שאף אם יבשל השלקות לצורך מימיהם לרפואה, מכל מקום כיון שכל העולם מבשלים לצורך הירקות, לא נשתנה ברכתו בשביל זה שמבשל עכשיו לרפואה ולא לצורך הירקות. פט. **בתחילה** הקשו כן על דבש תמרים, ועל זה תירצו שאישתנו לגריעותא ואינם כמי שלקות שאישתנו לעילויא, ושוב הקשו שהרי בשכר שעורים אישתנו לעילויא. צ. **ובמגן** אברהם (סי' רה סק"ו) תירץ כעין זה, על פי דברי המרדכי שכתב שמי שלקות עשויים לטבל בהם ודרך הנאתם על ידי אכילה לכן ברכתם בורא פרי האדמה [אף אם ישתה אותם], אבל מי תותים שדרכם בשתיה מברך שהכל נהיה בדברו, וכתב המגן אברהם שהוא הדין לשכר שדרכו לשתותו ומחמת כן ברכתו שהכל. צא. **אמנם** מדברי הרא"ש הנ"ל מבואר, שמה שיש עילויא אחרינא לשעורים אינו מתרץ מדוע לא יהיה דין השעורים כמי השלקות [שאחרי שכתב סברא זו עדיין הקשה ממי שלקות]. וזה לשיטתם, שתלמידי רבינו יונה סוברים שטעם מי שלקות הוא משום שאישתנו לעילויא [כפי שהובא בהערה הקודמת], ולכן תירצו שאף בשעורים כיון שיש להם עילויא אחרינא הם נחשבים שאישתנו לגריעותא, אבל הרא"ש שסובר שטעם מי שלקות הוא משום שנכנס טעם הירקות למים, הרי אין זה דווקא אם אישתני לעילויא. צב. **ועיין** שם מה שמיישב שיטת הרמב"ם. ובשיטת הגר"א נראה שסובר שאין כאן מחלוקת הרמב"ם ותוספות, שכוונת הרמב"ם במה שכתב שברכת מי השלקות היא בורא פרי האדמה רק אם בישלו לשתות מימיו, היינו שבישלו גם לצורך לשתות מימיו, ובא למעט היכן שכל הבישול היה רק לצורך הפרי ולא לצורך המים כלל [וכמו שכתב הט"ז (סי' רב סק"י) שירקות שכובשים אותם, אין מברכים על המים בורא פרי האדמה, כיון שלא כבשו את זה לצורך המים אלא רק לצורך הירקות, ומבואר בפרי מגדים (א"א סי' רה סק"ו) שהט"ז למד כן מדברי הרמב"ם הנ"ל], אבל אם שלקו את הירקות רק לצורך המשקה גם הרמב"ם יסבור שמברכים שהכל, ולפי זה אין כאן מחלוקת הרמב"ם ותוספות. ולהלן (לט. בסוגיית מי שלקות) יתבאר באריכות שיטת הרמב"ם. צג. **אבל** בראשונים שהובאו לעיל, מבואר שעל הקושיא

מה היה סבור רבינא ומה הבין רבא שפשט שברכת הטרימא כברכת הפרי

אמר ליה דשומשמי קא אמרת או דקורטמי וכו'. **המאירי** (ד"ה ולענין) **והשיטה מקובצת** (ד"ה הוה) מפרשים, שגם רבינא ידע ששאל על תמרים, אלא שהיה סבור ששאל על תמרים שעשויים כעין שומשמין ופורצני, דהיינו שהוציאו מהם את הדבש שבתוכם ובא לאכול את הפסולת שנשארה [או פסולת של תמרים שעשו מהם שכר], ובזה ודאי ברכתם שהכל. ולבסוף הבין רבא ששאל באופן שהם מרוסקים, אבל נשאר הדבש בתוכם, ולכן השיבו שאם גם הדבש נשאר בתוכם ברכתם כברכת הפרי[צד].

בטעם איסור הפסד פירות תרומה

האי תמרי של תרומה מותר לעשות מהן טרימא ואסור לעשות מהן שכר. ומבואר **ברש"י** (ד"ה מותר) שהטעם שמותר לעשות ממנו טרימא מפני שאין זה הפסד, משום שנחשב שהפרי קיים. ובשיטה מקובצת (ד"ה תמרים) כתב, שלכן אסור לעשות מהתמרים שכר, כיון שמפסיד גופם לגמרי. עוד כתב, שאפילו לכהן אסור להפסיד את התרומה.

ובטעם האיסור להפסיד תרומה, כתב **הקרית ספר** (תרומות פי"א) שנלמד מ'משמרת תרומתי' (במדבר יח ח) שצריך לשמור על התרומה ולא להפסידה. **והר"ש סירילאו** (תרומות פ"ח ה"א, פי"א ה"א) כתב שנלמד ממה שכתוב בתרומה 'אכילה' ודורשים שניתן לאכילה ולא להפסד[צה].

האם ברכת הטרימא בורא פרי העץ רק כשמרוסקים קצת או אפילו אם הם מרוסקים לגמרי

והלכתא תמרי ועבדינהו טרימא מברכין עלוייהו בורא פרי העץ, מאי טעמא במלתייהו קיימי כדמעיקרא. **רש"י** (ד"ה טרימא) פירש ש'טרימא' הוא דבר הכתוש קצת, ואינו מרוסק לגמרי. ומשמע מדבריו שאם הוא מרוסק לגמרי, אין מברכים בורא פרי העץ. וכן כתבו **הרא"ה** (ד"ה מאי) **והשיטה מקובצת** (ד"ה תמרים) שממה שאמרו במסקנא את הטעם שבמלתייהו קיימי, משמע שרק אם לא נתרסקו לגמרי, אבל אם נתרסקו לגמרי עד שעברה צורתם, אין מברכים עליהם אלא שהכל נהיה בדברו, ומכאן בנין אב לכל המשקים היוצאים מהפירות שאין ברכתם כמו הפירות, ומברכים עליהם שהכל חוץ מזיתים וענבים[צו].

התרומת הדשן (סי' כט) דן בברכת הלטווריג"א [-ריבה] שעשים מגודגדניות, שמבשלים אותם עד שהם נימוחים לגמרי, ומערבים בהם תבשיל ודבש, ופסק שמברכים שהכל. והוכיח כן ממה שכתב רש"י בטרימא שהם כתושים קצת, ומשמע מדבריו שאם הם מרוסקים לגמרי מברכים שהכל, ולכן הלטווריג"א שנימוחים לגמרי ברכתם שהכל[צז].

והרמב"ם (ברכות פ"ח ה"ד) כתב שטרימא הוא תמרים שמיעכן ביד, והוציא גרעינין שלהם, ועשאן כמו עיסה. **והבית יוסף** (או"ח סי' רב ס"ז ד"ה תמרים, רד סי"א ד"ה בתרומת) מפרש דבריו שאף שהם מרוסקים לגמרי כעין עיסה, מברכים בורא פרי העץ[צח]. והקשה (סי' רד שם) מזה על מה שפסק התרומת הדשן שבמרוסקים לגמרי ברכתם שהכל, שהרי מדברי הרמב"ם משמע שאף אם נתרסקו לגמרי מברכים בורא פרי העץ. **והדרישה** (סי' רב אות ד) **והמגן אברהם** (ס"ק יח)[צט] תירצו, שהרמב"ם מדבר כשלא נשתנו משם אוכל, ויש להם צורת תמרים במקצת[ק], מה שאין כן בגודגדניות שנימוחו לגמרי ושם משקה עליהם מברכים שהכל. ולהלן (בענין 'הלס דיני תרומה וברכה שוים לענין פרי מרוסק') הובא מחלוקת **ראשונים** אם התרסקו עד שנעשה מהם משקה האם ברכתם בורא פרי העץ.

ולסיכום יש שלש דרגות בפרי שנתרסק: א. נתרסק לגמרי ואין ניכר כלל שיש לו צורת פרי, ובזה לדברי הדרישה והמגן אברהם כולם מודים שברכתו שהכל, ולדברי הבית יוסף, הרמב"ם סובר שגם בזה ברכתו בורא פרי העץ. ב. נתרסק לגמרי אבל עדיין יש עליו צורת פרי, שבזה לדעת הדרישה כולם מודים שברכתם בורא פרי העץ, ויש סוברים שגם בזה נחלקו רש"י והרמב"ם. ג. נתרסק קצת, ובזה כולם מודים שברכתו בורא פרי העץ.

ומסקנת המשנה ברורה (ס"ק מב) שאם התרסק לגמרי, אך ממשו קיים ועדיין ניכר הפרי [כדרגה ב'] מברך ברכת הפרי. ואם אין ממשו של הפרי קיים ואין ניכר הפרי כלל [כדרגה א'] לכתחילה מברך שהכל נהיה בדברו, כיון שבזה יוצא לכולי עלמא, שעל כולם אם אמר שהכל יצא (להלן מ.), אף שמעיקר הדין ברכתו כברכת הפרי אפילו כשהוא מרוסק לגמרי[קא].

אם פרי מרוסק לגמרי ברכתו שהכל היה לרב אסי להשמיע שאסור לרסק לגמרי תמרים של תרומה

שם. **הט"ז** (סי' רב סק"ד) הקשה על מי שסובר שדבר הנכתש לגמרי ברכתו שהכל, אם כן מדוע אמר רב אסי תמרים של תרומה מותר לעשותם טרימא ואסור לעשותם שכר, היה לו להשמיע חידוש יותר גדול שאפילו ריסוק לגמרי אסור, וממה שהשמיע שאסור לעשות 'שכר', משמע שרק שכר שהוא משקה ואין בו ממשות הפרי אסור, אבל לכתוש לגמרי מותר.

ותירץ הנהר שלום (סק"י), שיש לומר שלענין תרומה אף אם הם מרוסקים לגמרי, נחשבים פרי, ולכן מותר לרסק לגמרי פרי של תרומה, ורק לגבי ברכה אם הם מרוסקים לגמרי משתנה ברכתם מבורא פרי העץ. וביאור החילוק מברכה לתרומה, משום שאף שמותר לרסק לגמרי תמרים של תרומה, משום שממשות הפרי עדיין קיים ואין כאן הפסד הפרי, מכל מקום לגבי ברכה, אם התרסקו לגמרי, איבדו ברכתם משום שלא שייך יותר להזכיר עליהם שם הפרי, שפנים חדשות באו לכאן[קב].

והברכת ראש (ברש"י ד"ה טרימא) **והמרומי שדה** (ד"ה בענין) תירצו, שבאמת גם בתרומה אסור לרסק לגמרי הפירות, ומה שרב אסי לא השמיענו שאסור לרסקם לגמרי, משום שהשמיענו חידוש יותר גדול, שאסור לעשות מהם שכר, שזה יותר חידוש מזה שאסור לרסקם לגמרי, שהיה מקום לומר שאם עושה מהם שכר, הוא משביחם, כמו יין, שמשובח יותר מהענבים, קא משמע לן שאין זה נחשב שמשביח התמרים, וכל שכן שאסור לרסקם לגמרי, שזה לא משביח כלל את התמרים[קג].

אם פרי מרוסק לגמרי ברכתו שהכל מדוע מי שלקות ברכתם כברכת הפרי

שם. עוד הקשה **הט"ז**, איך יתכן שדבר שמרוסק לגמרי ברכתו שהכל, והרי אפילו אם בישלו הפירות ונכנס טעם הפירות במים, דעת **הרא"ש** (סי' יח) שמברכים בורא פרי העץ, וכל שכן אם יש ממשות הפרי אלא שמרוסק, שמברכים בורא פרי העץ. ולכן כתב שגם שיטת **רש"י** שאף אם מרסקים אותם לגמרי מברכים בורא פרי העץ, ומה שכתב שכותשים אותם קצת, כי בא לפרש מהו לשון טרימא [ומדייק כן בלשון רש"י 'ושם טרימא', דהיינו שבא לבאר משמעות שם זה], ומה שבגמרא הזכירו 'טרימא' שהוא דבר הכתוש קצת, הוא משום שכך היה הדרך לעשות מהתמרים מאכל זה, אבל הוא הדין אם ירסקו אותם לגמרי לא ישתנה דינם.

והתהלה לדוד (סק"ז) תירץ, שבמי שלקות כיון שגוף הפרי לא נשתנה ומברכים עליו בורא פרי האדמה, לכן אף על מימיו מברכים כברכת הפרי, שהם מים של דבר שברכתו בורא פרי האדמה, ודין המים כדין הפרי עצמו, אבל

מדוע מברכים על השכר שהכל והרי אישתנו לעילויא, על זה תירצו שכיון שעומדים למשקה מברכים שהכל, משום שהם ביארו שלכן המים הם העיקר ומברכים כברכתם [ולפי מה שהובא בהערות בשם החכם צבי שתירוץ הראשונים הוא תירוץ התוספות אי אפשר לפרש בדעת התוספות ביאור האבן האזל, אבל האבן האזל סובר שאין תירוץ התוספות כתירוץ הראשונים הנ"ל כמו שנתבאר שם].

[צד]. **ובאבודרהם** (הל' ברכות שער רביעי) כתב, שאם טחנו השומשמין מברכים על הפסולת שלהם בורא פרי האדמה. וכתב **הבית יוסף** (סי' רד סי"א ד"ה כתב) שאינו יודע מדוע לברך על הפסולת בורא פרי האדמה. **ובאבן העוזר** (סי' רה במהדורת מכון ירושלים, ובדפוסים הקודמים הוא בסוף סי' רח) כתב, שמוכח שיש טעות סופר בדברי האבודרהם וגם הוא סובר שמברכים שהכל.

[צה]. **ומפרש הדרך אמונה** (תרומות פי"א ציון ההלכה אות מז) שכוונתו לפסוק (ויקרא כב ז) 'ואחר יאכל מן הקדשים', או 'הוא יאכל בו' (שם יא), או 'הם יאכלו בלחמו' (שם).

[צו]. **לכאורה** מפורש כן בדברי מר בר רב אשי ומדוע היו צריכים ללמוד דין זה מטרימא, ואפשר שבאו להוציא מדברי **הראב"ד** (הו"ד ברשב"א ד"ה דבש) שדברי מר בר רב אשי אמורים רק במשקים היוצאים מאליהם אבל אם כתשן ויצאו מימיהם ברכתם כברכת הפירות, והוכיחו מכאן שאף בזה ברכתם שהכל. [כן נראה מדברי המאירי (ד"ה דבש)].

[צז]. **וכתב**, שאינו דומה להימלתא דאתיא מבי הנדואי (לעיל לו:) שאין מברכים שהכל, משום ששם הדרך לעשות כן. וכתב שאף שלא ברור לחלק כנ"ל, מכל מקום לא יהא אלא ספק, ומספק צריך לברך שהכל.

[צח]. **האור** שמח הוכיח כשיטת הרמב"ם שאף שהוא מרוסק לגמרי לא איבד ברכתו, ואף בדבר שאינו מחמשת המינים, מהגמרא להלן בסוגיית שתיתא שהובאה מחלוקת רב ושמואל אם על שתיתא מברכים שהכל או בורא מיני מזונות, ומסקנת הגמרא שאין מחלוקת 'הא בעבה הא ברכה', שהגמרא היתה יכולה לומר מטעם אחר שאין מחלוקת רב ושמואל, שרב שאמר לברך שהכל דיבר בשתיתא שעשוי מקטניות [כמבואר בעבודה זרה (לח:) שיש שתיתא גם מקטניות], וקטניות מרוסקים ברכתם שהכל, וממה שלא אמרה כן, משמע שאף קטניות שהתרסקו לגמרי ברכתם בורא פרי האדמה.

[צט]. **בפרי מגדים** (א"א שם) ובהגהות רבי עקיבא איגר לשלחן ערוך (סק"ה) פירשו שדברי המגן אברהם הם כדברי הדרישה.

[ק]. **וכתב** הדרישה, שאין בזה מחלוקת רש"י והרמב"ם.

[קא]. **עיין** שם מה שכתב לגבי ברכה אחרונה בדבר שהוא משבעת המינים. ועיין עוד שם בביאור הלכה (ד"ה תמרים) שהביא שיטות הראשונים והאחרונים בזה.

[קב]. **ומדקדק** מדברי הרמב"ם שלענין ברכה לא הזכיר שמיעכן בכלי, אלא מיעכן ביד, ואילו לענין שמותר לרסק תמרים של תרומה (תרומות פי"א ה"ג) לשון הרמב"ם 'תמרים של תרומה מותר לחבץ אותן ולקבצן בעיגול הדבילה', ומשמע שרק אם מרסקם בכלי משתנים לגמרי, ובזה לענין ברכה מברכים שהכל, אבל אם מרסקם ביד אינם משתנים לגמרי, ולכן מברכים בורא פרי העץ, אבל לענין תרומה אפילו שמיעכן בכלי מותר. ומוכח שרק לענין תרומה כיון שהפרי קיים ואין הפסד מותר, אבל לענין ברכה שצריכים להזכיר הפרי בברכה, אם התרסק לגמרי על ידי שריסקו בכלי, לא שייך להזכיר בברכה שם הפרי. ובדבריו מבואר שדין ברכה חמור מענין תרומה, ואף אם לענין תרומה מותר לרסק לגמרי, מכל מקום אם מרסק לגמרי מברך שהכל. וכל זה לפי גירסתו ברמב"ם 'בעיגול הדבלה' שמשמע שמרסקו בכלי, אבל בספרים שלנו הגירסא 'כעיגול הדבילה', ולפי זה הרמב"ם לא הזכיר כלל שמותר לרסק בכלי, אלא שמותר לקבצם כמו שמקבצים עיגול דבילה. ועיין מה שהובא בזה להלן (בענין 'הלס דיני תרומה וברכה שוים לענין פרי מרוסק'), שיש סוברים שתרומה חמורה מברכה, ואף שלענין ברכה מברך בורא פרי העץ, מכל מקום אסור לרסק תרומה לגמרי, ויש שמדמים ברכה לתרומה.

[קג]. **וביד אהרן** (שם ד"ה והנה) תירץ, שמה שאמר שכר, משום שהדרך היה לעשות שכר, אבל הוא הדין שאסור לרסק לגמרי.

בתמרים מרוסקים לגמרי שגוף הפרי השתנה, אין מברכים יותר ברכת הפרי אלא שהכל נהיה בדברו[קד].

אם פרי מרוסק לגמרי ברכתו שהכל מדוע נצרך הטעם במי פירות שברכתם שהכל מפני שהם זיעה

שם. הקהלות יעקב (סי' כא) הקשה, אם פרי מרוסק לגמרי ברכתו שהכל, מדוע הוצרך מר בר רב אשי לבאר שדובשא דתמרי ברכתו שהכל משום שהוא זיעה בעלמא, והלא גם אם הדבש היה נחשב מגוף הפרי היתה ברכתו שהכל שהרי הפרי התרסק לגמרי. ותירץ, שפרי שהתרסק השתנה ממה שהיה קודם, ולכן ברכתו משתנה, אבל המים היוצאים מהפירות, לא השתנו ממה שהיו קודם, שיש מאן דאמר (פסחים לג.) שהם מיפקד פקידי, דהיינו שמעיקר ברייתם הם מים שהיו מופקדים בפרי, ואם כן אף כשיצאו מהפרי הם לא השתנו ממה שהיו קודם, ולכן צריכים את הטעם שהם זיעה בעלמא[קה].

הוכחה מגרגלידי דליפתא שעל פרי מרוסק מברכים שהכל

שם. הקהלות יעקב (שם) כתב, שיש להוכיח קצת שאם זה מרוסק לגמרי נשתנית ברכתו, ממה שאמרו להלן (לט.) ב'גרגלידי דליפתא' [חתיכות קטנות של גזר] שאפילו אם חתכו אותם לחתיכות דקות, מברכים עליהם בורא פרי האדמה, משום שמה שחותכים אותם לחתיכות קטנות זה בכדי שיומתק יותר הטעם, ואם גם דבר שהתרסק לגמרי נשאר עליו ברכת הפרי, מדוע הוצרכו לומר טעם מיוחד לכך שנשאר בברכתו, והרי אף אם התרסק לגמרי לא נחשב שינוי, ומוכח שאם ריסק לגמרי את הפרי נשתנה ברכתו, ולכן הוצרכו לומר שבגזר אף שחתכוהו לחתיכות קטנות, כיון שעשו כן כדי להמתיק הטעם נשאר בברכתו הראשונה.

הוכחה מסוגיית קימחא דחיטי שעל פרי מרוסק מברכים בורא פרי העץ

שם. הראש יוסף (ד"ה טרימא) הוכיח מסוגיית קימחא דחיטי (לעיל לו.) שפרי שמרוסק לגמרי ברכתו בורא פרי העץ, שהרי קמח חיטים גם נטחן לגמרי, ואף על פי כן סובר רב יהודה שמברכים בורא פרי האדמה, וגם רב נחמן שחולק זה משום שאישתני לגריעותא, אבל אם לא אישתני לגריעותא אין מברכים שהכל, ואם כן פרי מרוסק לגמרי שלא אישתני לגריעותא גם צריך להיות ברכתו כברכת הפרי[קו].

אמנם במרומי שדה (ד"ה בענין, לעיל לו. ד"ה הכא) כותב שיש שני דרכים לבאר מדוע קימחא דחיטי ברכתו שהכל לרב נחמן, ושיטת רש"י בזה היא, משום שכל פרי שמרוסק לגמרי, אם לא נטעי אינשי אדעתא דהכי ברכתו שהכל, ולכן פירש רש"י כאן שהתמרים מרוסקים קצת, כי אם היו מרוסקים לגמרי היה ברכתם שהכל כי לא נטעי אינשי אדעתא דהכי. אבל יש מפרשים שהטעם שבקימחא דחיטי מברכים שהכל, הוא מפני שאין דרך אנשים לאכול קמח, ולדבריהם כל שהוא דרך אכילתו מברכים ברכתו הראויה, אף אם התרסק לגמרי ולא נטעי אינשי אדעתא דהכי, ולדבריהם אפילו אם הפרי התרסק לגמרי מברכים בורא פרי העץ.

האם דיני תרומה וברכה שוים לענין פרי מרוסק

שם. הרמב"ן בחולין (קכ: סוף ד"ה והא דתניא) כתב, שמותר לעשות מתמרים של תרומה טרימא אף שהוא נמחה לגמרי ונהיה משקה שגומעין אותו [שכאשר גוף הפרי נמחה נחשב פרי, ואינו כדבש תמרים שיש בהם רק המשקה הזב מהתמרים ולא התמרים עצמם]. וכן כתב **החזון איש** (או"ח סי' לג סק"ה ד"ה אמנם נראה) שלתירוץ **רבינו שמואל בתוספות** (חולין שם ד"ה היכא) מבואר שאם המחה גוף הפרי דינו כטרימא [ומשמע שם שיהיה מותר בתרומה ובשביעית, ואילו לפי התירוץ השני בתוספות שם אין הדין כן]. ובדבריהם מבואר שגם לענין תרומה וגם לענין ברכה אף אם נתרסקו עד שנעשו משקה נחשבים פרי.

ולעיל (בענין 'אם פרי מרוסק לגמרי וכו' היה לרב אסי' וכו') הובאו דברי הנהר שלום, שמבאר שדין ברכה חמור מלענין תרומה, ואף אם לענין תרומה מותר לרסק לגמרי, מכל מקום לענין ברכה לא יברכו בורא פרי העץ. אמנם **בדרך אמונה** (ביאור ההלכה, תרומות פי"א ד"ה תמרים) הביא שבכתבי אביו [הקהלות יעקב] מבואר להיפך שאף שלענין ברכה אף אם ריסקו לגמרי שיטת הרמב"ם שלא ירד מברכתו והוא פרי, מכל מקום לענין תרומה אסור לרסקו לגמרי, והגמרא דימתה תרומה לברכה רק כדי להוכיח שהריסוק אינו נחשב אישתני לגריעותא, שאם היה משתנה לגריעותא בריסוק היה אסור לרסק תמרים של תרומה אפילו קצת. ומקורו ממה שמדויק בדברי הרמב"ם (תרומות פי"א ה"ב) שכתב שתמרים של תרומה מותר לחבץ אותן ולקבצן כעיגול הדבלה, ולא הזכיר שמותר לעשות מהם עיסה, כמו שפירש את 'טרימא' בהלכות ברכות, ומשמע שאסור בתרומה לעשות ממנו עיסה[קז]. והטעם בזה הוא, שאף שאם מרסקו לגמרי עדיין נחשב פרי וברכתו בורא פרי העץ, מכל מקום לענין תרומה אסור לשנות הפרי מברייתו כמו שמבואר בתרומות (פי"א מ"ג).

והקשה הדרך אמונה שלכאורה האיסור לשנות פרי מברייתו הוא מצד הפסד התרומה, ואם פרי מרוסק אינו נחשב הפסד אם כן מדוע אסור לשנותו מברייתו. ומפרש שצריך לומר שחוץ מאיסור הפסד התרומה יש איסור מדרבנן לשנות פרי מברייתו. וכתב, שמדברי **הלכות גדולות** [הובא לעיל] שכתב שדבש תמרים בעין ברכתו בורא פרי העץ, משמע כסברא הנ"ל, שאף שלענין ברכה ברכת הדבש בורא פרי העץ, מכל מקום אסור לעשות מתמרים של תרומה דבש (תרומות שם), ומוכח שתרומה חמורה מברכה. וכדברי הקהלות יעקב מבואר גם **בברכת ראש** (ברס"י ד"ה טרימא). ובדרך אמונה הביא שהחזון איש בשביעית (סי' כה ס"ק לג) סובר שאם לענין ברכה הוא פרי הוא הדין לענין תרומה.

פירוש שתיתא

שתיתא. רש"י (ד"ה שתיתא) פירש, שהוא מאכל שעושים מקמח קליות שהתייבשו בתנור, בעוד שהשבלים לחים[קח]. **וברמב"ם** (ברכות פ"ג ה"ג) יש נוסחאות שגורסים 'קמח שקלהו', והיינו שהיו קולים את הקמח, ויש נוסחאות 'קמח ששלקו' שלא היו קולים כלל את הקמח, אלא מבשלים אותו במים[קט]. **ובתלמידי רבינו יונה** (ד"ה שתיתא) הביאו שני פירושים, פירוש אחד כמו שפירש רש"י שהוא מקליות של שבלים, ופירוש שני שהוא עשוי מקמח אחר שנתבשל במים.

מהו שיעור שתיתא רכה ושתיתא עבה

אמר רב חסדא ולא פליגי הא בעבה הא ברכה. כתב **הרמב"ם** (ברכות שם), שכל שראוי לאכילה וללעטו [ויש גורסים וללעסו] ברכתו בורא מיני מזונות, וכל שאינו ראוי אלא לשתיה ברכתו שהכל. **והשלחן ערוך** (או"ח סי' רח ס"ו) העתיק לשונו. וכתב **המגן אברהם** (סק"ח) שלכאורה מתחילת לשונו משמע שאם אינו ראוי ללועסו ברכתו שהכל אף שאינו ראוי לשתיה, ואילו מסוף דבריו משמע שרק אם הוא רך כל כך שראוי לשתיה מברך שהכל, ומשמע שאם אינו רך כל כך שיהיה ראוי לשתיה אין ברכתו שהכל, אף שאינו ראוי ללועסו. וכתב שהעיקר כמו שמשמע בסוף דבריו שכל שאינו ראוי לשתיה מברכים עליו בורא מיני מזונות, אף שאינו ראוי ללועסו[קי].

מה הטעם שמברכים על שתיתא רכה שהכל

רכה לרפואה קא עבדי לה. נחלקו **הראשונים** בטעם שעל שתיתא רכה מברך שהכל, שיטת **התוספות** (ד"ה והא) **ותלמידי רבינו יונה** (ד"ה שתיתא) שהטעם שמברכים שהכל הוא מפני ששתיתא רכה היא משקה, ועל משקה מברכים שהכל[קיא]. אבל **הרשב"א** (ד"ה שתיתא) **והרא"ה** (ד"ה רב) פירשו שהטעם שמברכים על שתיתא רכה שהכל, הוא מפני שעשויה לרפואה ולא לאכילה, ועל דבר שעשוי לרפואה מברכים שהכל[קיב].

קד. **והביא** שם מהמגן אברהם (סי' רה סק"ו) שכתב כעין זה. ובקהלות יעקב (סי' כא) גם הקשה ממי שלקות, ותירץ כמו שכתב התרומת הדשן (סי' כט) שהיכן שהדרך כן אף אם נתרסקו לגמרי מברכים ברכת הפרי, ודרך השלקות לשתות מימיהם [אך לפי מה שהקשה הט"ז משיטת הרא"ש אין לתרץ כדבריו, שהרי לשיטת הרא"ש אף כשאין הדרך כן מברכים כברכת הפרי]. והפרי מגדים (מ"ז סי' רב שם) מתרץ, שהתרומת הדשן דיבר דווקא כשבישלו עם תבלין ודבש שנשתנה טעמו, ולכן אין זה כמי שלקות. אבל הפוסקים לא העתיקו חילוק הנ"ל ולדבריהם גם בלא תבלין יסבור התרומת הדשן שמברכים שהכל. קה. **ובראה"ה** ובשיטה מקובצת משמע שטעם זיעה בעלמא הוא אותו טעם שבסיבתו פרי שהתרסק לגמרי מברכים עליו שהכל, שהוכיחו מדין פרי שהתרסק לגמרי למי פירות שברכתם שהכל. ועיין מה שהתבאר לעיל בסברת זיעה בעלמא, האם זה מצד אישתני, או מטעמים אחרים. קו. **ולעיל** (לו. בענין 'קמחא דחיטי אישתני לעילויא' וכו') הובאו דברי המהרי"ק והצל"ח שקמח אישתני לעילויא. והם כתבו כן בשיטת רב יהודה, ונראה שהוא הדין בשיטת רב נחמן הקמח אישתני לעילויא, אלא שרב נחמן סובר שברכתו שהכל מפני שיש לקמח עילויא אחרינא. אבל שם (בענין 'בדעת הרי"ף שפסק' וכו') נתבאר שיש סוברים בשיטת הרי"ף שקמח אישתני לגריעותא כדברי הראש יוסף. ובדברי דוד (ד"ה הלי) מבואר שכל שנשתנה תואר הפרי ואינו עומד לכך ברכתו שהכל, ולכן כתב רש"י שהוא מרוסק קצת, כי אם יתרסק לגמרי ברכתו שהכל כמו בקמח [ומבואר בדבריו שקמח אף שלא אישתני לגריעותא ברכתו שהכל לרב נחמן, כי אינו עומד לכך אלא לעשות ממנו פת], וטעם הרמב"ם שאף אם הוא מרוסק לגמרי ברכתו בורא פרי העץ, מפני שהרמב"ם סובר שהתמרים עומדים לעשות מהם טרימא, וכל שעומד לכך ברכתו בורא פרי העץ, אף אם התרסק לגמרי. קז. **ולעיל** (שם בהערה) הובא מה שדייק הנהר שלום מדברי הרמב"ם האלה כשיטתו [על פי גירסא שהיתה לו בו]. קח. **וברש"י** בעירובין (כט: ד"ה שתיתא) הוסיף, שאחר כך נותנים דבש לתוך התבשיל. ובשבת (קנה: ד"ה קלי) כתב, שקמח זה מתוק לעולם ועושים ממנו שתיתא על ידי שמערבים בו מים ושמן ומלח. והמאירי (ד"ה שתיתא) כתב, שעושים זאת משבלים של שעורים קלויות ואחר שטוחנים אותם מערבים הקמח במים. קט. **והרמב"ם** בהלכות שבת (פכ"א הל"ג) פירש שהוא עשוי מתבואה שלא הביאה שליש, שקלו אותה, וטחנו אותה טחינה גסה, ודומה לחול. ובשביתת השבת (מלאכת שבת אות לו) העיר שהרמב"ם בהלכות שבת אינו מפרש כמו שפירש בהלכות ברכות, ועיין שם מה שמחלק בין שבת לברכה. קי. **עיין** שם הוכחותיו ומה שביאר המחצית השקל דבריו, ולהלן בהערות הובא בשם הצל"ח שמסתפק באופן שיתנו בשתיתא כזית בכדי אכילת פרס אם יברכו שהכל או בורא מיני מזונות, כיון שגם גוף הדגן מעורב בשתיתא וגם יש בו כזית בכדי אכילת פרס. קיא. **ובמשנה** ברורה (סי' רח ס"ק כג) מבואר הטעם מדוע משקה ברכתו שהכל, כיון שהמים הם העיקר אין חשוב מאכל, ולכן מברכים כברכת המים. והפרי חדש (סי' רד סי"א) הקשה על מה שכתבו התוספות שעל משקה מברך שהכל, מהדין של מי שלקות שאף שהוא משקה מברכים בורא פרי האדמה, וכתב לעיין בתלמידי רבינו יונה ושו"ת הרא"ש [הובאו דבריהם לעיל בענין 'מדוע אין דין השכר כדין מי שלקות', והם תירצו מדוע אין דין השכר כמי שלקות, ומה שתירצו לענין שכר, כן יש לתרץ לענין שתיתא, ועיין שם עוד תירוצים שהובאו בענין זה]. קיב. **והרמב"ם** (ברכות פ"ג ה"ג) לא הזכיר כלל שרכה עשויה לרפואה, ולכאורה משמע מדבריו שסובר שאף אם אינה עשויה לרפואה מברכים שהכל, וכן כתב

ולכאורה בגמרא משמע שהטעם שברכתה שהכל, הוא מפני שעושים השתיתא לרפואה, שהרי אמרו 'רכה לרפואה קא עבדי לה', ומשמע שזה הטעם מדוע שתיתא רכה ברכתה שהכל. וכתבו תלמידי רבינו יונה, שהגמרא רק באה לתת סימן מהו שתיתא רכה, שזה מה שעשוי כדרך שרגילים לעשות לרפואה, אבל אין זה הטעם מדוע ברכתה שהכל. וממילא לענין הברכה, גם אם השתיתא תהיה עשויה למזון ולא לרפואה יברכו עליה שהכל[קיג].

וכתב הרמ"א (או"ח סי' רד סי"א), שכל מרקחת שאין דרך בריאים לאכול מברכים עליה שהכל [כשיטת הרשב"א והרא"ה][קיד]. וכתב המשנה ברורה (ס"ק נה) שהסכמת האחרונים שמברכים עליה ברכתה הראויה [כשיטת תוספות].

הוכחה מאניגרון שאף שהוא לרפואה לא נשתנית ברכתו

שם. וכתבו תלמידי רבינו יונה, שאין לומר שהטעם שמברך שהכל, הוא משום שהיא עשויה לרפואה ודבר שעשוי לרפואה ברכתו שהכל, והוכיח כן מהמשנה בשבת (קט:) 'כל האוכלין אוכל אדם בשבת לרפואה' ומשמע שמה שהוא לרפואה אינה מגרע ברכתו. ורע"א (הגהות וליונים על הרי"ף) הקשה מדוע לא הוכיח מלעיל (לו.) שאמרה הגמרא ששמן זית ששותהו על ידי אניגרון לרפואה, ברכתו בורא פרי העץ, ומשמע שאף דבר שהוא לרפואה נשאר בברכתו הראשונה.

והרשב"א הקשה לפי שיטתו שהטעם שמברכים על שתיתא שהכל הוא משום שהיא לרפואה, מה בכך שהיא עומדת לרפואה, ובשלמא מה שאין מברכים עליה בורא מיני מזונות מובן, שמשום שאינה עשויה למזון לכן לא מתאים לברך עליה 'בורא מיני מזונות', אבל מדוע שלא יברכו בורא פרי האדמה, הרי היא עשויה מקמח, ובקימחא דחיטי אמר רב יהודה (לעיל לו.) שמברכים בורא פרי האדמה[קטו]. ואין לומר שמחמת שכוונתו לרפואה לכן מברך שהכל, שהרי שמן זית ששותהו על ידי אניגרון לרפואה מברך בורא פרי העץ (לעיל שם). ותירץ, ששמן זית באניגרון הרגילות לשתותו אף שלא לרפואה, [אלא שכששותים אותו שלא לרפואה, האניגרון הוא העיקר, ואין מברכים בורא פרי העץ], ולכן אם שותה לרפואה שאז השמן הוא העיקר, ברכתו בורא פרי העץ, משום שדרך הנאתו הוא תמיד על ידי שתיה גם כשאין עושה אותו לרפואה. אבל שתיתא רכה רגילים לשתות רק לרפואה, ודבר ששותים רק לרפואה מברכים שהכל, משום שאין עיקר הנאתו בכך, שעיקר הנאתו אינו בשתיתא רכה. וכדבריו כתב הרא"ה (לה: ד"ה אמר) גם לגבי אניגרון עצמו, שאם נתנו שמן באניגרון רק מעט יותר מכפי שהדרך לתת כשעושים אותו לאכילה מברכים בורא פרי העץ אף שהוא לרפואה, אבל אם נתן הרבה שמן עד שיצא מתורת אכילה, והוא ראוי רק לרפואה, לא יברכו על האניגרון בורא פרי העץ אלא שהכל.

ביאור קושיית רב יוסף

מתיב רב יוסף ושוין שבוחשין את השתות וכו' ואי סלקא דעתך לרפואה קא מכוין רפואה בשבת מי שרי. כתבו התוספות (ד"ה ומי), שרב יוסף סובר שכיון שעיקרו לרפואה אסור לעשות כן בשבת. וברשב"א (ד"ה ומי) מבאר, שגם רב יוסף סבר שכל שהוא דרך אכילה, מותר לאכלו בשבת לרפואה, אמנם היה סבור שדווקא דבר שהדרך לאכלו או לשתותו גם לכוונת אכילה בלא רפואה, בזה מותר לאוכלו גם לכוונת רפואה, וכמו באניגרון שהוא גם מאכל בריאים ולכן מותר לשתותו גם לרפואה, ולא גזרו בזה משום שחיקת סממנים כיון שיש לתלות ששותה את זה להנאה ולא לרפואה[קטז], אבל דבר שהדרך לאכלו או לשתותו רק לרפואה, בזה סבר רב יוסף שאסור לשתותו בשבת, וזה מה שהקשה שאם שתיתא רכה עומדת רק לרפואה [וכפי שהובא מהרשב"א לעיל שזו סברת רב חסדא] אם כן אסור לשתותה בשבת. ועל זה תירץ אביי שכיון שיש לשתיתא תורת אוכל[קיז], אף שאין הדרך לשתותה שלא לרפואה, מותר לשתותה בשבת, [ויבואר להלן כיצד למד זאת מהמשנה 'כל האוכלין' וכו'].

הוכחה מקושיית רב יוסף כשיטת הרשב"א והרא"ה

שם. כתב הראש יוסף (ד"ה ומנס), שמקושיית רב יוסף משמע שהטעם שמברכים על שתיתא רכה שהכל, הוא משום שהיא לרפואה כשיטת הרשב"א והרא"ה, ועל זה מקשה רב יוסף שאם זה לרפואה, איך זה מותר בשבת[קיח], שהרי לדברי התוספות ותלמידי רבינו יונה שהטעם בזה הוא משום שהיא משקה, אין צריך לומר כלל שהשתיתא היא לרפואה, ומה שאמרו שהיא לרפואה זה היה רק בשביל לתת סימן מה היא שתיתא רכה, ואם כן מה הקשה רב יוסף ממה שמוכח משבת שאינה לרפואה[קיט].

ביאור הוכחת אביי והטעם שמותר לשתות שתיתא שעומדת לרפואה בשבת

אמר ליה אביי ואת לא תסברא וכו'. לכאורה קשה, מה מוכיח אביי מ'כל האוכלין אוכל אדם לרפואה' וכו', הרי שם מדובר בדברים שעיקרם לאכילה, אבל שתיתא רכה שעיקרה לרפואה, שאין דרך בריאים לשתות שתיתא רכה, אסורה משום רפואה בשבת[קכ]. ותירצו התוספות (ד"ה והא) והרשב"א (ד"ה ומי), שמהלשון 'כל' משמע שאף דבר שעיקרו לרפואה מותר לאכלו בשבת. ובשיטה מקובצת (ד"ה א"ל) תירץ [וכן כתב הרא"ה (ד"ה רב)], ששתיתא אף שעיקרה לרפואה, מכל מקום אינה דומה למאכל שעיקרו לרפואה, משום ששתיתא כשהיא עבה היא עומדת לאכילה והיא מזון גמור, וכשהיא רכה אין בה שינוי מזון, אלא שמרבה בה מים, וכיון שבעצם היא מזון גמור הרי היא מותרת בשבת, והיא בכלל כל האוכלים אוכל אדם לרפואה, וכמו שאם יהיה הדרך למזוג יין בהרבה מים לרפואה, יותר ממה שמוזגים לכוונת שתיה, ודאי יהיה מותר לעשות כן בשבת, משום שהיין בעיקרו הוא משקה שעומד לשתיה, ולכן אף שמוסיף בו מים יותר מהדרך הוא מותר בשבת, והוא הדין בשתיתא[קכא].

ביאור שתי הלשונות בגמרא

לישנא אחרינא אלא מה אית לך למימר גברא לאכילה קא מכוין ורפואה ממילא קא הויא[קכב]. **באמרי נועם** (ד"ה לישנא), מבאר ההבדל בין שני הלשונות בגמרא, שללישנא קמא, בדבר שעומד גם לאכילה, מותר לכוון אף משום רפואה, וללישנא אחרינא, אסור לכוון לרפואה אלא צריך לכוון רק לאכילה, ורפואה ממילא קא הויא. **ובברכת ראש** (ד"ה לישנא) פירש להיפך, שללישנא קמא צריך לכוון רק לאכילה, וללישנא אחרינא די בכך שזה עומד לאכילה ואין מוכח שעשוי לרפואה[קכג].

הראשון לציון (ד"ה שתיתא). אבל המאירי (ד"ה שתיתא) ורבינו מנוח והלחם משנה פירשו שכוונת הרמב"ם שכיון שהיא רכה ממילא עשויה לרפואה. **קיג. כך** מפרשים דבריהם הצל"ח (ד"ה רכה) והראש יוסף (ד"ה שתיתא). אבל בהגהות מלא הרועים (בתוס' ד"ה והא) מפרש, שאם לא היה עומד לרפואה היו מברכים בורא מיני מזונות מפני שאפילו שזה משקה הוא סועד קצת, ורק כיון שעומד לרפואה והוא גם משקה, ממילא אין זה עשוי לסעוד ולכן ברכתו שהכל. **קיד. המגן** אברהם (ס"ק כד) מפרש שאין כוונת הרמ"א לפסוק [כדברי הרשב"א והרא"ה] שאם הוא לרפואה ברכתו שהכל, אלא כוונתו להיכן שאין רגילים בריאים לאכול מאכל זה, כי אינו ראוי כל כך לאכילה, ומטעם זה שאין המאכל ראוי לאכילה ברכתו שהכל. אבל בשער הציון (אות מה) כתב שהוא דוחק, שהרי הרמ"א מביא כל לשונו של הרא"ה ומשמע שסובר כהרא"ה, שמברכים על זה שהכל משום שהוא לרפואה. **קטו. וכתב,** שאם פוסקים שם כרב נחמן שברכת קימחא דחיטי שהכל מיושב, אבל אם פוסקים כרב יהודה שברכתו בורא פרי האדמה, קשה שהרי כאן פוסקים כדברי רב חסדא. ובשיטת ריב"ב (ד"ה שתיתא) כתב, שרק לענין ברכת בורא מיני מזונות נאמר הדין שאם עשוי לרפואה ברכתו שהכל, לפי שאין לשון מזון נופל על אכילה לרפואה, אבל לענין ברכת בורא פרי העץ ופרי האדמה, אף שהם לרפואה לא נשתנית ברכתם [וכמו שכתב הרשב"א מתחילה, ולכאורה קשה עליו מה שהקשה הרשב"א שאם כן לשיטת רב יהודה שקמח ברכתו בורא פרי האדמה, היו צריכים לברך על השתיתא בורא פרי האדמה]. **קטז. ולכן** לא הוכיח מזה אביי לרב יוסף שמותר רפואה בשבת. **קיז. יתכן** שכוונתו כדברי הרא"ה והשיטה מקובצת (הובאו להלן) ששתיתא הוא בעצם אוכל, אלא שהוסיפו בו הרבה משקה, ולא נפקע על ידי זה שם אוכל ממנו, אבל דבר שאינו אוכל כלל ועושים כן רק לרפואה אסור בשבת. **קיח. והקשה** [לשיטת הרשב"א והרא"ה], איך יברך בשבת על שתיתא שהכל, והרי ממה שמברך שהכל מוכח שהוא לרפואה, ואם מוכח שזה לרפואה הרי זה אסור בשבת. ותירץ, שישתה השתיתא בתוך הסעודה, או שיכוון לשתותו לאכילה ויברך בורא מיני מזונות [אמנם לפי מה שנתבאר להלן מהרא"ה והשיטה מקובצת וכן נראה מדברי הרשב"א דלעיל, שכיון שהוא אוכל מותר לשתותו אף לרפואה, וכמו שכתבו שמותר למזוג יין בהרבה מים אף שאין הדרך למזוג כך רק לרפואה ומוכח שעושה כן לרפואה, אם כן אף שמברך שהכל ומוכח שהוא לרפואה מותר בשבת כיון שעיקרו אוכל]. **קיט. ולעיל** בהערות נתבאר בשם הגהות מלא הרועים שאף לשיטת התוספות ותלמידי רבינו יונה, אם זה לא היה לרפואה היו מברכים בורא מיני מזונות כיון שסועד קצת, ולדבריו מיושב מה שהקשה הראש יוסף, שהרי הטעם שמברכים שהכל מורכב גם מפני שהוא לרפואה, ועל זה הקשה רב יוסף שמוכח שאין השתיתא לרפואה. ולהלן יתבאר בשם הצל"ח שמכך שרב לא אמר את דינו בשכר אלא בשתיתא, מוכח שמלבד מה שחידש שעל משקה מברכים שהכל, חידש גם שאף שהוא לרפואה מברכים עליו, ולפי זה גם תתיישב קושיית הראש יוסף, שעל חידושו השני של רב שאף שהוא לרפואה מברכים עליו, הקשה רב יוסף שמהברייתא מוכח שאינו לרפואה. **קכ. הפני** יהושע (ד"ה א"ל) הקשה בסגנון אחר, שהרי מוכח שעושה לרפואה שאם לא היה עושה לרפואה היה עושה שתיתא עבה, ומה הוכיח אביי מכל האוכלין אוכל אדם לרפואה. ותירץ [כמו שכתבו הראשונים] שמהלשון 'כל' משמע שאף אם מוכח שהוא לרפואה מותר. ועוד תירץ, שגם שאר האוכלין כשעושים אותם לרפואה עושים אותם בשינוי ממה שרגילים לעשותם לצורך אכילה, וניכר בהם שהם לרפואה, ומכל מקום כיון שהם אוכלים הם מותרים בשבת [יתכן שכוונתו כביאור הרא"ה והשיטה מקובצת, שכיון שהוא אוכל אף שהוסיפו בו מים ועשו בו שינוי ממה שהדרך לעשותו לאכילה מותר]. **קכא. בהגהות** רבי אליעזר משה הורביץ (ד"ה א"ל) מפרש דברי אביי, שכוונתו להמשך המשנה (שבת קט:) 'כל האוכלים אוכל אדם לרפואה וכו' חוץ ממי דקלים וכו' אבל שותה הוא מי דקלים לצמאו', ולפי מה שמפרש רב יוסף (שם ק.) שהוא זיתום המצרי, צריך לומר בברייתא הנ"ל 'ושוין שבוחשין את השתות בשבת ושותין זיתום המצרי' שזה דווקא כששותה לצמאו בלבד ולא לרפואה, ואם כן משמע שגם שתיתא שנשנה יחד עם זיתום המצרי, מותרת דווקא במי שאינו נצרך לרפואה, ואם כן לא קשה קושיית רב יוסף מדוע התירו לשתותו בשבת אף שזה עומד לרפואה, משום שמדובר ששותה רק לצמאו ואינו נצרך לרפואה [וזו כוונת דברי אביי 'גברא לאכילה קא מכוין'], אבל אם נצרך לרפואה אכן אסור. והלישנא אחרינא שאמרה 'גברא לאכילה קא מכוין ורפואה ממילא קא הויא' סברה שאף מי שנצרך לרפואה אם אין כוונתו ממש לרפואה מותר, כי הם מפרשים שזיתום המצרי אינו מי דקלים [כאמוראים אחרים שם, ועיין שם בתוספות (ד"ה רב)], ורק במי דקלים אמרה המשנה שמי שנצרך לרפואה אסור לשתותו, אבל זיתום המצרי וכן שתיתא אף מי שנצרך לרפואה מותר לשתותו כיון שמכוון לאכילה. **קכב. עיין** ביאור הלכה (סי' שכח סל"ז ד"ה אבל) מה שביאר את המשך המשנה שם שאסרה לשתות מי דקלים והתירה רק אם הוא לצמאו. **קכג. ועיין** מה שנתבאר לעיל בהערה בשם הגהות רבי אליעזר משה הורביץ לפרש שתי הלשונות. ועיין עוד מה שביאר בזה באגרות משה (או"ח ח"א סי' קל).

ובאמרי נועם הקשה [על הלישנא אחרינא לפירושו], שבמשנה 'כל האוכלין אוכל אדם לרפואה בשבת' מבואר שמותר לכוון אף לרפואה, שהרי אמרו 'אוכל אדם לרפואה'[קכד].

ביאור הצריכותא לדברי רב ושמואל

וצריכא דרב (ושמואל) וכו'. רש"י (ד"ה ה"ג וצריכא) מפרש שלגמרא היה קשה שהרי מהברייתא שמותר לאכול את השתיתא בשבת רואים שהיא מאכל ואם כן גם צריך לברך עליה, ועל זה אמרו את הצריכותא. והקשה **הצל"ח** (ד"ה וצריכא), מדוע צריכים לבאר את הצריכותא לדברי רב, הרי פשוט שצריכים לדבריו שמברכים שהכל ולא בורא מיני מזונות[קכה]. ועוד הקשה, מדוע הזכירו את דברי שמואל כאן, הרי שמואל מדבר בשתיתא עבה שאינה לרפואה, ומה זה שייך לברייתא בשבת שדיברה לגבי רפואה[קכו].

ותירץ, שצריך לומר שכוונת רב חסדא במה שאמר 'ולא פליגי הא בעבה הא ברכה' היא שכך הם אמרו זאת בפירוש, ואם כן לכאורה ממה שאמר רב שעל שתיתא רכה מברכים שהכל, מדויק שרק בשתיתא רכה הדין כן ולא בעבה, וכן ממה שאמר שמואל שעל שתיתא עבה מברכים מזונות, משמע שרק בעבה הדין כן ולא ברכה, ואם כן הרי מכל אחד מהם לחוד ניתן ללמוד את שני הדינים, ומדוע צריכים את שני המימרות גם של רב וגם של שמואל.

ועל זה אמרו בגמרא את הצריכותא, שכמו שאין להוכיח לגבי דבר שהוא לרפואה והוא אוכל, מכך שהוא מותר בשבת, שגם מברכים עליו, משום שאף שהוא מאכל, אבל יתכן שאינו טעון ברכה כיון שהוא מכוון לרפואה, כמו כן אין להוכיח מהמימרא של שמואל את הדין בשתיתא רכה, שאף שמדויק בדבריו שרק בעבה מברכים בורא מיני מזונות ולא ברכה, אבל עדיין יש לומר שבשתיתא רכה אין מברכים כלל מהטעם הנ"ל, ולכן צריכים את המימרא של רב שבשתיתא רכה מברכים שהכל. וכן צריכים גם את המימרא של שמואל, שמדברי רב לחוד היו יכולים לומר שאם כוונתו רק לרפואה ברכתה שהכל, אבל אם כוונתו גם לאכילה, ברכתה בורא מיני מזונות, לכן צריך את המימרא של שמואל, שאמר שרק בעבה ברכתה בורא מיני מזונות, ומדוייק מזה שברכה אף אם כוונתו גם לאכילה מברך שהכל.

ומיושב מה שאמרו 'וצריכא דרב', ולא היה פשוט לגמרא שצריכים את דברי רב לומר שברכתה שהכל ולא בורא מיני מזונות, שאף שרב צריך לומר כן, אבל לדידן אין צריכים חידוש זה שהיה אפשר לדייק כן מדברי שמואל. וכן מיושב מה שהזכירו את שמואל אף שלא דיבר בשתיתא רכה, משום שהצריכותא אינה לגבי הברייתא בשבת שדיברה על רפואה, אלא לגבי דברי רב, וכמו שנתבאר.

איך מוכח מדברי רב שאף אם מתכוון לרפואה מברך

קא משמע לן כיון דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי[קכז]**.** הקשה **הצל"ח** (ד"ה רכה), לשיטת התוספות ותלמידי רבינו יונה שהטעם שמברך שהכל הוא מפני שהוא משקה, איך מוכח מדברי רב שאף אם מתכוין לרפואה צריך לברך, שמא רב דיבר במכוין להנאתו, ורק בזה אמר שצריך לברך, אבל אם שותה לרפואה אכן אינו מברך. ותירץ, שאם היתה כוונת רב להשמיענו רק דין זה שעל שתיה מברך שהכל, היה רב משמיע דין זה בשכר שמברך שהכל[קכח], ומכך שאמר זאת בשתיתא משמע שבא להשמיענו שני דברים: א. שאף שכוונתו לרפואה מברך. ב. שכיון שהשתיתא רכה אינו מברך בורא מיני מזונות אלא שהכל.

האם צריך לברך על העבר או על ההווה

רבנן סברי המוציא[קכט] **דאפיק משמע**[קל] **דכתיב המוציא לך מים מצור החלמיש. רש"י** (ד"ה דאפיק) פירש שצריך לברך על העבר, כי הקדוש ברוך הוא כבר הוציא הלחם שהוא בא ליהנות ממנו. אבל **בפסקי הרי"ד** (ד"ה מוץ) מפרש שצריך לברך בלשון הווה על מה שהקדוש ברוך עשה ועושה תמיד, ומה שהגמרא אמרה 'דאפיק משמע' פירושו שמשמע גם לשון עבר, ולא רק לשון עתיד כמו 'שיוציא', שנוסח שהוא רק בלשון עתיד אינו ראוי לברך, והמחלוקת ב'מוציא' זה אם הוא רק לשון עתיד כמו 'שיוציא'.

מדוע לא הוכיחו מהפסוק המוציא אתכם מארץ מצרים דאפיק משמע ומה ישיב רב נחמיה על פסוק זה

שם. הקשו **האחרונים**[קלא], מדוע רבא הביא את הפסוק 'המוציא לך מים מצור החלמיש' שהוא בחומש דברים (ח טו), ולא הביא פסוק יותר מוקדם מחומש ויקרא (כב לג) 'המוציא אתכם מארץ מצרים' שגם בו מבואר ש'המוציא' הוא לשון 'עבר'.

ותירץ השבות יעקב, שכיון שבכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, אם כן יציאת מצרים מתחדשת בכל עת, ושייך לומר בו לשון שמשמע להבא. והקשה על זה **המהר"ץ חיות** (ד"ה המוליך) שאם כן איך הביאו ראיה מהפסוק (במדבר כג כב) 'אל מוציאם ממצרים' ש'מוציא' הוא לשון עבר, ותירץ, שלכן הדגיש **רש"י** (ד"ה דכתיב) שזה בפרשת בלעם, כי בלעם שהיה נכרי ודאי שהתכוין על העבר, ולא התכוין לומר בלשון עתיד ממה שחייב אדם לראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים.

ובברכת ראש תירץ, שמהפסוק 'המוציא אתכם' אין להוכיח, שמה שנכתב ה"א הוא ה"א הידיעה, ואין הה"א באה לומר לשון עבר, כמו 'הצפר השחוטה' ועוד הרבה מקומות שאינם לשון עבר, אבל 'המוציא לך מים מצור החלמיש' אינו ה"א הידיעה, שהרי נכתב אחר 'המוליכך במדבר' וגו' שבא לומר הטובות שעשה הקדוש ברוך הוא עם ישראל, ומה שהוליך אותם במדבר אין זה עצמו שבח, אלא השבח הוא שהוציא לך שם מים מצור החלמיש, ואם כן הוא המשך למה שאמר 'המוליכך', ואין צריך שוב ה"א הידיעה, אלא ודאי הה"א באה לומר לשון עבר.

והצל"ח תירץ, בהקדים מה שהקשה **עוד**[קלב], מה יתרץ רבי נחמיה על הפסוק 'המוציא אתכם מארץ מצרים', שבזה אין לתרץ כמו שכתב **רש"י** (ד"ה ורבי) שרבי נחמיה יפרש הפסוק 'המוציא לך מים' ששייך בו לשון עתיד, כי היה

קכד. **במוסגר** שם רצה לתרץ ששתיתא שהוא עומד רק לרפואה חמור יותר ולכן אסור לכוון לרפואה, ואף שכתבו תוספות שיש לדייק מהלשון 'כל' שאפילו דברים שעיקרם לרפואה מותר, יש לומר שלישנא אחרינא לא סובר הדיוק לגבי זה שמותר אף לכוון.

קכה. **ובחפץ** ה' (ד"ה וצריכא) פירש שמה שהגמרא אמרה 'וצריכא' לא באה לבאר מדוע בכלל צריכים את דברי רב ושמואל, שודאי דבריהם נצרכים להשמיענו איזה ברכה מברכים, אלא שהגמרא מבארת שמלבד זה, דבריהם גם נצרכים להשמיענו שמברכים על רפואה, שלא היינו יודעים דבר זה מהמשנה בשבת. ובאמרי נועם (ד"ה וצריכא) תירץ, שפשיטא שעל משקה מברך שהכל ולא בורא מיני מזונות, ולא יתכן שזהו חידושו של רב.

קכו. **והמהרש"ל** (הגהות, ד"ה וצריכא) מוחק משום כן תיבת 'ושמואל'. ובחפץ ה' (שם) כתב שאמנם דין זה שמברכים על דבר שהוא לרפואה נלמד רק מדברי רב, אך כללו גם את שמואל משום שהוא ודאי מודה לזה. והפני יהושע (ד"ה שתיתא) מבאר שדברי שמואל נצרכים כדי לומר שמברכים בורא מיני מזונות ולא בורא פרי האדמה או שהכל נהיה בדברו, אף שהוא עשוי מקמח קליות שלעיל (לו.) יש אומרים שמברך על זה בורא פרי האדמה ויש אומרים שהכל, ולכן צריך להשמיענו שאם עשו מקמח הקליות שתיתא עבה מברכים בורא מיני מזונות [ולכאורה אינו נכלל במה שאמרה הגמרא 'וצריכא דרב ושמואל' שבגמרא אמרו צריכותא אחרת, ויתכן שאינו גורס בגמרא 'ושמואל' וצריך עיון]. והאור שמח (ברכות פ"ח ה"ד) כתב, שלפירוש רש"י שהצריכותא היא לגבי הברייתא בשבת, הוא דחוק מה היה ההוה אמינא, מה ענין שמותר לאכול בשבת כיון שאין נראה שעושה כן לרפואה, לענין ברכה, שיש לומר שפטור מברכה כיון שהוא לרפואה. ולכן מפרש את הצריכותא באופן אחר, שהכוונה במה שאמרו 'ושמואל' לדברי שמואל שאמר (לעיל לה:) ששמן זית על ידי אניגרון אף שכוונתו לרפואה מברך בורא פרי העץ, והיה קשה לגמרא שלכאורה גם בדברי רב כאן וגם בדברי שמואל שם רואים שמברכים על דבר מאכל שאוכלו לרפואה, ועיין שם איך שגורס ומבאר בתירוץ הגמרא. וכתב, שרש"י לא רצה לפרש כן שהצריכותא היא מדוע צריכים שתי מימרות של אמוראים, אבל באמת מצאנו בכמה מקומות שהגמרא מקשה מדוע הוצרכו שתי מימרות של אמוראים.

קכז. **הקשה** הקדושה וברכה (סמיכת חכמים ד"ה אבל) שכבר השמיענו שמואל דין זה בשמן זית ששותהו על ידי אניגרון והוא דבר שהוא לרפואה ומברכים עליו ברכתו הראויה (לעיל לו.). ותירץ שהוצרך להשמיע שברכתו בורא מיני מזונות משום שרב אמר לברך שהכל נהיה בדברו, קא משמע לן שיש אופנים שמברך בורא מיני מזונות. עוד תירץ, שאם היה שמואל משמיע את הדין שדבר שהוא לרפואה מברכים עליו רק בשמן זית, היה מקום לומר שרק בשמן זית שהדרך היחידה לשתותו הוא על ידי אניגרון לרפואה, ואם לא יברכו עליו כשהוא לרפואה, לא יברכו עליו לעולם, ולכן מברכים עליו אף שהוא לרפואה, אבל בשתיתא שיכול לשתותו כשהוא עבה לא יברכו עליו כשעשה בלילתו רכה, לכן הוצרך להשמיע שמברכים עליו אף שהוא לרפואה. ואם היה שמואל משמיע דינו רק בשתיתא היה מקום לומר שרק בשתיתא מברכים עליו אף שהוא לרפואה, משום שאין ניכר כל כך שהוא לרפואה, שהרי כשבלילתו עבה הוא לאכילה, ואפשר שבמקרה נשפך לו יותר מים בשתיתא ונעשה בלילה רכה, אבל שמן זית ששותהו מעורב על ידי אניגרון שעושים כן רק לרפואה, לא יברכו עליו ולכן הוצרך שמואל להשמיענו שאף שם מברכים. [אך צריך עיון ששם מבואר שאפשר לשתותו גם שלא לרפואה]. ועיין בחודש האביב (ד"ה ומאי) שדן האם דין שמואל שעל שתיתא עבה מדובר ששותהו לרפואה, שאם מדובר ששותהו שלא לרפואה, קשה, שכבר השמיענו שמואל דין זה לעיל (לו:) שכל שיש בו מחמשת המינים מברך בורא מיני מזונות, ואם מדובר ששותהו לרפואה, גם קשה, שכבר השמיענו שמואל דין זה בשמן זית, ומתחילה רצה לתרץ ששמואל מדבר כשאינו לרפואה, ואף שכבר השמיענו הדין של כל שיש בו מחמשת המינים, הוצרך שמואל להשמיענו שלא נטעה שדווקא בקמח שאפאו ובשלו שאין לו יותר עיליא אחרינא, אבל קמח שעשה ממנו שתיתא שיש לו עילויא אחרינא בפת לא יברכו עליו בורא מיני מזונות, אך דחה, שמלשון התוספות (ד"ה והא) שגרסו 'וצריכא דרב ושמואל' משמע שגם שמואל דיבר כשעשה השתיתא עבה לרפואה, ואם כן קשה הרי שמואל השמיע כבר חידוש זה בשמן זית, ותירץ, שכיון שרב הוצרך להשמיע דינו שמברכים על רכה שהכל, אמר שמואל שלפעמים ברכתו בורא מיני מזונות.

קכח. **ואין** לומר שרב נקט שתיתא מפני שיש בו חידוש שאף שיש בו ממשות של מיני דגן מברך שהכל, מה שאין כן בשכר שיש בו רק טעם השעורים [כמו שכתבו התוספות ד"ה האי], מפני שבשכר יש כזית בכדי אכילת פרס מהדגן [כמבואר בתוספות שבשכר שלנו שמא יש בו כזית בכדי אכילת פרס] מה שאין כן בשתיתא, ואם כן אף שהוא טעם בעלמא הוא חידוש יותר משתיתא. ומסתפק שם אם יתנו בשתיתא כזית בכדי אכילת פרס אם יברכו שהכל או בורא מיני מזונות, כיון שבשתיתא גם גוף הדגן מעורב.

קכט. **לעיל** (לה.) על דברי המשנה 'המוציא לחם מן הארץ' נתבאר פירוש ברכת המוציא באריכות.

קל. **ויש** גירסאות שגורסים בטור (או"ח סי' קסז ס"ב) שכולי עלמא סוברים שהמוציא הוא להבא, וצריך לברך על להבא. ועיין בית יוסף (ד"ה ולפסר) שכתב שאפשר שהטור היה לו גירסא אחרת בגמרא, ומבארה שם באריכות. והמגן אברהם (סק"ח) הקשה על זה שלהלן (נב:) מבואר בגמרא שצריך לברך 'בורא מאורי האש' על העבר, ותירץ הפרי מגדים (שם) שאין להוכיח מברכת האש, שרש"י (שם ד"ה דברא) פירש שעל האור שנברא בששת ימי בראשית מברך, לפי שנברא במוצאי שבת, ואם כן אין להוכיח לשאר ברכות הנהנין. והפרישה (אות ד) מפרש שרק בלחם צריך לברך על להבא, כי מודים לקדוש ברוך הוא על התמדת טובתו שזן ומפרנס ונותן לחם תמיד לא יחסר.

קלא. **שבות** יעקב (בסוף ח"א בחידושי הש"ס ד"ה ורבנן), צל"ח (ד"ה רבנן) וברכת ראש (ד"ה כי).

קלב. **וכן** הקשה האמרי נועם (ברש"י ד"ה ור'). אמנם לפי התירוצים הנ"ל לא קשה משם כי אין משמע משם שהמוציא הוא לשון עבר.

עדיין מוציא מים כל זמן היותם במדבר, שהרי יציאת מצרים כבר היתה בעבר[קלג].

ומחמת זה מפרש[קלד], שרבי נחמיה גם סובר שאף שהמוציא משמע לשעבר כפי שמוכח מהפסוק של חכמים וכן מהפסוק הנ"ל, אך כיון שמשמעותו גם לעתיד כפי שמוכח מהפסוק שהביא, עדיף לומר מוציא שהוא רק לשעבר[קלה].

ורבא רצה להוכיח לדעת חכמים ש'המוציא' הוא רק לשון עבר ולא כולל גם לשון עתיד. וזה מוכח רק מהפסוק 'המוציא לך מים מצור החלמיש', שהרי משה אמר כן כדי להזכיר חסדיו של מקום, ואמר זאת במשנה תורה אחרי הכותו את סיחון ועוג, שירשו את ארצם וכבר היו במקום ישוב, ואז כבר לא היה נצרך כל כך הבאר כמו קודם שהיו במדבר בארץ צמאון, ואף שהיה להם את הבאר כל ימי משה, מכל מקום עיקר השבח הוא על העבר, ואם 'המוציא' היה משמע גם על העתיד, לא היה למשה לומר שבח שיכולים לטעות שכוונתו על ההווה, ויאמר השומע מה הטובה בזה והלא יש לנו הרבה מעיינות, אלא היה צריך לומר לשון שמשמעו ודאי על העבר בהיותם בארץ לא זרועה, אלא מוכח מזה ש'המוציא' משמעו על העבר בלבד. אבל הפסוק בחומש ויקרא 'המוציא אתכם מארץ מצרים', אף ששם ודאי משמעו על העבר, אך עדיין אפשר לומר שלשון המוציא יכול לסבול גם פירוש על להבא[קלו].

הרי כשמברכים המוציא מוסיפים ה"א הידיעה לתיבת מוציא שמשמעו לשון הווה

שם. הקשה **החכמת מנוח** (ד"ה במוציא) שידוע מדקדוק לשון הקודש ש'הוציא' הוא לשון עבר, ו'מוציא' הוא לשון הווה, ו'יוציא' לשון עתיד, ואם כן גם כשאומרים 'המוציא' רק מוסיפים ה"א הידיעה לתיבת 'מוציא'. ועוד הקשה למה לא תיקנו שיברך 'אשר הוציא לחם מן הארץ' שהוא ודאי לשון עבר, ולא יהיה עירבוב האותיות, וכמו שמברך 'אשר קדשנו במצוותיו'. עיין שם שהאריך בזה, ומסקנתו שעדיף לומר לשון בינוני שאף שעיקר משמעות הלשון על העבר מכל מקום נכלל קצת הווה וקצת עתיד. וכתב על פי זה לברך שהכל נהְיָה בדברו בסגו"ל תחת הה"א, כי הוא קצת לשון הווה, וכמו שמברכים 'בורא'. אבל **במגן אברהם** (סי' קסז סק"ח) חולק וסובר שהברכות הם רק לשעבר, ולכן יברך שהכל נהְיָה בדברו בקמ"ץ תחת הה"א[קלז].

לח:

מדוע אין מברכים 'מוציא לחם מן הארץ' והלא כולם סוברים שהיא לשון עבר

והלכתא המוציא לחם מן הארץ[א] דקיימא לן כרבנן[ב] דאמרי דאפיק משמע. ולכאורה תמוה מדוע ההלכה שמברכים 'המוציא' ולא 'מוציא', והרי כולם מודים ש'מוציא' היא לשון עבר ויוצאים בה ידי חובת הברכה. ונאמרו כמה טעמים **בראשונים**: א. כדי לא לערב האותיות. ב. שעדיף לברך המוציא שהוא לשון עבר הוה ועתיד. ג. שמברכותיו של אדם ניכר אם הוא חכם או בור ועדיף לברך לשון שיש בה חידוש. ויתבארו להלן.

בטעם שלא רצו לערב האותיות והאם זה מתאים עם טעם הגמרא

התוספות (ד"ה והלכתא) **והרא"ש[ג]** (סי' יד) כתבו, שאף שב'מוציא' לכולי עלמא יצא, מכל מקום צריך לברך 'המוציא', כמו שמפורש בירושלמי (פ"ו ה"א) כדי לא לערב האותיות, שאם יברכו 'מלך העולם מוציא' וכו' יתערב ה'מ"ם' של 'העולם' עם ה'מ"ם' של 'מוציא', ולכן עדיף לברך 'המוציא'[ד].

לכאורה בגמרא מפורש טעם אחר מדוע לשיטת חכמים מברכים 'המוציא', משום שלשון המוציא משמע לשעבר. והגמרא לא פירשה את הטעם של הירושלמי, ומשמע שלא חששה לעירוב האותיות, ואם כן מדוע פסקה לברך 'המוציא' דווקא, והרי 'מוציא' לכולי עלמא משמע לשעבר. ומפרש **הרשב"א** (ד"ה והילכתא) שיש לפרש את דברי הגמרא כדברי הירושלמי, שמה שהגמרא אמרה, שטעם רבנן שסוברים שצריך לברך 'המוציא' משום שמשמע לשעבר, פירושו ש'המוציא' גם יכול להתפרש על לשעבר, וכיון שכן, העדיפו לתקן 'המוציא' ולא 'מוציא' [שהוא ודאי מתפרש על לשעבר], כדי לא לערב האותיות.

מדוע בהמוציא 'לחם מן' הארץ לא חששו לעירוב האותיות

ולכאורה אם חוששים לעירוב האותיות, מדוע מברכים 'המוציא לחם מן הארץ' ואין חוששים לערב ה'מ"ם' של 'לחם' עם ה'מ"ם' של 'מן' הארץ. ומבארים **התוספות** (שם) משום שלא רצו לשנות מלשון הפסוק (תהלים קד יד) 'להוציא לחם מן הארץ', ולכן אף שיש חשש שיתערבו האותיות מברכים בזה הלשון. **והרשב"א** (שם) מפרש משום שאין שום משמעות לברכה אם יאמר 'המוציא לחם המן הארץ', והיכן שאי אפשר לתקן בנוסח אחר, לא חששו לעירוב האותיות[ה]. ולא רצו לתקן נוסח 'המוציא מן הארץ לחם', ובזה לא יתערבו האותיות, כי אין הדרך להזכיר הדבר שמברך עליו, בסוף, כמו שלא אומרים בורא מן העץ פרי.

האם המחלוקת רק ב'המוציא' ולא בברכת 'בורא פרי הגפן'

כתב תוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה במוציא), שלפי דברי הירושלמי שמברכים המוציא כדי לא לערב האותיות, המחלוקת הוא רק ב'המוציא', אבל בבורא פרי הגפן, וכדומה, כולם מודים שמברכים 'בורא' ולא 'הבורא'. והביא שיש בזה מחלוקת בירושלמי, שיש מי שסובר, שחולקים גם 'בבורא', ומי שסובר שמברכים 'מוציא' סובר שמברכים 'בורא', והסובר שמברכים 'המוציא' סובר שמברכים 'הבורא'[ו].

קלג. ובפתח עינים (עירובין יט. ד"ה מתקיף) **ובגליון** הש"ס (ד"ה ור"נ) הקשו כעין זה מהמבואר בעירובין (יט.) שהמוציא הוא לשעבר. **קלד. וכן** תירץ האמרי נועם. **קלה. אמנם** רש"י לא סבר כן בדעת רבי נחמיה, שהרי תירצו באופן אחר כנ"ל. וכתב הצל"ח שלפי פירוש רש"י קשה שהיו צריכים לפרש כן בגמרא, שרבי נחמיה מפרש הפסוק 'המוציא לך מים' על להבא כל ימי היותם במדבר, וכמו שפירשו בגמרא לפי חכמים את הפסוק של רבי נחמיה. אבל לפירוש זה מיושב, שרבי נחמיה אכן אינו חולק על פירוש הפסוק 'המוציא לך מים' שפירושו לשעבר, אלא שסובר ש'המוציא' משמע לפעמים להבא. וכתב עוד לבאר מה העדיפות לרבי נחמיה לומר לשון שהוא רק לשעבר, הלא כיון שמודה רבי נחמיה ש'המוציא' משמע גם כן לשעבר, למה לא יברך המוציא כדברי חכמים, ומדוע חולק על חכמים. אלא היינו משום שרבי נחמיה סובר שאם יברך המוציא שמשמע גם כן 'להבא' יטעה הטועה, ויאמר שאין הכוונה בברכה על לחם זה שהוא אוכל, ויאמר למה אברך על לחם צר שאני אוכל בזיעת אפי, וגם כמה יגיעת אדם עד שמגיע ללחם, זורע וחורש וקוצר וכו', ולכן יאמר במחשבתו שברכה זו היא על העתיד, שעתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות מוכנים [כמו שפירש הב"ח (או"ח סי' קסז ס"ד) שבאמת הכוונה גם על העתיד שתוציא ארץ ישראל גלוסקאות, וכתב על זה הצל"ח שזה רק דרך רמז, אבל באמת ברכות הנהנין הם הודאה על העבר ולא בקשה על העתיד], ובזה יהיה אדם כפוי טובה על העבר, ולכן סובר רבי נחמיה שיברך 'מוציא' לחם, שמוציא אין משמעו אלא על העבר ולא להבא, ואז תהיה ברכתו מבוררת בבירור שעל הלחם אשר הוא אוכל הוא מודה ומשבח לבורא. ושיטת חכמים כפי שנתבאר בפנים שהם סוברים שגם 'המוציא' משמע רק על לעבר ולא להבא כפי שמוכח מהפסוק שהביא רבא. ועיין מה שביאר עוד בזה, ומה שביאר דברי הגמרא (להלן ע"ב) 'אשמעינן טעמא ואשמעינן הלכתא'. **קלו. והפתח** עינים (עירובין יט. ד"ה מתקיף) **והחדש האביב** (ד"ה רבנן) תירצו, שודאי לשון 'המוציא' יכולים לפרשו גם העבר וגם על ההוה וגם על העתיד, והטעם שרבי נחמיה סובר שעדיף לברך 'מוציא' משום שמצאנו בפסוק 'המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים' שהוא רק לשון עתיד, ולפיכך תקנו חכמים לשון שלא מצאנו בשום מקום שהוא רק על העתיד, שהברכה צריכה להיות בלשון ברור. **קלז. כך** פירשו דבריו הפרי מגדים (א"א שם) והשערי תשובה (סי' רד סק"כ) והבאר היטב (שם סק"כ) והחתם סופר (שם על דברי המגן אברהם ס"ק יד). אבל המחצית השקל (סי' קסז שם) והברכי יוסף (סי' רד סק"ג) כתבו שדעת המגן אברהם לברך נהְיֶה בסגול. **א. בפסקי** הרי"ד (ד"ה סוף) מפרש שמה שנפסק 'והלכתא המוציא' היינו שיכולים לברך גם המוציא. ובראבי"ה (סי' קה) כתב שמה שנפסק 'והלכתא המוציא' היינו שיוצאים גם בהמוציא, וכל שכן שאפשר לברך 'מוציא', אלא שנהגו לברך 'המוציא' להראות שהלכה שאפשר לברך המוציא. אבל כל הראשונים פירשו שלכתחילה צריך לברך רק 'המוציא'. ובשיטה מקובצת (ד"ה והלכתא) הביא שיש מפרשים 'אף המוציא', אבל הנכון שצריך לברך המוציא. **ב. ולכאורה** פשיטא שהלכה כרבנן שהרי יחיד ורבים הלכה כרבים, ומדוע הוצרכו לפסוק כרבנן, ומפרש השיטה מקובצת (שם) משום שהגמרא אמרה שב'מוציא' לכולי עלמא יוצאים, לכן הוצרכו לפסוק שאף על פי כן מברך 'המוציא'. **ג. והרא"ש** בפסחים (פ"א סי' י) כתב, לענין ברכת על ביעור חמץ, שאף שאם מברכים 'לבער' יוצאים ידי חובתם לכולי עלמא, אף על פי כן עדיף לברך 'על ביעור חמץ' להשמיע שיוצאים ידי חובתם אף ב'על ביעור', והוכיח כן מדברי רבי זירא, שאמר 'בשלמא אי אמר המוציא אשמעינן טעמא ואשמעינן דהלכתא כרבנן' ומבואר שעדיף לברך מה שהוא יותר חידוש שיוצאים בזה ידי חובתם. ולכאורה קשה מדוע לא פירש הרא"ש גם כאן שמברכים המוציא להשמיע החידוש, וכמו שפירש בפסחים. וכתב המעדני יום טוב (אות ה) שאכן עיקר הטעם שתיקנו בה"א הוא משום החידוש, אלא שכדי להשמיע החידוש היה אפשר לתקן זאת בברכת בורא פרי הגפן שיאמר 'הבורא' ולא בהמוציא, לכן הביא הרא"ש את טעם הירושלמי שלא לערב האותיות, לבאר מדוע תיקנו כן ב'המוציא' ולא ב'בורא'. ועיין עוד מה שכתב בזה הנהר שלום (סי' קסז סק"ב). **ד. כתב** הראש יוסף (ד"ה והלכתא), שלכאורה היה אפשר לתקן נוסח הברכה אשר הוציא לחם מן הארץ, והיה גם משמע לשעבר וגם לא היו מתערבים האותיות, אלא שלא תיקנו כן מפני שרצו שבברכת המוציא יהיו עשר תיבות כמבואר בשלחן ערוך (או"ח סי' קסז ס"ד), שעשר התיבות שבברכת המוציא הם כנגד עשר מצוות שתלויות בפת, ומקור השלחן ערוך הוא מדברי הכל בו (תפילת דין כד). עוד כתב שאם היו מוסיפים תיבת 'אשר' היה משמע מזה שתיבת המוציא אינו לשעבר, ולכן הוצרכו לברך 'אשר הוציא', לכן מברכים 'המוציא'. ובחכמת מנוח שהובא לעיל (ע"א, בסוף העמוד) כתב, שהטעם שלא תיקנו כן מפני שרצו לתקן לשון בינוני שמשמע עבר הווה ועתיד. **ה. והביא** שם שבירושלמי הקשו מדוע אין מברכים 'המוציא לחם המן' ולא תירצו. ועיין בראבי"ה (סי' קה) שמפרש הירושלמי קצת באופן אחר מהרשב"א. ועיין עוד במראה הפנים מה שפירש דברי הירושלמי. **ו. המאירי** (ד"ה מה) כתב, שרק ב'מוציא' 'המוציא' ו'לבער' ו'על ביעור' צריך לדקדק, אבל בשאר ברכות כגון בין 'גומל' ל'הגומל' ובין 'מבדיל' ל'המבדיל' ובין 'בורא' ל'הבורא' אין צריך לדקדק, אלא מברכים כמו שניתקנו. ובקדושה וברכה (סמיכת חכמים ד"ה והלכתא) מבאר מדוע הרשב"א דן רק בבורא פרי הגפן מדוע אין מברכים הבורא, ולא דן כן בבורא פרי העץ והאדמה, כי הרשב"א מתחילה היה סבור שטעם הבבלי שפסק לברך המוציא משום שפת חשובה, ולכן מזכירים בברכתה ה"א הידיעה 'ה'מוציא, ולכן הקשה שגם היין חשוב שאישתני לעילויא וברכתו חשובה, ומדוע בזה לא תיקנו לברך בה"א הידיעה. וכתב הקדושה וברכה עוד טעם מדוע אין מברכים 'הבורא', משום שלא שייך להזכיר ה"א הידיעה על יין כיון שהיין משתנה ממה שגדל, ומה שמזכירים ה"א הידיעה על לחם, כי חיטה גם נכללת בתיבת לחם, כלשון הפסוק 'להוציא לחם מן הארץ'. והמהר"ם מינץ (שו"ת סי' עו) מבאר מדוע אין מברכים 'הבורא', משום שבלשון הפסוק (ישעיה מב ה, מג טו, מה יח) מוזכר 'בורא' ואין מוזכר 'הבורא' בפסוק. עוד כתב שבברכות יחידות משמיעים חידוש, אבל ב'בורא' שכולל הרבה ברכות 'העץ' ו'האדמה' ו'הגפן' ו'מיני בשמים' ו'מאורי האש' העדיפו לומר לשון שהוא יפה וטוב לכולי עלמא, ובפרט שאחר שהשמיעו כבר החידוש פעם אחת שיוצאים כשמברכים בה"א, שוב לא הוצרכו להשמיע גם בברכת 'בורא'. ועיין שם מה שהאריך עוד בזה. ולעיל בהערות נתבאר בשם המעדני יום טוב טעם נוסף מדוע לא תיקנו לברך 'הבורא'.

עוד טעם מדוע אין מברכים מוציא ולפי זה מדוע אין מברכים הבורא

הרא"ה (ד"ה על) **והשיטה מקובצת** (ד"ה והלכתא) כתבו, שהטעם שמברכים 'המוציא' אף שב'מוציא' כולם מודים שיצא, משום שלשון 'המוציא' משמע עבר והווה ועתיד, וחיטה היא ממיני הזרעים שיוצאים תדיר, ושייך בה לשון המוציא שהוא לשון תדיר. אבל בפירות האילן שאין פירותיהן יוצאין תדיר, אלא מזמן לזמן, בזה שייך לשון 'בורא' ולא לשון 'הבורא' פרי העץ. וכיון שבפירות האילן תיקנו 'בורא' ולא 'הבורא', תיקנו אף בפרי האדמה, לומר 'בורא' אף שצומחים תדיר[ז].

טעם נוסף לברך המוציא מפני שמברכותיו של אדם ניכר אם הוא חכם או בור

המאירי (ד"ה מה) כתב עוד טעם מדוע מברכים המוציא ולא מוציא, שמברכותיו של אדם ניכר אם תלמיד חכם הוא אם לאו (ברכות נ.). וביאור דבריו כמו שאמר רב זירא 'זה הוא שאומרים עליו דאדם גדול הוא ובקי בברכות הוא בשלמא אי אמר המוציא' וכו' משמע שאדם גדול צריך לברך באופן שהוא חידוש יותר, ואף שיש בזה מחלוקת. וב'המוציא' משמיעים חידוש, שהמוציא הוא גם לשון עבר, ואין הלכה כמי שסובר שאינו יכול לצאת ידי חובת הברכה ב'המוציא'[ח].

יבצע בעשר אצבעותיו כנגד י' תיבות שבפסוק וכנגד י' מצוות שמקיימים בפת ולכן יש עשר תיבות בברכה

שם. **כתבו התוספות** (ד"ה והלכתא), שבפסוק (תהלים קד יד) 'מצמיח חציר לבהמה ועשב לעבודת האדם להוציא לחם מן הארץ', יש עשר תיבות, ועל כן יש לבצוע בשתי ידיו בעשר אצבעות כנגד עשרה תיבות שבפסוק זה. ובירושלמי (חלה פ"א ה"ו) מפרש שיש עשר מצוות שמקיימים בפת: א. איסור חרישה בשור וחמור. ב. איסור זריעת כלאים. ג. לא תחסום שור בדישו. ד. לקט. ה. שכחה. ו. פאה. ז. תרומה. ח. מעשר ראשון. ט. מעשר שני. י. חלה[ט]. ומובא שם שרבי יצחק היה אוחז הפת בעשר אצבעותיו ופושט עשר אצבעותיו לרמז שקיים בפת עשר מצוות. וכתב הכל בו (תפילת דין מד) שלכן יש עשר תיבות בברכת המוציא כנגד העשר מצוות, וכנגד העשר תיבות שבפסוק הנ"ל. **ורבינו מנוח** (ברכות פ"ז ה"ד) הביא שיאחוז הלחם בעשר אצבעותיו כנגד עשר יגיעות שיגע אדם הראשון עד שאכל הפת, וכנגדם יש עשר תיבות בברכה.

האם ירקות שוים לגמרי לפת

קתני ירקות דומיא דפת. **כתבו התוספות** (ד"ה מדקתני) שירקות אינם דומים לגמרי לפת, שהרי פת אישתני לעילויא על ידי האור, וירקות אפילו כשלא אישתנו לעילויא על ידי האור מברכים בורא פרי האדמה. רק כוונת הגמרא להוכיח שכשם שמצאנו שלא נגרעה ברכת הפת על ידי האור כך גם ברכת הירקות לא נגרעה על ידי האור'.

ולכאורה תמוה מה שכתבו התוספות שירקות שלא אישתנו לעילויא מברכים עליהם בורא פרי האדמה, והלא להלכה ירקות שטובים חיים יותר ממבושלים מברכים עליהם כשהם מבושלים שהכל.

ומבאר המהרש"א (בתוס' שם), שדברי התוספות מתפרשים על פי מה שכתבו (ד"ה מסכתת) שלדעת רב נחמן בכל שלקות מברכים בורא פרי האדמה, אף אם הם טובים יותר כשהם חיים ממבושלים, ולכן אף אם נשתנו לגריעותא מברכים בורא פרי האדמה, והיה משמע לתוספות שהגמרא דימתה את כל סוגי הירקות לפת, אף את הירקות שאישתנו לגריעותא, ולכן כתבו שאינו דומה לפת, שהרי פת אישתני לעילויא ובירקות אפילו אם אישתנו לגריעותא מברכים בורא פרי האדמה, וכל זה לפי מה שהיה משמע לתוספות שהגמרא כשיטת רב נחמן, אבל לדעת רב חסדא אם הירקות טובים כשהם חיים יותר ממבושלים, כשהם מבושלים ברכתם שהכל.

ובפני יהושע ובצל"ח (בתוס' ד"ה מדקתני) כתבו שאין צריכים לדברי המהרש"א, שאף להלכה שבטובים חיים יותר ממבושלים מברכים כשהם מבושלים שהכל, מכל מקום אם הם טובים מבושלים כמו חיים מברכים בורא פרי האדמה אף על המבושלים, ואף שלא אישתנו לעילויא מברכים עליהם בורא פרי אדמה, כל שלא אישתנו לגריעותא, ואם כן אין הירקות דומים לפת, שבפת מצאנו רק היכן שנשתנו לעילויא אבל היכן שלא אישתני לעילויא ולא לגריעותא לא מצאנו שיברכו המוציא. ובצל"ח כתב עוד, שיש לפרש בדברי תוספות, שאין הכוונה בדברי הגמרא על ירקות 'שאישתני לעילויא' שהירקות עצמן נשתנה טעמם לטוב, רק על הברכה, שפת אישתני ברכתו לעילויא מ'בורא פרי האדמה' ל'המוציא', אבל הירקות שטובים גם כשהם חיים, לא נשתנה ברכתן לעילויא, שהרי גם כשהם חיים, מברכין עליהם 'בורא פרי האדמה'[יא].

והראשונים[יב] כתבו, שמצד אחר אין הירקות דומים לגמרי לפת, שבירקות מברכים בורא פרי האדמה, אפילו כשאישתנו על ידי האור, וכל שכן שמברכים בורא פרי האדמה כשלא אישתנו על ידי האור, ואילו בפת רק כשאישתנו על ידי האור מברכים המוציא.

מדברי התוספות (שם) משמע, שהוכחת הגמרא שירקות דומים לפת, ממה שהמשנה סמכה ירקות לפת, שמזה משמע שלשניהם דין אחד, ולכן הוקשה להם שאין דינם שוה לגמרי. אבל **האחרונים**[יג] מפרשים שאין כוונת הגמרא להשוות דין הירקות לדין הפת, אלא להוכיח שבישול הירקות אינו מפקיען מתורת פרי, שהגמרא הוכיחה מכך שהמשנה הוצרכה להוציא את הפת מכלל פירות הארץ, ומשמע שאם המשנה לא היתה מוציאה את הפת מכלל פירות הארץ היתה ברכת הפת בורא פרי האדמה, אף שהפת השתנתה על ידי האור, ומוכח שירקות שאישתנו על ידי האור ברכתם בורא פרי האדמה[יד].

לפי ההוה אמינא במה נחלקו ומה סברתם

דרש רב חסדא משום רבינו ומנו רב שלקות וכו' ואני אומר כל שתחלתו בורא פרי האדמה וכו'. **כתב הדברי דוד** (ד"ה שלקות), שמשמע בגמרא שלולי דברי רב חסדא שסובר שאין כאן מחלוקת בין רב לרבי יוחנן, היה משמע שרב ורבי יוחנן חולקים בין בשלקות שמשתנים לעילויא [כדמשמע להלן שהוכיחו מההוא תורמוסא שמשתנה לעילויא], ובין בירקות שמשתנים לגריעותא, ובשניהם רב סובר שמברכים בורא פרי האדמה, ורבי יוחנן סובר שמברכים שהכל נהיה בדברו[טו].

ז. **ובחכמת** מנוח שהובא לעיל (ע"א בסוף העמוד) כתב, שכל הברכות הם לשון בינוני שכוללים גם העתיד. והב"ח (או"ח סי' קסז ס"ד) כתב טעם אחר מדוע עדיף לכלול לשון עתיד, כיון שרוצים להזכיר גם השבח שעתידה ארץ ישראל להוציא גלוסקאות (שבת ל:) ולכן אמרו שמברכותיו של אדם ניכר אם חכם הוא, שכיון שיודע ש'מוציא' משמע גם על העבר, ומברך 'המוציא', משמע שמברך על מה שעתידה ארץ ישראל להוציא גלוסקאות. ולכן כתב שם הטור שכשמברך יכוון למה שמוציא מפיו, מה שלא אמר כן בשאר ברכות, ואף שבכל הברכות צריך לכוון, שכיון שהתקנה לברך המוציא שיהיה ניכר שהוא חכם ומברך גם על העתיד, לכן יכוון גם על העבר וגם על העתיד. ח. **לעיל** בהערות הובא שטעם זה מפורש ברא"ש בפסחים (פ"א סי' י) לענין ברכת על ביעור חמץ, שאף שאם מברכים 'לבער' יוצאים ידי חובתם לכולי עלמא, מכל מקום עדיף לברך 'על ביעור חמץ' והוכיח כן מדברי רבי זירא הנ"ל, שעדיף לברך באופן שהוא יותר חידוש שיוצאים בזה ידי חובתם. והט"ז (או"ח סי' קסז סק"ד) הקשה מהגמרא להלן (נ.) שיש מחלוקת בין רבי ישמעאל ורבי עקיבא אם אומרים 'ברכו את ה'' או 'ברכו את ה' המבורך', ואמרו שם, רפרם בר פפא אמר 'ברכו את ה'' ולא סיים 'המבורך', אמר לו רבא שלא היה צריך לומר כן, כי לכולי עלמא אפשר לומר 'ברכו את ה' המבורך', ומדוע היה צריך להכניס עצמו במחלוקת, ולכאורה לדברי הרא"ש, מה הקשה לו רבא למה הכניס עצמו במחלוקת, והלא עדיף להכניס עצמו במחלוקת, ולברך בחידוש. ותירץ, שבמחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא, אינו חידוש שהלכה כרבי עקיבא, שקיימא לן שהלכה כרבי עקיבא אפילו מחבריו, ולכן לא צריכים להשמיע החידוש שהלכה כרבי עקיבא, ועדיף לומר נוסח שבזה יוצאים לכולי עלמא. ובקרבן נתנאל (שם אות פ) תירץ, שמדוייק שם ברא"ש שדווקא היכן שיש לומר שמשמיענו טעמא והילכתא, כמו שאמר רבי זירא 'בשלמא אי אמר המוציא אשמעינן טעמא ואשמעינן דהילכתא כרבנן', שמלבד שמשמיענו שלהלכה יוצאים בזה, משמיע לנו גם טעם, ש'המוציא' הוא לשון לשעבר, אבל ב'ברכו את ה'' ששם אינו משמיענו 'טעמא' ורק משמיענו הלכה, בזה עדיף לברך ככולי עלמא. ובמאמר מרדכי (סק"ז) תירץ, שלכן אמר לו רבא (שם) 'ועוד הא נהוג עלמא כרבי ישמעאל' שאמרו לו שאף אם אומר ברכו את ה' כי מברכותיו של אדם ניכר אם הוא חכם, מכל מקום צריך לומר 'המבורך' כי נהוג עלמא כרבי ישמעאל. ועיין עוד מה שכתב בזה הנהר שלום (סק"ג). ט. **ובביאור** הגר"א (או"ח סי' קסז אות טו) כתב שנראה שהוא טעות סופר בירושלמי, ומוחק שלש מצוות הראשונות המוזכרות בביאור, ומונה במקומם 'תרומת מעשר' 'ביכורים' ו'צדקה'. ובטור הגירסה כמו בירושלמי אלא שבמקום 'לא תחסום' מונה 'בכורים'. י. **כתב** הצל"ח (ד"ה מה), שהיה מקום לפרש כוונת הגמרא מה פת אף שהשתנתה אחר שנאפתה על ידי האור, דהיינו שבישלוה אחר האפיה, אפילו הכי מברך המוציא [כמו שאמרו לעיל (לז:) בסוגיית חביצא שלחם שבישלוהו אם יש בו כזית ולא נמוח ונשאר בו תואר לחם, מברך 'המוציא לחם מן הארץ', וכמו ששנינו שם לגבי מנחות נטלן לאכלן מברך המוציא], אף ירקות שהשתנו על ידי האור, מברך 'בורא פרי האדמה'. ואם היינו מפרשים כן, שוב אין מקום לדברי התוספות שכתבו שירקות אינן דומים לגמרי לפת, שפת אשתני לעילויא, ולפירוש זה, גם פת לא השתנתה בבישולה לעילויא, שעילוי הפת היא בשעת אפייתה, ולא בבישול שאחר האפיה. אלא שהתוספות מיאנו בפירוש זה, שלפירוש זה, לא נוכל ללמוד דין זה ממשנתנו לחוד, שהרי לא מבואר במשנתנו מה הדין בפת שהתבשלה, ורב יוסף הוצרך ללמוד דין זה מהברייתא במנחות 'נטלן לאכלן' וכו'. אלא שמן המשנה בצירוף הברייתא יכולים אנו ללמוד דין ירקות. שמן הברייתא נשמע שפת אף שנשתנה על ידי האור לא נשתנית ברכתו, ומן המשנה נלמד שדין ירקות כדין הפת, ואם כן לא שייך בזה מה שאמר רבנאי 'זאת אומרת', שמשמע, שמהמשנה לחוד אנו לומדים זאת, ולכן אין לפרש כן, וצריך לפרש 'מה פת שנשתנה על ידי האור' כפשוטו, שמה שנעשה פת הוא באפיה שזה על ידי האור, ונשתנה ממה שהיה קודם האפיה קמח או עיסה ונעשה על ידי האפיה מן הקמח והעיסה פת, ולפיכך כתבו התוספות שירקות אינן דומים לגמרי לפת, שפת אישתני לעילויא, וירקות לא אישתני לעילויא. ובזה יובן מדוע התוספות קבעו דבריהם על 'מדקתני' שהוא דברי רבנאי, ולא קבעו דבריהם על תחילת דברי הגמרא 'קתני ירקות דומיא דפת', וכבר שם היו יכולים לומר דבריהם, אך לפי מה שהתבאר יובן, שלולא דברי רבנאי היו יכולים לפרש כן, אבל מדברי רבנאי שאמר 'זאת אומרת' שמשמע שמוכיח כן מדברי המשנה, אם כן אי אפשר לפרשו על חביצא. יא. **ועיין** עוד מה שפירשו האמרי נועם (בתוס' ד"ה מדקתני) והדברי דוד (ד"ה שלקות מברכין) דברי התוספות. יב. **רשב"א** ורא"ה (ד"ה קתני) שיטה מקובצת (ד"ה מה). יג. **פני** יהושע (ד"ה על) מרומי שדה וקרן אורה (ד"ה קתני). יד. **וכתב** המרומי שדה (שם), שזה לא כמו שכתב הרשב"א שאינו לגמרי דומיא דפת מפני שפת רק באישתני לעילויא מברכים המוציא ובירקות בכל האופנים, משום שלא באו להשוות ירקות לפת, אלא להוכיח מפת שאף שמשתנה על ידי האור נחשב פרי. וכדבריהם פירש הקרן אורה. טו. **וכן** מבואר בדברי הצל"ח (ד"ה ואני - הראשון) שלולי דברי רב חסדא היה מתפרש מחלוקת רב ורבי יוחנן שהיא מחלוקת מן הקצה אל הקצה, שרב סובר שאפילו בירקות שמשתנים לקלקול מברך בורא פרי האדמה, ורבי יוחנן סובר שאפילו ירקות שמשתנים לעילויא ברכתם שהכל. וכתב, שלולי דברי רש"י (ד"ה ואני) היה אפשר לפרש כן אפילו אחרי דברי רב חסדא,

וטעם רב ושמואל שסוברים שאף שאישתני לגריעותא על ידי הבישול מברך בורא פרי האדמה, אף שבקמח חיטה (לו.) ופת דוחן וקטניות (שלחן ערוך או"ח סי' רח ס"ח) ודבש תמרים ויין תפוחים (לעיל ע"א) שאישתנו, משתנה ברכתם, משום ששם נשתנה תואר הפרי, והוא שינוי גמור, ולפיכך מברכים שהכל נהיה בדברו, אבל ירקות שנתבשלו, לא נשתנה תואר הפרי, ורק טעם הפרי משתנה, ולא נחשב שינוי, ומברכים בורא פרי האדמה[טז].

ורבי יוחנן היה סבור להיפך, שאף אם משתנה לעילויא על ידי הבישול, מברכים שהכל, ואף שבזיתים וענבים שאישתנו לעילויא אין מברכים עליהם שהכל, מכל מקום יש לחלק שבזיתים וענבים השינוי בא על ידי סחיטה, ושינוי שבא על ידי סחיטה אינו משנה הטעם לגמרי, אבל שינוי שבא על ידי בישול, משנה טעם הפרי לגמרי, שהבישול משנה דבר מר להיות מתוק, ולכן אף שאישתני לעילויא מברכים שהכל נהיה בדברו כיון ששוב אין זה הפרי עצמו, כיון שעיקר הפרי הוא הטעם. ואף שפת גם אישתני טעמה לגמרי על ידי האפיה, ואף על פי כן מברכים המוציא, ואין מברכים שהכל, יש לחלק, שבפת לא מזכירים שם הפרי שגדל דהיינו החיטה, אלא שם 'הלחם', ולפיכך אף שנשתנה, ואין ראוי להזכיר שם הפרי, אבל ראוי להזכיר שם לחם, אבל בירקות, שמזכירים בברכה שם הפרי שגדל, כיון שאישתני הפרי ממה שהיה, שוב אין ראוי להזכיר שם הפרי, ולכן ברכתו שהכל.

האם רב חסדא חולק על דברי רב ורבי יוחנן או שבא לפרש דבריהם

ואני אומר כל שתחלתו בורא פרי האדמה שלקו שהכל נהיה בדברו וכל שתחלתו שהכל נהיה בדברו שלקו בורא פרי האדמה[יז]. **רש"י** (ד"ה ואני) פירש, שרב חסדא אינו חולק על רב ורבי יוחנן, אלא מפרש שרב ורבי יוחנן אינם חולקים, שרב דיבר בפירות שטובים יותר כשהם מבושלים, ורבי יוחנן דיבר כשטובים יותר כשהם חיים. אבל **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה אפילו) **והרא"ש** (סי' טו) כתבו בשיטת הרי"ף, שרב חסדא שאומר 'כל שתחילתו בורא פרי האדמה שלקו מברך שהכל נהיה בדברו וכל שתחילתו שהכל נהיה בדברו שלקו מברך בורא פרי האדמה' הוא דעת יחיד, והוא חולק על שאר האמוראים הסוברים שעל שלקות מברכים בורא פרי האדמה[יח], שהם דיברו בכל השלקות, אף בשלקות שטובים חיים יותר ממבושלים, כגון תומי וכרתי, ועל זה חולק רב חסדא וסובר שאם השלקות טובים חיים יותר ממבושלים מברך שהכל, וכיון שרב חסדא הוא דעת יחיד, לא פסק הרי"ף כשיטתו[יט].

מה הדין בפירות שטובים בין כשהם חיים ובין כשהם מבושלים

שם. כתבו **הראשונים**[כ], שפירות שטובים גם חיים וגם מבושלים, מברכים עליהם בין כשהם חיים, ובין כשהם מבושלים, בורא פרי האדמה[כא]. אבל שיטת **הראב"ד** (הובא ברשב"א ד"ה ואני) שלרב חסדא אפילו ירקות שטובים חיים ומבושלים, על ידי הבישול נפגם הפרי ומברך שהכל[כב].

והרשב"א הוכיח שבטובים חיים ומבושלים מברך בורא פרי האדמה, ממה שהגמרא הקשתה 'אלא כל שתחלתו בורא פרי האדמה שלקו שהכל היכי משכחת לה' ותירצה 'אמר רב נחמן בר יצחק משכחת לה בתומי וכרתי'. ולכאורה מה קשה היכי משכחת לה, והרי הרבה ירקות טובים כשהם חיים, ומברכים עליהם כבר בתחילתם בורא פרי האדמה[כג], וכן צריך להבין את תירוץ הגמרא 'משכחת לה בתומי וכרתי', מדוע אמרה הגמרא רק תומי וכרתי, וכי אין עוד ירקות שהם טובים כשהם חיים, והרי רב חסדא עצמו אמר בפסחים (קטו.) שמברכים על מרור בורא פרי האדמה. אלא צריך לומר שהיה פשוט לגמרא שבפירות שטובים בין חיים ובין מבושלים, מברכים בורא פרי האדמה בין כשהם חיים ובין כשהם מבושלים, ובזה לא דיבר רב חסדא, ומה שאמר רב חסדא 'כל שתחילתו בורא פרי האדמה שלקו שהכל נהיה בדברו' כוונתו כל שדרכו לאכלו רק בחיותו ולא על ידי בישול אם שלקו מברך שהכל, ולכן לא הקשתה הגמרא 'כל שתחלתו בורא פרי האדמה היכי משכחת לה', שיש הרבה מינים שתחילתם בורא פרי האדמה אבל בהם גם כששולקים אותם ברכתם בורא פרי האדמה, והגמרא הקשתה 'כל שתחלתו בורא פרי האדמה **שלקו שהכל נהיה בדברו** היכי משכחת לה', שהיה קשה איזה פירות טובים חיים יותר ממבושלים.

מה הדין בפירות שטובים כשהם חיים וטובים יותר כשהם מבושלים

כתב הדרישה (או"ח סי' רב אות ה), שלשיטת **התוספות** פירות שהם טובים כשהם חיים, אך טובים יותר כשהם מבושלים, כשהם חיים מברך עליהם שהכל, וזה כוונת התוספות במה שכתבו שחבושים וערמוניות שאינם ראויים לאכילה חיים כמו מבושלים, שמלשון זה משמע שאף שהם טובים חיים, מכל מקום אינם טובים כמו כשהם מבושלים, מברך עליהם כשהם חיים שהכל. וכתב, **שבמהר"ם מרוטנבור"ק** (הובא שם בטור) לא משמע כן, אלא כל שהוא טוב כשהוא חי, מברך עליו כברכת הפרי, אף שטוב יותר מבושל[כד].

ושיטת המגן אברהם (סי' רה סק"ג), שאם הפירות טובים כשהם חיים, אף שטובים יותר כשהם מבושלים, מברך עליהם אף כשהם חיים כברכת הפרי, ומדייק כן מדברי **תלמידי רבינו יונה** שכתבו 'שאין נאכלין חיין מברך כשהן חיין שהכל' ומשמע שאם נאכלים חיין אף שנאכלים יותר כשהם מבושלים ברכתם בורא פרי האדמה. **והאליה רבה** (סק"א) הבין בדעת המגן אברהם שאף אם דרך רוב בני אדם לאוכלם רק מבושלים יברכו כשהם חיים בורא פרי האדמה, כיון שהם טובים גם כשהם חיים, ודחה דברי המגן אברהם וסובר שאם הדרך של רוב בני אדם לאוכלם כשהם מבושלים מברך עליהם כשהם חיים שהכל. אבל **בשולחן ערוך הרב** (שם ס"א) מבואר שאף דעת המגן אברהם שרק אם דרך רוב בני אדם לאוכלם גם כשהם חיים ברכתם בורא פרי האדמה[כה].

כתב החיי אדם (כלל נא ס"ג), שפירות שטובים חיים שברכתם כשהם חיים בורא פרי האדמה, היינו שדרך בני אדם באותו מקום לאוכלם חיים, אבל אם אין דרך אכילת הפירות באותו מקום כשהם חיים אף שהם טובים כשהם חיים אין מברכים עליהם בורא פרי האדמה[כו].

פירות שטובים יותר מבושלים כשהם חיים אינם נחשבים עיקר הפרי ומכל מקום הם מין פרי

שם. רש"י (ד"ה שלקו) כתב שדבר שאין דרכו לאכלו חי, כששלקו הביאו לדרך אכילתו, ולכן רק אחר ששלקו מברך בורא פרי האדמה. ועל פי דברי רש"י כתב **המשנה ברורה** (סי' רג ס"ק סד) שהטעם שפרי שדרכו לאכלו כשהוא מבושל, כשהוא חי מברך שהכל, משום שאינו עיקר הפרי, שעיקר הפרי כשהוא מבושל[כז]. עוד כתב (סי' רו סק"ג) בשם **הפנים מאירות** (ח"א סי' נח) שאם בדיעבד

שרב חסדא אינו מפרש שאין כאן מחלוקת בין רב ורבי יוחנן, אלא אומר טעם עצמו, אבל רב ורבי יוחנן נחלקו בזה, אלא שרש"י פירש שרב חסדא בא לפרש שאינם חולקים. ויתבאר להלן האם רב חסדא הוא שיטה שלישית או שבא לפרש שאין כאן מחלוקת כשיטת רש"י. ולהלן בהערות הובא שכן משמע בדברי הרא"ש בשיטת הרי"ף שלרבי יוחנן אף אם הם טובים יותר כשהם מבושלים מברכים שהכל. ובקרן אורה (ד"ה קתני) גם כתב שלרבי יוחנן אפילו אם טובים יותר כשהם מבושלים ברכתם שהכל, וכתב, שמכל מקום דבר שאין נאכל כלל אלא מבושל מודה רבי יוחנן שברכתו לאחר בישולו בורא פרי האדמה, כיון שעיקר נטיעתו אדעתא דהכי, ובזה יתיישב מה שדייקו מהמשנה ששלקות מברכים עליהם בורא פרי האדמה, ואיך יתבאר דיוק זה לדברי רבי יוחנן, אך להנ"ל יש לומר שמה שמשמע מהמשנה ששלקות הם בורא פרי האדמה, היינו בירקות שאינם נאכלים כלל כשהם חיים. **טז. להלן** בדברי הגמרא 'אמר רב נחמן בר יצחק' יתבאר שלשיטת הרי"ף גם למסקנת הגמרא אף ירקות שאישתנו לגריעותא ברכתם בורא פרי האדמה, ולפי שיטתו ביאורו של הדברי דוד נצרך גם למסקנת הגמרא. **יז. כתב** המאירי (ד"ה ירקות) שדווקא אם צורת הירק קיימת, ולא נמחתה בבישול, מברך בורא פרי האדמה. **יח. הרא"ש** כתב בשיטת הרי"ף שרב חסדא חולק אף על רבי יוחנן, ומבואר בדבריו שרבי יוחנן שאמר לברך שהכל דיבר אפילו בירקות שטובים כשהם מבושלים יותר מכשהם חיים, וכמו שהובא לעיל בשם הדברי דוד והצל"ח. **יט. ולהלן** יתבאר שיש מפרשים טעם אחר בדברי הרי"ף, ולדבריהם לא מוכח שרב חסדא חולק על דברי רב ושמואל ורבי יוחנן. **כ. תוספות** (ד"ה משכחת) רמב"ם (ברכות פ"ח ה"ג) רשב"א (ד"ה ואני) רא"ש (סי' טו). **כא. וכתב** הנהר שלום (סי' רה סק"א) שמדברי רש"י (ד"ה כל) שכתב 'ירק הנאכל חי שתחלתו בורא פרי האדמה שלקו אפקיה ממלתיה לגריעותא ומברך שהכל ולקמן מוקי לה בתומי וכרתי', משמע שסובר כשיטת הראשונים שרק אם הבישול מקלקלו מברך שהכל, אבל אם הוא טוב חי כמו מבושל מברך אחר בישולו בורא פרי האדמה. **כב. וכתב** הראש יוסף (ד"ה ועל) שלשיטת הראב"ד ירקות הם ממש דומים לפת [ולא כמו שכתבו התוספות (ד"ה מדקתני)], שרק אם אישתנו לעילויא ברכתם בורא פרי האדמה. וכתב עוד שלדברי הראב"ד מיושב לשונו של רב חסדא 'כל שתחילתו בורא פרי האדמה שלקו שהכל נהיה בדברו' שלדברי שאר הראשונים אינו כלל גמור, שאם הירקות טובים חיים ומבושלים בשניהם מברך בורא פרי האדמה. ומה שהקשה הרשב"א לדעת הראב"ד מדוע אמרה הגמרא דווקא 'תומי וכרתי' והלא יש הרבה ירקות שטובים חיים ומבושלים, מיישב הראש יוסף שיש לומר שבאו ללמדנו שאף שהם באים לטעם, וטעם אינו בטל, והיה מקום לפסוק שברכתם בורא פרי האדמה, ועוד שיש חידוש בתומי וכרתי שאף שמה שמשביחים אינו אלא על ידי הבשר ואין זה נחשב שטובים מבושלים יותר מחיים, ולכן הגמרא ציינה במיוחד 'תומי וכרתי'. **כג. להלן** בהערות הובאו דברי השנות אליהו שמפרש הגמרא בענין אחר, ולדבריו מיושב קושיית הרשב"א. ועיין עוד מה שפירש בזה המרומי שדה (ד"ה כל). **כד. והב"ח** (שם ס"ח) כתב שהמהר"ם מרוטנבור"ק רק מפרש ואינו חולק [ואם כן לא מוכח מהמהר"ם מרוטנבור"ק מה הדין בפרי שהוא טוב חי וטוב יותר כשהוא מבושל]. **כה. בשער** הציון (אות ג) כתב, שהשלחן ערוך הרב מפרש כן דברי המגן אברהם. ובמשנה ברורה (סק"ג) פסק כן להלכה בשם הרבה אחרונים שאם דרך רוב בני אדם לאוכלם חיים אף אם הם טובים יותר כשהם מבושלים מברך אף כשהם חיים בורא פרי האדמה. וכן כתב הנהר שלום (סק"ג) ומפרש שאין מחלוקת בין התוספות לתלמידי רבינו יונה, ומה שכתבו התוספות בחבושים וערמונים שאין טובים חיים כמו מבושלים שמשמע שהם טובים אבל לא כל כך כמו מבושלים ואף על פי כן אין מברכים עליהם בורא פרי האדמה, משום שהתוספות מדברים שאין הדרך לאוכלם חיים, ולא נטעי אינשי על דעת לאוכלם חיים ולכן ברכתם שהכל, אבל תלמידי רבינו יונה מדברים שאף שטובים יותר כשהם מבושלים מכל מקום דרך בני אדם לאוכלם גם כשהם חיים, ונטעי אינשי אדעתא דהכי, ולכן ברכתם בורא פרי האדמה אף כשהם חיים. **כו. והביאו** הביאור הלכה (סי' רה ד"ה שטובים חיים). ועיין בנשמת אדם (שם סק"א) שהאריך להוכיח כן מלשונות הראשונים שהזכירו 'דרך' ומשמע שתלוי בדרך בני אדם, וכתב שמדברי הטור (סי' רה) אין נראה כן. **כז. אף** שפרי שלא גדל כל צרכו לא נגרע ברכתו, ולעיל (לו. על דברי הגמרא 'לא נטעי') הובאו דברי שו"ת הרשב"א שאף פרי שלא גדל כל צרכו נחשב 'נטעי אינשי אדעתא דהכי' כיון שהוא אותו פרי שיאכלנו אחר כך, ולכאורה קשה לפי זה מה בכך שאין הפירות עומדים לאוכלם אלא כשהם מבושלים. ומתרץ הביאור הלכה (סי' רג סי"ג ד"ה מבכן) שפירות קטנים אף שעכשיו אינם טובים לאכילה רק על ידי הדחק, מכל מקום כיון שכשיגדלו יהיו ראויים לאכילה בלי בישול, לכן בקטנותם אם יכולים להיאכל על ידי הדחק כבר יש שם פרי עליהם, אבל בדבר שדרכו לאכול מבושל, לעולם לא יהיה ראוי לאכילה בלי בישול, ולכן אין עליו שם פרי כשהוא חי [ולעיל (לו:) בענין 'קושיא על תוספות מדין שלקות' הובאו עוד תירוצים בענין זה].

בירך בורא פרי האדמה יצא כיון שעל כל פנים הוא מין פרי [ואף שאינו עיקר הפרי, מכל מקום הוא פרי].

מה הדין כשהבישול משביח את הפרי מחמת דברים אחרים המעורבים בתבשיל

משכחת לה בתומי וכרתי. הקשו **התוספות** (ד"ה משכחת), שהלא נראה לעיניים שהבישול משביח את התומי וכרתי ואיך אמרה הגמרא שהם טובים יותר כשהם חיים. ותירצו, שהשבח שבא לתומי וכרתי על ידי הבישול, הוא מחמת המלח והבשר המעורבים בתבשיל, שהם נותנים את הטעם בתומי ובכרתי, אבל מצד עצם הבישול היה נפגם טעמם[כח].

אמנם כתבו התוספות, שאגוז המטוגן בדבש, אף שהאגוז השביח רק על ידי הדבש, וכשהוא בפני עצמו מתקלקל על ידי הטיגון, מכל מקום מברך בורא פרי העץ. **והרא"ש** (סי' טו) הביא שיש אומרים לברך על אגוז המטוגן בדבש שהכל, כיון שאם היו מבשלים אותו בפני עצמו, היה משתנה לגריעותא בבישול, ורק על ידי הדבש הושבח, ונמצא שהדבש עיקר, וצריך לברך כברכת הדבש שהכל, ודחה דבריהם, שאף שהדבש גרם שיושבח טעם האגוז, מכל מקום האגוז עיקר, שהדבש בא להטעים את האגוז [כשיטת התוספות].

הט"ז (או"ח סי' רה סק"ג) **והמגן אברהם** (סק"ה) הקשו, מדוע ברכת האגוז המטוגן בדבש בורא פרי העץ, הרי עצם הטיגון, מזיק לאגוז, ורק טעם הדבש משביחו, ומדוע אין דין האגוז כמו תומי וכרתי שכיון שעצם הבישול מגרע טעמם, אף שטעם הבשר משביחם נחשב שטובים חיים יותר ממבושלים וברכתם שהכל[כט].

ותירץ הט"ז, שבדבר שעצם הבישול מגרעו, ורק נתקן על ידי דבר אחר, יש חילוק בין פרי העץ לפרי האדמה, שאם הוא פרי העץ יברכו בורא פרי העץ, ולכן ברכת האגוז 'בורא פרי העץ' אף שהשבח אינו מעצם הטיגון אלא מהדבש המעורב בו, אבל בפרי האדמה, אם עצם הבישול יגרע טעמו, ורק יושבח על ידי דבר אחר, יברכו שהכל, ולכן בתומי וכרתי שברכתם 'בורא פרי האדמה' נגרע ברכתם ומברכים עליהם 'שהכל' אבל אגוז המטוגן בדבש שברכתו בורא פרי העץ לא נגרע ברכתו[ל].

והמגן אברהם תירץ, שאגוז שמבשלים אותו בדבש, האגוז עיקר, והדבש בא להשביח האגוז, ומה לי אם מבשלו במים ומשביח, ומה לי אם מבשלו בדבש ומשביח, ונחשב כפירות שטובים מבושלים יותר מחיים, אבל שומים וכרתי שמבשלים עם בשר, הבשר הוא עיקר, ולא בא להשביח טעם השומים, והם מקבלים טעם ממילא, ולכן נחשב טובים חיים ממבושלים[לא].

ויש חילוק לדינא בין תירוץ הט"ז לתירוץ המגן אברהם בירקות שטובים יותר כשהם חיים מכשהם מבושלים, ובישלו אותם בשומן, ועל ידי השומן הם טובים יותר מחיים, שלדברי הט"ז יברכו שהכל, מפני שבפרי האדמה, אם אינו משביח מחמת הבישול עצמו, אלא מחמת השומן המעורב בו מברך שהכל, אבל לדברי המגן אברהם יברכו בורא פרי האדמה, כיון שהירקות הם העיקר. **והמשנה ברורה** (סק"ז) פסק כדברי המגן אברהם שירקות שנתבשלו בבשר[לב] והבישול היה גם לצורך הירקות מברכים בורא פרי האדמה, וכן בצל המטוגן בשומן ברכתו בורא פרי האדמה.

האם יש לחלק בין פת שהתבשלה לירקות שהתבשלו והאם במצה שלא אבדה צורתה מודה רבי יוסי

ואני אומר במחלוקת שנויה דתניא יוצאין ברקיק השרוי ובמבושל שלא נמוח דברי רבי מאיר וכו'. כתב **הצל"ח** (ד"ה ואני אומר במחלוקת), שמהגמרא משמע שאין לחלק בין פת שהתבשלה לירקות שהתבשלו, שאם היה מקום לחלק ביניהם איך תלו המחלוקת בשלקות במחלוקת שנחלקו לענין רקיק מבושל והרי יש לחלק ביניהם. ולפי זה הקשה על הרי"ף, שפסק בשלקות שאף שאישתנו לגריעותא לא נשתנה ברכתם ומברכים בורא פרי האדמה, ולא חילק אם צורת הירק עדיין קיימת לאינה קיימת, ובסוגיית חביצא (לעיל לז:) פסק שעל חביצא [פת שהתבשלה] פחות מכזית רק אם צורת הלחם קיימת מברכים המוציא ואם לאו אין מברכים המוציא. ותירץ, שירקות אין משתנה בהם צורת הירק על ידי בישול[לג], ולכן תמיד מברכים בורא פרי האדמה, ולכן לא חילק הרי"ף אם צורתם קיימת מה שאין כן בחביצא שלפעמים משתנה צורת הלחם בזה חילק הרי"ף אם צורת הלחם קיימת.

וכתב עוד, שלכאורה הגמרא היתה יכולה לתרץ שרבי יוסי שאמר שאין יוצאים במצה מבושלת דיבר אם אבדה צורת הלחם, אבל בירקות שנשארה צורתם מודה שמברכים בורא פרי האדמה, אלא שהגמרא לא תירצה כך, משום שמדברי רבי יוסי שחילק בין מצה שרויה למבושלת, ולא חילק במצה מבושלת גופא, בין אם יש בה צורת לחם לאין בה צורת לחם, משמע שסובר שבמצה מבושלת בכל האופנים אין יוצאים בה ידי חובת מצה אף אם נשאר בה צורת לחם.

יוצאים ברקיק השרוי רק אם לא נימוח

ור' יוסי אומר יוצאים ברקיק השרוי אבל לא במבושל אע"פ שלא נמוח.

בדברי רבי יוסי מבואר דין רקיק השרוי, ודין רקיק שנימוח, אבל לא מבואר מה הדין ברקיק שהוא גם שרוי וגם נימוח. **והרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ו ה"ו) פסק, שיוצאים ידי חובת מצה במצה שרויה, והוא שלא נימוחה, מבואר בדבריו שאם נימוחה אין יוצאים בה ידי חובת מצה. ומקור דברי הרמב"ם שאין יוצאים ידי חובת מצה במצה שרויה שנימוחה, בגמרא בפסחים (לה.) ובחולין (קכ:) שאם המחה המצה וגמעה אינו יוצא ידי חובת מצה. ובחולין מפורש הטעם משום שאין זה לחם עוני[לד].

ביאור הגירסאות 'ולא היא' אם גורסים עם 'וא"ו'

ולא היא דכולי עלמא שלקות מברכין עליהן בורא פרי האדמה וכו'.

הרשב"א (ד"ה לא) הביא בשם **רב האי**, שיש גורסים 'ולא היא' עם 'וא"ו', ויש גורסים 'לא היא' בלי 'וא"ו', ולגירסת 'ולא היא' הוא המשך דברי רב נחמן, שאף שאמר שבמחלוקת שנויה, חזר בו, ואמר 'ולא היא' שלאו במחלוקת שנויה, ולגירסת 'לא היא', תיבות אלו מדברי הגמרא, שדחתה דברי רב נחמן הסובר שיש בזה מחלוקת, וסוברת שאין בזה מחלוקת. וכתב, שמסתבר יותר שלא גורסים 'ולא היא', שלא מסתבר שרב נחמן עצמו שאמר שבמחלוקת שנויה יחזור בו ויסיים 'ולא היא', ואף אם גורסים 'ולא היא' צריך לומר שהוא מדברי הגמרא, ולא מדברי רב נחמן.

איך אמרו שצריכים להרגיש טעם מצה והרי בלע מצה יצא

ועד כאן לא קאמר רבי יוסי התם אלא משום דבעינן טעם מצה וליכא.

לכאורה קשה ממה שמבואר בפסחים (קטו:) 'בלע מצה יצא' ומשמע שאין צריכים להרגיש טעם מצה, ואיך אמרה הגמרא שצריכים טעם מצה. ומצאנו כמה ביאורים במה שצריכים טעם מצה: א. שכוונת הגמרא שצריכים להרגיש טעם מצה עניה, ואם המצה מבושלת היא מצה עשירה ואין יוצאים בה ידי חובת מצה. ב. שצריכים שהמצה תהיה ראויה להרגיש בה טעם מצה, אבל אין צריך שירגיש בפועל את טעם המצה. ג. שצריכים שם לחם, ואם המצה מבושלת אין עליה שם לחם ואין יוצאים בה ידי חובת מצה. וכמו שיתבאר.

תלמידי רבינו יונה (ד"ה מסוס) הקשו על מה שאמרה הגמרא שצריכים טעם מצה, והלא לא מצאנו כן בשום מקום, ומצאנו רק שצריך שיהיה לחם עוני[לה]. ותירצו בשם **רבותינו הצרפתים**, שהפירוש בדברי הגמרא, שצריך טעם מצה 'עניה', שכיון שנתבשלה במים היא מצה 'עשירה', ובמצה עשירה אינו יוצא ידי מצות מצה. וכן הוא **בתוספות רבי יהודה החסיד** (ד"ה ע"כ).

והמאירי (ד"ה לענין) כתב, שאף שמבואר בפסחים (קטו:) שבלע מצה יצא בלע מרור לא יצא, ומשמע שאין צריכים טעם מצה, ולכאורה סותר למה שאמרה הגמרא כאן שטעם רבי יוסי מפני שצריך טעם מצה, יש לומר שצריכים שיהיה למצה טעם מצה, אבל אין צריך שירגישו בפועל את טעם המצה, שכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו (יבמות קד:). ולכן אם הבישול הפקיע טעם המצה אין יוצאים בה ידי מצות מצה, מפני שאין יכולים להרגיש טעם מצה, אבל דבר שיכולים להרגיש בו את טעם המצה, אף אם בלע את המצה ולא

כח. **בשנות** אליהו סובר שתומי וכרתי גם כשמבשלים אותם בבשר גרועים יותר מתומי וכרתי חיים, ומניחים אותם בקדרה רק להשביח הבשר, ולכן ברכתם שהכל, אבל באגוז המטוגן בדבש, שהאגוז עצמו משביח מברכים בורא פרי העץ, אף שמשביח מחמת הדבש המעורב בו. ומפרש בזה מה שהגמרא הקשתה 'היכי משכחת לה' ותירצה 'בתומי וכרתי', ואף שיש עוד דברים שמשתנים לגריעותא, אבל בהם אין הדרך לבשלם משום שמתקלקלים, ועל זה הקשתה הגמרא 'היכי משכחת לה' שיהיה הדרך לבשלם אף שמתקלקלים, ותירצה הגמרא, 'בתומי וכרתי' שאף שמתקלקלים הדרך לבשלם כדי להשביח התבשיל. כט. **הם** הקשו כן על השלחן ערוך שפסק (סי' רב סי"ג) באגוז המטוגן בדבש לברך בורא פרי העץ. ומצד שני פסק (סי' רה ס"א) הרמ"א לברך על תומי וכרתי שבישלום עם בשר שהכל, אף שהושבחו על ידי הבשר. ל. **להלן** בענין 'מדברי הגמרא יש להוכיח שאין לחלק בין פרי העץ לפרי האדמה' הובא מה שהקשה עליו הצל"ח מדברי הגמרא. לא. **וברא"ש** משמע כדבריו שכתב שלכן מברכים על האגוז בורא פרי העץ כי האגוז עיקר. וכן פירש המעדני יום טוב (אות כ). וכתב השער הציון (אות ט) שבאופן שהבשר עיקר אף כשאוכל השומים לבד גם מברך שהכל [שכל שלא בישלו את השומים כדי להשביח טעמם על ידי הבשר, מברכים שהכל, שעצם הבישול הרי מגרע השומים, ומה שהושבחו על ידי הבשר, אינו סיבה לברך בורא פרי האדמה, כי הושבחו ממילא] ולא כמו שמשמע מדברי הפרי מגדים (שם) שדווקא אם אוכל השומים עם הבשר מברך שהכל, שהוא מפרש שהטעם שמברכים על השומים שהכל כי הם טפלים לבשר, והם טפלים רק כשאוכלם יחד עם הבשר, אבל כשאוכלם לבדם מברך בורא פרי האדמה. ובהגהות הסמ"ע (שלחן ערוך מהדורת מכון ירושלים שם) תירץ, שתומי וכרתי לא נטעו אותם על דעת לבשלו עם בשר מה שאין כן אגוז שנטעוהו על דעת לטגנו בדבש. ובפני שלמה (בתוס' ד"ה משכחת) תירץ, שבתומי וכרתי הבישול פוגם טעמם והשבח על ידי דבר אחר שהבשר הוא שמשביח טעמם, אבל באגוז שמטוגן בדבש הטיגון עצמו שהוא בדבש משביח טעמו. לב. **ומבואר** במשנה ברורה שאף שאין הבשר בא לצורך הירקות, מכל מקום כיון שהבישול הוא גם לצורך הירקות, ואינם טפלים לבשר מברך עליהם בורא פרי האדמה. לג. **ומבואר** בדבריו שאם צורת הירק נימוחה בבישול יברכו שהכל, ולעיל בהערות הובא כן בשם המאירי שהדין של שלקות נאמר רק כשלא נימוח הירק. לד. **מהשיטה** מקובצת (שם אות ג) נראה שטעם הגמרא משום שאינו לחם. ורש"י בפסחים (לה. ד"ה אין) מפרש שאינו יוצא משום שאין זה דרך אכילה. ועיין בנודע ביהודה (מהדו"ק יו"ד סי' לד-לה) מדוע לא פירש רש"י כמו הטעם שאמרה הגמרא בחולין. לה. **ובאגלי** טל (מלאכת האופה אות טו סק"ג) כתב שהיה קשה להם מה שאמרו בפסחים (קטו:) בלע מצה יצא שמשמע שאין צריכים להרגיש טעם מצה.

הרגיש טעמה, יצא, כיון שראוי לטעם מצה, שאם היה לועסה ואוכלה היה מרגיש את טעם המצה[לו].

ולהלן (בסמוך) יתבאר בשם **הפני יהושע** בשיטת **הר"ש**, שהכוונה שצריך שיהיה למצה שם לחם, וכשמבשלים את המצה נפקע ממנה שם לחם, ולכן אין יוצאים בה ידי חובת מצה[לז].

הגמרא אמרה משום טעם מצה וקשה על ההלכות גדולות שמפרש הטעם משום שאין זה לחם

בהלכות גדולות פסק, שאם בישל לחם בכלי ראשון, יצא מתורת לחם, ומברך עליו בורא מיני מזונות, והוכיח כן מדברי רבי יוסי, שסובר שמצה שבישלוה אין יוצאים בה ידי חובת מצה, ומשמע שאין זה לחם, ואם כן ברכתו בורא מיני מזונות. **ובתוספות רבי יהודה החסיד** (ד"ה ע"כ) הקשה על דבריו, שאין טעם רבי יוסי משום שאינה חשובה לחם, שהרי הגמרא אמרה שטעם רבי יוסי משום שצריכים טעם מצה, ואם כן רק במצה הדין כן, אבל על לחם מבושל מברכים המוציא אם יש בו כזית, וכן אמרו לעיל (לז.) שאם אפה ובישל את הפת והפרוסות קיימות מברכים המוציא[לח].

ההלכות גדולות והר"ש יפרשו שמה שאמרו שצריכים טעם מצה היינו שצריכים שם לחם

לעיל (לז:) [על דברי הגמרא 'לחם העשוי לכותח'] הובאו דברי **הר"ש** (חלה פ"א מ"ה) שכתב, שהברייתא שאמרה (לעיל לז.) שאם הפרוסות קיימות מברך המוציא, סוברת כרבי מאיר שסובר שיוצאים ידי חובת מצה במצה שבישלוה, אבל הלכה כרבי יוסי שאין יוצאים ידי חובת מצה במצה שבישלוה, ואם כן להלכה אין מברכים על פת שבישלוה המוציא[לט]. והקשו[מ] על שיטת הר"ש, שהגמרא אמרה שטעם רבי יוסי שאין יוצאים ידי חובת מצה במצה שבישלוה, משום שצריכים טעם מצה, ואם כן רק לענין מצות מצה אין יוצאים במצה מבושלת, אבל לא נפקע ממנה שם לחם. ותירץ **הפני יהושע** (ד"ה אמנם בלי ספק), שדברי הגמרא שהצריכה טעם מצה צריכים ביאור, כמו שהקשו **תלמידי רבינו יונה** (הובאו לעיל בסמוך) שלא מצאנו בשום מקום שצריכים טעם מצה, ומחמת קושיא זו סובר הר"ש, שמה שאמרה הגמרא שצריכים 'טעם מצה' פירושו שכדי לצאת ידי מצות מצה צריכים שיהיה לה טעם לחם, ובבישול נפקע שם לחם, וכוונת הגמרא שרק אם צריכים שם לחם, הבישול מורידו מתורת לחם, אבל בירקות, אין הבישול מגרע ברכתו, שלכולי עלמא אין הבישול מפקיע טעם הירק, ולפי זה מבואר בגמרא שלחם שבישלו נפקע ממנו שם לחם, והוכיח מזה הר"ש שגם לענין ברכה, אין עליו שם לחם ואין מברכים עליו המוציא אלא בורא מיני מזונות[מא].

ולכאורה קשה על שיטת הר"ש, שהרי נפסק שאם הירקות טובים כשהם מבושלים מברכים עליהם אחר בישולם בורא פרי האדמה, ומשמע שאין הבישול משנה הדבר ממה שהיה, ואם כן גם בלחם, אין הבישול צריך להפקיע שם לחם, ועל כרחך שטעם רבי יוסי שאין יוצאים במצה מבושלת, משום שבעינן טעם מצה, ולא כדברי הר"ש שטעמו שהבישול מפקיע את האפיה. ותירץ **האבן האזל** (ברכות פ"ג ה"ח ד"ה והר"ש), שיש לומר שהבישול בירקות אינו משנה אותם לגריעותא, ולכן מברכים בורא פרי האדמה, כיון שהם מכל מקום פרי האדמה, אבל לחם שנתבשל אינו חשוב יותר לחם שהבישול מפקיע את האפיה.

טעם רבי מאיר שסובר שגם על ידי הבישול לא נפקע טעם המצה

שם. כתב **הרשב"א** (ד"ה לא), שאף רבי מאיר שחולק על רבי יוסי, וסובר שיוצאים במצה שבישלוה, סובר גם הוא שצריכים טעם מצה, שהרי רבי מאיר מודה לענין מרור, שאינו יוצא בירקות כשהם כבושים או מבושלים (פסחים לט:) והטעם משום שצריך טעם מרור, וכמו שצריך טעם מרור הוא הדין שצריך טעם מצה, ומה שנחלק על רבי יוסי במצה מבושלת משום שסובר שאף אם מבשלים המצה לא בטל ממנה טעם מצה, ורבי יוסי סובר שבטל ממנה טעם מצה, אבל לגבי מרור מבושל כולי עלמא מודים שאין בו טעם מרור[מב].

והפני יהושע (ד"ה ולפי) הקשה שלדברי הרשב"א צריך לומר שרבי מאיר ורבי יוסי נחלקו במציאות אם הבישול מפקיע טעם מצה או אינו מפקיע טעם המצה, ודוחק לומר כן. ולכן מפרש שאין הכוונה שצריך שירגישו טעם המצה, אלא שצריך שיהיה על המצה שם לחם, והבישול מפקיע האפיה, ושוב אינו לחם, ובזה נחלקו רבי מאיר ורבי יוסי האם הבישול מפקיע שם לחם, אבל אין צריך טעם מצה, אבל במרור ודאי כולם מודים שצריכים טעם מרור שהרי צריכים להרגיש המרירות[מג].

האם יש להוכיח מדברי רבי יוסי שיש בישול אחר אפיה

שם. היראים (סי' רעד קלד) פוסק, שאף שלענין איסור בישול בשבת, אין בישול אחר בישול, כלומר שדבר שהוא כבר מבושל, אין איסור לבשלו שוב, מכל מקום יש בישול אחר אפיה בשבת, ודבר שנאפה, אסור לבשלו אחר האפיה, ולכן אסור לבשל פת בשבת[מד].

והביא ראיה מפסחים (מא.) שמבואר שם שפסח שצלאו ואחר כך בישלו חייב, והגמרא העמידה דין זה כרבי יוסי שסובר שאין יוצאים במצה מבושלת, שכמו שרבי יוסי סובר שהבישול מפקיע את האפיה, ואין יוצאים במצה שנתבשלה ידי חובת מצה, הוא הדין שהבישול מפקיע הצלייה, ולכן מי שצלה ואחר כך בישל את הפסח חייב, ומבואר מזה שבישול אחר אפיה, נחשב בישול, ואם כן אסור בשבת לבשל דבר שנאפה[מה].

והראבי"ה (סי' קנז עמ' 256) דחה ראיית היראים, ממה שמבואר בסוגיין שטעם רבי יוסי הוא, 'משום דבעינן טעם מצה', ואם כן הוא רק לענין מצה, אבל לענין שבת אין הבישול מפקיע האפיה. וכתב **הבית יוסף** (או"ח סי' שיח ס"ה ד"ה והמרדכי), שלהלכה ששלקות מברכים עליהם בורא פרי האדמה, אם כן, נשארה דחיית הגמרא שטעם רבי יוסי משום שצריכים טעם מצה, ומשמע כדברי הראבי"ה שרק לענין מצה אמרו כן, ולא לענין שבת.

וכמה תירוצים נאמרו ליישב שיטת היראים:

א. הב"ח (סי' שיח ס"ג ד"ה והכית) מיישב שהבישול אינו מבטל טעם הירקות, ומבטל רק את האפיה, וכן את הצלייה, ולכן דימו בפסחים דברי רבי יוסי לבישול אחר צלייה, וכמו כן לענין שבת מבטל הבישול את האפייה, ולכן יש בישול אחר אפייה, ולפי זה באמת הגמרא יכלה לתרץ בסוגיין שרבי יוסי סובר שרק בפת הבישול מפקיע את האפיה, אבל בירקות אין הבישול מפקיע את טעם הירקות, אבל הגמרא אמרה לרווחא דמילתא עוד טעם לחלק בין מצה לירקות שבמצה צריכים טעם מצה, אבל עיקר החילוק, מפני שיש לחלק בין פת שמשתנה בבישול לבין ירקות שאינם משתנים בבישול, ולכן אף היכן שאין צריכים טעם מצה נאמרו דברי רבי יוסי, ומיושב קושיית הבית יוסף על הוכחת היראים מהגמרא בפסחים[מו], שהוכחת היראים מפסחים היא שרבי יוסי סובר שהבישול מפקיע מכל אפייה וצלייה, ואם כן אף לענין שבת אסור לבשל אחר האפייה.

ב. הט"ז (שם סק"ו) תירץ, שלענין שבת כל שנשתנה הטעם בבישול נחשב בישול ואסור בשבת[מז], ומבואר בסוגיין שהבישול משנה את טעם המצה, ולכן לענין שבת נחשב בישול, ולענין צלייה בפסח יש לומר שאינו תלוי בטעם צלייה, אלא במציאות הצלייה, ולכן כתבו **התוספות** בפסחים (שם ד"ה עולא) שהגמרא שם שדימתה דברי רבי יוסי לבישול אחר צלייה, אינה סוברת תירוץ הגמרא בסוגיין שרבי יוסי אמר דבריו רק במצה שהבישול מפקיע האפייה משום שצריכים טעם מצה, שהרי בצליית הפסח אין צריכים טעם צלייה, ואף על פי כן סוברת הגמרא שם שיש לדמות בישול אחר צלייה למצה מבושלת. ואפשר עוד לומר שהיראים אינו סובר כתוספות וסובר שגם בצליית הפסח לא די שיהיה צלייה, אלא צריך גם טעם צלייה, ואם כן מובן מה שהגמרא דימתה דברי רבי יוסי במצה לפסח שצלאו ואחר כך בישלו, שבשניהם התורה הקפידה על הטעם, ומוכח מדברי רבי יוסי שהבישול מפקיע את הטעם של האפייה והוא הדין של הצלייה.

ג. הבית מאיר (שם ס"ח) תירץ, שמהנידון בסוגייתנו האם לדמות שלקות למצה מבושלת משמע שיש בישול אחר אפייה, שאם אין בישול אחר אפייה לא שייך כלל לדמות מחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי לדין שלקות, כיון שבשלקות הוא בישול בתחילה ואילו בפת מבושלת הוא בישול אחר אפייה שאינו נחשב מותר.

לו. וכן כתבו הט"ז (או"ח סי' תסא סק"ב) והמגן אברהם (סי' תעה ס"ק יא) שאין צריכים להרגיש טעם מצה בפה אבל צריך שבמצה יהיה טעם מצה. **לז. וכן** נראה מדברי רש"י בפסחים (מא. ד"ה אבל) בטעם רבי יוסי, 'דלאו לחם קרינא ביה ואע"פ שכבר נאפה בתנור הואיל וחזר ובישלו ביטלו מתורת לחם'. **לח. בהמשך** יתבאר שלדברי הפני יהושע מיושב שיטת ההלכות גדולות. **לט. ושיטת** הר"ש כשיטת ההלכות גדולות שהובא לעיל, שאין מברכים על לחם מבושל בכלי ראשון המוציא. **מ. הפני** יהושע הביא שכן הקשו המפרשים, וכן הקשה התוספות רבי יהודה החסיד (הובא לעיל) על שיטת ההלכות גדולות. **מא. להלן** בענין בישול אחר אפיה, הובאו דברי האגלי טל שביאר שיטת היראים, ובדבריו תתורץ גם שיטת ההלכות גדולות והר"ש, וכמו שהובא שם בהערה. **מב. ומשמע** מדבריו שמה שאמרו שצריכים טעם מצה הוא כפשוטו ולא כמו שפירשו תלמידי רבינו יונה, שלדבריהם לא קשה קושיית הרשב"א שהרי אין צריכים טעם מצה וצריכים רק טעם מצה ענייה שלא שייך במרור. ובחידושים המיוחסים לריטב"א (ד"ה ע"כ) מבואר כדברי הרשב"א. **מג. וכתב**, שאפשר שגם כוונת הרשב"א כן אלא שקיצר. **מד. ויש** בדבריו שתי גירסאות האם בכלי שני מותר. **מה. ומבאר** הב"ח (או"ח סי' שיח ס"ג ד"ה ויש) מדוע הוצרך היראים להוכיח מהגמרא בפסחים, והלא ממה שאין יוצאים ידי חובת מצה במצה מבושלת משמע שיש בישול אחר אפיה. ותירץ, שמדברי רבי יוסי לחוד אין להוכיח, שיש לומר שטעמו משום שצריכים טעם מצה, אבל מדברי הגמרא בפסחים משמע שאין טעם רבי יוסי משום טעם מצה, שאם כן היתה הגמרא דוחה שאין להשוות דברי רבי יוסי לצלה הפסח ואחר כך בישלו שרק במצה אמר כן משום שצריכים טעם מצה. **מו. איך** הוכיח מפסחים, והרי בסוגיין מבואר שטעם רבי יוסי משום שצריכים טעם מצה, ולהלכה ששלקות במילתייהו קיימי, מוכרחים להסביר כך את דברי רבי יוסי, ואם כן אין להוכיח לענין שבת. **מז. וכמו** שביאר (סק"ד) את השיטות (הובאו שם ס"ד) הסוברות שיש בישול אחר בישול בתבשיל שמצטמק ויפה לו משום שנשתנה הטעם ומלאכת מחשבת אסרה תורה, וכיון שמתכוון להשביח הטעם נחשב בישול. אמנם באגלי טל (מלאכת אופה אות טו סק"ג) הקשה על דבריו שהשיטות שאוסרות במצטמק ויפה לו אוסרות רק בתבשיל לח שנצטנן, ובבישול אחר צלייה אסור בשבת אף אם הוא יבש לגמרי.

בישול לענין שבת, וממהלך דברי הגמרא שדימתה שלקות למצה מבושלת משמע שודאי שיש בישול אחר אפייה, אלא שנחלקו האם אחר הבישול נפקע ממנו שם מצה, או שנשאר לו שם מצה שהיה קודם, ואם כן אין צריכים כלל להוכיח מדברי רבי יוסי, שלכולי עלמא הבישול נחשב בישול, והמחלוקת רק אם הבישול מפקיע את האפיה או שעדיין האפיה קיימת.

ד. האגלי טל (מלאכת אופה אות טו סק"ג) תירץ, שהיראים פירש כמו שפירשו התוספות בפסחים (שם ד"ה אבל) שרבי יוסי סובר שאין יוצאים ידי חובת מצה במצה שבישלוה, משום שהיא מצה עשירה, ומביאים ראיה שכמו שהבישול מפקיע מתורת האפייה שמקודם, ונותן לה דין של מצה עשירה כאילו לא נאפתה, הוא הדין גבי פסח אם בישלו אותו אחר הצלייה, מפקיע הבישול את הצלייה שמקודם, אבל את עצם שם לחם וכן את הירקות אין הבישול מפקיע[מח], וכן כתבו **תלמידי רבינו יונה** (לעיל הובאו דבריהם) שמה שהגמרא אמרה שצריכים טעם מצה, היינו שלא תהיה מצה עשירה, ואם כן אינו סותר מה שהבישול מפקיע את האפיה שמקודם, שאם לא כן לא היה נחשב מצה עשירה כמו שכתבו תוספות, ומיושב מה שהוכיח מזה היראים שאף לענין שבת מפקיע הבישול את האפיה ויש בישול אחר אפיה, שאף שמצאנו שטעמו של רבי יוסי משום שצריך טעם מצה, מכל מקום אם בישול אחר אפיה לא היה נחשב לבישול, אם כן המצה לא היתה מצה עשירה, והיה בה 'טעם מצה' דהיינו טעם מצה עניה, ורק מחמת שיש בישול אחר אפיה, פקע מהאפיה שמקודם שם מצה עניה, וחל עליה שם מצה עשירה[מט].

וכתב האגלי טל (שם ס"ק יג), שרוב הפוסקים חולקים על היראים, שהרי רוב הפוסקים פסקו כדברי הברייתא (לעיל לז.) שפת שאפאה ובישלה אם הפרוסות קיימות מברכים המוציא, ולדברי היראים שלדברי רבי יוסי שהלכה כמותו הבישול מפקיע את האפייה, צריך לומר שהברייתא שם סוברת כרבי מאיר ואינה כהלכה, ומוכח מהפוסקים שסוברים שרבי יוסי סובר כן רק לענין מצה ולדבריהם אין בישול אחר אפיה[נ].

מדוע צריך לומר שעולא קבע שבשתיה כרבי בנימין בר יפת והרי יש לומר שסובר כרב חסדא

אמר רב נחמן בר יצחק קבע עולא לשבשתיה כר' בנימין בר יפת, תהי בה ר' זירא וכו'. **רש"י** (ד"ה אמר) פירש, שעולא שאמר שרבי יוחנן סובר ששלקות ברכתם שהכל, בתחילה למד כן מרבי בנימין בר יפת עד שנתקע בלבו הטעות[נא], ועכשיו אומרה בבית המדרש בשם רבי יוחנן. ועל דברי הגמרא 'תהי בה ר' זירא' פירש רש"י (ד"ה תהי) שר' זירא מקשה על מה שקבעו בבית המדרש מחלוקת בענין שלקות, שרבי בנימין בר יפת אינו כדאי לחלוק על רבי חייא בר אבא, ואם כן מדוע קבעו הדבר במחלוקת בבית המדרש, והיו צריכים להביא בבית המדרש רק דברי רבי חייא בר אבא.

והרשב"א (ד"ה אמר) הקשה, מדוע אמרה הגמרא שיש מחלוקת רבי חייא בר אבא ורבי בנימין בר יפת, ומדוע נדחו דברי רב חסדא שחילק בין טובים יותר כשהם חיים לטובים יותר כשהם מבושלים, שלפי דבריו אין מחלוקת בין רבי חייא בא אבא לרבי בנימין בר יפת שרבי חייא בר אבא דיבר בטובים יותר כשהם מבושלים ורבי בנימין בר יפת דיבר בטובים יותר כשהם חיים, ולדברי רב חסדא אין צריך לומר שעולא השתבש במה שסובר כרבי בנימין בר יפת, שעולא גם דיבר בטובים יותר כשהם חיים ובזה אמר לברך שהכל כמו שאמר רב חסדא, ואם כן מדוע דחתה הגמרא דברי רב חסדא, ומדוע אמרה שעולא השתבש.

ולכן מפרש הרשב"א שרק רב נחמן בר יצחק סובר שיש מחלוקת רבי חייא בר אבא ורבי בנימין בר יפת, אבל רב זירא בא לחלוק ולומר שאין כאן מחלוקת, ורב זירא מוכיח שאין כאן מחלוקת, שאם יש כאן מחלוקת מדוע עולא הניח דברי רבי חייא בר אבא, וקבע דבריו כרבי בנימין בר יפת והלא רבי בנימין בר יפת אינו ראוי לחלוק על רבי חייא בר אבא, אלא מוכח שעולא סובר שאין כאן מחלוקת, שרבי חייא בר אבא דיבר בשלקות שטובים יותר כשהם מבושלים ולכן ברכתם בורא פרי האדמה, ורבי בנימין בר יפת דיבר בשלקות שטובים יותר כשהם חיים ולכן ברכתם שהכל.

ולדברי הרשב"א מבואר שמסקנת הגמרא שיש לחלק בין טובים יותר כשהם חיים לטובים יותר כשהם מבושלים, ולא כמו שפסק הרי"ף שאף בטובים יותר כשהם חיים מברך עליהם אחר הבישול בורא פרי האדמה. וכתב **הפני יהושע** (ד"ה אמר), שדברי הרשב"א דחוקים ומפשטות דברי הגמרא לא משמע כן, ועוד, שרב זירא לא הזכיר כלל החילוק בין טובים יותר חיים או טובים יותר מבושלים, ואם אין מפרשים כהרשב"א שרב זירא בא לחלק בין טובים יותר חיים לטובים יותר מבושלים משמע מדברי הגמרא שלרבי חייא בר אבא מברכים בורא פרי האדמה אף בירקות שטובים יותר כשהם חיים, ועל פי זה יש ליישב שיטת הרי"ף שפסק לברך בורא פרי האדמה אפילו בירקות שטובים יותר כשהם חיים, שהוא תמוה מדוע לא פסק כרב חסדא, ויש לומר שמדברי הגמרא כאן משמע שרבי חייא בר אבא סובר בדעת רבי יוחנן שאפילו אם אישתנו לגריעותא מברכים עליהם בורא פרי האדמה, שאם לא כן מדוע אמרו שיש מחלוקת בין רבי חייא בר אבא לרבי בנימין בר יפת[נב].

מחלוקת הראשונים מה הדין בשלקות שטובים חיים יותר ממבושלים ומה דין במים ששלקו אותם

נחלקו הראשונים, מה ההלכה בשלקות שטובים חיים יותר ממבושלים, האם ברכתם 'בורא פרי האדמה', או שברכתם 'שהכל נהיה בדברו'. רוב הראשונים[נג] פסקו ששלקות שטובים יותר כשהם חיים, אם שלקו אותם ברכתם שהכל נהיה בדברו. אבל **רב האי גאון** (הובא ברשב"א ד"ה אמר) **והרי"ף** פסקו, שכל השלקות ברכתם בורא פרי האדמה, אפילו שלקות שטובים חיים יותר ממבושלים, כגון תומי וכרתי[נד].

ולהלן (לט.) אמר רב פפא שהברכה על מי כל השלקות בורא פרי האדמה, ושיטת **הראב"ד** (הו"ד ברשב"א שם) שזה כלל בכל השלקות ואף בטובים יותר כשהם חיים, מברך על המים ששלקו בהם הירקות בורא פרי האדמה, ומבואר **ברשב"א**, שהראב"ד סובר כשיטת הרי"ף שעל כל השלקות מברך 'בורא פרי האדמה', שאם היה סובר ששלקות של תומי וכרתי ברכתם שהכל, לא יתכן שעל מי השלקות של תומי וכרתי יברכו בורא פרי האדמה, שהרי על התומי וכרתי עצמם מברכים שהכל. אבל הרשב"א כתב, שעל מי שלקות מברכים בורא פרי האדמה, רק בשלקות שאינם נפגמים בשליקתם, ומה שרב פפא אמר 'דכולהו שלקי' לאו דווקא, אלא משום שכמעט כל השלקות אינם נפגמים בבישולם, וחוץ מתומי וכרתי אמר 'כולהו שלקי', וכן משמע שמיד אחרי זה שאל רב פפא 'מיא דשיבתא מהו', ומשמע שמה שאמר 'כולהו שלקי' לאו דווקא, שהרי בשיבתא לא ברור לו שכך הדין. ועוד שלא נכנס כלל לדין השלקות, אלא אמר שכל השלקות מברכים על מימיהם כמותם והשלקות שברכתם בורא פרי האדמה גם מימיהם בורא פרי האדמה והשלקות שברכתם שהכל גם ברכת מימיהם שהכל.

מדוע פסק הרי"ף שברכת כל השלקות בורא פרי האדמה

תלמידי רבינו יונה (ד"ה אפילו) **והרא"ש** (סי' טו) מפרשים הטעם שהרי"ף פסק בכל השלקות שברכתם בורא פרי האדמה, מפני שסובר שרב חסדא שאמר 'שכל שתחילתו בורא פרי האדמה שלקו מברך שהכל נהיה בדברו וכל שתחילתו שהכל נהיה בדברו שלקו מברך בורא פרי האדמה' הוא דעת יחיד, וחולק על רב ושמואל ושאר האמוראים שאמרו ששלקות מברכים עליהם בורא פרי האדמה,

מח. **ובהוה** אמינא סברה הגמרא שמפקיע את עצם שם הלחם, ואם כן מפקיע גם את שם הירק. מט. **והוסיף** שמדברי תוספות (שם ד"ה עולא) משמע שהגמרא שם סוברת שטעמו של רבי יוסי משום שצריכים שלא תהיה מצה עשירה, וחולקת על מה שפירשה הגמרא כאן שטעם רבי יוסי שצריכים טעם מצה. אמנם לדברי תלמידי רבינו יונה שמפרשים גם כאן שהטעם משום שצריכים מצת לחם עוני, אין כאן מחלוקת ובשני הסוגיות פירושו שצריך שלא יהיה מצה עשירה. ובדברי האגלי טל יתיישב גם מה שהקשו על ההלכות גדולות ועל הר"ש איך הוכיחו מרבי יוסי שלחם שבישלוהו מברכים עליו בורא מיני מזונות, והרי טעם רבי יוסי הוא משום שצריכים טעם מצה, ולפי מה שביאר האגלי טל, אם הבישול לא היה מפקיע האפיה, היה נחשב עדיין מצה עניה, והיה בו טעם מצה, דהיינו טעם מצה עניה וברכתה היתה המוציא. נ. **אבל** לדברי הט"ז יש לומר אף לשיטת היראים שאפילו רבי יוסי סובר כדברי הברייתא שמברכים המוציא, ורק לענין שבת כיון שמשתנה הטעם נחשב בישול, ואם כן אין ראיה מהפוסקים שאינם סוברים כשיטת היראים. נא. **בדברי** רש"י מבואר ש'קבע' בלבו. אך באמרי נועם (ד"ה קבע) פירש שעולא קבע בתלמוד בבלי את השיבוש שלו. נב. **ובעין** זה כתב הצל"ח (ד"ה ואני אומר לא וד"ה קבע), ומוסיף שמוכח מדברי רבי חייא בר אבא בשם רבי יוחנן לברך על כל השלקות בורא פרי האדמה, שאם רק בירקות שאישתנו לעילויא מברכים בורא פרי האדמה, אם כן מדוע הוצרך רבי יוחנן להשמיענו שברכתם בורא פרי האדמה, והלא רבי יוחנן סובר שהלכה כסתם משנה, ומסתם משנה משמע ששלקות ברכתם בורא פרי האדמה, כמו שהוכיחה הגמרא מדקתני ירקות דומיא דפת, אבל אם רבי חייא בר אבא דיבר אפילו בירקות שטובים יותר כשהם חיים מובן למה הוצרך רבי יוחנן להשמיענו דין זה, כי מהמשנה לא משמע רק בירקות שאישתנו לעילויא כמו בפת, אבל ירקות שלא אישתנו לעילויא לא משמע מהמשנה והוצרך רבי יוחנן להשמיענו. ולפי זה רק בדברי רבי חייא בר אבא שאמר בשם רבי יוחנן לברך בורא פרי האדמה מוכח שאפילו בירקות שאישתנו לגריעותא, אבל רב ושמואל שאמרו לברך בורא פרי האדמה, יש לומר שאמרו כן רק באישתנו לעילויא, כי הם לא אמרו שהלכה כסתם משנה, ואם כן הוצרכו להשמיענו דין הירקות שאישתנו לגריעותא, ולכן לעיל בדברי רב חסדא פירש רש"י שרב חסדא בא לפרש שאין מחלוקת בין רבי יוחנן לרב ושמואל, כי לרב ושמואל אפשר לפרש שאמרו כן רק באישתנו לעילויא, אבל ברבי חייא בר אבא בשם רבי יוחנן אין לומר כן. ועוד פירש הצל"ח (ברש"י ד"ה בר) שממה שהביאו לרבי יוחנן תורמוס ובירך עליו בורא פרי האדמה משמע שאפילו באישתנו לגריעותא מברכים בורא פרי האדמה כי הגמרא ידעה שהתורמוס משתנה לגריעותא [ודבריו צ"ע כמו שהובא בדברי הגמרא על תורמוס, שתורמוס משתנה לעילויא]. נג. **תוספות** (ד"ה מסכתת) רמב"ם (ברכות פ"ח ה"ג) רשב"א (ד"ה אמר) רא"ה (ד"ה מיהו) רא"ש (סי' טו). נד. **מדברי** הרא"ה (ד"ה קתני) והרשב"ץ (ד"ה מיהו) מבואר שרק תומי וכרתי שהדרך לפעמים לבשלם, בזה סובר הרי"ף שאף שאישתנו לגריעותא מברכים בורא פרי האדמה, אבל ירקות שאין הדרך כלל לבשלם ובישלם אף לשיטת הרי"ף יברכו עליהם שהכל.

והם דיברו בכל השלקות, אף בשלקות שטובים חיים יותר ממבושלים, כגון תומי וכרתי, ולכן לא פסק כמו רב חסדא, אלא כרוב האמוראים שברכת השלקות 'בורא פרי האדמה'[נה].

והתוספות (ד"ה משכחת) כתבו, שהרי"ף פסק שבכל השלקות מברך 'בורא פרי האדמה' מפני שפסק כרב נחמן[נו] שסובר כרבי חייא בר אבא, ורבי חייא בר אבא שאמר לברך בורא פרי האדמה אמר כן בכל השלקות אף בטובים חיים יותר ממבושלים, ומוכיח זאת ממה שבגמרא מבואר שיש מחלוקת בין רבי חייא בר אבא לרבי בנימין בר יפת, ואם רבי חייא בר אבא דיבר רק בטובים מבושלים יותר מחיים, אם כן אפשר לומר שאין מחלוקת ביניהם שרבי חייא בר אבא דיבר בטובים חיים יותר ממבושלים, ורבי בנימין בר יפת דיבר בטובים מבושלים יותר מחיים, אלא מוכח שרבי חייא בר אבא סובר בכל השלקות שמברכים בורא פרי האדמה[נז].

ובאמרי נועם (בתוס' שם) כתב, שהרי"ף סובר שמה שרב חסדא אמר לחלק בין טובים יותר כשהם חיים לטובים יותר מבושלים מפני שראה דברי עולא בשם רבי יוחנן, ודברי רב ושמואל, וכדי שלא יחלקו אמר כן, אבל למסקנא שדברי עולא הם שבשתא, ואין חולק על דברי רב ושמואל שוב אין צריכים לחילוקו של רב חסדא, אבל התוספות סוברים שחילוקו של רב חסדא לא היה כדי שלא יחלקו רב ושמואל על רבי יוחנן, אלא שרב חסדא קיבל כך לחלק בין טובים יותר כשהם חיים לטובים יותר מבושלים, ואם כן אף למסקנא שדברי עולא הם שבשתא מכל מקום דברי רב חסדא קיימים.

דעת הטור בשיטת הרי"ף

הטור (או"ח סי' רה ס"א) כתב, ששיטת הרי"ף שבתומי וכרתי כשהם חיים מברכים שהכל, וכשהם מבושלים מברכים בורא פרי האדמה, ומסיים הטור שאפשר שהרי"ף מחשיב תומי וכרתי אישתני לעילויא[נח].

וכתב הבית יוסף (ס"א ד"ה ורבינו), שבדברי הרי"ף מבואר לא כך אלא שבין בחיים ובין מבושלים מברכים בורא פרי האדמה. וכן פירשו תלמידי רבינו יונה דברי הרי"ף.

והב"ח (ס"א ד"ה והשתא) כתב, ששיטת הרי"ף ש'תומי וכרתי' הבישול משביחן, וכמו שהקשו התוספות שאנו רואין שהבישול משביחן, ואף שהגמרא אמרה שתומי וכרתי מתקלקלים על ידי הבישול, זה נאמר רק לתרץ דברי רב חסדא שאמר שיש ירקות שטובים חיים יותר ממבושלים, והיה קשה לגמרא 'היכי משכחת לה', וקושיית הגמרא, מפני שגם תומי וכרתי משביחים על ידי הבישול, ותירצה הגמרא, שתומי וכרתי, נחשבים טובים יותר כשהם חיים מכשהם מבושלים, וכמו שכתבו תוספות, שאף שהבישול משביחן זה רק מחמת הבשר, אבל עצם הבישול מגרע אותם, ותירוץ זה בגמרא בא רק כדי ליישב דברי רב חסדא, אבל להלכה שאין פוסקין כרב חסדא, שוב יש לומר כדעת המקשה שגם תומי וכרתי טובים יותר כשהם מבושלים[נט].

והדרישה (אות א) כתב כעין זה שרק אם התומי וכרתי מבושלים עם בשר הם משתנים לעילויא, ולכן סובר הרי"ף שתומי וכרתי אישתנו לעילויא, אלא שמתרץ דברי הגמרא באופן אחר, שמה שהגמרא אמרה שתומי וכרתי טובים יותר כשהם חיים תלוי במקומות, שאם הדרך לבשל התומי וכרתי עם הבשר ברכתם כשהם חיים שהכל, ולאחר בישולם בורא פרי האדמה, ובמקום שאין הדרך לבשלם עם בשר ברכתם כשהם חיים בורא פרי האדמה, ובזה דיברה הגמרא. ומיישב בזה מה שהטור סיים שאפשר שהרי"ף מחשיב תומי וכרתי אישתני לעילויא, שלכאורה תמוה וכי חולקים הרי"ף והראשונים בדבר המורגש במציאות בטעם החיך אם על ידי הבישול משתנה לעילויא או לגריעותא, אבל לדבריו מיושב שהרי"ף והראשונים נחלקו בדין, האם מה שמשביח מחמת הבשר נחשב אישתני לעילויא[ס].

וכתב הט"ז (סק"ב), שיש לחלק בין השומים, שאם הוא שום שלא הזקין, עיקר אכילתו כשהוא חי, ובזה מברכים כשהוא חי בורא פרי האדמה, ולאחר בישולו שהכל. ושום שהזקין שהוא חריף מאד, ואין רגילות לאכלו חי בלי פת, בזה הדין כמו שכתב הטור בדעת הרי"ף שברכתו כשהוא חי שהכל, ולאחר בישולו בורא פרי האדמה, וכולם מודים בזה, שמי שפסק לברך על שום חי בורא פרי האדמה דיבר בשום שלא הזקין אבל בשום שהזקין מברך שהכל.

איך הוכיחו מתורמוס והרי הוא משביח בבישול

דההוא תורמסא דשלקי ליה שבע זמנין בקדרה ואכלי ליה בקנוח סעודה.

התוספות (ד"ה משכחת) כתבו בדעת הרי"ף שרבי חייא בר אבא סובר שבכל השלקות מברכים בורא פרי האדמה אפילו אם אישתנו לגריעותא, והקשה **הרש"ש** (בתוס' שם) איך הוכיחה הגמרא מההוא תורמוסא כרבי חייא בר אבא, והרי התורמוס משביח בבישול כמו שכתב רש"י בביצה (כה: ד"ה תורמוס) שתורמוס הוא מר מאוד ושולקים אותו שבע פעמים עד שנעשה מתוק, וכן במדרש (בר"ר יא ו) שהתורמוסים צריכים מיתוק, ואם רבי חייא בר אבא דיבר גם בירקות שאישתנו לגריעותא אפשר שרבי בנימין בר יפת חלק עליו רק בירקות שאישתנו לגריעותא ובתורמוס כולם מודים שברכתם בורא פרי האדמה, ואם כן מה ההוכחה מתורמוס. **והראש יוסף** (ד"ה דלמא) כתב, שלפירוש **הרשב"א** שרב זירא בא להוכיח שאין מחלוקת בין רבי חייא בר אבא לרבי בנימין בר יפת, מיושב ההוכחה מתורמוס, שמתורמוס מוכח שדעת רבי יוחנן שאם משביח בבישול ברכתו בורא פרי האדמה, ומוכח שרבי בנימין בר יפת דיבר במקום שהבישול מגרע.

מדברי הגמרא יש להוכיח שאין לחלק בין פרי העץ לפרי האדמה

אני ראיתי את רבי יוחנן שאכל זית מליח וכו'. **הט"ז** (או"ח סי' רה סק"ג) סבר לומר מתחילה, שהדין ששלקות שאישתני לגריעותא, ברכתם 'שהכל', נאמר רק בירקות שברכתם 'בורא פרי האדמה', אבל פרי שברכתו 'בורא פרי העץ' אף אם ישלקו אותו וישתנה לגריעותא, יברכו עליו 'בורא פרי העץ'. אך דחה זאת מפני **שבתוספות** (ד"ה משכחת) מבואר שאף בפרי העץ הדין כירקות[סא]. אמנם עדיין יש חילוק בין פרי האדמה לפרי העץ, בדבר שעצם הבישול מגרעו, ורק נתקן על ידי דבר אחר שבפרי העץ יברכו 'בורא פרי העץ', ובפרי האדמה, אם עצם הבישול יגרע ויושבח על ידי דבר אחר, יברכו שהכל[סב]. והקשה עליו **הצל"ח** (ד"ה אני) מדוע היה צריך להוכיח מדברי התוספות ששלקות של פירות העץ שאישתני לגריעותא ברכתם שהכל, והלא בדברי הגמרא מוכח כן שהשוו זית לשלקות ומשמע שדין פרי העץ שוה לפרי האדמה. והקשה עוד על מסקנת הט"ז לחלק בין פרי העץ לפרי האדמה, היכן שהושבח על ידי דבר אחר, שאם יש צד לחלק בין פרי העץ לפרי האדמה, איך הוכיחו מזית שלוק שהוא פרי העץ לפרי האדמה, הרי לשיטת הט"ז בפרי העץ יש יותר סברא שישאר בברכתו מבפרי האדמה, ואם כן אפשר שרק פרי עץ שנשלק מברכים בורא פרי העץ, ואיך הוכיחו מזה לירקות שנשלקו, ומשמע שאין שום צד לחלק בין פרי העץ לפרי האדמה.

ובישועות יעקב (שם סק"ג) מיישב שסברת הט"ז נאמרה רק למסקנא שיש חילוק בין שלקות שאישתנו לעילויא לשלקות שאישתנו לגריעותא, שלפי זה, הטעם שיש שלקות שברכתם שהכל משום שנגרעו בבישול, ובזה יש לחלק כחילוקו של הט"ז, שפרי העץ הוא חשוב, ואין הבישול מגרע ברכתו, אבל אם סוברים שכל השלקות ברכתם שהכל, אין הטעם שמברכים שהכל משום שנגרע

נה. **אבל** רש"י (ד"ה ולמי) פירש, שרב חסדא בא לומר שאין כאן מחלוקת בין רב לרבי יוחנן אלא שכל אחד דיבר באופן אחר. וכן כתב הרא"ש (שם), ולכן חולק על הרי"ף. ובירא"ה (שם) משמע שרב חסדא חולק על רב ושמואל ורבי יוחנן, ומכל מקום הלכה כמותו כיון שהוא בתרא ומכריע בדבר שמסתבר טעמו. נו. **עיין** להלן על דברי הגמרא בתורמוס שהובא קושיית הצל"ח על דברי תוספות. והקשה הצל"ח (בתוס' ד"ה משכחת), היכן מצאו התוספות שום רמז בדברי רב נחמן שהוא סובר 'בורא פרי האדמה', ואדרבה, רב נחמן אמר שנחלקו בו שמואל ורבי יוחנן, וגם אמר שהוא מחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי, ואם כן לפי דברי רב נחמן מברכים שהכל, שהרי הלכה כרבי יוחנן נגד שמואל (עירובין מז:), וכן הלכה כרבי יוסי לגבי רבי מאיר (שם), ואיך כתבו תוספות שרב אלפס פסק כרב נחמן. ותירץ, שהתוספות גורסים כגירסת רב האי [הובא בביאור בענין 'הגירסאות בדברי הגמרא'] שגורס 'ולא היא' ב'וא"ו', ומי שגורס כך סובר שרב נחמן בעצמו אמר 'ולא היא' שאינו שנוי במחלוקת דין זה אלא שכולם סוברים שברכתם 'בורא פרי האדמה'. עוד כתב, שיש לומר שכוונת התוספות במה שכתבו 'כרב נחמן', היינו שרב נחמן חולק על רב חסדא שמחלק בין טובים יותר כשהם חיים לטובים יותר כשמבושלים, ורב נחמן אינו מחלק בין טובים יותר מבושלים לבין טובים יותר כשהם חיים, שהרי אמר שבמחלוקת שנויה, שאם היה סובר כרב חסדא, שיש חילוק אם טובים יותר מבושלים, או טובים יותר כשהם חיים, לא היה אומר שיש מחלוקת בזה, וכיון שהלכה כרב נחמן שהמחלוקת בכל השלקות פסק הרי"ף כרב ושמואל שהם רבים לעומת רבי יוחנן. נז. **ומפרש** הצל"ח (בתוס' ד"ה משכחת בא"ד) שכוונת התוספות שמשמע ששמעו מרבי חייא בר אבא במפורש שמדבר בכל השלקות שאם לא כן אין מחלוקת אלא מחלקים בין אישתנו לעילויא לאישתנו לגריעותא. ואין לומר שהטעם שלא חילקו בין אישתנו לעילויא לאישתנו לגריעותא, משום ששמעו מרבי בנימין בר יפת שדיבר בכל הירקות ואמר לברך שהכל, אבל רבי חייא בר אבא דיבר רק בטובים יותר מבושלים, שאם רבי בנימין בר יפת אמר בכל השלקות שברכתם שהכל, איך אמר רב חסדא על מה שאמר עולא [שקבע דבריו כרבי בנימין בר יפת] שלרבי יוחנן מברכים שהכל רק בטובים יותר חיים, אלא מוכח שרבי בנימין בר יפת אמר דבריו בסתם, ורבי חייא בר אבא אמר מפורש שבכל השלקות מברכים בורא פרי האדמה, ולכן ביארו שיש מחלוקת בין רבי חייא בר אבא לרבי בנימין בר יפת. ולהלן (לט.) על דברי הגמרא דמברך סבר וכו' הובאה הוכחת הדברי דוד לשיטת הרי"ף שבגמרא שם משמע שאין סוברים את חילוקו של רב חסדא בין ירקות שמשביחים בבישול לבין ירקות שאין משביחים בבישול, וסוברים שאף בדבר שמשביח בבישול נחלקו, שכרוב משביח בבישול ואף על פי כן נחלקו אם ברכתו שהכל או בורא פרי האדמה, וכיון שבסתמא דגמרא משמע דלא כרב חסדא אין צריכים לפסוק כרב חסדא. נח. **וכן** כתב האבודרהם (הלכות ברכות שער שלישי) שתומי וכרתי טובים יותר מבושלים מחיים. נט. **ועיין** שם שמדייק כן מדברי הרי"ף. ס. **ובברכי** יוסף (סק"ג) גם מתרץ על דרך זה, שהטור סובר בשיטת הרי"ף שהשתנה המנהג מזמן הגמרא, ובזמן הגמרא היה הדרך לאוכלם חיים, אבל בזמן הרי"ף היה הדרך לאוכלם מבושלים, וכמו שמבואר בתוספות שהבישול משביחם, והיה הדרך לאכול את התומי וכרתי על ידי בישול, ולכן כתב הטור שאפשר שהרי"ף סובר שאישתנו לעילויא בבישול. אבל בשיורי ברכה (שם) הביא תשובה מרבינו חננאל רבו של הרי"ף שמשמע שאפילו שלקות שאישתנו לגריעותא ברכתם בורא פרי האדמה, וכתב, שעל פי זה נראה כמו שפירשו הראשונים בדעת הרי"ף, ולא כמו שכתב הטור בדעת הרי"ף. סא. **וכן** מבואר ברא"ה (ד"ה אמר), וכן כתב הרשב"א (ד"ה אמר) והוכיח כן ממה שפירשו התוספות [בתוספות רבי יהודה החסיד] על דורמסקין (להלן לט.) שהוא פרונ"ש שברכתו בורא פרי העץ. ושם יתבאר שהראש יוסף מבאר שיטת רש"י שסובר שרק בפרי האדמה מברכים על שלקות שהכל ולא בפרי העץ, וכמו שהיה סבור הט"ז מתחילה. סב. **ומיישב** בזה מדוע מברכים על אגוז מטוגן בדבש בורא פרי העץ, והרי עצם הבישול משנהו לגריעותא, והשבח של האגוז הוא רק מחמת הדבש. והובא לעיל [בענין 'מה הדין כשהבישול משביח את הפרי מחמת דברים אחרים המעורבים בתבשיל'].

בבישול, אלא משום שבישול מפקיע שם פרי, ולפי זה אין לחלק בין פרי העץ לפרי האדמה, ומיושב הוכחת הגמרא מזית, מפני שעכשיו סוברת הגמרא שלמאן דאמר שברכת השלקות שהכל, אף אם לא נגרעו בבישול ברכתם שהכל[סג].

וכי לא ידע המקשה שיתכן שבירך לבסוף 'בורא נפשות רבות'

אלא לבסוף מאי מברך. הקשה הפני יהושע (ד"ה אלא), מה הקשה 'לבסוף מה מברך' וכי לא ידע המקשה שיתכן שבירך לבסוף 'בורא נפשות רבות'. ותירץ, שהמקשה היה סבור שכיון שנלקח הגרעין מהזית אין שיעור כזית [כמו שהקשו להלן][סד], ולא שייך לברך ברכה אחרונה, אבל אם הזית נחשב 'בריה', יש לומר שמברכים על 'בריה' אפילו פחות מכזית, כמו שכתבו התוספות (להלן לט. ד"ה נלר), ויש לומר שרק בשבעת המינים יש לו חשיבות 'בריה' לברך אף על פחות מכזית כיון שהוזכר בפסוק[סה], והוזכר בפסוק בלשון יחיד, ולכן הקשה, שאם זית מליח נחשב אישתני על ידי הבישול, שוב אין לו חשיבות שבעת המינים, ואם כן מה בירכו לאחריו, כיון שאין לו חשיבות בריה, והוא פחות מכזית, פטור הוא מברכה אחרונה, ותירצה הגמרא, דלמא 'בורא נפשות רבות' כמו שכתבו התוספות (שם) ששיטת ר"י של'בורא נפשות רבות' אין צריך שיעור כזית, ואם כן יכול להיות שרבי יוחנן בירך 'בורא נפשות רבות' אף שאין בו שיעור ואינו בריה[סו].

והצל"ח (ד"ה אלא) מפרש, שהמקשה היה סובר כרב יצחק בר אבדימי (להלן מד:) שברכת בורא נפשות רבות מברכים רק על ביעא ומיני קופרא, ועל שאר דברים אין מברכים כלום לאחריהם, ואם הוא משבעת המינים מברכים לאחריו מעין שלש, ולכן הקשה שזית מליח אם אין נחשב פרי, אין מברכים עליו מעין שלש, ואם כן אין מברכים עליו כלום, שאין ברכת בורא נפשות רבות על מיני פירות, ומדוע בירך רבי יוחנן לאחריו. ועל זה השיב לו התרצן 'דלמא בורא נפשות רבות' שהוא סובר כשאר האמוראים שם שמברכים 'בורא נפשות רבות' אף על שאר דברים. ולפי זה יתיישב גם מה שתמוה אם רבי יוחנן בירך שהכל ובורא נפשות רבות, מה החידוש בזה, אבל לפי מה שנתבאר החידוש שאינו פוסק כרב יצחק בר אבדימי.

מדוע לא הקשו מהמשנה גם על רב ושמואל

מתיב רב יצחק בר שמואל ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח יוצא בהן ובקלח שלהן אבל לא כבושין ולא שלוקין ולא מבושלין ואי סלקא דעתך וכו'. והקשה הצל"ח (ד"ה מתיב), מדוע הקשו כן רק על רבי חייא בר אבא בשם רבי יוחנן, ולא על רב ושמואל שגם אמרו שעל שלקות מברכים בורא פרי האדמה.

ותירץ, שלכאורה קושיית הגמרא צריכה ביאור, שהרי רבי מאיר ודאי סובר שברכת השלקות בורא פרי האדמה, שהרי לדבריו יוצאים ידי חובת מצה במצה מבושלת, ומי שסובר שעל שלקות מברכים בורא פרי האדמה צריך לסבור כרבי מאיר, או שיסבור שטעם רבי יוסי אינו משום שצריכים טעם מצה אלא שבכל השלקות סובר כן, ואם כן מה מקשים מהמשנה של מרור והלא אפשר לתרץ שהמשנה כרבי יוסי, אבל רבי מאיר חולק ולדבריו ברכת השלקות בורא פרי האדמה. וצריך לומר שודאי אפשר לתרץ כן ולכן לא הקשו על רב ושמואל מפני שיכולים לתרץ שהם סוברים כרבי מאיר, אבל על רבי יוחנן אין לתרץ כן כי רבי יוחנן סובר שהלכה כסתם משנה, ואם מוכח מהמשנה הנ"ל שברכת השלקות שהכל היה רבי יוחנן צריך לפסוק שברכת השלקות שהכל[סז].

החידוש בכבושים ושלוקים ומבושלים

אבל לא כבושין ולא שלוקין ולא מבושלין. בתוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה אבל) מפרש, שכבוש מדובר שכבוש ימים רבים ובטל טעם מרור יותר משלוקים ומבושלים, ושלוק הוא בישול הרבה, ומבושל הוא פחות מבושל משלוק[סח] [והברייתא נקטה המשנה כסדר 'לא זו אף זו'].

מדוע הקשו ממרור ותירצו אחר שכבר הקשו ותירצו כן ממצה

ואי סלקא דעתך במילתייהו קאי שלוקין אמאי לא שאני התם דבעינן טעם מרור וליכא. האגלי טל (מלאכת אופה אות טו סק"ג) הקשה, שלכאורה תמוהה קושיית הגמרא ותירוצה, שהרי כבר הקשתה ותירצה כן לעיל ממצה, ומדוע הקשתה שוב ממרור, שלעיל אמרה הגמרא שהדין של שלקות תלוי במחלוקת אם יוצאים במצה שנתבשלה, ודחתה שהטעם במצה משום שצריכים טעם מצה, ואין להוכיח לירקות מבושלים. ותירץ, שלפי מה שפירשו תלמידי רבינו יונה [הו"ד לעיל בענין 'טעם מצה'] שמה שאמרו שצריכים 'טעם מצה' הכוונה שצריכים שיהיה 'לחם עוני' מיושב, שיש להקשות ממרור, שבמרור לא שייך סברא זו, ותירצה הגמרא שבמרור צריכים טעם מרור כמו שאמרו בפסחים (קטו:) שבלע מרור לא יצא, שצריכים להרגיש טעם המרור.

מדוע לא תירצו שרבי יוחנן אכל עוד זיתים מלבד הזית ההוא

אמר ליה רבי ירמיה לרבי זירא רבי יוחנן היכי מברך על זית מליח כיון דשקילא לגרעיניה וכו'. הקדושה וברכה (סמיכת חכמים ד"ה אמר) הקשה, מדוע לא תירצו שרבי יוחנן אכל כמה זיתים, ששיעור כל הזיתים היה כזית, ומה שרבי חייא בר אבא הזכיר לשון יחיד 'זית' כי הדרך להזכיר לשון יחיד על כמה זיתים, כמו 'ויהי לי שור וחמור' (בראשית לב ו). ותירץ שאם כן מדוע הזכיר שרבי יוחנן 'אכל זית מליח' והלא אם אכל שיעור כזית, אין שום חידוש באכילה, וכל החידוש הוא רק בברכה, והיה צריך לומר שראה שרבי יוחנן בירך על זית תחילה וסוף, ומוכח שגם בעצם האכילה יש חידוש שהיא אכילה שמחייבת ברכה, וזה כשלא היה יותר מזית אחד, והחידוש שאף על פי כן נחשבת כאכילת כזית, ועל זה הקשתה הגמרא מדוע נחשבת לאכילת כזית והלא על ידי שלקחו את הגרעין התמעט מכזית[סט].

לט.

מה הדין בברכה ראשונה על פחות מכזית

בצר ליה שיעורא. נחלקו הראשונים האם מברכים ברכה ראשונה על פחות משיעור כזית, ויש בזה ארבע שיטות: א. רוב הראשונים[א] סוברים שעל פחות מכשיעור מברכים את הברכה הראויה לאותו המין, משום שאסור לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה. ב. שיטת תלמידי רבינו יונה (לעיל לח: ד"ה אני), שעל פחות משיעור כזית אין מברכים את ברכתו הראויה אלא מברכים שהכל[ב]. ג. שיטת הראב"ד (השגות על הבעל המאור, ד"ה רבי יעקב) שרק בפת כשהיא פחות מכזית אין מברכים המוציא[ג]. ד. שיטת רב אחא משבחא (הו"ד בכל בו סי' כד), שעל פחות מכשיעור אין מברכים כלל[ד].

סג. ועיין עוד מה שכתב בזה בתחילת הסימן (סק"א). **סד.** וכן משמע מדברי הרשב"א [הובאו להלן (לט.) על דברי הגמרא 'בצר ליה שיעורא'] שקושיית המקשה משום שהוא פחות מכזית, כיון שנטלו הגרעין ממנו. **סה.** ואפילו אם ברכת שבעת המינים לאחריהם מדרבנן מכל מקום סמכוה רבנן על הפסוק. ובקרן אורה (דיני ברכת הנהנין ד"ה שוב) גם כתב שיש לומר שרק לשבעת המינים יש דין בריה כיון שהוזכרו בפסוק, ורוצה לתלות מחלוקת הבבלי והירושלמי [עיין בתוספות להלן (לט. ד"ה נלר)] אם מברכים על בריה, בשאלה האם חיוב הברכה אחרונה בשבעת המינים הוא מדאורייתא, והוכיח כן ממה שמבואר (מכות יג.) שלהלכה בריה שאין בה נשמה אינה חשובה בריה, ומדוע זית וכדומה נחשבים בריה, וצריך לומר כמו שפירשו התוספות בחולין (לז. ד"ה מאי) שכל מה שמוזכר בפסוק כאילו שפירשה התורה שחייבים עליו אפילו אם הוא פחות מכשיעור, ואם כן שבעת המינים הוזכרו בתורה ולכן יש בהם דין בריה. אבל במאירי (לז: ד"ה מבילא) הביא דין בריה גם לענין תורמוס שאינו משבעת המינים, וכן מבואר בט"ז (סי' רי סק"ג) ובמגן אברהם (שם סק"ג) שאפילו בפירות שאינם משבעת המינים יש דין בריה. **סו.** ומפרש הפני יהושע שלפי מה שכתב יש ליישב לתירוץ הגמרא שבירך שהכל ובורא נפשות רבות אם כן מדוע הוצרך להעיד שבירך שהכל, הלא ודאי שאסור להנות מן העולם הזה בלא ברכה, אך לפי מה שכתב הוצרך לומר שלא יטעו שאכל לפני זה עוד זית ולכן בירך ברכה אחרונה שהיה שיעור כזית עם מה שאכל מקודם, ועל זה אמר שראה שבירך תחילה ואם כן לא אכל מקודם וזה היה תחילת טעימתו [ועיין להלן במה שהובא בשם הקדושה וברכה מדוע אין לומר שאכל כמה זיתים]. ובאוצר חיים (ד"ה אי) הקשה על הפני יהושע ממה שאמרו בחולין (קיט.) שעדשה בקליפתה גם חשובה בריה, הרי שגם דבר שאינו משבעת המינים יש לו חשיבות בריה. **סז.** ושוב הקשה, שיש גם סתם משנה כרבי מאיר כמו שהגמרא הוכיחה ממשנתנו שלשלקות בורא פרי האדמה, ואם כן יש לומר שרבי יוחנן פסק כסתם משנתנו כרבי מאיר, ותירץ, על פי מה שנתבאר לעיל [בהערות בענין 'מדוע צריך לומר שעולא קבע שבשתיה' וכו'] בשם הצל"ח שהגמרא הבינה שרבי חייא בר אבא שאמר בשם רבי יוחנן לברך על שלקות בורא פרי האדמה דיבר אפילו בשלקות שטובים יותר כשהם חיים, כי אם לא כן לא היה רבי יוחנן צריך להשמיענו ששלקות ברכתם בורא פרי האדמה, כי כבר מוכח כן מהמשנה, ורבי יוחנן הלא סובר שהלכה כסתם משנה, ועל זה הקשה רב יצחק בר שמואל שיש לומר שרבי יוחנן דיבר בשלקות שאינם טובים יותר כשהם חיים, ומה שקשה אם כן מדוע הוצרך רבי יוחנן להשמיענו, והלא הלכה כסתם משנה, יש לומר שרבי יוחנן הוצרך לפסוק בשלקות בורא פרי האדמה כי יש סתם משנה גם כרבי מאיר וגם כרבי יוסי והוצרך להכריע, ולפי זה אין ראיה שרבי יוחנן דיבר בשלקות שטובים יותר כשהם חיים. **סח.** והוכיח כן מהגמרא בחולין (עז.). **סט.** ולעיל (בהערות בסמוך) הובאו דברי הפני יהושע שאין לומר שרבי יוחנן אכל מקודם זית, ולכן אף כשהביאו לפניו עוד זית בלי הגרעין הצטרפו לכזית, שרבי חייא בר אבא הדגיש שראה שבירך תחילה וסוף, לומר שראה שבירך ברכה ראשונה, אם כן זה היה הזית הראשון שאכל. שאם לא כן לפי תירוץ הגמרא שבירך שהכל, מיותר לומר שבירך ברכה ראשונה, שודאי לא נהנה מהעולם בלא ברכה. ולדבריו מיושב קושיית הקדושה וברכה, שאין לומר שאכל כמה זיתים שהרי החידוש במה שבירך ברכה ראשונה הוא שזה הזית הראשון שאכל, ומשמע שלא אכל עוד זיתים. **א.** רמב"ם (ברכות פ"ג הי"ג), תוספות (ד"ה נלר), רשב"א (לעיל לח: ד"ה כיון), רא"ה (ד"ה הלי), ורא"ש (סי' טו). והתוספות והרא"ש כתבו שצריכים לברך על פחות מכשיעור, אבל לא כתבו איזה ברכה יש לברך על פחות מכשיעור, וכתב הבית יוסף (סי' רי ס"א ד"ה ברכה) שמדבריהם נראה שצריך לברך את הברכה הראויה לאותו המין, והוכיח כן מדברי הרא"ש. ובריי"ף (לעיל לח:) וברש"י (סוכה כו: ד"ה נטלו) מבואר גם כן שמברכים על פחות מכשיעור, אבל אין מבואר האם מברכים את הברכה הראויה לאותו המין, או שמברכים שהכל. **ב.** כך נראה מפשטות דבריהם וכן הבין בדעתם הבית יוסף (סי' רי ס"א ד"ה ברכה). אמנם הדרישה (שם אות א) כתב, שגם תלמידי רבינו יונה סוברים שמברכים על פחות מכשיעור ברכתו הראויה, ומה שכתבו שמברך שהכל כוונתם לברכה שמברכים הכל על הנאתו דהיינו ברכתו הראויה, או שצריך לגרוס 'שאכל' במקום 'שהכל' והיינו שיברך על מה שאכל. **ג.** ולעיל (לז:) הובאה שיטת הראב"ד באריכות. **ד.** והמהר"ם חלאווה (פסחים קו. ד"ה אלא) הביא בשם המהרי"ץ גיאות בשם רב סעדיה גאון שהמברך על היין או על מים צריך לשתות מלא לוגמיו.

הוכחות הראשונים שמברכים ברכה ראשונה על פחות מכשיעור

הרשב"א (לעיל לח: ד"ה כיון) הוכיח מדברי הגמרא שמברכים על פחות מכשיעור את ברכתו הראויה, שרבי ירמיה הקשה לרבי זירא לגבי זית שכיון שנטלו את הגרעין הרי הוא פחות מכזית, וכיצד רבי יוחנן בירך על זית בורא פרי העץ ומעין שלש. ומשמע שרק על ברכה אחרונה היה קשה לו ועל ברכה ראשונה לא הוקשה לו מדוע בירך בורא פרי העץ אפילו שהוא פחות מכשיעור[ה], משום שברכה ראשונה מברך אפילו על פחות מכשיעור, ומברך בורא פרי העץ, [לשיטת רבי זירא סובר ששלקות במילתייהו קיימין][ו].

עוד הוכיחו **הראשונים**[ז] שפחות מכשיעור טעון ברכה, מהמשנה בסוכה (כו:) שרבי צדוק אכל פחות מכביצה ולא בירך אחריו, כיון שסבר שהשיעור להתחייב בברכת המזון הוא בכביצה [להלן (מט:) נחלקו רבי מאיר ורבי יהודה אם השיעור הוא כזית או כביצה] ומשמע שלפניו בירך אף שהוא פחות מכשיעור, ומוכח שפחות מכשיעור אף שאין מברכים עליו ברכה אחרונה מכל מקום מברכים ברכה ראשונה.

עוד הוכיחו הראשונים[ח] מהירושלמי (ה"א), שהקשו על הברייתא שכל שאומר לאחריו שלש ברכות אומר לפניו המוציא לחם מן הארץ, וכל שאין אומר לאחריו שלש ברכות אין אומר לפניו המוציא, והקשו הרי פחות מכזית אין מברכים לאחריו שלש ברכות ומברכים המוציא, ותירץ רבי יעקב בר אחא, 'לשאר מינין נצרכה', כלומר שהברייתא באה למעט שאר מינים כגון אורז ודוחן ומעשה קדירה שכיון שאין מברכים אחריהם שלש ברכות אין מברכים לפניהם המוציא, אבל הברייתא אינה באה למעט פחות מכשיעור, שחמשת המינים פחות מכשיעור, מברכים לפניהם המוציא אף על פי שאין מברכים לאחריהם שלש ברכות, ומבואר מדברי הירושלמי שמברכים המוציא על פחות משיעור כזית.

והראב"ד שסובר שאין מברכים על פת פחות מכזית המוציא, מפרש שכוונת הירושלמי שהקשה שעל פחות מכזית מברכים המוציא היינו כשאוכל פחות פחות מכזית מפת גדולה, אבל כשמצרפים יחד כל מה שאוכל הוא יותר מכזית, ועל זה הקשה הירושלמי שעל פרוסה פחות מכזית אף שאין מברכים עליה כשאוכלים אותה לבד שלש ברכות אף על פי כן מברכים המוציא כיון שאוכל כל שבעו.

הרא"ה (ד"ה הא) הוכיח עוד שמברכים ברכה ראשונה על פחות מכשיעור, שאם צריך כזית לברכה ראשונה, אם כן אפילו אם דעתו לאכול הרבה, יהיה אסור לו לברך שמא ימלך ולא יאכל כזית, ולא יברך אלא כשאוכל כזית בבת אחת.

האם יש להוכיח מ'כל הטעון ברכה לאחריו טעון ברכה לפניו' שפחות מכזית אינו טעון ברכה לפניו

הבעל המאור (לעיל לח: ד"ה אמר) הקשה, מהמבואר בנדה (נא:) ש'כל הטעון ברכה לאחריו טעון ברכה לפניו, ויש שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו', והגמרא מפרשת שדבר הטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו, נאמר בברכת המצוות או ברכת הריח, ומדוע לא פירשה באוכל פחות מכזית, שטעון ברכה לאחריו ואין טעון ברכה לפניו. ותירץ, שכל הטעון ברכה לפניו וכו' פירושו כל 'מין' שמברכים עליו בסופו, ולכן לא פירשה הגמרא שהכוונה לפחות מכשיעור, שפחות מכשיעור אינו מין אחר[ט].

מדוע מברכים על פחות מכשיעור ברכה ראשונה ואין מברכים ברכה אחרונה

הרא"ש (סי' טז) **והתוספות** (יומא עט. ד"ה ולא) כתבו שמברכים המוציא אפילו על פת פחותה מכזית, והוכיחו כן מהירושלמי הנ"ל, והקשו, שהרי ברכה ראשונה על הלחם נלמדת (לעיל לה.) בקל וחומר מברכת המזון ש'כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כל שכן', ואם כן דיו לבא מן הדין להיות כנידון, כמו שברכת המזון היא רק בכזית, כמו כן שיברכו ברכת המוציא רק בכזית, ותירצו, שאינו קל וחומר גמור, כמו שמשמע לעיל (כ:) שבעל קרי אינו מברך על המזון לפניו ומברך רק לאחריו, משום שברכת המזון דאורייתא, וברכה שלפניו דרבנן, ומזה מוכח שאין זה קל וחומר גמור ולא שייך לומר בזה דיו.

וכתב הכסף משנה (ברכות פ"ג הי"ב) שעדיין יש לשאול מה ראו חכמים להחמיר בברכה ראשונה יותר מברכה אחרונה, ותירץ, שבברכה ראשונה חששו שמא ימלך ויאכל בסוף שיעור כזית, ושוב לא יוכל לתקן מה שאכל בלי ברכה, אבל בברכה אחרונה שאין חשש זה, השאירו חכמים את שיעור האכילה מדאורייתא. **ובבית אפרים** (שו"ת, סוף סי' נח ד"ה ועתה) **ובמכתם לדוד** (חסמן, ברמב"ם שם) תירצו, שברכה ראשונה נתקנה משום שאסור לאדם שיהנה בלא ברכה, ויש הנאה אפילו בפחות מכזית ולכן חייבו בברכה אפילו פחות מכזית'.

האם מברכים בורא נפשות רבות על פחות מכשיעור

שם. כתבו **התוספות** (ד"ה בגר) בשם ר"י[יא] שרק ברכת מעין שלש אין מברכים על פחות מכשיעור, אבל ברכת בורא נפשות רבות כיון שאינה ברכה חשובה מברכים אפילו על פחות מכשיעור[יב]. ודחו התוספות שאין נראה כן שבורא נפשות רבות תיקנו כנגד ברכת מעין שלש, וכמו שאין מברכים מעין שלש על פחות מכשיעור, כמו כן אין מברכים בורא נפשות רבות על פחות מכשיעור. וכן פסק **רבינו יונה** (לעיל לח: ד"ה אבל).

ולפי הצד שמברך בורא נפשות על פחות מכשיעור, לכאורה צריך להבין מה הקשה רבי ירמיה איך בירך רבי יוחנן על פחות מכשיעור, והרי יש לומר שבירך בורא נפשות, ומברכים בורא נפשות אפילו על פחות מכשיעור[יג], ומפרש **בתוספות רבי יהודה החסיד** (לעיל לח: ד"ה כיון - הראשון, וכן הוא ברא"ש סי' טז ובתוספותיו ד"ה מי) שצריך לומר שרבי ירמיה לא הקשה על רבי יוחנן, אלא על רבי חייא בר אבא, שסובר שרבי יוחנן בירך ברכת מעין שלש והוכיח מכאן ששלקות במילתייהו קאי, ועל זה הקשה והרי הוא פחות מכשיעור[יד].

שיעור שתיה להתחייב ברכה אחרונה

שם. כתבו **התוספות** (שם), שהשיעור להתחייב ברכה אחרונה במשקים, הוא מלא לוגמיו, וכתבו, שלכן יש ליזהר לשתות מכוס של ברכה בשיעור מלא לוגמיו, כדי שיברך אחריו מעין שלש. אבל **התוספות ביומא** (עט. ד"ה ולא) **והרא"ש** (פ"ז סי' כד) הסתפקו אם שיעור ברכה אחרונה על משקין הוא בכזית כמו באכילה, או שמא השיעור כביצה כמו שאמר רבי מאיר להלן (מט:) שהשיעור להתחייב

ה. **הרשב"א** לא ביאר היכן משמע שהיה קשה לו רק על ברכה אחרונה ולא על ברכה ראשונה, והבעל המאור (לח: ד"ה אמר) כתב, שיש נוסחאות 'בצר ליה שיעורא לבסוף מאי מברך' ויש לומר שכך היא גירסת הרשב"א. ו. **והוכיח** מכאן שאפילו על פת פחות מכזית מברכים המוציא, ולא כשיטת הראב"ד שסובר שעל פת פחות מכזית אין מברכים המוציא, ולעיל (לז:) נתבארה שיטת הראב"ד. ז. **רש"י** (שם ד"ה נטלו), תוספות (שם ד"ה ולא), ראב"ד (השגות על הבעל המאור, ד"ה רבי יעקב), ורא"ש (סי' טז). ח. **תוספות** (יומא עט. ד"ה ולא), בעל המאור (לח: ד"ה אמר), רשב"א (שם), ורא"ש (סי' טז). ט. **וכעין** זה כתב הפני יהושע (בתוס' ד"ה בגר). י. **ולכאורה** מבואר כן בראשונים שהובאו לעיל, שלכן חלוקה ברכה ראשונה מברכה אחרונה מפני שאסור לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה. וצריך עיון מה הקשה הכסף משנה, אמנם ראה בביאורים לעיל (לה. בענין 'האם הסברא שייכת גם על ברכה אחרונה') שהובא שמדברי הרשב"א משמע שסברת אסור לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה שייכת גם על ברכה אחרונה, ולדברי הרשב"א צריך לבאר כביאור הכסף משנה. יא. **במרדכי** (רמז קכג) הובא שר"י היה מסופק בדין זה. יב. **הרא"ש** מבאר מדוע יש להסתפק שיברכו בורא נפשות רבות על פחות מכשיעור, משום שלא נאמר 'ואכלת ושבעת וברכת' (דברים ח י) אלא בשבעת המינים, ויתכן שדווקא בהם צריך שיעור אכילה דהיינו כזית. יג. **כן** הקשה האור לו בציון (גר מלוה רי-ריא) ועיין שם מה שתירץ. ומכאן קשה על המבואר במרדכי שאם סוברים שמברכים בורא נפשות על פחות מכשיעור, אם כן מי שאוכל משבעת המינים פחות מכשיעור, אינו יכול לברך מעין שלש, ויברך בורא נפשות, [וכן מבואר בתוספות רבי יהודה החסיד שהובא בביאור], שכיון שמברך בורא נפשות רבות מה הקשה רב ירמיה ש'בצר ליה שיעורא' והרי צריך לברך בורא נפשות. יד. **וכן** מבואר ברשב"א (לעיל לח: ד"ה כיון) שאין מברכים בורא נפשות רבות על פחות מכשיעור, ומבאר שאף שיש לפרש 'בצר ליה שיעוריה' בשני אופנים: א. היינו שהוא פחות משיעור דאורייתא, ולפי זה סוברת הגמרא שהשיעור לברכת המזון ולשבעת המינים מדאורייתא בכזית, [שיטת הרשב"א שחיוב הברכה לאחריה בשבעת המינים הוא מדאורייתא. אבל שיטת הרמב"ם (ברכות פ"א הי"ב) שגם בשבעת המינים אינו מחויב בברכה שלאחריו מן התורה. וכן דעת הסמ"ג (עשין כז ד"ה כתב רבנו משה כל הברכות)]. ולא כמי שסובר (לעיל כ:) 'והם דקדקו עד כזית' דהיינו שרק מדרבנן חייבו לברך על כזית אבל מדאורייתא אם לא אכל שיעור שביעה אינו צריך לברך. ב. יש לפרש 'בצר ליה שיעוריה' שמדרבנן, ולפי זה סוברת הגמרא כמו מי שסובר שהם דקדקו עד כזית, שמדאורייתא אינו חייב לברך אלא בכדי שביעה אלא שמדרבנן דקדקו וחייבו אפילו עד כזית, מכל מקום לשני הפירושים כל שאין בו כזית אין מברכים לבסוף ברכה כלל. וכתב, שאין לומר שמה שמבואר בגמרא שצריכים שיעור כזית לברכה אחרונה הוא מדאורייתא, אבל מדרבנן מברכים אפילו על פחות מכזית, שהרי אפילו לפי מה שתירצה הגמרא שרבי יוחנן בירך בורא נפשות שהיא ברכה דרבנן הקשה רבי ירמיה שהרי בזית יש פחות מכשיעור, ומבואר שאפילו מדרבנן אין מברכים על פחות מכזית, ואף שיש לפרש שהקושיא רק לפי מי שסובר שרבי יוחנן בירך מעין שלש שהיא ברכה דאורייתא, ועל זה הקשה איך בירך מעין שלש, כיון שהוא ברכה דאורייתא הרי הוא פחות מכשיעור, מכל מקום אין סברא שנשתנית ברכתו מחמת שיעורו, שרק על מין אחר ראוי שתשתנה הברכה, או באותו המין אם נשתנית צורתו, שהוא כמין אחר, אבל לא מצאנו שתשתנה הברכה מחמת ריבוי ומיעוט, ומה שמצאנו להלן (מב.) שבפת הבאה בכיסנין אם אכל שיעור קביעות סעודה מברכים המוציא ובפחות משיעור קביעות סעודה אין מברכים המוציא, שלכאורה משמע שהברכה משתנית לפי מיעוט וריבוי האכילה, אין לדמות לכאן, שפת הבאה בכיסנין כשהיא פחות מקביעת סעודה נחשב שנשתנתה ממינה, שאינה כפת רגילה, וכשקובע עליה סעודה עשאה כפת רגילה, וכן מוכח, שהרי בפת רגילה מברכים המוציא בכזית, ובכזית של פת הבאה בכיסנין לא מברכים אלא בורא מיני מזונות, ורק כשקובע עליה סעודה עשאה כפת רגילה, ולכן כשקובע עליה סעודה עשאה כמין אחר, וגם אם אוכל שיעור שאחרים קובעים עליה סעודה אף שהוא לא קבע עליה, הרי הוא עושה אותה כפת רגילה שאוכלים ממנה הרבה, [וכעין זה כתב הרא"ה (לעיל לח: ד"ה אמר)] והוכיח עוד שלמאן דאמר ששיעור כזית הוא מדרבנן מדוע לא שינו הברכה משיעור דאורייתא לשיעור דרבנן, ומוכח שאין לחלק בברכה בין שיעור דאורייתא לשיעור דרבנן, ועוד, אם לא רצו לשנות בברכות משיעור כדי שביעה לשיעור כזית וכביצה, מדוע לומר ששינו בפחות מכזית וכביצה, ועוד, שמשמע שלפחות מכזית וכביצה אין ברכה כלל, שהרי אמרו שם 'אני כתבתי להם ואכלת ושבעת וברכת והם דקדקו על עצמן עד כזית ועד כביצה', ואם יש ברכה גם בפחות מכזית, היתה הגמרא צריכה לומר 'והם דקדקו על עצמן בכל שהוא', ומדברי מי שסובר ששיעור כזית הוא מדרבנן נשמע שגם למי שסובר ששיעור כזית הוא מדאורייתא שאין לחלק בין שיעור כזית לפחות מכזית.

ברכת המזון הוא בכביצה כיון שסובר ש'ושבעת' (דברים ח י) זו שתיה. ובראש אחר שהביא ספיקם של תוספות מסיים ולכן טוב ליזהר שישתה פחות מכזית, או שישיתה לפחות רביעית[טו], כדי להסתלק מן הספק[טז].

ושיטת הרמב"ם (ברכות פ"ג הי"ב) ששיעור ברכה אחרונה על משקים הוא רביעית. ומפרש **הכסף משנה**, שטעמו שכמו שמצאנו שבכל המשקים האסורים מן התורה שיעור השתיה להתחייב הוא ברביעית, כמו כן גם לענין ברכה שיעור שתיה הוא ברביעית. **והמגן אברהם** (סי' ר' סק"ה) **והט"ז** (סי' קצ סק"ג) כתבו, שהטעם ששיעור שתיית משקים להתחייב עליהם ברכה אחרונה ברביעית מפני ששיעור שביעה ממשקים הוא ברביעית[יז].

מהו השיעור להתחייב ברכה אחרונה על יין שרף שהדרך לשתות ממנו מעט

השולחן ערוך (סי' ר' ס"א) פסק שעל משקה פחות משיעור רביעית לא יברך ברכה אחרונה[יח]. וכתב **הט"ז** (שם סק"א) שיין שרף שבמדינתנו, אינו בכלל זה, שאי אפשר לשתות ממנו שיעור רביעית, אלא השיעור להתחייב בברכה אחרונה הוא כפי שהוא דרך שתיה לרוב בני אדם[יט]. **והמגן אברהם** (סי' קצ סק"ד) כתב, שיש שרוצים לומר שעל שתיית יין שרף מברכים ברכה אחרונה אפילו על פחות מכזית, שמייתבא דעתיה אפילו בפחות מכזית, וחלק על זה לפי שהרבה יינות חזקים ומאכלים טובים יש שמיישבים הדעת אפילו בפחות מכשיעור, ואף על פי כן לא חילקו חכמים בשיעורים. וכן כתב **האליה רבה** (שם סק"ה) שחכמים לא חילקו בשיעוריהם, וגם יין שרף שיעורו ברביעית.

מה ענין שיעור מלא לוגמיו לשיעור ברכה אחרונה

הצל"ח (בתוס' ד"ה בזיר) הקשה על דברי **התוספות** שהשיעור של משקין לברכה אחרונה מלא לוגמיו, מה ענין שיעור מלא לוגמיו לענין ברכה אחרונה[כ]. עוד הקשה, על מה שכתבו התוספות שלכן יזהר בכוס של ברכה לשתות מלא לוגמיו כדי לברך ברכה אחרונה, לשם מה הזהירות הזאת, ומדוע הצריכו לשתות מלא לוגמיו, ומדוע שלא ישתה מלא לוגמיו ולא יברך ברכה אחרונה, ואם מחמת כבוד כוס של ברכה, צריך לשתות מלא לוגמיו, מדוע כתבו התוספות שצריך לשתות מלא לוגמיו כדי לברך ברכה אחרונה, הרי צריך לשתות כן מחמת כבוד הברכה.

וכן הקשה הגר"א (אמרי נועם, בתוס' ד"ה בזיר) שהיכן מצאנו שצריך לשתות שיעור כדי להתחייב בברכה אחרונה. וכתב שהוא טעות סופר, וכוונת התוספות שכיון שיש ספק אם ברכה אחרונה על משקין בכזית או בכביצה או ברביעית או במלא לוגמיו, לכן בכוס של ברכה שצריך לשתות מלא לוגמיו, וממילא יהיה לו ספק אם התחייב בברכה אחרונה, לכן שישתה רביעית כדי לצאת מן הספק. [ובכוס של קידוש שאין צריך לברך ברכה אחרונה, שנפטר בברכת המזון אינו צריך לשתות רביעית ודי במלא לוגמיו].

דין בריה פחות משיעור כזית לענין ברכה אחרונה

שם. התוספות הביאו שהירושלמי (ה"א) גם הקשה כקושיית הגמרא, איך בירך רבי יוחנן ברכה אחרונה על הזית הלא לא היה שיעור כזית, ותירץ, שזית הוא 'בריה', ועל בריה מברכים מעין שלש אף שהיא פחותה מכזית. וכתבו התוספות, שמזה שהבבלי לא תירץ כמו הירושלמי משמע שחולק על הירושלמי, וסובר שאפילו על בריה, אם היא פחות משיעור כזית, אין מברכים מעין שלש, ואם כן להלכה אין מברכים על בריה פחות משיעור כזית, אמנם ה"ר יוסף פירש שאין מחלוקת בין שני התלמודים, וכולם סוברים שעל בריה אפילו אם היא פחות משיעור כזית, מברכים מעין שלש, ומה שהבבלי לא תירץ כמו הירושלמי, משום שסובר שהמעשה של רבי יוחנן היה בזית שהוסרו ממנו הגרעינים ונמלח, ולא היה כברייתו, והירושלמי סובר שהזית הובא לפני רבי יוחנן כשהיה שלם כברייתו[כא], ואין כאן מחלוקת בין שני התלמודים לענין הלכה, ויש לפסוק להלכה כדין הירושלמי שמברכים על בריה אף אם היא פחותה משיעור כזית[כב].

וכעין זה כתב **הראבי"ה** (סי' קז) שאין מחלוקת בבלי וירושלמי בזה, אלא היו שני מעשים, המעשה שהוזכר בבבלי היה זית מליח וסתם מליח נדרס ומתרסק[כג], והמעשה שהוזכר בירושלמי היה בזית שאינו מליח, שהרי לא הזכירו כלל בירושלמי שהיה מליח, ולפיכך חשוב בריה[כד].

והרי"ף והרמב"ם לא הזכירו כלל הדין שעל בריה פחות מכזית מברכים ברכה אחרונה. וכתב **הבית יוסף** (סי' ר' ס"א ד"ה והרי"ף) שהם סוברים שהבבלי חולק על הירושלמי, וסובר שאף בבריה פחות מכשיעור אין מברכים ברכה אחרונה. וכן כתב **הרא"ה** (לעיל לח: ד"ה ומהדרינן) שהבבלי חולק על הירושלמי, וכתב עוד, שאף שהיה מקום לומר שחולקים אם נטילת הגרעין מוציאתו מדין בריה, אבל אינם חולקים בעיקר דין בריה, מכל מקום ממה שהגמרא הביאה המעשה של רבי יוחנן, ולא הזכירה כלום מדין בריה מסתבר לומר שאינה סוברת כלל דין בריה. **והמשכנות יעקב** (סי' לח) **והערוך השלחן** (סי' ר' ס"ה) כתבו שהטעם שהרי"ף והרמב"ם לא פסקו כדברי הירושלמי, משום שלהלכה בריה שאין בה נשמה אינה חשובה בריה (מכות יג. יז.), ואם כן זית אינו נחשב בריה, והירושלמי סובר שאף בריה שאין בה נשמה חשובה בריה.

והאור שמח (ברכות פ"ה ה"ג ד"ה והנה) כתב, שהטעם שהרמב"ם השמיט דין בריה, משום ששיטת הירושלמי שהשיעור להתחייב בברכת המזון מדאוריתא

טו. **וכתב** הטור (סי' קצ) שבכוס של ברכה לא שייך לשתות פחות מכזית, שכל דבר שצריך כוס צריך לשתות ממנו מלא לוגמיו, ולכן ישתה רביעית שלם לצאת מן הספק. טז. **לכאורה** הרא"ש לא הזכיר כלל צד שהשיעור הוא רביעית ומדוע כתב להחמיר ולשתות או פחות מכזית או רביעית. וכתב הבית יוסף (סי' ר' ס"א ד"ה ומ"ש רבינו ועוד) שהרא"ש סובר ששיעור רביעית שוה לשיעור כביצה, ולכן אם שותה רביעית יצא מהספק. והקשו הב"ח (ס"ג ד"ה ומה שכתב בית) והט"ז (סי' קצ סק"ג) והמגן אברהם (סי' ר' סק"ה) שהרי שיעור רביעית הוא ביצה ומחצה. וכתב הט"ז, שהרא"ש מסופק גם שמא השיעור במשקין לברכה אחרונה הוא רביעית ולכן הצריך לשתות רביעית להסתלק מן הספק. ובחידושי הגהות לטור (שם סק"א) מבאר שאין כוונת הבית יוסף ששיעור רביעית הוא כביצה, אלא ששיעור רביעית בשתיה שוה בחשיבותו לשיעור אכילה בכביצה. ובמעדני יום טוב (אות מ) כתב שנראה לו שצריך לגרוס בדברי הרא"ש רוב רביעית, שהוא שיעור מלא לוגמיו. אמנם כתב, שגם בשו"ת הרא"ש (כלל ד סי' יד) כתב הרא"ש רביעית וצריך עיון להגיה בשני המקומות. והלבוש (סי' קצ ס"ג) מבאר הספק שכיון שנלמד מ'ושבעת' שהיינו שתיה, שנאמר ליד 'ואכלת' אם כן הוקשה שתיה לאכילה וכמו שבאכילה השיעור כזית אף בשתיה השיעור כזית, אלא שעדיין יש להסתפק על פי מה שמבואר בשבת (עז.) שרביעית כשנקרש עומד על כזית, ואם כן יש לומר שהשיעור הוא רביעית, שהרי רביעית כשנקרש עומד על כזית. והט"ז (שם) והדברי חמודות (שם אות פא) הקשו, שמהגמרא בשבת מוכח שלא כדברי הלבוש, ששם מבואר שיש לומר שרק בדם שהוא עבה השיעור כך, אבל ביין שהוא קלוש, בכזית יין קרוש יש יותר מרביעית, ואם כן ר"י היה צריך להסתפק שמא אין מברכים ברכה אחרונה על יין אפילו על יותר מרביעית. יז. **בדברי** המגן אברהם יש לפרש שכוונתו כדברי הכסף משנה, שכמו שברוב דיני אכילה שיעור האכילה הוא כזית, כמו כן השיעור במשקין הוא רביעית, וכן נראה ממה שהוכיח מסימן תרי"ב עיין שם, ולפי זה מה שכתב 'שיעור שביעה' לאו דווקא, אלא שיעור שתיה וכמו באכילה ששיעור אכילה בכזית ולא שיעור שביעה. אבל בדברי הט"ז מבואר שאינו מפרש כן, שמבאר ששיעור שביעה שנלמד מ'ושבעת', שבאכילה השביעה בכביצה, במשקין יש לומר שהוא ברביעית. יח. **והט"ז** (סי' קצ סק"ג) כתב שבדיעבד שכבר שתה, יכול לברך על מלא לוגמיו. וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק יד) שהאחרונים דחו דבריו, ופסקו שמלא לוגמיו הוא עדיין ספק. והביא עוד שפסקו כן גם ביין שרף ולא כמו שפסק הט"ז [שהובא בביאור]. ועיין עוד מה שדן המשנה ברורה (סי' ר' סק"א) האם צריך לשתות הרביעית בכדי אכילת פרס או בבת אחת, ומה הדין במשקה חם שאין הדרך לשתותו בבת אחת. יט. **והוכיח** כן מהדין של בריה [שיתבאר להלן] שאם הדרך לאכול עם הגרעין, מצטרף הגרעין לכזית, ומשמע שדרך העולם קובע לענין השיעור, ועיין שם עוד. וכתב, שיש לצרף עוד את הצד שמברכים בורא נפשות רבות על פחות מרביעית כמו שהסתפקו התוספות. כ. **כוונתו** ששיעור מלא לוגמיו נאמר (יומא עג:) לענין יום כפורים שהוא שיעור שתיה להתחייב השותה ביום הכפורים, ולא מצאנו שיעור זה לענין ברכה, ואין לדמות השיעור שנאמר לענין יום הכפורים לשיעור שנאמר לענין ברכה, שביום הכיפורים השיעור להתחייב תלוי ב'יתובי דעתא', [כמבואר שם (עט.)] ובזה השיעור מלא לוגמיו, אבל לענין ברכה אינו תלוי ב'יתובי דעתא', וכמו שמצאנו שעל אכילה של כזית אין מתחייבים ביום הכפורים, ומתחייבים רק על אכילה של 'ככותבת', שיש בזה 'יתובי דעתא' ולענין ברכה אחרונה על מאכל, השיעור הוא בכזית, הרי שאין לדמות השיעור של ברכה לשיעור של יום הכפורים. [וכן בתוספות (יומא עט. ד"ה ולא) ובראש (פ"ז סי' כד) כתבו שאין לדמות ברכה ליום הכפורים מהטעם הנ"ל]. כא. **מדברי** התוספות נראה שיש מחלוקת בין שני התלמודים איך היה המעשה, אבל בדברי הרא"ש מבואר שאין מחלוקת איך היה המעשה, אלא ששני מעשים היו, אחד שהביאו לפניו אחר שהוסרו הגרעינים, ואחד שהביאו לפניו עם הגרעין, ובירושלמי מדובר מהמעשה שהביאו לו את הזית כברייתו, ובבבלי מדובר מהמעשה שהביאו לו הזית כשלא היה כברייתו. וכמו שהובא בשם הראבי"ה. כב. **וכן** כתבו התוספות ביומא (עט. ד"ה ולא) ובסוכה (כו: ד"ה ולא) ושם הוסיפו שהמעשה בירושלמי היה בזית קטן מבינוני. ובהגהות רע"א לשולחן ערוך (סי' ר' ס"א) הקשה מדוע הוצרכו התוספות לומר שהיה זית קטן, שאם כוונתם לומר שבמעשה שהובא בירושלמי רבי יוחנן אכל את הזית עם הגרעין, ולכן היה בריה, קשה, שהרי בירושלמי כתוב שהגרעין ממעט מכזית, ומשמע שעם הגרעין הוא כזית בינוני, ובלי הגרעין הוא פחות מכזית, ורבי יוחנן לא אכל הגרעין, ולכן הקשה הירושלמי שהוא פחות מכשיעור. ובערוך לנר ובהגהות רבי שמחה מדעסוי (בתוס' סוכה שם) ביארו, שכוונת התוספות שהחלק שהיה ראוי לאכול מהזית היה קטן מזית, אבל הזית עצמו היה כזית בינוני. והרש"ש ביומא (בתוס' יומא שם) ביאר, שכוונת תוספות לומר שהירושלמי אינו סובר שהיה זית גדול כמו שסובר הבבלי, אלא שהיה קטן, אבל היה כזית בינוני [ולדבריו יתפרשו דברי התוספות שכתבו 'וזית דירושלמי זית קטן מזית בינוני הוה' שהיה זית קטן ולא גדול, אך לא היה קטן לגמרי אלא היה 'מזית בינוני', וצריך להפסיק בין תיבת 'קטן', לתיבת 'מזית']. כג. **בהגהות** יעב"ץ (בתוס' ד"ה בזר) גם כתב, שבירושלמי מדובר בזית שלם שלא נמלח והוא כברייתו, אבל בבבלי מדובר במליח שאינו נחשב כברייתו. אבל בדבריו מבואר שכל שנמלח לא נחשב בריה אף שאינו מרוסק. ובצל"ח (לעיל לח: ד"ה רבי) כתב שאם שלקות לאו במילתייהו קיימי אם כן מליח שהוא כרותח אינו נחשב בריה, אבל אם שלקות במילתייהו קיימי נחשב בריה אף אם הוא מליח. ובזה מפרש מה שהקשה רב ירמיה לרבי זירא 'ורבי יוחנן היכי מברך על זית מליח' שאחרי שהגמרא דחתה שאין להוכיח מרבי יוחנן ששלקות במילתייהו קיימי, כיון שיש לומר שבירך בורא נפשות רבות, הקשה רב ירמיה לרבי זירא מדוע לא הוכיח ממה שבירך ברכה אחרונה על פחות מכזית ומשמע שנחשב בריה, ואם כן מוכח ששלקות במילתייהו קיימי, ובזה מתבאר מדוע הזכיר רבי ירמיה בשאלתו 'ורבי יוחנן היכי בריך על זית מליח', ומדוע הוצרך להזכיר שהיה 'מליח', אבל לפי מה שנתבאר כל הקושיא שכיון שהוא מליח אם כן הוא כשלקות, ואם שלקות לאו במילתייהו קיימי אין זה בריה, ואיך בירך ברכה אחרונה על פחות מכשיעור. כד. **וכתב**, שאפילו חכמים שחולקים על רבי שמעון (מכות יג.) וסוברים שרק בריה שיש בה נשמה נחשבת בריה והאוכל נמלה חייב אפילו בפחות מכזית, אבל חיטה אינה חשובה בריה והאוכל חיטה של טבל אינו לוקה, מכל מקום לענין ברכה מודים שנחשב בריה. וכן כתב הפרי מגדים (סי' ר' אשל אברהם סק"ג) ומבאר החילוק בין ברכה לשאר דברים משום שנחלקו רק לענין דברים שהם מדאורייתא, אבל לענין הדברים שהם מדרבנן כגון ברכה, כולם מודים שנחשב בריה. ולדבריהם יתיישב מה שהקשה הרדב"ז (שו"ת, ח"א סי' תב) מדוע כשמנו הדברים החשובים שאינם מתבטלים (ערלה פ"ג מ"ז) מנו ביניהם רמוני באדן, והלא בכל רימון יש כמה פרידות שהם בריה ובריה לא בטלה. והקשה עוד שנצטרך לומר שמי שאכל פרידה אחת של ערלה ילקה, וזו לא שמענו, אבל לפי הנ"ל מבואר שרק לענין ברכה אמרו כן. ועיין עוד ברדב"ז שהאריך להקשות על הדין שעל בריה מברכים ברכה אחרונה. ולעיל (לח: בהערות) הובא בשם הקרן אורה שמחמת הקושיא הנ"ל שבריה שאיה ברית נשמה אינה נחשבת בריה, מחדש שרק בשבעת המינים התחדש דין בריה, כיון שהוזכרו בפסוק.

הוא בכזית או בכביצה, ולפיכך יש לומר שאם אוכל בריה אין צריך שיעור שהרי הוא חשוב כמו כזית לפי שהוזכר בפסוק. אבל לדידן שסוברים שחיוב ברכת המזון הוא רק אם אכל כדי שיעור שביעה, מה בכך שאכל בריה מכל מקום אין כאן שביעה.

ובשלחן ערוך (סס ס"א) נפסק שדבר שהוא בריה והוא פחות משיעור כזית, הוא ספק אם מברכים עליו ברכה אחרונה, לכן נכון להיזהר לא לאכול בריה פחות מכשיעור.

מה נחשב בריה

ברא"ש (סי' טז) מבואר, שאם הובא לפניו זית שלם עם הגרעין, אף שאכלו בלי הגרעין, נחשב בריה, כיון שבשעה שהובא לפניו היה שלם[כה]. **והרשב"א** (ד"ה ההוא) חולק וסובר שלא די שהביאו לפניו ביחד עם הגרעין, ורק אם אכלו עם הגרעין, מברך מעין שלש שהוא בריה, ואם אכלו בלי הגרעין אינו מברך מעין שלש, מפני שאינו כברייתו[כו].

ותלמידי רבינו יונה (ד"ה אבל) כתבו שהבבלי לא תירץ כמו הירושלמי, מפני שאין דרך לאכול זית כברייתו עם הגרעין, שכשאוכלים הזית מוציאים ממנו הגרעין, ולכן אינו נחשב בריה, אבל בדבר שדרכו לאוכלו אם הגרעין כמו ענב ופרידה של רימון מברכים ברכה אחרונה אף אם הוא פחות מכשיעור[כז].

ונסתפק הדרכי משה (סי' רי אות א) בדברי תלמידי רבינו יונה בדבר שהדרך לאכלו בלי הגרעין ואכלו עם הגרעין האם יחשב בריה כיון שאכלו עם הגרעין, או שכיון שאין הדרך לאכלו עם הגרעין, אף אם יאכלנו עם הגרעין לא יחשב בריה.

ומבאר המגן אברהם (סס סק"ד) שלשיטת תלמידי רבינו יונה צריך לפרש שהמעשה בירושלמי לא היה בזית, שהרי זית אינו בריה, שאין הדרך לאוכלו עם הגרעין, אלא היה מין אחר שהדרך לאוכלו עם הגרעין[כח]. אבל **האחרונים**[כט] חולקים על דברי המגן אברהם ומפרשים שלשיטת תלמידי רבינו יונה גם הירושלמי וגם הבבלי מדברים מאותו מעשה שהיה בזית, אלא שחלוקים, מה הדין בזית שאוכלים אותו בלי הגרעין, האם נחשב בריה, הירושלמי סובר שגרעין שלא רגילים לאכלו אינו מבטל ממנו חשיבות בריה, ובזה הבבלי חולק וסובר שכיון שאין רגילים לאכלו מבטל ממנו שם בריה, ולכן לא תירץ הבבלי שרבי יוחנן בירך ברכה אחרונה, מפני שהיה בריה, כיון שלשיטת הבבלי אינו נחשב בריה, אבל בגרעין שרגילים לאכלו, מודה הבבלי לירושלמי שהוא בריה, ומברכים עליו מעין שלש אף אם הוא פחות משיעור כזית[ל].

ולסיכום, יש שלש שיטות מתי נחשב בריה: א. שיטת תוספות והרא"ש שאם הובא לפניו הזית כשהוא שלם עם הגרעין נחשב בריה, אף אם אכלו בלי הגרעין, אך אם הובא לפניו ללא הגרעין אינו נחשה בריה[לא]. ב. שיטת הרשב"א שאם אכל עם הגרעין נחשב בריה, ואם אכל ללא הגרעין אינו נחשב בריה. ג. שיטת תלמידי רבינו יונה [לפי צד אחד של הדרכי משה] שכל דבר שהדרך לאכלו עם הגרעין נחשב בריה, ואם אין הדרך לאכלו עם הגרעין אף שאכלו עם הגרעין אינו נחשב בריה.

מה הסברא שעל בריה יברכו ברכה אחרונה אפילו בפחות מכשיעור

כתבו הפני יהושע (לעיל לז: ד"ה אי) **והקרן אורה** (דיני ברכת הנהנין ד"ה שוב), שהטעם שעל בריה מברכים ברכה אחרונה אפילו בפחות מהשיעור, משום שבפסוק הוזכרו שבעת המינים[לב], וכתבו שלפי זה היה צריך להיות הדין שרק בשבעת המינים יהיה דין בריה[לג]. אבל **האור שמח** (ברכות פ"ה ה"ג ד"ה והנה) כתב, שמהפסוק בשבעת המינים נלמד לכל הפירות שהם כברייתן אפילו שאינם משבעת המינים שמברכים עליהם ברכה אחרונה אפילו בפחות מכשיעור.

לקח תורמוס בידו ובירך עליו ונפל מידו באיזה אופן צריך לברך על התורמוס שלוקח

שם. התוספות הביאו עוד דין מהירושלמי (ה"א), שאם לקח תורמוס בידו לאכלו, ובירך עליו, ונפל מידו לאחר הברכה, ולקח תורמוס אחר לאכלו, צריך לחזור ולברך פעם אחרת על התורמוס שלקח"ל, ואינו דומה למי ששותה מאמת המים שיכול לברך אף שהמים שישתה אינם לפניו בשעת הברכה, משום שבאמת המים לכתחילה היתה דעתו לברך על המים שיבואו בסוף. וכתבו עוד, שמי שבירך על הפרי ונפל מידו יאמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, מפני שבירך ברכה לבטלה.

התוספות אמנם הביאו דין זה בפשיטות, אך הגירסא בירושלמי היא 'ר' זריקן אמר ר' זירא בעי אהן דנסב תורמוסא' וכו', וכן הביאו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה ובירושלמי) **והרא"ש** (סי' כ) שזו איבעיא בירושלמי, אבל מבואר בדבריהם שבהמשך דברי הירושלמי נפשט האיבעיא, שהירושלמי מפרש שלכן צריך לבצוע אחר הברכה שאם יבצע לפני הברכה ותיפול הפרוסה מידו יצטרך לברך ברכה אחרת ויהיה ברכה לבטלה, ומזה למד הירושלמי שמי שבירך על פרי ונפל מידו צריך לחזור ולברך.

והשבלי הלקט (סי' קסו) הביא דין זה בשם **רבינו ניסים**, שהמברך על הכוס ונשפך מידו ומוזג כוס אחר צריך לחזור ולברך, ומקורו מהירושלמי הנ"ל, והקשה השבלי הלקט, שמסתבר שבירושלמי לא נפשטה האיבעיא ומדוע פסק להחמיר, וכתב, שאפשר שרבינו ניסים מחשיב דבר זה כתיקו דאיסורא שמחמירים בספיקו. **והפרי מגדים** (סי' רו משב"ז סק"ז) הקשה שהרי ברכות דרבנן ומדוע מחמירים בספק ברכות, ואדרבה משום חומר 'לא תשא' (שמות כ ז) צריך להחמיר שלא לברך.

אמנם יש **ראשונים**[לה] שסוברים שאם בירך על הכוס ונשפך והביאו לו כוס אחר, די לו בברכה הראשונה שבירך ואין צריך לחזור ולברך[לו], שכמו שאחרים יכולים לשתות כוסות שבידם בברכה שיצאו מהמברך שהברכה חלה על כל מה שהיה לפניהם, המברך עצמו גם יכול לצאת בברכתו על כוס אחרת. וכתב **הבית יוסף** (סס ס"ו ד"ה וכתב) שנראה שהם סוברים שפוסקים לקולא באיבעיא של הירושלמי. וכתב עוד על פי דברי **הראב"ד**, שגם לדברי **רבינו תם** רק אם היתה דעתו מתחילה לשתות עוד כוס, נפטר בברכה שבירך על הכוס הראשון.

ומבואר מדברי הבית יוסף שהראשונים שסוברים שבנפל הפרי צריכים לחזור ולברך, סוברים כן אף אם היה דעתו לאכול מפירות אחרים, והראשונים שסוברים שאין צריך לחזור ולברך סוברים כן דווקא בהיה דעתו לאכול גם מהפירות האחרים.

ובשולחן ערוך (סס ס"ו) פסק שאם נפל הפרי מידו צריך לחזור ולברך אף אם בשעה שבירך היו לפניו עוד פירות מאותו המין, וכתב **הרמ"א** שדווקא אם לא היתה דעתו לאכול מפירות אחרים צריך לחזור ולברך. **ומבאר הביאור הלכה** (סס ד"ה רק) שהרמ"א חולק על המחבר[לז], שלשיטת המחבר אף אם היה דעתו לאכול מפירות אחרים, צריך לחזור ולברך, ולשיטת הרמ"א אם היה דעתו לאכול מפירות אחרים אינו צריך לחזור ולברך[לח]. אמנם מבואר בביאור הלכה שמשמע שאם לא היה דעתו לאכול עוד פירות בשעה שבירך אף שהיו הפירות מונחים לפניו בשעה שבירך, גם לשיטת הרמ"א צריך לחזור ולברך, והביא שמדברי הראב"ד משמע שכל שהיו הפירות מונחים לפניו אף אם לא היתה דעתו בפירוש עליהם אינו צריך לחזור ולברך ועיין שם שהביא כן מכמה פוסקים.

כה. **וכתב** המגן אברהם (סי' רי סק"ד) שכן היא דעת התוספות. כו. **והראש** יוסף (ד"ה והנה) מחדש, שאף לדברי הרשב"א אין צריך לבלוע הגרעין ודי שמכניס לפיו כל הזית עם הגרעין ואחר כך פולט הגרעין. כז. **רע"א** בחולין (קב: ד"ה וטמאה) הקשה לדעת תלמידי רבינו יונה שכל שיש בו דבר שאין ראוי לאוכלו אינו חשוב בריה אף אם אוכלו, מכך שעוף טמא נחשב בריה, על אף שיש בו עצמות שאינם ראויים לאכילה כמבואר שם. כח. **המחצית** השקל מפרש, שמה שאמרו בירושלמי שהביאו לפני רבי יוחנן זית, הכוונה 'שיעור' זית אבל לא היה זה זית, אלא מין אחר. ומבואר שם שלכאורה לפי מה שכתב המגן אברהם שהיה מין אחר קשה, מה הקשו בירושלמי שהיה פחות מכזית, הרי היה שיעור כזית, ואם אכלו בלי הגרעין, אין כאן בריה, ואם אכלו עם הגרעין, מה הקשו מדוע בירך לאחריו, וכתב שמזה מוכח מה שכתב במגן אברהם שאם אכל את מה שבתוך הגרעין, אף שאת קליפת הגרעין לא אכל נחשב בריה, כיון שאכל כל מה שראוי לאכול, ולכן בתחילה הקשו מדוע בירך לאחריו, כיון שלא אכל קליפת הגרעין, נמצא שאכל פחות מכזית, ותירצו שאף על פי כן הוא בריה, כיון שאכל את מה שבתוך הגרעין ואכל כל מה שראוי לאכול נחשב בריה, וכל זה בפירות שהדרך לאכול מה שבתוך הגרעין, אבל בזית, אין דרך לאכול אף מה שבתוך הגרעין, ואינו נחשב בריה. כט. **ראש** יוסף (ד"ה והנה), בית מאיר (סי' רי ד"ה הגה), ודברי דוד (לעיל לז: ד"ה ושיטת תר"י). ל. **ועיין** בבאור מרדכי (אות לט) שהאריך בדברי המגן אברהם, ומסקנתו שתלמידי רבינו יונה סוברים כמו הרשב"א. לא. **כתב** המגן אברהם שדבר שדרכו לאכול עם הגרעין ואכלו בלי הגרעין גם לשיטת הרא"ש אינו נחשב בריה אף שהובא לפניו שלם. לב. **ובפני** יהושע מבאר שהוזכרו בתורה בלשון יחיד ולכן חשובים בריה, ובקרן אורה מציין לדברי התוספות בחולין (נו. ד"ה מאי) שכתבו שכל שמוזכר בפסוק כאילו פירש בין גדול ובין קטן. וכתב הפני יהושע שאף אם ברכת שבעת המינים דרבנן מכל מקום אסמכוה רבנן על הפסוק (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת' שבשבעת המינים. לג. **אבל** במאירי (לעיל לז: ד"ה סגולא) הביא דין בריה גם לענין תורמוס שאינו משבעת המינים, וכן מבואר בט"ז (סי' רי סק"ג) ובמגן אברהם (סס סק"ג) שאפילו בפירות שאינם משבעת המינים יש דין בריה. לד. **החזון** איש (או"ח סי' לד סק"ו) כתב, שיש ללמוד מדין זה של תורמוס, שהברכה מתייחסת לטעימה ראשונה, וכל שאר המשך האכילה, נטפל לטעימה הראשונה, ונפטר בברכה שמתייחסת לטעימה הראשונה. [וכעין זה מובא ברשב"א (להלן מא. ד"ה וק"ל) שהברכה היא על הטעימה הראשונה, והשאר נפטר דרך גרירה]. ובזה מבאר מדוע יש דעות שאם בירך ברכה כוללת כגון שבירך שהכל על דבר שברכתו שהכל, אין פוטר בזה דבר שברכתו העץ או אדמה, ואילו בברכת המזון אף אם בירך על פת נפטר גם מה שאין עיקר ברכתו ברכת המזון כגון תמרים ודייסא, שכיון שהברכה ראשונה מתייחסת יותר לטעימה הראשונה, אין מין אחר שאין ברכתו שהכל נטפל לברכה. אבל בברכה אחרונה הכל נטפל לברכה. [ונראה שאף מי שאינו פוסק בתורמוס שנפל שצריך לחזור ולברך, יכול לסבור שהברכה מתייחסת לטעימה הראשונה וכל השאר נגרר אחריה, אלא שסובר שכל הפירות שהיו לפניו או שהיה דעתו עליהם יכולים להיות הטעימה הראשונה שעליה תתייחס הברכה, אף אם בשעת הברכה החזיק בידו פרי אחר, מה שאין כן הראשונים הנ"ל סוברים שאם נטל בידו ובירך, הברכה מתייחסת רק למה שהיה בידו]. לה. **בהגהות** מיימוניות (ברכות פ"ד אות ז) הביא כן מרבינו תם, והביאו הבית יוסף (סי' רו ס"ו ד"ה וכתב), והביא כן גם בשם הכל בו (סי' כד), ובשם האבודרהם (עמ' סטז) שהביא כן מהראב"ד. לו. **ומסיים** שם ההגהות מיימוניות 'ותימה'. וכוונתו להקשות מדברי הירושלמי שהביא לפני זה, שמשמע שצריך לחזור ולברך. לז. **והמאמר** מרדכי (סי' קסז סק"ד) הביא שיש שפירשו שהרמ"א מפרש דברי המחבר ואינו חולק. לח. **ובמשנה** ברורה (סס ס"ק כו) ביאר בדעתו, שאף אם היה דעתו על פירות שלפניו אין צריך לחזור ולברך אף לא היו הפירות האחרים מונחים לפניו. אך בשולחן ערוך הרב (סי"א) כתב שרק אם היו מונחים לפניו והיה דעתו עליהם אינו חוזר ומברך. ולכאורה משמע מדבריו שאף אם היה דעתו בפירוש אינו מועיל רק אם היו מונחים לפניו.

המברך ברכה לבטלה יאמר 'ברוך שם' וכו' ומה הדין אם נזכר באמצע הברכה

הרא"ש (סי' כ) הביא דברי הירושלמי, שאם נפל התורמוס צריך לחזור ולברך, ויאמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. וכתב הרא"ש שיש אומרים שאם לא הזכיר עדיין אלא ברוך אתה ה' יסיים ויאמר למדני חוקיך כדי שיהיה כקורא פסוק (תהילים קיט יב) ולא יהיה ברכה לבטלה. וכתבו **המאמר מרדכי** (סי' רו סק"י) **והצל"ח** (בתוס' ד"ה כגיר, בא"ד ויאמר) שאפילו אם התחיל כבר לומר 'אלהינו' ולא סיים כל התיבה, אלא שאמר 'אלהי' יסיים ויאמר 'ישראל אבינו מעולם ועד עולם' שהוא פסוק בדברי הימים (א' כט י), אמנם אחר כך יאמר 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד', מפני שיש להסתפק אם נחשב כקורא פסוק, כיון שלא התחיל בתחילת הפסוק, ש'ברוך אתה ה' אלהי ישראל' הוא אמצע הפסוק.

מדוע המברך ברכה לבטלה צריך לומר 'ברוך שם' וכו' הרי הזכיר השם דרך שבח

הקשה החזון איש (או"ח סי' קלז סק"ו), מדוע אם הזכיר ברכה שאינה צריכה צריך לומר 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד', בשלמא כשמוציא שם שמים לבטלה, שלא בדרך ברכה, צריך לומר 'ברוך שם כבוד מלכותו' כדי ששם שמים יחול על איזה שבח, ולא יהיה לבטלה[לט], אבל כשבירך ברכה לבטלה, אף שחכמים אסרו לברך ברכה שאינה צריכה, מכל מקום לא הוציא שם שמים לבטלה, שהרי שיבח והודה לקדוש ברוך הוא על הפרי שברא, ומה יתקן במה שישבח ויאמר 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד', הרי עצם הברכה שבירך היא שבח, ומה יועיל מה שיוסיף לשבח.

ותירץ, שכדי להראות שיש איסור לברך ברכה לבטלה, תיקנו חכמים, שיהיה כאילו הוציא שם שמים לבטלה, ולכן הצריכוהו לומר 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'.

פירוש שמנו אגור בתוכו

ולמה נקרא שמו אגורי ששמנו אגור בתוכו. רש"י (ד"ה אגור) פירש, שהשמן מזומן לצאת מהזית ואינו בלוע בפרי כמשקה תפוחים ותותים, אלא אגור כמשקה ענבים. **ובאמרי נועם** הביא פירוש הירושלמי (ביכורים פ"א ה"ג) שאגור הוא 'מקובץ'[מ], שכל הזיתים והפירות כשיורדים עליהם גשמים מאבדים מימיהם, שאם טועמים מהמי גשמים שעל הפרי יש בו טעם הפרי, אבל במי גשמים שעל זית אגורי אין בהם טעם הפרי, שהשמן מקובץ בתוך הזית, ואינו יוצא על ידי הגשמים.

יש לתרץ קושיית רש"י שדורמסקין אישתני לגריעותא בבישול ולכן אין ברכתם העץ

הביאו לפניו כרוב ודורמסקין ופרגיות. רש"י (ד"ה ודורמסקין) הביא בשם רבי יצחק ברבי יהודה, שפירש בבבא קמא (קטז:) ש'דורמסקין' הוא עשב. אבל כאן פירש רבי יצחק ברבי יהודה שהוא 'פרונ"ש' [שזיפים]. והקשה רש"י, שאם כן ברכתם 'בורא פרי העץ', והיה לברך תחילה על הדורמסקין, שתחילה צריך לברך את הברכה החשובה, וברכת העץ חשובה מכולם שהיא מבוררת מכולם. **ובתוספות רבי יהודה החסיד** (ד"ה ודורמסקין) הביא, **שה"ר יוסף** תירץ שדורמסקין מתקלקלים בבישול וברכתם שהכל, אבל כרוב משביח בבישול וברכתו בורא פרי האדמה, ולכן לא היה צריך להקדים הדורמסקין[מא].

קושיא על רש"י שכתב שפרונ"ש ברכתם 'בורא פרי העץ' והלא שלקות ברכתם שהכל

שם. בגליון הש"ס (ברש"י ד"ה דורמסקין) הקשה על דברי רש"י (שם), הלא גם ברכת 'בורא פרי האדמה' חשובה מברכת 'שהכל', ואף על פי כן בירך המברך על הפרגיות לפני הכרוב, מפני שהכרוב נשלק, ושלקות ברכתם שהכל, ואם כן גם אם ברכת הדורמסקין היא 'בורא פרי העץ' כיון שנשלקו ברכתם 'שהכל', שגם פרי העץ אם נשלק ברכתו 'שהכל' כמו שמוכח בגמרא שאפילו בזית מליח שהוא פרי העץ נוהג דין שלקות[מב], ואינה קודמת לברכת הפרגיות, ומה הקשה רש"י על פירוש רבי יצחק ברבי יהודה. ונאמרו כמה ביאורים בדברי רש"י:

א. הפני יהושע (ד"ה נימא) **והמרומי שדה** (ברש"י שם) מבארים, שפרונ"ש אין הדרך לשלקן, אלא נאכלים כמות שהם חיים, ואם דורמסקין הם פרונ"ש צריך לומר שהביאו לפניהם את הדורמסקין כשהן חיין, ולכן ברכתם 'בורא פרי העץ' ושפיר הקשה רש"י, שהיה לו להקדים ברכת הדורמסקין[מג].

ב. הראש יוסף (ד"ה הנהו) מבאר שרש"י סובר שבפרי העץ לא נאמר הדין של שלקות, ורק בירקות נאמר דין זה, ובשלקות מפרי העץ לכולי עלמא מברכים בורא פרי העץ. וכמו שרצה הט"ז לומר (הובא לעיל לח: על דברי הגמרא 'בזית מליח') ודחה על פי דברי התוספות (לעיל שם ד"ה משכחת), אבל ברש"י יש לומר שסובר כן[מד].

ג. הבית ישראל (קאזניץ, ברש"י שם) **והרש"ש** (לעיל לח. בתוס' ד"ה האי) **תירצו**, שרש"י סובר כשיטת ההגהות אשר"י (סי' יב), שמי פירות של פרי העץ יורדים רק דרגה אחת ומברכים עליהם בורא פרי האדמה, והוא הדין שלקות של פרי העץ יורדים דרגה אחת ומברכים עליהם בורא פרי האדמה, ולכן סובר רש"י שאם הוא פרי העץ אף שהוא שלקות צריכים להקדימו לשאר הדברים כיון שברכתו בורא פרי האדמה. וכתב הרש"ש שעדיין יקשה ממה שהוכיח הגליון הש"ס שזית מליח יורד שתי דרגות מבורא פרי העץ לשהכל.

מדוע לא הוכיח רש"י שאין זה פרונ"ש ממה שמבואר בגמרא שברכתם בורא פרי אדמה

התוספות דחו הפירוש שדורמסקין זה פרונ"ש, מפני שבסמוך משמע שמברכים עליהם בורא פרי האדמה, ואם הוא פרונ"ש היו צריכים לברך בורא פרי העץ, ולכן כתבו, שנראה שהוא מין כרוב. וכתב **הפני יהושע** (ד"ה נימא), שמה שרש"י לא הקשה על פירוש רבי יצחק ברבי יהודה כקושיית התוספות שמהגמרא משמע שברכתו בורא פרי האדמה, ואיך פירש שהוא פרי העץ, משום שהיה מקום לפרש שמה שאמרה הגמרא 'מר סבר שלקות בורא פרי האדמה' אין הכוונה לשלקות שהיו לפניהם, דהיינו הדורמסקין, שבזה מברכים בורא פרי העץ, אלא הכוונה למה שנחלקו למעלה אם שלקות בורא פרי האדמה או שהכל, ועל זה אמרו ש'מר סובר שלקות בורא פרי האדמה', דהיינו במחלוקת שנחלקו לעיל, ושם נחלקו בירקות שברכתם בורא פרי האדמה, וכמו שבמחלוקת לעיל סובר ששלקות בורא פרי האדמה, יסבור גם כאן ששלקות בורא פרי העץ, ובירך בורא פרי העץ, ולכן הוצרך רש"י להוכיח ממה שלא הקדים הדורמסקין[מה].

בגמרא מפורש שהיה בברכה שלפניו ומדוע הוצרכו התוספות להוכיח שלא היה בברכה שלאחריו

נתן בר קפרא רשות לאחד מהן לברך[מו]. כתבו התוספות (ד"ה נתן), שבר קפרא נתן רשות לברך ברכה שלפניו, ואין לומר שהמעשה היה בברכה שלאחריו, שהרי אמרו בחולין (קו.) 'אין מזמנין על הפירות'. והקשה **בדברי דוד** (בתוס' שם), מדוע הוצרכו להוכיח שהיה זה בברכה שלאחריו, והלא מפורש כן בגמרא, שהגמרא אמרה שנחלקו אם ברכת השלקות בורא פרי האדמה או שהכל, ומוכח מזה שהמעשה היה בברכה שלפניו.

ובפני יהושע (בתוס' שם) כתב, שהתוספות לא באו להוכיח שהיה בברכה שלפניו, שדבר זה מבואר בגמרא, אלא באו להשמיע את הדין שרק בברכה שלפניו הדין כן, ולא בברכה שלאחריו, שבברכה שלאחריו, אין אחד מברך לכולם, ומה שכתבו תוספות 'דאי בשל אחריו הא אמרינן' וכו' אין כוונתם להוכיח משם, אלא לבאר הדין, שבברכה שלאחריו לא יהיה הדין כן, ולא יברך אחד לכולם, כמו שאמרו בחולין.

וכעין זה כתב **הבית מאיר** (בתוס' שם) שהתוספות באו לבאר שנתינת הרשות של בר קפרא לברך היא רק על ברכה ראשונה ולא על ברכה אחרונה[מז].

מדוע אחד בירך לכולם ולא בירכו כל אחד בפני עצמו

שם. כתבו התוספות (ד"ה נתן), שהטעם שאחד בירך לכולם, ולא בירך כל אחד לעצמו, מפני שהסבו, וכשהסבו, אחד מברך לכולם (להלן מג.), וכתבו, שבזמנינו אין הסיבה על פירות, וכל אחד מברך לעצמו.

ולהלן (מג.) נחלקו רב ורבי יוחנן בדין הסיבה, ויש שני לשונות בגמרא במה נחלקו לפי הלישנא קמא רב סובר שרק פת צריכה הסיבה, אבל יין אף בלי הסיבה אחד מברך לכולם, ורבי יוחנן סובר שאפילו ביין רק אם הסבו אחד מברך לכולם. ולפי האיכא דאמרי רב סובר שרק בפת מועילה הסיבה שאחד

[לט] **כמו** שכתב הרמב"ם (הלכות שבועות פי"ב הי"א) שהטועה ומזכיר שם שמים לבטלה ימהר מיד וישבח ויפאר ויהדר לו כדי שלא יזכר לבטלה, כיצד אמר ה' אומר ברוך הוא לעולם ועד וכו'. [מ] **כמו** 'אֹגֵר בקיץ בן משכיל' (משלי י ה). [מא] **ומסיים** שכן פירש ה"ר שמעיה 'ולא נהירא', ולא פירש מדוע. [מב] **עיין** לעיל (לח:) בענין זית מליח, שהבאנו דברי הצל"ח שהוכיח כן, ומה שהקשה מזה על דברי הט"ז. [מג] **וכעין** זה כתב בראש יוסף (ד"ה הנהו) בפירושו השני, שאינו יודע מהו פרונ"ש, אבל יש לומר שלא שייך לשולקו שנימוח לגמרי בבישול ואין דרך לבשלו. [מד] **אבל** צריך עיון כמו שהוכיח רע"א מזית מליח שנוהג דין שלקות גם בפרי העץ. ולעיל (שם), הובאו דברי הצל"ח שהוכיח מזה שלא כדברי הט"ז. [מה] **ועיין** שם שהאריך שם בדברי הירושלמי בשמעתין שגם שם הובאה עובדא דבר קפרא, והוכיח מהירושלמי שדורמסקין ברכתם בורא פרי העץ כמו שפירש רבי יצחק בר יהודה, ומיישב דעת רבי יצחק ברבי יהודה שפירש כאן לא כמו שפירש בבבא קמא. [מו] **כתב** הפני יהושע (ד"ה נתן), שהטעם שבר קפרא נתן רשות לתלמידים לברך ולא בירך בעצמו, משום שסובר שגדול העונה יותר מהמברך, ולא כרב שאמר לחייא בנו חטוף ובריך מפני שמברך עדיף (להלן נג.), עוד כתב, שיותר נראה שבר קפרא לא היה רוצה לאכול אלא מן הטפל, ולכן נתן בר קפרא רשות לאחד מהם שיברך על העיקר וממילא יפטר בר קפרא מן הטפל. [ולהלן (מה. ד"ה אלא) הסתפקו התוספות האם בר קפרא אכל עמהם והיו שלשה או שרק שני התלמידים אכלו, ולפי הצד שבר קפרא לא אכל עמהם מובן בפשיטות מדוע לא בירך הוא בעצמו, ואפשר שלכן יש לתוספות צד שבר קפרא לא אכל עמהם, כי אם כן מדוע לא בירך הוא בעצמו, וכמו שהעיר הפני יהושע]. [מז] **ולהלן** (מה. ד"ה אלא) כתבו התוספות שהטעם שבברכה ראשונה יכול אחד לברך לכולם אפילו כשאין זימון, כגון בפירות או שהמסובין הם שנים, ואילו בברכה אחרונה אם אין זימון אין אחד מוציא את האחרים, משום שבברכה ראשונה יש יותר קביעות הואיל ויושבים יחד לאכול, אבל בברכה אחרונה אין קביעות כיון שהם גומרים לאכול. והביאו התוספות שיש מתרצים שרק ברכת המזון שהיא דאורייתא אם אין זימון כל אחד מברך לעצמו, אבל ברכה שלפניה אף אם אין זימון יכול אחד להוציא את חבירו. וכתב הבית מאיר שהתוספות כאן לשיטתם, שלדברי היש מתרצים אף בברכה אחרונה אם אין חיובה מן התורה יכול אחד להוציא את האחרים, ואם כן כאן שבירכו ברכה אחרונה שחיובה מדרבנן יכול אחד לברך ולהוציא את השני.

יברך לכולם, אבל ביין אף אם היה הסיבה כל אחד מברך לעצמו, ורבי יוחנן סובר שאפילו ביין מועילה הסיבה שאחד יברך לכולם.

ולפי זה הקשה **רע"א** (בתוס' שם) על מה שכתבו התוספות שבזמנינו אין הסיבה על פירות, והלא לענין פירות אין חילוק בין זמן חז"ל לזמנינו, שללישנא קמא לרבי יוחנן רק בפת ויין צריך הסיבה, ושאר דברים אף בזמן חז"ל לא היו צריכים הסיבה, וללישנא בתרא רק בפת ויין מועילה הסיבה, ובשאר דברים לא היתה מועילה הסיבה אף בזמן חז"ל, ואם כן בפירות, או שאין צריך הסיבה, או שלא מועילה הסיבה, ואיך כתבו התוספות שבזמן חז"ל אם הסבו אזי בפירות אחד מברך לכולם.

והבית מאיר והרש"ש (בתוס' שם) תירצו, על פי דברי הבית יוסף (סי' ריג ס"א ד"ה ויש) שמה שרבי יוחנן אמר שיין צריך הסיבה, לאו דווקא יין, אלא הוא הדין לשאר פירות, ואם כן גם בשאר פירות היה צריך הסיבה בזמן חז"ל. והתוספות באו לפרש שיש להעמיד הברייתא אף ללישנא בתרא כשהיתה הסיבה, [וללישנא קמא יש להעמיד הברייתא אף בלי הסיבה].

ברש"י מבואר טעם אחר מדוע אחד בירך לכולם על הפירות

אולם רש"י (ד"ה זקנה) כתב שדברים הללו אינם באים ללפת הפת, ושלא מחמת הסעודה היו באים ולכן היו טעונים ברכה לפניהם ואין ברכת הפת פוטרתם. וכתב **הפני יהושע** (בתוס' ד"ה נתן), שרש"י מפרש שהמעשה עם בר קפרא היה בתוך הסעודה, כדי לתת טעם אחר מדוע אחד בירך לכולם בפירות, שהואיל והיה בתוך סעודת פת והועילה הקביעות לפת נחשב קביעות גם לפירות[מח].

ובמרומי שדה (ברש"י שם, להלן מג. ד"ה אלא) מבאר **שרש"י ותוספות** לשיטתם שרש"י (להלן מה: ד"ה מצוה) סובר ששנים שאכלו מצוה ליחלק ולברך כל אחד לעצמו בין ברכת המוציא ובין ברכת המזון. ומשמע שאם אין מזמנים בסוף הוא הדין שבברכה ראשונה אין אחד מוציא את השני, ואם כן כיון שאין מזמנים על הפירות הוא הדין שאין אחד מוציא את השני בברכה ראשונה בברכת הפירות, ולכן הוצרך רש"י לומר שהיה זה בתוך סעודת פת ולכן אחד בירך לכולם כיון שהועיל ההסיבה לפת, ורש"י לשיטתו (להלן מא: ד"ה שלא) שכל שאין מלפת את הפת מברכים עליו באמצע הסעודה, ולכן אף על בשר וכרוב מברכים באמצע הסעודה. והתוספות לשיטתם (להלן שם ד"ה הלכתא) שכל שבא מחמת הסעודה אין מברכים עליו באמצע הסעודה, ולכן אין להעמיד עובדא דבר קפרא באמצע הסעודה שאם כן לא היו מברכים על הבשר והכרוב, והוצרכו לומר שהסבו[מט]. והתוספות לשיטתם (מה. ד"ה אלא) שיש לחלק בין ברכה ראשונה לברכה אחרונה, ואם כן אף שאין מזמנים על הפירות מכל מקום יכול אחד להוציא חבירו בברכה ראשונה, ולא הוצרכו לפרש שהיה בתוך הסעודה, אלא שהסיבה מועילה לפירות שאחד יוציא את כולם בברכה ראשונה, ולא הוצרכו לומר שבשר וכרוב מברכים עליהם בתוך הסעודה.

ביאור הלשון 'קפץ'

קפיץ וברך וכו'. הצל"ח (ד"ה קפץ) מבאר הלשון 'קפץ', שקפץ ובירך על הפרגיות, כדי להראות שטעמו שמברך על הפרגיות רק משום שהם חביבים עליו, וכמו שאמר עליו בר קפרא שדומה למי שלא טעם בשר מעולם, אבל אם לא היו הפרגיות חביבים יותר מהכרוב והדורמסקין, אלא היו כולם שוים בחביבות, היה מקדים השלקות, כיון שהם באו מפרי והיו חשובים קודם ששלקו אותם.

כמו מי סבר בר קפרא כמו המברך או כמו המלגלג ומדוע כעס על שניהם

חזר ואמר לא על המלגלג אני כועס אלא על המברך אני כועס ואמר אם חכמה אין כאן זקנה אין כאן וכו'. הקשה **המהרש"א** (ח"א ברש"י ד"ה זקנה), כמו מי סבר בר קפרא, שבתחילה אמר שכועס על המלגלג ומשמע שסובר כמו המברך, ולבסוף אמר שכועס על המברך, ומשמע שסובר כמו המלגלג.

ותירץ, שבר קפרא סובר כמו המלגלג, ומה שכעס על המלגלג מפני שהורה הלכה בפני רבו, אבל כעס גם על המברך מפני שלא בירך כדין, ומה שאמר לא על המברך אני כועס, היינו שעיקר כעסו אינו על המברך אלא על המלגלג שהורה הלכה בפני רבו, אבל על המברך אף שלא היה יודע הדין ופסק בפני רבו אין לכעוס כל כך, שאין זה כל כך מורה הלכה בפני רבו, כיון שניתן לו רשות לברך, והתנצל התלמיד המלגלג שלא לגלג על מה שבירך שלא כדין, אלא על מה שלא חשש לכבוד הרב לשאול ממנו על מה לברך, וחזר בר קפרא ואמר שכעסו נשאר רק על המברך.

והפני יהושע (ברש"י שם) מבאר, שלפי ההוה אמינא שסברו שדעת המברך ששלקות ברכתם 'שהכל נהיה בדברו', צריך לפרש שאף שברכתם שהכל, אבל מכל מקום כיון שיש בזה מחלוקת תנאים, כמו שאמרו לעיל (לח:) שהדין של שלקות תלוי במחלוקת תנאים אם יוצאים ידי חובת מצה ברקיק מבושל, ואפשר עוד שאפילו רבי יוסי שסובר שם שאין יוצאים ברקיק מבושל, מודה בדין שלקות לרבי מאיר, ויסבור בשלקות שברכתם 'בורא פרי האדמה' וכמו שאמרה שם הגמרא, ואם כן היה לו לשאול את בר קפרא אם לפסוק כרבי מאיר, ובמה שפסק לעצמו הרי הוא כמורה הלכה בפני רבו, ולכן אף שהלכה כמותו, מכל מקום כעס עליו, על שהורה הלכה בפני רבו.

ובמסקנא שלכולי עלמא שלקות ברכתם שהכל נהיה בדברו, והמחלוקת של המברך עם המלגלג, על איזה מהמינים לברך כדי לפטור את האחרים, אם על הפרגיות שחביבים יותר או על הכרוב כיון שהוא משביע, כיון שיש מקום להסתפק על איזה מהם יברך לפטור את האחרים, היה לו לשאול את בר קפרא ולא להורות הלכה בפני רבו.

וכתב עוד (ד"ה לא), שאפשר שמה שכעס על המלגלג משום שסבר כמו המברך, אף שהקפיד עליו מדוע הורה הלכה בפני רבו, ואפשר שלא סבר כמותו שהוא סבר ששלקות ברכתם בורא פרי האדמה, ואף על פי כן כעס על המלגלג שיש לומר שרבי יוסי חולק על רבי מאיר וסובר ששלקות לאו במילתייהו קיימי, ואף שבר קפרא לא היה סבור כן מכל מקום אין מה ללגלג על מי שסבור כן, ולכן כעס על המלגלג[נא].

שיטת המאירי (להלן מא: ד"ה מה) שבברכת החביב, אם יש מי שגדול הימנו, צריך שיברך על מה שחביב בעיני הגדול, ולא ילך אחר דעתו ויברך על מה שחביב בעיני עצמו. ובזה מבאר מה שבר קפרא כעס על המברך, שאף שהדין שצריך לברך על החביב, אבל כיון שהיה גדול הימנו, היה צריך לשאול אותו מה חביב בעיניו ולברך על זה, ולדבריו מיושב קושיית המהרש"א שבר קפרא היה סובר כמו המברך, ומכל מקום היה לו לברך על מה שחביב בעיני בר קפרא ולא על מה שהיה חביב לתלמיד.

מכאן הוכחה לשיטת הרי"ף שברכת כל השלקות בורא פרי האדמה

דמברך סבר שלקות ופרגיות שהכל נהיה בדברו. כתב **הדברי דוד** (ד"ה נימא), שמכאן ראיה לשיטת הרי"ף [הובא דבריו לעיל (לח.)] שברכת כל השלקות בורא פרי האדמה, ולא פוסקים חילוקו של רב חסדא בין ירקות שמשביחים בבישול לבין ירקות שאין משביחים בבישול, שהרי כרוב משביח בבישול, ואף על פי כן נחלקו אם ברכתו שהכל או בורא פרי האדמה, וכיון שבסתמא דגמרא משמע לא כרב חסדא, אין הלכה כרב חסדא.

'כולי עלמא' היינו תלמידי בר קפרא אבל יש תנאים אחרים שסוברים ששלקות במילתייהו קיימי

דכולי עלמא שלקות ופרגיות שהכל וכו'. כתב **הצל"ח** (ד"ה דכ"ע), שכוונת הגמרא 'דכולי עלמא' היינו על שני התנאים תלמידי בר קפרא, אבל לא על כל התנאים, שהרי שיטת רבי מאיר (לעיל לח:) שיוצאים במצה מבושלת, ומשמע שסובר ששלקות במילתייהו קיימי, ואין מברכים עליהם בורא פרי האדמה.

מחלוקת ראשונים אם מדובר בלפת חי או מבושל

הני גרגלידי דלפתא וכו'. כתב **רש"י** (ד"ה פרמא) שבגמרא מדובר שאכלו את הגרגלידי דליפתא כשהם חיים ולא מבושלים, שליפתא כשהיא מבושלת ברכתה 'שהכל נהיה בדברו'.

אך הטור (סי' רה ס"ה) הביא מרב האי, שבגמרא מדובר רק בגרגלידי מבושלים, אבל כשהם חיים, מברכים שהכל נהיה בדברו, והביא שיש **גאונים** שכתבו להיפך, וכתב הטור שנראה שמברך כשהוא חי שהכל, שהלפת טוב יותר כשהוא מבושל.

והצל"ח (ברש"י ד"ה פרמי) הקשה על שיטת הגאונים שבלפת מבושל מברכים שהכל, שהרי להלן אמר **רב פפא** שברכת מי הבישול של הלפת בורא פרי האדמה, ואם ברכת הלפת עצמו כשהוא מבושל שהכל מדוע ברכת מימיו בורא פרי האדמה.

מח. וכן הוא בצל"ח (ברש"י שם, בא"ד ודברים), שהקשה מדוע הוצרך רש"י לומר שהיה זה בתוך סעודת פת. ותירץ שרש"י סובר כשיטת הראב"ד שהובאה בדרכי משה (סי' ריג אות א) שאין מועילה הסיבה שאחד יברך לכולם אלא בפת ויין ולכן לא יכול היה רש"י לפרש כתוספות שאחד בירך לכולם מפני שהסבו, והוצרך לפרש שהיה זה בתוך הסעודה, והואיל שהיה קביעות לפת, נחשב קביעות גם לגבי הפירות, ולכן אחד בירך לכולם. והוקשה לרש"י שאם היה בתוך הסעודה מדוע הוצרכו לברך כלל והלא פת פוטרתם, ועל כן כתב שדברים הללו לא באו מחמת הסעודה. **מט. ולהלן** (מא: ד"ה הלכתא) מבאר שיטת רש"י שמה שאינו מלפת את הפת מברכים עליו באמצע הסעודה, שמקורו מעובדא דבר קפרא, שלפי שיטתו שמה שאין מזמנים בברכה אחרונה אין אחד מוציא חבירו בברכה ראשונה, אין להעמיד עובדא דבר קפרא שאחד הוציא את השאר אלא בתוך הסעודה, ומוכח שאין הבשר נפטר בברכת הפת. **נ. רש"י** (ד"ה זקנה) פירש שהיה לתלמיד לשאול על איזה מהם יברך לפטור שאר המינים. וכתבו המהרש"א (ח"א) והפני יהושע והצל"ח (ברש"י שם) שרש"י פירש כן רק לפי המסקנא שברכת השלקות שהכל, ועל כל המינים צריכים לברך שהכל, ולכן פירש שהיה צריך לשאול על מה לברך כדי לפטור שאר המינים, אבל לפי ההוה אמינא לא שייך שבברכה אחת יפטור שאר המינים כיון שאין ברכותיהם שוות. והצל"ח כתב, שאף לפי ההוה אמינא מכל מקום יתכן שהמברך סבר שברכתו שהכל, ומכל מקום היה לו לשאול על איזה לברך לפטור שאר מינים, אבל המהרש"א כתב על פירוש זה שהוא דחוק, כיון שהיה לו חביב יותר הפרגיות מדוע היה צריך לשאול על מה לברך לפטור שאר המינים. **נא. ועיין** בחפץ ה' (ד"ה לא) מה שביאר בזה.

ומסקנת המשנה ברורה (ס"ק יח) שתלוי אם דרך בני אדם באותו מקום לאכלם חיים או מבושלים, שאם הדרך לאוכלם חיים מברך כשהם חיים 'בורא פרי האדמה' וכשהדרך לאוכלם מבושלים, מברך כשהם חיים 'שהכל נהיה בדברו'.

האם טעמו של רב הונא שמברך שהכל משום שנשתנה טעמו או משום שנשתנה תוארו

פרימא זוטא שהכל נהיה בדברו וכו'. החוות דעת בהגדה של פסח למד מכאן, שאסור לפורר לחתיכות קטנות את החזרת [חריי"ן] שלוקחים למרור בליל הסדר, שרב הונא אמר שפרימא זוטא אין מברכים עליו 'בורא פרי האדמה', ומשמע שאם חתכוהו לחתיכות קטנות, איבד חשיבות הפרי, ואף שאנו פוסקים כרב יהודה שאף בפרימא זוטא יש לו חשיבות פרי, ומברכים עליו 'בורא פרי האדמה', הרי מבואר שטעם רב יהודה משום שפרימא זוטא ממתק הטעם, אבל במרור מה שחותכים אותו לחתיכות קטנות מבטל מרירותו, ולא חותכים אותו לחתיכות קטנות כדי להרגיש יותר את טעם המרור, ואם כן אף לשיטת רב יהודה אינו יוצא בזה חובת מרור.

וכתב הדברי דוד (ד"ה אר"ז), שנראה מדבריו שפירש טעם רב הונא שפרימא זוטא ברכתו שהכל, משום שנשתנה טעם הפרי, ולכן פסק שבמרור שצריך שלא ישתנה טעם הפרי, ויישאר מרירותו, אין יוצאים בזה חובת מרור. והדברי דוד חולק וסובר, שמה שחותכים לחתיכות קטנות, אין נחשב כל כך שינוי טעם שישתנה ברכתו מחמת שינוי הטעם, ורק בישול נחשב שינוי טעם, שמשתנה טעמו לגמרי, אבל מה שנשתנה טעמו קצת על ידי שחתכוהו לחתיכות קטנות, אין נחשב שינוי טעם[נג], וטעם רב הונא שהיה סבור שמברך שהכל, משום שנשתנה תוארו, וכשנשתנה תוארו לדבר שאינו עומד לכך מברכים שהכל, כמו שמצאנו בקמחא דחיטי (לעיל לו.) ודובשא דתמרי (לעיל לח.), ורב הונא לא סבר שיש תועלת במה שנעשה חתיכות דקות, אולם רב יהודה סובר שעושים כן כדי שיומתק טעמו, וכיון שיש תועלת במה שחותכים אותו לחתיכות דקות נחשב שעומד לכך, ואם נשתנה תוארו לדבר שעומד לכך לא פקע ממנו שם הפרי ומברכים בורא פרי האדמה[נג]. ולפי זה רק בברכה יש חילוק אם נשתנה תואר הפרי, הואיל שמזכירים בברכה שם הפרי, ואם נשתנה תוארו ואינו עומד לכך לא שייך להזכיר שם הפרי, אבל במרור שלא מוזכר בתורה שם הירק שצריך לקחת למרור, וכן בברכת אכילת המרור לא מזכירים שם הירק, מה שנשתנה תואר הפרי, אינו מגרע את מצות המרור ואת ברכת המרור, כפי שמגרע את ברכת המצה כאשר נימוח המצה ואין לו תוריתא דנהמא שאין זה לחם המוזכר הן במצוה [לחם עוני] והן בברכה [המוציא לחם]. וכתב עוד, שאף אם נסבור שגם במרור צריך שישאר תואר הירק, מכל מקום כיון שעומד לכך יש לומר שנחשב לירק אף שחתכוהו לחתיכות קטנות כיון שאין משתנה הטעם.

טעם להשמטת הרי"ף והרא"ש הדין של גרגלידי דליפתא

שם. הרי"ף והרא"ש והרמב"ם לא הזכירו דין גרגלידי דליפתא. **וכתב המעדני יום טוב** (סי' טז אות ג), שכיון שלמסקנא אידי ואידי 'בורא פרי האדמה', לכן לא כתבו דין זה שפשוט הוא, ואין שום חילוק בזה בין פרימא רבא לפרימא זוטא, ואם כן הוא ככל הירקות שמברכים בורא פרי האדמה, ולא הוצרכו לכתבו. **והצל"ח** (ברש"י ד"ה פרמי) כתב, שבגמרא להלן פסקו שאפילו על מיא דלפתא מברכים 'בורא פרי האדמה', ובמים אין את גוף הליפתא ואף על פי כן מברכים 'בורא פרי האדמה', וכל שכן שעל גרגלידי דליפתא שיש את גוף הליפתא מברכים 'בורא פרי האדמה', וכיון שהזכירו דין מיא דליפתא שוב לא הוצרכו להזכיר דין גרגלידי דליפתא.

מכאן מוכח שפרי מרוסק לגמרי ברכתו שהכל

שם. הרא"ה (ד"ה אמר רב אסי, ד"ה כי) **והשיטה מקובצת** (ד"ה הני, ד"ה והאי) מבארים מדוע בהוה אמינא סברה הגמרא שאם ריסקוהו לחתיכות דקות ברכתו שהכל, מפני שכל שעברה צורתו ואין גופו קיים מברכים שהכל, ולמסקנא אמרה הגמרא שכיון שעושים כן לתקן בישולם ולהכשירם אין זה העברת צורתם. **הקהלות יעקב** (סי' כא) הוכיח מדין גרגלידי, שפרי שמרוסק לגמרי נשתנה ברכתו לברכת שהכל, [לעיל (לח. בענין 'טרימא') הובא מחלוקת הפוסקים בענין זה] שב'גרגלידי דליפתא' פירשה הגמרא שהטעם שברכתו בורא פרי האדמה אפילו אם חתכו אותם לחתיכות דקות, משום שעושים כן כדי שיומתק יותר הטעם, ואם גם דבר שנתרסק לגמרי נשאר עליו ברכת הפרי, מדוע הוצרכו לטעם זה, והרי אף אם התרסק לגמרי לא נחשב שינוי, אלא על כרחך שאם ריסק לגמרי את הפרי נשתנתה ברכתו, ולכן הוצרכו לומר שבליפתא, אף שחתכוהו לחתיכות קטנות, כיון שעשו כן כדי להמתיק הטעם נשאר בברכתו הראשונה.

אם כשיתנו הרבה קמח לא יפגם טעם התבשיל נחשב תמיד שנתנוהו לטעם

והדר אמר אידי ואידי בורא פרי האדמה והאי דשדי בה קמחא טפי לדבוקי בעלמא עבדי לה. כתב האור שמח (הלכות ברכות פ"ג ה"ו), שנראה לו ברור להלכה, שהדין שאם נתנו במאכל קמח לדבק אין מברכים עליו 'בורא מיני מזונות', נאמר רק באופן שצריך לתת בתבשיל קצת קמח, ואם יתן הרבה קמח יפגם טעם התבשיל, אבל באופן שאם יתן בו הרבה קמח, עדיין יהיה טוב לאכילה, ולא יפגם טעם התבשיל, אף אם נתן הקמח לדבק נחשב שהקמח עומד לאכילה ומברך בורא מיני מזונות.

ביאור סברת רב כהנא בהוה אמינא

לדבוקי בעלמא עבדי לה. האבני נזר (שו"ת, או"ח סי' לח אות ד-ח) הקשה[נד], שמשמע שבהוה אמינא עדיין לא ידעה הגמרא שנותנים את חמשת המינים בתבשיל לדבק, ואם כן מדוע סבר רב כהנא שתבשיל של סילקא שאין מרבים בו קמח ברכתו בורא פרי האדמה, והרי כל שיש בו מחמשת המינים מברכים בורא מיני מזונות.

ובדברי דוד (ד"ה אמר) מבאר, שרב כהנא ידע שאם נותנים בו מעט קמח נותנים אותו לדבק, ואין מברכים בורא מיני מזונות, ורק כשנותנים הרבה קמח היה סבור רב כהנא שנותנים הקמח לצורך אכילה. והאבני נזר גם הביא פירוש זה וכתב שהוא דוחק שמלשון הגמרא 'והאי דשדי בה קמחא טפי לדבוקי בעלמא עבדי לה'. משמע שרק מה שמרבים הקמח הוא כדי לדבק, אבל מעט הקמח הוא לצורך אכילה.

וכתב לפרש על פי מה שמדייק ששיטת **התוספות** (לו: ד"ה כל) שכל שהחמשת המינים אינם עשויים לסעוד, אף שנותנים אותם לטעם, הולכים אחר הרוב, ואם הרוב אינו מחמשת המינים אין מברכים על התבשיל בורא מיני מזונות, [לא כשיטת **הרמב"ם** (ברכות פ"ג ה"ו) **והשיטה מקובצת** (ד"ה ולא) שכל שבאו חמשת המינים לטעם ולצורך אכילה מברכים בורא מיני מזונות, אפילו אם חמשת המינים הם המיעוט], וטעם הדבר, מפני שחמשת המינים עומדים בעיקרם לסעוד, ולפיכך רק כשנותנים אותם לסעוד, נאמר הדין של רב ושמואל שכל שיש בו מחמשת המינים ואפילו שהם המועט, מברכים בורא מיני מזונות, אבל כשחמשת המינים באו לטעם בזה לא נאמר הדין שכל שיש בו מחמשת המינים. **ובזה** יתבארו דברי רב כהנא שהיה סבור שכיון ששמו הקמח לטעם בעלמא ולא בא הקמח לסעוד, תלוי מה הרוב, וכשהרוב אינו מחמשת המינים מברך בורא פרי האדמה, ולפיכך כשנתנו מעט מברכים בורא מיני מזונות אבל כשנתנו הרבה, חמשת המינים הם הרוב וגם אם באו לטעם ולא לסעוד מברכים בורא מיני מזונות, וחזר בו שאפילו שהם הרוב אין מברכים בורא מיני מזונות כיון שהקמח בא רק כדי לדבק.

ולדעת הרמב"ם והשיטה מקובצת, שסוברים שאף אם חמשת המינים לא באו לסעוד מברכים עליהם בורא מיני מזונות אפילו שהם המיעוט, צריך לפרש כמו שכתב השיטה מקובצת, שכל שאין בתערובת מחמשת המינים כזית בכדי אכילת פרס אין הוא חשוב לברך עליו בורא מיני מזונות[נה] ולכן היה סבור רב כהנא שלא יברכו בורא מיני מזונות אם הדגן מועט, אבל אם הוא מרובה שיש בו כזית בכדי אכילת פרס יברכו בורא מיני מזונות, ולמסקנא סובר שכיון שחמשת המינים באו לדבק, אפילו שיש בהם כזית בכדי אכילת פרס אינו מברך בורא מיני מזונות[נו].

אפשר לערב בתרדין רק אם נתבשלו בשיעור המפורש בגמרא

והוא דיתיב אבי תפי ועביד תוך תוך. כתב הגר"א באמרי נועם (ד"ה והוא), שנפקא מינא לענין עירובין שמבואר בגמרא (עירובין כט.) שאין מערבין בתרדין חיים מפני שזה מאכל מסוכן, והביאה שם הגמרא 'שתבשיל של תרדין יפה' וכו' 'והוא דיתיב אבי תפי ועביד תוך תוך', והביאה הגמרא לומר שרק אם התבשל התבשל עד דעביד תוך תוך מערבין בו[נז].

נג. **והוכיח** כן ממה שמצאנו בשמן זית שנשתנה טעמו ממה שהיה כשהיה זית ואף על פי כן אין מברכים שהכל, וכן יין שנשתנה טעמו ממה שהיה כשהיה ענבים ואין מברכים שהכל, ואין לדחות שבשמן ויין הטעם משום שאישתני לעילויא ולכן אין מברכים שהכל שהרי יש מאן דאמר שבנשתנה טעמו לגמרי אפילו לעילויא מברכים שהכל, כמו שאמרו בגמרא שהמברך היה סבור ששלקות ברכתם שהכל נהיה בדברו ואף שהיו שלקות של כרוב שאישתנו לעילויא כמו שאמרו לעיל (לח:), ולדבריו מדוע אין ברכת היין והשמן אין שהכל, ועל כרחך שיין ושמן לא נשתנה טעמו לגמרי כמו שנשתנה בבישול, ואם כן גם פרימא זוטא אינו שינוי טעם גמור שיברכו מחמתו שהכל. נג. **וכדבריו** מפורש ברא"ה (ד"ה אמר) ובשיטה מקובצת (ד"ה הני) שטעם ההוה אמינא שמברכים שהכל משום שעברה צורתו. נד. **לעיל** (לו: בענין 'הדין בקמח שנתנוהו כדי לדבק המאכל') הובאו דברי האבני נזר באריכות, שדן שם בבשר טחון שמעורב בו לחם וקמח, ומסקנתו שאין מברכים עליו בורא מיני מזונות. ועיין שם עוד מה שהובא מהט"ז ושאר אחרונים. נה. **וכן** הוא ברא"ה (הובא לעיל לו: בענין 'כל שיש בו' וכו'). נו. **והקשה**, שהשולחן ערוך (סי' רד סי"ג) הביא דין הרמב"ם שכל שבא הקמח לטעם אפילו הוא המועט מברכים בורא מיני מזונות, ואם כן אין לתרץ כמו שתירץ לשיטת התוספות, והשולחן ערוך פסק גם שאפילו אם אין בדגן כזית בכדי אכילת פרס מברכים בורא מיני מזונות (שם סי' רח ס"ט), ואם כן אין לתרץ כמו שתירץ לשיטת הרמב"ם והשיטה מקובצת, ולפי השולחן ערוך צריך לדחוק שרב כהנא היה סובר שרק אם נותנים הרבה קמח הוא בא לצורך אכילה, וקצת קמח הוא לצורך דיבוק המאכל. נז. **והקשה** על דברי הרמב"ם (עירובין פ"א ה"א) שהצריך בכל הירקות שיתבשלו לגמרי [או שיהיו חיים לגמרי] והלא שם בגמרא מבואר כן רק לגבי תרדין.

מדוע על מי שלקות מברכים כברכת הפרי ועל מי סחיטת הפירות אין מברכים כברכת הפרי

אמר רב פפא פשיטא לי מיא דסלקא כסלקא[נח] **וכו'.** לעיל (לח.) התבאר שדבש היוצא מהתמרים ברכתו 'שהכל' וצריך להבין מה ההבדל אם סחטו הפירות והוציאו מימיהם, שברכתם שהכל, להיכן שבישלו הפירות ויצאו מימיהם, שמבואר בגמרא שברכתם כברכת הפרי. **והתוספות** (ד"ה מיא) הקשו כן וכתבו 'יש לחלק' ולא ביארו החילוק. **ובראשונים** נאמרו כמה חילוקים:

א. הראב"ד (הו"ד ברשב"א לעיל לח. ד"ה דבש) סובר, שדובשא דתמרי ברכתו שהכל, רק בדבש הזב מאליו שנחשב זיעה בעלמא, אבל אם כתש הפירות ויצאו מהם משקים, ברכתם בורא פרי העץ, שנחשב פרי, ורק מה שנעשה מאליו נחשב זיעה, ולכן מי שלקות, שאין המשקה יוצא מאליו רק על ידי בישול אינו זיעה, וברכתם כברכת הפרי[נט].

ב. הרשב"א (שם) תירץ, שיש חילוק בין דבר שדרכו בכך, לדבר שאין דרכו בכך, שדבר שדרכו בכך בבישול או בסחיטה, מברך בין על מי הבישול בין על המים שנסחטו מהפרי כברכת הפרי, ודבר שאין דרכו בבישול או בסחיטה, אם סחטו או בישלו מברך על המים שהכל, ולכן במי שלקות מברך עליהם כמו הירקות, משום שדרכם בכך, שרוב אכילת הירקות היא על ידי שליקה, ודובשא דתמרי אין דרך אכילת התמרים לאכלם על ידי סחיטה, ולכן מברך על דובשא דתמרי שהכל[ס].

ג. הרא"ש (סי' יח) כתב, שבמי הבישול של הירקות, נכנס יותר טעם הירק למים[סא], אבל במים שיוצאים מהפרי על ידי סחיטה אין נכנס כל כך טעם הפרי, ולכן כשסוחטים את הפירות, מברכים על המים היוצאים מהם שהכל, מפני שאין בזה כל כך טעם הפרי[סב], ומים שמבשלים בהם הפירות, אפשר[סג] שברכתם כברכת הפרי, שבזה יש יותר טעם הפרי ממי סחיטת הפרי.

ד. המרדכי (סי' קכה) כתב, שמי שלקות של ירקות עומדים לטבל בהם הפת, ולכן נחשבים אוכל, ומברכים עליהם כברכת הפרי, כמו שאמרו בשבת (קמד:) שמשקה הבא לאוכל הוא כאוכל[סד], אבל דובשא דתמרי ומי תותים ויין תפוחים עומדים אחר סחיטתם לשתיה, ולכן מברכים עליהם שהכל.

ה. ויש ראשונים[סה] שסוברים שאם שותים רק את מי השלקות לבדם, ואין אוכלים עמהם את השלקות, מברכים שהכל, ובגמרא שאמרו שברכת מי השלקות כברכת השלקות, מדובר כשאוכלים השלקות יחד עם מימיהם, שמי השלקות נעשים טפל לשלקות, ונפטרים בברכת השלקות, ולכן בדובשא דתמרי ובשאר מי פירות, שאין שותים את זה יחד עם הפרי, ולא נעשו טפל לפרי, ברכתם שהכל[סו].

ו. הפני יהושע (בתוס' ד"ה מיא) כתב, שדעת התוספות שבשלקות שהפרי קיים וברכתו בורא פרי האדמה, מברך גם על מימיו [גם כששותים המים לבד] בורא פרי האדמה, אבל בסחיטת הפרי שלא נשאר הפרי קיים, ואין מברך עליו בורא פרי האדמה, לכן ברכת מימיו שהכל.

ז. יש שכתבו[סז] שדעת שו"ת הרא"ש (כלל ד סי' טו) לחלק חילוק נוסף שבמי שלקות הבישול הוא לצורך הפירות, ולכן ברכתם כברכת הפירות, אבל מי סחיטת הפירות, הסחיטה היא לצורך מימיהם, ולכן ברכת מי הסחיטה שהכל.

מחלוקת הרשב"א והרא"ש בפירות שאין הדרך לאוכלם מבושלים ובישלם מה ברכת מי הבישול

ויש חילוק לדינא בין תירוץ **הרשב"א** לתירוץ **הרא"ש**, שלפי תירוץ הרשב"א בפירות שאין הדרך לבשלם ובישלם לא יברכו על מי הבישול בורא פרי העץ[סח]. אבל לתירוץ הרא"ש אפילו פירות שאין הדרך לבשלם ובישלם מברך בורא פרי העץ כיון שבבישול יוצא טעם הפרי.

והשולחן ערוך (סי' רב סי"א - יב) הביא את מחלוקת הרשב"א והרא"ש, בפירות ששראם או בישלם במים, שלשיטת הרשב"א אף על פי שנכנס טעם הפרי במים אינו מברך על אותם המים אלא שהכל, והרא"ש כתב שאפשר שאם נכנס טעם הפרי במים מברך בורא פרי העץ, וכתב השולחן ערוך, שמי שריית צימוקים ותאנים או מי בישולם שאין הדרך לבשלם, יברך עליהם שהכל ויוצא גם להרא"ש, שעל כולם אם אמר שהכל יצא, אבל בברכה שלאחריהם יש להסתפק אם מברך בורא נפשות כשיטת הרשב"א כיון שאין הדרך לבשלם, או ברכה אחת מעין שלש כהרא"ש. ולכן ירא שמים לא ישתה אלא בתוך הסעודה או יאכל פרי משבעה מינים וגם ישתה מים כדי שיצטרך לברך ברכה אחת מעין שלש ובורא נפשות.

גם לשיטת הרא"ש אם רובו אינו עומד לבישול מברכים שהכל ובאיזה אופן חולק עם הרשב"א

כתב הביאור הלכה (שם ד"ה על), שאם הפרי אישתני לגריעותא מודה הרא"ש שמברכים על מי הבישול שהכל, שאף **שהרא"ש** סובר שאין צריך שיהיה רוב אכילת הפירות על ידי בישול, אבל מכל מקום צריך שלא יהיה רוב אכילת הפירות רק כשהם חיים, שפרי שהוא יותר טוב כשהוא חי ממבושל, שברכתו כשהוא מבושל שהכל, מודה הרא"ש שגם ברכת מימיו שהכל, שלא עדיפים מי הפירות מהפירות עצמם שברכתם שהכל. **והרשב"א** שחולק על הרא"ש וסובר שמברכים שהכל, היינו אפילו בפירות שטובים גם חיים וגם מבושלים, מכל מקום כיון שאין רובם עומדים לאכול דווקא על ידי בישול מברך שהכל. וכתב עוד, שאפשר, שבפירות שטובים חיים ומבושלים בשוה מודה הרשב"א שמברך כברכת הפרי שנחשב שעומד לאוכלו על ידי בישול, ונחלק על הרא"ש באופן שטובים מבושלים אך הדרך לאכלם חיים[סט].

חידוש הרא"ש שאם שולקים לצורך המים מברכים שהכל והאם זה סותר למה שכתב בפסקיו

הרא"ש (שו"ת, כלל ד סי' טו) כתב, שמה שמצאנו שמי שלקות ברכתם בורא פרי האדמה, הוא משום ששולקים אותם גם על דעת לאכול הפרי, אבל דבר ששולקים אותו רק על דעת מימיו ברכתו שהכל, וזה הטעם בשיכר שעושים משעורים שמברכים שהכל (ב"ב צו:)[ע]. **ובתהלה לדוד** (סי' רב אות ה) הקשה, שלפי מה שכתב הרא"ש בתשובותיו, שרק אם בישלו הירקות במים לצורך הירקות מברכים כברכת הפרי, מדוע הוצרך למה שכתב בפסקיו לחלק בין מי בישול למי סחיטת הפרי, והרי מה שנסחט סחטוהו לצורך מימיו, ובזה אפילו במי בישול הפירות מברכים שהכל, ומדוע הוצרך הרא"ש לטעם שבבישול נכנס יותר טעם הפרי מבסחיטה[עא]. ותירץ, שמה שכתב הרא"ש שאם בישלו הפירות לצורך מימיהם מברך שהכל, הוא רק בבישול, משום שאם בשלוהו לצורך מימיו, המים הם העיקר, ואין טעם הפירות מבטל את גוף המים ומברכים שהכל כברכת המים, אבל כשסחט הפירות, אין לומר שהואיל והסחיטה היא לצורך המים יברכו שהכל, לפי שגם המים היוצאים מהסחיטה הם חלק מהפרי, ולכן הוצרך הרא"ש לחלק שאין טעם הפרי מורגש במי סחיטת הפרי ולכן מברך שהכל.

נח. לעיל (לח. בענין 'אם פרי מרוסק לגמרי ברכתו שהכל מדוע מי בישול הפירות ברכתם כברכת הפרי') **נתבאר** מה שקשה לפי השיטות שפרי שמרוסק לגמרי ואין גופו קיים, ברכתו כברכת שהכל, אם כן מדוע מי השלקות ברכתם בורא פרי האדמה, והרי אין גופם קיים. ולהלן בהערות הובא שיש ראשונים שהוכיחו מקושיא זו שכל דין שלקות נאמר רק אם שותה מי השלקות יחד עם השלקות, והם נעשים טפל לשלקות. **נט. ולעיל** (לח.) הובאו דבריו ומה שהקשה הרשב"א על דבריו. **ס. תלמידי** רבינו יונה (ד"ה ומיא) כתבו לחלק שמיא דסלקא אישתנו לעילויא אבל דובשא דתמרי אישתני לגריעותא. ונראה שחילוקם הוא כחילוק הרשב"א שאם אישתני לעילויא ממילא דרכו בכך ונטעי אינשי אדעתא דהכי, ואם אישתני לגריעותא אין דרכו בכך ולא נטעי אינשי אדעתא דהכי. **סא. החזון** איש (או"ח סי' לג סק"ה ד"ה והנה, ד"ה ודעת) מבאר ששיטת הרא"ש שכיון שנכנס טעם הפירות במים אם כן מדין 'טעם כעיקר' נחשבים מי הבישול, כפרי. וכן שיטת התוספות בחולין (קיב: ד"ה ורוטבן). וזו כוונת התוספות (ד"ה מיא) שכתבו שיש לחלק בין מיא דסילקא, לדובשא דתמרי. ועיין תוספות פסחים (כד: ד"ה אלא) שהקשו מדוע מי סחיטת הפירות הם זיעה בעלמא, הרי 'טעם כעיקר'. ולפי דברי החזון איש התוספות בחולין והרא"ש מתרצים קושיא זו, שרק בבישול נכנס טעם הפרי במים, אבל בסחיטת הפירות, אין נכנס הטעם במים. וגם הט"ז (סי' רב סק"ט) כתב שמה שהרא"ש כתב 'אפשר' שאפשר שכוונת התוספות במה שכתבו שיש לחלק היא כחילוקו של הרא"ש. אבל הפני יהושע (בתוס' כאן) כתב, שאם התוספות היו מתכוונים לחילוק הרא"ש היה להם לפרש ולכן פירש בכוונת התוספות פירוש אחר והובא בביאור. **סב. ולעיל** (לח. בענין 'מה הדין בפירות שרוב נטיעתם הוא על דעת המשקה היוצא מהם' וכו') הובא מחלוקת משנה ברורה וחזון איש מה יסבור הרא"ש בפרי שנוטעים אותו על דעת לסחוט מימיו. **סג. ומשמע** שהרא"ש מסתפק בדין זה, וכן כתב הבית יוסף (סי' רב ס"י ד"ה והרא"ש) שהרא"ש מסתפק בדין זה. אמנם הב"ח (ד"ה ואם) והט"ז (סק"ט) הקשו שבסימן רה הביאו הטור בלי להסתפק כלל. ולכן כתב הב"ח שרק בפירות שאמרה הגמרא שמימיהם זיעה בעלמא על זה כתב הרא"ש שאפשר שבבישול יהיה מימיהם כמותם, אבל בפירות שידוע שנכנס טעם הפרי במים סובר הרא"ש בודאי שמברך כברכת הפרי. והט"ז כתב, שהרא"ש אינו מסתפק כלל וברור לו שמברך על מי הבישול כברכת הפרי, ומה שכתב אפשר משום שתוספות כתבו 'שמא יש לחלק' ולא פירשו החילוק כתב שאפשר שזה החילוק שנתכוונו התוספות, אבל לעיקר הדין פסק בודאי שברכת המים כברכת הפרי. ובהגהות רבי עקיבא איגר תירץ קושיית הט"ז שבסימן רה שמדובר בירקות אין להסתפק, שהרי זה דין הגמרא שעל מי שלקות מברכים בורא פרי האדמה, ורק בסימן רב שמדבר בפירות מסתפק הרא"ש. ובחזון איש (או"ח סי' לג סק"ה ד"ה והנה) כתב, שספיקו של הרא"ש הוא רק לענין ברכה, שכיון שאין כאן רק טעם הפרי, ולא נטעו את הפרי על דעת זה, אפשר שאין מברכים כברכת הפרי, אבל לענין שאר איסורים, סובר הרא"ש שמדין טעם כעיקר, אסורים כמו הפרי עצמו. **סד. ומפורש** שם בדבריו שלפי זה גם אם סוחטים ירקות מברכים על מימיהם בורא פרי האדמה. וכן הביא הטור (סי' רה ס"ג) בשם אחיו ה"ר יחיאל וכן הוא שיטת רבינו מנוח (ברכות פ"ח ה"ד). אבל הטור חולק וסובר שבסחיטה אישתני לגריעותא ומברכים שהכל. **סה. ראה** (ד"ה ומיא), שיטה מקובצת (ד"ה פשיטא), ומאירי (ד"ה מים) בפירושו השני. **סו. והוכיחו** כן מדובשא דתמרי וכן ממה שבגרגלידי דליפתא שהפרי עצמו קיים אלא שפרמינהו פרימא זוטא היה הוה אמינא שיברכו שהכל כל שכן על מי השלקות. ועוד שבשלקות עצמם יש מחלוקת מה ברכתם וודאי שמימיהם לא עדיפים מהם. ולפי זה מבארים איבעיית רב פפא במיא דשיבתא שאם הוא למתק הטעם של הקדירה ולאחר שנמתק הטעם של הקדירה אין חשיבות לשיבתא והעיקר הוא המים ואין חשוב השיבתא לפטור המים, ואם הבישול של השיבתא הוא כדי להעביר הזוהמא של עצמו, הוא חשוב לפטור המים בברכתו. **סז. להלן** בסמוך יתבאר שנחלקו הפוסקים בדבריו, יש שכתבו שהרא"ש בתשובותיו בא לבאר חילוק נוסף בין מי בישול למי סחיטת פירות, ולפי זה חולק על מה שכתב בפסקיו. ויש שסוברים שהרא"ש בתשובותיו סובר כמו שכתב בפסקיו, ומה שמחלק אם שלקוהו לצורך מימיו בא לבאר רק החילוק בין מי שלקות לשכר, אבל אינו מחלק בין מי פירות למי שלקות. **סח. כתב** המשנה ברורה (ס"ק יד) שאם אוכל הפרי יחד עם מי הבישול גם לשיטת הרשב"א נעשה טפל לפרי, ונפטר בברכת הפרי. **סט. וכתב** שכן משמע בדברי הרשב"א. **ע. לעיל** (לח. בענין 'שיכר') נתבאר באריכות הטעמים לחלק בין שיכר למי שלקות. **עא. ועיין** מה שכתב הנשמת אדם (כלל נג סק"א) בזה.

ומבואר מדבריו שהרא"ש בפסקיו אינו חולק על מה שכתב בתשובותיו ושניהם אמת שצריך שיכנס טעם הפרי במים וצריך גם שלא יבשלו לצורך המים מפני שכשמבשלים לצורך המים הם העיקר וצריך לברך שהכל כברכת המים[עב]. אבל **הדרכי משה** (סי' רה אות ב) סובר שהרא"ש בא לתת טעם אחר לחלק בין מי שלקות לדובשא דתמרי, שמי שלקות מבשלים כדי לאכול הפירות ובזה מברכים בורא פרי האדמה, אבל כשסוחטים פרי הוא לצורך מימיו ואין מברכים כברכת הפרי אלא שהכל נהיה בדברו. וכן כתב **בהגהות רבי חיים צאנזר** (שם ס"ב) ולכן חולק על מה שכתב **המגן אברהם** (שם סק"ו) על פי דברי שו"ת הרא"ש שלביבות שבישלו אותם עם מרק ועיקר הבישול הוא לצורך המרק מברך שהכל כששותה המרק, וכתב עליו רבי חיים צאנזר שהרא"ש בפסקיו חולק על מה שכתב בתשובות והעיקר כמו שכתב בפסקיו, ואם כן אין מברך על מי בישול הלביבות שהכל[עג].

שיטת הרמב"ם ששלקות ברכתם בורא פרי האדמה רק כששלקום לשתות מימיהם והאם חולק על הרא"ש

כתב הרמב"ם (הלכות ברכות פ"ח ה"ד), שהדין שמברכים על מי שלקות בורא פרי האדמה נאמר דווקא כששלקו הפירות לשתות מימיהם. ויש שכתבו[עד] שאין לומר שדברי הרמב"ם הם כפשוטם שרק אם בישלו הירקות לצורך מימיהם מברכים בורא פרי האדמה, אבל אם בישלו הירקות לצורך הירקות מברכים שהכל, שהרי כשמבשלים הירקות לצורך הירקות יותר מסתבר שיברכו בורא פרי האדמה כברכת הירקות. ובדברי הרמב"ם נאמרו כמה ביאורים:

א. שבא למעט היכן שבישל הירקות כדי להעביר הזוהמא.

ב. שבא למעט באופן שבישל הירקות לצורך רפואה.

ג. שצריך שישלקו הירקות גם לצורך מימיהם, אבל אם שלקו הירקות רק לצורך מימיהם מודה הרמב"ם שמברכים עליהם שהכל.

ד. שבא לומר ש'אפילו' אם שלקו הירקות רק לצורך מימיהם ברכתם בורא פרי האדמה, אבל כל שכן אם בישלו הירקות לצורך הירקות יברכו בורא פרי האדמה.

ה. שרק אם בישלו הירקות לצורך מימיהם יברכו בורא פרי האדמה, אבל אם שלקו הירקות לצורך הירקות לא יברכו בורא פרי האדמה[עה].

וכמו שיתבאר:

הכסף משנה מבאר[עו], שהרמב"ם בא למעט שאם שלקן רק כדי להעביר הזוהמא אין מברכים בורא פרי האדמה, כמו שהסתפקו בגמרא בשיבתא שאם בא להעביר הזוהמא אין מברכים עליו בורא פרי האדמה[עז]. **ובביאור מרדכי** (אות מג) גם כתב שאין לומר שהרמב"ם בא למעט שאם בישלו לצורך אכילת הירקות מברך שהכל, שהרי כל שכן הוא שאם בישלו לצורך הירקות שיברכו בורא פרי האדמה, אלא הרמב"ם בא למעט אם שלקו הירקות לצורך רפואה אין מברכים על המים בורא פרי האדמה[עח]. ולדבריהם לא התחדש בדברי הרמב"ם תנאי שכדי שיברכו על מי השלקות בורא פרי האדמה צריך שישלקו השלקות לצורך מימיהם, אלא שצריך שהשליקה לא תהיה רק להעביר הזוהמא. אך **בנהר שלום** (סי' רה סק"ד) הקשה שמסיום דברי הרמב"ם 'שמימי השלקות כשלקות במקום שדרכן לשתותן' משמע שלא די שהבישול יהיה לצורך המים, וצריך גם שיהיה הדרך כן באותו מקום לבשל לצורך המים, ולא כדברי הכסף משנה.

והדרכי משה (סי' רה אות ב) **והמגן אברהם** (שם סק"ו) כתבו, ששיטת הרמב"ם שרק אם שלקו לשתות מימיהם, והדרך לשתות מימיהם מברכים בורא פרי האדמה, אבל אם אין שולקים אותם לצורך מימיהם, מברכים על מימיהם שהכל. וחולק על מה שכתב **הרא"ש** (הובא לעיל) שכל שנשלק לצורך הפרי מברך על מימיו שהכל. ולפי זה כתב המגן אברהם, שלביבות שמבשלים במרק, ועיקר הבישול הוא לצורך הלביבות ולא לשתות המרק מחלוקת הרמב"ם והרא"ש מה מברכים על מי בישול הלביבות, לשיטת הרמב"ם מברכים שהכל כיון שלא נשלקו כדי לשתות מימיהם, ולשיטת הרא"ש יברכו בורא מיני מזונות.

ומבאר הנשמת אדם (כלל נג סק"א) שכוונת הדרכי משה והמגן אברהם שלשיטת הרמב"ם אם שלקו רק לצורך הירקות אין מברכים על המים בורא פרי האדמה, ולשיטת הרא"ש מברכים בורא פרי האדמה אף אם שלקו הירקות רק לצורך הירקות[עט]. ולדבריו נראה שאם שלקו לצורך המים בלבד גם הרמב"ם יודה שברכתם שהכל, ומחלוקת הרמב"ם והרא"ש היא רק כששלקו לצורך הירקות בלבד[פ].

אבל העולת תמיד (שם סק"ג) סובר שהרמב"ם בא לומר ש'אפילו' אם שלקו הירקות רק לצורך מימיהם ברכתם בורא פרי האדמה, וכל שכן אם בישלו הירקות גם לצורך הירקות יברכו בורא פרי האדמה, והמחלוקת הרא"ש והרמב"ם הוא כשבישלו הירקות רק לצורך המים שלשיטת הרמב"ם יברכו בורא פרי האדמה, ולשיטת הרא"ש יברכו שהכל, אבל אם בישלו הירקות רק לצורך הירקות גם הרמב"ם יודה שמברכים בורא פרי האדמה[פא].

והמאמר מרדכי (שם סק"ג) **והערוך השולחן** (סי' רב סל"ו) כתבו, שלדברי הרמב"ם רק אם שולקים הירקות לצורך מימיהם בלבד מברכים בורא פרי האדמה[פב], והרמב"ם סובר להיפך משיטת הרא"ש, שלשיטת הרא"ש אם שלקו הירקות רק לצורך מימיהם אין מברכים בורא פרי האדמה, ולשיטת הרמב"ם רק באופן זה מברכים בורא פרי האדמה. ומבאר המאמר מרדכי שהרמב"ם והרא"ש חולקים בסברות הפוכות, שלדברי הרמב"ם הטעם שמברכים בורא פרי האדמה על מי השלקות, כיון שעומדים הירקות באותו מקום לשלקם לשתות מימיהם ואדעתא דהכי נטעו הירקות, אם כן נותנים ברכת הירקות על מימיהם כיון שהם עיקר הפרי, אבל אם הבישול גם לצורך הירקות, אין המים עיקר הפרי, ולשיטת הרא"ש הטעם שברכת מי הירקות בורא פרי האדמה, הוא שכיון שמבשלים אותם עם הירק הירקות הם העיקר וגם המים מקבלים ברכת הירקות, אבל אם יבשלום לצורך מימיהם מלבד אין הירקות עיקר ולא יברכו כברכת הירקות.

מה ברכת השיבתא

שמע מינה למתוקי טעמא עבדי לה שמע מינה. **הטור** (סי' רד ס"א) הביא, שהראב"ד סובר שברכת השיבתא [הירק עצמו, לא מימיו] שהכל נהיה בדברו, כיון שעומד לטעם ולא לאכילה. ונפסק כן **בשולחן ערוך** (שם ס"א).

והב"ח (שם ס"ו ד"ה כתב) הקשה שהשבת עשוי לטעם ולא לאכול אותו בעצמו, ומדוע אין דינו כמו פלפל וזנגביל יבש שעשוי לכותשו ולתת אותו בקדירה לטעם, והאוכלו כמות שהוא אין מברך עליו. וכתב, שכוונת הראב"ד שאם היו ראוי לאוכלו כשהם רטוב בעין, היו מברכים שהכל ולא בורא פרי האדמה כיון שעשוי לטעם, ולכן כשהוא יבש ובישלו עם דבש, מברכים שהכל, ואינו דומה לבשמים שבעודם רטובים ברכתם בורא פרי העץ או פרי אדמה, ולכן גם אחר ריקוחם מברך בורא פרי העץ או אדמה. **והמגן אברהם** (שם ס"ק יא) הקשה על הב"ח איך מדמה שיבתא לבשמים, הלא שיבתא ראוי לאכול בעודו יבש, אבל הבשמים היבשים אינם ראויים לאכילה בעודם יבשים.

והקשה הביאור הגר"א (אות יא) שהרי מסקנת הגמרא במיא דשיבתא שמברכים 'בורא פרי האדמה' ואיך יתכן ששבת עצמו ברכתו שהכל וברכת מימיו בורא פרי האדמה.

מדוע מברכים על מי שיבתא בורא פרי האדמה והלא הבישול הוא לצורך המים

שם. האחרונים[פג] הקשו על מה שכתב **הרא"ש** (סו"ת, הובא לעיל) שאם בישלו ירקות לצורך מימיהם מברכים על המים שהכל, אם כן מדוע במי שיבתא אין מברכים על המים שהכל, והלא עיקר הבישול הוא לצורך המים. ותירץ **הבית מאיר** (סי' ר"ה ס"ב), שדבר שמשתנה לעילויא על ידי הבישול ודאי שמברכים עליו כברכת הפרי, ובזה אין חילוק אם הבישול הוא לצורך המים או לצורך הפרי, ורק דבר שמשתנה לגריעותא או שיש לו עילויא אחרינא בזה מחלק הרא"ש אם הבישול הוא לצורך המים או לצורך הירק, ולכן במיא דשיבתא שאישתני לעילויא, אך שהבישול הוא לצורך המים מברכים בורא פרי האדמה. והתהלה

עב. **וכן** נראה מדברי המגן אברהם (סי' רה סק"ו) שהעתיק דברי הרא"ש בתשובותיו בסתם, והוציא מזה שמי בישול הלביבות שבמרק ברכתם שהכל, כיון שאין הבישול לצורך הלביבות, ולא הזכיר שהרא"ש חולק על מה שכתב בפסקיו. עג. **וכן** משמע מדברי הבית מאיר הנ"ל שהרא"ש בתשובות בא לבאר חילוק נוסף בין מי שליקת הפירות למי בישול הפירות. ולהלן בענין 'מי שיבתא' יתבאר מה שקשה על הרא"ש ממיא דשיבתא. עד. **עולת** תמיד (סי' רה סק"ג) [והוכיח כן מדברי הרא"ש (סו"ת, הובא לעיל) שכתב שאם בישלו הירקות רק לצורך מימיהם מברכים שהכל, ומשמע שאם מבשלים לצורך מימיהם לא מסתבר כל כך שיברכו בורא פרי האדמה כמו כשמבשלים לצורך הירקות], ביאור מרדכי (אות מג), ונשמת אדם (כלל נג סק"א). עה. **הט"ז** (סי' רב סק"י) פסק שירקות שכובשים אותם, אין מברכים על המים בורא פרי האדמה, כיון שלא כבשום לצורך המים, ונכבשו רק לצורך הירקות. ומבאר הפרי מגדים (סי' רה א"א סק"ו) שהט"ז למד כן מדברי הרמב"ם הנ"ל. [ולפי זה הט"ז אינו לומד כדרך א' וב' ברמב"ם שלפי הדרכים הנ"ל הרמב"ם רק בא למעט שלא יהיה לצורך העברת הזוהמא או לצורך רפואה]. עו. **במעשה** רוקח כתב, שלכסף משנה הוקשה בדברי הרמב"ם, מנין לו לחדש שרק אם בישלו הירקות לצורך מימיהם מברכים בורא פרי האדמה, על אף שמפשטות הסוגיא משמע שאף כשאין מבשלים הירקות לצורך המים מברכים בורא פרי האדמה, כיון שרב פפא לא חילק ואמר סתם 'מיא דסלקא כסלקא ומיא דלפתא כלפתא ומיא דכולהו שלקי ככולהו שלקי', ורש"י (ד"ה מיא) פירש שמיא דסלקא הוא תבשיל של תרדין, שמשמע שאפילו אם הבישול הוא לצורך הירקות מברכים בורא פרי האדמה, ולכן כתב שאין כוונת הרמב"ם למעט אם הבישול היה לצורך הירקות. [ויש לומר עוד שהוקשה לבית יוסף מה שהוקשה לאחרונים (הובאו לעיל) שיותר מסתבר שיברכו בורא פרי האדמה כשמבשלים לצורך הירקות ממתי שמבשלים לצורך מימיהם]. עז. **כמו** שהובא באות א'. עח. **כמו** שהובא באות ב'. עט. **כמו** שהובא באות ג'. ומבאר שאין לפרש כפשוטו שלדברי הרמב"ם רק אם בישלו לצורך מימיהם מברכים בורא פרי האדמה, משום שאין מסתבר [כמו שהובא לעיל], ועוד, שאם כן היה לדרכי משה לומר שהרא"ש כתב להיפך מדעת הרמב"ם, שלדברי הרמב"ם מברכים בורא פרי האדמה רק אם שלקו לצורך מימיהם, ולדברי הרא"ש מברכים בורא פרי האדמה רק כשלא שלקו לצורך מימיהם, ולא כתב שהרא"ש כתב להיפך, ומשמע שגם לשיטת הרמב"ם אם בישלו לצורך הירקות מברכים בורא פרי האדמה. פ. **שאם** לא כן היה מפרש הנשמת אדם שחולקים כששלקו רק לצורך המים. פא. **כמו** שהובא באות ד'. פב. **כמו** שהובא באות ה'. פג. **הגהות** רבי חיים צאנזר ובית מאיר (סי' רה ס"ב), וכן נראה שהוקשה לתהלה לדוד (סי' רג ס"ק ה-ו) [אלא שהוא הקשה כן על ברכת תה וקפה, שלפי דברי הרא"ש מבואר שברכתם שהכל כיון שהתבשלו לצורך המים].

לדוד תירץ, שבמיא דשיבתא הבישול הוא לצורך התבשיל ולא לצורך המים, ודינו כאוכל ולכן ברכתו בורא פרי האדמה[פד].

ברכת קפה ותה

שם. הפנים מאירות (סו"ת, ח"א סי' לה) **והבית מאיר** (סי' רה ס"ב) הקשו מדוע מברכים על קפה ותה שהכל, מאי שנא ממיא דשיבתא שאין מברכים עליהם שהכל.

ותירץ הבית מאיר על פי דברי **הרשב"א** (הובאו לעיל לח. על דברי הגמרא בחומץ סתוניות) שהטעם שחומץ סתוניות ברכתם שהכל אף שנתשתנה לעילויא ממה שהיה כשהיה פרי, הוא שכיון שהפרי עצמו הוא גרוע מאוד ואינו ראוי, אף היוצא ממנו אף שראוי יותר ממנו ברכתו שהכל, שנחשב זיעה בעלמא, ועל פי זה מפרש הבית מאיר, שאף התה והקפה הם בעצמם גרועים, ואין ראוי לאוכלם בפני עצמם, לכן גם המשקה היוצא מהם, אף שהוא ראוי יותר מהם, ואישתני לעילויא, מכל מקום ברכתו שהכל[פה], ואינו דומה למיא דשיבתא, שאף שאין דרכו לאכלו כשהוא חי, מכל מקום ראוי הוא לאוכלו. **והתהלה לדוד** (סי' רב אות ו) כתב שמיא דשיבתא כיון שהשיבתא באה לצורך הקדירה לתת בה טעם, לכן דינה כאוכל ומברכים בורא פרי האדמה. אבל קפה ותה עיקר בישולם הוא לצורך המים והמים הם העיקר ומברכים שהכל כברכת המים, שהיכן שבישלו הירקות לצורך המים אין טעם השלקות חשובים לבטל גוף המים שברכתם שהכל[פו].

ביאור הדין של פת צנומה בקערה

אמר רב חייא בר אשי פת צנומה בקערה מברכין עליה המוציא. הקשו **הראשונים**[פז], באיזה אופן נאמר דין פת צנומה בקערה, אם יש פת שלימה לפניו הרי אמרו להלן שצריך לבצוע על השלימה ומדוע סובר רב חייא בר אשי שמברך על הפת הצנומה, ואם אין פת שלימה לפניו אם כן מדוע חולק רבי חייא הרי אמרו לעיל (לז:) שפרורים אף שאין בהם כזית מברכים עליהם המוציא אם יש בהם תוריתא דנהמא. ותירצו **התוספות** (ד"ה פת), שמדובר שיש שלימה לפניו ובצע מן הפרוסה, ורב חייא בר אשי סבר שהיא כמו שלימה, ומאחר שהיא חביבה מברך עליה, ורבי חייא סבר שצריך שתכלה ברכה עם הפת ולכן צריך לברך על השלימה.

והראשונים[פח] תירצו תירוץ התוספות אלא שביארו עוד שאת הצנומה בצע כדי לברך עליה המוציא, ורב חייא בר אשי סובר שיכול קודם לבצוע ואחר כך לברך, שדבר שנבצע לצורך המוציא נחשב שלם, כיון שעד שעמד לברך המוציא היה שלם, ובצע כדי לברך עליו, והבציעה שבצע לצורך הברכה היתה מפת שלמה, ולכן אף שיש לו פת אחרת שלימה לפניו מברך על הצנומה כיון שגם היא נחשבת שלימה[פט], ורבי חייא חולק וסובר שצריך שתכלה ברכה עם הפת ובשעה שמתחיל לברך הברכה צריכה הפת עדיין להיות שלימה. **והרשב"א** פירש כעין זה אלא שסובר שלא מדובר כשיש לפניו גם שלימה וגם צנומה, שלא הזכירו בגמרא שהיה לפניו פת שלימה חוץ מן הצנומה, אלא שיש לפניו רק פת הצנומה, וכשהביאו לפניו היתה הפת עדיין שלימה, ורב חייא בר אשי סובר שיכול לכתחילה לבצוע ואחר כך לברך, שכיון שבוצע לצורך הברכה נחשב שלימה, ורבי חייא סובר שלא יבצע קודם הברכה שצריך שיהיה שלימה בשעת תחילת הברכה[צ].

הרשב"א בפירושו הראשון פירש, שמדובר שיש לפניו פת שלימה ופת צנומה, וסובר רבי חייא בר אשי כרב הונא שמברך על הפתיתים[צא], ורב הונא אמר שמברך על הפתיתים כשהם גדולים, שלשון פתיתים היינו גדולים כמו 'ואקחה פת לחם' (בראשית יח ה), והוא סובר שגם בפתיתים קטנים יכול לברך עליהם, ועל זה אמרה הגמרא שחולק על רבי חייא שצריך שתכלה ברכה עם הפת וצריך לברך על השלימה, ורבא חולק על שניהם וסובר שקודם מברך ואחר כך בוצע. ולכן הביאה הגמרא אחרי זה מחלוקת רב הונא ורבי יוחנן בפתיתים ושלמים, שאפילו שיש אפשרות בפתיתים גדולים לבצוע ואחר כך לברך, כמו שאמר רבא, על כל פנים נחלקו רב הונא ורבי יוחנן אם לברך על הפתיתים או על השלמים. וכתב הרשב"א שקצת קשה על פירוש זה, שהיה לגמרא לומר 'פת צנומה ושלימה רבי חייא בר אשי אמר מברך על הצנומה'.

הרא"ה והשיטה מקובצת (ד"ה אמר, ד"ה ופליגא) מפרשים, שמדובר שאין לפניו פת שלימה, אלא יש לפניו פת צנומה ופתיתים גדולים, ורב חייא בר אשי סובר שכיון שאין שלימה לפניו יכול לברך אף על הפת צנומה אף שהיא קטנה מן הפתיתין, ורבי חייא סובר שצריך לברך על הפתיתים מפני שעליהם ניתן לבצוע, אבל על הפת הצנומה לא שייך לבצוע, וצריך שתכלה ברכה עם בציעת הפת, ולכן צריך לברך על דבר ששייך בו בציעה[צב].

באיזה קערה מדובר בכלי ראשון או שני

שם. כתבו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה פת) בשם **רבינו חננאל**, שמה שמברכים המוציא על פת צנומה בקערה מדובר כשיש עליה תוריתא דנהמא, אבל אם אין תוריתא דנהמא מברכים בורא מיני מזונות. אך **רבינו יונה** חולק וסובר שאף אם אין תוריתא דנהמא מברכים המוציא שכיון שלא נתבשלה ולא נדבקה על ידי מרק לא נתבטלה מתורת לחם[צג]. וכעין זה כתב **הבעל המאור** (ד"ה אמר) שהקערה היא 'כלי שני' וכלי שני אינו מבשל, ולכן אף שאין בפירורים כזית ולא צורת לחם מברכים המוציא, ומה שמבואר לעיל בסוגיית חביצא (לז:) שאם אין תוריתא דנהמא מברכים המוציא[צד] שם מדובר שנתבשל בכלי ראשון.

מנין לומר שחולק על רבי חייא והרי רבי חייא לא דיבר כשיש חביב

ופליגא דר' חייא דאמר ר' חייא צריך שתכלה ברכה עם הפת. הקשה **הצל"ח** (ד"ה ופליגא), שלפי מה שפירשו התוספות שרבי חייא בר אשי דיבר שהצנומה חביבה עליו, קשה, מדוע צריך לומר שרבי חייא בר אשי חולק על רבי חייא, שהרי יש לומר שרבי חייא דיבר שלא יבצע קודם שיברך, ושם לא שייך חביב כלל, אבל כאן שהצנומה חביבה עליו יותר מן השלימה אולי גם רב חייא מודה שיברך על החביב.

ותירץ, שהיה פשוט לגמרא שמעלת השלמות עדיפה על מעלת החביבות, אלא שרב חייא בר אשי סובר שאפילו אם יבצע על השלימה צריך הוא לחתכה קודם הברכה, שאם לא כן יהיה החיתוך הפסק בין הברכה לאכילה, וכיון שעל כל פנים צריך לחתוך קודם שיברך, שוב אין מעלה במה שהיא שלימה, שסוף סוף בשעת הברכה כבר תהיה חתוכה, ולכן הצנומה החביבה עדיפה. ועל זה אמרה הגמרא 'ופליגא דרב חייא', שלרב חייא שמברך בשעת בציעה יש מעלה בשלימה.

פד. **נראה** שכוונתו כמו כשרוצים לאכול מרק שאין הכוונה לשתות מים ולהשביח הטעם על ידי השיבתא אלא הכוונה לאכול תבשיל שיש בו טעם הירקות, אבל כששותים קפה ותה דינם כמו מה שכתב בהרא"ש בשיכר שהעיקר על שם המים וברכת המים שהכל. פה. **היה** מקום לחלק בין סתוניות לקפה ותה, שסתוניות הם ענבים גרועים וכיון שעיקר פרי הענבים אינו כסתוניות לא שייך להזכיר שבח פרי העץ על הסתוניות שהם גרועים, ואף היוצא מהם הוא גרוע יותר מכל היוצא מהענבים ועיקר שבח פרי העץ הוא על הענבים ולא על הסתוניות. מה שאין כן קפה ותה, הוא עיקר פריין, ולא שייך לומר שהוא גרוע, אלא שהבית מאיר סובר שכל שהוא גרוע ואינו ראוי לאכילה בפני עצמו אין לו חשיבות פרי ואף אם שולקים אותו ומימיו ראויים לשתיה מברכים על מימיו שהכל. פו. **על** פי שיטת הרא"ש בתשובותיו (הובא לעיל) שכל שנתבשל לצורך מימיו מברכים על המים שהכל. ולא קשה על דברי הרא"ש ממיא דשיבתא משום שמיא דשיבתא מבשלים לתת טעם בקדרה ולא לצורך המים. אבל הבית מאיר מתרץ דברי הרא"ש שמיא דשיבתא אישתנו לעילויא ודבר שאישתני לעילויא אף שבישלוהו לצורך מימיו מברכים כברכת הפרי, ומה שכתב הרא"ש שאם בישלוהו לצורך מימיו מברכים שהכל, נאמר בדבר שלא אישתני לעילויא. בעיקר הדין של קפה ותה עיין ברכי יוסף (סי' רב סק"ט) שהביא שיטות הפוסקים בזה, וכתב שהמנהג לברך שהכל. פז. **תוספות** (ד"ה פת), תלמידי רבינו יונה (ד"ה ואיכא), רשב"א (ד"ה אמר), ורא"ש (סי' יט). פח. **תלמידי** רבינו יונה (שם), ורא"ש (שם). פט. **וכתב** הרא"ש, שרבי חייא בר אשי היה יכול לומר דינו שמותר לבצוע ואחר כך לברך, אלא שרוצה לחדש שאף שפתת את הפת לחתיכות קטנות, ששוב לא שייך להם בהם בציעה בשעת ברכה, אף על פי כן אפשר לעשות כן. צ. **וכתב** שעדיין הלשון אינו מחוור כיון שעיקר חידושו שמותר לו קודם לבצוע ואחר כך לברך שיאמר בפירוש מותר לבצוע ואחר כך לברך. ועוד למה מזכיר שמברכים המוציא שמשמע שעיקר חידושו שמברכים המוציא ולא בורא מיני מזונות. והצל"ח (בתוס' שם) הקשה על פירוש תוספות, שאם עיקר החידוש של רב חייא בר אשי שאין צריך לברך על השלימה שלפניו, אם הצנומה חביבה עליו, למה נקט 'צנומה', היה צריך לומר 'פרוסה מברכין עליה המוציא'. וכתב, שאלמלא פירוש רש"י ותוספות היה מפרש דברי הגמרא על פי מה שכתבו התוספות (ע"ב ד"ה והלכתא), בשם הירושלמי (ה"א) שאם פורס קודם הברכה, אז אם תיפול החתיכה מידו, צריך לברך פעם אחרת, ויש חשש ברכה לבטלה, ומזה הביאו התוספות ראיה שצריך לסיים הברכה קודם שיבצע. ויש לפרש, שמזה הטעם היה צריך לסיים כל הברכה קודם שיתחיל לבצע, שאם יתחיל לבצוע קודם שיסיים הברכה, אם כן סיום הברכה לא היתה רק על פרוסה זו, שמתחיל לחתוך, וממילא אם תיפול יהיה צריך לברכה אחרת, שמה בכך שתחילתה היתה על כל הפת, כיון שסופה לא היתה על כל הפת, אלא על הפרוסה שנפלה, ויצטרך לברך ברכה אחרת. וזה היה טעמו של רב חייא בר אשי לברך על צנומה, שבצנומה ודאי דעתו על כל החתיכות, שהרי בודאי לא ישביע עצמו מפירור קטן, וכיון שדעתו על יותר, בשום אופן לא יבוא לידי ברכה לבטלה, אבל אם יברך על השלימה, יש חשש שמא יהיה דעתו על חתיכה ממנה. ואמרו על זה בגמרא שחולק על רבי חייא שסובר שצריך שתכלה ברכה עם הפת, ומתחיל לחתוך קודם גמר הברכה, הרי שאינו חושש לנפילה. צא. **והפני** יהושע (בתוס' ד"ה פת) כתב שלשיטת רש"י יש לפרש דברי רבי חייא בר אשי שסובר כרב הונא, ומה שתוספות לא פירשו כן הוא לשיטתם (ע"ב ד"ה מנכן) שאם הפתיתים אינם גדולים מהשלימים לכולי עלמא מברך על השלימים, אבל לשיטת רש"י (שם ד"ה פתיתין) לרב הונא אין צריך לברך על השלימים, ויש לומר שכן סובר רב חייא בר אשי. צב. **ורבא** הקשה שאם סוברים שצריך שתכלה ברכה עם הבציעה, אין לחלק בין שלימה ופתיתים גדולים שיש בהם בציעה לפתיתים קטנים שאין בהם בציעה, שאף בשלימה ופתיתים גדולים גמר הברכה היא על פרוסה, ומה שהוזכר 'שלימה' אף שבגמרא מדובר רק בפרוסה, לרבותא נקט שלימה שאף אם היא שלימה סוף סוף כשנגמר הברכה היא כבר אחר הבציעה, אלא צריך קודם לברך את כל הברכה ורק אחר כך לבצוע. צג. **והביאו** הרא"ש (סי' יט). ובחזון איש (או"ח סי' כו סק"ז) הסתפק בדעתו אם סובר שדבר השרוי במים נחשב בעין, וחולק על תוספות (לעיל לז: ד"ה אמר), שסוברים שדבר השרוי במים נחשב אינו בעין, שכתבו שפירורים שנשרו במים עד שנתלבנו המים מחמת הפירורים נחשב שאין עליהם תוריתא דנהמא. או שסובר שדבר השרוי במים אינו נחשב בעין רק סובר שפת הצנומה בקערה מדובר שלא נשרתה במים. ובסוגיית חביצא הבאנו הרבה אחרונים שסוברים שגם לשיטת התוספות רק אם נשרתה הפת עד שאיבדה צורתה מברכים עליה בורא מיני מזונות, ואם כן אין כאן מחלוקת בין הרא"ש והתוספות. צד. **הבעל** המאור סובר שחביצא היא פת שנתבשלה כשיטת רש"י. ובהשגות הראב"ד (ד"ה ואפילו) חולק על הבעל המאור וסובר שצריך תוריתא דנהמא כשיטת הר"ח.

לט:

סדר הברכה והבציעה בחול ובשבת

והלכתא כרבא[א] דאמר מברך ואחר כך בוצע. כתבו **התוספות** (ד"ה והלכתא) **והרא"ש** (סי' יט), שאף שצריך לברך ואחר כך לבצוע, מכל מקום אין נכון לגמור לברך ברכת המוציא לפני שמתחיל לבצוע, שהבציעה היא היסח הדעת בין הברכה לאכילה, ולכן יבצע לפני שמברך, רק שלא יפריש הפרוסה מהפת עד אחר הברכה, ובשעת גמר הברכה הפת לא תהיה בצועה לגמרי. וכתב הרא"ש, שיחתוך מעט שאם יאחז בפרוסה יעלה הכיכר עמו, שאם יחתוך יותר מזה שאם יאחוז בפרוסה לא יעלה הכיכר עמו אין זה נחשב לשלם, כשיטת רבי יהודה בטבול יום (פ"ג מ"ו).

וכתבו התוספות והמרדכי (רמז קנח), שבשבת לא יעשה כן, אלא יברך ורק אחר כך יתחיל לבצוע, שאם יתחיל לבצוע קודם הברכה, שמא תישמט הפת מידו ולא יהיה לו לחם משנה[ב]. וכתב הב"ח (או"ח סי' קסז ס"ג ד"ה וכתב) בשם מהרש"ל, שהמדקדקים רושמים בשבת בסכין קודם ברכה מקום הבציעה, וכתב **הצל"ח** (בתוס' ד"ה והלכתא), שאם קבלה היא נקבל, אבל אם לדין יש להשיב על זה מדברי הירושלמי שהביאו תוספות שאם מברך על פרוסה ונפלה הפרוסה צריך לחזור ולברך שנית, ולכן אם ירשום מקום הבציעה נמצא שהברכה היא על מקום הרושם, ואם יפול אחר כך הפרוסה יצטרך לברך שנית, ולכן עדיף לא לרשום מקום הבציעה והברכה תהיה על כל הפת[ג]. ורק בחול מתחילים לבצוע לפני הברכה, ואף שיש לחשוש שמא תיפול הפרוסה ויצטרך לברך שנית, משום שאם יחתוך אחר הברכה יהיה היסח הדעת, אבל בשבת שאין חותכים לפני הברכה, עדיף לא לרשום כלל כדי לצאת מהחשש של הירושלמי שמא תיפול הפרוסה מידו. אבל **המשנה ברורה** (סי' רעד סק"ה) כתב, שהמדקדקים רושמים בסכין מקום הבציעה.

מדוע הבציעה היא היסח הדעת הלא היא צורך הסעודה

הב"ח (שם) **והפני יהושע** (בתוס' ד"ה והלכתא) הקשו על מה שכתבו **התוספות** שיתחיל הבציעה לפני הברכה כדי שלא יהיה היסח הדעת, מדוע חששו להיסח הדעת בזה, והלא אמרו להלן (מ.) שדברים שהם לצורך הסעודה כגון 'טול ברוך' אינם הפסק בין הברכה לאכילה, וכי בציעת הפת הוא פחות צורך הסעודה מ'טול ברוך', ומדוע כתבו תוספות שהבציעה היא היסח הדעת בין הברכה לאכילה. ותירצו, שמה שאמרו שאינו היסח הדעת, הוא רק לענין דיעבד, שאם הפסיק בדברים שהם לצורך הסעודה בין הברכה לאכילה אינו צריך לחזור ולברך, אבל לכתחילה אסור להפסיק אף בזה[ד], משום ששמא על ידי שיפסיק יבא להסיח דעתו. והוכיחו כן ממה שכתבו תוספות שבשבת יברך ואחר כך יבצע כדי שלא תשמט ידו ויחתוך הפרוסה לפני שמברך ולא יהיה לו לחם משנה, ואם הבציעה נחשבת הפסק בין ברכה לאכילה איך מותר בשבת להפסיק בין הברכה לאכילה, ועל כרחך שאין זה הפסק.

מדוע הביאו תוספות דברי הירושלמי והרי חולק על הבבלי

שם. כתבו **התוספות** (שם), שיש מביאים ראיה שצריך לסיים הברכה קודם שיבצע מדברי הירושלמי שאין מברכים על הפת אלא בשעה שהוא פורס. והקשה **המהרש"א** (בתוס' שם), מה צריכים ראיה לזה, והרי בגמרא פסקו כרבא שמברך ואחר כך בוצע. ועוד הקשה, איך הוכיחו מהירושלמי, והרי הירושלמי חולק על הגמרא שלנו כמו שכתב **הרא"ש** (סי' כ), שבבבלי מבואר הטעם שלא יבצע אחר שבירך מפני שצריך שיברך על פת שלימה, ובירושלמי מבואר טעם אחר כדי שלא תיפול הפרוסה ויצטרך לחזור ולברך שנית, ועוד שבבבלי מבואר שרבי חייא חולק על דברי רבא, וכתב המהרש"א, שבדוחק יש ליישב שמה שהביאו בירושלמי מרבי חייא אינו חולק על דברי רבא[ה].

הפני יהושע (בתוס' שם) מתרץ קושיית המהרש"א, שכוונת תוספות להוכיח שלא יפרשו שכוונת רבא במה שאמר 'מברך ואחר כך בוצע' היינו שיתחיל לברך קודם שיבצע, אבל יכול לסיים הברכה אף לאחר גמר הבציעה, שמוכח מהירושלמי שצריך לסיים הברכה לפני גמר הבציעה. וגם מוכח מהירושלמי מה שכתבו התוספות שלא יברך לפני תחילת הבציעה, שאם היו מברכים לפני תחילת הבציעה, אם כן שוב אין מקום לחשש הירושלמי שתיפול הפרוסה מידו, שהרי מברך לפני תחילת הבציעה, ומוכח שמתחיל לברך אחר שהתחיל הבציעה.

אך הדברי דוד (בתוס' שם) כתב, שכוונת התוספות לחזור ממה שכתבו למעלה שיתחיל לבצוע לפני שמברך, מפני שלפי דברי הירושלמי אין לעשות כן מפני שאם יברך או שיסיים את הברכה, אחר שיתחיל לבצוע נמצא שהברכה היא רק על מה שהתחיל לבצוע, ואם תיפול הפרוסה אחר כך מידו יצטרך לברך שנית, ולכן עדיף שיברך על כל הפת ורק אחר כך יבצע.

שלש שיטות בראשונים באיזה אופן סובר רב הונא שיברך על הפתיתין

איתמר הביאו לפניהם פתיתין ושלמין אמר רב הונא מברך על הפתיתין ופוטר את השלמין[ו], ור' יוחנן אמר שלמה מצוה מן המובחר.

שיטת רש"י (ד"ה פתיתין), שלדברי רב הונא אם הפתיתין והשלמים שווים בגדלם, מברך על איזה שירצה, ואם הפתיתים גדולים מהשלמים מברך על הפתיתים[ז].

שיטת רבינו תם (תוס' ד"ה מברך) שלדברי רב הונא אם הפתיתים והשלמים שוים בגדלם, מברך על השלמים, ואם הפתיתים גדולים יותר מהשלמים, מברך על איזה שירצה.

שיטת הראב"ד (השגות על בעל המאור ד"ה והיכא) שאף אם הפתיתים והשלמים שוים, סובר רב הונא שמברך על הפתיתים, משום שהנאתם קרובה יותר, שהם מוכנים מיד לאכילה[ח].

ופירש הרשב"א (ד"ה פתיתין) דבריו שהפת סביבותיה יבשים שנתייבשו מהאש, ותוכה רך, וכשהפת שלימה אינו יכול לאכול מיד מהרך וצריך קודם לבצוע, מה שאין כן בפתיתים יכול לאכול מיד מהרך, ולכן עדיף להקדים הפתיתין.

עוד כתב, שכעין ראיה לשיטת הראב"ד מלשון הגמרא 'אבל פרוסה של חיטין ושלימה של שעורים דברי הכל מברך על הפרוסה של חיטין', ומשמע שבאופן זה מודה רבי יוחנן לרב הונא שמברך על הפרוסה דווקא, ומשמע שלרב הונא גם בפתיתים ושלמים מברך על הפתיתים דווקא[ט].

מנין לרש"י שאם הפתיתין והשלמים שווים מברך על איזה שירצה

כתב הפני יהושע (ברש"י ד"ה פתיתין), שהטעם שהוצרך רש"י לפרש שאם הפתיתין והשלמים שוים בגדלם מברך על איזה שירצה, משום שסובר שלשון פתיתין משמע בין גדולים ובין קטנים', וכשהם קטנים אין סברא שיצטרך לברך עליהם ולא על השלמים, ומוכח שדברי רב הונא שמברך על הפתיתים היינו שיכול לברך על איזה שירצה, ויכול לברך גם על הפתיתים, שאין סברא שאם הפתיתים אינם גדולים יותר מהשלמים שיברך רק על הפתיתים, ולפי זה לרב הונא אין שום מעלה לשלם, וכשיש פתיתים ושלמים והם שוים בגדלם, יכול לברך על איזה שירצה, ומזה הוציא רש"י שאם הפתיתים גדולים מהשלמים

א. **ברי"ף** מובאת גירסא 'והלכתא כרבי חייא אליבא דרבא', ועיין בפני יהושע (ע"א בתוס' ד"ה פת, בא"ד, ומיהו, ובע"ב ד"ה נהרדעי) ובדברי דוד (ע"א ד"ה פת) שהאריכו לבאר שיטת הרי"ף, שהרי בגמרא מבואר שרבי חייא חולק על רבא. ובהגהות הב"ח (אות ג) גורס בדברי הרי"ף 'והלכתא כרבא', ועיין בהערות לחידושי הרא"ה (הערה 212) שהאריך בזה והביא הרבה שגורסים בדברי הרי"ף והלכתא כרבא. ב. **הדברי** דוד (בתוס' ד"ה והלכתא) הקשה שפשטות הלשון 'מברך ואחר כך בוצע' משמע שלא יתחיל בבציעה עד שיגמור הברכה, עוד הקשה על מה שכתבו התוספות שבשבת לא יעשה כן שמא תישמט ידו ולא יהיה לו לחם משנה, מנין להם שלחם משנה חמור מברכה על השלימה, שלפי הנראה, שניהם הם מדינא דגמרא ובאותו חומרא. ג. **ומבואר** בדבריו שאם רושם בסכין מקום הבציעה ואחר כך נפלה החתיכה מידו, צריך לחזור ולברך, אף שאוכל מאותו ככר ממקום אחר. וכן מבואר בפסקי ריא"ז (מו. אות כ, והובא בשלטי הגבורים) שאם בירך על מנת לבצוע במקום אחד ולא עלתה בידו, כשבוצע במקום אחר צריך לחזור ולברך. והמאמר מרדכי (סי' קסז סק"ה) האריך להוכיח שהפוסקים חולקים וסוברים שאם זה ככר אחד אף שבירך על צד אחד, ולבסוף בוצע מצד אחר אינו צריך לחזור ולברך. ד. **והביא** הב"ח שכן הביא הבית יוסף (שם ס"ו-ז ד"ה כתב) בשם הכל בו (סי' כד) שלכתחילה אסור להפסיק אף בטול ברוך וכדומה. ה. **בתוספות** רבי יהודה החסיד (לעיל ע"א ד"ה רבא) משמע שלא באו תוספות להוכיח מהירושלמי את הדין שלא יבצע קודם הברכה, אלא כתבו שהירושלמי מוכיח מדברי רבי חייא שלא יבצע קודם הברכה, ובאמת הוא טעם אחר מדוע לא לבצוע קודם הברכה, מפני שרבי חייא סובר שאם יבצע ואחר כך יברך ותיפול הפרוסה יצטרך לברך שנית, ונמצא שברכה ראשונה היתה לבטלה, ולכן עדיף שיברך ואחר כך יבצע. וכן משמע בעוד ראשונים. ו. **הפני** יהושע (ד"ה איתמר) מדקדק מדוע הוצרך רב הונא לסיים 'ופוטר את השלמין' והלא עיקר חידושו שאין צריך לברך על השלימה, ואם כן היה צריך לומר שמברך על הפתיתין, ופשיטא שבזה נפטר ברכת השלמים. ותירץ, שאם לא היה מסיים שפוטר את השלמים, דברי רב הונא היו מתפרשים דווקא כשאינו מתכוין לאכול גם מהשלמים וגם מהפתיתין אלא שרוצה לאכול אחד מהם, בזה יכול לבחור את הפתיתין, ורבי יוחנן אמר שכיון ששלימה מצוה מן המובחר שיבחר את השלימה, אבל אם רוצה לאכול משניהם מודה רב הונא שיברך על השלמים, ולכן מסיים רב הונא שפוטר את השלמים להשמיענו שאף שרוצה לאכול גם מהשלמים וגם מהפתיתין יכול לברך על הפתיתין. ז. **והתוספות** כתבו שלשיטת רש"י לרבי יוחנן אף אם השלמים קטנים מברך עליהם, ולהלן יתבאר בשם הצל"ח שהתוספות מסתפקים בזה. ח. **אפשר** שלפי זה אף אם הפתיתים קטנים יותר מברך על הפתיתים, ובחידושי הרא"ה ובשיטה מקובצת (ד"ה הביאו וד"ה אמר) מפרשים כמו הראב"ד, ומבארים שכיון שמקרבו הנאתייהו של הפתיתין, חביב לו לברך עליהם, ורבי יוחנן סובר שאין הבציעה טרחה כל כך, ולכן מעלת השלם עדיף. ובהערות לריטב"א (הערה 310) הקשה שאם הטעם משום שמקרבו הנאתייהו מדוע הוצרכו לפרש שהפתיתים גדולים. ט. **ובתלמידי** רבינו יונה (ד"ה הביאו) מתחילה רצו לפרש שלרב הונא בין בפתיתין גדולים ובין בקטנים יכול לברך על הפתיתין וכל שכן שיכול לברך על השלמים. והקשו על פירוש זה מדוע כאן אמרה הגמרא לשון פתיתין ולהלן פרוסה, ולכן פירשו כפירוש רבינו תם. ובעטרת ראש (דף כח עמוד ב) ובדברי דוד (ד"ה והיה) פירשו שרב הונא דיבר רק בפתיתים גדולים, ובזה חולק על רבי יוחנן, שלרב הונא גדול עדיף משלם, ולרבי יוחנן שלם עדיף מגדול, ועיין בדברי דוד שהאריך בקושיות על פירוש רש"י ותוספות, ובפירושו מיושבים כל הקושיות. שלפירוש רש"י ורבינו תם יש להקשות ש'מברך' שאמר רב הונא לא מתפרש כמו 'מברך' שנאמר בהמשך דברי הגמרא, שדברי רב הונא 'מברך' על הפתיתין היינו אם ירצה, ומה שאמרו שפרוסה של חיטים ושלימה של שעורים 'מברך' על הפרוסה של חיטים היינו שחייב לברך על הפרוסה של חיטין. ועוד שלדבריהם קשה מדוע לא הקשתה הגמרא מדברי המשנה 'תורמין בצל קטם שלם ולא חצי בצל גדול' על רב הונא שסובר שמברך על הפתיתין אם ירצה. ועיין שם מה שהקשה עוד. י. **וכתב**, שאף שהרשב"א (ע"א ד"ה אמר) כתב שלשון פתיתין היינו גדולים כדכתיב (בראשית יח ה) 'ואקחה פת לחם', על כל פנים צריך לומר שגם קטנים קרויים פתיתין כלשון הפסוק (ויקרא ב ו) 'פתות אותה פתים', ופירשו לעיל (לז:) 'וכולן פותתן כזית' ורבי ישמעאל סובר שפותתן עד שמחזירן לסלתן.

מברך על הפתיתים כיון שאין שום מעלה לשלם[יא], ורש"י הוכרח לפרש שלרב הונא אם הפתיתין גדולים מברך עליהם, משום שאמרו שירא שמים יוצא ידי שניהם דהיינו ידי רב הונא ורבי יוחנן, שלא מצאנו מחלוקת אחרת בדין זה, ומוכח מזה שלרב הונא כשהפתיתים גדולים מהשלמים מברך דווקא על הפתיתים, שאם לא כן מדוע אמרו שירא שמים מניח פרוסה בתוך שלימה ויוצא ידי שניהם, אם לרב הונא יכול לברך גם על השלמים, אם כן אם מברך רק על השלימה יוצא ידי שניהם.

והצל"ח (ד"ה אמר) מפרש, שלרש"י הוקשה שינוי הלשון שרב הונא לא אמר 'פתיתין מצוה מן המובחר' ורבי יוחנן אמר 'שלימה מצוה מן המובחר', והוכרח לומר משום שלרב הונא הפתיתין אינם מצוה מן המובחר, שלרב הונא הפתיתין והשלמים שווים, ועל איזה מהן שירצה מברך. ולכן סוברים רש"י ורבינו תם שלדברי רב הונא אינו חייב לברך על הפתיתין אלא אם ירצה, אלא שנחלקו, שרש"י סובר ש'פתיתין' כולל גם גדולים וגם בינונים, ולכן פירש שאפילו שהפתיתין שווים לשלימין, יכול לברך עליהם אם ירצה, ומזה נלמד שאם הפתיתין גדולים מהשלמים, צריך לברך עליהם. ורב הונא אמר בשניהם מברך על הפתיתים, שכן הוא הדין גם בקטנים וגם בגדולים, אלא שבקטנים מברך עליהם אם ירצה, ובגדולים מברך דווקא עליהם. ורבינו תם סובר שפתיתין היינו גדולים, ולכן הוא סובר שגדולים הם שווים עם השלימה.

ביאור קושיית תוספות שלדברי רש"י נחלקו בסברות הפוכות

התוספות הקשו על שיטת רש"י, שלדבריו נמצא שחולקים רב הונא ורבי יוחנן בסברות הפוכות, שלרב הונא עדיף לברך על הפתיתים, ולדברי רבי יוחנן עדיף לברך על השלמים, ואין סברא שיחלקו בסברות הפוכות. והקשו **האחרונים**[יב] מדוע אין סברא שיחלקו בסברות הפוכות, והלא כל הש"ס מלא ממחלוקות בסברות הפוכות כמו בסמוך שהביאו מחלוקת אם עדיף לתרום מחצי בצל גדול או בצל קטן שלם שלרבי יהודה עדיף לתרום מהבצל הגדול, ולחכמים עדיף מהשלם, וכן לעיל (ע"א) ששני התלמידים של בר קפרא נחלקו שאחד סובר שעדיף להקדים את הכרוב מפני שהוא זיין ואחד סובר שעדיף להקדים את הפרגיות כי הם חביבים.

ותירצו, שאם רב הונא היה מודה שאם יש פתיתים ששווים בגדלם לשלמים שמברך על השלמים והיו חולקים רק כשהפתיתים גדולים מהקטנים, היה מיושב שיטת רש"י, שהיו נחלקים כשאר מחלוקת שבש"ס שרב הונא סובר שגדול עדיף ורבי יוחנן סובר שלם עדיף, אבל מאחר שלשיטת רש"י אף כשהם שווים בגדלם סובר רב הונא שמברך על איזה שירצה, משום שסובר שאין שום מעלה לגדול, אם כן הם סברות הפוכות, שלא די שנחלק על שיטת רבי יוחנן ששלם עדיף מגדול, אלא שסובר שאין כלל מעלה לשלם אף אם היא שוה בגדלו לפתיתים, וכן רבי יוחנן סובר שאין כלל מעלה לגדול, ומברכים רק על השלם, וזהו סברות רחוקות, ולכן הקשו תוספות שאין סברא לומר כן[יג].

בקושיית התוספות שלשון פתיתין משמע שהם גדולים

עוד הקשו התוספות לשיטת רש"י, מדוע כאן אמרו לשון פתיתין ולהלן פרוסה של חיטים[יד]. ומבואר **בתלמידי רבינו יונה** (ד"ה ומסוס) **והרא"ש** (סי' כא) שלפירוש רבינו תם מיושב מדוע שינו הלשון, משום שכאן מדובר שהפתיתים גדולים מהשלמים, ולהלן רצו להשמיענו אף שהפרוסה של חיטים קטנה מהשעורים וגם אינה שלימה אף על פי כן מברך על החיטים ולכן אמרו הלשון פרוסה. ומוסיף הרא"ש שכן הוא לשון פרוסה שהוא חצי השלם, כמו שאמרו במנחות (עו:) 'שלא יטול פרוס' וכן אמרו בשבועות (מג.) 'מנה לאביך בידי והאכלתיו פרס' שהכוונה חציו[טו].

והמרומי שדה (ד"ה הביאו) מיישב שיטת רש"י, שאף לרש"י יש חילוק בין פתיתים לפרוסה, שפתיתים שוים לשלימה, ופרוסה היא קטנה מהשלימה, שפירוש פרוסה כמו שפורסים אותה אפילו קטנה, ודין רב הונא כשהפתיתים שוים לגדולה שמברך על איזה שירצה, וממילא נשמע שאם הפתיתים גדולים מברכים עליהם.

מסקנת ההלכה

שם. הראשונים[טז] פסקו כרבי יוחנן ששלימה מצוה מן המובחר[יז]. שהרי אפילו במחלוקת רב ורבי יוחנן פוסקים כרבי יוחנן, וכל שכן כשהוא חולק על רב הונא שהוא תלמידו של רב. וכאן לא נאמר הכלל שהלכה כבתראי שכלל זה נאמר רק בדורות האמוראים המאוחרים.

וכתב המרדכי (רמז קכט) בשם הר"ם שאם יש לפניו שתי שלימות ואחת גדולה יותר מברך על מה שגדולה יותר. וכתב המאירי, שיש אומרים שאם אין שלימה אלא חצי ככר ופרוסות, יכול לבצוע על מה שירצה, שאף שהחצי ככר גדול יותר, מכל מקום הפרוסות מקרבו הנאתייהו, ומסיים שכן ראה שנהגו מקצת רבותיו.

מדוע לא אמרו 'מצוה מן המובחר' לברך על פרוסת החיטים

אבל פרוסה של חיטין ושלמה מן השעורין דברי הכל מברך על הפרוסה של חיטין ופוטר את השלמה של שעורין. כתבו **תוספות רבי יהודה החסיד** (ד"ה הכי) **ותלמידי רבינו יונה** (ד"ה ומסוס), שהטעם לשינוי הלשון מלעיל בפתיתים ושלמים, שרבי יוחנן אמר 'שלימה מצוה מן המובחר', ואילו כאן לא אמרו 'חיטין מצוה מן המובחר', אלא אמרו 'מברך על החיטין ופוטר את השעורין', משום שלעיל שניהם מאותו המין אלא שאחד מהם שלם, ובזה אין חיוב גמור לברך עליו, אלא שהוא מצוה מן המובחר[יח], אבל כאן שהם שני מינים והחיטים חשובים יותר שהם מוקדמים בפסוק הוא חיוב גמור לברך על החיטים[יט].

האם מעלת החיטים מפני הקדמתם בפסוק או מפני שהם טובים יותר

שם. כתבו התוספות (ד"ה אבל), שהטעם שצריך להקדים החיטים לשעורים מפני שהתורה הקדימה חיטים לשעורים בפסוק 'ארץ חטה ושעורה' (דברים ח ח), ואין טעם הקדמת החיטים משום שהחיטה טובה יותר משעורה, ולכן אם שניהם מין חיטים, אלא שהפתיתים טובים יותר, שהם מפת נקיה, והשלימה מפת קיבר, מברך על השלימה, וכן מבואר בירושלמי (פ"ו סוף הלכה א)[כ].

וכתב הצל"ח (ד"ה אבל), שמה שהתוספות הוצרכו להביא ראיה מהירושלמי, והרי אפשר להוכיח כן מהגמרא, שאמרה 'אבל פרוסה של חטין ושלימה של שעורין', ולא אמרה שאפילו הם ממין אחד ופרוסה נקיה ושלימה קיבר מברך על הפרוסה הנקיה, משמע שאין מברכים על הנקיה, ומדוע הוצרכו התוספות

יא. **ומה** שמצאנו להלן שיש מעלה בשלם זה רק לענין תרומה מפני שהוא מתקיים יותר, וכדי שלא יתקלקל עד שיבא לידי כהן, וטעם זה לא שייך בברכה. יב. **פני** יהושע (בתוס' ד"ה מברך) צל"ח (בתוס' ד"ה מברך בא"ד) דברי דוד (ד"ה ועוד). יג. **אמנם** הפני יהושע הקשה על זה, שאם כן מדוע הוצרכו תוספות לומר שלרב הונא מברך על הפתיתים אם ירצה, והלא היו יכולים לומר שלרב הונא מברך רק על הפתיתים, כיון שהם גדולים, ושוב אין זה סברות הפוכות כיון שגם רב הונא מודה שאם הם שוים מברך על השלמים. [ולעיל הובאו דברי הצל"ח שמלשונו של רב הונא 'מברך על הפתיתין' ולא אמר 'פתיתין מצוה מן המובחר' משמע שרק אם רוצה מברך עליהם, ולפי זה מיושב קושיית הפני יהושע שלא יתכן לומר לרב הונא שמברך רק על הפתיתין]. ותירץ שמה שכתבו תוספות שלרב הונא מברך על איזה שירצה היינו שמברך על החביב, ורק אם הפתיתים חביבים עליו מברך עליהם, ואם כן הוא כשאר מחלוקת בש"ס שלרב הונא חביב עדיף ולרבי יוחנן שלימה עדיף. ועיין שם מה שכתב עוד בזה. יד. **הצל"ח** (בתוס' ד"ה מברך) הקשה, מנין לתוספות שלדעת רש"י רבי יוחנן חולק אפילו אם השלמים קטנים, והלא אפשר שאם השלמים קטנים מודה שמברך על הפתיתים. ואם נאמר שרש"י סובר שלשון פתיתין היינו בין גדולים בין קטנים, מסתבר שרבי יוחנן חולק אפילו בגדולים. אלא שקשה מנין שרש"י מפרש שפתיתין כולל גם גדולים. ועוד קשה, שלהלן אמרו פרוסה וכאן פתיתין, כיון שרצו לחדש שאפילו פרוסה שהיא קטנה מברכים עליה, וכאן החידוש שאפילו פתיתין שכוללים גם גדולים סובר רבי יוחנן שמברכים על השלימה, אבל הוא הדין אם הפתיתים שווים לשלמים יחלקו רב הונא ורבי יוחנן ואם כן מיושבת קושיית התוספות שלהלן אמרו פרוסה וכאן פתיתין. וכתב, שנראה ששתי קושיות התוספות לא נאמרו בודאות אלא בדרך ממה נפשך, שאם פתיתין כולל גם גדולים אם כן רבי יוחנן ורב הונא נחלקו בסברות הפוכות, ואם בגדולים מודה רבי יוחנן שמברך על הפתיתים, אם כן קשה למה שינה לשונו, ולא אמר פרוסה, כיון שסובר כן רק בקטנים. טו. **בתוספות** רבי יהודה החסיד (ד"ה הכי) הקשה עוד על פירוש רש"י 'ועוד דהכי אמר רבי יוחנן שלימה מן המובחר ולקמן מברך על הפרוסה'. וצריך עיון כוונתו, שבפשטות כוונתו להקשות על שינוי הלשון שכאן אמר רבי יוחנן 'שלימה מצוה מן המובחר', ובפרוסה של חיטין לא אמרה הגמרא שהיא מצוה מן המובחר אלא 'מברך על הפרוסה', וכמו שמבאר בהמשך שלכן אמר רבי יוחנן שלימה מצוה מן המובחר, שלברך על שלימה הוא רק מצוה מן המובחר ולא חיוב גמור כיון ששניהם מין חיטים, אלא שצריך עיון מדוע הקשה כן רק לרש"י, והלא בין לרש"י ובין לרבינו תם יש להקשות כן ולתרץ שאינו חיוב גמור. טז. **תוספות** (ד"ה מברך) רמב"ם (ברכות פ"ז ה"ד) רשב"א (ד"ה ולענין) רא"ש (סי' כא) מאירי (לעיל ע"א ד"ה פת). יז. **ולהלן** יתבאר שיש אומרים שירא שמים שיש לפניו פתיתין ושלימים יניח הפרוסה בתוך השלימה ויבצע. יח. **וכתב** הראש יוסף (ד"ה אמר) שלכאורה היה משמע שמה שכתבו תלמידי רבינו יונה שרק מצוה מן המובחר לברך על השלימה, הוא רק כשהפתיתים גדולים, שלרב הונא מברך על הפתיתים, ואף רבי יוחנן שמצריך לברך על השלם אינו חיוב גמור, כיון שהפתיתים גדולים מהם. אבל אם הפתיתים אינם גדולים מהשלמים הוא חיוב גמור לברך על השלמים שהלכתא כרבא שמברך ואחר כך בוצע שצריך שתהיה הפת שלימה בשעת הברכה. אמנם כתב, שמסתימת הרמב"ם (ברכות פ"ז ה"ד) משמע שגם בכי האי גוונא הוא רק מצוה מן המובחר. והראש יוסף התקשה מדוע השלחן ערוך שדרכו להעתיק לשון הרמב"ם לא העתיק (או"ח סי' קסח ס"א) שהוא מצוה מן המובחר, אלא כתב, שמברך על השלם. יט. **עיין** צל"ח (ד"ה אבל וד"ה כתנאי) פירוש אחר מדוע לא אמרו פרוסה של חיטים מצוה מן המובחר, מפני שאפשר לברך על מה שירצה, או על הפרוסה של חיטים או על השלימה של השעורים [לא כמו שמבואר בראשונים הנ"ל, ובפוסקים], והקשה לפי זה איך אמרו על זה כתנאי, והרי במחלוקת תנאים רבי יהודה סובר לברך רק על החשוב, וחכמים רק על השלם, וכאן אפשר לברך על איזה שירצה. ותירץ, שרק אם הפרוסה של החיטין שוה בגודלה לשלימה מן השעורים מברכים על איזה שירצה, אבל אם הפרוסה של חיטים גדולה מן השלימה של השעורים מברך רק על הפרוסה של חיטים, ומיישב בזה שלכן פירש רש"י להלן שבחצי הבצל הגדול יש יותר מן הבצל השלם, והתוספות הקשו על זה שאם כן אינו דומה לפרוסה של חיטים ושלימה מן השעורים, אבל לפי פירוש זה מיושב, שגם בפרוסה של חיטים רק אם הפרוסה של חיטים גדולה יותר מהשלימה של השעורים מברך דווקא על החיטים, וכמו כן בבצל גדול גם רש"י סובר שהחצי בצל גדול טוב יותר לאכילה, אבל מצד טעם זה לבד היה מברך על איזה שירצה, אבל בצירוף זה שהוא גדול יותר מברך דווקא על החצי בצל הגדול. כ. **וכן** הוא בתוספתא (פ"ד הי"א) וכן כתב הרא"ש (סי' כא). והקשה המעדני יום טוב (אות ר) שמלשון התוספתא 'פרוסה של גלוסקא ושלימה של בעל הבית מברך על שלימה של בעל הבית', יש להוכיח רק היכן שהפרוסה של גלוסקין קטנה יותר מהשלימה שיברך על השלימה, שהרי התוספות והרא"ש פירשו שלשון פרוסה היא קטנה יותר מהשלימה, אבל אם הפרוסה של גלוסקין גדולה יותר מהשלימה של בעל הבית אין ראיה שיברכו

להוכיח מהירושלמי, אלא שמהגמרא יש להוכיח רק שאינו צריך לברך על הנקיה, אבל עדיין יש לומר שמברך על איזה שירצה, ולכן הביאו מהירושלמי ששלם עדיף[כא].

אך הראבי"ה (סי' קיא) **והמאירי** (ד"ה גד"א) פסקו שאם הפרוסה היא מסולת והשלימה אינה יפה כמו הפרוסה מברך על איזה שירצה.

ותלמידי רבינו יונה (ד"ה ולפי) כתבו בשם רבינו יונה, שהטעם שצריך להקדים החיטים מפני שהחיטים חשובים יותר[כב], ולמד מכאן שאף אם יהיה לו פרוסה מפת נקיה והשלימה אינה מפת נקיה מברך על הפרוסה שהיא נקיה[כג]. **והבעל המאור** (ד"ה אבל) הביא שני הפירושים מדוע מקדימים החיטים או מפני שהם חביבים וצריך לברך על החביב, או מפני שהם מוקדמים בפסוק.

אם רוצה לאכול רק מהשעורים אינו צריך להקדים החיטים

שם. כתבו **הרא"ה** (ד"ה דברי) **והשיטה מקובצת** (ד"ה אבל), שהדין שצריך לברך על החיטים נאמר רק אם דעתו לאכול משניהם, אבל אם דעתו לאכול רק מהשעורים ולא מהחיטים, מברך על השעורים, שאין מחייבים אדם לברך על דבר שאינו רוצה לאכול. וכן כתב **התרומת הדשן** (סי' לג)[כד]. **והמגן אברהם** (סי' ריא סק"י) כתב, שאפילו אם רוצה לאכול משניהם אלא שעדיין לא הביאו לפניו את הפת של חיטים, אין צריך להמתין ויכול לברך על של שעורים. וכתב **המשנה ברורה** (סי' קסח סק"ה) שמסתבר שאם רצונו שוה לאכול מהחיטים או מהשעורים ושניהם מונחים לפניו אף שאינו אוכל משניהם, מצוה מן המובחר לבצוע על החיטים.

האם דין חיטים ושעורים תלוי במחלוקת האם להקדים מין שבעה או את החביב

שם. להלן (מא.) הובאה מחלוקת אם יש לפניו מין שבעה וחביב האם יברך על החביב או על מין שבעה, ולכאורה מדוע כאן אמרו בפשיטות לברך על החיטים. וכתב **הרא"ה** (ד"ה דברי), שכיון ששניהם הם פת ופת שעורים גרועה יותר מפת חיטים, ודאי מברך על מה שחשוב יותר.

וכעין זה כתב **הבעל המאור** (ד"ה אבל), שהטעם שמברך על הפרוסה של חיטים או משום שקיימא לן חביב עדיף, או משום שהם מוקדמים בפסוק.

והמגן אברהם (סי' קסח סק"ו) כתב, שלשיטות הסוברות שחביב עדיף ממין שבעה ומברך על החביב, אם השעורים חביבים מברך על השעורים. ומבאר **הפרי מגדים** (א"א שם), שלדברי המגן אברהם הדין של הגמרא שמברך על החיטים נאמר רק כששניהם שווים בחביבותם, אבל אם השעורים חביבים יותר מברך על השעורים.

מה הדין אם יש לפניו פת עכו"ם חביבה ונקיה ופת ישראל שאינו חביבה

שם. כתבו **התוספות והרא"ש** (שם), שאם יש לפניו פת עכו"ם חביבה ונקיה ופת ישראל שאינו חביבה, מברך על איזה שירצה. ולמדו דין זה, מהירושלמי (פ"ו סוף ה"א) שפת טהורה קיבר ופת טמאה נקיה מברך על איזה שירצה, וטהורה וטמאה, היא כמו פת עכו"ם ופת ישראל, וכמו ששם מברך על איזה שירצה, הכי נמי כאן מברך על איזה שירצה.

ויש שפירשו[כה] שאפילו מי שנזהר מפת עכו"ם, לכבוד הברכה מותר לו לברך על פת עכו"ם. ויש שפירשו[כו] שרק מי שאינו נזהר מפת עכו"ם יברך על איזה שירצה, אבל מי שנזהר מפת עכו"ם יברך על פת ישראל.

והמרדכי (סי' קכט) כתב, שאם נזהר מפת עכו"ם אינו מברך אלא על של ישראל. אבל בעבודה זרה (סי' תתל) הביא המרדכי בשם **הראבי"ה** (סי' קיא), שאפילו מי שנזהר מפת עכו"ם אם מיסב אצלו ישראל שאינו נזהר מפת עכו"ם מותר לו לברך על פת עכו"ם ועדיף שהבעל הבית יבצע כיון שעליו מוטל לבצוע (להלן מו.), ואחר שהותר לבצוע עליו הותר לכל הסעודה[כז].

מדוע צוה רבינו שמשון לסלק הפת עכו"ם מהשלחן עד לאחר הברכה

כתבו התוספות, שרבינו שמשון ציוה לסלק הפת חביב של עכו"ם מעל השולחן עד אחר ברכת המוציא. ונחלקו הפוסקים באיזה אופן ציוה רבינו שמשון לסלקו. **השולחן ערוך** (או"ח סי' קסח ס"ה) פסק, שאם הבעל הבית נזהר מפת עכו"ם צריך לסלק הפת עכו"ם מהשולחן, אבל אם אינו נזהר בוצע על איזה שירצה ואין צריך לסלקו.

אבל הב"ח (או"ח סי' קסח ס"ב ד"ה וכן, יו"ד סי' קיב סי"א ד"ה כתב) **והט"ז** (או"ח סי' קסח סק"ה) סוברים שאם נזהר מפת עכו"ם אינו צריך לסלקו מעל השלחן, שכיון שאין דעתו לאכלו כלל אלא מפת של ישראל, חייב לברך על של ישראל, ואין לחוש כלל למה שמונח הפת של עכו"ם, ורבינו שמשון מדבר במי שאינו נזהר מפת עכו"ם, וכיון שהוא חביב היה חושש רבינו שמשון שצריך לברך עליו, ולכן ציוה לסלקו מעל השולחן. ומבאר הט"ז שאף שאמרו בירושלמי שיברך על איזה שירצה, מכל מקום בירושלמי אמרו כן על פת טמא וטהור, והיה מסופק רבינו שמשון אם הוא הדין בפת ישראל ופת עכו"ם שבזה יש סרך איסור, ולכן ציוה לסלקו. וכן כתב **הביאור מרדכי** (אות מח), ומבאר שיש לחלק בין פת עכו"ם לפת טמאה בין להקל ובין להחמיר, שיש לומר שפת עכו"ם יש בה סרך איסור, אבל פת טמאה אינה איסור אלא רק פרישות וטהרה[כח], ומצד שני יש לומר שמי שאינו נזהר מפת עכו"ם חמור לו יותר פת טמאה, שהיו נזהרים בזמנם מטומאה.

והמגן אברהם (סק"ט) הביא מהאגודה שמשמע שרבינו שמשון עשה כן לפי שהיה נזהר מפת עכו"ם, ויש מחלוקת אם הירושלמי התיר אפילו למי שנזהר מפת עכו"ם לכן צוה לסלקו, ומשמע מדבריו שמי שאינו נזהר אין צריך לסלקו[כט]. וכתב עוד המגן אברהם, שמשמע שאף באינו נזהר מפת עכו"ם היה רבינו שמשון מסלק הפת. ומכל מקום השולחן ערוך לא פסק בזה כדבריו, אלא פסק שבאינו נזהר מברך על איזה שירצה[ל].

מדוע לא פירש רש"י כתנאי על מחלוקת רב הונא ורבי יוחנן

כתנאי. רש"י (ד"ה כתנאי) פירש, 'כתנאי' על הנידון האם בפרוסה של חיטים ושלימה מן השעורים מברך על של חיטים[לא]. וכתבו **התוספות** (ד"ה

על השלימה, ומנין למדו התוספות והרא"ש שאף אם הפתיתין של פת היפה גדולים מהשלימה, שיברכו על השלימה. ותירץ, שכיון שבפתיתין קיימא לן כרבי יוחנן שמברכים על השלימה ולא על הפתיתין, וחשיבות הגדול אינו כחשיבות השלם, לכן אף אם הוא נקי יותר מברכים עליו. והצל"ח (בתוס' ד"ה אבל) פירש שבלשון פרוסה נכלל בין גדולה ובין קטנה, ולכן הוציאו התוספות מהלשון פרוסה שאפילו אם היא גדולה מברכים על השלימה. והמגן אברהם (סי' קסח סק"א) כתב, שמשמע מהגמרא שאפילו אם לגדולים יש שתי מעלות מברך על השלימה, עיי"ש [ובהערה הבאה יתבאר איך משמע מהגמרא]. וכתב, שמלשון הטור משמע שאם יש לפתיתים שתי המעלות אינו מברך על השלימה. ומסקנת האליה רבה (סק"א) כמגן אברהם. ולהלן הובאו דברי הראש יוסף שהוכיח מתוספות שאם יש לגדול גם מעלת נקי, מברך על איזה שירצה. **כא. ובבית** ישראל (קאוניץ, בתוס' ד"ה אבל) כתב, שבדברי הגמרא היה אפשר לדחות כמו שכתבו תלמידי רבינו יונה שמעלת החיטים משום שנקיים יותר, ולכן הוכיחו התוספות מדברי הירושלמי שיש חילוק בין נקי לחיטים, ואחר ההוכחה מהירושלמי משמע מדברי הגמרא שחילקה רק בין פרוסה של חיטים לשעורים, ולא חילקה בפתיתים עצמם בין נקיים לאינם נקיים, שאין עדיפות לפתיתים נקיים אף שהם גדולים ומברכים על השלם, ומבאר בזה דברי המגן אברהם (הובא בהערה לעיל) שמדברי הגמרא משמע שאף אם הפתיתים גדולים ונקיים יותר מברך על השלימה, וכן מבאר בזה דברי המהרש"א (בתוס' ד"ה אבל) שמדקדק מדוע כתבו התוספות 'פתיתים' ולא פרוסה, וסיים המהרש"א שיש לחלק, ומבאר הבית ישראל, שכוונת המהרש"א שמדברי הגמרא מוכח שאפילו אם הפתיתים גדולים ונקיים יותר מברך עליהם. **כב. וכתבו** שנראה שהלכה כרבי יהודה שתורמים מהבצל הגדול שהרי משמע בגמרא שחשוב עדיף, ולכן מברכים על החיטים. וכל זה לשיטתם אבל למי שסובר שמקדימים החיטים משום שהפסוק הקדימם אין ראיה. וגם לדבריהם צריך עיון שהרי לחכמים המתקיים יותר חשוב כיון שכך יתקיים לכהן ולא יתקלקל, ואין זה סותר למה שמברך על החיטים מפני שסברא שחפץ בהם. והרמב"ם (תרומות פ"ה ה"ג) פסק כחכמים שאם אין כאן כהן תורם מן המתקיים, ולא כרבי יהודה. ולהלן תתבאר שיטתו באריכות. **כג. ומבאר** הבית ישראל (קאוניץ, אות ד) שאף שבתוספתא מבואר שמקדים השלם, תלמידי רבינו יונה יתרצו שהתוספתא סוברת כחכמים שנותנים לכהן את השלם, ורבי יהודה שחולק שנותנים את החצי בצל הגדול, יסבור שמקדימים לברך על החשוב. **כד. ומבואר** בתרומת הדשן שגם אם בני ביתו מסובים על השולחן ובכוונתם לאכול מהמין השני, מכל מקום המברך עיקר ואם אינו רוצה לאכול מהמין השני יכול לברך על מה שחפץ לאכול. **כה. האגודה** (ד"ה אבל) הביא שיש שפירשו במי שנזהר מפת עכו"ם, ויש שפירשו במי שאינו נזהר מפת עכו"ם, והביאו המגן אברהם (או"ח סי' קסח סק"ט). וכן כתב התרומת הדשן (סי' לג) שאפילו מי שנזהר מפת עכו"ם מותר לו לבצוע על הפת עכו"ם לכבוד הברכה. **כו. האגודה** הנ"ל, והב"ח (יו"ד סי' קיב סי"א ד"ה כתב המרדכי). **כז. וכתב** הראבי"ה שכמו שמצאנו (זבחים לג:) 'הואיל והותר לצרעתו הותר לקיריו' הוא הדין כאן הותר לכל הסעודה, ולא יפסיק לאכול מפני האיסור אחר שבצע על פת העכו"ם, שאין זה כבוד שמים שיפסיק אחר שבירך על פת העכו"ם, ודומה למנאץ. והתרומת הדשן (סי' לג) מפרש בדעתו שאף כשאין שם אורח, אלא הבעל הבית מיסב לבדו, ונזהר מפת עכו"ם יכול לבצוע על הפת עכו"ם כיון שהיא יפה, ומה שהראבי"ה נקט באורח ובעל הבית, משום שבא לבאר כיון שבעל הבית נזהר מפת עכו"ם, איך הביאו לפניו פת עכו"ם, ולכן כתב באופן שהאורח אינו נזהר מפת עכו"ם, ולפיכך הובא על השולחן, אבל לענין הדין אין נפקא מינא אם יש שם אורח או לא, ובכל האופנים יכולים לברך על הפת עכו"ם. אבל הט"ז (יו"ד סי' קיב סק"ח) והש"ך (שם ס"ק כא) כתבו [על פי דברי השולחן ערוך (או"ח סי' קסח ס"ה)] שרק כשיש אורח התיר הראבי"ה למי שנזהר מפת עכו"ם לברך על פת עכו"ם, אבל כשאין אורח לא התיר. ולכאורה דברי המרדכי בכיצד מברכין סותרין לדבריו בעבודה זרה, שבכיצד מברכין כתב שרק מי שאינו נזהר מפת עכו"ם יכול לברך על הפת עכו"ם, ובעבודה זרה כתב שאף מי שנזהר מפת עכו"ם יברך על הפת עכו"ם, וכתב המאמר מרדכי (סק"ז) שאין לחוש לזה, שכן מצאנו הרבה פעמים בדברי המרדכי סברות חלוקות אפילו בפרק אחד וכל שכן ממסכתא למסכתא, ועיין שם שדוחה מה שכתב הדרישה (אות א) לתרץ שלא יחלקו דברי המרדכי אהדדי. וכל הפוסקים הבינו בדעת הראבי"ה שאף מי שנזהר מפת עכו"ם מותר לו לבצוע על הפת עכו"ם אם יש לו אורח שאוכל מפת עכו"ם, אבל הב"ח מפרש דברי הראבי"ה כשאינו נזהר מפת עכו"ם, ומעמיד דבריו כשהאורח הוא בעל הסעודה, והוא בוצע והואיל והוא אינו נזהר לפיכך מברך על הפת עכו"ם. **כח. וזה** לשון הרמב"ם (טומאת אוכלין פט"ז הי"ב) אע"פ שמותר לאכול אוכלין טמאים ולשתות משקין טמאים, חסידים הראשונים היו אוכלין חוליהן בטהרה ונזהרין מן הטומאות כל ימי חייהם, והן הנקראין פרושים, ודבר זה קדושה יתירה ודרך חסידות וכו' עכ"ל. ועיין שם במשנה למלך שדן בשיטת רש"י ותוספות בזה. **כט. ודבריו** צריכים ביאור, שאם הירושלמי מדבר במי שנזהר מפת עכו"ם, הרי פסק בירושלמי שמברך על איזה שירצה ומדוע צוה לסלקו, ואם הירושלמי מדבר במי שאינו נזהר אם כן הנזהר מפת עכו"ם מברך רק על של ישראל אף כשהפת עכו"ם על השולחן ומדוע צוה לסלקו. ומפרש הלבושי שרד שעשה כן כדי שלא יקבע הלכה שצריך לברך על של ישראל, לכן צוה לסלקו, כיון שיש דעות שהירושלמי מתיר לברך על פת עכו"ם. **ל. עיין** עוד בשלחן ערוך (ס"ה) ובטור ושולחן ערוך יורה דעה (סי' קיב סי"ג) ובנושאי כליהם שהאריכו הרבה בדבר זה. **לא. וכתבו** התוספות

(ומר), שלכן לא פירש רש"י 'כתנאי' על מחלוקת רב הונא ורבי יוחנן אם מברך על הפתיתים או על השלמים, משום שלדברי רש"י רב הונא מודה שיכול לברך על השלם, ומה שאמרו מברך על הפתיתין היינו אם ירצה אבל אינו חייב לברך דווקא על הפתיתין, ואם כן אינו סובר כמו רבי יהודה שמצריך לתרום דווקא מהבצל הגדול.

והקשה הפני יהושע (ברש"י ד"ה כתנאי), שעדיין אפשר לומר 'כתנאי' על מחלוקת רב הונא ורבי יוחנן, שכשהפתיתים גדולים מהקטנים סובר רב הונא שמברך דווקא על הפתיתין, ורבי יוחנן סובר שמברכים דווקא על השלמים, ולפי מה שפירש רש"י (ד"ה אבל) שהחצי בצל הוא גדול יותר מהבצל השלם, ונחלקו אם עדיף הבצל הגדול או השלם, מחלוקת התנאים היא אותה המחלוקת של רב הונא ורבי יוחנן. ותירץ, שרש"י לא פירש כן, מפני שדינו של רב הונא לא נאמר כשהפתיתים גדולים מהשלמים, אלא כשהפתיתים שוים בגדלם כמו השלמים, ובזה פסק שמברך על איזה שירצה, ומה שכתב רש"י שאם הפתיתים גדולים מברך עליהם זה למד רש"י מסברא מדברי רב הונא, וכיון שדינו של רב הונא לא נאמר במפורש על פתיתים גדולים מהשלמים לא שייך לומר על דין זה 'כתנאי', אלא על מה שאמר רב הונא במפורש דהיינו כשהפתיתים אינם גדולים יותר.

מדוע אין לפרש כתנאי על מחלוקת רב הונא ורבי יוחנן לדעת רבינו תם

כתבו התוספות, שלשיטת רבינו תם שלרב הונא מברך על הפתיתים אם ירצה, ולרבי יוחנן מברך רק על השלמים, אין לפרש 'כתנאי' על מחלוקת רב הונא ורבי יוחנן, מפני שרב הונא אינו סובר כרבי יהודה, שלרב הונא יכול לברך על איזה שירצה, ורבי יהודה סובר שתורם דווקא מן החצי הבצל הגדול, ולא שייך לומר 'כתנאי'[לב].

וכתב המהרש"א (בתוס' ד"ה מ"ס) שהתוספות הוצרכו לומר כן, לפי מה שפירש רש"י (ד"ה אבל) שחצי הבצל הוא גדול יותר מהבצל השלם, אבל לפי מה שפירשו תוספות (ד"ה כתנאי) שהחצי בצל שוה בגדלו לבצל השלם, בלאו הכי אין לומר כתנאי על מחלוקת רב הונא ורבי יוחנן, שהם נחלקו כשיש גדול ושלם, ומחלוקת רבי יהודה וחכמים אינה כשיש גדול ושלם אלא כשיש שלם וחשוב.

אבל הפני יהושע (בתוס' ד"ה ומ"ס) כתב, שאפילו לפירוש התוספות שחצי בצל גדול שוה לבצל השלם, אלא שמשובח ממנו, עדיין היה שייך לומר 'כתנאי' על מחלוקת רבי יוחנן ורב הונא, שאף שהאמוראים נחלקו כשיש גדול ושלם, ומחלוקת רבי יהודה וחכמים היא כשיש שלם וחשוב, מכל מקום יש לומר שכמו שמצאנו שרבי יהודה מחשיב את הבצל החשוב יותר מהבצל השלם, הכי נמי יסבור שגדול כיון שהוא חשוב הוא עדיף יותר מהשלם, ויסבור כרב הונא שמברך על הגדול, ולכן הוצרכו תוספות לומר שהטעם שאין לומר על מחלוקת רב הונא ורבי יוחנן 'כתנאי', משום שרב הונא סובר שיכול לברך על איזה שירצה, ורבי יהודה סובר שתורם רק מהחצי בצל הגדול.

יישוב שיטת רש"י שגם סובר שהחצי בצל משובח יותר

תורמין בצל קטן שלם אבל לא חצי בצל גדול וכו'. כתב רש"י (ד"ה אבל), שהחצי בצל הוא גדול יותר מהבצל השלם. והקשו התוספות (ד"ה כתנאי), שבגמרא משמע שחצי בצל אינו גדול יותר, אלא שיש בו כמו בבצל השלם[לג]. ולכן פירשו, שהחצי בצל גדול אינו גדול יותר מהבצל השלם, אלא חשוב יותר, שבצל גדול טוב לאכילה יותר מהקטן.

וכתב הפני יהושע (ברש"י שם), שאף רש"י סובר שמעלת החצי בצל שהוא טוב יותר לאכילה, ואף על פי כן פירש שהוא גם גדול יותר מהבצל השלם, משום שאם לא כן, מאי קמשמע לן, שבמשנה השנויה לפני 'תורמים חצי בצל גדול' וכו' כבר נשנה (תרומות פ"ב מ"ד) שכל מקום שיש כהן תורם מן היפה, וכשאין כהן, לשיטת חכמים, תורם מן המתקיים, ולשיטת רבי יהודה, תורם מן היפה, ולכן פירש רש"י שדין זה בא להשמיענו שאף אם יש לחצי הבצל שני המעלות יחד, גם שהוא טוב יותר, וגם שהוא גדול יותר, סוברים חכמים שמברך על השלם. ובזה מיישב, מה שלכאורה קשה בדברי רש"י איך שייך לחייבו לתת החצי בצל הגדול, הרי לתרומה יש שיעור ואם יש בבצל הקטן שיעור תרומה מדוע שיתן מהבצל הגדול יותר משיעור תרומה. אך לפי מה שפירש מיושב, שלרבי יהודה נותן מן החצי בצל, מצד חשיבותו, ולא מצד שגדול יותר, וכשתורם מהחצי בצל הגדול אין צריך לתת יותר מהשיעור[לד].

והמרומי שדה (ד"ה חצי) מפרש בדעת רש"י, שכיון שמצוה להפריש בעין יפה, לכן עדיף לתרום את הגדול, והוא דומה למעלת הבצל שטוב לאכילה יותר, וכמו לפירוש התוספות שנלמד מהפסוק (במדבר יח ל) 'בהרימכם את חלבו' שצריך להפריש את מה שטוב יותר, כמו כן נכלל שמצוה לתרום את הגדול יותר.

מדוע לא פירשו התוספות שהקדמת החצי בצל הגדול הוא משום 'בהרימכם את חלבו'

היכא דאיכא כהן כולי עלמא לא פליגי דחשוב עדיף. כתבו התוספות (ד"ה כל), שאף על גב שלעיל אמר רבי יוחנן שפתיתים ושלמים מברך על השלמים, מכל מקום בחצי בצל גדול סוברת הגמרא שאם יש כהן לכולי עלמא תורם מן הגדול ולא מן השלם, והיינו משום שלגבי ברכה אין חשיבות כל כך לגדול כמו בנתינה לכהן, שבנתינה לכהן אם נותן לו הגדול מרויח הכהן, ובזה ודאי מעלת הגדול עדיפה על מעלת השלם.

והקשה רבי עקיבא איגר (ד"ה היכא) מדוע הוצרכו התוספות לזה, והלא בלאו הכי לא קשה, שהרי לדברי תוספות חצי בצל גדול טוב יותר מקטן, ובתורה נאמר (במדבר יח ל) 'בהרימכם את חלבו ממנו' שצריך לתרום ממה שטוב יותר, ואם כן ודאי שצריך לתרום מהבצל שהוא טוב יותר, וכמו בפתיתים ושלמים, שאם אינם בגדר אחד, כגון שהפתיתים מחיטים, והשלימה משעורים, צריך לברך על הפתיתים, כיון שחיטים הוקדמו בפסוק, הכי נמי הפסוק 'בהרימכם את חלבו ממנו' מגלה שמה שטוב יותר צריך להקדימו למה שטוב פחות, והוא כחיטים לגבי שעורים, ומדוע הוצרכו תוספות לחלק בין ברכה לתרומה. ותירץ הרש"ש (בתוספות ד"ה כל), שתוספות כאן מדברים בשיטת רש"י שמעלת החצי בצל גדול שהוא יותר גדול, ולא שהוא טוב יותר, ולא שייך כאן לדון מצד 'חלבו', ולכן הוצרכו תוספות לפרש שמעלתו מצד שטוב יותר לכהן לקבל בצל גדול.

לתרץ שלא יסתרו דברי התוספות למה שכתבו שצריכים להקדים השלם לנקי

התוספות ביארו, שרק לענין תרומה יש חשיבות לתת הגדול, אבל לענין ברכה אין ענין לברך על הגדול הואיל שאינו נקי יותר. ומשמע מדבריהם שאם הגדול יותר נקי, צריך לברך עליו, אף שאינו שלם. והקשה **הראש יוסף** (ד"ה ועם), שלעיל (ד"ה אבל) כתבו תוספות, שאף אם הפתיתים גדולים ונקיים יותר, צריך לברך על השלמים[לה]. ותירץ, שאם הגדול נקי יותר יכול לברך על איזה שירצה, ולעיל שכתבו התוספות שמברך על השלמים היינו שיכול לברך על השלמים, וכאן כתבו תוספות שהואיל ואינו נקי יותר אסור להקדימו, ואם היה נקי יותר היה יכול להקדימו אם ירצה. אבל **המגן אברהם** (סי' קסח סק"א, הובא לעיל בהערות) פסק שצריך להקדים השלם אפילו אם יש לגדול שתי מעלות.

ביאור שיטת הרמב"ם שפסק שגם כשיש כהן תורם מן השלם

שם. הרמב"ם (תרומות פ"ה ה"ג) פסק 'תורמין בצל שלם אף על פי שהוא קטן, אבל לא חצי בצל אף על פי שהוא גדול בכל מקום'[לו]. ולכאורה הוא לא כמסקנת הגמרא שאם יש כהן לכולי עלמא נותנים לכהן את חצי הבצל, ואיך פסק הרמב"ם שאף אם יש כהן נותנים את השלם. ומבאר **הר"י קורקוס**, שהרמב"ם סובר שרבי ירמיה בר אבא סובר למסקנה שפרוסה של חיטים ושלימה של שעורים הוא מחלוקת תנאים, ואינו סובר כדיחוי הגמרא שנחלקו רק כשאין כהן, אלא נחלקו גם כשיש כהן אם שלם עדיף או חשוב עדיף, וגם רב נחמן בר יצחק שאמר ירא שמים יוצא ידי שניהם משמע שסובר שמחלוקת התנאים היא בפרוסה של חיטים ושלימה של שעורים והרי זה כיש כאן כהן, ולכן צריך להניח פרוסה בתוך שלימה[לז].

(ד"ה מניח) שלפירוש רש"י גם מה שאמר רב נחמן בר יצחק שירא שמים מניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע הכוונה ששניהם של חיטים, ויוצא ידי שניהם היינו ידי רב הונא ורבי יוחנן. וכתב הצל"ח (בתוס' ד"ה מניח) שצריך לומר לרש"י שפרוסה כוללת גם גדולה, שאם פרוסה הכוונה דווקא קטנה, הלא אם יברך על השלימה לבד גם יוצא ידי שניהן, שלרב הונא הברירה בידו אם אין הפתיתים גדולים. **לב. והרשב"א** (ד"ה פתיתין) הוכיח עוד שאין לומר על מחלוקת רב הונא ורבי יוחנן שהיא כתנאי, משום שבמסקנת הגמרא אמרו שלכולי עלמא אם יש כהן תורם מן החצי בצל והרי לעניין ברכה הרי נהנה מיד והרי הוא כמו שיש כאן כהן, וקשה על רבי יוחנן שאמר ששלימה עדיף. אבל התוספות (ד"ה כל) כתבו, שלא קשה על רבי יוחנן משום שרק בנתינה לכהן יש חשיבות שנותן לו הגדול כיון שכך עדיף לכהן, אבל בברכה עדיף להקדים את השלם. [והרשב"א מסיים וא"נ דכהדדי נינהו ביופי אלא שהשלמה חשובה מחמת שלמותה תקשי לרב הונא דאמר מברך על הפתיתים דהא שלמה עדיפא ואיכא כהן', ועיין בעטרת ראש (כח. ד"ה קן) שמבאר דברי הרשב"א]. **לג. המהרש"א** (בתוס' ד"ה כתנאי) מבאר כוונתם, שמדברי הגמרא 'מר סבר חשוב עדיף' ולא אמרה שגדול עדיף דייקו שהחצי בצל אינו גדול יותר אלא חשוב יותר. והפני יהושע (בתוס' ד"ה כתנאי) מפרש שממה שלא אמרה המשנה תורמים חתיכת בצל גדולה, משמע שדווקא נקטה 'חצי בצל גדול' שמסתמא גדול הוא פי שנים מקטן, ואם כן בחצי גדול יש כמו הקטן, ולכן כתבו תוספות שמשמע שבחצי הגדול יש כמו השלם. ועיין עטרת ראש (דף יח) ורש"ש (בתוס' ד"ה כתנאי) מה שכתבו בזה. **לד. ולעיל** בהערות הובא כיצד תירץ הצל"ח את דעת רש"י. **לה. והביא** שם שכן הקשה האליה רבה (סי' קסח סק"א). והאליה רבה מסיק שלהלכה מברך על הגדול והנקי ולא על השלם. ועיין בית ישראל (קאזניץ, בתוס' ד"ה כל) מה שמתרץ שלא יסתרו דברי התוספות. **לו. בדפוסים** הישנים שמו נקודה אחרי תיבות 'שהוא גדול', ומה שכתב הרמב"ם 'בכל מקום' מתיחס להמשך שכתב הרמב"ם שאין תורמין ממין על שאינו מינו. אבל מדברי האחרונים הנ"ל משמע לא כן אלא שתיבות 'בכל מקום' שייך לעיל שבכל מקום תורמים בצל שלם, אף כשיש כהן. והרדב"ז סובר שתיבות 'בכל מקום' מתיחס לכך שאסור לתרום מין על שאינו מינו, ואף על פי כן סובר בדעת הרמב"ם שגם כשיש כהן תורם מן השלם [ונראה שלמד כן מדברי הרמב"ם, שלא חילק אם יש כהן או אין כהן]. **לז. והרמב"ם** מפרש כשיטת רש"י והראשונים (הובאו להלן) שיוצא ידי שניהם אינו לענין מחלוקת רב הונא ורבי יוחנן, אלא לגבי החיטים והשעורים. וכפירוש המהר"י קורקוס משמע מהכסף משנה. וכן פירש בדברי דוד (ד"ה

איך יפרש רבינו תם מה שאמר 'ששמת שלום בין התלמידים' והלא לא נחלקו בזה

אמר רב נחמן בר יצחק וירא שמים יוצא ידי שניהם וכו'. רש"י (ד"ה יוצא) פירש 'ידי שניהם' היינו רב הונא ורבי יוחנן[לח]. וכתבו **תוספות** (ד"ה מניח) שלפירוש רבינו תם שרב הונא סובר שאם הביאו לפניו פתיתים גדולים, ושלמים, מברך על איזה שירצה, אין לפרש כמו שפירש רש"י שידי שניהם היינו רב הונא ורבי יוחנן, שהרי גם אם יברך רק על השלימה יוצא ידי שניהם, שהרי גם רב הונא מודה שיכול לברך על השלימה. ולדברי **רבינו תם** צריך לפרש שמה שאמרו שניהם, היינו שני הלחמים גם החיטים, וגם השעורים שהיא השלימה, ואם מניח פרוסה בתוך שלימה יוצא גם את ה'חשוב' דהיינו הפרוסה של חיטים, וגם את ה'שלימה' מהשעורים[לט].

והקשה הפני יהושע (בתוס' ד"ה מניח) שלפירוש רבינו תם לא יתיישב מה שאמר רב נחמן בר יצחק לרב שלמן 'שלום אתה ושלמה משנתך ששמת שלום בין התלמידים' שהרי לא נחלקו בפרוסה של חיטים ושלמה מן השעורים, ואיזה שלום נתן בין התלמידים והלא לא נחלקו בזה. אבל **הראשונים**[מ] מבארים שכיון שמתחילה אמרו בגמרא שפרוסה של חיטים ושלמה של שעורים תלוי במחלוקת תנאים אם תורמים חצי בצל גדול או בצל שלם, אף שלמסקנא דחו ואמרו שלכולי עלמא מברך על הפרוסה של חיטים, מכל מקום שייך לומר 'שמת שלום בין התלמידים' דהיינו התלמידים שבתחילה היה סבורים להעמיד דין זה במחלוקת תנאים.

אם השלימה היא שיפון והפרוסה חיטים אין צריך להניח הפרוסה בתוך השלימה

בשלחן ערוך (או"ח סי' קסח ס"א) נפסק כשיטת תוספות שפרוסה של חיטים ושלימה מן השעורים מניח הפרוסה בתוך השלימה ובוצע. וכתב **המגן אברהם** (סק"ג) שאם השלימה היא משיפון והפרוסה היא מחיטים אין צריך להניח הפרוסה בתוך השלימה כיון ששיפון אינו משבעת המינים[מא], ועוד שהרי לשיטת רש"י אם יש חיטים ושעורים אין צריך להניח החיטים בתוך השעורים, ואף שלהלכה קיימא לן כתוספות מכל מקום בשיפון שאינו משבעת המינים יש לצרף גם דעת רש"י שאינו צריך להניח הפרוסה בתוך השלימה.

כשיש שני אנשים אחד יאחוז הפרוסה של חיטים ואחד השלימה של השעורים

המגן אברהם (שם) הביא בשם רש"ל שאם אחר מיסב אצלו יברך אחד על השלימה של שעורים ואחד על הפרוסה של חיטים[מב]. והקשה על זה, איך נעשה פשרה שלא הוזכרה בחז"ל, ומעיקר הדין עדיף שאחד יברך לכולם אפילו במקום ביטול בית המדרש [כפי שפסק בסימן רח"צ (ס"ק יח)]. עוד הקשה, שהרי מעיקר הדין אין מחלוקת בזה כלל, ונפסק שיברך על הפרוסה של חיטים, שמה שאמרו לצאת ידי שניהם היינו שני הלחמים, ואם כן איך יברך אחד על השעורים, ונמצא שאינו נוהג כדין. וכתב שנראה לו על כל פנים שאם האחד הוא אורח, שיברך בעל הבית על שניהם, כיון שעיקר הבציעה מצוה על בעל הבית שאמרו בעל הבית בוצע, לכן יבצע על שניהם, וכמו שמבואר בסעיף ה' שאפילו אם הוא נזהר מפת של גוים והאורח אוכל מפת של גוים יברך על הפת של גוים כיון שמצוה מוטלת על בעל הבית לבצוע.

אמנם הביאור הלכה (ד"ה מניח) הביא בשם הבגדי ישע שאין כוונת המהרש"ל שאחד יברך על החיטים ואחד יברך על השעורים, אלא הבעל הבית יברך ויוציא את השני בברכתו, והבעל הבית יאחז הפרוסה של חיטים והאורח יאחז בידו השלימה מן השעורים, משום שכך ניכר שלכל פת יש מעלה, יותר ממה שניכר כשאחד אוחז שניהם.

מחלוקת ראשונים אם כשמניח הפרוסה בתוך השלימה בוצע מן הפרוסה או מן השלימה

מניח פרוסה בתוך השלמה ובוצע. רש"י (ד"ה מניח) כתב שיבצע או משניהם או מהשלימה[מג]. ופירשו **התוספות** (ד"ה מניח) שאינו יכול לבצוע מן הפרוסה, שמלשון הגמרא שמניח פרוסה 'לתוך השלמה' משמע שהשלמה עיקר. אבל **הרא"ה** (ד"ה מי) **והשיטה מקובצת** (ד"ה ירא) כתבו, שיבצע מהפרוסה משום שהיא חביבה שקרובה הנאתה, והנחת השלימה מעל הפרוסה רק כדי שבברכה תיראה השלימה, והוסיף הרא"ה שאפילו שאינו מתכוין לאכול כלל מן השלמה, יניח השלימה על הפרוסה, לפי שאינה אלא לכבוד הברכה[מד].

על מה בוצע בפסח

אמר רב פפא הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך שלמה ובוצע, מאי טעמא לחם עוני כתיב. התוספות (ד"ה הכל) הביאו ארבע דרכים על איזה מצה לברך ולבצוע בליל הסדר[מה]:

א. שבוצע ומברך המוציא על השלימה, ומברך על אכילת מצה על הפרוסה, וכורכם יחד ואוכל. ולא יברך שתי הברכות על הפרוסה, שאין עושין מצוות חבילות חבילות. וכן פירש **רש"י בפסחים** (קטז. ד"ה אף).

ב. מנהג **רבינו מנחם מווינ"א**[מו] שמברכים שתי הברכות על הפרוסה ובוצעים רק מהפרוסה, ואין השלימה באה אלא ללחם משנה, ומכל מקום אין כאן חבילות חבילות מפני שהמוציא הוא ברכת הנהנין ולא ברכת המצוות, וכמו בקידוש שמברכים על היין גם הגפן ומברכים גם על היום[מז]. וכן הסכים **הר"ן בפסחים** (על ד"ה הכל) שעדיף לברך המוציא על הפרוסה כמו שאמרו להלן הואיל ואיתעביד ביה מצוה חדא נעביד בה מצוה אחריתי. ועוד, כמו שאמרו בפתיתים ושלמים, שמניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע, ושם בוצע מהפתיתים שמקרבו הנאתייהו, שאם לא כן מדוע צריך את הפתיתים[מח], הוא הדין כאן בוצע מהפרוסה.

ג. ר"י היה מברך ברכת המוציא על שתיהן, ואחר כך מברך על אכילת מצה, ובוצע משתיהן. ואין זה חבילות משום שהיה מברך על שתי המצות, ו'חבילות חבילות' זה רק כשמברך שתי הברכות על דבר אחד. **ובהגהות מיימוניות** (סוף הלכות חמץ ומצה אות ז) מפרש שהטעם שמברכים על שתי המצות, שעל הפרוסה מברכים משום לחם עוני, ועל השלימה מברכים משום שלברכת המוציא עדיף חביב [כוונתו ששלם חביב יותר], וגם צריך לחם משנה כמו בשאר ימים טובים, [וללחם משנה צריך שלם].

ד. פעמים שהיה ר"י נוהג כדי להוציא עצמו ממחלוקת ולא היה רוצה לשנות מהמנהג [לברך על השלימה המוציא, ועל הפרוסה על אכילת מצה], היה מברך על השלימה המוציא ובוצע קצת ולא היה מפריד לגמרי, ומברך על אכילת מצה על הפרוסה, והיה בוצע משתיהן ואוכל.

והראבי"ה (סי' תקכה) בשם **רבינו חננאל והראב"ן**, **והמאירי** (ד"ה כל"א) הביאו דרך חמישי. שיש מפרשים לברך על הפרוסה המוציא, ועל השלימה על אכילת מצה, וכתב הראבי"ה שטעם זקינו הראב"ן שהיה מברך המוציא על הפרוסה משום שכך דרכו של עני כל השנה שבוצע על הפרוסה, ולכן גם כאן מברך המוציא ובוצע מהפרוסה, וכתב, שאביו לא היה נוהג בזה כזקנו הראב"ן.

בשולחן ערוך (או"ח סי' תעה ס"א) פסק, שיקח את שלש המצות, שהם שתי השלימות והפרוסה ביניהם, ויאחזם בידו[מט], ויברך המוציא ועל אכילת מצה, ויבצע משתיהן יחד דהיינו מהשלימה העליונה והפרוסה, ויאכל משתיהן

והי"ה), ובראשון לציון (ד"ה איתמר) מבאר כן באריכות, ומבאר על פי זה מדוע הרמב"ם (ברכות פ"ז ה"ד) פסק 'אם היתה שם שלימה של שעורים ופרוסה של חטים מניח שלימה בתוך פרוסה ובוצע משתיהן כדי שיבצע מחטים ומשלימה', ולא הזכיר כלל שצריך כל אדם לברך על פרוסה של חיטים, ורק ירא שמים מברך על שתיהן שמניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע, ועיין עוד מה שביאר בזה במכתם לדוד (תקפן, ברכות פ"ז ה"ד). **לח. וכן** פירשו הראב"ד (השגות על בעל המאור ד"ה והיכא) והרא"ה (ד"ה אמר) והשיטה מקובצת (ד"ה ירא) אבל הם פירשו שלרב הונא מברך דווקא על הפתיתים משום שהנאתם קרובה, והוכיח כן הראב"ד שהרי אין לפרש שיוצא ידי שניהם היינו שעורים וחיטים שהרי לא נחלקו בזה, ואם כן מוכח שהכוונה לפתיתים ושלמים. ולפיכך כתבו הרא"ה והשיטה מקובצת, שבפרוסה של חיטים ושלימה מן השעורים אין צריך להניח כלל השלימה של השעורים. **לט. וכן** כתבו הבעל המאור (ד"ה אבל) ותלמידי רבינו יונה (ד"ה ואומר) רא"ש (סי' כא). והרא"ש הוכיח שאין לומר שהכוונה לרבי יוחנן ורב הונא, שאם כן מדוע לא אמר מניח פתיתה בתוך שלימה ובוצע, שרב הונא ורבי יוחנן לא דברו בפרוסה אלא בפתיתין (מעדני יום טוב אות ר). **מ. בעל** המאור ותלמידי רבינו יונה. וכן נראה מדברי הרמב"ם (הובא לעיל) ומשמע מדבריו שכן הוא גם מסקנת הגמרא שהיא מחלוקת תנאים ולא נשארה דחיית הגמרא שאם יש כהן לכולי עלמא תורם מהחצי בצל הגדול. **מא. כמו** שמובא בתוספתא (פ"ד הי"א) ששעורים וכוסמים שעורים קודמים משום שהם ממין שבעה. ובמשנה ברורה (סק"ג) העתיק דברי המגן אברהם ופירש ששיפון לא הוזכר מפורש בפסוק. וכוונתו לבאר שאף שמצאנו בטור (תחילת סי' רח) שכל חמשת המינים נחשבים מין שבעה מכל מקום אינם לגמרי כמין שבעה משום שלא הוזכרו בפסוק במפורש. וכן כתב הט"ז (סק"ד) שרק בקצת דברים נחשבים לחמשת המינים. וכתב השער הציון (אות ו) שטעם זה לבד אינו מספיק משום שלענין מעלת השלם יש לומר שאין לחלק בין אם הוא משעורים או משיפון, רק המגן אברהם סמך על שיטת רש"י שאפילו בשעורים אינו צריך להניח פרוסה בתוך שלימה. **מב. כתב** הצל"ח (ד"ה אמנם) שהמהרש"ל לא אמר כן רק בפרוסה של חיטים ושלימה מן השעורים שמצאנו שצריך לחלוק כבוד לשניהם כמו שאמרו שמניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע. אבל בפתיתים ושלמים אף לדברי המהרש"ל אין צריך לעשות כן. **מג. כתב** הרא"ש (סי' כא), שנראה כמו שכתב רש"י שבוצע משניהם יחד, שהרי אמרו שבפסח מניח פרוסה בתוך שלמה ובוצע, ובפסח משמע שצריך לבצוע גם מהפרוסה שכן דרכו של עני לבצוע מפרוסה. **מד. כמו** שהובא לעיל, שסברתם, שזה טעם רב הונא שמברך על הפתיתים. ונראה שלכן עדיף לבצוע על הפתיתים שאם לא יבצע עליהם לא תהיה הנאתם קרובה, ומה ירויח במה שהניח הפרוסה בתוך השלימה. **מה. ומבואר** בתוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה שמניח) שבפסח פשוט היה לכל שצריך לבצוע גם מהפרוסה, שהרי דרכו של עני בפרוסה. **מו. וכן** כתבו הבעל המאור (ד"ה אבל) הרמב"ן (ד"ה ומה) והרא"ה (ד"ה אמר) והשיטה מקובצת (ד"ה הכל). ותלמידי רבינו יונה (ד"ה הכל) כתבו שבוצע על הפרוסה ולא כתבו על איזה פת מברך. **מז. וכתב** המרומי שדה (בתוס' ד"ה הכל) שבפיוט לשבת הגדול מוכח כמו שכתבו התוספות שיש בזה משום מצוות חבילות חבילות, שבפיוט מבואר שאין מברכים בורא פרי האדמה על המרור מפני שאין עושין מצוות חבילות חבילות, ומשמע שאף בברכת הנהנין שייך חבילות חבילות. ומה שהוכיחו התוספות שאין בברכת הנהנין משום מצוות חבילות חבילות מבורא פרי הגפן שמברכים בקידוש, יש לדחות שבקידוש מברך על הכוס רק בורא פרי הגפן, וברכת הקידוש אינה ברכה על היין אלא על היום, אלא שצריכה להאמר על הכוס, אבל במצה שתי הברכות הם על המצה שהרי מברך על אכילת מצה, וכן במרור שתי הברכות הם על המרור. **מח. כשיטת** הרא"ה והריטב"א שהובא לעיל. **מט. כדי** שיהיה לחם משנה להמוציא ופרוסה משום לחם עוני, מגן אברהם (סק"ב בשם ב"ח מהרש"ל של"ה). ועיין להלן שיש מחלוקת הראשונים אם צריך מלבד השלימה והפרוסה עוד שלימה.

יחד[נ], כזית מכל אחד[נא], ואם אינו יכול לאכול כשני זיתים יחד, יאכל של המוציא [מהשלימה] תחילה ואחר כך של אכילת מצה [מהפרוסה]. וטעם הדבר כתב **הביאור הלכה** (ד"ה ויברך), ומקורו מהטור, שכיון שיש סוברים שמברך המוציא על השלימה ועל אכילת מצה על הפרוסה, ויש סוברים להיפך, לכן לצאת ידי כל הדעות יברך על שניהם ויבצע ויאכל משניהם ביחד.

וכתב **המהרי"ל** (הלכות ההגדה סל"א), שיברך המוציא על שלשתם, ויניח לשלישית להישמט מתחת ידו, ויברך על אכילת מצה על השלימה והפרוסה[נב].

יש מפרשים שבפסח מניח שלימה בתוך הפרוסה היינו כשהביאו לו פתיתין ושלמים

שם. הראשונים[נג] הביאו בשם רב האי שמפרש דברי רב פפא שבפסח מניח שלימה בתוך פרוסה ובוצע, היינו אם הביאו לפניו פרוסה ושלימה, אבל אם יש לפניו רק שלימה בוצע מהשלימה לבד, ואף שאינו לחם עוני, שלחם עוני הוא רשות, כמו שאמרה הגמרא לעיל (לח.) שיוצאים ידי חובת מצה בכובא דארעא מפני שהוא לחם עוני, ואינו חובה לצאת ידי חובת מצה ב'כובא דארעא' אלא רשות, וכמו כן אין חובה לצאת חובת מצה בפרוסה, אלא רשות. **והרמב"ן** הביא עוד, שרב האי כתב, שמכל מקום המנהג להביא פרוסה ושלימה, ואינו יודע אם נהגו כן בדווקא. וכתב **הר"ן** שעכשיו נהגו הכל לברך על פרוסה, אלא שמקדים לפורסה קודם שאומר ההגדה שבשעה שמברך המוציא, כבר ימצא שהיא פרוסה, ומבואר בדבריו שמקדימים לפרוס לפני ההגדה מפני שחוששים לשיטת רב האי שאם הובא לפניו מצה שלימה אינו פורסה. וכן כתב **הריטב"א** בראש השנה (כט. ד"ה נעי). ומדברי **הרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ח ה"ו) משמע שחולק את השלימה לפני הברכה. **ורבינו מנוח** (שם) כתב, שמנהגנו שבוצעים אותה קודם שאומר ההגדה משום שאומרים הא לחמא עניא ודרך עני בפרוסה. וכתב, שאין למנהג זה טעם, כיון שרק בשעת המוציא צריכה להיות פרוסה, ועוד שגם אם היא שלימה נחשבת לחם עוני.

והרשב"א (ד"ה מניח) הביא, שיש שפירשו שהדין שצריך בפסח להניח פרוסה בתוך השלימה, מדובר כשהביאו לפניו פרוסה ושלימה, כמו למעלה, ואף אם בשאר ימות השנה נסבור שאין צריכים להניח הפרוסה בתוך השלימה, מכל מקום בפסח כולם סוברים שמניח הפרוסה בתוך השלימה, אבל אין צריכים לכתחילה להביא פרוסה ושלימה. ויש שפירשו שלא מדובר כשהביאו לפניו פרוסה ושלימה, אלא לכתחילה צריך שיהיה פרוסה ושלימה, וכן עמא דבר.

מה שאמרו פרוסה 'בתוך' השלימה היינו שמניחין אותה מעל השלימה

שם. הבית יוסף (או"ח סי' תעה ס"א ד"ה ומה שכתב שיש) הביא משו"ת **הרשב"א**[נד], שמניח הפרוסה מעל השלימה ואין צריך שלש מצות, ואף על פי שאמרו מניח פרוסה 'בתוך' שלימה, [ועל פי זה היה מקום לפרש שצריך שלש מצות, כדי שהפרוסה תהיה באמצע, אין זה כך] ובמה שהפרוסה על השלימה נחשב שהיא בתוך השלימה[נה]. אבל **הטור** כתב, שהשלימה למעלה והפרוסה תחתיה. **ובהלכות סדר ההגדה להריטב"א** (ד"ה ונחלקו) כתב שהראשונים נחלקו בזה שיש אומרים שהפרוסה למעלה שאם לא כן היאך שייך פרוסה בתוך שלימה, כיון שאינן אלא פרוסה ושלימה, ועוד, שכיון שמברך על הפרוסה צריך שתהיה למעלה[נו], ויש אומרים שמניח השלימה למעלה שכיון שבאה לשם הידור, ראויה להיות למעלה, שכל שלם למעלה, ומסיים שאין הכרח במחלוקת זה והחכם יבור לעצמו.

האם צריך שתי מצות שלימות מלבד הפרוסה

שם. שיטת **הרי"ף** בפסחים (קטז.) **והרמב"ם** (חמץ ומצה פ"ח ה"ו) שבליל הסדר די בשתי מצות, ואחד מהם בוצע לשתים, ומניח הפרוסה בתוך השלימה, ומברך על החצי ועל השלימה המוציא ועל אכילת מצה, וחציה השני מצניע לאפיקומן. שכמו שבשבת צריך לחם משנה גם ביום טוב צריך לחם משנה, מפני שלא ירד המן ביום טוב וירד מערב יום טוב שני עומרים, ומה שאמרה תורה 'לחם עוני' בא למעט חצי, שאחד מהשתי ככרות יהיה רק חצי כיכר, שכן דרכו של עני בפרוסה, ולכן יוצא ידי חובת לחם משנה בפרוסה וחצי.

אבל שיטת **רש"י** (שם קטז. ד"ה לקח) **ותוספות** בפסחים (שם ד"ה מה), שצריך שתי שלימות ללחם משנה מלבד הפרוסה. וכתבו התוספות, שמה שהביאו כאן בגמרא אחר המימרא של רב פפא את המימרא של רב חייא בר אבא שבשבת יבצע על שתי ככרות, ואף שאין עיקר מקומו כאן, אלא בשבת (קיז:), כדי ללמד, שבפסח, צריך שיהיו שתי מצות מלבד הפרוסה, שכמו שבכל שבת ויום טוב צריך שתי ככרות שלימות לברכת המוציא, הוא הדין בפסח צריך שתי מצות שלימות לברכת המוציא, מלבד הפרוסה, שנצרכת משום לחם עוני.

והרא"ש (שם סי' ל) **והמרדכי** (שם בסוף המסכת סדר של פסח) כתבו שיש מביאים ראיה לשיטת הרי"ף מלשון המשנה (שם קיד.) הביאו לפניו מצה, שמשמע שהיה רק מצה אחת. והמרדכי דחה הראיה שבזמנם היו עושים הסדר לאחר הסעודה, ובירכו כבר המוציא בסעודה, ולכן אמרו שמביאים מצה אחת, אבל בזמנינו שמברכים המוציא בסדר צריכים שתי שלימות[נז]. והרא"ש והמרדכי דחו דברי הרי"ף, שאין סיבה שפסח יהיה שונה מכל הימים טובים ולא יצטרכו בו לחם משנה, שמה שאמרו 'לחם עוני' הוא רק על מה שיוצא בו חובת מצה, אבל מלבד המצה שיוצא בה חובת מצה, צריך שתי מצות שלימות. וכן מוכח, שהרי אם אין לו רק כזית לחם עוני שאוכלה באחרונה, ומברך המוציא על מצה עשירה פשיטא שצריך שתי ככרות שלימות, וכמו כן כשמברך על לחם עוני גם צריך שתי ככרות מלבד הפרוסה.

וההגהות מיימוניות (חמץ ומצה פ"ח הגהה ו) כתב, שהטעם שמביאים שלש מצות הוא זכר ללחמי תודה, שהיוצא מבית האסורים צריך להביא תודה, ובלחמי תודה היה שלש סוגי מצה [מלבד הלחם חמץ], והיו מפרישים אחד מכל מין ונותנין לכהן, וכנגדם עושים שלש מצות. וכעין זה כתבו **הסמ"ג** (עשין מא ד"ה ומביאין) **והמרדכי** (שם).

והמאירי (ד"ה נד"א) כתב, שמה שנהגו בשלש מצות, משום פסח שחל בשבת. שצריך שתי מצות שלימות מלבד הפרוסה, ותיקנוה גם בפסח שחל בחול, משום פסח שחל בשבת. והביא שיש מפרשים שגם בחול צריך מעיקר התקנה לברך על שלש מצות, משום שללחם משנה צריך שתי שלימות, וצריך גם פרוסה מפני שדרכו של עני בפרוסה ולכן צריך שלש מצות.

והטור (או"ח סוף סי' תעה) הביא, שבחילוף מנהגים כתוב, שאנשי בבל נוהגים שאם חל ליל הסדר בשבת, מניח הפרוסה בתוך שתי השלימות ובוצע, ואם חל ליל הסדר בחול, מביא פרוסה ושלימה ומברך עליה שתי ברכות, ואנשי ארץ ישראל בין בחול ובין בשבת מניחים פרוסה על השלימה ומברך על השלימה שתי ברכות.

מה השייכות של דברי רבי אבא לדין של פרוסה ושלימה

א"ר אבא ובשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות[נח]. לכאורה צריך ביאור מדוע הביאו דברי רבי אבא אחר הדין של פרוסה ושלימה, ומה השייכות של דברי רבי אבא, למה שאמרה הגמרא קודם, ולעיל הובאו דברי התוספות

נ. **הטעם** שלכתחילה צריך לאכול משתיהן ביחד, כתב הב"ח (ס"ג) שאם יאכל של המוציא תחילה, דהיינו השלימה, כבר יצא בו ידי חובת מצה, ונמצא שיצא ידי מצה ממצה שלימה, ולכתחילה צריך שיהיה מפרוסה, כמו שדרכו של עני, ומבאר השער הציון (אות ו), שאינו יכול להקדים לאכול הפרוסה, שאין מעבירים על המצוות, והשלימה מונח למעלה, ואם יאכל את הפרוסה נמצא שהעביר על המצוות. והחק יעקב (סי' תעה סק"ה) כתב, מפני שאם יאכל תחילה כזית ממה שבירך המוציא, דהיינו מהשלימה, יהיה הפסק בין ברכת אכילת מצה, למה שאוכל מהפרוסה, ואם יאכל תחילה הכזית מהפרוסה, יהיה הפסק בין ברכת המוציא למה שיאכל אחר כך מהשלימה, ולכן אוכלם ביחד. נא. **ולכאורה** בשלמא מהפרוסה צריך כזית כי יוצא בה חובת מצה, אבל מדוע צריך כזית מהשלימה, והלא השלימה באה לברכת המוציא, וברכת המוציא מברכים אף על פחות מכזית, וכתב הב"ח (ס"ג) שאף שאין צריך כזית להמוציא, מכל מקום אם יש לו כזית לכתחילה צריך כזית שלם להמוציא. ובפרי חדש (ד"ה ומ"ש כזית) הוכיח שלא כדברי הב"ח, וכתב, שהטעם שצריך כזית מכל אחד, מפני שמהפרוסה ודאי צריך כזית, משום שמברכים עליה 'על אכילת מצה', ואין אכילה פחותה מכזית, ומהשלימה גם צריך כזית, מפני שיש פוסקים שברכת 'המוציא' מברך על הפרוסה, ו'על אכילת מצה' מברך על השלימה, ולדבריהם צריך כזית מן השלימה, לכן צריך כזית מכל אחד. [וכתב, שלשיטת השלחן ערוך יש ליישב כן, אבל לשיטת הרא"ש שלא הביא שתי שיטות בזה אין לתרץ כן]. ועיין עוד בט"ז (סק"ג) ובמגן אברהם (סק"ד) מה שכתבו בזה. ובביאור הלכה (ד"ה כזית) הקשה על עיקר הדין שצריך שני כזיתים בליל הסדר שלא מצאנו בשום מקום שצריך שני כזיתים בליל הסדר, וכל הפוסקים לא הזכירו דבר זה זולת הרא"ש והמרדכי. ומה שהצריכו הפוסקים שלש מצות הוא רק ללחם משנה, ואף שמברך המוציא על אחד, ועל אכילת מצה על אחר, הוא רק שלא יהיה חבילות חבילות, אבל שתי המצות בשניהם יכול לקיים ברכת המוציא ומצוות מצה, ומעיקר הדין יכול לאכול איזה שירצה, רק כיון שהיתה לו כוונה לברך על כל מצה ברכה אחרת, טוב שיטעום משתיהן, אבל מדוע צריך כזית מכל אחד. נב. **וכעין** זה כתב האגור (הלכות ליל פסח תתמ) שאחר ברכת המוציא יניח המצה השלישית ויברך על אכילת מצה רק על השלימה והפרוסה. והרדב"ז (שו"ת ח"א סי' תפא) הקשה עליו, מדוע צריך להניח השלישית, אם משום שצריך פרוסה לאכילת מצה ולכן מניח השלימה מידו, והלא נשאר בידו שלימה אחת, ומה לי שתי שלימות, ועוד, שהוא הפסק בין ברכת המוציא לאכילת המצה, ולכן מסיים שטוב שיברך על כל המצות גם על אכילת מצה. [ואפשר לתרץ קושיית הרדב"ז מדוע מניחים המצה השלישית, שלהלן הובא בשם הגר"א שהקשה שאם מביאים לפניו שתי מצות ועוד פרוסה אין זה 'לחם עוני', שמביאים לפניו יותר ממה שרגילים להביא בשאר ימים טובים שרגילים להביא רק שני לחמים, ואפשר לומר שלכן מניחים המצה השלישית בשעת ברכת על אכילת מצה, כדי שבשעת הברכה על המצה יהיה לו רק מצה וחצי שהוא פחות משאר ימים טובים]. ובמשנה ברורה (סק"ב) פסק כדברי המהרי"ל. נג. **רמב"ן** (ד"ה אלא), רא"ה (ד"ה מאי), שיטה מקובצת (ד"ה הכל), ר"ן (פסחים קטז. ד"ה מיהו). נד. **אינו** בשו"ת הרשב"א שלפנינו, ובהגהות והערות לטור הביא שנמצא בסדר פסח הקצר שנעתק מכתב יד בתשובות וחידושי הרשב"א (עמ' רמב). נה. **אפשר** שלשיטת הרשב"א צריך שלא תבלוט הפרוסה חוץ לשלימה. ושיטת הרשב"א כשיטת הרי"ף (הובאו דבריו בסמוך) שאין צריך שלש מצות אבל לשיטת תוספות שצריך שלש מצות יתבאר בפשיטות מה שאמרו מניח פרוסה בתוך שלימה שנותן הפרוסה בתוך שתי השלימות. נו. **שסובר** שמברכים הכל על הפרוסה. נז. **ובביאור** הגר"א (או"ח סי' תעג אות יא) הוכיח כשיטת הרי"ף שאם מביאים גם שתי מצות מלבד הפרוסה אין זה לחם עוני, שמביאים לפניו יותר ממה שרגילים להביא בשאר שבתות וימים טובים. נח. **לעיל** (כ: בענין האם ההיקש ש'כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה' וכו') הובאו דברי הראשונים האם נשים חייבות בלחם משנה.

בפסחים, המבארים שלכן הביאה הגמרא דברי רבי אבא לומר שמה שאמרו שבפסח מניח פרוסה לתוך שלימה ובוצע היינו מלבד עוד מצה שצריך ללחם משנה, ולפי השיטות שאין צריך שתי שלימות מלבד הפרוסה, מבאר **האור לו מציון** (נר מלוה ר״ז) שהגמרא הביאה דברי רבי אבא לומר שבפסח אין צריך שתי שלימות שהלחם עוני גורע חצי, ודי בפרוסה ושלימה, אבל בשבת צריך שתי שלימות.

מדוע לענין לחם משנה לומדים יום טוב משבת ולענין שלש סעודות אין לומדים שבת מיום טוב

שם. הרי״ף (שם) **והתוספות** (שם) **והרמב״ם** (ברכות פ״ז ה״ד) כתבו שאף בימים טובים חייב לבצוע על שתי ככרות. ומפרשים הרי״ף והתוספות, שגם בימים טובים לא היה יורד מן והיה יורד בערב יום טוב לחם משנה כמו בערב שבת, ולכן צריכים לחם משנה כמו בשבת[נט]. **ורבינו מנוח** (חמץ ומצה פ״ח ה״ו) הקשה, מדוע לענין לחם משנה דין יום טוב כמו שבת, ואילו לענין שלש סעודות אין יום טוב שוה לשבת, שביום טוב אין צריך לאכול שלש סעודות, והרי גם שלש סעודות וגם לחם משנה שניהם נלמדים מהמן (שבת קיז:). ותירץ, שבתחילת הפרשה כתוב (שמות טז כג) 'הוא אשר דבר ה' שבתון שבת קודש' ושבתון מרבה ימים טובים, כמו שמצאנו ביומא (עד.) שכל מקום שנאמר 'שבתון' היינו שביתה, ובביצה (טו:) למדו מפסוק זה ליום טוב, אבל לענין שלש סעודות שנלמד ממה שכתוב בפרשה שלש פעמים 'היום', ו'היום' נכתב רק לגבי שבת, שמה שכתוב שם (שם טז כד) 'ויניחו אתו' הפסיק בין שבתון להמשך הפרשה[ס].

הטעם שאין צריך לבצוע על שתי הככרות

אמר רב אשי חזינא ליה לרב כהנא דנקט תרתי ובצע חדא. גם בגמרא בשבת (קיז:) הובאה כל הסוגיא לענין לחם משנה בשבת, והובאו דברי רב אשי שאמר שראה שרב כהנא אחז שתי הלחמים בידו ובצע מאחד מהם, ופירש הטעם 'לקטו כתיב' ופירש **רש״י** (שם ד״ה לקטו) שלקטו משמע אחיזה, ולכן רק באחיזה צריך שיהיו שני לחמים אבל בבציעה לא מוזכר לחם משנה, ולפיכך אין צריך שני לחמים.

מחלוקת ראשונים בפירוש 'בצע אכולא שירותא'

ר' זירא הוה בצע אכולא שירותא. פירש **רש״י** (ד״ה אכולה), שהיה בוצע פרוסה גדולה שהיה בה די לכל הסעודה[סא]. והקשה **הרשב״א** (ד״ה רבי) שלפירוש רש״י היה צריך לומר 'בצע כולה שירותא' ועוד מדוע אמרה הגמרא ש'מחזי כרעבתנותא', אדרבה, לבצוע פרוסה גדולה, זה עין יפה, כמו שמבואר להלן (מו.) שבעל הבית בוצע, כדי שיבצע בעין יפה, דהיינו פרוסה גדולה, ועוד שהוא דבר הלמד מענינו, שרב אבא אמר שבשבת צריך לבצוע על שני ככרות, ועל זה הביאו שרבי זירא בצע אכולא שירותא. ומפרש הרשב״א שרבי זירא ורב כהנא חלוקים בדין, האם צריך לבצוע את כל הככרות, או שאוחז שני ככרות בידו, ובוצע רק מאחת מהם, ושיטת רב זירא שבוצע מכל הככרות שמונחים לפניו, וזה הפירוש בצע אכולה שירותא[סב]. והביא שכן פירש רב האי גאון, שכתב, שאם מברך על שתי הלחמים ובוצע אחד מהם כמו שעשה רב כהנא שפיר דמי, ואם בוצע את שניהם, ואפילו אם בוצע על כולא שירותא כמו שעשה רבי זירא שפיר דמי.

והקשה הצל״ח, לדברי הרשב״א מדוע אמרה הגמרא ש'כיון שכל יומא לא עביד הכי ורק בשבת עביד הכי לא מתחזי כרעבתנותא', איך רואים ממה שאינו עושה כך כל יום שאינו עושה כן מחמת רעבתנותא, אטו כל יום היו מביאים לפניו שתי ככרות, ומה שלא עשה כן מפני שלא היה לפניו כל יום כמה ככרות ושמא אם היה לפניו כל יום כמה ככרות היה עושה כן בכל יום. אבל לפירוש רש״י מיושב שכל יום היה בוצע פרוסות קטנות ולא היה בוצע על כל מה שיצטרך באותו סעודה ורק בשבת היה בוצע על כל מה שיצטרך באותו סעודה ולכן לא מתחזי כרעבתנותא.

האם 'ריפתא דעירובא' זה עירובי חצירות או עירובי תבשילין או עירובי תחומין

רב אמי ורב אסי כי הוה מתרמי להו ריפתא דערובא מברכין עליה המוציא לחם מן הארץ וכו'. רש״י (ד״ה ריפתא) פירש, ש'ריפתא דערובא' היינו פת שעירבו בו עירובי חצירות מאתמול. וכוונתו, משום שבשבת עצמו לא היו מברכים על זה, שאם אוכלים הפת לא יוכלו לטלטל בחצר, אלא למחרת השבת היו מברכים על הפת שעירבו מאתמול[סג], וכן פירש **הרא״ה** (ד״ה רב) שאם כוונת הגמרא לעירובי חצירות מדובר לאחר השבת, ואם מדובר בפת של עירובי תחומין אפשר אפילו באמצע השבת[סד]. אבל **המאירי** (ד״ה מגדולי) כתב, שאם אין מפרשים שהיו מברכים על מה שאתמול עירבו בו, אלא שבעצם יום השבת בצעו על זה, צריך לפרש שעירבו בו עירובי תבשילין, שאין לומר שהיה עירובי חצירות [כמו שנתבאר בשיטת רש״י שאם יאכלוהו בשבת לא יוכלו לטלטל בחצר], וכן אין לומר שהיה פת של עירובי תחומין, מפני שצריך להיות שם לכתחילה כל השבת.

וכתב עוד המאירי, שיש שלמדו ממה שמצאנו שעדיף לעשות מצוה במה שנעשה בו מצוה אחרת, שאת אגד ההדס שבלולב, מיחדים אותו לברך 'בורא מיני בשמים' במוצאי שבת. ושיירי הפתילות של שבת, מדליקין אותן במוצאי שבת לברך עליהם בורא מאורי האש.

האם להקדים לחם שעשו בו מצוה לשלם ולנקי ולגדול

שם. הראש יוסף (ד״ה רב) כתב, שאם הלחם שעשו בו המצוה אינו שלם, ויש לפניו שלם צריך לברך על השלם, ונוטה לומר שהוא הדין אם השני נקי יברך עליו ולא על מה שעשו בו מצוה, אולם מסתפק אם השני גדול יותר שאין מוזכר מפורש בגמרא שצריך להקדים הגדול, האם יברכו על הגדול או על מה שעשו בו מצוה.

מ.

ביאור גירסת הרי״ף 'טול כרוך'

אמר רב טול ברוך טול ברוך אינו צריך לברך[א]. כך היא הגירסא שלנו, וכך היא גירסת **רש״י** (ד״ה טול). אבל **הרי״ף** גורס 'טול כרוך'. ומפרש **המעדני יום טוב** (סי' כב אות ה), שכוונת לשון 'כריכה' הוא שכורכים הפת עם דבר אחר, לפי שלא היו רגילים לאכול הפת בפני עצמה, אלא עם מלח או ליפתן. **והב״ח** (או״ח סי' קסז ס״ח ד״ה כתב) מפרש שכרוך הוא כמו כרוכו ריפתא, דהיינו שיתנו לו לאכול[ג].

מדוע כפל רב 'טול ברוך' והאם הפסק בדיבור תיבה אחת שאינו מצרכי הסעודה נחשב הפסק

שם. העטרת ראש (עטרת תפארת ד״ה רב) **והפאת השלחן** (סי' ג בית ישראל לח) כתבו, שלכן נקטה הגמרא ארבע תיבות 'טול ברוך טול ברוך' משום שרק ארבע תיבות נחשבים הפסק כשאינם צורך סעודה, שארבע תיבות הם כדי דיבור של שאילת תלמיד לרב 'שלום עליך רבי ומורי' ולכן נקטה הגמרא ארבע תיבות, להשמיע שאף שבמקום שאין הדיבור מצרכי הסעודה נחשבים ארבע תיבות הפסק, מכל מקום כאן שהארבע תיבות הם צורך הסעודה אינם נחשבים הפסק. ומכאן הוכיח הפאת השלחן שאם הפסיק בפחות מארבע תיבות, אף שאינו מצרכי סעודה אינו נחשב הפסק, ולא כמו שכתב **התבואות שור** (יו״ד סי' יט ס״ק יג) שתיבה אחת נחשבת הפסק אם אינה לצורך הסעודה.

נט. אבל תוספות בעירובין (לח: ד״ה ולאין) הביא שיש מדרשים חלוקים אם ירד ביום טוב מן. **ס. והטור** (או״ח תחילת סי' תקכט) כתב ששיטת הרמב״ם (שבת פ״ל ה״ט) שגם ביום טוב צריך לאכול שלש סעודות וכתב על זה הבית יוסף (ס״א ד״ה ו״א) שאינו מוכח מדברי הרמב״ם. **סא. ובשבת** (קיז: ד״ה בלע) הוסיף רש״י 'ולכבוד שבת ונראה כמחבב סעודת שבת להתחזק ולאכול הרבה'. **סב. בשיטה** מקובצת (ד״ה סייג, ד״ה ר) פירש כפירוש הרשב״א, וכתב שמה שרבי אבא אמר שצריך לבצוע משני ככרות היינו לבצוע משניהם. ולפי זה יתכן ששלש שיטות בדבר, שרבי אבא סובר שבוצע על שתי ככרות, ולרב זירא בוצע על כל הככרות שמונחים לפניו, ולרב כהנא בוצע רק מאחת. אך יש לומר שמה שרבי אבא אמר שצריך לבצוע על שתי ככרות מדובר כשאין לפניו עוד ככרות, אבל אם יהיה לפניו עוד ככרות גם יסבור שבוצע מכולם. הקרבן נתנאל (שבת פט״ו סי' ה אות ר) הביא פירוש רש״י, וכתב שלדבריו אין חיבור בין ר' זירא, למימרא של רב כהנא, והביא פירוש הרשב״א וכתב על זה 'ושפתים ישק וכן נהג מהרש״ל וכן מנהגי'. אבל בדרישה (או״ח סי' רעד אות ג) כתב שהמהרש״ל היה נוהג לבצוע על שתי הככרות רק בסעודת שחרית שהיא הסעודה החשובה. **סג. ובשבת** (קיז: ד״ה כי) מפרש הלשון 'כי מיקלע' שהיינו כשהיה העירוב בביתם שפעמים היו מניחים העירוב בבית אחר. ובספר המכתם כתב, שרש״י לא היה יכול לפרש שמדובר בעירובי תבשילין מפני שלשיטתו אין מערבים בפת. (ביצה טז. ד״ה ופת). **סד. ומבואר** בדבריהם שהפת של עירובי החצירות צריכה להיות מונחת עד סוף השבת, אבל שיטת הרמב״ם (עירובין פ״א הכ״א) שצריך שעירובי החצירות יהיו כל בין השמשות. וכן פסק הרמ״א (או״ח סי' שלד ס״ג) שמותר לאוכלו משחשכה. **א. בהר** צבי (לו: בתוס' ד״ה כל) העיר על הלשון 'אין צריך לברך' שהרי הוא איסור לברך, וכמו שהעיר הגליון הש״ס לעיל (שם בדברי התוספות), ותירץ, שכאן שהנידון האם צריך לחזור ולברך שייך הלשון 'אינו צריך', שודאי אם אין צריך לברך ממילא יש בזה איסור ברכה לבטלה, אבל לעיל בדברי התוספות שודאי צריך לברך, והנידון האם יברך בורא מיני מזונות, בזה לא שייך לומר שאינו צריך לברך בורא מיני מזונות, ולכן הוקשה לו לרע״א הלשון 'אינו צריך'. **ב. רש״י** (ד״ה טול) פירש שהשיחה היא לצורך הברכה. וכתב הפני יהושע (ברש״י שם), שאף שהיה עדיף שיאכל מיד, ולא יתן לחבירו עד שיאכל הוא, ואם כן לכאורה אין זה צורך ברכה, אלא שמכל מקום נחשב צורך ברכה לגבי חבירו, ששמא ישכח ליתן לחבירו פרוסת המוציא, ויהיה הפסק ויצטרך חבירו לחזור ולברך שנית וכיון שחבירו יוצא בברכתו נחשב ההפסק צורך ברכה. וכתב עוד על מה שכתבו התוספות (ד״ה הבא) לענין שחיטה שאם אומר העוד יותר בהמות לשחוט לא הוי הפסק, שנראה מלשונם, שגם שם הטעם כדי שלא יפסיק הרבה בין שחיטה לשחיטה ויצטרך לברך שנית, ולכן ההפסק הוא צורך הברכה עצמה. **ג. ומבאר**, שלפי גירסא זו אפילו אם אין ההפסק על פרוסת המוציא, אינו הפסק, שכל שהוא צורך אכילה אינו הפסק, ומבאר בזה שיטת הרמב״ם (הובא להלן) שאף אם אין ההפסק לצורך פרוסת המוציא אינו הפסק, כל שהוא צורך אכילה. וכן כתב הראש יוסף (ד״ה אמר) שהחילוק בין שתי הגרסאות בגמרא הוא, האם רק מה שלצורך פרוסת המוציא אינו הפסק, או כל מה שהוא לצורך אכילה אינו הפסק.

ובברכת ראש (ד"ה אמר) דחה ראיית הפאת השלחן, שיש לומר שהגמרא נקטה ארבע תיבות, כי בלא זה היה מקום לומר שארבע תיבות שהם כדי דיבור, אף אם הם מצרכי הסעודה יחשבים הפסק, ולכן נקטה הגמרא ארבע תיבות להשמיע שאף שהם כדי דיבור כל שהם לצרכי הסעודה אינם הפסק, אבל כשאין ההפסק לצורך הסעודה יש לומר שאפילו תיבה אחת נחשבת הפסק[ד].

ביאור אחר מדוע כפל רב 'טול ברוך' והאם הפסק בשתיקה נחשב הפסק

והבית הלוי (ח"א סי' מ בהגה) גם מדקדק מדוע כפל רב דבריו 'טול ברוך טול ברוך', וכן בהמשך דברי הגמרא 'גביל לתורי גביל לתורי' נכפלו הדברים. וכתב, שהגמרא משמיעה חידוש, שאם הפסיק בשתיקה שיעור ארבע תיבות אינו נחשב הפסק, שאם הפסק בשתיקה כדי שיעור ארבע תיבות נחשב הפסק, מדוע אם שח לצורך הברכה ארבע תיבות לא נחשב הפסק, והלא אפילו אם היה מפסיק בשתיקה היה נחשב הפסק, ומוכח שאם היה מפסיק בשתיקה שיעור ארבע תיבות לא היה נחשב הפסק.

והביא דברי השבלי הלקט (סי' קסו, הובא בבית יוסף או"ח סי' רו ס"ו ד"ה וזה לשון) שאם הפסיק בשתיקה בין ברכה לטעימה, או בין ברכת המצוות למצוה צריך לחזור ולברך, ומסתבר ששיעור ההפסק הוא כדי שאילת תלמיד לרב 'שלום עליך רבי ומורי'[ה]. **והמגן אברהם** (סי' רו סק"ד) כתב, ששיעור שאילת תלמיד לרב הוא שלש תיבות 'שלום עליך רבי'. וכתב המגן אברהם, **שהבית יוסף** (סי' קמ ס"ג) הביא **מהאבודרהם** שחולק וסובר ששתיקה אינה חשובה הפסק. ומבאר הבית הלוי שאם נסבור ששיעור שאילת תלמיד לרב הוא שלש תיבות, תהיה הוכחה מהגמרא כדברי האבודרהם שהפסק בשתיקה לא נחשב הפסק, שאם נחשב הפסק מדוע אם שח ארבע תיבות לצורך הסעודה לא נחשב הפסק וכי גרע מאילו היה שותק שיעור ארבע תיבות. ומה שכתב השבלי הלקט שהפסק בשתיקה נחשב הפסק, הוא מפני שסובר ששיעור כדי שאילת תלמיד לרב הוא ארבע תיבות, ולכן עד ארבע תיבות לצורך אכילה אינו נחשב הפסק[ו], אבל אם היה שח יותר מארבע תיבות אף שהם לצורך הסעודה היה נחשב הפסק, הואיל ולא גרע מאילו הפסיק בשתיקה[ז].

ומבואר שיש מחלוקת **ראשונים** אם הפסק בשתיקה נחשב הפסק, וכתב **המשנה ברורה** (סי' רו ס"ק יב, שעה"צ ס"ק יג) שבדיעבד אם הפסיק בשתיקה, אינו צריך לחזור ולברך, שספק ברכות להקל.

אמנם בהגהות רע"א לשולחן ערוך (על דברי המגן אברהם) הביא **מתשובות פרח שושן** (כת"י) שאין מחלוקת בין השבלי הלקט לאבודרהם, שהאבודרהם דיבר כשהפסיקו בשתיקה בקריאת התורה, ושם מדובר כשההפסק היה לצורך הקריאה, ובזה כולם מודים שאינו נחשב הפסק, והשבלי הלקט דיבר כשההפסק אינו לצורך.

הטעם שבשמע תשע תקיעות ושח בינתיים אינו צריך לחזור ולברך

הבא מלח הבא לפתן צריך לברך. התוספות (ד"ה הבא) מבארים שצריך לחזור ולברך משום שהוא היסח הדעת בין הברכה לאכילה. וכתב **המאירי** (ד"ה כיון), שאף שמבואר בראש השנה (לד:) שאם שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום יצא, ומדובר אף אם סח בינתיים, שאין נראה שהגמרא דיברה ממי שלא סח כלל במשך התשע שעות, שלא ניתנה תורה למלאכי השרת, ואף על פי כן אינו צריך לחזור ולברך, משום שבראש השנה כבר התחיל במצוה בתקיעה הראשונה ששמע מיד לאחר הברכה, וחלה הברכה על תחילת המצוה, ואף שהמצוה נמשכת זמן רב וסח בינתיים אינו צריך לחזור ולברך, מה שאין כן אם מיד לאחר הברכה סח, לפני שהתחיל במצוה, צריך לחזור ולברך[ח].

גם בשחיטה אסור להפסיק בין הדיבור לברכה ומה הדין בהפסיק בין שחיטה לשחיטה

שם. וכתבו התוספות (ד"ה הבא), שגם בשחיטה הדין כן, שאסור להפסיק בדיבור בין הברכה לשחיטה, ואם הפסיק צריך לחזור ולברך, אבל אם הפסיק בענין השחיטה, כמו העוד יותר בהמות ותרנגולים לשחוט או שיאמר אחוז היטב שלא ישמט לך שלא תפסל השחיטה אין זו הפסקה. וכתב **האמרי נועם** (בתוס' ד"ה הביאו), שמדברי התוספות משמע שאפילו אם אחר שהתחיל לשחוט הפסיק בין שחיטה לשחיטה, צריך לחזור ולברך על השחיטה השנית, ואף שכבר התקיימה הברכה על השחיטה הראשונה, שהרי תוספות כתבו ששואל העוד יותר בהמות ותרנגולים לשחוט, שנראה שהוא אחר שכבר שחט, ומשמע שאם הפסיק בין שחיטה לשחיטה בדבר שאינו צורך השחיטה נחשב הפסק. **ובשולחן ערוך** (יו"ד סי' יט ס"ה) הביא בזה מחלוקת שיש אומרים שצריך לחזור ולברך[ט], ויש אומרים שאינו צריך לחזור ולברך[י].

אבל הביאור מרדכי (אות נ) כתב, שממה שהתוספות הביאו דין זה על הבא מלח שהוא הפסק בין הברכה לטעימה, משמע שגם בשחיטה מדובר בין ברכה לשחיטה, ואף שאינו צורך הברכה לדעת האם יש עוד בהמות לשחוט אחר כך, צריך לדחוק שנחשב צורך ברכה מפני שרק אם יודע בשעת הברכה שיש לו עוד לשחוט, דעתו בשעת הברכה על שאר הבהמות, אבל אם לא היה דעתו בשעת הברכה, היה צריך לחזור ולברך, שהוא כמו שהביאו לפניו לאכול ממין אחר לאחר שכבר גמר לאכול, ורק אם הביאו לפניו הבהמות בעודן חיים נחשב שיש לפניו מאותו המין ואינו צריך לחזור ולברך, כמו שמבואר **במגן אברהם** לענין ברכת הנהנין (סי' רו סק"ז) שאם יש לפניו מאותו המין אינו צריך לחזור ולברך. וכתב, שלהלכה צריך לפסוק כמו משמעות דברי **הרא"ש** (סי' כב) שנקט דין זה בהפסיק בין שחיטה לשחיטה, ולכן אינו נחשב הפסק, אבל בין ברכה לשחיטה נחשב הפסק.

מה הדין אם סחו המסובים אחר שטעם המברך

שם. הבית יוסף (או"ח סי' קסז ס"ו-ז ד"ה כתב הרוקח) הביא בשם **הרוקח**, שמה שמבואר שאם הפסיק בדברים שאינם מצורך הסעודה בין הברכה לאכילה צריך לחזור ולברך, נאמר דווקא כשסח המברך, אבל אם סחו המסובים שיוצאים מברכת המברך, אחר שאכל המברך לפני שטעמו המסובים, אינם צריכים לחזור ולברך, שכבר יצאו ידי חובת הברכה במה שטעם המברך. והבית יוסף חולק וסובר שאף אם סחו המסובים לפני שאכלו צריכים לחזור ולברך, מפני שאם אחד מברך ומוציא את כולם מדין שומע כעונה, נחשב כאילו כל אחד בירך בפני עצמו, ואם מפסיק בין עניית אמן לבין האכילה, הרי הוא כסח בין ברכה לאכילה שצריך לחזור ולברך[יא].

וכתב הב"ח (שם ס"ח ד"ה ויאכל), שמדברי **רש"י** (ד"ה טול) יש לדייק כדברי הרוקח, שכתב, שהבוצע סח לפני שטעם מהפרוסה, ומשמע מדבריו שאחר שטעם הבוצע מהפרוסה שוב אינו הפסק אם אינו מצורך הסעודה, ואף שהמסובים לא טעמו עדיין אינו הפסק בשבילם ואף אם הם סחו אינו הפסק.

והרמ"א (שם ס"ו) פסק כשיטת הרוקח[יב]. **ובמשנה ברורה** (שם ס"ק מג) כתב, שכמעט כל **האחרונים** הסכימו עם דעת הבית יוסף[יג]. ובביאור הלכה (ד"ה אבל) כתב, שמקורו של הרמ"א מדברי **הרוקח והאור זרוע** (ח"א סי' קמד), אמנם מתחילת דברי האור זרוע משמע שכוונתו שהמברך צריך לטעום דווקא מפרוסת המוציא, שאם לא יטעם מפרוסת המוציא דווקא תתבטל הברכה וממילא לא יצאו גם השומעים, אבל אם המברך טעם מפרוסת המוציא, והמסובים טעמו כל אחד מככרו ולא מפרוסת המוציא יצאו ידי חובת הברכה, כיון שהמברך טעם מפרוסת המוציא, אבל אם סחו לפני שטעמו מככרם, צריכים לחזור ולברך. וכתב עוד, שיש לומר שגם כוונת הרוקח כדברי האור זרוע.

אמנם בריטב"א (הל' ברכות פ"ג הי"ח) כתב מפורש, שאם בירך אחד והוציא את כולם, וטעם, אפילו אם האחרים הפסיקו בדיבור יצאו ידי חובתם, ומבואר שם הטעם שכיון שנצטרפו כולם, והוא טעם הרי זה כאילו טעמו כולם.

האם בגמרא מדובר כשהפת ראויה לאכילה בלי מלח וליפתן

ורבי יוחנן אמר אפילו הביאו מלח הביאו לפתן נמי אין צריך לברך.

רש"י (ד"ה הביאו) מפרש, שהטעם ש'הביאו מלח הביאו לפתן' אינו נחשב הפסק, משום שהמלח והליפתן הם צורך הברכה, כדי שתהא פרוסה של ברכה נאכלת בטעם. ומשמע מדבריו שהפת ראויה לאכילה קצת אף בלי מלח, אלא מחמת חשיבות הברכה עדיף שהפת תהיה מוטעמת במלח או לפתן. **אבל ברא"ה** (ד"ה אמר רבה) **ובשיטה מקובצת** (ד"ה אין) מבואר שאין הפת ראויה לאכילה בלי מלח וליפתן, שמפרשים שהטעם שאין הבוצע רשאי לבצוע עד שיביאו מלח או

ד. **והמשנה ברורה** (סי' קסו ס"ק לו, סי' רו ס"ק יב) פסק שאפילו תיבה אחת נחשבת הפסק. ה. **הכנסת הגדולה** מחק תיבת 'ומורי'. ע"ש. ו. **וכמו** שכתבו התוספות בנזיר (כ: ד"ה אמר ליה) שמיד אחר שיעור כדי דיבור לא נחשב הפסק. ז. **ובספר** טל תורה (אריך, ד"ה טול) כתב, שלכאורה נקטה הגמרא שתי פעמים להשמיע שאפילו שכפל שתי פעמים אותו דבר אינו הפסק, אמנם העיר על זה, שבשלחן ערוך לא הזכירו כלל חידוש זה. ח. **ובשולחן** ערוך (או"ח סי' תקצב ס"ג) פסק שלכתחילה לא ישיח לא התוקע ולא הציבור בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, ואם שח לא הוי הפסק ואין צריך לחזור ולברך [כמו שכתב המאירי שאחר תחילת המצוה אין נחשב להפסק]. ומבאר המשנה ברורה (שם ס"ק יג) שאינו דומה לסח בין תפילין של יד לתפילין של ראש שצריך לחזור ולברך, משום שתפילין של יד ושל ראש הם שתי מצוות נפרדות, ולכן אם שח ביניהם צריך לחזור ולברך, אבל בתקיעות שכל התקיעות הן מצוה אחת, וכבר התחיל המצוה, אף אם שח באמצע אין צריך לחזור ולברך. ט. **ואינו** דומה למבואר לעיל בתשע תקיעות ששם כל התקיעות הן מצוה אחת, כמו שכתב הרא"ש בחולין (פ"ו סי' ו) שכיון שאינו חייב לשחוט עוד אחד, יש כאן גמר מצוה, משא"כ בתקיעת שופר כיון שמוכרח לגמור, אם סח באמצע לא הוי גמר מצוה, וא"צ לחזור ולברך. י. **ואינו** דומה להפסיק בין תפילין של יד לתפילין של ראש שהן שתי מצוות נפרדות, אבל שתי שחיטות אף שכל שחיטה היא מצוה בפני עצמה, מכל מקום יש כאן מצוה אחת אלא שמקיימה שתי פעמים. יא. **והרוקח** הוכיח דינו מעירובין (מ:) שמבואר שם שיכולים לקדש ולא לשתות מהכוס, אלא לתת לקטן לשתות מהכוס, ומשמע שברכת בורא פרי הגפן מתקיימת במה ששותה הקטן, וכן כאן מתקיימת ברכת המוציא במה שטעם המברך, ואף שהשומעים הפסיקו בין הברכה לטעימתם, שכבר נתקיימה הברכה. והבית יוסף דחה ראייתו, שבעירובין המברך בירך על דעת להוציא הקטן, והקטן לא הפסיק, ולכן אינה ברכה לבטלה, אבל כאן כל אחד מחויב לברך בפני עצמו אלא שמה שבירך המברך נחשב כאילו הוא בירך מדין שומע כעונה ואם הפסיק בין הברכה לטעימה הרי זה כמי שהפסיק בין ברכתו לאכילה. יב. **ועיין** בדרכי משה (אות ו) שהוכיח כשיטת הרוקח. יג. **וביניהם** הפרי חדש (שם) והמגן אברהם (ס"ק יט), והפרי חדש הוכיח ממה שמבואר בסוגיין שאין המברך רשאי לבצוע עד שיביאו מלח לפני המסובים, משמע שגם המסובים אסור להם להפסיק בין הברכה לטעימתם. אמנם המגן אברהם כתב, שיש לומר שלכתחילה אסור להם להפסיק, ולכן לא יברך עד שיביאו מלח לפני המסובים, אבל בדיעבד שהפסיקו אינם צריכים לחזור ולברך.

לפתן לפני כל אחד ואחד, לפי שאין הפת ראויה לאכילה בלי מלח או לפתן, וכל שאין הפת ראויה לאכילה אין לברך עליה.

האם חיוב הקדמת מאכל לבהמה הוא מהתורה

דאמר רב יהודה אמר רב אסור לו לאדם שיאכל קודם שיתן מאכל לבהמתו שנאמר ונתתי עשב בשדך לבהמתך והדר ואכלת ושבעת[יד]. הרמב"ם (עבדים פ"ט ה"ח) כתב, שחכמים הראשונים ממידת חסידותם היו מקדימים מאכל עבדם ובהמתם[טו]. ומבואר בדבריו שאינו איסור דאורייתא ורק ממידת חסידות אסור לאכול לפני שמאכיל לבהמתו.

וכן כתב **הביאור** הלכה (סי' קסז ס"ו ד"ה ומ"מ), שמדברי **האשכול** (הלכות נטילת ידים והלכות סעודה סי' יז) בשם ההלכות גדולות והכל בו (סי' כד) משמע שאין סוברים שהוא איסור דאורייתא, שכתבו שלכתחילה לא יפסיק בין הברכה לטעימה אף ב'גביל לתורי' ואם היו סוברים שהוא איסור מדאורייתא לאכול לפני בהמתו, ודאי שהיה צריך להפסיק בין ברכה לטעימה, ולא לעבור על איסור דאורייתא[טז]. **אבל בתשובת מהר"ם** (סימן שג) כתב, שהוא איסור דאורייתא לאכול לפני שמאכיל בהמתו[יז].

והדברות משה (גיטין סי' י ענף ג) חילק שאיסור 'אכילה' קודם הבהמה הוא מדאורייתא, ואיסור 'טעימה' קודם הבהמה אסור ממידת חסידות[יח].

הטעם שצריך להקדים ולהאכיל הבהמה לפני אכילת האדם

בבית דוד (סי' פ, הובא בנהר שלום סי' קסז סק"ה) כתב, שהטעם שצריך להקדים מאכל הבהמה הוא משום שמאכל הבהמה אינה צריכה הכנה מרובה, שבזמן מועט יכול להכינו, אבל סעודת האדם צריכה הכנה זמן רב[יט].

בשאילת יעב"ץ (סי' יז) כתב, שצריך להקדים מאכל הבהמה משום צער בעלי חיים וכדי לקנות מדת הרחמנות. ועל פי זה כתב שרק לבהמה צריך להקדים מזונותיה, אבל חיה שמזונותיה מצויים בכל מקום אינו צריך להקדים מזונותיה לפני האדם לפי שאין לה צער, ומסיים שמכל מקום טוב להאכילה לפני שאוכל[כ].

איסור טעימה קודם הבהמה

שם. הגירסא בגמרא שאסור לאדם ש'יאכל' קודם לבהמה, אבל בגיטין (סב.) הגירסא שאסור לו לאדם ש'**יטעום**' כלום לפני שנותן מאכל לבהמתו, ולפי הגירסא כאן משמע שרק אכילת סעודה אסורה לפני שמאכיל בהמתו, אבל הטעימה לפני שמאכיל בהמתו אינה אסורה, אבל לפי הגירסא בגיטין משמע שגם הטעימה אסורה. **והרי"ף** (שם) **והרא"ש** (פ"ו סי' כב) נקטו כגירסת הגמרא בגיטין שאסור לטעום[כא].

אמנם הט"ז (או"ח סי' קסז סק"ז) הוכיח מזה שהגמרא בברכות לא נקטה הלשון 'אסור לטעום', כמו שנוקטת בשבת (ט.) אסור לטעום קודם שיתפלל, שרק באכילת כל הסעודה קודם הבהמה יש איסור, אבל טעימה בעלמא מותר[כב]. וכתב להוכיח כן שהרי איסור אכילה לפני הבהמה נלמד מהפסוק 'ונתתי עשב בשדך לבהמתך' והדר 'ואכלת ושבעת' (דברים יא טו), והלשון 'ושבעת' בא להורות שהאיסור אכילה קודם הבהמה הוא רק בשיעור שיגיע לידי שביעה, והיינו באכילת כל הסעודה, אבל טעימה בעלמא מותר. **והאליהו רבה** (סק"ח) **והשולחן ערוך הרב** (ס"ט) גם כן פסקו שאין איסור לטעום לפני שמאכיל לבהמתו.

והנהר שלום (סק"ה) **והנשמת אדם** (כלל ה ס"ק יא) **מיישבים שתי הגירסאות**, שבאמת רק אכילה אסורה, וטעימה שאינה סעודה מותרת כמו שמבואר בסוגיין, אלא שאם בא לאכול סעודה לפני שהאכיל בהמתו, אסור לו אפילו לטעום טעימה בעלמא מהסעודה לפני שמאכיל לבהמתו, וזה כוונת הגמרא בגיטין שאסור לטעום לפני שמאכיל לבהמתו.

והדברות משה (גיטין סי' י ענף ג) מיישב שתי הגירסאות, שאיסור אכילה קודם הבהמה המובא בסוגייתנו הוא מדאורייתא, ועל כן הוא רק באכילה ממש, מה שאין כן בגמרא בגיטין שמדובר מצד מידת חסידות החומרא היא אף בטעימה.

האם בשתיה גם צריך להקדים הבהמה לאדם

שם. האחרונים דנים האם יש גם איסור לשתות קודם הבהמה וצריך להקדים את שתייתה[כג]. **המגן אברהם** (שם) הביא בשם **ספר חסידים** (סי' תקלא) שלענין שתיה אין צריך להקדים הבהמה[כד], וכמו שמצאנו ברבקה שאמרה לאליעזר שתה וגם לגמליך אשקה, והתורה כתבה כן כדי שנלמד מרבקה[כה]. ובספר חסידים הביא עוד ראיה ממה שאמר הקב"ה למשה 'והשקית את העדה ואת בעירם' (במדבר כ ח), ולא הקדים את הבהמות קודם לעדה[כו].

מדוע לענין שתיה האדם קודם לבהמה

נאמרו כמה טעמים **באחרונים** מדוע בשתיה האדם קודם לבהמה:

א. ביד אפרים (שם) ביאר טעם החילוק בין אכילה לשתיה, שדווקא באכילה שצריך למטר השמים להוציא התבואה והאוכל, ומובא במדרש (ב"ר לג א) שהגשם בא בזכות הבהמות, לכך צריך להקדים אותם לאדם, אבל שיהיה מים רבים על האדמה, לא מצאנו שהוא בזכות הבהמות, על כן אין צורך להקדימן.

ב. המלא העומר (חיי שרה דף ל) ביאר, לפי ששתיית אדם הוא מעט, ובהמה שותה הרבה והיא טירחה גדולה, על כן האדם קודם לה, אבל באכילה שאכילת אדם צריכה הכנה ותיקון גדול מה שאין כן בבהמה, הקדימו אכילת הבהמה.

ג. בהר צבי (שו"ת, ח"א סי' ל) ביאר, שצער של צמא קשה לאדם יותר מצער של אכילה ובזה אינו מחויב להקדים לבהמה.

ד. עוד ביאר, שבסעודה יש לחוש שימשך וישכח מהבהמה, על כן לא יתחיל לפני שיתן לה, אבל בשתיה אין לחשוש כל כך.

יד. **בחידושי** רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה שנאמר) מבאר הלימוד מהפסוק שכמו שמצאנו בפסוק שהקדוש ברוך הוא מכין קודם העשב לבהמה ואחר כך מבשלו לצורך האדם [נראה שכוונתו שכשגדלה התבואה בתחילה אינה ראויה למאכל אדם, וראויה רק למאכל בהמה, ורק אחר כך כשהתבואה גדלה כל צרכה בחדש האביב היא ראויה למאכל אדם], כמו כן האדם צריך להקדים ולהאכיל לבהמתו קודם לאכילתו. ולפי פירושו אינו ציווי של התורה שיתן קודם מאכל לבהמתו ואחר כך יאכל הוא אלא רק נלמד הדבר ממה שמצאנו שהקדוש ברוך הוא הקדים הבהמה לאדם, אבל להלן הובא מהמהר"ם מרוטנבורג שהוא איסור דאורייתא לאכול לפני בהמתו, ומשמע שמפרש שהפסוק הוא ציווי שרק אחר שהבהמה תאכל יאכל האדם. טו. **והכסף** משנה כתב, שהרמב"ם למד כן מהמבואר בגמרא (כתובות סא.) שהיו שני חסידים, ואחד היה מקדים לתת מהאוכל לשמש לפני שאכל הוא עצמו, ואחד לא היה מקדים, ואליהו הנביא היה מגיע אליו ולא לשני, והביא גם דברי הגמרא בגיטין (סב.) שאסור לטעום לפני שמאכיל בהמתו. והקשה הנשמת אדם (כלל ה ס"ק יא) על הרמב"ם, הלא מדברי הגמרא כאן מפורש שאיסור הוא ואילו מדברי הרמב"ם משמע שהוא רק מנהג החכמים. וכתב שאפשר שגירסת הרמב"ם 'לא יאכל לפני' וכו' ולא גרס שהוא איסור. ובמקור חיים (חוות יאיר סי' ג) כתב, שמה שאמרה הגמרא 'אסור' הכוונה למידת חסידות. ועיין עוד באבן האזל מה שכתב בזה, ושם מיישב גם מדוע לא הביא הרמב"ם את הפסוק שהגמרא הביאה, אלא הביא הפסוק (תהלים קכג ב) 'כעיני עבדים אל יד אדוניהם כעיני שפחה אל יד גבירתה'. טז. **וכתב** הבה"ל שמשמע מדבריהם שהדרשה שדורשת הגמרא מהפסוק הוא אסמכתא בעלמא. יז. **וכתב**, שלכן אם הפסיק בין ברכת המוציא לאכילה ליתן אוכל לבהמה אינו הפסק משום שהוא איסור דאורייתא, אבל אם היה איסור דרבנן היה נחשב הפסק. ולפי זה כתב, שמי שבירך המוציא ונזכר שלא הבדיל, יבדיל ויברך שנית המוציא משום שהוא איסור דרבנן, וחולק על פסק הריצב"א שאם שכח ולא הבדיל ובירך כבר המוציא מפסיק בין הברכה לטעימה ומבדיל. והביאו המגן אברהם (סי' רעא ס"ק יג). והדברות משה (גיטין סי' י ענף ג) הביא מדברי הרמב"ם (ברכות פ"א ה"ח) שאם הפסיק בין ברכה לאכילה ואמר תנו מאכל לבהמה לא הוי הפסק, ואפילו שהרמב"ם סובר שלהקדים אוכל הבהמה אינו איסור דאורייתא, ומוכח שסובר אפילו איסור דרבנן לא הוי הפסק ונחשב שהוא צורך האכילה. יח. **ראה** להלן בהערה מה שביאר בסתירת הגירסאות בגמרא, והנפקא מינה בזה. יט. **ומה** שמבואר בגיטין (סב.) שאסור אפילו לטעום לפני שמאכיל הבהמה אף שטעימה אינה צריכה הרבה הכנה, משום שחוששים שעל ידי הטעימה ימשך לאכילה מרובה. כ. **ולהלן** (בענין 'האם צריך להקדים שתיית הבהמה') יתבארו עוד טעמים להקדמת הבהמה. כא. **וכן** כתב הפרי מגדים (סי' קסז א"א ס"ק יח) בדעת המגן אברהם שהעתיק גירסת הגמרא בגיטין. וכן הכריע בשו"ת שבות יעקב (ח"ג סי' יג). כב. **ולכאורה** קשה על דבריו שבגמרא בגיטין מבואר 'שאסור לטעום', וכתב הבאר היטב (סי' קסז סק"ט) שמהר"ם חאגיז השיב בתשובה, שכלל גדול בש"ס שיש לסמוך יותר על מה שנאמר במקומו, וכיון שבגמרא ברכות ששם עיקר דיני אכילה וברכות, נאמר שאסור לאכול, יש לילך אחר גירסת הגמרא בברכות, ולא אחר גירסת הגמרא בגיטין שהדין מובא שם רק אגב גררא. ובשבות יעקב (שם) דחהו, שלא היה להט"ז להימנע מלהביא גירסת הגמרא בגיטין ולתרצו באופן זה, ונדחק שם. ובברכי יוסף (סק"ה) כתב, שאין זה שתי מימרות אלא שתי גירסאות, שאותה מימרא שנאמרה בגיטין היא עצמה נאמרה בברכות בגירסא אחרת, וגירסא אחת מוטעית, והגירסא שכאן היא העיקר. ומדייק כן מלשון הרמב"ם (הובא לעיל) שאמר שחכמים הראשונים הקדימו מזונות בהמתם קודם לסעודתם, ומשמע שהאיסור הוא רק בסעודה ולא בטעימה. אבל הקשה שהרי"ף והרא"ש הביאו הגירסא 'אסור לו לאדם שיטעום כלום'. כג. **וכתב** היד אפרים (בהגהות לשו"ע שם), שנפקא מינה לענין הפסק בדיבור לתת שתיה לבהמה בין ברכה לאכילה, שאם הבהמה קודמת לשתייתו, אם כן הוא מצורך השתיה ואין צריך לחזור ולברך, ואם האדם קודם לבהמה, אין זה מצורך השתיה, וצריך לחזור ולברך. וראה שם שמסתפק אם צריך להקדים שתיית הבהמה לאכילתו. ויש לעיין עוד האם מותר לאדם לשתות לפני שהאכיל בהמתו, ובשמן המאור (על דברי המגן אברהם ס"ק יח) הוכיח שצריך להקדים אכילת הבהמה לשתייתו, שהרי לכאורה קשה על מה שכתבו הפוסקים שבשתיה האדם קודם לבהמה, שהרי להלן (מט:) מבואר שלרבי מאיר 'ושבעת' זו שתיה, ואם כן היינו צריכים לומר שאף שתיית האדם תהיה רק לאחר שמשקה לבהמתו, כלשון הפסוק 'ונתתי עשב בשדך לבהמתך' והדר 'ואכלת ושבעת', ובהכרח שיש לחלק בין שתיית בהמתו לאכילת בהמתו, ששתיית האדם קודמת לשתיית בהמתו אך אינה קודמת לאכילת בהמתו. וראה עוד בהערה הבאה יישוב הכלי חמדה לקושיא זו. כד. **הקשה** הכלי חמדה (חיי שרה שם), שאם האיסור לאכול קודם הבהמה נלמד מהפסוק 'ונתתי עשב בשדך לבהמתך' ורק אחר כך 'ואכלת ושבעת', א"כ למאן דאמר ש'ושבעת' זו שתיה, יש להוכיח גם לאסור שתיית אדם קודם בהמה. וביותר קשה להמגן אברהם (סי' רעא ס"ק יג) בשם מהר"ם שסובר שהדרשה מפסוק זה הוא מדאורייתא ואינו אסמכתא בעלמא [ראה לעיל בענין זה], אם כן נדרוש כן אף לשתיה. ותירץ, שיש לחלק בין שתיה של צימאון ולא מכח אכילה, שבזה אין איסור לשתות קודם בהמה, לבין שתיה שלאחר אכילה, שבזה למאן דאמר 'ושבעת' זו שתיה, דהיינו שתיה שלאחר אכילה לשביעה, אמרה תורה להקדים הבהמה לאדם. וראה בהערה הקודמת מה שתירץ השמן המאור קושיא זו. כה. **בפרי** מגדים (משב"ז סק"ז) הקשה על ההוכחה מאליעזר, שהרי אליעזר ביקש מרבקה שתשקהו מים, וכי דרך לומר לאדם המבקש מים, אתן לבהמתך ואחר כך שתה אתה. ועוד אולי שתו הגמלים בדרך, ולו לא היו בדרך מים צלולים לשתות. וכתב שראיית המגן אברהם אינה ממעשה רבקה אלא מתפילתו של אליעזר, שהתפלל שימצא הנערה אשר תאמר לו שתה ואחר כך לגמליך, ומשמע שלשתיה אדם קודם. כו. **החתם** סופר (בהגהות לשו"ע שם) הביא ראיה זו. אבל המגן אברהם לא הזכיר ראיה זו. וביד אפרים (בהגהות לשו"ע שם) ביאר שלכך לא הביא ראיה משם, משום ששם היה מים של נס, ובזה אין להקדים הבהמות, משום שהנס נעשה בזכות האנשים, והבהמה טפילה להם, אבל בדרך הטבע אפשר שצריך להקדים הבהמות אף לשתיה, ועל כן הוכיח ממעשה רבקה שהיו מים בדרך הטבע.

ה. עוד ביאר, שבאמת האדם נבדל מהבהמה והיה צריך להיות קודם לבהמה מצד מעלתו בבריאה, אלא שבאכילה שהוא מובדל שהוא אוכל מטעמים, והבהמה אוכלת עשב, הצריכה התורה שיתן קודם העשב לבהמה, ואחר כך יאכל המעדנים, אבל בשתיה ששניהם שוים, ואינו ניכר שמובדל על כן הקדימו אותו להראות מעלתו שבבריאה.

יש חולקים וסוברים שאף בשתיה הבהמה קודמת לאדם

אמנם האור החיים (בראשית שם ד"ה עוד ובמדבר שם ד"ה והשקית) **והכתב סופר** (שו"ת או"ח סי' לג) כתבו, ששתיית בהמה קודמת לאדם כמו לענין אכילה. ודחה האור החיים את הראיה מרבקה והשקאת העדה, ששם היה צער צימאון לאליעזר[כז], וכן בני ישראל צמאו למים והיו בסכנה. והכתב סופר בשם **החתם סופר** דחה את הראיה מרבקה, שכיון שהגמלים לא היו של רבקה אינה מחויבת לתת לגמלים קודם, ומה שאליעזר [שהגמלים היו שלו] שתה קודם ואחר כך השקה הגמלים, היינו משום שאליעזר לא זכה במים קודם השתיה, שהרי רבקה שפכה לו המים לפיו, ועל כן לא בא לו החיוב להשקות קודם הגמלים[כח]. וכתב הכתב סופר, שיש לתרץ כן גם בהשקיית העדה ובעירם, שמזה שלא הספיק מה שאמר הקדוש ברוך הוא למשה 'והוצאת להם מים מן הסלע' אלא הוסיף 'והשקית את העדה ואת בעירם', משמע שאמר הקב"ה למשה שלא יזכו בני ישראל במים ויתחייבו לתת קודם לבהמות, אלא המים יהיו של משה והוא ישקה אותם משלו. ועשה כן לכבודם של ישראל שלא יקדמו להם הבהמות.

ובפירוש עין אליהו לעין יעקב כתב, שאם גורסים 'אסור לו לאדם שיטעום', משמע שאפילו שתיה אסורה לפני שמאכיל לבהמתו, ודוחה הראיה מרבקה ומהשקאת העדה, שהטעם שצריך להקדים האדם לבהמה מפני שהאדם אין צערו כל כך שיודע שיאכל אחר כך ויש לו פת בסלו, אבל אצל הבהמה לא שייך כן, ולכן צערה גדול, וכ[illegible]צל רבקה ובהשקאת העדה, שלא ידעו שיהיה להם מים, ולא היה להם פת בסלם היה צערם גדול, ועל כן הוצרכו להקדימם לבהמות.

שתיית אדם קודם בהמה טמאה

שם. לעיל התבאר שיש סוברים שצריך להקדים שתיית בהמה לשתיית אדם כמו לענין אכילה, וכתב **בשו"ת שבות יעקב** (ח"ג סי' יג) שאין לחלק בזה בין בהמה טמאה לטהורה, והוכיח כן מהראיה שהביא **המגן אברהם** (סי' קסז ס"ק יח) שאין צריך להקדים הבהמה בשתייה מהמעשה של רבקה שהשקתה את אליעזר ואחר כך את הגמלים, וגמל הוא בהמה טמאה. ועוד שכמו באיסור מלאכה בשבת לומדים בגזירה שוה 'בהמתך' 'בהמתך' שאפילו בהמה טמאה בכלל, וכמבואר בבבא קמא (נד:), הוא הדין לענין קדימה בשתיה.

הקדמת אכילת בהמה לפני סעודת מצוה

שם. הכתב סופר (שו"ת או"ח סי' לג) הסתפק, האם בסעודת מצוה כעין סעודת שבת ויום טוב, גם חייב להקדים אכילת הבהמה, או שמא לא נאמרה הלכה זו אלא באכילת הרשות, אבל באכילת חובה אדרבה יש לו להיות מן הזריזים. **ובתוספת שבת** (סי' שלד סק"א) **ובתפארת ישראל** (שבת פט"ז אות יג) כתבו, שהטעם שהתירו להציל בשבת מהדליקה מזון שלש סעודות לבהמתו, הוא מפני שאסור לאדם לאכול קודם שיאכיל לבהמה, ומוכח שסוברים שאף בסעודת מצוה יש חיוב הקדמת הבהמה.

קושיות מפסוקים שהקדימו אכילת האדם לאכילת הבהמה

שם. בחידושי מהרי"ל דיסקין על התורה (בראשית ו כא בשם בנו רבי יצחק ירוחם דיסקין), הקשה מהפסוק (בראשית שם) 'ואתה קח לך מכל מאכל אשר יאכל ואספת אליך והיה לך ולהם לאכלה' מדוע הקדים האדם לבהמה, והלא צריך להקדים אכילת הבהמה לאכילת האדם. ותירץ, שכיון שעד לאחר המבול היה בשר החיות והבהמות אסורות באכילה, אם כן לא היה בהם קנין הגוף, ורק בהמה שקנויה לו בקנין הגוף צריך להקדים אכילתה לאכילתו.

ובפרדס יוסף (ויקרא כה ו-ז) על הפסוק 'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה לך ולעבדך ולאמתך ולשכירך ולתושבך הגרים עמך ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכל', הביא קושיית **הייטב לב**, מדוע הקדים הפסוק אכילת האדם לבהמה והלא צריך להקדים אכילת הבהמה לאכילת האדם[כט]. והביא תירוצו של **האמרי אמת**, שרק כשהמזון שלו צריך להקדים אכילת הבהמה לאכילתו, אבל בשביעית שהכל הפקר אין צריך להקדים אכילת הבהמה לאכילת האדם. עוד תירץ האמרי אמת, שהטעם שמקדים אכילת האדם, מפני שפירות שביעית שראויים לאכילת אדם אסור להאכיל לבהמתו, ורק אם נשאר ממאכל האדם והתקלקל מותר להאכיל לבהמתו, וכלשון הפסוק בפרשת משפטים (שמות כג יא) 'והשביעית תשמטנה ונטשתה' וגו' 'ויתרם תאכל חית השדה', ולכן הקדים אכילת האדם כי רק מה שנשאר מאכילתו והתקלקל אוכלת הבהמה.

מדוע הצריך רב לחזור ולברך בגביל לתורי והרי הוא סובר שאסור לאכול לפני בהמתו

שם. הקשה **המעדני יום טוב** (סי' כב אות ו), שמשמע שרב אמר את הדין שאם אמר בין הברכה לטעימה 'גביל לתורי' צריך לחזור ולברך, ואיך אמר כן, והלא רב הוא בעל השמועה שאסור לאכול קודם שיברך, ואם כן הוא צורך הסעודה. ותירץ, שרב סובר שאף שאסור לאכול לפני שנותן מאכל לבהמתו, מכל מקום אינו ממש צורך הסעודה, וכמו ב'הבא מלח הבא לפתן' שסובר רב שאינו ממש מצורך הסעודה, וצריך לחזור ולברך, הוא הדין ב'גביל לתורי'. וכן כתב **בחפץ ה'** (ד"ה אמר)[ל]. והביא המעדני יום טוב שהרי"ף אינו גורס 'דאמר רב יהודה אמר רב' אלא גורס 'אמר רב יהודה אמר שמואל', ולפי זה יש לומר שרב אינו סובר שאסור לאכול לפני שמאכיל בהמתו.

ברכת לישב בסוכה אינה הפסק בין ברכת המוציא לאכילה

שם. כתב **המאירי** (ד"ה כיון), שמה שנוהגים בסוכות לברך ברכת המוציא, ואחר כך מברכים ברכת לישב בסוכה, אין ברכת לישב בסוכה נחשבת להפסק בין ברכת המוציא לאכילה, משום שהיא צורך האכילה, שהרי צריך לברך לישב בסוכה לפני האכילה, וכמו שמבואר כאן שכל מה שהוא לצורך האכילה אינו נחשב הפסק. והביא שיש נוהגים לברך לישב בסוכה ואחר כך המוציא, כדי לא להפסיק בין המוציא לאכילה, וכתב, שהוא דבר נאה, אלא שמעולם לא שמענו אבותינו ורבותינו שיהיו נוהגים כן.

מדוע פסקו כרב ששת והרי בכל מקום הלכה כרבי יוחנן

שם. הרמב"ם (ברכות פ"א ה"ח) **והשלחן ערוך** (או"ח סי' קסז ס"ו) פסקו, שאפילו אם אמר תנו מאכל לבהמה בין ברכת המוציא לאכילה אינו הפסק ואינו צריך לחזור ולברך. והוא כדברי רב ששת שאפילו גביל לתורי אינו חוזר ומברך. והקשו **הפני יהושע והצל"ח** (ד"ה ור'), מדוע פסקו כרב ששת, והרי בכל מקום הלכה כרבי יוחנן, וכל שכן כאן שאף רב סובר כרבי יוחנן שגביל לתורי צריך לחזור ולברך[לא].

והכסף משנה כתב, שהרמב"ם פסק כרב ששת משום שהוא בתרא. והקשה הצל"ח שבאמוראים הראשונים אין אומרים כן ורק באמוראים האחרונים אומרים כן. **והנחל איתן** מיישב דברי הכסף משנה, על פי דברי **הרשב"א** בשבת (קמא. ד"ה אלא) שהכלל שאין הלכה כתלמיד במקום רבו עד זמן אביי ורבא, נאמר רק כשנחלקו כשהיה התלמיד יושב לפני רבו, אבל אם נחלקו כשני חולקים דעלמא, הלכה כבתרא, ומלשון הגמרא משמע שרב ששת לא נחלק על רבי יוחנן כתלמיד לפני רבו, שהלשון הוא 'רב ששת אמר' ולא 'אמר ליה רב ששת', וכיון שנחלקו כשני חולקים דעלמא הלכה כבתרא. וכעין זה תירץ **הבכורי שלמה** (או"ח סי' לה אות לה)[לב].

והצל"ח כתב שפסקו כרב ששת, משום שרק רבי יוחנן סובר שגביל לתורי צריך לחזור ולברך, ואפשר שסובר שאין צריך להקדים ליתן מאכל לבהמתו, אבל רב לא סובר שגביל לתורי הוא הפסק, והטעם שרב לא אמר שגביל לתורא אינו נחשב הפסק, כיון שבא לומר חידוש גדול יותר, שלא רק בגביל לתורא שהוא לצורך אכילתו אינו הפסק אלא אפילו בטול ברוך שהוא לצורך אכילת חבירו גם כן אינו צריך לחזור ולברך. ובפרט לפי גירסתנו שגורסים 'דאמר רב יהודה אמר רב' אם כן רב הוא בעל המימרא שאסור לאכול קודם שנותן מאכל לבהמתו וודאי שאינו סובר שנחשב הפסק בין ברכה לסעודה[לג], ואם כן רב ורב ששת הם שנים ופוסקים כמותם לגבי רבי יוחנן. ואף אם נגרוס 'דאמר רב יהודה אמר שמואל' מכל מקום כיון שלא מבואר מהי שיטתו של רב, ורב ששת ושמואל הם שנים פוסקים כמותם לגבי רבי יוחנן.

סח בדבר שהוא צורך הסעודה ואינו צורך פרוסת המוציא האם נחשב הפסק

שם. הבית יוסף (או"ח סי' קסז עמוד קנב ד"ה ויאכל) מדייק מדברי **רש"י** (ד"ה טול), שרק דבר שהוא לצורך פרוסת המוציא אינו נחשב הפסק, אבל דבר שהוא לצורך הסעודה ואינו לצורך פרוסת המוציא נחשב הפסק וצריך לחזור ולברך, שעל דברי רב שאם הפסיק בטול ברוך אינו צריך לחזור ולברך, פירש רש"י שהטעם מפני שהוא צורך הברכה, ומשמע שרק באופן שהוא צורך הברכה עצמה אינו צריך לחזור ולברך, אבל אם אינו צורך הברכה אף שהוא צורך הסעודה צריך לחזור ולברך[לד]. וכתב שכן משמע מדברי **התוספות** (ד"ה הבא) שאחר שכתבו שאינו נחשב הפסק, כתבו, שהיום אין רגילים להביא מלח משום שפת שלנו חשוב, ומשמע מדבריהם שאם יאמר הבא מלח יהיה הפסק, ואף שהוא לצורך

כז. ורבקה ראתה שהיה מצטער, ממה שתבע ממנה להשקותו. **כח. ולמד** כן מהלשון שנקטה הגמרא אסור לו לאדם שיטעום קודם שיתן לבהמתו, ותיבת 'לו' מיותרת, ובאה לומר שרק מה ששלו אסור לו לטעום קודם שיתן לבהמה, אבל מה שנתנו לו אחרים ועדיין לא קנה אותם ולא נעשה שלו, מותר לו לטעום קודם הבהמה. **כט. ועיין** שם שהביא תירוצו של הילקוט הגרשוני.

ל. ולהלן הובא בשם הצל"ח שרב סובר שגביל לתורא אינו נחשב הפסק בין ברכה לסעודה. **לא. ועיין** פני יהושע מה שתירץ. **לב. ועיין** בהערות לראבי"ה (ליח קן, סי' קיב אות מח) שהאריך בזה. **לג. ולא** כמו שהובא לעיל בשם המעדני יום טוב, שרב סובר שצריך לחזור בגביל לתורי. **לד. ולעיל** בדברי הגמרא 'טול ברוך' הובא שיש שכתבו שיש לתלות נידון זה בגירסת הגמרא שאם

הסעודה, מכל מקום כיון שהמלח אינו נצרך לפרוסת המוציא הוי הפסק[לה]. והוכיח כן גם מדברי המרדכי (רמז קל) שכתב שאם סח בדברים אחרים שלא שייכים להמוציא צריך לחזור ולברך, ומשמע שאף אם הם מצורך הסעודה צריך לחזור ולברך כיון שאינם לצורך ברכת המוציא. וכתב שמדברי הרמב"ם (ברכות פ"א ה"ח) משמע שכל דבר שהוא לצורך הסעודה אינו צריך לחזור ולברך אף שאינו לצורך פרוסת המוציא, שכתב שאף אם אמר תנו לפלוני לאכול אין צריך לחזור ולברך, ומלשונו משמע שאף שלא אמר שיתנו לו מפרוסת המוציא אינו צריך לחזור ולברך[לו].

ומבאר הבית יוסף שלשיטת רש"י ותוספות, 'גביל לתורי' אינו נחשב הפסק, משום שגביל לתורי הוא גם צורך פרוסת המוציא, כיון שאסור לטעום לפני שמאכיל בהמתו. אבל הט"ז (שם סק"ז) כתב[לז], שאין איסור טעימה לפני שמאכיל לבהמתו והאיסור הוא רק לאכול סעודה, ואם כן מה שצריך להאכיל לבהמתו אינו צורך פרוסת המוציא, שהרי יכול לטעום קודם מפרוסת המוציא ואחר כך להאכיל לבהמתו, ומוכח מ'גביל לתורא' שכל שהוא צורך הסעודה אינו נחשב הפסק.

והרשב"א (שו"ת ח"א סי' רמ) נשאל, במי שהיה לפניו פת נקיה ויפה שאינה צריכה לליפתן, ובירך עליה המוציא ודעתו לאכלה עם ליפתן, ואחר שבירך המוציא אמר להביא ליפתן האם צריך לחזור ולברך כיון שאין הפת צריכה ליפתן. והשיב שאם בשעה שבירך, היה דעתו לאכול עם ליפתן, אינו צריך לחזור ולברך, אבל אם בשעת הברכה התכוון לאכול בלי ליפתן ואחר הברכה נמלך לאכול עם ליפתן ואמר הביאו ליפתן הוי הפסק. וכתב הבית יוסף, שאפשר לומר כן רק לשיטת הראשונים הנ"ל שכל דבר שאינו לצורך פרוסת המוציא הוי הפסק אף אם הוא לצורך הסעודה, ולכן אם בשעת הברכה לא היה בדעתו לאכלו עם ליפתן נחשב הפסק, אבל לשיטת הרמב"ם שכל מה שלצורך הסעודה אינו הפסק, גם אם לא היה בדעתו בשעת הברכה לאכלו עם ליפתן ונמלך אחר הברכה ואמר הביאו ליפתן, אינו הפסק ואינו צריך לחזור ולברך.

ובראי"ה (ד"ה אמר וד"ה ור') משמע שרב ורבי יוחנן נחלקו בדבר זה, האם דבר שאינו צורך ברכת המוציא אלא צורך אכילה אם נחשב הפסק, שמפרש על דברי רב שטול ברוך אינו הפסק כי הוא צורך ברכה, אבל שאר דברים הם הפסק, ובדברי רבי יוחנן מבאר שאף הבא מלח אינו הפסק כי הוא צורך אכילה.

אף בדברים שאינו נחשב הפסק מכל מקום לכתחילה לא יפסיק

שם. בספר **האשכול** (הל' נטילת ידים וסעודה סי' יז) הביא בשם ההלכות גדולות, שאף בדברים שאינו נחשב הפסק מכל מקום לכתחילה לא יפסיק כלל, ורק בדיעבד שכבר שח אינו צריך לחזור ולברך. וכן הוא **בכל בו** (סי' כד).

אמנם האליה רבה (סי' תקלג) הוכיח **מהמרדכי** (רמז קל) שסובר שמותר לכתחילה להפסיק בדברים שהם צורך הסעודה[לח].

הפסיק לצורך הפרשת תרומות ומעשרות או מחמת נדר ושבועה האם נחשב הפסק ומה הדין בהפסיק בטעות

שם. החזון איש (דמאי סי' טו סק"ה ד"ה ואם) כתב, שאם בירך ולפני הטעימה נזכר שהלחם טבל, יכול להפסיק ולברך על ההפרשה ולתרום, ואינו נחשב הפסק כיון שהוא צורך הסעודה. ודן שם האם יפריש במחשבה או בדיבור.

ובמנחת שלמה (קמא סי' יח אות ג הערה 1) הסתפק בזה, שדן במי שבירך על פרי ונזכר שאסר עליו הפרי בקונם, או נזכר שהוא טבל, אם מה שנשאל על נדרו או שמפריש בפה תרומות ומעשרות הוא כגביל לתורא ואינו הפסק כיון שהוא צורך אכילה, או שרק גביל לתורא שצריך כל יום סמוך לסעודתו ליתן מאכל לבהמתו נחשב כצורך הסעודה, אבל התרת הנדר או תרומות ומעשרות שעושים פעם אחת לתמיד אפשר שאינו נחשב חלק מהסעודה והוי הפסק.

עוד כתב שם (ד"ה ואע"ג), שאם אחד קיבל עליו לא לאכול פת לפני שאומר פסוק מסוים, ושכח ובירך ונזכר בין ברכה לטעימה שצריך לומר הפסוק, נחשב הפסק אף אם קיבל עליו בשבועה לומר הפסוק, ואף שאמירת הפסוק מתירה אותו באכילה יותר מגביל לתורי, מכל מקום כיון שעיקר אמירת הפסוק אינה קשורה כלל לאכילה, ורק הוא בשבועתו קישר ביניהם, לא נחשב זה צורך הסעודה והוי הפסק. וכמו מי שבירך המוציא ונזכר שלא התפלל, ואסור לו לאכול לפני שמתפלל, שתפילתו ודאי נחשבת הפסק בין ברכה לטעימה[לט]. [**ובאור** לו **בציון** (נר מצוה ריח-ריט) הקשה מדוע מי שמתפלל בין הברכה לטעימה נחשב הפסק, מה שונה הדבר מ'גביל לתורי', ולפי ביאור המנחת שלמה מיושב, כיון שתפילה אינה שייכת כלל לאכילה, ורק על דרך המקרה כיון שלא התפלל, מה שמתפלל מתיר לו לאכול. וראה **פרי מגדים** (סי' קסז א"א ס"ק יז), **ושדי חמד** (מערכת א אות ק) שדנו בדברי האור לו בציון].

עוד כתב, שנראה פשוט שאם הביא מלח, ושכח שהביא, ואמר הבא מלח, או שהאכיל הבהמות, ושכח שהאכילם, והפסיק בין הברכה לטעימה ואמר גביל לתורא, אינו נחשב הפסק בין ברכה לטעימה, אף על פי שהתברר שהאמירה היתה לבטלה, כיון שלפי טעותו חשב שהוא מצורך הסעודה[מ].

הטעם שאינו רשאי לבצוע עד שיביאו מלח לפני המסובים והאם רשאי לברך בלי לבצוע

אמר רבא בר שמואל משום רבי חייא אין הבוצע רשאי לבצוע עד שיביאו מלח או לפתן לפני כל אחד ואחד. כתב **המשנה ברורה** (סי' קסז ס"ק כז), שהטעם שאינו רשאי לבצוע הוא משום שכבוד הברכה שתהא נאכלת הפרוסה שבירכו עליה עם מלח וליפתן. ועוד, כדי שלא יצטרך אחר כך להפסיק בין ברכה לאכילה לבקש מלח ותבלין, שלכתחילה אסור להפסיק אף בהבא מלח.

וכתב (ס"ק כה), שכיון שאינו רשאי לבצוע [היינו לחתוך הפרוסה], ממילא צריך להזהר מלהתחיל לברך, כדי שלא יצטרך להמתין, ואם בירך צריך להמתין קצת מלאכול עד שיביאו מלח וליפתן. ובשער הציון (אות יט) הביא שיש **ראשונים**[מא] שמפרשים דברי הגמרא שלא 'יבצע' היינו שלא 'יברך', עד שיביאו מלח וליפתן לפני המסובים.

האם בזמנינו צריכים להביא מלח לשולחן

שם. כתבו **התוספות** (ד"ה הבא), שאין אנו רגילים להביא על השולחן לא מלח ולא תבלין, משום שפת שלנו חשובה ואינה צריכה ליפתן, וכמו שמבואר בסמוך 'לית דין צריך בשש'[מב]. מיהו **רבי מנחם** היה מדקדק מאד להביא מלח על השולחן, על פי המדרש כשישראל יושבים על השולחן וממתינים זה לזה עד שיטלו ידיהם והן בלא מצות, השטן מקטרג עליהם, וברית מלח מגין עליהם.

והבית יוסף (סי' קסז ס"ה ד"ה ולא, וכן הוא בשלחן ערוך) הביא עוד טעם בשם **השבלי הלקט** (סי' קמא) לפי שהשולחן הוא כמזבח[מג] [והאכילה כקרבן[מד]], וכתוב במזבח 'על כל קרבנך תקריב מלח' (ויקרא ב יג). וכתב **המגן אברהם** (שם ס"ק טו) שמצוה להניח המלח על השולחן, והמקובלים כתבו שיטבול בו הפת ג' פעמים.

פירוש בשש

לית דין צריך בשש. פירש **רש"י** (ד"ה בשש), שבשש הוא לשון עיכוב, כמו 'בשש רכבו'[מה] (שופטים ה כח) כלומר שאין צריך להתעכב ולהביא ליפתן לפת זו שהיא פת נקיה ומוטעמת. **והערוך** (ערך בשש) **ותלמידי רבינו יונה** (ד"ה לית - כפירוש השני) פירשו, שפת זו אינה צריכה מלח וליפתן, כמו 'היאכל תפל מבלי

גורסים 'טול ברוך' משמע דווקא לצורך פרוסת המוציא ואם גורסים 'טול כרוך' כל שהוא לצורך אכילה אינו הפסק. **לה. הט"ז** (שם סק"ז) כתב שאינו יודע מהיכן למד הבית יוסף שהוא הפסק, שתוספות רק באו לומר שאין צריך להביא מלח וליפתן כיון שפת שלנו נקיה ונאכלת בלי ליפתן, אבל אם אומר להביא אינו הפסק. וכתבו המאמר מרדכי (ס"ק יא) והראש יוסף (ד"ה אמר) והבאור מרדכי (אות נא), שהבית יוסף הוכיח כן, משום שאם כוונת תוספות רק לומר שמותר לאכול פרוסת המוציא בלי מלח וליפתן, היה להם לכתוב דיבור זה להלן על דברי הגמרא שצריך שיביאו מלח וליפתן לפני המסובים, וממה שתוספות כתבו דינם כאן על הדין אם הבא מלח נחשב הפסק משמע שבאו לומר שבזמנינו שהפת נאכלת בלא מלח נחשב הפסק. ואחר כך כתבו התוספות שרבי מנחם היה נזהר להביא מלח, ומפרש הראש יוסף שכוונתם שלכן אינו הפסק. אבל המאמר מרדכי כתב, שכיון שאינו צורך פרוסת המוציא נחשב הפסק לשיטת התוספות. **לו. אבל** הדרישה (אות ג ד"ה נב"י) כתב שהרמב"ם אינו חולק על הראשונים הנ"ל, אלא שכשם שמצוה להקדים ולתת אוכל לבהמתו לפני אכילתו, יותר יש להקדים לתת אוכל לחבירו אפילו הוא עשיר קודם אכילתו, ולכן לתת לאכול לחבירו אף אם אינו פרוסת המוציא הוא צורך הברכה מאחר שאין לו לאכול לפני שנותן לחבירו. והמאמר מרדכי (ס"ק יא) דחה דבריו שדווקא בהמה מזונותיה מוטלים עליו ומוכח בפסוק שצריך להקדים מאכלה לאכילתו ומשום כך נחשב צורך פרוסת המוציא, אבל אכילת אדם אחר שאין מזונותיו מוטלים עליו ואין פסוק שצריך להקדימו, ויש סברת 'מאי חזית' שחבירו קודם, אין זה צורך פרוסת המוציא, אלא מצרכי הסעודה. ושם ברמב"ם הלשון 'אם הפסיק בדברים שהם מענין הדבר שמברכים עליו אינו צריך לברך שנייה'. וכתב הראש יוסף (ד"ה אמר) שמשמע קצת מדבריו שרק אם הפסיק על דברים שמברכים עליהם אבל אם הפסיק ואמר שיביאו כלי הסעודה הוי הפסק.

אבל בפרי מגדים (שם א"א ס"ק יז) חזר בו וכתב שמשמע שאפילו אם אמר להביא כלי סעודה אינו הפסק ואין להוכיח מלשון הרמב"ם. **לז. לעיל** הובאו דבריו באריכות ודעות החולקות עליו. **לח. וכן** הוא בראבי"ה (סי' תקלה). **לט. וכתב,** שכל הנידון רק אם נסבור שאם בסופו של דבר אכל בהיתר יצא ידי חובת הברכה, אך יש לומר שכיון שבשעת הברכה היה אסור לו לאכול אם כן לא יצא ידי חובת הברכה, ולפי זה ודאי שיחזור ויברך, מלבד בדמאי שיש להסתפק בו כיון שמברכים על דמאי. **מ. עיין** שם מה שמיישב בזה דברי המגן אברהם (סי' רעא ס"ק לג) ממה שהקשה עליו רבי עקיבא איגר. **מא. בה"ג,** ערוך, הרא"ה (ד"ה אמר רבה), וכן פירש השטמ"ק (ד"ה אין). **מב. ולעיל** בהערות התבאר האם כוונת התוספות שכיון שהפת ראויה בלי מלח לכן אם אמר הבא מלח נחשב הפסק, או שאינו הפסק והתוספות הביאו דין זה רק לענין האם זה נוהג בזמנינו, וכן הובא שם נידון האם מה שמפסיק ואומר להביא מלח בזמנינו שמביאים כן משום שמגין מן היסורים [כמו שהביאו התוספות בהמשך בשם רבי מנחם] נחשב הפסק בין הברכה לטעימה. **מג. כמו** שאמרו להלן (נה.) בזמן שבית המקדש קיים המזבח מכפר על האדם עכשיו שאין מזבח שולחנו של אדם [שנותן מלחמו לדל, ובשער הציון (אות כה) הוסיף, שגם על ידי אמירת דברי תורה, כדאיתא באבות (פ"ג מ"ג)] מכפר עליו דכתיב (יחזקאל מא כב) 'וידבר אלי זה השלחן אשר לפני ה''. משנה ברורה (סק"ל). **מד. לשון** הרמ"א (ס"ה), וכתב המשנה ברורה (ס"ק לא) שהאכילה היא כקרבן, כשאדם אוכל לחזק כוחותיו ועל ידי זה יהיה בריא וחזק לעבודת השם. **מה. תלמידי** רבינו יונה הביאו הפסוק 'בשש משה' (שמות לב א), ובמעדני יום טוב (סי' כב אות ח) תמה מדוע לא הביא רש"י פסוק זה. ובשלמה משנתו (ברש"י ד"ה בשש) תירץ, משום שפירוש הפסוק 'בשש משה' היינו 'באו שש' כמו שמבואר בשבת (פט.) ושם במהרש"א (ח"א ד"ה אלא) מבואר מדוע אין לפרש כפשוטו לשון איחור.

מלח' (איוב ו ו) שהתרגום הוא 'כמה דלא מתאכל בשש מדלית מילחא'[מו]. והערוך הביא גם פירוש רש"י, ופירש עוד, שיש מפרשים שאינה צריכה עיכוב כי כבר יש בה מלח, ולפירוש זה 'בשש' הוא לשון ליפתן. והרמב"ם (ברכות פ"ז ה"ג) כתב, שאם דעתו לאכול פת חריבה בלי מלח וליפתן מותר לברך בלא שיביאו לפניו המלח והליפתן. וכתב הבית יוסף (סי' קסז ס"ה ד"ה והרמב"ם) [וכן פירש בכסף משנה], שהרמב"ם מפרש 'לית דין צריך בשש' כפירוש הערוך ש'בשש' היינו ליפתן, ומפרש, שאם אין דעתו לאכול עליו ליפתן מותר לברך בלי מלח או ליפתן, והפירוש 'לית דין צריך בשש', שאינו מתכוון לאכול ליפתן[מז].

איזה פת צריכה ליפתן

בדרכי משה (שם אות ה) הביא מהאור זרוע (סי' קמא), שפת חיטים היא יפה ואינה צריכה ליפתן, ואף הרגיל לאכלה עם ליפתן בטלה דעתו. ופת שיפון ופת שעורים שאינה יפה, ובפרט מי שאינו רגיל בה ואינו יכול לאכלה בלי ליפתן מסתבר שצריך ליפתן.

מדוע לא ישתין מעומד

ואמר רבא בר שמואל משום רבי חייא אין מי רגלים כלים אלא בישיבה. רש"י (ד"ה אין) מפרש, שהטעם שאינם כלים אלא בישיבה הוא משום שכשעומד מפחד שלא יפלו ניצוצות על רגליו ומפסיק. **והטור** (או"ח סי' ג סי"ג) מבאר שאם ינתזו ניצוצות על רגליו יראה ככרות שפכה ויוציא לעז על בניו. וכתב **הט"ז** (שם ס"ק יג) שלכאורה משמע מדברי רש"י שכתב 'ומפסיק' שאין הטעם משום שמוציא לעז על בניו, אלא כיון שיצטרך להפסיק כדי שלא ינתזו ניצוצות על רגליו, והרי זה סכנה להפסיק, לכן ישתין מיושב. והקשה על זה, שלעיל (כה.) אמרו שאם ממתין עד שיגמור סילון ראשון שוב אין סכנה. וכתב, שלכן לא פירש הטור כמו רש"י. וכתב ליישב דברי רש"י, שרש"י מפרש שרבי חייא לא בא לומר שלא להשתין מעומד, אלא בא לתת עצה למי שרוצה להוציא כל מי רגליו שאין לו תקנה אלא בישיבה, אבל גם אם ישתין מעומד אין כאן סכנה, שאף אם יפסיק אינו סכנה[מח].

טעם שבזמנינו לא נוהגים לאכול מלח אחר האכילה

תניא נמי הכי אכל כל מאכל ולא אכל מלח שתה כל משקה ולא שתה מים ביום ידאג מן ריח הפה ובלילה ידאג מפני אסכרה[מט]. כתב **הבית יוסף** (או"ח סי' קעט ס"ו ד"ה ת"ר) בשם **שבלי הלקט** (סי' קמט), שעכשיו לא נוהגים העולם במלח משום שחוששים למלח סדומית שהיא סכנה. **והדרכי משה** (אות ג) כתב טעם אחר ליישב המנהג שלא נהגו באכילת מלח ושתיית מים אחר הסעודה, משום שבימיהם לא היו נותנים מלח בפת שלהם, כמו שמשמע **בטור** (סי' קסז ס"ה) ואפשר שגם בשאר מאכלים לא היו רגילים לתת מלח, אבל בזמן הזה שבפת יש מלח אין צריך לאכול מלח נוסף מלבד מה שיש בפת או בשאר מיני מאכלים, וכן לענין שתיית מים שרוב המשקים שלנו הם עם מים, כמו שכר, על כן אין אנו צריכים לשתות מים אחר הסעודה[נ]. **ובמגן אברהם** (סי' קעט סק"ח) כתב, שהיום נשתנו הטבעים. ומפרש המחצית השקל שבא לומר טעם אחר מדוע אין אנו נזהרים לאכול מלח ולשתות מים אחר הסעודה.

מכאן קשה על הרמב"ם שכתב לא לשתות שתייה מרובה אחר המזון

ת"ר המקפה אכילתו במים אינו בא לידי חולי מעים וכמה אמר רב חסדא קיתון לפת. הרמב"ם (דעות פ"ד ה"ג) כתב, וז"ל, 'ולא ישתה מים בתוך המזון אלא מעט ומזוג ביין. וכשיתחיל המזון להתעכל במעיו שותה מה שהוא צריך לשתות. ולא ירבה לשתות מים ואפילו כשיתעכל המזון'. והקשה **הפרי חדש** (הובא בספר הליקוטים) שבסוגיין מבואר להיפך שמי ששותה הרבה ומקפה אכילתו במים קיתון לפת, הוא רפואה שלא יבא לידי חולי מעיים. ותירץ **הבן ידיד**, שהרמב"ם שהיה בקי ברפואה מפרש דברי הגמרא שראוי להקפות אכילתו רק אחר שיתחיל המזון להתעכל, ומפרש שהגמרא שאלה 'וכמה' משום שאם שותה מאוד הרבה מזיק לו השתייה, אם כן כמה ישתה ולא יזיקו, ועונה הגמרא 'קיתון לפת' שלא יוסיף על קיתון לפת, שהשותה יותר מקיתון מים לפת מזיק לו השתייה, וזה כוונת הגמרא 'המקפה' היינו ששותה קיתון לפת ולא יותר, ומוכיח כפירוש זה, שאם נפרש שעדיף לשתות יותר, מה שאלה הגמרא 'וכמה', והלא אמרו 'המקפה' וכמה שישתה יותר עדיף[נא].

מכאן קשה על הרמב"ם שכתב שאין ראוי לאכול עדשים

אמר רב מרי אמר רבי יוחנן הרגיל בעדשים אחת לשלשים יום מונע אסכרה מתוך ביתו. כתב הרמב"ם (שם ה"ט) וז"ל, 'והפול והעדשים בלבד אין ראוי לאוכלן לא בימות החמה ולא בימות הגשמים'. והקשו **הבן ידיד והמרכבת המשנה** (אלפאנדרי), מסוגיין שמבואר שעדשים מונעים אסכרה[נב]. ותירצו על פי מה שכתב **הכסף משנה** (שם ה"ט) [על קושיא אחרת] שאין קושיא מדברי הגמרא על הרמב"ם שרפואות והנהגת אנשי בבל שבה היו חכמי התלמוד משונה משאר ארצות, ואף שבבל היתה רפואה בשאר ארצות אינה רפואה.

ביאור הרגיל בעדשים על דרך רמז

שם. החתם סופר (תורת משה מהדו"ק, משפטים ד"ה לא תשא) מפרש דברי הגמרא על דרך רמז, שמבואר בשבת (לג.) שסימן לאסכרה לשון הרע, ובבבא בתרא (טז:) מבואר שלכן עדשים הם מאכל אבלים מפני שאין להם פה, וכן אבל יושב ודומם, והרמז שמי שרגיל בעדשים היינו שיושב ודומם כעדשים שאין להם פה, ואינו מדבר לשון הרע, ניצול מאסכרה.

מדוע דווקא הישן למזרח גרנו דמו בראשו

והישן למזרח גרנו דמו בראשו. רש"י (ד"ה למזרח) פירש שרוח מערבית היא רוח לחה ומכנסת הריח בתוך הגוף. ואילו **התוספות** (ב"ב כה. ד"ה אין) כתבו שרוח מערבית קשה, ופירשו את גמרתנו, שהרוח המערבית מביאה את הקש בחוטמו.

יש ספרים שלא גורסים 'אין הלכה כרבי יהודה'

אמר רב זירא ואיתימא רב חיננא בר פפא אין הלכה כרבי יהודה. בשיטה מקובצת (ד"ה מאי) לא גרס מימרא זו, וכתב מעצמו שאין הלכה כרבי יהודה, מפני שבכל הגמרא מוזכר שברכת הירקות בורא פרי האדמה, ולרבי יהודה ברכתם בורא מיני דשאים. **ובדקדוקי סופרים** גם לא גורס 'אין הלכה כרבי יהודה'.

הרמב"ן (לה. ד"ה הא) היה גורס בגמרא 'הלכה כרבי יהודה'[נג] והקשה על **הגאונים והרי"ף** שהעתיקו בכל הפרק שעל הירקות מברכים בורא פרי האדמה, ומדוע לא פסקו כרבי יהודה. וכתב, שנראה שהם סומכים שבכל הסוגיות שבפרק כיצד מברכין לא הזכירו ברכתו של רבי יהודה בשום מקום, כגון בקורא וצנון (לו.) ובשלקות (לח:) וכן כיוצא בהם. וכתב, שאף על פי כן אין לדחות מה שפסקה הגמרא מפורש מחמת הסוגיות ההם. אך כתב, שיש להוכיח כדבריהם מדברי רבא (לו:) בהימלתא דבי הנדואי שרבא אמר שמברכים בורא פרי האדמה, ושמעתתא דרבא עדיפא על מה שאמרו כאן, מפני שרבא הוא בתרא, והלכה כמותו.

ובאור זרוע (סעודה סי' קעא) הביא שיש גורסים שהלכה כרבי יהודה, אבל אין נוהגים כן, אלא כרבנן, והביא שבפירוש **רבינו חננאל** לא מובא שהלכה כרבי יהודה.

מדוע הוצרכו לומר שאין הלכה כרבי יהודה, פשיטא שאין הלכה כיחיד במקום רבים

שם. הפני יהושע (ד"ה רבי) כתב שמה שהוצרך רבי זירא לפסוק שלא כרבי יהודה אף שבכל מקום יחיד ורבים הלכה כרבים, משום שהיה מקום לומר שהלכה כרבי יהודה שמסתבר טעמו שמשמע כן מהפסוק. **ובראשון לציון** (ד"ה אמר) כתב, שלכן הקדים רבי זירא שאין הלכה כרבי יהודה אף שפשיטא שאין הלכה כיחיד במקום רבים, משום שרוצה לפרש הטעם של רבי יהודה, ובכדי שלא יטעו לומר שמפרש טעם רבי יהודה מפני שהלכה כמותו, לכן משמיע שאין הלכה כרבי יהודה.

וכעין זה כתב **במצפה איתן** (ד"ה אין) שכיון שיש ראיה לדברי רבי יהודה מהפסוק היה מקום לומר שהלכה כמותו, לכן הוצרך לפרש שאין ההלכה כן. ועל פי זה יתיישב מה שקשה אם הגמרא פסקה שאין הלכה כרבי יהודה מדוע היא מפרשת טעמו, אלא שהגמרא באה לפרש מדוע הוצרכה לפסוק שאין הלכה כרבי יהודה שהוא משום שיש לו ראיה מהפסוק, ולכן הביאה הגמרא את טעמו[נד].

בהגהות רבי אליעזר משה הורביץ (ד"ה אמר) תירץ מדוע הוצרכו לפסוק שאין הלכה כרבי יהודה משום שלענין ברכת המצוות פסקו כרבי יהודה

מו. **וכן** כתב הרא"ש (סי' כג) שני הפירושים. ועיין בט"ז (שם סק"ו) מדוע הביא הרא"ש שני הפירושים והלא אין דרכו של הרא"ש להביא מה שאינו נוגע להלכה.

מז. **ומבאר** המשנה ברורה (ס"ק כח) בשם הכסף משנה שאם אין דעתו לאכול מלח וליפתן, אין פחיתות כבוד הברכה לאכול בלי מלח וליפתן, הואיל ואין דעתו כלל לאכול בסעודה הפת עם מלח וליפתן, ורק כשדעתו לאכול בסעודה הפת עם מלח ותבלין מכבוד הברכה הוא שיברך על הפת כשיש מלח ותבלין שיוכל לטבול בו פרוסת המוציא. וכן לטעם השני שצריך להביא מלח או תבלין משום הפסק שלא יצטרך להמתין אחר הברכה גם לא שייך כאן הפסק כיון שאין דעתו לטבל הפת במלח או ליפתן. ובאור לו בציון (נר מצוה כא כב) מבאר טעם הרמב"ם משום שמה שצריך שיביאו ליפתן כדי שלא יהא שולחנך מלא ושולחן רבך ריקם, שאין נאה שפת שמברך עליה המוציא תהיה גרועה יותר משאר הפת, אבל אם אין דעתו לאכול ליפתן כלל בכל הסעודה לא שייך טעם זה, ואין צריך להמתין עד שיביאו ליפתן. ובערוך השלחן (סי' א) מבאר דברי הרמב"ם שהטעם שצריך להביא הליפתן לפני המסובים, כיון שהפת פוטרת הליפתן צריך להביאו על השולחן בשעת הברכה, ולכן אם אינו מתכוון לאכול ליפתן אין צריך להביאו.

מח. **עיין** שם מה שהקשה ותירץ על זה מנדה (יג.).

מט. **בשלחן** ערוך (או"ח סי' קעט ס"ו) מבואר שביום יש רק חשש של ריח הפה, ובלילה מתווסף גם החשש של אסכרה.

נ. **וכתב** המעדני יום טוב (סי' כב אות ח) שיש להביא ראיה לדברי הרמ"א שמזה שהרי"ף והרא"ש השמיטו דין זה משמע שאינו נוהג בזמנינו.

נא. **וראה** להלן תירוץ נוסף על פי הכסף משנה.

נב. **והמרכבת** המשנה הוסיף להקשות שהרמב"ם שם כתב שגם חרדל הוא מאכל רע ואין ראוי לאכול ממנו אלא מעט עד מאד ובימות הגשמים, ואילו בגמרא להלן מבואר שהאוכלו אחת לשלושים יום הוא רפואה.

נג. **וכן** הגירסא בילקוט שמעוני (תהלים סח כ).

נד. **ובהר** צבי (ד"ה אמר) הקשה שאין דרך הגמרא לפסוק שאין הלכה כרבי יהודה ומיד אחר כך לפרש טעמו, והביא

(סוכה מו.), שנחלקו רבי יהודה וחכמים אם יש לפניו הרבה מצוות, שלשיטת חכמים מברך 'אשר קדשנו במצותיו וצונו על המצוות, ולשיטת רבי יהודה מברך על כל מצוה ומצוה, וטעם רבי יהודה שמברך על כל מצוה ומצוה, שלומד מהפסוק (תהילים סח כ) 'ברוך ה' יום יום יעמס לנו' וגו' שכשם שצריך לברך כל יום ויום מעין ברכותיו, כמו כן צריך לברך על כל מצוה ומצוה מעין ברכתה, ולכן היה מקום לומר שכמו שנפסק ההלכה כרבי יהודה לענין ברכת המצוות, כמו כן הלכה כרבי יהודה לענין ברכת הנהנין, שהרי את שניהם למד רבי יהודה מאותו פסוק, ולכן הוצרכה הגמרא לומר שאין הלכה כרבי יהודה.

מדוע בברכת המצוות פסקו כרבי יהודה ובברכת הפירות לא

וכתב, שהטעם שלענין ברכת המצוות פסקו כרבי יהודה ולענין ברכת הפירות לא פסקו כדבריו, משום שמהפסוק משמע שמדובר במצוות, ש'יעמס לנו' עולה על השכר הצדיקים עבור המצוות, וכיון שהפסוק מדבר על מצוות, לכן רק בברכת המצוות הלכה כרבי יהודה.

והמאירי (שם ד"ה מי) כתב, שברכת כל הפירות הם דבר אחדי[נה], ולכן בזה לא פוסקים כרבי יהודה, אבל בברכת המצוות כל מצוה ומצוה היא דבר בפני עצמו, ולכן צריך ברכה לכל מצוה ומצוה.

הקושיא מהלשון 'יום יום' שמשמע יום ולא לילה

ואמר רב זירא וכו' מאי טעמא דרבי יהודה אמר קרא ברוך ה' יום יום וכי ביום מברכין אותו ובלילה אין מברכין אותו, אלא לומר לך וכו'. כתב **המהרש"א** (ח"א ד"ה אמר), שאף שבכל מקום לילה הוא בכלל יום כמו 'ויהי ערב ויהי בקר יום אחד' (בראשית א ה) ואם כן מה הקשו והלא בכלל מה שאמרו יום יום נכלל גם הלילה, אלא עיקר הקושיא מהכפל 'יום יום' שמשמע שבא למעט שרק יום ולא לילה, ועל זה קשה, וכי רק ביום צריך לברך, ופירשה הגמרא שכוונת דוד המלך במה שאמר 'יום יום', שצריך לתת ברכה ושבח על כל יום ויום ממין שיעמוס לנו, כל יום לפי שינוי הישועה. וכן פירש **הריא"ף** (על עין יעקב).

ובסמיכת חכמים (ד"ה וכי) מפרש, שהיכן שצריכים לכתוב 'יום' אין לדייק ולמעט לילה שיום כולל גם הלילה, אבל היכן שלא היה צריך להיכתב 'יום', ונכתב 'יום', בא למעט שרק יום ולא לילה, וגם בפסוק 'ברוך ה' יום יום' ה'יום' מיותר, שהיה יכול להיכתב 'ברוך ה' יעמס לנו', ולכן הקשתה הגמרא, וכי הפסוק בא למעט הלילה, ותירצה שהפסוק בא לומר שכל יום תן לו מעין ברכותיו, וכיון שצריך להיכתב 'יום', אין למעט לילה.

ובאמרי נועם (ד"ה וכי) מבאר, שדיוק הגמרא מזה שלא שייך לומר 'יום יום' אלא בדבר שיש בו הפסק, כגון שהלילה מפסיק, אבל אם גם בלילה צריך לברך לקדוש ברוך הוא לא שייך לומר 'יום יום', ומזה מדייק רבי יהודה שבשבת ויום טוב צריך לברך ברכה אחרת, ואם כן יש הפסק בין יום ליום.

לימוד התורה בזמן הילדות היא העומדת לדורות

ואמר רב זירא ואיתימא רב חיננא בר פפא בא וראה שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם מדת בשר ודם כלי ריקן מחזיק מלא אינו מחזיק אבל הקדוש ברוך אינו כן וכו'. כתב **המאירי** (ד"ה לעולם) וזה לשונו, לעולם יהא אדם זהיר לחנך בנו בלמוד בילדותו, שלמודה שבזמן הילדות היא העומדת לדורות, כמאמר החכם שאמר למוד החכמה בימי הנעורים כפתוח על האבן, וזה מה שאמרו (נה.) אין הקדוש ברוך הוא נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה שנאמר (דניאל ב כא) 'יהב חכמתא לחכימין', ובכאן אמרו 'בא וראה שלא כמדת הקדוש ברוך הוא' וכו' עכ"ל.

הטעם שבגשמיות כלי ריקן מחזיק וברוחניות כלי מלא מחזיק

שם. המהרש"א (ח"א ד"ה א) מפרש, שדבר גשמי יש לו גדר וגבול במקום, אבל הקדוש ברוך הוא אין לו גדר וגבול במקום שמלא כל הארץ כבודו, שהוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו ועל כן דבר שהוא מלא מרוחני אין למקומו גדר ויכול להחזיק עוד יותר ולהוסיף עוד רוחני, אבל דבר שהוא ריק מרוחני אינו מחזיק רוחני, ולכן בשמיעת המושכלות שהם דבר רוחני, המלא מהם אין לו גדר במקום ומחזיק עוד יותר, דהיינו 'אם שמוע' 'תשמע', ואם לאו שהוא רוצה להיות ריקן מהרוחני 'לא ישמע' שאינו מחזיק עוד רוחני.

בסוכה נדרש מהפסוק 'והיה אם שמוע תשמע'

שנאמר ויאמר אם שמוע תשמע. כאן דרשה הגמרא מהפסוק בחומש שמות, אבל בסוכה (מו:) דרשה הגמרא דרשה זו מהפסוק בדברים (כח א) 'והיה אם שמוע תשמע'[נו]. ומבאר **הערוך לנר** (שם ד"ה שנאמר), ששתי הגירסאות אמת, שפירוש הראשון בגמרא 'אם שמוע תשמע ואם לאו לא תשמע' נדרש מהפסוק בחומש שמות שנאמר במרה, שלא היה צריך להזהירם שיחזרו על הישן שעדיין לא למדו מקודם וזה היה תחילת לימודם, אלא כיון שעכשיו התחילו ללמוד, הזהירם שיטו אוזן לשמוע ולא יאמרו שיש להם פנאי, שדווקא אם עכשיו ירגילו עצמם ללמוד, ישמעו, ואם לא ירגילו עצמם בלימוד, שוב לא ישמעו, ואילו הפירוש השני בגמרא 'אם שמוע בישן תשמע בחדש' נלמד מחומש דברים, שנאמר לאחר ארבעים שנה שהיו במדבר, ולא שייך להזהירם שיטו אוזן לשמוע, שהרי כבר סיים משה ללמוד עמהם וכרת על זה ברית, ושם שייך לדרוש שהזהירם שיחזרו על לימודם.

הטעם שאם בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא

בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא[נז]. בחידושי **רבי אריה לייב מאלין** (סי' ב-ג) חוקר, מדוע יצא בברכת בורא פרי האדמה על פירות האילן, שניתן לפרש משום שברכת בורא פרי האדמה היא ברכה שכוללת גם ברכת פרי העץ, שגם פירות העץ גדלים על האדמה, וכל פרי העץ הוא גם פרי האדמה, אלא שברכת בורא פרי העץ מבוררת יותר, כמו שכתבו **התוספות** לעיל (לט. ד"ה סלקא) וכשמברך ברכה שכוללת הדבר שמברך עליו, יצא בדיעבד, שברכה כללית פוטרת ברכה פרטית. וניתן לפרש טעם אחר, שמה שברכת בורא פרי העץ פוטרת פרי האדמה, אין זה משום שפרי העץ נכלל בפרי האדמה, אלא שתקנת חכמים היה להזכיר היניקה של הפרי, וכיון שפרי האילן גם יונק מהאדמה שייך לברך עליו בורא פרי האדמה.

ותלה חקירה זו במחלוקת הבבלי והירושלמי, שהגמרא אמרה שהמשנה היא כרבי יהודה שסובר שעיקר אילן ארעא הוא, אבל בירושלמי (ביכורים פ"א ה"ו) יש מאן דאמר שאין דין הברכה תלוי בדין ביכורים, ואפילו חכמים שסוברים בביכורים שבנקצץ האילן מביא ואינו קורא, מודים שיוצא בברכת בורא פרי האדמה על פירות האילן.

ומבאר, שהבבלי סובר שצריך להזכיר בברכה את היניקה, שהרי לכאורה קשה שגם לשיטת חכמים נחשבים פירות העץ לפרי האדמה, שהרי בפסוק של וידוי הביכורים (דברים כו ב) 'מראשית פרי האדמה' נאמר פרי האדמה גם על פירות האילן, ואם כן מדוע אם נקצץ האילן אינו קורא, ומוכח מזה שטעם חכמים הסוברים שאם נקצץ האילן אינו מביא וקורא, הוא משום שסוברים שעיקר יניקת הפרי הוא מהאילן ולא מהקרקע, ולכן גם אין יוצאים בברכת בורא פרי האדמה על פירות האילן כיון שלא הזכיר היניקה של הפרי, ואף שהם נחשבים פרי האדמה כמו שמוכח מהפסוק. ואילו שיטת הירושלמי היא, שהטעם שברכת בורא פרי האדמה פוטרת פירות האילן הוא משום שגם הם נכללים בשם פרי האדמה, וברכה כללית פוטרת ברכה פרטית, ואין הטעם משום שצריך להזכיר היניקה, והרי גם חכמים סוברים שפירות האילן נכללים בפירות האדמה כמו שאומרים 'מראשית פרי האדמה', ולכן יוצאים אף לדבריהם בברכת בורא פרי האדמה, ואף שפירות האילן עיקר יניקתם מהאילן ולא מהאדמה, מכל מקום לגבי ברכה קובע הגדרת הפרי אם הוא פרי העץ או פרי האדמה, אבל לענין ביכורים סוברים חכמים שכיון שעיקר יניקת האילן אינו מן הקרקע, לכן אם נקצץ האילן אינו יכול לומר 'על האדמה אשר נתת לי' שהאדמה שממנו ינקו הפירות [דהיינו האילן] נקצץ.

האם יוצא בברכת בורא פרי העץ על פרי אילן שברכתו בורא פרי האדמה לפי שלא נגמר וכדומה

ועל פירות הארץ בורא פרי העץ לא יצא. כתב **המגן אברהם** (סי' רו סק"א), שפירות שגדלים באילן, וברכתם בורא פרי האדמה לפי שלא נגמר הפרי [כמו בוסר פחות מפול הלבן (סי' רב ס"ג)] או לפי שאינם עיקר הפרי [כמו קפריסין ועלין ותמרות, שם ס"ו], בדיעבד אם בירך עליהם בורא פרי העץ יצא. **והאבן העוזר** (שם) הקשה על דבריו, ממה שמבואר **בטור ושלחן ערוך** (סי' רב ס"ו) שכיון שיש ספק אם ברכת הקפריסין בורא פרי העץ או בורא פרי האדמה, יברך בורא פרי האדמה, לפי שאם בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא, ולדברי המגן אברהם מדוע מברך בורא פרי האדמה, והרי אף אם יברך בורא פרי העץ יצא בדיעבד אפילו אם ברכתו בורא פרי האדמה. עוד

בשם הרא"ל שפירא מקאוונא, שצריך לומר בלשון ניחותא, 'אין', 'הלכה כרבי יהודה'. וכתב שבזה יתיישב הרבה קושיות. ונראה שכוונתו גם למה שקשה מדוע הוצרכו לפסוק שלא כרבי יהודה פשיטא שאין הלכה כיחיד במקום רבים. **נה. ובספר** המכתם (שם) מבאר שכל הפירות הנאה אחת לכולן. **נו. ורש"י** על התורה קבע דרשה זו על הפסוק (דברים יא א) 'והיה אם שמוע תשמעו'. **נז. להלן** (מא.) כתב רש"י (ד"ה אבל), שרק אם היה לפניו מין אחד מפרי העץ ובירך עליו בורא פרי האדמה יצא, אבל אם היו לפניו שני מינים אחד מפרי העץ ואחד מפרי האדמה ובירך על פירות האדמה בורא פרי האדמה, לא נפטר פרי העץ, וצריך לחזור ולברך על פרי העץ, בורא פרי העץ. ובמשנה ברורה (סי' רו סק"י) כתב שיש מחלוקת הפוסקים באופן שהתכוין בפירוש בשעה שבירך על פרי האדמה לפטור גם את פרי העץ, האם באופן זה נפטר הפרי העץ. ויתבאר להלן (שם).

הקשה, ממה שכתב הרא"ש (סי' ה) שענבים משהגיעו לשיעור פול הלבן מברכים עליהם בורא פרי העץ, ואם אינו יודע מהו שיעור פול הלבן, ואינו יודע אם ברכת הענבים בורא פרי העץ או בורא פרי האדמה, יברך מספק בורא פרי האדמה, ולדברי המגן אברהם הרי יכולים לברך בורא פרי העץ שאפילו אם לא הגיעו לשיעור פול הלבן יוצאים בדיעבד.

והפרי מגדים (אשל אברהם שם) **והחיי אדם** (כלל נא סי"ג) תירצו, שאם הספק הוא אם ברכתו בורא פרי העץ או פרי האדמה, לכתחילה עדיף לברך בורא פרי האדמה אף אם יוצא בברכת בורא פרי העץ, ומבאר החיי אדם, שברכת בורא פרי האדמה היא ברכה מתאימה גם לפירות אילן, שגם הם נכללים בפירות האדמה, אלא שחז"ל הצריכו בפירות האילן לפרט יותר, ומי שמסופק ומברך בורא פרי האדמה אף שלא פירט מכל מקום בירך ברכה שמתאימה גם לפירות האילן, אבל פרי אילן שברכתו בורא פרי האדמה, על אף שבדיעבד יוצא אם בירך בורא פרי העץ מכיון שהוא יונק מהאילן ולא שיקר בברכתו, מכל מקום לכתחילה אינו נכלל בברכת פירות האילן, שכיון שלא נגמר הפרי או שאינו עיקר הפרי אינו ראוי להיחשב פרי העץ.

כשמסופק על פרי מה ברכתו יברך לכתחילה שהכל

ועל כולם אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא. כתב **הראבי"ה** (סי' ק) בשם ר"ח, **ובהגהות מיימוניות** (ברכות פ"ח אות ע) שאם מסופק על פרי מה ברכתו יברך עליו שהכל, ובהגהות מיימוניות הוסיף, שאף שמלשון התנא 'יצא' משמע שהוא רק בדיעבד, מכל מקום כיון שהוא מסופק מה הברכה הרי זה כדיעבד, ומברך שהכל. וכן נפסק **בשלחן ערוך** (או"ח סי' רד סי"ג). ואם הוא מסופק על פרי אם הוא פרי העץ או פרי האדמה, יברך בורא פרי האדמה, שלחן ערוך (סי' רו ס"א)**נח**.

מדוע אם אמר על כולם שהכל יצא

שם. בחידושי **רבי אריה לייב** (סי' ב-ג) חוקר מדוע על כולם אם אמר שהכל יצא, האם משום שברכת שהכל היא ברכה כללית, שלשון 'שהכל נהיה בדברו' כולל כל הדברים, או שהטעם שיצא משום שהיתה תקנה מיוחדת שיצאו בברכת שהכל בדיעבד על כל הדברים.

והוכיח ממה שכתב **הרא"ש** (סי' ט) שרק ברכת 'שהכל' פוטרת בדיעבד את כל המאכלים, אבל ברכת 'בורא נפשות רבות' אינה פוטרת את כל המאכלים, ולכאורה צריך להבין מדוע בורא נפשות רבות אינה פוטרת כל המינים בדיעבד, והרי היא ברכה כללית שבברכת בורא נפשות רבות נכללים כל הדברים, ומדוע היא שונה מברכת שהכל שפוטרת הכל, אך לפי מה שנתבאר שהטעם שיוצא בשהכל על כל המאכלים הוא משום שכך תיקנו חכמים והיה תקנה מיוחדת על כך, מבוארים דברי הרא"ש, שרק בברכת שהכל היתה תקנה שיפטור כל דבר אבל בברכה אחרונה לא היתה תקנה שתפטור את כל המאכלים**נט**.

איך יתכן שלשיטת חכמים פירות אילן אינם פרי האדמה והלא התורה קראה להם פרי האדמה

מאן תנא דעיקר אילן ארעא הוא רבי יהודה וכו'. הקשו **הצל"ח** (ד"ה מאן, עוד, הראשון) **והרש"ש** (ד"ה מאן), איך יתכן שלדברי חכמים אין פירות העץ נחשבים פרי אדמה, והלא מפורש בפסוק של וידוי הביכורים (דברים כו ב), שפירות האילן הם פרי האדמה, שהרי כשמתוודה ואומר 'מראשית כל פרי האדמה' מזכיר כן אף על פירות האילן, שביכורים באים משבעת המינים וחמשה מהם הם פירות האילן**ס**.

ותירצו, שחכמים ורבי יהודה נחלקו מדוע התורה קראה לפרי האילן פרי האדמה, שחכמים סוברים שפירות האילן נקראו פרי האדמה על שם שהאילן יונק מהקרקע, ולכן נחשב האילן עצמו לקרקע ושייך לומר פרי האדמה, ולכן סוברים חכמים שאחר שיבש האילן ואין לו שוב את הקרקע [דהיינו האילן] אינו יכול לומר פרי האדמה, ורבי יהודה סובר שאין האילן עצמו נחשב פרי האדמה, ומה שהתורה קראה לפרי האילן פרי האדמה, הוא מכיון שהאילן עצמו גדל בקרקע, ולכן פירות האילן הם גם פירות הקרקע, ומשום כך אף אם נקצץ האילן נשאר לו עדיין הקרקע ויכול לומר 'מן האדמה שנתת לי', ומבאר הרש"ש, שאף שלשיטת חכמים התורה קראה לאילן 'אדמה' מכל מקום אינו יכול לברך בורא פרי האדמה על פירות העץ, כיון שהולכים אחר לשון בני אדם, ובלשון בני אדם אין אילן קרוי אדמה, אבל לרבי יהודה יוצאים בברכת בורא פרי האדמה על פירות העץ לא משום שהאילן הוא אדמה, אלא כיון שהוא גדל באדמה ממילא פירותיו הם גם פירות האדמה**סא**.

מדוע הלכה כרבי יהודה והלא זה סתם ואחר כך מחלוקת

שם. בגמרא מבואר שהדין שאם בירך על פרי העץ בורא פרי האדמה יצא הוא כדברי רבי יהודה הסובר לענין ביכורים שעיקר אילן ארעא הוא. **והראשונים**[סב] פסקו כרבי יהודה מפני שהתנא סתם כמותו.

והקשו הפני יהושע (ד"ה מאן) **והשאגת אריה** (סי' כג), שהרי קיימא לן (ב"ק קב.) שבשני מסכתות אין סדר למשנה, ואם כן אפשר שהוא סתם ואחר כך מחלוקת ואין הלכה כסתם משנה, וכיון שיש ספק כמו מי ההלכה היה לנו לחזור לכלל שיחיד ורבים הלכה כרבים.

ותירץ השאגת אריה, שיש לומר שאף אם לא נאמר כאן הכלל שהלכה כסתם משנה, מכל מקום מזה שהתנא סתם כרבי יהודה, שוב אין נחשב רבי יהודה יחיד לגבי רבים, כמו שכתבו **התוספות** בביצה (ג: ד"ה גזי), וכיון שהוא ספק כמו מי לפסוק לכן פסקו התוספות שהלכה כרבי יהודה והיינו משום שכבר בירך וספק ברכות להקל. וכעין זה תירץ הפני יהושע שכיון שהוא ספק אם הוא סתם ואחר כך מחלוקת, לכן בדיעבד שבירך בורא פרי האדמה אינו חוזר ומברך**סג**.

וכדבריהם מפורש **בראבי"ה** (סי' קיג) שהטעם שפוסקים כרבי יהודה משום שספק ברכות להקל, שאין ידוע אם זה סתם ואחר כך מחלוקת או מחלוקת ואחר כך סתם.

אמנם מסקנת השאגת אריה שיש לפרש המשנה אף כדברי חכמים**סד**, ומה שהגמרא אמרה שהמשנה כרבי יהודה הוא משום שהוא אמר כן בפירוש, ועוד הוכיח מלהלן (מא.) שעולא סובר כמו הסתם משנה שאם בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא. וכן כתבו **הצל"ח** (ד"ה מאן, ד"ה עוד נלע"ד לתרץ פסקי הרמב"ם) **והדברי דוד** (ד"ה מאן), שאפשר להעמיד המשנה גם כחכמים, והגמרא העמידה כרבי יהודה כי ברבי יהודה מוכח כן**סה**.

והמגן גבורים (סי' רו שלטי הגבורים סק"א) תירץ, שטעם חכמים שביבש המעיין מביא ואינו קורא הוא משום שנראה כקובל על שנתן לו הקדוש ברוך הוא קרקע שאינה ראויה לעשות פירות, כמו שמבואר בתוספות (ד"ה יבש), וטעם זה לא שייך בנקצץ האילן, שרק ביבש המעיין שהוא בידי שמים נראה כקובל, אבל בנקצץ האילן שהוא בעצמו קצץ האילן, מה יש לו לקבול על מה שקצץ, ובנקצץ האילן טעם חכמים מפני שאינם סוברים שעיקר אילן ארעא הוא, ואם כן כיון שנחלקו בשני דברים נפרדים, לא שייך בזה הכלל שבסתם ואחר כך מחלוקת אין הלכה כסתם, כיון שטעם כלל זה הוא משום שאם רבי סתם כתנא אחד מדוע שוב הביא מחלוקת בזה, אבל בביכורים שנחלקו גם האם ביבש המעיין נראה כקובל, הוצרך רבי להביא המחלוקת מפני הדין השני שנחלקו בו, ולכן אינו נחשב סתם ואחר כך מחלוקת, ומשום כך הלכה כמו שסתם רבי בברכות.

כשמסופק על דבר אם ברכתו בורא פרי העץ או פרי האדמה האם יברך בורא פרי האדמה

ומבואר בשאגת אריה, שלפי מה שתירץ בתחילה שפסקו שאם בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא רק מספק, צריך להיות הדין שרק בדיעבד אם בירך כבר בורא פרי האדמה על פרי העץ יצא, אבל לכתחילה, כגון שמסופק על דבר אם הוא פרי העץ או פרי האדמה לא יברך מספק בורא פרי האדמה,

---

נח. וראה להלן שהובא נידון השאגת אריה האם בספק אם הוא פרי עץ או פרי האדמה מותר לברך בורא פרי האדמה. **נט. ועדיין** צריך עיון מדוע רק בברכת שהכל תיקנו חכמים שיצא בה על כל דבר, ולא בברכת בורא נפשות רבות. ואפשר לומר טעם אחר מדוע אין ברכת בורא נפשות רבות פוטרת כל הדברים, שבדבר שטעון ברכת מעין שלש צריך לכלול גם ארץ וירושלים ולכן אינו יוצא בברכת בורא נפשות רבות שלא מוזכר בה ארץ ישראל וירושלים. **ס. ולהלן** הובא מהשאגת אריה והדברי דוד שגם חכמים סוברים שעיקר אילן ארעא הוא ויוצאים בברכת בורא פרי האדמה על פירות האילן, אלא שברבי יהודה מצאנו מפורש שעיקר אילן ארעא הוא ולכן אמרה הגמרא שהמשנה כרבי יהודה, אבל הוא הדין לחכמים, ולדבריהם לא קשה כלל. **סא. וראה** עוד מה שכתבו בזה הראש יוסף (ד"ה מאן) והנשמת אדם (כלל נא סק"ג) והדרך אמונה (ביכורים פ"ד ביאור ההלכה ד"ה הפרים). ולעיל במשנה הובאו דברי ר' אריה לייב מאלין, שביאר שאף שגם לחכמים פירות העץ הם פירות האדמה, מכל מקום לחכמים אינו יכול לברך בורא פרי האדמה על פירות האילן, כיון שבברכה צריך להזכיר את היניקה, וחכמים סוברים שיניקת הפירות היא מהאילן ולא מהקרקע ולכן אין קוראים מקרא ביכורים אם נקצץ האילן כיון שהיניקה של הפרי היא מהאילן והוא כבר נקצץ, ורבי יהודה סובר שיניקת הפירות היא מהקרקע, ולכן אף אם נקצץ האילן עדיין הקרקע שהפרי ינק ממנה קיים. **סב. תוספות** (ד"ה רבי), רשב"א (ד"ה מאן) ורא"ש (סי' כג). ולהלן יתבאר שיטת הרמב"ם. **סג. אבל** יש חילוק בין תירוצו של השאגת אריה לתירוץ הפני יהושע, שלתירוץ השאגת אריה, אין לנו ספק כמו מי סתם רבי, אלא ודאי לנו שהוא כמחלוקת רבים נגד רבים, ולכן יש ספק כמי לפסוק, ולדברי הפני יהושע יש ספק כמי פסק רבי, שכיון שאין סדר למשנה אין ידוע מה שנה רבי קודם ואין ידוע אם סתם בסוף ומהראבי"ה משמע כדבריו. ולהלן בהערות על דברי הרמב"ם הובאו דברי הראשון לציון והברכי יוסף שמשמע מדבריהם שרבי עצמו היה מסופק אם הלכה כרבי או כחכמים, ופסק מספק לענין דיעבד בברכות כרבי יהודה כיון שספק ברכות להקל. **סד. להלן** בדברי הרמב"ם הובאו דבריו באריכות ותורף דבריו שטעם חכמים משום שנראה כקובל ולא משום שחולקים על זה שעיקר אילן ארעא הוא. **סה. והצל"ח** מבאר שיש להעמיד גם כחכמים משום שיש לומר שטעם חכמים משום שנראה כקובל כמו שכתבו התוספות (ד"ה יבש), ומפרש שהתוספות בעצמם באו לתרץ מה שקשה בדבריהם מדוע פסקו כרבי יהודה והלא הוא סתם ואחר כך מחלוקת, ולכן פירשו בהמשך טעם אחר מדוע לפי חכמים אינו קורא מפני שנראה כקובל, שלפי הטעם ההוא, אין זה סתם ואחר כך מחלוקת שאין ראיה מחכמים שחולקים על הסתם בברכות. והדברי דוד מבאר, שיש לומר שלכן אף לחכמים יוצא בברכת בורא פרי האדמה, שאף שהם סוברים שעיקר אילן ארעא הוא, והטעם שאינו קורא מקרא ביכורים אם נקצץ האילן משום שכיון שנקצץ ואינו ראוי לעשות פירות שוב בטל הקרקע וכמו ביבש המעיין שודאי נשאר הקרקע ואף על פי כן אינו קורא כיון שאין הקרקע ראויה להוציא פירות.

שהרי אפשר שהלכה כחכמים שאין יוצאים בברכת בורא פרי האדמה על פרי העץ. אבל לפי מה שכתב במסקנא שמטעם ודאי פסקו כרבי יהודה אם כן מספק יברך בורא פרי האדמה.

ובראשון לציון (ד"ה מאן)[סו] סובר שרבי סתם כרבי יהודה משום שספק ברכות להקל, וכתב לפי זה שאם הוא מסופק על פרי אם הוא פרי עץ או פרי אדמה, לא יברך מספק בורא פרי האדמה, אלא יברך שהכל, ואף שברכת שהכל היא גם דיעבד, מכל מקום אין בזה מחלוקת, מה שאין כן בברכת בורא פרי האדמה לשיטת חכמים אין יוצאים בה חובת הברכה והיא ברכה לבטלה. אמנם **בשלחן ערוך** (או"ח סי' רו ס"ו) נפסק שאם הוא מסופק על פרי אם הוא פרי עץ או אדמה, יברך בורא פרי האדמה.

ביאור פסקי הרמב"ם בברכות ובביכורים

הרמב"ם (ברכות פ"ח ה"י) פסק שאם בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא[סז]. והקשה **הכסף משנה**, שבגמרא מבואר שרק רבי יהודה שסובר שעיקר אילן ארעא הוא סובר שאם בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא, אבל לחכמים לא יצא, ובהלכות ביכורים (פ"ד הי"ג) פוסק הרמב"ם כחכמים שיבש המעיין ונקצץ האילן מביא ואינו קורא, ואם כן איך פסק כרבי יהודה שאם בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא. ותירץ, שבירושלמי (ביכורים פ"א ה"ו) הביאו מחלוקת בזה שיש אומרים שהמשנה כרבי יהודה ויש אומרים שהמשנה כדברי הכל, וכיון שאין זה מוכרח שהמשנה דווקא כרבי יהודה ולא כחכמים וניתן לפרש כדברי הירושלמי, לכן פסק הרמב"ם גם כסתם משנה וגם כחכמים בביכורים.

והשאגת אריה (סי' כג) **והפני יהושע** (ד"ה בירך) הקשו על תירוצו, שהרי הבבלי חולק על הירושלמי בזה, וסובר שרק לשיטת רבי יהודה אם בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא, והרמב"ם אינו פוסק כרבי יהודה לענין ביכורים, ואם כן היה צריך לפסוק שאם בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה לא יצא, ואף שבירושלמי יש מאן דאמר שאפילו לשיטת חכמים יצא מכל מקום צריך לפסוק כדברי הבבלי. ותירץ **הצל"ח** (ד"ה מאן), שבגמרא להלן (מא.) משמע כסברת הירושלמי שגם חכמים מודים שאם אמר על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא, שבהוה אמינא סברו בדעת תנא קמא [שחולק על רבי יהודה] שהטעם שברכת הצנון פוטרת הזית הוא משום שאם אמר על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא, ומשמע שאפילו תנא קמא סובר כן, ומשמע שאפילו הבבלי להלן סובר כסברת הירושלמי שאין לתלות מחלוקת זו במחלוקת לענין ביכורים, ולכן פסק הרמב"ם כסתם משנה[סח].

והפני יהושע והשאגת אריה תירצו את שיטת הרמב"ם, על פי מה שביארו [הובא לעיל] שיש ספק אם דברי המשנה הם סתם ואחר כך מחלוקת או מחלוקת ואחר כך סתם, ומחמת שספק ברכות להקל, אם בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא, ואם כן רק לגבי ברכה הלכה כרבי יהודה, אבל לגבי מקרא ביכורים שאינו מעכב את הבאת הביכורים, ומבואר בבבא בתרא (פג.) שאין קוראים מקרא ביכורים כשאין חייבים בודאי בביכורים, אין פוסקים כרבי יהודה, אלא מספק מביא ואינו קורא, ולכן בספק ברכות פסק הרמב"ם לקולא כרבי יהודה ובביכורים פסק כחכמים שמספק מביא ואינו קורא[סט].

עוד תירץ השאגת אריה[ע], שהרמב"ם סובר שמה שאמרו שהמשנה כרבי יהודה שעיקר אילן ארעא הוא אין הכוונה שחכמים חולקים וסוברים שאין הקרקע עיקר האילן, שאם נפרש שחכמים סוברים שאין הקרקע עיקר האילן, אמנם יהיה מובן מדוע חולקים בנקצץ האילן, אך יקשה מדוע חולקים ביבש המעיין וכי נחלקו אם המעיין הוא עיקר ארעא והלא ודאי שאין המעיין קרקע, עוד קשה איך אפשר כלל לומר שהמשנה כרבי יהודה הרי רבי יהודה סובר (לז.) שמברכים בורא מיני דשאים על ירקות ועל זרעים מברכים בורא מיני זרעים ואם כן אינו סובר כלל ברכת בורא פרי האדמה[עא], ולכן מפרש הרמב"ם שבין רבי יהודה ובין חכמים סוברים שעיקר אילן ארעא הוא, ומה שלפי חכמים אין קוראים מקרא ביכורים, משום שאין נראה כמשבח אלא נראה כקובל כמו שכתבו **התוספות** (ד"ה יבש), ומה שהגמרא אמרה שהמשנה כרבי יהודה הוא משום שרבי יהודה אומר מפורש שמביא וקורא ומשמע שעיקר אילן ארעא הוא, אבל בחכמים לא רואים מפורש שעיקר אילן ארעא הוא[עב], או שניתן לומר שכוונת הגמרא רבי יהודה ומחלוקתו, שגם חכמים שחולקים על רבי יהודה סוברים כן, אלא משום שלא יודעים מיהו התנא קמא שחולק על רבי יהודה אמרה הגמרא רבי יהודה היא. **והמהר"ץ חיות** (ד"ה מאן) הקשה על דבריו שברמב"ם מפורש שמה שאינו קורא הוא מפני שהוא כמו שאין לו קרקע שהרי אבדה[עג].

מדוע אם יבש המעיין אינו קורא לחכמים

יבש המעיין[עד] ונקצץ האילן מביא ואינו קורא. **רש"י** (ד"ה יבש וד"ה מביא) פירש, שיבש המעיין מדובר בבית השלחין, שצריכה להשקאת מעיין, ואם יבש המעיין 'בטלה לה ארעא' ששוב אין השדה ראויה להוציא פירות. וכן פירש **הרמב"ם** (פיה"מ) בביכורים (פ"א מ"ו) שהמעיין היה משקה שדהו. אבל **הר"ש** (שם) פירש שהמעיין היה משקה האילן[עה]. וכתב **הדברי דוד** (ד"ה מאן, ד"ה ודע), שלפי הר"ש מבואר במה נחלקו חכמים ורבי יהודה ביבש המעיין, שבגמרא מבואר רק מה נחלקו בנקצץ האילן [שחולקים אם עיקר אילן ארעא הוא], וביבש המעיין לא התפרש בגמרא במה נחלקו, ולשיטת הר"ש יבש המעיין הוא גם כנקצץ האילן כיון שהמעיין שממנו חי האילן יבש, ונחלקו אם עיקר אילן ארעא הוא.

ולשיטת רש"י והרמב"ם שאין המעיין קשור לאילן אלא לשדה, צריך לומר כמו שפירשו **התוספות** (ד"ה יבש) שלכן אינו קורא ביבש המעיין שנראה כקובל, ובסברא זו נחלקו רבי יהודה וחכמים.

וכתב עוד שמדברי **הראב"ד בהשגות** (טומאת אוכלין פ"ג ה"ד) נראה שגרס 'יבש האילן או שנקצץ'. **ובמשנה ראשונה** (ביכורים פ"א מ"ו) כתב, שכן היא גירסת הירושלמי (ביכורים פ"א ה"ה)[עו].

מדוע הוצרכו התוספות לטעם שנראה כקובל

שם. כתבו **התוספות** (ד"ה יבש), שיש מפרשים שאינו קורא מפני שאינו נראה שמשבח לקדוש ברוך הוא, אלא כקובל על מה שנתן לו אדמה שאינה ראויה לפירות. ולכאורה קשה שבגמרא מבואר שהטעם שאינו קורא הוא מפני שרבנן סוברים שעיקר אילן אינו הקרקע, ומדוע כתבו תוספות טעם אחר. וכתב **המהרש"א** (בתוס' שם), שהתוספות הוצרכו לטעם זה משום שהוקשה להם שאף שאין הקרקע עיקר האילן, מכל מקום כיון שהקרקע שממנה יצאו הפירות קיימת יכול לומר מן האדמה שנתת לי, ולכן הוצרכו לומר שאינו קורא כיון שהאדמה אינה ראויה לפירות ונראה כקובל.

אבל הצל"ח (בתוס' שם) **והדברי דוד** (ד"ה מאן, ד"ה והתוס') כתבו, שהתוספות כתבו כן רק על יבש המעיין, מפני שלא נראה שמחמת יבשות המעיין לא יקרא ולא יוכל לומר האדמה אשר נתת לי, כיון שהאדמה והאילן נשארים ורק המעיין נפסק, ולכן פירשו הטעם מפני שנראה כקובל, וטעם הגמרא שעיקר אילן ארעא הוא נאמר בנקצץ האילן. וכתב הדברי דוד שאין לפרש גם בנקצץ האילן שסברת חכמים שאינו קורא הוא מפני שנראה כקובל, שהרי אפילו אם נקצץ האילן עדיין השדה ראויה לזריעה וגם ראויה לנטוע אילנות אחרים, ואין נראה כקובל. ועוד, שנקצץ האילן משמע אפילו בידי אדם, ואם כן אין מה לקבול אם הוא בעצמו קצצו[עז].

סו. **להלן** בהערות על דברי הרמב"ם הובאו דבריו באריכות. **סז.** **כך** היא הגירסא ברמב"ם שבידינו, אבל יש שגורסים שאם בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה לא יצא. [וכך היתה גירסת הרשב"א (ד"ה מאן) בדברי הרמב"ם]. וכתב הכסף משנה לפי הגירסא ההיא, שהרמב"ם אינו פוסק כרבי יהודה מפני שסובר שמה שאמרה הגמרא שהמשנה כרבי יהודה ללמדנו שהמשנה יחידאה ואין הלכה כמותה. עוד כתב הכסף משנה שמצא נוסחא שהגירסא בדברי הרמב"ם 'יצא' והיא הגירסא הנכונה משום שהלכה כסתם משנה. **סח.** **עיין** שם מה שתירץ עוד את פסקי הרמב"ם. **סט.** **הצל"ח** (ד"ה מאן) הקשה על דבריו ממה שפסק הרמב"ם (ביכורים פ"ד ה"ד) שאם הוא מסופק אם צריך לקרוא, שישלח הביכורים על ידי שליח, ואם כן אם מה שפסק הרמב"ם שאינו קורא הוא משום ספק היה צריך לומר שישלח על ידי שליח. והשאגת אריה (שם) כתב, שיש לומר שבאמת משגרן על ידי שליח. **ע.** **משמע** מדבריו שבתירוץ זה חוזר ממה שתירץ קודם שרק מספק יוצא, וסובר שהרמב"ם פוסק שיצא בברכת בורא פרי האדמה על פירות האילן, בתורת ודאי, וכתב כן על פי מה שהוכיח מלעיל (לו.) שמברכים על העלין ועל התמרות של צלף בורא פרי האדמה, ורק אם סוברים שעיקר אילן ארעא הוא מובן מדוע מברכים בורא פרי האדמה על דבר שגדל באילן, אבל אם עיקר אילן לאו ארעא הוא מה שייך לברך על דבר שגדל באילן בורא פרי האדמה. ועיין שם שהוכיח כן ממה שמצאנו בעוד מקומות שמברכים בורא פרי האדמה על דבר שגדל באילן. **עא.** **לעיל** (לה. בדברי המשנה 'רבי יהודה אומר') הובא מחלוקת אם לרבי יהודה יש ברכת בורא פרי האדמה, שהרי בירקות סובר שמברכים בורא מיני דשאים, ובזרעים בורא מיני זרעים, ואולי בירקות שאינם כדשאים כדלעת וכדומה, סובר שמברכים בורא פרי האדמה, ובשאגת אריה מבואר שלרבי יהודה אין כלל ברכת בורא פרי האדמה. **עב.** **וכעין** זה תירצו הצל"ח והדברי דוד (הובאו דבריהם לעיל בדברי התוספות). ועיין בצל"ח מה שתירץ עוד. **עג.** **והראשון לציון** (ד"ה מאן) והברכי יוסף (סי' רו סק"א) תירצו, שלרבי יהודה שעיקר אילן ארעא הוא, מותר אפילו לכתחילה לברך על פרי העץ בורא פרי האדמה, וחכמים חולקים מן הקצה אל הקצה, שלרבי יהודה אף לכתחילה יכול לברך בורא פרי העץ, ולחכמים אף בדיעבד אינו יוצא בברכת בורא פרי העץ, ורבינו הקדוש סתם במשנה כרבי יהודה לענין דיעבד, וסתם לענין ביכורים כרבנן. [ונראה כוונתם שרבי היה מסופק כמו מי ההלכה, ולכן פסק מספק בשניהם להקל, וכעין תירוצם של הפני יהושע והשאגת אריה, אלא שהם סוברים שכבר רבינו הקדוש הסתפק בזה]. וכדברי הברכי יוסף שרבי סתם בביכורים כרבנן מפני שהביא דברי חכמים בסתם ואחר כך שנה דברי רבי, מבואר בצל"ח (ד"ה מאן). ועיין עוד מה שתירץ הדרך אמונה (ביכורים פ"ד ביאור ההלכה ד"ה הפריש). **עד.** **רש"י** (ד"ה יבש) פירש שיבש המעיין אחר שקצר את הביכורים. וכן שיטת הרמב"ם (ביכורים פ"ד הי"ג), אבל שיטת הרבה ראשונים [ראה דרך אמונה (שם סק"פ ובציון ההלכה אות קלד) שהביא כן מהרבה ראשונים ומהירושלמי] שאם קצר הביכורים ואחר כך הפריש כבר נראו לקריאה, ושוב אינו יכול להביאם בלי קריאה, ולכן ירקבו. ובראש יוסף (ד"ה מאן) כתב, שגם רש"י סובר כן, ואף שכתב שקצץ את הביכורים מכל מקום מדובר שלא קרא עדיין שם. ועיין מה שהביא בספר המפתח בשיטת הרמב"ם בזה. **עה.** **והדברי** דוד הקשה על דבריו שבש"ס מצאנו שצריך מעיין לשדה, אבל לא מצאנו שבלי מעיין אין האילן נותן פירותיו. **עו.** **וכן** גירסת התוספות בבבא בתרא (פא: ד"ה נלקן). **עז.** **והמגן** גבורים (סי' רו שלטי הגבורים סק"א) גם כתב כביאור האחרון שבדברי דוד. ולעיל בהערות הובא מה שכתב עוד הצל"ח בביאור דברי התוספות. וראה עוד מה שכתב בזה בדרך אמונה (ביכורים פ"ד ציון ההלכה אות קמג).

לענין מה נחשבת חיטה מין עץ

לא נצרכה אלא לרבי יהודה דאמר חטה מין אילן הוא[עח]. כתב **המאירי** (ד"ה כבר ביארנו במשנה שלפנינו), שנפקא מינה במה שאמרו שחיטה מין אילן לענין האומר הריני נזיר שזה מין אילן שהוא נזיר. אבל הנודר מפירות האילן מותר בחיטים שבנדרים הלך אחר לשון בני אדם (נדרים נ:) ובלשון בני אדם חיטים אינם פירות אילן[עט]. **ובגליון הש"ס** (ד"ה סד"א) מציין לדברי **תוספות** בשבת (פו.) שמבואר בדבריהם בתירוץ הראשון שנפקא מינה שחיטה מין אילן לענין שדבר העשוי מקש מטמא משום כלי עץ.

מכאן משמע שאין יוצא בחיטה בברכת בורא פרי העץ וביאור דברי הכסף משנה בזה

שם. מבואר כאן בגמרא שאף לרבי יהודה שחיטה מין אילן מכל מקום אם בירך על החיטה בורא פרי העץ לא יצא. ומכאן קשה על מה שכתב **הכסף משנה** (ברכות פ"ד ה"ו) שאפשר שלרבי יהודה הסובר חיטה מין אילן אם בירך על פת בורא פרי העץ יצא, והלא מבואר שאינו יוצא בברכת בורא פרי האדמה ומשמע שלענין ברכה אינו נחשב פרי עץ. ותירץ **הג"ר אברהם אבלי** (הובא בשאגת אריה קונטרס אחרון סי' כג), על פי מה שיש לדון מדוע לא תירצה הגמרא שהמשנה באה להוציא מדעת רבי יהודה שחיטה מין אילן הוא שלשיטתו אם בירך בורא פרי העץ יצא קא משמע לן שלא יצא, אלא שצריך לומר שהגמרא לא תירצה כך, משום שלעיל העמידה הגמרא את המשנה כרבי יהודה ולא מסתבר שהסיפא של המשנה תהיה לא כרבי יהודה, אבל לפי מה שפירש הכסף משנה [הובאו דבריו לעיל] על פי הירושלמי שיש לומר שהרישא של הברייתא היא ככולי עלמא, ואין צריכים להעמיד המשנה רק כרבי יהודה, אם כן שוב יש לומר שהמשנה באה לחלוק ולהוציא מרבי יהודה הסובר חיטה מין אילן, ולפי זה לרבי יהודה שחיטה מין אילן הוא אם בירך בורא פרי העץ יצא[פ].

אמנם ברבינו מנוח (ברכות פ"ח ה"י) מבואר שאינו יוצא בברכת בורא פרי העץ על דגן אפילו למאן דאמר חיטה מין אילן הוא.

כיצד מביא היין יללה על האדם

שאין לך דבר שמביא יללה על האדם אלא יין. רש"י ביומא (עו: ד"ה שמביא) מפרש, שעל ידי היין מתרבה הניאוף ופורענות באה לעולם, והוסיף שיין לשון תאניה ואניה. **ורבינו אליקים** ביומא (שם ד"ה דיין) פירש, שמביאו לידי עניות אם שותה יותר מדאי.

מה הפירוש שנתקנו בתאנה

רבי נחמיה אומר תאנה היתה שבדבר שנתקלקלו בו נתקנו שנאמר ויתפרו עלה תאנה. רש"י בסנהדרין (ע: ד"ה נדבר) פירש, שמדת הקדוש ברוך הוא שבאיזמל שהוא מכה, בו הוא מרפא. וכתבו **התוספות** (שם ד"ה בה), שאינו קשור לסוגייתנו, אלא הביאור כמו שמבואר במדרש רבה (בראשית טו ז) שסברת מי שאמר שקלקלו בתאנה הוא דבר הלמד מענינו, משל לבן מלך שקלקל עם אחת מן השפחות, כיון ששמע המלך טרדו והוציאו חוץ לפלטרין, והיה מחזר על פתחיהן של שפחות ולא היו מקבלות אותו, אבל אותה שקלקלה עמו פתחה דלתיה וקבלתו. כך בשעה שאכל אדם הראשון מאותו האילן, טרדו הקדוש ברוך הוא והוציאו חוץ לגן עדן, והיה מחזר על כל אילנות ולא היו מקבלים אותו, אבל תאנה שאכל מפרותיה, פתחה דלתיה וקבלתו.

ובתורת חיים (שם ד"ה נדבר) מבאר דברי רבי נחמיה, שלפי פשוטו משמע שאין הכוונה שבו נתקנו מחטאם, אלא בו נתקנו שלא הלכו ערומים. ועוד פירש שבו נתקנו מחטאם, כמו שאמרו בעירובין (יח:) היה רבי מאיר אומר, אדם הראשון חסיד גדול היה, כיון שראה שנקנסה מיתה על ידו, ישב בתענית מאה ושלשים שנה, ופירש מן האשה מאה ושלשים שנה, והעלה זרזי תאנים על בשרו מאה ושלשים שנה, משמע שהעלאת זרזי תאנים על בשרו צער ועינוי הגוף הוא, שהגמרא מחשיבה זאת עם שאר העינויים בכלל התשובה, שלפי זה יש לומר שמה שכתוב (שם) 'ויעשו להם חגורות' לא התכוונו רק לכסות בשר ערותם, אלא התכוונו גם לעשות תשובה לסבול צער ועינוי על חטאם, וזהו שאמרו בדבר שקלקלו בו נתקנו, כי בעץ התאנה עשו תשובה ותקנה על חטאם.

וכתב בבנין שלמה (שם תוס' ד"ה בה) שלפי זה מיושבת קושיית התוספות על רש"י (ד"ה נדבר), שפירש שמדת הקדוש ברוך הוא שבאיזמל שהוא מכה בו הוא מרפא, נס בתוך נס. ותמהו התוספות מה עניינו לסוגייתנו, והיינו שהתוספות פירשו בה נתקנו כפשוטו, שלא הלכו ערומים, ולכן סברו שאין ענין האיזמל שהכה שבו מרפא קשור לכאן שהקלקול היה במה שעברו על ציווי הבורא והתיקון הוא במה שאינם ערומים. אבל לפי דברי התורת חיים יש ליישב פירוש רש"י, שאפילו שאין קטיגור נעשה סניגור, ולכן אין כהן גדול משמש בבגדי זהב בפנים, מכל מקום כאן הנס הוא, שגוף התאנה שחטאו בה, והיא הקטיגור, היא נעשתה סניגור, ובה נתקנו מחטאם וקיבל הקדוש ברוך הוא תשובתם.

כיצד חיטה נקראת עץ

רבי יהודה אומר חטה היתה. כתב **בחכמת מנוח** בסנהדרין (ד"ה ר"י), שחיטה נקראת 'עץ', על דרך שאמרו [בילקוט שמעוני (תהלים עב) ומקורו מכתובות (קיא:)] עתידה חיטה שתתמר ועולה כדקל בראש ההרים, וכיון שעתידה החיטה להיות עץ לכן קראה לזה התורה עץ. **ובעיון יעקב** (שם ד"ה ר"י) כתב, שאין צריך לזה, לפי שגם קודם החטא היה הכל כמו שיהיה לעתיד לבוא[פא], וכן הביא **התורת חיים** (שם ד"ה רבי) שהמדרש (ב"ר טו ז) שואל מדוע נחשב 'עץ', ומתרץ שהיו מתמרות כארזי הלבנון. ומוסיף התורת חיים לבאר, שצריך לומר שלא חיטה ממש היה, שאם כן מדוע נאמר (בראשית ג ו) 'כי טוב העץ למאכל', והרי חיטה כמו שהיא אינה ראויה לאכילה, אלא פת חיטים היה, שהיתה הארץ מוציאה אז גלוסקאות כמו שיהיה לעתיד.

האם צריך שישאר האילן משנה לשנה או די במה שנשארים השורשים

היכא מברכינן בורא פרי העץ היכא דכי שקלת ליה לפירי איתיה לגווזא והדר מפיק וכו'. נחלקו הראשונים האם כוונת הגמרא שפרי העץ הוא רק אם אחרי שקוטפים את הפירות נשאר אילן, או די במה שנשארים שורשים בקרקע.

בחידושי הרא"ה (ד"ה ועל) **ובשיטה מקובצת** (ד"ה מאן) מפרשים, שאם אחר שקוטפים את הפירות נשאר עץ שיוסיף להוציא פירות, נחשב אילן, ואם כשקוטפים את הפירות לא נשאר שום אילן שיוציא פירות נחשב ירק[פב]. וכן מבואר בדברי **המרדכי** (רמז קלא) בשם **תשובות הגאונים** שכל שאין נשאר אילן אחר שקטפו את הפירות נחשב פרי אדמה[פג].

אמנם הרא"ש (סי' כג) מפרש כוונת הגמרא שכל שעושה פירות משנה לשנה ואין צריך לזרעו כל שנה מחדש נחשב עץ, אבל אם צריך לזרעו כל שנה מחדש אינו נחשב עץ, ומבואר בדבריו שכל שאין צריך לזרעו כל שנה מחדש אף שלא נשאר שום אילן מעל הקרקע נחשב אילן. וכתב **הטור** (או"ח סי' רג) שכן היה נוהג הרא"ש שכל שהיו השורשים נשארים בקרקע משנה לשנה היה מברך עליהם בורא פרי העץ.

וכתב הב"ח (שם ס"א ד"ה על), ששיטת **רש"י** (ד"ה גווזא) שלא די במה שנשארים השורשים בקרקע אלא צריך שישאר ענף אחר שקטפו את הפרי, שרש"י פירש שגווזא היינו ענף, ומשמע שצריך שישאר ענף ולא די במה שישארו השורשים. וכתב עוד (ד"ה אבל), ששיטת **התוספות** (ד"ה איתיה) שדי במה שישארו שורשים בקרקע משנה לשנה, שכתבו, שמכאן נראה שתותים וכדומה, שגדלים על סנה מברכים בורא פרי העץ שהרי דרך העץ להתקיים ימים רבים, וכשקוטפים הפרי עדיין יוצא פירות מאותו העץ בעצמו, וכוונתם במה שכתבו שנשאר העץ היינו שנשארים השורשים. והוכיח כן, **שההגהות אשר"י** (שם) הביא מתוספות כשיטת הרא"ש. וההגהות אשר"י הביא כן בשם ר"י, וכן הוא בטור ששיטת ר"י שדי במה שישארו השורשים בקרקע.

והב"ח הוכיח כשיטת רש"י מהגמרא בעבודה זרה (לה:) שמבואר שם ש'גווזא' היינו העץ שמעל הקרקע.

והדרישה (שם אות א ד"ה ורבינו) כתב, שמי שסובר שדי במה שנשארים השורשים בקרקע יפרש מה שאמרה הגמרא 'איתיה לגווזא והדר מפיק' וכו' שהכוונה שאף אחר שקוטפים את הפירות יהיה ענף שיוציא פירות, ואף שאין זה אותו הענף שהיה קודם, אלא שיצא ענף אחר מהשורשים, כל שאין צריך

עח. **הקשה הפני יהושע** (ד"ה על), שהגמרא היתה יכולה לומר כן גם לשיטת חכמים, שהמשנה באה לרבות שאפילו שפשתן נקרא עץ (שבת כז:), ומבואר בבבא בתרא (נג.) שזרעוני פשתן ראויים לאכילה, מכל מקום אם בירך על זרעוני פשתן בורא פרי העץ לא יצא. ותירץ, על פי מה שפירש שם הרשב"ם (נג.) שהקונים אותו לאכילה היינו לאכלו בכותח, ולפי זה יש לומר שקים להו לחז"ל שראויים לאכילה רק על ידי כותח, וכשאוכלו על ידי כותח הכותח עיקר, ואין מברכים על הזרעוני פשתן. עט. **בסנהדרי** קטנה (סנהדרין ע:) כתב, שנפקא מינה במחלוקת התנאים, שאם אחד נדר מהעץ שאכל ממנו אדם הראשון, לרבי יהודה יאסר בחיטה, ולרבי מאיר יאסר בגפן, ולרבי נחמיה יאסר בתאנה. פ. **בנשמת** אדם (כלל נח סק"ג) תירץ כעין זה, אך הקשה על זה מהמדרש רבה (פרשה טו ז) שהקשה איך יתכן שהיה חיטה והרי כתוב שהיה 'עץ' ותירץ המדרש שהיה מתמר כארזי הלבנון, ומשום כך כתב שחיטה רגילה אכן אינה נכללת בעץ ואפילו לרבי יהודה לא יצא, ורק החיטה שהיתה בגן עדן שהיתה מיתמרת כארזי הלבנון נחשבת מין עץ. [ודבריו צריכים עיון שבתוספות בשבת ובמאירי שהובאו לעיל משמע שגם חיטים שלנו נחשבים מין עץ]. פא. **וכן** נראה מסקנת החכמת מנוח עיין שם. אכן בתוספות חכמי אנגליה (שם ד"ה חטה) פירשו שכל דבר העולה בקנה נקרא עץ. וכן נראה מהראשונים שהובאו לעיל שכתבו נפקא מינה גם בזמנינו במה שחיטה נחשבת מין אילן, ומשמע שגם חיטה שלנו נחשבת עץ [וראה לעיל בשם הנשמת אדם]. פב. **באור** זרוע (סי' קעב) הביא שיש גורסים 'איתיה לאילנא'. וכן נראה בדברי הרא"ה והשיטה מקובצת שהיו גורסים כן, אבל פירושם מתאים גם אם הגירסא 'איתיה לגווזא', וכמו שיתבאר בהמשך שגווזא הוא הגדל מעל הקרקע. פג. **ובהמשך** דברי המרדכי הביא מחלוקת אם מברכים על תותים ופריז"ש ובישוני"ש בורא פרי העץ, שהר"י והראב"י כתבו לברך בורא פרי האדמה, כמו שמבואר בתשובות הגאונים, ורבינו תם והמהר"ם סוברים שברכתם בורא פרי העץ לפי שעצו מתקיים משנה לשנה, והקשה החזון איש (ערלה סי' יא סק"ג ד"ה ובמרדכי) שלא מובן במה נחלקו וכי נחלקו במציאות אם עצו מתקיים כל שנה. [ולהלן הובא בשם השל"ה שכל שנשאר קצת מהעיקר, יש מחלוקת אם נחשב שנשאר האילן, ויש לומר שזה ביאור המחלוקת שהובא במרדכי]. ובבאור מרדכי (אות נב-נג) כתב, שנחלקו במחלוקת הגאונים והתוספות והרא"ש, האם כשכלה עצו לגמרי בחורף ונשארים רק השורשים האם נחשב אילן.

לזרוע מחדש כדי שיצאו ענפים נחשב אילן, ו'איתיה לגוווא' עולה על ההמשך 'והדר מפיק' שיש ענף שיוציא פירות. ומי שסובר שצריך שישאר האילן עצמו יפרש 'איתיה לגווזא' שהוא דבר בפני עצמו, שצריך שישאר הגווזא אחר שקוטפים הפירות[פד].

טעם מי שסובר שאין מברכים על מיני אטד בורא פרי העץ

בדברי התוספות אחרי שכתבו שיטתם שמברכים בורא פרי העץ אם אין השורשים כלים בחורף, כתבו, שה"ר מנחם היה אומר שמברכים על כל מיני אטד בורא פרי האדמה[פה], והביא ראיה על זה מהירושלמי (כלאים פ"ה ה"ז). וכן הוא **במרדכי** [והביא דבר זה בשם ה"ר מנוח **אליהו**, וכתב שרבינו תם בשם **אביו והמהר"ם מרוטנבור"ג** סוברים שברכתם בורא פרי העץ]. ויש כמה ביאורים במפרשים מדוע אין מברכים על אטד בורא פרי העץ:

א. ברדב"ז (שו"ת ח"ג סי' תתקסו) **ובשל"ה** (הגהות על עמק ברכה, כלל ה ס"ח) משמע שה"ר מנחם סובר כשיטת **הגאונים** [הובאו לעיל בדברי המרדכי] שאם כלה האילן לגמרי אינו נחשב מין אילן, ומבואר מדבריהם שבמיני אטד כלה האילן אחר שקוטפים את הפרי ונשאר רק השורשים.

ב. הראשון לציון (ד"ה היכא) **והחזון איש** (ערלה סי' יג סק"ג ד"ה מרדכי) כתבו, שבאטד מתקיים הגזע משנה לשנה, אלא שאין פירותיו חשובים כל כך לייחד ברכה על עצן, ולכן יש סוברים שאין מברכים עליו בורא פרי העץ, אף שלענין כלאים נחשב עץ, כמבואר שם בירושלמי.

ג. מדברי **הבאר הגולה** (סי' רד אות פ) **והפרי מגדים** (שם אשל אברהם ס"ק כג, ובראש יוסף ד"ה ועץ) משמע, שהם מיני קוצים ולכן אין מברכים עליהם בורא פרי העץ.

ד. בנשמת אדם (כלל נא סק"ט ד"ה ומאלינע"ס) כתב, שאין העץ ראוי למלאכה, ולכן אין ראוי לברך עליו בורא פרי העץ[פו].

ביאור התוספתא שהצריכה שהעלין יצאו מהעיקר

בתוספתא בכלאים (פ"ג הי"ג) מובא נידון מה נחשב אילן ומה נחשב ירק לענין כלאים, ומבואר שם שכל שמוציא עליו מעיקרו, הרי הוא ירק, וכל שאינו מוציא עליו מעיקרו, אלא מענפיו, הרי הוא אילן.

ומבואר בראב"ה שיש לפרש שני פירושים בדברי התוספתא, יש לומר שכוונת התוספתא לומר כלל אחר מה נחשב אילן ומה נחשב ירק, שכל שיש לו גזע שממנו יוצאים העלים נחשב אילן, וכל שאין לו גזע אלא העלין יוצאים מהשורש נחשב ירק, וכתב הראב"ה, שלפירוש זה נאמר כלל זה רק לענין כלאים שאנו דנים על האילן עצמו מה הוא, אבל לענין ברכה שאנו דנים אם הפרי נחשב פרי עץ או פרי אדמה, תלוי רק בכלל הראשון, שאם נשאר אילן אחר שקטפו את הפרי נחשב אילן[פז]. ויש לפרש עוד, שכוונת התוספתא שכל שנשאר אילן אחר שקטפו את הפרי, ומתייבשים ממנו העלין בימות הגשמים, ובימות החמה שוב יוצאים מהאילן עלים, נחשב שמוציא העלין מענפיו והוא מין אילן, אבל אם אין נשאר אילן, אם כן העלין יוצאים מהשורשים ונחשב ירק. ולפירוש זה כוונת התוספתא לכלל המובא בגמרא שכל שנשאר אילן אחר שקטפו את הפירות שיוציא עלין ופירות, נחשב אילן, ואם לא נשאר אילן נחשב ירק.

והרא"ש גם הביא התוספתא, ומבואר בדבריו שדברי התוספתא אמורים גם לענין ברכה, ומלבד הכלל שנאמר בגמרא שאם נזרע כל שנה מחדש אינו אילן, נאמר עוד כלל בתוספתא, שלאילן יהיה גזע שהוא יוציא העלין, ולא יצאו העלין מהשורשים. והקשה **הדרישה** (שם), שאם הרא"ש גם סובר דברי התוספתא הנ"ל לענין ברכה, אם כן מדוע היה נוהג [כמו שהביא **הטור**] שכל שלא כלו השורשים משנה לשנה הרי הוא אילן, והרי בתוספתא מבואר לא כן. ותירץ, **שהתשובות הגאונים** [הובא לעיל בדברי המרדכי] והרא"ש נחלקו בביאור התוספתא, שלדברי תשובות הגאונים הביאור בתוספתא שצריך שישאר ענף אחרי שקוטפים את הפירות, ושהענף ההוא יוציא מחדש עלין ופירות, [כפירוש השני שברא"ה] והרא"ש סובר שפירוש התוספתא שצריך שיצא מהשורשים גזע או ענף, וממנו יצאו העלין ופירות, אבל אם הם יוצאים מהשורשים נחשבים לירק, [וכפירוש הראשון שהובא מהרא"ה], ואם כן לשיטת הרא"ש כל שלא כלו השורשים אחר שקטפו הפרי, ומוציאים פירות לשנה הבאה נחשב אילן, אבל בתנאי שהעלין והפירות יצאו מענף ולא מהשורשים, ואף אם הענף מתייבש כל שנה נחשב אילן.

והשל"ה בהגהותיו **לעמק ברכה** (כלל ה ס"ט) מיישב באופן אחר, שאף מי שסובר שאין צריך שישאר העץ עצמו משנה לשנה, מכל מקום צריך שישאר משהו ממנו מעל הארץ, וזה כוונת התוספתא שיצאו העלין מהענפים, דהיינו שישאר משהו מעל הקרקע. ובזה מתרץ מה שקשה לכאורה בדברי התוספות, שאחרי שהביאו דברי רבי מנחם שחולק על שיטת התוספות, וסובר שמה שגדל על אטד ברכתו בורא פרי האדמה, כתבו, שבפריזיי"ש לכולי עלמא מברכים בורא פרי העץ, כי עצו מתקיים משנה לשנה, ומבואר שבפריזיי"ש לא רק השורשים נשארים, אלא אפילו עצו מתקיים משנה לשנה, ואילו המרדכי אחר שהביא שיטת הגאונים כתב, שלשיטתם מברך על פריזיי"ש בורא פרי האדמה, וקשה מדוע סוברים הגאונים כן והלא עצן מתקיים משנה לשנה. אבל לפי מה שכתב יש ליישב שלשיטת **התוספות** די שישאר משהו מעל הארץ, ואף שעצם האילן כלה, אבל לשיטת הגאונים לא די שישאר משהו מעל הארץ, אלא צריך שישאר עצם האילן[פח].

מ:

ביאור החילוק בין פת ויין לשאר פירות לשיטת רב הונא

אתמר רב הונא אמר חוץ מן הפת ומן היין. רש"י (ד"ה חוץ) פירש את סברת רב הונא, שדברי המשנה 'על כולם אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא', נאמרו רק על שאר פירות, ולא על יין, שיין גורם הרבה ברכות לעצמו[א] בקידוש ובהבדלה ובברכת חתנים, ולפיכך אינו נפטר בברכת שהכל. וטעם זה מבאר רק מדוע אין היין נפטר בברכת שהכל, אך לא מבאר מדוע סובר רב הונא שגם הפת אינה נפטרת בברכת שהכל, וכתב **השלמה משנתו** (ברש"י ד"ה חוץ), שרש"י לא הוצרך לתת טעם מדוע אין הפת נפטרת בברכת שהכל, שטעם דבר זה מפורש בתורה, שהפסוק (דברים ח ט) 'ארץ אשר לא בְמִסְכֵּנֻת תאכל בה **לחם**' הוציא את הלחם מכלל שאר המינים, ונתן לו שם בפני עצמו, שהרי פירט לחם במיוחד ולא כללו עם חיטה ושעורה שהוזכרו בפסוק הקודם, ולכן אינו נפטר בברכת שהכל. וכמו שכתב השיטה מקובצת (הובא להלן בסמוך) שמטעם זה אין הפת נפטרת בברכת בורא פרי האדמה[ב], שהרי הכתוב הוציאה מכלל חיטה ושעורה וקראה לחם.

והפני יהושע (בתוס' ד"ה נימא) **והרש"ש** (ד"ה רה"א) פירשו סברת רב הונא באופן אחר, שדברי המשנה 'על כולם אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא נאמרו רק בשאר פירות, מפני שחכמים קבעו עליהם ברכות כלליות, כגון ברכת בורא פרי העץ שהברכה כוללת את כל המין שגדל על העץ וכן בברכת בורא פרי האדמה, ולפיכך גם אם בירך עליהם שהכל לא שינה שינוי גמור ממטבע שטבעו חכמים, שגם הברכה שתיקנו חז"ל היא ברכה כללית, וגם 'שהכל' היא ברכה כללית, אבל בפת ויין, מאחר וחז"ל קבעו לברך עליהם ברכות פרטיות, ברכות שמיוחדות על הלחם או על היין, ואם בירך שהכל שהיא ברכה כללית, הוא שינוי גמור ממטבע שטבעו חכמים, ולפיכך לא יצא ידי חובתו[ג].

והראש יוסף (ד"ה אתמר) מבאר שרש"י לא רצה לפרש כטעם הנ"ל, שהרי מעשה קדירה יוכיחו שיש להם גם ברכה פרטית, שברכתם בורא מיני מזונות היא מיוחדת רק למיני מזון, ואף על פי כן מודה רב הונא שיוצאים בברכת שהכל על מעשה קדירה, שהרי נחלק רק בפת ויין, ומוכח שיוצאים בברכת שהכל אפילו על דבר שחז"ל תיקנו לו ברכה פרטית[ד].

פד. עיין מה שפירש עוד. **פה. כתב** הצל"ח (בתוס' ד"ה איתא) שאף רבי מנחם סובר שאם בירך בדיעבד על דבר הגדל בסנה בורא פרי העץ יצא, שאם לא כן כשהגמרא הקשתה שפשיטא שאינו יוצא בברכת בורא פרי העץ על פרי האדמה, ותירצה שנצרכה לרבי יהודה, מדוע לא תירצה שנצרכה אפילו לשיטת חכמים שבדבר שגדל על סנה אינו יוצא אם בירך בורא פרי העץ. ועיין רש"ש (ד"ה ל"נ) שדחה ראייתו. **פו. וכתב**, שאין לומר שהטעם שמיני אטד מברכים עליהם בורא פרי האדמה הוא מפני שהם פירות גרועים, שהרי יש בהם גם פירות טובים, וכן אין לומר שהטעם שמיני אטד ברכתם בורא פרי האדמה הוא משום שהם קוצים [כטעם הבאר הגולה והפרי מגדים], שהרי ורד גם גדל על קוצים ומבואר בטור (סי' רד) שאילו היה עיקר הפרי היה ברכתו בורא פרי העץ. אמנם בבאר הגולה מבואר שהטעם שאין מברכים על ורד בורא פרי העץ מפני שהוא מין אטד. **פז. נראה** שהוכחתו שכלל לא נאמר לענין ברכה, משום שאם גם לענין ברכה תלוי אם העלין יוצאים מעיקרו, אם כן פשיטא שחיטה אינה אילן שהעלין יוצאים מהעיקר, ומדוע הוצרכה הגמרא לטעם שאין האילן מתקיים אחר שקטפו הפרי. **פח. והרדב"ז** (שו"ת ח"ג סי' תתקסו) כתב כן לשיטת הגאונים הסוברים שצריך שישאר האילן, שמכל מקום אין צריך שישאר כל האילן, ודי במה שנשאר קצת מעל הארץ. ובנשמת אדם (כלל נא סק"ט) הביא דבריהם וכתב שהם דוחק, ועיין שם מה שהאריך בזה וסובר שהתוספות סוברים שאין הלכה כמו התוספתא שהגמרא שלנו אינה סוברת כמו התוספתא. ובשלחן ערוך הרב (סדר ברכת הנהנין פ"ו ס"ו) הביא שיש אומרים שאפילו אם העיקר נשאר קיים כל החורף, ורק הענפים נושרים בחורף, וחוזרים וצומחים מעיקר ומוציאים עלין ופירות, אין נחשבים אילן. [ואפשר שהוא כעין שיטת העמק ברכה בשיטת המרדכי בפריזיי"ש, שלא די שישאר קצת מהעיקר מעל הארץ, וסובר השלחן ערוך הרב שצריך שישארו גם הענפים שמהם יוצאים הפירות, וכדברי התוספתא]. **א. רש"י** להלן (מג. ד"ה דגורס) מפרש, שבהרבה מקומות היין בא למטרת הברכה, ולא למטרת שתייה, שאף שלא היו צריכים לשתיית יין, היו מביאים את היין כדי לברך עליו ברכת קידוש או הבדלה או ברכת חתנים. **ב. אפילו** להלכה שיוצאים בברכת שהכל על הפת, אבל אין יוצאים בברכת בורא פרי האדמה על הפת. **ג. וברבינו** מנוח (ברכות פ"ח ה"י) משמע כדבריהם. והרש"ש מבאר כן בדברי התוספות (ד"ה נימא). ויתבאר בסמוך (בביאור 'בקושיית התוספות' וכו'). **ד. והצל"ח** (ע"א ד"ה מאן, עוד גלע"ד לתרץ פסקי הרמב"ס) מבאר, שטעם רב הונא שסובר שאינו יוצא בברכת 'שהכל' על פת ויין, משום שאם מברך על פת ויין 'שהכל' הורידם בשתי דרגות מברכתם הראויה, שאפילו אם היה מברך על היין בורא פרי העץ, ועל הפת בורא פרי האדמה, כבר היה מורידם דרגה אחת מברכתם הראויה, ועכשיו שבירך עליהם שהכל הורידם שתי דרגות, ודברי המשנה 'ועל כולם אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא' אמורים רק על דברים שאם מברך עליהם שהכל יורדים רק דרגה אחת מברכתם הראויה. וראה שם מה שמבאר מדוע יוצא ב'שהכל' לרב הונא על פירות העץ והרי הורידם שתי דרגות [ולדבריו אם יברך בורא פרי העץ על יין, גם רב הונא יודה שיצא ידי חובתו].

מה הדין אם בירך על יין בורא פרי העץ ועל פת בורא פרי האדמה

ורבי יוחנן אמר אפילו פת ויין. **הרא"ה והשיטה מקובצת** (ד"ה ועל), למדו מכאן שאם בירך על יין בורא פרי העץ יצא ידי חובתו, כשם שאם בירך עליו שהכל יצא, אף שלא בירך את הברכה המיוחדת שחכמים תיקנו לברך על היין, כמו כן אם בירך עליו בורא פרי העץ יצא[ה]. וכתבו עוד, שכל זה דווקא ביין, אבל בפת אם בירך עליה בורא פרי האדמה לא יצא[ו], משום שהכתוב הוציא פת משאר פירות האדמה וקבע לו שם בפני עצמו, שנאמר (דברים ח ט) 'ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם', ועוד שכשקבעו חכמים לפת ברכת המוציא לחם מן הארץ הוציאו את הפת מכלל פרי[ז], שהרי לא הזכירו פרי בברכה כלל[ח], ורק בברכת 'שהכל' יוצא על פת משום שבברכת 'שהכל' לא מוזכר פרי, והיא כוללת את כל הדברים אף אם אינם פרי, אבל בברכה שמוזכר בה 'פרי' אינו יוצא בה לפת[ט].

אמנם שיטת **התוספות** (יב. ד"ה לא) שאם בירך על יין בורא פרי העץ לא יצא[י]. וכן פסק **המגן אברהם** (סי' רח ס"ק כג).

והקשה רעק"א (גליון הש"ס), מדוע אינו יוצא בברכת בורא פרי העץ על יין, והרי יש על היין שם פרי, שהרי מברכים עליו 'בורא פרי הגפן', והוא גדל על העץ, ואם כן שייך לברך עליו בורא פרי העץ, אלא שחכמים הצריכו לברר יותר בברכה שהוא פרי גפן, ולברך על היין בורא פרי הגפן, אבל אם בירך עליו בורא פרי העץ, לא גרע מאילו היה מברך עליו שהכל שהיה נפטר. **בחידושי רבי אריה לייב** (סי' ג) תירץ קושיית רעק"א, על פי מה שיש לחקור מה הטעם שברכת שהכל פוטרת את כל המינים, האם משום שברכת שהכל היא ברכה כללית, שכל המינים נכללים בברכה, או משום שהיתה תקנה מיוחדת שברכת שהכל תפטור את כל המינים. ולפי הצד הראשון שברכת שהכל פוטרת כל המינים משום שהיא ברכה כללית יקשה קושיית רעק"א שכשם שיין נכלל בברכת שהכל כמו כן נכלל היין בברכת בורא פרי העץ, ומדוע אין יוצאים בה ידי ברכת היין, אבל לפי הצד שיוצאים בברכת שהכל על כל המינים משום שהיתה תקנה מיוחדת שברכת שהכל תפטור את כל המינים, מיושבת קושיית רעק"א, שכשחכמים תיקנו ליין ברכת בורא פרי הגפן הוציאו יין מכלל שאר פירות העץ, ולכן אינו יוצא כשמברך עליו בורא פרי העץ, ורק ברכת שהכל פוטרת יין, מפני שהיתה תקנה מיוחדת, שברכת שהכל תפטור את המינים.

ועיקר התירוץ כבר הובא **בעוללות אפרים** (סי' ג, ה:) בקיצור, שחכמים הוציאו יין מכלל פרי העץ ואינו יוצא בברכת בורא פרי העץ, ורק בברכת שהכל היתה תקנה מיוחדת שיצאו בה על כל הדברים, ומפרש כן לשון הגמרא להלן 'אבל אמר שהכל נהיה בדברו דתקינו רבנן אפילו ר' יוסי מודה' שהכוונה שתיקנו חכמים שבברכת שהכל יצא על כל הדברים.

ומיישב בזה מה שהקשה **הפנים מאירות** (שו"ת, ח"א סי' נח) שדברי המגן אברהם [שיין אינו נפטר בברכת בורא פרי העץ], סותרים לדברי הגמרא 'עד כאן לא קאמר ר' יוסי התם אלא משום דקאמר ברכה דלא תקינו רבנן אבל אמר שהכל נהיה בדברו דתקינו רבנן אפילו ר' יוסי מודה' שמבואר מדברי הגמרא שברכה שחכמים תיקנו אותה יוצאים בה ידי חובתם אפילו על פת ויין, וברכת בורא פרי העץ היא ברכה שתיקנו חכמים, ומדוע אינה פוטרת את היין, אבל לפי מה שביאר העוללות אפרים מיושב, שכוונת הגמרא לברכה שתיקנו חכמים שיצאו בה על כל המינים, ותקנה זו היתה רק בברכת שהכל[יא].

ביאור מחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי

ראה פת ואמר כמה נאה פת זו ברוך המקום שבראה וכו' יצא דברי ר' מאיר, ר' יוסי אומר כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות לא יצא ידי חובתו. כתב **הכסף משנה** (ברכות פ"א ה"ה), שיש לפרש בשני אופנים מה נחלקו רבי מאיר ורבי יוסי: א. שנחלקו, האם כשמשנה נוסח הברכה שתיקנו חז"ל, יוצא ידי חובתו[יב], כגון שמברך 'ברוך המקום שבראה' שהיא ברכה כללית ולא הזכיר בברכה המין שבירך עליו, שהרי חז"ל תיקנו לברך באופן פרטי ולהזכיר המין שמברך עליו. ב. שנחלקו אם לא הזכיר שם ומלכות, האם יצא ידי חובתו, אבל אם הזכיר שם ומלכות, וסיים 'שבראה' היה יוצא ידי חובתו לכולי עלמא[יג]. וכתב, שהעיקר כפירוש האחרון, שלפירוש הראשון קשה מי גרע מאילו בירך 'בריך רחמנא מאריה דהאי פיתא' שיצא ידי חובתו[יד].

האם הלכה כרבי מאיר או כרבי יוסי

שם. כתב **הרשב"א** (ד"ה ורבי), שהלכה כרבי מאיר, משום שבפשטות רבי יוחנן שסובר שיוצאים בברכת שהכל אפילו על פת ויין סובר כרבי מאיר[טו], והלכה כרבי יוחנן. ועוד, שבירושלמי (פ"ו ה"ג) פסקו הלכה כרבי מאיר. וכן כתב **הרא"ש** (סי' כג), והוסיף שאם אמר כמה נאה פת זו יצא בין ברכה שלפני המזון [אם אמרה לפני המזון], ובין ברכה ראשונה מהשלש ברכות שלאחר המזון [אם אמרה לאחר המזון], כמו שאמרו בבנימין רעיא שיצא ידי ברכה ראשונה שבברכת המזון. ויש ראשונים[טז] שכתבו שצריך עיון אם הלכה כרבי מאיר אפילו אם אין מזכיר פת[יז].

והרמב"ם בהלכות ברכות (פ"א ה"ו) פסק שאם שינה את המטבע הואיל והזכיר אזכרה ומלכות וענין הברכה אפילו בלשון חול יצא. אבל בהלכות קריאת שמע (פ"א ה"ז) פסק 'כללו של דבר כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות הרי זה טועה וחוזר ומברך כמטבע'. **והרמ"ך** (ברכות שם) הקשה שדברי הרמב"ם בהלכות ברכות סותרים למה שפסק בהלכות קריאת שמע, שבהלכות ברכות פסק שהמשנה ממטבע שטבעו חכמים יצא, ובהלכות קריאת שמע פסק שהמשנה ממטבע שטבעו חכמים אינו יוצא. וכתב **הכסף משנה** (שם), שיש לתמוה על תמיהתו, שבהלכות קריאת שמע הרמב"ם דיבר כשחתם במקום שאמרו שלא לחתום, או פתח בברוך בברכה שאינה פותחת בברוך, שהרמב"ם עוסק שם בדינים אלו, ולכן פסק הרמב"ם שלא יצא, אבל בהלכות ברכות דיבר הרמב"ם ששינה רק את נוסח הברכה, שאמר ענין הברכה בנוסח אחר, ולא שינה את הפתיחה והחתימה, ולכן פסק הרמב"ם שיצא. ומבואר שם בדבריו (ה"ה) שרק לרבי יוסי אינו יוצא כשלא חתם במקום שאמרו לחתום, וכדומה, והרמב"ם פוסק כרבי יוסי.

אבל הביאור הגר"א (או"ח סי' סח אות א) כתב, שהרמב"ם בהלכות קריאת שמע פסק כרבי יוסי, ובהלכות ברכות חזר בו ופסק כרבי מאיר שהמשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות יצא ידי חובתו.

ה. **והוסיף** הרא"ה שאף אם בירך על היין בורא פרי האדמה יצא ידי חובתו. ו. **וכתב** הרא"ה, שאף דבר שברכתו בורא מיני מזונות אם בירך עליו בורא פרי האדמה לא יצא ידי חובתו. ולהלן (בסמוך) הובאו דברי הפוסקים שחולקים וסוברים שאפילו על פת יוצא בברכת בורא פרי האדמה, ולדבריהם כל שכן שעל מיני מזונות יוצאים בברכת בורא פרי האדמה. ז. **שכיון** שנעשה פת אינו נקרא פרי כלל אלא לחם או מזון. לשון הריטב"א בהלכות ברכות (פ"ג הט"ו). ח. **במה** שתיקנו ברכה מיוחדת ליין, לא הוציאו את היין מכלל שאר פירות, שגם בברכת היין מוזכר 'פרי', ולכן יוצא בברכת 'בורא פרי העץ' על יין. ט. **עיין** נשמת אדם (כלל נח סק"ג) שהביא דברי הכסף משנה (ברכות פ"ד ה"ו) שכתב שאפשר שאם בירך על פת בורא פרי האדמה יצא. וכתב שאינו יודע מדוע כתב לשון אפשר שהרי אין כאן מקום ספק כלל כיון שאינו שקר שחיטים הם פרי האדמה. ובשערי תשובה (סי' קסז סק"ד) הביא מחלוקת הפוסקים בדין זה. י. **התוספות** (שם) כתבו, שמי שטעה בדיבורו שרצה לברך בורא פרי הגפן ובטעות בירך בורא פרי העץ יכול לחזור בתוך כדי דיבור ולברך, ומשמע מדברי התוספות שאם אינו חוזר ומברך לא יצא. וכך הבינו בשיטת התוספות בתשובות ר"י לבית לוי (כלל ה' סי' מז), ובגינת ורדים (שו"ת, כלל א סי' יט), ובגליון הש"ס, וביד אפרים (במג"א שם). [אלא שהגינת ורדים דחה את הראיה מתוספות, שיש לומר שכיון שהתוספות לא עסקו בדין ברכת היין לא דקדקו בדבריהם, ואף הם סוברים שיצא בברכת בורא פרי העץ על היין]. אבל האבן העוזר (סי' רח סי"ד) סובר שגם תוספות סוברים שמי שבירך לכתחילה [לא מחמת טעות] בורא פרי העץ על יין אף שאינו צריך לחזור ולברך, אולם באופן זה אף אם נזכר שטעה אינו יכול לחזור ולתקן ולסיים בתוך כדי דיבור בורא פרי הגפן, כיון שלא יתקן כלום שהרי בדיעבד יוצא גם בלי התיקון, וגם לא יתקן את מה שהיה צריך לכתחילה לברך בורא פרי הגפן, כיון שבשעה שאמר שם ומלכות התכוון להזכיר בורא פרי העץ, אבל אם רצה לברך בורא פרי הגפן, והזכיר בטעות בורא פרי העץ, אף שגם אם לא יתקן כלום יצא חובת הברכה, מכל מקום יכול לתקן בתוך כדי דיבור ולומר בורא פרי הגפן, ויצא ידי חובת הברכה לכתחילה, כיון שמה שהזכיר בורא פרי העץ היה בטעות. ועיין עוד שהוכיח שם מכמה מקומות שבדיעבד יוצאים בברכת בורא פרי העץ על יין. ועיין עוד מה שכתב בחידושי רבי אריה לייב (סי' ג מאות ה ולהלן) לפרש את דברי התוספות. יא. **ועיין** עוד מה שהאריכו בזה האבן העוזר (שם) והעוללות אפרים (שם). ובנשמת אדם (כלל נ סק"א) כתב שלשיטת המגן אברהם שאין יוצאים בדיעבד בברכת בורא פרי העץ על יין, הוא הדין אם בברכה אחרונה על יין טעה ואמר על העץ ועל פרי העץ במקום על הגפן ועל פרי הגפן, לא יצא. יב. **ויש** עוד אופן של שינוי בברכה, שאינו משנה את התוכן של הברכה, אלא שמאריך או מקצר בברכה, או שאומר כעין נוסח שתיקנו חכמים אלא שאומרם בתיבות אחרות ממה שתיקנו חז"ל, והשינוי הנ"ל נחשב פחות משנה ממטבע שטבעו חכמים מהיכן שמשנה כוונת הברכה, ובזה לא נחלקו רבי מאיר ורבי יוסי וכולם מודים שיצא ידי חובתו. והרמב"ם (שם) פתח שכל הברכות אין ראוי לשנותם, ומסיים שהמשנה 'אינו אלא טועה', ומבאר הכסף משנה שהרמב"ם דיבר בשני אופני שינוי הברכה, על השינוי שמאריך או מקצר אבל אינו משנה את התוכן של הברכה, כתב שאין ראוי לשנות, אבל יוצא בזה חובת הברכה, כיון שכוונת דבריו עולה לכוונת חז"ל, ועל השינוי שמשנה מהתוכן של הברכה כגון ששינה מברכה כללית לפרטית, בזה כתב הרמב"ם שאינו אלא טועה, ולא יצא ידי חובתו כדברי רבי יוסי [הכסף משנה לשיטתו שהלכה כרבי יוסי ויתבאר בסמוך]. יג. **וכתב**, שלפי הדרך הנ"ל מה שכתב הרמב"ם בתחילת ההלכה שאין ראוי לשנות מנוסח הברכה וסיים שהמשנה אינו אלא טועה, מדובר שהזכיר שם ומלכות בברכה, ולכן יצא ידי חובתו, אלא שאין ראוי לעשות כן, ועל זה מסיים הרמב"ם שאם עשה כן אינו אלא טועה. יד. **הכסף** משנה הוכיח כן לשיטתו שסובר שהלכה כרבי יוסי [כמו שיתבאר להלן בסמוך], ואם כן קשה איך פסקו שמותר לברך 'בריך רחמנא מאריה דהאי פיתא' ומזה הוכיח הכסף משנה כפירוש הראשון. אבל לפי השיטות שסוברות שהלכה כרבי מאיר [כמו שיתבאר להלן] מיושב, שרק לרבי מאיר יוצאים בברכת 'בריך רחמנא מאריה דהאי פיתא', ונפסק כן להלכה כי הלכה כרבי מאיר. וכן סובר תוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה ילא) שכתב שרק לשיטת רבי מאיר יוצאים בברכת 'בריך רחמנא' וכו'. ומשמע שמפרש כפירוש הראשון של הכסף משנה, והמחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי הוא כששינה מתוכן הברכה, ולא כשלא הזכיר שם ומלכות. ולהלן הובא בשם הצל"ח והשער הציון שמחלוקת רבי יוסי ורבי מאיר היא באופן שבירך בשם ומלכות ומבואר מדבריהם שגם הם אינם מפרשים כפירוש השני של הכסף משנה. ועיין חידושי רבי אריה לייב (סי' ג אות ז) שדן בדברי הכסף משנה. ועיין עוד בספר המפתח מה שדנו האחרונים בביאור דברי הגמרא לשיטת הכסף משנה. טו. **ואף** שהגמרא דחתה שאין ראיה שרבי יוחנן יסבור דווקא כרבי מאיר, מכל מקום פשטות הדברים שרבי יוחנן כרבי מאיר. טז. **בתוספות** רבי יהודה חסיד (ד"ה ור') ובהגהות אשרי שם בשם התוספות, ובהגהות מיימוניות (ברכות פ"א ה"ו אות ב). יז. **עיין** ביאור הלכה (סי' קסז ס"י ד"ה דהאי) מה שכתב בזה.

איך יוצא במה שאומר ברוך המקום והלא לרבי יוחנן כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה

שם. הקשה הצל"ח (ד"ה בריך), מדוע יצא כשאמר ברוך המקום, בשלמא לרב שצריך להזכיר שם ולא מלכות, יש לומר שכיון שלפעמים מכנים הקדוש ברוך הוא 'המקום' כיון שהוא מקומו של עולם הוה כמו שהזכיר שם[יח], אבל לרבי יוחנן שצריך להזכיר גם מלכות איך יצא במה שאמר ברוך המקום הרי לא הזכיר מלכות. ותירץ, שיש לומר כמו שאמרו בגמרא להלן שלרבי יוחנן 'תני לא שכחתי מלהזכיר שמך ומלכותך עליו', כמו כן יש לומר 'תני ברוך המקום מלך העולם שבראה'[יט].

בקושיית התוספות איך יתכן שרב הונא סובר כרבי יוסי והרי מודה בשאר דברים

נימא רב הונא דאמר כר' יוסי. **התוספות** (ד"ה נימא) הקשו, איך יתכן שרב הונא סובר כרבי יוסי, והרי רב הונא מודה בשאר דברים חוץ מפת ויין שאם אמר שהכל יצא, ורבי יוסי סובר בכל הדברים שלא יצא [שהרי אמר דינו אפילו בתאנה]. ותירצו, שיש לומר שרבי יוסי סובר שבכל הדברים לא יצא רק אם משנה לגמרי המטבע שאומר נוסח מעצמו, אבל אם בירך 'שהכל' יודה רבי יוסי שיצא בכל הדברים חוץ מפת ויין.

והקשה המהרש"א (בתוס' ד"ה נימא), שאם כן יש לומר שאף רבי יוחנן סבר כרבי יוסי, שרבי יוסי אמר שאינו יוצא בברוך המקום שבראה משום שאינו נוסח של ברכה, אבל בברכת שהכל יש לומר שיוצא אף לרבי יוסי אפילו בפת ויין. ותירץ, שבדוחק לפרש כן, ורק לרב הונא שדבריו הם לכאורה לא כרבי יוסי ולא כרבי מאיר מוכרחים ליישב דבריו ולדחוק ולחלק בין ברכה קבועה במקום אחר שבה יוצא בשאר דברים חוץ מפת ויין, לברכה שאינה קבועה בשום מקום שבה אינה יוצא אפילו בשאר דברים, אבל לדברי רבי יוחנן שיש לומר שסובר כרבי מאיר לא צריך לדחוק ולחלק כמו לדברי רב הונא ועדיף לומר שסובר כרבי מאיר.

ומדברי הרש"ש (ד"ה רה"א) נראה שלרב הונא מה שמשנה מברכה פרטית דהיינו המוציא לחם מן הארץ או בורא פרי הגפן לברכה כללית דהיינו ברכת שהכל, זה עצמו נחשב שינוי גמור ממטבע חכמים, אבל בשאר דברים שלא תיקנו עליהם ברכה פרטית, כגון הפירות שברכתם בורא פרי העץ או בורא פרי האדמה, אם מברך עליהם שהכל אינו שינוי ממטבע שטבעו חכמים, כיון שבירך ברכה כללית וגם תקנת חכמים היה לברך ברכה כללית. ורק אם מברך ברוך המקום שבראה שאינו נוסח שטבעו חכמים בשום מקום הוא שינוי ממטבע שטבעו חכמים. וזה הביאור בדברי תוספות, שדברי רבי יוסי שלא יצא בתאנה, נאמר רק אם מברך ברוך המקום שבראה, שאינו נוסח ברכה בשום מקום, ולכן נחשב שינוי ממטבע שטבעו חכמים, אבל אם מברך שהכל בשאר דברים אינו שינוי ממטבע שטבעו חכמים, ורק אם מברך שהכל על פת ויין שמשנה מברכה פרטית לכללית הוא שינוי ממטבע שטבעו חכמים. ומיושב קושיית המהרש"א, שאין לומר שרבי יוחנן גם סובר כרבי יוסי, משום שרבי יוחנן סובר שאפילו בפת ויין אם אמר שהכל יצא, אף שהוא שינוי ממטבע שטבעו חכמים, ורבי יוסי סובר שהמשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות לא יצא[כ].

ובתוספות הרא"ש (ד"ה ור"א) כתב, שלא גורסים במחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי תאנה, ונחלקו רק בפת אם יוצא אבל בתאנה מודה רבי יוסי שיוצא אם אמר ברוך המקום שבראה, ובזה מיישב קושיית התוספות מדוע רב הונא כרבי יוסי, שלגירסא זו נחלקו רק בפת ולא בתאנה.

כשמברך 'בריך רחמנא' וכו' צריך להזכיר גם מלכות

ואמר בריך רחמנא מריה דהאי פיתא. כתבו **הראשונים**[כא], שלשיטת רבי יוחנן צריך גם להזכיר מלכות[כב] ולכן הזכירה הגמרא אחר כך מחלוקת רב ורבי יוחנן, להשמיע שלרבי יוחנן צריך גם להזכיר מלכות. וכתבו **הרשב"א והשיטה מקובצת**, שמקצת ספרים גורסים כן בפירוש 'ולרבי יוחנן דאמר כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה דאמר בריך רחמנא מלכא[כג] מריה דהאי פיתא'[כד].

האם 'רחמנא' נחשב שם שמים או כינוי

שם. בחפץ ה' (ד"ה והאמר) הקשה, שהרי רחמנא אינו שם והוא רק כינוי בעלמא, ומדוע נחשב כהזכרת השם. ותירץ, שאין צריך הזכרת השם דווקא, ודי במה שמזכיר בכינוי, ורק אם מזכיר 'מאריה דהאי פיתא' שלא הזכיר לא שם ולא כינוי לא יצא. עוד תירץ, שבנימין רעיא לא אמר 'רחמנא' אלא הזכיר שם שמים, והש"ס הוא שכינה השם שאמר בנימין ל'רחמנא', וכוונת הש"ס שהזכיר שם שמים באופן המועיל[כה].

והחתם סופר (נדרים ב. ד"ה הנה) הוכיח, ש'רחמנא' נחשב שם שמים, ומי שמזכירו לבטלה, הרי הוא כמזכיר שם שמים לבטלה. ולכן כתב שהמסתפק אם בירך, אינו יכול לברך 'בריך רחמנא' שהוא ברכה לבטלה.

ורע"א (שו"ת, ח"א סי' כה) כתב, שלענין מוציא שם שמים לבטלה, אינו נחשב שם, אבל לענין ברכה שאינה צריכה שנלמד מ'לא תשא' (שמות כ ז) גם בלשון לעז נחשב ברכה שאינה צריכה, וכמו הנשבע בכינוי שעובר על 'לא תשא'.

אמנם שיטת **הפני יהושע** (יא. בתוס' ד"ה לא) שיכולים לברך מספק 'בריך רחמנא' וכו' ואין בזה איסור ברכה לבטלה[כו].

לכתחילה לא יברך 'בריך רחמנא' וכו'

כתב המשנה ברורה (סי' קסז ס"ק נג), שרק בדיעבד יצא אבל לכתחילה אסור לברך כן, שאף שהברכות נאמרים בכל לשון, היינו דווקא אם אומר כנוסח חז"ל בלשון אחר, אבל כשמברך 'בריך רחמנא' וכו' שינה נוסח הברכה, ואסור לעשות כן לכתחילה, ומכל מקום יצא בדיעבד כיון שהזכיר שם ומלכות.

ב'בריך רחמנא' וכו' יוצאים גם ברכת המוציא וגם ברכה ראשונה שבברכת המזון

מאי יצא דקאמר רב נמי יצא ידי ברכה ראשונה. ופירש **רש"י** (ד"ה ידי) שהכוונה לברכת הזן. **והמהרש"ל** (ד"ה יצא) כתב שלפי פשוטו 'ברכה ראשונה' הכוונה לברכת המוציא. **ובמגיד תעלומה** (ברש"י ד"ה ידי) כתב, שהטעם שרש"י לא פירש שהכוונה לברכת המוציא, משום שאם כן היתה הגמרא צריכה לומר שבירך וכו' וכרך ריפתא, והלשון 'כרך ריפתא ובריך' וכו' משמע שמדובר בברכת המזון[כז].

וכתב התוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה יצא), שבברכת 'בריך רחמנא' וכו' יוצאים בין חובת ברכת המוציא אם מברך כן לפני המזון, ובין ברכה ראשונה שבברכת המזון אם מברך כן לאחר המזון.

האם צריך לחתום 'בריך רחמנא דזן כולה'

וכתב הרשב"א (ד"ה והא), שאם מברך 'בריך רחמנא' וכו' כדי לצאת בה ברכה שלאחר המזון צריך לחתום הברכה, וצריך שיאמר 'בריך רחמנא מריה דהאי פיתא בריך רחמנא דזן כולה' וכיוצא בזה כדי שיהיה פותח בברוך וחותם בברוך, ואם לא חתם לא יצא[כח], כמו שמבואר לעיל (יא.) במשנה שמקום שאמרו לחתום אינו רשאי שלא לחתום[כט].

אבל בשלחן ערוך (או"ח סי' קפז ס"א) הביא בזה מחלוקת אם יוצא ידי חובת ברכה ראשונה שבברכת המזון אם אינו חותם 'בריך רחמנא דזן כולא'. **ובהגהות רעק"א** הביא דברי **המלחמות ה'** (לעיל יב.) שכתב, שאף שאמרו מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר מכל מקום יש לומר שאם קיצר יצא, וכן משמע בכיצד מברכין. וכתב רעק"א, שכוונת הרמב"ן לגמרא כאן שאם אמר בריך רחמנא מריה דהאי פיתא יצא, אף שאינו חותם, ואינו סובר כהרשב"א שמדובר שחתם בריך רחמנא דזן כולא.

מדוע לא תירצה הגמרא שרב משמיע שאין צריך לומר מלכות או שאין הלכה כרבי יוסי

מאי קא משמע לן. כתב **הצל"ח** (ד"ה מאי), שאין לומר שחידושו של רב הוא, שאפילו אם לא אמר מלכות יצא, שהרי כבר השמיע דבר זה במה שנחלק עם רבי יוחנן, ואין צריך שוב להשמיענו דבר זה. והקשה, מדוע לא תירצו שבא

יח. **ובאור** לו בציון (נר מצוה רכד) כתב בפירושו הראשון, שמה שאומר 'המקום' נחשב גם מלכות, ועיין שם עוד מה שכתב בזה. ובשער הציון (סי' קסז אות נב) מסתפק שאפשר שרק בזמן חז"ל שהיו קוראים להשם יתברך בשם זה היו יוצאים, אבל בזמנינו שאין קוראים כן אפשר שאין יוצאים אם אמרו המקום במקום שם. יט. **וכן** כתב השער הציון (שם אות נג). ומבאר שמה שרבי מאיר לא הזכיר שאמר 'מלך העולם', משום שעיקר חידושו שאם הזכיר מענין הברכה יצא, ולא נחית לבאר דיני הברכה שצריכה מלכות. כ. **וכן** מתרץ הפני יהושע (בתוס' ד"ה נימא) את קושיית תוספות, אבל אינו מפרש שזה כוונת התוספות. כא. **הרשב"א** (ד"ה והא) והרא"ה (ד"ה תנימין) והשיטה מקובצת (ד"ה לאמר). כב. **ובתוספות** להלן (נד: ד"ה פטרתן, וכן הוא בתוספות רבי יהודה החסיד שם) מבואר שרחמנא היינו מלכות. אבל המעדני יום טוב (שם סי' א אות ה) כתב שהוא טעות סופר בתוספות. ובתוספות הרא"ש שם (ד"ה פטרתן) מבואר ש'רחמנא' הוא שם, ו'מריה עלמא' הוא מלכות. כג. **והמגן** אברהם (סי' קסז ס"ק כב) כתב שלפי מה שפסק השלחן ערוך (סי' ריד ס"א) שצריך גם להזכיר תיבת 'העולם', צריך לומר 'מלכא דעלמא מאריה' וכו'. כד. **ובתלמידי** רבינו יונה (ד"ה אמר) משמע שצריך לומר 'רחמנא אלהנא'. והביאו הט"ז (או"ח סי' ריט סק"ב). אבל מסקנת הביאור הלכה (סי' קסז ס"י ד"ה בריך) שאין צריך לומר כן. כה. **ובזה** מיישב גם מדוע לא אמרה הגמרא שהזכיר מלכות, שיש לומר שכוונת הש"ס שהזכיר באופן המועיל, ויש לומר שהזכיר גם מלכות. כו. **ועיין** פסקי תשובות (סי' רט הערה 37) שהביא הרבה פוסקים שסוברים שבספק ברכה יכול לברך 'בריך רחמנא' וכו'. כז. **ובאור** לו בציון (נר מצוה רכה) כתב, שלולי דברי הראשונים היה מפרש שהכוונה לברכה ראשונה [כפירוש המהרש"ל], ומה שמבואר בגמרא שקודם כרך ריפתא ואחר כך בירך יש לומר שנזכר באמצע האכילה שלא בירך ברכה ראשונה, אבל ברכה ראשונה שבברכת המזון אינה יוצא, שברכה ראשונה שבברכת המזון טעונה חתימה ואיך יצא בפתיחה לבד. כח. **וכתב** הראשון לציון (ד"ה בנימין) שהטעם שלא פירשה הגמרא כן בפירוש שמדובר שחתם הברכה, משום שיש משנה מפורשת שצריך לחתום, ואם כן פשיטא שחתם, ולכן לא חששה הגמרא לפרשה. אבל שצריך להזכיר בברכה שם, אין על זה משנה מפורשת, ולכן הוצרכה הגמרא לומר שאמר 'רחמנא'. כט. **הב"ח** (או"ח סי' קפז ס"ג ד"ה ולפס) כתב עוד, שאף אם בשאר ברכות יוצא גם אם לא חתם, מכל מקום בברכת המזון שהיא מדאורייתא צריך להחמיר ולחתום. וכתב עוד טעם שצריך לחתום, שלא מסתבר שאותו נוסח שיוצא בו ידי חובת ברכה ראשונה שהיא קצרה יצא בו ידי חובתו של ברכה אחרונה שהיא ארוכה.

להשמיענו שאין הלכה כרבי יוסי, ותירץ, שזה תירוץ הגמרא שיוצאים אפילו אם אין אומרים בנוסח חז"ל ואין הלכה כרבי יוסי[ל].

האם יוצאים בכל לשון ובלשון הקודש כשאינו מבין הלשון

תנינא ואלו נאמרים בכל לשון פרשת סוטה וידוי מעשר וקריאת שמע ותפלה וברכת המזון. כתבו **התוספות** בסוטה (לב. ד"ה קרית שמע), שהטעם שהמשנה לא הזכירה גם הלל, קידוש של שבת, ברכת המצוות וברכת הפירות, שנאמרים בכל לשון, מפני שדינם חלוק משאר הדברים שהוזכרו במשנה, שהדברים שהוזכרו במשנה נאמרים בכל לשון דווקא בלשון שמבין [כמו שכתבו שם התוספות (ד"ה אלו) שהגירסא במשנה 'ואלו נאמרים בלשונם' ואין גורסים 'ואלו נאמרין בכל לשון' שאינם נאמרים רק בלשון שמבין בו], אולם בדברים שלא מנתה המשנה יכול לומר גם בלשון שאינו מבין.

אבל הביאור הלכה (סי' סב ד"ה יכול) הביא מכמה פוסקים שפסקו שבכל הדברים אינו יוצא אם אינו מבין הלשון, ועל פי זה פסק **במשנה ברורה** (שם סק"ג) שבכל הדברים אינו יוצא בכל לשון רק אם מבין הלשון, אבל בלשון הקודש יוצא אף אם אינו מבין הלשון[לא].

והקרן אורה (שם בתוס' ד"ה אלו) אחר שהוכיח שאם אינו מבין הלשון אינו יוצא בכל הדברים [עיין שם הוכחתו], כתב, שמה שלא הזכירם התנא במשנתנו, אפשר לומר שהם נכללים בדברים שהוזכרו במשנה, שהקידוש בכלל תפילה, שעיקר קידוש היום הוא בתפילה. וכן הלל, הוא בכלל תפילה שכל סיפור שבחו של מקום הוא בכלל תפילה, וברכת המצוות והפירות בכלל ברכת המזון הן, שכיון שברכת המזון שהיא דאורייתא נאמרת בכל לשון כל שכן שאר ברכות שהן מדרבנן.

האם לכתחילה עדיף לומר בלשון הקודש

עוד כתב הביאור הלכה (שם) בשם **הב"ח** (סי' קנג ס"ב ד"ה ומ"ש), שאף שיוצאים בכל לשון, מכל מקום מצוה מן המובחר הוא דווקא בלשון הקודש. וכתב עוד הביאור הלכה, שבזמנינו אף מצד הדין יש ליזהר לא לקרות קריאת שמע בלשון אחר מפני שיש כמה וכמה תיבות שאין אנו יודעים כיצד לתרגמם היטב, כגון תיבת 'ושננתם' שיש בו כמה ביאורים אחד לשון לימוד ואחד לשון חידוד, ואין יוצאים ידי חובתם כשקוראים בכל לשון אם אינם מבינים, אבל כשקורא בלשון הקודש יוצא ידי חובתו אף אם אינם מבינים הלשון.

ולענין תפילה הביא הביאור הלכה (סי' קא ד"ה יכול) דברי **המגן אברהם** (שם סק"ה) בשם הספר חסידים שמוטב להתפלל בלשון שמבין אם אינו מבין בלשון הקודש, וכתב על זה הביאור הלכה וז"ל 'ומוכח **בספר חסידים** (סימן תקפח) דהיינו דווקא אם הוא ירא שמים ורצונו בזה הוא רק כדי שיתפלל בכוונה, אבל אם אינו בכי האי גוונא יתפלל בלשון הקודש, והטעם כי לשון הקודש יש לו סגולות רבות מכל לשונות והוא הלשון שהקדוש ברוך הוא מדבר בו עם נביאיו, כמו שכתב **הרמב"ן** בפ' תשא (שמות ל יג), וחז"ל אמרו (ב"ר יח ד), בלשון הקודש נברא העולם כדכתיב (בראשית ב כג) 'לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה זאת', וגם כשתיקנו כנסת הגדולה את נוסח התפלה היו מאה ועשרים זקנים ומהם כמה נביאים והמה נימנו על כל ברכה בתיבותיה ובצירופי אותיותיה בכמה סודות נעלמות ונשגבות, וכשאנו אומרים דברים אלו כלשונם של כנסת הגדולה, אף שאין אנו יודעין לכוין מכל מקום עלתה לנו תפלתינו כהוגן, כי התיבות בעצמם פועלים קדושתם למעלה, מה שאין כן כשמתפללים בלע"ז' עכ"ל.

ובשו"ע הרב (סי' קא ס"ה) כתב, וז"ל 'עם הארץ שאינו מבין בלשון הקודש אף על פי שיוכל להתפלל בלשון הקודש מוטב שיתפלל בלשון שמבין אפילו ביחיד כדי שיכוין לבו, ממה שיתפלל בלשון הקודש בלא כוונת הלב שתפלה בלא כוונה אינה כלום'.

האם יוצאים בכל לשון גם אם אין זה לשון בני המדינה

בביאור הלכה (סי' סב ד"ה יכול) הוכיח מהגמרא בקידושין (ו.), שיוצא בכל לשון רק אם בני המדינה מדברים באותו לשון, אבל אם אין בני המדינה מדברים באותו לשון, ורק אנשים יחידים שם מדברים באותו לשון אינו יוצא, שאינו נחשב לשון כלל באותו מדינה, ובלשון הקודש יוצא אפילו אם אין בני המדינה מדברים בלשון הקודש, כי לשון הקודש הוא לשון מצד העצם, מה שאין כן שאר לשונות הם נחשבים לשון רק מצד הסכמת בני המדינה, ואם אין בני המדינה מכירים באותו לשון אינו נחשב לשון. והביא, שכן מבואר **בריטב"א** בתחילת נדרים (על הרי"ף, ד"ה וכינוי).

ובהגה שם (הגהת המשנה ברורה על מה שכתב בביאור הלכה) כתב שבסימן תר"צ (ס"ט) לכאורה משמע לא כדבריו. ומסיים שצריך עיון למעשה.

ויש מי שהקשה על הביאור הלכה[לב], איך משביעים שבועת סוטה בכל לשון, והרי משביעים אותה בירושלים, ובירושלים אין כל הלשונות מדוברים אלא לשון הקודש ואם כן יוכלו להשביעה רק בלשון הקודש[לג].

האם אפשר לקרוא קריאת שמע בציבור בכל לשון

הרי"ף (יג.) כתב, שמה שמבואר שתפילה בכל לשון הוא רק בצבור, אבל ביחיד לא יקראנה בלשון ארמי[לד], כמבואר בשבת (יב:) שלא ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי לפי שאין מלאכי השרת נזקקים ללשון ארמי. **ובכל בו** (סי' י) הביא דברי הרי"ף גם לענין קריאת שמע, שלא יקראנה ביחיד בכל לשון. וכתב **הבית יוסף** (או"ח סי' סב ס"ב ד"ה ונקראת), שאינו יודע איזה שאילת צרכים יש בקריאת שמע, ולכן יכול לקרות אפילו ביחיד בכל לשון שירצה, וכתב, שכן נראה דעת כל הפוסקים שלא חילקו בין יחיד לרבים.

והב"ח (שם ס"ב ד"ה הכ"י) כתב, שהוא טעות סופר בכל בו, שהרי הרי"ף אמר מפורש דינו לענין תפילה, ולא לענין קריאת שמע. אבל **האליה רבה** (שם סק"ד) **והמאמר מרדכי** (שם סק"א) כתבו[לה], שהכוונה שאין מלאכי השרת נזקקים לו, היינו הכוחות הטובות הנקראות בשם מלאכי השרת, וצריך לכוון כוונה רצויה, ולהסיר כל מחשבה מבדלת, ולהיות כולו זך ונקי, ולשון ארמי הוא לשון זר מאד ואינו שגור בפי האדם, ואי אפשר לאדם לכוון בלשון ארמי. ולפי פירוש זה אין לחלק בין קריאת שמע לתפילה, וגם קריאת שמע אין לקרותה ביחיד בלשון ארמי.

איזה שינוי בברכה מעכב בדיעבד ואיזה שינו אינו מעכב

סלקא דעתך אמינא הני מילי דאמרה בלשון חול כי היכי דתקינו רבנן בלשון קודש אבל וכו' קא משמע לן. כתב **הרשב"א** (ד"ה והא), שמכאן יש ללמוד שאין נוסח הברכה מעכב כל זמן שהוא שומר את המטבע שטבעו חכמים בברכות, דהיינו שאינו חותם ברכה שלא תיקנו בה חתימה, וברכה שתיקנו בה חתימה אינו אומרה בלי חתימה, וברכה הסמוכה לחברתה שלא תיקנו בה פתיחה אלא חתימה אינו פותח בה בברוך, שבכל אלו לא יצא כמו שאמרו למעלה (יא.) 'מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר, לקצר אינו רשאי להאריך, לחתום אינו רשאי שלא לחתום שלא לחתום אינו רשאי לחתום' ומה שאמרו לקצר הוא כל ברכה שאינה פותחת בברוך או שאינה חותמת בברוך.

האם יוצא בדיעבד אם בירך מעין שלש במקום שלש ברכות

שם. כתב **בשיטה מקובצת** (ד"ה סד"א), שכמו שיוצא אם אומר בריך רחמנא וכו' ברכה ראשונה שבברכת המזון הוא הדין שאם מברך על המחיה יוצא ידי חובת שלש הברכות שבברכת המזון. וכן אם בירך ברכת המזון יצא ידי חובת ברכת מעין שלש של מיני מזונות[לו]. אבל ברכת מעין שלש שעל מיני פירות אינה פוטרת שלש ברכות של ברכת המזון וכן ברכת המזון אינה פוטרת מעין שלש שעל מיני פירות.

ומבואר בדבריו שמדאורייתא יוצא בברכה אחת שכוללת שלושת העניינים שהם מזון וארץ ישראל וירושלים, ולהלן (מד. ד"ה מאי) מבאר, שכיון שכללה התורה ברכת המזון עם ברכת מעין שלש בפסוק (דברים ח ח-ט) 'ארץ חטה ושעורה' וגו' אם כן אף שבברכת המזון הצריכה התורה שלש ברכות, מכל מקום אם כללם בברכה אחת יצא[לז]. **ובמגן אברהם** (סי' קצא סק"א) הביא בזה מחלוקת

ל. עיין שם מה שכתב עוד בזה. **לא. ובביאור** הלכה שם הביא שהפרי מגדים (א"א סק"א) מסתפק האם יוצא בלשון הקודש כשאינו מבין הלשון, והביאור הלכה הביא מדברי הלבוש (סי' קנג ס"א) שיוצא אפילו שאינו מבין הלשון. וכתב, שהפרי מגדים בעצמו בסימן קצג (א"א סק"ג) פסק כמו הלבוש [ולענין פסוק ראשון שבקריאת שמע שצריך כוונה, האם יכול לאומרו אם אינו מבין הלשון, עיין מה שכתבו בזה בחידושי רע"א (יג. ד"ה ראיתי) והמשנה ברורה (סי' סב סק"ג) והביאור הלכה (שם ד"ה יכול)]. וכל זה כשאומר בעצמו, אבל אם יוצא ידי חובתו במה ששומע מחבירו, נפסק בשלחן ערוך (שם סי' קנג) שאינו יוצא אם שומע מאחר ואינו מבין הלשון אפילו בלשון הקודש, אבל דעת רש"י (הובא ברא"ש פ"ז סי' ו), שיוצא בשמיעה אפילו אינו מבין הלשון, ובשער הציון (שם סק"ד) הביא עוד ראשונים שסוברים שהשומע מחבירו יוצא בלשון הקודש, וכתב המשנה ברורה (שם סק"ה) שהמנהג שיוצאים הנשים ידי חובתן במה ששומעות מאחר אפילו שאינן מבינות לשון הקודש, אבל טוב יותר שיאמרו אחר המברך והמקדש מילה במילה בלחש אם אפשר, שבזה יוצאים לכולי עלמא. **לב. הערות** למסכת סוטה (לג.). **לג. ויש** שתירצו שכיון שכל הסנהדרין יודעים שבעים לשון ועל פיהם משביעים את הסוטה, לכן כל הלשונות חשובים כלשון המדוברת באותו מקום. ועוד יש לומר שכיון שהיו באים אליה מכל המקומות [כגון ברגל] על כן כל הלשונות נוהגים בה. ובחידושי רבי שמואל (נדרים סי' א) האריך בדברי הביאור הלכה, וכתב שמדברי הרמב"ם (קריאת שמע פ"ב ה"י) 'קורא אדם את שמע בכל לשון שיהיה מבינה', שסתם ולא חילק אם בני המדינה מדברים באותו לשון, וכן השלחן ערוך לא הזכיר כלל שצריך שידברו באותו מקום בשפה זו שהוא קורא בה את שמע, משמע שהם חולקים על הריטב"א וסוברים שיוצא ידי חובה בקריאתו אף שאין מדברים באותו מקום בלשון זה. **לד. ומבואר** בתלמידי רבינו יונה (שם ד"ה אבל) שצבור אין צריכים מליץ לפני הקדוש ברוך הוא, אבל יחיד צריך שהמלאכים ימליצו עליו, כלשון הפסוק (איוב לג כג) 'אם יש עליו מלאך מליץ' וגו', ומלאכי השרת אינם נזקקים ללשון ארמי. ועיין טור שלחן ערוך (או"ח סי' קא ס"ד) אם הכוונה דווקא ללשון ארמי או לכל לשונות הלעז. **לה. המאמר** מרדכי כתב כן על פי דברי הארחות חיים, וכתב שכן הוא בכל בו אלא שלשונו מסורס, והאליה רבה הביא כן בשם הכל בו, ויש נוסחאות בכל בו שלא מובא דבר זה. **לו. משמע** מדבריו שאפילו דייסא נפטר בשלש ברכות, אבל השלחן ערוך (או"ח סי' רח סי"ז) פסק שאין ברכת המזון פוטרת דייסא. ובמשנה ברורה (שם ס"ק עה) כתב שהרבה אחרונים הסכימו לדינא שברכת המזון פוטרת בדיעבד דייסא. **לז. ולדבריו** מן התורה צריך לברך בברכת המזון שלש ברכות, ומה שמבואר (שם) שלחכמים 'ארץ' הפסיק בין שבעת המינים ללחם, היינו שברכת המזון טעונה שלש ברכות, ושבעת המינים רק מעין שלש, אבל הסוברים

הראשונים שיש אומרים שמדאורייתא מחויב לברך שלש ברכות נפרדות, ויש אומרים שמן התורה די שיכלול כל השלש עניינים בברכה אחת[לח].

מנין למדו שברכה צריכה שם ומלכות

גופא אמר רב כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה, ורבי יוחנן אמר כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה[לט]. בירושלמי (פ"ט ה"א) מובא בשם רבי תנחומא טעם שצריך להזכיר מלכות כמו שנאמר (תהלים קמה א) 'ארוממך אלהי המלך'. ובמדרש שוחר טוב (מזמור טז) כתבו טעם שצריך להזכיר את השם בברכה משום שנאמר (תהלים טז ח) 'שויתי ה' לנגדי תמיד'.

האם צריך להזכיר מלכות גם בחתימת הברכה

שם. כתב **המאירי** (ד"ה כל), שבברכה ארוכה הסמוכה לחבירתה [שהדין בזה, שאינה פותחת בברוך], אין מזכירים בה מלכות לא בפתיחה ולא בחתימה. ובברכה ארוכה שאינה סמוכה לחבירתה שפותחת בברוך צריכה מלכות בפתיחה ולא בחתימה, שחותמים רק בשם בלי מלכות.

והעטרת ראש (מט. ד"ה פליגי) סובר שדעת תלמידי רבינו יונה (מט. ד"ה לחום) שגם בחתימת הברכה צריך לחתום בשם ומלכות, שכתבו, לענין מי ששכח להזכיר בשבת 'רצה והחליצנו' ונזכר לפני שפתח בהטוב ומטיב, שמבואר בגמרא שצריך לברך 'ברוך אתה וכו' שנתן שבתות' וכו', וכתבו תלמידי רבינו יונה שצריך לחתום 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם מקדש השבת', ומבואר בדבריהם שאף בחתימה צריכים להזכיר מלכות, והאריך הרבה בדבר זה. **ובמעדני יום טוב** (פ"ז סי' כג אות עב) הקשה על תלמידי רבינו יונה, שהיכן מצאנו מלכות בחתימה. ויש שכתבו[מ], שהוא טעות סופר בתלמידי רבינו יונה, או שכוונתו שיש מלכות בפתיחה, או שנקט מלכות לאו דווקא.

האם יצא חובת הברכה אם הזכיר 'מלך' ולא הזכיר 'העולם'

כתבו התוספות (ד"ה אמר), שיש מפרשים שהלכה כרב מפני שפשטות הברייתא משמע כדבריו, אבל **רב אלפס** פסק כרבי יוחנן וכן פסק ר"י, ולפי זה, אם דילג מלכות שבברכת המוציא צריך לחזור ולברך[מא]. ואפילו אם דילג תיבת 'העולם' לבד צריך לחזור שמלך לבד אינו מלכות. אבל **ברבינו מנוח** (ברכות פ"א ה"ה) משמע שמלך לבד נחשב מלכות[מב].

והאבן העוזר (סי' ריד) הקשה על תוספות, שהרי בפסוקי מלכויות שבראש השנה אין מזכירים 'העולם' ומשמע שגם זה נחשב מלכות[מג], וכן מצאנו בברכה רביעית שבברכת המזון שתיקנו בה שלש מלכיות כנגד הברכות שחסרו מלכות בברכת המזון (מט.) ולא מזכירים שם 'העולם'. וכתב שמדברי **הרשב"א והרא"ש** שכתבו שלרבי יוחנן צריך לומר 'בריך רחמנא מלכא מאריה' וכו' ולא הזכירו שצריך לומר העולם משמע שחולקים על תוספות וסוברים שאין צריך להזכיר 'העולם'[מד].

ובמגן גבורים (סי' ריד שלטי הגבורים סק"ג) דחה ראיותיו, שכיון שבראש השנה בתחילת השמונה עשרה מזכיר 'אלהי אברהם' שהוא נחשב כמו 'מלך העולם', כל המלכויות שמזכיר אחרי זה נסמכים אחר המלכות שבראשונה, וכאילו שהזכיר בהם 'מלך העולם' וכן בברכה רביעית שבשמונה עשרה כיון שהזכיר בתחילת הברכה 'מלך העולם' כל המלכויות שמזכיר אחרי זה נסמכים לזה, וכאילו יאמר בהכל 'מלך העולם'. עוד תירץ שלכן לא מוזכר במלכויות של ראש השנה 'העולם', שרק בברכה שמברך לקדוש ברוך הוא על שהמציא לו הנאותיו, או בברכת המצוות שמברך על שזימן לו המצוה, צריך להזכיר שהקדוש ברוך הוא 'מלך העולם' להמציא לו כל דבר, אבל בראש השנה שצריך לקבל מלכותו של הקדוש ברוך הוא, די במה שמזכיר 'מלך' אפילו אם אינו מזכיר 'העולם'.

והביאור הלכה (סי' ריד ד"ה ואפילו) הוכיח שהרא"ש בפרק הרואה (סי' ג) סובר שצריך לומר 'מלכא דעלמא', ומה שלא הזכיר כאן 'העולם' אפשר שהוא קצור לשון. והוכיח כן מעוד ראשונים שהזכירו 'מלכא דעלמא'. אבל הקשה מדברי הירושלמי (הובא לעיל) שלמדו שצריך להזכיר מלכות מהפסוק 'ארוממך אלהי המלך' וגו', ומשמע שדי במלך בלי 'העולם'. ותירץ, שיש לחלק בין 'המלך' ל'מלך', ש'מלך' לבד אינו נחשב מלכות אלא אם מוסיף 'העולם' אבל 'המלך' לבד נחשב מלכות, והביא שכן חילק השלחן ערוך הרב (שם ס"ג) בין 'מלך' ובין 'המלך', ומסיים הביאור הלכה שאם הזכיר 'המלך' אינו צריך לחזור ולברך.

ובשלחן ערוך הרב מבואר הטעם לחלק בין 'מלך' ל'המלך', מפני שהטעם ש'מלך' לבד אינו נחשב מלכות, מפני שאין לו שום משמעות, שאם כוונתו 'אלהינו' שהוא 'מלך' אין זה כוונת חז"ל, שכוונתם ש'מלך העולם' יהיה מוסב על ברוך, וכמו שהמשך הברכה כגון 'שהכל נהיה בדברו' מוסב על 'ברוך ה' אלהינו', שעל זה מסיים 'שהכל נהיה בדברו' או 'אשר קדשנו' וכו' או 'שעשה' וכו', אבל אם מזכיר 'מלך' לבד משמע שמוסב על 'ה' אלהינו' שהוא מלך, ואין זה כוונת חז"ל, וכן אם הכוונה על המשך הברכה שהוא מלך שהכל נהיה בדברו, גם זה לא היה כוונת חז"ל שסיום הברכה יהיה מוסב על 'מלך', אלא שיהיה מוסב על 'ברוך ה' אלהינו' שה' הוא עיקר הברכה, ולכן אם מזכיר 'מלך' שאינו מוסב לא על 'ה' אלהינו' ולא על המשך הברכה, אין לו שום משמעות, אבל כשמזכיר 'המלך' יש לומר שמוסב על ברוך, שמברך המלך, ולכן יצא בו חובת מלכות.

מדוע בברכה ראשונה בשמונה עשרה ובברכת 'אלהי נשמה' וכו' לא מזכירים מלכות

וכתבו עוד התוספות, שבברכה ראשונה שבשמונה עשרה[מה] מה שאומר 'אלהי אברהם' הוא כמו מלכות[מו] שאברהם אבינו המליך הקדוש ברוך הוא על כל העולם שהודיע מלכותו[מז]. **ובראש"ש** (סי' כג) כתב עוד שמה שאומרים 'האל הגדול' הוא כמו מלכות. **והבית יוסף** (או"ח סי' ריד ד"ה ומה) הביא בשם **הרוקח** (סי' שסג) שרק בברכות שהן הודאה תיקנו שם ומלכות, אבל תפילה שאינה הודאה על שום הנאה ומצוה אלא בקשת צרכיו, והשבח שאומר קודם זה משום שלעולם יסדר אדם שבחו של הקדוש ברוך הוא ואחר כך יתפלל (לב.), לא תיקנו בה מלכות. וכעין זה כתב **המאירי** (ד"ה כל) שלא נאמרה הזכרת מלכות אלא על ברכה הנעשית על בריאת העולם[מח] שבה מתאים להזכיר מלכות הקדוש ברוך הוא שהוא ברא העולם, וכן בברכת המצוות שייך להזכיר מלכות הקדוש ברוך הוא שהוא מלכנו וצריך לקיים גזרותיו, אבל בתפילה ובקשת רחמים אין צריך להזכיר מלכות.

וכתב הבית יוסף (שם), שבברכת אלהי נשמה לדעת האומרים שאינה סמוכה לברכת אשר יצר, נראה שהטעם שאין בה מלכות, שכיון שמזכיר שהקדוש ברוך הוא בורא הנשמות ונופחן בגופות ואחר כך נוטלן מהם ואחר כך מחזירן להם, אין לך הזכרת מלכות גדולה מזו.

'לא עברתי מלברכך' באיזה ברכה מדובר

לא עברתי מלברכך. כתב רש"י (ד"ה מלברכך), שהכוונה לברכת המצוות שמברך אשר קדשנו במצותיו וציונו להפריש תרומה ומעשר, וכן פירשו רוב

שברכת מעין שלש מדרבנן, יכולים לסבור שהתורה לא הצריכה כלל שלש ברכות בברכת המזון, והצריכה רק שיזכירו שלושת העניינים, אבל יכולים לכוללם בברכה אחת, ו'ארץ' הפסיק הענין לומר שרק ברכת המזון מן התורה, וברכת מעין שלש מדרבנן. **לח. ולעיל** (לז. על דברי הגמרא 'עד מתי אתה מכניס' וכו') הובאו דברי השער הציון (סי' קפח אות עא) שהוכיח שאף לפי השיטות שמדאורייתא יוצאים ידי חובתם בברכה אחת, מכל מקום אם יש לו ספק אם מחויב לברך ברכת המזון או ברכת על המחיה, צריך לברך ברכת המזון, ואף שמדאורייתא יוצא בברכת על המחיה אף אם חייב לברך ברכת המזון, ואם כן הוא ספק דרבנן שהוא לקולא, מכל מקום כיון שיש ספק ומחויב לברך מחמת הספק ברכת המזון, צריך לברך ברכת המזון כתיקונה. **לט. בחפץ** ה' (ד"ה ור"י) האריך להוכיח שלדברי רבי יוחנן צריך להזכיר גם שם וגם מלכות, וכמו שמבואר בהמשך דברי הגמרא שלרבי יוחנן 'תני שמך ומלכותך עליו', ועיין שדי חמד (אסיפת דינים, ברכות סי' א אות לז) שהביא ששיטת רוב הפוסקים שאף אם הזכיר 'אלהינו' צריך להזכיר מלך העולם, ולא כמו מי שסובר שאם אמר 'אלהינו' יצא, אף אם לא אמר מלך העולם. וכדבריו מבואר בחידושי הרא"ה (ד"ה אמר). **מ. ברכי** יוסף (סי' קפח סק"ט) מאמר מרדכי (שם ס"ק יג) צל"ח (ד"ה ברוך). **מא. אבל** הרא"ש (סי' כג) הביא שר"י היה מסופק אם הלכה כרבי יוחנן. ולכן אם לא הזכיר מלכות לא יחזור ויברך שספק ברכות להקל. **מב. ומיישב** בזה מה שהקשו תוספות שבברכה ראשונה שבשמונה עשרה אין מלכות, וכתב שמה שאומרים 'מלך עוזר ומושיע' וכו' נחשב מלכות. **מג. והתוספות** עצמם מדמים מלכויות של ראש השנה למלכות שצריך להזכיר בברכה, שלמדו שבברכת מעין שבע שמברכים בליל שבת מה שאומרים 'האל הקדוש שאין כמוהו' נחשב מלכות, והוכיחו כן מ'שמע ישראל' וכו' שנחשב מלכות בראש השנה. **מד. אך** צריך עיון בדברי הרא"ש שאם סובר שאין צריך להזכיר 'העולם' מה הקשה מברכה ראשונה שבשמונה עשרה שאין בה מלכות הרי אומר בה מלך עוזר ומושיע וכו' ומשמע שכיון שלא הזכירו בה 'העולם' אין נחשב מלכות. ואפשר שכיון שמזכיר המלכות בסוף הברכה אינו נחשב מלכות. **מה. כן** כתב המהרש"א (בתוס' ד"ה אמר) שרק מברכה ראשונה היה קשה להם ששאר ברכות הן סמוכות לברכה ראשונה ואינן פותחות בברוך ואין דרך להזכיר מלכות אלא בברכה שפותחת בברוך. ובתחילה כתבו התוספות שברכות של שמונה עשרה אין בהן מלכות משום שאינן באות בפתיחה וחתימה, ולכאורה כוונתם כדברי המהרש"א, שהתוספות מדברים בשאר ברכות של שמונה עשרה שלכן אין בהן מלכות לפי שאינן באות בפתיחה וחתימה [לפי שהן ברכות סמוכות לחבירתן], וכן מבואר במלא הרועים (בתוס' ד"ה אמר), שהקשה על המהרש"א מה בא לחדש והלא דבריו מפורשים בתוספות. אבל המרומי שדה (בתוס' ד"ה אמר) מבאר כוונה אחרת בדברי התוספות, שכתב, שצריך לגרוס בדברי התוספות 'אי נמי', ובפירוש הראשון כוונת התוספות לפרש טעם אחר מדוע אין מלכות בברכה ראשונה בשמונה עשרה, משום שהיא סמוכה ל'מלך אל חי וקיים' שבברכות קריאת שמע, ולכן ברכה ראשונה עצמה היא ברכה הסמוכה לחברתה, ואינה צריכה מלכות, וכמו שמפורש להלן בתוספות (מט. ד"ה לומר). ועיין שם מה שפירשו המהרש"א והצל"ח בדברי התוספות שם. **מו. ובזה** מיישבים גם מה שאין אומרים בברכת מעין שבע בליל שבת מלכות. עוד תירצו, שמה שאומרים בברכת מעין שבע 'האל הקדוש שאין כמוהו' הוא כעין מלכות. ובתוספות רבי יהודה החסיד (יב. ד"ה כל) מפרש יותר, שהאל הקדוש שאין כמוהו זהו מלכות, כלומר שהוא אחד בעולמו ואין זולתו. **מז. הוצרכו** לזה משום שסוברים שמלך לבד אינו מלכות, שאם לא היו סוברים כן לא קשה, שמזכירים בברכה ראשונה מלך עוזר וכו' וכמו שהובא בשם רבינו מנוח. או שסוברים שכיון שאומרים המלכות בסוף הברכה אינה נחשבת מלכות, והמאירי (ד"ה כל) הביא טעם התוספות, ומסיים שאף שאין בה מלכות מכל מקום השלימו בסוף הברכה ותיקנו מלכות 'מלך עוזר ומושיע' וכו', ומשמע שאינו נחשב ברכה שיש בה מלכות, אם יש בה מלכות בסוף הברכה, אלא שיש טעם אחר מדוע לא תיקנו מלכות, וכיון שלא הזכיר מלכות, השלימו מלכות בסוף הברכה. וכן כתב הראש יוסף (ד"ה ור') שאם השמיט בתחילת הברכה שם ומלכות, ואמרה בחתימה לא יצא. אבל לשיטת רבינו מנוח הנ"ל מבואר שיוצא. **מח. נראה** כוונתו שרוב הברכות הן על בריאת העולם, שכל ברכות השחר שהן ברכה על מה שבראנו והכוחות שנתן לנו, וכן ברכת עושה מעשה בראשית ושכוחו וגבורתו מלא עולם הם קשורים לבריאת העולם, והרבה מהברכות שנאמרו בפרק הרואה כגון ברכת האילנות וכדומה.

הראשונים[מט]. אבל **בשיטה מקובצת** (ד"ה לא) כתב, שהכוונה לברכה לאחריה, שחיובה מן התורה[נ]. וכן פירש **הר"ש סירילאו** (הובא במלאכת שלמה מעשר שני פ"ה מי"א), שהקשה שמכאן משמע שברכת המצוות דאורייתא, שהעמידו שהפסוק מדבר מברכת המצוות, ותירץ, שהכוונה לברכה שלאחריה שמברכים אחר שבעת המינים שחיובה מדאורייתא[נא].

והר"י קורקוס (תרומות פט"ו הכ"ג) כתב, שאפשר לפרש שהכוונה לברכת המצוות שמברך על אכילת תרומה [ומעשר שני] כמו שכל הפסוק מדבר באכילה. וכתב, שיש לומר שזה מקור דברי הרמב"ם שמברכים על אכילת תרומה, אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו לאכול תרומה[נב].

איך יתכן שכוונת הפסוק לברכת המצוות והרי חיובם מדרבנן

רש"י בחומש (דברים כו יג) על הפסוק 'ולא שכחתי' פירש, 'מלברכך, על הפרשת מעשרות'. וכתב **רבי אליעזר** מזרחי שמה שכתב 'על הפרשת מעשרות', אין כוונתו לברכת אשר קדשנו במצותיו וצונו על הפרשת מעשרות משום שנוסח זה תיקנו אנשי כנסת הגדולה ואינו מדאורייתא[נג], אלא שלא שכח מלברך ולשבח בעת הפרשת המעשרות ששיבח על הפרשת המעשרות. וכעין זה פירש **הגור אריה** (שם)[נד].

וכתבו המהרש"א (ח"א ד"ה מלהזכיר) **והתוספות יום טוב** (מעשר שני פ"ה מי"א) **שמסוגיין** מבואר שלא כדבריו, אלא שמדובר מהנוסח שתיקנו אנשי כנסת גדולה, שהרי מבואר שצריך להיות בשם ומלכות, ואף שאין נוסח זה מן התורה מכל מקום אסמכוה רבנן אקרא[נה].

והצל"ח (ד"ה כוותיה) מתרץ דברי המזרחי, שודאי שהמשנה במעשר שני (שם) היא דרשה גמורה ואינה אסמכתא[נו], וכמו שכתב המזרחי שאין הכוונה לנוסח אשר קדשנו וכו' אלא מהשבח שצריך לשבח בשעה שמקיים מצות הפרשת תרומות ומעשרות, ומה שהוכיחו המהרש"א ממה שמבואר כאן בגמרא שהכוונה מהנוסח שתיקנו אנשי כנסת הגדולה, יש לומר שהגמרא כאן לא הביאה את המשנה ממעשר שני, אלא הביאה ברייתא כמו שאמרה 'דתניא', **והפני יהושע** (ד"ה אמר) הקשה מדוע אמרה הגמרא 'דתניא' והרי זה משנה, אך יש לומר שלכן לא הביאה המשנה, שהמשנה היא דרשה גמורה, ולא מדובר בשם ומלכות שהוא נוסח מאוחר מאנשי כנסת הגדולה, אלא רק מזה שצריך לשבח בשעת קיום המצוה, ולכן הביאו מהברייתא, שהברייתא היא אסמכתא שהרי דורשת גם הפסוק 'לא עברתי' שלא שכח לברך [ולא כמו המשנה שדרשה רק הפסוק 'ולא שכחתי' על ברכה], שזה ודאי אסמכתא שעיקר הפסוק בא לומר שלא שינה דין המעשרות וכמו שדרשו שם במשנה, וכיון שהדרשה שבברייתא על 'לא עברתי ממצותיך' היא אסמכתא, לכן דורשים גם הפסוק 'ולא שכחתי' אסמכתא על הנוסח שתיקנו אנשי כנסת הגדולה. ולכן כתב רש"י כאן הנוסח אשר קדשנו וכו'[נז], שבגמרא כאן הכוונה לנוסח הברכה כמו שתיקנו אנשי כנסת הגדולה, אבל דרשה זו היא רק אסמכתא, ורש"י על התורה כוונתו לשבח שמשבחים בשעת ההפרשה, כמו שדרשה המשנה, והיא דרשה גמורה.

אם שכח לברך האם יכול להתוודות

שם. במנחת חינוך (מצוה תרז אות טו) כתב, שאם לא בירך ולא אמר שום שבח[נח] כשהפריש המעשר, אינו יכול להתוודות, ומסיים וצריך עיון. **והחזון איש** (דמאי סי' ה סק"ו ד"ה ונראה דאם) כתב, שאף שהברכה היא דרבנן, מכל מקום אם לא בירך אינו יכול להתוודות, שעכשיו שתיקנו חכמים, אם שכח אינו יכול לומר 'לא שכחתי'. אמנם **התפארת ישראל** (מעשר שני פ"ה אות סח) כתב, שאף אם לא בירך אינו מעכב הוידוי.

לשיטת רבי יוחנן מדוע לא הזכיר התנא בפירוש 'מלכות'

ורבי יוחנן תני ולא שכחתי מלהזכיר שמך ומלכותך עליו. כתבו **התוספות** (ד"ה אמר), שמה שהתנא לא הזכיר מפורש מלכות משום דאטו כרוכלא כל האי לימני וליזיל[נט]. **ובשיטה מקובצת** (ד"ה לא) כתב שמה שהתנא כתב לא שכחתי מלהזכיר שמך עליו הכוונה מלהזכיר שמך כראוי, דהיינו שם עם מלכות.

במה שצריכים להזכיר שם ומלכות יש סוד נסתר

שם. כתב **הרשב"א** (חדושי אגדות ד"ה אמר), וז"ל 'יש בזה נסתר, וכשתבין דבריהם, תדע סוד הברכות, ותבין למה נוסח הברכה כמדבר לנגלה ולנסתר, 'ברוך אתה' נגלה, 'אשר קדשנו' נסתר. גם תבין למה מלכות בפתיחה ולא בחתימה. ודעתו של רב כי 'לא עברתי ולא שכחתי' כעבד האומר למלך שציוהו, לא עברתי ממצוותיך, עד שברכתיך והזכרתי שמך מפורש עליו, שהוא רמז לקיום המצוות. ור' יוחנן עילה כח הברכה ואמר לא עברתי ממצוותיך עד שברכתיך והזכרתי שמך עליו מפורש, ומלכותך.

אמנם, יש טעם נגלה וגדול התועלת במה שתיקנו נוסח הברכה בנגלה ובנסתר, לפי שכבר ידעת ששתי יסודות עצומות יש, ועליהם נבנה הכל, האחת, לדעת שהוא יתברך מחויב המציאות ושאין ספק בזה כלל, כמו שנתבאר ונתפרסם המופת עליו ביאור רב, והשנית, שאין אמיתתו יתברך מושגת כי אם לעצמו יתברך לבד, והוא במציאות נגלה לכל, ובאמיתות הוויתו, נסתר ונעלם מן הכל.

וכדי לקבוע שתי פינות אלו בנפשותינו, קבעו נוסח הברכה בנגלה ובנסתר 'ברוך אתה' כמדבר עם מי שהוא נמצא מפורסם אצלו, עד שהוא מדבר עמו פנים בפנים, וכדי שלא תשתבש המחשבה שהוא יתברך נמצא כמציאות שאר הנבראים, ושיש יחס בין מציאותו למציאותם, קבעו לומר מיד 'אשר קדשנו' לקבוע בנפשותינו אף על פי שהוא מפורסם, מהות מציאותו נסתר ונעלם, שאי אפשר לדבר בו רק בנסתר, ברוך הוא'[ס].

מדוע שתיית חומץ נחשבת שתיה לענין ברכה ולא לענין יום כיפור

על החומץ וכו' אומר שהכל נהיה בדברו. הקשו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה על), איך מברכים על החומץ והרי אינו ראוי לאכילה, כמו שמבואר ביומא (פא:) שאם שתה חומץ ביום הכיפורים פטור, ולעיל (לו:) מבואר שמדמים דיני אכילה ביום הכיפורים לברכה, שפלפלי וזנגבילא יבשים שאינם נחשבים מאכל לענין יום הכפורים אין מברכים עליהם, ואם כן חומץ שאינו נחשב שתיה לענין יום הכיפורים מדוע מברכים עליו[סא]. ותירצו, על פי המבואר ביומא (שם) שהשותה חומץ ביום הכיפורים פטור רק אם שותה קצת, אבל אם שותה הרבה חייב, וכתבו, שאם שותה שיעור רביעית פטור, אבל אם שותה חומץ הרבה חייב מפני שנהנה ממנו בשתיה מרובה, ולפיכך לא יצא מתורת אוכל. ואם שותה מהחומץ פחות מהשיעור שחייב עליו ביום הכיפורים, מברך רק ברכה ראשונה, מפני שאסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה[סב], ואינו מברך ברכה אחרונה כיון שאינו נחשב שתיה ביום הכיפורים, ואם שתה שיעור שחייב עליו ביום הכיפורים מברך גם ברכה אחרונה.

מט. ר"ש ורא"ש ור"י בן מ"צ במעשר שני (פ"ה מי"א), והרמב"ן בספר המצוות (סוף שורש ה). **נ. ברכת** המזון ודאי מדאורייתא, ויש להעמיד הפסוק בברכת המזון, ויש ראשונים הסוברים שכל ברכת מעין שלש חיובה מדאורייתא (לעיל לה: בדברי הגמרא 'אלא סברא הוא' הובא מחלוקת ראשונים בזה), וכן סובר השיטה מקובצת (מד. ד"ה מאי), ואם כן יש להעמיד הפסוק גם בברכת מעין שלש. ובקהלות יעקב (ד"ה ולא) כתב, שלולי שהראשונים פירשו שהברכה על הפרשת מעשר היה מפרש שהכוונה לברכת מעין שלש שהוא מדאורייתא [וכפירוש השיטה מקובצת]. **נא. ובדרך** אמונה (מעשר שני ונטע רבעי ד"ה ולא) הקשה, שהרי בירושלמי (מעשר שני פ"ה ה"ה) הובא מחלוקת, אם כל המצוות מעכבות הוידוי, ואפילו אם הפסיק בין תפילין של יד לתפילין של ראש, או רק המצוות הכתובות בפרשה, והמשנה במעשר שני סוברת שרק המצוות שנאמרו בפרשה מעכבות, שהביאה רק דברים ששייכים לתרומות ומעשרות, וברכת המזון וברכת מעין שלש אינן שייכות לתרומות ומעשרות, ומדוע מעכבות הוידוי. ותירץ, שיש לומר שברכה אחרונה שמברך על אכילה של מצוה נכלל בברכה מלבד הברכה על עצם ההנאה גם ברכת שבח על אכילת מצוה, כמו שמצאנו בזבחים (נא.) שברכת בורא פרי הגפן שמברך בשבת בקידוש נחשב מקודש יותר משאר בורא פרי הגפן. עוד תירץ, שכיון שיש מצוה לאכול התרומה והמעשר, ובשעת אכילה צריך לברך ברכת הנהנין וברכת המזון, אם כן גם הם נחשבים מצוות ששייכים לתרומות ומעשרות, ומסיים שם, שצריך עיון. **נב. ובדרך** אמונה (תרומות שם, ביאור ההלכה ד"ה וצונו) כתב, שהטעם שלא פירשו הראשונים כן משום שלא מצאנו שמי שלא אכל מעשר שני אינו יכול להתודות, שאין חיוב לאוכלו, ואף אם יש בזה מצוה, יכול ליתן לחבירו לאוכלו. וגם מלשון המשנה (מעשר שני פ"ה מי"א) משמע שמדובר בהפרשה ולא באכילה, ורק במשנה שלאחריה מדובר מהדברים שנוגעים לאכילה, 'לא אכלתי באוני ממנו'. **נג. ומבאר** הדרך אמונה (מעשר שני ונטע רבעי, ביאור ההלכה פי"א ד"ה ולא) שאין כוונת המפרשים להקשות שכיון שחיוב הברכה דרבנן מדוע מעכבת הוידוי, שזה לא קשה שגם דברים דרבנן מעכבים הוידוי כמו שכתב החזון איש (דמאי סי' ג סק"ו), אלא כוונתם להקשות שאף שהדין אמת, מכל מקום לא יתכן שהפסוק בא לחדש דבר זה, שהרי מן התורה אין חיוב ברכה כלל. **נד. והקשה** הדרך אמונה (שם), שלדבריהם משמע שיש חיוב מן התורה לשבח בשעת ההפרשה, והרי לעיל (טו.) אמרה הגמרא שלכן חרש המדבר ואינו שומע תרומתו תרומה אף שאינו יכול לברך, משום שהברכה מדרבנן, ולדבריהם הלא יש חיוב לשבח והחרש אינו יכול לשבח, ואין לתרץ שאף שיש חיוב לשבח מכל מקום אינו מעכב ההפרשה, שאם כן הגמרא היתה צריכה לתרץ שהטעם שאינו מעכב בדיעבד משום שאינו מעכב ההפרשה, והגמרא תירצה משום שהחיוב הוא רק מדרבנן. ועוד הקשה שאם כן בכל ספק ברכת המצוות, שהדין שאין צריך לברך מספק, מכל מקום יצטרכו לתת איזה שבח, שהרי מן התורה מחויב לשבח בשעת קיום המצוה, ולא מצאנו כן בשום מקום. ובטל תורה (חריק, ד"ה דתניא) מבאר שסוברים שרק במעשרות צריך לשבח, משום שמצאנו במעשרות ענין וידוי מעשרות, ואם מתודה לאחר המעשרות, קל וחומר שצריך לשבח לפני שמעשר, כמו שמצאנו לענין הנאה גשמית (לה.), שאם לאחריה מברך כל שכן לפניה. **נה. בתוספות** החדשים (מעשר שני פ"ג מי"א) כתב שחז"ל רק תיקנו הנוסח אבל היו משבחים ומודים גם לפני אנשי כנסת הגדולה והיו צריכים להזכיר שם ומלכות, ומתרץ בזה מה שהקשה התוספות יום טוב על המזרחי. **נו. שהרי** כל הדרשות שדרשה שם המשנה הן דרשות גמורות, ומסתמא גם דרשה זו היא דרשה גמורה, ועוד שאם אינה דרשה גמורה, אם כן מה דורשים מהפסוק 'לא שכחתי'. **נז. שלכאורה** היה מקום להקשות מכאן על הרא"ם, שמוכח שאין כוונת רש"י לשבח, אלא לנוסח הברכה. **נח. כדברי** הרא"ם שהכוונה שצריך לומר איזה שבח בשעת ההפרשה. **נט. ובמלאכת** שלמה (מעשר שני פ"י מי"א) הביא שהר"ש סירילאו הביא שרבא תירץ לאביי, שאטו התנא כי רוכלא לימני וליזיל, וכתב המלאכת שלמה שאפשר שהוא טעות סופר בר"ש סירילאו. **ס. עיין** רמב"ן על התורה (שמות טו כו) שפירש על פי הסוד מדוע יש בברכה לשון נוכח ונסתר. ובהלכות ברכות לריטב"א (פ"ו ה"י) גם כתב, שיש בזה סוד. ועיין שם בהערות שהביא הרבה שנתנו טעם בזה. **סא. באבני** נזר (או"ח סי' לז אות א) הביא בשם גדול אחד שתירץ שכיון שהחומץ היה מתחילה יין וחל עליו חיוב ברכה שוב לא פוקע ממנו חיוב ברכה, אבל לגבי יום כיפורים כיון שמתחילת יום הכיפורים הוא חומץ, לא חל עליו איסור אכילה כיון שכבר לא היה ראוי לאכילה לכן אינו מתחייב. ובאבני נזר דחה תירוץ זה על פי מה שהוכיח שכשמגיע זמן האיסור, חל האיסור אפילו על דברים שהיו ראויים רק לשעבר. **סב. בראש** יוסף (ד"ה ועל) הקשה על זה איך אפשר לומר שנהנה מזה הרי פטור על זה ביום הכיפורים. ולהלן יתבאר שכעין זה הקשה האשכול.

אבל הרא"ש (סי' כג) סובר, שאין מברכים על חומץ, ומה שאמרה המשנה שמברכים על חומץ 'שהכל', מדובר כשמזוג קצת, כמו שמבואר ביומא (שם) שאם החומץ מזוג נחשב שתיה, או שמדובר בחושש בשיניו ונותן חומץ הרבה לתוך מרק ושותהו, ועל ידי המרק יש לו הנאה מהחומץ, ומכל מקום החומץ הוא העיקר כיון שצריך החומץ לרפואה, כמו שאמרו לענין שמן ואניגרון (לעיל לו.).

ובספר האשכול (ברכות, סי' כט) תירץ גם כמו הרא"ש, שאם החומץ מזוג אינו מזיק. ותירץ עוד, שיש לחלק בין יום הכיפורים לברכה, שביום הכיפורים תלוי ב'יתובי דעתא' (יומא עט.) וחומץ אינו מיישב הדעת, אבל יש הנאה בשתייתו, ולכן מברכים עליו[סג]. והביא שיש שתירצו, על פי מה שביארו שגם ביום הכיפורים יש לחלק בין שתייה מרובה למועטת על פי דברי הגמרא, וכיון שגם ביום הכיפורים רק שתייה מועטת אינה נחשבת שתיה, משמע שחומץ נחשב משקה, וכיון שכן יש לברך על חומץ אפילו בשתיה מועטת, [כתירוץ תלמידי רבינו יונה[סד]], והקשה על זה האשכול, שלא שייך לפרש כן, שאם כששותה קצת חומץ מזיקו, כל שכן שמזיק לו כששותה הרבה חומץ[סה], אלא מה שהגמרא שם חילקה בין שתיה מרובה למועטת, הכוונה בחולה ששותה קצת כמו שהדרך לשתות לרפואה, שרק בזה התירו, אבל שתיה מרובה הוא פריצות לשתות ביום הכיפורים שיבואו לזלזל בצום, או כוונת הגמרא שבחומץ מזוג יש לחלק בין שתיה מרובה למועטת, אבל כמו שמזיק שתיה מועטת כמו כן מזיק שתיה מרובה[סו].

ובפירוש חרדים לירושלמי (תרומות פ"ו ה"א, הובא במלאכת שלמה כאן) תירץ על פי המבואר שם בירושלמי שאחר שמטבלים בירק אם שותים חומץ הוא משיב הנפש, ואם כן יש לומר שבזה דיברה המשנה.

מה נחשב מין קללה

רבי יהודה אומר כל שהוא מין[סז] קללה אין מברכים עליו. רש"י (ד"ה מין) פירש שרבי יהודה חולק בין על חומץ ובין על גובאי ובין על נובלות.

ותלמידי רבינו יונה (ד"ה רבי) כתבו, שיש מפרשים שרבי יהודה חולק רק על חומץ ונובלות שהיו טובים ואחר כך נתקלקלו, וסובר שכיון שהם מין קללה אין מברכים עליהם, אבל גובאי שכך הוא מתחילת ברייתו, ועומד בטעמו אינו מין קללה, ומברכים עליו. ויש מפרשים שאפילו גובאי נחשב מין קללה, כיון שאוכל התבואה ומזיק לעולם וסובר רבי יהודה שאין מברכים עליו.

והרמב"ם (פירוש המשניות) **והמאירי** (לה. ד"ה והמשנה) מפרשים שמין קללה הוא גובאי ונובלות תמרה[סח].

והקשה הרש"ש (ד"ה ר"א) על מי שסובר שרבי יהודה אינו חולק על גובאי, וכן על הרמב"ם שסובר שרבי יהודה אינו חולק בחומץ, שבגמרא משמע שרבי יהודה חולק בין על חומץ ובין על גובאי, שהקשו למאן דאמר תמרי דזיקא מדוע קראו לזה מין קללה, ותירצו שמה שאמרו מין קללה הוא על שאר הדברים, ולדבריהם רק דבר אחד הוא מין קללה ולא שייך לומר על זה 'אשארא'.

מדוע אין מברכים לרבי יהודה על מין קללה והלא אסור לאדם שיהנה מהעולם הזה בלא ברכה

שם. המסגרות זהב (בהגהות וליונים על משניות) הביא קושיית בנו, מדוע אין מברכים לרבי יהודה על מין קללה, וכי אינו סובר שאסור לאדם שיהנה מהעולם הזה בלא ברכה. ותירץ. שכיון שההפסד שנגרם לכללות העולם על ידי מין הקללה ההוא, גדול מההנאה הפרטית שיש לאדם מהמין קללה, לא שייך לברך על דבר זה. ותנא קמא סובר, שהולכים רק אחר הנאת האדם עצמו, שכיון שנהנה מברך. **ובמשנת רב** (שם בהגהות וליונים) כתב, שלשיטת רבי יהודה צריך לברך על דבר אחר ולפטור את המין קללה, שאין סברא שיהנה מהמין קללה בלי ברכה, ומדייק מלשון רבי יהודה 'אין מברכין עליו' שמשמע שאין מברך עליו אלא על דבר אחר.

מדוע הברייתא לא כללה ביחד את כל הדברים שמברכים עליהם שהכל

תנו רבנן על דבר שאין גדולו מן הארץ כגון בשר וכו' אומר שהכל נהיה בדברו, על החלב וכו' אומר שהכל וכו'[סט]. כתבו הראשונים[ע], שהטעם שהברייתא לא כללה ביחד את כל הדברים שמברך עליהם שהכל, אלא כתבה בתחילה 'על הבשר וכו' שהכל' ואחר כך 'על החלב וכו' שהכל', משום שהתנא של הברייתא שמע כל דין בפני עצמו, מרב אחד שמע דין זה וכתבו, ומרב אחר שמע דין אחר וכתבו. עוד תירצו, שיש לומר שהתנא שונה כל קבוצת דברים שדומה זו לזו בנפרד [בראשון שונה כל מיני בשר, ובשני שאר הדברים היוצאים מהחי, ובשלישי מאכלים שהתקלקלו].

האם מברכים על פת שעיפשה ברכת המזון

על הפת שעפשה וכו'. הרמב"ם (ברכות פ"ח ה"ח) כתב על כל הדברים הנ"ל שברכתם שהכל, שברכה אחרונה שלהם הוא בורא נפשות רבות. **וכתב הביאור הלכה** (סי' רד ד"ה ופת), שמשמע מדבריו שאף בפת שעיפשה מברך בורא נפשות רבות. והקשה, בשלמא לענין ברכה ראשונה שהוא מדרבנן, אמרו חכמים שפת שעיפשה כיון שאינה חשובה יברך שהכל, אבל לענין ברכת המזון שחיובו מדאורייתא, איך נפטר במה שמברך בורא נפשות, והלא כיון שהפת ראויה להיאכל על ידי הדחק [שאם לא כן לא היו מברכים עליה כלל], ואכילה על ידי הדחק היא אכילה[עא], אם כן צריך לברך ברכת המזון. וכתב, שאפשר שרק אם לא אכל כדי שביעה שחיוב ברכת המזון הוא רק מדרבנן, בזה הדין שמברך בורא נפשות רבות, אבל אם אכל כדי שביעה שחיוב ברכת המזון הוא מדאורייתא אף שהפת עיפשה, חייב לברך ברכת המזון. ומסיים שצריך עיון למעשה[עב].

והשבט הלוי (ח"ח סי' קסו אות א, ח"י סי' מג אות ה) כתב, שמפשטות דברי הרמב"ם נראה שמברך בורא נפשות בכל האופנים, אף אם אכל מהפת שעיפשה שיעור שביעה. וצריך לומר שטעם הרמב"ם שכיון שכל המינים שהוזכרו בפסוק (דברים ח ח) 'ואכלת ושבעת וברכת' הם בגדר שבח ארץ ישראל, ופת שעיפשה אינה בגדר שבח ארץ ישראל, ולכן אין מברכים עליהם ברכת המזון.

יין שהקרים דווקא אם טעמו כשל חומץ מברך שהכל

ועל היין שהקרים. כתב הטור (או"ח סי' רד), שמברכים על חומץ שהכל רק אם טעמו כמו של חומץ, אבל אם נשאר טעמו יין, אף שריחו של חומץ, מברכים עליו בורא פרי הגפן. וכתב הבית יוסף (ס"ג ד"ה ומה), שמקורו מעבודה זרה (סו:) שנחלקו אביי ורבא אם הטעם קובע או הריח, והלכה כרבא שהטעם קובע אם הוא חומץ ולא הריח.

מברכים על תבשיל שעברה צורתו רק אם ראוי לאכילה

ועל התבשיל שעבר צורתו. כתב הבית יוסף (שם ס"א-ב ד"ה ומ"ש ועל תבשיל), שמברכים על תבשיל שעברה צורתו דווקא אם התקלקל רק קצת שראוי עדיין לאכילה, אבל אם התקלקל לגמרי כיון שאינו ראוי לאכילה אין מברכים עליו כלל.

פירוש זמית

ועל הזמית ועל כמהין ופטריות אומר שהכל. רש"י (לעיל לו. ד"ה זמית) פירש על זמית, שלמיר"א בלעז. ומפרש **בהגהות סמ"ק** (מצוה קנא אות יד) ששלמירא היינו מים ומלח[עג], ותלמידי רבינו יונה (ד"ה על) כתבו בשם הערוך, שזמית הוא מרק. וכמהין הם סוג פטריות שמצויים תחת הקרקע ונבראים משומן הארץ.

ובהגהות וציונים על הרי"ף (אות ו) הובא בשם מהר"ם שמבאר שיש הנאה בחומץ, ואף שאינו נחשב שתיה, ואינו דומה לפלפלין שאין בהם הנאה, אלא שהקשה מדוע חילקו בין ברכה ראשונה לאחרונה ללא צורך, שיש לומר שאף לענין ברכה אחרונה מברכים אפילו על רביעית. ובמסגרות זהב (הגהות וליונים על משניות) תירץ, שלכאורה קשה ממה נפשך, אם נהנה שיתחייב אפילו בשיעור מועט, ואם אינו נהנה והוא כאוכל עפר שלא יתחייב אפילו בשיעור מרובה, ומזה הכריחו תלמידי רבינו יונה שודאי יש הנאה אפילו בשתייה מועטת, אלא שהיא הנאה מועטת, ובשתיית רביעית מחומץ אין לאדם שיעור הנאה שיש לו בשתיית מלא לוגמיו ממשקים אחרים, ולכן פטור על רביעית חומץ, אבל כששותה יותר מרביעית שקולה הנאתו לשתיית מלא לוגמיו ממשקים אחרים ומתחייב. וכן תירץ הברכת ראש (ד"ה ועל). **סג. והביאו** השער הציון (סי' רד אות יח). **סד. אלא** שתלמידי רבינו יונה כתבו שבשיעור רביעית נחשב שתייה מועטת, ובספר האשכול כתב, שבשיעור מלא לוגמיו נחשב שתייה מועטת. **סה. ועיין** מגן אברהם (סי' תריב סק"ה) שהקשה כן איך שייך לחלק בין הרבה למעט שאם מעט מזיקו כל שכן שהרבה מזיקו. ולפי מה שהתבאר לעיל בשם המסגרות זהב מיושבת קושיית האשכול. **סו. והבית** יוסף (או"ח סי' תריב ס"ט-י) הקשה על הרמב"ם (שביתת עשור פ"ב ה"ה-ו) שכתב שבשתיית ציר ומורייס וחומץ בין שתיה מרובה בין מועטת חייבים ביום הכיפורים, שלכאורה מדברי הגמרא ביומא משמע שבשתיית חומץ מועטת אין חייבים. וכתב, שאפשר שמה שהשוה הרמב"ם שתייה מרובה למועטת היינו רק בציר ומורייס ולא בחומץ, או שהרמב"ם לא היה גורס בגמרא החילוק בין מרובה למעט. ולפי פירוש האשכול מיושב קושיית הבית יוסף, שאין לחלק לענין חיוב בין מרובה למעט, ולענין איסור דרבנן התירו רק מעט דרך רפואה, או שרק במזוג יש לחלק בין רב למעט. וכפירוש זה פירשו הב"ח (שם ס"ו ד"ה ונראה) והתוספות יום הכיפורים (פא: ד"ה דרש) ועיין שם שכתבו שלרמב"ם היתה גירסא אחרת. ועיין בזכרון שמואל (סי' ז) שהאריך בשיטת הרמב"ם בשתיית חומץ לענין יום הכיפורים ולענין להתחייב חומש אם הוא חומץ של תרומה. **סז. במלאכת** שלמה (שם) כתב שצריך לגרוס מן קללה בלא יו"ד, ופירושו שהוא מקללה, אבל אין לגרוס מין קללה ביו"ד מפני שחומץ ונובלות אינם מין קללה שהם מין יין ומין תמרים, אלא שנתקלקלו. **סח. ומפרש** השבט מיהודה (הגהות וליונים על המשניות) שלפירוש זה הטעם שאין חומץ מין קללה, משום שנעשה גם לדעת האדם לתת טעם וריח במאכלים. **סט. עיין** שבט הלוי (ח"י סי' מג אותיות א-ד) שדן אם בירך על בשר או על חלב בורא פרי האדמה אם יצא ידי חובתו מצד שנקראים גידולי קרקע לענין מעשר שני [עיין תוספות בבבא מציעא (פט. ד"ה גידולי)]. **ע. תוספות** רבי יהודה החסיד ורשב"א (ד"ה ועל) רא"ה (ד"ה רבי) שיטה מקובצת (ד"ה והא). וברשב"א הובא רק התירוץ הראשון. **עא. כמו** שמצאנו לענין יום הכיפורים בלולבי גפנים (יומא פא:) שנחשב אכילה אף שהוא אכילה על ידי הדחק, ולעיל (לו:) דימתה הגמרא ברכה ליום הכיפורים. **עב. אמנם** ברבינו מנוח (שם) ובכתבי הגרי"ז (מנחות כג: בתוס' ד"ה ור"י, בא"ד - השני) כתבו שמפת שעיפשה פוקע שם לחם, ולדבריהם מובן מדוע נפטר מברכת המזון, כיון שאיננו לחם. **עג. הב"ח** (או"ח סי' רד ס"ג) הקשה שכיון שעל מים לבד מברכים שהכל ועל מלח לבד מברכים שהכל, פשיטא שעל מי מלח מברכים שהכל, ומדוע הוצרכה הברייתא לפרש שמברכים על מי מלח שהכל. ותירץ, שהברייתא

ופטריות הם מין אחר שגדלים על העצים[עד]. והטור (או"ח סי' רד עמוד טז) פירש שזמית הוא מי מלח, וכתב שרב האי פירש שהוא הקצף העולה על רתיחת הקדירה. וכתב המעדני יום טוב (סי' כד ס"ג) שלכן לא פירש הטור שזמית הוא מרק, מפני שעל מרק שבישלו בו ירקות מברכים בורא פרי האדמה, וכתב (דברי חמודות אות נג) שמי שמפרש שהוא מרק הכוונה למרק של בשר ולכן ברכתו שהכל.

בדיעבד שבירך על כמיהין ופטריות בורא פרי האדמה האם יצא ידי חובתו

אמר אביי מירבא רבו מארעא מינקי לא ינקי מארעא. הערוך השלחן (או"ח סי' רד ס"ה) כתב, שנלענ"ד שאם בירך על הכמהין והפטריות בורא פרי האדמה יצא, כיון שיניקתם מן הארץ. **ובשבט הלוי** (ח"י סי' מב אות ג) כתב, ששגג בזה, שהרי מבואר שאין יניקת הכמיהין מן הקרקע, ואף שלענין נדרים נחשב גידולי קרקע, משום שלענין נדרים הולכים אחר לשון בני אדם, אבל לענין ברכה כיון שחז"ל הוציאו כמיהין ופטריות מברכת בורא פרי האדמה, מנין לחדש שיצאו בדיעבד אם בירכו בורא פרי האדמה.

ביאור 'בושלי כמרא'

מאי נובלות ר' זירא ור' אילעא חד אמר בושלי כמרא וחד אמר תמרי דזיקא. מצאנו **בראשונים** שלשה פירושים בבושלי כמרא: א. תמרים שבשלם ושרפם השמש. ב. תמרים שאינם מתבשלים על האילן ומחממים אותם בעפר. ג. תמרים שהרוח משירם כשהם עדיין פגים. וכמו שיתבאר.

רש"י (ד"ה בושלי) ועוד ראשונים[עה] פירשו, שבושלי כמרא הם תמרים שבשלם ושרפם החום, ויבשו. ולשון 'כמרא' הוא חום כמו 'מכמר בשרא' (פסחים נח.). **ומבאר המגן אברהם** (סי' רב ס"ק כא) שמשמע מרש"י שהטעם שמברכים עליהם שהכל משום שהשתנו לגריעותא.

ויש ראשונים[עו] שפירשו שהם מין תאנים שאינם מתבשלים על האילן לעולם, ותולשים אותם ומחממים אותם בעפר ומתבשלים, או נותנים אותם במחצלאות או בתבן[עז] להתבשל עד שיתחממו. ומבאר **המשנה ברורה** (שם סק"נ) שהטעם שמברכים עליהם שהכל מפני שהם גרועים משאר תמרים, לפי שאינם מתבשלים על האילן לעולם[עח].

ויש ראשונים[עט] שפירשו שבושלי כמרא הם תמרים שהרוח משירתם לפני גמר בישולם כשהם עדיין פגים[פ].

והחילוק שבין הפירוש השני לשלישי, שלפירוש השני הוא מין תאנים שאינו מתבשל לעולם על האילן, ולפירוש השלישי הם תאנים שיכולים להתבשל על האילן אלא שנפלו קודם זמנם ולכן לא התבשלו[פא]. אבל יש סוברים[פב] שאין כאן שלשה פירושים ושני הפירושים האחרונים הם פירוש אחד, ואין לחלק בין תמרים שנפלו מהאילן ולא התבשלו, למין תמרים שאין דרכם להתבשל על האילן.

יש שכתבו שפירוש הרמב"ם ותלמידי רבינו יונה הוא על 'תמרי דזיקא'

אמנם בביאור הגר"א (יו"ד סי' רלד אות ט) פירש בדעת הרמב"ם שתמרים שנפלו קודם שהתבשלו היינו 'תמרי דזיקא' ולא בושלא כמרא, ומסיים 'וצריך עיון', ונראה שכוונתו שהרי מסקנת הגמרא שנובלות הם בושלי כמרא ולא תמרי דזיקא, ומדוע פירש הרמב"ם תמרי דזיקא. וכן הקשה **המלא הרועים** (על הרי"ף) על פירוש **תלמידי רבינו יונה**, שמה שפירשו תמרים שנפלו ברוח לפני גמר בישולם הוא כדברי הלשון בגמרא שפירש שנובלות היינו תמרי דזיקא, אבל מסקנת הגמרא שנובלות הם בושלי כמרא.

אבל הש"ך (יו"ד סי' רלד סק"ה) **והאליה רבה** (סי' רב ס"ק יג) **והדברי דוד** (ד"ה איכא) כתבו, שכוונת הרמב"ם לפרש 'בושלי כמרא'.

ומבואר בדבריהם שמה שהרמב"ם בפירוש המשניות בדמאי (פ"א מ"א) פירש, שהם תמרים שנפלו ברוח ולא פירש שנפלו קודם זמנם כמו שפירש בברכות, משום שמסקנת הגמרא שהיכן שכתבו נובלות סתם הם בושלי כמרא, והיכן שכתוב נובלות תמרה הם תמרי דזיקא, וסובר הרמב"ם ששניהם הם תמרים שנשרו ברוח, רק בושלי כמרא היינו שהרוח השירתם קודם גמר בישולם וצריכים להתבשל בחמה. ותמרי דזיקא היינו שהרוח השירתם אחר גמר בישולם, ולכן בדמאי שכתוב 'נובלות תמרה' שהם תמרי דזיקא לא פירש שנפלו בעודם פגים, ורק בברכות שכתוב סתם 'נובלות', פירש שנפלו בעודם פגים.

מדוע פירשו הראשונים הנ"ל שבושלי כמרא הם תמרים שנפלו לפני זמנם ומדוע יש חילוק בין ודאי לדמאי

ומבאר הדברי דוד שמה שהכריחו לרמב"ם לפרש כן, משום שלשון נובלות משמע תמרים שנפלו, ועוד שבירושלמי על משנתנו מבואר שהוא תמרים שנפלו ברוח.

עוד כתב, שלכאורה צריך להבין לפי זה דברי הגמרא שהקשתה, בשלמא למאן דאמר בושלי כמרא מובן מדוע פטורים רק מן הדמאי ולא מן הודאי, אבל למאן דאמר תמרי זיקא מדוע אם ודאי שלא עישרום חייבים במעשר, והרי הפקר פטור מן המעשר, ולכאורה לפירוש הרמב"ם בין למאן דאמר בושלי כמרא ובין למאן דאמר תמרי דזיקא הם תמרים שנפלו מן האילן ואם כן הם הפקר, ואם כן יש להקשות כן גם למאן דאמר בושלי כמרא מדוע חייבים בודאי. ותירץ, שאם הם נופלים אחר שהתבשלו, בדרך כלל נופלים על ידי רוח מצויה, וברוח מצויה הדרך שנופלים מעט ובעל הבית אינו מקפיד על זה, אבל כשנופלים לפני זמנם אינם נופלים על ידי רוח מצויה, אלא שהיתה סיבה שלכן נפלו התמרים, ואם כן מצוי שיפלו הרבה תמרים, ובעל הבית מקפיד ואינו מפקיר. ותירץ עוד, שבבושלא כמרא שנפלו קודם בישולם מדובר שהבעל הבית כמר אותם כדי שיתבשלו, שלפני שהתבשלו אינם חייבות במעשר, ואם כן רואים שמקפיד עליהם ואינו מפקירם.

בקושיית הבית יוסף על רבינו ירוחם שפירש שהוא פרי שלא נגמר בישולו

הבית יוסף (או"ח סי' רב ס"ב ד"ה כתב) הביא בשם **רבינו ירוחם** (אדם נט"ז ח"ג) שהם מין פרי שלא נגמר בישולו. וכתב הבית יוסף, שרבינו ירוחם לא דק, שפירוש בושלי כמרא הם תמרים ששרפם החמה ואינם ענין לתמרים שלא נגמר בישולם עדיין.

והקשו הדרכי משה (סי' רד אות א) **והט"ז** (שם סק"ד), שהרי גם **הטור** (סי' רד) פירש כמו שפירש רבינו ירוחם, ומדוע לא הקשה הבית יוסף על הטור.

ותירצו האחרונים[פג], שלכן לא הקשה הבית יוסף על הטור, מפני שהטור כתב שהם מין תמרים שאינם מתבשלים על האילן, ומבואר שאינם יכולים להתבשל על האילן לעולם, והם מתבשלים רק על ידי שמשימים אותם בעפר, ומברכים עליהם שהכל לפי שהם מין גרוע של תמרים, אבל ברבינו ירוחם מבואר שאף בשעת הברכה עדיין לא נגמר בישולם, ומשמע מדבריו שהטעם שמברכים עליהם שהכל מפני שלא נגמר בישולם, ואין הטעם משום שהם מין גרוע, ועל זה הוקשה לבית יוסף שפירוש רבינו ירוחם לא קשור לבושלא כמרא, שהטעם שמברכים שהכל משום ששרפם החום, ואין הטעם משום שלא נגמר

משמיעה את הדין של זמית, כדי שלא נטעה שמה שאמרה שעל מלח מברכים שהכל הוא במי מלח, אבל מלח לבד אין מברכים שהכל שאין הדרך לאכול מלח ואף האוכלו בטלה דעתו, ולכן פירשה את הדין של מי מלח לחוד, שמזה נדע שמה שאמרה הברייתא מלח הכוונה מלח לבדו, שמברכים עליו שהכל. **עד. באמרי** נועם (ד"ה כמיהין) מפרש, שכמהין גדלים על הארץ, ופטריות גדלים על הכלים. עוד כתב (ד"ה הנודר), שהטעם שהנודר מפירות הארץ אין נכלל בזה כמהין ופטריות [אף שנכללים לענין נדרים בכלל גידולי קרקע] משום שלשון פירות משמע דבר שהוא גדל פרי מפרי, אבל כמהין ופטריות אינם נזרעים. **עה. ריא"ז** (הלכה ג אות ג) ['שהם פירות שנשרפו בחום החמה ונתבשלו בלא עתם'], תוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה בושלי) בפירושו השני. ר"ש (דמאי פ"א מ"א) בפירושו הראשון [כך הביא השער הציון (סי' רב אות נז) שסובר כרש"י, ומסיים השער הציון לעיין שם, ונראה כוונת השער הציון שמעיון שם משמע שאינו ממש כפירוש רש"י, שלשון הר"ש 'מניחין אותו באילן להצטמק מלשון 'עורנו כתנור נכמרו'' (איכה ה י), ומלשונו משמע שמניחים אותו בכוונה להצטמק באילן, והוא משון 'צימוק' ולא מלשון 'חום']. ועיין בתוספות אנשי שם (כדפס הש"ל) שפירוש הר"ש הנ"ל הוא פירוש רביעי, והקשה לפירוש זה מדוע הוא מין קללה והלא מניחים אותו באילן להתייבש מדעת. ובדרך אמונה (מעשר שני סוף פ"ט ביאור ההלכה ד"ה והנובלות) כתב, שאפשר שגם כוונת רש"י כדברי הר"ש שמניחים אותן בכוונה להתייבש. **עו. תוספות** רבי יהודה החסיד ותוספות הרא"ש (ד"ה בושלי) ואור זרוע (סי' קעה) בשם רבינו חננאל, ומבואר בתוספות רבי יהודה החסיד שהוא מלשון חמימות כמו מכמר בשרא, וכן פירש הערוך (ערך כמר), ומבואר שם שהוא מלשון מכמורת. וכן פירש הר"ש (שם ובערלה פ"א מ"ח) בפירושו השני. וכן פירש הרא"ש (ערלה שם) וכן פירש הטור (או"ח סי' רד). **עז. בתוספות** רבי יהודה החסיד כתב, שנותנים אותן בעפר או ברמץ. ובתוספות הרא"ש כתב, בתבן או בעפר. והרא"ש בערלה כתב, שנותנים אותם במחצלאות. **עח. ובדברי** דוד (ד"ה איכא, והנה) פירש, שלכן דקדקו בלשונם שהם מין תמרים שאינם מתבשלים על האילן, ולא פירשו כפירוש הרמב"ם שהם תמרים רגילים שנפלו קודם שהתבשלו, מפני שסוברים שתמרים רגילים שנפלו קודם זמנם, ברכתם בורא פרי העץ, שהם סוברים שכל האילנות משיוציאו ברכתם בורא פרי העץ. והקשה לשיטתם כיון שתמרים רגילים שנופלים לפני בישולם מברכים עליהם בורא פרי העץ, מדוע אם הם מין תמרים שאינם יכולים להתבשל על האילן מברכים שהכל, והלא כל שכן שצריכים לברך עליהם בורא פרי העץ, כיון שנטעי אינשי אדעתא דהכי שיבשלום בכומר. ולדברי המשנה ברורה הנ"ל מיושב כיון שהם מין תמרים גרועים, וכמו שמצאנו בשלחן ערוך (ס"ט) בסופי ענבים שאינם מבושלים ומברכים עליהם שהכל. ומבואר שם שגרועים מבוסר, שבוסר הוא מין טוב, ואם יניחו אותו באילן יהיה פרי טוב. **עט. הרמב"ם** (פירוש המשניות) תלמידי רבינו יונה (ד"ה על) אשכול (ברכות סי' כט) מאירי (לה. ד"ה והמשנה). ובמאמר מרדכי (סי' רב ס"ק טז) הקשה, שבתלמידי רבינו יונה (ד"ה רבי) פירשו שנובלות הם קללה מפני שהיו טובים והתקלקלו, ואם נפלו בעודם פגים אם כן לא היו טובים מתחילה. ותירץ, שכיון שהיו ראויים להתבשל על האילן נחשב שהיו טובים מתחילה, וכשנפלו ושוב אינם ראויים להיגמר נחשב שהתקלקלו. **פ. והב"ח** (שם ס"א ד"ה כתב) כתב, שהראשונים הנ"ל אינם מפרשים כן על 'בושלא כמרא' ולא על תמרי דזיקא, אלא שמפרשים שסתם נובלות היינו פגין, ומלבד זה נחלקו בגמרא האם נכלל גם תמרי דזיקא וגם בושלי כמרא, עיין שם פירושו בכל מהלך הסוגיא. ובביאור הגר"א (שם אות כג) הבין בדברי הב"ח שהראשונים הנ"ל מפרשים כן את 'תמרי דזיקא' ועיין שם מה שהקשה עליו. ועיין עוד בראשון לציון (ד"ה ועל) מה שפירש בפירוש הסוגיא לדעת הרמב"ם. **פא. כן** מבואר במלא הרועים (על הרי"ף בתלמידי רבינו יונה ד"ה על), ובתוספות אנשי שם (כדפס הש"ל), ובדברי דוד (ד"ה איכא) ובביאור הלכה (סי' רב ד"ה שבשלם). ובאחרונים שהובאו להלן [שתירצו קושיית הבית יוסף] גם מבואר שיש שלשה פירושים, אלא שהם הביאו הפירוש השלישי בשם רבינו ירוחם. **פב. הש"ך** (יו"ד סי' רלד סק"ה) כתב, שדוחק לחלק בין מין תמרים שאינם מתבשלים, לתמרים שנפלו לפני שהתבשלו. וכן בשער אפרים (סי' כג) ובביאור הגר"א (סי' רב אות כג) מבואר ששני הפירושים הנ"ל הם פירוש אחד. **פג. פרישה** (סי' רד אות ד) חידושי הגהות (סי' רב אות ב) ראש יוסף (ד"ה והב"י) בית מאיר (סי' רב סט"ו).

בישולם, שמה שלא נגמר בישולם אינו סיבה לברך שהכל, וכמו בוסר שברכתו בורא פרי העץ[פד].

איך נפסק להלכה בתמרים שנשרפו בחמה ובמין תמרים שמתבשלים בעפר

האליה רבה (או״ח סי׳ רב ס״ק יג) **והבית מאיר** (שם סט״ו) כתבו, שלהלכה נפסק שגם תמרים שבשלם ושרפם החום [הפירוש הראשון] וגם תמרים שאינם מתבשלים על האילן ומתבשלים בעפר, בשניהם מברכים שהכל נהיה בדברו[פה]. וכתב **השער הציון** (שם אות נז), שמדברי **הביאור הגר״א** (שם אות כב) משמע ששני הפירושים חלוקים לדינא, ודין פירות שנשרפו בחמה, אינו מוכרע שברכתם שהכל, שלשיטת **השלחן ערוך** (ס״ט) מברכים שהכל, וכשיטת **רש״י והראשונים** שסוברים כמותו, אבל הראשונים שמפרשים כפירוש השני סוברים שברכתם בורא פרי העץ.

ולפי הפירוש שבושלי כמרא היינו תמרים שאינם מתבשלים בחמה ומתבשלים בעפר, נחלקו האחרונים, האם ברכתם שהכל רק לפני שהתבשלו בכומר, אבל לאחר שהתבשלו בכומר ברכתם בורא פרי העץ, או שאפילו אחר שהתבשלו בכומר ברכתם שהכל. **שהלחם משנה** (על המשניות) **והמגן גבורים** (סי׳ רב שלטי הגבורים ס״ק יא) כתבו, שמברכים שהכל כל זמן שלא התבשלו בכומר, אבל לאחר שהתבשלו בכומר מברכים בורא פרי העץ.

ובביאור הלכה (שם ד״ה שבשלם) הקשה, אם כן מדוע אמרה הגמרא שנובלות תמרה הם בושלי ׳כמרא׳, מלשון ׳כומר׳, והרי אם כמרו אותם בעפר אין מברכים עליהם בורא פרי העץ, וברכתם שהכל רק לפני שנכמרו, ודוחק לומר שלא נכמרו ונקראים ׳בושלי כמרא׳ כיון שעומדים להתבשל בכומר. והוכיח עוד מלשון **רבינו חננאל** שהובא **בתוספות רבי יהודה החסיד ובאור זרוע** שהתמרים אינם ראויים לאכילה כלל, ומבשלים אותם בכומר כדי שיתבשלו, וכיון שלפני שהתבשלו בכומר אינם ראויים כלל, אם כן אין לברך עליהם לפני שנכמרו אפילו שהכל, ומוכח שהדין שמברך עליהם שהכל נאמר רק אחרי שהתבשלו בכומר, והביא שכן מבואר באליה רבה (סי׳ רב ס״ק יג) בשם **הפרישה** (סי׳ רד אות ד).

איך נפסק להלכה בתמרים שנפלו לפני זמנם

לפי הפירוש שנובלות תמרה הם תמרים שנפלו מהאילן בעודם פגים, ומבואר שמברכים עליהם שהכל, משמע לכאורה שפרי שלא נגמר בישולו ברכתו שהכל. וכתבו **האחרונים**[פו] שלפי מה שפסק **השלחן ערוך** (ס״ג) שכל האילנות משיוציאו פרי מברכים עליהם בורא פרי העץ, אם כן אף תמרים שנפלו מהאילן בעודם פגים ברכתם בורא פרי העץ[פז].

אמנם המאמר מרדכי (ס״ק טז) **והאגרות משה** (או״ח סי׳ נז ענף ג) חילקו בין אם הרוח השירה אותם קודם זמנם להיכן שקטפם בידים, שאם הרוח השירה אותם ברכתם שהכל, אבל אם קטף אותם בידים ברכתם בורא פרי העץ, ומבאר האגרות משה שאם קטף את הפירות בידים החשיבם ולכן נחשבים פרי העץ, ולדבריהם גם אם פוסקים כמו השלחן ערוך שמברכים בורא פרי העץ על כל האילנות משיוציאו פרי, אפשר לפסוק כמו הפירוש שנובלות תמרה הם תמרים שנפלו מהאילן קודם זמנם[פח].

והחזון איש (ערלה סי׳ ג סק״ח) כתב בדעת **הרמב״ם** שמדובר שהרוח השירה התמרים על ידי קלקול שיש בתמרים, אבל אם נפלו בלי שום קלקול הם פירות גמורים ומברכים עליהם בורא פרי העץ, ולדבריו גם יתכן לפסוק כפסק השלחן ערוך שפירות שלא נגמרו בישולם ברכתם בורא פרי העץ, ואם הרוח הפילה תמרים רגילים קודם זמנם ברכתם בורא פרי העץ, ורק אם יש קלקול בתמרים שמחמת זה נופלים קודם זמנם ברכתם שהכל.

׳הקלין שבדמאי׳ מדוע הקילו חכמים בדמאי שלהם ומה הדין אם ודאי שלא עישרום

הקלין שבדמאי וכו׳. רש״י (ד״ה הסיפין) פירש, שאינם חשובים ולכן אין עם הארץ חושש עליהם מלעשרם. [שבפירות חשובים אינו רוצה לעשר כי מפסיד המעשר שצריך לתת ללוי ולעני ולהעלות לירושלים, אבל בפירות אלו שאינם חשובים אינו חושש לעשרם]. וכן פירשו רוב **הראשונים**[פט].

אבל הרמב״ם (פירוש המשניות דמאי פ״א מ״א) פירש, שכיון שרובם באים מן ההפקר ואינם חייבים במעשרות, לכן פטרו חכמים דברים אלו ממעשר דמאי, שיש כאן שני ספקות, אם הוא מחויב במעשרות או שהוא מן ההפקר שפטור מן המעשר, ואף אם חייב במעשר שמא הפרישו ממנו המעשרות. ובחיבורו (מעשר פי״ג ה״א) כתב, שחזקתן מן ההפקר[צ] [ולא כמו שכתב בפירוש המשניות שהוא ספק אם הוא מהפקר], ואפילו אם ודאי אינו מעושר, שהעם הארץ אומר שלא עישרם, אינו חייב במעשר, עד שיוודע לו שהפירות לא באים מהפקר[צא].

ובתוספות בראש השנה (טו: ד״ה בנות) **ובר״ש** (שם) מבואר, שיש לתלות שני הפירושים במחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש בירושלמי (דמאי פ״א ה״א), ששיטת רבי יוחנן שאפילו אם ודאי לא עישרום פטורים, ומשמע שסובר שטעם הפטור משום שבאים מן ההפקר, ולכן אף אם ודאי לא עישרום פטורים ממעשר שהפקר פטור מהמעשר, ולדבריו יש לומר שהם פירות חשובים. אבל ריש לקיש סובר שרק מן הדמאי הם פטורים, אבל אם ודאי לא עישרום חייבים במעשר, ולדבריו אין טעם הפטור משום הפקר, שאם כן אף אם ודאי לא עישרום היה להם להיפטר, שהפקר פטור מן המעשר, ולדבריו טעם הפטור משום שהם פירות גרועים, ולכן אין עמי הארץ חוששים לעשרם, אבל אם ידוע שלא עישרום חייבים במעשר. וכתבו שכן מבואר בסוגיין כריש לקיש שרק בדמאי אין צריך לעשרם אבל בודאי חייבים במעשר.

ובתוספות בעבודה זרה (יד. ד״ה בנות) כתבו שהטעם שפטורים מהמעשר מפני שיש בהם הרבה שגדלים מן ההפקר, ולכן אף מה שאינו גדל מן ההפקר אין עמי הארץ חוששים לעשרם כיון שמצויים הרבה.

ובדברי הגליון הש״ס (על הירושלמי שם) מבואר שלשיטת הרמב״ם גם רבי יוחנן וגם ריש לקיש סוברים שטעם הפטור בקלין שבדמאי משום שהם באים מן ההפקר, אלא שלרבי יוחנן הם ודאי הפקר, ולכן אף אם ידוע שלא עישרו הפירות פטורים, אבל לריש לקיש הוא ספק אם בא מן ההפקר, ולכן רק אם אין ידוע אם עישרום יש שני ספיקות ופטורים מהמעשר. ובזה מיישב הסתירה בדברי הרמב״ם, שבחיבורו פסק שאפילו אם ודאי שלא עישרום פטורים מהמעשר, ובפירוש המשניות מבואר שרק אם יש ספק אם עישרום פטורים מהמעשר, אבל לפי הנ״ל מיושב שבחיבורו פירש לשיטת רבי יוחנן, ובפירוש המשניות פירש לשיטת ריש לקיש.

האם בנות שוח הם תאנים גרועות

בנות שוח אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן תאיני חיורתא. הקשו **הראשונים**[צב], שכאן משמע שבנות שוח הן תאנים גרועות ולכן אין עמי הארץ חוששים לעשרם, ובשבועות (יב:) משמע שהן תאנים משובחות, שכתוב שם שקיץ למזבח כבנות שבע[צג] לאדם [שהעולות שמקריבים לקיץ המזבח כשהמזבח בטל, הם כבנות שבע שאדם אוכל לקינוח סעודה] ומשמע שבנות שבע לאדם הם דבר משובח, ואף ששם הלשון בנות שבע וכאן בנות שוח, מכל מקום הם דבר אחד[צד]. ותירצו, שיש כמה מינים בנות שוח, יש מהם טובים ויש מהם גרועים. עוד תירצו התוספות, שבנות שוח הם תאנים טובים, אבל מצויים הרבה מהפקר ולכן אין עמי הארץ חוששים לעשר אף מה שגדל אצלם. **והרשב״א** [בתירוצו השני] תירץ, שבנות שוח הם גרועים ובנות שבע הם טובים ואינם אותו מין.

פד. **ומבאר** הראש יוסף, שכן מדויק מלשון הבית יוסף ׳אינם ענין לשלא נגמרו בישולם עדיין׳ שלשון ׳עדיין׳ משמע שרק בינתיים לא נגמר בישולו, אבל לאחר זמן יגמר בישולו, וזה הוקשה לבית יוסף שפירוש זה הוא פירוש על תמרי דזיקא, ולא פירוש על בושלא כמרא. ומבואר מכל האחרונים הנ״ל שלכן הוקשה לבית יוסף על רבינו ירוחם ולא על הטור שאין פירוש רבינו ירוחם כמו הפירוש השני שהובא מהטור מהערוך והר״ש וכו׳. ומה שהם מפרשים דברי רבינו ירוחם מתאים עם הפירוש השלישי שהובא בשם הרמב״ם ותלמידי רבינו יונה, וכן מפורש בב״ח (סי׳ רב ס״א ד״ה כתב). ועיין עוד בבית מאיר שכתב, שיש לדחוק גם בדברי רבינו ירוחם כפירוש הטור, שהרי תחילת דברי רבינו ירוחם ׳שהם מין פרי׳ ומשמע שזה סוג פרי שאינו מתבשל, אלא שסוף לשונו אינו מדוקדק כל כך, והביא שכן פירש השער אפרים (סי׳ כג). פה. **השער** הציון (סי׳ רב אות נז) הביא דברי האליה רבה (שם ס״ק יג) כמו שהובא בביאור, וצריך עיון שהאליה רבה דיבר על פירוש הרמב״ם ותלמידי רבינו יונה [פירוש השלישי] ואמר שאין חילוק בין פירוש זה לפירוש ששרפם החום, וכן מדברי הביאור הגר״א משמע שמפרש בדברי הרמב״ם כפירוש השני שהובא שהיינו תמרים שאינם מתבשלים על האילן, ומשמע מדבריו שאין שלשה פירושים בבושלי כמרא ויש רק שנים שפירוש הרמב״ם והר״ש הם פירוש אחד, והבית מאיר דיבר על שני הפירושים הראשונים דהיינו שרפם החום, ותאנים שאינם מתבשלים באילן וכומרים אותם בעפר. פו. **פנים** מאירות (ח״א סי׳ סה ד״ה ולאיתי), נשמת אדם (כלל נא ס״ק ה), בית מאיר (סי׳ רב סט״ו) דברי דוד (בתוס׳ ד״ה שיעורו) ביאור הלכה (סי׳ רב ד״ה שבשלם). ומזה הוכיחו הפנים מאירות והנשמת אדם והדברי דוד ששיטת הרמב״ם שכל האילנות משיוציאו פרי ברכתם שהכל. ועיין מה שהתבאר בזה לעיל (לו: בענין ׳הברכה על בוסר ועל כל האילנות משיוציאו׳). פז. **והרמב״ם** (ברכות פ״ח ה״ח) לא הזכיר שהרוח השירתם אלא שהם פגים. וכתב הדברי דוד (ד״ה איכא), שכיון שמשמע במשנה שמברך על פגין שהשירתן הרוח שהכל הוא הדין אפילו תלשן בידים כשהם פגים כך הוא ברכתם. וכן מבואר באשכול (שם) שכתב, ׳שהשירן או נפלו קודם שבשלו׳. פח. **והמאמר** מרדכי הוכיח כן מהאבודרהם (הלכות ברכות) שבשער שלישי פירש כפירוש הרמב״ם שנובלות תמרה הם תמרים שהרוח השירה אותם לפני זמנם, ובשער רביעי פסק שכל האילנות משיוציאו פרי מברכים עליהם בורא פרי העץ, ומוכח שצריך לחלק בין אם נפלו מאיליהם לקטפם בידים. אמנם בספר האשכול (הובא לעיל) מבואר שבין אם תלשם בידים ובין אם נפלו ברוח ברכתם שהכל. פט. **תוספות** בראש השנה (טו: ד״ה בנות) מפרשים כן לשיטת ריש לקיש. תוספות רבי יהודה חסיד (ד״ה מאי) [וכתב, שיש לומר שהם חשובות אלא שיש מהם הרבה ולכן עמי הארצות אינם מקפידים לעשרם]. ר״ש (דמאי פ״א מ״א) רשב״א (ד״ה בנות). וכתב החזון איש (דמאי סי׳ א סק״ט), שבפסחים (מב:) מבואר טעם זה לענין חומץ שביהודה שלא נחשדו עמי הארץ על זה. צ. **וכן** פירש הערוך (ערך דמאי). צא. **ולהלן** בדברי הגמרא ׳בשלמא למאן דאמר׳ וכו׳ יתבאר שיטת הרמב״ם. צב. **תוספות** בעבודה זרה (יד. ד״ה בנות) [ועיין עוד מה שכתבו בזה התוספות בראש השנה (טו: ד״ה בנות) ובשבועות (יב: ד״ה כבנות) ועיין שם מה שהקשו מנדרים שמשמע שבנות שוח אינם תאנים לבנות, ולא כמו שמבואר בסוגיין שהם תאנים לבנות], תוספות רבי יהודה החסיד (ד״ה מאי), ר״ש (דמאי פ״א מ״א), רשב״א (ד״ה בנות). צג. **בש״ם** שלנו הגירסא בנות שוח. צד. **וכתבו** התוספות בראש השנה והר״ש, שכך מבואר במדרש (ב״ר טו ז) שאילן שאכל ממנו אדם הראשון נקרא בנות שוח ובנות שבע ומשמע שהם דבר אחד. אבל בגירסא שלנו במדרש לא מוזכר שנקרא בנות שוח.

ביאור שיטת הרמב"ם שבקלין שבדמאי אפילו ודאי לא עישרום פטורים ממעשר

בשלמא למאן דאמר בושלי כמרא היינו דקתני הקלין שבדמאי ספיקן הוא דפטור הא ודאן חייב וכו'. מבואר בגמרא שבקלין שבדמאי, אם ודאי לא עישרום חייבים במעשר. ולעיל הובא שבירושלמי (דמאי פ"א ה"א) נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בדין זה, שלרבי יוחנן פטורים אפילו אם ודאי לא עישרום, ולריש לקיש פטורים רק אם ספק אם עישרום, אבל אם ודאי לא עישרום חייבים לעשרם. וכתבו **התוספות** (ר"ה טו: ד"ה בנות) **והר"ש** (שם) שבדברי הגמרא כאן מבואר כריש לקיש שרק בספק פטורים ממעשר.

והרמב"ם (מעשר פי"ג ה"א) פסק שאפילו אם אמר לו העם הארץ שאין הפירות מעושרים אינו חייב לעשר, ומבאר הכסף משנה שהרמב"ם פסק כרבי יוחנן שאפילו אם ודאי אינם מעושרים פטורים מן המעשר. והקשה **הר"י קורקוס** מדוע פסק הרמב"ם כרבי יוחנן, והלא מבואר בסוגיין שסוברת כשיטת ריש לקיש שאם ודאי לא עישרום חייבים במעשר. ותירץ, שהסוגיא אינה מכרעת שהלכה כריש לקיש, שיש לומר שהגמרא לא הקשתה 'בשלמא למאן דאמר וכו' הא ודאן חייב', משום שסוברת כריש לקיש, אלא הקשתה איך יתפרש המשנה לשיטת ריש לקיש, וכאילו אמרה 'הניחא אי סבר כרבי יוחנן דדמאי דמתניתין לאו דווקא, אבל אי דמאי דווקא מאי איכא למימר', וכיון שאין להכריע מהגמרא שהלכה כריש לקיש, חוזרים לכלל שרבי יוחנן וריש לקיש הלכה כרבי יוחנן, ולכן פסק הרמב"ם כרבי יוחנן.

עוד תירץ, שלפי האיכא דאמרי שהוכיחו כמאן דאמר תמרי דזיקא ממה שכאן אמרה המשנה נובלות סתם, ואילו בדמאי אמרה המשנה נובלות תמרה, ואפשר שלדבריהם לא מדייקים כמו שדייקו הלשון הראשון בגמרא 'הא ודאן חייב', וסוברים שהוא הדין ודאן פטור, ואינם מפרשים שמדובר בעשאן גורן כמו שפירשו לפי הלשון הראשון, ופסק הרמב"ם כמו הלשון השני בגמרא. וכן תירץ **המראה הפנים** (שם), ומפרש שבזה נחלקו שני הלשונות בגמרא אם לדייק 'הא ודאן חייב' או שאין סוברים דיוק זה.

והחסדי דוד (דמאי פ"א ה"א) גם תירץ שלפי האיכא דאמרי סוברים שאפילו ודאן פטור, אבל מטעם אחר, שלפי האיכא דאמרי הפירוש 'נובלות תמרה' הוא תמרי דזיקא, ואם כן טעם הפטור משום הפקר, שכיון שהרוח השירתם מתייאש מהם הבעלים, ואם כן אף אם ודאי לא עישרום פטורים ממעשר[צה].

בעשה גורן מלקט שכחה ופאה חיוב המעשר דרבנן ואם כן פשיטא שפטור מדמאי

הכא במאי עסקינן שעשאן גורן. רש"י (ד"ה הלקט) פירש שהטעם שחייבים במעשר מפני שהרואים יאמרו שמתבואת קרקעו הוא. וכן כתב **המאירי** (ד"ה פירות), שהטעם שאם עשאן גורן התחייבו במעשר, משום שחכמים גזרו והחמירו שיעשר מפני החשד, שיש שאינם יודעים שהוא מלקט ושכחה ופאה, ולכן מבואר בסוטה (מג:) שרק אם העמיד הגורן בשדה חייב במעשר, אבל אם העמיד הגורן בעיר פטור ממעשר, מפני שבעיר יש קול שזה פירות לקט שכחה ופאה, ולא יחשדוהו[צו].

האם גם כשהעמיד מהם כרי מתחייב במעשר או רק גורן

שם. רש"י (ד"ה שעשאן) כתב שהעני או מי שלקטן העמיד מהם כרי. ומשמע מרש"י שגורן היינו כרי וגם אם העמיד מהם כרי חייב במעשר. אבל **הרמב"ם** (תרומות פ"ב ה"ט) כתב שרק אם העמיד מהם גורן הוא חייב אבל אם העמיד מהם כרי הוא פטור[צז].

האם יש לחלק אם העני העמיד הכרי או שבעל הבית העמיד הכרי

שם. בגליון הש"ס (ברש"י ד"ה הלקט) כתב, לעיין ברש"י בבבא קמא (צד. ד"ה מרחו).

ומבאר **בדרך אמונה** (תרומות פ"ב ה"ט בציון ההלכה אות ריח), שכוונתו להקשות שרש"י שכתב שאף אם העני העמיד גורן חייב בתרומות ומעשרות, סותר למה שכתב שם בבבא קמא שרק אם בעל הבית העמיד גורן חייב במעשר אבל אם העני העמיד הגורן הוא פטור. ומתרץ הדרך אמונה, שרש"י בבבא קמא לא התכוון לחלק בין עני לבעל הבית, אלא שדרך העני להעמיד הגורן בעיר ודרך בעל הבית להעמיד הגורן בשדה, והדין שרק אם העמידו את הגורן בשדה חייבים אבל העמידו בעיר יש קול שהוא מלקט ושכחה ופאה ופטור (סוטה מג:), ולכן כתב רש"י שאם העני העמידו פטור שמן הסתם העני העמידו בעיר, והבעל הבית שמן הסתם דרכו להעמידו בשדה חייב.

מא.

מהו נובלות

אלא למ"ד בושלי כמרא ניתני אידי ואידי נובלות תמרה או אידי ואידי נובלות סתמא קשיא. הרמב"ם (ברכות פ"ח ה"ח, מעשר פי"ג ה"א) פירש, שנובלות הם פגים[א]. והקשה **בדרך אמונה** (מעשר שני פ"ט ביאור ההלכה ד"ה והנובלות) שהרי מסקנת הגמרא שנובלות סתם הם בושלי כמרא ונובלות תמרה הם תמרי דזיקא, ולענין מעשר נאמר במשנה (דמאי פ"א מ"א) 'נובלות תמרה', ובברכות כתבה המשנה 'נובלות', ואיך פירש הרמב"ם בשניהם אותו פירוש, והלא מסקנת הגמרא שבברכות פירושו בושלי כמרא ובמעשרות תמרי דזיקא. ותירץ, שהרמב"ם סובר שאף שהגמרא נשארה בקושיא על מי שסובר שגם בדמאי הפירוש בושלי כמרא, מכל מקום הרמב"ם פוסק כמותו, משום שמבואר ברשב"ם בבבא בתרא (נב. ד"ה קשיא) בשם רבינו חננאל, שאם הגמרא כותבת 'קשיא' ואינה כותבת 'תיובתא' לא נדחה מהלכה, ומה שהכריחו לרמב"ם לפסוק כמו מי שסובר שבשני המקומות הפירוש בושלי כמרא, משום שבירושלמי (דמאי שם) פירשו שנובלות הם תמרים שלא הטילו שאור שהכוונה לפגים, ומוכח שהירושלמי מפרש שגם נובלות תמרה הכוונה לבושלי כמרא, ובבבלי אין הכרעה בזה, ולכן פירש בשניהם שהם בושלי כמרא.

מחלוקת הראשונים בדין חביב

מחלוקת בשברכותיהן שוות דרבי יהודה סבר מין שבעה עדיף ורבנן סברי מין חביב עדיף. וכתב **הרא"ש** (סי' כה) שגם רבי יהודה מודה שאם שניהם מז' מינים יקדים לברך על החביב, אלא שסובר שמעלת ז' מינים עדיפה ממעלת החביב.

והראשונים נחלקו בדין חביב, דעת **רבינו יונה** (ד"ה מחלוקת) **והרא"ש** (שם) שאם ברוב הפעמים הוא חביב עליו צריך להקדימו אף שעתה חביב עליו הפרי השני[ב]. והרא"ש ביאר שהוא משום שחביב לרבנן הוא כמין ז' לרבי יהודה. וביאר **הדרישה** (סי' ריא סק"א) שכמו שמין ז' יש לו חשיבות מצד עצמו כיון שהחשיבתו התורה ואינו תלוי ברצונו, כן חביב מעלתו הוא מצד עצמו שהוא מין שחביב עליו ברוב פעמים, ולכן הוא מין חשוב[ג]. אבל דעת **הרמב"ם** (ברכות פ"ח הי"ג)[ד] ועוד ראשונים[ה] שמי שחביב עליו עתה דינו כחביב[ו]. **והשולחן ערוך** (סי' ריא ס"א-ג) העתיק את שתי הדעות[ז].

ובשו"ת מהרי"ל (סי' קנ) כתב שמברכים על החביב כיון שמה שיותר חביב לו נהנה ממנו יותר, וכיון שהברכה היא על הנאתו, כשמברך על החביב ברכתו מעולה יותר שמברך על דבר שנהנה ממנו יותר. ומבואר מדבריו שחביב היא מה שחביב לו עתה. וגם מבואר מדבריו שמעלת החביב הוא לא משום שהוא מין חשוב כמו שביאר הדרישה בדעת הרבינו יונה והרא"ש, אלא הוא משום שברכה על חביב היא ברכה יותר מעולה, ולכן מברך על מה שחביב לו עתה כדי שזו תהיה ברכה יותר מעולה[ח]. ומה שהרא"ש ורבינו יונה סוברים שחביב הוא מה שחביב לו תמיד הוא משום ששיטתם שמעלת החביב היא שזה מין חשוב וכמו שז' מינים הוא מין חשוב, וצריך לברך על דבר חשוב[ט].

צה. **והחזון איש** (דמאי סי' א סק"ט) תירץ עוד על פי מה שכתב הר"ש (שם ד"ה חומץ) שבפסחים (מג.) משמע כדברי רבי יוחנן. צו. **המאירי** (ד"ה פירות) כתב, שיש חולקים בזה. וצריך עיון מי הם החולקים שבגמרא שם מפורש שיש לחלק בין עיר לשדה. ובהשגות הראב"ד (תרומות פ"ב הי"ג) מבואר שאם עשאן גורן אפילו בעיר חייב במעשר, וכשיטת היש חולקים, אמנם החזון איש (שביעית סי' ג סק"ה ד"ה והר"מ) כתב, שדברי הראב"ד נאמרו רק בהפקר, שבהפקר אפילו אם העמיד הכרי בעיר חייב במעשר, אבל בלקט שכחה ופאה יש חילוק אם העמיד הכרי בעיר או בשדה. ונראה שטעמו משום שרק לקט שכחה ופאה יש להם קול [עיין מה שכתב עוד בזה בדמאי (סי' א סק"ט ד"ה וכו"ש)]. צז. **כן** נראה מפשטות לשון הרמב"ם וכן סובר הכסף משנה. אבל החזון איש (דמאי סי' א סק"ט ד"ה ר"מ) כתב שאין זה כוונת הרמב"ם, ואף לשיטת הרמב"ם אין חילוק בין העמיד גורן להעמיד כרי. א. **שבהלכות** מעשר כתב שהם תמרים שעדיין לא הטילו שאור, ומבואר במשנה במעשר (פ"א מ"ג) שתמרים שלא הטילו שאור הם תמרים שלא הגיעו לעונת המעשרות, ואם כן הם עדיין פגים. ב. **והביאור** הגר"א (סי' ריא סק"ה) כתב שכן משמע מלשון הגמרא 'מין' חביב עדיף. ג. **וראה** בצל"ח (בתוס' ד"ה אלא) שכתב שמחלוקת רבי יהודה וחכמים היא האם ז' מינים הוא יותר מין חשוב או שחביב הוא יותר מין חשוב. ד. **ראה** בכסף משנה שביאר כן שיטת הרמב"ם. ה. **ראה** באור זרוע (סי' קעז) שכתב שחביב הוא מה שמתאוה לאכול, וכתב הביאור הלכה (סי' ריא ס"א ד"ה וי"א) שמשמע שסובר כהרמב"ם. וכן נראה מהראבי"ה (הלכות ברכות סי' קטז) וכמו שיבואר להלן. ו. **ראה** בראבי"ה (שם) שכתב שהמשנה כתבה שלרבנן יברך על מה שירצה אף שצריך לברך על החביב משום שמסתמא יברך על מה שרוצה לאכול קודם. ומשמע שסובר שמברך על מה שחביב לו עכשיו. וראה בביאור הגר"א (סי' ריא סק"ז) שכתב שמלשון המשנה שמברך על מה שירצה משמע שמברך על מה שרוצה עכשיו. ז. **והאבן** האזל (ברכות פ"ח הי"ג) כתב שלולי דברי הכסף משנה היה נראה לומר שגם רבינו יונה לא סובר שמספיק שתמיד חביב עליו אע"פ שעכשיו לא חביב כלל, אלא שסובר שמסתמא מה שחביב עליו תמיד גם עכשיו חביב עליו ומה שלא רוצה להקדימו הוא מטעם אחר, ולכן צריך להקדים ולברך עליו. אבל אם עכשיו לא חביב עליו לא מסתבר שצריך להקדים לברך עליו בגלל שתמיד חביב עליו. ונראה שכן סובר הרא"ש, אף שמלשונו נראה קצת שמספיק שתמיד חביב, כיון שלשון המשנה שמברך על מה שירצה לא משמע שמברך על מה שתמיד רוצה אלא על מה שעכשיו חביב לו עכ"פ. והרמב"ם שחולק סובר שאף שעתה חביב לו מין זה אך אם רוצה לאכול את השני מטעם אחר דינו של השני כחביב, כיון שחביב הוא מה שרוצה עכשיו לאכול. ח. **וכן** נראה מהדרכי משה (סוף סי' קעז) שכתב שיברך על החביב משום שנוח לברך ולשבח את הקב"ה בדבר שאוהב. ט. **וראה** בהלכות גדולות (הלכות ברכות) שרבי יהודה סובר שחשוב עדיף ורבנן סוברים שחביב עדיף, ומשמע שמעלת חביב היא לא משום שחשוב. וראה עוד ברשב"א (להלן ד"ה ולענין) שמבואר מדבריו שמעלת מין ז' הוא שהוא חשוב ומעלת חביב היא לא משום שהוא חשוב. וזה כדעת המהרי"ל.

שלש שיטות בראשונים בביאור דעת עולא

אבל בשאין ברכותיהן שוות ד"ה מברך על זה וחוזר ומברך על זה. דעת **תוספות** ו**רבינו יונה** (ד"ה אבל) שלפי עולא רבי יהודה מודה בזה לחכמים שמברך על החביב. ותוספות הוסיפו שאי אפשר לפרש בהיפוך שחכמים מודים בזה לרבי יהודה משום שא"כ עולא היה צריך לפרש שהרבים מודים ליחיד בזה, ובהכרח שאדרבה רבי יהודה מודה בזה לחכמים, ולכן עולא לא היה צריך לפרש זאת כיון שמסתבר שהיחיד מודה לרבים[י]. וכן דעת עוד **ראשונים**[יא]. אבל דעת **המרדכי** (רמז קלג)[יב] שלפי עולא באין ברכותיהם שוות מודים רבנן לרבי יהודה שמין ז' עדיף[יג]. ול**הרא"ש** (סי' כה) יש שיטה שלישית[יד] שלפי עולא באין ברכותיהם שוות יכול לברך על מה שירצה ולא צריך להקדים ולברך על מין ז' או על החביב[טו]. והוכיח כן ממה שעולא לא אמר שמברך על החביב, ובהכרח שלא צריך לברך על החביב, ו**המחצית השקל** (על המג"א סי' ריא סק"ח) כתב בדעת **המגן אברהם**[טז] שלפי השיטה שבאין ברכותיהם שוות מודה רבי יהודה לחכמים [שנמצא שיש בזה דין קדימה אלא שבזה החביב קודם], אם שניהם חביבים צריך להקדים את הז' מינים, משום שגם בזה יש קדימה לז' מינים אלא שבזה מעלת חביב עדיף, וכן נראה מהמגן אברהם (ס"ק יג)[יז]. וכתב **המשנה ברורה** (שם סק"ט) שמהגר"א נראה שחולק על המגן אברהם.

ביאור שלושת השיטות

והרשב"א ביאר את השיטה הראשונה [שבאין ברכותיהם שוות רבי יהודה מודה לחכמים], שהוא משום שרק בברכותיהם שוות שברכת האחד פוטרת את חבירו, יש מעלה גדולה שהחשוב יפטור את מי שלא חשוב, ולכן צריך לברך על מין ז' שהוא החשוב. אבל כשאין ברכותיהם שוות שדנים רק את מי להקדים, אין כל כך מעלה בהקדמת החשוב. אלא ששם יש דין להקדים את החביב. וכן מצינו להלן (מג:) שנחלקו בית שמאי ובית הלל כשבא לפניו שמן להריח ויין לשתות את מי יקדים, שלבית שמאי מקדים את השמן ולבית הלל מקדים את היין, אף ששם אין ברכותיהם שוות ודנים רק מי להקדים, משום ששם נחלקו מי החביב, שלבית שמאי השמן חביב כיון שהנאתו קרובה יותר שצריך רק להקריבו לחוטמו כדי שיהנה, ואילו יין מחוסר מעשה שאינו נהנה ממנו עד שישתה, ובית הלל סוברים שהיין חביב כיון שהנאתו היא שתיה ולא כשמן שהנאתו היא הריח, וכיון שנתבאר שאם אין ברכותיהם שוות מקדימים את החביב לכן גם שם יש להקדים את החביב. ובית שמאי ובית הלל נחלקו מי החביב. וכן מצינו לעיל (לט.) שמקדימים את ברכת פרי העץ או פרי האדמה לברכת שהכל, הרי שאף שאין ברכותיהם שוות יש מעלת קדימה לברכה חשובה. אבל מעלת ז' מינים שהיא משום מעלת המין החשוב היא רק בברכותיהם שוות שאחד פוטר חבירו.

וביארו האחרונים[יח] שהרשב"א סובר כהשיטות שמעלת חביב הוא כשחביב לו עתה, וכבר נתבאר שלשיטות אלו מעלת חביב היא לא משום חשיבות המין, אלא משום שברכה על חביב היא ברכה חשובה. ולכן חלוק מעלת חביב ממעלת ז' מינים, שמעלת ז' מינים שהיא משום מעלת המין החשוב היא רק בברכותיהם שוות שאז יש מעלה שהחשוב יפטור את שאינו חשוב. אבל מעלת חביב שהיא משום מעלת הברכה היא גם באין ברכותיהם שוות, שכן אם מברך על החביב הברכה מעולה יותר, ומעלת הברכה היא גם באין ברכותיהם שוות שיש להקדים ברכה חשובה, כמו שמצינו שמקדימים ברכת העץ לברכת שהכל כיון שהיא ברכה חשובה[יט].

אמנם הרא"ש (סי' כה) כתב שמה שבאין ברכותיהם שוות אין קדימה לז' מינים הוא משום שאם צריך לברך על כל אחד, אין שייכות בין אכילת אחד לאכילת חבירו [והרי זה כמו שלא רוצה לאכול את שניהם עכשיו שאין קדימה כמבואר ב**תרומת הדשן** (סי' לג)[כ]. ואמנם בתחילה סבר הרא"ש שסברא זו היא רק לענין זה שאין מעלת ז' מינים, אך אח"כ כתב שסברא זו היא גם לענין זה שאין מעלת חביב, כיון שאין שייכות בין אכילת שניהם[כא].

ובביאור שיטת **המרדכי** שסובר שבאין ברכותיהן שוות מודים רבנן שמין ז' קודם, כתב **בחידושי רבי אריה לייב** (ח"א סי' א סק"ג) שבדין קדימת ז' מינים יש ב' דינים, האחד שהוא מין חשוב ויש להעדיף לברך על החשוב, והשני שברכה על ז' מינים היא ברכה יותר מעולה. ומעתה נראה שחכמים ורבי יהודה נחלקו רק האם ז' מינים הוא יותר מין חשוב מחביב או שחביב הוא מין יותר חשוב מז' מינים. אבל רבנן מודים שברכה על ז' מינים היא ברכה יותר מעולה, אלא שכיון שיש חיוב להעדיף לברך על החשוב, צריך לברך על החשוב אף שהברכה תהיה פחות מעולה. ולכן באין ברכותיהן שוות ודאי שמברך על מין ז' משום שהמרדכי סובר כהרא"ש שבאין ברכותיהן שוות לא שייך כלל את החיוב להעדיף לברך על החשוב [וגם מעלת חביב אין בזה], כיון שחיוב זה הוא רק כשמברך ברכה אחת שאינו בדין שהאינו חשוב יפטור את החשוב, ולא כשאין ברכותיהם שוות שמברך ב' ברכות. ולכן בזה מודים רבנן שמברך על המין ז' מחמת הדין הנוסף שיש במין ז' שזו ברכה יותר מעולה, משום שבאין ברכותיהן שוות אין לו חיוב להעדיף לברך קודם על חפץ מסוים, ולכן עליו להקדים מין ז' מחמת זה שברכה על מין ז' היא ברכה יותר מעולה, ויש להקדים לברך ברכה מעולה.

שיטה רביעית של הבה"ג שברכת העץ קודמת לברכת האדמה

הראשונים[כב] הביאו שדעת **הבה"ג** שבאין ברכותיהם שוות כגון בצנון וזית, מברך קודם על הזית שברכתו העץ ואח"כ מברך על הצנון שברכתו האדמה. ו**רבינו יונה** (ד"ה עוד) ו**הרא"ש** (סי' כה) פירשו בדעת הבה"ג שכמו שמבואר לעיל (לט.) שצריך להקדים ברכת האדמה לברכת שהכל משום שברכת שהכל היא ברכה כללית וברכת האדמה היא ברכה פרטית ויש להקדים את הברכה הפרטית שהיא יותר חשובה [וקדימה זו היא גם אם יותר חביב עליו הדבר שברכתו שהכל], כן צריך להקדים ברכת העץ לברכת האדמה, כיון שברכת העץ היא יותר ברכה פרטית מברכת האדמה, שהרי ברכת האדמה פוטר גם פרי העץ בדיעבד, ולכן ברכת העץ יותר חשובה ויש להקדימה.

ותוספות (ד"ה אבל) הקשו על הבה"ג ממה שעולא אמר שאם אין ברכותיהם שוות יברך על מה שירצה או על החביב, שהרי להבה"ג צריך לברך קודם את ברכת העץ ומעלה זו עדיפה ממעלת החביב כמבואר לעיל (לט.). **והדברי דוד** (ד"ה אלא) הוסיף לבאר קושייתם שלפי הבה"ג תמיד כשאין ברכותיהם שוות יש ברכה יותר מבוררת שהרי אפילו אם אחד מהם ברכתו העץ והשני ברכתו אדמה, הרי לפי הבה"ג ברכת העץ יותר מבוררת מברכת האדמה.

ורבינו יונה והרא"ש (סי' כה) תירצו שהבה"ג פירש בדברי עולא שאין כוונתו לחדש שאין דיני קדימה באין ברכותיהם שוות, שהרי לפי הבה"ג יש דין קדימה [אלא שתמיד קודם העץ להאדמה], אלא כוונת עולא לחדש שאם אין ברכותיהם שוות אין אחד פוטר חבירו, ולא יכול לפטור בברכת האדמה גם את פרי העץ[כג] [וזו שיטה רביעית בפירוש דברי עולא]. ורבינו יונה והרא"ש הקשו שא"כ עולא היה צריך לומר שבאין ברכותיהם שוות אין אחד פוטר

י. ותוספות (שם) והרשב"א (ד"ה אמר) כתבו שכן נראה מרש"י. והרא"ש (שם) ביאר הדברים שרש"י (ד"ה אבל) כתב שבאין ברכותיהם שוות כגון צנון וזית מברך על זה וחוזר ומברך על זה, והוקשה לרש"י שהרי ברכת בורא פרי האדמה פוטר פרי העץ. ואם רש"י סובר שחכמים מודים לרבי יהודה נמצא שצריך לברך קודם על הזית ואיך הוקשה לרש"י שברכת הצנון יפטור את הזית. ויש להעיר שלכאורה ברש"י לא מוכרח שרבי יהודה מודה לחכמים, אלא יתכן שסובר כהרא"ש שיובא להלן שבזה אין מעלת מין ז' וגם אין מעלת חביב, ומברך על מה שירצה. ולא נתבאר מדוע תוספות פירשו ברש"י שסובר שרבי יהודה מודה לחכמים. ואמנם הביאור הלכה (שם) הביא שהראבי"ה סובר שכוונת רש"י שיברך על מה שירצה. וראה בפרי מגדים (או"ח סי' ריא אשל אברהם סק"ב) שכתב שממה שכתב רש"י (ד"ה אבל) שאין בזה מחלוקת משמע שלא שייך כלל בזה קדימה, וכן כתב הדברי דוד (ד"ה אך). וראה ברי"ף שכתב שמברך על מה שירצה. ורבינו יונה והראבי"ה (שם) כתבו שמדבריו מבואר שפירש ג"כ שרבי יהודה מודה לחכמים. וביאר הדרישה (שם ס"ק יא) שכיון שהלשון שמברך על מה שירצה האמור במשנה מתפרש שמברך על החביב, לכן נראה שגם מה שכתב הרי"ף שבאין ברכותיהם שוות כולם סוברים שמברך על מה שירצה, מתפרש שכולם סוברים שמברך על החביב. **יא. רב** האי גאון (הו"ד ברא"ש שם), סמ"ק (הו"ד בטור סי' ריא) והרשב"א (ד"ה אמר). וכבר הובא שרבינו יונה (שם) והראבי"ה (שם) כתבו שכן דעת הרי"ף. **יב. כפי** שביארו הבית יוסף (סי' ריא). **יג. המרדכי** שם כתב שבאין ברכותיהם שוות מקדים מין ז'. וביאר הבית יוסף שמפרש בדברי עולא שרבנן מודים שמקדים מין ז'. והבית יוסף סיים שזה נגד כל המפרשים שלא סוברים כן. אמנם האליה רבא (שם סק"א) ביאר בדעת המרדכי שפוסק כהאמורא שסובר להלן שרבי יהודה ורבנן נחלקו גם באין ברכותיהם שוות וכיון שפוסק כרבי יהודה לכן פסק שגם באין ברכותיהם שוות מברך על המין ז' [וכן כתבו תוספות (ד"ה אבל) בדעת הבה"ג]. אך המאמר מרדכי (שם) כתב שממה שכתב המרדכי שם שבברכותיהם שוות מין ז' עדיף כרבי יהודה ואילו באין שוות כתב שמקדים מין ז', ולא כתב שהוא רק לפי רבי יהודה, משמע שבזה כולם מודים שמקדים מין ז', וכביאורו של הבית יוסף בדעת המרדכי. **יד. וכן** כתב הראבי"ה (הל' ברכות סי' קטו). **טו. השולחן** ערוך (סי' ריא ס"א) פסק, שבברכותיהם שוות מברך על מין ז' [כרבי יהודה] ובאין ברכותיהם שוות פסק שמברך על מה שירצה [כהרא"ש], וסיים שיש אומרים שיברך על החביב. והב"ח (שם ד"ה ומ"ש בסמ"ק) השיג על השולחן ערוך שרוב הראשונים סוברים שיברך על החביב. וכן העיר הביאור הלכה (שם ד"ה וי"א). והב"ח (שם) פסק כהשיטות שמברך על החביב, והביאור הלכה (שם) הוסיף שיש לפסוק כן גם משום שיש לצרף דעת הרמב"ם ועוד ראשונים שפוסקים כרבנן וגם פוסקים שבין בברכותיהם שוות ובין באינם שוות מברך על החביב. וראה שם שהביא שהאליה רבא נטה לפסוק שמברך על מין ז', כיון שהרבה ראשונים פוסקים כהאמורא שסובר להלן שרבי יהודה נחלק גם באין ברכותיהם שוות והם פוסקים כרבי יהודה. אך הביאור הלכה השיג שיש הרבה ראשונים ובראשם הרמב"ם שפוסקים כרבנן בין בברכותיהם שוות ובין באינם שוות, ולכן אף שבברכותיהם שוות לא פוסקים כן אך באין שוות יש לצרף דעת הסוברים שפוסקים כעולא שרבי יהודה מודה בזה לחכמים. **טז. ולהלן** יובא שיש שביארו דברי המגן אברהם באופן אחר. **יז. והבית** אליהו (סי' יז סק"ה) כתב שכן נראה מרבינו יונה (ד"ה אבל) שכתב שבאין ברכותיהם שוות יעדיף את החביב על הז' מינים, ומשמע שרק אם יש מעלת חביב נדחה מעלת ז' מינים. ולהלן יבואר שיטה זו. **יח. בית** אליהו (סי' יז סק"ד). **יט. [ויש** להקשות על רבינו יונה שסובר שמעלת חביב היא מה שתמיד חביב עליו שהרי נתבאר לעיל שלשיטה זו מעלת חביב היא שמין זה חשוב, וא"כ מדוע סובר שיש מעלה זו גם באין ברכותיהם שוות אם אין מעלת ז' מינים באין ברכותיהם שוות]. **כ. ראה** בפרישה (סי' ריא סק"ג) שביאר כן בדברי הטור [שפסק כהרא"ש]. אבל במגן אברהם (שם סק"ב) לא משמע כן וכמו שיבואר להלן, ומדבריו נראה שגם הרא"ש סובר כסברת הרשב"א שבהקדמה אין כל כך מעלה. **כא. ולפי** הפרישה נמצא שהרא"ש לשיטתו שכיון שסובר שבאין ברכותיהם שוות הרי זה כמו שלא אוכל את שניהם עכשיו א"כ לא שייך גם מעלת חביב. ואמנם קשה מה סבר הרא"ש בתחילה. וגם על מסקנת הרא"ש קשה שאם כשאין ברכותיהם שוות הוא כמו שלא רוצה לאכול עכשיו ואין כלל מעלת קדימה, מדוע מבואר לעיל (לט.) שמקדים לברך האדמה לפני שהכל הרי זה אין ברכותיהם שוות, והרי זה כמו שלא רוצה לאכול עכשיו את שניהם. **כב. תוספות** (ד"ה אבל), רבינו יונה (ד"ה עוד) והרא"ש (סי' כה). **כג. ובזה** יש חידוש כמו שכתב רש"י (ד"ה אבל).

חבירו, ומדוע אמר שמברך על זה וחוזר ומברך על זה[כד]. אלא בהכרח שבדברי עולא נכלל גם שאין דין קדימה באין ברכותיהם שוות[כה], ולא צריך להקדים את הז׳ מינים וגם לא צריך להקדים את העץ לאדמה[כו]. ואינו דומה למבואר לעיל שצריך להקדים האדמה לשהכל, כיון שברכת שהכל היא ברכה שלא מפורט בה כלום, ולכן היא ברכה פחות חשובה, אבל האדמה היא ברכה שמפרט בה אלא שבהעץ מפורט יותר, וזו אינה סיבה שהעץ תהיה ברכה יותר חשובה מהאדמה[כז].

אמנם הרא״ה (ד״ה דברי הכל) כתב כשיטת הבה״ג [וכפי שביארוהו רבינו יונה והרא״ש], וכתב שאדרבה אם עולא חידש שאין דיני קדימה היה לו לומר שמברך על מה שירצה, אלא בהכרח שכוונת עולא היא רק לומר שבאין ברכותיהם שוות אין אחד פוטר חבירו, אך צריך להקדים את ברכת העץ לברכת האדמה, כיון שברכת העץ היא ברכה יותר חשובה מברכת האדמה.

והצל״ח (בתוס׳ ד״ה אבל) כתב לתרץ את קושיית תוספות על הבה״ג באופן אחר קצת, שעולא אמר שרק בברכותיהם שוות שמברך רק ברכה אחת ואין מעלה בברכה אם יברך אותה על זה או לא, אז צריך לברך על המין החשוב, ונחלקו רבי יהודה וחכמים האם ז׳ מינים יותר חשוב, או שחביב יותר חשוב, אבל באין ברכותיהם שוות שמברך ב׳ ברכות ויש מעלה לברכה פרטית על ברכה כללית, מעלת הברכה עדיפה מהמעלה של קדימת ברכה על דבר חשוב.

ביאורם של תוספות בדעת הבה״ג

אבל תוספות (שם) פירשו בדעת הבה״ג שגם הוא סובר שלפי עולא באין ברכותיהם שוות מברך על מה שירצה אלא שפוסק כהאמורא שסובר להלן שגם באין ברכותיהם שוות סובר רבי יהודה שמין ז׳ קודם[כח], ולכן פסק שברכת העץ קודם לברכת האדמה כיון שפוסק כרבי יהודה. ובביאור דברי התוספות כתב **הדברי דוד** (ד״ה אלא)[כט] שתוספות סוברים שאף שמבואר לעיל (לט.) שמעלת ברכה מבוררת עדיפה ממעלת חביב, אבל היא לא עדיפה ממעלת ז׳ מינים לפי רבי יהודה שסובר שמעלת ז׳ מינים עדיפה ממעלת חביב. ולכן אע״פ שלפי עולא בהכרח שברכת העץ לא מבוררת יותר מברכת האדמה, שאל״כ לא היה אומר שבאין ברכותיהם שוות יברך על החביב [שהרי לפי הבה״ג ברכת העץ מבוררת יותר מברכת האדמה, ונמצא שתמיד כשאין ברכותיהם שוות יש ברכה אחת שמבוררת יותר והרי מעלת ברכה מבוררת עדיפה ממעלת חביב], אבל הבה״ג פסק כהאמורא שחולק וסובר שגם באין ברכותיהם שוות סובר רבי יהודה שיש מעלת ז׳ מינים, ולשיטתו סובר הבה״ג שגם ברכת העץ יותר מבוררת מברכת האדמה, ומה שרבי יהודה אמר שמברך על הז׳ מינים הוא משום שמעלת ז׳ מינים עדיפה על מעלת ברכה מבוררת[ל]. ודברי הבה״ג הם כשאין ביניהם ז׳ מינים. וגם מה שמבואר בסוגיא לעיל שצריך להקדים ברכה מבוררת הוא רק כשאין ביניהם ז׳ מינים אלא שאחד חביב, שבזה יקדים את הברכה המבוררת על מעלת החביב. ומה שחכמים סוברים שבאין ברכותיהם שוות יברך על החביב הוא משום שהם סוברים שמעלת חביב עדיפה על מעלת ז׳ מינים, ולכן הם סוברים שהיא עדיפה גם ממעלת ברכה מבוררת, אבל רבי יהודה שסובר שמעלת ז׳ מינים עדיפה על מעלת חביב משום שמעלת חביב איננה מעלה גדולה, סובר שמעלת ברכה מבוררת עדיפה על מעלת חביב, והסוגיא לעיל פוסקת כרבי יהודה, וכן פסק הבה״ג.

אבל רבינו יונה והרא״ש סוברים שכמו שמעלת ברכה מבוררת עדיפה על מעלת חביב כך היא עדיפה על מעלת ז׳ מינים[לא], ולכן לא יתכן לפרש שהבה״ג כתב דבריו לפי הסובר שגם באין ברכותיהם שוות חולק רבי יהודה, משום שגם לשיטתו קשה, שאם ברכת העץ מבוררת יותר מברכת האדמה מדוע סובר רבי יהודה שמקדים את הז׳ מינים הרי מעלת ברכה מבוררת עדיפה. ובהכרח שברכת העץ לא יותר מבוררת מפרי האדמה, והסוגיא כאן עוסקת כשבא לפניו פרי העץ עם האדמה שאין ביניהם ברכה יותר מבוררת, ולכן לפי עולא מקדים את החביב, ולפי החולק סובר רבי יהודה שמקדים את הז׳ מינים, אבל אם בא לפניו האדמה עם שהכל או העץ עם שהכל מקדים את הברכה המבוררת אף שאחד מהם חביב או שהוא מז׳ מינים.

אמנם הדברי דוד הקשה על תוספות, שמנין שרבי יהודה חולק על רבנן גם בזה שאפילו מעלת ברכה מבוררת עדיפה ממעלת חביב, הרי יתכן שחולק רק בזה שמעלת ז׳ מינים עדיפה על מעלת חביב, אבל מודה שמעלת חביב עדיפה ממעלת ברכה מבוררת. ותירץ **האבן האזל** (ברכות פ״ח ה״ג ד״ה אכן) שהבה״ג סובר שכיון שרבי יהודה ורבנן נחלקו האם מעלת חביב דוחה מעלת מין חשוב של ז׳ מינים, הם נחלקו גם האם היא דוחה מעלת ברכה חשובה[לב].

ביאור נוסף בדעת בה״ג

תוספות רבי יהודה החסיד (ד״ה אבל) כתב לבאר דברי בה״ג באופן אחר, שמפרש בדברי עולא, שמדובר בפרי העץ שאינו מז׳ מינים, כגון תפוח וקליות [ולא בצנון וזית]. **והאבן האזל** (שם סק״ג) ביאר דבריו שבתפוח וקליות שהפרי העץ הוא לא מז׳ מינים והקליות שהם פרי האדמה הם מז׳ מינים כמו שכתבו **תוספות** (ד״ה מיתיבי), מעלת ברכה מבוררת שקולה כמעלת ז׳ מינים ולכן מברך על מה שירצה[לג], ורק אם שניהם לא מז׳ מינים מברך קודם על פרי העץ[לד].

האם כל המוקדם בפסוק קודם לברכה גם כשאין ברכותיהם שוות

הרא״ש (שם) כתב שלכאורה יש להוכיח כהחולקים על הבה״ג ממה שמבואר להלן שכל המוקדם בפסוק של ארץ חטה ושעורה וגו׳ מוקדם לברכה, הרי שחטה קודמת לגפן אף שחטה ברכתה אדמה וגפן ברכתו העץ, ואם העץ קודם לאדמה היה צריך להקדים ברכת הגפן לברכת החטה, ובהכרח שהעץ לא קודם לאדמה[לה]. והרא״ש דחה הוכחה זו שיתכן שלא מדובר בכוסס חטה אלא כשעשאה פת או דייסא, שהרי ודאי המוציא ומזונות יותר חשוב מהעץ. ובאופן נוסף דחה הוכחה זו שכוונת הגמרא להלן היא שהמוקדם בפסוק קודם למאוחר כשברכותיהם שוות, כגון חטה לשעורה וענבים לתאנה ורימון.

והאחרונים[לו] הקשו על מה שהרא״ש סבר בתחילה להוכיח שלא כהבה״ג, שהרי גם להחולקים על הבה״ג קשה מדוע חטה קודמת לגפן הרי באין ברכותיהם שוות אין קדימת ז׳ מינים[לז]. ותירצו האחרונים שרק אם מין אחד הוא לא מז׳ מינים והשני מז׳ מינים לא צריך להקדים את של הז׳ מינים, אבל

כד. **ולכאורה** קשה עוד, שהרי בצנון וזית לפי הבה״ג צריך לברך על הזית שברכתו העץ, וא״כ נמצא שגם בזה מברך על הז׳ מינים, ואילו בדברי עולא משמע שבאין ברכותיהם שוות לא צריך לברך על הז׳ מינים. ויתכן שמדובר בתפוח וקליות שבזה לפי עולא צריך לברך על התפוח אף שאינו מז׳ מינים. וראה בביאור הגר״א (סי׳ ריא ס״ג) שהגיה בסוף דברי תוספות (ד״ה מיתיבי) שהוא המשך לדבריהם הקודמים [בדיבור המתחיל אבל], וכוונתם שם לישב באופן אחר דברי הבה״ג [ולא כדבריהם בדיבור המתחיל אבל שיובא להלן], שמדובר בתפוחים וקליות. ויתכן שכוונת הגר״א כמו שנתבאר, שדברי עולא נאמרו על תפוחים וקליות, וכוונת תוספות בביאור זה ליישב דברי בה״ג כמו שתירצו רבינו יונה והרא״ש [וראה באבן האזל (ברכות פ״ח ה״ג) שביאר דברי הגר״א באופן אחר והשיג עליהם, אך להנתבאר דברי הגר״א מבוארים. וראה שם שהביא מה שכתב בתוספות רבי יהודה החסיד ביישוב דברי הבה״ג [ולהלן יובאו דבריו]. ולפי דבריו יתכן לבאר באופן אחר דברי תוספות (ד״ה מיתיבי)]. כה. **וכשיטת** הרי״ף ורש״י ותוספות הנ״ל. כו. **ביאור** דבריהם הוא שלפי הבה״ג שצריך להקדים את העץ לאדמה, עולא לא חידש שאין דין קדימת ז׳ מינים באין ברכותיהם שוות, שהרי להבה״ג צריך להקדים את העץ להאדמה, וקדימה זו דוחה קדימת ז׳ מינים כמו שקדימת ברכת האדמה לשהכל דוחה קדימת חביב. ולהלן יובא שהדברי דוד פירש מטעם אחר בדעת הרא״ש ורבינו יונה שסוברים שקדימת ברכה מבוררת דוחה מעלת ז׳ מינים. כז. **כן** ביאר הרא״ש. כח. **ולעיל** הובא שהאליה רבא פירש כן בדעת המרדכי, והאליה רבא הביא עוד חבל ראשונים שפוסקים כן. כט. **וכן** כתבו בקצרה הצל״ח (בתוספות שם) וההגהות דברי ירמיה (בתוס׳ ד״ה מיתיבי). ל. **ובהגהות** דברי ירמיה (שם) כתב שלפי זה אין ברכותיהם שוות הכוונה לקליות ותפוחים שכן בצנון וזית צריך לברך על הזית גם משום שברכתו מבוררת ורק בקליות ותפוחים יש חידוש שמברך על המין ז׳ ולא על מה שברכתו מבוררת. אך בהגהת הגר״א (בתוס׳ ד״ה מיתיבי הנ״ל) מוכח שלא כהדברי ירמיה, שהרי ביאר שלפי תוס׳ ד״ה אבל, לא מדובר בתפוחים וקליות לפי הבה״ג, ורק לפי תוס׳ ד״ה מיתיבי מדובר כן. ואמנם ראה בדברי ירמיה שביאר בתוס׳ ד״ה מיתיבי בלי הגהה לפי דרכו, שתוספות שם לא חוזרים בהם אלא זה המשך לדבריהם הקודמים שמדובר בתפוחים וקליות. וראה שם שביאר כל דברי תוספות שם. וראה עוד באליה רבא (סי׳ ריא ס״ז) שהשיג על מה שכתב המגן אברהם (שם סק״ד) שלבה״ג ברכת העץ קודמת למעלת ז׳ מינים, שאינו כן, וכתב שלפי זה יבואר דברי התוספות (ד״ה מיתיבי), ונראה שכוונתו כהדברי ירמיה, ומה שכתב שם שכן משמע בספר בה״ג יבואר להלן. לא. **וכן** כתב המגן אברהם (שם סק״ד) שלבה״ג מעלת ברכת העץ תדחה מעלת ז׳ מינים, אבל האליה רבא (שם ס״ז) השיג עליו. וראה בביאור הגר״א (שם ס״ג) שסובר כהמגן אברהם. ואמנם לפי הדברי דוד נחלקו בזה תוספות עם הרא״ש בדעת בה״ג [ודבריו הם אם לא נגיה בתוספות (ד״ה מיתיבי) כהגר״א, אלא נפרש בדבריהם כהאליה רבא והדברי ירמיה הנ״ל]. לב. **ויתכן** להוסיף בדעת הבה״ג שמחלוקת רבי יהודה ורבנן היא האם מעלת חביב היא משום חשיבותו או משום שברכה על חביב היא ברכה יותר מעולה [ולעיל הובאה חקירה זו]. שרבי יהודה סובר שמעלת חביב היא משום חשיבותו, ולכן סובר שמין ז׳ עדיף, שודאי הוא יותר חשוב מחשיבותו של חביב, ורבנן סוברים שמעלת חביב היא משום שהוא ברכה יותר מעולה, ולכן זה עדיף על ז׳ מינים, משום שמעלת ברכה מעולה עדיפה על מעלת חשוב. ובזה תלוי האם מעלת חביב עדיפה על מעלת ברכה מבוררת, שלרבנן שמעלת חביב היא משום שזו ברכה יותר מעולה, זה עדיף על ברכה מבוררת כיון שברכה על חביב יש בה מעלה יותר גדולה ממעלת ברכה מבוררת. אבל לרבי יהודה שמעלת חביב היא משום שהוא מין חשוב, מעלת ברכה מבוררת עדיפה, כיון שמעלת ברכה מעולה עדיפה על מעלת חשוב, כמו שסוברים רבנן מטעם זה שחביב עדיף על ז׳ מינים. ומה שרבי יהודה סובר שמעלת ז׳ מינים עדיפה מברכה מבוררת הוא משום שמעלת ברכה מבוררת אין לה כח לדחות חשיבות גדולה של ז׳ מינים. ורק חשיבות של חביב היא דוחה. לג. **ומה** שמברך על החביב הוא משום שלחביב יש ב׳ מעלות, שהוא חביב וגם ברכתו מבוררת. לד. **ולפי** זה יתכן לבאר את סוף דברי תוספות (ד״ה אבל) לפי הגהת הביאור הגר״א (סי׳ ריא) הנ״ל שהוא המשך לדברי תוספות (ד״ה אבל) ומיישבים דברי בה״ג באופן אחר, אך לא כפי מה שביאר הגר״א בהגהה זו, אלא כוונתם כדברי תוספות רבי יהודה החסיד. לה. **מכאן** מוכח כהדברי דוד שפירש בדעת הרא״ש שסובר שלפי הבה״ג קדימת ברכה מבוררת דוחה קדימת ז׳ מינים. וכן כתב הרש״ש (בתוס׳ ד״ה מיתיבי) שברא״ש מוכח שלפי הבה״ג מעלת ברכת העץ עדיפה על מעלת ז׳ מינים. וראה בטור (שם) שהביא בשם הבה״ג שאם כוסס חטה שברכתה אדמה ואוכל עמה דבר שמאוחר לו בפסוק שברכתו העץ מקדים לברך על המאוחר שברכתו העץ משום שברכת העץ קודמת, וכתב המגן אברהם (שם סק״ד) שמוכח מכאן שלפי הבה״ג קדימת פרי העץ דוחה קדימת ז׳ מינים. אמנם להלן יובא מה שכתבו האליה רבא והאבן האזל שבדברי הבה״ג בספרו נראה שמה שמקדים את המאוחר הוא משום שחטה חיה אין לה חשיבות של ז׳ מינים, וא״כ אדרבה נראה שלולי זה היה מברך על החטה אף שברכתה אדמה, וכשיטת תוספות בדעת הבה״ג שקדימת ז׳ מינים עדיפה מברכה מבוררת. לו. **מהרש״ל** (הו״ד בדרישה סי׳ ריא סק״א), ט״ז (סי׳ ריא סק״ג), מגן אברהם (שם סק״ג) ותפארת שמואל (על הרא״ש, אות יב). לז. **לרוב** הראשונים הנ״ל. והרי הרא״ש הביא רק את דעתם ולא הביא את דעת המרדכי הנ״ל שבאין ברכותיהם שוות יש קדימת ז׳ מינים.

אם שניהם מז' מינים, ואחד קודם בפסוק, צריך להקדים את המוקדם בפסוק, כיון שממה שהתורה הקדימה אותו יש ללמוד שצריך להקדימו אף שאין ברכותיהם שוות. והוסיפו לבאר עוד[לח] שכיון שבאין ברכותיהם שוות אין אחד פוטר את חבירו ודנים רק על הקדמת אחד לחבירו, בהקדמת החשוב אין כל כך מעלה, ולכן לא צריך להקדים את הז' מינים, אבל כששניהם מז' מינים שמצינו בתורה שהקדימה אחד לחבירו יש ללמוד מזה שצריך להקדים אחד מהם על חבירו[לט].

אמנם רבינו יונה (ד"ה עוד) הקשה על מה שאמרו להלן שכל המוקדם בפסוק קודם לברכה שמבואר בזה שמקדימים חטה ושעורה לגפן ותאנה אף שאין ברכותיהם שוות, ואילו בסוגייתנו מבואר שבאין ברכותיהם שוות לא מקדימים את הז' מינים. ותירץ שכוונת הגמרא להלן היא על מי שברכותיהם שוות. ובאופן נוסף תירץ שכוונת הגמרא להלן הוא לחטה ושעורה שעשאם דייסא שברכתם מזונות, והיא ברכה יותר חשובה מברכת פרי העץ כיון שהיא ברכה על מזון. וכתב הדרישה (סי' ריא סק"א) שלכאורה נראה שרבינו יונה חולק על הרא"ש הנ"ל, וסובר שגם ההלכה של המוקדם בפסוק קודם לברכה לא נאמרה כשאין ברכותיהם שוות, שאל"כ לא היה מקשה קושייתו וכמו שנתבאר בדעת הרא"ש שלא הוקשה לו קושיא זו. אך כתב שאין ביניהם מחלוקת אלא מה שרבינו יונה הקשה כן והרא"ש לא הקשה כן, הוא משום שהם לשיטתם, שהרא"ש סובר שבאין ברכותיהם שוות אין אפילו מעלת חביב אלא מה שירצה יעשה, ולשיטתו נמצא שכל המוקדם בפסוק תמיד קודם לברכה כשאין ברכותיהם שוות, וגם כשהמאוחר חביב, שהרי באין ברכותיהם שוות אין מעלת חביב, ולכן יש להקדים את מה שמוקדם בפסוק, משום שממה שהתורה הקדימה אותו יש ללמוד שלא יהיה רשות בידו לעשות מה שירצה אלא יקדים את מה שהתורה הקדימה. ולכן לשיטתו לא קשה מדוע יש להקדים את המוקדם בפסוק אף שאין ברכותיהם שוות. אבל רבינו יונה לשיטתו שסובר שבאין ברכותיהם שוות יש מעלת חביב. ולכן אף שגם הוא מודה שההלכה שכל המוקדם בפסוק מוקדם לברכה היא גם כשאין ברכותיהם שוות אך זה אינו דוחה את מעלת חביב [ורק בברכותיהם שוות שאחד פוטר חבירו, מעלת ז' מינים דוחה מעלת חביב, כיון ששם מעלת ז' מינים היא גדולה שאחד פוטר חבירו, אבל באין ברכותיהם שוות שאנו דנים רק על הקדמת אחד מהם, מעלת חביב עדיפה]. ולכן הוקשה לרבינו יונה מדוע כל המוקדם בפסוק מוקדם לברכה אף כשהמאוחר חביב. אבל גם לשיטתו אם שניהם יהיו חביבים אזי המוקדם בפסוק קודם לברכה.

והמגן אברהם (סי' ריא סוף סק"ח) פסק שההלכה של כל המוקדם בפסוק קודם לברכה נאמרה גם באין ברכותיהם שוות אם שניהם חביבים בשוה. וכתב **השער הציון** (שם ס"ק יז) שהמגן אברהם לשיטתו (לעיל סק"ג) שפירש בדעת הרא"ש שההלכה של כל המוקדם בפסוק קודם לברכה נאמרה גם באין ברכותיהם שוות, כיון שהתורה הקדימתם יש ללמוד מזה להקדים, וסובר המגן אברהם שאף שפוסקים כהשיטות שבאין ברכותיהם שוות יש מעלת חביב, ולשיטות אלו ודאי שגם כשיש לפניו שני דברים שהם מז' מינים יש להקדים את החביב אף שהוא מאוחר בפסוק כיון שבאין ברכותיהם שוות מעלת חביב עדיף [וכמו שכתב הדרישה בדעת רבינו יונה], אבל אם שניהם חביבים בשוה יש להקדים את המוקדם בפסוק, וכמו שכתב הדרישה שגם רבינו יונה לא חולק על עיקר דינו של הרא"ש שהדין של כל המוקדם בפסוק קודם לברכה הוא גם באין ברכותיהם שוות, אלא שלשיטתו מעלת חביב עדיפה, אבל כששניהם חביבים יש להקדים את המוקדם בפסוק[מ].

ביאור השיטות שאם אין ברכותיהם שוות ושניהם חביבים מברך תחילה על המין ז'

אבל המחצית השקל (על המג"א שם) ביאר בדברי המגן אברהם שסובר שגם כשאחד לא מז' מינים יש להקדים את המין ז' אם שניהם חביבים, משום שההלכה שבאין ברכותיהם שוות מודה רבי יהודה היא רק שבזה חביב עדיף מז' מינים, אבל אם שניהם חביבים ודאי מקדים את המין ז' גם כשאחד ממין ז' והשני לא ממין ז'. וכן נראה מהמגן אברהם (סוף ס"ק יג)[מא]. ובחידושי רבי אריה לייב (ח"א סי' א סוף סק"ג) ביאר שיטה זו לפי הנתבאר לעיל בדעת המרדכי שברכה על ז' מינים היא ברכה יותר מעולה. ולפי זה יתכן שרבי יהודה מודה שמין חביב הוא יותר מין חשוב, אלא שסובר שאם ברכותיהם שוות אינו בדין שמין ז' יפטר בברכה שמברך על מה שאינו מין ז' שאין ברכתו מעולה, כיון שלכתחילה צריך לברך עליו את הברכה המעולה. אבל באין ברכותיהם שוות שלא שייך סברא זו, מודה רבי יהודה שיקדים לברך על החביב, כיון שחביב הוא מין יותר חשוב ממין ז', וכשיש חיוב להקדים לברך על חשוב אין חיוב להקדים ברכה מעולה. אבל אם שניהם חביבים צריך להקדים לברך על המין ז' כיון שברכתו יותר מעולה[מב].

מחלוקת הראשונים במי שבירך האדמה על פרי האדמה ונתכוון לפטור פרי העץ

דברי הכל מברך על זה וחוזר ומברך על זה. רש"י (ד"ה אבל) הקשה מדוע צריך לברך על הזית בורא פרי העץ אחרי שבירך על הצנון בורא פרי האדמה, הרי מבואר במשנה לעיל (מ.) שאם בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא. ותירץ שדין זה הוא רק כשבירך על פרי האילן בורא פרי האדמה, אבל כאן בירך ברכה זו על הצנון, ולכן הזית לא נפטר בברכה זו. **ורבינו יונה** (ד"ה אבל) תירץ שרק אם מתכוין לפטור את פרי העץ בברכת בורא פרי האדמה נפטר, אבל כאן לא נתכוון לפטור את הזית בבורא פרי האדמה ולכן לא נפטר.

וכתב הבית יוסף (סי' רח ד"ה ומ"ש ומ"מ) שיש נפקא מינה בין רבינו יונה לרש"י, שלרש"י גם אם בירך על הצנון בורא פרי האדמה ונתכוון לפטור את הזית לא נפטר, משום שההלכה שפרי העץ נפטר בברכת האדמה היא רק באופן שאם לא יפטר, הברכה תהיה לבטלה, אבל כשבירך זאת על פרי האדמה, שהברכה לא תהיה לבטלה, היא לא פוטרת גם את פרי העץ. אבל רבינו יונה סובר שרק כשלא נתכוון בפירוש לפטור את פרי העץ בברכת האדמה לא נפטר בברכת האדמה כשבירך אותה על פרי האדמה [ואף ששניהם היו לפניו ובכל מקום קיימא לן שאם יש עוד פירות לפניו לא צריך להתכוון בפירוש לפוטרם, אך כאן מסתמא לא נתכוון לפטור את פרי העץ בברכת האדמה שהיא לא הברכה הראויה לה לכתחילה[מג]. אבל אם יתכוון בפירוש לפטור גם את פרי העץ יפטר אף שבירך את ברכת האדמה גם על פרי האדמה[מד]. והט"ז (סי' רו סק"ג) כתב, שלפי רבינו יונה גם אם פרי העץ לא היה לפניו כשבירך ברכת האדמה על פרי האדמה נפטר, וכמו בשני פירות שברכותיהם שוות ורק אחד לפניו שאם כיון לפטור את חבירו נפטר[מה]. **והפרי מגדים** (שם אשל אברהם סק"ג) כתב שגם במה שקיימא לן שברכת שהכל פוטרת כל דבר, הדין יהיה שאם בירך שהכל על דבר שברכתו שהכל ולא נתכוון לפטור דבר אחר שאין ברכתו שהכל פוטר, ורק אם כיון לפטור גם דבר אחר נפטר. וכתב **השער הציון** (שם סק"ח) שלפי רש"י וסייעתו גם שהכל לא פוטר כל דבר אפילו אם נתכוון לפטור אותו אם בירך זאת על דבר שברכתו שהכל.

[לח] **ראה** בט"ז ובמגן אברהם (שם) שהוסיפו כן. [לט] **לעיל** הובא שהרשב"א כתב סברא זו שבהקדמה אין כל כך מעלה, אך ברא"ש נתבאר שבאין ברכותיהם שוות הוא כמו שלא רוצה לאכול את שניהם יחד [וכן ביאר הפרישה (סי' ריא סק"ג) בדעת הרא"ש] ולכן סובר שגם אין מעלת חביב, וא"כ לפי זה גם לא יתכן שהיה חיוב להקדים את המוקדם בפסוק מהז' מינים. אבל מהמגן אברהם והט"ז נראה שביארו בדברי הרא"ש כהרשב"א. וראה במגן אברהם שהביא שהב"ח תירץ שגם באין ברכותיהם שוות יש מעלה להקדים ז' מינים, אלא שמעלת ההקדמה לא חשובה שיצטרך להקדים לאכול את מה שרוצה לאכול אח"כ אבל אם לא רוצה להקדים לאכול אחד מהם יותר חבירו צריך להקדים את החביב, ואם שניהם חביבים יקדים את הז' מינים. אך המגן אברהם הקשה שמהרא"ש משמע שאין כלל מעלה בהקדמה של ז' מינים וחביב, ולכן ביאר ברא"ש כנ"ל, שאף שאין מעלת הקדמה בז' מינים אבל במוקדם בפסוק יש מעלת הקדמה כמו שהתורה הקדימה. [מ] **והשער** הציון (שם) כתב שבגר"א משמע שלא פוסק כן להלכה משום שלא סובר חידוש זה שכל המוקדם בפסוק קודם לברכה גם כשאין ברכותיהם שוות. [מא] **וכן** נראה מהמשנה ברורה (סק"ט) שכתב שלפי השיטות שבאין ברכותיהם שוות יש מעלת חביב, אם שניהם חביבים יקדים את של מין ז', ובשער הציון (שם סק"ו) ציין שמקורו מדברי המגן אברהם (סוף ס"ק יג). אלא שסתר משנתו לדבריו בשער הציון הנ"ל שביאר בדברי המגן אברהם (ס"ק יג) שהוא לשיטתו (לעיל סק"ג) שבכל המוקדם בפסוק יש דין מיוחד שהמוקדם בפסוק קודם לברכה אף באין ברכותיהם שוות כיון שהקדימתו תורה, שהרי דין זה לא שייך כשאחד לא מז' מינים. [מב] **ויתכן** לבאר באופן אחר שטעמו של רבי יהודה הוא שמעלת חביב היא מעלה בברכה ואילו מעלת ז' מינים היא מעלה במין [שהוא חשוב], ומעלת החשוב היא יותר מעלה בברכותיהם שוות שאינו בדין שהחשוב יפטור לא חשוב ולכן שם ז' מינים עדיף על חביב, אבל באין ברכותיהם שוות עדיף מעלת ברכה חשובה שכיון שיש לפניו חיוב ב' ברכות מקדים לברך את הברכה המעולה ולכן שם עדיף לברך על החביב. [מג] **ראה** בפרי מגדים (או"ח סי' רו משבצות זהב סק"ג) שכתב כן בשם האליה רבא. והאליה רבא תירץ בזה מה שהקשה הט"ז (שם סק"ג) על השולחן ערוך (שם ס"ג) שפסק כרבינו יונה, וכתב שאם היו לפניו פרי העץ ופרי האדמה ובירך על פרי האדמה ברכת האדמה וכיון לפטור את פרי העץ יצא, והרי לכאורה גם אם פרי העץ לא היה לפניו וכיון לפוטרו נפטר. ולהנתבאר תירץ האליה רבא שהשולחן ערוך חידש שגם אם היו שניהם לפניו לא נפטר פרי העץ בברכת אדמה אא"כ כיון לפוטרו, אבל אם כיון לפוטרו נפטר גם כשפרי העץ לא היה לפניו. [מד] **ראה** בשאגת אריה (סי' כו) שתמה על הבית יוסף שפירש כן בדברי רבינו יונה שא"כ איך אמר עולא לא שנו אלא בברכותיהם שוות אבל באין ברכותיהם שוות מברך על זה וחוזר ומברך על זה, הרי גם בברכותיהם שוות רק אם נתכוון לפטור שניהם נפטר האחד בברכת חבירו, ובאופן זה גם באין ברכותיהם שוות הדין כן. ותירץ הברכי יוסף (סי' ריא סק"ה) שדברי עולא נאמרו כשהכל לפניו שבזה בברכותיהם שוות לא צריך להתכוון לפטור את הכל, וכשאין ברכותיהם שוות תולים שלא נתכוון לפטור את העץ [וכמו שכתבו האליה רבא והפרי מגדים הנ"ל]. והשאגת אריה שם כתב שיש לכוון גם בדברי רבינו יונה שכוונתו כרש"י, ותמה על השו"ע שפסק כרבינו יונה משום שאף אם רבינו יונה חולק אבל רש"י ותוספות לא סוברים כן [שהרי גם תוספות (ד"ה אבל) הביא דברי רש"י]. אבל הברכי יוסף שם כתב שברבינו יונה משמע שחולק, וגם בכלבו ובארחות חיים מפורש שאם נתכוון לפטור פוטר [ולהלן יובא שכן דעת הרא"ה], וכיון שהכלבו והארחות חיים ורבינו יונה סוברים כן, והארחות חיים הביא כן בשם הרשב"א, לכן יש לפסוק כמותם. וראה בביאור הגר"א (סי' רו סק"ג) שכתב שגם רש"י ותוספות סוברים כרבינו יונה, וכוונתם היא שאם לא מתכוין לפטור את פרי העץ לא נפטר. [מה] **והשאגת** אריה (סי' כו) כתב שהפריז על מידותיו ובזה גם רבינו יונה מודה שלא נפטר. אך הברכי יוסף (סי' רו סק"ה) כתב שבכלבו והארחות חיים מפורש כהט"ז.

אם לא מתכוין לפטור בברכת האדמה את פרי העץ לא נחשב מרבה בברכות

שם. הרא"ה (ד"ה דברי) כתב שאם יש לפניו פרי העץ ופרי האדמה יקדים לברך ברכת העץ לברכת האדמה משום שברכת העץ יותר חשובה [כשיטת הבה"ג]. והקשה הרא"ה שהרי אם יקדים לברך על האדמה יפטור בזה את פרי העץ כמבואר במשנה לעיל (מ.), וא"כ עליו להקדים לברך ברכת האדמה כדי שלא ירבה בברכות, וכמבואר ביומא (ע.) שאסור להרבות בברכות[מו]. ותירץ שאמנם אם מברך האדמה ומכוון לפטור את פרי העץ נפטר [כשיטת **רבינו יונה**], אבל עיקר מצותו לברך את ברכתו הראויה, ולכן אם מקדים לברך על העץ לא נחשב שמרבה בברכות, כיון שהוא מברך על פרי העץ את ברכתו הראויה. וכן כתב **הפרי מגדים** (סס משבצות זהב סק"ג) שלפי הפוסקים שלא צריך להקדים פרי העץ לפרי האדמה, אם הקדים לברך האדמה מותר לו שלא לכוין לפטור בברכתו את פרי העץ, ולא נחשב שמרבה בברכות, כיון שלכתחילה צריך לברך עליו העץ.

עולא חידש שני חידושים

ד"ה מברך על זה וחוזר ומברך על זה. רבינו יונה (ד"ה אלא) כתב שעולא חידש שני חידושים, האחד שבאין ברכותיהם שוות לא צריך להקדים ז' מינים אלא מקדים את החביב, והב' שגם אם יקדים לברך ברכת האדמה על פרי האדמה לא פוטר בזה את פרי העץ אא"כ יכוון לפוטרו. וכתב **הדברי דוד** (ד"ה אלא) שבזה מבואר לשונו של עולא 'וחוזר', שלכאורה היה לו לומר 'ואח"כ' מברך על זה, אך להנתבאר מובן שחידש בזה שחוזר ומברך ולא נפטר בברכת האדמה.

וכתב עוד הדברי דוד (ד"ה אך) **שברש"י** נראה שסובר שחידושו של עולא הוא רק שברכת האדמה לא פוטר את פרי העץ. שכן רש"י (ד"ה אלא) ביאר בדברי עולא שאם אין ברכותיהם שוות אין ברכה אחת פוטרתם ושוב אין כאן מחלוקת. ונראה מזה שביאר בדברי עולא שלא חידש שאם צריך לברך ב' ברכות אין מעלה להקדים אחת על השניה, שכן זה היה פשוט לעולא, אלא חידש שכאן צריך לברך ב' ברכות וזה כבר פשוט שמעתה אין כאן מחלוקת, שכן לא שייך דין קדימה בין של ז' מינים ובין של חביב כשצריך לברך ב' ברכות[מז]. וכן כתבו גם **רבינו יונה והרא"ה והרא"ש** הנ"ל בדעת הבה"ג הסובר שברכת העץ קודם לברכת האדמה, שמפרש שחידושו של עולא הוא רק שברכת האדמה לא פוטר את פרי העץ, אבל באמת צריך להקדים את ברכת העץ לברכת האדמה.

המקשן סבר להוכיח שברכת האדמה פוטר גם את פרי העץ

מיתיבי היו לפניו צנון וזית מברך על הצנון ופוטר את הזית. תוספות (ד"ה מיתיבי) ביארו שקושיית המקשן היא על חידושו השני של עולא שברכת האדמה לא פוטר את פרי העץ כשבירך את ברכת האדמה על פרי האדמה, שמברייתא זו מוכח לא כן, שהרי הברייתא אמרה שברכת האדמה שבירך על הצנון פוטר את הזית[מח]. וכן כתב **הרשב"א** (ד"ה מיתיבי), והוסיף שאף שרק בדיעבד נפטר בברכת האדמה אך כאן הוא כמו בדיעבד שהרי כבר בירך האדמה[מט]. **והריטב"א** (ד"ה מיתיבי) הוסיף שלכן חייב להקדים לברך על הצנון משום שאל"כ הוא מרבה בברכות[נ].

והשאגת אריה (סי' כו) הקשה מקושיית הגמרא כאן על **רבינו יונה** הנ"ל שסובר שאם בירך האדמה על פרי האדמה וכיון לפטור את פרי העץ נפטר, שא"כ מדוע הקשו מהברייתא הרי בברייתא מדובר כשנתכוון לפטור את הזית שאל"כ ודאי לא נפטר שהרי גם אם היו ברכותיהם שוות לא היה נפטר[נא].

מהברייתא קשה על שני החידושים של עולא

אי הכי אימא סיפא ר' יהודה אומר מברך על הזית שהזית ממין ז' לית ליה לר' יהודה הא דתנן כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה וכי תימא ה"נ דלית ליה. המהרש"א (ד"ה אי הכי) הקשה מדוע אם ר' יהודה לא סובר שעיקר פוטר טפל לא קשה על עולא, הרי מדברי רבי יהודה מוכח שגם כשאין ברכותיהם שוות מקדים לברך על הז' מינים ולא כעולא. ותירץ שהיה אפשר לפרש בדברי עולא שבאין ברכותיהם שוות רבנן מודים לר' יהודה שמין ז' קודם [ומה שכתבו **תוספות** לא כן הוא לפי האמת]. **והשאגת אריה** (סי' כו) תירץ באופן אחר[נב], שהגמרא רצתה להקשות על שני החידושים שחידש עולא, האחד שרבי יהודה מודה שאם אין ברכותיהם שוות לא צריך להקדים את הז' מינים, והשני שברכת האדמה שמברך על פרי האדמה לא פוטר את פרי העץ. ואם רבי יהודה לא היה סובר שעיקר פוטר טפל, והיה אפשר לפרש שבברייתא כאן מדובר כשהצנון עיקר והזית טפל, לא היה קשה על חידושו השני של עולא שברכת האדמה לא פוטר את פרי העץ מדברי תנא קמא, כיון שדבריו של ת"ק נאמרו רק כשהצנון עיקר והזית טפל, והיה קשה רק על חידושו הראשון של עולא שבאין ברכותיהם שוות מודה רבי יהודה, ממה שמבואר בברייתא שרבי יהודה סובר שמקדים לברך על הזית שהוא מין ז'. ולכן הביאו את הברייתא שאמרה שרבי יהודה מודה שעיקר פוטר טפל, שנמצא שלפי זה בהכרח לא מדובר בברייתא כשהצנון עיקר והזית טפל. ומעתה קשה גם על חידושו השני של עולא שברכת האדמה לא פוטר את פרי העץ ממה שתנא קמא אמר שברכת הצנון פוטר את הזית. וכן מבואר בקצרה **ברשב"א** להלן (ד"ה רבי), שהמקשן הוכיח מהברייתא גם שרבנן ורבי יהודה נחלקו גם באין ברכותיהם שוות האם צריך להקדים לברך על ז' מינים.

אבל הצל"ח (ד"ה אי הכי) תירץ על קושיית המהרש"א, שאי אפשר להקשות מדברי רבי יהודה משום שאפשר לפרש בדבריו שאין כוונתו שיקדים לברך על הזית, אלא כוונתו שכיון שזית הוא מין ז' אינו בדין שיפטר ע"י ברכת הצנון שאינו חשוב, ולכן הקשו רק לפי מה שפירשו שמדובר שהצנון עיקר, שכן בזה אי אפשר לומר שכוונת רבי יהודה שמין ז' לא נפטר בברכת מי שאינו מין ז' גם כשהוא טפל, שהרי להלן (מד.) מבואר שאפילו פת שהוא מז' מינים נפטר מברכה כשהוא טפל.

ביאור הסוגיא לשיטת הבה"ג

וכתב הדברי דוד (ד"ה ומעתה נבאר) שלפי שיטת הבה"ג [כפי שביארוהו **רבינו יונה והרא"ש**[נג]] שחידושו של עולא היה רק שברכת האדמה לא פוטרת את פרי העץ אבל זה היה פשוט שאם אחד לא פוטר את חבירו אין קדימה לז' מינים[נד], מבוארת הסוגיא כאן בפשיטות. שקושיית הגמרא בתחילה מברייתא זו היתה על חידושו של עולא שברכת האדמה לא פוטר את פרי העץ שהרי בברייתא מפורש שצנון פוטר זית. ומה שרבי יהודה סובר בברייתא זו שמקדים לברך על הזית אף שזה פשוט שאם צריך לברך ב' ברכות אין קדימה לז' מינים זהו משום שאם יברך על הצנון יפטר הזית, והרי זה גנאי לזית שהוא מז' מינים שיפטר בברכת הצנון, ולכן צריך להקדים לברך על הזית. ולפי פירושו של הבה"ג מיושב מה שקשה לפי פירושם של שאר **הראשונים** [שעולא חידש ב' דינים] מדוע המקשן הראשון לא הביא גם את דברי רבי יהודה והיה קשה על שני החידושים של עולא, אבל להבה"ג מיושב. ומה שהגמרא סברה לתרץ שמדובר בצנון עיקר וזית טפל ורבי יהודה חולק על הדין של עיקר וטפל, אף שלפי זה עדיין קשה על מה שפשוט לעולא שאין קדימת ז' מינים שאין ברכותיהם שוות, זהו משום שעל עיקר חידושו של עולא שהאדמה לא פוטר את העץ לא קשה, ולכן הקשו ממה שמבואר בברייתא אחרת שרבי יהודה מודה שעיקר פוטר טפל שבהכרח לא מדובר כאן כשהצנון עיקר, ושוב קשה על חידושו של עולא ממה שרבנן אמרו שברכת הצנון פוטרת את הזית.

המקשן סבר שרב יהודה נחלק עם רבנן גם האם ברכת האדמה פוטר את פרי העץ

לעולם בצנון עיקר עסקינן וכי פליגי רבי יהודה ורבנן במילתא אחריתי פליגי וכו'. הרשב"א (ד"ה רבי) כתב שמהמקשן נראה שסבר שלא צריך להגיה בברייתא. משום שסבר שרבי יהודה ורבנן נחלקו בשני דברים, האחד האם ז' מינים קודם או חביב, ואפילו כשאין ברכותיהם שוות, והשני האם ברכת האדמה שמברך על פרי האדמה פוטר את פרי העץ. ולכן רבנן סוברים שמברך

מו. המהדיר על הריטב"א (הערה 371) כתב שמדבריו מוכח שנחשב מרבה בברכות אף שאם לא מתכוין לא נפטר, משום שיש לו אפשרות לפטור ולא עושה כן. וציין שבשו"ת מהר"ם גלנטי (סי' לו) נסתפק כשיש לפניו שני דברים שברכותיהם שוות האם מותר לו שלא להתכוון לפטור שניהם [כדי שיהיה לו מאה ברכות] והסיק שאסור לעשות כן. והדברים מוכרחים מדברי הרא"ה וכמו שנתבאר. **מז. אך** זה לא כתוספות והרא"ש שפירשו ברש"י שעולא חידש שרבי יהודה מודה לחכמים, אלא כהראבי"ה והפרי מגדים הנ"ל שפירשו בדעת רש"י שאין כלל דין קדימה. **מח. וכתב** הדברי דוד (ד"ה אלא) שמכאן מוכח כהרבינו יונה הנ"ל שעולא חידש שני חידושים. **מט. ובתחילה** כתב הרשב"א לפרש באופן אחר שכיון שהצנון חביב, הזית שלא חביב הוא כטפל ונפטר בברכת החביב, אך הרשב"א כתב שיותר נראה שכוונת המקשן להוכיח שברכת אדמה פוטר את פרי העץ, ולכן אמרה הברייתא שמברך על הצנון ופוטר את הזית משום שאם יברך על הזית לא יפטר הצנון. ויש להוסיף על הרשב"א שהברייתא נקטה שיברך על הצנון משום שחייב להקדימו כדי שלא ירבה בברכות וכמו שכתב הריטב"א שיובא בסמוך. **נ. נראה** שכוונתו היא שלפי המקשן מבואר בברייתא שאפשר לברך לכתחילה ברכת האדמה על דבר שברכתו אדמה ולפטור בזה את פרי העץ, ולכן חייב להקדים לברך האדמה שאל"כ הוא מרבה בברכות, ומזה מוכח שגם אם לא התכוין לפטור את פרי העץ נפטר משום שאם אפשר לעשות כן לכתחילה מסתמא נתכוון לפוטרו. אבל לפי עולא שרק אם מתכוין לפטור את פרי העץ נפטר הרי זה משום שלכתחילה צריך לברך על העץ את ברכתו הראויה, ולכן לא נחשב מרבה בברכות אם לא מתכוין לפוטרו וכמו שכתב הרא"ה שהובא לעיל. **נא. [ויש** לתרץ בפשיטות שהרי בברייתא מדובר שהצנון והזית לפניו, ואם היו ברכותיהם שוות ודאי שהיה נפטר גם אם לא התכוון לפטור שניהם, אך בברייתא כאן התחדש שהגם שאין ברכותיהם שוות שניהם נפטרים ולא כעולא]. וראה בברכי יוסף (סי' רו סק"ג) שתירץ שקושיית הגמרא היא ממה שמבואר בברייתא שחייב להקדים לברך על האדמה ולכוון לפטור את פרי העץ ולא כעולא שסובר שמותר לו לברך על האדמה ולא לכוון לפטור את פרי העץ. אמנם דבריו הם שלא כהרשב"א והריטב"א הנ"ל שפירשו בדעת המקשן שקושייתו היא שמהברייתא מוכח שפרי העץ נפטר בברכת האדמה גם כשלא מתכוין לפוטרו [ויש לתרץ באופן נוסף את קושיית השאגת אריה לפי מה שנתבאר לעיל בדברי הריטב"א שאם מוכח בברייתא שחייב להקדים לברך האדמה ולפטור את העץ ואל"כ הוא מרבה בברכות, מוכח שלכתחילה יכול לפטור את פרי העץ בברכת האדמה גם אם מברך האדמה על פרי האדמה, ולכן מזה מוכח שלא צריך להתכוון לפוטרו אם שניהם לפניו, משום שאם לכתחילה יכול לפוטרו מסתמא כוונתו לפוטרו וגם אם לא התכוון בפירוש, ולכן הוכיח המקשן מהברייתא שגם מסתמא נפטר]. **נב. וכעין** זה תירץ הדברי דוד (ד"ה אלא ומעתה). **נג. והדברי** דוד ביאר כן גם בשיטת רש"י וכנ"ל. **נד. וכמו** שנתבאר במה שכתב רש"י (ד"ה אלא) שכיון שאין ברכה אחת פוטרתן שוב אין מחלוקת.

על הצנון ופוטר את הזית, אבל רבי יהודה סובר שמברך על הזית כיון שהוא מז׳ מינים, וגם ברכת האדמה לא יפטור את פרי העץ, ואפילו אם יהיו לפניו אתרוג וצנון שיכול להקדים לברך על הצנון [כיון שהאתרוג הוא לא מז׳ מינים], לא יפטר האתרוג בברכת האדמה שבירך על הצנון. ולכאורה קשה מנין לרשב״א שרבי יהודה נחלק על רבנן גם האם ברכת האדמה פוטר את פרי העץ הרי יתכן שפוטר אלא שצריך להקדים לברך על מין ז׳ שברכתו העץ, ולכן אח״כ חוזר ומברך אדמה. וביארו **האחרונים** לפי מה שנתבאר לעיל שלדעת המקשן סוברים רבנן שחייב לברך האדמה לפני העץ כדי שלא להרבות בברכות שהרי ברכת האדמה פוטר את פרי העץ. ומעתה נראה שהרשב״א סובר שאם רבי יהודה היה סובר שברכת האדמה פוטר את פרי העץ לא היה סובר שצריך להקדים לברך על הז׳ מינים, כיון שקדימה זו לא מתירה להרבות בברכות, ובהכרח שרבי יהודה חולק גם בזה וסובר שברכת האדמה לא פוטר את פרי העץ, ואם יקדים לברך על העץ לא יהיה מרבה בברכות, ולכן סובר שאדרבה צריך להקדים לברך על הזית שהוא מז׳ מינים[נה].

מדוע אמר רבי יהודה דינו בזית

ושני מינין בעלמא שברכותיהן שוות מברך על איזה מהם שירצה רבי יהודה אומר מברך על הזית שהזית ממין שבעה. הצל״ח (ד״ה ושני) הקשה מדוע נקט רבי יהודה דווקא זית הרי בסיפא לא מדובר בצנון וזית כמו ברישא אלא מדובר בשני מינים בעלמא. ותירץ שרבי יהודה חידש שזית קודם לכל בורא פרי העץ כיון שהוא ראשון לארץ שני, והוא קודם אפילו לגפן תאנה ורימון. ואף שהיה יכול לחדש שחטה קודם לכל, אך בזה אין חידוש, וחידושו הוא שזית קודם אפילו לגפן תאנה ורימון שקודמים לו בפסוק, כיון שהוא ראשון לארץ השני והם שלישי ורביעי וחמישי לארץ הראשון.

ביאור שאלת הגמרא ׳במאי פליגי׳

אלא למאן דאמר בשאין ברכותיהן שוות פליגי במאי פליגי א״ר ירמיה להקדים. תוספות (ד״ה במאי) ביארו ששאלת הגמרא היתה שאין סברא שגם כשאינו פוטר את חבירו ודנים רק על ההקדמה יש להקדים את החשוב. ותירץ ר׳ ירמיה שאמורא זה סובר שגם כשדנים רק על הקדמה צריך להקדים את החשוב[נו]. **והרשב״א** (ד״ה אלא) פירש בסוף דבריו כפירוש זה. אך בתחילת דבריו כתב[נז] ששאלת הגמרא היתה האם לפי אמורא זה נחלקו רבי יהודה ורבנן באין ברכותיהם שוות גם לענין אם אחד פוטר את חבירו כדעת המקשן. ותירץ ר׳ ירמיה שרק לענין להקדים הם חולקים [האם ז׳ מינים קודם או חביב], אבל כולם מודים שאחד לא פוטר חבירו. וכתב הרשב״א (לעיל ד״ה רבי) שלפי זה נמצא שגם לפי אמורא זה צריך להגיה בברייתא לעיל, שברישא שכתוב שמברך על הצנון פוטר את הזית מדובר כשהצנון עיקר, ואח״כ חולקים רבנן ורבי יהודה כשהצנון לא עיקר האם מברך על הזית שהוא מז׳ מינים, או שמברך על החביב[נח].

האם גורסים ׳ד׳אמר רב יוסף, והאם מוכח מכאן שפוסקים כרבי יהודה ושלא פוסקים כעולא

א״ר ירמיה להקדים דאמר רב יוסף ואיתימא רבי יצחק כל המוקדם בפסוק זה מוקדם לברכה וכו׳. תוספות (ד״ה א״ר) כתבו שלפי גירסא זו [שגורסים ׳ד׳אמר רב יוסף] מוכח שדברי רבי יוסף הם רק לפי שיטת רבי יהודה שיש חיוב להקדים ז׳ מינים, ולכן גם כל המוקדם בפסוק קודם לברכה. אך תוספות הביאו שר׳ שמעיה גרס ׳אמר׳ רב יוסף, משום שסובר שההלכה שכל המוקדם בפסוק זה מוקדם לברכה היא גם לרבנן באופן ששניהם חביבים בשוה. אך תוספות הקשו מהמבואר להלן (ע״ב) שהיה מעשה שהביאו לפני רב המנונא תמרים ורימונים ובירך קודם על התמרים, ושאלו רב חסדא האם לא סובר כרב יוסף שכל המוקדם בפסוק מוקדם לברכה, ואם דברי רב יוסף הם רק כששניהם חביבים בשוה מנין לו שלא סובר כמותו, הרי יתכן שהתמרים היו יותר חביבים לו. ובהכרח שדברי רב יוסף הם גם כשאחד יותר חביב וכשיטת רבי יהודה שקדימת ז׳ מינים עדיפה מקדימת חביב.

ורבינו יונה (ד״ה ולענין) **והרא״ש** (סי׳ כה) כתבו שהבה״ג פוסק כרבי יהודה משום שהמימרא של רב יוסף היא כשיטת רבי יהודה וכמו שהוכיחו תוספות מהסוגיא להלן (ע״ב), **והרשב״א** (ד״ה ולענין) הביא שגם **תוספות והראב״ד** פוסקים כן. אלא **שהדברי דוד** (ד״ה ולענין הלכה) כתב שיש חילוק בין רבינו יונה והרא״ש לתוספות. שרבינו יונה והרא״ש פסקו כעולא שבאין ברכותיהם שוות מודה רבי יהודה שאין מעלת ז׳ מינים, אבל תוספות (ד״ה אלא) פוסקים שגם באין ברכותיהם שוות מקדים ז׳ מינים [ופירשו כן בדעת בה״ג]. ואמנם תוספות לשיטתם שגורסים ׳ד׳אמר רב יוסף, שכן לפי זה נראה שמדברי רב יוסף הוכיחה הגמרא שגם באין ברכותיהם שוות מקדים ז׳ מינים, שאל״כ מדוע הביאו את דברי רב יוסף כאן, ובהכרח שכיון שרב יוסף אמר שכל המוקדם בפסוק קודם לברכה, ובכלל זה גם חטה וגפן שאין ברכותיהם שוות, מוכח שגם בזה מקדים ז׳ מינים. אבל רבינו יונה והרא״ש לא גורסים ׳ד׳אמר רב יוסף, שהרי לא הוכיחו שדברי רב יוסף הם כרבי יהודה ממה שאמרו כאן דאמר רב יוסף, אלא רק מהסוגיא להלן (ע״ב)[נט], ולכן פסקו כעולא. וכן הביא הרשב״א (שם) **שרב האי גאון** פסק כעולא משום ששיטתו היא שיטת רבים שהרי רב אמי או ר׳ יצחק נפחא סוברים כמותו.

אמנם אע״פ שרוב **הראשונים** הנ״ל פוסקים כרבי יהודה אבל הרשב״א (שם) הביא שרב האי גאון פסק כחכמים, ורב האי גאון הוסיף שלפי זה ההלכה של כל המוקדם בפסוק קודם לברכה הוא רק כששניהם חביבים שאל״כ מקדים את החביב, שהרי אם צריך להקדים חביב שאינו מז׳ מינים לפני ז׳ מינים, כל שכן שצריך להקדים חביב שמאוחר בפסוק לפני המוקדם בפסוק. וכתב הדברי דוד (ד״ה ולענין הלכה) שאין הכרח ששיטה זו לא גורסת ׳ד׳אמר רב יוסף, אלא יתכן שגורסת כן, ואעפ״כ אין להוכיח מזה שפוסקים כרבי יהודה. משום שהוכחת תוספות לפי גירסא זו היא רק לשיטתם שגם לעולא יש מעלת חביב גם כשאין ברכותיהם שוות, ונמצא שכל חידושו של האמורא שחולק עליו הוא לפי שיטת רבי יהודה. והחידוש הוא שגם מעלת ז׳ מינים ישנה כשאין ברכותיהם שוות ואפילו כשהוא לא חביב. ולכן אם אמרו כדאמר רב יוסף בהכרח שהוכיחו ממנו שיש מעלת ז׳ מינים גם כשאין ברכותיהם שוות ואפילו שאינו חביב. אבל לפי מה שנתבאר לעיל בשיטת רש״י והבה״ג אין להוכיח כן, שהרי נתבאר שלשיטתם חידושו של עולא היה רק שברכת האדמה לא פוטר פרי העץ, אבל זה היה פשוט לעולא שלא שייך כלל דין קדימה כשמברך ב׳ ברכות, וגם מעלת חביב לא שייך כשמברך ב׳ ברכות, ולכן היה פשוט לעולא שכיון שצריך לברך ב׳ ברכות לא שייך בזה מחלוקת רבי יהודה וחכמים. והחולק על עולא חידש שיש מעלת קדימה כשמברך ב׳ ברכות, וממילא גם בזה נחלקו רבי יהודה וחכמים אם ז׳ מינים עדיף או חביב עדיף. ומעתה אפשר לפרש מה שאמרו כאן דאמר רב יוסף, שהוכיחו מדבריו רק שיש מעלה להקדים גם כשמברך ב׳ ברכות, אבל יתכן שדברי רב יוסף נאמרו רק כשהמאוחר בפסוק לא חביב[ס]. וכן נראה מרש״י (ד״ה דאמר) שאף שגרס ׳דאמר׳ אך פירש שמוכיחים מהמימרא של רב יוסף שיש מעלה להקדמה גם כשאין ברכותיהם שוות, ורש״י סיים שרבי יהודה סובר כדינו של רב יוסף גם כשהמאוחר חביב, ורבנן לא סוברים דינו כשהמאוחר חביב. ומשמע שדינו של רב יוסף הוא גם כרבנן, והוכחת הגמרא היא רק שיש דין הקדמה כשאין ברכותיהם שוות[סא].

ועל מה שהקשו תוספות על שיטה זו [שיתכן שרב יוסף אמר דבריו רק כשהמאוחר לא חביב] מהסוגיא לקמן (ע״ב), תירצו **הרשב״א** (שם) **והרא״ה** (להלן ע״ב ד״ה רב) שרב חסדא שאלו האם לא הקדים משום שלא סובר את דינו של רב יוסף או משום חביבות[סב].

האם הבה״ג פוסק כעולא

תוספות (ד״ה אלא) כתבו בדעת הבה״ג הסובר שברכת העץ קודמת לברכת האדמה, שפוסק כהשיטה שגם באין ברכותיהם שוות נחלקו חכמים ורבי יהודה ופוסק כרבי יהודה [ולעיל נתבאר דבריהם]. אבל **רבינו יונה** (ד״ה עוד) **והרא״ש**

נה. **ודבריו** הם שלא כמו שכתב הדברי דוד הנ״ל בשיטת הבה״ג שלרבי יהודה מעלת ז׳ מינים גורם שאסור לו לפטור אותו בברכת האדמה שמברך על מי שאינו מז׳ מינים, אלא יברך ב׳ ברכות. נו. **והדברי** דוד (ד״ה ומש״כ רש״י) כתב שלפי פירושו של בה״ג [ולהדברי דוד זו גם דעת רש״י] מיושבת יותר הסוגיא. שהרי נתבאר שלשיטתם היה פשוט לעולא שלא שייך קדימה כשמברך ב׳ ברכות, ולכן כאן הקשו איך יתכן שיקדם גם כשמברך ב׳ ברכות, אבל לשאר הראשונים שחידושו של עולא היה שלא צריך להקדים כשמברך ב׳ ברכות נמצא שכבר ידעו שיתכן בזה דין קדימה אלא שעולא חידש שלא כן, וא״כ קשה קצת מדוע הקשו על החולק, הרי יתכן שהוא לא סובר את חידושו של עולא. נז. **וכן** נראה מהריטב״א (ד״ה א״ר). נח. **וראה** בצל״ח (בתוס׳ ד״ה אלא) שכתב שלפי הבה״ג [כפי שביארוהו תוספות] צריך לומר שגם לפי הסובר שנחלקו אפילו באין ברכותיהם שוות צריך לומר שחסורי מחסרא, במה דברים אמורים כשהצנון עיקר אבל אם אין הצנון עיקר או בשני מינים שברכותיהם שוות נחלקו ר״י ורבנן, שאל״כ קשה מדוע רבי יהודה אמר שמברך על הזית רק משום שהוא מין ז׳ הרי גם בלאו הכי צריך לברך עליו משום שבורא פרי העץ קודם לפרי האדמה, ובהכרח שמדובר בסיפא גם בברכותיהם שוות. ומה שלמקשן שלא ידע מחסורי מחסרא לא הוקשה על רבי יהודה, הוא משום שהמקשן סבר להוכיח שאדמה פוטר העץ, ולכן רבי יהודה אמר שרק משום שזית הוא מין ז׳ יברך עליו כיון שלא נפטר בברכת האדמה של הצנון, וכמו שהתבאר לעיל. וראה באבן האזל (ברכות פ״ח הי״ג ד״ה והנה מה) שהוקשה לו קושיית הצל״ח על החולק על עולא מדוע אמר רבי יהודה שרק משום שהזית ממין ז׳ מברך עליו, ותירץ שמעלת מין ז׳ עדיפה ממעלת ברכה מבוררת [לפי שיטת תוספות בדעת בה״ג], ולכן נקט את הטעם של מין ז׳ שהיא מעלה יותר גדולה, אף שהיה יכול לומר שצריך לברך על הזית משום שברכתו מבוררת. נט. **וכן** כתב בקצרה בביאור הגר״א (תפילת סי׳ ריא). ס. **ויתכן** עוד לפי זה שגם אין הוכחה שפוסקים כהחולק על עולא, משום שכבר כתבו הפוסקים שגם לעולא כל המוקדם בפסוק קודם לברכה גם כשאין ברכותיהם שוות כששניהם חביבים בשוה, וא״כ הוכחת הגמרא מרב יוסף היא רק שיש קדימה גם באין ברכותיהם שוות עכ״פ כששניהם חביבים בשוה, ודין זה הוא לפי כולם, אלא שהחולק על עולא סובר שכיון שיש קדימה גם באין ברכותיהם שוות, יש דין קדימה גם כשאחד לא מז׳ מינים והשני מז׳ מינים. סא. **אך** סיים שיש לדייק בהיפוך מרש״י, ולא ביאר כוונתו. סב. **ומה** שהקשה הרשב״א על הקל וחומר של רב האי גאון לא נתבאר, וכמו שכתב האבן האזל (ברכות פ״ח הי״ג ד״ה והנה לכאן).

(סי' כה)[סג] כתבו שהבה"ג מפרש בדברי עולא שאין כוונתו לחדש שאין דין קדימה באין ברכותיהם שוות, אלא חידש שבאין ברכותיהם שוות אין אחד פוטר חבירו, אבל ודאי יש קדימה של ברכה מבוררת. וכתב הדברי דוד (ד"ה אמנם הבה"ג) שלפי זה נמצא שהבה"ג פוסק כעולא [ובהיפוך מתוספות]. משום שלפי החולק שסובר שחכמים ורבי יהודה נחלקו גם באין ברכותיהם שוות מוכח שאין מעלה לברכת העץ, שאל"כ לא יתכן שנחלקו רבי יהודה וחכמים מי קודם, שהרי מעלת ברכה מבוררת עדיף על מעלת חביב ומעלת ז' מינים. ובהכרח שלפי החולק אין מעלה לברכת העץ מברכת האדמה [ויתכן עוד שלפי החולק אין כלל מעלה לברכה מבוררת]. והבה"ג פוסק כעולא שלשיטתו יש מעלה לברכה מבוררת וברכת העץ יותר מבוררת מברכת האדמה, ולכן לא יתכן שנחלקו בזה רבי יהודה וחכמים, כיון שמעלת ברכה מבוררת עדיפה על מעלת חביב וז' מינים. אלא שצריך להוסיף שמה שהבה"ג פסק כרבי יהודה הוא לא משום שגרס 'ד'אמר, שהרי א"כ צריך לפסוק כהסובר שגם באין ברכותיהם שוות נחלקו חכמים ורבי יהודה כמו שהתבאר לעיל, אלא מה שפסק כרבי יהודה הוא מחמת הסוגיא להלן (ע"ב) וכמו שנתבאר בשיטת רבינו יונה והרא"ש[סד].

ביאורו של הכסף משנה בדעת הרמב"ם

הרמב"ם (ברכות פ"ח הי"ג) כתב, היו לפניו מינים הרבה שברכותיהן שוות מברך על אחד מהן ופוטר את השאר, ואם אין ברכותיהן שוות מברך על כל אחת מהן ברכתו הראויה ואי זה מין שירצה להקדים מקדים, ואם אינו רוצה בזה יותר מזה אם יש ביניהן אחד משבעת המינין עליו הוא מברך תחלה, וכל הקודם בפסוק קודם לברכה וכו', והתמרים קודמים לענבים שהתמרים שני לארץ [השני] והענבים הם שלישי לארץ [ראשון]. **והכסף משנה** (שם) כתב שהרמב"ם סובר שמעלת חביב הוא מה שחביב עליו עכשיו, ופוסק כחכמים שמעלת חביב עדיפה ממעלת ז' מינים [וכשיטת **רב האי גאון**], וסובר שגם באין ברכותיהם שוות סוברים חכמים שמעלת חביב עדיפה ממעלת ז' מינים. והרמב"ם סובר עוד שגם חכמים מודים שיש מעלה לז' מינים, אלא שמעלת חביב עדיפה על מעלת ז' מינים, ולכן כששניהם חביבים יקדים לברך על מין ז'.

והכסף משנה הוסיף עוד, שהרמב"ם מפרש בדברי עולא כמו שכתבו **רבינו יונה והרא"ש** בדעת הבה"ג, שחידושו של עולא הוא רק שאין ברכת האדמה פוטר ברכת העץ. **ומהלחם משנה** (שם) נראה שהכסף משנה פירש כן משום שהרמב"ם בתחילת דבריו כתב שהחילוק בין ברכותיהם שוות לאין ברכותיהם שוות הוא רק שבברכותיהם שוות לא מברך ב' ברכות ובאינם שוות מברך ב' ברכות, ומזה נראה שפירש כן בדברי עולא. אלא שהלחם משנה כתב שאינו מוכרח שכוונת הרמב"ם לפרש כן בדברי עולא.

אך הדברי דוד (ד"ה לכן נראה) כתב, שמטעם אחר נראה שהרמב"ם מפרש כהבה"ג. שכן יש להקשות על הרמב"ם שהשמיט את הסוגיא לעיל (לט.) שיש מעלה לברכה מבוררת. ולכן נראה שהרמב"ם פירש כהבה"ג וסובר שהמחלוקת של עולא והחולק הוא אם יש מעלה לברכה המבוררת, שלעולא יש מעלה זו ולכן אם אין ברכותיהם שוות לא יתכן שנחלקו רבי יהודה וחכמים, ולהחולק אין כלל מעלה זו, וגם כשיש לפניו פרי העץ עם דבר שברכתו שהכל אין מעלה לברכת העץ המבוררת. ומה שמבואר לעיל (לט.) שברכת האדמה קודמת לשהכל הוא כשיטת עולא, אלא שהרמב"ם חולק על הבה"ג שפוסק כעולא וכרבי יהודה, וסובר שפוסקים כהחולק על עולא וגם סובר שפוסקים כחכמים, ולכן פסק שבין בברכותיהם שוות ובין כשאינם שוות מברך על החביב[סה]. ומה שהרמב"ם פוסק כהחולק על עולא הוא משום שגורס 'ד'אמר רב יוסף. ואעפ"כ פוסק כחכמים [ולא סובר **כתוספות** שלפי גירסא זו מוכח שפוסקים כרבי יהודה], משום שלפי פירושו של הרמב"ם שעולא סובר שאם אין ברכותיהם שוות אין כלל קדימה למין חשוב, בין למין ז' בין לחביב, הוכחת הגמרא מרב יוסף היא רק שיש קדימה למין חשוב, אבל באמת דברי רב יוסף הם רק כשאין בהם חביב, שאל"כ מעלת חביב עדיפה [ורק לפי תוספות שלפי עולא רבי יהודה מודה לחכמים באין ברכותיהם שוות, בהכרח הוכיחו מרב יוסף שרבי יהודה לא מודה בזה לחכמים][סו].

והאבן האזל (ברכות פ"ח הי"ג) פירש בדעת הרמב"ם שפירש בסוגיא כפירושם של תוספות בדעת הבה"ג, וכבר נתבאר לעיל שלפי שיטה זו נחלקו רבי יהודה וחכמים [לפי החולק על עולא] האם מעלת ברכה מבוררת עדיפה על מעלת חביב, שלרבי יהודה היא עדיפה ולרבנן היא לא עדיפה, ומה שמבואר בסוגיא לעיל (לט.) שעדיפה מחביב הוא כשיטת רבי יהודה, וכיון שהרמב"ם פסק כחכמים לא הביא את הסוגיא שם. ואף שגם להלכה אם שניהם חביבים בשוה וגם שניהם לא ממין ז' חייב להקדים את הברכה המבוררת, אך כיון שזה לא מפורש בגמרא לא הביא זאת הרמב"ם.

ביאורו של הגר"א בדעת הרמב"ם

אבל הביאור הגר"א (סי' רי"א ס"ג) ביאר בדעת **הרמב"ם** שגורס בגמרא 'וחד אמר בשאין ברכותיהן שוות פליגי' [ולא כגירסתנו 'אף' כשאין ברכותיהן שוות פליגי], וסובר שלשיטה זו חכמים ורבי יהודה נחלקו רק בשאין ברכותיהם שוות, אבל בברכותיהם שוות לא שייך קדימה כלל אלא מברך על מה שירצה. ומה שאמר רב יוסף שכל המוקדם בפסוק קודם לברכה הוא רק כשאין ברכותיהם שוות. ולכן כתב הרמב"ם את דין הקדימה רק בשאין ברכותיהם שוות, משום שפסק כאמורא זה, ופסק כחכמים שחביב עדיף, ומפרש שחביב הוא מה שחביב לו עתה[סז]. ואמנם **רש"י** (ד"ה אמר) הביא ג"כ שיש שגורסים שלשיטה זו רק באין ברכותיהם שוות נחלקו, ורש"י דחה גירסא זו שאם באין ברכותיהם שוות [שהנידון הוא רק מי קודם] יש קדימה למין ז' ודאי שבברכותיהם שוות שאחד פוטר חבירו צריך לברך על מין ז', אבל הרמב"ם סובר ששיטה זו סוברת שאדרבה רק כשצריך לברך שתי ברכות יש חיוב להקדים את הברכה על החשוב אבל כשמברך רק ברכה אחת אין נפקא מינה על מה מברך.

ביאור נוסף בדעת הרמב"ם

בחידושי רבי אריה לייב (ח"א סוף סי' א) ביאר בדעת **הרמב"ם** כביאורו של **הכסף משנה** שהרמב"ם סובר שאין חילוק בין ברכותיהם שוות לאין ברכותיהם שוות. אך ביאר שהרמב"ם סובר שיסוד המחלוקת בסוגייתנו האם רבי יהודה וחכמים נחלקו גם באין ברכותיהם שוות הוא, שהסובר שנחלקו רק בברכותיהם שוות סובר שמחלוקת רבי יהודה וחכמים הוא איזה מין יותר חשוב, האם מין ז' או מין חביב, ומחלוקת זו היא רק בברכותיהם שוות, כיון שקדימת מין חשוב שייכת רק שם, שאינו בדין שהאינו חשוב יפטור את החשוב. אבל החולק סובר שקדימת ז' מינים הוא משום שברכה על ז' מינים היא ברכה חשובה, ומה שסובר רבי יהודה שיש להקדים ז' מינים הוא לא משום שיש להקדים לברך על מין חשוב, אלא משום שברכה על ז' מינים היא ברכה מעולה ויש להעדיף לברך ברכה מעולה, ודין זה ישנו גם באין ברכותיהם שוות שיש להקדים לברך את הברכה המעולה. ומה שרבנן נחלקו הוא משום שסוברים שכיון שלא רוצה לאכול עכשיו את הז' מינים אלא אח"כ לא שייך כלל דין קדימה, וכמו שאם לא רוצה כלל לאוכלו לא שייך דין קדימה. והרמב"ם פוסק כהשיטה השניה וכחכמים, ולכן פסק שאין מעלת חביב, אלא כל הדין הוא שאם רוצה לאכול קודם אחד מהם יכול לאוכלו, ורק אם רוצה לאכול את שניהם בשוה יקדים לברך על הז' מינים.

האם כוסס חטה קודם למאוחר בפסוק

כל המוקדם בפסוק זה מוקדם לברכה שנאמר ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורימון ארץ זית שמן ודבש. הרשב"א (ד"ה וק"ל) כתב שאף שחטה קודמת בפסוק לכל, אבל הכוסס חטה אין לו חיוב להקדים לברך עליה, כיון שמבואר להלן (מד.) שהחטה האמורה בפסוק היא לא חטה חיה שכוסס אותה, משום שבפסוק להלן (שם) נאמר 'ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם' (דברים ח ט), ובזה גילתה התורה שלא מדובר בכוסס חטה. ולכן מבואר להלן שאפילו לרבן גמליאל שלומד מפסוק זה שעל ז' מינים מברכים ג' ברכות אבל הכוסס חטה לא מברך ג' ברכות, וכן לפי חכמים שסוברים שעל ז' מינים מברכים מעין ג' אבל הכוסס חטה לא מברך מעין ג'[סח]. והרי שלא מדובר בפסוק בכוסס חטה, ולכן גם הדין של המוקדם בפסוק מוקדם לברכה לא נאמר בכוסס חטה, משום שחשיבותה של החטה היא רק כשנעשה ממנה לחם או מעשה דייסא שגורם ברכה לעצמו וסועד ולכן הוא קודם לכל.

וההלכות גדולות (הל' ברכות פ"ו) כתב ג"כ שרק אם עשה מהחטה מעשה קדרה שברכתו מזונות הוא קודם, אבל אם כוסס חטה ויש לפניו ענבים יברך על הענבים תחילה. אלא **שהטור** (סוף סי' ריא) כתב שיתכן שההלכות גדולות כתב כן לשיטתו שברכת פרי העץ קודמת לברכת האדמה, ולכן כתב שאם כוסס חטה שברכתו האדמה ויש לפניו ענבים, יקדים לברך על הענבים שברכתן העץ, אע"פ שגם לחטה חיה יש מעלת קדימה של ז' מינים, כיון שקדימת ברכה מבוררת עדיפה על קדימת ז' מינים[סט]. אבל לפי החולקים שאין קדימה לברכת העץ יתכן שגם כוסס חטה קודם למאוחר בפסוק.

סג. **דבריהם** הובאו בתחילת הסוגיא בהרחבה. סד. **וראה** באבן האזל (ברכות פ"ח הי"ג) שהוכיח מהבה"ג שפוסק כהחולק על עולא ובהכרח כפירושם של תוספות בדעת הבה"ג. סה. **וכעין** זה כתב הצל"ח (בתוס' ד"ה אבל). וראה שם שביאר כן לפי פירושו בבה"ג שחידושו של עולא הוא שבאין ברכותיהם שוות יש מעלה לברכה פרטית ודוחה את המעלה של קדימת ברכה של דבר חשוב, שכן על זה נחלק החולק שאין כלל מעלה בברכה פרטית. וראה שם שכתב שהרי"ף שהשמיט את הסוגיא לעיל (לט.), נראה שגם שיטתו שפוסקים כהחולק על עולא שחולק על הסוגיא לעיל (לט.).

סו. **וכן** נתבאר לעיל שלפי רש"י שפירש ג"כ בדברי עולא כהבה"ג אין הוכחה ממה שאמרו 'ד'אמר רב יוסף, שפוסקים כרבי יהודה, וכמו שנראה מלשונו של רש"י. סז. **ומה** שסיים הרמב"ם שבתמרים וענבים מקדים לברך על התמרים כוונתו לענבים שעשו מהם יין שברכתו שונה משל התמרים, ולכן בזה יש לתמרים דין קדימה. סח. **ראה** בילקוט ביאורים להלן (מג.) שיובא שכן דעת הרבה ראשונים אבל יש חולקים. סט. **כן** ביאר בדבריו המגן אברהם (סי' ריא סק"ד). וראה בדברי דוד (ד"ה אבל הרא"ש) שהוכיח מכאן שלא כפירוש התוספות בדעת הבה"ג, שלפירושם נמצא

וכתב הבית יוסף (שם ד"ה כתב בה"ג) שספיקו של הטור היה, שיתכן שגם אם ברכת העץ לא קודמת לברכת האדמה אעפ"כ כוסס חטה לא קודם למאוחר, משום שחטה חיה אין לה חשיבות של ז' מינים וכסברת הרשב"א. אבל הט"ז (שם סק"ה) כתב שספיקו של הטור היה מטעם אחר שכיון שכוסס חטה ברכתו אדמה יתכן שאין לה קדימה לשאר דברים האמורים בפסוק שברכתם העץ [מלבד כוסס שעורה], כיון שפוסקים שבאין ברכותיהם שוות אין קדימה לז' מינים. ואמנם כבר נתבאר לעיל שיתכן שאף שאין קדימת ז' מינים כשאין ברכותיהם שוות, זהו רק כשאחד מהם לא מז' מינים והשני מז' מינים, אבל אם שניהם מז' מינים אלא שאחד מוקדם ואחד מאוחר, כל המוקדם בפסוק קודם לברכה אף שאין ברכותיהם שוות משום שהתורה גילתה שהם קודמים, אך הטור הסתפק בסברא זו.

והרא"ש (סי' כה) כתב שאין להוכיח כהחולקים על הבה"ג שברכת העץ לא קודמת לברכת האדמה ממה שמבואר כאן שכל המוקדם בפסוק קודם לברכה ונכלל בזה שכוסס חטה קודם למאוחר אף שברכתו אדמה, כיון שיתכן שמדובר בפסוק כשעשה מהחטה פת או דייסא שברכתם המוציא או מזונות שהן ברכות יותר חשובות מברכת העץ[עא]. ואף אם תרצה להעמידו בכוסס חטה יתכן שכל המוקדם בפסוק קודם לברכה מדובר רק על אלו שברכותיהן שוות. ורבינו יונה (ד"ה עוד) הקשה לפי מה שפוסקים שבאין ברכותיהם שוות אין קדימה לז' מינים, איך אמרו כאן כל הקודם בפסוק קודם לברכה שנכלל בזה גם כוסס חטה, הרי כוסס חטה מברך אדמה, ושאר הדברים המנויים בפסוק [מלבד כוסס שעורה] ברכתם העץ, והרי באין ברכותיהם שוות אין קדימה לז' מינים. ותירץ שכל הקודם בפסוק קודם לברכה מדובר רק בדברים שברכותיהם שוות. ובאופן נוסף תירץ שמדובר בחטה שעשאה דייסא שברכתה מזונות והיא ברכה יותר חשובה מהעץ כיון שהיא ברכה על המזון. וביאר הדרישה (סי' ריא סק"א) שהרא"ש שהקשה קושיא זו רק על הבה"ג ולא הקשה כן גם להחולקים וכקושיית רבינו יונה משום שסובר שאף שבאין ברכותיהם שוות אין קדימת ז' מינים זהו רק כשאחד מהם לא מז' מינים, אבל כששניהם מז' מינים אלא שאחד מוקדם ואחד מאוחר, המוקדם קודם למאוחר אף שאין ברכותיהם שוות. ומה שרבינו יונה לא תירץ כן הוא משום שהוא לשיטתו שגם באין ברכותיהם שוות יש קדימה לחביב, ובאין ברכותיהם שוות יש עדיפות לקדימת חביב מקדימת כל המוקדם בפסוק. אבל הרא"ש לשיטתו שאין קדימת חביב באין ברכותיהם שוות, ולכן לא הוקשה לו מדוע כוסס חטה קודם.

וכתב הט"ז (שם סק"ה) שבדברי הרא"ש מפורש שלא סובר כסברת הרשב"א שלכוסס חטה אין מעלת ז' מינים, שהרי הוקשה לו רק על הבה"ג מדוע כוסס חטה קודם ולא הוקשה לו על עיקר דברי הגמרא מדוע כוסס חטה קודם הרי אין לו מעלת ז' מינים. וכן מוכח מרבינו יונה שהוקשה לו לכל השיטות מדוע כוסס חטה קודם רק משום שאין ברכותיהם שוות ולא משום שאין מעלת ז' מינים בכוסס חטה[עב].

האם מעשה קדרה של שעורה קודם לזית

שם. להלן (ע"ב) מבואר שאם הביאו לפניו תמרים וענבים יקדים לברך על התמרים אף שהם מאוחרים בפסוק, כיון שהם שני לארץ השני ואילו ענבים הם שלישי לארץ הראשון. וכתב **הטור** (סי' ריא) שכמו כן זית קודם לשעורה, שזית הוא ראשון לארץ השני, ושעורה היא שניה לארץ הראשון. אבל חטה קודמת לזית ששניהם ראשון לארץ, ולחטה יש מעלה שהיא ראשון לארץ הראשון ואילו הזית הוא ראשון לארץ השני. וכן שעורה קודמת לתמרים ששניהם שני לארץ, ולשעורה יש מעלה שהיא שני לארץ הראשון ואילו התמרים הם שני לארץ השני. והטור הוסיף **שרבינו פרץ** כתב שאף שתמרים קודמים לענבים זהו רק אם לא עשה יין מהענבים, אבל יין קודם לתמרים ואפילו לזית שהוא ראשון לארץ השני, כיון שברכת היין חשובה. והטור הוסיף עוד שאעפ"כ יין לא קודם למעשה קדרה של חטים ושעורים כיון שברכתם מזונות שהיא ג"כ ברכה מבוררת, והם גם קודמים בפסוק.

ונחלקו האחרונים בדעת הטור. דעת הט"ז (שם סק"ד) שרק ברכת יין היא יותר מבוררת מברכת העץ, כיון שביין מברר על איזה פרי מברך ואילו בברכת העץ לא מברר, ומעלת הברכה המבוררת של יין עדיפה על קדימת ז' מינים, לכן כשיש לפניו יין ופרי נוסף שמוקדם לו בז' מינים יקדים לברך על היין, אבל ברכת מזונות היא לא ברכה יותר מבוררת מברכת היין וגם לא יותר מבוררת מברכת העץ, משום שאם היא יותר מבוררת מדוע הוצרך הטור להוסיף שברכת מזונות של חטים ושעורים קודמת לברכת היין משום שהם קודמים בפסוק, אלא בהכרח שהטור סובר שמעלת ברכת מזונות היא כמעלת ברכת היין וברכת העץ, אלא שכיון שברכת היין לא עדיפה על ברכת מזונות, לכן יש להקדים את המזונות משום שהם קודמים בפסוק. ולפי זה כתב הט"ז שברכת מזונות של שעורה לא קודמת לזית כיון שלזית יש קדימת ז' מינים, שכן הוא ראשון לארץ שני, ושעורה שני לארץ ראשון. ובזה תירץ מה שהקשה **הב"ח** (שם ד"ה כתב בה"ג) על הטור, שכיון שהסתפק האם לכוסס חטה יש קדימה למאוחר בפסוק, איך כתב שחטה קודמת לזית ושעורה קודמת לדבש אבל זית קודם לשעורה, הרי בהכרח מדובר כשעשה מהחטה והשעורה מעשה קדרה שאל"כ אין לחטה קדימה אפילו על זית וכן אין לשעורה קדימה אפילו על דבש, וכיון שמדובר במעשה קדרה אפילו שעורה קודמת לזית מחמת שברכתה מזונות. אמנם להנתבאר מיושב, שאכן מעשה קדרה של שעורה לא קודמת לזית. ומה שמעשה קדרה של חטה קודמת לזית ומעשה קדרה של שעורה קודמת לדבש הוא רק משום קדימתם בז' מינים, וכמו שמעשה קדרה של חטים ושעורים קודמים ליין רק משום שקודמים לו בפסוק. והט"ז סיים שאף **שהרא"ש** (שם) כתב שברכת מזונות עדיפה מברכת העץ [וכן כתב **רבינו יונה** (שם)], אבל הטור לא סובר כן. **אמנם** דעת הב"ח (שם) **והמגן אברהם** (שם סק"ו וסק"ח) שלפי הטור ברכת מזונות יותר חשובה מברכת יין והעץ, כיון שהיא ברכה על המזון [וכמו שכתבו רבינו יונה והרא"ש]. ואם יש לפניו מעשה קדרה של שעורה עם זית, יברך קודם על המעשה קדרה של השעורה. ומה שהטור כתב שרק חטה קודם לזית אבל לא שעורה, הוא רק לפי מה שצידד שגם כוסס חטה או שעורה יש לו מעלת קדימת ז' מינים, ועל זה כתב שרק כוסס חטה קודם לזית ולא כוסס שעורה, אבל ודאי שמעשה קדרה קודם לזית גם אם הוא של שעורה. ולפי זה הקשה המגן אברהם (שם סק"ח) על **הרמ"א** (שם ס"ד) שהביא את דברי הטור שחטה קודמת לזית, שהרי **השולחן ערוך** (שם ס"ה) כתב בפשיטות שכוסס חטה אין לו קדימת ז' מינים, והרמ"א לא השיג, וא"כ בהכרח שקדימת חטה ושעורה היא רק במעשה קדרה, וא"כ גם מעשה קדרה של שעורה קודמת לזית[עג]. ותירץ המגן אברהם[עד] שהרמ"א סובר שמה שכוסס חטה אין לו קדימה למאוחר הוא משום שברכותיהם לא שוות. ולפי זה סובר עוד הרמ"א כמו שביאר הדרישה הנ"ל שרק כשאחד מהם חביב אין מעלת קדימה למוקדם כשברכותיהם לא שוות, אבל כששניהם חביבים בשוה יש מעלת קדימה למוקדם אפילו כשברכותיהם לא שוות, ולכן כתב הרמ"א שרק חטה קודמת לזית אבל לא שעורה, משום שמדובר בכוסס וכששניהם חביבים בשוה שבזה כל המוקדם בפסוק קודם לברכה. אבל אם הוא מעשה קדרה הוא קודם לזית גם אם הוא של שעורה, ולא כהט"ז.

קדימת ברכת המוציא וברכת מזונות של כוסמין ושבולת שועל

שם. הרמ"א (סי' ריא ס"ה) כתב שברכת המוציא היא ברכה יותר חשובה ממזונות ולכן היא קודמת לכל, ואפילו שהדבר השני חשוב [כגון שהלחם משעורים והמזונות מחטים (משנה ברורה שם ס"ק כט)], או שהדבר השני חביב עליו. וכתב עוד **השולחן ערוך** (שם ס"ו) שאם היו לפניו תבשיל של קמח כוסמין ושבולת שועל ושיפון עם גפן תאנה ורימון, יקדים לברך מזונות על התבשיל של קמח כוסמין וכו', אע"פ שהוא לא מין ז' והגפן תאנה ורימון ממין ז', כיון שברכת מזונות חשובה וגם הם דברים שעושים מהם פת שמברכים עליו המוציא וברכת המזון. **והט"ז** (שם סק"ז) הקשה שהרי **הטור** (סי' רח) כתב שכוסמין הם מין חטים, ושבולת שועל ושיפון הם מין שעורים, ודינם כדין מין ז' ומברכים עליהם מעין ג'.

[עב] שלהבה"ג קדימת ז' מינים עדיפה על קדימת ברכה מבוררת. אבל האבן האזל (ברכות פ"ח הי"ג ד"ה ומש"כ) כתב שממה שהבה"ג בספרו כתב שרק מעשה קדרה שהם חשובים הם קודמים, נראה שגם טעמו של הבה"ג הוא משום שחטה חיה אין לה חשיבות של ז' מינים וכסברת הרשב"א [ויש להוסיף עוד שגם ממה שהבה"ג סיים שם שענבים קודמים לחטה חיה משום שהפסוק החשיבם, נראה שכוונתו שלענבים יש מעלת ז' מינים ולא לחטה חיה וכהרשב"א, ולא משום שבורא פרי העץ קודם]. וא"כ אדרבה מבואר מהבה"ג שלולי זה היתה חטה קודמת מחמת קדימת ז' מינים, אף שברכת העץ של ענבים יותר מבוררת וכשיטת תוספות. אמנם הטור לא פירש כן בדעת הבה"ג ולדבריו מוכח כהמגן אברהם שמעלת ברכה מבוררת עדיפה על קדימת ז' מינים. ולהלן נוכיח גם מהרא"ש שפירש בבה"ג שקדימת ברכה מבוררת עדיפה ממעלת ז' מינים. אמנם ראה באליה רבא (סי' ריא סי"ז) שכתב ג"כ [כמו שהוכחנו לעיל] שממה שכתב הבה"ג שבקליות וענבים מברך על הענבים שהם מז' מינים, נראה שגם לבה"ג מעלת ז' מינים דוחה מעלת ברכת העץ. ולא כהמגן אברהם, אלא שהוא לא ביאר כהאבן האזל שכוונת הבה"ג היא שלחטה חיה אין חשיבות של ז' מינים, אלא הוא ביאר שכיון שבין קליות ובין ענבים הם מז' מינים, לכן אף שהקליות קודמים בפסוק, אך מעלת ברכה מבוררת עדיפה על מעלת הקדימה בפסוק. ולפי דבריו אין הוכחה גם מהטור להמגן אברהם. וכן אין הוכחה מהרא"ש. [ע]. **מכאן** מוכח שהרא"ש סובר שלבה"ג ברכה מבוררת עדיפה על קדימת ז' מינים. וראה ברש"ש (בתוס' ד"ה מיתיבי) שכתב שכן מוכח ברא"ש. אך להאליה רבא הנ"ל אין הוכחה, שכן לדבריו יתכן שרק כששניהם ממין ז' אלא שאחד מוקדם בפסוק יש עדיפות לברכת העץ יותר ממעלת הקדימה בפסוק. [עא]. **וכבר** הובא שהבה"ג בספרו פירש שמדובר בחטה שעשאה מיני קדרה, והובא שהטור כתב שהבה"ג כתב כן לשיטתו. [עב]. **ולכן** הט"ז תמה על הבית יוסף (שם) שכתב שברא"ש מבואר כסברת הרשב"א. וגם מה שכתב הבית יוסף שרבינו יונה סובר כדינו של הרשב"א שלכוסס חטה אין קדימה לא נתבאר, שהרי יש נפקא מינה בכוסס חטה עם שעורה, שלפי הרשב"א אין קדימה, ולפי רבינו יונה יש קדימה כיון שברכותיהם שוות. ויש להעיר עוד שלכאורה להגורסים 'ד'אמר רב יוסף מוכח שכוסס חטה יש לה מעלת ז' מינים, שהרי לגירסא זו הוכיחו מרב יוסף שיש קדימה כשאין ברכותיהם שוות, ובהכרח שפירשו ברב יוסף שמדובר בכוסס חטה. אך יש לדחות שמדובר במעשה קדרה, וכיון שברכתו מזונות יש לו קדימת ז' מינים. אך זה יתכן רק להט"ז שיובא להלן שקדימת מעשה קדרה שברכתה מזונות למאוחר בפסוק היא רק משום קדימת מוקדם של ז' מינים ולא משום החשיבות של ברכת מזונות. [עג]. **וראה** שם שהביא שהגהת הלבוש סובר כהט"ז, ובזה תירץ את דברי הרמ"א וכמו שביאר המחצית השקל שם. [עד]. **בתירוצו** השני לפי הגהתו של המחצית השקל וביאורו שם.

ותירץ המגן אברהם (שם ס"ק יג) שכיון שהם לא מוזכרים בפירוש הם חשובים פחות מהמינים שמוזכרים בפירוש. וכתב עוד המגן אברהם (שם ס"ק יג) שחידושו של השולחן ערוך הוא שאע"פ שהם פחות חשובים מהמינים שמוזכרים בפירוש אבל הם יותר חשובים מהמינים המאוחרים, ורק משום כך הם קודמים לגפן תאנה ורימון. אבל אם היו לפניו תבשיל של שעורה או של שבולת שועל ושיפון [שהם מין שעורים] עם זית, יקדים לברך על הזית. וכתב הפרי מגדים (שם אשל אברהם ס"ק יג) שדברי המגן אברהם הם לפי מה שצידד לעיל (סק"ח) בדעת הרמ"א שמזונות קודם לשאר דברים רק בצירוף זה שהוא מז' המינים והוא מוקדם בפרשה, אבל לפי דעת החולקים שמזונות קודם לכל משום שהיא ברכה יותר חשובה, מזונות של שעורה ושבולת שועל ושיפון קודם גם לזית. והמשנה ברורה (שם ס"ק כח) פסק כהשיטות שמזונות של שעורה קודם גם לזית.

סדר המעלות של הברכות

שם. כתב המשנה ברורה (שם ס"ק לה) שלפי מה שהתבאר נמצא שסדר המעלות בברכות הם כדלהלן. המוציא קודם לכל, ואפילו שהוא פת של שבולת שועל ושיפון. ואחריו מזונות על מעשה קדרה של חטים. ואחריו מזונות על מעשה קדרה של שעורים. ואחריו מזונות של כוסמין ושבולת שועל ושיפון [אבל מזונות של שעורה קודם אפילו למזונות של כוסמין שהוא מין חטים, כיון ששעורה מפורש בפסוק וכוסמין לא מפורש בפסוק[עה]]. ואחריו בורא פרי הגפן [והוא קודם אפילו לזית שמוקדם לו בפסוק כיון שזו ברכה חשובה]. ואחריו זית שהוא ראשון לארץ שני. ואחריו תמרים שהם שני לארץ שני. ואחריו ענבים שהם שלישי לארץ ראשון, ואחריו תאנה שהיא רביעי לארץ ראשון. ואחריו רימון שהוא חמישי לארץ שני. ואחריו בורא פרי העץ או האדמה שהם לא מז' המינים. ואחריו שהכל. ובכל אלו לא משגיחים על החביב כלל.

ואם היו לפניו פרי העץ עם פרי האדמה, כיון שרוב הראשונים חולקים על הבה"ג שסובר שברכת העץ קודם לאדמה, לכן אם אחד מהם חביב יקדים לברך עליו [כדעת הרבה ראשונים שגם באין ברכותיהן שוות מקדים לברך על החביב], ואם שניהם חביבים יקדים לברך על הז' מינים או על המוקדם שבהם [לדעת המגן אברהם (ס"ק יג)]. ואם שניהם אינם ממין ז' יש לחשוש לבה"ג שסובר שברכת העץ קודמת וכמו שכתב הט"ז (שם סק"ג).

היו לפניו תבשיל של שעורים יין וזית מה יקדים

שם. המגן אברהם (שם סוף ס"ק יג) הסתפק אם היו לפניו תבשיל של שעורים ויין וזית. שהרי תבשיל של שעורים קודם ליין, ויין קודם לזית, וזית קודם לתבשיל של שעורים [לפי הסוברים כן]. וא"כ יש להסתפק מה יעשה, שהרי לא יכול להקדים את השעורים כיון שזית קודם לו, וגם לא יכול להקדים את הזית כיון שהיין קודם לו[עו]. והאחרונים[עז] כתבו שכעין זה הסתפקה הגמרא בזבחים (צ:) במה שקיימא לן שחטאת העוף קודמת לעולת בהמה מגזירת הכתוב [אף שבכל מקום מין זבח קודם], מה יעשה אם יש לפניו מעשר בהמה עולת בהמה וחטאת העוף, שאם יקדים להקריב את החטאת העוף שקודמת לעולת בהמה הרי מעשר בהמה קודם לחטאת העוף, ואם יקדים את המעשר בהמה הרי עולת בהמה קודם למעשר שהוא שלמים. וכיון ששם אמרו במערבא שיקדים את החטאת העוף, גם כאן יקדים את הזית. והחכמת שלמה (שם ס"ו) ביאר את ההוכחה לפי מה שכתב רש"י (שם ד"ה עילא) שסברתם של בני מערבא היא, שהרי עולת בהמה יותר חשובה ממעשר בהמה, וכיון שיש גזירת הכתוב שמעלת מין זבח שיש לעולת בהמה יתבטל כשיש חטאת העוף, ודאי שגם מעלת מין זבח שיש למעשר בהמה יתבטל כשיש חטאת העוף עם עולת בהמה. ומזה יש ללמוד גם לענייננו שיקדים לברך על הזית. משום שאף שתמיד יין קודם לזית משום שזו ברכה חשובה, אך הרי גם מזונות היא ברכה חשובה כמו יין, ואעפ"כ זית קודם למזונות של שעורים מגזירת הכתוב משום שהוא מוקדם בפסוק, וכיון שיש גזירת הכתוב שמעלת קדימת ז' מינים מבטלת מעלת ברכה חשובה כשהברכה חשובה היא מזונות, כשיש עם המזונות של השעורים גם יין, מתבטלת גם מעלת הברכה חשובה של היין מחמת הזית[עח].

אם לא רוצה לאכול משניהם אין בזה דין קדימה

שם. הרמ"א (שם ס"ה) הביא בשם התרומת הדשן (סי' לג) שכל דיני הקדימות הם רק כשרוצה לאכול משניהם, אבל אם לא רוצה לאכול משניהם מברך על מה שרוצה לאכול, אף שהשני מונח לפניו. והמגן אברהם (שם סק"י) הוסיף שאפילו אם רוצה לאכול משניהם אך עדיין לא הביאו לפניו את החביב לא צריך להמתין לחביב[עט].

החשוב לא נפטר ע"י מי שאינו חשוב בגרירה

שם. כתב הרשב"א (ד"ה וקי"ל) שאף אם עבר ולא הקדים את מי שצריך להקדים נפטר חבירו אם ברכותיהם שוות. אלא שבזה צריך שיתכוון לפוטרו אבל אל"כ לא נפטר, משום שאינו בדין שיפטור מי שאינו חשוב את החשוב בדרך גרירה, ולכן צריך שיתכוון לפוטרו[פ]. וכתב המגן אברהם (שם ס"ק יא) שאפילו אם היו שניהם לפניו לא נפטר מי שאינו חשוב אם לא התכוין לו, אבל אם בירך על החשוב נפטר מי שאינו חשוב גם כשלא נתכוון לפוטרו אם שניהם לפניו, אבל אם לא היו לפניו תמיד לא נפטר אם לא נתכוון לפוטרו[פא]. וכתב הגרעק"א (בהגהות השו"ע שם ס"ה) בשם הגינת ורדים (או"ח כלל א ס"ז) שאם אוכל אצל בעה"ב הרי זה כמו שדעתו לפטור כל מה שיביאו לו.

איך למד רבי יצחק מהפסוק שהמוקדם בפסוק קודם לברכה

שנאמר ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש. הצל"ח (ד"ה שנאמר) כתב שמהלשון 'שנאמר' משמע שהלימוד הוא מזה שהפסוק כתב אותם בסדר זה כדי ללמד את סדר חשיבותם. וקשה מנין שהתורה כתבה אותם כסדר חשיבותם, הרי התורה לא יכלה לכוללם בדיבור אחד, ובהכרח הוצרכה לחשבם בזה אחר זה, וא"כ מנין שסדרום כן כסדר חשיבותם. ונראה לומר שכיון שכתוב שני פעמים ארץ, נלמד מכאן שהתורה סידרה אותם כסדר חשיבות, ולכן כתבה התורה שני פעמים ארץ כדי ללמד שהקרובים לארץ השני יותר חשובים מהרחוקים מהארץ הראשון. ולכן אמר רבי יצחק שנאמר וכו', שכיון שכתוב שני פעמים ארץ נלמד שהפסוק סידרם כסדר חשיבותם.

ביאור מחלוקת רבי יצחק עם רב חנן

ופליגא דרבי חנן דא"ר חנן כל הפסוק כולו לשיעורין נאמר. רש"י (ד"ה ופליגא) ביאר שלפי רבי יצחק הפסוק בא לשבח את ארץ ישראל שיש בה פירות חשובים ומנאם כסדר חשיבותם. אבל לפי רב חנן הפסוק לא בא להודיע שבח חשיבות פירות ארץ ישראל בטעם שלהם, אלא שבח של ארץ ישראל, שיש בה פירות ששיעורי תורה נתלים בהם[פב], ולשיטתו בהכרח לא הקפיד על סדרם. והפני יהושע (ד"ה פליגא) ביאר דברי רש"י, שלא יתכן שלפי רבי חנן לומדים מהפסוק שהמוקדם בפסוק קודם לברכה, שהרי אפילו אם ברכה אחרונה של ז' מינים היא מהתורה אבל הברכה שלפניו היא ודאי דרבנן. ובהכרח שהמחלוקת רבי יצחק ורב חנן היא, שלרב יצחק לומדים מהפסוק את שבח פירות ארץ ישראל בטעם שלהם, ולכן יכול לפרש שהמוקדם קודם להיות חשוב בטעם שלו, ומזה נלמד את סדר חשיבותם, ולכן אחרי שתיקנו לברך צריך להקדים לברך על החשוב. אבל לרב חנן הפסוק מלמד את שבח פירות ארץ ישראל ששיעורי תורה נתלים בהם, ולכן לשיטתו בהכרח שלא הקפיד הכתוב על סדרם[פג].

מדוע כתוב שתי פעמים 'ארץ' לפי רב חנן

ופליגא דרבי חנן דא"ר חנן כל הפסוק כולו לשיעורין נאמר, חטה דתנן הנכנס לבית המנוגע וכו' שעורה דתנן עצם כשעורה מטמא במגע וכו' גפן כדי רביעית יין לנזיר תאנה כגרוגרת להוצאת שבת רמון כדתנן כל בעלי בתים שיעורן כרמונים ארץ זית שמן וכו' ארץ שכל שיעוריה כזיתים וכו' דבש ככותבת הגסה ביום הכפורים. הצל"ח (ד"ה כל) כתב שיש לדייק מדוע רב חנן נקט בלשונו כל הפסוק 'כולו', הרי היה די שיאמר 'פסוק זה נאמר לשיעורים'[פד]. ותירץ שהנה נתבאר לעיל שרבי יצחק למד שכל המוקדם בפסוק קודם לברכה ממה שנאמר שתי פעמים ארץ, וקשה איך יפרש רב חנן

[עה] לכאורה קשה מהמגן אברהם שסובר שמזונות קודם רק בצירוף שהוא מוקדם בפסוק ואעפ"כ מזונות של כוסמין ושבולת שועל קודם לגפן תאנה ורימון. [עו] והאליה רבא (שם ס"ק יג) הביא ספק זה בשם האגודה, ופסק להלכה שיברך על השעורים בצירוף הדיעות שתמיד מזונות של שעורים קודם ליין. [עז] ברכי יוסף (שם סק"ג) בשם הבתי כהונה והפנים מאירות, הגהות חכמת שלמה (שם ס"ו). [עח] לא נתבאר היכן יש גזירת הכתוב שזית קודם למזונות של שעורים, וכבר נתבאר שהקדימה היא משום שברכת מזונות לא יותר מבוררת מהעץ. ואמנם צריך ביאור איך יתכן שהיא לא יותר מבוררת מהעץ, הרי א"כ נמצא שברכת הגפן יותר מבוררת ממזונות, שהרי ברכת הגפן יותר מבוררת מהעץ ואילו ברכת מזונות לא יותר מבוררת מהעץ. [עט] והתרומת הדשן הקשה מלהלן עמוד ב. ודבריו יובאו להלן שם. [פ] והרשב"א ביאר בזה את הסוגיא להלן (מג:) והדברים יובאו במקומם. [פא] והמשנה ברורה (שם ס"ק לג) כתב שיש שיטות שאם לא כלה אכילתו והביאו לו אחרים נפטר גם אם לא נתכוון לפוטרם. ויש להוסיף שכן נראה מהרשב"א (שם) שכתב שאם היה אוכל תפוחים והביאו לפניו אגוזים, אם התפוחים חביב נפטרו האגוזים, ואם האגוז חביב הוא נפטר רק אם התכוון לפוטרו. ומוכח שגם מה שיביאו אח"כ נפטר אם הוא הפחות חשוב ואף שלא נתכוון לפוטרו. וראה במשנה ברורה (סי' רו ס"ק כו) שהביא שהפוסקים נחלקו אם בירך על פירות שאינם יפים ואח"כ הביאו לו פירות יפים ולא נתכוון לפוטרם האם צריך לחזור ולברך, או כיון שהם מין אחד לא צריך לחזור ולברך. [פב] ראה בערוך לנר ובשפת אמת (סוכה ה: ד"ה כל) שצידדו שמשערים בפירות ארץ ישראל שקלים לאכילה. וראה בשו"ת חתם סופר (או"ח סוף סי' קמח, סי' קפא ד"ה והנה) שהקשה שאין לשער בפירות ארץ ישראל שהם משונים וגדולים. [פג] אך הקשה שהרי מפסוק זה נלמד שביכורים מביאים רק מז' המינים, וכמו שכתב רש"י (מנחות פד:) שלומדים מגזירה שוה 'ארץ ארץ', שכמו שכאן כתוב 'ארץ' על שבח הארץ, כך 'הארץ' הכתוב בביכורים מתפרש על פירות אלו שהם שבח ארץ ישראל. הרי שהתורה באה ללמד שבח פירות ארץ ישראל בטעם שלהם. וצריך לומר שלרב חנן נלמד דין זה מפסוק אחר. [פד] ויש להעיר שבסוכה (ה:) לא כתוב 'כולו'. ולדברי הצל"ח שיובא להלן יש ליישב.

מה שנאמר בתורה ב׳ פעמים ארץ. ונראה שהנה קיימא לן שחצי שיעור אסור מהתורה ורק חיוב מלקות וחטאת הוא בשיעור שלם. אמנם נראה שרק באיסורי אכילה חצי שיעור אסור מהתורה ולא בשאר איסורים[פה]. ולפי זה נראה שלכן התורה כתבה ארץ ראשון לפני חטה, שכן חטה נאמרה ללמד שמשערים בבית המנוגע בפת של חטה, וכיון שדין בית המנוגע נוהג רק בארץ, לכן סמך הכתוב חטה לארץ לומר ששיעור זה הוא נפקא מינה רק בארץ ישראל[פו]. וכמו כן כתבה התורה פעם נוספת ארץ לפני זית, משום שזית נאמר ללמד שרוב השיעורים הם כזית, והרי שיעור זה נאמר באכילה, וכבר נתבאר שבאכילה גם חצי שיעור אסור מהתורה, והנפקא מינה בשיעור זה הוא רק למלקות וקרבן שנוהגים רק בארץ ישראל[פז], ולכן נכתב ארץ סמוך לזית, שכן רק בארץ ישראל יש נפקא מינה בשיעור זית [ומדויק לשון הגמרא ׳ארץ שכל שיעוריה כזיתים׳ שכן רק בארץ ישראל יש נפקא מינה בשיעור זה]. וכן דבש שנלמד ממנו שיעור כותבת הגסה ביוהכ״פ נכתב אחרי הזית הסמוך לארץ, משום שגם שיעור זה הוא לאיסור אכילה, ויש ממנו נפקא מינה רק לקרבן ומלקות שנוהגים רק בארץ ישראל. אבל שעורה שנלמד ממנה שיעור עצם כשעורה הוא נפקא מינה גם בחו״ל. וכן גפן שנלמד ממנו שיעור כדי רביעית יין לנזיר יש ממנו נפקא מינה גם בחו״ל, כיון שעיקר החידוש הוא שהיין יותר עב ממים, ואם מכניס מאכל לתוך כוס יין יוצא פחות ממה שייצא כשיכניסוהו לכוס מים. ובזה יש נפקא מינה גם לנדרים, שאם נדר שלא ישתה היום מים כשיעור ביצה, והשליך ביצה לכלי מלא יין, ומילא את היין שיצא מהכלי בכלי אחר, אין כלי זה מחזיק כביצה מים, כיון שע״י השלכת הביצה ליין לא יצא יין כדי ביצה משום שנשאר ממנו בגודש, ומותר לשתות מים כשיעור כלי זה, ונמצא שיש ממנו נפקא מינה גם בחו״ל[פח]. וכן בשיעור גרוגרת להוצאת השבת יש נפקא מינה גם בחו״ל, כיון שחצי שיעור מותר מהתורה בשבת, ולכן ארבעתם לא נכתבו סמוך לארץ[פט].

האם טומאת הבגדים היא מחמת האדם

והן טהורין עד שישהא בכדי אכילת פרס. בחידושי רבינו חיים (טומאת צרעת פט״ז ה״ח) כתב, שטומאת הבגדים היא לא מכח טומאת האדם שהרי מבואר במשנה (נגעים פי״ג מ״י) שגם אם עמד בחוץ והכניס ידיו לפנים, הבגדים שנכנסו טמאים, ומוכח שטומאת הבגדים היא מצד עצמם גם כשלבוש בהם שטומאתם היא רק בשהייה. ומה שצריך שישהה בשביל שיטמאו הוא משום שע״י השהייה של האדם נחשב שגם הבגדים באו לאהל המנוגע, ואז הם טמאים מצד עצמם. אבל החזון איש[צ] כתב שטומאת הבגדים היא מחמת טומאת האדם, וכמו שבנוגע באבן מנוגעת נטמאים הבגדים שנמצאים עליו בשעת הנגיעה. וכן מוכח ממה שגם כשידיו בחוץ נטמאים הבגדים שעל ידיו אם שהה אע״פ שהם לא באהל המנוגע. ומה שאם ידיו לחוד בפנים נטמאים הבגדים שנכנסו הוא רק מדרבנן.

מדוע שיערו בכדי אכילת פרס ולא בכזית

עד שישהא בכדי אכילת פרס. האחרונים[צא] הקשו מדוע לא אמרו ששיעור השהייה הוא בכדי אכילת כזית שהוא שיעור אכילה בכל מקום. ויש שתירץ[צב] שאם כוונת התורה לשער במה שנחשב אכילה בכל התורה הרי פעמים שגם כל שהוא נחשב אכילה כגון כשאוכל בריה, ובהכרח שכאן כוונת התורה לשער בדבר שהוא סעודה. ויש שתירץ[צג] שכאן תלה הכתוב באכילה בבית כמו שכתוב ׳והאוכל בבית׳, ומשמע שנכנס לקבוע סעודתו בבית זה, ושיעור קביעות סעודה הוא בכדי אכילת פרס. ויש שתירץ שאע״פ שכזית נקרא אכילה, אבל אכילה גמורה הוא רק בכדי אכילת פרס שהוא שיעור סעודה, וכיון שכאן לא אכל אלא התורה משערת בשיעור אכילה לכן משערים באכילה גמורה.

ובתורת כהנים (מצורע פרשתא ז פ״ה) הובאה הלכה זו ויש שם שתי גירסאות: א. ליתן שיעור לשוכב כדי שיאכל[צד]. ב. ליתן שיעור לאוכל כדי שיאכל שוכב[צה]. **והראב״ד** (על התו״כ שם) ביאר את הגירסא השניה שממה שנאמר והאוכל והשוכב נלמד שלא מספיק שישהה שיעור אכילת כזית אלא צריך שישהה שיעור אכילה סעודה שצריכה שכיבה. וזהו כשאוכל כדי אכילת פרס.

האם פת חטין וכו׳ הוא קולא או חומרא והאם כך משערים בכל רק האכילות

פת חטין ולא פת שעורין מיסב ואוכלן בלפתן. רש״י (ד״ה פת, ד״ה מיסב) ביאר שפת חטים נאכלת מהר, וכן כשמיסב אוכל מהר כיון שלא פונה אנה ואנה.

ונמצא שזו חומרא שהבגדים נטמאים בשהייה מועטת. אבל **הריטב״א** בעירובין (ד. ד״ה א״ר) כתב שיש שפירשו להקל. **והקרבן אהרן** (על התו״כ שם) כתב כשיטה זו, וביאר שאם מיסב הוא עושה סעודתו קבע ואוכל דבר טוב שהוא פת חטים ואוכלו בלפתן, ונמצא שמתאחר באכילת הפת מפני שצריך לאכול עמו לפתן[צו]. **והרבה מהאחרונים**[צז] כתבו שרק בבית המנוגע היה גזירת הכתוב שישערו תמיד באכילת חטים. אבל בכל אכילת איסור משערים את הכדי אכילת פרס בדבר זה שאוכל[צח]. אבל **החזון איש** (או״ח סי׳ לט ס״ק יח) כתב שכל שיעור פרס הוא בתנאים שנאמרו בבית המנוגע פת חטים מיסב ואוכל בלפתן.

האם רק שיעור גרוגרת לענין שבת הוא הלכה למשה מסיני

תאנה כגרוגרת להוצאת שבת. **הפני יהושע** (שבת עו. ד״ה במשנה) כתב שרק הוצאות שבת ששיעורם בכגרוגרת הם הלכה למשה מסיני שהסמיכו על פסוק זה אבל שאר שיעורי הוצאה מסרה התורה לחכמים לקבוע שיעורם. אבל **הקרית ספר** (שבת פי״ח) כתב שגם שאר שיעורי הוצאה הם הלכה למשה מסיני.

גם כלי עור, עץ ועצם שיעורם כרימונים

כל כלי בעלי בתים שיעורן כרימונים. **תוספות** (ד״ה כלי) כתבו שדין זה נאמר לענין כלי עץ. **והחזון איש** (כלים סי׳ כג סק״ג) הביא שרש״י בחולין (קלח. ד״ה חפרה) כתב שגם בכלי עור שיעורם כרימונים. **והרמב״ם** (כלים פ״ו ה״ב) כתב שגם כלי עץ ועצם שיעורם כרימונים. והחזון איש (שם) כתב שגם בכלי שק הדין כן, ורק כלי חרס וכלי מתכות אינם בכלל זה.

מא:

מהו שיעור הנקב בכלי אומן

שיעורן כרימונים. **רש״י** (ד״ה שיעורן) ביאר שבעלי בתים חסים על כליהם, ולכן רק אם ניקב כמוציא רימון לא מצניעו. אבל של אומן שעומד להימכר שיעורו שונה. **והמאירי** (ד״ה אע״פ) כתב ששל אומן טהור בנקב כל שהוא. אבל המאירי בשבת (קיב. ד״ה כלי) כתב ששל אומן טהור בנקב כזית[א]. **והמשנה אחרונה** (כלים פי״ז מ״א ד״ה כלי) כתב שהרמב״ם לא חילק בין כלי בעלי בתים לכלי אומן. ומשמע שסובר שתמיד שיעורן בכרימון.

מהו דבש האמור בתורה

דבש ככותבת הגסה ביום הכפורים. **רש״י** (ד״ה דבש) כתב שדבש האמור בתורה הוא דבש תמרים וכותבת היא תמרה. וכן כתב רש״י בעירובין (ד: ד״ה רוב) והוסיף שבמשנה בביכורים (פ״א מ״ג) מפורש שמביאים ביכורים מתמרים אע״פ שמביאים ביכורים רק מז׳ המינים ובהכרח שתמרים הם מז׳ המינים. אבל רש״י בסוכה (ו. ד״ה דבש) כתב שכל מיני מתיקה קרויים דבש ותמרים הם מיני מתיקה[ב]. **ובחתם סופר** (שו״ת, או״ח סי׳ קנז) הקשה על רש״י בסוכה שא״כ מנין שהדבש האמור בשבח ארץ ישראל הכוונה לתמרים ורק הם חייבים בביכורים, ותירץ שכיון שכתבו בפרשת ביכורים ׳מראשית׳, לכן לוקחים ראשית מכל המינים ומראשית הדבש הוא דבש תמרים.

האם דם שיעורו בכזית או ברביעית

ארץ זית שמן וכו׳ ארץ שכל שיעוריה כזיתים. **רש״י** (ד״ה שרוב) ביאר שאכילת חלב דם נותר ופיגול שיעורם בכזית. מבואר בדבריו שדם שיעורו בכזית. אבל **הרמב״ן** (עבודה זרה סו. ד״ה ופריך) סובר שכיון שהוא משקה שיעורו ברביעית[ג]. **ובבית שערים** (שו״ת, או״ח סי׳ שלג) הקשה מדוע רש״י לא כתב שגם שיעור אכילת מצוה הוא כזית.

האם כל השיעורים הם מדרבנן

ואידך הני שיעורין בהדיא מי כתיבי, אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. מהגמרא כאן נראה שהשיעורים הם רק מדרבנן. אבל בסוכה (ו.) מבואר שהשיעורים הם הלכה למשה מסיני והפסוק הוא אסמכתא[ד]. וכתב **הפני יהושע** (ד״ה ואידך) שודאי גם לפי סוגייתנו רק השיעור של כלי בעלי בתים

פה. **ראה** שם שציין שהאחרונים דנו בזה, אך הצל״ח הכריע כשיטה זו. פו. **ולכן** חטה נכתב הראשון אף שאינו שכיח [שהרי בית המנוגע לא שכיח, עד שקצת מהחכמים אמרו שלא היה ולא עתיד להיות כמבואר בסנהדרין (עא.)], אלא כיון שרצו להסמיכו לארץ הקדימוהו צל״ח. פז. **שהרי** מקריבים רק בארץ ישראל, ואפילו במה גדולה היא רק בארץ ישראל, וגם מלקות הם רק בבית דין סמוכים שישנם רק בארץ ישראל. צל״ח. וראה במעון הברכות שהעיר על הצל״ח שלהסוברים שחצי שיעור מותר בתערובת יש נפקא מינה מהשיעורים גם בחו״ל. פח. **מהצל״ח** מוכח שגם בנדר שאוסר אכילה אין איסור חצי שיעור מהתורה ולכן בנדרים יש נפקא מינה גם בחו״ל ממה שיין יותר עב ממים. פט. **הצל״ח** לא סיים ליישב את הלשון כל הפסוק כולו ויתכן שכוונתו שממה שסמכה התורה ארץ לחטה ולזית ודבש נראה שנאמר לשיעורים ולכן רק הם נסמכו לארץ כמו שהתבאר. צ. **ראה** בגליונות החזו״א על הגר״ח. צא. **דברי** דוד (עה״ת לבעל הט״ז ויקרא יד מו), גור אריה ולבוש האורה (סוכה ו.). צב. **דברי** דוד (שם). צג. **לבוש** האורה (שם). צד. **כן** היא גירסתנו שם. צה. **כן** גירסת הראב״ד והר״ש (על התו״כ שם). צו. **ראה** בתוי״ט (נגעים פי״ד מה) שתמה על הקרבן אהרן. צז. **מנחת** חינוך (מצוה שיג אות ה) משנה אחרונה (נגעים שם) שו״ת תורת חסד (או״ח סי׳ לב). צח. **והמנחת** חינוך כתב שכן נראה מהמגן אברהם (סי׳ פא סק״ב). א. **וכן** כתב בתוספות רבינו יהודה החסיד (ד״ה כל), אבל מה שכתב שם שכן מפורש במשנה בכלים לא נתברר לאיזה משנה כוונתו. ב. **וראה** ברש״י (ויקרא ב יא) שביאר במה שנאמר ׳כל דבש לא תקטירו׳ שכל מתיקות פרי קרויה דבש. וראה במשנה למלך (איסורי מזבח פ״ה ה״א). ג. **ודעת** הרמב״ם (מאכלות אסורות פ״ו ה״א) והחינוך (מצוה קמח) כדעת רש״י. וראה במנחת חינוך (שם) ובמחנה אפרים (על הרמב״ם שם) שהאריכו בזה. ד. **ראה** במהרי״ץ חיות (ד״ה אלא) שהביא שגירסת הרמב״ם (הקדמה לפירוש המשניות) היא ׳אלא מדאורייתא וקרא אסמכתא בעלמא הוא׳. וראה במהרש״ל (על הסמ״ג ל״ת קמז) שכתב שצריך לגרוס ׳אלא הלכתא׳.

ששיעורם כמוציא רימון אינו הלכה למשה מסיני, שהרי רש"י (ד"ה שעורן) כתב ששיעור זה הוא משום שבעלי בתים חסים על כליהם עד שינקב כמוציא רימון, וא"כ שיעור זה הוא לא דין תורה, אלא חז"ל שיערו כן וכמו הרבה שיעורים המנויים במסכת כלים. ורק שאר השיעורים שאמר רב חנן, שהם בלי טעם, כגון בית המנוגע שמשערים בחטה, הוא בהכרח הלכה למשה מסיני[ה]. וכן שיעור זית ורביעית וכגרוגרת שהם שיעור עונשים ודאי שהם לא דין דרבנן אלא הם הלכה למשה מסיני. אמנם לפי רב חנן שסובר שהפסוק נכתב לשבח את פירות ארץ ישראל שמשערים בהם, בהכרח שגם השיעור של מוציא רימון הוא הלכה למשה מסיני. ומעתה נראה שהסוגיות לא חולקות, אלא שהרי שם הביאו רק את דברי רב חנן, ולשיטתו בהכרח שכל השיעורים הם הלכה למשה מסיני. אבל בסוגייתנו ביארו את שיטת רבי יצחק שהפסוק לא בא לשבח את פירות ארץ ישראל שמשערים בהם, ולשיטתו אפשר לומר שהשיעור של נקב כלי בתים שהוא בכמוציא רימון הוא לא הלכה למשה מסיני[ו].

מחלוקת הראשונים האם למסקנא נחלק רב חנן עם רבי יצחק

שם. תוספות בסוכה (שם ד"ה הלא) כתבו שיתכן שלמסקנא רב חנן לא נחלק עם רבי יצחק, וגם לשיטתו לא לומדים מהפסוק שפירות ארץ ישראל השתבחו שמשערים בהם[ז]. אבל **הרשב"א** (לעיל ע"א ד"ה ולענין) כתב שגם למסקנא נחלק רב חנן עם רב יצחק, ולשיטת רב חנן אין חובה להקדים את המוקדם בפסוק[ח]. **והריטב"א** סוכה (ו. ד"ה הלכתא) **והתוספות ישנים** (יומא פ. ד"ה אמר) כתבו שגם למסקנא נחלק רב חנן עם רב יצחק, אך הוסיפו שגם לרב חנן הפסוק הוא רק אסמכתא לשיעורים, אלא שכיון שהסמיכוהו לשיעורים אי אפשר ללמוד משם שנכתבו כסדר המוקדם בפסוק להקדימם לברכה. והריטב"א הוסיף שגם לפי רב יצחק הפסוק הוא רק אסמכתא שהם מוקדמים לברכה. ולכן לפי רב חנן שהפסוק הוא אסמכתא לשיעורים אי אפשר לומר שהוא אסמכתא להקדימם לברכה.

מדוע פירשה הגמרא שישבו בסעודה

רב חסדא ורב המנונא הוו יתבי בסעודתא אייתו לקמייהו תמרי ורמוני, שקל רב המנונא בריך אתמרי ברישא, אמר ליה רב חסדא לא סבירא ליה מר להא דאמר רב יוסף ואיתימא ר' יצחק כל המוקדם בפסוק זה קודם לברכה. תוספות (ד"ה אייתו) כתבו שהפירות לא באו ללפת את הפת משום שא"כ הם נפטרו בברכת הפת. **והצל"ח** (ד"ה רב) הקשה מדוע הגמרא היתה צריכה לפרש שישבו בסעודה [ואז בהכרח צריך להוסיף שלא באו ללפת], הרי עיקר החידוש במעשה זה הוא דיני קדימה בפירות.

ותירץ שרב המנונא הוציא את רב חסדא בברכה, והרי שיטת **הראב"ד** (הו"ד ברמ"א סי' ריג ס"א) שאי אפשר להוציא את חבירו בברכת הפירות כיון שלא קובעים יחד על הפירות, ולכן הוסיפה הגמרא שישבו בסעודה, ומיגו שהם קבועים לפת הם קבועים גם לפירות. ומה שהגמרא היתה צריכה להוסיף שרב המנונא הוציא את רב חסדא, יש לבאר לפי שיטת רב שמעיה (הו"ד בתוספות לעיל ע"א ד"ה א"ר) שדברי רבי יצחק הם גם לרבנן שסוברים שמעלת חביב עדיפה על מעלת ז' מינים, ומה שרב יצחק אמר שהמוקדם בפסוק קודם לברכה מדובר כששניהם חביבים לו בשוה. והרי כבר הקשו תוספות שם א"כ איך שאל רב חסדא את רב המנונא מדוע לא הקדים את הקודם בפסוק כדברי רב יצחק, הרי יתכן שלרב המנונא היה יותר חביב התמרים, ונראה לתרץ שאם אחד מוציא את חבירו בברכה ויש לפניהם שני מיני פירות, ואחד מהם חביב לזה והשני חביב לחבירו, אם אחד מהם יש בו מעלת ז' מינים יברך על הז' מינים ובזה יוציא את חבירו, ואע"פ שלמי שמוציא הפרי השני יותר חביב, ולפי רבנן מעלת חביב עדיפה על מעלת ז' מינים, אך כיון שמוציא את חבירו, ולחבירו פרי זה לא חביב, עדיף לברך על הז' מינים שהיא מעלה ששוה לשניהם. ולכן שאלו רב חסדא מדוע לא בירך על המוקדם בפסוק, משום שאפילו אם לרב המנונא התמרים יותר חביבים אבל לרב חסדא הרימונים היו יותר חביבים, ולכן היה צריך להקדים לברך על הרימונים שמוקדמים בפסוק. ונמצא שבהכרח הגמרא היתה צריכה להוסיף שהוציא את חבירו כדי שתהיה מובנת שאלת רב חסדא, ולכן הוסיפה גם שישבו בסעודה, משום שאל"כ לא יכל להוציאו וכשיטת הראב"ד הנ"לט.

מדוע פירשה הגמרא שבירך אתמרי 'ברישא'

רב המנונא בריך אתמרי ברישא. הצל"ח (ד"ה בריך) הקשה מדוע אמרה הגמרא 'ברישא' הרי תמרים ורימונים ברכותיהם שוות ולא היה צריך לברך אח"כ ברכה נוספת על הרימונים, וא"כ הגמרא היתה צריכה לומר רק שבירך על התמרים. וכתב שלפי שיטת הר"ר שמעיה (הו"ד בתוספות לעיל ע"א ד"ה א"ר) [שרבי יצחק מודה שמעלת חביב עדיפה על המוקדם בפסוק וכרבנן] מיושב. שהרי **תוספות** (שם) הקשו על שיטתו מדוע שאל רב חסדא את רב המנונא האם לא סובר כרבי יצחק הרי יתכן שהתמרים היו יותר חביבים לרב המנונא. ונראה לתרץ שרב המנונא אכל רק קצת מהתמרים ואח"כ אכל מיד מהרימונים, ומזה נראה שהרימונים היו יותר חביבים ואעפ"כ בירך על התמרים, ולכן שאלו שכיון שבהכרח סובר כרבי יהודה שמעלת שבעת המינים עדיף מדוע לא בירך על הרימונים שקודמים בפסוק, הרי רבי יצחק אמר שהמוקדם בפסוק קודם לברכה. ולכן אמרה הגמרא שבירך על התמרים 'ברישא', דהיינו שאכל מהם רק קצת, ומזה נראה שלא בירך עליהם משום חביבותם.

והרש"ש (ד"ה בריך) תירץ ש'ברישא' הכוונה שבירך ראשון לכל המסובים. **והדברי נחמיה** (ד"ה אתמרי) תירץ שכוונת הגמרא שבסוף אכל גם רימונים, שאל"כ יתכן שלא רצה כלל לאכול רימונים ולכן בירך על התמרים, ומדוע שאלו רב חסדא האם לא סובר כרבי יצחק[י].

האם חיטה קודמת לזית

זה שני לארץ וזה חמישי לארץ. תוספות (ד"ה זה) כתבו שאעפ"כ אם יש לפניו חיטה וזית, החיטה קודמת, כיון שהיא ראשון לארץ הראשון והזית ראשון לארץ השני, וכן אם היו לפניו שעורה ותמרים השעורה קודמת, כיון שהיא שני לארץ ראשון והתמרים שניים לארץ השני[יא]. **והצל"ח** (לעיל ע"א ד"ה שנאמר) ביאר שממה שכתבה התורה שתי פעמים ארץ נלמד שהתורה סידרה אותם לפי חשיבותם, משום שאם לא נכתבו כפי סדר חשיבותם, ומה שנסדרו בסדר זה הוא רק משום שאי אפשר לכותבם בבת אחת מדוע כתבו שני פעמים ארץ, ובהכרח שהתורה סידרה אותם כדרך חשיבותם, ולכן כתבה התורה שני פעמים ארץ, ללמד שהקודם לארץ שני עדיף מהמאוחר לארץ ראשון, וכן שהקודם לארץ ראשון עדיף מהקודם לארץ שני.

אמנם רש"י (ד"ה זה) כתב שזיתים ותמרים עדיפים מתאנים ורימונים. **והמהרש"א** (ברש"י שם) הקשה מדוע לא כתב שזיתים ותמרים עדיפים גם מיין שהרי יין שלישי לארץ ראשון והם ראשון ושני לארץ שני. ותירץ הצל"ח (ברש"י שם) שרש"י סובר שהתורה לא סידרה אותם כפי חשיבותם, [חיטה, זית, שעורה, תמרים, גפן, תאנה, ורימון] אלא כתבה שתי פעמים ארץ, ונלמד מזה שיש מינים ששוים במעלתם, ורש"י הסתפק האם חיטה וזית שוים במעלתם כיון ששניהם ראשון לארץ, וכן שעורה ותמרים שוים במעלתם כיון ששניהם שני לארץ, או שהארץ הראשון יותר חשוב מהארץ השני ומלבד שנלמד מזה שחיטה קודמת לזית ושעורה קודמת לתמרים, גם נלמד מזה ששעורה שהיא שניה לארץ ראשון שוה במעלתה לזית שהוא ראשון לארץ שני, וכן ענבים שהם שלישי לארץ ראשון שוים במעלתם לתמרים שהם שני לארץ שני. ולכן לא הזכיר רש"י גפן, משום שאף שזית ודאי קודם לגפן, אבל תמרים לא ברור שקודמים לגפן, ורק לתאנים ורימונים, ודאי שהתמרים קודמים[יב].

ביאור שלשת השיטות בדין פירות שאוכלים בתוך הסעודה

הביאו לפניהם תאנים וענבים בתוך הסעודה, אמר רב הונא טעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם וכו'[יג], ורב ששת אמר טעונין ברכה בין לפניהם ובין לאחריהם שאין לך דבר שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו אלא פת הבאה בכיסנין בלבד. ופליגא דר' חייא דא"ר חייא פת פוטרת כל מיני מאכל. רבינו יונה (ד"ה ורבינו) **והרא"ש** (סי' כו) ביארו בדעת רב הונא שברכת הפת פוטרת רק מה שהוא עיקר

ה. **ולענין** שעורה מפורש ברש"י (לעיל ע"א ד"ה והינו) שהוא הלכה למשה מסיני. ו. **ראה** בחקרי לב (שו"ת, או"ח סי' נח) שתירץ את סתירת הסוגיות שהשיעורים נמסרו בסיני בסתם שיש שיעור כזית וכגרוגרת וככותבת אבל לא נתפרש איזה שיעור לאיזה איסור, וחז"ל קבעו כל שיעור במקומו הראוי לו. ז. **ולפי** דבריהם אי אפשר לומר כדברי הפני יהושע הנ"ל. ח. **וראה** במצפה איתן (ד"ה וקרא) שכתב שהרא"ם כתב שלמסקנא גם לרב חנן הוא אסמכתא, והדברי שמואל כתב שגם למסקנא לרב חנן הוא לא אסמכתא. והמצפה איתן כתב שבלשון הגמרא נראה כהדברי שמואל שהרי אמרו 'הני שיעורין בהדיא מי כתיבי אלא' וכו', ומשמע שמוכרח שהוא אסמכתא. ט. **וראה** שם שכתב שלפי זה יש לתרץ מה שהקשו תוספות (לעיל ע"א ד"ה הכל) על הבה"ג הסובר שברכת בורא פרי העץ קודמת לברכת בורא פרי אדמה ממה שמבואר לעיל (ע"א) שבאין ברכותיהם שוות החביב עדיף, שהרי לפי מה שנתבאר יתכן שמעלת חביב עדיפה ממעלת ברכה מבוררת, ומה שמבואר לעיל (לט.) שמעלת ברכה מבוררת עדיפה ממעלת חביב הוא משום ששם מדובר שאחד הוציא חבירו, ולכן אף שלמוציא היה חביב הפרי שברכתו פחות מבוררת אך כיון שלחבירו הדבר השני היה חביב, יש לברך על מה שברכתו מבוררת, אבל הסוגיא לעיל (ע"א) עוסקת ביחיד שמברך, שהרי היא מוסבת על המשנה לעיל (מ:) 'היו לפניו מינים הרבה', שמדובר ביחיד, ושם מעלת חביב עדיפה על מעלת ברכה מבוררת. י. **ראה** בתרומת הדשן (שו"ת, סי' לג) שהקשה מדוע שאלו רב חסדא הרי יתכן שלא רצה לאכול רימונים. ותירץ ששאלו אחרי שאכל גם המינים בסוף. יא. **וכן** כתב הטור (סי' ריא). ובילקוט ביאורים לעיל (ע"א) הרחבנו במה שהאריכו הפוסקים האם מדובר בכוסס חיטה או במעשה קדרה של חיטה שברכתה מזונות. יב. **אבל** תוספות סוברים שאם לא היו כתוב 'ארץ' לא היו מפרשים שנכתבו לפי סדר חשיבותן וכנ"ל. יג. **ראה** בפני יהושע (ד"ה איתמר) שביאר שנקטו תאנים וענבים משום שחידושו של רב הונא הוא שאע"פ שטעונים ברכה שלפניהם לא טעונים ברכה שלאחריהם. וחידוש זה הוא רק בדברים שמברכים אחריהם מעין ג' שבזה היה אפשר לומר שברכת המזון לא תפטור ברכה חשובה זו. ומה שלא נקט שאר ז' מינים משום שכוסס חיטה ברכתו בורא נפשות, ותמרים נפטרים בברכת המזון כמבואר לעיל (יב.). ולהלן יובא שגם הרשב"א כתב שלא נקט תמרים משום שנפטרים בברכת המזון.

הסעודה, ולכן אינה פוטרת את הפירות שאינם עיקר הסעודה שהרי לא באים ללפת הפת ולא באים להשביע אלא רק לתענוג, אבל ברכת המזון שמברך אחרי שאכל פוטרת כל מה שאכל תוך הסעודה. **והראב"ד** (בהשגות על הבעל המאור ד"ה ומה) הוסיף שברכת המזון פוטרת כל צרכי הסעודה, והפירות הם צרכי הסעודה. וכעין זה כתב **הרשב"א** (ד"ה הביאו) שברכת המזון פוטרת גם פירות כיון שבאו באמצע הסעודה, ובהכרח באו לעורר תאות המאכל[יד], ולכן הם צרכי סעודה ונפטרים בברכת המזון שהרי גם הם זייניטו[טו]. ובדעת רב ששת כתב הרשב"א (שם) שסובר שכמו שברכת הפת פוטרת רק מה שהוא עיקר סעודה כך ברכת המזון פוטרת רק מה שהוא עיקר סעודה. ובדעת רב חייא ביאר הרשב"א שסובר בהיפוך שגם ברכת הפת פוטרת גם מה שהוא לא מעיקר הסעודה, אלא הוא רק בא בתוך הסעודה והוא מצרכי הסעודה, וכמו שנפטר בברכת המזון.

מחלוקת הראשונים במה שפת הבאה בכיסנין אינה טעונה ברכה לאחריה

ורב ששת אמר טעונין ברכה בין לפניהם בין לאחריהם, שאין לך דבר שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו אלא פת הבאה בכיסנין בלבד. **הראשונים** נחלקו בביאור סיום דברי רב ששת 'אלא פת הבאה בכיסנין' וכדלהלן:

א. שיטת רש"י

שיטת רש"י (ד"ה פת) שפת הבאה בכיסנין היא פת שנותנים בה הרבה תבלין, ואגוזים ושקדים, ומאכלה מועט[טז], ולכן לא הטעינוה ברכה מעין ג', וכמו שעל פת אורז ודוחן מברך ברכת מזונות[יז] ולאחריו מברך בורא נפשות. ולפי זה כתב רש"י שאפילו אם אכל את הפת הבאה בכיסנין לאחר ברכת המזון אינו מברך אחריה מעין ג' אלא רק בורא נפשות[יח]. ובביאור שיטת רש"י כתבו **הפני יהושע והצל"ח** (ברש"י שם) שאף שלענין ברכת בורא מיני מזונות אין חילוק בין פת הבאה בכיסנין לכל ה' מיני דגן, כיון שסוף סוף יש בפת זו גם קצת מיני דגן, אבל לענין חיוב מעין שלש חלוק דינה של פת הבאה בכיסנין, שכיון שהמין דגן הוא מיעוט, וגם אוכלים ממנו מעט, לא חייבוהו במעין שלש אלא מברכים בורא נפשות. ומה שרב ששת אמר חוץ מפת הבאה מכיסנין לא מתפרש שעליה לא מברכים כלל לאחריה אלא כוונתו שרק בפת הבאה בכיסנין מצינו חילוק בין ברכה שלפניה לברכה שלאחריה, שלענין ברכה שלפניה דינה ככל ה' מיני דגן ולא לענין ברכה שלאחריה, אבל בשאר מקומות לא מצינו חילוק בין ברכה שלפניו לברכה שלאחריו, ולכן כמו שפירות הבאים בסעודה טעונים ברכה שלפניו, כך הם טעונים ברכה שלאחריו.

ומה שרש"י דימה לפת אורז ודוחן, אין כוונתו להוכיח משם את דינה של פת הבאה בכיסנין, שהרי מה שבפת אורז ודוחן מברך מזונות ולא מברך מעין שלש הוא משום שברכת מזונות מברכים על כל מזון שרגילים לקבוע עליו סעודה, והרי גם הם משביעים וקובעים סעודה עליהם, ואילו ברכת מעין שלש היא רק על ה' מיני דגן שהם שבח ארץ ישראל, ואורז ודוחן הם לא מין דגן. אלא כוונת רש"י היא, שהיה אפשר לומר שכל שמברכים עליו מזונות מברכים מעין ג' לאחריו ועל זה כתב רש"י שמצינו גם באורז ודוחן שמברכים לפניהם מזונות, ולאחריהם מברכים בורא נפשות.

ותוספות (ד"ה אלא) הקשו שהרי מבואר לעיל שכל שיש בו ה' מינים מברך עליו מעין ג' וא"כ גם על פת הבאה בכיסנין מברך מעין שלש[יט]. **והפני יהושע** (בתוס' שם) **תמה**[כ] שלא מצינו לשון זה לעיל, אלא מצינו לעיל (לו:) רק שכל שיש בו ה' מינים מברך מזונות. וא"כ אדרבה יש לדייק שרק מזונות מברך על כל מין דגן אבל ברכת מעין שלש לא מברכים על כל מין דגן, שאל"כ היה לו לומר שמברך ברכת מעין ג' ומזה נדע שכל שכן שמברך מזונות, שהרי על פת אורז מברך מזונות אף שלא מברך מעין ג'[כא].

ועוד הקשו תוספות (שם)[כב] שהרי לפי רש"י מה שאמר רב ששת חוץ מפת הבאה מכיסנין לא מתפרש שעליה לא מברכים כלל ברכה שלאחריו, שהרי בורא נפשות מברכים, אלא הוא מתפרש רק שבפת הבאה בכיסנין יש חילוק בין ברכה שלפניו לברכה שלאחריו, שלפניה מברכים מזונות ולאחריה בורא נפשות, וא"כ מדוע הגמרא לא אמרה גם חוץ מפת אורז שמברכים עליה בורא מיני מזונות ולאחריה בורא נפשות. וכתב הצל"ח (בתוס' שם) שלפי מה שנתבאר מיושב, שהרי רב ששת בא לחדש שאין חילוק בין דיני ברכה שלפניו לדיני ברכה שלאחריו, ועל זה הוא אמר שרק בפת הבאה בכיסנין יש חילוק, שאף שהיא מין דגן והיו צריכים לברך עליה לפניו מזונות ולאחריו מעין ג', אעפ"כ יש בה חילוק בין ברכה שלפניו שנידונת כה' מיני דגן, לברכה שלאחריו שלא נידונת כה' מיני דגן. ולכן לא אמרו חוץ מפת אורז שהרי מה שמברכים עליה מזונות ולאחריה בורא נפשות הוא לא משום שחלוק ברכה שלפניה מברכה שלאחריה, אלא משום שברכת מזונות היא על כל מזון שקובעים עליו סעודה וברכת מעין שלש היא רק על ה' מיני דגן, וא"כ לא יתכן לומר ששם מצינו חילוק בין ברכה שלפניו לברכה שלאחריו. ומה שרש"י דימה את פת הבאה בכיסנין לאורז ודוחן הוא רק כדי להוכיח שלא כל דבר שמברכים עליו מזונות מברכים עליו מעין ג', אבל לא להוכיח שחלוק דין ברכה שלפניו מברכה שלאחריו.

ב. שיטת שאר הראשונים

שיטת שאר הראשונים[כג] שכל פת הבאה בכיסנין טעונה ברכה מעין שלש לאחריו. ומה שמבואר כאן שאין טעון ברכה שלאחריו מדובר שאכל אותו בסעודה, וברכת הפת שלפניו לא פוטר אותו אך ברכת המזון פוטרו. ולכן אמר רב ששת שבכל הדברים הנאכלים בסעודה אין חילוק בין ברכה שלפניו לברכה שלאחריו, וכל דבר שברכת הפת לא פוטרתו מברכה שלפניו גם לא נפטר מברכה שלאחריו ע"י ברכת המזון, חוץ מפת הבאה בכיסנין שהפת אינה פוטרתה מברכה שלפניו, אבל ברכת המזון פוטרתה מברכה שלאחריו [ולהלן יבואר הטעם][כד].

האם פת הבאה בכיסנין שנאכלת באמצע הסעודה נפטרת בברכת הפת

אלא שנחלקו הראשונים האם גם פת הבאה בכיסנין שבאה באמצע הסעודה אינה נפטרת בברכת הפת לפניו, או שרק אם באה לאחר הסעודה קודם ברכת המזון לא נפטרת בברכת הפת לפניו.

יש מהראשונים[כה] שסוברים שרק אם באה לאחר הסעודה קודם ברכת המזון, ברכת הפת לא פוטרתה לפניה[כו], אבל אם באה באמצע הסעודה, בין אם באה מחמת הסעודה למלאות רעבונו בין אם באה לתענוג, ברכת הפת פוטרתה אפילו מברכה שלפניה, שהרי בשר ודגים וביצים ודייסא ברכת הפת פוטרתם[כז] אפילו שלא אוכלם למלאות רעבונו[כח], כיון שהם דברים שמזינים, ולכן הם תמיד נכללים בסעודה וברכת הפת פוטרתם[כט]. ורק פירות שאינם מזינים לא נכללים בסעודה, וברכת הפת לא פוטר אותם אם לא אוכלם למלאות רעבונו[ל]. ולכן גם פת הבאה בכיסנין שהיא מזינה[לא] נפטרת בברכת הפת כשאוכלה באמצע הסעודה כיון שנכללת בסעודה. ורק אם אוכל פת הבאה בכיסנין לאחר הסעודה לא

יד. **והרשב"א** הוסיף שאע"פ שבאים לעורר תאות המאכל אינם נחשבים טפל, משום שטפל הוא רק כשכל כוונתו הוא רק לצורך העיקר, כפת ומליח, שאוכל פת רק להעביר חריפות המליח, משא"כ כאן שרוצה גם בהנאת אכילת פירות. ובאופן נוסף כתב שטפל הוא רק כשאוכל הטפל יחד עם העיקר. טו. **וראה** בבעל המאור (ד"ה אמר) שביאר שכיון שכתוב ואכלת ושבעת וברכת, והפירות מסייעים לשביעה, הרי הם נפטרים בברכת המזון, שהרי מ'וברכת' נלמד ברכת המזון, ומהפסוק משמע שפוטר את כל הגורם לשביעה. טז. **בילקוט** ביאורים להלן (מב.) יתבאר בהרחבה שיטות הראשונים מהי פת הבאה בכיסנין. יז. **ראה** ברש"ש ובשפת אמת (ברש"י שם) שציינו שתוספות לעיל (לז. ד"ה מיונקא) כתבו שפת דוחן ברכתה שהכל. וראה בביאור הלכה (סי' רח ס"ח ד"ה על פת דוחן). יח. **ראה** בתוספות (ד"ה אלא) שכתבו שלרש"י מברך בורא נפשות, וביאר רבינו יונה (ד"ה שאין) שכיון שלפי רש"י מדובר שאכל אותו אחרי ברכת המזון לא יתכן שלא מברך כלל אלא מברך בורא נפשות. ואף שלשון רש"י הוא שלא מברך כלום אך כוונתו שמברך בורא נפשות. [וראה ברש"י לעיל (לז. ד"ה ולא כלום)]. ורבינו יונה הקשה שלשון הגמרא משמע שלא מברך כלל. יט. **וראה** בתוספות הרא"ש (ד"ה שאין) שהקשה עוד שאם לענין ברכה ראשונה לא יצאה מכלל ה' מינים, אף לענין ברכה אחרונה כן. ועוד הקשה שהרי אם היה קובע סעודה על פת הבאה בכיסנין היה חייב בברכת המזון, וא"כ מסתבר שגם בלי קביעות סעודה מברך מעין ג'. ועוד הקשה שלענין תאנים וענבים מדובר בתוך הסעודה, וא"כ משמע שגם בפת הבאה בכיסנין מדובר רק באמצע הסעודה. כ. **וכן** תמהו בקצרה הצל"ח והרש"ש (בתוס' שם). כא. **והוסיף** שאף שיתכן שאין להוכיח כרש"י ממה שלא נקט שמברכים מעין ג' משום שיתכן שאין חילוק בין מזונות לברכת מעין ג', ומה שבאורז ודוחן הם חלוקים הוא משום שברכת מעין שלש היא רק על ה' מיני דגן, ולכן ממה שנקט שם שמברך מזונות אין להוכיח שרק מזונות מברך תמיד וכרש"י, אבל עכ"פ גם אין קושיא משם על רש"י משום שיתכן שנקט בדווקא מזונות, משום שרק מזונות מברך תמיד אבל לא מעין ג' שלא מברך על פת הבאה בכיסנין. כב. **ראה** ברבינו יונה (שם) שביאר כן בקושיא זו [וראה בהערה להלן]. כג. **תוספות** (ד"ה אלא), רשב"א (ד"ה הביאו), רבינו יונה (ד"ה שאין), רא"ה (ד"ה וכן), וריטב"א (ד"ה שאין). כד. **ראה** בתוספות שסיימו שלפי זה מיושב מדוע לא אמר חוץ מאורז משום שמדובר כאן על דברים שבתוך הסעודה שחלוק בהם דין ברכה שלפניו מברכה שאחריו, שכן רב ששת אמר דבריו על פירות הבאים בתוך הסעודה שכמו שברכת הפת שלפניו לא פוטרתם כך ברכת המזון לא פוטרתם, ועל זה אמר שרק בפת הבאה בכיסנין באמצע הסעודה יש חילוק בין ברכת הפת שלא פוטרתה לברכת המזון שפוטרתה, אבל באורז ודוחן גם שלא בסעודה חלוק ברכה שלפניו מלאחריו. ומזה נראה שקושייתם על רש"י [מדוע רב ששת לא אמר חוץ מאורז ודוחן] היא משום שלפי רש"י גם בפת הבאה בכיסנין החילוק בין לפניו לאחריו הוא אפילו שלא באמצע הסעודה. ולכן כתבו שלפי דבריהם שהחילוק בין לפניו ללאחריו בפת הבאה בכיסנין הוא רק כשאוכלה בסעודה מובן מדוע לא אמרו חוץ מפת אורז, כיון ששם החילוק הוא גם כשלא אוכלם בסעודה. אמנם לעיל הובא שרבינו יונה ביאר את הקושיא על רש"י מאורז ודוחן, שכיון שלפי רש"י גם בפת הבאה בכיסנין מברך בורא נפשות [משום שמדובר בלא בסעודה], ואעפ"כ רב ששת אמר חוץ מפת הבאה בכיסנין שטעונה ברכה שלפניו ולא לאחריו, וכוונתו שחלוק ברכה שלפניו מלאחריו שלפניו מברך מזונות ולאחריו מברך בורא נפשות, א"כ רב ששת היה צריך לומר גם חוץ מפת אורז ודוחן שטעונים ברכה לפניו ולא לאחריו אע"פ שמברך בורא נפשות. ורק לשיטת שאר ראשונים לא קשה משום שרב ששת אמר חוץ מפת הבאה בכיסנין שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו כלל ואפילו בורא נפשות, ולכן לא אמר חוץ מפת אורז ודוחן שהרי הוא טעון בורא נפשות. כה. **רשב"א** (ד"ה וכלל), תוס' רא"ש (ד"ה שאין), ריטב"א (ד"ה שאין, ד"ה אמר). וראה עוד ברבינו יונה (שם) שהביא שכן סוברים רבני צרפת. וראה להלן. כו. **ראה** בפרי מגדים (סי' קסח משב"ז סק"י) שדייק שכן סוברים התוספות (שם), שהרי כתבו שמדובר שבא קודם ברכת המזון. כז. **לפי** דעת רוב הראשונים בסוגיא להלן. כח. **כן** כתבו הרא"ה (להלן ד"ה ומר) והריטב"א (להלן ד"ה דברים). כט. **וראה** בריטב"א שהוסיף שאף שלא חייבו לברך מזונות על בשר ודגים זהו רק משום שלא רגילים לקבוע עליהם סעודה, שהרי על אורז שרגילים לקבוע סעודה מברכים מזונות אף שאינו ה' מיני דגן, ולכן בשר ודגים שנאכלים בסעודה נכללים בסעודה והפת פוטרתם. ל. **ראה** ברא"ה ובריטב"א (שם) שכתבו שאם יאכל פירות למלאות רעבונו יפטרו בברכת הפת אפילו לפניו. ולהלן יובא שנחלקו בזה הראשונים והאחרונים. לא. **כן** כתבו הרא"ה והריטב"א (ד"ה אמר), וראה ברשב"א שהוסיף ששמו פת, שהרי אם קובע עליו סעודה ברכתו המוציא, ולהלן יבואר.

נפטרת בברכת הפת אם לא אוכל למלאת רעבונו[לב]. והראשונים[לג] הוכיחו כן מהמבואר במשנה להלן (מג.) שפת פוטר פרפרת, ובירושלמי (ה"ה) מבואר שפרפרת היא פת הבאה בכיסנין, הרי שפת פוטרת פת הבאה בכיסנין, ורק פת הבאה בכיסנין הבאה לאחר הסעודה לא נפטרת בברכת הפת, וכמו שמבואר במשנה שם שאם בירך על הפרפרת שלפני המזון פטר את הפרפרת שלאחר המזון [דהיינו פרפרת שבאה לאחר הסעודה קודם ברכת המזון], והרי שברכת הפת לא פוטרת את הפרפרת שלאחר המזון.

אבל יש מהראשונים[לד] שסוברים שגם פת הבאה בכיסנין שבאה באמצע הסעודה לא נפטרת בברכת הפת אא"כ היא באה מחמת הסעודה. **והמגן אברהם** (סי' קסח ס"ק כג) כתב[לה] שמקורם הוא ממה שרב ששת אמר שפת הבאה בכיסנין טעונה ברכה שלפניו, משום שמשמע מדברי רב ששת שמדובר גם כשבאה באמצע הסעודה, שהרי רב ששת אמר שפירות שבאים באמצע הסעודה טעונים ברכה לפניו ולאחריו, ועל זה אמר חוץ מפת הבאה בכיסנין שבאה באמצע הסעודה שטעונה ברכה לפניו ולא לאחריו. ומה שמבואר במשנה להלן (מג.) שפת פטר פרפרת, מדובר כשבא מחמת הסעודה, דהיינו שאוכל אותו למלאת רעבונו, שאז ברכת הפת פוטרתו. וכן מוכח **מרבינו יונה** להלן (מג. ד"ה בירך) שפירש במה שהמשנה אמרה שאם בירך על הפת פטר את הפרפרת שכלול בזה גם שברכת הפת פוטרת פירות, והרי לפי שיטת רב ששת ורב הונא ברכת הפת לא פוטרת פירות, ובהכרח שמדובר שאוכל פירות למלאת רעבונו שאז ברכת הפת פוטרתו[לו], וא"כ גם מה שמבואר במשנה שפת הבאה בכיסנין נפטרת בברכת הפת מדובר בפת הבאה בכיסנין הנאכלת באמצע הסעודה למלאת רעבונו שהיא נפטרת בברכת הפת[לז]. והמגן אברהם הוסיף שרק מעשה קדירה ובשר ודגים שבא למזון ולהשביע נחשב שתמיד באים מחמת הסעודה ולכן תמיד נפטרים בברכת הפת, אבל פת הבאה בכיסנין ופירות, רגילים להביאם לתענוג ולקינוח, ולכן גם אם באים באמצע הסעודה לא נפטרים אא"כ דעתו לאוכלם למלאת רעבונו[לח].

מדוע פת הבאה בכיסנין נפטרת בברכת המזון

ונחלקו עוד **הראשונים** מדוע סובר רב ששת שאפילו שפירות שבאים באמצע הסעודה לא נפטרים בברכת המזון [כיון שלא נפטרים בברכה שלפניו] אבל פת הבאה בכיסנין נפטרת בברכת המזון. דעת **תוספות** (ד"ה אלא)[לט] שהוא משום שמפת הבאה בכיסנין אוכלים רק קצת, ולכן היא נטפלת לסעודה לענין זה שברכת המזון פוטרתה אע"פ שברכת הפת לא פוטרתה. אבל דעת הרבה ראשונים[מ] שהוא משום שפת הבאה בכיסנין היא מזון, והרי אם אכל פת הבאה בכיסנין שלא בסעודה ויברך עליה ברכת המזון יפטר בדיעבד, ולכן כאן שחייב לברך ברכת המזון בגלל הסעודה יכול לכתחילה לפטור בזה גם את הפת הבאה בכיסנין.

האם תמרים יין ודייסא הבאים לאחר הסעודה נפטרים בברכת המזון

והרשב"א (ד"ה הביאו) הוסיף, שלפי זה נראה שגם אם יאכל תמרים לאחר הסעודה יפטר בברכת המזון [אע"פ שאם אוכל שאר פירות לאחר הסעודה טעון ברכה לאחריו גם לרב הונא כמבואר להלן]. כיון שמבואר לעיל (יב.) שאם אכל תמרים ובירך ברכת המזון נפטר בדיעבד, וא"כ כשאוכלם בסעודה יכול לפוטרם לכתחילה בברכת המזון. ואף שבירושלמי (ה"ד) מבואר שתמרים שנאכלים לאחר הסעודה לא נפטרים בברכת המזון, יתכן שהירושלמי סובר כשיטת רב מונא שהובאה שם בירושלמי, שאפילו פת הבאה בכיסנין שבאה לאחר הסעודה לא נפטרת בברכת המזון, אבל לפי רב ששת שפת הבאה בכיסנין שבאה לאחר הסעודה נפטרת לכתחילה בברכת המזון, גם תמרים הנאכלים לאחר הסעודה נפטרים בברכת המזון. אלא שסיים **שבהלכות גדולות** (הל' ברכות פ"ו) מבואר שתמרים הבאים אחר הסעודה טעונים ברכה גם לאחריהם. **והרמב"ן** (מלחמות ה' פסחים קט. ד"ה כתב) הביא את שיטת הבה"ג וביאר שאף שמצינו כאן שפת הבאה בכיסנין שבאה לאחר הסעודה נפטרת לאחריו [משום שהיא מזון כשיטת הרבה ראשונים הנ"ל], אבל בתמרים אין הדין כן, משום שהדין שתמרים נפטרים בברכת המזון הוא רק אם זה עיקר סעודתו אבל כשאוכלם אחר הסעודה שאינם עיקר סעודתו לא נפטרים בברכת המזון אפילו בדיעבד[מא]. [והרמב"ן סיים שבירושלמי נחלקו בין בפת הבאה בכיסנין ובין בתמרים לאחר הסעודה אם נפטרים בברכת המזון]. אבל **האבן העוזר** (סי' רח סי"ז) ביאר בשיטת הבה"ג שהוא משום שלכתחילה צריך לברך על התמרים את ברכתם הראויה, ורק אם מכוין לפטור בברכת המזון גם את התמרים יוצא בדיעבד[מב].

אמנם אף שהרשב"א כאן הביא כן בשם בה"ג, אך בחידושיו להלן (מח. ד"ה ומ"מ) נראה שלא פוסק כן, ולכן כתב שם שאף שמבואר להלן שפירות שהביאו לאחר הסעודה טעונים ברכה גם לאחריהם. ומשמע שבכלל זה גם תאנים וענבים, אעפ"כ אם יאכל תמרים לא צריך לברך לפניו ולאחריו. ולכן הגמרא כאן נקטה דווקא תאנים וענבים ולא תמרים. משום שבזה ודאי לא מברך לאחריו. והרשב"א הוסיף שגם ביין הדין כן שאף אם ישתה לאחר הסעודה לא טעון ברכה לאחריו, משום שיין הוא מזון כמבואר לעיל (לה:), ואם יברך עליו ברכת המזון ייצא בדיעבד כמו בתמרים, ולכן אם חייב לברך ברכת המזון בגלל הסעודה פוטר בזה לכתחילה את היין[מג].

וכן דעת **הרא"ה** (ד"ה וכן, ד"ה אמר) **והריטב"א** (ד"ה שאין) שאם אכל תמרים לאחר הסעודה או שתה יין לאחר הסעודה לא צריך לברך לאחריו[מד] ונפטר בברכת

לב. ראה ברא"ה ובריטב"א (שם) שכתבו שכל דבר שאוכל למלאות רעבונו, ואפילו פירות, נפטר בברכת הפת אפילו כשאכלו לאחר הסעודה. אבל אם לא אוכל למלאת רעבונו, אפילו אם אכל בשר ודגים לא נפטר בברכת הפת אם אוכלם לאחר הסעודה, אלא שהם חלוקים מפת הבאה בכיסנין, שהם לא נפטרים אפילו בברכת המזון, ופת הבאה בכיסנין נפטרת בברכה שלאחריה וכמו שיבואר להלן. אבל הרשב"א כתב שאם אוכל בשר ודגים אחרי הסעודה הם נפטרים תמיד בברכת הפת לפניו, כיון שהם מזינים, וממילא יש להם בעצמם שם סעודה, ולכן גם אם אוכלם אחרי שגמר לאכול, ואוכלם לקינוח, נחשב שהסעודה ממשיכה. ורק אם אכל לאחר הסעודה פת הבאה בכיסנין שרגילים להביא לקינוח נחשב שהסעודה אינה ממשיכה ואינה נפטרת בברכת הפת שלפניו. וכמו כן אם אכל פירות לאחר הסעודה לא נפטרים אפילו בברכת המזון [גם לפי רב הונא שבאמצע הסעודה ברכת המזון פוטרתם], וכמו שמבואר בגמרא להלן לפי פירוש הרשב"א שם. [ויתכן שהרשב"א סובר שהחילוק בין פירות לבשר וכדומה הוא לא משום שפירות פחות מזינים כמו שכתבו הרא"ה והריטב"א, אלא משום שפירות רגילים להביא לקינוח ובשר ודגים רגילים לאכול להשביע, ולכן הוצרך להוסיף שפת הבאה בכיסנין נפטרת באמצע הסעודה רק משום ששמה פת, שאל"כ היה דינה כפירות כיון שרגילים להביאה לקינוח. ולשיטתו סובר שהחילוק בין תוך הסעודה ללאחר הסעודה הוא רק לענין פירות כמבואר בסוגיא להלן, וכן לענין פת הבאה בכיסנין המבואר כאן, ששניהם רגילים להביא לקינוח, ודין שניהם שוה, אלא שחלוקים לענין אמצע הסעודה, שפת הבאה בכיסנין ששמה פת נכלל בסעודה ואילו פירות אינם נכללים בסעודה. וגם חלוקים לענין לאחר הסעודה, שברכת המזון פוטרת פת הבאה בכיסנין מהטעם שיבואר להלן ואילו פירות שנאכלים לאחר הסעודה לא נפטרים אפילו בברכת המזון, אבל לענין שאר דברים אין חילוק בין אמצע הסעודה ללאחר הסעודה, כיון שרגילים להביא אותם למזון ונחשב תמיד שהסעודה ממשיכה, ורק בפירות ובפת הבאה בכיסנין שרגילים להביא לתענוג לא נחשב שהסעודה ממשיכה. אבל הרא"ה והריטב"א לשיטתם שסוברים שהחילוק בין פירות לבשר ודגים הוא, שפירות לא מזינים ובשר ודגים מזינים, א"כ פת הבאה בכיסנין דומה לבשר ודגים, שהרי גם היא מזינה, ואם היא אינה נפטרת לפניו לאחר הסעודה אם לא באה למלאת רעבונו גם בבשר ודגים הדין כן. וכמו כן לשיטתם מה שפת הבאה בכיסנין שנאכלת באמצע הסעודה נפטרת הוא משום שמזינה וכדין בשר ודגים, ולא צריך להוסיף שהוא משום ששמה פת כמו שכתב הרשב"א]. **לג. רשב"א** (ד"ה וכלל), וריטב"א (ד"ה אמר). **לד. רא"ש** (סוף סי' ל) וטור (סי' קסח). וראה ברבינו יונה (שם) שהביא שיש שסובר כן. **לה. וכן** נראה מרבינו יונה (שם). **לו. וכמו** שכתבו הרא"ה והריטב"א הנ"ל. **לז. ראה** בשער הציון (סי' קסח ס"ק לט) שביאר כן בדברי המגן אברהם שאם בא למלאת רעבונו נפטר בברכת הפת, ודייק כן מלשון המגן אברהם (שם ס"ק כא) שכתב שרק אם בא לתענוג לא נפטר. והשער הציון הביא שכן שיטת הדרישה וכן גם שיטת העמק ברכה המובא בט"ז (שם סק"ט). אלא שהעמק ברכה כתב שבפירות גם אם אוכלו למלאת רעבונו לא נפטר, אך במגן אברהם מבואר לא כן. ולהלן בסוגיא יבואר שנחלקו בזה הראשונים. אמנם הט"ז (שם) סובר שגם אם אוכל פת הבאה בכיסנין למלאת רעבונו לא נפטר ורק אם אוכל הרבה בשיעור שרגיל לבא למלאת רעבונו נפטר. **לח. מבואר** בזה ששיטה זו סוברת שהחילוק בין פירות לבשר ודגים, הוא לא משום שפירות פחות מזינים כהרא"ה והריטב"א הנ"ל, אלא החילוק הוא שפירות רגילים להביא לתענוג ובשר ודגים רגילים להביא למזון וכהרשב"א הנ"ל, אלא שהרשב"א חידש שאעפ"כ פת הבאה בכיסנין נפטרת בברכת הפת תמיד כיון ששמה פת אא"כ באהאחרי הסעודה, ושיטה זו לא סוברת סברא זו, ולכן סוברת שפת הבאה בכיסנין לא נפטרת בברכת הפת כדין הפירות, אלא שאינה טעונה ברכה שלאחריו אפילו לרב ששת מהטעם שיבואר להלן. **לט. וכן** נראה מרבינו יונה (שם). **מ. רשב"א** (ד"ה הביאו), רא"ה (ד"ה וכן, ד"ה אמר), וריטב"א (ד"ה שאין). **מא. ויש** להוכיח כביאורו ממה שהביא הרא"ש בשם הבה"ג שדייסא שנאכלת לאחר הסעודה נפטרת בברכת המזון משום שהיא מזון, ובהכרח שרק בתמרים חולק. **מב. ולפי** האבן העוזר קשה מדוע פת הבאה בכיסנין לא טעונה ברכה לאחריו כשבאה לאחר הסעודה. אא"כ יפרש כהתוספות שהוא משום שאוכל ממנה קצת. ולהלן יבואר באופן נוסף. וכמו כן קשה עליו ממה שהרא"ש הביא בשם הבה"ג שדייסא שנאכלת לאחר הסעודה נפטרת בברכת המזון. **מג. וראה** ברשב"א להלן (מג. ד"ה ומ"מ) שכתב ג"כ שאם שתה יין לאחר המזון לא טעון ברכה לאחריו, אך הוסיף שהוא משום שהרי מבואר לעיל (לה:) שאם היו קובעים סעודה על היין היו מברכים עליו ברכת המזון, וא"כ כששותה בסעודה שקובע עצמו לפת קובע עצמו גם על היין, וכיון שקובע עליו מברך ברכת המזון לכתחילה. ולא נתבאר מדוע הוצרך להוסיף זאת הרי אפילו בתמרים סובר שלא טעון ברכה אחרונה אפילו לכתחילה אם מברך ברכת המזון בגלל הסעודה. ואמנם הרשב"א (להלן מח. ד"ה הא) כתב שיין של תוך הסעודה נפטר בברכת המזון כמו בתמרים אלא שגם שם נראה שבתחילה לא סבר כן. וראה בפרי חדש (סוף סי' רח) שהוקשה לו סתירת דברי הרשב"א. ויתכן שהרשב"א להלן בדף מ"ב הוצרך לסברתו לפי הבה"ג, וכן להלן בדף מ"ח סבר בתחילה כהבה"ג. אמנם המנחת ברוך (סוף סי' ז) כתב שהרשב"א חזר בו וסובר כהבה"ג. **מד. אמנם** דעת הרמב"ן והר"ן (פסחים שם) שיין תמיד לא נפטר בברכת המזון אפילו בדיעבד [כן ביאר בדבריהם הביאור הלכה (סי' רח סי"ז ד"ה אבל)]. וראה ברשב"ם (פסחים קג: ד"ה אסור) שכתב שיין ששותה בתוך המזון נפטר בברכת המזון משום שכל דבר שחייב מעין ג' נפטר בברכת שלש. וכן כתב הבעל המאור (פסחים קט. ד"ה מתני' בסוף דבריו). והתוספות (שם קג. ד"ה אמר) והרמב"ן במלחמות (שם קט. ד"ה אמר) והרא"ש (כאן סוף סי' כו) והר"ן (פסחים קט. ד"ה ולענין) השיגו על הרשב"ם ממה שאמרו להלן שאם הביאו פירות אחר הסעודה טעונים ברכה לאחריהם ובכלל זה גם תאנים וענבים שברכתם מעין ג'. ולכן כתבו שמטעם אחר יין שבתוך המזון נפטר בברכת המזון משום שבא מחמת הסעודה, שהרי להלן אמרו שגם ברכה שלפניו לא היה טעון לולי שקובע ברכה לעצמו, ולכן לענין ברכה שלאחריו, שלא מצינו שיש סברא זו שקובע ברכה לעצמו, הוא נפטר בברכת המזון. וברמב"ן ובר"ן שם מבואר שאם יין היה מזון והיה נפטר תמיד בברכת המזון בדיעבד, כאן היה נפטר לכתחילה גם בלי טעם זה שהוא בא מחמת הסעודה כיון שצריך לברך ברכת המזון בלאו הכי, אלא שהם סוברים שיין אינו מזון ולכן מה שנפטר בתוך הסעודה הוא רק משום שבא מחמת הסעודה. והביאור הלכה (שם) כתב שלפי שיטתם יין שבא בסוף הסעודה טעון ברכה שלאחריו. והביאור הלכה כתב עוד שכן גם שיטת הרא"ש שכתב ג"כ שיין שבתוך המזון אינו טעון ברכה שלאחריו משום שבא מחמת הסעודה, שכן לפי זה אם בא לאחר הסעודה טעון ברכה לאחריו, לפי מה שפוסקים שאפילו בשר ודגים שבאו אחר הסעודה טעונים ברכה שלאחריו. אמנם בתוספות בפסחים (שם) מבואר שאף

המזון[מה]. והוסיפו עוד שכן יהיה הדין אם יאכל דייסא וכדומה לאחר הסעודה, שאף שטעון ברכה לפניו[מו], אבל אינו טעון ברכה לאחריו, כיון שהוא מזון, ואם יברך עליו ברכת המזון יפטר בדיעבד, וכאן שחייב לברך בלאו הכי ברכת המזון הוא פוטר גם את הדייסא לכתחילה[מז]. והרא"ה הוסיף שמה שלא אמרו כאן גם חוץ מדייסא הוא משום שלא רגילים לאוכלו בסעודת פת. ומה שלא אמרו חוץ מתמרים הוא משום שלא דייקו לדון בזה אם תמרים הם מזון או לא. והריטב"א הוסיף עוד שמה שלא אמרו כאן חוץ מיין הוא משום שעוסקים רק בדבר אכילה ולא בשתיה.

אבל רבינו יונה להלן (ד"ה לאמר) כתב שרבני צרפת הוכיחו שבברכת המזון אינו יכול לפטור דבר שברכתו מעין שלש ממה שאמרו להלן שאם אכל פירות לאחר הסעודה הם טעונים ברכה גם לאחריהם, שהרי משמע שמדובר גם בשבעת המינים שברכתם מעין שלש ואעפ"כ מבואר שם שלא נפטרים בברכת המזון. ולפי זה כתב רבינו יונה שגם אם אכל דייסא אחר המזון, לא נפטר בברכת המזון אע"פ שהברכה שלו היא מעין שלש. אלא שרבינו יונה הוסיף שאם שתה יין לאחר המזון לא טעון ברכה לאחריו. שהרי לעיל (לה:) מקשה הגמרא מדוע לא יברכו על היין ג' ברכות הרי הוא סועד, ותירצה שהוא משום שלא קובעים עליו סעודה, וכיון שהיו מברכים עליו ג' ברכות לולי שלא קובעים עליו סעודה, יש לו מעלה על השאר מינים שברכת המזון יפטור אותו מברכת מעין ג'. **והבית יוסף** (סוף סי' רח ד"ה כתב הר"ר יונה) **וכן בשולחן ערוך** (סי' רח סי"ז) ביאר בדברי רבינו יונה שסובר שאם בירך ברכת המזון על דייסא שאכל שלא בסעודה לא נפטר אפילו בדיעבד, ולכן אם אכל בסוף הסעודה טעון ברכה לאחריו, אבל אם שתה יין שלא בסעודה נפטר בברכת המזון בדיעבד, ולכן אם שתה יין בסוף הסעודה לא טעון ברכה לאחריו, ופוטר את היין לכתחילה בברכת המזון. וכן יהיה הדין בתמרים. ונמצא ששיטתו כשיטת הרשב"א וסיעתו ולא כבה"ג. [אלא שחולק על הרא"ה והריטב"א שכתבו שדייסא דינו כתמרים ויין]. **והמגן אברהם** (שם ס"ק כה) ביאר שיטה זו שאף שגם דייסא הוא מזון והוא מזין יותר מתמרים שהרי מברכים עליו מזונות, אבל כיון שיש לו עילוי אחר בפת לא נפטר בברכת המזון[מח].

אבל הבאר הגולה (סי' רח סי"ז) **והדרישה** (שם סק"ג) כתבו שודאי גם רבינו יונה מודה שאם בירך על דייסא ברכת המזון נפטר בדיעבד, אלא שסובר [כשיטת הבה"ג] שכיון שלכתחילה צריך לברך עליו מעין ג', גם אם חייב לברך ברכת המזון מחמת הסעודה, לכתחילה לא יפטור את עצמו בזה גם מהדייסא, וכן יהיה הדין גם בתמרים. ורק ליין יש מעלה יותר מדייסא ותמרים, שהרי הגמרא לעיל (לה:) מקשה שכיון שיין סועד מדוע לא יברכו עליו ברכת המזון, ואילו לענין תמרים לא הקשו כן, ומוכח שיין מזין יותר מתמרים[מט], ולכן ליין יש מעלה יותר מדייסא ותמרים, ואם חייב לברך ברכת המזון בלאו הכי, הוא נפטר בזה לכתחילה גם מהיין, כיון שלולי שאין דרך לקבוע עליו סעודה היה חייב לברך ברכת המזון[נ]. והדרישה הוכיח כן ממה שלא כתב רבינו יונה שגם בתמרים הדין כן שאם באו בסוף הסעודה לא טעון ברכה שלאחריו, ובהכרח שסובר כבה"ג שטעון ברכה לאחריו לכתחילה.

והמאמר מרדכי (שם ס"ק לו) הוכיח כביאורו של הבית יוסף בדעת רבינו יונה, שהרי רבינו יונה כתב שממה שמבואר להלן שאם הביא פירות בסוף הסעודה הם טעונים ברכה לאחריהם מוכח שברכת המזון אינה פוטרת את מי שחיובו הוא מעין ג'. ואם כהבאר הגולה והדרישה איך הוכיח כן, הרי יתכן שבדיעבד נפטר בברכת המזון אם חיובו הוא מעין ג', ומה שמבואר כאן שטעון ברכה לאחריו הוא משום שלכתחילה צריך לברך ברכתו הראויה, וכמו שבתמרים ודייסא נפטר בדיעבד בברכת המזון, ואעפ"כ אם אכל בסוף הסעודה צריך לכתחילה לברך ברכת המזון. ובהכרח שרבינו יונה סובר כהרשב"א שאם בדיעבד נפטר בברכת המזון, אם אכל אותו בסוף הסעודה נפטר לכתחילה בברכת המזון, כיון שבלאו הכי צריך לברך ברכת המזון, ומהמבואר להלן שעל פירות של ז' מינים שאוכל בסוף הסעודה צריך לברך אחריו מוכח שאינם נפטרים אפילו בדיעבד בברכת המזון[נא]. ולפי זה מוכח שסובר שדייסא אינה נפטרת אפילו בדיעבד בברכת המזון. וכמו כן מוכח שסובר שאם יאכל תמרים בסוף הסעודה לא טעון ברכה שלאחריו וכדעת הרשב"א.

ביאור ההלכה שיין פוטר כל מיני משקים

ופליגא דר' חייא דא"ר חייא פת פוטרת כל מיני מאכל ויין פוטר כל מיני משקים. רבינו יונה (ד"ה יין) כתב שיין פוטר כל מיני משקים בין מברכה שלפניו ובין מברכה שלאחריו. **והמרדכי** (רמז קנ) כתב ג"כ שאם פוטר מברכה לפניו ודאי פוטר מברכה שלאחריו, שהרי להלן סובר רב פפא שדברים הבאים בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה טעונים ברכה לפניו ולא לאחריו, וא"כ כל שכן שיין שפוטר שאר משקים מברכה שלפניו, פוטר גם מברכה שלאחריו. **והבית יוסף** (סי' קעד ד"ה כתב הרוקח) הביא **שהרוקח** (סי' שכט ד"ה טעימת) כתב שיש אומרים שיין פוטר משקים רק מברכה אחרונה ולא מברכה ראשונה. והבית יוסף כתב שלא משמע כן מהפוסקים, וגם מהגמרא כאן נראה לא כן שהרי דימוהו לפת שפוטרת כל מיני מאכל, והרי פת פוטרת גם מברכה שלפניו. **וכתבו תוספות** (להלן ד"ה אי) **והרא"ש** (סי' כט) שיין פוטר כל מיני משקים משום שהוא ראש וראשון לכל המשקים וכולם טפלים לו, וכן פת פוטרת כל מאכל משום שהפת היא עיקר הסעודה וכל שאר המאכלים טפלים לה.

וכתבו עוד התוספות (ד"ה ויין) שכיון שלא פוסקים כרבי חייא במה שסובר שפת פוטרת כל מאכל ואפילו פירות, גם לא פוסקים מה שסובר שיין פוטר כל מיני משקים. אבל **רבינו יונה** (ד"ה ופליגא) כתב שרב חייא הוא תנא ויש לפסוק כמותו, ולכן רק במה שאמר שפת פוטרת כל מיני מאכל, שמצינו שהאמוראים נחלקו עליו, לא פוסקים כמותו, אבל במה שאמר שיין פוטר כל מיני משקים שלא מצינו שנחלקו עליו האמוראים פוסקים כמותו. וכן כתב הרא"ש (תחילת סי' כו). **והמהרש"א** (בתוס' שם) הקשה על תוספות שלא סוברים כן, מנין שאם לא פוסקים כרבי חייא לענין פת גם לא סוברים כמותו לענין יין. ותירץ שכוונת תוספות לומר שאין הכרח לפסוק כמותו ביין אף שהוא תנא, כיון שלענין פת מצינו שנחלקו עליו. אך **הפני יהושע** (בתוס' שם) ביאר שכוונת תוספות שרב חייא שסובר שיין פוטר כל מיני משקים לשיטתו שסובר שפת פוטרת כל מיני מאכל, שהרי המשקים אינם באים מחמת היין, וא"כ מה שרבי חייא סובר שיין פוטרם הוא לשיטתו שסובר שפת פוטרת כל מיני מאכל ואפילו שאינם באים מחמת הסעודה. אבל להלכה שפת פוטרת רק דברים שבאים מחמת הסעודה, אף יין לא פוטר שאר משקים שהרי אינם באים מחמת היין.

האם יין פוטר משקין גם כשלא שותה את היין בקביעות

ויין פוטר כל מיני משקים. תוספות (ד"ה ויין) כתבו שלכאורה מדובר שלא בתוך הסעודה, משום שאם מדובר בסעודה לא צריך שהיין יפטור את המשקים, כיון שמשקים ששותה בסעודה פטורים מברכה שלפניו. ובהכרח מדובר שלא שותה בסעודה. **והצל"ח** (בתוס' שם) ביאר דבריהם שהיה אפשר לומר שרק יין ששותה בתוך הסעודה פוטר משקים משום שיין זה שותים בקביעות מיגו שקובעים עצמם לפת[נב], ולכן הוא פוטר שאר משקים, אבל יין ששותה שלא בסעודה שלא שותה בקביעות לא פוטר. ולכן היו תוספות צריכים להוכיח שתמיד פוטר. והצל"ח הוסיף עוד **שהמרדכי** (רמז קלו) כתב שרק כשקובע עצמו על היין כמו בפורים או בברית פוטר כל מיני משקים, הרי שיין ששותים שלא בקביעות לא פוטר, ולכן היה אפשר לומר שרק שתיית יין בסעודה שהוא בקביעות גמור פוטר כל המשקים. וחידשו תוספות שלא צריך קביעות גמורה של סעודה, אלא כל יין ששותה בקביעות פוטר. **והרשב"א** (להלן מב. ד"ה אי) כתב

שיין שבא בסעודה נפטר מברכת המזון רק משום שבא מחמת הסעודה אעפ"כ גם אם בא בסוף הסעודה נפטר, ועדיף מבשר ודגים כיון שהוא תמיד נחשב שבא מחמת הסעודה. וא"כ יתכן שכן גם דעת הרמב"ן והרא"ש והר"ן. **מה. וראה** בר"ן (על הרי"ף, פסחים קט. ד"ה ולענין) שסובר שאם אכל תמרים אפילו לפני הסעודה נפטר לכתחילה בברכת המזון שמברך בסוף הסעודה. ונמצא שכל הראשונים מלבד הבה"ג סוברים שתמרים נפטרים לכתחילה בברכת המזון כשחייב לברך ברכת המזון מחמת הסעודה. וראה במגן אברהם (סי' קעו סק"ו) שהביא את שיטת הרשב"א [והביא כן מתשובת הרשב"א], ופסק כמותו. אבל האבן העוזר (שם) והגר"א (סי' רח סי"ז) חולקים וסוברים שאין לפסוק כן אלא כהבה"ג. ודבריהם לא נתבארו שהרי רוב הראשונים חולקים על הבה"ג וגם מהרמב"ן נראה שלא הכריע לפסוק כמותו. ואמנם הם הוכיחו כן מהירושלמי, אך כבר כתב הרשב"א שאין להוכיח כן מהירושלמי. וכן מבואר מהרמב"ן במלחמות (שם). אמנם מהרא"ש נראה שסובר כסברת הבה"ג שהרי לעיל (פ"א סי' יד) כתב שיין נפטר בדיעבד בברכת המזון, ואילו כאן (סוף סי' כה) כתב שיין של תוך המזון נפטר בברכת המזון רק משום שהוא כדברים הבאים מחמת הסעודה, והרי שלא כתב שנפטר משום שברכת המזון פוטרת יין. **מו. כשיטתם** הנ"ל ולא כהרשב"א. **מז. וברש"י** להלן (ד"ה ולא) מבואר שדייסא נפטר לכתחילה בברכת המזון כיון שצריך לברך ברכת המזון בלאו הכי. ובראש (סי' כו) מבואר שגם הבה"ג סובר כן לענין דייסא אף שלענין תמרים חולק וכנ"ל. **מח. והאבן** העוזר (שם) הקשה שהרי מהבה"ג הנ"ל מוכח שדייסא עדיף מתמרים, שהרי הוא סובר שדייסא נפטר לכתחילה בברכת המזון כשצריך לברך ברכת המזון בלאו הכי אבל בתמרים אינו כן, והרי שדייסא עדיף מתמרים. **מט. וראה** ברבינו יונה (לעיל יב. ד"ה א"נ) שכתב שעל יין יוצא בדיעבד בברכת המזון, שאם בתמרים הדין כן כל שכן ביין, שהרי רק על יין הקשו שיברכו אחריו ברכת המזון ולא על תמרים. **נ. אבל** בדייסא שלא הקשו עליו שיברך עליה ברכת המזון, לא נפטר לכתחילה בברכת המזון שמברך בלאו הכי. ובזה יבואר מדוע פת הבאה בכיסנין אינה טעונה ברכה לאחריו אם נאכלת לאחר הסעודה כמבואר בסוגייתנו, והרי לכאורה קשה לפי השיטות שעל תמרים שאוכל בסוף הסעודה צריך לברך ברכה אחרונה מדוע פת הבאה מכיסנין דינה שונה. ואמנם להרמב"ן שביאר בדעת הבה"ג שתמרים נפטרים בברכת המזון רק כשעיקר סעודתו הם התמרים מיושב. אבל להאבן העוזר שביאר בדעתו שלכתחילה יש לברך תמיד ברכת המזון קשה [אא"כ הבה"ג יסבור כתוספות שהוא משום שאוכל ממנו קצת]. אך לפי מה שנתבאר מיושב שהרי פת הבאה בכיסנין יש לה מעלה שאם קובע עליה סעודה מברכים עליה ברכת המזון, ולכן לא גרע מיין שנפטר לכתחילה בברכת המזון כשצריך לברך אותו בלאו הכי. **נא. אך** קשה על הרא"ש שכתב (סי' כו) כרבינו יונה שממה שמבואר להלן שאם אכל לאחר הסעודה טעון ברכה שלאחריו וגם תאנים וענבים, מוכח שדבר שברכתו מעין שלש אינו נפטר ברכת המזון, ואעפ"כ כתב (סי' כה) שיין שבתוך המזון נפטר ע"י ברכת המזון רק משום שבא מחמת הסעודה, והרי שיטתו (לעיל פ"א סי' יד) שיין נפטר בדיעבד בברכת המזון, וא"כ לפי מה שמוכח מדבריו (סי' כו) שדבר שנפטר בברכת המזון בדיעבד יכול לצאת בו לכתחילה כשצריך לברך בלאו הכי ברכת המזון, היה לו לומר שיין שבסעודה נפטר ע"י ברכת המזון גם אם אינו בא מחמת הסעודה [ואפילו אם בא לאחר הסעודה] כיון שהברכת המזון פוטרתו. **נב. וכעין** שאמרו להלן (מג.) 'מיגו דמהני הסבה לפת מהני ליין'.

ג"כ כדברי תוספות שבהכרח גם אם לא שותה יין בסעודה פוטר משום שאל"כ המשקים פטורים מברכה גם בלי היין, והרשב"א סיים 'שאם קובע עצמו לשתות יין' פוטר כל מיני משקים. **והנשמת אדם** (כלל נח סק"א) כתב שמהרשב"א נראה כהמרדכי הנ"ל שרק אם קובע עצמו לשתיית יין נפטרים שאר המשקים. והביא שכן כתב גם הלבוש שאם 'קובע עצמו לשתות יין' נעשים המשקים טפלים לו[נג]. אך הנשמת אדם כתב שמהמגן **אברהם** נראה לא כן משום שהמגן אברהם (סי' קעד ס"ק יא) כתב שגם אם שותה יין של קידוש פוטר כל המשקים, הרי שאף שלא קובע עצמו לשתות יין נפטרי[נד].

והשער הציון (סי' קעד סק"ה) כתב שרוב **האחרונים** הסכימו לשיטת המגן אברהם, והוסיף עוד שכן נראה גם מהמרדכי (רמז קנ) שכתב שבזמן הזה שאין קביעות ליין יין פוטר כל מיני משקים רק אם היו לפניו [או שהיה דעתו לשתותם[נה]]. והרי שגם אם לא שותה בקביעות פוטר, אלא שאם שותה בקביעות פוטר גם משקים שלא לפניו בשעת הברכה ולא היה דעתו עליהם בשעת הברכה[נו]. ולפי זה כתב שיתכן שגם הרשב"א סובר שיין פוטר גם אם לא קבע עצמו ליין, ומה שכתב שרק אם קבע עצמו ליין פוטר הוא רק לענין זה שפוטר גם משקים שלא לפניו ואין דעתו עליהם.

ובהגהות רעק"א (על השו"ע שם ס"ג) הביא שהבתי **כהונה** (ח"ב סי' ג) כתב שדווקא אם שותה יין משום שרוצה לשתות יין פוטר משקים, אבל אם שותה כוס של מצוה כגון של ברכת המזון לא פוטר. ורעק"א ציין לדברי המגן אברהם הנ"ל שמדבריו מבואר שגם כוס של קידוש פוטרת אף שהיא כוס של מצוה[נז]. **והביאור** הלכה (סי' קעד ס"ב ד"ה יין) הביא שהדרך החיים חידש עוד שאפילו אם שתה כל שהוא פוטרי[נח]. אך הביאור הלכה כתב שנראה שאין להקל בזה אם לא שתה מלא לוגמיו שכן בפחות מזה לא מתיישבת דעתו[נט].

הסיח דעתו מיין ושתה משקים האם חייב גם בברכה אחרונה על המשקים

שם. המגן אברהם (סי' רח ס"ק כד) הביא שהשל"ה כתב שאם הסיח דעתו משתיית יין ואח"כ הביאו לו משקים. אף שצריך לברך עליהם ברכה ראשונה שהרי גם אם היה שותה יין היה צריך לברך עליו ברכה ראשונה, אבל אינו צריך לברך ברכה אחרונה של המשקים, ונפטר בברכת 'על הגפן'. וכמו שבסעודה אפילו אם אמר 'הב ונבריך' ורוצה לשתות שצריך לברך ברכה ראשונה אינו צריך לברך ברכה אחרונה על מה ששתה, וכן הוא גם ביין. והמגן **אברהם** שם חולק וסובר שגם בסעודה אם יאמר 'הב ונבריך' וישתה יתחייב ברכה אחרונה על מה ששותה והמשנה ברורה (שם ס"ק עג) פסק כהשל"ה, ובשער הציון (שם ס"ק עג) כתב שכן הסכמת **האחרונים**[ס].

האם משקים שברכתם העץ או אדמה נפטרים ביין

שם. במגן אברהם (סי' רד ס"ק יז) מבואר שרק משקים שברכתם שהכל נפטרים בברכת היין, אבל משקים שברכתם אדמה או העץ לא נפטרים בברכת היין. ובקצות השולחן (סי' נג ס"ק כח) הסתפק בזה.

מחלוקת הראשונים בביאור המימרא של רב פפא

אמר רב פפא הלכתא דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה אין טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם. ושלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה טעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם. לאחר הסעודה טעונים ברכה בין לפניהם בין לאחריהם. בביאור המימרא של רב פפא נאמרו בראשונים כמה שיטות כדלהלן:

א. שיטת רש"י

רש"י (מד"ה דברים) ביאר שדברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה, הם מזון או פירות שנאכלים בשביל ללפת בהם את הפת, ואינם טעונים ברכה לפניהם ולאחריהם משום שהם טפלים לפת. ושלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה, הם דברים שבאים לזון ולשבוע ולא בשביל ללפת בהם את הפת, כגון דייסא או כרוב ותרדין, וטעונים ברכה לפניהם משום שאינה טפלים לפת, אך אינם טעונים ברכה לאחריהם משום שהם מיני מזון, וברכת המזון פוטרתם[סא]. ולאחר הסעודה, הם דברים שרגילים לבא לאחר הסעודה [ורש"י (ד"ה דברים הרגילים) גורס 'דברים הרגילים לבא לאחר הסעודה'], כגון פירות, ודינם הוא שאפילו אם הביאו אותם בתוך הסעודה שלא בשביל ללפת את הפת, טעונים ברכה לפניהם משום שאינם טפלים לפת, וגם טעונים ברכת המזון, משום שאינם מזון ולא נפטרים בברכת המזון.

קושיות הראשונים על שיטת רש"י

תוספות (ד"ה הלכתא) הקשו על פירוש **רש"י** שאם דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה הם דברים שמלפתים בהם את הפת אין חידוש בדין זה, שהרי שנינו במשנה להלן (מד.) שברכת העיקר פוטרת את הטפל[סב]. ועוד הקשו שלהלן הקשו מדוע פת אינה פוטרת את היין, והרי היין אינו טפל לפת ומדוע יפטר ע"י הפת. ואין לומר שכוונת הגמרא שהפת תפטור את היין כששורה פתו ביין, שהרי ודאי שאם שורה פתו ביין הפת פוטרת את היין. **והרא"ש** (סי' כו) הוסיף שאין לומר שכיון שהיין בא לשרות האכילה במעיו הוא כאילו שותהו עם הפת, שהרי מנין לגמרא שזה דומה לדברים שמלפתים את הפת. והרא"ש הקשה עוד מדוע היו צריכים להוסיף 'תוך הסעודה' הרי אם מלפת בהם את הפת ודאי שהם באים תוך הסעודה[סג].

ועל מה שפירש רש"י 'שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה', הם דייסא או כרוב ותרדין שטעונים ברכה לפניהם, הקשו תוספות (שם) שהרי שנינו במשנה להלן (מב.) שפת פוטרת את הפרפרת, ובגמרא (שם ע"ב) מבואר שכל שכן שפוטרת מעשה קדירה, ומעשה קדירה הוא דייסא, הרי שפת פוטרת דייסא גם בברכה שלפניו[סד]. ועל מה שפירש רש"י ש'לאחר הסעודה' הם פירות שרגילים לאוכלם אחר הסעודה וטעונים ברכה לפניהם משום שאינם טפלים לפת וגם לאחריהם משום שאינם מזון, הקשו תוספות שהרי קיימא לן כרב הונא ורב נחמן שסוברים לעיל שפירות הבאים בתוך הסעודה אינם טעונים ברכה לאחריהם כיון שרב הונא ורב נחמן רבים. והרא"ש (שם) הקשה עוד שהרי רב פפא לא הזכיר כלל שהחילוק בין הדברים שטעונים ברכה לאחריהם לדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם הוא משום שהם מזון והאחרים אינם מזון, אלא רב פפא אמר שהוא משום שהם רגילים לבוא בתוך הסעודה והם רגילים לבוא לאחר הסעודה. ועוד הקשה שהרי לפי רש"י נמצא שרב פפא לא הזכיר בדבריו את דינם של בשר ודגים וביצים וגבינה שלא באו ללפת את הפת, שהרי אינם דומים לדברים הבאים בתוך הסעודה כיון שהם לא מזון, והם גם לא דומים לדברים שרגילים

נג. אבל הפרי מגדים (סי' קעד אש"ל אברהם סק"א) כתב שמה שכתב הלבוש שאם קבע עצמו וכו' הוא לאו דווקא. **נד. וראה** עוד בנשמת אדם (שם) שכתב שגם במגן אברהם (סי' קעו סק"א) נראה שיין פוטר גם כשלא שותה בקביעות, אלא שהמגן אברהם שם הסתפק האם גם פת פוטרת גם כשלא אוכל הרבה. והמגן אברהם הוסיף שאמנם רב חייא סובר שפת ויין שוים ושניהם פוטרים גם כשלא קבע עצמו להם, אבל להלכה שפוסקים שלא כרבי חייא ופת פוטרת רק דברים הבאים מחמת הסעודה, יתכן שרק כשקבע עצמו לפת פוטר, ורק ביין שפוסקים כרבי חייא פוטר גם כשלא קבע עצמו לשתיית יין. והנשמת אדם תמה על המגן אברהם מנין לעשות מחלוקת רחוקה שלרבי חייא פת ויין פוטרים גם בלי קביעות ולהחולק רק יין פוטר בלי קביעות אבל פת פוטרת רק עם קביעות, הרי יתכן שבזה מודה רבי חייא שרק בקביעות פוטר ודין זה הוא בין בפת ובין ביין, אלא שסובר שפת פוטר כל מיני מאכל, ובזה לא סוברים כמוהו. אמנם מלשונו של המגן אברהם נראה שספיקו הוא שכיון שלהלכה פת פוטרת רק דברים שבאים מחמת הסעודה, לכן רק כשאוכל הרבה פת, שהדברים באים מחמתה, היא פוטרת, ולכן ביין שפוטר גם משקים שלא באים מחמתו, לא צריך שישתה הרבה. וכן לרבי חייא שגם פת פוטרת כל מיני מאכל, היא פוטרת תמיד גם כשאוכל שלא בקביעות. **נה. כן** כתב המשנה ברורה (שם סק"ג). והשער הציון (שם סק"ו) הביא שכן כתבו בשולחן ערוך הרב והגר"מ בנט בביאורו על המרדכי. **נו. אך** המשנה ברורה (שם) כתב שגם אם שותה בקביעות צריך שיבואו לפניו [או שיהיה דעתו עליהם] לפני גמר שתיית היין. וראה בט"ז (שם סק"ג) שהביא דברי המרדכי שבזמן הזה פוטר רק אם המשקים היו לפניו, ובהגהות דגול מרבבה (על הט"ז שם) תמה שהרי הדרכי משה (שם סק"ו) הביא את המרדכי וציין לסי' ריג, וכוונתו שהנה להלן (מג.) מבואר שביין יכול להוציא את חבירו בברכה רק בהסיבה שאז הם קבועים יחד, והטור (סי' ריג) הביא שהסמ"ק סובר שבזמנינו שלא רגילים לקבוע עצמם יחד בשתיית יין לא יכול להוציא חבירו אפילו בהסיבה, והטור השיג שגם בזמנינו יכול להוציא את חבירו בהסיבה, והשולחן ערוך (סי' ריג ס"א) פסק כהטור. ונמצא שפוסקים שגם בזמן הזה יש קביעות, וא"כ מדוע הט"ז הביא את המרדכי שבזמן הזה יין פוטר משקים רק כשהם לפניו, הרי המרדכי סובר כהסמ"ק, אבל להלכה שלא פוסקים כהסמ"ק גם בזמנינו אם ישתה בקביעות יפטור משקים גם כשהם לא לפניו. וראה במשנה ברורה (שם) ובשער הציון (שם סק"ז) שהביא הרבה אחרונים שפסקו שגם בזמן הזה אם קבע עצמו לשתיית יין פוטר שאר משקים גם כשאינם לפניו ולא כהט"ז. אלא שהמשנה ברורה סיים שלכתחילה יש לחשוש לשיטת המרדכי, משום שלהלן (סי' ריג) יש פוסקים שחוששים לשיטת הסמ"ק שלא מוציא את חבירו בברכת היין וכמו שהביא המשנה ברורה להלן (שם ס"ק יב). **נז. אמנם** ראה בבתי כהונה (שם) שכתב שיין של קידוש עדיף כיון שאין קידוש אלא במקום סעודה ולא עקר דעתו משתיית יין, אבל כוס של ברכת המזון שעוקר עצמו מלסעוד ולשתות אינה פוטר. ולפי זה יתכן שהמגן אברהם מודה בכוס של ברכת המזון שאינה פוטרת. אמנם לכאורה סברת הבתי כהונה היא רק באופן שאין דעתו בפירוש לשתות אבל אם דעתו לשתות יפטור. וכן כתב הגינת ורדים (טו"ח, כלל א סי' א) שאם שותה מיין של ברכת המזון, אם אין דעתו לשתות עוד, לא פוטר אפילו כוס אחר של יין, אבל אם דעתו לשתות יין ומשקים הוא פוטר גם משקים. וראה שם שכתב כן גם בכל מקום ששותה יין דרך עראי. והוסיף עוד שגם אם יאכל פת באקראי כגון שיאכל לראות אם נאפה או לרפואה, לא יפטור שאר מאכלים אא"כ דעתו לאכול עוד. **נח. וכתב** המשנה ברורה (שם סק"ג) שאם שמע קידוש ולא שתה כלל ודאי מברך על שאר המשקים, משום שהטעם שיין פוטר משקים הוא משום שטפלים ליין, וכשאינו שותה יין לא שייך טעם זה. **נט. ראה** בפרי מגדים (סי' קעו אש"ל אברהם סק"א) שכתב שאפילו אם שתה פחות מרביעית פוטר, אך יתכן שכוונתו רק כששתה מלא לוגמיו. **ס. בסוף** הסוגיא נרחיב בביאור דברי השל"ה. **סא. ברש"י** מבואר כהראשונים שהובאו לעיל בענין 'האם תמרים וכו' הבאים לאחר הסעודה נפטרים בברכת המזון', שדבר שנפטר בברכת המזון בדיעבד נפטר לכתחילה בברכת המזון כשצריך לברך אותו בלאו הכי. וראה עוד להלן. וברש"י מבואר עוד שכרוב ותרדין נפטרים בברכת המזון כיון שגם הם מזינים. **סב. וראה** ברשב"א (ד"ה אמר) שתירץ שאמנם אין בבבא זו חידוש אך רב פפא אמר דין זה אגב שאר הדינים שאמר שיש בהם חידוש. ובאופן נוסף תירץ שרב פפא חידש שאע"פ שאין דרך ללפת פת בפירות אך מי שעושה כן לא בטלה דעתו, והפירות נפטרים בברכת הפת. **סג. ראה** ברשב"א (ד"ה אמר) שתירץ קושיא זו שכיון שבשאר הבבות היו צריכים לומר אם בא בתוך הסעודה או לא לכן נקטו כאן תוך הסעודה. וראה ברבינו יונה (ד"ה אמר) שתירץ את כל הקושיות, ודבריו יובאו להלן. **סד. ראה** ברא"ש (סי' כו) שהוסיף להקשות שהרי דייסא ודאי באה מחמת הסעודה ומדוע לא תיפטר בברכת הפת. והמעדני יו"ט (אות א) ביאר קושייתו שהלשון 'מחמת הסעודה' משמע כל שבא לעיקר הסעודה, בין שבא ללפת פת ובין שלא מלפת בו פת. אך כתב שרש"י סבור שרק מה שבא ללפת פת נחשב שבא מחמת הסעודה.

לבוא לאחר הסעודה שהרי דברים אלו רגילים לבוא בתוך הסעודה[סה]. ועוד קשה על עיקר סברת רש"י שדייסא וכרוב ותרדין נפטרים בברכת המזון, משום שהם מזון שהרי כל הדברים זנים חוץ ממים, ואף שאינם 'מזון' אבל הם 'זנים', וא"כ אפשר לברך עליהם ברכת המזון, שהיא עדיפה ממעין שלש[סו].

יישוב חלק מקושיות הראשונים על רש"י

וביישוב הקושיא הראשונה של תוספות על רש"י [מה החידוש שדברים שנאכלים ללפת את הפת נפטרים בברכת הפת הרי כבר שנינו במשנה להלן (מד.) שעיקר פוטר את הטפל] תירץ **הבעל המאור** (ד"ה אמר)[סז] שהיה אפשר לומר שרק כשבירך על הפת אם היתה דעתו על הלפתן או שהיה לפניו יפטר הלפתן כדין טפל, וחידש רב פפא שגם אם הלפתן לא היה לפניו ולא היתה דעתו עליו בשעת הברכה נפטר בברכת הפת כיון שהוא טפל. וכתב **המגן אברהם** (סי' ריב סק"ג) שרק בלפתן של פת הדין כן אבל בכל טפל לא נפטר אם לא היה דעתו עליו בשעת ברכת העיקר וכמבואר בתוספות להלן (מד. ד"ה באוכלי). וכן מוכח ממה שרב פפא אמר דינו רק בפת, ובהכרח שרק בפת הדין כן משום שיש קבע לסעודה ודעתו על כל מה שיביאו לו[סח].

והפני יהושע (בתוס' שם) תירץ לפי מה שכתב **הכסף משנה** (ברכות פ"ד ה"ו)[סט] שעיקר פוטר טפל רק כשאכילת הטפל היא רק בשביל העיקר, כגון בפת ומליח שאוכל את הפת רק בשביל להפיג את חריפות המליח. ומעתה נראה שרב פפא חידש שאף שהאוכל בשביל ללפת את הפת רצונו גם באכילת הדבר המלפת מצד עצמו ולא רק בליפות הפת, אעפ"כ נפטר בברכת הפת. [וכן מבואר בכסף משנה (שם) שהרמב"ם לא הביא את מה ששנינו במשנה להלן (מג.) שפת פוטרת את הפרפרת עם דיני עיקר וטפל, משום שפת פוטרת את הפרפרת גם כשרצונו גם באכילת הפרפרת ולא רק בשביל ליפות הפת][ע].

ב. שיטת הבה"ג

ההלכות גדולות (הלכות ברכות)[עא] פירש שדברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה, הם דברים שרגילים לאכול עם פת, כגון בשר ודגים וכל מיני תבשילים, וכן ירק. והם לא טעונים ברכה לפניהם ולאחריהם אפילו כשלא אוכלם עם פת[עב]. ושלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה, הם דברים שרגילים לבוא בתוך הסעודה אבל לא רגילים להאכל עם הפת, כגון דייסא [וכמבואר בביצה (טז.) שהבבלים טפשים שאוכלים לחם עם לחם דהיינו דייסא עם לחם]. והם טעונים ברכה לפניהם אבל לא לאחריהם משום שהם מין מזון ונפטרים בברכת המזון. ולאחר הסעודה, הם דברים שרגילים לבוא לאחר הסעודה כגון תמרים ורימונים, והם לא נפטרים גם בברכת המזון משום שאינם מזון, ואפילו אם הביאם באמצע הסעודה[עג].

ומבואר בזה ששיטת הבה"ג היא כעין שיטת רש"י, אלא שהוא סובר שגם אם לא מלפת בבשר ובדגים את הפת נפטר אפילו בברכה שלפניו, אם הוא דבר שרגיל ללפת בו את הפת. ועל שיטתו לא קשה קושיית תוספות הראשונה על רש"י שכבר שנינו שעיקר פוטר טפל, משום שנתחדש כאן שגם אם לא מלפת בו הפת נפטר. וגם לא קשה שרב פפא לא פירש את דינם של בשר ודגים וביצים וגבינה שאינם מזון, כיון שהם דברים שרגילים ללפת בהם את הפת ונכללים בדברים שבאים מחמת הסעודה שנפטרים גם בברכה שלפניו[עד].

[אך שאר קושיות התוספות על פירוש רש"י בשתי הבבות האחרונות של רב פפא קשה גם על הבה"ג]. **והפני יהושע** (בתוס' שם) כתב שיתכן שגם דעת רש"י היא כהבה"ג משום שאין כוונת רש"י שרק אם מלפת את הפת נפטר בברכתו, אלא אם הוא דבר שרגיל ללפת את הפת נפטר בברכתו[עה].

ג. שיטת תוספות והרא"ש

תוספות (שם) **והרא"ש** (שם) פירשו שדברים הבאים מחמת הסעודה תוך הסעודה הם דברים שרגילים לקבוע עיקר סעודה עליהם ולאכול בהם את הפת, כגון בשר ודגים ותבשילים וירקות, וכן דייסא. והם לא טעונים ברכה לפניהם ולאחריהם אפילו אם לא אכלם עם הפת, כיון שהם עיקר הסעודה[עו]. **ורבינו יונה** (ד"ה ורבינו) הוסיף שבשר ודגים וגבינה אוכלים רק בשעת הסעודה, וגם דייסא אוכלים להשביע, ולכן כל הדברים האלו שרגילים לאכול בתוך סעודה הם מעיקר הסעודה. **ובשולחן ערוך הרב** (סי' קעז ס"א) ביאר דבריהם, שכל הדברים האלו לא אוכלים בלי שקובעים סעודה, שכן בשר ודגים וירקות ומיני תבשילים רגילים ללפת בהם את הפת, ודייסא וכרוב ותרדין שהם לא באים ללפת את הפת אלא למזון ולהשביע רגילים לקבוע עליהם לחוד סעודה ולא אוכלים אותם בלי קביעות סעודה [כמו פירות שאוכלים אותם כל היום][עז]. וכיון שרגילים לאוכלם רק בסעודה, כשאוכלים אותם עם פת נחשב שהם מעיקר סעודת הפת[עח], וברכת הפת פוטרתם, כיון שברכת הפת פוטרת את כל מה שהוא מכלל עיקר הסעודה[עט]. אבל פירות שרגילים שלא בקביעות סעודה לא נכלל בעיקר סעודת הפת ולא נפטר בברכתו[פ].

ומה שאמר עוד רב פפא שדברים שבאים שלא מחמת הסעודה תוך הסעודה טעונים ברכה לפניו ולא לאחריו, הם דברים שרגילים לאוכלם גם בלי קביעות סעודה, כגון פירות, אלא שהביאו אותם בתוך הסעודה, שהם טעונים ברכה לפניו משום שאינם מעיקר הסעודה, אבל ברכת המזון פוטרת אותם, כיון שאת ברכת המזון מברך אחרי שאכל[פא]. ולכן היא פוטרת גם דברים שאינם מעיקר הסעודה אם הם נאכלים בתוך הסעודה. **והראב"ד** (השגות על הבעל המאור ד"ה ומה) הוסיף לבאר שברכת המזון פוטרת כל צרכי סעודה, ולכן היא פוטרת גם את הפירות אף שאינם מעיקר הסעודה כיון שהם צרכי סעודה שהרי הם באים לקינוח. **והרשב"א** (ד"ה הביאו) כתב שכיון שהם באים באמצע הסעודה לעורר תאות המאכל לכן הם צרכי הסעודה ונפטרים בברכת המזון[פב].

ומה שאמר רב פפא שאחר הסעודה מברך בין לפניו ובין לאחריו, מוסב בין על דברים שבאים מחמת הסעודה ובין על דברים שבאים שלא מחמת הסעודה, שאם אוכלם אחרי שמשכו ידיהם מהפת הם לא חלק מסעודת הפת וטעונים ברכה בין לפניהם ובין לאחריהם[פג].

ביאור שיטתם שפת פוטרת את כל הסעודה וגם מה שלא נאכל עם הפת

והרא"ה (ד"ה שאלו) כתב שלשיטה זו שפת פוטרת דברים הבאים מחמת הסעודה גם כשלא אוכלם עם פת, הם לא נפטרים מדין טפל אלא פטורם הוא משום שפת הוא עיקר הסעודה, וכיון שהוא חשוב הוא פוטר את כל הסעודה. **והריטב"א** (ד"ה אמר) הוסיף שעשאום כטפל. אמנם **המגן אברהם** (סי' קעז סק"א) כתב שגם לשיטה זו פטורם של דברים הבאים מחמת הסעודה הוא משום שעיקר פוטר טפל[פד]. וכן נראה ממה שכתבו **תוספות** (ד"ה אי)[פה] שיין פוטר כל מיני

סה. **וראה** ברא"ש שם שהקשה עוד שהלשון לאחר הסעודה משמע שבא לאחר הסעודה ולא משמע שהכוונה שרגיל לבוא לאחר הסעודה. אכן רש"י לשיטתו שגורס דברים הרגילים לבוא לאחר הסעודה. סו. **לא** נתבאר קושייתו שהרי תמרים נפטרים בדיעבד בברכת המזון משום שמזינים כמבואר לעיל (יב.) ואילו שאר דברים לא נפטרים, והרי שיש חילוק בין דבר שהוא מזון לבין שאר דברים שרק זנים. סז. **הבעל** המאור (שם) פירש בבבא הראשונה של רב פפא כרש"י אבל בשאר הבבות פירש באופן אחר. סח. **ולהלן** יבוארו דברי הבעל המאור באופן אחר. סט. **והפני** יהושע ציין שכבר קדמו הרשב"א בקצרה בתוך דבריו בסוגייתנו (ד"ה הביאו). ע. **ולהלן** יבואר מדוע כאן הדין שונה מכל טפל. עא. **ראה** בהשגות הראב"ד על הבעל המאור (ד"ה ומה) וברא"ש (שם) שהביאו חלק מדבריו. עב. **ודברים** הבאים מחמת הסעודה לא מתפרש שמלפת בהם את הפת כמו שפירש רש"י, אלא מתפרש שרגילים ללפת בהם את הפת. עג. **הרשב"א** (לעיל ד"ה הביאו) הוכיח מהבה"ג שאם אכל תמרים לאחר הסעודה יברך עליהם ברכה אחרונה אף שבדיעבד נפטר בברכת המזון, אך בבה"ג מבואר שלענין דייסא סובר לא כן, שהרי כתב שדייסא נפטר בברכת המזון, ומבואר בזה שלענין דייסא סובר הבה"ג שכיון שנפטר בדיעבד בברכת המזון לכן אם צריך לברך ברכת המזון בלאו הכי, נפטר בזה לכתחילה, אבל בתמרים אינו כן [ולעיל נתבאר מדוע דייסא עדיף מתמרים]. וראה באבן העוזר (סי' רח סי"ז) שהקשה משיטת הבה"ג על מה שכתב הבית יוסף (סוף סי' רח) הנ"ל בדעת רבינו יונה שדייסא גרע מתמרים. עד. **וכן** מה שהקשו עוד תוספות על הבבא הראשונה של רב פפא מקושיית הגמרא להלן שיין יפטר בפת יש ליישב לפי הבה"ג, כיון שגם יין בא לשרות מאכל ונמצא שבא בשביל הפת וזה מספיק בשביל לפוטרו. וכן נראה מהרא"ש (שם). ולהלן יבואר עוד. אמנם מה שהקשה הרא"ש שהלשון תוך הסעודה מיותר, לכאורה קשה גם לפי הבה"ג, משום שאמנם לשיטתו יתכן שאכל דברים אלו לאחר הסעודה, אך הרי לפי הבה"ג אין חילוק בין אם אוכלם בתוך הסעודה או אח"כ אלא החילוק הוא אם הם דברים שרגילים לבוא בתוך הסעודה או שרגילים לבוא לאחר הסעודה [וזה החילוק בין הבבא השניה לשלישית], וא"כ מדוע בבבא הראשונה היה רב פפא צריך להוסיף בתוך הסעודה שמתפרש שרגיל לבוא בתוך הסעודה, הרי אם רגיל ללפת את הפת ודאי שרגיל לבוא תוך הסעודה. עה. **אך** קשה על לשון רש"י (ד"ה אין) שפירות שהביאום ללפתן בכלל דברים הבאים מחמת הסעודה, הרי פירות לא רגילים לאכול ללפתן, ובהכרח שכוונתו שאם ליפת בהם לא מברך, וא"כ מבואר בזה שלרש"י הבבא הראשונה מתפרשת שאם ליפת את הפת לא מברך, ולא די שרגיל ללפת את הפת. עו. **כן** הוא לשון הרא"ש. אבל לשון תוספות הוא שרגילים לאכלם עם הפת. וראה ברבינו יונה (ד"ה ורבינו) שכתב שרגילים לאוכלם רק בסעודה ולא כפירות שרגילים לאוכלם שלא בסעודה. ולהלן יבואר. עז. **ודברי** הרא"ש מתפרשים לצדדים, שרגילים לקבוע סעודה עליהם, דהיינו עליהם לחוד, וזה מוסב על דייסא, ומה שסיים ללפת את הפת מוסב על בשר וכדומה שרגילות לאכול אותם רק בתוך סעודת פת ללפת את הפת. וראה בשער הציון (סי' קעז סק"ג) שהעיר על השו"ע שכתב על כל הדברים שנפטרים שהוא משום שבאים ללפת את הפת, שהרי בדייסא לא רגילים ללפת הפת. וכן יש להעיר על תוספות הנ"ל שכתבו לשון זה. והביאור הלכה (שם ד"ה ללפת) כתב שהמחבר קיצר. וכן צריך לומר על דברי תוספות. עח. **ואף** שדייסא רגילים לאכול רק בסעודה בפני עצמה אבל כיון שאוכלים אותה רק בסעודה לכן כשאוכל עם פת הוא נכלל בסעודת הפת והפת פוטרתו. וראה בהשגות הראב"ד על הבעל המאור (ד"ה ומה) שטרח לבאר מדוע דייסא נפטר אף שלא בא ללפת הפת, וביאר בשני אופנים. האחד שנאכל ליתן תאות המאכל והשני שכיון שנאכל להשביע את הרעבון נפטר. וביאורו השני הוא כעין מה שנתבאר. עט. **ודברים** הבאים מחמת הסעודה לא מתפרש שרגילים לבוא מחמת פת אלא שרגילים לאוכלם בקביעות סעודה. פ. **אבל** ברא"ה (ד"ה אמר) ובריטב"א (ד"ה דברים) מבואר שבשר ודגים וביצים מזינים, ולכן נכללים בסעודה, ואילו פירות לא מזינים ולכן לא נכללים בסעודה. וראה בריטב"א שהוסיף שמה שלא מברכים מזונות על בשר ודגים הוא רק משום שלא רגילים לקבוע עליהם סעודה, שהרי על אורז מברכים מזונות אף שהוא לא מה' מיני דגן, משום שרגילים לקבוע עליו סעודה, ולכן כשאוכל בשר ודגים בסעודה נכלל בסעודה. וראה במגן אברהם (סי' קעד סק"י) שדן ביין ישן או כדומה שבא לגרור תאות המאכל האם נחשב שבא מחמת הסעודה, והוכיח מתוספות בפסחים (קטו. ד"ה והדר) שנפטר, אך הביא שהחינוך לא כתב כן. וראה בשער הציון (שם ס"ק מה) שהביא שגם ברשב"א מפורש שלא נפטר. פא. **ראה** ברבינו יונה שהוסיף כן. פב. **והבעל** המאור (ד"ה אמר) הוסיף שכל מה שבא בתוך הסעודה הוא בכלל השביעה שנאמר ואכלת ושבעת ברכת. וכנראה שצרכי הסעודה מסייעים לשביעה, ולכן נפטרים בברכת המזון אף שאינם מעיקר הסעודה. פג. **ולהלן** יבואר דין זה בהרחבה וגם יובא שיש חולקים. פד. **ולפי** זה צידד שאם אוכל מעט פת הוא לא פוטר. ולהלן יובאו הדברים בהרחבה. פה. **וכן** כתב הרא"ש (סי' כט).

משקין משום שהוא ראש וראשון לכל המשקים ולכן הוא העיקר והם טפלים לו, וכן פת פוטר כל מיני מאכל מטעם זה. והרי שגם מה שפת פוטר כל מיני מאכל הוא משום שהמאכלים טפלים לו[פו].

ובביאור דברי המגן אברהם כתבו האחרונים[פז] לפי מה שכתב הרא"ה (לעיל לז: ד"ה פי') שיש שני דינים במה שעיקר פוטר הטפל. האחד כשהעיקר והטפל לא מעורבים יחד, אלא שדעתו לאכול את הטפל רק לצורך אכילת העיקר, שהטפל נפטר בברכת העיקר. והשני כששני מאכלים מעורבים יחד, שבזה הרוב הוא העיקר והמיעוט הוא טפל, וברכת המאכל הוא כברכת הרוב. והרא"ה הוסיף לבאר שבדין השני אם יש ביניהם מין דגן שהוא חשוב, גם אם הוא המיעוט הוא העיקר, משא"כ בדין הראשון שאפילו פת נעשה טפל אם כל אכילתו הוא לצורך העיקר וכמו שמבואר להלן (מד.) שאם אכל מליח ועמו פת ואוכל הפת רק להפיג את החריפות המליח, נפטר הפת בברכת המליח. ומשום שחלוקים ביסודם שני דינים אלו[פח], שבדין הראשון שהם שני מאכלים נפרדים, ומה שאחד מהם טפל הוא משום שדעת האדם לאוכלו רק בגלל העיקר, בזה אין נפקא מינה בין אם הטפל חשוב או לא חשוב, כיון שהשם טפל שלו הוא מחמת שהאדם אוכלו רק בשביל העיקר. אבל בדין השני שהם מאכל אחד ודנים מהו שמו של מאכל זה, בזה הדין הוא שאם שני המאכלים המעורבים שוים בחשיבותם אזי שם המאכל נקבע לפי הרוב, אבל אם אחד מהם חשוב נקבע שם המאכל על ידו. ובמשיבת נפש (שו"ת, ח"ב סי' ה) כתב שאע"פ שעיקר פוטר טפל רק כשהטפל נאכל רק בגלל העיקר, אבל בשני מאכלים מעורבים מברך את ברכת הרוב גם כשרוצה באכילת הטפל. ומשום שרק כשהם לא מעורבים, שהשם טפל הוא בגלל שהאוכלו אוכלו כטפל, אם אוכלו גם מחמת עצמו אינו טפל, אבל כשהם מעורבים, שהשם טפל הוא בגלל ששם המאכל נקבע לפי הרוב או לפי המין החשוב, אין נפקא מינה כלל בדעתו של האוכל.

ולפי זה מבואר מה שכתב המגן אברהם שדברים הבאים מחמת הסעודה נפטרים בברכת הפת מדין טפל גם להשיטות שהם נפטרים גם כשלא נאכלים עם הפת. כיון שכאן הוא מהדין השני של עיקר וטפל, שכן כמו שבמאכל אחד שמו נקבע לפי הרוב או לפי המין החשוב, וזה קובע את הברכה שלו, כך כאן שהוא סעודה אחת, שמה נקבע לפי הדבר החשוב שבה, וכיון שהפת הוא החשוב שבסעודה, אזי שם הסעודה נקבע לפי הפת, והוא נקרא סעודת לחם, ולכן ברכת הסעודה היא כברכת הפת[פט]. וכמו כן יין פוטר כל מיני משקים מטעם זה שאם שותה יין ועמו משקים נחשב שסועד סעודה אחת של משקים, ועיקרה של סעודה זו הוא היין החשוב שבמשקים, ולכן מברך רק על המשקה החשוב שבסעודה. ובזה מבואר מה שכתב הכסף משנה (ברכות פ"ד ה"ו) שפת פוטרת פרפרת אע"פ שרוצה גם לאכול את הפרפרת מצד עצמו. ולכאורה קשה שאם פטורה של הפרפרת הוא מדין טפל מדוע נפטרת, הרי טפל נפטר רק אם כל אכילתו הוא רק בגלל העיקר וכמו שכתב הכסף משנה (שם)[צ]. אמנם לפי מה שנתבאר מיושב, שהרי נתבאר שבדין השני של טפל שבשני מאכלים מעורבים, נקבע שם המאכל לפי הרוב או לפי המין החשוב [והמיעוט או המאכל הלא חשוב הוא טפל], ודין זה הוא גם אם רצונו הוא גם באכילת המיעוט, כך כאן פטורם הוא מדין זה של טפל, וכמו שנתבאר שהוא סעודה אחת ששמה נקבע לפי הפת החשוב, והשאר טפל, ולכן בזה אין נפקא מינה במה שרצונו באכילת הדברים הבאים מחמת הסעודה גם מצד עצמם, כיון שהם בעצמותם טפלים לפת, משום שהוא החשוב שבסעודה.

ביאור שורש מחלוקת רש"י עם הבה"ג ועם תוספות והרא"ש

ולפי המבואר נמצא שלפי דעת תוספות והרא"ש נתחדש בדין דברים הבאים מחמת הסעודה שני דינים. האחד שאם אוכל פת עם דברים הבאים מחמת הסעודה נחשב הכל לסעודה אחת כיון שלפת יש חשיבות, שהנאכל רק בסעודה נכלל בסעודת הפת, והוא סעודה אחת. והשני שבסעודה שיש בה פת נקראת הסעודה על שם הפת, וברכתה כברכת הפת. ויתכן להוסיף לפי זה שגם הבה"ג שסובר שרק דברים שרגילים לאכול עם פת נפטרים, סובר שפטורם של דברים הבאים מחמת הסעודה הוא מחמת שהם חלק מסעודת הפת, וברכת הפת פוטרתם משום שהסעודה קרויה על שם הפת החשוב. ולכן גם כשלא מלפת אותם בפת נפטרים, כיון שדברים שרגילים ללפת את הפת הם חלק מסעודת הפת גם כשלא אוכלם עם הפת. אלא שהבה"ג סובר שהדין הראשון שהתחדש שאם אוכל פת עם דברים נוספים נחשב הכל לסעודה אחת הוא רק בדברים שרגילים ללפת בפת, אבל דברים שלא רגילים ללפת בפת כגון דייסא וכדומה הם לא חלק מסעודת הפת, שהרי הם נאכלים גם בלי סעודת פת, ולכן הם לא נפטרים בברכת הפת. ועל זה חולקים שאר הראשונים וסוברים שאף שדייסא לא נאכלת עם הפת, אבל כיון שנאכלת רק בקביעות סעודה ולאכילתה יש שם סעודה, כשנאכלת עם הפת היא חלק מסעודת הפת, כיון שמעלת הפת גורמת שכל דבר שנאכל עמה ושלאכילתו יש תורת סעודה, מצטרף עם סעודת הפת, וכיון שהפת הוא חשוב נקראת הסעודה על שם הפת החשוב. ורק פירות שלא רגילים להאכל בקביעות סעודה, ולאכילתם אין שם סעודה לא מצטרפים לסעודה ולא נפטרים בברכת הפת.

ויתכן להוסיף עוד שהנה כבר הובא שהבעל המאור (ד"ה אמר) פירש כדעת רש"י שרק דברים שנאכלים עם הפת נפטרים, וביאר עוד שחידושו של רב פפא הוא שאף שלא היתה דעתו בשעת ברכת הפת לאכול את הדבר המלפת נפטר. והובא שהמגן אברהם (סי' ריב סק"ג) ביאר שרק בפת הדין כן ולא בכל עיקר וטפל, משום שיש קבע לסעודה ודעתו בשעת ברכת הפת על כל מה שיביאו לו. אמנם להנתבאר יתכן שגם רש"י והבעל המאור סוברים יסוד זה שיש דין מיוחד בדברים הבאים מחמת הסעודה שנפטרים מחמת שהם סעודה אחת עם הפת, והסעודה נקראת על שם הפת החשוב, אלא שהם סוברים שרק מה שנאכל עם הפת הוא בכלל סעודת הפת. ולכן הם נפטרים אפילו אם בשעת ברכת הפת לא היתה דעתו עליהם, אף שבכל עיקר וטפל לא נפטר הטפל כשלא היה דעתו עליו בשעת ברכת העיקר. משום שכבר ביאר החזון איש (סי' כז סק"ט) במה שטפל לא נפטר בברכת העיקר כשלא היתה דעתו עליו בשעת ברכת העיקר, שהוא משום שההלכה שטפל נפטר הוא לא משום שטפל לא טעון ברכה כלל, אלא הוא משום שנפטר בברכת העיקר, ולכן צריך שתהיה דעתו עליו בשעת ברכת העיקר כדי לפוטרו[צא]. ולפי זה נראה שכל זה בדין הראשון של טפל, ששני המאכלים נפרדים אלא שאת הטפל אוכל רק בגלל העיקר, שבזה הטפל לא פטור מברכה, אלא שברכת העיקר פוטרתו. אבל בדין השני של טפל, שאם שני מאכלים מעורבים נקרא המאכל על שם הרוב או על שם המין החשוב, יסוד הדין הוא שזה מאכל אחד שמחייב ברכה אחת, ושם המאכל נקבע לפי הרוב או המין החשוב, ונמצא שבזה הטפל כלל לא מחייב בברכה. וגם אם בשעת הברכה על העיקר לא היה מעורב עדיין המיעוט ואח"כ עירבוהו לא יתחייב לברך על המיעוט, כיון שלא חייב כלל לברך על הטפל. ולכן גם בדברים המלפתים את הפת הדין כן, שגם אם לא היה דעתו עליהם בשעת ברכת הפת נפטרים, משום שגם כאן מה שהם נפטרים הוא מהדין השני של טפל, שמעלת הפת גורמת שהנאכל עמה [גם אם לא מעורב עמה] נחשב סעודה אחת עם הפת, וסעודה זו מחייבת ברכה אחת, ושם הסעודה נקבע לפי הפת החשוב.

ובזה מבואר גם מה שכתב הפני יהושע הנ"ל שלפי רש"י החידוש בדין של דברים הבאים מחמת הסעודה הוא שהם נפטרים גם אם רוצה באכילתם מצד עצמם, ואין דינם כטפל שנפטר רק כשכל אכילתו רק בשביל העיקר. משום שכאן נתחדש שיש לו תורת טפל מחמת שהוא סעודה אחת שנקראת על שם הפת, ולכן בזה נפטר גם אם אוכל את הדברים שמחמת הסעודה גם מצד עצמם, וכמו שמבואר לעיל שבדין השני של טפל שאם שני מאכלים מעורבים, ברכתם כברכת העיקר, אין חילוק בין אם רוצה באכילת המיעוט או לא, כיון שהשם טפל שיש לו הוא משום שהוא לא חשוב, מחמת מיעוטו או מחמת שבעצמותו לא חשוב, ועי"ז שם המאכל הוא כשם המין החשוב ולא כשמו. וכן כאן הדברים הבאים מחמת הסעודה טפלים בעצמותם משום שהם לא חשובים והפת חשובה, והסעודה נקראת על שם החשוב.

ונמצא שלפי כל הראשונים יסוד הדין של דברים הבאים מחמת הסעודה הוא שהנאכל עם הפת נחשב סעודה אחת עמו, ושם הסעודה נקבעת לפי הפת החשובה וברכת סעודה זו היא כברכת הפת. אלא שנחלקו הראשונים מי מצטרף לסעודה זו. שרש"י והבעל המאור סוברים שרק מה שאוכל עם הפת נכלל בסעודת הפת, ולבה"ג כל דבר שרגיל ללפת בו פת נכלל בסעודת הפת. ולתוספות והרא"ש גם מה שרגילים לקבוע עליו סעודה נכלל בסעודת הפת.

האם האוכל מעט פוטר דברים הבאים מחמת הסעודה

המגן אברהם (סי' קעז סק"א) כתב שלפי הנתבאר שדברים הבאים מחמת הסעודה נפטרים משום שטפלים לפת, יתכן שזה רק אם אוכל הרבה פת, אבל אם אוכל מעט פת והיא אכילת עראי, ועיקר סעודתו הוא משאר הדברים לא יפטרו, שהרי לא קיימא לן כרבי חייא שסובר שפת פוטרת כל מיני מאכל ואפילו פירות, אלא קיימא לן שפוטרת רק דברים הבאים מחמת הסעודה שהם טפלים

[פו] **וראה** בפרי מגדים (שם אשל אברהם סק"א) שכתב שכן נראה מתוספות (ד"ה הלכתא) שכתבו שפטורם הוא משום שדרכם ללפת את הפת, ולכן הפת פוטרם. ויש להוכיח כן עוד ממה שכתבו תוספות להלן (מד. ד"ה מכנן) שממה ששנינו במשנה להלן (מג.) שפת פוטר פרפרת אפשר ללמוד שעיקר פוטר טפל. והרי התוספות הביאו כאן מה שמבואר להלן שאם פת פוטר פרפרת ודאי שפוטר מעשה קדרה, ומזה הוכיחו תוספות שדייסא נפטרת אף שלא נאכלת עם הפת, ואעפ"כ סוברים תוספות שמדין זה שפת פוטר פרפרת ומעשה קדרה יש ללמוד שעיקר פוטר טפל. ויש להוכיח כן עוד ממה שכתב הבית יוסף (תפילת סי' ריב ד"ה ומ"ש אם) שממה שמבואר כאן שדברים הבאים מחמת הסעודה נפטרים מברכה ראשונה ואחרונה נלמד שעיקר פוטר טפל גם מברכה אחרונה. ומוכח שסוברים שפטורם של דברים הבאים מחמת הסעודה הוא מדין עיקר וטפל. [פז] **משנת** ברכה (סי' כב). [פח] **ראה** בשער הציון (סי' ריב סק"ד) שביאר כן בקצרה. [פט] **ויתכן** שגם הרא"ה סובר כן אלא כוונתו שהוא לא כטפל של פת ומליח. וזו כוונת הריטב"א שעשאוהו כטפל דהיינו שיש דין נוסף של טפל, שהדבר טפל מצד עצמו וכמו שנתבאר. [צ] **ואמנם** הכסף משנה שם כתב שהרמב"ם לא הביא דין זה שפת פוטר פרפרת עם דיני עיקר וטפל משום שנפטר גם כשרצונו באכילת הפרפרת, אך הרי בספרו בית יוסף כתב שפטורם של דברים הבאים מחמת הסעודה הוא מדין טפל וכנ"ל, וא"כ מדוע נפטרים כשרצונו באכילתם, הרי כל טפל נפטר רק כשכל אכילת הטפל הוא בשביל העיקר. [צא] **בילקוט** ביאורים להלן (מד.) הרחבנו בענין זה.

לפת, וזה רק אם קבע סעודתו על הפת שאז כל המאכלים באים מחמת הפת, אבל כשלא חפץ לאכול פת אלא אוכל מעט אינה פוטרת. אך סיים שיתכן שכיון שהדרך לקבוע סעודה על הפת היא פוטרת תמיד. וביארו **המחצית השקל והפרי מגדים** (במגן אברהם שם) שכוונת המגן אברהם בסיום דבריו היא, שיתכן שקיימא לן כרבי חייא לענין דברים הבאים מחמת הסעודה שהפת פוטרת אותם מחמת חשיבותה, ומה שהם טפלים לפת הוא לא משום שאוכלם בגלל הפת, אלא בגלל שהם פחות חשובים ממנה. וזהו יסוד דינו של רבי חייא שפת פוטרת כל מיני מאכל ויין פוטר כל מיני משקים. שהרי מה שיין פוטר כל מיני משקים הוא לא משום שהמשקים באים בגללו, אלא משום שיין הוא המשקה היותר חשוב והם טפלים לו בחשיבות וכמו שכתבו **תוספות** (ד"ה אי) **והרא"ש** (סי' כט), וא"כ גם מה שפת פוטרת כל מיני מאכל הוא משום שהיא חשובה והם טפלים לה בחשיבות. וא"כ יתכן שאף שלא קיימא לן כרבי חייא, אבל זה לא משום שקיימא לן שהפת פוטרת רק משום שהמאכלים נאכלים בגללה ולא משום חשיבותה [ולכן לא פוטרת פירות שלא נאכלים בגלל הפת] אלא גם להלכה הפת פוטרת מחמת חשיבותה, אלא שהיא פוטרת רק דברים הבאים מחמת הסעודה[צב]. ולכן גם אם אכל מעט פת, שהדברים הבאים מחמת הסעודה לא באים בגללה, הפת פוטרתם מחמת חשיבותה. וכמו שיין פוטר כל מיני משקים גם כששותה פחות מרביעית[צג].

וביאור הדברים הוא[צד] לפי מה שנתבאר לעיל שיסוד הדין שפת פוטרת דברים הבאים מחמת הסעודה הוא משום שנחשב שהכל הוא סעודה אחת שנקראת על שם הפת החשובה. והסתפק המגן אברהם האם הכל נחשב סעודה אחת רק משום שהכל בא בגלל הפת, ורק אם אוכל הרבה פת שהכל נאכל בגללה, נחשב הכל סעודה אחת ונפטר בברכת הפת, או שמעלת הפת גורמת שכל הנאכל עמה נחשב סעודה אחת אם הוא דברים הבאים מחמת הסעודה, והסעודה נקראת על שם הפת מחמת חשיבותה, ואז גם אם אכל מקצת פת הדין כן, וכמו שיין פוטר כל מיני משקים גם כששתה מעט יין, משום שע"י חשיבותו כל מה ששותה עמו נחשב סעודת משקים, ונקרא על שם היין שהוא החשוב שבהם.

והאבן העוזר (סי' קעד ס"א) הקשה על המגן אברהם ממה שמבואר בתוספות לעיל (לח. ד"ה מה) שהר"מ היה מסופק על הנילו"ש מתי יברך, ולכן אכל מעט פת ובירך המוציא כדי לפטור הנילו"ש, והרי שאף שאכל מעט פת כדי לפטור הנילו"ש הפת פטר את הנילו"ש. ותירץ **השולחן ערוך הרב** (סי' קעז קו"א סק"ג) שספיקו של המגן אברהם הוא רק בבשר ודגים וכדומה ולא בדייסא וכדומה. ומשום שדייסא הרי תמיד לא נאכלת בגלל הפת, ובהכרח מה שהיא נחשבת חלק מסעודת הפת הוא משום שרגילים לאכלה רק בקביעות סעודה, ויש לאכילתה שם סעודה, וע"י מצטרפת לסעודת פת. ולכן בזה לא יתכן שיש נפקא מינה בין אם אכל הרבה פת או מעט פת, שהרי בלאו הכי הדייסא לא נאכלת בגלל הפת, ואעפ"כ מצטרפת לסעודת הפת משום שלאכילתה יש שם סעודה ומצטרפת לסעודת הפת, וא"כ גם כשאוכל קצת פת הדין כן. ורק בבשר דגים שלאכילתם מצד עצמם אין שם סעודה, שהרי לא באים למזון ולהשביע, ומה שיש להם שם סעודה ומצטרפים לפת הוא משום שבאים ללפת את הפת, יתכן שאם אוכל מעט פת ולא אוכל את הבשר ודגים בגלל הפת אין לאכילתם שם סעודה ולא מצטרפים עם סעודת הפת[צה]. אך גם יתכן שקיימא לן כרבי חייא שכמו שיין פוטר כל מיני משקים, ואף שלשתיית המשקים לחוד אין שם סעודה, אך כששותה עם היין ע"י חשיבות היין יש לשתיית היין עם המשקים שם סעודה וברכת היין פוטרם, כך לפת יש מעלה שכל הנאכל עמו, אם הוא דבר שרגיל להאכל עם הפת, יש לו שם סעודה יחד עם הפת וברכת הפת פוטרתו.

ד. שיטת הרשב"א בביאור המימרא של רב פפא

הרשב"א (מד"ה אמר) כתב שדברי רב פפא נאמרו רק על פירות שבהם עסקה הסוגיא לעיל, ועל זה אמר רב פפא שאם אוכלם עם הפת נפטרים כדין טפל. ואף שכבר שנינו במשנה להלן (מד.) שעיקר פוטר טפל, אך רב פפא חידש שאף שלא רגילים ללפת בהם פת, לא אומרים שהמלפת בטלה דעתו[צו]. וזו כוונת רב פפא במה שאמר שדברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה נפטרים בברכת הפת. ומה שהוסיף בתוך הסעודה אף שאם מלפת בהם את הפת ודאי שהוא בתוך הסעודה, הוא משום שתי הבבות האחרות שאמר, ששם יש חילוק בין תוך הסעודה לאחר הסעודה. ומה שאמר רב פפא שדברים הבאים שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה טעונים ברכה לפניו ולא לאחריו, כוונתו לפירות שלא מלפת בהם את הפת, אך אוכלם בתוך הסעודה, שטעונים ברכה לפניו כיון שהם לא טפלים אבל לא לאחריו. ומה שאמר רב פפא שלאחר הסעודה טעון ברכה גם לאחריו, מדובר רק בפירות, שאם אכלם לאחר הסעודה טעון ברכה לאחריו. והרשב"א ביאר שרק בפירות יש חילוק בין אם אכלם תוך הסעודה לבין לאחר הסעודה, כיון[צז] שפירות שלא אוכלם ללפת את הפת הם לא חלק מהסעודה, ולכן כמו שאינם נפטרים בברכה שלפניו של הפת כך לא נפטרים בברכה שלאחריו, ורק כשאוכלם תוך המזון שבהכרח אוכלם בשביל לסייע קצת תאות המאכל כדי שיתאוה לאכול יותר, כדרכם של בריות בפרפראות שבאמצע סעודה, הם מצרכי הסעודה ונפטרים בברכת המזון. אבל כשבאים לאחר הסעודה, שלא באים לסייע לתאות המאכל, לא נפטרים אפילו בברכת המזון. אבל אם אכל בשר ודגים בין אם אכלם באמצע הסעודה ובין אם אכלם לאחר הסעודה, נפטר בין בברכה שלפניו ובין בברכה שלאחריו. משום שאינם באים לקינוח סעודה אלא באים להשביע, והם בעצמם חלק מהסעודה, וכן אם אוכל דייסא ומעשה קדירה, כיון שהם באים להשביע ויש להם שם סעודה.

ביאור מחלוקת תוספות והרשב"א בדברים הבאים מחמת הסעודה לאחר הסעודה

ובביאור דברי **הרשב"א** [שאם אכל בשר או דגים או דייסא לאחר הסעודה נפטר בברכת הפת] כתב החזון **איש** (סי' כז סק"ג), שכיון שהם בעצמם מזינים ומשביעים יש להם בעצמם שם סעודה, וממילא אף שמשך ידו מלאכול פת אך לא נחשב שהסעודה נפסקה שהרי ממשיך לאכול בשר ודגים ודייסא, שלהם יש תורת סעודה, וכיון שהסעודה ממשיכה נחשב שכל הסעודה היא סעודת פת ונפטרת בברכת הפת. ורק בפירות שלאכילתם אין תורת סעודה, אם משך ידו מהפת, שאין באכילתם אפילו צורך הסעודה, לא נפטר אפילו בברכת המזון.

וכתב הדרישה (סי' קעז סק"ג) שמבואר בזה שהרשב"א חולק על **התוספות והרא"ש** הנ"ל שסוברים שאפילו אם אכל בשר ודגים ודייסא אחרי שמשך ידו מהפת, לא נפטר בברכת הפת בין לפניו ובין לאחריו. [וכתב **המאמר מרדכי** (שם סק"א) שאף שהבית יוסף (שם ד"ה ודעת) כתב שהרשב"א סובר כתוספות, זהו רק במה שנחלקו תוספות עם רש"י בשני דינים, שרש"י סובר שדייסא תמיד לא נפטרת בברכת הפת לפניו ותוספות סוברים שנפטרת אם נאכלת תוך הסעודה, והשני שרש"י סובר שפירות לא נפטרים אפילו בברכה שלאחריו ותוספות סוברים שבתוך הסעודה נפטרים בברכה שלאחריו, ובשני דינים אלו סובר הרשב"א כתוספות, אבל לענין אחר הסעודה נחלקו תוספות והרשב"א].

והביאור הלכה (סי' קעז ס"ב ד"ה שאין) כתב שיש עוד **ראשונים** שחולקים על תוספות והרא"ש. שכן **הבה"ג** הנ"ל פירש בדברי רב פפא שפירות שרגילים לאוכלם לאחר הסעודה לא נפטרים בברכה שלפניהם ושלאחריהם גם אם אוכלם תוך הסעודה, ומשמע מדבריו שאין חילוק בין אם אוכל בתוך הסעודה או לאחר הסעודה, אלא כל דבר שנפטר מברכה שלפניו ולאחריו כשאוכלו בתוך הסעודה נפטר גם כשאוכלו אחר הסעודה. וכן משמע **מהאור זרוע** (הל' ברכות סי' קנד) שהביא בשם **הר"ח והערוך** שפירשו בדברי רב פפא שאם אכל לאחר הסעודה פירות שאין דרכם ללפת את הפת, לא נפטרים בברכה שלאחריו כיון שלא באו ללפת את הפת. ומשמע מדבריהם שדייסא שלא באה ללפת את הפת ואעפ"כ נפטרת בברכת הפת, נפטרת גם אם אכל לאחר הסעודה. ואמנם יתכן שלענין בשר ודגים הם סוברים כתוספות, משום שבשר ודגים נפטרים רק משום שרגילים ללפת בהם את הפת, וא"כ כשאוכלם לאחר הסעודה שלא באים ללפת את הפת לא נפטרים, אבל דייסא שנפטרת גם בלי שרגילים ללפת בה את הפת, נפטרת גם כשבאה אחר הסעודה. [ובזה מבואר מה **שהמגן אברהם** (סי' קעז סק"ה) כתב על מה **שהשולחן ערוך** (שם) הביא את דינם של תוספות, שמדובר בבשר ודגים. **והלבושי שרד** הקשה על המגן אברהם מה חידש בזה. אך יתכן שכוונתו שרק בבשר ודגים הדין כן ולא בדייסא. ואף שתוספות והרא"ש לא סוברים כן, אך להלכה יש לצרף דעת רבינו חננאל והערוך שסוברים כהרשב"א לענין דייסא]. וביאור דברי הביאור הלכה הוא לפי מה שכתב **הגר"ז** הנ"ל, שאכילת דייסא יש לה שם סעודה כיון שמשביע ורגילים לקבוע עליה סעודה, אבל בשר ודגים לא משביעים ואין להם שם סעודה, ורק כשנאכלים בסעודת פת יש להם שם סעודה כיון שהם באים בשבילו. ולכן אם אכל דייסא אחרי הסעודה לא נפסקה הסעודה משום שלאכילת דייסא יש שם סעודה מצד עצמה, אבל אם אוכל בשר ודגים אחרי הסעודה לא נמשכה הסעודה, כיון שלאכילתם לחוד אין שם סעודה, ולכן אע"פ שאוכלה לא נמשכה הסעודה[צח]. **אמנם** החזון איש (שם) כתב שנראה שגם לפי תוספות והרא"ש אם כשמשכו ידיהם מן הפת היתה דעתם לאכול דייסא או בשר לא נפסקה הסעודה,

צב. **וכן** כתבו הרא"ה והריטב"א (ד"ה אמר) שלענין דברים הבאים מחמת הסעודה פוסקים כרבי חייא. וכן מתבאר ממה שכתבו תוספות והרא"ש (שם) שכמו שיין פוטר כל מיני משקים כיון שהוא ראש וראשון למשקים, כך פת פוטר כל מה בא שמחמת הסעודה משום שהיא החשובה שבסעודה.

צג. **כן** כתב הפרי מגדים (שם). ולעיל הובא שהביאור הלכה (סי' קעד ס"ג ד"ה יין) נשאר בצריך עיון האם גם בפחות ממלוא לוגמיו פוטר. וראה עוד בפרי מגדים (שם) שכתב שממה שכתבו תוספות (ד"ה הלכתא) שכיון שבאים בגלל הפת הפת פוטרתם נראה שרק אם באים בגלל הפת נפטרים.

צד. **משום** שאין לפרש כפשוטו [כמו שנראה קצת מהמחצית השקל והפרי מגדים] שהמגן אברהם הסתפק שמא להלכה שלא קיימא לן כרב חייא, מה שפת פוטרת הוא לא משום חשיבותה אלא משום שכל המאכלים נאכלים בגללה, שהרי בתוספות ובראש הנ"ל מפורש גם להלכה שפת פוטרת שאר אוכלים מחמת חשיבותה, כמו שיין פוטר משקין מחמת חשיבותו.

צה. **ומה** שכתבו תוספות שכיון שבאים בגלל הפת הפת פוטרם מוסב על בשר ודגים ולא על דייסא וכמו שהתבאר לעיל.

צו. **ובאופן** נוסף כתב שעיקר חידושו של רב פפא הוא שני הדינים האחרים שאמר.

צז. **ראה** ברשב"א לעיל (ד"ה הכילו) שהאריך לבאר כן.

צח. **וראה** בחזון איש (סי' כז סוף סק"ד) שהשיג על המשנה ברורה שחילק בין בשר ודגים ודייסא שהרי לכולם יש דין דברים הבאים מחמת הסעודה,

ורק אם היתה דעתם לאכול פירות אלא שנמלכו לאכול דייסא או בשר סוברים תוספות שכבר נפסקה הסעודה, ועכשיו הוא סעודה אחרת. ולפי זה יתכן שהרשב"א לא נחלק עם תוספות, ודבריו הם כשמשכו ידם מפת על דעת לאכול דייסא או בשר. [ויתבאר בזה מה שנראה מהבית יוסף הנ"ל שהרשב"א לא נחלק עם תוספות]. אך יתכן שהרשב"א סובר שגם אם משכו ידיהם מפת על דעת לאכול פירות, ובסוף אכלו דייסא או בשר, שוב חזרו להמשיך את הסעודה הראשונה, והם נפטרים בברכת הפת.

האם בזמנינו נוהגת ההלכה של 'לאחר הסעודה'

תוספות (ד"ה לאחר) כתבו שההלכה שדברים הבאים אחר סעודה טעונים ברכה לפניהם ולאחריהם, לא נוהגת בזמנינו, משום שרק בזמנם היתה הרגילות למשוך ידים מהפת, אבל בזמנינו לא נוהגים למשוך ידים מהפת עד ברכת המזון, וכל שעה שאוכלים פירות או שאר דברים קודם ברכת המזון דעתם לאוכל פת. **ורבינו יונה** (ד"ה מיהו) כתב באופן אחר קצת שרק בימיהם שהיו נוהגים לעקור השולחנות קודם ברכת המזון אינו מצטרף עם מה שאכל קודם, והוא כסעודה בפני עצמה, אבל אנו לא נוהגים לסלק את השולחן עד אחרי ברכת המזון, ולכן תמיד הוא כמו תוך הסעודה ונפטר בברכת הסעודה.

והטור (סי' קעז) כתב שגם בזמנינו נוהג דין זה בסעודות גדולות שרגילים למשוך ידיהם מן הפת ולערוך השולחן במיני פירות. וכתבו **הב"ח והאליה רבה** (שם) שלפי דעת רבינו יונה שרק כשמסלקים השולחן דינו כלאחר הסעודה, לא נוהג דין זה בזמנינו גם בסעודות גדולות, כיון שלא מסלקים את השולחן. [והאליה רבא הביא שגם **הרשב"א והכל בו** סוברים כהרבינו יונה]. אך **הביאור הלכה** (שם ס"ב ד"ה שאין) כתב שהרבה **ראשונים** לא הזכירו סילוק השולחן[צט], אלא הזכירו רק שמשכו ידיהם מהפת, ולשיטתם נוהג דין זה בזמנינו בסעודות גדולות כמו שכתב הטור. אמנם הביאור הלכה סיים שלפי המבואר לעיל שהרשב"א ועוד ראשונים חולקים על דינם של תוספות עכ"פ בדייסא, בדייסא ספק ברכות להקל, וגם אם משכו ידיהם מהפת לא מברך על הדייסא שאוכל אח"כ.

האם בהב לן ונבריך טעון ברכה לאחריו על מה שיאכל

וכתב עוד **הביאור הלכה** (שם ד"ה למשוך) שלכאורה היה נראה שאם יאמר הב לן ונבריך [שקיימא לן שבזה אם נמלך לאכול פת טעון ברכה לפניו] אפילו בזמנינו אם יאכל עכשיו בשר ודגים או פירות הוא טעון ברכה אפילו לאחריו[ק]. וכן מוכח **מהמגן אברהם** (סי' רח ס"ק כד) שכתב שאף שיין פוטר כל מיני משקים, אבל אם אמר הב לן ונבריך ונמלך לשתות משקים טעון ברכה לפניו ולאחריו, שהרי אפילו אם משך ידו מהפת טעון ברכה לפניו ולאחריו, כל שכן בהב לן ונבריך. ומשמע שבסעודת פת אם יאמר הב לן ונבריך וימלך לאכול פירות טעון ברכה אפילו לאחריו ואפילו בזמנינו. אך המגן אברהם (שם) הביא **שהשל"ה** כתב לא כן. **והמאמר מרדכי** (שם ס"ק לג) השיג על דברי המגן אברהם וכתב שנראה לו כביעתא בכותחא כדעת השל"ה שאם בסעודת פת אמר הב לן ונבריך ונמלך לאכול פירות לא טעון ברכה לאחריו [אלא רק לפניו, שהרי גם אם אכל פת אחרי שאמר הב לן ונבריך טעון ברכה לפניו]. ואף שאם משך ידיו מהפת טעון ברכה לפניו ולאחריו, אבל בזמן הזה שלא נהגו למשוך ידים מהפת, אפילו אם אמר הב לן ונבריך אין טעון ברכה לאחריו. וכן נראה ממה שכתבו הפוסקים שבזמנינו אין נפקא מינה מהדין של לאחר הסעודה, והרי שבזמנינו תמיד הוא כמו בתוך הסעודה ואפילו אם אמר הב לן ונבריך[קא]. והביאור הלכה סיים שבדברים הבאים מחמת הסעודה יש לסמוך על דעת המאמר מרדכי, כיון שיש לצרף את דעת **הרשב"א** שאפילו בזמן הגמרא אינם טעונים ברכה לאחריו אפילו כשבאים אחרי הסעודה.

והחזון איש (סי' כז סק"ד) ביאר את סברת המאמר מרדכי, שכיון שבזמנינו לא רגילים למשוך ידים מהפת, וכשאוכלים פירות בסוף הסעודה הוא המשך סעודת הפת, לכן גם אם אמר הב לן ונבריך אם אח"כ נמלך לאכול פירות בהכרח שחזר בו ממה שמשך ידיו מהפת, שהרי אין רגילות לאכול פירות אחרי הסעודה בלי שיהיו המשך מסעודת הפת, ולכן לא טעון ברכה לאחריו. אך החזון איש כתב שנראה כדברי המגן אברהם, לפי מה שנתבאר לעיל שגם תוספות מודים שאפילו בזמן הגמרא אם משך ידו מהפת בשביל לאכול בשר ודגים לא טעונים ברכה לפניו ולאחריו, ואעפ"כ אם משך ידו מהפת בשביל לאכול פירות הם סוברים שאפילו אם יאכל בשר ודגים יהיו טעונים ברכה לפניו ולאחריו. והרי שגם אם אוכל בשר ודגים וחוזר בו ממה שמשך ידיו גם מבשר ודגים, לא דנים שאכילתו עכשיו היא המשך הסעודה, אלא כיון שבתחילה משך ידיו מבשר ודגים, גם אם עתה חוזר בו מזה הוא לא נחשב המשך הסעודה. וממילא גם בזמנינו שלא רגילים למשוך ידים מהפת, אם אמר הב לן ונבריך והסיח דעתו מהפת, אף שחזר בו עכשיו ממה שמשך ידיו מהפת, לא נחשב המשך הסעודה[קב]. ואמנם נראה[קג] שגם אם יאכל פת אחרי שמשך ידו מהפת שודאי חזר בו ממה שמשך ידו מהפת, אך נחשב שתי סעודות, ומה שלא טעון שתי פעמים ברכת המזון הוא משום שבברכת המזון אחת נפטר על שתי הסעודות כיון שברכותיהם שוות. אבל אם אוכל אחר הסעודה רק פירות שלא נפטרים בברכת המזון, צריך לברך עליהם גם ברכה אחרונה מלבד מה שמברך ברכת המזון.

והחזון איש השיג עוד על מה שכתב הביאור הלכה שבדברים הבאים מחמת הסעודה שאוכל אחרי שאמר הב לן ונבריך יש לצרף דעת הרשב"א שגם בזמן הגמרא אינם טעונים ברכה לאחריו. שהרי נראה שהרשב"א מודה שבהב לן ונבריך יהיה טעון ברכה לאחריו על כל מה שיאכל אח"כ. משום שסברת הרשב"א היא רק כשלא משך ידיו מבשר ודגים שלא משך ידיו מהסעודה, וכשאוכלם הוא ממשיך את הסעודה, אבל אם אמר הב לן ונבריך שמשך ידו מהסעודה, אף הרשב"א מודה שאם יאכל בשר ודגים יהיה טעון ברכה לאחריו[קד].

ה. שיטת הרא"ה והריטב"א

הרא"ה והריטב"א (ד"ה אמר) ביארו בדברי רב פפא שדבריו מוסבים רק על פירות כשיטת הרשב"א, אך הם ביארו את שלשת הבבות באופן אחר. שדברים הבאים מחמת הסעודה תוך הסעודה, הכוונה שאוכל פירות למלאות רעבונו, ובזה נחשב שבא מחמת הסעודה, ונפטר בברכת הפת גם מברכה שלפניו. ודברים הבאים שלא מחמת הסעודה תוך הסעודה, הכוונה שאוכל פירות לתענוג ולכן נחשב שלא בא מחמת הסעודה, וטעון ברכה לפניו ולא לאחריו. ואין דינו כבשר ודגים וכדומה שבאים באמצע הסעודה שנפטרים מברכה שלפניו תמיד כיון שהם מזינים, אבל פירות לא מזינים. ולאחר הסעודה הכוונה שאכל פירות או בשר ודגים לאחר הסעודה שלא למלאת רעבונו, ולכן טעון ברכה לפניו ולאחריו.

מחלוקת הראשונים במי שקובע סעודתו על הפירות

ובמה שכתבו **הרא"ה והריטב"א** שאם אוכל פירות למלאת רעבונו לא טעון ברכה לפניו, הנה **הרא"ש** (סי' כח) הסתפק בזה במי שקבע סעודתו על הפירות האם מברך עליהם, אך כתב שנראה שפטור מלברך ולא בטלה דעתו אצל כל אדם אלא לגביו הוא כבא מחמת הסעודה ונפטר. וכתב **הבית יוסף** (סי' קעד ד"ה ומכל דברי הר"ר יונה) **שברבינו יונה** מבואר שחולק על הרא"ש. משום שרבינו יונה (ד"ה אמר) כתב שאם בתחילת הסעודה לא היו לו דברים אחרים ללפת את הפת אלא אלו הפירות בלבד, והתחיל לאכול אותם עם הפת, אזי אף שאוכל אח"כ מהם בלי פת לא מברך עליהם, כיון שעשה מהם עיקר לפתן כשהתחיל לאוכלם עם פת, ולכן פטור מלברך עליהם גם כשאח"כ לא אוכלם עם פת[קה]. ורבינו יונה הוכיח כן מהמבואר בירושלמי (ה"ה) שרב הונא אכל תמרים 'על פיסתיה' [וביאר רבינו יונה שאכל תמרים אחרי שאכל פת] ולא בירך עליהם. ושאלו רבי חייא בר בא וכי הוא חולק על רבו[קו], מדוע לא אכלם בסוף ואז יברך תחילה וסוף, וענה לו שאלו עיקר אכילתו. וביאר רבינו יונה שרבי חייא סבר שלא בירך עליהם משום שסבר כרב חייא שפירות שבאים בסעודה אינם טעונים ברכה לפניהם, ולכן שאלו וכי חולק על רבו שסובר לא כן, מדוע לא אכלם בסוף הסעודה לצאת מידי ספק, ואז ודאי חייב לברך בתחילה וגם בסוף. והשיבו שהם עיקר אכילתו, דהיינו שכיון שבתחילה קבע עליהם סעודה לא צריך לברך אף שאח"כ לא אוכלם עם הפת. ומבואר בזה שסובר שבשביל שיהיה נחשב שבא אצלו מחמת הסעודה צריך לגלות דעתו שאוכלם ללפתן[קז], ולכן רק אם אוכלם בתחילה עם פת שגילה דעתו בזה שהם באים ללפתן נפטר מלברך לפניהם[קח].

אך לפי מה שנתבאר דברי הביאור הלכה מבוארים. **צט. ראה** שם שהביא שכן הוא באור זרוע (שם) בשם רבינו חננאל, וכן ברא"ש (סי' כח), ובתוספות רבי יהודה החסיד ובהגהות מיימונית ועוד קדמונים. **ק. וראה** שם שכתב שכן מבואר בשולחן ערוך הרב. **קא. והמאמר** מרדכי הוסיף שיתכן שגם בזמן הגמרא אם אמר 'הב לן ונבריך' ונמלך, אינו טעון ברכה לאחריו, ועדיף ממשך ידו מהפת. [ולא נתבארו דבריו. ורק להשיטות שסוברות שרק אם מסלק השולחן דינו כלאחר הסעודה, יש לבאר דבריו שסילוק השולחן גרע מהיסח הדעת של הב לן ונבריך]. **קב. ואמנם** לפי מה שצידדנו שהרשב"א חולק על תוספות וסובר שגם אם משך ידו בשביל לאכול פירות ונמלך לאכול בשר ודגים אינם טעונים ברכה לאחריו, משום שחזר בו ממה שמשך ידיו מהבשר ודגים, נכונים דברי המאמר מרדכי. **קג. כן** כתב החזון איש (לעיל סק"ג). **קד. ורק** לפי מה שצידדנו שהרשב"א סובר שאפילו אם משך ידיו בשביל לאכול פירות לא טעון ברכה לאחריו על בשר ודגים, משום שחזר בו ממה שמשך ידיו, גם בהב לן ונבריך הוא חולק, מכיון שחזר בו נחשב שוב סעודה אחת. **קה. וראה** בט"ז (סי' קסח סק"ט) שכתב שאם אכל פירות למלאות רעבונו לא נפטר בברכת הפת. אך השער הציון (שם ס"ק לט) הוכיח מהמגן אברהם שסובר לא כן. **קו. רבינו** יונה הוסיף שהכוונה לרב וכל האמוראים לעיל שסוברים שטעונים ברכה לפניהם. וכתב המעדני יו"ט (סי' כה אות נט) שרבינו יונה גרס לעיל 'רב' ולא 'רב הונא'. **קז. אמנם** ראה במרדכי (רמז קלח) ובסמ"ג (עשה כז) שסוברים כהרא"ש ומוכיחים כן מהירושלמי, משום שפירשו בירושלמי שכיון שעיקר קביעותו הוא על הפירות נפטר בברכת הפת אפילו אם לא אכל כלל את הפירות עם פת. וראה ברשב"א (סוף ד"ה הביאו) שפירש בירושלמי שאכל את כל הפירות עם הפת ונפטר מדין טפל. והרשב"א הוכיח מכאן שלא כהשיטות שגם אם אוכל את כל הפירות עם פת לא נפטר משום שבטלה דעתו ואינו טפל. **קח. ויתכן** שהרא"ש והרא"ה והריטב"א שסוברים שגם אם לא אוכלם עם פת פטור אם קובע עליהם סעודה, סוברים שכיון שאוכלם למלאות רעבונו נפטר, ומה שנפטר הוא לא כפטורם של בשר ודגים שפטורים משום שבאים ללפת את הפת, אלא הוא כפטורה של דייסא שהוא משום

מחלוקת הראשונים כשהתחיל לאכול פירות עם פת

וכתב עוד הבית יוסף (סי' רעד ד"ה אבל מדברי) שמהטור (שם) נראה שגם אם אין עיקר סעודתו על הפירות, אלא שבתחילת אכילת הפירות אכלם עם פת נפטר מלברך עליהם אף שאח"כ אוכלם בלא פת, שכבר נעשו כדברים הבאים מחמת הסעודה ע"י שגילה דעתו במה שאכלם בתחילה עם פת. אך כתב שברבינו יונה (שם) מבואר שבאופן זה צריך שיהיה דעתו בתחילת אכילת פירות שגם סיום האכילה יהיה עם פת, ורק אז הם כדברים הבאים מחמת הסעודה[קט]. אמנם ברשב"א (ד"ה נמצא) נראה כהטור, משום שכתב שאם אכל פירות עם פת אף שממשיך לאוכלם בלי פת אינו צריך לברך לפניהם, משום שנחשב שעדיין באים ללפת, שכן דרך המלפתים שאוכלים קצת בלי פת וחוזרים ומלפתים בהם את הפת.

אכל בתוך הסעודה והמשיך לאכול לאחר הסעודה האם טעון ברכה

כתב הרשב"א (שם) שנראה שאם אכל פירות בתוך הסעודה ואח"כ המשיך לאוכלם לאחר הסעודה אינם טעונים ברכה לאחריהם כיון שהכל הולך אחר תחילת האכילה, והיות שתחילתו היה באמצע הסעודה נפטר בברכת המזון. וכן אם אכל פירות ללפת את הפת ולא בירך לפניהם, ואח"כ אכלם אחרי הסעודה אינם טעונים ברכה אפילו לפניהם. וכן אם אכל פת הבאה בכיסנין בתוך הסעודה שאינו טעון ברכה לפניו, ואח"כ אכל ממנו לאחר הסעודה אינו טעון ברכה אפילו לפניו. אלא שהביא שבירושלמי נחלקו בזה, שדעת ר' יוחנן שלא טעון ברכה ודעת ר' חייא ורב שטעון ברכה. והרשב"א הסתפק האם פוסקים כר' יוחנן כמו בכל מקום שפוסקים כמותו כשנחלק עם רב, או שכיון שכאן גם ר' חייא סובר שחייב לברך, פוסקים כמותו. והרשב"א הוסיף שיש קצת ראיה לחייב מהמבואר להלן (מב:) שיין שבתוך המזון לא פוטר יין שלאחר המזון, כיון שבתוך המזון היין לא חשוב משום שבא לשרות המאכל ולא פוטר את שלאחר המזון שבא לשתיה והוא חשוב, וכל שכן כאן שצריך לברך, כיון שבתחילת אכילתו נפטר בגרירת הפת ואת הפת כבר גמר לאכול שצריך לברך.

אבל הריטב"א (ד"ה דגריס) כתב בפשיטות שאם אכל פירות בסעודה למלאת רעבונו או ללפת הפת והמשיך לאוכלם לאחר הסעודה אינו צריך לברך, וכן אם אכל פת הבאה בכיסנין בתוך הסעודה והמשיך לאוכלה לאחר הסעודה פטור מלברך. שהרי קיימא לן להלן (מב.) שפת הבאה בכיסנין שקבע עליה סעודה מברך עליה המוציא וברכת המזון, ואם לא קבע עליה סעודה מברך מזונות ומעין ג'. והרי שפת זה פעמים שתורת פת עליה ופעמים שאין תורת פת עליה, ומטעם זה כשאוכלה בתוך הסעודה נפטרת בברכת הפת וכשאוכלה אחר הסעודה אינה נפטרת, משום שבאמצע הסעודה אכילתו היא בתורת פת ולאחר הסעודה אכילתו היא לתענוג וכאכילת פירות. והרי זה ודאי שאם יקבע סעודה על פת הבאה בכיסנין ויברך המוציא, ואחרי שישבע יאכלנה לתענוג בתורת פירות, לא יתחייב לברך על אכילת תענוג ברכה נוספת, משום שהכל הולך אחר תחילת האכילה. ולכן גם כשאוכל באמצע הסעודה פירות למלאת רעבונו, וכן האוכל פת הבאה בכיסנין, שנפטרים בברכת הפת, לא צריך לחזור ולברך עליהם אם ממשיך לאוכלם לאחר הסעודה לתענוג. והוכיח כן ממה שהגמרא הסתפקה להלן (נא.) במי שהתחיל לאכול בלא ברכה האם צריך לברך על מה שממשיך לאכול, והסיקה שוכי מי שאכל שום וריחו נודף יחזור לאכול שום אחר כדי שיהא ריחו נודף. הרי שהגמרא דנה שלא צריך לברך אם כבר התחיל לאכול, וגם למסקנא צריך לברך רק משום שתחילת אכילתו היתה באיסור אך כאן שתחילת אכילתו בהיתר שוב לא צריך לברך. והריטב"א הוסיף שאף שמצינו להלן (מב:) שיין שבתוך המזון שבא לשרות את המאכל לא פוטר את שלאחר המזון שבא לשתות, משום שיין תוך המזון יש לו תורת אכילה ושל אחר המזון יש לו תורת שתיה והם שני מינים חלוקים שלא פוטרים זה את זה[קי], אעפ"כ אין ללמוד מזה שגם כאן שתחילת אכילתו בא לסעוד וסיום אכילתו בא לתענוג הם כשני עניינים חלוקים ואין זה פוטר את זה, משום שכאן שניהם אכילה ונחשבים ענין אחד וזה פוטר את זה.

ביאור דברי הגמרא 'הואיל ופת פוטרתן'

הואיל ופת פוטרתן. הריטב"א (ד"ה אמר) ביאר שהוא לא מדין טפל, כיון שרק מה שנאכל עם הפת דינו כטפל. אלא מה שפת פוטרתן הוא משום שהוא עיקר סעודה ופוטר כל מה שהוא חלק מהסעודה, ואע"פ שאינו טפל עשאוהו כטפל כיון שהוא עיקר סעודה[קיא].

מחלוקת הראשונים בביאור התירוץ 'יין גורם ברכה לעצמו'

אי הכי יין נמי נפטריה פת שאני יין דגורם ברכה לעצמו. רש"י (להלן מב. ד"ה דגורם) ביאר בתירוץ הגמרא שיין בא בכמה מקומות אע"פ שלא היו צריכים לשתותו, כגון בקידוש ובברכת אירוסין[קיב], וכיון שהוא חשוב לכן טעון ברכה לעצמו ואינו נפטר בברכת הפת. ותוספות (ד"ה אי) כתבו שהרשב"א[קיג] פירש באופן אחר קצת, שיין חשוב שברכתו בורא פרי הגפן ולא ככל פרי העץ שלא מפרט בברכה את שם העץ ולא נפטר בברכת הפת. ורבינו יונה (ד"ה יין) הביא שהר"ח פירש באופן אחר קצת שכיון שיין פוטר כל מיני משקין כמבואר לעיל, הרי שהוא חשוב ואינו נפטר בברכת הפת. ולפי כל הפירושים האלו תירוץ הגמרא הוא שיין חשוב ולכן אינו נפטר בברכת הפת. אבל בחידושי הרשב"א (להלן מב. ד"ה יין) הביא שיש שפירשו [וכן שיטת הרא"ה והריטב"א (ד"ה יין)] שיין הוא שתיה ופת הוא אכילה, ושתיה ואכילה הם שני עניינים ואי אפשר לשתיהם להיות כאחת, לכן יין לא נפטר בברכת הפת[קיד].

והראשונים נחלקו מה דינם של מים או שאר משקין בתוך הסעודה, האם הם נפטרים או לא [ולהלן יובאו דבריהם]. וכתב הרשב"א (שם) שלפי השיטה שתירוץ הגמרא הוא שיין הוא שתיה וחלוק מאכילה ולכן אינו נפטר בברכת הפת, ודאי שגם מים ושאר משקין לא נפטרים[קטו]. ורק לפי השיטה שתירוץ הגמרא הוא שיין חשוב יתכן לומר שמים שאינם חשובים נפטרים בברכת הפת.

האם מים ושאר משקין נפטרים בברכת הפת

שם. תוספות (ד"ה אי) כתבו ששאר משקים, כגון מים ושכר נפטרים, כיון שגם יין היה נפטר לולי שהוא חשוב ושאר משקים ומים שאינם חשובים נפטרים, שהרי גם הם באים מחמת הסעודה שבאים לשרות המאכל וגם אי אפשר לאכילה בלא שתיה[קטז]. ולא כהמחזור ויטרי שכתב שמברכים על מים שבתוך הסעודה, וגם מברכים בכל פעם ופעם משום שהוא כנמלך[קיז]. ואינו דומה ליין שהיה נפטר לולי חשיבותו, כיון שמים לא זנים כמבואר לעיל (לה:) ולא יתכן שיפטרו בברכת הפת. ותוספות סיימו שר"י ורבינו תם אומרים שלא

שמשביעה וקובעים עליה סעודה, משום שאצל אדם זה שממלא רעבונו מפירות הרי הם כדייסא, ולכן לא צריך כלל לאוכלו עם פת. אבל רבינו יונה סובר שאם יאמר שממלא רעבונו בפירות בטלה דעתו, אלא יתכן רק שאצלו הם לפתן, ולכן צריך שיגלה דעתו שהם אצלו לפתן ע"י שיתחיל לאכול עם פת, ואז לא צריך להמשיך לאוכלו עם פת משום שפטורו הוא לא כטפל של דג ומליח, אלא פטורו הוא כבשר ודגים שהם דברים הבאים מחמת הסעודה שמלפתים בהם את הפת, שהרי לא צריך שיאכל את הבשר ודגים עם הפת ממש, כיון שהם לא באים דווקא ביחד עם פת אלא הם באים בסעודת פת, ולכן גם אדם זה שאוכל פירות ללפת את הפת נפטר גם אם לא אוכלם יחד עם הפת, אלא צריך שיגלה דעתו שעושה כן ע"י שיאכלם בתחילה עם פת. אמנם הבית יוסף שם ביאר שהרא"ש סובר ג"כ שאם אוכל פירות ללפתן נפטר אלא שסובר שלא צריך שיגלה דעתו, אבל ברא"ה ובריטב"א נראה שהוא משום שאוכלם למלאות רעבונו. ויתכן שהט"ז והמגן אברהם הנ"ל שנחלקו באוכל פירות למלאות רעבונו פירשו ג"כ כהבית יוסף, ולכן נחלקו בזה ולא תלו דבריהם במחלוקת רבינו יונה עם הרא"ש. קט. ורבינו יונה ביאר בזה את שיטת רש"י בדברי רב פפא, שאין כוונתו שאכל פירות עם פת, אלא כוונתו שהתחיל לאכול עם פת וגם סיים לאוכלם עם פת, שבזה אע"פ שמדין טפל לא נפטר אך מדין דברים הבאים מחמת הסעודה נפטר. ובזה מיושב קושיית תוספות על רש"י ממה שהגמרא מקשה שיין יפטר ע"י הפת, כיון שיין תמיד בא מחמת הסעודה. [ויתכן שכוונת רבינו יונה שלפי רש"י בשר ודגים אינם טעונים ברכה וכמו שכתב הפני יהושע בדעת רש"י, ורק דייסא שלא מלפתים בה את הפת טעונה ברכה וכשיטת הבה"ג]. קי. הריטב"א מפרש בגמרא שם שלא כפירוש הרשב"א הנ"ל שהוא משום שיין שבא לשרות לא חשוב ולא פוטר יין חשוב שבא לשתות. קיא. לעיל בענין 'ביאור שיטתם' וכו' הרחבנו בזה האם הפת פוטרת משום שהכל טפל לה או שהוא לא מדין טפל. קיב. ראה בתוספות (ד"ה אי) שפירשו כן בדברי רש"י. קיג. בהגהות וציונים כתבו שצריך לגרוס 'רשב"ם'. וכן הוא בתוספות ר' יהודה החסיד. קיד. ולשון הגמרא מתפרש שיין הוא שתיה ולכן גורם ברכה לעצמו שלא להפטר בברכת הפת. קטו. וראה שם שהביא שהראב"ד הוכיח כשיטה זו שמים לא נפטרים ממה שמבואר להלן (מה.) במשנה שרק שותה מים 'לצמאו' מברך, משמע שאם שותה כדי לבלוע עצם שבגרונו לא מברך. ומדוע לא מיעטו שותה בתוך הסעודה, ומשמע שמברך על מים שבסעודה. והרשב"א דחה שאפילו אם הוא לא מברך זהו לא משום שאינו לצמאו שהרי גם אם צמא מחמת האכילה לא מברך, אלא לא מברך משום שנטפל לסעודת הפת, ולכן לא מיעטו כן ממה שמבואר במשנה שרק שותה 'לצמאו' מברך. קטז. ראה ברבינו יונה (שם) שכתב שגם אם היה צמא לפני הסעודה נחשב שבא מחמת הפת, שסוף סוף לא שתה קודם כיון שירא שיזיק לו, ונמצא שבא מחמת הפת. קיז. ראה בבית יוסף (סי' קעד ד"ה ועל כל) שהביא שההגהות מיימוני (ברכות פ"ד אות ט) כתב שהבה"ג חולק על המחזור ויטרי וסובר שאף שמברך על המים שבתוך הסעודה אך לא צריך לברך בכל פעם. וראה ברא"ש (סי' כט) שהשיג ג"כ על דברי המחזור ויטרי, שאין דרך לאכול בלי לשתות ולא מסיח דעתו מלשתות. וראה ברשב"א (ד"ה יין) שביאר בשיטת המחזור ויטרי, שכמו שמבואר להלן (מב:) שבחול ברכת היין של לפני המזון לא פוטר את שלאחר המזון משום שאין דרך לשתות יין, וכמו כן אם שותה בחול כוס יין ואח"כ שותה עוד כוס יין שלא בתוך הסעודה צריך לברך על כל כוס וכוס, כך הוא כששותה מים בתוך הסעודה. וראה ברא"ש (שם) שנטה לפסוק שלא צריך כלל לברך על מים בסעודה, אך כתב שלהסתלק מן הספק יברך על המים לפני נטילת ידים על דעת לשתות בסעודה. וביאר הבית יוסף (שם) שאף להמחזור ויטרי שצריך לברך על כל כוס וכוס אך אם יהיה דעתו לשתות עוד לא יברך, ולכן גם כאן ששותה לפני הסעודה על דעת לשתות אח"כ לא צריך לברך, ולכן כתב הרא"ש שלפני הסעודה יישב במקום סעודתו וישתה כדי להראות שכוונתו להמשיך לשתות בסעודה. וראה עוד בבית יוסף שהביא שההגהות מיימוני (שם) כתב ג"כ שהר"מ היה נוהג לשתות מים לפני הסעודה כדי להסתלק מן הספק אלא שההגהות מיימוני כתב שהר"מ שתה לפני המוציא ולא כהרא"ש שכתב ששתה קודם נטילת ידים. וביאר הבית יוסף (שם) שהרא"ש סובר שאין להפסיק בשתיה בין נטילת ידים להמוציא משום שתיכף לנטילת ידים ברכה, והר"מ יסבור שתיכף לנטילת ידים ברכה מוסב על מים אחרונים וברכת המזון. או שסובר שכיון שברכת המים הוא צורך הסעודה אין זה הפסק. וראה בב"ח (שם ד"ה והרולה) שכתב שיש שיטות שסוברות שאם שותה מים לפני נטילת ידים אינו פוטר את המים של תוך המזון, ולכן הר"ם שתה אחרי הנטילת ידים, וכיון שהיה בזה צורך אין זה הפסק. וראה עוד בבית יוסף שכתב שהרבה ראשונים נקטו להלכה שלא לברך על משקים ומים, לבד מהשבלי הלקט (סי' קמג) שפסק כהבה"ג. וגם הרא"ש כתב רק שכדי להסתלק מספק יחמיר כבה"ג.

מברכים על שאר משקים שפת פוטר כל מה שבא בשביל הפת, וכן יין פוטר שאר משקים שהיין הוא ראש וראשון לכל מיני המשקים, ולכן הוא העיקר ושאר המשקים טפלים לו לברכה[קיח], ולכן גם שאר משקים הבאים מחמת הסעודה שבאים בשביל הפת לשרות האכילה, וגם אי אפשר לאכילה בלא שתיה, נטפלים לפת, חוץ מהיין מחמת חשיבותו. ולכן לא מברכים על המרור בליל הסדר משום שהוא דבר שחייבים לאוכלו בסעודה, והוא כדבר הבא מחמת הסעודה[קיט].

ובגינת ורדים (שו"ת, או"ח כלל א סי' א ד"ה ונלע"ד) העיר מדוע תוספות סיימו שר"י ורבינו תם אומרים שכל המשקין נפטרים, הרי כבר כתבו בתחילת דבריהם שרבינו תם סובר כן ולא כהמחזור ויטרי. ועוד הקשה מדוע ביארו בתוך דבריהם את ההלכה של יין פוטר שאר משקין. ותירץ שהנה **הב"ח** (סי' קעד) כתב שגם לפי המחזור ויטרי שאר משקים נפטרים ורק מים שלא זנים לא נפטרים[קכ]. [ומה שכתב **השבלי הלקט** (סי' קמג) בשם **הבה"ג** שגם שאר משקים אינם נפטרים זו שיטה שלישית שסוברת כהסוברים שתירוץ הגמרא הוא ששתיה ואכילה הם שני עניינים, שכן לפי זה כל המשקים שהם שתיה לא נפטרים וכמו שכתב הרשב"א הנ"ל, אבל להמחזור ויטרי רק מים לא נפטרים[קכא]. ולפי זה נראה שלכן חזרו תוספות לבאר את שיטת רבינו תם, משום שבתחילה כתבו שכיון שמבואר בגמרא שיין היה נפטר לולי חשיבותו מוכח ששאר משקים נפטרים, ומזה יש להוכיח רק לשאר משקים מלבד מים, אבל למים אין להוכיח משם שהרי מים לא זנים ויתכן שלא נפטרים. ולכן סיימו התוספות שרבינו תם הוכיח שלא כסברת המחזור ויטרי [שמים שלא זנים לא נפטרים] ממה שיין פוטר שאר משקים, שהרי אם מה שפת פוטרת שאר אוכלים ומשקים הוא משום שהם זנים ונכללים בברכת המוציא שהיא ברכה חשובה שכוללת את כל מה שזן, מדוע יין פוטר כל מיני משקים הרי ברכתו הגפן ולא יתכן שנכללו בו שאר דברים שאינו פרי הגפן. ובהכרח שיין פוטר משקים משום שהוא ראש וראשון לכל המשקין והם טפלים לו [שכן כששותה יין עם משקים נחשב שיש כאן סעודה אחת של משקים, שהיין הוא החשוב שבהם והוא העיקר שבסעודה ושאר המשקים טפלים, ומברך על העיקר ופוטר את הטפל], וכן הוא גם בברכת הפת שפוטרת כל מיני מאכל משום שהפת הוא ראש וראשון לכל האוכלים, וכשאוכל פת עם עוד אוכלים ומשקים הרי זה סעודה אחת, וכיון שהפת הוא החשוב שבהם הוא העיקר שבסעודה והשאר טפל, ומברך על העיקר ופוטר את הטפל, ולכן גם משקים נפטרים שהם באים מחמת הסעודה, ואף שאינם זנים אך הם נפטרים מברכה משום שהם טפלים לסעודת הפת[קכב].

האם יין שבתוך המזון או שלאחר המזון טעון ברכה אחרונה

שם. הרא"ש (סוף סי' כו) הביא **שהרשב"ם** בפסחים (קג: ד"ה אסור) כתב שאם שותה יין בתוך המזון אינו טעון ברכה שלאחריו משום שברכת המזון פוטרת מה שברכתו מעין ג'[קכג]. והרא"ש השיג עליו מהמבואר בסוגייתנו שאם אכל לאחר הסעודה טעון ברכה גם לאחריו, וגם בענבים ותאנים שברכתם מעין ג' הדין כן, ומוכח שברכת המזון לא פוטר מי שחיובו מעין שלש. ולכן כתב הרא"ש שמה שיין לא טעון ברכה לאחריו הוא משום שהוא כדברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה, שהרי לולי שהיה גורם ברכה לעצמו היה נפטר גם בברכה שלפניו מטעם זה, וא"כ מברכה שלאחריו הוא נפטר, משום שלא מצינו שסברא זו שגורם ברכה לעצמו תגרום שגם ברכת המזון לא תפטרנו[קכד].

וכן כתבו **תוספות** בפסחים (קג. ד"ה אנא)[קכה], אלא שתוספות הוסיפו שגם אם שותה יין לאחר הסעודה אינו טעון ברכה שלאחריו משום שתמיד נחשב שבא מחמת הסעודה[קכו].

ורבינו יונה (ד"ה מיהו) כתב שמטעם אחר גם אם שותה יין לאחר המזון לא טעון ברכה לאחריו, משום שיין הוא מזון ולולי שלא קובעים עליו סעודה היה טעון ברכת המזון כמבואר לעיל (לה:), ובדיעבד אם מברך ברכת המזון על יין נפטר, שהרי מבואר לעיל (יב.) שאפילו על תמרים יוצאים בדיעבד בברכת המזון אף שעל תמרים לא אמרו שלולי שלא קובעים עליהם סעודה היו מברכים עליהם ברכת המזון, וא"כ כל שכן שעל יין יוצאים בדיעבד בברכת המזון, ולכן אפילו אם שתה יין לאחר המזון לא טעון ברכה לאחריו, משום שאם חייב בלאו הכי בברכת המזון מחמת הסעודה נפטר על ידו גם מהיין ואפילו לכתחילה. וכן כתב **הרשב"א** (להלן מג. ד"ה ולענין) שאפילו אם שתה יין לאחר המזון לא טעון ברכה לאחריו מטעם זה שלולי שלא קובעים עליו סעודה היו מברכים עליו ברכת המזון, אלא שהוא ביאר זאת באופן אחר, שהשותה לאחר המזון לפני ברכת המזון הוא שותה זאת בקביעות, שכן מיגו שהוא קבע עצמו לפת הוא גם קבע עצמו ליין[קכז], ולכן נפטר בברכת המזון[קכח].

האם יין או משקין שלפני המזון נפטרים בברכת המזון

שם. הבעל המאור (פסחים קט. ד"ה מתני') כתב בשם **הגאונים** שאם שתה יין לפני המזון נפטר בברכת המזון כיון שברכת המזון פוטרת כל דבר שחיובו מעין ג'[קכט]. **והרמב"ן** (מלחמות ה' שם ד"ה אמר) השיג שא"כ מדוע אם הביאו ענבים ותאנים לאחר הסעודה אינם נפטרים בברכת המזון הרי ברכתם מעין שלש. ומה שיין של תוך המזון נפטר בברכת המזון הוא משום שבא מחמת הסעודה אבל שלפני המזון שלא בא מחמת הסעודה אינו נפטר בברכת המזון[קל]. **ותוספות** בפסחים (ק: ד"ה ידי) כתבו שאם שותה יין לפני המזון ודעתו לשתות בתוך המזון נפטר בברכת המזון אבל אם אין דעתו לשתות בתוך המזון לא נפטר בברכת המזון[קלא]. אבל **הרא"ש** (פסחים פ"י סי' כד) כתב שאם הדין הוא שאם אין דעתו לשתות בתוך המזון לא נפטר בברכת המזון אלא כ[illegible]ברכה שלאחריו א"כ ודאי שגם אם דעתו לשתות בתוך המזון לא נפטר בברכת המזון [ולא כתוספות]. אך הרא"ש הוסיף שא"כ קשה מדוע יין שלפני המזון פוטר את של תוך המזון[קלב], הרי של תוך המזון נפטר בברכת המזון ואילו שלפני המזון טעון ברכה אחרונה בפני עצמה, ואיך יתכן שיפטרו בברכה ראשונה אחת אם הם טעונים שתי ברכות אחרונות. ולכן הכריע הרא"ש כהבעל המאור שיין שלפני המזון נפטר בברכת המזון גם אם אין דעתו לשתות בתוך המזון, אך לא מטעמו, אלא משום שיין ששותה לפני האוכל גורר את תאות המאכל והרי הוא כצרכי הסעודה, ולכן נפטר בברכת המזון[קלג].

ובביאור שיטת תוספות [שרק אם שותה יין גם בתוך הסעודה לא צריך לברך ברכה אחרונה על היין שלפני המזון] מבואר מדברי **המגן אברהם** (סי' קעד ס"ק יד)[קלד] שאפשר לבאר בשני אופנים. האחד שכיון שהברכה הראשונה שעל היין שלפני המזון הועילה שיפטר מלברך על היין שבתוך המזון הם נעשים כשתיה אחת, וכיון שברכת המזון פוטרת את של תוך המזון היא פוטרת גם את של לפני המזון. וסברא זו מבוארת גם **בטור** (סי' תעג) שכתב שיש שסוברים שמרור אינו טעון ברכה ראשונה משום שברכת פרי האדמה של הכרפס פוטרתו, ויש אומרים[קלה] שהוא משום שהמרור בא מחמת הסעודה כיון שחובה לאוכלו

קיח. **ראה** במהרש"א (בתוס' שם) שהעיר שתוספות כאן סותרים לדבריהם לעיל (ד"ה ויין) שלא פסקו כרבי חייא שיין פוטר משקים. וראה בפני יהושע ובצל"ח (בתוס' שם) במה שכתבו לתרץ כל אחד לפי דרכו. קיט. **ראה** ברבינו יונה (ד"ה וזה) שכתב ג"כ שלכן לא מברכים על מרור, והוסיף שלכן גם לא מברך על הפסח. אך הריטב"א (ד"ה דכריס) כתב שיש טעם נוסף שלא צריך לברך על המרור כיון שברכת הכרפס פוטרו. [ובטור (סי' תעג) הביא את שני הטעמים]. ותוספות בפסחים (קטו. ד"ה והדר) כתבו שאי אפשר לומר שהכרפס פוטר כיון שההגדה שביניהם הוא הפסק, [וכן כתבו תוספות כאן (ד"ה אי)], ולכן כתבו שירקות שגוררים תאות המאכל תמיד נפטרים בברכת הפת. קכ. **וראה** שם שכתב שכן גם שיטת הר"ר יו"ט שהובא ברא"ש (סי' כט). קכא. **אך** הפרישה (שם סק"ה) כתב שממה שהרא"ש השוה את דעת הבה"ג לדעת הר"ר יו"ט משמע לא כן. וראה שם במה שכתב. וראה עוד בפני יהושע (בתוס' שם) שכתב שיתכן לומר סברא נוספת שרק יין היה נפטר משום שאין דרך לשתות יין בלי סעודה כי משכר משא"כ שאר משקים שדרך לשתותם לצמא בלי סעודה. [וראה בגינת ורדים (שם) שדייק סברא זו מתחילת דברי תוספות]. ולפי זה יתכן שזו סברת השבלי הלקט. קכב. **וראה** ברא"ש (שם) שהוכיח ג"כ ממה שיין פוטר משקים שאי אפשר לומר שפת פוטרת רק מה שזן משום שא"כ איך יין פוטר משקים, הרי אין למשקים שייכות עם ברכת הגפן, ובהכרח שפטורם הוא משום שהם טפלים. קכג. **וכן** כתב הבעל המאור (פסחים קט. ד"ה מתני'). קכד. **ראה** ברשב"א להלן (מג. ד"ה ולענין) שכתב בשם תוספות שזה דומה לדברים הבאים בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה שאף שאינם נפטרים בברכה שלפניו נפטרים בברכה שלאחריו. הרי שברכת המזון פוטרת יותר מברכת הפת. וראה ברא"ה (ד"ה יין) שכתב שגם לפי שיטתו שמה שלא נפטר בברכה שלפניו הוא משום שברכת אכילה לא פוטרת שתיה אך בברכה שלאחריו אינו כן אלא היא פוטרת אכילה ושתיה כיון שכולם משביעים. קכה. **וכן** כתב הרמב"ן במלחמות (פסחים קט. ד"ה אמר). קכו. **ראה** בביאור הלכה (סי' רח סי"ז ד"ה אבל) שכתב שלפי הרא"ש והרמב"ן הנ"ל אם שותה יין לאחר המזון טעון ברכה לאחריו, [ולא נתבארו דבריו מנין שחולקים על תוספות ואמנם לשון הרא"ש הוא שיין הוא דבר הבא הבא מחמת הסעודה בתוך הסעודה אך יתכן שכוונתו שדינו כמו דבר שבא בתוך הסעודה, גם כשלא בא בתוך הסעודה. ועכ"פ ברמב"ן ודאי לא מוכרח שחולק על תוספות]. ואמנם הרשב"א (להלן מג. ד"ה ולענין) כתב שלפי שיטה זו שנפטר בברכת המזון מדין דברים הבאים בתוך הסעודה, לאחר המזון לא נפטר [אך יתכן שהרא"ש והרמב"ן חולקים. ויתכן עוד שהנה הרשב"א הוסיף ששתה לאחר המזון אחרי שגמר לאכול הרבה והפסיק בשיחה ומתוך שיחה צמא לשתות טעון ברכה לאחריו. ויתכן לפי זה שלא חולק על תוספות שהרי סברת תוספות היא שיין שותים תמיד מחמת המזון ובזה הרשב"א מודה, אלא שכתב שאם הפסיק זמן רב ומתוך שיחה צמא לשתות טעון ברכה, ויתכן שבזה תוספות מודים. ולכאורה מוכח כן, שהרי מבואר להלן (מג:) שיין שלאחר המזון דינו שונה משל תוך המזון, ובהכרח שיש יין שלאחר המזון, ובאמת הרשב"א (שם ד"ה אבעיא) ביאר גם שם שהכוונה שהפסיק זמן רב ומחמת השיחה היה צמא לשתות]. קכז. **ובענין** מה שאמרו להלן (מג.) מיגו שהסבה מועילה לפת היא מועילה ליין. רשב"א (שם). קכח. **ראה** במגן אברהם (סי' קעד סק"ט) שביאר שתוספות בפסחים כוונתם לסברת הרשב"א. [ולא נתבארו דבריו שהרי תוספות כתבו שהוא משום שגם לאחר המזון בא מחמת המזון]. ויש נפקא מינה בזה אם שתה יין לפני המזון, שלפי סברת רבינו יונה והרשב"א יפטר בברכת המזון שלאחר הסעודה, וכמו שכתב הבעל המאור בפסחים (קט. ד"ה מתני') לפי שיטתו שברכת המזון פוטרת כל מה שחייב מעין שלש, שגם אם שותה יין לפני המזון נפטר, וא"כ כן הוא לרבינו יונה והרשב"א שסוברים כהבעל המאור לענין יין [וכן כתב המגן אברהם (שם) שלפי הרשב"א גם יין שלפני המזון נפטר בברכת המזון]. אבל לפי תוספות שנפטר רק משום שהוא בא בסעודה, יין שלפני המזון לא נפטר וכמו שכתב הרמב"ן במלחמות (שם). ואמנם הרא"ש בפסחים (פ"י סי' כד) חידש שיין שלפני המזון גורר תאות המאכל ובא מחמת הסעודה, אבל בתוספות לא מצינו סברא זו. קכט. **שיטתם** היא כשיטת הרשב"ם הנ"ל. קל. **וכן** כתב הבעל המאור בתחילת דבריו בדעת הרי"ף. קלא. **וכן** נראה מתוספות להלן (מג: ד"ה ורב). ובמקומו יבואר ענין זה בהרחבה. קלב. **ראה** ברא"ש (פסחים פ"י סי' ד) שהוכיח כן. וראה עוד בתוספות להלן (מג. ד"ה ורב) שכתבו ג"כ דין זה. קלג. **ראה** במגן אברהם (סי' קעד סק"י) שהוכיח מכאן כהשיטות שאם שותה יי"ש בסעודה לא מברך לפניו כיון שגורר תאות המאכל. והשער הציון (שם ס"ק מה) הקשה שהרא"ש כתב רק שזה נחשב כבא בתוך הסעודה שנפטר מברכה שלאחריו אפילו אם לא בא מחמת הסעודה, כיון שבשביל להפטר מברכה אחרונה די שהוא מצרכי הסעודה, אבל מנין שנחשב שבא מחמת הסעודה להפטר גם מברכה שלפניו. קלד. **ראה** במחצית השקל שביאר כן בדבריו. קלה. **וכן** כתבו תוספות כאן (ד"ה אי).

בסעודה. וכתב הטור שנפקא מינה האם צריך לברך ברכה אחרונה על הכרפס אם יאכל ממנו כזית, שאם ברכת הכרפס פוטרת את המרור כיון שברכת המזון פוטרת את המרור היא גם פוטר את הכרפס, אבל אם המרור לא נפטר ע"י הכרפס צריך לברך ברכה אחרונה על הכרפס. ובאופן שני ביאר המגן אברהם שאפילו אם ברכת היין שלפני המזון לא צריך לפטור את היין של תוך המזון אעפ"כ לא צריך לברך ברכה אחרונה על היין שלפני המזון, כיון שבשעה שבירך על היין שלפני המזון היתה דעתו לשתות בתוך המזון, ובזה כבר די שיהיו נחשבים כשתיה אחת, והברכת המזון תפטור את היין שלפני המזון[קלו]. ונפקא מינה אם שותה משקים לפני הסעודה בשיעור רביעית האם צריך לברך ברכה אחרונה אם שותה גם בתוך הסעודה [לפי שיטת תוספות]. שאם רק אם הברכה של שתיית לפני המזון פוטרת את של תוך המזון נחשב שתיה אחת, במשקים לא יהיה נחשב שתיה אחת גם אם דעתו לשתות גם תוך המזון לפי השיטות שמשקים של תוך הסעודה לא טעונים ברכה. אבל אם נחשב שתיה אחת כיון שדעתו לשתות בתוך המזון, גם בזה מצטרפים המשקים להיות שתיה אחת.

וכתב עוד המגן אברהם שאפילו לפי הרא"ש שסובר שיין שלפני המזון נפטר בברכת המזון גם אם לא שותה בתוך המזון משום שגורר תאות המאכל והוא מצרכי הסעודה, אבל שאר משקים לא גוררים תאות המאכל, ואם לא ישתה בתוך המזון ודאי טעונים ברכה אחרונה. אבל הט"ז (שם סק"ט) כתב שגם משקים דינם כיין, ולהרא"ש לא טעונים ברכה אחרונה גם אם לא שותה תוך המזון[קלז].

והרשב"א (ד"ה ואני) כתב שנחלקו בירושלמי (ה"ד, ה"ה) באוכל ענבים או שאר מאכלים קודם הסעודה האם מברך לאחריהם או שכיון שגוררים תאות המאכל דינם כדברים הבאים שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה שטעונים ברכה לפניו ולא לאחריו. והרשב"א כתב שנראה להלכה שטעון ברכה לאחריו[קלח].

האם מברכים על הגפן על כוס ברכת המזון

הרא"ש (סי' כז) כתב שהבה"ג סובר שעל היין של כוס ברכת המזון אין צריך לברך לאחריו על הגפן. והרא"ש כתב שהוא דבר תמוה וגם העם לא נהגו כן.

מב.

מה מברכים אחרי אכילת פת הבאה בכסנין

רב הונא אכל תליסרא[א] ריפתי בני תלתא תלתא בקבא ולא בריך. א"ל רבי נחמן עדי כפנא אלא כל שאחרים קובעים עליו סעודה צריך לברך. רש"י (ד"ה רב) פירש שאכל פת הבאה בכסנין ולא בירך אחריה, ואמר לו רב נחמן שכיון שאכל שיעור שאחרים קובעים עליו סעודה צריך לברך ברכת המזון. וכתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה תריסר) שמהרי"ף נראה שרב הונא לא בירך אחריה משום שלא אכל אכילה קבועה. שהרי"ף כתב שמהסוגיא מתבאר שאם אוכל פת הבאה בכסנין בלי קביעות מברך לפניה מזונות ולאחריה ולא כלום, ואם אוכל בקביעות מברך לפניה המוציא ואחריה ג' ברכות[ב]. ומזה נראה שפירשו את דברי הגמרא כפשוטו שרב הונא לא בירך כלל. והוסיפו שיש מפרשים שבירך בורא נפשות. וכן דעת רש"י לעיל (מא: ד"ה פת הבאה) שעל פת הבאה בכסנין שנאכלת שלא בסעודה מברכים בורא נפשות כמו על פת אורז ודוחן[ג] משום שמאכלה מועט. והשלטי גיבורים (אות א) כתב שגם דעת הרי"ף היא שמברך בורא נפשות, כיון שלשון הרי"ף הוא שלבסוף ולא כלום, ולעיל (לז:) כתב הרי"ף שולא כלום מתפרש שמברך בורא נפשות. וכמו כן מה שאמרו שרב הונא 'לא בירך' מתפרש כן, שלא בירך ברכת המזון או מעין ג' אלא רק בורא נפשות. **אמנם** דעת התוספות לעיל (מא: ד"ה אלא) ורוב הראשונים[ד] שעל פת הבאה בכסנין מברכים אחריה מעין ג' כשלא קובעים עליה סעודה, שהרי לא גרע מתאנים וענבים שמברכים עליהם מעין ג'. ומה שאמרו כאן שרב הונא לא בירך, הכוונה שלא בירך ברכת המזון אלא מעין ג'[ה]. והרא"ה (ד"ה הדר) כתב שיש טעות סופר ברי"ף, וגם דעתו שמברך מעין ג'.

פירושו של הבה"ג בסוגיא

שם. רש"י (ד"ה אמר) הביא שהבה"ג פירש סוגייתנו בפת סתם, ורב הונא לא בירך אחריו משום שלא שבע, וחיוב ברכת המזון הוא רק כששבע כמו שנאמר (דברים ח י) ואכלת ושבעת. ורש"י תמה על פירושו שהרי מבואר במשנה להלן (מט:) שחז"ל תקנו שיברך על כזית או על כביצה אף שאין בו כדי שביעה. וכתב הפני יהושע (ברש"י שם) שמקורו של הבה"ג הוא ממה שמבואר כאן שרב הונא לא בירך, שהרי אם הוא אכל פת הבאה בכסנין היה לו לברך מעין ג' כשיטת רוב הראשונים הנ"ל, [ודוחק לפרש שרב הונא לא בירך ברכת המזון אך בירך מעין ג'[ו]]. ולכן פירש שמדובר שאכל פת גמור[ז]. ואף שחז"ל תקנו לברך על כזית או כביצה ברכת המזון זהו רק אם לא רוצה לאכול יותר אף שלא שבע, או שקובע עיקר סעודתו על לפתן או בשר ומזה הוא שבע, שמהתורה לא חייב לברך כיון שלא שבע מהלחם לחוד, וחז"ל תקנו שכיוון שבצירוף עם הלחם הוא שבע או שאין דעתו לאכול עוד חייב לברך, אבל אם לא שבע כלל וגם דעתו לאכול עוד, לא תקנו שיברך ברכת המזון. ולכן רב הונא לא בירך[ח] משום שלא היה שבע והיה דעתו לאכול עוד. ורב נחמן אמר לו שהיות שאחרים קובעים עליו סעודה חייב לברך[ט].

האם שיעור קביעות סעודה תלוי בו או באחרים

א"ל רב נחמן עדי כפנא אלא כל שאחרים קובעים עליו סעודה צריך לברך. הרא"ה (ד"ה אמר, הדר) כתב' שרב הונא סבר שלא מספיק שאחרים קובעים עליו סעודה אלא צריך גם שאדם זה שאוכל אוכלו בקביעות, ולכן לא בירך כיון שהוא לא שבע מזה, ורב נחמן סבר שמספיק שאחרים קובעים עליו סעודה[י]. וכן כתבו רבינו יונה (ד"ה א"ל) והטור (סי' קסח) שאפילו שהוא לא קובע סעודה מברך ברכת המזון אם אחרים קובעים עליו סעודה. אך המאירי (ד"ה פת) כתב שגאוני ספרד סוברים שצריך שגם הוא יקבע סעודה[יא]. אלא שהמאירי כתב שלא נראה כדבריהם.

והרא"ש (סי' ל) הביא שדעת רבינו משה שאם אחרים לא קובעים עליו סעודה, אף שהוא קבע עליו סעודה, מברך רק מזונות ומעין ג', שהולכים לפי רוב בני אדם ובטלה דעתו. אך דעת הראב"ד שאם הוא קובע עליו סעודה מברך המוציא וג' ברכות אפילו על משהו ולא בטלה דעתו. והרא"ש סיים שנראה עיקר כשיטת רבינו משה[יב].

קלו. **וראה** שם שהוכיח כן מהבעל המאור שכתב בדעת הרי"ף שבליל הסדר לא צריך לברך ברכה אחרונה על שתי הכוסות הראשונות אם שותה בתוך המזון, והרי להרי"ף על כל כוס מהד' כוסות מברך ברכה ראשונה, ונמצא שגם על הכוס השני מברך, וממילא היין של תוך המזון נפטר ע"י ברכת הכוס השני, וברכת הכוס ראשון לא נצרך לפטור את של תוך המזון, ואעפ"כ אם שותה גם בתוך המזון גם הכוס ראשון מצטרף להיות שתיה אחת עם של תוך המזון ונפטר בברכת המזון. ומוכח שגם אם ברכתו לא פוטר את של תוך המזון מצטרף לשתיה אחת. קלז. **והביאור** הלכה (סי' קעד ס"ו ד"ה ואפילו) כתב שרוב האחרונים סוברים כהמגן אברהם, וגם האליה רבה שהסכים לט"ז כתב שרק בשאר משקים הדין כן כיון שהם גוררים תאות המאכל, אבל מים לא גוררים תאות המאכל. ולהלכה הביא בשם החיי אדם שכיון שגם ביין דעת הרא"ש לא מוסכם לכן אף שהשולחן ערוך (שם) פסק כמותו אבל בשאר משקים שלפי רוב האחרונים מודה הרא"ש יש לפסוק כן. אלא שהחיי אדם כתב שאם צמא ולא תאב לאכול אם לא ישתה לא צריך לברך על המשקים שלפני הסעודה ברכה אחרונה ואפילו אם שותה מים. וכתב עוד שיי"ש ששותים לפני האכילה ודאי נפטר בברכת המזון כיון שגורר תאות האכילה. קלח. **ונראה** שחולק על סברת הרא"ש שע"י שגורר תאות המאכל יש לו שייכות לסעודה גם כשאוכלו קודם הסעודה. א. **הרי"ף** גרס 'תריסר'. ב. **בשו"ע** (או"ח סי' קנח ס"א) מבואר שאם קובע סעודה עליו חייב ליטול ידיו. ובמשנה ברורה (שם סק"ח) ובשער הציון (שם סק"ז) כתב שרוב הפוסקים סוברים שחייב גם לברך. וראה עוד בתורת הבית (בית ו שער ג) שפירש בדברי הירושלמי שגם אם לא קובע סעודה חייב ליטול, אלא שמספיק שנוטל יד אחת. והרא"ה בבדק הבית (שם) חולק וסובר שלא צריך כלל ליטול אם לא קובע סעודה עליו. ג. **רש"י** (שם) כתב שלא הטעינוה ברכה מעין ג' ודינה כפת אורז ודוחן, ועל אורז מברכים בורא נפשות כמבואר לעיל (לז:), א"כ נראה מרש"י שגם על פת הבאה בכסנין מברכים בורא נפשות. וכן כתבו התוספות (לעיל מא: ד"ה אלא) בדעת רש"י. וראה בפני יהושע (ד"ה ר"ה) כתב שמקורו של רש"י שם הוא מסוגייתנו שרב הונא לא בירך, שמשמע שלא בירך אפילו מעין ג' אלא רק בורא נפשות. אמנם הצל"ח (ברש"י שם) הקשה שאף שבגמרא אפשר לפרש שלא בירך מתפרש שלא בירך מעין ג' אלא בורא נפשות, אבל רש"י שהוא פרשן היה לו לפרש, וכמו שמצינו ברש"י לעיל (לז. ד"ה ולא) שפירש על מה שמבואר בברייתא שם שעל פת אורז לא מברך כלום שהכוונה שמברך בורא נפשות. ולכן תירץ הצל"ח שטעמו של רש"י שמברכים על פת הבאה בכסנין בורא נפשות הוא משום שהפת נעשית טפלה לתבלין לענין ברכה שלאחריה, אלא שאם היה אוכל הרבה פת שהיה חייב בברכת המזון מהתורה לא היה נפטר בברכת התבלין שהוא דרבנן, אבל באוכל קצת שחיובו מדרבנן, נפטר מדין טפל בברכת התבלין. ולכן אמרה כאן הגמרא שלא בירך, והכוונה שלא בירך כלל על הפת, אלא רק על התבלין. ד. **רשב"א** (ד"ה רב הונא), רא"ה (ד"ה הדר), ריטב"א (ד"ה רב), רא"ש (סי' ל). ה. **וכן** פירש הרשב"א (שם), ותמה על הרי"ף שלא סובר כן. ו. **וראה** בצל"ח (ד"ה רב) שכתב לתרץ את לשון הגמרא 'ולא בירך' לפי פירוש שאר הראשונים [הסוברים שמדובר בפת הבאה בכסנין], שרב הונא היה בעל קרי, והרי לעיל (כ:) מבואר שבעל קרי מברך על הפת רק לאחריו כיון שהוא חיוב של תורה, ורב הונא סבר שאין כאן חיוב של תורה לכן לא בירך אחריו כלל. [ומהצל"ח מוכח שאם קובעים סעודה על פת הבאה בכסנין חייבים מהתורה לברך ברכת המזון. ולהלן יובא שהפרי מגדים הסתפק בזה]. ובזה מיושב גם מה שהקשה רש"י על פירושו של הבה"ג. ז. **והוסיף** עוד שכיון שלשון הגמרא הוא 'ריפתי' ולא נקטה פת הבאה בכסנין כמו שנקטה לעיל (מא:) ולהלן, נראה שכאן אכל פת גמור. ח. **ראה** שם שכתב שבירך בורא נפשות. [ולא נתבאר היטב שהרי כמו שלא מברך מעין ג' משום שלא תיקנוהו על הפת כן לא יברך בורא נפשות]. ט. **נראה** מהפני יהושע שחייב מהתורה כשאחרים קובעים סעודה עליו. וראה שם שהוסיף שאין להקשות שאם מדובר בפת גמור מה השייכות לסוגייתנו, משום שכמו שרב פפא חידש לעיל (מא:) שדינם של דברים הבאים מחמת הסעודה או שלא מחמת הסעודה לא תלוי באדם שאוכל אלא תלוי אם הם דברים שרגילים לבא מחמת הסעודה או לא, כך לדין שביעה של ברכת המזון מספיק שהוא שיעור שאחרים קובעים עליו סעודה. י. **וכן** כתב בקצרה הפני יהושע (ד"ה אף). יא. **והרא"ה** גרס א"ל רב נחמן 'עדיין כפין הוא' וכמו כן גרס 'הדר' אמר רב נחמן. ופירש שבתחילה אמר רב נחמן שכיון שרב הונא היה עדיין רעב לכן לא בירך, ואח"כ חזר בו ואמר שהיות שאחרים קובעים עליו סעודה עליו לברך. וראה ברי"ף שגרס ג"כ 'עדיין כפין הוא'. והמעדני יו"ט (אות מ) פירש שהוא בתמיה. אך יתכן שמפרש כהרא"ה, שהרי הרי"ף גורס גם 'אלא' אמר רב נחמן, וא"כ יתכן שפירש שבתחילה אמר רב נחמן שכיון שרב הונא עדיין רעב לכן לא בירך, ואח"כ חזר בו ואמר שמספיק שאחרים קובעים עליו סעודה. וראה ברשב"א (ד"ה רב הונא) שגרס 'אלא אמר רב הונא'. יב. **וראה** במעדני יו"ט (אות נ) שצידד לבאר כן בדברי הרי"ף. יג. **אמנם** הביאור הלכה (סי' קסח ס"ו ד"ה אע"פ) כתב שאם הוא זקן או נער שדרכם תמיד לקבוע על שיעור זה מספיק שיעור זה כיון שכל בני מינם קובעים על שיעור זה.

האם מספיק שיש שיעור קביעות סעודה בצירוף דברים אחרים

המגן אברהם (סי' קסח ס"ק יג) כתב שאם אכל עמו בשר ודברים אחרים, ואחרים רגילים לשבוע מסעודה כזו[יד], אע"פ שהשביעה היא רק בצירוף הדברים האחרים, מברך ברכת המזון[טו]. וכן נראה ממה שכתבו התוספות (ד"ה לחמניות) שבפורים קובעים סעודה על לחמניות [שדינם כפת הבאה בכסנין] ומברכים עליהם המוציא. והרי מסתמא בפורים לא קובעים סעודה עליהם לבדם.

והמגן אברהם הוסיף עוד שאם אכל פת הבאה בכסנין בלי בשר ודברים אחרים, ויש בו שיעור שאם אחרים היו אוכלים אותו עם בשר ודברים אחרים היו קובעים עליו סעודה, לא מברך המוציא וברכת המזון, משום שאם נשער כן נתת דבריך לשיעורים[טז]. אך הניח בצריך עיון. אלא שכתב שאם אכל פת הבאה בכסנין לבד, והוא שבע ממנה, אף שאחרים לא היו שבעים ממנה לבד, אך היו שבעים ממנה אם היו אוכלים אותה עם בשר ודברים אחרים, מברך המוציא וברכת המזון. וביאר **המחצית השקל** (שם) שהיות שהמגן אברהם צידד שתמיד מספיק שהיו קובעים עליה סעודה אם היו אוכלים אותה עם בשר, ולכן באופן זה שהוא שבע מהפת לחוד יש לצרף את דעת הראב"ד שסובר שמספיק שהוא שבע, ויש לברך עליו המוציא וברכת המזון. אך הלבושי שרד ביאר שאף שלא פוסקים כהראב"ד שמספיק שהוא שבע, זהו משום שבטלה דעתו, אך כאן שאחרים היו קובעים עליו סעודה עם דברים אחרים כבר לא בטלה דעתו[יז].

ועל מה שכתב המגן אברהם שאם שבע בצירוף הדברים שאכל עמו חייב בברכת המזון פקפק **הברכי יוסף** (שם סק"ו)[יח]. ויש **מהאחרונים**[יט] שכתב שגם לפי המגן אברהם רק אם אכל מאכלים שרגילים לאכול אותם יחד עם המזונות מצטרפים, אבל אל"כ נחשב ששבע מהדברים האחרים ולא מהמזונות. **והחזון איש** (סי' לד סק"ד) כתב שאם אוכל את הדברים האחרים לפני שאוכל את המזונות ואח"כ אוכל את המזונות ודאי לא מצרפים את הדברים האחרים.

מהו השיעור שאחרים קובעים עליו סעודה

כל שאחרים קובעים עליו סעודה וכו'[כ]. **הכפות תמרים** (יומא עט: בתוס' ד"ה מיני) כתב[כא] ששיעור קביעות סעודה הוא ג' או ד' ביצים, משום שלענין עירובי תחומין [שצריך להניח מזון שתי סעודות] השיעור הוא ו' או ח' ביצים[כב], וא"כ כאן שצריך קביעות של סעודה אחת השיעור הוא ג' או ד' ביצים. ואע"פ שלענין סוכה קיימא לן שאם אכל יותר מכביצה כבר נחשב אכילת קבע שחייב בסוכה, צריך לומר שביותר מכביצה יצא מכלל עראי, אבל לא נחשב קבע עד שיאכל ג' או ד' בצים. ולכן לענין סוכה שרק אכילת עראי פטור מסוכה, אם אכל יותר מכביצה חייב בסוכה שכבר אינו עראי, אבל חיוב ברכת המזון של פת הבאה בכסנין הוא רק באכילת קבע, וזה רק בג' או ד' בצים[כג], אבל **המשנה ברורה** (סי' קסח ס"ק כד) כתב שהרבה **אחרונים**[כד] חולקים וסוברים שרק אם אכל שיעור של סעודה קבועה של ערב ובוקר[כה] חייב בברכת המזון[כו]. והמשנה ברורה סיים שכן נוטה לשון **השולחן ערוך** (שם ס"ו) שכתב שאם אכל שיעור שאחרים רגילים לקבוע עליו מברך המוציא וברכת המזון[כז].

האם לפת הבאה בכסנין אין דין לחם לענין ברכה מהתורה

שם. מבואר בזה שעל פת הבאה בכסנין לא מברך המוציא וברכת המזון אא"כ אכל שיעור שקובעים עליו סעודה. **והבית יוסף** (סי' קסח ד"ה ומה שפי') כתב שפת הבאה בכסנין יש לה תורת לחם לענין חלה[כח], ומה שלא מברכים המוציא וברכת המזון על פת הבאה בכסנין הוא לא משום שאין לה תורת לחם, אלא משום שלא קבעו חכמים לברך המוציא וג' ברכות אפילו בכזית אלא בלחם שדרך בני אדם לקבוע סעודה עליו, ועל פת הבאה בכסנין לא רגילים לקבוע סעודה. **והאבן העוזר** (שם ס"ז) כתב שבזה מיושב מה שהקשה **המגן אברהם** (ס"ק טז) על השיטות [שיובאו להלן] שפת הבאה בכסנין היא עיסה שנילושה ביין ושמן שהרי **הרמב"ם** (מצה פ"ו ה"ו) פסק שמצה שנילושה במי פירות יוצא בה ידי חובתו ובגמרא (לעיל לז:) משמע קצת שאם נקרא לחם לענין מצה הוא הדין לענין המוציא. אבל לדברי הבית יוסף מיושב שאף שיש לה תורת לחם לחלה ולמצה אבל לא תקנו ברכת המוציא וברכת המזון על לחם שלא רגילים לקבוע עליו סעודה[כט]. וכן כתבו **הפרי מגדים** (אשל אברהם שם) **והגרעק"א** (בהגהות על המגן אברהם שם)[ל].

והאבן העוזר (שם) כתב עוד שמדין תורה אין חילוק בין אם רגילים לקבוע עליו סעודה או לא אלא שרבנן לא תקנו לברך המוציא וברכת המזון אם לא רגילים לקבוע עליו סעודה. וכן כתב בהגהות הגרעק"א (על האבן העוזר שם)[לא]. והגרעק"א (שם) הקשה[לב] שא"כ מדוע גם כשאוכל ממנו כדי שביעה לא מברך ברכת המזון[לג], הרי כשאוכל כדי שביעה חייב בברכת המזון מהתורה, ולא יתכן שחז"ל יעקרו את חיובו מהתורה. ותירץ בשני אופנים. האחד שמהתורה השיעור שבו חייב בברכת המזון [שנלמד מושבעת] הוא רק כשאחרים קובעים עליו סעודה. והרי כשאוכל שיעור שאחרים קובעים סעודה מפת הבאה בכסנין באמת מברך ברכת המזון[לד]. והשני שמהתורה יוצא במעין ג' גם כשחייב ברכת המזון משום שמנין הברכות לא מהתורה אלא שחז"ל תקנו שיברך ברכת המזון[לה], ולא תקנוהו בלחם שלא רגילים לקבוע עליו סעודה[לו].

והמנחת ברוך (סי' ה ענף ג) כתב שברשב"א להלן (מד. ד"ה ורבנן) מבואר שמהתורה חייב לברך על פת ג' ברכות ולא יוצא במעין ג', ולשיטתו צריך לתרץ

יד. **ראה** בשער הציון (שם ס"ק יח) שכתב שהלשון 'לשבוע' וכו' הוא לאו דווקא אלא הכוונה היא שהוא שיעור קביעות סעודה לאחרים. טו. **וכתב** שכן משמע מלשון הגמרא 'כל שאחרים קובעים עליו סעודה'. והלבושי שרד (שם) ביאר כוונתו, שמשמע שהוא כמו כל קביעות סעודה שאוכלים עם הפת בשר ודברים אחרים. והמחצית השקל (שם) ביאר כוונתו שכיון שלא אמרו 'כל שאחרים רגילים לשבוע ממנו' נראה שלא צריך לשבוע מהפת, ולכן אמרו 'כל שאחרים קובעים עליו סעודה' שמשמע שאף שלא שבעים ממנו, אלא שקובעים עליו סעודה בצירוף בשר או דברים אחרים מברך ברכת המזון, והלשון קובעים עליו מתפרש שהוא הקביעות העיקרי אף שהשביעה היא לא ממנו לחוד. טז. **המחצית** השקל ביאר שהרי זה תלוי לפי ריבוי הלפתן ומיעוטו. יז. **[ולא** נתבאר שהרי המגן אברהם כתב שאי אפשר לשער האם אחרים היו קובעים סעודה בצירוף דברים אחרים]. יח. **וכן** נראה מהחזון איש (סי' כו סק"ח). וראה שם שכתב שיש להסתפק בכיסין ממולאים האם המילוי מצטרף לשיעור קביעות סעודה. יט. **שמירת** שבת כהלכתה (ח"ב פנ"ד הערה קלג) בשם הגרשז"א. כ. **ראה** ברי"ף שכתב שאם אכל 'בתורת' קביעות סעודה מברך המוציא. והערוך השולחן (סי' קסח סי"ח) כתב שנראה מלשונו שלא מספיק שאוכל שיעור קביעות סעודה אלא צריך גם לאכול בצורה שרגילים לאכול סעודה. שהרי בסעודה גדולה הדרך הוא שפושטים הבגדים ויושבים סביב השולחן אבל בסעודת עראי חוטפים ואוכלים, ובשביל שיתחייב בהמוציא צריך שיאכל באופן שאוכלים סעודה גדולה. ובזה לימד זכות על מנהג העולם שבשעת שמחה אוכלים פת הבאה בכסנין בשיעור גדול ולא מברכים המוציא, משום שלא אוכלים כדרך סעודה גדולה. וראה בשמירת שבת כהלכתה (שם הערה סה) שהביא שהגרש"ז אוירבך זצ"ל הסתפק במה שנוהגים לקדש בבית הכנסת בשבת בבוקר ואוכלים מזונות האם כשיאכלו שיעור קביעות סעודה יתחייבו בהמוציא או שכיון שהאכילה היא בדרך עראית לא נחשב קביעות סעודה. כא. **והגרעק"א** (בהגהות על השו"ע סי' קסח ס"ו) כתב שכן כתב גם בשו"ת פרח שושן (סי' ד). והפרי מגדים (שם משב"ז סק"ו) הביא שכן כתב האליה רבא בשם ספר אור חדש. כב. **ראה** במחצית השקל (סי' קסח על המגן אברהם ס"ק יג) שהביא שלפי הרמב"ם (עירובין פ"א ה"ט) השיעור הוא ו' ביצים ולפי רש"י (מובא בטור סי' תט) השיעור הוא ח' ביצים. כג. **וראה** בקרן אורה (קונטרס דיני ברכת הנהנין ד"ה ולפי) שצידד שרק לפי הסוברים שגם בסוכה רק שיעור של ג' ביצים חייב בסוכה כן הוא השיעור בפת הבאה בכסנין לענין ברכת המזון, אבל להסוברים שבסוכה חייב גם ביותר מכביצה כן הוא השיעור גם בפת הבאה בכסנין. כד. **ראה** בשער הציון (שם ס"ק יט) שכתב שכן כתב הגר"א, וכן כתב החיי אדם (כלל נד בנשמת אדם סק"א) ששמע מפי הגר"א ז"ל. ובמשנה ברורה (שם) כתב שכן מבואר באשכול. וראה בהגהות הגרעק"א (שם ס"ו) שהגן המלך (סי' לו) חולק על הכפות תמרים. כה. **המשנה** ברורה הביא שכן הוא דעת השבלי הלקט שהובא בבית יוסף (סי' קסח ד"ה והאגור). וראה שם בבית יוסף שהביא את לשונו של האגור שדווקא אם אכלו לסעודת בוקר וערב חייב בברכת המזון ולא בסעודת עראי. והבית יוסף חולק וסובר שבין אם אכלו לסעודת בוקר וערב ובין אם אכלו עראי, אם אכל שיעור שבני אדם קובעים סעודה נקרא קביעות. ונראה שהמשנה ברורה ביאר שהאגור סובר שצריך שיאכלנו לסעודת בוקר וערב והבית יוסף חולק שמספיק שאוכל שיעור של אכילת סעודת בוקר וערב, אבל גם להבית יוסף צריך שיהיה שיעור של אכילת בוקר וערב. כו. **והשער** הציון (שם) כתב שכן משמע מהמגן אברהם, שכתב שאם אכל את הפת הבאה בכסנין לבד צריך שיהיה שיעור שקובע עליו סעודה לבד, והרי השיעור של ו' או ח' ביצים בעירוב הוא שיעור של סעודה עם לפתן. ובהכרח שכאן הדין שונה מעירוב.

כז. **והערוך** השולחן (שם סט"ו) הביא בשם הגר"ז שאם אוכל סעודה נכונה כחצי עומר [שהוא כ"א וחצי בצים] מברך המוציא שהרי המן ירד עומר לגולגלת, והוא היה בשביל ב' סעודות, ונמצא שחצי עומר הוא שיעור סעודה. ועל זה אמרו בעירובין (פג:) שהאוכל כמדה זו הרי זה בריא ומבורך. כח. **הבית** יוסף כתב כן להשיטות [שיובאו להלן] שפת הבאה בכסנין היא עיסה שנילושה ביין ושמן, כמבואר במשנה (חלה פ"ב מ"ד) שעיסה שנילושה במי פירות חייבת בחלה. כט. **והאבן** העוזר הוסיף לסייע לבית יוסף משיטת הראב"ד (הו"ד ברשב"א לעיל לז: ד"ה אמר) שבאוכל פחות מכזית פת מברך מזונות, ומוכח שגם בפת גמור ברכתו מזונות אם לא אכלו בסעודה. ל. **והפרי** מגדים השיג על מה שתירץ המגן אברהם שגם במצה אם נילושה ביין דבש שמן וחלב לא יוצא משום שהוא מצה עשירה ורק בשאר מי פירות יוצא ידי חובתו ובזה יברך המוציא, שהרי מצה עשירה יש לה תורת לחם אלא שאינה לחם עוני. והוסיף שיש להוכיח שלא כהמגן אברהם ממה שמבואר בשו"ע (שם סעיף טו) שטרוקנין [שנאפה בקרקע] דינו כפת הבאה בכסנין שרק אם קבע עליו סעודה מברך המוציא אף שיוצא בו ידי חובת מצה כמבואר ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ו). ובהכרח כמו שנתבאר. וציין שגם הלחם משנה (ברכות פ"ג ה"ט) הוכיח מטרוקנין שחלוק המוציא ממצה. ומה שהקשה המגן אברהם ממה שדימו לעיל (לז:) דין חביצא [שיש בפירורין כזית] לענין המוציא מדין מצה, כבר תירץ הלחם משנה ששם אין חיסרון בקביעות, ואם הוא לחם לענין מצה ממילא הוא לחם לענין ברכה. וראה במנחת חינוך (מצוה י אות ה) שביאר באופן אחר, שהמצוה של מצה קובעת, ולכן אם הוא לחם שמברכים עליו המוציא כשקובעים עליו סעודה יוצאים בו ידי חובת מצה כיון שע"י המצוה הוא כמו שקובע סעודה, והוסיף שלפי זה יברך המוציא וברכת המזון על מצה זו אף שלא קבע סעודה עליו כיון שנחשב כמו שקבע עליו סעודה. לא. **וראה** בחזון איש (סי' כו סק"ח) שהוכיח ממה שעל טרוקנין מברכים ברכת המזון רק כשקובע סעודה ויוצאים בזה ידי חובת מצה, שמהתורה יש לו דין לחם רק שרבנן לא תקנו ברכת המזון בדבר שלא רגילים לקבוע עליו סעודה אא"כ קבע עליו סעודה. לב. **ראה** במנחת ברוך (סי' ה ענף ג) שביאר את קושיית הגרעק"א כדלהלן. לג. **לכאורה** הקושיא היא לרוב הראשונים שחולקים על הראב"ד וסוברים שאפילו שהוא קבע סעודה, אעפ"כ לא מברך ברכת המזון אם אחרים לא קובעים עליו סעודה. לד. **ראה** בקרן אורה (קונטרס בדיני ברכות הנהנין ד"ה ולפי) שצידד לבאר כן, והוסיף שזהו הטעם שבפת הבאה בכסנין יש חילוק אם אכל שיעור קביעות סעודה או לא, משום שאם אכל שיעור זה שחייב תמיד מהתורה בברכת המזון חייבו גם בזה בברכת המזון. לה. **הגרעק"א** ציין שהמגן אברהם (סי' קפא סק"ג) צידד כן. ובילקוט ביאורים להלן (מד.) יבואר ענין זה בהרחבה. לו. **ראה** באבן העוזר (שם) שהביא קושיית הדברי חמודות (אות פח) שהקשה על הבית יוסף שפסק להלכה בפת הבאה בכסנין שאם 'הוא קבע' סעודה עליו או שאכל שיעור שאחרים קובעים סעודה מברך המוציא וברכת המזון, שהרי לעיל (שם) פסק כהרא"ש שהכריע שרק אם אכל שיעור שאחרים קובעים סעודה מברך המוציא וברכת המזון. ותירץ שהנה הבית יוסף שם כתב שכיון שיש כמה שיטות מהו פת הבאה בכסנין לכן מספק יברך תמיד מזונות ומעין ג'. ולפי זה נמצא שאם הוא שבע מהפת הבאה בכסנין הוא ספק של תורה שמא חייב מהתורה בברכת המזון, שהרי יתכן שהוא לא פת הבאה בכסנין, ולכן מספק יש להחמיר לברך ברכת המזון. [ועדיין קשה מדוע מברך המוציא]. והגרעק"א (בהגהות על האבן העוזר) הקשה שלפי מה שתירצנו בשני אופנים מדוע בכל פת הבאה בכסנין לא מברך ברכת המזון אף שהוא לחם לא יתכן לתרץ כן. שהרי לפי האופן הראשון הנ"ל שרק אם אוכל שיעור שאחרים קובעים

כהאופן הראשון שתירץ הגרעק"א[לז]. אך כתב שלפי שיטת הרי"ף אי אפשר לתרץ את שני התירוצים, משום ששיטתו (לעיל כ:)[לח] שמהתורה חייבים לברך ברכת המזון בכזית, וא"כ אי אפשר לתרץ את התירוץ הראשון. וגם אי אפשר לתרץ לשיטתו כהתירוץ השני משום ששיטת הרי"ף שעל פת הבאה בכסנין לא מברך אפילו מעין ג'[לט]. וכתב המנחת ברוך שבשיטת הרי"ף מוכח שאף שלפת הבאה בכסנין יש תורת לחם לכל התורה אבל לא חייבים לברך עליה ברכת המזון אפילו מהתורה משום שכתוב ואכלת ושבעת וברכת, ונלמד מזה שרק לחם שדרך לאכלו לשובע מחייב בברכת המזון, אבל לחם שאין דרכו לאכלו לשובע לא מחייב בברכת המזון מהתורה [ולהרי"ף גם לא קבעו לברך עליו מעין ג'][מ]. ואע"פ שחז"ל תיקנו לברך ברכת המזון גם כשלא שבע אך תקנוהו רק על לחם שדרכו לאכול לשובע. וכן הוא לענין ברכת המוציא שאף שחייב לברך אף על משהו, לא תקנוהו אלא על לחם שדרכו לאכלו לשובע שדינו לברך עליו ברכת המזון כשישבע ממנו [מהתורה] או כשיאכל כזית [מדרבנן][מא].

וכן נראה מהלבוש (סי' קסח ס"ו) שכתב שרק על לחם שהוא המשביע ביותר ורוב בני אדם קובעים עליו סעודה מברכים המוציא וברכת המזון שנאמר ואכלת ושבעת וברכת. אבל אל"כ אינו נקרא לחם לחיוב ברכת המזון אף שנקרא לחם לכל התורה[מב]. ונראה מדבריו שהוא דין תורה שלענין ברכה רק לחם שמשביע ביותר יש לו דין לחם[מג]. [ויתכן לפי זה שגם כוונת הבית יוסף הנ"ל היא שהוא דין תורה שלא לברך על לחם שלא קובעים עליו סעודה[מד]]. אבל **הפרי מגדים** (משב"ז סי' קסח סק"ו) הסתפק האם רק מדרבנן לא מברך ברכת המזון או שהוא דין תורה. ולהלן יבואר שמהרשב"א והרא"ה נראה שהוא דין תורה שאין לו דין לחם לענין ברכה.

ע"י קביעות סעודה מחשיבו ללחם

שם. הרשב"א (לעיל לח: ד"ה כיון) כתב שלא מצינו בדיני ברכות [שלפני האכילה] שריבוי השיעור יגרום לשינוי ברכתו, ורק שינוי בצורת הדבר, כגון שהשתנה מקמח לתבשיל, גורם לשינוי ברכתו. וכן שינוי הענין משנה את הברכה. ולפי זה הקשה מדוע בפת הבאה בכסנין משתנה ברכתה ע"י ריבוי השיעור. ותירץ, שפת הבאה בכסנין היא כמו מין אחר משום שאין לה תורת פת, ומה שמברך עליה המוציא אם קובע עליה סעודה הוא משום שעי"ז עשאה כפת סתם וכמי שנשתנה שמה, ונמצא שלא ריבוי השיעור גורם לשינוי בברכה אלא אם אוכל הרבה הוא כמו מין אחר, ושינוי המין גורם לשינוי בברכה. וכן כתב **הרא"ה** (לעיל לח: ד"ה אמר) שפת הבאה בכסנין אין דינה כפת אלא כמאכל הבא מחמשת המינים, שהכסנין שבה וענינה מוציאים אותה מתורת פת כיון שאין דרך בני אדם בפת כזה, וכשאדם קובע סעודתו עליה אחשבה ועשאה לפת. ומבואר מדבריהם שלפת הבאה בכסנין אין תורת לחם. ונראה עוד מדבריהם שהוא דין תורה, וכמו שכתבו הלבוש והמנחת ברוך הנ"ל. ואף שלכל התורה יש לה דין לחם מ"מ לענין ברכה אין לה תורת לחם משום שלא רגילים לקבוע עליה סעודה.

ומבואר עוד בדבריהם שאם קובע עליה סעודה מברך המוציא וברכת המזון משום שהחשיבה לפת. ומשום שהרי לכל התורה יש לה דין לחם, אלא שלענין ברכה צריך שיהיה לחם כזה שמשביע ביותר, ולכן אם אוכל שיעור של קביעות סעודה החשיבו בזה ללחם שמשביע, ולכן מברך המוציא וברכת המזון. וכן כתב **הריטב"א** (ד"ה כל) שפת הבאה בכסנין יש לה תורת דייסא ותורת פת, תורת דייסא אם לא קובע עליה סעודה, ותורת פת כשקובע עליה סעודה[מה]. **והפרי מגדים** (משב"ז סי' קסח סק"ו, ואשל אברהם שם ס"ק כא) הסתפק האם כשאכל שיעור שאחרים קובעים עליו סעודה חייב בברכת המזון מהתורה או שרק מדרבנן חייב, ונפקא מינה אם מסופק האם בירך ברכת המזון, שאם חיובו מן התורה חוזר ומברך ואם חיובו מדרבנן לא חוזר ומברך[מו]. וכתב שאם מהתורה פת הבאה בכסנין דינה כלחם גם לענין ברכה, אלא שרבנן לא תקנו חיוב ברכת המזון כשהוא לחם שלא קובע עליו סעודה, משום שבלאו הכי לא חייב בברכת המזון מהתורה ע"כ גם רבנן לא חייבוהו, אבל כשאוכל שיעור שאחרים קובעים סעודה שתמיד חייב מהתורה בברכת המזון, גם כאן חייב מהתורה בברכת המזון[מז]. אבל אם מהתורה אין לפת הבאה בכסנין דין לחם לענין ברכה, מה שחייב בברכת המזון כשקובע עליה סעודה הוא רק מדרבנן[מח]. וכתב שם עוד שאף שהלבוש (סי' קסח אות ט) כתב שאם קובע עליה סעודה עושה אותה לחם אך זהו רק מדרבנן. אמנם השער הציון (סי' רט ס"ק יד) כתב שנראה שהוא מהתורה. וכן נראה מלשון הרשב"א הרא"ה והריטב"א הנ"ל.

היתה דעתו לאכול קצת ואח"כ נמלך

שם. הראשונים[מט] כתבו שאם בתחילה היתה דעתו לאכול מעט [מהפת הבאה בכסנין] ובירך מזונות ואח"כ אכל שיעור שאחרים קובעים עליו סעודה מברך ג' ברכות אע"פ שבתחילה לא בירך המוציא. והמגן **אברהם** (סי' קסח ס"ק יד) הביא שהרש"ך (ח"א סי' קעג) כתב שמשמע מהראשונים שגם אם נמלך באמצע לאכול שיעור קביעות סעודה לא צריך לברך המוציא כשנמלך, שהרי במה שנשאר לו לאכול אין קביעות סעודה[נ]. וסיים המגן אברהם שאם במה שנשאר לו לאכול אחרי שנמלך יש שיעור קביעות סעודה צריך ליטול ידיו ולברך המוציא.

וכתבו האחרונים[נא] שלפי מה שכתבו הרשב"א והרא"ה והלבוש הנ"ל שיסוד הדין שאם אכל שיעור שאחרים קובעים סעודה מברך ברכת המזון הוא משום שהחשיבו ללחם, קשה מה שכתבו הרש"ך והמגן אברהם שיש חילוק בין אם יש שיעור קביעות סעודה במה שעומד לאכול או לא, שהרי לפי דברי הרשב"א וסייעתו נמצא שאם אוכל שיעור של קביעות סעודה, שהחשיבו לפת, דינו של הפת ככל פת שמברכים עליה המוציא אפילו על כל שהוא, וא"כ לשיטתם אם צריך לברך המוציא כשיש שיעור קביעות סעודה במה שעומד לאכול, צריך לברך המוציא גם אם במה שעומד לאכול אין שיעור קביעות סעודה, משום שהרי החשיבה לפת [בצירוף האכילה הקודמת], וממילא חייב לברך המוציא גם על משהו, ומדוע לא יברך על המשהו שאוכל אחרי שנמלך אף אם אין בה שיעור קביעות סעודה. ודברי הרש"ך והמגן אברהם מבוארים רק אם נפרש שההלכה שאם אכל שיעור של קביעות סעודה מברך המוציא היא משום שהוא שיעור חשוב ובו חייבו חז"ל לברך המוציא אפילו על פת הבאה בכסנין[נב], שכן לפי זה חיוב המוציא בפת הבאה בכסנין הוא רק על אכילת שיעור של קביעות סעודה, ולכן אם נמלך באמצע האכילה, ולא עומד לאכול עוד שיעור שלם של קביעות סעודה לא חייב לברך המוציא, כיון שבמה שעומד לאכול לחוד אין שיעור זה, ורק אם יש שיעור זה במה שעומד לאוכל חייב לברך המוציא.

אבל לדעת **הרשב"א** וסייעתו לא יתכן שלא צריך לברך המוציא בגלל שאין שיעור קביעות סעודה במה שעומד לאכול. ובהכרח שלשיטתם גם אם יש שיעור קביעות סעודה במה שעומד לאכול לא צריך לברך המוציא משום שדין הברכה תלוי בתחילת האכילה, וכמו שכתב הרשב"א (לעיל מא: בסופו[נג]) שאם אכל פת הבאה בכסנין באמצע הסעודה ולא בירך [כדין פת הבאה בכסנין שבאה באמצע הסעודה שדינה כפת ונפטרת בברכת הפת], אף שסיים אכילתו בסוף הסעודה [והרי האוכל פת הבאה בכסנין בסוף הסעודה מברך לפניה משום שבא לתענוג ודינה כפירות הבאים לאחר הסעודה], אעפ"כ לא צריך לברך אפילו לפניה. ולכן גם כאן שבתחילת אכילתו היה פת שברכתו מזונות, אף שאח"כ נמלך והחשיבה לפת, לא צריך לחזור ולברך המוציא ואפילו אם יש שיעור

סעודה ודאי שלא יתכן לתרץ כן, שהרי לפי זה מוכח שאם רק הוא שבע, תמיד לא חייב מהתורה בברכת המזון. וגם להאופן השני לא יתכן לתרץ כן משום שאם החיוב מהתורה הוא רק מעין ג', כשהוא ספק אם הוא פת הבאה בכסנין הוא לא ספק של תורה אלא הוא ספק דרבנן, שהרי הספק אם חייב מעין ג' או ברכת המזון הוא לא ספק של תורה, כיון שמהתורה גם אם הוא פת גמור יכול לברך מעין ג'. **לז. יש** להעיר שהרשב"א להלן (מט: ד"ה הכא) כתב שחייבים מהתורה לברך ברכת המזון על כזית, וא"כ לפי שיטתו גם אי אפשר לתרץ את התירוץ הראשון. **לח. ראה** במלחמות (שם) שביאר כן בשיטת הרי"ף. **לט. והוסיף** שם שעל רש"י שסובר ג"כ שמברך בורא נפשות על פת הבאה בכסנין לא קשה, משום שרש"י פירש שמברך בורא נפשות משום שמאכלה מועט, וא"כ לשיטתו דווקא כשמאכלה מועט שלא שבע לא מברך ברכת המזון משום שאין חיוב ברכת המזון מהתורה כשלא שבע. והוסיף עוד שיתכן לתרץ עוד שרש"י לשיטתו שפירש לעיל (מא: ד"ה פת) שפת הבאה בכסנין היא פת שנותנים בה תבלין הרבה ואגוזים ושקדים וא"כ יתכן שהתבלין והאגוזים והשקדים הם יותר הרבה מהקמח ואין לו תורת לחם אפילו לחלה. אבל על הרי"ף אי אפשר לתרץ כן משום שהרי"ף פסק כן גם לענין לחמניות שהם לחם לענין חלה. **מ. ובזה** מיושב ג"כ מדוע על טרוקנין לא מברכים ברכת המזון אם לא קבע סעודה אף שיוצא ידי חובת מצה משום שאף שיש לו דין לחם לכל התורה, אבל לברכה אין לו תורת לחם כיון שלא רגילים לקבוע סעודה. **מא. ראה** בבית יוסף (שם) שכתב שבין המוציא ובין ברכת המזון מברכים רק על לחם שאדם קובע עליו סעודה. **מב. והוכיח** כן מהשיטות הסוברות שפת הבאה בכסנין היא כעכין יבשים, ולמדו כן ממה שנאמר (יהושע ט ה) 'וכל לחם צידם יבש היה נקודים' ותרגומו הוא 'וכל לחם זודיהון יבש הוה כסנין', ואף שהכתוב קראו לחם ואעפ"כ אין מברכים עליו המוציא וברכת המזון. **מג. וראה** בדרכי משה (שם סק"ג) שכתב שלפת הבאה בכסנין אין תורת לחם, וכן כתב המגן אברהם (שם ס"ק מד). אך בדבריהם לא נתבאר האם הוא דין תורה או דרבנן. אך ממה שהמגן אברהם (ס"ק טו) הקשה ממה שיוצאים במצה שנילושה במי פירות נראה שהוא דין תורה, אלא שהמגן אברהם לא חילק בין דין מצה לדין ברכה. **מד. ומה** שכתב הבית יוסף שלא קבעו חכמים לברך המוציא וברכת המזון על כזית וכו', כוונתו שגם תקנת חז"ל שאפילו על כזית מברכים ברכת המזון היתה רק על לחם שמשביע שיש עליו חיוב ברכת המזון מהתורה כששבע ממנו. וכן מוכח מהלבוש (שם) שהעתיק בסוף דבריו את לשונו של הבית יוסף. **מה. ראה** במשנה ברורה (סי' קסח ס"ק נז) שכתב שפירורי לחם שנדבקים ע"י מרק ואין בהם תואר לחם מברכים עליהם מזונות גם אם יקבע עליהם סעודה, משום שלאלו אין שם פת. וכן כתב לענין כל המנויים בשו"ע (שם ס"י-יז) שלכל אלו אין שם פת ולא יועיל שיקבע עליהם סעודה. **מו. וראה** בהגהות חכמת שלמה (שם ס"ו) מה שכתב בזה. **מז. ונראה** מדבריו כהאופן הראשון שכתב הגרעק"א הנ"ל שתמיד חיוב ברכת המזון מהתורה הוא רק אם אחרים קובעים עליו סעודה. **מח. וראה** שם שכתב שכן הוא ג"כ לפי שיטת הרא"ש (הל' חלה סי' ג) שעיסה שנילושה במי פירות אין לה תורת לחם לחלה. **מט. רשב"א** (ד"ה והא), ריטב"א (ד"ה כל), רא"ש (סי' ל). **נ. המחצית** השקל (שם) כתב שאעפ"כ צריך לברך מזונות פעם נוספת אם נמלך. והשער הציון (שם ס"ק כא) כתב שודאי הוא נמלך, שהרי מתחילה בירך מזונות ובהכרח שלא רצה לאכול כשיעור קביעות סעודה ואח"כ נמלך. אמנם ראה ברש"ך (שם) שכתב שלא מברך מזונות. וצריך לומר שמדובר באופן שגם מתחילה היה מסופק שמא יאכל בסוף שיעור גדול ולכן לא נחשב שנמלך. **נא. בית** אליהו (סי' כג סק"ח). **נב. וכן** לפי מה שצידדו הגרעק"א והקרן אורה הנ"ל שהוא משום שבשיעור זה חייב מהתורה בברכת המזון, וממילא גם חייבוהו בהמוציא. **נג. ראה** שם שנטה לומר כן, ובילקוט ביאורים שם הובא שכן פסק הריטב"א.

קביעות סעודה במה שעומד לאכול [ולא כהמגן אברהם]. וכן מצינו **בריטב״א** (לעיל מא: ד״ה דבריס) שאם אכל פת הבאה בכסנין כשיעור קביעות סעודה ובירך המוציא, ואח״כ הוסיף לאכול לתענוג, לא צריך לחזור ולברך מזונות, וא״כ גם בהיפוך אם בתחילה לא רצה לאכול שיעור קביעות סעודה ובירך מזונות ואח״כ נמלך לאכול שיעור קביעות סעודה לא צריך לחזור ולברך המוציא אף שיש שיעור קביעות סעודה במה שעומד לאכול[נד].

ועל מה שכתב המגן אברהם שאם נמלך לאכול עוד כשיעור קביעות סעודה צריך לברך המוציא, כתב **הגרעק״א** (בהגהות על המגן אברהם) שלא בכל מקום הדין כן, ומשום שאם היה לפניו כזית פת הבאה בכסנין ובירך מזונות ואכל חצי זית, ואח״כ נמלך לאכול עוד עד שיעור קביעות סעודה, והשיעור קביעות סעודה הוא רק בצירוף החצי זית שהיה לפניו בשעה שבירך מזונות, אם יאכל תחילה את החצי זית השני לא צריך לברך עליו המוציא, שהרי כבר בירך עליה מזונות, והרי דבר שברכתו המוציא נפטר בדיעבד במזונות כמו שכתב **הט״ז** (שם סק״[illegible]) ונמצא שחייב לברך רק על הנותר, והרי בנותר לבד אין שיעור קביעות סעודה, וממילא לא צריך לברך עליו. ורק אם יאכל קודם את מה שהביאו לו מברך עליה המוציא.

וכתבו האחרונים[נה] שדברי הגרעק״א צריכים ביאור מדוע אם אוכל קודם את מה שהביאו לו מברך המוציא, הרי השיעור קביעות סעודה הוא רק בצירוף החצי זית שהיה לפניו שכבר נפטר בברכת מזונות, ומדוע מברך המוציא.

שלש שיטות מהו פת הבאה בכסנין

איתו לקמייהו פת הבאה בכסנין. הראשונים נחלקו מהו פת הבאה בכסנין.

דעת רוב הראשונים[נו] שהיא פת שעשויה כמין כיסים מלאים בשקדים ואגוזים[נז] ומיני תבלין [וכסנין הוא מלשון כיסים]. אבל דעת **הרמב״ם** (ברכות פ״ג ה״ט) שהיא עיסה שנילושה בדבש או בשמן או בחלב או שעירב בה מיני תבלין ואפאה. **ובבית יוסף** (סי׳ קסח ד״ה ומה שפי׳) **ובב״ח** (שם ד״ה ומ״ש שהוא פת) מבואר שכן דעת **רש״י** לעיל (מא: ד״ה פת) שפירש שפת הבאה בכסנין היא פת שנילושה עם תבלין ונותנים בה תבלין הרבה ואגוזים ושקדים, ונקראת פת הבאה בכסנין משום שהיא נאכלת עם כיסני [-כיסנין] דמעלי לליבא[נח]. **והערוך** (ערך כסן) כתב שלרב האי גאון יש שיטה שלישית שהיא כעכין יבשים, וכוססים אותם בבית המשתה ואוכלים מהם קימעא. [וכיסנין הוא מלשון כסיסה]. והערוך כתב שכן נראה ממה שנאמר (יהושע ט ה) ׳וכל לחם צידם יבש היה נקודים׳ והתרגום תרגם ׳וכל לחם זודיהון יבש הוה כסנין׳. הרי שפת יבשה קרויה כסנין [מלשון כסיסה].

וכתבו הב״ח (שם ד״ה ומ״ש והוא) **והט״ז** (שם סק״ו) שלפי השיטה הראשונה העיסה עצמה נילושה ככל עיסה אלא שמלאוה בדבש וכדומה, אבל לפי השיטה השניה העיסה נילושה בדבש וכדומה. וכתב עוד הט״ז (שם סק״ז) שבעיסה שמילאוה במיני מתיקה, אם נאפתה כך יש לה דין פת הבאה בכסנין אפילו אם יקחו ממנה את המילוי, משום שהולכים לפי שעת האפיה, ולכן קראוה פת הבאה בכסנין ולא פת כסנין משום שמספיק שבשעת האפיה היה בא בכסנין.

ביאור השיטה שזו עיסה שנילושה בשמן ודבש

וכתב הבית יוסף (שם) שלכאורה נראה מלשון הרמב״ם ׳נילושה בדבש׳ וכו׳ שדווקא אם לא נתן בה מים אלא מעט אבל אם נתן בה הרבה מים אע״פ שנתן בה מיעוט משאר משקים, הם בטלים ברוב המים. ולכן כתב הרמב״ם שנילושה בדבש וכו׳, ולא כתב שנתן בה דבש וכו׳, משום שדווקא אם עיקר לישתה היה בדבש דינה כפת הבאה בכסנין. אך כתב שכיון שהרמב״ם סיים ׳או שעירב בה מיני תבלין׳ וכו׳ נראה שאפילו אם רק עירב בה מיעוט תבלין דינה כפת הבאה בכסנין. והוסיף עוד שהרי גם אם העיסה נילושה רק במי פירות דינה כלחם לכל התורה, שהרי היא חייבת בחלה כמבואר במשנה (חלה פ״ב מ״ב), ואעפ״כ לא מברך המוציא, ובהכרח שאף שדינה כלחם לכל התורה לא קבעו חכמים לברך המוציא וג׳ ברכות אפילו בכזית רק בלחם שדרך בני אדם לקבוע עליו סעודה[נט]. וא״כ גם כשיש רק מיעוט תבלין לא חייבוהו לברך המוציא וג׳ ברכות שאין דרך לקבוע עליו סעודה, ואין בזה דין ביטול ברוב, משום שסוף סוף אין דרך לקבוע עליו סעודה[ס]. אבל **הדרכי משה** (שם) כתב שרק אם עיקר העיסה נילושה בדבש וכדומה דינה כפת הבאה בכסנין אבל אם עירב בה מעט דבש לא יצאת מכלל לחם, וסיים שיתכן שכן גם כוונת הרמב״ם[סא].

והשולחן ערוך (סי׳ קסח ס״ז) הביא את שיטת הרמב״ם ׳שאם עירב בעיסה דבש או שמן וכו׳ דינה כפת הבאה בכסנין׳, וכתב **הגר״א** (שם) שהבית יוסף לשיטתו שמספיק שעירב מעט תבלין, ולכן שינה מלשון הרמב״ם הנ״ל וכתב שאם עירב וכו׳, שכן גם אם עירב מעט תבלין וכדו׳ דינה כפת הבאה בכסנין. אבל **הרמ״א** (שם) השיג שרק אם יש הרבה תבלין או דבש שהם כמעט העיקר, דינה כפת הבאה בכסנין. **והט״ז** (שם סק״ו-ז) כתב שלפי הבית יוסף גם אם מעורב קצת תבלין דינה כפת הבאה בכסנין אם טעם התבלין מורגש, ולדעת הרמ״א דווקא אם טעם הדבש והתבלין יותר נרגש מטעם העיסה דינה כפת הבאה בכסנין, וזו כוונת הרמ״א שכתב שכמעט הדבש והתבלין הם עיקר.

והב״ח (שם) הביא שלמהרש״ל יש שיטה שלישית שרק אם יש יותר דבש ותבלין מהעיסה דינה כפת הבאה בכסנין. והב״ח כתב שיש לחשוש לשיטה זו שלא לאכול עיסה שנילושה בשמן ודבש שלא בתוך הסעודה אם הדבש והתבלין לא יותר מהעיסה. אבל הט״ז (שם סק״ז) כתב שדעת המהרש״ל היא דעת יחיד ואין לחשוש לשיטה זו.

והמשנה ברורה (שם ס״ק לג) כתב שלפי שיטת הרמ״א גם בעיסה שמילאוה בדבש וכדומה צריך שיהיה המילוי הרבה כל כך עד שעי״ז יהיה נרגש יותר טעם המילוי מטעם העיסה.

עיסה שנילושה במים וטיגנוה בשמן האם דינה כפת הבאה בכסנין

השולחן ערוך (סי׳ קסח סי״ג) הביא שנחלקו הראשונים בדבר שבלילתו עבה ואח״כ טיגנוהו בשמן[סב] או בישלוהו במים, שיטת **הר״ש** (חלה פ״א מ״ה) שמברכים עליו מזונות, כיון שברכת המוציא נקבע לפי שעת האפיה וכיון שלא אפאו אלא טיגנו לא מברך עליו המוציא[סג], ושיטת **רבינו תם** שכיון שבתחילת העיסה היא היתה עבה, כבר חל עליה תורת לחם ולא פקע אח״כ כשמטגן. **והרמ״א** (שם) הוסיף שמדובר שלא נילושה בשמן ודבש אלא רק טיגן בשמן משום שאל״כ דינה כפת הבאה בכסנין, שהרי השולחן ערוך (שם ס״ז) פסק שעיסה שנילושה בשמן ודבש דינה כפת הבאה בכסנין. אבל **הט״ז** (שם ס״ק יט) כתב שגם אם לא נילושה בשמן ודבש אלא שטיגן בדבש דינה כפת הבאה בכסנין לכו״ע, ודברי רבינו תם נאמרו כשקבע עליו סעודה שאז מברכים המוציא גם על פת הבאה בכסנין ולשיטת הר״ש גם אם יקבעו עליו סעודה לא יברך המוציא.

והאבן העוזר (שם ס״ז) כתב שלכאורה היה נראה כדעת הרמ״א, שהרי רבינו תם סובר שאם חל תורת לחם בשעת לישת העיסה לא פקע ממנה תורת לחם, וממילא גם לענין דין פת הבאה בכסנין הוא כן, שאף שטיגן בדבש כיון שהעיסה נילושה בלי דבש כבר חל עליה תורת לחם גמור ולא פקע ממנה תורת לחם כשטיגן אח״כ בדבש. אך כתב שנראה שאינו כן שהרי א״כ קשה איך יתכן לסבור כהשיטות שפת הבאה בכסנין היא עיסה שמילאוה בדבש הרי כבר חל עליה תורת לחם בתחילה כשנילושה במים[סד]. ובהכרח צריך לומר שדין פת הבאה בכסנין שונה, משום שפת הבאה בכסנין יש לה תורת לחם גמור לכל התורה אלא שלענין ברכת המוציא וברכת המזון אין לברך על לחם שאין דרך לקבוע עליו סעודה, וכמו שביאר כן הבית יוסף הנ״ל לפי השיטות שפת הבאה בכסנין היא עיסה שנילושה בשמן ודבש, שהרי עיסה שנילושה במי פירות דינה כלחם לחיוב חלה, ובהכרח שמה שלא מברכים עליה המוציא וברכת המזון הוא משום שלא מברכים ברכות אלו על לחם שאין דרך לקבוע עליו סעודה. ולכן לענין תורת פת הבאה בכסנין לא יתכן לומר שאם בשעה שנילושה העיסה לא היה לה דין פת הבאה בכסנין לא חלה עליה אח״כ שם זה, כיון שבשביל לקבוע אם הוא דבר שרגילים לקבוע עליו סעודה צריך שיהיה ראוי לאכילה, ולכן כשדנים אם יש לה תורת פת הבאה בכסנין צריך לדון איך היא היתה בשעת אפיה שאז היא נעשית ראויה לאכילה ובשעה זו היא צריכה להיות ראויה לקבוע עליה סעודה ואל״כ דינה כפת הבאה בכסנין. ולכן גם עיסה שנילושה

נד. **אך** קשה שהרי כבר כתב השער הציון שכאן בהכרח הוא נמלך וצריך לברך מזונות, וא״כ הרי זו אכילה חדשה, וכיון שצריך שוב לברך מדוע לא יברך המוציא. ובהכרח צריך לומר בדעת הרשב״א וסייעתו כמו שנתבאר בדעת הרש״ך שגם בתחילה היה מסופק שמא יאכל הרבה ולכן לא נחשב שנמלך. וראה בשער הציון (שם ס״ק כג) שהביא שהחמד משה פקפק בדינו של המגן אברהם [שאם יש שיעור קביעות סעודה במה שעומד לאכול מברך המוציא], אך אם נמלך מסכים להמגן אברהם. והשער הציון סיים שלפי הנתבאר בהכרח הוא נמלך. ונראה שסברת החמד משה היא שאם לא נמלך הרי זו אכילה אחת והכל הולך אחר תחילת האכילה וכמו שנתבאר בדעת הרשב״א, וסובר שיש אופן שלא נחשב שנמלך וכמו שהתבאר. נה. **משנת** ברכה (סי׳ כ). נו. **רבינו** יונה (לעיל מא: ד״ה שאין), רשב״א (שם ד״ה נמלאו), רא״ה (ד״ה רב), טור (סי׳ קסו). נז. **ראה** במשנה ברורה (סי׳ קסח ס״ק כח) שהביא מה שכתב הב״ח שהכוונה היא שמילא שקדים ׳או׳ אגוזים. נח. **ומה** שכתב הט״ז (סי׳ קסח סק״ו) שרש״י פירש שהוא עיסה שמילאוה באגוזים וכדומה וכו׳ צריך ביאור. נט. **ראה** בפרי מגדים (שם משב״ז סק״ו) שהביא ששיטת הרא״ש (הל׳ חלה סי׳ ג) שעיסה שנילושה במי פירות אין לה דין לחם לחלה. וראה שם שכתב שעיסה שמלאוה במיני מתיקה וכן כעכים יבשים, ודאי יש להם דין לחם לכל התורה. ס. **ביאור** דבריו הוא שרק אם דנים על השם לחם יש דין ביטול ברוב, שהתבלין בטל ברוב ויש לעיסה שם לחם, אבל כיון שבלאו הכי יש לה דין לחם אלא שמשום שאין דרך לקבוע סעודה לא מברכים עליה המוציא, לא שייך בזה דין ביטול ברוב. ולעיל הרחבנו בביאור הדברים האם הוא דין דרבנן שלענין ברכה אם הוא לחם שאין דרך לקבוע עליו סעודה אין לו דין לחם או שהוא דין תורה. סא. **לשון** הדרכי משה הוא שיצא מכלל לחם רק כשמעורב הרבה תבלין, אך אין כוונתו שלכל התורה אין דינו כלחם, שהרי לענין חלה יש לו דין לחם, אלא כוונתו שלענין ברכה אין לו דין לחם רק כשמעורב הרבה תבלין. סב. **ראה** במשנה ברורה (שם ס״ק כט) שהביא בשם המגן אברהם שאם נתן מעט שמן על המחבת בשביל שלא ישרף לא נקרא טיגון אלא אפיה גמורה. סג. **ראה** במגן אברהם (שם ס״ק לג) שנחלק עם הב״ח במי שהיתה דעתו בשעת לישה לאפותה ונמלך לבשלה. דעת הב״ח שכאן יודה הר״ש שמברך המוציא כמו שלענין חלה אם היה דעתו לאפות חייב בחלה. והמגן אברהם חולק שרק בחיוב חלה שתלוי בלישה מועיל שדעתו לאפות, אבל חיוב המוציא תלוי רק בשעת אפיה ממש. סד. **ראה** שם שכתב שיש להקשות ביותר על רבינו תם שסובר כהשיטות שפת הבאה בכיסנין היא עיסה שמלאוה בדבש שהרי לשיטתו אם חל תורת לחם בשעת הלישה לא פקע. אך בראשונים לא הובא שכן שיטת רבינו תם.

במים ואח"כ מילאוה בדבש יש לה דין פת הבאה בכסנין, משום שבשעת אפיה שנעשית ראויה לאכילה לא היתה ראויה לקבוע עליה סעודה וחל עליה תורת פת הבאה בכסנין. ולכן גם להשיטות שפת הבאה בכסנין היא עיסה שנילושה בשמן, לא צריך שתהיה דווקא נילושה בשמן אלא אפילו אם אחרי הלישה טיגן אותה בשמן דינה כפת הבאה בכסנין וכדעת הט"ז. אלא שלא צריך להדחק כהט"ז שדברי רבינו תם נאמרו רק כשקבע עליה סעודה, אלא נראה שרבינו תם סובר כהשיטות שפת הבאה בכסנין היא עיסה שמילאוה במיני מתיקה, אבל אם נילושה בדבש וכדומה אין דינה כפת הבאה בכסנין, ולכן סובר שאם טיגנוה בדבש מברך המוציא.

עיסה שמלאוה בבשר או בדגים האם דינה כפת הבאה בכסנין

השולחן ערוך (שם סי"ז) כתב שפשטיד"א הנאפת בתנור ומלאוה בבשר או בדגים או בגבינה מברך עליה המוציא וברכת המזון. ומקורו **מהאגור** (סי' רטז).

והט"ז (שם סק"כ) הקשה שהרי השולחן ערוך (שם ס"ז) פסק גם כהשיטה שעיסה שמלאוה בדבש וכדומה דינה כפת הבאה בכסנין. ותירץ הט"ז שכוונת השולחן ערוך היא שאם קבע עליה סעודה מברך המוציא. וחידושו של השולחן ערוך הוא שאף שרובה של הפשטיד"א היא לא ממין דגן והיה אפשר לומר שלא קובע סעודה עליה, אעפ"כ מין דגן לא מתבטל אפילו כשהוא מיעוט כיון שהוא חשוב.

אבל המגן אברהם (שם ס"ק מד) כתב שרק אם מלאו את העיסה בפירות שבאים תמיד לקינוח בטל ממנה תורת לחם, אבל בשר ודגים וגבינה שבאים תמיד ללפת את הפת ויש להם תורת מזון, לא מבטלים מהעיסה תורת לחם[סה]. והמגן אברהם הוסיף **שבתוספות** (ביצה טז: ד"ה קמ"ל) מוכח שגם עיסה שנילושה בביצים אין לה דין פת הבאה בכסנין[סו]. שהתוספות כתבו שם שכל פת שלא מברכים עליה המוציא אם נאפית ע"י עכו"ם יש בה איסור בישולי עכו"ם ואין דינה כפת עכו"ם שמותרת, ואעפ"כ כתבו שמותר לאכול עיסה שנילושה בביצים שנאפית ע"י עכו"ם. ומוכח מדבריהם שעיסה שנילושה בביצים אין לה דין פת הבאה בכסנין, ומברכים עליה המוציא[סז], משום שגם ביצים באים ללפת הפת ויש להם תורת מזון, ולא מבטלים מהעיסה שם לחם. אך סיים **שבשבלי הלקט** (הקלר סי' מא) כתב שאם נילושה בביצים דינה כמו שנילוש בדבש. [**והמשנה ברורה** (שם ס"ק לד) כתב שהדרך החיים והגבו"ש החליטו שהוא בכלל פת הבאה בכסנין. והביא שכן כתב בהנהגות הגר"א].

ועל מה שהוכיח המגן אברהם מהתוספות שפת שנילושה בביצים אין דינה כפת הבאה בכסנין כתבו האבן העוזר (שם ס"ח) **והדגול מרבבה** (על המגן אברהם שם) שיש לדחות, שתוספות סוברים שפת הבאה בכסנין היא רק אם מלאו את העיסה במיני מתיקה, אבל אם נילושה בשמן ודבש אין דינה כפת הבאה בכסנין, ולכן גם אם נילושה בביצים הדין כן, אבל להשיטות שאם נילושה בשמן ודבש דינה כפת הבאה בכסנין גם בנילושה בביצים הדין כן, ואין לחלק בין ביצים למיני מתיקה. **והגרעק"א** (בהגהות על המגן אברהם) כתב שיש לדחות באופן אחר את הוכחת המגן אברהם, שיתכן שעיסה שנילושה בביצים יש לה תורת פת הבאה בכסנין, ואעפ"כ דינה כפת לענין זה שאין בה איסור בישולי עכו"ם, משום שגם פת הבאה בכסנין יש לה תורת לחם לכל התורה. ואף שתוספות כתבו שאם לא מברכים המוציא אין דינה כפת לענין בישולי עכו"ם, אבל על פת הבאה בכסנין מברכים המוציא אם קובעים סעודה, ולכן נחשבת פת לענין בישולי עכו"ם, כיון שיש לה תורת לחם לכל התורה שאל"כ לא היו מברכים עליה המוציא גם אם קובעים עליה סעודה[סח].

ועל מה שהקשה הט"ז על האגור מדוע פשטיד"א שממולא בשר לא נחשב פת הבאה בכסנין, תירץ האבן העוזר (שם), שהאגור סובר כהשיטות שפת הבאה בכסנין היא עיסה שנילושה בשמן ודבש, וסובר שעיסה שמלאוה במיני מתיקה לא נחשבת פת הבאה בכסנין, ולכן סבור שפשטיד"א שמלאוה בבשר אין דינה כפת הבאה בכסנין. [אבל השו"ע שהביאו אף שפוסק שגם עיסה שמילאוה במיני מתיקה דינה כפת הבאה בכסנין בהכרח שכוונתו שאם קובעים עליה סעודה מברכים המוציא וכמו שביאר הט"ז].

השולחן ערוך פוסק להקל ככל השיטות

השולחן ערוך (שם ס"ז) כתב שכיון שיש שלש שיטות מהו פת הבאה בכסנין לכן להלכה מקילים כדברי כולם, ולכולם יש דין פת הבאה בכסנין.

והקשה הב"ח (שם ד"ה עוד כתב) שהרי לפי השיטה שאין דינה כפת הבאה בכסנין אם מברך מזונות עובר על 'לא תשא', וא"כ איך אפשר לברך מזונות על כולם. **ותירצו הדרישה** (שם ד"ה בב"י ד"ה ולענין) **והט"ז** (שם סק"ו) שגם אם דינה כלחם יוצא בדיעבד בברכת מזונות כיון שהוא מזון[סט], אלא שמפני חשיבות הפת קבעו לברך עליו המוציא ושלש ברכות. ולכן כשלא ברור שיש לו חשיבות פת יש להקל שלא להצריך המוציא, ויש בו גם חומרא שלא לומר בחינם ג' ברכות.

האם מזונות נפטר בהמוציא והאם לחם נפטר במזונות

האבן העוזר (שם ד"ה תו כתב) הוסיף לבאר שודאי אם מברך מזונות על פת גמור יוצא בדיעבד שהרי **להראב"ד** (הובא ברשב"א לעיל לז: ד"ה אמר) מברכים מזונות על פת גמור כשאוכל פחות מכזית. וכן מצינו בפת אורז שמברכין עליה בורא מיני מזונות. כמבואר לעיל (לז:)[ע]. ומוכח שגם בפת גמור נפטר בדיעבד במזונות. וכמו כן נראה שאם בירך המוציא על פת הבאה בכסנין נפטר בדיעבד. שהרי **רבינו יונה** (לעיל מא: ד"ה מיהו) כתב שאם בירך ברכת המזון על יין נפטר, משום שלעיל (לה:) מבואר שהיו מברכים על יין ברכת המזון אם היו קובעים עליו סעודה, והרי שאף שתמיד לא מברכים על יין ברכת המזון כיון שלא קובעים עליו סעודה אעפ"כ בדיעבד נפטר בברכת המזון משום שאם היו קובעים עליו סעודה היו מברכים עליו ברכת המזון. וכל שכן שבפת הבאה בכסנין הדין כן, שכיון שאם קובעים עליה סעודה מברכים המוציא ודאי שתמיד נפטרים בדיעבד בהמוציא[עא]. ונמצא שבדיעבד נפטר במזונות גם אם הוא לחם גמור, וכן נפטר בהמוציא אפילו אם הוא פת הבאה בכסנין, וכיון שבספק יש להקל שלא יברך ג' ברכות אלא מעין ג'[עב], לכן אמרו שיברך מזונות ולא המוציא, אע"פ שבדיעבד יוצא בין במזונות ובין בהמוציא[עג].

והמאמר מרדכי (שם ס"ק יד) כתב לתרץ קושיית הב"ח שלא ברור שהשיטות שנחלקו מהו פת הבאה בכיסנין חולקות זו עם זו, ויתכן שכל אחת מודה לשיטה השניה, ולכן כיון שמצינו בכל אחת ממיני הפת הבאה בכסנין

סה. **והט"ז** (שם) הביא שכעין זה כתב העמק ברכה. אך הט"ז כתב שאם כוונת השו"ע לחדש הלכה בהלכות פת הבאה בכסנין היה לו לכתוב זאת בסעיף ז' כשכתב מהו פת הבאה בכסנין. אמנם הביאור הלכה (שם ד"ה פשטיד"א) הביא שבריא"ז המובא בשלטי גיבורים מבואר כהמגן אברהם. וכתב עוד המשנה ברורה (שם ס"ק לד) והביאור הלכה (שם) שאם הם עשויים רקיקים קטנים ומעורב בהם פתיתים של בשר שניכר שעשויים לקינוח אחרי הסעודה דינו כפת הבאה בכסנין שרק אם קובע עליו סעודה מברך המוציא וברכת המזון. ולפי זה ביאר מה שכתב התניא (סי' כח) שפשטיד"א שמלאוה בבשר דינה כפת הבאה בכסנין, שלכאורה סותר לדעת המגן אברהם [וככבר הקשה כן המגן אברהם], אבל להנתבאר מיושב ששם מדובר באופן שניכר שעשוי לקינוח. סו. **וראה** באבן העוזר (שם ס"ח) שהביא שהשבלי הלקט כתב שדעת תוספות שפת שנילושה בביצים אין דינה כפת הבאה בכסנין. סז. **והאבן** העוזר (שם) הביא שכן מבואר בתוספות (חולין קד. ד"ה סימנין) ובראש (שם פ"ג סי' סא) ובמרדכי (שם רמז תרמ), שמברכים המוציא על עיסה שנילושה בביצים. סח. **וסברא** זו מבוארת בסוף התוספות שם לעניו נילוש. ומה שהסתפקו שם בזה הוא האם בנילוש מברכים המוציא אם קובעים סעודתם, וכמבואר גם בתוספות לעיל (לח. ד"ה לפס) שנסתפקו בזה, אבל ודאי שדבר שמברכים עליו המוציא אם קובעים עליו סעודה נחשב פת לענין בישולי עכו"ם כמו שכתבו התוספות שם. סט. **ראה** במאמר מרדכי (שם ס"ק יח) שהביא שהבית יהודה (סי' מא) כתב שלא יוצא בדיעבד, שאל"כ מדוע הוצרך הבית יוסף לומר שמספק מקילים, ולא אמר שמספק יברך מזונות כיון שיוצא בזה גם אם הוא פת גמור. וראה שם במה שכתב בזה [ולהלן יובא תירוץ על קושיית הבית יהודה]. וציין שם עוד שהברכי יוסף הכריע ג"כ כהט"ז והדרישה ולא כהבית יהודה. ע. **וראה** שם שהוסיף עוד שהרי גם פת הבאה בכסנין היא לחם אלא שלא תיקנו לברך המוציא כשלא רגילים לקבוע סעודה, ומוכח שבלחם גמור אפשר לברך מזונות. עא. **ראה** במאמר מרדכי (שם ס"ק יח) שהביא שהעולת תמיד נטה לומר שאם בירך המוציא על מיני מזונות ואפילו על פת הבאה בכסנין לא יצא ידי חובתו. והביא שכן כתב האליה רבא. וראה שם עוד שהוכיח מהרמב"ם שעל מיני מזונות לא יוצא בהמוציא. אך לפי האבן העוזר יש לחלק בין כל מזונות לפת הבאה בכסנין שכיון שקביעות מועילה בו, בדיעבד נפטר תמיד בהמוציא. וראה בחיי אדם (כלל נח אות א) שפסק שאם בירך המוציא על מיני מזונות יצא בדיעבד. עב. **והמאמר** מרדכי (שם ס"ק יד) והפרי מגדים (שם משב"ז סק"ו) הוסיפו, שלענין ברכה אחרונה הקילו לברך מעין ג' משום שלא אוכל כדי שביעה, ונמצא שאפילו אם הוא לא פת הבאה בכסנין לא חייב בברכת המזון מהתורה, ולכן מספק יש להקל שיברך מעין ג'. והמגן גיבורים (סי' קסח שלטי הגיבורים ס"ק יא) ביאר הדברים שבדיעבד יוצא במעין ג' אם חייב בברכת המזון מדרבנן. אך הפרי מגדים כתב שלהשיטות שחייבים לברך מהתורה ברכת המזון בכביצה אי אפשר לומר כן. [וראה שם שהביא שהלבוש (סי' קפד ס"ו) סובר שמהתורה חייב לברך ברכת המזון על כביצה, ולעיל הובא שהרשב"א סובר שאפילו על כזית חייב מהתורה לברך ברכת המזון, והגר"א (סוף סי' קפד) כתב שכן שיטת המרדכי (רמז קעד)]. ויש להעיר על הפרי מגדים שלפי השיטות שמהתורה יוצא במעין ג' גם אם חייב לברך ברכת המזון מהתורה, יש לתרץ שכאן הוא ספק דרבנן גם אם החיוב של התורה הוא בכביצה, כיון שמהתורה מספיק שיברך מעין ג', וכיון שהוא ספק דרבנן יש להקל מספק שיברך מעין ג'. וראה באבן העוזר (שם) שביאר מה שכתב הבית יוסף (שם) שאם קבע עליו סעודה או שאחרים קובעים עליו סעודה יברך המוציא וברכת המזון וככבר תמה הדברי חמודות (ס"ק פח) שהרי הבית יוסף פסק שלא כהראב"ד הסובר שמספיק שהוא קובע סעודה. ותירץ האבן העוזר שכיון שיש ספק מהו פת הבאה בכסנין, אזי אם הוא שבע הוא כבר ספק חיוב תורה, ומספק מברך ברכת המזון, וממילא מברך המוציא, שהרי מה שמברכים מספק מזונות אף שבין אם יברך המוציא ובין אם יברך מזונות יצא בדיעבד, הוא משום שלענין ברכת המזון הוא קולא שיברך מעין ג', ולכן כאן שמברך מספק ברכת המזון מברך גם המוציא, כיון שייצא בדיעבד גם אם הוא לא פת. וככבר נתבאר לעיל שדברי האבן העוזר יתכנו רק אם לא יוצאים מהתורה במעין ג' כשחייבים ברכת המזון וכמו שכתב הגרעק"א בהגהותיו על האבן העוזר. ולחיוב תורה מספיק שהוא שבע אף שאחרים לא קובעים סעודה, ואעפ"כ אם הוא פת הבאה בכסנין לא מברך ברכת המזון אף שהוא לחם לכל התורה, משום שמן התורה אם הוא לא לחם שמשביע לא חייבים בברכת המזון, ונמצא שאם הוא שבע ואחרים לא קובעים סעודה ויש ספק אם הוא פת הבאה בכסנין הוא ספק תורה ומספק צריך לברך ברכת המזון. עג. **ולפי** זה מיושב קושיית הבית יהודה הנ"ל [מדוע לא כתב הבית יוסף שמספק מברך מזונות משום שבדיעבד יוצא במזונות] שהרי להנתבאר בדיעבד יוצא גם בהמוציא, אלא שכיון שלענין ברכה שלאחריו מברך מעין ג' כיון שזה חומרא שלא מברך ג' ברכות, אזי מברך לפניו רק מזונות.

שיש מי שסובר שדינה כפת הבאה בכסנין, ולא ברור שיש חולקים, יש לפסוק ככל השיטות[עד].

מה דינו של האוכל פת הבאה בכסנין בסעודה

המגן אברהם (סס ס"ק כג) כתב שאם אכל בתוך הסעודה כל מיני פת הבאה בכסנין שלא להשביע, טעונים ברכה לפניהם, לפי מה שפסק השולחן ערוך (סס ס"ח) שלחמניות [שדינם כפת הבאה בכסנין] שאכלם בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה מברך עליהם מזונות[עה]. אך **האחרונים**[עו] כתבו שכיון שהוא ספק מהו פת הבאה בכסנין, אף שתמיד מברך מספק מזונות, זהו רק אם אוכלם שלא בתוך הסעודה שודאי טעון ברכה, ומספק מברך מזונות, אך כשאוכל בתוך הסעודה יש ספק שמא לא טעון ברכה כלל, שהרי אם הוא פת גמור כבר נפטר בהמוציא, ולכן מספק לא יברך כלל. **והביאור הלכה** (סס ס"ח ד"ה טעונים) כתב שלפי המאמר מרדכי הנ"ל שיתכן שאין מחלוקת בין השיטות מובנים דברי המגן אברהם, אך להלכה פסק כדעת רוב האחרונים, אלא שכתב שרק אם אוכל פת שנילושה בשמן ודבש או כעכים לא יברך מספק, אך אם אוכל פת שממולאת במיני מתיקה אם בירך לא הפסיד משום שרוב הפוסקים סוברים כשיטה זו שהיא פת הבאה בכסנין.

מדוע רב יהודה לא מחה על ברכת נטילת ידים

כי אתא שמעינהו דקא מברכי המוציא אמר להו מאי ציצי דקא שמענא דילמא המוציא לחם מן הארץ. הצל"ח (ד"ה מי) כתב שזה ודאי שכיון שהחזיקו שהוא לחם היו צריכים נטילת ידים עם ברכה, והיה לו לרב יהודה למחות תכף על ברכת הנטילה. אלא שרב יהודה בא שם רק כשבירכו המוציא ולכן תמה רק על ברכת המוציא. והצל"ח הוסיף עוד שהביאו לפניהם רק מעט, שאל"כ מדוע מיחה בהם הרי יתכן שדעתם לאכול שיעור קביעות סעודה.

מנין שרב מונא אמר דבריו גם בלי קביעות סעודה

ואמר שמואל הלכה כרב מונא אמר להו אין הלכה כרב מונא איתמר. כתב **המהרש"א** (ד"ה רבי) שאע"פ שלהלן פירשו מה ששמואל אמר שמברכים המוציא על לחמניות שמדובר שקבע סעודה עליהם, אעפ"כ שמואל לא רצה להעמיד את דברי רב מונא כשקבע סעודה עליו. וביאר הצל"ח (ד"ה אין) שהוא משום שרב מונא היה לו לפרש דבריו שרק אם קובע סעודה מברך המוציא. ומה ששמואל לא פירש דבריו הוא משום ששמואל פסק שלא כרב מונא, ומזה מובן שמה שאמר שעל לחמניות מברכים המוציא מדובר כשקבע סעודה עליהם.

והחפץ ה' (ד"ה ואמר) הקשה איך יתכן שיש שאמרו ששמואל פסק כרב מונא ורב יהודה שמע משמואל לא כן. ותירץ שהם לא שמעו כן משמואל אלא שמעו ששמואל פסק בלחמניות שמברכים המוציא והיו סבורים שפסק כן גם כשלא קובע סעודה ומזה למדו ששמואל פסק כרב מונא. ועל זה ענה להם רב יהודה שדברי שמואל לענין לחמניות הם רק כשקבע עליהם סעודה, ואדרבה שמואל פוסק שלא כרב מונא.

מחלוקת הראשונים מהו לחמניות

אמרי ליה והא מר הוא דאמר משמיה דשמואל לחמניות מערבין בהן ומברכין עליהן המוציא, שאני התם דקבע סעודתיה עלייהו אבל היכא דלא קבע סעודתיה עלייהו לא. **רש"י** (ד"ה לחמניות) ביאר שלחמניות הכוונה לאובליא"ש. אך **תוספות** (ד"ה לחמניות) כתבו שעל אובליא"ש מברכים המוציא גם אם לא קבע עליו סעודה, שהרי תחילתו[עז] וסופו עיסה, וא"כ הוא לחם גמור. ולכן פירשו שלחמניות הכוונה לנילי"ש ואעפ"כ אם קבע עליהם סעודה כגון בפורים מברך עליהם המוציא. ותוספות סיימו שרבינו שמשון פירש שאין לברך עליהם המוציא אפילו אם קבע עליהם סעודה, ודינם כדייסא. **ורבינו יונה** (ד"ה ואמר) הקשה על רש"י שעל אובליא"ש פשוט שאם קבע סעודה מברך המוציא שהרי תחילתם וסופם עיסה ומה חידש שמואל, ולכן פירש כשיטת תוספות שלחמניות הם נילי"ש, וכיון שבלילתם רכה הוצרך שמואל לחדש שאם קבע עליהם סעודה מברך עליהם המוציא. **והרשב"א** (ד"ה והא) השיג על תוספות שעל נילי"ש לא מברכים המוציא אפילו אם קבע עליהם סעודה כיון שבלילתם רכה.

ומבואר בזה שיש שלש שיטות. שיטת תוספות שעל אובליא"ש מברכים המוציא אפילו אם לא קובעים סעודה, ועל נילי"ש מברכים המוציא רק אם קובעים סעודה. שיטת רבינו יונה שבין על אובליא"ש ובין על נילי"ש מברכים המוציא רק אם קובעים סעודה. ושיטת **רבינו שמשון והרשב"א**[עח] שעל אובליא"ש מברכים המוציא רק אם קובעים סעודה, ועל נילי"ש לא מברכים המוציא אפילו אם קובעים סעודה[עט].

ביאור השיטות בדין לחמניות

וכתב הב"ח (סי' קסח ד"ה לחמניות) שאובליא"ש הוא בלילתו עבה, וגם סופו עיסה שנאפה בתנור, אלא שהוא רקיק דק. וכתב השער הציון (סס ס"ק לח) שכן נראה מרבינו יונה (סס) שכתב שלפירוש זה הם כעבים, ונראה מדבריו שהם רקיקים דקים ויבשים קצת[פ]. **והמשנה ברורה** (סס ס"ק לו) **והשער הציון** (סס סק"ל) הוסיף שנעשים רק מקמח ומים, משום שאם ממולאים בתבלין או שנילוש בתבלין הרי זה כפת הבאה בכסנין, ומדוע יש ראשונים שסוברים שעליהם מברכים המוציא אפילו בלי קביעות סעודה. ובהכרח שאובליא"ש נעשים רק מקמח ומים אלא שהם דקים, ואעפ"כ[פא] אין דינם כעבים יבשים שנתבאר לעיל שיש שסוברים שדינם כפת הבאה בכסנין, משום שכעבים יבשים הם יבשים מאד ואינם עשויים לאכילה אלא כוססים אותם לקינוח לכן דינם כפת הבאה בכסנין, אבל אלו עשויים לאכילה ולכן הרבה ראשונים סוברים שדינם כפת גמור[פב]. ועל נילי"ש פירש הטור שבלילתו רכה וסופו דק מאוד. **והט"ז** (סס סק"ט) הביא שהעמק ברכה הוסיף שנילי"ש הכוונה שמערבים מים וקמח בקדרה כמו דייסא ושופכים את העיסה על עלי ירקות רחבים ונאפים בתנור עם העלים. וכעין זה ביאר הב"ח (סס). **והמשנה ברורה** (סס ס"ק לו) כתב שכן הדין גם כשנאפים על מחבת בלי שמן[פג]. אבל הט"ז חולק על **העמק ברכה** והב"ח, וסובר שעל זה לא מברכים המוציא אפילו אם קובע סעודה לפי כל השיטות, ודינו כטריתא [דהיינו שלוקחים קמח ומים ומערבים אותם ושופכים על הכירה והוא מתפשט ונאפה] שלא מברכים עליו המוציא אפילו אם קובע עליו סעודה כמבואר בשולחן ערוך (סס סט"ו). אלא נילי"ש הוא מין דק ביותר שאופים אותו בין ב' ברזלים[פד].

אמנם דעת רוב **האחרונים**[פה] הוא בהיפוך שעל המין הדק ביותר שאופים בין ב' ברזלים ודאי לא מברכים המוציא אפילו אם קובע עליו סעודה ודינם כטריתא הנ"ל משום שגם טריתא הוא דק מאוד, אבל מה ששופכים על עלי ירקות או על מחבת בלי שמן שאינו דק מאד הוא הנקרא נילי"ש ובו נחלקו **הראשונים**[פו].

עד. **אבל** האבן העוזר (סס) כתב שהאגור שכתב שפשטיד"א שממולא בבשר היא כפת גמור, סובר שעיסה שמלאוה בדבש היא כפת גמור [לפי שיטתו שלא מחלק בין מילוי של בשר למילוי של מיני מתיקה ולא כהמגן אברהם (סס ס"ק מד)]. וכן הוכיח מתוספות שסוברים שפת שנילושה בדבש אין דינה כפת הבאה בכסנין. עה. **הרא"ש** (סי' ל) כתב כן לענין לחמניות. וראה בילקוט ביאורים (לעיל מא:) שהובא שהרשב"א חולק. וראה בט"ז (סס סק"י) שכתב שהשו"ע כתב דינו בלחמניות לחדש שאע"פ שיש להם יותר שם לחם והם חלק מהסעודה, אעפ"כ חייבים בברכת מזונות בתוך הסעודה. וראה שם עוד בט"ז שכתב שרק אם יאכל מהם הרבה בשיעור שבני אדם רגילים לאוכלם לשבוע לא מברך עליהם בתוך הסעודה, ולא כהעמק ברכה שכתב שאם דעתו לאוכלם למזון נפטר מלברך כשאוכלם בסעודה, וראה במגן אברהם (סס ס"ק כה) שנראה מדבריו כהעמק ברכה וכמו שכתב הלבושי שרד (על המגן אברהם). וראה שם בלבושי שרד שהאריך בזה. עו. **הביאור** הלכה (סס ס"ח ד"ה טעונים) כתב שכן כתבו הדגול מרבבה, הגר"ז, רעק"א והחיי אדם. עז. **כן** הגיה המהרש"א (בתוס' סס) ע"פ דברי הרא"ש (סי' ל). עח. **והפרי** מגדים (סי' קסח משב"ז סק"ט) כתב שכן שיטת רש"י שפירש שלחמניות הכוונה לאובליא"ש, משום שסובר שעל נילי"ש לא מברכים המוציא אפילו אם קובע סעודה. עט. **ראה** בב"ח (סס) שפירש כן בדעת רבינו שמשון. אך הט"ז (סס) כתב שרבינו שמשון לא רצה לנהוג למעשה כהשיטות שעל נילו"ש מברכים המוציא כשקובע עליו סעודה. וראה עוד בהערה להלן. פ. **אמנם** האבן העוזר (סס ס"ח) כתב שאובליא"ש הוא עיסה שנילושה בדבש. שהרי רש"י לעיל (מא: ד"ה פת) כתב שאובליא"ש הוא עיסה שנילושה בדבש והיא פת הבאה בכסנין שנאכלת עם כסני דמעלי לליבא. ומזה מבואר שרש"י סובר שלחמניות הוא פת הבאה בכסנין, ולפי שיטתו פת הבאה בכסנין היא עיסה שנילושה בדבש. וכן מבואר ברש"י להלן (ד"ה נכן) שלחמניות אוכלים עם כסני דמעלי לליבא, והרי שלחמניות הן פת הבאה בכסנין, שהרי לרש"י פת הבאה בכסנין היא מה שאוכלים עם כיסנין. וכן כתב רש"י על התורה (בראשית מ טז) שפת כסנין קוראים אובליא"ש. וכן כתב הרשב"א (לעיל מא: ד"ה נמלא) שפת הבאה בכסנין היא אובליא"ש. ונמצא לפי זה שרש"י ותוספות שנחלקו האם אובליא"ש הוא פת גמור, נחלקו האם עיסה שנילושה בדבש היא פת הבאה בכסנין. והוסיף עוד שהשבלי הלקט והאגור כתבו שרש"י פירש שלחמניות הוא אובליא"ש והיא פת הנילושה בביצים ועל זה חולקים תוספות. וכן כתבו תוספות בביצה (טז: ד"ה קמ"ל) ובחולין (סד. ד"ה סימנין) שאובליא"ש היא פת שנילושה בביצים. ובזה דחה מה שהוכיח המגן אברהם הנ"ל מתוספות שם שפת שנילושה בביצים עדיף מנילושה בדבש, כיון שלהנתבאר תוספות חולקים גם בנילושה בדבש. ולפי זה הוכיח שהתוספות שסוברים שעיסה שנילושה בדבש אין דינה כפת הבאה בכסנין סוברים כן גם כשאין בה כלל מים, שאל"כ מדוע לא פירשו שלחמניות הוא עיסה שנילושה בדבש בלי מים. אך תמה על השו"ע שבסעיף ז פסק שעיסה שנילושה בדבש דינה כפת הבאה בכסנין, ובסעיף ח פסק כתוספות שאובליא"ש דינו כפת גמור. אמנם המגן גיבורים (סס שלטי גיבורים ס"ק כג) כתב שהמעיין ברש"י יראה שלעיל (מא: סס) כתב שפת הבאה בכסנין עושין 'כעין' אובליא"ש, וכמו כן כתב שם שאוכלים אותם עם כסנין אחרי ברכת המזון, ואילו בלחמניות כתב שהם אובליא"ש, וגם כתב להלן (ד"ה נכן) שלחמניות אוכלים לפני ברכת המזון. ובהכרח שאובליא"ש הוא לא פת הנילושה בביצים אלא רק פת הבאה בכסנין הוא עיסה שנילושה בשמן ודבש אלא שעשוי כעין אובליא"ש. אך עדיין קשה ממה שהביא האבן העוזר שם שהאגור והשבלי הלקט כתבו שלרש"י לחמניות הוא פת הבאה בכסנין והיא פת שנילושה בביצים. פא. **ראה** בשער הציון (סס ס"ק לג) שכתב שכן כתב המגן אברהם (סס ס"ק יט). פב. **אבל** הסוברים שדנים כפת הבאה בכסנין לא חילקו בינם לבין כעבים היבשים מאוד. פג. **והוא** כעין בלינצ'עס שלנו. פד. **השער** הציון (סס ס"ק לו) הביא בשם העמק ברכה שאופן עשייתו הוא שלוקחים סולת ובלילתו רכה מאוד, ונוטל ממנו בכף, ושופך בדפוס של ברזל, ויש למעלה עוד ברזל כמוהו, והעיסה נשפכת בין שני הברזלים, וכשמהדק הברזל יחד, הרקיק שבתוכו נאפה מיד על הברזל שהוא חם מאוד. וכנראה הוא כעין וופלים שלנו. פה. **ב"ח** (סס), עמק ברכה (ברכות הנהנין כלל ג אות ג), מגן אברהם (סס סק"מ). וראה בשער הציון (סס ס"ק לה) שכתב שכן גם דעת החמד משה והבגדי ישע וההלכה ברורה. פו. **ראה** בב"ח (סי' קסח ד"ה לחמניות) שהקשה

מחלוקת הראשונים האם בסילק או בנטל ידיו צריך לברך ברכת המזון

אמרי ליה לא סבר לה מר גמר אסור מלאכול אמר להו סלק אתמר וכו'[פז], **ולית הלכתא ככל הני שמעתתא אלא כי הא דאמר רב חייא בר אשי אמר רב וכו' תכף לנטילת ידים ברכה.** שיטת רש"י (ד"ה אסור) שלפי מה שסברו בתחילה שסילק איתמר, אם סילקו את הלחם אסור להם להמשיך לאכול עד שיברכו ברכת המזון ואח"כ יברכו ברכה ראשונה על מה שבא לפניהם. ורש"י הוסיף שהוא משום שע"י הסילוק הסיחו דעתם מהסעודה ולכן התחייבו לברך ברכת המזון על הסעודה הקודמת, וברכה ראשונה על הסעודה השניה. וכן ביאר רש"י (ד"ה ולית, לנטילת) שלמסקנא סיום הסעודה לא תלוי בסילוק השלחן, אלא במים אחרונים, שמשנטל ידיו הסתיימה הסעודה, וצריך לברך ברכת המזון על הסעודה הראשונה וברכה ראשונה על הסעודה השניה, וזו כוונת רב תכף לנטילת ידים ברכה, שצריך לברך ברכת המזון אחרי שנטל ידיו, ורק אח"כ יכול לאכול.

והרא"ה (ד"ה רב, אמר) **והריטב"א** (ד"ה לא) סוברים ג"כ כרש"י שבין לפי ההוה אמינא שבסילק לחוד נאסר באכילה ובין למסקנא שרק בנטילת ידים נאסר באכילה, צריך לברך ברכה אחרונה על מה שאכל ורק אח"כ יכול לאכול. והוכיחו כן שהרי רב פפא שאכל אחרי שסילקו את השולחן ודאי בירך לפני שאכל כדין דברים הבאים לאחר הסעודה, ומדוע שאלוהו מהלכה זו שאם גמר אסור לאכול. ובהכרח שבהלכה שבגמר אסור לאכול היא שצריך גם לברך ברכת המזון על מה שאכל לפני שממשיך לאכול ורב פפא לא עשה כן, ולכן שאלוהו מדוע לא בירך ברכת המזון, ואמר להם שרק בסילק הדין כן. אלא שהרא"ה והריטב"א ביארו דין זה שלא כמו שכתב רש"י שמשום שהסיח דעתו ונסתיימה הסעודה צריך לברך אחריו על מה שכבר אכל, אלא ביארו שהוא משום שבשעה שסילק קובע עצמו לברכת המזון, ולכן חייב לברך ברכת המזון בתחילה. ולמסקנא ביארו הרא"ה (ד"ה תיכף) והריטב"א (ד"ה שלש) שרק אם נטל ידיו שקיבל על עצמו לברך ברכת המזון חייב לברך תחילה ברכת המזון[פח].

אבל דעת **תוספות** (ד"ה רבי) שבתחילה סברה הגמרא שאם סילק את השלחן יש בזה היסח הדעת אך זה מחייב רק לברך ברכה ראשונה על מה שממשיך לאכול[פט]. ובמסקנת הגמרא מבואר מתוספות (ד"ה תכף) שאם סילק את השלחן אינו היסח הדעת ולא צריך לברך ברכה ראשונה על מה שאוכל, אבל אם נטל ידיו צריך לברך ברכה ראשונה על מה שאוכל משום שבזה יש כבר היסח הדעת, אבל לא צריך לברך ברכת המזון לפני שממשיך לאכול[צ]. משום שהיסח הדעת לא מחייב זאת. וכן דעת **הטור** (סי' קעט) שאפילו אם נטל ידיו לא צריך לברך ברכת המזון לפני שממשיך לאכול, משום שהיסח הדעת מחייב רק לברך ברכה ראשונה על מה שימשיך לאכול[צא]. [ולהלן יבוארו השיטות].

מחלוקת הראשונים האם בהב לן ונבריך צריך לברך ברכת המזון

הראשונים נחלקו עוד במה שמבואר בפסחים (קג:) שאם אמר הב לן ונבריך[צב] אסור לו להמשיך לאכול עד שיברך. דעת **רש"י** (שם ד"ה כיון) **והרשב"ם** (שם ד"ה אסור) שנאסר לאכול עד שיברך ברכת המזון על מה שאכלו, משום שבהב לן ונבריך כבר יש היסח הדעת, וזה מחייב לברך ברכת המזון על מה שאכל, וברכה ראשונה על מה שממשיך לאכול[צג]. [ורש"י לשיטתו בסוגייתנו שמפרש שלפי מה שסברו שאם סילק כבר יש היסח הדעת וכן למסקנא שבנטל ידיו יש היסח הדעת, שצריך לברך ברכת המזון לפני שממשיך לאכול, משום שהיסח הדעת מחייב גם לברך ברכה אחרונה על מה שאכל][צד]. ודעת **הראב"ד** (הו"ד ברשב"א כאן ד"ה ולית) היא ג"כ שבהב לן ונבריך חייב לברך ברכת המזון לפני שממשיך לאכול, אלא שהראב"ד לא כתב שמשום שהסיח דעתו צריך לברך ברכת המזון בתחילה, אלא כתב שהוא משום שקיבל עליו לברך ברכת המזון, והוסיף שהרי אם כשנטל ידיו צריך לברך ברכת המזון בתחילה משום שקיבל על עצמו לברך [כשיטת הרא"ה והריטב"א], ודאי שאם אמר הב לן ונבריך שיש בזה יותר קבלה לברך, צריך לברך ברכת המזון מיד. וכן כתב **הכסף משנה** (ברכות פ"ד ה"ח) בדעת **הרמב"ם**[צה]. אמנם דעת רוב הראשונים[צו] שאם אמר הב לן ונבריך לא צריך לברך ברכת המזון על מה שאכל אלא מברך רק ברכה ראשונה על מה שממשיך לאכול. ומשום שאף שבהב לן ונבריך יש היסח הדעת, אבל היסח הדעת מחייב רק ברכה ראשונה על מה שממשיך לאכול, אבל זה לא מחייב גם לברך ברכת המזון על מה שאכל לפני שממשיך לאכול. והרא"ה והריטב"א (שם) כתבו שאף שאם נטל ידיו צריך לברך ברכת המזון לפני שממשיך לאכול משום שקיבל על עצמו לברך, אבל בהב לן ונבריך לא קיבל על עצמו לברך אלא יש רק היסח הדעת, והיסח הדעת מחייב רק לברך ברכה ראשונה על מה שממשיך לאכול. [וזה שלא כהראב"ד שכתב שבהב לן ונבריך יש יותר קבלה לברך מבנטילת ידים].

ביאור שיטות הראשונים הנ"ל

ובביאור השיטות שסוברות שבהב לן ונבריך מספיק שיברך ברכה ראשונה על מה שממשיך לאכול, כתב **הרא"ש** (חולין פ"ו סי' ה) שאמנם היסח הדעת גורם שנחשב שהן שתי סעודות, אבל בברכה אחרונה אחת יכול להודות על שתי הסעודות, שהרי לא מצינו שאסור להפסיק בין הסעודה לברכה אחרונה, אלא כל זמן שלא רעב מחמת הסעודה יכול לברך, ורק בברכה ראשונה שמצינו שאסור להפסיק בין הברכה לסעודה, בזה אם הסיח דעתו שנעשו כשתי סעודות, צריך לברך ברכה נוספת על הסעודה השניה, כיון שהסעודה הראשונה היא הפסק בין הברכה הראשונה לסעודה השניה[צז]. אבל **רש"י** שסובר שבהב לן ונבריך ובנטל ידיו צריך לברך ברכת המזון על מה שאכל לפני שממשיך לאכול סובר שכיון שהסיח דעתו והם כשתי סעודות צריך לברך ברכת המזון על כל סעודה וסעודה. אמנם הראב"ד שסובר שבהב לן ונבריך צריך לברך ברכת המזון רק משום שקיבל על עצמו לברך, סובר שהיסח הדעת לחוד אינו סיבה שיתחייב לברך ברכת המזון מיד, משום שאף שנעשו כשתי סעודות יכול לברך ברכת המזון אחד לפטור את שתי הסעודות [וכסברת הרא"ש], אלא שכיון שקיבל על עצמו לברך ברכת המזון חייב לברך מיד.

וכן ביאר **הכסף משנה** (ברכות פ"ד ה"ח) **ובבית יוסף** (סי' קעט ד"ה והרמב"ם) בדעת **הרמב"ם** שאע"פ שכתב (שם ה"ז) שאם גמר בלבו שלא לאכול ונמלך חוזר ומברך, שמשמע שלא צריך לברך ברכת המזון על מה שאכל, משום שהיסח הדעת מחייב רק לברך ברכה ראשונה על מה שממשיך לאכול, אעפ"כ כתב

על המרדכי (רמז קכ) שהביא בשם ר"י שהיה מסופק האם בנילי"ש מברך המוציא כשקובע סעודה, ולכן אכל אותו בתוך הסעודה, שהרי להלן (רמז קלז) הביא בשם ר"י שפירש שלחמניות הכוונה לנילי"ש. וכן הקשה על רבינו יונה שכאן סובר שעל נילי"ש מברכים המוציא אם קובעים סעודה, ולעיל (לח. ד"ה ולא) הביא בשם ר"י הזקן שעל נילי"ש לא מברכים המוציא אפילו אם קובע סעודה. ותירץ שיש שני מיני נילי"ש, האחד הוא הנשפך על עלי ירקות שהוא לא כל כך דק, והשני הוא הנאפה בין שני ברזלים והוא דק ביותר. ועל הדק ביותר כתב המרדכי (רמז קכ) שר"י היה מסופק, וכמו כן על זה כתב רבינו יונה לעיל שר"י הזקן סובר שלא מברכים המוציא אפילו אם קובעים סעודה. ולכן לשון המרדכי שם הוא 'אותם נילי"ש רכים הם יותר מדאי' וכוונתו שלא מדובר בכל נילי"ש אלא באותם שרכים יותר מדאי, וכן רבינו יונה לעיל כתב שנילי"ש הוא הנעשה בשני ברזלים והוא דק ביותר, והרי שלא כתב דינו בכל נילי"ש אלא רק במי שנעשה בשני ברזלים, והוא דק מאד. אבל הט"ז (שם סק"ט) כתב שא"כ לא נודע איזה הוא דק ואיזה הוא דק מאוד. והט"ז הוסיף שנראה שאדרבה המין הדק ביותר הוא הנקרא נילי"ש. ולכן תירץ שאף שר"י פירש בגמרא שלחמניות הם נילי"ש אך להלכה לא פסק כן. ולכן כתב המרדכי לעיל שר"י לא נהג למעשה לברך המוציא כשקובע סעודה. וכן כוונת רבינו יונה לעיל. והט"ז הוסיף שגם תוספות כאן סיימו שרבינו שמשון סובר שלא לברך עליהם המוציא אפילו כשקובעים סעודה. וכוונת תוספות שאפילו שר"י פירש כן, אבל אין לנהוג כן למעשה וכמו שכתבו ג"כ תוספות לעיל (לח. ד"ה לאפוקי) שר"מ היה מסופק האם על נילי"ש מברכים המוציא כשקובעים עליהם סעודה. **פז. תוספות** (ד"ה סלק) כתבו שמשמע שסילקו את השולחן לפני ברכת המזון. ולא כמנהגינו שמקפידים לא לסלק השולחן עד אחרי ברכת המזון. אך תוספות כתבו שגם בזמנם סילקו רק את השולחן של שאר המסובים ולא של המברך כיון שבזמנם היה לכל אחד שלחן אחר. אבל בזמנינו שאוכלים כולם על שלחן אחד לא נאה לסלק השולחן עד אחרי ברכת המזון. והטור (סי' קפ) הביא שיש שהוכיחו מסוגייתנו שמסירים הכל לפני ברכת המזון, אך הביא שהרא"ש (סי' לא) חולק וסובר כתוספות. והדרישה (שם סק"א) הקשה על הנוהגים להסיר הכל ממה שמפורש בסנהדרין (צב.) שמי שלא משייר פת על שולחנו אינו רואה סימן ברכה לעולם. ותירץ ששם הכוונה היא שישייר לעניים ולא יאכל הכל וכמו שמשמע ברש"י (שם ד"ה והא). וכעין זה כתב בהגהות יעב"ץ (בתוס' כאן). וכתב עוד היעב"ץ שהטעם שמשיירים על השולחן לפי תוספות והרא"ש הוא כיון שהברכה לא חלה על דבר ריק וכמו שמצינו בפך שמן של אלישע. וכן כתב המשנה ברורה (סי' קפ סק"א) בשם המגן אברהם. וראה שם שהביא שהלבוש כתב שהוא כדי שיהיה ניכר לכל שמודה לקב"ה על חסדו וטובו שמכין מזון לכל בריותיו. **פח. ורבינו** יונה (ד"ה אלא) כתב ג"כ שאם נטל ידיו צריך לברך ברכת המזון כיון שתכף לנטילת ידים ברכה. והבית יוסף כתב שמלשונו נראה שהוא משום שקיבל על עצמו לברך. אך להלן יובא שהדרישה כתב שבדברי רבינו יונה שם נראה קצת שהוא לא משום שקיבל על עצמו לברך. **פט. ולכן** הקשו תוספות מדוע רב זירא לא אכל הרי יכל לברך ברכה ראשונה. **צ. כן** הוכיחו הב"ח (סי' קעט ד"ה ולייסב) והדרישה (שם סק"ג) ממה שתוספות השוו שם נטילת ידים להב לן ונבריך, והרי בהב לן ונבריך כתבו תוספות (ד"ה רבי) שלא צריך לברך ברכת המזון לפני שממשיך לאכול. **צא. והבית** יוסף (שם ד"ה וכתב עוד) הקשה על הטור שמדברי אביו הרא"ש (סי' לא) נראה שסובר שבנטל ידיו צריך לברך ברכת המזון לפני שממשיך לאכול. אך הב"ח (שם ד"ה גמר) והדרישה (שם סק"ב) והט"ז (שם סק"א) כתבו שגם דעת הרא"ש שלא צריך לברך ברכת המזון לפני שממשיך לאכול. **צב. דהיינו** תן לנו כוס לברך. והמשנה ברורה (סי' קעט סק"ג) הוסיף שאם מברכים בלי כוס, ויאמר בואו ונברך דינו כהב לן ונבריך. **צג. אמנם** רש"י (חולין פו: ד"ה כיון דאמר) כתב שבהב לן ונבריך צריך לברך ברכה ראשונה על מה שממשיך לאכול. וכתבו תוספות (שם ד"ה אסור) והרא"ש (שם פ"ו סי' ה) ששיטתו שלא צריך לברך ברכת המזון. וכבר הקשה המהרש"א (שם פו. בתוס' ד"ה משמע) שרש"י סותר עצמו. והב"ח (סי' קעט ד"ה גמר) והביאור הגר"א (שם סק"ג) כתבו שרש"י בחולין חזר בו. אך קשה על הרא"ש שכאן (סי' לא) כתב בשם רש"י שצריך לברך ברכת המזון ובחולין (שם) כתב ששיטתו שלא צריך לברך ברכת המזון. וכן הקשה הדרישה (שם סק"א). ולהלן יובא תירוצו של החתם סופר על הסתירה ברש"י. **צד. אמנם** מדברי המגן אברהם (סי' קעט סק"ג) לביאורו של המחצית השקל מתבאר שהרא"ש פירש בדעת רש"י שמה שבהב לן ונבריך צריך לברך ברכת המזון הוא משום שקיבל על עצמו לברך, אך ברש"י פסחים (קג: ד"ה כיון) מפורש לא כן. **צה. להלן** יובא דברי הרמב"ם ומה שכתב הכסף משנה. **צו. רבינו** חננאל (הו"ד בתוס' חולין פו: ד"ה אסור), תוספות (ד"ה רבי), רי"ף (פסחים קג:), רא"ש (חולין פ"ו סי' ה) רא"ה (כאן ד"ה תיכף), ריטב"א (ד"ה שלש), ר"ן (על הרי"ף חולין שם ד"ה והאמרי). וראה בביאור הלכה (סי' קעט ס"א ד"ה עד). **צז. ואילולי** שהיו נחשבות לשתי סעודות היה נפטר בברכה אחת על כל הסעודה כיון שסעודה אחת מחייבת ברכה אחת, וכמו כן אילו הפסק לא מגרע, אף שהן שתי סעודות וכל אחת מחייבת ברכה, אבל ברכה אחת פוטרת את שתי הסעודות, כמו שברכה אחרונה פוטרת את שתי הסעודות, ואע"פ שכל אחת מחייבת בפני עצמה אבל בברכה אחת נפטר משני החיובים, אלא שכיון שהפסק מגרע והסעודה הראשונה היא הפסק בין הברכה הראשונה לסעודה השניה לכן הברכה הראשונה לא יכולה לפטור את הסעודה השניה. ובזה חלוק הברכה אחרונה שאין בה דין הפסק, ולכן אף שהן ב' סעודות והסעודה השניה מפסיקה בין הסעודה הראשונה לברכה אחרונה, אעפ"כ יכול בברכה אחת להפטר משני החיובים של שתי הסעודות.

הרמב"ם (שם ה"ח) שאם אמר הב לן ונבריך נאסר מלשתות עד שיברך ברכת המזון. ובהכרח שטעמו של הרמב"ם שבהב לן ונבריך צריך לברך ברכת המזון הוא משום שבהב לן ונבריך קיבל על עצמו לברך ברכת המזון[צח].

והחתם סופר (חולין פו: ד"ה מ"ש) ביאר בדעת הסוברים שאם קיבל על עצמו לברך צריך לברך מיד, שהוא משום שיש בזה קבלה ונדר שלא לשתות ולאכול עד שיברך.

הוכחות שבהב לן ונבריך לא צריך לברך ברכת המזון

תוספות (חולין פו: ד"ה אסור) **והרא"ש** (שם פ"ו סי' ה) הביאו כמה הוכחות שבהב לן ונבריך לא צריך לברך ברכת המזון לפני שממשיך לאכול, וכדלהלן:

א. בחולין (פו:) מבואר שאם שחט שתי חיות וכיסה את הדם של הראשונה לפני ששחט את השניה לא צריך לברך פעם נוספת על השחיטה השניה, והכיסוי אינו הפסק. והגמרא מקשה שהרי בהב לן ונבריך צריך לברך פעם נוספת ומדוע כאן הכיסוי אינו הפסק שיתחייב על ידו בברכה נוספת. והגמרא מתרצת שרק בהב לן ונבריך שלא יכול לברך ולאכול יחד צריך לברך פעם נוספת משא"כ שם שיכול לשחוט את החיה השניה יחד עם כיסוי הדם של הראשונה ולכן אינו הפסק. ואם בהב לן ונבריך חייב לברך גם ברכת המזון לפני שממשיך לאכול לא מובנת קושיית הגמרא. והוכחה זו של תוספות והרא"ש היא נגד הרמב"ם והראב"ד שסוברים שבהב לן ונבריך צריך לברך ברכת המזון משום שיש בזה קבלה לברך ברכת המזון[צט].

ובדעת הראשונים שסוברים שבהב לן ונבריך צריך לברך ברכת המזון לפני שממשיך לאכול, כתב **החתם סופר** (חולין פו: ד"ה מ"ש) ליישב, שהם יסברו שודאי המקשן בחולין שם סבר שמה שבהב לן ונבריך אסור להמשיך לאכול עד שיברך, הוא לא משום שקיבל על עצמו לברך, אלא משום היסח הדעת. ולכן הוא הקשה שגם בכיסוי שבין שחיטה לשחיטה יש היסח הדעת ויתחייב לברך פעם נוספת על השחיטה השניה. ולפי דעת המקשן ודאי שבהב לן ונבריך לא צריך לברך ברכת המזון לפני שממשיך לאכול, אלא צריך רק לברך ברכה ראשונה על מה שממשיך לאכול, כדין היסח הדעת שמחייב רק ברכה ראשונה על מה שממשיך לאכול[ק]. אך בדעת התרצן שתירץ שהב לן ונבריך חלוק משום שלא יכולים לאכול ולברך יחד, סוברים ראשונים אלו, שכוונתו היתה שמה שבהב לן ונבריך אסור לאכול עד שיברך הוא לא משום היסח הדעת אלא שכיון שלא יכולים לאכול ולברך יחד ממילא כשאומר הב לן ונבריך יש כאן קבלה שלא לאכול עד שיברך, שהרי לא יכול לאכול ולברך יחד, וממילא כשאומר הב לן ונבריך הרי הוא כאומר שלא יאכל עד שיברך. ולפי מסקנת הגמרא צריך לברך ברכת המזון לפני שממשיך לאכול[קא].

ב. בפסחים (קג.) הוכיחה הגמרא ממה שבהב לן ונבריך צריך לברך שאף שבירך על היין בתוך המזון צריך לברך פעם נוספת על היין של כוס ברכת המזון. ובהכרח שהדין של הב לן ונבריך הוא שעי"ז נגמרה הסעודה, ולכן הוכיחו מזה שכל שכן שברכת המזון הוא גמר הסעודה. וגם הוכחה זה היא נגד הרמב"ם והראב"ד שסוברים שבהב לן ונבריך צריך לברך ברכת המזון משום שקיבל על עצמו לברך, שכן לפי זה אין להוכיח מזה שאם בירך ברכת המזון צריך לברך על היין של כוס ברכת המזון[קב].

ג. בפסחים (קז.) מבואר ששמש מברך על כל פרוסה ופרוסה [כיון שאחרי שאוכל פרוסה אחת כבר הסיח דעתו מאכילה]. וממה שלא אמרו שמברך 'אחרי' כל פרוסה ופרוסה משמע שלא צריך לברך ברכת המזון משום היסח הדעת. והוכחה זו היא נגד דעת רש"י שסובר שבהב לן ונבריך צריך לברך ברכת המזון משום היסח הדעת, כיון שמשם מוכח שהיסח הדעת מחייב רק לברך ברכה ראשונה נוספת על מה שממשיך לאכול.

וכן מוכח מהמבואר בפסחים (קא:) שאם אכלו סעודה ויצאו ממקומם טעונים ברכה למפרע, וכשהם חוזרים טעונים ברכה לכתחילה. ואם נפרש כפשוטו שצריכים לברך ברכה אחרונה לפני שיוצאים משום שהיסח הדעת מחייב ברכה אחרונה על מה שאכל, מדוע היו צריכים להוסיף שכשהם חוזרים טעונים ברכה לכתחילה, הרי ודאי שאם מברכים ברכה אחרונה צריכים לברך ג"כ ברכה ראשונה על מה שממשיכים לאכול. ובהכרח שהיסח הדעת לא מחייב לברך ברכה אחרונה, ומה שאמרו שצריכים לברך ברכה אחרונה הוא רק עצה טובה שמא ישהו זמן רב וכבר לא יהיו שבעים מחמת הסעודה ולא יוכלו שוב לברך ברכה אחרונה כמבואר להלן (נג:), ולכן היו צריכים להוסיף שאם לא עשו כן ולא ברכו ברכה אחרונה, צריכים לברך ברכה ראשונה כשממשיכים לאכול. וגם הוכחה זו היא נגד דעת רש"י שסובר שבהב לן ונבריך צריך לברך ברכת המזון משום שהיסח הדעת מחייב לברך ברכת המזון על מה שאכל, שהרי משם מוכח שהיסח הדעת לא מחייב לברך ברכת המזון על מה שאכל.

אמנם הדרכי משה (סי' קעט סק"א) כתב שיתכן שרש"י מודה לרמב"ם שכתב (ברכות פ"ד ה"ז) שאם גמר בדעתו שלא לאכול ונמלך לא צריך לברך ברכת המזון ומספיק שיברך ברכה ראשונה על מה שממשיך לאכול וכנ"ל, ורק בהב לן ונבריך סובר שצריך לברך גם ברכת המזון. ונראה שכוונתו שבהב לן ונבריך הוא היסח הדעת גדול ולכן הוא מחויב גם לברך ברכת המזון[קג]. ולפי זה מיושב לשיטת רש"י מדוע שמש לא מברך ברכת המזון על כל פרוסה, משום ששם הוא לא היסח הדעת גדול. ועל מה שהקשו תוספות והרא"ש ממה שבשינוי מקום לא צריך לברך ברכת המזון, יתכן לתרץ שרש"י פירש בסוגיא בפסחים כמו שפירש הר"ן (על הרי"ף חולין פו: ד"ה ודאמרי) בסוגיא בפסחים שבאמת בשינוי מקום צריך לברך ברכה אחרונה, [ומה שהגמרא שם אמרה שצריך לברך ברכה אחרונה הוא לא עצה טובה אלא מעיקר הדין חייב לברך ברכה אחרונה]. ובר"ן (שם) מבואר עוד שאפילו שסובר שבכל היסח הדעת ואפילו בהב לן ונבריך לא צריך לברך ברכת המזון, אעפ"כ סובר ששינוי מקום הוא היסח הדעת גדול וצריך לברך ברכת המזון. וכן כתב **הפרי מגדים** (אשל אברהם סי' קעט סק"א) בדעת הרמב"ם שסובר שאם גמר בדעתו שלא לאכול ונמלך לא צריך לברך ברכת המזון וכנ"ל, ואעפ"כ כתב (ברכות פ"ד ה"ג) שבשינוי מקום צריך לברך ברכת המזון, שבהכרח סובר כהר"ן ששינוי מקום הוא היסח הדעת גדול.

הוכחת הראב"ד שבהב לן ונבריך צריך לברך ברכת המזון

הראב"ד (הו"ד ברשב"א ד"ה ולית) הוכיח כשיטתו שבהב לן ונבריך צריך לברך ברכת המזון לפני שממשיך לאכול מהמבואר בפסחים (קג:) שתלמידי רב רצו לשתות אחרי שאמרו הב לן ונבריך, ורב ייבא אמר להם שאסור לשתות אחרי שאומרים הב לן ונבריך. ואם אחרי אמירת הב לן ונבריך אפשר לאכול בברכה ראשונה מדוע אמר להם כן רב ייבא הרי יתכן שרצו לשתות בברכה. אמנם **תוספות** בחולין (פו: ד"ה אסור) כתבו שאין להוכיח כן משום שיתכן שרב ייבא אמר להם כן כדי שלא יטעו לשתות בלי ברכה. **והרא"ה** (ד"ה תרך) **והריטב"א** (ד"ה שלש) דחו ראיה זו שכיון שרצו לשתות יין עדיף שיברכו ברכת המזון ויברכו על הכוס ברכת היין ואח"כ ישתו כרצונם, יותר משישתו עכשיו ויברכו ברכת היין, ואח"כ יצטרכו לברך שוב ברכת היין על כוס של ברכת המזון.

מתי אין לאורח היסח הדעת

אנן אתכא דריש גלותא סמכינן. תוספות (ד"ה אתכא) כתבו שלפי זה גם אם האורח אומר הב לן ונבריך אין בזה היסח הדעת. **והמגן אברהם** (סי' קעט סק"ג) ביאר שהוא משום שדעתו של האורח היא שאם הבעל הבית יאכל וישתה גם הוא יאכל וישתה עם בעל הבית[קד]. אבל אם האורח הסיח דעתו בפירוש מאכילה שלא יאכל וישתה אף אם בעה"ב יאכל וישתה ודאי יש בזה היסח הדעת[קה]. ובתוספות מבואר עוד שאם בעה"ב אומר הב לן ונבריך יש בזה היסח הדעת גם כלפי האורחים[קו]. וכתב המגן אברהם (שם סק"ד) שזה דווקא אם האורח שתק והסכים לדבריו[קז].

האם גם באכילת פירות נפטר האורח מלברך על כל מה שיביאו לו

שם. תוספות (ד"ה אתכא, השני) כתבו, שיש מי שאומר שאם אורח אוכל רק פירות ומביאים לו בזה אחרי זה צריך לברך על כל אחד ואחד, כיון שלא יודע

צח. **לשון** הכסף משנה הוא, שהוא כמו שהתחיל לברך, ובבית יוסף הוסיף שכיון שקיבל על עצמו לברך הרי זה כמו שהתחיל לברך. צט. **אבל** להסוברים שמשום היסח הדעת צריך לברך ברכת המזון לא קשה, שהרי קושיית הגמרא היא שמוכח שהב לן ונבריך הוא היסח הדעת, וממילא גם הכיסוי הוא היסח הדעת. [ומה שכתב שם המעדני יו"ט (אות ס) לא נתבאר]. ק. **ולפי** רש"י שמה שבהב לן ונבריך צריך לברך ברכת המזון לפני שממשיך לאכול הוא משום היסח הדעת כלל לא קשה מהסוגיא בחולין כמו שהתבאר בהערה לעיל. קא. **וראה** שם שתירץ בזה את סתירת דברי רש"י, שבפסחים כתב שבהב לן ונבריך צריך לברך ברכת המזון ובחולין לא כתב כן, משום שבחולין כתב כן בביאור דעת המקשן, והרי נתבאר שלפי המקשן ודאי שלא צריך לברך ברכת המזון, ודבריו בפסחים הם למסקנת הסוגיא בחולין. ודבריו מתאימים לשיטת המגן אברהם הנ"ל שביאר בדעת רש"י שמשום שקיבל על עצמו לברך לכן צריך לברך. אבל לפי מה שמבואר ברש"י בפסחים שמשום היסח הדעת צריך לברך ברכת המזון אי אפשר לתרץ כן. קב. **ולפי** החתם סופר הנ"ל יש לתרץ שהסוגיא בפסחים סברה כהמקשן בחולין. ויש להוסיף שלפנינו מפורש בגמרא בפסחים שמשום היסח הדעת נאסר בהב לן ונבריך [אמנם הדרישה (שם סק"ג) כתב שמהרא"ש נראה שלא גרס כן]. קג. **ולפי** מה שביאר המגן אברהם הנ"ל שהרא"ש ביאר בדעת רש"י שבהב לן ונבריך מברך ברכת המזון משום שקיבל על עצמו לברך מבואר בפשיטות דברי הדרכי משה, אבל כבר נתבאר שברש"י בפסחים מפורש שמדין היסח הדעת צריך לברך ברכת המזון. קד. **לשון** המגן אברהם הוא שאם בעה"ב ירצה לאכול ולשתות 'עמו' וכו', אך השער הציון (שם ס"ק יד) כתב שהדרך החיים השמיט תיבת 'עמו', משום שדעת האורח היא שגם אם בעה"ב לא ירצה שהוא יאכל עמו, מכל מקום הוא יאכל ולכן אינו היסח הדעת. וראה עוד בשער הציון (שם ס"ק יג) שכתב שאפילו אם בעה"ב לא אוכל עמו אלא הבעל הבית קרא לאורח שיאכל אצלו אעפ"כ דעתו של האורח שאם בעה"ב יתן לו לאכול לא יסרב לו. וראה בביאור הלכה (שם ד"ה לא) שכתב בשם המנחת שמואל שכיון שאין כאן היסח הדעת, אזי אפילו אם בעה"ב לא ימשיך לאכול הוא יכול להמשיך לאכול. קה. **והמשנה** ברורה (שם סק"י) כתב שבאופן זה נאסר רק לשתות לפי רבינו יונה [שיובא להלן] שסובר שבסעודה יש היסח הדעת רק משתיה, ולפי הרא"ש [שיובא להלן] נאסר גם לאכול. קו. **כן** כתב המגן אברהם (שם סק"ד) בשם תוספות. וראה במאמר מרדכי (שם סק"ד) שהגיה בתוספות 'והא דאמרינן כי אמרי הב לן ונבריך אסור למישתי, היינו כי אמר בעה"ב ואז אסורים כולם, אבל בשביל אורח אינם נאסרים ואף איהו גופיה [האורח] יכול לחזור ולאכול עם בעה"ב'. קז. **והמשנה** ברורה (שם ס"ק יא) כתב שטוב שהאורח יגלה דעתו לפני המסובים שלא הסיח דעתו כדי שלא יחשבוהו לנמלך. והשער הציון (שם ס"ק טו) כתב שכן כתב הדרך החיים, וכן משמע בפרי מגדים (שם אשל אברהם סק"ד).

אם בעה"ב יתן לו יותר. והגירסא הישנה בתוספות היתה שתוספות סיימו 'והיינו דבי ריש גלותא'. ולבית יוסף (סי' קעט ד"ה אבל) הוקשה שהרי אדרבה מדבי ריש גלותא מוכח שאורח לא מסיח דעתו. ולכן ביאר הבית יוסף שכוונת תוספות היא להקשות עליהם מסוגייתנו, שמוכח שאורח לא מסיח דעת. והפרי מגדים (שם משב"ז סק"ד) כתב שלפנינו הגיהו בתוספות שאכן הם מקשים על היש מי שאומר מסוגייתנו. אמנם הבית יוסף (שם) כתב שלכאורה קשה לפי זה מדוע מבואר בחולין (קז:) ששמש מברך על כל פרוסה ופרוסה, הרי הוא כמו אורח. ותירץ ששמש לא עשוי לאכול כשעומד לשמש ולכן הוא נמלך בכל פרוסה ופרוסה, אבל אורח יודע שיביאו לו לאכול ולשתות ממינים שונים, ולכן בשעה שמברך דעתו על כל מה שיביאו לפניו.

אמנם הט"ז (שם סק"ד) תמה על הבית יוסף שהרי הטור והשולחן ערוך (להלן סי' רו ס"ה) פסקו שאין לברך על פרי שלא לפניו. וכבר הקשה הבית יוסף (סי' רו ד"ה אין מברכין) מהמבואר בטור ובשולחן ערוך (סוף סי' רו) שאם עומד על אמת המים ושתה יכול לברך אע"פ שהמים ששותה לא היו לפניו בשעה שבירך. ותירץ שבאמת המים מה ששותה ודאי יבוא לפניו משא"כ בפרי שלא ודאי שיבא לפניו. ומוכח בזה שגם אם דעתו לברך על דבר שלא לפניו לא יכול לברך אם לא ודאי שיבא לפניו, שאל"כ מדוע הקשה הבית יוסף מאמת המים הרי שם דעתו לברך על המים שיבאו. וא"כ איך כתב הבית יוסף שאורח שהביאו לפניו פירות בזה אחר זה לא צריך לברך בכל פעם משום שדעתו לברך על כל מה שיביאו לפניו, הרי דעתו לא מועילה שברכתו תחול על מה שלא לפניו. ואי אפשר לומר שדינו כמו באמת המים, משום ששם ודאי שהמים יבאו לפניו אבל באורח לא ודאי שבעה"ב יביא לו פירות אחרים. והט"ז הוסיף להוכיח שדעתו לא מועילה שיוכל להפטר בברכתו על פירות שלא לפניו ממה שלא אמרו ששמש יתכוון גם על מה שעתיד לאכול ולא יצטרך לברך בכל פעם[קח].

והחכמת שלמה (שם ס"ה) הסכים ג"כ לט"ז ומטעם אחר, שאפילו אם דעתו מועילה שיוכל לברך על מה שלא לפניו, אבל אין להוכיח מסוגייתנו שדעת האורח על כל מה שיביא לו בעה"ב, שהרי יתכן שרק בסוגייתנו שמדובר בסעודה שלא צריך שיתכוון בברכתו לפטור את כל הסעודה, אלא כשמסיח דעתו נגמרת הסעודה, על זה אמרו שאורח לא מסיח דעת משום שמסופק שמא יביאו לו בעה"ב לאכול, וכשמסופק אין בזה היסח הדעת, משא"כ בפירות שצריך שיהיה דעתו בפירוש על כל מה שפוטר בברכתו, יתכן שהאורח לא מתכוון לפטור בפירוש את כל מה שיביאו לו כיון שמסופק אם יביאו לו עוד[קט].

והמאמר מרדכי (שם סק"ו) כתב ליישב דעת הבית יוסף לפי המבואר בשולחן ערוך (סי' רו ס"ה) שאף שאין לברך על פירות שלא לפניו, אבל אם בירך על פרי שלפניו ואח"כ הביאו לפניו עוד פירות שברכתם כברכת הראשון, לא צריך לברך. ומבואר בזה שרק אם כשבירך לא היה כלל פרי לפניו לא חלה הברכה, כיון שאין לה על מה לחול, וגם אם יתכוון לברך על מה שלא לפניו לא יועיל. אבל אם היה פרי לפניו ובירך עליו, שנמצא שברכתו מצאה מקום לחול, הוא נפטר בברכתו על כל מה שיביאו לו, אא"כ גמר לאכול לפני שהביאו לפניו עוד פירות שאז יש היסח הדעת וצריך לברך שוב. ונמצא שגם באכילת פירות מה שצריך לברך פעם נוספת אם הביאו לפניו עוד פירות אחרי שגמר לאכול הוא רק מדין היסח הדעת, ולכן יש ללמוד ממה שמבואר בסוגייתנו שבסעודת פת האורח לא צריך לברך פעם נוספת כשרוצה לאכול שוב אחרי שאמר הב לן ונבריך משום שלא מסיח דעת, שגם באכילת פירות לא צריך לברך פעם נוספת על כל מה שיביאו לו, משום שאין באורח היסח הדעת. ומה שהוכיח הט"ז ממה שלא אמרו שהשמש יכוין לפטור כל מה שיביאו לו אין זה הוכחה, משום ששם אמרו רק את עיקר הדין ששמש חייב לברך על כל פרוסה ופרוסה, אבל אם יתכוון לפטור הכל, יפטר. וכן כתב המגן אברהם (סי' קעט סק"ז) שמדברי הבית יוסף כאן מוכח שגם בשמש יועיל שיתכוון בשעת הברכה לפטור את כל מה שיביאו לו[קי].

האם באומר הב לן ונבריך קודם אפיקומן הוא היסח הדעת

שם. תוספות (ד"ה אתכא) כתבו שמי ששכח לאכול אפיקומן ואמר הב לן ונבריך אינו היסח הדעת משום שאנו סמוכים על שלחנו של הקב"ה שציונו לאכול אפיקומן. **והטור** (סי' תעז) כתב שכן כתב רבינו פרץ אך כתב שאביו הרא"ש לא סובר כן וגם האבי העזרי לא סובר כן, אלא סובר שחוזר ונוטל ידיו ומברך המוציא, אא"כ כבר בירך ברכת המזון וגם בירך ברכת הגפן על הכוס של ברכת המזון, שאז יהיה צריך לברך בורא פרי הגפן פעם נוספת על הכוס הנוסף כשיברך ברכת המזון בפעם השניה ונמצא מרבה בכוסות, ובאופן זה יכול לסמוך על המצה האחרונה שאכל קודם כיון שכולם נעשים לשם מצוה.

שלש שיטות בראשונים מדוע לא אמרו כאן שגם בהב לן ונבריך נאסר לאכול

ולית הלכתא ככל הני שמעתתא, אלא כי הא דאמר רב חייא בר אשי אמר רב וכו' תכף לנטילת ידים ברכה. בפסחים (קג:) מבואר שגם אם אמר הב לן ונבריך נאסר לאכול עד שיברך, וקשה מהמבואר בסוגייתנו שדווקא אם נטל ידיו נאסר לאכול. ונאמרו **בראשונים** שלשה תירוצים:

א. שיטת **תוספות** (ד"ה תכף) שאין כוונת הגמרא כאן שדווקא אם נטל ידיו נאסר לאכול עד שיברך אלא גם בהב לן ונבריך הדין כן. **והב"ח** (סי' קעט ד"ה גמר) ביאר דבריהם שגם בנטל ידיו שלא קיבל על עצמו לברך יש היסח הדעת, ומה שהגמרא נקטה כאן שבנטל ידיו נאסר לאכול עד שיברך, כוונתה שאפילו בנטל ידיו הדין כן, וכל שכן בהב לן ונבריך[קיא].

ב. דעת **הרא"ה** (ד"ה מירך) **והריטב"א** (ד"ה שלם) שבנטל ידיו קיבל על עצמו לברך וצריך לברך ברכת המזון, ודין זה הוא רק בנטל ידיו ולא בהב לן ונבריך שבזה לא קיבל על עצמו לברך[קיב]. ומה שמבואר בפסחים שבהב לן ונבריך נאסר לאכול עד שיברך, הוא רק משום היסח הדעת, ובזה צריך רק לברך ברכה ראשונה לפני שממשיך לאכול, אבל לא צריך לברך ברכת המזון על מה שאכל. ולכן הגמרא כאן אמרה שדווקא בנטל ידיו הדין כן, משום שרק בזה צריך לברך ברכת המזון על מה שאכל משא"כ בהב לן ונבריך. והרא"ה והריטב"א כתבו עוד שגם אם סילק השולחן דינו כמו בהב לן ונבריך שיש בזה היסח הדעת, ומה שאמרו כאן ולית הלכתא וכו', הכוונה היא שבתחילה סברו שאם סילק השולחן צריך גם לברך ברכת המזון, ועל זה אמרו שדין זה הוא רק אם נטל ידיו, אבל ודאי שגם בסילוק השולחן יש היסח הדעת כמו בהב לן ונבריך, אלא שזה מחייב רק לברך ברכה ראשונה על מה שממשיך לאכול אבל לא צריך לברך ברכת המזון לפני שממשיך לאכול. אבל מהתוספות (ד"ה רבי) מוכח שסוברים שלמסקנא אם סילק את השולחן אין כאן היסח הדעת כלל ולא צריך לברך אפילו ברכה ראשונה על מה שממשיך לאכול. שהרי לשיטתם גם בהוה אמינא סברו שבסילק את השולחן צריך רק לברך ברכה ראשונה על מה שממשיך לאכול משום היסח הדעת, ובהכרח שלמסקנא אין כלל היסח הדעת בסילוק השולחן ולא צריך אפילו לברך ברכה ראשונה על מה שממשיך לאכול.

ג. שיטת **רבינו יונה** (ד"ה אלא) **והר"ן בחולין** (פו: ד"ה גמרא) שיש חילוק בין אכילה לשתיה[קיג], ששתיה אין לה קבע וכשאמר הב לן ונבריך שנמצא שנמלך מלשתות יש כאן היסח הדעת וצריך לברך ברכה ראשונה על מה שממשיך לשתות, וכל שכן אם סילקו את השולחן[קיד]. ומה שמבואר בסוגייתנו שאם סילקו את השולחן לא נאסר לאכול וכל שכן אם אמר הב לן ונבריך מדובר באכילה, שכן יש קבע לאכילה ופעמים שאדם יושב בסעודה קטנה ונמשך לאכילה, ולכן אפילו בסילוק השולחן אין היסח הדעת[קטו]. והר"ן הוסיף שאפילו אם מר בדעתו בפירוש שלא לאכול אין היסח הדעת[קטז]. ורבינו יונה הוסיף שמה שמבואר בסוגייתנו שאם נטל ידיו אסור באכילה הוא משום שכיון שנטל ידיו יש לו לברך תכף משום שתכף לנטילת ידים ברכה, ובזה לא מספיק שיברך ברכה ראשונה על מה שממשיך לאכול אלא צריך לברך ברכת המזון על מה שאכל.

קח. **וראה** בט"ז (שם) שביאר דברי התוספות כפי הגירסא הישנה שכוונתם להוכיח מסוגייתנו שבאכילת פירות יש היסח הדעת, ודבריו לא נתבארו היטב כמו שכתב המאמר מרדכי (שם סק"ו). וראה במאמר מרדכי (שם) שכתב שהבית יוסף הביא בשם הכלבו שהביא שרבינו פרץ הוכיח מסוגייתנו שאם האורח אוכל פירות לא צריך לברך בכך פעם ופעם, והרי שהוא ודאי סובר כן, וגם מוכיח כן מסוגייתנו, ולא כהט"ז שכתב שתוספות הוכיחו מסוגייתנו בהיפוך. קט. **ולכאורה** נראה שגם הט"ז סובר שסעודת פת שונה, ולכן אין להוכיח משם לפירות, אלא שהט"ז סובר שבפירות לא יועיל גם כשיתכוון בפירוש, והחכמת שלמה סובר שאפילו אם כוונתו תועיל אבל מנין שלאורח יש כוונה לפטור כל מה שיביאו לו. אמנם הפרי מגדים (שם משב"ז סק"ד) ביאר בדעת הט"ז שגם בסעודת פת רק כשהאורח יודע שודאי יביאו לו עוד לא צריך לברך. ודבריו לא נתבארו שהרי בשולחן ערוך (שם ס"ג) נראה שבסעודת פת האורח לא מסיח דעת, והט"ז לא חולק וסובר שרק אם ודאי שיביאו לו הדין כן. קי. **וראה** בשער הציון (שם ס"ק כג) שהביא שעוד אחרונים הסכימו לפסק של הבית יוסף וחלקו על הט"ז. קיא. **וכן** כתב הרשב"א (ד"ה ולית) בדעת הראב"ד הסובר שבהב לן ונבריך צריך לברך ברכת המזון, שאם בנטל ידיו הדין כן אע"פ שלא קבל עליו מפורש לברך, כל שכן בהב לן ונבריך שקבל על עצמו מפורש. והב"ח (שם) כתב שמזה יש ללמוד גם לשיטת תוספות הסוברים שבין בהב לן ונבריך ובין בנטל ידיו יש רק היסח הדעת ולא צריך לברך ברכת המזון אלא רק ברכה ראשונה על מה שממשיך לאכול, שאם בנטל ידיו שלא קיבל על עצמו לברך יש היסח הדעת כל שכן בהב לן ונבריך שקיבל על עצמו מפורש לברך יש היסח הדעת. קיב. **ושיטתם** היא בהיפוך ממה שכתב הרשב"א בדעת הראב"ד שבהב לן ונבריך יש יותר קבלה לברך. קיג. **כן** ביאר הבית יוסף (סי' קעט ד"ה ומ"ש רבינו) בדעת הר"ן, והסכימו לדבריו הט"ז (שם סק"ג) והגר"א (שם סק"ד). [וראה בביאור הלכה (סי' קעט ס"א ד"ה אם) שהביא שהפרי מגדים כתב שלאו דווקא פת אלא מכל אכילה לא נסתלק]. אבל האליה רבא (שם סק"ה) כתב שנוסחא מוטעית נזדמנה לו לבית יוסף בדברי הר"ן, וצריך לגרוס 'שחיטה' במקום שתיה. דהיינו שאם שוחט הרבה בהמות ובאמצע הסיח דעתו צריך לברך כשממשיך לשחוט, אבל אין חילוק בין שתיה לאכילה. קיד. **כן** מבואר ברבינו יונה שסילוק השלחן הוא יותר היסח הדעת מהב לן ונבריך ולא כתוספות שסוברים בהיפוך. קטו. **ראה** בביאור הלכה (שם ד"ה אין) שהביא שהגר"א (שם) הוכיח מהמבואר בברכות (מח.) שצירפו את שמעון בן שטח לזימון אע"פ שאכל אחרי שהמסובים אמרו הב לן ונבריך, שהב לן ונבריך אין בו היסח הדעת לאכילה. והביאור הלכה כתב שתוספות בפסחים (קג: ד"ה כיון) הקשו על הסוגיא בפסחים איך הצטרף אחרי שאמרו הב לן ונבריך. ותירצו שבאמת היה שלא כדין. קטז. **והשער** הציון (סי' קעט סק"י) כתב שכן משמע גם מלשונו של רבינו יונה. ולפי מה שמבואר בר"ן שבאכילה גם אם סילק דעתו בפירוש אין היסח הדעת, יש להוכיח שהר"ן סובר ששתיה שונה וכמו שכתבו הבית יוסף וסייעתו בדעתו, שאל"כ איך יפרש את הסוגיא בפסחים שבהב לן ונבריך נאסר לשתות, הרי הר"ן בחולין שם פירש בסוגיא בפסחים שהוא משום היסח הדעת ומזה למד לשחיטה, ובהכרח ששתיה שונה. ולא נתבאר איך יבאר האליה רבא הנ"ל את דברי הר"ן.

והבית יוסף (סי' קעט ד"ה וכתב) ביאר, שרבינו יונה סובר שהיסח הדעת לא מחייב לברך ברכה אחרונה על מה שכבר אכל ולכן בסילוק השולחן או בהב לן ונבריך שנאסר לשתות מספיק שיברך ברכה ראשונה על מה שממשיך לשתות כיון ששם יש רק היסח הדעת. אבל מה שנאסר בנטילת ידים גם לאכול הוא בהכרח משום שקיבל על עצמו לברך [שהרי אין היסח הדעת באכילה] ולכן צריך לברך ברכת המזון לפני שממשיך לאכול[קיז], אבל בהב לן ונבריך לא קיבל עצמו לברך [וכשיטת הרא"ה והריטב"א, ולא כהרשב"א שסובר שבהב לן ונבריך יש יותר קבלה לברך מבנטילת ידים][קיח].

והבית יוסף הקשה על שיטתם, שהרי בפסחים (קג:) מבואר שתלמידי רב ישבו בסעודה ואמרו הב לן ונבריך ונאסרו לשתות, ומשמע שגם באכילה נאסרו בהב לן ונבריך, שהרי הלשון סעודה משמע סעודת אכילה, וגם הלשון הב לן ונבריך משמע שברכו ברכת המזון. ובתחילה תירץ שעיקר קביעותם היתה לשתיה אלא שאכלו קצת למתק השתיה[קיט]. אך כתב שנראה לתרץ עוד שכוונת רבינו יונה והר"ן שגם בסעודת אכילה אם סילקו את השולחן או שאמרו הב לן ונבריך נאסרו לשתות ולא נאסרו לאכול. אלא שהבית יוסף הקשה על פירוש זה[קכ] שכיון שלא צריך לברך על האכילה אינו בדין שיתחייב לברך על השתיה שבאותה סעודה כיון שכולה סעודה אחת והשתיה נגררת אחרי האכילה[קכא]. ותירץ **האבן העוזר** (סס ס"ח) שבסוגיא בפסחים מדובר על שתיית יין שעליו צריך לברך אפילו באמצע הסעודה, ולכן אף שיכול להמשיך לאכול את הסעודה בלי ברכה, אבל הרי ברכת הסעודה לא פוטרת את היין, ולכן אף שכבר בירך באמצע הסעודה על היין צריך לברך שוב משום שמשתיית יין הסיח דעתו, אבל אם ישתה שאר משקין ודאי שלא צריך לברך, שהרי אם סעודתו ממשיכה ולא צריך לברך עליה, אזי כל המשקים נטפלים לה ונפטרים בברכת הסעודה[קכב]. אך האבן העוזר כתב שהפוסקים סתמו בזה, ומדבריהם נראה שגם על שתיית כל המשקים צריך לברך ברכה ראשונה.

ביאור שיטת הרא"ש

הרא"ש (סי' לה) כתב שהב לן ונבריך דינו כנטל ידיו, לפי **רש"י והרשב"ם** בפסחים הנ"ל שכתבו שבהב לן ונבריך צריך לברך ברכת המזון לפני שממשיך לאכול. והרא"ש סיים שיש מחלקים בין שתיה לאכילה ולא מסתבר. **והבית יוסף** (סס) ביאר דבריו שסובר שבנטל ידיו צריך לברך ברכת המזון על מה שאכל, ולכן כתב שלפי רש"י והרשב"ם שגם בהב לן ונבריך הדין כן, צריך לומר שאין כוונת הגמרא כאן דווקא לנטל ידיו אלא גם בהב לן ונבריך הדין כן. אבל לפי שיטתו שבהב לן ונבריך צריך רק לברך ברכה ראשונה על מה שממשיך לאכול[קכג], מיושב בפשיטות מדוע אמרו כאן רק שבנטל ידיו צריך לברך, משום שרק בזה צריך לברך ברכת המזון על מה שאכל משום שקיבל על עצמו לברך וכמו שכתב רבינו יונה, אבל בהב לן ונבריך לא צריך לברך ברכת המזון על מה שאכל אלא הוא רק כהיסח הדעת שמחייב ברכה ראשונה על מה שממשיך לאכול. ועל זה סיים הרא"ש שיש מחלקים בין אכילה לשתיה, ולשיטתם מה שלא אמרו כאן שגם בהב לן ונבריך נאסר לאכול הוא משום שבסעודת פת אין כלל היסח הדעת, ובהב לן ונבריך לא צריך אפילו לברך ברכה ראשונה על מה שממשיך לאכול, והרא"ש סיים שלא מסתבר לחלק בין אכילה לשתיה, אלא ודאי שגם בסעודת פת יש היסח הדעת ובהב לן ונבריך צריך לברך ברכה ראשונה על מה שממשיך לאכול[קכד].

אבל האחרונים[קכה] תמהו על הבית יוסף[קכו] ממה שכתב הרא"ש (פסקים פ"ו סי' ז) שגם בנטל ידיו לא צריך לברך ברכת המזון[קכז]. ולכן כתבו האחרונים[קכח] שכוונת הרא"ש כאן שאין חילוק בין הב לן ונבריך לנטל ידיו, וכן אין חילוק בין אכילה לשתיה [ולא כהשיטות שסוברות שיש חילוק בין אכילה לשתיה ובאכילה יש חילוק בין הב לן ונבריך לנטילת ידים]. ומה שאמרו כאן שבנטל ידיו נאסר לאכול הוא לאו דווקא והוא הדין בהב לן ונבריך, ולפי רש"י והרשב"ם תמיד צריך לברך ברכת המזון לפני שאוכל, ולפי החולקים שבהב לן ונבריך צריך רק לברך ברכה ראשונה על מה שממשיך לאכול, כן הדין בין בהב לן ונבריך ובין בנטל ידיו. ולפי זה שיטת הרא"ש היא כשיטת תוספות הנ"ל.

שלש שיטות האם סילוק השולחן גרע מהב לן ונבריך

וכתב הביאור הלכה (סי' קעט ס"א ד"ה ואפילו) שלפי זה נמצא שלפי רבינו יונה הנ"ל סילוק השולחן הוא יותר היסח הדעת מהב לן ונבריך, שהרי כתב שבשתיה שהב לן ונבריך הוא היסח הדעת כל שכן שגם סילוק השולחן הוא היסח הדעת. אבל לדעת **תוספות והרא"ש** מוכח שסילוק השולחן הוא פחות היסח הדעת מהב לן ונבריך, שהרי לשיטתם אין חילוק בין אכילה לשתיה, ואעפ"כ מבואר במסקנת הגמרא שבסילוק השולחן לא נאסר לאכול ולא צריך לברך אפילו ברכה ראשונה על מה שממשיך לאכול, ורק בהב לן ונבריך ובנטילת ידים נאסר, וגם שם צריך רק לברך ברכה ראשונה על מה שממשיך לאכול. ובהכרח שסילוק השולחן הוא פחות היסח הדעת מהב לן ונבריך, שבסילוק השולחן אין היסח הדעת ולא צריך אפילו לברך ברכה ראשונה על מה שממשיך לאכול, ובהב לן ונבריך יש היסח הדעת וצריך לברך ברכה ראשונה על מה שממשיך לאכול[קכט].

ולדעת הרא"ה והריטב"א סילוק השולחן והב לן ונבריך שוים ויש בזה היסח הדעת תמיד, וצריך לברך ברכה ראשונה על מה שממשיך לאכול. ומה שהגמרא הסיקה כאן שרק בנטילת ידים נאסר לאכול הוא רק לענין זה שבנטילת ידים צריך לברך ברכת המזון לפני שממשיך לאכול, ודין זה הוא בנטילת ידים ולא בסילוק השלחן והב לן ונבריך, אבל היסח הדעת יש גם בסילוק השלחן והב לן ונבריך, אלא שזה מחייב רק לברך ברכה ראשונה על מה שממשיך לאכול.

הסיח דעתו בפירוש מלאכול האם צריך לברך ברכה ראשונה על מה שממשיך לאכול

הרמב"ם (ברכות פ"ד ה"ז) כתב שאם גמר בדעתו בפירוש שלא לאכול צריך לברך ברכה ראשונה על מה שממשיך לאכול. **והראב"ד** השיג שדין זה הוא רק בשתיה. וכתב **הכסף משנה** שמקורו של הראב"ד הוא מהמבואר בסוגייתנו שרק אם נטל ידיו נאסר לאכול, ולכן סובר שרק בשתיה יש היסח הדעת ולא באכילה. [וכן היא דעת **רבינו יונה והר"ן** הנ"ל שמסוגייתנו מוכח שאפילו אם גמר דעתו בפירוש שלא לאכול יכול לאכול אפילו בלי ברכה][קל]. ובדעת הרמב"ם כתב הלחם משנה (סס)[קלא] שהוא לשיטתו (סס ה"ח) שבהב לן ונבריך צריך לברך ברכת המזון לפני שממשיך לאכול, ולפי זה פירש את כל הסוגיא [כשיטת **הרא"ה והריטב"א**] שהנידון היה מתי צריך לברך ברכת המזון לפני שממשיך לאכול, ובתחילה סברו שגם אם סילק את השלחן צריך לברך ברכת המזון, ובמסקנא אמרו שרק אם נטל ידיו או שאמר הב לן ונבריך צריך לברך ברכת המזון. אבל ודאי שגם אם סילק את השלחן צריך לברך ברכה ראשונה לפני שממשיך לאכול

קיז. **והדרישה** (סס סק"ג) העיר שרבינו יונה כתב שם בלשונו שכל שלא נטל ידיו לא נסתלק לגמרי מאכילת פת. ומזה נראה שבנטל ידיו יש היסח הדעת גדול, וזה מחייבו לברך גם ברכת המזון. אך מסיום דברי רבינו יונה שצריך לברך משום שתכף לנטילת ידים ברכה משמע כהבית יוסף. קיח. **ולכאורה** קשה מנין לרבינו יונה ולר"ן שאין היסח הדעת באכילה הרי יתכן שכוונת הגמרא היא שרק בנטל ידיו צריך לברך ברכת המזון אבל כשסילק את השלחן או בהב לן ונבריך או כשהסיח דעתו בפירוש צריך לברך רק ברכה ראשונה וכמו שפירשו הרא"ה והריטב"א. ונראה שהם סוברים שגם בתחילה שסברו שאם סילק השולחן נאסר לאכול, זה רק מדין היסח הדעת וצריך רק לברך ברכה ראשונה על מה שממשיך לאכול, ורק בנטילת ידים צריך גם לברך ברכת המזון. ולפי זה בהכרח כשאמרו 'ולית הלכתא' וכו' הכוונה שבסילוק השולחן אין אפילו היסח הדעת ולא צריך לברך אפילו ברכה ראשונה, ורק בנטילת ידים צריך אפילו לברך ברכת המזון. קיט. **והאליה** רבא (סס סק"ד) הקשה שא"כ לא צריך לברך על האכילה כיון שהוא טפל ומדוע ברכו ברכת המזון. קכ. **כן** הגיהו הב"ח (סס ד"ה כתב ב"י) והט"ז (סס סק"ג) בדברי הבית יוסף. קכא. **וראה** בט"ז (סס) במה שתירץ. קכב. **והאבן** העוזר הוסיף שבזה מודים כל הראשונים שאם רק שותה ודאי שיש היסח הדעת, שהרי בפסחים (קג:) מבואר שאמימר בירך על כל כוס וכוס אף שלא סילקו את השולחן, אע"פ שגם לפי דעת שאר הראשונים רק אם אמר הב לן ונבריך וכדומה נאסר, ובהכרח ששתיה לחוד דינה שונה. אלא ששאר הראשונים סוברים שבסעודת אכילה אין היסח הדעת אפילו משתיה. ולפי זה כתב שנראה שלא כהבית יוסף שכתב שהר"ן סובר כרבינו יונה, משום שכוונת הר"ן היא כשהוא רק שותה, אבל אם אוכל לא נאסר אפילו מלשתות ולא כרבינו יונה, ובהב לן ונבריך בהכרח הר"ן סובר שנאסר גם לאכול. ודבריו לא נתבארו, שהרי הר"ן סובר שבאכילה גם אם הסיח דעתו בפירוש אין זה היסח הדעת, ואיך יתכן שהב לן ונבריך גרע. וגם מה שכתב להוכיח מאמימר שבירך על כל כוס וכוס שבשתיה לחוד כולם מודים לא נתבאר שהרי שם ישב בסעודה כמו שמפורש בלשון הגמרא. ובהכרח צריך לומר שאף שאמימר סובר כן אבל הרי נחלקו עליו שם בגמרא וגם להלכה לא פוסקים כמותו, וא"כ יתכן שגם אם שותה לחוד אין היסח הדעת. קכג. **כמו** שהאריך הרא"ש בחולין (פ"ו סי' ה).

קכד. **והבית** יוסף תמה על הטור שלא פסק כאביו הרא"ש הסובר שבנטל ידיו צריך לברך ברכת המזון, והוסיף שכן כתב גם רבינו יונה, ונמצא שבנטל ידיו כל הראשונים מסכימים שצריך לברך ברכת המזון. וכמו כן פסק בשולחן ערוך (סי' קעט פ"א) שבנטל ידיו צריך לברך ברכת המזון. אמנם כבר הבאנו שהב"ח והדרישה הוכיחו שתוספות סוברים שגם בנטל ידיו לא צריך לברך ברכת המזון. קכה. **דרישה** (סי' קעט סק"ג), מגן אברהם (סס סק"ג), ביאור הגר"א (סס ס"א). קכו. **במה** שביאר בדברי הרא"ש. קכז. **והמגן** אברהם (סס) תמה עוד ממה שכתב בקיצור פסקי הרא"ש (פ"ו אות לה) שמספיק שמברך ברכה ראשונה על מה שממשיך לאכול אע"פ שכבר נטל ידיו. והוסיף שגם רבינו ירוחם (נתיב טז ח"ז) שהוא תלמיד הרא"ש לא חילק בין נטל ידיו להב לן ונבריך. קכח. **ב"ח** (סס), דרישה (סס), ט"ז (סס סק"א) ומגן אברהם (סס). קכט. **ונמצא** שבשיטת רבינו יונה יש חומרא שבסילוק השולחן נאסר לשתות, ויש קולא שבאכילה לא נאסר אפילו בהב לן ונבריך. קל. **ראה** בלחם משנה (סס) שהוסיף לבאר שמקור דברי הראב"ד ששתיה שונה הוא משום שהוקשה לו מה שהקשו הראשונים מדוע אמרו כאן שרק בנטל ידיו נאסר לאכול ואילו בפסחים אמרו שגם בהב לן ונבריך נאסר, ולכן תירץ ששתיה שונה. ולפי זה שיטתו כרבינו יונה והר"ן גם בזה שבהב לן ונבריך נאסר רק בשתיה ולא באכילה. הרשב"א הביא בשם הראב"ד שסובר שבנטל ידיו צריך לברך ברכת המזון משום שקיבל על עצמו לברך וכל שכן בהב לן ונבריך. וא"כ אי אפשר לומר לכאורה שמקורו של הראב"ד הוא מהדין של הב לן ונבריך. וראה בכסף משנה שכתב עוד שמקורו של הראב"ד הוא מהמבואר בפסחים (קג:) שאמימר בירך על כל כוס, שמוכח שיש היסח הדעת בשתיה, ולכן חילק בין אכילה לשתיה. ולפי זה נמצא שאמנם סובר את עיקר חילוקם של רבינו יונה והר"ן בין אכילה לשתיה, אבל לענין הב לן ונבריך לא סובר כמותם משום שסובר שבהב לן וניבריך יש קבלה לברך. ולכן האליה רבא והאבן העוזר כתבו שרבינו יונה יחיד בשיטתו [והם כתבו שגם הר"ן לא סובר כמוהו], משום שלענין הב לן ונבריך רבינו יונה הוא יחיד במה שסובר שאין בזה היסח הדעת לענין אכילה ויכול להמשיך לאכול בלי ברכה ראשונה. אך בעיקר החילוק בין שתיה ואכילה, רבינו יונה הוא לא יחיד. קלא. **וכן** כתב הדרישה (סי' קעט סק"ג).

כיון שיש בזה היסח הדעת אלא שלא צריך לברך ברכת המזון לפני שממשיך לאכול [וכמו שכתבו הרא"ה והריטב"א[קלב]].

והמגדל עוז (שם) כתב לבאר דברי הרמב"ם באופן אחר, שסובר שמסקנת הגמרא כאן היא רק שאם גמר סעודתו או שסילק את השולחן אין בזה היסח הדעת, אבל אם הסיח דעתו בפירוש ודאי צריך לברך ברכה ראשונה על מה שממשיך לאכול[קלג]. וכתבו **הבית מאיר** (שם ס"א) **והשולחן ערוך הגר"ז** (שם ס"א) שלפי זה נראה שכן גם שיטת הרא"ש ותוספות הסוברים שבהב לן ונבריך יש היסח הדעת וצריך לברך לפני שממשיך לאכול, שגם אם יסיח דעתו בפירוש צריך לברך לפני שממשיך לאכול.

האם יש חיוב לתכוף נטילת מים ראשונים לסעודה

תכף לנטילת ידים ברכה. מבואר בסוגייתנו שדין זה של תכף לנטילת ידים ברכה הוא על מים אחרונים, שצריך שתכף לנטילה יברך ברכת המזון.

והטור (סי' קסו) הביא שדעת **רבינו יואל** שבנטילת מים ראשונים אין לחוש על הפסק בין נטילה להמוציא, כיון שהשולחן לפניו ודעתו לאכול ולא נחשב היסח הדעת. אך כתב שאביו **הרא"ש** היה רגיל גם במים ראשונים שלא להפסיק ולא לדבר בין הנטילה לסעודה, וכשהיה מיסב בסעודה עם אחרים היה נוטל האחרון כדי שלא להפסיק ולא לדבר. והטור סיים שבירושלמי (פ"א ה"א) **משמע** שתכף לנטילה ברכה מוסב על מים ראשונים[קלד]. כיון שמבואר שם שהתוכף ברכה לנטילת ידים אינו ניזוק כל אותה הסעודה. ואם מדובר על מים אחרונים הרי כבר אכל ולא יתכן שבגלל שתכף לנטילה ברכה לא יהיה ניזוק[קלה].

והב"ח (שם ד"ה וכן) הקשה על רבינו יואל שהרי להלן (נב:) מבואר שתכף לנטילה סעודה, ולכן סוברים בית הלל שמוזגים את הכוס של קידוש לפני הנטילה כדי שלא להפסיק בין נטילה לסעודה, והרי שגם להבבלי שתכף לנטילה ברכה מוסב על מים אחרונים, אך יש דין נוסף שתכף לנטילת מים ראשונים סעודה. ותירץ שלרבינו יואל הוקשה מה שהקשו **תוספות** (שם ד"ה תכף) **ורבינו יונה** (ד"ה שלשה) מדוע לא מנו כאן ד' תכיפות שהרי יש גם דין לתכוף נטילה ראשונה לסעודה, [ותוספות תירצו שלא מנו תכיפה זו כיון שמפורש במשנה, שהרי במשנה להלן (נא:) מפורש שבית הלל סוברים שמוזג את הכוס ואח"כ נוטל ידיו[קלו]. ורבינו יונה תירץ ששלושת התכיפות האמורות כאן נלמדו בירושלמי (שם) מפסוק, שדין תכף לסמיכה שחיטה נלמד מ'וסמך ושחט' שכתובים יחד בפסוק, ותכף לגאולה תפילה נלמד ממה שכתוב (תהלים יט טו) 'ה' צורי וגואלי', וסמוך לו כתוב (תהלים כ ב) 'יענך ה' ביום צרה', שהוא תפלה. ותכף לנטילת ידים ברכה נלמד מ'שאו ידיכם קודש וברכו את ה''. אבל תכף לנטילת ידים ראשונים סעודה לא נלמד מפסוק[קלז]]. ומכח קושיא זו סובר רבינו יואל שפוסקים כהטעם השני המבואר להלן בדעת בית הלל. ולפי טעם זה אין חיוב לתכוף נטילת מים ראשונים לסעודה, ולכן לא פוסקים דין זה[קלח].

ובאופן נוסף תירצו **הב"ח** (שם) **והט"ז** (שם סק"א) בשיטת רבינו יואל לפי מה שכתבו תוספות בפסחים (קו: ד"ה זימנין) שרק מזיגת הכוס אסורה בין נטילת מים ראשונים לסעודה, משום שהמזיגה היא בחמין, וצריך דקדוק שלא יחסיר ולא יותיר ויש בזה היסח הדעת, אבל מותר לקדש בשבת בין הנטילה לברכה, אם לא ימזוג את הכוס בין הנטילה לברכה. ובאופן נוסף כתבו תוספות שרק בחול אסור לשתות בין הנטילה לברכה משום שיש לחשוש שיעסוק בשאר דברים ולא יאכל מיד, אבל בשבת מותר לקדש בין הנטילה לברכה משום שהשלחן ערוך לפניו ואין לחשוש שלא יאכל מיד. והב"ח הוסיף לבאר שאין דין לתכוף את הסעודה לנטילה אלא אסור לעשות מעשה שיכול לגרום להיסח הדעת או שיכול לגרום שלא יאכל מיד. ולכן סובר רבינו יואל שמותר להפסיק בשהיה או לדבר בין נטילת מים ראשונים לסעודה כיון שאין דין לתכוף את הנטילה לסעודה. **והביאור הגר"א** (שם ס"א) הוסיף עוד שבתוספות בסוטה (לט. ד"ה כל) מבואר שמפרשים גם בירושלמי שהדין של תכף לנטילה ברכה מוסב על מים אחרונים[קלט], ומה שמבואר בירושלמי שלא ניזוק בסעודה, הכוונה שאם אח"כ תכף ברכה לנטילת מים אחרונים, לא ניזוק בסעודה זו שכבר אכל. והגרעק"א בגליון הש"ס הביא את התוספות בסוטה וסיים שצריך עיון. ונראה שכוונתו שבירושלמי נראה שמפרש בתכף לנטילה סעודה שמדובר במים ראשונים.

אבל תוספות להלן (נג: ד"ה תכף) ורבינו יונה (ד"ה שלשה) סוברים שכמו שיש דין תכף לנטילת מים אחרונים ברכה יש גם דין שתכף לנטילת מים ראשונים סעודה, ולכן הוקשה להם מדוע לא מנו כאן שיש ד' תכיפות, שהרי יש גם דין שתכף לנטילת מים ראשונים סעודה[קמ]. ואמנם **הריטב"א** (ד"ה שלש) תירץ שלא מנו כאן דין זה של תכף לנטילת מים ראשונים סעודה משום שמותר לשתות בין נטילת ידים לסעודה. משום שהריטב"א סובר שבנטילת מים ראשונים אין דין תכיפה, וכשיטת רבינו יואל[קמא].

האם מותר להפסיק בדיבור בין הנטילה לברכת המזון

שם. הרמב"ם (ברכות פ"ו ה"כ) כתב, שמשום שתכף לנטילת מים אחרונים ברכה לכן לא יפסיק ביניהם ואפילו לשתות מים אחרי נטילת ידים אסור עד שיברך ברכת המזון. וכתב **הכסף משנה** (שם) שמשמע מדבריו שמותר להפסיק בדיבור שאל"כ מדוע לא פירש שאסור להפסיק בדיבור. [וכן משמע מרש"י (ד"ה לנטילת) שפירש ג"כ בתכף לנטילת ידים ברכה שלא יאכל עד שיברך ברכת המזון]. והכסף משנה הוכיח כדבריהם ממה שמבואר להלן (נא:) שמשנטל כוס של ברכה לא יסיח, והרי כשנוטל את הכוס כבר נטל ידיו ואעפ"כ משמע שלפני שנטל את הכוס מותר לדבר. אך **הבית יוסף** (סי' קפט ד"ה וכתב עד) כתב שממה שכתב **הטור** (סי' קסו) בשם אביו **הרא"ש** שהיה נזהר שלא להפסיק ולא לדבר אפילו במים ראשונים וכל שכן במים אחרונים, מוכח שגם הפסק בדיבור אסור[קמב]. **והפרי מגדים** (אשל אברהם סי' קפט סק"א) ביאר שדעת הבית יוסף היא שהרמב"ם והרא"ש נחלקו בדין זה. שאמנם מהרמב"ם נראה שמותר לדבר ממה שלא כתב שאפילו לדבר אסור, אבל הרא"ש סובר שאסור לדבר. והפרי מגדים הוסיף עוד שהרמב"ם והרא"ש לשיטתם. שהנה הרמב"ם כתב (שם) שבגלל שתכף לנטילת ידים ברכה אסור לשתות עד שיברך ברכת המזון [כדעת הראשונים שסוברים שלא מספיק שיברך ברכה ראשונה על מה שממשיך לאכול], והבית יוסף פירש שכן דעת הרא"ש[קמג]. ונראה שאף ששניהם שוים בדין זה אך הוא משני טעמים חלוקים, משום שבדעת הרא"ש אי אפשר לומר שהוא משום שהיסח הדעת מחייב לברך ברכת המזון לפני שממשיך לאכול, שהרי הרא"ש סובר שהיסח הדעת מחייב רק לברך ברכה ראשונה על מה שממשיך לאכול וכמו שכתב הרא"ש בחולין (פ"ו סי' ה). וגם אי אפשר לומר שכאן הוא היסח הדעת גדול שהרי הרא"ש סובר שאפילו שינוי מקום שהוא היסח הדעת גדול לא מחייב לברך ברכת המזון לפני שממשיך לאכול וכמבואר בדבריו בחולין (שם). ובהכרח שהוא משום שיש דין מיוחד שתכף לנטילה ברכה וזה מחייב שלא לשתות בין הנטילה לברכה[קמד]. ומזה יש ללמוד שאסור גם לדבר. ולכן הרא"ש לשיטתו סובר שאסור לדבר בין נטילה לברכת המזון. אבל הרמב"ם (שם פ"ד ה"ג) סובר שבשינוי מקום שהוא היסח הדעת גדול חייב לברך ברכת המזון לפני שממשיך לברך. ולכן סובר שמה שאסור לשתות בין הנטילה לברכה הוא משום שבנטילה

קלב. אלא שהם סוברים שבהב לן ונבריך לא קיבל על עצמו לברך ויש רק היסח הדעת, והרמב"ם סובר שיש בזה קבלה וצריך לברך ברכת המזון. **קלג. והביאור** הלכה (שם ס"א ד"ה ואפילו) כתב שדבריו נכונים מאוד בדעת הרמב"ם. וכוונתו היא שאם כהלחם משנה היה לו להרמב"ם לכתוב שגם אם סילקו את השלחן יש היסח הדעת. **קלד. הגרעק"א** בגליון הש"ס כאן ציין שכן הוא ג"כ במדרש רבה (דברים ג ו). **קלה. ומלשון** הטור נראה שהרא"ש שנזהר גם במים ראשונים, פירש גם בסוגייתנו שתכף לנטילת ידים ברכה מתפרש על מים ראשונים, אלא שהגמרא למדה ממים ראשונים שכל שכן שאסור להפסיק בין מים אחרונים לברכה. בית יוסף (שם) ודרישה (שם סק"א). **קלו. ראה** בהגהות מראה כהן (בתוס' שם) שהקשה שגם תכף לסמיכה שחיטה מפורש במשנה במנחות (נג.). וראה שם מה שכתב. **קלז. ובהגהות** מצפה איתן (ד"ה שלש) תירץ לפי המבואר במדרש שבשלש תכיפות אלו יש שכר למי שעושה אותם, שאם סמך ושחט מובטח שקרבנו יתקבל, ואם סמך נטילה לברכה מובטח שהשטן לא יקטרג בסעודה, ואם סמך גאולה לתפלה מובטח שתפילתו נשמעת. ולכן לא מנו תכף לנטילה ראשונה סעודה, משום ששם לא מצינו שכר לעושה אותו. **קלח. וראה** שם שכתב לבאר מה שכתב הטור (שם) שהרי"ף סובר כרבינו יואל, שהוא משום שהרי"ף השמיט את המבואר להלן (נג:) שתכף לנטילה סעודה. **קלט. ולכאורה** נראה כן גם מרבינו יונה הנ"ל [אע"פ שהוא סובר שיש גם דין נוסף שתכף לנטילת מים ראשונים סעודה] שהרי כתב שהירושלמי לומד משאו ידיכם קודש וברכו את ה' שתכף לנטילת מים אחרונים ברכה, הרי שמפרש שהירושלמי עוסק בנטילת מים אחרונים ודין זה נלמד מ'שאו ידיכם קודש' וכו', ולא כהטור שפירש בירושלמי שלומד מפסוק זה לנטילת מים ראשונים. **קמ. והדרישה** (שם סק"א) כתב שלפי מה שמבואר בטור שהרא"ש פירש שתכף לנטילת ידים ברכה האמור בסוגייתנו מוסב על מים ראשונים [אלא שלמדו מזה שכל שכן במים אחרונים] לא קשה קושיית תוספות ורבינו יונה. **קמא. וראה** ברא"ש (סי' כט) שכתב שכיון שנחלקו הראשונים האם צריך לברך ברכה ראשונה על משקים ששותים בתוך הסעודה, לכן עדיף שישתה לפני נטילת ידים ויברך, ויפטור בזה את המשקים ששותה בסעודה. וכתב הבית יוסף (סי' קעד ד"ה ומ"ש הרא"ש סיבכך) שהרא"ש לשיטתו שתכף לנטילת מים ראשונים סעודה וכמו שהביא הטור (סי' קסו) בשמו, ולכן כתב שישתה לפני הנטילה ולא בין הנטילה להמוציא. והבית יוסף הביא שבהגהות מימוני כתב בשם הר"מ שישתה בין נטילה להמוציא משום שסובר כרבינו יואל שאין דין תכף לנטילה במים ראשונים. אך כתב שיתכן שהר"מ סובר שכיון שעי"ז ששותה נפטר מלברך בסעודה הרי זה מצרכי הסעודה ואין זה הפסק. וכן כתב הב"ח (שם ד"ה והרוצה). **קמב. והמגן** אברהם (סי' קפט סק"א) כתב שיש לדחות את הוכחת הכסף משנה מלהלן (נא:) משום שיתכן ששם מדובר שעוד לא נטל ידיו, ולכן רק משום שנטל את הכוס נאסר לדבר. והפרי מגדים (אשל אברהם שם) ביאר בדברי המגן אברהם שם שכוונתו שאין להוכיח מהרמב"ם שמותר לדבר. ולהלן יתבאר מדוע אין להוכיח. **קמג. ולעיל** הובא שהרבה אחרונים פירשו שהרא"ש לא סובר כן. **קמד. הפרי** מגדים הביא את לשון הבית יוסף שביאר שאם נטל ידיו הוא כאילו שהתחיל לברך ולכן אסור לשתות, ולפי זה גם אסור לדבר כיון שהוא כמו שהתחיל לברך. אבל הט"ז (שם סק"א) תמה על סברא זו שהוא כמו שהתחיל לברך. ולעיל הובא מה שכתבו הראשונים שהוא משום שקיבל על עצמו לברך, ואולי טעם זה גורם שגם לא יוכל לדבר. ויש להעיר שלפי זה מה שאסור לדבר הוא לא משום שזה לא תכיפה אלא יש כאן דין מיוחד שהוא כמו שהתחיל לברך או משום שקיבל על עצמו לברך. ולפי זה בתכף לסמיכה שחיטה יוכל לדבר. ומה שהבית יוסף לא ביאר בדעת הרא"ש שהוא משום שזה לא תכיפה, הוא משום שא"כ מדוע לא יוכל לאכול וליטול ידיו שוב, ובהכרח שהוא משום שהתחיל לברך או שקיבל על עצמו לברך. אך קשה קצת שהרי בגמרא אמרו ג' תכיפות הם, תכף לסמיכה שחיטה ותכף לגאולה תפלה ותכף לנטילה ברכה, ומשמע ששלשתם הם דין אחד של תכיפה. ואמנם להלן יובא שמהטור מוכח שביאר את דעת אביו הרא"ש שאוסר להפסיק בדיבור שהוא משום שאין זה תכיפה. והטור סובר שלפי הרא"ש מותר לאכול בברכה ראשונה ואח"כ יטול ידיו שוב. אך גם יובא שברא"ה ובריטב"א מפורש שסוברים כסברת הבית יוסף.

יש היסח הדעת גדול שמחייב ברכה אחרונה לפני שממשיך לאכול. ולשיטתו אין הכרח שאסור לדבר בין הנטילה לברכת המזון[קמה].

אם נטל ידיו ואוכל צריך ליטול ידיו שנית

הבית יוסף (שם) הקשה על **הטור** (שם) שפסק שאם נטל ידיו ורוצה לאכול מספיק שיברך ברכה ראשונה על מה שממשיך לאכול, שהרי הטור פוסק (סי' קסו) כאביו **הרא"ש** שתכף לנטילת ידים ברכה ואסור אפילו לדבר, וא"כ איך מותר לו לאכול בברכה. ותירץ **המשנה ברורה** (סי' קעט סק"ג) שכוונת הטור שאחרי שיגמור לאכול יטול שוב ידיו, ובזה יקיים את הדין של תכף לנטילה ברכה. ובזה ביאר השער הציון (שם סק"ז) מה שכתב **האליה רבה** (שם ס"א) שגם לפי הטור אסור להפסיק בדיבור כשאינו רוצה לאכול ולשתות, שלכאורה קשה שאם אסור להפסיק בדיבור איך מותר לאכול. אך להנתבאר מובן שלאכול מותר כיון שאח"כ יטול ידיו שוב, וזה יתכן רק שם שידיו מתלכלכות באכילה, ונמצא שלנטילה השניה יש שֵם נטילה, ואדרבה הנטילה הראשונה אינה נטילה שהרי היא לא מים אחרונים, ובנטילה אחרונה מקיים את הדין של תכף לנטילה ברכה, אבל אם רק מדבר, שידיו לא מתלכלכות, אין לנטילה השניה שם נטילה, וממילא חייב לתכוף את הברכה לנטילה הראשונה ולא יכול להפסיק ביניהם בדיבור[קמו]. **ואמנם הט"ז** (שם סק"א) כתב שכל **הראשונים** מודים שאם נטל ידיו יכול לאכול ולשתות בברכה ראשונה ואח"כ יטול ידיו שוב. ומה שכתב רבינו יונה שלא יכול לאכול ולשתות בברכה ראשונה כוונתו אם לא יטול ידיו שוב. אבל **ברא"ה** ו**בריטב"א** הנ"ל מפורש שמשנטל ידיו קיבל על עצמו לברך, ולפי זה ודאי שלא יועיל שיטול ידיו שוב. וכן כתב הבית יוסף (שם) בדעת הרא"ש שכיון שנטל הוא כמו שהתחיל בברכה ולכן לא יועיל שיטול ידיו שוב[קמז]. אמנם הטור שסובר שיכול לאכול ולשתות בברכה ראשונה ולא סובר שהוא קיבל על עצמו לברך, ודאי מודה שצריך ליטול ידיו שנית מדין תכף לנטילת ידים ברכה שהרי אכילה לא גרע מדיבור. ולפי זה נמצא שהראשונים נחלקו בדין זה של תכף לנטילת ידים ברכה, שהסוברים שאם נטל ידיו אסור לאכול ולשתות אף בברכה ראשונה, סוברים שדין תכף לנטילת ידים ברכה הוא משום שהוא כמו שהתחיל בברכה [ולפי זה כתב **הפרי מגדים** שודאי אסור לדבר]. והסוברים שאם נטל ידיו מותר לאכול ולשתות בברכה ראשונה אם נוטל ידיו שנית, סוברים שדין תכף לנטילת ידים ברכה הוא לא משום שהוא כמו שהתחיל בברכה או שקיבל על עצמו לברך אלא הוא דין מיוחד שצריך לתוכפם, ולפי זה יתכן שדיבור מותר. אך הטור סובר שגם בדיבור מבטל את הדין של תכף לנטילת ידים ברכה[קמח].

בדברי התוספות ששיעור תכיפה הוא עד שיעור הילוך כ"ב אמה

שם. תוספות בסוטה (לט. ד"ה כל) כתבו ששיעור תכיפה הוא עד שיעור הילוך של כ"ב אמה, שאם שהה כדי הילוך כ"ב אמה כבר לא נחשב שהוא 'תכף'. והוכיחו כן ממה שמבואר בברייתא בזבחים (לג.) שבאשם מצורע לא שחטו תכף לסמיכה, משום שהמצורע היה יכול להכנס רק עד שער ניקנור, וכיון שהשחיטה היתה במקום שרחוק משער נקנור נמצא שלא שחט תכף לסמיכה, והרי משער נקנור למקום השחיטה, היה כ"ב אמה [י"א אמה של מקום דריסת רגלי ישראל, וי"א אמה של מקום דריסת רגלי כהנים[קמט]]. ומוכח שבשיעור הילוך של כ"ב אמה כבר לא נחשב תכיפה. וכתב **הפרי מגדים** (סי' קעט אשל אברהם סק"א) שאפילו המתירים לדבר בין נטילה לסעודה מודים ששהייה כדי הילוך כ"ב אמה אסורה כמו שמוכח מזבחים (שם)[קנ].

והמגן אברהם (סי' קסו סק"ג) הקשה על תוספות הנ"ל שאדרבה מהסוגיא בזבחים (שם) מוכח שגם בפחות משיעור של כ"ב אמה לא נחשב תכיפה. שהרי הגמרא שם בתחילה סברה שברייתא זו סוברת כרבי יוסי ב"ר יהודה שסובר שאפשר לשחוט בתחילת העזרה. ולכן הגמרא מקשה על הסובר שטמא שבא במקצת למקדש [כגון שהכניס רק ידיו], לא שמה ביאה, [ולא עובר על איסור כניסה בטומאה למקדש], שא"כ מדוע במצורע אי אפשר לקיים את הדין של תכף לסמיכה שחיטה, הרי יכול לעמוד בשער נקנור ולהכניס ידיו לעזרה ולסמוך שם, ומיד ישחטו במקום זה. ומשמע מהגמרא שאם ביאה במקצת שמה ביאה וצריך לסמוך בשער ניקנור לא נחשב תכף לסמיכה שחיטה אע"פ שאחרי הסמיכה צריך להוליך את הבהמה רק משער נקנור עד לתחילת העזרה, והרי שאפילו בשהייה במקצת לא נחשב תכף לסמיכה שחיטה[קנא]. **ובשו"ת חכם צבי** (סי' קמח) כתב שהקשה קושיא זו בפני חכמים ונלאו כל חכמי לב ליישבו.

והפני יהושע (ד"ה לא"ר) תירץ שודאי כל התנאים מודים שלכתחילה לא שוחטים בתחילת העזרה, והמחלוקת היא רק בדיעבד או בשעת הדחק. ולפי זה נראה שרק אם ביאה במקצת לא שמה ביאה, שנמצא שאפשר לקיים מצות סמיכה של תורה שנאמר בה לפני ה', אזי בשביל לקיים דין תכף לסמיכה שחיטה היו צריכים לשחוט בתחילת העזרה אף שהוא רק בדיעבד כיון שהוא כמו שעת הדחק. אבל אם ביאה במקצת שמה ביאה שיכול לסמוך רק בשער נקנור, הרי אין בזה קיום מצות סמיכה של תורה שנאמר בה לפני ה', אלא הוא רק מצות סמיכה מדרבנן, ובשביל קיום מצוה זו לא מבטלים את הדין שלכתחילה לא שוחטים בתחילת העזרה, כיון שעדיף לקיים את מצות שחיטה של תורה כמו שצריך לעשותה לכתחילה, מלקיים את הדין של תכף לסמיכה שחיטה, בסמיכה זו שאינה של תורה, וממילא מתבטל הדין של תכף לסמיכה שחיטה, כיוון שיש שיהוי של הילוך כ"ב אמה בין הסמיכה לשחיטה. ולכן הגמרא מקשה רק לפי השיטה שביאה במקצת לא שמה ביאה שיכולים לקיים דין תכף לסמיכה שחיטה. והוכחת תוספות היא ממה שהגמרא מתרצת שם שהברייתא סוברת שצריך לשחוט סמוך למזבח, וגם בדיעבד השחיטה תפסל אם לא ישחטו שם, שאז הברייתא יכולה לסבור שביאה במקצת לא שמה ביאה, ואפשר לקיים מצות סמיכה של תורה ע"י שיכניס את ידיו לעזרה, ואעפ"כ מבטלים את הדין של תכף לסמיכה שחיטה אף שהוא סמיכה של תורה, משום שאי אפשר לשחוט בתחילת העזרה. ומזה מוכרח שבשיעור הילוך כ"ב אמה נחשב הפסק ולא מקיים את הדין של תכף לסמיכה שחיטה[קנב].

מה התברך לבן בגלל יעקב

תכף לתלמידי חכמים ברכה שנאמר 'ויברכני ה' בגללך'. איבעית אימא מהכא שנאמר 'ויברך ה' את בית המצרי בגלל יוסף'[קנג]**. רש"י** על התורה (בראשית ל כז) פירש ב'ויברכני ה' בגללך' שלפני שיעקב בא ללבן לא היו ללבן בנים. אך **המהרש"א** (ד"ה תיכף) כתב שמסוגייתנו נראה לא כן. שהרי ב'ויברך ה' את בית המצרי' מפורש בתורה שממונו של פוטיפר התרבה בגלל יוסף, שהרי נאמר (בראשית לט ה) 'ויהי מאז הפקיד אותו בביתו וגו' ויברך ה''. וא"כ נראה שכן הוא ג"כ במה שנאמר אצל לבן ויברכני ה' בגללך, שהוא מתפרש שממונו של לבן התרבה בגלל יעקב, וכמו שנאמר (בראשית ל ל) 'כי מעט אשר היה לך לפני ויפרץ לרוב ויברך ה' אותך לרגלי'.

פרפרת שלפני המזון פוטרת את שלאחר המזון כשברכתם שוה

ברך על הפרפרת שלפני המזון פטר את הפרפרת שלאחר המזון, ברך על הפת פטר את הפרפרת. הראשונים[קנד] הקשו שכיון שהפת פוטר את הפרפרת מדוע מבואר ברישא שצריך שהפרפרת שלפני המזון תפטור את הפרפרת שלאחר המזון. ותירצו שפרפרת שלאחר המזון שבאה לאחר שסילקו ידיהם מהסעודה לא נפטרת ע"י הפת, אלא נפטרת ע"י הפרפרת שלפני המזון.

קמה. **ולפי** זה הרמב"ם לא סובר שאם נטל ידיו הוא כמו שהתחיל לברך או שהוא כמו שקיבל על עצמו לברך. ואע"פ שהרמב"ם סובר (שם פ"ד ה"ח) שבהב לן ונבריך צריך לברך ברכת המזון על מה שאכל, צריך לומר שסובר שבהב לן ונבריך יש יותר קבלה [ובהיפוך מהרא"ה והריטב"א שכתבו שרק בנטילת ידים יש קבלה]. אך לולי דברי הפרי מגדים היה אפשר לומר שהרמב"ם סובר שהקבלה לא מחייבת שלא לדבר, אבל מה שאסור לאכול הוא משום הקבלה וכמו שבהב לן ונבריך יש קבלה. וכמו כן לפי מה שכתב המגן אברהם הנ"ל שהרמב"ם מודה שאסור לדבר יתכן שהרמב"ם סובר שאם נטל ידיו הוא כמו הב לן ונבריך, והרי זה כמו שהתחיל לברך או שיש קבלה, ולכן אסור גם לדבר. אמנם ממה שהרמב"ם כתב את הדין של הב לן ונבריך בפרק ד' ואילו את הדין שאם נטל ידיו כתב בפרק ח', נראה שהם משני טעמים נפרדים. ומזה נראה כהפרי מגדים שאם נטל ידיו אסור לשתות משום שהוא היסח הדעת, אבל לדבר מותר. ודברי המגן אברהם יבוארו להלן. קמו. **ולפי** זה מה שאסור לדבר הוא משום שאם מדבר לא נחשב שתכף לנטילה ברכה. וגם בסמיכה ושחיטה יהיה הדין שאסור לדבר ביניהם משום שעי"ז אין זה תכיפה. ולפי זה אפשר לבאר מה שהמגן אברהם סובר שאין להוכיח ממה שהרמב"ם לא כתב שאסור לדבר שסובר שמותר לדבר, משום שיתכן שהרמב"ם חידש כאן שאסור לאכול גם אם יטול ידיו אח"כ משום שאכילה הוא היסח הדעת. אבל מה שדיבור אסור הוא מטעם אחר שעי"ז מבטל התכיפה, ומה שלא יכול ליטול ידיו שוב הוא משום שאין זו נטילה. ולכן הרמב"ם לא כתב שאסור לדבר משום שזה פשוט כיון שעי"ז מתבטל התכיפה. וכאן הרמב"ם חידש דין נוסף שגם אם אוכל שלכאורה היה יכול ליטול ידיו שוב ולא היה מתבטל התכיפה, אעפ"כ מטעם אחר אסור לו לאכול כיון שיש בזה היסח הדעת. קמז. **ולפי** דעת הרמב"ם ביאר הפרי מגדים (הנ"ל) שמשום היסח הדעת צריך לברך ברכת המזון כיון שהוא היסח הדעת גדול. קמח. **[אך** קשה שהרי שיטות אלו מפרשים בגמרא כאן שבנטילת ידים יש היסח הדעת ולכן אסור לאכול עד שיברך ברכה ראשונה, ואיך אפשר ללמוד זאת מתכף לנטילת ידים ברכה. ואי אפשר לומר שלשיטתם דין תכף לנטילת ידים ברכה הוא שאם מסיח דעת צריך לברך ברכה אחרונה אם לא רוצה לברך ברכה ראשונה על מה שממשיך לאכול, שהרי א"כ איך אפשר ללמוד מזה שאסור לדבר לפי הטור. וגם אם נסבור שמותר לדבר, אבל הרי לשהות הרבה ודאי שאסור, ואפילו להמתירים דיבור וכמו שכתב הפרי מגדים (שם אשל אברהם סק"א), ואיך אפשר ללמוד איסור שהייה מתכף לנטילת ידים ברכה. ובהכרח שיש דין מיוחד של תכיפה וכמו שתכף לסמיכה שחיטה ותכף לגאולה תפלה. וא"כ איך מתפרש מה שאמרו כאן שבגלל דין תכיפה אסור לאכול, הרי דין תכיפה לא מחייב שלא לאכול, שהרי יכול ליטול ידיו שוב, אלא שבגלל היסח הדעת צריך לברך ברכה ראשונה, ודין זה אין ללמוד מדין תכיפה]. קמט. **כיון** שצריך לשחוט סמוך למזבח שהוא בצפון. קנ. **אבל** בב"ח (סי' קסו ד"ה ומ"ש א"א) נראה ששהייה יותר קל מדיבור. וראה שם עוד שהביא שהמהרש"ל (שו"ת סי' לד) התיר לשהות בין נטילה לברכה. קנא. **המגן** אברהם הוסיף שלצורך מותר להפסיק בשהייה מועטת שאל"כ הוא דבר שאי אפשר לעמוד בו [מחצית השקל שם וראה שם שהאריך בזה]. קנב. **וראה** בביאור הגר"א (שם ס"א) שתירץ כעין הפני יהושע. וראה עוד בבכור שור (כאן ד"ה תכף) ובכרתי ופלתי (סי' יט סק"ה) ובחתם סופר (בהגהות על השו"ע) שתירצו קושיא זו. קנג. **ראה** בבן יהוידע (ד"ה ואבא) שביאר שמהפסוק הראשון לחוד אי אפשר ללמוד משום שיעקב היה חתנו של לבן ונחשב כמו בנו, וכמו שדוד קרא לשאול אבי. ואין להוכיח מזה על אורח זר שנכנס לבית. ולכן הוכיחו מיוסף שהיה זר בבית של פוטיפר. ובאופן נוסף ביאר שאצל לבן לא ניכר כל כך הברכה, כיון שהברכה היתה בצאן ששכיח בהם ברכה כמו שאמרו חז"ל שמעשירות את בעליהם, אבל אצל יוסף ניכרת הברכה משום ששם נתברך בבית ובשדה ובכל אשר יש לו. קנד. **ראב"ד** (השגות על הבעל המאור לעיל מא: ד"ה ומה שנ"ל), רשב"א (שם ד"ה שלא).

וכתב הריא"ז (הו"ד בשלטי גיבורים אות ד) שרק אם הפרפרת שלאחר המזון היא מאותו מין של הפרפרת שלפני המזון שברכותיהם שוות פוטרות זו את זו, אבל אם אין ברכותיהם שוות אינם פוטרות זו את זו.

והפני יהושע (ד"ה אמנם) הקשה על רש"י (ד"ה נכך) שכתב שפרפראות שלפני המזון באים להמשיך האכילה כגון פרגיות [בשר עוף] ודגים, ושלאחר המזון הוא כיסנים דמעלי לליבא ולחמניות, שהרי אין ברכותיהם שוות, ואיך פוטרות זו את זו. ותירץ שרש"י נקט פרגיות ודגים לדוגמא [שהרי כתב ׳כגון׳ פרגיות ודגים[קנה]], אבל מה שכתוב במשנה שהפרפרת שלפני המזון פוטרת את שלאחר המזון מדובר כששניהם ברכתם מזונות.

והצל"ח (ד"ה משנה) תירץ שאין כוונת רש"י שהפרפרת היא פרגיות ודגים, שהרי ודאי שהפרפרת שלפני המזון הם מיני מזונות, אלא כוונת רש"י שהפרפרת באה להמשיך את אכילת הפרגיות ודגים. ומה שלא פירש שהפרפרת באה להמשיך את אכילת הפת, הוא משום שסובר שאם היתה באה להמשיך את אכילת הפת היתה טפלה לפת, וממילא ברכתה היה שהכל כיון שאין לה חשיבות שיברכו עליה את ברכתה הראויה, ולא היה יכול לפטור את הפרפרת שלאחר המזון שברכתו מזונות, ולכן פירש רש"י שבא להמשיך את אכילת הדגים ולכן מברך עליה את ברכתה הראויה, כיון שהדגים לא חשובים כל כך שהפרפרת תהיה טפילה להם ואף שקיימא לן שהעיקר פוטר טפל גם כשהעיקר הוא לא פת, זהו רק כשאוכל את הטפל אחרי שאוכל את העיקר, אבל כאן שאוכלו לפני העיקר אין לו דין טפל, אא"כ העיקר הוא פת, וגם בזה לא נפטר לגמרי מברכה ככל טפל שהרי עוד לא בירך על העיקר ולא יתכן שיפטר מברכה, אלא הוא רק מאבד מחשיבותו וברכתו תמיד שהכל[קנו].

מה החידוש במשנה

ברך על הפרפרת שלפני המזון פטר את הפרפרת שלאחר המזון. רבינו יונה (ד"ה לא) כתב שהחידוש במשנה הוא שהפרפרת שלאחר המזון לא נפטר ע"י הפת. ומבואר מדבריו שבגוף הדין שכתוב במשנה אין חידוש, שכן פשוט שפוטר אותו. והחידוש הוא רק מה שמדויק במשנה שדבר שבא לאחר המזון לא נפטר על ידי הפת. ובזה תירץ הצל"ח (ד"ה משנה) מדוע השמיט הרמב"ם את המשנה, משום שכבר כתב (ברכות פ"ד ה"א) את דינו של רב פפא (לעיל מא:) שדברים שבאים לאחר הסעודה טעונים ברכה. ונמצא שכבר כתב את הדין שחידשה המשנה שדבר שבא לאחר המזון טעון ברכה, ומה שכתוב במשנה שפרפרת שבאה קודם המזון פוטרת את שלאחר המזון אין בו חידוש, ולכן השמיטו הרמב"ם[קנז].

אך הצל"ח כתב **שברש"י** (ד"ה נכך) נראה שביאר שיש חידוש במה שהפרפרת שלפני המזון פוטרת את שלאחר המזון. שהנה רש"י שם כתב שהפרפרת שלפני המזון באה להמשיך האכילה, כגון פרגיות ודגים, וכבר נתבאר לעיל שאין כוונת רש"י כפשוטו שהפרגיות והדגים הם הפרפראות, משום שא"כ איך פוטרים את שלאחר המזון הרי אין ברכותיהם שוות, ובהכרח כוונת רש"י שהפרפראות הם מיני מזונות אלא שהם באים להמשיך את אכילת הפרגיות והדגים. ולפי זה יש חידוש במשנה שאף שהפרפרת שלפני המזון לא חשובה כל כך שהרי באה להמשיך אכילת דגים ופרגיות והיא טפלה, אעפ"כ היא פוטרת את הפרפרת שלאחר המזון שאינה טפלה שהרי היא באה מחמת עצמה משום שמעלי לליבא[קנח].

מחלוקת רש"י ותוספות מהו פרפרת

ברך על הפת פטר את הפרפרת[קנט] על הפרפרת לא פטר את הפת. **תוספות** (ד"ה נכך) כתבו שלפי מה שפירש רש"י בתחילת המשנה שפרפרת היא פרגיות ודגים, גם כאן מתפרש כן. ותוספות הקשו על רש"י שא"כ מה החידוש שאם ברך על הפרפרת לא פטר את פת[קס]. והרמב"ם בפירוש המשניות (פ"ו מ"ה) פירש שפרפרת היא לפתן וכל מיני מטעמים שאוכלים עם הלחם[קסא].

והראב"ד (בהשגותיו על הבעל המאור לעיל מא: ד"ה ומה) הקשה שא"כ איך מבואר להלן (ע"ב) שפרפרת פוטר מעשה קדירה הרי אם פרפרת היא לפתן ברכתה שהכל, ולא יתכן שיפטור מעשה קדירה שברכתו מזונות [וכן קשה על רש"י].

והב"ח (סי׳ קעו ד"ה ומ"ש פרפרת) כתב בשיטת רש"י, שהנה לשון רש"י הוא ׳כגון׳ פרגיות ודגים, ונראה שרש"י כתב פרגיות ודגים רק לדוגמא, אבל במשנה מדובר במיני דגן שממתקים אותם בדבש או שאר דברים, ואוכלים אותם להמשיך האכילה, וכיון שברכתם מזונות היה אפשר לומר שיפטרו את הפת[קסב]. וכן מיושב מדוע פרפרת פוטרת מעשה קדירה, משום ששניהם ברכתם מזונות. **והפני יהושע** (ד"ה במשנה) כתב שזו גם כוונת הרמב"ם. ובזה תירץ את קושיית הראב"ד על שיטת הרמב"ם שלכן פרפרת פוטרת מעשה קדירה, משום שמדובר בפרפרת שברכתה מזונות ולכן פוטרת מעשה קדירה.

והצל"ח (ד"ה משנה) כתב שכוונת רש"י היא שהפרפרת ברכתה מזונות אלא שבא להמשיך אכילת פרגיות ודגים, ולכן היה אפשר לומר שיפטור פת. וכן מיושב מדוע פוטרת מעשה קדירה.

אמנם התוספות (שם) כתבו בשם **רבינו חננאל** שפרפרת היא פת צנומה בקערה[קסג], שאין לה תואר לחם וברכתה מזונות[קסד]. **ורבינו יונה** (ד"ה בית) הוסיף שאוכלים אותה בדבש או שאר דברים מתוקים ולכן אוכלים אותה אחרי הסעודה[קסה]. **והבית יוסף** (תחילת סי׳ קעו) כתב שלפי שיטת הפוסקים שהביא **הטור** (סי׳ קסח) שפת הצנומה בקערה ברכתה המוציא אפילו אם אין לה תואר לחם, בעל כרחך מדובר כאן שדיבק את הפירורים עם מרק או דבש שברכתו מזונות [משום שאם ברכתה המוציא הרי היא פוטרת את הפת][קסו].

שיטת הרשב"א שפרפרת היא פת הבאה בכסנין

אבל הרשב"א (לעיל מא: ד"ה שלא) כתב שפרפרת היא פת הבאה בכסנין שאוכלים אותה לקינוח ולא להשביע. וחידוש המשנה הוא שפת פוטר אותה, משום שאע"פ שקיימא לן שרק אם אוכל בסעודה דברים שבאים להשביע הם נפטרים בברכת הפת ולא דברים הבאים לקינוח, אבל פת הבאה בכסנין תמיד נפטרת בברכת הפת, משום שהיא פת, שהרי אם קבע סעודתו עליה או שאכל שיעור שאחרים קובעים עליו סעודה ברכתה המוציא, ולכן כשבאה בתוך הסעודה נפטרת בברכת הפת. אבל **הרא"ש** (לעיל סי׳ ל) כתב שפת הבאה בכסנין שלא באה להשביע טעונה ברכה לפניו. וכתב **המגן אברהם** (סי׳ קסח ס"ק כב) שלשיטתו צריך לומר שגם אם נפרש שמדובר במשנה בפת הבאה בכסנין, אך מדובר שאכלה להשביע, ואף ששמה פרפרת [משום שרגילים לאוכלה לקינוח], אך אם אכלה להשביע היא נפטרת בברכת הפת[קסז]. וכתב **החזון איש** (סי׳ כז סק"ח) לפירוש **רבינו חננאל** שמדובר בפת צנומה בקערה, צריך לומר שאף שרגילים לאוכלה לפרפרת אך כאן מדובר שאכלה להשביע, ולכן נפטרת בברכת הפת.

מדוע פרפרת לא פוטרת פת בדיעבד

על הפרפרת לא פטר את הפת. **השיטה מקובצת** (ד"ה נכך) כתב שאף שאם ברך על הפת מזונות יצא[קסח], זהו רק אם מברך על הפת, אבל כאן שמברך על דבר אחר, אע"פ שמתכוין לפטור את הפת לא נפטר. **והשער הציון** (סי׳ קעו סק"ג) הוסיף שרק אם אין לברכה על מה לחול היא חלה על הפת, משא"כ כאן שחלה על דבר אחר, היא לא פוטרת את הפת שעיקר ברכתה הוא המוציא[קסט]. **והפני יהושע** (בתוס׳ ד"ה נכך) כתב שיש לתרץ בזה מה שהקשו **תוספות על רש"י** [שפירש שפרפרת היא דגים] שא"כ אין חידוש במה שפרפרת לא פטר את הפת, שיתכן שהחידוש הוא שאף שבירך שהכל, והרי על כל דבר שאומר שהכל יצא, אעפ"כ הפת לא נפטר, משום שרק כשבירך בטעות שהכל על דבר שאין ברכתו שהכל נפטר, אבל כאן שבירך שהכל על דבר שברכתו שהכל לא פוטר בזה דבר אחר שאין ברכתו שהכל. **והכסף משנה** (ברכות פ"ד ה"ו) כתב כן לתרץ מה שקשה על **הרמב"ם** (שם) שפירש שפרפרת היא תבשיל פירות, שהחידוש במה שלא פוטרת פת הוא שאף שאם בירך אדמה על פת יוצא בדיעבד [ויתכן

קנה. **להלן** יובא שגם הב"ח פירש כן ברש"י. ודייק את הלשון ׳כגון׳. ושם תירץ בזה קושיית תוספות להלן (ד"ה נכך) על רש"י. ולהלן יובאו דבריו. קנו. **וראה** בילקוט ביאורים להלן (מד.) שיש שסוברים שתמיד כשאוכל את הטפל לפני העיקר, ברכתו שהכל, ויש חולקים. קנז. **ראה** בפני יהושע (ד"ה אמנם) שכתב ג"כ שהרמב"ם השמיטו משום שאין חידוש במשנה, אלא שהוא כתב שהמשנה כתבה כן אגב שכתבה שיין שלפני המזון פוטר את שלאחר המזון, שבזה יש חידוש שהסעודה היא לא הפסק. קנח. **לא** נתבאר מדוע תירוץ זה הוא רק אם כוונת רש"י שבא להמשיך אכילת דגים, הרי גם אם הפרפרת היא דגים ובאה להמשיך את אכילת הפת, היה אפשר לומר שהיא טפלה, ואינו חשובה לפטור את הפרפרת שלאחר המזון שלא טפלה. קנט. **ראה** בתוספות להלן (מד. ד"ה מכנך) ובראש (סי׳ כו) שכתבו שהוא משום שהפרפרת טפלה לפת, והעיקר פוטר טפל. קס. **ולהלן** יובא תירוצו של הפני יהושע. קסא. **וגם** ביד החזקה כתב הרמב"ם (ברכות פ"ד ה"ו) שפרפרת היא תבשיל מפירות שנאכלים עם הפת. והכסף משנה (שם) הקשה שא"כ מה החידוש שפרפרת לא פטר את הפת, ולהלן יובא מה שתירץ. קסב. **להלן** יבואר החידוש בזה. קסג. **דהיינו** שמפורר דק דק. קסד. **תוספות** סיימו שכן משמע בגמרא שפרפרת היא כעין קדירה, ונראה שכוונתם שממה שפוטרת מעשה קדירה מוכח שברכתה מזונות וכהוכחת הראב"ד. וראה בפרי מגדים (סי׳ קעו משב"ז) שהוכיח מתוספות שאם אכל פת צנומה בקערה ובירך ברכת הזן לא נפטר בדיעבד כיון שתוספות כתבו שאם יאכל פרפרת לאחר הסעודה צריך לברך לפניה ולאחריה, והרי שלא נפטר במה שמברך ברכת הזן. קסה. **והראב"ד** (שם) פירש שפרפרת היא מצה מתובלת וכיוצא בו. קסו. **וראה** בחידושי הגר"א (בתוס׳ שם) שהקשה על הרא"ש שכתב כתוספות, שהרי שיטתו (לעיל סי׳ יט) שפת הצנומה בקערה ברכתה המוציא [ועל תוספות לא קשה משום ששיטתם לעיל (לט. ד"ה פת) שפת הצנומה בקערה ברכתה מזונות]. וראה במעדני יו"ט (אות ס) שתירץ שכוונת הרא"ש כשדיבקם במרק או בדבש. קסז. **וראה** בשיטה מקובצת לעיל (מא: ד"ה אמר) שפירש ג"כ שפרפרת היא פת הבאה בכיסנין, ומדבריו נראה שמדובר שאכלו להשביע. קסח. **ולעיל** בענין ׳השולחן ערוך פוסק להקל ככל השיטות׳ הובא שנחלקו הפוסקים האם לחם נפטר בברכת מזונות. קסט. **ראה** בשולחן ערוך (סי׳ רו ס"ג) שמבואר שכיון שבדיעבד יצא בברכת אדמה על דבר שברכתו העץ, וגם אם בירך אדמה על דבר שברכתו אדמה אלא שנתכוין לפטור גם דבר שברכתו העץ נפטר. ולכאורה לפי השיטה מקובצת אין הדין כן. וראה בשערי תשובה (שם סק"ג) ובמשנה ברורה (שם סק"י) שהביאו שהשאגת אריה כתב שאין דין זה ברור, אמנם המשנה ברורה (שם) פסק מספק להקל. וקשה מדוע כאן פסק כהשיטה מקובצת. וכן הקשה החזון איש (סי׳ לד סק"ז). אא"כ חלוק מזונות לענין פת, מאדמה לענין פרי העץ, אך צריך ביאור מה החילוק. ויתכן שהוא משום שהמוציא ומזונות הם שתי ברכות נפרדות, אלא שכיון שלחם מזין לכן בדיעבד נפטר במזונות, ולכן אם לא בירך על הלחם לחוד מזונות הוא לא נכלל בברכת מזונות. וכעין זה כתב השבט הלוי (ח"ח סי׳ לז סק"א).

שגם אם בירך העץ נפטר אם חיטה הוא עץ], אך כיון שבירך על דבר אחר הפת לא נפטר הפת[קע], אף שנתכוין לפוטרו[קעא].

מחלוקת הראשונים מהו הסבה

היו יושבין כל אחד מברך לעצמו הסבו אחד מברך לכולן. רש"י (ד"ה היו) ביאר שהסבו הכוונה שישבו על מיטות כשהם מוטים על צדם השמאלית. וכן דעת תוספות (ד"ה הסבו) והרא"ש (סי' לג). והרא"ש שם כתב שרבינו חננאל פירש במה שמבואר במשנה שאם ישבו כל אחד מברך לעצמו שהכוונה שלא ישבו בשביל לאכול אלא בשביל לעסוק בענין אחר ונמלכו לאכול, והסבו הכוונה שישבו בשביל לאכול, ובזה די שאחד יוכל להוציא את כולם. והרא"ש הוסיף עוד שיש מפרשים[קעב] שישבו הכוונה שישבו שלא כסדר, והסבו הכוונה שישבו בעיגול[קעג], וכמו שהתרגום תרגם על מה שנאמר (בראשית לז כה) 'וישבו לאכול לחם' ואסחרו למיכל לחמא. והרא"ש הקשה על שני הפירושים מהגמרא להלן (ע"ב)[קעד].

מב:

שלש שיטות בראשונים בדין ברכת המוגמר

והוא אומר על המוגמר ואע"פ שאין מביאין את המוגמר אלא לאחר סעודה. בביאור משנה זו נאמרו כמה שיטות בראשונים:

א. שיטת רש"י (ד"ה והוא, ד"ה לאחר) שכוונת המשנה שמי שבירך על היין שלאחר המזון מברך על המוגמר, ואע"פ שרגילים להביא את המוגמר אחרי ברכת המזון, אעפ"כ מי שבירך על היין והתחיל בברכות אחרות גומרן. ורבינו יונה (ד"ה והוא) ביאר לפי שיטה זו שאע"פ שרגילים להביא מוגמר אחרי ברכת המזון ובזה לא זכה מי שבירך על היין שלאחר המזון, אבל במוגמר שמביאים לפני ברכת המזון זכה מי שבירך על היין שלאחר המזון.

וכתבו האחרונים[א] שברש"י לפנינו נראה שגם על המוגמר שלאחר ברכת המזון הוא מברך[ב]. והוסיפו לבאר, שמי שמברך על היין שלאחר המזון זוכה בברכת המזון ובברכת המוגמר שכן הן הברכות האחרונות של הסעודה[ג]. וכתבו עוד האחרונים שזו גם שיטת הרמב"ם (ברכות פ"ז הי"ג), שכתב שמי שמברך ברכת המזון מברך על המוגמר שבא אחרי ברכת המזון, שכן הבית יוסף (סוף סי' קעד) כתב ששיטתו כרש"י, ותמה התוי"ט (פ"ו מ"ו) שהרי שיטת רש"י לא כן. ועוד הקשה התוי"ט על הרמב"ם איך אפשר לפרש 'והוא אומר על המוגמר' על המברך ברכת המזון, הרי במשנה לא נזכר את המברך ברכת המזון. אמנם להנתבאר נראה שפירש במשנה כמו שהתבאר בדעת רש"י [ולא כמו שפירש רבינו יונה], אלא שמשום שבזמנינו לא מצוי יין שלאחר המזון לכן לא כתב הרמב"ם שהמברך על היין שאחר המזון מברך על המוגמר, אלא כתב שמי שמברך ברכת המזון מברך על המוגמר, אבל ודאי שהמשנה מתפרשת שמי שמברך על היין שלאחר המזון מברך ברכת המזון וגם מברך את ברכת המוגמר[ד].

ב. שיטת הרבה ראשונים[ה] היא, שכוונת המשנה שמי שבירך המוציא זכה בכל ברכות הסעודה וגם במוגמר. אלא שנחלקו הראשונים לפי שיטה זו האם זכה גם בברכת המוגמר שבא בסוף הסעודה לפני ברכת המזון, וכן נחלקו כיצד לפרש לשיטה זו מה שהמשנה אמרה 'ואע"פ שאין מביאין את המוגמר אלא לאחר סעודה': א. שיטת רבינו יונה (ד"ה והוא) שלא זכה בברכת המוגמר שבא לאחר הסעודה אף שבא לפני ברכת המזון, שאל"כ היתה המשנה אומרת שזכה גם בברכת היין שלאחר המזון. ובהכרח שלא זכה בכל הברכות שנאמרים לאחר הסעודה, כיון שהיא כסעודה אחרת. ומה שהמשנה אמרה 'ואע"פ' וכו' הכוונה היא שאע"פ שרגילים להביא בסוף הסעודה קודם ברכת המזון ובברכה זו לא זכה, אבל אם הביאו באמצע הסעודה, זכה בברכה זו[ו]. וכן דעת הראב"ד בהשגות על הרמב"ם (ברכות פ"ז הי"ג)[ז]. ב. שיטת הרא"ה (ד"ה והוא) שגם בברכת מוגמר שבא אחרי הסעודה קודם ברכת המזון זכה. ומה שהמשנה אמרה 'אע"פ' וכו' מתפרש שגם בברכת המוגמר שבא אחרי הסעודה קודם ברכת המזון זכה. ג. הרשב"א (ד"ה והוא) כתב שהראב"ד סובר שמי שבירך על הפת זכה גם בברכת היין שלאחר המזון. אבל במה שאמרו 'ואע"פ', ביאר הראב"ד שהכוונה היא שאע"פ שעל המוגמר שבא לאחר הסעודה לא מברכים כלל כיון שבא רק להעביר את הזוהמא וקיימא לן להלן (נג.) שמברכים על הריח רק אם עשוי להריח, אבל על המוגמר שבתוך הסעודה מברכים משום שעשוי להריח[ח].

ג. הבעל המאור (ד"ה הוא) ביאר במשנה שמי שבירך על היין שלפני המזון מברך על המוגמר שבתוך הסעודה, ואע"פ שרגילים להביא מוגמר אחרי ברכת המזון ובזה זכה מי שבירך ברכת המזון[ט], אבל בברכת המוגמר שבתוך הסעודה זכה מי שבירך על היין שלפני המזון.

ורבינו יונה (ד"ה והוא) הוכיח שמדובר במוגמר שבתוך הסעודה [ולא כרש"י] מהירושלמי (פ"ו ה"ו) שהקשה מדוע שונה מוגמר מיין, והרי שהוקשה לו מדוע על היין שבתוך המזון לא מברך אחד לכולם ועל מוגמר שבאמצע הסעודה מברך אחד לכולם'. ובהכרח שמדובר במשנה במוגמר שבתוך הסעודה[י]. והרשב"א (שם) הביא שהראב"ד גרס בירושלמי, 'מה בין מוגמר ליין שבתוך הסעודה'. ולגירסא זו ודאי מתפרש קושיית הירושלמי כהביאור הנ"ל, וקשה על רש"י[יא]. אך הרשב"א כתב שמצא גירסא אחרת בירושלמי 'מה בין יין מה בין מוגמר'. ומשמע מדבריו שלפי זה אין הוכחה מהירושלמי שלא כשיטת רש"י. ואמנם תוספות (לעיל ע"א ד"ה הסבו) פירשו ששאלת הירושלמי מדוע במוגמר אחד מוציא לכולם בלי הסבה[יב]. והמהרש"א (בתוספות שם) הקשה מנין לירושלמי שבמוגמר לא צריך הסבה. ותירצו הראש יוסף (להלן מג. ד"ה פסקא) והמרכבת המשנה (ברכות פ"ז הי"ג), שתוספות פירשו כמו שנתבאר לעיל בדעת רש"י, שהמברך על היין שלאחר המזון זוכה גם בברכת המוגמר שאחרי ברכת המזון, והרי אחרי ברכת המזון הם כבר לא על המטה והם לא מסובים, ומזה מוכח שבברכת המוגמר לא צריך הסבה, ולכן הוקשה לירושלמי מדוע במוגמר לא צריך הסבה. ולפי זה נראה שכן הוא גם דעת רש"י ולא כמו שפירש רבינו יונה בדעתו, שאל"כ יהיה קשה על רש"י מהירושלמי וכמו שהקשה עליו רבינו יונה[יג].

האם במקומות שרגילים לשתות יין בסעודה בחול הוא נפטר

לא שנו אלא בשבתות וימים טובים הואיל ואדם קובע סעודתו על היין אבל בשאר ימות השנה מברך על כל כוס וכוס[יד]**.** תוספות (ד"ה ורב) הסתפקו האם מה שנקטו שבתות ויו"ט הוא בדווקא, או שגם בימות החול אם רגילים לשתות יין בסעודה הוא נפטר בברכת היין שלפני המזון[טו], ומה שנקט

קע. [אך לא נתבאר אם כוונתו שלא נפטר אפילו אם כיון לפטור או שרק אם לא כיון לפטור לא יוצא ידי חובה וכמו שכתב השולחן ערוך הנ"ל לענין אדמה והעץ]. ועל מה שכתב הכסף משנה שאם בירך אדמה על פת יוצא בדיעבד, ראה בריטב"א (הל' ברכות פ"ג הט"ו) שכתב שלא יצא. ובשערי תשובה (סי' רו סק"א) הובא שהפוסקים נחלקו בזה. קעא. והפני יהושע ציין שרש"י לעיל (מא. ד"ה אגב) כתב שעולא חידש שם חידוש זה, שאם בירך אדמה על צנון לא נפטר בזה גם זית אף שהמברך אדמה על דבר שברכתו העץ יצא בדיעבד. והוסיף שאין לומר שכוונת תוספות להקשות לפי רב הונא (לעיל מ:) שבפת ויין לא נפטר בשהכל גם בדיעבד, משום שיתכן שרב הונא סובר שזה החידוש במשנה שפת לא נפטר בשהכל. קעב. ראה ברבינו יונה (ד"ה מתני') שכתב שכן דעת רב האי גאון. קעג. רבינו יונה (שם) ביאר שזה דרך קביעות. קעד. ולהלן ע"ב יובאו קושיותיו. א. ראש יוסף (להלן מג. ד"ה פסקא) ותוספות אנשי שם (פ"ו מ"ו). ב. ראה במרכבת המשנה (ברכות פ"ז הי"ג) שכתב שברשב"א נראה שכן פירש ברש"י. אמנם הרשב"א שם העתיק לשון רש"י כמו שהוא לפנינו. ג. והמרכבת המשנה (שם) ביאר בדעת רש"י שמי שזוכה בברכת היין שלאחר המזון זוכה בנטילת מים אחרונים, וכיון שהוא נוטל ידיו לכן גם מברך על המוגמר, משום שהמוגמר שלאחר ברכת המזון עיקרו להעביר זוהמא וכמו שיובא להלן שדעת הראב"ד שלכן לא מברכים עליו [אלא שרש"י סובר שעשוי גם להריח ומברכים עליו], ויש לו שייכות לסעודה, ומי שנטל ידים ראשון להעביר הזוהמא זוכה גם בברכת המוגמר שהיא להעביר הזוהמא. ד. אבל המרכבת המשנה כתב שהרמב"ם מפרש במשנה שמי שמברך ברכת המזון מברך על המוגמר שאחרי ברכת המזון [וכמו שכתב הרע"ב (שם)], כיון שסובר שהמברך על היין שאחר המזון לא מברך ברכת המזון. ומה שהקשה התוי"ט שבמשנה לעיל לא נזכר את המברך ברכת המזון, תירץ שמה שאמרו הסב אחד מוציא את כולם, מוסב גם על ברכת המזון כמו שכתבו תוספות (ד"ה הסבו). ומה שהקשה התוי"ט על הבית יוסף שכתב שהרמב"ם סובר כרש"י, תירץ שכוונתו שהרמב"ם מודה לרש"י שמי שמברך על היין שלאחר המזון זוכה בברכת המוגמר שאחרי ברכת המזון. או שכוונתו שמודה לרש"י בזה שהמוגמר שאחרי ברכת המזון יש לו שייכות לסעודה. ה. ראב"ד (השגות על הבעל המאור ד"ה שמאחר, וכן בהשגותיו של הרמב"ם ברכות פ"ז הי"ג), רשב"א (להלן מג. ד"ה והוא), רבינו יונה ורא"ה (ד"ה והוא). ו. ולפי זה, הלשון לאחר הסעודה מתפרש קודם ברכת המזון, ומה שהתנא שינה ולא נקט אחר המזון כמו שכתב על היין שבא לאחר המזון, משום שיין הוא מזון ולכן נקט שבא לאחר המזון, אבל מוגמר הוא לא מזון, ולכן שינה וכתב לאחר הסעודה. רבינו יונה. ז. וכן כתב המגן אברהם (סי' קעד ס"ק יז). ח. והראש יוסף (להלן מג. ד"ה פסקא) כתב, שאף שהראב"ד בהשגותיו על הרמב"ם כתב שלא זוכה בברכת המוגמר שלפני ברכת המזון, אבל בברכת היין שלאחר המזון זוכה, משום שיין הוא מצרכי סעודה [אך יש להעיר, שהראב"ד בהשגותיו על הבעל המאור כתב, שזוכה גם בברכת המוגמר שלפני ברכת המזון, ומפרש במה שאמרו 'אע"פ' שאף שרגילים להביא מוגמר אחרי ברכת המזון ובברכתו לא זכה, אבל בברכת מוגמר של קודם ברכת המזון זכה. ואולי הראב"ד שהשיג על הבעל המאור הוא לא בעל ההשגות על הרמב"ם]. ט. המגן אברהם (סי' קעד ס"ק יז) הביא שהבעל המאור סובר כהרמב"ם במה שסובר שהמברך ברכת המזון זכה בברכת המוגמר שלאחר ברכת המזון. אבל המחצית השקל כתב שיתכן שכוונת הבעל המאור היא רק כשגדול בירך ברכת המזון [ויש לעיין שא"כ אין חידוש שהוא מברך על המוגמר שלאחר המזון]. וראה עוד במגן אברהם שכתב שלהראב"ד בהשגות מי שבירך ברכת המזון לא מברך על המוגמר לאחר ברכת המזון. אמנם לפי מה שהגיה המרכבת המשנה בראב"ד שם שכתב 'ואע"פ שהגדול נתן רשות לאחר לברך ברכת המזון' שצריך לגרוס 'ואע"פ וכו' ברכת המוציא' אין הוכחה מהראב"ד שסובר כן. י. ותירוצו של הירושלמי יתבאר להלן (מג.). יא. ועל רש"י קשה, שלשיטתו מדובר דווקא במוגמר שאחרי הסעודה. אך להראשונים שסוברים שמדובר בין במוגמר שבאמצע הסעודה ובין שלאחר הסעודה, יש לתרץ שקושיית הירושלמי היא מדוע לענין מוגמר לא חילקה המשנה בין תוך הסעודה לאחר הסעודה. וכן נראה בהשגות הראב"ד על הבעל המאור. יב. ראה בהשגות הראב"ד על הרמב"ם (ברכות פ"ז הי"ג) שהשיג מהירושלמי גם על הרמב"ם שמפרש שמברך על המוגמר שלאחר המזון. וראה בכסף משנה שתירץ השגתו, ובתירוצו יתורץ גם שיטת רש"י. יג. ותוספות לשיטתם (ד"ה ואע"פ) שסוברים כרש"י, ולכן פירשו כן בירושלמי. מרכבת המשנה שם. יד. וביארו בזה מה שכתבו תוספות (ד"ה ואע"פ) 'שכבר ברכו ברכת המזון ויש הפסק בין יין למוגמר', שהוא משום שסוברים שזוכה גם בברכת המוגמר שאחרי ברכת המזון, אלא שהראש יוסף כתב שרק תוספות סוברים שאפילו אם יש הפסק בין היין למוגמר זוכה בברכתו, ואילו רש"י והרמב"ם לא סוברים כן, אבל המרכבת המשנה כתב שכן גם דעת הרמב"ם. טו. גירסת הרי"ף היא, שבשאר ימות השנה לא פטר את היין שלאחר המזון. וראה ברא"ה (ד"ה בירך) שהביא את שתי הגירסאות. טז. וראה בשער הציון (סי' קעד ס"ק יב) שהעיר שבתחילת דברי תוספות כאן נראה שאפילו להצד ששבתות ויו"ט הוא

שבתות ויו"ט הוא למעט מקומות שלא רגילים לשתות יין בסעודה בחול, שבזה לא נפטר בברכת היין שלפני המזון, וכמו שמבואר להלן שגם ביו"ט אם לא רגיל לשתות יין בסעודה לא נפטר בברכת היין שלפני המזון. וכתבו עוד תוספות שאפילו אם מה שאמרו שבתות ויו"ט הוא בדווקא, אבל זה רק לפטור יין שאחר המזון שאין רגילים לשתותו בקביעות, אבל בתוך המזון שרגילים לשתותו גם בשאר ימים ודאי נפטר. אמנם **הראשונים**[יז] הביאו בשם **הראב"ד** שכתב בפשיטות שכוונת הגמרא שבמקומות שהיין לא היה מצוי ולא רגילים לשתותו בסעודה בחול הוא לא נפטר בברכת היין שלפני המזון אא"כ הוא שבת ויו"ט. אבל במקומותינו שהיין מצוי אין הפרש בין שבתות לחול[יח]. וכתב **הבית יוסף** (סי' קעד ד"ה ומ"ש בשם הרשב"ד) שמתוספות הנ"ל נראה שסוברים כהראב"ד, משום שאף שהסתפקו בזה אבל נראה מלשונם שדעתם נוטה לשיטתו. **והרא"ש** בפסחים (פ"י סי' ד) כתב שנראה כהראב"ד ממה שמבואר להלן שגם בשבת ויו"ט אם לא רגיל לשתות יין בתוך הסעודה לא נפטר. ומוכח שהכל תלוי אם דעתו לשתות יין בתוך הסעודה או לא, וא"כ גם בהיפוך אם הרגילות היא לשתות יין בתוך הסעודה גם בחול, הוא נפטר[יט] [והרא"ש כאן (סי' לג) כתב עוד[כ] שממה שמבואר כאן שגם בשבת ויו"ט לא נפטר אם לא רגיל לשתות יין בתוך הסעודה, מוכח שהכל תלוי אם דעתו לשתות יין בתוך המזון או לא, וא"כ גם בחול אם דעתו לשתות בתוך המזון נפטר[כא]]. אבל בתוספות בפסחים (קי: ד"ה ידי) מבואר, שבחול נפטר רק אם היה דעתו בתחילה לשתות גם בתוך המזון, ולא כמו שדעתם נוטה כאן לפסוק שגם בחול נפטר אם הרגילות לשתות יין[כב].

וכתב המשנה ברורה (שם סק"ח) שבמדינתינו לא רגילים לשתות יין בסעודה אפילו בשבת, ולכן הוא לא נפטר בברכת הגפן שבירכו בקידוש. והשער הציון (שם ס"ק יח) כתב שמקור דין זה הוא ממה שמבואר להלן שמי שלא רגיל לשתות יין בסעודה בשבת לא נפטר בברכת היין שלפני המזון.

מדוע לא הקשה מהמשנה

רב יצחק בר יוסף איקלע לבי אביי בי"ט חזייה דבריך אכל כסא וכסא א"ל לא סבר לה מר להא דריב"ל. **האחרונים**[כג] הקשו מדוע לא הקשה לו מהמשנה שמפורש שיין שלפני המזון פוטר יין שבתוך המזון. **ובחידושי הגר"א** (ד"ה לא) תירץ שבמשנה היה אפשר לומר שמדובר כשדעתו לשתות אח"כ, וא"כ כאן שלא היתה דעתו צריך לברך שוב, אך כיון שריב"ל חילק בין שבת ויו"ט לחול, מוכח שבשבת ויו"ט נפטר גם אם לא היתה דעתו, שאל"כ גם בחול נפטר, ולכן הקשה לו שאע"פ שלא היתה דעתו יפטר. וכעין זה תירץ **הברכת ראש** (ד"ה א"ל).

והצל"ח (ד"ה לא) תירץ שבמשנה היה אפשר לפרש שרק יין של קידוש שחשוב פוטר כל יין, ולכן מהמשנה לא הוקשה לו, שכאן מדובר שקידש על לחם [משום שהיין לא היה חביב לון], אלא ששתה קצת יין לפני הסעודה ולכן היה אפשר לומר שיין זה לא יפטור. ולכן הקשה רק ממה שריב"ל אמר שבשבת ויו"ט פוטר משום שאדם קובע סעודתו על היין שמזה מוכח שגם אם לא שתה יין של קידוש הוא פוטר. ובאופן נוסף תירץ הצל"ח שלולי ריב"ל היה אפשר לומר בהיפוך, שרק בחול ששתייתו היא בשביל שתאב ליין ומסתמא ישתה יין גם בתוך המזון, הוא נפטר, אבל בשבת ויו"ט שחייב לקדש על היין, היה אפשר לומר שאין בזה גילוי דעת שישתה אח"כ יין ולא נפטר, ולכן לא הקשה לו מהמשנה משום שכאן מדובר שהיין ששתה לפני המזון היה של קידוש. ולכן הקשה לו רק מריב"ל שבדבריו מבואר שבשבת ויו"ט לא צריך גילוי דעת שרוצה לשתות יין בסעודה, אלא בשבת ויו"ט כל אדם קובע סעודתו על היין, ולכן הקשה לו מדבריו על מה שהוא בירך על היין שבתוך המזון.

הוכחת הראב"ד שגם בחול לא מברך על כל כוס אם רגילים לשתות יין

בא להן יין בתוך המזון מהו שיפטור את היין שלאחר המזון. **רש"י** (ד"ה בא) **ותוספות** (ד"ה יין) כתבו שמדובר שלא היה להם יין קודם המזון שאל"כ היין שקודם המזון פוטר את היין שאחר המזון. **והראב"ד** (בהשגותיו על הבעל המאור) הוכיח מכאן שגם בזמן הגמרא היו מקומות או אנשים שהיו רגילים לשתות יין בסעודה גם בחול, והם היו פוטרים בברכת היין שלפני המזון גם את היין שבתוך המזון, שהרי לא יתכן שספק הגמרא כאן הוא בשבת, כיון שבשבת תמיד מברכים על היין קודם המזון, שהרי מברכים ברכת היין בקידוש וא"כ הוא כבר פוטר את היין שלאחר המזון, ובהכרח מדובר בחול וכשלא שתו יין לפני המזון, ואעפ"כ הגמרא דנה שברכת היין שבתוך המזון יפטור את היין שלאחר המזון, ובהכרח שאף שאמרו לעיל שבחול צריך לברך על כל כוס וכוס, אבל במקומות או אצל אנשים שהיין מצוי, הדין שונה[כד]. **והרשב"א** (ד"ה אמר) הביא שהראב"ד הוכיח מכאן גם את עיקר דינו הנ"ל שגם בחול אם הרגילות לשתות יין לא צריך לברך על כל כוס וכוס. אך הרשב"א כתב שעיקר הוכחת הראב"ד אינה מוכרחת משום שיתכן שמדובר כאן בשבת וכשקידש על הלחם או שמדובר בחול וביום הקזה או בשעת יציאה מבית המרחץ שרגילים לקבוע על היין.

שני טעמים מדוע יין שבתוך המזון לא פוטר את שלאחר המזון

אם תימצי לומר ברך על היין שלפני המזון פוטר את היין שלאחר המזון משום דזה לשתות וזה לשתות אבל הכא דזה לשתות וזה לשרות לא וכו'. רוב **הראשונים**[כה] ביארו שיין שבא לשרות הוא לא יין חשוב ולכן יתכן שלא פוטר את היין שבא לשתות שהוא חשוב [אמנם **הדרכי משה** (סי' קעד סק"א) כתב שאם כיון בפירוש לפטור את היין שלאחר המזון הוא נפטר]. ולפי זה כתבו הראשונים שאפילו לפי הצד שיין שבתוך המזון לא פוטר יין שלאחר המזון, אבל יין שלפני המזון פוטר יין שבתוך המזון, משום שאף שזה לשרות וזה לשתות, אבל היין שבא לשתות יותר חשוב מהיין שבא לשרות, וא"כ ודאי שפוטר אותו, שהרי אם יין שלפני המזון פוטר יין שלאחר המזון ששניהם באים לשתות, כל שכן שיין שלפני המזון פוטר יין שבתוך המזון שהוא יותר חשוב ממנו[כו]. **ותוספות** בפסחים (קי: ד"ה ידי) הוסיפו להוכיח כן, שאל"כ מדוע אמרו שיין שלפני המזון פוטר את היין שלאחר המזון, הרי אם מברך על היין שבתוך המזון, הוא כבר יכול לפטור את היין שלאחר המזון, ודוחק לומר שמדובר שלא שתו בתוך הסעודה[כז].

אבל הרא"ה (ד"ה בא) ביאר את דברי הגמרא באופן אחר, שיין שבא לשרות נחשב כאכילה, ויין שבא לשתות נחשב כשתיה, ולכן אין אחד פוטר את חבירו משום שהם שני עניינים[כח]. אך גם הרא"ה כתב שיין שלפני המזון פוטר יין שבתוך המזון. משום שמבואר לעיל (מא:) שמה שיין שבתוך המזון טעון ברכה הוא משום שהוא כשתיה וברכת הפת שבאה על אכילה לא פוטרתו, ואף שנתבאר שיין שבתוך המזון שבא לשרות דינו כאכילה זהו רק כלפי שתיה אחרת, שהוא נחשב קצת כאכילה כלפי שתיה אחרת שהיא שתיה גמורה, אבל כלפי פת נחשב שתיה[כט]. ולכן יין שלפני המזון פוטר את היין שבתוך המזון, משום שממה נפשך אם נדון אותו כאכילה הרי ברכת הפת פוטרתו ככל הדברים שבאים בתוך הסעודה שברכת הפת פוטרת, ואם נדון אותו כשתיה הרי ברכת היין שלפני המזון פוטרתו.

האם יין של קידוש או הבדלה פוטר יין של תוך המזון

ותוספות (ד"ה רב) הוסיפו עוד, שאפילו יין של קידוש פוטר יין של תוך המזון. **והרשב"א** (ד"ה אבעיא) ביאר שהחידוש הוא שאע"פ שבא למצוה דינו כמו יין שבא לשתות ופוטר. **והפרי מגדים** (או"ח סי' קעד משב"ז סק"ה) הוסיף לבאר שהיה אפשר לומר שרק יין סתם שבא לפני הסעודה לפתוח בני מעיים ולהמשיך תאות האכילה יש לו שייכות לסעודה ולכן הוא פוטר את היין של הסעודה, משא"כ קידוש שהוא למצוה ואין לו שייכות לסעודה[ל]. ותוספות הוסיפו עוד שגם יין של הבדלה פוטר יין של תוך המזון. וביאר הרשב"א (שם) שהחידוש הוא שהיה אפשר לומר שרק יין של קידוש יש לו שייכות לסעודה אף שבא

לאו דווקא אבל זה רק אם היה דעתו בפירוש לשתות יין בתוך המזון. אלא שכתב שמסוף דבריהם שכתבו שלצד זה מה שנקט שבתות ויו"ט הוא רק למעט אם נמלך [דהיינו במקום שלא רגילים לשתות יין בתוך הסעודה] נראה לא כן. **יז. רשב"א** (ד"ה אמר) והרא"ש (סי' לג). **יח. והבעל המאור** (ד"ה והא) כתב ג"כ שדברי הגמרא נאמרו במקומם שלא היה יין מצוי [והוכיח מכמה מקומות שבמקומם לא היה מצוי יין]. והבעל המאור סיים שבמקומות הסמוכים לנו לא קובעים על היין אפילו בשבת, ולכן גם בשבת לא נפטר בברכת היין שלפני המזון. ובהשגות הראב"ד (על הבעל המאור) השיגו. ונראה מדבריו שכוונתו להשיג שגם בזמן הגמרא שלא היה מצוי יין, מכל מקום היו מקומות שהיה מצוי יין. וגם במקומות שלא היה מצוי יין היו אנשים שהיה מצוי להם יין. ולא כמו שנראה מהבעל המאור שבזמן הגמרא בכל מקום וכל אדם לא נפטר. **יט. גם** מדבריו נראה שרק אם היה לפניו יין נפטר. וראה בשער הציון (שם) שהעיר שמסוף דברי הרא"ש נראה שלא נפטר אם לא היה דעתו לזה ולא כמו שנראה מתחילת דבריו. **כ. וכן** כתבו תוספות בפסחים (קי: ד"ה ידי). **כא. והדברי** חמודות (ס"ק נח) הקשה למה השמיט הטור דין זה. ותירץ האליה רבא (סי' קעד סק"ד) שזה נכלל במה שכתב הטור בשם הראב"ד שאם רגילים לשתות יין בסעודה הוא נפטר גם בחול. **כב. וראה** במשנה ברורה (שם סק"ו) שפסק שנפטר רק אם דעתו לזה, ובשער הציון (שם ס"ק יב) כתב שזה כדעת תוספות בפסחים. אך בשער הציון (שם ס"ק יג) הביא שהשו"ע הרב פסק כהראב"ד וכתוספות בסוגייתנו. **כג. חידושי** הגר"א וצל"ח (ד"ה לא) וברכת ראש (ד"ה א"ל). **כד. והשיג** מזה על הבעל המאור שכתב שבזמן הגמרא תמיד היו מברכים בחול על כל כוס וכוס.

כה. תוספות (ד"ה ורב) וכן תוספות בפסחים (קי: ד"ה ידי), רבינו יונה (ד"ה ואומר), רשב"א (ד"ה איבעיא) והרא"ש (סי' לג, פסחים פ"י סי' ד). **כו. ותוספות** כתבו שאפילו אם ההלכה שיין שלפני המזון פוטר את שלאחר המזון הוא רק בשבתות ויו"ט אפילו במקום שרגילים לשתות יין בסעודה, אבל דין זה שיין שלפני המזון פוטר יין של תוך המזון הוא ודאי גם בחול, שרק לאחר המזון לא רגילים כל כך לשתות יין אבל תוך המזון ודאי רגילים לשתות יין. אמנם המשנה ברורה (שם סק"ח) כתב שבמקומותינו שלא שותים יין אפילו בתוך המזון ואפילו בשבת, גם יין זה לא נפטר אא"כ היתה דעתו בתחילה לשתותו. **כז. [לא** נתבאר היטב ההוכחה, שהרי יתכן שרק להשיטה שיין שבתוך המזון לא פוטר יין שלאחר המזון הדין הוא שיין שקודם המזון לא פוטר יין שבתוך המזון, שכמו שיין שבא לשרות לא פוטר יין שבא לשתות כן בהיפוך, וא"כ מה שהיין שלאחר המזון נפטר רק מחמת היין שקודם המזון אף שבירכו תוך המזון, הוא משום שהיין שבתוך המזון לא פוטר את שלאחר המזון. אבל לפי השיטה שיין שבתוך המזון פוטר את שלאחר המזון, גם יין שלפני המזון פוטר את היין שבתוך המזון, ולכן רק היין שלפני המזון פוטר את שלאחר המזון]. **כח. וכן** כתב הריטב"א בהלכות ברכות (פ"ג ה"ד), והוסיף שבמה שנאמר בתורה ואכלת ושבעת פירשו להלן (מט:) שואכלת זו אכילה ושבעת זו שתיה, והרי שהתורה קראה לשתיה שבתוך אכילה שביעת האכילה. **כט. כן** ביאר הרא"ה לעיל (מא: ד"ה יין). **ל. ראה** בב"ח (שם ד"ה יין שלפני) שדן האם קידוש פוטר יין שלאחר המזון, וכתב שברשב"א (שם) מבואר שפוטר גם את שלאחר המזון, אך למעשה צריך עיון. וראה בט"ז (שם סק"ה) ובמגן אברהם (שם סק"ד) שפסקו בפשיטות שקידוש פוטר

למצוה משום שאין קידוש אלא במקום סעודה, וכיון שחייב לסעוד מיד יש ליין שייכות לסעודה, אבל יין של הבדלה שהוא בא למצוה וגם יכול להבדיל שלא במקום סעודה אין לו שייכות לסעודה, וחידשו תוספות שאעפ"כ אם מבדיל על שולחנו[לא] פוטר את היין של תוך המזון.

ותוספות הוכיחו זאת ממה שמבואר בפסחים (קא.) שרבי יוחנן סובר שיש קידוש שלא במקום סעודה ואם קידש במקום אחד ואכל במקום אחר פוטר בברכת הגפן את היין שישתה בסעודה במקום אחר. ומבואר בזה שאף שרבי יוחנן סובר שיש קידוש שלא במקום סעודה אעפ"כ סובר שברכת היין של קידוש פוטרת את היין של תוך המזון, וא"כ מזה נלמד ליין של הבדלה [שגם להלכה יכול להבדיל שלא במקום סעודה], שברכתו פוטרת יין של תוך המזון[לב]. אך תוספות הביאו שיש חולקים וסוברים שברכת הבדלה לא פוטרת יין של תוך המזון משום שאפשר להבדיל שלא במקום סעודה. אלא שתוספות כתבו שאי אפשר לומר כן שהרי בפסחים מוכח שברכת קידוש פוטרת אף אם יש קידוש שלא במקום סעודה. ותוספות הוסיפו עוד שלא גרע יין של הבדלה מכל יין שלפני הסעודה שפוטר[לג] [אלא שתוספות סיימו שיש מחמירים שלא להכנס לבית הספק ולכן מבדילים לפני שנוטלים ידים שאז ודאי שלא פוטר את היין של תוך המזון וצריך לברך ברכה אחת מעין שלש על היין של הבדלה לפני שסועד. ולהלן יבואר].

ותוספות בפסחים (ק: ד"ה ידי) כתבו ג"כ שברכת הבדלה פוטרת יין של תוך המזון. והוכיחו כן מהמבואר בסוגיא בפסחים שאפילו אם יש קידוש שלא במקום סעודה הוא פוטר יין של תוך המזון. אך כתבו שיש לדחות שבסוגיא בפסחים מדובר לפטור יין נוסף ששותה לפני המזון. והוסיפו שאעפ"כ יש להוכיח מהמבואר בסוגייתנו שיין שלפני המזון פוטר את שלאחר המזון, וכל שכן שיין שלפני המזון שבא לשתות פוטר יין של תוך המזון שבא לשרות[לד]. **והקרבן נתנאל** (על הרא"ש, פסחים פ"י סי' ד אות נ) הקשה על ההוכחה מסוגייתנו שהרי יתכן שיין של הבדלה לא פוטר משום שבא למצוה. ותירץ שסברא זו שיין של מצוה שונה נדחית מהסוגיא בפסחים, כיון שאפילו אם בסוגיא שם מדובר לענין לפטור יין שלפני המזון, אבל כבר מוכח משם שגם יין של מצוה פוטר יין אחר. ומה שכתבו תוספות שם שבהוכחה זו לא די, הוא משום שהיה אפשר לומר שכל יין שלפני המזון לא פוטר יין של תוך המזון. אך על זה אפשר להוכיח ממה שמצינו שפוטר את שלאחר המזון, שכל שכן שפוטר את של תוך המזון. וכיון שנתבאר שאין לחלק בין יין שבא למצוה ליין אחר, ממילא מוכח שברכת הבדלה פוטרת יין של תוך המזון[לה].

האם יין ששותה לפני נטילת ידים פוטר את של תוך המזון

שם. תוספות (ד"ה ורב) כתבו שאפילו אם ברכת הבדלה פוטרת יין של תוך המזון אבל זהו רק אם הבדיל אחרי שנטל ידיו, שכן רק באופן זה הדין הוא שיין שלפני המזון פוטר את של תוך המזון[לו]. אבל **הרא"ש** (פסחים פ"י סי' ד) כתב שדרכם היה לשתות יין לפני נטילת ידים ובאופן זה היין שלפני המזון פוטר את של המזון, וכמו כן ברכת הבדלה פוטרת את של תוך המזון אפילו אם הבדיל לפני שנטל ידיו.

ובדעת התוספות נחלקו הפוסקים. דעת **המחצית השקל** (סי' קעד על המגן אברהם סק"ו) **והמאמר מרדכי** (שם סק"ה) שהם סוברים שכל יין שלפני המזון לא פוטר יין של תוך המזון אם בירך על היין שלפני המזון לפני הנטילה, בין ביין של יום חול, ובין ביין של קידוש ושל הבדלה. שהרי תוספות כתבו שהדין שיין שלפני המזון פוטר את של המזון הוא רק כשנטל ידיו לפני שבירך על היין, ומבואר בזה שסוברים שיין ששותה ביום חול לפני המזון לא פוטר את של תוך המזון אא"כ כבר נטל ידיו. וגם אין לומר שלשיטתם יין של קידוש יש לו עדיפות מחמת שאין קידוש אלא במקום סעודה והוא פוטר גם אם קידש לפני שנטל ידיו, משום שמתוספות נראה שדינם של קידוש ושל הבדלה שוה. וכיון שלענין הבדלה כתבו בפשיטות שרק אם כבר נטל ידיו לפני שהבדיל הוא פוטר נראה שסוברים כן גם בקידוש.

אמנם הפרי מגדים (או"ח שם א"א סק"ה-ו)[לז] כתב שמתוספות נראה שיין של קידוש עדיף שפוטר גם אם קידש לפני שנטל ידיו [והוא עדיף מיין של יום חול שלא פוטר אם בירך עליו קודם נטילה]. שהרי תוספות הוכיחו שיין של הבדלה פוטר יין של תוך המזון אף שאפשר להבדיל שלא במקום סעודה ממה שמבואר בסוגיא בפסחים שגם להסובר שיש קידוש שלא במקום סעודה, היין של קידוש פוטר את של תוך המזון, וגם כשקידש שלא במקום הסעודה [ומזה נלמד שגם יין של הבדלה פוטר אף שאפשר להבדיל שלא במקום סעודה]. והרי בפשוטו מה שמבואר בסוגיא בפסחים שגם כשקידש שלא במקום סעודה הוא פוטר את היין של תוך המזון מדובר כשלא נטל ידיו, והרי שיין של קידוש עדיף שפוטר גם אם קידש לפני שנטל ידיו. ומה שכתבו תוספות שאין לחלק בין קידוש להבדלה הוא רק לענין הבדלה שמבדיל אחרי נטילת ידים שדינו שוה לקידוש של קודם נטילת ידים[לח].

והפרישה (שם סק"א) כתב שיתכן שרק לענין הבדלה כתבו תוספות שלא פוטר אם לא נטל ידיו משום שבא למצוה ואפשר להבדיל שלא במקום סעודה, אבל בשאר יין לא כתבו תוספות כן, וגם יין של יום חול פוטר אפילו אם לא נטל ידיו[לט]. ומה שכתבו תוספות שהדין שיין שלפני המזון פוטר מדובר כשנטל ידיו, כוונתם שכן היה הדרך שנוטלים ידים לפני ששותים, אבל עיקר הדין הוא גם כשלא נטל ידיו, ומה שכתבו תוספות שלכן יין של הבדלה פוטר רק כשנטל ידיו, כוונתם שכיון שבדין שיין שלפני המזון פוטר מדובר כשנטל ידיו א"כ באופן זה גם יין של הבדלה פוטר, אמנם בהבדלה יפטור רק אם נטל ידיו אבל תמיד יפטור גם אם לא נטל ידיו[מ].

האם שתיית יין אחרי שקבע עצמו לסעודה דינה כשתיה אחרי נטילת ידים

המגן אברהם (שם סק"ו) כתב שגם לפי **תוספות** שיין של הבדלה פוטר רק אם נטל ידיו מ"מ לא צריך שיטול ידיו ממש אלא מספיק שכבר קבע עצמו לסעודה. והוכיח כן[מא] שהרי להלן (מג.) מבואר שדרכם היה שנוטלים מתחילה יד אחת ושותים יין, ואח"כ עולים למקום הסבה ונוטלים שני ידים ושותים יין, ותוספות להלן (שם ד"ה בא) הקשו על המבואר שם שעל היין השני צריך שוב לברך מדוע לא נפטר בברכת היין הראשונה, הרי יין שלפני המזון פוטר את של תוך המזון וכל שכן שפוטר את שלפני המזון. ותירצו שכיון שעלו למקום הסבה הרי זה שינוי מקום, ולכן צריך שוב לברך. ולכאורה קשה מדוע לא תירצו תוספות שהיין הראשון לא פוטר משום שלא נטלו ידים כשבירכו [שהרי נטלו רק יד אחת][מב]. ובהכרח שמספיק שקבעו עצמם לסעודה, וכיון ששם קבעו עצמם בתחילה דינו כיין שלפני המזון שפוטר לולי השינוי מקום[מג].

יין שלאחר המזון. והפרי מגדים (שם א"א סק"ד) כתב שגם מהראב"ד מבואר כהרשב"א, שהרי הוכיח שגם בחול פעמים שיין שלפני המזון פוטר את שלאחר המזון שאל"כ איך הסתפקה הגמרא אם של תוך המזון פוטר את שלאחר המזון הרי בשבת תמיד מקדש וזה יפטור את שלאחר המזון. והרי שסובר שקידוש פוטר את שלאחר המזון. **לא. ראה** במשנה ברורה (סי' קעד סק"י) שביאר שהכין עצמו לסעודה. וכן כתב במשנה ברורה (סי' רצט ס"ק כד) שלא צריך שיבדיל על השולחן שאוכל, אלא צריך רק שלא יבדיל במקום אחר ממקום סעודתו, משום שפוסקים ששינוי מקום הוא כהיסח הדעת ולא כרבי יוחנן. אבל אם סועד במקום שמבדיל, פוטר את היין של תוך המזון אם דעתו לסעוד. והמשנה ברורה הוסיף שצריך שיהיה דעתו לשתות יין בתוך הסעודה כיון שבמקומותינו לא נוהגים לשתות יין בתוך הסעודה. **לב. ראה** במהרש"א (בתוס' שם) שביאר כן בדבריהם. וכן הוא בתוספות בפסחים (ק: ד"ה ידי), ברשב"א (ד"ה אבעיא) ובראש (סי' לג). וראה בתוספות בפסחים שהוסיפו שגם רב שחולק שם על רבי יוחנן וסובר שאף שיצא ידי חובת קידוש אע"פ שהוא שלא במקום סעודה אך לא פוטר את היין של המזון משום ששינוי מקום הוא היסח הדעת, מודה שאם לא היה משנה מקום היה פוטר, אף שסובר שיש קידוש שלא במקום סעודה, ומזה נלמד להבדלה שאם לא משנה מקום, פוטר את היין של המזון, אף שיכול להבדיל שלא במקום סעודה. **לג. לכאורה** לא נתבאר סיום דבריהם שהרי כבר נתבאר שיתכן שגרע כיון שבא למצוה. ולהלן יבואר. **לד. והוסיפו** את ההוכחה הנ"ל שאם יין שלפני המזון לא פוטר את של תוך המזון מדוע צריך שהיין שלפני המזון יפטור את שלאחר המזון, הרי היין של תוך המזון יכול לפוטרו. **לה. ובזה** מבואר גם מה שתוספות כאן הוסיפו שיין של הבדלה לא גרע מיין אחר, שאין כוונתם להוכיח משם שיין שבא למצוה פוטר, אלא כוונתם שלא נדחה את ההוכחה מפסחים שמדובר שם לענין לפטור יין שלפני המזון, אבל את של תוך המזון הוא לא פוטר, ועל זה כתבו שלענין סברא זו אין לחלק בין יין שבא למצוה ליין אחר. **לו. הפרישה** (סי' קעד סק"א) כתב שהכוונה היא שהבדיל אחרי המוציא, כיון שאסור להפסיק בין נטילת ידים להמוציא. אבל המגן אברהם (שם סק"ו) כתב שכיון שדעתו לאכול אין זה הפסק. והמשנה ברורה (שם ס"ק יד) והשער הציון (שם ס"ק כב) כתבו לבאר דברי המגן אברהם שהיות שאסור לאכול לפני הבדלה, לכן מותר להפסיק בין נטילה להמוציא בהבדלה. **לז. וכן** כתב בקצרה הלבושי שרד (שם על המגן אברהם סק"ה). **לח. לא** נתבאר מדוע קידוש עדיף. ואין לומר שעדיף משום שאין קידוש אלא במקום סעודה, שהרי בפסחים מבואר שאפילו אם יש קידוש שלא במקום סעודה הוא פוטר, ולהפרי מגדים הוא אפילו כשקידש לפני שנטל ידיו, וא"כ מדוע עדיף. ואם יש איזה סברא להעדיף אפילו אם יש קידוש שלא במקום סעודה איך הוכיחו תוספות מקידוש להבדלה שפוטר. **לט. והאליה** רבא (שם סק"ו) כתב שכן נראה מהבית יוסף שהביא דברי תוספות רק לענין הבדלה, וגם השולחן ערוך (שם ס"ד) כתב שיש להחמיר כתוספות רק לענין הבדלה. אבל המחצית השקל (שם על המגן אברהם סק"ה) ביאר בדברי המגן אברהם שפירש בדעת הבית יוסף שלתוספות כל יין לא פוטר אא"כ נטל ידיו, אבל הבית יוסף הכריע שרק בהבדלה יש להחמיר משום שאינה באה לצורך הסעודה אלא היא באה לצורך מצוה. וראה בביאור הלכה (שם ד"ה יין) שהוסיף שהשולחן ערוך לא הכריע כתוספות אלא רק כתב שיש להחמיר לכוון שלא להוציא את היין של תוך המזון, והרי שרק החמיר לכתחילה. וחומרא זו החמיר רק בהבדלה, שיש יותר סברא שרק אם נטל ידיו הוא פוטר. **מ. ראה** ברא"ש (פסחים פ"י סי' כד) שתמה על הרי"ף שפסק שבליל פסח מברך ברכה אחרונה על כוס שני מדוע לא נפטר בברכת המזון, שהרי אם יין שלפני המזון פוטר את היין של תוך המזון בברכה ראשונה, בהכרח שכמו ששל תוך המזון נפטר בברכת המזון כך שלפני המזון, שאל"כ לא יתכן שיפטרו בברכה ראשונה אחת ואילו בברכה אחרונה יהיה לכל אחד ברכה אחת. והב"ח (סי' קעד ד"ה וכן המבדיל) הביא שהסמ"ג (סדר פסח עשה מא) תירץ שכיון ששותה לפני נטילת ידים לא פוטר את של תוך המזון וגם לא נפטר בברכת המזון. אלא שהביא שרבינו תם סובר שאפילו אם בכל השנה אם שותה לפני נטילת ידים אין לו שייכות לסעודה ולא פוטר את של תוך המזון אבל בליל פסח שחייב לקבוע עצמו לשתות ד' כוסות, הוא פוטר של תוך המזון אף ששותה לפני נטילת ידים וגם הברכת המזון פוטרתו. **מא. ראה** במחצית השקל (על המגן אברהם) ובפרי מגדים (אשל אברהם שם) שביארו כן כוונתו. **מב. אמנם** הגר"א (שם סק"ו) כתב שתוספות כאן חולקים על תוספות להלן, ומדבריו נראה עוד שמה שכתבו תוספות כאן שכן נראה מהברייתא להלן (מג.), כוונתם להוכיח ממה שמבואר שם שהיין ששתו לפני נטילת ידים לא פוטר שהוא משום שהיה לפני נטילת ידים. וראה בפרי מגדים (שם) שכתב שלולי המגן אברהם היה נראה לפרש כן בתוספות, ולפי זה שני דיבורי התוספות חולקים, אך להמגן אברהם הם לא חולקים, ומה שכתבו כאן שכן משמע מהברייתא להלן כוונתם ששם מבואר שדרכם היה לשתות אחרי נטילת ידים. **מג. והוכחה** זו היא רק אם גם יין של יום חול לא פוטר אם לא נטל ידיו. וראה במחצית השקל (על המגן אברהם שם) שביאר בזה את לשון המגן אברהם שם. וראה עוד במה שכתב שם על

והמחצית השקל (שם) הוסיף שלפי זה מיושב מדוע מבואר בפסחים (ק:) שגם אם קידשו שלא במקום סעודה [להסובר שיוצאים בזה ידי קידוש], הוא פוטר את היין של תוך המזון, אף שבפשטו מדובר שלא נטלו ידים לפני הקידוש[מד], משום שמדובר שקבעו עצמם לסעודה.

אבל האליה רבא (שם סק"ז) חולק וסובר שלפי תוספות רק אם נטל ידיו פוטר. ומה שכתבו תוספות להלן (מג.) שהוא פוטר גם אם לא נטל ידיו, הוא משום ששם מדובר לפטור את של לפני המזון[מה]. וכתב עוד שכן משמע ממה שכתבו תוספות שכיון שנטל ידיו לאכול ולשתות פוטר, הרי שלא די שדעתו לאכול ולשתות וצריך שגם יטול ידיו.

שלש שיטות בדין ברכה אחרונה על היין שלפני המזון

שם. דעת **הרמב"ן** (מלחמות ה', פסחים קט.) שצריך לברך ברכה אחרונה על היין שלפני המזון אפילו אם שותה יין גם בתוך המזון, משום שברכת המזון לא פוטר את היין שלפני המזון. ואע"פ שהיין שלפני המזון פוטר בברכה ראשונה את של תוך המזון, אבל לענין ברכה אחרונה רק של תוך המזון נפטר בברכת המזון כיון שהוא חלק מהסעודה, אבל שלפני המזון שאינו חלק מהסעודה לא נפטר בברכת המזון. אבל **בתוספות** (סוף ד"ה ורב) מבואר שלא צריך לברך אחרונה על היין שלפני המזון אלא ברכת המזון פוטרתו. וכמו כן לא צריך לברך ברכה אחרונה על יין של קידוש ושל הבדלה, אא"כ הבדיל לפני שנטל ידיו, שכמו שהוא לא פוטר את היין של תוך המזון [לפי שיטת תוספות] משום שאין לו שייכות לסעודה, כך ברכת המזון לא פוטרתו כיון שאין לו שייכות לסעודה.

ותוספות בפסחים (ק: ד"ה ידי) כתבו עוד, שרק אם היה דעתו לשתות יין בתוך המזון שאז הוא פוטר את היין של תוך המזון בברכה ראשונה, ברכת המזון פוטרתו, אבל אם לא היה דעתו לשתות יין בתוך המזון, ברכת המזון לא פוטר את שלפני המזון, וצריך לברך עליו ברכה אחרונה. **והמהרש"ל** (בתוס' שם) כתב שתוספות חולקים בזה על **הרא"ש**. **והקרבן נתנאל** (שם על הרא"ש פ"י סי' ל אות ם) **והגר"א** (סי' קעד ס"ק יג) כתבו[מו] שכוונתו היא, **שהרא"ש** (פסחים פ"י סי' כד) כתב שיין שלפני המזון אינו טעון ברכה אחרונה אפילו אם אין לו יין בתוך המזון משום שהיין שלפני המזון בא לפתוח בני מעיים ולהמשיך לאדם את תאות האכילה, והרי הוא כצורך הסעודה. ולכן כתב המהרש"ל שתוספות חולקים על הרא"ש, שבתוספות מבואר שאם לא היתה דעתו על היין של תוך המזון, ברכת היין הראשונה לא פוטרתו, ואף הברכת המזון לא פוטר את היין שלפני המזון. וא"כ לשיטתם גם אם אין לו כלל יין תוך המזון הברכת המזון לא פוטר את היין שלפני המזון.

ונמצא שיש בזה שלש שיטות. שיטת הרמב"ן שתמיד צריך לברך ברכה אחרונה על היין שלפני המזון, ואפילו אם שותה יין גם בתוך המזון. שיטת הרא"ש שתמיד נפטר בברכת המזון, ואפילו אם לא שותה יין בתוך המזון, וכן אפילו שלא היתה דעתו בשעת ברכת היין שלפני המזון לשתות בתוך המזון, כיון שהוא חלק מהסעודה. שיטת תוספות שאם שותה יין בתוך המזון וכששותה לפני המזון דעתו לשתות גם בתוך המזון הוא נפטר ע"י הברכת המזון.

ביאור שלושת השיטות

והמגן אברהם (סי' קעד ס"ק יד) כתב שגם שיטת **בעל המאור** (פסחים קט.) היא כשיטת **תוספות**[מז]. **והמחצית השקל** (שם) כתב שהמגן אברהם נראה שביאר שיטה זו שאם שותה יין בתוך הסעודה הוא המשך של שתיית היין שלפני המזון אם היה דעתו מתחילה לזה, וכמו שמוכח ממה שהיין שלפני המזון פוטר את היין של תוך המזון אם היה דעתו לזה. ולכן כמו שהברכת המזון פוטר את היין של תוך המזון כך הוא פוטר את שלפני המזון כיון שזו שתיה אחת, ורק אם מתחילה לא היה דעתו לשתות תוך המזון [וכן לפי תוספות אם לא נטל ידיו לפני שתיית היין שלפני המזון], שהיין שלפני המזון לא פוטר את של תוך המזון, כיון שלא נחשבים שתיה אחת, צריך לברך ברכה אחרונה על היין שלפני המזון[מח]. אבל דעת **הרא"ש** היא שהיין שלפני המזון הוא מצרכי הסעודה ותמיד ברכת המזון פוטרתו אפילו אם כלל לא שותה יין בתוך המזון. **והרמב"ן** סובר כתוספות, שהיין שלפני המזון הוא לא חלק מהסעודה, וסובר עוד שגם אם היא שתיה אחת עם של תוך המזון לא נפטר בברכת המזון, ומה שנחשב שתיה אחת עם של תוך המזון אינו סיבה שיפטר בברכת המזון כמו של תוך המזון.

והרא"ש (שם) כתב שלא יתכן לומר כהרמב"ן משום שלא יתכן שיין שלפני המזון יפטור את של תוך המזון אם מברך על כל אחד ברכה אחרונה אחרת.

שיטת הטור שלענין ברכה אחרונה חלוק הבדלה מקידוש

והטור (סוף סי' רצט) כתב, שאפילו **שהרא"ש** סובר שהיין שלפני המזון נפטר בברכת המזון אפילו אם לא היה לו יין בתוך המזון, אבל היין של הבדלה לא נפטר בברכת המזון אא"כ היה לו יין בתוך המזון, משום שהוא יין של מצוה וגם אפשר להבדיל שלא במקום סעודה. ואינו דומה ליין של יום חול שהוא לא צורך מצוה אלא בא לפתוח את המעיים, וגם לא דומה ליין של קידוש משום שאין קידוש אלא במקום סעודה, ולכן לשניהם יש שייכות לסעודה ונפטרים תמיד בברכת המזון, אבל יין של הבדלה שבא למצוה וגם מבדילים שלא במקום סעודה, אין לו שייכות לסעודה שיפטר בברכת המזון[מט].

והשולחן ערוך (סי' קעד ס"ו) פסק שיין שלפני המזון ששותה ביום חול ברכת המזון פוטרתו אפילו שלא שתה יין בתוך המזון וכהרא"ש, וכן פסק (סי' רעב ס"י) לענין קידוש. אבל לענין הבדלה הביא (סי' רצט ס"ח) **בשם יש מי שאומר** [והוא דעת הרא"ש לביאורו של הטור] שרק אם שותה יין תוך המזון הברכת המזון פוטרת גם את היין של הבדלה[נ].

מה נחשב יין שלאחר המזון

אבל הכא דזה לשתות וזה לשרות לא. הרשב"א (ד"ה איבעיא) ביאר שלאחר המזון הכוונה היא שהפסיק בשיחה ולאחר זמן מרובה צמא לשתות מחמת השיחה, אבל אם שתה לאחר אכילה מיד, או לזמן מרובה, עדיין לשרות המאכל הוא בא, ויין שבסעודה פוטרו. **והמשנה ברורה** (סי' קעד סק"ז) הביא בשם **הבית יוסף** שביאר שגם אם שותה לאחר זמן מרובה אם הוא צמא מחמת האכילה הוא בא לשרות המאכל.

ותוספות (ד"ה ורב) כתבו שבזמנינו שלא מסלקים את השולחן, כל יין דינו כיין שבתוך המזון. וכתב **החזון איש** (סי' כז סק"ו) שממה שהבית יוסף (סי' קעד ד"ה ומ"ש פירוש, ד"ה ולפ) הביא את דברי הרשב"א ואת דברי התוספות נראה שבזמנינו שלא מסלקים את השולחן אפילו אם שותה יין לאחר שהפסיק בשיחה והוא צמא לשתות מחמת השיחה דינו כיין שבתוך המזון.

מדוע יותר פשוט שפת פוטרת מעשה קדירה

איבעיא להו ב"ש ארישא פליגי או דילמא אסיפא פליגי דקאמר תנא קמא ברך על הפת פטר את הפרפרת וכ"ש מעשה קדרה ואתי ב"ש למימר לא מיבעיא פרפרת דלא פטרה להו פת אלא אפילו מעשה קדרה נמי לא פטרה. רש"י (ד"ה פטר, ד"ה וכל) ביאר במה שאמרו שלתנא קמא 'כל שכן שפטר מעשה קדרה' הוא משום שאם פת פוטרת פרפרת אף שפרפרת היא לא צורך הסעודה למילוי הכרס אלא היא באה לגרור את האכילה[נא], כל שכן שפוטרת מעשה קדירה שבא בשביל לזון. **והחזון איש** (סי' כז סק"ח) הקשה

המגן אברהם (סק"ה) שיש טעות סופר במה שכתב המגן אברהם שלתוספות רק הבדלה לא פוטר אם לא נטל ידיו. אבל האליה רבא (סק"ו) תמה על המגן אברהם שלפי מה שכתב שרק בהבדלה כתבו תוספות דינם, קשה איך הוכיח מתוספות להלן (מג.) שקביעות סעודה די. **מד. ולעיל** הובא שהפרי מגדים הוכיח מכח זה שבקידוש תוספות מודים שפוטר גם אם קידש לפני נטילת ידים. **מה. לא** נתבאר שהרי תוספות הוכיחו כן ממה שפוטר את של תוך המזון. ולעיל הובא שהגר"א כתב שתוספות (שם) חולקים על תוספות כאן, וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק יג) והשער הציון (שם ס"ק כא) שמהגר"א נראה שסובר כהאליה רבא שלתוספות כאן רק אם נטל ידיו פוטר. **מו. ותירצו** בזה את השגת המהרש"א (שם) על המהרש"ל. **מז. ראה** בבעל המאור (שם) שביאר כן בדעת הרי"ף (שם) שסובר שבליל פסח מברך ברכה אחרונה על כוס שני, שמדובר כשאין לו יין בתוך המזון. אמנם הרמב"ן ביאר בדעת הרי"ף שתמיד הברכת המזון לא פוטר את שלפני המזון, ודברי הרי"ף הם גם כשיש לו יין בתוך המזון. והרא"ש (שם) חולק על הרי"ף וסובר שתמיד ברכת המזון פוטר. **מח. אבל** הנשמת אדם (כלל מא סק"א) ביאר בדברי הבעל המאור, שברכת היין שלפני המזון פוטר את היין שבתוך המזון שלא יהיה טעון ברכה ונחשב שתיה אחת עמו, אבל אם ישתה שאר משקים לפני הסעודה ויהיה דעתו לשתות גם בתוך הסעודה, לא יהיה נחשב שתיה אחת, כיון שהמשקים של תוך הסעודה לא טעונים ברכה, ולא נפטרים מחמת הברכה הראשונה של המשקים שלפני הסעודה [כי משקים בתוך סעודה לא טעונים ברכה כלל], ולכן לא נחשב שהמשקים הראשונים באים מחמת הסעודה. ולא כהמגן אברהם שסובר שלהבעל המאור גם במשקין הדין כן. אך ראה שם בחיי אדם שחשש לשיטת המגן אברהם. אבל המשנה ברורה (סי' קעו סק"ב) והשער הציון (שם סק"ח) כתב שאין לחשוש לשיטת המגן אברהם. **מט. ראה** במגן אברהם (סי' רצט ס"ק יא) שכתב שמקור הדברים הוא מהרא"ש (פסחים פ"י סי' ד) שכתב שאם היין שלפני המזון פוטר את של תוך המזון הוא נפטר בברכת המזון. ומשמע שאם אין לו יין בתוך המזון לא נפטר בברכה אחרונה, וכבר הקשו הקרבן נתנאל (שם סק"ם) והתפארת שמואל (שם סק"א) שהרי הרא"ש סובר שתמיד נפטר בברכת המזון, אך להטור מיושב משום שנפרש שדבריו מוסבים על הבדלה שבה עסק הרא"ש בתחילת דבריו שם. **נ. אמנם** ראה במגן אברהם (שם) שתמה על הטור שהרי ברא"ש בפסחים (שם סי' כד) מבואר שלא יתכן לחלק בין אם יש יין תוך המזון לבין אם אין יין תוך המזון לענין ברכה אחרונה. והרי שסובר שאם הדין הוא שאם אין לו יין תוך המזון לא נפטר שלפני המזון בברכת המזון לא יתכן שבגלל שיש לו יין תוך המזון יפטר שלפני המזון בברכת המזון, וא"כ לא יתכן שסובר שבהבדלה הברכת המזון פוטרת, רק כשיש לו יין תוך המזון [וכמו כן תמה ממה שכתב הרא"ש שגם בכוס של ליל פסח הברכת המזון פוטרת, אך סיים שיתכן שכוס של הבדלה הוא של מצוה ולכן דינו שונה. והמחצית השקל הקשה שהרי גם כוס של פסח הוא של מצוה. וראה שם במה שכתב]. והמשנה ברורה (שם ס"ק כט) כתב שלהלכה לא יברך ברכה אחרונה על הבדלה אפילו אם אין לו יין בתוך המזון [וראה במשנה ברורה (סי' קעד ס"ק טו) שכתב בפשיטות שאם מכוין בהבדלה שלא לפטור יין של תוך המזון מברך ברכה אחרונה על ההבדלה, ולא נתבארו דבריו שהרי הוא פוסק (להלן סי' רצט) שתמיד לא מברכים ברכה אחרונה על הבדלה ואפילו כשאין לו יין בתוך המזון]. וראה בביאור הלכה (סי' קעד ס"ו ד"ה וכן) שכתב שלכתחילה יש לחשוש להרמב"ן שסובר שתמיד לא נפטר בברכת המזון, ולכן גם בקידוש יכוין בפירוש לפטור בברכת המזון את היין שלפני המזון, שאפילו אם חייב בברכה אחרונה בדיעבד יוצא בברכת המזון על היין. **נא. ראה** ברש"ש (ברש"י שם) שהגיה כן בדבריו.

לפי שיטת **הרשב"א** שפרפרת היא פת הבאה בכסנין ואפילו אם אכלה לקינוח נפטרת בברכת הפת כיון ששמה פת [וכמו שמוכח ממה שמברכים עליה המוציא אם קובעים עליה סעודה]. א"כ מדוע כל שכן שמעשה קדירה נפטר, הרי יתכן שרק פרפרת נפטרת בברכת הפת משום ששמה פת שהרי נפטרת גם כשבא לקינוח או לגרור את האכילה, אבל מעשה קדירה לא נפטר אפילו אם בא למזון. ורק להשיטות שפרפרת נפטרת רק כשאכלה להשביע מובן שהוא כל שכן, שאם פרפרת נפטרת אף שרגילים לאכלה לקינוח, כיון שעכשיו אכלה למזון, כל שכן שמעשה קדירה נפטר שהרי תמיד הוא נאכל למזון[נב].

ביאור המחלוקת האם פרפרת פוטרת מעשה קדירה

או דילמא אסיפא פליגי דקתני ברך על הפרפרת לא פטר את הפת פת הוא דלא פטר אבל מעשה קדירה פטרי[נג] ואתו ב"ש למימר ואפי' מעשה קדירה נמי לא פטר. **הרשב"א** (ד"ה אלו) ביאר שלצד זה סוברים בית שמאי שאף שפרפרת ומעשה קדירה ברכותיהם שוות, אעפ"כ כיון שבשעה שבירך על הפרפרת לא נתכוון לפטור את המעשה קדירה, הוא לא פוטר אותו, ובית הלל סוברים שפרפרת יותר חשובה מהמעשה קדירה, משום שהיא פת הבאה בכסנין ודינה כפת, והמעשה קדירה אינו פת, לכן היא פוטרת את המעשה קדירה אפילו כשלא נתכוון לפוטרו, וכמו שפת פוטרת פרפרת ומעשה קדירה אפילו כשלא נתכוון לפוטרם[נד]. והרשב"א הוסיף שבזה מבואר מה שמשמע כאן שאם בירך על מעשה קדירה ודאי לא פטר את הפרפרת, משום שמעשה קדירה פחות חשוב מהפרפרת, ולכן בזה ודאי שהלא חשוב לא פוטר את החשוב אא"כ מתכוין לפוטרו. אבל אם יתכוון לפוטרו ודאי נפטר. וכמו כן בית שמאי מודים שאם מתכוין לפטור, פוטר זה את זה[נה].

והרשב"א לעיל (מא. ד"ה וקי"ל) כתב ג"כ יסוד זה, וביאר שאינו בדין שהאינו חשוב יפטור את החשוב דרך גרירה. ולפי זה פסק הרשב"א שאם היה לפניו אתרוג וזית שלכתחילה עליו לברך על הזית שהוא מז' מינים, אזי אם עבר ובירך על האתרוג לא יפטור את הזית אא"כ נתכוון לפוטרו, כיון שאינו בדין שהחשוב יפטור את שאינו חשוב דרך גרירה[נו]. וכן כתב עוד, שאם היה מברך על תפוחים ואח"כ הביאו לפניו אגוזים, אם התפוחים חביבים לו יותר הם פוטרים את האגוזים, שהאגוזים נגררים אחרי התפוחים, אבל אם אינם יותר חביבים הם לא פוטרים את האגוזים אא"כ מתכוין לפוטרם[נז].

אבל הרמ"א (סי' קעו) כתב שגם אם בירך על המעשה קדירה פטר את הפרפרת.

וכתבו **הראש יוסף** (ד"ה איבעיא) **והמרומי שדה** (ד"ה אבל הרשב"א) שלפי זה אין מקור לחידושו של הרשב"א שאם בירך על הלא חשוב ולא נתכוון לפטור את החשוב לא נפטר בגרירה. ותמהו על **הרמ"א** (סי' ריא ס"ה) **והמגן אברהם** (שם ס"ק יא) שפסקו כהרשב"א, שהרי אם לא פוסקים כהרשב"א בפירוש המשנה אין מקור לחידוש זה. **והברכת ראש** (לעיל ע"א ד"ה בכן) הקשה באופן אחר קצת על הרמ"א והמגן אברהם, שכיון שפסק שדבר לא חשוב לא פוטר דבר חשוב איך פסק שמעשה קדירה פוטר פרפרת[נח].

מדוע לבית שמאי פרפרת לא פוטרת מעשה קדירה

ואתו ב"ש למימר ואפילו מעשה קדירה נמי לא פטר. **הדברי חמודות** (ס"ק נו) הקשה לפי השיטות שברכותיהם [של פרפרת ושל מעשה קדירה] שוות מדוע בית שמאי סוברים שלא פוטרים זה את זה[נט]. ותירץ שכיון ששניהם חשובים שהם דברים שמזינים, יתכן שאין אחד פוטר את חבירו אם לא נתכוון לפטור את חבירו[ס] [ולהלן יובא מה שתירץ **הברכת ראש** לפי **שיטת הרמב"ם**].

שיטת הרמב"ם שפרפרת לא פוטרת מעשה קדירה ומעשה קדירה פוטר פרפרת

תיקו. **הרשב"א** (שם) כתב שכיון שספק דרבנן לקולא לכן קיימא לן שפרפרת פוטרת מעשה קדירה [ורק מעשה קדירה לא פוטר פרפרת]. וביאר **הצל"ח** (ד"ה איבעיא) שהרשב"א סובר שאי אפשר לומר שהנפקא מינה מספק זה הוא רק לבית שמאי, שהרי לא פוסקים כמותם ואין רגילות הש"ס להסתפק בדין שאינו להלכה[סא], אלא משמע שיש נפקא מינה בזה גם להלכה, שאם בית שמאי חולקים על הרישא גם לתנא קמא פרפרת לא פוטרת מעשה קדירה, ורק אם חולקים על הסיפא בהכרח לתנא קמא פרפרת פוטרת מעשה קדירה. ולכן כתב הרשב"א שרק משום שספק דרבנן לקולא מקילים להלכה שפרפרת פוטרת מעשה קדירה[סב].

אמנם הרמב"ם (ברכות פ"ד ה"ו) כתב שפרפרת לא פוטרת מעשה קדירה ומעשה קדירה פוטר פרפרת. **והרמ"ד** (שם) הקשה שהרי לתנא קמא פרפרת פוטרת מעשה קדירה ומעשה קדירה לא פוטר פרפרת, ולבית שמאי שניהם לא פוטרים זה את זה. **והכסף משנה** (שם) כתב שלכאורה יש לתרץ שלפי הצד שבית שמאי חולקים על הרישא, פרפרת לא פוטרת מעשה קדירה אפילו לתנא קמא, ואדרבה מעשה קדירה פוטר פרפרת, שהרי אם הם חולקים על הרישא, מוכח שמעשה קדירה עדיף, שהרי הגמרא אומרת לפי צד זה שאם פת פוטרת פרפרת כל שכן שפוטרת מעשה קדירה, ולכן פסק הרמב"ם שפרפרת לא פוטרת מעשה קדירה, ומעשה קדירה פוטר פרפרת. אך הקשה שהרי ספק דרבנן לקולא ומספק יש להקל כהצד השני שבית שמאי חולקים על הסיפא, ולפי תנא קמא פרפרת פוטרת מעשה קדירה וכמו שפסק הרשב"א הנ"ל [אלא שהוא פסק שמעשה קדירה לא פטר פרפרת]. והכסף משנה הביא **שרבי יהושע הנגיד** הגיה ברמב"ם ששניהם פוטרים זה את זה. **והדברי חמודות** (ס"ק נו) ביאר שיטה זו שאם בית שמאי חולקים על הרישא מוכח שמעשה קדירה עדיף ופוטר פרפרת וכמו שהתבאר, ואם חולקים על הסיפא מוכח שפרפרת עדיפה ופוטרת מעשה קדירה, ומספק מקילים שכל אחד מהם פוטר את חבירו [וזה שלא כהרשב"א שסובר שודאי שמעשה קדירה לא פוטר פרפרת].

נב. **וראה** שם שכתב שגם להסוברים שפרפרת היא פת צנומה קשה. ויש לתרץ לפי מה שכתב רבינו יונה שהפת צנומה היתה מעורבת עם דברים מתוקים, ונמצא שעשויה לקינוח אלא שהוא אכלה למזון, ולכן הוא כל שכן, שאם פוטרת פרפרת שאכלה למזון אף שרגילים לאוכלה לקינוח, כל שכן שפוטרת מעשה קדירה שרגילים לאוכלו למזון. נג. **ראה** ברשב"א (לעיל מא: ד"ה אלא) שביאר שמדובר שהם לא בתוך הסעודה ולכן המעשה קדירה לא נפטר ע"י הפת ורק הפרפרת צריך לפוטרה. נד. **גם** בזה הרשב"א לשיטתו שפרפרת זו עדיפה ממעשה קדירה כיון ששמה פת משום שהיא פת הבאה בכסנין. והמרומי שדה (לעיל ע"א ד"ה אבל הרשב"א) הקשה שא"כ איך אמרו לעיל שאם פת פוטרת פרפרת כל שכן שפוטרת מעשה קדירה הרי יתכן שפרפרת עדיפה ששמה פת. והצל"ח (ד"ה איבעיא) הקשה ג"כ על הרשב"א ממה שאמרו לעיל שכל שכן שפת פוטרת מעשה קדירה, אך הוא הקשה באופן אחר, שמבואר שם שפרפרת נאכלת לקינוח ומעשה קדירה נאכל למזון, א"כ נראה שאדרבה מעשה קדירה ודאי פוטר פרפרת. שהרי לעיל דנה הגמרא אם יין של תוך המזון שבא לשרות פוטר יין שלאחר המזון שבא לשתות. וא"כ נראה שכמו שביין שהוא משקה יש עדיפות אם בא לשתות, כך בדבר שהוא מאכל יש עדיפות אם בא למזון או לא. וא"כ מעשה קדירה שבא למזון ודאי שפוטר פרפרת שלא באה למזון, וכמו שכתבו תוספות לעיל שיין שלפני המזון שבא לשתות ודאי פוטר את של תוך המזון שבא לשרות, אבל הדין של פרפרת אם פוטרת מעשה קדירה תלוי במחלוקת האמוראים לעיל אם יין שבא לשרות פוטר יין שבא לשתות. ומה שמבואר כאן שהוא פוטר לפי תנא קמא הוא כהשיטה שם שלשרות פוטר לשתות. ובאמת זה ספק הגמרא כאן האם בית שמאי חולקים על הרישא, משום שבסיפא גם לתנא קמא פרפרת לא פוטרת מעשה קדירה וכהשיטה שלשרות לא פוטר לשתות, או שבית שמאי חולקים על הסיפא שלתנא קמא פרפרת פוטרת מעשה קדירה וכהשיטה שלשרות פוטר לשתות. ולכן הרי"ף השמיט את הספק כיון שפוסקים שלשרות לא פוטר לשתות, ולכן פרפרת לא פוטרת מעשה קדירה, ובית שמאי חולקים על הרישא. אמנם יש להעיר על דבריו שהרמ"א (סי' קעו) פוסק שפרפרת פוטרת מעשה קדירה, אף שפוסק שיין לשרות לא פוטר יין שבא לשתות. אך בעיקר דבריו שמעשה קדירה ודאי פוטר פרפרת, וספק הגמרא כאן היה האם פרפרת פוטרת מעשה קדירה, נראה כן מהרמ"א שם, שפסק שגם מעשה קדירה פוטר פרפרת, ובהכרח שפירש שספק הגמרא הוא רק על פרפרת האם פוטרת מעשה קדירה, אבל מעשה קדירה ודאי פוטר פרפרת. וראה עוד בהערה להלן. נה. **ולפי** זה נמצא שאף שהדין שפרפרת לא פוטרת פת הוא גם אם מתכוין לפוטרה כמו שכתב השיטה מקובצת הנ"ל אבל הנידון אם פרפרת פוטרת מעשה קדירה הוא רק כשלא נתכוון לפוטרו. אמנם הברכת ראש (לעיל ע"א ד"ה בכן) נקט שפרפרת פוטרת פת אם נתכוון, וביאר שזה מקורו של הרשב"א שמדובר במשנה כשלא נתכוון לפטור. נו. **וכן** פסקו הרמ"א (סי' ריא ס"ה) והמגן אברהם (שם ס"ק יא). נז. **אמנם** השיטה מקובצת (ד"ה בכן) ביאר שכאן מדובר שלא היה לפניו את המעשה קדירה כשבירך על הפרפרת או בהיפוך, ולכן גם לפי תנא קמא רק פרפרת פוטרת מעשה קדירה, משום שפרפרת היא פת הבאה בכסנין, וכמו שפת פוטרת את כל הדברים שבאים עמה לזון, כך פת הבאה בכסנין פוטרת את כל הדברים שבאים עמה לזון, והמעשה קדירה לגבי פרפרת הוא כפרפרת לגבי פת, שאכילת פת הבאה בכסנין נחשבת כסעודה, וכל מה שנאכל עמה בסעודתה למזון נפטר עמה בברכתה, כמו שבסעודת פת נפטרים כל הנאכלים בסעודה למזון בברכת הפת [וחידש עוד שגם אם יאכל בשר ודגים יפטר בברכת הפרפרת משום שאכילת פת הבאה בכסנין נחשבת סעודה וכל מה שאוכל בתוך הסעודה נפטר מלבד פת]. ולכן אם אכל מעשה קדירה לא פטר פרפרת, כיון שהפרפרת לא היתה בשעה שבירך על המעשה קדירה. ובית שמאי סוברים שגם פרפרת לא פוטרת מעשה קדירה כשלא היה לפניו. ולדבריו אין מקור לחידושו של הרשב"א שגם כשהיה לפניו ולא נתכוון לפטור לא נפטר כשהשני לא פחות חשוב ממנו [וראה עוד בשיטה מקובצת לעיל (מא: ד"ה אמר רב) שביאר שפרפרת פוטרת מעשה קדירה משום שהיא כפת שהרי מברכים עליה המוציא אם קובעים עליה סעודה ולכן כמו שפת פוטרת את כל הסעודה כך היא פוטרת את כל הסעודה שאוכלים עמה מלבד פת]. נח. **והוסיף** שאין לומר שמדובר שנתכוון לפטור משום שא"כ פרפרת פוטרת גם פת. והנה מה שכתב שפרפרת פוטרת פת אם נתכוון לפוטרה הובא לעיל שהשיטה מקובצת כתב לא כן, ולפי זה יתכן שהרמ"א פירש שמדובר במשנה שנתכוון לפטור [אך יותר נראה שהרשב"א לשיטתו שפרפרת היא פת הבאה בכסנין, ולכן סובר שיש לה עדיפות ממעשה קדירה שהרי ברכתה המוציא אם יקבע עליה סעודה, אבל הרמ"א שם כתב דבריו לפי שיטת השולחן ערוך שהביא את דין המשנה כפירושו של תוספות שפרפרת היא פת צנומה, ולפי זה אין עדיפות לפרפרת, ואדרבה מעשה קדירה עדיף שרגילים לאוכלו למזון. ולכן סובר שאדרבה מעשה קדירה ודאי פוטר פרפרת, והגמרא מחדשת שגם פרפרת פוטרת מעשה קדירה. ולפי זה נראה שגם לפי הרמ"א יש מקור לדין שדבר לא חשוב לא פוטר את החשוב בגרירה. משום שלהלן יבואר שספק הגמרא כאן היה האם פרפרת פוטרת מעשה קדירה, וסובר הרמ"א שמעשה קדירה ודאי פוטר פרפרת והנידון היה האם גם פרפרת פוטרת מעשה קדירה או שפרפרת פחות חשובה ממעשה קדירה והרמ"א פסק מספק שפוטרת. וממה שדנו האם פרפרת פוטרת מעשה קדירה או לא, מוכח שדבר לא חשוב לא פוטר בגרירה את החשוב. וכבר הובא לעיל שגם הצל"ח פירש בסוגיא שמעשה קדירה ודאי פוטר פרפרת והספק הוא האם פרפרת פוטרת מעשה קדירה. ומה שלהלכה פרפרת פוטרת מעשה קדירה הוא משום שגם היא חשובה כמו מעשה קדירה. ומיושבת לפי זה גם קושיית המרומי שדה]. נט. **והרשב"א** הנ"ל ביאר שמדובר שלא נתכוון לפוטרו, אך לא נתבאר מדוע לא יפטור אותו, הרי מעשה קדירה פחות חשוב מפרפרת. ס. **[ויתכן** לתרץ שכיון שמבואר בגמרא לעיל שיש גם חיסרון בפרפרת כלפי מעשה קדירה, שמעשה קדירה בא לזון משא"כ פרפרת, בית שמאי סוברים שלכן פרפרת שאינה חשובה לא פוטרת את המעשה קדירה שחשוב. וביותר הוא מבואר להשיטות שפרפרת היא לא פת הבאה בכסנין, אך גם לרשב"א שהיא פת הבאה בכסנין יתכן שאעפ"כ יש לה גם חסרון שלא באה לזון וכמבואר בגמרא לעיל]. סא. **ראה** בערוך לנר (נדה כג: ד"ה פרסה) שהלשון תיקו לא יתכן כשהוא לא להלכה, שהרי תיקו הוא נוטריקון תשבי יתרץ קושיות ואיבעיות, ובדבר שלא להלכה לא יצטרך לתרץ. סב. **וראה** בכסף משנה (ברכות פ"ד ה"ו) שגם מדבריו נראה שביאר כן ברשב"א.

אמנם הברכת ראש (ד"ה א'יב"ל) **והערוך השולחן** (סי' קעו סק"א) כתבו, שהרמב"ם פסק כהירושלמי שסובר שבית שמאי חולקים על הרישא, ואילו בסיפא ודאי שפרפרת לא פוטרת מעשה קדירה. ואין ספיקו של הבבלי מוציא מידי ודאו של הירושלמי, ולכן פסק שפרפרת לא פוטרת מעשה קדירה. ומה שפסק שמעשה קדירה פוטר פרפרת, ביאר הערוך השולחן, שהוא משום שמעשה קדירה בא למזון ופרפרת לא באה למזון, ולכן רק מעשה קדירה פוטר פרפרת אבל פרפרת לא פוטרת מעשה קדירה.

והצל"ח (ד"ה א'יבעיא) כתב לתרץ דעת הרמב"ם, שהנה לעיל נחלקו האמוראים האם יין שבא לשרות פוטר יין שבא לשתות. ולפי זה נראה שכמו שיין שעיקרו לשתיה יש לו חשיבות כשבא לשתות ואין לו חשיבות כשלא בא לשתות, כך דבר שעומד לאכילה יש לו חשיבות כשבא לאכילה ואין לו חשיבות כשלא בא לאכילה. ולפי זה נראה שלפי השיטה שיין שבא לשרות לא פוטר יין שבא לשתות, גם פרפרת לא פוטרת מעשה קדירה, כיון שפרפרת לא באה לאכילה אלא לקינוח ואילו מעשה קדירה בא לאכילה, ודבר שלא בא לאכילה לא חשוב ולא פוטר דבר שבא לאכילה. אבל מעשה קדירה ודאי פוטר פרפרת, וכמו שכתבו **תוספות** (ד"ה ורב) שיין שבא לשתות שהוא חשוב פוטר יין שבא לשרות שפחות חשוב, וכן כאן מעשה קדירה שבא לאכילה והוא חשוב ודאי פוטר פרפרת שלא בא לאכילה והוא פחות חשוב. ולפי זה נראה שהספק של הגמרא היה במחלוקת האמוראים הנ"ל האם יין שבא לשרות פוטר יין שבא לשתות. שאם הוא פוטר, וגם פרפרת פוטרת מעשה קדירה, בית שמאי חולקים על הסיפא, שלתנא קמא פרפרת פוטרת מעשה קדירה ולבית שמאי לא פוטרת. אבל אם יין שבא לשרות לא פוטר יין שבא לשתות, פרפרת לא פוטרת מעשה קדירה, וגם לתנא קמא, ובית שמאי חולקים על הרישא. ולכן פסק הרמב"ם שפרפרת לא פוטרת מעשה קדירה אף שהגמרא הסיקה בתיקו, משום שכוונת הגמרא שאין הוכחה כאחד מהצדדים, אבל ודאי שכיון שפוסקים כהסובר שיין שבא לשרות לא פוטר יין שבא לשתות, להלכה פרפרת לא פוטרת מעשה קדירה, אבל מעשה קדירה ודאי פוטר פרפרת כמו שהתבאר.

איך יתכן שמעשה קדירה פוטר תבשיל ופירות

והרמ"ך (שם) הקשה עוד על הרמב"ם שכתב שתבשיל ופירות שאוכלים בהם הפת הם פרפרת[סג], שא"כ איך יתכן שמעשה קדירה פוטר תבשיל ופירות הרי אין ברכותיהם שוות. ותירץ שבדיעבד ברכת מזונות פוטרת גם תבשיל ופירות[סד]. ועוד תירץ **הכסף משנה** שכמו שמצינו שפת פוטרת כל מיני מאכל אע"פ שברכותיהם לא שוות כך מעשה קדירה פוטר פרפרת [וכן לצד אחד בגמרא גם פרפרת פוטרת מעשה קדירה][סה].

והברכת ראש (ד"ה א'יב"ל) תירץ, שהנה קשה עוד על הרמב"ם מה החידוש שפרפרת לא פוטרת פת הרי לא יתכן שהאדמה או העץ יפטור פת [וכן הקשו **תוספות** לעיל (ע"א ד"ה נכן) על רש"י][סו]. ונראה שהרמב"ם ביאר שהיה אפשר לומר שכיון שאוכל את הפרפרת עם הפת [וכלשון הרמב"ם שם שפרפרת רגילים לאכול עם פת], היה אפשר לומר שאם חביב לו הפרפרת הפת נעשית כטפל, והפרפרת היא עיקר, והעיקר פוטר את הטפל, וחידשה המשנה שלא יתכן שפת הוא טפל וכמבואר להלן (מד.), ואדרבה הפת היא העיקר ופוטרת את הפרפרת[סז]. ובזה מיושבת גם הסיפא שמדובר שאוכל מעשה קדירה ועמו אוכל את הפרפרת לפת, ולגמרא היה צד שהפרפרת תפטור את המעשה קדירה כיון שחביב לו הפרפרת והיא העיקר ופוטרת את המעשה קדירה הטפל, וחידשה המשנה שגם מעשה קדירה שהוא מחמשת המינים חשוב, ותמיד הוא נחשב העיקר ואדרבה הוא פוטר את הפרפרת הטפלה אליו. ולהלכה פוסק הרמב"ם כהירושלמי שפשוט לו שפרפרת לא פוטרת מעשה קדירה ומעשה קדירה פוטר את הפרפרת שטפלה אליו. ובזה מיושב מה הצד שלבית שמאי פרפרת לא פוטרת מעשה קדירה, משום שהם סוברים שמעשה קדירה הוא העיקר כיון שחשוב, וכמו שנתבאר שלהלכה גם תנא קמא סובר כן.

שלשה ביאורים מהו 'הסבו'

הסבו אין לא הסבו לא. רש"י לעיל (ע"א ד"ה היו) פירש במה שאמרו במשנתנו שדווקא אם הסבו אחד מברך לכולם, שהסבה הוא ישיבה על מיטה כשמוטה על צדו השמאלי. וכן דעת **תוספות** (שם ד"ה הסבו) **והרא"ש** (סי' לג), אלא שהרא"ש הביא שרבינו חננאל פירש שהחילוק בין ישבו [שאחד לא יכול להוציא את כולם] להסבו [שאחד יכול להוציא את כולם] הוא, שבישבו הם לא ישבו לדעת לאכול אלא ישבו לדעת לעסוק בענין אחר ואח"כ נמלכו לאכול, ובהסבו הם ישבו לדעת לאכול, ובזה די שאחד יוכל להוציא את כולם. והרא"ש הביא שיש מפרשים[סח] שישבו הכוונה שלא ישבו כסדר אכילה, והסבו הכוונה שישבו סביב בעיגול[סט], וכמו שהתרגום תרגם על מה שנאמר (בראשית לז כה) 'וישבו לאכל לחם' ואסתחרו למיכל לחמא. והרא"ש דחה את שני הפירושים האלו מכח סוגיית הגמרא להלן [ודבריו יובאו להלן].

והתוספות והרא"ש (שם) כתבו [לפי פירושם שהסבו הכוונה שהסבו על מיטות על צידם השמאלי] שרק בזמנם שדרכם היה להסב כשמצטרפים לאכול יחד, אינם מצטרפים בלא הסבה, אבל בזמנינו שלא רגילים להסב מספיק שישבו בשביל שאחד יוכל להוציא את כולם. אך תוספות הוסיפו שצריכים לשבת על שולחן אחד בשביל שיצטרפו יחד[ע]. **ורבינו יונה** (ד"ה ועוד) כתב באופן אחר קצת שבזמן הגמרא שלכל אחד היה שולחן אחר היו צריכים שיסבו כדי שיצטרפו, אבל בזמנינו שאוכלים על שולחן אחד די בזה בשביל לצרפם.

האם בדיעבד יצא בלי הסבה

שם. הרוקח (סי' שכט) כתב שבדיעבד אחד מוציא את כולם גם אם לא הסבו[עא].

והבית יוסף (סי' קסז ד"ה כתב הרוקח) הוכיח כן ממה שמבואר **בתשובת הרשב"א** (המיוחסות לרמב"ן, סי' קלו) שאף שבברכה אחרונה אי אפשר להוציא את חבירו בפירות ויין אבל בדיעבד יוצא[עב]. **והמשנה ברורה** (סי' ריג סק"ה) כתב שלשיטה זו גם אם לא ישבו כלל מוציא בדיעבד את חבירו. אבל **המגן אברהם** (סי' קסז ס"ק כח) כתב **שמהרא"ש** (סי' לג) נראה שחולק על הרוקח. משום שהרא"ש כתב שאם לא הסבו אפילו ששומע כעונה ואפילו אם אמר אמן, לא יצא, ומשמע שגם בדיעבד לא יצא[עג]. וכן נראה מהרשב"א בחידושיו (ד"ה ולענין) שהקשה מדוע אם לא הסבו לא יצא גם כשענה אמן, הרי העונה אמן כמוציא הברכה מפיו. ועוד הקשה מדוע לא יצא, הרי אפילו כשלא ענה אמן קיימא לן להלן (מה:) שאם שמע את הברכה יצא. והרי שבלי הסבה לא יצא בדיעבד שאל"כ מדוע הקשה מלהלן (מה:) הרי שם כתוב רק שיצא, ויתכן שהכוונה שם שיצא בדיעבד, ובהכרח שסובר שבלי הסבה לא יוצא אפילו בדיעבד. ומה שהוכיח הבית יוסף ממה שכתב בתשובת הרשב"א שבדיעבד יכול להוציא את חבירו בברכה אחרונה של פירות אפילו שלכתחילה לא מוציא, דחה המגן אברהם, ששם היתה קביעות ביניהם ולכן בדיעבד יצא, אבל כאן שלא היתה קביעות לא יצא אפילו בדיעבד. ועל מה שהקשה הרשב"א ממה שקיימא לן להלן (מה:) שאם שמע ולא ענה אמן יצא, תירץ המגן אברהם לפי המבואר בירושלמי (פ"ג ה"ג) שלא נכלל בדין זה ברכת המזון, וא"כ יתכן שגם לא נכלל בזה ברכה ראשונה של המוציא. וכתב השער הציון (שם ס"ק נו) שגם להסוברים שלא יצא בדיעבד הוא רק מדרבנן[עד], וכן הוא לשון **האור זרוע** (סי' קנ) שמדרבנן רק אם קבעו סעודה יחד אחד מוציא את כולם.

מדוע רק אם הסבו אחד מוציא את כולם

שם. הפני יהושע (להלן מג. ד"ה רבי) ביאר מדוע רק אם הסבו מוציא זה את זה, ואילו בברכת המצוות תמיד מוציא את חבירו. שלענין ברכת המצוות שכל ישראל ערבים זה לזה לכן יכול להוציאו, אבל בברכת הנהנין לא שייך טעם זה שהם ערבים זה לזה, ולכן רק אם אוכלים יחד שנחשב אכילה משותפת וחל על כולם חובה אחת של ברכה, יכול להוציא את חבירו. **והשולחן ערוך הרב** (סי' ריג ס"ו) הוסיף לבאר, שאם הצטרפו יחד הרי זה כמו שכולם חייבים בברכה

סג. **וכשיטתו** בפירוש המשניות שפרפרת היא לפתן. סד. **ראה** בנשמת אדם (כלל נח סק"ג) שהאריך בזה. וראה עוד בכסף משנה (שם) שהקשה עוד על הרמב"ם מה החידוש שפרפרת לא פוטרת פת הרי אין ברכותיהם שוות, ותירץ שבדיעבד נפטרת הפת בברכת האדמה. ומה שבאמת כאן לא נפטרת הוא משום שבירך על דבר אחר שברכתו האדמה [וקשה שא"כ מדוע מעשה קדירה פוטר פרפרת אף שברכותיהם לא שוות, הרי בירך על דבר אחר. וצריך לומר שמזונות היא ברכה יותר חשובה מברכת אדמה, ולכן אף שלכתחילה לא מברכים זאת על כל דבר, אבל בדיעבד יוצאים בו תמיד ואפילו כשבירך על דבר אחר, אבל אדמה היא ברכה פחות חשובה מברכת המוציא, ולכן רק אם בירך על הפת אדמה יוצא אבל אם בירך על דבר אחר לא נפטרת הפת]. סה. **ולעיל** הובא שהשיטה מקובצת כתב כן לפי שיטתו שפרפרת היא פת הבאה בכיסנין שהוא פוטר מעשה קדירה וגם בשר ודגים שבאים למזון אף שברכותיהם לא שוות, משום שכמו שפת פוטרת הכל משום שכולם באים בתוך סעודתו של פת, כך פת הבאה בכסנין פוטרת כל מה שנאכל בתוך סעודתו. אמנם לפי שיטת הרמב"ם שפרפרת היא לפתן לא נתבאר מהו הצד שיהיה כפת לפטור כל הנאכל עמו, ורק במעשה קדירה מובן שכיון שהוא מזונות יתכן שפוטר כל הנאכל עמו בסעודתו כמו שפת פוטרת כל הנאכל בסעודתו. סו. **וכבר** הובא שהכסף משנה תירץ שתמיד נפטרת הפת בדיעבד בהאדמה, ויתכן שגם בהעץ נפטרת [וכן תירץ הפני יהושע על רש"י שתמיד נפטרת הפת בדיעבד בשהכל], והמשנה חידשה שכיון שלא מברך על זה אלא על דבר אחר לא נפטרת הפת בדיעבד בברכת אדמה [או שהכל]. סז. **וכן** תירץ הפני יהושע (לעיל ע"א בתוס' ד"ה נכן) בשיטת רש"י. סח. **ראה** ברבינו יונה וברשב"א (ד"ה מתני') שהביאו שכן פירש רב האי גאון. סט. **רבינו** יונה (שם) הוסיף שזה מוכיח על קביעות. ע. **רבינו** יונה (ד"ה ועוד) כתב שישבו על שולחן אחד ומפה אחת, אך הבית יוסף (סי' קעז ד"ה ולפי היו) הביא בשם הרא"ה שמספיק שישבו על שולחן אחד או על מפה אחת. עא. **לשון** הרוקח הוא, שאם כיון המברך להוציא והם כיונו לצאת הם יוצאים בלי הסבה, וביארו הט"ז (סי' קסז ס"ק יג) והמגן אברהם (שם ס"ק כג) שכוונתו שבדיעבד יוצאים בלי הסבה. אבל הט"ז הקשה מדוע כתב הרוקח שאם כיון לצאת יוצא, הרי גם בהסבו צריך להתכוון לצאת. והאליה רבא (שם סי"ג) ביאר שבקבעו לא צריך להתכוון מפורש, אלא מסתמא כיונו כן, וכמו שמבואר בשולחן ערוך (סי' תקפט) שאם שומעים שופר בבית הכנסת מהשליח ציבור לא צריך להתכוון בפירוש לצאת אלא מסתמא יש כוונה, אבל כשלא הסבו, יוצאים רק אם מתכוונים. עב. **וראה** במשנה ברורה (סי' קצג סק"ג) ובשער הציון (שם סק"א) שכתב שגם שנים שאכלו פת לא מוציאים זה את זה בברכת המזון, אך בדיעבד יוצא כמבואר להלן (מה:). עג. **והמגן** אברהם הביא שכן כתב רבינו ירוחם (נתיב טו סוף ח"ד). עד. **כוונתו** שבברכת המזון שחיובו מדאורייתא יוצא ידי חובתו מהתורה ורק מדרבנן לא יוצא.

אחת, ואם אחד מברך לכולם יוצאים כולם ידי חובתם גם בלי דין שומע כעונה, משום שהם חייבים רק ברכה אחת[עה]. וכן כתב בקצרה הרא"ה לעיל (ע"א ד"ה היו), שאם מצורפים יחד הם חשובים כגוף אחד, וכשאחד מברך הרי זה כמו שכולם מברכים[עו]. אבל המאירי (לעיל ע"א ד"ה המשנה) כתב שאם לא מסובים יחד נראה שלא מתכוונים לצאת מהמברך[עז].

בברכת הנהנין עדיף שאחד יוציא כולם ומה הדין בברכת המצוות

שם. הרמ"ך (הו"ד בכסף משנה ברכות פ"א הי"ד) כתב, שבמקום שאחד יכול להוציא את כולם, עדיף שאחד יוציא כולם משום ברוב עם הדרת מלך[עח]. וכתב השולחן ערוך הרב (סי' ריג ס"ז) שרק בברכת הנהנין הדין כן אבל לא בברכת המצוות, משום שבברכת המצוות כל אחד חייב בברכה ומה שאחד מוציא כולם הוא מדין שומע כעונה, והרי זה כשליחות, ולכן אמנם יש מעלה של ברוב עם הדרת מלך כשאחד יוציא כולם, אבל יש מעלה כשכל אחד יאמר את הברכה בפיו ולא ע"י שליחות שמצוה בו יותר משלוחו, ואין זה ריבוי של ברכות שאינן צריכות, כיון שכל אחד חייב בברכה. אבל בברכת הנהנין הרי רק אם הסבו אחד מוציא את חבירו משום שע"ז נחשב שכולם אכלו אכילה אחת, והם חייבים רק ברכה אחת, ומה שיוצאים כשאחד מברך הוא לא מדין שומע כעונה אלא משום שחייבים רק ברכה אחת, וממילא אין מעלה בזה שכל אחד יברך לבד, ואדרבה יש בזה ריבוי של ברכות שאינן צריכות. ואף שאין בזה איסור של ברכה שאינה צריכה כיון שכל אחד חייב בברכה, אבל היות ואין מעלה בריבוי הברכות עדיף שאחד יוציא כולם משום ברוב עם הדרת מלך. אמנם המשנה ברורה (שם ס"ק יז) כתב בשם הפוסקים שגם בברכת המצוות עדיף שאחד יברך לכולם משום ברוב עם הדרת מלך.

מדוע לא הקשו מהרישא של המשנה

הסבו אין לא הסבו לא ורמינהו עשרה שהיו הולכים בדרך אע"פ שכולם אוכלים מככר אחד כל אחד ואחד מברך לעצמו ישבו לאכול אע"פ שכל אחד ואחד אוכל מככרו אחד מברך לכולם קתני ישבו אע"פ שלא הסבו. תוספות (ד"ה הסבו) הקשו מדוע היו צריכים להקשות ממה שמדויק במשנה שדווקא אם הסבו אחד מברך לכולם, הרי יכלו להקשות ממה שמפורש ברישא של המשנה שאם ישבו כל אחד ואחד מברך לעצמו. ותירצו שברישא היה אפשר לפרש שדווקא אם ישבו בשביל עסק אחר שלא היתה דעתם מתחילה לאכול אחד לא יכול להוציא את כולם, אבל אם ישבו בשביל לאכול יכול אחד להוציא את כולם גם אם לא הסבו, ולכן הקשו ממה שמפורש בסיפא שדווקא אם הסבו אחד מוציא כולם. והרשב"א (ד"ה מתני') הוסיף לבאר שלשון המשנה היו 'יושבים' משמע שישבו בשביל דבר אחר ואח"כ נמלכו לאכול, ואילו לשון הברייתא הוא 'ישבו לאכול' ומשמע שישבו בשביל לאכול, וא"כ היה אפשר לתרץ שברישא לא יכול להוציא כולם בגלל שלא ישבו בשביל לאכול משא"כ בברייתא שישבו בשביל לאכול. ולכן הגמרא מקשה מהסיפא שכתוב שאם הסבו אחד מוציא כולם ולא כתוב שאם הסבו או שישבו לאכול אחד מוציא כולם, ומשמע שגם אם ישבו בשביל לאכול לא מוציא כולם, ולכן קשה על הברייתא שמפורש לא כן.

והמעדני יו"ט (אות ת) הקשה לפי רבינו חננאל[עט] שסובר שאם ישבו בשביל לאכול אחד מוציא כולם, איך יתרץ קושיית תוספות. ותירץ שברישא היה אפשר לפרש שדווקא אם ישבו שלא כסדר אכילה לא מוציא כולם, אבל אם ישבו בעיגול, אחד מוציא כולם [כשיטת היש מפרשים הנ"ל], ולא היה קשה מהברייתא משום שיתכן ששם הכוונה שישבו בעיגול ולכן אחד מוציא כולם. ורק ממה שכתוב בסיפא שאם הסבו אחד מוציא כולם קשה, משום ששם מבואר שצריך שישבו בשביל לאכול, ורק אז אחד מוציא כולם.

מתי יש קביעות בלי הסבה

אמר רב נחמן בר יצחק כגון דאמרי ניזיל וניכול לחמא בדוך פלן. כתבו הראשונים[פ] שגם אם אמרו זה לזה נאכל יחד בלא קביעות מקום, אחד מוציא כולם[פא], ומה שנקטו ניכול לחמא בדוך פלן, הוא משום שכך מנהג אוכלי דרכים. וכתב הבית יוסף (סי' קסז ד"ה ומ"ש רבינו ולפס) שזו כוונת רש"י (ד"ה בדרך), שאם קבעו מתחילה מקום בדבור ועצה והזמנה הרי זה קביעות, אבל אם ישבו מאליהם אין זה קביעות.

והראשונים[פב] הביאו שבירושלמי (פ"ו ה"י) מבואר שרבי יהושע בן לוי סובר שרק באורחים שדרך לתת לכל אחד ואחד מקום בפני עצמו ואינם יודעים קביעותם אינם מצטרפים אא"כ הסבו יחד, אבל בעל הבית עם בני ביתו יש להם קביעות גם אם לא הסבו משום שכל בני הבית נגררים אחרי בעל הבית.

רק אם ישבו במקום אחד יש להם קביעות

שם. כתב רבינו יונה (ד"ה ולומר) שגם אם היו רוכבים על החמור ואמרו נאכל יחד אע"פ שלא ירדו מהבהמות מצטרפים אם עמדו במקום אחד אע"פ שכל אחד אוכל מככרו, אבל אם היו הולכים בשעה שאוכלים, או שאכלו בשדה כשהם מפוזרים ומפורדים אע"פ שכולם אוכלים בשעה אחת ומככר אחד אינם מצטרפים כיון שלא אכלו במקום אחד. וביאר הביאור הגר"א (סי' קסז ס"ק מ-מד) שבשביל שיהיה קביעות צריך שני דברים, האחד שיישבו ולא ילכו, והשני שיישבו כולם במקום אחד, ולכן אם הלכו או שישבו כל אחד במקום אחר אין להם קביעות, ורק אם ישבו במקום אחד יש בזה קביעות. אלא שאם לא אמרו לפני כן שרוצים לאכול יחד, לא די שישבו במקום אחד אלא צריכים גם להסב, אך אם אמרו שרוצים לאכול יחד לא צריכים להסב אלא מספיק שיושבים במקום אחד [והדברים מתבארים לפי מה שכתב הרא"ה (לעיל ע"א ד"ה היו) שאת ההסבה צריך בשביל שתהיה הוכחה שהם מצורפים יחד, ולכן אם לא יושבים במקום אחד שאין כאן קביעות כלל ודאי לא מצורפים, ומה שאומרים קודם שיאכלו יחד מועיל רק שלא צריך את ההוכחה שהם מצורפים].

והגר"א הוסיף שהמקור לדין זה שצריכים לשבת הוא ממה שכתוב בברייתא שאם 'ישבו' לאכול אחד מוציא לכולם, ומוכח שאף שאמרו לפני כן שרוצים לאכול יחד [כמבואר בגמרא], אעפ"כ דווקא אם ישבו יש בזה קביעות. וזהו גם הטעם של הרישא של הברייתא, שאם הלכו לא מוציא את כולם אע"פ שאמרו קודם שרוצים לאכול יחד, משום שאם הלכו ולא ישבו אין בזה קביעות[פג]. והגר"א הוסיף שהמקור לדין שצריכים לשבת במקום אחד הוא ממה שמבואר בגמרא שרק אם האנשים אמרו לפני כן שרוצים לאכול במקום פלוני יש קביעות, ומוכח שצריכים לשבת במקום אחד בשביל שיהיה קביעות [וגם הלשון 'ישבו' משמע שישבו במקום אחד][פד].

וכתב הביאור הלכה (שם סי"א ד"ה ישיבה) שגם אם עומדים במקום אחד אין זה קביעות אא"כ ישבו. והוכיח כן ממה שהקשו תוספות להלן (מג. ד"ה הואל) על מה שנוהגים לעמוד בהבדלה איך יוצאים ידי חובה, ותוספות תירצו שכיון שקובעים עצמם לצאת ידי הבדלה יש בזה קביעות [ואעפ"כ סיימו תוספות שעדיף שישבו בהבדלה]. ומבואר מדברי תוספות שעמידה היא לא כישיבה. ומה שמבואר בשולחן ערוך שאם רוכבים על החמור נחשב קביעות, הוא משום שיושבים על החמור.

והמגן אברהם (שם ס"ק ט) הסתפק אם ישבו בעגלה אחת והעגלה נוסעת האם נחשב קביעות [ורק כשכל אחד רוכב על חמורו לא נחשב קביעות אם החמור הולך כמבואר ברבינו יונה כיון שהם לא קבועים במקום אחד אבל כאן שכולם בעגלה אחת נחשב שכולם קבועים בעגלה], או שכיון שהולכים אין כאן קביעות[פה]. והמגן אברהם סיים שבספינה ודאי נראה שיש בזה קביעות. והאליה רבא (שם סי"ד) נוטה להקל גם בעגלה.

האם בזמנינו יתכן שיהיה קביעות כשלא יושבים על שולחן אחד

שם. כתב השולחן ערוך (שם סי"א) שאף שמבואר בגמרא שאם אמרו זה לזה שיאכלו יחד יש להם קביעות בלי הסבה, אבל בזמן הזה שלא רגילים בהסבה, והישיבה בשולחן אחד דינה כהסבה כמו שנתבאר לעיל, גם אם יאמרו זה לזה שיאכלו יחד לא יהיה להם קביעות אא"כ ישבו בשולחן אחד. והמגן אברהם (שם ס"ק כו) הקשה שהרי השולחן ערוך (שם סי"ג) כתב שאם רכבו על חמור ואמרו זה לזה שיאכלו יחד נחשב קביעות אם החמורים עמדו, הרי שגם

עה. וראה בשולחן ערוך הרב (סי' קסז סי"ז) שפסק כהסוברים שגם בדיעבד לא יצא, וגם נראה מדבריו שהוא דין תורה ולא כהשער הציון הנ"ל, אמנם המשנה ברורה (שם ס"ק סג) הביא שהגר"א פסק שבדיעבד יצא וכמו שפסק ג"כ השולחן ערוך (שם סי"ג). עו. להלן יובא שגם השו"ע הרב כתב שהם כגוף אחד וכשאחד מברך הוא כמו שכולם מברכים. עז. ראה ברשב"א (להלן מג. ד"ה וכיח) שנראה שביאר ג"כ שאם לא מסב כדרך העולם, נראה שלא רוצה לצאת בברכת חבירו. וראה בצל"ח (להלן מג. ד"ה הואיל) שביאר כן גם בדעת התוספות (שם). עח. והמשנה ברורה (סי' ריג ס"ק יב) הקשה מדוע לא נוהגים כן. ותירץ שהיום לא בקיאים לצאת ולהוציא. אמנם נראה מדבריו שזהו שלא כדין. אך השולחן ערוך הרב (סי' קסז סי"ח) כתב שעכשיו נהגו שלא לצאת זה מזה שמא יסיח בין הברכה לטעימה, וכיון שנהגו כן הרי זה כמו שקובעים על דעת שלא להצטרף ופטורים מהידור זה. עט. שהובא ברא"ש (סי' לג), והובא לעיל בענין 'שלשה ביאורים מהו הסבו'. פ. רבינו יונה (ד"ה ולומר) והרשב"א (ד"ה מתני'). פא. אמנם לשון הרא"ש (סי' לג) הוא שאמרו נאכל כאן, והרא"ש הוסיף שקבעו מקום, וכן כתב השולחן ערוך (סי' קסז סי"א). אך ברבינו יונה וברשב"א מבואר שלא צריכים לקבוע מקום אלא צריכים רק לומר זה לזה שרוצים לאכול יחד. וראה עוד להלן שיובא מה שהגר"א פירש בלשון הרא"ש והשולחן ערוך. פב. רבינו יונה (ד"ה ועוד), רשב"א (ד"ה ירושלמי) והרא"ש (סי' לג). פג. וכן כתבו המגן אברהם (שם ס"ק מ) והמחצית השקל (שם) שהמקור של דין זה שאם הולכים אין זה קביעות אפילו שאמרו קודם שיאכלו יחד, הוא מהרישא של הברייתא. פד. והגר"א ביאר בזה מה שמבואר ברא"ש הנ"ל ובשולחן ערוך (שם סי"א) שדווקא אם אמרו שנאכל במקום זה או במקום פלוני הרי זה קביעות, שהוא משום שרק אם יושבים במקום אחד הרי זה קביעות. ונראה לפי זה שלא צריכים לומר בתחילה מהו המקום שרוצים לאכול בו כמו שנראה מהרא"ש והשולחן ערוך (שם), אלא מספיק שישבו בסוף במקום אחד. ולשון הרא"ש והשולחן ערוך מתפרש שבסוף ישבו במקום אחד. וכבר נתבאר לעיל שאכן ברשב"א וברבינו יונה לא כתוב שצריכים לומר מהו המקום שיאכלו בו, אלא מספיק שאמרו שיאכלו יחד, ובסוף אכלו במקום אחד. פה. אבל ממה שכתב הגר"א (הנ"ל) שאם רוכבים על החמור והחמור הולך לא מצטרפים משום שלא יושבים משמע שגם אם ישבו בחמור אחד לא נחשב קביעות, משום שאל"כ מה שלא מצטרפים הוא משום שהם לא במקום אחד ולא משום שלא יושבים, שהרי אם יהיו בחמור אחד יצטרפו.

בזמן הזה מועיל מה שאמרו זה לזה שיאכלו יחד וגם אם לא יאכלו בשולחן אחד יהיה נחשב קביעות. ותירץ שהנה לכאורה קשה עוד מדוע בזמנם הועיל מה שאמרו זה לזה שיאכלו יחד שיהיה נחשב קביעות גם בלי הסבה ובלי שיישבו על שולחן אחד, ואילו בזמנינו לא מועיל כלל מה שאמרו זה לזה שיאכלו יחד וצריך שיישבו בשולחן אחד בשביל שיהיה להם קביעות. ובהכרח צריך לומר שרק בזמנם שהיו רגילים לאכול כל אחד על שלחנו, יתכן שיהיה קביעות גם כשלא אוכלים כולם על שולחן אחד, אבל בזמנינו שרגילים לאכול על שולחן אחד כשאוכלים יחד, לא יתכן שיהיה קביעות אם לא אוכלים על שולחן אחד, כמו שלא יתכן שיהיה קביעות אם לא יושבים במקום אחד וכמו שנתבאר לעיל[פו]. ובזה מיושב מדוע גם בזמן הזה אם רוכבים על החמור ואמרו זה לזה שיאכלו יחד הרי זה קביעות, משום שגם בזמן הזה אם רוכבים על החמור לא רגילים לאכול על שולחן אחד, ולכן הוא קביעות אם ישבו במקום אחד.

אבל הגר"א (שם ס"ק מג) כתב שיש טעות סופר בשולחן ערוך, וגם בזמן הזה אם אמרו זה לזה שיאכלו יחד יש להם קביעות גם אם לא ישבו על שולחן אחד, ומספיק שישבו במקום אחד, וכמו שבזמנם אם אמרו זה לזה שיאכלו יחד יש להם קביעות גם בלי הסבה אם ישבו במקום אחד. ומשום שכללו של דבר הוא שאם לא אמרו זה לזה שיאכלו יחד, צריך שתהיה הוכחה לקביעותם ע"י הסבה [בזמנם], או ע"י שיאכלו בשולחן אחד [בזמנינו], אבל כשאמרו זה לזה שיאכלו יחד לא צריך הוכחה לקביעותם. ורק אם לא ישבו במקום אחד אין כאן קביעות כלל[פז].

מספיק שקצתם מסובים וכמו כן שמש מצטרף תמיד

שם. השלטי גיבורים (אות ג) כתב שאם מקצתם מסובים, אחד מברך לכולם אע"פ שאינם מסובים. והעתיקו **המגן אברהם** (שם ס"ק כה). וכתב **הפרי מגדים** (אשל אברהם שם) שגם בזמנינו שמספיק שיושבים על שולחן אחד, מספיק שמקצתם ישבו על שולחן אחד. אבל **הביאור הלכה** (שם סי"א ד"ה בלא) הקשה ממה שמבואר **בשולחן ערוך** (סי' קנג ס"ג) שבשביל שיוכלו להוציא זה את זה בברכת המזון צריך שכולם יקבעו יחד סעודתם בהסבה [ובזמנינו בישיבה על שולחן אחד], והרי **הראשונים** כתבו שברכת המוציא וברכת המזון יש להם דין אחד כמו שיבואר להלן, וא"כ גם בברכת המוציא צריך שכולם יסבו או ישבו על שולחן אחד.

וכתב עוד השלטי גיבורים (שם) ששמש יוצא בברכת המוציא אף שלא קבע סעודתו על השולחן[פח].

האם בברכה אחרונה רק בהסבו אחד מוציא כולם

כי נח נפשיה דרב אזלו תלמידיו בתריה כי הדרי אמרי ניזיל וניכול לחמא אנהר דנק בתר דכרכי יתבי וקא מיבעיא להו הסבו דוקא תנן אבל ישבו לא או דילמא כיון דאמרי ניזיל וניכול ריפתא בדוכתא פלניתא כי הסבו דמי. תוספות (ד"ה עשרה) כתבו, שממה שתלמידי רב הסתפקו לענין ברכת המזון אם יכולים להוציא זה את זה מוכח שגם בברכת המזון רק אם הסבו מוציאים זה את זה. **ורבינו יונה** (ד"ה ולומר) **והרא"ש** (סי' לג) הוכיחו כן גם מלשון הגמרא להלן (מג.) שתלמידי רב אמרו 'וברכת המזון לא גמרינן' והרי שספיקם היה על ברכת המזון[פט]. **והתוספות** (לעיל ע"א ד"ה הסבו) ורבינו יונה והרא"ש (שם) כתבו עוד שיש להוכיח שגם לענין המוציא צריך שיסבו. שהרי להלן (מג.) נחלקו רב ורבי יוחנן האם דין המשנה [שדווקא אם הסבו אחד מוציא לכולם] הוא רק בפת או גם ביין, והרי מבואר בחולין (קו.) שאין זימון לפירות, דהיינו שבברכה אחרונה לא יכולים להוציא זה את זה בפירות וביין [ורק בפת מוציאים זה את זה], ובהכרח שדברי רב ורבי יוחנן שם נאמרו על ברכה ראשונה, ומוכח שדין המשנה הוא גם בברכת המוציא [ועל זה נחלקו רב ורבי יוחנן האם דין זה הוא גם בברכה ראשונה של יין]. ולפי זה כתבו שנמצא שבהכרח דין המשנה הוא בין בברכת המוציא ובין בברכת המזון. ומה שתלמידי רב לא הסתפקו כשבירכו המוציא, הוא משום שבתחילה ישבו זה אחר זה ולכן כל אחד בירך לעצמו המוציא.

אבל דעת **הרמב"ן** (להלן מה. ד"ה זו) שבברכת המזון חובת הזימון מצרפם יחד וגם בלי הסבה זה מוציא את זה[צ]. וגם **הרשב"א** להלן (נ: ד"ה הא) הביא שגדולי המפרשים האחרונים כתבו שרק בברכה ראשונה לא יכול להוציא את חבירו אם לא הסבו אבל ברכת המזון אינה צריכה הסבה[צא]. אך הרשב"א הוכיח מהסוגיא שם לא כן [ולהלן יובא שתוספות בחולין (קו. ד"ה שמע) צידדו בהיפוך שרק בברכה אחרונה צריך הסבה].

וכתב המגן אברהם (סי' קנג סק"ח) שנראה שאם הם לא הסבו, והם לא יכולים להוציא זה את זה בברכת המזון, לא יכולים לזמן, משום שברכת הזימון היא רק כשיכולים להוציא זה את זה בברכת המזון[צב]. והוכיח כן משום שאל"כ מדוע מבואר בסוגייתנו שתלמידי רב הצטערו שלא ידעו להכריע אם צריך דווקא הסבה הרי יכלו לברך כל אחד בפני עצמו, ובהכרח שהצטערו משום שיתכן שיכולים להוציא זה את זה ואז הם חייבים בזימון, וכיון שהסתפקו הפסידו מצות זימון. **והמחצית השקל** (שם) ביאר ראייתו, שאין לומר שהצטערו משום שאם יכולים להוציא זה את זה עדיף לעשות כן משום ברוב עם הדרת מלך, שא"כ מדוע לא הסתפקו בהמוציא. ומטעם זה אין לומר שהצטערו משום שלא ידעו את הדין משום שא"כ מדוע לא הסתפקו בהמוציא. ובהכרח שצערם היה משום שלא יכלו לזמן. אך לפי מה שכתבו תוספות שלא הסתפקו בהמוציא משום שלא התחילו לאכול יחד, אפשר לומר שהצטערו משום שלא ידעו הדין או משום שעדיף שאחד מוציא חבירו משום ברוב עם הדרת מלך[צג].

והמגן אברהם שם הביא **שהבית יוסף** הביא **שהתשובת הריב"א** כתב שגם אם לא אכלו יחד אלא כל אחד אכל בקרן זוית מצוה שיזמנו משום ברוב עם הדרת מלך. וביאר המגן אברהם שתשובה זו סוברת שכיון שיש שיטה שבברכת המזון אחד מוציא כלם בלי שנקבעו יחדיו, יש רשות לזמן, ולכן השולחן ערוך לא העתיק תשובה זו משום שפוסקים שלא יכול להוציא חבירו בלי הסבה, וממילא אי אפשר לזמן[צד]. אמנם **השער הציון** (שם ס"ק כא) הקשה על המגן אברהם שפירש בתשובת הריב"א שסוברת כהשיטה שבברכת המזון אחד מוציא כלם בלי שנקבעו יחדיו, שהרי גם לשיטה זו צריכים לשבת יחד, ואילו הריב"א כתב דינו גם כשלא ישבו יחד, ובהכרח שהתשובת הריב"א סובר שאפשר לזמן אפילו שלא יכולים להוציא זה את זה, אלא שהוא לא חובה. ומשום ברוב עם הדרת מלך מצוה לעשות כן[צה].

שני חילוקים בין ברכה ראשונה לברכה אחרונה

שם. להלן (מה:) מבואר לענין ברכת המזון שאם שנים אכלו מצוה להחלק, ולא יוציאו זה את זה. וכתב **רש"י** (שם ד"ה מצוה) שגם בברכת המוציא הדין כן. אבל **תוספות** (מה. ד"ה אם) הוכיחו לא כן מהמבואר לעיל (לט.) שבר קפרא אמר לשני תלמידיו שאכלו יחד שאחד יוציא את חבירו. ובהכרח שלענין ברכה ראשונה גם בשנים זה מוציא את זה. וכן מוכח ממה שמבואר להלן (נג.) שבברכת בורא מאורי האש אחד מוציא לכולם. וטעם החילוק בין ברכה ראשונה לברכה אחרונה, הוא משום שבתחילה יושבים בשביל להצטרף, אבל בברכה של סוף סעודה כבר הם מסתלקים זה מזה. ובאופן נוסף כתבו תוספות לבאר את החילוק ביניהם שבברכת המזון חיובו מהתורה ולכן החמירו בו. וכתב **הפרי מגדים** (או"ח סי' קסז אשל אברהם ס"ק כג) שנפקא מינה בין הטעמים כשאכל פחות מכדי שביעה שחיוב ברכת המזון שלו הוא מדרבנן, שלפי הטעם הראשון גם בזה אם הם שנים לא יוציאו זה את זה בברכת המזון, אבל לפי הטעם השני באופן זה גם שנים יוציאו זה את זה בברכת המזון.

ותוספות בחולין (קו. ד"ה וסמע) כתבו שיש חילוק נוסף בין ברכה ראשונה לברכה אחרונה, שבברכה אחרונה קיימא לן בחולין (שם) שאין זימון לפירות, דהיינו שבפירות לא מוציאים זה את זה אפילו כשישבו שלשה[צו], ורק בפת מוציאים זה את זה כשיש ג', אבל בברכה ראשונה מוציאים זה את זה גם בפירות, כמו שמוכח ממה שמבואר לעיל (לט.) שבר קפרא אמר לשני תלמידיו

[פו] **ראה** בביאור הלכה (שם סי"א ד"ה אא"כ) שהוסיף שבזמנינו אם לא יושבים על שולחן אחד יש הוכחה שאין דעתם לקבוע יחד ובטל מה שאמרו שרוצים לאכול יחד. [פז] **וכמו** כן בבעל הבית שנתבאר לעיל שלא צריך הסבה, להמגן אברהם בזמנינו לא יהיה קביעות אם לא ישבו על שולחן אחד ולא יהיה נפקא מינה בזמנינו בין בעל הבית לאורחים, ולהגר"א גם בזמנינו יש מעלה לבעל הבית, שגם אם לא ישבו על שולחן אחד הרי זה קביעות. [פח] **ראה** בפרי מגדים (שם אשל אברהם ס"ק כו) שנראה שהוקשה לו שגם אם הוא לא שמש יוכל לצאת שהרי נתבאר שמספיק שקצת מסובים. ויש לתרץ שגם אם מספיק שקצת מסובים אבל צריך שכולם ישבו במקום אחד, אבל השמש כלל לא יושב עמם. וראה שם עוד שכתב שאין להוכיח דין זה ממה שנפסק בשולחן ערוך (סי' קנט ס"א) שלענין ברכת המזון שמש מצטרף, משום שלברכת המזון מצטרפים גם בלי הסבה לחלק מהשיטות, והרי שמספיק צירוף קל בשביל ברכת המזון, וא"כ יתכן שלכן שמש מצטרף, משא"כ בהמוציא שודאי צריך הסבה, יתכן ששמש לא מצטרף. [פט] **גירסתם** היה 'וברכת המזון לא גמירנא' אבל לפנינו הגירסא היא ברכת מזונא לא גמירנא. [צ] **וכן** כתב השלטי גיבורים (אות ג) בשם המז"ה, וראה במאירי (לעיל ע"א ד"ה במשנה) שהביא שיטה זו. [צא] **הרשב"א** כתב שכן נראה מפשטות סוגייתנו. וכנראה כוונתו למחלוקת רב ורבי יוחנן שנחלקו בברכה ראשונה. ושיטה זו סוברת כנראה שתלמידי רב הסתפקו על המוציא. וראה ברבינו יונה (שם) שהביא ג"כ שיטה זו שרק על המוציא צריך הסבה, וכתב שהם מפרשים במה שאמרו להלן 'ברכת המזון לא גמירנא' שהכוונה לברכת הדבר שמזין, דהיינו המוציא. וראה ברשב"א כאן (ד"ה ופירוש) שנראה שפירש שתלמידי רב הסתפקו גם על המוציא. [צב] **ראה** בשער הציון (שם ס"ק כב) שכן מסתבר משום שאיך יאמרו נברך שהכוונה שנברך יחד הרי הם מוכרחים להתחלק. [צג] **וראה** ברשב"א (ד"ה ופירוש) שביאר שהסתפקו גם על המוציא וגם על ברכת המזון שאם יש להם צירוף לא יכולים להתחלק ואם אין להם צירוף מצוה להתחלק. ונראה שכוונתו שאם מצורפים חייבים לזמן ואל"כ לא יכולים לזמן וכהמגן אברהם. [צד] **ומה** שהרמ"א הביא תשובה זו כוונתו שמצוה לסיים את הסעודה יחד כדי שיוכלו לזמן. [צה] **והוסיף** שנראה שלכן הרמ"א הביא תשובה זו, ולא כהמגן אברהם שפירש ברמ"א שכוונתו שמצוה לסיים יחד את הסעודה. [צו] **ראה** בשער הציון (סי' רג סק"ד) שהביא שהרבה ראשונים כתבו כן גם ביין. אך הסמ"ג והשבלי הלקט כתבו שיין דינו כפת לענין זה. וראה בשלטי גיבורים (אות ד) שכתב שבכל הדברים מוציא את חבירו, ולא נתבאר כיצד פירש את הסוגיא בחולין (קו.).

שאכלו פירות שיוציאו זה את זה. וכן מוכח ממה שמבואר במשנתנו (לעיל מב.) שבמוגמר אחד מוציא את כולם. וכן מוכח ממה שמבואר להלן (נג.) שבברכת מאורי האש אחד מוציא את כולם. וטעם החילוק הוא שבברכה ראשונה מרויחים מהברכה שעל ידה מותרים לאכול ולהנות ולכן מצטרפים, אבל בסוף שכבר אכלו לא מצטרפים[צז].

ותוספות (שם) כתבו עוד שלפי זה היה אפשר לומר שהדין של המשנה כאן שרק בהסבו אחד מוציא את כולם הוא רק בברכת המזון ולא בברכת המוציא, כיון שמצינו שבברכה אחרונה צריך יותר קביעות, ולכן בזה צריך שיסבו. וכן היה נראה ממה שתלמידי רב הסתפקו ספיקם רק בברכת המזון ולא בברכת המוציא. וכן מוכח ממה שמבואר במשנתנו שאם בא להם יין לאחר המזון אחד מברך לכולם. והרי לכאורה קשה משם על רב שסובר להלן (מג.) בלשון השני שביין לא מועיל הסבה. ובהכרח שבמשנתנו מדובר בברכה ראשונה, ובזה לא צריך כלל קביעות, ואפילו בלי הסבה אחד מוציא כולם. ואע"פ שלהלן הקשו מהמבואר בברייתא שביין שלפני המזון אחד מוציא כולם בהסבה, ותירצו שכיון שההסבה הועילה לפת היא מועילה ליין, וא"כ אפשר לפרש גם במשנה שמדובר שהסבו וכיון שההסבה הועילה לפת שאכלו לפני כן היא מועילה גם ליין. אבל ממה שהקשו על רב רק מהברייתא ולא מהמשנה, משמע שבברכה ראשונה לא צריך כלל קביעות, ולכן מהמשנה לא קשה משום שבמשנה מדובר בברכה ראשונה [כיון שהמשנה אמרה לפני כן שעל יין שבתוך המזון כל אחד מברך ושם בהכרח מדובר בברכה ראשונה, שהרי לא מברכים ברכה אחרונה על יין שבתוך המזון], וכיון שמדובר בברכה ראשונה, לא צריך הסבה ולא קשה מהמשנה. ורק מהברייתא הקשו, ששם מבואר שאחד מוציא כולם רק בהסבה, ובהכרח מדובר בברכה אחרונה, ולכן הקשו על רב שסובר שביין לא מועיל הסבה.

אבל תוספות כתבו שיותר נראה שגם בברכה ראשונה צריך להסב, שבפשוטו גם ברישא של המשנה שרק בהסבו אחד מברך לכולם מדובר בברכה ראשונה, וכמו שכל המשנה עוסקת רק בברכה ראשונה. ומה שתלמידי רב לא הסתפקו בברכה ראשונה הוא משום שלא התחילו לאכול יחד [וכמו שכתבו תוספות כאן]. ומה שלא הקשו על רב ממשנתנו הוא משום שמהברייתא שם קשה על שתי הלשונות של רב וכמבואר שם, ולכן העדיפו להקשות מהברייתא. אך תוספות כתבו שלפי זה נראה שבמשנה מדובר רק בברכה ראשונה, אלא שהגמרא ידעה שגם בברכה אחרונה צריך להסב [ולא כמו שכתבו **תוספות** כאן ו**רבינו יונה** ו**הרא"ש** שבמשנה מדובר גם בברכת המזון]. ולפי זה הקשו תוספות על המבואר בסוגייתנו שתלמידי רב הוכיחו מהסתירה שיש מהברייתא למשנה שאם אמרו זה לזה שיאכלו יחד מוציאים זה את זה בברכת המזון, הרי שם מדובר בברכת המוציא שלא צריך קביעות טובה [כמו שמוכח ממה שמוציאים זה את זה גם בפירות], ולכן מספיק שיאמרו זה לזה שיאכלו יחד, אבל בברכת המזון שצריך יותר קביעות יתכן שלא יועיל שיאמרו זה לזה שיאכלו יחד. ותירצו תוספות שהם סברו שאם נחשב קביעות לברכה ראשונה נחשב גם קביעות לברכה אחרונה.

מכאן קשה על רבינו חננאל ועל רב האי גאון

הסבו דוקא תנן אבל ישבו לא או דילמא כיון דאמרו ניזיל וניכול ריפתא בדוכתא פלניתא כי הסבו דמי. **הרא"ש** (סי' לג) כתב שמכאן קשה על **רבינו חננאל** שסובר שמספיק שישבו בשביל לאכול. וכן קשה מכאן על **רב האי גאון** שסובר שמספיק שישבו בעיגול כסדר אכילה [משום שהרי שם ישבו בשביל לאכול וגם ישבו כסדר אכילה]. **והחתם סופר** (הגהות על השו"ע סי' קסז סי"א) תירץ על רבינו חננאל, שספיקם היה האם הסבה הכוונה דוקא בהסבה או שמספיק שיאמרו זה לזה שיאכלו יחד או שהם יושבים על דעת לאכול. ובמסקנא הוכיחו שמספיק שישבו על דעת לאכול.

מג.

ביאור שתי הלשונות והאם פירות דינם כפת

אמר רב לא שנו אלא פת דבעי הסבה אבל יין לא בעי הסבה ורבי יוחנן אמר אפילו יין נמי בעי הסבה איכא דאמרי אמר רב לא שנו אלא פת דמהניא ליה הסבה אבל יין לא מהניא ליה הסבה ורבי יוחנן אמר אפילו יין נמי מהניא ליה הסבה. **הרא"ש** (סי' לג) ביאר שמחלוקת רב ורבי יוחנן היא האם יין יש לו חשיבות כמו פת או לא. אלא שלפי הלשון הראשון רק בדבר חשוב צריך הסבה [משום שעל דבר חשוב היו רגילים להסב כשאכלו כמה אנשים, ולכן אין לו קביעות בלי הסבה, אבל בדבר לא חשוב לא רגילים להסב ולכן יש לו קביעות בלי הסבה[א]]. ולכן בהכרח שמחלוקת רב ורבי יוחנן היא שלרב ביין לא צריך להסב כיון שהוא לא חשוב, ולרבי יוחנן גם ביין צריך להסב כיון שגם הוא חשוב. ולפי הלשון השני רק בדבר חשוב מועיל שיסב [כיון שבדבר לא חשוב אין קביעות גם כשמסבים יחד]. ולכן בהכרח שמחלוקת רב ורבי יוחנן היא שלרב ביין לא יועיל שיסב כיון שהוא לא חשוב, ולרבי יוחנן גם ביין מועיל שיסב כיון שהוא חשוב.

ולפי זה כתב הרא"ש, שבשאר דברים חוץ מפת ויין, לפי הלשון הראשון שבדבר לא חשוב לא צריך להסב לפי כולם לא צריך להסב, ולפי הלשון השני שבדבר לא חשוב לא מועיל שיסב, בשאר דברים שאינם חשובים לפי כולם לא מועיל שיסב. ולהלכה פסק הרא"ש כהלשון הראשון שבשאר דברים לא צריך שיסב כיון שבדרבנן הולכים אחרי המיקל. וגם משום שלעיל (לט.) מבואר שבר קפרא אמר לשני תלמידיו שאכלו יחד פירות שיוציאו זה את זה, ומוכח שפוסקים כהלשון הראשון. וכן דעת **הרמב"ם** (ברכות פ"א הי"ב) שפוסקים שרק בפת ויין צריך להסב אבל בשאר דברים לא צריך להסב, וכתב **הרשב"א** (ד"ה איכא) שהרמב"ם פסק כהלשון הראשון משום שבדרבנן מקילים[ב].

אבל דעת **הראב"ד** (השגות שם) שפוסקים כהלשון האחרון ובשאר דברים לא מועיל שיסב. והרשב"א (שם) כתב ג"כ שפוסקים כהלשון האחרון כדרכם של **הגאונים** לפסוק כלשון שני כשהוא לחומרא באיסורים. אך הקשה מהמבואר לעיל (לט.) שבשאר דברים מוציא זה את זה[ג]. ולכן ביאר[ד] שלדעת רבי יוחנן יין ושאר דברים שוים לפת, וממילא בין לפי הלשון הראשון ובין לפי הלשון השני בכל דבר צריך להסב, ואם מסב יכול להוציא את כולם, ומה שרבי יוחנן אמר דבריו על יין הוא אגב שרב אמר דבריו על יין. וכן מבואר גם **בתוספות** בחולין (קו: ד"ה ושמע) שלהלכה פוסקים כרבי יוחנן וצריך להסב בכל הדברים בין בפת ובין ביין ובין בשאר פירות[ה].

והרא"ה (ד"ה וכתב) **והריטב"א** (מד"ה אמר) ביארו את הסוגיא באופן אחר שאין חילוק בין פת ליין אלא החילוק הוא בין אכילה לשתיה, שלרב חלוקה אכילה משתיה, ולפי רבי יוחנן לא חלוקים. ולהלכה פוסקים כרבי יוחנן שסובר שאין חילוק ביניהם [בין ללישנא קמא ובין ללישנא בתרא]. ובזה תירצו את הסוגיא לעיל (לט.), כיון שפוסקים שתמיד מועילה הסבה שיוכל להוציא את חבירו.

גם אם לא צריך הסבה צריך שישבו יחד

שם. רבינו ירוחם (נת"ז ח"ג) כתב, שאפילו שבפירות לא צריך הסבה [משום שפוסק כהלשון השני וכשיטת **הרא"ש** שבפירות לא צריך הסבה], אבל צריך שתהיה קביעות. וכן כתב **הטור** (או"ח סי' קעד) שצריכים לשבת, משום שבלי ישיבה אין קביעות כלל. **והבית יוסף** (שם ד"ה וכספר) ביאר שהוא כמו שנתבאר לעיל (מב:) שגם אם אמרו זה לזה שיאכלו יחד שלא צריכים הסבה, אבל אם לא יושבים אין קביעות[ו]. **והביאור הגר"א** (סי' ריג אות ג) הוכיח שצריך קביעות גם בפירות מהמבואר להלן שגם אם לא צריך הסבה אבל אם דעתם לעקור למקום אחר אחרי שיאכלו את הפירות בשביל לסעוד פת לא יכולים להוציא

צז. **חילוק** זה הוא כעין החילוק הראשון שכתבו תוספות בברכות הנ"ל במה שמצינו שברכה אחרונה חלוק מברכה ראשונה לענין שנים, שבברכה אחרונה שנים לא מוציאים זה את זה, משא"כ בברכה ראשונה. ואמנם את חילוקם השני אי אפשר לומר כאן בשביל לתרץ מדוע אין מזמנים על הפירות, וא"כ לכאורה קשה על החילוק השני שכתבו תוספות בברכות הנ"ל, איך יפרשו מה שאין מזמנים על הפירות. ויתכן שתוספות שם סוברים כהרא"ה שכתב (לעיל ע"א ד"ה היו) שמה שאין מזמנים על הפירות הוא משום שאחרי גמר הסעודה יכול כל אחד ללכת למקומו כיון שלא צריך לברך במקומו ולכן בטל הקביעות, וטעם זה הוא רק בפירות ולא בפת, ומה שבפת ב' לא מוציאים זה את זה בברכה אחרונה הוא משום שהוא מהתורה. ולשיטה זו מובן מדוע בפירות לא מוציאים זה את זה אף בג' ובפת מוציאים בג', משום שבפירות בטל לגמרי הקביעות אחרי שאכלו, אבל בפת לא בטל הקביעות, אלא שהחמירו בברכת המזון מהתורה ובג' שיש זימון לא החמירו. א. **כן** ביאר המשנה ברורה (סי' ריג סק"ב, ד). אמנם ראה בתשובת הרמב"ם (הובאה בכסף משנה ברכות פ"א הי"ב) שביאר שבדבר חשוב עדיף שיברך לבד ולכן רק אם הסב מוציא את חבירו, והכסף משנה הביא שהרמ"ה השיג שאדרבה בברכה חשובה יש יותר סברא שיכול להוציא את חבירו. והפני יהושע (ד"ה והנלע"ד) הוכיח כדברי הרמב"ם מהמבואר להלן (מה:) שאם אי אפשר לזמן כשיש ג' אנשים מצוה להחלק, ומוכח שיש עדיפות כשכל אחד מברך בעצמו. וגם המעשה רוקח (ברכות שם) כתב בביאור סברת הרמב"ם שאם אחד מברך לכולם זה מורה על קלות הדבר שלא רוצים לטרוח ולברך כל אחד, ולכן בברכה חשובה יש מעלה שכל אחד יברך בעצמו. והוסיף שכן מצינו לעיל (לט.) שברכה כוללת [שפוטרת את הכל], כגון שהכל, אינה חשובה כמו ברכה שפוטרת רק דבר אחד, כגון העץ. ב. **אמנם** הכסף משנה (שם) הביא שחכמי לוניל הקשו לרמב"ם מדוע פסק כן. והרמב"ם השיב שגם לפי הלשון השני מחלוקת רב ורבי יוחנן הוא האם צריך להסב ביין, והחילוק בין הלשון הראשון לשני הוא רק באיזה לשון אמרו את המחלוקת, שלפי הלשון השני רב אמר שביין לא מהני הסבה, אבל הכוונה היא שלא נאמר בו דין הסבה כדי שיהיה אחד מברך לכולם. והכסף משנה תמה מהסוגיא להלן שמפורש שלפי הלשון השני סובר רב שביין לא יועיל שיסב. וסיים שכנראה היתה לרמב"ם גירסא אחרת בגמרא. וראה בדרישה (או"ח סי' קעד אות ה) במה שביאר בדברי תשובת הרמב"ם, אלא שהוא ראה את קיצור התשובה כפי שהובאה בבית יוסף (שם), אך לפי המובא בכסף משנה אי אפשר לבאר כהדרישה. וכבר מבואר לעיל שבפשיטות החילוק בין דבר חשוב ללא חשוב, הוא שבחשוב יותר רגילים להסב, ולכן יש יותר סברא שרק שם צריכים להסב, וכן יש סברא בהיפוך שדבר שלא חשוב אין לו קביעות. ג. **ולהלן** יובא מה שתירצו האחרונים לפי הראב"ד. ד. **ראה** בבית יוסף (או"ח סי' ריג ד"ה ויש לשאול) שמדבריו מבואר שביאר בדברי הרשב"א כמו שיבואר. ה. **ראה** בביאור הגר"א (סי' ריג אות ג) שכתב שכן שיטת תוספות שכל הדברים דינם כיין. ו. **אבל** הבית יוסף (סי' ריג ד"ה ומ"ש אבל) כתב שאף אם בפת צריך ישיבה תמיד אבל בפירות לא צריך כלל קביעות. אך הביא את הטור שכתב שצריך ישיבה בפירות, וביאר שהוא משום שצריך שתהיה הוכחה שמתכוונים לצאת. ובסוף דבריו הביא את הרבינו ירוחם [ולכאורה מלשונו של הרבינו ירוחם נראה שלא כמו שביאר הבית יוסף שצריך ישיבה רק בשביל שיהיה הוכחה שמתכוונים לצאת, אלא משום שגם בפירות צריך קביעות אלא שלא צריך הסבה].

זה את זה, ומוכח שזה ודאי שאי אפשר להוציא זה את זה גם בפירות בלי שיש קביעות[ז]. וכתב עוד הבית יוסף, שלפי זה בזמננו שגם בפת ויין מספיק שיושבים אין חילוק בין שאר דברים לפת, שהרי תמיד צריך לשבת, ותמיד מספיק שיושבים. והשער הציון (סי' ריג סק"ג) כתב שדברי הבית יוסף הם לאו בדווקא שהרי גם בזמננו יש חילוק בין פת ויין לשאר דברים, שבפת ויין שבזמן הגמרא היו צריכים הסבה בזמננו צריך שישבו על שלחן אחד, אבל בשאר דברים שבזמן הגמרא לא צריך הסבה בזמננו לא צריך שישבו על שלחן אחד אלא מספיק שישבו במקום אחד[ח].

מחלוקת הראשונים האם בזמננו יש קביעות ביין

שם. הסמ"ג (עשה כז) כתב שבזמננו שלא רגילים להסב על היין, לא יכולים להוציא זה את זה גם ביין. **והטור** (או"ח סי' ריג) חולק. **וכתב הבית יוסף** (שם ד"ה וכתב), שהסמ"ג סובר שכיון שאין רגילות להסב ולקבוע עצמם ליין, גם מי שיסב בשביל להצטרף בטלה דעתו, והטור סובר שלא בטלה דעתו.

וכתב הבית יוסף שכדברי הסמ"ג כתבו גם **תוספות** לעיל (לט. ד"ה נתן), ושם כתבו שלכן נוהגים בזמננו שלא להוציא זה את זה בין ביין ובין בפירות. וכן כתבו תוספות בחולין (קו: ד"ה ושמע). וכתב עוד הבית יוסף, שדברי התוספות [שגם בפירות הדין כן] יתכנו רק אם סוברים שגם בפירות צריך הסבה [וכשיטת **תוספות בחולין והרשב"א**][ט]. **והביאור הגר"א** (סי' ריג אות ג) כתב, שאכן כן מפורש בתוספות בחולין שגם בפירות צריך הסבה. וכמו כן בתוספות לעיל (לט. ד"ה נתן) מפורש שגם בפירות צריך הסבה', ולכן לשיטתם כתבו שבזמננו שלא רגילים להסב על הפירות לא יכולים להוציא זה את זה.

והשלחן ערוך (סי' ריג ס"א) פסק שבפת ויין מוציאים זה את זה אם הסבו ובשאר דברים מוציאים זה את זה בלי הסבה. **והרמ"א** כתב שיש אומרים שבכל הדברים חוץ מפת ויין לא מועילה הסבה, ולכן נהגו עכשיו שבפירות כל אחד מברך לעצמו. ומדבריו מבואר שנהגו כן משום שחששו לדעת **הראב"ד** שפוסקים כהלשון השני שבפירות לא מועילה הסבה[יא], אבל ביין מועילה הסבה[יב]. אבל **המשנה ברורה** (שם ס"ק יב, שער הציון שם ס"ק יא) הביא **שהב"ח** (שם ס"א) חשש גם לדעת הסמ"ג שגם ביין לא יוציא אחד את כולם משום שלא נוהגים לקבוע על היין. והמשנה ברורה סיים שלהלכה תלוי במנהג המקומות, שאם מצוי הרבה יין ורגילים לקבוע עליו, מועילה הסבה או ישיבה שיוכל אחד להוציא את חבירו.

במאור ובמוגמר לא צריך הסבה והאם צריך ישיבה

שם. תוספות בחולין (קו: ד"ה ושמע) הקשו על רב שסובר [בלשון השני] שבשאר דברים לא מועילה הסבה מדוע מבואר במשנה לעיל (מב:) שעל המוגמר אחד מברך לכולם [אבל לרבי יוחנן לא קשה לפי שיטת תוספות שם שרבי יוחנן נחלק על רב גם בשאר דברים]. וכן קשה מהמבואר להלן (נג.) שעל המאור אחד מוציא כולם[יג]. ותירצו, שכיון שההנאה מהבשמים והאור באה לכולם בבת אחת הם מצטרפים[יד].

והתוספות לעיל (מג. ד"ה הסבו) הקשו מדוע במוגמר אחד מברך לכולם בלי הסבה. וכתבו תוספות, שהירושלמי תירץ שבמוגמר כולם נהנים יחד ולכן מוציאים זה את זה בלי הסבה[טו]. **והמגן אברהם** (סי' ריג סק"א) כתב, שלפי תוספות נראה שגם אם לא ישבו מוציאים זה את זה, ולא כמו בפירות שמבואר בשולחן ערוך שאפילו אם לא צריך הסבה אך צריכים לשבת. וכן משמע מהמבואר להלן (נג.) שאם היו לומדים בבית המדרש מוציא אחד את כולם בברכת המאור אף שלא היתה שם ישיבה, שהרי ישיבה הכוונה שיושבים יחד בשביל לאכול או ליהנות יחד, ואילו שם עסקו בלימוד, ולא ישבו יחד בשביל ליהנות מהמאור אלא בשביל ללמוד. ובהכרח שכיון שנהנים יחד ולא צריך הסבה גם לא צריך שישבו יחד. **והפרי מגדים** (שם אשל אברהם סק"א) כתב שיש לדחות ראיית המגן אברהם, שברכת המאור היא ברכת השבח ולא ברכת הנהנין, ולכן לא צריך בה קביעות וגם לא שייך בה קביעות, משא"כ במוגמר שהיא ברכת הנהנין יתכן שצריך שישבו יחד.

והביאור הלכה (שם ד"ה על) הביא **שהראשונים** נחלקו לענין ברכת המאור האם צריך ישיבה. דעת **הרשב"א** להלן (נג. ד"ה וכית) שלא צריך בזה קביעות משום שזו הנאה כעין חובה [והביאור הלכה ביאר שכוונתו לסברת הפרי מגדים שזו לא ברכת הנהנין אלא ברכת השבח, אבל **המאמר מרדכי** (סי' רחצ סק"י) כתב שכוונת הרשב"א בפשוטו שהיא ברכה של חובה כברכת המצוות]. ומזה נראה שגם לא צריך ישיבה. אבל **השיטה מקובצת** (שם ד"ה הניאו) כתב שדווקא אם יושבים כאחד מוציאים זה את זה[טז].

ועל מה שהקשה הפרי מגדים שלהלן (נג.) לא ישבו לדעת ליהנות מהמאור אלא בשביל הלימוד, תירץ הביאור הלכה שרק בדבר שצריך הסבה [בזמנם] או ישיבה על שלחן אחד [בזמננו], צריך שיאמרו זה לזה שיאכלו יחד וישבו בשביל להצטרף, אבל במאור שלא צריך הסבה משום שנהנים יחד, לכן אף אם צריך ישיבה יחד אך לא צריך שישבו בשביל להצטרף, אלא גם אם ישבו בשביל ענין אחר הם מצטרפים אם יושבים יחד. וכן נראה מרש"י לעיל (מג: ד"ה נדון) שמה שכתוב במשנה שאם היו יושבים לא מוציא אחד את כולם מדובר שישבו לצורך ענין אחר, ועל זה מבואר בסוגייתנו שבשאר דברים אחד מוציא כולם אע"פ שישבו לצורך ענין אחר. הרי שאע"פ שגם בשאר דברים לא מוציא אחד את כולם אם לא ישבו יחד אבל לא צריך שישבו בשביל להצטרף יחד לאכילה, וא"כ יתכן שגם במאור צריך שישבו יחד אך כיון שלא צריך הסבה לא צריך שישבו בשביל להצטרף להנאת המאור.

ולפי זה כתב הביאור הלכה שכיון שהשיטה מקובצת סובר שאפילו לענין מאור צריכים לשבת יחד, לכן אף שהרשב"א חולק עליו, אך זהו רק לענין ברכת המאור שברכתו היא ברכת השבח, אבל במוגמר לא מצינו שחולק עליו, וא"כ נראה שבמוגמר ודאי שרק אם ישבו יחד אחד מוציא את כולם ולא כהמגן אברהם.

מדוע נוטל ידו אחת לפני ששותה

כל אחד ואחד נוטל ידו אחת בא להם יין. תוספות (ד"ה כל) ביארו שנוטל ידו אחת משום כבוד הברכה. וכעין זה כתבו תוספות בחגיגה (יח: ד"ה הנוטל)

ז. **והגר"א** הוסיף שגם ברש"י (ד"ה אלמי) נראה שרק אם יושבים אחד מוציא את כולם, ואפילו בדבר שלא צריך הסבה. ח. **והוכיח** כן שהרי בזמנם היו יושבים כל אחד על שלחן אחר ואעפ"כ מבואר בסוגייתנו שאם ביין לא צריך הסבה יכולים להוציא זה את זה בישיבה. וראה שם בשער הציון שתמה על הבאר היטב (סי' ריג סק"א) שהבין בדברי המגן אברהם שצריכים לשבת בשלחן אחד גם בפירות. אמנם ראה בפרי מגדים (שם אשל אברהם סק"ג) שהבין ג"כ בדברי המגן אברהם כהבאר היטב, והוסיף שרק בזמננו שנוהגים לשבת על שולחן אחד הדין כן. ונראה לבאר דבריהם, שהמגן אברהם לשיטתו שסובר (סי' קסז ס"ק כו) שבזמן הזה שרגילים לשבת על שלחן אחד, גם אם אמרו זה לזה שיאכלו יחד אין להם קביעות אם לא ישבו על שלחן אחד, משום שאם לא יושבים על שלחן אחד מוכח שלא מתכוונים להצטרף. ולכן סובר שגם בפירות שלא צריך הסבה צריכים לשבת על שלחן אחד, ורק בזמנם שלא היו רגילים לשבת על שלחן אחד לא צריכים לשבת על שלחן אחד בפירות [ואמנם דברי השער הציון מתאימים לשיטת הגר"א שהובא לעיל שחולק על המגן אברהם שם]. ויש להוסיף שגם להמגן אברהם דברי הבית יוסף הם לא בדווקא, שהרי באוכלים בשדה גם בזמננו יש להם קביעות גם בלי שלחן אחד אם אמרו זה לזה שיאכלו יחד, וא"כ בפירות תמיד תהיה להם קביעות בשדה בלי שלחן אחד, ולא כמו בפת שרק אם יאמרו זה לזה שיאכלו יחד תהיה להם קביעות בשדה. ונמצא שגם בזמננו יש חילוק בין פירות לפת ויין. ט. **ולכאורה** אפשר לבאר לפי הנתבאר שגם אם לא צריך הסבה צריך שיהיה קביעות, ולכן בזמנינו שלא רגילים לקבוע עצמם על יין ופירות אין להם קביעות. י. **ראה** ברש"ש (כתוס' שם) שביאר ג"כ בדברי תוספות שם שסוברים כשיטה זו, ותמה על הגרעק"א בחידושיו (שם). יא. **וכתב** השער הציון (שם ס"ק יד) שלפי השיטות שבפת יוצא בדיעבד בלי הסבה גם כאן יוצא בדיעבד אף שקביעותם אינה קביעות לשיטה זו. יב. **וראה** בט"ז (שם סק"ג) ובמגן אברהם (שם סק"ו) שכתבו שלהרמ"א בשכר ובמי דבש אחד מוציא את כולם משום שרגילים לשתותם בקביעות. יג. **ראה** ברא"ש (פ"ח סי' ג) שכתב שבמאור אחד מוציא לכולם משום שאפילו לרבי יוחנן רק ביין צריך הסבה ולא בשאר דברים. והמעדני יו"ט (שם אות ג) הקשה שהרי רק לפי הלשון הראשון מיושב בזה, אבל לא לפי הלשון השני. יד. **ראה** בפרישה (סי' רחץ אות טו) שהקשה על הרמ"א שחשש לדעת הראב"ד, שא"כ איך נוהגים שאחד מוציא את כולם בברכת המאור והבשמים של הבדלה. ותירץ, שכיון שקבעו עצמם לברכת היין הועילה הקביעות לכל הברכות. והמאמר מרדכי (סי' רחצ סק"י) הקשה על תירוץ הפרישה, שמלשון הגמרא להלן (נג.) 'היו יושבים בבית המדרש והביאו להם אור' נראה שמדובר שמברכים רק על האור ולא כל סדר הבדלה [וכנראה שהבדילו כבר ואח"כ הזדמן להם אור או שלא הבדילו משום שלא היה להם יין], וא"כ מוכח שגם בברכת האור לחוד יכול אחד להוציא את חבירו. והמאמר מרדכי תירץ לפי מה שכתבו תוספות בחולין הנ"ל [וכן הוא בתלמידי רבינו יונה להלן (נג. ד"ה כל אחד)] שכיון שבמאור נהנים כולם יחד יכול כל אחד להוציא חבירו [והביא שכן כתב המעדני יו"ט (פ"ח סי' ג אות ג)]. ובאופן אחר תירץ לפי סברת הרשב"א שיובא להלן שבברכת המאור שהיא חובה ומצוה לא צריך קביעות בשביל שאחד יוציא את חבירו, וראה עוד להלן. טו. **המהרש"א** שם הקשה על תוספות מנין להם שכוונת המשנה שבלי הסבה מוציא את כולם, הרי כתוב שם שביין שלאחר המזון אחד מוציא כולם, ושם הכוונה היא שאם הסבו אחד מוציא כולם, וא"כ יתכן שגם במוגמר כוונת המשנה שאם הסבו אחד מוציא לכולם. ויש להעיר, שמתוספות זה נראה ג"כ ששיטתם שדין פירות כדין יין, שאל"כ לא מובן מה שהקשו, שהרי להלשון הראשון לא צריך הסבה בפירות וכן במוגמר. ואם קושייתם להלשון השני, היה להם להקשות יותר שגם הסבה לא מועילה ואפילו לרבי יוחנן. ובהכרח שסוברים שפירות דינם כיין, ולכן הקשו על רבי יוחנן לפי הלשון הראשון שסובר שצריך בפירות הסבה מדוע במוגמר לא צריך הסבה. ואמנם יכלו להקשות על רב לפי הלשון השני שלא מועילה הסבה בפירות איך מוציאים זה את זה במוגמר [וכמו שתוספות בחולין הקשו]. וראה בראש יוסף (ד"ה פסקא) שכתב בקצרה שמתוספות הנ"ל מבואר שדינם של פירות כדין יין. וראה עוד במרכבת המשנה (ברכות פ"ז ה"ג) בסוף דבריו שכתב שרבי יוחנן סידר הירושלמי, וכיון שלשיטתו בכל הדברים צריך להסב ומועיל להסב, לכן הירושלמי הקשה מדוע במוגמר לא צריך להסב. טז. **והביאור** הלכה צידד שגם כוונת הרשב"א שלא צריך הסבה בגלל שהיא ברכת השבח אבל ישיבה כאחד צריך. וראה שם שציין שהרא"ש (פ"ח סי' ג) כתב שבמאור לא צריך הסבה משום שרק ביין סובר רבי יוחנן שצריך הסבה, ותלמידי רבינו יונה (להלן נג. ד"ה כל אחד) כתבו שבמאור לא צריך הסבה משום שכולם נהנים יחד, ומדברי שניהם נלמד כהמגן אברהם שאין חילוק בין ברכת השבח לברכת הנהנין. ויש להוסיף שגם מתוספות בחולין שכתבו שבמאור מוציאים זה את זה משום שההנאה באה כאחד מוכח שלא מחלקים בין ברכת השבח לברכת הנהנין. וראה במאמר מרדכי (שם) שביאר בדעת החולקים על הרשב"א שהם סוברים שברכת המאור היא ברכה של הנאה. אלא שהקשה על הרא"ש שסותר עצמו שכתב שם לעיל (בתחילת הסימן) שברכת המאור לא נתקנה משום הנאה. וראה שם עוד שכתב שיש להוכיח כעיקר סברת הרשב"א מהמבואר בפסחים (קא.) שבקידוש של בית הכנסת מוציאים את כולם בברכת הגפן אף שאין קביעות בבית הכנסת, ומוכח שבהנאה כעין חובה אחד מוציא חבירו בלי קביעות.

שנוטל משום נקיות. והמאירי (ד"ה בעל) הוסיף שמדובר שידיו לא היו נקיות. אבל הרשב"א (ד"ה גא להן) ועוד ראשונים[יז] כתבו שנוטל ידו אחת שמא יגע ביין שיש בכוס, וכמו שנוטלים ידים לכל אכילת דבר שטיבולו במשקה שמא יגע במשקים ויטמא אותם [שהרי הידים שניות ועושות את המשקים ראשון], ויהיה אסור לשתותם, כך כאן נוטל שמא יגע ביין ויטמא אותו. והבית יוסף (או"ח סי' קנח ד"ה כתב הר"ן) הביא, שהר"ן (פסחים קטו.) כתב שבפרק כיצד מברכין משמע שכמו שנוטלים ידים לדבר שטיבולו במשקה כך נוטלים ידים לשתיה. וביאר הבית יוסף שכוונתו למבואר כאן שנטלו ידו אחת. והבית יוסף הוסיף שכן נראה מרש"י (ד"ה נוטל) שפירש שנוטל את היד שמקבל בה את הכוס. אבל תלמידי רבינו יונה (להלן נג: ד"ה דיבר) כתבו בשם רבם שלא צריכים ליטול ידים לשתיה. וביאר הבית יוסף ששיטתו כתוספות, שכאן נטל ידו אחת משום כבוד הברכה. והבית יוסף סיים שהעולם לא נהגו ליטול ידים לשתיה, ואע"פ שהרשב"א (תורת הבית ב"ו ש"א) פסק שחייבים ליטול ידים לשתיה[יח], אך שאר הפוסקים שלא הזכירו דין זה לא סוברים כן, ולכן לא נהגו העולם ליטול ידים לשתיה.

מדוע נוטל שתי ידיו

אף על פי שכל אחד ואחד נטל ידו אחת חוזר ונוטל שתי ידיו. השיטה מקובצת (ד"ה עלו) כתב, שאם שמר את היד שנטל מספיק שיטול עכשיו את ידו השניה, משום שלא צריך ליטול בבת אחת את שתי ידיו. וכן כתב המאירי (ד"ה עלו). אבל תוספות בפסחים (קטו. ד"ה כל) כתבו שכיון שלא נטל מתחילה לשם קדושה חייב ליטול את שתי ידיו[יט]. והרשב"א (ד"ה חוזר) ביאר שנוטל שוב משום שתיכף לנטילת ידים ברכה. ובעל החרדים בפירושו על הירושלמי (פ"ו ה"ו) ביאר, שכוונת הרשב"א שכיון שאסור להפסיק בין נטילה לברכה חוזר ונוטל ידיו. ובחידושי הגר"א (ד"ה כילד) הקשה על מה שאמרו אע"פ וכו', שהרי פשוט שלאכילה צריך ליטול שתי ידיו, וא"כ איזה חידוש יש שאע"פ שנטל ידו אחת חוזר ונוטל שתי ידיו, הרי אדרבה בגלל שנטל רק יד אחת צריך ליטול את שתיהן [ולתוספות בפסחים מיושב שהחידוש הוא שצריך ליטול את שתיהן גם אם שמר את היד שנטל]. והגר"א תירץ לפי השיטות שהנטילה הראשונה היא משום שהשותה צריך ליטול ידיו. ולפי זה נראה עוד שמה שלא צריך ליטול שתי ידיו לשתיה הוא משום שלא קובע לשתיה, אבל אם קובע עצמו לשתיה נוטל שתי ידיו, וכמו שבאכילת פת נוטל שתי ידיו[כ]. ומעתה נראה שגם הנטילה השניה שמבוארת בברייתא היא בשביל שתיית היין, אלא שבתחילה שלא הסבו מספיק שנוטל יד אחת, אבל בסוף שמסיבים וקובעים עצמם לשתיית יין צריכים ליטול שתי ידים. וזו כוונת הברייתא שאף שנטל לשתיה, אבל כיון שעכשיו קובעים עצמם לשתיית יין צריך נטילה לשתי ידים. ובזה מיושב מה שקשה איך עולה הנטילה השניה לאכילת פת, הרי מפסיק בין הנטילה לאכילת פת בשתיית יין ואכילת פרפראות[כא]. אבל לפי הנתבאר מיושב משום שהנטילה היא לשתיה, ונטילה זו עולה ג"כ לאכילת הפת.

קביעות הסעודה מועילה ליין ולפירות

ולהאיך לישנא דאמר רב לא שנו אלא פת דמהניא ליה הסבה אבל יין לא מהניא ליה הסבה קשיא סיפא שאני התם דמגו דקא מהניא ליה הסבה לפת מהניא ליה הסבה ליין. הרשב"א לעיל (לז. ד"ה ונתן) הביא בשם הראב"ד שאם הביאו פירות לאחר הסעודה, שטעונים ברכה לפניהם ולאחריהם, אזי אף שאין זימון לפירות, מכל מקום כיון שהם קבועים לסעודה[כב] הם קבועים גם לענין הפירות, שיוכל להוציא אחד את חבירו בברכה אחרונה של פירות[כג]. וכתב הפרי מגדים (סי' ריג אשל אברהם סק"ג), שלפי זה גם לפי הראב"ד שסובר שבפירות לא יכול להוציא חבירו גם בברכה ראשונה, אבל בתוך הסעודה [שטעון ברכה ראשונה] יכול להוציא את חבירו.

והדגול מרבבה (הגהות על השו"ע סי' ריג) ביאר בזה מה שכתב רש"י לעיל (לט. ד"ה זקנה) במה שמבואר שם שבר קפרא אמר לשני תלמידיו שאכלו פירות שאחד יוציא את חבירו שמדובר באמצע הסעודה, ולכאורה קשה מדוע ביאר שמדובר באמצע הסעודה. אך להנתבאר נראה שרש"י סובר כהראב"ד שבפירות לא מוציא את חבירו, והוקשה לו איך בר קפרא אמר להם שאחד יוציא חבירו [וכבר כתב הרא"ש הנ"ל שמשם מוכח שפוסקים שבפירות אחד מוציא חבירו בברכה ראשונה], ולכן תירץ רש"י ששם אכלו תוך הסעודה, וכיון שהם קבועים לסעודה הם קבועים גם לפירות שאוכלים תוך הסעודה[כד].

מדוע לא הקשו מהמשנה

ולהאיך לישנא דאמר רב לא שנו אלא פת דמהניא ליה הסבה אבל יין לא מהניא ליה הסבה קשיא סיפא. תוספות בחולין (קו: ד"ה ושמע) הקשו מדוע הגמרא לא מקשה מהמשנה שמפורש שאם בא להם יין אחר המזון אחד מברך לכולם. ובתחילה תירצו שבברכה ראשונה אחד מוציא חבירו בלי הסבה בכל הדברים, ורק בברכה אחרונה צריך הסבה בפת, ורב ורבי יוחנן נחלקו ג"כ לענין ברכה אחרונה אם מועילה הסבה ליין. ולכן מהמשנה לא קשה כיון ששם מדובר בברכה ראשונה [שהרי אמרו שם שעל יין שבתוך המזון כל אחד ואחד מברך, ובזה ודאי מדובר בברכה ראשונה, שהרי לא מברכים ברכה אחרונה על יין שבתוך המזון], ולכן משם לא קשה על רב, כיון שרב אמר דינו בברכה אחרונה, ואילו במשנה מדובר בברכה ראשונה שלא צריך אפילו הסבה. ורק מהברייתא קשה, כיון ששם מבואר שרק אם הסבו מוציא את חבירו ובהכרח מדובר בברכה אחרונה, ולכן קשה על רב שאמר שבברכה של יין לא מועילה הסבה. אך בסוף דבריהם כתבו שיותר נראה שגם בברכה ראשונה צריך הסבה בפת, ורב אמר דינו גם בברכה ראשונה של יין שלא מועילה הסבה. ומה שלא הקשו מהמשנה הוא משום שמהברייתא קשה גם על הלשון הראשון של רב וכמבואר בסוגיא לעיל.

והצל"ח (ד"ה מיתיבי) תירץ, שהמקשן ידע את סברת התרצן שמיגו שמועילה הסבה לפת מועילה ליין, אלא שסבר שזה רק ביין שבא אחר המזון [כמו שמדובר במשנה], שכיון שההסבה כבר הועילה לפת לכן היא מועילה ליין, אבל בברייתא הרי מדובר ביין שלפני המזון, והיה סבור המקשן שכיון שההסבה לא הועילה עדיין לפת היא לא מועילה ליין[כה]. אלא שהקשה מדוע המשנה לא חידשה שאפילו על היין שלפני המזון אחד מברך לכולם. ואמנם לפי רבי יוחנן לא קשה משום שהמשנה רצתה לחדש שאפילו שברכו על היין שבתוך המזון מברכים פעם נוספת לאחר המזון וכשיטת רב ששת לעיל (מב:). אבל רב הרי סובר לעיל שיין שבתוך המזון פוטר יין שאחר המזון, ולשיטתו כוונת המשנה שם היא שאם לא בירך על היין של תוך המזון מברך על של אחר המזון, וא"כ קשה מדוע המשנה לא חידשה שאפילו ביין שלפני המזון אחד מוציא כולם. ותירץ, שהיה אפשר לומר בהיפוך שדווקא לפני המזון שישארו בקביעותם כל הסעודה, אומרים שקביעות הפת מועילה ליין, אבל לאחר המזון שסילקו ידיהם מהפת לא תועיל קביעות הפת ליין, וחידשה המשנה שגם בזה מועילה קביעות הפת ליין[כו].

והצל"ח הוסיף עוד, שיתכן שלפי הלשון הראשון שלפי רב ביין לא צריך הסבה, נקטה המשנה דין זה ביין שלאחר המזון, משום שסברא זו היא אמיתית שאחר המזון לא מועילה קביעות הפת ליין, ומה שאחד מברך לכולם הוא משום שיין לא צריך הסבה.

שלש שיטות מדוע לא מוציא אחרים באמצע הסעודה

הואיל ואין בית הבליעה פנוי. רש"י (ד"ה הואיל) פירש, שאין לב המסובין אל המברך אלא לבלוע. וכתבו התוספות (ד"ה הואיל), שיש מפרשים[כז] שלפי זה אם יאמר 'סברי מורי', וכוונתו שיפסיקו לאכול ויכוונו לברכתו, יוכל להוציא

יז. **ראה** (ד"ה פ"י), ריטב"א (ד"ה גא), תוספות בפסחים (קטו. ד"ה כל) ומאירי (שם בשם יש מפרשים). יח. **כשיטתו** שפירש בסוגייתנו שנוטל בגלל ששותה. ולהלן יובא שדעת הרא"ה שאם קובע עצמו לשתיה נוטל שתי ידיו. וראה עוד ברשב"א (ד"ה חוזר) שהוכיח מהירושלמי שלפני אכילת פת הבאה בכיסנין מספיק שיטול ידו אחת. יט. **ראה** בבית יוסף (או"ח סי' קנח ד"ה מדברי) שפסק כתוספות בפסחים שמי שנטל בשביל דבר שטיבולו למשקה צריך ליטול שוב ידיו לאכילה. והדרכי משה (אות ג) חולק וסובר שגם לפי תוספות בפסחים לא צריך ליטול שוב ידיו לאכילה, ומה שכתבו תוספות שם שצריך ליטול שוב, הוא רק בליל פסח שיש הפסק גדול של ההגדה בין הנטילה הראשונה לסעודה. אמנם הפרי מגדים (שם א"א ס"ק יג) כתב, שממה שתוספות בפסחים הוכיחו מהברייתא כאן את דינם מוכח שסוברים תמיד כן, וכן מבואר ממה שכתבו שם שכיון שהנטילה הראשונה לא היתה לשם קדושה צריך ליטול שוב. וכן מוכח עוד מתוספות (שם קטו: ד"ה אפוקי). ואמנם להלכה פסק השולחן ערוך (או"ח סי' קנח ס"ו) שצריך ליטול ידיו בברכה, והרמ"א כתב שנוטל בלי ברכה. וראה בביאור הגר"א (שם אות יח) שהאריך בזה. כ. **וכן** דעת הרא"ה בבדק הבית (ב"ו ש"א), והביאו בביאורי הגר"א (או"ח סי' קנח אות כ). כא. **אבל** בילקוט ביאורים לעיל (מב: בענין האם יין ששותה לפני נטילת ידים וכו') הובא שהפרישה ביאר ששותים יין אחרי המוציא. כב. **לשון** הרשב"א הוא, שכמו שאחד מברך ברכת היין [וכן העתיקו הבית יוסף (סוף סי' ריג)], אבל הדרישה (שם אות ג) הגיה שכמו שאחד מברך ברכת המזון. כג. **ובזה** תירץ מה שקשה על מה שמבואר שם שרבן גמליאל נתן רשות לרבי עקיבא לברך אחרי אכילת כותבות. שהמעשה היה בסוף הסעודה, ולכן אמר לו שיוציאו. אבל הרשב"א תירץ שרבן גמליאל הרי סובר שמברכים ברכת המזון על כותבות, והיה סבור שרבי עקיבא יעשה כן, ויוכל להוציא אותם, כיון שלשיטתו דין פירות של ז' מינים כדין פת, אמנם רבי עקיבא שבירך שם מעין ג' לא הוציא אחרים. וכן תירצו תוספות שם (ד"ה נתן). כד. **ונראה** שזו כוונת הגליון הש"ס כאן. וראה ברש"ש (ד"ה א"ר) שכתב שיש להוכיח כהראב"ד ממה שמבואר בראש השנה (כט.) שבכל הברכות אם יצא מוציא חוץ מברכת הלחם והיין. וקשה מדוע לא נקט חוץ מברכת הנהנין, אלא משמע שבשאר דברים חוץ מפת ויין גם אם לא יצא לא מוציא וכהראב"ד. והוסיף שלרב שסובר שביין לא מועילה הסבה [להלשון הראשון], צריך לומר שמדובר ביין שבתוך הסעודה שמיגו שמועילה הקביעות לפת מועילה גם ליין. אך הוסיף שלפי זה יהיה מוכח שעל פירות לא נאמר המיגו ולא כמו שנתבאר. כה. **אך** הקשה שהרי בברייתא מבואר ששתו את היין אחרי הנטילה, וכבר כתב הפרישה (סי' קעד אות א) שכיון שאסור להפסיק בין נטילה להמוציא בהכרח ששתו אחרי המוציא, ולפי זה אי אפשר לתרץ תירוץ זה. אך לפי המגן אברהם (שם סק"ו) שמותר לשתות יין בין נטילה להמוציא מיושב. אמנם בביאורים לעיל (מב: בענין האם יין ששותה לפני נטילת ידים פוטר את של תוך המזון) הובא שהאחרונים ביארו בדברי המגן אברהם שרק יין של הבדלה מותר לשתות בין נטילה להמוציא, משום שלא יכול לאכול בלי הבדלה, ולפי זה גם להמגן אברהם כוונת הברייתא ששתו אחרי המוציא, ואי אפשר לתרץ תירוץ זה. אמנם להגר"א הנ"ל שתו יין לפני אכילת פת ואין זה הפסק כיון שנטלו לשתיה. כו. **וציין** שכבר קדמו הפרישה (סי' קעד אות ז) בסברא זו. כז. **והרשב"א** כתב שאומרים כן בשמו של רש"י. וכן כתב המרדכי (רמז קמח) בשם מחזור ויטרי.

אותם. אך תוספות חולקים וסוברים שזו היתה תקנת חכמים שלא יוציא חבירו באמצע הסעודה, וגם משום שיבואו לטעות שתמיד יכולים לצאת[כח]. אבל **הרא"ש** (סי' לד) הקשה על רש"י, שהרי גם כשאוכל יכול להתכוין לצאת.

ולכן פירש הרא"ש[כט], שכיון שאין משיחים באמצע הסעודה מחמת הסכנה שמא יקדים קנה לושט, לא יכולים לענות אמן, ואפילו שיוצאים בלי עניית אמן אבל חוששים שיענה אמן ויסתכן[ל]. וכן מבואר בירושלמי (פ"ו ה"ו) שמכאן נלמד שאם מתעטש באמצע הסעודה לא יענו לו אסותא משום סכנה. וכתב **הטור** (סוף סי' קעד) שלפי הרא"ש ודאי שגם כשאומר 'סברי' לא יוצא מחבירו. וביאר **הדרישה** (שם אות ד) שאף שאם אומר 'סברי' כוונתו שיפסיקו לאכול אבל כיון שיש חשש סכנה, חוששים שלא יפסיק לאכול ויענה אמן.

והרא"ה (ד"ה אמר) כתב לבאר באופן שלישי, שכיון שהמסובים אוכלים בשעת הברכה והם לא ראויים לשתות באותה שעה לכן לא יכול להוציאם בברכה, והרא"ה הוסיף שחכמים לא חילקו בתקנתם וגם אם המסובים יפסיקו לאכול לא יכול להוציאם.

והשלחן ערוך (סי' קעד ס"ח) פסק שמשום חשש סכנה לא מוציא את חבירו [ולא יועיל גם אם אומר 'סברי'], אבל **הרמ"א** פסק שאם אומר 'סברי' מוציא את חבירו. וכתב **הט"ז** (שם ס"ק יא), שהרמ"א פסק כשיטת רש"י שהטעם שלא מוציא את חבירו באמצע הסעודה הוא משום שיתכן שלא ישמעו את ברכתו, ולכן כשאומר סברי שודאי יכוונו לצאת יכול להוציא אותם[לא]. ולא פוסקים כתוספות שחכמים תיקנו שתמיד לא מוציא את חבירו[לב]. וכתב **הביאור הלכה** (שם ד"ה וכן), שאף שתמיד יש הידור מצוה שאחד יוציא את חבירו משום ברוב עם הדרת מלך, אך כאן אין הידור כיון שהרבה **ראשונים** סוברים שגם אם אומר 'סברי' לא מוציא, ולכן אף שנהגו להוציא אבל אין בזה הידור.

ביאור המנהג לומר 'סברי' ביין ולא בפת

וכתב עוד **הרמ"א** (שם), שכיון שבתוך הסעודה נוהגים לומר 'סברי', לכן כל מקום שמברכים על היין אומרים 'סברי' ולא אומרים 'ברשות'. וביאר **המשנה ברורה** (שם ס"ק מז), שאף שהיה ראוי לומר 'ברשות' שהוא נטילת רשות מהמסובים שחפצים בו לצאת בברכתו, אבל כיון שבתוך הסעודה מוכרח לומר 'סברי' נהגו לומר כן בכל ברכת היין. **והב"ח** (שם ס"ט) הביא בשם **רבינו יוסף הגדול** שכתב ג"כ שלא חילקו בברכת היין, ונהגו לומר תמיד 'סברי', ואפילו בקידוש והבדלה וברכת המזון שבית הבליעה פנוי. אבל הב"ח כתב שמה שלא אומרים ברשות בקידוש והבדלה הוא משום שיש חיוב על כולם לקדש ולהבדיל, וכן ביין שבתוך הסעודה לא אומרים ברשות משום שאי אפשר לאכילה בלי שתיה, אבל בברכת הפת אומרים 'ברשות' משום שאין חובה לאכול פת[לג]. וכן הביא **הבית יוסף** (או"ח סי' קסז ד"ה כתוב בשבלי הלקט) **שהשבלי הלקט** כתב כן. והוסיף, שבפת נוטלים רשות משום שמבואר להלן (נה.) שהקב"ה אמר למשה שישאל את ישראל האם בצלאל הגון לפניהם והם השיבו שאם לפני הקב"ה הוא הגון ודאי שלפניהם הוא הגון. ולכן כשבני הסעודה בוחרים את החשוב הוא אומר להם ברשות רבותי, האם אתם מסכימים כדי שהקב"ה יסכים עמכם, והם עונים ברשות שמים, שמסכימים כדי שגם משמים יסכימו.

וכתב הב"ח (שם), שלפי זה נראה שגם בברכת אירוסין ונישואין אומרים 'סברי'. אך **המגן אברהם** (סי' קעד ס"ק יז) כתב שלא נוהגים כן. וביאר שהוא משום שרק אם צריכים ליטול רשות, אזי ביין אומרים סברי במקום ברשות, אבל בחופה ומילה שלא נוטלים רשות לא אומרים סברי. **והשער הציון** (שם ס"ק נג) ביאר דבריו, שבעל החופה ובעל הברית מכבדים אותו ולכן לא צריך ליטול רשות. וכתב עוד השער הציון (שם ס"ק נג), שלכן לא נוהגים לומר סברי גם בברכת המזון, כיון שכבר נטל רשות לפני שבירך ברכת המזון, ולא צריך ליטול שוב רשות לפני שמברך ברכת היין. אמנם **האליה רבא** (שם ס"ק יז) הקשה על המגן אברהם, שהרי הב"ח הביא בשם רבינו יוסף הגדול [וכן הבית יוסף הביא בשם השבלי הלקט] שביין שבתוך הסעודה ובקידוש והבדלה לא צריך ליטול רשות ואעפ"כ אומרים סברי.

האם צריך לשבת בהבדלה וקידוש

שם. תוספות (ד"ה הואיל) הקשו איך מוציאים זה את זה בהבדלה, הרי כולם עומדים ואין כאן קביעות. ותירצו, שיתכן שמתוך שקובעים עצמן לצאת ידי הבדלה יש בזה קביעות לכל הברכות. אך סיימו שטוב לשבת[לד]. **והרמ"א** (או"ח סי' רעג ס"י) פסק לענין קידוש שטוב לשבת. ומקורו הוא **מהכלבו**. וטעמו של הכלבו הוא משום שצריך לקדש במקום סעודה[לה]. אך **המשנה ברורה** (שם ס"ק מו) כתב **בשם הגר"א**, שלפי מסקנת תוספות טוב לשבת גם כדי שיהיה קביעות אלא שאינו מעכב. והמשנה ברורה סיים שצריכים לקבוע עצמם יחד בשעת הקידוש ולא יהיו מפוזרים.

ולענין הבדלה כתב **השולחן ערוך** (סי' רצו ס"ו) שמבדילים במיושב[לו]. והרמ"א פסק שטוב לעמוד, וביאר המשנה ברורה (שם ס"ק כז), שמשום שבהבדלה מלוים המלך טוב לעמוד[לז].

והצל"ח (בתוס' שם) הקשה מדוע הקשו תוספות קושיא זו כאן. ותירץ, שהיה אפשר לומר שההלכה שרק בהסבה אחד פוטר כולם הוא משום שבלי הסבה לא מכוונים לצאת. וממילא היה אפשר לומר שכיון שנוהגים לומר בהבדלה 'סברי' לא צריך הסבה כיון שעי"ז השומעים מכוונים, אבל כיון שתוספות חידשו שתיקנו חכמים שלא מוציא את כולם באמצע הסעודה שמא לא יכוונו ולא חילקו בתקנתם ולא מועיל 'סברי', נמצא שגם במה שאמרו שרק בהסבה מוציא לא חילקו בתקנתם, ולכן קשה איך בהבדלה מוציאים את כולם בעמידה.

והחזון איש (סי' יט סק"ח) הקשה על קושיית תוספות, שהרי בראש השנה (כט.) מבואר שברכת יין של קידוש והבדלה דינה כברכת המצוות שאפילו יצא מוציא, והרי בברכת המצוות שאפילו יצא מוציא ודאי שלא צריך הסבה שהרי לא שייך הסבה אם יצא, וא"כ איך הקשו תוספות שבעמידה לא יוציא חבירו בברכת היין של הבדלה.

ביאור דברי הירושלמי שמוגמר חלוק מיין

והוא אומר על המוגמר. תלמידי רבינו יונה (לעיל מב: ד"ה והוא) הביאו שהירושלמי (פ"ו ה"ו) הקשה מה בין מוגמר ליין, וביארו, שקושייתו היא מדוע במוגמר אחד מברך לכולם גם בתוך הסעודה. ותירץ הירושלמי שבמוגמר כולם מריחים אבל ביין רק אחד טועם. וכתבו, שלכאורה ביאור תירוצו הוא שבמוגמר שכולם נהנים יחד לכן אחד פוטר את כולם, משא"כ ביין שכל אחד שותה לבד. אך הקשו, שהרי מה שביין לא מוציא את כולם הוא משום הסכנה וכמו שהתבאר לעיל, וטעם זה ישנו גם במוגמר. ולכן ביארו בשם רבם, שתירוץ הירושלמי הוא שבמוגמר מיד כשמביאים אותו מריחים אותו ונהנים, ואם כל אחד יצטרך לברך נמצא שיהנו מהריח בלי ברכה זמן רב עד שכל אחד יברך, ולכן עדיף שיצאו בברכה של אחד, ויזהרו שלא לענות אמן ועי"ז לא יסתכנו, משא"כ ביין שלא שותים יחד, ולכן עדיף לחשוש לסכנה ולא לטעום עד שכל אחד יברך[לח].

והרא"ה (לעיל מב: ד"ה והוא) ביאר לפי שיטתו, שביין כל אחד מברך בתוך הסעודה משום שלא ראוי לשתות בזמן שאוכל, ונמצא שבשעה שחבירו מברך בשבילו הוא לא יכול לשתות, ולכן לא יכול לצאת בברכתו. אבל בריח הדין שונה משום שיכול להריח בזמן שאוכל, ונמצא שבשעה שחבירו מברך הוא ראוי להריח[לט].

כח. ראה בתוספות שבתחילה הביאו שבירושלמי נראה שפעמים שיכול להוציא, וכהשיטות שב'סברי' יכול להוציא. משום שבירושלמי נחלקו האמוראים האם גם בעל הבית לא יכול להוציא בני ביתו באמצע הסעודה או שהכל פונים אל בעה"ב. אמנם בביאורים לעיל (מב: בענין מתי יש קביעות בלי הסבה) הובא שהרא"ש ועוד ראשונים פירשו שדברי הירושלמי מוסבים על הדין שרק בהסבה מוציא, ובזה נחלקו האם בבעה"ב תמיד נגררים אחריו, ואפילו בלי הסבה יכול להוציאם. וראה בפני יהושע (בתוס' שם) שכתב שתוספות שדחו את השיטה שאם אומר סברי מוציא, כוונתם לדחות שהירושלמי מתפרש באופן אחר. וראה עוד בביאור הגר"א (סי' קעד אות יח) שכתב ג"כ שתוספות פירשו בתחילה בירושלמי שלא כהראשונים. אך המלא הרועים (בתוס' שם) כתב שגם תוספות פירשו כהראשונים ואעפ"כ הוכיחו משם. ראה שם בדבריו. **כט. וכן** כתבו תלמידי רבינו יונה (לעיל מב: ד"ה נא) בשם רבם והרשב"א (ד"ה לפי). **ל. והרבינו** יונה (שם) הביא שיש שפירשו שמשום שכתוב ימלא פי תהלתך לא יכול לענות אמן כשפיו מלא. אך הקשה שאמן היא תיבה אחת ויכול לאומרה, ולכן פירש שזו סכנה. וראה בדרכי משה (סי' קסז אות ה) שהביא שהאור זרוע פירש שלא יוצאים בלי עניית אמן. אך הדרכי משה תמה על שיטה זו שלא נמצא כן בש"ס ופוסקים. **לא. אבל** המשנה ברורה (שם ס"ק מג) כתב שפוסקים שאם אומרים סברי אין סכנה כיון שהם מפסיקים מלאכול. **לב. ראה** בשער הציון (שם סק"נ) שכתב, שבכל הפוסקים משמע שבדיעבד יוכל להוציא תמיד באמצע הסעודה, אבל בתוספות הנ"ל מבואר שגם בדיעבד לא יצא משום שתיקנו שלא יוצא תמיד [ויתכן שהפוסקים סוברים שהוא משום סכנה ולכן זה רק איסור שלא להוציא. אבל תוספות מפרשים כרש"י שחוששים שלא יכוין, ולכן סוברים שתיקנו שלא יוצא שמא לא יכוין ולא יכול לצאת]. והשער הציון הביא שגם הרא"ה (שם) כתב שלא יוצא והוא ג"כ לשיטתו שאם שותה לא יכול להיפטר בברכה, ולכן לא יוצא תמיד משום שתיקנו שלא יצא תמיד שמא לא יפסיק לשתות ולא יוכל לצאת. **לג. וראה** שם בב"ח שהביא בשם מהרש"ל טעם נוסף שביין אומר 'סברי' משום שבסנהדרין (מג.) מבואר שנותנים יין למי שנידון למות מיתת ב"ד, וכן משקים אבלים ביין (שם ע.) שנאמר 'תנו שכר לאובד ויין למרי נפש' (משלי לא ו), ולכן אומר להם סברי רבנן שיהא לחיים, והם עונים לחיים ולא למות. וכעין זה כתב שם בשם מהר"ם שיף שכיון שהיין הביא קללה לעולם בימי נח שהשתכר ועי"ז נתקלל כנען, לכן אומר להם סברי, כלומר שתבינו שבדעתי לשתות ובדעתכם אני אשתה שלא יזיק, והם עונים אחריו לחיים. **לד. ראה** בבית מאיר (או"ח סי' רצו) שכתב שיתכן שזהו טעמו של השבלי הלקט שהובא במגן אברהם (שם סק"ג) שסובר שהמבדיל ישתה כל הכוס ולא אחרים, משום שאת ברכת היין לא יכול להוציא אחרים בעמידה. **לה. כמובא** במשנה ברורה (שם ס"ק מו). וראה בדברי יציב (שו"ת, או"ח סי' קכה) שכתב שהרמ"א כתב כן על פי מה שכתב להלן (סי"ב) שהמנהג ליטול ידים לפת קודם הקידוש כדי להסמיך הקידוש לסעודה ככל האפשר, ולכן נהגו לומר את הקידוש בישיבה משום קביעות מקום, שהרי מיד אחרי הקידוש ימשיכו בסעודתם ולא יקומו ממקומם עד אחרי האכילה. אבל היום שרובם נוהגים לקדש לפני הנטילה, ובלאו הכי יטלו ידים אחרי הקידוש, אין להמנע מלומר קידוש בעמידה. **לו. והבית** יוסף שם הביא דברי תוספות ופסק כמסקנתם שרק טוב לשבת. **לז. והשער** הציון (סי' רעא ס"ק נא) כתב שמהגר"א בסימן רצ"ו נראה שסובר שהישיבה מעכבת משום שצריך קביעות, ואילו בדבריו בסימן רע"א שהביא את דברי תוספות לא נתבאר אם כוונתו לפסוק כמסקנתם שרק טוב לשבת או שסובר כמו שתוספות סברו מתחילה שהישיבה מעכבת. **לח. אמנם** תוספות (לעיל מב. ד"ה הסבו) ביארו ששאלת הירושלמי היתה מדוע במוגמר מוציא את כולם בלי הסבה, והתירוץ הוא שבמוגמר נהנים יחד משא"כ ביין שנהנים בזה אחר זה. **לט. ראה**

מנין שהיה גדול ממנו

מדקתני והוא אומר על המוגמר מכלל דאיכא עדיף מיניה. תלמידי רבינו יונה (ד"ה הוא) ביארו בשם רבם שאם הוא הגדול ודאי שהוא מברך, אלא ודאי מדובר שיש אחר שגדול ממנו, והוא נתן רשות לאחר לברך על הפת[מ], וחידשה המשנה שכיון שזכה בברכת הפת זכה בכל ברכות הסעודה אע"פ שיש אחר שגדול ממנו.

ביאור סוגיית הגמרא לגירסת הראשונים ולגירסתנו

ואמאי הואיל ונטל ידיו תחלה באחרונה מסייע ליה לרב דאמר רב חייא בר אשי אמר רב הנוטל ידיו תחלה באחרונה הוא מזומן לברכה. **הרי"ף והרשב"א** (ד"ה והוא) לא גרסו 'ואמאי הואיל ונטל ידיו תחילה באחרונה'. וכן נראה **מהראב"ד** (בהשגותיו על הבעל המאור)[מא].

והראב"ד ביאר מה שאמרו מסייע וכו', שכוונת הגמרא שבדברי רב מוכח שמותר לגדול לתת רשות לאחר לקיים את המצוות ולא נחשב שמבזה מצוות, שהרי גם מה שרב אמר שמי שנטל ידיו תחילה באחרונה מברך מדובר כשיש אחר שגדול ממנו, והוא נתן רשות לאחר ליטול ידיו בראשונה והוא זכה גם בברכת המזון, הרי שמותר לגדול לתת לאחר רשות לברך, ודין זה מוכח מהמשנה שהרי גם במשנה מדובר כשהגדול נתן רשות לאחר לברך על הפת. ומה שהוא לא נחשב שמבזה מצוות הוא משום שמה שנותנים לגדול הוא משום כבודו, ולכן כשמכבד אחר אין כאן ביזוי מצוות אלא מוחל על כבודו.

והרא"ה (ד"ה מסייע) ביאר באופן אחר, שכוונת הגמרא שבמשנה מבואר שמי שזכה במצוה אחת של הסעודה זכה בכל מצוות הסעודה, ומזה מוכח כמו שרב אמר שאם זכה במצות נטילה זכה גם בברכת המזון שהיא גמר מצות הנטילה.

והמרכבת המשנה (ברכות פ"ז הי"ג) ביאר באופן אחר, שבמשנה מבואר שאף שיש אחר שגדול ממנו אעפ"כ אם הגדול נתן רשות לאחר למצוה אחת של הסעודה הוא זוכה בכל מצוות הסעודה, ולא אומרים שהרשות של הגדול ניתנה רק למצוה אחת ואת המצוה השניה יעשה הגדול או יכבד אדם אחר, אלא כיון שהגדול נתן מצוה אחת זכה האחר בכל המצוות והגדול לא יכול לחזור בו. ומזה מוכח כדברי רב שאם הגדול נתן רשות לאחר ליטול ידיו זוכה גם בברכת המזון שהיא גמר מצות הנטילה, ולא אומרים שהגדול יברך או שיתן רשות לאחר לברך [אמנם הרא"ה שם כתב שאם הגדול אמר בתחילה שנותן רשות רק למצוה אחת, הגדול יכול לכבד אדם אחר במצוה השניה[מב]].

ובביאור גירסתנו 'ואמאי הואיל ונטל ידיו תחילה באחרונה' כתב המרכבת המשנה (שם) לפי מה שנתבאר לעיל (מג.) ששיטת **רש"י והרמב"ם** שמדובר במשנה במוגמר שבא אחרי ברכת המזון, שזוכה בו מי שבירך על היין שלאחר המזון[מג]. והוקשה לגמרא מדוע זוכה בברכת המוגמר שלאחר ברכת המזון הרי אין לו שייכות לסעודה. ועל זה תירצה, שכיון שבירך על היין שאחר המזון זכה בנטילת מים אחרונים, ולכן זכה גם בברכת המוגמר, כיון שהמוגמר שלאחר ברכת המזון עיקרו בא להעביר הזוהמא והוא גמר מצות הנטילה שהיא להעביר הזוהמא. ומזה הוכיחה כרב שאמר שמי שזכה בנטילת ידים זכה בברכת המזון, שהרי מהמשנה מבואר שמי שזכה בברכת היין שלאחר המזון זכה בברכת המוגמר משום שזכה במצות נטילה, ומוכח שמי שזכה בברכה זכה במצות נטילה אף שהם שני מיני מצוות, ומזה מוכח כרב שמי שזוכה במצות נטילה זכה בברכת המזון[מד].

מדוע הקדימו את רב לפני רבי חייא

רב ורבי חייא הוו יתבי קמיה דרבי בסעודתא אמר ליה רבי לרב קום משי ידך חזייה דהוה מרתת אמר ליה רבי חייא בר פחתי עיין בברכת מזונא קאמר לך. הבן יהוידע (ד"ה רב) העיר מדוע נקט את רב לפני רבי חייא שהיה דודו. ותירץ, שכיון שבאותו יום הסכים רבי להזמין את רב שיברך ברכת המזון, לכן גזר שישב לפני דודו רבי חייא ואין מסרבים לגדול. ועוד תירץ, שנקט כן כדי שלא יהיה קשה מדוע רבי כיבד לברך את רב ולא את רבי חייא שהיה גדול מרב בחכמה ובשנים. ועוד, שהרי רב חייב בכבוד דודו, ובהכרח שרב בא וישב בסעודה קודם שבא רבי חייא, ומשעה שבא רב הסכים רבי בדעתו שיזמין את רב לברכת המזון, ובעת ההיא עדיין רבי חייא לא היה, ולכן כשבא רבי חייא לא רצה רבי לחזור בו מהסכמתו. ואין בזה גרעון בכבוד רבי חייא משום שכולם הבינו דבר זה. ולכן נקטה הגמרא את רב לפני רבי חייא לומר שרב בא לסעודה לפני רבי חייא, ולכן רבי כיבדו לברך.

מדוע רבי קרא לרב 'בן פחתי'

אמר ליה רבי חייא בר פחתי וכו'. הבן יהוידע (ד"ה א"ל) הקשה מדוע כאן קראו בר פחתי [דהיינו בן גדולים]. ותירץ, שלכאורה קשה מדוע לא הבין רב שכוונת רבי לכבדו, הרי ודאי שזה היה דרכו של רבי לומר כן לכל מי שכיבדו בברכת המזון, והרי רב היה בסעודתו של רבי כמה פעמים, ומסתמא ראה שכן מנהגו של רבי. ובהכרח צריך לומר שרב לא הבין כן משום שהיה סבור שודאי רבי לא יכבדו בפני רבי חייא שגדול ממנו, ואמר לו רבי חייא אע"פ שאני גדול אבל רבי כיבדך בעבור כבוד אבותיך, ולכן אמר לו בן פחתי[מה].

ביאור קושיית הגמרא 'והא לא קא ארח'

א"ל רבי זירא לרבא בר ירמיה והא לא קא ארח אמר ליה ולטעמיך המוציא לחם מן הארץ דמברך הא לא אכל אלא דעתיה למיכל הכא נמי דעתיה לארוחי. הב"ח (תחילת סי' רטז) ביאר, שרבי זירא סבר שאף שתמיד מברכים עובר לעשייתן אבל אפשר לברך גם בשעת עשייתן, ורק אחרי עשייתן אי אפשר לברך, ואדרבה עדיף לברך בשעת עשייתן[מו], אלא שבברכת המוציא שאי אפשר לברך בשעה שאוכל מברכים לפני כן, אבל בריח שאפשר לברך בשעה שמריחים עדיף שיברכו בשעה שמריחים. ותירץ לו רבא בר ירמיה שכיון שבברכת המוציא מברכים לפני עשייתן לא חילקו חכמים, ותיקנו שגם ברכת הריח יברכו לפני שמריחים.

ובזה ביאר הב"ח מה שכתב הרמב"ם (ברכות פ"ט ה"א) שכשם שאסור ליהנות מאכילה קודם ברכה כך אסור ליהנות מריח קודם ברכה, שכוונתו שכיון שבמאכל תיקנו שמברך ואח"כ אוכל לכן תיקנו שגם בריח מברך ואח"כ מריח. ולכן כתב הרמב"ם בלשונו 'קודם ברכה' שכוונתו שמברך ואח"כ אוכל ומריח, ולכן תלה דין ברכת הריח בדין ברכת האכילה, כיון שמה שמברכים לפני הריח הוא משום שבברכת אכילה תיקנו כן ולא חילקו בתקנתם ותיקנו כן גם בברכת הריח[מז].

והפני יהושע (ד"ה אמר) ביאר ג"כ שבתחילה סברו שעדיף לברך בשעת עשייתן ורק בברכת אכילה שאי אפשר לברך בשעת אכילה מברכים קודם. אבל בתירוץ הגמרא ביאר באופן אחר לפי מה שמבואר לעיל (לט:) שבברכת המוציא מברך ואח"כ בוצע, ואם עדיף להסמיך את הברכה לאכילה מדוע לא יבצע לפני שמברך כדי שהברכה תהיה יותר סמוכה לאכילה[מח]. ובהכרח שאין עדיפות להסמיך לאכילה, אלא אם דעתו לאכול הוא כבר זמן הברכה, ולכן גם בברכת הריח מברכים לפני שמריחים אף שאפשר לברך בשעה שמריחים כיון שכבר דעתו להריח. ובזה מדויק מה שהתרצן נקט ברכת המוציא ולא נקט שאר ברכות, משום שממה שמצינו בברכת המוציא שמברך קודם בציעה מוכח כתירוצו[מט].

אבל הצל"ח (ד"ה והא) הקשה מדוע הקשה רבי זירא שאלתו רק על ברכת המוגמר שעליו אמר רבא בר ירמיה לעיל שמברכים משתעלה תמרתו, ולא שאל על כל ברכת הריח. ולכן ביאר שבכל ברכות הנהנין מברכים כשאוחזים את המאכל ביד, אבל המוגמר מונח על השולחן, ולכן הקשה רבי זירא איך מברך לפני שמריח, הרי אינו דומה לכל ברכת אכילה שאוחז המאכל בידו, שהרי כאן לא אוחז המוגמר בידו. והשיבו רבא שגם בהמוציא מברך על האכילה ולא על האחיזה, ובהכרח שמספיק שדעתו לאכול, ולכן מברך כשאוחזו שהוא סמוך

בראה שגרס בתירוץ הירושלמי 'התם כולהון נהנין כחדא ברם הכא כל חד וחד שתי לנפשיה' וביאר הרא"ה, שבמוגמר יכול ליהנות מהריח כשחבירו מברך ונהנה מהריח, אבל ביין לא יכול לשתות כשחבירו מברך ושותה כיון שהוא אוכל. **מ. רבינו** יונה לשיטתו שהמברך על הפת מברך על המוגמר. **מא. וגם** המהרש"ל והגר"א (בהגהותיו) מחקו תיבות אלו. **מב. ואינו** סותר להמרכבת המשנה, כיון שדברי הרא"ה הם כשמתחילה פירש כשמכבדו רק במצוה אחת, אבל בסתם זכה בהכל והגדול לא יכול לחזור בו. **מג. וראה** בפני יהושע (ד"ה פיסקא) שביאר ג"כ גירסתנו לפי השיטה שמברך גם על המוגמר שאחרי ברכת המזון. **מד. ראה** ברשב"א (שם) שכתב שמסוגייתנו מוכח שלא כהשיטות שפירשו במשנה שהמברך על הפת מברך על המוגמר שבתוך הסעודה. והמרכבת המשנה (שם) כתב, שלפי מה שהרשב"א שם לא גרס 'ואמאי' וכו' אין הוכחה שלא כשיטות אלו, שכן כוונת הגמרא שאמרה מסייע לרב היא כמו שנתבאר לעיל שמוכח שהזוכה במצוה אחת זוכה בכל המצוות שיש להן שייכות זו לזו. אמנם מהרשב"א נראה שאף שלא גרס 'ואמאי' וכו' אך פירש במה שאמרו שיש סיוע לרב כמו שנתבאר לפי הגורסים 'ואמאי' שההוכחה מהמשנה היא ממה שהזוכה בברכת היין שלפני המזון זוכה בברכת המוגמר שלאחר המזון משום שזכה בנטילת ידים. ומזה מוכח שהזוכה בנטילת ידים זוכה בברכת המזון, ולכן הוכיח הרשב"א כהשיטות שפירשו במשנה שמדובר במוגמר שאחרי ברכת המזון. וראה במעדני יו"ט (סי' לג אות מ) שהקשה על רבינו יונה שפירש בדעת רש"י שמפרש שמדובר במוגמר שלפני הסעודה, איך יפרש סוגייתנו. ותירץ שלא גרס 'אמאי' וכו'. **מה. וזה** שלא כמו שכתב הבן יהוידע לעיל (ד"ה רב) שרבי כיבדו כיון שבא לפני רבי חייא לסעודה. **מו. ראה** במעדני יו"ט (אות ל) שכתב שרק במצוות מברך קודם עשייתן משום שכבר מחויב במצוה לפני שעושה, אבל כאן לפני שנהנה אין לו שייכות לברכה, ורק מה שנהנה מחייבו לברך, ולכן עדיף שיברך בשעת העשייה. **מז. אך** העיר שלשון הטור (שם) הוא שכשם שאסור לאכול בלי לברך כך אסור ליהנות בלי לברך, והרי שלא כתב בלשונו 'קודם ברכה'. וא"כ קשה מדוע תלה את עיקר האיסור ליהנות מריח בלי ברכה באיסור אכילה בלי ברכה. ותירץ לפי מה שהקשו להלן (ע"ב) מנין שמברכים על הריח, ותירצו שנלמד מ'כל הנשמה תהלל' וגו', איזהו דבר שהנשמה נהנית, זה הריח. ולמדו כן מהריבוי של 'כל', והרי שלולי ריבוי היו מברכים רק על הנאת הגוף, וריבה הפסוק גם ברכה על הנאת הנשמה. וזו כוונת הטור שכשם שמברכים על הנאת אכילה שהיא הנאת הגוף כך מברכים על הנאת הריח, כיון שריבה הפסוק ב'כל' שגם הנאת ריח דינה כהנאת הגוף ומברכים עליה. **מח. ואף** שיש מעלה לברך על שלם, אבל המעלה של הסמכת הברכה לאכילה עדיפה, כיון שהוא לא רק מעלה, אלא הוא מעיקר דיני הברכה. **מט. וראה** בהגהות הג"ר אליהו גוטמכר (ד"ה ולטעמיך) שכתב שכמו שבראש השנה (כט.) אמרו חוץ מברכת הלחם, וכתב רש"י (שם ד"ה חוץ) שברכת הלחם כולל כל הנהנין כן הוא כאן. וראה לעיל (בענין 'קביעות הסעודה מועילה ליין ולפירות') שהובא שהרש"ש ביאר לפי שיטת הראב"ד מדוע בראש השנה נקטו ברכת הלחם.

לאכילה, וא"כ גם במוגמר אפשר לברך משתעלה תמרתו אף שלא אוחזו משום שהוא סמוך להנאתו. ובזה מבואר מהו חידושו של רבא שאמר 'מאימתי מברכין על הריח משתעלה תמרתו', וגם מדוע אמר דינו רק במוגמר, משום שחידושו הוא שמברך על הריח של המוגמר אף שלא אוחזו בידו. ולכן רבי זירא הקשה לו מדוע יכול לברך לפני שמריח אם לא אוחזו, ורבא השיבו שכיון שדעתו להריח יכול לברך וכמו שהתבאר [והביאור הלכה (סי' רטז סי"ב) הוסיף לבאר שעל לחם מברכים רק כשאוחזים ביד משום ששם מחוסר לקיחה ואכילה, אבל בריח שיכול להריח בלי ליטלו בידו מברך גם אם לא נטלו בידו].

והמרומי שדה (ד"ה והא) ביאר באופן אחר, שרק בברכות הנהנין ובברכת המצוות מברכים עובר לעשייתן, אבל בברכות הודאה מברכים רק אחרי שהגיע אליו הדבר שעליו מודה. וסבר המקשן שברכת הריח היא לא ברכת הנהנין אלא ברכת הודאה ולכן יש לברך זאת אחרי שמריח[נ]. ותירצה הגמרא, שגם ברכת הריח הוא ברכת הנהנין ולכן מברכים קודם שמריחים ככל ברכת הנהנין.

האם מברכים בו בשמים על מוגמר שכלה עיקרו

אמר רב חסדא וכו' כל המוגמרות מברכין עליהן בורא עצי בשמים וכו' מיתיבי אין מברכין בורא עצי בשמים אלא על אפרסמון של בית רבי ועל אפרסמון של בית קיסר ועל ההדס שבכל מקום תיובתא. שיטת **רש"י** (ד"ה מברכין) **ותוספות** (ד"ה כל), שרב חסדא חידש שאע"פ שהעץ נשרף ואינו בעין מברכים עליו בורא עצי בשמים. והמקשן הקשה מהברייתא, משום שפירש בברייתא שחידשה שרק אם מריח מהעץ כשהוא בעין מברכים עצי בשמים, אבל על מוגמר שהעץ נשרף מברכים מיני בשמים. ומה שהברייתא כתבה שמברכים רק על אפרסמון של בית רבי ושל בית קיסר ועל הדס בכל מקום, הכוונה היא שדווקא באפרסמון והדס וכל כיוצא בהם שיש ריח מהעץ בלי שנשרף מברכים עצי בשמים. ומה שנקטו אפרסמון של בית רבי ושל בית קיסר והדס שבכל מקום, הוא משום שאפרסמון מצוי רק בבית מלכים ובעלי גדולה, והדס מצוי בכל מקום, אבל הוא הדין כל הדומה להם שהעץ עצמו מריח, ולכן קשה על רב חסדא שחידש שמברכים על מוגמר אע"פ שהעץ נשרף. ולפי גירסתנו מסיקה הגמרא את דברי רבי חסדא בתיובתא. אך תוספות (ד"ה ועל) כתבו שההלכות גדולות לא גרס תיובתא, אלא גרס שהגמרא מתרצת 'תנא הדס וכל דדמי ליה', וכוונת הגמרא היא שהחידוש של הברייתא הוא שרק בדברים שעיקרם לריח כאפרסמון והדס מברכים עליהם, אבל על תפוחים וחבושים שאין עיקרם לריח לא מברכים.

אבל הרשב"א (ד"ה מיתיבי) הביא **שרב האי גאון** פירש שהמקשן פירש בברייתא שמברכים עצי בשמים רק על אפרסמון והדס שהם קשים ודינם כעץ. ולכן הקשה על רב חסדא שחידש שעל כל המוגמרות מברכים עצי בשמים. ולפי זה כתב רב האי גאון שכיון שלהלן (ע"ב) מבואר שמברכים עצי בשמים על הרבה דברים אף שהם רכים בהכרח שלא גורסים תיובתא, אלא גורסים [כהבה"ג] שהגמרא מתרצת שכוונת הברייתא שרק על דברים שעיקרם לריח מברכים עצי בשמים[נא].

והרא"ה (ד"ה אמר) ביאר[נב], שגם לפי רב חסדא מברך על המוגמר רק כל זמן שעיקרו קיים אבל כשעיקרו כלה לא מברך כלל כיון שאין לו עיקר. וקושיית הגמרא מהברייתא היא ששם מבואר שדווקא במוגמר של אפרסמון של בית רבי ובית קיסר מברכים משום שרק הם היו עצים טובים ולא היה כלה עיקרם כשתמרתם עולה, וכן על מוגמר של הדס בכל מקום מברכים משום שבכל הדס עולה תמרתו כשעיקרו קיים, אבל שאר מוגמר של אפרסמון ושאר המוגמרות כלה עיקרם כשעולה תמרתם, וא"כ איך אמר רב חסדא שכל המוגמרות מברכים לפני שכלה עיקרם. ותירוץ הגמרא [לגירסת הבה"ג] הוא, שעל כל המוגמרות שדומים להדס שתמרתו עולה בעוד עיקרו קיים מברכים, אבל אחרי שכלה עיקרם לא מברך כלל.

ומבואר לפי זה בדברי הרא"ה שאם כלה עיקרו לא מברכים כלל כיון שלריח אין עיקר[נג]. וכתב **הביאור הלכה** (סי' רטז סי"ב ד"ה משיעלה) שברש"י ותוספות מוכח לא כן, משום שלשיטתם חידושו של רב חסדא הוא שתמיד מברכים עצי בשמים וגם כשכלה העיקר, ואם לא גורסים תיובתא לא נדחה דינו[נד]. וכתב שם עוד שכן מוכח **מהרמב"ם** (ברכות פ"ט ה"ב) ומעוד **ראשונים**[נה]. אמנם **הפסקי הרי"ד** (ד"ה אמר) פסקו[נו] שעל כל המוגמרות מברכים בורא מיני בשמים [חוץ מאפרסמון של בית רבי ושל בית קיסר והדס בכל מקום], משום שבכל המוגמרות כלה עיקרם כשעולה תמרתם. והרי"ד מפרש כרש"י ותוספות בסוגיא אך גורס תיובתא, ונמצא שחידושו של רב חסדא שמברכים עצי בשמים על המוגמר אף שכלה העיקר, נדחה, והוא גם סובר כרש"י שגם אם לא סוברים כרב חסדא אך מברכים בורא מיני בשמים ולא כהרא"ה שסובר שלא מברכים כלל.

ובביאור שיטת רש"י ותוספות כתב **הדברי חמודות** (ס"ק קל) בשם הלבוש שלא נחשב שהמוגמר כלה, אלא השריפה גורמת שתמרתו עולה וריחו נודף, וכעין זה כתב הביאור הלכה (שם) שלא נחשב ריח שאין לו עיקר, כיון שאדרבה הבשמים נשרפו ונהפכו לריח, ונמצא שגופם של בשמים הם עכשיו הריח[נז].

מהו מושק

חוץ ממושק שמן חיה הוא שמברכין עליו בורא מיני בשמים. רש"י (ד"ה שהוא) פירש שהוא מן הרעי של חיה. **ורבינו יונה** (ד"ה חוץ) כתב שיש אומרים שהוא זיעת חיה, אבל הנכון יותר שחיה ידועה היא שיש לה חטוטרת בצואר, ומתקבץ לשם בתחילה כעין דם ואח"כ נעשה מושק[נח]. **והפרישה** (סי' רטז אות ה) ביאר, שהשיטה הראשונה סוברת שמכל חיה אפשר לעשות מושק מהזיעה שלה, אך לפי מסקנת רבינו יונה יש חיה ידועה שנקראת מור ועושים מושק מהדם שבחטוטרת שלה, ולכן קוראים לבשמים אלו מור, על שם החיה שממנה עושים את הבשמים[נט]. **והמעדני יו"ט** (אות כ) כתב, **שברי"ף ובראש** (סי' לה) הגירסא בגמרא היא 'שמין' חיה הוא, אך יותר נראה כגירסתנו 'שמן' חיה, כיון שהמושק הוא לא החיה אלא הוא בא מהחיה.

האם מושק מותר באכילה

ורבינו יונה (ד"ה ורבינו) הביא שהרמ"ה אוסר באכילה את המושק [לפי הפירוש השני שהוא נעשה מחיה ידועה שמתקבץ בתחילה דם בחטוטרת שלה], כיון שדם אסור באכילה וממילא גם המושק אסור באכילה. אך כתב לחלוק ולהתיר משום שהוא פֶּרֶש, משום שאף שבתחילה הוא דם אבל עכשיו הוא לא דם. והוכיח כן ממה שאם נפל דבר אסור בדבש לא נאסר הדבש, אע"פ שהאיסור נימוח בדבש, משום שדרך הדבש להפוך את כל מה שנופל לתוכו לדבש, והרי שאף שבתחילה היה אסור אעפ"כ כשנתהפך לדבש הותר, וכן הוא גם כאן שאף שבתחילה היה דם אך כיון שעכשיו יצא מתורת דם מותר[ס]. **אבל הרא"ש** (סי' לה) הביא את דברי רבינו יונה וראייתו להקל כמו שמצינו בדבש, וכתב שראייתו צריכה ראיה[סא], שמנין שאם נפל לדבש דבר האסור לא נאסר הדבש[סב].

נ. **וזה** מבואר לפי מה שכתב הצל"ח להלן (ע"ב ד"ה מנין) שצריך פסוק מיוחד לברכת הריח, משום שדין ברכת הנהנין הוא משום שאסור ליהנות מהעולם הזה בלי ברכה והנהנה מעל, אבל ריח אין בו מעילה, ולכן היה אפשר לומר שלא יברכו על הריח. ולפי זה סברה הגמרא כאן שגם אחרי שיש פסוק שמברכים על ריח, אבל היא לא ברכת הנהנין אלא ברכת הודאה. נא. **אך** כתב שמר שמואל רבו של רב אחא משבחא בירך עצי בשמים רק על הדס כיון שגרס תיובתא. נב. **וכן** דעת הריטב"א (ד"ה משתעלה, ד"ה מיתיבי, ד"ה ועל). נג. **וכן** שיטת הריטב"א בהלכות ברכות (פ"ד ה"ח) שלא מברכים על מוגמר שכלה עיקרו, אלא שהוא פסק שרק מוגמר של אפרסמון בבית רבי או בבית קיסר הוא מוגמר שלא כלה עיקרו. והוא לשיטתו שמפרש בסוגיא כהרא"ה, אך גורס תיובתא [אבל בהדס לא פירש כהרא"ה שתמרתו עולה כשגופו קיים אלא הדס מריחים בלי שישרף. אמנם בחידושי הריטב"א (שם) פירש כהרא"ה גם בהדס]. נד. **ואמנם** לפי רש"י (ד"ה ועל) גם אם גורסים תיובתא אבל מברך בורא מיני בשמים ולא כהרא"ה שכתב שלשיטה זו לא מברך כלל. נה. **ראה** שם שהביא שכן דעת האור זרוע, והשלטי גיבורים (אות א) בשם רבינו יצחק, וכן דעת הט"ז (או"ח סי' רטז ס"ק יג). נו. **וכן** הביא בשם השלטי גיבורים בשם מז"ה, והוא רבו הרי"ד. נז. **ולהלן** (בענין 'הלוא מברכים על ריח שאין לו עיקר') יובא שהדרכי משה (סי' ריז אות א) כתב סברא זו. נח. **ראה** בריטב"א (ד"ה חוץ) שהביא את שני הפירושים. נט. **ובזה** ביאר מה שכתב רבינו יונה בתחילה שהוא מין חיה, ואח"כ הביא יש אומרים שהוא זיעת חיה וסיים שהנכון וכו', שכן מה שכתב בתחילה שהוא מין חיה הוא כמסקנתו שהיא חיה הנקראת מור שמהדם שמתקבל בחטוטרת שלה נעשה מושק. ס. **והשלטי** גיבורים (ע"ז מ: אות א בסוף דבריו) כתב להוכיח שמותר באכילה שאל"כ אסור להריח. ואפילו להשיטה (ע"ז סו:) שריח של דבר האסור לא נאסר זהו רק בריח לא מפוטם או בדבר שלא עומד לריח, אבל כאן שהריח חזק ועומד להריח אסור להריח. ועוד הקשה, שאפילו אם מותר להריח בו, אבל כיון שאסור באכילה אין לברך עליו לדעת הרמב"ם (ברכות פ"א הי"ח) שאין לברך על דבר האסור באכילה, וגם להראב"ד (שם) שחולק, אבל ודאי שזו ברכת ניאוץ [וראה באור שמח (כלי המקדש פ"א ה"ג) שתירץ שאיסורו של ריח הוא משום שהוא כשתיה כמו שכתבו תוספות (ע"ז סו: ד"ה אבל), ואיסור זה הוא רק בדבר שראוי לאכילה, אבל בדבר שקשה כאבן ולא ראוי לאכילת כלב, הגם שאסור לאוכלו משום שהחשיבו באכילתו, אבל אם מריחו לא החשיבו לאכילה ולכן מותר להריח מור שהוא דם צרור וקשה]. אבל הרדב"ז (כלי המקדש פ"א ה"ג) כתב שמותר להריח מושק אף אם אסור באכילה משום שריחא לאו מילתא. וראה בביאור הלכה (סי' רטז ס"ב ד"ה המוס"ק) שכתב שמהראשונים שאוסרים באכילה מוכח שמותר להריח, וגם לא חוששים שיבוא לאוכלו בשעה שמריח. אך הוסיף שנראה שדבר שעומד לאכילה ואסור באכילה, אסור גם להריח משום שבזה גוזרים שמא יבוא לאוכלו. סא. **אך** בשו"ת הרא"ש (כלל כד אות ו) הביאו ולא השיג כלום. וראה ברמב"ם (כלי המקדש פ"א ה"ג) שכתב שהמור האמור לענין שמן המשחה הוא הדם הצרור בחיה שבהודו שמשתמשין בו בני אדם. והראב"ד (שם) השיג שלא מסתבר שיכניסו למקדש דם חיה וכל שכן דם חיה טמאה. והרדב"ז תירץ שחיה זו היא טהורה, והוסיף ששאל תגרים ואמרו לו שחיה זו דומה לצבי או לעופר האילים. ועל מה שהקשה הרדב"ז שלא מצינו דם חיה נכנס למקדש, תירץ, שכבר נתבטל מתורת דם ומתורת אוכל וחזר להיות כעפר. וכן כתב הכסף משנה (שם) ביישוב קושייתו הראשונה של הראב"ד שכיון שנשתנה מצורת דם ונעשה עפר מותר. ומבואר מדברי הכסף משנה והרדב"ז שקושייתו הראשונה של הראב"ד לא היתה חיה אלא משום שהוא דם. וראה בשלטי הגיבורים (ע"ז סו: אות א) שביאר ג"כ בראב"ד שקושייתו היא שדם אסור באכילה, והוסיף שזה שלא כשיטת רבינו יונה. וראה במרכבת המשנה (שם) ובנודע ביהודה (שו"ת, תניגא או"ח סי' ג) שהוסיפו שלראב"ד הוקשה שמדין משקה ישראל [שנתמעט ממנו שכל דבר האסור לאכילה פסול לקרבן] יש לפסול גם לשמן המשחה דבר שאסור באכילה, ועל זה תירצו הכסף משנה והרדב"ז שמותר באכילה. וראה בחתם סופר (שו"ת, או"ח סי' לט) שכתב שהראב"ד סובר כהרא"ש שחולק על רבינו יונה וסובר שהשינוי לא מתיר, ותירוצם של הרדב"ז והכסף משנה הוא כשיטת רבינו יונה. אך קשה מה שתירץ עוד הרדב"ז שאין איסור להריח, הרי סוף סוף אסור באכילה ואין זה ממשקה ישראל [וראה עוד בחתם סופר (שם) שהעיר על לשון הראב"ד בקושייתו הראשונה מדוע נקט בקושייתו שהוא דם חיה הרי כל דם אסור. ולכאורה יש לתרץ שדם הותר למזבח אף שאסור לאכילה וכמבואר בחולין (נ:), ולכן הראב"ד הקשה שהוא דם חיה שלא הותר למזבח]. סב. **ראה** במעדני יו"ט (אות ע) שתירץ על רבינו יונה לפי מה שכתב הרא"ש (ע"ז פ"ה סי' יא) שאף שבדבש

ביאור דברי רבינו יונה

והט"ז (סי' רטו סק"ב) פירש בדברי **רבינו יונה** שהתירו הוא משום שהוא פרש ולא ראוי לאכילה, ולכן תמה על **הרא"ש**, שהרי הרא"ש עצמו כתב בחולין (פ"ח סי' נב) שבהמה כשירה שינקה חלב טריפה ונשאר שם החלב הוא מותר אם הוא קרוש כיון שהוא פרש, וא"כ מדוע הרא"ש תמה כאן על סברתו. אבל **המגן אברהם** (שם סק"ג) כתב שאין כוונת רבינו יונה שהוא כפרש שלא ראוי לאכילה, שהרי הוכיח מדבש, והדבש טוב למאכל, אלא ודאי עיקר סברתו היא שכיון שעכשיו הוא לא דם יש להתירו, וההוכחה מדבש היא שכמו ששם מותר כשהדבר האסור נהפך לדבש אף שקודם היה אסור, כך כאן מותר כשעכשיו הוא לא דם אף שקודם היה דם והיה אסור. ולשונו של רבינו יונה 'פירשא בעלמא' מתפרש שאינו דם.

קושיותיו של המגן אברהם על רבינו יונה

אלא שהמגן **אברהם** תמה על רבינו יונה מהמבואר בבכורות (ו:) שלולי שחידשה תורה שחלב מותר באכילה היה אסור משום שכל חלב היה בתחילה דם. ומוכח שאף שהשתנה להיות חלב נשאר באיסורו[סג]. ועוד תמה מהמבואר בתמורה (לא.) שאפרוח של ביצת טריפה מותר משום שלפני שנעשה אפרוח, הביצה נעשית עפר, והותר. והרי שלולי שנעשה עפר לא היה מותר אף שנשתנה מביצה לאפרוח. ואין לומר שגם המושק נעשה עפר לפני שנעשה מושק, שהרי מי יודע זאת, וגם שהרי מה שנופל בדבש לא נעשה עפר לפני שנתהפך לדבש, ואעפ"כ הוכיח משם רבינו יונה שהותר ע"י שנתהפך לדבש[סד].

תירוצו של החק יעקב

והחק יעקב (שם ס"ק טז) תירץ על קושיית המגן **אברהם** שסברתו של **רבינו יונה** היא רק כשהשתנה לדבר המותר, כגון דבר האסור שנפל לדבש, שהדבש הוא היתר, ולכן כשנשתנה ונעשה דבש מותר משום שמעתה שמו הוא דבש, ודבש הוא דבר המותר. אבל בדם שנעשה חלב אי אפשר לומר שהותר משום שנעשה חלב שהרי כל חלב בא מדם, ועל זה אנו דנים האם חלב הוא דבר המותר, וא"כ אי אפשר להתירו משום שנשתנה לדבר המותר, ומה שנשתנה צבעו שעכשיו הוא לבן זה ודאי לא סיבה להתיר, שהרי פשוט שדבר האסור שישתנה צבעו לא יהיה מותר באכילה[סה].

והמקור חיים (סי' תסז סק"ד) הקשה על החק יעקב, שעדיין לא נתיישבה בדבריו קושייתו השניה של המגן אברהם ממה שאפרוח של ביצת טריפה מותר רק משום שנעשה עפר לפני שנעשה אפרוח. ותירץ **החתם סופר** (שו"ת, ח"ו סי' כב ד"ה והנה), שגם שם אין להתיר מחמת שנשתנה לאפרוח, משום שכמו שביצת טריפה אסורה אף שהתרנגולת השתנתה לביצה, כיון שהיוצא מאסור אסור, כך כשהביצה נעשית אפרוח יש לאסור את האפרוח, משום שגם הוא יצא מדבר האסור. שהרי נתבאר ששינוי לא מתיר אלא א"כ נשתנה לדבר המותר, וא"כ גם כאן הרי אפרוח הוא לא דבר המותר אלא א"כ הוא לא יוצא מדבר האסור אבל אפרוח שיצא מדבר האסור אסור, וממילא גם אם הביצה השתנתה לאפרוח אבל לאפרוח עצמו יש סיבה להאסר משום שיצא מדבר האסור, ולכן כל התירו הוא רק משום שהיה עפר לפני שנעשה אפרוח[סו].

תירוצו של המקור חיים

והמקור חיים (שם) ביאר בדברי **רבינו יונה** שראייתו היא ממה שמבואר בכריתות (ה.) שלולי שהיה כתוב 'לחם' באיסור חדש לא היה נאסר משום שהדגן לא כברייתו, ומוכח שאיסור שנשתנה מברייתו מותר. וכן מוכח מהמבואר בחולין (קכ:) שאם הקפה דם ואכלו אסור רק משום שאחשביה, וביאר **הרשב"א** (שם ד"ה הא), שכיון שנשתנה מברייתו לא היה נאסר לולי שאחשביה, ומוכח גם מזה שאם איסור נשתנה מברייתו מותר. ואין להקשות מדוע צריך פסוק לאסור לחם באיסור חדש הרי אחשביה, משום שיתכן שממה שנאסר שם לחם נלמד לכל התורה שבאחשביה נשאר אסור.

ולפי זה מיושב מה שהקשה **המגן אברהם** ממה שחלב היה נאסר מחמת שהיה דם לולי הפסוק אף שהשתנה, וכן ממה שאפרוח של ביצת טריפה מותר רק משום שנעשה עפר. משום שנראה שסברת אחשביה היא שאם הוא רגילות שישתנה נשאר באיסורו, וכיון שהוא רגילות שהחלב יעשה דם, והביצה תיעשה אפרוח, לכן לא הותרו ע"י השינוי, אבל בדבש הוא לא רגילות שיפול בשר טמא לדבש, וכן הוא לא רגילות שיעשו מושק מדם המור, ורק כשהדם מתקלקל עושים ממנו מושק, ולכן בזה השינוי מתיר.

אבל החתם סופר (שו"ת, או"ח סי' קיז, ובהגהות חתם סופר על המגן אברהם) כתב, שהמקור חיים הפריז על המדה, ומה שהיתה הוה אמינא שבלחם לא יהיה איסור חדש, הכוונה היא שאם יאכל כזית לחם לא ילקה משום שבכזית לחם יש גם מים, וכמו שהנודר מחטים לא חייב על כזית פת. אבל ודאי לא יתכן ששינוי כזה יתיר איסורים, שאל"כ מדוע לא היתה הוה אמינא להתיר גם קמח[סז].

האם בשמן אפרסמון יצא בדיעבד בברכת בורא עצי בשמים

האי משחא דאפרסמון[סח] מאי מברכין עלויה וכו' הכי אמר רבי יוחנן בורא שמן ערב. תלמידי רבינו יונה (ד"ה ומשחא דאפרסמא) כתבו, שכיון שהוא נמצא בארץ ישראל והוא חשוב קבעו לו ברכה בפני עצמו, ומברכים עליו בורא שמן ערב. וכתב **הב"ח** (סי' רטז ס"ה), שכן נראה **מרש"י** (ד"ה שמן) שביאר שרב יהודה שסובר שמברכים עליו 'בורא שמן ארצנו' סובר כן משום שהיה גדל ביריחו ועל שם הריח היתה נקראת יריחו. ומשמע מדבריו ששמן אפרסמון חשוב. וכתב עוד הב"ח (שם), שלפי זה אם בירך עליו בורא עצי בשמים יצא, משום שאף שתיקנו לברך עליו בורא שמן ערב מפני חשיבותו, אבל בדיעבד יכול לברך בורא עצי בשמים.

אמנם הב"ח להלן (שם ס"ו) כתב שיש חולקים על זה. שכן **הטור** שם כתב שיש ראשונים שסוברים שאם כבשו עצי בשמים בשמן וסיננו את הבשמים ונשאר בשמן רק ריח בושם, לא מברך על השמן בורא עצי בשמים כיון שלא נשאר בו מהעץ כלום, אלא מברך בורא שמן ערב. ונראה ששיטה זו סוברת שגם מה שבשמן אפרסמון מברכים בורא שמן ערב הוא לא משום חשיבותו, אלא אדרבה משום שאין בו את העץ ולא יכול לברך בורא עצי בשמים, לכן תיקנו שיברך בורא שמן ערב, ולכן סוברים שאם עצי בשמים נתנו ריח בשמן וסיננו אותם לא מברכים בורא עצי בשמים אלא בורא שמן ערב, ולשיטה זו אם בירך בורא עצי בשמים על שמן אפרסמון לא יצא ידי חובתו, כיון שאין בו את העץ.

והשער הציון (שם ס"ק כה) כתב, שהשיטה [שהובאה בטור] שסוברת שאם כבשו עצי בשמים בשמן וסיננו את הבשמים מברכים על השמן בורא שמן ערב, כבר הובאה **ברא"ה** להלן (ע"ב ד"ה פי והוי). ואמנם הרא"ה לשיטתו כתב (ד"ה ומשחא) שאי אפשר לברך על שמן אפרסמון בורא עצי בשמים, כיון שקיימא לן שהיוצא מפירות הוא לא כמותם לענין ברכת הנהנין, וא"כ גם השמן היוצא מהאפרסמון אינו כמותו, ועל כן תיקנו שיברך בורא שמן ערב. ולכן סובר שגם אם סיננו את הבשמים שכבשו בשמן, מברכים בורא שמן ערב [וזה כמו שביאר הב"ח בשיטה זו].

וכתב עוד השער הציון, שלפי המבואר בדברי הרא"ה מיושב מה שקשה על **השולחן ערוך** (שם), שבסעיף ו' הביא את השיטה שאם כבשו עצי בשמים

הרגילות היא שמתערב רגלי הדבורים, אעפ"כ הדבש מותר באכילה, וביאר שם הרא"ש בשם רבינו תם שהוא משום שכמו שעצמות החמור לא טמאים טומאת נבילות משום שהם כעפר, כך רגלי הדבורים הם כעפר ואינם אסורים באכילה. וא"כ יתכן שהוכחת רבינו יונה היא ממה שאוכלים דבש אף שיש בו רגלי הדבורים, והוא לא סובר שההיתר הוא משום שהעצמות הם כעפר, משום שאין לדמות לטומאה כיון ששם רק בשר טמא משום נבילה ועצמות הם לא בשר, אבל לענין איסור אכילה כל שראוי לאכילה נאסר באכילה, ובהכרח ההיתר הוא משום שהתהפך לדבש. **סג. והמגן** אברהם הוסיף שאין לומר שלמדים ממה שחלב הותר, לכל מקום, שאם נשתנה הותר, שהרי מחידוש לא למדים. והמחצית השקל והפרי מגדים (שם אשל אברהם סק"ג) העירו שמטעם אחר אין לומר כן, שהרי מבואר שם שיש שיטה [וכן פוסקים] שהחלב לא נהיה מהדם, ולשיטה זו מה שצריך פסוק להתיר חלב הוא לא משום שהיה דם, וא"כ לשיטה זו אי אפשר לומר שמהתירו של חלב נלמד לתמיד, שהרי לשיטה זו לא התחדש שם להתיר דבר שהיה אסור. ולכן כתבו שהמגן אברהם כתב כן לרווחא דמילתא. והוסיפו עוד, שלכאורה קשה איך הוכיח המגן אברהם משם שלא כרבינו יונה, הרי לפי שיטה זו [שפוסקים כמוה] שהחלב לא נהיה מהדם אין מקור ממה שצריך פסוק להתיר חלב שמסברא דבר האסור שנשתנה לא הותר. ותירצו שלא מצינו שנחלקו בזה. וכיון שלשיטה אחת מוכח ממה שצריך פסוק להתיר חלב שמסברא דבר האסור שנשתנה נשאר באיסורו גם כשנשתנה, ולא מצינו חולק בזה, נראה שכן הוא לכל השיטות. **סד. ראה** בביאור הגר"א (שם אות ג) ובשיירי כנסת הגדולה (שם סק"ט) שהעירו, שהר"ן (ע"ז לט: ד"ה מיסרי) כתב שכל דבר האסור שנופל לדבש הותר משום שמסריח לפני שנהפך לדבש, והרי הוא כאפרוח של ביצת טריפה שהותר מטעם זה. והר"ן פירש כן במה שמבואר בעבודה זרה (שם) שאין לחשוש בדבש שנקנה מעכו"ם שיש בו יין נסך משום שמסריח לפני שמתהפך לדבש, שכוונת הגמרא שגם אם יש שם יין נסך, הוא מסריח לפני שנהפך לדבש והרי הוא מותר. וא"כ תמוה מה שכתב המגן אברהם בפשיטות שמה שנופל לדבש לא מסריח לפני שמתהפך לדבש. וגם מיושב מה שהקשה הרא"ש על רבינו יונה שמנין להם שדבש הותר, שהרי לפי פירושו של הר"ן מפורש כן בגמרא בעבודה זרה שם. אמנם הר"ן כתב שם לפרש באופן אחר את הגמרא שאין דרך לערב יין בדבש משום שמסריח, וכנראה כן פירש הרא"ש. **סה. אך** החק יעקב כתב שלענין המושק אי אפשר לומר סברא זו, אלא ששם אפשר להתיר מחמת סברת המגן אברהם. ולא נתבאר איזו סברא כתב המגן אברהם בזה. **סו. ובהגהות** חת"ס (סי' רטו על המגן אברהם שם) תירץ באופן אחר, שגם בדבש כתב הר"ן הנ"ל שהדבר שמתערב נעשה עפר לפני שמתהפך לדבש. ואף שגם דם שנעשה חלב מתעפש לפני שנעשה חלב, אך בשביל שיהיה מותר צריך שני דברים, שיהיה נעשה עפר ושיתהפך לדבר המותר, והרי חלב לא מותר מצד עצמו וכסברת החק יעקב. אבל בדבש ובאפרוח הוא נעשה לעפר וגם מתהפך לדבר המותר. ולפי זה רבינו יונה סובר כהר"ן שכל התירו של הדבש הוא משום שנעשה קודם עפר, אך לפי מה שכתב החתם סופר בתשובה רבינו יונה חולק על הר"ן וסובר שהתירו של דבש הוא גם בלי שנעשה עפר. **סז. כוונתו** שרק בדם ששמו אוסרו אם פקע ממנו שם דם אין כאן את השם שאוסר, וכן בבשר נבילה ששמו אוסרו אם נשתנה שמו לדבש אין כאן את השם שאוסר, אבל בדגן שנעשה לחם הרי השם של האיסור הוא חדש, וא"כ גם אם אין שמו דגן אלא לחם נשאר שם האיסור של חדש עליו. **סח. ראה** בשער הציון (סי' רטו סק"כ) שהביא שהערוך והרא"ה כתבו שהוא הנקרא צרי בלשון המקרא. והריטב"א (ד"ה מישחא) כתב שחותכים אפרסמון ומקלפים אותו ונוטף ממנו שמן. אבל המאירי (ד"ה שמן) פירש שלוקחים עץ אפרסמון ומטילים אותו לתוך זכוכית מלאה שמן והשמן קולט את הריח. ומהריטב"א (הל' ברכות פ"ד ה"י) נראה שבאופן של המאירי לא יברכו בורא שמן ערב.

בשמן וסיננו אותם מברכים על השמן בורא שמן ערב, ואעפ"כ פסק בסעיף ה' שאם כתשו או טחנו זית ועי"ז נוסף ריח מהשמן שלו מברכים על השמן בורא עצי בשמים. והרי לכאורה לפי השיטה שאם כבשו עצי בשמים וסיננו אותם מברכים על השמן בורא שמן ערב אי אפשר לברך על השמן זית בורא עצי בשמים, שהרי נתבאר שלשיטתם מה שתיקנו לברך על שמן אפרסמון בורא שמן ערב הוא משום שאי אפשר לברך עליו בורא עצי בשמים כיון שהוא לא גוף העץ וכמו שהתבאר, וא"כ מדוע סתם השולחן ערוך שמברכים על שמן זית בורא עצי בשמים. אבל לפי מה שביאר הרא"ה שעל שמן אפרסמון לא מברכים בורא עצי בשמים משום שקיימא לן שהיוצא מפירות אין דינו כמותם, מיושבת שיטת השולחן ערוך, שהרי שמן זית דינו כזית ומברכים עליו בורא פרי העץ, ולכן מברכים עליו גם בורא עצי בשמים. אך כתב שעדיין קשה מדוע כתב השולחן ערוך בסעיף ג' שעל מי ורד מברכים בורא עצי בשמים, הרי לפי שיטה זו אי אפשר לברך בורא עצי בשמים כשאין גוף העץ לפנינו[סט]. אמנם הב"ח (שם ס"ד) כתב, שמי ורד אין דינם ככל היוצא מפרי [שהוא לא כפרי], כיון שהורד כלה והמים הם הורד עצמו, ולכן מברכים על מי ורד עצי בשמים. ובזה מיושבת שיטת השולחן ערוך.

שלש שיטות בביאור הסוגיא

אמר ר' אדא בר אהבא האי כשרתא מברכין עלויה בורא עצי בשמים אבל משחא כבישא לא ורב כהנא אמר אפילו משחא כבישא אבל משחא טחינא לא נהרדעי אמרי אפילו משחא טחינא. בביאור הסוגיא נאמרו **בראשונים** כמה שיטות:

א. שיטת רש"י (ד"ה כשרתא) שכשרתא הוא קושט, ועליו ודאי מברכים בורא עצי בשמים, ומשחא כבישא הוא שמן שבו טמון הקושט, ולשיטת רב אדא בר אהבה לא מברכים עליו בורא עצי בשמים משום שהקושט לא נראה לעינינו [אע"פ שהוא נמצא בתוך השמן]. ולרב כהנא גם במשחא כבישא מברכים בורא עצי בשמים, אבל במשחא טחינא שטוחנים את הכשרתא וטומנים אותו בשמן לא מברכים בורא עצי בשמים. ולנהרדעי גם עליו מברכים בורא עצי בשמים.

ב. תלמידי רבינו יונה (ד"ה וכשרתא) **והרא"ש** (סי' לו) הביאו שהערוך פירש בכשרתא שהוא שמן[ע] שמערבים בו עצי בשמים, ומערבים בו כמה מינים של עצי בשמים שמכשירים אותו להיות מעשה רוקח מפוטם[עא]. וכתב **הב"ח** (שם ס"ו), שהערוך פירש כן משום שהוקשה לו על פירוש רש"י שאם הקושט בעין לפנינו אין חידוש בזה שמברך עליו בורא עצי בשמים, ולכן פירש כפירושו שבזה יש חידוש שאע"פ שעיקרו שמן אבל כיון שמעורב בו עצי בשמים מברכים עצי בשמים. ובמה שאמרו 'משחא כבישא ומשחא טחינא' ביארו תלמידי רבינו יונה (ד"ה ומשחא כבישא) בשם **רבינו חננאל**[עב] שמשחא כבישא הוא שכובשים שומשמים וורד עם עצי בשמים זמן מרובה, והשומשמים קולטים ריח בשמים, וטוחנים אותם ויש בהם ריח בשמים. ולפי רב אדא בר אהבה לא מברכים על השומשמים בורא עצי בשמים, אבל לפי רב כהנא מברכים. ומשחא טחינא הוא שקרוב לטחינתם כבשו אותם, שנמצא שלא קלטו כל כך ריח, ולכן לרב כהנא לא מברכים עליו בורא עצי בשמים, אבל לנהרדעי גם בזה מברך בורא עצי בשמים.

ג. והריטב"א (ד"ה אבל) ביאר באופן אחר, שמשחא כבישא הוא שמן שחתכו בתוכו לחתיכות קטנות את הבושם ולדעת רב אדא בר אהבה לא מברכים על השמן כיון שנחשב שאין עיקרו קיים. ורב כהנא חולק וסובר שנחשב שעיקרו קיים ומברכים עליו, אבל במשחא טחינא שנשחק לגמרי מודה רב כהנא שנחשב שאין עיקרו קיים ולא מברכים עליו. ונהרדעי סוברים שגם בזה מברכים.

והריטב"א סיים שמכאן מוכח שאם סיננו לגמרי את הבשמים לא מברכים על השמן וכשיטת רבו **הרא"ה** הנ"ל[עג].

ד. הרמב"ם (ברכות פ"ט ה"ג) כתב ששמן שבשמו כעין שמן המשחה[עד] מברך עליו בורא מיני בשמים. וכתב **הכסף משנה** (שם), שהרמב"ם גרס שעל כשרתא מברכים בורא מיני בשמים. וכן מסתבר משום שיש בו ריח מהרבה מיני בשמים. והבית יוסף (או"ח סי' רטז ד"ה והרמב"ם) הוסיף לבאר שמערבים בו בשמים מעץ ומעשב וממינים אחרים, ולכן מברכים בורא מיני בשמים. וכתב עוד הרמב"ם (שם) ששמן של זית, שכבשו או טחנו את הזית עד שריחו נודף, מברך עליו בורא עצי בשמים. וכתב הכסף משנה, שהרמב"ם ביאר בזה את מה שאמרו משחא כבישא ומשחא טחינא.

האם מברכים על ריח שאין לו עיקר

הטור (או"ח סי' רטז) כתב בשם **הראב"ד** שאם כבשו בשמים בשמן וסיננו את הבשמים מברך על השמן בורא מיני בשמים, ויש אומרים שמברך בורא שמן ערב כמו על אפרסמון[עה]. ויש אומרים שלא מברך כלל כיון שאין לריח עיקר. **והבית יוסף** (ד"ה ומ"ש רבינו ולכולי) כתב, שהשיטה האחרונה היא שיטת **הרמב"ם** שכתב (ברכות פ"ט ה"ח) שהמריח בבגדים המוגמרים[עו] לא מברך כיון שאין לריח עיקר[עז]. והוסיף עוד, שממה **שהרבינו חננאל** פירש במשחא כבישא וטחינא שהכוונה שכבשו שומשמים והשומשמים עם עצי בשמים קלטו ריח, ומברכים עליהם בורא עצי בשמים, מוכח שיש לו שיטה רביעית שגם אם אין לריח עיקר מברך בורא עצי בשמים[עח]. והכסף משנה (שם ה"ג) הוסיף עוד, שלכן הרמב"ם לא פירש במשחא כבישא כהרבינו חננאל כיון שחולק עליו בדינו וכמו שהתבאר.

אבל הב"ח (שם ס"ו) כתב, שגם מהרמב"ם מוכח שסובר שמברכים גם כשסיננו את הבשמים. שהרי הרמב"ם פירש בכשרתא שבשמו שמן כמו שמן המשחה, והרי בשמן המשחה סיננו את הבשמים, ומשמע שגם כאן סיננו את הבשמים, ואעפ"כ פסק הרמב"ם שמברכים בורא מיני בשמים. ואינו דומה לבגדים המוגמרים כיון ששם מעולם לא נכנס בכלים עיקר הבושם אלא רק ריח, משא"כ כאן שבתחילה היה בו עיקר הבושם.

ולפי זה כתב עוד הב"ח (שם ס"ז), שיתכן שהרמב"ם סובר עוד שאם כבשו רק עצי בשמים וסיננו אותם יברכו בורא עצי בשמים כשיטת רבינו חננאל, ומה שכתב הרמב"ם שבכשרתא מברכים בורא מיני בשמים הוא משום ששם כבש עצים ועשבים ועוד מיני בשמים, אבל אם יכבשו רק עצי בשמים יברכו בורא עצי בשמים[עט].

וכתב השער הציון (שם ס"ק כה), שמשום שלא היה לעיני הבדולח של הבית יוסף את ספרו של **הרא"ה**, נדחק לומר שהשיטה שהובאה בטור שלא מברך היא הרמב"ם, אבל עכשיו זכינו לאור ספרו של הרא"ה, ושם (להלן ע"ב ד"ה ופי') כתב מתחילה שמברך בורא שמן ערב כמו בשמן אפרסמון, ואח"כ כתב שיתכן שלא מברך כלל[פ] כיון שאין לריח עיקר[פא], דינו כמוגמר שכלה עיקרו שלא מברכים עליו[פב]. וא"כ נראה שדבריו הם המקור לדברי הטור[פג].

והשולחן ערוך (שם ס"ו) כתב שאם סיננו את הבשמים יש אומרים שמברכין בורא שמן ערב ויש אומרים שלא מברך כלל, ומספק יש להזהר שלא להריח[פד]. וכתב הב"ח (שם) שמכאן מוכח שאין לדמותם לבגדים, שהרי להלן (סי' ריז ס"ג) פסק בפשיטות שלא מברכים על בגדים המוגמרים ולא כתב שיש להמנע מלהריחם, ובהכרח ששם גרע [והבית יוסף חזר בו בשולחן ערוך ממה שכתב בספרו בית יוסף ובספרו כסף משנה][פה]. אלא שהב"ח סיים שאעפ"כ להלכה נראה לפסוק שאם סיננו את הבשמים יברך בורא מיני בשמים, משום

סט. ואמנם ראה בהלכות ברכות להריטב"א (פ"ד ה"י) שכתב שעל מי ורד מברך בורא שמן ערב, וביאר, שכיון שלענין ברכת הנהנין היוצא מהפירות לא כמותן לכן לא מברכים על מי ורד כמו שמברכים על הורד. והוא לשיטתו שכתב בחידושיו (ד"ה משחא) כרבו הרא"ה שבשמן אפרסמון מברך בורא שמן ערב משום שהיוצא מפירות לא כמותם, ולכן כתב שכן הוא במי ורד. **ע. הטור** (או"ח סי' רטז) כתב שהוא שמן זית. **עא. ראה** בפרישה (שם אות טו) שביאר שלכן נקרא כשרתא כיון שמכשירים את השמן בבשמים. וכן נראה מתלמידי רבינו יונה והרא"ש. אבל הריטב"א (ד"ה הא) ביאר שכשרתא הוא עץ בושם [וכך הוא שמו] ונותנים אותו בשמן. **עב. וגם** תוספות (ד"ה משחא) הביאוהו. **עג. ראה** במאירי (ד"ה אע"פ) שכתב שאע"פ שמברכים על שמן שהתבשם אבל על בגדים שקלטו ריח מוגמר או בושם לא מברכים, וכן אם נטלם בידו ולא בירך ואח"כ נטלו ממנו אותם ונשאר בידו ריח, לא מברך. ואף שיש אומרים שמברכים על בגדים שצבועים בצבע לא נראה כן. וראה בארחות חיים (הל' ברכות סי' מח) שהביא שתי דעות אם מברכים על בגדים שצבועים בכרמז. **עד. ראה** במשנה ברורה (סי' רטז ס"ק כ) שפירש שאין הכוונה שעשאו בשיעור ובמדה כמו שמן המשחה, שהרי אסור לעשות כן, אלא הכוונה היא שכמו שבשמן המשחה בשמו את השמן בבשמים גם הוא עשה כן. **עה. לעיל** (בענין 'הא בשמן אפרסמון יצא בדיעבד בברכת בורא עצי בשמים') נתבארה שיטה זו. **עו. בגדים** שקלטו ריח ממוגמר. **עז. ראה** בבית מאיר (סי' ריז) שביאר שכיון שחיוב ברכת הנהנין הוא משום מעילה, והרי בריח יש מעילה רק כשיש לו עיקר, לכן גם חיוב ברכת הריח הוא רק כשיש לו עיקר. **עח. וצריך** לומר שאע"פ שתלמידי רבינו יונה הביאו את הראב"ד הנ"ל, אך כשהביאו את רבינו חננאל כוונתם לומר שהוא חולק על הראב"ד. **עט. ראה** בטור (שם) שהביא דברי הרמב"ם בדין כשרתא וסיים שהרא"ש לא חילק ולכאורה נראה שסובר שהרמב"ם כתב דבריו גם כשכבשו רק עצי בשמים וסובר כהראב"ד שמברכים מיני בשמים כשסינן, ועל זה כתב שהרא"ש לא חילק, דהיינו שסובר כרבינו חננאל. ולהלן (ע"ב בענין ברכת ריח של מי ורד) נוכיח כן מהרא"ש (סי' לו). אך קשה, שהרי הרא"ש הביא את הראב"ד שמברך בורא מיני בשמים. וראה בט"ז (שם סק"ז) שביאר בדעת הבית יוסף שסובר שדברי הרמב"ם נאמרו כשלא סינן את הבשמים, וגם מה שכתב הטור שהרא"ש לא חילק מדובר כשלא סינן. ולא נתבארו דבריו, שאם לא סינן מדוע מברך מיני בשמים להרמב"ם, ואם היו שם גם מיני בשמים מדוע הרא"ש חולק. **פ. וראה** בהלכות ברכות להריטב"א (פ"ד ה"ג) שפסק כן וביאר ששמנא כתישא או טחינא הוא כשנשארו שם בשמים והחידוש הוא שאף שלא נשאר ריח בבשמים אלא רק בשמן מברך בורא מיני בשמים, אכן לעיל הובא שברש"י מבואר שהחידוש הוא שאף שלא רואים את הבשמים מברך עליהם. וראה עוד בחידושי הריטב"א (ד"ה הא, ד"ה אבל). **פא. ולא** דומה לשמן אפרסמון שהשמן הוא מהאפרסמון משא"כ כאן שהשמן קלט ריח מדבר אחר ואין לברך על זה אפילו בורא שמן ערב. **פב. לעיל** הובא שהרא"ה סובר שלא מברכים על מוגמר כשכלה עיקרו, ומדבריו מבואר שכאן עדיף שהרי כאן צידד שמברך בורא שמן ערב, ולהלן יבואר. **פג. אמנם** בסוגייתנו כתב בפשיטות שמברך בורא שמן ערב, אך להלן חזר בו. **פד. ראה** במשנה ברורה (שם ס"ק לג) שכתב שאם יש לו בשמים אחרים מברך עליהם עצי בשמים או מיני בשמים ופוטר גם אותו. ובשער הציון (שם ס"ק כו) הוסיף שיש לצרף דעת האחרונים שעל שמן אפרסמון יוצא במיני בשמים. וכוונתו לאחרונים שהביא במשנה ברורה (לעיל ס"ק כו) שצידדו שבדיעבד אם בירך עצי בשמים על שמן אפרסמון יצא. אמנם הדברי חמודות (ס"ק קט) תמה על הלבוש שכתב שמספק יקח בושם אחר שהרי יש שיטה שצריך לברך 'בורא שמן ערב' ולשיטה זו לא נפטר במיני בשמים. אא"כ כוונתו שיקח שמן אפרסמון, אך לא היה לו ללבוש לסתום. ובדבריו מבואר שלא יוצא אפילו במיני בשמים על שמן אפרסמון. **פה. וכן** מוכח מהרא"ה הנ"ל שצידד שאם סיננו את הבשמים יברך בורא שמן ערב כמו באפרסמון, ובמוגמר שכלה עיקרו סובר בפשיטות שהוא ריח שאין לו עיקר, ובהכרח כסברת הב"ח. אמנם יתכן שהרא"ה סובר כסברת הב"ח רק לענין שיוכלו לברך כשסיננו את הבשמים בורא שמן ערב אבל לא לענין זה שיוכלו לברך אפילו בורא עצי בשמים כמו שכתב הב"ח. ובזה תתיישב סתירת דברי הבית יוסף, שכן אף שהוא סובר כסברת הב"ח אבל הוא סובר כן רק לענין שיתכן שיוכלו לברך בורא שמן ערב, שהרי בשולחן

שהשיטה שלא מברך כלל היא שיטת יחיד [והוא הרא"ה], ואילו רוב **הראשונים** סוברים שמברך בורא מיני בשמים או בורא עצי בשמים[פו]. וממילא מספק יש לברך בורא מיני בשמים, כבכל מקום שמסופק אם לברך מיני בשמים או עצי בשמים שמספק מברך מיני בשמים.

אך הדרכי משה (סי' ריז אות א) כתב שבטור מוכח בהיפוך, שהרי להלן (סי' ריז) כתב הטור שלא מבין את דינו של הרמב"ם לענין בגדים המוגמרים, וסובר שמברכים עליו, ואילו כשסיננו בשמים הביא הטור שיש שיטה שלא לברך ולא השיג, וכבר תמה הבית יוסף (סי' ריז ד"ה כתב הרמב"ם) מדוע לא השיג. ובהכרח שהטור סובר [בהיפוך מסברת הב"ח] שדווקא אם הוציאו את הבשמים מהשמן אין לריח זה עיקר ולכן יתכן שלא מברכים, אבל בבשמים שנשרפו הרי הם עצמם נתהפכו ונעשו ריח, ולכן אותו הריח הוא כעיקר הבושם, ומברכים עליו. **והדברי חמודות** (ס"ק קט) הביא שהלבוש הקשה מדוע במוגמר סוברים רוב הראשונים שמברכים גם אם עיקרו כלה, ואילו בבשמים שנתנם בשמן וסיננו אותם כתבו הטור והשולחן ערוך שנחלקו בזה הראשונים. ותירץ [כסברת הדרכי משה] שבמוגמר הריח נהיה מגוף הבשמים, ולכן נחשב ריח שיש לו עיקר, משא"כ כשמסננים בשמים, שהריח שנקלט בשמן אין לו עיקר [וכן כתב הביאור הלכה (סי' רטז סי"ב ד"ה מסיעלה)].

אמנם הדרכי משה כתב סברא זו לבאר דעת הטור שסובר שאפילו על בגדים שמוגמרים מברכים, אבל השולחן ערוך (סי' ריז ס"ג) פסק כהרמב"ם שעל בגדים מוגמרים לא מברכים, וביאר הביאור הלכה (שם ד"ה אלא) בדעת השולחן ערוך שבגדים מוגמרים גרע ממוגמר, כיון שבמוגמר עדיין קיים הגחלת של הבשמים משא"כ בבגדים מוגמרים[פז]. ולפי זה נמצא שלפי דעת השולחן ערוך במוגמר מברכים אף שכלה עיקרו, ובבשמים שנתנו בשמן וסיננו אותם יש ספק אם מברכים, ובבגדים שלא מוגמרים ודאי לא מברכים. ובהכרח הוא משום שסובר שבמוגמר יש מעלה [כסברת הדרכי משה והלבוש] כיון שהריח נהיה מהבשמים ששרופים, אך כל זה כשהגחלת קיים, אבל בבגדים מוגמרים שהגחלת לא קיים, גרע מבשמים שנתנם בשמן וסיננם, כיון שבזה אין לריח כלל עיקר, משא"כ בבשמים שסיננם שבתחילה היו בשמן [וכסברת הב"ח][פח].

מג:

מה גדרו של עץ לענין ברכת עצי בשמים

האי סמלק מברכין עלויה בורא עצי בשמים וכו' הני חלפי דימא מברכין עלייהו בורא עצי בשמים אמר מר זוטרא מאי קראה והיא העלתם הגגה ותטמנם בפשתי העץ. הרא"ה (ד"ה וסמלך) ביאר[א] שסמלק וחלפי דימא הם קשים, ולכן אע"פ שאין להם דין עץ לענין ברכת הנהנין שיברכו על פרי הגדל מהם בורא פרי העץ, משום שאין להם את הסימנים הנצרכים בשביל שיהיה להם תורת עץ[ב], אבל לענין ברכת בורא עצי בשמים מספיק שהאנשים קוראים להם עץ, וכיון שהם קשים אנשים קוראים להם עץ. והוכחת מר זוטרא מהפסוק הוא ממה שקוראים לפשתן עץ אף שאין לו תורת עץ, ובהכרח שכיון שהוא קשה קוראים לו עץ. וכן כתב **השלטי גיבורים** (אות ה) שאם הקלח קשה מברכים בורא עצי בשמים[ג].

והביאור הלכה (סי' רטז ס"ג ד"ה עלי) כתב שהרבה **ראשונים** נחלקו על הרא"ה והשלטי גיבורים. שכן **הערוך** (ערך חולפא) הביא **שהגאונים** פירשו שכיון שמבואר בתוספתא (כלאים פ"ג הי"ג) שאם העץ מוציא עלין מעיקרו דינו כירק לכל התורה, ואם מוציא עלין מעצו דינו כאילן לכל התורה, אזי כן הוא גם לענין בורא עצי בשמים. וכן כתב **הרשב"א** (לעיל ע"א ד"ה מיתיבי) בשם הגאונים[ד]. ומבואר מדבריהם שמברכים עצי בשמים רק על דברים שיש להם את הסימנים הנצרכים בשביל שיהיה להם תורת עץ לכל התורה ולברכת הנהנין[ה]. והרשב"א ביאר לפי שיטתם את הוכחת הגמרא מפשתן שאף שחלפי דימא הם רכים אעפ"כ הם נקראים עץ, כמו פשתן שנקרא עץ אע"פ שהוא רך. וביאר הביאור הלכה שאף שלפשתן אין תורת עץ לכל התורה אעפ"כ הוכיחו מפשתן שיתכן שיקראו עץ לדבר רך שהרי פשתן הוא רך ונקרא עץ, ולכן גם לחלפי דימא שהם רכים יש תורת עץ אף שהם רכים. ואע"פ שברא"ה מבואר שפשתן הוא קשה, צריך לומר שפשתן יותר קשה מכל התבואות והעשבים אבל הוא יותר רך מכל העצים. ולכן הרא"ה לשיטתו פירש בסוגיא שאם הוא קשה כפשתן כבר נקרא בפי האנשים עץ ומברכים עליו בורא עצי בשמים, והגאונים פירשו שגם לדבר שלא קשה כמו כל העצים יתכן שיהיה תורת עץ, כמו הפשתן שלא קשה כמו כל העצים, ונקרא עץ[ו].

והביאור הלכה סיים שאף שפשטות הסוגיא נראה כהרא"ה והשלטי גיבורים אבל כיון שרבים הם החולקים לכן יברך בורא מיני בשמים על כל דבר שאין בו סימני אילן[ז].

מה החילוק בין נרקום של גינה לשל מדבר

האי נרקום דגנוניתא מברכין עלויה בורא עצי בשמים דדברא בורא עשבי בשמים[ח]. **הרשב"א** (שו"ת, ח"א סי' תתלט) ביאר שנרקום של גינה משקין אותו והוא נעבד וגדל ומתקיים אע"פ שעצו מתייבש. אבל דדברא מתייבש כעשב והולך לו. **והמעדני יו"ט** (אות פ) הביא **שהלבוש** הוסיף שנרקום של גינה עצו מתקיים אע"פ שמתייבש. והמעדני יו"ט סיים שיפה כיון הלבוש. וכתב **השער הציון** (סי' רטז ס"ק לא) שכדברי הלבוש מוכח בחידושי הרשב"א לעיל (ע"א ד"ה מיתיבי) במה שהביא בשם **הגאונים** שרק אם יש לו תורת עץ לכל התורה מברכים עליו עצי בשמים, והם כתבו שם שגם לנרקום של גינה יש תורת עץ, ובהכרח שגם הוא מתקיים משנה לשנה, שאל"כ אין לו תורת עץ כמבואר לעיל (מ:).

אמנם הרא"ה (ד"ה ונרקוס) כתב[ט] שנרקום של גינה הוא קשה ולכן מברכים עליו בורא עצי בשמים, ושל המדבר הוא רך ולכן מברכים עליו בורא עשבי בשמים [וכיון לדבריו **הפרי מגדים** (או"ח שם אשל אברהם ס"ק טו)], והרא"ה לשיטתו שהדין של ברכת עצי בשמים תלוי אם הוא קשה או רך כמו שהתבאר לעיל.

אם בירך מיני בשמים על הכל יצא והאם גם בשהכל הדין כן

הני סיגלי' מברכין עלייהו בורא עשבי בשמים[יא]. מבואר בזה שעל עץ מברכים בורא עצי בשמים, ועל עשב מברכים בורא עשבי בשמים. ולעיל (ע"א) מבואר שעל מושק שמן חיה הוא מברכים בורא מיני בשמים. **והרמב"ם** (ברכות פ"ט ה"ג) כתב שבדיעבד אם בירך בורא מיני בשמים על כל דבר יצא. וכמו כן כתב (שם פ"ט ה"ה) שאם מסופק האם לברך עצי בשמים או עשבי בשמים מברך מיני בשמים. **והתוספות** לעיל (ע"א ד"ה ועל) כתבו שאם מסופק האם לברך בורא עצי בשמים או לברך בורא עשבי בשמים יש מפרשים שיברך שהכל נהיה בדברו, וכמו שבכל אכילה ושתיה יצא בדיעבד בברכת שהכל על כל דבר, **ורבינו** משה מקוצי היה אומר שיברך בורא מיני בשמים.

והשולחן ערוך (או"ח סי' רטז ס"ב) פסק שאם מסופק יברך בורא מיני בשמים. **והרע"א** (בגליון השו"ע) הביא שדעת **האליה רבה** (שם סק"ח) **והעולת תמיד** (שם סק"ב) שגם אם בירך שהכל יצא. אבל דעת **הבית יהודה** (סי' מב) שלא יצא[יב]. **והמשנה ברורה** (שם ס"ק יג) הביא ג"כ שנחלקו **האחרונים** בזה, יש שסוברים שיצא[יג] משום שהנאת הריח מועטת מהנאת אכילה ושתיה, ואם באכילה ושתיה

ערוך העתיק רק את השיטה שסוברת שעל שמן שסיננו בו את הבשמים מברכים בורא שמן ערב ולא העתיק את השיטה שמברכים מיני בשמים או עצי בשמים. ולכן כתב בבית יוסף שהרמב"ם סובר שלא מברכים כלל כשסיננו את הבשמים, כיון שמהרמב"ם נראה שרק בשמן אפרסמון שחשוב מברכים בורא שמן ערב, וממילא בבשמים שסיננם לא מברכים כלל לפי שיטתו. **פו. שהרי** רבינו חננאל ותלמידי רבינו יונה סוברים שמברכים בורא עצי בשמים, וגם תוספות הביאו שיטה זו [וגם הרשב"א להלן (ע"ב ד"ה אמר מר זוטרא) הביא שיטה זו], והראב"ד סובר שמברכים בורא מיני בשמים. **פז. וראה** בביאור הלכה (סי' ריז ס"ג ד"ה אלא) שכתב שלפי זה אם יש בבית בשמים שמונחים בצלוחיות סגורות ואין הריח בוקע מהם, אלא שהבית מריח מחמת שפותחים אותם בכל שעה והריח בוקע ועולה ונשאר בהמשך היום, אזי אין לברך משום שאין לריח עיקר. **פח. וגם** מהרא"ה מוכח כהב"ח הנ"ל, שהרי במוגמר סובר שלא מברכים כשכלה עיקרו [והוא כתב כן גם במוגמר עצמו], ובבשמים שסיננם סובר שיתכן שמברך בורא שמן ערב. **א. וכן** כתב הריטב"א (ד"ה וסמלק, בהלכותיו פ"ד ה"ה). **ב. לעיל** (מ:) מבואר שצריך שיתקיים משנה לשנה כדי שיהיה לו דין אילן לברך על פירותיו בורא פרי העץ. **ג. והביאו** המגן אברהם (סי' רטז סק"ט). והמחצית השקל (שם) הקשה על השלטי גיבורים שהרי דעת התוספות בשבת (מ: ד"ה כל) שלפשתן אין דין עץ, והרי שאף שהוא קשה אין לו תורת עץ, ואיך מבואר כאן שלפשתן יש תורת עץ כיון שקשה [וראה שם שתירץ שהשלטי גיבורים סובר כרש"י שחולק על תוספות]. אך ע"פ דברי הרא"ה מיושבים דברי השלטי גיבורים, שכן גם שיטת השלטי גיבורים היא שלברכת עצי בשמים לא צריך שיהיה לו תורת עץ אלא מספיק שקוראים לו עץ, ואדרבה הוכחת הגמרא היא מפשתן שאף שאין לו דין עץ קוראים לו עץ כיון שקשה, והרי שדבר קשה נקרא עץ אף שאין לו דין עץ, ולכן מברכים עליו בורא עצי בשמים. **ד. והביאור** הלכה הביא שהאור זרוע והארחות חיים והאבודרהם כתבו כשיטה זו. **ה. ראה** בביאור הלכה (סי' רטז ס"ג ד"ה עלי) שכתב שלכאורה ממה שכתב רש"י (ד"ה סמלק) שסמלק הוא מין עשב מוכח שסובר כהרא"ה שגם על עשב מברכים עצי בשמים. אך דחה שיתכן שכוונתו שרק דומה לעשב שהוא רך ביותר כעשב, אבל יש לו סימני עץ. וכן מוכח מהערוך שסובר כהחולקים על הרא"ה ואעפ"כ מפרש בסמלק כרש"י. **ו. והמהדיר** על הריטב"א (בהלכותיו פ"ד ה"ה) כתב שמלשון הרא"ה והריטב"א נראה שאם הוא רך לא מברכים עליו אע"פ שדינו כעץ, כיון שלשיטתם ברכת עצי בשמים הוא רק על מה שקשה בין אם דינו כעץ ובין אם אין דינו כעץ ועל רך לא מברכים אע"פ שדינו כעץ. וראה שם שכתב שאינו מוכרח. **ז. וראה** שם שהביא שהפרי מגדים הקשה על המגן אברהם, שבסק"ט הביא את השלטי גיבורים, ואילו בס"ק יד הביא את הרשב"א הנ"ל. והביא שם שהחיי אדם נדחק בביאור דברי המגן אברהם וכן המחצית השקל, אבל להנתבאר הרי דברי השלטי גיבורים הם שיטה אחת, ודברי הרשב"א הם שיטה שניה, וא"כ ודאי קשה איך המגן אברהם הביא את שניהם ולא ביאר שהם שתי שיטות. **ח. ראה** ברש"י (ד"ה נרקוס) שהביא שהבה"ג פירש שנרקום הוא חבצלת השרון. והמאירי (ד"ה ולענין) כתב שיש מפרשים שהוא אלחאויגא. וכתב עוד שיש גורסים 'נרגיס' ומפרשים שהוא לורי. ובשו"ע (או"ח סי' רטז ס"ט) הובא ג"כ שיש אומרים שהוא לירי"ו. **ט. וכן** כתב הריטב"א (ד"ה הני). **י. ראה** ברש"י (ד"ה סיגלי) שביאר שסיגלי הוא וילו"ש בלע"ז. וראה בפרי חדש (סי' רטז ס"ח) שכתב שרש"י על התורה (בראשית ל יד) כתב שסיגלי הוא יסמין, והרמב"ן (שם) דחה פירוש זה. **יא. הרא"ה** (ד"ה וסגלי) כתב שהם רכים, והוא לשיטתו הנ"ל שתלוי אם הם רכים או קשים. **יב. וממה** שתוספות הביאו בשם רבינו משה מקוצי שמספק יברך בורא מיני בשמים אין להוכיח כהבית יהודה משום שהוא סובר שלכתחילה עדיף לברך מיני בשמים משהכל, כיון שהוא יותר מבורר. **יג. וכן** דעת הפרי מגדים (או"ח סי' רטז משב"ז סק"ג, א"א ס"ק יט).

יצא בשהכל כל שכן בריח. אבל דעת המגן גיבורים שלא יצא משום שהוא שינוי ממטבע שטבעו חכמים, שכן הם תיקנו שהכל רק על אכילה ושתיה[יד].

אם בירך 'עשבי בשמים' על של עץ לא יצא

שם. הב"ח (סי' רטז ס"ח) כתב[טו] שאם בירך עשבי בשמים על דבר שברכתו עצי בשמים לא יצא[טז]. ואינו דומה למברך בורא פרי האדמה על דבר שברכתו העץ שיצא, משום שבפרי האדמה נכלל גם פרי העץ שהרי גם הוא גדל באדמה, אבל בעשבי בשמים לא נכלל עצי בשמים, שהרי עץ אינו עשב. **והאליה רבה** (שם ס"ק טו) **והנהר שלום** (שם סק"ה) הוכיחו כן מהמבואר **ברמב"ם** (ברכות פ"ט ה"ה) שאם מסופק אם לברך עצי בשמים או עשבי בשמים יברך מיני בשמים, ואם כשמברך עשבי בשמים יצא בדיעבד גם על דבר שברכתו עצי בשמים מדוע לא יברך עשבי בשמים, ובהכרח שבברכת עשבי בשמים לא יצא ידי חובתו אם הוא עץ.

האם יקדים ברכת עצי בשמים לעשבי בשמים

שם. הבית יוסף (שם ד"ה כתב הרוקח) הביא בשם הרוקח (סי' שכט) שאם באו לפניו עצי בשמים ועשבי בשמים יקדים ברכת עצי בשמים. וכתב הבית יוסף שטעמו הוא שכמו שצריך להקדים ברכת פרי העץ לפרי האדמה לשיטת הבה"ג (ברכות פ"ו), כך צריך להקדים ברכת עצי בשמים לעשבי בשמים. **והדרכי משה** (שם סק"ג) כתב שלפי **הרא"ש** שסובר שלא צריך להקדים פרי העץ לפרי האדמה גם כאן לא צריך להקדים עצי בשמים לעשבי בשמים. והרמ"א (שם ס"י) כתב שדין הקדמת עצי בשמים לעשבי בשמים הוא כדין הקדמת פרי העץ לפרי האדמה. **והמשנה ברורה** (שם סק"מ) כתב שמסקנת **האחרונים** בדין הקדמת פרי העץ לפרי האדמה היא שאם אחד מהם חביב יקדימו, ואם שניהם חביבים יקדים את של העץ. וכן הוא כאן שאם אחד מהם חביב יקדימו ואם שניהם חביבים יקדים את עצי בשמים.

והאחרונים[יז] הקשו מדוע להסוברים שפרי העץ קודם לפרי האדמה גם עצי בשמים קודם לעשבי בשמים, הרי מה שפרי העץ קודם לפרי האדמה הוא משום שברכתו יותר מבוררת, וסברא זו היא רק שם שבפרי האדמה נכלל גם פרי העץ, שהרי בדיעבד יוצא בברכת אדמה גם על פרי העץ, ולכן ברכת אדמה היא לא מבוררת. אבל בעשבי בשמים הרי כתב הב"ח הנ"ל שאם יברך אותה על עצי בשמים לא יוצא משום שבעשב לא נכלל עץ, וא"כ ברכת עשבי בשמים מבוררת כמו ברכת עצי בשמים, שהרי בעצי נכלל רק עץ, ובעשבי נכלל רק עשב. **והמגן אברהם** (שם) כתב שיתכן שכיון ששם עשב כולל כל הגדל באדמה ועצי כולל רק מה שגדל באילן, לכן יקדים עצי לעשבי. **והפרי מגדים** (א"א ס"ק טז) כתב שיתכן שהבית יוסף חולק על דינו של הב"ח שברכת עשבי לא פוטרת דבר שברכתו עצי.

היו לפניו עצי בשמים עשבי בשמים ומיני בשמים מה יברך

שם. הרמב"ם (ברכות פ"ט ה"ד) כתב שאם היה לפניו בושם שהוא עץ ובושם שהוא עשב מברך על זה לעצמו ועל זה לעצמו. וכתב **הטור** (סי' רטז) שממה שלא כתב שאם היה לפניו גם בושם שברכתו מיני בשמים יברך ג' ברכות, משמע שבזה אם בירך מיני בשמים פטר הכל. אבל **רב עמרם** חולק וסובר שאם היו לפניו ג' מינים, עצי בשמים עשבי בשמים ומיני בשמים, מברך על כל אחד. **והבית יוסף** (שם) תמה על הטור איך יתכן שהרמב"ם סובר שאם באו לפנים ג' מינים יברך לכתחילה מיני בשמים, הרי כמו שבברכת הפירות אם בירך אדמה על של עץ יצא ואעפ"כ אם באו לפניו עץ ואדמה מברך לכתחילה על כל אחד, כן כאן לכתחילה מברך על כל אחד. ומה שהרמב"ם לא כתב דינו באופן שהיו ג' מינים הוא לאו דווקא, וברור שגם בזה מברך לכתחילה ג' ברכות, אלא שבדיעבד אם בירך מיני בשמים יצא. והבית יוסף הוסיף עוד, שנראה שרב עמרם לא נחלק עם הרמב"ם, שהרי ודאי שגם לרב עמרם בדיעבד יצא במיני בשמים, ובהכרח שדבריו נאמרו רק לענין לכתחילה שצריך לברך על כל אחד ברכתו, אבל בדיעבד יצא גם אם בירך מיני בשמים, וזהו כדעת הרמב"ם שבדיעבד יצא במיני בשמים. וזה שלא כדברי הטור שכתב שהרמב"ם ורב עמרם נחלקו שלהרמב"ם אם באו לפני ג' מינים מברך לכתחילה מיני בשמים, ולרב עמרם מברך לכתחילה ג' ברכות.

אבל הב"ח (שם) ביאר בדברי הטור שודאי גם להרמב"ם לכתחילה מברך ג' ברכות, אלא שלהרמב"ם בדיעבד אם בירך בורא מיני בשמים יצא, ולכן לא כתב הרמב"ם דינו כשהיו לפניו ג' מינים, משום שרק כשהיו לפניו עצי בשמים ועשבי בשמים גם בדיעבד לא יצא בברכת עשבי בשמים על הכל כמו שהתבאר לעיל, אבל אם היו לפניו ג' מינים ובירך מיני בשמים יצא בדיעבד על הכל. ובזה חולק רב עמרם וסובר שגם בדיעבד לא יצא בברכת מיני בשמים אפילו אם התכוון לפטור את העצים והעשבים. כיון שרק אם בירך מיני בשמים על עץ לחוד, או על עשב לחוד שאם לא יפטרו הברכה תהיה לבטלה נפטר, אבל כאן שבירך אותו על בושם שברכתו מיני בשמים, אזי אף שנתכוון לפטור את העצים והעשבים לא יצא, ובזה חולק על הרמב"ם שסובר שגם בזה יוצא בדיעבד על הכל בברכת מיני בשמים.

והפרישה (שם ס"ק כג) ביאר ג"כ בדעת הטור שמחלוקת הרמב"ם ורב עמרם היא לענין בדיעבד[יח], אלא שהוא סובר שאם התכוון לפטור בברכת מיני בשמים גם את העצים והעשבים גם לפי רבי עמרם יצא, אלא המחלוקת היא כשהיו לפניו כל המינים ולא התכוון לפוטרם, שלהרמב"ם גם בזה נפטר, ולא דומה לפרי העץ והאדמה שאם שניהם היו לפניו ובירך האדמה ולא נתכוון לפטור את פרי העץ לא יצא אא"כ כיון לפוטרו, משום ששם העץ רק לפניו, והוא מחוסר לקיחה ואכילה, אבל כאן מריח משלשתן יחד, ויתכן שבשעת ברכה כבר מריח משלשתן, ולכן פוטר הכל, ובזה חולק רב עמרם וסובר שדינו כמו בהעץ והאדמה שלא די שיהיו לפניו אלא צריך שיתכוון לפוטרו.

והט"ז (ס"ק יג) פירש בדעת הטור כמו שפירש בדעתו הבית יוסף שמחלוקת הרמב"ם עם רב עמרם הוא לענין לכתחילה, שלהרמב"ם מברך לכתחילה מיני בשמים, ולרב עמרם מברך לכתחילה ג' ברכות, ובדיעבד כולם סוברים שיצא בבורא מיני בשמים. ומה שהקשה הבית יוסף מדוע סובר הרמב"ם שלכתחילה יברך מיני בשמים הרי בהעץ והאדמה אינו כן, תירץ הט"ז שהריח נכנס מאליו, וגם אם יבחר להריח מאחד אפשר שיריח מאליו מהשני, ונמצא שיתכן שיריח קודם מהבושם שברכתו מיני בשמים, ולכן יברך מיני בשמים, משא"כ באכילה שתלוי בבחירתו מה להקדים, ולכן מברך על כל אחד את ברכתו. ורב עמרם סובר שגם בריח חיוב הברכה הוא רק על מה שרוצה להריח, ולכן גם בזה מברך תחילה על מה שרוצה להריח תחילה, ואם רוצה להריח קודם משל מיני בשמים יברך עליו ולא יכוון לפטור את האחרים, ואח"כ יברך על השאר.

האם מברכים 'שנתן ריח טוב' בפירות על קנה וקנמון

האי מאן דמורח באתרוגא או בחבושא אומר ברוך שנתן ריח טוב בפירות[יט]. הרא"ש (לעיל סי' ו) כתב שלא מברך עליהם בורא עצי[כ] בשמים משום שעיקרו עומד לאכילה. והרא"ש הוסיף שגם אם מריח קנה מברך אשר נתן ריח טוב בפרי האדמה כיון שעיקרו עומד לאכילה. אבל **המרדכי** (רמז קמז) הביא בשם מהר"ם מרוטנבורג שעל קנה וקנמון מברכים בורא עצי בשמים אבל על אגוז מושקט"א מברכים שנתן ריח טוב בפירות. **והבית יוסף** (סי' רטז ד"ה כתב הר"ן) ביאר בדעת מהר"ם מרוטנבורג שאגוז הוא עיקר הפרי אבל קנה וקנמון אינם עיקר הפרי. **והפרישה** (שם סק"ט) הוסיף לבאר שהעץ שלהם עושה פירות אחרים מלבד הקנה והקנמון, ולכן אינם עיקר הפרי. **והב"ח** (שם) הקשה על המהר"ם מרוטנבורג מדוע סובר שמברכים עצי בשמים על קנה וקנמון, הרי הוא סובר שעל אכילתם מברכין בורא פרי האדמה כמבואר במרדכי (רמז קיז), ומוכח שאינם עץ, וא"כ היו צריכים לברך עליהם בורא עשבי בשמים. ותירץ שודאי הם עץ אלא כיון שאינם עיקר הפרי ואינם חשובים מברכים עליהם בורא פרי האדמה, אבל לענין ברכת עצי בשמים מספיק שהוא עץ בשביל שיוכל לברך ברכה זו אף שאינו עיקר הפרי[כא]. והב"ח הוסיף שהרא"ש שכתב שמברכים עליו שנתן ריח טוב בפירות סובר שלא יתכן לברך בורא עצי בשמים משום שהוא לא עץ. ואמנם ברא"ש מבואר עוד שכיון שהוא לא עץ מברך שנתן ריח טוב בפרי האדמה[כב]. אבל **האליה רבה** (שם סק"ט) העיר על הרא"ש מדוע על אתרוג לא כתב שמברך שנתן ריח טוב בפרי העץ, ועוד העיר[כג] שהטור הביא בשם הרא"ש שגם על קנה וקנמון מברך שנתן ריח טוב בפירות ולא כתב בשמו שמברך שנתן ריח טוב בפרי האדמה. וסיים האליה רבה שיתכן שגם הרא"ש לא כתב דבריו בדווקא, וגם לשיטתו מברך גם על קנה וקנמון שנתן ריח טוב

יד. **ראה** בשמירת שבת כהלכתה (ח"ב פ"כ הערה ט) שכתב שאם הבדיל על חמר מדינה שברכתו שהכל לא נפטר בברכת שהכל גם ידי ברכת הבשמים ואפילו להשיטות שבדיעבד יוצא בשהכל על הבשמים, כיון שאין זו ברכתם העיקרית, וכיון שיש לברכת שהכל על מה לחול [שהרי היא חלה על החמר מדינה] היא לא חלה על הבשמים שהיא לא ברכתם העיקרית. וכמבואר במשנה ברורה (סי' רכו סק"י) לענין ברכת האדמה שפוטרת בדיעבד גם העץ, שאם יש לה על מה לחול היא לא פוטרת את העץ. ולחלק מהאחרונים גם אם יתכוון בפירוש לפוטרו לא יפטר. טו. **וכן** כתב השערי תשובה (שם סק"י) בשם הברכי יוסף. טז. **ולהלן** יובא שהפרי מגדים (שם א"א ס"ק טז) צידד שהבית יוסף חולק על הב"ח. יז. **מגן** אברהם (שם ס"ק טו), אליה רבה (שם ס"ק יז), מאמר מרדכי (שם סק"י) ודבר שמואל (שם סק"ג). יח. **ודייק** כן מלשון הטור שכתב בדעת הרמב"ם שאם בירך מיני בשמים פטר הכל, ומשמע שרק בדיעבד פטר. יט. **השו"ע** (או"ח סי' רטז ס"ב) כתב שמברך 'הנותן ריח טוב בפירות'. והמשנה ברורה (שם סק"ט) הביא שהאליה רבה כתב שבגמרא כתוב שנוסח הברכה הוא לשעבר, 'שנתן' ריח טוב בפירות. כ. **כן** גירסת המעדני יו"ט (שם אות ג). כא. **ויתכן** לבאר זאת לפי מה שכתב המגן אברהם (שם סק"ו) בביאור דעת הרא"ש שיובא להלן, שעל ורד מברכים עצי בשמים ולא שנתן ריח טוב בפירות משום שלא עומד לאכילה, שאע"פ שמברכים עליו פרי האדמה ולא בורא פרי העץ משום שלא עומד לאכילה, אבל מברך עצי בשמים משום שאי אפשר לברך עשבי בשמים כיון שאינו עשב וממילא מברכים עצי בשמים. וכן הוא כאן שיטת מהר"ם מרוטנבורג לענין קנה. כב. **וכמו** שמברך בורא פרי האדמה ולא בורא פרי העץ, כן מברך שנתן ריח טוב בפרי האדמה. כג. **וכן** העיר המעדני יו"ט (אות ה).

בפירות[כד], ולכן לא קשה על הטור שהביא בשמו שמברך שנתן ריח טוב בפירות[כה].

ברכת ריח של ורד

שם. הרא"ש (סי' לז) כתב שרב **האי גאון** סובר שעל ריח של ורד מברך שנתן ריח טוב בפירות. אך **הרמב"ם** (ברכות פ"ט ה"ו) כתב שעל ורד מברכים בורא עצי בשמים. וכתב הרא"ש שנראה כהרמב"ם משום שורד אינו עומד לאכילה ואין לו שם פרי. **והרשב"א** (שו"ת, ח"א תשובה תלז) כתב בשם **הראב"ד** שמברך עליו שנתן ריח טוב בפירות כיון שנאכל במרקחת והרי הוא כאתרוג. ובדעת הרמב"ם כתבו **המגן אברהם** (סי' רטז סק"ז) **והביאור הגר"א** (שם סק"ח) שהוא סובר שאף שראוי לאכילה ע"י מרקחת אבל כיון שלא עומד לאכילה אין לו שם פרי. וכתב המגן אברהם (שם סק"ד) שמכאן מוכח שגם על פרי שראוי לאכילה רק ע"י מרקחת מברך שנתן ריח טוב בפירות, שהרי להראב"ד מברכים כן על ורד אף שראוי לאכילה רק ע"י מרקחת, וגם הרא"ש שחולק הוא רק משום שורד לא עומד לאכילה במרקחת. וכתב עוד המגן אברהם (שם סק"ו) שאף שלפי הרא"ש לא מברכים שנתן ריח טוב בפירות משום שאין לו שם פרי כיון שלא עומד לאכילה, אעפ"כ מברכים עליו עצי בשמים, ואף שלענין ברכת אכילה מברכים עליו בורא פרי האדמה ולא בורא פרי העץ משום שלא עומד לאכילה כמבואר **בשו"ע** (או"ח סי' רג סי"א), אך כאן אי אפשר לברך עליו עשבי בשמים שהרי אינו עשב ולכן מברך עצי בשמים[כו].

ברכת ריח של מי ורד

והרשב"א (ד"ה אמר) כתב שגם על מי ורד מברכים שנתן ריח טוב בפירות לפי **הראב"ד** שסובר שמברכים כן על הורד [וכמו כן כתב **הרא"ש** (שם) שלהרמב"ם שסובר שעל ורד מברכים בורא עצי בשמים, גם על מי ורד מברכים עצי בשמים]. והרשב"א הוסיף שכן מוכח ממה שמבואר לעיל שעל משחא כבישא [דהיינו שמן שכובשים בתוכו בשמים וקולט ריח מן הבשמים], מברכים עצי בשמים, וא"כ כל שכן מי הורד עצמו[כז]. ואף שמבואר לעיל (לח.) שעל דבש תמרים מברכים שהכל משום שהיוצא מפרי הוא כזיעה אבל ברכת הריח דינה שונה[כח]. וסיים שכן מוכח לפי **הראשונים** שסוברים שמשחא כבישא הכוונה שכובשים שומשמים עם ורד ושאר עצי בשמים עד שהשומשמים קולטים ריח מהורד, ואח"כ מוציאים השומשמים ועליהם מברכים בורא עצי בשמים, והרי שאף שבשומשמים יש רק ריח של העצי בשמים מברכים עליהם בורא עצי בשמים, וכל שכן שעל מי הורד מברכים עצי בשמים שהם המים של הורד עצמו[כט].

והשער הציון (שם ס"ק כה) הקשה על **השולחן ערוך** שפסק (שם ס"ג) שעל מי ורד מברכים עצי בשמים [כמו על ורד], שהרי השולחן ערוך פסק (שם ס"ו) שאם כבשו בשמים בשמן וסיננו את הבשמים לא מברכים עליו בורא עצי בשמים אלא בורא שמן ערב [או שלא מברכים כלל], ומקורו הוא מדברי **הרא"ה** (לעיל ע"א) שכתב שעל שמן אפרסמון אי אפשר לברך בורא עצי בשמים, משום שכמו שלענין ברכת אכילה היוצא מפרי אין דינו כפרי כך הוא לענין ברכת הריח, ולכן גם שמן שכבשו בו בשמים וסיננם מברך רק בורא שמן ערב [או שגרע כיון שהוא רק שמן שקלט ריח ולא מברכים עליו כלל]. וא"כ לשיטתו גם על מי ורד לא יברכו עצי בשמים שהרי לא עדיף משמן אפרסמון שאף שהוא שמן של האפרסמון ולא מברכין עליו עצי בשמים, וכן כאן אף שהוא מי הורד לא יברך עצי בשמים [וכן מבואר **בריטב"א** (הלכות ברכות פ"ד ה"י) שעל מי ורד מברכים בורא שמן ערב כמו בשמן אפרסמון משום שהיוצא מפרי אין דינו כפרי], וא"כ איך פסק השולחן ערוך שעל מי ורד מברכים כמו על הורד. אמנם הב"ח (שם ס"ד) כתב שאף שיוצא מפרי אין דינו כפרי אלא הוא כזיעה אבל מי ורד הם לא כזיעה כיון שהורד כלה בבישול ויש למים את טעם הורד[ל]. ובזה מיושבת שיטת השולחן ערוך שסובר שמי ורד עדיף משמן אפרסמון, משום ששמן אפרסמון הוא רק כזיעה משא"כ מי ורד, שהורד כלה בבישול[לא], והמים הם הורד עצמו ולא זיעה[לב].

מה הדין בנטלו לאכול ולהריח

שם. תוספות (ד"ה הלי) כתבו שדווקא אם מריח אתרוג או חבוש מברך, אבל אם בא לאכול מהם אינו מברך כי אם ברכת אכילה. **והרא"ש** (פ"ח סי' ג) כתב שאם לקחו להריח בו או לאכלו ולהריח בו מברך שנתן ריח טוב בפירות, אבל אם לקחו לאכלו, והריח בו לא מברך, כיון שהאתרוג לא עומד לריח והאדם לא נתכוון להריח. **והביאור הגר"א** (סי' רטז סק"ד) כתב שמדברי התוספות הנ"ל מבואר שלא כרא"ש, וטעמם הוא שכל דבר שלא עומד לריח לא מברכים עליו ברכת הריח כמבואר להלן (נג.). **והדמשק אליעזר** (על הגר"א שם) ביאר בדברי הגר"א שמתוספות נראה שגם אם נטלו לאכלו ולהריח בו לא מברך ברכת הריח, משום שהפרי לא עומד לריח ולא מברכים ברכת הריח על דבר שלא עומד לריח ורק אם נטלו להריח לחוד מברך ברכת הריח, משום שע"י שנטלו להריח נעשה כעומד להריח[לג]. וזה שלא כהרא"ש שכתב שגם אם נטלו לאכול ולהריח בו מברך.

אבל הביאור הלכה (שם ס"ב ד"ה או) כתב שלא יתכן לפרש כן בתוספות, כיון שהטור (שם) ועוד **ראשונים**[לד] כתבו בשם תוספות כדינו של הרא"ש. ולכן פירש בדברי הגר"א שהנה לשון הרא"ש הוא, שאם לקחו לאכלו והריח לא מברך כיון שלא נתכוון להריח, ומשמע מסוף דבריו שגם אם בתחילת נטילתו נטלו רק לאכלו ואח"כ נתכוון להריח בו מברך[לה], ועל זה כתב הגר"א שמתוספות נראה שדווקא אם נטלו לאכלו ולהריח בו מברך, משום שעל דבר שלא עומד לריח לא מברכים ברכת הריח, אלא שאם בשעת נטילה נטלו גם להריח בו אף שנטלו גם לאכילה נעשה כדבר שעומד גם להריח, אבל אם נטלו לאכלו ואח"כ נתכוון להריח לא נעשה כדבר שעומד לריח, וכמו שפשוט שאם הוא עומד על השולחן ונתכוון להריח בו לא מברך משום שלא עומד לריח[לו]. וכן מבואר **בשיטה מקובצת** להלן (נג. ד"ה ואסיקנא) שאם נטלו לאכלו ואח"כ נתכוון להריח לא מברך[לז]. והביאור הלכה (שם ד"ה ולא) הוסיף שלולי דמיסתפינא היה נראה שגם הרא"ש סובר כן, ומה שסיים שרק משום שלא נתכוון להריח לא מברך, כוונתו שמשום שלא נטלו להריח בו לא מברך אפילו אם אח"כ התכוון להריח[לח]. ורק אם נטלו לאכלו ולהריח בו מברך. ומשום שאם לא כן קשה איך מברך כשנטלו לאכלו אם אח"כ התכוון להריח הרי קיימא לן שעל דבר שלא עומד לריח לא מברך אפילו מתכוין להריח, אא"כ נטלו להריח בו, ובהכרח שכוונת הרא"ש שאם נטלו לאכלו ולהריח בו מברך משום שעי"ז נעשה כעומד גם להריח[לט]. ולפי זה אין מחלוקת בין הרא"ש לתוספות[מ]. והביאור הלכה הוסיף

כד. וכן כתבו הסמ"ק (סי' קנא אות מ) והשלטי גיבורים (אות ז) שלהרא"ש מברך על קנה שנתן ריח טוב בפירות. **כה. ואף** שמברך בורא פרי האדמה אבל ברכת הנותן ריח טוב בפירות מברכים גם על פרי האדמה. אבל המהר"ם מרוטנבורג סובר שעל פרי האדמה לא מברכים שנתן ריח טוב בפירות. **כו. ראה** במחצית השקל (שם) שביאר שאי אפשר להורידו בשתי דרגות ולברך עליו מיני בשמים ולכן מברכים עליו עצי בשמים. **כז. וראה** בשער הציון (סי' רז ס"ק טו) שכתב שמבואר מדבריו שמי ורד הכוונה שסחטוהו ויצא מימיו, אך להלן (ס"ק טז) כתב שמההוכחה של הרשב"א ממשחא כבישא מוכח שגם אם שרה את הורד במים מברכים עצי בשמים על המים שקלטו ריח. וראה להלן. **כח. ובהערה** להלן יובא מה שביאר המגן אברהם בטעם הדבר. **כט. כוונתו** שלפי המפרשים במשחא כבישא שכובשים בשמן עצי בשמים יש לדחות שמדובר שעדיין העצי בשמים שם, ולכן מברכים עליהם, אבל לפירוש זה מוכח שאף שיש בשומשמים רק ריח מברכים עצי בשמים. ומכאן מוכח שאף שהרא"ש (סי' לז) פירש במשחא כבישא שכבשו בשמים, וגם הביא את הראב"ד שאם סיננו את הבשמים מברך מיני בשמים, אך הוא לא סובר כן, אלא סובר שגם אם סיננו מברכים עצי בשמים וכמו שכתב הב"ח [שהובא בביאורים לעיל ע"א]. **ל. ראה** במגן אברהם (שם סק"ז) שהביא דבריו והוסיף שכל מי פירות אין להם דין כהפירות עצמם. וראה בשער הציון (שם ס"ק יז) שהביא שהמגן אברהם חילק בין אכילה לריח, שהריח של המים הוא כהריח של הפרי אבל טעם המים הוא לא כהטעם של הפרי [ולא נתבאר שהרי חילוק זה לא כתב הב"ח, והרי המגן אברהם הביא דבריו בשם הב"ח]. וראה עוד בשער הציון (שם ס"ק טז) שכתב שגם בגר"א מוכח שסברת הב"ח היא אפילו כשהורד נשרה. ומוכח גם מדבריו שסברת הב"ח היא שמים קולטים ריח יותר מטעם, וכפי שפירש השער הציון (ס"ק יז) בדברי המגן אברהם שהביא את הב"ח. **לא. ראה** בשער הציון (שם ס"ק יז) שדייק מהב"ח שדווקא אם בישלו הדין כן, אך הקשה שבמשחא כבישא מוכח שגם אם שרה את הורד במים הדין כן [אמנם להנתבאר לעיל אין להוכיח משם לפי הסוברים שאם סינן את הבשמים לא מברך עצי בשמים, והרי השולחן ערוך סובר כן, ולכן לשיטתו דווקא אם סחט את הורד או בישלו שיש את סברת הב"ח מברך עצי בשמים]. **לב. אמנם** השער הציון לשיטתו שמפרש בדברי המגן אברהם שאפילו אם שרה את הורד במים מברך עצי בשמים ואין דינו כברכת אכילה כיון שמים קולטים ריח יותר מטעם, ולכן הקשה שהרי השולחן ערוך לא סובר כן לענין בשמים, שכבשם בשמן וסיננם, וגם סובר שאפילו בשמן אפרסמון שהשמן הוא מהאפרסמון עצמו לא מברך עצי בשמים. **לג. ראה** בביאור הלכה (שם ד"ה כשנטלו) שכתב סברא זו בשם האחרונים. **לד. ראה** שם שציין לרבינו ירוחם ומהר"ם מרוטנבורג, וגם בתוספות רבי יהודה החסיד שרגיל להביא לשון תוספות כתב כן. **לה. ובשער** הציון (סי' רז סק"ד) מבואר שלפי זה מתבאר מהרא"ש שגם אם לא נתכוון להריח מברך אם עומד להריח שהרי כתב הרא"ש שמשום שלא עומד להריח לא מברך כשלא נתכוון להריח. **לו. והביאור** הגר"א (שם) כתב שגם מתוספות (לעיל ע"א ד"ה ועל) מבואר שלא כהרא"ש. משום שתוספות כתבו שרק על הדס מברכים כיון שעיקרו לריח אבל לא על תפוחים וחבושים שאין עיקרם לריח. והדמשק אליעזר ביאר שהגר"א פירש בתוספות שעל תפוחים וחבושים לא מברכים כלל ואפילו ברכת שנתן ריח טוב בפירות, ואפילו אם נטלם לאכול ולהריח. אבל הביאור הלכה כתב לפי דרכו שכוונת תוספות שעל תפוחים וחבושים שעיקרם לאכילה לא מברכים עצי בשמים אלא שנתן ריח טוב בפירות, ודין זה הוא אפילו כשנטלו רק להריח, אבל ברכת שנתן מברך גם כשנטלו לאכול ולהריח. וראה שם שהוכיח כן מתוספות רבי יהודה החסיד [אך לא ביאר לפי זה מדוע כתב כהגר"א שתוספות הנ"ל חולקים על הרא"ש]. **לז. והביאור** הלכה כתב שגם מה שכתב הגר"א שרש"י להלן (נג. ד"ה אין) שכתב שעל שמן שעשוי להעביר את הזוהמא לא מברכים אא"כ בא להריח חולק על הרא"ש, כוונתו רק שאם לא נטלו כלל להריח לא מברכים, אבל אם נטלו לאכול ולהריח מברכים. **לח. ובזה** מדויק לשון הרא"ש שבתחילה סיים שאם נטלו לאכלו ולהריח בו מברך, ומשמע שרק בזה מברך, ואילו בסוף דבריו נראה שגם אם נתכוון להריח אחרי שנטלו לאכלו מברך, אך להנתבאר מיושב משום שגם בסוף דבריו כוונתו שאם נטלו גם בשביל להריח מברך. **לט. ראה** עוד במשנה ברורה (סי' רז סק"ג) ובשער הציון (שם סק"ד) שהביא שיש שסוברים שגם אם הדבר עומד להריח לא מברך אם האדם לא נתכוון להריח, אך יש חולקים וסוברים שרק אם לא עומד להריח ולא נתכוון להריח לא מברך, משום שאם לא נתכוון להריח לא נעשה כעומד להריח. והשער הציון כתב שלכאורה יש להוכיח מהרא"ש כהשיטה הב' שהרי כתב שם שעל אתרוג לא מברכים אם לא נתכוון להריח משום שלא עומד להריח, הרי שרק אם לא עומד להריח לא מברך אם לא נתכוון להריח. אך כתב שלפי מה שביאר כאן שכוונת הרא"ש שאם לא נטלו להריח לא מברך אין להוכיח כן משום שדין זה הוא ודאי דווקא אם לא עומד להריח. **מ. אך** כתב שלפי זה לשון השולחן ערוך (שם) לא מדוקדק, שכן כתב שאם נטלו ולא נתכוון להריח בו לא מברך אע"פ שמעלה ריח טוב, שהרי להנתבאר

שאם נטלו על מנת להריח ואח״כ לאכול, ודאי שמברך ברכת הריח [ואפילו לפי הדמשק אליעזר שכתב שלפי תוספות אם נטלו לאכלו ולהריח לא מברך], משום שנחשב שכוונתו ליטול רק להריח.

אבל החזון איש (סי׳ לה סק״ו) כתב בביאור דברי הגר״א שסובר שלפי תוספות דבר שלא עומד לריח לא מברכים עליו אפילו אם נטלו רק להריח, משום שרק דבר שמיוחד להריח בו גם פעמים אחרות מברכים עליו[מא]. ותוספות סוברים עוד שגם אם יחדו לפני כן לריח אך אם נטלו לאכילה, אף שנטלו גם להריח, בנטילתו לאכילה ביטל את יחודו לריח ולא מברך. וזו כוונת תוספות כאן שאם בא לאכול מהם לא מברך [אע״פ שהיו מיוחדים לריח]. אבל הרא״ש סובר שגם אם מיוחדים לאכילה אך כשנטלם ביד להריח או לאכול ולהריח מברך, ורק אם לא מתכוין להריח לא מברך.

האם מברכים ברכת הריח על אתרוג של מצוה

שם. הטור (סי׳ רטז) הביא **שהראשונים** נחלקו האם על אתרוג של מצוה מברכים ברכת הריח. דעת **הראבי״ה** שמברך, ודעת **רבינו שמחה** שכיון שאינו עומד להריח לא מברך. וכתב **המשנה ברורה** (שם ס״ק נג) שמדובר שנטלו לצאת ולהריח בו, משום שאם נטלו רק לצאת בו אלא שהריח בו ודאי לא מברך, שהרי גם בכל ימות השנה מברך רק כשנטלו לאכלו ולהריח בו כיון שלא עומד להריח וכמו שנתבאר לעיל.

ונחלקו האחרונים בדעת רבינו שמחה. דעת **המגן אברהם** (שם ס״ק כג) בשם **המהרש״ל** שרק בשעת נטילתו לשם מצוה לא מברך ברכת הריח אפילו כשנטלו גם להריח, אבל אם נתכוון ליטלו להריח שלא בשעת נטילתו למצוה מברך. אבל יש מהאחרונים[מב] שחולקים וסוברים שלשיטה זו כל ימי החג אין לברך על ריחו משום שהוקצה למצותו ואינו עומד להריח[מג]. **והביאור הלכה** (שם סי״ד ד״ה המריח) כתב שלכאורה נראה כהמהרש״ל, שהרי באתרוג של מצוה מותר להריח משום שהוקצה רק מאכילה ולא מריח וכמבואר **בשולחן ערוך** (או״ח סי׳ תרנג ס״א), וא״כ מדוע לא יברך אם נטלו להריח, הרי כשנטלו להריח נעשה כעומד להריח. ואין לומר שכיון שעומד למצותו לא מברכים עליו כדין דבר שלא עומד לריח, שהרי גם בכל ימות השנה עומד לאכילה ואעפ״כ אם נטלו להריח מברך עליו משום שנעשה כעומד להריח, וא״כ גם על אתרוג של מצוה שעומד למצותו יברך כשנוטלו להריח כיון שנעשה כעומד להריח. ורק בשעה שנוטלו למצותו מובנת סברת הרבינו שמחה, משום שאע״פ שנטלו למצותו ולהריח, לא נעשה כעומד להריח כיון שחייב ליטלו למצותו, וממילא נחשב שעיקר נטילתו היא למצוה. ולא דומה לנוטל אתרוג כל ימות השנה לאכלו ולהריח שאין סיבה לומר שעיקר נטילתו היא לאכלו, ולכן נחשב שנטלו לצורך שניהם ונעשה כעומד גם להריח, אבל כאן שחייב ליטלו למצותו עיקר נטילתו היא למצוה, ולא נעשה כעומד להריח[מד].

והביאור הלכה הוסיף שיש מהאחרונים[מה] שביארו שיטה זו שברכת אשר נתן ריח טוב בפירות תיקנו רק על דבר שעומד לאכילה, ולכן על אתרוג של מצוה אין לברך ברכה זו כיון שלא עומד לאכילה, שהרי אתרוג של מצוה הוקצה מאכילה כל ז׳ [ורק מריח לא הוקצה], ולכן גם אם לא נטלו למצותו אלא נטלו רק להריח בו לא מברך ברכה זו[מו]. אך הביאור הלכה הקשה שאמנם הוקצה כל ז׳ לאכילה אבל ודאי שלא בטל ממנו שם פרי, ובפרט לשיטת **הרשב״א** שהובא בבית יוסף (סי׳ תרנג) שאם התנה שהאתרוג לא יאסר באכילה והנאה חל התנאי.

אבל החזון איש (סי׳ לה סק״ה) ביאר בשיטה זו לפי מה שביאר בדעת **הגר״א**, שסובר שלשיטת **תוספות** רק בשמים שמיוחדים לריח גם לפעמים אחרות מברכים עליהם. ולכן על אתרוג של מצוה לא מברך אפילו אם נטלו להריח, משום שאתרוג של מצוה מיוחד למצותו ולא לריח. והראבי״ה סובר **כהרא״ש** שגם אם לא מיוחד לריח מברך עליו אם נטלו להריח ואפילו אם נטלו לאכול ולהריח, ולכן גם על אתרוג של מצוה מברך אם נטלו למצותו ולהריח[מז].

האם מברכים על ריח של פת חמה

שם. הרמ״א (שם) הביא שיש שסוברים שאם הריח פת חמה מברך שנתן ריח טוב בפת, ויש חולקים וסוברים שלא מברך. **והמשנה ברורה** (שם ס״ק נד) כתב שמדובר שנטלו בשביל להריח. ובשער הציון (שם ס״ק מו) ביאר שאל״כ ודאי לא מברך כיון שלא עומד להריח, וכבר נתבאר לעיל שאם לא עומד להריח לא מברך, ורק אם נטלו בשביל להריח יש שסוברים שמברך ואפילו אם נטלו לאכול ולהריח.

ובביאור דעת הסוברים שאינו מברך כתב **הבית יוסף** (סי׳ רטז) שהוא משום שריח פת לא חשוב. וכתב השער הציון (שם ס״ק מז) שלפי זה אפילו אם נטל את הפת רק בשביל להריח לא מברך. אך כתב **שבגר״א** לא משמע כן. משום שהגר״א (שם ס״ק לו) כתב שהסוברים שמברך סוברים כהשיטה הנ״ל שאפילו על אתרוג של מצוה מברך, והחולקים סוברים כהשיטה שם שלא מברך על אתרוג של מצוה. ולפי זה נמצא שאם יטול את הפת בשביל להריח יברך גם לפי שיטה זו, שהרי כבר נתבאר לעיל שבפשוטו גם באתרוג של מצוה אם נוטל רק בשביל להריח מברך, וכן הוא גם כאן.

ובביאור דברי הגר״א כתב הביאור הלכה (שם סי״ב ד״ה לו) שכיון שסתמו של פת הוא לאכילה, והריח שבו הוא רק לפי שעה, כשהוא חם, לכן גם כשחשב ליטלו להריח ולאכול, אך עיקר מחשבתו היא לאכול, ולכן הפת לא נהיה עומד לריח, וכמו שיש סוברים שבאתרוג של מצוה אם נוטלו למצותו ולהריח נחשב שעיקר נטילתו היא למצותו כיון שחייב ליטלו למצותו. והחולקים סוברים שאם נטל את הפת להריח ולאכלו נחשב שעומד גם לריח אף שהריח הוא לפי שעה ומחשבת האכילה עדיפה, כמו שיש שסוברים שאפילו באתרוג של מצוה אם נטלו למצותו ולהריח מברך עליו כיון שנעשה עומד גם להריח אף שעיקר נטילתו היא למצוה.

אבל החזון איש (שם סק״ג, סק״ה) ביאר שהמחלוקת לענין פת היא מחלוקת **תוספות והרא״ש** האם על דבר שלא עומד לריח מברכים כשנטלו להריח. וזו גם כוונת הגר״א שהמחלוקת כאן היא כמחלוקת באתרוג של מצוה, משום שכבר נתבאר שהגר״א ביאר שגם שם המחלוקת היא אם דבר שלא עומד לריח שנטלו להריח מברך עליו[מח].

האם ברכת הריח קודם או ברכת האכילה

שם. המשנה ברורה (שם סק״ו) כתב שדעת **האליה רבה** (שם סק״ו) שאם נטל אתרוג לאכלו ולהריח, יברך קודם על הריח ואח״כ על האכילה, כיון שהנאת הריח קודמת להנאת האכילה, משום שתמיד כשאוחזו מריח, ולא **כהעולת תמיד** (שם סק״ג) שברכת האכילה קודמת. וסיים **שהפרי מגדים** נתן עצה שבתחילה לא יתכוון ליהנות מהריח שאז לא יתחייב בברכת הריח, ויאכל קצת אחרי שיברך על האכילה, ואח״כ יברך אשר נתן ויריח. ובשער הציון (שם סק״ז) כתב להוכיח כהאליה רבה ולא כהעולת תמיד ממה שכתב **הבה״ג** שהמריח אתרוג יברך אשר נתן ריח טוב בפירות, וכשיאכל יברך בורא פרי העץ, והרי שברכת הריח קודמת. אך דחה שאולי דבריו נאמרו כשלקחו על מנת להריח ואח״כ לאכול, שכיון שאינו רוצה לאכול עד שיריח ודאי מברך קודם על הריח, אבל אם נטלו לאכלו ולהריח יתכן שברכת אכילה קודמת.

מדוע על זית שכתשו ועשאו שמן לא מברך שנתן ריח וכו׳

שם. המשנה ברורה (סי׳ רטז ס״ק כה) הקשה על **הרמב״ם** שכתב (ברכות פ״ט ה״ג) שאם כתש זית והשמן מריח מברך על ריח השמן בורא עצי בשמים, מדוע לא יברך שנתן ריח טוב בפירות. ותירץ שרק באתרוג שגדל עם הריח מברכים ברכה זו ׳שנתן׳ ריח וכו׳, שכן הקב״ה נתן ריח טוב בפירות אלו שהם גדלים עם הריח, אבל בזית אין ריח אא״כ אדם כתש ונמצא שהקב״ה לא נתן בו ריח ואין לומר עליו שנתן ריח טוב. ולכן מברכים עליו בורא עצי בשמים כיון שהוטבע בו כוח הבושם בפנימיותו[מט].

ברכת שנתן ריח טוב וברכת עצי בשמים איזה קודם

שם. הפרי מגדים (או״ח סי׳ רטז א״א ס״ק יט) כתב שברכת שנתן ריח טוב היא ברכה פחות מבוררת מעצי בשמים [ויש להקדים ברכת עצי בשמים להסוברים שיש להקדים ברכה מבוררת], כיון שברכת שנתן ריח טוב כוללת גם פרי האדמה. וכן כתב **האליה רבה** (שם סק״ט) **שאף שהרא״ש** (סי׳ ז) כתב שעל ריח קנה מברך שנתן ריח טוב בפרי האדמה, אך הוא לאו דווקא, שהרי **הטור** (סי׳ רטז) הביא בשמו שמברך שנתן ריח טוב בפירות, וכן מוכח ממה שעל אתרוג

היה לו לחדש יותר שאפילו שאח״כ התכוון להריח לא מברך. אך יש להעיר שמהרא״ה (ד״ה אמר) והריטב״א (ד״ה הלי) נראה שאף אם לא עומד להריח מברך אם התכוון להריח, ואם עומד להריח מברך אף אם לא התכוון להריח. **מא. ובזה** ביאר מה שכתב הגר״א שתוספות לעיל (ע״א ד״ה ועל) חולקים על הרא״ש משום שכוונתם שם שאפילו אם נטלם להריח לא מברך כל זמן שלא יחדם לריח. **מב. הביאור** הלכה (שם סי״ד ד״ה המריח) הביא שכן סוברים האליה רבה והנהר שלום והמאמר מרדכי והמטה יהודה. **מג. ראה** באשל אברהם (בוטשאטש, שם סי״ד) שדן בדין המריח אתרוג בליל שמיני עצרת שהוקצה מאכילה, אך לא עומד למצותו. **מד. ראה** בחזון איש (סי׳ לה סק״ד) שתמה על דברי הביאור הלכה. **מה. ראה** שם שהביא שכן כתבו הכנסת הגדולה והבגדי ישע והמאמר מרדכי. **מו. והביאור** הלכה הוסיף שגם אין לברך עצי בשמים משום שברכה זו היא רק על דבר שעיקרו עומד להריח ולא על דבר שעיקרו עומד לאכילה וכמו שכתבו תוספות לעיל (ע״א ד״ה ועל), וכמו שנתבאר לעיל שזו כוונתם. ורק ברכת שנתן ריח טוב מברכים על דבר שעומד לאכילה, וכיון שכאן לא עומד לאכילה, אין לברך כלל. **מז. אך** קשה שהרי השולחן ערוך לעיל (ס״ג) פוסק כהרא״ש שפרי שנטלו לאכלו ולהריח מברך, ואיך הביא כאן (סי״ד) את שתי השיטות שחולקות לענין אתרוג של מצוה, ומסיים שנכון שלא להריח באתרוג של מצוה, הרי להרא״ש גם באתרוג של מצוה מברך כשנטלו לצאת ולהריח. **מח. וזו** כוונת הגר״א (שם) שכתב שהסוברים שמברך סוברים שהוא נוטלו לאכול ולהריח, והחולקים סוברים שסוף סוף לא עומד לריח ׳וכמו שכתבתי לעיל׳. וכוונתו לדבריו לעיל (סק״ח) שביאר שלתוספות אם נוטלו לאכלו ולהריח לא מברך. **מט. ובשער** הציון (שם ס״ק כג) כתב שזו כוונת הלבוש (שם ס״ו), ומיושב בזה מה שהשיג עליו הפרי מגדים (שם אשל אברהם ס״ק יא). וראה ברא״ה (להלן ד״ה ופי׳) שנראה שסובר שגם על שמן זית שכתשו מברך שנתן ריח טוב בפירות.

לא מברכים שנתן ריח טוב בפרי העץ, ובהכרח שבין על פרי האדמה ובין על פרי העץ מברכים שנתן ריח טוב בפירות.

אבל החיי אדם (כלל סא דין ח) כתב שיש להקדים ברכת שנתן ריח טוב בפירות לברכת עצי בשמים.

מתי מברכים ברכת האילנות

האי מאן דנפיק ביומי ניסן וכו'. הריטב"א (ר"ה יא. ד"ה האי) כתב שיומי ניסן לאו דווקא אלא כל מקום לפי מה שמלבלב. **והבאר היטב** (סי' רכו סק"א) כתב שהוא הדין אם ראה שפורח בחודש אדר[נא]. וכתב **החתם סופר** (הגהות על השו"ע שם) שכל שכן אם רואה בחודש אייר. אך סיים שקיבל ממורו שאפשר לברך רק עד שנגמרת תקופת ניסן. **והאשל אברהם** (בוטשאטש, שם ס"א) כתב שממה שכתב השו"ע (שם) שאחרי שהאילנות הוציאו את הפירות אין לברך משמע שמברכים גם אחרי חודש ניסן, שהרי אין דרך שיוציאו פירות בניסן. **והערוך השולחן** (שם ס"א) כתב שבמדינתם הלבלוב הוא אחרי ניסן ולפעמים הוא בתחילת סיון, ואז אנו מברכים. **והשדי חמד** (מערכת ברכות סי' ג דין א) כתב שלפי המקובלים יש לברך רק בחודש ניסן וכן יש לנהוג[נב].

על אילנות סרק לא מברכים

וחזי אילני. הבאר היטב (שם) כתב שרק על אילנות מאכל מברכים ולא על אילנות סרק. **והרע"א** (שם) הסתפק האם אפשר לברך על אילנות שהם ערלה כיון שהברכה היא לא על אילן זה אלא על כללות האילנות המלבלבים, או שכיון שאסורים באכילה אי אפשר לברך עליהם. **והדובב מישרים** (ח"ג סי' ה) הוכיח שאפשר לברך. **והחתם סופר** (שו"ת, ח"ו סי' כה) כתב שאפשר לברך על אילנות מורכבים וכלאים אע"פ שנעשה בהם איסור כיון שהברכה היא על כללות האילנות ולא על אילן זה[נג].

האם מברכים על פירות והאם מברכים בראייה שניה

דקא מלבלבי. הטור והשולחן ערוך (שם) כתבו שאם רואה את הפרח מברך [אבל אם רואה רק עלים לא יברך. **משנה ברורה** (שם סק"ב)]. וכתב עוד הטור שאם כבר גדלו הפירות לא יברך. והבית יוסף כתב שהם דברי טעם, אבל **המרדכי** (רמז קמח) חולק וסובר שמברך גם כשגדלו הפירות. אך **הב"ח** (שם ס"ב) כתב שאין מחלוקת ביניהם אלא דברי הטור נאמרו כשראה את האילנות לפני שנגמרו הפירות ולכן לא יכול לברך בראייה שניה, ודברי המרדכי נאמרו כשלא ראה עד שנגמרו הפירות. ובדעת הבית יוסף שכתב שיש מחלוקת ביניהם כתב **הפרישה** (שם סק"א) שכשם שלענין שהחיינו יכול לברך בראייה שניה כך כאן יכול לברך בראייה שניה, ובהכרח שדברי הטור נאמרו גם כשלא ראה קודם, והוא חולק על המרדכי. אך **המאמר מרדכי** (שם סק"א) הקשה שהרי הבית יוסף (סי' רכה ד"ה הרואה פרי) הביא שנחלקו **הראשונים** אם מברכים שהחיינו בראייה שניה, וא"כ יתכן שהטור סובר שלא מברכים, וגם דבריו כאן מתפרשים שכבר ראה לפני כן וכמו שכתב הב"ח. ולכן כתב המאמר מרדכי בדעת הבית יוסף שאם טעמו של הטור הוא משום שזו ראייה שניה מדוע כתב שלא מברכים על פירות הרי גם אם הם עדיין לא פירות לא מברך בראייה שניה, ובהכרח שסובר שעל פירות לא מברכים גם בראייה ראשונה ולא כהמרדכי.

ולהלכה פסק **האליה רבה** (שם סק"ב) שמברך על פירות אם לא ראה קודם. וביאר **השער הציון** (שם סק"ב) שפוסק כן משום שהרבה ראשונים חולקים על הטור [וגם **הביאור הגר"א** (שם סק"ב) פוסק כמותם], ונוכל לסמוך עליהם כשלא ראה קודם[נד].

והמשנה ברורה (שם סק"ה) פסק שאם עדיין לא גדלו הפירות יכול לברך גם אם ראה קודם ולא בירך. **והשער הציון** (שם סק"ג) כתב שאמנם **במחצית השקל** (שם) משמע שלפי מה שכתב **המגן אברהם** (סי' רכה סק"ט) שיש לחשוש לשיטות שלא מברכים שהחיינו, גם כאן יש לחשוש. וגם אפשר להוסיף שיתכן שגם להסוברים שם שמברכים בראייה שניה זהו משום שיתכן שברכת שהחיינו נתקנה על אכילה אבל כאן שודאי נתקן על הראייה אין לברך על ראייה שניה. אך אעפ"כ פסק לא כן משום שבאליה רבה הנ"ל נראה שפוסק להלכה שמברכים כאן בראייה שניה, ורק כשגדלו הפירות לא מברכים בראייה שניה, משום שיש שיטות שלא מברכים על פירות ולכן בראייה שניה שבלאו הכי יש שסוברים שלא לברך, חוששים גם לשיטות שלא מברכים על פירות.

רק פעם אחת בשנה מברכים ברכה זו

שם. המרדכי (שם) כתב שמברכים ברכה זו רק פעם אחת בשנה. **והב"ח** (סי' רכו ס"א) כתב שכמו שברכת אילנות טובות[נה] מברך פעם אחת בשנה כך כאן מברך רק פעם אחת בשנה. וכתב **השער הציון** (שם סק"א) שאפילו **להאליה רבה והגר"א** (סוף סי' רטו) שסוברים שברכת אילנות טובות מברך פעם נוספת כשרואה אילנות אחרים, אבל כאן מודים, משום שהברכה לא נתקנה על אילנות מסוימים אלא על הזמן שהוא זמן פריחת האילנות, ולכן מברך רק פעם אחת, וגם אם רואה בפעם השניה אילנות נוספים לא מברך פעם נוספת.

מדוע תיקנו ברכת האילנות

אומר ברוך שלא חיסר בעולמו כלום[נו] וכו'. הרא"ה (ד"ה אמר) כתב שתיקנו כן משום שהוא דבר שבא מזמן לזמן, והוא דבר מחודש שאדם רואה עצים שהיו יבשים ועכשיו פורחים. **והערוך השולחן** (סי' רכו ס"א) כתב שמודה על מה שברא השי"ת דברים שאין בהם הכרח לחיי האדם כמו פירות האילנות. וסיים **שהאליה רבה** כתב שהנזהר בברכה זו עליו נאמר (בראשית כז כז) 'ראה ריח בני כריח שדה אשר ברכו ה''. **ולהלן** (ס"ג) כתב שברכה זו רפויה אצל ההמון אבל כל תלמידי חכמים ויראי ה' נזהרים בברכה זו.

נוסח הברכה ליהנות או להתנאות

וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להתנאות בהן בני אדם. רש"י (ד"ה להתנאות) פירש שלהתנאות הכוונה ליהנות. אבל **המגיד תעלומה** (פ"ו דקדוקי הרי"ף) כתב שממה שלא אומרים 'ליהנות' נראה שלהתנאות הוא מלשון תנאי, דהיינו שעל ידם יאמינו בני אדם התנאי שהבטיח השי"ת לבני תורה שיחיו המתים, שהרי בני אדם רואים את האילנות שבימות החורף הם פגרים מתים יבשים, ובימות החמה תשוב רוחם בקרבם. אמנם **השו"ע** (או"ח סי' רכו ס"א) כתב שנוסח הברכה הוא 'ליהנות' וכפירוש רש"י.

האם הנאת ריח היא הנאת הגוף או הנשמה

מנין שמברכין על הריח שנאמר כל הנשמה תהלל יה איזהו דבר שהנשמה נהנית ממנו ואין הגוף נהנה ממנו הוי אומר זה הריח. המהרש"א (ח"א ד"ה הוי) הקשה שהרי גם לבעל חי שאין נשמה יש חוש הריח ונמצא שריח הוא הנאת הגוף ולא הנאת הנשמה[נז]. ותירץ שאף שחוש הריח הוא מהחמשה חושים המורגשים, אבל חוש הריח הוא קרוב יותר לרוחני מכל שאר הארבעה חושים. ומה שלמדו ברכתו מכל הנשמה הוא משום שחוש הריח בא ע"י נשימת הרוח שמחוץ לגוף לתוך הגוף, מקום שהנשמה נהנית ולא הגוף. ובאופן נוסף תירץ שבהמה שאין לה נשמה אינה נהנית מהריח אף שיש לה חוש ריח כיון שאין לה נשמה.

והשבות יעקב (ח"ג סי' כ) הקשה ג"כ איך אמרו כאן שרק הנשמה נהנית הרי יש הרבה אנשים שנהנים מריח כמו שנהנים מאכילה. ותירץ שגם מי שאין לו חוש הריח אך הנשמה שלו נהנית ממנו, משום שמי שאין לו חוש הריח הוא משום שיש איזה חסרון במוחו, אבל הנשמה היא באפו של האדם כמו שנאמר (בראשית ז כב) 'נשמת רוח חיים באפיו', ולכן גם אדם זה נהנה בנשמתו מהריח. וזו כוונת הגמרא כאן שגם אם אין לו הנאת הגוף כגון שאין לו חוש הריח, אך נשמתו נהנית וחייב לברך משום שנאמר כל הנשמה תהלל י-ה. והוסיף עוד שדבריו הם כשיטת **הארחות חיים** (שהובא בבית יוסף סי' רטז) שכתב שגם מי שאין לו חוש ריח מברך על הריח משום שאף שאינו מרגיש אך יש לו הנאה שמחזיק ראשו וגופו. אמנם **השו"ע** (או"ח סי' רטז ס"ב) פסק שמי שאינו מריח לא מברך על הבשמים[נח].

האם מברכים שהחיינו על ריח

שם. השערי תשובה (סי' רטז סק"א) כתב שהשבות יעקב (ח"ב סוף סי' לז) כתב לברך שהחיינו על עשבים שנעשו לריח, וגם **הכנסת הגדולה** (סי' רכה) הביא שכן כתב הרדב"ז, אבל הברכי יוסף כתב שלא שמענו ולא ראינו שמברכים שהחיינו על ריח. **והאליה רבה** (שם אות ב) הביא שמהר"מ דיין זצ"ל אמר שכיון שסמכו את ברכת הריח על הפסוק של כל הנשמה וכו', והנשמה נצחית. אי אפשר לומר שהחיינו וקיימנו וכו' על זה. וכן כתב **הקיצור שו"ע** (סי' נט סי"ח).

נ. **ראה** בברכי יוסף (סי' רכו סק"ב) שכתב שלדברי המקובלים יש לברך מחוץ ליער במקום שיש ריבוי אילנות שמלבלבים. ובשו"ת לב חיים (ח"ב סי' מד) כתב שכן נראה מלשון הגמרא 'דנפיק'. אבל ברבינו ירוחם (נתיב יג) הלשון הוא 'הרואה'. נא. **והמשנה ברורה** (שם סק"א) כתב שהגמרא נקטה ניסן משום שכך דרך הארצות החמות ללבלב בניסן. נב. **ראה** בפסקי תשובות (שם הערה 18) שציין כמה אחרונים שסוברים שמעיקר הדין מברכים רק בניסן. נג. **ראה** באשל אברהם (בוטשאטש, סי' רכו ד"ה אודות) שהסתפק האם אפשר לברך על ענף שנכרת מעץ פרי שהרי כבר לא יכול להוציא פירות. וראה עוד בכף החיים (שם סק"ג) שכתב שמהלשון 'אילני' נראה שדווקא על שני אילנות מברכים. וראה בפסקי תשובות (סי' רכו הערה 9) שהביא שיש חולקים וסוברים שאפשר לברך על אילן אחד, כיון שמצינו הרבה פעמים בגמרא לשון רבים, ואין הכוונה בדווקא. ובשו"ת רבבות אפרים (ח"ח י' עז) כתב שהגר"מ פיינשטיין בירך על אילן אחד. אבל בהליכות שלמה (מועדים ח"א פ"ב ארחות 10) כתב שהגרש"ז אוירבך הידר לברך על שני אילנות. נד. **אבל** המשנה ברורה (שם סק"ד) הביא מהחיי אדם והפרי מגדים שאם כבר גדל כל צרכו וראוי לברך עליו שהחיינו אין כדאי לברך. נה. **להלן** (נח:) מבואר שאם ראה אילנות טובות מברך שככה לו בעולמו. נו. **ראה** בשו"ת מנחת יצחק (ח"א סי' טז) שכתב שיש נוסחאות שכתוב 'שלא חיסר בעולמו דבר'. אבל אין לשנות את הנוסח המסודר מקדושי עליון חכמי התלמוד, ומוסכם בפי כל הפוסקים. נז. **והבן** יהוידע (ד"ה מניין) תירץ שהגוף לא נהנה הנאה גמורה, כיון שזו הנאה קצרה. ומכל הנשמה תהלל למדו שזו הנאת הנשמה, ולכן היא הנאה חשובה. נח. **וראה** בתוספות (פסחים נג: ד"ה אין), ברמב"ן (להלן תחילת פרק ח) ובריטב"א (שם נג. ד"ה אין) שכתבו שלא מברכים על הנאת המאור משום שרק על הנאת הגוף מברכים, והרמב"ן והריטב"א הוסיפו שריח הוא הנאת הגוף. ונראה שסוברים כשיטת השו"ע.

מדוע צריך לימוד מיוחד לברכת הריח

מנין שמברכין על הריח שנאמר וכו'. הצל"ח (ד"ה מנין) כתב שודאי ברכה זו היא רק דרבנן והפסוק הוא רק אסמכתא. ולפי זה הקשה מדוע הקשו מנין שמברכים על הריח, הרי כמו שתיקנו ברכת הנהנין על אכילה משום שאסור ליהנות מהעולם הזה בלי ברכה כך יש לתקן ברכה על הריח מטעם זה[נט]. ותירץ לפי מה שמבואר לעיל (לה.) שהנהנה בלא ברכה מעל, ולפי זה היה אפשר לומר שכיון שאין מעילה בריח לא מברכים עליו, ולכן הביאו אסמכתא שתיקנו גם בזה ברכה. **והאבני נזר** (או"ח סי' לז) הקשה שהרי מבואר בפסחים (כו.) שיש מעילה בריח הקטורת לפני שעלה תמרתו, ורק כשעלה תמרתו ונעשית מצותו אין בו מעילה[ס]. **ובהגהות הגרמ"ה** (ד"ה מנין) כתב ג"כ שאי אפשר לתרץ כהצל"ח משום שאע"פ שאין מעילה בריח אבל אסור ליהנות מריח הקדש כמבואר בפסחים (שם). ולכן תירץ הגרמ"ה באופן אחר קצת לפי המבואר במעילה (יט: ובתוס' שם ד"ה יכול) שאם רגילים ליהנות מהדבר הנאה שיש בו פגם בחפץ אזי מועלים בו רק אם פוגמים בו, ואם רגילים ליהנות ממנו בלי לפוגמו חייבים על הנאה גם אם לא פוגם. והיה אפשר לומר שחיוב ברכת הנהנין הוא רק אם נהנה ופוגם אבל על ריח שאין בו פגם אין חיוב ברכה [ובפרט אם מריח דבר שרגילים ליהנות ממנו ע"י פגם כגון דבר שעומד לאכילה], ולכן למדו מהפסוק שגם אם מריח ולא פוגם חייב לברך.

והאבני נזר (שם) תירץ באופן אחר שלולי הפסוק היה אפשר לומר שעל ריח לא מברכים משום שתיקנו ברכה רק על הנאת אכילה, שהרי אם רוחץ או נהנה הנאה אחרת לא מברך, וממילא גם על ריח לא יברך שהרי ריח אינו כאכילה[סא].

ובשו"ת שלמת חיים (סי' ל) תירץ לפי המבואר לעיל (לה.) שלמדים ברכת הנהנין ממה שחייב לברך ברכה אחרונה, שכן אם כשהוא שבע מברך ודאי שמברך כשהוא רעב. ולכן בריח שאין ברכה אחרונה כמבואר להלן (מד:) אין מקור לחייב ברכה לפניו, ולכן היו צריכים ללמוד מפסוק מיוחד שגם על ריח מברכים[סב].

האם ברכת הריח היא ברכת הנהנין או ברכת השבח

ויש להסתפק האם אחרי שהתחדש שיש חיוב ברכת הריח, חיוב הברכה הוא משום ברכת הנהנין, שכן נתחדש שגם הנאה זו היא כמו הנאת אכילה שמחייבת ברכה, או שגם אחרי שנתחדש שיש חיוב ברכת הריח אין חיוב ברכת הנהנין על הריח מהטעמים הנ"ל, אלא הוא חיוב של ברכת השבח. **וברמב"ן** (להלן תפילת פרק ח) **ובריטב"א** (פסחים נג. ד"ה אין) מבואר שהוא חיוב של ברכת הנהנין. וכן מתבאר ממה שכתבו **הרמב"ם** (ברכות פ"ט ה"א) **והטור** (תפילת סי' רטז) שכמו שאסור ליהנות מאכילה ושתיה בלא ברכה כך אסור ליהנות מריח טוב בלא ברכה[סג] [**והמרומי שדה** (לעיל ע"א ד"ה והא) ביאר בזה את סוגיית הגמרא לעיל שהקשו מדוע מברך ברכת הריח קודם שמריח. ותירצו שכמו שבברכת אכילה מברך לפני אכילה כך בריח מברך לפני שמריח, שהמקשן סבר שברכת הנהנין מברכים קודם ההנאה משום שאסור ליהנות בלי ברכה, אבל ברכת השבח מברכים אחרי שבא לידו הדבר שעליו משבח, וא"כ גם ברכת הריח יברך אח"כ, ועל זה תירצו שגם ברכת הריח היא ברכת הנהנין ואסור ליהנות הנאה זו בלי ברכה, ולכן גם ברכה זו מברך לפני שמריח[סד]]. אמנם **הציונים לתורה** (כלל ז) כתב שברכת הריח היא לא ברכת הנהנין. והאריך לבאר שיש לפי זה כמה חילוקי דינים בין ברכת הריח לברכת הנהנין.

מדוע לא מברכים על הנאת אור קול ורחיצה

שם. תוספות בפסחים (נג: ד"ה אין) הקשו מדוע מברכים על האור רק במוצאי שבת, הרי אסור ליהנות מהעולם הזה בלי ברכה. ותירצו שרק על הנאת הגוף מברכים [ומה שמברכים יוצר אור הוא ברכת השבח כיון שמתחדש כל יום]. **והריטב"א** (שם נג. ד"ה אין) הוסיף לבאר שברכת הנהנין הוא רק בדבר שגופו נהנה ממנו כאכילה שתיה וריח[סה], אבל ממאור, הגוף לא נהנה, ובהכרח שהוא רק ברכת השבח שתיקנו לברך במוצאי שבת שהוא הזמן שנברא האור[סו]. וכתבו **הדרכי משה** (סי' רטו סק"א) **והמגן אברהם** (שם סק"א) שלכן לא מברכים על קול ערב [והמגן אברהם הוסיף שהמטה משה כתב שלא מברכים על קול כיון שאין בו ממש[סז]]. וכתב עוד המגן אברהם שעל הנאת רחיצה וסיכה לא מברכים משום שלא נכנס לגוף. וכדברי המגן אברהם כתב הרמב"ן (להלן תפילת פרק ח). וביאר שלא מברכים על הנאת רחיצה וסיכה או כשנהנה מנשיבת הרוח משום שההנאה לא נכנסת לגוף ומה שמברכים על ריח הוא משום שהוא נכנס לגוף וסועד כאכילה ושתיה.

איך נלמד מהפסוק 'ילכו יונקותיו' וגו'

עתידים בחורי ישראל שיתנו ריח טוב כלבנון שנאמר ילכו יונקותיו ויהי כזית הודו וריח לו כלבנון. **רש"י** (ד"ה כלבנון) פירש שעץ שנקרא לבנון מריחים עליו ופרחיו. ופירש **המהרש"א** (ח"א ד"ה שנאמר) שיונקותיו הוא מלשון יניק וחכים, ולכן למדו ממה שנאמר (הושע יד ז) 'ילכו יונקותיו וגו' וריח לו כלבנון' שלבחורים יהיה ריח כלבנון. וכן פירש התרגום יונתן בן עוזיאל על פסוק זה "יסגון בנין ובנן' [אלא שהתרגום יונתן סיים שיהיה להם ריח כריח קטורת הבשמים של בית המקדש. וגם רש"י על פסוק זה (הושע שם) הביא את התרגום, וביאר שהתרגום מפרש ב'כלבנון' שהכוונה לבית המקדש, שנקרא לבנון משום שמלבין עוונותיהם של ישראל].

והמהרש"א הוסיף עוד שיתכן שכוונת חז"ל בזה היא שיזכו למעלות רוחניות בחכמה כמו שנאמר על המשיח 'והריחו ביראת ה''.

והאהבת איתן (על העין יעקב ד"ה ואמר) הקשה, איזה מדה כנגד מדה יש בזה שיתנו ריח טוב משום שלא טעמו טעם חטא. ותירץ לפי המבואר בסוטה (מט.) שמי שיש בו ריח הוא סימן שיש בו טהרה. ולכן הוא מדה כנגד מדה שכיון שלא טעמו טעם חטא הרי שיש בהם טהרה, ולכן יהיה להם ריח שהוא סימן לטהרה [והוסיף שלפי זה מובן מה שנאמר 'כלבנון', ופירש רש"י (הושע שם) שהכוונה לבית המקדש, משום שבית המקדש הוא מקום טהרתם של ישראל. והוסיף עוד שיתכן שלכן דימו אותם לבית המקדש משום שמבואר בפסחים (פז.) שבחורי ישראל שלא טעמו טעם חטא כאילו נבנה בית המקדש בימיהם, ולכן המדה במדה היא שיתנו ריח כבית המקדש].

ובפירוש הריא"ף (על העין יעקב ד"ה שנאמר) הקשה היכן נרמז בפסוק שמדובר בבחורים שלא טעמו טעם חטא, וגם איזה תועלת יש להם מהריח שיהיה להם. ותירץ שהנה חז"ל (מדרש שוחר טוב תהלים קכח ג) אמרו על הפסוק 'בניך כשתילי זיתים' מה זיתים אין בהם הרכבה אף בניך לא יהיה בהם פסולת. ולפי זה נאמר שזו כוונת הפסוק שאם יונקותיו שהם הבחורים שדומים לניקות רכות, 'ויהי כזית הודו' דהיינו שהבחורים יהיו כזית שאין בו פסולת[סח], שגם הם לא יטעמו טעם חטא, אזי יהיה להם ריח כלבנון, שכמו שיהיה צל וחופה לצדיקים כך יהיה צל וחופה לבחורים אלו כמו הלבנון שחסים בצלו, וגם תחתם יחסו כמה וכמה ויהנו מריחם הטוב[סט].

ביאור הפסוק 'את הכל יפה בעתו' וגו'

מאי דכתיב את הכל עשה יפה בעתו מלמד שכל אחד ואחד יפה לו הקב"ה אומנתו בפניו. **המהרש"א** (ח"א ד"ה יפה) ביאר שלכן נאמר 'בעתו' משום שבשעה שנגזר עליו מה יהיה אומנותו נגזר שיהיה לו יפה האומנות ואע"פ שהיא בזויה, וכמבואר בקידושין (פב:) שאי אפשר לעולם בלא בשם ובלא בורסקי, אשרי מי שאומנותו בבשם אוי לו למי שאומנותו בבורסקי. ובזה מבואר סיום הפסוק שם (קהלת ג יא) 'גם את העולם נתן בלבם מבלי אשר לא ימצא האדם את המעשה אשר עשה האלקים מראש ועד סוף' דהיינו שהקב"ה נתן בלב כל אומן שאומנותו יפה לו, ולכן האדם לא ימצא את המעשה, דהיינו

נט. **ומהב"ח** (תפילת סי' רטז) נראה שהיה אפשר לומר שעל הנאת הנשמה לא מברכים. ויש להוסיף שלתירוצו השני של המהרש"א הנ"ל רק הנשמה נהנית ולכן היה אפשר לומר שלא יברך. ומהשבות יעקב הנ"ל נראה שהחידוש הוא שגם מי שאין לו חוש ריח שרק נשמתו נהנית צריך לברך. וכן כתב הגליוני הש"ס. וראה בעיון יעקב (לעיל מ. ד"ה מנין) שביאר שכיון שהברכה נאמרת ע"י הגוף יתכן שרק על הנאת הגוף מברכים. ס. **וראה** בעוללות אפרים (סי' רטז דין א) שתמה ג"כ על הצל"ח מהסוגיא בפסחים, אך כתב שיתכן שרק בקטורת שעומד לריח יש מעילה. סא. **ראה** בעבודה זרה (סו:) שנחלקו אם ריחא מילתא, וכתב האבני נזר שלפי השיטה שלאו מילתא דהיינו שאינו כאכילה ודאי מובן, וגם להחולק וסובר שהוא מילתא ודינו כאכילה זהו רק אם הדבר עומד לאכילה. סב. **והבן** יהוידע (ד"ה מנין) תירץ שלולי הפסוק היו אומרים שלא מברכים על הנאת הריח שהיא הנאה קצרה, ומהפסוק נלמד רק שהנאת הנשמה היא הנאה חשובה, וממילא מותר לברך עליה אבל אין חובה לברך, ורק חז"ל תיקנו שחובה לברך על הריח. סג. **ראה** בב"ח (שם) שביאר שכוונתם שהיה אפשר לומר שרק על הנאת אכילה שהיא הנאת הגוף מברכים ונתחדש שכמו שעל הנאות אכילה מברכים כך מברכים על הנאת ריח שהוא הנאת הנשמה. וראה עוד ברש"י (ר"ה כט. ד"ה חוץ) וברבינו יונה (מג: ד"ה ונלמד) שכתבו ג"כ שאסור להריח בלי ברכה. וראה עוד בבית מאיר (סי' רז) שביאר בשיטת הרמב"ם הסובר שלא מברכים על ריח שאין לו עיקר שהוא משום שחיוב ברכת הריח הוא משום שאסור ליהנות בלי ברכה והנהנה מעל, והרי מעילת ריח היא רק מריח שיש לו עיקר אבל לא מריח שאין בו עיקר שדומה לקול ומראה שאין בהם מעילה משום שאין בהם ממש. סד. **ראה** במגן אברהם (סי' ריח סק"ה) שהקשה מדוע ברכות השבח של ראיית ים וכדומה מברכים רק אחת לל' יום ואילו ברכת רעם מברכים כל יום. ותירץ שהרעם של יום זה הוא לא הרעם שהיה אתמול. אך הקשה מדוע ברכת ריח מברך כל יום על אותו הריח שהיה אתמול. ותירץ שברכת הריח היא כברכת אכילה שמברך כל פעם. ונראה שכוונת תירוצו הוא שברכת הריח היא לא ברכת השבח אלא ברכת הנהנין שמברכין בכל פעם [וראה שם שתירץ עוד שגם כשמריח דבר אחד אך הריח שמריח עכשיו הוא לא הריח שהריח קודם]. סה. **והמור** וקציעה (תפילת סי' רטז) הקשה שהרי מבואר בסוגייתנו שהנאת ריח היא הנאת הנשמה. ותירץ שרק בתחילה ההנאה היא של הנשמה אבל עי"ז הגוף נהנה. אמנם לעיל הובא מהשבות יעקב שגם מי שאין לו חוש ריח מברך על הנאת הנשמה, ולכאורה דבריו הם שלא כתוספות והריטב"א. סו. **ראה** בלקח טוב (כלל יא ד"ה והנה התוספות) שהקשה על תוספות בפסחים שהרי מברכים על ריח אף שהגוף לא נהנה כמבואר בסוגייתנו. ותירץ שבריח שהנשמה נהנית יש בו הנאת כל הגוף. אבל במאור רק אבר פרטי דהיינו העיניים, נהנה, ולכן לא מברכים. סז. **נראה** שכוונתו שהוא כמו ריח שאין בו עיקר שלא מברכים עליו. סח. **וראה** בתרגום יונתן וברש"י (הושע שם) שפירשו שיהיו כמו הזית שבמנורת בית המקדש. סט. **וראה** עוד בפירוש ענף יוסף (על העין יעקב ד"ה שנאמר).

שלא ירצה אומנות אחרת, אלא הקב"ה עשה שמראש עד סוף ירצה רק אומנות זו.

בזמן כעס יש מזיקין גם ביום

אבוקה כשנים וירח כשלשה וכו' לשלשה אינו נראה כל עיקר. המהרש"א (ח"א ד"ה אבוקה) הקשה שמשמע שכל שכן ביום השד לא נראה ולא מזיק, וא"כ מדוע כתוב (תהלים צ ו) 'מקטב ישוד צהרים'. ותירץ שבזמן כעס ניתן רשות למזיקים גם ביום כמבואר בבבא קמא (ס:).

האם יהרג ואל יעבור על הלבנת פנים

נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים[ע].

דעת **תוספות** (סוטה י: ד"ה נוח) שדברי הגמרא הם כפשוטם שיש חיוב גמור לעשות כן, ולכן הקשו מדוע לא כללו את עבירת הלבנת פנים עם הג' עבירות שדינם שיהרג ואל יעבור [ותוספות תירצו שלא כללוהו משום שאיסורו לא מפורש בתורה[עא]]. וכן דעת **רבינו יונה** (שע"ת ש"ג דין קלט) שהוא חיוב גמור, אלא שהוא כתב שמה שעל הלבנת פנים יהרג ואל יעבור הוא משום שהוא אבק רציחה וכמבואר בבבא מציעא (נח:) שהוא כאילו שופך דמים משום שפניו יחוורו וגם מראה האודם, ולכן דינו כרציחה שיהרג ועל יעבור[עב]. ולשיטתו מיושבת קושיית התוספות[עג] שלכן לא נמנה עם הג' עבירות משום שהוא בכלל שפיכות דמים שהוא אחד מהג' עבירות[עד].

אבל המאירי (ד"ה לעולם וכו' שלא) כתב על הגמרא כאן שנאמרה דרך צחות[עה].

וכפני יהושע (ב"מ נט. ד"ה ואמר) נראה שסובר ג"כ שאין חיוב ליהרג עבור הלבנת פנים[עו] אלא שמותר לו לעשות כן [אף אם בכל העבירות שאין דינם ביהרג ואל יעבור אסור למסור נפשו], ולכן תמר לא הלבינה את יהודה אף שעי"ז היתה נופלת לכבשן האש [כמבואר להלן], משום שהיתה רשאית לעשות כן. והוסיף לבאר לפי מה שמבואר במשנה (אבות פ"ג מי"א) שהמלבין פני חבירו ברבים אין לו חלק לעולם הבא[עז]. ולכן מותר ליהרג בשביל שלא להלבין פני חבירו, משום שאמנם יש איסור לאבד עצמו לדעת, ואיסורו חמור, שהרי אם עושה כן אין לו חלק לעולם הבא, אבל גם המלבין פנים איסורו חמור ואין לו חלק לעולם הבא, ולכן מותר לאבד עצמו לדעת עבור הלבנת פנים [אמנם כשעושה כן לא עובר על איסור איבוד עצמו לדעת משום שעשה כן מדין תורה].

ובשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' ז ענף ד מד"ה ומדי) הקשה על תוספות ורבינו יונה שכתבו שמכאן מוכח שהלבנת פנים היא מהעבירות שיהרג ואל יעבור, שא"כ יהיה מותר לחלל שבת כדי למנוע הלבנת פנים. שהרי אם מותר לחלל שבת בשביל להציל אדם ממיתה כל שכן שיהיה מותר לחלל שבת כדי להציל אדם מהלבנת פנים שדוחה נפשו של אדם. וכתב שלולי דברי תוספות ורבינו יונה היה נראה שכאן מדובר דווקא כשבאים להורגו, והוא יש לו עצה להציל עצמו ע"י הלבנת פנים, כמו במעשה של תמר ויהודה, שיהודה רצה להורגה, והיא יכלה להציל עצמה ע"י הלבנת פנים [שהיתה אומרת שממנו נתעברה]. ולכן היה אסור לה להלבין פניו, משום שאסור לאדם להציל עצמו ממיתה אפילו ע"י קטיעת אבר של חבירו. ואף שקטיעת אבר היא לא בכלל יהרג ואל יעבור [וכמו שכתב **הכפות תמרים** (יומא פב.) שאם עכו"ם אומר לו שאם לא יקטע אבר של חבירו יהרגהו מותר לו לקטוע יד חבירו כדי שלא ימות], אבל זה ודאי שאם עכו"ם רוצה להורגו ויש לו עצה לקטוע יד של חבירו אסור לו לעשות כן, ולכן ג"כ אם רוצים להורגו ויש לו עצה להלבין פני חבירו אסור. אבל אם עכו"ם יאנוס אותו להלבין פנים של חבירו, ואם לא יעשה כן יהרגנו, אזי מותר להלבין פני חבירו כמו שאם עכו"ם יאנוס אותו לקטוע אבר של חבירו מותר לו לעשות כן [כמו שכתב הכפות תמרים הנ"ל]. ולכן כמו שודאי שאסור לחלל שבת בשביל להציל את אבר חבירו כך אסור לחלל שבת בשביל להציל את חבירו מהלבנת פנים[עח].

אם מלבין בפני שלשה הרי הוא מלבין פני חבירו ברבים

ואל ילבין פני חברו ברבים. התיבת גמא (לבעל הפמ"ג חקירה ה) כתב שמסתבר שכל שיש שלשה דהיינו הוא ושנים עמו, ובייש אחד בשוק נחשב מלבין פני חבירו ברבים, כמו שבספק טומאה שטהור ברה"ר, אם יש שלשה נחשב רה"ר. וכתב הפרי מגדים (או"ח סי' רנו א"א סק"ג) שהלאו שלא לבייש פני חבירו ישנו גם ביחיד, אלא שחומרא זו שאין לו חלק לעולם הבא הוא רק כשמלבין פניו ברבים.

ההוכחה מתמר היא משום שהלבנת פנים היא מעשה והאם תמר עשתה כן לפנים משורת הדין

מנלן מתמר שנאמר היא מוצאת וכו'[עט]. **התיבת גמא** (סי' ה) הקשה על מה שכתבו **תוספות** (סוטה י: ד"ה ולא) שמכאן מוכח שיהרג ואל יעבור בהלבנת פנים כמו בג' עבירות, שהרי תוספות בסנהדרין (עד: ד"ה והא) כתבו שגם ברציחה יהרג ואל יעבור רק כשאונסים אותו להרוג בקום ועשה אבל אם אונסים אותו שיפילוהו על תינוק שנמצא שרוצח רק בשב ואל תעשה, אין בזה דין יהרג ואל יעבור, וא"כ איך יתכן שתמר היתה חייבת ליהרג הרי היא לא הלבינה פנים בקום ועשה, ובהכרח שעשתה כן לפנים משורת הדין, וא"כ אי אפשר ללמוד כלל משם שיהרג ואל יעבור על הלבנת פנים. **והבנין ציון** (סי' קעב) תמה על קושייתו שהרי אם תמר היתה אומרת שממנו נתעברה היתה מלבינה פניו בקום ועשה[פ]. ועוד תמה על מה שכתב התיבת גומא שתמר עשתה כן לפנים משורת הדין, איך מותר לה לעשות כן אם לא חייבת למסור נפשה הרי פוסקים להלכה (יו"ד סי' קנז ס"א) שאם לא חייב למסור נפשו אסור לו למסור נפשו ואם מוסר הוא מאבד עצמו לדעת. ולהלן (סי' קעג) הביא שחכם אחד השיג על קושייתו השניה שהרי לתמר היה דין של בני נח, משום שאפילו אם לבני יעקב לא היה דין של בני נח אבל היא לא היתה מבני יעקב, ולכן היה מותר לה למסור עצמה, כיון שרק לישראל נאמר 'וחי בהם' ומשם נלמד שאסור ליהרג עבור קיום מצוה, אבל לבני נח לא נאמר וחי בהם, ולכן מותר לה למסור נפשה. ואף שגם בן נח הוזהר שלא לאבד עצמו לדעת, והוא נלמד ממה שנאמר (בראשית ט ה) 'ואך את דמכם לנפשתיכם אדרש', אבל כשמוסר עצמו לאחרים למיתה הוא לא בכלל מאבד עצמו לדעת. והבנין ציון השיב לו שודאי נשי האבות היו בכלל ישראל, שאל"כ איך הבנים התייחסו לאבות הרי ישראל שבא על הנכרית ולדה כמותה ובהכרח שנתגיירו וגם הם היו בכלל ישראל[פא]. ועוד השיב לו שודאי שבן נח שמצווה לאבד עצמו לדעת מצווה שלא למסור עצמו למיתה

ע. **ראה** בפירוש עץ יוסף (על העין יעקב ד"ה מנלן) שביאר לפי המבואר בבבא מציעא (נח:) שהמלבין פניו של חבירו ברבים יורד לגיהנם, וכיון שאש של עולם הזה הוא אחד מששים מאש של גיהנם עדיף שיפול לאש של עולם הזה. והוסיף עוד שאם יפול לאש לא יאבד את המעשים טובים שעשה, ואם ילבין פניו מאבד כל זכויותיו משום שחבירו יורש כל זכויותיו. עא. **ראה** בבנין ציון (סי' קעב) שכתב שאף שברמב"ם (דעות פ"ו ה"ח) מבואר שאיסור הלבנת פנים נלמד מלא תשא עליו חטא אבל זה לא מפורש. עב. **ראה** בתיבת גמא (לבעל הפמ"ג ס"ה) שכתב שלפי זה מובן מנין לרמב"ם (דעות פ"ח ה"ו) שאסור להלבין קטן, משום שדינו כרציחה שאסור לרצוח אפילו קטן. אך הבנין ציון (סי' קעב) הקשה שמה שמלבין פני חבירו הוא כרוצח הוא משום שאזיל סומקא ואתי חוורא כמבואר בגמרא (שם) וזה לא שייך בקטן. ולכן כתב שמקורו של הרמב"ם הוא ממה שאמרו בבבא קמא (פו.) שקטן יש לו בושת כשיש לו דעת להתבייש, ולקטן זה כוונת הרמב"ם שיש איסור לביישו. עג. **כן** כתב הבנין ציון (סי' קעב). עד. **ראה** במשכנות אפרים (שבת סי' ג) שכתב שתוספות סוברים שברציחה יהרג ואל יעבור רק משום שמאי חזית דדמך סומק טפי, וטעם זה לא שייך בהלבנת פנים כיון שמי שפניו ילבינו ימשיך לחיות גם אם ילבינוהו. ולכן בהכרח מה שיהרג ואל יעבור הוא לא משום שהוא בכלל רציחה. והרבינו יונה סובר שיש גם דין ברציחה שהוא חמור ודינו ביהרג ואל יעבור, ולכן אפשר לומר שבהלבנת פנים יהרג ואל יעבור משום שחמור כרציחה. וכן כתב בזכרון שמואל (סי' סה ס"ק כט) בדעת רבינו יונה. והוסיף שגם בכסף משנה (יסודי התורה פ"ה ה"ה) מבואר שקבלה היתה בידם שבאיסור רציחה יהרג ואל יעבור אפילו בלי סברת מאי חזית וכו'. והמרומי שדה (סוטה י: ד"ה נוח) כתב שגם תוספות סוברים שהלבנת פנים הוא אביזרייהו של שפיכות דמים אלא שהם סוברים שעל אביזרייהו של כל הג' עבירות אין דין יהרג ואל יעבור כמו שמוכח בדבריהם בעבודה זרה (כז:). עה. **ולכאורה** נראה כן מהרמב"ם (דעות פ"ו ה"ח) שהשמיט מימרא זו. אבל הבנין ציון (קעג) הביא שהמים חיים (על הרמב"ם יסודי התורה פ"ה ה"ב) כתב שדעת הרמב"ם כהתוספות ורבינו יונה אף שהשמיטו. והבנין ציון (סי' קעב) פסק להלכה שאם יכול להציל עצמו ממיתה ע"י שיבייש חבירו ברבים חייב למסור נפשו. וכתב שאף שלא מפורש כן בפוסקים אבל כן נראה מהרמ"א שכתב (יו"ד סי' קנז ס"א) שעל עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים יהרג ואל יעבור גם כשהוא רק לאו. ומזה מוכח שהלבנת פנים נכלל ברציחה שאל"כ לא יתכן שפיכות דמים שיש בו רק לאו, ורק בהלבנת פנים יש רק לאו של לא תשא. עו. **ראה** בשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' קסד) שכתב שמלבין פנים הוא רק 'כאילו' שופך דמים וכלשון הגמרא בבבא מציעא (נח:), ולכן אף שבן נח אסור ברציחה אבל בהלבנת פנים לא נאסר, והוכיח כן מסנהדרין (מ.). ולכאורה שיטתו כהמאירי והפני יהושע שאין בזה דין יהרג ואל יעבור. עז. **ראה** בפני יהושע (שם נט: ד"ה לא"ר) שהביא שהתוי"ט (אבות שם ד"ה המחלל) כתב שבמדרש שמואל למד כן ממה שנאמר כי דבר ה' בזה, שהרי האדם נברא בצלם אלקים. והפני יהושע ביאר לפי זה מה שאמרו בבבא מציעא (שם) שהמלבין פני חבירו ברבים יורד לגיהנם, משום שבזוהר מבואר שנשמת רשע לא נשרפת בגיהנם משום שהיא נאצלת מתחת כסא הכבוד והיא חלק אלוה ממעל ולכן האש לא שולטת בה. אבל מי שמלבין סבור שהאדם לא נברא בצלם אלקים, ולכן נידון מדה כנגד מדה שנשמתו נשרפת באש של גיהנם. עח. **ביאור** דבריו הוא שמה שאסור לקטוע אבר בשביל להציל עצמו הוא משום שאין לו זכות להציל עצמו בשל חבירו, אבל לא משום שדמו לא יותר חשוב מאבר של חבירו, שהרי אם עכו"ם יאנוס אותו לקטוע יד של חבירו ואם לא יעשה כן יהרגנו, מותר לו לקטוע יד של חבירו, ומטעם זה אסור לחלל שבת כדי להציל אבר של חבירו אף שמותר לחלל שבת כדי להציל נפש חבירו, משום שאבר פחות חשוב מגוף האדם. וכן הוא גם בהלבנת פנים שאין לו זכות להלבין פני חבירו בשביל להנצל, אבל אם עכו"ם יאנוס אותו להלבין פני חבירו ואם לא יעשה כן יהרגנו, מותר להלבין פני חבירו, ומטעם זה אסור לחלל שבת כדי להציל חבירו מהלבנת פנים אף שמותר לחלל שבת כדי להציל נפש חבירו, משום שהלבנת פנים פחות חשובה מגוף האדם. עט. **ראה** בבעל הטורים (בראשית לח כה) שהביא שר"י החסיד פירש שיהודה לא דן אותה לשריפה אלא שיעשו לה רושם בין פניה לסימן שהיא זונה. וראה עוד בילקוט ביאורים (סוטה י:) הרחבה בסוגיא זו. פ. **והוסיף** הבנין ציון (סי' קעג) שאף אם דיבור אין לו דין של מעשה לענין שילקו עליו כדין לאו שיש בו מעשה, אבל לענין דין יהרג ואל יעבור רק בשב ואל תעשה אין דין יהרג ואל יעבור, וכאן הוא לא שב ואל תעשה אלא על ידו מולבן פני חבירו. פא. **והזכרון** שמואל (סי' סה ס"ק כט) הביא שהרמב"ן (ויקרא כד י) הביא ששיטת חכמי צרפת שעד מתן תורה היה להם דין בן נח. ולפי זה הקשה מדוע מסרה תמר נפשה הרי בבן נח אין דין יהרג ואל יעבור. וכתב שמכאן מוכח כדעת מהר"ש יפה (שהובא בספר פרשת דרכים) שלבן נח מותר להחמיר על עצמו. ומה שהגמרא מוכיחה שיהרג ואל יעבור הוא משום שלבן נח מותר להחמיר בדבר שבישראל יהרג ואל יעבור, ואם תמר החמירה מוכח שבישראל יהרג ואל יעבור.

וכמבואר בפרשת דרכים (דרוש א), ובהכרח שאם תמר מסרה עצמה למיתה היתה חייבת לעשות כן וכדעת תוספות ורבינו יונה[פב].

ביאור ההוכחה מתמר

שנאמר היא מוצאת וגו'. המהר"ם שיף (ב"מ נט. ד"ה היא) הקשה איך אפשר להוכיח משם הרי יתכן ששם לא הלבינה פניו משום שלא היה לה ברור שעי"ז היא תציל את עצמה, משום שאם ירצה להודות יודה אפילו ע"י הרמז של הכר נא וגו', ואם לא ירצה להודות, גם אם תאמר לו שנבעלה לו ותלבין פניו הוא יכפור והיא לא תנצל, ולכן היה אסור לה להלבין פניו מספק שמא לא תנצל. ובשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' ז ענף ד ד"ה נרב) הקשה עוד שבפשוטו נראה שאם אחד תובע את חבירו חפץ והנתבע יודע שהחפץ נמצא בביתו של הדיין מותר לנתבע להלבין פניו של הדיין כדי להצדיק את עצמו. וא"כ מדוע לתמר היה אסור להצדיק את עצמה מתביעתו של יהודה ולומר שנבעלה לו.

ביאור דברי תוספות שגורסים 'מוצת'

היא מוצאת וגו'. תוספות בבבא מציעא (נט. ד"ה דכתיב) כתבו שכתוב 'מוצת' בלי אל"ף, וכמו שנאמר (איכה ד יא) 'ויצת אש בציון', ומשום שהיתה קרובה לאש ואעפ"כ רק רימזה לו שממנו נתעברה ולא הלבינה פניו. ובשו"ת בנין ציון (סי' קעג) ביאר דבריהם שרש"י (שם ד"ה היא) כתב שהיו מוציאים את תמר לשריפה. והוקשה לתוספות שא"כ איך הוכיחו משם שנוח לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש ולא ילבין פני חבירו, הרי גם אם רודף אחרי חבירו להורגו שמותר להרוג אותו אבל אם אפשר להצילו באחד מאיבריו אסור להורגו כמבואר בסנהדרין (עד.), וא"כ גם כאן יתכן שבתחילה סברה שאולי יודה גם אם תרמז לו ואם לא יודה היא באמת היתה מלבינה פניו, וא"כ מה שעשתה כן הוא משום שהיה אסור לה להלבין פניו מיד לפני שנתברר לה שלא יודה בלי שתלבין פניו. ולכן כתבו תוספות שגורסים 'מוצת' שמשמע שעמדה להשרף, ואם לא היה מודה אחרי שרימזה לו לא היה לה פנאי לומר שנבעלה לו, ובהכרח שלא רצתה לפרסמו גם אם לא יודה, ומכאן מוכח שנוח לאדם וכו'[פג].

האם מדובר בשמן והדס שברכותיהם שוות

הביאו לפניו שמן והדס ב"ש אומרים מברך על השמן ואח"כ מברך על ההדס וב"ה אומרים מברך על ההדס ואח"כ מברך על השמן. כך היא גירסת הרא"ש (סי' לט). אבל הרי"ף גורס מברך על ההדס ופוטר את השמן. והרא"ש הקשה על הרי"ף שהרי אין ברכותיהם שוות, וא"כ איך ברכת ההדס פוטרת את השמן. והטור (סי' רטז) ביאר[פד] שלפי הרא"ש מדובר כאן בשמן אפרסמון שברכתו בורא שמן ערב ולא כהדס שברכתו עצי בשמים[פה]. אבל לפי הרי"ף מדובר במשחא כבישא [כמו שכתב רש"י (ד"ה וכינו)] שברכתו עצי בשמים כמו ההדס. וסיים הטור שכל הפירושים אמת, שאם אין ברכותיהם שוות מברך על ההדס ואח"כ מברך על השמן, ואם ברכותיהם שוות מברך על ההדס ופוטר את השמן. והבית יוסף (שם) ביאר את דברי הטור שאין מחלוקת להלכה בין הרי"ף לרא"ש אלא רק בגירסת הברייתא, שלהרי"ף מדובר בברייתא במשחא כבישא, ונחלקו על מי יברך ויפטור את חבירו, אבל כן יהיה הדין גם בשמן ערב, שמברכים על החשוב ואח"כ על מי שאינו חשוב, ולבית שמאי השמן חשוב ולבית הלל ההדס חשוב. ולהרא"ש מדובר בברייתא בשמן ערב ונחלקו על מי יברך קודם, אבל כן יהיה הדין גם במשחא כבישא שמברכים על החשוב והוא פוטר את חבירו, ולבית שמאי השמן חשוב, ולבית הלל ההדס חשוב.

והמגן אברהם (סי' רטז ס"ק יח) הקשה על הטור שהרי שיטת הרא"ש (הו"ד בתחילת סי' ריא) שאם הברכות לא שוות אין קדימה לאחת מהן. ועוד הקשה שאם מדובר בשמן אפרסמון וברכתו בורא שמן ערב, הרי ברכתו מפורטת, והיא קודמת להדס שברכתו עצי בשמים והיא ברכה פחות מפורטת. ועל הקושיא השניה כתב שלולי דברי הטור היה אפשר לפרש בדברי הרא"ש שמדובר בשמן שבשמו בעשבי בשמים שברכתו עשבי בשמים. אך בדעת הטור מוכח שחשיבותו של ההדס עדיפה על חשיבותה של ברכה מפורטת[פו].

מה טעמם של בית הלל שההדס יותר חשוב מהשמן

וב"ה אומרים מברך על ההדס ואח"כ מברך על השמן. הראשונים[פז] ביארו שהוא משום שההדס בעין משא"כ בשמן שהבשמים לא בעין[פח]. והאליה רבה (סי' רטז ס"ק יט) כתב שלפי זה דברי בית הלל נאמרו רק במשחא כבישא, שהשמן רק קלט ריח מהבשמים, אבל בשמן אפרסמון שהשמן הוא מגוף האפרסמון מודים בית הלל שאין להדס עדיפות עליו. ולפי זה הקשה על הטור הנ"ל שכתב בשיטת הרא"ש שגם בשמן אפרסמון סוברים בית הלל שההדס עדיף.

אך הביאור הלכה (שם סי"א ד"ה מברך) הביא שגם הרא"ה (ד"ה תנו) כתב שלבית הלל הדס עדיף גם על שמן אפרסמון [אע"פ שגם הוא כתב שטעמם של בית הלל הוא שההדס הוא כברייתו וקיים בגופו], ובהכרח שאע"פ ששמן אפרסמון יוצא מהאפרסמון, אך כיון שהשמן הוא לא כברייתו של האפרסמון, ואילו ההדס קיים כברייתו, לכן ההדס יותר חשוב. והביאור הלכה הוסיף שכן מוכח גם מהרמב"ם (ברכות פ"ט ה"ג) שכתב שעל שמן זית שכתשו או טחנו מברך בורא עצי בשמים, ואח"כ כתב שאם הביאו לפניו שמן והדס מברך על ההדס ופוטר את השמן שכן ברכה אחת לשניהם. ומבואר בזה שמפרש שדברי בית הלל הם גם בשמן זית שכתשו[פט], ומוכח מזה שגם אם כתש זית והוציא ממנו שמנו, שהשמן הוא מגוף הזית, אעפ"כ ההדס עדיף.

וכתב עוד המשנה ברורה (שם ס"ק מה)[צ] שמדברי הרא"ה והטור מבואר עוד שבגלל שההדס חשוב מחמת שהוא כברייתו, הוא עדיף על שמן אפרסמון, אע"פ שברכת שמן אפרסמון מבוררת יותר, שהרי מברך עליו בורא שמן ערב[צא]. אמנם בשער הציון (שם סק"מ) כתב שאם הביאו לפניו שמן אפרסמון ומשחא כבישא אזי הרא"ה מודה שיברך תחילה בורא שמן ערב על השמן אפרסמון, משום שהיא ברכה יותר מבוררת. ורק כשיש לפניו גם הדס, שהוא חשוב מחמת שקיים כברייתו, הוא עדיף על אפרסמון אף שברכתו יותר מבוררת.

מה הדין אם אחד יותר חביב

שם. כתב הרא"ה (שם) שרק אם שניהם חביבים לו בשוה מברך על החשוב, אבל אם אחד מהם יותר חביב מברך עליו אף שהשני חשוב. וכתב עוד שכן הוא גם להשיטה שמדובר שאין ברכותיהם שוות. ולהלן (ד"ה תנו) כתב ג"כ לענין מה שנחלקו שם בית שמאי ובית הלל אם ברכת שמן קודמת לברכת יין, שגם שם מדובר ששניהם חביבים בשוה, שאל"כ החביב קודם. אך סיים שם שנראה שפוסקים להלכה שאם אין ברכותיהם שוות אין מעלת חביב עדיפה על מעלת החשוב, ולכן גם שם שאין ברכותיהם שוות מברכים על החשוב אף שהשני חביב[צב]. וכתב הביאור הלכה (שם) שלפי זה גם בשמן והדס אם אין ברכותיהם שוות מברכים על החשוב אף שהשני חביב. אלא שכתב שכיון שלהלכה סוברים רוב הפוסקים שאפילו אם אין ברכותיהם שוות מעלת חביב עדיפה על מעלת החשוב כמבואר בביאור הלכה (סי' ריא ס"א ד"ה וי"א), בשמן והדס, החביב עדיף על החשוב, אף אם אין ברכותיהם שוות.

אלא שהביאור הלכה סיים שלולי דברי הרא"ה היה נראה שכיון שההדס יותר חשוב מהשמן אף שברכת השמן מבוררת יותר כנ"ל, הוא גם יותר חשוב מהשמן אף שהוא חביב, שהרי מעלת ברכה מבוררת עדיפה על מעלת החביב כמבואר בשולחן ערוך (או"ח סי' ריא ס"א), וכיון שמעלת ההדס עדיפה ממעלת ברכה מבוררת ודאי עדיפה על מעלת חביב, וא"כ הדס עדיף משמן גם אם השמן חביב.

ביאור שיטת רש"י בהכרעתו של רבן גמליאל

הביאו לפניו שמן והדס וכו' אמר ר"ג אני אכריע שמן זכינו לריחו וזכינו לסיכתו הדס לריחו זכינו לסיכתו לא זכינו. רש"י (ד"ה שמן) ביאר במה שהברייתא אמרה שהביאו לפניו שמן והדס שמדובר בשמן שהביאו בסוף הסעודה לסוך ידיו להעביר הזוהמא. אבל תוספות (ד"ה שמן) כתבו שאי אפשר לומר כן שהרי מבואר להלן (נג.) שאין מברכים על שמן שעשוי להעביר הזוהמא. והצל"ח (ד"ה אמר ר"ג, וברש"י שם) כתב שרש"י לשיטתו שביאר להלן (נג. ד"ה ושמן)

פב. אמנם לעיל הובא דעת המאירי שאין דין יהרג ואל יעבור בהלבנת פנים, וגם הובא שהפני יהושע כתב שרק רשאי ליהרג על הלבנת פנים ולא נחשב מאבד עצמו לדעת משום שחומרת איסור הלבנת פנים הוא כחומרת איסור מאבד עצמו לדעת שלשניהם אין חלק לעולם הבא. **פג. ובזה** ביאר גם דברי תוספות בכתובות (סז: ד"ה דכתיב) שכתבו שגורסים מוצת בלי אלף, והפני יהושע וההפלאה נדחקו בביאור כוונתם. אך להנתבאר דבריהם מבוארים. וראה בשפתי חכמים (בראשית לח כו) שכוונת התוספות בבבא מציעא שמוצאת מתפרש שכבר היה האש בוער כמו שנאמר 'ויצת אש בציון'. ובזה יתיישב איך הוכיח שנוח לאדם וכו' הרי יתכן שלא הודתה משום שעוד לא בער אש. אך להנתבאר מיושב שמהפסוק נלמד שהאש כבר בער. והבן יהוידע (ד"ה מנ"ל) כתב שלמדים שתמר היתה מוכנה ליפול לכבשן האש ממה שהראתה את הסימנים רק כאשר היתה מוצאת, שהרי השעה היתה דחוקה שאם יהודה לא יודה היתה נשרפת, כיון שאחרי שיצאה מבית דין לא יאמינו לה אם תאמר שממנו נתעברה, משום שמדוע לא אמרה כן תחילה. ונמצא שרק אם יהודה יודה תנצל, ומזה למדו שנוח לאדם ליפול לכבשן האש. **פד. ומקור** דברי הטור הוא מהרא"ה (ד"ה תנו), שהביא את שתי הגירסאות, וביארם כמו שביאר הטור. **פה. ראה** בשלטי גיבורים (לוח ח) שהביא בשם הריא"ז שפירש שמדובר בשמן שכבשו בתוכו בשמים וסיננו אותם שמברך עליו בורא מיני בשמים [כשיטת הראב"ד הנ"ל]. וראה בשו"ת גינת ורדים (או"ח כלל א סי' ד) שהביא שיש שפירשו שאף שברכותיהם שוות אין אחד פוטר חבירו משום ששמן הוא משקה והדס הוא אוכל, והגינת ורדים דחה דבריהם. **פו. ולהלן** יובא מה שכתב בזה המשנה ברורה ובשער הציון. **פז. הלכות** גדולות (הלכות ברכות) ורא"ה (ד"ה תנו). **פח. ולהלן** יובא מה שהרא"ה הוסיף בדעת בית שמאי. וראה במעדני יו"ט (אות ח) שביאר באופן אחר מדוע הדס עדיף, שכיון שמצינו שהוא אחד מד' מינים שנוטלים בסוכות מוכח שהוא חשוב, וראה שם שהאריך בזה. והאליה רבה (סי' רטז ס"ק יט) הקשה שא"כ אתרוג יהיה קודם לשאר פירות, ואילו בטור (סי' ריא) מבואר שאין לו קדימה. ולהלן יובא ביאור נוסף של האור שמח. **פט. שברכתו** שוה לברכת ההדס, והרמב"ם גורס כהרי"ף שמברך על ההדס ופוטר את השמן. **צ. וכן** כתב בקצרה המגן אברהם [והובא לעיל], אך סיים שם שצריך עיון. **צא. ואמנם** הרא"ה כתב בדעת בית שמאי [לפי הגירסא שמדובר כשאין ברכותיהם שוות ובשמן אפרסמון] שהם סוברים ששמן חשוב יותר בגופו, וגם ברכתו מבוררת יותר. **צב. ולהלן** יובא שמהרשב"א לעיל (מא. ד"ה אמר) נראה שחולק.

שעל שמן שעשוי להעביר הזוהמא לא מברכים עצי בשמים אבל מברכים בורא שמן ערב אם הוא שמן אפרסמון[צג].

והצל"ח הוסיף עוד שהכריחו לרש"י לפרש כן משום שהוקשה לו מה שאמר רבן גמליאל 'אני אכריע' שהרי שיטתו היא ממש כשיטת בית שמאי, ואין זה כהכרעה האמורה בכל מקום שהמכריע מכריע מקצת כדברי זה ומקצת כדברי זה [ואמנם **תוספות** בפסחים (כט. ד"ה אין) **והרא"ש** (סי' מ) כתבו שההכרעה האמורה כאן היא לא ככל מקום אלא הכוונה שהכריע כשיטת בית שמאי, אבל רש"י (ד"ה אני) ביאר שרבן גמליאל הכריע 'לצד' בית שמאי, והרי שלא הכריע כמותם אלא הכריע קצת כדבריהם]. ולכן ביאר רש"י שבית שמאי נחלקו עם בית הלל בין בשמן שעשוי להעביר הזוהמא שמברכים עליו בורא שמן ערב, ובין בשמן שעשוי להריח שמברכים עליו בורא עצי בשמים [וכמו שכתב רש"י להלן (נג.) שדינם חלוק, וטעם החילוק הוא, שבברכת עצי בשמים הוא מזכיר את הריח, ולכן כשלא עשוי להריח אין לברך זאת, אבל בברכת בורא שמן ערב לא מזכיר את הריח, ויש לברכו גם כשלא עשוי להריח]. אבל רבן גמליאל הכריע שרק שמן שעשוי להריח עדיף מהדס, שהרי רבן גמליאל אמר ששמן יותר חשוב משום שזכינו לסיכתו ולריחו, וטעם זה יתכן רק בשמן שעשוי להריח ולא בשמן שעשוי להעביר הזוהמא. ונמצא שרבן גמליאל הכריע בין בית שמאי לבית הלל. שבית שמאי סוברים שכל שמן עדיף מהדס, ובית הלל סוברים שכל שמן גרוע מהדס, ורבן גמליאל הכריע ששמן שעשוי להריח עדיף מהדס, אבל שמן שעשוי להעביר הזוהמא לא עדיף מהדס אלא הדס עדיף ממנו. ולכן רש"י פירש במחלוקת בית שמאי ובית הלל שמדובר בשמן שעשוי להעביר הזוהמא, שכן גם בזה סוברים בית שמאי שהוא קודם. אבל במה שרבן גמליאל אמר ששמן זכינו לסיכתו ולריחו ביאר רש"י (ד"ה זכינו) שמדובר במשחא כבישא שהרי רק הוא עשוי לריחו[צד].

ביאור בדברי הגמרא 'ולא היא' וכו'

א"ר יוחנן הלכה כדברי המכריע רב פפא איקלע וכו' אייתו לקמיה שמן והדס שקל רב פפא בריך אהדס ברישא והדר בריך אשמן אמר ליה לא סבר לה מר הלכה כדברי המכריע אמר ליה הכי אמר רבא הלכה כב"ה ולא היא לאשתמוטי נפשיה הוא דעבד. תוספות (ד"ה הכי) **והרא"ש** (סי' ע) כתבו שממה שהרי"ף פסק כבית הלל מוכח שלא גרס 'ולא היא'[צה]. והרא"ש הוסיף שכן נראה שפוסקים כבית הלל, משום שאף שתמיד פוסקים כהמכריע, אבל כאן זו לא הכרעה ככל מקום, אלא רבן גמליאל רק מפרש את טעמם של בית שמאי, וממילא הלכה כבית הלל כבכל מקום[צו] [אבל **בפסקי הריא"ז** פ"ו ה"ה אות ט פסק כבית שמאי].

והפני יהושע (ד"ה רב) כתב לבאר באופן אחר שיטת הרי"ף [גם אם גורסים ולא היא] שהנה קשה על מה שאמרו 'ולא היא' איך יתכן שרב פפא הוציא דבר שקר מפיו שרבא אמר כן, ורבא לא אמר כן[צז]. ולכן נראה שרב פפא לא שמע בפירוש מרבא שאמר שהלכה כבית הלל במחלוקת זו. אלא ביאור דברי רב פפא הוא שהנה תוספות בפסחים (כט. ד"ה אין) כתבו שרבי יוחנן היה צריך לומר כאן שהלכה כרבן גמליאל שהכריע, אף שרבי יוחנן כבר אמר לעיל (לט.) שהלכה כדברי המכריע, משום שכאן זו לא הכרעה ככל מקום אלא רבן גמליאל מפרש את טעמם של בית שמאי, ולכן חידש רבי יוחנן שאעפ"כ הלכה כרבן גמליאל משום שההלכה היא כמו תנא אחרון אף שחולק על בית הלל. ולפי זה נראה שרב פפא חולק על רבי יוחנן וסובר שהלכה כדברי בית הלל אף שרבן גמליאל שהוא תנא אחרון נחלק עליהם. והוכיח כן ממה שרבא פסק בבבא מציעא (מג:) כבית הלל אף שרבי עקיבא נחלק עליהם, ומזה למד רב פפא שרבא חולק על רבי יוחנן וסובר שפוסקים גם כאן כבית הלל אף שרבן גמליאל נחלק עליהם, אלא כיון שחשש שרבי יוחנן יאמר לו שאין הוכחה ממה שרבא אמר שם שגם כאן יסבור כן. לכן סָתַם ואמר שרבא אמר, ולא פירש שרבא לא אמר זאת בפירוש על מחלוקת זו. וזו כוונת הגמרא 'ולא היא', שרבא לא אמר כן בפירוש, אלא רב פפא סתם כאילו שרבא אמר בפירוש כדי להשתמט מקושיותיו של רבי יוחנן. ולכן סובר הרי"ף שפוסקים כבית הלל וכדעת רב פפא, כיון שלא חזר בו[צח].

והצל"ח (ד"ה ולא) ביאר מה שאמרו 'ולא היא' באופן אחר. לפי הנתבאר בשיטת רש"י שבית שמאי סוברים שמברכים על השמן גם בשמן שעשוי להעביר זוהמא, ורבן גמליאל הכריע רק בשמן העשוי להריח כבית שמאי. ולפי זה נראה שרבא לא חולק על רבי יוחנן, אלא רבא אמר דבריו בשמן שעשוי להעביר הזוהמא, שבזה גם לרבן גמליאל מברכים על ההדס כבית הלל, אלא שהמעשה של רב פפא היה בשמן העשוי להעביר הזוהמא, ורב פפא שאמר שרבא אמר שהלכה כבית הלל לא שיקר, אלא שאמר את דברי רבא בסתם, והשומעים סברו שרבא אמר כן גם על שמן שעשוי להריח, ועל זה אמרה הגמרא שאמר כן להשתמט, אבל באמת רבא לא אמר כן על שמן שעשוי להעביר הזוהמא [אך לפי זה פוסקים כרבן גמליאל ולא כהרי"ף].

והאור שמח (ברכות פ"א ה"ג) ביאר באופן אחר מה שאמרו 'ולא היא' וכו'. שיסוד מחלוקת בית שמאי ובית הלל היא שבית שמאי סוברים ששמן עדיף משום שתשמישו מצוי יותר משל הדס כיון שסכים בו ומריחים בו קצת, אבל בית הלל סוברים שהדס יותר חשוב משום שברכתו מצויה יותר מברכת השמן, שהרי על סיכה לא מברכים ורק על ריח, והרי בהדס מצוי יותר שיריחו, כיון שרגילים להריח בהדס במוצאי שבת ובבית המשתה ובבית האבל ובערב שבת כמבואר לעיל (לג:), וכיון שמצוי יותר שמברכים עליו הוא יותר חשוב. ונמצא ששורש המחלוקת היא האם הדס חשוב משום שמצוי יותר לברך עליו, או ששמן יותר חשוב משום שמצוי יותר להשתמש בו. והנה מצינו להלן (נא:) שנחלקו עוד בית שמאי ובית הלל האם מקדימים ברכת בשמים לברכת מאורי האש או בהיפוך. שלבית שמאי מקדימים ברכת המאור ולבית הלל מקדימים ברכת הבשמים. ונראה שגם מחלוקתם שם היא בזה, שבית שמאי סוברים שברכת המאור עדיף משום שתשמישו מצוי יותר שהרי אי אפשר להשתמש בלי נר, והם לשיטתם שסוברים סברא זו כאן[צט]. ובית הלל סוברים שברכת בשמים עדיף משום שמצוי יותר שמברכים עליו, שהרי על בשמים מברכים תמיד ולא כברכת המאור שהיא רק במוצאי שבת ובמוצאי יוהכ"פ, והם לשיטתם שסוברים סברא זו כאן. ולכן אמר כאן רב פפא שרבא אמר הלכה כבית הלל, אף שרבא לא אמר כן בפירוש על מחלוקת זו, כיון שרבא אמר כן בפסחים (קג.) על מחלוקת בית שמאי ובית הלל בבשמים ומאור, וכיון ששם פסק כבית הלל בהכרח שגם כאן פוסק כן, היות ששורש המחלוקת בשתי המחלוקות היא אחת. ועל זה אמרה הגמרא ולא היא וכו' שאין להוכיח משם, משום שמה ששם סוברים בית הלל שברכת בשמים קודמת הוא משום שבבשמים מברך על הנאתו, ואילו על המאור מברך רק לזכר שנברא במוצאי שבת, וברכת הנאה קודמת, אבל כאן שברכת שניהם היא ברכת הנאה יתכן שיקדים ברכת שמן.

ביאור מחלוקת בית שמאי ובית הלל בשמן ויין

הביאו לפניהם שמן ויין ב"ש אומרים אוחז השמן בימינו ואת היין בשמאלו מברך על השמן וחוזר ומברך על היין ב"ה אומרים אוחז את היין בימינו ואת השמן בשמאלו מברך על היין וחוזר ומברך על השמן. **הרשב"א** לעיל (מג. ד"ה אמר) **והרא"ה** (ד"ה תנו) ביארו שבית שמאי סוברים ששמן חשוב יותר מיין, כיון שהנאת השמן היא מריחו והיא הנאה שלא מחוסרת מעשה, שהרי אם מקריבו נגד חוטמו מריחו ומיד נהנה, ואילו יין הנאתו משתייתו, והנאה זו מחוסרת מעשה שאינו נהנה ממנו עד שישתהו[ק]. ובית הלל סוברים שיין חשוב יותר כיון שהנאת שתיה יותר חשובה מהנאת ריח[קא].

והרא"ה (שם) כתב שלהסוברים שגם בשני דברים שאין ברכותיהם שוות, החביב קודם, מדובר כאן ששניהם חביבים בשוה, שאל"כ החביב עדיף. אכן הרשב"א (שם) כתב שאדרבה כיון שגם באין ברכותיהם שוות החביב עדיף, לכן נחלקו בית שמאי ובית הלל, שלבית שמאי השמן הוא החביב ומקדימים אותו, ולבית הלל היין הוא החביב ומקדימים אותו[קב].

צג. **ראה** ברבינו מנוח (על הרמב"ם ברכות פ"ט ה"ג) שהביא שרש"י פירש על הברייתא כאן שמברך בורא שמן ערב, ורבינו מנוח הוסיף שלשיטתו מדובר בשמן אפרסמון. צד. **וראה** שם שהוסיף שלפי זה נמצא שרש"י גרס כהרא"ש שמברך על זה ואח"כ מברך על זה שהרי לרש"י בית שמאי ובית הלל נחלקו בשמן שברכתו היא בורא שמן ערב. אמנם רבן גמליאל שהכריע רק במשחא כבישא כבית שמאי, אף שמשחא כבישא ברכתו שוה לברכת הדס, הכריע שיברך עליו ויפטור את השמן, או שמדובר במשחא כבישא של עשבי בשמים שברכתו לא שוה לברכת ההדס. צה. **ובגליון** הש"ס הובא מה שכתב הרמ"ע מפאנו (סי' ו) שרב פפא מסברת עצמו חלק על רבי יוחנן ותלה הגדולה ברבו להשתמט, וגם לפי זה מיושבת שיטת הרי"ף. וראה בכסף משנה (ברכות פ"ט ה"ד) שכתב ג"כ בשיטת הרי"ף והרמב"ם שפסקו כבית הלל, שאף אם גורסים 'ולא היא' אך אין כוונת הגמרא שרב פפא לא סובר כן אלא שרבא לא אמר כן, ולכן פוסקים כבית הלל כדעת רב פפא. וכן הוא בקצרה בריטב"א (ד"ה לא). צו. **ראה** במשנה למלך (ברכות פ"ט ה"ד) שהקשה על הרא"ש ממה שכתב הרא"ש (קידושין פ"א סי' נ) שהלכה כהמכריע רק במשנה ולא בברייתא וא"כ מדוע היה צריך לומר שכאן זו לא הכרעה כמו בכל מקום. ותירץ שכוונת הרא"ש כאן שאף אם המחלוקת היתה במשנה אך כאן אין זה הכרעה כבכל מקום. צז. **ראה** במהרלנ"ח (שלטי הרע"א בגליון הש"ס) שכתב שמכאן מוכח שמשום כיסופא מותר לשקר. ואף שמצינו שאמוראים הודו על האמת זהו כשאמרו מימרא והתברר להם שטעו, כיון שבזה אין בושה וגם אם אמרוה בפירקא, אבל כשעשה מעשה הוא בושה גדולה לומר שטעה. צח. **וראה** בבן יהוידע (ד"ה אלא) שכתב שרבא אמר הלכה כבית הלל סתם, וכוונתו היתה על הלכה אחרת והשומעים חשבו שכוונתו להלכה זו. ואמנם אח"כ אמר לתלמידים את האמת, אלא שבאותה שעה לא רצה לפרסם את הדבר מפני העמי הארצות שיהיו סוברים שטעה בדבר הלכה. ואח"כ אמר את האמת לכל המבינים את האמת. צט. **ולהלן** יובא שיש אחרונים שביארו שבית שמאי שם לשיטתם במה שנחלקו להלן בשמן ויין. ק. **והשלמה** משנתו (להלן נג.) כתב שבית שמאי שסוברים שם שברכת המאור קודמת להנאת בשמים לשיטתם כאן שמברכים על מה שהנאתו קודמת ולכן מברכים קודם על המאור שנהנים ממנו לפני הריח, וראה לעיל שהובא ביאור אחר מהאור שמח. קא. **ראה** בפרי מגדים (פתיחה להל' ברכות אות ח) שכתב שברשב"א משמע שכל המשקים קודמים לברכת הריח. אך כתב שבפרישה (סי' רטז אות כו) ובדרישה (סי' ריב אות ג) מבואר שדווקא יין קודם ולא שאר משקים. קב. **ולכאורה** להרשב"א גם בשמן והדס נחלקו בית שמאי ובית הלל מי החביב, ולא כהרא"ה שכתב שגם שם אם אחד מהם חביב הוא הקודם. וראה בהשגת הראב"ד (ברכות פ"ז הי"ד) שנראה שהסתפק אם טעם הקדימה של שמן על יין לבית שמאי, ושל יין על שמן לבית הלל, הוא משום שהוא חביב או משום שהוא חשוב.

וכתב הצל"ח (סוף ד"ה תנו) שלפי הרשב"א והרא"ה אין שייכות בין מחלוקת בית שמאי ובית הלל בשמן והדס למחלוקתם בשמן ויין [וכן מוכח ממה שכתב **בפסקי הריא"ז** (פ"ו ה"ה אות ט) שבמחלוקתם בשמן והדס הלכה כבית שמאי, ובמחלוקתם בשמן ויין הלכה כבית הלל[קג], הרי שאין שייכות בין שתי המחלוקות]. אבל **השולחן ערוך** (או"ח סוף סי' רטז) הביא את המחלוקת הקודמת ולא הביא את המחלוקת כאן, וכתב הצל"ח שהשולחן ערוך סובר שזו מחלוקת אחת, שלבית שמאי שמן עדיף בין מהדס ובין מיין כיון שזכינו לריחו ולסיכתו, ולא כהדס שזכינו רק לריחו, ולא כיין שזכינו רק לשתייתו[קד]. ובית הלל סוברים ששמן גרע מיין ומהדס[קה]. ונקטו את המחלוקת הראשונה לחדש שלפי בית הלל אפילו הדס שאינו משבעת המינים עדיף על השמן, ואת המחלוקת השניה נקטו לחדש שלפי בית שמאי שמן עדיף אפילו מיין שהוא משבעת המינים[קו].

מדוע רק בברייתא זו מבואר שאוחז בימינו

אוחז השמן בימינו וכו'. רש"י (ד"ה שמן) ביאר שהוא משום שעליו מברך תחילה. והצל"ח (ד"ה תנו) הקשה מדוע במחלוקת הקודמת לא אמרו דין זה. ותירץ שהנה **המרדכי** (רמז קמט) כתב שהראבי"ה אמר שמכאן מוכח שכל ברכה על דבר מצוה ראוי שיאחזנו בימינו[קז], ולכן בהבדלה אוחז את היין בימינו ומברך הגפן, ושוב נוטל את ההדס בימין, והיין בשמאל, ומברך על ההדס, ומחזיר היין לימינו[קח]. **והטור** (סי' רו) כתב שכל דבר שמברך עליו לאכלו או להריח צריך לאוחזו בימינו, וכתב **הבית יוסף** (שם) שמקורו מהברייתא כאן. ונראה לומר שהראבי"ה לא סובר כמו שהטור כתב שמכאן יש ללמוד שבכל ברכה צריך לאחוז בימין, שהרי דייק לכתוב שבכל ברכה על דבר מצוה אוחזו בימינו, ונראה מזה שסובר שרק בברכה על דבר מצוה הדין כן. ומשום שסובר **כהרמב"ם** (ברכות פ"ז הי"ד) שמפרש בברייתא כאן שמדובר בכוס של יין שמברכים עליו ברכת המזון, שאז ברכת הגפן היא ברכה על דבר מצוה, וגם ההדס בא לכבוד המצוה, כמו שמבואר **בשולחן ערוך** (יו"ד סי' רסה ס"א) שיש נוהגים ליטול הדס בשעת המילה ולברך עליו בשעה שאוחז הכוס, ולכן גם ברכתו היא ברכה על דבר מצוה, ולכן בזה אוחז בימין בשעת הברכה. ובזה מיושב מדוע בברייתא הקודמת של שמן והדס לא אמרו שאוחז בימין משום ששם מדובר בשמן והדס של רשות שלא צריך לאוחזו בימין[קט].

אמנם דעת הרמב"ם היא שאף שכאן בברייתא מדובר ביין והדס של מצוה, אבל עיקר הדין שצריך לאוחזו בימין הוא גם בברכה על רשות [וכשיטת הטור]. שהרי הרמב"ם הביא את הדין של יין ושמן פעם נוספת להלן (שם פ"ט ה"ד), ושם כתבו לענין יין ושמן של רשות[קי], וגם שם כתב שאוחז בימין את הדבר שמברך עליו. אמנם לשיטת הרמב"ם אפשר לתרץ באופן אחר מדוע רק כאן נקטה הברייתא את הדין שאוחזו בימינו, משום שבדבר הרשות פשוט שצריך לאוחזו בימינו, אבל כאן הרי מדובר בכוס של ברכת המזון כמו שמבואר ברמב"ם (פ"ז הנ"ל), והרי ודאי שבית שמאי שאמרו שמברך תחילה על השמן כוונתם שאחרי שמסיים ברכת המזון אוחז השמן בימינו ומברך עליו, אבל בשעת ברכת המזון גם לשיטתם אוחז את הכוס בימינו, כדין כוס של ברכה שאוחזו בימינו כמבואר להלן (נג.). ונמצא שיש בזה חידוש לבית שמאי שאף שהיין כבר היה בימינו יש להעבירו לשמאלו לאחוז את השמן בימינו ולברך עליו. וגם בדברי בית הלל יש חידוש, שהרי ברמב"ם שם מבואר שכוונת בית הלל שכל משך ברכת המזון אוחז את היין בימינו ואת השמן בשמאלו, **והראב"ד** השיגו שלא צריך להיות טרוד לשמור בידו הבושם כל הברכה. אבל לפי הרמב"ם נראה שאדרבה החידוש של בית הלל הוא שמחזיק בכל הברכת המזון את השמן בשמאלו[קיא], ולכן נקטה הברייתא דין זה של אוחז בימינו רק כאן משום שיש בזה חידוש בין בדברי בית שמאי ובין בדברי בית הלל כמו שהתבאר. וזהו מקורו של הרמב"ם שפירש את הברייתא בכוס של ברכת המזון משום שבזה מיושב מדוע רק כאן נקטה הברייתא שאוחזו בימינו[קיב].

מדוע כתוב בברייתא שאוחז את השמן בשמאלו

שם. הובא לעיל שהרמב"ם (ברכות פ"ז הי"ד) הביא דין זה בכוס של ברכת המזון שלבית הלל אוחז הכוס בימינו ואת השמן בשמאלו ומברך ברכת המזון ואח"כ מברך על היין. **והראב"ד** השיג מדוע צריך לאחוז את השמן בשמאלו כל משך ברכת המזון הרי יטרד על ידו. ולכן כתב הראב"ד שמדובר ביין של רשות כמו הבושם של רשות, ואעפ"כ מקדים את החשוב [**והכסף משנה** כתב שגם **ברש"י** (ד"ה שמן) מבואר שמדובר ביין שלאחר המזון]. והכסף משנה תירץ בשיטת הרמב"ם שאין זה טירדא לאחוז דבר של ריח המשמח את הלב. אמנם **המרכבת המשנה** (שם) כתב שלרמב"ם היה קשה מדוע מבואר בברייתא שאוחז את ההדס בשמאלו, הרי לא צריך כלל לאחוז את ההדס בשעת ברכת היין[קיג]. ולכן ביאר הרמב"ם שמדובר בכוס של מצוה, ויש הידור מצוה שיאחוז גם את ההדס בשעת הברכה[קיד], ולכן בהכרח אוחזו בשמאלו[קטו]. ולפי זה ביאר עוד שטעמם של בית הלל הוא שכיון שהבשמים באים רק בגלל היין, לכן ברכת היין קודמת[קטז].

אמנם רבינו מנוח (על הרמב"ם שם) כתב שממה שכתוב בברייתא שאוחז את השמן בשמאלו מוכח שבהבדלה לא צריך להעביר את ההדס לימינו כשמברך עליו, שאל"כ מדוע כתוב כאן שאוחז את השמן בשמאלו הרי אין בזה חידוש, ובהכרח שהחידוש הוא שכיון שהיין כבר היה בימינו בשעה שבירך עליו, הוא ממשיך לאוחזו בימינו גם בשעה שמברך על ההדס, ואת ההדס אוחז בשמאלו כשמברך עליו. ומזה נלמד שבהבדלה אוחזים את הבשמים בשמאל בשעה שמברכים עליהם, היות שכבר אחזו את היין בימין כשבירכו עליו. אבל **המרדכי** הנ"ל הביא בשם **הראבי"ה** שלמד מכאן שבהבדלה מעביר את היין לשמאלו ואת ההדס לימינו כשמברך על ההדס.

מדוע השמיט הרמב"ם שהאיסור הוא רק במקומות שחשודים על הזכור

אל יצא כשהוא מבושם לשוק[קיז] א"ר אבא וכו' במקום שחשודים על משכב זכור. **הלחם משנה** (דעות פ"ה ה"ט) הקשה על **הרמב"ם** שהשמיט שדין זה הוא רק במקום שחשודים[קיח]. **והסדר משנה** (שם) תירץ שהנה במשנה בקידושין (פב.) מבואר שנחלקו רבי יהודה וחכמים האם נחשדו ישראל על הזכור, ולדעת חכמים [שפוסקים כמותם] לא נחשדו. ולפי זה צריך לומר שמה שר' אבא אמר כאן שמדובר במקום שחשודים הוא משום שבמקומות הידועים שנכשלים בזה מודים חכמים שהם חשודים וכמו שכתב **הב"ח** (אהע"ז סי' כד). אמנם הרמב"ם (איסורי ביאה פכ"ב ה"ב) פסק כחכמים ולא חילק בין המקומות, וכנראה היה לו מקור לזה. ולשיטתו אי אפשר לומר שבברייתא כאן מדובר רק במקומות שחשודים, ולכן פסק שלא כר' אבא אלא בכל מקום אסור לצאת מבושם משום שאם יראוהו מבושם יחשדוהו שלא היה מתבשם אם אין כוונתו לרעה[קיט].

ובאופן נוסף תירץ הסדר משנה שהנה יש לדייק שר' אבא לא אמר 'לא אמרן אלא' וכו' ונראה שהוא משום שהנה להלן אמר ר' ששת שרק אם מבושם בבגדו אסור לצאת אבל אם מבושם בגופו מותר לצאת משום שהזיעה

קג. **וטעמו** הוא שבמחלוקת של שמן והדס פסק רבי יוחנן כרבן גמליאל שהכריע כבית שמאי [וגורס לעיל 'ולא היא' וכו' שמתפרש שרב פפא שאמר שפוסקים כבית הלל אמר כן להשתמט אבל לא סובר כן], אבל כאן לא מצינו מי שפוסק שלא כבית הלל שהלכה כמותם בכל מקום. קד. **ולהצל"ח** רק שמן עדיף מיין לבית שמאי אבל לא שאר בשמים, משא"כ להרשב"א והרא"ה שכל בשמים קודמים ליין. וכתב הפירות תאנה (ד"ה מ"ר) שלהצל"ח מיושב מדוע בית שמאי מודים שבסדר הבדלה מברכים על היין ואח"כ על הבשמים, משום שבכל בשמים הם מודים, אבל להרשב"א והרא"ה צריך לומר שכיון שברכת הבשמים של הבדלה באה בגלל הבדלה, לכן היין קודם, וכעין סברת בית הלל להלן (נב:). וראה ברמב"ם (ברכות פ"ז הי"ד) שהביא את המחלוקת בכל בשמים ומשמע שסובר כהראשונים. וראה בבאר הגולה (סי' רצו ס"ו) שכתב שמברכים בהבדלה על היין לפני הבשמים כשיטת בית הלל כאן. וקשה שהרי גם בית שמאי סוברים כן. קה. **אמנם** לא נתבאר מדוע סברת בית הלל בשתי המחלוקות שוה, הרי מה שסוברים שהדס עדיף על שמן ביארו הראשונים שהוא משום שהוא כברייתו, וטעם זה לא שייך ביין שגם הוא שלא כברייתו וכמו ששמן אפרסמון לא נחשב כברייתו וכנ"ל. קו. **ראה** במרכבת המשנה (ברכות פ"ז הי"ד) שכתב שטעמם של בית שמאי במחלוקת השניה הוא ששמן הוא ראשון לארץ [בז' המינים] ויין הוא שלישי לארץ. קז. **ראה** במשנה ברורה (סי' רו ס"ק יז) שהביא בשם הלבוש שטעם האחיזה הוא כדי שיכוון לבו על מה שמברך. ולהלן (ס"ק יח) כתב שבאיטר יד הולכים לפי הימין שלו, ויאחזנו בשמאלו. קח. **ולהלן** יובא שרבינו מנוח סובר שכיון שהיין כבר בימינו לא צריך להעבירו לשמאלו, אלא אוחז את הבשמים בשמאל בשעת הברכה. קט. **וראה** שם שהביא שהדרכי משה (סי' רו סק"א) הביא את המרדכי על דברי הבית יוסף הנ"ל. והיה אפשר לומר שכוונתו שהמרדכי חולק על הטור, אך ממה שהשולחן ערוך (שם) הביא את הטור, והרמ"א לא הגיה שהמרדכי חולק, נראה שהרמ"א פירש שהמרדכי לא חולק. ומה שכתב המרדכי שבברכה על דבר מצוה אוחזים בימין הוא לאו דווקא. וכוונת הדרכי משה היא שגם במרדכי מבואר שלא דווקא ביין ושמן הדין שאוחזו בימינו. קי. **כן** ביאר הלחם משנה, וביאר שהרמב"ם מפרש את הברייתא בשל מצוה, אבל למד מזה לענין רשות. אבל מהצל"ח בסוף דבריו נראה שמפרש שהרמב"ם סובר שבברייתא מדובר בין בשל מצוה ובין בשל רשות, אבל מתחילת דבריו נראה כמו שביאר הלחם משנה וכדלהלן. קיא. **וצריך** להוסיף שזה משום שההדס בא לכבוד המצוה, וראה עוד להלן במה שיובא מהמרכבת המשנה. קיב. **[מכאן** נראה שהצל"ח מפרש שלפי הרמב"ם בברייתא מדובר רק בשל מצוה וכהלחם משנה הנ"ל]. קיג. **והוסיף** שהטור (סי' ריג) השמיט את התיבות 'ואת ההדס בשמאלו' משום שפירש שם שמדובר בשמן של רשות. קיד. **ראה** שם שכתב שחמרא וריחני פיקחני. ולעיל הובא שהצל"ח כתב שמצינו שבמילה יש נוהגים לברך על הדס בשעת הברכה על הכוס. קטו. **ולפי** זה כתב שבהכרח גם מה שכתב הרמב"ם בפרק ט' מדובר בכוס של מצוה [ולא כהלחם משנה] שאל"כ מדוע כתב שם שאוחז את ההדס בשמאלו. קטז. **וראה** שם שהוסיף שלכן לא הובא מחלוקת זו להלן בפרק אלו דברים עם כל המחלוקות של בית שמאי ובית הלל בסעודה, שכן כאן מדובר בכוס של ברכת המזון שהוא אחרי הסעודה, וביותר מוכח כן מהתוספתא (פ"ה) שמנתה ד' דברים שבין בית שמאי ובית הלל בסעודה, ולא כתוב שם מחלוקת זו, והרי שמחלוקת זו אין לה שייכות לסעודה. קיז. **הבן** יהוידע (ד"ה ששה) הקשה שבתחילה הברייתא אמרה ששה דברים גנאי לו לת"ח שמשמע שהוא רק גנאי, ולבסוף אמרה אל יצא וכו' שמשמע שהוא איסור. ותירץ שבכל הששה דברים יש איסור לת"ח אם עושה כן בקביעות, אבל אם עושה באקראי הוא רק גנאי. וזו כוונת הברייתא ששה דברים יש בהם גנאי מלבד האיסור שהוא כשעושה בקביעות. קיח. **ראה** בכוכבא דשביט (על הרמב"ם שם) שכתב שהרמב"ם גרס 'מפני שחשודים' וכו'. קיט. **ראה** באוצר המלך (רמב"ם שם) שהוסיף שהנה בביכורים (פ"ג מ"ג) מבואר שאנדרוגינוס אינו מתייחד עם אנשים. אבל הרמב"ם (איסורי ביאה פכ"ב הי"א) פסק שמתייחד. וכתב הכסף משנה (שם) שהרמב"ם סבר שמשנה זו כרבי יהודה שנחשדו על הזכור אבל להלכה פוסקים כחכמים. וצריך לומר שאף שפוסקים כסתם משנה אבל זו סתם ואח"כ מחלוקת שהרי בקידושין נחלקו בזה התנאים. אמנם כבר כתבו תוספות ביבמות (מב: ד"ה ססס) שר' יוחנן סובר שגם בסתם ואח"כ מחלוקת פוסקים כהסתם משום שאין סדר למשנה. ושאר האמוראים חולקים עליו בזה. ומעתה נראה שר' יוחנן לשיטתו שפוסק כסתם פוסק כרבי יהודה ולכן אמר בסוגייתנו שרק במקום שחשודים חוששים. אבל הרמב"ם פסק כשאר האמוראים ולכן פסק כחכמים והשמיט את דברי ר' יוחנן.

תעבירנו, ויתכן שר' אבא לא היה נראה לו שבברייתא מדובר רק במבושם בבגדו, ולכן פירש שמדובר במקומות שחשודים וכשיטת רבי יהודה שנחשדו על הזכור, ולכן אסור גם אם מבושם בגופו, משום שאף שהזיעה תעבירנו, אבל היא לא תעבירנו לגמרי, וכיון שהם חשודים יחשדו גם בזה. ולכן לא אמר 'לא אמרן' וכו' משום שאז היה משמע שאין כלל איסור במקומות שלא חשודים, והרי במבושם בבגדיו אסור לצאת בכל המקומות ורק במבושם בגופו אסור לצאת רק במקומות שחשודים. אבל רב ששת חולק ומפרש את הברייתא כחכמים, ורק בבגדו אסור לצאת, ואיסור זה הוא גם לחכמים ובכל המקומות. ולכן הרמב"ם שפסק כחכמים פסק כרב ששת שבבגדיו אסור לצאת בכל מקום, ובגופו מותר לצאת בכל מקום.

דעת הרמב"ם שפעמים אסור לצאת גם כשהבושם על גופו

לא אמרן אלא בבגדו אבל בגופו זיעה מעברא ליה. הרמב"ם (דעות פ"ה ה"ט) כתב שלא יצא מבושם לשוק, ולא בבגדים מבושמים ולא ישים בושם בשערו, אבל אם משח בשרו בבושם כדי להעביר הזוהמא מותר[קכ]. **והכסף משנה** (שם) הקשה מדוע כפל את דבריו, שבתחילה כתב שלא יצא מבושם לשוק, ובסוף כתב שלא יצא בבגדים מבושמים. ותירץ שסוף דבריו הם פירוש לדבריו הראשונים שרק בבגדים מבושמים לא יצא, אבל אם גופו מבושם יכול לצאת וכמבואר בגמרא. ובאופן נוסף תירץ שבתחילה מדובר בבושם ממש, ובזה אסור לצאת גם כשהוא על גופו, ובסוף מדובר בשמן וכדומה שבזה רק בבגדים מבושמים אסור לצאת.

והלחם משנה (שם) תירץ שלרמב"ם הוקשה מדוע אמרו לעיל שאם הוא תלמיד חכם טחו בראש השמש, ופירש **רש"י** (ד"ה וטחו) שטחו כדי שלא יצא וידיו מבושמות, הרי מבואר כאן שמותר לצאת כשגופו מבושם. ולכן חידש הרמב"ם שרק כשהוא בגופו מותר לצאת כשהוא מבושם אבל כשהוא בידיו לא ניכר שעושה כן להעביר הזיעה ואסור. ובזה מבוארים דברי הרמב"ם שבתחילה כוונתו שלא יצא בידים מבושמות[קכא].

והצל"ח (ברש"י ד"ה וטחו) ביאר ג"כ בדברי הרמב"ם שהוקשה לו מדוע מבואר לעיל שטחו בראש השמש, הרי מותר לצאת כשהבושם בגופו. אלא שהצל"ח ביאר שהרמב"ם חידש מכח קושיא זו שרק במקומות המכוסים שבגופו יכול לצאת כשהוא מבושם משום ששם שכיח זיעה ע"י הבגדים שמכסים את הגוף, אבל במקומות שלא מכוסים אין כל כך זיעה ואסור לצאת כשהוא מבושם שם. ובזה מבוארים דברי הרמב"ם שבתחילה כתב שלא יצא מבושם וכוונתו שמבושם בגופו במקומות המגולים, ואח"כ כתב שלא יצא בבגדים מבושמים[קכב]. **והברכת ראש** (ד"ה וטחו) כתב ג"כ שהרמב"ם סובר שממה שמבואר לעיל שטחו בראש השמש מוכח שבמקומות מגולים אסור לצאת כשהוא מבושם, אלא שהוא ביאר שהוא משום ששם יותר ניכר שהוא מבושם.

והסדר משנה (דעות שם) ביאר באופן אחר, שהרמב"ם סובר שאם מבושם בהרבה בושם אסור לו לצאת גם כשהוא מבושם בגופו, משום שזיעה לא מעבירה הרבה בושם, ורק אם מבשם כדי להעביר הזוהמא שאז מבשם רק בקצת בושם, הזיעה מעבירה את הקצת בושם ומותר לו לצאת. ובזה מבוארים דברי הרמב"ם שבתחילה כתב שלא יצא כשהוא מבושם, וכוונתו כשמבשם בהרבה בושם שאז אסור גם כשהבושם בגופו, ואח"כ כתב שבבגדים מבושמים אסור לצאת גם כשיש בהם רק קצת בושם. ואח"כ כתב שאם בישם את גופו כדי להעביר הזוהמא שיש רק קצת בושם, מותר כשהוא רק על גופו כיון שהזיעה מעבירה את הבושם[קכג]. ומקורו של הרמב"ם הוא ממה שיש לדייק בלשון הברייתא 'אל יצא כשהוא מבושם' שלכאורה תיבת 'כשהוא' מיותר והיה לו לומר רק 'מבושם'. ומזה למד הרמב"ם שכוונת הברייתא באופן שכלל לא נתכוון לבשם עצמו, אלא נתבשם מאליו כגון שמוכר שמן ונתלכלך בשרו, שבזה דרך הוא שמניח רק קצת בושם, וחידשה הברייתא שאעפ"כ אסור לו לצאת, ועל זה אמרה הגמרא שאם יש רק קצת בושם אסור רק כשהבושם על בגדיו. ולכן הרמב"ם בתחילת דבריו כתב שלא יצא מבושם והשמיט תיבות 'כשהוא', משום שכוונת הרמב"ם היא שבאופן שמבשם עצמו בכוונה אסור גם כשהוא על גופו כיון שאז מבשם בהרבה בושם, ורק בבגדיו אסור תמיד. ואח"כ סיים שאם מניח בושם על גופו להעביר הזוהמא שאז מניח רק קצת בושם, מותר להניח על גופו[קכד].

האם גורסים 'ושערו' וכו'

ושערו כבגדו דמי ואמרי לה כגופו דמי. המעדני יו"ט (אות ז) כתב שהרי"ף והרא"ש לא גורסים זאת. ויש להוכיח כן מהמבואר לעיל שטח בראש השמש [את השמן שבידו], ואם השמש תלמיד חכם טחו בכותל, ואם כגירסתנו קשה מדוע אם השמש תלמיד חכם טחו בכותל לפי השיטה ששערו כגופו. ועוד קשה מדוע לא טחו בראש עצמו. ובהכרח שודאי ששערו כבגדו[קכה]. וכתב עוד (אות י) שלכן פסק הרמב"ם (דעות פ"ה ה"ט) שגם בשערו אסור. ולא כהכסף משנה (שם) שכתב שהרמב"ם פסק כן מספק לחומרא כדי להתרחק מהחשד.

והצל"ח (ד"ה ואמרי) כתב שלפי גירסתנו צריך לומר שהלשון שסובר שבשערו אסור יפרש שטח בכובע שעל ראש השמש[קכו].

מדוע רק לתלמיד חכם אסור

שם. העיון יעקב (ד"ה שם) כתב שיש שפירשו שמה שמבואר בברייתא שלתלמיד חכם אסור לעשות כן הכוונה היא שאפילו בתלמיד חכם יש לאסור משום חשד, וכל שכן מי שאינו תלמיד חכם. אך כתב שאי אפשר לומר כן שהרי מבואר בברייתא לעיל שאם לתלמיד חכם יש שמן על ידיו הוא טחו בראש השמש, ואם השמש תלמיד חכם טחו בראש הכותל. והרי שאם השמש עם הארץ יכול לטוח בו ואין לשמש איסור לצאת כשהוא מבושם. ובהכרח שרק לתלמיד חכם אסור לצאת משום שהוא צריך יותר להזהר שיחשדוהו ולא יהיה חילול ה'. וגם משום שכל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו, ולכן יש יותר לחשוד אותו. אך סיים שכל הרוצה להחמיר בזה יכול לעשות עצמו תלמיד חכם.

שני טעמים לאיסור לצאת יחידי בלילה

ואל יצא יחידי בלילה משום חשדא ולא אמרן אלא דלא קביע ליה עידנא אבל קביע ליה עידנא מידע ידיע דלעידניה קא אזיל. מבואר בזה שהאיסור הוא משום חשד, ולכן כשקביע ליה עידנא שאין חשד, אין איסור. אמנם בפסחים (קיב.) מבואר שלא יצא יחידי בלילה מפני המזיקים. וכן ביאר **רש"י** בחולין (צא. ד"ה מדקאמר, ד"ה מכאן) במה שאמרו שם שתלמיד חכם לא יצא יחידי בלילה שהוא מפני המזיקים. **ותוספות** (שם ד"ה מכאן) הוסיפו שהמזיקים מתקנאים יותר בתלמידי חכמים. וקשה מדוע מבואר בסוגייתנו שהאיסור הוא רק מפני החשד.

ותירץ הלב אריה (בתוס' שם) שבסוגייתנו מדובר כשאין חשש מזיקים כגון שיש עמו עוד אחד, שכל איסורו הוא מפני החשד ולכן כשקביע ליה עידנא שאין חשד מותר. ובסוגיא בפסחים ובחולין מדובר כשקביע ליה עידנא שאין חשד, ובזה איסורו רק משום המזיקים [וכן כתב **המלא הרועים** (חולין שם ד"ה דא"כ) שבסוגייתנו מדובר כשאין חשש מזיקים, אלא שהוא כתב שמדובר בתוך העיר שאין חשש מזיקים [ואילו בפסחים ובחולין מדובר שהולך בדרך], או שמדובר כאן שהולך לדבר מצוה שאין לחשוש למזיקים משום ששלוחי מצוה אינם ניזוקים[קכז]].

והמהרש"א (חולין שם ד"ה מכאן) כתב ג"כ בדעת רש"י שבסוגייתנו אסור מפני החשד גם כשהוא לא יחידי [וכדברי הלב אריה הנ"ל]. משום שרש"י (שם ד"ה הנה) כתב על מה שמבואר שם שלמדים שלא יצא יחידי בלילה ממה שנאמר (רות ג ב) 'הנה הוא זורה את גורן השעורים', שכוונת הגמרא לפרש בפסוק שנעמי אמרה לרות שתדע שאחרי שבועז גומר לזרות לא יבא לביתו משום שגנאי הוא לתלמיד חכם לצאת בלילה, אלא ישכב בגורן. וקשה מדוע כתב רש"י שהוא רק 'גנאי' לצאת בלילה הרי הוא איסור גמור לתלמיד חכם לצאת בלילה. וביאר המהרש"א שהיו עם בועז עוד נערים ולא היה לו איסור לצאת בלילה מפני המזיקים, אלא שמפני החשד הוא גנאי לצאת בלילה כמבואר בסוגייתנו [ובזה אין איסור אלא הוא רק גנאי כלשון הברייתא כאן], והגנאי הוא גם כשיש עמו עוד אחד [אמנם המהרש"א סיים שמסוגייתנו נראה לא כן משום שלשון הברייתא הוא שלא יצא 'יחידי' בלילה]. וכתב עוד המהרש"א

קכ. **לפנינו** בגמרא הלשון הוא שבגופו הזיעה תעבירנו, אבל הרמב"ם כתב שאם מבשם כדי להעביר הזוהמא מותר. ונראה מדבריו שההיתר הוא לא משום שהזיעה תעבירנו, אלא משום שלא יחשדוהו, אלא יאמרו שמבושם כדי להעביר הזיעה. וראה להלן שיובא שכן נראה מהלחם משנה. אך שם יובא עוד מה שכתב הסדר משנה, ולפי דבריו דברי הרמב"ם מתאימים גם עם גירסתנו. קכא. **מדבריו** נראה שביאר בדברי הרמב"ם שההיתר של גופו הוא משום שלא יחשדוהו. אך להלן יובא שהסדר משנה ביאר לא כן. קכב. **וראה** עוד בצל"ח (ד"ה ואמרי). קכג. **בדבריו** מבואר שגם להרמב"ם ההיתר הוא משום שהזיעה תעבירנו. ולפי זה דברי הרמב"ם מתאימים גם עם גירסתנו בגמרא 'זיעה מעברא ליה'. קכד. **והעבודת** המלך (רמב"ם שם) ביאר בדעת הרמב"ם שאם כוונתו לבשם אסור לצאת גם כשהוא בגופו וכמו שמוכח ממה שאמרו לעיל שאם הוא ת"ח טחו בראש השמש או בכותל אף שהוא בגופו, ובהכרח שכיון ששם השמן בא להריח כמו שכתבו תוספות (ד"ה שמן) אסור גם כשהוא בגופו אבל אם עשה כן כדי להעביר הזיעה מותר, ובזה מדויק לשון הרמב"ם 'ולא יצא מבושם לשוק' דהיינו אפילו בגופו כיון שנעשה להריח. קכה. **והוסיף** עוד שמה שלא טח בגוף עצמו הוא משום שהוא באמצע הסעודה [ולא נוגעים במקומות שיש זיעה], שהרי לרש"י והראב"ד הנ"ל מדובר בברייתא בשמן ויין שבא לפני ברכת המזון, וגם להרמב"ם הנ"ל מדובר מיד אחרי ברכת המזון ולכן לא טח בגופו. ובזה מדויק מדוע בברייתא הראשונה לעיל בשמן והדס לא כתוב שטחו בראש השמש, משום ששם לא מדובר בסעודה ויכול לטוח בגוף עצמו [אמנם רש"י לעיל (ד"ה שמן והדס) כתב שגם שם מדובר בסוף הסעודה]. וראה בסדר משנה (דעות שם) שהוסיף על תירוץ זה שמה שלא טחו בבגדי השמש הוא משום שנוח לו שהשמש יהיה מבושם, וכשהוא בשערו הוא יותר מבושם, ומטעם זה לא טחו בכותל אא"כ השמש תלמיד חכם, משום שהוא בל תשחית לטוח בכותל, ולכן טח בשמש כדי שהשמש יהנה מזה. קכו. **ולפי** השיטות שבמקומות מגולים שבגופו אסור לצאת מבושם אפשר לפרש שטחו בראש השמש במקום שמגולה ואין שערות, כגון בצוארו. קכז. **וכן** צידד האהבת איתן (על העין יעקב ד"ה אל). אך כתב שיתכן עוד שבתלמיד חכם אין חשש מזיקים משום שלהלן (נד:) יש שיטה שתלמידי חכמים לא צריכים שימור. וראה עוד להלן.

שלפי הנתבאר בדעת רש״י נמצא שגם בסוגיא בחולין מדובר על האיסור לצאת משום החשד ולא משום המזיקים [ולא כמו שפירשו רש״י ותוספות (שם ע״א) שבסוגיא בחולין מדובר על האיסור שמפני המזיקים וכנ״ל]. שהרי הגמרא מוכיחה את האיסור לצאת בלילה מהפסוק שנאמר אצל בועז, והרי נתבאר ששם לא יצא יחידי משום חשד ולא משום המזיקים, ובהכרח שהסוגיא שם עוסקת באיסור שמשום החשד.

והמהרש״א הוסיף שהנה כבר הובא שתוספות בחולין (שם.) ביארו שהאיסור לצאת יחידי האמור שם הוא מפני המזיקים, ומה שרק תלמיד חכם אסור הוא משום שבו מתקנאים המזיקים. ולפי זה כתבו תוספות שמה שמבואר בפסחים (ג.) שכל אדם יצא כשיש אור יום, ואפילו אם אינו תלמיד חכם, הוא כשהולך רחוק מעירו שיש שם מכשולות וליסטים. אבל תוספות בפסחים (ג. ד״ה יכנס) ביארו בסוגיא בפסחים שם שהוא משום חשש מזיקים ואעפ״כ דין זה נאמר לכל אדם. וביאר המהרש״א שתוספות שם פירשו שבסוגיא בחולין האיסור הוא מפני החשד, ואיסור זה הוא רק לתלמיד חכם, אבל חשש מזיקים יש בכל אדם[קכח].

וכתבו האחרונים[קכט] שגם ברמב״ם נראה שהאיסור לצאת מפני החשד הוא גם אם הוא לא יחידי. משום שהרמב״ם (דעות פ״ה ה״ט) כתב שלתלמיד חכם אסור לצאת בלילה מפני החשד ולא כתב את הטעם שמפני המזיקים אסור, ומזה נראה שמפני החשד אסור גם כשהוא לא יחידי[קל], ולכן כתב טעם זה, לאסור גם כשהוא לא יחידי[קלא].

מה החידוש שמותר ללבשם בביתו

לא אמרן אלא באורחא אבל בביתא לית לן בה. **הבן יהוידע** (ד״ה לא) הקשה מה החידוש בזה הרי מפורש בברייתא שלא ׳יצא׳ במנעלים המטולאים, ומזה מובן שבביתו מותר ללבשם. ותירץ שהיה אפשר לומר שהאיסור ללבשם הוא רק כשיוצא, אבל גם בביתו הוא גנאי שילבשם. ועוד תירץ שהיה אפשר לומר שכיון שבחוץ יש איסור לצאת אזי גם בביתו יש לו להזהר מללבשם, שמא יאמר הרואה שאם לובשם בביתו ודאי לובשם גם בשוק, כיון שאין לו מנעל אחר, וחידשה הגמרא שאין לחשוש לחשד זה, ולא צריך כלל להזהר בביתו.

מחלוקת רש״י והרמב״ם בביאור ההיתר של ימות הגשמים

ולא אמרן אלא בימות החמה אבל בימות הגשמים לית לן בה. **רש״י** (ד״ה בימות) כתב שבימות הגשמים הטיט מכסהו ולא רואים את הטלאי. אבל **הרמב״ם** (דעות פ״ה ה״ט) כתב שבימות הגשמים מותר אם הוא עני[קלב]. וביאר **הבאר יהודה** (על הרמב״ם שם) שהרמב״ם חולק על רש״י ומפרש שההיתר של ימות הגשמים הוא משום שבימות הגשמים אי אפשר ללכת בלי מנעלים, ולכן אם הוא עני ואין לו נעלים אחרות מותר לו ללכת בהם, אבל בימות החמה אסור גם לעני משום שיכול ללכת בלי מנעלים.

מדוע כתבה הברייתא שאסור לדבר גם עם אשה וגם עם בתו ואחותו

ואל יספר עם אשה בשוק אמר רב חסדא ואפילו היא אשתו תניא נמי הכי אפילו היא אשתו ואפילו היא בתו ואפילו היא אחותו לפי שאין הכל בקיאין בקרובותיו. **הבן יהוידע** (ד״ה לפי) דייק מדוע האריך לומר גם אפילו היא בתו ואחותו ולא די במה שאמר אפילו אם היא אשתו. ותירץ שהיה אפשר לומר שרק עם אשתו לא יספר משום שזו קרובה חדשה, ופעמים שיספר עמה מיד אחרי הנישואין כשעדיין לא מכירים שהיא אשתו, ולכן לא חילקו ואסרו לספר עם אשתו תמיד, אבל בתו ואחותו שמלידתם הם קרובים כולם יודעים שהם קרובים ולא אסרו, וחידשה הברייתא שגם זה אסרו. ואם היה כתוב רק שאסור לדבר עם בתו ואחותו היו אומרים שרק בהם יש חשד כיון שלא דרו עמו ולא יודעים שהם קרובים, אבל אשתו שדרה עמו יחד כולם יודעים שהם קרובים ולא אסרו, וחידשה הברייתא שגם זה אסרו.

מתי אסור לת״ח לסעוד עם העם הארץ

ואל יסב בחבורה של עמי הארץ מאי טעמא דילמא אתי לאמשוכי בתרייהו. **הרמב״ם** (דעות פ״ה ה״ג) כתב ולא יאכל [ת״ח] אצל עמי הארץ. **והאם הבנים** (על הרמב״ם שם) הקשה ממה שכתב הרמב״ם (יסודי התורה פ״ה הי״א) בהנהגות של ת״ח, שלא ירבה בשחוק או באכילה ושתיה אצל עמי הארץ וביניהם, **והכסף משנה** (שם) דייק ממה שכתב ׳וביניהם׳ שרק כשאוכל עמם בביתם אסור, אבל אם הם אוכלים בביתו או שאוכל בביתם ולא עמם מותר, ואילו כאן סתם שתמיד אסור לשבת בחבורת עמי הארץ. ותירץ שדברי הרמב״ם בהלכות יסודי התורה נאמרו לענין חילול ה׳, שרק כשיושב עמם בביתם יש חילול ה׳, אבל אסור לת״ח לשבת עמם תמיד.

ובתנא דבי אליהו (רבה פי״ג) מבואר שכל האוכל עם עם הארץ כאילו עובד עבודה זרה ואם הוא תלמיד חכם הרי הוא מזלזל בתורתו ומחלל שם שמים.

ביאור דברי הגמרא ׳פושע׳

ואל יכנס אחרונה לבית המדרש משום דקרי ליה פושע. **רש״י** (ד״ה פושע) פירש שיקראו לו מתעצל[קלג]. אבל **המהרש״א** (ח״א ד״ה דקרי) ביאר שיקראו לו ׳פוסע׳ וכמבואר ביבמות (קה:) שמי שנכנס לבית המדרש אחרי שכבר נמצאים שם התלמידים הרי הוא כפוסע על ראשי עם קדוש.

האם רק תלמיד חכם לא יפסע פסיעה גסה

וי״א אף לא יפסיע פסיעה גסה דאמר מר פסיעה גסה נוטלת אחד מת״ק ממאור עיניו של אדם מאי תקנתיה להדריה בקדושא דבי שמשי. **בפירוש הריא״ף** (על העין יעקב ד״ה שם) הקשה שמשמע שגם מה שאמרו שלא יפסיע פסיעה גסה נאמר רק על תלמיד חכם, והרי אם יש בזה תקלה מדוע רק לתלמיד חכם נאסר לעשות כן. ועוד קשה מדוע הוא גנאי הרי יש לו תקנה בקידוש[קלד]. ותירץ, שלכל אדם הוא רק סכנה אבל לתמיד חכם הוא גם גנאי[קלה]. ובאופן נוסף תירץ, שלכל אדם אין איסור משום שיש רפואה לחולי זה שיהדר מקידושא דבי שימשי, אבל לתלמיד חכם הוא גנאי שמכניס עצמו לסכנה על סמך הרפואה[קלו]. ובאופן נוסף תירץ, שלתלמיד חכם הוא גנאי שיקדש את השבת בשביל רפואה.

מהו התקנה בקידוש של ליל שבת

מאי תקנתיה להדריה בקדושא דבי שמשי. **רש״י** (ד״ה בקידושא) פירש ששותה כוס של קידוש בשבת בלילה. אבל **רבינו יונה** (ד״ה מאי) לא פירש כן, וכתב שאין לפרש שיניח יין בתוך עיניו שהרי מבואר בשבת (קח:) שאפילו על ׳גבי׳ העין אסור להניח יין בשבת משום שהוא דרך רפואה ואסור לעשות רפואה בשבת, אלא כוונת הגמרא שיהיה זהיר לקדש. **והבית יוסף** (סוף סי׳ רסט) הקשה על רבינו יונה שהרי בשבת (שם) מבואר שרק בתוך העין אסור לתת יין, אבל על גבי העין מותר. והבית יוסף תירץ שלעיל (שם) מבואר שאם מעמצים העין חזק ופותחים אסור גם כשנותנים על גבי העין כיון שמוכח שנעשה לשם רפואה, ולכן גם כאן יש לאסור אם מעמץ חזק בית העין ופותח. **והמעדני יו״ט** (אות כ) תירץ שההיתר לתת על העין הוא משום שלא ניכר שעושה כן לרפואה משום שהדרך הוא שמתרפאים ע״י שנותנים בתוך העין, אבל כאן שנותן יין של קידוש על העין ניכר שהוא לרפואה כיון שידוע שכך מתרפאים, ולכן אסור לעשות כן. **אמנם הטור** (סי׳ רסט) כתב בשם **רב נטרונאי** שכוונת הגמרא שיניח יין על העין, והוסיף שלכן נוהגים שהציבור נותנים על העין מהיין של קידוש שבבית הכנסת כדי שתהיה להם רפואה. וכמבואר בסוגייתנו שיין של קידוש הוא רפואה. **והמהרש״א** (ד״ה להדר) כתב שאף שרב נטורנאי כתב שנוהגים לתת יין של קידוש על העין לרפואה, אך בזמנינו לא נהגו כן, ורק בהבדלה עושים כן משום חיבוב מצוה. והמהרש״א כתב עוד שבין לפי רש״י שהרפואה היא שתיית יין ובין לפי רב נטורנאי שהרפואה היא נתינת היין על העין לא מובן מדוע הוא רפואה[קלז].

קכח. **ובאופן** נוסף כתב המהרש״א שתוספות בפסחים סוברים שמה שאמרו בחולין (שם) שאסור לתלמיד חכם לצאת יחידי מפני המזיקים הכוונה שאפילו לתלמיד חכם אסור ולא אומרים שתורתו תשמור עליו. קכט. **לב** אריה (שם) והליכות עולם (הו״ד בספר הליקוטים על הרמב״ם מהדו׳ פרנקל). קל. **אלא** שהליכות עולם כתב שרק אם הולך עם פרוץ יש חשד אף שהוא לא יחידי. קלא. **אך** מה שהלב אריה כתב שהרמב״ם לא כתב שאם יש לו זמן קבוע ללמוד מותר משום שרק אם יש עמו עוד אחד שאין חשש מזיקים מותר, לא נתבאר שהרי הרמב״ם כתב שם דין זה. ויש להעיר מדוע לא כתב הרמב״ם שיש גם איסור נוסף מפני המזיקים וגם כשקבוע לו זמן. והאהבת איתן הנ״ל צידד שהרמב״ם סובר שבתלמיד חכם אין חשש מזיקים. אך יש להוסיף שזה יתכן רק לפי מה שצידד המהרש״א בדעת רש״י ותוספות בפסחים שבסוגיא בחולין שאסרו לתלמיד חכם לצאת בלילה מדובר על האיסור שמפני החשד, שכן לפי זה אפשר לבאר שבסוגיא בפסחים (קיב:) שאסרו מפני מזיקים הוא רק למי שאינו תלמיד חכם. ואכן בפסחים שם לא כתבו שהאיסור הוא לתלמיד חכם. אמנם אפשר לומר עוד בדעת הרמב״ם שמפרש כמו שצידד עוד המהרש״א בדעת תוספות בפסחים שבסוגיא בפסחים שאסרו הוא מפני מזיקים, האיסור הוא אפילו לתלמיד חכם וכל שכן למי שאינו תלמיד חכם, ולכן לא כתבו שם הרמב״ם שכן שם כתב הלכות שנאמרו רק לתלמיד חכם. קלב. **והלחם** משנה (שם) העיר עוד על הרמב״ם שהשמיט מה שאמרו כאן שבגילדא לית לן בה וכן שמותר לנעלם בביתו. וראה שם שכתב שברי״ף בשבת (קיד.) מובא סוגייתנו באופן אחר אך נראה שהוא טעות סופר שכן מדבריו כאן נראה שגרס כסוגייתנו. קלג. **ראה** במהרש״ל שגרס בגמרא דקרי ליה ׳עצל׳. קלד. **ראה** בבן יהוידע (סוף ד״ה וי״א) שתירץ לפי מה שכתב מהרח״ו שצריך לכוון כוונות כדי שתהיה לו רפואה, ובודאי לא כל ת״ח יודע בסוד ה׳. קלה. **ראה** בבן יהוידע (ד״ה וי״א) שכתב שכיון שדיין שלוקח שוחד עיניו כהות שנאמר כי השוחד יעוור וכו׳, לכן אם יראו תלמיד חכם שעיניו כהות יאמרו שודאי לקח שוחד, ולכן כהו עיניו, ולכן אמרו שלתלמיד חכם הוא גם גנאי מלבד הסכנה שבדבר. והוסיף עוד שתלמיד חכם צריך את אור העיניים כדי להורות הוראה בבדיקת שחיטה וטריפות, ומראות דמים, ומראה של אתרוג, ולכן הוא גנאי לת״ח שלא יוכל להורות מלבד הסכנה שיש בזה. וראה ברמב״ם (דעות פ״ה ה״ח) שכתב שתלמיד חכם לא ירוץ ברה״ר וינהג בשיגעון. והלחם משנה (שם) כתב שלכאורה מקורו ממה שאמרו בסוגייתנו שלא יפסיע פסיעה גסה. אך קשה שהרי הרמב״ם כתב שהוא כדי שלא ינהג בשיגעון, ואילו בגמרא אמרו שהוא משום שפסיעה גסה נוטלת וכו׳. אבל האם הבנים (רמב״ם שם) כתב לפי הרי״ף הנ״ל שלכל אדם אסור ולת״ח הוא גנאי, שהגנאי הוא בגלל שנוהג בשיגעון ולכל אדם אסור משום הסכנה. קלו. **וכעין** זה תירץ העץ יוסף (על העין יעקב ד״ה וי״א). קלז. **ראה** בחידושי הגאונים (על העין יעקב ד״ה מ״ר) שהביא שבספר כבוד הבית ביאר שלאו דווקא יין של קידוש אלא כל יין המובחר

וסיים המהרש"א שלולי דברי הראשונים היה נראה לבאר שכוונת הגמרא שמשנכנסת השבת יהיה מוכן לשבת ולא יפסע פסיעה גסה, וגם שהרי אסור לפסוע פסיעה גסה בשבת כמבואר בשבת (קיג:).

האם האיסור של קומה זקופה הוא גם בפחות מד' אמות

ואל יהלך בקומה זקופה דאמר מר המהלך בקומה זקופה אפילו ארבע אמות כאילו דוחק רגלי שכינה. **העץ יוסף** (על העין יעקב) הקשה שבקידושין (לא.) מבואר שהוא איסור גמור ללכת ד' אמות בקומה זקופה, וגם ממה שאמרו כאן 'דאמר מר המהלך' וכו' נראה שהוא איסור גמור, ואילו ממה שאמרו בתחילה ואל יהלך בקומה זקופה, וכללוהו עם שאר הדברים הקודמים מבואר שהוא רק גנאי לתלמיד חכם שעושה כן[קלח]. ועוד הקשה שבתחילה אמרו שאל יהלך וכו' ומשמע שגם פחות מד' אמות לא יהלך, ואילו בסיום הדברים אמרו אפילו ד' אמות, ומשמע שבפחות אין איסור, וכן בקידושין (שם) מבואר שהאיסור הוא רק על הליכה ד' אמות. ותירץ שהאיסור הוא רק בד' אמות, ולתלמיד חכם הוא גנאי אפילו פחות מד' אמות. וזו כוונת הגמרא שלתלמיד חכם הוא גנאי גם פחות מד' אמות משום שיש איסור ללכת ד' אמות[קלט].

והטור (סי' ג) **והשולחן ערוך** (שם ס"ו) כתבו שאסור ללכת בקומה זקופה, ולא כתבו שרק ד' אמות אסור ללכת. **והב"ח** (שם) ביאר שודאי האיסור הוא רק בד' אמות, אך ממידת החסידות שלא ללכת גם פחות מד' אמות[קמ]. אבל **הט"ז** (שם סק"ד) כתב שהם לא גרסו כאן ובקידושין 'ד' אמות' והם סוברים שיש איסור גמור גם בפחות מד' אמות[קמא]. **והגר"א** (שם) כתב ג"כ שמהרי"ף והרא"ש כאן מבואר שלא גרסו ד' אמות בסוגייתנו, וכנראה שלא גרסו כן גם בקידושין, ולכן פסקו שיש איסור גמור גם בפחות מד' אמות[קמב].

מד.

מה החידוש במליח ופת, ומה החידוש ב'זה הכלל'

הביאו לפניו מליח בתחלה ופת עמו מברך על המליח ופוטר את הפת שהפת טפלה לו, זה הכלל כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה. **תוספות** (ד"ה מברך) כתבו שאף שכבר מבואר במשנה לעיל (מג.) שהפת פוטרת את הפרפרת כיון שטפילה לה, אך כאן חידשה המשנה שפעמים שגם פת שהיא חשובה יש לה דין טפל.

וכתב הפרי מגדים (סי' ריב אשל אברהם סק"ב)[א] שיש להוסיף שבמה שהמשנה אמרה 'זה הכלל' וכו' הוסיפה המשנה דין שלישי, שהיה אפשר לומר שרק במליח ופת, שברכת המליח היא שהכל, נפטר בברכה זו הטפל, כיון שזו ברכה שפוטרת הכל[ב], אבל אם ברכת העיקר תהיה בורא פרי העץ וברכת הטפל היא בורא פרי אדמה, שברכת העץ אינה פוטרת את פרי האדמה, לא תפטור ברכת בורא פרי העץ שעל העיקר את הטפל, לכן חידשה המשנה שתמיד העיקר פוטר את הטפל.

האם מוכח מהמשנה שאם אכל את הטפל תחילה מברך עליו

הביאו לפניו מליח בתחלה וכו'. **התוספות יום טוב** (מ"ז ד"ה מליח) כתב שלכאורה יש להוכיח ממה שאמרו 'בתחילה' כמו שכתב **התרומת הדשן** (שו"ת, סי' לא) שאם אכל את הטפל לפני העיקר צריך לברך עליו[ג]. משום שאל"כ מדוע כתבה המשנה שאכל את המליח דווקא בתחילה, ובהכרח שאם אכל את המליח אחרי הפת צריך לברך על הפת. אך כתב שיש לדחות שהמשנה כתבה כן לומר שאפילו אם לא אכלם בבת אחת נפטר הטפל, אך לא מדובר דווקא כשאכל את העיקר קודם הטפל[ד].

אמנם בתוספות אנשי שם (שם ד"ה מלח) כתב שעדיין יש להוכיח כן ממה שלא כתבה המשנה שאם אכל את המליח אחרי הפת לא מברך על הפת, ובהכרח שבאופן זה צריך לברך על הפת.

האם העיקר פוטר את הטפל גם מברכה אחרונה

ופוטר את הפת. **הכל בו** (סי' כד) הסתפק האם העיקר פוטר את הטפל גם מברכה אחרונה. **והבית יוסף** (תחילת סי' ריב) כתב שנראה שפוטר גם מברכה אחרונה וכמו שדברים הבאים בסעודה אינם טעונים ברכה גם לאחריהם. **והדרכי משה** (שם סק"א) הסכים לבית יוסף והוסיף להוכיח מהמבואר **בטור** (סוף סי' רח) שכמו שיין פוטר משקין מברכה ראשונה כך פוטר מברכה אחרונה[ה].

ביאור הדין שעיקר פוטר טפל

זה הכלל כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה. **האחרונים**[ו] חקרו האם יסוד דין זה הוא שכיון שהוא טפל הרי זו אכילה גרועה שאינה מחייבת כלל ברכה, או שיסוד דין זה הוא שאף שהטפל טעון ברכה אבל ברכת העיקר פוטרתו, משום שהוא טפל לעיקר, ובדין טפל נתחדש רק שברכתו היא כברכת העיקר[ז], ולכן ברכת העיקר פוטרתו, וכמו שאם היו ברכותיהם שוות היתה ברכת האחד פוטרת את חבירו.

והחזון איש (סי' כז סק"ט) הוכיח כהצד הראשון ממה שכתבו **תוספות** (ד"ה באוכלי) שאם בשעת אכילת העיקר לא היה לפניו הטפל ולא היה דעתו עליו, חייב לברך על הטפל. ואם הטפל לא חייב כלל בברכה מדוע באופן זה חייב לברך הרי סוף סוף אכילתו היא אכילה גרועה של טפל, ומוכח שגם אכילת טפל מחייבת ברכה, אלא שתמיד הוא נפטר בברכת העיקר כיון שמדין טפל ברכתו כברכת העיקר. ולכן כשאין דעתו על הטפל בשעת ברכת העיקר, שברכת העיקר לא יכולה לפוטרו, חייב לברך על הטפל. וכמו שאם היו ברכותיהם שוות לא היה אחד מהם פוטר את חבירו אלא אם היתה דעתו עליו בשעה שבירך[ח].

ובחידושי רבי אריה לייב (ח"א סי' א) הוכיח כן גם ממה שכתב **התרומת הדשן** (שו"ת, סי' לא) שאם אכל את הטפל לפני העיקר חייב לברך עליו, כיון שרק אם אוכלו אחרי שבירך על העיקר נפטר בברכתו, אבל אם אוכלו לפני שמברך על העיקר אין כאן ברכה שתפטור אותו וחייב לברך עליו. ומבואר בזה שטפל חייב בברכה, אלא שברכת העיקר פוטרתו. ולכן אם עדיין לא בירך על העיקר חייב לברך על הטפל.

אך בעמק ברכה (ברכות הנהנין אות ה) הוכיח **מהשער הציון** (סי' רח סק"ע) שהטפל אינו חייב בברכה. שכן השער הציון כתב שם במה שמצינו שברכת יין פוטרת ברכת שאר משקין בין בברכה ראשונה ובין בברכה אחרונה, שאם שתה מלא לוגמיו יין וגם שתה משקים רביעית, כיון שנחלקו הפוסקים אם מברכים ברכה אחרונה על יין כששתה שיעור מלא לוגמיו, לכן מספק אינו יכול לברך ברכה אחרונה של בורא נפשות על המים, שמא חייב בברכה אחרונה על היין והיא פוטרתו מבורא נפשות. ואם טפל חייב בברכה אלא שברכת העיקר פוטרתו, מדוע לא יברך בורא נפשות על המים, הרי גם אם חייב לברך על הגפן ואם היה מברך היה פוטרו, אך עכשיו שמספק אינו יכול לברך אין מה שיפטרנו. ובהכרח שטפל אינו חייב כלל בברכה, ולכן אף שלא מברך על היין אי אפשר לברך על המים. [אמנם **האגרות משה** (שו"ת, או"ח ח"א סי' עד) הקשה על השער הציון שאם סובר שטפל אינו חייב ברכה מדוע כתב שרק מספק [שמא חייב בברכת 'על הגפן'] אינו מברך על המשקים, הרי גם אם אינו חייב בברכת על הגפן אינו חייב לברך על המשקים כיון שהם טפל. ואם סובר שטפל חייב ברכה מדוע לא יברך על המשקים, הרי גם אם חייב בעל הגפן על היין, אבל הרי בפועל לא יכול לברך על הגפן, ואין מה שיפטור את המשקים]. אמנם קשה על השער הציון ממה שהוכיח החזון איש מהתוספות הנ"ל שכתבו שאם לא היתה דעתו על הטפל בשעת ברכת העיקר לא נפטר הטפל, שהטפל חייב בברכה אלא שנפטר בברכת העיקר [ולהלן יובא יישוב לזה].

בתערובת נקרא המיעוט טפל

שם. **הטור והשולחן ערוך** (תחילת סי' ריב) כתבו שהדין שעיקר פוטר טפל אינו רק כשהטפל מעורב יחד עם העיקר[ט], אלא גם אם כל אחד לבדו יש את הדין שהעיקר פוטר את הטפל. **ובחכם צבי** (שו"ת, סי' קכט) כתב שבתערובת אפילו אם שניהם עיקר, תמיד המיעוט הוא הטפל והרוב הוא העיקר', אא"כ המיעוט הוא

מאיר עינים. ונקט של קידוש משום שלא שכיח שיהיה לו יין בחול, וגם משום שצריך יין מובחר לקידוש. וגם שמצות עונג שבת וקידוש מסייעים עוד לטבע שיועיל. וכן כל הפירות שאוכלים בשבת בשביל שיהיה מאה ברכות אם מהפירות שמאירי עינים הם יועילו ג"כ לרפואת העינים. וראה שם בחידושי הגאונים שהביא שהעוללות אפרים ביאר על דרך הדרוש לפי המבואר בפסחים (סו:) שתלמיד חכם שמתיהר חכמתו מסתלקת. וזו כוונת הגמרא שתלמיד חכם שפסע פסיעה גסה, דהיינו שהיה גס ומתגאה, ניטל ממנו אחד מחמש מאות ממאור עיניו, דהיינו ממאור עיניו השכליות, שכן נאמר נר ה' נשמת אדם, ונר מצוה ותורה אור, והרי שנאמר ב' פעמים נר, והרי ב' פעמים נר עולה בגימטריא ת"ק, ולכן מי שמתיהר ניטל ממנו אחד מחמש מאות ממאור עיניו, דהיינו חלק אחד מהשני נרות הנ"ל, ותקנתו שיזהר בקדושת השבת שמורה על האמונה, וכשיכיר שראוי להכנע מהקב"ה לא יתגאה יותר, ושבת ירפא לו מאור חכמתו. **קלח.** **ובעין** יעקב יש גירסא שלא יהלך וכו' 'דלאו אורח ארעא' והרי שהוא לא איסור אלא הוא גנאי. **קלט.** **וכן** כתבו בחידושי הגר"א (ד"ה המהלך) ובברכת ראש (ד"ה ואל). **קמ.** **אלא** שהב"ח הוכיח מרבינו יונה בספר היראה והרמב"ם במורה נבוכים שיש איסור גם בפחות מד' אמות. **קמא.** **אך** קשה מדוע אמרו כאן שרק תלמיד חכם לא יעשה כן והוא רק גנאי. **קמב.** **וראה** עוד בחידושי הגר"א (כאן ד"ה המהלך) שכתב כן. אך

לפי גירסתנו ביאר כהעץ יוסף. **א.** **וכן** כתב רעק"א (על המשניות, אות מג). **ב.** **ורעק"א** (שם) הוסיף שאף להסוברים (לעיל מ:) שפת אינה נפטרת בברכת שהכל כיון שהיא חשובה אבל כשהפת טפילה איבדה מחשיבותה ונפטרת בברכת שהכל. **ג.** **להלן** יבואר בהרחבה דין זה. **ד.** **אך** בביאור הגר"א (סי' ריב סק"ז) כתב, שאמנם לפי תוספות (ד"ה באוכלי) שכוונת המשנה שאכל את הפת אחרי המליח יתכן לומר כן, אבל בתלמידי רבינו יונה (ד"ה באוכלי) פירשו שאכל את הפת עמו, ולשיטתם יש להוכיח כהתוספות יו"ט. וראה בפרי מגדים (שם א"א סק"ב) מה שדחה הוכחת התוי"ט. **ה.** **ראה** בראש יוסף (ד"ה ולענין) שכתב שיתכן שספיקו של הכל בו הוא בפת שחייבת בברכת המזון מהתורה שיתכן שלא תיפטר בבורא נפשות שהיא ברכה דרבנן. ורק כשכל חיוב הברכה הוא דרבנן 'הם אמרו והם אמרו' שטפל יפטר בברכת העיקר, אבל כשחייב מן התורה אפשר שלא יתכן לפוטרו בברכה דרבנן. וראה עוד בפרי מגדים (סי' רב משבצות זהב סק"א). וראה עוד בכף החיים (סי' ריב סק"ג) שהביא שבהלכות קטנות (שו"ת, ח"ב סי' נא) כתב שאם אכל מהפת הטפילה כדי שביעה חייב בברכת המזון. **ו.** **חזון** איש (סי' כז סק"ט), חידושי רבי אריה לייב (ח"א סי' א), ועמק ברכה (ברכות הנהנין אות ה). **ז.** **כן** ביאר בחידושי רבי אריה לייב (שם). **ח.** **ולהלן** יובא מה שהוכיח עוד החזון איש כן מהתירוץ הראשון של תוספות. **ט.** **כמו** שמצינו לעיל (לו.) לענין אניגרון. **י.** **ראה** במגן אברהם

מה' מיני דגן שדגן אינו טפל אף שהוא מיעוט, ואדרבה הוא העיקר והשאר טפל, כיון שה' מיני דגן חשובים[יא]. ובזה מבואר מה שכתב השולחן ערוך (סי' רח ס"ז) שאם עירב אורז בתבשיל אחר, והתבשיל הוא הרוב, מברך עליו כברכת אותו תבשיל. וביאר **המשנה ברורה** (שם סק"ל) שאף שבחמשת מיני דגן אפילו אם הם המיעוט הם העיקר, אבל אורז אינו חשוב כמותם [אף שברכתו מזונות], ולכן דינו ככל דבר שאם הוא מיעוט מהתערובת הרי הוא טפל. **ובשער הציון** (שם ס"ק לד) כתב שהוא מדין רובו ככולו.

ומקור דינו של החכם צבי הוא ממה שמבואר לעיל (לו:) שכל תערובת שיש בה מחמשת מיני דגן מברכים עליה מזונות, ומשום שבכל תערובת הרוב הוא העיקר, ובתערובת שיש בה מחמשת מיני דגן הם העיקר. **ובחידושי הרא"ה** (לעיל לז: ד"ה תני) הקשה על הסוגיא לעיל מהמבואר במשנתנו שאפילו פת טפילה למליח, ומדוע מבואר שם שה' מיני דגן תמיד אינם טפלים[יב]. ותירץ שבמשנתנו לא מדובר בתערובת, ומה שהפת טפילה הוא משום שאוכלה בשביל המליח, ולכן גם פת טפילה, אבל לעיל מדובר שרוצה לאכול את כל המינים המעורבים בתערובת, אלא שתמיד חשיבות התבשיל הוא לפי רובו, ואם יש בו דגן, שהוא חשוב, יש לכל התבשיל חשיבות של דגן ומברכים עליו כברכתו[יג]. ומטעם זה אם הדגן בא רק לדבק את התבשיל מברכים על הכל כברכת התבשיל משום שאז הוא טפל ממש[יד]. ומבואר מדברי הרא"ה שחלוק הדין של עיקר וטפל בתערובת [שהולכים אחרי הרוב או אחרי הדגן כששניהם עיקר] מהדין של עיקר וטפל כשאינם בתערובת, שבתערובת הדין של עיקר וטפל הוא שהמאכל נקרא לפי העיקר שבו, משא"כ כשאינו בתערובת. וכתבו **האחרונים**[טו] שלפי זה נראה שאף שבעיקר וטפל כשאינו בתערובת נתבאר לעיל שהטפל חייב בברכה אלא שברכת העיקר פוטרתו, אבל בתערובת לא חייב כלל ברכה על הטפל, כיון שהמאכל נקרא לפי העיקר שבו[טז].

שלש שיטות מה מברך אם אוכל הטפל לפני העיקר

שם. בתרומת הדשן (שו"ת, סי' לח) כתב שאם רוצה לשתות יין וקשה לו לשתות כשהוא רעב, ומביאים לו מאכל לפני השתיה כדי למתק השתיה, אף שהמאכל טפל, מברך עליו, משום שרק אם אוכל את הטפל אחרי שאוכל את העיקר הוא נפטר בברכת העיקר, אבל כאן שאוכל את המאכל הטפל לפני העיקר, לא יתכן שיפטרנו העיקר אח"כ בברכתו למפרע, והרי נמצא שנהנה בלא ברכה.

אלא שכתב שמצא **במהר"ח אור זרוע** (שו"ת, סי' לח) על האוכלים גרעיני גודגדניות לפני השתיה כדי למתק את השתיה, שאף שצריכים לברך עליהם כיון שאוכלים אותם לפני שאוכלים את העיקר, אך מברכים עליהם רק ברכת שהכל ולא ברכת בורא פרי העץ כמו שמברכים על גרעיני גודגדניות. ולפי זה כתב התרומת הדשן שגם באופן הנ"ל שאוכל לפני שתיית היין מברך שהכל.

אך הבית יוסף (סי' ריב ס"א ד"ה כתוב) כתב שאם אוכל את הטפל לפני העיקר מברך את ברכתו הראויה [ולהלן תובא ראייתו]. **והדרכי משה** (שם סק"ג) הסכים לדברי התרומת הדשן, וביאר שכיון שהוא טפל ואין עיקר הנאתו ממנו, אין לו לברך את ברכתו הראויה, אלא שצריך לברך כדי שלא יהנה מהעולם הזה בלי ברכה, ולזה מספיק שיברך שהכל.

אבל המגן אברהם (שם סק"ד) כתב שהאור זרוע סובר שמברך שהכל על הטפל רק באופן שהעיקר הוא משקים שברכתם שהכל, שבזה הוא סובר שכיון שהמאכל טפל לשתיית המשקים, והיה ראוי לברך על המשקה שהכל ולפטור את הטפל, אף כשאוכל את הטפל לפני העיקר מברך עליו שהכל כברכת העיקר, אבל באופן של התרומת הדשן שברכת העיקר היא בורא פרי הגפן לא יתכן שיברך שהכל על הטפל אלא מברך את ברכתו הראויה[יז]. [ולא כהתרומת הדשן והדרכי משה שסוברים שכל טפל הפסיד את ברכתו ומברך שהכל, ולא כדעת הבית יוסף שסובר שגם כשברכת העיקר היא שהכל מברך על הטפל את ברכתו הראויה כשאוכלו לפני העיקר].

וכתב המגן אברהם (שם סוף סק"ג)[יח] שגם אם כשאכל את העיקר לא היתה דעתו על הטפל שצריך לברך על הטפל כנ"ל, אך מברך שהכל על הטפל, [לפי מה שנתבאר שגם כשמברכים על טפל מברכים שהכל ולא כהבית יוסף][יט].

ביאור דעת התרומת הדשן שטפל חייב בברכת שהכל

ובביאור דעת התרומת הדשן והדרכי משה כתבו **האחרונים**[כ] שבדין ברכת הנהנין יש שני דינים. האחד שאסור ליהנות בלא ברכה כמבואר לעיל (לה.). ולזה די בברכת שהכל כמו שכתבו **תלמידי רבינו יונה** (שם ד"ה מלא). והשני חיוב הודאה על הנאה, וכמבואר להלן (מח:) שלומדים חיוב ברכה ראשונה מחיוב ברכת המזון, שאם כששבע חייב לברך כל שכן כשרעב, ופירש **רש"י** (שם ד"ה כשהוא שבע) שלומדים מברכת המזון שיש חיוב הודאה על ההנאה. ומחמת חיוב זה חייב לברך על כל מין ברכה מבוררת על מין זה[כא]. והנה כבר נתבאר לעיל שהאחרונים חקרו האם טפל אינו חייב כלל בברכה או שנפטר בברכת העיקר. ומדברי **האור** זרוע והתרומת הדשן מתבאר שטפל חייב בברכה אלא שנפטר בברכת העיקר, שאל"כ מדוע אם אוכל את הטפל לפני שאוכל את העיקר מברך על הטפל, הרי טפל אינו חייב בברכה, ובהכרח שגם טפל חייב בברכה. אמנם התרומת הדשן והדרכי משה סוברים שבטפל יש רק את החיוב הראשון של הברכה, שהוא משום שאסור ליהנות בלא ברכה, כיון שגם מטפל יש לו הנאה, אבל את החיוב השני שיש בברכה, שחייב להודות ולברך בכל מין ברכה המבוררת למין זה, לא חייבים בטפל, כיון שבאכילת טפל אין לו צורך בהנאה המיוחדת שיש במאכל זה, ולכן אין לו חיוב להודות על מין זה. ולכן כשאוכל את הטפל לפני העיקר, אף שחייב לברך עליו כיון שגם על טפל חייב לברך, אבל חיובו הוא רק מחמת האיסור ליהנות בלי ברכה, ולחיוב זה מספיק שיברך שהכל. והן הן דברי הדרכי משה הנ"ל שכיון שחיובו לברך הוא כדי שלא יהנה בלא ברכה מספיק שיברך שהכל.

וכן הוא הביאור במה שכתב המגן **אברהם** הנ"ל שאם לא היתה דעתו על הטפל בשעת ברכת העיקר מברך שהכל על הטפל, שהרי כבר נתבאר שמה שבאופן זה חייב לברך על הטפל, הוא משום שגם טפל חייב בברכה אלא שתמיד נפטר בברכת העיקר, ולכן כשלא היתה דעתו על הטפל כשבירך על העיקר שברכת העיקר לא יכולה לפוטרו חייב לברך עליו. ולכן ברכתו רק שהכל, משום שכבר נתבאר שאף שטפל חייב בברכה חייב לברך עליו רק שהכל, ולכן גם כאן מברך שהכל.

אמנם האחרונים הקשו שהנה שיטת רבינו יונה (לעיל לח: ד"ה אני) שאם אוכל פחות מכזית מברך שהכל לכתחילה כדי שלא יהנה מן העולם הזה בלי ברכה. והביאור בדבריו הוא כמו שנתבאר שיש בחיוב ברכה שני דינים, האחד שאסור ליהנות בלי ברכה ולזה די בשהכל, והשני חיוב להודות על כל מין ומין. ורבינו יונה סובר שהחיוב השני הוא רק בכזית, כיון שחיוב זה נלמד מברכת המזון, ובברכת המזון חייב רק בכזית, ולכן כשאוכל פחות מכזית שחיובו רק משום האיסור שלא ליהנות בלא ברכה די בשהכל. ובדעת כל הראשונים שחולקים צריך לומר שהם סוברים שכיון שמשום חיוב הודאה תיקנו מטבע של ברכה על כל מין אזי כבר תיקנו שכך תהיה לכתחילה גם המטבע של הברכה שבאה מחמת האיסור ליהנות בלי ברכה, ולכן תמיד מברך על כל מין את ברכתו הראויה. ולפי זה קשה מדוע על הטפל מברך שהכל הרי חז"ל תיקנו שלכתחילה גם המטבע של הברכה שבאה מחמת האיסור ליהנות בלי ברכה תהיה מיוחדת על כל מין ומין[כב].

דעת השער הציון שטפל אינו מחייב בברכה אחרונה

וכתבו האחרונים[כג] שלפי זה אפשר לבאר גם את דעת **השער הציון** (סי' ר"ח סק"ע) שהובא לעיל, שמבואר מדבריו שטפל אינו חייב כלל בברכה[כד], משום שהרי דבריו שם נאמרו לענין ברכה אחרונה, ויתכן שהוא סובר שבברכה אחרונה יש רק את החיוב השני שיש בברכה להודות על האכילה בכל מין את

(סי' ריב סק"א) שביאר שהרוב הוא העיקר. ובמשנה ברורה (שם סק"ג) כתב שדעת הפרי מגדים שגם אם כל מין ניכר בפני עצמו הולכים אחרי הרוב. אך בשער הציון (שם סק"ג) כתב שדעת החיי אדם שאם כל מין ניכר מברך על כל מין. וסיים שספק ברכות להקל. **יא. אמנם** נפסק בשולחן ערוך (סי' רג ס"ג) שאם הדגן ניתן רק לדבק הוא בטל. ובשער הציון (סי' ריב סק"ו) כתב שאם לא מרגיש טעם דגן הוא בטל. וראה עוד במגן אברהם (שם סק"א) שכתב עוד שאם הדגן רך הוא בטל. ובמשנה ברורה (שם סק"א) ובשער הציון (שם סק"ג) כתב שתמיד כשיש שני מינים ואחד חשוב נחשב שהחשוב הוא העיקר וגם כשהוא מיעוט. **יב. מהרא"ה** מבואר כהמגן אברהם שגם הדין שבתערובת הולכים אחרי הרוב או אחרי המיני דגן הוא מדין עיקר וטפל, שהרוב או הדגן הוא העיקר. **יג. ראה** בשער הציון (סי' ריב סק"ד) שביאר כן דברי הרא"ה. **יד. ראה** ברמב"ם (ברכות פ"ג ה"ו - ז) שדימה דין דגן שמעורב כדי לדבק לדין עיקר וטפל של פת ומליח, שבשניהם העיקר פוטר הטפל. **טו. משנת** ברכה (סי' כט). **טז. וציין** שם שבפתחי הלכה כתב שבתערובת פטור מלברך על הטפל גם כשנתנו את הטפל במאכל אחרי שבירך ולא היתה דעתו עליו בשעת הברכה, ואף שתוספות כתבו שטפל נפטר רק כשהיתה דעתו עליו זהו רק כשאינו בתערובת, שהטפל חייב בברכה אלא שנפטר בברכת העיקר, אבל בתערובת ששם המאכל הוא לפי העיקר לא חייבים כלל בברכה על הטפל, וממילא גם אם אין דעתו עליו בשעת הברכה לא צריך לברך עליו. וראה בשמירת שבת כהלכתה (ח"ג פרק נד הערה סז) שהביא בשם הגרש"ז אויערבך שמסתבר שאם הביאו לו סוכר אחרי שבירך על התה ולא היתה דעתו עליו בשעת הברכה והוא מכניסו לפיו בשעת השתיה צריך לברך. אך סיים שיתכן שכיון שהדרך הוא ששותים תה מעורב בסוכר, לא צריך לברך על הסוכר גם אם הביאו לו אחרי שבירך והוא מכניסו לפיו. ונראה מדבריו שאם הכניסו את הסוכר לתוך התה אחרי שהתחיל לברך עליו ודאי אינו צריך לברך עליו וכדברי הפתחי הלכה. **יז. כן** ביאר המחצית השקל בדברי המגן אברהם שיברך את ברכתו הראויה לו, וכן כתב המשנה ברורה (שם סק"י). וגם השער הציון (שם ס"ק כג) כתב שכן הוא באוכל צנון, ולהפיג חריפותו אוכל פת שהפת טפילה, אם אוכל את הפת לפני אכילת הצנון, לדעת התרומת הדשן והדרכי משה מברך שהכל, ולדעת המגן אברהם מברך המוציא. אבל הפרי מגדים (שם אשל אברהם סק"ד) כתב שאם ברכת העיקר אינה שהכל צריך לאכול את העיקר קודם, וראה להלן. **יח. כן** ביארו בדבריו המחצית השקל (שם) והפרי מגדים (שם אשל אברהם סוף סק"ג). **יט. אלא** שלפי המגן אברהם הוא רק כשברכת העיקר היא שהכל. **כ. אשר** לשלמה (מועד סי' יד). **כא. ולהלן** יובא שמדברי רבינו יונה מוכח שיש שני דינים בחיוב ההודאה על הנאה. **כב. אמנם** נראה לתרץ שבאכילת טפל שלא נהנה מהמין המיוחד הוא כמו שאכל מאכל ולא אכל את המין הזה. וראה עוד להלן. **כג. משנת** ברכה (סי' כז). **כד. השער** הציון כתב שאם שתה מלא לוגמיו יין וגם שתה משקים רביעית, כיון שנחלקו הפוסקים אם מברכים ברכת על הגפן על מלא לוגמיו יין, לכן מספק אינו יכול לברך בורא נפשות על המים שמא חייב ברכת על הגפן על היין והיא פוטרת מלברך בורא נפשות על המים. ומוכח מדבריו שטפל אינו חייב כלל בברכה, משום שאם

ברכתו הראויה, אבל אין בו את החיוב הראשון שיש בברכה ראשונה שאסור ליהנות בלי ברכה[כה]. ולכן הוא סובר שאין כלל חיוב ברכה אחרונה על הטפל, כיון שנתבאר שבטפל יש רק חיוב לברך מחמת שאסור ליהנות בלא ברכה, אבל אין את החיוב הודאה שיש בברכה להודות בכל מין את ברכתו הראויה, כיון שלטפל אין את החשיבות של מינו, ולכן אין כלל חיוב ברכה אחרונה על הטפל, היות שכל חיובו הוא חיוב הודאה בכל מין את ברכתו הראויה, וחיוב זה לא חייבים בטפל.

מהשולחן ערוך מוכח שטפל מחייב בורא נפשות

אמנם האבני נזר (שו"ת, או"ח סי' לג ס"ק יג) כתב שלכאורה יש להוכיח שעל הטפל אינו חייב לברך כלל ממה שמבואר במשנתנו שאם הפת טפילה למליח מברך על המליח שהכל. והרי בודאי הדין שמברך גם בורא נפשות ופוטר את הפת מברכת המזון, ואם אכילת טפל מחייבת ברכה איך יתכן שבבורא נפשות נפטר מברכת המזון, הרי ברכת המזון חיובה מן התורה. ובורא נפשות היא ברכה דרבנן, ולא יתכן שבזה יפטר מחיוב ברכה מהתורה, ובהכרח שהטפל אינו חייב בברכה כלל[כו]. [ולפי מה שנתבאר יתכן שהוא רק בברכה אחרונה[כז]].

אך הקשה לפי זה על המבואר **בשולחן ערוך** (סי' רח ס"ט) שאם עירב קטניות עם קמח של חמשת מיני דגן ובישלם בקדירה מברך תחילה בורא מיני מזונות משום שהקטניות טפלים, ולבסוף מברך בורא נפשות אם לא אכל כזית דגן בכדי אכילת פרס, [כיון שאינו חייב בעל המחיה על פחות מכזית, ולכן מברך בורא נפשות על הכזית קטניות]. והרי לפי מה שנתבאר שטפל אינו חייב בברכה מדוע חייב לברך בורא נפשות על הכזית קטניות הרי הוא טפל, ואף שלא אכל כזית מהדגן ואינו מברך על העיקר, ואין כאן ברכה שתפטור את הטפל, אך הרי טפל אינו חייב כלל בברכה.

ולכן כתבו **האחרונים** שבאמת טפל מחייב בברכה אחרונה. ומה שהקשה האבני נזר שא"כ איך כשמברך על המליח בורא נפשות נפטרת הפת הטפילה מחיוב ברכת המזון, נראה לתרץ שאמנם ברכה אחרונה היא חיוב הודאה, אבל יש בחיוב זה שני דינים. האחד חיוב הודאה על ההנאה שהיתה לו ולזה מספיק שמברך בורא נפשות. והשני חיוב לברך על כל מין ומין את ברכתו הראויה, ומחמת זה צריך לברך על כל מין ומין את ברכתו הראויה לו. ולפי זה נראה שאמנם גם אכילת טפל מחייבת בברכה אחרונה, אך היא מחייבת רק ברכת בורא נפשות, כיון שבטפל אין חיוב להודות על מין זה משום שאין לו צורך בהנאה המיוחדת שיש במאכל זה, וכמו שנתבאר לענין ברכה ראשונה. אלא שיש בו חיוב להודות על ההנאה שהיתה לו, כיון שגם מטפל יש הנאה, והיות ומחמת חיוב זה יכול לברך בורא נפשות לכן הטפל מחייב רק ברכת בורא נפשות [וכמו שטפל מחייב בברכה ראשונה רק שהכל].

ולכן כתב השולחן ערוך שאם אכל פחות מכזית דגן והוא העיקר ועמו אכל כזית קטניות, מברך בורא נפשות על הקטניות. משום שטפל חייב בברכה אחרונה, אלא שתמיד ברכת העיקר פוטרתו, אבל כאן שאכל פחות מכזית מהדגן ואינו מברך עליו חייב על הטפל ברכה אחרונה[כח]. ולכן לא קשה ממה שאם אכל פת וכזית מליח נפטר בבורא נפשות שמברך על המליח גם מחיוב ברכה אחרונה של הפת [אף שעל כל פת מברכים ברכת המזון ואינה נפטרת בבורא נפשות], משום שאם הפת טפילה אינה מחייבת כלל בברכת המזון אלא שחייב להודות על ההנאה והוא חיוב דרבנן, ולכן יכול להיפטר גם בברכת בורא נפשות שעל המליח[כט].

מדוע טפל חלוק מחצי שיעור

שם. הבית יוסף (סי' ריב ס"א ד"ה כתוב) הקשה על **התרומת הדשן** [הנ"ל שסובר שאם אכל טפל לפני העיקר מברך עליו שהכל] שהנה **הרא"ש** (סי' טז) הביא שדעת **הר"י** היא שבורא נפשות מברכים גם על פחות מכשיעור, והר"י סובר עוד שגם אם אכל פחות מכזית משבעת המינים אף שאינו יכול לברך מעין שלש מברך בורא נפשות, והרא"ש השיג עליו שכיון שתיקנו על שבעת המינים ברכת מעין שלש משום חסרון השיעור לא תשתנה ברכתם. וא"כ גם כאן אף שאכל דבר טפל ואינו חייב לברך את ברכתו הראויה אעפ"כ אינו מברך שהכל[ל].

והדרכי משה (שם סק"ב) כתב שאין לדמות טפל לחצי שיעור, משום שבטפל אין עיקר הנאתו מאותו דבר, ומה שצריך לברך הוא רק כדי שלא יהנה מן העולם הזה בלי ברכה, ולכן מברך עליו שהכל, אבל בפחות מכשיעור הוא הנאה גמורה מהפרי וראוי לברך עליו ברכתו.

והט"ז (שם סק"ז) הקשה על תירוצו של הדרכי משה שגם בחסרון שיעור אין הנאתו שלימה, והוא כמו טפל שאין הנאתו גמורה, ואם בטפל מברך שהכל אף על דבר שברכתו שונה, גם בפחות מכשיעור יברך בורא נפשות אף על דבר שברכתו שונה[לא].

והלבוש (שם ס"א) תירץ באופן אחר את קושיית הבית יוסף שרק בברכה ראשונה שאסור ליהנות מהעולם הזה בלי ברכה בהכרח צריך לברך שהכל על טפל, אבל בברכה אחרונה שאין איסור ליהנות בלי ברכה אם אכל פחות מכשיעור משבעת המינים שלא יכול לברך את ברכתם הראויה לא מברך כלל. והט"ז (שם) תמה עליו שיש גם איסור ליהנות בלי ברכה אחרונה. **והפרי מגדים** (משב"ז שם) תמה על הט"ז שודאי אין איסור ליהנות בלי ברכה אחרונה[לב]. והט"ז (שם) תירץ על קושיית הבית יוסף שבורא נפשות לא נתקנה על דברים שיש להם ברכה אחרת, ולכן לא יתכן לברך על דבר שברכתו מעין שלש ברכת בורא נפשות, אבל שהכל היא ברכה שנתקנה על כל דבר, שהרי אם אמר שהכל על כל דבר יצא, ולכן יתכן לברך על טפל שהכל אף שברכתו העיקרית אינה שהכל[לג].

שיטת המגן אברהם שמברך שהכל כשאוכל קודם הטפל רק אם ברכת העיקר היא שהכל

שם. הובא לעיל שהמגן **אברהם** סובר שאם אכל את הטפל לפני העיקר מברך שהכל על הטפל רק אם ברכת העיקר היא שהכל. ובביאור שיטתו כתב **בחידושי רבי אריה לייב** (ח"א סי' א) שהנה כבר נתבאר שיסוד הדין שהעיקר פוטר את הטפל הוא שאף שהטפל חייב בברכה אבל ברכתו היא כברכת העיקר, ולכן

חייב אלא שברכת העיקר פוטרתו מדוע לא יברך בורא נפשות על המים הרי מספק אינו יכול לברך על היין ברכת על הגפן ואין מה שיפטור את המים. **כה. וכן** מבואר בתוספות (לעיל לט. ד"ה נטל) וברבינו יונה (לעיל לז: ד"ה הא) שחיוב ברכה אחרונה אינו משום האיסור ליהנות בלי ברכה. **כו. ולעיל** הובא שהראש יוסף ביאר שהכל בו שהסתפק אם עיקר פוטר טפל בברכה אחרונה גם בפת שחייבת בברכה אחרונה מן התורה. **כז. אמנם** האבני נזר הקשה על זה מהתרומת הדשן הנ"ל שמוכח מדבריו שטפל מחייב בברכה [ולא חילק בין ברכה ראשונה לברכה אחרונה]. וראה שם במה שתירץ. **כח. ומהשולחן** ערוך מוכח שטפל מחייב ברכת בורא נפשות, ולכאורה הוא שלא כהשער הציון הנ"ל, וראה בהערה להלן. **כט. וראה** באגרות משה (שו"ת, או"ח ח"ד סי' מג) שפסק שאם אכל מהעיקר פחות מכזית ומהטפל שהיה פת אכל כזית, מברך בורא נפשות על הפת, [כיון שלא יתכן שטפל מחייב ברכת המזון, משום שא"כ איך בפת ומליח כשאכל כזית לא נתחייב בברכת המזון, ולכן כשאינו מברך על העיקר מברך בורא נפשות על הטפל אף שהוא פת], והן הן הדברים שנתבארו. וראה עוד באגרות משה (שו"ת, או"ח ח"א סי' עד) שפסק בדינו של השער הציון הנ"ל שאם שתה משקין עם מלא לוגמיו של יין חייב לברך בורא נפשות על המשקין, ולא כהשער הציון הנ"ל שפסק שמספק אינו מברך. והאגרות משה לשיטתו שטפל מחייב בברכה אחרונה, ולפי מה שנתבאר כן מוכח מהשולחן ערוך. **ל. ראה** באשר לשלמה (סי' יד) שביאר דבריו שהנה סברת ר"י שמברכים בורא נפשות על פחות מכשיעור היא כפי שנתבאר לעיל שיש בברכה אחרונה שני דינים, חיוב הודאה על ההנאה וחיוב הודאה על המין המיוחד, ולחיוב הראשון די בברכת בורא נפשות, וסובר ר"י שחיוב זה הוא גם בפחות מכשיעור משום שהיא ברכה פחות חשובה וחיובה גם כשלא אכל אכילה גמורה. ומעתה קשה מדוע כתב הרא"ש שאם אכל משבעת המינים פחות מכשיעור לא יברך בורא נפשות משום שלא תשתנה ברכתם, הרי אמנם החיוב הודאה על המין הוא רק בכזית, אבל החיוב הנוסף של בורא נפשות הוא גם בפחות מכזית. ובהכרח שהרא"ש סובר שבדבר שיש בו חיוב נוסף של הודאה על המין לא תיקנו כלל ברכת בורא נפשות. וא"כ גם בטפל, כיון שהוא דבר שיש בו חיוב נוסף של הודאה על המין לא תיקנו בו כלל ברכת שהכל. וראה עוד בהערה להלן שהובא שהלבוש (סי' רח סי"ח) והט"ז (סוף סי' רח) נחלקו בדבר שיש ספק מה הברכה אחרונה שלו האם מברך בורא נפשות, ולפי מה שנתבאר מוכח ברא"ש שאינו יכול לברך בורא נפשות. **לא. ובביאור** דברי הדרכי משה נראה, שבטפל אין לו הנאה מהמין המיוחד שאוכל, לכן הוא כמו שלא אוכל מין זה אלא רק מאכל סתם שמחייב רק שהכל, משא"כ בפחות מכשיעור שנהנה מהמין המיוחד הזה ועל מין זה יש רק חיוב לברך את ברכתו הראויה, וכשאכל פחות מכשיעור שאינו חייב לברך את ברכתו הראויה אינו חייב לברך כלל. וראה בהגהות חכמת שלמה (שם) שביאר הדברים שכמו שמצינו שחצי שיעור אסור מן התורה ואכילה שלא כדרך הנאה מותרת מן התורה, כן כאן טפל הוא כמו הנאה שלא כדרך וברכתו שהכל, משא"כ חצי שיעור שההנאה שלימה. וראה בביאור הלכה (סי' ריב ד"ה ולאו) שכתב שהיה אפשר לומר שהרמ"א לשיטתו שפסק (סי' רד סי"א) שאם אוכל מרקחת לרפואה מברך שהכל, וכן כאן שכוונתו באכילת הטפל שלא להינזק ממתיקות העיקר מברך שהכל, אך כתב שיש לחלק ששם רק חולים אוכלים זאת, משא"כ כאן שגם בריאים אוכלים את הטפל. **לב. לעיל** הובא שכן כתבו תוספות לעיל (לט. ד"ה נטל) ורבינו יונה לעיל (לז: ד"ה הא). **לג. ראה** במשנת ברכה (סי' כה) שכתב שהלבוש והט"ז לשיטתם שנחלקו (סוף סי' רח) בדבר שיש ספק מה הברכה אחרונה שלו, שלפי הלבוש מברך בורא נפשות ולפי הט"ז אינו מברך בורא נפשות, והרי שהלבוש סובר שבורא נפשות היא ברכה שנתקנה על כל דבר כשאי אפשר לברך את ברכתו הראויה ברכת שהכל, ולשיטתו לא תירץ כתירוצו של הט"ז. והט"ז לשיטתו שברכת בורא נפשות לא נתקנה על כל דבר, ולכן תירץ שבורא נפשות לא נתקנה על דבר שברכתו מעין שלש. אמנם קשה שאם הלבוש סובר שבורא נפשות נתקנה גם על דבר שברכתו מעין שלש מדוע כתב הרא"ש שבפחות מכשיעור לא יברך בורא נפשות כשברכתו הראויה היא מעין שלש, הרי גם על פחות מכשיעור יש חיוב ברכת בורא נפשות, וכיון שבורא נפשות נתקנה גם על דבר שברכתו מעין שלש מדוע לא יתחייב בברכה זו כשאינו חייב מעין שלש. וכבר נתבאר לעיל שלכאורה מהרא"ש מוכח כהט"ז שלא תיקנו בורא נפשות על דברים שתיקנו להם ברכה אחרת. ובזה יתבאר היטב תירוצו של הט"ז שכיון שבכל דבר יוצא בדיעבד בשהכל מוכח שלענין ברכה ראשונה גם בדבר שיש בו חיוב לברך את ברכת המין המסוים, יש בכלל זה גם חיוב לברך ברכה כללית, ובדיעבד כשבירך שהכל יוצא בברכה הכללית, ולכן יתכן שבטפל יש תמיד את החיוב של הברכה הכללית. ואמנם גם בתירוצו של הלבוש נראה שהביאור הוא שבגלל שברכה ראשונה היא גם מחמת האיסור, לא יתכן שלא יתקנו ברכת שהכל על דבר שיש בו ברכה פרטית, כיון שלא יתכן שאם לא יוכל לברך את ברכתו הראויה יוכל לאכול בלי ברכה, ובהכרח שבכל דבר יש גם את תקנת ברכת שהכל כשאינו יכול לברך ברכה פרטית כדי להתיר את האיסור, משא"כ בברכה אחרונה לא חייבו כלל ברכת בורא נפשות על דבר שיש בו ברכה אחרת גם כשאי אפשר לברך ברכה אחרת. ויש להקשות על הדרכי משה מדוע לא תירץ כתירוצם של הלבוש או הט"ז שחלוק שהכל מבורא נפשות, שהרי מוכח ששהכל נתקן בכל דבר ממה שאם אמר על כל דבר שהכל יצא, ומדוע הוצרך לחלק בין טפל לפחות מכשיעור. ונראה שנפקא מינה בתירוצו של הדרכי משה לענין ברכה אחרונה של טפל כשאינו מברך ברכה אחרונה על העיקר [כגון שאין כזית בעיקר], שנתבאר לעיל שחיובו על הטפל הוא רק ברכה אחרונה של בורא נפשות, שלהט"ז והלבוש אם הטפל יהיה דבר שברכתו מעין שלש יפטר מלברך כלל על הטפל, אבל להדרכי משה יברך בורא נפשות כיון שטפל הוא כמו מין גרוע והוא כדבר שברכתו שהכל ובורא נפשות.

אם אכל את הטפל לפני העיקר וצריך לברך עליו, אזי מברך עליו שהכל אם ברכת העיקר היא שהכל, כיון שברכת הטפל היא כברכת העיקר. ולפי זה נמצא שאם אכל צנון וזית, והצנון עיקר והזית טפל, ואכל את הזית לפני הצנון, מברך על הזית בורא פרי אדמה כברכת הצנון. וכן אם העיקר הוא פרי העץ והטפל הוא פרי האדמה, ואוכל את הטפל לפני העיקר, מברך עליו בורא פרי העץ כברכת העיקר.

אמנם המחצית השקל (במג"א שם) **והמשנה ברורה** (שם סק"י) כתבו בשיטת המגן אברהם שאם ברכת העיקר אינה שהכל אזי מברך על הטפל את ברכתו הראויה. והשער הציון (שם ס"ק כג) כתב שלפי זה אם אוכל צנון, ואוכל עמו פת להפיג חריפותו, שנמצא שהצנון עיקר והפת טפילה, ואוכל את הפת לפני אכילת הצנון, אזי לפי **התרומת הדשן** [שתמיד מברך על הטפל שהכל] מברך על הפת שהכל, ולפי המגן אברהם מברך המוציא. ולפי זה צריך ביאור שיטת המגן אברהם.

והפרי מגדים (שם אשל אברהם סק"ד) כתב שלהמגן אברהם אם ברכת העיקר אינה שהכל אזי לא יאכל את הטפל לפני העיקר. ומדבריו (שם סוף סק"ג) נראה שביאר בדברי המגן אברהם שאם ברכת העיקר היא שהכל אזי יכול לברך שהכל לפני אכילת הטפל, כיון שברכתו היא על העיקר אלא שהטפל נפטר בזה [וכמו כשהיה אוכל קודם את העיקר], ואכילת הטפל אינה הפסק כיון שגם הוא דבר שנפטר בדיעבד בברכת שהכל. אבל אם ברכת העיקר אינה שהכל אזי לא יכול לברך את ברכת העיקר על העיקר כשאוכלו אחרי הטפל, כיון שאכילת הטפל היא הפסק, ולכן לא יאכל את הטפל לפני העיקר. ונראה שהמחצית השקל והמשנה ברורה פירשו ג"כ במגן אברהם כביאור זה, אלא שסוברים שאם ברכת העיקר אינה שהכל שאינו יכול לברך את ברכת העיקר על העיקר ולפטור עי"ז את הטפל, אזי בהכרח מברך על הטפל את ברכתו הראויה, משום שאם ברכת העיקר לא פוטרתו, אזי מברכים עליו את ברכתו הראויה.

דעת האור זרוע והרמ"א שאם הטפל חביב אוכלו לפני העיקר

שם. הרמ"א (סי' ריב ס"א) כתב שיש אומרים שאם הטפל חביב עליו אוכלו קודם, ומברך עליו, ואח"כ מברך על העיקר. והרמ"א פירש כן בדברי **האור זרוע** (ח"א סי' קעו). **והמגן אברהם** (שם סק"ג) הקשה מהסוגיא לעיל (מא.) שהביאה מה שמבואר בברייתא שנחלקו רבי יהודה ורבנן באוכל צנון וזית, שלפי חכמים מברך על הצנון ופוטר את הזית, ולפי רבי יהודה מברך על הזית שהוא מין שבעה ואח"כ מברך על הצנון. ופירשה הגמרא שמדובר שהצנון עיקר והזית טפל, ולכן לחכמים הצנון שהוא עיקר פוטר את הזית הטפל. ומקשה הגמרא שא"כ מדוע רבי יהודה חולק, הרי רבי יהודה לא חולק על הדין שעיקר פוטר טפל. ולפי דברי הרמ"א בדעת האור זרוע מדוע לא תירצו שרבי יהודה סובר שכיון שהטפל הוא משבעת המינים יש להקדים לאוכלו ולברך עליו, וכמו שנתבאר שאם הטפל חביב צריך להקדים לאוכלו ולברך עליו. ומחלוקת רבי יהודה וחכמים היא האם יש דין קדימה לשבעת המינים וכמו שנחלקו בזה בסוגיא שם. ולכן פירש המגן אברהם בדברי האור זרוע שאין כוונתו כלל לחידוש זה[לד].

וביישוב קושיית המגן אברהם על הרמ"א כתב **בחידושי רבי אריה לייב** (ח"א סי' א) שהנה בעיקר חידושו של הרמ"א [בדעת האור זרוע] נראה לבאר, שהרי בדבריו מבואר שודאי גם אם הטפל חביב יש לו דין טפל, ואם יאכל את העיקר קודם יפטר הטפל החביב, אלא שלכתחילה יש להקדים לאכול את הטפל החביב. ומה שצריך להקדימו הוא לפי מה שנתבאר לעיל שיסוד הדין שעיקר פוטר טפל הוא שאף שהטפל חייב בברכה, אך ברכת העיקר פוטרתו, כיון שברכת הטפל היא כברכת העיקר. ולכן סובר הרמ"א בדעת האור זרוע שכיון שמצינו שאם יש לפניו חביב ושאינו חביב מברך על החביב, היות שאינו בדין שהאינו חביב יפטרנו, וכלשון **הרשב"א** שהובא **בבית יוסף** (סי' ריא ס"ה ד"ה כתב הרשב"א), אזי כן הוא גם בעיקר וטפל, שכיון שאם יברך על העיקר שאינו חביב ויפטור את החביב נמצא שהחביב נפטר ע"י שאינו חביב, לכן עדיף שיברך על הטפל החביב. [ולכן לא קשה מה שהקשה עוד המגן אברהם איך מותר לו להרבות בברכות, שלפי מה שנתבאר זהו עיקר דינו של החביב שלכתחילה לא יפטרנו בברכה של האינו חביב]. ולפי זה מיושבת קושיית המגן אברהם מהסוגיא לעיל (מא.). משום שלפי המבואר נמצא שאם השבעת המינים הם הטפל פקע מהם החשיבות של שבעת המינים, שהרי זהו עיקר הדין של טפל שברכתו היא כברכת העיקר, ולכן גם אם הטפל הוא משבעת המינים אין להקדים ולברך עליו כיון שאין לו חשיבות של שבעת המינים.

והוסיף שהאור זרוע לשיטתו שסובר שאם אוכל את הטפל קודם מברך שהכל, וביאר המגן אברהם שרק אם ברכת העיקר היא שהכל מברך על הטפל שהכל, ונתבאר לעיל שהוא משום שיסוד דינו של טפל הוא שברכתו היא כברכת העיקר, ולכן אם ברכת העיקר היא שהכל מברך גם על הטפל שהכל. ולשיטתו סובר שאם הטפל חביב צריך להקדים לאוכלו, וכמו שנתבאר שהוא משום שדינו של טפל הוא שנפטר בברכת העיקר שכן גם ברכתו היא כברכת העיקר, ולכן כשהטפל חביב אין להקדים לאכול את העיקר ולפטור את הטפל בברכת העיקר, משום שאינו בדין שהחביב יפטר ע"י האינו חביב. אלא שכתב שעדיין קשה, משום שיש להסתפק לפי דעת הרמ"א בשיטת האור זרוע שצריך לאכול קודם את הטפל החביב, מה יברך עליו. ובפשוטו נראה שאמנם לפי השיטות שאם אוכל את הטפל לפני העיקר מברך תמיד שהכל, גם כאן יברך שהכל, אבל להמגן אברהם שרק אם ברכת העיקר היא שהכל מברך על הטפל שהכל, שנתבאר לעיל שלשיטתו אם ברכת העיקר היא בורא פרי אדמה והטפל ברכתו בורא פרי העץ מברך על הטפל בורא פרי אדמה כברכת העיקר, גם כאן יהיה הדין שאם אוכל קודם את הטפל וברכת הטפל היא בורא פרי העץ ושל העיקר היא בורא פרי אדמה, מברך על הטפל אדמה. ולפי זה קשה על האור זרוע (שם) שכתב שאם אוכל צנון וזית והצנון עיקר והזית טפל, אך הזית הוא חביב, יאכל את הצנון קודם ויברך עליו, ולא נחשב שמרבה בברכות, הרי לפי מה שנתבאר בשיטת המגן אברהם מברך על הזית בורא פרי האדמה ופוטר את הצנון, וא"כ אינו מרבה בברכות[לה].

ביאור שיטת תוספות ושיטת רבינו יונה בפירות גינוסר

ומי איכא מידי דהוי מליח עיקר ופת טפלה וכו'[לו] אמר רב אשי באוכלי פירות גנוסר שנו. **תוספות** (ד"ה באוכלי) פירשו שהמליח עיקר שהוא בא להשיב הלב שנחלש מפני מתיקות הפירות, והפת שלאחריו טפילה, ובאה בשביל המליח[לז]. והקשו תוספות שא"כ הפירות עיקר והמליח טפל, וצריך לברך על הפירות ועי"ז יפטרו המליח והפת. ותירצו תוספות שלא אכל את הפירות באותו מעמד. ובאופן נוסף תירצו שבשעה שאכל את הפירות לא היה לפניו את המליח והפת, משום שלא ידע שיחלש לבו מחמת המתיקות, [ולהלן יבואר תירוץ התוספות]. ומבואר מדבריהם שודאי הפירות עיקר והמליח טפל, אלא שמדובר באופן שהמליח לא נפטר ע"י הפירות, ואז מברך על המליח ופוטר את הפת כיון שהפת טפילה למליח. וכתב **המגן אברהם** (סי' קעד סק"ט) שמוכח מדברי התוספות שהפירות שהם עיקר פוטרים אפילו את הפת, אף שהיא טפל לטפל שלהם, שהרי הפת טפילה למליח והמליח טפל לפירות ואעפ"כ הפירות פוטרים את הפת[לח].

אמנם בתלמידי רבינו יונה (ד"ה באוכלי) ביארו שהפירות מתוקים מאוד ונאכלים עם מלח כדי שהמתיקות לא תזיק, ואוכלים אותם עם הפת, ונמצא שהפת טפילה לפירות, ומברך על הפירות ופוטר את הפת[לט]. וביאר **הב"ח** (סי' ריב ס"ב ד"ה אבל הר' יונה) שרבינו יונה חולק על תוספות וסובר שכיון שבקושיא סברה הגמרא שלא יתכן שפת תהיה טפילה לדבר אחר, אף תירוץ הגמרא הוא שאמנם פת אינה טפילה לדבר אחר אבל לפירות גינוסר שהם חשובים יתכן שהפת תהיה טפילה. ולכן פירש רבינו יונה שכוונת המשנה שמברך על הפירות ופוטר את המליח והפת [ומה שאמרה המשנה מברך על המליח הכוונה שמברך על הפירות שבגללם בא המליח], ומדובר כשהמליח והפת היו לפניו בשעה שבירך על הפת, אבל אם לא היו לפניו [שאז הפירות אינם פוטרים אותם כמו שכתבו תוספות] המליח אינו פוטר את הפת כיון שהפת אינה טפילה למליח, אלא אדרבה מברך על הפת ופוטר את המליח[מ]. והב"ח הוסיף שכן הוא שיטת **רש"י** שכתב (ד"ה

[לד]. **וראה** בשער הציון (שם ס"ק טו) שכתב שלפי מה שכתוב לפנינו באור זרוע מפורש כפירושו של המגן אברהם. ובמשנה ברורה (שם סק"ה) כתב שמהפוסקים נראה כשיטת המגן אברהם.

[לה]. **ואמנם** בליקוטי פרי חדש (סי' ריב סק"א) כתב שמדברי האור זרוע בדין טפל חביב נראה שאם אוכל את הטפל לפני העיקר מברך את ברכתו, ויתכן שכוונתו שאל"כ היה מברך על הזית בורא פרי אדמה ופוטר את הצנון.

[לו]. **ראה** בחידושי הגר"א (אמרי נועם, ד"ה ומי) שביאר שקושיית הגמרא היא שאין דרך הפת להיות טפילה וגם אם אצל אחד היא טפילה בטלה דעתו. וכן נראה מהב"ח שיובא להלן.

[לז]. **ראה** ברא"ה (ד"ה הניחו) שכתב בשם רבו ר' יצחק ב"ר שמואל לבאר לפי זה מה שתירגם התרגום (בראשית מט כא) בברכת נפתלי 'ואחסנתיה תהא מעבדא פירין יהון מודין ומברכין עליהון' שהרי הכנרת היתה בחלקו של נפתלי ושם גודלים פירות מתוקים כמבואר בסוגייתנו, ולכן עליהם מברכים תמיד כיון שאינם נפטרים על ידי הפת כשאר פירות. והריטב"א (ד"ה באוכלי) ביאר את התרגום באופן אחר קצת, שעל פירות גינוסר תמיד מברכים כיון שהם העיקר ופוטרים את כל השאר שטפלים להם.

[לח]. **וראה** בחתם סופר (שו"ת, או"ח סי' מז) שכתב שיתכן שכוונת המגן אברהם היא שהפת נעשית טפילה לפירות כיון שאינו יכול לאכול פירות בלי מליח, וגם אינו יכול לאכול מליח בלי פת, וממילא הפת טפילה לפירות, וכן במה שכתב שם המגן אברהם שאם שותה משקה בסעודה ועמו שותה משקה שקוראים אנוסי שממתק משקים, שהפת פוטרת את האנוסי אף ששותים אותו בשביל המשקים ואת המשקים בשביל הפת, משום שאי אפשר לאכול פת בלי לשתות, ואי אפשר לשתות בלי האנוסי וממילא האנוסי טפל לפת. ולפי זה הסתפק במה שיין פוטר משקים שהוא לא משום שהם טפלים ליין אלא שמשום שחשיבותו של היין פוטרם, האם כשיקח סוכר למתק המשקה ששותה עם היין יפטר הסוכר בברכת היין. אך מסקנתו שם שגם בזה פוטר. ולפי זה תירץ מדוע אין מברכים בליל פסח על החרוסת, הרי על המרור לא מברכים אלא הוא נפטר בברכת הכרפס, וא"כ איך נפטרת החרוסת שטפילה למרור בברכת הכרפס, אך לפי מה שנתבאר מיושב שטפל נפטר גם כשהעיקר נפטר בברכה שמברך על דבר אחר.

[לט]. **ראה** ברש"ש (ברש"י ד"ה פירות) שכתב שלפירוש זה אי אפשר לומר כהפרי מגדים ורעק"א לעיל בענין 'מה החידוש במליח' וכו' ש'זה הכלל' האמור במשנה מרבה שעיקר פוטר טפל גם כשברכת העיקר אינה שהכל, שהרי לפירוש זה דין זה נלמד מהרישא.

[מ]. **ראה** בבגדי ישע (סי' ריב סק"ב) שהקשה מדוע המליח נפטר בברכת הפת הלא הפת והמליח טפלים לפירות, אבל המליח אינו טפל לפת, ואף שהפת חשובה ואינה נפטרת בברכת המליח, אבל גם המליח אינה נפטר בברכתו.

פירות) שהפירות חשובים מהפת, והרי שסובר שתירוץ הגמרא הוא שפירות גינוסר יותר חשובים מפת, ויתכן שהפת טפילה להם, אבל לדבר אחר הפת אינה נטפלת. ובהכרח שמפרש כרבינו יונה שכוונת המשנה שברכת הפירות פוטרת את הפת.

והצל"ח (ד"ה ומי) כתב שאפילו אם רש"י מפרש כהתוספות שברכת המליח פוטרת את הפת, אך זהו רק משום שאכל קודם פירות, שהם חשובים יותר מהפת, והפת טפילה להם, ובטלה חשיבותה, ולכן יתכן שתהיה טפילה למליח וברכת המליח תפטרנה [אם ברכת הפירות אינה פוטרת את המליח והפת], אבל אל"כ לא יתכן שהפת תהיה טפילה. והצל"ח הוסיף עוד לבאר שיטה זו שהם סוברים שביאור קושיית הגמרא היא כמו שמבואר לעיל (מא:) שמברכים על היין בתוך הסעודה משום שקובע ברכה לעצמו ומוכח שכיון שקובע ברכה לעצמו, אינו נעשה טפל לפת, ולכן גם פת שקובעת ברכה לעצמה [שפעמים שמקדשים על הפת], אינה נעשית טפילה. אבל מהב"ח נראה שלפי תוספות מוכח שפת נעשית טפילה לכל דבר, וחולק על רבינו יונה.

והט"ז (שם סק"א) **והמגן אברהם** (שם סק"ג) כתבו ג"כ שלפי תוספות פת נעשית טפילה לכל דבר [כשיטת הב"ח] אלא שהם כתבו שאדרבה גם רבינו יונה לא חולק להלכה עם תוספות שפת יכולה להיות טפילה לכל דבר, אלא שחולק על תוספות בפירוש תירוץ הגמרא, ומפרש שעל הפירות גינוסר מניחים מלח, ומה שהמשנה אמרה שמברך על המליח מתפרש בפשוטו שמברך על הפירות המלוחים[מא]. ובזה מיושב מה שהקשו תוספות מדוע מברך על המליח, כיון שכוונת המשנה שהפירות היו מלוחים ועליהם מברך משום שהם העיקר. אבל גם רבינו יונה מודה שאם יאכל את המליח אחרי הפירות, והמליח והפת לא יהיו כשאכל את הפירות, יברך על המליח ויפטור את הפת משום שגם פת נעשית טפל לכל דבר[מב].

האם פת נעשית טפילה למליח רק כשלא היה צריך לאכול את המליח

המהרש"ל (הגהות לטור סי' ריב) הקשה על **הטור** (שם) שכתב שאם אכל דג מלוח ואכל פת עמו מברך על המליח ופוטר הפת. שהרי בסוגייתנו מבואר שרק אם אכל מליח בגלל שאכל קודם פירות מתוקים, שנמצא שבהכרח היה צריך לאכול את המליח, אזי המליח עיקר והפת טפילה, ומדוע כתב הטור שתמיד אם אוכל דג מלוח ועמו פת נפטרת הפת בברכת המליח.

ותירץ הט"ז (שם סק"א) שגם מי שרוצה לאכול מליח שלא מחמת אכילת דבר מתוק, אלא עיקר רצונו הוא אכילת המליח, המליח הוא העיקר והפת טפילה, ובאופן זה כתב הטור את דינו. אבל **הב"ח** (שם ס"ב ד"ה ומ"ש כגון) כתב שממה שכתב **הרמב"ם** (ברכות פ"ג ה"ז) שאם היה צריך לאכול דג מלוח ואכל פת עמו נעשית הפת טפילה, מבואר שדווקא אם היה צריך לאכול דג מחמת שאכל לפני כן דבר מתוק נעשה המליח עיקר והפת טפילה וכדעת המהרש"ל. ולפי זה כתב הב"ח (שם ד"ה אבל לשון) שנראה שגם הטור סובר כן אלא שלא דייק בלשונו, ובודאי כוונתו ג"כ שבאופן שהיה צריך לאכול את המליח נעשה המליח עיקר והפת טפילה[מג].

והשער הציון (שם סק"ט) כתב שטעם שיטה זו הוא שפת היא דבר חשוב ומליח אינו דבר לא חשוב, ולכן המליח לא נעשה עיקר נגד הפת אא"כ היה צריך לאכול את המליח שעי"ז נעשה המליח העיקר, אבל אם לא היה צריך לאכול את המליח, המליח אינו יותר עיקר מהפת. אמנם **המגן אברהם** (שם סק"ג) הביא בשם השל"ה שאם שתה יין ישן ואח"כ אוכל פת להפיג החריפות מברך על היין ופוטר את הפת, משום שגם יין הוא חשוב ולכן אם אכל את הפת רק להפיג המרירות הרי היא טפילה ליין. וכתב **המשנה ברורה** (שם סק"ה) שכל זה רק כשאוכל מעט פת להפיג החריפות, אבל אם אוכל הרבה פת שכוונתו גם לאכול את הפת בשביל לסעוד הלב חייב לברך עליו[מד]. והמשנה ברורה סיים בשם השל"ה (שער האותיות, עמק ברכה כללי הברכות אות ז)[מה] שלכן טוב למנוע לאכול פת למיתוק שתיית היין, כיון שמי יוכל להבחין היטב אם כוונתו רק להפיג המרירות או שכוונתו גם לסעוד הלב.

האם על הפת שטפילה צריך ליטול ידיו

שם. הרמ"א (שו"ת, סי' א) הביא שחכמי הדור הסתפקו האם כשהפת טפילה שלא מברך עליה המוציא חייב ליטול ידיו או לא. והרמ"א הכריע שכיון שלא מברך גם אינו צריך ליטול ידיו. אך הביא שיש שהוכיחו לא כן ממה שכתב **רבינו יונה** (לג: ד"ה דיבר) שאם אוכל פת לפני ששותה יין כדי להמתיק השתיה צריך ליטול ידיו לפני שאוכל את הפת, ומוכח שאף שהפת טפילה צריך ליטול ידיו. אך הרמ"א דחה ראיה זו לפי מה שכתב **התרומת הדשן** הנ"ל (שו"ת, סי' לא) שאם אוכל את הטפל לפני העיקר מברך עליו, ולכן כשאוכל פת לפני העיקר חייב ליטול ידיו כמו שחייב לברך, אבל אם אוכל פת אחרי אכילת העיקר שלא צריך כלל לברך עליה אינו צריך ליטול ידיו.

והשל"ה (הו"ד במגן אברהם סי' ריב סק"ג) הסתפק האם כשהפת טפילה צריך ליטול ידיו, משום שמצינו שגם בטיבולו במשקה צריך ליטול ידיו אף שאינו מברך המוציא, משום גזירת תרומה[מו], או שכיון שהפת טפילה לא חייב ליטול ידיו. ומסקנתו שיטול בלא ברכה כיון שלא מצא בפוסקים חיוב נטילה לטפל. **והדרישה** (שם סק"ג) ביאר דעת הפוטרים מנטילה שכמו שמצינו שהמאכיל את חבירו פת פטור מנטילה וכן הממשמש בפת פטור מנטילה כן הוא גם באכילת טפל כיון שאין כוונתו לאכילת הפת. [אך סיים שברבינו יונה הנ"ל נראה שצריך ליטול ולא כהרמ"א].

ובמה שחילק הרמ"א בין אם אוכל את הפת אחרי הטפל שאינו צריך ליטול ידיו לבין אם אוכל את הפת לפני הטפל שצריך ליטול ידיו הקשו **האחרונים** שהרי שיטת הדרכי משה (שם סק"ג, הו"ד לעיל) שגם כשאוכל את הטפל קודם מברך רק שהכל, ומוכח שגם אם אוכל את הטפל קודם יש לו דין טפל. ותירצו האחרונים, שאע"פ שגם אם אוכל את הטפל קודם יש לו דין טפל, אבל דינו חלוק מטפל שאוכל אחרי העיקר. שטפל שאוכל אחרי העיקר נפטר בברכת העיקר משום שאכילתו נטפלת לאכילת העיקר, ולכן פטור מנטילה, משום שאכילה שנטפלת לאכילת דבר אחר אינה מחייבת נטילה. אבל אם אוכל את הטפל קודם האכילה לא נטפל לעיקר כיון שעדיין לא אכל את העיקר, אלא שכיון שאוכלו בתורת טפל אין לו את ההנאה המיוחדת ממין זה שאוכל, וחייב רק בברכת שהכל, ולכן בזה חייב בנטילה כיון שאכילת הטפל לא נטפלת לאכילת העיקר[מז].

ביאור שני תירוצי התוספות

שם. הובא לעיל **שתוספות** (ד"ה נאוכלי) כתבו לפי פירושם שהפירות לא פטרו את המליח משום שלא אכל את המליח והפת באותו מעמד שאכל את הפירות, או משום שהמליח והפת לא היו לפניו בשעה שאכל את הפירות, משום שלא ידע שיחלש. ונחלקו **האחרונים** בביאור שני התירוצים. דעת **הב"ח** (סי' ריב ס"ב ד"ה אבל לשון) שלפי התירוץ הראשון מדובר שבשעה שבירך על הפירות היתה דעתו שיאכל מליח ופת אלא שכיון שלא היו לפניו עד שגמר לאכול את הפירות לא נפטרים בברכתו. ולפי התירוץ השני מדובר שהביאו לפניו את המליח והפת כשעדיין היה עסוק באכילת הפירות אלא שבשעה שבירך על הפירות לא היתה דעתו לאכלם. ולפי זה כתב הב"ח שעיקר פוטר טפל רק כשהיתה דעתו לאכול את הטפל בשעה שבירך על העיקר, וגם הביאו לפניו את הטפל כשהיה עסוק באכילת העיקר[מח].

אבל המגן אברהם (שם סק"ג) ביאר בדברי תוספות שאם היתה דעתו לאכול את הטפל אינו מברך על הטפל גם אם הביאוהו אחרי שגמר לאכול את כל העיקר, וכדין האוכל פירות וגמר לאכלם, ואח"כ הביאו לפניו פירות אחרים שברכתם שוה לפירות הראשונים, שאינו צריך לברך עליהם אם בשעה שבירך היתה דעתו עליהם. ומה שכתבו תוספות בתירוצם הראשון, כוונתם שאחרי שאכל את הפירות שינה מקומו ואכל במקום אחר את הטפל, ולכן הטפל אינו נפטר בברכת העיקר. ובתירוץ השני כוונתם שלא היתה דעתו בשעת ברכת העיקר שיאכל את הטפל[מט].

וכתב החזון איש (סי' כז סק"ט) שמשני התירוצים מוכח שההלכה שעיקר פוטר טפל אינה מתפרשת שטפל אינו צריך ברכה, אלא שברכת הטפל היא כברכת העיקר, והוא נפטר בברכת העיקר כמו שהיו ברכותיהם שוות. ולכן אם שינה מקומו או שבשעה שבירך על העיקר לא היתה דעתו לאכול את הטפל, צריך לברך על הטפל, וכמו שאם היו ברכותיהם שוות לא היה השני נפטר בברכת הראשון [כיון שבשינוי מקום צריך לברך פעם נוספת וכן כשלא היתה דעתו על השני צריך לברך עליו שוב], כן גם כאן אם שינה מקומו ואכל את הטפל או שלא היתה דעתו בשעת ברכת העיקר לאכול את הטפל צריך לברך על הטפל.

בפת פוטר את כל הסעודה גם כשלא היתה דעתו בתחילה עליו

והמגן אברהם (שם סק"ג) הקשה על מה שכתבו **תוספות** שאם בשעת ברכת העיקר לא היתה דעתו לאכול את הטפל מברך על הטפל ממה שכתב **הבעל המאור** לעיל (מא: ד"ה אמר) במה שרב פפא אמר (שם) שדברים הבאים בתוך הסעודה פטורים מברכה שמדובר בדברים שמלפתים בהם הפת, והבעל המאור

מא. ראה בחידושי הרא"ה (ד"ה הביאו) שפירש כן. **מב. אבל** לא ביארו דעת רש"י. **מג. והשער** הציון (שם סק"ט) כתב שכן נראה מרש"י (ד"ה פירות גינוסר), ומהרמב"ם בפירוש המשניות (מ"ז), ומרבינו ירוחם (נתיב טז ח"ג), וכן נראה מדברי הרע"ב (מ"ז). **מד. והשער** הציון (שם ס"ק יט) כתב בשם המשיבת נפש (שו"ת, ח"ב סי' ה) שבאופן זה מברך גם על המקצת שאוכל בתחילה להפיג המרירות כיון שכוונתו בזה גם בשביל לסעוד הלב. **מה. ודברי** השל"ה הובאו גם במגן אברהם (שם סק"ג). **מו. שכן** הידים הם שניות לטומאה ומטמאות תרומה. **מז. ולפי** זה יתכן שאין להוכיח מהתרומת הדשן שכתב דין זה שאם אוכל טפל קודם, מברך שהכל, שבכל טפל חייב בברכה כמו שהוכיח בחידושי רבי אריה לייב, משום שיתכן שאם אוכל את הטפל אחרי העיקר שהאכילה נטפלת אין כלל חיוב ברכה, אבל כשאוכל את הטפל לפני העיקר שהאכילה אינה נטפלת, חייב בברכה, אלא כיון שהוא טפל חייב רק בשהכל. **מח. וראה** שם (ד"ה ואיכא) שכתב שגם בסעודה עם פת נפטרים הדברים הבאים בסעודה בברכת הפת רק אם הפת לפניו כשהם באו לפניו. **מט. והתוי"ט** (מ"ז ד"ה שכפת) ביאר שלפי התירוץ הראשון המליח והפת היו לפניו אלא שאחרי שגמר את אכילת הפירות לא רצה לאכול את המליח והפת, ואח"כ חזר ונמלך לאכלם מפני חלישות הלב. וכן נראה מהט"ז (שם סק"א).

הקשה, א״כ מה חידש רב פפא בזה הלא מפורש במשנתנו שלא מברך על טפל, ותירץ שחידושו הוא שפטור מלברך אף שלא היתה דעתו עליו בשעת הברכה, הרי שטפל נפטר גם כשלא היתה דעתו עליו בשעת ברכת העיקר. ותירץ שאדרבה כיון שרב פפא אמר את דבריו רק בפת משמע שרק בפת הדין הוא שאפילו לא היתה דעתו בשעת ברכת הפת פטור מלברך, כיון שיש קבע לפת ודעתו לברך על כל מה שיביאו לו בסעודה, אבל בשאר עיקר וטפל לא נפטר הטפל אא״כ היתה דעתו עליו שעת ברכת העיקר[נ].

התנא חידש שטפל לא נפטר אם לא היתה דעתו עליו בשעת ברכת העיקר

הט״ז (שם סק״א) הקשה על תוספות הנ״ל מדוע התנא היה צריך לומר את הדין של עיקר וטפל באופן זה שלא היתה דעתו בשעת ברכת הפירות לאכול מליח, והוא מברך על המליח ופוטר את הטפל, הרי הוא היה יכול לומר שאם בירך על הפירות והיתה דעתו לאכול את המליח והפת פטור מלברך עליהם. ותירץ שהתנא בא לחדש דין זה שטפל לא נפטר אם לא היתה דעתו עליו בשעת ברכת העיקר. ולכן אם בשעה שבירך על הפירות לא היתה דעתו על המליח והפת, מברך על המליח ופוטר את הפת.

תלונת המרגלים היתה שפירות הארץ מתוקים ואין בהם חיי נפש

ואכיל להו ומשתבע דלא טעים זיונא, זיונא סלקא דעתך[נא] אלא אימא מזונא. **המהרש״א** (ח״א ד״ה דלא) ביאר שפירות מתוקים אינם סועדים. ובזה ביאר את תלונת המרגלים כשהביאו פירות מארץ ישראל, שתלונתם היתה שבארץ ישראל הפירות מתוקים, ואין בהם חיי נפש. וזהו שאמרו המרגלים (במדבר יג כז) ׳וגם זבת חלב ודבש היא וזה פריה׳, דהיינו שפירותיה מתוקים כדבש אבל אין בהם חיי נפש, ואדרבה הם מחלישים וצריך מלח להשיב את הלב אחרי שאוכלים מהם כמו שכתבו **תוספות** (ד״ה באכולי).

והגר״א (אמרי נועם, ד״ה ר׳) כתב שהאמוראים אכלו הרבה פירות כדי שיזדכך שכלם[נב].

שני פירושים מהי ׳טרית׳

עיר אחת היתה לו לינאי המלך בהר המלך שהיו מוציאים ממנה ששים רבוא ספלי טרית לקוצצי תאנים מערב שבת לערב שבת[נג]. **רש״י** (ד״ה טרית) פירש שספלי טרית הכוונה ספלים מלאים חתיכות דג חתוך. אבל **המהרש״א** (ח״א ד״ה ס׳ רבוא) הביא שהערוך (ערך ספל) פירש שטרית הוא דבר מלוח להשיב לב קוצצי התאנים שנחלש ליבם מתוך מתיקות הפירות. והגמרא הביאה זאת בגלל שלעיל אמרו שאוכלים מליח אחרי אכילת פירות מתוקים.

בגופנית דקדקו ביוחסין שבת כהן תנשא לכהן

עיר אחת היתה בארץ ישראל וגופנית שמה שהיו בה שמנים זוגות אחים כהנים נשואים לשמנים זוגות אחיות כהנות[נד]. **המהרש״א** (ח״א ד״ה עיר) פירש שהיו מדקדקים ביוחסין, כיון שמבואר בפסחים (מט.) שאם בת כהן נישאת לישראל אין זיווגם עולה יפה, ולכן נישאו כהן לכהנת. ולכן נקראת שם העיר גופנית על שם הכתוב (תהלים קכח ג) ׳אשתך כגפן פוריה׳ וגו׳. וכמו שמבואר בפסחים (שם) שאם בת תלמיד חכם נישאת לתלמיד חכם הרי הם כענבי הגפן בענבי הגפן דבר נאה ומתקבל.

מדוע בדקו מסורא ועד נהרדעא

ובדקו רבנן מסורא ועד נהרדעא ולא אשכחו בר מבנתיה דרב חסדא דהוו נסיבן לרמי בר חמא ולמר עוקבא בר חמא ואע״ג דאינהי הוו כהנתא אינהו לא הוו כהני. **הבן יהוידע** (ד״ה בדקו) הקשה מדוע טרחו לבדוק דבר זה. ותירץ שמצינו שרבי יהודה החסיד הזהיר בצוואתו ששני אחים לא ישאו שתי אחיות משום שאין זיווגם עולה יפה, ואומרים שהוא כדי שלא תתבטל מצות ייבום, ויתכן שיש בזה גם טעם כמוס. ולפי זה נראה שכבר בזמן הגמרא פקפקו לומר כרבי יהודה החסיד. ולכן בא רבי יצחק והעיד שעיר אחת היתה בארץ ישראל שהיו בה שמונים אחים וכו׳, ובזה נסתר החשש שהרי זיווגם עלה יפה. אך הואיל והיה זה בארץ ישראל היה אפשר לומר שזכות ארץ ישראל עמדה להם, ולכן בדקו חכמים גם בחו״ל, ומצאו שבנות רבי חסדא נישאו לשני אחים וזיווגם לא עלה יפה, שהרי רמי בר חמא נפטר ורבא נשא את אשתו. וא״כ לכאורה נתברר שבחו״ל יש לחשוש. אך כיון שהם היו ישראלים והבנות כהנות, יתכן שזיווגם לא עלה יפה משום שכהנת שנישאת לישראל אין זיווגם עלה יפה, ואין הוכחה שצריך לחשוש לזה[נה].

מדוע כתבה המשנה רק ענבים ותאנים ורימונים

אבל ענבים ותאנים ורמונים[נו] מברך אחריהם שלש ברכות דברי רבן גמליאל וחכמים אומרים ברכה אחת (מעין שלש). בגמרא (לעיל לז.) מבואר שלשיטת רבן גמליאל על כל שבעת המינים מברכים שלש ברכות. והקשה **הצל״ח** (ד״ה משנה) מדוע נקטה המשנה דווקא ענבים ותאנים ורימונים.

ותירץ שהנה בגמרא מבואר שטעמו של רבן גמליאל הוא שכיון שכתוב ׳ארץ חטה ושעורה׳ וגו׳ ואח״כ כתוב ׳ואכלת ושבעת וברכת׳, נלמד מכאן שעל כל שבעת המינים מברכים שלש ברכות, ורבנן סוברים שכיון שכתוב ביניהם ׳ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם׳, לומדים מתיבת ׳ארץ׳ להפסיק הענין, ש׳וברכת׳ מוסב רק על ׳לחם׳ ולא על ׳חטה׳ וגו׳. ורבן גמליאל לומד מתיבת ׳ארץ׳ למעט כוסס חיטה שלא מברך שלש ברכות. ולפי זה היה אפשר לומר שאף שלרבן גמליאל מה שנאמר ׳ארץ׳ אשר לא במסכנות וגו׳ אינו מפסיק, אך הרי גם בפסוק ׳חטה ושעורה׳ נאמר ג״כ באמצע הפסוק ׳ארץ׳ זית שמן ודבש, וא״כ אפשר לומר שארץ זה מפסיק הענין, וה׳וברכת׳ מוסב רק על זית ותמרים שכתובים אחרי תיבת ׳ארץ׳, ולכן כתבה המשנה שגם על תאנים ענבים ורימונים שכתובים לפני תיבת ׳ארץ׳ מברכים שלש ברכות.

מחלוקת הראשונים האם ברכת מעין שלש היא מהתורה

ורבנן ארץ הפסיק הענין. **הרשב״א** (ד״ה ורבנן) הקשה, א״כ מנין לרבנן שמברכים מעין שלש על שבעת המינים. ותירץ שכיון ששבעת המינים הוזכרו בפרשה נלמד מזה שגם הם טעונים ברכה. ומה ש׳ארץ׳ הפסיק הענין הוא רק לומר שאינם טעונים שלש ברכות, אבל ודאי שגם הם טעונים מעין ברכת הלחם שהוא מעין שלש. וכן כתבו **הרא״ה והריטב״א** (ד״ה ורבנן), והוסיפו שגם לרבנן ׳וברכת׳ מוסב גם על שבעת המינים, והפסקת הענין של ׳ארץ׳ הוא רק לומר שאינם טעונים שלש ברכות. **והרמב״ן** להלן (מט: ד״ה רבי מאיר) הוכיח ג״כ שהפסקת הענין של ׳ארץ׳ הוא רק לומר שברכותיהם שונות, מהמבואר שם שלרבי מאיר מה שנאמר ׳ואכלת׳ הכוונה אכילה, ומה שנאמר ׳ושבעת׳ הכוונה שתיה, והרי שתיה בהכרח הכוונה לשתיית יין או שמן, ומוכח ש׳ואכלת ושבעת וברכת׳ מוסב על הפסוק ׳ארץ חטה׳ וגו׳, וה׳ואכלת׳ מוסב על ׳חטה ושעורה׳, וה׳ושבעת׳ שהוא שתיה מוסב על ׳גפן וגו׳ זית שמן׳. ובהכרח שארץ הפסיק הענין רק לומר שברכותיהם חלוקות. ומבואר מדברי **הראשונים** הנ״ל שברכת מעין שלש בשבעת המינים היא מן התורה[נז]. וכן דעת עוד ראשונים[נח]. **והרמב״ן** (שם) סיים שלפי זה אם הסתפק אם בירך מעין שלש חוזר ומברך, כיון שבספק של תורה מחמירים, וכמו שאם הסתפק אם בירך ברכת המזון חוזר ומברך משום שהוא ספק של תורה. וכתב שכן היא דעת הבה״ג.

אבל דעת **רבינו יונה** (ד״ה אבל) שברכת מעין שלש לחכמים היא מדרבנן[נט], משום שלשיטת חכמים ׳ואכלת ושבעת וברכת׳ אינו מוסב על ׳ארץ חטה ושעורה׳[ס], ואין מקור ללמוד שחייבים לברך עליהם[סא]. וכמו כן **הסמ״ג** (עשין כז) השיג על הבה״ג שסובר שברכת מעין שלש היא מן התורה [ונלמדת מ׳וברכת׳], שא״כ יברכו עליהם שלש ברכות, ובהכרח ש׳ארץ׳ הפסיק הענין, ו׳וברכת׳ אינו מוסב על ׳ארץ חטה ושעורה׳. וברכת מעין שלש היא דרבנן[סב]. **והכסף משנה**

נ. ראה בפרי מגדים (שם א״א סק״ג) שביאר שלפי זה מיושב מדוע כתבה המשנה כאן שטפל נפטר הרי כבר מבואר לעיל (מב.) שפת פוטרת פרפרת [וכמו שהקשו תוספות], ומשום ששם הפת פוטרת גם אם היתה דעתו על שאר הדברים. אבל כאן נתחדש שבשאר עיקר וטפל הטפל נפטר אם היתה דעתו עליו בשעת ברכת העיקר. **נא. ראה** בתוספות רבינו יהודה החסיד (ד״ה זיונא) שביאר שהרי לעיל (לה:) מבואר שכל דבר זן חוץ ממים ומלח. **נב. ובתורה** לשמה (סו״ת, סי׳ תמ) כתב שממה שמבואר בגמרא כאן שהלכו ממקום למקום לאכול מפירות ארץ ישראל [וכלשון הגמרא ׳כי הוה אזלינא׳ וכו׳ שמשמע שהליכתם היתה רק לצורך זה] מוכח שדבר זה הוא גם ממשנת חסידים, אם כוונתו לשם שמים בשביל חיבוב ארץ ישראל, ולהודות לה׳ על הארץ ועל פירותיה. **נג. הבן** יהוידע (ד״ה שהיו) כתב ששים רבוא הוא גוזמא וכל מגמתם להזכיר מספר זה הוא בשביל הסוד הנרמז בדברי אגדה זו ולהלן יובא מה שכתב עוד. **נד. ראה** באמרי נועם להגר״א (ד״ה שהיו) שהביא שבירושלמי (תענית פ״ד ה״ה) מבואר שבלילה אחד נישאו שמונים זוגות אלו. וראה בבן יהוידע (ד״ה שהיו) שהקשה מדוע הזכירו כאן ששם העיר הוא גופנית ואילו לעיל בדברי הגמרא עיר אחת היתה לו לינאי וכו׳ לא הזכירו את שם העיר. ותירץ שהנה בעירובין (סג.) מבואר שלרבי אליעזר היה תלמיד שהורה הלכה בפני רבו, ורבי אליעזר אמר תמהני אם יוציא שנתו. ואמר רבה בר בר חנה שאותו תלמיד יהודה בן גוריה שמו. ומקשה הגמרא מדוע הזכירו את שם אבי התלמיד. ותירצה שלא יאמרו שמעשה זה לא היה אלא הוא רק משל. ומבואר בזה שאם בעל המאמר מוסיף דברים שאינם צריכים מובן מזה שהמעשה הוא אמת. ולפי זה נראה שלכן אמרו כאן שעיר זו גופנית שמה, משום שלעיל אמרו עיר אחת היתה לו לינאי וכו׳ שהיו מוציאים ממנה ס׳ רבוא וכו׳ ושם הוא רק דרך משל וגוזמא כמו שנתבאר לעיל, ולכן שם לא הזכירו את שם העיר, אבל כאן באו להודיע שדברי הגמרא על השמונים זוגות אינם משל וגוזמא ולכן אמרו ששם העיר היא גופנית. **נה. ובנודע** ביהודה (סו״ת מהדו״ת, אהע״ז סי׳ עט) כתב שכיון שמבואר כאן ששני אחים יכולים לישא שתי אחיות, מוכח שצוואת רבי יהודה החסיד היתה רק לזרעו אחריו, משום שידע ברוח הקודש שזרעו לא יצליח בזיווגים אלו. **נו. ראה** בפני יהושע (ד״ה אבל) שכתב שהתנא נקט ענבים אע״פ שבתורה כתוב גפן משום שעל יין מודה רבן גמליאל שאין מברכים שלש ברכות כיון שכתוב ׳ואכלת׳ ונלמד מזה שרק על אכילה מברכים שלש ברכות ולא על שתיה. וראה שם עוד במה שכתב. **נז. וראה** עוד ברשב״א לעיל (לה. ד״ה אי) ובּרא״ה (שם ד״ה מכאן) ובריטב״א (שם ד״ה מנא) שכתבו ג״כ שברכת מעין שלש של שבעת המינים היא מן התורה, ונלמדת מ׳ואכלת ושבעת וברכת׳, וכשיטתם כאן. **נח. רא״ש** (סי׳ טז), חינוך (מצוה תל), וטור (סוף סי׳ רט). וראה בתוספות הרא״ש (ד״ה ורבנן) שהוכיח מלעיל (לה.) כשיטה זו. וראה בליקוטי פרי חדש (סי׳ רט) שהרחיב בהוכחה זו. **נט. ראה** ברבינו יונה (לעיל לה. ד״ה קדש) שכתב שחיוב ברכה אחרונה של שבעת המינים הוא מן התורה. ובחידושי אנשי שם (שם סק״ג) הקשה שרבינו יונה סותר עצמו. וראה שם שנדחק לתרץ. **ס. ולהלן** תובא ראייתו. **סא. והמנחת** ברוך (סי׳ ה ענף א) כתב שלשיטה זו לא קשה מנין לרבנן ברכת מעין שלש, משום שהיא רק תקנת חז״ל. וכמו שסובר רבן גמליאל לעיל (לז:) שעל אורז ודוחן מברכים ברכת מעין שלש, והוא ודאי תקנת חז״ל. **סב. ראה** בפרישה (סי׳ רט סק״ג) שתירץ קושיית הסמ״ג שברכת

(ברכות פ"ח הי"ג) דייק שכן דעת הרמב"ם. משום שכתב (שם סוף פ"ג) אחרי שהביא את דיני ברכת המזון, שאם הסתפק אם בירך ברכת המזון חוזר ומברך, ואח"כ הביא את ברכת מעין שלש ואת כל דיני ברכה ראשונה, וסיים (פ"ח הי"ג) שבכל הברכות האלו אם הסתפק אם בירך, אינו חוזר ומברך, ומשמע שגם בברכת מעין שלש אינו חוזר ומברך משום שחיובה מדרבנן. וכן הביא **הטור** (סי' רט) בשם הרמב"ם, שבברכת מעין שלש אם הסתפק אם בירך אינו חוזר ומברך, אלא שהטור השיג עליו וסובר שחיובה מן התורה ומספק חוזר ומברך[סג].

אמנם הכסף משנה (שם פ"א ה"ב) כתב שממה שכתב הרמב"ם שם שמצוה מן התורה לברך אחרי אכילת 'מזון' ולא כתב שמצוה לברך אחרי אכילת 'לחם', נראה שסובר שבחמשת מיני דגן חייב לברך מן התורה [גם אם לא עשאם פת] כיון שהם זנים[סד]. **והחינוך** (מצוה תל) הוסיף שזה נלמד ממה שנאמר 'ואכלת ושבעת', שכמו שנלמד משם שחיוב ברכת המזון הוא רק כשאכל כדי שביעה כך נלמד משם שחיוב ברכה אחרונה הוא בפירות משבעת המינים שזנים[סה].

ובליקוטי פרי חדש (סי' רט) הוכיח כהשיטות שחיוב ברכה אחרונה של שבעת המינים הוא מדרבנן מהמבואר לעיל (כב.) שבעל קרי אוכל פתו ומברך לאחריו [כיון שחיובו מהתורה], ולא מברך לפניו [כיון שחיובו מדרבנן]. ומשמע שרק באוכל פתו מברך לאחריו אבל באוכל שאר דברים אינו מברך לאחריהם ואפילו בשבעת המינים. ומוכח שחיוב ברכה אחרונה של שבעת המינים הוא רק מדרבנן. **והמנחת ברוך** (סי' ה סוף ענף ג) כתב שיש לתרץ בדוחק לפי דעת הסוברים שחיוב הברכה בשבעת המינים הוא מהתורה שמה שנקטו שם שאכל פתו הוא משום שמן התורה רק אם אכל כדי שביעה חייב לברך, ולכן נקטו פת ששכיח שישבע ממנה, אבל משבעת המינים לא שכיח שישבע.

האם בברכת המזון חייב מן התורה לברך שלש ברכות

שם. **רבינו יונה** (ד"ה ונראה) הוכיח שברכת מעין שלש היא מדרבנן מהמבואר לעיל (יב.) שאם טעה ובירך על תמרים ברכת הזן יצא משום שתמרים מזינים. ואם ברכת מעין שלש היא מן התורה איך יצא בברכת הזן הרי לא אמר מעין שלש, ובהכרח שברכת מעין שלש היא דרבנן, ובדיעבד יצא בברכת הזן. ורבינו יונה סיים שיש דוחים שכוונת הגמרא שאין צריך לומר שוב 'על העץ ועל פרי העץ' שהוא כנגד הברכה הראשונה, כיון שאמר ברכת הזן ותמרים מזינים, אלא צריך לומר מ'ארץ חמדה' ואילך שהוא מעין שתי הברכות. אך רבינו יונה כתב שמלשון הגמרא שם שיצא, נראה שיצא בזה לחוד.

אך התוספות הרא"ש (ד"ה ורבנן) סובר שברכת מעין שלש היא מן התורה, ומה שמבואר לעיל שאם בירך על תמרים ברכת הזן יצא, הכוונה שלא צריך לומר שוב על העץ ועל פרי העץ אלא אומר מ'על ארץ חמדה' וכו'[סו].

אמנם בפסקי הרא"ש (פ"א סי' יד) פסק שאם בירך על התמרים ברכת הזן יצא ואינו צריך לומר עוד כלום, והקשה **המעדני יו"ט** (שם אות נ) שהרי הרא"ש (פ"ז סוף סי' כא[סז]) סובר שברכת מעין שלש היא מן התורה ואיך יתכן שיוצא בברכת הזן על התמרים. ותירץ לפי מה שכתב **הבית יוסף** (סי' קצא ס"א - ג ד"ה ולהא) שהנה לעיל (טז.) מבואר שפועלים שעושים מלאכתם מברכים רק ברכה ראשונה של ברכת המזון כתיקונה, ובברכה שניה כוללים את בונה ירושלים. והקשו **תוספות** (ד"ה ומוסס) שהרי מן התורה חייבים לברך שלש ברכות. ותירצו שחכמים עקרו דין תורה בשב ואל תעשה. אבל הבית יוסף תירץ שמן התורה לא חייבים לברך שלש ברכות אלא מספיק לברך ברכה אחת, ורק רבנן חייבו שלש ברכות, ואת הפועלים לא חייבו שלש ברכות. והוכיח כן מלשון **הרמב"ם** (ספר המצוות מצוה יט) שכתב 'שצונו לברכו אחרי האכילה', ולא הזכיר מנין הברכות. **ובכסף משנה** (ברכות פ"א ה"ב) כתב שכן נראה גם מדברי **הרמב"ן** (השגות על סה"מ שורש א) שכתב, 'אין מטבע לברכת המזון מן התורה אבל נצטוינו לברך אחרי האכילה וכו' ובאו הנביאים ותיקנו נוסח מתוקן'. ומשמע שלא חייבים מן התורה לברך ג' ברכות. ומעתה מיושבת שיטת הרא"ש שאמנם ברכת מעין שלש היא מן התורה אבל מן התורה לא חייב להזכיר את כל הג' דברים שמוזכרים בשלשת הברכות, ולכן אם אמר ברכת הזן על תמרים יצא בדיעבד, כיון שאמנם רבנן חייבוהו להזכיר מעין שלש, אבל בדיעבד אם אמר רק ברכת הזן יצא ידי חובתו.

והנשמת אדם (כלל מז סק"א) הוסיף שהנה בדברי הבית יוסף (שם) מבואר עוד שמלבד שלא חייבים מן התורה לברך שלש ברכות [אפילו על הפת], גם לא חייבים מן התורה לומר מעין שלש. שהרי כתב שם [וכן בכסף משנה] שאף שלהלן (מח:) למדו מפסוקים שצריך להזכיר את הארץ ואת ירושלים זהו רק אסמכתא. אך בדעת הרא"ש אי אפשר לומר כן משום שהרא"ש סובר שמעין שלש הוא מן התורה, וכבר נתבאר לעיל שהראשונים שסוברים כן סוברים שאף ש'ארץ' הפסיק הענין אך ההפסקה היא רק בשביל לומר שברכותיהם של פת ושל שבעת המינים חלוקים, ואם גם על הפת לא חייב מן התורה לומר מעין שלש במה חלוקים ברכותיהם, ובהכרח שעל הפת חייב עכ"פ לומר מעין ג'. אלא שהרא"ש סובר שעל שבעת המינים חייב רק לברך ולא צריך לברך מעין שלש מן התורה ולכן בדיעבד יוצא בברכת הזן על תמרים[סח]. וכן כתב **המגן אברהם** (סי' קצא סק"א) בדעת רש"י שסובר שאף שיש חיוב מן התורה לברך על הפת מעין שלש אבל אין חיוב לברך שלש ברכות, ותירץ בזה קושיית תוספות (לעיל טז. ד"ה ומוסס) הנ"ל, שאף שהפועלים לא מברכים שלש ברכות אין בזה עקירת דין תורה, כיון שמזכירים מעין שלש, ובזה די מן התורה[סט].

אבל תוספות הנ"ל סוברים שמנין הברכות הוא מן התורה וכן שיטת תוספות הרא"ש הנ"ל. וכתב הנשמת אדם (כלל מז סק"א) שכן מבואר גם **ברשב"א** (ד"ה ורבנן) הנ"ל שכתב ש'ארץ' הפסיק הענין לומר שבפת חייב לברך שלש ברכות ובשבעת המינים חייב לברך מעין שלש, ומבואר בדבריו שבפת חייב מן התורה שלש ברכות, וגם בשבעת המינים חייב מעין שלש, אלא שלא חייב שלש ברכות[ע]. [וכן מוכח **מהריטב"א** (ד"ה ורבנן) שכתב כהרשב"א]. וכן מוכח מרבינו יונה הנ"ל שהוכיח ממה שיצא בברכת הזן על התמרים שברכת מעין שלש היא דרבנן, שהרי אם גם בפת חייב מן התורה רק מעין שלש בהכרח שבשבעת המינים לא חייב מן התורה אפילו מעין שלש, וא"כ לא קשה ממה שבדיעבד יצא בברכת הזן על התמרים, [וכמו שתירץ המעדני יו"ט בשיטת הרא"ש], ובהכרח שסובר שבפת חייבים מן התורה לברך שלש ברכות, וא"כ ממה שנלמד

מעין שלש נלמדת מלימוד אחר או מהלכה למשה מסיני ולא מ'וברכת'. ובזה תירץ מה שכתב הטור (שם) שברכת מעין שלש היא מן התורה 'דמסמיך ליה אקרא', והקשה הבית יוסף (שם ס"ג ד"ה אבל) שאם היא מן התורה לא היה לו לכתוב 'דמסמיך ליה אקרא', אבל לפי מה שנתבאר מיושב ש'וברכת' הוא רק אסמכתא לזה, ולומדים זאת מפסוק אחר. אמנם כבר הובא שהרמב"ן הרשב"א הרא"ה והריטב"א כתבו שנלמד מ'וברכת', וארץ הפסיק הענין ללמד רק שברכותיהם חלוקות. וראה במנחת ברוך (סי' ה ענף א) שהביא ג"כ דברי הפרישה, וכתב שמהראשונים הנ"ל מבואר שלא כדבריו. והביא שם שגם הרא"ש (סי' טו) כתב שיש להסתפק שרק ברכת מעין שלש שנלמדת מ'ואכלת ושבעת וברכת' צריכה שיעור אבל ברכת בורא נפשות אינה צריכה שיעור, והרי שנלמד מ'ואכלת ושבעת וברכת'. ועל מה שהקשה הבית יוסף על הטור תירץ המנחת ברוך שהנה הובא לעיל שהרמב"ן כתב שברכת מעין שלש היא מן התורה משום שרבי מאיר פירש 'ואכלת' זו אכילה 'ושבעת' זו שתיה, אמנם הרי להלן (מט:) מבואר שרבי מאיר סיים שמכאן נלמד שבכזית חייב לברך ברכת המזון, וכבר כתבו תוספות (שם ד"ה רבי) שזו רק אסמכתא אבל פשוטו של מקרא הוא שרק בכדי שביעה חייב, וצריך לומר שכוונת הרמב"ן שאע"פ שפירוש זה של רבי מאיר ש'ושבעת' זו שתיה הוא רק אסמכתא, אבל מזה נלמד שגם בפשוטו של מקרא מוסב פסוק זה על 'חטה ושעורה' ששם מוזכר יין. וזו כוונת הטור שכיון שהסמיכו על פסוק זה ש'ושבעת' זו שתיה, מוכח שהפסוק מוסב על יין. ואמנם הסוברים שברכת מעין שלש היא מדרבנן יפרשו שזו רק אסמכתא, אבל בפשוטו של מקרא הפסוק לא מוסב כלל על 'ארץ חטה ושעורה', או שסוברים כהשיטות שהובאו בטור (סי' קצז) שפירשו במה שאמרו 'ושבעת זה שתיה' שאין הכוונה ליין אלא הכוונה לשתיית מים בסעודה, משום שאין חיוב ברכת המזון מהתורה אא"כ שתה בסעודתו. **סג.** **והשולחן** ערוך (סוף סי' רט) כתב שבכל הברכות חוץ מברכת המזון אם הסתפק אם בירך אינו חוזר ומברך. וכתב המשנה ברורה (שם סק"י) שמשמע שפוסק שגם במעין שלש אינו חוזר ומברך, אך כתב בשם הט"ז (שם סק"ג) שכיון שהרבה ראשונים סוברים שחיובו מהתורה ומספק חוזר ומברך, לכן ראוי שיאכל מאותו מין ויברך עליו ברכה אחרונה ויצא מידי ספק. **סד.** **והחינוך** (שם) ביאר בדעת הרמב"ם באופן אחר קצת שחייב לברך מן התורה על הפירות משבעת המינים שזנים כגון תמרים, יין, ודבילת תאנים, אבל על רימונים ותאנים לחים וענבים אינו חייב לברך מן התורה [אלא שהחינוך הכריע שכל שבעת המינים חיובם מן התורה]. **סה.** **והחינוך** (שם) סיים שלומדים ממה שנאמר 'לחם' לפני 'ואכלת ושבעת', שכל מין שמזין חייב בברכה מהתורה. וראה עוד בכסף משנה שבתחילה פירש בשיטת הרמב"ם שכל שבעת המינים זנים וחייבים לברך עליהם מן התורה. אך כתב שכיון שהרמב"ם לא כתב שהחיוב לברך על המזון נלמד מ'ארץ חטה ושעורה' אלא כתב שנלמד מ'ואכלת ושבעת', מוכח שסובר שאין חייבים מן התורה לברך לאחריו בכל שבעת המינים אלא רק בחמשת מיני דגן שזנים. [ולא נתבאר שיטה זו שא"כ מדוע מברך רק מעין שלש על חמשת מיני דגן. וביותר קשה מה שכתב הכסף משנה שמקור דברי הרמב"ם הם מהמבואר בתוספתא (תחילת פ"ו) שברכת המזון מן התורה משום שנאמר 'ואכלת ושבעת וברכת', וסובר הרמב"ם שלומדים מכאן חיוב לכל החמשת מיני דגן, ולא נתבאר שא"כ יברך עליהם ברכת המזון]. **סו.** **וכן** מבואר בריטב"א (הלכות ברכות פ"ג הי"ו) שכתב שאם בירך ברכת המזון על תמרים יצא, הרי שדווקא אם בירך את כל הג' ברכות יצא. **סז.** **המעדני** יו"ט ציין להרא"ש שם, ולעיל הובא שכן כתב עוד הרא"ש בפירקין (סי' טו). **סח.** **ראה** בהגהות הגרי"י פערלא (על סה"מ לרס"ג, מ"א עשה ג) שכתב שכן נראה מהרא"ה שכתב (להלן מח: ד"ה הטוב) שמן התורה צריך להזכיר מזון וארץ ישראל וירושלים בברכתו ומשמע שצריך להזכירם אבל לא צריך לברך שלש ברכות. וראה שם שכתב שגם מהרמב"ם והרמב"ן שהביא הכסף משנה אין להוכיח שלא צריך לברך מעין שלש כמו שהבין הבית יוסף, אלא אפשר רק להוכיח שלא צריך לברך שלש ברכות. ויש להוסיף שלפי מה שכתב הרמב"ן להלן (מט: ד"ה ר' מאיר) כהסוברים שברכת מעין שלש מן התורה מוכח שבפת חייב עכ"פ להזכיר מעין שלש וכמו שכתב הנשמת אדם. **סט.** **ראה** במנחת ברוך (שם ענף ג) שכתב בדעת הבה"ג שכתב שעל שבעת המינים מברכים מן התורה שנאמר 'ואכלת ושבעת וברכת', שאינו סובר כהרמב"ן וסיעתו ש'ארץ הפסיק הענין' מתפרש ש'ארץ' פירש שברכותיהם חלוקות, אלא סובר שהסוגיות חלוקות, שכן לעיל (לה.) בתחילת הסוגיא נראה שעל שבעת המינים אין חייבים ברכה אחרונה מן התורה, ובסוף הסוגיא נראה לא כן, וסובר הבה"ג שבתחילה סברו כסוגייתנו ש'ארץ הפסיק הענין', אבל למסקנא סוברים בדעת רבנן שגם הם מודים לרשב"ג ש'ארץ' לא מפסיק הענין, אלא שבאמת גם בפת מן התורה מספיק מעין שלש אלא שרבנן תיקנו שלש ברכות, ומעתה רשב"ג סובר שתיקנו כן גם בשבעת המינים, ורבנן סוברים שלא תיקנו כן בשבעת המינים. **ע.** **וראה** בצל"ח (ד"ה ורבנן) שכתב שאם ברכת מעין שלש היא מדרבנן יתכן שבפת אין חיוב לומר שלש ברכות מן התורה, אבל אם מעין שלש היא מן התורה בהכרח שבפת חייב מן התורה שלש ברכות שאל"כ מה החילוק בין פת לשבעת המינים הרי 'ארץ' הפסיק לחלק ביניהם. ומדבריו מבואר שפשוט לו שאם מעין שלש היא מן התורה הכוונה כפשוטו שצריך להזכיר מעין שלש. אמנם כבר הובא מה שכתב המעדני יו"ט בדעת פסקי הרא"ש שסובר שאף שחייב לברך מן התורה על שבעת המינים אך אינו חייב לברך מעין שלש, ובפת חייב מן התורה לברך מעין שלש. אמנם מהרשב"א מבואר שבשבעת המינים חייב לברך מן התורה מעין שלש, ולשיטתו אכן מוכח שבפת חייב מן התורה לברך שלש ברכות.

מהפסוק ששבעת המינים דינם חלוק אין הכרח שחלוקים בזה שלא צריך להזכיר מעין שלש אלא הם חלוקים רק בזה שלא צריך לברך שלש ברכות, ולכן קשה איך יצא בברכת הזן על התמרים[עא].

האם המברך מעין ג' על הפת יצא

שם. הרא"ה (ד"ה ורבנן) כתב שמי שבירך על הפת מעין שלש יצא בדיעבד, משום שהתורה כללה ב'וברכת' גם לחם וגם שבעת המינים [כשיטתו שגם ברכת מעין שלש היא מן התורה], ונלמד מזה שגם אם בירך על הפת מעין שלש יצא. וכמו כן אם בירך ברכת המזון על פירות משבעת המינים שמזינים יצא. וכן כתב **הריטב"א** לעיל (מ: ד"ה סד"א) שאם בירך על המחיה על הפת יצא, וכן אם בירך ברכת המזון על דבר שמברכים עליו בורא מיני מזונות יצא[עב]. והוסיף שאם בירך ברכת המזון על פירות שברכתם על העץ לא יצא כיון שהם אינם 'מזון'[עג], ואילו בברכת המזון מזכירים מזון. וכן אם בירך על הפת 'על העץ ועל פרי העץ' לא יצא כיון שלא נזכר שם ענין מזון. אמנם בהלכות ברכות כתב הריטב"א (פ"ב הכ"א) שאם בירך מעין שלש על דבר שברכתו שלש לא יצא. **ומצינו גם באחרונים** שדנו בדין זה [האם יוצא בדיעבד במעין שלש על דבר שברכתו שלש]. **שהגינת ורדים** (שו"ת, או"ח כלל א סי' כד) כתב שלפי מה שכתב המגן אברהם הנ"ל שמן התורה גם על פת יוצא במעין שלש, בדיעבד יוצא גם מדרבנן במעין שלש. אבל **האליה רבה** (סי' רסח אות טו) כתב בפשיטות שלא יצא, **והנשמת אדם** (כלל מז סק"א) כתב שהוא משום שסובר שמן התורה חייבים לברך שלש ברכות.

ולפי זה מה שהריטב"א בהלכותיו סובר שלא יצא הוא משום שסובר שמן התורה חייבים לברך שלש ברכות וכמו שנראה בחידושיו כאן. ואמנם קשה על מה שכתב כאן לא כן, שהרי מדבריו שם נראה שסובר ששלש ברכות הם מן התורה[עד]. ויש מי שתירץ שהריטב"א בחידושיו סובר שאף שמהתורה חייב שלש ברכות, [שהרי מה ש'ארץ' הפסיק הענין מתפרש לשיטתו שעל פת חייבים לברך שלש ברכות ועל שבעת המינים חייבים מעין שלש], אבל כיון שהתורה כללה יחד ב'וברכת' את פת ואת שבעת המינים נלמד מכאן שרק לכתחילה הם חלוקים, שלכתחילה מברך על הפת שלש ברכות ועל שבעת המינים מעין שלש, אבל בדיעבד יוצא ידי חובתו על כולם במעין שלש[עה].

מה מברך לפי רבן גמליאל אחרי שכוסס חיטה

ור"ג נמי ארץ הפסיק הענין ההוא מבעי ליה למעוטי הכוסס את החטה.

לעיל (לז.) מבואר שלפי שיטת רבן גמליאל שכל שבעת המינים נתרבו לברכת המזון, גם אם אכל דייסא מברך ברכת המזון, משום שכל חמשת מיני דגן הם בכלל שבעת המינים [וכמו שכתב **רש"י** כאן (ד"ה חמשת) שכוסמין הוא מין חיטה ושבולת שועל ושיפון הם מין שעורה[עו], וממילא חייב לברך ברכת המזון על חמשת מיני דגן אפילו שלא עשאם פת [שברכתם הראשונה היא רק מזונות]. וכתב **הרשב"א** (ד"ה ורבנן) שרבן גמליאל לא ממעט ממה שנאמר 'לחם' דייסא וכדומה, משום שסובר שממעטים ממנו רק מה שלא רגיל להאכל לרבים כלחם, ולכן ממעט רק כוסס חיטה שאין דרך אכילה בכך, אבל דייסא שרגילים לאכול לא ממעטים. והוסיף הרשב"א עוד שכוסס חיטה נתמעט לרבן גמליאל גם מברכה מעין ג', וכן כתבו **הרא"ה** (ד"ה למעוטי) **והריטב"א** (ד"ה ורבנן). אבל **רבינו יונה** (ד"ה ונראה) כתב שלרבן גמליאל נתמעט רק מברכת המזון אבל ממעין שלש לא נתמעט[עז].

מה דעת רבנן בכוסס חיטה

ובדעת רבנן מבואר לעיל (לז.) שכיון ש'ארץ' הפסיק הענין, רק על פת גמור מברכים ברכת המזון, אבל על שאר שבעת המינים שאינם ממין דגן, או אפילו אם הם ממין דגן אלא שאינם פת מברך מעין שלש. ולשיטתם נמצא שעל חמשת מיני דגן שלא עשאם פת אלא עשאם דייסא וכדומה מברכים בתחילה מזונות ולבסוף מעין שלש. ומבואר שם עוד שהכוסס חיטה מברך בתחילה בורא פרי אדמה. וכתבו **רבינו יונה והרשב"א** (שם) שכמו שלרבן גמליאל נתמעט מפסוק שכוסס חיטה אין דינו כאוכל דייסא וכדומה, שהאוכל דייסא מברך לאחריו ברכת המזון והכוסס חיטה לא מברך לאחריה ברכת המזון[עח], כך רבנן סוברים מסברא שהכוסס חיטה אין דינו כאוכל דייסא שמברך מעין שלש אלא מברך בורא נפשות[עט]. וכן כתבו **הרשב"א והרא"ה והריטב"א** (שם), והוסיפו לבאר שמסתמא לא מנו בשבח ארץ ישראל חיטה לא מבושלת שאין דרך לאוכלה, ורק חיטה שדרך לאוכלה היא בכלל מזון הנמנה בשבח ארץ ישראל. אך אף על פי שאין הדרך לאוכלה מברכים עליה בורא פרי אדמה משום שיש מיעוט אנשים שאוכלים אותה כך, ולכן מי שאוכל לא בטלה דעתו, אבל ברכת מעין שלש מברכים רק על חיטה מבושלת שהיא חשובה ורגילים לאוכלה.

אבל תוספות (לעיל לז. ד"ה הכוסס) הסתפקו האם הכוסס את החיטה מברך 'על המחיה', או שאינו מברך מעין שלש כיון שאי אפשר לברך 'על המחיה' בדבר שהברכה הראשונה שלו היא אדמה[פ]. ואח"כ הביאו **שרבינו תם** סבר בתחילה שהכוסס את החיטה מברך 'על המחיה' ומסיים 'על האדמה ועל פרי האדמה'. אך חזר בו כיון שלהלן מנו כמה אופנים של ברכת מעין שלש ולא מצינו שם נוסח זה של 'על האדמה ועל פרי האדמה'. אך הוסיפו תוספות **שר"י** הסתפק בזה שמא במה שאמרו חכמים בברייתא לעיל (לז:) שכל מה שהוא מין דגן ולא עשאו פת מברכים עליו מעין שלש נכלל גם כוסס חיטה[פא]. ולכן סיימו תוספות שאין לאכול קליות וחיטים שלוקות אלא בתוך הסעודה שברכת המזון פוטרתן. והוסיפו תוספות שבירושלמי (ה"א) מבואר שרבי ירמיה הסתפק מה לברך ברכה אחרונה על קמח חטים ולכן לא אכל קמח מימיו. אך רבינו יונה (שם) כתב שרבי ירמיה סבר שמברכים מעין שלש אלא שלא ידע מהו נוסח הברכה כיון שלא מצינו במעין שלש 'על האדמה ועל פרי האדמה', ולכן לא אכל, אבל מהבבלי מבואר שכלל לא מברכים מעין שלש וכמו שנתבאר, וא"כ מותר לאוכלו ולברך בורא נפשות.

רק בחמשת מיני דגן נשתנתה ברכתם הראשונה

כל שהוא מחמשת המינין בתחלה מברך עליו בורא מיני מזונות ולבסוף ברכה אחת מעין שלש, וכו' כל שהוא משבעת המינין בתחלה מברך בורא פרי העץ ולבסוף ברכה אחת מעין שלש. הטור (תחילת סי' רח) ביאר[פב]

עא. וראה שם שכתב שגם מהרמב"ם והרמב"ן אין להוכיח שלא חייבים שלש ברכות, כיון שהרמב"ם כתב רק את כללות המצוה, [וכן כתב הלחם משנה (ברכות פ"ב ה"ב) שאין הוכחה מהרמב"ם]. וגם הרמב"ן כתב רק שאת המטבע תיקנו חז"ל אבל לא ביאר האם מן התורה חייב ברכה אחת או ג'. וראה שם שהוסיף שביראים (מצוה כד) מבואר שמצוה מן התורה לברך שלש ברכות. **עב. ראה** בשולחן ערוך (סי' רח סי"ז) שפסק שברכת המזון אינה פוטרת מעין שלש שצריך לברך על דייסא ורק יין ותמרים היא פוטרת. ובבאר הגולה (שם אות ו) כתב שכן דעת רבינו יונה (לעיל מא: ד"ה ורבינו) שדייסא אינה נפטרת בברכת המזון, והמשנה ברורה (שם ס"ק עה) הביא בשם המגן אברהם שביאר דעתו שאע"פ שתמרים נפטרים בברכת המזון אבל חמשת מיני דגן שיש להם עילוי בפת אינם נפטרים בברכת המזון. אך סיים שלהלכה פסקו האחרונים שגם דייסא נפטרת בברכת המזון. וראה בשער הציון (שם ס"ק עה) שהביא שכן כתב הר"ן (על הרי"ף, פסחים קט: ד"ה לענין). ולפי מה שנתבאר מפורש כן גם ברא"ה ובריטב"א. וראה בביאור הלכה (שם ד"ה אבל) שהביא שלענין יין נחלקו הראשונים אם נפטר בברכת המזון. **עג. כוונתו** לפירות שאינם מזינים אבל בתמרים יצא בדיעבד כמבואר לעיל (יב.), וכן כתב הריטב"א בהלכות ברכות (פ"ב ה"ז). **עד. אבל** הרא"ה לשיטתו שנראה שסובר להלן (מח: ד"ה הטוב) שמן התורה לא חייבים לברך שלש ברכות. **עה. וראה** בבית יוסף (סי' קסח ס"ו ד"ה והרמב"ם) שכתב בדעת הסוברים שפת שנילושה ביין ושמן היא פת הבאה בכיסנין שאף שהיא לחם לענין חיוב חלה, אך המוציא ושלש ברכות חייבים רק על מה שרגילים לקבוע סעודה עליו [והאבן העוזר (שם ס"ז - ח ד"ה תו הביא) תמה על המגן אברהם (שם ס"ק טז, מד) שנדחק בזה]. ובהגהות רעק"א על האבן העוזר שם כתב שלפי השיטות שגם על פת לא חייבים מן התורה שלש ברכות אלא רק מעין שלש מיושב בפשיטות שחז"ל תיקנו שלש ברכות רק על מה שרגילים לקבוע עליו סעודה. ובמנחת ברוך (שם סוף ענף ג) כתב שלפי דברי רעק"א מי שהסתפק אם בירך על פת הבאה בכיסנין [להשיטות שהכוונה שנילושה ביין ושמן], צריך לברך, כיון שאפילו אם בשבעת המינים ברכת מעין שלש היא דרבנן, אבל בהם היא חיוב תורה ומספק צריך לברך. אבל להסוברים שמן התורה מנין הברכות של ברכת המזון הוא ג' וגם סוברים שברכת מעין שלש היא דרבנן, גם בפת הבאה בכיסנין אם יהיה ספק אם בירך לא יברך, משום שלשיטה זו בהכרח שחיוב ברכה אחרונה מן התורה הוא רק על לחם שרגילים לקבוע עליו סעודה. וראה באבן העוזר (שם ד"ה תו כתב הב"י) שביאר מה שכתב הבית יוסף (שם ד"ה ולענין הלכה) שבפת הבאה בכיסנין אם האוכל שבע ממנה מברך שלש ברכות, שלכאורה קשה שהרי הבית יוסף (שם ס"ו ד"ה וכתב הרא"ש) כתב שמה שאמרו שעל פת הבאה בכיסנין מברכים ג' ברכות כשקובע סעודה הוא רק כשאחרים קובעים סעודה עליה ולא די שהוא קבע סעודה. וביאר האבן העוזר שכיון שלהלכה לא ברור מהי פת הבאה בכיסנין ויתכן שהיא לחם גמור שמברכים עליו ברכת המזון מן התורה כששבע ממנה ולכן אם הוא שבע שנמצא שמסופק אם חייב בברכת המזון מן התורה, מברך ברכת המזון ולא די במעין שלש. אך רעק"א (שם) כתב שלפי מה שנתבאר שמה שבפת הבאה בכיסנין לא מברך ברכת המזון הוא משום שמן התורה גם בפת די במעין שלש ותקנת חכמים לברך שלש ברכות היתה רק על לחם גמור, א"כ כאן שיש ספק מהי פת הבאה בכסנין הוא ספק דרבנן האם תיקנו בזה שלש ברכות ואינו חייב מספק לברך שלש ברכות. אמנם להשיטות שמן התורה מנין הברכות בברכת המזון הוא שלש, שמוכח שמהתורה חיוב ברכת המזון הוא רק על לחם שרגילים לקבוע עליו סעודה, בספק מהי פת הבאה בכיסנין הוא ספק תורה האם חייבת בשלש ברכות וממילא מספק צריך לברך שלש ברכות, כדברי האבן העוזר. אלא שבדעת הבית יוסף אי אפשר לתרץ כן כיון שהוא סובר שמנין הברכות אינו מן התורה וכנ"ל. **עו. וביותר** מפורש כן בטור (תחילת סי' רח). אמנם ראה בהעמק שאלה (שאילתא נא סוף ס"ק טו) שכתב שמהרא"ש (סי' כא) מוכח שכוסמת וכו' אינם משבעת המינים. **עז. ראה** בתוספות לעיל (לז. ד"ה נתן) שכתבו שלרבן גמליאל אם שותה יין מלא לוגמיו לא מברך שלש ברכות אלא מעין שלש, שאל"כ נמצא שלרבן גמליאל לעולם לא מברך מעין שלש. ומשמע מדבריהם שכוסס חיטה אינו מברך מעין שלש לרבן גמליאל. אך עדיין קשה על דבריהם שהרי על אורז ודוחן מברך מעין שלש לרבן גמליאל כמבואר לעיל (לז:). **עח. לרבינו** יונה מברך מעין שלש, ולשאר הראשונים בורא נפשות. **עט. ואף** שלשיטת רבינו יונה לדעת רבן גמליאל הכוסס חיטה מברך מעין שלש, אעפ"כ כתב רבינו יונה שמדעת רבן גמליאל נלמד מה דעת רבנן, משום שכמו שלרבן גמליאל בהכרח שחיטה האמורה בתורה היא דווקא חיטה מבושלת, שהרי לשיטתו יש חיוב ברכת המזון בכל שבעת המינים וגם חיטה בכלל זה, ואעפ"כ זהו רק במבושלת וכדומה, ובהכרח שהחיטה האמורה בתורה היא חיטה מבושלת בדווקא, כך גם לרבנן חיטה האמורה בתורה היא חיטה מבושלת, וממילא לשיטתם שסוברים שעל חיטה האמורה בתורה יש חיוב מעין שלש, בהכרח שבכוסס חיטה אין גם חיוב מעין שלש, כיון שהחיטה האמורה בתורה שעליה יש חיוב מעין שלש היא מבושלת בדווקא ולא בכוסס חיטה. **פ. ראה** בשער הציון (סי' רח ס"ק כג) שהביא שהמגן אברהם כתב שדברי תוספות אמורים גם בכוסס שעורים שלפי הרמ"א (שם ס"ד) ברכתו שהכל, שגם בזה יש להסתפק האם לאחריו מברך מעין שלש. **פא. ורעק"א** (גליון הש"ס שם) ציין לסוגייתנו וכוונתו שבסוגייתנו מבואר שודאי שכוסס חיטה אינו מברך שלש ברכות לרבן גמליאל, וא"כ איך אפשר לומר שנכלל במה שאמרו שם שבדגן שלא עשאו פת מברך מעין שלש גם כוסס חיטה, שהרי שם מבואר שלרבן גמליאל מברך שלש ברכות על זה, ובזה בודאי לא נכלל כוסס חיטה שהרי בכוסס חיטה מודה רבן גמליאל. **פב. ראה** בב"ח (שם ס"א) שביאר כן בדבריו.

שדבר שהוא רק משבעת המינים לא שינו את ברכתו הראשונה מפירות שאינם משבעת המינים, ורק ברכתו האחרונה שונה משום מעלתו, אבל בחמשת מיני דגן שמלבד שהם משבעת המינים עליהם יחיה האדם, גם ברכתם הראשונה שונה, שעל פת מברך המוציא ועל דייסא וכדומה מברך מזונות.

מה החידוש שעל שבעת המינים מברך מעין שלש

כל שהוא משבעת המינין בתחלה מברך בורא פרי העץ ולבסוף ברכה אחת מעין שלש. רבינו יונה (ד"ה כל) הקשה מה החידוש הרי מפורש כן במשנה[פג]. ותירץ שהיה אפשר לומר שכמו שרבן גמליאל אמר שעל ענבים ותאנים ורימונים מברכים מעין שלש ובאמת מברכים כן על כל שבעת המינים, כן הוא גם לרבנן שאף שאמרו שמברכים מעין שלש על שבעת המינים אבל באמת לשיטתם מברכים כן על כל דבר, ולכן הוצרכו לחדש שרק על שבעת המינים מברכים מעין שלש.

והתוספות הרא"ש (ד"ה אמר) תירץ בהיפוך שהיה אפשר לומר שרק בענבים ותאנים ורימונים שהוזכרו במשנה מברכים מעין שלש, ולכן הוצרכו לחדש שעל כל שבעת המינים מברכים מעין שלש.

האם אומרים 'על תנובת השדה' רק בחמשת מיני דגן

אפירי דעץ על העץ ועל פרי העץ ועל תנובת השדה. תלמידי רבינו יונה (ד"ה דפירי) כתבו שרק על חמשת מיני דגן שמברכים על המחיה אומרים 'על תנובת השדה', משום שלשון תנובה נופל על חמשת מיני דגן כענין שנאמר (דברים לב יג) 'ויאכל תנובת שדי', אבל בשאר דברים לא אומרים על תנובת השדה [ולא גרסו כגירסתנו[פד]]. והטור (סי' רח) הביא דבריהם. אבל **הבית יוסף** (שם ס"ט ד"ה ומ"ש בשם) כתב שהרי"ף והרמב"ם (ברכות פ"ח הי"ד) כתבו כן גם בשאר דברים[פה]. ובכסף משנה (ברכות שם) הוסיף שגם פירות ויין נקראים תנובת השדה. **והשבלי הלקט** (סי' קמא) הביא בשם רש"י שהכוסס חיטה מסיים 'ברוך אתה ה' על תנובת השדה' כיון שהם כברייתם ולא נשתנו, אבל בשאר דברים לא אומרים 'על תנובת השדה' ואפילו בחמשת מיני דגן.

נוסח ברכה אחרונה של יין

אפירי דעץ על העץ ועל פרי העץ. **תוספות** (ד"ה על) כתבו שעל היין מברכים 'על הגפן ועל פרי הגפן'[פו], משום שכמו שיין חשוב לקבוע עליו ברכה בפני עצמה לפניו, כך קובע ברכה חשובה אחריו. והוסיפו תוספות שבחתימה יש שחותמים 'על הארץ ועל הפירות', ויש שחותמים 'על הגפן ועל פרי הגפן'. וכתבו תוספות שנראה שיש לחתום 'על הארץ ועל הפירות' כמו בכל שבעת המינים, משום שרק בפתיחה שמברכים רק 'על העץ', בגפן משנים לומר 'על הגפן', אבל בסיום שאומרים גם 'על הארץ', אין לשנות ולומר 'על הארץ ועל הגפן' אלא צריך לומר 'על הארץ ועל הפירות'. וכן דעת **הרמב"ם** (ברכות פ"ח הי"ד) שעל היין חותמים 'על הארץ ועל הפירות'. אבל **הרי"ף** כתב שמסיימים 'על הארץ ועל פרי הגפן'[פז]. **ובתלמידי רבינו יונה** (ד"ה וכן) **ובריטב"א** (ד"ה אלא) כתבו שאין לומר 'על הגפן ועל פרי הגפן' משום שכמו שבחתימה על חמשת מיני דגן ובחתימה על פירות אומרים 'על הארץ', אלא שמוסיפים 'על המחיה' או 'על הפירות', כך ביין חותמים 'על הארץ' אלא שמסיימים 'ועל פרי הגפן', משום שהשינוי שיש מיין לפירות הוא רק שביין לא מזכירים את הפרי בכללות אלא מזכירים את שם הפרי, ולכן אף שבשאר פירות מסיימים 'ועל הפירות' אבל ביין מסיימים 'ועל פרי הגפן', אבל במה שמתחילים לומר 'על הארץ' אין לשנות בין יין לפירות. **והמגן אברהם** (שם ס"ק יז) כתב שמתוספות (שם) נראה שאפשר גם לומר 'על הגפן ועל פרי הגפן', ולכן בדיעבד יצא אם אמר כן. **והמחצית השקל** (שם) ביאר דבריו שתוספות כתבו שיש שחותמים 'על הגפן ועל פרי הגפן' אלא שסיימו שלא צריך כלל לשנות את החתימה מכל הפירות. ומשמע שאפשר לומר 'על הגפן ועל פרי הגפן', ולא צריך לומר דווקא 'על הארץ', ומשום שכמו שמזכירים 'על הארץ ועל הפירות', שהארץ מוציאה פירות, כן מזכירים 'על הגפן ועל פרי הגפן', שהגפן מוציא את פרי הגפן[פח].

אכל תפוחים עם פירות שבעת המינים או עם שתיית יין

שם. **הרמב"ם** (ברכות פ"ח הט"ז) כתב שאם אכל פירות משבעת המינים ותפוחים מברך רק ברכה אחת מעין שלש שהיא כוללת הכל מפני שכולם פירות העץ. **והרשב"א** (ד"ה ולענין) ביאר דבריו שהוא לא משום שברכת מעין שלש עדיפה מבורא נפשות, אלא משום שמזכיר בפירוש 'על העץ ועל פרי העץ', וזה כולל כל פירות העץ. [**והמשנה ברורה** (סי' רח ס"ק סג) הוסיף שמה שתמיד לא מברכים על העץ על פירות שאינם משבעת המינים הוא משום שאינם חשובים שיתקנו עליהם ברכה זו, אבל עכשיו שמברך בלאו הכי ברכה זו היא פוטרתם[פט]]. והרשב"א הוסיף שכן הדין למי ששותה יין ואוכל תפוחים. אלא שזה רק לפי הסוברים שביין חותמים 'על הפירות', אבל אם חותמים על היין 'על פרי הגפן' אין ברכת 'על הגפן' פוטרת פירות, שהרי מפרט בה פרי הגפן ואינה פוטרת אפילו פירות של שבעת המינים.

אבל הטור (שם) הביא בשם **אביו הרא"ש** שאם אכל תפוחים ושתה יין מברך בורא נפשות על התפוחים ואינם נפטרים במעין שלש שמברך על היין, וכל שכן אם אכל בשר או פרי האדמה עם יין או פירות משבעת המינים שמברך על כל אחד. וכתב הב"ח (סי"א) שאי אפשר לומר שהרא"ש שכתב שאם אכל תפוחים ושתה יין מברך בורא נפשות על התפוחים כתב כן להסוברים שעל היין חותם 'על פרי הגפן', משום שא"כ מדוע סיים שכל שכן אם אכל בשר עם יין או פירות משבעת המינים, הרי אין כאן כל שכן אלא הם שוים. ובהכרח שסובר שאפילו אם ביין חותם על הפירות, אך כיון שבפתיחה מזכיר על הגפן אינו פוטר תפוחים, ולכן כתב שכל שכן אם אכל בשר עם יין או פירות משבעת המינים, שבין הפתיחה ובין הסיום אין לה שייכות לבשר[צ], שודאי לא נפטר במעין שלש על הבשר[צא].

בדברי התרומת הדשן שלא יכלול מספק

שם. **התרומת הדשן** (שו"ת, סי' לצב) כתב שאם שתה משקה שמסופק אם צריך לברך עליו בורא נפשות או על הגפן, אינו יכול להוציא עצמו מידי ספק ע"י שישתה משקה שברכתו בורא נפשות וגם יאכל פרי משבעת המינים שברכתו מעין שלש, ויוסיף במעין שלש גם 'על הגפן' וכו'[צג], משום שאינו יכול לכלול בברכה דבר אחר שמסופק עליו, אף שאינו מוסיף שם ומלכות[צד]. והוכיח כן ממה שמבואר בירושלמי (ה"א) שרבי ירמיה לא אכל חיטה בעין מימיו, כיון שהיה מסופק האם מברכים עליה ברכת מעין שלש ומסיימים 'על פרי האדמה' או שברכתה בורא נפשות. וממה שלא הוציא עצמו מידי ספק ע"י שיאכל פרי

פג. **ולהטור** הנ"ל נראה שהחידוש הוא שברכתו הראשונה לא נשתנית ולא כה' מיני דגן, וכמו שנתבאר לעיל. פד. **ראה** בהעמק שאלה (שאילתא נא ס"ק טו) שכתב שתלמידי רבינו יונה סוברים כהרי"ף ועוד, שגורסים בסוגייתנו את כל נוסח הברכה על חמשת מיני דגן ולא על פרי העץ, ולכן כתבו שרק בחמשת מיני דגן אומרים 'על תנובת השדה'. פה. **והשיירי** כנסת הגדולה (שם) העיר על הרמב"ם שאדרבה בפרק ג' (הי"ג) כשהעתיק ברכת על המחיה לא כתב 'על תנובת השדה', ואילו בפרק ח' (הי"ד) כשהביא ברכת על העץ וברכת על הגפן כתב 'על תנובת השדה', וסיים שלא ידע למה שינה הרמב"ם. פו. **והרי"ף** גורס כן בגמרא להלן. פז. **וכן** דעת הראב"ד בהשגות (שם), וראה בכסף משנה שכתב שכיון שבגמרא [לפי גירסת הרי"ף] הזכירו רק שבפתיחת הברכה חלוק יין מפירות, ולא הזכירו שגם בחתימה חלוקים, משמע שאין חילוק בחתימה. והחולקים סוברים שהגמרא לא היתה צריכה לפרש כן כיון שכמו שבברכה ראשונה חלוק יין מכל פרי כן הוא בברכה אחרונה. וראה בבית יוסף (סי' רח סי"א ד"ה אבל) שהביא שהרשב"א (ד"ה רב) כתב שנוהגים לחתום 'על הארץ ועל פרי הגפן'. אבל הב"ח (שם ס"י ד"ה מיהו) פסק שחותם 'ועל הפירות'. ובשולחן ערוך (שם) לא הכריע, אך להלן (סי"ג) נראה שנוטה יותר לפסוק שאומר 'ועל הפירות'. וכן כתב הגר"א שם (ס"ק לח). והט"ז (שם ס"ק יד) כתב שמספק יאמר 'על פרי הגפן', שהרי גם להסוברים שחותמים 'ועל הפירות' יוצא ב'על פרי הגפן' ואילו להסוברים שחותמים 'על פרי הגפן' לא יוצאים בדיעבד אם חותמים 'על הפירות'. אמנם ראה בביאור הלכה (סי' רח ד"ה מספק) שכתב שלהסוברים שבברכה ראשונה של יין יצא בדיעבד בברכת העץ, גם בברכה אחרונה יוצא בדיעבד ב'על העץ' גם אם לכתחילה צריך לסיים על הגפן. פח. **וראה** ברש"ש (בתוס' שם) שהגיה בתוספות 'על הארץ ועל פרי הגפן'. פט. **והמשנה** ברורה (שם) הוסיף שאם סחט תפוחים ושתה אותם לא נפטר בברכת 'על העץ' משום שכבר אינם פרי. ובמנחת שלמה (שו"ת, ח"א סי' נג אות ג) כתב שגם אם סחט פירות משבעת המינים לא יצא בברכת מעין שלש. צ. **ראה** במאמר מרדכי (שם) שהקשה על הב"ח, שהרי הטור כתב בשם הרא"ש את ה'כל שכן' גם על פרי אדמה שלא נפטר במעין שלש של שבעת המינים, והרי בסיום הברכה שעל הפירות נכלל גם פרי האדמה, וא"כ מדוע הוא כל שכן. ולכן מוכח כפירושו של הט"ז (שם ס"ק טו) ש'הכל שכן' הוא משום שתפוחים דומים ליין ששניהם באים מן העץ. ולפי זה אין להוכיח כהב"ח שהרא"ש חולק על הרשב"א, ואדרבה נראה שכיון שהרא"ש פוסק שעל יין חותמים 'על פרי הגפן', גם דבריו כאן הם רק לפי שיטתו. וראה בנשמת אדם (כלל נ סק"ג) שכתב שלפי הסוברים שאם אוכל תפוחים עם יין נפטר במעין שלש להסוברים שביין חותמים על הפירות, גם אם אכל פרי אדמה עם יין או עם פרי העץ נפטר אף שבתחילת הברכה אומרים על הגפן או על העץ. [ויש להעיר על הנשמת אדם שאם כהמאמר מרדכי שהרא"ש כתב דבריו רק משום שסובר שבחתימה חותם 'על הגפן', א"כ ממה שסובר שפרי האדמה לא נפטר במעין ג' של פירות העץ מוכח שבזה גרע, שאף אם מספיק שהחתימה כוללת, אבל לשון פירות מתפרש פרי העץ]. וראה בשער הציון (שם ס"ק סג) שכתב שמלשון הרמב"ם (ברכות פ"ח הט"ז) שתפוחים נפטרים במעין שלש של פירות שבעת המינים משום שכולם פרי העץ משמע שפרי האדמה לא נפטר. אמנם הוכחה זו היא רק אם הרמב"ם סובר שבתפוחים ויין נפטר במעין שלש בגלל שהחתימה כוללת פרי העץ, אבל להבית יוסף [שיובא להלן] שכתב שהרמב"ם סובר שלא נפטר אף שהחתימה כוללת אין להוכיח מדבריו שלא כהנשמת אדם שהרי הנשמת אדם כתב דבריו רק להסוברים שמספיק שהחתימה כוללת. צא. **והבית** יוסף (שם סי"ג ד"ה כתב) כתב שברמב"ם נראה שבתפוחים ויין לא נפטרים התפוחים בברכת מעין שלש. [ולפי זה מוכח מדבריו כסברת הב"ח, שהרי הרמב"ם סובר שחותמים על היין 'על הפירות']. וכתב הנשמת אדם (כלל נ סק"ג) שהוכחת הבית יוסף היא ממה שהרמב"ם כתב דינו רק בתפוחים וענבים ולא בתפוחים ויין. אך כתב שאפשר לדחות הוכחה זו, שבסוף דבריו כתב הרמב"ם שביין ובשר לא נפטר במעין שלש ומשמע שבתפוחים ויין נפטר במעין שלש. ובאמת הב"ח הקשה על הרמב"ם שמתחילת דבריו שכתב שבתפוחים וענבים נפטר במעין שלש משמע שבתפוחים ויין לא נפטר, ואילו מסוף דבריו שבבשר ויין לא נפטר במעין שלש משמע שבתפוחים ויין נפטר. [ויש להעיר שמהרשב"א (ד"ה ולנין) נראה שהרמב"ם סובר שבתפוחים ויין נפטר, שהרי הביא את הרמב"ם וכתב שבתפוחים ויין נפטר במעין שלש אם על יין חותמים על הפירות, והרי הרמב"ם סובר שעל היין חותמים 'על הפירות', והרי שסובר שלשיטתו בתפוחים ויין נפטר במעין ג']. צב. **דבריו** הובאו בבית יוסף (סי' רח סי"ח ד"ה במשקה) וברמ"א (שם). צג. **המשנה** ברורה (סק"פ) הוסיף שמדובר שאין לו יין. צד. **ראה** במגן אברהם (שם ס"ק כו) שכתב שאם אכל פרי שמסופק אם הוא משבעת המינים בדיעבד יכול לברך 'על פרי העץ', כיון שגם מה שאינו משבעת המינים נקרא פרי העץ, וכמו שנתבאר לעיל שאם אכל תפוחים ופרי משבעת המינים יוצא בברכת מעין שלש גם על התפוחים.

משבעת המינים ויוסיף בברכה אחרונה 'על האדמה'[צח], מוכח שאין להוסיף מספק במעין שלש אף שאין מוסיף שם ומלכות. **ורעק"א** (גליון השו"ע סוף סי' רח) כתב שיש לדחות הוכחת התרומת הדשן לפי המבואר **בשולחן ערוך** (סי' קח ס"ג), שאם טעה בתפילה והזכיר מאורע של שאר הימים שלא ביומו אינו הפסק. ומוכח שכיון שיש איזה זמן שמזכירים מאורע זה אינו הפסק. וא"כ יתכן שרק בנידון של הירושלמי שיתכן שלא תיקנו 'על האדמה' הוא הפסק אם לא תיקנו כן, אבל המסופק אם ברכתו על הגפן, כיון שתיקנו נוסח זה של על הגפן כששותה יין יתכן שאף אם עכשיו לא חייב לברך על הגפן כבר אינו הפסק. **והט"ז** (שם ס"ק יט)[צו] כתב שגם התרומת הדשן כתב רק שלכתחילה לא ישתה משקה זה כדי שלא יצטרך להוסיף כמו שרב ירמיה לא אכל חיטה מימיו, אבל אם כבר שתה עדיף שיוסיף ממה שישאר בספק האם בירך ברכה אחרונה, שהרי על זה אין הוכחה מהירושלמי שגם בדיעבד לא יוסיף מספק[צז].

האם כוללים גם מעין הטוב והמטיב

על העץ ועל פרי העץ ועל תנובת השדה ועל ארץ חמדה טובה ורחבה וכו' רחם ה' אלהינו על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל מקדשך ועל מזבחך[צח] וכו' כי אתה טוב ומטיב לכל. תלמידי רבינו יונה **והריטב"א** (ד"ה דחמשת) כתבו ש'על המחיה' וכו' הוא כנגד ברכת הזן, 'ועל ארץ חמדה' וכו' הוא כנגד ברכת הארץ, ו'רחם' וכו' הוא כנגד ברכת בנין ירושלים, ו'כי אתה טוב ומטיב' הוא כנגד ברכת הטוב והמטיב. ומה שקראו לברכה מעין שלש ולא מעין ארבע הוא משום שרק שלש ברכות הן של תורה. אבל **הרמב"ם** (ברכות פ"ח הי"ד) הביא שיש מי שאומר שלא תיקנו ברכה רביעית אלא בברכת המזון, אבל במעין שלש תיקנו רק מעין שלש ולא מעין ארבע. **והאבודרהם** (שער ג) כתב שיש מי שאומר שרק בעל הגפן יש לאומרו משום שהטוב והמטיב נתקן בתחילתו כברכה ראשונה על היין, אבל סיים שנהגו לאומרו בכל מעין שלש.

האם מסיימים 'ונודה לך על הארץ ועל המחיה'

כתב הטור (סי' רח) **שהספר המצוות** (סי' קנו, עמ' קח) כתב שאחרי 'כי אתה טוב ומטיב' יש לסיים 'ונודה לך על הארץ ועל המחיה' או 'על הארץ ועל הפירות' או 'על הארץ ועל היין' כדי שיהיה מעין חתימה סמוך לחתימה, אך הטור סיים **שאביו הרא"ש** לא היה אומרו. וכתב **הבית יוסף** (שם ד"ה ומ"ש וגם) שטעמו של הרא"ש הוא שכיון שאומר סמוך לחתימה 'ונברכך עליה בקדושה ובטהרה', יש בזה סמוך לחתימה מעין החתימה. **והב"ח** (ס"ט) הקשה על הבית יוסף שהרי ב'ונברכך' לא מזכיר את הארץ ואת הדבר שמברך עליו וחותם בו[צט]. ועוד הקשה שהרי 'ונברכך' אומרים לפני 'כי אתה' וכו' ואין זה סמוך לחתימה. **והמאמר מרדכי** (שם) תירץ על הקושיא הראשונה ש'ונברכך עליה' הכוונה, שנברך על הארץ ולכן זה מעין החתימה. ועל הקושיא השניה כתב שצריך לומר שהרא"ש היה אומר 'ונברכך' וכו' אחרי 'כי אתה' וכו'.

והב"ח (שם) ביאר בדעת הרא"ש שרק בברכה פרטית תיקנו שיאמר סמוך לחתימה מעין החתימה, אבל כאן שהוא מעין שלש, אם יאמר 'ונודה לך על הארץ ועל המחיה' יהיה נראה שעיקר הברכה היא על הארץ והמחיה, וברכת הארץ ובנין ירושלים טפלים לברכה, ולכן לא מסיים 'ונודה' וכו' להורות שכל המעין שלש שקולים זה כזה בשוה.

האם אומרים 'ונאכל מפריה ונשבע מטובה'

והעלנו לתוכה ושמחנו בה. **הרא"ה** (ד"ה אמר ליה אביי) גרס 'ונאכל מפריה ונשבע מטובה ונברך עליה בקדושה וטהרה'[ק]. אבל **הטור** (סי' רח) הביא בשם **ספר המצוות** (סי' קנו) שכתב שיש מי שאומר שלא לומר 'ונאכל מפריה ונשבע מטובה' משום שאין לחמוד את הארץ בשביל פריה וטובה אלא בשביל קיום מצוות התלויות בה. וסיים **שהרא"ש** היה אומרו[קא]. **והבית יוסף** (שם ס"ח ד"ה וכתב בספר) כתב שטעמו של הרא"ש הוא שכוונת הברכה היא שנאכל מפריה לתכלית שנברך עליה בקדושה וטהרה. **והב"ח** (ס"ח ד"ה וכתב עוד) תמה על הספר המצוות שהרי קדושת ארץ ישראל הנשפעת מקדושת הארץ העליונה היא נשפעת גם בפירותיה שיונקים מקדושת השכינה השוכנת בקרב הארץ, שהרי לכן הזהיר הפסוק (במדבר לה לד) 'לא תטמא את הארץ אשר אתם יושבים בה אשר אני שוכן בתוכה כי אני ה' שוכן בתוך בני ישראל', משום שאם יטמאו את הארץ נמשכת הטומאה גם בפירותיה היונקים ממנה, ועי"ז שישראל אוכלים מהפירות ונמשך בהם טומאה יוצאת הקדושה כנגד זה מקרב ישראל. ולכן אומרים 'ונאכל מפריה ונשבע מטובה' משום שבאכילת פירותיה ניזונים מקדושת השכינה ומטהרתה ושובעים מטובה. **והאליה רבה** (שם ס"ק טז) הקשה שא"כ מדוע הקשו בסוטה (יד.) על משה 'וכי לאכול מפריה הוא צריך', הרי יתכן שנתאוה לאכול מפירותיה הקדושים. וצריך לומר שכיון שהשכינה היתה קרובה למשה, היתה בו הקדושה גם בלי אכילה מפירות ארץ ישראל.

ויש מהאחרונים[קב] שביאר, ש'ונאכל מפריה' הכוונה מפירות מעשר שני ונטע רבעי שנאכלים רק בירושלים[קג], ולכן מסיימים 'ונברכך עליה בקדושה ובטהרה', שכן 'בקדושה' הכוונה תוך החומות, ו'בטהרה' הכוונה שלא בטומאה, וכדין מעשר שני ורבעי שנאכלים רק בטהרה. ומה שאומרים 'בקדושה ובטהרה' מוסב גם על מה שאומרים לפני כן 'ונאכל מפריה' שכן האכילה של פירות אלו צריכה להיות בקדושה ובטהרה.

ביאור שאלת הגמרא 'במאי חתים'

דחמשת המינין על המחיה ועל הכלכלה וכו' וחותם על הארץ ועל המחיה. מיחתם במאי חתים, כי אתא רב דימי אמר רב חתים בראש חודש ברוך מקדש ישראל וראשי חדשים. הכא מאי רב חסדא אמר על הארץ ועל פירותיה ור' יוחנן אמר על הארץ ועל הפירות. רש"י (ד"ה הכא) פירש בשאלת הגמרא 'במאי חתים' שהשאלה היא האם חותמים על הארץ ועל הפירות, ולא נחשב שחותם בשנים[קד] וכמו שחותמים 'מקדש ישראל וראשי חדשים' ולא נחשב שחותם בשנים, או שזה נחשב חתימה בשנים. **והריטב"א** (ד"ה מחתם, ד"ה הכא) ביאר ש'מקדש ישראל וראשי חדשים' לא נחשב חתימה בשנים משום שישראל מקדשים את ראשי החדשים כמבואר להלן (מט.). ומסקנת הגמרא היא שגם כאן לא נחשב חתימה בשנים משום שהארץ מוציאה פירות כמבואר להלן (שם).

ובהגהות הגר"א (סק"א) הקשה מדוע לא פשטו ממה שאמרו לעיל שבברכת על המחיה מסיימים 'על הארץ ועל המחיה', שגם בעל העץ מסיימים 'על הארץ ועל הפירות' ולא נחשב חתימה בשנים.

וגירסת הרי"ף היא שבתחילת הסוגיא הביאו את כל נוסח ברכת מעין ג' על ברכת על המחיה [ולא על ברכת על העץ כגירסתנו], וסיום הברכה הוא 'על הארץ ועל המחיה', ואח"כ אמרו שבפירות אומרים 'על העץ ועל פרי העץ', וביין אומרים 'על הגפן ועל פרי הגפן'. והגמרא שאלה 'במאי חתים' [על פירות], ולא מובא בגמרא את דברי רב דימי שחותמים בראש חודש 'מקדש ישראל וראשי חדשים', אלא מיד מובא את מחלוקת רב חסדא ור' יוחנן. ומדברי הגר"א (שם) נראה[קה] שלפי הרי"ף שאלת הגמרא 'במאי חתים' היא האם חותמים 'על פירותיה' או 'על הפירות'. ולכן לא יתכן להביא כאן את דברי רב דמי שחותמים בראש חודש 'מקדש ישראל וראשי חדשים'. ולגירסא זו מיושב מדוע לא הוכיחו ממה שמברכים 'על הארץ ועל המחיה' גם לברכת הפירות[קו].

וביישוב גירסתנו וגירסת רש"י כתב **ההעמק שאלה** (שאילתא נג ס"ק טו), שהנה להלן (מט.) הקשו איך חותמים בברכת המזון 'על הארץ ועל המזון' הרי לא חותמים בשנים. ותירצו שהארץ מוציאה מזון ונחשב דבר אחד. ושוב הקשו איך חותמים במעין ג' 'על הארץ ועל הפירות' הרי אין חותמים בשנים. ותירצו שהארץ מוציאה פירות ונחשב דבר אחד. וקשה שכיון שתירצו ש'על הארץ ועל המזון' לא נחשב חתימה בשנים משום שהארץ מוציאה מזון, מדוע הקשו עוד איך חותמים 'על הארץ ועל הפירות'. ועוד קשה מדוע לא הקשו ממה שחותמים 'על הארץ ועל המחיה'. ונראה לומר שגם אחרי שתירצו שכיון שהארץ מוציאה מזון נחשב דבר אחד סברה הגמרא שרק על דבר שמזין יש סברא זו אבל לא על פירות שלא מזינים, ולכן לא הוקשה לגמרא מ'על הארץ ועל המחיה' משום שכמו שארץ ומזון לא נחשבים שני דברים כיון שהארץ מוציאה מזון, כך ארץ ומחיה לא נחשבים שני דברים כיון שהארץ מוציאה מחיה, שהרי גם מחיה הוא מזון, ורק מארץ ופירות הוקשה לגמרא. ותירצה שגם זה נחשב דבר אחד. ובזה מיושב גירסתנו וגירסת רש"י, שאף שאמרו שמברכים 'על הארץ ועל המחיה' אעפ"כ שאלו אם אפשר לחתום גם 'על הארץ

צה. **ומלבד** זה יאכל דבר שברכתו בורא נפשות. צו. **ובשער** הציון (ס"ק עח) הביא שכן כתבו האליה רבה (ס"ק מ) והמאמר מרדכי (ס"ק לו). צז. **ראה** במשנה ברורה (שם ס"ק פג) שפסק כהט"ז. והשער הציון (שם ס"ק עח) הוסיף שכיון שרעק"א הנ"ל פקפק על עיקר דינו של התרומת הדשן אזי ודאי שבדיעבד יכול לסמוך על הט"ז וסיעתו. צח. **בהליכות** שלמה (מועדים ח"ב פי"ז ארחות הערה 20) כתב שאע"פ שבברכת המזון לא מזכירים ביחוד את המזבח אבל בברכת מעין שלש מזכירים אותו משום שמבואר בסוטה (מח.) שמשחרב בית המקדש ניטל טעם הפירות. וראה שם שכתב עוד שבחנוכה אוכלים סופגניות שברכתם מעין שלש משום שבעבודה זרה (נב:) מבואר שהיוונים שיקצו את אבני המזבח ולא יכלו לטהרם וגנזום, וכיון שהצטערו על זה לכן אוכלים סופגניות שברכתם מעין שלש שבה מזכירים ביחוד את המזבח. צט. **והשיג** שם על הבית יוסף שכתב ש'ונברכך' הוא מעין החתימה שאומרים בה ברוך, שהרי מעין החתימה הכוונה מעין הענין שחותמים בו ולא מעין תיבת הברכה שחותמים בה. ק. **אך** הוא לא גרס אחר 'על ארץ חמדה' וכו' 'לאכול מפריה ולשבוע מטובה'. והאליה רבה (שם ס"ק טז) הביא שכן גירסת התניא והכפתור ופרח. והביא שם שהאבודרהם גרס כגירסתנו בגמרא. והבה"ג והכל בו גרסו גם שם וגם בסוף הברכה. קא. **כן** גרס הבית יוסף, אבל הב"ח (ס"ח) לא גרס כן. קב. **משמר** הלויים (סי' מד) בשם הגרי"ז. קג. **שהרי** לפני כן אומרים 'ובנה ירושלים וכו' ונאכל מפריה', ומשמע שמפריה הכוונה לפירות ירושלים, והרי אין נוטעים גינות בירושלים, ובהכרח הכוונה לפירות אלו שדינם להיאכל בירושלים. קד. **והרי** להלן (מט.) מבואר שאין חותמים בשנים. ופירש רש"י (שם ד"ה אין) שהוא משום שאין עושים מצוות חבילות חבילות. קה. **וכן** כתב הגר"א באמרי נועם (ד"ה מחתם). קו. **ובאמרי** נועם (שם) הוסיף שלכן הסתפקו רק בפירות, כיון שבעל המחיה אין ספק זה, [וכוונתו שבעל המחיה אין חילוק בין ארץ ישראל לחו"ל כמו שיבואר להלן]. וראה שם שהוסיף שלכן יותר מחוורת גירסת הרי"ף שגרס קודם נוסח על המחיה ואח"כ הנוסח שמברכים על הפירות, כיון שהשאלה ששאלו בסוף 'במאי חתים' היא רק על הפירות, ועדיף לגרוס שאלה זו אחרי שהביאו את הנוסח שמברכים על הפירות.

ועל הפירות', או שרק ארץ ומחיה נחשבים דבר אחד. ולכן הביאו את דברי רב דימי שאמר שחותמים 'מקדש ישראל וראשי חדשים' ולא נחשב שחותמים בשנים משום שישראל מקדשים את ראשי החדשים כמבואר להלן (מט.), וא"כ יתכן שגם ארץ ופירות לא נחשב שנים, או שארץ ופירות גרע[קז].

ולפי זה כתב שגם לגירסת הרי"ף שאלת הגמרא היתה האם חותמים בשנים אף שלא הביאה הגמרא את דברי רב דימי [ולא כמו שנראה מהגר"א]. וכן נראה ממה שהרי"ף כתב אחרי תירוץ הגמרא שגם ביין חותמים 'על הארץ ועל פרי הגפן', ואם נידון הגמרא היה אם לומר 'על פירותיה' או 'על הפירות' לא יתכן לסיים שגם ביין מסיימים 'על הארץ ועל פרי הגפן'[קח].

מה דינו של האוכל חמשת מיני דגן ופירות משבעת המינים ושותה יין

שם. תוספות (ד"ה על) כתבו בשם **רבינו חננאל** שאם אכל מחמשת מיני דגן ופירות משבעת המינים, ושתה יין, מברך 'על המחיה ועל הכלכלה, ועל הגפן ועל פרי הגפן, ועל העץ ועל פרי העץ ועל תנובת השדה'[קט], וחותם 'על הארץ ועל המחיה ועל הפירות'[קי]. ולא נחשב שחותם בשנים משום שהארץ מוציאה מחיה ופירות. **ובתלמידי רבינו יונה** (ד"ה וכן) הביאו בשם רבינו חננאל שחותם 'על הארץ ועל המחיה ועל פרי הגפן ועל הפירות'. [ומשום שתוספות לשיטתם שעל היין חותמים 'ועל הפירות' ורבינו יונה לשיטתו שפוסק שעל היין חותם 'ועל פרי הגפן'].

והשולחן ערוך (סי' רח סי"ב) פסק שיסיים 'על הארץ ועל המחיה ועל פרי הגפן ועל הפירות'. אבל **המגן אברהם** (שם ס"ק כ) הביא שהמרדכי (רמז קנ) כתב לחתום 'על הארץ ועל המחיה ועל הפירות', וכן כתב **האגודה** (ברכות סי' קנא), והמגן אברהם סיים שכן נראה מהשולחן ערוך (לעיל סי"א). וביאר **המחצית השקל** שכוונת המגן אברהם היא שלעיל (שם) פסק השולחן ערוך שאם שותה יין אומר 'על הארץ ועל הפירות' או 'על הארץ ועל פרי הגפן', והרי שאפשר לסיים 'על הפירות' ויוצא בזה, וא"כ אף שהמגן אברהם (שם ס"ק טז) כתב שמנהג העולם לסיים על הגפן, אבל כאן שבלאו הכי אומר 'על הפירות' בגלל הפירות שאכל אינו צריך להוסיף גם 'על הגפן'[קיא]. אמנם על מה שהוכיח המגן אברהם כן מהמרדכי והאגודה, הקשה **האליה רבה** (שם ס"ק כג) שאין להוכיח מהם, כיון שהם סוברים שתמיד חותמים על היין 'על הפירות'. **והמשנה ברורה** (שם ס"ק סא) כתב שמנהג העולם לסיים 'על פרי הגפן ועל הפירות' ואין זה ברכה שאינה צריכה, כמו שביאר **הפרי מגדים** (שם אשל אברהם סק"כ) שכיון שאינו מוסיף אין זה ברכה נוספת.

ובמה שמבואר **בראשונים** הנ"ל שקודם אומר 'על המחיה' ואח"כ מזכיר גפן ופירות, ביאר **הט"ז** (שם ס"ק טז)[קיב] שמקדים 'על המחיה' משום שברכת מזונות היא ברכה מבוררת וגם היא קודמת בפסוק, ואח"כ מזכיר יין שהוא חשוב וגם יש לו ברכה פרטית. אמנם **הרא"ה** (ד"ה רב) **והריטב"א** (ד"ה אלא) כתבו שאומר 'על המחיה ועל פרי הגפן'.

והשלטי גיבורים (אות ד) הביא בשם **ריא"ז** שאם אכל מיני דגן ופירות ושתה יין יברך שלש ברכות משום שאין עושים מצוות חבילות חבילות.

איך חותמים בפירות א"י שהובאו לחו"ל או בהיפוך ומה הדין בספק

אלא איפוך רב חסדא אמר על הארץ ועל הפירות ר' יוחנן אמר על הארץ ועל פירותיה[קיג]. **הריטב"א** (ד"ה אלא) ביאר שבחוץ לארץ אומרים 'על הארץ ועל הפירות', שכן ב'על הארץ' מודים על ארץ ישראל שניתנה לנו לנחלה וב'על הפירות' מודים על הפירות שבעולם, ובארץ ישראל אומרים 'ועל פירותיה' משום שמודים על פירותיה של ארץ ישראל[קיד]. וכתבו עוד **הרשב"א** (ד"ה ולענין) **והריטב"א** (שם) שאם אוכל בחוץ לארץ מפירות ארץ ישראל מסיים 'ועל פירותיה'. והרשב"א הוכיח כן שהרי לעיל הקשו על מה שסברו שרב חסדא שהיה בבבל אמר שאומרים על הארץ ועל פירותיה 'אינהו אכלי ואנן מברכין' והרי שרק משום שבחוצה לארץ לא אוכלים מפירות ארץ ישראל אין להם לברך על פירותיה, אבל אם אוכלים מפירות ארץ ישראל מברכים על פירותיה[קטו]. וכתב **המשנה ברורה** (שם ס"ק נג) שעל פירות חו"ל שבאו לארץ ישראל לא אומרים 'על פירותיה'. וכתב עוד (שם ס"ק נד) שאם הוא בארץ ישראל ויש לו ספק על פירות אם הם מפירות חו"ל או שהוא בחו"ל ויש לו ספק אם הם מפירות ארץ ישראל יברך 'על הפירות' ולא 'על פירותיה'[קטז].

האם בעל המחיה יש חילוק בין תבואה של ארץ ישראל לשל חו"ל

שם. הרא"ה (ד"ה רב) כתב שלענין ברכת על המחיה אין חילוק בין תבואת ארץ ישראל לתבואת חו"ל. וכן דעת **הריטב"א** (ד"ה אלא). **והאור שמח** (ברכות פ"ח הי"ד) כתב שהוא משום שבחמשת מיני דגן מברכים על המחיה כשהם נשתנו ונהיו מעשה קדירה, וכיון שאין ניכר עליהם שבח ארץ ישראל לא אומרים בסיום הברכה שהם משל ארץ ישראל, ורק בפירות של שבעת המינים שהם שלמים וניכר עליהם שבח הארץ מסיימים 'על פירותיה'[קיז]. אבל **האגודה** (סי' קסא) כתב שיסיים 'על הארץ ועל מזונותיה', וכעין זה כתב **הכפתור ופרח** (פ"י) שחותמים על 'הארץ ועל מחייתה'. **ובהלכות קטנות** (שו"ת, ח"ב סי' נה) כתב שנהגו בארץ ישראל לחתום 'ועל מחייתה'[קיח].

האם מזכירים מעין המאורע בברכת מעין שלש

שם. הרמב"ם (ברכות פ"ג הי"ג) כתב שבברכת מעין שלש מזכירים מעין המאורע בשבת ויו"ט כדרך שמזכירים בברכת המזון. וכן הביאו **תוספות** (ד"ה על) בשמו, והוסיפו שכן מבואר בירושלמי (סוף ה"א). אך כתבו שלא נהגו העולם כן, ויתכן שרק בימיהם נהגו כן כיון שהיו רגילים לקבוע סעודה על יין ועל פירות, אבל בזמנינו שאין רגילים לקבוע סעודה על יין ופירות לא צריך להזכיר[קיט]. **והרא"ה** (ד"ה ובירושלמי) כתב שבבבלי לא נזכר דין זה. והוסיף שיתכן שגם לפי הירושלמי אם לא הזכיר יצא, משום שלהלן (מט:) מבואר שגם בברכת המזון אם לא הזכיר מעין המאורע חוזר רק בשבת ויו"ט שחייב לאכול פת ולא בראש חודש, וא"כ בברכת מעין שלש שאינה נאמרת על הפת אלא על שאר דברים שאין חיוב לאוכלם אפילו בשבת ויו"ט, יוצא בדיעבד אם לא הזכיר מעין המאורע. **והמגן אברהם** (שם ס"ק יח) פסק ג"כ שבדיעבד אם לא הזכיר יצא. **והשער הציון** (שם ס"ק ס) כתב שיש בזה כמה טעמים, האחד טעמו של הרא"ה, והשני שכמה פוסקים חולקים וסוברים שלא צריך להזכיר כלל[קכ], וגם בירושלמי משמע שסובר רק שלכתחילה יש לאומרו[קכא].

מחלוקת הראשונים האם בראש חודש מזכירים מעין המאורע במעין שלש

וכתבו האחרונים[קכב] שנראה שנחלקו **הראשונים** לפי השיטה שמזכירים מעין המאורע בברכת מעין שלש, האם גם בראש חודש מזכירים, **שברמב"ם**

קז. **וקצת** קשה שהרי להלן (מט.) תירצו שארץ ופירות נחשבים דבר אחד כיון שהארץ מוציאה פירות, ואח"כ הקשו ממקדש ישראל וראשי חדשים, ותירצו שישראל מקדשים ראשי חדשים ומשמע שארץ ופירות נחשבים יותר לדבר אחד מישראל וראשי חדשים ולא כמשמעות הסוגיא כאן. קח. **וראה** בספר הפרדס הגדול (לרש"י, סי' עט) שמפרש בשאלת הגמרא 'מאי חתים' שמוסב על כוסס חיטים שאין ראוי לומר עליהם 'ועל פרי האדמה', ולכן חותם 'ועל הפירות', אבל בפירות העץ של שבעת המינים מסיים 'על פרי העץ'. וראה עוד בתשובות הרי"ד (הו"ד בשבלי הלקט סי' קסא) שפירש בשאלת הגמרא 'מאי חתים' שמוסב אפילו על מיני דגן, ומסקנת הגמרא שעל הכל מסיים 'ועל הפירות' ואפילו על חמשת מיני דגן. וראה בהעמק שאלה (שם) שכתב שלא גרס כגירסתנו שעל מיני דגן מסיימים 'על הארץ ועל המחיה'. קט. **ראה** ברבינו יונה (ד"ה וכן) שכתב את 'על תנובת השדה' אחרי 'על המחיה ועל הכלכלה' ולפני 'על העץ ועל פרי העץ'. והוא לשיטתו שרק בעל המחיה אומרים 'על תנובת השדה'. קי. **ראה** בריטב"א (ד"ה אלא) שכתב שאומר 'על המחיה ועל פרי העץ', ולא נתבאר מדוע לא מסיים כמו בכל ברכה אחרונה שעל הפירות שמסיים 'ועל הפירות'. [ורק שיטת הספר הפרדס היא שבכל הפירות מסיים 'ועל פרי העץ' כנ"ל]. קיא. **וראה** שם שכתב שגם להט"ז (ס"ק יד) שפסק שלכתחילה יסיים על היין 'על פרי הגפן' אבל כאן שאומר בלאו הכי 'על הפירות' אין לו להוסיף 'על פרי הגפן'. [ולא נתבארו דבריו שהרי הט"ז שם כתב שיש לחשוש לשיטות שצריך לסיים 'על פרי הגפן' שלשיטתם לא יוצא ב'על הפירות', וא"כ גם כשאומר בלאו הכי 'על הפירות' יש לחשוש שלא יוצא בזה על היין]. קיב. **ומקורו** מהטור (סי' ריא). קיג. **ראה** בכף החיים (שם ס"ק רט) שהסתפק בפירות שגדלו במקום שכבשוהו עולי מצרים ולא עולי בבל האם מברך 'על פירותיה'. וראה באדמת קודש (ח"א סי' ג) ובכף החיים (שם ס"ק נג) שכתבו שעל יין של ארץ ישראל מברכים 'על פרי גפנה'. וראה בשערי תשובה (שם ס"ק יד) שהביא בשם הברכי יוסף, שדן האם חותמים 'על פרי גפנה' ביין שנעשה בארץ ישראל מפירות חו"ל. קיד. **ראה** בלבוש (סי' רח ס"י) שהקשה מדוע בחו"ל לא נחשב חתימה בשנים, הרי רק בארץ ישראל שמשבחים על פירותיה אין זה שנים משום שמשבחים את ארץ ישראל שמוציאה פירותיה, אבל בחו"ל שמשבחים על פירות חו"ל אי אפשר לפרש שמשבחים על ארץ ישראל שמוציאה פירותיה. ותירץ ש'בעל הפירות' נכלל גם פירות ארץ ישראל וממילא הוא מתפרש על הארץ שמוציאה פירותיה, וכולל גם פירות של כל העולם. ובאופן נוסף פירש שעל הארץ כולל גם את הארץ של כל העולם, ולכן ניתן לפרש שהארץ של כל העולם מוציאה פירות. אבל בריטב"א מבואר שעל הארץ מתפרש רק ארץ ישראל, ובהכרח צריך לתרץ לשיטתו כהאופן הראשון שכתב הלבוש. קטו. **ראה** בבית יוסף (שם ס"י ד"ה ובחו"ל) שהביא שרבינו יונה חולק וסובר שבחו"ל תמיד מסיימים 'על הפירות', שכן רבינו יונה כתב שאם מביאים פירות חו"ל מארץ ישראל על הספק אין צריך לשנות המטבע של חו"ל אבל מספק צריך לעשרם, והבין הבית יוסף שכוונתו לפירות שהובאו לחו"ל מארץ ישראל, וגם כשהוא ודאי שהם מארץ ישראל אין לשנות המטבע. אבל הב"ח (ס"י ד"ה ומ"ש וכו') כתב שכוונת רבינו יונה שאם יש ספק אם באו מארץ ישראל אף שצריך לעשרם אין לשנות את המטבע של הברכה מספק, אבל אם ודאי באו מארץ ישראל מסיים 'על פירותיה'. וכן כתב הפרישה (שם ס"ק טו). וכתב עוד שהבית יוסף הבין בדברי רבינו יונה שלא ידוע מה הדין של פירות ארץ ישראל שהובאו לחו"ל ומספק לא ישנה, אך נראה שאין כוונתו כן. אמנם ראה במאמר מרדכי (שם) שהביא שהארחות חיים כתב כהבית יוסף שלרבינו יונה אפילו אם ודאי שהם מארץ ישראל מסיים בחו"ל 'על הפירות', ושהרשב"א חולק. קטז. **ראה** שם בשער הציון (ס"ק נד) שהביא שמקור הדין שבחו"ל לא אומרים 'על פירותיה' כשיש ספק האם הובא מארץ ישראל, הוא מהמגן אברהם (שם ס"ק טו), ומקורו של המגן אברהם הוא מדברי הב"ח הנ"ל שפירש כן ברבינו יונה. קיז. **והעמק** שאלה (שאילתא נא סוף ס"ק טו) כתב לבאר שכיון שבחמשת מיני דגן נכלל כוסמין ושיפון ושיבולת שועל שאינם משבעת המינים כמו שכתב הרא"ש (סי' כא), לכן לא תיקנו בעל המחיה את הנוסח 'ועל פירותיה'. ויש להעיר שמרש"י (ד"ה חמשת) נראה שגם כוסמין וכו' הם משבעת המינים. וביותר מפורש כן בטור (תפילת סי' רח). וצריך לומר שכיון שאינם מפורשים בפסוק לכן אין להם חשיבות גמורה כשבעת המינים וכמו שמבואר במשנה ברורה (סי' ריא ס"ק לה). קיח. **וראה** בירושלמי (ה"א) שנוסח הסיום הוא 'על הארץ ועל מעדניה'. קיט. **ראה** בבית יוסף (שם סי"ב ד"ה ולרין) שהביא שהסמ"ג (עשין כז), והרשב"א (ד"ה רב) בשם הראב"ד, כתבו כהתוספות. קכ. **כמו** שהביא הבית יוסף הנ"ל. קכא. **בירושלמי** מבואר שרב זעירא הזכיר מעין המאורע, ורבי ירמיה אמר שכיון שרב זעירא אמר שצריכים לחשוש לדבריו, ומשמע שרק לכתחילה אומרו. קכב. **אשר** לשלמה (שו"ת מהדו"ת, סי' עו בשם הגר"ח).

(שם) נראה שלא מזכירים, משום שכתב שבשבת ויו"ט מזכירים, ומשמע שבראש חודש לא מזכירים, אבל הטור (סי' רח) כתב שגם בראש חודש מזכירים.

וביארו האחרונים שהנה רבינו יונה (לעיל כט. ד"ה מפני) כתב שבתפילת הבינגו שהיא תפילה מעין י"ח אי אפשר להזכיר הבדלה במוצאי שבת, משום שבתפילת מעין י"ח אומרים רק דברים שקבעו עליהם ברכה בפני עצמה בשמונה עשרה, אבל הבדלה שלא קבעו עליה ברכה בפני עצמה בשמונה עשרה, אין להזכירה בהבינגו. ולפי זה קשה איך מזכירים מעין המאורע בברכת מעין שלש, הרי גם מעין שלש דינו כמעין י"ח, וא"כ גם במעין שלש יש לומר רק דברים שקבעו עליהם בברכת המזון ברכה בפני עצמה, ואילו מעין המאורע הרי לא קבעו עליה ברכה בפני עצמה בברכת המזון. ובהכרח צריך לומר שכיון שמבואר להלן (מט.) שאם טעה ולא הזכיר בשבת 'רצה' בברכת המזון אם נזכר לפני שהתחיל הטוב ומטיב מברך שם ברכה בפני עצמה, ['ברוך שנתן שבתות וכו' בא"י מקדש השבת' וכן ביו"ט] נמצא שפעמים שמברך ברכה בפני עצמה על מעין המאורע, ולכן מזכירים מעין המאורע בברכת מעין שלש[קכג].

ומעתה נראה שהרמב"ם והטור לשיטתם. שהנה הרמב"ם (ברכות פ"ב ה"ג) פסק שאם שכח בראש חודש לומר יעלה ויבוא בברכת המזון, ונזכר לפני שהתחיל הטוב והמטיב אומר 'ברוך שנתן ראשי חדשים' וכו', ולא מסיים בברכה כמו בשבת, אבל הטור (סי' קפח) פסק שגם בראש חודש חותם. ומעתה נראה שהרמב"ם לשיטתו שבראש חודש לא חותם בברכה זו שמוסיף למעין המאורע, ונמצא שלא מצינו ברכה גמורה למעין המאורע של ראש חודש בברכת המזון, ולכן סובר שבברכת מעין שלש כלל לא מזכירים מעין המאורע בראש חודש, כיון שלא מזכירים בה דבר שאין עליו ברכה בברכת המזון, אבל הטור לשיטתו שבראש חודש חותם בברכת המזון בברכה שמוסיף למעין המאורע, ולכן סובר שבברכת מעין שלש מזכירים מעין המאורע בראש חודש.

ובזה ביארו האחרונים מה שכתב השולחן ערוך (שם סי"ג) שבחנוכה ופורים לא מזכירים מעין המאורע במעין שלש. והגר"א (הו"ד במשנה ברורה שם ס"ק נט) כתב שהוא משום שגם בברכת המזון אין חיוב להזכיר מעין המאורע בחנוכה ופורים, אלא הוא רק מנהג כמבואר לעיל (מז.), ולכן במעין שלש לא מזכירים כלל[קכד]. אמנם לפי מה שנתבאר הוא מבואר בפשיטות שהרי ודאי שאם לא הזכיר בחנוכה ובפורים בברכת המזון מעין המאורע ונזכר לפני הטוב והמטיב אינו אומר ברכה בפני עצמה [משום שחיוב הזכרת המאורע בחנוכה ופורים בברכת המזון הוא רק מנהג], וכיון שאין על זה ברכה בפני עצמה בברכת מזון אין להזכירם במעין שלש.

מד:

ביאור המחלוקת על מה מברכים בורא נפשות

אמר רב יצחק בר אבדימי משום רבינו על הביעא ועל מיני קופרא בתחלה מברך שהכל ולבסוף בורא נפשות רבות וכו' אבל ירקא לא ור' יצחק אמר אפילו ירקא אבל מיא לא ורב פפא אמר אפילו מיא. רש"י (ד"ה אבל) פירש, שנחלקו האם מברך בורא נפשות על ירקא ומיא. ובתוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה אבל) ביאר, שרב יצחק סובר שבאכילת ירק לא מרגיש טעם אחרי שאוכל, ולכן לא מברך ברכה אחרונה [משום שהוא כמו שנתעכל המזון שבמעיו שלא מברך]. אבל הריטב"א (ד"ה ועל) ביאר, שרב יצחק סובר שירק לא חשוב ולכן לא מברכים עליו. והפני יהושע (ד"ה אמר) הוסיף לבאר עוד, שרב יצחק בר אבדימי סובר שכיון שחז"ל שתקנו בורא נפשות הסמיכוהו על מה שכתוב ואכלת ושבעת על ז' מינים[א], תקנו כן רק על דבר חשוב כמו ז' מינים, ולכן מברכים כן רק על מיני קופרא שחשובים, וכן על ביצה שחשובה, כמו שאמרו להלן שכל שהוא כביצה ביצה טובה הימנו. אבל על ירק לא מברכים כיון שהוא לא חשוב, וכמו שאמרו להלן שכל ירק מוריק, וכן אמרו שאוי לבית שהלפת עוברת בתוכו ואין לאכלו אחר ד' שעות. ור' יצחק סובר שגם על ירק מברכים משום שגם הוא חשוב, אבל על מים שלא חשוב כלל ואינו אוכל לא מברכים. ורב פפא סבר שגם על מים מברכים כיון ששתיה בכלל אכילה, וממעטים רק מצוות או ריח כמו שאמרו להלן, משום שלהם אין שייכות לאכילה ושתיה ואין להסמיכם ל'ואכלת ושבעת וברכת'.

והצל"ח (ד"ה אמר) ביאר באופן אחר שרב יצחק בר אבדימי סבר שמברכים רק על בשר של בעלי חיים שאם לא היו שוחטים אותם היו מולידים בעלי חיים נוספים, ובאכילת הבשר יש הפסד, וכן מברכים על ביצים שאם לא יאכלום ייצא מהם אפרוח, ולכן נאסרו לאדם הראשון, ולא הותר עד שבא נח ועשה הקב"ה עמו חסד והתיר לו נפש כל חי, ולכן מברכים עליהם, אבל על שאר דברים אין לברך. ור' יצחק סובר שיש לברך גם על צומח, שהקב"ה מחדש כל יום, שקוצרים וחוזר וצומח. אבל על מים שנברא בששת ימי בראשית, ואין כאן בריאה חדשה, אין לברך בורא נפשות. ורב פפא סובר שגם על מים מברכים. **והביאור הגר"א** (סי' רח ס"ק יט) ביאר בדעת רב יצחק בר אבדימי שסובר שכיון שנוסח הברכה הוא בורא 'נפשות' משמע שמברכים על דברים שיש בהם חיי נפש, וכמבואר בירושלמי (פ"ו ה"א) שרבי בירך על בשר וביצה אשר ברא נפשות.

ביאור דברי הגמרא 'דכי מדכרנא עבידנא ככולהו'

א"ר אשי אנא זמנא דכי מדכרנא עבידנא ככולהו. תוספות (ד"ה עבידנא) פירשו שפוסק כרב פפא. וההפלאה (ד"ה זימנא) הקשה מדוע רק כשנזכר בירך, וגם קשה לומר ששכח הרבה פעמים לברך. ותירץ לפי מה שכתב הרשב"א לעיל (מא. ד"ה אלא) לענין ברכה ראשונה שאם בירך על דבר פחות חשוב ולא נתכוין לפטור גם את הדבר החשוב לא נפטר, משום שאינו בדין שהחשוב יפטר בגרירת הדבר שפחות חשוב. ולפי זה נראה שגם בברכה אחרונה יהיה הדין כן, שאם בירך והיה סבור שאכל רק דבר פחות חשוב ונזכר אח"כ שאכל גם דבר חשוב לא נפטר. ונראה עוד לפי זה שכיון שהאמוראים נחלקו האם מברכים בורא נפשות על מים, הרי שגם להסובר שמברכים, הוא פחות חשוב, ולא יפטר בגרירה של ירקות. וכן נראה שירקות לא יפטרו בגרירה של בשר וביצה, כיון שיש מי שסובר שרק על בשר וביצה מברכים. ולפי זה נראה לבאר שכוונת רב אשי היתה שפעמים בירך על המים ואח"כ נזכר שאכל גם ירקות ולכן בירך פעם נוספת. וכן פעמים שבירך על הירקות ונזכר שבירך על בשר ובירך פעם נוספת, ונמצא שעשה כסברת כולם שכל אחד עדיף במעלה על חבירו.

והטל תורה (ד"ה אנא) תירץ שהנה הרא"ש (להלן פ"ז סי' לג) פסק שאם שכח והכניס משקה לפיו בלי ברכה בולען ומברך ברכה ראשונה, והמגן אברהם (סי' קעג סק"ג) הסתפק האם יברך גם בורא נפשות או לא, שלא מצינו ב' ברכות יחד [והחיי אדם (כלל מט ס"י) הכריע שלא לברך]. ולפי זה יתכן שכוונת רב אשי שאפילו כשנזכר שלא בירך ברכה ראשונה עד שהכניס את המשקים לפיו יברך בורא נפשות יחד עם הברכה ראשונה כיון שהוא חיוב גמור.

ויש מהאחרונים[ב] שדייק מלשון הגמרא 'כי מדכרנא' שחיוב בורא נפשות על מים הוא רק רשות [ולכן כתב שלהלכה יתכן שיש לחשוש לשיטת הרמב"ם שלא מברכים בורא נפשות על שתיה אא"כ שתה רביעית בשיעור זמן של שתיית רביעית, אף שרבו החולקים, כיון שבלאו הכי ברכה זו היא רק רשות]. וכן נראה מהגר"א (סי' רח ס"ק יט) שהוא רק מנהג, ודייק כן מלשון תוספות (ד"ה עבידנא) [ודבריו יובאו להלן בסמוך].

רב אשי הנהיג לברך בורא נפשות על כל דבר

שם. לעיל (לז:) מבואר בברייתא, שעל אורז אינו מברך אחריו ולא כלום. וכתב הרי"ף (שם), שקיימא לן שכל מקום שנאמר שלא מברך אחריו ולא כלום הכוונה שמברכים בורא נפשות. **והביאור הגר"א** (סי' רח ס"ק יט) ביאר דבריו שהנה תוספות (ד"ה עבידנא) כתבו שאנו נוהגים כרב אשי שמברכים בורא נפשות על כל דבר, ונראה מלשונם שהראשונים לא נהגו לברך כן, ורק רב אשי הנהיג כן[ג]. ולפי זה נראה שמה שאמרו בברייתא לעיל שעל אורז לא מברך אחריו כלום הוא משום שמנהגם לא היה לברך בורא נפשות על כל דבר, ולכן אמרה הברייתא שלא מברך ולא כלום, אבל אנחנו נוהגים לברך על כל דבר בורא נפשות, ולכן אנחנו פוסקים שבכל מקום שנאמר בברייתא ולא כלום מברכים בורא נפשות, משום שאנחנו נוהגים לברך על כל דבר בורא נפשות. וזו כוונת הרי"ף שקיימא לן שבכל מקום שנאמר שמברכים אחריו ולא כלום מברכים בורא נפשות.

מדוע לא מיעטו אוכל או שותה פחות מכשיעור

אלא לרב פפא לאפוקי מיא[ד]. הרשב"א (ד"ה לאפוקי) והריטב"א (ד"ה למעוטי) הקשו, מדוע לא תירצו שממעט אוכל פחות מכזית ושותה פחות מרביעית[ה]. ותירצו, שהתנא אמר שיש מין שמחייב ברכה לפניו ולא מחייב ברכה לאחריו, אבל בפחות מכשיעור הוא מין שמחייב ברכה שלאחריו, אלא שכיון שאכל או

קכג. **ובזה** תירץ מה שהקשה האליה רבה (שם סק"ג) מדוע בברכת מעין שלש מזכירים מעין המאורע אחרי שאומרים 'ובנה ירושלים' וכו', הרי בברכת המזון אומרים מעין המאורע לפני 'ובנה ירושלים'. אך לפי מה שנתבאר מיושב שכיון שבמעין שלש מזכירים מעין המאורע רק משום שתיקנו ברכה בפני עצמה בברכת המזון, ואת הברכה בפני עצמה שבברכת המזון אומרים אחרי 'ובנה ירושלים', לכן גם במעין שלש אומרים את מעין המאורע אחרי 'ובנה ירושלים'. קכד. **וראה** בדברי חמודות (על הרא"ש, סי' מג ס"ק קלה) שכתב שכיון שחנוכה ופורים הם תקנת הנביאים לא חייבו להזכירם במעין ג'. וראה שם שהביא טעם נוסף של הלבוש, והשיג עליו. א. **כן** משמע מתוספות לעיל (לט: ד"ה כגר) שכתבו שבורא נפשות נתקן כנגד על הגפן. ב. **הובא** בספר דינים והנהגות מהחזון איש (פ"ז ס"ד) בשם החזון איש. ג. **להלן** בסמוך יבואר שיתכן שכוונתו שגם לרב פפא הוא רק רשות לברך על מים כהחזון איש הנ"ל, ורב אשי הנהיג לעשות כן. ד. **[לכאורה** קשה מכאן על הגר"א הנ"ל שכתב שגם לרב אשי בזמן התנאים לא נהגו לברך על כל דבר שא"כ מדוע הקשו ממשנה זו הרי בזמן המשנה לא נהגו עדיין לברך על כל דבר. ויתכן שכוונת הגר"א שלפי רב פפא הוא רשות לברך על מים כמו שאמר החזון איש הנ"ל, אלא שלא הנהיגו כן עד זמנו של רב אשי. ולכן הקשו ממשנה זו שמשמע שאין כלל ברכה לאחריו וגם הוא לא רשות]. ה. **הרשב"א** ציין, שלעיל (לט:) האריך שגם בורא נפשות לא מברכים בפחות משיעור, אפילו אם אכל דבר שמברכים עליו בורא נפשות.

שתה קצת לא חייב ברכה אחרונה, ולכן אי אפשר לפרש שכוונת המשנה שפחות מכשיעור מחייב ברכה לפניו ולא לאחריו, כיון שמינו מחייב גם ברכה לאחריו.

דעת תוספות שבני מערבא בירכו 'לשמור חקיו' רק בתפילין כשחלצו אותם בלילה

ולבני מערבא דבתר דמסלקי תפילייהו מברכי אקב"ו לשמור חקיו לאפוקי מאי. **תוספות** (ד"ה ולבני) כתבו שגם בני מערבא בירכו כן רק על תפילין ולא בשאר מצוות, ובירכו כן רק כשסילקו את התפילין בלילה, משום שטעמם הוא, שממה שנאמר (שמות יג י) 'ושמרת את החקה הזאת למועדה מימים ימימה' נלמד שיש חוק וחיוב שהתפילין יהיו עליו רק ביום [כמו שסיים הפסוק מימים ימימה], ומי שלא מסלקם בלילה עובר בעשה של 'ושמרת' וגו' וכמבואר במנחות (לו:)[ו], ולכן מברכים 'לשמור חקיו' כשמסלקים את התפילין בלילה, משום שבזה שומרים על החוק שנאמר בתורה שצריך שיהיו רק ביום ולא בלילה, אבל בשאר מצוות לא מברכים ברכה זו. וגם בציצית שאין חיוב ללבוש בלילה לא מברכים כשמסלקים את הטלית בלילה משום שאין איסור ללובשו בלילה, ונמצא שבסילוקו אינו שומר חוק, ולכן אין לברך עליו 'לשמור חקיו'.

ולפי זה כתבו עוד תוספות, שלהלכה שפוסקים שלילה הוא זמן תפילין אין לברך ברכה זו גם על התפילין, משום שלהלכה מה שלא מניחים תפילין בלילה הוא רק מדרבנן גזירה שמא יפיח, אבל אין בזה חיוב מהתורה, ולכן אין לברך ברכה זו. וגם כשמסלקם בשבת ויו"ט אין לברך ברכה זו, משום שלהלכה שלילה זמן תפילין והפסוק של 'ושמרת' וגו' לא עוסק בחוקת התפילין אלא בחוקת הפסח וכמבואר במנחות (לו:). ומה שלא מניחים בשבת ויו"ט הוא משום שנלמד מ'לאות על ידך' שלא צריך להניחם בשבת ויו"ט שהם עצמם אות, אבל אין חיוב לסלקם, ונמצא שבזה שמסלקם אינו שומר חוקה[ז], ולכן אין לברך לשמור חקיו[ח]. ותוספות במנחות (לו: ד"ה ושמרת) הוסיפו, שבירושלמי מבואר ג"כ שבני מערבא סברו שלילה אינו זמן תפילין, והפסוק של 'ושמרת את החוקה' וגו' מוסב על חוקת התפילין שישמרו שיהיו מונחים רק ביום כמו שנאמר 'מימים ימימה', אבל אם לילה זמן תפילין והפסוק מוסב על חוקת הפסח אין לברך ברכה זו.

ותוספות ר"י החסיד (ד"ה דמברכי) הקשה, מדוע אנחנו לא מברכים בגמר אכילת הפסח 'לשמור חוקיו' הרי להלכה הפסוק של 'ושמרת את החוקה' מוסב על הפסח[ט]. ותירץ, שרק אם הפסוק של ושמרת מוסב על תפילין והוא מתפרש שיש מצוה לסלק את התפילין בלילה, אזי כשמסלק מקיים מצוה ולכן מברך, אבל להלכה שמוסב על הפסח אין קיום מצוה במה שלא אוכל יותר מהפסח, ואין מברכים אלא על קיום מצוה.

ותוספות כאן סיימו, שלפי זה קשה מדוע לא תירצו שגם לבני מערבא המשנה ממעטת שאר מצוות שלא מברכים אחריהם. ותוספות בנדה (נא: ד"ה ולבני) תירצו שהיה נוח לגמרא לתרץ שמיעטו ריח שהוא נתמעט לגמרי מברכה אחרונה, אבל מצוות לא נתמעטו לגמרי לפי בני מערבא, שעל סילוק תפילין מברכים'.

דעת הרמב"ן שבני מערבא בירכו בכל מצוה שנגמר חיובה

אבל הרמב"ן (נדה נא: ד"ה הא)[יא] הוכיח שלא כשיטת תוספות ממה שלא אמרו כאן שבא למעט שאר מצוות, ולכן כתב שלפי זה בני מערבא מברכים גם בשאר מצוות, ודברי הירושלמי הנ"ל מתפרשים שנוסח הברכה של לשמור חוקיו הוא רק אם 'ושמרת' וגו' מוסב על תפילין, אבל אם הוא מוסב על הפסח נוסח הברכה הוא לשמור מצותיו. וכמו כן לבני מערבא בכל המצוות מברך לשמור מצותיו. אמנם ודאי שברכה זו היא רק אם בגמר עשיית המצוה כבר לא חייב יותר במצוה, כגון בתפילין כשמסלקם בלילה להשיטה שלילה לאו זמן תפילין, או כשמסלקם בשבת ויו"ט שאינם זמן תפילין, וכן ציצית שמסלקו בלילה, וכן בגמר תקיעת שופר ונטילת לולב, אבל אם מסלק תפילין או ציצית באמצע היום לא מברך, משום שאין הדין נותן לברך במצוה שעדיין חייב בה. ומה שלא אמרו כאן שלבני מערבא המשנה ממעטת מצוות שלא נגמר מצוותם, הוא משום שלשון המשנה הוא שיש שטעון ברכה לפניו ולא לאחריו, ואילו במצוות כאלו שלא נגמר חיובם לא נופל הלשון של 'לאחריו' שהרי עוד לא גמר לקיימם.

וכתב העינים למשפט (ד"ה אלא), שלפי תוספות ברכה זו של לשמור חוקיו הוא ברכת המצוות שמברך על הקיום מצוה של סילוק תפילין, אבל להרמב"ן בהכרח שברכה זו הוא ברכת השבח. והרמב"ן סיים שרב **האי גאון** כתב שאנו לא נוהגים כבני מערבא, אבל מי שרוצה לעשות כן יכול לעשות[יב], וכתב הרמב"ן שמוכח מדבריו שגם להלכה שלילה זמן תפילין וה'ושמרת' לא מוסב על תפילין ניתן לברך ברכה זו, ולא כשיטת תוספות[יג]. **והטור** (סי' כט) הביא דעת תוספות שכיון שפוסקים שלילה זמן תפילין לא פוסקים כבני מערבא, ואח"כ הביא את דברי רב האי גאון, ותמה שכיון שלא חייב לברך אם יברך הרי זו ברכה לבטלה[יד]. ובדברי הרמב"ן מתיישבת קושיא זו, כיון שרב האי גאון סבר שגם להלכה שלילה זמן תפילין יתכן לברך ברכה זו, אלא שלא נהגו לברך, אבל אם רוצה יכול לברךטו.

מדוע לא מברכים ברכה אחרונה על ריח

לאפוקי ריחני. **רש"י** (נדה נב. ד"ה ריחני) כתב, שלא מברכים על ריח משום שזו הנאה מועטת. **והב"ח** (סי' רטז ד"ה לאחריו) **ביאר, שאחרי שמריחים כלה ההנאה, והרי זה כמו שאוכל וכבר נתעכל המזון במעיו שאינו מברך לאחריו[טז].** **אבל הדברי חמודות** (אות קכ) **והמגן אברהם** (סי' רטז סק"א) **כתבו, שדברי רש"י**

ו. **ראה** בתוספות בנדה (נא: ד"ה ולבני) שביארו כן, והבית יוסף (סי' כט) נטה לומר שכן כוונתם גם כאן, וראה עוד להלן. ז. **ראה** בבית יוסף (שם) שביאר, שרק אם לילה לאו זמן תפילין חייב לסלקן בלילה, משום שנלמד מ'ושמרת', שהוא לשון שמירה, אבל מה שנלמד ששבת ויו"ט לאו זמן תפילין מ'והיה לך לאות', אינו חיוב להסירם בלילה, משום שלא נאמר שם לשון שמירה, אלא נאמר רק שחיוב תפילין הוא רק ביום חול ולא בשבת ויו"ט. וכמו כן במה שלילה לאו זמן ציצית משום שנלמד מ'וראיתם אותו', לא כתוב לשון שמירה, אלא כוונת הפסוק שאין חיוב ציצית בלילה שאינו זמן ראיה, ולכן אין לברך 'לשמור חוקיו' כשמסלקו בלילה. וראה בבית יוסף (שם) שכתב שלפי מה שצידד שגם כוונת תוספות כאן הוא כהתוספות בנדה, שאף שתוספות כתבו בלשונם שלא שייך לשון 'חוקה' אם לא לומדים מ'ושמרת', אך כוונתם היא ללשון 'שמירה' שמזה נלמד החיוב וכמו שהתבאר. אך כתב עוד, שיתכן שהם סוברים שגם מהלשון חוקה נלמד חיוב, וכמו שמבואר במנחות (יט.) שחוקה הוא לשון עיכוב. וראה עוד להלן שיובא שהבית יוסף צידד עוד שתוספות כאן לא סוברים כתוספות בנדה. ח. **כן** ביארו תוספות בנדה שם. וראה בבית יוסף (שם) שצידד שתוספות כאן שלא הוסיפו כן סוברים שגם בלי סברא זו שבתפילין יש חיוב לסלק בלילה, אם לילה לאו זמן תפילין, יש לברך ברכה זו רק כשמסלק בלילה ולא כשמסלק בשבת ויו"ט, וכן לא בשאר מצוות, כיון שנוסח הברכה שמצינו הוא רק לשמור חוקיו, והוא נתקן בגלל הפסוק של 'ושמרת את החוקה', וזה נאמר רק בתפילין, ורק לענין סילוקם בלילה, ולא לענין סילוקם בשבת ויו"ט, ולכן ברכה זו נתקנה רק כשמסלק תפילין בלילה. וכיון שלא מצינו שתיקנו נוסח אחר, לכן אין לברך ברכה זו כשמסלקם בשבת או בשאר מצוות, וכמו כן להלכה ש'ושמרת' לא מוסב על תפילין אין לברך על תפילין גם שמסלקם בלילה. וראה בט"ז (שם סק"א) שהקשה מדוע לא תקנו נוסח אחר, וראה שם במה שתירץ. והרא"ש (הל' ציצית סי' טז) כתב כלשון תוספות כאן שעל סילוק תפילין בשבת ויו"ט לא מברכים, משום שחיוב הסילוק נלמד מ'והיה לך לאות' ולא כתב שאין בהם איסור, והבית יוסף (שם) הסתפק גם בשיטתו אם כוונתו כתוספות בנדה או שכוונתו כהאופן השני שלא תקנו נוסח אחר. והפרי יצחק (ח"א סי' ד ד"ה ומיהו) הקשה על הבית יוסף, איך יתכן שכוונת הרא"ש כתוספות בנדה שאין חיוב לסלקם בשבת ויו"ט אלא הוא רק פטור מתפילין בשבת ויו"ט, הרי הרא"ש (שם) סובר שגם אם לומדים מ'והיה לך לאות' שמסלקים בשבת ויו"ט, יש איסור אם לא מסלקם. ובהכרח כוונת הרא"ש כמו שצידד עוד הבית יוסף, שאף אם יש איסור להניחם בשבת ויו"ט, אבל תקנו רק ברכת לשמור חוקיו ולא נוסח אחר. וראה במגן אברהם (שם סק"א) שהקשה על הבית יוסף שהביא בתחילה את דברי תוספות בנדה, שהרי השולחן ערוך (סי' לא ס"א) פסק בשם המדרש הנעלם שאסור להניח תפילין בשבת ויו"ט משום שמזלזל בחותם המלך. ותירץ, שרק אם מכוון למצוה הוא זלזול בחותם. ובהגהות יד אפרים (שם) ביאר תירוצו שחיוב ברכה הוא רק על קיום מצוה, ולכן רק כשמסלק בלילה, שמקיים מצוה כשמסלק, מברך, אבל בסילוק בשבת ויו"ט אין קיום מצוה אלא הוא רק איסור שלא לכוון למצוה, ועל מה שלא עובר איסור לא מברכים [ואכן בתוספות ר"י החסיד ובתוספות הרא"ש (ד"ה דמברכי) כתבו שבני מערבא בירכו משום שלשיטתם יש קיום מצוה כשמסלקים תפילין בלילה]. והיד אפרים הוסיף שיתכן לתרץ עוד קושיית המגן אברהם, שהאיסור להניח תפילין בשבת הוא מדיני שבת ולא מדיני תפילין, ולכן אי אפשר לברך ברכת המצוות על סילוקם, כיון שהוא לא מדיני מצות תפילין. אבל הביאור הגר"א (סי' לא ס"א) כתב שהתוספות סוברים שאין כלל איסור אם מניח בשבת ויו"ט, וחולקים על המדרש הנעלם. ט. **ראה** שם שכתב, שלכאורה יש לתרץ שכל הלילה הוא זמן אכילת הפסח. אך דחה, שסוף סוף כשהוא גמר לאכול כזית כבר נגמרה מצוותו. י. **ראה** בתוספת ר"י החסיד (ד"ה ומעוטי) שכתב, שהגמרא יכלה לתרץ כן, אלא שרצתה לתרץ גם באופן נוסף. והחפץ ה' (בתוס' שם) תירץ, שרק אם ממעטים תפילין יש בזה חידוש שלא מברכים עליו לשמור חוקיו אף שכתוב בו חוקה. אבל על שאר המצוות אין חידוש בזה שלא מברכים עליהם, ולא יתכן שהתנא מיעט דבר שאין בו חידוש. יא. **והרשב"א** (נדה נא: ד"ה לבני) הביא שיטה זו בשם יש מפרשים. יב. **ראה** בבית יוסף (סי' כט ד"ה והרשב"א) שתמה על הרמב"ם שפוסק (תפילין פ"ד ה"י) שלילה לא זמן תפילין אלא כתב שמברך לשמור חוקיו, ותירץ, שהרמב"ם סובר שמשמע שרק במערבא סברו כן, אבל בבבל סברו שלא מברכים, כיון שסברו שאין איסור כשכבר היו מונחים, אלא יש רק איסור להניח. ויתכן לתרץ עוד, שסובר כרב האי גאון והרמב"ן שסוברים שאף שגם להלכה שייך ברכה על זה, אבל להלכה סוברים שלא חייבים לברך. ובארצות החיים (שם) תירץ, שהרמב"ם (שם) כתב ש'ושמרת את החוקה' הוא איסור אם לא יסלק אבל אין קיום מצוה כשמסלק, ולכן לא מברך, ובני מערבא סברו כהשיטה במנחות (לו:) שהוא עשה, והרמב"ם פסק כהשיטה שם שהוא לאו, וסבר שכן סברו בני בבל. יג. **וראה** ביראים (סי' שנט) ובראבי"ה (סי' קנה) בשם אביו רבינו יואל, שסוברים כשיטת הרמב"ן, וגם בתוספות ר"י החסיד הנ"ל הביא שיש שמברכים כשמסלקים הציצית 'לשמור חוקיו'. וראה במרדכי (רמז קנד) שכתב בשם הראבי"ה, שעל כל המצוות מברכים לשמור מצוה פלונית כגון לשמור ציצית. יד. **ראה** בב"ח (שם סק"ג) שהביא שמהר"א מפראג הקשה שהרי בעירובין (מ:) מבואר שיתכן ששהחיינו של ראש השנה ויוהכ"פ הוא רק רשות לברך, וגם הטור (סי' תלג) הביא שיטה שרשות לברך שהחיינו בבדיקת חמץ. והב"ח תירץ שרק שם שמדובר על שהחיינו שבא על שמחת הלב, אלא שיש ספק אם תקנו ברכה על זה, ובזה אמרו שיכול לברך, כיון שסוף סוף הוא שמחה ויכול לברך שהחיינו לזמן הזה, אבל כאן לא יכול לברך וציונו אם אינו מצוה לסלק את התפילין, ואם יש ספק האם הוא מצוה לא ניתן לברך מספק. טו. **וראה** בשלטי גיבורים (אות ג) שכתב בשם הריא"ז שבני מערבא ברכו רק בארץ ישראל, אבל זה רק רשות ולא חיוב. והבית יוסף (שם) תירץ דעת רב האי גאון בארבעה אופנים. האחד, שהסתפק האם פוסקים שלילה לאו זמן תפילין, ופסק שיכול לעשות כמו שירצה. והשני, שכוונתו כשמסלק בשבת ויו"ט, וסובר שאף שנלמד מ'והיה לך לאות' יש איסור להניחם בשבת, אלא שכיון שלא מצינו נוסח ברכה על זה לכן כתב שיש רק רשות לברך. השלישי, שהסתפק אם יש איסור להניחם בשבת ויו"ט, ולכן הרשות בידו לברך. והרביעי, שבני מערבא הם אילן גדול להתלות בהם. והב"ח תירץ שכיון שמדרבנן יש איסור להניחם בלילה אף אם לילה זמן תפילין, ניתן לברך כמו שמברכים על מצוות דרבנן, ואף שעל מה שלא תיקנו לברך לא מברכים, אך כאן הרי מצינו שבני מערבא ברכו, וא"כ גם אם לילה זמן תפילין מברכים על מה שאסור מדרבנן [ויש להעיר על הב"ח, שכאן יש רק איסור מדרבנן להניחם בלילה, אבל אין קיום מצוה כשמסירם, ולא מצינו ברכה כשלא עוברים איסור]. טז. **וכעין** זה ביאר בתוספות רבי יהודה החסיד הנ"ל בדעת רב יצחק שסובר שלא מברכים בורא נפשות על ירק, שהוא משום שלא מרגיש טעם אחרי שאוכל.

מתפרשים בפשוטו שעל הנאה מועטת לא מברכים[יז] [והדברי חמודות הוסיף שמטעם זה לא מברכים שהחיינו על ברכת הריח[יח]. אך הוסיף טעם נוסף בשם חכם אחד, שאין מברכים שהחיינו כיון שברכת הריח היא על הנאת הנשמה שהיא נצחית, ולכן אין לברך על זה שהחיינו וקיימנו וכו' שהוא מוסב על הגוף שאינו נצחי]. והערוך השולחן (שם ס"ג) כתב שלא מברכים ברכה אחרונה על ריח, משום שאין לריח שיעור כמו לאכילה שיש שיעור. ובכף החיים (שם סק"י) כתב עוד טעם, שאין שביעה מריח כיון שאפשר להריח ימים ולילות.

מי שפיו סתום כביצה ביצה טובה הימנו

כל שהוא כביצה ביצה טובה ממנו. הבן יהוידע (ד"ה כל) כתב לבאר בדרך רמז שביצה אין לה פה, ולכן היא מאכל אבלים. וזהו שאמרו כל שהוא מתנהג בדברי תורה כביצה שפיו סתום כביצה, אפילו ביצה שהיא בזול ומצויה אצל הכל טובה הימנו, שזו אין לה פה מתחילה, ולו ברא הקב"ה פה והוא סותמו בידים.

האם ביצה מטויתא טובה לאכילה

טבא ביעתא מגולגלתא משיתא קייסי סולתא וכו' מטויתא מארבע[יט]. העלה לתרופה (על הרמב"ם, דעות פ"ה ה"ז) כתב, שכן מצינו בהוריות (יג:) שביצה מגולגלתא טוב לתלמוד. אך על מה שאמרו שמטויתא מארבע [ופירש רש"י (ד"ה מטויתא) שצלויה קשה, טובה מארבע קייסי] הקשה העלה לתרופה, שכאן משמע שגם צלויה קשה טובה אלא שלא טובה כל כך כמו מגולגלתא שהיא צלויה רכה, ואילו להלן (מז:) מבואר שביצה צלויה מחזירה חולי, ומשמע שעכ"פ צלויה קשה לא טובה כלל. ועוד הקשה על הסוגיא בעבודה זרה, מהמבואר בשבת (לח.) שהביאו לפניהם ביצים שהצטמקו ונעשו דקות ואכלו מהם הרבה מפני שהוא יפה, ומבואר בזה שגם אם הוא צלוי הרבה הוא יפה, וכמבואר בסוגייתנו, ולא כהסוגיא בעבודה זרה.

מדוע רבי עקיבא לא בירך ג' ברכות על הכותבות

רבי עקיבא אומר אפילו אכל שלק כו'. הרשב"א (לעיל לז. ד"ה ונתן) הקשה על המבואר לעיל (שם) שרבי עקיבא בירך על כותבות מעין ג', שהרי שיטתו כאן שאפילו על שלק מברך ג' ברכות. ותירץ בשם תוספות, שדווקא אם אכל כדי שביעה שהוא מזונו מברך ג' ברכות, וכלשון המשנה 'והוא מזונו', אבל שם לא אכל כדי שביעה. והרשב"א כתב, שאף שדבריהם נכונים אבל יתכן לתרץ עוד שרבי עקיבא לא נהג למעשה כשיטתו, כיון שהלכה כרבים, וכמו שאמר שם לרבן גמליאל שלא בירך ג' ברכות כשיטת רבן גמליאל שעל ז' מינים מברכים ג' ברכות, משום שהלכה כרבים.

מה הנפקא מינה במה שירק מוריק

כל ירק חי מוריק. רש"י (ד"ה כל) פירש שנוטל תואר הפנים. והקשה הבן יהוידע (ד"ה כל), מדוע כתבו זאת בברייתא, הרי אין מזה נפקא מינה לבריאות הגוף, אלא לנוי הפנים. ותירץ, שבא ללמדנו שאם ראית תלמיד חכם שפניו מוריקות אל תהרהר אחריו לומר שלא לומד תורה לשמה שאל"כ היו פניו מאירות כמו שנאמר (קהלת ח א) 'חכמת אדם תאיר פניו', או שתאמר שעבר עבירה, וכמו שאמרו שסימן לעבירה הדרוקן, אלא תתלה זאת באכילת ירק שגורמת להורקת הפנים. וגם בא ללמד שלא יאכיל את בנותיו ירק תמיד, שאז פניהם מוריקות ולא יקפצו עליהם אנשים. וגם נפקא מינה שאשתו תוכל לעכב עליו שלא יאכילנה ירק תמיד מפני שמקלקל יופיה[כ].

מי שעניו הקב"ה מגביהו

וכל קטן מקטין. הבן יהוידע (ד"ה כל) ביאר על דרך הרמז, שמי שמקטין עצמו הקב"ה מגביהו, ונמצא שהוא מקטין אחרים שהיו גדולים ממנו, משום שהקב"ה מגביהו עליהם, ועי"ז הם נעשים כקטנים כלפיו.

מדוע הצואר קרוב לנפש

וכל קרוב לנפש משיב את הנפש. רש"י (ד"ה כל) ביאר שמי שאוכל מן בהמה ממקום החיות שלה הוא משיב את הנפש. ולהלן אמרו שהכוונה לעונקא. ופירש רש"י להלן (ד"ה עונקא) שהכוונה היא לצואר שהוא מקום בית השחיטה וסמוך ללב ולמעים. והמהרש"א (ד"ה כל) כתב, שהוא דחוק משום שרוב בשר הגוף יותר סמוך ללב ולמעים מבשר הצואר. ולכן פירש המהרש"א, שקרוב למקום בית השחיטה שמשם יצא הדם שהוא הנפש, כמו שנאמר (דברים יב כג) 'כי הדם הוא הנפש'. ולכן רבא אמר להלן לשמשו שיביא לו ממקום שקרוב לבית השחיטה שהוא יותר קרוב ליציאת הנפש, אע"פ שהוא רחוק מהלב והמעים.

איזה ירק טוב למאכל ואיזה רע למאכל

כל ירק חי מוריק א"ר יצחק בסעודה ראשונה של אחר הקזה וא"ר יצחק כל האוכל ירק קודם ארבע שעות אסור לספר הימנו וכו' וא"ר יצחק אסור לאדם שיאכל ירק חי קודם ארבע שעות. בעירובין (נה:) מובא שאמר רב הונא כל עיר שאין בה ירק אין תלמיד חכם רשאי לדור בה. והגמרא מוכיחה מדבריו שירק יפה לאכילה, ומקשה ממה שמבואר בברייתא שירק מרבה את הזבל ומכופף קומה ונוטל אחד מה' מאות ממאור עיני האדם. ותירצה הגמרא שיש חילוק בין כל הירקות לשום וכרתי. וברש"י (שם נו. ד"ה תומי) יש שתי שיטות האם כל הירקות יפים ושום וכרתי לא יפים או בהיפוך. והרמב"ם (דעות פ"ד ה"ט) כתב ששום לא יפה. וכתב העלה לתרופה (על הרמב"ם, שם) שנראה שסובר כהשיטה שמפרשת שכל הירקות יפים חוץ משום וכרתי[כא]. וכתב עוד, שמסוגייתנו נראה ג"כ כשיטה זו, שהרי משמע שרק בד' שעות או בסעודה שאחר הקזה לא יפה לאוכלם, ומשמע שמדובר בשאר ירקות[כב].

ותוספות בעירובין (שם ד"ה כל) הקשו על מה שאמרו שם שתלמיד חכם לא יגור בעיר שאין בה ירק ממה שמבואר בשבת (קמ:) שתלמיד חכם לא יאכל ירק משום שגורר את תאות האכילה. ותירצו, שירק חי גורר את תאות האכילה אבל מבושל טוב ומשביע בדבר קל. והעלה לתרופה (שם) הקשה, מדוע לא תירצו תוספות שבשבת מדובר בשום וכרתי שהם לא טובים למאכל. ותירץ, ששום וכרתי לא טובים משום שמרבה זבל ומכופף קומה ונוטל א' מת"ק ממאור עיניו, ואילו בשבת מבואר שרק משום שגורר את תאות המאכל הוא לא יפה, ולכן הוצרכו תוספות לתירוצם שגם בשאר ירק אם הוא חי הוא לא טוב.

ובזה מיושב מדוע הגמרא בעירובין לא מתרצת שבברייתא שמבואר שירק לא יפה מדובר בירק חי ורב הונא שאמר שירק טוב אמר דבריו במבושל. אבל להנתבאר מיושב משום שבירק חי החיסרון הוא רק משום שגורר תאות המאכל ואילו בברייתא מבואר שגם מרבה זבל וכו' ובהכרח שבברייתא מדובר בשום וכרתי שהם מרבים זבל וכדומה, ובשאר ירק אם הוא חי הוא גורר תאות המאכל, ואם הוא מבושל הוא טוב.

ביאור בדברי הגמרא 'אנא כאידך דר' יצחק ס"ל'

וא"ר יצחק כל האוכל ירק קודם ארבע שעות אסור לספר הימנו[כג] מאי טעמא משום ריחא וא"ר יצחק אסור לאדם שיאכל ירק חי קודם ארבע שעות אמימר ומר זוטרא ורב אשי הוו יתבי אייתו קמייהו ירק חי קודם ארבע שעות אמימר ורב אשי אכול ומר זוטרא לא אכל אמרו ליה מאי דעתיך דא"ר יצחק כל האוכל ירק קודם ארבע שעות אסור לספר הימנו משום ריחא והא אנן דקא אכלינן וקא משתעית בהדן אמר להו אנא כאידך דר' יצחק ס"ל דא"ר יצחק אסור לאדם שיאכל ירק חי קודם ארבע שעות. מרש"י (ד"ה כאידך) מבואר שפירש שמר זוטרא ענה להם ששתי המימרות של ר' יצחק נחלקו, שלפי המימרא הראשונה מי שאכל ירק קודם ד' שעות אסור לספר עמו, אבל לפי המימרא השניה אסור לאכול ירק קודם ד' שעות אבל מי שאכל מותר לספר הימנו, ומר זוטרא סובר כהמימרא השניה שאסור לאכול, אבל מותר לדבר עם מי שאכל, ולכן הוא לא אכל, ואעפ"כ דיבר עמם אף שאכלו, ואמימר ורב אשי חולקים על שתי המימרות וסוברים שמותר גם לאכול ירק חי קודם ד' שעות.

אבל המהרש"א (ד"ה מאי) כתב, שדוחק לפרש ששתי המימרות נחלקו, ולכן ביאר שאמימר ורב אשי סברו שרק ירק מבושל אסור לאכול קודם ד' שעות, וכיון שהביאו לפניהם ירק חי לכן אכלוהו. אבל מר זוטרא סבר שגם ירק חי אסור לאכול קודם ד' שעות. והם שאלוהו שכיון שדיבר עמם אף שרב יצחק אמר שאסור לדבר עם האוכל ירק חי מוכח שאין איסור זה באוכל ירק חי, וא"כ גם אין איסור לאכול ירק חי, שהרי האיסור הוא כדי שלא יהיה ריח ממנו, וכיון שבירק חי אין ריח [שהרי לכן מותר לדבר עם מי שאוכל ירק חי],

---

יז. **ראה** באליה רבא (סי' רטו סק"ג) שפירש כן בדברי חמודות. וראה בפרי מגדים (סי' רטו א"א סק"א) שפירש כן בדברי המגן אברהם. יח. **ראה** בשערי תשובה (סי' רטו סק"ג) ובמשנה ברורה (סי' רכה ס"ק טו) שהובא שנחלקו הפוסקים אם מברכים שהחיינו על ריח. יט. **הבן** יהוידע (ד"ה טבא) ביאר בדרך רמז, שביצה מגולגלתא הוא רמז לחלק הסוד שכן ביצה מגולגלת היא לחה ורכה ונוח לאכילה, וכן הוא בחלק הסוד שלימודו נח לאדם שאין בו קושיות אלא הם דברים ברורים, כיון שאי אפשר לחדש בהם. וטוב דבר אחד של לימוד הסוד משיתא קייסי סולתא. דהיינו משה סדרי משנה שהאדם נסרך בקושיות והויית של אביי ורבא. ושיתא מטויתא הוא סדר טהרות שהוא חלק ששי משה סדרים, וארבע מבושלתא הם סדר זרעים מועד נשים נזיקין, שלימודם קל מסדר טהרות. וכמו שאמרו שאליהו זכור לטוב שאל לחכם אחד האם לא למד נגעים, וענה לו שאם ארבעת הסדרים לא יודע ודאי שטהרות לא יודע. וכן הטבע של הביצים שהמגולגלת קלה מאוד, והמבושלת יותר כבידה, והצלויה כבידה יותר מהמבושלת. ולכן סדר טהרות נמשל לביצה צלויה שהיא הכבידה ביותר, וארבעת הסדרים נמשלו לביצה מבושלת שהיא פחות כבידה. והביצה המגולגלת שהיא הקלה ביותר דהיינו חלק הסוד, שהיא יותר טוב מסדר טהרות שהיא הכבדה ביותר ומארבעת הסדרים שהם פחות כבדים. כ. **והאריך** שם עוד לבאר בדרך הרמז. כא. **וראה** שם שסיים שאינו הוכחה ברורה. כב. **אך** כתב שהוא לא הוכחה ברורה, וכוונתו שמוריק רק בסעודה ראשונה שאחר הקזה, וכן האיסור לאוכלו הוא רק בד' שעות, אבל בשאר היום אין איסור, אך הוא לא יפה לאכילה. כג. **הרש"ש** (גרס"י ד"ה קודם) כתב, שברש"י (שם) משמע שפירש שאסור לספר עמו קודם ד' שעות כיון שהם לא אכלו עדיין והריח קשה למי שלא אכל. אך כתב שלהלן משמע שהכוונה היא שהאוכל אכל קודם ד' שעות.

מדוע יהיה אסור לאוכלו. ומר זוטרא ענה להם שהאיסור לאכול הוא גם בירק חי, והוא לא מטעם הריח אלא מטעם אחר[כד].

מתי כרוב יפה למאכל

כרוב למזון וכו' ולרפואה לא והא תניא ששה דברים מרפאין וכו'[כה] **ואלו הן כרוב וכו' אלא אימא כרוב אף למזון.** וכן מבואר לעיל (לט.) שכרוב מזין, וכן מבואר בעבודה זרה (כט.) שכרוב מרפא מחולי. אבל הרמב"ם (דעות פ"ד ה"ט) כתב שכרוב הוא מהמאכלות הרעים. והעלה לתרופה (שם) הקשה על הרמב"ם שדבריו הם שלא כהסוגיות הנ"ל. והעינים למשפט (ד"ה כרוב) תירץ לפי מה שכתב הרמב"ם (שם הי"ג) שאדם ישתדל שיהיו מעיו רפין, ובמה ירפה אדם מעיו או ישתה מי שלק של תרדין או כרוב בשמן ומלח ומורייס. והרי שכאן כתב שכרוב יפה למאכל ולרפואה אם הוא בשמן ומלח ומורייס. ומעתה יתכן שהרמב"ם סובר שבכל הסוגיות הנ"ל מדובר בכרוב בשמן ומלח ומורייס, ומה שכתב הרמב"ם (שם ה"ט) שכרוב לא יפה למאכל מדובר בכרוב לחוד.

תרדין הוא מאכל שמרפא

ששה דברים מרפאין את החולה מחליו ורפואתן רפואה ואלו הם כרוב ותרדין וכו'. העלה לתרופה (דעות פ"ד הי"ג) כתב שדבר זה שתרדין הוא מאכל שמרפא מבואר גם לעיל (לה:), שכן שם מבואר שאניגרון הוא רפואה, ומבואר שם שאניגרון הוא מיא דסלקא, ופירש רש"י (שם ד"ה מיא) שמיא דסלקא הוא מים ששלקו בהם תרדין [וכן מבואר ברמב"ם (שם) שמי שלק של תרדין הם רפואה]. ומצינו עוד בנדרים (מט:) שפניו של רב יהודה היו צהובין משום שאכל תרדין. וכן מבואר בעבודה זרה (כט.) שתרדין מרפא חולה מחליו. וכן מבואר בשבת (קיח:) שמכבדים את השבת בתבשיל של תרדין. וכמו כן מבואר עוד לעיל (לט.) שתבשיל של תרדין יפה ללב וטוב לעינים וכל שכן לבני מעיים [וכן מבואר בעירובין (כט.)].

מה.

רק אם שותה מים לצמאו מברך

דחנקתיה אומצא. הרא"ה (ד"ה לאפוקי) ביאר שקושיית הגמרא 'לאפוקי מאי' היתה שמלשון המשנה 'לצמאו' משמע שבא למעט שיש אופן ששותה שלא לצמאו ובזה לא צריך לברך, והרי אין רגילות לשתות מים אם לא לצמאו, ועל זה תירצה הגמרא שיתכן ששותה משום שחנקתיה אומצא, ולכן כתבה המשנה 'לצמאו', למעט שבאופן ששותה משום שחנקתיה אומצא לא צריך לברך. וכתב **הביאור הלכה** (סי' רד ס"ז ד"ה השותה), שאין כוונת הרא"ה שתמיד שותה לצמאו וחייב לברך, אא"כ חנקתיה אומצא שפטור לברך, אלא כוונת הרא"ה שמסתמא שותה רק לצמאו אבל אם יודע בעצמו שלא שותה לצמאו כגון ששותה מים רק כדי להצטרף לזימון או שיש לו ספק האם חייב בברכה אחרונה ושותה מים כדי לברך ברכה אחרונה, פטור מלברך [ולא יצטרף לזימון ולא יוכל לברך ברכה אחרונה], כיון שלא שותה לצמאו. וכן נראה **מהרמב"ם** (ברכות פ"ח ה"א) שלא כתב שאם חנקתיה אומצא לא מברך, אלא כתב שאם לא שותה לצמאו לא צריך לברך[א]. וכתב עוד המשנה ברורה (שם סק"מ) שאם החיך נהנה מהמים מסתמא הוא צמא קצת וצריך לברך. ולהלן (שם ס"ק מג) כתב שאם שותה מים בבוקר לרפואה לא מברך. ובביאור הלכה (שם) כתב, שמשמע בפוסקים שאם שותה מים כדי לשרות האכילה שבמעיו הרי זה כשותה לצמאו ומברך. אך כתב עוד (שם ד"ה חנקתיה) שאם שותה כדי להוריד המזון למקומו הרי זה כחנקתיה אומצא ולא מברך משום שאינו שותה להנאתו[ב].

ובחידושי הגר"א (בתוס' ד"ה דחנקתיה) כתב שאם שותה תה בלי סוכר לא יברך אם שותה שלא לצמאו. והוסיף שיש להיזהר כששותה מים ורוצה לברך ברכה אחרונה שישתה את כל הרביעית מים לצמאו, שהרי שתיית מים שלא לצמאו לא מחייבת ברכה אחרונה[ג], וכיון שברכה אחרונה מברכים רק ברביעית צריך שאת כל הרביעית ישתה לצמאו, ולכן צריך להיזהר שיהיה צמא עד סוף שתיית הרביעית, ורק אז יברך ברכה אחרונה.

האם בחנקתיה אומצא מברך לאחריו

שם. תוספות (ד"ה דחנקתיה) הביאו שרב עמרם סובר שאף שהשותה מים מחמת שחנקתיה אומצא לא מברך לפניו אך לאחריו מברך. אך תוספות הביאו שרבינו משה סובר שכיון שלא נהנה לא מברך אפילו לאחריו. **והרא"ש** (סי' מג) הביא שרב עמרם סובר שמה שלא מברך לפניו הוא משום שאנוס, ולכן אחרי ששתה מברך. והרא"ש חולק וסובר שמה שלא מברך לפניו הוא משום שלא נהנה ולכן גם לאחריו לא מברך. והרא"ש הוסיף שלפניו ודאי לא מברך משום שהוא אנוס ואין בזה חידוש, ומדוע הוצרכה המשנה למעטו, ובהכרח שחידשה שגם לאחריו לא מברך משום שלא נהנה[ד].

בשאר אוכלים ומשקים מברך גם כשאוכל ושותה לרפואה

שם. תוספות (ד"ה דחנקתיה) כתבו שדווקא במים שאין לו הנאה אם לא צמא לא מברך אם חנקתיה אומצא, אבל בשאר אוכלים ומשקים שתמיד הגוף נהנה מהם מברך אפילו בחנקתיה אומצא[ה], וכמו שמבואר לעיל (לו.) שגם אם שותה לרפואה מברך, ובהכרח ששם מדובר בשאר משקים שהחיך נהנה מהם [...] במים שהחיך לא נהנה אם לא צמא אינו מברך[ו].

וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק מג) בשם **היעב"ץ** שגם במים אם שותה לרפואה ולצמאו מברך. ובשער הציון (ס"ק לו) כתב שכן מבואר מהירושלמי (פ"ו סוף ה"ח) שאם שותה מי מעינות שמשלשלים ושותה גם לצמאו מברך עליהם.

אנסוהו לאכול או שאוכל מפני חולי שיש בו סכנה האם מברך

שם. בחידושי הרא"ה (פ"ז ד"ה אכל) כתב, שאם אוכל דבר שאסור באכילה, לא מברך, משום שהוא מנאץ[ז], ואפילו אם הוא חולה שיש בו סכנה שמותר לו לאכול, לא יברך, וכן מי שהיה חולה ואוכל ביום הכיפורים לא יברך, משום שביום זה אסור לאכול, ונמצא שכל המאכלים ביום זה הם כחזיר ונבילה. והרא"ה הוסיף, שיש טעם נוסף שלא יברך, משום שאוכל זאת רק משום הסכנה והרי הוא אנוס להנות ואין זה הנאה, ואף שמרגיש טעם באוכל ויתכן שבסוף מתרצה להנות אעפ"כ דינו כאונס, וכמו שמצינו באשה שנאנסה על הזנות, שאף שסופה ברצון דינה כדין אונס כמבואר בכתובות (נא:). ונפקא מינה בין הטעמים במי שאוכל דבר היתר מפני הסכנה, שלפי הטעם הראשון מברך, ולפי הטעם השני לא מברך משום שהוא אנוס להנות.

והבית יוסף (סי' רד ד"ה כתוב באוהל מועד) הביא **שהאוהל מועד** כתב בשם הרא"ה שאם אנסוהו לאכול לא מברך משום שהנאה באונס אינה הנאה [וזה כטעמו השני של הרא"ה הנ"ל, וגם מבואר מדבריו שאפילו באכילת היתר הדין כן]. **והרמ"א** (שם ס"ח) פסק כדינו של הרא"ה שאם אנסוהו לאכול לא מברך[ח]. **והט"ז** (שם ס"ק יב) הקשה על הרמ"א, מדוע לא השיג על השולחן ערוך שפסק שם (ס"ט) שאם אכל מאכל אסור מפני הסכנה מברך עליו בשאר משקים [חוץ ממים] משום שיש לו הנאה מהם[ט] [ולא כדברי הרא"ה הנ"ל], שהרי אם הרמ"א פסק כהרא"ה שאם אנסוהו לאכול לא מברך, היה לו לפסוק כשיטתו גם בזה שאם אוכל מאכל אסור מפני הסכנה לא יברך, שהרי שני דינים אלו תלויים זה בזה, וכמבואר מדברי הרא"ה שבשני דינים אלו כתב שזו הנאה באונס שלא מברך'. **והמגן אברהם** (שם סק"כ) כתב, שבדעת הרמ"א צריך לומר שחלוק אכילה

כד. **[אבל** לפי גירסתנו שרב יצחק אמר שאסור לאכול ירק 'חי' לכאורה אי אפשר לבאר כן].
כה. **הצל"ח** (ד"ה ששה) כתב שנראה שמה שמנו כאן דבש הוא טעות סופר משום שאל"כ הם שבעה ולא ששה. ואמנם בגמרא להלן (מז:) ובעבודה זרה (כט.) שנויה ברייתא זו ולא נמנה שם דבש. וכן הוא בערוך (ערך הכס). וכתב שם עוד, שמהמסורת הש"ס שלא ציין כאן לגמרא להלן (מז:) ולגמרא בעבודה זרה (כט.) נראה שסבר שברייתא זו היא לא הברייתא שנשנית שם, משום ששם לא נמנה דבש. אך לא נראה כן משום שאם כאן מונים דבש יש שבעה דברים ולא ששה.
א. **וציין** שם שכן כתב באדרת אליהו ובתוספות שבת בליקוטיו.
ב. **והדעת** תורה (שם) כתב בשם דעת קדושים, שמי שלא צמא אלא שצריך לצאת לדרך או שהוא בערב יום תענית וחושש שלאחר זמן יצמא לא מברך על מים. והאמרי אמת (לעיל מד. ד"ה השותה - הראשון) הסתפק בזה. והשדי חמד (מערכת ברכות סי' א אות לג) כתב שמי ששותה מים להרפות הקיבה לא מברך. ובפתחי הלכה (פ"ד הערה 22) הסתפק במי שדורש לרבים ומרגיש יובש בפה אך אינו צמא למים האם יברך.
ג. **כך** שיטת תוספות (ד"ה דחנקתיה).
ד. **לכאורה** לרב עמרם ולהרא"ש שלפניו לא מברך משום שאנוס, גם בשאר משקים שנהנה לא יברך לפניו, אבל ברא"ש שם בתחילת דבריו לא משמע כן. וראה בחפץ ה' (בתוס' שם) שביאר בדעת רב עמרם שכיון שבתחילה מצטער לא חייבוהו לברך על ההנאה המועטת שיש לו. ויתכן שזה רק במים שהנאתו מועטת שאז לא חייבוהו כשמצטער.
ה. **לשון** השולחן ערוך (סי' רד ס"ח) הוא שאם טעמם טוב והחיך נהנה מברך, אבל השער הציון (שם ס"ק לו) כתב שאף אם טעמם לא טוב כל כך, מברך אם אינו רע, שהרי תוספות לא הזכירו שטעמם טוב. ויש להעיר שאכן לשון תוספות לעיל (לו. ד"ה כיון) הוא שאם המשקין רעים ושותה לרפואה לא מברך.
ו. **והמשנה** ברורה (סי' רד ס"ק מח) הביא שהמגן אברהם כתב שאם הוא דבר שנפשו קצה ממנו והחיך לא נהנה אלא שאוכלו לרפואה לא מברך עליו.
ז. **כן** דעת הרמב"ם (ברכות פ"א ה"ט), אבל הראב"ד חולק.
ח. **והמגן** אברהם (סי' רד סק"כ) הקשה ממה שנפסק בשולחן ערוך (סי' תעה ס"ד) שאם אנסוהו לאכול מצה יצא, וכתב המגיד משנה (שופר פ"ב ה"ד) שאף אם מצוות צריכות כוונה אבל כשנהנה לא צריך כוונה כמו שבמתעסק בחלבים ועריות חייב משום שנהנה, והרי שנחשב הנאה. והשער הציון (שם ס"ק לח) הביא שהאליה רבא תירץ, שאף שידי מצוה יצא אבל אי אפשר לחייבו להודות כשאנוס. והוסיף, שיש מתרצים שרק כשעושה מצוה תולים שנתרצה בסוף, וכמבואר ברמב"ם (גירושין פ"ב ה"כ) שגם אם אדם לא רוצה לקיים מצוה אך כשאונסים אותו תולים שבסוף התרצה. ונפקא מינה בין שני התירוצים האם כשכפאוהו לאכול מצה יברך אחר אכילתו, שלפי הטעם הראשון לא יברך אבל לפי הטעם השני יברך. וראה במטה יהודה (שם) שתירץ על קושיית המגן אברהם שבמצה גם אם בלע ולא הרגיש טעם מצה יצא, אבל חיוב ברכה הוא רק כשהחיך נהנה שהרי אם יאכל דבר מר לא יתחייב בברכה.
ט. **ומהשולחן** ערוך מבואר שלא סובר את שני הטעמים של הרא"ה, דהיינו שסובר שעל דבר אסור מברך. ואף שהשלחן ערוך פוסק (סי' קצו ס"א) שלא מברכים על איסור, אך כיון שהוא סכנה ומותר לו לאכול מברך וכמבואר שם (ס"ג), וכן כתב בבית יוסף (סי' רד) וכמו שיובא להלן. וגם לא סובר את הטעם השני שאם אנוס לא מברך. וראה עוד להלן.
י. **ראה** במגן אברהם (שם סק"כ) שהקשה כעין זה, ושם הביא שהרשב"א (שו"ת, ח"א סי' תשלד) כתב שאחד מן האחרונים סובר שלא יברך על אכילת איסור מפני הסכנה, והרשב"א חולק. וכתב המגן אברהם שנראה שאחד מהאחרונים הכוונה היא לרא"ה שהוא בר פלוגתיה של הרשב"א, שהרי הוא סובר

מפני הסכנה לאכילה מחמת שכופים אותו. וביארו **האחרונים**[יא], שאם כופים אותו על האכילה נחשב שאנוס על האכילה, אבל אם הוא חולה שלא כופים אותו לאכול, אלא שהוא רוצה להציל עצמו באכילה לא נחשב שאנוס על האכילה[יב]. **והמשנה ברורה** (שם ס"ק מה) הוסיף, שאם אוכל לרפואתו נחשב שנהנה, כיון שעכשיו שהוא חולה הוא רוצה להתרפאות במאכל ובמשקה[יג].

האם חולה מסוכן מברך כשאוכל דבר האסור

שם. הבית יוסף (סי' רד ד"ה ורבינו ירוחם) **הביא שרבינו ירוחם** (נתיב טז ח"א) **כתב שאם** אכל דבר האסור לא יברך אף שהיה חולה מסוכן, וסיים שכללו של דבר שאם אוכל לרפואה לא מברך כמו שמבואר בסוגייתנו שאם חנקתיה אומצא לא מברך. והבית יוסף (שם) הקשה על דבריו שהרי **תוספות והראשונים** כתבו שרק בשתיית מים פטור מלברך אם חנקתיה אומצא, אבל בשאר אוכלים ומשקים שהחיך נהנה מברך. ואם טעמו של רבינו ירוחם הוא משום שאכל דבר האסור אזי ג"כ קשה משום שאפילו אם לא מברכים על אכילת דבר איסור[יד], אך אם היה מסוכן ואוכלו בהיתר נראה שודאי מברך עליו, וכמו שכתב **הטור** (סי' תריח) בשם **הרא"ש** שהאוכל ביוהכ"פ מפני הסכנה מברך [ולכן פסק בשולחן ערוך (סי' רד ס"ט) שאם אכל דבר האסור מפני הסכנה מברך][טו]. **והב"ח** (שם ד"ה כתב הר') תירץ שרבינו ירוחם סובר שרק ביוהכ"פ שהמאכל עצמו היתר אלא שהוא זמן שאסור באכילה מברך עליו, אבל כשהמאכל אסור אין לברך אף שהוא מסוכן ומותר לו לאוכלו.

והדרישה (שם סק"ג) כתב ג"כ כהב"ח, אך כתב שעדיין קשה מה שהוכיח הרבינו ירוחם דינו מחנקתיה אומצא וכמו שהקשה הבית יוסף, שהרי רק במים לא מברך כשחנקתיה אומצא. ועוד קשה, שהרי נתבאר שמה שלא מברך הוא משום שאכל דבר אסור ולא משום שלא נהנה. ותירץ הדרישה, שהנה **הרמב"ם** (ברכות פ"א ה"ט) שסובר שלא מברכים על דבר האסור, כתב, שהוא משום שהוא מנאץ. וטעם זה לא שייך כשאוכלו מפני הסכנה. ולכן כתב רבינו ירוחם שיש טעם נוסף שלא לברך על מאכל אסור, שלישראל אין הנאה מאכילת איסור, וכמו שמבואר בשולחן ערוך (יו"ד סי' קיט סי"ג) שאם מכר לחבירו דבר שאסור באכילה, והלוקח לא ידע שהוא דבר האסור, הוא מקח טעות והמוכר מחזיר לו הדמים, ואפילו שהלוקח אכל קצת לא מנכה לו מה שנהנה, כיון שאין לו הנאה מאכילת איסור וכל שכן כאן שיודע שאסור באכילה. ולכן אפילו אם אוכל לרפואה מפני הסכנה שמותר לו לאכול אבל אין לו הנאה. ולכן לא מברך. ובזה מבואר הוכחת רבינו ירוחם מחנקתיה אומצא, שהרי שם מבואר שעל מה שנהנה שמתרפא לא מברך, שאל"כ היה מברך גם בשתיית מים כשחנקתיה אומצא, ומה שאם אוכל שאר אוכלים וחנקתיה אומצא מברך הוא משום שהחיך נהנה מהם, אבל כאן שאוכל דבר האסור שאין לו הנאת החיך לא צריך לברך אף שנהנה שמתרפא, כיון שעל הנאה זו לא מברכים[טז]. ובזה מבואר היטב מדוע אם חולה שיש בו סכנה אכל ביוהכ"פ שמברך, משום שלא יתכן לומר בזה שהוא מנאץ כיון שלא עובר איסור, וגם לא יתכן לומר שאינו נהנה כיון שרק כשהמאכל עצמו אסור אינו נהנה, אבל כשכל האיסור הוא רק על האדם אזי אם יש בו סכנה ואין לו איסור הרי הוא היתר גמור והוא נהנה[יז].

ביאור מחלוקת רבי טרפון ורבנן

רבי טרפון אומר בורא נפשות רבות וחסרונן. רש"י בעירובין (יד: ד"ה ר"ט) פירש בתחילה שחכמים ורבי טרפון נחלקו על ברכה אחרונה, שלרבנן לא מברכים כלל, ורק בתחילה מברכים שהכל, ורבי טרפון סובר שמברכים גם ברכה אחרונה בורא נפשות. אך הקשה מהסוגיא בנדה (נא.) שסברה להוכיח מהמשנה של 'יש שטעון ברכה לפניו ואינו טעון ברכה לאחריו' כהאמוראים שסוברים שעל מים לא מברכים ברכה אחרונה, והגמרא מקשה משם על רב פפא שסובר שעל מים מברכים בורא נפשות, ומדוע לא הקשו שהמשנה שם לא תתפרש כרב טרפון שמחייב ברכה אחרונה על המים. וכעין זה הקשו תוספות (ד"ה רבי) על פירוש זה, שלפי זה מדוע הקשו על רב פפא מהמשנה שם הרי יתכן שרב פפא סובר כרבי טרפון שהוא תנא.

ולכן פירשו רש"י ותוספות (שם), שנחלקו מה מברכים ברכה ראשונה על המים, שלתנא קמא מברכים שהכל ולרב טרפון מברכים בורא נפשות. וכן כתבו עוד **ראשונים**[יח]. אלא שנחלקו בביאור טעמו של רבי טרפון. דעת **רבינו יונה** (ד"ה מתני') שטעמו הוא שכיון שאינו מברך לאחריו בורא נפשות לכן יברך בתחילה בורא נפשות. אך דעת **הריטב"א והרא"ש** (ד"ה מתני') היא שרבי טרפון סובר כן משום שמים לא זן אלא הוא רק שובר את הצמא, ולכן סובר רבי טרפון שאינו חשוב לברך עליו שהכל, אלא מברך רק בורא נפשות כיון שהוא רק תשלום חסרון הבריות. ולכן נקטה המשנה השותה מים לצמאו, משום שמים רק שוברים את הצמא. ולפי זה רבי טרפון מודה בשאר דברים שמברך בתחילה שהכל, ורק במים נחלק וסובר שלא מברכים בתחילה שהכל, אלא רק בורא נפשות[יט].

והצל"ח (ד"ה אמר) כתב מדעתו כפירושו של רבינו יונה, אך כתב גם לפי זה שהמחלוקת היא רק במים, שלתנא קמא מברך אחריו בורא נפשות ולכן מברך לפניו שהכל, ולרבי טרפון לא מברך אחריו, ולכן מברך לפניו בורא נפשות. וכמו כן כתב, שלפי הפירוש שדחה רש"י שנחלקו בברכה שלאחריו, נחלקו רק במים. וכתב עוד, שיש להוכיח שנחלקו רק במים [לפי השיטה שנחלקו בברכה שלפניו] ממה שלא נחלקו לעיל (מ:) במשנה שאמרה שעל כל דבר שאין גידולו מן הארץ אומר שהכל, אלא משמע שהדין שהמשנה אמרה שם מוסכם גם לפי רבי טרפון.

ותוספות כתבו עוד, שלפי רבי טרפון לא מברך ברכה לאחריו על המים [וכן מוכח לפי טעמו של רבינו יונה], וכן כתבו **הרא"ה והריטב"א** שכיון שבירך לפניו בורא נפשות לא יתכן שיברך זאת פעם נוספת לאחריו. אך **הרשב"א** (ד"ה רבי) כתב, שא"כ קשה על מה שנחלקו האמוראים לעיל (מד:) האם מברך בורא נפשות על מים, הרי מרבי טרפון מוכח שלא מברך, ולא מצינו שנחלקו עליו בזה רבנן. ולכן כתב הרשב"א, שלרבי טרפון מברך בורא נפשות גם לאחריו, וכמו שמצינו לעיל (מ:) שאם בירך בין בתחילה ובין בסוף בריך רחמנא מריה דהאי פיתא יצא, והרי שיכול לברך גם לפניו ולאחריו ברכה שוה.

ובליישוב קושיית הרשב"א צריך לומר שכיון שמה שרבי טרפון סובר שלא מברך בורא נפשות הוא משום שכבר בירך כן לפניו וכמו שכתבו הרא"ה והריטב"א, א"כ אין הוכחה שגם רבנן סוברים כן שהרי לשיטתם מברך בתחילה שהכל, וא"כ יתכן שלשיטתם מברך בסוף בורא נפשות, ולכן לא הוכיחו ממשנתנו כהסוברים שלא מברכים בורא נפשות לאחריו, כיון שלהלכה פוסקים כרבנן, ואין הוכחה מה שיטתם לענין ברכה שלאחריו. וכמו כן יש לתרץ בפשיטות לפי שיטת רבינו יונה שטעמו של רבי טרפון שמברך לפניו בורא נפשות הוא משום שלא מברך לאחריו, שיתכן שרבנן שסוברים שמברך לפניו שהכל סוברים כן משום שהם סוברים שמברך לאחריו בורא נפשות[כא].

ביאור שאלת הגמרא 'הלכתא מאי'

אמר ליה רבא בר רב חנן לאביי וכו' הלכתא מאי. הרא"ה (ד"ה ר') כתב שמכאן מוכח כמו שכתב לעיל שמחלוקת רבי טרפון וחכמים היתה רק במים, אבל בשאר דברים שאין גידולם מן הארץ ודאי מברך שהכל בתחילה, שאל"כ מדוע שאל 'הלכתא מאי', הרי בכל הפרק מבואר בפשיטות שמברכים שהכל על כל דבר שאין גידולו מן הארץ. ובהכרח שרק במים נחלק רבי טרפון. וכיון שמסתבר טעמו של רבי טרפון לכן שאל איך פוסקים. וגם יתכן ששמע מי שאומר שפוסקים כרבי טרפון ולכן שאל האם כן ההלכה.

שלא מברכים כשכפוהו לאכול, ולשיטתו סובר כן גם כשאוכל לרפואה. וכתב השער הציון שעכשיו זכינו לאורו של ספר הרא"ה על ברכות, ומפורש בדברי הרא"ה שסובר דינו גם כשאוכל לרפואה שלא מברך מטעם שנהנה באונס, והרי שהמגן אברהם כיוון לאמת. **יא. השער** הציון (שם סק"מ) כתב שכן כתבו האליה רבא, החמד משה, הבית מאיר, הבגדי ישע, המגן גבורים, ותשובת אגורה באהליך. **יב. וכעין** זה מבואר ברמב"ם (יסודי התורה פ"ה ה"ד) שבג' דברים שיהרג ואל יעבור אם עבר ולא נהרג הרי הוא אנוס ולא נענש, ואעפ"כ פסק (שם ה"ו) שאם התרפא מעריות או עבודה זרה עונשים אותו, הרי שבזה לא נחשב אנוס, משום שלא אנסוהו לזה, אלא שהוא הציל עצמו בעבירה. **יג. ובשער** הציון (סק"מ) הוסיף שאף שהרא"ה הנ"ל לא חילק בין אנסוהו לאכול למתרפא באכילה, אך הרמ"א מחלק ביניהם. **יד. לעיל** הובא שהרמב"ם והראב"ד נחלקו בזה. **טו. ראה** במגן אברהם (שם ס"ק כא) שתירץ, שדברי רבינו ירוחם נאמרו רק כשאוכל לרפואה שלא נהנה. והמחצית השקל שם ביאר, שכוונת המגן אברהם שאוכל רק לרפואה, ואין לו הנאה. ולפי זה כתב, שרבינו ירוחם חולק על כל הראשונים שסוברים שהאוכל שאר אוכלים לרפואה מברך. אך הקשה, שהרי רבינו ירוחם (שם) כתב כהראשונים שהאוכל שאר אוכלים לרפואה מברך. **טז. ראה** בישועות יעקב (סי' רד סק"ג) ובפנים מאירות (ח"ב סי' ז) שביארו כן הדברים. וראה בט"ז (סי' קצו סק"א) שכתב שגם הראב"ד שסובר שמברכים על דבר האסור, סובר כן רק בשוגג אבל במזיד הוא מנאץ, והרמב"ם חולק שגם בשוגג לא יברך משום שלא נהנה, ולשיטתו גם בסכנה לא יברך וכרבינו ירוחם, ולא כהבית יוסף שכתב שגם להרמב"ם מברך כשיש סכנה. **יז. ואמנם** לעיל הובא שהרא"ה כתב שאם אכל דבר האסור לא מברך גם אם יש סכנה, וכתב לזה ב' טעמים. והטעם הראשון הוא שעל דבר האסור לא מברכים. והרי שסובר שגם אם יש בו סכנה לא מברך וכהרבינו ירוחם, ולא כהבית יוסף שכתב בפשיטות שאם יש סכנה מברכים גם על דבר האסור. אך הרא"ה כתב שגם ביוהכ"פ לא מברך, והוסיף, שהוא משום שביוהכ"פ כל המאכלים הם כחזיר, ונראה שהוסיף כן משום שאם יש סכנה אי אפשר לומר שהוא מנאץ, וכל מה שלא מברך הוא משום שאין לו הנאה, וא"כ היה אפשר לומר שביוהכ"פ שהמאכל מותר אין סברא זו [וכמו שכתבו הב"ח והדרישה], ולכן הוסיף שגם ביוהכ"פ המאכל אסור. ואמנם כתב שם עוד, שבאיסור דרבנן מברך אם יש סכנה. וכנראה הוא משום שבאיסור דרבנן ודאי שהמאכל לא אסור אלא רק לאדם אסור לאכול [כמו שכתב הנתיבות המשפט (סי' רלד ביאורים סק"ג) שאיסורים דרבנן הם רק איסור גברא], שהרי אם מכר איסור דרבנן והלוקח אכל מנכה לו דמי מה שנהנה וכמבואר בשולחן ערוך (יו"ד שם), ולכן כשיש סכנה שמותר לאדם לאכול הרי הוא היתר גמור ויש לו הנאה. **יח. רבינו** יונה (ד"ה מתני'), רשב"א (ד"ה רבי), רא"ה וריטב"א (ד"ה מתני'). **יט. ראה** בתורת משה (להחת"ס, בסלח עמ' סו ד"ה לייסב) שהביא בשם הידי משה שרבי טרפון סובר שמים נבראו תחילה, ולכן אי אפשר לברך עליהם 'שנהיה בדברו' משום שלמי דיבר. ורבנן סוברים ששמים וארץ נבראו תחילה ולהם ציוה שיוציאו מים ולכן אפשר לברך עליהם 'שנהיה בדברו'. **כ. וכן** נראה מהצל"ח (ד"ה אמר). **כא. ולפי** זה נמצא שלפי האמוראים שמברכים ברכה אחרונה על מים נחלקו רבי טרפון וחכמים בשני דברים, האחד אם מברכים לפניו שהכל או בורא נפשות, והשני אם מברכים ברכה לאחריו. אלא שזה תלוי בזה כמו שנתבאר. וצריך להוסיף, שאין להקשות לשיטה זו ממה שהוכיחו מהמשנה של 'יש שטעון ברכה לפניו ולא לאחריו' שלא מברכים על מים לאחריו בורא נפשות, ולא תירצו שהמשנה סוברת שם כרבי טרפון, משום שדוחק להעמיד את המשנה לא להלכה.

והצל"ח (ד"ה אמר) כתב לתרץ באופן אחר [מדוע שאל האם פוסקים כרבי טרפון, הרי בכל מקום הלכה כרבים], שהנה כבר הובא שרש"י בעירובין (יד: ד"ה ר"ט) הביא[כב] שיש שפירשו שרבי טרפון ורבנן נחלקו האם מברך ברכה שלאחריו על מים, שלרבנן לא מברך ולרבי טרפון מברך. אך הובא שרוב **הראשונים** פירשו שנחלקו בברכה שלפניו שלרבי טרפון מברך לפניו בורא נפשות ולרבנן מברך לפניו שהכל, וגם הובא שרבינו יונה פירש בשיטה זו שלרבי טרפון לא מברך לאחריו, ולכן מברך לפניו בורא נפשות, ולרבנן מברך לפניו שהכל. ולפירוש זה נראה שטעמם של חכמים הוא משום שסוברים שמברכים לאחריו בורא נפשות, ולכן סוברים שמברך לפניו שהכל. ונמצא שלפי הפירוש השני הוא בהיפוך מהפירוש הראשון, שלרבנן מברך לאחריו ולרבי טרפון לא מברך לאחריו.

ומעתה נראה לבאר סוגייתנו, שהגמרא ידעה שרוב האמוראים סוברים (לעיל מד:) שעל מים לא מברכים לאחריו ורק רב פפא סובר שמברכים לאחריו. ורבא בר רב חנן סבר שפוסקים כמו רוב האמוראים, ולכן שאל 'הלכתא מאי' האם ביאור המחלוקת של רבי טרפון ורבנן הוא כהאופן הראשון הנ"ל שנחלקו בברכה שלאחריו, שלרבנן לא מברך ולרבי טרפון מברך, ונמצא שכיון שפוסקים כרוב האמוראים לא פוסקים כרבי טרפון, או שביאור המחלוקת של רבי טרפון ורבנן הוא כהאופן השני שנחלקו בברכה שלפניו, שלרבנן מברכין לפניו שהכל כיון שמברכים לאחריו בורא נפשות, ולרבי טרפון מברכים לפניו בורא נפשות כיון שלא מברכים לאחריו. ונמצא שכיון שפוסקים כרוב האמוראים שלא מברכים לאחריו בהכרח פוסקים כרבי טרפון שסובר שמברכים לפניו בורא נפשות, כיון שהוא סובר שלא מברכים לאחריו. ונפקא מינה, שאם מבארים כהאופן הראשון שפוסקים כרבנן, מברכים לפניו שהכל, אבל אם מבארים כהאופן השני שפוסקים כרבי טרפון, מברכים לפניו בורא נפשות. ועל זה ענה לו 'פוק חזי מאי עמא דבר' שמברכים לפניו שהכל ולאחריו בורא נפשות, ושלא כדעת רוב האמוראים אלא לפניו שהכל ולאחריו בורא נפשות[כג].

ביאור ברכת 'בורא נפשות'

שם. תוספות לעיל (לז. ד"ה בורא) ביארו את נוסח ברכת בורא נפשות, ש'בורא נפשות רבות וחסרונן' הכוונה שברא אנשים וגם ברא את מחסורם דהיינו לחם ומים שאי אפשר בלעדם[כד], ו'על כל מה שברא להחיות בהם נפש כל חי' הכוונה שגם ברא דברים שהעולם יכול לחיות בלעדם ובראם רק לתענוג, כגון תפוחים וכדומה. וסיימו התוספות, שמסיים 'ברוך חי העולמים'. ובירושלמי מובא שסיום הברכה הוא 'ברוך אתה ה' חי העולמים'. **ורבינו יונה** (ד"ה ובירושלמי) כתב שבבבלי לא הזכירו חתימה לברכה זו, משום שהיא ברכה קצרה, ואעפ"כ נכון לומר חתימה אך בלי שם[כה]. וביאר **הפרי מגדים** (סי' רז משב"ז סק"א), שלפי הבבלי שלא חותמים משום שזו ברכה קצרה, ואם יחתום עם שם לא יצא משום שהוא משנה ממטבע שטבעו חכמים, וכמו שמבואר לעיל (יא.) שבמקום שאמרו שלא לחתום לא יחתום, אלא שאם מסיימים בלי שם לא נחשב חתימה, וזה לא שינוי ממטבע שטבעו חז"ל. וכן בכל הברכות שאמרו שלא לחתום אם יחתום בלי שם יצא. **והבית יוסף** (סי' רז) כתב שלפי הבבלי הברוך אתה ה' שבתחילת הברכה מוסב גם על סיום הברכה של 'על כל מה שברא' וכו', אבל להירושלמי הברוך אתה ה' מוסב רק על תחילת הברכה של 'בורא נפשות רבות וחסרונן', וברכת החתימה מוסב על סיום הברכה 'על כל מה שברא להחיות' וכו'[כו].

והטור (סי' רז) כתב שיש אומרים בברכת בורא נפשות 'על כל מה שבראת' [ולא על כל מה 'שברא']. וביאר הבית יוסף (שם) שלפי נוסח זה 'וחסרונן' דבוק עם על כל מה שבראת. וכוונת הברכה היא שמה שחסר לנפשות הוא מוטל על הדברים 'שבראת'.

בירך לפניו בורא נפשות ולאחריו שהכל

שם. השערי תשובה (סי' רז סק"א) הביא שהרמ"ע **מפאנו** סובר שאם בירך על המים ברכה ראשונה בורא נפשות לא יצא, שהרי לעיל (לז:) אמרו שעל אורז לא מברך אחריו ולא כלום אף שמברך בורא נפשות, והרי שגם אם מברך בורא נפשות נחשב שלא מברך כלום, וא"כ אי אפשר לצאת בו בברכה ראשונה. אך **הברכי יוסף** (סי' רד אות ג) דן במעשה שהיה באחד שבירך תחילה בורא נפשות ובסוף שהכל, ודעתו נוטה שאין צריך לחזור ולברך לא בראשונה ולא באחרונה, אך סיים שצריך להתיישב למעשה. וסיים השערי תשובה שמי שכבר אכל ובירך שהכל בתורת ברכה אחרונה, יקח פרי או מים ויברך לפניו כראוי, ואח"כ יברך לברכה אחרונה בורא נפשות, ויכוון לפטור את האכילה הראשונה לצאת מידי ספק.

פרק שביעי - שלשה שאכלו

אם חובת זימון מדאורייתא או מדרבנן

שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן. יש לעיין, אם חובת זימון מדאורייתא או מדרבנן, ומצינו בזה כמה שיטות: א. יש שנקטו[כז], שחובת זימון מדרבנן, והמקראות שהביאה הגמרא בסוגייתנו אינם אלא אסמכתא בעלמא. ב. **הראב"ד** (הו"ד בטור או"ח סי' קפח ס"ו) נקט, שחובת זימון מדאורייתא[כח]. ג. **הקרית ספר** (ברכות פ"ה ה"י) חילק שזימון בשלשה חיובו מדרבנן אולם זימון בעשרה חיובו מדאורייתא ככל דבר שבקדושה.

טעם חובת הזימון

שם. הראב"ד (הו"ד בספר המאורות ד"ה שלשה) ביאר, שטעם חובת הזימון הוא משום כבוד הבורא, כשהם מתחברים ומתרים זה את זה לברכו, ברוב עם הדרת מלך[כט]. **ובמאירי** (ד"ה והמשנה) ביאר, שהוא דרך אזהרה והתראה להתעורר לברך מתוך כוונה.

האופן שהסועדים מצטרפים יחד להתחייב בזימון

שם. יש לעיין, מהו הקובע את הסועדים לחייבם בזימון בכדי שיהיו אסורים בחלוקה. מצינו בזה כמה שיטות[ל]:

א. יש **מהראשונים** שנקטו[לא], שאף שאינם צריכים להסב יחדיו, מכל מקום בתחילת הסעודה עליהם לקבוע מקום לשבת לאכול יחדיו בכדי להתחייב בזימון, אולם אם לא קבעו בתחילת הסעודה רשאין להיחלק[לב]. אולם כתב **השלטי גיבורים** (אות א) לשיטה זו, שאין זה אלא גבי להתחייב בזימון, אולם אם רצו לזמן הרשות בידם, ואף שלא קבעו בתחילת הסעודה לשבת לאכול יחדיו.

ב. הראב"ד על פי **ספר המכתם** (ד"ה הא), **וההשלמה** (הו"ד בספר המכתם שם) נקטו, שרק אם האוכלין הסבו יחדיו לאכול מתחייבים בזימון, אולם ללא שהסבו הרי הם כיחידים ואינם מזמנין. אמנם כתב המכתם, שאין זה אלא לשלשה שהיו מהלכים בדרך, אולם לבני הבית כל עריכת שולחן היא בכלל הסבה.

כב. הצל"ח לא הביא את רש"י בעירובין אלא הביא שתוספות צידדו כן. **כג. ראה** במעדני יו"ט (אות ה) שכתב שהרא"ש השמיט גמרא זו [אף שהרי"ף הביאה], משום שכבר פסק לעיל (סי' מג) שגם על מים מברכים לפניו שהכל. **כד. ראה** ברבינו יונה (ד"ה ובירושלמי) שכתב ש'וחסרונן' הוא על שם מה שנאמר (שופטים יט כ) 'רק כל מחסורך עלי'. וראה ברשב"א (שו"ת, ח"א סי' קמט) שביאר ב'וחסרונן' שהכוונה שברא נפשות שחסרות וצריכות את כל מה שברא, והרדב"ז (תשו' תמט) תמה שמלשון הברכה נראה שברא נפשות ועמם ברא את מה שהם חסרים וכמו שכתבו תוספות. **כה. והרא"ש** (לעיל סי' ח) הביא רק את הירושלמי, וכתב הביאור הגר"א (סי' רז סק"ד) שהרא"ש פסק כן, וכן עיקר. אבל הבית יוסף (סי' רז) פסק שראוי לנהוג כהרבינו יונה, וכן פסק בשולחן ערוך (שם). וראה בהתעוררות תשובה (ח"א סי' לא) שהסתפק האם צריך לענות אמן מיד אחרי שהמברך אומר 'נפש כל חי', משום שאם חותמים בלי שם נמצא שזו ברכה קצרה ואם ימתין לענות אמן עד שיסיים ברוך חי העולמים כבר יהיה אחרי כדי דיבור [וראה ברבבות אפרים (שו"ת, ח"ו סי' פו) שהביא שהגר"מ פיינשטיין נהג לענות אמן אחרי נפש כל חי]. אמנם ההתעוררות תשובה (שם) קיים את המנהג שלא לענות אמן עד סופו, שכיון שהוסיפו שבח על הברכה הרי זה בכלל הברכה ואפשר לענות אמן בסיום. **כו. ורבינו** יונה (שם) כתב, שגם לפי שאנו חותמים בלי שם, 'על כל מה שברא' מוסב על החתימה ברוך חי העולמים. וראה במשנה ברורה (שם סק"ה) שביאר שלפי הירושלמי זו ברכה ארוכה ולכן חותמים בה. **כז. תוספות** (לקמן מו. ד"ה עד) על פי האליה רבה (או"ח סי' קנט סק"ה), רשב"א (לקמן נ. ד"ה ולינרכו), רא"ה (ד"ה אמר רב אסי), ומאירי (ד"ה והמשנה). וכן השיטה מקובצת (ד"ה דכתיב) והפרי מגדים (או"ח סי' קנב משב"ז סק"א). אמנם עיין בחזון איש (או"ח סי' לא סק"א) שלמד בדעת הרשב"א שחובת זימון מדאורייתא. **כח. וכן** נקט הלבוש (או"ח סי' קנט ס"ח). **כט. וכן** ביאר השיטה מקובצת (ד"ה שלשה). **ל. יסוד** מחלוקתם הוא בביאור דברי הגמרא (לעיל מג:) 'כגון דאמרי ניזיל וניכול לחמא בדוך פלן', אם נאמרו על ברכת המוציא בלבד או גם על זימון. **לא. הבה"ג** (הלכות ברכות פ"ז), התוספות (לעיל מג. ד"ה הסבו), הראב"ד על פי ספר המאורות (ד"ה שלשה), הר"י מלוניל (ד"ה שלשה) וכן נראה בדעת רבינו יונה (ד"ה שלשה). וכן כתב השיטה מקובצת (ד"ה שלשה). **לב. והוכיח** זאת רבינו יונה, ממה שחידשה המשנה שהשמש מצטרף עימם לזימון, שאם נאמר שאף מי שלא קבע את אכילתו עימהם מצטרף לזימון מדוע חידשה זאת המשנה בשמש, בהכרח שכוונת המשנה לחדש שאף שכל בני האדם אין מצטרפים אלא בישיבת קבע, מכל מקום השמש מצטרף ללא ישיבת קבע לפי שדרכו בכך. אמנם הרא"ש (סי' א) דחה ראיה זו וכתב, שאף אם ננקוט שסיום האכילה ביחד מצרף לזימון מכל מקום חידשה המשנה את דינה בשמש, מפני שאדם אחר שהיה אוכל כעין זה לא היה מצטרף לזימון, שהרי אין זו אכילת קבע. וכתב הפני יהושע (ד"ה שלשה) להוכיח כדברי הרא"ש, ממה שהקשתה הגמרא (לקמן מז:) שדין המשנה בשמש פשוט, ואם ננקוט כדברי הרבינו יונה שאי אפשר לזמן ללא קביעת מקום בתחילת הסעודה, היתה הגמרא צריכה להקשות להיפך, ששמש אינו מצטרף מאחר שהולך אנה ואנה ולא שייך בו קביעות מקום, אלא שבהכרח יכולים לזמן אף ללא שיקבעו מקום בתחילת הסעודה, ולכך הקשתה הגמרא פשיטא ששמש מצטרף עמהם מאחר שאוכל משלהם, ולזה תירצה שהתחדש בשמש שמצטרף אף שאכילתו אינה בדרך קביעות כלל, מכיון שזהו דרך אכילתו.

ג. הפסקי הרי"ד (ד"ה שלשה, לעיל מד: ד"ה היסבו) **והרמב"ן** (ד"ה זו) נקטו, שחובת ברכת זימון אינה צריכה קביעות באכילה כלל, לא שיתחילו כאחד ולא שיסיימו כאחד, אלא חובת הזימון היא הקובעתם לחיוב שאינם רשאים להתחלק. והוכיחו זאת, מהמבואר במשנה שאכילת השמש נחשבת לאכילת קבע בכדי להצטרף לזימון, ואף שלא קבע עימם את סעודתו.

ד. יש מהראשונים[לג] שנקטו, שאף אם לא התחילו לאכול יחד, מכל מקום אם סיימו לאכול יחד מתחייבים בזימון[לד].

הטעם שכתבה המשנה את דין אוכל דמאי ומעשר ראשון בלשון יחיד

אכל דמאי. בביאור הטעם שכתבה המשנה את דין האוכל דמאי בלשון יחיד, מצינו שני ביאורים, **הצל"ח** (ד"ה שלשה) ביאר, שבאופן זה יש חידוש גדול יותר, שאף שאחרים לא רצו לאכול מהדמאי שהרי יש איסור באכילתו מפני שלא הפקירו את נכסיהן, מכל מקום איסורו קל יותר מכל איסור דרבנן ומצטרף לזימון, מאחר שאם רוצה יכול להפקיר את נכסיו. עוד ביאר הצל"ח, שכתבה המשנה דין זה בלשון יחיד אגב דין שמש שהוא יחיד, וכן, משום דין כותי שאינו אלא במקום שרק אחד מהם כותי, שהרי אם כל הסועדים כותים אי אפשר לכתוב בהם לשון חיוב, מאחר שאינם שומעים לדברי חכמים לשמוע מהם חיוב או פטור.

אבל למסקנת הגמרא משנתנו עוסקת במעשר ראשון שהופרשה ממנו תרומת מעשר

ומעשר ראשון שנטלה תרומתו. פירש **רש"י** (ד"ה שנטלה) 'קס"ד תרומת מעשר שלו שעל הלוי להקדיש'. והקשו **האחרונים**[לה], הלא גם למסקנת הגמרא (לקמן מז.) שמשנתנו עוסקת כשקדם הלוי ולקח את המעשר בשיבולים קודם שנתחייבה התבואה בתרומה גדולה, ולכך פטור הלוי מלהפריש תרומה גדולה, כוונת המשנה למעשר ראשון שהופרשה ממנו תרומת המעשר, שהרי בתרומת מעשר חייב, ומדוע כתב רש"י שהוא רק להוה אמינא. וכתבו **הב"ח והצל"ח**, שהוא טעות סופר וצריכים להשמיט בדברי רש"י את תיבת 'קס"ד', ורש"י בא לפרש 'נטלה תרומתו' שנטלה תרומת מעשר שלו. אולם **הברכת אברהם** תירץ, שסבר רש"י שעל פי מסקנת הגמרא, כשכתבה המשנה 'שנטלה תרומתו' כוונתה לתרומה גדולה, שכיון שהקדימו בשיבולין נפטר מתרומה גדולה, והרי הוא כאילו נטלה תרומתו.

הטעם שהוצרכה המשנה לחדש את שיעור אכילת חיוב בשמש

והשמש שאכל כזית. לכאורה קשה, מדוע הוצרכה המשנה לכתוב את דין אכילת כזית גם בשמש, ולא עוד אלא שמפני כך כתבה בסיפא 'והשמש שאכל פחות מכזית' אגב דבריה ברישא כמבואר בגמרא (לקמן מז:), והלא עיקר החידוש בשמש הוא שמצטרף לזימון אף שלא קבע את סעודתו, אולם שיעור אכילתו המחייבת אינה שונה מכל אדם שדינו מובא בסיפא של המשנה שלתנא קמא בכזית ולרבי יהודה בכביצה. וכתבו **האחרונים**[לו], שמחמת קושיא זו פירש **רש"י** (ד"ה והשמש), שהשמש אכל כזית רק כדי להצטרף עמהם לזימון, והיינו שעיקר אכילת השמש היא או קודם או לאחר הסעודה, ואינו אוכל עמהם אלא בכדי להצטרף לזימון, וחידשה המשנה שאכילת כזית מועילה לענין הצטרפות לזימון אף לשיטת רבי יהודה שמצריך אכילת כביצה[לז], שכן כל דברי רבי יהודה נאמרו רק לגבי המברך עצמו בכדי להוציא אחרים ידי חובתן, ולא כלפי צירוף שאר הסועדים לזימון[לח].

אם מברכין על אכילת טבל ומעשר ראשון שלא נטלה תרומתו

אין מזמנין עליו. מבואר במשנה, שהאוכל איסור כמו טבל או מעשר ראשון שלא נטלה תרומתו, אין מזמנין עליו[לט]. נחלקו **הראשונים** מה דין הברכה על האיסור, האם אינו יכול לברך עליו או שמא רק אינו מזמן עליו אולם מכל מקום מברך עליו:

א. יש מהראשונים[מ] שנקטו, שכיון שהוא אוכל דבר האסור אינו מברך עליו לא בתחילה ולא בסוף. וכתבו **הרא"ה והשיטה מקובצת** להוכיח שאינו מברך, ממה שהביאה המשנה בכלל דין זה את השמש שאכל פחות מכזית, שאין לומר שרק בזימון אינו חייב אולם חייב בברכה, שכיון שלא אכל כזית בהכרח אינו חייב בברכה לאחריו, ועוד, שהדין נותן כן, שכיון שיש עבירה באכילתו אין זה מברך אלא מנאץ[מא].

ב. יש מהראשונים[מב] שנקטו, שכל דברי המשנה נאמרו גבי זימון בלבד, שכיון שזו אכילת איסור אינם נחשבים כקובעי סעודה, שאין קבע וחיבור לדברים אסורים, והוא כעין אכילת פירות שאין להם קבע לזימון, אבל חייבים לברך תחלה[מג] וסוף, מאחר שנהנו. והוכיח זאת **הראב"ד**, ממה שכתבה המשנה גבי אוכל טבל שאין מזמנים עליו, ולא כתבה שאין מברכין עליו, הרי שמכל מקום חייב לברך על אכילתו וכשיטה זו. אך כתב **הכסף משנה** (ברכות פ"א הי"ט) ליישב השגת הראב"ד, שסבר **הרמב"ם** שכשכתבה המשנה שאין מזמנין עליהם אין זה בדווקא, אלא הוא הדין שאין מברכים עליהן, ומאחר שכתבה המשנה בתחילה לגבי האוכל דמאי ומעשר ראשון שנטלה תרומתו וכו' 'מזמנין עליהם' בכדי לחדש שלא זו בלבד שמברכים עליהם אלא אף מזמנים עליהם, לכן כתבה המשנה גם בסוף דבריה 'אין מזמנין'.

דין חולה שיש בו סכנה שאוכל דבר איסור לשיטת הראשונים שהאוכל דבר איסור אינו מברך עליו

יש לעיין לשיטת **הראשונים** שהאוכל דבר איסור אינו יכול לברך עליו, מהו הדין בחולה שיש בו סכנה שאוכל דבר איסור מחמת חוליו, אם צריך לברך או לא, ומצינו בזה שתי שיטות, יש מהראשונים[מד] שנקטו, שחולה האוכל בהיתר דבר האסור מדאורייתא אינו מברך עליו, אולם אם אוכל בהיתר דבר האסור מדרבנן מברך עליו, מאחר שאיסור האכילה הותר וחיוב הברכה הוא מדאורייתא. אולם **הרשב"ץ** (ד"ה והנכרי) **והבית יוסף** (או"ח סי' רד ס"ח-ט ד"ה ומ"ש בשם ר"י) נקטו, שאף חולה האוכל דבר האסור מהתורה מברך עליו, וביאר הרשב"ץ, שכיון שהותר לו האיסור, כבר אין זה מצוה הבאה בעבירה ויכול לברך. והוסיף שאף מזמנים עליו.

אם שלשה בני אדם המודרים הנאה אחד מהשני יכולים להצטרף לזימון או לא

שם. מבואר במשנה, שהאוכל דבר איסור כגון טבל או מעשר ראשון שלא נטלה תרומתו אינו מצטרף לזימון. אמנם נחלקו **הראשונים** בדין שלשה בני אדם המודרים הנאה אחד מהשני ואוכלין יחד, אם יכולים להצטרף לזימון או לא: א. יש מהראשונים[מה] שכתבו, שאינם יכולים להצטרף לזימון, ואף שיכולים להתיר נדריהם, מכל מקום כיון שלא התירו אינם יכולים להצטרף. והוכיחו זאת, מהמבואר בגמרא (ערכין ד.) שכהן לוי וישראל שאכלו יחד מצטרפין לזימון ואף שהכהן אוכל תרומה והזר אוכל חולין, משום שהכהן יכול לאכול את מאכל הזר אף שהזר אינו יכול לאכול את מאכל הכהן, משמע[מו] שאף שהזר יכול לאכול את התרומה לאחר שישאלו על התרומה אין זה מועיל בכדי להצטרף, אלא רק משום שהכהן יכול לאכול, בהכרח שהסברא שיכולים להישאל אינה מועילה לצרפם לזימון מאחר שעדיין לא נשאלו[מז]. ב. **בספר המאורות** (ד"ה וצריך) **והרא"ה** (ד"ה אכל) נקטו, שיכולים להצטרף לזימון. וביאר זאת בספר המאורות, משום שיכולים להתיר את עצמם בשאלה. אולם הרא"ה ביאר, משום שראויים לאכול כאחד מככר של אחרים.

לג. תלמידי רבינו יונה (שם, בפירוש השני), הרא"ש (סי' א) והנימוקי יוסף (ד"ה שלשה). וכן פסק השולחן ערוך (או"ח סי' קצג ס"ב). **לד. אולם** כתב המשנה ברורה (סי' קצג ס"ק יט) לשיטה זו, שאם לא גמרו לאכול יחד כגון שבא אחד לאכול אצל שנים לאחר שכבר גמרו סעודתן, רשאין אלו לברך בפני עצמן. **לה. הגהות** הב"ח, הצל"ח (ברש"י ד"ה שנטלה) והברכת אברהם (כאן, ברש"י שם). **לו. הפני** יהושע (ברש"י ד"ה והשמש), הצל"ח (ברש"י שם, בא"ד) והפני שלמה (ברש"י ד"ה עד). **לז. והוכיחו** זאת הצל"ח והפני שלמה, ממה שמצינו שמועילה אכילת כזית ירק או אפילו רק טיבול בציר לענין הצטרפות לזימון כמבואר בגמרא לקמן (מח:), וכן נפסק בשולחן ערוך (או"ח סי' קצז ס"ב). **לח. והקשה** הברכת ראש (ברש"י ד"ה והשמש) ממה נפשך, אם נוקטים שבכדי להצטרף לזימון צריכים לאכול כשיעור המחייב ברכה אחרונה, מדוע בשמש מועילה אכילת כזית לדעת רבי יהודה, ואם נוקטים שלא צריכים לאכול שיעור המחייב ברכה אחרונה אף אם יאכל פחות מכזית יצטרף, ומדוע נקטה המשנה שעליו לאכול כזית. ותירץ, שכשאמרה הגמרא (לקמן מז:) שהתחדש בשמש שלא אומרים שאינו מצטרף מכיון שלא קובע את סעודתו, אין כוונתה לומר שהתחדש ששמש קובע את סעודתו שהרי במציאות שמש אינו קובע את סעודתו, אלא התחדש שאף שלא קבע עמהם לגמור את אכילתו מצטרף לזימון, כיון שאכל עמהם כזית על דעת להצטרף לזימון, וזה עצמו בכלל קביעות המועילה בכדי לזמן עליו. אמנם המהר"ם בנעט (ד"ה והשמש) נקט בדברי המשנה, שכל דין שמש הוא רק לרבי מאיר אולם לרבי יהודה אינו מצטרף לזימון ללא שאכל כביצה. **לט. הראב"ד** (הו"ד ברשב"א ד"ה אכל) הוכיח, מכך שהעמידה הגמרא (לקמן מז:) את משנתנו באכל טבל שאסור מדרבנן, שאף האוכל איסורים מדרבנן אינו מזמן עליהם. **מ. רש"י** (ד"ה והשמש) על פי הכסף משנה (ברכות פ"א הי"ט), הרמב"ם (שם), הרמב"ן (ד"ה והא), הרשב"א (ד"ה אכל), הרא"ה (ד"ה אכל) ורבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב טז סוף חלק א). וכן נקט השיטה מקובצת (ד"ה ומעשר). וכן נקט הברכת ראש (ד"ה אכל) בדעת תוספות (ד"ה אכל) שכתבו 'אכילת טבל לאו שמה אכילה', שכוונתם לומר שאכילת איסור אינה נחשבת לאכילה בכדי לזמן עליה ולהודות עליה לה', שכן אין במעשה עבירה קיום מצוה. **מא. כמבואר** בגמרא (ב"ק צד.) גבי הגוזל סאה של חטין מחבירו, טחנה לשה ואפאה והפריש ממנה חלה, כיצד מברך אין זה מברך אלא מנאץ. אמנם הרא"ש (סי' ג) כתב, שאדרבה מגמרא זו מוכח שחייב לברך, אלא שברכתו היא ניאוץ. **מב. הראב"ד** (ברכות פ"א הי"ט), הרמב"ן (שם) בשם רבותינו, הרשב"א (שו"ת ח"א סי' תשלב) והרא"ש (שם, וכן בתוספותיו ד"ה אכל). **מג. מלשון** הראב"ד 'אבל ברכה תחלה וסוף למה לא יברכו הואיל ונהנו' מבואר לכאורה, שנחלקו גם לגבי הברכה בתחילה וגם לגבי הברכה בסוף, וכן משמע מדברי הרא"ש (שם). אמנם בדברי הטור (או"ח סי' קצו) מבואר, שנחלקו לגבי ברכה אחרונה בלבד, אולם ברכה ראשונה לכל השיטות אין לברך. **מד. הרמב"ם** על פי הרא"ה (ד"ה אכל), הרא"ה, ורבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב טז חלק א). וכן מבואר בשיטה מקובצת (ד"ה ומעשר). **מה. תוספות** בשם רבינו יהודה (ד"ה אכל), הרא"ש (סי' ג) על פי דברי הרשב"ם, תוספות חכמי אנגליה (ד"ה אכל) והאגודה (אות קסה). **מו. על** פי ביאור הגר"א (או"ח סי' קצו סק"ה). אמנם הקשה הברכת ראש (בתוס' ד"ה אכל) על ביאור זה, הלא בסוגיית הגמרא בערכין מדובר כשהתרומה בידי הכהן שאי אפשר להישאל עליה, ולכך הוצרכה הגמרא לבאר משום שהכהן יכול לאכול את מאכל הזר, ואיך הוכיחו מכך תוספות. ותירץ, שסברו תוספות שכיון שכתבה הגמרא בערכין את דינה גם גבי שאר קדשים ולא רק גבי תרומה, מוכח שסברה שלא נוקטים שאפשר לאכול מטעם שיכול להישאל, שהרי אם סברת הגמרא משום שיכול להישאל איך הוכיחה זאת גבי שאר קדשים הלא בקדשים אינו יכול להישאל, בהכרח שסברת הגמרא היא משום שמאכל הישראל ראוי לאכילת הכהן. **מז. והקשה** הלשון לימודים (הו"ד בברכת ה' בתוס' ד"ה אכל, בא"ד אכל), הלא בגמרא (לקמן מז.) מבואר שאוכל דמאי מצטרף לזימון מחמת שיכול להפקיר את נכסיו ולהיות עני שמותר בדמאי, ומדוע לא נוקטים סברא זו גבי המודר הנאה מחבירו

האוכל פת מותרת ולפתן האסור באכילה מצטרף לזימון

שם. כתב **המאירי** (לקמן מז. ד"ה וירקה), שכל מה שכתבה המשנה שאין מזמנין על אכילת דבר איסור הוא רק באופן שקובע את סעודתו על דבר האיסור ושעליו מברך את ברכת המזון וכגון בפת, אולם אם עיקר סעודתו היא על פת של היתר, ורק הלפתן שאכל אסור באכילה מברך עליו, מאחר שכל דין המשנה נאמר רק על האוכל שמברכין עליו.

הטעם שכתבה המשנה את שיעור כזית וכביצה בדין זימון

עד כמה מזמנין. יש לעיין, הלא שיעור כזית וכביצה לא נאמר לגבי זימון בלבד אלא אף לגבי ברכת המזון ללא זימון, ומדוע כתבה זאת המשנה בדין זימון. **התוספות** לקמן (מט: ד"ה עד) תירצו, שכתבה זאת המשנה בדין זימון בכדי לחדש שמזמנים אפילו על כזית. **והרשב"ץ** (ד"ה ועד) תירץ, שהמשנה כתבה זאת בדין זימון מפני שבדרך כלל מברכים עם זימון, אולם ודאי הוא הדין גם בברכת המזון בלא זימון.

הטעם שפירש רש"י את מחלוקת רבי יהודה ורבנן לגבי להצטרף להוציא ידי חובה

שם. פירש **רש"י** (ד"ה עד), שנידון המשנה הוא לענין שיעור האכילה בכדי להצטרף על מנת להוציא את הרבים ידי חובתן. ויש לעיין, מדוע לא פירש רש"י את דברי המשנה לגבי הצירוף לחיוב זימון. מצינו בזה כמה ביאורים:

א. יש שביארו[מח], שהוכרח רש"י לפרש כך, משום שאם דברי המשנה נאמרו גבי הצטרפות לזימון לא היתה צריכה לנקוט בלשונה 'עד כמה מזמנין עליו', אלא היתה צריכה להביא את מחלוקת רבי יהודה ורבנן אם חיוב ברכה בכזית או בכביצה[מט], וממילא היינו יודעים שאם חייב בברכה הוא הדין לענין צירוף, שהרי אפילו טבל בציר מצטרף לזימון, ולכן בהכרח שדברי המשנה נאמרו לגבי להוציא את הרבים ידי חובתן[נ].

ב. יש שביארו[נא], שרש"י הוכרח לפרש באופן זה את דברי המשנה, משום שאת דין הצטרפות לחיוב זימון בכזית כבר השמיעה המשנה בדין 'שמש שאכל כזית', שבזה מבואר שבשביל להצטרף לזימון די לאכול כזית, ואם אפשר לצרף את השמש הגם שאין לו קבע כל שכן בסתם בני אדם[נב], ולכן הוכרח לפרש שנאמר כאן דין אחר[נג].

ג. **הרש"ש** (ברש"י ד"ה עד, בביאורו הראשון) ביאר, שהיה קשה לרש"י שהרי אפילו אכל עלה של ירק הגמרא לקמן (מח.) אומרת שמצטרף לזימון, **ובביאור הגר"א** (או"ח קצז אות ב) פירש שעלה זה אפילו פחות מכזית ובכל זאת מצטרף, ולכן אי אפשר להעמיד שנחלקו לגבי צירוף לזימון[נד].

הטעם שהוצרכה הגמרא בסוגייתנו ללמוד את מקור דין זימון אף שכבר למדה זאת מהכתוב 'את ה' אלהיך'

מה"מ אמר רב אסי דאמר קרא גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדו. בגמרא בסוגייתנו מבואר, שדין זימון נלמד ממקרא זה, אמנם בגמרא לקמן (מח:) מצינו שדין זימון נלמד מהכתוב (דברים ח י) 'את ה' אלהיך' ולא כמבואר בגמרא בסוגייתנו[נה]. מצינו בזה שני ביאורים: א. **הפני יהושע** (ד"ה מנא) **והמהר"ם בנעט** (ברש"י ד"ה מנה"מ) ביארו על פי פירוש **רש"י** בשאלת הגמרא 'מנא הני מילי', שרש"י (ד"ה מה"מ) פירש שהגמרא שואלת מנין ששלושה ראויים להצטרף לברכת זימון, ולפי זה ביארו, שאין כוונת הגמרא בסוגייתנו לבאר את מקור עיקר דין זימון שכן דין זה נלמד בברייתא לקמן מהכתוב 'את ה' אלהיך', ועוד, שהכתובים שהביאה הגמרא בסוגייתנו אינם עוסקים בענין זימון של ברכת המזון, אלא מאחר שבדברי הכתוב 'את ה' אלהיך' לא נרמז שיעור החייבים בזימון, היה אפשר לומר שרק מעשרה ואילך חייבין בזימון כפי שמצינו בכל דבר שבקדושה, ואף אם נאמר שברכת הזימון אינה ככל שאר דברים שבקדושה, מכל מקום היה אפשר לומר שגם שנים מתחייבים בזימון, ולזה הוכיחה הגמרא מכתובים אלו, שמשלשה אנשים ואילך חייבים בזימון[נו]. ב. **העמק שאלה** (על השאילתות, עקב קמו אות א) ביאר, שסוגייתנו אינה עוסקת בברכת הזימון שאומר 'נברך שאכלנו משלו', אלא בעיקר מצות הזימון, שעיקר מצות זימון היא שאחד מברך ומוציא את כולם ידי חובת ברכת המזון במה שהם שומעים ועונים אמן, ולזה הוכיחה הגמרא מהכתוב (תהלים לד ד) 'גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדו', שכיון שעונים אמן הרי הם אגודים 'יחדו' עם המברך, והאמן הוא מגוף הברכה[נז], ורבי אבהו למד זאת מהכתוב (דברים לב ג) 'כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו', משום שכוונת הכתוב לומר שכשאקרא בשם ה' בברכה, הבו אתם גודל לאלהינו בעניית האמן אחר הברכה[נח], וסברו אמוראים אלו, שמצות עניית אמן מדאורייתא נאמרה רק באופן שאחד מברך וכולם עונים לצאת ידי חובתן, אולם באופן שאינם יוצאים ידי חובתן אין בעניית האמן מצוה אלא מדרבנן, אולם סוגיית הגמרא לקמן (מח:) עוסקת במקור לברכת הזימון שאומר 'נברך שאכלנו משלו', ולכך הביאה הגמרא לדרוש זאת מהכתוב 'את ה' אלהיך'.

העונה אמן אינו יכול להנמיך את קולו יותר מהמברך

שם. כתב **האהל משה** (ד"ה אמר), שכיון שלומדים מהכתוב (תהלים לד ד) 'יחדו' שאינו יכול להגביה את קולו יותר מהמברך אף ששנינו (שבת קיט:) 'כל העונה אמן בכל כחו פותחין לו שערי גן עדן', כל שכן שאינו יכול להנמיך את קולו יותר מהמברך שהרי הוא בכלל 'יחדו'.

הטעם שהעונה אמן לא יגביה את קולו יותר מן המברך

שם. כתב **הבן יהוידע** (ד"ה מנין) לבאר את הטעם שהעונה אמן לא יגביה את קולו יותר מן המברך, שכיון שהעונה אמן צריך שיתן אל ליבו מהי הברכה ואין לו לענות אמן יתומה, ולכתחילה עליו לשמוע את הברכה כולה, לכך הוזהר שלא יגביה את קולו יותר מהמברך, בכדי שעל ידי זה יהיה מוכרח לתת דעתו היטב אל הברכה, כדי לשים לב למדריגת קולו של המברך ויוכל להשוות אליו קולו. וכתב עוד טעם שלא יגביה קולו, כדי להורות, שמעלת המברך והעונה שוים, דלא כמאן דאמר (נזיר סו:) שגדול העונה אמן יותר מן המברך.

אם המתרגם רשאי להגביה קולו יותר מהקורא בשעה שמתרגם לעם

מנין שאין המתרגם רשאי להגביה קולו יותר מן הקורא. נחלקו **הראשונים** אם המתרגם אינו רשאי להגביה את קולו יותר מן הקורא רק בשעה שמדבר עם הקורא, או אף בשעה שמתרגם את הדברים לעם, וכדלהלן:

א. **הרי"ף** (הו"ד בתוס' ד"ה בקולו) פירש, שהמתרגם אינו רשאי להגביה את קולו יותר מן הקורא אף בשעה שהוא מתרגם לעם, ולזה הוכיחה הגמרא מהכתוב שהקב"ה הגביה את קולו כפי שמשה היה מדבר אל העם, בכדי שלא יהיה קול תרגומו של משה רם יותר מקול קריאתו של הקב"ה, והיינו משום שהמתרגם אינו רשאי להגביה קולו יותר מן הקורא.

ב. כתב **הרמב"ם** (תלמוד תורה פ"ד ה"ג) 'והרב אומר למתרגם, והמתרגם משמיע לכל התלמידים, וכשהם שואלין למתרגם הוא שואל לרב והרב משיב למתרגם והמתרגם משיב לשואל, ולא יגביה הרב קולו יותר מקול המתרגם, ולא יגביה המתרגם קולו בעת ששואל את הרב יותר מקול הרב'. ודייקו **הכסף משנה והראשון לציון** (ד"ה מנין) בדבריו, שהמתרגם אינו רשאי להגביה את קולו יותר מן הרב רק בשעה שמדבר עם הרב, אולם בשעה שמדבר עם התלמידים יכול להרים את קולו אף שהוא מגביהו יותר מן הרב, והרב יכול להגביה את קולו

שיכול להישאל על נדרו ולאכול משל חבירו. ומצינו בזה כמה תירוצים: א. הלשון לימודים תירץ, שכיון שאינם יכולים להתיר את נדרם ללא שלשה הדיוטות או אחד מומחה, הרי זה בכלל מחוסר מעשה ואין זה בידו. ב. הברכת ה' (תוס' ד"ה אכל, בא"ד דהשתא) והמהר"ם בנעט (שם) תירצו, שסברא זו מועילה בדמאי שהוא חומרא מדרבנן ומן התורה מותר לאוכלו, אולם המודרים אחד מהשני שאסורים באכילה מן התורה, מאכלם הוא מאכל איסור ואי אפשר לקבוע עליו אכילה. ג. הפרחי כהונה (תוס' ד"ה אכל, בא"ד) תירץ, שבסוגייתנו מדובר שכל אחד אסר את נכסיו על נכסי חבירו ולא שכל אחד מהם אסר עצמו על נכסי חבירו, וממילא אין בידו להנות מנכסי חבירו שכן יתכן שחבירו לא ירצה להישאל על נדרו, אולם בדמאי הרשות בידו להפקיר את כל נכסיו. אמנם עיי"ש מה שהקשה בהגהה על תירוץ זה. **מח.** **המהרש"א** (ברש"י ד"ה עד), הצל"ח (ברש"י ד"ה והשמש, בא"ד), הרא"מ הורוויץ והפני שלמה (ברש"י ד"ה עד). **מט.** **שהרי** נחלקו גם לענין חיוב ברכה כפי שפירש רש"י לעיל (כ: ד"ה עד כזית). **נ.** **והוסיף** הצל"ח, שחידשה המשנה בזה שאם אוכל כזית או כביצה יכול להוציא ידי חובה אף מי שאכל כדי שביעה. וכן ביאר בברכת ראש (ברש"י ד"ה עד) את דברי רש"י, ודייק זאת ממה שנקטה המשנה לשון עד כזית עד כביצה, והיינו שהשיעור הוא מלמעלה למטה לא רק עד שביעה אלא אפילו עד כזית או כביצה. וכן ביאר השלמה משנתו (ברש"י שם), וראה מה שדייק ברש"י כדיוק הרש"ש שהובא לקמן. **נא.** **הפני** יהושע (ברש"י ד"ה והשמש), הגפן פוריה והרש"ש (ברש"י ד"ה עד). וכך פירש בתחילה הפני שלמה (שם). **נב.** **והוסיפו**, שאף רבי יהודה מודה לדין זה, וביאר הרש"ש, שהרי דוחק לומר שכאן סתמה המשנה כרבנן ואחר כך הביאה מחלוקת בזה. ובפני שלמה פירש. שא"כ היה רבי יהודה חולק אף כאן. **נג.** **אך** הקשה הפני שלמה, שעדיין יכל לפרש לגבי דין צירוף לזימון ולומר שחידשה המשנה שאפילו אם שלושתם אכלו כזית מצטרפים לזימון, ולא רק שאם אחד אכל כזית אפשר לצרפו כפי שמשמע מדין שמש וכן מהגמרא לקמן במי שטבל בציר. ולכן פירש כהפירוש הראשון. הרש"ש הקשה על פירוש זה, שאם בשמש חידשה המשנה שמצרפים לזימון מי שאכל כזית, אם כן מדוע שואלת הגמרא לקמן (מז:) על דין שמש של המשנה 'פשיטא', הרי יש כאן חידוש. ותירץ הברכת ה' (ברש"י ד"ה עד), ששאלת הגמרא לא היתה שאין שום חידוש בדין של שמש, אלא מדוע דיברה המשנה דווקא בשמש הרי אין בו חידוש יותר מאדם אחר, ועל זה תירצה שאין לו קבע. **נד.** **עוד** דייק שם הרש"ש את לשון המשנה, שלא אמרה עד כמה מזמנים 'עליו' כפי שאמרה אכל דמאי וכו' מזמנים עליו וכו' והנכרי אין מזמנים עליו, וכן נשים וכו' אין מזמנין עליהן, ופירש שלשון עליו משמע לצרף לזימון, ולשון מזמנים סתם משמע להוציא ידי חובה. וכתב שזה אינו כהמהרש"א [שהמהרש"א הוסיף בלשון המשנה עד כמה מזמנים עליו]. וכן דייק בספר שלמה משנתו (ברש"י ד"ה עד). **נה.** **היינו** לשיטת תנא קמא, אמנם לשיטת רבי שלומד את מקור דין זימון מ'גדלו לה' אתי', לא שייך להקשות מנין שצריכים שלושה, שהרי מאותו פסוק שנלמד עיקר זימון אפשר ללמוד גם את המנין. מהר"ם בנעט. והפני יהושע כתב, שבהכרח סבר רבי שעיקר חובת זימון מדרבנן בלבד, ומקראות אלו אינם אלא אסמכתא בעלמא. **נו.** **אולם** הקשה הפני יהושע, וכי הכתוב 'את ה' אלהיך' שהוא מהתורה ובא ללמד על עיקר דין זימון, נסמך על הכתוב 'גדלו לה' אתי' שהוא רק מדברי קבלה בכדי ללמד שזימון בשלשה, הלא מעיקר דין תורה לא מצינו מעלה בשלשה יותר משנים ואפשר לומר ששנים מתחייבים בזימון. ותירץ, שגם בעיקר דין תורה מצינו את מעלת שלשה יותר משנים, כגון בשלשה לדין ועוד דברים כמבואר בגמרא (סנהדרין ג.). עוד תירץ, שמשמעות הכתוב 'את ה' אלהיך' משמע במקום שהשכינה מצויה, והיינו בשלשה כמשמעות הפסוק בעומדים לפני הדיינים 'ועמדו שני האנשים וגו' לפני ה'' (דברים יט יז). **נז.** **כמבואר** ברש"י (לקמן מז. ד"ה עד). **נח.** **כמבואר** ברש"י (לעיל כא. ד"ה כי).

יותר מקול המתרגם בעת ששואלו אך לא יותר מכפי שמתרגם לתלמידים[נט]. וביאר הראשון לציון על פי זה, שכשהוכיחה הגמרא מהכתוב ש'והאלהים יעננו בקול' היינו בקולו של משה, פירושו, בקולו של משה כשהיה מדבר אל העם, ולא בקולו כשהיה שואל מה', שהרי בודאי משה לא היה מדבר לפני ה' בקול מפני אימתו.

הטעם שהמתרגם אינו רשאי להגביה את קולו יותר מן המברך

שם. בביאור הטעם שהמתרגם אינו רשאי להגביה את קולו יותר מהמברך, מצינו כמה ביאורים: א. **הלבוש** (או"ח סי' קמה ס"א) ביאר, משום שהוא דרך שחוק ולעג בעלמא. ב. **הראשון לציון** (ד"ה מנין) ביאר, שהוא בכדי שלא יראה כמתגאה בקולו. ג. **הבן יהוידע** (ד"ה מנין) ביאר, שהטעם שהמתרגם אינו יכול להגביה את קולו יותר מהקורא, הוא משום שכיון שמעלת הקורא גדולה יותר ממעלת המתרגם, חששו שמא יאמרו שגדולה מעלת המתרגם מהקורא ורק מפני שקולו רם יותר ונשמע לרבים נתנוהו כמתרגם, ולכך אינו רשאי להגביה את קולו יותר מן הקורא, שבכך יודע שמעלת הקורא גדולה ממעלת המתרגם.

ביאור הוכחת הגמרא שהמתרגם אינו רשאי להגביה קולו יותר מן הקורא

שנאמר משה ידבר והאלהים יעננו בקול. הקשו **התוספות** (ד"ה נקולו), איך הוכיחה הגמרא מהפסוק הזה שאסור למתרגם להגביה קולו יותר מהקורא, הרי בפסוק מדובר שהקב"ה היה הקורא ומשה מתרגם, ואם הקב"ה לא הרים קולו יותר ממשה כמשמעות הפסוק, נמצא שהקורא אינו יכול להגביה את קולו יותר מהמתרגם, אבל מנין שלמתרגם אסור להגביה קולו[ס]. מצינו בזה כמה ביאורים:

א. הרי"ף (הו"ד בתוס' שם) ביאר, שכוונת הגמרא להוכיח ממה שהקב"ה הגביה את קולו כפי קולו של משה, שמשה היה מדבר אל העם והיה צריך לדבר בקול רם, והקב"ה אף שלא נצרך להרים קולו כל כך שהרי דיבר רק עם משה, היה מרים קולו להשוותו לקולו של משה, ובהכרח שהיה זה בכדי שלא יהיה קול תרגומו של משה רם יותר מקול קריאתו שלו, נמצינו למדים שהמתרגם אינו רשאי להגביה קולו יותר מן הקורא.

והקשה הפרי שלמה (ד"ה א"ר שמעון) על דבריו, הלא מהקב"ה ומשה רבינו מוכח שלמתרגם אסור להגביה את קולו יותר מהקורא בלבד, ולא שלקורא אסור להגביה את קולו יותר מהמתרגם, ואילו בדברי הברייתא מבואר שאף הקורא אינו רשאי להגביה את קולו יותר מהמתרגם, ולכאורה אין לזה כל מקור[סא]. ומצינו בזה שני ביאורים: א. **הפרי שלמה** ביאר, שכוונת הגמרא להוכיח, שאם נאמר שהקורא יכול להגביה את קולו יותר מהמתרגם מדוע הוצרך הקב"ה לצמצם את קולו שיהא שוה ממש למשה, הלא היה יכול להרים את קולו יותר ממשה רבינו[סב], בהכרח שאין הקורא רשאי להגביה את קולו יותר מהמתרגם, ולכך לא הגביה הקב"ה את קולו[סג]. ב. **הברכת ראש** (ד"ה אמר) ביאר, שכוונת רבי שמעון בן פזי היתה לחדש גם שהמתרגם אינו יכול להגביה יותר מהקורא וגם שהקורא אינו יכול להגביה קולו יותר מהמתרגם, ובא להוכיח את שני הדינים האלו מהכתוב והוכחתו מתחלקת לשנים, שמתחילת הפסוק (שמות יט יט) 'משה ידבר והאלהים יעננו' הוכיח שלמתרגם אסור להגביה, שהרי אין משמעות תיבת 'יעננו' מלשון תשובת שאלה שהרי לא הוזכר במקראות שמשה שאל את ה', אלא הוא מלשון הרמת קול[סד], וכן, לשון 'ידבר' שהוא לשון עתיד משמעו שהקב"ה הרים את קולו קודם שמשה דיבר, ובאה התורה להשמיע שמשום זה דיבר הקב"ה בהרמת קול אף שלא היה נצרך לזה מאחר שדיבר למשה בלבד[סה], אלא שמשום שמשה הוצרך להרים את קולו על מנת שישמעוהו הרבים, לא רצה הקב"ה שיגביה את קולו יותר מקולו שלו ולכן מתחילה הגביה קולו כקולו של משה, ומכאן למדנו שהמתרגם אינו רשאי להגביה את קולו יותר מהקורא. ומהמשך הפסוק שהוסיפה וכתבה התורה לאחר מכן תיבת 'בקול' אף שכבר השמיעה שהקב"ה הרים את קולו, למדנו שהקב"ה לא הגביה את קולו יותר מקולו של משה, אלא דיבר דווקא בקולו של משה, משום שהקורא אינו רשאי להגביה את קולו יותר מהמתרגם[סו].

ב. הכסף משנה (תפילה ונשיאת כפים פי"ב הי"א) **והעץ יוסף** (על העין יעקב, ד"ה מנין) תירצו, שסברה הגמרא שדין קורא ומתרגם שוה וכפי שמצינו שקורא אינו יכול להגביה את קולו מהמתרגם הוא הדין המתרגם אינו יכול להגביה את קולו מהקורא. והוסיף וביאר בזה העץ יוסף, שרבי שמעון בן פזי בדבריו 'מנין שאין המתרגם רשאי להגביה קולו יותר מן הקורא', לא התכוין לשאול רק על המתרגם, אלא כוונתו היתה גם מנין לקורא שאינו יכול להגביה את קולו יותר מן המתרגם, ועל זה הוכיח מהכתוב אצל הקב"ה שהשווה קולו למשה שהקורא אינו רשאי להגביה את קולו יותר מהמתרגם, וממילא למדנו שהוא הדין להיפך שגם המתרגם לא רשאי להגביה קולו יותר מהקורא. אמנם בדווקא לא נקט מלכתחילה מנין שהקורא אינו רשאי להגביה את קולו יותר מהמתרגם שעל זה ההוכחה מהפסוק, משום שאז באמת היינו אומרים שרק הקורא אינו רשאי להגביה את קולו וכפי שמוכח בפסוק, אולם המתרגם רשאי להגביה, לכך השמיע שגם המתרגם אינו רשאי להגביה וממילא למדנו מהפסוק שהביא שגם הקורא אינו רשאי להגביה.

ג. המהרש"א (ח"א ד"ה שנאמר) ביאר, שמשה הוא היה הקורא והקב"ה היה המתרגם, שכן משה לא היה מדבר אלא בלשון הקודש שאין הכל היו מבינים, אולם דיבורו של הקב"ה היה בשבעים לשון[סז], שהיה מתרגם לכל אחד ואחד לפי לשונו[סח].

מעיקר הדין הקורא רשאי להגביה את קולו יותר מהמתרגם

ואם אי אפשר למתרגם להגביה קולו כנגד הקורא ימעך הקורא קולו ויקרא. מבואר בגמרא, שאם המתרגם אינו יכול להגביה קולו כנגד הקורא, על הקורא למעך את קולו. וביאר **האמרי נועם** (ד"ה תניא) שאין דין זה מוטל על הקורא, שהרי אינו יודע שהמתרגם אינו יכול להגביה את קולו כנגד קולו שלו, אלא רצתה הגמרא ללמדנו עצה טובה, שאם הקורא יודע שהמתרגם אינו יכול לתרגם בקול רם, ימעך הקורא את קולו אף שכבר התחיל בקריאתו.

המתרגם אינו רשאי למעך את קולו יותר מקול הקורא

שם. כתב **הברכת אברהם** (ד"ה ואם), שכשם שאין למתרגם להגביה את קולו יותר מן הקורא, הוא הדין שאין לו למעך את קולו יותר מהקורא, ולכך אם אינו יכול להגביה את קולו כמו הקורא, יש לקורא למעך את קולו. אמנם בביאור הטעם שלא כתבה זאת הגמרא ביאר שני טעמים: א. שהרי כל שכן הוא, אם המתרגם שעיקר מלאכתו היא להשמיע לרבים את דברי הקורא ומסתמא מפני כך נצרך להגביה את קולו, אינו יכול להגביה את קולו יותר מן הקורא, כל שכן שאינו יכול למעך את קולו יותר מן הקורא. ב. הגמרא לא כתבה דין זה, משום שרצתה לחדש שאם אי אפשר למתרגם להגביה קולו הקורא צריך למעך את קולו.

אם שנים יכולים לזמן למאן דאמר ששנים שרצו אין מזמנים

וחד אמר אם רצו לזמן אין מזמנין. כתבו **תוספות** (חולין קו. ד"ה ושמע) **והמאירי** (ד"ה שנים) למאן דאמר זה, ששנים שאכלו אסור להם לזמן, שחובה עליהם ליחלק ולברך כל אחד לעצמו ברכת המזון, ומצינו שני ביאורים בטעם האיסור: א. בדברי התוספות מבואר, ששנים אינם יכולים לזמן ולומר 'נברך'. וביאר הפני

נט. **וכתב** הכסף משנה, שלמד זאת הרמב"ם מלשון הברייתא 'מנין שאין המתרגם רשאי להגביה קולו יותר מן הקורא שנאמר משה ידבר והאלהים יעננו בקול', שמשמע מלשון זה, שהיה שואל לקב"ה והקב"ה היה משיבו, ובזה נאמר שלא יגביה קולו יותר מן הקורא, אולם כשהוא אומר הדברים לעם יגביה את קולו בכדי לומר את דבריו. ס. **על** פי המהרש"א (בתוס' ד"ה נקולו). סא. **וכן** הקשה על מה שפסק השולחן ערוך (או"ח סי' קמה ס"א), שאין הקורא רשאי להגביה את קולו יותר מהמתרגם ולא המתרגם יותר מהקורא, וביאר המגן אברהם (סק"א) על הדין שאין הקורא רשאי להגביה קולו יותר מהמתרגם, שלמדים זאת מהכתוב 'והאלהים יעננו בקול', הרי מפורש שמקרא זה מלמד גם שהקורא אינו יכול להגביה את קולו יותר מהמתרגם. סב. **והוסיף** שאין לומר, שכיון שלא היה צריך לזה לא הרים את קולו יותר ממשה, שהרי אדרבה היה לו להרים את הקול יותר ממשה בכדי שלא יטעו לומר שהקורא אינו רשאי להרים את קולו יותר מהמתרגם. סג. **ובזה** ביאר את לשון הברייתא 'ואם אי אפשר למתרגם להגביה קולו כנגד הקורא ימעך הקורא קולו ויקרא', שהרי לכאורה קשה מדוע לא כתבה הברייתא שאין הקורא רשאי להגביה קולו יותר מהמתרגם, וממילא ידענו שאם המתרגם אינו יכול להגביה את קולו כמו הקורא, על הקורא למעך את קולו שיהיה בשוה עם המתרגם. אמנם על פי זה מבואר היטב, שכיון שכל הוכחת הגמרא היא ממה שצמצם הקב"ה את קולו בכדי שיהיה שוה למשה רבינו, ממילא אין זו הוכחה אלא רק לאופן שאין המתרגם יכול להרים את קולו כמו הקורא, כפי שמצינו במשה רבינו שהיה מתרגם בכל כוחו, ומעתה יש לומר שכוונת הברייתא לומר שהמתרגם משועבד לקורא, להגביה או להשפיל את קולו בכדי שיהיה בשוה עם הקורא, אולם הקורא אינו משועבד בזה למתרגם, ורק במקום שהמתרגם אינו יכול להרים את קולו כמו הקורא, מחויב הקורא למעך את קולו כקול המתרגם. אולם הקשה, על מה שכתבו הטור והשולחן ערוך (שם) 'ואין הקורא רשאי להגביה קולו יותר מן המתרגם ולא המתרגם יותר מהקורא', ולכאורה מבואר בדבריהם שהקורא והמתרגם משועבדים זה לזה בשוה ולא שהמתרגם משועבד תמיד לקורא כמשמעות הברייתא. אמנם לכאורה קשה עוד בדבריהם, מדוע הוצרכו לשנות מלשון הברייתא 'ימעך הקורא את קולו ויקרא'. ועוד, איך אפשר מתחילה לחייב את הקורא שלא יגביה את קולו מקול המתרגם הלא הוא אינו יודע איך יהיה קול המתרגם. אלא בהכרח שדבריהם נאמרו באופן שכבר שמע הקורא את המתרגם כשתרגם את הפסוק הראשון, ולזה כתבו שאף שהמתרגם משועבד לקורא מכל מקום באופן שכבר שמע וראה שהמתרגם אינו יכול להגביה קולו כמוהו, אסור לקורא להגביה את קולו יותר מן המתרגם, אלא צריך למעך את קולו כמו המתרגם. סד. **והוכיח** זאת, מפירוש רש"י על הכתוב (דברים כו ה) 'וענית ואמרת', שפירש שהוא מלשון הרמת קול. סה. **כפי** שמשתמע מתיבת 'יעננו' דהיינו יענה לו למשה בלבד. שם. סו. **ובזה** ביאר את המשך דברי רבי שמעון בן פזי, שאמר 'בקול, שאין תלמוד לומר בקול, ומה תלמוד לומר' וכו' וכוונתו כאן לחדש את הדין השני שמשמע מהפסוק. וכן ביאר על פי זה, מדוע בברייתא שהביאה הגמרא לאחר מכן לא הוזכר דין הקורא שאינו רשאי להגביה יותר מהמתרגם, אלא בדרך תקנה שימעט את קולו כפי המתרגם, שכיון שלמדים דין זה ממה שהקב"ה הנמיך קולו כקולו של משה, לכן נקטה הברייתא את הדין כפי שהוא בפסוק. סז. **כפי** שהגמרא בשבת (פח:) דורשת ש'כל דיבור ודיבור שיצא מפי הגבורה נחלק לשבעים לשונות'. סח. **אמנם** העיון יעקב (ד"ה שנאמר) חלק על המהרש"א, וסבר שאין כוונת הדרשות שדיבורו של הקב"ה ממש נחלק לשבעים לשון, אלא הכוונה שדיבורו של משה מפי הקב"ה נחלק לשבעים לשון, וכפי שפירש רש"י על הפסוקים (דברים א ה, כז ח) 'הואיל משה באר את התורה' 'באר היטב', שביארה להם בשבעים לשון.

יהושע (תוס' ד"ה אם)[סט] בטעם האיסור, שכיון שאינם שלשה ואינם בכלל 'גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדו', נראה הדבר כמוסיף על נוסח הברכה והוא בכלל חברא ואיטלולא. **ב.** הפני יהושע ביאר עוד, ששנים אינם יכולים לזמן במקום רשות מפני שאין האחד יוצא בברכת חבירו כפי שמצינו להלן (ע"ב) בשני אנשים שאכלו כאחת שאין אחד מהם יוצא בברכת חבירו במקום רשות, ומצוה עליהן ליחלק.

ביאור רש"י מהיכן הוכיחה הגמרא ששנים יכולין לזמן

שלשה אין שנים לא. בביאור הוכחת הגמרא כמאן דאמר ששנים שרצו יכולים לזמן, מצינו כמה ביאורים:

א. רש"י (ד"ה שלשה) ביאר, שכוונת הגמרא להוכיח שאם שנים יכולים לזמן מדוע שלשה אינם יכולים ליחלק, הלא לאחר שהשלישי נחלק מהם יכולים השנים לזמן[ע]. והקשו **הראשונים**[עא] על ביאורו, הלא אף אם נאמר ששנים יכולים לזמן מכל מקום הדין יהיה ששלשה אינם יכולים ליחלק, מפני שבכל מקרה גם אם השנים יוכלו לזמן לעצמם עדיין השלישי אינו יכול להיחלק מהם מחמת חיובו לזמן[עב], ואיך הוכיחה הגמרא מדין זה. **ב. הפני יהושע** (תוס' ד"ה שלשה - השני) ביאר, שסבר המקשה שלכאורה דברי המשנה (לקמן נ.) 'שלשה שאכלו כאחת אינן רשאין ליחלק' מיותרים, שכיון ששנינו במשנתנו שחייבין לזמן פשיטא שאינם יכולים ליחלק, ולכן סבר שבהכרח כוונת המשנה לקמן היתה לחדש שאפילו אם השלישי רוצה לגמור סעודתו במקום אחר ולזמן עימם אינו רשאי, משום שמפקיע מהשנים את מצות הזימון, ומזה דייקה הגמרא ששנים אינם יכולים לזמן אף אם ירצו, שאם כן מדוע לא יכול השלישי ליחלק והם יזמנו לעצמם[עג]. **ג. הצל"ח** (ד"ה אלא - הראשון) ביאר, שכוונת הגמרא להוכיח מכפל לשון הברייתא 'חייבין לזמן ואין רשאין ליחלק', שהרי לכאורה כיון שנקטה הברייתא שחייבין לזמן ממילא יודעים שאינן רשאין ליחלק ומדוע הוצרכה הברייתא לכפול את דבריה, בהכרח שכוונת הברייתא לומר שהשנים מצד עצמם אינם יכולים ליחלק ואפילו במקום שהשלישי אינו מפסיד את הזימון, וכגון שהולך להצטרף לחבורה אחרת[עד].

ביאור הראשונים שהוכחת הגמרא היא מדין ארבעה וחמשה שאינם יכולים ליחלק

התוספות רצו לפרש, שעיקר כוונת הגמרא להוכיח מהמבואר בהמשך דברי המשנה (שם) שארבעה אינם יכולים ליחלק, שאם נאמר ששנים יכולים לזמן מדוע ארבעה אינם יכולים ליחלק, הלא אף לאחר חלוקתם כל שנים יוכלו לזמן לעצמם. והוסיפו התוספות, שמצאנו בגמרא שמצטטים את הרישא אף שהכוונה להקשות מהסיפא, והרי זה כאילו נכתב וכו'. אלא שהקשו התוספות, שהיה לגמרא להקשות מפורש מהסיפא[עה].

ואף בתוספות ר"י החסיד (ד"ה ג') פירש בשם הרשב"ם שכוונת הגמרא להקשות מהסיפא של המשנה, אלא שפירש שהגמרא מדייקת ממה ששנינו ששה שישבו לאכול כאחת נחלקין, והיינו 'שלשה אין שנים לא' שמשמע שרק אם הם ששה שלאחר החלוקה יהיו שלשה יכולים להיחלק, אולם אם הם ארבעה או חמשה שלאחר החלוקה יהיו שנים אינם יכולים להיחלק, ומשמע ששנים אינם יכולים לזמן, שהרי אם יכולים לזמן מדוע שלא יחלקו אף אם ישארו שנים אחר החלוקה. אמנם כתבו תוספות ר"י החסיד ותוספות הרא"ש (ד"ה שלשה) שהוא דוחק, משום שהיה לגמרא להקשות מהדין המפורש במשנה שם שארבעה וכן חמשה אינם יכולים ליחלק, ולא על ידי דיוק 'שלשה אין שנים לא' מדין ששה.

הרשב"א (ד"ה אלא) **והמיוחס לריטב"א** (ד"ה ה"ג) גם פירשו הוכחת הגמרא מכך שארבעה וחמשה אינן נחלקין, אלא שהביאו **מהגאונים** לגרוס בדברי הגמרא 'תא שמע שלשה שאכלו כאחד אינן רשאין ליחלק וכן ארבעה וכן חמשה', והיינו שהגמרא הביאה את הסיפא מפורש, וכן אין כוונת הגמרא להקשות מדיוק דין ששה שאכלו, אלא מדין ארבעה וחמשה עצמו, שממה שאינן נחלקין משמע שאין זימון בשנים.

ביאור הראשונים שהוכיחה הגמרא מלשון המשנה שעוסקת בדין השנים ולא בדין השלישי

רבינו יהודה (תוס' ד"ה שלשה שאכלו - השני) **ותוספות הרא"ש** (ד"ה שלשה) פירשו, שכוונת הגמרא להוכיח מעיקר דין המשנה ששלשה 'חייבין לזמן ואין רשאין ליחלק', ואין לומר שעיקר דין המשנה נאמר משום השלישי שנחלק ומפסיד את הזימון, שאם כן היה לה לכתוב 'אין היחיד רשאי ליחלק' או 'אין אחד מהם רשאי ליחלק' שמשמע מזה שהשנים לא יניחו אותו ליחלק מפני שפקע ממנו דין זימון[עו], וכיון שכתבה המשנה 'אין רשאין ליחלק' משמע שמכולם פקע דין זימון לאחר שנחלקו, ואם נאמר ששנים שרצו יכולים לזמן מדוע פקע משנים אלו דין זימון[עז]. אולם הקשה **הרשב"א** (ד"ה אלא) על ביאור זה, הלא אפשר שנקטה המשנה את הדין על כולם שאינן רשאין ליחלק, מפני שגם השנים אינם יכולים ליחלק מהשלישי, כדי שלא תיפקע ממנו חובת זימון.

מצוה לחזור אחר ברכת הזימון

השמש שהיה משמש על השנים הרי זה אוכל עמהם. כתבו **הראשונים**[עח], שמדברי הגמרא אלו משמע שמצוה לחזור אחר הזימון, משום ברוב עם הדרת מלך[עט].

מה:

אם דין זימון בנשים הוא חובה או רשות

נשים מזמנות לעצמן. נחלקו **הראשונים**, האם מה שנשים יכולות לזמן לעצמם הוא דין רשות בלבד, או שחיוב זימון מוטל עליהן מעיקר הדין. יש ראשונים[א] שנקטו, שנשים אינם חייבות בזימון כלל מעיקר הדין אלא הוא רשות בלבד[ב]. וביאר זאת **הפני יהושע** (תוס' ד"ה שאני), שסברה הגמרא בסוגייתנו שחיוב נשים בברכת המזון אינו אלא מדרבנן, ומאחר שחששו שמא יוציאו את האנשים החייבים בזימון מדאורייתא לכך לא תיקנו בהן חיוב זימון כלל.

אמנם יש ראשונים[ג] שסוברים, שנשים לעצמן חייבות בזימון מעיקר הדין[ד]. וביארו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה נשים) **והרא"ש** (סי' ד), שכיון שביארה הגמרא את דברי הברייתא שנשים מזמנות לעצמן משום שאיכא דעות, חידשה הגמרא בזה שדין זימון תלוי בשלש דעות בלבד, וכל מה שכתבה הגמרא שמאה נשים הרי הם כשני אנשים בלבד אין זה אלא בהוה אמינא, אולם למסקנא הרי הם כשלשה וחייבות מעיקר הדין[ה].

סט. **וכפי** שהתבאר בדברי הפני יהושע להלן (ע"ב ד"ה אלא). ע. **וכתב** הרשב"א (ד"ה אלא), שהנה לכאורה קשה איך מוכח מדברי המשנה גבי דין חלוקה לדין זימון ששנים אינם יכולים לזמן, הלא אף אם שנים רשאין ליחלק מכל מקום עדיין אפשר לומר שאם רצו לזמן מזמנין, ומה קושיית הגמרא. ולזה פירש רש"י שכוונת הגמרא להוכיח, שאם שנים שרצו יכולים לזמן מדוע שלשה אינם יכולים ליחלק, הלא אף לאחר שנחלקו יכולים שנים מהם לזמן. עא. **תוספות** (ד"ה שלשה), תוספות חכמי אנגליה (ד"ה אין), המיוחס לריטב"א (ד"ה מ"ש) ותוספות הרא"ש (ד"ה שלשה). עב. **וכן** הוכיחו בתוספות ר"י החסיד (ד"ה ג') ותוספות הרא"ש והרשב"א (שם), מהמבואר בהמשך דברי המשנה (לקמן נ.) שארבעה שאכלו כאחת אינם יכולים ליחלק, ואף שבחלוקת הרביעי מהשלשה לא בטל הזימון מהם שהרי הם שלשה ויכולים לזמן לעצמם, אלא בהכרח שכל דין המשנה נאמר משום בטול דין זמון ליחיד. אולם ראה בדברי המהר"ם בנעט (תוס' ד"ה שלשה - השני) שדחה ראיה זו. עג. **ועיין** שם עוד, שביאר את הטעם שהקשתה הגמרא (לקמן נ.) על דברי המשנה (שם) 'שאין רשאין ליחלק' שכבר שנינו זאת במשנתנו 'שחייבין לזמן', ולא תירצה שדברי המשנה לקמן נאמרו בכדי לחדש גם במקום שאין לשלישי את ביטול מצות זימון. עד. **אמנם** הראשונים שהקשו על שיטת רש"י, סברו בדעתו, שכוונת הגמרא להוכיח מדברי המשנה לקמן (נ.), ולזה הקשו שמא אינם יכולים ליחלק מחמת חיוב השלישי. צל"ח (שם). עה. **ובביאור** קושייתם אף שכתבו שמצינו כן בהרבה מקומות, ביאר המהרש"א (תוס' ד"ה שלשה - השני), שכוונתם להקשות שאף שמצינו בהרבה מקומות שהביאה הגמרא את הרישא אף שכוונתה לסמוך את עיקר קושייתה על הסיפא, מכל מקום לא היה לה לנקוט בלשונה 'שלשה אין שנים לא' שמשמע שהקושיא היא מהרישא. והצל"ח (תוס' שם) ביאר, שכוונתם להקשות שאף שמצינו הרבה מקומות שהביאה הגמרא רק את הרישא כשכוונתה להקשות על הסיפא, מכל מקום אין זה אלא באופן שמהסיפא בלבד אי אפשר להקשות אלא בצירוף דברי הרישא, שכיון שמכל מקום עליו להביא את הרישא לכך מביא רק את הרישא אולם באופן שהקושיא היא מהסיפא בלבד אין דרך להביא את הסיפא ללא הרישא. עו. **על** פי המהרש"א (שם בא"ד). וכתב עוד, שבהמשך דברי המשנה בדין ארבעה וחמשה שאכלו כאחת, היתה המשנה יכולה לכתוב 'אין היחיד רשאי ליחלק' שהרי לא פקע דין זימון אף לאחר שנחלק, אך מאחר שברישא גבי דין שלשה כתבה 'אינן רשאין' כתבה כן גם גבי דין ארבעה וחמשה. וכתב הצל"ח (שם בא"ד), שאף שכתבה המשנה גבי דין ארבעה וחמשה 'וכן', אין הפירוש ממש כדין שלשה שהרי בשלשה מכולם יפקע הזימון, אלא כוונתה לומר שאין רשאין ליחלק בשביל אותן שישארו פחות משלשה. עז. **והקשה** הברכת ה' (תוס' ד"ה שלשה), הלא לכאורה אפשר לומר שכוונת רש"י בדבריו היתה לפרש כראשונים אלו, ומה שכתב שאילו שנים היו יכולים לזמן לא היתה צריכה המשנה לאסור את חלוקת השלושה, כוונתו לומר שכיון שכתבה המשנה 'ואין רשאין ליחלק' ומוכח שאיסור החלוקה הוא משום השנים ולא משום האחד לא היתה המשנה צריכה לאסור את חלוקת השלושה משום כך, אלא לכתוב שאחד אינו רשאי ליחלק שמשמע שהוא משום האחד ולא משום השנים. ותירץ, שאם זו כוונת רש"י לא היה לו להאריך בדבריו, אלא היה לו לקצר ולומר, שכיון שכתבה המשנה 'ואין רשאין ליחלק' משמע שאינם רשאין ליחלק משום השנים ולא משום היחיד. עח. **תוספות** רבי יהודה, תוספות חכמי אנגליה ותוספות הרא"ש (ד"ה השמש). עט. **וכן** פסק השולחן ערוך (או"ח סי' קצג ס"א) 'ושנים שאכלו, מצוה שיחזרו אחר שלישי שיצטרף עמהם לזימון'. אולם כתב המשנה ברורה (שם סק"ח), שאין זה אלא בשנים שמצוה עליהם לחזור אחר השלישי, אולם אחד אינו צריך לחזור אחר שנים. א. **רש"י** (ד"ה דאיכא), תוספות (ד"ה שאני), הרמב"ם (ברכות פ"ה ה"ז) על פי ספר המאורות (לעיל ע"א ד"ה אבל נשים), הסמ"ג (עשין כז ד"ה תנן בברכות), ההשלמה (לעיל ע"א ד"ה איתמר) והנמוקי יוסף (ד"ה דעות). ב. **וכתבו** התוספות (שם) להוכיח כשיטה זו, מלשון הברייתא בסיפא 'נשים ועבדים וקטנים אם רצו לזמן אינן מזמנין', שמשמע שכשכתבה הברייתא ברישא שנשים מזמנות לעצמן הרי הוא בדומה לסיפא, וכוונתה לומר שאם רצו מזמנין. אולם דחה זאת הרא"ש (סי' ד), משום שאף אם נבאר שכוונת הברייתא בתחילתה לומר שנשים חייבות בזימון, מכל מקום כתבה הברייתא בסופה שאפילו אם רצו לזמן מוחין בידם משום פריצות. ג. **הרמב"ם** (ברכות פ"ה ה"ז) על פי המאירי (לקמן מז: ד"ה המשנה), רבינו יונה (לעיל ע"א ד"ה נשים), הרא"ש (סי' ד), הטור (או"ח סי' קצט ס"ז) והמאירי (ד"ה ענין). ד. **וכן** פסק להלכה בביאור הגר"א (או"ח סי' קצט אות ז), ולכן כתב באמרי נועם (תוס' ד"ה שאני) שכיון שחייבות מעיקר הדין, אם נשים אלו לא נהגו לזמן מוטב שלא יאכלו יחדיו מאחר שמבטלות דין זימון. ה. **וכתב** המהרש"א (תוס' ד"ה שאני), שאף התוספות נקטו בקושייתם שלאחר שדחתה הגמרא שאני התם שאיכא דעות, סברה שנשים לעצמן חייבות בזימון מעיקר הדין, ולכך הקשו על מנהג העולם, ולזה תירצו שדברי הברייתא נאמרו רק באופן שרצו לזמן.

חיוב נשים בזימון כאשר אוכלות עם שלשה אנשים

שם. שיטת הסמ"ג (עשין כז ד"ה תנן בברכות), שנשים לבדן אינן חייבות בזימון אלא הוא רשות בלבד, אולם אם אוכלות עם שלושה אנשים חייבות בזימון[ו]. וכן פסק השולחן ערוך (או"ח סי' קצט ס"ז). ובטעם חיוב נשים האוכלות עם שלשה אנשים, מצינו כמה ביאורים:

א. הלבוש (או"ח סי' קצט ס"ז) ביאר, שאף שנשים לבדן אינם חייבות בזימון מעיקר הדין, מכל מקום כשהם נמצאות עם אנשים חייבות, כיון שמתוך שחל חובת זימון בסעודה זו על האנשים, חל גם עליהן.

ב. המשנה ברורה (שם ס"ק טו) ביאר, שלא רצו חכמים להטיל עליהן את חיוב הזימון כשהן בפני עצמן, משום שאינו מצוי שיהיו בקיאות בברכת הזימון.

ג. ובשער הציון (שם סק"ו) ביאר עוד, שלא תיקנו בשלש נשים את חובת הזימון, משום שבשלושה מצוה מן המובחר לכתחילה[ז] לזמן בכוס, ובאשה גנאי הדבר, ולפיכך חייבות רק כשהם עם האנשים.

ד. החזון איש (או"ח סי' ל סק"ח) ביאר, שמעיקר הדין אף נשים בפני עצמן חייבות בזימון, אולם כיון שמהלכות זימון הוא שאין זימון אלא בפני שלשה אנשים, כפי שבדבר שבקדושה צריכים עשרה אנשים בדווקא ולא מועיל נשים, לכך רק באופן שאוכלות עם שלשה אנשים חייבות בזימון[ח].

אם נשים מצטרפות עם אנשים לזימון בשלשה

נשים ועבדים וקטנים אם רצו לזמן אין מזמנין. מבואר בגמרא, שנשים מזמנות לעצמן ועבדים מזמנים לעצמם, אך אינם מצטרפים לזמן אחד עם השני. אמנם יש לעיין, אם רק עם עבדים אינן מצטרפות אבל מצטרפות עם אנשים לזימון בשלשה או לא. נחלקו בזה **הראשונים**:

יש מהראשונים[ט] שנקטו, שנשים אינן מצטרפות עם אנשים לזימון[י], ומצינו בזה כמה ביאורים: א. **רש"י** (ערכין ג. ד"ה מזומנות) **והמאירי** (לקמן מז: ד"ה המשנה השלישית) ביארו, שנשים ועבדים אינם מצטרפים לאנשים משום שהאנשים חייבים לומר בברכת המזון נוסח שנשים ועבדים לא אומרים, שהנשים אינן אומרות 'ברית', והעבדים אינם אומרים 'על נחלתנו'. ב. יש שביארו[יא], שנשים אינן מצטרפות לזימון עם האנשים מפני שיש בחברתן משום פריצות ואין זה נאה[יב]. ג. המאירי (שם) ביאר עוד, שנשים אינן מצטרפות לאנשים לזימון משום שאין ישיבת נשים קבע עם אנשים. ד. הגליוני הש"ס (ד"ה נשים) ביאר, על פי המבואר בגמרא (הוריות ו:) שכל שיש לו אחיזה בארץ נקרא קהל, וכל שאין לו אחיזה בארץ אינו בכלל קהל, ומאחר שענין קהל הוא שהם מתקהלים ומחוברים יחד, לכך רק אלו המחוברים יחד יכולים להצטרף יחד לזימון ולכל דבר שבקדושה, וממילא נשים שלא נטלו חלק בארץ ואין להם אחיזה בה[יג], אינם בכלל קהל ואינם מצטרפות לזימון ככל הדברים שבקדושה.

ה"ר יהודה הכהן (הו"ד במהר"ם מרוטנבורג, שו"ת ח"ד סי' רכז), **ובספר המאורות** (ד"ה אבל נשים) נקטו, שנשים מצטרפות לזימון עם אנשים[יד]. וביאר זאת בספר המאורות, שרק עם עבדים הפרוצים בעריות אינן מצטרפות לזימון אולם עם בני חורין שאינם פרוצים בעריות מצטרפות, שהרי מעשים שבכל יום שאנשים מוציאים את הנשים בקריאת המגילה קידוש והבדלה. אולם הקשה הט"ז (או"ח סי' קצט סק"ב), הלא שנינו במשנתנו 'נשים ועבדים וקטנים אין מזמנים עליהן' הרי שנשים אינן מצטרפות לזימון. ותירץ, שדברי המשנה לא נאמרו על ההצטרפות לזימון עצמו אלא על נתינת הכוס לזימון[טו], ולזה כתבה שאין נותנין לזמן על הכוס לנשים, אולם יכולות להצטרף עם האנשים והאיש יזמן. עוד תירץ, שגם לשיטה זו שמתירה צירוף נשים לזימון זה דווקא אם יש רוב אנשים, והיינו כפי הדין בקטן שאפשר לצרף קטן אחד לשני גדולים, אבל אם יש רוב נשים לא מצטרפים לזימון, ודברי המשנה נאמרו באופן שרוב המזמנין הם נשים, אולם יכולה להצטרף לשני אנשים המזמנים.

דין נשים בזימון בשם בעשרה

שם. הרמב"ם (ברכות פ"ה ה"ז) פסק, שאף שנשים מזמנות לעצמן לא יזמנו בשם אפילו אם הן עשר. **והמאירי** (לקמן מז: ד"ה המשנה השלישית) הביא שתי דעות בענין, והוכיח כהשיטה שלא מזמנות בשם, מהמשנה לקמן (מט:) שלומדת את דין הזכרת ה' בזימון בעשרה מהכתוב (תהלים סח כז) 'במקהלות ברכו אלהים', ולכך כיון שנשים אינם בכלל קהל אף אם הן עשר אינן מזמנות בשם. **והקשה בספר המאורות** (לעיל ע"א ד"ה אבל נשים) על הרמב"ם, מדוע אינן מזמנות בהזכרת השם הלא זימון עשרה בהזכרת השם הוא בכלל דין זימון[טז], וכפי שיכולות לזמן בעצמן בשלושה הוא הדין בעשרה[יז]. ומחמת קושיא זו ביאר, שאפשר שסבר הרמב"ם שדין זימון בנשים אינו אלא מדין רשות ואינו מוטל עליהם בחובה, ולכך אינן מזמנות בשם[יח]. עוד ביאר, שאף אם נאמר שמברכים על מצות רשות, מכל מקום אינן מזמנות בשם, מאחר שדין זימון תלוי בקביעות הסועדים, אולם נשים וקטנים אינם בני קביעות. **הרשב"ץ** (לעיל ע"א ד"ה נשים) ביאר, שאין ראוי להזכיר את השם אלא בעשרה כפי שלומדת המשנה לקמן (מט:), ונשים אפילו אם הן עשר אינם אלא כשנים, וכל מה שיכולות לזמן בשלשה הוא משום שהן כמה דעות וגם בזה יכול להתקיים 'גדלו לה' אתי', אולם שיחשבו כעשרה זה לא מצאנו.

אם נשים מצטרפות להשלים למנין עשרה

שם. נחלקו **הראשונים**, אם אשה מצטרפת להשלים למנין עשרה אנשים ולברך בשם או לא:

א. שיטת ר"ת ורבינו שמחה (הו"ד בשלטי הגיבורים אות ג), שאשה מצטרפת להשלים למנין עשרה ולברך בשם.

ב. שיטת המאירי (לקמן מז: ד"ה המשנה), שנשים אינן מצטרפות לעשרה[יט].

ביאור דברי הגמרא שמאה נשים אינן אלא כשני אנשים בלבד

והא מאה נשי כתרי גברי דמיין וקתני נשים מזמנות לעצמן. בביאור דברי הגמרא מצינו שני ביאורים, **רש"י** (ד"ה דאפילו) **והמאירי** (ד"ה ענין) ביארו, שכוונת הגמרא להוכיח שכמו שמצינו שמאה נשים מזמנות לעצמן, ואף שאינן חשובות לענין דין זימון אלא כשני אנשים שאין זה מוטל עליהם כחובה אלא הוא רשות בלבד, הוא הדין שני אנשים יכולים לזמן. אמנם יש **מהראשונים**[כ] שביארו, שכוונת הגמרא להוכיח שכמו שמצינו שנשים מזמנות לעצמן ואף שמאה נשים אינן יכולות להחשב כמנין בכל מקום שנאמר בו דין מנין, כגון תפילה וקריאת התורה שצריכים בו עשרה וזימון שצריכים בו שלשה, הוא הדין שני אנשים יכולים לזמן לעצמם.

הטעם שלא תירצה הגמרא שנשים מזמנות לעצמן משום שחייבות בברכת המזון מדרבנן בלבד

שם. הקשה **הפני יהושע** (ד"ה ת"ש), לפי התירוץ השני **בתוספות** לעיל (ע"א ד"ה אם), שלמאן דאמר ששנים שרצו אינם יכולים לזמן, רק בברכת המזון שהיא מדאורייתא אין יכול להוציא את חבירו אולם בברכה דרבנן יכול להוציא את חבירו, מה הקושיא ממה שמצאנו בברייתא שנשים מזמנות לעצמן, הלא אפשר שברייתא זו סברה שנשים אינן חייבות בברכת המזון מדאורייתא אלא מדרבנן, ולכך אף למאן דאמר רצו אין מזמנין יכולות לזמן לעצמן ואף שהן כשנים בלבד, שהרי בדרבנן אחד מוציא את חבירו. ותירץ, שהעדיפה הגמרא

ו. **ועל** פי זה ביאר את דברי הגמרא בערכין (ג.) הכל חייבין בזימון לאתויי נשים, שמדובר שאכלו עם האנשים, וכוונת הגמרא לומר שכיון שאכלו עם האנשים נתחייבו בזימון ויוצאים ידי חובתן בזימון האנשים. אולם כתב בביאור הגר"א (שם), שדברי הגמרא אלו דחוקים על פי זה, שהרי הגמרא שם הוכיחה את חובת הנשים בזימון עם האנשים מדברי הברייתא שנשים מזמנות לעצמן, ולשיטתו אין זה אלא רשות, ובהכרח שכוונת הגמרא לומר שכיון שמצינו דין זימון בנשים ממילא הם חייבות בכך כשהם עם האנשים, ואין זה אלא דוחק. ז. **כמבואר** ברמ"א (או"ח סי' קפב ס"א). ח. **אולם** סיים את דבריו בצ"ע. ט. **רש"י** (ערכין ג. ד"ה מזומנות), הרמב"ם (ברכות פ"ה ה"ז), המהר"ם מרוטנבורג (שו"ת ח"ד סי' רכז), המאירי (לקמן מז: ד"ה המשנה השלישית) והר"ן (על הרי"ף, מגילה יט: ד"ה הכל). וכן כתב השיטה מקובצת (לעיל ע"א ד"ה שאני התם). י. **ובספר** המכתם (לעיל ע"א ד"ה נשים) הביא, שכך משמע מפשטות לשון המשנה 'נשים ועבדים וקטנים אין מזמנים עליהן'. יא. **רש"י** (הו"ד בתלמידי רבינו יונה ד"ה נשים), המאירי, והר"ן (שם). וכן ביארו הרשב"ץ (לעיל ע"א ד"ה נשים) והשיטה מקובצת (ד"ה אי). יב. **הקשו** הראשונים (המכתם והר"ן והרשב"ץ שם), שהרי במגילה הדין הוא שנשים מוציאות את הזכרים בקריאה (ערכין ג.), ומדוע שם לא חוששים לפריצות. ותירצו המכתם (בשם יש אומרים) והרשב"ץ, שדווקא בסעודה שהוא מקום שכרות מצוי שחוק וקלות ראש ולכן חששו. והר"ן ביאר, שרק באופן שיש שינוי מחמת צירוף הנשים חוששים משום פריצות, ולכן במגילה שאין שינוי בקריאה בין יחיד לרבים ואין משמעות לצירוף הנשים אין חשש, אבל בזימון כשאינם יכולים לזמן בלעדי האשה שאז צירופה ניכר מחמת השינוי במטבע הברכה, חוששים משום פריצות, אולם באופן שיכולים לזמן בלעדיה ואינה גורמת לשינוי במטבע הברכה וצירופה אינו ניכר, אין בכך משום פריצות ומצטרפת. יג. **כמבואר** ברש"י (לעיל כ: ד"ה או). יד. **והוכיח** זאת ה"ר יהודה הכהן, מהאוכל ירקות שמצטרף לזימון, ומה האוכל ירקות שאם אוכלם לבדו פטור מן הזימון ומכל מקום מצטרף לזמן עם אוכלי פת [ראה מרדכי (רמז קעג)], אשה שאוכלת פת לבדה ומתחייבת בזימון מדרבנן אינו דין שתצטרף לזימון עם אנשים. ודחה זאת המהר"ם מרוטנבורג בשני אופנים: א. מה לאוכל ירק שיכול לבוא לידי חיוב דאורייתא, באופן שיאכל כזית דגן, תאמר באשה שאינה יכולה לבוא לידי חיוב דאורייתא כלל. ב. מה לאוכל ירק שכן שלשה שאכלו ירק מצטרפים לעשרה, תאמר באשה שמאה נשים אינם אלא כאיש אחד. עוד הוכיח זאת ה"ר יהודה הכהן, ממה שהסתפקה הגמרא (לעיל כ:) אם נשים חייבות בברכת המזון מדאורייתא או מדרבנן, וביארה הגמרא, שהנפקא מינא בנידון זה אם יכולות להוציא את האחרים ידי חובתן או לא, ומשמע שהיה פשוט לגמרא שיכולות להצטרף לזימון, שהרי אם אינן יכולות להצטרף לזימון מדוע לא ביארה הגמרא שהנפקא מינא בנידון זה היא אם יכולות להצטרף לזימון עם האנשים. ודחה המהר"ם מרוטנבורג ראיה זו, שהעדיפה הגמרא להסתפק לגבי להוציא את האחרים ידי חובתן, שכן אם יכולה להוציא את האחרים בהכרח שחייבת מדאורייתא וכל שכן שמצטרפת לזימון, אולם אם היינו נוקטים שמצטרפת לזימון אינו מוכרח שיכולה להוציא את האחרים ידי חובתן. טו. **כפי** שכתב רש"י (ד"ה עד) על דברי המשנה 'עד כמה מזמנין'. טז. **המבואר** במשנה (לקמן מט:). יז. **לפי** הוכחת המאירי לעיל לא קשה, שהגם ששייכות בזימון אך אינן נקראות 'קהל' ולזימון בעשרה צריכים קהל. יח. **וכתב**, שעל פי זה כל מצוה שהיא רשות לנשים כגון נטילת לולב אין מברכות בשם [ואכן כך שיטת הרמב"ם (סוכה פ"ו הי"ג, והשגת הראב"ד שם) שנשים אינם מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא]. יט. **וכן** הביא השלטי גיבורים (אות ג) שנקטו להלכה רוב הפוסקים. כ. **תוספות**, תוספות רבי יהודה, תוספות חכמי אנגליה ותוספות הרא"ש (ד"ה והא).

לתרץ שנשים יכולות לזמן משום ריבוי דעות, בכדי שלא נפשוט את ספק הגמרא (לעיל כ:) אם נשים חייבות בברכת המזון מדאורייתא או מדרבנן. **הצל"ח** (ד"ה וקתני) תירץ, שכל דברי התוספות (שם) נאמרו כלפי להוציא את השני ידי חובתו בלבד, שרק בדבר שחיובו מדרבנן אדם יכול להוציא את חבירו ידי חובתו ולא בדבר שחיובו מדאורייתא, אולם לענין דין זימון שיאמר המזמן 'נברך' אין שייכות לנידון אם חיוב הברכה מדאורייתא או מדרבנן[כא], שהרי פשוט שלא נוקטים בכל ברכה שחיובה מדרבנן שאפשר לומר נברך[כב], ולכן גם אם נשים חייבות בברכת המזון רק מדרבנן אין זה סיבה שיוכלו לזמן.

אם על פי סברת הגמרא ששלש נשים חייבות בזימון משום דעות נשים חייבות בזימון או שהוא רשות בלבד

שאני התם דאיכא דעות. כתבו רש"י (ד"ה דאיכא) וההשלמה (לעיל ע"א ד"ה איתמר, כפירוש הראשון) לבאר את טעם הגמרא, שאף ששלש נשים אינן חייבות מעיקר הדין בזימון, אין להוכיח ממה שיכולות לזמן לרשות זימון בשני אנשים, משום שדווקא בשלש נשים שהם שלש דעות יש חשיבות הודאה ומתקיים בהם דברי הכתוב (תהלים לד ד) 'גדלו לה' אתי', ולכן אם רוצות יכולות לזמן. אולם **רבינו יונה** לעיל (ע"א ד"ה נשים) **והרא"ש** (סי' ד)[כג] ביארו, שכוונת הגמרא לומר שכיון שנשים מזמנות לעצמן משום שאיכא דעות בהכרח שדין זימון תלוי בשלש דעות בלבד, וכל מה שהתבאר שמאה נשים הרי הם כשני אנשים בלבד ואינם חייבות בזימון, אין זה אלא בהוה אמינא, אולם למסקנא הרי הם כשלשה ולכך חייבות מעיקר הדין.

ביאור קושיית הגמרא על דין זימון בנשים ועבדים יחד על פי הגירסא 'אי הכי'

א"ה אימא סיפא. כתבו **התוספות** (ד"ה אי), שלא גורסים בדברי הגמרא 'אי הכי', שכן קושיית הגמרא מדוע נשים ועבדים יחד אינם רשאים לזמן לא קשה רק מחמת תירוץ הגמרא 'שאני הכא דאיכא דעות', אלא מעצם הדין ששנינו ברישא שנשים ועבדים רשאים לזמן בפני עצמם, קשה מדוע בסיפא נשים ועבדים אם רצו לזמן אין מזמנין. אמנם בביאור גירסא זו מצינו כמה ביאורים:

א. הפני יהושע (בתוס' ד"ה אי) ביאר, על פי מה שכתב לעיל (ע"א בתוס' ד"ה אלא) שאפשר לבאר שני טעמים בשיטת מאן דאמר ששנים שרצו לזמן אינם יכולים, או משום שיש איסור לומר 'נברך' שנראה בזה כמוסיף על הברכה, או שאסורים בזימון משום שבמקום הרשות אין האחד יוצא בברכת חבירו, ומעתה אם הטעם שאינם מזמנים הוא משום שאינם יכולים לומר 'נברך' בשנים, יש לומר שבמקום שהם שלשה וישנם שלש דעות ודאי שיכולים לומר נברך ויש בזה משום 'גדלו לה' אתי' (תהלים לד ד), ולכן אין להקשות ממה שמצאנו שנשים יכולות לזמן שהרי יש שלש דעות, ובהכרח שהמקשן שהקשה מדין נשים שמזמנות סבר שטעמו של מאן דאמר ששנים אינם מזמנים הוא משום שאין אחד יוצא בברכת חבירו במקום הרשות ולכך הקשה, אמנם לשיטת מאן דאמר ששנים יכולים לזמן מבוארת הברייתא היטב משום שנשים לבדן יכולות לזמן, בשלשה חובה, ובשנים רשות, אולם נשים ועבדים יחדיו אינם מזמנים, שכן אם נקט שנשים חייבות בברכת המזון מדאורייתא מפני שהן בני נחלה לכך אינן מצטרפות לעבדים החייבים מדרבנן, ואפילו אם סבר שנשים חייבות מדרבנן בלבד מכל מקום עבדים בודאי גרועים מהן מפני שאינם בני נחלה כלל, אולם התרצן שהעמיד את דברי המשנה כמאן דאמר ששנים אין מזמנים, ונשים מזמנות משום שיש בהן דעות הוסיף להקשות, שכמו שמצינו שנשים לבדן מזמנות ולא אומרים ששנים במקום הרשות אינם מזמנים כמו שאין אחד יוצא בברכת חבירו, משום שברכת הזימון אינה בכלל 'ברכת חבירו' אלא שניהם מברכים יחדיו[כד], ולפיכך אינו נחשב מוציא את חבירו, הוא הדין נשים ועבדים יחדיו יוכלו לזמן, כיון שאין אחד מהם מוציא את השני אלא שניהם יחד מברכין.

ב. הפני יהושע (שם) ביאר עוד, על פי מה שהביאו תוספות לעיל (ע"א ד"ה אלא) לבאר, שרק בברכת המוציא שחיובה מדרבנן שנים מוציאין זה את זה, אולם בברכת המזון שחיובה מדאורייתא אין מוציאין זה את זה. ומעתה יש לומר, שבתחילה סברה הגמרא שנשים ועבדים אינן מצטרפין לזמן משום שחיוב נשים בברכת המזון הוא מדאורייתא וחיוב עבדים הוא מדרבנן, אולם לאחר שתירצה הגמרא שנשים מזמנות יחד משום שיש בהן דעות, בהכרח שסברה שנשים חייבות בברכת המזון מדרבנן, שאם לא כן היאך יכולות לזמן יחד ולצאת ידי חובה בברכת חברתה, והלא כיון שחייבות מדאורייתא בשביל להוציא ידי חובה עליהן לזמן בזימון גמור דאורייתא ולא רק מחמת שיש בהן דעות, אלא משמע שגם נשים חייבות רק מדרבנן, ולכך הקשתה הגמרא מדוע נשים ועבדים אינן מצטרפין לזמן ביחד.

ג. יש מהאחרונים[כה] שביארו, על פי שיטת **הראשונים**[כו] שנשים לעצמן חייבות בזימון, שהרי כתבו **רבינו יונה** (לעיל ע"א ד"ה נשים) **והרא"ש** (סי' ד) שלמסקנת הגמרא שנשים מזמנות לעצמן משום שאיכא דעות, התחדש שדין זימון תלוי בשלש דעות בלבד ולכן נשים חייבות מעיקר הדין, וממילא יש לומר שגם בקושיא הגמרא מבינה שנשים ועבדים אינן יכולים לזמן יחד משום פריצותא, אולם כיון שהתבאר שחייבות בזימון מעיקר הדין סברה שמשום חשש פריצות לא דוחים את חיוב הזימון ולכך הקשתה על הסיפא מדוע שלא יזמנו נשים ועבדים יחד, ולזה תירצה שמשום חשש פריצות אינן מזמנין אף במקום חיוב.

ד. היד דוד (ד"ה שאני) ביאר, על פי המבואר בדברי **רש"י**, **תוספות** (ערכין ג. ד"ה מזמנות) **והמאירי** (לקמן מז: ד"ה המשנה), שנשים ועבדים אינם מצטרפין לזימון עם האנשים משום שיש באנשים מה שאין בנשים ועבדים, שהנשים אינן אומרות ברית, והעבדים אינם אומרים על נחלתנו. ומעתה, בשלמא אם נוקטים ששנים שרצו לזמן יכולים לזמן וממילא הוא הדין מאה נשים מזמנות כשני אנשים, מבואר מדוע נשים ועבדים אינן מזמנין יחד, שכיון שאין חיובם שוה אינם יכולים להצטרף לזימון, אולם למאן דאמר ששנים אינם מזמנין כלל ומאה נשים יכולות לזמן משום שהם עדיפות על שני אנשים מחמת שיש בהן דעות, קשה שאף נשים ועבדים יצטרפו לזמן האחד עם השני, ואף שאין חיובם שוה מכל מקום סבר המקשה שאין זה מגרע מפני שיש בכולן דעות.

יישוב דברי רבי יוחנן עם דברי הברייתא דלהלן

א"ר יוחנן שנים שאכלו כאחת אחד מהן יוצא בברכת חבירו. יש לעיין, הלא בדברי הברייתא המובאת להלן בגמרא מבואר, ש'שנים שאכלו כאחת מצוה ליחלק' והיינו שכל אחד יברך לעצמו, וממשיכה הברייתא, שדווקא בשני סופרים הבקיאים לברך, אולם אם השנים הם אחד סופר ואחד בור מברך הסופר והבור יוצא ידי חובתו, ומשמע שמי שבקי לברך אינו יכול לצאת בברכת חבירו, וכאן אומר רבי יוחנן בשנים שאכלו שאחד מהן יוצא בברכת חבירו. ומצינו בזה כמה ביאורים:

א. יש מהראשונים[כז] שביארו, שדברי רבי יוחנן נאמרו בשני סופרים ולכתחילה, אולם מכל מקום לא חלק על דברי הברייתא להלן בשני סופרים שמצוה ליחלק, משום שאין זה אלא למצוה מן המובחר כיון שחילוק ברכות עדיף, אולם יכול לצאת בברכת חבירו אפילו אם שניהם סופרים[כח].

ב. הרשב"א (ד"ה הא, בביאורו הראשון) ביאר, שדברי רבי יוחנן נאמרו אף בשני סופרים ולכתחילה, שסבר שאף שיודעים לברך יכולים לכתחילה לצאת האחד בברכת חבירו. והוכיח זאת הרשב"א, ממה שביאר רבי זירא שכוונת רבי יוחנן לחדש שאינם יכולים לזמן אחד עם השני, והרי בודאי דין זה אינו אלא לכתחילה אולם בדיעבד אפילו אם זימנו ואמרו 'נברך' הוא בכלל זימון, מפני שלא מסתבר לומר שאם אמר 'נברך' לא יצא ידי חובה ועליו לחזור ולברך. נמצא, שדברי רבי יוחנן נאמרו לכתחילה ולא בדיעבד, וממילא גם הדין שאחד יוצא בברכת חבירו הוא לכתחילה. ולפי זה, בהכרח שרבי יוחנן חולק על דברי הברייתא להלן ששני סופרים שאכלו כאחת מצוה ליחלק, וסובר שיכולים אפילו לכתחילה להוציא האחד את חבירו.

ג. המרומי שדה (ד"ה שנים) ביאר[כט], שדברי רבי יוחנן שאחד יוצא בברכת חבירו הם רק בדיעבד[ל], אולם לכתחילה מצוה ליחלק כמבואר בגמרא להלן. ועל פי זה, כשביארה הגמרא שכוונת רבי יוחנן לחדש שאין זימון ביניהם, כוונתה לומר שאף שיצאו באופן זה בדיעבד ידי חובת ברכת המזון מכל מקום ברכת הזימון אינה מועילה, ואפילו בדיעבד היא נחשבת לברכה לבטלה.

ד. הפני יהושע (ד"ה אלא) ביאר, שדברי רבי יוחנן נאמרו באחד סופר ואחד בור[לא], וכפי שמשמע מלשון הברייתא להלן 'אבל אחד סופר ואחד בור סופר מברך

כא. **אמנם** עיין בדברי הפני יהושע לעיל (ע"א בתוס' ד"ה אלא) שביאר בדעת תוספות, שרק לאחר דברי הברייתא בשנים שאכלו שמצוה ליחלק נוקטים ששנים שרצו לזמן אינם מזמנין אף בדיעבד, אולם לולי זה היינו אומרים שבדיעבד יכולים לזמן שכן אין בזימון הזכרת שם ה', וממילא בדרבנן שאין מצוה ליחלק יש לומר שאין איסור לזמן ולומר נברך. כב. **ובזה** ביאר את הטעם שלא כתב רש"י לעיל (ע"א) לגבי הנידון בשנים שרצו אם יכולים לזמן, שהוא הדין בברכת המוציא כפי שכתב להלן (ד"ה מצוה) לגבי שנים שאכלו כאחת שמצוה ליחלק, משום שהסוגיא לעיל עוסקת בעיקר דין זימון והסתפקה הגמרא אם שנים יכולים לומר 'נברך', וממילא אין שייכות לנידון בברכת המוציא אם אחד יכול להוציא את השני ידי חובתו, אולם להלן חדשה הברייתא ששנים שאכלו מצוה ליחלק ובהכרח שהוא משום שחילוק ברכות עדיף, שהרי אם הוא משום שאינם יכולים לזמן מדוע עליהם ליחלק ואין אחד יכול להוציא את חבירו, ולפיכך כתב רש"י שהוא הדין בברכת המוציא מצוה עליהם ליחלק. כג. **כפי** שביארו במעדני יום טוב (שם אות ר). כד. **כמבואר** ברש"י (ד"ה ואמר). כה. **הצל"ח**, הבית ישראל, האהל משה והברכת ה' (בתוס' ד"ה אי). וכן נראה שביאר המאירי (ד"ה ענין). כו. **הובאו** לעיל לגבי הנידון 'אם זימון בנשים הוא חובה'. כז. **רש"י** (ד"ה ואמר) על פי הפני יהושע (ד"ה אלא), הרשב"א (ד"ה הא, בביאור השני), והמיוחס לריטב"א (ד"ה שנים שאכלו אחד). וכן ביארו המכתם (ד"ה אמר) והרשב"ץ (ד"ה אמר). כח. **וכתב** הפני יהושע (ד"ה תניא), שעל פי זה כשכתבה הגמרא להלן שסופר מברך ובור יוצא, כוונתה לומר, שהוא אף מן המובחר, ובודאי מדובר בבור גמור שאינו יכול לברך ללא זה. וחדשה הגמרא בזה, שאף שאינו מבין את הברכה מכל מקום מאחר שיוצא ידי חובתו הרי מן המובחר הוא שישמע את הברכות מן הסופר שיודע לכוין. כט. **וכן** פסק המאירי לעיל (ע"א ד"ה שנים). ל. **בביאור** הגר"א (או"ח סי' קצג אות מה) הוכיח שדברי רבי יוחנן שאדם יוצא בברכת חבירו נאמרו רק בדיעבד, ממה שהקשתה הגמרא על רבי יוחנן 'מאי קא משמע לן תנינא שמע ולא ענה יצא', שהרי לכאורה היתה הגמרא צריכה לתרץ שבדברי הברייתא לא שמענו אלא שיוצא בדיעבד ואילו רבי יוחנן חידש שאדם יוצא אף לכתחילה, בהכרח שאף רבי יוחנן לא חידש אלא שיוצא בדיעבד. לא. **וכן** נקט הצל"ח (ד"ה תניא - השני) בביאורו. אמנם כבר כתב הרשב"א (ד"ה הא), שאין לומר שדברי רבי יוחנן נאמרו באחד סופר ואחד בור שאם כן

ובור יוצא', שהבור יוצא[לב] בדיעבד ידי חובתו מהסופר, ומשמע שאין זה אלא באחד בור ואחד סופר אולם שני סופרים אינם יכולים להוציא האחד את השני אף בדיעבד[לג], ולפי זה אף רבי יוחנן מודה לדין הברייתא להלן שמצוה ליחלק.

הכרח הגמרא שכוונת רבי יוחנן לחדש שיוצא בברכת חבירו

מאי קא משמע לך תנינא שמע ולא ענה יצא. הקשה הראשון לציון (ד"ה תנינא), מדוע לא תירצה הגמרא שרבי יוחנן בא לחדש במקום שאחד מהם בור[לד] שאינם יכולים ליחלק אלא אחד מברך ואחד יוצא. ותירץ, שאילו כוונת רבי יוחנן היתה לחדש שאינן נחלקין היה לו לומר 'אחד מברך ואחד יוצא' שממילא היינו למדים שאינן יכולים ליחלק בכדי שאחד מהם יוכל לצאת, אולם כיון שאמר 'אחד מהם יוצא בברכת חבירו' משמע שעיקר כוונתו לחדש שיוצא בברכת חבירו ולזה הקשתה הגמרא שאין בזה כל חידוש.

ביאור קושיית הגמרא על דברי רבי יוחנן שאחד יוצא בברכת חבירו מדברי הברייתא

שם. הקשה הצל"ח (ד"ה תנינא - השני), מה הקשתה הגמרא שאין חידוש בדברי רבי יוחנן הלא מדברי הברייתא לא למדנו אלא שיוצא בדיעבד ואילו כוונת רבי יוחנן להתיר אף לכתחילה. ותירץ, שכוונת הגמרא להקשות על עיקר דברי רבי יוחנן, שכן בתחילה סברה שמדברי רבי יוחנן משמע שלכתחילה יוצא בברכת חבירו, ולזה הקשתה איך התיר לכתחילה הלא מדברי הברייתא 'שמע ולא ענה יצא' למדנו שיוצא בדיעבד בלבד. ותירצה, שכוונתו לחדש שאין ברכת הזימון בשנים, והיינו, שסברה הגמרא בתירוצה שדבריו נאמרו באחד סופר ואחד בור, שכיון שאינו יודע לברך בעצמו יכול לכתחילה לצאת ידי חובה בברכה על ידי אחר ואף שכל אדם יכול לצאת בדיעבד בלבד, וכוונת רבי יוחנן ללמדנו ששנים אינם יכולים לזמן שאם לא כן מדוע הותר לבור לצאת בברכה על ידי חבירו הלא עליו לזמן עמו ויחשב הדבר כאילו בירך בעצמו, בהכרח ששנים אינם יכולים לזמן ולכך הותר לבור לצאת בברכה על ידי חבירו[לה].

אם השלישי מצטרף עמם לזימון אף באופן שאינם רואין זה את זה

שלשה שאכלו כאחת ויצא אחד מהם לשוק קוראין לו ומזמנין עליו. בביאור דברי הגמרא מצינו שתי שיטות: א. יש שנקטו[לו], שיכולים לזמן עליו רק באופן שפתחו של הבית כנגד השוק והוא יושב כנגדו שרואים אלו את אלו, אולם אם אינו עומד סמוך עליהם אינם יכולים לזמן עליו. ב. יש שנקטו (הו"ד במאירי ד"ה שלשה)[לז], שאף אם אינם רואים זה את זה מצטרפין, שכן רק שתי חבורות שמעולם לא נצטרפו בסעודה זו אינם מצטרפין לזמן אלא אם רואין זה את זה, אולם בסוגייתנו שהשלישי הוא בכלל חבורתן מצטרף עמהם אף אם אינם רואין זה את זה.

האם השלישי יוצא ידי חובת זימון וברכת המזון

שם. יש לעיין בדין השלישי שיצא לשוק ומזמנים עליו, אם הוא יוצא ידי חובת הזימון והברכה או לא. מצינו בזה כמה שיטות:

א. יש שנקטו[לח], שיוצא עמהם ידי חובתו בזימון ובברכה. אולם הקשו בספר המאורות והמאירי (ד"ה שלשה - הראשון), הלא מעיקר הדין צריך לברך במקום שאכל, וכיצד יוצא ידי חובה כששומע משם את הברכה. ותירץ בספר המאורות, שאין דין זה אלא לכתחילה אולם בדיעבד יצא. אמנם המאירי תירץ, 'שהזימון מצרף כח כולם אצל המברך', והיינו שכיון שחייב להצטרף לזימון עם השנים מצטרף איתם אף ממקום שנמצא בו, וכששומע את קול המברך דומה כאילו מברך במקום שאכל. ולדבריו יוצא אף לכתחילה.

ב. הרמב"ם (ברכות פ"ה הי"ג) פסק, שיוצא בשמיעה זו ידי חובת זימון בלבד, ולאחר מכן חוזר למקום שאכל שם כדי לברך.

ג. תלמידי רבינו יונה (לקמן נ: ד"ה אמר) הביאו בשמו, שאפילו ידי חובת זימון אינו יוצא, מאחר שאינו עומד עמהם[לט].

כיצד יכול השלישי לצאת לפני שבירך

שם. כתב הרא"ה (ד"ה איני)[מ], שסוגייתנו עוסקת באופן שהשלישי בירך קודם שיצא. ומוכרח הדבר, שאם לא כן אינו רשאי לצאת ללא שבירך תחילה. עוד כתב, שאפשר לפרש את סוגייתנו באופן שעבר ויצא שלא כדין. עוד כתב, שאפשר לפרש את סוגייתנו באופן שהניח במקום שממנו יצא זקן או חולה[מא], שאין ביציאתו משום הפסק, אמנם לגבי הזימון ביטל קביעותו.

אם עליו לענות לקריאתם בכדי שיצטרף אליהם לזימון

והוא דקרי ליה ועני. בביאור דברי הגמרא מצינו כמה ביאורים:

א. יש מהראשונים[מב] שביארו, שכוונת הגמרא לומר שקוראים לו ומודיעים לו שישמע ויתכוין להצטרף עמהם, ויענה עמהם לזימון בכדי שתועיל הצטרפותו.

ב. יש שנקטו[מג], שאף באופן שלא עונה לברכת המזמן ולא שב למקומו מועילה הצטרפותו, וכוונת הגמרא לומר שכיון שקראו לו שיענה עמהם לזימון, וענה להם שדעתו על כך, מצטרף עמהם לזימון[מד].

ג. שיטת הרא"ה (ד"ה אמר אביי), שאינו מצטרף עמהם לזימון אלא אם שב למקומו. וביאר הרא"ה, שחדשה הגמרא שאף שביציאתו לשוק הסיח דעתו מאכילתו מצטרף עמהם לזימון, אמנם אין זה אלא אם נתרחק מהם מעט בלבד כשיעור שאם יקראוהו יענה, אולם אם נתרחק מהם בשיעור מרובה יותר, אינו יכול להצטרף עמהם אף לאחר שחזר[מה].

הלימוד שאינו יכול להזכיר שם שמים ללא עשרה

ולא אמרן אלא בשלושה אבל בעשרה עד דנייתי. בביאור המקור שאינו יכול להזכיר שם שמים ללא עשרה מצינו כמה לימודים[מו]: א. **בהלכות גדולות** (סי' א פ"ז) **ובסידור רש"י** (סימן פח) הביאו ללמוד זאת מהכתוב (משלי יד כח) 'ברב עם הדרת מלך'. ב. **הראב"ן** (ברכות סי' קפג) **ופסקי הרי"ד** (מה: ד"ה אמר רב) הביאו ללמוד זאת, מהכתוב (תהלים קז לב) 'וירוממוהו בקהל עם' ואין קהל עם פחות מעשרה[מז]. ג. יש שביארו[מח], שלמדים זאת מהכתוב (תהלים סח כז) 'במקהלות ברכו אלהים', וביאר **הלבוש** (או"ח סי' קצב ס"ג), שמכאן משמע שצריכין להיות מקוהלין יחד. ד. **ובאבודרהם** (הלכות ברכת המזון) כתב, שבעשרה שכינה שורה ביניהם ולכן מוסיפים לומר 'לאלהינו', והביא את הפסוק (ויקרא כב לב) 'ונקדשתי בתוך בני ישראל'.

אם הדין שאחד אינו מוציא את חבירו בברכה נאמר בברכת המזון בלבד או גם בשאר ברכות

שנים שאכלו כאחת מצוה ליחלק. נחלקו רש"י והראשונים, אם הדין שאינו יכול להוציא את חבירו בברכה נאמר בברכת המזון בלבד, או גם בשאר הברכות. רש"י (ד"ה מצוה) סובר, שדין זה שאין אחד מברך להוציא את חבירו

היתה הגמרא צריכה לתרץ את שהקשתה שאין בדבריו חידוש, שכוונתו לחדש שאף ששנינו להלן גבי שנים שאכלו שמצוה ליחלק מכל מקום באחד סופר ואחד בור השני יוצא בברכת חבירו, ועוד, הגמרא היתה צריכה לכתוב במפורש שדברי רבי יוחנן נאמרו באחד סופר ואחד בור. **לב. שכן** לשון 'יוצא' משמעותו דיעבד. **לג. והוסיף**, שלא הוצרכה הגמרא לבאר שדברי רבי יוחנן נאמרו באחד סופר ואחד בור, משום שהוא פשוט שהרי אין דרך שני סופרים להוציא בברכה האחד את השני מפני שעל פי דין מוטב שכל אחד יברך בפני עצמו [ומיישב בזה תמיהת הרשב"א שאם מדובר באחד סופר ואחד בור רבי יוחנן היה צריך לבאר זאת]. **לד. מבואר** בדבריו שדברי רבי יוחנן נאמרו באחד סופר ואחד בור, אמנם הדבר תלוי בביאורי המפרשים שהובאו לעיל בדברי רבי יוחנן. **לה. ובזה** ביאר מה שכתב רש"י (ד"ה ואמר) שרבי יוחנן בא ללמדנו ששנים אינן צריכים זימון, שהרי לכאורה קשה מדוע הוצרך רבי יוחנן לחדש זאת הלא כבר מדברי המשנה (לעיל ע"א) 'שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן' למדנו שרק שלשה מזמנין ולא שנים [ואף למאן דאמר ששנים יכולים לזמן, ביארה הגמרא שדברי המשנה נאמרו כלפי החובה לזמן, אולם מכל מקום מוכח מהמשנה ששנים אינם צריכים לזמן]. ואף על עצם דברי הגמרא 'לומר שאין ברכת זימון ביניהם' קשה, שהרי לכאורה כוונת רבי יוחנן לחדש שאינן חייבין לזמן, מפני שאם נאמר שכוונתו לחדש שאינן יכולים לזמן מהיכן למדנו זאת מדברי רבי יוחנן, הלא יש לומר שמה שחידש שיוצא בברכת חבירו משום שלא רצו לזמן ולכך יכולים לצאת האחד בברכת השני, אמנם על פי דבריו שדברי רבי יוחנן נאמרו בבור שאינו יכול לברך לבדו מבואר, שכיון שהותר לבור לצאת בברכה על ידי חבירו מוכרח ששנים אינם רשאין לזמן, שאם לא כן היה עליו לזמן עם חבירו ויחשב הדבר כאילו בירך בעצמו, ומעתה יש לומר שכוונת רש"י לומר שרבי יוחנן חידש בבור שאינו צריך לזמן עם חבירו, ובהכרח שסבר ששנים אינן יכולים לזמן. **לו. רב** האי גאון (הו"ד ברשב"א ד"ה אמר) על פי הפרי מגדים (סי' קצד א"א סק"ג), רש"י (ד"ה והוא) על פי השער הציון (סי' קצד סק"ו), והמיוחס לריטב"א (ד"ה שלשה). **לז. וכן** ביאר המהר"ם בנעט (ברש"י ד"ה ומזמנין), בדעת רש"י (ד"ה ומזמנין). **לח. הראב"ד** (הו"ד בספר המאורות ד"ה שלשה - הראשון), המכתם (ד"ה שלשה), הכל בו (סי' כה ד"ה ג' שאכלו) והמאירי (ד"ה שלשה שאכלו). וכן נראה שפירש הרשב"ץ (ד"ה אמר). **לט. אמנם** השנים שקראו לו יוצאים ידי חובת זימון ובשביל זה קראו לו כדי שיצטרף עמהם ויפטור אותם מזימון, אך הוא עצמו לא יוצא כיון שלא עומד עמהם. שם. **מ. וכן** כתב השיטה מקובצת (ד"ה ושנים). **מא. עיין** בגמרא בפסחים (קא:). **מב. רש"י** (ד"ה והוא), הרמב"ם (ברכות פ"ה הי"ג) על פי הלחם משנה, תלמידי רבינו יונה (ד"ה אמר), הרא"ש (סי' ה) והכל בו (סי' כה ד"ה ג' שאכלו). **מג. רבינו** חננאל (ד"ה גופא), הראב"ד (הו"ד בספר המאורות ד"ה שלשה), והמיוחס לריטב"א (ד"ה והוא). וכן נראה שיטת הראבי"ה (ח"א סי' קכד). **מד. וביאר** המאירי (ד"ה שלשה שאכלו) בשיטתם, שהרי מכל מקום לא גרע מעם הארץ שמזמנים עליו אף שאינו יודע לענות. **מה. עוד** כתב הרא"ה, שאין זה אלא אם לאחר שפרש מהם לא נשארו מהם שלשה, אולם אם נשארו מהם שלשה שנשארה קביעות הזימון אף לאחר שפרש, יכול לשוב ולהצטרף עמהם לזימון אף אם הרחיק מהם עד כדי שאם יקראוהו אינו עונה. ולהלן ביאר הרא"ה (ד"ה בריכו), לגבי המעשה עם יהודה בר מרימר ומר בר רב אשי ורב אחא מדיפתי שהשיבם מרימר שאינם יכולים לזמן לאחר שברכו כיון שאין זימון למפרע, שאף ללא טעם זה אינם יכולים לזמן מאחר שכבר פרשו האחד מהשני, ורק מרימר השיבם לרווחא דמילתא שאפילו אם היו במקומם לא היו יכולים לזמן מאחר שאין זימון למפרע. **מו. ועיין** באליה רבה (סימן קנ"ג סק"ד) שהקשה, מדברי הגמרא בסוגייתנו שלאו אורח ארעא להזכיר שם שמים בפחות מעשרה, ומשמע שהטעם משום דלא אורח ארעא הוא ולא שלמדים זאת מכתובים אלו. וכתב, שבהכרח הראשונים הביאו את לימודים אלו בכדי לפרש מדוע נחשב לאו אורח ארעא, ומכל מקום נשאר בצריך עיון. **מז. והקשה** האליה רבה (שם), שאם למדים מפסוק זה נצטרך גם שיהיו שנים מהעשרה תלמידי חכמים, שהרי הגמרא לקמן (נד:) לומדת מפסוק זה שחולה שנתרפא צריך להודות בעשרה, ומוסיפה ששנים מהם צריכים להיות תלמידי חכמים שבהמשך הפסוק נאמר 'ובמושב זקנים יהללוהו' [ומיעוט זקנים שנים]. **מח. ספר** האורה (חלק א מד), האשכול (הלכות סעודה) והכל בו (סי' כה ד"ה ג' שאכלו).

נאמר בין בברכת המוציא ובין בשאר ברכות[מט]. אמנם הראשונים[נ] חולקים וסוברים שרק בברכת המזון אינו מוציא את חבירו אולם בשאר ברכות ובברכת המוציא רשאי להוציא את חבירו[נא]. וסברותיהם יתבארו להלן.

ביאור שיטת רש"י

רש"י (שם) נקט שבכל ברכות מצוה ליחלק ולא מוציא האחד את חבירו. והקשו **התוספות** (לעיל ע"א ד"ה אם)[נב], מהמבואר בגמרא לעיל (לט.) שבר קפרא נתן רשות לאחד לברך ולהוציא את האחר במקום שלא היה בו חובת זימון[נג]. עוד הקשו, מהמבואר בגמרא לקמן (נג.) לענין ברכת המאור במוצאי שבת, שאחד מברך לכולם, הרי שאחד מוציא אחרים ידי חובתם אף בשאר הברכות. ותירץ **הפרי שלמה** (לעיל ע"א בתוס' ד"ה אם), שכל מה שנקט רש"י שאין האחד יכול להוציא את חבירו וצריכים לחלק את ברכותיהם, הוא רק במקום שאין שלשה בני אדם שאז אין בברכתו משום ברוב עם הדרת מלך, אולם במקום שיש שלושה בני אדם ויש בברכתו משום ברוב עם, יכול היחיד להוציא את השנים אף באופן שאין בו זימון וכגון בפירות. ומעתה, במעשה של בר קפרא מדובר שהיו שלשה אנשים [בר קפרא ושני התלמידים], וכן בברכת המאור מדובר שהיו שלשה אנשים[נד], ולכך יכול לברך ולהוציא את הרבים משום ברוב עם.

המאירי (לעיל ע"א ד"ה גדולי) הקשה, הרי ברכת המוציא אינה תלויה אם הם שנים או שלשה אלא הדין אם יכול להוציא את חבירו תלוי אם הסבו לאכול יחד או לא, שאם הסבו וקבעו יחד לישב בסעודה אחד מברך לכולם ואם לא הסבו כל אחד מברך לעצמו, וכפי ששנינו במשנה לעיל (מג.)[נה], וכיצד מפרש רש"י שדברי הברייתא שנים שאכלו מצוה ליחלק אמורים גם בברכת המוציא. **הרשב"ץ** (ד"ה אמר) מחמת קושיא זו העמיד שדברי הברייתא 'שנים שאכלו מצוה ליחלק' אמורים אפילו אם הסבו יחד לסעודה[נו], שבמקרה כזה אם הם היו שלשה היה דינם שאחד מברך לכולם, אמנם כיון שהם שנים מחדשת הברייתא שמצוה ליחלק וכל אחד יברך לעצמו.

בחידושי רבי יהונתן (מאייבשיץ, ברש"י ד"ה מצוה) תירץ, על פי המבואר בדברי הרשב"א (לעיל מג: ד"ה היו) שאם הסבו מסתבר שדעתם לצאת האחד בברכת חבירו, אולם באופן שישבו לאכול ולא קבעו לשבת יחד בסעודה מסתבר שאין דעתם לצאת האחד בברכת חבירו, אמנם גם באופן שלא קבעו לאכול יחדיו וכיוון המברך בפירוש להוציא והם כיוונו לצאת, יצאו בברכתו אף שלא הסבו, ומעתה יש לומר לדעת רש"י, שהברייתא עוסקת באופן שלא הסבו, וכוונתה לחדש שאף במקום שהיתה כוונתם לצאת ויצאו בברכת האחד מכל מקום הוא בדיעבד בלבד משום שלכתחילה מצוה ליחלק.

הרש"ש (שם) הקשה, הרי הגמרא בראש השנה (כט.) אומרת ש'בברכת הלחם וברכת היין אם לא יצא מוציא', כלומר אם גם הוא צריך כעת לברך ברכה זו כדי לצאת ידי חובה בשביל עצמו יכול גם להוציא אחרים, ולשיטת רש"י הרי אף בברכת המוציא מצוה ליחלק ולא מוציא את חבירו. ותירץ, שצריך לומר שהדין של הברייתא בסוגייתנו הוא רק לכתחילה ולמצוה מן המובחר אבל מעיקר הדין ודאי שיכול האחד להוציא את חבירו.

ביאור שיטת הראשונים

הראשונים נקטו, שדין זה שלא יכול להוציא את חבירו בברכה נאמר בברכת המזון בלבד, אולם בברכת המוציא רשאי האחד להוציא את חבירו.

ומצינו בדבריהם כמה טעמים לחילוק זה:

א. יש שביארו[נז], שבברכה ראשונה כיון שכעת יושבים לאכול יחדיו ודעתם להצטרף יכול האחד להוציא את חבירו, אולם בברכת המזון שכעת מסתלקים אחד מהשני אין אחד יכול להוציא את חבירו[נח].

ב. עוד יש שביארו[נט], שרק בברכת המזון שחיובה מדאורייתא מצוה ליחלק, אולם בברכת המוציא שחיובה מדרבנן אין להם מצוה ליחלק[ס]. **וההשלמה** הוסיף וביאר, שדין זה נאמר רק בברכת המזון שחיובה מדאורייתא משום שנאמר בה (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת' שמי שאוכל הוא המברך[סא].

אולם הקשה **המאירי** לעיל (ע"א ד"ה גדולי), הלא בקידוש שחיובו מדאורייתא מצינו שאחד מוציא את השני[סב]. עוד הקשה, מהמעשה המובא בחולין (קז.) שהביאו לפני רב אמי ורב אסי פירות ובירכו כל אחד לעצמו, ומדייקת הגמרא 'שמע מינה שנים שאכלו מצוה ליחלק', הרי שגם בפירות שברכתם מדרבנן מצוה ליחלק. והביא שתירצו [גדולי הדורות], שהמעשה שם היה בפירות משבעת המינים שברכתם היא מן התורה, ובקידוש, כיון שיש לעשות את הקידוש במקום סעודה, הרי יש כאן הסבה לסעודה[סג]. אולם המאירי עצמו כתב[סד], שבקידוש והבדלה אין צריכים כלל לבאר כיצד מוציא אחרים ידי חובתם, כיון שכל הנידון כאן אם אחד מוציא את השני הוא רק בברכות הנהנין, אולם בברכת המצוות בודאי שאחד יכול להוציא את השני, וקידוש והבדלה הם ברכת המצוות.

ג. הכל בו (תפילה סי' כה) ביאר, שרק בברכת המזון אחד אינו יכול להוציא את חבירו ללא זימון בשלשה, משום שדין זימון הוסמך לעיל (ע"א) על הכתוב (תהלים לד ד) 'גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדו' ואין אחד יכול לומר לאחד 'גדלו' אלא רק לשנים, אולם בברכת המוציא יכול אחד להוציא את חבירו.

הדין שאינו מברך להוציא את חבירו נאמר למאן דאמר ששנים שרצו אינם יכולים לזמן

שם. כתבו הרא"ה (ד"ה אמר - הראשון) **והמיוחס לריטב"א** (ד"ה שנים שאכלו מצוה), **שסבר** אביי כמאן דאמר לעיל (ע"א) ששנים שרצו לזמן אינן מזמנין, ולזה נקט שכיון שאין בהם דין זימון הוא הדין שאין אחד מברך והשני יוצא אלא מצוה על כל אחד לברך[סה]. וכן מבואר בדברי **התוספות** בחולין (קו. ד"ה וסמע), שאם שנים היו יכולים לזמן לא היה מצוה על כל אחד לברך לעצמו, אלא אחד היה מברך לחבירו ואומר נברך שאכלנו משלו כדי להוסיף שבח למקום.

בור שאינו מבין לשון הקודש כלל האם יוצא ידי חובה בברכת אחר

במה דברים אמורים כששניהם סופרים אבל אחד סופר ואחד בור סופר מברך ובור יוצא. מבואר בגמרא שסופר יכול להוציא את הבור שאינו יודע לברך ידי חובת ברכת המזון. נחלקו **הראשונים**, בבור שאינו מבין לשון הקודש כלל אם יוצא ידי חובה בברכת אחר או לא[סו]:

מט. **אמנם** בדברי רש"י אינו מפורש אלא ברכת המוציא, אך תוספות (לעיל ע"א ד"ה אם) הביאו דבריו גם לגבי שאר ברכות. וכתב המהר"ם בנעט (בתוס' שם), שלא סברו תוספות כלל לחלק בין ברכת המוציא לשאר ברכות, שהרי אין חילוק אלא במקום שיש בו ברכת זימון. נ. **תוספות** לעיל (ע"א ד"ה אם), הרשב"ם (הו"ד ברא"ש סי' ו), תוספות חכמי אנגליה ותוספות ר"י החסיד (ד"ה שנים), ההשלמה (ד"ה אמר), תלמידי רבינו יונה (ד"ה שנים), הרא"ש (סי' ו), המיוחס לריטב"א (ד"ה שנים - השני), המכתם (ד"ה אמר) והנמוקי יוסף (ד"ה כששניהם). נא. **כתבו** הראשונים [בתוספות חכמי אנגליה ותוספות ר"י החסיד והרא"ש], שהעולם לא נוהגים כדברי רש"י ואף רש"י עצמו לא שמענו שנהג כן. נב. **הפני** יהושע (לעיל ע"א בתוס' ד"ה אם) כתב לבאר את הטעם שדנו תוספות בשיטת רש"י על דברי הגמרא לעיל (ע"א) למאן דאמר שאם רצו לזמן אין מזמנים, אף שדברי רש"י נאמרו בסוגייתנו על דברי אביי ששנים שאכלו כאחת מצוה ליחלק. משום שלכאורה אף שאין מצוה לזמן בשנים מכל מקום אין בזה כל איסור שהרי אינו מזכיר את השם, לזה הביאו את דברי רש"י שבדין זה שאין מזמנים נאמר שאינו יכול להוציא את חבירו בין בברכת המזון בשנים ובין בשאר ברכות אפילו בדיעבד, וזה גופא הטעם שאסור לזמן בשנים. נג. **שהרי** היו רק שנים, וגם אם תאמר שהיו שלושה [שגם בר קפרא אכל עמהם] הרי מדובר שם שלא אכלו פת אלא פירות ובשר שאין בהם זימון. נד. **וביאר**, שאם לא כן, לא היו מבארים בית הלל (שם) את טעמם שאחד מברך לכולם, משום ברוב עם הדרת מלך. נה. **ולעיל** (ע"א) הובאה מחלוקת ראשונים אם מדובר בברכת המוציא או גם בברכת המזון, אך לכל הדעות המשנה מדברת גם בברכת המוציא וכמו שמוכח בתוספות לעיל (מג. ד"ה הסבו). נו. **וכן** כתב בפשיטות ההשלמה (שם) בדעת רש"י. נז. **התוספות** (כאן בביאור הראשון, ובחולין קו. ד"ה וסמע), תוספות ר"י החסיד, הרא"ש, ונמוקי יוסף. נח. **אמנם** בביאור טעם זה מצינו שני ביאורים: א. הלבוש (או"ח סי' קצג ס"א) ביאר, שעיקר טעם החיוב הוא במה שקבעו לאכול יחדיו, וממילא אין זה אלא בברכת הפת שדרך הבריות לקבוע על זה סעודה, שכיון שקבעו יחד לאכול אחד מוציא את חבירו, אולם ברכה על שאר המינין שאין דרך הבריות לקבוע על כך סעודה אין אחד מוציא את חבירו, לא בברכה ראשונה ולא בברכה אחרונה. וכדבריו משמע בתוספות בחולין ובתוספות ר"י החסיד שכתבו, שבזמננו מברך אחד לכולם רק בברכת הפת משום שאין דרכנו לקבוע ולהסב אלא על הפת ולא על פירות ויין. ב. הצל"ח לעיל (ע"א בתוס' ד"ה אם, בא"ד) ביאר, שעיקר הטעם הוא משום שבברכת המזון דעתם להסתלק האחד מהשני, שהרי בברכה על המאור שמצינו בגמרא (לקמן נג.) שאחד מברך לכולם אי אפשר לומר שדעתם להצטרף האחד עם השני, בהכרח שעיקר הטעם בברכת המזון משום שדעתם להסתלק האחד מהשני, ולכך בברכת המאור אחד מברך לכולם מאחר שמכל מקום אין בדעתם להסתלק האחד מהשני. נט. **התוספות** (בביאור השני), הרשב"ם, ההשלמה והמיוחס לריטב"א. ס. **הלבוש** (או"ח סי' קצג ס"א) הכריע כהסברא הראשונה, מפני שלפי טעם זה הרי יכול להוציא את חבירו בברכת הפירות שהיא מדרבנן הן בברכה ראשונה והן בברכה אחרונה, ולא מצינו שנוהגים כך. אמנם הדברי חמודות (אות יג, ובמלבושי יו"ט שם) והט"ז (שם סק"א) כתבו, שאף לפי טעם זה מכל מקום אינו יכול להוציא את חבירו בברכת הפירות אף שהיא מדרבנן, משום שאין צירוף והסבה אלא לפת ויין (או"ח סי' ריג ס"א בהגה). הלב אריה (חולין קו. בתוס' ד"ה שנים, בא"ד) הביא טעם זה בשם הרשב"ם וביאר שהרשב"ם לשיטתו, שאכן אף הוא סובר שעיקר הטעם שאינו מברך להוציא את חבירו בברכת המזון הוא משום שרק בתחילת הסעודה שמסובים לאכול יחדיו דעתם להצטרף ולא לאחר הסעודה שדעתם להיפרד, אלא שיש להקשות על טעם זה מדוע בברכת המזון אינו מוציא את חבירו הלא ברכת המזון טעונה כוס, וכיון שעדיין צריכים לשתות את הכוס בהכרח לא נפרדו האחד מהשני, ולא עוד אלא שיכולים לצאת בברכת הכוס אחד מהשני, ואמנם החולקים יכולים לומר שברכת המזון אינה טעונה כוס במקום שאין, אך הרשב"ם לשיטתו כפי שהביאו התוספות בפסחים (קה: ד"ה שמע - השלישי, אלא שהגירסא שם רבינו שלמה) ברכת המזון טעונה כוס אפילו ביחיד, ולכן לשיטתו לא הספיק הטעם שאחר המזון בטלה הקביעות, ולכן כתב שמשום שברכת המזון דאורייתא החמירו בו שכל אחד יברך לבדו, אמנם בשאר ברכות אחרונות יברך כל אחד לעצמו מהטעם השני שאחר האכילה כבר אין להם קבע. סא. **כך** דורשים את הפסוק בירושלמי (ברכות פ"ג ה"ג). אמנם כתב הפני יהושע לעיל (ע"א בתוס' ד"ה אם, בא"ד) שמדברי התוספות (לקמן מח. ד"ה עד) במעשה דשמעון בן שטח משמע, שאדרבה בברכת המזון הדין שאפילו אם יצא ידי חובתו מוציא אחרים ידי חובתן, וביאר זאת, שכיון שחיובה הוא לאחר אכילה וכבר נתחייב בה, הרי היא כברכת המצוות שאדם מוציא את חבירו מדין כל ישראל ערבים זה לזה, שכן רק בברכת הנהנין שהיא קודם אכילה אין את הסברא שכל ישראל ערבים משום שלא יאכל ולא יתחייב בברכה, אולם לאחר שכבר אכל ונתחייב הרי היא כברכת המצוות. סב. **בספר** המאורות (ד"ה שנים) הביא את ההשלמה, ומחמת קושיא זו דייק מדבריו שקידוש והבדלה הם מדרבנן. אלא שהקשה שקיי"ל (לעיל כ:) 'דבר תורה נשים חייבות בקידוש היום'. ותירץ, שאמנם חיוב הקידוש מן התורה אלא שהברכה אינה מהתורה אלא מדרבנן. ועוד תירץ, שעיקר הטעם שמצוה ליחלק הוא מה שכתב ללמוד מהפסוק 'ואכלת ושבעת וברכת' שמי שאוכל הוא המברך, ולכן דווקא בברכת המזון ולא בשאר דברים שחיובם מהתורה. וכן כתב המכתם (ד"ה אמר) בדברי ההשלמה. סג. **והוסיפו**, שאף בהבדלה זוהי הסיבה שאפשר להוציא אחרים, שכיון שהדין שצריך לסדר שולחנו במוצאי שבת (שבת קיט:) בשביל לאכול סעודה רביעית, מן הסתם מבדיל על שולחנו בהסבה ומוציא אחרים שהרי יש קביעות. סד. **וכן** כתב הרשב"ץ (ד"ה אמר אביי) בדעת רש"י. סה. **ובראש** יוסף (ד"ה אמר) הוסיף וביאר, שכוונתו לומר שלא זו בלבד שאינן רשאין לזמן יחדיו, אלא אפילו בברכת המזון מצוה עליהם ליחלק. סו. **כתב** האמרי נועם (בתוס' ד"ה שאני, בא"ד), שכל נידון זה הוא באופן שהשומע שותק, אולם אם

א. רש"י ור"י (הו"ד במרדכי רמז קנח) נקטו, שאדם שאינו מבין את לשון הקודש יוצא ידי חובה בברכת אחר. והוכיח זאת ר"י, מהמבואר בסוגייתנו שבור יוצא ידי חובתו בברכת הסופר, הרי שאף מי שאינו מבין את לשון הקודש יכול לצאת ידי חובה בברכת השני. אולם דחו הראשונים[סז] ראיה זו, שהרי בסוגייתנו אפשר שמדובר שהבור אינו יודע את הברכה בלבד אולם את לשון הקודש הוא מבין[סח].

ב. יש מהראשונים[סט] שנקטו, שאדם שאינו מבין את לשון הקודש אינו יוצא ידי חובתו על ידי חבירו[ע], ולכך אשה שאינה מבינה את לשון הקודש כלל אינה יוצאת ידי חובתה בברכת האנשים[עא].

אם סופר מברך ובור יוצא גם במקום שהבור יודע לברך

שם. הרא"ה (ד"ה תניא) **והמאירי** לעיל (ע"א ד"ה שנים) נקטו[עב], שהסופר מוציא ידי חובתו את הבור לא רק באופן שהבור אינו יודע לברך אלא גם באופן שהבור יודע לברך, מכיון שברכת החבר רצויה יותר. והוסיף **השיטה מקובצת** (ד"ה סופר), שאם מדובר בבור שאינו יודע לברך פשוט שאפשר שיוצא בברכת הסופר ומה החידוש בזה, ובהכרח שהכוונה לבור שיודע לברך אלא שבכל אופן עדיף לו לצאת בברכת הסופר. אמנם ממשמעות דברי **הראשונים** משמע שהבור האמור כאן אינו יודע לברך כלל.

הבור יוצא ידי חובתו בברכת הסופר רק במקום שיש כוונת שומע ומשמיע

שם. כתבו **רבינו מאיר** (הו"ד במרדכי רמז קנח) **והסמ"ג** (עשין כז ד"ה תניא - הראשון), שכל מה שסופר מברך ובור יוצא הוא רק במקום שיתכוין הסופר להוציאו ויתכוין הבור לצאת ידי חובה, אולם לולי זה הבור אינו יוצא ידי חובה כמבואר בגמרא (ר"ה כח:) שצריכים דעת שומע ומשמיע. וכתב הסמ"ג, שאף למאן דאמר שמצוות אין צריכות כוונה, מכל מקום לצאת לשמוע צריכות כוונה. וביאר **היד דוד** (ד"ה סופר), שכוונתו לומר שלמאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה רק במצוות התלויות במעשה אין צריכות כוונה, אולם במצוות התלויות בשמיעה בודאי צריכים כוונת שומע לצאת ומשמיע להוציא.

סופר המוציא את הבור צריך לברך את ברכתו בקול רם

שם. כתבו **המכתם** (ד"ה בד"א) **והמאירי** לעיל (ע"א ד"ה שנים)[עג], שעל הסופר לברך בקול רם כדי שישמע הבור את ברכתו ויוכל לצאת בה ידי חובתו, ומטעם זה בעל הבית המוציא את בני ביתו בברכתו עליו לברך בקול רם כדי שישמעוהו ויצאו בברכתו.

הסופר מוציא את הבור בברכתו רק באופן שאכל בעצמו

שם. כתבו **תוספות** (לקמן מח. ד"ה עד) **והרא"ה** (ד"ה תניא)[עד], שרק באופן שהסופר אכל וכעת הוא מחויב בברכה הוא יכול להוציא את הבור, אולם אם הוא לא אכל אינו מוציא את הבור בברכתו. ומצינו בזה שני ביאורים: א. תוספות ביארו, שאף שמעיקר הדין יכול להוציא בברכת המזון את חבירו אף אם לא אכל מפני דין ערבות, מכל מקום אינו מוציא ללא שאכל שכן אינו יכול לומר 'שאכלנו משלו'. ב. הרא"ה ביאר, שאף שמעיקר הדין יכול להוציאו גם אם לא אכל מפני שברכת המזון אינה ברכת הנהנין שאם יצא אינו מוציא, אלא אף אם יצא או שלא אכל מוציא, מכל מקום רבנן עשאוה כעין ברכת הנהנין שאינו יכול להוציאו אלא אם אכל, מפני שברכה זו באה על הנאה[עה].

אם דין אחד שמפסיק לשנים הוא משום זימון או שנאמר גבי שלשה שאכלו בקערה אחת ומשום דרך ארץ

שלשה שאכלו כאחת אחד מפסיק לשנים ואין שנים מפסיקין לאחד.

הראשונים[עו] ביארו, שכוונת הגמרא לומר שאם שלשה אנשים אכלו כאחת וגמרו שנים סעודתן על השלישי להפסיק לאכול ולהצטרף אליהם לזימון, אולם אם גמר האחד את סעודתו אינם צריכים להפסיק את סעודתן בכדי לזמן עמו אלא עליו להמתין עד שיגמרו. אולם **הכסף משנה** (בביאורו השני) ביאר בדברי **הרמב"ם** (ברכות פ"ז ה"ו) 'שנים ממתינין זה לזה בקערה שלשה אין ממתינין, גמרו מהן שנים השלישי מפסיק עמהן, גמר אחד מהן השנים אין מפסיקין לו אלא אוכלין והולכין עד שגומרין', שסוגייתנו עוסקת בשלשה שהיו אוכלים בקערה אחת, ולזה כתבה הברייתא שאם פסק אחד מהם מלאכול השנים אינם צריכים להפסיק מלאכול, אולם אם פסקו השנים מלאכול אין זה דרך ארץ שיהא האחד אוכל והולך אלא עליו להפסיק מאכילתו.

הטעם שאחד מפסיק בסעודתו עבור שנים

שם. מבואר בגמרא שעל האחד להפסיק עבור השנים בכדי שיוכלו לזמן עמו, אמנם נחלקו **הראשונים** בביאור הטעם שמפסיק מסעודתו:

א. יש מהראשונים[עז] שביארו, שמפסיק מסעודתו בכדי שיוכלו השנים לזמן, שכן לולי זה אינם יכולים לזמן. אמנם נחלקו אם דין זה הוא חיוב המוטל עליו או לא. א. יש מהראשונים[עח] שנקטו, שאין זה חיוב מעיקר הדין אלא הוא מדין דרך ארץ[עט]. ב. **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה ואין) נקטו, שהוא חיוב מעיקר הדין המוטל על האחד[פ].

ב. יש מהראשונים[פא] שביארו, שאינם צריכים להפסקתו על מנת שיוכלו לזמן שהרי יכולים לזמן עליו אף ללא שמפסיק[פב], אלא הוא חייב להפסיק לאכול על מנת שיוכל לצאת עמם ידי חובת זימון שכבר נתחייב בו, שכן אינם חייבים להמתין עבורו[פג], ואם לא הפסיק לא יצא ידי חובתו[פד].

אם אחד יכול לברך ולצאת לשוק ללא זימון

שם. מבואר בגמרא, שאם אחד גמר את סעודתו אין השנים חייבים להפסיק ולזמן עמו. אמנם יש לעיין באופן שהשנים אינם מפסיקים עבורו, אם רשאי האחד לברך ולצאת לשוק ללא זימון או לא, לכאורה מצינו בזה שתי שיטות[פה]:

א. רב האי גאון (הו"ד ברשב"א ד"ה אחד) נקט, שהוא יכול לברך לעצמו ללא זימון ויוצא[פו]. ודייק **הב"ח** (או"ח סי' ר סק"ב) כשיטתו, מלשון המשנה 'שלשה שאכלו כאחד חייבין לזמן', שכן משמע שלאחר שאכלו וגמרו סעודתן כאחד חל עליהם חובת זימון, אולם אם אחד ביקש לצאת לשוק קודם שגמרו את הסעודה לא חל עדיין עליהם חובת זימון כלל, ולכך רשאי לברך לעצמו בלא זימון ויוצא.

ב. הרשב"א (ד"ה אחד) **והמכתם** (ד"ה ואין)[פז] נקטו, שחייב להמתין עד שיגמרו השנים לאכול ויזמן עמם, ואינו יכול לברך ולצאת לשוק ללא שיזמן עמם שהרי כבר נתחייב בזימון.

עונה מילה במילה עם המברך או שעונה אמן יוצא ידי חובתו [וראה עוד להלן בהערה על נידון זה את דברי הראש יוסף בשם הכסף משנה]. **סז. תוספות** (ד"ה שאני), תוספות רבי יהודה (ד"ה נשים), המרדכי (רמז קנח), הרא"ש (סי' ו) והמאירי (ד"ה כבר). **סח. אמנם** כתב הרשב"ץ (ד"ה סופר), שסתם בור אינו מבין לשון הקודש, שהרי בגמרא במגילה (יח.) מבואר שעמי הארץ אינם מבינים את לשון הקודש, ואילו מדברי המשנה (אבות פ"ב מ"ה) 'אין עם הארץ חסיד ואין בור ירא חטא' מבואר שבור גרוע יותר מעם הארץ, שהרי משמע שעם הארץ מכל מקום ירא חטא. **סט. תוספות** (ד"ה שאני), תוספות חכמי אנגליה (ד"ה סופר), המרדכי (רמז קנח), הרא"ש (סי' ו) והטור (או"ח סי' קצג). **ע. אמנם** כתב הראש יוסף (ד"ה אמר), שאף שהבור יוצא ידי חובתו אם אינו יודע לברך את ברכת המזון, מכל מקום הוא רק במקום שמבין קצת את ברכה זו, אולם אם עונה אמן יוצא ידי חובה אף במקום שאינו מבין כלל את ברכה זו. וכן מבואר ממה שכתב הרמב"ם (ברכות פ"ה הט"ו) 'אם היה אחד מהן יודע ואחד אינו יודע, זה שיודע מברך בקול רם והשני עונה אמן אחר כל ברכה וברכה, ויוצא ידי חובתו', וביאר הכסף משנה, שכיון שעונה אמן חשוב כמברך עצמו אולם אם שומע ואינו עונה אמן אינו חשוב כמברך עצמו. **עא. וראה** בביאור הגר"א (או"ח סי' קצט אות ט) שהקשה על מה שפסק הרמ"א (שם ס"ו), שהנשים יוצאות מהאנשים בברכת הזימון ואף שאינן מבינות את לשון הקודש, אולם בסימן קצג (ס"א) כשפסק השולחן ערוך 'אבל אם אינו מבין, אינו יוצא בשמיעה' לא חלק שיוצא בשמיעה אף שאינו מבין. וכתב, שאולי יש לומר שסבר הרמ"א כמו שכתב הט"ז (שם סי' קצג סק"ג) גבי נשים שלנו שאינם מבינות לשון הקודש, להקל כשיטת רש"י שיכולות לשמוע מאחר, משום שהוא עדיף יותר ממה שלא יברכו כלל. אמנם המגן אברהם (סק"ה) הביא בשם הלבוש (שם ס"ז), לחלק בין ברכת הזימון לברכת המזון. וביארו האליה רבה והלבושי שרד (סק"ד), שבזימון הקלו משום שיש שיטות שאינם חייבות כלל בזימון גם כשאוכלות עם האנשים. **עב. וכן** ביאר השיטה מקובצת (ד"ה סופר). **עג. וכן** כתב הרשב"ץ (ד"ה סופר). **עד. וכן** כתב השיטה מקובצת (ד"ה סופר). **עה. וכן** כתב הריטב"א (הל' ברכות פ"ה ה"ח) שכיון שדומה לברכת הנהנין תיקנו שלא יוציא בה את חבירו, כדי שלא יטעו ויאמרו שגם בברכה שלפניה אפשר להוציא את האחר. **עו. רש"י** (ד"ה אחד), הראב"ד (הו"ד בטור או"ח סי' ר), הרמב"ם (ברכות פ"ז ה"ו) על פי הכסף משנה (בביאור הראשון), תלמידי רבינו יונה (ד"ה ואין), הרשב"א (ד"ה אחד), ההגהות מיימוניות (שם אות ח) והנמוקי יוסף (ד"ה אחד). **עז. רש"י** (ד"ה אחד), הרמב"ם (ברכות פ"ז ה"ו) על פי הכסף משנה, פסקי הרי"ד (ד"ה אמר רבא), תלמידי רבינו יונה (ד"ה ואין), הכל בו (סי' כה ד"ה ואמרו), פסקי הריא"ז (אות ט) והנמוקי יוסף (ד"ה אחד). **עח. רש"י**, הראב"ד (הו"ד בהשלמה אות ה), פסקי הרי"ד והנמוקי יוסף (שם). **עט. כתב** הרשב"ץ (ד"ה שלשה), שנראה מפירוש זה שאם האחד אינו רוצה לנהוג דרך ארץ ולהפסיק את סעודתו, צריכים השנים להמתין עד שיגמור את סעודתו. **פ. וכתב** הב"ח (או"ח סי' ר סק"א), שבהכרח סברו רש"י ורבינו יונה שאין השנים יכולים לזמן עליו ללא הפסקתו, משום שאם יכולים לזמן עליו בעל כורחו מהו שביאר רש"י שמפסיק משום דרך ארץ הלא הוא צריך להפסיק בשביל עצמו בכדי שייצא ידי חובת זימון ולא משום דרך ארץ. וכן, מהו שנקט רבינו יונה שהאחד חייב להפסיק באכילתו עבור השנים, הלא הוא מפסיק עבור עצמו בכדי שיצטרף לזימון. עוד כתב הב"ח (שם), גבי המבואר בגמרא להלן שרב פפא הפסיק את סעודתו עבור אבא מר לפנים משורת הדין, שעל פי רש"י הוא לפנים משורת הדין של דרך ארץ, ועל פי רבינו יונה הוא לפנים משורת הדין של דין גמור. **פא. הראב"ד** (הו"ד בטור או"ח סי' ר), הרשב"א (ד"ה אחד), הרא"ה (ד"ה שלשה) וכן ביאר השיטה מקובצת (ד"ה שלשה שאכלו אחד). וכן פסק השולחן ערוך (או"ח סי' ר ס"א). **פב. וביאר** זאת המשנה ברורה (סי' ר סק"ג), מכיון שהוא עומד שם ושומע ויכול לענות. **פג. וכתב** הראב"ד [ע"פ הב"ח (שם סק"ג)], שאף שאילו השנים היו יכולים לזמן עליו ללא שמפסיק, לכאורה היתה הגמרא צריכה לכתוב 'שנים מזמנין על אחד אחד אינו מזמן על שנים' ולא לכתוב 'אחד מפסיק לשנים', מכל מקום כתבה הגמרא לשון זה בכדי להורות שצריך להפסיק את סעודתו בכדי שגם הוא יצא ידי חובת זימון, מאחר שכבר נתחייבו שלושתן. **פד. מגן** אברהם (שם סק"א). **פה. על** פי הב"ח (או"ח סי' ר סק"ג) אמנם הבית יוסף (שם, ד"ה ומ"ש רבינו - השלישי) ביאר שלא נחלקו, אלא שדברי רב האי גאון נאמרו באופן שנחוץ לו לצאת ואינו יכול להתעכב, אולם אם יכול להתעכב מודה שאינו יכול לברך, אלא עליו להמתין ואינו רשאי לברך לבדו. והקשה הב"ח (שם), ממה נפשך אם אינו יכול להתעכב מחמת הפסד ממון, הלא חייב לשמוע לדברי חכמים גם במקום הפסד ממון, ואם אינו יכול להתעכב מחמת ספק סכנה, מה החידוש הלא באופן זה יכול לעבור גם על איסור דאורייתא. **פו. וכן** דייק המגן אברהם (או"ח סי' ר סק"ב) ממה שכתב רש"י (לקמן נ: ד"ה ולא) 'והפורשים היו צריכים לצאת לשוק קודם שגמרו החבורות סעודתן', הרי שאפשר לפרוש מהחבורה קודם גמר הסעודה. וכן דייק הרש"ש (ברש"י ד"ה לפנים), ממה שפירש רש"י שרב פפא הפסיק את הסעודה לאבא מר לפנים משורת הדין בכדי להחשיבו, ולא פירש כפשוטו שאבא מר מיהר לצאת ואם לא היו מפסיקין את הסעודה עבורו היה נצרך להתמהמה עד שיגמרו, ובהכרח משום שסבר שבמקום שאחד גמר קודם לשנים רשאי ליחלק, וכפי שכתב המגן אברהם. **פז. וכן** כתב הרשב"ץ (ד"ה שנים).

אם עליו לשוב ולברך המוציא לאחר שהפסיק בסעודתו מחמת הזימון

שם. נחלקו הראשונים, אם לאחר שאחד הפסיק עבור השנים עליו לשוב ולברך המוציא כשרוצה לגמור את סעודתו או לא, מצינו בזה שתי שיטות:

א. יש שנקטו[פח], שכיון שהפסיק וענה עמהם עליו לחזור ולברך המוציא קודם שימשיך אכילתו. והוסיף הראב"ד[פט], שאינו חוזר לאכול אלא רק אם נוטל ידיו[צ] ובוצע תחילה[צא]. וביאר הראב"ד, שכיון שהפסיק באכילתו על מנת לזמן עמהם הרי נתחייב בברכה על מה שאכל, וממילא אם ירצה לשוב ולאכול צריך ליטול ידיו ולברך המוציא, כפי שמצינו (פסחים קג:) גבי בני חבורה שעקרו רגליהם לצאת לקראת חתן שצריכים לברך ברכה אחרונה על מה שאכלו, וכשחוזרין לאכול צריכים לברך ברכה ראשונה. אולם הקשה הרא"ש (סי' יג) על ביאור זה, הלא בני חבורה עקרו את רגליהם והסיחו את דעתם, ואילו בסוגייתנו השלישי לא עקר את רגליו ולא הסיח את דעתו[צב]. הראב"ד ביאר עוד, שכיון שהפסיק את אכילתו בזימון שהיא אחת מן הברכות של ברכת המזון וממילא בהכרח גומר בזה בדעתו להפסיק את אכילתו, הרי הוא כאילו שכבר התחיל לברך את ברכת המזון ואינו יכול באמצע ברכתו להפסיק ולאכול ולאחר מכן להמשיך ולברך. אולם הקשה הרא"ש (סי' יג) על ביאור זה, הלא אין זה כאוכל ומברך ביחד, שכן אינו מברך אלא מפסיק בסעודתו על מנת שיזמנו עליו.

ב. יש שנקטו[צג], שאף לאחר שאחד מפסיק עבור שנים או שנים מפסיקים עבור אחד לפנים משורת הדין, יכולים לשוב ולגמור את סעודתן ואין צריכים לשוב ולברך המוציא[צד]. ובביאור שיטה זו מצינו שני ביאורים: א. ההשלמה (אות ה) ביאר[צה], שכיון שסברו שאינו חייב להפסיק מעיקר הדין אלא רק מחמת דרך ארץ, וממילא אינו מפסיק את הסעודה בעל כורחו אלא מדעתו, אינו [illegible] לאחר כל הברכות כעיקר הדין, ואינו שב לברך המוציא. ב. הרא"ה (ד"ה אני) והמאירי (ד"ה שלשה שהסבו) ביארו[צו], שאינו צריך מאחר שלא פסק על דעת להפסיק את סעודתו שהרי בעל כורחו הוא מפסיק, ודעתו לשוב ולגמור את סעודתו.

לאחר גמר הסעודה שנים אינם יכולים לעכב את השלישי

שם. כתב הביאור הלכה (סי' ר ד"ה עד שיגמרו), שרק כשהשנים עדיין באמצע סעודתן הם יכולים לעכב את השלישי מלזמן, אולם לאחר שגמרו את סעודתן אין להם רשות לשהות יותר ולעכב את השלישי הרוצה לזמן ולברך. ודייק זאת, מלשון הגמרא 'אין שנים מפסיקין לאחד' שמשמע שרק להפסיק מהסעודה אינם חייבים.

אם אחד מפסיק לשנים רק במקום שהוצרכו לזה או לא

שם. נחלקו הראשונים אם הדין שאחד מפסיק מסעודתו עבור שנים הוא רק במקום שנצרכו השנים לצאת או לא. א. שיטת רש"י (ד"ה אחד)[צז], שאף במקום שלא הוצרכו השנים לצאת מכל מקום דרך ארץ שיפסיק בסעודתו עד שיזמנו עליו. ב. שיטת הרא"ה (ד"ה שלשה) והכל בו (סי' כה ד"ה ואמרו), שהשנים יכולים להכריח את האחד להפסיק רק במקום שהוצרכו ונחוץ להם לצאת, ולא במקום שאינם צריכים לצאת[צח].

שנים שלא הפסיקו והשלישי זימן עליהם לא עשה ולא כלום

שם. כתבו הראשונים[צט], שאם השנים לא רצו להפסיק והשלישי זימן עליהם לא עשה ולא כלום.

הסברא שרק במקום שיש אדם גדול יותר מהאחרים יש חובת זימון

הני מילי היכא דאיכא אדם גדול. כתבו הראב"ד (הו"ד בספר המכתם ד"ה הא) והרשב"ץ (ד"ה ה"מ), שיהודה בר מרימר ומר בר רב אשי ורב אחא מדיפתי סברו לומר, שכיון שמקור דין זימון נלמד לעיל (ע"א) מהכתוב (דברים לב ג) 'כי שם ה' אקרא' שאמרו משה רבינו או מהכתוב (תהלים לד ד) 'גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדו' שאמרו דוד, ממילא אפשר לומר שכמו שמשה ודוד היו גדולים מאחרים הוא הדין בכל זימון צריכים שיהיה אחד גדול מהאחרים.

מדוע לא בירך אחד לכולם משום ברוב עם הדרת מלך

שם. הקשה הט"ז (או"ח סי' קצג סק"ג), אף לסברתם שדין זימון נאמר רק אם יש אדם גדול, מדוע בירך כל אחד בפני עצמו, הלא לקמן (נג.) גבי ברכת המאור סברו בית הלל שאחד מברך לכולם משום הסברא של ברוב עם הדרת מלך, ומטעם זה אחד מהם בלבד היה צריך לברך ולהוציא את האחרים. ותירץ, שטעו בשני סברות אלו, הן במה שסברו שאין מעלה בסברת ברוב עם הדרת מלך מחילוק הברכות, וגם במה שסברו שבאופן שאין בהם גדול אין מעלה לזימון, ולזה השיבם מרימר שאף במקום שכולם שוים יש מעלה לזימון מחמת הסברא של ברוב עם הדרת מלך, וכן שמעלה זו עדיפה מחילוק ברכות.

הטעם שאין זימון למפרע

אין זימון למפרע. בביאור הטעם שאין זימון למפרע, מצינו שני ביאורים: א. הר"י מלוניל (ד"ה אין)[ק] ביאר, שלא נתקן זימון אלא לאומרו לפני ברכת המזון ולא לאחר סיומה. ב. המאירי (ד"ה זה שאמרו) ביאר, שכיון שכל ענין הזימון הוא אזהרה והתראה להתעורר ולברך את הברכה מתוך כוונה[קא] ממילא אין התראה למפרע ולכך אינו יכול לזמן לאחר הברכה.

ביאור החילוק בין ברכת בונה ירושלים לשאר הברכות

הא בבונה ירושלים הא בשאר ברכות. מבואר בגמרא, שחלוקה ברכת בונה ירושלים משאר הברכות, ולכן עונה אמן לאחר ברכת בונה ירושלים. ובביאור חילוק זה מצינו כמה ביאורים:

א. יש שפירשו[קב], שעונה על ברכת בונה ירושלים אמן משום שהיא נאמרת לאחר כל הברכות בברכת המזון, אולם בשאר הברכות שעניית האמן היא לאחר כל ברכה וברכה אינו עונה אמן לאחר כל אחת מברכותיו. וביארו זאת תלמידי רבינו יונה (ד"ה הא), משום שעניית האמן מורה על גמר אמירת כל הברכות[קג], וממילא אם אומר את האמן בסוף כל הברכות הרי הוא כאילו מורה שכבר גמר את כל הברכות ואינו צריך לומר יותר, אך אם עונה לאחר כל ברכה וברכה הרי הוא בור מכיון שמראה כל פעם שמסיים ושוב מברך. אמנם מצינו בזה כמה שיטות: א. יש שנקטו[קד], שברכת בונה ירושלים היא לאו דווקא, והוא הדין בשאר הברכות הנאמרות בסוף ברכות[קה], כגון בסוף ברכות קריאת שמע[קו]. ב. יש מהראשונים[קז] שכתבו, שמנהג העולם לומר אמן על ברכת בונה ירושלים בלבד. ג. יש מהראשונים[קח] שנקטו, שאינו עונה אמן אלא לאחר ברכה שקדמה לה ברכה אחרת בסמוך[קט]. וכתב הרמב"ם (שם הט"ז), שלפיכך עונה אמן לאחר ברכת שומר עמו ישראל לעד בתפילת ערבית שיש בה שתי ברכות, ולא לאחר ברכת גאל ישראל שבתפילת שחרית, כיון שלאחר קריאת שמע אינו אומר אלא אמת ויציב[קי].

ב. יש שביארו[קיא], שעונה על ברכת בונה ירושלים משום שהיא ברכה הנאמרת בסוף ענין, והוא הדין בכל ברכה הנאמרת בסיום ענין[קיב], אולם בשאר

פח. **רב** האי גאון (הו"ד ברשב"א ד"ה אחד), הראב"ד (הו"ד ברשב"א ד"ה אחד) והרשב"א (ד"ה אחד). אמנם יש שנקטו (הו"ד במאירי ד"ה שלשה שהסבו), שאף אם לא הפסיק וענה עמהם צריך לשוב ולברך המוציא וליטול את ידיו. פט. **הביאו** דבריו הראשונים הנ"ל וכן ההשלמה (ד"ה שלשה) המאורות והמכתם (ד"ה שלשה - השני). והרשב"א הסכים לדבריו. צ. **ביאר** המעדני יום טוב (סי' יג אות כ), שצריך ליטול ידיו כפי הדין בכל אדם שרוצה לאכול שוב מיד אחר ברכת המזון שעליו ליטול ידיו, כי רבנן לא חילקו ומחשיבים את ברכת המזון כהיסח הדעת מטהרת הידים. צא. **ולזה** כתב הראב"ד (הו"ד בהשלמה אות ד), שעליו להפסיק עד לאחר שמברכים את כל הברכות. וראה עוד ברא"ש (סי' יג) שהקשה על עיקר שיטה זו, שמלשון 'מפסיק' שכתבה הברייתא משמע שמפסיק בסעודתו בכדי לזמן, ואילו לשיטה זו אין זו הפסקה בסעודתו אלא היא סעודה אחרת. צב. **אמנם** לכאורה נחלקו רב האי גאון והראב"ד, אם נחשב הדבר שכבר בירך את ברכת המזון או לא, שהנה בדברי רב האי גאון כתוב 'והלכך חייב לברך לשעבר', והיינו, שמוטל עליו לברך את ברכת המזון, אולם הראב"ד כתב 'דכיון שהפסיק יצא ידי ברכה למפרע' ומבואר שנחשב שכבר בירך את ברכת המזון. ובפרט על פי המבואר בביאור הראב"ד המובא להלן שהוא כאילו שכבר בירך את ברכת המזון. צג. **רש"י** (ד"ה אחד) על פי השבולי לקט (סי' קנ), ההלכות גדולות (הלכות ברכות פ"ו), ההשלמה וספר המאורות (שם), הרא"ה (ד"ה אני), הרא"ש (סי' יג) והמאירי (ד"ה שלשה שהסבו). וכן כתב השיטה מקובצת (ד"ה שאני). צד. **ולזה** כתבו ההלכות גדולות, ההשלמה, הרא"ה, הספר המאורות, המאירי והשיטה מקובצת, שאינו צריך להמתין עד לאחר שיברכו את כל הברכות, וביארו זאת הרא"ה והשיטה מקובצת, שכן עדיין דעתו לאכול ולא נתחייב אלא לענות על ברכת הזימון ברוך שאכלנו משלו, ואף למאן דאמר (לקמן מו.) שברכת הזן היא בכלל ברכת הזימון ולכאורה מוכח שעליו להמתין עד שיברכו חלק מברכת המזון, אין זה אלא כלפי שצריך לעמוד בקביעותם ואינו יכול לפרוש וללכת קודם שמברכים את ברכת הזן, אולם לאחר מכן יכול לשוב ולאכול לאלתר [אמנם הרי"ף (הו"ד בכל בו סי' כה ד"ה ואמרו) פסק, שמפסיק עד לאחר שיענה 'ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו' מפני שעד שם הוא עיקר הזימון]. צה. **כפי** שביארו בספר המאורות (ד"ה שלשה שאכלו אחד). צו. **וכן** ביאר השיטה מקובצת (ד"ה שאני). צז. **על** פי האור זרוע (סי' קפז). צח. **וראה** בביאור הלכה (סי' ר ס"א ד"ה שאכלו), שדייק כשיטה זו מעוד ראשונים. צט. **הרשב"א** (ד"ה אחד), הרא"ה (ד"ה שלשה) והמאירי (ד"ה זה שאמרו). וכן כתבו הרשב"ץ (ד"ה שנים) והשיטה מקובצת (ד"ה שלשה). ק. **וכן** ביאר הרשב"ץ (ד"ה וכי). קא. **על** פי דבריו לעיל (ע"א ד"ה וענין). קב. **רש"י** (ד"ה הא בבונה), ההלכות גדולות (הלכות ברכות פ"ו), רבינו חננאל (ד"ה ותניא, והו"ד בתוס' ד"ה הא), הרמב"ם (ברכות פ"א הט"ז), תוספות ר"י החסיד (ד"ה הא), פסקי הרי"ד (ד"ה תני), תלמידי רבינו יונה (ד"ה הא), הרשב"א (ד"ה לא), ספר המכתם (ד"ה העונה), הרא"ש (סי' י) והאגודה (אות קסח). קג. **וכן** משמע בלשון הרמב"ם (ברכות פ"א הי"ח) 'להודיע שכבר השלים כל ברכותיו ולפיכך עונה אמן'. קד. **רש"י**, רבינו חננאל, פסקי הרי"ד, רבינו יונה והרשב"א. קה. **וכתבו** הרשב"א והרא"ש, שהטעם שדיברה הגמרא דווקא בבונה ירושלים, הוא בכדי לרבות שעונין אמן אפילו לאחר ברכת בונה ירושלים שאף שיש אחריה את ברכת הטוב והמטיב ואינה סוף הברכות, מכל מקום כיון שהיא סוף הברכות שחיובם מדאורייתא עונים אחריה. והרא"ש כתב, שנקטה הגמרא בונה ירושלים מאחר שסוגייתנו עוסקת בברכת המזון. קו. **וכתבו**, תלמידי רבינו יונה, הרשב"א, הרא"ש והמאירי (ד"ה כשאדם), ששיטה זו סברה שאין עניית האמן מפסיקה בין גאולה לתפילה. קז. **תוספות**, תוספות ר"י החסיד, תוספות חכמי אנגליה (ד"ה הא) והאגודה. קח. **הרמב"ם** (ברכות פ"א הי"ח), המכתם, והרא"ש על פי דברי הטור (או"ח סי' רטו). קט. **וכתב** הכסף משנה (שם הט"ז), שעל פי זה אינו עונה אמן לאחר ברכותיו אלא בקיום שני תנאים, גם לאחר ברכה שהיא סיום הברכות, וגם אם קדמה לה לכל הפחות ברכה אחת. קי. **על** פי רבינו יונה (ד"ה הא) והכסף משנה (שם הט"ז). אמנם הרשב"ץ (ד"ה תני) כתב, שטעמו של הרמב"ם שאינו עונה אמן לאחר ברכת גאל ישראל הוא משום סמיכות גאולה לתפילה. קיא. **רב** יהודאי גאון, רב האי גאון (הו"ד ברבינו יונה ד"ה הא) והרא"ה (ד"ה תני). וכן ביאר השיטה מקובצת (ד"ה הא). קיב. **וביאר** זאת רב יהודאי גאון (הו"ד ברשב"א ד"ה לא), שכיון שעניית האמן היא לאחר אמירת ברכתו, נמצא שבעניית האמן הוא כאילו אומר שמקבלה על עצמו, ולכך עונה על ברכתו.

הברכות הנאמרות קודם עשיית המעשה אינו עונה אמן, שכן בברכת המצוות שעונה קודם המעשה נראה כמפסיק בין הברכה לבין עשיית המעשה[קיג], ובברכות הנהנין אינו יכול לענות אחר הברכה הראשונה משום שאין זו סוף הברכה, אלא רק לאחר אמירת הברכה אחרונה.

ג. יש שביארו (הו"ד בתלמידי רבינו יונה ד"ה הא), שרק העונה לאחר ברכת בונה ירושלים הרי זה משובח משום שבכך הוא מחלק בין הברכות שחיובם מדאורייתא לבין ברכת הטוב והמטיב שחיובה מדרבנן בלבד, ולא בשאר הברכות[קיד].

אם להלכה בזמננו עונה אמן לאחר ברכת בונה ירושלים בלחישה

רב אשי עני ליה בלחישא כי היכי דלא נזלזלו בהטוב והמטיב. ההלכות גדולות (הו"ד בתוס' ד"ה רב) פסק להלכה, שהמברך עונה אמן לאחר ברכת בונה ירושלים בלחישה. וכתבו **תוספות**, שבזמננו שאין פועלים אף אביי מודה שעונה אמן בלחישה, וכן פסק **השולחן ערוך** (או"ח סי' קפח ס"ב).

אמנם הרמ"א (שם) כתב, שהמנהג במקומו לענות אמן בקול על ברכת בונה ירושלים. וכתב לקיים את המנהג שדברי הגמרא נאמרו רק כאשר מברך לבדו, אולם אם מברך בשלשה שהם עונים אמן על הברכות הראשונות של ברכת המזון ועונים גם על בונה ירושלים, יכול המברך להצטרף אליהם ולענות אמן על ברכת עצמו, ואין לחוש לזלזול כיון שאינו ניכר כל כך שהוא עונה מאחר שגם הם עונים איתו. והקשה **הב"ח** (שם סק"ג), מה בכך שאחרים עונים גם על שאר ברכות, הלא מכל מקום כיון שהמברך עצמו אינו עונה אמן על כל ברכותיו אלא רק על ברכת בונה ירושלים, יהיה ניכר שברכת הטוב והמטיב אינה מדאורייתא ויבואו לזלזל בה. עוד הקשה, הלא בדברי הגמרא מבואר שרב אשי חשש לזלזול בברכה זו אף שגם אצלו כל השומעים נזהרו לענות אמן לאחר כל ברכותיו.

ולכן ביאר הב"ח[קטו], שכיון שהרי"ף והרמב"ם לא פסקו להלכה אם עונה אמן בקול רם על ברכת בונה ירושלים, בהכרח סברתם היא מפני שמחלוקתם של אביי ורב אשי לא שייכת בזמננו, והטעם מפני שכל מה שנחלקו הוא רק בזמן שהיו פועלים והיה חשש שאם יענו בקול הפועלים יבואו לזלזל בברכת הטוב והמטיב, אולם בזמננו שאין פועלים אין חשש כזה ולכן גם רב אשי מודה שעונים בקול[קטז].

מו.

הטעם שרבי זירא נקרא קטינא חריך שקי

קטינא חריך שקי. מבואר בגמרא בבבא מציעא (פה.) שרבי זירא ישב בתענית ארבעים יום על מנת שלא תשלוט בו אש הגיהנום, וכל שלשים יום היה בודק את עצמו אם שולטת בו האש או לא, פעם אחת נתנו בו רבנן את עיניהם ונחרכו שוקיו, ולכן נקרא קטינא חריך שקי. וביאר **הפתח עינים** (ד"ה אי), שרבי אבהו בכוונה הזכיר אותו בכינויו ולא הזכירו בשמו, כדי לעורר עליו רחמים[א] שהכינוי הזה בא לו מחמת צדקותו שלא היה שולט בו האור, ורק מחמת עיניהם של רבנן נחרכו שוקיו, והמעשה נתפרסם עד שהיו קוראים לו 'קטינא חריך שקי' ומתוך כך היו אנשים מתקנאים בצדקותו, וזהו לזכות לו שזיכה גם אחרים על ידי מעשיו.

ובביאור מה שקראוהו 'קטינא' פירש **רש"י** (שם ד"ה קטין) שנקרא כך משום שהיה גוץ. וכתב **בספר יוחסין** (הו"ד במהרש"א שם ח"א ד"ה וקרו) שמטעם זה נקרא רבי 'זעירא' בתלמוד ירושלמי, ובבבלי הבליעו את האות עי"ן ונקרא רבי 'זירא'. אמנם **בבן יהוידע** (ד"ה אי) ביאר, שרבי אבהו לא כיון בזה שהיה קטן קומה, אלא קראו קטינא משום שהיה ענוותן ורצה להזכיר זכותו[ב].

הטעם שרבי אבהו נדר סעודה לרפואת רבי זירא ולא צדקה ככל הנודרין

אי מתפח קטינא חריך שקי עבידנא יומא טבא לרבנן. הקשה **הבן יהוידע** (ד"ה עבידנא), מדוע רבי אבהו נדר סעודה ולא נדר כדרך הנודרין צדקה אם יתרפא פלוני. ותירץ, על פי המבואר בגמרא בבבא מציעא (הובא לעיל בענין 'הטעם שרבי זירא נקרא קטינא חריך שקי') שנחרכו שוקיו של רבי זירא מחמת שנתנו בו רבנן את עיניהם, וממילא יש לומר שהמעשה המובא בסוגייתנו שרבי זירא נחלש, היה מחמת אותו המעשה שנחרכו שוקיו ונפל למשכב, וכיון שראו רבנן שמחמתם נפל למשכב נצטערו מאד, ולזה נדר רבי אבהו סעודה באם יתרפא כדי לשמחם תחת צערם. עוד תירץ, על פי המבואר בגמרא (חולין מד:) שאף שרבי זירא לא היה מקבל מתנות מבני אדם משום 'שונא מתנות יחיה' (משלי טו כז), מכל מקום כשהיו מזמינים אותו לסעודה היה מגיע משום שבכך היה מכבד את בעל הבית, וכיון שרבי זירא נהג להטיב עם המזמינים אותו כדי שלא יהיה להם שברון לב אם יסרב, נדר רבי אבהו סעודה לרפואתו. עוד תירץ, על פי דברי הגמרא (לעיל כח.) שכשרבי זירא נחלש היה יושב בפתח בית המדרש על מנת שיכבד את רבנן העוברים מלפניו במה שקם בפניהם ויקבל שכר, ולכך נדר רבי אבהו סעודה לכבד את רבנן על מנת שרבי זירא יבריא, בכדי להזכיר את זכותו שהיה רודף לכבדם יותר מכדי חיובו.

כל הנידון בין האמוראים מי מהם יבצע את הפת נעשה קודם נטילת הידים

אמר ליה לרבי זירא לישרי לן מר. כתב **הקרבן נתנאל** (ד"ה א"ל נר'), שלא יתכן לפרש שהנידון בין האמוראים מי יבצע ויברך על הפת נעשה לאחר נטילת ידים, שהרי אסור להפסיק בין הנטילה לבציעה[ג], אלא בהכרח הוא נעשה קודם נטילת ידים.

הטעם שהבוצע הוא מברך

דאמר בוצע מברך. כתבו **תוספות חכמי אנגליה ותוספות ר"י החסיד** (ד"ה בוצע) לבאר את הטעם שהבוצע מברך, משום שהוא כבוד ודרך ארץ שיגמור אחד את כל הברכות, ואם אחר יברך הוא יהיה בוש בדבר.

הטעם שרבי זירא לא בירך את ברכת המזון

לא סבר לה מר להא דרב הונא דמן בבל דאמר בוצע מברך. משמע מדברי הגמרא, שכיון שסבר רבי זירא שבוצע מברך לכך רבי אבהו בירך ולא רבי זירא. והקשה **הקרבן נתנאל** (ד"ה א"ל לא), מדוע רבי זירא לא בירך, הלא אפילו לגבי רב קיימא לן כרבי יוחנן, ואם כן להלכה האורח צריך לברך. עוד הקשה, הלא כבר בתחילה השיב רבי זירא לרבי אבהו שאינו רוצה לבצוע מחמת דברי רבי יוחנן שבעל הבית בוצע הרי שסבר כרבי יוחנן, ומדוע לא סבר כמותו גם לגבי ברכת המזון שהאורח מברך. ותירץ, שאף שסבר בכל מקום כרבי יוחנן שהאורח מברך, מכל מקום סבר שבמעשה זה אינו חייב לברך את בעל הבית, מאחר שרבי אבהו קיבל עליו לעשות יום טוב לרבנן ומחויב לעשות סעודה לקיים נדרו, ואין זה ככל אורח שאוכל ממה שנעשה לצרכו[ד].

אם בעל הבית יכול לכבד אדם גדול בבציעת הפת

בעל הבית בוצע ואורח מברך. מבואר בגמרא שעל בעל הבית מוטל לבצוע, אמנם נחלקו **הראשונים** אם יכול לכבד אדם גדול לבצוע או לא. א. שיטת **רבינו חננאל** (הו"ד בראבי"ה סי' קמד) **והמהר"ם מרוטנבורג** (הו"ד בתשב"ץ קטן סוף סי' שכב ד"ה בעל), שבעל הבית הוא הבוצע בלבד ואפילו במקום שישנו אדם גדול, וכל מה שמבואר בגמרא (לקמן מז.) שהבוצע הוא פושט ידו תחלה ואם בא לחלוק כבוד לרבו או למי שגדול הימנו הרשות בידו, אין זה אלא כלפי לפשוט ידו לאכול תחילה ולא לענין הבציעה עצמה. ב. יש מהראשונים[ה] שנקטו, שבעל הבית יכול לכבד אדם גדול ממנו בבציעת הפת[ו].

אם רב הונא ורבי יוחנן נחלקו אם אורח מברך או לא

שם. כתבו **הראשונים**[ז] ביישוב דברי רבי יוחנן ורב הונא[ח], שלא נחלקו אלא כל אחד דיבר באופן אחר, רבי יוחנן שאמר בעל הבית בוצע ואורח מברך דיבר באופן שבעל הבית מיסב עמהם ולכן הוא הבוצע אך האורח מברך, ורב הונא שאמר בוצע מברך דיבר באופן שבעל הבית לא מיסב עמהם וממילא הגדול בוצע והוא גם מברך. ואף **הרמב"ם** (ברכות פ"ז ה"ג) כתב, שבעל הבית בוצע ואורח מברך ואם כולם בעלי הבית הגדול בוצע והוא מברך. וביאר **הכסף משנה**, שהרמב"ם כתב כך ליישב את דברי שתי הלשונות וכדברי **התוספות**[ט].

[קיג]. **אמנם** המאירי (ד"ה כשאדם) כתב, שיש שנקטו שאף לאחר ברכות ראשונות עונה אמן, אולם הביא שיש מכריעים, שעונה אמן רק באופן שמשנה את מטבע הלשון ואומר 'אל מלך נאמן' שהוא נוטריקון של אמן. [קיד]. **ועל** פי סברא זו ביאר הלבוש (או"ח סי' רטו ס"א) את מנהג העולם כפי שהביא התוספות. [קטו]. **וכן** ביאר הרמ"א בדרכי משה (שם אות א) בביאורו הראשון [בביאור השני ביאר מה שהביא בהג"ה], וכתב על זה, אף על פי שאינה כדעת התוספות והפוסקים מכל מקום סברא נכונה היא. [קטז]. **ובזה** ביאר את הטעם שכתב הטור (שם) 'וטוב לאומרו בנחת שלא יזלזלו בברכת הטוב שמתוך כך יבינו שאינה מן התורה' והיינו שלא פסק לא כאביי ולא כרב אשי, משום שסבר שבזמננו שאין פועלים לא חוששים לזלזול, ולכך פסק שיענה בקול שהרי העונה אחר ברכותיו הרי זה משובח, אולם טוב לאומרה בנחת ולא בקול רם בכדי שלא יראה שמתכוין להודיע ששם נגמרו הברכות דאורייתא ויבואו לזלזל. [א]. **והביא** בשם גורי האר"י שכשאדם בצרה טוב להזכיר זכויותיו כדי לעורר עליו רחמים. [ב]. **וכדברי** הפתח עינים לעיל. [ג]. **אמנם** עיין בשולחן ערוך (או"ח סי' קסו) שמביא שתי שיטות אם צריך להיזהר מלהפסיק בין נטילה להמוציא או לא. [ד]. **וכעין** מה שכתב המגן אברהם (סי' רא סק"ג), שאם משלם לבעל הבית דמי מזונו אינו צריך לברכו. [ה]. **תוספות** חכמי אנגליה (ד"ה א"ל), תוספות רבי יהודה החסיד ותוספות הרא"ש (ד"ה בעל - הראשון) על פי תירוצם השני. [ו]. **נחלקו** האחרונים היאך נוהגים בזמננו להלכה, הדברי חמודות (אות כב) והמגן אברהם (סי' קסז ס"ק לג) כתבו שנוהגים לחלוק כבוד לגדול גם אם יש בעל הבית, משום שלא נוהגים לחלוק מהפרוסה שתספיק לכל הסעודה ואין את הטעם בכדי שיתן בעין יפה. אמנם השער הציון (שם אות סג) הביא את דעת המאמר מרדכי והבגדי ישע שגם היום מוטל על בעל הבית לבצוע. [ז]. **תוספות** (ד"ה לא), תוספות ר"י החסיד (ד"ה בעל), המרדכי (רמז קסג) ותוספות הרא"ש (ד"ה אורח). [ח]. **אמנם** הגירסא בתוספות ובמרדכי היא שיש ליישב 'הני תרי לישני דרבי יוחנן' ובפשטות משמע שבא ליישב שתי לשונות ברבי יוחנן עצמו, ואמנם ראה במהרש"א (בתוס' שם) שבסוף דבריו ביאר שאכן יש שתי לשונות ברבי יוחנן, אך בתחילת דבריו הביא גירסא דרבי יוחנן מיירי וכו' והיינו שרבי יוחנן מוסב על למטה ולא על למעלה, וזהו תחילת הביאור שרבי יוחנן דיבר באופן כזה וכו' [וכן ביאר היצחק ירנן (על הרמב"ם, ברכות פ"ז ה"ג)]. [ט]. **וכתב** הבן ידיד (על הרמב"ם שם), שאין

אולם הקשו **האחרונים**[י], הלא מדברי הגמרא משמע שרבי יוחנן ורב הונא חולקים, שהרי רבי זירא סירב לברך מחמת דברי רב הונא שעל הבוצע לברך, הגם שכאן רבי אבהו היסב עמהם שהוא בעל הבית ואם כן היה עליהם לנהוג כדברי רבי יוחנן שבעל הבית בוצע ואורח מברך, אלא משמע שרב הונא חולק וסובר שאף במקום שיש בעל הבית הבוצע הוא המברך, ואף הגמרא ממשיכה שרבי אבהו שאמר לרבי זירא לברך זהו משום שסובר כרבי יוחנן שהאורח מברך, אם כן משמע שרבי זירא סבר כרב הונא ורבי אבהו סבר כרבי יוחנן.

אמנם הצל"ח (בתוס' ד"ה לא) **והמרכבת המשנה** (אלפנדרי, ברמב"ם שם) הוכיחו מדברי הגמרא שאין לומר שרבי יוחנן ורב הונא חולקים, כיון שאם הם חולקים כיצד הוכיח רבי זירא לרבי אבהו מדברי רב הונא הרי רבי יוחנן אומר להיפך, ואם במחלוקת רב ורבי יוחנן הכלל הוא שהלכה כרבי יוחנן[יא], ודאי שאם רבי יוחנן חולק על רב הונא שהוא תלמידו של רב הלכה כמותו, ובהכרח שאינם חולקים ולכך הוכיח לו מדברי רב הונא.

ביאור דברי הגמרא לשיטת הראשונים שרב הונא ורבי יוחנן לא נחלקו אם אורח מברך

בביאור דברי הגמרא לשיטת **ראשונים** זו מצינו כמה ביאורים:

א. המעשה רוקח (ברמב"ם שם) ביאר, שאכן רבי יוחנן ורב הונא לא חולקים, ולמעשה רבי זירא בירך לבסוף שהרי הוא האורח ועליו לברך לכל הדעות, ומה שסירב בתחילה והביא את דברי רב הונא עשה זאת רק משום דרך ארץ[יב].

ב. הראשון לציון (ד"ה לא) ביאר, שאף שלאחר שנודעו לנו דברי רבי יוחנן ורב הונא בודאי שיש לומר שלא חולקים, אך רבי זירא ורבי אבהו לא שמעו את דברי רבי יוחנן בשם רשב"י שאורח מברך, ומה שהגמרא אומרת שסבר כרבי יוחנן אין זה משום ששמע דבריו וסבר כמותו אלא שמסברת עצמו סבר כפי דברי רבי יוחנן, ולכן כשרבי זירא סירב לברך משום דברי רב הונא שהבוצע מברך רבי אבהו קיבל את דבריו ולא דחה אותו מדברי רבי יוחנן, כיון שלא שמע אותם ולא רצה לחלוק מסברת עצמו.

ג. המכתם לדוד (ברמב"ם שם) ביאר סוגיית הגמרא, על פי דברי **הרשב"א** (ד"ה איהו) שרבי אבהו החשיב את רבי זירא כבעל הבית בסעודה זו מפני שנעשתה לכבודו, ולכן בתחילה אמר רבי אבהו לרבי זירא לבצוע אך רבי זירא סירב, וחשב רבי אבהו שרבי זירא מסרב מפני שמחשיב את עצמו לאורח ולא לבעל הבית ולכן כשהגיע העת לברך כיבדו בברכה שהרי אורח מברך, אמנם רבי זירא סירב כיון שהחשיב את עצמו לבעל הבית אלא שסבר ששניהם בעלי הבית גם הוא שמחמתו הסעודה וגם רבי אבהו שהוא בעל הסעודה, ולכן בתחילה סירב לבצוע כי כיון ששניהם בעלי הבית הבציעה צריכה להיות בגדול ורבי זירא החשיב את רבי אבהו לגדול, ואף עתה בברכה סבר שרבי אבהו צריך לברך כדברי רב הונא שהבוצע מברך, אמנם רבי אבהו חשב שרבי זירא מסרב מפני שמחשיב עצמו לאורח ולכן אמר לו לברך כדברי רבי יוחנן שאורח מברך[יג].

ד. היצחק ירנן (ברמב"ם שם) ביאר, שרבי יוחנן ורב הונא חולקים וכפי שמשמע בגמרא, ומה שכתבו הראשונים שלא נחלקו אין זה ביאור בדברי הגמרא, אלא באו לתמוה על רבי זירא ורבי אבהו מדוע עשו מחלוקת בין רבי יוחנן לרב הונא הרי אפשר ליישב דבריהם שלא יחלקו, ודייק זאת מדברי **התוספות** 'מיהו יש ליישב' משמע שאף שהגמרא לא למדה כך מכל מקום יש ליישב כך.

הטעם שרבי אבהו ביקש מרבי זירא לבצוע על הפת

שם. הקשו **הראשונים**, מאחר שסבר רבי אבהו שעל בעל הבית לבצוע, מדוע כיבד את רבי זירא לבצוע על הפת. מצינו בזה כמה תירוצים:

א. יש מהראשונים[יד] שתירצו, שכיון שסעודה זו נעשתה לכבודו של רבי זירא נחשב הוא לבעל הבית, ולכך כיבדו רבי אבהו[טו].

ב. יש מהראשונים[טז] שתירצו עוד, שאף שמעיקר הדין מוטל על בעל הבית לבצוע על הפת, מכל מקום רצה רבי אבהו לכבדו ולכך ביקש מרבי זירא לבצוע[יז].

ג. המהרש"א (בתוס' ד"ה לא)[יח] בדעת **התוספות** תירץ, שהבציעה מוטלת על בעל הבית רק במקום שאין במסובים גדול הימנו, אולם במקום שיש גדול הימנו הגדול בוצע, וכיון שסבר רבי אבהו מתוך ענוותנותו שרבי זירא גדול ממנו לכך בקשו לבצוע, ולזה השיבו רבי זירא, שאדרבה הוא הגדול ועליו כבעל הבית לבצוע כמבואר בדברי רבי יוחנן.

ד. האמרי נועם (ד"ה ואיהו) ביאר, שרבי זירא ששמע את דינו של רבי יוחנן שבעל הבית בוצע ללא שום טעם, סבר שהיא הלכה קבועה שאין לשנותה ולכך טען לפני רבי אבהו שאינו יכול להתכבד ולבצוע שהרי הלכה היא שבעל הבית בוצע, ולזה ביארה הגמרא שסבר רבי אבהו שבעל הבית בוצע בכדי שיבצע בעין יפה וממילא היא אינה הלכה פסוקה אלא אורחא דמילתא בלבד ואינו חייב לבצוע בעין יפה, ולכך בעל הבית יכול לכבד בזה את חבירו, וכן בברכת המזון מאחר שהטעם שהאורח מברך הוא בכדי שיברך לבעל הבית, ממילא אם בעל הבית רצה לוותר על ברכה זו יכול ליתנה לאחר או לברך בעצמו[יט].

ה. האהל משה (ד"ה א"ל) תירץ, שאף שסבר רבי אבהו כרבי יוחנן שבעל הבית בוצע, מכל מקום בתחילה רצה לחלוק כבוד לרבי זירא שהגיע מבבל, ולכן כיבדו בבציעה כדי שיוכל אחר כך לברך כדברי רב הונא שהוא מבבל שבוצע מברך, אולם כשתמה בפניו רבי זירא על שאינו סובר כרבי יוחנן שבעל הבית בוצע סבר שרבי זירא סובר כרבי יוחנן בכל דיניו וחולק על רב הונא, ולכן בקשו לברך אף שלא בצע וכדעת רבי יוחנן שאורח מברך, ולזה תמה בפניו רבי זירא על שלא סבר כרב הונא שהוא מבבל כמותו.

שיעור הפרוסה שעל בעל הבית לבצוע

בעל הבית בוצע כדי שיבצע בעין יפה. כתב **הרמב"ם** (ברכות פ"ז ה"ג) 'ואינו בוצע לא פרוסה קטנה מפני שהוא נראה כצר עין, ולא פרוסה גדולה יותר מכביצה מפני שנראה כרעבתן'. וביאר **הבית יוסף** (או"ח סי' קסז ד"ה ושיעור) שמקור דברי הרמב"ם הוא מהמבואר בסוגייתנו שבעל הבית בוצע כדי שיבצע בעין יפה, הרי שאם פורס פרוסה קטנה אין זו עין יפה. וכתב **הלבוש** (שם), ששיעור פרוסה קטנה הוא פרוסה הפחותה מכזית[כ].

אורח מברך אף אם בעל הבית גדול הימנו

ואורח מברך כדי שיברך בעל הבית. כתבו **הראשונים**[כא], שאורח מברך ברכת האורח אף במקום שבעל הבית גדול ממנו.

אם הרשות ביד בעל הבית לומר שאינו רוצה שיברכוהו

שם. נחלקו **הראשונים** אם יכול בעל הבית להעביר ברכה זו מהאורח או לא:

א. יש מהראשונים[כב] שנקטו, שרק באופן שבעל הבית גדול מהאורח בתורה ויראת שמים, יכול לומר שאינו נוח לו שיברכוהו ומעדיף לברך בעצמו[כג].

ב. יש מהראשונים[כד] שנקטו, שבכל אופן שבעל הבית אומר שאינו נוח לו שיברכוהו ומעדיף לברך בעצמו הרשות בידו. ודייקו זאת **הראב"ד והשיטה מקובצת** מדברי הגמרא, שכיון שכל הטעם שהאורח מברך הוא משום ברכת בעל הבית, ממילא באופן שמעדיף לברך בעצמו הרשות בידו[כה].

הבדל אם כולם אורחים ואין שם בעל הבית כדברי התוספות או שכולם בעלי הבית כדברי הרמב"ם, ושניהם לדבר אחד נתכוונו. ואף הראש יוסף (ד"ה ואיהו) כתב כך, והוסיף עוד אופן (על פי הדרכי משה סי' רא אות א) אם בעל הבית כיבד לאורח אחר שיבצע [וכפי השיטות לעיל שבעל הבית יכול לכבד אחר בבציעה] שאז הדין שהבוצע יברך כדברי רב הונא, אלא ששוב הסתפק בדבר, עיי"ש בדבריו. **י. מהרש"א** (שם), מרכבת המשנה (אלפנדרי), יצחק ירנן ומכתם לדוד (ברמב"ם שם). **יא. כמבואר** בגמרא בביצה (ד.). **יב. והוכיח** כדבריו מכך שהגמרא לא אמרה שרבי אבהו בירך [כפי שאמרה בבציעה]. ועוד, שמיד בסמוך מבארת הגמרא את ברכת האורח. **יג. וכתב** עוד שאפשר שרבי אבהו הבין את סברת רבי זירא, אך לא רצה להראות לרבי זירא שהבין שהוא מחשיבו ליותר גדול ממנו. ועוד ביאר, שמכאן הוא מקור הרמב"ם לדין זה שאם כולם בעלי הבית הגדול מברך והוא הבוצע, שזהו ממש הדין העולה מדברי הגמרא. **יד. תוספות** ר"י החסיד (ד"ה בעל הבית - הראשון), הרשב"א (ד"ה ואיהו), תוספות הרא"ש (ד"ה בעל) והריטב"א (ד"ה ואיהו). **טו. וכתב** הראש יוסף (ד"ה ואיהו) לדייק מדברי ראשונים אלו, שאין ראוי לבעל הבית לכבד אחר בבציעה, והטעם משום שנראה ככילי. **טז. תוספות** רבי יהודה (ד"ה בעל הבית - הראשון), תוספות חכמי אנגליה (ד"ה א"ל) ותוספות הרא"ש (ד"ה בעל). **יז. וראה** במגן אברהם (סי' קסז ס"ק לב) שהוכיח מסוגייתנו, שאף שמוטל על בעל הבית לבצוע מכל מקום נהגו לחלוק כבוד לגדול שהוא יבצע על הפת, כפי שרבי אבהו כיבד את רבי זירא אף שהוא היה בעל הבית. וראה בהערה לעיל טעמו בזה. **יח. על** פי הגנזי יוסף (בתוס' ד"ה לא). אולם כתב, שמכל מקום מבואר בדבריהם לא כמו שפסק השולחן ערוך (או"ח סי' קסז סי"ד), שבעל הבית מברך אף במקום שישנו גדול ממנו. אמנם כתב הגנזי יוסף, שמדברי המחצית השקל נראה שהבין בדברי המהרש"א שאין זה מעיקר הדין אלא הוא מדרך כבוד. **יט. ובזה** ביאר את הטעם שרק כשביארה הגמרא את טעמו של רבי אבהו כתבה שבעל הבית בוצע בכדי שיבצע בעין יפה והאורח מברך בכדי שיברך את בעל הבית, שכן רק לאחר שלמד את טעם הדין כפי שביארו רבי יוחנן סבר לכבד את רבי זירא בבציעה ובירך ברכת המזון בעצמו כפי דברי רבי זירא. **כ. אמנם** הבית יוסף הביא שבירושלמי (ברכות פ"ו ה"א) נחלקו רבי חננא ורבי מנא בשיעור בציעת הפת, אם הוא כזית או פחות מכזית. **כא. הראבי"ה** (סי' קכד), תוספות חכמי אנגליה (ד"ה אורח), המהר"ם מרוטנבורג (הו"ד בתשב"ץ קטן סי' שכג), תוספות ר"י החסיד (ד"ה אורח), תלמידי רבינו יונה (ד"ה ואורח), תוספות הרא"ש (ד"ה בעל) ונימוקי יוסף (ד"ה ואורח). **כב. הראבי"ה** (סי' קכד), רבני צרפת (הו"ד בתלמידי רבינו יונה ד"ה ואורח), תוספות חכמי אנגליה (ד"ה אורח), תוספות ר"י החסיד (ד"ה אורח), והמהר"ם מרוטנבורג (הו"ד בתשב"ץ קטן סי' שכג). **כג. הוסיפו** רבני צרפת, שכל דין הגמרא שהאורח מברך נאמר באופן שהוא בן תורה וירא שמים. **כד. הראב"ד** (הו"ד בספר המאורות ד"ה בעל), הרא"ש (סי' יא), הטור (או"ח סי' רא) ונימוקי יוסף (ד"ה ואורח). וכן כתב השיטה מקובצת (ד"ה ואיהו). וכן פסק השולחן ערוך (או"ח סי' רא ס"א), וביאר המשנה ברורה (סק"ו) שהוא משום שתקנה זו נתקנה לטובתו. **כה. וכתב** עוד הנימוקי יוסף, שיכול בעל הבית ליתן רשות לברך למי שירצה אף אם יש שם אדם גדול יותר מן המברך. אמנם להלכה נסתפק הביאור הלכה (סי' רא ס"א ד"ה ואם), אם בעל הבית יכול להעבירו מהאורח רק במקום שאין שם אדם גדול, או גם במקום שישנו גדול. והסיק, שכדי לברך בעצמו יכול בעל הבית להעביר הברכה מהאורח גם במקום שיש גדול, שהרי בדברי השולחן ערוך (שם) מבואר שמעלת האורח עדיפה על מעלת גדול, ואף על פי כן פסק שיכול להעבירו מהאורח ולברך בעצמו, ולפיכך כל שכן שיכול להעבירו מגדול ולברך בעצמו, אולם לאחר מסתבר שאינו יכול להעביר, ומה שנפסק בשולחן ערוך שיכול להעבירו למי שירצה הוא באופן שאין שם גדול אלא כולם שוים.

ג. בספר המאורות (ד"ה בעל) **והמאירי** (ד"ה שלחן) נקטו, שרק באופן שבעל הבית אינו יודע לבדוק אם אורח זה הגון או לא, הרשות בידו לברך בעצמו, ולא זו בלבד אלא יפה הוא עושה.

בזמן הזה כל אחד מהאורחים מברך ברכת האורח

שם. כתב **הערוך השולחן** (או"ח סי' רא ס"ג), שבזמן הזה שכל אחד מברך את ברכת המזון לעצמו, כל אורח מחויב לברך ברכה זו ואף שלא כיבדו בעל הבית בברכת הזימון.

ברכת האורח אינה ברכה בפני עצמה אלא חלק מברכת הטוב והמטיב

שם. כתב **הרמב"ם** (ברכות פ"ב ה"ז) 'ברכה רביעית צריך להזכיר בה שלש מלכיות, וכשמברך האורח אצל בעל הבית מוסיף בה ברכה לבעל הבית, כיצד אומר יהי רצון שלא יבוש בעל הבית בעולם הזה ולא יכלם לעולם הבא וכו', ויש לו רשות להוסיף בברכת בעל הבית ולהאריך בה'. ודייק **האבן האזל** (שם) ממה שכתב 'מוסיף בה ברכה לבעל הבית', שברכת האורח היא חלק מברכת הטוב והמטיב ואינה ברכה בפני עצמה. וכתב עוד, שכיון שכתב הרמב"ם 'ויש לו רשות להוסיף בברכת בעל הבית ולהאריך בה', נמצינו למדים שכל ברכות הרחמן שנהוג לומר בברכת המזון, אילו יאמרם לאחר ברכת האורח, יהיו חלק מברכת הטוב והמטיב, ולפי זה אי אפשר לענות אמן לאחר שאמר 'אל יחסרנו'.

הטעם שפירש רש"י שנכסיו היינו קרקעותיו

ויהיו נכסיו ונכסינו מוצלחים וקרובים לעיר. פירש **רש"י** (ד"ה נכסיו), שנכסיו היינו קרקעות. וכתב **המהר"ם בנעט** (ברש"י שם), שאף שבכל מקום משמעות נכסים היא גם מטלטלין שהרי הם נקראים נכסים שאין להם אחריות, מכל מקום הוכרח רש"י לפרש שכוונת הגמרא לקרקעות מאחר שמברך שיהיו קרובים לעיר, ואם כוונתו למטלטלין למה לא יברך שיהיו בתוך העיר ובתוך ביתו, ובהכרח שכאן נכסיו הכוונה רק לקרקעות[כו].

ביאור הברכה בנכסים הקרובים לעיר

שם. פירש **רש"י** (ד"ה קרובים) שמעלת הנכסים הקרובים לעיר היא במה שיכול בעל הבית לראותן תמיד ולדעת מה הן צריכין. אמנם **בבבא מציעא** (קז. ד"ה קרובין) פירש רש"י, שמעלת הנכסים הקרובים היא במה שאינו צריך לטרוח להכניס את הפירות אל העיר. וכתב **הבן יהוידע** (ד"ה מוצלחים), שאף שיש מעלות בנכסים הקרובים לעיר, מכל מקום יש בהם חסרון מחמת העינא בישא שנותנים בהם העוברים ושבים, ולזה מברכים את בעל הבית בברכה זו, שנכסים אלו יהיו מוצלחים אף שהם קרובים לעיר.

הטעם שמברך האורח בברכת המזון על החטא

שום דבר הרהור חטא ועבירה ועון. כתב **בסידור בית יעקב** (עמוד טז), שהטעם שמברך האורח שבעל הבית לא יחטא הוא משום שמחמת האכילה ושתיה אפשר לבוא לידי חטא כמו שכתוב (שמות לב ו) 'וישב העם לאכל ושתו ויקומו לצחק', ומעתה יש לחשוש שתצא תקלה מחמת אורח זה שעשו סעודה עבורו ותהפך הברכה לקללה, לזה מברך שלא תצא תקלה זו.

ביאור נידון הגמרא עד היכן ברכת זימון על פי שיטת רש"י

עד היכן ברכת הזמון רב נחמן אמר עד נברך ורב ששת אמר עד הזן. נחלקו **הראשונים** בביאור נידון הגמרא, **רש"י** (ד"ה עד) **ותוספות חכמי אנגליה** (ד"ה רב) ביארו, שהסתפקה הגמרא עד היכן היא ברכת הזימון שנאמרת דווקא בשלשה אבל יחיד או שנים שאין ביניהם זימון לא אומרים אותה[כז], רב נחמן אמר שברכת הזימון היא רק עד לאחר שאומר המזמן נברך, ולכך את ברכת הזן שאינה מברכת הזימון אף היחיד מברך. אולם רב ששת סבר, שברכת הזימון היא עד לאחר ברכת הזן, ולכך רק בשלשה מברכים ברכת הזן, אבל במקום שאין זימון כגון יחיד או שנים לא מברכים את ברכת הזן[כח]. אולם מצינו על ביאור זה כמה קושיות:

א. הראשונים[כט] הקשו, כיצד סבר רב ששת שיחיד אינו מברך ברכת הזן הלא חיובה מדאורייתא. ותירץ **הב"ח** (או"ח סי' ר סק"ג), שכל דברי רש"י ששנים לא אומרים את ברכת הזימון נאמרו רק לשיטת רב נחמן שברכת הזימון היא עד נברך[ל], אולם לשיטת רב ששת שברכת הזימון היא עד לאחר ברכת הזן אף שנים מברכים ברכה זו[לא].

הפני יהושע (ד"ה עד) **והמהר"ם בנעט** (בתוס' ד"ה עד, בא"ד דברכת) תירצו, שאין קושיא זו קשה אלא אם נוקטים שמן התורה עיקר ברכת המזון הוא שיברך שלש ברכות גמורות נפרדות זו מזו[לב], אולם רש"י סבר שמדאורייתא אינו חייב לברך שלש ברכות נפרדות אלא די בברכה אחת, הכוללת הודיה על המזון שאכל, על נחלת הארץ, ועל ירושלים, וחז"ל תיקנו שיאמר כל דבר בברכה בפני עצמה, ולכך יש לומר שלדידן שאנו מסיימים 'על הארץ ועל המזון' ואנו כוללים בברכת הארץ את ברכת המזון במה שאומרים 'על חיים ומזון שאתה זן ומפרנס אותנו', יוצא ידי חובתו מדאורייתא אף אם לא בירך ברכת הזן בפני עצמה[לג]. אמנם בביאור הטעם שכשיש זימון מברך את ברכת הזן נחלקו דרכיהם, הפני יהושע ביאר, שסבר רב ששת שרק בשלשה שחייבים בברכת זימון חייבים לברך את ברכת הזן מעיקר דין דאורייתא, מפני שלמדים מפשטות הפסוק (דברים ח י) 'וברכת את ה' אלהיך' שחייב לברך את ברכת הזן על ידי זימון[לד]. אמנם המהר"ם בנעט ביאר, שחיובם הוא רק מתקנת חז"ל, שכל תקנת חז"ל שיברכו את ברכת הזן בפני עצמה היא רק בשלשה שמזמנין ואומר 'נברך' וחותמים ברוך אתה ה' הזן את הכל[לה].

ב. התוספות ותוספות הרא"ש (ד"ה עד) הקשו עוד, הלא הגמרא (לקמן מח:) דורשת מהפסוק (דברים ח י) 'וברכת' זו ברכת הזן, 'אלהיך' זו ברכת הזימון, הרי שברכת הזן אינה חלק מברכת הזימון, ואיך סבר רב ששת שהיא חלק מברכת הזימון. ותירצו בתוספות חכמי אנגליה, שפסוק זה אינו אלא אסמכתא בעלמא. והפני יהושע תירץ, שאדרבה מפסוק זה מוכח כשיטת רש"י, שכיון שלא רמזה התורה בפסוק זה לא את ברכת הזן ולא את ברכת הזימון מוכח שהכל דבר אחד הוא, ועיקר כוונת התורה לומר שיברך את ברכת הזן על ידי זימון.

ג. עוד הקשו, הלא הלכה כרב ששת באיסורים[לו], ואם כן להלכה צריך להיות שברכת הזימון כוללת את ברכת הזן ויש בברכת המזון רק שתי ברכות, ואילו בכל מקום נוקטים שברכת המזון היא שלש ברכות. ותירצו **הפני יהושע** (ד"ה עד) **והמהר"ם בנעט** (בתוס' ד"ה עד, בא"ד אומר), שבכל מקום שנוקטים שיש בברכת המזון שלש ברכות אינו בהכרח שברכת הזן בכללם, אלא נחלקו רב נחמן ורב ששת מה הם שלשת הברכות, רב נחמן סבר שברכת הזן נכללת בשלשת הברכות וברכת הטוב והמטיב שאינה מדאורייתא לא נכללת, ואילו רב ששת סבר שברכת הזן אינה נחשבת במנין שלשת הברכות מפני שאין אומרים אותה אלא בשלשה, אבל ברכת הטוב והמטיב נכללת ואף למ"ד שחיובה מדרבנן בלבד. עוד תירץ הפני יהושע (שם), שאף רש"י נוקט למעשה שיחיד מברך את ברכת הזן, כיון שלאחר שתיקנו חכמים שמטבע של ברכת המזון הוא בשלש ברכות נפרדות[לז], אף היחיד מברך את שלשת הברכות נפרדות, שהרי תמוה לומר שרש"י עצמו לא היה מברך ברכת הזן, וכל מה שכתב שאין ברכת הזן בשנים לא היתה כוונתו אלא לפרש את עיקר מצות זימון מן התורה, שלשיטת רב ששת ברכת הזן היא בכלל ברכת הזימון ושנים אין מברכים אותה. ובמהר"ם בנעט תירץ עוד על פי מה שביאר לעיל שודאי יש מדאורייתא חיוב לברך על שלשה דברים, ולכן נקרא בכל מקום שלש ברכות אף שלמעשה אומרם רק בשתים.

כו. **ובזה** ביאר מה שרש"י החליף את הדיבורים, והיינו שרש"י הביא קודם ד"ה 'קרובים לעיר' ואח"כ ד"ה 'נכסיו' אף שבגמרא כתוב קודם נכסיו, והטעם משום שזו הראיה שנכסיו הכוונה לקרקעותיו שהרי מברכו שיהיו קרובים לעיר.

כז. **וכן** מבואר גם בדברי רש"י להלן (ע"ב ד"ה למקום). וכתב הצל"ח (ד"ה עד), שאף הרמב"ם ביאר את הסוגיא כשיטת רש"י, שהרי לא הביא להלכה כלל שברכת המזון יכולה להתחלק לשנים או שלשה בני אדם, ואילו היה מפרש את דברי הברייתות בסוגייתנו להלן כפי שפירשו הרי"ף ותוספות (ד"ה ולמאן) [הובאו להלן בענין 'ביאורי הראשונים בדברי הברייתות 'שנים ושלשה' 'שלשה וארבעה'] מדוע לא הביא זאת להלכה, הלא אין דרכו להשמיט דין המובא בגמרא, ומאידך מצינו שהביא להלכה (ברכות פ"ב ה"א) את מנין הברכות בברכת המזון ביחיד, וכן את מנין הברכות בשלשה (שם פ"ה ה"ג), ומאחר שביאר את הברייתות המובאות בגמרא כרש"י, בהכרח שאף פירש את מחלוקת רב נחמן ורב ששת כרש"י, שהרי הגמרא הביאה את דברי הברייתות על מחלוקתם, אמנם פסק הרמב"ם להלכה (שם פ"ה ה"ג) שברכת הזימון היא עד לאחר שאומר המזמן נברך, משום שפסק כרב נחמן ואף שקיי"ל כרב ששת באיסורי, משום שרב ששת הוכרח להעמיד את דברי הברייתא להלן כמאן דאמר שברכת הטוב והמטיב מדאורייתא שהוא לא כהלכה.

כח. **אמנם** כתב הצל"ח (ד"ה עד), שאף רש"י מודה שלשיטת רב ששת יחיד אינו מתחיל לברך 'נודה לך' אלא מתחיל ומברך 'בא"י אמ"ה שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה טובה' וכו', והביא ראיה ממה שהגמרא הסתפקה 'עד היכן ברכת הזימון' ולא הסתפקה מהיכן מתחיל ברכת המזון רב נחמן אמר מ'ברוך אתה' ורב ששת אמר מ'נודה לך', ובהכרח, שאף לשיטת רב ששת פותח ב'ברוך אתה'. עוד הוכיח זאת, ממה שהקשו הרשב"א והמאירי על שיטת רש"י שכיון שיחיד אינו מברך את ברכת הזן נמצא שפעמים ברכת הארץ אינה סמוכה לחברתה ולכך היה לה לפתוח ב'ברוך' אף בשלשה, ולא הקשו על יחיד עצמו היאך מברך ברכה זו ללא שפותח בברוך, הרי שנקטו שיחיד ודאי פותח ברכה זו ב'ברוך'.

כט. **תוספות** (ד"ה עד), תלמידי רבינו יונה (ד"ה לימא), הרשב"א (ד"ה עד) והמאירי (ד"ה ברכת). וכן הקשה הרשב"ץ (ד"ה עד).

ל. **וכתב**, שסבר רש"י שמילים אלו 'עד היכן ברכת הזימון' הם מדברי רב נחמן, וכך אמר 'עד היכן ברכת הזימון עד נברך'.

לא. **אמנם** יש להעיר, מהמבואר בדברי רש"י (ד"ה דקסבר) לשיטת רב ששת, ששנים אינם מברכים אלא את ברכת הארץ ובונה ירושלים. וראה במעון הברכות (ברש"י ד"ה עד) שהקשה מדברי רש"י להלן (ע"ב ד"ה חוזר, ד"ה למקום) שמשמע שדיבר גם בשיטת רב ששת.

לב. **כפי** שנקטו תוספות (לעיל טז. ד"ה וחותם).

לג. **במרומי** שדה (ד"ה רב) תירץ באופן אחר, שיחיד מתחיל ברכת הזן ולא חותם אלא ממשיך 'נודה לך' וכו', ותירץ בזה כל הקושיות על רש"י. הובאו דבריו להלן בסוף הקושיות.

לד. **בהמשך** יבואר בשם הפני יהושע, כיצד למד שבדרשה זו נאמר שברכת הזן היא דווקא על ידי זימון.

לה. **אמנם** כתב המהר"ם בנעט, שאף היחיד אם רוצה לחייב את עצמו בברכת הזן קודם שבירך את ברכת הארץ וכלל בה ברכה על המזון, רשאי. ועל פי זה יישב בסמוך את קושיית התוספות, עיין להלן.

לו. **עיין** בתוספות בעירובין (לג. ד"ה רב ששת) וברא"ש (סוכה פ"ד ס"א).

לז. **אמנם** ראה בפני יהושע (להלן ע"ב ד"ה להיכן) שהוכיח בדעת רש"י, שאף מדרבנן אינו חייב לברך את ברכת הזן בנפרד אלא הוא רשות, וכגון באופן שהוא טרוד, או כגון שהוא בור ואינו יודע לברך את ברכת הזן.

ד. עוד הקשו[לח] על פי הכלל שהלכה כרב ששת באיסורים, מדוע אנו נוהגים שכל יחיד מברך את ברכת הזן, הרי לשיטת רב ששת ברכת הזן היא רק בשלשה. אמנם לביאור הפני יהושע לעיל שאחר שתיקנו חכמים מטבע של ברכת המזון לא חילקו בין יחיד לרבים, מבואר שכעת יש חיוב גם על יחיד בברכת הזן. וכן לביאור המהר"ם בנעט לעיל שכיון שמדאורייתא עליו לברך על המזון אלא שכולל הודאה זו בברכת הארץ, אמנם כל עוד ולא בירך ברכת הארץ הרי הוא מחויב מדאורייתא להודות על המזון ויכול לברך על המזון בברכה נפרדת, לכן כל יחיד מברך את כל ברכת המזון[לט].

ה. הרשב"א (ד"ה עד) **והמאירי** (ד"ה ברכת) הקשו עוד, הלא כל מה שברכת הזן פותחת בברוך הוא מפני שיחיד אינו אומר נברך ולכך ברכת הזן היא ברכה בפני עצמה ללא סמיכות לברכה אחרת, אולם לשיטת רש"י שיחיד אינו מברך ברכת הזן, נמצא שברכת הזן אינה ברכה בפני עצמה ואינה צריכה לפתוח בברוך. ועוד הקשו לפי זה, מדוע ברכת הארץ לא פותחת בברוך שהרי ביחיד ברכת הארץ אינה סמוכה לחברתה, וכל ברכה שלפעמים אינה סמוכה לחברתה נהגו בה כמנהג הברכות שאינן סמוכות לעולם והיה עליה לפתוח בברוך, ולא מצינו מחלוקת בנידון זה כלל.

ותירץ המרומי שדה (ד"ה רנ), שאין כוונת רש"י לומר שיחיד אינו מברך ברכת הזן כלל, אלא כוונתו לומר שיחיד פותח בברכת הזן ואינו מסיימה בברכה אלא כולל עמה את ברכת הארץ, אולם שלשה מסיימים את ברכת הזן בברכה ועד כאן היא ברכת הזימון. אמנם לפי מה שביארו הפני יהושע והמהר"ם בנעט שאף לרב ששת יחיד מברך ברכת הזן, שיטת רש"י מבוארת היטב ואין מקום לקושיות אלו.

ביאור נידון הגמרא עד היכן ברכת הזימון על פי שיטת שאר הראשונים

יש מהראשונים[מ] שביארו, שנידון הגמרא הוא כלפי דין צירוף לזימון, שכיון שבשעה שמזמנים צריכים להיות שלשה אנשים דנה הגמרא עד להיכן היא ברכת הזימון, רב נחמן סובר שברכת הזימון היא עד לאחר שאומר המזמן 'נברך' ועונים לו ברוך שאכלנו וכו', שזהו עיקר הזימון[מא] והיא ברכה חשובה בפני עצמה, אולם רב ששת סובר שברכת הזימון היא עד לאחר ברכת הזן, ואין הכוונה שברכת הזן היא בכלל הזימון שהרי גם היחיד מברך ברכת הזן, אלא רק לענין הצירוף שצריכים להיות השלשה ביחד, שכיון שבעיקר הזימון שאומר 'נברך' אין בו ברכה[מב], הצריכו אותם להצטרף גם בברכת הזן[מג]. אמנם מצינו בדבריהם כמה ביאורים, כלפי איזה דין הסתפקה הגמרא:

א. הרי"ף והרשב"א (ד"ה עד) פירשו[מד], שנידון הגמרא הוא במקום ששלשה ישבו לאכול כאחד והוצרך אחד מהם לצאת, ולזה הסתפקה הגמרא עד מתי חייב לשבת עמם[מה], רב נחמן נקט שעליו להמתין עד לאחר ברכת נברך, אולם רב ששת נקט שעליו להמתין עד לאחר שיברכו את ברכת הזן.

ב. יש שפירשו[מו], שכיון ששנינו לעיל (מה:) שאחד מפסיק לשנים, הסתפקה הגמרא עד להיכן בברכת המזון עליו להפסיק מאכילתו ואינו יכול לשוב ולאכול, ולזה נקט רב נחמן שעליו להמתין עד לאחר ברכת נברך, אולם רב ששת נקט, שעליו להמתין עד לאחר ברכת הזן. אולם כתבו **הרשב"א והמאירי**[מז] על ביאור זה, שאי אפשר לפרשו לשיטת **רב האי גאון והראב"ד** (הו"ד ברשב"א לעיל מה: ד"ה אחד) שאינו יכול לשוב ולאכול מיד לאחר מכן אלא עליו לגמור את ברכותיו עם השנים ולשוב ליטול ידים ולברך המוציא, שהרי על פי זה אין מקום לדון עד להיכן עליו להפסיק באכילתו.

ג. יש שפירשו[מח], שכיון ששנינו לעיל (מה:) שאם יצא אחד מהם לשוק קוראים לו ומזמנים עליו, לכך הסתפקה הגמרא עד להיכן הוא צריך להמתין ולהתעכב עמהם.

ביאורי הראשונים בדברי הברייתות 'שנים ושלשה' 'שלשה וארבעה'

מאי לאו בהא קמיפלגי מאן דאמר שתים ושלש קסבר עד הזן ומאן דאמר שלש וארבע קסבר עד נברך. בביאור דברי הגמרא מצינו כמה ביאורים:

א. רש"י (ד"ה ברכת) ביאר על פי מה שנקט (ד"ה עד) שלרב ששת ברכת הזימון כוללת את ברכת הזן ויחיד אינה מברכה, ולזה הביאה הגמרא את דברי הברייתות שברכת המזון או בשתים ושלש או בשלש וארבע, וסברה הגמרא לבאר שהברייתא שנאמר בה 'שתים ושלש' סברה שברכת הזן נכללת בברכת הזימון ולכך מברכה רק במקום שיש שלשה בני אדם, ואם אין זימון הרי יש רק שתי ברכות, אולם הברייתא שנאמר בה 'שלש וארבע' סברה שברכת הזן אינה נכללת בברכת הזימון, ולכך אף כשאין שלשה מברכים שלש ברכות. ועל פי זה, ברייתות אלו עוסקות במנין הברכות בברכת המזון. אולם הקשו **הראשונים**[מט] על ביאורו, הלא מאחר שדברי הברייתא 'שנים ושלשה' נאמרו על ברכות, היתה הגמרא צריכה לכתוב בלשון נקבה 'שתים ושלש' ולא בלשון זכר[נ]. עוד הקשו **תוספות**, הלא ביאור זה מתבאר רק אם נוקטים בדעת רב ששת שיחיד אינו מברך את ברכת הזן, והלא אי אפשר לומר שיחיד אינו חייב בברכת הזן שחיובה מדאורייתא[נא].

ב. יש מהראשונים[נב] שביארו, שהברייתות עוסקות בבני אדם שאינם יודעים לברך את כל ברכת המזון אלא כל אחד יודע לברך ברכה אחת, ורוצים לברך את כל ברכת המזון כשכל אחד מברך ברכה אחת ומוציא בה את האחרים ידי חובתם[נג], מאן דאמר שנים ושלשה סבר כרב ששת ש'נברך' אינה ברכה בפני עצמה אלא כחצי ברכה[נד] ומצטרפת לברכת הזן בלבד, ולכך אי אפשר לברך את ברכת המזון ביותר משלשה בני אדם שכל אחד מברך ברכה אחת, ואף שברכת המזון עולה גם באחד כתבה הברייתא רק 'שנים ושלשה' משום שיש בהם חידושי[נה]. אולם מאן דאמר שלשה וארבעה סבר כרב נחמן שברכת הזן ו'נברך' הם שתי ברכות נפרדות, נמצא שיש בברכת המזון עם ברכת הזימון

לח. תוספות, תוספות הרא"ש והאור זרוע (סי' קצא). **לט. וכתב**, שאינה נחשבת לברכה לבטלה אף שאחר כך יזכיר הודאה על המזון בברכת הארץ. **מ. הרי"ף**, תוספות (ד"ה ולמאן), הר"מ מאייבר"א (הו"ד בתוספות להלן ע"ב ד"ה להיכן), הראב"ד (הו"ד במכתם ד"ה עד), תוספות ר"י החסיד (ד"ה עד), ההשלמה (אות ו), פסקי הרי"ד (ד"ה עד), תלמידי רבינו יונה (ד"ה לימא), הרא"ה, תוספות רבינו פרץ, ספר המאורות (ד"ה עד), הרא"ש (סי' יב), המאירי (ד"ה ברכת) והנימוקי יוסף (ד"ה עד). וכן פירשו השיטה מקובצת (ד"ה עד) והנהורא דשרגא (בתוס' ד"ה עד). **מא. תלמידי** רבינו יונה (שם), ובטעמו של רב ששת ביארו שברכת הזן היא מענין הזימון אפילו שגם היחיד אומר ברכת הזן. **מב. עיין** בלבוש (או"ח סי' ר ס"ב) שביאר, שהטעם שאינה חשובה כברכה בפני עצמה, הוא משום שאין בה שם ומלכות. **מג. כך** ביארו תוספות (שם). והוסיף הרא"ש (סי' יב) לבאר, שכיון ש'נברך' אינה ברכה לכן אין בזה היכר שמצטרפים יחד אם לא שיצטרפו גם בברכת הזן. אמנם כפי שהובא בהערה לעיל תלמידי רבינו יונה חולקים וסוברים שלשיטת רב ששת אכן ברכת הזן היא מענין הזימון. והרא"ה (סוף ד"ה קסבר) מבאר, שאף שברכת הזן היא ברכה לעצמה ואינה צריכה את ברכת הזימון שהרי גם יחיד מברכה, מכל מקום ברכת הזימון צריכה את ברכת הזן מפני שהיא אינה ברכה לעצמה אלא היא תוספת לברכת הזן, ואי אפשר לחלוק אותה מברכת הזן כדי לברכה לעצמה. **מד. וכן** פירש הרשב"ץ (ד"ה עד). **מה. וכתב** הברכת ה' (בתוס' ד"ה עד, בא"ד לכן), שאף שענין זה של שלשה שישבו לאכול והוצרך אחד מהם לצאת אינו כתוב בגמרא ולכאורה לא היה לה לגמרא להסתפק בכגון זה, מכל מקום הסתפקה בזה הגמרא משום שהוא כמו הנידון המבואר בגמרא (לעיל מה:) באחד המפסיק לשנים, שכן מה לי אם ביקש לצאת או שעליו להפסיק מאכילתו לשנים. ובזה יישב את המבואר בתלמידי רבינו יונה (ד"ה ולימא) בדעת הרי"ף שנידון הגמרא הוא באחד המפסיק לשנים, ואף שבדברי הרי"ף מבואר שהנידון הוא לגבי שלשה שישבו לאכול והוצרך אחד מהם לצאת, שכן שניהם ענין אחד הוא [ואף תוספות רבי יהודה החסיד בתוך דבריו חיבר את שני הפירושים, עיי"ש]. **מו. תוספות**, תוספות ר"י החסיד, פסקי הרי"ד, תלמידי רבינו יונה, הרא"ש והמאירי. **מז. וכן** כתב הרשב"ץ (ד"ה עד). **מח. הר"מ** מאייבר"א, הראב"ד, ההשלמה, הפסקי הרי"ד, הרשב"א, וספר המאורות, וכן כתב הרשב"ץ (ד"ה עד). **מט. תוספות** (ד"ה ולמאן), תלמידי רבינו יונה (ד"ה לימא) והרשב"א (ד"ה עד). **נ. אמנם** על פי רש"י הנמצא לפנינו אין זה קשה, כיון שגרס בגמרא 'שתים ושלש' בלשון נקבה, אולם בגליון הביא שגם ברש"י יש גירסא 'שנים ושלשה' כפי הגירסא בגמרא. **נא. וכפי** שכבר הקשו תוספות לעיל (ד"ה עד), וכתבו תוספות, שמחמת קושיא זו בהכרח שברייתות אלו עוסקות בכמה בני אדם שאינם יודעים לברך את כל ברכת המזון אלא כל אחד יודע לברך ברכה אחת, וכמובא להלן. וכתבו המהרש"א (בתוס' ד"ה ולמאן) ובחידושי רבי יהונתן (ד"ה עד), שמחמת קושיא זו לכאורה אין הכרח לפרש כביאור זה, שהרי היו יכולים לפרש כפי שביארו לעיל (שם) שנידון הגמרא הוא לגבי אחד המפסיק לשנים, ולזה דנו הברייתות שכיון שהוא חוזר לברך למקום שפסק, כמה ברכות נותרו לו לברך. ומצינו בזה שני ביאורים: א. בחידושי רבי יהונתן ביאר, שלא פירשו תוספות את דברי הברייתות באופן זה, משום שלהלן (ע"ב) מצינו שנחלקו אם חוזר לברך ממקום שפסק או מתחילה. ב. הלשון הזהב (בתוס' ד"ה ולמאן) ביאר, על פי המבואר בדברי תוספות להלן (ע"ב ד"ה להיכן), שבאופן שחזר לאכול לאחר שהפסיק לזמן לכל הדעות שב לברך מתחילה, וממילא לא היו יכולים לפרש את דברי הברייתות באופן שהפסיק לאכול עבור שנים. **נב. הרי"ף**, תוספות (ד"ה ולמאן), הראב"ד (הו"ד במכתם ד"ה עד), תלמידי רבינו יונה (ד"ה לימא), הרא"ה (ד"ה קסבר), המאירי (ד"ה ברכת) והנימוקי יוסף (ד"ה עד). וכן פירש השיטה מקובצת (ד"ה עד). **נג. וראה** במגן אברהם (סי' קצד סק"ג) שדייק מדברי הגמרא על פי שיטת ראשונים זו, שברכת המזון מתחלקת בין כמה אנשים, רק באופן שיש כמה אנשים שכל אחד מהם יודע לברך ברכה אחת ונמצאו כל הברכות נאמרות, אולם באופן שהאנשים הנמצאים שם אינם יודעים לברך את כל הברכות, אינם יכולים לברך רק חלק מהברכות, ובהכרח משום שמנין השלש ברכות הוא מדאורייתא שהרי אם מדאורייתא חייב את ברכת הזן בלבד מדוע אינם יכולים לברך לכל הפחות את ברכת הזן שחיובה מדאורייתא. אמנם דייק מדברי הרמב"ן להלן (ע"ב מלחמת ה' ד"ה להיכן) שאף באופן שאין אנשים היודעים לברך את כל הברכות אלא רק כאלו היודעים לברך את מקצת הברכות בלבד יכולים לברך את ברכת המזון. וכתב הערוך השולחן (או"ח סי' קצד ס"ד), שאין לדייק מהגמרא בסוגייתנו שיכולים לברך רק את כל הברכות ולא את מקצתן משום שהברכות מעכבות אחת את השניה, שכן יש לומר שסוגייתנו עוסקת לענין דין זימון בלבד שכיון שאינם יכולים לברך את כל הברכות אינם יכולים לזמן, אולם לענין הברכות עצמם יכולים לברך את מקצת הברכות. **נד. ומבואר** מדברי הראשונים, שדין שומע כעונה אינו מועיל לחצי ברכה אלא לברכה שלימה בלבד, והוכיחו זאת מהדין ששנינו במשנה לעיל (לד.) שמי שטעה באמצע ברכה עולה אחר במקומו ומתחיל מתחילת הברכה, ומוכח שאי אפשר להוציא בחצי ברכה. והקשה הקהלות יעקב (סי' יא) מהמבואר במשנה ברורה (סי' תרצ ס"ק יט), שכיון שהשומע את קריאת המגילה וחיסר תיבה אחת לא יצא לכך על האדם לקרוא את המגילה מתוך חומש בכדי שאם יחסר חלק מקריאת הש"ץ בשעה שהנערים מכין את המן ישלימנה על ידי הקריאה בחומש, ומשמע שאפילו אם משלים חצי פסוק בלבד יוצא בזה ידי חובתו, ובהכרח שאת חציו השני של הפסוק יוצא מהש"ץ מדין שומע כעונה, הרי שדין שומע כעונה מועיל אף על מקצת מחיובו בלבד. ותירץ, שתיקנו חכמים שאינו יכול להוציא את חבירו אלא אם כן המוציא אומר דבר שלם ולא כשאומר חצי ברכה בכדי להוציאו בחצי ברכה זו, אולם כשמברך ברכה שלימה יכול להוציא בה את חבירו אף אם חבירו רוצה לצאת ידי חובה רק במקצתה והשאר להשלים בעצמו, מאחר שמכל מקום בירך ברכה שלימה, ולכך הקורא את המגילה שקרא פסוק שלם יכול להוציא את חבירו אף במקצת מהפסוק, אולם בסוגייתנו שמברך מקצת ברכה בלבד אינו יכול להוציא בה את חבירו ידי חובתו. **נה. הקשה** הצל"ח (בתוס' ד"ה ולמאן), מה התחדש בשנים שיכולים לברך את כל ברכת המזון, הלא כבר למדנו זאת בקל וחומר משלשה. ותירץ, שהחידוש הוא שבאופן שיכולים לחלק את ברכת המזון לשנים בלבד אינם יכולים לחלקה לשלשה אנשים, והוא הדין אם אחד יכול לברך את כל ברכת המזון אי אפשר לחלקה לשנים, ולזה כתבה הברייתא 'שנים' בכדי לחדש שאם יכול לחלקה ל'שנים' אינו יכול לחלקה לשלשה, וכתבה הברייתא 'שלשה'

ארבע ברכות ויכול כל אחד מהם לברך ברכה אחת בפני עצמה[נו], ולכך ברכת המזון יכולה לעלות אף בארבעה בני אדם[נז]. אולם הקשה **הרשב"א** (ד"ה עד) על ביאור זה, בשלמא הברייתא שכתבה 'שנים ושלשה' לא הוצרכה לחדש שברכת המזון עולה אף באחד משום שהוא פשוט, אולם מדוע הברייתא שכתבה 'שלשה וארבעה' לא כתבה 'שנים' ללמד שברכת המזון עולה אף בשנים, ואין לומר שעיקר דברי הברייתא נאמרו לגבי ארבעה לחדש שברכת המזון נאמרת אף בארבעה אנשים, שאם כן היה לה לחדש רק את דין ארבעה.

ג. תוספות ר"י החסיד (ד"ה עד) **והרא"ש** (סי' יב) ביארו, על פי מה שנקטו שאף היחיד מברך את ברכת הזן, ונידון הגמרא הוא לגבי שלשה שישבו לאכול שאחד מפסיק מאכילתו עבור השנים ובזה חלקו עד היכן מפסיק אם עד נברך או עד הזן, ולזה הביאה הגמרא את דברי הברייתות שברכת המזון או בשנים ושלשה או בשלשה וארבעה, וסברה הגמרא לבאר שהברייתא שנאמר בה 'שנים ושלשה' סברה כרב ששת שהמפסיק לברכת הזימון מפסיק עד לאחר ברכת הזן, ומה שאמרה 'שנים' דהיינו שיש אפשרות שיברך רק שתי ברכות, כוונתה במי שהפסיק לצורך זימון וכעת שב לגמור ולברך את שתי הברכות שנותרו לו[נח] לאחר שכבר שמע ברכת הזן בזימון, ומה שאמרה 'שלשה' זהו בברכת יחיד שמברך שלש ברכות. והברייתא שנאמר בה 'שלשה וארבעה' סברה כרב נחמן שהמפסיק לזימון מפסיק רק עד לאחר 'נברך', וממילא מה שאמרה 'שלשה' זהו במי שהפסיק וכבר זימן שכעת לאחר שסיים את אכילתו שב לגמור ולברך את שלשת הברכות שנותרו לו לאחר שהצטרף לזימון, ומה שאמרה 'ארבעה' זה אמור בברכת המזון עם ברכת הזימון, שיחדיו עולים לארבע ברכות[נט]. אמנם הרא"ש דחה פירוש זה, משום שקשה להסביר שהגמרא שואלת בסתמא 'עד היכן ברכת הזימון' וכוונתה רק למקרה מסוים. ועוד, שתמוה לומר שהברייתות מדברות באחד שמפסיק לצורך שנים. וביאר **הב"ח** (בהגהות על הרא"ש שם) קושייתו, שכיון שדין זה שאחד מפסיק לשנים לא מוזכר בשום משנה או ברייתא ורק האמוראים אמרו דין זה מסברא, תמוה לומר שהברייתות מדברות בדין שאמרו אותו האמוראים.

ד. הנהורא דשרגא (כמוס' ד"ה עד) ביאר, שכיון שרב נחמן ורב ששת נחלקו בכל שלשה מסובין, עד להיכן חייבים להצטרף ואינם רשאים ליחלק ולברך כל אחד לבדו, לזה הביאה הגמרא את דברי הברייתות שברכת המזון בשנים ושלשה או שלשה וארבעה, וביארה הגמרא שהברייתא שאמרה 'שנים ושלשה' סוברת כרב ששת, וכוונת הברייתא לומר שבכל מקום שמזמנים יחד יש מהם שמברכים שלש ברכות ויש מהם שלא יברכו אלא שתי ברכות, שכיון שסבר רב ששת שברכת הזימון עד הזן לכך המזמן מברך שלש ברכות, הזן, הארץ, ובונה ירושלים, אולם שאר המסובין יברכו שתי ברכות בלבד, שהרי את ברכת הזן כבר שמעו מהמזמן. ודברי הברייתא השניה שאמרה 'שלשה וארבעה' מתבארים לשיטת רב נחמן, שברכת הזימון היא עד לאחר שאומר המזמן 'נברך', ולכן יש שיברכו ארבע ברכות ויש שיברכו שלש ברכות, והיינו, המזמן עצמו מברך ארבע ברכות, נברך, הזן, הארץ, ובונה ירושלים, אולם שאר המסובין יברכו שלש ברכות בלבד.

חידוש הברייתא שברכת פועלים אינה נחלקת לשני בני אדם לשיטת הראשונים

ומאן דאמר שתים ושלש אמר לך הכא בברכת פועלים עסקינן. הקשה **הצל"ח** (ד"ה הכא), בשלמא לשיטת **רש"י** (ד"ה והא) שהברייתות עוסקות במנין הברכות של ברכת המזון, תירצה הגמרא שכאן מדובר בברכת פועלים והברייתא חידשה שפועלים מברכים שתי ברכות. אולם לשיטת **הראשונים**, שהברייתות עוסקות בבני אדם שאינם יודעים לברך את כל ברכת המזון אלא כל אחד יודע לברך ברכה אחת, והתחדש שכל אחד מברך ברכה בפני עצמה, מדוע הוצרכה הברייתא לחדש את דין זה גם בפועלים הלא לכאורה אין דינם שונה מכל אדם, וכפי שכל שאר בני אדם יכולים לחלק את ברכת המזון לכמה ברכות הוא הדין פועלים ולמה שפועלים יהיה דינם שונה בזה[ס]. ותירץ, שכיון שביארו הראשונים שחידשה הברייתא שאין לחלק ברכה אחת לחצאין, היינו אומרים שאין זה אלא בסתם ברכות, אולם בברכת הפועלים שכוללת שתי ברכות בברכה אחת, ברכת הארץ עם ברכת ירושלים, והם שני עניינים חלוקים יכולים הפועלים לחלק, קמ"ל שאינם רשאין לחלק מאחר שאין חתימה לכל ברכה בפני עצמה.

דין זימון בפועלים

שם. פירש **רש"י** (ד"ה והא), שכוונת הגמרא לבאר את דברי הברייתא 'שנים ושלשה' בפועלים שמברכים רק שתי ברכות נפרדות, אולם במקום שהם שלשה בני אדם מוסיפים את ברכת הזימון ונמצאו מברכים שלשה ברכות. וביאר **הצל"ח** (ברש"י ד"ה מוקים), שרש"י לא פירש שכשנקטה הברייתא שלשה כוונתה לסתם בני אדם שמברכים שלשה שהרי אין בזה כל חידוש, אולם אם מעמידים את הברייתא בפועלים התחדש שגם פועלים יכולים לזמן. אמנם **המלא הרועים** (על תלמידי רבינו יונה בד"ה ודסינן) הקשה, מדוע בשלשה הוצרכו להעמיד בפועלים הרי אפשר להעמיד בסתם בני אדם. ועוד הקשה, כיצד בכלל אפשר להעמיד שלשה בפועלים, הרי פועלים אינם רשאים לזמן, ונשאר בצ"ע.

ואכן מצינו בנידון זה מחלוקת **באחרונים** אם הפועלים צריכים להמתין לאחרים עד שיזמנו או לא, **הסמ"ע** (סי' של"ז סק"מ) נקט שאינם צריכים להמתין לאחרים עד שיזמנו, אולם **המגן אברהם** (סי' קצ"א סק"א) נקט שאף הפועלים צריכים להמתין לאחרים עד שיזמנו[סא].

הטעם שלא ביארה הגמרא שדין הברייתא לגבי 'ארבע' נאמר בזימון עשרה

ומאן דאמר שלש וארבע קסבר הטוב והמטיב דאורייתא היא. הגמרא העמידה לפי רב ששת את דברי הברייתא 'שלש וארבע' כמ"ד שחיוב ברכת הטוב והמטיב הוא מדאורייתא. והנה **הטור** (או"ח סי' ר) הביא **מהרא"ש** שפסק, שאף אם נאמר שיחיד שהפסיק לשנים חוזר לברך מ'נודה לך', מכל מקום בזימון בעשרה כששלשה הפסיקו לשבעה חוזרים לראש ברכת המזון, מאחר שנצטרפו לזימון עד לאחר שאמרו 'נברך לאלוהינו' ומיד לאחר מכן היו רשאין לאכול, אולם יחיד שהפסיק לשנים לא היה רשאי לאכול אלא עד לאחר ברכת הזן. וביאר **הבית יוסף** (ד"ה כתב אחי), שאף לפי מה שביארו **התוספות** (ד"ה ולמאן) **והרא"ש** (סי' יב) בשיטת רב ששת שברכת הזן איננה חלק מברכת הזימון, ומכל מקום ממתין עד לאחר ברכת הזן משום שצריך שיהיה ניכר שמצטרף עמם לזימון והוא ניכר כשמפסיק לכל הפחות עד לאחר ברכה אחת, ו'נברך' היא אינה ברכה לבדה, מכל מקום בזימון בעשרה מאחר שמזכירים בברכתם 'אלוהינו' הרי זה נחשב לברכה בפני עצמה ואין השלשה צריכים להפסיק יותר. **והקשה הצל"ח** (ד"ה ומ"ד) על פי זה, מדוע הוצרכה הגמרא לבאר את הברייתא כמ"ד שברכת הטוב והמטיב מדאורייתא, הלא היה אפשר לפרש את דברי הברייתא 'שלשה וארבעה' בזימון בשלשה ובזימון בעשרה, שבזימון בשלשה ברכת הזימון אינה נחשבת ברכה לבדה ואם כן יש רק שלש ברכות, ובזימון בעשרה כיון שאומרים 'נברך לאלוהינו' הרי היא נחשבת לברכה לבדה ונמצאו ארבע ברכות. ותירץ, שאם כך היתה הברייתא צריכה להביא גם את דין היחיד שהוא המקרה היותר מצוי ולכתוב 'ברכת המזון שתים שלש וארבע'[סב],

---

לחדש שבאופן שאינו יכול לחלקה בשנים יכול לחלקה בשלשה. אולם הברייתא שכתבה 'שלשה וארבעה' לא הוצרכה לכתוב 'שנים', משום שבכדי להתיר את החלוקה בשנים למדנו בקל וחומר משלשה, ואילו בכדי לאסור את החלוקה בשלשה במקום שיכול לחלקה בשנים למדנו זאת מ'שלשה וארבעה', שכמו שאינו יכול לחלקה לארבעה באופן שיכול לחלקה לשלשה הוא הדין שאינו יכול לחלקה לשלשה במקום שיכול לחלקה לשנים. ובזה יישב את קושיית הרשב"א (ד"ה עד) [המובאת להלן בנידון זה] מדוע לא כתבה הברייתא של 'שלשה וארבעה' את דין שנים, משום שאת כל דיני חלוקה בשנים למדנו משלשה וארבעה. **נו. אולם** הקשה הרא"ה (ד"ה ומאן), להוה אמינא של הגמרא שברכת הטוב והמטיב אינה נחשבת במנין הברכות משום שהיא לא מדאורייתא, ומאן דאמר שלשה וארבעה סבר שברכת הזימון עד נברך, מדוע מחשיבים את ברכת הזימון, הלא אין חיובה מדאורייתא. ותירץ, שבשלמא את ברכת הטוב והמטיב שהיא בסוף הברכה אפשר לא להחשיב כחלק מברכת המזון, מפני שנוקטים שברכת המזון הסתיימה תיכף לאחר ברכת בונה ירושלים, אולם את ברכת הזימון שהיא בתחילת הברכה אינו יכול לא להחשיב כחלק ממנין הברכות. **נז. הקשו** בחידושי רבי יהונתן (ד"ה עד) והברכת ה' (כתוס' ד"ה ולמאן), מדוע לא ביארו ראשונים אלו [ראה לעיל בענין 'ביאור נידון הגמרא עד היכן ברכת הזימון על פי שיטת שאר הראשונים', שביארו את נידון הגמרא לגבי הצטרפות לזימון] את נידון הגמרא 'עד היכן ברכת זימון' כפי שביארו את דברי ברייתות אלו, באופן שכל אחד אינו יודע לברך אלא ברכה אחת ורוצים לחלק את כל ברכת המזון ביניהם, שאם נאמר ש'נברך' היא ברכה בפני עצמה יכול אחד מהם לומר 'נברך שאכלנו משלו' בלבד והשני מברך את ברכת הזן, אולם אם היא אינה ברכה בפני עצמה אינו יכול לומר 'נברך' לבד. ומצינו בזה שני תירוצים: א. בחידושי רבי יהונתן תירץ, שרק בשלשה סבר רב ששת ש'נברך' אינה ברכה בפני עצמה, אולם בעשרה שמזכיר בה שם מודה ש'נברך' נחשבת כברכה בפני עצמה, ולכך לא פירשו ראשונים אלו את שיטת רב ששת שברכת הזימון היא עד לאחר ברכת הזן, בנידון זה. ב. הברכת ה' תירץ, שלא ביארו הראשונים את נידון הגמרא באופן זה, משום שענין זה שכל אחד מהם יכול לברך ברכה אחת מברכת המזון לא הוזכר בגמרא כלל, ואיך תדון הגמרא על ענין שלא הוזכר קודם כלל. **נח. למאן** דאמר להלן (ע"ב), שהמפסיק לשנים חוזר לברך ממקום שפסק. **נט. וכתבו** עוד, שלזה דחתה הגמרא אליבא דרב ששת, שכולי עלמא סברו שמברך עד לאחר ברכת הזן, והברייתא שנאמר בה שנים ושלשה מבוארת היטב משום שכוונתה לומר שהמפסיק שחוזר לברך במקום שהפסיק מברך שנים והיחיד מברך שלשה וכפי שהסיקה הגמרא להלן (ע"ב) בדעת רב ששת, שהמפסיק חוזר למקום שהפסיק. והברייתא שנאמר שלשה וארבעה סברה, שברכת הטוב והמטיב מדאורייתא ולכך נוספת לו עוד ברכה מלבד שאר הברכות. והנה למאן דאמר להלן (ע"ב) שהמפסיק אינו חוזר למקום שהפסיק אלא לראש ברכת המזון, יש לומר שהברייתות עוסקות בפועלים וכל אדם, והברייתא שנאמר בה שנים ושלשה סברה שברכת הטוב והמטיב לא מדאורייתא, ופועלים מברכים שנים וכל אדם מברכים שלשה, אולם הברייתא שנאמר בה שלשה וארבעה סברה שברכת הטוב והמטיב מדאורייתא, ופועלים מברכים שלשה ושאר כל אדם מברכים ארבעה. **ס. ואין** לומר, שהברייתא רצתה לחדש אגב דבריה שברכת פועלים שונה מברכת כל אדם, שהרי אין כוונת התנא ללמדנו את מנין הברכות של ברכת המזון. שם. **סא. הסמ"ע** דייק דינו מדברי הטור שכתב שם לגבי פועלים 'שהרי דקדקו חכמים בזימון על ברכה רביעית', וכתב הסמ"ע שיש לגרוס בזימון ועל ברכה רביעית והיינו שחכמים פטרו פועלים מברכת הטוב והמטיב וגם מזימון. אמנם המגן אברהם דחה דבריו וקיים את גירסת הטור, וביאר שכוונת הטור במה שכתב שדקדקו חכמים היא למה שמצאנו שאביי היה עונה בקול אמן בבונה ירושלים כדי שהפועלים ישמעו ויקומו למלאכתם, ולכן נקט הטור בזימון כי אביי היה מזמן להם ומוציאם בברכתו, ולהיפך יש ראיה קצת מדברי הטור שיש זימון לפועלים. **סב. אולם** כתב, שלשיטת הראשונים [הובאו לעיל (בענין ביאור הראשונים בדברי הברייתות 'שנים ושלשה' 'שלשה וארבעה')] שפירשו שדברי הברייתא נאמרו לגבי חלוקת ברכת המזון בין אנשים שאינם יודעים לברך את כל הברכות, אי אפשר לתרץ שהברייתא תכתוב את דין יחיד, כיון שאין בכך כל חידוש, ואם כן חוזרת הקושיא מדוע לא ביארנו את הברייתא בזימון בשלשה ובעשרה.

אולם לאחר שביארה הגמרא שדברי הברייתא נכתבו כמ"ד שברכת הטוב והמטיב מדאורייתא לא קשה מדוע לא הביאה הברייתא את דין זימון בעשרה שמברכים חמש ברכות, משום שהוא אינו מצוי.

ביאור הוכחת הגמרא שחיוב ברכת הטוב והמטיב מדאורייתא ממה שנעקרת על ידי פועלים

תדע דהטוב והמטיב לאו דאורייתא שהרי פועלים עוקרים אותה. הוכיחה הגמרא שברכת הטוב והמטיב אינה מדאורייתא, ממה שמצינו שהפועלים אינם מברכים אותה. והקשו **הרשב"א** (ד"ה תדע) **והשיטה מקובצת** (ד"ה תדע - הראשון), הלא מצינו שהפועלים אינם מברכים את ברכת בונה ירושלים אף שחיובה מדאורייתא, הרי שאין להוכיח מעקירת הפועלים שחיוב הברכה הוא מדרבנן. ותירצו, שברכת בונה ירושלים אינה נעקרת אלא נכללת בברכת הארץ, אולם ברכת הטוב והמטיב נעקרת לגמרי על ידי הפועלים, שכן אינה מוזכרת כלל[סג].

הטעם שהוצרכה הגמרא להוכיח שחיוב ברכת הטוב והמטיב מדרבנן ממה שאינה חותמת בברוך

תדע דהטוב והמטיב לאו דאורייתא שהרי פותח בה בברוך ואין חותם בה בברוך. הגמרא הוכיחה שחיוב ברכת הטוב והמטיב מדרבנן ממה שפותחת בברוך. והנה נקטה הגמרא בלשונה שהרי פותח בה בברוך 'ואין חותם בה בברוך', והקשה **המהר"ם בנעט** (ד"ה שהרי), מדוע הוצרכה הגמרא לכתוב שאין חותמת בברוך, הלא הראיה היא ממה שפותחת בברוך, וכמו שפירש **רש"י** (ד"ה שהרי) שאם חיובה היה מדאורייתא היתה נקראת סמוכה לחברתה ולא היתה פותחת בברוך. ותירץ, שהוקשה לגמרא מדוע שנינו בברייתא להלן (ע"ב) דין מיוחד שברכת הטוב והמטיב פותחת בברוך ואינה חותמת בברוך[סד], ולא כללה את ברכת הטוב והמטיב עם שאר הברכות שיוצאות מהכלל ונאמר עליהם יש מהן שפותח בהן בברוך וכו' ויש מהן שחותם בהן בברוך וכו', ובהכרח שאם הברייתא היתה כותבת את דין ברכה זו עם שאר הברכות היינו אומרים שברכה זו שייכת לאלו שחותם בהם בברוך וכו' משום שחיובה מדאורייתא ונחשבת כסמוכה לבונה ירושלים, ולזה חידשה הברייתא את דינה בדין נפרד שפותחת בברוך ואינה חותמת בברוך, ונמצא לפי זה שראיית הגמרא היא מלשון הברייתא שפותח בה בברוך ואין חותם בברוך, ולכך נקטה הגמרא גם את מה שאינה חותמת בברוך.

טעם שכל הברכות נפתחות ונחתמות בברוך

כל הברכות כולן פותח בהן בברוך וחותם בהן בברוך. כתב **החינוך** (מצוה תל) לבאר את הטעם שכל הברכות נפתחות ומסתיימות בברוך, משום שמהות הברכה היא שהאדם מודה לקב"ה שהוא המטיב וכל הטובות כלולות בו, והוא משלחם אלינו ככל שיחפוץ, ועל ידי כך זוכה האדם להמשיך אליו את ברכות הקב"ה, ולאחר מכן הוא שואל את צרכיו, וממילא גם לאחר ששואל את צרכיו, שב הוא להודות כבתחילה בכדי שלא יראה כעבד שנטל פרס מרבו והלך ללא רשות. ועל פי זה ביאר, שכיון שכבר נתן הודאה וקיבל ממשלתו בסיום הברכה הקודמת, אין ראוי לכפול שוב פעמיים בלי הפסק רק משום שרוצה לבקש עוד דבר.

ובתוספות הרא"ש (ד"ה כל הברכות) ביאר, שהטעם הוא כפי שמצאנו בגמרא (לעיל י.) שכל מזמור שהיה חביב על דוד היה מסיימו כעין שפתח אותו.

אם הכלל שכל הברכות נפתחות בברוך הוא כלל גמור או לא

שם. מבואר בדברי הגמרא, שכל הברכות פותחות בברוך מלבד הברכות שהביאה הגמרא. אמנם מצינו כמה ברכות שאינן פותחות בברוך ואף שאינן סמוכות אחת לחברתה, וכגון ברכת אלוהי נשמה, תפילת הדרך[סה], תפלה קצרה, וברכת הגשמים שאינן פותחות בברוך. אכן כתב **הרשב"א** (ד"ה כל), שבהכרח אין כוונת הגמרא לומר שהוא כלל גמור, שכן מצינו את ברכות אלו שאינן פותחות בברוך. והוסיף, שזהו הטעם שהברכה האחרונה שבקריאת שמע אינה פותחת בברוך, שהרי אין הטעם מפני שהיא סמוכה לברכות שלפני קריאת שמע, שכן הברייתא כותבת גם חוץ מברכה הסמוכה לחברתה וגם חוץ מברכה אחרונה שבקריאת שמע משמע שאינם מאותו טעם. אכן לדברי הרשב"א, אין זה כלל קבוע אלא יש ברכות שנתקנו לחתום ולא לפתוח, אמנם שאר **הראשונים** מבארים טעמים מדוע הברכות הנ"ל ועוד אחרות לא פותחות בברוך אף ששנינו שכל הברכות פותחות בברוך.

ויש מהראשונים[סו] שביארו, שברכות אלו אינן פותחות בברוך משום שלא נתקנו לשם ברכות כמו ברכות הנהנין או ברכות שנתקנו על שם מאורע, אלא הן שבח והודאה או בקשת רחמים בעלמא[סז], ומשום שיש בהם אריכות דברים תיקנו לחתום בהם בברוך כדי לשבח לשמו[סח].

עוד ביאורים בברכות שלא פותחות בברוך

מצינו עוד ביאורים **בראשונים** לגבי ברכת אלוהי נשמה, **הראב"ד** (הו"ד בתוספות הרא"ש להלן ע"ב ד"ה ויש) ביאר, שברכת אלוהי נשמה אינה פותחת בברוך, מפני שהיא סמוכה לברכת המפיל חבלי שינה שאומר לפני השינה. **והרא"ש** (שו"ת, כלל ד סי' א) ביאר, שברכת אלוהי נשמה אינה פותחת בברוך מפני שהיא סמוכה לברכת אשר יצר[סט].

עוד מצינו את תפילת 'יהי רצון מלפניך' הנאמרת לאחר ברכת המעביר שינה, שאינה פותחת בברוך אף שאין ברכה הסמוכה לה, אמנם יש ראשונים[ע] שביארו, שאינה כלל ברכה בפני עצמה אלא היא סיום של ברכת המעביר חבלי שינה, ומטעם זה יש לפותחה בוא"ו 'ויהי רצון'[עא], וכן ביארו שברכת 'והערב נא' אינה פותחת בברוך כי היא ברכה אחת עם ברכת 'לעסוק בדברי תורה'.

עוד מצינו את ברכות השבע ברכות של נישואין, שיש מהן פותחות בברוך ויש שאינן פותחות אף שהן סמוכות, וביאר **רש"י** בכתובות (ח. ד"ה שמח), שברכת 'שהכל ברא לכבודו'[עב] נתקנה על אסיפת הקהל לכבוד הנישואין שיש בזה זכר לחסדי המקום שנתעסק באדם הראשון, והיתה צריכה להיאמר משעת אסיפה אלא שסדרו אותה על הכוס, לכן היא ברכה לעצמה ואינה שייכת לאחרות. וברכת 'יוצר האדם' אינה פותחת בברוך שכן אינה בכלל כל סדר ברכות הנישואין שהן ברכות הזיווג שכן היא על היצירה הראשונה של הזכר לבדו, אמנם תיקנו לאומרה אגב היצירה השניה, כיון שהיצירה הראשונה היא תחילת ועיקר היצירה השניה. וברכת 'אשר יצר את האדם' היא תחילת ברכות הנישואין לכן פותחת בברוך ולאחריה ברכות 'שוש תשיש' ו'שמח תשמח' לא פותחות בברוך שהן סמוכות, ורק 'אשר ברא' שהיא נאמרת לבדה כאשר אין פנים חדשות פותחת בברוך אף שהיא סמוכה להן.

אמנם התוספות בכתובות (שם ד"ה שהכל)[עג] ביארו, שברכות 'שהכל ברא לכבודו' ו'יוצר האדם' הן ברכות קצרות ולכן פותחות ולא חותמות, וברכת 'אשר יצר' פותחת בברוך אף שהיא סמוכה אליהן מפני שבברכה הסמוכה לברכה קצרה לא נאמר דין 'סמוכה לחברתה' שלא תפתח בברוך כי נראית כברכה אחת[עד].

ורבינו חננאל פירש (הו"ד בתוס' שם ובתוס' רבי יהודה החסיד בסוגייתנו), שפותחת בברוך מפני שיש שיטה בגמרא שכלל לא היו מברכים 'יוצר האדם'.

ביאור דברי תוספות שברכת אשר יצר אינה סמוכה לברכת על נטילת ידים

שם. כתבו **תוספות** (ד"ה כל), שברכת אשר יצר אינה סמוכה לברכת על נטילת ידים מפני שלפעמים מברך על נטילת ידים ללא ברכת אשר יצר. והקשה **המהרש"א** (בתוס' שם), אדרבה היה להם לפרש להיפך, שברכת אשר יצר אינה סמוכה לברכת על נטילת ידים לפי שלפעמים מברכה ללא ברכת על נטילת ידים. ותירצו **המלא הרועים והגנזי יוסף** (בתוס' שם), שתוספות סברו כשיטה המובאת **בטור** (או"ח סי' ז) שכל העושה צרכיו צריך לברך על נטילת ידים, וממילא

[סג] **וכן** הקשה בגליון הש"ס (ד"ה שהרי), מהמבואר בדברי התוספות (לעיל טו. ד"ה וחותם) שיש כח ביד חכמים לעקור אף דבר מהתורה ולכן עוקרים ברכת בונה ירושלים וכולל אותה בברכת הארץ, ואם כן גם אם הטוב והמטיב דאורייתא יש כח ביד חכמים לעקור. ונשאר בצ"ע. אמנם המנחת יהודה (ד"ה שהרי) תירץ קושייתו, שכל דברי התוספות נאמרו כלפי לעקור את ברכת בונה ירושלים על מנת שתיכלל בברכת הארץ, ואף זו נחשבת לעקירה לפי שחיובה מדאורייתא, אולם סוגייתנו עוסקת בברכת הטוב והמטיב שנעקרת ואינה נאמרת כלל, ולזה הוכיחה הגמרא שאילו חיובה היה מדאורייתא לא היה אפשר לעוקרה [וכתירוץ הראשונים כאן].

[סד] **אמנם** ראה להלן (ע"ב) שהובאו דברי האמרי נועם שביאר שדברי הגמרא לגבי ברכת הטוב והמטיב אינם מדברי הברייתא עצמה אלא מדברי רב יצחק בר שמואל בר מרתא, שהסיק שהוכחת הגמרא שחיוב ברכת הטוב והמטיב מדרבנן הוא ממה שהברכה פותחת בברוך.

[סה] **אמנם** השולחן ערוך (או"ח סי' קי ס"ו) הביא, שהמהר"ם מרוטנבורג היה אומר את ברכת הדרך לאחר תפילת ה'יהי רצון' בכדי להסמיכה לברכת הגומל חסדים, שתהיה ברכה הסמוכה לחברתה.

[סו] **תוספות** (ד"ה כל), תוספות ר"י החסיד (ד"ה כדתניא) ותוספות הרא"ש (להלן ע"ב ד"ה ויש).

[סז] **וביארו** הראשונים בזה עוד ברכות שמצאנו שאינן פותחות בברוך, וכגון 'אתה הוא עד שלא נברא העולם' וכו' (תוס' ד"ה כל), וברכת 'יהללוך' הנאמרת לאחר ההלל אם אינה נקראת סמוכה (תוס' לעיל יד. ד"ה ימים). ובתוספות ר"י החסיד (ד"ה וברכה) ביאר בזה מדוע ה'יהי רצון' שנאמר לאחר ברכת 'המעביר' אינו פותח בברוך.

[סח] **ואף** המאירי (ד"ה נרכה) כתב כעין זה, 'שאותן הברכות אינן ברכות קבועות אלא שנתקנו להרגיל את האדם לשבח הבורא ולא דקדקו בהם'.

[סט] **אמנם** בטור (או"ח סי' ו) הביא דעה זו, ודחאה מהמבואר בגמרא (לקמן ס:) שברכת אלוהי נשמה מברכים כשמתעוררים מהשינה, וכן את כל הברכות מברכות השחר מברך על המעשה כגון שמע קול תרנגול מברך הנותן לשכוי וכו', וממילא אינה סמוכה לברכת אשר יצר.

[ע] **תוספות** (ד"ה כל), תוספות ר"י החסיד (ד"ה וברכה) ותוספות הרא"ש (להלן ע"ב ד"ה ויש).

[עא] **וביארו** זאת, שיש בחתימתה 'גומל חסדים טובים' מעין הפתיחה שבירך 'המעביר', שהרי זהו חסד שהקב"ה עושה שמחדש את כחו של האדם ומשיב אליו נשמתו כשהיא רגועה. אמנם האמרי נועם (בתוס' ד"ה כל) כתב, שהן שתי ברכות נפרדות, שכן ברכת המעביר שינה היא שבח שאומר לאחר שרחץ את עיניו, ולכך מבקש לאחר מכן בתפילת 'ויהי רצון' שישמור את עיניו שלא יסתכלו בעבירה אלא רק בתורה.

[עב] **ועיין** עוד בתלמידי רבינו יונה (הו"ד בשיטמ"ק כתובות שם ד"ה מאי) שהקשו, מדוע צריך לבאר את ברכת 'שהכל ברא לכבודו' הרי היא התחלת הברכות, שהרי אין לומר שהיא סמוכה לברכת 'בורא פרי הגפן' שהרי אין הכוס מעכב.

[עג] **וכן** ביארו בתוספות ר"י החסיד ובתוספות בפסחים (קד: ד"ה סוף) בשם ר"ת.

[עד] **הרא"ה** (להלן ע"ב ד"ה והטוב) כתב, שמחמת שנתקנו שתי הברכות כנגד שתי יצירות אין להסמיכן שאז יראו כברכה אחת, משמע שהחשש שיראו כברכה אחת הוא רק כאן שהן באותו ענין ולא יבחינו שיש כאן שתי יצירות, ולא כשיטת התוספות שחושש בכל מקום, כפי שהביא ר"ת שברכת 'והערב נא' היא ברכה אחת כי אם לא כך היתה צריכה לפתוח בברוך, כי לא שייך ברכה סמוכה לברכה קצרה.

על פי זה אי אפשר לברך את ברכת אשר יצר ללא ברכת על נטילת ידים, ולזה כתבו שמכל מקום מאחר שאפשר לברך את ברכת על נטילת ידים ללא ברכת אשר יצר כגון כשנוטל לאכילה, לכן ברכת אשר יצר אינה נחשבת סמוכה לברכת על נטילת ידים.

אמנם הקשה במלא הרועים, כיון שסוף ברכת אשר יצר תמיד סמוכה לברכת על נטילת ידים לא צריכה לפתוח בברוך, ומה איכפת לנו שמברך על נטילת ידים גם במקומות אחרים. וכתב, שאף לשיטה הסוברת שמברך על נטילת ידים לפני אשר יצר, היינו דווקא אם שפשף אבל אם לא שפשף אין מי שסובר שמברך על נטילת ידים, נמצא שגם לדבריהם יש פעמים שאשר יצר אינה סמוכה לעל נטילת ידים ולכן פותחת בברוך.

הטעם שברכה הסמוכה לחברתה אינה פותחת בברוך

וברכה הסמוכה לחברתה. נחלקו **הראשונים** בטעם הדין שברכה הסמוכה לחברתה לא פותחת בברוך, יש ראשונים[עה] שביארו שהטעם הוא מפני שפתיחת הברכה הראשונה פוטרת גם את זו שאחריה. אמנם יש ראשונים[עו] שביארו, שחתימת הברכה הראשונה היא זו שפוטרת את הברכה הבאה מלפתוח בברוך.

מחלוקת הראשונים אם ברכה הסמוכה לברכה קצרה פותחת בברוך

שם. נחלקו **הראשונים** אם ברכה הסמוכה לברכה קצרה פותחת בברוך או לא. והנה כתבו **התוספות** (ד"ה כל), שברכת לעסוק בדברי תורה וברכת והערב נא הן ברכה אחת, ובתוספות בכתובות (ח. ד"ה שהכל) ביארו, שאם הן היו שתי ברכות, ברכת 'והערב נא' היתה צריכה לפתוח בברוך אפילו שהיא סמוכה לחברתה, מפני שברכת לעסוק היא ברכה קצרה וברכה הסמוכה לברכה קצרה פותחת בברוך שאם לא כן יראו כברכה אחת. **ובמאירי** (ד"ה ויש) כתב, שמביאים ראיה ממה שברכת הקידוש פותחת בברוך אף שהיא סמוכה לברכת בורא פרי הגפן[עז], והיינו משום שהיא סמוכה לברכה קצרה. אולם דחה דבריהם כי בברכת הקידוש כבר ביארו בירושלמי (פ"א ה"ה) שפותחים בה בברוך מפני שיש פעמים שאינה סמוכה לברכת הגפן כגון שאכל מבעוד יום ונכנסה שבת.

אמנם הרא"ה (ד"ה והטוב) **והמאירי** סוברים, שבין סמוכה לברכה ארוכה ובין סמוכה לברכה קצרה אינה פותחת בברוך[עח].

אם ברכה אחרונה של קריאת שמע נחשבת לברכה הסמוכה לחברתה

וברכה אחרונה שבקרית שמע. מבואר בגמרא, שברכת אמת ויציב בשחרית או אמת ואמונה בערבית שהיא הברכה שלאחר קריאת שמע אינה פותחת בברוך. ודייק **הרשב"א** (ד"ה כל) ממה שכתבה הגמרא בתחילה 'וברכה הסמוכה לחברתה' ולאחר מכן כתבה 'וברכה אחרונה שבקרית שמע', שאינן דין אחד, והטעם שברכה אחרונה שבקריאת שמע אינה פותחת בברוך הוא לא מדין 'סמוכה לחברתה', אלא הטעם הוא מפני שהכלל שכל הברכות פותחות וחותמות בברוך אינו כלל גמור ויש ברכות שנתקנו מתחילתן בלי פתיחה, וגם ברכה אחרונה שבקריאת שמע נתקנה כך.

אולם הראשונים[עט] חולקים וסוברים, שברכה אחרונה שבקריאת שמע נחשבת ברכה הסמוכה לחברתה כיון שהיא סמוכה לברכת אהבת עולם שאומרים קודם קריאת שמע, וחידשה הברייתא שאף שקריאת שמע מפסיקה בינתיים נחשבת לברכה הסמוכה לחברתה. וכתב **המאירי** (ד"ה ברכה), שאין להוכיח ממה ששנתה הברייתא ברכה זו וברכה הסמוכה לחברתה בשני דינים שאינם מאותו טעם כפי שדייק הרשב"א, כיון שהוצרכה הברייתא לחדש גם בברכות כעין ברכה אחרונה שבקריאת שמע שאף שלכאורה מפסיק בפסוקי קריאת שמע, אין זה הפסק וגם ברכה כזו נחשבת לברכה הסמוכה לחברתה[פ].

אמנם ברשב"ם (פסחים קד: ד"ה וברכה אחרונה) ביאר, שקריאת שמע אינה הפסק מאחר שחייבים להסמיך את תחילת הברכה לקריאת שמע כמו שהגמרא לומדת לעיל (יד.) מהפסוק (ירמיה י י) 'וה' אלהים אמת', לכן נחשבת קריאת שמע כהתחלה של הברכה שלאחריה והרי הן כברכה אחת ארוכה, ועל כן ברכה זו נחשבת סמוכה לאהבת עולם.

לשיטת הראשונים שקריאת פסוקים אינה הפסק יש לבאר את הדין בשאר ברכות שלאחר קריאת פסוקים

יש מהראשונים הסוברים לעיל שקריאת שמע אינה הפסק וברכת אמת ויציב נחשבת סמוכה לאהבת עולם, שביארו בזה מדוע גם ברכת 'ישתבח' לא פותחת בברוך וכן ברכת 'יהללוך' הנאמרת לאחר ההלל, שכיון שאמירת הפסוקים שבאמצע אינה הפסק וכפי שקריאת שמע אינה הפסק, לכן ברכת ישתבח סמוכה ל'ברוך שאמר' וברכת 'יהללוך' סמוכה לברכה שמברכים קודם ההלל 'אשר קדשנו וכו' לקרוא את ההלל'[פא].

אמנם לפי זה הקשו[פב], אם קריאת פסוקים אינה הפסק מדוע פותח בברוך בברכות שלאחר קריאת התורה, לאחר ההפטרה ולאחר קריאת המגילה, הלא הן סמוכות לברכה שבירך לפניהן שהרי אין קריאת הפסוקים הפסק. ומצינו בזה כמה ביאורים:

א. יש מהראשונים[פג] שתירצו, שכיון שברכות אלו שלאחר קריאה בתורה או בהפטרה או במגילה הן אחר קריאה בספר לכן הם פותחות בברוך, שכן הקריאה בספר הרי היא כמעשה המפסיק והרי זה נחשב כהתחלת מעשה.

ב. הרשב"א (לעיל יא. ד"ה אחת, ובשו"ת המיוחסות לרמב"ן סי' רב) **והמאירי** (ד"ה ברכה)[פד] תירצו, שקריאת פסוקים אינה הפסק רק כאשר הברכות והפסוקים הם מאותו ענין, וכמו שפסוקי דזמרה וברכת ישתבח שניהם הם שבח לה', וכן ההלל וברכת יהללוך הם מאותו ענין, וכן קריאת שמע והברכה שלאחריה[פה] הם מאותו ענין ששניהם מדברים מעיקרי הדת, גמול ועונש והשגחה, אמנם הברכות על קריאת התורה וההפטרה והמגילה אינם מאותו ענין, שהרי הקריאה היא בענין המאורע או הפרשה, והברכה היא שבח על המאורע או על התורה והנביאים, ולכן בברכות אלו תיקנו לפתוח בברוך.

ג. תוספות הרא"ש (להלן ע"ב ד"ה ויש) **והאבודרהם** (הל' קריאת התורה) תירצו עוד, שכל מה שקריאת פסוקים אינה הפסק הוא רק בפסוקים קבועים כמו קריאת שמע ופסוקי דזמרה, אולם בקריאת התורה או הפטרה שבכל קריאה קוראים בפסוקים אחרים הרי זו קריאה המפסיקה[פו].

ד. יש מהראשונים[פז] שתירצו עוד לגבי הברכה לאחר קריאת התורה, שפותחת בברוך משום שבתחילה היה מנהגם שהעולה הראשון היה מברך את הברכה הראשונה, והעולה האחרון היה מברך את הברכה האחרונה, ואי אפשר לומר בה שהיא סמוכה לחברתה מחמת ההפסק הגדול בין שתי הברכות[פח], ולכן תיקנו בה שתפתח בברוך, ואף לאחר שתיקנו שכל אחד מהעולים מברך לפניה ולאחריה לא שינו את נוסח הברכה.

תירוצים נוספים בברכה הנאמרת לאחר ההפטרה שפותחת בברוך

עוד מצינו שביארו מדוע הברכה הנאמרת לאחר ההפטרה פותחת בברוך:

א. הרא"ה (להלן ע"ב ד"ה והטוב) ביאר, שהברכות שלאחר ההפטרה אינן קשורות כלל למצות קריאת הפטרה, שהרי רואים שלאחר קריאה בתורה מברכים אחת וכאן מברכים ארבע ברכות, והברכות הם בכלל הודאה ותפילה על

עה. רש"י (להלן ע"ב, פסחים קד: ד"ה ויש), רשב"ם בפסחים (שם ד"ה יש מהן), תוספות ר"י החסיד (ד"ה וברכה) ופסקי הרי"ד (ד"ה תניא). **עו. רבינו תם** (הו"ד בתוס' הרא"ש להלן ע"ב ד"ה ויש), תוספות בפסחים (קד: ד"ה חוץ), והחינוך (מצוה תל), וכפי שביאר החינוך (הובא לעיל) שבברכה הסמוכה לחברתה שכבר נתן הודאה וקיבל ממשלתו בסיום הברכה הקודמת, אין ראוי לכפול שוב פעמיים בלי הפסק רק משום שרוצה לבקש עוד דבר. **עז. וכן** הביאו מברכת 'אשר יצר' בשבע ברכות שסמוכה לברכת 'יוצר האדם' ופותחים בה בברוך. ועיין לעיל (בענין 'עוד ביאורים בברכות שלא פותחות בברוך') יישוב לזה. **עח. ובתוספות** הרא"ש משמע, שמחלוקת זו תלויה במחלוקת הראשונים [המובאת לעיל (בענין 'הטעם שברכה הסמוכה לחברתה אינה פותחת בברוך')] בטעם הדבר שברכה הסמוכה לחברתה אינה פותחת בברוך, שאם חתימת הברכה הקודמת פוטרת אי אפשר לומר שברכה קצרה תפטור את הברכה שלאחריה, שהרי לא חותמים בה בברוך, שהרי הקשה על שיטת ר"ת שחתימת הברכה הקודמת פוטרת, מדברי הירושלמי (פ"א ה"ה) שפותחים בברכת הקידוש הסמוכה לברכת הגפן מפני שפעמים שאינה סמוכה לברכת הגפן כגון שאכל מבעוד יום ונכנסה שבת, ואף שברכת הגפן היא ברכה קצרה שלא חותמים בה ואינה יכולה לפטור את הברכה שלאחריה. אמנם יש שמחלקים, שאף אם החתימה פוטרת אפשר שברכה קצרה תפטור, משום שבברכה קצרה 'פתיחתה זוהי חתימתה' כדברי רבינו תם בתוספות בפסחים. **עט. רש"י** להלן (ע"ב ד"ה ויש), תוספות (ד"ה כל), רשב"ם (פסחים קד: ד"ה וברכה אחרונה), פסקי הרי"ד להלן (ע"ב ד"ה תניא), הרמב"ן (ד"ה קשה), הרא"ה להלן (ע"ב ד"ה והטוב), תוספות הרא"ש (שם ד"ה ויש) והמאירי (ד"ה ברכן). וכן ביאר השיטה מקובצת (ד"ה מדע - הסמ). **פ. והנה** שנינו בירושלמי (פ"א ה"ה) 'כל הברכות פותחין בהן בברוך, ואם היתה ברכה סמוכה לחברתה כגון קריאת שמע ותפילה, אין פותחין בהן בברוך', ולכאורה מבואר שקריאת שמע נחשבת לברכה הסמוכה לחברתה, וכתב המאירי (ד"ה ברכן), שבפשטות דברי הירושלמי נאמרו על כל ברכות קריאת שמע, וכפי שיטתו, אולם הראשונים שנקטו שברכת אמת ויציב אינה נחשבת לברכה הסמוכה לחברתה, יפרשו שדברי הירושלמי נאמרו על ברכת אהבת עולם שהיא ודאי אינה פותחת בברוך מפני שסמוכה לחברתה ולא על ברכה זו. וכתב עוד, שאף הראשונים שנקטו שגם ברכה ראשונה של קריאת שמע אינה נחשבת לברכה הסמוכה לחברתה, יפרשו שהירושלמי הביא את ברכת קריאת שמע בכלל ברכה הסמוכה לחברתה משום שיגרת הלשון אגב תפילה, אולם דחה דבריהם. **פא. תוספות** בסוגייתנו כתבו רק לגבי 'ישתבח', אמנם תוספות בפסחים (קד: ד"ה חוץ), תוספות ר"י החסיד, תוספות הרא"ש, והמאירי (שם) כתבו גם לגבי ברכת 'יהללוך', והרמב"ן (שם) כתב זאת רק לגבי ברכת 'יהללוך'. **פב. וכן** הקשו הרא"ה והאבודרהם (הל' קריאת התורה) והשיטה מקובצת. **פג. תוספות** ר"י החסיד, תוספות הרא"ש והאבודרהם. **פד. הרא"ה** תירץ כעין זה ויובאו דבריו להלן. **פה. אין** זה אלא לשיטת המאירי, שהרי אף שהרשב"א גם כתב לתירוץ זה מכל מקום הרשב"א נוקט שקריאת שמע היא הפסק כפי שהובא לעיל וממילא כל קריאת פסוקים הוי הפסק, ולכן הקשה מדוע בישתבח וביהללוך לא פותחים בברוך, ולזה תירץ שהם אותו ענין ממש של שבח וזמרה [אמנם עדיין קשה, שסיים שם (כחידושיו לעיל) שהוא הדין והוא הטעם בברכות קריאת שמע, וצ"ע]. **פו. אמנם** תירוץ זה אינו מתרץ את קריאת המגילה [וכך משמע באבודרהם], שהרי שם הקריאה היא קבועה. **פז. תוספות**, הרמב"ן, הרא"ה, תוספות הרא"ש, והר"ן במגילה (על הרי"ף, כא: ד"ה ברוך). וכן תירץ השיטה מקובצת. **פח. כך** ביארו בתוספות, אמנם הרא"ה והר"ן במגילה (שם) פירשו, שהיתה פותחת בברוך מפני שהיתה נאמרת בשני אנשים והיינו אף אם לא היה הפסק כלל בין שתי הברכות אך כיון שנאמרת בשנים יש לפתוח בברוך. ובמהרש"א (בתוס' ד"ה כל, בא"ד ואילא) כתב שצריך לומר שההפסק בקריאת כל הפרשה הוא הפסק יותר גדול מפסוקי דזמרה או קריאת שמע, ולכן רק כאן פותחים בברוך. אמנם לשיטת הרא"ה אין צורך בזה, שהרי רק בקריאת התורה הברכה היא בשני אנשים.

ההבטחות שהבטיחנו השי"ת על ציון ומלכות בית דוד, והודאה על התורה ועל קדושת היום וכולל נביאים בברכה אחרונה.

ב. האליה רבה (סי' רפד סק"ה) תירץ, על פי מה שכתב **הלבוש** (שם ס"א) שמפטירין בנביאים מפני שפעם אחת גזרו שמד על ישראל שלא יקראו בתורה ולכן קראו בנביאים שבעה כנגד שבעה שהיו צריכים לעלות ולקרוא בתורה וכו', ועל פי זה מבאר שלכן גם בנביא שייך אותו טעם שיש בקריאת התורה, שהראשון מברך לפניה והאחרון מברך לאחריה.

ג. הדרישה (שם אות ג) **והמהרל"ח** (שם סק"א) תירצו, שכיון שתיקנו ברכות ההפטרה כעין ברכות התורה לכן פותחות בברוך.

תירוצים נוספים בברכה הנאמרת לאחר קריאת המגילה שפותחת בברוך

עוד מצינו שביארו מדוע ברכה הנאמרת לאחר קריאת המגילה פותחת בברוך:

א. הרמב"ן (ד"ה והא דקתני) תירץ, שכיון שלאחר הברכה הראשונה של קריאת המגילה מברך גם שעשה נסים וזמן [שהחיינו], לכן נחשב שיש הפסק בין הברכה הפותחת לברכה החותמת, ואינה נחשבת ברכה סמוכה.

ב. הרא"ה (להלן ע"ב ד"ה והטוב) **והר"ן** (על הרי"ף, מגילה כא: ד"ה ברוך) תירצו, שהברכה שלאחר המגילה אינה קשורה כלל לקריאת המגילה, אלא היא שבח והודאה לקב"ה על הנס.

ג. הרא"ה תירץ עוד, שכיון שחתימת ברכה זו תלויה במנהג, שהרי יש מקומות שנהגו שלא לחתום בברכה זו, לכך אי אפשר שלא לפתוח בה בברוך, ואף במקומות שנהגו לחותמה לא נשתנה דינה ופותחת בברוך[פט].

על מה אמורים דברי הברייתא שיש ברכות הפותחות בברוך ואינן חותמות בברוך

יש מהן שפותח בהן בברוך ואין חותם בברוך. יש מהראשונים[צ] שפירשו, שדברי הברייתא שיש מהברכות המוזכרות לעיל שפותחות בברוך ולא חותמות בברוך, אמורים על ברכת הפירות וברכת המצוות שפותחות בברוך ואינן חותמות בברוך, כמבואר בגמרא בפסחים (קה.) שאינן חותמות בברוך משום שכל הברכה היא הודאה ואין בה הפסק של דבר אחר.

אולם הרא"ה (ד"ה יש) **והשיטה מקובצת** (ד"ה תדע - השני) פירשו, שדברי הברייתא אמורים על ברכה הסמוכה לחברתה, שיש מהן שפותח בברוך ואינו חותם בברוך וכגון בברכה קצרה, ויש מהן שחותם בברוך ואינו פותח בברוך, וכגון בברכה ארוכה.

מו:

הטעם שנשתנתה ברכת הטוב והמטיב משאר הברכות שנתקנו על ידי יהושע ודוד ושלמה

והטוב והמטיב פותח בברוך ואין חותם בברוך. פירש **רש"י** (ד"ה הטוב), שברכה זו אינה סמוכה לחברתה ואינה מברכת המזון, שכן נתקנה על קבורת הרוגי ביתר. וכתב **הראשון לציון** (ד"ה והטוב), שאף שיהושע תיקן את ברכת הארץ, ודוד ושלמה תיקנו את ברכת בונה ירושלים, מכל מקום הם תיקנו זאת על המזון על פי דבר ה', אולם לברכת הטוב והמטיב אין רמז מהתורה ולא נתקנה על המזון כלל[א].

דברי הגמרא גבי ברכת הטוב והמטיב אינם חלק מהברייתא עצמה

שם. כתב **האמרי נועם** (ד"ה והטוב), שדברי הגמרא אלו גבי ברכת הטוב והמטיב אינם חלק מהברייתא עצמה, שכן מדוע תפרש הברייתא את דין ברכת הטוב והמטיב יותר משאר הברכות, אלא הם מדברי רב יצחק בר שמואל בר מרתא, שהסיק מה שהוכיח מהברייתא שחיוב ברכת הטוב והמטיב אינו מדאורייתא שהרי הברכה פותחת בברוך[ב].

ביאור דברי תוספות שברכת הטוב והמטיב פותחת בברוך משום שנתקנה על קבורת הרוגי ביתר

שם. הקשו **תוספות** (ד"ה והטוב), מדוע ברכת הטוב והמטיב פותחת בברוך הלא היא סמוכה לברכת בונה ירושלים. ותירצו, שאינה בכלל ברכה הסמוכה לחברתה משום שנתקנה על קבורת הרוגי ביתר[ג]. והקשו **המהרש"א והאמרי נועם** (בתוס' שם), מה הוסיפו בדבריהם על דברי הגמרא, הלא מחמת ראיה זו הוכיחה הגמרא שברכת הטוב והמטיב היא ברכה בפני עצמה[ד]. מצינו בזה שני תירוצים: א. המהרש"א תירץ, שהוקשה להם אף שחיובה מדרבנן מכל מקום לא היתה צריכה לפתוח בברוך משום שהיא סמוכה לברכות שחיובם מדאורייתא, ולזה תירצו שברכה זו אינה שייכת כלל לברכות שחיובם מדאורייתא שעניינם הודאה על המזון מאחר שנתקנה לאחר מכן לאומרה בברכת המזון על הרוגי ביתר שהובאו לקבורה. ב. **האמרי נועם והחידושי רבי יהונתן** תירצו, שהוקשה להם, מאחר שתיקנו שברכה זו תיאמר בברכת המזון הרי היא סמוכה לברכת בונה ירושלים, ואינה שונה מכל הברכות הסמוכות שנתקנו על ידי חכמים שאינם פותחות בברוך. ותירצו, שבתחילה לא נתקנה ברכה זו בברכת המזון אלא כברכה בפני עצמה בשביל הרוגי ביתר, ורק לאחר מכן תיקנו לאומרה בברכת המזון, וכיון שעיקר תקנתה היתה כברכה בפני עצמה אף לאחר מכן שהיא סמוכה לחברתה פותחת בברוך.

אם ברכת הטוב והמטיב נחשבת לברכה קצרה או ארוכה

והטוב והמטיב פותח בברוך ואין חותם בברוך מכלל דברכה בפני עצמה היא. הוכיחה הגמרא, שחיוב ברכת הטוב והמטיב אינו מדאורייתא ממה שפותחת בברוך, שכן אילו חיובה היה מדאורייתא לא היתה צריכה לפתוח בברוך, ככל ברכה הסמוכה לחברתה שאינה פותחת בברוך. והנה נחלקו **הראשונים** אם ברכת הטוב והמטיב נחשבת לברכה קצרה או ברכה ארוכה:

א. יש מהראשונים[ה] שנקטו, שהיא נחשבת לברכה קצרה. והוכיחו זאת, שאם נאמר שהיא נחשבת לברכה ארוכה מדוע לא תיקנו רבנן שגם יפתחו וגם יחתמו בה ככל הברכות הארוכות. אמנם בביאור הטעם שאינה נחשבת לברכה ארוכה הנחתמת בברוך מחמת נוסח הברכה הארוך, מצינו כמה ביאורים: א. יש מהראשונים[ו] שביארו, שעיקר תקנת הברכה היתה לומר ברוך אתה ה' הטוב והמטיב[ז], ורק לאחר מכן תיקנו לומר בה שלש מלכויות, שלש גמולות, ושלש הטבות[ח]. ב. יש מהראשונים[ט] שכתבו, שאינה נחשבת לברכה ארוכה, שכן כל אריכותה היא בהזכרת שמותיו של הקב"ה בלבד, ולא בהזכרת שבחיו[י]. ג. **הראב"ד** ביאר, שאינה נחשבת לברכה ארוכה מחמת שכל תקנת אריכותה היתה בכדי שתהיה ניכרת לפועלים.

ב. יש מהראשונים[יא] שנקטו, שברכת הטוב והמטיב נחשבת לברכה ארוכה, ולזה הוכיחה הגמרא שחיובה מדרבנן ולכך נשתנה דינה שפותחת בברוך ואין חותמין בה, מברכה דאורייתא הסמוכה לחברתה שחותמין בה ואין פותחין בה. וכתב **הרמב"ן**, שאי אפשר לומר שהיא בכלל ברכה קצרה שהרי נוסח הברכה הוא ארוך. עוד הוכיחו זאת **הרמב"ן והרא"ה**, שהרי אילו סברה הגמרא שברכת הטוב והמטיב נחשבת לברכה קצרה אין כאן הוכחה שחיובה מדרבנן, שכן כל הברכות הקצרות פותחות בברוך ואינן נחתמות.

אולם הקשו, מאחר שסברה הגמרא שברכת הטוב והמטיב נחשבת לברכה ארוכה, מדוע לא תיקנו בה רבנן גם חתימה ככל הברכות הארוכות שאינן סמוכות שגם פותחין וגם חותמין בהן. ותירצו **הרמב"ן והרשב"א**, שלא רצו חכמים לחתום בה בכדי שלא לעשותה מעולה משאר הברכות בברכת המזון שחיובם מדאורייתא, במה שפותחת וחותמת בברוך ואילו בהם יש רק ברוך אחד. **הרא"ה והשיטה מקובצת** (לעיל ע"א ד"ה והטוב) תירצו, שכיון שהיא ברכה הסמוכה לחברתה ומעיקר הדין היו צריכים רק לחתום בה בברוך, גם כשרבנן שינו את דינה לפתוח בברוך לא תיקנו להוסיף בה חתימה, שכן הוי כעין ברכה לבטלה שהרי עיקרה היתה בברוך אחד ועתה יהיו בה שנים, ולכן רק עקרו את החתימה ותיקנו אותה בפתיחה.

אם רב נחמן עצמו נקט להלכה כרבי עקיבא שלא אומרים את ברכת הטוב והמטיב בבית האבל

אמר רב נחמן בר יצחק תדע דהטוב והמטיב לאו דאורייתא שהרי עוקרין אותה בבית האבל. יש לעיין בשיטת רב נחמן, אם סבר שלא אומרים את ברכת הטוב והמטיב בבית האבל כשיטת רבי עקיבא או לא, מצינו

פט. **והוסיף**, שהרי כל הברכה הזו תלויה במנהג, כפי ששנינו במשנה במגילה (כא:). צ. **רש"י** (ד"ה כלהניא), **רשב"ם** (פסחים קה: ד"ה יש), **פסקי הרי"ד** (להלן ע"ב ד"ה תניא), **תוספות הרא"ש** (ד"ה שיש) **ונימוקי יוסף** (ד"ה שיש). א. **וכתב** עוד, שהרמב"ם (ברכות פי"א ה"א) שהביא את הדין שכל הברכות פותחות בברוך לא ראה לחלק ולכתוב שברכת הטוב והמטיב פותחת בברוך אף שהיא סמוכה לברכת בונה ירושלים משום שהיא ברכה בפני עצמה, שכן סמך על מה שכתב (שם פ"א הי"ז) שאין לה שייכות עם ברכת המזון, ולכך אינה בכלל ברכה הסמוכה לחברתה. ב. **וכתב** עוד, שאף שבגמרא בפסחים (קד:) מובא לשון זה, אין זה אלא משום שסברו מחמת הגמרא כאן שהוא חלק מלשון הברייתא אולם טעות היא. אמנם ראה לעיל (ע"א) בענין 'הטעם שהוצרכה הגמרא להוכיח שחיוב ברכת הטוב והמטיב מדרבנן ממה שאינה חותמת בברוך' את דברי המהר"ם בנעט שנקט שדברי הגמרא גבי דין ברכת הטוב והמטיב הם חלק מדברי הברייתא עצמה. ג. **וכן** כתב בפסקי הרי"ד (ד"ה כל). ד. **ובחידושי** רבי יהונתן (בתוס' שם) הוסיף להקשות, שלא תירצו בתירוצם את קושייתם, שכן אף שברכה זו נתקנה על הרוגי ביתר מכל מקום היא בכלל ברכה הסמוכה לחברתה. ה. **תוספות** (ד"ה והטוב), הראב"ד (הו"ד במאירי לעיל ע"א ד"ה הטוב), תוספות ר"י החסיד ותוספות הרא"ש (ד"ה והטוב), תוספות רבינו פרץ לעיל (ע"א ד"ה כל), המאירי לעיל (שם), **הטור** (או"ח סי' קפט ס"א), **והאבודרהם** (הלכות ברכת המזון ד"ה וכבר כתבנו). ו. **תוספות**, תוספות רבינו פרץ, הטור, והאבודרהם. ז. **ומבואר** בדבריהם, שבשעת התקנה היו מברכים אותה כברכה קצרה ורק לאחר מכן הוסיפו האחרונים בנוסח הברכה. וכתב המאירי (שם), שאין הדברים נראין, שכן אף בימיהם היו נוהגים מקצת מהחכמים להאריך בה ולחתום. ח. **אמנם** כתב השבולי הלקט (סי' קמ), שמחמת שהוסיפו בה לאחר מכן נהגו לחתום בברכה זו. ט. **תוספות** בפסחים (קד: ד"ה הטוב), תוספות ר"י החסיד, תוספות הרא"ש, והמאירי. י. **ובדומה** לזה כתבו, רש"י, הרשב"ם (פסחים קד: ד"ה הטוב), הראבי"ה (סי' קכט), ופסקי הרי"ד (ד"ה כל), שאף שמאריכים בה מכל מקום כולה הודאה היא כברכת הפירות והמצוות. והוסיף בזה הראבי"ה, שאף שנוסח הברכה שבכל יום ויום הוא גמלנו אינו הודאה אלא בקשה, מכל מקום הוא אינו מגוף הברכה אלא ענין אחר, וכפי שמצינו את בקשת 'אלהי נצור' לאחר התפילה. יא. **הרמב"ן** לעיל (ע"א ד"ה קשה), הרשב"א (שם ד"ה תדע - השני), והרא"ה (ד"ה הטוב). וכן כתב השיטה מקובצת לעיל (ע"א ד"ה תדע - השני).

בזה שני ביאורים: א. **הרשב"א** (ד"ה אמר) בביאור הראשון)[יב] נקט, שרב נחמן נקט להלכה כרבי עקיבא שלא מברכים בבית האבל את ברכת הטוב והמטיב, ולזה הוכיח שחובת ברכה זו אינה מדאורייתא. ב. הרשב"א (שם) בביאור השני נקט[יג], שאף רב נחמן נקט להלכה כתנא קמא, ומכל מקום הוכיח, שכיון שמצינו שרבי עקיבא עקר ברכה זו מבית האבל בהכרח שחיוב ברכה זו אינו מדאורייתא אלא מדרבנן, שהרי אין לומר שרבי עקיבא ורבנן נחלקו בדבר זה.

אם אומרים בבית האבל בשעת הזימון 'נברך מנחם אבלים'

מה הם אומרים בבית האבל. הרמב"ן בתורת האדם (שער האבל אות עט) הביא מחלוקת **בגאונים** אם בבית האבל מזמנים בלשון 'נברך מנחם אבלים', **רב עמרם גאון** כתב לומר זאת, אולם גאון אחר נחלק עליו וסובר שטעות להזכיר מנחם אבלים בזימון, משום שאין לנו להוסיף על המטבע שתיקנו חכמים דברים שאינם מענין הברכה, ורק בסעודת חתן שתיקנו לומר 'שהשמחה במעונו' מוסיפים אך היכן שלא תיקנו אי אפשר להוסיף.

אמנם כתב הרמב"ן שמסתבר כרב עמרם גאון[יד], שכשם שמצינו שמזכירים בבית חתנים בשעת הזימון מענין השמחה, הוא הדין בבית האבל מזכירים מענין האבלות. ואין לומר שאין זה מענין הברכה, שהרי הברכה באה על עיקר הסעודה ולכן בסעודת שמחה מזכירים את השמחה ובסעודת נחמה מזכירים נחמה, ונחשב הדבר מעין הברכה.

והקשה הרמב"ן, אם אכן צריכים להוסיף 'מנחם אבלים' בברכת המזון בבית האבל, מדוע הברייתא בסוגייתנו שמבארת 'מה הן אומרים בבית האבל' לא אומרת שצריכים לומר זאת. ותירץ, שדברי הברייתא 'מה הן אומרים' וכו' נאמרו רק על ברכה רביעית, ובאה הברייתא להשמיע רק את מחלוקת רבי עקיבא ורבנן, אולם את ברכת אבלים זו לא הוצרכה להביא מאחר שכולם נהגו לאומרה[טו].

ביאור מחלוקת תנא קמא ורבי עקיבא אם מברכים הטוב והמטיב בבית האבל

ברוך הטוב והמטיב רבי עקיבא אומר ברוך דיין האמת. בביאור מחלוקת תנא קמא ורבי עקיבא מצינו כמה ביאורים:

א. רש"י (ד"ה שהרי) ביאר, שלשיטת תנא קמא אומרים גם את ברכת הטוב והמטיב וגם את ברכת דיין האמת, ולשיטת רבי עקיבא אין אומרים את ברכת ברכת הטוב והמטיב, ולזה הוכיחה הגמרא מדברי רבי עקיבא שעוקרין בבית האבל את ברכת הטוב והמטיב[טז].

ב. תלמידי רבינו יונה (ד"ה מהו) ביארו, שאין הנידון על ברכת הטוב והמטיב שאומר אדם כל פעם בברכת המזון, שאם כן מה חידש תנא קמא שעליו לומר הלא פשוט שצריך לאומרו כפי שאומרו בכל עת שמברך, וכן איך נקט רבי עקיבא שאינו אומרו, בהכרח שנחלקו אם עליו לשוב ולומר את ברכת הטוב והמטיב מלבד מה שאומר פעם אחת בכל יום כשאוכל לחם, תנא קמא סובר שעליו לשוב ולאומרו שכן צריך לתת שבח לבורא על הצרה הבאה עליו מלבד ברכת דיין האמת, אולם רבי עקיבא סבר שכיון שכבר אמר פעם אחת את ברכת הטוב והמטיב אינו צריך לשוב ולאומרה, ודי שיאמר דיין האמת[יז].

אולם הקשו **האחרונים**[יח] על פי זה, איך הוכיח רב נחמן בר יצחק שחיוב ברכת הטוב והמטיב מדרבנן הלא גם לפי רבי עקיבא לא עוקרין את ברכת הטוב והמטיב, שהרי גם בבית האבל מברך ברכה זו פעם אחת כבכל יום[יט]. ומצינו בזה שני תירוצים:

א. היד דוד (ד"ה אלא) תירץ, שכל דברי תלמידי רבינו יונה נאמרו למסקנת הגמרא, אולם בהוה אמינא סבר רב נחמן בר יצחק שתנא קמא ורבי עקיבא נחלקו אם ברכת הטוב והמטיב הנאמרת בכל יום נאמרת כלל בבית האבל, ולפיכך הוכיח מדברי רבי עקיבא שנקט שאומרים את ברכת דיין האמת ובהכרח שברכת הטוב והמטיב אינה נאמרת כלל, שעוקרין את ברכת הטוב והמטיב, אולם הוקשה לגמרא, שאי אפשר לומר שלשיטת תנא קמא אומר רק את ברכת הטוב והמטיב ואילו לרבי עקיבא אומרים רק את ברכת דיין האמת, משום שאי אפשר לומר בדעת תנא קמא שאינו אומר את ברכת דיין האמת שכן היא עיקר הברכה הנאמרת בבית האבל, ובהכרח שסבר תנא קמא שפשוט שעליו לומר את ברכת דיין האמת ורק חידש שבבית האבל צריך לשוב ולברך את ברכת הטוב והמטיב מלבד הברכה הנאמרת בכל מקום, וממילא רבי עקיבא סבר שאינו צריך לשוב ולומר את ברכת הטוב והמטיב מלבד הברכה הנאמרת בכל יום[כ].

ב. הברכת ה' (ד"ה תדע) תירץ, שהוקשה לתלמידי רבינו יונה על הטעם שברכת הטוב והמטיב נעקרת בבית האבל, שהרי בשלמא במקום שיש פועלים היא נעקרת מחמת ביטול מלאכה אולם מדוע נעקרת בבית האבל, וכי סבר רבי עקיבא שמפני שחיובה מדרבנן עליה להיעקר בבית האבל. ולכך פירשו, שלכולי עלמא ברכה זו נאמרת בבית האבל, ורבי עקיבא סבר שכיון שברכת הטוב והמטיב נתקנה מדרבנן על הרוגי ביתר, ממילא כל הצרות שיבואו לאחר מכן הם בכלל זה ואינו צריך לברך ברכה נפרדת על צרה זו, אולם תנא קמא סבר שצריך לומר את ברכה זו בנפרד מפני שצריך לתת שבח והודאה לקב"ה על הצרה הבאה עליו, ולזה הוכיחה הגמרא משיטת רבי עקיבא שחיוב ברכה זו הוא מדרבנן, שכן אם חיוב ברכה זו מדאורייתא ואין עניינה נתינת שבח והודאה לקב"ה על צרה, לא היה סובר רבי עקיבא שנעקרת בבית האבל.

ג. כתב הטור (או"ח סי' קפט ס"ב) 'ובבית האבל מוסיפין בה מעין המאורע, דתניא מה אומרים בבית האבל הטוב והמטיב רבי עקיבא אומר מוסיף בה דיין האמת, מר זוטרא איקלע לבי רב אשי איתרע מילתא בבריה פתח ואמר ברוך אתה ה' האל החי הטוב והמטיב אל אמת דיין אמת' וכו'. והקשה **הבית יוסף** (שם ד"ה ובבית), איך כתב הטור שבבית האבל 'מוסיפים' לברך מעין המאורע שמשמע שלכל הדעות מברך את ברכת הטוב והמטיב, הלא במעשה שהביא אחר כך שמר זוטרא הגיע לביתו של רב אשי משמע שעוקרין את ברכת הטוב והמטיב ומברכים 'אל אמת'. ותירץ, שעיקר נוסח ברכה זו הוא 'הטוב והמטיב' כשלאחר מכן מוסיף לומר שלשה מלכויות בלבד, אולם השלש הטבות והשלש גמולות [illegible]הוג להוסיף אינם מעיקר הברכה, ולזה חידש רבי עקיבא שבבית האבל אין מוסיפים את הוספות אלו אלא אומרים 'אל אמת', נמצא שלדעת רבי עקיבא בבית האבל עוקרין את ברכת הטוב והמטיב המלאה, ומכך הוכיח רב נחמן בר יצחק שחיוב ברכת הטוב והמטיב אינו מדאורייתא אלא מדרבנן[כא].

אם ההוספה הנאמרת בבית האבל פותחת את ברכת הטוב והמטיב או לא

אל אמת דיין אמת וכו'. **בראשונים**[כב] הובא נוסח הברכה כפי המוזכר בסוגייתנו, ומשמע מדבריהם שפותחים את ברכת הטוב והמטיב בברכת האבל ומשמיטים את הפתיחה הנאמרת תמיד 'האל אבינו מלכנו אדירנו בוראנו גואלנו יוצרנו קדושנו קדוש יעקב' וכו' אמנם **במחזור ויטרי** (סי' רפא) **ובתורת האדם לרמב"ן** (שער האבל ענין האבלות ד"ה ורב עמרם) הביאו את נוסח ברכת האבל לאחר נוסח הברכה הנאמרת תמיד[כג]. וכן נקט **הב"ח** (יו"ד סי' שעט ס"א ד"ה מזכירין) בדעת הטור, וכן נקט **הש"ך** (שם סק"א) שודאי צריך לומר מתחילה את הברכה הרגילה כפי תיקון חכמים.

אם אומרים בברכת המזון בשבת את ההוספה המיוחדת לבית האבל

שם. יש לעיין אם אומר ברכה זו בשבת או לא, ומצינו בזה כמה שיטות: א. שיטת **הבה"ג** (סי' כא), שמברכים ברכה זו בשבת ככל דברים שבצנעא הנוהגים באבל בשבת, ומי שאין לו אחרים שיברכו, מברך הוא לעצמו. ב. יש שנקטו[כד], שבשבת לא אומרים ברכה זו. וכתב **רב יהודאי גאון**, שאין זה בכלל דברים שבצנעא מאחר שמברכים ברכה זו בשלשה ועשרה. ג. שיטת **הרמב"ן** (תורת האדם שם), שיחיד ושלשה אבלים אומרים זאת כביום חול מאחר שהוא בכלל הדברים שבצנעא, אולם אם אכלו אחרים עמו וברכו אין אומרים, שכיון שיש אחרים אין זה בכלל דברים שבצנעא.

אם להלכה אומרים בבית האבל בברכת הטוב והמטיב 'לוקח במשפט'

לוקח במשפט. מבואר בגמרא, שאומרים בבית האבל בברכת הטוב והמטיב 'לוקח במשפט'. אמנם להלכה מצינו בזה שתי שיטות: א. יש שנקטו[כה], שאין לומר את הנוסח 'במשפט', משום שהסיקה הגמרא בשבת (נה:) שיש מיתה בלא חטא ויש ייסורין בלא עון, הרי שיש לכאורה כאלה שנענשים אף ללא משפט. אולם הקשו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה פתח), מאחר שהביאה הגמרא את

יב. וכן כתב השיטה מקובצת (ד"ה שהרי, בביאור הראשון), וכן משמע ממה שכתבו תוספות ותוספות ר"י החסיד (ד"ה מר) שקי"ל כוותיה דמר זוטרא, שמשמע שיש מחלוקת בין מר זוטרא לרב נחמן והלכה כמר זוטרא. **יג. וכן** כתב השיטה מקובצת (ד"ה שהרי, בביאור השני). **יד. והוכיח** זאת מדברי הגמרא בכתובות (ח.) שאבלים מצטרפים למנין בברכת המזון, ואם אין שינוי בברכת המזון בבית האבל מדוע שלא יצטרף למנין, בהכרח שמוסיפים בזימון 'נברך מנחם אבלים' ולכן היה צד שלא יצטרף כיון שאינו מהמנחמים. **טו. והובא** נידון זה אף ברשב"ץ (ד"ה מ"ר), עיי"ש. **טז. אמנם** כתב היד דוד (ד"ה אלא) על פי זה, שאף תנא קמא סבר שלאו מדאורייתא היא, אלא שסבר שאין עוקרין אותה בבית האבל [היינו, כשיטת הרשב"א (ד"ה אמר) בביאורו השני המובא לעיל, שרבי עקיבא ותנא קמא לא נחלקו אם חיוב ברכה זו מדאורייתא או מדרבנן. עיי"ש]. **יז. וכתב** הברכת ה' (ד"ה תדע) על פי זה, שכשנקטה הגמרא 'שהרי עוקרין אותה בבית האבל', אין כוונתה שנעקרת לגמרי אלא שאינה נאמרת פעם נוספת בבית האבל. **יח. פרישה** (סי' קפט סק"ז), מעדני יום טוב (אות ק), מלא הרועים והבית אפרים (בילקוט מפרשים על תלמידי רבינו יונה שם), הראש יוסף (ד"ה רבי), היד דוד (ד"ה אלא), והברכת ה' (ד"ה תדע). **יט. וכתב** המעדני יום טוב (אות ק) מחמת קושיא זו, שפשוט לו שבשעה שתלמידי רבינו יונה כתבו דברים אלו לא היה לפניהם את לשון הגמרא אלא רק את ספרו של הרי"ף. אמנם כתב הברכת ה', שאלו דברים קשים כגידים. **כ. וכן** ביאר הלחם משנה (ברכות פ"ח ה"ב) בביאורו השני את הוכחת הגמרא, על פי הנראה מהטור (או"ח סי' קפט) לגרוס בדברי הגמרא 'דיין האמת אין הטוב והמטיב לא, אלא אימא אף דיין האמת' והיינו שאף לרבי עקיבא אומר את שתי הברכות. עוד ביאר (שם) בביאורו הראשון, שאף אם אומר ברכת הטוב והמטיב וברכת דיין האמת, הרי הוא בכלל עקירה, שכן אינו אומר את ברכת הטוב והמטיב לבד, ולזה הוכיחה הגמרא שבהכרח ברכה זו חיובה מדרבנן. **כא. אמנם** עיי"ש בפרישה (שם אות ז) שהקשה, איך הוכיחה הגמרא שברכת הטוב והמטיב אינה מדאורייתא ממה שלא אומרים בברכת הטוב והמטיב בבית האבל את שלש ההטבות ושלש הגמולות, הלא את עיקר הברכה אומרים וייתכן שחיובה מדאורייתא. **כב. תוספות** (ד"ה מר), האור זרוע (ח"ב סי' תמט), ותוספות הרא"ש (ד"ה איתרע). **כג. אמנם** הרמב"ן כתב שהנוסח 'והוא יגמלנו לעד חן וחסד ורחמים וכל טוב' נאמר לאחר התוספת הנאמרת בבית האבל. **כד. רב** סעדיה גאון, רב יהודאי גאון, ומהרי"ץ גיאת (הו"ד בתורת האדם שער האבל אות עט). **כה. הבה"ג** (הלכות ברכות פ"ז, הו"ד בתוספות ד"ה מר), הרי"ף, והרמב"ם (ברכות פ"ב ה"ח).

נוסח זה איך אפשר למוחקו ולא לאמרו הלא אף שיש מיתה ללא חטא מכל מקום 'כל דרכיו משפט' (דברים לב ד), והוא יודע למה עושה כך[כו]. ב. יש מהראשונים[כז] שכתבו, שיש לומר זאת ואין למוחקו.

ביאור נידון הגמרא להיכן הוא חוזר

להיכן הוא חוזר. בביאור נידון הגמרא להיכן הוא חוזר מצינו כמה ביאורים:

א. רש"י (ד"ה להיכן) ביאר, שסוגייתנו עוסקת בשלשה שאכלו כאחד והתחייבו בזימון, ושנים סיימו סעודתם ורוצים לזמן, והשלישי מפסיק מאכילתו בשביל להצטרף איתם לזימון[כח], ודנה הגמרא לדעת רב ששת לעיל (ע"א) שברכת הזימון היא עד לאחר ברכת הזן ועל מנת להצטרף לזימון הוא חייב לשמוע עד סוף ברכת הזן, כשיחזור השלישי לברך לאחר שיגמור סעודתו, להיכן עליו לחזור האם לברכת הארץ בלבד שהוא המקום שפסק, או לתחילת ברכת הזן[כט], מאחר שדעתו היתה להמשיך לאכול ולא נתכוין לצאת ידי חובת ברכת הזן[ל]. אולם הקשו **הראשונים**[לב] על ביאורו, איך יכול לחזור ולברך רק מהמקום שפסק, הלא לכאורה מתחייב בברכת הזן מדאורייתא מאחר שאכל לאחר מכן[לג].

ב. יש שביארו[לד], שסוגייתנו עוסקת במזמן שאומר 'נברך שאכלנו משלו' והמסובין עונים אחריו 'ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו', ונידון הגמרא הוא להיכן חוזר המברך לאחר עניית המסובין, אם שב לראש ברכת הזימון ואומר 'נברך שאכלנו משלו ובטובו חיינו', או ששב למקום שפסק[לה] ואומר 'ברוך שאכלנו משלו'[לו]. ובביאור סברת אביי שחוזר לראש ברכת הזימון מצינו שני ביאורים: א. **תלמידי רבינו יונה** ביארו, שאביי נקט שחוזר לראש ברכת הזימון משום שסבר שכשאמר המזמן 'נברך' בתחילה הוא מלשון ציווי בלבד שאומר לאחרים 'נברך שאכלנו משלו', אולם לאחר מכן שאומר זאת שוב הוא בלשון הווה כאומר 'אנו מברכים לבורא שאכלנו משלו'. ב. **הרמב"ן** (מלחמות ה', ד"ה להיכן) ביאר, שכיון שכל נוסח הזימון עד ברכת הזן לכל הדעות דבר אחד הוא, ממילא כשמפסיק באמצע האמירה [בשביל עניית המסובים] צריך לחזור לראש שהרי שהה כדי לגמור את כולה[לז]. ג. עוד ביאר הרמב"ן, שחוזר לראש ברכת הזימון משום שכך היתה תקנת חכמים שהמברך יחזור ויאמרנה על הסדר בלי הפסק, כפי שהעונים אומרים אותה על הסדר ללא הפסק.

ג. יש מהראשונים[לח] שביארו, שסוגייתנו עוסקת בשלשה שאכלו ויצא אחד מהם לשוק שמבואר בגמרא (לעיל מה:) שקוראים לו ומזמנין עליו, אמנם נחלקו בביאור נידון הגמרא: א. **הר"מ מאיברא ובעל המאור**[לט] ביארו שנידון הגמרא הוא הן לרב ששת לעיל (ע"א) שסובר שכדי לצאת ידי חובת זימון עליו להמתין ולשמוע עד שיסיים המזמן את ברכת הזן, והן לרב נחמן שסובר שעליו להמתין רק עד לאחר שאומר המזמן נברך, ולזה הסתפקה הגמרא לגבי שלישי זה להיכן חוזר לברך, אם לאחר ברכת הזימון מאחר שכבר יצא ידי חובת זימון, או שעליו לחזור לתחילה[מ] והסיקה הגמרא שחוזר למקום שפסק. אולם הקשה **הראב"ד** בהשגותיו (אות א) מדוע סבר אביי שחוזר לראש הלא כבר בירך ברכה אחת. עוד הקשה הראב"ד בהשגותיו, הלא בהכרח כל נידון הגמרא הוא רק לרב ששת שברכת הזימון היא עד לאחר ברכת הזן, שהרי לשיטת רב נחמן שברכת הזימון היא עד נברך איך יברך לשיטת אביי שחוזר לראש, ואילו על פי זה נידון הגמרא הוא גם לשיטת רב ששת וגם לשיטת רב נחמן וכפי שמשמע מדברי הגמרא. **הרמב"ן** (מלחמות ה', ד"ה להיכן) הקשה, איך אפשר לפרש שסבר אביי שחוזר לתחילה הלא כבר יצא ידי חובת זימון. עוד הקשה הרמב"ן, איך סבר אביי שעליו לחזור לתחילה הלא יחיד אינו יכול לזמן לבדו. ב. **הראב"ד** (הו"ד ברשב"א ד"ה להיכן) ביאר, שנידון הגמרא הוא לרב ששת לעיל (ע"א) שסובר שכדי לצאת ידי חובת זימון עליו להמתין ולשמוע עד שיסיים המזמן את ברכת הזן, והסתפקה הגמרא אם חוזר לברך מתחילת ברכת הזן או לתחילת ברכת הארץ והסיקה שחוזר לתחילת ברכת הארץ. אולם הקשו **הרשב"א והרשב"ץ** (ד"ה להיכן), היאך אפשר לומר שמברך ברכה אחת ויוצא למלאכתו ולאחר מכן חוזר לברך ממקום שפסק הלא הפסיק לאחר ברכתו הראשונה. עוד הקשו הרשב"א והרשב"ץ, הלא על פי זה נפסקה הלכה כרב ששת, ואילו **הגאונים** פסקו להלכה כרב נחמן שברכת הזן עד נברך.

ד. הנהורא דשרגא (ד"ה ואמר) ביאר, שסוגייתנו עוסקת בבית האבל ונידון הסוגיא הוא המשך למה שהביאה הגמרא שמר זוטרא הפסיק באמצע ברכת הטוב והמטיב ובירך אל אמת דיין אמת וכו', ולזה הסתפק להיכן הוא חוזר לברך בברכת הטוב והמטיב לאחר שהזכיר את ענין האבילות, רב זביד סבר שחוזר לראש הברכה, ורבנן נקטו שחוזר לאמצע הברכה למקום שהפסיק בענין האבלות ואינו צריך לחזור לראש הברכה. והוסיף עוד לומר, שיתכן שמר זוטרא היה באמצע ברכת המזון [ולאו דווקא בברכת הטוב והמטיב] ותיכף פתח לברך בענין האבילות ולא המתין לברכת הטוב והמטיב, ובזה יותר שייך לומר שעליו לחזור לראש הברכה [או אפילו לתחילת ברכת המזון], ובזה חלקו אם עליו לחזור לראש או למקום שפסק.

ה. הנהורא דשרגא ביאר עוד, שאפשר שהספק הוא משום שמר זוטרא פתח לברך הטוב והמטיב אל אמת וכו' קודם ברכת המזון או קודם ברכת הטוב והמטיב, ועל זה נסתפקו אם כיון שכבר אמרה אין צריך לחזור שוב על הטוב והמטיב או שחוזר לראש ואומרה שוב.

שני המיסב לצד גדול הימנו אם מיסב למעלה או למטה ממנו

בזמן שהן שתי מיטות גדול מסב בראש ושני לו למעלה הימנו. על פי גירסת הגמרא אצלינו גם בזמן שהן שתי מיטות השני מיסב על מיטתו כשמיטתו לצד ראשו של הראשון[מא], אולם על פי גירסת **המאירי** (ד"ה אמר), רק בזמן שהן שלש מיטות השני מיסב כשמיטתו לצד ראשו של הראשון, אולם אם הן שתי מיטות השני מיסב כשמיטתו למטה מראשו של הראשון[מב].

הטעם שגדול המיסב עם שנים מיסב באמצע

ובזמן שהם שלש גדול מסב באמצע שני לו למעלה הימנו שלישי לו למטה הימנו. בביאור הטעם שהגדול מיסב באמצע מצינו כמה ביאורים:

א. המאירי (ד"ה אמר) ביאר, שהגדול מיסב באמצע בכדי שלשנים יהיה נוח לשמשו ביחד

ב. הלחם משנה (ברכות פ"ז ה"א) **והצל"ח** (ברש"י ד"ה וזמן) ביארו, שיש בכך כבוד לגדול שהוא מיסב בין שנים הסועדים עמו, ועל פי זה תירצו מדוע לא נהגו שהגדול מיסב בראש, השני מתחתיו, והשלישי מתחת לשני, שהגדול לא יצטרך לדבר עם השני בהגבהת ראש, שכן כבוד הוא לו להסב בין שניהם.

ג. הב"ח (או"ח סי' קסה סק"ד) ביאר שכבוד הוא לגדול שישב באמצע ויכול לדבר עם השני ועם השלישי ללא שיצטרך להגביה את קולו ועל פי זה יישב מדוע לא נהגו שהגדול מיסב בראש, השני לו למטה הימנו, והשלישי למטה מהשני.

תמיהה על המבואר ברמב"ם שהיו נוטלים את ידיהם לאחר שהיו מסיבין

מים ראשונים מהיכן מתחילים. הנה בתחילה דנה הגמרא בסוגייתנו בדין סדר ההסבה ולאחר מכן דנה בדין נטילת מים ראשונים, ומבואר לכאורה שבתחילה היו מסובין על יד השולחן ולאחר מכן היו נוטלים את ידיהם. אמנם

[כו] **ובהגהות** וציונים (שם אות י) כתבו, שאף שמצינו ש'יש נספה בלא משפט' (משלי יג כג) מכל מקום אין זו ההנהגה התמידית שכן לרוב 'כל דרכיו משפט', ומדוע למחוק נוסח זה מחמת ההנהגה שאינה תמידית.

[כז] **תוספות** (ד"ה מר), תוספות חכמי אנגליה (ד"ה ולוקח), תלמידי רבינו יונה (ד"ה פתח), והרא"ש (סי' יג).

[כח] **כמבואר** בגמרא (לעיל מה:) שאחד מפסיק לשנים, ופירשו תלמידי רבינו יונה (ד"ה להיכן) שעל פי פירוש רש"י נידון סוגייתנו מוסב על הגמרא שם.

[כט] **וכתב** האמרי נועם (ד"ה להיכן), שאף ששיטת רש"י לעיל (ע"א ד"ה דקסבר) שיחיד אינו אומר את ברכת הזימון, מכל מקום הסתפקה הגמרא שמא במקום שכבר נתחייב בזימון עליו לאומרה, ולשיטת הראשונים [הובאו לעיל ע"א גבי 'ביאור נידון הגמרא עד היכן ברכת זימון על פי שיטת רש"י'] שגם יחיד אומר את ברכת הזן, הסתפקה הגמרא במקום שכבר ברך את ברכת הזן אם אכילתו או הליכתו לאחר מכן הם הפסק וצריך לחזור לראש או לא.

[ל] **על** פי הראש יוסף (ד"ה להיכן).

[לא] **וכתב** הרא"ש (סי' יב), שרש"י לא פירש את נידון הגמרא לשיטת רב נחמן שברכת הזימון עד נברך שהסתפקה הגמרא אם חוזר לראש היינו לנברך מאחר שנתחייב בזימון, משום שמסתבר לומר שיחיד אינו חייב לומר נברך אף שנתחייב בזימון, שכן היא אינה ברכה ליחיד. ועוד כתב הראש יוסף, שכיון שהוא יחידי אינו יכול לומר לשון 'נברך' שהוא לרבים.

[לב] **תוספות**, תוספות חכמי אנגליה ותלמידי רבינו יונה (ד"ה להיכן).

[לג] **אמנם** כתב הברכת ה' (בתוס' ד"ה להיכן) שקושיא זו קשה רק אם ננקוט שיחיד חייב לברך את ברכת הזן כפי שנקטו תוספות לעיל (ע"א ד"ה עד), אולם על רש"י לשיטתו אין זה קשה כיון שנקט (שם ד"ה עד) שיחיד אינו מברך ברכת הזן.

[לד] **הבה"ג** (ברכות פ"ז), רב האי גאון (הו"ד ברשב"א ד"ה להיכן), הרי"ף, תוספות (ד"ה להיכן), השגות הראב"ד (על הרי"ף, אות א), תלמידי רבינו יונה והרמב"ן (במלחמות), הרא"ה, ספר המאורות, והמיוחס לריטב"א (ד"ה להיכן). וכתב הרא"ש (סי' יב), שלא פירש הרי"ף את נידון הגמרא באחד מפסיק לשנים, משום שהוא לשיטתו פסק כרב נחמן שברכת הזימון היא עד נברך האחד שמפסיק כלל לא צריך לשמוע מהמזמן את ברכת הזן.

[לה] **במיוחס** לריטב"א (שם) ביאר שמקום שפסק, היינו, ששם פסק הוא מלומר עמהם והם אמרו לבדם 'ברוך שאכלנו משלו', וכעת חוזר להיכן שפסק.

[לו] **אולם** הקשה הראב"ד (הו"ד ברשב"א שם) על ביאור זה, מדוע הסתפקה הגמרא בנידון זה בסוגייתנו הלא רק לקמן (מט:) הביאה המשנה את נוסח הזימון. וראה עוד בהשגות הראב"ד (שם) שבתחילה רצה לפרש שמאן דאמר שחוזר לראש היינו שחוזר ואומר 'ברוך שאכלנו משלו' ומאן דאמר שחוזר למקום שפסק היינו שמשלים עמהם ואומר 'ובטובו חיינו' ואינו חוזר ואומר 'ברוך שאכלנו משלו'. אמנם דחה זאת, שכן נפסקה ההלכה שחוזר למקום פסק ומצינו שנהגו העם לחזור ולומר 'ברוך שאכלנו משלו' הרי שלמאן דאמר זה וחזר ואומר 'ברוך שאכלנו משלו'.

[לז] **ואינו** צריך לשהות כדי כל ברכות ברכת המזון, משום שסבר שנוסח הזימון הוא דבר בפני עצמו. שם.

[לח] **הר"מ** מאיבר"א (הו"ד בתוספות ד"ה להיכן), הבעל המאור (ד"ה להיכן), והראב"ד (הו"ד ברשב"א ד"ה להיכן).

[לט] **על** פי הראב"ד בהשגותיו (אות א) והרמב"ן (מלחמת ה', ד"ה להיכן).

[מ] **תוספות** כתבו שחוזר ל'נברך' אולם במהרש"א (בתוס' שם) גרס שחוזר לנודה לך. והנה הקשה המהרש"א (שם) הלא לכאורה מ"ד שחוזר לראש אינו יכול לנקוט אלא כרב ששת שברכת הזימון עד לאחר ברכת הזן ולא כשיטת רב נחמן שחוזר לתחילה. ומצינו בזה שני ביאורים: א. הגנזי יוסף והמהר"ם בנעט (בתוס' שם) שנקטו, שאף למ"ד שחוזר לראש אפשר לפרש כרב נחמן שברכת הזימון היא עד לאחר נברך, שכן יש לומר שחוזר ל'ברוך שאכלנו' אף שהוא יחיד, מפני שכבר נתחייב בברכת הזימון, ולזה הסתפקה הגמרא אם חוזר למקום שפסק או לראש. ב. בחידושי רבי יהונתן (בתוס' שם) הביא לבאר, שנידון הגמרא הוא באופן שחמשה בני אדם אכלו ביחד ויצאו שלשה מהן לשוק ושנים נשארו במקומן הראשון וקוראין לאחד מהשלשה שיצאו שיבוא לזמן עימן, ולזה הסתפקה הגמרא באופן שהשלשה שיצאו רוצים לזמן יחדיו אם פקע מהשלישי דין זימון מאחר שחזר לזמן עם השנים שנותרו, או שלא פקע ממנו דין זימון מאחר שחוזרין לראש ויכולים לזמן עימו.

[מא] **אמנם** יש להעיר ממה שכתב רש"י (ד"ה וזמן) שיש בהסבה למטה מחבירו פחת כבוד, מדוע בשתי מיטות מיסב השני מעל ראשו של הגדול הלא יש בכך פחת בכבודו.

[מב] **ועל** פי דבריו, כל קושיית רב ששת שהגדול אינו יכול לדבר עם השני נאמרה רק באופן שהם שלש מיטות.

הרמב"ם (ברכות פ"ז ה"א) כתב 'כשנכנסין לסעודה הגדול שבכולן נוטל את ידיו תחלה, ואח"כ נכנסין ויושבין מסובין' ומבואר שבתחילה היו נוטלים את ידיהם ורק לאחר מכן היו מסיבין. והקשה הצל"ח (ד"ה ישב) על דבריו מדברי הגמרא בסוגייתנו, וכן מהמבואר בדברי הגמרא (לעיל מג.) שסדר ההסבה הוא שאורחין נכנסין ויושבין על גבי ספסלים ולאחר מכן כל אחד ואחד נוטל את ידו הרי שנוטלין את ידיהם לאחר ההסבה.

הטעם שהקשה רב ששת בדין נטילת מים ראשונים ואחרונים על מנהג הפרסיים ולא על דברי הברייתא

ישב גדול וישמור ידיו עד שנוטלין כולן. לכאורה קשה, מאחר שרב ששת ידע את דברי הברייתא שבמים הראשונים פותחין בגדול ובמים אחרונים פותחין בקטן כשהם יותר מחמשה אנשים, מדוע הקשה לריש גלותא על מנהג הפרסיים ולא על דברי הברייתא[מג]. מצינו בזה כמה תירוצים[מד]: **א. המאירי** (ד"ה אמר) תירץ, שסברה הגמרא שכיון שלדידן הגדול בוצע, והנטילה היא אות לבציעה, ראוי לגדול ליטול את ידיו ואף שיהיה עליו להמתין ולכך לא הקשה רב ששת על דברי הברייתא, אולם על הפרסיים שאין דרכם לבצוע[מה], הקשה מדוע הגדול נוטל את ידיו.

ב. החפץ ה' (ד"ה דתניא) תירץ, שאף שרב ששת יכול היה להקשות על דברי הברייתא מכל מקום העדיף להקשות על מנהג הפרסיים מאחר שראה שריש גלותא שיבח את מנהגיהם.

ג. הפרחי כהונה (ד"ה אמר) תירץ, שבשעה שרב ששת דיבר עם ריש גלותא לא ידע מדברי הברייתא, ולכך הקשה לו על מנהג הפרסיים ולא מדברי הברייתא, ורק לאחר מכן ידע את הברייתא. וכן משמע ממה שכתבה הגמרא, 'אמר רב ששת אנא מתניתא ידענא' ולא כתבה 'אמר ליה רב ששת' הרי שרב ששת לא הביא את דברי הברייתא כתשובה לריש גלותא, אלא כמימרא בפני עצמה.

ד. הפרחי כהונה תירץ עוד, שאף שרב ששת ידע מדברי הברייתא מכל מקום העדיף להקשות על מנהג הפרסיים מאחר שריש גלותא הביא את מנהג הפרסיים שבקיאים בצרכי הסעודה, והיה נראה שריש גלותא ידע את כל טעם מנהגיהם, ולזה הקשה לו בכדי ליישב את דברי הברייתא.

ה. הפרחי כהונה תירץ עוד, שעל דברי הברייתא לא הוקשה לו מכיון שידע שדבריה נאמרו על הנהוג בזמנם להביא לגדול את שולחנו לאלתר, אולם מאחר ששמע או ידע על מנהג הפרסיים שאין דרכם להביא את השולחן לכך הקשה לריש גלותא על מנהגם, ולזה השיבו, ששמועתו אינה נכונה ואף הם נהגו להביא את השולחן לגדול[מו].

אם גדול שהביאו לפניו את שולחנו אוכל מיד

א"ל לאלתר מייתו תכא קמיה. נחלקו **הראשונים** בביאור דברי הגמרא. **רש"י** (ד"ה לאלתר) פירש, שכיון שהיו מביאים לפני הגדול את שולחנו היה אוכל מיד. אולם **המאירי** (ד"ה אמר) פירש, שאף שאינו אוכל מכל מקום כיון שהיסב לשולחן אין ידיו צריכות שמירה, מפני שלבו לאכילה.

הטעם שהגדול יכול לברך ולבצוע לאחר שהביאו לו את שולחנו ואינו חייב להמתין לכולם

שם. הקשו **האחרונים**[מז], איך יכול הגדול לבצוע ולאכול לעצמו, הלא שנינו (לעיל מג.) שאם הסבו אחד מברך לכולן, ולכך אינו יכול לברך לעצמו עד שיברך לכולם.

החפץ ה' (ד"ה לאלתר) תירץ, שאין זה אלא אם כולם נטלו את ידיהם והתחייבו בברכה וצריכים לברך לבצוע ולאכול, אולם באופן שלא נטלו את ידיהם אינו מחויב להמתין להם אלא יכול לברך לעצמו.

המרומי שדה (ד"ה מים) תירץ, על פי המבואר בגמרא (חולין קו:) שנוטל אדם את שתי ידיו שחרית לאכילה, ומתנה עליהן שיוכל לאכול בנטילה זו כל היום כולו, ודין זה אינו מועיל אלא אם אינו נוטל סמוך לאכילה, שכיון שצריך תמיד לשמור את ידיו ולא להסיח את דעתו מהם כדי שלא יטמאו מועיל בזה תנאי, אולם אם נוטל את ידיו סמוך לאכילה, כיון שיושב ואוכל מיד אינו שומר במפורש את ידיו וסתמא משומרין הן, לכן לא מועיל בזה תנאי, ועל פי זה ביאר שהקשה רב ששת לריש גלותא, כיון שאם נוטל סמוך צריך לשמור את ידיו בפירוש לכן קשה כיצד הגדול נוטל בתחילה, הלא מאחר שדרך הפרסיים לשתוק ולדבר רק במחוג, לא מוכח משתיקת הגדול לאחר נטילת הידים שנטל על דעת לאכול, ולזה תירצה הגמרא שהיו מביאים לו את שולחנו לאלתר ולכך מוכח שכוונתו להסב לאכול ואינו צריך שימור במפורש, אמנם כל האנשים שאין דרכם לשתוק, מוכח משתיקתם לאחר נטילת הידים שכוונתם לאכילה ואינם צריכים להבאת השולחן, ומעתה לא קשה איך יכול הגדול לברך לעצמו לאחר הבאת השולחן ללא שמוציא את כולם בברכתו, שכן אינו מברך מיד וכל הבאת השולחן אינה אלא בשביל שלא יסיח את דעתו[מח].

הטעם שהרא"ש היה נוטל את ידיו במים הראשונים באחרונה

מים הראשונים מתחילין מן הגדול. מבואר בברייתא, שבנטילת ידים של מים הראשונים מתחילין מן הגדול, אמנם **בטור** (או"ח סי' קסו) הביא **שהרא"ש** כאשר היסב עם אחרים בסעודה היה רגיל ליטול ידים של מים הראשונים באחרונה בכדי שלא להפסיק ולא לדבר. ובביאור מנהג הרא"ש מצינו שני ביאורים: **א. הב"ח** (שם סק"ג) **והמאמר מרדכי** (סי' קסה סק"ה) ביארו, שהרא"ש היה חושש לשיטת **התוספות** (לקמן נג: ד"ה תכף) שצריכים להסמיך את הנטילה לסעודה גם במים הראשונים. **ב. הט"ז** (או"ח סי' קסה סק"ג) ביאר, שסבר הרא"ש שהטעם שמצינו בגמרא שהגדול נוטל תחילה הוא משום שבזמנם היה לכל אחד שולחן בפני עצמו והיו מביאים לפני הגדול את שולחנו והיה אוכל מיד, וממילא אין בזה פחיתות כבוד אם יטול ראשון, אולם בזמננו שאין לכל אחד שולחן בפני עצמו אין זו דרך כבוד אם הגדול יטול ידיו תחילה ויצטרך לישב ולשמור את ידיו וכסברת רב ששת בקושייתו. וכתב **הכף החיים** (שם סק"י) נפקא מינה בין ביאור הט"ז והב"ח, שלפי הט"ז, הרא"ש עשה כך מעיקר הדין ולא משום חומרא בעלמא, אולם לפי הב"ח, הרא"ש עשה כך רק משום חומרא בעלמא שחשש לשיטת התוספות.

אם על פי דברי הברייתא גדול נוטל את ידיו במים הראשונים תחילה רק אם הביאו לו את שולחנו

שם. מבואר בברייתא שבנטילת ידים של מים הראשונים פותחין בגדול, והנה לעיל מבואר בגמרא שדין זה נאמר רק במקום שמביאים לגדול את שולחנו לאלתר, ויש לעיין אם גם על פי דברי הברייתא הגדול נוטל את ידיו בראשונה רק באופן שמביאין לו את שולחנו לאלתר נחלקו בזה **הראשונים**:

א. רש"י (ד"ה מתחילין) נקט, שגם על פי דברי הברייתא פותחין לו רק אם מביאין לו את שולחנו לאלתר. והקשו **המרומי שדה** (ד"ה מים) **והמנחת שמואל** (ברש"י ד"ה מתחילים) על דבריו, איך הוא יכול לבצוע ולאכול לעצמו על שולחנו הלא שנינו (לעיל מג.) שאם הסבו אחד מברך לכולן, ולכך אינו יכול לברך לעצמו עד שיברך לכולן[מט].

ב. הרמב"ם (ברכות פ"ז ה"א) כתב 'כשנכנסין לסעודה הגדול שבכולן נוטל את ידיו תחלה, ואחר כך נכנסין ויושבין מסובין'[נ]. ומכך שלא חילק שהגדול פותח רק באופן שמביאים לו את שולחנו לאלתר כפי המבואר בסוגייתנו, משמע שאף אם לא מביאים שולחנו לפניו הדין הוא שהגדול נוטל תחילה.

ומצינו בזה שני ביאורים: **א. הכסף משנה** (שם) ביאר, שסבר הרמב"ם שכיון שהביא רב ששת את דברי הברייתא שמים הראשונים מתחילין מן הגדול בהכרח שכוונתו לחדש שלעולם פותחין בגדול[נא], ואף שרב ששת עצמו הקשה לריש גלותא על שהגדול ישב וישמור את ידיו עד לאחר נטילת כולם, אין זה אלא משום שביקש לבדוק את ריש גלותא ולא משום שסבר כך להלכה. וכתב **הצל"ח** (ד"ה ישב) שדבריו דחוקים מאוד, ולכך ביאר בזה הצל"ח, שלא היתה כוונת רב ששת להקשות שעל הגדול ליטול את ידיו באחרונה, שהרי אין זה מכבודו, אלא כל קושייתו על שהגדול ישב וישמור את ידיו היתה בדווקא על הפרסיים שאינם מברכים את ברכות הנהנין, וכוונתו היתה לבדוק מה הם עושים בכדי שהגדול לא יצטרך לישב ולשמור את ידיו, אמנם אנו לשיטתנו שמברכין את ברכת המוציא אין בזה תועלת אם יביאו לגדול את שולחנו לאלתר, שהרי ממה נפשך, אם בעל הבית מיסב עמהם הלא ברכת המוציא מוטלת עליו והגדול אינו יכול לברך לבדו ולאכול ומה מועיל שיביאו לו את שולחנו, ואם בעל

מג. **עיין** להלן בנידון 'אם על פי דברי הברייתא גדול נוטל את ידיו במים הראשונים תחילה רק אם הביאו לו את שולחנו' את דברי הכסף משנה שכל מה שרב ששת הקשה קושיא זו על ריש גלותא משום שכוונתו היה לבודקו, אולם הוא לעצמו סבר שהגדול נוטל את ידיו אף אם לא הביאו לפניו את שולחנו, ועל פי דבריו אין קושיא זו קשה כלל. מד. **וראה** בזה עוד, את תירוץ המרומי שדה להלן בהערה על 'הטעם שהגדול יכול לברך ולבצוע לאחר שהביאו לו את שולחנו ואינו חייב להמתין לכולם'. מה. **מבואר** בדבריו שהפרסיים המובאים בסוגייתנו הינם גויים שכן כתב שאינם מברכים המוציא, אמנם בשפתי חכמים (ד"ה פרסאי) מבואר שסוגייתנו עוסקת ביהודים פרסיים. מו. **ועיין** שם בדבריו עוד אופנים ליישב קושיא זו. מז. **החפץ ה'** (ד"ה לאלתר), המהר"ם בנעט (ברש"י ד"ה מתחילין) והמרומי שדה (ד"ה מים). מח. **ודלא** כהמבואר ברש"י (ד"ה לאלתר) שהיה אוכל מיד. ובזה יישב המרומי שדה עוד, מדוע הקשה רב ששת על מנהג הפרסיים ולא על דברי הברייתא שבנטילת ידים של מים הראשונים פותחין בגדול, משום שכל קושייתו היתה מחמת שדרך הפרסיים לשתוק. מט. **וראה** לעיל בסמוך מה שהתבאר בקושיא זו. נ. **ולכאורה** מבואר בדברי הרמב"ם, שנטילה קודמת להסבה. והקשה הצל"ח (ד"ה ישב), הלא בדברי הברייתא בסוגייתנו משמע שקודם מסיבין ורק לאחר מכן מביאים להם את המים הראשונים לנטילה, שהרי בתחילה כתבה הברייתא את סדר ההסבה ורק לאחר מכן כתבה את דין מים הראשונים. נא. **ובב"ח** (או"ח סי' קסה ס"ג) הוסיף וביאר בזה, שאם לא נאמר שלדעת רב ששת הגדול נוטל תחילה אף אם לא הביאו לפניו את השולחן, מה הוסיף רב ששת בדבריו 'אנא מתניתא ידענא' על ריש גלותא ולשם מה הוצרך לומר זאת, בהכרח שכוונת רב ששת היתה לומר, שכיון שעל פי דברי ריש גלותא לכאורה יש לחלק ולומר שבזמננו שלא נוהגים להביא שולחן לפני כל אחד אלא כולם מסיבין לפני שולחן אחד גדול, לא היה לו לגדול ליטול ראשון כדי שלא ישב וישמור ידיו עד שיטלו כולן, מכל מקום מדברי הברייתא מוכח שאף בזמננו על הגדול ליטול ראשון לפני כולם. ועי"ש שביאר בזה את דברי הטור.

הבית אינו מיסב עמהם שברכת המוציא מוטלת על הגדול, מה מועיל שיביאו לו את שולחנו לאלתר הלא אינו יכול לברך עד לאחר שכולם יטלו את ידיהם, שהרי אם יברך לאלתר, נטילת ידיהם תהיה הפסק בין הברכה לבין האכילה[נב].

ב. הראשון לציון (ד"ה מים) ביאר, שסבר הרמב"ם שכיון שמצינו שהברייתא חילקה גבי דין נטילת מים אחרונים אם יש שם הרבה אנשים או רק חמשה אנשים, ולא חילקה גבי דין נטילת מים הראשונים מתי מביאים לגדול את שולחנו או לא, ואם גם מביאים כשיש שם רבים, מוכח שנקטה בדין נטילת מים הראשונים שבכל אופן פותחים בגדול ואף אם אינם מביאים לו את שולחנו, שהרי אם נאמר שבכל אופן מביאים לו את שולחנו איך יכול לברך עבור כולם את ברכת המוציא הלא יש להם הפסק בין הברכה לנטילה.

הטעם שפותחין בגדול בנטילת ידים של מים אחרונים

בזמן שהם חמשה מתחילין מן הגדול. בביאור הטעם שמתחילין מן הגדול בנטילת ידים של מים אחרונים, מצינו שני ביאורים:

א. הרמב"ם (ברכות פ"ז הי"ג) **והר"י מלוניל** (ד"ה לא בידים) ביארו, שהוא משום כבוד הגדול, בכדי שלא ישב וידיו מזוהמות עד לאחר שיטלו אחרים[נג].

ב. יש מהראשונים[נד] שביארו, שהקדמה זו של נטילת ידים של מים אחרונים אינה בכדי לכבד את הגדול, שהרי מבואר בגמרא (לקמן מז.) שאין מכבדין בידים מזוהמות[נה], אלא מחמת כבוד הברכה, בכדי שיעיין בברכת המזון בזמן שכולם נוטלים את ידיהם[נו], ואין כוונת הגמרא לגדול בדווקא אלא לכל מי שמברך, ולזה שיערו חכמים שבשיעור נטילת ידים של ארבעה אנשים יוכל לעיין בארבעת הברכות של ברכת המזון, ואין בשיעור זמן זה הפסק בין הנטילה לברכה.

הטעם שלא חילק הרמב"ם בדין נטילת מים אחרונים אם יש שם יותר מחמשה אנשים או לא

ובזמן שהם מאה מתחילין מן הקטן. כתב **הרמב"ם** (ברכות פ"ז הי"ג) 'הביאו להם מים לנטילה כל שמברך ברכת המזון הוא נוטל ידיו תחלה, כדי שלא ישב הגדול וידיו מזוהמות עד שיטול אחר, ושאר הסועדין נוטלין ידן בסוף זה אחר זה'. ומבואר בדבריו, שלא נקט כפי המבואר בסוגייתנו שבזמן שהם מאה מתחילין מן הקטן עד שהם מגיעים לחמשה, ולאחר מכן חוזרין ומתחילין מן הגדול, אלא שבכל מקום פותחין בגדול, ומצינו בזה כמה ביאורים:

א. בספר המאורות (ד"ה מלד) ביאר, שהרמב"ם השמיט זאת מפני שעכשיו לא נוהגים שכולם נוטלים את ידיהם, אלא המברך נוטל את ידיו קודם ברכת המזון.

ב. הכסף משנה ביאר, שסבר הרמב"ם שדברי הגמרא בסוגייתנו נאמרו בימיהם שמיד לאחר נטילת הידים היו מסלקין את השולחן מלפניו, אולם בזמננו שאין מסלקין את השולחן מלפני נוטל הידים, הגדול נוטל תחילה ואפילו יש שם מאה אנשים בכדי שלא ישב וידיו מזוהמות. והקשה **הראשון לציון** (ד"ה מים), הלא כתב הרמב"ם (שם ה"א) 'גמרו מלאכול מסלקין את השולחן ומכבדין את המקום שאכלו בו ואחר כך נוטלין את ידיהם', ומבואר, שסבר הרמב"ם שאף בימינו מסלקין את השולחן מלפני כולם, ואף אם נאמר שהיו מסלקין את השולחן מלפני כולם כאחד, מכל מקום הוא יושב וממתין לכולם עד שיטלו ואין זה מכבודו של הגדול בכך.

ג. הראשון לציון (שם) ביאר, שדברי הגמרא נאמרו בזמנם שהיו נותנים שולחן לפני כל אחד ואחד, ולכך כשהיו מתחילים מן הקטן לא היה הגדול יושב כשידיו מזוהמות, אולם בזמננו שלא נותנים שולחן לכל אחד ואחד אלא נותנים שולחן אחד גדול לפני כולם, אם יפתחו בנטילת המים אחרונים בקטן בהכרח שהיו נוטלין את השולחן ונמצא גדול יושב וממתין כשידיו מזוהמות עד לאחר שיטלו כולם, ולכך לא חילק הרמב"ם אם יש חמשה אנשים או יותר אלא נקט שפותחין בגדול, ואף שנמצא יושב ובטל עד לאחר שיטלו כולן מכל מקום הוא עדיף מאשר שישב וימתין כשידיו מזוהמות.

הטעם שלא הקשה רב ששת על דברי הברייתא על שהגדול ממתין כשידיו מזוהמות

שם. ביאר **המאירי** (ד"ה מים) שלא הקשתה הגמרא על שהגדול יושב וממתין כשידיו מזוהמות כפי שהקשה רב ששת לעיל על דברי ריש גלותא, מכיון שלדידן שאנו מברכין ברכת המזון אין זה קשה, שכן צריך שתהיה נטילתו קרובה לברכה משום תיכף לנטילה סעודה, וכל קושיית רב ששת הייתה על הפרסיים שאינם מברכין ברכת המזון וממילא אין בהמתנתו לנטילתו תועלת.

הדין של תיכף לנטילת ידים ברכה לאו דווקא תיכף ממש

שם. כתבו **הרשב"א** (ד"ה בזמן) **והמאירי** (ד"ה אעפ"י שאמרו), שלכאורה משמע מהגמרא שהדין של תיכף לנטילת ידים ברכה לאו דווקא תיכף ממש אלא בכדי נטילת ידים של ארבעה אנשים[נז]. אמנם הרשב"א הסתפק בזה.

באיזו דרך נאמר הדין שאין מכבדין בדרכים

אין מכבדין לא בדרכים. בביאור הדין שאין מכבדין בדרכים, מצינו כמה ביאורים:

א. יש מהראשונים[נח] שפירשו, שסוגייתנו עוסקת בהולכי דרכים ההולכים מעיר לעיר, אולם בדרכים שבעיר מכבדין[נט], וכן הביאו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה אין) לבאר. אמנם בטעם הדבר מצינו שני ביאורים: א. **הר"י מלוניל** (ד"ה בידים)[ס] ביאר, שפעמים שהמקדים במקומות אלו יהא מזומן וקרוב להינזק, כגון שיפגע באדם רע או בחיה רעה ולכך אין מכבדין את האחרים להקדים בדרכים. ב. תלמידי רבינו יונה ביארו, שלזה אמרה הגמרא שלא יכבדו האחד את השני מפני שבכך יתאחרו בכל שעה ושעה, במה שיכבדו האחד את השני לעבור לפניו.

ב. הראבי"ה (סי' קכה) **והמכתם** (ד"ה אין) ביארו, שסוגייתנו עוסקת בדרך סכנה, ולזה אמרה הגמרא שלא יכבדו האחד את השני משום שמתעכב במקום סכנה.

ג. תלמידי רבינו יונה (ד"ה אין) הביאו לבאר עוד, שסוגייתנו עוסקת בדרכים שבעיר[סא], ולזה אמרה הגמרא ששנים שהולכים לא יכבדו האחד את השני מפני שלא יפסיקו את העוברים ושבים.

ד. המאירי (ד"ה אעפ"י שרא"י) ביאר, שסוגייתנו עוסקת הן בהולכין בעיר והן בהולכין מעיר לעיר, ולזה אמרה הגמרא שלא יכבדו האחד את השני בדרכים מפני שאין לדבר סוף ולא יוכל להתעסק במלאכתו, וכן מפני שמעכב את בני רשות הרבים ממלאכתם[סב].

יישוב המבואר מהסוגיא בשבת שמכבדין בדרכים

שם. הקשו **הראשונים**[סג], הלא מצינו בגמרא בשבת (נא:) גבי לוי ורב הונא בר חייא שהיו הולכים בדרך, וחמורו של לוי קדם לחמורו של רב הונא, וביקש לוי לפייס את רב הונא, הרי שמכבדין בדרכים. ומצינו בזה כמה תירוצים:

א. תוספות (ד"ה אין) **והרא"ש** (סי' יד) תירצו, שדברי הגמרא שאין מכבדין בדרכים נאמרו רק אם מתחילה לא נועדו ללכת יחדיו אלא פגעו זה בזה, אולם אם מתחילה נועדו ללכת יחדיו מכבדין אף בדרכים. אולם הקשו **המהרש"א** (בתוס' שם) **והמרומי שדה** (ד"ה אין), איך נקטו הראשונים שבמעשה של רב הונא ולוי מדובר שמתחילה נועדו ללכת יחדיו ולכן כיבדו, הלא הגמרא לקמן (מז.) הביאה מעשה דומה באותו לשון לגבי רבין ואביי שהיו הולכים בדרך וקדם חמורו של רבין לחמורו של אביי, ולא כיבד רבין את אביי שיקדימו בדרך הרי שצריך לפרש מעשה זו באופן שלא יצאו לדרך כאחד. ותירץ **הברכת ה'** (בתוס' שם), שאין כוונת תוספות לומר שמלשון 'אזלי באורחא' משמע שהלכו שניהם ביחד בדרך אחד, אלא כוונתם לומר שמחמת הקושיא מהסוגיא בשבת מוכרח שמדובר שם באופן שהלכו שניהם כאחד, שכן מסתבר הוא שבאופן זה מוטל עליהם לכבד האחד את חבירו, אולם לולי זה אינו מוטל עליהם לכבד מאחר שנחשב הדבר כאילו כל אחד מהם הולך לדרכו.

נב. **שכן** סבר הרמב"ם שבאופן זה הוי הפסק, דלא כמו שפסק השולחן ערוך (או"ח סי' קסו ס"ז), שאם היה נוטל את ידיו לאכילה, וחבירו שהיה מברך המוציא נתכוין להוציא את השומעין, ולאחר מכן ניגב את ידיו ובירך על נטילת ידים לא הוי הפסק. נג. **אמנם** נחלקו, אם גם במקום שיש מאה אנשים הגדול נוטל תחילה או שרק במקום שיש שם חמשה אנשים כמבואר בסוגייתנו, הרמב"ם נקט שבכל מקום הגדול נוטל תחילה, אולם הר"י מלוניל נקט שרק במקום שיש חמשה אנשים, וראה בזה עוד להלן. וכתב המהר"י מלוניל, שאף שמבואר בגמרא (לקמן מז.) שאין מכבדין בידים מזוהמות אין זה אלא בנטילת ידים בין תבשיל לתבשיל שהיא רשות שהיא גם נקראת מים אחרונים, אולם בנטילת ידים למים אחרונים שהיא חובה פותחין בגדול. נד. **הראב"ד** (ברכות פ"ז הי"ב), תלמידי רבינו יונה (ד"ה ולא), הרשב"א (ד"ה בזמן), המאירי (ד"ה מים), והרא"ש (סי' יד). וכן כתבו הרשב"ץ (לקמן מז. ד"ה ולא) והשיטה מקובצת (ד"ה מים). נה. **אמנם** במאירי (שם) ביאר, שלא מקדימים את הגדול, בכדי שתהיה נטילתו קרובה לברכה ובכלל תיכף לנטילה סעודה. נו. **וכתבו** הראשונים עוד, שבאופן שאין בזה משום כבוד הברכה, כגון בנטילת הידים של האחרים לאחר שכבדו את הגדול, או כשנוטלים את ידיהן בין תבשיל לתבשיל אין ראוי להם לכבד זה לזה. אמנם בדברי הראבי"ה (סי' קכה) מבואר, שאף לאחר שכבדו את הגדול עליהם לכבד האחד את השני, ונוטלים דרך גדלותם. וראה עוד במאירי שביאר שמטעם זה לא הקשה רב ששת על שהגדול יושב וידיו מזוהמות מדברי הברייתא אלא רק על דברי ריש גלותא, שכן בשלמא לדידן שאנו מברכין את ברכת המזון סברה הגמרא שעליו ליטול תחילה מחמת כבוד הברכה ואף שיושב. נז. **וכתב** הפני יהושע (ד"ה מים), שמסוגייתנו ראיה למה שפסק הרמ"א (או"ח סי' קסו ס"א) שאם שהה בין הנטילה לברכה בכדי הילוך כ"ב אמה הוי הפסק, שכן יש לומר ששיעור נטילת ידים של ארבעה אנשים ושיעור כ"ב אמה אחד הוא ובפחות מזה לא הוי הפסק. אמנם הדרישה (או"ח סי' קפא אות ו) נקט בדברי הרמ"א, שכל מה שהתירו את הפסק שיעור זה הוא משום שהוא נעשה לצורך מצוה בכדי שיוכל לעיין בברכת המזון, וכפי שמצינו בתיכף לסמיכה שחיטה שהיה מהלך כ"ב אמה בין מקום דריסת רגלי ישראל למקום שחיטת הקרבן, ואותו הפסק היה מוכרח, ולפי זה אף אם מפסיק בפחות משיעור זה הוי הפסק כל שלא נעשה לצורך מצוה. נח. **רש"י** (ד"ה לא), הר"י מלוניל (ד"ה לא בדרכים), והנימוקי יוסף (ד"ה בדרכים). נט. **על** פי המאירי (ד"ה אעפ"י שרא"י). אולם הקשו תוספות ר"י החסיד (ד"ה אין) והמאירי על פירוש זה, הלא בדברי הגמרא (לקמן מז.) מבואר שרק בפתחים הראויין למזוזה מכבדין, ומשמע שבדרכים שבתוך העיר אין מכבדין. ס. **וכן** פירש הרשב"ץ (ד"ה אין). סא. **ראה** בברכת ה' (ד"ה אין) שהבין כך בדבריהם. סב. **וכן** כתב המהר"ם בנעט (לקמן מז. ד"ה ולא) שמטריח את בני רה"ר. סג. **תוספות** (ד"ה אין), הראבי"ה (סי' קכה), הפסקי הרי"ד (לקמן מז. ד"ה אין), הרא"ה (שם ד"ה אלא), המאירי (ד"ה אע"פ שאמרו), והרא"ש (סי' יד).

ב. הראבי"ה תירץ, שסוגייתנו עוסקת במקום שהדרכים בחזקת סכנה, ולכך נקטה שאין מכבדין בדרכים[סד], אולם הסוגיא בשבת עוסקת במקום שהדרכים אינם בחזקת סכנה.

ג. הפסקי הרי"ד (לקמן מז. ד"ה ת"ר) תירץ, שאף שאין מכבדין בדרכים לומר לו עבור לפנים, מכל מקום על הקטן להיזהר מאליו שלא ילך לפני הגדול.

ד. הרא"ה (לקמן מז. ד"ה אלא) **והמאירי** (שם)[סה] תירצו, שאף שמעיקר הדין אין חובה לכבד בדרכים, מכל מקום באופן שחושש שיהיה חלישות הדעת ראוי לפייס בדברים, ומטעם זה אמר לוי לרב הונא 'חמור שעסקיו רעים', היינו שחמור אינו ברשות בעליו שיעשה רצונו, ואף חמור זה הקדימו שלא מדעתו.

ה. המאירי (שבת נא: ד"ה ולגוף) תירץ, שכיון שכל הטעם שאין מכבדין בדרכים הוא משום שכל אדם יצטרך להתעכב כל רגע ממילא אין זה אלא בסתם בני אדם, אולם במקום ששני בני אדם הולכים ומעלת היחיד מפורסמת צריך להניח לו לילך ראשון.

ו. הנהורא דשרגא (ד"ה אין) תירץ, שכל דברי הגמרא שאין מכבדין בדרכים נאמרו באופן שהולכים ברגליהם, שכיון שאין בזה כבוד בלאו הכי, אין בזה כבוד אם ילך הגדול בראש, אולם דברי הגמרא בשבת נאמרו באופן שרוכבים, שבודאי מדרך הכבוד הוא שיסע הגדול בראש.

הטעם שאין מכבדין בדרכין ובגשרים

ולא בגשרים. בביאור הטעם שאין מכבדין בגשרים, מצינו שני ביאורים, יש **מהראשונים**[סו] שביארו, שכיון שיש סכנה במעבר על הגשר, לכך אין מתאחרין בדבר זה. אולם **הריבב"ן** (ד"ה אין)[סז] ביאר, שכיון שהן מקומות סכנה, אין זה דרך כבוד לומר לגדול שיעבור במקום סכנה.

מז.

ביאור הדין שאין מכבדין את הגדול בידים מזוהמות

ולא בידים מזוהמות. בביאור דברי הגמרא מצינו כמה ביאורים:

א. יש **מהראשונים**[א] שפירשו, שדברי הגמרא נאמרו לגבי נטילת ידים של מים אחרונים, שאין מכבדין את הגדול ליטול את ידיו ראשונה. והקשו הראשונים[ב], הלא מבואר בגמרא (לעיל מו:) לגבי נטילת ידים של מים אחרונים, שבזמן שהם חמשה מתחילין מן הגדול, הרי שמכבדין את הגדול בנטילת ידים של מים אחרונים. ותירצו, שלא נקטה הגמרא לעיל שמתחילין מן הגדול משום כבוד הגדול אלא משום כבוד הברכה[ג], אולם באופן שאין בזה משום כבוד הברכה, כגון בנטילת הידים של האחרים לאחר שכיבדו את הגדול[ד], או כשנוטלין את ידיהן בין תבשיל לתבשיל, אין ראוי להם לכבד זה לזה[ה]. והוסיף בזה **הרשב"א** וביאר, שיש בזה כבוד הברכה במה שתהיה לו השהות לעיין בברכת המזון בעוד שהאחרים נוטלין את ידיהן[ו].

ב. הראב"ד (הו"ד בספר המכתם ד"ה ולא) **והרא"ה** (ד"ה תנו) ביארו, שכוונת הגמרא לומר שהקטן לא ישמש את הגדול כשידיו מזוהמות מפני שאינו לפי כבודו[ז], אלא נוטל את ידיו ולאחר מכן משמשו[ח].

ג. הר"י מלוניל (ד"ה לא) ביאר, שדברי הגמרא נאמרו לגבי נטילת הידים שבין תבשיל לתבשיל שהם רשות, כגון בין דגים לבשר, שכיון שהם רשות אין צורך לכבד בהם, אולם מים אחרונים שהם חובה מכבדים בהם את הגדול.

הטעם שהזכירה הגמרא את רבין קודם לאביי אף שאביי היה גדול מרבין

רבין ואביי הוו קא אזלי באורחא. כתבו **הברכת ראש** (לעיל מו: בתוס' ד"ה אין) **והבן יהוידע** (ד"ה רבין), שכתבה הגמרא במעשה זה את רבין קודם לאביי אף שאביי היה גדול מרבין, ללמדנו שרבין יצא לבדו לדרך קודם שיצא אביי. הוסיף וביאר הבן יהוידע, שאף לאחר שפגש אביי את רבין באמצע הדרך מכל מקום הקדים חמורו של רבין את חמורו של אביי מאחר שחמורו של רבין היה טוב יותר, וכיון שיצא לבדו לא השגיח רבין על חמורו לבל יקדים את חמורו של אביי, אולם אילו שניהם היו יוצאים יחדיו לא היה מניח רבין לחמורו להקדים את חמורו של אביי מאחר שאין זו דרך ארץ להניח את אביי לבדו.

ביאור מיעוט הגמרא שאינו חייב לכבד בפתח שאינו ראוי למזוזה

אלא אימא בפתח הראוי למזוזה. בביאור דברי הגמרא מצינו שני ביאורים:

א. רש"י (ד"ה בפתח) **והנימוקי יוסף** (ד"ה ידים) פירשו, שכוונת הגמרא לומר שחייב לכבד בכל פתחי הבתים החייבים במזוזה אילו היו דרין בהם, למעט המקומות שאינם חייבים במזוזה אף אם היו דרים בהם, כגון דרכים ופרצות[ט].

ב. יש **מהראשונים**[י] שביארו, שכוונת הגמרא לומר שחייב לכבד בכל מקום שהוא מכובד כגון בפתח הראוי למזוזה, למעט בית הכסא ובית המרחץ. וכתב בספר המכתם, שמשמע שבפתח בית הכנסת שהוא מקום מכובד מכבדים, ואף אם אינו ראוי למזוזה.

אם בפתח הראוי למזוזה נוהג דין כבוד בגדול גם בכניסה וגם ביציאה

שם. יש לעיין, אם דין כבוד בגדול בפתח הראוי למזוזה נוהג הן בכניסה והן ביציאה או לא, מצינו בזה שתי שיטות:

א. בספרי (דברים פט"ו) דורשים מהפסוק (דברים א טו) 'ואתן אותם ראשים עליכם', 'ראשים במשא ובמתן, ראשים בכניסה ויציאה נכנס ראשון ויוצא אחרון'. וכתב **האור שמח** (ברכות פ"ז הי"ג) שמשמע מדברי הספרי, שדין כבוד בגדול בפתח הראוי למזוזה נוהג הן בכניסה והן ביציאה, בכניסה שנכנס ראשון, וביציאה שמתעכב בבית ויוצא ממנו לאחר כולם.

ב. כתב **הרמב"ם** (ברכות פ"ז הי"ג) 'שאין מכבדין בידים מזוהמות, ולא בגשרים, ולא בדרכים, אלא בפתח הראוי למזוזה, ובשעת כניסה'. ומבואר בדבריו שדברי רבי יוחנן שמכבדין את הגדול בפתח הראוי למזוזה, נאמרו רק בשעת הכניסה לבית, אולם בשעת היציאה מהבית לא נוהג דין כבוד כלל[יא].

ומצינו בזה שני ביאורים: **א. הכסף משנה** על פי דברי ההגהות ר"ש **קאצנעלבאגן** (ד"ה אין) ביאר, שמקור הדין הוא ממה שמצינו במסכת דרך ארץ (פ"ה ה"ג) 'לכניסה הגדול קודם, ליציאה הקטן קודם', הרי שרק בכניסה מכבדים את הגדול להכנס תחילה ולא ביציאה[יב]. והוסיף בזה בהגהות ר"ש קאצנעלבאגן (שם), שעל פי זה מבוארים דברי הכתוב (יחזקאל מו י) 'והנשיא בתוכם בבואם יבוא, ובצאתם יצאו' שמשמע שבכניסה הנשיא 'יבוא' תחילה אולם ביציאה הם 'יצאו' תחילה, משום שכל דין כיבוד לגדולים בפתח הראוי למזוזה נאמר רק בשעת הכניסה ולא בשעת היציאה.

ב. האור שמח ביאר, שסבר הרמב"ם שכיון שאפשר לכבד בני אדם רק במקום שמכבדים את שם שמים, כמבואר בגמרא (קידושין לג:) שאין תלמיד רשאי לעמוד מפני רבו אלא שחרית וערבית, כדי שלא יהא כבוד רבו מרובה מכבוד שמים, ממילא במקום שאין מזוזה שאין כבוד שמים אין מכבדין את הגדול, ומאחר שמקום המזוזה הוא על כותל ימין שהוא דרך ביאתו אל הבית[יג], נמצא שענין המזוזה הוא לכבד את שמו של הקב"ה בכניסה לבית, אולם ביציאתו מהבית שאין קביעות מזוזה על כותל ימין המורה על זה, אין מכבדין את הגדול[יד]. ובזה ביאר את דברי הכתוב (יחזקאל מו י) 'והנשיא בתוכם בבואם יבוא ובצאתם יצאו', שמשמע שביציאה כולם 'יצאו' כאחד ואף הנשיא כאחד העם, אולם בביאתו בא כנשיא ולא כאחד העם, והיינו משום שרק בכניסתו מכבדים אותו ולא ביציאתו.

האופן שהמסובין אינם יכולים לאכול קודם הבוצע

אין המסובין רשאין לאכול כלום עד שיטעום הבוצע. הקשו **הראשונים**[טו], הלא מצינו בגמרא בפסחים (קו.) מעשה שכיבדו את רב אשי לקדש 'קידושא רבה' ולא ידע מהו, לכן בירך 'בורא פרי הגפן' כמו כל קידוש והאריך בו כדי לראות מה הציבור עושים, וכשראה את ההוא סבא שהיה שותה מהיין שבידו

סד. וכן פסק הרמ"א (יו"ד סי' רמב סי"ז). **סה. וכן** תירץ השיטה מקובצת (לקמן מז. ד"ה אלא). **סו. ראבי"ה** (סי' קכה), תלמידי רבינו יונה (ד"ה ולא), המאירי (ד"ה אע"פ שרלוי), ספר המכתם (ד"ה אין), והנימוקי יוסף (ד"ה לא). **סז. וכן** פירש הרשב"ץ (ד"ה אין). **א. רש"י** (ד"ה ולא), פסקי הרי"ד (ד"ה אין), והנימוקי יוסף (ד"ה ידים). **ב. תוספות** חכמי אנגליה (ד"ה ולא), הר"י מלוניל (ד"ה לא), תוספות ר"י החסיד (ד"ה ולא), תלמידי רבינו יונה (לעיל מו: ד"ה ולא), הרשב"א (לעיל מו: ד"ה בזמן), והרא"ש (סי' יד). **ג. על** פי הראשונים, אמנם בדברי הר"י מלוניל משמע שהוא מדין כבוד הגדול. **ד. אמנם** בדברי הראבי"ה (סי' קכה) מבואר, שאף לאחר שכיבדו את הגדול עליהם לכבד האחד את השני ונוטלים דרך גדלותם. **ה. ובמאירי** (לעיל מו: ד"ה אע"פ שרלוי) ביאר בזה, משום סכנת מלח סדומית. **ו. וכן** ביארו הראב"ד (ברכות פ"ז הי"ב), המאירי (לעיל מו: ד"ה מים), הרשב"ץ (ד"ה ולא), והשיטה מקובצת (לעיל מו: ד"ה מים). **ז. ובמאירי** (לעיל מו: ד"ה אעפ"י שאמרו) ביאר בזה, שחוששים שמא מתוך שמפציר בכבודו ישכח את זוהמתו ויאחז בכנף מעילו. **ח. וכן** ביאר השיטה מקובצת (ד"ה ולא). **ט. ועל** פי זה, בפתח בית הכנסת חייב לכבד, מפני שאילו היו דרין בו היה חייב במזוזה. **י. תלמידי** רבינו יונה (ד"ה אלא), הרא"ה (ד"ה אלא), וספר המכתם (ד"ה אלא). וכן ביאר השיטה מקובצת (ד"ה אלא). **יא. הקשה** העמק ברכה (הלכות דרך ארץ אות ג), איך נקט הרמב"ם שביציאה מהבית אין דין כיבוד הלא שנינו בתוספתא במגילה (פ"ג הט"ו) 'איזו היא קימה שאמרה תורה (ויקרא יט) מפני שיבה תקום עומד מפניו בתוך ארבע אמות, איזו הוא הדור שאמרה תורה והדרת פני זקן לא עומד במקומו ולא מדבר במקומו ולא סותר את דבריו, נוהג בו מורא ויראה במשא ומתן ובכניסה וביציאה, והן קודמין לכל אדם', הרי שאף ביציאה מהבית נאמר דין כיבוד. ותירץ, על פי המבואר ברמב"ם (תלמוד תורה פ"ה ה"א) שברבו מובהק נאמר דין מורא מלבד דין כיבוד, בשונה מדין זקן, ותלמיד חכם, ורבו שאינו מובהק, שנאמר בהם דין כיבוד בלבד, ומעתה יש לומר שכל מה שכתב הרמב"ם שאין דין כיבוד ביציאה הוא רק מדין כבוד, אולם דין מורא שיש ברבו מובהק יש גם ביציאה שכן לעולם צריך להיות במורא לפני רבו, שרבו הולך בראש והוא אחריו, וממילא כיון שדברי התוספתא נאמרו בדין מורא ובהכרח ברבו מובהק, לכך כתבה שגם ביציאה צריך לכבד את רבו. **יב. אמנם** בעמק ברכה (שם) כתב, שבדברי מסכת דרך ארץ אלו מבואר שגם ביציאה צריכים לכבד אלא שהכבוד הוא במה שיוצא באחרונה. **יג. כמבואר** בגמרא (יומא יא:), שאדם עוקר תחילה את רגל ימין על מנת להיכנס אל הבית. **יד. ולכך** בבית הכנסת ובבית המדרש שכל כניסתו אליהם היא למען כבוד שמו יתברך, חייב בכיבוד אף אם אין על פתחיהם מזוזה. אמנם על פי זה, בבית המקדש שהיו נוהגים כבוד אף ביציאה במה שלא היו יוצאים כשאחוריהם להיכל אלא היו הולכים אחורנית מעט מעט [כמבואר בדברי הרמב"ם (בית הבחירה פ"ז ה"ד)], אפשר שנוהג כבוד והגדול יוצא אחרון. **טו. תוספות**, תוספות ר"י החסיד, תלמידי רבינו יונה (ד"ה אין), הרשב"א (ד"ה אמר), הרא"ה (ד"ה אינו), הרא"ש (סי' טו), המיוחס לריטב"א (ד"ה אין המסובים), והמאירי (ד"ה מי).

הבין שהקידוש הוא רק ברכת הגפן, ומשמע שהמסובין רשאין לטעום מהיין קודם שיטעום המברך, שהרי אותו סבא שתה מיד לאחר שרב אשי בירך ולא המתין עד שרב אשי עצמו ישתה. ומצינו בזה כמה תירוצים:

א. יש מהראשונים[טז] שתירצו, שדברי הגמרא בסוגייתנו עוסקים דווקא בברכת המוציא, שכיון שאינו יכול להוציא אחרים ידי חובה אם הוא לא יוצא ידי חובה בברכה חייב לטעום קודם שיטעמו השומעין, אולם בברכת בורא פרי הגפן שיכול להוציא אחרים אף אם כבר יצא ידי חובתו, לכן המקדש אינו צריך לטעום כלום והמסובין רשאין לטעום לפניו.

ב. יש מהראשונים[יז] שתירצו עוד, שאף ההוא סבא לא שתה ממש אלא הראה את עצמו כאילו הוא שותה כדי להראות לרב אשי שלא צריך לומר יותר בנוסח הקידוש.

ג. הראשונים[יח] תירצו, על פי המבואר בירושלמי (פ"ו ה"א) בדברי רבי יהושע בן לוי, שבאופן שכל אחד ואחד מהמסובין שותה מכוסו או אוכל מפתו יכולים לטעום קודם למברך[יט], וממילא יש לומר שדברי הגמרא בסוגייתנו נאמרו באופן שהמסובין אינם אוכלים מפתם אלא מפת המברך, ולכך אינם רשאים לבצוע מפת של המברך קודם שיטעום המברך, אולם באופן שכל אחד ואחד מהם אוכל מפתו יכולים לטעום קודם למברך.

ד. **הרא"ה** תירץ, שאף שאין המסובין רשאין לטעום קודם לבוצע מכל מקום יכול לחלוק כבוד לגדול ממנו שיטעם תחילה[כ], וממילא יש לומר, שההוא סבא שטעם קודם לרב אשי היה נחשב גדול וראוי לטעום תחילה[כא].

שיטת השר מקוצי שהמסובין אינם יכולים לבצוע לפני המברך רק באופן שרוצים לבצוע מפתו

השר מקוצי (הו"ד בתוספות ד"ה אין) תירץ, שסוגייתנו עוסקת באופן שרוצים המסובין להקדים ולבצוע מפת המברך קודם שיטעם, ולזה חידשה הגמרא שאינם יכולים לטעום לפניו, אולם באופן שנתן לכל אחד מפתו שלו יכולים לבצוע אף לפניו[כב].

ודייקו הראשונים[כג], שרק אם כל אחד מהם אכל מפתו שלו רשאין לטעום קודם המברך, אולם אם כולם היו צריכים לאכול מככר אחד, אינם יכולים לטעום קודם המברך אף אם נתן להם מככרו קודם שבירך.

הטעם שלא תירצה הגמרא שנקט רב ספרא בלשון לטעום בכדי לשנות בדרך הקצרה

למאי נפקא מינה שחייב אדם לומר בלשון רבו. הקשה **הברכת ראש** (ד"ה אין) מדוע לא תירצה הגמרא שנפקא מינה שעל האדם לשנות את הדרך הקצרה, שהרי לכאורה קשה מאחר שנקט לשון 'לאכול כלום' שמשמעותו טעימה, מדוע לא נקט 'לטעום' שהיא הדרך הקצרה. ותירץ, על פי מה שכתב **המגן אברהם** (או"ח סי' קסז סק"ז) שהמברך ברכת המוציא חייב לאכול כזית, וממילא יש לומר שכוונתו היתה לחדש שני חידושים אגב דבריו, גם שחובה לאכול כזית, ולכך נקט לשון 'לאכול' שכן סתם אכילה היא כזית, וגם לחדש שהמסובין יכולים להתחיל לאכול אף שהבוצע עדיין לא גמר את אכילת הכזית, אמנם בכדי שלא יבואו לטעות ולומר שרק אכילת כזית אסורה קודם טעימת הבוצע אולם אכילה הפחותה מכזית מותר מאחר שלא יגמרו את שיעור אכילתם קודם הבוצע, לכך הוסיף אין המסובין רשאין לאכול 'כלום' שמשמעותו אפילו לטעום. ולזה ביארה הגמרא, שרק מפני שחייב אדם לומר בלשון רבו נקט רב ספרא בלשון 'לטעום', שהרי לולי זה היה ראוי לכתוב 'לאכול כלום' בכדי לחדש את חידושים אלו.

הטעם שלא חילקה הגמרא בין טעימה לאכילה

שם. הקשו **האחרונים**[כד], כיצד אמרו בגמרא שאין נפקא מינה בין רב ספרא לרב יהודה אלא שחייב לומר בלשון רבו, הלא רב ספרא נקט לשון טעימה ורב יהודה נקט לשון אכילה, והרי יש חילוק בין לשון טעימה ללשון אכילה, שהרי הגמרא לעיל (יד.) מביאה שהשרוי בתענית שקיבל על עצמו לא לאכול, יכול לטעום עד כדי רביעית [ובלבד שיפלוט[כה]] מפני שאין זה בכלל אכילה[כו]. ומצינו בזה כמה תירוצים:

א. **הפתח עינים** (ד"ה יתיב) **והברכת אברהם** (ד"ה למאי) תירצו, שאף אם נאמר שאכילה וטעימה חלוקים אך כאן כיון שאמר אין המסובין רשאין 'לאכול כלום' במה שהוסיף לומר כלום הרי הוא כאילו אמר שאינם רשאין אפילו לטעום[כז]. אמנם בשו"ת **זכרון יוסף** (או"ח סי' ח) דחה השואל (הגר"י פיק בעל מסורת הש"ס) את תירוץ זה, מכח הגמרא לעיל (כח:) וכן בגמרא בשבת (ט.) שאמרו שם אסור לאדם 'לטעום כלום', ומוכח שגם בלשון טעימה שייך להוסיף 'כלום'[כח].

ב. **הזכרון יוסף** (שם) תירץ[כט], שלשון 'לאכול' מתפרש לשני ענינים גם על אכילה גמורה עם בליעה, וגם על התחלת אכילה ואף על ההכנה לאכילה, וכמו שמצאנו בגמרא לקמן (נ.) שלשה שישבו 'לאכול' כאחד ועדיין לא אכלו, ובהכרח שכשאמר רב יהודה בשם רב 'לאכול' כוונתו לאסור אף את התחלת האכילה וכדברי רב ספרא, שאם נאמר שהם רשאים לטעום לפניו, נמצא שאין קדימה לבוצע קודם לשאר המסובים והיכן כבודו של בוצע.

ג. **בברכת אברהם** (ד"ה למאי) הביא, **שהשיטה מקובצת** (ד"ה לטעם) ביאר את דברי רב ספרא 'לטעם איתמר', שבא לומר שצריכים לקרוא את התיבה בפת"ח תחת העי"ן [לטעַם], והמגיה ביאר דבריו שהיה לו גירסא בדברי רב יהודה משמיה דרב אין המסובים רשאים 'לטעום' וכו', ולכן אין הבדל בין שתי הלשונות ושנה כך רק בשביל לומר בלשון רבו, אמנם אם היה גורס 'לאכול' בודאי שיש חילוק ביניהם[ל].

ביאור החובה להמתין באכילה אחד לשני

שנים ממתינין זה לזה בקערה. בביאור דברי הגמרא מצינו שני ביאורים:

א. יש מהראשונים[לא] שביארו, שכוונת הגמרא לומר ששנים שאוכלים[לב] ואחד מהם הפסיק, על השני להפסיק לאכול ולהמתין עד שישוב הראשון לאכול. אמנם בצורך שלשמו הפסיק הראשון מצינו שתי שיטות: א. **הר"י מלוניל והמאירי** כתבו, שהפסיק על מנת לשתות[לג]. ב. **תלמידי רבינו יונה והמיוחס לריטב"א** כתבו, שבכל אופן שהפסיק הראשון, כגון שהפסיק לשתות או שהוא חותך מן הלחם או שממתין עד שיתנו לו מהפרוסה של המוציא, יש להמתין לו[לד]. וביארו זאת תלמידי רבינו יונה, שהוא ממידת מוסר ודרך ארץ.

ב. **הנימוקי יוסף** (ד"ה שנים) ביאר, שכוונת הגמרא לומר שמצד דרך ארץ אף שהביאו לפני אחד מהם את קערתו, לא יתחיל לאכול מקערתו אם לא הביאו גם לשני עדיין את הקערה שלו[לה].

ביאור האופן שהרשות ביד הבוצע לחלוק כבוד לרבו

הבוצע הוא פושט את ידו תחלה ואם בא לחלוק כבוד לרבו או למי שגדול הימנו הרשות בידו. הקשו **תוספות** (ד"ה אין), איך הבוצע יכול לחלוק כבוד לרבו שבפשטות הכוונה שיתן לו מפרוסת המוציא ראשון, והלא מבואר בדברי הגמרא לעיל שאין המסובין רשאין לאכול כלום עד שיטעום הבוצע. אמנם בביאור דברי הגמרא מצינו כמה ביאורים:

טז. **תוספות** על פי המהרש"א והמהר"ם בנעט (בתוספות ד"ה אין), תוספות ר"י החסיד, תלמידי רבינו יונה, והרא"ש (שם). יז. **תוספות** [בדבריהם יש קצת משמעות שאכן שתה אלא שהיה זה כדי להראות], תוספות ר"י החסיד, תלמידי רבינו יונה, והרא"ש. יח. **הראשונים** הנ"ל. וכן הביאו הרוקח (סי' שכט) והסמ"ג (עשין כז ד"ה האוכל) והמרדכי (רמז קסו). יט. **דייקו** הראשונים הנ"ל [מלבד תלמידי רבינו יונה] מדברי הירושלמי, שהמקדש אינו צריך לשפוך מכוס של הברכה לכוסות המסובין, שהרי נקט שבאופן שכל אחד מחזיק את כוסו יכולים לטעום קודם המברך. אמנם נחלקו הראשונים מה הדין באופן שכוסות המסובין פגומים, יש סוברים [תוספות, תוספות ר"י החסיד, הרשב"א, והרא"ש] שאין זה אלא באופן שהכוסות העומדים לפני שאר המסובין אינם פגומים, אולם אם הם פגומים המברך צריך למזוג להם מכוס הברכה. ובמאירי הוסיף וכתב, שהוא הדין בפת, אם ככר הבוצע ראויה יותר מהכיכר שלפניהם צריכים לאכול מככר הבוצע [וכן כתב הרא"ש לענין לחם משנה בשבת]. אולם כתב הרשב"ץ (ד"ה והנוטע), שאף לשיטתם אם כולן זקוקים לכוס אחד אינו צריך לשפוך מכוסו לכוסות האחרים אלא כולן שותים מכוס המברך, ואף שלאחר שתיית המברך נפגמה הכוס אין בכך חסרון מכיון שבשעת הברכה לא היתה פגומה [דלא כשיטת הט"ז (או"ח סי' קפב סק"ד) שכתב שעדיף שיהיה לכל אחד כוס משלו]. אמנם הרא"ה סובר, שדין כוס פגום נאמר בכוס המברך בלבד ולא בכוסות שאר המסובין, ולכך אף במקום שכוסות המסובין פגומים המקדש אינו צריך לשפוך מכוס הברכה לכוסות המסובין. ובשולחן ערוך (או"ח סי' קפב ס"ד) הביא את שתי השיטות. כ. **וכן** נקטו תלמידי רבינו יונה (ד"ה ואם). כא. **ולכאורה** משמע בדבריו שאין צורך לכבד את הגדול, אלא הרשות ביד הגדול להקדים מעצמו כפי שעשה ההוא סבא. כב. **תוספות** חכמי אנגליה (ד"ה אין), הרשב"א (ד"ה אמר), תלמידי רבינו יונה והמיוחס לריטב"א (ד"ה אין), והמאירי (ד"ה מי). וכן נקט הסמ"ק (מצוה קנא). כג. **תוספות** חכמי אנגליה (ד"ה אין), הרשב"א, תלמידי רבינו יונה, המיוחס לריטב"א, והמאירי. כד. **הפתח** עינים (ד"ה יתיב), זכרון יוסף (שו"ת, או"ח סימן ח) בשם גיסו הר"ר ישעיה פיק, מעון הברכות (ד"ה אלא), והברכת אברהם (ד"ה למאי). כה. **כפי** שפסק השולחן ערוך (או"ח סי' תקסז ס"א). כו. **במעון** הברכות ובברכת אברהם הביאו עוד חילוק שטעימה כוללת שתיה אבל אכילה לא כוללת שתיה. ובצל"ח (ד"ה לטעום) רצה לחלק ע"פ התוספות לעיל (כח: ד"ה כיון) שבלשון טעימה גם אם התחיל צריך להפסיק, ובלשון אכילה אם התחיל לא צריך להפסיק. אך כתב שחילוק זה שייך דווקא שם לענין אכילה קודם תפילה שיש לדון אם צריך להפסיק, אך בסוגייתנו אם טעם כבר פגע בכבוד הבוצע ואין נפקא מינה אם יפסיק או לא. כז. **אמנם** בפתח עינים דחה אחר כך את תירוצו וכתב, שפשטן של דברים שבלשונם קוראים לאכילה טעימה ואין נפקא מינה ביניהם, וכמבואר בתוספות (שבועות כג: ד"ה תא). אולם הברכת אברהם החזיק בתירוץ זה, והאריך לדחות דברי הפתח עינים, עיי"ש. כח. **וביאר** שאין משמעות הלשון 'כלום' על הכמות שלא יאכל אפילו משהו, אלא בא לכלול כל הענינים והמינים השונים. כט. **וכנראה** לזה כיון המעון הברכות בתירוצו. ל. **ואכן** בכל הראשונים כאן הגירסא היא 'לטעום', [וכפי שהובא בהגהות וציונים]. לא. **הר"י** מלוניל, תלמידי רבינו יונה (ד"ה שנים), המאירי (ד"ה מדרכי), והמיוחס לריטב"א (ד"ה שנים). לב. **אמנם** כתבו הרא"ה (ד"ה שנים) והמאירי, שדין זה נאמר בשנים האוכלים מקערה אחת. וכן כתב הערוך השולחן (או"ח סי' קע ס"ד). לג. **וכתב** הלבוש (או"ח סי' קע ס"ג) הטעם, משום שחוששים שמא מתוך שיקפיד על חבירו שממשיך ואוכל ולא ממתין לו, יחנק בעת ששותה. אמנם במלבושי יו"ט (סק"א) כתב, שהטעם הוא משום שאם לא יפסיק לאכול בעת שהפסיק חבירו, יאכל יותר מחבירו. לד. **וכן** פסק המגן אברהם (או"ח סי' קע סק"ז). לה. **וכן** ביאר הערוך השולחן (או"ח סי' קע ס"ד), אמנם הנימוקי יוסף פירש שמדובר כשאכלו בשתי קערות, אולם הערוך השולחן פירש שמדובר כשאכלו מקערה אחת.

א. תוספות ביארו לפי דברי השר מקוצי שכאשר הבוצע נותן לכל אחד חלקו יכולים המסובין לטעום לפני שטועם הבוצע, ממילא יכול לכבד את רבו באופן שנותן לו חלקו קודם שהוא עצמו אוכל.

ב. **תוספות** (שם) **והטור** (או"ח סי' קסז) ביארו עוד, שדין הגמרא 'פושט ידו תחילה' לא נאמר לגבי פרוסת המוציא, אלא באה הגמרא לומר שהבוצע הוא פושט ידו ראשון לאכול בקערה, ולזה חידשה הגמרא שבזה יכול לכבד את רבו שיתחיל ראשון לאכול מהקערה.

ג. יש מהראשונים[לו] שפירשו, שדין הברייתא שהבוצע פושט ידו תחילה ודין המסובין שאינם רשאין לטעום הוא דין אחד, שהבוצע פושט ידו תחילה לאכול את פרוסת המוציא והמסובין אינם רשאין לטעום קודם לבוצע אלא עליהם להמתין עד שיטעם, אמנם חידשה הגמרא שאת רבו או את הגדול ממנו יכול לכבד שיאכלו קודם שטעם.

ובזה ביארו **הכסף משנה** (ברכות פ"ז ה"ה) **והראשון לציון** (ד"ה אמר), את דברי הרמב"ם (שם) 'הבוצע נותן פרוסה לפני כל אחד ואחד[לז], והאחר נוטל בידו, ואין הבוצע נותן ביד האוכל אלא אם כן היה אבל, והבוצע הוא פושט ידיו תחלה ואוכל, ואין המסובין רשאין לטעום עד שיטעום המברך, ואין הבוצע רשאי לטעום עד שיכלה אמן מפי רוב המסובין, ואם רצה הבוצע לחלוק כבוד לרבו או למי שהוא גדול ממנו בחכמה ויניחנו לפשוט ידו קודם לו הרשות בידו'. והקשה הכסף משנה, מדוע איחר הרמב"ם את דין כיבוד הגדול רק לאחר הדינים שאין המסובין רשאין לטעום ואין הבוצע וכו', ולא כתב דין זה מיד שהבוצע פושט ידו ואם רצה לכבד הגדול הרשות בידו. ובראשון לציון הקשה, שאם הרמב"ם מפרש דין הפושט יד על טעימת הקערה, צריך להבין מדוע כתב את דין טעימת הקערה באמצע דין בציעה. ועוד הקשה, מדוע הקדים הרמב"ם את דין הבוצע שהוא פושט את ידו תחילה והוא מדיני אכילת הקערה, ורק לאחר מכן כתב את דין המסובין שאסורים לטעום שהוא מדיני ברכת המוציא. ולזה ביארו, שסבר הרמב"ם שדין הבוצע בברייתא ודין המסובין הוא דין אחד, ולכך כללם כאחד[לח].

אם על המברך להמתין מלבצוע עד שתכלה אמן או רק להמתין מלטעום

אין הבוצע רשאי לבצוע עד שיכלה אמן מפי העונים. בביאור דין זה מצינו שני ביאורים:

א. **רש"י** (ד"ה עד) פירש, שעניית האמן היא חלק מהברכה עצמה[לט], ומאחר שאינו רשאי לבצוע עד לאחר הברכה כדברי הגמרא לעיל (לט:), לכן עליו להמתין מלבצוע עד לאחר עניית האמן.

ב. **הרי"ף והרמב"ם** (ברכות פ"ז ה"ה) כתבו, שאין הבוצע רשאי לטעום עד שיכלה אמן מפי רוב המסובין, ומבואר שנקטו שאינו רשאי לטעום ולא כפי לשון הגמרא 'רשאי לבצוע'. וכתב הכסף משנה, שאין כוונתם לנקוט שלא כדברי הגמרא, שכן הכל ביאור אחד הוא. אולם **הראשון לציון** (ד"ה אין) ביאר בדעת הרמב"ם, שכיון שכתב (שם ה"ג) 'בעל הבית מברך המוציא ומשלים הברכה ואחר כך בוצע' כמבואר בגמרא לעיל (שם) 'הלכתא כרבא דאמר מברך ואחר כך בוצע', ומשמע שתיכף בגמר הברכה בוצע מיד ואינו צריך להמתין, אם כן בהכרח שכוונת הגמרא בדבריה שאין הבוצע רשאי לבצוע, על בציעת אכילה לומר שאינו רשאי לאכול, ולזה כתב הרמב"ם שאינו רשאי לטעום עד שתכלה עניית האמן[מ].

אם על המברך להמתין לעניית אמן גם כשלא מוציא אחרים ידי חובתן

שם. מבואר בגמרא, שהבוצע אינו רשאי לבצוע עד לאחר עניית אמן על ידי המסובין. ונסתפק **הראש יוסף** (ד"ה ואם), באופן שמברך לעצמו ולא על מנת להוציא את האחרים ידי חובתן אם יכול לבצוע קודם שיגמרו השומעין לענות אמן או לא, משום שלכאורה יש לומר שרק באופן שיוצאים ידי חובתן שעניית האמן היא מצוה והיא חלק מהברכה עצמה, אולם באופן שאין יוצאים ידי חובה, עניית האמן היא אינה חלק מהמצוה.

והוכיח שגם כשאין יוצאים ידי חובה האמן חלק מהברכה, ממה שכתב השולחן ערוך (או"ח סי' קכח סע"ז) שיש מי שאומר[מא] שצריכין הכהנים להמתין עד שיסיימו הצבור לענות אמן אחר ברכת שים שלום, הרי שהברכה לא נגמרת קודם עניית אמן אף במקום שאין מוציאים את הרבים ידי חובתן. אמנם **בשולחן ערוך הרב** (או"ח סי' קסז ס"ג) נקט, שרק באופן שמוציא את הרבים ידי חובתן אינו יכול לבצוע קודם שיכלה אמן מפי העונים.

האופן שעל המברך להמתין עד שיכלו כל השומעין לומר אמן

מפי רוב העונים. מבואר בדברי רב חסדא, שהמברך אינו חייב להמתין עד שכל השומעים יענו אמן. אמנם כתבו **התוספות** (סוטה לט: ד"ה עד), שאף שבכל הברכות המברך אינו צריך להמתין עד שיכלו כולם לענות אמן, מכל מקום בברכת הכהנים צריכים הכהנים להמתין עד שיכלו כל העם לענות אמן, שכיון שתרי קלי לא משתמעי אי אפשר לשמוע את ברכת הכהנים בשעה שעדיין חלק מהשומעין עונים אמן. וכתב **המגן אברהם** (או"ח סי' קכד ס"ק טו), שאף בכל הברכות שצריכים להוציא בהם את הרבים ידי חובתן, חייב להמתין לכל הציבור עד לאחר שיגמרו לענות אמן.

הטעם שהמאריך בעניית אמן טועה

אינו אלא טועה. מבואר בגמרא, שהמאריך בעניית אמן אינו אלא טועה, וביארו **תוספות ותוספות רבינו פרץ** (ד"ה כל) את הטעם, מפני שכשמאריך בעניית האמן אין קריאת התיבה כמשמעה[מב]. **והמהרש"א** (ח"א ד"ה כל) ביאר, שהמאריך בעניית האמן סבור שבכך יאריך את ימיו ושנותיו כמבואר בגמרא להלן שכל המאריך באמן מאריכין לו ימיו ושנותיו, אמנם הוא טועה בכך לפי שפעמים שאריכות ימים ושנים יותר מדאי אינה טובה, כפי שנאמר (קהלת יב א) 'והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ'[מג].

הטעם שהמברך אינו ממתין למיעוט המאריך בעניית אמן

שם. מבואר בגמרא, שהמברך אינו צריך להמתין למיעוט שלא גמר לענות אמן משום שאריכות זו בטעות היא, וביאר **הר"י מלוניל** (ד"ה מפי)[מד], שאין להמתין להם לפי שאינם עושים כהוגן. **והשיטה מקובצת** (ד"ה אין) ביאר, שאין ממתינין להם כיון שאין צורך באריכותן.

ביאור אמן חטופה

לא אמן חטופה. בביאור אמן חטופה מצינו כמה ביאורים:

א. **רש"י** (ד"ה חטופה) פירש[מה], שהיינו באופן שקורא את האות אל"ף בשו"א במקום בקמ"ץ[מו].

ב. יש שביארו[מז], שהיינו באופן שחוטף את המילה ואומרה במהירות.

ג. יש שביארו[מח], שהיינו באופן שהוא חוטף וממהר לענותה לפני שסיים המברך את ברכתו[מט].

ביאור אמן קטופה

ולא אמן קטופה. נחלקו **הראשונים** בביאור אמן קטופה:

א. יש שביארו[נ], שהיינו באופן שמבליע ומחסר אות אחת, וכגון שחיסר את הנו"ן בסופה[נא], שאינו מוציאה בפיו באופן שתהא ניכרת.

ב. **הערוך** (ערך אמן) וכן יש מפרשים (הו"ד במאירי ד"ה זה) ביארו, שהיינו באופן שהפסיק באמצע המילה ונשמע כאילו הן שתי תיבות.

לו. **הרמב"ם** (ברכות פ"ז ה"ה) על פי הכסף משנה (שם) והראשון לציון (ד"ה אמר), תלמידי רבינו יונה (ד"ה ואם), והרא"ה (ד"ה אינו). **לז.** **בראשון** לציון דייק מדברי הרמב"ם, שהבוצע אינו אוכל עד שנותן פרוסה לכל אחד ואחד. **לח.** **ובראשון** לציון הוסיף, שרב יהודה הוא שחידש בדבריו שהמסובין אינם רשאין לטעום קודם לבוצע ועליהם להמתין עד לאחר שיאכל, שכן מדברי הברייתא שהבוצע פושט ידו תחילה לא לומדים את דין המסובין, משום שאפשר לומר שכוונתה לחדש שהוא יכול לבצוע ואינו צריך להמתין לגדול אם ישנו שם. ובכסף משנה ביאר את סדר הדברים ברמב"ם, שכיון שכתב שהמסובין תלויים בבוצע ואינם יכולים לאכול לפניו, הוסיף וכתב עוד שהבוצע תלוי במסובין ואינו יכול לבצוע קודם שיכלה האמן מפיהם, ואחר כך חזר לומר שיכול לכבד את הגדול. **לט.** **ובשפתי** חכמים (ברש"י ד"ה עד) ביאר זאת, משום שעניית אמן היא כעדות וכקיום על הברכה, והרי הוא כקיום השטר שחשוב כשטר עצמו. [עיין ברבינו בחיי (שמות יד לא) שביאר, שכיון שהמברך מעיד בברכתו של הקב"ה שהוא מקור הברכה, הרי ממילא העונה אמן הוא מקיים השטר והוא העיקר, שהרי העונה אמן הוא העד השני שמצטרף בעדותו לעד הראשון, וכיון שאין קיום העדות בעד ראשון אלא בעד שני שהעדות נגמרת על ידו, נמצא שהוא עיקר העדות]. **מ.** **וכתב** המכתם לדוד (ברמב"ם שם) שרש"י תירץ שאלה זו במה שכתב שהאמן היא חלק מהברכה, וכשרבא אמר מברך ואחר כך בוצע היינו לאחר עניית האמן שאז מסתיימת הברכה. אך הרמב"ם לא היה נראה לו לומר שהאמן חלק מהברכה. **מא.** **עיין** תרומת הדשן (שו"ת סי' קט). **מב.** **וכעין** זה בתוספות חכמי אנגליה, תוספות ר"י החסיד, ותוספות הרא"ש (ד"ה כל). **מג.** **וראה** בברך משה (ד"ה כל) שהקשה על דבריו, מהו ההכרח לומר שכוונתו להאריך יותר מדאי, אולי כוונתו שתהיה לו אריכות ימים יותר מכל האנשים שחיים כשבעים שנה. עוד הקשה, הלא פסוק זה בקהלת אינו נדרש לגנאי אלא לשבח, כמבואר בגמרא (שבת קנא:) שהוא נדרש על ימות המשיח שאין בהם לא זכות ולא חובה מפני שכולם יהיו עשירים ובטלה מצות צדקה. עוד הקשה, הלא על פי המבואר בתוספות (ד"ה כל) שכיון שמאריך באמירת תיבה זו אינו קוראה כמשמעה, נמצא שטועה במה שסבור שיאריכו לו את ימיו ושנותיו, מאחר שאדרבה באריכותו מקצר את משמעות התיבה. **מד.** **וכן** ביאר הרשב"ץ (ד"ה מפי). **מה.** **וכעין** זה פירשו הר"י מלוניל (ד"ה אמן) והנימוקי יוסף (ד"ה חטופה), שהוא באופן שקורא את האל"ף בחט"ף פת"ח ולא בקמ"ץ גדול, בעוד שהיה לו להאריך בה. **מו.** **אף** שכתב רש"י 'שקורין את האל"ף בחט"ף ולא בפת"ח', מכל מקום ביארו המעדני יום טוב (לעיל פ"ג ס"ג אות י), הב"ח (או"ח סי' קכד סק"ו), והיעב"ץ (ברש"י שם), שכשכתב רש"י, בחט"ף היינו מה שקרוי בלשוננו שו"א, ופת"ח הוא מה שקרוי בלשוננו קמ"ץ. וביארו המעדני יום טוב והיעב"ץ שבכל מקום קורא רש"י לקמ"ץ פת"ח [וכן לעיל (יג: ד"ה ולגבד) וברש"י על התורה (שמות כב יט)]. והוסיף היעב"ץ שכך היא קריאת הקמ"ץ אצל הספרדים. ובלבוש (שם ס"ג) כתב, שהוא הדין שלא יאמר אמן בשאר נקודות בשור"ק [אומן] או בחול"ם [אומן] וכיוצא בזה, כי בכל זה אין משמעות פירושו לשון האמנת דברים. **מז.** **רב** האי גאון (הו"ד בספר האשכול, ליקוטי הלכות תפילה, ד"ה וכל המאריך בתפילתו), הראב"ן (סי' קפד), ותלמידי רבינו יונה (ד"ה אין). **מח.** **רב** כהן צדק גאון (הו"ד בערוך ערך אמן), הראב"ד (הו"ד בארחות חיים הלכות ברכות... [illegible] סי' י), הרא"ה (ד"ה אין), והמאירי (ד"ה העונה). וכן ביאר השיטה מקובצת (ד"ה אין). **מט.** **ובשולחן** ערוך (או"ח סי' קכד ס"ח) הביא להלכה, את שיטת רש"י ושיטת ראשונים זו. **נ.** **רש"י** (ד"ה קטופה), רב האי גאון (הו"ד בספר האשכול שם), תלמידי רבינו יונה (שם), הרא"ש (סי' יז), המאירי (ד"ה העונה), ופסקי הריא"ז (אות כה). **נא.** **ובתלמידי** רבינו יונה (שם) הביאו שיש שגרסו גם 'אמן קצרה', ולגירסתם ביארו ש'אמן קטופה' משמעותה שלא אמר את האות נו"ן, ו'אמן קצרה'

ג. **בשיטת ריב"ב** (ד"ה קטופה) ביאר, שהוא מאריך בקריאת האות אל"ף עד שנראה כאילו הוא שתי תיבות.

האופן שעניית אמן היא בכלל אמן יתומה

ולא אמן יתומה. בביאור האופן שעניית האמן היא בכלל אמן יתומה מצינו כמה ביאורים:

א. הראשונים[נב] ביארו, שאמן יתומה היינו[נג] באופן שעונה אמן כשלא שמע את הברכה עצמה כלל מפי המברך ואינו יודע על מה מברך[נד], אלא שמע שעונים אמן[נה], אולם[נו] אם עונה אמן לאחר ששמע מקצת מהברכה מהמברך אין זו בכלל אמן יתומה.

ב. רבינו חננאל (הו"ד בראבי"ה סי' קמג) **והרמב"ם** (ברכות פ"א הי"ד) **על פי השלטי גיבורים** (אות א) ביארו, שאמן יתומה היינו כשעונה אפילו באופן שלא שמע אלא מקצת מהברכה, הן מגוף הברכה הן מחתימת הברכה, שכן אינו יכול לענות אמן אלא אם שומע את כל הברכה[נז].

ג. המאירי (ד"ה העונה) ביאר, שאמן יתומה היינו באופן שעונה אמן כשלא שמע את חתימת הברכה, אולם אם שמע את חתימת הברכה וענה אמן אין זו בכלל אמן יתומה ואף שלא שמע את כל הברכה[נח].

ד. המאירי (ד"ה זה) **והאבודרהם** (הלכות שמונה עשרה, ד"ה וחוזר) הביאו לבאר, שאמן יתומה היינו אם ענה אמן לאחר זמן מרובה מסיום הברכה ועל דעת אותה הברכה[נט].

ה. הגליוני הש"ס (ד"ה אין) ביאר, שמי שהוא חייב בברכה ואינו יוצא ידי חובתו בברכת עצמו אלא על ידי שעונה אמן על ברכת אחר חייב לשמוע את הברכה ולהבינה כראוי, שכיון שמשמעות עניית אמן היא קבלת והאמנת הדברים, הרי הוא כאילו אמר שאמת הדברים שהקב"ה הוא המוציא לחם מן הארץ והרי הוא כמברך את הברכה בעצמו, ולכך רק אם מבין את דבריו יוצא ידי חובתו, אולם אם אינו יוצא ידי חובתו בברכה זו יכול לענות אמן אף אם אינו מבין את כוונת הברכה, שכיון שיודע שכוונת המברך לברך ברכה לקב"ה, יכול לענות על כך אמן כאומר אמת שהקב"ה מבורך על הדבר שאמר המברך, ואף שאינו יודע את פרטי הדבר, ומעתה העונה אמן על ברכה שיוצא בה ידי חובתו ואינו מבין את דברי המברך היא אמן יתומה היינו שנאמרת ללא דעת[ס]. ובזה ביאר את לשון הירושלמי (סוכה פ"ג ה"י) 'אי זו היא אמן יתומה אמר רבי הונא ההן דחייב למברכה והוא עני ולא ידע מהו', והיינו, שרק העונה אמן על ברכה שמחוייב בה ללא שיודע את כוונת הברכה הוא בכלל אמן יתומה.

קושיית הראשונים ממה שמצינו באלכסנדריא שהעם היו עונים אמן אף שלא שמעו את המברך

הקשו הראשונים[סא], איך אפשר לפרש שאמן יתומה היא באופן שלא שמע את הברכה כלל[סב], הלא מצינו בגמרא (סוכה נא:) שבאלכסנדריא שבמצרים היו מניפים סודרין בשעה שהיו העם צריכים לענות אמן, הרי שיכולים לענות אמן אף שלא שומעים את המברך. מצינו בזה כמה תירוצים:

א. יש מהראשונים[סג] שתירצו, שהיו יכולים לענות אמן מאחר שהיו יודעים שעונים על ברכה והיו יודעים על איזו ברכה הם עונים, שהרי היו אומרים הברכות על הסדר ובכל ברכה היו מניפין הסודרים, וממילא כל העם ידעו על איזה ברכה הם עונים כעת, ונחשב כאילו היו שומעים את קול המברך.

ב. יש שתירצו[סד], שדין אמן יתומה נאמר רק במקום שהעונה רוצה לצאת ידי חובה בברכה זו, וכמו שמצאנו בירושלמי (ברכות פ"ח ה"ח) 'איזהו אמן יתומה אמר רב הונא דין דמחויב ברכה והוא ענה ולא ידע מה הוא ענה'[סה], אולם באלכסנדריא שבמצרים שהיו מניפים סודרים בכדי להודיע לעם לענות אמן מדובר בעניית אמן על קריאת ספר התורה שאין יוצאין ידי חובה בברכה זו[סו].

ג. הראב"ד (הו"ד במכתם ד"ה ולא) ביאר, שרק אם הברכה נאמרה על ידי שליח הציבור יכול לענות אמן אף אם לא שמע את הברכה, מכיון ששליח ציבור דעתו על כולם ודעת כולם על מעשיו, אולם כל שהברכה לא נאמרה על ידי שליח הציבור אינו יכול לענות אמן אלא אם שמע את כל הברכה.

ד. המאירי תירץ, שבמקום שאי אפשר לשמוע ברכת המברך, וכפי שהיה באלכסנדריא שלא יכלו לשמוע, הקילו שיכול לענות אמן כשמכוין בלב לברכת המברך.

אם עניית אמן לאחר ששמע את הרבים שעונים אמן היא בכלל אמן יתומה

שם. יש לעיין במקום ששמע את הרבים שעונים אמן, אם יכול לענות אמן ואין זה בכלל אמן יתומה מפני שחזקה שאין הרבים עונים ללא ששמעו את הברכה כתיקונה או לא, ומצינו בזה שתי שיטות: א. שיטת **רב האי גאון** (הו"ד בבית יוסף, או"ח סי' קכד ד"ה כתוב), **שיכול לענות אמן מפני שחזקתן שעונים אמן לאחר ששמעו את הברכה כתיקונה**. ב. שיטת **הרמב"ם** (ברכות פ"א הי"ד) על פי **הלחם משנה**, **שאפילו במקום ששמע את הרבים עונים אמן** וגם שמע את סוף הברכה אינו יכול לענות אמן, אם לא שמע את הברכה בעצמו[סז].

אם דין אמן יתומה נאמר רק כשעונה אמן על ברכה שמחוייב בה

שם. יש לעיין, אם דין אמן יתומה נאמר רק כשעונה אמן על ברכה שמחויב בה, או גם כשעונה אמן על ברכה שאינו מחויב בה, מצינו בזה שתי שיטות:

א. יש שנקטו[סח], שדין אמן יתומה נאמר אף כשעונה אמן על ברכה שאינו חייב בה[סט].

משמעותה שלא אמר את האות אל"ף. עוד כתבו, שאפשר שאם גורסים 'אמן קצרה' משמעותה שאינו מאריך כלל באות אל"ף. **נב. רש"י** (ד"ה יתומה), רבינו נסים גאון (הו"ד בתוספות סוכה נב. ד"ה וכיון), תוספות (ד"ה אמן), הראב"ן (סי' קפד), ר"ת (ספר הישר חלק החידושים סי' קלא), האשכול (הלכות קריאת התורה ד"ה העומד), אור זרוע (ח"א סי' רי), תלמידי רבינו יונה (שם), הסמ"ג (עשין כז ד"ה בפרק אין), הרא"ה (ד"ה ולא), הרא"ש (סי' יז), הריטב"א (הלכות ברכות פ"ו אות טו), רבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב יג ח"א), פסקי הריא"ז (אות כה), והנימוקי יוסף (ד"ה יתומה). **נג. כמבואר** בירושלמי (פ"ח ה"ח) 'אמר רב הונא דין דיתיב למיברכה והוא ענה ולא ידע למה הוא ענה'. **נד. אמנם** כתב הקדושה וברכה (בתוס' ד"ה אמן) לדייק, שרש"י ותוספות נחלקו אם היא אמן יתומה רק בצירוף שני התנאים, גם שלא יודע שעונה אחר ברכה וגם שלא יודע אחר איזו ברכה, שהנה כתב רש"י (ד"ה יתומה) 'הנהו מידע ידעי שהם עונים אחר ברכה, ועל איזו ברכה הם עונים, אלא שלא היו שומעים את הקול', ומבואר שהעם באלכסנדריא היו יכולים לענות אמן רק מכיון שידעו שהם עונים על ברכה ועל איזו ברכה הם עונים, והיינו בצירוף שני התנאים, אולם ללא קיום שני תנאים אלו היא בכלל אמן יתומה. אולם תוספות (ד"ה אמן) כתבו, 'שהיו יודעים באיזו ברכה החזן עומד', ומבואר שאף בקיום תנאי אחד אין היא בכלל אמן יתומה, ומשמע שאף אם היו יודעים שעונים אמן על ברכה בלבד אין זו בכלל אמן יתומה ודלא כשיטת רש"י, [ומה שכתבו תוספות את טעם זה משום שכך היא האמת שהיו יודעים זאת לפי מנין הברכות, והוא הדין למי שהיה יודע על איזו ברכה עונה] ולזה כתבו תוספות 'אבל הכא מיירי שאינם יודעים כלל היכן החזן עומד ומתפלל ובאיזו ברכה הוא עומד', היינו שאינם יודעים אם החזן מתפלל ברכות או תפילה אחרת ובאיזו ברכה, ולכך היא בכלל אמן יתומה. אמנם כתב הראשון לציון (ד"ה מ"ר), שאף שבאופן שיודע על איזו ברכה עונה אמן אין זו בכלל אמן יתומה, מכל מקום אינו יוצא ידי חובתו בברכה זו אלא אם כן שמע את הברכה מפי המברך. **נה. וכתב** הריטב"א (שם) על פי זה, שאמן זו נקראת אמן יתומה לפי שהיא כיתום שאין לו אב וכפרי הנקצץ מן הנטיעה, ומאחר שהוא חטא גדול כל כך נענש שיהיו בניו יתומים. **נו. וכן** כתב הראבי"ה (סי' קמג) בדעת רש"י. **נז. וראה** להלן בהערה על הנידון 'אם דין אמן יתומה נאמר רק כשעונה אמן על ברכה שמחוייב בה', את מחלוקת האחרונים בדעת הרמב"ם בעונה אמן על ברכה שאינו מחוייב בה, אם מכל מקום צריך לשמוע מקצת מהברכה. **נח. ובזה** תירץ את המבואר במשנה (לקמן נא:) שעונים אמן אחר ישראל המברך והיינו כששמע את חתימת הברכה, והקשתה הגמרא (לקמן נג:) איך יוצאים ידי חובה בעניית האמן, הרי שסברה הגמרא שאינו יכול לענות אמן אם לא שמע את כל הברכה, ואף ששמע את חתימת הברכה מאת המברך, [לא כשיטת ראשונים זו שאם שמע את חתימת הברכה יכול לענות אמן], והיינו משום, שרק אם שמע את הברכה משליח ציבור יכול לענות אמן גם אם שמע את חתימת הברכה בלבד, אולם סוגיית הגמרא לקמן (נג:) עוסקת באופן שאינו שומע את הברכה משליח ציבור. [וכן הביא הראב"ד (הו"ד במכתם ד"ה ולא) להקשות ולתרץ על מה שביאר שאמן יתומה היינו כשלא שמע כלל את הברכה משליח ציבור, אולם אם שמע את הברכה משליח ציבור יכול לענות אמן אף שלא שמע את כל הברכה]. **נט. וכתב** המשנה ברורה (סי' קכד ס"ק לד), שיכול לענות אמן רק בתוך כדי דיבור מהברכה אולם לאחר מכן אינו יכול, ואם ענה היא בכלל אמן יתומה. ובביאור הלכה (שם ד"ה מיד) כתב, שאף שמלשונם משמע רק שלא יהיה זמן מרובה מכל מקום מלשון הרמ"א שכתב 'מיד' משמע תוך כדי דיבור, אולם הוסיף, שמכל מקום אם אחד המתין ולא ענה עד שסיימו רוב העונים לענות ולאחר מכן ענה בתוך כדי דיבור של ענייתם מצטרף עמהם, ואין זה בכלל אמן יתומה. **ס. כמבואר** בגמרא (ע"ז יג:) 'אמר ליה חד לחבריה, יתמא, עבד רבך הכי', ופירש רש"י (ד"ה יתמא), מה שמכנה אותו יתמא כוונתו בלא דעת. **סא. רש"י** (ד"ה יתומה), רבינו נסים גאון (הו"ד בתוס' סוכה נב. ד"ה וכיון), תוספות (ד"ה אמן), האשכול (הלכות קריאת התורה ד"ה העומד), הסמ"ג (עשין כז), תלמידי רבינו יונה (ד"ה ויתומה), הרא"ש (סי' יז), והנימוקי יוסף (ד"ה יתומה). **סב. אמנם** המאירי (ד"ה העונה) הקשה קושיא זו על שיטת רבינו חננאל המובאת לעיל, שבכל מקום שלא שומע את כל הברכה ועונה אמן היא בכלל אמן יתומה. **סג. רש"י**, תוספות, תלמידי רבינו יונה, הרא"ה, והרא"ש. **סד. רבינו** נסים גאון, האשכול, תלמידי רבינו יונה, הסמ"ג, והרא"ש. וכן נקט האור זרוע (סי' קנג). **סה. אכן** יש גירסאות בירושלמי 'דין דיתיב מברכה', אולם כתב האור זרוע שאינו יודע ליישב גירסא זו. אמנם מצינו מפורש בירושלמי בסוכה (פ"ג ה"י) 'אמר רב הונא ההן דחייב למברכה והוא עני ולא ידע מהו'. **סו. וכן** מפורש בירושלמי בסוכה (פ"ה ה"א). אמנם בתלמידי רבינו יונה ביארו, שבמעשה של אלכסנדריא שבמצרים לא מדובר ששליח הציבור הוציאם ידי חובה מכיון שכל אחד מהם כבר התפלל. **סז. ובזה** יישב את דברי הרמב"ם (שם) 'וכל מי שלא שמע את הברכה שהוא חייב בה לא יענה אמן בכלל העונים', שהרי לכאורה קשה אם דבריו נאמרו באופן שלא שמע את הברכה כלל מה חידש הרמב"ם שלא יענה אמן, הלא כבר כתב לפני כן (שם הי"ג) 'כל השומע אחד מישראל מברך ברכה מכל הברכות כולן אף על פי שלא שמע הברכה כולה מתחלתה ועד סופה, ואף על פי שאינו חייב באותה ברכה חייב לענות אמן', ומשמע מדבריו שעונה אמן מאחר שמכל מקום שמע את סופה, אולם אם לא שמע אף את סופה אינו יכול לענות אמן, ואם דבריו נאמרו במי שלא שמע את כל הברכה אלא את סופה בלבד, ולזה כתב שרק מי שחייב בברכה זו ורוצה לצאת בה ידי חובה אינו יכול לענות אולם מי שאינו רוצה לצאת בה ידי חובה יענה, מה חידש בזה הלא כבר כתב זאת (שם הי"ג), בהכרח שדברי הרמב"ם נאמרו במי ששמע את סוף הברכה בלבד, וכוונתו לחדש שאפילו אם הרבים עונים אמן ובודאי שאינם עונים אמן יתומה, אינו יכול לענות עמהן אמן. **סח. רש"י** (ד"ה יתומה), רב כהן צדק גאון (הו"ד בערוך ערך אמן) על פי הטור (או"ח סי' קכד ס"ח) ותוספות (ד"ה אמן). אמנם הבית יוסף (שם ד"ה אבל) הוכיח בדעת תוספות בסוכה (נב. ד"ה וכיון) שרב כהן צדק לא חולק על רבינו נסים, אלא סובר שדין אמן יתומה נאמר רק על ברכה שמחוייב בה. **סט. וביאר** הבית יוסף (שם ד"ה ומכל), שרש"י ותוספות נקטו שדין אמן יתומה נאמר גם על ברכה שאינו מחוייב בה, הוא מפני שביארו שהעם באלכסנדריא ענו אמן לאחר הנפת הסודרין (סוכה נא:) מכיון שידעו באיזו ברכה החזן

ב. יש שנקטו[עא], שדין אמן יתומה נאמר רק בעניית אמן על ברכה שחייב בה ויוצא בה ידי חובתו[עא], כגון ברכת התפילה שהש"ץ מוציא בה את הרבים ידי חובתן[עב], אולם ברכה שאינו חייב בה, כגון ברכה על קריאת ספר תורה[עג], לא נאמר בה דין אמן יתומה[עד], ועונה אמן עם הציבור. והוכיחו זאת[עה], מדברי הירושלמי (סוכה פ"ג ה"י) 'אי זו היא אמן יתומה אמר רב הונא ההן דחייב למברכה והוא עני ולא ידע מהו'[עו], הרי שדין אמן יתומה נאמר רק באופן שחייב בברכה זו.

ביאור הדין שלא יזרוק ברכה מפיו

ולא יזרוק ברכה מפיו. בביאור דברי הגמרא שלא יזרוק ברכה מפיו, מצינו כמה ביאורים:

א. רש"י (ד"ה ולא) **והנימוקי יוסף** (ד"ה ולא) פירשו, שכוונת הגמרא לומר שלא יברך את הברכה במהירות ויראה כמי שהיא דומה עליו כמשא, ומברכה מפני שהיא חוק קבוע לו.

ב. תלמידי רבינו יונה (ד"ה ולא) ביארו, שדין הגמרא נאמר על מי שכבר התפלל ונפטר מחיובו, ובאה לומר שבשעה שהחזן חוזר על התפילה אין לו לומר עם החזן את חתימת הברכה שכן היא ברכה לבטלה.

ג. תלמידי רבינו יונה ביארו עוד, שדין הגמרא נאמר על העונה אמן שעדיין לא נפטר מחיוב הברכה ורוצה לפטור עצמו בעניית האמן, ולזה אמרה, שבשעה שמגיע הש"ץ לחתימת הברכה לא יאמרנה עמו יחדיו, שכן כאשר יענה לאחר מכן אמן נמצא עונה אמן אחר ברכותיו.

ד. הרא"ה (ד"ה ולא) ביאר[עז], שכוונת הגמרא לומר שהמברך יעשה היכר בחתימת הברכה, ולא יאמרנה מהר כדרך שאומר את שאר התיבות שבאמצע הברכה.

ה. הרא"ה ביאר עוד[עח], שכוונת הגמרא לומר שלא ימהר להתחיל ברכה אחרת אלא בכדי שתהיה שהות לומר אמן.

הטעם שנענש על עניית אמן יתומה

כל העונה אמן יתומה יהיו בניו יתומים. הקשה **החפץ ה'** (ד"ה אין), הנה מבואר בדברי בן עזאי שנענש על עניית אמן יתומה, וכן משמע ממה שכתבה הגמרא את דין אמן יתומה ביחד עם אמן חטופה וקטופה, ולכאורה מדוע נענש, הלא אף שלא קיים את המצוה בהידור מכל מקום לכל הפחות חצי מצוה בידו. ותירץ, שכל מה שנענש על שענה אמן יתומה, הוא באופן שהיה יכול לשמוע את ברכת המברך ולא שמע שבכך הוא גרם לאמן זו שתהיה יתומה, והוא מידה כנגד מידה, אולם באופן שלא היה יכול לשמוע את ברכת המברך שלא הוא גרם לאמן זו שתהיה יתומה פשיטא שאינו נענש, ולפיכך העם באלכסנדריא היו עונים אמן לאחר הנפת הדגלים.

ביאור עונש העונה אמן יתומה

שם. הקשה **הבן יהוידע** (ד"ה יתומה), ממה נפשך אם כוונת הגמרא לומר שבניו יהיו יתומים לאחר שישלים שנותיו, אין זו גזירה של עונש מאחר שכך הוא מנהגו של עולם וכל אדם לאחר מותו בניו נעשים יתומים, ואם כוונת הגמרא לומר שימות קודם שישלים את שנותיו, הרי זה כמו העונש של יתקטפו ימיו, ואילו בגמרא מבואר שהם שני עונשים שונים. ותירץ, שכוונת הגמרא לומר שבניו יהיו יתומים בעודו חי, וכגון שאינו יכול לפרנס את בניו, שבאופן זה הרי הם כיתומים.

ביאור החילוק בין עונש העונה אמן חטופה לעונש העונה אמן קטופה

חטופה יתחטפו ימיו קטופה יתקטפו ימיו. בביאור ההבדל בין עונש העונה אמן חטופה לעונש העונה אמן קטופה, מצינו כמה ביאורים:

א. הברכת ראש (ד"ה חטופה) ביאר, שעונש ש'יתחטפו ימיו' היינו 'כרת דיומי' שהיא מיתה חטופה ללא שמתכונן לכך, כמבואר במועד קטן (כח.), ואילו עונש שיתקטפו ימיו היינו מיתה בקיצור שנים שהיא 'כרת דשני' כמבואר שם בגמרא. ואכן **הרי"ף והרא"ש** (סי' יז) כתבו 'חטופה יתחטפו ימיו קטופה יתקטפו שנותיו'.

ב. בהגהות רי"א חבר (ד"ה העונה) ביאר, שהנה מצינו שפעמים שמת אדם בקיצור ימיו ושנותיו באופן שכופלים לו בימיו הקצרים את הנאות העולם כדי שיהנה את ההנאות שהיה ראוי להן בשבעים שנותיו, וכפי שמצינו בנר שעוה שכופלין אותו לשנים שהוא דולק כחצי מזמנו אולם מאיר ביותר, ומאידך מצינו שמת אדם בקיצור ימיו ושנותיו באופן שלא כופלים לו את הנאותיו וכפי שמצינו בנר שעוה שחותכים אותו שדולק חצי מזמנו ואינו מאיר ביותר, וממילא נוהגים באדם זה מדה כנגד מדה, שאם ענה אמן חטופה, היינו שמוציא מפיו את כל התיבה במהירות, נענש ש'יתחטפו ימיו' אולם מכל מקום נהנה בשלימות כפי שהיה ראוי להנות, אולם אם עונה אמן קטופה היינו שמבליע אות אחת ואינו אומרה, נענש ש'יתקטפו ימיו' ולא יקבל את הנאת עולמו בשלימות, אמנם המאריך באמן מאריכין לו את ימיו מדה כנגד מדה.

ג. הבן יהוידע (ד"ה יתומה) ביאר, שהעונש ש'יתחטפו ימיו' היינו שימיו יהיו בעיניו כימים קצרים מפני צרותיו, וכפי שאומר הפסוק (דברים כח סז) 'בבוקר תאמר מי יתן ערב ובערב תאמר מי יתן בוקר', וזהו פירוש 'יתחטפו' שיהיו בעיניו חטופים וקצרים, ו'יתקטפו ימיו' היינו שיחסרו ימיו וימות קודם שישלים שנותיו.

ד. הבן יהוידע ביאר עוד ולהיפך, ש'יתקטפו' פירושו שימיו יהיו קצרים מפני הצרות, ו'יתחטפו' פירושו שימות בקיצור שנים, והיינו 'יתחטפו' שיחטפו ימיו ממנו וינתנו לאחרים, כפי המעשה המובא בחגיגה (ד:)[עט].

אם נידון הסוגיא בשלישי המצטרף בסוף הסעודה לזימון הוא לענין רשות או חובה

מה דעתך לאיצטרופי בהדן אנן אכילנא לן. מדברי **רש"י** (ד"ה אכילנא) **והמאירי** (ד"ה שנים) משמע, שנידון הסוגיא הוא כלפי חובת זימון[פ], שאם סוברים שהשלישי מצטרף לשנים שאכלו, הרי הם מתחייבים בזימון. וכתב **הביאור הלכה** (סי' קצז ד"ה מצטרף), שפירוש זה הוא כפי השיטה הסוברת שחובת הזימון תלויה בגמר הסעודה[פא]. אמנם כתב, שלשיטת **רבינו יונה** (לעיל מה. ד"ה שלשה) שחובת הזימון תלויה בתחילת הסעודה, נידון הסוגיא כאן הוא רק לענין רשות שהרי אם לא הוקבעו מתחילה ודאי שאין חובת זימון. ואכן מדברי תלמידי רבינו יונה בסוגייתנו שכתבו 'יכול להצטרף עמנו', משמע שפירשו את נידון הגמרא לענין רשות לזמן ולא לענין חובה.

עומד. והקשה הב"ח (או"ח סי' קכד סק"ז) על שיטה זו, מדברי הירושלמי (סוכה פ"ג ה"י) 'אי זו היא אמן יתומה אמר רב הונא ההן דחייב למברכה והוא עני ולא ידע מהו', הרי שדין אמן יתומה נאמר רק באופן שעונה על ברכה שחייב בה. [ובשלמא על תלמידי רבינו יונה (ד"ה אין) והרא"ש (סי' יז) שהביאו ליישב את עניית העם לאחר הנפת הסודרין כרש"י ותוספות אין להקשות מדברי הירושלמי, משום שהביאו בדבריהם גם את דברי הירושלמי שרק על ברכה שחייב בה נאמר דין אמן יתומה, וכוונתם ליישב את עניית העם לאחר הנפת הסודרין בשני אופנים, או שמדובר באופן שאין זו ברכה מחוייבת וכגון שכבר התפללו, או שאף שמדובר בברכה מחוייבת מכל מקום מדובר שידעו על איזו ברכה הם עונים אמן]. והנה את שיטת רש"י ותוספות בסוגייתנו היה אפשר ליישב, שכיון שלא הביאו את דברי הירושלמי מוכרח שסברו שהבבלי חולק על הירושלמי בדין אמן יתומה, ונוקט שאין חילוק אם עונה על ברכה שחייב בה או לא, וממילא נדחים דברי הירושלמי מחמת דברי הבבלי. אולם על דברי הערוך קשה, שכן בתחילת דבריו הביא את שיטת רבינו נסים גאון לחלק אם עונה על ברכה המחוייבת או לא כפי שמצינו בדברי הירושלמי, ולאחר מכן הביא את שיטת רב כהן צדק שסובר שאף בברכה שאינה מחוייבת נאמר דין אמן יתומה ולא כתב שהוא דוחה את דברי הירושלמי. ותירץ הב"ח בדעת הטור, שרב כהן צדק נחלק בביאור דברי הירושלמי, וסבר שכשנקט הירושלמי 'דחייב למברכה' אין כוונתו שדין אמן יתומה נאמר כשעונה אמן על ברכה שצריך לצאת בה ידי חובה, אלא כוונתו שדין אמן יתומה נאמר בכל מקום שמחוייב לשמוע את הברכה ואף אם אינו צריך לצאת בה ידי חובה, וכגון בברכות שליח הציבור שמוטל על הציבור לשתוק ולשמוע ולענות אמן, ובהכרח שהטעם שענו העם אמן לאחר הנפת הסודרין הוא משום שידעו על איזו ברכה הם עונים [ודלא כפי המשתמע מתוספות (סוכה נב. ד"ה וכיון) בדעת רב כהן צדק], אולם על שאר הברכות המוטלות על המברך בלבד כגון בברכת הנהנין יכול לענות אמן יתומה אף אם אינו יודע איזו ברכה בירך. אמנם אלו שנקטו שדין אמן יתומה נאמר רק כשעונה על ברכה המחוייבת, סברו שכוונת הירושלמי לברכה שצריך השומע לצאת בה ידי חובתו, ולכך כשעונה על ברכות שליח הציבור לאחר שהתפלל יכול לענות אמן יתומה. **ע. רבינו** נסים גאון (הו"ד בתוספות סוכה נב. ד"ה וכיון), הרי"ף על פי הב"ח (או"ח סי' קכד ס"ז), **האשכול** (הלכות קריאת התורה ד"ה העומד), **הרמב"ם** (ברכות פ"א הי"ד), **תלמידי** רבינו יונה (ד"ה אין), **הסמ"ג** (עשין כז), **הרא"ש** (סי' יז), **והריטב"א** (סוכה נב: ד"ה כיון). **עא. וכתב** הראשון לציון (ד"ה ת"ר) בשיטת הרמב"ם, שכיון שכוונתו לצאת ידי חובה בברכה זו מן הראוי שיקפיד לשמוע את הברכה שעונה עליה, ואם לא עשה כך אלא בדרך יתומה נענש שבניו יתיתמו, ואינו יכול לשוב לאחר מכן ולברך ברכה נוספת, שכיון שכוונתו היתה לצאת ידי חובה בשמיעתו הרי הברכה הנוספת היא ברכה לבטלה. **עב. וכתב** הבית יוסף (שם ד"ה אבל) [בביאור דברי תוספות בסוכה (שם)], שאין להקשות מדוע ברכת הש"ץ נחשבת לברכה המחוייבת הלא בשעה ששליח הציבור חוזר על ברכות התפילה כבר יצאו רוב הציבור ידי חובתם ואינם חייבים לענות על אותם הברכות, שכיון שתקנת חכמים היא שיחזור שליח הציבור על התפילה כדי להוציא את מי שאינו בקי, חייבים כל הציבור לשתוק ולשמוע את כל הברכות מפי החזן ולענות אמן על ברכותיו, ואילו לא יכוונו נראה הדבר כברכות לבטלה, ולכך נחשבות כברכות חובה. **עג. אולם** הקשה הראבי"ה (סי' קנט), מדוע ברכה על קריאת התורה אינה נחשבת לברכה שמחוייב בה, הלא כולם חייבים בקריאת התורה אלא שתקנו חז"ל שבשבת קורין שבעה קרואים ובחול שלשה קרואים ומוציאים את הרבים ידי חובתן. וכתב הבית יוסף (שם) בדעת שיטה זו, שאמנם הקריאה היא חובת הציבור אך חז"ל לא תקנו את הברכות לצורך הציבור אלא מפני שהקורא בציבור ראוי לו לברך. **עד. אמנם** נחלקו האחרונים בדעת הרמב"ם אם בברכה שאינו מחויב צריך שישמע לפחות מקצתה, שהנה כתב הרמב"ם (שם הי"ג) 'כל השומע אחד מישראל מברך ברכה מכל הברכות כולן אף על פי שלא שמע הברכה כולה מתחלתה ועד סופה, ואף על פי שאינו חייב באותה ברכה חייב לענות אמן', וביאר הלחם משנה (שם הי"ד) שלא שמע את הברכה כולה ומכל מקום שמע את חתימתה. אולם הקשה הראשון לציון (ד"ה ת"ר), אם דברי הרמב"ם נאמרו באופן זה היה לו לכתוב 'אף על פי שלא שמע כל הברכה', ולזה ביאר, שבהכרח כוונתו לומר שאף שלא שמע את הברכה כולה ולא את מקצתה חייב לענות אמן. **עה. רבינו** נסים גאון, הרי"ף, ובספר המכתם (ד"ה ולא). וכן הוכיח הרשב"ץ (ד"ה ירושלמי). **עו. וראה** באור זרוע (ח"א סי' קנג) שהקשה מדברי הירושלמי (פ"ח ה"ח) 'אמר רב הונא דין דיתיב למיברכה והוא ענה ולא ידע למה הוא ענה' שמבואר שסבר רב הונא שדין אמן יתומה לא נאמר רק באופן שחייב בברכה זו. **עז. וכן** ביאר השיטה מקובצת (ד"ה אין). **עח. וכן** ביאר השיטה מקובצת (שם). **עט. לגבי** שלוחו של מלאך המות שטעה והמית אשה אחרת ששמה מרים כשם האשה שאותה ביקש ממנו להמית, ומלאך המות אמר לרב ביבי בר אביי שאת השנים שהיתה עוד צריכה לחיות הוא מוסיף לתלמידי חכמים שמעבירים על מדותיהם. **פ. הביאור** הלכה (סי' קצז ד"ה מצטרף) דייק ממה שכתב רש"י (שם) 'ואי אתה מחייבנו עוד בזימון'. ובמאירי כתב 'להביא עליהם חובת זימון'. **פא. וכן** פסק השולחן ערוך (או"ח סי' קצג ס"ב). וראה בילקוט ביאורים לעיל (מה.) במשנה שנתבארו השיטות בזה בהרחבה.

מחלוקת הראשונים בביאור ארדיליא

אלו מייתו לי ארדיליא. בביאור דברי הגמרא מצינו כמה ביאורים: **א. רש"י** (ד"ה אילו) **והנימוקי יוסף** (ד"ה ארדיליא) פירשו, שארדיליא היינו כמהין ופטריות. **ב. תלמידי רבינו יונה** (ד"ה אי) הביאו לבאר, שארדיליא היינו מיני עשבין, ששמואל היה רופא ודרכו היה לאכול מיני עשבין לאחר אכילתו. **ג. השיטה מקובצת** (ד"ה אלו) הביא לבאר, שארדיליא היינו מין בשר.

מהו שיעור האכילה ששנים שיכולים לאכול כמותו אף לאחר שסיימו את סעודתם השלישי מצטרף עמהם לזימון

מי לא אכלינן. מבואר בגמרא, שכיון שאם היו מביאים לפני שנים אלו דברים החביבים עליהם היו אוכלים, השלישי מצטרף עמהם לזימון. אמנם נחלקו **הראשונים** מהו שיעור האכילה שצריך שיהיו יכולים לאכול על מנת שיצטרף עמהם לזימון, **הרמב"ם** (ברכות פ"ה ה"ט) כתב שאפילו אם יכולים לאכול עמו כל שהוא מצטרף עמהם לזימון. אמנם יש שכתבו [הו"ד **במאירי** (ד"ה שנים)], שאין זה אלא אם שנים אלו אינם שבעים כל כך עד כדי שלא יוכלו לאכול פת עם אותם דברים חביבים, אולם אם הם שבעים עד שאינם יכולים לאכול פת עם דברים חביבים אלו, אין שלישי זה מצטרף עמהם לזימון.

שנים שהסיחו את דעתם מלאכול שלישי אינו יכול להצטרף ולזמן עמהם

שם. מבואר בגמרא, שכיון שאם היו מביאים לפני שנים אלו דברים החביבים עליהם היו אוכלים, שלישי מצטרף עמהם לזימון, וכתבו **הראשונים**[פב], שאילו הסיחו את דעתם מלאכול, וכגון שאמרו 'הב לן ונברך' או שנטלו את ידיהם בשביל לברך[פג], לא יכול השלישי להצטרף אליהן לזימון[פד]. אולם כתב **האור זרוע** (שם), שאין זה אלא בשנים שהסיחו את דעתם והשלישי רוצה להצטרף אליהם ולחייבם בזימון, אולם שלשה שאכלו ונתחייבו בזימון והסיחו את דעתם מהסעודה, ולאחר מכן בא אחד ואכל כזית דגן הרי זה מצטרף עמהם.

ביאור מעלת הברכה על ידי הגדול

והלכתא גדול מברך. בביאור מעלת הברכה על ידי הגדול מצינו שני ביאורים:
א. החכם צבי (שו"ת, סי' מה ד"ה ובברכות) ביאר, שבברכת הגדול יש משום כבוד הגדול עצמו, ואין לומר שיש בזה משום כבוד הברכה עצמה שכבודה בגדול, שאילו כן גדול לא יהיה יכול ליתן רשות לקטן לברך, ובגמרא (לעיל מו:) מוכח מהמעשה שרבי כיבד את רב לברך שגדול יכול ליתן רשות לקטן לברך.
ב. השבות יעקב (שו"ת, ח"ג סוף סי' ל) ביאר, שאין בזה משום כבוד הגדול בלבד אלא גם משום כבוד הברכה, שהברכה עצמה עדיפה בגדול, ואף במקום שהגדול נותן רשות לקטן לברך יש בזה משום כבוד הברכה, שהגדול הוא הנותן רשות לאומרה.

מי מברך באופן שמעלת כולם שוה

שם. כתב **הברכת ראש** (ד"ה והלכתא), שמשמע מדברי הגמרא שרק הגדול מברך אף שהגיע לאחר מכן, אולם אם מעלת כולם שוה העיקר שבסעודה מברך, והיינו אותו שהיה בתחילת הסעודה.

ביאור קושיית הגמרא שאכילת הדמאי אינה ראויה

הא לא חזי ליה. הקשתה הגמרא איך האוכל דמאי מצטרף לזימון הלא אכילת הדמאי אינה ראויה, והנה מצינו[פה] שנחלקו **הראשונים** מה דין האוכל דבר איסור לגבי ברכה, אם אינו יכול לברך עליו, או שמא רק אינו מזמן עליו אולם מכל מקום מברך עליו. יש מהראשונים[פו] שנקטו, שכיון שהוא אוכל דבר האסור אינו מברך עליו לא בתחילה ולא בסוף. ועל פי דבריהם, כוונת הגמרא להקשות בסוגייתנו על האוכל דמאי, שכיון שהוא בכלל האוכל איסור, ממילא כל הברכות הנאמרות על אכילה זו הם מצוה הבאה בעבירה, ואין זה מברך אלא מנאץ וכפי שפירש **רש"י** (ד"ה הא). אולם יש מהראשונים[פז] שנקטו, שכל דברי המשנה נאמרו גבי זימון בלבד, שכיון שזו אכילת איסור אינם נחשבים כקובעי סעודה, שאין קבע וחיבור לדברים אסורים, והוא כעין אכילת פירות שאין להם קבע לזימון, אבל חייבים לברך תחילה וסוף, מאחר שנהנו. ועל פי דבריהם יש לבאר קושיית הגמרא שכוונת הגמרא להקשות, שכיון שאכילה זו אינה ראויה לו הרי זו כאכילת עראי ואינו יכול להצטרף לזימון.

יישוב דברי רש"י שהוקשה לגמרא על האוכל דמאי מברכת הזימון

פירש רש"י (ד"ה הא), שהוקשה לגמרא שכיון שמזמן על אכילת דמאי, ברכת הזימון היא מצוה הבאה בעבירה כפי שהקשתה הגמרא (ב"ק צד.) לגבי הגוזל סאה של חיטין, טחנה לשה ואפאה והפריש ממנה חלה שאינו יכול לברך משום שהוא מנאץ[פח]. וכתב **הפני יהושע** (ד"ה אכל), שלכאורה יש לומר שכיון שרש"י הקשה שברכה זו היא מצוה הבאה בעבירה מסתבר שאין כוונתו להקשות משום ברכת הזימון בלבד אלא גם משום עצם ברכת האכילה, וכשיטת **הרמב"ם** (ברכות פ"א הי"ט) שהאוכל דבר איסור אינו מברך עליו לא בתחילה ולא בסוף, ולזה הקשה הפני יהושע, בשלמא אם נאמר שהוקשה לגמרא שאינם יכולים להצטרף ולזמן על אכילת איסור מובן תירוצה שיכולים להצטרף האחד עם השני, שכיון שיכולים להפקיר את נכסיהם והיו ראויים לאכילת דמאי שייך בהם קצת צירוף, אולם אם נאמר שהוקשה לה מחמת הברכה על אכילת האיסור מה תירצה שהיו יכולים להפקיר נכסיהם, הלא כל עוד שלא הפקירו נכסיהם ואינם עניים אכילת הדמאי היא בכלל אכילת איסור. ומצינו בדברי האחרונים כמה תירוצים:
א. הפני יהושע תירץ, שאין הכרח שכוונת רש"י לומר שהגמרא הקשתה על עיקר הברכה וכשיטת הרמב"ם, אלא אדרבה ממה שכתב 'והויא לה ברכת זימון הבאה בעבירה' מוכח שעל עיקר הברכה אין כוונתה להקשות, אלא רק על ברכת הזימון וכשיטת **הראב"ד** (ברכות פ"א הי"ט) שכל קושיית הגמרא היא משום ההצטרפות לזימון, שכן משמע ממה שהביא 'אין זה מברך אלא מנאץ' שאמנם הוא מנאץ בברכתו אבל חייב לברך על אכילה זו מפני שנהנה[פט].
ב. היגיעות מרדכי (ד"ה הא) תירץ, על פי המבואר **בתוספות** (לעיל מה. ד"ה אכל) שהאוכל טבל אינו מצטרף לזימון לא משום שאין בו צירוף אלא משום שאכילת איסור אינה בכלל אכילה[צ], ולזה הקשתה הגמרא בסוגייתנו שכיון שאכילת דמאי אינה ראויה לו אין אכילתו אכילה. ותירצה, שכיון שאיסור דמאי תלוי בו שהרי יכול להפקיר את נכסיו ולהיות מותר באכילת הדמאי, ממילא אין שם איסור על המאכל עצמו ואין אכילת דמאי בכלל אכילה אסורה, אלא האכילה היא אכילה ראויה ויכול להצטרף לזימון.
ג. המנחת שמואל (ד"ה אכל) תירץ, שסברה הגמרא שכיון שמצינו שהמפקיר נכסיו והעני יכול לאכול לכתחילה אף שעניים לא הותרו בכל איסור דרבנן, בהכרח שאף לעשיר אין זה איסור גמור שכן רוב עמי הארץ מעשרין אלא הוא חומרא בעלמא שהחמירו עליהם שלא יאכלו לכתחילה מפני שיכולים לאכול מאכל אחר מעושר, אמנם במקום שכבר אכל הרי הוא כבדיעבד ואין זה נחשב שאכל איסור ויכול לזמן על אכילתו[צא].
ד. האבן שלמה (ד"ה אכל) תירץ, על פי המבואר בתוספות (סוכה ל. ד"ה משום) שאין בנטילת לולב של אשירה משום מצוה הבאה בעבירה, משום שקיום המצוה אינו תלוי בעבירה שהרי אף לולי שהיה זה לולב של אשירה היה יכול לקיים בזה מצוה, וממילא יש לומר שהוא הדין בסוגייתנו, מאחר שהיו יכולים להפקיר את התבואה והיה מותר להם לאוכלה, נמצא שאין מצות ברכת המזון מתקיימת רק משום העבירה שהרי היו יכולים לקיימה גם בלעדיה, ולכך אין היא מעכבת[צב].

פב. **תוספות** (ד"ה אילו), תוספות ר"י החסיד (ד"ה א"ל), המכתם (ד"ה אמר, ודייק כך אף בשיטת הראב"ד כדלהלן), פסקי הרי"ד (ד"ה רב), אור זרוע (סי' קלד), מרדכי (רמז קסג), הרא"ש (סי' יח), המאירי (ד"ה שנים). פג. **ובמאירי** כתב, וכגון שהזמינו כוס של ברכה. פד. **וכתב** בספר המכתם באופן שאמרו 'הב לן ונברך', שאין זה אלא לשיטת הראב"ד (הו"ד בספר המכתם לעיל מג. ד"ה תכף), שסובר שכיון שאמרו המסובין 'הב לן ונברך' הרי זה הפסק לענין הברכה ואינם יכולים לאכול עוד עד לאחר ברכת המזון, אולם לדעת הרי"ף (לעיל מג.) שסובר שכל זמן שלא נטלו ידיהם לברכה מותרין לאכול ובלבד שיברכו על האוכל, אפשר שאין זה הפסק לענין זימון ויכולים להצטרף. אמנם השולחן ערוך הרב (סי' קצז ס"א) נוקט, שאף שנחלקו הראשונים אם אמירת 'הב לן ונברך' היא הפסק לענין ברכת המזון, מכל מקום לענין צירוף השלישי לזימון לכל הדעות אמירה זו נחשבת להיסח הדעת, והשלישי אינו יכול להצטרף ולזמן עמהם. פה. **ראה** לעיל (מה.) על הנידון 'אם מברכין על אכילת טבל ומעשר ראשון שלא נטלה תרומתו', את ביאור שיטות ראשונים אלו בהרחבה. פו. **רש"י** (לעיל מה. ד"ה והשמש) על פי הכסף משנה (ברכות פ"א הי"ט), הרמב"ם (שם), הרמב"ן (לעיל מה. ד"ה והא), הרשב"א, והרא"ה (שם ד"ה אכל), ורבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב טז סוף חלק א). וכן נקט השיטה מקובצת (שם ד"ה ומעשר). וכן נקט הברכת ראש (שם ד"ה אכל) בדעת תוספות (שם ד"ה אכל) שכתבו 'אכילת טבל לאו שמה אכילה', שכוונתם לומר שאכילת איסור אינה נחשבת לאכילה בכדי לזמן עליה ולהודות עליה לה', שכן אין במעשה עבירה קיום מצוה. פז. **הראב"ד** (ברכות פ"א הי"ט), הרמב"ן (לעיל מה. ד"ה והא) בשם רבותינו, הרשב"א (שו"ת ח"א סי' תשלד), תוספות הרא"ש והנימוקי יוסף (שם ד"ה אכל). פח. **וכתב** הפני יהושע (ד"ה אכל), שאף שלכאורה היה אפשר לחלק בין איסור חלה שהוא מדאורייתא לבין איסור דמאי שהוא מדרבנן, מכל מקום מדברי המשנה מוכח שאין לחלק שהרי כתבה שאם אכל טבל אין מזמנין עליו, וביארה הגמרא להלן (ע"ב) שמדובר בטבל האסור מדרבנן, הרי שלא סברה המשנה לחלק בין אכילת דבר האסור מדאורייתא לאכילת דבר האסור מדרבנן, ואף שעדיין אפשר לחלק בין איסור טבל שהוא ודאי לבין איסור דמאי שאפילו בכלל ספק איסור אינו מאחר שרוב עמי הארץ מעשרין כמבואר בגמרא (שבת כג.), סברה הגמרא שאין לחלק מאחר שמכל מקום יש איסור דמאי. פט. **וכעין** זה ביאר המנחת שמואל (ברש"י ד"ה הא) בשיטת רש"י, שאפשר שסובר כהראב"ד ומפני שברכתו ניאוץ אי אפשר לזמן עליו. צ. **וכן** הוכיח היגיעות מרדכי מלשון הגמרא בסוגייתנו בקושייתה 'הא לא חזי ליה', היינו שדמאי זה אינו ראוי לאוכל, ואם נאמר שאין מזמנין על האוכל טבל משום שאינו מצטרף אליהם היתה הגמרא צריכה להקשות 'הא לא חזי להו' היינו שאותם אלו שאכלו מהחולין שאינם יכולים לאכול מהדמאי של השלישי אין בהם צירוף, וכן לתרץ 'דאי בעי מפקרי לנכסייהו', בהכרח שסברה הגמרא שאכילה זו אינה ראויה לו. צא. **בדומה** לזה תירץ בשו"ת שואל ומשיב (מהדורה א ח"א סי' ח, במילואים) שחז"ל תקנו בכללות לחשוש למיעוט שלא מעשרים, אמנם כשדנים על אדם מסוים שאכל דמאי אי אפשר להחזיק את העם הארץ שמכר לו כרשע ולומר שלא עישר. צב. **וכן** תירץ אבי השואל ומשיב (הובא מכתבו בתשובת בנו שם). אמנם השואל ומשיב דחה שהקושיא אינה מצד הדין של מצוה הבאה בעבירה, שהרי כאן העבירה כבר נגמרה ואינה מסייעת למצוה, ויש לתמוה, וכי בשביל שעבר עבירה אחת יעשה כעת עוד עבירה ולא יברך ברכת המזון, אלא מה

ה. הברך משה (ברש"י ד"ה הא) תירץ, שמחמת קושיא זו דקדק רש"י לפרש שקושיית הגמרא היא מחמת ברכת הזימון ולא מחמת ברכת המזון, שכן רק על ברכת הזימון אפשר לומר שכוונת הגמרא לתרץ שיכולים להצטרף לזימון מאחר שיש חזקה שאדם לא מניח דבר היתר ואוכל דבר איסור, וכיון שהיה יכול לאכול בהיתר על ידי שיפקיר את הנכסים קודם האכילה ולחזור לזכות בהם מסתבר שכך עשה.

הטעם שלא סברה הגמרא שהאוכל דמאי מצטרף לזימון מאחר שהדמאי ראוי לעניים

שם. הקשה **תוספות** ר"י החסיד (ד"ה דמאי) מה הוקשה לגמרא שהדמאי אינו ראוי לו הלא מכל מקום יכול להצטרף לזימון מאחר שהדמאי ראוי לעניים וכפי שמצינו (שבת קמ:) שישראל יכול לטלטל בשבת תרומה טהורה ואף שאינה ראויה אלא לכהן[צג]. ותירץ, שכל נידון הגמרא בסוגייתנו הוא לשיטת סומכוס (עירובין כו:) שישראל אינו יכול לטלטל תרומה מאחר שאינה ראויה אלא לכהן.

הטעם שלא ביארה הגמרא שתבואת דמאי ראויה לו מכיון שמדובר שהפקירה

כיון דאי בעי מפקיר להו לנכסיה והוי עני. **המאירי** (ד"ה ונשוב) הביא להקשות, מדוע הוא נצרך להפקיר את נכסיו בכדי שיעשה עני ויותר באכילת דמאי, הלא הוא יכול להפקיר את התבואה לבדה ובכך נפטרת התבואה מחיוב מעשר. והביא לתרץ, שתבואת הפקר פטורה מן המעשר רק אם מעולם לא נכנסה לכלל חיוב, אולם אם היא כבר נכנסה לכלל חיוב אין הפקר מפקיעה.

הטעם שלא ביארה הגמרא שדין המשנה גבי אוכל דמאי שמצטרף לזימון נאמר בעני

שם. הקשו **הצל"ח** והפרחי כהונה (ד"ה כיון), מדוע הוצרכה הגמרא לבאר שהאוכל דמאי מצטרף לזימון מחמת שיכול להפקיר את נכסיו, הלא הגמרא היתה יכולה להעמיד את דברי המשנה באופן שהמזמן הוא עני שאוכל עם עשירים, וחידשה המשנה שמצטרף אליהם לזימון מכיון שיכול לאכול עמהם אף שאינם יכולים לאכול עמו את הדמאי, וכפי שמצינו בגמרא בערכין (ד.) גבי צירוף ישראל לזימון עם כהן שאוכל תרומה שמצטרפין מאחר שהכהן ראוי באכילת הישראל. ותירצו בכמה אופנים:

א. הצל"ח תירץ, שהוכרח לגמרא שהמשנה לא עוסקת באופן זה, שאם כן מדוע הוצרכה לכתוב את דין זה בדמאי הלא היתה יכולה לכתוב זאת בתרומה והיינו לומדים את דין דמאי בקל וחומר, ומה כהן האוכל תרומה מצטרף לזמן עם הישראל אף שישראל אינו ראוי באכילת תרומה כלל, כל שכן שהאוכל דמאי מצטרף מאחר שדמאי שייך בכולם באופן שיפקירו את נכסיהם.

ב. הפרחי כהונה תירץ, שהגמרא לא העמידה את המשנה במזמן עני מפני שדחוק להעמיד את דברי המשנה רק בעניים ולא בכל אדם.

ג. עוד תירץ, שמאחר שהגמרא ידעה שלהלכה נפסק שהאוכל דמאי מצטרף לזימון ואפילו אם הוא עשיר משום שיכול להפקיר את נכסיו, לכך העדיפה להעמיד את דברי המשנה בכל אדם ולחדש את דין זה.

ביאור דין אכסניא שמאכילין אותם דמאי

ואת האכסניא דמאי. בביאור דין אכסניא מצינו כמה ביאורים:

א. **תוספות** (ד"ה ומאכילין, בביאור הראשון) ביארו, שדין המשנה נאמר באכסניא של ישראל[צד], היינו חיילי המלך השבים ממלחמתו והמלך מטיל על בני העיר להאכילם, וכיון שחיילים אלה אינם כעת במקומם לכן דינם כעניים ויכולים להאכילם דמאי, אולם מכל מקום אסור להאכילם טבל מאחר שיש בזה איסור מיתה[צה].

ב. תוספות (שם, בביאור השני) ביארו עוד, שדין המשנה נאמר באכסניא של נכרים, היינו חיילים נכרים שהמלך הטיל על בני העיר להאכילם, ויכולים להאכילם דמאי אבל לא טבל ודאי, משום שהם פורעים את חובם בממון הכהן. וכתב **הצל"ח** (בתוס' שם), שמשמע מדברי התוספות שאם ישלמו לכהן דמי תרומה או כהן עצמו יהיה מותר להאכיל את האכסניא בטבל ודאי שאין כאן פורע חובו בממון כהן. אולם הקשה הצל"ח, הלא גם לולי טעם זה אינו יכול לתת טבל ודאי לאכסניא, מפני שטבל אסור בהנאה של כילוי[צו], ומטעם זה גם כהן אינו יכול להאכיל לאכסניא טבל. ותירץ, שתוספות לא ביארו משום טעם זה, שכן מצינו אופנים שהטבל אינו אסור משום הנאת כילוי, וכגון שכבר הפרישו ממנו תרומה ומעשר ראשון ואינו טבול אלא ממעשר עני[צז], ולכן פירשו מטעם פורע חובו בממון כהן שטעם זה שייך גם במעשר עני שאסור לפרוע חובו בממון עניים.

ג. **הרמב"ם** (מעשר פ"י הי"א)[צח] **והמאירי** (ד"ה אף על פי) ביארו, שכשנקטה הגמרא אכסניא כוונתה לאורחים הנכנסים לאכול בבתיהם[צט].

הטעם שהוצרך רב הונא להביא את דברי בית שמאי

תנא בית שמאי אומרים אין מאכילין את העניים. הקשו **תוספות** (ד"ה ואמר), מדוע הוצרך רב הונא להביא את דברי בית שמאי אף שלא נוקטים כשיטתם להלכה. ותירצו, שבכוונת רב הונא היה להודיע שאף אם נמצא תנא הסובר שאין מאכילין את העניים, אין זו אלא שיטת בית שמאי.

ובאוצר חיים (ד"ה ואמר) ביאר, על פי מה שביאר הצל"ח (ד"ה כיון) שהגמרא לא תירצה שמשנתנו עוסקת בעני שיכול לאכול דמאי משום שאין בזה כל חידוש ופשיטא שמצטרף לזימון, ומעתה אילו ישנו תנא הסובר שעני אינו אוכל דמאי לכאורה יש בדין זה חידוש ללמדנו שאין הלכה כדברי אותו תנא, אמנם משיטת בית שמאי לא הוצרכה המשנה להפקיע שכן קי"ל שבית שמאי במקום בית הלל אינה משנה, וממילא יש לומר שזו כוונת רב הונא במה שהביא דברי בית שמאי, שלאחר שתירצה הגמרא שיכול להפקיר וכו' היה מקום להקשות מדוע לא תירצה הגמרא שהמשנה כתבה את דינה בעני, ובהכרח כתירוץ הצל"ח שדין זה פשוט ואין בו כל חידוש, ועל כך בא רב הונא להוסיף שאף אם נמצא תנא הסובר שעני אינו אוכל דמאי שלשיטתו יש בזה חידוש, מכל מקום אין זה אלא שיטת בית שמאי שבמקום בית הלל אינה משנה.

מז:

ביאור קושיית הגמרא על מקור חיוב מעשר ראשון בתרומה גדולה כשהקדימו בכרי

ומה ראית האי אידגן והאי לא אידגן. בביאור קושיית הגמרא מצינו שני ביאורים:

א. **רש"י** (ביצה יג: ד"ה ומה) פירש, שכוונת הגמרא להקשות מנין שהכתוב המחייב מעשר ראשון בתרומה גדולה עוסק כשהקדימו לאחר מירוח התבואה בכרי והכתוב הפוטר עוסק כשהקדימו בשיבולים, אולי הכתוב המחייב מעשר ראשון בתרומה גדולה עוסק כשהקדימו בשיבולים. יש שהקשו (הו"ד בריטב"א שם יג: ד"ה עליך), איך סבר רב פפא שאפשר לומר ההיפך, הלא מסברא נראה יותר לחייב כשהקדימו בכרי מאשר כשהקדימו בשבלים, וכפי שתירץ לו אביי. ותירצו **רבינו מאיר** (הו"ד בתוס' הרא"ש ד"ה מה) **והריטב"א** (שם, בתירוץ השני), שהיה ראוי יותר לקונסו בהקדימו בשבלים לפי שידע שחלק הכהן מעורב בו שהרי ודאי שלא הפרישו תרומה גדולה שעדיין לא הגיע זמן חיובה, ונראה כמי שמקדים ליטול קודם זמנו על מנת לאבד את זכותו של כהן, אולם בכרי אין סיבה לקונסו, שכיון שהיה סבור שכבר הפרישו את התרומה גדולה מה היה לו לעשות. עוד תירץ הריטב"א, שכל קושיית רב פפא היתה לפי דברי אביי 'עליך אמר קרא', והיה סבור שיסוד תירוצו הוא מחמת סתירת הכתובים, ולכך הקשה שעל מנת ליישב סתירה זו אפשר לבאר ההיפך, ולזה השיבו אביי שהסברא נותנת לדרוש כן.

ב. **הריב"א** (עירובין לא: תוס' ד"ה ומה) ביאר, שאין כוונת הגמרא להקשות שנלמד את הכתובים הפוך, שהרי אין בזה סברא וכפי שהקשו הראשונים, אלא כוונתה להקשות מה ראית לחלק בין הקדימו בכרי להקדימו בשבלים, נאמר שגם כאשר הקדימו בכרי פטור המעשר ראשון מהתרומה גדולה הואיל ולא ראה פני הבית ולא הוקבע עדיין למעשר, והכתוב המחייב במעשר ראשון בתרומה גדולה עוסק כשהקדימו הלוי לאחר שכבר ראה פני הבית[א].

הטעם שלא הוכיחה הגמרא ממשנתנו שחומש אינו מעכב

והא קא משמע לן דאין חומש מעכב. הקשו **הראשונים**[ב], שהגמרא בבבא מציעא (נד.) מסתפקת אם חומש מעכב או לא, ומדוע לא הוכיחה זאת

שיש עליו להימנע מלברך הוא מפני שאם האכילה באה בעבירה אין לו על מה לברך משום שלא נהנה בזה, מפני ש'נפשו של אדם חותה מהאיסור' ואין לו הנאה. צג. **וראה** בברכת ה' (ד"ה דמאי) שהקשה על קושייתו, מה ענין טלטול לברכת הזימון הלא לענין טלטול יש לומר שכיון שתרומה ראויה לכהן אין זה בכלל מוקצה אולם לענין זימון יש לומר שמאחר שאוכלים דבר האסור אין זה מברך אלא מנאץ. ותירץ, על פי מה שכתבו התוספות (לעיל מה. ד"ה דאכלת) שאכילת טבל לא נחשבת אכילה משום שאינה ראויה אף לכהן, ומשמע שאם ראויה לשום אדם נחשבת אכילה, וממילא אכילת דמאי נחשבת אכילה מאחר שהיא ראויה לעניים. צד. **עיין** בירושלמי (דמאי פ"ג ה"א), שהביא את מחלוקת האמוראים, אם דין אכסניא נאמר בישראל או בנכרים. צה. **וכתב** היד דוד (בתוס' שם) שאין לומר על פי זה שיכול להאכילם בטבל האסור מדרבנן מאחר שאין בו חיוב מיתה, שהרי כל מה שתקנו רבנן כעין דאורייתא תקנו ומאחר שבטבל דאורייתא יש חיוב מיתה אף טבל דרבנן נאסר, ואף לפי מה שביארו תוספות לאחר מכן שאף אכסניא של נכרי אינו יכול להאכיל בטבל מפני שהוא כפורע חובו בממון הכהן, הוא הדין שאינו יכול להאכיל טבל האסור מדרבנן מכיון שבטבל האסור מדאורייתא הרי הוא כפורע חובו בממון כהן. צו. **כמבואר** בתוספות (שבת כו. ד"ה אין מדליקין). צז. **וביאר**, שכן מבואר בגמרא בשבת (שם) שטבל אסור בהנאת כילוי משום שלומדים זאת מתרומה טהורה שאין לכהן בו אלא משעת הרמה ואילך, וממילא אין זה אלא בטבל שלא הפרישו ממנו תרומה או תרומת מעשר, ולא בטבל הטבול למעשר עני בלבד. ואין לומר שנלמד טבל למעשר עני מטבל לתרומה, שהרי איסור טבל למעשר הוא קל שאינו במיתה כטבל לתרומה אלא בלאו, וכמבואר ברמב"ם (מאכלות אסורות פ"י ה"כ). צח. **על** פי השפתי חכמים (ברש"י ד"ה אכסניא), והוכיח זאת ממה שכתב הרמב"ם (שם) 'מותר להאכיל את העניים ואת האורחים דמאי וצריך להודיען' ולא הביא את דין חיל המלך, ובהכרח שפירש שאכסניא היינו אורחים. וכן מפורש בדברי הרמב"ם בפירוש המשניות (דמאי פ"ג מ"א), אמנם מאידך מצינו ברמב"ם (מלכים פ"ו הי"ג) שפסק שהתירו למחנה לאכול דמאי. צט. **וביאר** המאירי, שהתירו להאכיל בדמאי את האורחים, משום שכל אדם מחוץ לביתו בכלל עני הוא. א. **אמנם** כתב הריטב"א (שם) על דברי הריב"א, שאין דרך הגמרא בכל מקום כשהקשתה 'ומה ראית' להקשות כקושיא זו, אלא כוונתה להקשות שאולי נקוט הפוך. ב. **תוספות** (שבת קמ: ד"ה הא), תוספות ר"י החסיד (ד"ה והא), הרשב"א (ד"ה קמ"ל), הריטב"א (הו"ד בשיטמ"ק ב"מ נד. ד"ה איבעיא) ותוספות הרא"ש (ד"ה הא). וכן ביאר השיטה מקובצת (ד"ה קמשמע).

ממשנתנו. תירצו הראשונים[ג], שאין להוכיח זאת ממשנתנו, שכן אפשר לדחות ולומר שמדובר באופן שהמעשר שני וההקדש נפדו לגמרי, אולם כתבה המשנה את הדין הזה אגב שאר האופנים שהובאו במשנה שמצטרף לזימון[ד]. **ובשיטה מקובצת** (ד"ה קמשמע) תירץ, שכתבה המשנה את הדין הזה אגב דבריה בסיפא גבי מעשר שני והקדש שלא נפדו.

ביאור חידוש המשנה ששמש שאכל מצטרף לזימון

מהו דתימא שמש לא קבע קא משמע לן. פירש רש"י (ד"ה לא), שאין לשמש קביעות לפי שהוא הולך ובא. וכתב הצל"ח (לעיל מה. ברש"י ד"ה והשמש), שלולי פירוש רש"י אפשר לבאר שכוונת הגמרא לומר, מהו דתימא שמאחר שאין לשמש קבע לאכול עם המסובין, אכילתו מהן אינה ברשות והיא בכלל גזל ולכך אינו יכול לזמן עמהן, קמ"ל שיכול לזמן עמהן[ה].

הטעם ששמש מצטרף לזימון

שם. בביאור הטעם ששמש מצטרף לזימון אף שלכאורה אינו קובע את סעודתו, מצינו כמה ביאורים:

א. תלמידי רבינו יונה (לעיל מה. ד"ה והשמש) **והרא"ש** (סי' א) ביארו, **שהשמש מצטרף** אף שלא אוכל עימם בדרך קבע, כיון שזו דרך אכילתו וזוהי קביעותו.

ב. השיטה מקובצת (ד"ה מהו) ביאר, שהשמש מצטרף לזימון אף שאינו אוכל בדרך קבע, שכיון שמשמש את המסובין בסעודתן אכילתו נחשבת לאכילת קבע אגב קביעות המסובין.

ג. הצל"ח (לעיל מה. ד"ה והשמש) **והיגיעות מרדכי** (לעיל מה. ד"ה שלשה) ביארו, שהנה מצינו שהרמב"ם (ברכות פ"א הי"ג) הביא את דין קביעות סעודה והסבה רק לגבי הברכה שקודם הסעודה, אולם מאידך לגבי ברכת המזון לא מצינו שהביא דין זה להלכה[ו], ובהכרח משום שנקט לענין ברכת המזון שצריכים לאכול יחד על מנת להתחייב בזימון אולם אם לא אכלו יחד כלל אלא כל אחד אכל מככרו אינם חייבים לזמן, אמנם מכל מקום הרשות בידם להצטרף לזימון, ומעתה יש לומר על פי זה, שכוונת הגמרא לומר מהו דתימא ששמש שלא קבע את סעודתו אינו יכול להצטרף לזימון מאחר שדין ברכת המזון הוא כמו דין ברכה קודם הסעודה שללא קביעות אינו יכול להצטרף, קמ"ל שדין ברכת המזון שונה מברכה קודם הסעודה, ואפילו ללא קביעות סעודה יכולים להצטרף ולזמן[ז]. ובזה ביאר את הטעם שהשמיט הרמב"ם את דין שמש להלכה, שכיון שכבר כתב (ברכות פ"ה ה"ט) לגבי שנים שאכלו וגמרו מלאכול ובא שלישי ואכל, שאם יכולין לאכול עמו כל שהוא מצטרף עמהן, ובהכרח משום שלא נאמר דין קביעות סעודה בברכת המזון, לא הוצרך לחדש זאת בשמש, שכן אינו גרוע משאר בני אדם.

ד. הברכת ראש (לעיל מה. ברש"י ד"ה והשמש) ביאר, שאין כוונת הגמרא לומר שהתחדש במשנה ששמש קובע את סעודתו שהרי המציאות היא ששמש אינו קובע את סעודתו, אלא כוונתה לומר שהתחדש שאף שלא קבע עמהם לגמור את אכילתו מצטרף לזימון, כיון שאכל עמהם כזית על דעת להצטרף לזימון, וזה עצמו בכלל קביעות המועילה בכדי לזמן עליו.

דין הכותים בזמננו

והכותי מזמנין עליו. כתבו הראשונים[ח], שכל דברי המשנה נאמרו רק גבי כותים של אותו הזמן, אולם בזמננו הם בכלל נכרים גמורים ואין מזמנין עליהם.

אם עמי הארצות יכולים לזמן בינם לבין עצמם

אין מזמנין על עם הארץ. כתב המאירי (ד"ה עם)[ט], שאין כוונת הגמרא לומר שעמי הארצות אינן מזמנין ביניהן, אלא כוונתה לומר שאינן מזמנין עם תלמידי חכמים, ולזה הקשתה הגמרא מברייתא זו על דברי המשנה, מאחר שמדברי המשנה משמע שהכותי מזמן אף עם תלמידי חכמים. אמנם כתב **השיטה מקובצת** (ד"ה והכותי), שלשיטת חכמים שעם הארץ הוא מי שאינו מעשר את פירותיו, עמי הארצות אלו אינן מזמנין אף בינם לבין עצמם שהרי אינם יכולים לברך כלל על אכילה זו[י].

הטעם שעם הארץ נפסל מלזמון

שם. כתב המכתם (ד"ה והנכרי), שפסול עם הארץ בזימון הוא אינו משום שלא קרא ושנה אלא משום שעובר עבירה כגון שאינו מעשר את פירותיו, והראיה, ממה שכתבה הגמרא להלן שגר נפסל מכיון שלא טבל ואף שמל, משמע שאילו היה מל וטובל היה מצטרף לזימון ואף שלא למד לקרות.

אם אפשר לזמן על עם הארץ בעשרה

שם. בתוספות ר"י החסיד (ד"ה ומאי) הביא לגרוס בדברי הגמרא 'על עם הארץ בעשרה'[יא], וביאר זאת, שכוונת הגמרא לומר שאין מזמנין על עם הארץ אף בעשרה, ואף שמחמת שהן מרובין בטל כלפיהם ואינו ניכר.

רבי מאיר מודה לשיטת רבנן שמי שאינו מעשר את פירותיו הוא בכלל עם הארץ

אפילו תימא בכותי עם הארץ. הקשה **הברכת אברהם** (ד"ה והכא), אם משנתנו סוברת כשיטת רבנן שעם הארץ הוא מי שאינו מעשר את פירותיו, מהו שתירצה הגמרא שהמשנה עוסקת בכותי עם הארץ הלא כיון שהכותי מעשר את פירותיו ממילא הוא אינו עם הארץ, ואם משנתנו סוברת כשיטת רבי מאיר שעם הארץ הוא מי שאינו אוכל את חוליו בטהרה, איך העמידה הגמרא את הברייתא כשיטת רבנן הלא כעת מדברים בשיטת רבי מאיר, ואין לחלק שהברייתא סוברת כרבנן והמשנה כרבי מאיר, משום שאם כן הגמרא לא היתה צריכה לתרץ שהברייתא עוסקת בעם הארץ דרבנן אלא שהברייתא כרבנן. ותירץ, שאף רבי מאיר סובר שמי שאינו מעשר את פירותיו הוא בכלל עם הארץ שכיון שדינו חמור יותר ממי שאינו אוכל את חוליו בטהרה כל שכן שהוא בכלל עם הארץ, אלא שחידש שאף מי שאינו אוכל את חוליו בטהרה הוא בכלל עם הארץ[יב], ומעתה יש לומר שאף המשנה ואף הברייתא סברו כשיטת רבי מאיר ולכך הכותי המעשר את פירותיו אינו בכלל עם הארץ, אמנם בברייתא מדובר במי שאינו מעשר פירותיו שהוא עם הארץ לכל הדעות ולכך אינו מצטרף לזימון, אולם אם הוא מעשר את פירותיו מצטרף לזימון, ואף שאינו אוכל את חוליו בטהרה והוא בכלל עם הארץ לשיטת רבי מאיר[יג].

ביאור נידון מחלוקת רבי מאיר ורבנן מהו עם הארץ

איזהו עם הארץ כל שאינו אוכל חוליו בטהרה דברי רבי מאיר. בביאור נידון מחלוקת רבי מאיר וחכמים מהו עם הארץ הביא **תוספות ר"י החסיד** (ד"ה דתניא) לבאר, שמחלוקתם נאמרה לענין השאת בת חבר לעם הארץ, שכיון ששנינו בתוספתא (ע"ז פ"ג ה"ג) שמשיאין בת חבר לעם הארץ ומתנה עמו שלא תעשה עמו טהרות על גביו, לזה נחלקו רבי מאיר וחכמים מהו עם הארץ. אולם תוספות ר"י החסיד ביאר, שכיון שהגמרא הביאה את הברייתא הזו לענין זימון בהכרח שמחלוקת רבי ורבנן נאמרה גבי זימון[יד].

אם דברי הגמרא שהכותים מעשרין את פירותיהן נאמרו בכל הכותים

והני כותאי עשורי מעשרי. בביאור דברי הגמרא מצינו שני ביאורים:

א. יש **מהראשונים**[טו] שביארו, שדברי הגמרא נאמרו בכל הכותים[טז], אולם אין זה אלא בפירות שאוכלים בעצמן, אולם בפירות שרוצים למוכרן אינן זהירין, וכפי ששנינו (דמאי פ"ז מ"ד) שהלוקח יין מבין הכותים צריך להפריש תרומה ומעשר, שכן אינם חוששים משום 'ולפני עור לא תתן מכשול' (ויקרא יט יד).

ג. **תוספות**, תוספות ר"י החסיד, הרשב"א, ותוספות הרא"ש. ד. **וביאר** הצל"ח (ד"ה מעשר), שאין כוונתם לומר שגם את דין מעשר ראשון שנטלה תרומתו כתבה המשנה אגב דינים אחרים, שכן אי אפשר לומר שכתבה המשנה שלושה דינים, מעשר ראשון, מעשר שני, והקדש, אגב דמאי שהוא דין אחד, וכן אי אפשר לומר שרק את דין מעשר ראשון כתבה המשנה אגב שאר הדינים, אולם דין מעשר שני והקדש נכתבו לצורך עצמם, שאם כן היתה המשנה צריכה לכתוב את דין מעשר ראשון לאחר דין מעשר שני והקדש, בהכרח שדין מעשר ראשון נכתב לצורך עצמו ורק דין מעשר שני והקדש נכתבו אגב שאר הדינים, ובזה ביאר את הטעם שגבי מעשר שני והקדש תירצה הגמרא 'הכא במאי עסקינן' ואילו גבי מעשר ראשון שנטלה תרומתו שינתה הגמרא בלשונה (לעיל ע"א) ותירצה 'לא צריכא', והיינו משום, שאת דין מעשר ראשון כתבה הגמרא לצורך עצמו ולכך ביארה הגמרא שלא הוצרכה להשמיע את דין זה אלא באופן שהקדימו בשיבולים, אולם גבי מעשר שני והקדש לא היתה יכולה לתרץ בלשון 'לא צריכא' שכן אין זה מוכרח, משום שדינם נכתב ללא צורך אלא אגב דין אחר, אמנם מאחר שפשטה הגמרא (ב"מ נג.) שחומש אינו מעכב לא נדחקה הגמרא להעמיד שדין מעשר שני והקדש נכתבו אגב דינים אחרים, אלא תירצה שמדובר שלא נתן את החומש, וכוונת המשנה לחדש שאין זה מעכב. אמנם כתב הצל"ח, שאין זה אלא לפי נוסח הגמרא הנמצא בסוגייתנו אולם בגמרא בשבת (קכז:) מצינו שהגמרא תירצה אף על מעשר שני והקדש בלשון 'לא צריכא'. ה. **ובזה** ביאר, את מה שכתב רש"י (לעיל מה. ד"ה והשמש) שהוצרכה המשנה לכתוב את דין שמש לחדש שאף שאכילתו דומה לאיסור אין בהצטרפותו לזימון משום עבירה, והיינו שהיינו אומרים שאכילתו מהן ללא רשות והיא בכלל גזל. אמנם בחודש האביב (לנעל הפלא יועץ, לעיל מה. ברש"י ד"ה אוכל) כתב, שאין חשש גזל באכילת השמש כיון שחייבים להשאיר לו בקערה [כנפסק בשו"ע (או"ח סי' קע ס"ג)]. ו. **שלא** כמבואר בתוספות (לעיל מב. ד"ה הסבו). ז. **אמנם** על פי זה, דין צירוף שמש לזימון המבואר במשנה אינו חובה אלא רשות בלבד. ח. **הרי"ף**, ההשלמה (אות ח), והמאירי (לעיל ע"א ד"ה אף על פי). ט. **וכן** כתב השיטה מקבוצת (ד"ה והכותי). י. **אמנם** לכאורה דין זה תלוי במחלוקת הראשונים אם יכול אדם לברך על אכילת איסור או לא, וראה את המחלוקת הזו לעיל מה. לגבי הנידון 'אם מברכין על אכילת טבל ומעשר ראשון שלא נטלה תרומתו'. והנה הרמב"ם השמיט להלכה את דין עם הארץ שאינו מצטרף לזימון, וביארו זאת בספר הבתים (הלכות ברכות שער ששי סט"ו) ובספר המאורות (ד"ה נסים), שכן כבר כתב הרמב"ם (ברכות פ"א הי"ט) שאין מברכים על איסור, וכיון שעם הארץ אינו מעשר ממילא הוא אוכל איסור ולא שייך בו זימון. יא. **וברא"ש** (סי' כ) הביא לגרוס 'על עם הארץ בחבורה'. יב. **אמנם** לענין זימון, אינו נחשב עם הארץ והוא מצטרף לזימון. יג. **ואף** שהגמרא היתה יכולה לתרץ שהברייתא סוברת כשיטת רבנן, מכל מקום מאחר שהיה פשוט לגמרא שרבי מאיר מודה לשיטת רבנן העדיפה לתרץ שהברייתא כשיטת רבי מאיר, בכדי להעמיד את הברייתא ככולי עלמא. שם. יד. **אולם** הקשה השלמה משנתו (ד"ה דתניא), הלא על פי זה סתם משנתנו היא דלא כרבי מאיר, שהרי הגמרא ביארה את משנתנו כמאן דאמר שעם הארץ הוא מי שאינו מעשר את פירותיו. עוד הקשה, הלא מדין המשנה בסופה שמזמנין מאכילת כזית שהוא כשיטת רבי מאיר כמבואר בגמרא (לקמן מט:), לומדים שכל דברי המשנה נאמרו כשיטתו. טו. **תוספות** (ערכין לו. ד"ה שני), הרמב"ן (ד"ה הא), הרשב"א (חולין יד. ד"ה דתנן) והמאירי (ד"ה והשמש). טז. **וביאר** השלמה משנתו (ד"ה דאמר) את דברי הגמרא על פי זה, שהוצרכה להביא את דברי מר

ב. הרשב"א (ד"ה וכותי) ביאר, שדברי הגמרא נאמרו רק בכותי שהוחזק שמעשר את פירותיו, שכיון שכל מצוה שהחזיקו בה הרבה מדקדקין בה, לא חוששים שלא עישר ומצטרף לזימון, אולם סתם כותי אינו מצטרף לזימון, שכן קי"ל שסתם כותים אינן מעשרין[יז].

אולם הקשה הברכת ה' (ד"ה והני), מדוע הוצרך רבא להעמיד בכותי שהוא עם הארץ שאינו מעשר את פירותיו וכפי שיטת רבנן, הלא יכל להעמיד את המשנה בעם הארץ שאינו אוכל את חוליו בטהרה וכפי שיטת רבי מאיר, ומכל מקום מצטרף לזימון מאחר שיודעים בו שאוכל חולין בטהרה. עוד הקשה, מדוע הוצרך רבא להוסיף ולבאר את דבריו 'דבמאי דכתיב באורייתא מזהר זהירי'. ותירץ, על פי המבואר בגמרא בחולין (ד.) שנחלקו רבנן ורשב"ג אם כותים נאמנים כלפי ישראל על איסורים שהוחזקו להקפיד בהם לעצמם ואף שאינם כתובים בתורה, רבנן סברו שאינם נאמנין ורשב"ג סבר שנאמנין מחמת שמקפידין בהן, וממילא לכך הוצרך רבא להעמיד את דין משנתנו שמזמנין על הכותי כשיטת רבנן שעם הארץ היינו מי שאינו מעשר את פירותיו, ומדובר בכותי המוחזק לעשר את פירותיו, משום שדין מעשר כתוב בתורה, ולולי זה לא היו נאמנים, אף שמקפידים על כך, ומטעם זה ביאר רבא שנאמנים על הקפדת איסור הכתוב בתורה.

ביאור הוכחת הגמרא שכותים נאמנים על מצוה הכתובה בתורה ממצוה שהחזיקו בה

דבמאי דכתיב באורייתא מזהר זהירי דאמר מר כל מצוה שהחזיקו בה כותים הרבה מדקדקין בה יותר מישראל. הקשה **ההר צבי** (ד"ה והכותי), הלא מצינו בגמרא בחולין (ד.) מחלוקת תנאים אם אפשר לסמוך על הכותים בדינים הכתובים אף שלא הוחזקו להקפיד בהם או לא, וכן אם אפשר לסמוך על הכותים בדינים שהוחזקו להקפיד בהם אף שאינם כתובים או לא, ואיך הוכיחה הגמרא ממה שסומכים עליהם בדינים שהוחזקו להקפיד עליהם לכך שסומכים עליהם בדינים הכתובים. ותירץ, שאין כוונת הגמרא להוכיח שסומכים עליהם בדינים הכתובים, אלא שכמו שלמאן דאמר שסומכים עליהם במה שהוחזקו להקפיד לא חוששים למיעוט שאינו מקפיד, הוא הדין למאן דאמר שסומכים עליהם בדינים הכתובים לא חוששים למיעוט שאינו מקפיד.

ביאור נידון הברייתא איזהו עם הארץ

איזהו עם הארץ. רש"י (ד"ה איזהו) בסוגייתנו פירש, שכוונת הברייתא לדון איזהו עם הארץ שדברו עליו חכמים בכל מקום, אמנם רש"י בסוטה (כב. ד"ה איזהו) פירש שכוונת הברייתא לדון איזהו עם הארץ שנחשד על הטהרות ועל המעשרות ומוחזק מגעו טמא. אולם **תוספות** (גיטין סא. ד"ה איזהו) **ותוספות הרא"ש** (סוטה כב. ד"ה איזהו) פירשו שכוונת הברייתא לדון איזהו עם הארץ לענין זימון, ולענין המבואר בפסחים (מט:) ששה דברים נאמרו בעמי הארץ, אין מוסרין להן עדות, אין מקבלין מהן עדות, אין מגלין להן סוד, אין ממנין אותן אפוטרופוס על היתומים, אין ממנין אותן אפוטרופוס על קופה של צדקה, ואין מתלוין עמהן בדרך. ויש אומרים שאף אין מכריזין על אבידתן.

הטעם שמי שאינו קורא קריאת שמע הוא בכלל עם הארץ

כל שאינו קורא קריאת שמע ערבית ושחרית. מבואר בגמרא, שמי שאינו קורא קריאת שמע הוא בכלל עם הארץ. **ובקדושה וברכה** (ד"ה איזהו) הביא לבאר, על פי המבואר בגמרא במנחות (צט:) שאפילו אם לא קרא אדם אלא קריאת שמע שחרית וערבית קיים 'לא ימוש' (יהושע א ח) ודבר זה אסור לאומרו בפני עמי הארץ, ולזה אמרה הגמרא בסוגייתנו, שכיון שאדם זה אינו קורא קריאת שמע ואף שהיה מקיים בזה בקל 'לא ימוש', בהכרח שאינו יודע זאת מפני שהוא עם הארץ, ולעם הארץ אין מגלים זאת[יח].

הטעם שנוהגים בזמן הזה לזמן עם עמי הארץ

אמר רב הונא הלכה כאחרים. מבואר בגמרא להלכה, שאדם שלא שימש תלמידי חכמים הוא בכלל עם הארץ ואין מזמנים עליו גם אם הוא קרא ושנה. אמנם כתבו **המפרשים**[יט], שלהלכה נוהגים לצרף את עם הארץ לזימון[כ], ובטעם הדבר מצינו כמה ביאורים:

א. תוספות (ד"ה אמר) ביארו, על פי המבואר בגמרא (חגיגה כב:) שבזמן הזה נהגו לקבל עדות מעמי הארצות, בכדי שלא יהא כל אחד הולך ובונה במה לעצמו, היינו, שאם הציבור יפרשו מהם, יפרשו הם מהציבור, וממילא מטעם זה אף מצטרפים לזימון[כא].

ב. תוספות בחגיגה (שם ד"ה כמאן) ביארו, שמצטרפים לזימון בכדי שלא כל הרוצה ליטול את השם להחזיק עצמו כתלמיד חכם ולא לזמן על עם הארץ יבוא ויטול, ואין אנו מחזיקין עצמנו כתלמידי חכמים לענין זה. אמנם כתב **המנחת שמואל** (ד"ה אין), שמחמת טעמים אלו יכול לצרף את עם הארץ לזימון בלבד אולם אינו יכול לברך ולהוציא את הרבים ידי חובתן בברכת המזון, שהרי אם אינו מבין בלשון הקודש אף הוא עצמו אינו יוצא, ואם אינו יוצא ידי חובתו אינו יכול להוציא אחרים[כב].

ג. ה"ר שמעיה (הו"ד בתוס' ר"י החסיד ד"ה אמר) ביאר, שמצטרפים לזימון, מאחר שקיי"ל (לקמן מח.) שכל היודע למי שהוא מברך מזמנין עליו, ומשמע שבכלל זה כל מי שהוא יודע למי הוא מברך. אולם כתבו **תוספות ר"י החסיד** (שם) **והרא"ש** (סי' כ), שאין זה אלא בקטן שאינו פושע במה שלא קרא ושנה, אולם בעם הארץ שפשע במה שלא קרא ושנה לא נאמר דין זה.

ד. המאירי (ד"ה עם) ביאר, שכל דין הגמרא נאמר בימיהם שהיו נזהרים מלישב יחד עם עמי הארצות[כג], אולם בזמננו שלא ראינו מי שהקפיד על כך, מזמנין אפילו על עם הארץ שאינו יודע לענות, שכן אין לנו עמו דין ודברים, אלא מזמנין עליו ואם יענה יענה.

אם רשות לזמן על עם הארץ או לא

שם. הקשה **הפני יהושע** (בתוס' ד"ה אמר), מדוע הוצרכו המפרשים לנמק את המנהג לצרף את עם הארץ, הלא מדברי רב הונא משמע שכל מה שנקט שאין מזמנין אלא על מי שקרא ושנה, היינו שאין חייבין לזמן אלא על מי שקרא ושנה, אולם מכל מקום אם רצו לזמן הרשות בידם, שהרי מבואר בגמרא (לעיל מה:) שאף לרבי יוחנן ששנים שרצו לזמן אינן מזמנין מכל מקום בשלוש נשים שישנן דעות הרשות בידם לזמן, ועם הארץ לא גרע מהן[כד]. ותירץ, שכיון שמצינו בגמרא שרמי בר חמא לא הזמין את רבי מנשיא לזמן, משמע שבאופן זה אין מזמנין אפילו דרך רשות מפני שאין חברותן נאה ואין זה בכלל 'גדלו לה' אתי' (תהילים לד ד).

הטעם שבתחילה כתבה הגמרא ספרא ולאחר מכן ספרי והלכתא

דתני ספרא וספרי והלכתא. ביאר **האמרי נועם** (ד"ה דתנא), שנקטה הגמרא בתחילה ספרא, לאחר מכן ספרי, ולאחר מכן הלכתא, משום שכך היה

שכל מצוה שהחזיקו בה הכותים, בכדי שלא נאמר שאף שאינן חשודים על המעשרות מכל מקום אינן בקיאין בדקדוקי המצוה שלא לעשר מן התלוש על המחובר או ממין על שאינו מינו וכו', ולזה אמרה הגמרא שכל מצוה שהחזיקו בה הכותים מדקדקין בה הרבה היינו בכל דקדוקי ההלכה, ומטעם זה כתבה הגמרא 'כל שאינו מעשר פירותיו כראוי' היינו על פי דקדוקי ההלכה. **יז. אולם** הקשה הצל"ח (ד"ה והני), הלא הרשב"א בדבריו אלו סותר את דבריו בחולין, שביאר שדברי הגמרא נאמרו בכל הכותים ולא רק בכותים שהוחזקו לעשר. ותירץ היגיעות מרדכי (ד"ה והני), שאין כוונת הרשב"א בסוגייתנו ליישב את הסתירה מדברי המשנה בדמאי (פ"ו מ"ד) שהלוקח יין מבין הכותים צריך להפריש תרומה ומעשר משום שהכותים אינם מעשרים, שהרי כבר תירץ (חולין יד. ד"ה דתנן) שהכותים מקפידין לעשר את הפירות שאוכלים בעצמם, אלא הוקשה לו בסוגייתנו על תירוץ רבא שכותים אלו מעשרים את פירותיהן, הלא רבא העמיד את משנתנו אפילו בכותי עם הארץ, וקי"ל שעם הארץ חשוד על המעשרות, ועם הארץ כותי אינו עדיף מישראל עם הארץ. ולזה תירץ, שכשנקט רבא שהכותים מעשרין אין כוונתו רק לכותי חבר אלא אף לכותי עם הארץ באופן שהוחזק לעשר את פירותיו, וכוונתו לומר שמשנתנו אינה קשה אפילו אם נעמידה בעם הארץ, שכיון שיש כותים המעשרים את פירותיהן, אפשר להעמידה באופן שיודעים בכותי זה שמעשר את פירותיו [ואין להקשות מדוע הוצרך רבא לומר שיש כותים המעשרים את פירותיהם ולא תירץ שידוע בכותי זה שמעשר את פירותיו בלבד, משום שאם כן יקשה מה חדשה המשנה הלא פשוט שמזמנים עליו, ולזה כתב שכוונת המשנה לחדש שלא נאמר שאף שידוע לנו שמעשר את פירותיו שמא אינו מעשר את פירותיו כראוי, שכיון שיש כותים המעשרים את פירותיהן כראוי, וידוע שכותי זה מעשר את פירותיו, נאמן על כך, משום שדין כותי כדין ישראל, וכפי שישראל עם הארץ שיודעים שעישר את פירותיו נאמן, הוא הדין בכותי]. אמנם בכדי שלא יקשה ממשנתנו על המבואר במשנה בדמאי (פ"ו מ"ד) שהכותים אינם מעשרים תירץ הרשב"א שמשנה זו עוסקת בסתם עם הארץ. אולם בחולין (יד. ד"ה דתנן) הוקשה לו על דברי משנה זו, משום שמפשטות דברי המשנה משמע שדבריה נאמרו אף בכותי חבר, ולזה תירץ (שם) שרק כלפי אכילת אחרים אינם מקפידים לעשר, אולם כלפי אכילת עצמן מקפידים לעשר. אמנם אף תירוץ הרשב"א בחולין שדברי המשנה בדמאי שהכותים אינם מעשרין נאמרו לגבי אכילת אחרים, נצרך לתירוץ הרשב"א בסוגייתנו שדברי משנה זו נאמרו בסתם כותי שלא יודעים בו שמעשר את פירותיו, שהרי אם נעמיד את דברי המשנה אף באופן שיודעים בכותי שמעשר את פירותיו ומכל מקום אינו נאמן כלפי אחרים, יקשה מדין כותי חבר שנאמן על הפירות, בהכרח שדברי המשנה בדמאי נאמרו בסתמא באופן שלא יודעים שמעשר את הפירות, ולזה נוקטים שכותי חבר מעשר רק לעצמו וכותי עם הארץ אינו מעשר אפילו לעצמו. **יח. אמנם** בדברי המהרש"א בסוטה (כב. ח"א, ד"ה כל) מבואר, שהמ"ד שנוקט שדבר זה אין לאומרו בפני עם הארץ בהכרח סובר שעם הארץ קורא קריאת שמע, שהרי אם סובר שעם הארץ אינו קורא קריאת שמע צריכים לגלות לו דבר זה בכדי שלכל הפחות יקרא קריאת שמע. **יט. רב** האי גאון (רשב"א ד"ה הא), רבינו חננאל (תוס' הרא"ש ד"ה אחרים), תוספות (ד"ה אמר), הרא"ש (סי' כ) והטור (או"ח סי' קצט). **כ. אולם** כתב באמרי נועם (בתוס' ד"ה אמר), שמכל מקום צריך שיהיה מוחזק בכשרות. **כא. אמנם** נחלקו הפוסקים, אם מטעם זה מצרפים לזימון אף עם הארץ שאינו מקיים מצות המפורסמות, כגון קריאת שמע, יש שנקט (הו"ד במשנה ברורה סי' קצט סק"ג), שמצטרף לזימון, אולם המגן אברהם (שם סק"א) נקט, שבאופן זה אינו מצטרף לזימון, ואין לחשוש שעמי הארצות אלו יפרשו מהציבור שכן רוב עמי הארצות קורין קריאת שמע, וליחיד שיפרוש אין אנו חוששים. **כב. וכתב** עוד, שאף שאנו איננו מדקדקין בזה ונוהגים לתת לעם הארץ לברך אין זה אלא משום שמנהגינו שהמברך אומר נברך בלבד, אולם את שאר הברכות המסובין מברכים בעצמם. **כג. כמבואר** בגמרא (לעיל מג:), שאל יסב אדם בחבורה של עמי הארץ. **כד. אולם** כתב המעון הברכות (בתוס' ד"ה אמר), שעל פי דברי תוספות ר"י החסיד (ד"ה אמר) והרא"ש (סי' כ) אין להוכיח מנשים לעמי הארצות, שהרי ביארו שאין זה אלא בקטן שאינו פושע במה שלא קרא ושנה, אולם בעם הארץ שפשע במה שלא קרא ושנה לא נאמר דין זה, וממילא אין להוכיח מנשים לעמי הארצות, שכיון שאינן חייבות ללמוד הרי הם כקטן ואינן כעמי הארצות הפושעים במה שלא למדו. וכעין זה תירץ הברך משה (בתוס' שם).

סדר לימודם, בתחילה ספרא שהוא התורת כהנים, לאחר מכן ספרי שהוא המדרש על במדבר ודברים, ולאחר מכן הלכתא שהוא המשניות.

ביאור קושיית הגמרא על שהוצרכה המשנה לחדש שהאוכל טבל אינו מצטרף

טבל פשיטא. בביאור קושיית הגמרא שלא הוצרכה המשנה לחדש שאוכל טבל אינו מצטרף לזימון, מצינו כמה ביאורים:

א. הפני יהושע (ד"ה אכל) ביאר, שהוקשה לגמרא, שכיון שכל מה שכתבה המשנה שהאוכל דמאי מצטרף לזימון הוא משום שרוב מעשרין, ומשום שהוא ראוי לאכילת דמאי על ידי שיפקיר נכסיו, ממילא למדנו שהאוכל ספק טבל גמור אינו מצטרף לזימון, ומדוע הוצרכה המשנה לחדש שהאוכל טבל אינו מצטרף לזימון הלא אף האוכל ספק טבל אינו מצטרף, ולזה תירצה הגמרא, שמשנתנו עוסקת בטבל דרבנן שרק האוכל ודאי טבל אינו מצטרף, אולם האוכל ספק טבל מצטרף[כה].

ב. הצל"ח (ד"ה טבל) ביאר, שהוקשה לגמרא שאוכל טבל אינו מצטרף משום שאכילת טבל אינה אכילה כלל וכפי שתירצו **תוספות** (לעיל מה. ד"ה טבל), ואף שהוקשה לתוספות (שם) למה אוכל טבל אינו מצטרף לזימון, מכל מקום היה פשוט לגמרא בסוגייתנו כתירוץ התוספות שאינה אכילה כלל.

ג. הצל"ח ביאר עוד, שהוקשה לגמרא פשיטא, משום שסברה ללמוד את דין אוכל טבל שאינו מצטרף מדברי המשנה ברישא, שכיון ששנינו שהאוכל דמאי מצטרף לזימון משמע שהאוכל טבל אינו מצטרף לזימון[כו]. אולם דחה הפני יהושע (ד"ה אכל) ביאור זה, משום שדרך התנא לכתוב במשנה דבר והיפוכו.

הטעם שלא תירצה הגמרא שכוונת המשנה לחדש שהנהנה באכילת איסור אינו מצטרף לזימון

שם. הקשה **הראשון לציון** (ד"ה טבל), מדוע לא תירצה הגמרא שכתבה המשנה את דין אוכל טבל בכדי לחדש שהאוכל איסור אינו מצטרף לזימון אף שנהנה באכילתו. ותירץ, שחידוש זה כבר למדנו מדיוק דברי המשנה ברישא גבי האוכל דמאי שמצטרף לזימון, שמשמע שאוכל טבל אינו מצטרף. עוד תירץ, שסברה הגמרא שאין לומר שכוונת המשנה לחדש את דין זה, שאילו כן היתה צריכה המשנה לכתוב זאת בלשון כלל שאין מזמנין על אוכלי איסור ולא רק אוכלי טבל, וכיון שכתבה זאת המשנה באוכל טבל משמע שסברה שהוא מצטרף לזימון ואף שהוא אוכל איסור, ולזה תירצה הגמרא שמשנתנו עוסקת באוכל טבל האסור מדרבנן. ואין להקשות מדוע לא כתבה המשנה דין זה בלשון כלל שאין מזמנין על אוכלי איסור דרבנן, משום שיש לומר שכוונת המשנה לחדש שאינו מצטרף לזימון אף במקום שאכל איסור דרבנן קל כטבל שאין לו שום חשש דאורייתא, וכן משום שיש לומר, שנקטה המשנה את דינה בטבל בכדי להשמיע אגב הדברים שיש איסור טבל מדרבנן.

אם פירות הגדלים בעציץ מחרס שאינו נקוב חייבים בתרומות ומעשרות מדאורייתא

בעציץ שאינו נקוב. מבואר בגמרא, שפירות הגדלים בעציץ שאינו נקוב חייבים במעשר מדרבנן בלבד, אמנם נחלקו **הראשונים** אם דברי הגמרא נאמרו אף בעציץ העשוי מחרס. א. שיטת **רש"י** (גיטין ז: ד"ה עפר) שדברי הגמרא נאמרו בעציץ העשוי מעץ בלבד, אולם פירות הגדלים בעציץ העשוי מחרס חייבים בתרומות ומעשרות מדאורייתא ואף שהעציץ אינו נקוב. ב. שיטת **המאירי** (ד"ה עציץ), שאף פירות הגדלים בעציץ שאינו נקוב העשוי מחרס חייבים בתרומות ומעשרות מדרבנן בלבד.

הטעם שהסתפק הירושלמי אם מברך ברכת המזון על לחם מחיטה שגדלה בעציץ שאינו נקוב

שם. מבואר בגמרא, שהאוכל לחם מחיטה שגדלה בעציץ שאינו נקוב מברך ברכת המזון, אמנם בירושלמי (כלאים פ"ז ה"ג) הסתפקו, אם מברכים על לחם זה המוציא לחם מן הארץ או שאינו בכלל ארץ. וביאר **בהר צבי** (ד"ה בעציץ) את טעם החילוק בין ברכת המזון לברכת המוציא, שלענין חיוב ברכת המזון צריכים שיהא לחם ממין שגידולו מן הארץ, אולם בברכה ראשונה שמטבע הברכה היא 'מן הארץ', הסתפק הירושלמי אם עציץ שאינו נקוב הוא בכלל ארץ או לא.

מחלוקת הראשונים מהו אסימון

מעשר שני כגון שפדאו על גבי אסימון. נחלקו **הראשונים** מהו אסימון: א. רש"י (ד"ה אסימון) **והרשב"א** (ד"ה מעשר) פירשו, שהיינו מטבע שנקבע ללא צורה. ב. **ר"ת** (הו"ד בתוס' הרא"ש ד"ה שחיללו) פירש, שהיינו מטבע שיש עליו צורה אלא שאינו יוצא בשוק אלא בדוחק.

הטעם שחילקה הגמרא בלשונה בין מעשר שני להקדש

שם. הקשה האמרי נועם (ד"ה מעשר), מדוע חילקה הגמרא בלשונה וביארה במעשר שני כגון שפדאו על גבי אסימון, ואילו בהקדש ביארה כגון שחללו על גבי קרקע. ותירץ, שכיון שמעשר שני מתחלל על מעות בלבד לכך ביארה הגמרא שאפילו במעות אפשר שלא יהיה מחולל כגון באסימון, אולם בהקדש שיכול לחללו על כל דבר חוץ מעבדים שטרות וקרקעות ביארה הגמרא כגון שחיללו על גבי קרקע, והוא הדין לכל דבר הדומה לה.

ביאור דרשת הגמרא שהקדש אינו מתחלל על גבי הקרקע

ורחמנא אמר ונתן הכסף וקם לו. כתבו **הראשונים**[כז], שכוונת הגמרא ללמוד מהכתוב (ויקרא כז טו) 'ויסף חמישית כסף ערכך עליו והיה לו', אלא שכתבה הגמרא בלשון זה מפני שדרך הש"ס לקצר את המקראות ולאומרם בלשון אחרת. אולם הקשו **תוספות** בשבת (קכח.) **ותוספות הרא"ש** (ד"ה ונתן) ממה נפשך, אם משמעות הכתוב היא כסף בדווקא, לא יהיה אפשר לפדות את ההקדש אלא בכסף בלבד, ואם נאמר שכסף לאו דווקא יהיה אפשר לפדות אף בקרקעות. ותירצו, שדורשים את הכתוב הזה בדרך כלל ופרט וכלל, 'ונתן' כלל, 'כסף' פרט, 'והיה לו' חזר וכלל, מה הפרט מפורש דבר המיטלטל וגופו ממון אף הכלל דבר המיטלטל וגופו ממון, ולכן יצאו קרקעות שאינן מטלטלין ויצאו שטרות שאין גופן ממון וכן יצאו עבדים שהוקשו לקרקעות.

הטעם ששמש שאכל פחות מכזית אינו מצטרף לזימון

פשיטא. מבואר בגמרא, ששמש האוכל פחות מכזית אינו מצטרף לזימון, ובטעם הדבר מצינו כמה ביאורים: א. **הרשב"א** (לקמן מח. ד"ה הא) ביאר, שרק מי שחייב בברכת המזון יכול להצטרף לזימון ולכך צריכים שלכל הפחות יאכל המצטרף כזית. ב. **הפרי מגדים** (או"ח סי' קצו א"א סק"ד) ביאר, שאם אוכל פחות מכזית אין זו אכילה ואינו יכול לומר 'נברך שאכלנו'. ג. **החזון איש** (או"ח סי' ל ס"ק יא) ביאר, שדברי הגמרא נאמרו בשמש בלבד, שכיון שאינו קובע עמהם את סעודתו שהרי הוא יוצא ובא וגם אוכל עמהם פחות מכזית, אינו מצטרף לזימון[כח].

הטעם ששמש אינו מצטרף לזימון ללא אכילת כזית לפי שיטת הגר"א שהאוכל ירק פחות מכזית מצטרף לזימון

שם. השולחן ערוך (או"ח סי' קצז ס"ג) הביא מחלוקת **ראשונים**, אם האוכל כזית ירק מצטרף לזימון שלשה, או שאינו מצטרף אלא לזימון עשרה. וכתב **בביאור הגר"א** (אות ג), שאף אם האוכל ירק אכל פחות משיעור כזית הוא מצטרף לזימון. והקשה **הברכת ראש** (ד"ה והשמש), מדוע שמש האוכל פחות מכזית אינו מצטרף לזימון, הלא **ברש"י** (לעיל מה. ד"ה והשמש) מבואר שדברי המשנה נאמרו גבי הצטרפות לזימון ואילו בדברי ביאור הגר"א מבואר שאף אם לא אכל כשיעור כזית מצטרף לזימון[כט]. ותירץ, שכל נידון זה הוא אינו בשמש, שכן שמש לכולי עלמא אינו מצטרף לזימון ללא אכילת כזית מאחר שאינו קובע עמם את סעודתו[ל].

כה. **ובזה** יישב הפני יהושע את שהוקשה לו על קושיית הגמרא, שלכאורה היה אפשר לומר שכוונת המשנה להשמיע שאסור לזמן על אכילת טבל משום מצוה הבאה בעבירה, ואל תתרץ שאפשר ללמוד חידוש זה מדין המשנה ברישא שהרי דרך המשנה לשנות דבר והיפוכו, אלא שכוונת הגמרא פשיטא לשאול למה דווקא ודאי טבל אפילו ספק אסור. אמנם הברך משה (ד"ה אכל) תירץ את קושיית הפני יהושע, על פי מה שכתב הריטב"א (סוכה ט. ד"ה הא) בשיטת שמואל, שאין איסור מחמת מצוה הבאה בעבירה אפילו באיסורין דאורייתא, ומעתה אין לומר שכוונת המשנה לחדש את הדין איסור מחמת מצוה הבאה בעבירה, שאם כן יקשה מסתם משנה על שיטת שמואל. כו. **וכתב** עוד, שאין להקשות לשיטת הראב"ד (ברכות פ"א הי"ט) שהאוכל דבר איסור אינו מצטרף לזימון בלבד אולם מברך על אכילתו, שלכאורה הוצרכה המשנה לחדש בדין האוכל טבל שרק אינו מצטרף לזימון, משום שיש לומר שסברה הגמרא שאף חיוב ברכה פשיטא הוא, שכיון שנהנה באכילתו פשיטא שחייב לברך. כז. **תוספות** בשבת (קכח. ד"ה ונתן), תוספות ר"י החסיד ותוספות הרא"ש (ד"ה ונתן). כח. **ועל** פי זה, דחה את הוכחת השער הציון (סי' קצז ס"ק יד) מדין שמש במשנתנו, שאף לשיטת הגר"א (שם סק"ג) שהאוכל ירק בשיעור פחות מכזית מצטרף לזימון מכל מקום לזימון שלשה אינו מצטרף, שכן דברי המשנה נאמרו בשמש בלבד שאינו קובע עמהם את סעודתו. אולם הקשו הרש"ש (ד"ה והשמש) והחזון איש [על דברי השער הציון שדין המשנה בשמש נאמר רק בזימון שלשה], מהו שהקשתה הגמרא פשיטא ששמש אינו מצטרף באכילה הפחותה מכזית לזימון, הלא מצינו שכלפי צירוף עשרה הוא מצטרף. וכתב הרש"ש, שאין לומר שכוונת הגמרא להקשות שמדברי הרישא כבר לומדים את דין זה, שאם כן מהו שתירצה שהמשנה כתבה את דין זה בסיפא אגב דבריה ברישא, הלא על עצם סברא זו הקשתה הגמרא. כט. **אמנם** בדברי השער הציון (שם ס"ק יד) מבואר, שכל דברי המשנה לגבי שמש נאמרו כלפי צירוף לזימון שלשה בלבד, ובאופן זה אף הגר"א מודה שלולי אכילה בשיעור כזית אינו יכול להצטרף לזימון, וכל דברי הגר"א נאמרו רק כלפי צירוף לזימון עשרה. ל. **ובזה** יישב מדוע הקשתה הגמרא פשיטא על דין המשנה לגבי שמש ולא על כל אדם שאינו שמש שאינו מצטרף לזימון ללא אכילת כזית, משום שדין זה נאמר רק בשמש שאינו מצטרף לזימון ללא אכילת כזית, אמנם הוקשה לגמרא שלכאורה כבר לומדים מדין המשנה ברישא את הדין הזה.

אם מזמנין בבית נכרי

והנכרי אין מזמנין עליו. כתב הרמ"א (או"ח סי' קצג ס"ג), שנהגו שלא לזמן בבית עובד כוכבים. וביאר זאת, שכיון שלא יוכלו לקבוע עצמן בבית עובד כוכבים משום יראת העובד כוכבים הוי כאלו אכלו בלא קבע. ועוד, שכיון שיש לחוש לסכנה אם ישנו בנוסח הברכה ולא יאמרו הרחמן יברך את בעל הבית הזה, לכך מתחלה לא קבעו עצמן יחדיו אלא רק לברך כל אחד לבדו. אמנם כתב **הלבוש** (שם ס"ו) שמנהג זה בטעות הוא, ושמא תחילת מנהג זה היה מחמת דברי רבי יהושע בן לוי (ביצה כא:) שאין מזמנים את הגוי ביום טוב שמא ירבה בשבילו.

אם גר שמל וטבל יכול לברך ברכת המזון

הכא במאי עסקינן בגר שמל ולא טבל. מבואר בגמרא, שגר שמל ולא טבל אינו יכול להצטרף לזימון, משמע מדברי הגמרא, שגר שמל וטבל יכול להצטרף לזימון, אמנם נחלקו **הראשונים** אם גר יכול לברך ברכת המזון או לא: א. שיטת ר"ת (תוס' ב"ב פא. ד"ה למעוטי), שגר אינו יכול לברך ברכת המזון מפני שאינו יכול לומר 'שהנחלת לאבותינו ארץ טובה'. ב. שיטת ר"י (הו"ד בתוס' שם), שגר מברך ברכת המזון ואומר 'שהנחלת לאבותינו', משום שהארץ ניתנה לאברהם למורשה ואברהם אבינו היה נקרא אב המון גוים, וכפי שמצינו בירושלמי (ביכורים פ"א ה"ד) שגר מביא ביכורים וקורא משום שנאמר (בראשית יז ה) 'כי אב המון גוים נתתיך', לשעבר היית אב לארם ומכאן ואילך אתה אב לכל הגויים.

עבד ואשה מצטרפין לשני ישראלים

נשים ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהן. כתב רש"י (ערכין ג. ד"ה מזמנות) 'אבל אין שתי נשים או שני עבדים מצטרפין עם אנשים, לפי שיש באנשים מה שאין בנשים ובעבדים, שאין הנשים אומרות ברית ואין העבדים אומרים על נחלתנו'[לא]. וכתב הצל"ח (ד"ה הוא), שמדויק בדבריו שרק שתי נשים או שני עבדים אינם מצטרפין אולם אשה אחת עם שני אנשים או עבד אחד עם שני אנשים מצטרפין, ואף מדברי רבי יהושע בן לוי עצמו משמע כך, שהרי בקטן נקט ש'עושין אותו סניף לעשרה' ואילו גבי עבד נקט 'תשעה ועבד מצטרפין', ולא זו בלבד, אלא חילק את דין עבד מדין קטן ולא כללם כאחת, מוכח ששונה דין צירוף בעבד מקטן, שבעוד שקטן נעשה סניף לעשרה בלבד עבד מצטרף אף לשלושה, וכל מה שכתבה המשנה בסוגייתנו שאין מזמנין על נשים ועבדים היינו שני עבדים או שתי נשים עם איש ישראל אחד מפני שרוב המזמנין הם נשים או עבדים[לב], אולם עבד אחד מצטרף לשני ישראלים.

אם רבי יהושע בן לוי ורב אסי סברו שעושין קטן סניף גם לשלשה או רק לעשרה

הוא דאמר כרבי יהושע בן לוי. מבואר בגמרא, שרב אסי סבר כרבי יהושע בן לוי שעושין את הקטן סניף לעשרה. אמנם נחלקו **הראשונים** אם דבריהם נאמרו לענין צירוף עשרה בלבד, או גם לענין צירוף שלשה[לג]: א. יש שנקטו[לד], שדברי רב אסי נאמרו לענין צירוף עשרה בלבד, אולם לענין צירוף שלשה לזימון אינו מצטרף. וביארו זאת **רב האי גאון והאור זרוע** (ח"א סי' קצו), שכיון שלומדים מהכתוב (ויקרא כב לב) 'ונקדשתי בתוך בני ישראל' ששכינה שרויה על עשרה אנשים ולא נזכר בו שאין זה אלא רק בגדולים, למדנו שהוא הדין אם אחד[לה] מהם קטן[לו]. אולם הקשה **הפסקי הרי"ד** (ד"ה אמר), הלא מלשון רב אסי 'מזמנין עליו' משמע שדבריו נאמרו הן בשלשה והן בעשרה וכפי שכוונת המשנה בדבריה 'אין מזמנין עליהן' הן בשלשה והן בעשרה. ב. הפסקי הרי"ד (שם) נקט, שרב אסי ורבי יהושע בן לוי סברו שכוונת המשנה לומר שלא עושין את הקטנים עיקר כגדולים היינו לזמן עליהם במקום שרובם קטנים, אולם עושין אותם סניף, היינו שמצרפין קטן אחד לעשרה וכל שכן לשלשה.

אם המשנה סוברת כדברי רבי יהושע בן לוי שעושין קטן סניף לעשרה

שם. כתב הצל"ח (ד"ה הוא), שמלשון הגמרא 'הוא דאמר' משמע שרבי יהושע בן לוי חולק על משנתנו, שכן כוונת המשנה לומר שבכל ענין אין מזמנין על קטן ואפילו לצירוף עשרה ואילו רבי יהושע בן לוי סבר שקטן מצטרף לעשרה, ולא סברה הגמרא לומר שרבי יהושע בן לוי אינו חולק על משנתנו ודבריו נאמרו לענין צירוף עשרה ואילו דברי המשנה נאמרו לענין צירוף שלושה, משום שהמשנה כללה את דין נשים עבדים וקטנים כאחת ומשמע שדינם שוה, וכיון שנשים אינן מזמנות משום פריצות אין סברא לחלק בין צירוף שלשה לצירוף עשרה, וממילא על פי זה הוא הדין בקטנים אין סברא לחלק בין צירוף שלשה לצירוף עשרה[לז].

אם קטן נעשה סניף לעשרה גם לענין תפילה או לא

שם. מבואר בדברי רבי יהושע בן לוי שקטן מצטרף לעשרה, אמנם יש לעיין אם היינו לענין זימון עשרה בברכת המזון בלבד או גם לענין צירוף עשרה בתפילה, ובמדרש (ב"ר לא ג, הובא בתוס' לקמן מח. ד"ה ולית) מובא, שכל דברי רבי יהושע בן לוי נאמרו לענין ברכת המזון ולא לענין קריאת שמע ותפילה. אמנם ר"ת (תוס' שם) נקט, שהבבלי חולק וסובר שדברי רבי יהושע בן לוי נאמרו אף לענין צירוף עשרה בתפילה, והוכיח זאת, שכן מצינו שהקשתה הגמרא על דברי רבי יהושע בן לוי מהמעשה ברבי אליעזר שהוצרך לשחרר את עבדו על מנת שיצטרף למנין, ואף שהיינו לענין צירוף עשרה לתפילה, הרי שדברי רבי יהושע בן לוי נאמרו אף לענין זה.

הטעם שהקשתה הגמרא בסוגייתנו על רבי אליעזר ששיחרר את עבדו ועבר בעשה

והיכי עביד הכי והא אמר רב יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה שנאמר לעולם בהם תעבודו. הקשו **האחרונים**[לח], מדוע הקשתה הגמרא קושיא זו בסוגייתנו הלא לכאורה אין זה קשה אלא מדברי רב יהודה על המעשה ברבי אליעזר ללא שייכות לנידון סוגייתנו, ואף אם כוונת הגמרא היתה להקשות קושיא זו אגב הדברים מכל מקום היה לה לכתוב 'גופא מעשה ברבי אליעזר' ולאחר מכן להקשות 'והיכי עביד הכי'. ומצינו בזה כמה תירוצים:

א. הצל"ח (ד"ה והיכי) תירץ, שקושיית הגמרא זו שייכת לנידון סוגייתנו, שכן ללא תירוץ הגמרא שבמעשה ברבי אליעזר מדובר שהיו חסרים שני עבדים, היתה הגמרא יכולה להעמיד מעשה זה בחציו עבד וחציו בן חורין שכופין את רבו לשחררו[לט], ומטעם זה מיהר לשחררו קודם התפילה בכדי לצרפו לעשרה, והיה מקום לומר שהתחדש במעשה זה שרק מכיון ששחררו יכול לצרפו לתשעה ודלא כשיטת רבי יהושע בן לוי, אולם לאחר שתירצה הגמרא שרבי אליעזר אינו חולק על רבי יהושע בן לוי אלא מדובר שהיו חסרים שני עבדים, אי אפשר להעמיד את המעשה הזה בחציו עבד וחציו בן חורין שאם כן מה התחדש במעשה זה, שהרי אין לומר שהתחדש שרק עבד אחד יכול להצטרף ולא שני עבדים, שאם כן העיקר חסר מן הספר שהרי לא נאמר כמה עבדים חסרים ואפשר לומר שגם שני עבדים מצטרפין ובמעשה זה היו חסרים שלושה עבדים, ובהכרח שלא מדובר במעשה זה שהיה חציו עבד וחציו בן חורין, וכוונת הגמרא להשמיע את זהירותו של רבי אליעזר בקיום מצוות, שהרי שחרר את העבד בכדי להשלים למנין עשרה, ולכן כעת מקשה הגמרא איך הוא עשה זאת הלא יש בכך ביטול עשה.

ב. בחידושי רבי יהונתן (ד"ה והיכי) הביא לתרץ, שכבר בתחילה ידעה הגמרא שמחמת מצוה דרבים יכול לשחרר, אמנם סברה שאין זה אלא באופן שהרבים חייבים במצוה זו, ומאחר שמבואר בגמרא להלן שתשעה הנראין כעשרה מצטרפין נמצא שתשעה אלו היו חייבים להתפלל במנין ולכך הוצרך רבי אליעזר לשחרר את עבדו, אולם לאחר שהתבאר בגמרא שהיו לרבי אליעזר שני עבדים ושחרר אחד מהם נמצא שלא היו תשעה אלא רק שמונה ולכך הקשתה הגמרא איך שחרר ועבר על עשה.

[לא] **ומבואר** בדבריו, שנשים ועבדים אינם מצטרפין לזימון משום שאין נוסח הברכה שלהן שוה, ומצינו על דבריו כמה קושיות: א. הצל"ח (ד"ה הוא) הקשה, הלא לכולי עלמא אין ברכת הזימון אלא עד לאחר ברכת הזן, ולאחר מכן יכולים להיפרד האחד מהשני ובברכת הזן עצמה נוסח הברכה שוה לכולם. ב. הצל"ח הקשה עוד, מדוע לעיל (מה:) הוצרכה הגמרא לבאר שנשים ועבדים אינן מצטרפים משום פריצותא הלא היה אפשר לבאר משום שאינן שוין בנוסח הברכה שהרי ברית שייך בעבדים ולא בנשים ואילו 'על שהנחלת לאבותינו' שייך בנשים בלבד [אמנם על עצם קושיא זו כתב הצל"ח, שאם ננקוט שרק שתי נשים אינן מצטרפות לאנשים אולם אשה אחת מצטרפת לשני אנשים מכיון שיש כאן רוב זימון שהנוסח שלהן שוה אינו קשה, שיש לומר שכתבה הגמרא שאינן מצטרפין משום פריצותא בכדי לחדש שאף במקום שהנוסח שוה ברוב הזימון כגון בשתי נשים ועבד או בשני עבדים ואשה, אינן יכולים להצטרף]. ג. הישועות יעקב (או"ח סי' קפו סק"ב) הקשה, מאחר שכולם חייבים בברכת המזון והאנשים יכולים להוציא את הנשים ידי חובה בברכת המזון, מדוע שלא יצטרפו לזימון הלא כל נוסח ברכת המזון אינו אלא מדרבנן. וראה עוד (לעיל מה:) בענין 'אם נשים מצטרפות עם אנשים לזימון בשלשה' כמה ביאורים בשיטת הראשונים שנשים אינן מצטרפות לאנשים לזימון. [לב] **אמנם** נקט רבי יהושע בן לוי 'תשעה ועבד' ולא חידש אף ב'שנים ועבד', משום שדבריו נאמרו גם לגבי צירוף למנין, וכן משום שרצה לחדש שאף לגבי צירוף עשרה רק עבד יכול להצטרף אולם שני עבדים אינם מצטרפין, ואילו היה נוקט ששנים ועבד מצטרפין, היינו אומרים שרק לגבי צירוף שלשה שני עבדים אינם יכולים להצטרף משום שאין רוב מזמנין כשרים, אולם כלפי צירוף עשרה שני עבדים מצטרפים, קמ"ל שאף בצירוף עשרה מועיל עבד אחד בלבד. [לג] **וראה** בזה עוד להלן לגבי הנידון 'באיזה קטן נאמר הדין שכיון שיודע למי מברכין מזמנין עליו'. [לד] **רש"י** (הו"ד בפסקי הרי"ד ד"ה אמר), רב האי גאון (הו"ד ברא"ש סי' כ) ור"ת (בתוס' לקמן מח. ד"ה ולית). [לה] **כתב** האור זרוע (שם), שאין זה אלא אם תשעה מהם גדולים ואחד מהם קטן, אולם אם כמה מהם קטנים אינן מצטרפין. [לו] **ובהגהות** מיימוניות (תפילה פ"ח ה"ו) ביאר בדעת החולקים על רבי יהושע בן לוי וסוברים שקטן אינו מצטרף, שכיון שאינו יודע למי מברכין אינו בר מצוה הוא, ולכך אינו יכול להצטרף. [לז] **אולם** הקשה, מהמבואר בדברי תלמידי רבינו יונה (לעיל מה: ד"ה נשים), שעבדים אינן מזמנין עם האנשים משום פריצותא דמשכב זכור ואף על פי כן אמר רבי יהושע בן לוי בסוגייתנו שתשעה ועבד מצטרפים, הרי שאף במקום שחוששים משום פריצותא יש לחלק בין צירוף לזימון שלשה לזימון עשרה. [לח] **הצל"ח** ובחידושי רבי יהונתן (ד"ה והיכי), והאבן שלמה (ד"ה מעשה). [לט] **כמבואר** בגמרא בגיטין (מא:).

ג. האבן שלמה תירץ, על פי מה שכתב **הרשב"א** (גיטין לח: ד"ה הא) שבכל מקום שאומדין שהרב משחרר את עבדו מחמת טובה שעשה עמו אין זה בכלל האיסור לשחרר את העבד אלא הרי הוא כמוכרו לו, והנה לכאורה יש להקשות, מדוע הקשתה הגמרא על המעשה של רבי אליעזר איך שחרר את העבד הלא שמא היה מדובר ששחרר את עבדו מחמת שהטיב עימו והתעכב מלשחררו עד שימצא עבד אחר לשמשו, וכיון שהוא כמוכרו לו אין זה בכלל האיסור, אמנם לאחר שביארה הגמרא במעשה זה שמדובר שהיו לו שני עבדים אין לומר שהתעכב מלשחררו עד שימצא עבד שהרי היו לו שני עבדים, וממילא אין לומר ששחרר את העבד מחמת שהטיב עמו, שאם כן היה לו לשחררו מיד, ולזה הקשתה הגמרא איך שחרר רבי אליעזר את העבד הלא הוא עובר בכך על עשה.

גדר איסור העשה לשחרר עבד

שם. מבואר בגמרא, שהמשחרר עבדו עובר בעשה משום הכתוב (ויקרא כה מו) 'לעולם בהם תעבודו', אמנם יש לעיין בגדר איסור זה, האם ישנה מצות עשה לעבוד בעבד לעולם, וממילא כשמשחררו עובר איסור בשב ואל תעשה, מאחר ששוב לא יוכל לעבוד בו, או שלומדים מכתוב זה שיש איסור לשחרר והוא כעין לאו הבא מכלל עשה, נמצא שכשמשחרר עובר על האיסור בקום ועשה, ולא שהאיסור הוא תוצאה של המצוה להעבידו, ומצינו בזה שתי שיטות: א. **המהרי"ט בן לב** (שו"ת ח"ד סי' ד) כתב בדעת **התוספות** (גיטין לח. ד"ה כל)[מ], ששחרור עבד כנעני הוא ביטול מצוה בשב ואל תעשה, והיינו, משום שעיקר מצות העשה היא לעבוד בעבד לעולם. ב. **השער המלך** (שבועות פ"ו ה"ה) כתב בדעת התוספות (גיטין מא: ד"ה כופין), שהמשחרר עבדו עובר על האיסור בקום ועשה[מא].

הטעם שלא הקשתה הגמרא על ששחרר רבי אליעזר את עבדו מדברי רבי אליעזר עצמו

שם. הקשו **האחרונים**[מב], מדוע לא הקשתה הגמרא על המעשה ברבי אליעזר, מדברי רבי אליעזר עצמו (גיטין לח:) שסבר שלעולם בהם תעבודו הוא חובה. מצינו בזה שני תירוצים: א. **המהר"ם שיף והפני יהושע** (גיטין לח: ד"ה מיתיבי) תירצו, שבדברי רבי אליעזר לא נתבאר אלא רק שיש מצוה להשתעבד בעבד כל זמן שהוא עבדו, אך יתכן שסבר שמוטב לשחררו ולהכניסו תחת כנפי השכינה, אולם מדברי רב יהודה למדנו שיש איסור בשחרור עצמו, ולכך הקשתה מדבריו בלבד. ב. **החתם סופר** (ד"ה ר"א) תירץ, שמדברי רבי אליעזר אי אפשר להקשות, שהרי היה אפשר לפרש שסבר שאסור לשחרר עבד משום שהוקש לאשה, כפי שלדעתו אסור לגרש אשה אלא אם מצא בה ערות דבר שאז אסור לקיימה, אולם לצורך מצוה מותר, אולם לאחר שמצינו בדעת רב יהודה אמר שמואל שסובר כבית הלל (גיטין צ.) שמותר לגרש אשה אף בלא שמצא בה ערות דבר, בהכרח שהאיסור לשחרר עבד אינו משום שהוקש לאשה, הקשתה הגמרא על רבי אליעזר ששחרר את עבדו.

הטעם ששחרור עבד אינו מועיל בכל העושה דבר איסור שאין עשייתו מועילה

שם. כתב **החתם סופר** (ד"ה המשחרר), שלכאורה מאחר שקיי"ל[מג] שכל מה שאמרה התורה לא לעשות ועשה אין עשייתו מועילה, המשחרר עבד לא היה מועיל שחרורו כיון שעובר בעשה, אמנם יש לומר שכיון שחדשה התורה גבי גירושין שאפילו באופן שאסרה עליו התורה לגרשה כגון באונס וגירשה שגיטו מועיל[מד], ממילא הוא הדין ששחרור עבד שלומדים[מה] את דינו בגזירה שוה משחרור אשה מועיל.

אם כוונת הגמרא להקשות שמשום מצוה הבאה בעבירה אין קיום מצוה

מצוה הבאה בעבירה היא. בשו"ת **נודע ביהודה** (מהדורה קמא חו"מ סי' מ) ויד **המלך** (שבת פ"ב ה"ג) ביארו, שכוונת הגמרא להקשות כפי שמצינו בכל הש"ס, שכיון שעל ידי קיום המצוה עובר עבירה ממילא אין כאן קיום מצוה, אמנם בספר **תנובת יהודה** (ד"ה מצוה) האריך לבאר שאין כוונת הגמרא לקושיא זו, אלא כוונתה להקשות מה עדיפה מצוה זו על פני חברתה, וכפי שמצינו שהקשתה הגמרא בפסחים (נט.).

ביאור קושיית הגמרא שהיא מצוה הבאה בעבירה במצוה מדרבנן

שם. הקשה **השמן רקח** (ד"ה מצוה), הלא בגמרא בגיטין (לח:) מצינו שרב יהודה חידש בשם שמואל שאסור לשחרר עבד מחמת עשה, ומצינו בגמרא בסוכה (ל.) שסבר שמואל שביום טוב שני יוצאים בלולב הגזול כשם שיוצא בלולב השאול, ולא חוששים למצוה הבאה בעבירה משום שאין זו מצוה מדאורייתא אלא מדרבנן[מו], ומדוע הקשתה הגמרא שלא היה לו לשחררו משום מצוה הבאה בעבירה הלא מצות תפילה היא מדרבנן. והביא לתרץ, שרק בלולב שכבר גזלו יוצא ידי חובתו אף שנעשה בו עבירה מחמת סברא זו, אולם בסוגייתנו שמשחרר את עבדו לכתחילה בכדי לקיים את המצוה סברה הגמרא שאינו יכול לשחרר מחמת העבירה[מז].

גדר מצוה דרבים

מצוה דרבים שאני. בביאור גדר מצוה דרבים מצינו שתי שיטות: א. יש שנקטו[מח], שרק קיום מצות עשה שמוציא בה את הרבים הוא בכלל עשה דרבים, ולא עשה שרבים מחויבים בו שכל אחד עושה לעצמו. ב. **תוספות** (ד"ה מצוה) נקטו, שכל קיום עשה המוטל על הרבים הוא בכלל עשה דרבים.

אם עשה דרבים מדרבנן דוחה עשה דיחיד מדאורייתא

שם. מבואר בגמרא שקיום עשה דרבים דוחה קיום עשה דיחיד, אמנם יש לעיין אם דין זה נאמר אף במקום שקיום העשה דרבים הוא מדרבנן בלבד, מצינו בזה שתי שיטות:

א. החלכות גדולות (סי' כא) נקט, שקיום עשה דרבים מדרבנן אינו דוחה קיום עשה דיחיד מדאורייתא, ולכך פסק שמי שמת לו מת ביום טוב שני נוהג בו את מנהגי האבילות, ואף שחיוב האבילות הוא עשה דיחיד ושמחת הרגל ביום טוב הוא עשה דרבים, אך מפני שחובת האבילות היא מדאורייתא וחובת השמחה ביום טוב שני היא מדרבנן מצות האבילות דוחה את מצות השמחה.

ב. תוספות ותוספות הרא"ש (ד"ה מצוה) נקטו, שאפילו עשה דרבים שהוא מדרבנן דוחה עשה דיחיד, והוכיחו זאת מהמבואר בסוגייתנו שדין זה נאמר אף במצות תפילה שאין חיובה אלא מדרבנן, הרי שמחמת עשה דרבים דרבנן דוחים עשה דאורייתא. והוסיף תוספות הרא"ש, שהרי בדברי הגמרא בסוגייתנו משמע שבכל ענין שיש בו קיום עשה ברבים נדחה עשה דיחיד, שהרי לא מסתבר לומר שדברי הגמרא נאמרו רק בעשה דאורייתא כגון קריאת פרשת זכור. התוספות הוכיחו עוד, מהמבואר בגמרא בכתובות (ד.) שחתן שמת לו מת נוהג תחילה את שבעת ימי המשתה, ולאחר מכן נוהג את שבעת ימי האבילות, וכיון שמצינו ששבעת ימי המשתה דוחים אבילות דאורייתא כל שכן שיום טוב שני דוחה אבילות[מט].

הטעם שאיסור לעולם בהם תעבודו נדחה מפני עשה דרבנן

שם. אמנם בביאור הטעם שאיסור 'לעולם בהם תעבודו' נדחה מפני מצות עשה דרבנן, מצינו כמה ביאורים:

א. היראים (סי' תכג) ביאר, על פי המבואר בגמרא (ב"מ עג:) שהרואה אדם שאינו נוהג כשורה רשאי להשתעבד בו כעבד, וכפי שלומדים זאת מסמיכות המקראות (ויקרא כה מו) 'לעולם בהם תעבודו' 'ובאחיכם בני ישראל', ומעתה יש ללמוד גם להיפך שעבד כנעני דינו שוה ל'באחיכם', מה אחיכם אינך רשאי להשתעבד בהם אלא במקום שאין בכך ביטול מצוה, שהרי במי שנוהג כשורה

מ. השער המלך (שבועות פ"ו ה"ה) ביאר שכוונתו להוכיח ממה שכתבו התוספות שם שכאשר אין היורשים רשאים להשתעבד מחמת מצוה לקיים דברי המת, אין בהם איסור לעולם בהם תעבודו, ומבואר שכל האיסור לשחרר הוא רק משום שבכך נמנע מלשעבד את העבד, אבל אם בלאו הכי נמנעים מלעבוד בו אין איסור לשחרר. אך דחה השער המלך את ראייתו, שאף שמבואר בתוספות שאין איסור כשאי אפשר לשעבד, מכל מקום אפשר שכאשר יכולים להשתעבד יש איסור בפני עצמו בקום ועשה, ולא רק מחמת שמונע מלהעבידו. **מא. והוכיח** זאת, ממה שדימו תוספות את שחרור חציו עבד חציו בן חורין בכדי להצילו מאיסור שאינו יכול לקיים פריה ורביה לרדיית פת בשבת שהצריכו להציל מאיסור אפיה, ואף שרדיית הפת היא איסור קום עשה, ובהכרח שסברו שאף שחרור עבד הוא איסור בקום עשה. **מב. המהר"ם** שיף והפני יהושע (גיטין לח: ד"ה מיתיבי) והחתם סופר (שם ד"ה רבי). **מג. עיין** בגמרא בתמורה (ד:). **מד. כמבואר** בגמרא בתמורה (ה.). **מה. עיין** גיטין (לט:). **מו. כמבואר** בתוספות (שם ד"ה מתוך). **מז. ולא** זו בלבד אלא אדרבה, אם בכדי לקיים מצוה דאורייתא סברה הגמרא שאינו יכול לקיים עבירה, כל שכן שבכדי לקיים מצוה דרבנן אינו יכול לעבור עבירה. שם. **מח. רש"י** (ד"ה מצוה), הלכות גדולות (סי' כא) והרא"ש (מו"ק פ"ג סי' ג). **מט. אולם** הקשה המהרש"א (בתוס' ד"ה מצוה), מדוע מצות שבעת ימי משתה של חתן היא בכלל מצוה דרבים יותר מאבילות. ומצינו בזה כמה תירוצים: א. הצל"ח (בתוס' ד"ה מצוה) תירץ, ששמחת חתן היא בכלל מצוה דרבים מכיון שהרבים שמחים עמו והכל מצוה אחת של שמחת נישואין, אולם באבילות האבל עצמו מתאבל לבדו ואילו האחרים מצווים על ניחום האבלים ולא על האבילות עצמה. ב. הצל"ח תירץ עוד, שרק בסוגייתנו במעשה של רבי אליעזר הוצרכה הגמרא לסברא של מצוה דרבים, משום שהעשה של 'לעולם בהם תעבודו' חל קודם המצוה של צירוף העבד לעשרה, ולכך לולי סברא זו לא היה נדחה העשה מפני המצוה, אולם גבי חתן אבל שנכנס לחופה קודם הקבורה חלה מצות משתה של חתן וכלה קודם מצות האבילות, ולכך אף לולי הסברא של מצוה דרבים תידחה מצות האבילות ואף שמצות משתה של חתן וכלה אינה אלא מדרבנן, שכיון שכבר חלה המצוה מדרבנן אינה נדחית אפילו מפני העשה דאורייתא, וכל שכן ביום טוב שני, שכיון שכבר חל היום טוב אינו נדחה מפני האבילות המגיעה לאחר מכן. ג. הצל"ח תירץ עוד, שרק במעשה דרבי אליעזר הוצרכה הגמרא לסברא של מצוה דרבים מאחר ששחרור העבד מבטל לעולם את העשה של לעולם בהם תעבודו, אולם בחתן אבל מצות המשתה אינה מבטלת את מצות האבילות אלא רק דוחה אותה, שהרי לאחר שבעת ימי המשתה נוהג החתן את מנהגי האבילות. ד. הגנזי יוסף (בתוס' שם) תירץ, שאין כוונת תוספות אלא להוכיח מעיקר הדין שאבילות אינה דוחה יום טוב משום שאבילות יום ראשון היא מדרבנן. ה. הברך משה (בתוס' שם) תירץ, שכוונת תוספות לדחות את דברי הבה"ג ולומר, שכיון שמצות שבעת ימי המשתה דוחה את האבילות מחמת קדימותה לאבילות ואף שהאנינות קדמה לה, כל שכן יום טוב שני שקדם לאבילות שדוחה את האבילות. ו. האוצר חיים (בתוס' שם) תירץ, שאין כוונת הגמרא למצוה דרבים בלבד אלא גם לאופן שאין זו מצוה דיחיד אלא יש עוד מישהו המחוייב במצוה זו, וממילא מצות שבעת ימי משתה בחתן היא בכלל מצוה זו מאחר שגם אשתו חייבת במצוה זו. **נ. אמנם** היראים לא הקשה ככל הראשונים המובאים להלן על שמצוה דרבנן דוחה איסור דאורייתא, אלא שלכאורה היה עדיף לבטל תפילה בשב ואל תעשה, מלעבור על איסור שחרור עבד בקום ועשה.

אסור וזהו משום שיש בשעבוד בו ביטול מצוה שעוסק בה שהרי נוהג כשורה, הוא הדין בעבד אסור לשחררו רק במקום שאין ביטול מצוה בעבודתו, אולם במקום מצוה אתה רשאי לשחרר.

ב. הרמב"ן (גיטין לח: ד"ה הא) **והריטב"א** (עירובין לב: ד"ה ניחא) ביארו, שגדר המצוה של 'לעולם בהם תעבודו' היא שלא ליתן לעבדים מתנת חנם ולשחררם, וכפי שמצינו בנכרי שאסרה התורה 'לא תחנם' (דברים ז ב), והיינו, שאינו יכול לתת להם מתנת חנם, ולכך כשמשחררו באופן שנותן העבד לרבו את דמיו או לצורך מצוה לא נאמר כלל האיסור, מפני שאין זה בכלל מתנת חנם[נא].

אולם בעיקר תירוץ זה מצינו כמה קושיות:

הרשב"א (שם ד"ה הא) הקשה, הלא איסור 'לא תחנם' לא נאמר בגר תושב שקיבל עליו שבע מצוות בני נח, שהרי התירה התורה (דברים יד כא) ליתן נבילה במתנה לגר תושב, כל שכן שאינו שייך בעבד כנעני שקיבל עליו את כל המצוות. ותירץ החתם סופר (לח. ד"ה עובר) שעבד גרוע מגר תושב שכן מלין אותו בעל כרחו, ואין אנו בטוחים בו שלבו שלם, אולם גר תושב קיבל מרצונו את עול שבע מצוות בני נח.

המגן אברהם (סי' ל סק"ל) הקשה, מדוע הקשתה הגמרא בסוגייתנו שזו מצוה הבאה בעבירה הלא כיון שמשחררו לצורך מצוה אין זו עבירה.

ותירץ היד אליהו (שו"ת סי' ז), שבסוגייתנו מדובר לפי שיטת רבי יהושע בן לוי שרק עבד אחד מצטרף למנין אולם שנים אינם מצטרפים, וכפי שביארה הגמרא שבמעשה של רבי אליעזר היו שני עבדים ורבי אליעזר שחרר אחד, ומעתה כששחרר אחד מהם מסתמא היה זה משום שרצה להיטיב עימו ולכך העדיפו על חבירו, ולכך הקשתה הגמרא שהוא מצוה הבאה בעבירה משום שעבר על 'לא תחנם', אך דברי הרמב"ן נאמרו על פי שיטת הגמרא בגיטין (לח:) וכפי שנפסק להלכה שאף עבד אחד אינו מצטרף למנין, ובמעשה של רבי אליעזר מדובר שהיה עבד אחד ושחררו[נב].

אולם האמרי ברוך (בהגהות לטורי אבן חגיגה ג: בתוס' ד"ה לישא, בא"ד) תירץ, על פי מה שכתב שם שבמצות לעולם בהם תעבודו נכלל גם מצוה בקום ועשה להשתעבד בעבד, ונמצא שכששחררו רבי אליעזר לצורך מצוה הפסיד בכך מצוה אחרת, שהיה יכול להשתעבד בעבדו, וכיון שכן שוב עבר בלא תחנם, כיון שלא הרויח כלום בשחרור זה, וזה כוונת הגמרא להקשות שזו מצוה הבאה בעבירה, ולזה תירצה הגמרא שמצוה דרבים שאני, והיא עדיפה על המצוה של לעולם בהם תעבודו, ונמצא שהרויח רבי אליעזר במה ששחררו, ושוב אין כאן איסור לא תחנם כלל.

הכתב סופר (שו"ת או"ח סי' פא ד"ה ואני) **והקובץ ביאורים** (גיטין אות כב) הקשו, הלא בשעת השחרור כשנהיה העבד בן חורין הוא ישראל גמור, ואין כאן משום לא תחנם שהרי כשמקבל את המתנה כבר אינו עבד, כפי שהנותן מתנה לגוי שתחול לאחר שיתגייר אין בזה משום לא תחנם. ותירץ הכתב סופר, שעובר בלא תחנם בשעה שמרחם עליו ורוצה לשחררו בחנם, ומחמת רחמנות זו הוא משחררו, נמצא שהוא חוננו במתנת חנם בעודו עבד[נד].

ג. הרמב"ן ביאר עוד, שמצות תפילה בציבור עדיפה, שכן מצינו בגמרא (לעיל ו:) שכיון שבא הקב"ה לבית הכנסת ואינו מוצא שם עשרה, מיד הוא כועס, ולכך היא דוחה אף מצוה דאורייתא.

ד. הרשב"א (גיטין לח: ד"ה הא) ביאר, שכיון שמצוה זו היא מצוה של רבים שמפריש את הרבים מאיסור, לכך היא עדיפה ודוחה מצוה דאורייתא, וכפי שמבואר בתירוץ הגמרא בסוגייתנו שמצוה דרבים שאני.

ה. החינוך (מצוה שמז) ביאר, על פי מה שכתב שטעם האיסור לשחרר את העבד הוא בכדי שיהיו ישראל שהם מבחר המין האנושי פנויים לקיים מצוות, ולכן ראוי שיהיו להם עבדים, וכיון שעל ידי השחרור יתרבו המצוות ותגדל עבודתו יתברך, וגם העבד עצמו מתחייב במצוות שלא היה מחוייב בהם, הרי זה מותר.

ו. הריטב"א (גיטין לח: ד"ה מצוה) הביא לבאר, שעשה זה הוא מדרבנן בלבד ולכך הוא נדחה מפני עשה דרבנן[נה].

ז. המאירי (גיטין לח: ד"ה מעתה) ביאר, שהקילו במצוה זו במקום מצוה אחרת כיון שהיא אינה שוה בכל, שהרי אין חובה עליו לקנות עבד לקיים המצוה של לעולם בהם תעבודו.

ח. הר"ן (על הרי"ף, גיטין לח: ד"ה כל) ביאר, שאין זו מצות עשה גמורה ולכך היא נדחית מפני מצוה דרבנן. וביאר הכתב סופר (שו"ת או"ח סי' עג) את דבריו, שאף לדעת הר"ן זהו עשה מדאורייתא, אולם מאחר שאינו עשה גמור הוא נדחה מפני עשה דרבנן של רבים.

אם מוכח מסוגייתנו שעשה חמור דוחה לעשה קל אף שאינו מקיים בשעת הדחייה את העשה החמור

שם. מבואר בגמרא, שכיון ששחרור העבד הוא מצוה דרבים נדחה העשה המחייב שיעבוד. והנה מבואר בגמרא בשבת (קלג:), שאין עשה דוחה לא תעשה אלא באופן שמקיימים את העשה בשעה שעובר על הלאו[נו]. אמנם נחלקו **הראשונים**, אם גם באופן שעשה חמור דוחה לעשה הקל נוקטים שאין זה אלא שמקיימים את העשה החמור בשעת דחיית העשה הקל, שיטת ר"י (הו"ד בתוס' פסחים נט. ד"ה אתי), שעשה חמור דוחה עשה קל אף אם אינו מקיים את העשה החמור בשעת דחיית העשה הקל, אולם **הריב"א** (הו"ד בתוס' שם) נוקט, שלעולם לא ניתנה מצוה להידחות אלא כשבשעת ביטולה מתקיימת המצוה שעדיפה ממנה. והוכיח ר"י כשיטתו, שהרי מצינו בסוגייתנו שרבי אליעזר שחרר את עבדו ועבר בעשה, ואילו קיום המצוה היה לאחר מכן בשעה שהתפללו, הרי שהעשה החמור דוחה אף אם בשעת הדחייה אינו מקיים את העשה[נז].

אמנם מצינו שתי דחיות לראיה זו: **א. הטורי אבן** (ר"ה לג: ד"ה מ"ט) דחה ראיה זו, משום שיש לומר שנתן לו גט שחרור על תנאי שלא יחול עד שעת קיום המצוה, ונמצא שביטול העשה של לעולם בהם תעבודו היה בזמן קיום המצוה[נח]. **ב. החתם סופר** (ד"ה מצוה) דחה ראיה זו על פי מה שביארו **הרמב"ן והריטב"א** [הובא לעיל], שכיון שמשחררו באופן שנותן העבד לרבו את דמיו או לצורך מצוה דרבים אין זה בכלל מתנת חנם אלא הרי הוא כמוכרו לו ולכך אין בזה איסור, וממילא יש לומר שאין כאן דחיה של עשה על ידי עשה ולכך הוא מועיל אף שאין לקיום העשה החמור בשעה שנדחה העשה הקל.

ביאור הטעם שהנמנה בבית הכנסת עם עשרה ראשונים נותנין לו שכר כנגד כולן

אלא אימא נותנין לו שכר כנגד כולן. כתב **המהרש"א** (ח"א ד"ה לעולם) לבאר את הטעם שנותנין לו שכר כנגד כולן, שכיון שכל עשרה אנשים שורה עליהן השכינה, נמצא שבמה שהם היו עשרה הראשונים הביאו הם את השכינה לבית הכנסת, והבאים אחריהם לא עשו כלום בהבאת השכינה מלבד התפילה עם עשרה אלו, ולכך נותנין להם שכר כנגד כולן.

ביאור דברי רב הונא בהוה אמינא שתשעה וארון מצטרפין

תשעה וארון מצטרפין. הקשו **האחרונים**[נט], הלא כיון שכוונת רב הונא היתה לומר שתשעה הנראין כעשרה מצטרפין כמבואר בתירוץ הגמרא, מהו שאמר בתחילה שתשעה וארון מצטרפין שאין לזה שום שייכות לכוונתו. מצינו בזה כמה תירוצים:

א. האמרי נועם (ד"ה אלא) תירץ, על פי המבואר בגמרא (מגילה י:) שהארון בנס היה עומד שלא היה ממעט את מקומו בקרקע, ומעתה יש לומר שאף כוונת רב הונא בדבריו היתה לומר שתשעה הנראין כעשרה מצטרפין אולם אמר זאת בדרך עורמה, שכמו שהארון נראה כתופס מעל גבי הקרקע את מקומו ואף שאינו כך, הוא הדין תשעה אלו הנראין כעשרה מצטרפין ואף שאינם כעשרה.

ב. הפתח עינים תירץ על פי דרך הדרש, שאף בהוה אמינא היתה כוונת הגמרא לומר שמחמת קדושת הארון מתרבה שפע קדושה על התשעה עד כדי שהן נחשבים כעשרה וכפי שתירצה הגמרא שתשעה נראין כעשרה, אלא שבתחילה לא ירד רב נחמן לסוף דעתו של רב הונא, ומה שנקטה הגמרא לשון 'אלא' הכוונה שחזרה בה מהלשון שאמר רב הונא את דבריו.

נא. **על** פי הגמרא בעבודה זרה (כ.). נב. **ובברכת** ראש (ד"ה הימ) ביאר את סברא זו באופן שמקיים מצוה, על פי המבואר מדברי הגמרא בחולין (קמא.) שעשה חמור דוחה עשה קל, וממילא הוא הדין בסוגייתנו, כיון שהעשה של 'לעולם בהם תעבודו' בא מכח הלאו של 'לא תחנם', יש לומר שכמו שמצינו שעשה דוחה לא תעשה כל שכן שדוחה את העשה של 'לעולם בהם תעבודו' אם לא משחרר מחמת חנינה. נג. **עוד** תירץ החתם סופר (ד"ה מצוה) שהוקשה לגמרא מדוע העדיף רבי אליעזר לשחררו משום קיום העשה של תפילה בציבור ולא להימנע מלשחררו משום קיום העשה של לעולם בהם תעבודו הלא שב ואל תעשה עדיף, ולזה תירצה משום מצוה דרבים. עוד תירץ המחזיק ברכה (הו"ד באסיפת זקנים ד"ה מצוה), שכוונת הגמרא בתירוצה ששחררו לדבר מצוה היתה שלפיכך אין זה בכלל מתנת חינם, אולם המקשן בקושייתו לא ירד לעומק כוונת הגמרא בתירוצה ולכך הקשה שזו מצוה הבאה בעבירה, ולזה השיבו התרצן על פי שיטתו, שמצוה דרבים שאני, אמנם על פי האמת אין צורך בזה שכיון ששחררו לצורך מצוה אין זה מתנת חינם. נד. **והוסיף** הכתב סופר עוד, שעל פי סברא זו יהיה מותר לשחרר חצי עבד וחצי בן חורין, מאחר שאין רחמיו אלא על חצי הבן חורין שבו. נה. **וראה** ביד דוד (ד"ה לדבר) שיישב על פי זה, את קושיית תוספות (ד"ה מצוה) על שיטת בעל הלכות גדולות (סי' כא) [הובא לעיל בענין 'אם עשה דרבים מדרבנן דוחה עשה דיחיד מדאורייתא'] שקיום עשה דרבים מדרבנן אינו דוחה קיום עשה דיחיד מדאורייתא מהמבואר בסוגייתנו שמצות תפילה שחיובה מדרבנן דוחה את איסור עשה של שחרור עבד, שיש לומר שסבר שמדאורייתא אין איסור לשחרר את העבד אלא מדרבנן בלבד, וכל מה שנוקטים שאין איסור חמור דוחה איסור קל הוא רק באיסור דרבנן שאינו דוחה איסור דאורייתא אולם איסור דרבנן דוחה איסור דרבנן. נו. **כמבואר** בגמרא בשבת (קלג:). נז. **אמנם** בשיבולי הלקט (הלכות שמחות סי' נב, הו"ד בטורי אבן ר"ה לג: ד"ה מ"ט) הביא מר"ת, שעשה דרבים דוחה אף לא תעשה הגם שאין לקיום העשה בשעת דחיית הלאו, ולא רק באופן שדוחה עשה קל, ולכאורה על פי זה אין להוכיח מסוגייתנו. נח. **וכתב** הכתב סופר (שו"ת או"ח סי' עג ד"ה מקור), שאין לומר שזהו דוחק להעמיד באופן זה כיון שלא נזכר כן בגמרא, שהרי אף אם ננקוט שעשה דוחה עשה הגם שאין לקיום העשה בשעת דחיית העשה, מכל מקום אם אפשר שהביטול יהיה בזמן הקיום ודאי שעדיף לעשות כן, וממילא על כרחך צריך לומר שכך עשה רבי אליעזר, ושוב אין להוכיח מסוגייתנו שעשה חמור דוחה עשה קל אף שבשעת הדחייה אין לקיום העשה החמור. נט. **האמרי** נועם (ד"ה אלא), הפתח עינים (ד"ה א"ר), הברכת ראש (ד"ה א"ל), והמנחת יהודה (ד"ה אמר).

ג. הפתח עינים והמנחת יהודה הביאו לתרץ, שתיבת 'וארון' היא ראשי תיבות של ואחד רואה ואינו נראה, וכוונת רב הונא היתה לומר שאם מלבד השנים יש אחד שאינו רואה, שהוא מצטרף לזימון, ולזה השיבו רב נחמן מדוע היינו אומרים שהוא לא יצטרף שמפני כך צריכים לחדש שמצטרף, ולזה ביאר רב הונא שהחידוש הוא שתשעה הנראין כעשרה מצטרפין.

ד. הברכת ראש (ד"ה א"ל) תירץ, שדברי רב הונא בסוף דבריו רמוזים בתחילת דבריו, והיינו, שהרי הארון היה גבוה אמה ומחצה שהוא תשעה טפחים ועליו היתה הכפורת בגובה טפח, והנה בצלאל בנה שלושה ארונות כשלחיצון נוסף גובה טפח בכדי שיכסה את הכפורת, נמצא שאף שמבפנים גובה הארון היה תשעה טפחים מכל מקום מבחוץ הוא היה נראה גבוה עשרה טפחים מחמת הארון החיצון שהיה מכסה את הכפורת, וזהו מה שאמר רב הונא בתחילת דבריו שתשעה הנראין כעשרה כפי שמצינו בארון מצטרפין.

ביאור דברי הגמרא לגבי תשעה הנראין כעשרה

תשעה נראין כעשרה מצטרפין אמרי לה כי מכנפי ואמרי לה כי מבדרי. בביאור דברי הגמרא מצינו שני ביאורים: א. **רש"י** (ד"ה א"ל) ביאר בדברי הגמרא, שתשעה אלו אינן נראין כתשעה אלא כעשרה, ולזה כתבה, שיש שביארו שהוא באופן שהם מכונסים יחד, ויש שביארו שהוא באופן שהן מפוזרין. ב. **המנחת שמואל** (משנה ברורה, ד"ה א"ל) ביאר, על פי המבואר בירושלמי (ה"ג) שמדובר שיש קטן בנוסף לתשעה גדולים אלו, וכוונת הגמרא לומר שתשעה אלו נראין כעשרה על ידי שקטן מתחבא ביניהן, ולזה כתבה, שיש שביארו שהוא באופן שהן מכונסין יחד, ויש שביארו שהוא באופן שהן מפוזרין.

ביאור דברי רבי אמי ששנים ושבת מצטרפין לזימון

שנים ושבת מצטרפין אמר ליה רב נחמן ושבת גברא הוא. כתב **המנחת שמואל** (משנה ברורה, ד"ה שנים) בביאור דברי רבי אמי ששנים ושבת מצטרפין, שכל מה ששנים אינן מזמנין הוא משום שאכילתן אינה אכילת קביעות והרי היא כאכילת פירות שאין מזמנין עליה, אולם בשבת שנים שאכלו מצטרפין משום שאכילתן אכילת קביעות, שכשם שאכילת שבת קובעת לענין מעשר, הוא הדין שהיא קובעת לענין זימון שנים[ס].

ביאור צירוף שני תלמידי חכמים המחדדין זה את זה בהלכה לזימון

שני תלמידי חכמים המחדדין זה את זה בהלכה מצטרפין. בביאור דברי הגמרא מצינו כמה ביאורים:

א. יש **מהראשונים**[סא] שביארו, שכוונת הגמרא לומר שכיון שעוסקין בהלכה, חשובה ההלכה כשלישי. אלא **שהאור זרוע** פירש, שעוסקין בהלכה בבית הכנסת, אולם **תוספות ר"י החסיד** פירש שעוסקין בהלכה בסעודה.

ב. המאירי (ד"ה זהו) ביאר, שכוונת הגמרא לומר שאילו ישבו שני תלמידי חכמים וחידדו בהלכה, והיה אדם שלישי שחידד יחד עמהם בהלכה מצטרף אליהם לזימון אף שלא קבעו עצמם, מאחר שההלכה מנענעתם ומצרפתם.

ג. הצל"ח (ד"ה א"ל) הקדים להקשות, מדוע לא הקשתה הגמרא וכי חידוד גברא הוא כפי שהקשתה גבי שבת וארון, וביאר, שכוונת הגמרא בקושייתה על שבת וארון היא, על שפעמים אותם האנשים נחשבים כשנים כגון ביום חול, ופעמים נחשבים לשלושה והיינו בשבת וכי שבת גברא, וכן כלפי תשעה וארון, פעמים שאותם תשעה יחשבו לעשרה כגון אם יהיו בחדר שיש בו ארון, ופעמים שיחשבו לתשעה כגון אם לא יהיו בחדר שיש בו ארון, אמנם בתלמידי חכמים כוונת הגמרא לומר ששני תלמידי חכמים המחדדין זה את זה בהלכה חשובין תמיד כשלושה גם ביום חול, ולכן לא קשה חידוד גברא, כי לא החידוד הוא הנוסף אלא האנשים המחדדים יש להם חשיבות שמועיל בהם שנים בלבד להצטרף לזימון, מה שאי אפשר לומר על שבת וארון.

ביאור דין קטן פורח שמצטרף לזימון

קטן פורח מזמנין עליו. נחלקו **הראשונים** בביאור דברי הגמרא:

א. יש **מהראשונים**[סב] שביארו, שהיינו קטן שהביא שתי שערות אולם לא הגיע לכלל שנותיו. והקשו **תוספות** (ד"ה קטן) על שיטתם, מהו שהוכיחה הגמרא (לקמן מח.) מדברי הברייתא 'אין מדקדקין בקטן' שהיינו קטן פורח, הלא כבר כתבה הברייתא בתחילת דבריה שקטן שהביא שתי שערות מצטרף לזימון ומדוע הוצרכה לשוב ולכתוב זאת[סג].

ב. יש **מהראשונים**[סד] שביארו, שהיינו קטן שהגיע לכלל שנותיו[סה] וידוע שהביא שתי שערות, אולם לא בשיעור שראויות לכוף את ראשן לעיקרן, וזהו שכתבה הברייתא 'פורח' שפרחו וצמחו בו השערות אבל אינן גדולות כשיעורן[סו].

מח.

ביאור דברי הגמרא שלא נוקטים להלכה את אופני צירוף קטן המבוארים בגמרא

ולית הלכתא ככל הני שמעתתא. מבואר בגמרא, שלהלכה לא נוקטים את דברי האמוראים המובאים בגמרא לעיל (מז:) גבי צירוף קטן, אמנם נחלקו הראשונים על אלו מהאופנים המבוארים בגמרא (לעיל מז:) גבי צירוף קטן נאמרו דברי הגמרא אלו:

א. יש שנקטו[א], שכוונת הגמרא בדבריה אלו לומר שלא נוקטים להלכה את כל אופני הצירוף לקטן המובאים בגמרא (לעיל מז:), אלא קטן יכול להצטרף לזימון רק באופן שיודע למי מברכין[ב]. אמנם נחלקו אם דברי רב יוחנן הם בכלל דברי רב נחמן ורק קטן שפרחו שערותיו ויודע למי מברכין מצטרף, יש שנקטו[ג], שאין כוונת הגמרא לומר להלכה שקטן פורח אינו מצטרף ורב נחמן השמיע בדבריו דין חדש, שהרי הגמרא הוכיחה מברייתא את דין קטן פורח, אלא כוונתה לומר שסבר רב נחמן שרק קטן הפורח ויודע למי מברכין מצטרף[ד]. אולם הקשה **הרמב"ן** (ד"ה הא), איך אפשר לומר שדברי רבי יוחנן הם בכלל דברי רב נחמן הלא רב נחמן סתם את דבריו ללא שייכות לדין קטן פורח, שהרי שני שמועות אלו לא נאמרו יחד, אלא כל אחת נאמרה בפני עצמה[ה]. ויש שנקטו[ו], שרב נחמן השמיע בדבריו דין חדש ואין לזה שייכות לדברי רבי יוחנן בקטן פורח. וכתב הרמב"ן, שאף שהוכיחה הגמרא (לעיל מז:) מהברייתא שקטן פורח מצטרף, יש לומר שהיה ידוע לגמרא להלכה שקטן פורח אינו מצטרף. עוד תירץ הרמב"ן, שסברה הגמרא שקטן פורח מכל מקום מצטרף שכן דינו כגדול, וגדול מצטרף אף שאינו יודע למי מברכין כפי שמצינו בגמרא (נדה מה:) לענין נדרים שמופלא הסמוך לאיש שאינו יודע לשם מי נודרין נדרו אינו נדר, אולם אם הגדיל נדרו קיים אף שאומר שאינו יודע לשם מי נדר או הקדיש[ז].

ס. ורב נחמן סבר שהאנשים צריכים להיות קבועים יחד ולא מספיק שהאכילה קבועה, ולכן הקשה 'אטו שבת גברא'. סא. **רש"י** (ד"ה המחדדין) על פי האור זרוע (סי' קנו), תוספות ר"י החסיד (ד"ה המחדדין), פסקי הרי"ד (ד"ה אמר רבי יהושע) ותוספות הרא"ש (ד"ה המחדדין). אמנם המאסף (הו"ד באסיפת זקנים ד"ה שני) פירש בדעת רש"י שאין כוונתו לומר שההלכה מצטרפת לשני אלו, אלא מדובר שהיו שני תלמידי חכמים שאחד מהם אכל פת והשני לא אכל כלום, ובנוסף אחד מן השוק אכל פת, ולזה חדשה הגמרא שכיון ששני אלו תלמידי חכמים הם שדעתם קרובה ושכינה שרויה ביניהם [ובעוד אופן פירש, שלימוד התורה הוא בכלל אכילה, כמו שנאמר (משלי ט ה) 'לכו לחמו בלחמי'], הרי הוא כאילו אכלו שניהן, ומצטרף עמהן השלישי מן השוק להיות שלושה. סב. **רש"י** (ד"ה קטן), האור זרוע (סי' קנו) והמאירי (לקמן מח. ד"ה זהו). סג. **והקשה** הפני יהושע (בתוס' ד"ה קטן) על קושייתם, הלא יש לומר בדעת רש"י שקטן פורח היינו קטן שהביא שתי שערות תוך הפרק שהוא לאחר י"ב שנה, ולכך כתבה הברייתא בסוף דבריה 'אין מדקדקין בקטן' בכדי להשמיע שרק באופן זה קטן שהביא שתי שערות מצטרף משום שאין מדקדקין בשנותיו אם כבר הגיע לי"ג שנה או קרוב לזה, אולם קודם לכן אינו מצטרף, אולם לולי זה היינו אומרים שאף קטן בן תשע או עשר שנים שהביא שתי שערות מצטרף לזימון, אמנם בתחילה סברה הגמרא שהוא הדין בקטן בן תשע או עשר שנים שהביא שתי שערות, ולזה הקשתה מהו שכתבה הברייתא 'אין מדקדקין בקטן' הלא כבר למדנו מהרישא שדינו תלוי בשערותיו, וביארה שכוונת הברייתא לחדש דין פורח. וכתב הברך משה (בתוס' ד"ה קטן) לבאר את קושייתם, שמלשון הברייתא 'לאתויי קטן פורח' משמע שכוונתה בדבריה 'אין מדקדקין בקטן' לרבות דין שלא התחדש קודם לכן, וכיון שדין פורח שהוא קטן שהביא שתי שערות כבר הוזכר בברייתא קודם לכן, היתה צריכה הברייתא לכתוב 'לאתויי קטן' שמשמעותו שהתחדש דין קטן שהביא שתי שערות, אמנם לפירוש הראשונים מבואר לשון הברייתא 'לאתויי קטן פורח', שהרי הברייתא לא כתבה קודם לכן את דין פורח. סד. **ר"ח** (תוס' ד"ה קטן), הרשב"א (לקמן מח. ד"ה ולית) והרא"ה (לקמן מח. ד"ה אמר), וכן ביאר השיטה מקובצת (ד"ה קטן). סה. **אמנם** כתב המאיר נתיבים (הו"ד באסיפת זקנים בתוס' ד"ה קטן), שדברי הראשונים שהגיע לכלל שנותיו הם לאו דווקא, אלא הוא הדין אם פרחו שערותיו ולא הגיע לכלל שנותיו, שכן לא הוקשה להם אלא על מה שפירשו רש"י והאור זרוע שמדובר שהביא שתי שערות גמורות. סו. **וכתבו** תוספות לבאר על פי זה את קושיית הגמרא, שמחד מלשון הברייתא 'הביא' משמע שהביא שערות כשיעורן, ומאידך מדברי הברייתא בסופה 'אין מדקדקין בקטן' משמע שאפילו אם לא הביא, ולזה הוכיחה הגמרא שבהכרח כוונת הברייתא להשמיענו דין קטן פורח, וכשנקטה הברייתא 'הביא' היינו ששערותיו פורחות ללא שהגיעו לשיעורן.

א. **רב** האי גאון (הו"ד ברמב"ן מלחמת ה' לעיל מז: ד"ה ודאמר), הרי"ף, תוספות (ד"ה לית), הרמב"ם (ברכות פ"ה ה"ז), השגות הראב"ד (לעיל מז: ד"ה והא), הרמב"ן (מלחמת ה', לעיל מז: ד"ה ודאמר) והמאירי (ד"ה זהו). וכן כתבו האמרי נועם (בתוס' ד"ה ולית) **בדעת** ר"ת, וההשלמה (או"ח יד, בביאור הרא"ש) גבי צירוף קטן לשלשה. ב. **וכתב** רב האי גאון, שאף שהגמרא הוכיחה כדברי רבי יוחנן ממה ששנינו שקטן פורח 'מזמנין עליו', מכל מקום היה ידוע לגמרא שלא נוקטים להלכה את דין זה, ומכל מקום אם הביא שתי שערות מצטרף לזימון, ואין בודקין אחריו לדעת אם יודע למי מברכין או לא. ג. **רב** האי גאון, תוספות, והרא"ש על פי הבית יוסף (או"ח סי' קצט ד"ה ומ"ש וא"ת). ד. **וכתב** הרשב"א (ד"ה ולית) על פי זה, שאין כוונת הגמרא לדחות את דברי הברייתא (לעיל מז:) שאין מדקדקין בקטן מחמת דברי רב נחמן, אלא כוונתה לדחות את פירוש רבי יוחנן לברייתא זו, שרבי יוחנן סבר שעיקר דין הברייתא תלוי אם פרחו שערותיו או לא, ואילו רב נחמן סבר שאף הפורח אינו מצטרף אלא אם גדול בדעותיו ויודע למי מברכין, אמנם אם גמרו סימניו אין בודקין אחריו אם יודע למי מברכין או לא ומצטרף. ה. **עוד** הקשה המאירי (ד"ה זהו) על שיטה זו, הלא כל קטן פורח בודאי יודע למי מברכין, ומדוע הוצרך רב נחמן לחדש שרק קטן פורח שיודע למי מברכין מצטרף. ו. **הרי"ף**, הרמב"ם, והרמב"ן. ז. **עוד** תירץ הפני יהושע (בתוס' ד"ה ולית) על פי מה שביאר (לעיל מז: בתוס' ד"ה קטן) בדעת רש"י [הובא לעיל (מז:) בהערה על 'ביאור דין קטן פורח שמצטרף לזימון'], שקטן פורח היינו קטן שהביא שתי שערות תוך הפרק שהוא לאחר י"ב שנה ויום אחד עד י"ג שנה ויום אחד, וממילא יש לומר שרב נחמן ביאר שמה שכתבה הברייתא אין מדקדקין בקטן היינו בשתי השערות אם הם גדולים כשיעור או לא, שסבר רב נחמן שכיון שמצינו בגמרא (נדה מה:) לענין נדרים שתוך הזמן אם יודע לשם מי נדר ולשם מי הקדיש נדריו קיימין ואם לאו אין נדריו קיימין, הוא הדין גבי זימון אם יודע למי מברכין מצטרף, לא כפי שסבר רבי יוחנן שקטן פורח לעולם מצטרף. עוד תירץ הפני יהושע, שאף ללא ביאור רש"י יש לומר שסבר רב נחמן שאין כוונת הברייתא לחדש את דין קטן פורח, אלא שמצטרף או בהבאת שתי שערות ואין צריכים לדעת את מספר שנותיו שכן רוב האנשים אינם מביאים סימנים קודם הזמן, או לאחר שהגיע לכלל שנותיו ואין בודקים אם הביא שתי שערות או לא שכן סומכים על החזקה שהביא סימנים.

ב. ר"ת (בתוס' ד"ה ולית) **ובעל המאור** (לעיל מז: ד"ה והא) כתבו להלכה, שקטן המוטל בעריסה נעשה סניף לעשרה לזימון ולתפילה[ח]. אולם הקשה הרמב"ן (מלחמת ה', לעיל מז: ד"ה ודאמר) על שיטה זו, הלא בסוגייתנו מבואר שסוגיות אלו לא נפסקו להלכה ומדוע פסקו שקטן המוטל בעריסה נעשה סניף לעשרה, ואין לומר שפסקו כן משום שדברי רבי יהושע בן לוי אינם סותרים לדברי רב נחמן (שם) שקטן היודע למי מברכין מזמנין עליו, שהרי אף כל שאר הלכות של רב הונא ורב אמי המובאות בגמרא לעיל (מז:) אינם סותרות לדברי רב נחמן[ט] ואף על פי כן נקטה הגמרא בסוגייתנו שאין הלכה כמותם, ובהכרח שאין זה משום דברי רב נחמן עצמו, אלא משום שבעלי הגמרא היו יודעים שאין הלכה ככל הלכות אלו, ואין אפשרות לצרף קטן אלא רק אם יודע למי מברכין. וביאר ר"ת, שדברי הגמרא בסוגייתנו שלא נוקטים להלכה את האופנים שקטן מצטרף בהן לא נאמרו גבי דינו של רבי יהושע בן לוי בקטן המוטל בעריסה, אלא גבי שאר האופנים השייכים לזימון שלשה, משום שדברי רבי יהושע בן לוי נאמרו גבי צירוף לעשרה בלבד, ולזה חידש רב נחמן שאף גבי צירוף לזימון שלשה אפשר לצרף קטן באופן שהוא יודע למי מברכין, והוא הדין קטן פורח שמצטרף כפי שמצינו בדברי רבי יוחנן (לעיל מז:) ובדברי הברייתא (שם)[י].

באיזה קטן נאמר הדין שכיון שיודע למי מברכין מזמנין עליו

קטן היודע למי מברכין מזמנין עליו. בביאור דין זימון בקטן היודע למי מברכין מצינו כמה שיטות:

א. רב אחאי גאון (הו"ד ברא"בי"ה סי' קכח) **ור"ח** על פי הרוקח (סי' שלד) נקטו, שעל מנת שיוכל להצטרף לזימון צריכים שיביא שתי שערות ויכנס לשנת י"ג, אולם אינו יכול להצטרף לתפילה, ולשאר הדברים הצריכים עשרה, ולהוציא את האחרים ידי חובתן עד שישלים י"ג שנים ויום אחד.

ב. יש שנקטו[יא], שאין כוונת הגמרא לקטן ממש אלא לקטן שנכנס בשנת י"ג[יב], אמנם נחלקו אם הוא רק באופן שפרחו שערותיו או לא[יג], יש מהגאונים שנקטו, שמצטרף לזימון אף באופן שלא פרחו שערותיו[יד]. אולם הר"ח ותוספות[טו] נקטו, שיכול להצטרף אם נכנס לשנת י"ג, ובלבד שיביא שתי שערות, ואף שאינם גמורות[טז].

ג. יש שנקטו[יז], שדברי הגמרא נאמרו אפילו בקטן ביותר[יח], וביארו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה קטן) בסברתם, שכיון שהתבאר בסוגייתנו שלא נוקטים להלכה ככל האופנים המבוארים בגמרא (לעיל מז:) שקטן מצטרף לזימון אלא כדברי רב נחמן אלו, בהכרח שסברה הגמרא שנדחו אופנים אלו ואפילו קטן שלא הביא שתי שערות ויודע למי מברכין מצטרף לזימון, ולכך נקטה הגמרא 'קטן' סתם ולא נקטה 'קטן פורח' בכדי לחדש שמזמנין אפילו על קטן סתם שלא הביא שתי שערות[יט], ומה שנקטה המשנה שאין מזמנין בקטן, היינו בקטן שאינו יודע למי מברכין.

ד. רב האי גאון על פי הרשב"א (ד"ה ולית), נקט בדעת רב נחמן, שקטן היודע למי מברכין אינו יכול להצטרף, אלא אם פרחו סימניו והגיע לי"ג שנה שלימות ויום אחד.

אם קטן מצטרף לשאר החיובים שצריכים בהם עשרה

שם. יש לעיין אם דין צירוף קטן נאמר רק גבי זימון לברכת המזון, או גם גבי שאר ההלכות שצריכים עשרה כקדיש קדושה וברכו, ומצינו בזה שתי שיטות:

א. יש שנקטו[כ], שכל חידוש הגמרא שקטן היודע למי מברכין מצטרף לזימון התחדש רק בצירוף זימון לברכת המזון ולא לשאר ההלכות שצריכים עשרה. וכתבו הגאונים בטעם הדבר, שכן בברכת המזון יכול כל אחד לפטור את עצמו מחיוב ברכת המזון, אולם משאר החיובים שכל אחד ואחד אינו יכול לפטור את עצמו, רק בני מצוה יכולים להצטרף לעשרה. אולם **המאירי** (ד"ה זהו) הביא לבאר בטעם הדבר, משום שתפילה צריכה כוונה, ואילו בברכת המזון אינו נעשה אלא סניף.

ב. יש מהראשונים[כא] שנקטו, שקטן היודע למי מתפללין מצטרף אף לתפילה בעשרה[כב].

אם קטן היודע למי מברכין מצטרף לזימון שלשה

שם. יש לעיין, האם קטן היודע למי מברכין מצטרף הן לזימון עשרה והן לזימון שלשה או לא, ומצינו בזה שתי שיטות:

ח. **אמנם** נחלקו הבעל המאור ותוספות הרא"ש (ד"ה לית), אם רק קטן אחד מצטרף למנין עשרה או אף כמה קטנים מצטרפין, הבעל המאור נקט, שלא רק קטן אחד נעשה סניף אלא אפילו כמה קטנים מצטרפין יחד למנין עשרה כיון שיש רוב גדולים, והוכיח זאת, שכן רבי יהושע בן לוי לא אמר בדבריו תשעה וקטן מצטרפין, אלא סתם את דבריו ואמר שנעשה סניף לעשרה. אולם תוספות הרא"ש נקט, שרק קטן אחד נעשה סניף ובלבד שיהיו תשעה גדולים. ט. **והוכיח** זאת הרמב"ן (ד"ה הא), ממה שלא נקטה הגמרא בסוגייתנו 'ולית הלכתא ככל הני שמעתתא מהא דאמר' שמשמעותו שהשמועות חולקות זו עם זו ואי אפשר לקיים את שניהם, אלא נקטה 'ולית הלכתא ככל הני שמעתתא אלא כי הא דאמר רב נחמן' שמשמעותו שהשמועות אינן חולקות זו עם זו ואפשר לקיים את שניהם, ובהכרח שדברי רב נחמן אינם סותרים לכל אופני צירוף הקטן המובאים בגמרא לעיל (מז:). י. **על** פי המובא בתוספות ר"י החסיד (לעיל מז: ד"ה דאמר) והרא"ש (סי' כ) בדעת ר"ת, שגם לדעת רב נחמן קטן פורח מצטרף לזימון גם כשאינו יודע למי מברכין, וכל מה שנקט רב נחמן שרק בקטן היודע למי מברכין הוא באופן שאינו פורח, והוכיח זאת ממה שכתב ר"ת 'דכי בעי יודע או פורח'. וכתבו המהרש"א, הצל"ח, והגנזי יוסף (בתוס' ד"ה ולית), שאף שתוספות כתבו בתחילת דבריהם 'ותרוייהו בעינן' ומוכח שסברו שגם קטן פורח אינו מצטרף ללא שיודע למי מברכין, מכל מקום ר"ת נקט שקטן פורח מצטרף אף ללא זימון, והמובא בתחילת דברי תוספות היא שיטה אחרת. אולם הקשה המהרש"א, הלא ר"ת בתחילת דבריו כתב 'דבעינן פורח ויודע' הרי שנקט שקטן פורח אינו מצטרף אם אינו יודע למי מברכין. וכתבו הצל"ח והגנזי יוסף, שאין זה אלא וי"ו המחלק, והיינו, שבכדי שקטן יוכל להצטרף צריכים או שיהיה פורח או שידע למי מברכין. עוד הקשה המהרש"א, אם סבר ר"ת שקטן פורח מצטרף, בהכרח שסבר שקטן פורח אינו בכלל דברי הגמרא בסוגייתנו שלהלכה לא נוקטים את אופני צירוף קטן המבוארים בגמרא (לעיל מז:), ואילו בפשטות דברי הגמרא בסוגייתנו כוללים את כל אופני צירוף קטן ואף את קטן פורח. ותמה הגנזי יוסף (בתוס' ד"ה ולית) על קושיית המהרש"א, הלא אדרבה מתחילת דברי התוספות שהקשו שלא מסתבר לומר שהגמרא דחתה את דברי הברייתא לעיל (מז:) גבי קטן פורח, מוכח שנקטו בפשטות שהגמרא לא דחתה את דין קטן פורח. אמנם האמרי נועם (בתוס' ד"ה ולית) ביאר בדעת ר"ת, שקטן אינו יכול להצטרף לזימון שלשה אלא אם יודע למי מברכין ופורח. יא. **הבה"ג** (סי' א פ"ז), הר"ח (הו"ד בתוספות הרא"ש ד"ה לית), ותוספות (ד"ה ולית). וכן הביאו תלמידי רבינו יונה (ד"ה קטן) בשם מקצת מהגאונים. יב. **ובביאור** הטעם שנקרא קטן מצינו שני ביאורים: א. יש מהגאונים שביארו, מפני שלא גמר את שנתו ועדיין לא הגיע לעונשין. ב. הר"ח ביאר, משום שעדיין לא הביא שתי שערות גמורות. יג. **עוד** מצינו בזה שתי שיטות אם קטן שלא נכנס בשנת י"ג והביא שתי שערות מצטרף לזימון או לא: א. יש מהגאונים שנקטו, שקטן שלא נכנס בשנת י"ג אינו מצטרף לזימון אף אם הביא שתי שערות. אולם הקשו תלמידי רבינו יונה (שם), הלא מדברי גאונים אלו נראה שסברו שכיון שהתבאר בסוגייתנו שלא נוקטים להלכה ככל האופנים המבוארים בגמרא (לעיל מז:) בהכרח שנדחו דברי הגמרא שקטן שהביא שתי שערות מצטרף [כשיטת המפרשים שהובאו לעיל בסמוך שכל אופני צירוף קטן המבוארים בגמרא לעיל (מז:) נדחו], שהרי נקטו שאפילו אם הביא שתי שערות אינו מצטרף כל שלא נכנס בשנת י"ג שנה, ומעתה כיון שהלכה כרב נחמן שסתם קטן היודע למי מברכין מזמנים עליו ואין מדקדקין בקטן, מדוע נקטו שאין מזמנין על הקטן עד שיכנס בי"ג שנה. ב. תלמידי רבינו יונה נקטו, שקטן שהביא שתי שערות מצטרף לזימון אף אם לא נכנס בשנת י"ג, וביארו זאת, משום שכל דין צירוף קטן היודע למי מברכין נאמר בקטן הסמוך לאיש, שכפי שמצינו (נדה מה:) גבי נדרים שמופלא הסמוך לאיש ויודע לשם מי נודרין נדרו נדר אולם אם אינו יודע לשם מי נודרין נדרו אינו נדר, אף לענין צירוף לזימון נוקטים שאם נכנס לשנת י"ג שהוא סמוך לאיש מצטרף אף שלא הביא שתי שערות, אולם הוא הדין אם הביא שתי שערות ולא נכנס לשנת י"ג מצטרף לזימון, שהרי אין כוונת הגמרא לדחות את כל האופנים המבוארים בגמרא (לעיל מז:) שקטן מצטרף לזימון אלא רק את דברי רבי יהושע בן לוי שתשעה ועבד מצטרפין, ואת דברי רב הונא שתשעה וארון מצטרפין, ואת כל הדינים שלא נמצאו להם ראיות מדברי הברייתות, אולם דין צירוף קטן שהביא שתי שערות לזימון קודם שנכנס לשנת י"ג אינו נדחה, וכפי שלהלכה נוקטים שקטן שהביא שתי שערות מצטרף ואף שלא הגיע לשנת י"ג, הוא הדין שנוקטים שקטן שהגיע לשנת י"ג ולא הביא שתי שערות מצטרף לזימון, ומה שנקטה המשנה שאין מזמנין בקטן היינו בקטן שלא הגיע לשנת י"ג, או שלא הביא שתי שערות, שכיון שלא הגיע לכלל מצוות הוא בכלל קטן שלא הגיע לחינוך. יד. **אמנם** לכאורה קשה מהמבואר בדברי הגמרא בסוגייתנו גבי המעשה ברבה ששאל את אביי ורבא למי מברכין, שמזמנין על הקטן אף שלא הביא שתי שערות ולא הגיע לי"ג שנה, ובהכרח שלהלכה נוקטים שאפילו אם לא הביא שתי שערות או הגיע לכלל י"ג מצטרף לזימון, ומצינו בזה שני ביאורים: א. תוספות (ד"ה ולית) ביארו, שלא הביאה הגמרא את מעשה זה אלא על מנת לפרש מהו קטן היודע למי מברכין, ולא בכדי להוכיח שאפשר לצרפן לזימון, ואף רבה ששאלם לא היה זה אלא בכדי להראות שיש בהם בינה. וכן משמע מדברי הרשב"א (ד"ה ולית). ב. תלמידי רבינו יונה ביארו, שלא הייתה כוונת רבא לצרפם לזימון אלא לנסותם ולחדדן בלבד, ומאחר שהגמרא בסוגייתנו היתה עסוקה בדין זה הביאה את מעשה זה. טו. **אמנם** המהר"ם בנעט והשלמי תודה (בתוס' ד"ה ולית) כתבו, שאף שמדברי הר"ח מבואר שדברי רב נחמן עצמו נאמרו בקטן פורח, מכל מקום מדברי תוספות אין הכרח שנקטו כן בדעת רב נחמן עצמו, אלא הגמרא עצמה נקטה כך להלכה, אולם דברי רב נחמן נאמרו גם בקטן שאינו פורח. אמנם הברך משה (בתוס' ד"ה ולית) כתב בדעת תוספות, שאף דברי נחמן עצמם נאמרו בקטן פורח. טז. **וכן** נקט הבית יוסף (או"ח סי' קצט ד"ה ומ"ש ולא) בדעת הרא"ש. יז. **רב** האי גאון על פי תלמידי רבינו יונה (ד"ה קטן), הרי"ף, ר"ת (הו"ד בתוספות ד"ה ולית), הרמב"ם (ברכות פ"ה ה"ז), והמאירי (ד"ה מה). אמנם שיטת רב האי גאון על פי הרשב"א (ד"ה ולית) [הובא להלן], שקטן היודע למי מברכין אינו יכול להצטרף אלא אם פרחו סימניו והגיע לי"ג שנה שלימות ויום אחד. יח. **אמנם** מצינו כמה שיטות מאיזה גיל מצטרף הקטן: א. הרי"ף והמאירי כתבו, שהיינו בן תשע או עשר שנים, אולם כתב המאירי, שאם הם נודעים בחריפות או בפקחות, אף בפחות מכך. וביאר זאת הרשב"א (ד"ה ולית), משום שגיל זה הוא זמן חינוך. אולם המעדני יום טוב (סי' כ אות ר) ביאר זאת, משום שכשהגיעו לשנים אלו רובם יודעים למי מברכים. ב. הראב"ד (הו"ד במכתם ד"ה קטן) הביא, שיש שנקטו שמשעה שהקטן יודע לדבר ולומר את שלמדוהו למי מברכין. ג. הרמב"ם כתב, שהיינו בן ז' או בן ח' שנים. אמנם כתב הבית יוסף (או"ח סי' קצט ד"ה ומ"ש הרי"ף) שהרמב"ם לא חלק על המבואר ברי"ף שהיינו מגיל תשע ועשר, שכן כוונת שניהם היתה לקטן שהגיע לעונת הפעוטות וכל אחד ואחד לפי מעלתו, ועל פי זה אף קטן ביותר היודע לומר מעצמו למי מברכין מצטרף לזימון. וכתב עוד, שעל פי המבואר ברשב"א (ד"ה ולית) בדברי הרי"ף שהוא משום זמן חינוך, יש לומר שאף סברת הרמב"ם היא משום זמן חינוך, אולם בפחות מגיל שבע או שמונה שנים אינו מצטרף אף אם יודע לומר מעצמו למי מברכין. ד. הרא"ה (ד"ה אמר) והשיטה מקובצת (ד"ה ולית) כתבו, שאפילו מבן חמש שנים מצטרף. אולם כתב הריב"ש (שו"ת, סי' תנא), שקטן פחות משש שנים אינו מצטרף אפילו אם הוא חריף ויודע למי מתפללין, שהרי לא הגיע לעונת הפעוטות. יט. **והוכיחו** תלמידי רבינו יונה כשיטה זו מדברי רב נחמן אלו, שהרי אילו מדובר היה בקטן שהגיע לי"ג שנה פשוט שהיו יודעים למי הן מברכין, שהרי הן סמוכין לזמן עונשין ומדוע הוצרך רב נחמן להשמיע זאת, ובהכרח שדברי רב נחמן נאמרו גם כלפי קטן ביותר, ולזה כתב שכיון שיש מהן שמכירין למי מברכין ויש מהן שאינן מכירין למי מברכין, רק אלו המכירין למי מברכין מצטרפין לזימון. עוד הוכיח המאירי כשיטה זו, מדברי הגמרא בסוגייתנו גבי המעשה ברבה ששאל את אביי ורבא למי מברכין ואף שבהכרח היו קטנים שהרי אם לא כן לא היה שואלם, הרי שמזמנין על הקטן אם יודע למי מברכין אף שלא הביא שתי שערות. כ. **הגאונים** (הו"ד בתלמידי רבינו יונה ד"ה קטן), הרמב"ם (תפילה פ"ח ה"ד), וההגהות מיימוניות (תפילה פ"ח ה"ד). וכן כתב השלטי גיבורים (אות א). כא. **ר"ת** (הו"ד בתוס' ד"ה ולית), הרא"ה (ד"ה אמר), והמאירי (ד"ה מה). כב. **וכתב** המכתם (ד"ה קטן) לשיטה זו, שאף שני קטנים מצטרפין לעשרה, ובשעת הדחק כגון בכפר שאין שם עשרה גדולים אף שלשה מצטרפין.

א. יש שנקטו[כג], שכל דברי הגמרא נאמרו גבי צירוף לזימון עשרה בלבד ולא לגבי צירוף שלשה[כד]. וכן הביאו בירושלמי (ה"ב) ובמדרש (ב"ר לא ג) והתבאר שם שהוא מפני שמזכיר את השם, ומצינו בזה שני ביאורים: א. **במיוחס לרש"י** (ב"ר שם ד"ה להלן) ביאר, שבעשרה מקילים לעשותו סניף מפני שגם בלעדיו יש חיוב זימון ואין צריכים לקטן כי אם להזכרת השם, אולם שלשה שצריכים את הקטן בשביל עצם חיוב הזימון אינו מצטרף. ב. **הראב"ד** ביאר, שבעשרה הקילו ועשאוהו סניף כדי להרבות בשבח הבורא.

ב. יש **מהראשונים**[כה] שנקטו, שמצטרף הן לזימון עשרה והן לזימון שלשה. וכתב **הרמב"ן**[כו] לדייק זאת מדברי רב נחמן 'מזמנין עליו', שמשמע שבכל ענין מצטרף הן לזימון שלשה והן לזימון לעשרה[כז].

ביאור דברי הברייתא בקטן שהביא שתי שערות על פי דברי רב נחמן

שם. כתבו **הרשב"א** (ד"ה ולית) **והרא"ה** (ד"ה אמר)[כח], שעל פי דברי רב נחמן יתבארו דברי הברייתא (לעיל מז:) גבי קטן שהביא שתי שערות, שכוונת הברייתא לומר שקטן שהביא שתי שערות מצטרף לזימון אף אם אינו יודע למי מברכין, שכן אינו גרוע משאר המצוות שחייב בהן כשהוא גדול, ואם לא הביא שתי שערות אין מזמנין עליו כשאינו יודע למי מברכין, אמנם אין מדקדקין על הקטן בשערות שהרי אם יודע למי מברכין מצטרף לזימון אף בקטנותו, אמנם לא הביאה הגמרא ראיה מברייתא זו לדברי רב נחמן משום שהיה אפשר להעמיד את דברי הברייתא באופן אחר כפי שמצינו בגמרא שהעמידה את דברי הברייתא בקטן פורח.

אם דין צירוף קטן היודע למי מברכין נאמר גם בצירוף כמה קטנים

שם. יש לעיין, אם יכול לצרף כמה קטנים היודעים למי מברכין או רק קטן אחד, מצינו בזה שתי שיטות: א. **הרא"ה** (ד"ה אמר) **והמכתם** (ד"ה קטן)[כט] כתבו בדעת רב נחמן, שלא רק קטן אחד היודע למי מברכין מצטרף לזימון אלא אף כמה קטנים מצטרפין לזימון עשרה, ובלבד שרוב ניכר מהמנין יהיה גדולים כגון שיהיו בו שבעה גדולים[ל]. ב. **השלטי גיבורים** (אות א) הביא, שאין מצרפין שני קטנים, אלא רק קטן אחד יכול להצטרף, הן לשלשה והן לעשרה.

אם צריך שיאכל כזית מן הירק כדי להצטרף

תשעה אכלו דגן ואחד אכל ירק מצטרפין. **המרדכי** (רמז קעג) כתב, שאחד שאכל ירק מצטרף לתשעה שאכלו דגן, רק באופן שאכל כזית ירק[לא]

וכן פסק **השולחן ערוך** (או"ח סי' קצז ס"ב). ופירש **הפרי מגדים** (שם אשל אברהם סק"ד) שהטעם שצריך שיאכל דווקא כזית מן הירק, משום שאם לא כן לא יכול לומר 'ברוך שאכלנו', כי אין אכילה פחותה מכזית. **והמשנה ברורה** (שם סק"ח) הוסיף עוד טעם מדברי **הרשב"א**, שבאופן שלא אכל כזית אינו מחויב בברכה אחרונה, ובשביל להצטרף לזימון צריך שיתחייב באיזה ברכה אחר אכילתו, ורק אם אוכל כזית מן הירק שמחויב בברכת בורא נפשות יכול להצטרף עמהם.

בתלמידי רבינו יונה (לעיל מה. ד"ה עד) פירשו שטעמו של רבי מאיר (במשנה שם) שאמר 'עד כמה מזמנין עד כזית', משום ששיעור זה נחשב כאכילה להצטרף עם שאר האוכלים לזימון, שכשם ששיעור כזית הוא שיעור אכילה לברך עליה לפניה ולאחריה, כך כשאכל שיעור זה דנים אותו כאכילה לענין שיצטרף עמהם לזימון, ומבואר בדבריהם שענין אכילת כזית הוא בשביל חשיבות האכילה להצטרף לחבורת האוכלים. **ובביאור הלכה** (סי' קצז ס"ב ד"ה כזית) כתב, שמטעם זה אף האוכל ירק צריך שיאכל כזית מן הירק בשביל להצטרף לזימון וכדברי המרדכי.

אם אוכל ירק מצטרף אף לזימון של שלשה

שם. כתבו **התוספות** (ד"ה תשעה) שבירושלמי (סוף ה"ב) שנינו ששנים שאכלו פת ואחד שאכל ירק מצטרפים לזימון, וכן פסק ר"י. אמנם **השר מקוצי** כתב שאין הלכה כברייתא זו שהובאה בירושלמי, משום שמבואר שם שהברייתא כשיטת רבן שמעון בן גמליאל, וכיון שרבנן חלקו עליו בזה אין הלכה כיחיד במקום רבים. ועוד, שאם נאמר כהברייתא שהאוכל ירק מצטרף אף לזימון של שלשה, תהיה סתירה בדברי ר' יוחנן, שהרי בגמרא להלן אמר ר' יוחנן שמה שהוציא שמעון בן שטח את ינאי המלך ידי חובת ברכת המזון אף שרק שתה יין, אין זה אלא לשיטתו כי ההלכה היא שאין יכול לזמן עד שיאכל כזית דגן, ומשמע שרק לזמן ולהוציא ידי חובה אינו יכול אם לא אכל כזית דגן, אך להצטרף לזימון הוא מצטרף אף אם רק שתה. ובירושלמי (שם) אמר ר' יוחנן שאין מזמנים עליו עד שיאכל כזית, ומשמע מדבריו שמי שלא אכל כזית דגן אף אינו מצטרף לזימון. ובהכרח צריך לחלק, שהמבואר בסוגייתנו שאף שלא אכל כזית דגן מכל מקום מצטרף לזימון, היינו בזימון של עשרה שאין מקפידים אלא שיהיו שבעה שאכלו כזית דגן כדי שיהיה רוב הניכר, ומצטרפים השבעה עם שלשה שלא אכלו אלא שתו, ומה שאמר ר' יוחנן בירושלמי שאם לא אכל כזית דגן אינו מצטרף, מדובר בזימון של שלשה, ומוכח אם כן שהאוכל ירק אינו מצטרף לזימון של שלשה.

הרי"ף פסק כשיטת הסוברים, שאין מועילה אכילת ירק או שתיית כוס, אלא כדי להצטרף לזימון של עשרה, אך לזימון של שלשה אינו מצטרף עד שיאכל כזית דגן[לב]. **ובתלמידי רבינו יונה** (ד"ה ואפילו) הקשו, מהמבואר לעיל (מה:) שמחמירים יותר בזימון של עשרה מבזימון של שלשה, שהרי בשלשה שאכלו אם יצא אחד מהם לשוק קוראים לו ומזמנים עליו אף שאינו נמצא עמהם במקום אחד, ואילו בעשרה אי אפשר לזמן עמו עד שיבוא ויהיה עמהם באותו מקום, ואם כן מדוע כאן מחמירים בשלשה יותר מבעשרה, לומר שלא תועיל אכילת ירק בזימון של שלשה, אף שהיא מועילה בזימון של עשרה. ותירצו, שלענין הזכרת שם שמים שהוא תלוי במה שיושבים עשרה ביחד ושכינה שורה עמהם, החמירו והצריכו שישב העשירי ביניהם כדי שתשרה שם שכינה, ויוכלו להזכיר את השם בזימון. אך לענין אכילת ירק, שאנו דנים אם יכול מי שאכל ירק להצטרף עם אוכלי דגן, בזה יש להחמיר יותר בזימון של שלשה מבזימון של עשרה, שבשלשה שהם מועטים צריך שיאכלו כולם דגן כדי לצרפם, אך לגבי זימון של עשרה כיון שיש שבעה שאכלו דגן, יכולים השלשה שאכלו ירק להצטרף עמהם.

אמנם להלכה תלמידי רבינו יונה חולקים על הרי"ף, וכתבו שכשם שאוכל ירק מצטרף לזימון של עשרה כך הוא מצטרף לזימון של שלשה, כיון שהשנים שאכלו דגן נחשבים כלפיו לרוב הניכר, שהרי מדברי הגמרא להלן מבואר שאין אוכל ירק חלוק מאוכלי דגן, אלא במה שאינו יכול להוציא אחרים ידי חובתן, אך לענין צירוף שלא חילקה בו הגמרא דין אחד להם, וכשם שאוכל דגן מצטרף לזימון של שלשה, כך גם האוכל ירק מצטרף לזימון של שלשה. ואף **הרא"ש** (סי' כא) הוכיח כן מהגמרא להלן שלענין צירוף אין חילוק בין שלשה לעשרה, ותמה על הרי"ף שחילק בזה.

ובמעדני יום טוב (שם אות ט) יישב דברי הרי"ף, שסובר שכשם שדברי ר' יהודה בריה דרב שמואל הם על זימון של עשרה, כך גם בהמשך הגמרא מדובר בזימון של עשרה[לג], ומשום כך לא חילקה הגמרא בין אוכל ירק לאוכל דגן, אלא לגבי זה שאינו יכול להוציא אחרים ידי חובתם, אבל בזימון של שלשה אם אחד יאכל ירק, כיון שאין השנים שאכלו עמו דגן נחשבים לרוב הניכר, אינו מצטרף עמהם לזימון עד שיאכל אף הוא דגן.

הבית יוסף (סי' קצז ד"ה כתב הרי"ף) כתב, שההלכה היא כדברי הרי"ף כיון שדברי הירושלמי (סוף ה"ב) מסייעים לו, ואף דעת **הרמב"ם** (ברכות פ"ה ה"ח) כך היא, ואף **הרשב"א** (לעיל מה: ד"ה ולענין) פסק כמותם. והביא **שהגהות מיימוניות** (ברכות פ"ה אות ז) כתבו **שהר"מ** (תשב"ץ קטן סי' שז) היה נזהר כשהיה אוכל הוא ואחר עמו, שלא לתת לאדם שהצטרף אליהם לשתות, אלא אם כן יכל להזקיקו ליטול ידיו ולאכול עמהם כזית דגן, או שהיה מוצא אדם אחר שיאכל עמהם כזית דגן, כדי להוציא עצמו מספק חובת זימון, ואמנם אם אירע לו שנתן לאדם לשתות ולא רצה אותו אדם לאכול עמו כזית דגן וגם לא מצא אחר שיאכל, היה סומך על דברי התוספות ומזמן על השותה.

וכן הוא **בשולחן ערוך** (או"ח סי' קצז ס"ג) שאחר שהביא שיטות **הראשונים**, שיש אומרים שלזימון של שלשה אינו מצטרף עד שיאכל כזית פת, ויש אומרים שמצטרף אף באכילת כזית דגן ואינו צריך לאכול דווקא פת[לד], ויש אומרים שאף ירק וכל מאכל מועילים לזימון של שלשה. כתב, שכיון שיש בזה מחלוקת,

---

כג. רב האי גאון (הו"ד בביאור הגר"א או"ח סי' קצט ס"י), הראב"ד (הו"ד במכתם ד"ה קטן), וההשלמה (אות יד, בביאור הראשון). **כד. אמנם** כתב ההשלמה (שם), שאם קטן זה גם פורח מצטרף אף לשלשה. **כה. הרמב"ם** (ברכות פ"ה ה"ז), הרמב"ן (ד"ה הא), ההשלמה (אות יד, בביאור השני), והמאירי (ד"ה מה). **כו. וכן** ביאר הכסף משנה (ברכות פ"ה ה"ז) בדברי הרמב"ם. **כז. וכתב** ההשלמה (שם) על פי זה, שאין כוונת הגמרא לדחות את דברי הברייתא (לעיל מז:) שאין מדקדקין בקטן מחמת דברי רב נחמן, אלא כוונתה לדחות את פירוש רבי יוחנן לברייתא זו, שרבי יוחנן סבר שעיקר דין הברייתא תלוי אם פרחו שערותיו או לא, ואילו רב נחמן סבר שכוונת הברייתא לומר שאין מדקדקין בקטן לרבות את הקטן היודע למי מברכין, שאף שלא הביא שתי שערות ואינו פורח מצטרף. **כח. וכן** כתב השיטה מקובצת (ד"ה ולית). **כט. וכן** כתב השיטה מקובצת (ד"ה ולית). **ל. וכתב** המכתם לשיטות שקטן מצטרף לזימון שלשה, שמכל מקום קטן אחד בלבד מצטרף ולא כמה קטנים, ואין להוכיח מדברי הגמרא גבי המעשה ברבה ששאל את אביי ורבא למי מברכין ואף שהיו שנים שמוכח ששני קטנים מצטרפין לזימון שלשה, שהרי שמא מדובר היה בזימון עשרה. **לא. בביאור** הגר"א (שם אות ג) כתב שמקורו של המרדכי, הוא מלשון הגמרא 'תשעה אכלו דגן ואחד אכל ירק מצטרפין', שמשמע שאוכל הירק אינו חלוק מתשעת אוכלי הדגן אלא במין שאכל, אך בשיעור האכילה שניהם שוים. ועוד הוכיח ממה שאמרו בגמרא להלן (ע"ב) שהוא מצטרף אף אם לא אכל עמהם אלא גרוגרת אחת, ושיעור גרוגרת הוא יותר מכזית, אך תמה על דבריו מדברי הגמרא להלן (שם) שמבואר שמצטרף אף אם לא אכל אלא עלה של ירק שהוא שיעור פחות מכזית. והביאור הלכה (סי' קצז ד"ה מין) דייק מדברי הגר"א, שאין צריך לאכול כזית אלא כדי להצטרף לזימון של שלשה, אך לזימון של עשרה מצטרף אף באכילת פחות מכזית, וכתב שכן משמע מדברי הרא"ה (ד"ה אמר) שהוכיח לדברי המרדכי מלשון המשנה לעיל שמדובר בה בזימון של שלשה, ומשמע שלזימון של עשרה מצטרף אף בפחות מכזית. **לב. וכן** היא שיטת הרמב"ם (ברכות פ"ה ה"ח) וכן כתב הרשב"א (ד"ה ולענין). **לג. ואף** שאמר שמעון בן שטח 'היכי אבריך, ברוך שאכל ינאי וחביריו משלו' שהוא לשון זימון של שלשה ולא אמר 'ברוך אלהינו' שהוא לשון זימון של עשרה, היינו משום שלא רצה להזכיר שם שמים בחינם. **לד. והיא** שיטת הרי"ף.

לכתחילה שנים שאכלו ובא שלישי לאכול עמהם, מוטב אם יוכלו להזקיקו לאכול עמהם פת, ואם אינו רוצה לאכול פת לא יתנו לו אפילו לשתות עמהם, כדי שלא יבואו לידי ספק זימון, ובדיעבד אם אירע שנתנו לו איזה מאכל או לשתות יזמנו עמו אף שלא אכל פת.

הטעם שהסתפק רבי זירא בשמונה ובשבעה

אמר רבי זירא בעאי מיניה מרב יהודה שמנה מהו שבעה מהו. בשלמה משנתו (ד"ה שמונה) פירש ספיקו של רבי זירא, שמתחילה הסתפק מה הדין בשמונה שאכלו דגן ושנים שאכלו ירק, שכיון שרב אמר את דינו בתשעה אוכלי דגן ואחד שאכל ירק, שמא הוא דווקא באופן זה, שהרי מצינו לעיל (מז:) שסבר רבי יהושע בן לוי שתשעה מצטרפים אף עם עבד, אבל שמונה שאכלו דגן ושנים אכלו ירק אולי אין מצטרפים, ומשום שיש חשיבות לשנים מצד עצמם במה שהם נחשבים כמאה. ואף אם נאמר ששנים מצטרפים לשמונה, עדיין יש להסתפק באופן ששבעה אכלו דגן, אם מצטרפים עם שלשה אוכלי ירק, כי שמא כיון שחסר ממנין האוכלים שלשה כמנין זימון שהוא שיעור חשוב, אינם יכולים להצטרף עמהם.

ובמעון הברכות (ד"ה שמונה) פירש גם כן את הספק לגבי שבעה על זו הדרך, והוסיף שאף בשמונה יש להסתפק מטעם זה, כי מאחר שסבר רב לעיל (מה:) ששנים שאכלו אם רצו לזמן מזמנים, אם כן לשיטתו אף בשנים שאכלו ירק, יש צד שאינם יכולים להצטרף עם אוכלי דגן, כיון שהם ראויים לזימון בפני עצמם. ואף אחר שהסתפק מה הדין בשמונה שאכלו דגן הסתפק אף על שבעה, כי שמא כיון שזימון בשנים אינו חובה והוא רק אם רצו, יכולים הם להצטרף עם אוכלי דגן, שלא כשלשה שכשאכלו בפני עצמם הם חייבים לזמן, ומשום כן אולי לא מצטרפים, או שמא אף שהשלשה המצטרפים ראויים לזימון בפני עצמם, מכל מקום יכולים הם להצטרף לשבעה אוכלי דגן לזימון של עשרה, כיון שיש כאן רוב אוכלי דגן.

מה סבר רבי זירא באופן ששה אכלו דגן וארבעה אכלו ירק

ששה ודאי לא מיבעיא לי. מבואר בגמרא שרבי זירא לא שאל את רב יהודה מה הדין בששה שאכלו דגן וארבעה שאכלו ירק, כיון שהיה לו פשוט שאין מצטרפים באופן זה לזימון, משום שצריך שיהיו אוכלי הדגן רוב הניכר, ואינו אלא באופן שהיו אוכלי הדגן משבעה ומעלה. ורבי ירמיה סבר להיפך שהטעם שלא היה לו לרבי זירא להסתפק גם באופן ששה אכלו דגן וארבעה אכלו ירק, הוא משום שדינו כאותם אופנים ששאל עליהם כבר את רב יהודה, וכשם שבשבעה שאכלו דגן ושלשה שאכלו ירק הם מצטרפים, כיון שיש כאן רוב אוכלי דגן, כך גם באופן ששה אכלו דגן וארבעה אכלו ירק יש להם להצטרף, כיון שיש כאן רוב של אוכלי דגן.

אמנם מדברי רש"י (ד"ה ולאיהו) שכתב, שרבי זירא היה קובל ומתחרט על מה שלא שאל את רב יהודה מה הדין בששה שאכלו דגן, מבואר שאין זה ודאי לרבי זירא שאין מועיל באופן זה, ומה שאמר רבי זירא ששה 'ודאי' לא מיבעיא לי, שמשמע שלא הסתפק בזה כלל, כתב **הצל"ח** (ד"ה שם) בשם **רבי העשיל** שצריך לפרש תיבת 'ודאי' שהכוונה היא לראשי תיבות **וד'** אכלו ירק, ולפי זה אף באופן זה הסתפק ר' זירא, ולא אמר אלא שבאופן זה ששה אכלו דגן וארבעה אכלו ירק לא הקשה לרב יהודה, ומשום שסבור היה שצריך שיהיו אוכלי הדגן רוב הניכר, ואם היה שואל את רב יהודה אולי לא היה מתיר לו באופן זה, אמנם אחר שלא שאל על אופן זה הוא ספק אצלו מה הדין בזה.

והקשה בקדושה וברכה (ד"ה שם) על פירושו, מדוע אם כן כשהסתפק בשמונה ושבעה שאכלו דגן לא הזכיר ר' זירא כמה אכלו ירק, וסמך בזה על תחילת המאמר שאמר תשעה אכלו דגן ואחד אכל ירק, ורק בששה פירט שהארבעה אכלו ירק[לה].

וכתב הצל"ח ליישב קושייתו, על פי מה שכתב **הרא"ש** (סוף סי' כא) שמה שאמר רבי יוחנן להלן, שאין יכול להוציא את הרבים ידי חובתם עד שיאכל כזית דגן, לא בא למעט בזה אלא אופן שאכל עלה של ירק, אך אם אכל דברים הצריכים ברכה מעין שלש לאחריהם, יכול להוציא הרבים ידי חובתם אף שלא אכל פת, ומשום שהיא אכילה המחייבת ברכה מדאורייתא[לו]. ומשום כך כשרבי זירא הסתפק בששה שאכלו דגן הדגיש שהארבעה אכלו ירק, לומר שכל ספיקו אינו אלא באופן שאכלו הארבעה ירק שאינו טעון לאחריו ברכה מדאורייתא, אבל אם אכלו דבר שצריך לברך אחריו ברכה מעין שלש, אף שהם ארבעה הרי הם מצטרפים עם הששה לזימון.

ויש שגרסו בגמרא 'וי דא' במקום תיבת 'ודאי'[לז], ואף לפירוש זה מיושבים דברי רש"י, שעדיין הסתפק רבי זירא מה הדין בששה שאכלו דגן וארבעה אכלו ירק.

שיטת הבית יוסף בששה שאכלו דגן

שם. כתב **הבית יוסף** (סי' קצז ד"ה ומ"ש אבל) שלפירוש **רש"י** (ד"ה ולאיהו), שהיה רבי זירא קובל ומתחרט על מה שלא שאל את רב יהודה, מה הדין בששה אוכלי דגן וארבעה אוכלי ירק, ראוי לפסוק להלכה כרבי ירמיה שהם מצטרפים, כיון שרבי ירמיה אמר דבריו בודאי ורבי זירא הסתפק בזה, ואין להניח פשיטות רבי ירמיה מפני ספיקו של רבי זירא. והקשה **הצל"ח** (ד"ה ודע) שלכאורה יש בדבריו סתירה למה שכתב **בכסף משנה** (ברכות פ"ה ה"ח) שכתב בשיטת רש"י, שכיון שרבי זירא הסתפק שמא צריך רוב הניכר כדי לצרפם, נראה לפסוק כן להלכה ולהצריך שיהיו אוכלי הדגן רוב הניכר.

ותירץ, שמאחר שמצינו מחלוקת **הראשונים** בגדר איסור 'לא תשא' (שמות כ ז), שהרא"ש בקידושין (פ"א סי' מט) כתב, שמה שמבואר (לעיל לג.) שהמברך ברכה שאינה צריכה עובר משום 'לא תשא', אינו אלא אסמכתא בעלמא ואין בו אלא איסור דרבנן[לח], אך **הרמב"ם** (ברכות פ"א הט"ו) סבר, שהמברך ברכה שאינה צריכה עובר על איסור תורה של 'לא תשא'. אם כן, מה שכתב הבית יוסף הוא לפרש דברי **הטור**, והטור מסתמא סבר כשיטת אביו הרא"ש, וכיון שכן אחר שלרבי זירא הוא ספק ולרבי ירמיה פשוט הוא שמצטרפים, ראוי לפסוק כרבי ירמיה ולצרף ארבעה אוכלי ירק לששה אוכלי דגן לזימון של עשרה, כי אף שמזכירים בו שם שמים, ויש צד שמא ההלכה שצריך שיהיו אוכלי הדגן רוב הניכר ונמצאו מזכירים שם שמים לבטלה, מכל מקום אין לנו לחשוש לזה כי אין זה איסור תורה אלא איסור דרבנן, וספיקא דרבנן לקולא. אמנם בפירוש הכסף משנה שבא לבאר דברי הרמב"ם, ולשיטת הרמב"ם כשמברך ברכה שאינה צריכה עובר על איסור 'לא תשא' מן התורה, אם כן אף שלרבי ירמיה פשוט שמצטרפים באופן זה, מכל מקום כיון שרבי זירא הסתפק בזה, יש לנו להחמיר ולא לזמן אלא באופן שיש רוב הניכר, כדי שלא לבוא לספק איסור דאורייתא של 'לא תשא'[לט].

אמנם כתב הצל"ח, שכל המבואר בדברי הכסף משנה ליישב דבריו ברמב"ם על פי שיטת רש"י, אינו אלא ליישב דבריו בבית יוסף עם מה שכתב בכסף משנה, אך בעצם דברי הרמב"ם כתב הצל"ח שלא סבר כפירוש רש"י, שהרי לפירוש רש"י כתב **רבי העשיל** שמה שאמר רבי זירא 'ודאי' לא מיבעיא לי, היינו ראשי תיבות וד' אוכלי ירק, ומה שהזכיר בפירוש את האוכלי ירק רק בששה אוכלי דגן, פירש הצל"ח על פי דברי הרא"ש (סוף סי' כא) שהוא ללמדנו שכל זה הוא דווקא אם אכלו הארבעה רק ירק, אך אם אכלו מעשה קדירה שמברכים עליו ברכה מעין שלש, הרי הם מצטרפים אף שלא אכלו פת, כיון שחיוב ברכת מעין שלש הוא מדאורייתא[מ]. ופירוש זה אין שייך בדברי הרמב"ם, שהרי פסק (ברכות פ"ח הי"ג) שברכת מעין שלש היא רק מדרבנן[מא], ואם כן אף באופן שאכלו הארבעה מעשה קדירה, לא יצטרפו לזימון עם ששה אוכלי דגן כיון שאינם חייבים בברכה מן התורה, ולדבריו מוכרח שמה שאמר רבי זירא 'ודאי' לא מיבעיא לי הוא ודאי ממש, וכפשוטו שלא הסתפק רבי זירא בזה שלא כמו שפירש רש"י.

הטעם שכתבו הפוסקים שצריך שיהיה רוב הניכר

שם. הבית יוסף (סי' קצז ד"ה אמר) הביא את דברי הפוסקים [וכן הוא **בטור** (שם)] שפסקו שצריך שיהיה רוב הניכר, ורק כשבעה אכלו דגן יכולים להצטרף עם שלשה אוכלי ירק, אך כששה אכלו דגן אינם מצטרפים עם ארבעה אוכלי ירק. והקשה הבית יוסף, שאם כדברי **רש"י** (ד"ה ולאיהו) שרבי זירא לא אמר בודאי

לה. בקדושה וברכה הקשה עוד, שלפי דברי רש"י שפירש זאת רבי זירא בספק זה, מדוע אמר 'ששה' בסתמא, כמו שפירש שהארבעה אכלו ירק, כך היה לו לפרש גם שהששה אכלו דגן. **לו. והו"ד** להלן בענין 'שיטת הבית יוסף בששה שאכלו דגן'. **לז. והו"ד** בהגהות וציונים, וכן הוא בהגהות הב"ח (אות ד) שכתב שנראה שרש"י גרס בגמרא 'ווי' במקום 'ודאי' וכן הגירסא במדרש (ב"ר לא ג). **לח. והובאו** דבריו במגן אברהם (סי' רטו סק"ו). **לט. ובזה** פירש הצל"ח (ד"ה ועל פי) מה שהביא הבית יוסף (שם סי' קצז ד"ה ומ"ש אבל, בסוף דבריו) את דברי האגור (סי' רמח) בשם האור זרוע (ח"א סי' קצז), ששה שאכלו דגן מצטרפים עם ארבעה שאכלו ירק, וכתב הבית יוסף שנראה שהוא מפרש הגמרא כפירוש רש"י (ד"ה ולאיהו) שרבי זירא הסתפק בזה, ומשום כך פסק כפשיטותו של רבי ירמיה שסבר שהם מצטרפים. וסיים הבית יוסף שאין הלכה כמותו כיון שדבריו הם שיטת יחיד. ולכאורה דברי הבית יוסף תמוהים, שהרי בתחילת דבריו הכריח הבית יוסף, שכל הפוסקים שפסקו שארבעה אוכלי ירק אין מצטרפים לששה אוכלי דגן, גרסו בגמרא שלא כדברי רש"י, שאם גרסו כרש"י שרבי זירא הסתפק בזה, כיון שרבי זירא רק הסתפק ולרבי ירמיה פשוט שהם מצטרפים, לא היה להם לפסוק שאינם מצטרפים אלא כפשיטותו של רבי ירמיה שמצטרפים, ולדבריו מוכרח שסבר רש"י כפשיטותו של רבי ירמיה שמצטרפים, וכיון שכך היאך כתב הבית יוסף על דברי האור זרוע שהם שיטת יחיד, הרי דברי רש"י מורים כשיטתו. ולפירוש הצל"ח ניחא, כיון שמה שכתב הבית יוסף שהפוסקים שסברו שצריך שיהיו אוכלי הדגן רוב הניכר [ובכללם התוספות והרא"ש] לא פירשו כדברי רש"י, הוא משום שסברו שהמברך ברכה שאינה צריכה אין בו איסור דאורייתא, ואם היה רבי זירא מסתפק בזה כמו שכתב רש"י, היה לנו לפסוק כרבי ירמיה שסבר שמצטרפים. אמנם מדברי רש"י עצמו שפירש שרבי זירא הסתפק אם צריך שיהיה רוב הניכר או לא, אין הכרח שפסק כפשיטותו של רבי ירמיה משום כך, כי אולי סבר כהרמב"ם שהמברך ברכה שאינה צריכה עובר על איסור דאורייתא משום 'לא תשא', ואם כן יש לחוש אף לספיקו של ר' זירא, ונמצא אם כן שדברי האור זרוע שאין צריך רוב הניכר הם שיטת יחיד, כי אין הוכחה שרש"י סבר כמותו. **מ. והובאו** דבריו לעיל 'מדוע לפירוש רש"י הוזכרו אוכלי הירק רק בששה שאכלו דגן'. **מא. כך** דייק הכסף משנה מדבריו, שכלל ברכת מעין שלש בכלל שאר ברכות, שאם הוא מסופק בהם אם בירך או לא אינו חוזר ומברך מפני שהן מדברי סופרים. וכן כתב בבית יוסף (סוף סי' רט ד"ה כתב הרמב"ם).

שאין מצטרפים באופן זה אלא היה מסופק בזה, כיון שלרבי ירמיה היה פשוט שאף באופן זה הם מצטרפים, לא היה להם לפוסקים להניח פשיטותו של רבי ירמיה, ולהחמיר מחמת ספיקו של רבי זירא. ומשום כך פירש שסברו אותם הפוסקים, שרבי זירא לא הסתפק אלא סבר שבודאי צריך שיהיה רוב הניכר, וזה הטעם שלא שאל את רב יהודה באופן זה כי לא הסתפק בו, וכיון שהם פסקו כדבריו לכך כתבו ששה אין מצטרפים. וכן פסק להלכה בשולחן ערוך (שם ס"ג).

הדרישה (שם אות ג) תמה על דברי הבית יוסף, שאין זה דרך הגמרא שרבי זירא אמר שלא שאל על אופן ששה אכלו דגן, משום שודאי לו שאין ארבעה אוכלי ירק מצטרפים עמהם, ורבי ירמיה השיב לו שטוב עשה שלא שאל על אופן זה, כי פשוט הוא שהארבעה כן מצטרפים, והם שתי דעות הפוכים כל כך זה מזה[מב]. ומשום כך פירש שהפוסקים שארבעה מצטרפים עם ששה, סוברים שמה שאמרה הגמרא 'התם טעמא מאי משום דאיכא רובא הכא נמי איכא רובא', הוא מדברי הגמרא ואין זה המשך דברי רבי ירמיה, והיינו שרבי זירא אמר שעל ששה לא הסתפק, ורבי ירמיה הסכים עמו בזה שלא היה לו להסתפק על אופן זה, ודנה הגמרא בזה מה הטעם שאין להסתפק בזה, הרי כשם ששאל רבי זירא על שנים ושלשה אוכלי ירק, והשיב לו רב יהודה שהם מצטרפים כיון שיש רוב אוכלי דגן, כך היה לו לשאול אף על ששה שאכלו דגן שיצטרפו עמהם ארבעה אוכלי ירק, כיון שיש באופן זה רוב אוכלי דגן. ועל כך תירצה הגמרא, שהטעם שלא הסתפק רבי זירא באופן זה, הוא משום שסבר שצריך שיהיה הרוב ניכר, והיינו שבעה אוכלי דגן ושלשה אוכלי ירק, ומשום כך הסכים עמו רבי ירמיה שלא היה לו להסתפק בזה. ולפי זה לא חלקו רבי זירא ורבי ירמיה כלל, ושניהם סברו שאין להסתפק באופן ששה אכלו דגן, שבודאי לא יצטרפו עמהם ארבעה אוכלי ירק כיון שאינם רוב הניכר, ומשום כך פסקו כן הפוסקים להלכה כי היא שיטת הכל.

ביאור מחלוקת רבי זירא ורבי ירמיה

א"ל רבי ירמיה שפיר עבדת וכו' ואיהו סבר רובא דמינכר בעינן. הצל"ח (ד"ה ששה) כתב, שהיה נראה לפרש מחלוקת רבי זירא ורבי ירמיה, שחלקו במחלוקת רבן שמעון בן גמליאל ורבנן שהובאה בירושלמי (סוף ה"ב)[מג], אם אחד שאכל ירק מצטרף לשנים שאכלו דגן לזימון של שלשה. כי לכאורה יש להקשות, מדוע רב הביא דין זה שאוכל ירק מצטרף עם אוכלי דגן לזימון, באופן שתשעה אכלו דגן ואחד אכל ירק, הרי אם הדין כן שאוכל ירק מצטרף אף בזימון של שלשה וכשיטת רבן שמעון בן גמליאל, היה לרב להביא חידוש זה אף בשנים שאכלו דגן, שמצטרף עמהם השלישי שאכל ירק לזימון שלשה, וממה שלא הביאו רב באופן זה נראה לכאורה שסבר כרבנן, שאין אוכל ירק מצטרף אלא לזימון של עשרה ולא לזימון של שלשה[מד].

ובזה חלקו רבי זירא ורבי ירמיה, שרבי זירא סבר כרבן שמעון בן גמליאל שאוכל ירק מצטרף אף לזימון של שלשה, ובהכרח אם כן שמה שהזכיר רב דינו רק בזימון של עשרה, אף שהדין כן אף בזימון של שלשה, הוא להשמיענו שצריך שיהיה הרוב ניכר, ואין מועיל בששה שאכלו דגן וארבעה שאכלו ירק. אמנם רבי ירמיה סבר, שאין אוכל ירק מצטרף לזימון של שלשה, ומשום כך סבר שאף ששה אוכלי דגן וארבעה אוכלי ירק מצטרפים, כי אין להוכיח כלל ממה שהביא רב דינו בזימון של עשרה שצריך שיהיה הרוב ניכר, כיון שסבר שבשלשה אכן אין מצטרפים[מה].

אם לקריאת 'ויחל' צריך שיהיו המתענים רוב הניכר

ואיהו סבר רובא דמינכר בעינן. בשערי תשובה (סי' תקסו ס"ג) הסתפק מה הדין כשיש ששה מתענים, שאפשר שבשביל לקרוא פרשת ויחל צריך שיהיו לפחות שבעה מתענים, משום שצריך שיהיה רוב מנין הניכר, כמבואר בסוגייתנו לגבי זימון בשם, שרק כשיש שבעה אוכלי דגן אפשר לצרף שלשה שאכלו ירק, אך לששה אוכלי דגן אין מטרפים ארבעה אוכלי ירק, כיון שצריך שיהיו אוכלי הדגן רוב הניכר. **ובקרן לדוד** (שו"ת, סי' עז אות ג) דחה הראיה מסוגייתנו, כי יש לחלק בין עשרה האוכלים לעשרה המתפללים, משום שבאכילה יש היכר בין אותם שאכלו פת לאותם שלא אכלו אלא ירק, ולכך בשביל זימון צריך שיהיו אוכלי הדגן רוב הניכר, מה שאין כן בקריאת התורה בבית הכנסת, שאין ניכר בין המתפללים מי מהם מתענה ומי אינו מתענה, לכן מועיל אם יש ששה שמתענים כדי לקרוא פרשת ויחל ולומר ברכת עננו בשמונה עשרה. ואמנם השערי תשובה בספרו שערי אפרים (שער ח סי' קח) פשט ספיקו, ופסק שמספיק ששה מתענים בשביל קריאת ויחל.

יישוב קושיית התוספות בסנהדרין על פי דברי רש"י

ומדקטל להו לרבנן. רש"י (ד"ה ינאי) כתב שינאי המלך היה ממלכי בית חשמונאי, והרג את חכמי ישראל כיון שבאו לפוסלו מן הכהונה, כמבואר בקידושין (סו.)[מו]. וכתב **התומים** (סי' יז סק"ג) שעל פי דברי רש"י אפשר לתרץ קושיית **התוספות** בסנהדרין (יט.) שמובא שם שעבדו של ינאי הרג אדם, ואמר שמעון בן שטח לחכמים 'תנו עיניכם בו ונדוננו', שלא יחניפו לו ולא ישאו לו פנים אף שעבד מלך הוא, אלא ידונו אותו על פי דין, ומשום כך שלחו חכמים לקרוא לינאי לבא לבית דין[מז], וכשבא ינאי לדין וישב לפני החכמים, אמר לו שמעון בן שטח לעמוד על רגליו כדי שיעידו בו, משום שנאמר (דברים יט יז) 'ועמדו שני האנשים אשר להם הריב'[מח]. והקשו התוספות (שם ד"ה ינאי) מדוע הוצרך ינאי לעמוד על רגליו בשעת הדין, הרי אפילו תלמיד חכם אינו צריך לעמוד בדין כמבואר בשבועות (ל:)[מט], וכל שכן שמלך לא יצטרך לעמוד. ולדברי רש"י מיושב, שהרי כתב שינאי היה ממלכי בית חשמונאי והרג את חכמי ישראל שבאו לפוסלו מן הכהונה, ואם כן הוא ינאי המוזכר בקידושין (סו.) שהיה צדוקי, ולכן לא חלק לו שמעון בן שטח כבוד אף שהיה מלך, כי מלך צדוקי אין חיוב לכבדו כמבואר בבבא קמא (צד:) שהחיוב 'נשיא בעמך לא תאור' (שמות כב כז) אינו אלא בעושה מעשה עמך.

מדוע לא היה לינאי מי שיברך לו

ומדקטל להו לרבנן לא הוה ליה איניש לברוכי להו. הצל"ח (ד"ה ומדקטל) תמה, היאך יתכן שינאי שהיה מלך וכהן גדול[נ], לא ידע לברך ברכת המזון, וכן בכל יושבי שולחנו אף שלא היו שם מהחכמים כיון שהרגם, מכל מקום לא יתכן שהיו כולם בורים כל כך שלא ידעו לברך.

ותירץ, על פי המבואר בדברי **התוספות** לעיל (כ: ד"ה נשים), שכתבו שלרש"י שפירש (שם ד"ה לא) הצד בגמרא שנשים אינן חייבות בברכת המזון מן התורה, משום שבחיוב ברכת המזון נאמר (דברים ח י) 'על הארץ הטובה אשר נתן לך', ונשים לא נטלו חלק בארץ, אף בכהנים ולויים יש להסתפק אם הם מחויבים בברכת המזון מדאורייתא או רק מדרבנן, כיון שאף הם לא נטלו חלק בארץ[נא]. ולצד הגמרא שאין חיובם אלא מדרבנן יש לומר, שאף אם דין ערבות שכל ישראל ערבים זה בזה[נב], נאמר אף לגבי כהנים שאף הם בכלל ערבות

מב. אכן בחפץ ה' (כרש"י ד"ה ואיהו) כתב שמחמת דוחק זה פירש רש"י שרבי זירא הסתפק, כי אף שרוחק הוא לומר שהיה רבי זירא קובל ומצטער שלא שאל על אופן זה, כי הוא דחוק בגירסא המובאת בגמרא שאמר רבי זירא ששה 'ודאי' לא קא מיבעיא לי, וכן קשה מי גרם לו להתחרט שלא שאל, ומאיזה טעם שינה דעתו ממה שסבר בתחילה שאין להועיל באופן זה, שמשום כך לא שאל עליו [אמנם בשלמה משנתו (ד"ה ששה) כתב, שצריך לומר שנטרפה השעה ולא הספיק רבי זירא לשאול על אופן זה, שאם לא כן כיון שהיה מסופק בזה מדוע באמת לא שאל לרב יהודה אף באופן זה, אלא שהוקשה לו אם כן מה כתב רש"י שהיה 'מתחרט' שלא שאלו, הרי לא היה בידו לשאול] מכל מקום פירש רש"י כן לדברי רבי זירא, כי לא רצה לפרש שמה שאמר רבי ירמיה לרבי זירא 'שפיר עבדת דלא איבעיא לך', הוא סברא הפוכה לגמרי ממה שסבר רבי זירא עצמו, שלרבי זירא ודאי אין מועיל ולרבי ירמיה ודאי מועיל, כי סבר שהוא דוחק גדול יותר. **מג. והו"ד** בתוספות (ד"ה תשעה). **מד. ואף** שתלמידי רבינו יונה (ד"ה ואפילו) כתבו, שיש טעם להחמיר בזימון של עשרה יותר מבזימון של שלשה, לפי המבואר בגמרא לעיל (מה:) לגבי אחד שיצא לשוק שהחמירו בזימון של עשרה שאין מזמנים עד שיהיה עמהם אף שבזימון של שלשה אין צריך שיהיה עמהם. וכן מבואר בירושלמי (פ"ז ה"ג) לגבי קטן שאם עושים אותו סניף לעשרה שמזכירים בהם את השם כל שכן שעושים אותו סניף לזימון של שלשה שאין מזכירים בו השם, ומבואר שזימון של עשרה חמור יותר משל שלשה. מכל מקום עדיין קשה, שהיה לו לרב לומר דינו בסתמא שאם רובם אכלו דגן ומיעוטם אכלו ירק מצטרפים, ובלשון זה מבואר שמצטרפים אף לזימון של עשרה, שהרי בזימון של שלשה לא שייך הלשון 'מיעוטם' אכלו ירק כי אינו אלא אחד, וממה שאמר דינו באופן שתשעה אכלו דגן ואחד אכל ירק, משמע שהאוכל ירק מצטרף דווקא לזימון של עשרה. **מה. אמנם** הביא לדברי הרי"ף, והרמב"ם (ברכות פ"ה ה"ח) והרשב"א (ד"ה תשעה), שאף שפסקו שאין אוכל ירק מצטרף לזימון של שלשה, מכל מקום הצריכו שיהיה רוב הניכר מאוכלי דגן כדי לצרף האוכל ירק לזימון של עשרה, ומוכח מדבריהם שסברו שאין טעם מחלוקתם מטעם שפירש. **מו. בגמרא** שם מובא שאלעזר בן פועירה שהיה איש לץ לב רע ובליעל, אמר לינאי המלך שחכמי ישראל שונאים אותו ואינם שמחים בהצלחתו, וכדי להוכיח דבריו אמר לינאי ללבוש את הציץ, ומחמת השם הכתוב בו יעמדו חכמים על רגליהם ויגלו את ליבם. וכשעשה ינאי כן אמר לו יהודה בן גדידיה, די לך כתר המלכות, ושיניח את כתר הכהונה לזרעו של אהרן, משום שהיו אומרים על ינאי שאמו נשבית במודיעים, וכיון ששבויה אסורה לכהונה נמצא שאביו של ינאי נשאה באיסור ונעשה ינאי חלל ופסול לכהונה. ואז אמר אלעזר בן פועירה לינאי המלך שישמע לעצתו ויהרוג את כל חכמי ישראל, ותורה תהא מונחת בקרן זוית שכל הרוצה יוכל לבוא וללמוד אותה, וכך לא תשתכח תורה מישראל אף אם יהרוג את כל החכמים, ואמר רב נחמן בר יצחק שבאותה שעה נזרקה בינאי אפיקורסות, וקיבל דבריו של אלעזר בן פועירה כשיטת הצדוקים שלא האמינו בתורה שבעל פה, ולא חשש להרוג את כל חכמי ישראל אף שמשכיח על ידי זה התורה שבעל פה. **מז. כיון** שבשור שהרג אדם נאמר (שמות כא כט) 'והועד בבעליו', ודרשוהו בבבא קמא (קיב:) שצריך בעל השור לעמוד על שורו בזמן העדות, והוא הדין בעבד שצריך לדונו בפני אדוניו, שהרי כחמורו הוא ויש לו הפסד ממון אם יהרגוהו, וכמו שפירש רש"י בסנהדרין (יט. ד"ה ויעידו). **מח. בגמרא** שם מובא שאמר ינאי לשמעון בן שטח, שאינו מסכים לעמוד אלא אם כן גם שאר הדיינים יאמרו לו לעשות כן, והדיינים פחדו מינאי וכבשו את פניהם בקרקע ועשו עצמם כאילו הם חושבים, ולא אמרו לו לעמוד, אמר להם ינאי יבוא בעל מחשבות [הקב"ה] ויפרע מכם, מיד בא גבריאל וחבטן בקרקע ומתו, ובאותה שעה אמרו חכמים שמלך לא דן ולא דנים אותו לא מעיד ולא מעידים אותו. **מט. ומשום** שהדין לעמוד הוא עשה שנאמר (דברים יט יז) 'ועמדו שני האנשים', וכבוד התורה אף הוא עשה שנאמר (שם ו יג) 'את ה' אלהיך תירא' שבא לרבות תלמידי חכמים [כמבואר בבבא קמא (מא:) שדרשו זאת מתיבת 'את'] ועשה של כבוד התורה עדיף. **נ. כמבואר** בגמרא לעיל (כט.). **נא. וממה** שלא הסתפקה שם הגמרא אלא בנשים ולא בכהנים ולווים הוכיחו התוספות שאין זה הטעם לפטור נשים מחיוב ברכת המזון אלא משום שאין יכולים לומר 'על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו', ומבואר בגמרא להלן (מט.) שמי שלא אמר ברית ותורה לא יצא ידי חובתו, משום כך שמא אין חיובם אלא מדרבנן, או שמא כיון שאין זה שייך בהם אין חסרון במה שאינם יכולים לומר זאת ואף הם חייבים מדאורייתא. **נב. בשבועות** (לט.) דרשו מהפסוק (ויקרא כו לז) 'וכשלו איש באחיו' שכל ישראל ערבים זה בזה, באופן שהיה בידם

זוג, מכל מקום הערבות היתה רק על המצוות שהם מחויבים בהם מן התורה, ולא על המצוות שהוסיפו להם חכמים מדבריהם, וכן משמע מדברי התוספות בסוטה (לז: ד"ה אמר)[נג].

וכיון שעל שולחנו של ינאי שהיה מלך, ודאי שלא היה עולה רק לחם אלא אף שאר דברים ומיני אוכלין כדי שביעה, לא השגיחו שם האוכלים ממה הגיע להם השובע, ויש מהם ששבעו מחמת אכילת הלחם, ויש מהם שאכלו מעט לחם ולא שבעו ממנו, אלא משאר המאכלים שאכלו, וכיון שמדאורייתא אין חיוב לברך ברכת המזון אלא אם כן שבע מהלחם, שנאמר (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת', האוכלים בשולחנו של ינאי המלך לא ידעו מי מהם מחויב בברכת המזון מדאורייתא ששבע מחמת הלחם, ומי אינו מחויב אלא מדרבנן כי שבע על ידי שאר מאכלים. וכן ינאי המלך ואשתו, אם לא אכלו מהלחם כדי שביעה, לא יכלו להוציא אחרים ידי חובתם, כיון שיש בהם שתי סיבות שאין חיובם אלא מדרבנן[נה], ומבואר בדברי התוספות לעיל (טו. סוף ד"ה ורבי) שמי שהוא 'תרי דרבנן', אינו יכול להוציא אחר המחויב מדרבנן שאין בו אלא 'חד דרבנן'[נו]. ואף משום ערבות לא יכלו להוציא את מי שאינו חייב אלא מדרבנן, להמבואר שאין ערבות על חיוב דרבנן. נמצא שכהן לא היה יכול להוציא אחרים ידי חובתם בשולחנו של ינאי המלך[נז], ורק ישראל יכל לברך ולהוציא האחרים ידי חובתם ממה נפשך, כי באופן שאכל כדי שביעה הרי הוא חייב ברכת המזון מדאורייתא ויכול להוציא אחרים ידי חובתם, ואף אם לא אכל כדי שביעה שאינו חייב לברך אלא מדרבנן, מכל מקום הוא יכול להוציא אחרים ידי חובתם, כי את המחויב מדאורייתא הוא מוציא מדין ערבות, ואת המחויב מדרבנן יכול להוציא כיון שהוא מחויב כמותו, שאין בו אלא סיבה אחת לזה שאין חיובו אלא מדרבנן.

אמנם על פי דין יש על הכהן לברך, כי הוא הזוכה בכוס של ברכת המזון משום שנאמר בו (ויקרא כא ח) 'וקדשתו'[נח], ואף שכהן יכול למחול על כבודו ולתת הזימון לישראל, מכל מקום ינאי המלך לא רצה למחול על כבודו, שכיון שהיה עליו לעז שהוא חללנט, אם היה מוחל על כבודו ונותן לאחר לזמן היה מחזק את אותו הלעז. ואם היו תלמידי חכמים בשולחנו היה מכבדם לזמן, כי כוס הזימון מגיע לתלמיד חכם מן הדין וכמבואר במגילה (כח.), אך משום שהרג את כל התלמידי חכמים ולא היה תלמיד חכם שהיסב על שולחנו לא היה מי שיברך לו.

ובפירוש עץ יוסף (על עין יעקב, אות קיב) כתב, שודאי היה לינאי מי שיזמן לו מאנשי שולחנו, אלא שכיון שהרג את כל החכמים לא היה שם אדם גדול וצדיק שתחול ותתקיים הברכה שהוא יברך למלך, וכמבואר בגמרא לעיל (מו.) שאורח מברך לבעל הבית שלא יבוש בעולם הזה וכו'[ס], והוא מדויק בלשון הגמרא לא הוה ליה איניש 'לברוכי להו' ולא אמרו שלא היה אדם 'שיזמן', משום שהיה מי שיזמן אבל לא היה מי שיברך ויתקיימו ברכותיו[סא].

בשפתי חכמים (ד"ה ומקטל) כתב ליישב, שכל אחד מיושבי שולחנו של ינאי עשה עצמו שאינו יודע לברך כדי שלא יאמר עליו ינאי שהוא אחד מהחכמים ויהרגהו[סב].

ובמר דרור (ד"ה לא) תירץ, על פי המבואר בגמרא לעיל (מה:) שיהודה בר מרימר ומר בר רב אשי ורב אחא מדפתי אכלו יחדיו פת, ולא היה ביניהם אחד שהוא מופלג בחכמה ובזקנה יותר מן האחרים, וכיון שסברו שהדין ששלשה שאכלו כאחת חייבים לזמן הוא רק כשיש ביניהם אדם גדול, וכמבואר בגמרא לעיל (מז.) שההלכה היא שהגדול מברך בשביל כולם, ובאופן שאין ביניהם גדול חילוק ברכות עדיף, משום כך נתחלקו ובירך כל אחד לעצמו. אפשר לומר שאף אצל ינאי כך היה, שלא היה מי שהוא מופלג יותר מחבריו בשביל שיוכלו לזמן, ומשום כך הוצרכו לשמעון בן שטח שיברך כדי שיוכלו לזמן.

מדוע אמר שמעון בן שטח לינאי 'אורייתא היא דמוקרא לי'

אמר ליה חזית כמה יקרא עבדינא לך אמר ליה לאו את קא מוקרת לי אלא אורייתא היא דמוקרא לי. בעיון יעקב (על עין יעקב, ד"ה א"ל) פירש דברי שמעון בן שטח, שלא נתכוין להתגאות בזה על ינאי המלך, ולומר לו שאין הכבוד בא לו ממנו אלא מחמת תורתו, אלא שכיון שינאי אמר לו שיראה כמה כבוד הוא עושה לו, ורצונו של ינאי היה שתהיה לו הנאה מאותו הכבוד שנעשה לו, השיב לו שמעון בן שטח שכיון שכבודו מגיע אליו מחמת תורתו, אסור לו ליהנות ממנו כיון שאסור ליהנות מכבוד תורה.

היכן נאמר 'סלסלה ותרוממך'

דכתיב סלסלה ותרוממך תכבדך כי תחבקנה. רש"י (ד"ה סלסלה) כתב שבהמשך הפסוק 'סלסלה ותרוממך' נאמר 'תכבדך כי תחבקנה', משמע שלא גרס בגמרא המילים 'תכבדך כי תחבקנה' ומשום כך הוצרך לכתוב את המשך הפסוק, ופסוק זה כתוב במשלי (ד ח). **והמהרש"א** (ח"א ד"ה סלסלה) כתב, שבכל הספרים הגירסא היא 'סלסלה ותרוממך ובין נגידים תושיבך' והוא פסוק מספר בן סירא, כמבואר בדברי **התוספות** בבבא קמא (צב: ד"ה משולש)[סג]. ורש"י העתיק את המשך הפסוק להדגיש שהגמרא הביאה את הפסוק ממשלי, להוציא מדברי התוספות שפירשו שהוא פסוק מבן סירא, כי עדיף לומר שהגמרא הביאה פסוק מספר משלי מלומר שהביאה פסוק מספר בן סירא. והטעם שהתוספות פירשו שהוא הפסוק מבן סירא ולא פירשוהו כרש"י שהוא הפסוק שבמשלי, משום שבפסוק שבבן סירא נאמר 'ובין נגידים תושיבך' שהוא דומה לענין המובא בסוגייתנו שהושיב ינאי את שמעון בן שטח בינו לבין אשתו המלכה. **ובקדושה וברכה** (ברש"י שם) פירש הטעם של גירסת הירושלמי (פ"ז ה"ב) והמדרש (ב"ר צא ג), שהביאו הפסוק מבן סירא ולא הביאו הפסוק ממשלי, משום שלפי הגירסא המובאת בגמרא שינאי הוא זה שהושיב לשמעון בן שטח בינו לבין אשתו, ואמר לו שיראה כמה יקר וכבוד הוא עושה לו, ועל כך השיב לו ינאי 'אורייתא הוא דמוקרית לי', לא היה לשמעון בן שטח להשיב לו אלא על מה שנעשה לו כבוד, ולא היה צריך להביא אלא הפסוק ממשלי, להראות שבא לו הכבוד מן התורה ולא מינאי. אמנם לגירסת הירושלמי, ששמעון בן שטח ישב מעצמו בין המלך למלכה, בלא שאמר לו ינאי המלך לישב שם, ושאלו ינאי מדוע ישב שם ביניהם, לא היה יכול שמעון בן שטח להשיב לו הפסוק ממשלי, כי אף שמבואר בו שהתורה מכבדת את האדם, מכל מקום איזה כבוד שייך במה שהוא מושיב עצמו בין המלך למלכה בלא שאמרו לו לישב שם, ומשום כך הוצרכו להביא הפסוק מספר בן סירא, שכתוב בו בפירוש שהתורה תושיב אותו בין נגידים, אף שלא יאמר לו שום אדם לעשות כן.

מדוע כעס ינאי והרי שמעון בן שטח אמר לו לשון הפסוק

אמר לה קא חזית דלא מקבל מרות. בבניהו (ד"ה א"ל) פירש הטעם שכעס ינאי על שמעון בן שטח ואמר לאשתו שאינו מקבל מרות, אף ששמעון בן שטח לא אמר לו אלא לשון הפסוק, כי ממה שהזכיר שמעון בן שטח רק את תחילת הפסוק 'סלסלה ותרוממך' ולא סיים 'בין נדיבים תושיבך'[סד], סבר ינאי שבכוונה עשה כן כדי שלא לסיים בנתינת הכבוד למלך והמלכה שנקראו 'נדיבים', ושלא יתכבד ינאי במה שמייחסים לנדיבות לבו את נתינת הכבוד לחכם, ומשום כך הקפיד ואמר ששמעון בן שטח אינו מקבל מרותו.

ובעוד אופן פירש, ששמעון בן שטח סיים הפסוק כולו[סה], אלא שהביא הפסוק שבמשלי (ד ח) שנאמר בו 'סלסלה ותרוממך תכבדך כי תחבקנה', שמשמע ממנו שהכבוד המגיע לו לאדם בא לו מהתורה ולא מאחרים, ולא הביא הפסוק מבן סירא שנאמר בו 'סלסלה ותרוממך ובין נגידים תושיבך', שמשמעותו שבעבור אהבת התורה יזכה הלומד לישב בין אנשים נדיבים, וממה שנקראו נדיבים משמע שבנדיבות ליבם הם מושיבים את החכם בעל התורה ביניהם,

---

למחות על אותו עון ולא מחו. וכן אמרו בסוטה (לז:) שכל מצוה ומצוה שכתובה בתורה נכתבו עליה ארבעים ושמונה בריתות [כמבואר בגמרא שם] של שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמישים כמנין בני ישראל שהיו במדבר, שכל אחד נעשה ערב על כל אחיו וכמבואר ברש"י (שם ד"ה ר"ש). **נג. הצל"ח** לעיל (כ: ד"ה והרשב"א) דן בזה אם שייך ערבות בכהנים, משום שהתוספות בקידושין (ע: ד"ה קשים) כתבו שהגרים אינם בכלל דין ערבות, והוכיחו דבריהם מהגמרא בסוטה (לז:) שכל אחד מישראל יש עליו שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמישים, ומנין זה הוא מבני ישראל בלי הגרים, ולפי זה אף הכהנים והלויים אינם בכלל דין ערבות, שהרי מנין זה הוא אף בלי שבט לוי. **נד. ונתן** טעם בזה למה לא נכנסו בערבות על מצוות דרבנן, על פי מה שפסק הרמב"ם (מלוה ולוה פכ"ה הי"ג) והובאו דבריו בשולחן ערוך (חו"מ סי' קלא סי"ג) שמי שלא פירש את קצבת אותו הדבר שהוא ערב עליו, כגון שאמר הריני ערב על כל מה שתתן לו, אין הערב חייב כלום כי אין שייך ערבות בדבר שאין לו קצבה, שמאחר שאינו יודע הדבר ששיעבד עצמו בו לא סמכה דעתו ולא שיעבד עצמו. ומשום כך אין שייך שיכנסו ישראל בערבות, אלא על תרי"ג מצוות שנצטוו בהם כבר ויש בהם קצבה, אך שאר מצוות שעתידים חכמים לגזור עליהם, הם דבר שלא היה לו קצבה בשעת קבלת הערבות, ומשום כך לא חל עליהם הערבות. **נה. טעם** אחד מפני שלא אכלו כדי שביעה ולא נתחייבו מדאורייתא, וטעם שני משום שכהנים ונשים אינם חייבים בברכת המזון מדאורייתא, כמבואר לעיל משום שלא נטלו חלק בארץ. **נו. היינו** אשה וכהן שאין חיובם אלא מדרבנן, או שאר אנשים שעיקר חיובם מדאורייתא אך לא אכלו כדי שביעה שבאופן זה אין חיובם אלא מדרבנן. **נז. כי** שמא לא אכל כדי שביעה ויש בו אם כן שני טעמים שאין חיובו אלא מדרבנן, ואינו יכול להוציא כהנים אחרים שאכלו כדי שביעה, או ישראלים אף שלא אכלו כדי שביעה, שאין בהם אלא טעם אחד לזה שחיובם מדרבנן. **נח. ודרשוהו** בגמרא (מועד קטן כח: הוריות יב:) לכל דבר שבקדושה, ובכללם שיברך הכהן ראשון ברכת המזון, כמו שפירש רש"י בהוריות (שם ד"ה ולברך). **נט. כמבואר** בקידושין (סו.) שהיו אומרים שנשבית אמו במודיעים ושבויה אסורה לכהונה, וכיון שנשאה אביו נמצא ינאי חלל. **ס. ומבואר** שם בגמרא שמטעם זה רצה ר' אבהו שר' זירא יברך לו כדי שיאמר עליו ברכת האורח. **סא. וכן** כתב בדרך אמונה (ד"ה לא) ודקדק כן ממה שאמרה הגמרא שלא היה לינאי איניש לברוכי 'להו', ולא אמרה שלא היה לו מי שיברך או מי שיברך ברכת המזון, והיינו שלא היה מי שיברך להם את ברכת האורח. **סב. וכעין** מה שעשו חכמים לאחשורוש כמבואר במגילה (יב:) שביקש מהם אחשורוש לדון את ושתי, והם פחדו שמא אם יפסקו עליה מיתה כשיתפקח אחשורוש מיינו הוא יתחרט על מה שהרגה, לכן אמרו לו שמיום שחרב בית המקדש מחמת הגלות ניטלה מהם העצה ואינם יכולים לדון דיני נפשות. **סג. וכן** הוא בדברי התוספות בעירובין (סה. ד"ה נגר) בשם הירושלמי (ה"ב) שפסוק זה הוא מספר בן סירא. **סד. בבן** יהוידע גרס 'נדיבים' שלא כגירסת שאר ראשונים שגרסו 'נגידים'. **סה. שלא** כגירסת רש"י (ד"ה סלסלה).

וסבר ינאי שבכוונה עשה כן שמעון בן שטח שלא אמר פסוק זה, כדי שלא יתכבד ינאי בכבוד שהגיע אליו.

מה היתה טענת ינאי שהחכמים אינם מקבלים מרות

שם. **רש"י שבעין יעקב** (ד"ה אמר) פירש שאמר ינאי לאשתו, שתראה היאך חכמים אין מכירים שום טובה שהאדם עושה להם, שהרי שמעון בן שטח לא הכיר בטובה שעשה לו ינאי שכיבדו כשהושיבו לידו, ואמר לו שהתורה היא שהביאה לו כבוד זה. אך **הרש"ש** (ד"ה א"ל) פירש דברי ינאי, שאמר לאשתו הרי את רואה שרבנן אין מקבלים על עצמם את מרותי, ואם כן טוב עשיתי במה שהרגתי אותם.

היאך הצטרף שמעון בן שטח לינאי המלך לזימון אחר שגמרו סעודתם

יהבו ליה כסא לברוכי וכו' שתייה לההוא כסא יהבו ליה כסא אחרינא ובריך. הקשו **הראשונים**[סו], היאך הצטרף שמעון בן שטח עם ינאי וחבריו לזימון, הרי בשעה ששתה את הכוס הראשון שהביאו לו מתחילה בשביל שיזמן, כבר נגמרה סעודתם של ינאי וחבריו ואסור היה להם לאכול יותר[סז], נמצא ששתה שמעון בן שטח הכוס בשעה שלא היה ראוי להצטרף עמהם באכילה וכמבואר לעיל (מז.)[סח]. וממה שמבואר בסוגייתנו שבירך שמעון בן שטח לינאי אף שכבר גמרו סעודתם, הוכיח **האור זרוע** (ח"א סי' קצד) שיש חילוק בין שנים שאכלו לשלשה שאכלו, שבשלשה שאכלו ונתחייבו בזימון אף אם גמרו סעודתם שאמרו הב לן ונבריך, או שכבר נטלו ידיהם למים אחרונים, אם בא אחד והצטרף עמהם באכילת כזית דגן, הוא יכול לזמן להם ולהוציאם ידי חובת זימון, כי כל זמן שלא זימנו ובירכו הרי הם נחשבים שלשה שאכלו 'כאחד'[סט].

ובתוספות הרא"ש (ד"ה יהבו) **ובפירוש המיוחס לריטב"א** (ד"ה אמר) כתבו, שמה שאמר ינאי לאשתו 'מאן יהיב לן גברא דמברך לן' היה כשהיו עדיין באמצע סעודתם, וכיון שהיו קרובים לגמור הסעודה שמו דעתם לכך שאין מי שיברך להם. אמנם **הרשב"א** דחה תירוץ זה, ותירץ[ע] שאף בדבר זה עשה שמעון בן שטח לעצמו, שסבר שיכול להצטרף עמהם לזימון אף באופן זה[עא].

והצל"ח (ד"ה יהבו) כתב, שבאמת שמעון בן שטח לא הצטרף עמהם לזימון, והם לא היו צריכים לצרפו שהרי רבים אכלו על שולחנו של ינאי המלך ונתחייבו בזימון אף בלי אכילת שמעון בן שטח, והוא היה יכול להוציאם מדין ערבות אף אם לא היה טועם כלום[עב], ומה ששתה הכוס לא היה אלא בשביל שיוכל לומר ברוך 'שאכלנו' משלו.

ובשלמה משנתו (ד"ה יהבו) כתב, שכיון שמה שנתנו לשמעון בן שטח כוס לברך היה בטעות, כי סברו שהוא יכול להוציאם בברכת המזון אף שהצטרף עמהם אחר גמר הסעודה, והדין הוא שאינו יכול להוציאם אלא אם כן עדיין לא גמרו לאכול, משום כך בטל מה שסילקו עצמם מלאכול. עוד כתב, שאולי גם הם אכלו ושתו עמו עוד אלא שהגמרא לא האריכה לפרש זאת.

ובפרשת מרדכי (על עין יעקב, אות קיב ד"ה כסא) כתב, שמה שתירצו **התוספות** בפסחים (קג: ד"ה כיון) [**והרשב"א**] שאף בזה עשה שמעון בן שטח לגרמיה הוא דחוק, וכי כיון שבדבר אחד עשה שמעון בן שטח לגרמיה נוסיף עליו עוד דברים בזה, ובפרט שאפשר לומר שכלל לא עשה לגרמיה, אלא שסבר שאפשר להצטרף על ידי שתיית כוס יין, וכשיטת רבן גמליאל לעיל (מד.) שכל שבעת המינים מברכים עליהם לאחריהם שלש ברכות. ומשום כך פירש על פי המבואר לעיל (מז.) שאמר שמואל, שהוא יכול עדיין להצטרף לזימון עם מי שיבא עתה לאכול עמו אף שכבר סיים לאכול, שהרי אם יביאו לו כמהין ופטריות הוא ימשיך לאכול, ואם כן אצל מלך ומלכה שסעודתם רחבה אין שייך כלל לומר שהסיחו דעתם מלאכול[עג].

מדוע שמעון בן שטח לא אכל עמהם

שתייה לההוא כסא. **בפרשת מרדכי** (על עין יעקב, אות קיב ד"ה הב) הקשה, מדוע לא נתן ינאי לשמעון בן שטח לאכול כשבא אצלו, ועוד מה היה עניינו של ינאי להשתבח אצל שמעון בן שטח במה שהוא עשה לו כבוד. ופירש על פי המבואר בקידושין (סו.) שינאי היה פרוש ונעשה צדוקי וחזר להיות פרוש[עד], ומשום שכל אנשי ביתו היו צדוקים לא רצה לזמן עמהם, וכמו ששנינו לעיל (מז:) שאין מזמנים על הכותי[עה], וכל שכן שאין מזמנים על הצדוקי[עו]. וכשהביאה אשתו של ינאי את שמעון בן שטח אחיה לביתו של ינאי, לא רצה לאכול ולשתות אצלו כיון שהוא לא היה נאמן בעיניו על הטהרות והמעשרות, אמנם ינאי היה סבור כמו שאשתו אוכלת אצלו אף שהיא פרושה, כך גם שמעון בן שטח יכול לאכול אצלו. וכדי לסלק החשש אצל שמעון בן שטח שמא אשת ינאי טמאה נדה, שהרי אינה יושבת ליד המלך בינו לבין שמעון בן שטח אחיה, אלא לצדו של שמעון בן שטח שישב ביניהם[עז], אמר לו המלך שיראה איזה כבוד הוא עשה לו שהושיב אותו באמצע בינו לבין המלכה, ורצה לומר לו בזה שהטעם שהושיבו לידו בינו לבין המלכה, אינו משום שהיא נדה ואינה יכולה להתמצע ביניהם, כי טהורה היא ולא עשה כן אלא משום כבודו, אך שמעון בן שטח לא סמך על דברי ינאי ולא אכל משלו. אמנם כשהביאו לשמעון בן שטח הכוס של ברכה לזמן, הבין שמעון בן שטח שודאי אותו היין טהור ומעושר, שכמו ששנינו בדמאי (פ"ד מ"א) שאימת שבת על עם הארץ, כך גם אימת כוס של ברכה עליו שיהיה טהור ומעושר, ומשום כך שתה אותה שמעון בן שטח והצטרף עמהם לזימון.

אם באכילת כזית חייבים בברכת המזון מדאורייתא או מדרבנן

אר"י לעולם אינו מוציא את הרבים ידי חובתן עד שיאכל כזית דגן. **המרדכי** (רמז קעד) הביא מחלוקת **הראשונים** אם באכילת כזית חייבים בברכת המזון מדאורייתא או מדרבנן. שיטת **ר"ת והרמב"ם** (ברכות פ"א ה"א) שסברו ששיעור כזית וכביצה הוא מדרבנן, ומה שהביאה הגמרא להלן (מט:) שדרשוהו מהפסוק (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת' אינו אלא אסמכתא, והוכיחו דבריהם מלשון הגמרא לעיל (כ:) שהקב"ה אומר על ישראל, שהוא כתב להם בתורה 'ואכלת ושבעת וברכת', והם מדקדקים על עצמם עד כזית ועד כביצה, שמשמע שהשיעורים הללו אינם אלא מדרבנן. ושיטת **ה"ר אליעזר ממיץ**, ששיעור כזית וכביצה הוא מדאורייתא, ומה שאמרה הגמרא שישראל מדקדקים על עצמם עד כזית וכביצה, היינו שהם מדקדקים ודורשים הפסוק שעד כזית וכביצה הוא דאורייתא.

הרמב"ם (ברכות פ"ה הט"ו - ט"ז) כתב, שבן יכול לברך ולהוציא את אביו, וכן עבד מברך לרבו ואשה מברכת לבעלה והם יוצאים על ידי זה ידי חובתם[עח], אמנם מה שיוצאים ידי חובתם על ידי קטן עבד ואשה הוא רק באופן שאכלו ולא שבעו, שאינם חייבים בברכת המזון אלא מדברי סופרים, אך אם אכלו ושבעו שנתחייבו בברכת המזון מן התורה, אין אשה או קטן או עבד מוציאים אותם ידי חובה, כיון שכל המחויב בדבר מן התורה, אין מוציא אותו ידי חובתו אלא מי שהוא מחויב בדבר מדאורייתא כמותו. **והראב"ד** (השגות שם) כתב על דברי הרמב"ם שאינם מוסכמים להלכה, כיון שמי שאכל כזית או כביצה[עט], אף הוא מחויב בברכת המזון מדאורייתא, שהרי הוא יכול להוציא אחרים שאכלו כדי שביעה ידי חובתם, וכיון שהוא מחויב מדאורייתא לא יוכל לצאת מקטן עבד ואשה, ומה שמבואר בברייתא לעיל (כ:) שבן או אשה או עבד מברכים לאחרים, היינו באופן שהם מקרים להם את ברכת המזון, ואותם השומעים עונים אחריהם כל מה שהם אומרים, וכמובא בירושלמי (פ"ג סוף ה"ג). **הכסף משנה** (שם הט"ו) פירש השגת הראב"ד, שסבר שמה שהעמידה הגמרא לעיל (כ:) את הברייתא שבן מוציא את אביו בברכת המזון, באופן שלא אכל אביו כדי שביעה אלא רק שיעור המחויב מדרבנן, ומשום כך יכול הבן להוציאו ידי חובתו, הוא רק לרב עוירא שסבר (שם) שחיוב ברכת המזון על אכילת כזית דגן היא מדרבנן, ומדקדוק שדקדקו ישראל על עצמם[פ], אך להלכה שאנו סוברים שאכילת כזית וכביצה מחייבים בברכת המזון מדאורייתא, הברייתא שאמרה שבן מברך לאביו היא בכל אופן, אפילו אם אכל האב כדי שביעה. והביא ראיה לזה שלהלכה אנו פוסקים ששיעורי כזית וכביצה הם מדאורייתא,

---

סו. **תוספות** בפסחים (קג: ד"ה כיון) והרשב"א בסוגייתנו (ד"ה יהבו). **סז.** **התוספות** בפסחים (שם) הקשו כן, משום שאמר ינאי 'מאן יהיב לן גברא דמברך לן' שהוא כאמירת 'הב לן וניבריך'. אך הצל"ח (ד"ה יהבו) פירש קושיית הרשב"א, שבמה שהביאו לשמעון בן שטח הכוס לברך, הוא נחשב כאמירת 'הב לן וניבריך'. **סח.** **בגמרא** שם מובא שרב ושמואל ישבו בסעודה ובא רב שימי בר חייא ואכל מהר כדי להצטרף עמהם לזימון, ואמר רב לשמואל שאין לצרפו לזימון כיון שהם גמרו כבר לאכול קודם שבא ואינו יכול לחייבם בזימון על ידי אכילתו, ואמר לו שמואל שמאחר ואם היו מביאים לו כמהין ופטריות לקינוח, או אם היו מביאים לרב לאכול עתה גוזלות ודאי היו אוכלים, וכיון שכן אין זה נחשב שנגמרה סעודתם ויכול רב שימי בר חייא להצטרף עמהם. ומבואר שם בתוספות (ד"ה אילו) שכל זה דווקא באופן זה שהיו אוכלים עוד אם היו מביאים להם, אך באופן שאמרו 'הב לן וניבריך' שהסיחו דעתם מלאכול אין השלישי מצטרף עמהם. **סט.** **והביאו** הביאור הלכה (סי' קצז ד"ה אינו). **ע.** **הרשב"א** שם הביא לתירוץ זה בשם התוספות [אך אינו בתוספות שלפנינו והוא בתוספות הרא"ש ובתוספות ר"י החסיד (ד"ה יהבו) ובפירוש המיוחס לריטב"א (ד"ה אמר) והו"ד לעיל בסמוך, וכן הביא האור זרוע (ח"א סי' קצד) מרבו] שינאי אמר כן באמצע הסעודה, ודחהו. **עא.** **וכן** תירצו התוספות בפסחים (קג: ד"ה כיון) שבלאו הכי אומרת הגמרא ששמעון בן שטח עשה לעצמו במה שהוציאם אף שלא אכל כזית דגן. **עב.** **וכמבואר** בדברי התוספות (סוף ד"ה עד).

עג. **וכמבואר** בפסחים (פט:) שמלך ומלכה דעתם קלה עליהם לאכול כל מיני בשר. **עד.** **וכמבואר** שם בגמרא שאמר רב נחמן בר יצחק שבאותה שעה נזרקה בינאי אפיקורסות. **עה.** **וכן** פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' קצט ס"ב). **עו.** **ובזה** יישב הקושיא מדוע לא היה לינאי מי שיברך לו והארכנו בזה למעלה. **עז.** **וכמבואר** בפסחים (קיא.) שנדה המתמצעת בין שני אנשים, אם היא בתחילת נדתה היא הורגת אחד מהם, ואם היא בסוף נדתה היא מטלת מריבה ביניהם. **עח.** **אבל** אמרו חכמים שתבוא מארה למי שאשתו ובניו מברכים לו וכמבואר בסוכה (לח.) וכמו שפירש רש"י שם (ד"ה ותבא) שמה שצריך שיוציאו אותו הוא מחמת שלא למד, ואם למד ואף על פי כן אינו מברך ונותן לעבד או לאשה לברך לו, תבוא לו מארה על זה שמבזה את קונו כשעושה לו שלוחים כאלה לברך לו. **עט.** **היינו** כזית לרבי מאיר וכביצה לרבי יהודה, וכמבואר במשנה לעיל (מה.) 'עד כמה מזמנין עד כזית רבי יהודה אומר עד כביצה'. **פ.** **שם** בגמרא אמר רב עוירא בשם רב אמי ורב אסי, שאמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה הרי כתוב בתורה (דברים י יז) 'אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד' ואתה נושא פנים לישראל שנאמר (במדבר ו כו) 'ישא ה' פניו אליך', אמר להם הקב"ה וכי לא אשא פנים לישראל, שכתבתי להם בתורה (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת', והם מדקדקים על עצמם עד כזית ועד כביצה. והיינו שמדאורייתא אין חיוב ברכה אלא באכילה כדי שביעה, והחיוב באכילת כזית לרבי מאיר וכביצה לרבי יהודה (לעיל מה.) אינו אלא מדרבנן.

שהרי רבי יוחנן אמר בסוגייתנו שמי שאכל כזית דגן יכול להוציא הרבים ידי חובתם, וממה שאמר רבי יוחנן דינו בסתמא, משמע שהוא בכל אופן אף אם אכלו האחרים היוצאים כדי שביעה. והוקשה לראב"ד, היאך יכול בן להוציא את אביו ידי חובה, הרי אף אם לא אכל האב אלא כזית הוא מחויב בברכת המזון מדאורייתא, והבן אינו מחויב אלא מדרבנן, ולכן פירש שאכן אין האב יוצא ידי חובתו על ידי ברכת הבן, אלא שהבן אומר הברכה והאב עונה אחריו ויוצא בברכת עצמו[פא].

אמנם הרמב"ם סבר שהלכה כדברי רב עוירא כיון שלא מצינו מי שחלק עליו, ומשום כך פסק (ברכות פ"א ה"א) שאינו חייב בברכת המזון מן התורה אלא אם כן שבע, ורק מדברי סופרים מברך אף אחר אכילת כזית. ומה שאמר רבי יוחנן שאינו יכול להוציא האחרים ידי חובתם אלא אם כן אכל כזית דגן, אין כוונתו שאם אכל כזית דגן הוא מחויב בברכת המזון מדאורייתא, ומוציא את האחרים ידי חובתם בכל אופן, אלא כוונתו שאף אם אכלו האחרים שיעור המחייבם בברכת המזון רק מדרבנן, אינו יכול להוציאם באכילת שאר דברים אלא אם כן אכל כזית דגן, ואמנם באכילת כזית דגן אינו יכול להוציא אלא המחויבים בברכת המזון מדרבנן[פב].

ובזה פירש הכסף משנה תשובת הרמב"ם לחכמי לוניל, שהקשו על דבריו מדברי רבי יוחנן שאין יכול להוציא האחרים ידי חובתם עד שיאכל כזית דגן, ומשמע שבאופן זה הוא מחויב בברכת המזון מדאורייתא, שהרי שמעון בן שטח הוציא את ינאי וחבריו בברכת המזון אף שהם אכלו כדי שובעם, ומה שאמרה הגמרא ששמעון בן שטח לגרמיה עבד, הוא רק משום שלא אכל דגן אלא שתה יין, אבל אם היה אוכל דגן היה יכול להוציאם. והשיב להם הרמב"ם שדבריהם תימה, שהרי מפורש כדבריו בגמרא לעיל (כ:), ומה שמבואר בסוגייתנו שאינו מוציא אחרים ידי חובתם עד שיאכל כזית, אינו אלא למעט מי שאכל שאר אוכלין ולא דגן, אבל מי שאכל כזית דגן אם יכול להוציא מי שאכל כדי שובעו ענין אחר הוא, ומבואר לעיל (שם) שאף מי שאכל כזית דגן אינו מוציא אלא המחויב מדרבנן, ולא מי שאכל כדי שובעו ומחויב מדאורייתא.

ופירש הכסף משנה את דבריו, שהמבואר בגמרא ששמעון בן שטח לגרמיה עבד, הוא במה שהוציא את ינאי ידי חובתו על ידי שתיית יין בלא אכילת דגן, והגמרא שהביאה את דברי רבי יוחנן שאין מוציא אחרים ידי חובתם עד שיאכל כזית דגן, לא דיברה כלל בענין שיעור האכילה כמה צריך בשביל להוציא האחרים ידי חובתם, ומה שהוזכר בדבריו שיעור 'כזית' בא לומר, שמי שלא אכל שיעור כזית דגן אף אם אכל שאר אוכלין אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתם, אף אם הם לא אכלו כדי שביעה. ואמנם כשאכלו כדי שביעה כבר נתבאר לעיל (כ:) שאם אכל רק כזית אינו מחויב אלא מדרבנן ולא יוכל להוציאם. ואין לתמוה, אם לא בא רבי יוחנן בדבריו אלא למעט שאר אוכלין מדוע הזכיר שיעור כזית, לא היה לו להזכיר אלא שאינו מוציא הרבים עד שיאכל דגן, כיון שאפשר לטעות שמועילה אכילת כזית להוציא האחרים ידי חובתם בכל אופן, אף אם אכלו האחרים כדי שביעה. כי מאחר שדינים אלו מפורשים בגמרא לעיל (שם) לא יבאו לטעות בהם, ולא חשש משום כך ליזהר מלהזכיר כזית.

ולפי זה יישב שיטת הבה"ג שסבר כהרמב"ם, שמי שאכל כזית דגן אינו מחויב בברכת המזון אלא מדרבנן, ואינו יכול להוציא האחרים המחויבים בה מדאורייתא, והקשו עליו **רש"י ותוספות** (ד"ה עד) מהמובא בסוגייתנו, ששמעון בן שטח שתה כוס יין והוציא על ידו לינאי וחבריו בברכת המזון אף שהם אכלו כדי שביעה, ואף שמבואר בגמרא ששמעון בן שטח עשה כן לשיטתו ואין מודים לו בכך, אין זה אלא משום שלא אכל כזית, ומשמע שאם היה אוכל כזית דגן היה יכול להוציאם[פג]. אמנם לפי מה שנתבאר בשיטת הרמב"ם, מיושבים דברי סוגייתנו לשיטת הבה"ג, כי במה שאמר רבי יוחנן שאם אכל כזית דגן יכול להוציא האחרים ידי חובתם, אין הכוונה שבאופן זה יוכל להוציא האחרים ידי חובתם גם אם אכלו כדי שביעה, אלא שרק באופן זה יכול להוציא אחרים ולא באכילת שאר אוכלים, אך אם אכל כזית דגן אינו מוציא אלא למי שלא אכל כדי שביעה שאף הוא אינו מחויב אלא מדרבנן כמותו, ושמעון בן שטח שעשה לגרמיה היינו בזה שלא אכל כזית דגן, והגמרא לא דיברה כלל אם יכול להוציא אחרים שאכלו כדי שביעה ידי חובתם[פד].

החילוק בין נשים לקטן לגבי להוציא אחרים ידי חובתם

שם. רש"י (ד"ה עד) כתב, שבאופן שאכל כזית דגן אף שהוא שיעור שמחויב בו בברכת המזון רק מדרבנן כמבואר לעיל (כ:), מכל מקום הוא יכול להוציא מחמת כן את הרבים ידי חובתם, כיון שאחר שחייבוהו רבנן בברכת המזון, הוא נקרא מחויב בדבר להוציא האחרים ידי חובתם. והקשה אם כן, מדוע קטן שהגיע לחינוך אינו יכול להוציא האחרים ידי חובתם, ותירץ שקטן שהגיע לחינוך אינו מחויב בברכת המזון אפילו מדרבנן, ואין זה אלא חיוב על אביו לחנכו. **הפני יהושע** (ברש"י שם) מפרש שכוונת רש"י להקשות מדברי הגמרא שם שהקשתה, היאך בן יכול לברך לאביו והרי קטן אינו בר חיוב, ותירצה שמדובר שאביו אכל שיעור דרבנן, ולכן הוא יכול להוציאו, ומבואר אם כן בדברי הגמרא שאם האב אכל שיעור דאורייתא אין הבן יכול להוציאו כיון שאינו מחויב מדאורייתא.

ופירש הפני יהושע הטעם שהקשה רש"י מקטן ולא מנשים[פה], משום שנשים אינן שייכות כלל לחיוב בברכת המזון מדאורייתא, ואין שייך לקרותם משום כך מחויבים בדבר, שלא כקטן שאף שעתה אינו מחויב אלא מדרבנן, מכל מקום הוא יבוא לכלל חיוב מדאורייתא לכשיגדל, וסבר רש"י מתחילה לדמותו לאכילת שיעור כזית, שאין חייבים עליו ברכת המזון אלא מדרבנן, ואף על פי כן האוכל שיעור כזית יכול להוציא האחרים ידי חובתם, כיון שהוא נחשב מחויב בדבר כי אם יאכל כדי שביעה יהיה מחויב מדאורייתא, ועל זה תירץ שאין לדמותם כי בקטן אין עליו חיוב מצד עצמו כלל אף מדרבנן אלא שאביו חייב לחנכו, ומשום כך אין יכול להוציא האחרים שמחויבים מדאורייתא ידי חובתם. ולדברי הפני יהושע מיושבת קושיית **רעק"א** (גליון הש"ס), שתמה על מה שתירץ רש"י על קושייתו מקטן, שאכן מקטן אין קושיא אך עדיין קשה מנשים שמבואר שם בגמרא שאם חיוב נשים בברכת המזון הוא מדרבנן, אינן יכולות להוציא האחרים ידי חובתן, והניח בצריך עיון. ולהמבואר מיושב, כי נשים גרעו במה שלא יבואו לכלל חיוב דאורייתא, שלא כקטן שכשיגדיל יבוא לכלל חיוב מדאורייתא.

הצל"ח (ברש"י שם) אף הוא הקשה מהמבואר בגמרא לעיל (כ:), שאם נשים אינן חייבות בברכת המזון אלא מדרבנן, הן נחשבות כאינן מחויבות בדבר ואינן יכולות להוציא המחויבים מדאורייתא, וכתב שדוחק לחלק בין נשים לזכרים שנשים אינן שייכות מדאורייתא למצוה זו כלל כמו שכתב הפני יהושע, כי אם נכון חילוק זה, מדוע הוצרך רש"י לתת טעם בקטן במה שאינו יכול להוציא אחרים ידי חובתם, שהוא משום שאינו נחשב מחויב אף מדרבנן, כי אין חיוב החינוך מוטל אלא על אביו, הרי גם אם נחשב הקטן למחויב מדרבנן לא יועיל כדי להוציא אחרים ידי חובתם, שהרי הוא כאשה שאין שייך בו כלל חיוב ברכת המזון מדאורייתא[פו].

בהגהות ראמ"ה (להלן ע"ב בתוס' ד"ה עד) כתב, שודאי סבר רש"י שהטעם שיכול גדול להוציא האחרים אף אם לא אכל הוא מדין ערבות[פז], שאם לא טעם זה הרי מבואר לעיל (כ:) שנשים אינן יכולות להוציא האחרים ידי חובתם כיון שאינן מחויבות אלא מדרבנן, אלא שסבר רש"י שלולא שקטן אינו נקרא מחויב כלל היה יכול להוציא האחרים ידי חובתם, כיון שקטנים הם בכלל ערבות כמבואר בהרבה מדרשים, שלא כנשים שאינן שייכות לערבות כלל, ובזה מיושבת קושיית רעק"א על דברי רש"י.

בשיטת הבה"ג שמי שאכל כזית אינו יכול להוציא מי שאכל כדי שביעה

שם. רש"י (ד"ה עד) הביא את שיטת הבה"ג שסבר, שהמבואר בדברי רבי יוחנן שמי שאכל כזית דגן יכול להוציא אחרים ידי חובתם, היינו באופן שאותם אחרים אכלו אף הם כמותו רק כזית, אך אם הם אכלו כדי שביעה אינו יכול להוציאם ידי חובתם, כיון שהם חייבים בברכת המזון מדאורייתא וחיובו אינו אלא מדרבנן. והקשה על דבריו מהמבואר בסוגייתנו, ששמעון בן שטח הוציא ידי חובה את ינאי וחבריו, אף שהם אכלו ושבעו והוא לא שתה אלא כוס של יין, ומה שמבואר בגמרא ששמעון בן שטח לגרמיה עבד, היינו בזה שלא אכל כזית דגן, אך אם היה אוכל כזית דגן משמע שהיה יכול להוציאם, ואף שחיובם מדאורייתא והוא אינו מחויב אלא מדרבנן.

התוספות (ד"ה עד) **והרא"ש** (סי' כא) אף הם הקשו על דברי בה"ג מסוגייתנו, שהרי לא מצאנו חולק על כך שאם היה שמעון בן שטח אוכל כזית,

---

פא. **ואכן** בסוכה (לח.) הובאה ברייתא זו שבן מברך לאביו, על דברי המשנה שם שבאדם שאינו יודע לקרוא את ההלל, שעבד או אשה או קטן מקרין אותו והוא עונה אחריהם מה שהם אומרים. פב. **ולדבריו** המבואר בסוכה (לח.) שבן מברך לאביו, אינו שייך לדברי המשנה שם באופן שקורא ואביו עונה אחריו, אלא שהוא מוציאו ידי חובתו על ידי שעונה האב אמן, ובאופן שהאב אינו מחויב אלא מדרבנן שלא אכל כדי שביעה, וכמו שפירשו שם רש"י (ד"ה כן) ותוספות (ד"ה באמת). פג. **ולהלן** בסמוך הובאו כמה תירוצים בענין 'ביישוב דברי הבה"ג מהמעשה עם ינאי'. פד. **וכן** כתב הלחם משנה (ברכות פ"ה הט"ו), שבמה שהשיב הרמב"ם לחכמי לוניל מיושבת הקושיא משמעון בן שטח, ולא היתה כוונת רבי יוחנן אלא למעט שאר אוכלין ושתיית יין, ומה שהזכיר 'כזית' הוא לאו דווקא. פה. **שהרי** עיקר נידון הגמרא שם הוא בחיוב נשים בברכת המזון, אם הוא מדאורייתא או רק מדרבנן, והביאה הנפקא מינה בזה אם יוכלו להוציא אחרים ידי חובתם, שאם חיובם מדאורייתא יכולות להוציא האחרים החייבים מדאורייתא ידי חובתם, אך אם אין חיובם אלא מדרבנן הם נחשבות כאין מחויב בדבר, ואינן יכולות להוציא האחרים ידי חובתם, כי כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא הרבים ידי חובתם, ואף מנשים אפשר להקשות על דברי רש"י, שאמר שהאוכל כזית דגן אף שאינו מחויב אלא מדרבנן, יכול להוציא האחרים המחויבים מדאורייתא ידי חובתם, ולמה הקשה רש"י מקטן. פו. **אמנם** לעיל הובאו דבריו הפני יהושע (ד"ה בפירש"י) שחילק אף בזה, בין קטן שיבוא לכלל חיוב מדאורייתא לכשיגדל, לנשים שאינן שייכות כלל לחיוב מדאורייתא. פז. **וכסברת** התוספות (ד"ה עד) והו"ד להלן בסמוך.

היה יכול להוציא את ינאי וחבריו בברכת המזון אף שהם אכלו כדי שביעה שהוא שיעור דאורייתא, ומשום כך חלקו על דבריו וסברו שאף אם לא היה אוכל כלל הזה יכול להוציא האחרים ידי חובתם, כמבואר בראש השנה (כט.) שבכל הברכות אף שהאדם כבר יצא בהם, מכל מקום הוא יכול להוציא האחרים ידי חובתם, ומשום שכל ישראל ערבים זה לזה[פח], ויכול אם כן להוציאם ידי חובתם אף שלא אכל כלל והם מחויבים בברכה מן התורה, ולא הוצרך ינאי לאכילת כזית דגן אלא בשביל שיוכל לומר 'שאכלנו'[פט].

אמנם הביא הרא"ש שבירושלמי (פ"ג ה"ג) שנינו, שבכל המצוות שהאדם פטור מהם[צ], הוא יכול להוציא אחרים ידי חובתם חוץ מברכת המזון, והקשו שם ממה ששנינו בירושלמי (ר"ה פ"ג ה"י) שכל שאינו חייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתם[צא], ומשמע שבדבר שהוא חייב בו כגון ברכת המזון, יכול הוא להוציא הרבים אף שעתה הוא פטור ממנו. ותירצו ששונה דין ברכת המזון שנאמר בה (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת' שרק מי שאכל יכול לברך, ואינו מוציא מדין ערבות בלי שאכל[צב], ולכן כתב הרא"ש שאם כולם יודעים לברך מצוה מן המובחר שיברך מי שאכל כדי שביעה, אך באופן שאינם יודעים לברך יברך להם מי שאכל כזית, ואף שהוא מוציא בזה גם לאותם שאכלו כדי שביעה, וכן פסק **הטור** (סי' קצז).

הבית יוסף (שם ד"ה וגרסה) כתב, שאף הבה"ג שאמר שאם לא אכל אלא כזית אינו יכול להוציא האחרים שאכלו כדי שביעה, אין זה אלא באופן שמוציא את האחרים בברכת המזון, אך באופן שכל אחד ואחד מברך לעצמו, יכול מי שלא אכל אלא כזית לומר את ברכת הזימון.

יישוב סוגייתנו לשיטת הבה"ג

שם. ביישוב סוגייתנו לשיטת הבה"ג מצינו כמה תירוצים. **הפני יהושע** (להלן ע"ב ד"ה ונה"ג) כתב, שלכאורה יש להקשות סתירה בדברי התוספות, ממה שכתבו לעיל (מה. ד"ה לס) שבברכת המזון מחמירים יותר מברכת המוציא, שאף שיכול האחד להוציא חבירו בברכת המוציא, מכל מקום בברכת המזון אם אינם אלא שנים, צריך כל אחד מהם לברך בפני עצמו, משום שבברכת המוציא הם יושבים יחד לאכול ודעתם להצטרף זה לזה משום כן יכול האחד להוציא חבירו, מה שאין כן בברכת המזון שהיא בסוף הסעודה כשמסתלקים זה מזה, ומשום כך צריך כל אחד לברך לעצמו, או משום שבברכת המוציא שאינה אלא מדרבנן יכול להוציא את חבירו, אבל בברכת המזון כיון שהיא מדאורייתא החמירו בה, ומבואר בדבריהם שאף באופן ששניהם מחויבים בברכת המזון, החמירו שלא יוציא האחד את חבירו. והוא להיפך מדבריהם כאן (סוף ד"ה עד) שכתבו לגבי ברכת המזון, שאף אם לא אכל המברך כלל, מכל מקום הוא יכול להוציא חבירו בברכת המזון מטעם ערבות, ולגבי ברכת המוציא כיון שהיא ברכת הנהנין אין שייך דין ערבות, ומשום כן אין יכול להוציא את חבירו, כמבואר ראש השנה (כט.) שבכל הברכות אף אם יצא מוציא אחרים ידי חובתם חוץ מברכת הלחם וברכת היין[צג].

ויישב דבריהם על פי דברי **הרא"ש** שהביא הירושלמי (פ"ג ה"ג) שדרשו מהפסוק (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת' שמי שאכל הוא יברך, וכתב שדין זה אינו אלא מדרבנן והפסוק אינו אלא אסמכתא בעלמא, ומבואר בדבריו שמדאורייתא יכול להוציא אחרים ידי חובתם מדין ערבות אף שלא אכל כלל, ומכל מקום מדרבנן אין מברך אלא האוכל, וכל שלא אכל אינו יכול להוציא האחרים ידי חובתם. והוסיף הפני יהושע טעם לדבר, כי מסברא אף בלא האסמכתא מהפסוק 'ואכלת ושבעת וברכת' שהביא הירושלמי, מסתבר שעדיף שמי שאכל הוא יברך וכמבואר להלן (נג:) שרב אמר לחייא בנו ורב הונא לרבה בנו 'חטוף ובריך', ומטעם זה מבואר לעיל (מה:) ששנים שאכלו מצוה עליהם ליחלק ולברך כל אחד לעצמו, כי מצוה מן המובחר היא שכל מי שאכל יברך בפני עצמו, אלא שבמקרה שיש קיום מצות זימון לא שייך לומר שעדיף שכל אחד יברך לעצמו, כי יש ענין שיקיים מצות זימון.

ומעתה יש מקום לבאר דברי **התוספות**, שמה שכתבו בסוגייתנו שיכול להוציא אחרים ידי חובתם אף אם לא אכל ומדין ערבות היינו מדאורייתא, אך מדרבנן אסור לעשות כן וצריך האוכל לברך בפני עצמו, ומשום כן לעיל (מה.) כתבו התוספות שבברכת המזון מצוה ליחלק, כי מדרבנן צריך לברך בפני עצמו, אמנם באופן ששלשה אכלו ויש להם חיוב זימון, ובפרט באופן המובא בסוגייתנו שיש ביניהם אדם גדול כשמעון בן שטח, שלולא שהיה אוכל אצל ינאי לא היה מי שיברך לינאי, באופן זה אף אם לא אכל אלא כזית דגן, הוא יכול לכתחילה לברך ולהוציא אחרים ידי חובתם בשביל לקיים מצות זימון. ועל דרך זו אפשר לפרש דברי רבי יוחנן שאמר שמי שאכל כזית דגן יכול להוציא אחרים ידי חובתם, היינו באופן שחייבים לתת לו לברך, וכגון שהוא הגדול בחכמה שבין האוכלים[צד].

ולפי זה פירש דברי הבה"ג, שסובר כהרא"ש שרק מדאורייתא יכול להוציא חבירו אף שהוא לא אכל, ומדין ערבות, אך מדרבנן אם יש ביניהם גדול וחשוב, הוא יזמן אף שאכל רק כזית, אך אם אין ביניהם גדול וחשוב יזמן מי שאכל כדי שביעה שהוא עיקר שבסעודה, ודברי הבה"ג הם באופן שאין ביניהם גדול, ולכן כתב שהאוכל כזית דגן אינו יכול להוציא האחרים ידי חובתם אלא כשאכלו כזית כמותו, אך אינו יכול להוציאם אם אכלו כדי שביעה, משום שהעיקר שבסעודה שאכל כדי שביעה צריך לברך להוציא האחרים וכמבואר לעיל (מז.)[צה]. ואף שמדבריו משמע שאף בדיעבד אינו יכול להוציא האחרים ידי חובתם, אין כוונתו שאם בירך האוכל כזית והוציא האחרים ידי חובתם, צריכים מי שאכלו כדי שביעה לחזור ולברך, אלא עיקר כוונתו לומר שמי שאכל רק כזית אין לו להוציא מי שאכל כדי שביעה, אלא מי שאכל כדי שביעה הוא יברך ויוציא אחרים או שיחלקו ויברכו כל אחד בפני עצמו, ואמנם הסכים בה"ג עם שיטת רש"י ותוספות, ובאופן שיש גדול המברך אף לדבריו יכול לברך ולהוציא האחרים אף שלא אכל אלא כזית, וכפי שמצינו שהוציא שמעון בן שטח לינאי בברכת המזון.

הצל"ח (ברש"י שם, בא"ד ובה"ג) כתב, שהבה"ג סובר שמה שבירך שמעון בן שטח להוציא את ינאי המלך, היה מטעם ערבות וכמבואר בתוספות (ד"ה עד), ומה ששתה הכוס של יין הוא כדי שיוכל לומר 'שאכלנו', כיון ששתיה בכלל אכילה ונחשב כאילו אכל[צו]. ועל זה אמרה הגמרא שעשה שמעון בן שטח לגרמיה, כי מה שסמך על הערבות כדי לברך ולהוציא האחרים ידי חובתם הוא לשיטת עצמו, שהרי רבי יוחנן אמר שלעולם אינו מוציא את הרבים ידי חובתם עד שיאכל כזית דגן. וסבר הבה"ג שמה שאמר רבי יוחנן 'לעולם', היינו שאף באופן שהמסובים לא אכלו אלא כזית, אינו יכול להוציא אותם עד שיאכל כזית דגן, אמנם אם אכלו כדי שביעה אף אם יאכל כזית דגן לא יוכל להוציאם אלא אם כן יאכל אף הוא לשובע[צז].

וכבר כתב **הטורי אבן** (ראש השנה כט. ד"ה מ"מ) על זו הדרך, שמה שאמר רבי יוחנן שלעולם אינו מוציא את הרבים ידי חובתן עד שיאכל כזית דגן הוא דין בפני עצמו, ואינו שייך כלל למעשה של שמעון בן שטח וינאי המלך שהובא קודם לכן, ודברי רבי יוחנן שיכול להוציא האחרים ידי חובתן באכילת כזית היינו למעט למי שלא אכל כזית, וכוונתו לומר שמי שלא אכל כזית דגן אינו יכול להוציא האחרים כלל, ורק אם אכל כזית דגן יכול להוציא האחרים ידי חובתם, ואמנם אף באופן זה שאכל כזית אינו יכול להוציא אלא המחויב מדרבנן כמותו, אבל להוציא המחויב מדאורייתא אינו יכול אלא אם יאכל כדי שביעה[צח]. ומה שהכריחה הגמרא מדברי רבי יוחנן ששמעון בן שטח עשה לגרמיה, אף שרבי יוחנן לא דיבר אלא על מי שלא אכל כדי שביעה וינאי וחבריו אכלו כדי שביעה, קושיית הגמרא היתה מכל שכן, שאם באופן שלא אכל כזית דגן אינו יכול להוציא אף המחויב מדרבנן, ודאי שלא יוכל להוציא למי שאכל כדי שביעה. ולפי זה שמעון בן שטח עשה לגרמיה בשני דברים, במה שהוציא אחרים על ידי שתיית כוס יין, ובמה שהוציא על ידי זה למי שאכל כדי שביעה, והטעם משום ששמעון בן שטח סבר, שאף מי שאינו מחויב בדבר יכול להוציא את המחויב בדבר, שלא כמו שאנו סוברים שמי שאינו מחויב בברכת המזון

פח. **חוץ** מברכת הלחם וברכת היין, שכיון שהם ברכות הנהנין ואסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, אינו יכול להוציא אחרים בברכות אלו אלא אם כן אף הוא עצמו נהנה וצריך לאותה ברכה, ואותו שרוצה לאכול ואינו יודע לברך, כיון שאין עליו חובה באכילה זו לא יהנה ולא יברך, שלא כקידוש או ברכה על מצה שאינם אלא מצוה, שבזה הוא יכול להוציא אחרים אף שהוא כבר יצא [וכמבואר בגמרא שם (ע"ב)] והוא הדין שיכול להוציאם בברכת המזון. פט. **אמנם** רש"י (ד"ה עד) פירש הטעם שהוציא שמעון בן שטח לינאי וחבריו משום שאף החייב מדרבנן נחשב למחויב בדבר בשביל להוציא האחרים ידי חובתם [והו"ד לעיל]. צ. **ואין** הכוונה שהוא פטור לגמרי מאותה המצוה, אלא שהוא כבר פטר את עצמו מאותה מצוה והיינו שהוא כבר בירך לעצמו, וכמו שפירש הפני משה שם. צא. **והוא** במשנה ראש השנה (כט.). צב. **ומכל** מקום כתב הרא"ש שאולי אין דין זה אלא מדרבנן והפסוק אינו אלא אסמכתא בעלמא. צג. **וכמו** שפירש רש"י שם (ד"ה חוץ) שכיון שאינם חובה אלא שהוא איסור ליהנות מן העולם הזה בלי ברכה אין שייך בזה ערבות, כי מאחר שאינו מחויב בזה, שלא יהנה ולא יברך. צד. **והוסיף** כי בהכרח לפרש כן דברי רבי יוחנן, שהאוכל כזית דגן מברך רק משום שהוא הגדול בין האוכלים, שהרי לעיל (מז.) אמר רב שאף אם יש גדול בין האוכלים מכל מקום העיקר שבסעודה מברך [היינו אחד מאותם שהיו שם מתחילת הסעודה], ולהלכה דחו את דבריו ופסקו שהגדול מברך אף אם בא והצטרף עמהם לבסוף, ומבואר אם כן בדברי הגמרא שבאופן שאין גדול בין האוכלים מברך מי שהוא עיקר הסעודה, ומסתמא מי שאכל כדי שביעה נחשב עיקר באותה סעודה לגבי מי שלא אכל אלא כזית, ואם כן היה לו לברך ולא לאוכל הכזית, ובהכרח שמה שמברך אוכל הכזית הוא מחמת שהוא הגדול בין האוכלים. צה. **והביא** לזה סמך מדברי הירושלמי (פ"ג ה"ג) שדרשו את הפסוק (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת' שמי שאכל הוא יברך, ולמבואר לעיל (כ:) שמדאורייתא אין חיוב ברכה אלא אם אכל כדי שביעה, אם כן דורשים את הפסוק 'ואכלת ושבעת וברכת' כפשוטו שרק מי שאכל ושבע הוא יברך ויוציא האחרים. צו. **וכמבואר** במהרש"א (להלן ע"ב בתוס' שם, בא"ד ואפילו) שהקשה על דברי התוספות מדוע צריך לאכול כזית דגן בשביל שיוכל לומר 'שאכלנו' משלו, והרי אף באכילת ירק או שתיית יין יכול לומר 'שאכלנו' וכמו שכתבו התוספות (ד"ה תשעה). צז. **וכן** כתב רעק"א (שו"ת המלואות, או"ח סי' ג) ותמה משום כך על מה שהקשה רש"י על דברי הבה"ג מהמעשה עם ינאי, שהרי בפשוטו הטעם שהוציא שמעון בן שטח את ינאי המלך, הוא משום שסבר שאף בברכת המזון יש את הדין כשאר ברכת המצוות שאף אם יצא מוציא, ובדבר זה עשה שמעון בן שטח לגרמיה. צח. **וכדרך** שפירש הצל"ח (ברש"י שם, בא"ד ובה"ג) לדברי רבי יוחנן והו"ד למעלה.

אינו יכול להוציא האחרים ידי חובתם, ואף המחויב מדרבנן אינו מוציא אלא המחויב מדרבנן כמותו, ולא מי שאכל כדי שביעה המחויב מדאורייתא.

שיטת הרמב"ם בזה

שם. הרמב"ם (ברכות פ"ה הט"ו - ט"ז) כתב, שבן מברך לאביו ועבד לרבו ואשה לבעלה, והם יוצאים על ידם ידי חובת ברכת המזון רק באופן שהם אכלו ולא שבעו, שבאופן זה חיוב ברכת המזון שלהם אינו אלא מדרבנן, ולכן יכולים קטן או עבד ואשה להוציאם ידי חובתם, אך אם אכלו ושבעו שבאופן זה נתחייבו בברכת המזון מן התורה, אין אשה או קטן או עבד מוציאים אותם ידי חובתם, כי כל מי שמחויב בדבר מדאורייתא, רק מי שמחויב מדאורייתא כמותו יכול להוציאו ידי חובתו. וכתב **הכסף משנה**, שממה שלא חילק הרמב"ם בין אופן שאכל כדי שביעה לאופן שלא אכל כדי שביעה, אלא בעבד אשה וקטן ולא בגדול המוציא אחרים, משמע שגדול מוציא אחרים שאכלו כדי שביעה ידי חובתם, אף אם הוא עצמו לא אכל כדי שביעה. ופירש טעם החילוק בין גדול לאשה עבד וקטן[צט], שסבר הרמב"ם כדעת רש"י והתוספות והרא"ש, שאף מי שלא אכל כדי שובעו יכול להוציא מי שאכל כדי שובעו, ומשום שמעיקר הדין אינו צריך לאכול כלל בשביל להוציאו, ויכול לפוטרו ידי חובתו משום שכל ישראל ערבים זה לזה[ק], אלא שהצריכוהו חכמים לאכול שלא יברך ברכת הנהנין בלי שנהנה[קא], אך כל זה בגדול השייך לדין ערבות, אבל קטן עבד ואשה אינם בכלל ערבות, ומשום כך אינם יכולים להוציא ידי חובה אלא למי שחיובו מדרבנן, ולפי הסבר זה נמצא שהרמב"ם לא סובר כשיטת הבה"ג.

אמנם ממה שכתב הרמב"ם בתשובה לחכמי לוניל[קב], משמע שסבר כדברי בה"ג שאפילו גדול אינו מוציא אחרים שאכלו כדי שביעה, אלא אם כן אכל אף הוא כדי שובעו[קג], ובהכרח לפי זה שאין חילוק בין עבד קטן ואשה לגדול, ודברי הרמב"ם הם אף על גדול, וסמך דבריו בזה על מה שכתב (סוף הט"ז) שכל מי שמחויב בדבר מדאורייתא אינו יוצא ידי חובתו אלא ממי שחייב בדבר מדאורייתא כמותו, ומה שכתב הרמב"ם דין זה בעבד ואשה וקטן, הוא משום שאצלם הוא דין קבוע שבכל אופן אין יכולים להוציא ידי חובה למי שאכל כדי שביעה אף אם אכלו אף הם כדי שובען, אבל גדול אם אכל אף הוא כדי שביעה יכול להוציא האחרים שאכלו כדי שביעה.

אך בלשון הזהב (ד"ה הטעה) כתב שהרמב"ם סובר כרש"י והרא"ש ולא כהבה"ג, והוכחתו ממה שכתב הרמב"ם (ברכות פ"ה ה"ח) שאין מזמנים אלא על מי שאכל מכזית פת ומעלה, ואחר כך כתב ששבעה שאכלו פת ושלשה אכלו עמהן ירק או ציר, הרי הם מצטרפים לזימון בשם והוא שיהיה המברך מאוכלי הפת, ומשמע מדבריו שאם אכל פת יכול לזמן אף באופן המוזכר בתחילת דבריו שלא אכל אלא כזית מן הפת, וממה שלא חילק הרמב"ם בין אם אכלו האחרים רק כזית, שאינם חייבים בברכת המזון אלא מדרבנן, לבין אם אכלו כדי שביעה שאז הם מחויבים בו מדאורייתא, וכמו שחילק שם (הט"ז) לגבי קטן, מוכח שסבר שגדול מוציא האחרים ידי חובתם בכל אופן.

מדוע הזכיר רבי יוחנן בדינו את 'הרבים'

שם. הצל"ח (ד"ה לעולם) פירש הטעם שנקט רבי יוחנן שאין מוציא את 'הרבים' ידי חובתם, ולא אמר דינו בסתמא שאינו מוציא את האחרים ידי חובתם, כיון שיש אופנים שאף אם לא אכל כזית דגן הוא יכול להוציא את היחיד ידי חובתו, להמבואר בדברי **התוספות** (ד"ה עד) שמעיקר הדין יכול להוציא האחרים ידי חובתם מדין ערבות, אלא שצריך שיאכל כזית כדי שיוכל לומר 'שאכלנו', אם כן באופנים שאינו מזמן ואינו אומר נברך 'שאכלנו' יכול להוציא אף אם לא אכל כלל, וכמבואר בגמרא לעיל (מה:) שנים שאכלו ואחד מהם בור, הסופר מברך והבור יוצא ידי חובתו על ידו, ובאופן זה שאין זימון אינו צריך לומר שאכלנו[קד], ויוכל להוציא את חברו אף שלא אכל כלום[קה], ומשום כך אמר רבי יוחנן שרק בשביל להוציא את 'הרבים' ידי חובתם צריך שיאכל כזית דגן. אמנם כל זה מיושב למסקנת הגמרא, שלא אמר רבי יוחנן דינו אלא שאין יכול להוציא הרבים ידי חובתם, אך למה שסבר המקשה שדינו של רבי יוחנן הוא אף לענין צירוף לזימון, שאם לא אכל כזית דגן אף אינו מצטרף עם האחרים לזימון, אם כן אין טעם אכילת הכזית דגן בשביל אמירת 'שאכלנו', שהרי אינו מצטרף אף אם אחר יברך, ולסברת המקשה צריך לומר שלא דקדק רבי יוחנן בלשונו במה שאמר שאינו מוציא את 'הרבים'.

מה היתה קושיית הגמרא מדברי רשב"ג

מיתיבי רשב"ג אומר עלה והסיב עמהם אפילו לא טבל עמהם אלא בציר ולא אכל עמהם אלא גרוגרת אחת מצטרף. הב"ח (הגהות אות ג) לא גרס בגמרא 'מיתיבי' אלא 'וכדתניא' רשב"ג אומר, והיינו שהוא ראיה לדברי רבי יוחנן, שממה שאמר רשב"ג שאם טבל בציר או אכל גרוגרת 'מצטרף' ולא אמר שהוא מברך להם, משמע כדברי רבי יוחנן שבאופן זה רק מצטרף אבל אינו יכול להוציא את הרבים ידי חובתם עד שיאכל עמהם כזית דגן.

והצל"ח (ד"ה מיתיבי) גרס כגירסתנו 'מיתיבי' שהיא קושיא מדברי רשב"ג על דינו של רבי יוחנן, והקשה מה היא קושיית הגמרא הרי שמעון בן שטח הוא תנא, ואיך אם כן חלק עליו רבי יוחנן ואמר שלגרמיה עבד, ובהכרח צריך לומר שהיה לרבי יוחנן איזה תנא שסבר כדבריו, שמשום כך חלק על דברי שמעון בן שטח, ואם כן לא קשה אף מדברי רשב"ג כי מאותו הטעם שחלק על שמעון בן שטח יחלוק גם על רשב"ג[קו]. והביא ליישב, שאין קושיית הגמרא על עצם הדין שאמר רבי יוחנן, שבשביל להוציא הרבים ידי חובתם צריך שיאכל כזית דגן, אלא להקשות על מה שאמר רבי יוחנן ששמעון בן שטח לגרמיה עבד, שאין שום תנא שמודה לו בזה[קז], והרי בדברי רשב"ג מבואר שסבר כמותו[קח]. אמנם הקשה לפי זה, מדוע הקשו מדברי רשב"ג השנויים בברייתא, ולא ממשנה מפורשת לעיל (מד.) שאמר רבן גמליאל שאם אכל תאנים וענבים מברך לאחריהם שלש ברכות, ולא רק על אכילה אלא אף על שתיית יין מברכים שלש ברכות לרבן גמליאל, כמבואר **בתוספות** לעיל (לו. ד"ה נתן), וכיון שמברכים עליהם ברכת המזון דינם כאכילת פת שאפשר לזמן עליהם, נמצא ששמעון בן שטח שזימן על יין עשה כרבן גמליאל ומדוע אמר רבי יוחנן שעשה לגרמיה.

וכתב ליישב על פי דברי **הרא"ש** (סוף סי' כח), שדקדק ממה שאמר רבי יוחנן שצריך שיאכל כזית 'דגן' ולא אמר כזית פת, שאין צריך שיאכל דווקא פת אלא כל מעשה אכילה שיש אחריו ברכה מעין שלש מועיל, ולכאורה לפי זה מדוע אמר רבי יוחנן ששמעון בן שטח עבד לגרמיה, הרי אף על יין מברכים אחריו ברכה מעין שלש, וצריך לומר שלענין זה שתיית יין אינה בכלל אכילה ואינו יכול לומר עליו 'שאכלנו'. וזה היה הטעם שלא הקשו על רבי יוחנן מדברי רבן גמליאל, כיון שאין בהם סיוע לשמעון בן שטח, כי אף שמברך על יין שלש ברכות מכל מקום אינו יכול לומר אחריו 'שאכלנו', אבל מדברי רשב"ג שאמר שיכול להצטרף אפילו אם לא טבל עמהם אלא בציר, יש סיוע לדברי שמעון בן שטח שאין צריך לאכול כזית דגן, ומשום כן הקשו מרשב"ג. אמנם לדברי התוספות (ד"ה תשעה) שכתבו ששתיה בכלל אכילה, הטעם שחלק רבי יוחנן על שמעון בן שטח, ואין מועיל לדבריו שתיית כוס יין אף שבכלל אכילה היא, הוא משום שהצריך לאכול דבר הטעון ברכת המזון בשביל להוציא האחרים ידי חובתם, ומה שאמר כזית 'דגן' כוונתו לכזית פת, ואם כן חוזרת הקושיא מדוע לא הקשו על רבי יוחנן מדברי רבן גמליאל. ותירץ[קט], שמה שלא הקשו התוספות מדברי רבן גמליאל, הוא משום שאף לרבן גמליאל מה שמברך על אכילת ענבים ותאנים ורימונים שלש ברכות, אינו אלא באופן שאכל מהם כדי שביעה, שהרי בפסוק נאמר (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת', ואף שהחמירו

צט. ראה שם שכתב שדוחק לתרץ שמה שכתב הרמב"ם (הט"ו) שאחד מוציא חבירו ידי חובה ולא הזכיר שצריך המוציא לאכול כדי שביעה, הוא משום שהשומע עונה אמן אחר כל ברכה שלו ובאופן זה נחשב שבירך בעצמו, ומה שחילק (הט"ז) בבן המברך לאביו או בעבד ואשה, בין אם אכלו היוצאים כדי שביעה או שלא אכלו, הוא משום שמדובר באופן שלא ענו אמן, שאם כן היה לו לרמב"ם לחלק חילוק זה עצמו בין אופן שענו אמן לאופן שלא ענו, או לכתוב דין גדול ביחד עם עבד אשה וקטן ולחלק כן בשניהם. **ק. וכסברא** שהביאו התוספות (ד"ה עד) והרא"ש (סי' כא) אך רש"י פירש מטעם אחר, אמנם בהגהות ראמ"ה (להלן ע"ב בתוס' ד"ה עד) כתב שאף רש"י סבר טעם זה [והו"ד לעיל בסמוך בענין 'החילוק בין נשים לקטן לגבי להוציא אחרים ידי חובתם']. **קא. התוספות** (סוף ד"ה עד) פירשו בו טעם אחר שהוא בשביל שיוכל לומר 'שאכלנו', אמנם כדברי הכסף משנה כתב בפירוש המיוחס לריטב"א (ד"ה א"ר) לפרש דברי רבי יוחנן, שכיון שברכת המזון דומה קצת לברכת הנהנין כיון שהיא באה אחר האכילה, עשו אותה חכמים כברכת הנהנין שלא יברך עד שיהנה, ומכל מקום מועיל לזה שיעור דרבנן כדי להוציא אף המחויב מדאורייתא. **קב. הו"ד** לעיל במחלוקת הרמב"ם והראב"ד בענין 'אם באכילת כזית חייבים בברכת המזון מדאורייתא או מדרבנן'. **קג. וכן** כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה וההלכה) ששיטת הרמב"ם כבה"ג. **קד. ובפרט** לפי מה שסבר רבי יוחנן לעיל (מה:) שבכל אופן אף אם רצו שנים שאכלו אין מזמנים ואין שייך בהם אמירת 'שאכלנו'. **קה. וכתב** שאולי הוא אף אם אכלו שני בורים שאינם יודעים לברך, כיון שאין בהם מצות זימון יוכל מי שיודע לברך להוציאם בברכת המזון אף אם לא אכל כלל, כי מאחר ולא אכל עמהם ואין כאן זימון, אינו אומר כלל ברכת הזימון אלא מתחיל מיד בברכת המזון ואינו צריך לומר 'שאכלנו'. **קו. ואמנם** ברשב"א (ד"ה ולענין) ובפירוש המיוחס לריטב"א (ד"ה ולא) פירשו קושיית הגמרא מרשב"ג על דברי רבי יוחנן, שידוע היה למקשה שאין חולק על דינו של רשב"ג, ושלא כהמבואר בירושלמי (סוף ה"ג) שרבנן חלקו על רשב"ג בזה. **קז. ובזה** מבואר מדוע פירש רש"י (ד"ה לגרמיה) שלגרמיה עביד היינו שאין אדם מודה לו כי על זה היתה קושיית הגמרא. **קח. ובזה** יישב קושיית הרשב"א (ד"ה ולענין) איך הקשו מדברי רשב"ג על רבי יוחנן, והרי מבואר בירושלמי (סוף ה"ג) שרבנן חלקו על דברי רשב"ג, ואם כן רבי יוחנן יסבור כרבנן. ולפי דברי הצל"ח מיושב כי אין קושיית הגמרא אלא על מה שאמר רבי יוחנן ששמעון בן שטח עשה לגרמיה ואין אדם מודה לו, הרי מצינו לרשב"ג שסבר כמותו, ובזה אין מועיל מה שרבנן חלקו על רשב"ג, כי אין קושיית הגמרא אלא להוכיח שיש תנא שסובר כשמעון בן שטח. **קט. מתחילה** תירץ, שכל המבואר בדברי התוספות ששתיה בכלל אכילה, אינו אלא לענין שיוכל השותה יין להצטרף עם האוכלים, שהמברך שאומר 'שאכלנו' יוכל לומר לשון זה על כולם, כי אף שיש ביניהם מי שלא אכל אלא שתה אף הוא בכלל זה, אך אינו מועיל שהוא עצמו יברך ויאמר 'שאכלנו' אם לא אכל אלא שתה, אך כתב שתירוץ זה הוא דחוק.

ישראל על עצמם לברך שלש ברכות בכזית וכביצהקי, לא החמירו כן אלא בלחם ולא בשבעת המינים, ואם לא אכל מהם כדי שביעה אינו מברך אלא ברכה אחת מעין שלשקיא.

באיזה אופן יכול להצטרף לזימון אף שלא אכל כזית דגן

אפילו לא טבל וכו' אלא גרוגרת אחת מצטרף. הרא"ה (הו"ד בשיטה מקובצת ד"ה ולא) כתב, שדווקא אם אכל דבר שברכת המזון פוטרת אותו מצטרף לזימון, ומשום כן נקטה הברייתא גרוגרת והוא הדין תמרים שהם מזינים, ודבר המזין נפטר בברכת המזון, וכן אם אכל פירות שאינם משבעת המינים שברכתם בורא נפשות גם מצטרף, שכיון שאין ברכתם חשובה נפטרים בברכת המזון, ובאופן זה הוא מצטרף לזמן עם האחרים ולהפטר על ידי ברכתם. אך אם אכל דברים שאינם נפטרים בברכת המזון, כגון ענבים וכיוצא בהם שטעונים ברכה חשובה לאחריהם, ואינם מזינים, ומשום כן אין נפטרים בברכת המזון, בודאי אינו יכול להצטרף על ידם לזימון, כיון שהם טעונים ברכה לאחריהם מצד עצמם.

והרשב"א (סוף ד"ה הא) הסתפק בזה וכתב, שאף שאינו יוצא ידי חובה בברכה שהם מברכים, מכל מקום אולי הוא יכול להצטרף עמהם ואחר כך יחזור ויברך ברכתו לעצמוקיב, וכמו שמצינו לעיל (מה:) שהיוצא לשוק קוראים לו ומזמנים עליו, ואחר כך הוא הולך וחוזר למקומו ומברך לעצמו.

מדוע כפלה הגמרא תיבת 'עמהם'

שם. בשלמה משנתו (ד"ה אפילו) דקדק מה שכפלה הגמרא תיבת 'עמהם' גם על ציר וגם על גרוגרת, ולא אמרה 'אפילו לא טבל עמהם אלא בציר או לא אכל אלא גרוגרת', שבאה לומר שבצירוף 'עמהם' לא אכל אלא גרוגרת אחת שאין בה כזית, אך ודאי צריך שהוא עצמו יאכל כזית או שישתה רביעית כדי שיתחייב בברכה אחרונהקיג. ומשום כך בגמרא להלן (ע"ב) שמבואר בשם רבא שההלכה היא שאם אכל עלה של ירק או שתה כוס של יין הרי הוא מצטרף עמהם לזימון, לא אמר רבא בסתמא שמצטרף אם אכל ירק או שתה יין, אלא הזכיר שיעור עלה שלם בירק שהוא בריה, ושיעור כוס ביין שהוא רביעיתקיד, שהוא מחויב עליהם ברכה אחרונה. ומטעם זה לא אמרה הגמרא להלן (שם) שצריך שיאכל 'עמהם' עלה של ירק, או שישתה 'עמהם' כוס של יין וכלשון הגמרא כאן, כי כדי להצטרף מספיק שיאכל עמהם משהו, ואין צריך לשיעורים הללו אלא לאכילת עצמו, בשביל שיוכל לברך ברכה אחרונהקטו.

ובזה פירש (להלן ע"ב ד"ה אמר) מה שאמר רב חנא (שם), שההלכה היא שאם אכל עלה של ירק או שתה כוס של יין מצטרף, ולכאורה הוא כפל דברים שהרי כבר אמר כאן דין זה להלן בסמוך. ולהמבואר מיושב, שלהלן השמיענו רב חנא שצריך שיאכל בין הכל שיעור שהוא מתחייב עליו בברכה אחרונה, וחידש בזה שעלה של ירק מחויב בברכה אחרונה שאף הוא נחשב בריה, ובשתיית כוס של יין השמיענו ששתיה בכלל אכילה ויכול לומר 'שאכלנו', וכן ששיעור שתיה לברכה אחרונה הוא בשתיית רביעית שהוא שיעור 'כוס', ולהלן בסמוך השמיענו שאינו צריך לאכול בצירוף עמהם אלא כל שהוא.

וכי לא ידע המקשה שיש חילוק בין להצטרף לבין להוציא אחרים ידי חובתם

אצטרופי מצטרף אבל להוציא את הרבים ידי חובתן עד שיאכל כזית דגן. הצל"ח (ד"ה אצטרופי) הקשה, וכי לא ידע המקשה שיש חילוק בין להצטרף לזימון של אחרים לבין להוציאם ידי חובתם, והרי הוא מבואר בדברי רבי יוחנן עצמו, שאמר שלעולם 'אינו מוציא את הרבים ידי חובתן' עד שיאכל כזית דגן, משמע שהתנאי שיאכל כזית דגן הוא רק בשביל שיוכל להוציא האחרים ידי חובתם, אך בשביל להצטרף אליהם לזימון אין צריך שיאכל דגן, שאם לא כן היה לו לרבי יוחנן לומר שאינו 'מצטרף' עד שיאכל כזית דגן. ותירץ, שדברי רבי יוחנן הם על זימון של עשרה, ובזה יש מקום לחלק בין להצטרף לזימון לבין להוציא האחרים ידי חובתם, כי מאחר שהם כבר חייבים בזימון אף בלעדיו, ואינו מצטרף אליהם אלא בשביל שיהיו עשרה ויוכלו להזכיר את השם, בזה סבר רבי יוחנן שאין צריך לאכול כזית דגן בשביל להצטרף, ומספיק מה שאוכל ירק או טובל עמהם בציר. אך בזימון של שלשה, כיון שאם לא יצטרף עמהם לא יהיה זימון כלל, סבר המקשה שבזה אין חילוק בין להצטרף אליהם ובין להוציאם ידי חובתם, ובכל אופן אינו מצטרף על ידי אכילת ירק, ומשום כך הקשה מדברי רבן שמעון בן גמליאל שדבריו הם בזימון של שלשה, כמו שכתבו **התוספות** (ד"ה תסעה) בשם הירושלמי (סוף ה"ג). ועל כך תירצה הגמרא, שאף בשלשה יש חילוק בין להצטרף לזימון, שלזה אין צריך אכילת דגן ומועילה אכילת ירק, לבין להוציאם ידי חובתם שצריך שיאכל כזית דגן.

עוד תירץ, שסבר המקשה שמה שאמר רבי יוחנן שאם לא אכל כזית דגן אינו מוציא אחרים ידי חובתן, אין כוונתו שדווקא להוציא צריך אכילת דגן, אבל להצטרף עמהם מספיקה אכילת ירק, אלא ודאי אף כדי להצטרף צריך שיאכל כזית דגן, ומה שאמר רבי יוחנן דינו על להוציא אחרים ידי חובתם, הוא משום שיש בו יותר חידוש, שלא רק שאינו מצטרף אליהם לזימון באופן זה שלא אכל כזית דגן, כי אין שייך בזה דין ערבות להצטרף עמהם ולחייבם בזימון, אלא אף באופן שכבר נתחייבו בזימון בלעדיו, והיה מקום לומר שיוכל להוציאם ידי חובה מדין ערבות, אף בזה חידש רבי יוחנן שאינו יכול להוציאם ידי חובתם אם לא אכל כזית דגן.

עוד תירץ, שסבר המקשה שמה שאמר רבי יוחנן דינו על להוציאם ידי חובתם, הוא כדי להשמיענו שבאופן שאכל כזית דגן הוא יכול אף להוציא אחרים ידי חובתם, אף שהם אכלו כשיעור שביעה והוא לא אכל אלא כזית.

אם מועיל לאכול כזית מדבר שמברכים עליו ברכה מעין שלש

אבל להוציא את הרבים ידי חובתן עד שיאכל כזית דגן. הרא"ש (סוף סי' כא) כתב, ששתיה או אכילת עלה של ירק אין מועילים להוציא אחרים ידי חובתם, ואם אכל דבר שברכתו לאחריו מעין שלש ואינו פת, כתב הרא"ש שמא יועיל משום שממה שאמר רבי יוחנן עד שיאכל כזית 'דגן' ולא אמר כזית 'פת' משמע שמספיק אכילת דגן, ומשום שיש בו מעשה אכילה ויש אחריו ברכה דאורייתא. וכתב **במלא הרועים**קטז, שאם שתה יין אף על פי שמברך לאחריו ברכה מעין שלש, מכל מקום אין יכול להוציא אחרים ידי חובתם כיון שאין זו אכילה, ומשום כך מבואר בסוגייתנו שמה שבירך שמעון בן שטח אחר שתיית יין לגרמיה עבד, אך באכילת פירות משבעת המינים שיש בהם גם מעשה אכילה וגם ברכה מעין שלש דאורייתא לאחריהם יכול להוציא אחרים ידי חובתם, וכפי שמורה לשון הרא"ש שכתב שצריך שתהיה אכילה, וברכה לאחריו מדא. והקשה על מה שכתב בפסקי הרא"ש (פ"ז אות כא) שאפילו באכילת פירות אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתם, כי אף שנראה כן מפשטות לשון רבי יוחנן שאמר שצריך שיאכל כזית 'דגן', מכל מקום מדברי הרא"ש משמע שיכול להצטרף, שהרי כתב שכשיש בו אכילה וברכה דאורייתא לאחריה מוציא אחרים, והניח בצריך עיון.

אמנם הרש"ש (ברש"י ד"ה לגרמיה) כתב, שהמבואר בגמרא שמה שבירך שמעון בן שטח לינאי המלך אף שרק שתה כוס יין לא עשה כן אלא לשיטתו, וכמו שכתב רש"י (שם) שאין אדם מודה לו בזה, הוא משום שאפילו לרבן גמליאל שסבר (לעיל מד.) שאם אכל ענבים תאנים ורימונים מברך אחריהם שלש ברכותקיז, מכל מקום כבר כתבו התוספות לעיל (שם ד"ה נתן) שאף לרבן גמליאל אינו מברך שלש ברכות על שתיין יין אלא באופן ששותה בקביעות, שאם לא כן אינו מברך אלא ברכה מעין שלש. ומבואר בדברי הרש"ש שהיתה מועילה שתיית יין אם היה לאחריו שלש ברכות אף שאין בזה מעשה אכילה, וכן שאין מועילה אכילת דבר שיש לאחריו ברכת מעין שלש, ואין יכול להוציא אחרים ידי חובתם אלא אם כן אכל דבר שמברכים לאחריו שלש ברכות.

מח:

מדוע הוזכרו עלה של ירק וכוס יין

אמר רב חנא בר יהודה משמיה דרבא הלכתא אכל עלה ירק ושתה כוס של יין מצטרף להוציא אינו מוציא עד שיאכל כזית דגן. בספר אוצר חיים (ד"ה עלה) כתב, שהטעם שאמר רבא דינו באופנים אלו, כדי להשמיענו בזה חידוש, שלגבי צירוף אפילו שאכל רק עלה של ירק שאין בו אפילו ברכה מעין שלש גם כן מצטרף עמהם, ולענין להוציא אפילו אם שתה כוס של יין, שהוא מזין ויש בו ברכה מעין שלש, מכל מקום אינו יכול להוציא האחרים ידי חובתםא.

הרי ברכת המזון נלמדת בגמרא מפסוק

אמר רב נחמן משה תקן לישראל ברכת הזן בשעה שירד להם מן יהושע תקן להם ברכת הארץ כיון שנכנסו לארץ. הקשה הרשב"א (ד"ה הא),

---

קי. **כמבואר** לעיל (כ:). קיא. **ואפשר** שלזה נתכוונו התוספות לעיל (לז. ד"ה נתן) שמודה רבן גמליאל שאינו מברך שלש ברכות על היין כשאינו שותה בקביעות והיינו שאינו שותה ממנו כדי שובעו. קיב. **וכן** כתב הטור (סי' קצז) בשם ה"ר יחיאל. קיג. **וכמו** שכתב המרדכי (רמז קעג) וכן פסקו הטור והשו"ע (סי' קצז ס"ב) להלכה. קיד. **כמו** ששנינו בשבת (עז:) ששיעור הוצאת יין הוא כדי מזיגת הכוס ומבואר שם בגמרא שהוא כדי שימזגנו ויעמוד על רביעית והיינו ששיעור כוס הוא רביעית. קטו. **ושלא** כדברי הגר"א (סי' קצז סק"ג) שהוכיח מדברי רב חנא שאמר עלה של ירק, שאין צריך שיאכל שיעור המחייב בברכה אחרונה. קטז. **הו"ד** בקובץ מפרשים על הרא"ש (אות ד). קיז. **וכמבואר** ברש"י (שם ד"ה מברך) שהוא לשיטתו (לעיל לז.) שכל דבר שהוא משבעת המינים מברך לאחריו שלש ברכות. א. **ואמנם** באופן ששתה מים שאינם מזינים, כתב השו"ע (או"ח סי' קצז ס"ג) שאינו יכול להצטרף עמהם, אך המגן אברהם (שם סק"ו) כתב שאפילו אם שתה מים יכול להצטרף לזימון של עשרה, ויכול לומר 'שאכלנו' כיון ששתיה בכלל אכילה, ומה שהובא בגמרא דין זה באופן ששתה כוס של יין, ודאי אינו בדווקא שהרי בשתה שאר משקים יכול להצטרף עמהם [אף לשיטת השו"ע], ואינו אלא להשמיענו שאף ששתה יין אינו מוציא האחרים ידי חובתם.

היאך שייך לומר שברכת הזן נתקנה על ידי משה בשעת ירידת המן, וברכת הארץ נתקנה על ידי יהושע, והרי בגמרא להלן בסמוך מבואר שהברכות האלו הם מדאורייתא, ונדרשו מהפסוק (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת' וגו'. ותירץ, שאף שעצם חיוב ברכת המזון הוא מדאורייתא, מכל מקום את מטבע הברכה תיקנו חכמים, כי מדאורייתא יכול לברך באיזה נוסח ברכה שירצה, וכמבואר במשנה לעיל (מ.) שאם אמר על כולם שהכל נהיה בדברו יצא, ובגמרא (שם ע"ב) אמר רבי יוחנן שהוא אפילו בפת ויין, וכמבואר שם במעשה בבנימין הרועה שאכל לחם ואמר 'בריך רחמנא מריה דהאי פיתא', ואמר רב שיצא הרועה על ידי ברכה זו ידי חובת ברכת הזן שבברכת המזון[ב], ופירשה הגמרא החידוש בזה שאף שאמרה בלשון חול באופן שלא תיקנוהו חכמים אף על פי כן יצא[ג], ומבואר אם כן שאת מטבע הברכה בברכת המזון טבעו חכמים[ד].

אמנם בפירוש המיוחס לריטב"א (ד"ה הטוב) כתב, שאין לומר שעיקרה של ברכת המזון מדאורייתא, והמבואר בגמרא שמשה ויהושע תיקנוה הוא על תקנת מטבע הברכה, שהרי בתפילה אף שעיקרה מדאורייתא שנאמר (דברים יא יג) 'ולעבדו בכל לבבכם', איזוהי עבודה שבלב זו תפילה, אף על פי כן כיון שהמטבע שלה הוא מדרבנן, דין תפילה בכל מקום אינו אלא מדרבנן, ואם היה מטבע הברכה בברכת המזון רק מדרבנן, לא היתה נחשבת לברכה מדאורייתא אף שעיקרה מן התורה. ותירץ[ה], שחלוקה תפילה מברכת המזון, כי למטבע של תפילה אין שום עיקר מדאורייתא, ומדאורייתא כל שהוא מודה ומתחנן קיים מצות תפילה[ו], ואין לתפילה שום נוסח מן התורה, ומשום כך התפילה בנוסח המתוקן אינה אלא מדרבנן. שלא כברכת המזון שיש לה אף נוסח מן התורה, שהרי הוא צריך לברך על המזון ולהזכיר אותו בברכתו, וכן להזכיר את הארץ ואת ירושלים, נמצא שכולה מדאורייתא כי אף הנוסח והמטבע שמברך עיקרם מן התורה[ז].

מתי תיקנו ברכת הזן וברכת הארץ

שם. הרא"ש (סי' כב) אחר שהביא את סדר תקנת הברכות שבברכת המזון כתב, שאין לומר שלא בירכו את ברכת בונה ירושלים עד דוד ושלמה, שהרי בסוגייתנו נדרשו כל הברכות מהפסוק (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת' וגו', אלא שדוד ושלמה תיקנו את מטבע הברכה לפי מה שנתווסף טובה לישראל. **ופירש המעדני יום טוב** (שם אות ע) למה הוקשה להרא"ש רק מברכת בונה ירושלים שתיקנו דוד ושלמה, ולא הוקשה לו מברכת הארץ שבירכו אותה אף קודם שנתקנה על ידי יהושע, שהרי הפסוק 'ואכלת ושבעת וברכת' נאמר במדבר, ולא תיקנה יהושע עד שנכנסו לארץ. כי על מה שנתקנה הברכה על ידי יהושע לא קשה, משום שהפסוק 'ואכלת ושבעת וברכת' נאמר אחרי שהכה ה' את סיחון מלך האמורי, שמעשה זה נחשב לתחילת כניסתם לארץ ישראל, ומאחר שה' אמר למשה שלא הוא יביא את עם ישראל לארץ ישראל אלא יהושע יביאם, תיקן יהושע באותה שעה את ברכת הארץ. ולפי זה לא תיקן יהושע את ברכת הארץ אחר שנכנסו לארץ אלא כשעוד היו במדבר, ובאותה שעה שתיקן להם משה את ברכת הזן תיקן הוא את ברכת הארץ, ומבואר בדבריו שמשה תיקן ברכת הזן רק בערבות מואב, ושבירכו ישראל את ברכת הארץ שתיקן להם יהושע עוד בהיותם במדבר.

והשפתי חכמים (ד"ה משה) כתב, שלמבואר בקידושין (לח.) שהתחיל המן לרדת בט"ז אייר[ח], משמע שמשה תיקן את ברכת הזן קודם מתן תורה, שהרי תיקן הברכה בשעה שירד להם המן, ושלא כהמבואר במעדני יום טוב שלא תיקן הברכה עד סמוך לכניסתם לארץ. אמנם כתב שאפשר שהמבואר בגמרא שמשה תיקן הברכה בשעה שירד להם מן, אין הכוונה שתיקן הברכה באותה שעה אלא על אותה שעה, והיינו שמשה תיקן כן לשבח והודיה כיון שהמן ירד בזכותו, אלא שלפי זה צריך לומר, שהוא לא תיקן זאת על המן לבדו אלא אף לדורות, שיהיה להם מוסר לדורות להתחזק בלימוד התורה על ידי המן[ט], וכמו שפירש רש"י בצנצנת המן (שמות טז לג)[י].

החזון איש (או"ח סי' כח סק"ח) כתב, שאף שמבואר שהיו מברכים את ברכת הארץ אף קודם שנכנסו לארץ, מכל מקום משה רבינו לא תיקן להם את מטבע ברכת הארץ, משום שהיא היתה עומדת להשתנות אחר כיבוש הארץ, ומשום כך באותו הזמן כל אחד בירך אותה כפי דעתו, עד אחר הכיבוש שיהושע תיקן להם מטבע קבועה לברכה זו[יא].

עוד כתב, שאין נראה לומר כמו שכתב במעדני יום טוב, שלא נתקנה ברכת הזן על ידי משה אלא לסוף ארבעים שנה שהיו בערבות מואב, וכפי שרצה להוכיח ממה שנכתבה במשנה תורה בערבות מואב, שהרי כל תרי"ג מצוות נאמרו בסיני, ובין לרבי ישמעאל ובין לרבי עקיבא (חגיגה ו.) כללות כל המצוות נאמרו כבר בסיני[יב], וכן מדוקדק הלשון שמשה תיקן ברכת הזן בשעה שירד להם המן, אמנם ודאי שלא תיקן להם מיד עם ירידת המן, שהרי המן התחיל לרדת קודם מתן תורה.

היאך היה שייך חיוב ברכת המזון במן אף שאינו מחמשת מיני דגן

שם. בגליוני הש"ס (ד"ה משה) הקשה, מדוע היה חיוב לברך ברכת המזון על המן, והרי הוא לא היה מחמשת מיני דגן אלא בריה בפני עצמה, ואף שאם רצו, היו יכולים לטעום בו טעם של לחם, מכל מקום אין נראה לומר שיהיה חיוב ברכת המזון על טעם לבד[יג]. ותירץ, שסבר רב נחמן כמאן דאמר (יומא עה.) שטעמו במן את טעמן וממשן של כל המינים, וכיון שהיה בו גם טעם וגם ממשות של לחם, היה עליו חיוב ברכת המזון כאכילת לחם ממש. והביא לזה ראיה **מספר מדרש תלפיות** (ענף יין), שמה שנתחייבו נדב ואביהו מיתה במה שנכנסו למקדש שתויי יין, הוא משום ששתו ממי הבאר וכיונו לטעם יין, שהרי במי הבאר טעמו טעם כל המשקים שרצו, הרי שיש בו דין שתויי יין אף שאינו יין ממש, כי אף שמצינו (כריתות יג:) שמחייב רבי יהודה אף על שאר משקים משום שתויי יין, אין זה אלא חיוב מלקות אבל לא חיוב מיתה, וממה שנתחייבו מיתה מוכח שהוא נחשב ליין ממש, והוא הדין במן מי שכיון בו לטעם של לחם, היתה נחשבת אכילתו כאילו אכל לחם ממש, וממילא היה מחויב עליה ברכת המזון[יד].

הטעם שתיקנו לברכת הטוב והמטיב בברכת המזון

הטוב והמטיב ביבנה תקנוה כנגד הרוגי ביתר דאמר רב מתנא אותו היום שניתנו הרוגי ביתר לקבורה תקנו ביבנה הטוב והמטיב. בטעם הדבר שתיקנו לברכה זו דווקא בברכת המזון ולא בתפילה מצינו כמה ביאורים:

הרמב"ן (ב"ב קכא: ד"ה יום) פירש זאת על פי המדרש (איכה רבה ב ד), שלאדריינוס היה כרם גדול מהלך שמונה עשרה מיל על שמונה עשרה מיל, שהוא כשיעור המרחק שבין טבריה לציפורי, והקיף את הכרם בהרוגי ביתר בגובה מלא קומת אדם עם פישוט ידים ורגלים, ולא הבאישו ולא הסריחו בכל אותו הזמן שלא גזרה עליהם המלכות לקוברם, עד שעמדה עליהם מלכות אחרת וגזרה עליהם קבורה, ובאותו היום תיקנו על כך ברכת הטוב והמטיב, ומשום כך תיקנו אותה בברכת המזון שמברכים אותה על היין, להזכיר על ידי זה המעשה עם כרמו של אדריינוס.

הרא"ש (סי' כב) פירש הטעם שקבעו לברכה זו בברכת המזון משום שכולה הודאה. ועוד פירש על פי הירושלמי (פ"ז ה"א)[טו], שכשנחרבה ביתר

ב. **כן** פירש שם רש"י (ד"ה ידי). אמנם בחכמת שלמה (שם ד"ה יצא) כתב שכוונת הגמרא לפי פשוטו הוא שיצא ידי חובת ברכת המוציא. ובתוספות הרא"ש (שם ד"ה יצא) כתב שאם אמרה בתחילה יצא ידי חובת ברכת המוציא, ואם אמרה לבסוף יצא ידי חובת ברכת הזן. ג. **כי** מה שמועילה האמירה בלשון חול אין בה חידוש, כי הוא כבר מבואר במשנה בסוטה (לג.) שברכת המזון היא בכלל הדברים הנאמרים בכל לשון, אלא ששם מדובר שאומר בלשון חול את הלשון שתיקנו חכמים, שלא כברכת בנימין הרועה שאינה כמטבע שתיקנו חכמים. ד. **אמנם** קודם כיבוש הארץ ובנין ירושלים, לא היו אומרים הנוסח כמטבע שאמרו לאחר כיבוש ובנין, וכמו שאין אנו אומרים כאותו מטבע שתיקנו דוד ושלמה, שהרי אנו מבקשים להחזיר המלכות ולבנות הבית, והם היו מבקשים להעמיד המלכות והבית ולהמשיך שלוות הארץ. וכן כתב המאירי (ד"ה משה) שאף שהם מן התורה, משה ויהושע ודוד ושלמה תיקנו להם המטבע, ומכל מקום הוצרכו חכמי הדורות שאחר החורבן לשנות המטבע בקצת דברים, בהשבת מלכות בית דוד למקומה וכיוצא בזה. ה. **וכן** כתב הרא"ה (ד"ה הטוב). ו. **כן** מבואר ברמב"ם (תפלה פ"א ה"ב) שחיוב מצות תפילה הוא שיהא אדם מתפלל ומתחנן בכל יום ומגיד שבחו של הקב"ה, ואחר כך שואל צרכים שהוא צריך להם בבקשה ובתחנה, ואחר כך נותן שבח והודיה לה' על הטובה שהשפיע לו כל אחד ואחד לפי כחו. ז. **אלא** שאינו מעכב כי אף אם בירך באופן אחר יצא ידי חובתו כמבואר בגמרא לעיל (מ:) במעשה עם בנימין הרועה. ח. **וכמבואר** ברש"י שם (ד"ה לא). ט. **כוונתו** לפרש בזה, שאפשר שתיקן משה ברכת הזן רק בסוף ארבעים שנה וכמבואר במעדני יום טוב, והמבואר בגמרא שתיקנה בשעה שירד להם מן, אין הכוונה שתיקן הברכה באותה שעה אלא על אותה שעה, ומשום שירד המן בזכותו תיקן לאותה ברכה, ואמנם לפי זה הוצרך לפרש שיש טעם לתקנת הברכה אף לאותו הזמן ומשום שענינה למוסר לדורות. י. **ברש"י** (שם) פירש מה שנאמר בפסוק שיקחו מהמן למשמרת לגניזה לדורות, שהוא בשביל דורו של ירמיהו, שכשהיה ירמיהו מוכיחם למה אינם עוסקים בתורה, היו אומרים לו שאינם יכולים להניח מלאכתם ולעסוק בתורה כי מהיכן יתפרנסו, ואז הוציא להם ירמיהו את צנצנת המן ואמר להם 'אתם ראו דבר ה'', היינו שהראה להם במה התפרנסו אבותיהם שאכלו המן ולא היו צריכים לעבוד, כי הרבה שלוחים יש לו למקום להכין מזון ליראיו. יא. **וכן** בברכת ירושלים שהיו אומרים אותה אף קודם כיבוש ירושלים, אלא שלא קבעה יהושע משום שהיתה צריכה להשתנות. יב. **ולא** נחלקו שם רבי ישמעאל ורבי עקיבא, אלא אם אף הפרטות של המצוות נאמרו בסיני, או שהפרטות נאמרו רק באהל מועד. יג. **וכמו** שכתבו התוספות לעיל (לח. ד"ה הא) לגבי שכר שאין שייכת בו ברכת מעין שלש אף שיש בו שעורים כיון שאין זה אלא טעם בעלמא. יד. **ואף** שהתוספות במנחות (מה: ד"ה קרבו) כתבו, שלשיטת רש"י [אינו ברש"י שם אך בשיטה מקובצת גרס כן ברש"י] הטעם שלא היו מקריבים שתי הלחם במדבר, הוא משום שלא היה להם אלא מן, בגליוני הש"ס פירש לדבריו שהוא משום שבשתי הלחם יש עשיות קודם האכילה [האפיה וקידוש כלי ותנופה] וכיון שכשירד המן לא היה נחשב מתחילה לחם, שהרי אם היו רוצים היו טועמים בו טעם אחר, ורק בשעת האכילה כשרצו לטעום בו טעם לחם היה נחשב ללחם, משום כך לא היה שייך לצאת בו ידי חובת שתי הלחם. אמנם הביא לדברי הריטב"א בקידושין (לח. ד"ה אלמא) שכתב בפשיטות, שלא היה שייך לצאת ידי חובת מצה במן, כיון שאינו לחם מחמשת מיני דגן. טו. **כך** פירש במעדני יום טוב (שם אות ג) את המשך דברי הרא"ש, שהוא עוד טעם מדוע תיקנוה בברכת המזון, והכריח דבריו שאין לומר שמתחילה פירש הרא"ש טעם הדבר שנתקנה בברכת המזון ומשום שכולה הודאה, ועתה לא בא הרא"ש אלא לבאר מדוע כשתיקנו אותה בברכת המזון סמכו אותה אחר ברכת בונה ירושלים, שאם כן לא היה צריך להביא שום טעם לזה, כי באמצע ברכת המזון אין לקובעה כדי לא להפסיק בין הברכות שהם מדאורייתא, ולהקדים ברכה זו קודם ברכת

נגדעה קרן ישראל, והיא אינה עתידה לחזור עד שיבא בן דוד, ומשום כך קבעוה בברכת המזון סמוך לברכת בונה ירושלים.

הריטב"א (שם ד"ה יום) הוסיף עוד שיש מרבותינו שאמרו, שהטעם שקבעו ברכת הטוב והמטיב בברכת המזון, הוא משום שיש בה הודאה על הארץ הטובה ועל מלכות בית דוד, ומאחר שנס קבורת הרוגי ביתר היה מאד חשוב להם, קבעוהו לברך עליו בנפש שבעה ובלב שמח. וכעין זה הביא **בפירוש עץ יוסף** (על עין יעקב) בשם **האבודרהם**, שתיקנו אותה בסעודה לפי שהוא מקום השמחה.

הצל"ח (ד"ה אותו) מבאר זאת על פי מה שפירש, שהטעם שתיקנו ברכת הטוב והמטיב על מה שניתנו הרוגי ביתר לקבורה, הוא כדי שלא יאמרו שמאחר שלא הסריחו אותם הרוגים אין צורך לקבור אותם, שהרי אין בזיון לגופם אף בלא קבורה, אלא כיון שהקבורה אינה רק צורך הגוף אלא אף צורך לנפש, כי כל זמן שלא ישוב עפר הגוף אל הארץ לא תחזור הרוח אל האלוקים, וכמו שכתוב בקהלת (יב ז) 'וישוב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה', היה טעם לתקן ברכה על מה שהובאו הרוגי ביתר לקבורה. וכיון שכן הסמיכו ברכה זו לברכת המזון, שיתן החי אל לבו שסופו להסריח, שהרי מה שלא הסריחו הרוגי ביתר היה נחשב לנס, ומחמת כן לא ימלא בטנו כאכילת הרשעים, שהרי בזה ירבה בשרו וירבה הסרחון אשר בא מהבשר, אלא יאכל לשובע נפשו כצדיק אשר מסתפק במועט ואוכל לקיום ההכרחי של הנפש. ותיקנו אותה סמוך לברכת בונה ירושלים[טז], כדי לחזק אותנו בזמן שאנו נמצאים בגלות, שלא נחשוב ח"ו שכיון שאנו נמצאים מחוץ לארץ הקדושה ואין המשכן והשכינה בתוכנו, אין אנו יכולים להתגבר על יצרנו הרע שמחטיא אותנו, כי איך נוכל לעמוד מולו שהוא מלאך ואנו בשר, ועל כורחנו הוא יחטיא אותנו ונסריח בסרחון העוונות, לכן הראה לנו הקב"ה מופת זה בהרוגי ביתר, כי בחיי האדם הנפש שבקרבו היא המשמרת אותו שבשרו לא יסריח, וכשם שבהרוגי ביתר אף שנסתלקה להם הנפש מהגוף, אעפ"כ שמרה עליהם הנפש והגינה על גופם מבחוץ שלא יסריח, כך אף שאנחנו נמצאים בגלות מחוץ למקום משכן השכינה, מכל מקום השכינה עדין משפיעה עלינו לסייע לכל מי שבא ליטהר, שיוכל לשמור את עצמו מסרחון העבירות ולהתקדש בקדושת התורה.

וכעין זה כתב **בשו"ת בנימין זאב** (סי' שנא) וביאר טעם הדבר, שאם ימשוך האדם את עצמו בסעודתו וישתה יין, יזכור את הרוגי ביתר [שעשו מהם גדר לכרם יין] ואת יום המיתה, ומחמת כן לא ימשוך עצמו בריבוי היין.

המשך חכמה (דברים ח י) ביאר הענין, כי כל ברכת המזון נתקנה על בנין האומה, אשר נבנתה באצבע ההשגחה על ידי השגחה פרטית, בירידת המן במדבר שלמדו על ידו מושכלות אלוקים, כי על ידו ניתנה להם התורה, כמבואר במכילתא (בשלח מסכתא דויסע פרשה ב)[יז], שלא ניתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי המן, ואחר כך ניתנה להם הארץ אשר ירושלים במרכזה, ובתוכה בית המקדש אשר שיכן ה' שמו עליו, והתנהג עמהם בנסים רצופים תמיד[יח]. ואת ברכת הטוב והמטיב תיקנו על קיום האומה ומועדיה, כשתהיה בודדת בגלות ותתקיים ברוחה בהודה ובתפארתה, כי אחר החורבן כיון שראו במלחמת ביתר, שלא נושעו על ידי מלכות בן כוכבא אף שגדולי עולם טעו בו[יט], חשבו שקיומה של האומה בלתי אפשרי, והיא עתידה לנדוד ולהתכלות כשאר האומות. אמנם כשהם ראו שעמד עליהם מלך חסד וגזר קבורה על הרוגי ביתר, הבינו כי עם ישראל מתקיים בחסד השם, כשה אחד בין שבעים זאבים[כ], ומשום כך תיקנו בו ברכת 'הטוב והמטיב' על קיום האומה. וכיון שעל ידי קיום האומה הפלאי, למדו ישראל לדעת כי נאמנים דברי נביאנו ואבותינו, שהנחילו לנו האמונה בבנין ירושלים וארץ ישראל, לכן תיקנו להזכיר את המלכויות של אותם ברכות בברכת הטוב והמטיב[כא].

בעיון אליהו (ד"ה אותו) ביאר, על פי דברי **המגן אברהם** (סי' ו סק"ד) שכתב בשם הכוונות, שבאכילת האדם הנשמה נהנית מרוחניות המאכל והגוף נהנה מגשמיותו, נמצא שהגוף והנפש קשורים זה בזה על ידי המאכל[כב]. ובגמרא שבת (קנב:) דרשו הפסוק (משלי יד ל) 'ורקב עצמות קנאה', שמי שיש בלבו קנאה עצמותיו מרקיבים, ובמדרש (איכה רבה ב ד) מבואר שהעיר ביתר לא נחרבה בזמן החורבן, ועמדה אחר חורבן הבית חמישים ושתים שנה, והוא משום שלא היה בהם שנאת חינם[כג], וכיון שלא היה בהם שנאה אף קנאה לא היתה בהם כי שניהם אחד הם, ולכן נעשה בהם נס זה שלא הרקיבו והסריחו, ומשום כך תיקנו ברכת הטוב והמטיב על דבר זה בברכת המזון, כי כשם שהחלק הגשמי שבמזון מחיה את הגוף, כך גם החלק הרוחני שבו הועיל להם שלא הרקיבו עצמותיהם אף לאחר מיתתם.

ביאור לשון ברכת הטוב והמטיב

הטוב שלא הסריחו והמטיב שניתנו לקבורה. המהרש"א בבבא בתרא (קכא: ח"א ד"ה יום שנתנו) פירש חילוק הלשון בברכה זו, ש'הטוב' משמעותו שהקב"ה עצמו עושה הטוב, והוא במה שעשה הנס שלא הסריחו הרוגי ביתר כל אותו הזמן, ו'המטיב' משמעותו שהוא מטיב על ידי אחרים, והוא במה שניתנו לקבורה על ידי שעמדה מלכות אחרת ונתן הקב"ה בלבו של אותו המלך שינתנו לקבורה.

ובספר מעון הברכות (ד"ה הטוב) כתב[כד], כי לשון 'הטוב' שייך לענין הגוף במה שלא הסריחו, ולשון 'המטיב' שייך למה שניתנו לקבורה שהוא צורך הנפש[כה]. והביאור בזה על פי מה שכתב **בספר העקידה** (פרשת ואתחנן), והאריך במה שמצינו שבפגם נפש אחת מישראל נפגמו כולם, ולהיפך בהשלמת נפש אחת מישראל לתכלית השלימות נשלמו כולם. ופירשוהו המקובלים בחילוק ענין הנפשות מענין הגופים, שהגופים נפרדים זה מזה לטובות ולרעות, וכל אחד מרגיש לעצמו צערו שמחתו והנאתו, שלא כהנפשות שהם אחודים זה בזה, כי שורש אחד לכולם חלק אלוה ממעל, ומשום כך בפגם הנפש של אחד מרגישים כולם, ובשלימות אחד מהם יתוקנו כולם. ולזה חילקו חכמים בלשון ברכת הטוב והמטיב, שהם שני לשונות החלוקים במשמעותם, ש'הטוב' הוא טובה לו ו'המטיב' הוא טובה לו ולאחרים, כי ה'טוב' הוא על מה שלא הסריחו, וכיון שהוא מענייני הגוף אין בו אלא טובת המת עצמו שלא יתבזה, שלא כ'המטיב' שהוא על צורך הנפש במה שניתנה לקבורה, ששבה על ידי זה למחצבה שהוא תכלית שלימות הנפשות, ויש בזה אם כן טובה כללית לכלל ישראל, כי טובת נפש אחת טובה היא לכל הנפשות.

בשפתי חכמים (ד"ה הטוב) פירש לשון הברכה, עפ"י המבואר **בשו"ע** (או"ח סי' קעה ס"ד) שאין מברך הטוב והמטיב אלא אם כן יש אחר עמו, ומשום שמשמעותה של הברכה היא הטוב לו והמטיב לחברו, שזה היה ענין ההטבה בקבורת הרוגי ביתר, שכולם היו שותפים באותה הטובה, וכעין מה שכתב רש"י להלן (נט: ד"ה ה"ג והתניא) לגבי גשמים, שהטעם שמברך עליהם ברכת הטוב והמטיב כשיש לו קרקע, אף שלא נתקנה ברכת הטוב והמטיב אלא באופן שהוא טובה לו ולאחרים, משום שכשיש לו שדה הוא טובה שיש לו שותפות בה, במה שאף אחרים שיש להם שדות שותפים עמו באותה הטובה. עוד פירש, כי בקבורה יש יקרא דחיי ויקרא דשכבי, היינו כבוד למת במה שקוברים אותו, וכבוד לחיים במה שנקבר המת. כבוד החיים כמבואר **בטור** (יו"ד סי' שמח) שמי שאמר שלא יקברוהו אין שומעים לו[כו], כיון שיש בזה בזיון של כל החיים ולא רק של משפחתו לחוד, וכבוד המת כמבואר לעיל (ח.) שדרש רבי יוחנן את הפסוק (תהלים לב ו) 'על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצא' על קבורה שנאמר בה (איוב ג כב) 'השמחים אלי גיל ישישו כי ימצאו קבר', הרי שיש בו טובה אף למת, וזהו אם כן לשון הברכה 'הטוב' שלא הסריחו שהוא כבוד לחיים, ו'המטיב' שניתנו לקבורה שהוא כבוד למתים.

אם סדר הברכות שבברכת המזון מעכב

תנו רבנן סדר ברכת המזון כך היא. הטור (או"ח סי' קפז) הביא למבואר בסוגייתנו, שסדר ברכת המזון הוא שברכה ראשונה היא ברכת הזן, ומשה רבינו תיקנה לישראל כשירד להם המן. וכתב **הב"ח** (שם ס"א) שהוקשה להם לחז"ל, מה טעם נקבע סדר הברכות באופן זה, והרי מן הראוי היה להקדים קודם את ברכת הארץ שהיא המוציאה את המזון, ורק אחר כך לברך ברכת הזן על המזון עצמו, וכן היה ראוי להקדים ולברך תחילה על ירושלים וציון ומלכות בית דוד, קודם שמברך על הארץ ועל המזון. וממה שדרשו בגמרא הפסוק (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת' על ברכת הזן, ו'את ה' אלקיך' על ברכת הזימון, ו'על הארץ' על ברכת הארץ, 'הטובה' על ברכת בונה ירושלים, ו'אשר נתן לך' על ברכת הטוב והמטיב, אין להוכיח שכך הוא סדר הברכות כיון שאין מוקדם ומאוחר בתורה, ויש אם כן לקבוע הברכות לפי הסברא. ועוד, שפסוק זה שמביאה הגמרא לדרוש ממנו הברכות אינו אלא אסמכתא. ומשום כך פירשו

המזון גם כן אין ראוי, כי מאיזה טעם תקדם לשלושת הברכות המחויבות מדאורייתא. **טז. ואמנם** בהערה לעיל הו"ד המעדני יום טוב, שאחר שיש טעם לתקן ברכת הטוב והמטיב בברכת המזון, אין צריך להוסיף בו טעם מדוע הסמיכוה לברכת בונה ירושלים כי אין מקום אחר לקובעה. **יז. על** הפסוק (שמות טז ד) 'ויצא העם ולקטו דבר יום ביומו'. **יח. כמבואר** במשנה באבות (פ"ה מ"ה) עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש. ובאבות דרבי נתן (לה א) עשרה נסים נעשו לאבותינו בירושלים. **יט. וכפי** המבואר במדרש (איכה רבה ב ד) שרבי היה דורש הפסוק (במדבר כד יז) 'דרך כוכב מיעקב' אל תיקרי 'כוכב' אלא 'כוזב'. ורבי עקיבא כשהיה רואה לבר כוזיבא היה אומר עליו שהוא מלך המשיח [ורבי יוחנן בן תורתא היה אומר לו על כך שיעלו עשבים בלחייו ועדין אין המשיח בא]. **כ. וכמבואר** במדרש (אסת"ר י יא) שאמר אדריינוס הרשע לרבי יהושע, גדולה היא הכבשה שעומדת בין שבעים זאבים, וענה לו רבי יהושע גדול הוא הרועה שמצילם ושוברם לפניהם, שנאמר (ישעיה נד יז) 'כל כלי יוצר עליך לא יצלח'. **כא. כמבואר** בדברי רב פפא להלן (מט.). **כב. ובזה** פירש המגן אברהם את דברי הרמ"א (שם ס"א) שביאור לשון 'מפליא לעשות' בברכת אשר יצר הוא במה שהקב"ה שומר את רוח האדם בקרבו וקושר דבר רוחני בדבר גשמי, והכל נעשה על ידי שהוא 'רופא כל בשר' כי כשהאדם בריא נשמתו משתמרת בקרבו. **כג. כן** מבואר בעץ יוסף על המדרש (שם ד"ה ממשיס). **כד. והביאו** הענף יוסף בברכות (על עין יעקב שם אות קיב). **כה. כי** כל זמן שלא ישוב העפר אל הארץ לא תשוב הרוח אל האלוקים, כמו שנאמר בקהלת (יב ז) 'וישב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה'. **כו. ומבואר** שם שדין זה אינו רק באדם שיש לו יורשים, שאין יכול להעשיר את בניו ולהטיל את עצמו על הציבור, אלא אף באדם שאין לו יורשים אין שומעים לו, ומשום שיש בזה בזיון לחיים.

טעם סדר הברכות לפי סדר הדורות, שברכת הזן נתקנה בתחילה על ידי משה רבינו בירידת המן, ולאחריה מברכים ברכת הארץ שנתקנה על ידי יהושע, וברכת ירושלים היא שלישית כיון שתיקנוה דוד ושלמה.

החזון איש (או"ח סי' כח סק"ח) מסתפק, אם סדר הברכות שבברכת המזון מעכב בדיעבד, למאן דאמר שברכות מעכבות זו את זו, והוסיף כי אף למאן דאמר שברכות אינן מעכבות זו את זו מדאורייתא, מכל מקום כיון שמדרבנן הם מעכבות, יש אם כן להסתפק אף לדבריו אם אף סדר הברכות מעכב.

ובערוך השלחן (סי' קפח ס"ט) גם כן הסתפק בזה וכתב שנראה שיצא, והביא לזה ראיה מהמבואר במשנה במגילה (יז.) שהקורא את המגילה למפרע לא יצא, ושם בברייתא מבואר שדין זה הוא אף בהלל קריאת שמע ותפילה, וממה שלא הזכירה הגמרא אף לברכת המזון, משמע שבברכת המזון אין סדר הברכות מעכב. עוד הוכיח מסוגייתנו שלמדו סדר ברכת המזון מן הפסוקים, ודרשו תיבת 'וברכת' על ברכת הזן ו'את ה' אלקיך' על ברכת הזימון[כז], אף שברכת הזימון קודמת לברכת הזן, אלא ודאי שהוא בא להורות לנו שאין סדר הברכות מעכב.

אם יש לשנות נוסח הברכה בשבת

ובשבת מתחיל בנחמה ומסיים בנחמה ואומר קדושת היום באמצע. רש"י (ד"ה ובשבת) פירש, שאינו צריך לא להתחיל ולא לסיים בשל שבת, אלא מתחיל ומסיים בנחמה ומזכיר השבת באמצע[כח]. ופירשו **התוספות** (ד"ה מתחיל) דבריו, שאין כוונתו לומר שמשתנה הנוסח של הברכה בשבת שצריך לפתוח או לסיים הברכה בלשון נחמה, אלא הוא מברך כמו בחול שמתחיל הברכה ברחם וחותם בבונה ירושלים, וכוונת רש"י רק לומר שאינו צריך להזכיר של שבת לא בתחילת הברכה ולא בחתימתה. אמנם הביאו התוספות שיש שמשנים נוסח הברכה בשבת, ומתחילים הברכה ב'נחמנו' במקום ב'רחם', כיון שרחם הוא לשון תחנה ואין אומרים תחנונים בשבת, שלא כלשון 'נחם' שאינו לשון תחנונים[כט]. ודחו דבריהם[ל], שאין חילוק בין 'רחם' ל'נחם' ושניהם לשונות בקשה ותחנונים, ואף שהם לשון בקשה אין להקפיד בזה כמבואר בירושלמי (שבת פט"ו ה"ג) שמותר לומר רענו זוננו ופרנסנו בשבת, כיון שכך הוא טופס הברכה בחול[לא], וכתבו כי מנהג שטות הוא לשנות נוסח הברכה משל חול.

ושיטה זו שהביאו התוספות שמשנים הנוסח בשבת היא שיטת הרי"ף שכתב, שבשבת מתחיל בנחמה שאומר 'נחמנו ה' אלוקינו בבנין עירך' ומסיים בנחמה שאומר 'והעלנו לתוכה ונחמנו בה כי אתה הוא בעל הנחמות ברוך אתה ה' מנחם עמו ישראל בבנין ירושלים'. **ובתלמידי רבינו יונה** (שם ד"ה ובשבת) כתבו, שמה שכתב הרי"ף שצריך לשנות נוסח הברכה בשבת משל יום חול, הוא שלא כדברי רש"י שסבר שאין צריך לשנות או להוסיף על הלשון שאומר בחול, ולא באה הגמרא אלא להשמיענו שאומר את קדושת היום בין שתי הנחמות, ומה שמזכיר מתחילה רחמים ולבסוף לבנין ירושלים נחשב שפתח וסיים בנחמה, כי נחמתן של ישראל היא רחמי שמים ובנין ירושלים.

הרשב"א (ד"ה מתחיל) הוכיח כדברי רש"י שבנין ירושלים נקרא 'נחמה', מהמבואר בגמרא שלרבי אליעזר יכול לאומרה בין בברכת הנחמה ובין בברכת הארץ, ולחכמים אין אומרה אלא בנחמה, הרי שברכת בנין ירושלים נקראת נחמה. אמנם **הרא"ה** (ד"ה ת"ר) כתב שאדרבה ממה שאמרה הגמרא שברכה שלישית היא בונה ירושלים, ואחר כך שינתה הלשון ואמרה שבשבת מתחיל בנחמה ומסיים בנחמה, ולא אמרה בסתמא שבשבת כולל קדושת היום בבונה ירושלים, מוכח כדברי הרי"ף שבשבת משנה לשון הברכה ומסיים בה בלשון נחמה, ומשום כך נקראת הברכה ברכת הנחמה על שם חתימתה[לב].

הבית יוסף (או"ח סי' קפח ד"ה ובשבת) הביא לשיטת **הרמב"ם** (ברכות פ"ד ה"ד-ה), שאין צריך לשנות נוסח הברכה בשבת משל יום חול, אלא שסבר הרמב"ם שאף בחול אם רצה מתחיל הברכה ב'נחמנו' ומסיים ב'מנחם עמו ישראל בבנין ירושלים', ופירש הרמב"ם שמשום כך נקראת ברכה זו נחמה. וכתב שאפשר שאף הרי"ף סבר כן, ומה שאמר שמתחיל בנחמנו הוא כדי ליישב לשון הגמרא שמתחיל בנחמה, ואמנם אף הוא סבר שבין בחול ובין בשבת יכול לומר את שני הלשונות, אלא שמלשון הטור (סי' קפח) שהביא לשיטת הרי"ף, משמע שהבין בדבריו שצריך לומר בשבת דווקא נוסח זה.

בשיטת הרי"ף שבשבת חותם מנחם עמו ישראל בבנין ירושלים

שם. הרא"ש (סי' כג) הביא לקושיית **רבי אפרים**, על מה שכתב **הרי"ף** שבשבת חותם 'מנחם עמו ישראל בבנין ירושלים', שהרי מבואר בגמרא להלן (מט.) שאינו חותם מושיע ישראל ובונה ירושלים לפי שאין חותמים בשתים, והיינו שאין חותמים ברכה בשני עניינים שונים[לג], ואם כן אף מנחם עמו ישראל ובונה ירושלים נחשבים כחתימה בשנים. וכתב שיש שתירצו[לד], שמה שמנחם עמו ובונה ירושלים נחשבים כחתימה בשתים, הוא רק באופן שהיו אומרים בלשון זה 'מנחם עמו ובונה ירושלים', אך כשאומרים 'מנחם עמו בבנין ירושלים' הוא נחשב כדבר אחד, שינחם ה' את עמו ישראל על ידי בנין ירושלים. אמנם הביא לדברי רבינו יונה שסבר, שאף באופן זה הוא נחשב כשתים, וכמו שמצינו בגמרא לעיל (כט.) לגבי ברכת הביננו, שתיקנו לומר בה 'וישמחו צדיקים בבנין עירך' שהוא מעין שתי ברכות, ברכת על הצדיקים וברכת ולירושלים עירך[לה], ומוכח שאף בלשון זה שאומר 'בבנין' הוא נחשב כשתים. ומשום כך פירש שהחותם 'מנחם ציון בבנין ירושלים' אינו נחשב כחותם בשתים, כי ירושלים וציון אחד הם ושתיהם נחשבות לעיר אחת[לו].

ובבית יוסף (או"ח סי' קפח ד"ה ולענין) יישב קושיית רבינו יונה מברכת הביננו, כי אף שבלשון 'וישמחו צדיקים בבנין עירך' יש לרמוז לשתי הברכות, ברכת על הצדיקים וברכת ולירושלים עירך, מכל מקום בפשטותם של המילים אינם אלא ברכה אחת. וכתב שכיון שהרי"ף והרמב"ם (ברכות פ"ב ה"ה) כתבו שחותם 'מנחם עמו ישראל בבנין ירושלים', וגם הרא"ש נהג לחתום כן, יש לנו גם כן לנהוג ולחתום כך.

הטעם שאין מזכיר שבת בברכת הזן

רבי אליעזר אומר רצה לאומרה בנחמה אומרה בברכת הארץ אומרה בברכה שתקנו חכמים ביבנה אומרה. מבואר בדברי רבי אליעזר שיכול להזכיר הזכרה של שבת בכל הברכות שבברכת המזון מלבד ברכת הזן. **הצל"ח** (ד"ה רבי) ביאר הטעם בזה, משום שברכת הזן פותחת בברוך ומסיימת בברוך, וכיון שכן לא רצו שיזכיר בה שום ענין אחר שאינו מעין הברכה, אמנם אין זה אלא בברכת המזון שיכול להזכיר הזכרת השבת בשאר הברכות, אך בברכת מעין שלש אף שגם היא פותחת בברוך ומסיימת בברוך, הוא מזכיר בה את קדושת היום, כיון שאין לו ברכה אחרת להזכיר בה אלא זו[לז].

טעם דברי חכמים שאינו אומרה אלא בנחמה בלבד

וחכמים אומרים אינו אומרה אלא בנחמה בלבד. בתוספות הרא"ש (ד"ה וחכמים) פירש טעם דבריהם, עפ"י המבואר בירושלמי (פ"ד ה"ג) שאמר רב מנא לרב אבדימי, שכל דבר שהוא להבא אומרו בעבודה, וכל דבר שהוא לשעבר אומרו בהודאה, וכדברי המשנה להלן (נד.) שנותן הודאה על שעבר וצועק על העתיד לבא[לח], ומשום כך אומר רצה והחליצנו ויעלה ויבא בברכת רחם שהיא בקשה להבא, ועל הנסים אומר בברכת נודה לך שהיא הודאה לשעבר[לט].

במה חלקו חכמים על תנא קמא

חכמים היינו תנא קמא איכא בינייהו דיעבד. רש"י (ד"ה איכא) פירש, שלתנא קמא אף שצריך לומר קדושת היום באמצע ברכת הנחמה, מכל מקום בדיעבד אף אם לא אמרה שם אינו צריך לחזור, ולחכמים כל שלא אמרה בברכת הנחמה צריך לחזור. וכתב **התוספות הרא"ש** (ד"ה איכא) שהטעם שרש"י פירש כן הוא משום, שבכל מקום התנא האחרון בא להוסיף על השיטה שקודם לכן, והוא הדין כאן חכמים באו להוסיף ולהחמיר יותר מתנא קמא. אך דחה דבריו שאין נראה לפרש כן בסוגייתנו, כיון שדברי חכמים באו אחר דברי רבי אליעזר שסבר שאם רצה לאומרה בברכת הארץ יכול לאומרה שם אפילו לכתחילה, ועל זה הוסיפו חכמים ואמרו שלכתחילה אינו מזכיר אותה בברכת

כז. והוא תלוי בגירסאות, וכמו שהבאנו להלן בענין 'מדוע הקדים ברכת הזן לברכת הזימון'. **כח. ובנין** ירושלים נקרא נחמה בין אם אומר הברכה בלשון רחם ובין אם אומרה בלשון נחמנו. **כט. כמו** 'והנחם על הרעה לעמך' (שמות לב יב). **ל. וכן** כתבו הרשב"א (ד"ה מתחיל) והרא"ש (סי' כג). **לא. ובבית** יוסף (סי' קפח ד"ה כתוב) הביא משבלי הלקט (סי' לז) שיש מוכיחים מדברי הירושלמי, שאין למעט באמירת 'הרחמן' בשבת כיון שכך הוא טופס הברכה בחול, ודחה לדבריהם שאין אמירת הרחמן אלא תוספת שנהגו להוסיף מעצמם ואינה נחשבת לטופס ברכות. אמנם בדרכי משה (שם אות ד) הביא לדברי האור זרוע (ח"א סי' קלט) שכתב כשבלי הלקט, שאומר הרחמן בשבת כדרך שאומרו בחול, ואין בזה משום שואל צרכיו בשבת. **לב. כשם** שברכת בונה ירושלים נקראת כך על שם חתימתה. **לג. וכמבואר** הטעם ברש"י שם (ד"ה אין) שהוא דומה לעשיית מצוות חבילות, וכמו שאמרה הגמרא בפסחים (קב:) שאין אומרים שתי קדושות על כוס אחד [ולגירסתנו הוא מדברי הגמרא שם]. **לד. והוא** בפירוש תלמידי רבינו יונה (ד"ה ומה). **לה. ובפירוש** תלמידי רבינו יונה (ד"ה אבל) כתב משום כך, שיותר נכון הוא שיאמר ברוך וכו' בונה ירושלים כמו שאומר בחול, ואף לדעת הרי"ף שסובר שצריך שיזכיר בשבת לשון נחמה בסיום הברכה, אין צריך לומר זאת בחתימה עצמה, אלא שאחר שיאמר רצה והחליצנו, יאמר ונחמנו בציון עירך כי אתה הוא בעל הנחמות, ויחתום ברוך וכו' בונה ירושלים. **לו. בתפארת** שמואל על הרא"ש (אות יח) כתב שדין זה שחותם מנחם ציון בבנין ירושלים, אינו מדברי רבינו יונה אלא מדברי הרא"ש הוא, שהרי רבינו יונה כתב בפירוש שאין לו לחתום אלא בבונה ירושלים לחוד. וכן כתב בחידושי המהרש"ל על הטור (או"ח סי' קפח) שמה שכתב הטור בשיטת רבינו יונה שיש לחתום מנחם ציון בבנין ירושלים, כי כולה ענין אחד כיון שציון היא ירושלים, אינו מדברי רבינו יונה אלא מדברי הרא"ש, אלא שדימה הטור שהוא המשך דברי רבינו יונה שהביא הרא"ש. **לז. ובזה** פירש טעם דברי הרמב"ם (ברכות פ"ג הי"ג) ומקורו בירושלמי (פ"ו סוף ה"א) שמזכירים בה מעין המאורע בשבת וביום טוב. **לח. וכמו** כן בפסחים (קיז:) פירש רבי זירא החילוק בין קדושת היום הנאמרת בקידוש בלשון 'אשר קדשנו במצותיו' שהוא לשון עבר, לקדושת היום שבתפילה שנאמרת בלשון עתיד 'קדשנו במצותיך', ומשום שבקידוש הוא הודאה על לשעבר, ואילו בתפילה שהיא רחמים הוא בלשון עתיד. **לט. וכן** בתפילה מזכיר יעלה ויבא ברצה ונחם בבונה ירושלים ועננו בשומע תפילה ועל הנסים בהודאה.

הארץ, אך בדיעבד אינו צריך לחזור אם הזכירה שם. ולדבריו מחלוקת חכמים ותנא קמא להיפך משיטת רש"י, שלתנא קמא הוא מעכב אף בדיעבד, ולחכמים בדיעבד אף שלא הזכירה בברכת הנחמה אינו צריך לחזור.

ובספר שלמה משנתו (ברש"י שם) כתב שהוכחתו של רש"י היא, ממה שאמרו חכמים הלשון 'אינו אומרה אלא בנחמה בלבד', ולא אמרו בפשיטות 'אומרה בנחמה בלבד', משמע שבאו לומר שאפילו בדיעבד לא יצא, וכמבואר בזבחים (מז:) שלשון זה מורה אף על בדיעבד[מ], ובזה נדחית קושיית התוספות הרא"ש.

אם מנין שלש הברכות שבברכת המזון מדאורייתא או מדרבנן

תנו רבנן מנין לברכת המזון מן התורה שנאמר ואכלת ושבעת וברכת. מבואר בגמרא שחיוב ברכת המזון הוא מדאורייתא, וכן כתב הרמב"ם (ברכות פ"א ה"א) שהיא מצות עשה מן התורה לברך אחר אכילת מזון, וכן נקטו **הטור** (או"ח סי' קפד) **והשו"ע** (שם ס"ד) שהוא מדאורייתא[מא]. אמנם נחלקו **הראשונים** באיזה ברכה מחויבים מן התורה.

שיטת התוספות לעיל (טז. ד"ה וחותם) שהחיוב מן התורה הוא, לברך שלש ברכות נפרדות, ברכת הזן וברכת הארץ וברכת ירושלים[מב], וכן כתב **הלחם משנה** (ברכות פ"ב ה"ג) כדבריו, **והב"ח** (או"ח סי' קצא ס"א) נקט כן בשיטת **הרשב"א** (ד"ה הא) **והרא"ש** (סי' כב), ואף **הנשמת אדם** (כלל מז סעיף א) **והמאמר מרדכי** (סי' קפז סק"א) דקדקו כן מדברי הרשב"א בסוגייתנו (ד"ה הא), ממה שכתב שאת מטבע הברכה בברכת המזון תיקנו חכמים, ומוכח שסבר שהמנין עצמו של שלש הברכות הוא מדאורייתא, ורק נוסח הברכה ומטבע הלשון הוא מדרבנן[מג].

אמנם הכסף משנה (ברכות פ"ב ה"ג) כתב, שרק לשיטת התוספות מנין שלש הברכות של ברכת המזון הוא מדאורייתא, אמנם לשאר ראשונים מן התורה אפשר לכלול שלשתן בברכה אחת, ורבנן הם שתיקנו שיברך על כל דבר בברכה בפני עצמה, ולשיטתם הפסוקים שהביאה הגמרא להלן ללמד המקור לכל ברכה וברכה אינם אלא אסמכתא[מד], וכדבריהם הביא בבית יוסף (סי' קצא)[מה]. **המגן אברהם** (סי' קצא סק"א) כתב שכך היא גם שיטת רש"י, והביא לדבריו לעיל (טז. ד"ה וכוללין) שכתב, ששתי הברכות ברכת הארץ ובנין ירושלים דומות, ופירש שכוונתו לומר בזה שמה שדרשו בסוגייתנו שלש הברכות שבברכת המזון מפסוקים, אין הכוונה שצריך לחתום על כל אחת מהם בברכה, אלא מדאורייתא די שיברך על שלשתן בברכה אחת, וחכמים הם שתיקנו לחתום ברכה על כל דבר ודבר[מו].

המנחת חינוך (מצוה תל אות ג) כתב, שנראה שמדאורייתא אין צריך לומר אפילו ברכה אחת בשביל נוסח הברכה של ברכת המזון, שאין ענין ברכה עם שם ומלכות אלא מדרבנן[מז], ומן התורה מועיל שיאמר איזה דברים כפי צחות לשונו[מח].

מדוע הקדים ברכת הזן לברכת הזימון

וברכת זו ברכת הזן את ה' אלהיך זו ברכת הזמון. כתב **הצל"ח** (ד"ה ואכלת) הטעם שהקדים הפסוק ברכת הזן לברכת הזימון, אף שברכת הזימון קודמת באמירתה לברכת הזן[מט], משום שברכת הזן נוהגת אף ביחיד, שלא כברכת הזימון שאינה נוהגת אלא בשלשה. והטעם שהקדים ברכת הזימון לברכת הארץ וירושלים, משום שברכת הזימון אם היא מן התורה, היא נהגה כבר במדבר עם ברכת הזן, שלא כברכת הארץ וברכת ירושלים שלא נהגו במדבר. אמנם הביא שבירושלמי (פ"ז ה"א) דרשו הפסוק על הסדר, 'וברכת' זו ברכת הזימון 'את ה' אלהיך' זו ברכת הזן, 'על הארץ' זו ברכת הארץ, 'הטובה' זו ברכת בונה ירושלים, וכתב שכן צריך להיות הגירסא גם בתלמוד שלנו[נ].

ובספר אוצר חיים (ד"ה וברכת) פירש גירסת הירושלמי על פי הגמרא בתענית (ב.) שמפתח של גשמים שהוא המזון נשאר בידו של הקב"ה ולא נמסר לשליח, ומשום כך דרשו הפסוק 'את ה' אלהיך' על ברכת הזן, שהמפתח שלו בידי הקב"ה עצמו ולא נמסר לשליח, וממילא דרשו אחריו תיבת 'וברכת' לברכת הזימון שהיא הברכה הראשונה, ואחר כך דרשו המשך הפסוק לשאר הברכות כסדרן.

היאך למדים מפסוק זה לברכת הטוב והמטיב

אשר נתן לך זו הטוב והמטיב. המהרש"א (ח"א ד"ה על) פירש מה שדרשו הפסוק 'אשר נתן לך' על ברכת הטוב והמטיב, על פי המבואר בבבא בתרא (נג.) שאדם הנותן מתנה לחבירו נותן בעין יפה, ומשום כך דרשו הנתינה כאן לברכת הטוב והמטיב. **ובספר שלמה משנתו** (ד"ה אשר) כתב, שלא הוצרך המהרש"א לדחוק בביאור הדבר, ופירש זאת על פי המבואר שעיקרו של הלחם הוא בארץ ישראל וכל הארצות יונקות ממנה[נא], וזהו אם כן פירוש לשון הפסוק 'אשר נתן לך', שהקב"ה נתן דבר זה רק לעם ישראל, והיינו 'הטוב' שהוא טובה לנו בארץ ישראל, ו'המטיב' הוא מה שטוב לכל העולם בשבילה, וזהו שאומרים בנוסח הברכה 'רועה ישראל המלך הטוב והמטיב לכל', שהוא טוב לישראל ומטיב לכל האומות[נב].

מדוע לא יתחייב מק"ו בשלש ברכות אף לפניה

אין לי אלא לאחריו לפניו מנין אמרת קל וחומר כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כל שכן. המהרש"א (ח"א ד"ה קו"ח) הקשה, כיון שלמדים

מ. **שם** בגמרא העמידו הדין המבואר במשנה (שם ט:) שהפסח 'אינו נאכל אלא עד חצות' כדברי רבי אלעזר בן עזריה שסבר שמדאורייתא אין הפסח נאכל אלא עד חצות [שנאמר בפסח (שמות יב ח) 'ואכלו את הבשר בלילה הזה' ובמכת בכורות נאמר (שם יב יב) 'ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה', וכשם שמכת בכורות היתה בחצות הלילה (שם יב כט) כך גם מצות אכילת הפסח אינה אלא עד חצות]. והקשתה הגמרא, מה הראיה שדין המשנה הוא כרבי אלעזר בן עזריה ומדאורייתא, שמא מן הדין יכול לאכול בשר הפסח כל הלילה, ואין דין המשנה אלא מדרבנן להרחיק האדם מן העבירה. ותירצה, שאם כן היה לתנא לשנות דין זה בלשון 'נאכל עד חצות', ומכך ששנה בלשון 'אינו נאכל אלא עד חצות', לשון זה מורה שהוא מעכב אף מדאורייתא [כשם ששאר הדברים ששנה שם התנא, שאינו נאכל אלא בלילה אלא למנויו ואלא צלי הם לעיכובא]. מא. **ומשום** כך כתבו שאם אכל והוא מסופק אם בירך ברכת המזון או לא הרי הוא חייב לחזור ולברך כיון שהוא ספק דאורייתא. מב. **ומשום** כך הקשו שם התוספות, היאך פועלים העושים מלאכתם אצל בעל הבית, אינם מברכים את כל ברכת המזון אף שהיא מדאורייתא. ותירצו, שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, והקלו להם בברכת המזון הואיל והם טרודים במלאכת בעל הבית. מג. **אמנם** בזכרון שמואל (סי' כא) דקדק לשון הרשב"א לעיל (טז. ד"ה תדע - הראשון) שכתב, שאף שברכת בונה ירושלים היא מדאורייתא, אין פועלים מברכים אותה ואין זה נקרא עקירת דבר מן התורה, כיון שהם כוללים אותה בברכת הארץ, הרי שסבר כמו שכתב המגן אברהם בשיטת רש"י [הו"ד להלן], שמדאורייתא די שיברך ברכה אחת הכוללת לשלש הברכות, ואין צריך לחתום ברכה על כל דבר ודבר. מד. **ודקדק** כן מדברי הרמב"ם בספר המצוות (מצוה יט), שכתב 'שצונו לברכו אחר האכילה', ולא הזכיר כלל למנין הברכות. מה. **הלחם** משנה (ברכות פ"ב ה"ג) דחה דברי הבית יוסף (או"ח סי' קצא ד"ה והא) שסבר, שאין מנין הברכות שבברכת המזון מדאורייתא, שאם כדבריו מדוע אין מספיק שיברך הפועל שעושה מלאכה אצל בעל הבית רק ברכת הזן, כיון ששאר הברכות אינם אלא מדרבנן, וכשם שאינו מברך קודם אכילתו ברכת המוציא שאינה אלא מדרבנן, ומדוע אם כן הצריכוהו לברך ברכה ראשונה כתיקנה, וברכה שניה הכוללת את ברכת הארץ ובונה ירושלים. ועוד, שאם כן באופן שהוא מסופק אם כבר בירך ברכת המזון, מדוע הוא צריך לחזור מספק על כל הברכות [כמבואר ברמב"ם (שם ה"ד)], ואין מועיל שיחזור רק על ברכת הזן שהיא מדאורייתא. וכתב שאולי יש לתרץ לדברי הבית יוסף, שאף שאין חיוב שאר הברכות אלא מדרבנן, מכל מקום כיון שיש להם אסמכתא מן הכתוב רצו להחמיר בהם קצת. ובזכרון שמואל (סי' כא) הקשה על שיטה זו, מהמבואר בגמרא לעיל (מו.) שנחלקו אם ברכת הטוב והמטיב היא מדאורייתא או מדרבנן, ומשמע ששאר הברכות הם ודאי מדאורייתא. מו. **ובזה** יישב קושיית התוספות (שם ד"ה וחותם) היאך תיקנו חכמים לעקור ברכת המזון מפועלים [והו"ד למעלה], כי מאחר שהדין לחתום שלש הברכות בפני עצמן אינו אלא מדרבנן, בפועלים הטרודים במלאכת בעל הבית תיקנו חכמים לברכת הזן בפני עצמה, ולברכת הארץ ובנין ירושלים בברכה אחת, כיון שהם דומות וכמו שכתב רש"י. מז. **והמבואר** בגמרא לעיל (מ:) שכל ברכה שאין בה שם או שאין בה מלכות אינה ברכה וסמכו כן על פסוקים, אינם אלא אסמכתא [וכמו שכתב התוספות יום טוב (מעשר שני פ"ה מי"א) על ברכת הפרשת תרומה]. מח. **וכן** הוא משמעות דברי הרמב"ן בהשגות על ספר המצות להרמב"ם (שרש א אות ט) שכתב, שמן התורה נצטוינו לברך אחר אכילתנו כל אחד כפי דעתו, כמבואר בגמרא לעיל (מ:) בבנימין הרועה שאמר 'בריך רחמנא מריה דהאי פיתא' [והו"ד בבית יוסף (סי' קפז ד"ה ומסה)]. מט. **המהרש"א** (ח"א ד"ה זו, ד"ה את) כתב, שהטעם שהגמרא דרשה הפסוקים באופן זה, משום שנראה לדרוש המילים 'ואכלת ושבעת וברכת' על ברכת הזן, כיון שנתקנה על כל דבר שמזין ושבעים ממנו, שהרי משה תיקנה על המן שהיו שבעים ממנו, והמילים 'את ה' אלקיך' על ברכת הזימון, שאין אומרים בה עוד דברים מלבד ברכה לה' שאכלנו משלו, ועיקרה לומר בזימון של עשרה 'אלהינו', אך הוקשה לו מדוע הקדימה תורה ברכת הזן לברכת הזימון. נ. **כן** היא גירסת התוספות לעיל (מו. ד"ה עד), וכן הוא בהגהות הגר"א שעל הגליון (אות א). והמהרש"א (ח"א ד"ה את) הביא דברי התוספות לעיל, וכתב עליהם 'ולא ידעתי משמעה' [משום שאת טעם גירסתנו פירש המהרש"א מסברא וכמבואר בהערה למעלה, אך לא מצא הטעם לגירסת הירושלמי, מאיזה טעם דרשו כן הפסוק כסדר הברכות]. והצל"ח פירש גירסת הירושלמי, שהטעם שדרשו הפסוק 'את ה' אלהיך' על ברכת הזן, הוא משום שהיא הברכה היחידה שהוזכר בה לשון 'אלהינו', כי בשאר הברכות רק חותמים בברוך ואין מזכירים בהם אלא לשון הויה, שלא כברכת הזן שכיון שהיא הברכה הראשונה שבברכת המזון, אף פותחת בברוך ומזכירים בה בברכה לשון 'אלהינו', ומשום כך דרשו לשון 'אלהיך' שבפסוק על ברכה זו. נא. **לעיל** (לה. ד"ה בורא) הביא השלמה משנתו לדברי השיטה מקובצת (שם ד"ה סוף), שהטעם שתיקנו ברכת פירות האדמה בלשון בורא פרי 'האדמה', ובפת תיקנו הברכה בלשון המוציא לחם מן 'הארץ', כי בלחם נאמר (תהלים קד יד) 'להוציא לחם מן הארץ' ואילו בפירות נאמר (דברים כו ב) 'מראשית כל פרי האדמה'. וביאר הטעם לשינוי הלשון בפסוקים עפ"י מה שכתב הגר"א על המשניות (שנות אליהו, פ"ו מ"א ד"ה ועל), לבאר הטעם שלשון הברכה על פירות הארץ הוא בורא פרי 'האדמה' ולא בורא פרי 'הארץ', כי לשון 'ארץ' יש בו שלשה דברים, מדינה נקראת 'ארץ' וארץ ישראל נקראת 'ארץ' סתם [כמו שנאמר (דברים ח ט) 'ארץ אשר לא במסכנת תאכל בה לחם לא תחסר כל בה'] והאדמה נקראת אף היא 'ארץ', שלא כלשון 'אדמה' שאינו מיוחד אלא לאדמה בלבד ואינו כולל בו שאר שמות. ומשום כך על פירות הארץ מברכים בורא פרי 'האדמה' שהוא שם מיוחד לאדמה, כי אין שייך באותם פירות לא ענין מדינה ולא ענין ארץ ישראל [שאינה שייכת אלא באותן הפירות שנשתבחה בהן ארץ ישראל]. ועוד, שלשון 'ארץ' שייך במיני דגן כי אין מיני דגן אלא בארץ ישראל, או בשאר ארצות שניזונות מתמצית ארץ ישראל, ומשום כך מייחסים כל הברכות של דגן על שם הארץ, שלא כשאר דברים שגדלים אף בשאר ארצות ואין להם שייכות לארץ ישראל דווקא, ומשום כך מברך עליהם בלשון 'אדמה'. והביא מקור לדברי הגר"א מהפסוק (שם) 'ארץ אשר לא במסכנת תאכל בה לחם', שבארץ ישראל אין אוכלים במסכנות כמו בכל הארצות, שבהם אוכלים הלחם כאכילת העני, שעיקרו של הלחם נאפה בשביל בעל הבית ובני ביתו, אלא שהוא משייר ממנו בשביל העני, אך בארץ ישראל אין אוכלים הפת במסכנות אלא כבעל הבית. נב. **כי** שאר האומות נחשבים שיש להם שותפות בארץ ישראל, ומשום כך שייך בזה ברכת הטוב והמטיב כמבואר בגמרא להלן (נט:).

חיוב הברכה קודם האכילה בקל וחומר מברכת המזון שלאחריה, מדוע לא יצטרך לברך לפניה שלש ברכות כמו שמברך לאחריה. ותירץ, שאין זה קל וחומר גמור שהרי יש עליו פירכא[נג], כי אפשר לומר שאדרבה אין לו חיוב ברכה אלא אחר האכילה כיון שהוא כבר נהנה, אך קודם שאכל שעדיין לא נהנה אינו צריך לברך[נד].

וכתב הצל"ח (ברש"י ד"ה כשהוא שבע), שנראה מדברי רש"י שבא ליישב קושיית המהרש"א, ממה שהוצרך לפרש כאן הקל וחומר, ולומר שכשהוא שבע יש עליו מצוה לברך 'ולהודות על שבעו', אף שבגמרא לעיל (לה.) הזכירה הגמרא גם כן הקל וחומר הזה ולא פירש שם רש"י כלום. ומשום שכוונתו בדבריו אלו לפרש, שמאחר שעיקר הקל וחומר הוא מהמצוה שיש לו לברך 'ולהודות על שובעו', אין הקל וחומר אלא מברכת הזן שבאה על האכילה והשובע, אך על ברכת הארץ וברכת בונה ירושלים שאין עיקרם להודאה על האכילה, אלא על הארץ שהנחיל לנו ועל המקדש שנקרא שמו עליו, אין שייך הקל וחומר משבע לרעב, ומשום כך אין למדים מהקל וחומר אלא לברכה אחת לפניו[נה].

ובספר שלמה משנתו (ד"ה לח) יישב קושיית המהרש"א, על פי מה שכתב רש"י (ד"ה כשהוא רעב), שכשהוא רעב 'והוא בא להפיק רעבונו על ידי ברייתו של הקב"ה', ודאי שהוא צריך לברך לקב"ה יותר, והיינו שאין הקל וחומר אלא על דבר זה, שודאי יצטרך לברך לה' על הפקת רעבונו, ואין זה שייך אלא על החיוב לברך ברכת הנהנין לפניה, ואין מקום אם כן ללמוד מקל וחומר זה שיצטרך לברך שלש ברכות.

הרי הפסוק שהביא רבי נתן הוא מדברי קבלה

ר' נתן אומר אינו צריך. **הפני יהושע** (ד"ה ר' נתן) דקדק, מדוע אמר רבי נתן שאין צריך ללמוד חיוב ברכה שלפניה מהפסוק (דברים ח י) 'אשר נתן לך' או משאר הפסוקים שהוזכרו, ולמד כן מהפסוק (שמואל א' ט יג) 'כבאכם העיר' וגו' שהוא פסוק מהנביא, הרי עדיף ללמוד מדברי תורה מללמוד מדברי קבלה. והוכיח מזה שרבי נתן סובר שהדרשה שהביא רבי יצחק מהפסוק (שמות כג כה) 'וברך את לחמך' אינה דרשה גמורה אלא אסמכתא, וסובר שברכה שלפני המזון אינה אלא מדרבנן[נו], ואף הדרשה שהביא רבי מהפסוק 'אשר נתן לך' אפשר שאינה אלא אסמכתא[נז].

הרי הפסוק נאמר בברכת המצוות ולא בברכת הנהנין

ר' נתן אומר אינו צריך הרי הוא אומר כבאכם וגו' כי לא יאכל העם עד באו כי הוא יברך הזבח אחרי כן יאכלו הקרואים. **רש"י** (ד"ה כי) פירש, שלמדנו מפסוק זה שצריך לברך לפני האכילה על הזבח, 'ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו לאכול את הזבח', והציווי הוא במה שנאמר (דברים יב כז) 'והבשר תאכל'. והקשה **המהרש"א** (ח"א ד"ה כי) היאך אפשר ללמוד מפסוק זה חיוב ברכה קודם האכילה באכילת רשות, שיהא חייב לברך על הנאתו ברכת הנהנין, ממה שמברך קודם אכילת הזבח ברכת 'וצונו לאכול את הזבח' שהיא ברכת המצוות. ומשום כך פירש, שאין הכוונה כאן לברכת המצוות שמברך, אלא לברכת 'שהכל נהיה בדברו' שמברך קודם אכילת הבשר, ומזה הוכיח רבי נתן לחיוב ברכה קודם אכילת המזון.

ובספר קדושה וברכה (סמיכת חכמים, ברש"י שם) כתב, שנראה שרש"י עצמו הרגיש בקושיא זו, שהרי רש"י הביא בדבריו את המשך הפסוק 'ואחרי כן יאכלו הקרואים', אף שלכאורה נלמדת ברכת הזבח רק מהמילים 'כי הוא יברך הזבח'. ועוד, אם כוונת רש"י לפרש מה היא ברכת הזבח, לכאורה הפך רש"י סדר הדברים, כי מתחילה פירש הלימוד מהפסוק שלמדים ממנו שצריך לברך לפני האכילה על הזבח, ורק אחר כך פירש מה היא ברכת הזבח, ולכאורה היה לו לפרש תחילה מה שהוזכר בפסוק מה היא 'ברכת הזבח', ורק אחר כך לפרש דברי הגמרא שלמדים מהפסוק שטעון לברך לפני אכילה על הזבח. ועוד, מדוע הוצרך רש"י לפרט כאן הלימוד שטעון ברכה לפני האכילה, יותר מכל הלימודים שקדמו שלא הזכיר בהם דבר זה, וביותר שהרי בלימוד זה הברכה מפורשת בפסוק ולא הוצרך רש"י לפרשו. ועוד, ממה שלא כתב רש"י בפשיטות מכאן שטעון ברכה קודם אכילת הזבח, אלא פירט את לשון הברכה על הזבח והיכן ציוויה, משמע שהוא ענין בפני עצמו. ועוד, שאם סברה הגמרא שאין חילוק בין ברכת המצוות לברכת הנהנין, ואפשר ללמוד ברכת הנהנין מפסוק זה, מדוע הוצרך רש"י לפרש מה היא ברכת הזבח, תהיה הברכה מה שתהיה ונלמד ממנה לברכת הנהנין.

ובהכרח שרש"י דקדק כל זאת בדברי הגמרא, ממה שהביאה את סוף הפסוק 'אחרי כן יאכלו הקרואים', אף שלכאורה הלימוד אינו אלא מתחילת הפסוק, שנאמר בו 'כי הוא יברך הזבח' הרי שצריך ברכה לפניו, ומשום כך פירש רש"י שאין ללמוד מתחילת הפסוק לכל ברכת הנהנין, כי אפשר שברכת המצוות שונה, ואין ללמוד ממנה לברכת הנהנין שהיא על אכילת רשות, ושמא אין האכילה טעונה ברכה לפניה[נח]. ועל זה פירש רש"י שאת ברכת הנהנין למדים מסוף הפסוק, שנאמר בו 'אחרי כן יאכלו הקרואים', ולכאורה אין צורך בתוספת זו, שהרי נאמר לפני כן 'כי לא יאכל העם עד בואו כי הוא יברך הזבח', וממילא מבואר בזה שאחר ברכתו יאכלו, אלא שכוונת הפסוק שאחרי כן יאכלו הקרואים על ידי זה שיברכו כמוהו, ובהכרח שהכוונה בזה לברכת הנהנין, כי אם גם אצלם הכוונה היא לברכת המצוות, שוב קשה שאין בתוספת מילים אלו שום חידוש, כי ודאי כשם שהוא מברך צריכים אף הם לברך. ומשום כך פירש כאן רש"י שלמדך שטעון לברך לפני האכילה, וכוונתו שלפני כל אכילה צריך לברך אף אם היא אכילת רשות, וכפי הנלמד מסוף הפסוק 'אחרי כן יאכלו הקרואים', ואחר כך פירש רש"י ענין בפני עצמו מה היא ברכת הזבח, ופירש בה היכן ציונו על אותה מצוה, לבאר בזה הטעם מדוע הוצרכו לסוף הפסוק 'אחרי כן יאכלו הקרואים', ולא למדו ברכת הנהנין ממה שמבואר בפסוק שבירכו על הזבח, כיון שבברכת הזבח דיבר הפסוק בברכת המצוות, ואין ללמוד ממנה לברכת הנהנין[נט].

הפני יהושע (ד"ה אלא) הוסיף להקשות, שאדרבה יש להוכיח מפסוק זה להיפך, שאין חיוב ברכה על הלחם קודם האכילה, כי אם היה חיוב לברך ברכת המוציא, היה להן לומר 'שהוא יברך ברכת הלחם', שהרי עיקר הסעודה נקראת על שם הלחם, וממה שהזכירו הברכה על הזבח משמע שעל הלחם אינו צריך לברך לפני האכילה. ותירץ, שאין חיוב ברכת המוציא אלא מדרבנן[ס], אלא שהוצרכו התנאים בגמרא להביא לה מקור וקצת רמז מן התורה, שאם לא כן לא היה להם לחכמים לתקן ברכה זו, כי היא כברכה שאינה צריכה שמבואר בגמרא לעיל (לג.) שעובר עליה משום 'לא תשא' (שמות כ ז)[סא], ומשום כך הביא רבי נתן ראיה מברכת הזבח אף שהיא ברכת המצוות, כי לא בא אלא להוכיח ששייך ברכה על האכילה לפניה, ואחר שמצינו כן בברכת המצוות שאינה נחשבת כברכה שאינה צריכה, הוא הדין אף לענין ברכת הנהנין תיקנו כן, ומסברא שאסור לו לאדם ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה.

עוד תירץ, כי אף שמשמעות הפסוק היא ש'יברך הזבח' היינו ברכת המצוות של אכילת שלמים, מכל מקום דייק רבי נתן מכפילות לשון הפסוק, במה שנאמר בתחילתו 'כי לא יאכל העם עד בואו', ואחר כך נאמר 'אחרי כן יאכלו הקרואים', שבהכרח שכל העם המתינו מלאכול איזה דבר עד שיבא שמואל ויברך קודם ברכת המוציא ויוציא את כולם, וכמבואר במשנה לעיל (מב.) שאם אכלו בחבורה אחת אחד מברך לכולם, ואחר שאחד בירך לכולם ברכת המוציא [והוא שמואל שהיה גדול מכולם] והתחיל במצוה לבצוע תחילה, הוא גם בירך את ברכת הזבח, וכמבואר במשנה לעיל (מב:) שבדברים השייכים לסעודה המתחיל במצוה אומרים לו גמור[סב], וכל שכן כאן ששייך ענין 'ברוב עם הדרת מלך' (משלי יד כח) כמבואר בגמרא להלן (נג.). ומזה הוכיח רבי נתן לברכת המוציא שקודם האכילה, שאם לא היה חיוב לברך ברכה זו, ולא היו צריכים להמתין מחמתה שאחד יברך לכולם, לא היו ממתינים עד בואו של שמואל משום ברכת הזבח, אלא כל אחד היה מברך לעצמו, כי עדיף לברך לבד כל זמן שלא בא שמואל ואין אדם גדול ביניהם, ורק משום ששמואל היה אדם גדול והמתינו לו בברכת המוציא, המתינו לו כבר אף לברכת הזבח[סג].

נג. **וכמבואר** בדברי התוספות לעיל (לה. ד"ה לפניו) שכתבו שאין זה קל וחומר, שאם כן היה צריך להיות שאף חיוב הברכה שקודם האכילה יהיה מדאורייתא, ובגמרא לעיל (כ:) לגבי בעל קרי מבואר שאינה אלא מדרבנן. נד. **ומכל** מקום אף שאינו קל וחומר גמור לחייב ברכה קודם האכילה, אעפי"כ יש חיוב לברך מהטעם המבואר בגמרא לעיל (לה.) שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, ואם נהנה בלא ברכה מעל. נה. **ומשום** כך לא פירש רש"י הקל וחומר אלא בסוגייתנו, שהוזכרו כאן כל שלושת הברכות והפסוקים שלהם, אך בגמרא לעיל (לה.) שלא הזכירה הגמרא לשלש הברכות, לא הוצרך רש"י לבאר שאין הקל וחומר אלא על ברכה אחת. נו. **ואכן** בפירוש המיוחס לריטב"א (ד"ה קל) כתב, שרבי נתן ורבי יצחק סברו שאין חיוב ברכה שלפני האכילה אלא מדרבנן, והפסוקים שהביאו אינם אלא לאסמכתא בעלמא. נז. **והאריך** בזה הפני יהושע לעיל (לה. ד"ה מנא). נח. **ואף** לפירוש המכילתא (שמות טו) שהביא המהרש"א, ופירש שהכוונה היא לברכת הנהנין במה שמברך שהכל נהיה בדברו על אכילת הבשר, קשה קושיא זו היאך למדים מפסוק זה, שמא אין הכוונה בפסוק אלא על ברכת המצוות. נט. **ובזה** פירש קושיית הגמרא 'וכל כך למה', אף שלכאורה אין מקומו כאן, שאינו אלא קושיא על אריכות לשון הפסוק, ולא היה לגמרא להקשותו כאן שלא הביאו הפסוק אלא ללמוד ממנו ברכת הנהנין. ועוד, שלכאורה אין הלשון מדוקדק, כי היה לה לגמרא להקשות 'ולמה האריכו בדבריהם', כיון שלשון 'כל כך למה' מורה שיש קצת מקום להאריך אבל לא כל כך אריכות לשון. ולהמבואר ניחא, כי מאריכות לשון הפסוק למדים לחיוב ברכת הנהנין, ולא היתה קושיית הגמרא אלא 'כל כך למה', כי אף שהיה צריך לחזור ולומר 'אחרי כן יאכלו הקרואים' ללמוד ממנו ברכת הנהנין, מכל מקום עדיין יש אריכות דברים בפסוק זה, ופירשה שהוא משום שנשים דברניות הן. ס. **וכמו** שהוכיח [והו"ד לעיל בסמוך] ממה שאמר רבי נתן 'אינו צריך', והביא פסוק מדברי קבלה אף שהדרשה הראשונה היתה מן התורה. סא. **וכמו** שפירש הפני יהושע לעיל (לה. ד"ה מנא) קושיית הגמרא שם 'מנא הני מילי', על ברכות בורא פרי העץ ובורא פרי הגפן שהוזכרו שם במשנה, אף שאינם אלא מדרבנן וכמבואר בגמרא לעיל (כ:) שבעל קרי מברך על המזון לאחריו ואין מברך לפניו, ואין מקום לחלק ביניהם אלא משום שברכת המזון היא מדאורייתא והמוציא שלפני המזון אינה אלא מדרבנן וכמסקנת הגמרא שם (כא.), וכל שכן אם כן שיהיה חיוב ברכות הנהנין שקודם אכילת הפירות רק מדרבנן, ומכל מקום הקשתה שם הגמרא 'מנא הני מילי', שודאי התנא של המשנה סובר שהם מדאורייתא, כיון שסברה שאין שום סברא לומר שיהיו ברכות הנהנין מדרבנן, שאם כן לא היו חכמים מתקנים ברכה זו כיון שהיא ברכה שאינה צריכה. סב. **שמשום** כך מי שבירך על היין הוא מברך בורא מיני בשמים על המוגמר שהביאו לפניהם אחר האכילה וכמבואר ברש"י שם (ד"ה לאחר). סג. **ומה** שאמרה הגמרא 'וכל כך למה' היינו מדוע הוצרכו הנערות להאריך כל כך בדבריהם, כי אף שהתבאר

הצל"ח (ד"ה כי) תירץ, שאף שבפסוק מדובר על ברכת המצוות, מכל מקום דייקו כן מלשון הפסוק שנאמר בו 'כי הוא יברך הזבח', ומשמעותו שיש עוד ברכה מלבד ברכת הזבח, שאם לא כן ואין מדובר בפסוק אלא בברכת הזבח, היה להם לומר כי הוא יברך ואחרי כן יאכלו הקרואים, בלי להזכיר בפירוש שהברכה היא על הזבח[סד].

המהר"ץ חיות (ברש"י שם) פירש דברי רבי נתן, שבאו על דברי רבי יצחק שדרש הפסוק (שמות כג כה) 'וברך את לחמך', אל תקרי ובירך אלא וברך ומכאן למד לברכה לפניו, כי קודם שיאכלנו הוא קרוי לחם, שעל זה אמר רבי נתן 'אינו צריך' שאין צריך לדרוש כן הפסוק, משום שאפשר ללמוד זאת בגזרה שוה שנאמר כאן 'וברך' ונאמר שם (שמואל א' ט יג) 'כי הוא יברך הזבח', וכשם ששם מדובר על ברכה שלפניה, אף כאן בפסוק 'וברך' הכוונה היא לברכה שלפניה, ואף שהפסוק דיבר בברכת המצוות למדים ממנו בגזרה שוה לברכת הלחם[סה].

בהגהות ראמ"ה (ד"ה רנ"א) תירץ, שאם היתה הכוונה בפסוק לברכת המצוות של הזבח, לא היה להם להתעכב ולחכות עד שיבא שמואל כי ברכות אינם מעכבות, ומכך שהמתינו לשמואל מוכח שהוא משום ברכה שקודם האכילה, שלא יכלו לאכול קודם שיברכו על האכילה, ומה שאמרו שלא אכלו עד בואו של שמואל 'כי הוא יברך הזבח', אף שחיכו לברכתו על האכילה ולא על הזבח, משום שאם לא היה קיום מצוה באכילה זו, לא היה יכול שמואל להוציא האחרים ידי חובתם, אלא אם כן הם עמי הארץ שאינם בקיאים במצוות, אך אותם הבקיאים במצוות יש להם לברך בפני עצמם, ורק משום שיש באכילה זו מצוה, יכל שמואל להוציא לכולם בברכתו כמו בקידוש. ולפי זה מדוקדק לשון הפסוק, שחילק בין 'הקרואים' שהם חברים היודעים לברך בפני עצמם, ל'העם' היינו עמי הארץ שאינם יודעים לברך, שעל העם נאמר שהם לא אכלו עד בואו כיון שאינם יודעים לברך, ועל שאר הקרואים שיודעים לברך בעצמם ויכלו לאכול אף קודם בואו, נאמר 'ואחרי כן יאכלו הקרואים' כי מאחר שיש מצוה באכילה זו, אף הקרואים שהם חברים יכולים לצאת בברכתו[סו].

בספר שלמה משנתו (ברש"י שם) כתב, שמה שכתב רש"י שלמדך שטעון ברכה לפני אכילה, כוונתו לברכת הנהנין מלבד מה שמברך על הזבח, ורש"י הכריח כן מייתור לשון הפסוק 'ואחרי כן יאכלו הקרואים', אחר שכבר נאמר 'כי לא יאכל העם עד בואו כי הוא יברך הזבח', שכיון שברכת הזבח כבר נאמרה בפסוק בהכרח ש'אחרי כן' הכוונה אחר ברכת הנהנין שאף היא בכלל ברכת הזבח. ועוד, שדייק מה שנאמר בפסוק 'אחרי כן יאכלו הקרואים', והיינו שרק אחר הברכה הם יכולים לאכול, ובהכרח אם כן שהכוונה בזה היא לברכת הנהנין, שאסור קודם הברכה אפילו לטעום משהו וליהנות בלא ברכה כמבואר בגמרא לעיל (לה.), שאם משום ברכת המצוה של הזבח שנאמר בו 'והבשר תאכל', יכולים היו לברך אף אחר שאכלו מעט קודם שאכלו כזית, כי מאחר שסתם אכילה היא בכזית, כל זמן שלא קיימו המצוה ועדיין לא אכלו כזית נקראת הברכה עובר לעשייתן, וזו כוונת רש"י במה שכתב למדך שטעון לברך 'לפני' אכילה, שמזה הוכיח שמדובר בברכת הנהנין ולא בברכת המצוות.

ובזה פירש הטעם שהביא רש"י למקור המצוה של אכילת קדשים, מהפסוק (דברים יב כז) 'והבשר תאכל', ולא למד זאת מהמקראות שקדמו לפסוק זה, ממה שנאמר (ויקרא ז טו) 'ביום קרבנו יאכל', או ממה שנאמר (שם ז טז) 'ביום הקריבו יאכל', משום שהלשון 'תאכל' משמעותו אכילת כזית ו'יֵאכל' משמע אפילו חצי שיעור[סז], וכל עיקר הראיה של רש"י שמדובר בפסוק על ברכת הנהנין היא ממה שצריך לברך לפני האכילה ומחויב בברכה אף על טעימה, שאם משום ברכת המצוה היה יכול לברך אף אחר תחילת האכילה קודם שאכל כזית, לכך הביא רש"י את הפסוק 'והבשר תאכל' שחיוב הברכה משום המצוה הוא רק על אכילה בשיעור כזית. והטעם שבאמת אין למדים מצות אכילת קדשים מאותם פסוקים שמשמעותם אף באכילה פחותה מכזית, כי אין בהם ציווי על האדם לאכול הבשר, אלא ציווי שלא יותיר מן הבשר חוץ לזמנו[סח].

מדוע הביא רש"י הפסוק שבחומש דברים

שם. רש"י (ד"ה כי) פירש שברכת הזבח היא 'ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו לאכול את הזבח', והציווי לזה הוא בפסוק (דברים יב כז) 'והבשר תאכל'. והקשה הצל"ח (ברש"י שם), מדוע לא הביא רש"י הפסוק שנאמר קודם לכן בחומש ויקרא לגבי תודה (שם ז טו) 'ביום קרבנו יאכל', או הפסוק שנאמר אחר כך (שם ז טז) 'ביום הקריבו את זבחו יאכל וממחרת', ומדוע הביא דווקא הפסוק שבחומש דברים. ותירץ[סט], שהפסוקים שבפרשת צו לא נאמרו בלשון 'תאכל' שהוא ציווי על האדם שיאכל את הבשר, אלא בלשון 'יאכל' שהוא דין על הבשר שיאכל, ומשום כך מתפרש הפסוק על זמן היתר אכילת הבשר, שלא כהפסוק שהביא רש"י מחומש דברים שנאמר בו 'והבשר תאכל', שהוא לשון ציווי על האדם לאכול הבשר.

אם יש מצוה באכילת קדשים על ידי הבעלים

שם. בסוגייתנו כתב רש"י (ד"ה כי) שהציווי לאכול הזבח נלמד מהפסוק (דברים יב כז) 'והבשר תאכל'. ובפסחים (נט. ד"ה בשאר) כתב רש"י, שהמקור לזה שאכילת קדשים היא מצות עשה בין בקדשים הנאכלים לכהנים ובין באותם הנאכלים לישראל, נלמד מהפסוק (שמות כט לג) 'ואכלו אותם אשר כפר בהם'. ומכל מקום מבואר בדבריו, שיש מצוה של אכילת קדשים אף באותם הנאכלים על ידי הבעלים, שלא כמשמעות דברי הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"י ה"א) שאין מצוה זו אלא בקדשים הנאכלים לכהנים ובקרבן פסח. וכתב המקדש דוד (קונטרס אחרון סי' ה אות ז) שאף הרשב"ם סבר כרש"י, ממה שכתב בפסחים (קכא. ד"ה מתני') שהמבואר במשנה שאם בירך ברכת הפסח פטר את של זבח, אך אם בירך את של זבח לא פטר את של פסח, היינו בחגיגת ארבעה עשר או בנדרים ונדבות שהקריבן בערב הפסח ואוכלן בלילי הפסח, ומבואר בדבריו שיש את ברכת הזבח 'אשר קדשנו במצותיו וצונו' אף על אכילת שלמים, ומשום שסבר כרש"י שהמצות עשה של אכילת קדשים היא בין בקדשים הנאכלים לכהנים ובין בקדשים הנאכלים לישראל.

הצל"ח במסכת ביצה (יט: ברש"י ד"ה לבית, ומדי עסקי) חקר בדבר זה אם יש מצות עשה באכילת קדשים קלים, והביא להוכיח מדברי **התוספות** בזבחים (לו: ד"ה ניתני) שמשמעות דבריהם שיש מצות עשה של אכילת קדשים אף בשלמים[ע]. אמנם מדברי הרמב"ם משמע, שאין מצות אכילת קדשים בקדשים קלים, ורק בפסח יש מצות עשה באכילתו כיון שעיקרו בא לאכילה[עא], שהרי כתב (מעשה הקרבנות פ"י ה"א) שיש מצות עשה באכילת חטאת ואשם, והוא הדין לשאר קדשים שאוכלים אותם הכהנים שיש באכילתם מצוה, ומשמע מדבריו שאין מצות אכילת קדשים אלא בקדשי קדשים הנאכלים לכהנים, אך בקדשים קלים הנאכלים לכל אדם אין מצות עשה באכילתם, ואף המורם מהם לכהנים אין בו מצות אכילה, שהרי אינו נאכל רק לכהנים אלא אף לנשיהם ולעבדיהם. עוד הוכיח מדברי הרמב"ם בהקדמתו להלכות מעשה הקרבנות, במה שכתב שיש בכללן עשרים ושלש מצוות, עשר מצוות עשה ושלש עשרה מצוות לא תעשה, ומנה שם פרטן וכתב (במצוה השביעית) שיאכלו הכהנים בשר קדשי קדשים במקדש, ולא ביאר כלל מצות עשה של אכילת קדשים, הרי שסבר שבאכילת קדשים קלים אין מצות עשה. אך כתב במסקנת דבריו[עב], שנראה שאין דרכו של הרמב"ם

שלמדים לדין ברכת המוציא מאריכות וכפילות לשונם, מכל מקום הן לא באו ללמד את שמואל דין זה, אלא שמתוך סיפור דבריהם למדנו שכך היו עושים לפנים בישראל, ואם כן הקשתה הגמרא מדוע הן האריכו בסיפור דבריהם. **סד. ופירש** לפי זה המבואר בגמרא שנשים דברניות הן, כי אף שלא דיברו דבר בטל לגמרי, שהרי למדו מדבריהם לחיוב ברכת המוציא, מכל מקום מה שדיברו לא נגע כלל לשאלתו של שמואל. **סה. וכן** פירש גם מה שאמר רבי חייא בר נחמני בשם רבי ישמעאל להלן 'אינו צריך', על הקל וחומר לברכת התורה מברכת המזון, שאם מברך על חיי שעה כל שכן שמברך על חיי עולם הבא, שכוונתו שאין צריך הקל וחומר כיון שאפשר ללמוד ממנו לברכת המוציא בגזרה שוה, שכשם שהתורה טעונה ברכה לפניה אף אכילת הלחם טעונה ברכה לפניה. וכן הוא בירושלמי (פ"ו ה"א) שדרש כן רבי אבא בר כהנא בשם רבי אלעזר על ברכה שקודם האכילה. **סו. ומה** שהקשתה הגמרא 'וכל כך למה' מדוע האריכו הנערות בדבריהם, אף שהתבאר כוונת כל דבריהם, הוא משום שהמילים 'אחרי כן יאכלו הקרואים' מיותרות, כי עיקר עיכובם שחיכו מחמתו ולא אכלו, היה אצל העם ובשביל שיברך להם שמואל ברכה שלפניה, ולא היה להם אם כן לומר אלא 'כי לא יאכל העם עד בואו', ולא היו צריכים להוסיף ענין זה שאף הקרואים יצאו בברכתו אף שהוא נכון. **סז. ובדבריו** לעיל (לז: ד"ה והוא) הביא להוכיח כן, מהמבואר בגמרא שם שמי שליקט פירורים בשיעור כזית ואכלן, אם היו של חמץ הרי הוא חייב עליהם כרת, ואם היו של מצה הרי הוא יוצא בהם ידי חובת אכילת מצה, ובתנאי שיאכל הכזית בכדי אכילת פרס. וברש"י (שם ד"ה והוא) כתב, שאם אכלן ביותר משיעור כדי אכילת פרס, אין מצטרפים והרי הוא כאוכל חצי זית היום וחצי זית למחר שאין בו חיוב כרת. ודקדק לשון רש"י, מדוע כתב דין זה שאין מצטרפים באכילת כזית יותר מכדי אכילת פרס על איסור חמץ דווקא, ולא על קיום מצות מצה שאינו יוצא ידי חובתו אם אכלה באופן זה, ודחה לאותם האומרים שמוכח מדברי רש"י שבאכילת מצה אין צריך שתהא האכילה בכזית בכדי אכילת פרס, כי אין דבריהם נכונים ואדרבה ודאי שאינו מקיים חיובו ואינו יוצא ידי חובתו באופן זה, כי אכילה היא בכזית דווקא, ולא היה רש"י צריך להשמיענו דין זה המפורש בפסחים (קיד:) לגבי אכילת מרור. ורק לגבי איסור אכילת חמץ הוצרך רש"י להשמיענו שאינו חייב אם אכלו ביותר מכדי אכילת פרס, כיון שבחמץ יש פסוק מיותר שנאמר בו (שמות יג ג) 'ולא יאכל', ולמדים ממנו איסור אף בחצי שיעור [כמבואר בירושלמי תרומות (פ"ו ה"א) שאף לריש לקיש שסובר (יומא עד.) שאין איסור חצי שיעור מן התורה בשאר איסורים, מכל מקום באיסור חמץ מודה שאסור אף בפחות מכזית וכן פסק הרמב"ם (חמץ ומצה פ"א ה"ז). ופירש בשם רבו בעל הקהלת יעקב הטעם שהלשון 'לא יאכל' מורה על איסור אף בפחות מכזית, משום שאין כוונת הפסוק על האדם שלא יאכל, שבזה שייך לומר שאינה נקראת אכילה בפחות מכזית בכדי אכילת פרס, אלא הקפידה תורה שהדבר לא יאכל], ומשום כך היה מקום לחייבו כרת אף אם אכל מעט מן החמץ כיון שנאמר בו הלשון 'לא יאכל', ולזה הוצרך רש"י להשמיענו שאין בו חיוב כרת אם אכלו ביותר מכדי אכילת פרס, משום שנאמר בו גם (שמות יב טו) 'כי כל אוכל חמץ ונכרתה' שצריך בו שיעור אכילה כדי להתחייב כרת. ומכל מקום מבואר חילוק הלשון בין אם נאמר איסור אכילה על האדם, לבין אם נאמר 'לא יאכל' על הדבר. **סח. וכמו** שכתב הצל"ח (ברש"י ד"ה כי) בתחילת דבריו. **סט. מתחילה** סבר לומר שהפסוק שבפרשת צו לא בא למצות עשה של אכילת הבשר, אלא לקבוע לו זמן שהוא אסור באכילה אחר אותו הזמן, ואם יאכל הבשר אחר אותו הזמן יעבור על לאו הבא מכלל עשה, אך חזר בו מתירוץ זה שהרי אף הפסוק שהביא רש"י לא בא למצות עשה של אכילת הבשר, אלא לאיסור עשה לאכול מן הבשר קודם זריקה, וכמבואר ברש"י במכות (יז. ד"ה לפני) שלמדים מפסוק זה שקודם יזרוק הדם ורק אחר כך יאכל הבשר. **ע. ושייך** בהם משום כך קושיית הגמרא שם שעשה של אכילת קדשים ידחה ללא תעשה של אכילת קדשים פסולים. **עא. וכמו** שכתב הרמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"א) שיש מצות עשה באכילתו. **עב. אחר** שהוכיח מהגמרא בפסחים (עב:) שיש מצוה באכילת תרומה

לכתוב בהלכותיו רק אותם הדברים שמנה בספר המצוות, אך ודאי שיש כמה מצוות שלא נמנו במנין תרי"ג מצוות[עג], ושמא אף אכילת תרומה ואכילת קדשים קלים בכלל זה.

המנחת חינוך (מצוה קב אות א ד"ה והנה) הקשה על הצל"ח, היאך הסתפק אם יש מצות עשה אף על הבעלים באכילת קדשים קלים, והרי הוא מפורש בדברי רש"י בפסחים (נט. ד"ה בשלמר) שלמדים מהפסוק (שמות כט לג) 'ואכלו אותם אשר כופר בהם' שיש מצות עשה באכילת קדשים בין באותם הנאכלים לכהנים ובין באותם הנאכלים לישראל[עד]. וכן מבואר בדברי **הרא"ש** בנדרים (ד: ד"ה קא) שכתב שאכילת קדשים מצוה היא, ובהכרח שמדובר שם באכילת קדשים קלים, שהרי הגמרא שם דיברה על אכילת קדשים לאשה, ואין שייך באשה אכילת קדשי קדשים[עה].

מדוע לא יצטרך שלש ברכות לאחריה אף בברכת התורה

ואין לי אלא ברכת המזון ברכת התורה מנין אמר ר' ישמעאל ק"ו על חיי שעה מברך על חיי עוה"ב לא כ"ש. המהרש"א (ח"א ד"ה קו"ח) הקשה, כיון שלמדים חיוב ברכה בברכת התורה בקל וחומר מברכת המזון, מדוע אין למדים אלא לחיוב ברכה אחת, ולא לחיוב שלש ברכות כבברכת המזון. ומשום כך כתב שאין זה קל וחומר גמור, כי אפשר לומר שאדרבה על חיי שעה בעולם הזה יש לו לברך כיון שהוא נהנה, שלא כחיי עולם הבא שאין לו לברך עליהם כיון שעדיין לא נהנה. **ובספר שלמה משנתו** (ד"ה על) פירש, שאין הקל וחומר שייך אלא על ברכת הזן שהיא ברכה על חיי שעה, אך על שאר הברכות לא היה הקל וחומר כי אינם על חיי שעה, שהרי ארץ ישראל וירושלים ובית המקדש ניתנו לחיי עולם הבא, ומשום כך אין ללמוד ממנו על ברכת התורה אלא לברכה אחת לאחריה.

על מה באה הדרשה 'כשם שמברך על הטובה'

ר"מ אומר מנין שכשם שמברך על הטובה כך מברך על הרעה ת"ל אשר נתן לך ה' אלהיך דיינך בכל דין שדנך בין מדה טובה ובין מדה פורענות. רש"י (ד"ה בין) כתב שהתורה מידה טובה היא. וכתב **המהרש"א** (בדרש"י שם) שנראה שהוא פירש דברי רבי מאיר שאמר שכשם שמברכין על הטובה כך מברכין על הרעה, שהוא המשך למה שהביאה הגמרא קודם לכן המקור לברכת התורה, ועל זה אמר רבי מאיר שיש לברך ברכת התורה אף על הרעה ופורענות וקללות שנכתבו בה כשם שמברכין על הטובה שבה, ולכן דקדק רש"י לומר שבמדה טובה שאמר רבי מאיר על התורה, אין כוונתו רק לברכות שנאמרו בתורה אלא כולה מדה טובה היא. **ובגנזי יוסף** (בדרש"י שם) תמה על המבואר במהרש"א בכוונת דברי רש"י, ש'כשם שמברך על הטובה' היינו כל התורה כולה חוץ מקללות ופורענות שבה, ו'כך מברך על הרעה' היינו קללות ופורענות שבה, כי מנין לו לפרש כך. ומשום כך פירש שטובה היינו כל התורה כולה, ואפילו הקללות שבה בכלל טובה הם, ומה שחייב לברך על הרעה דין בפני עצמו, שאם יזדמן לו לאדם רעה שאף עליה הוא צריך לברך.

ובחידושי אגדות (ד"ה בין) כתב המהרש"א שאין משמע כפירוש רש"י בדברי הגמרא, כי אם דברי רבי מאיר הם על ברכת התורה שהוזכרה קודם לכן, היה לו לרבי מאיר לומר הלשון 'אינו צריך', כמו שהזכירו כל התנאים קודם לכן על הדרשות שהוזכרו קודם לדבריהם. ועוד, שמשמע מדברי רבי מאיר שאמר 'כשם שמברך על הטובה' שהדין שמברכים על הטובה כבר ידוע לו, ולא בא אלא ללמדנו שכך מברכים על הרעה[עו]. ומשום כך פירש שדברי רבי מאיר באו בפני עצמם, שדורשים את המילים 'ה' אלהיך' שהוזכרו באותו פסוק, שהטעם שהוזכרו בו לגבי ברכה שני השמות [ה' ואלהים] שהם מורים על הרחמים והדין, ללמדנו שכשם שמברכים על מדה טובה כמבואר בפסוק 'וברכת את ה' אלהיך על הארץ הטובה' כך מברכים גם על הרעה.

השפתי חכמים (ד"ה ת"ל) פירש שאין הכוונה בזה לפסוק המוזכר שלמדו ממנו לברכת המזון[עז], אלא שבשני מקומות נאמר בתורה הפסוק בלשון זה[עח], לגבי טובה נאמר (דברים כו יא) 'ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלהיך', ולגבי פורענות נאמר (שם כח נג) 'ואכלת פרי בטנך בשר בניך ובנתיך אשר נתן לך ה' אלהיך', ולזה דרשו בגמרא שדיינך בכל דין שדנך בין במדה טובה ובין במדת פורענות.

הטעם שמזכיר ארץ חמדה טובה ורחבה בברכת המזון

תניא רבי אליעזר אומר כל שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה בברכת הארץ וכו' לא יצא ידי חובתו. הבית יוסף (סי' קפז ד"ה תניא) הביא דברי **שבלי הלקט** (סי' קנז), שטעם אמירת 'ארץ חמדה' בברכת הארץ שבברכת המזון, הוא משום שיהושע ראה את משה רבינו ע"ה שחמד ליכנס לארץ והתפלל עליה, ואף אבות העולם חמדו ליכנס וליקבר שם, ומשום כך כשהוא זכה ליכנס אליה הוא תיקן בברכת הארץ אמירת 'ארץ חמדה'. **ובפירוש תלמידי רבינו יונה** (ד"ה כל) פירשו הטעם לאמירת 'ארץ חמדה טובה ורחבה', מפני שמצינו שנשתבחה ארץ ישראל בלשונות אלו שנאמר (שמות ג ח) 'אל ארץ טובה ורחבה' וכתוב גם (ירמיה ג יט) 'ואתן לך ארץ חמדה' וגו', ומאחר שהוא מזכיר ברכת הארץ על אכילתו, יש לו להזכיר גם כן את שבחה.

וכעין זה כתב **המאירי** (ד"ה כל) שכשמזכיר את הארץ ראוי לו להזכיר בשבחה, ושבח ראשון שיצא מפי הקב"ה על הארץ היה בנוסח זה[עט], שנאמר (שמות ג ח) 'וארד להצילו מיד מצרים ולהעלתו מן הארץ ההוא אל ארץ טובה ורחבה'[פ].

לכאורה שנה רש"י ארבע מקומות

פלימו אומר צריך שיקדים ברית לתורה שזו נתנה בשלש בריתות. רש"י (ד"ה תורה) פירש שבשלשה מקומות ניתנה התורה לישראל, בסיני ובאהל מועד בהר גריזים ובערבות מואב, ובכל אחד מהמקומות נכרתה ברית כמבואר במסכת סוטה (לז.)[פא]. ודקדק **המהרש"א** (בדרש"י שם) מה ששנה רש"י ארבעה מקומות, אף שבגמרא מבואר שניתנה בשלש בריתות. ופירש דבריו על פי המבואר בסוטה (לז:), שיש מי שמוציא הר גריזים ושונה במקומו אהל מועד שבמדבר[פב], והיינו שאף לרש"י לא היו אלא שלשה מקומות כמבואר בסוגייתנו, אלא ששנה רש"י המקומות לשתי השיטות.

והצל"ח (בדרש"י שם) תירץ שרש"י נקט כשיטת רבי ישמעאל בסוטה (לז:)[פג], הסובר שסיני ואוהל מועד נחשבים כאחד[פד], ודקדק רש"י בלשונו במה שכתב בסיני באהל מועד ולא כתב בסיני ובאהל מועד משום שנחשבים כאחד, ולפי זה אכן שנה רש"י רק שלש מקומות. וכתב שבחינם נדחק המהרש"א בפירוש דברי רש"י[פה].

ואף על פי כן לא הזכירה הרמב"ם בהלכותיו בהקדמה להלכות תרומות כשחישב את כל המצוות שיש בתרומות ומעשרות [אף שבסוף הלכות תרומות (פט"ו הכ"ג) כתב הרמב"ם שכל האוכל תרומה מברך ברכת אותו המאכל ואחר כך מברך אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וציונו לאכול תרומה, ופירש שם הכסף משנה לדבריו שמאחר שאכילת תרומה היא מצוה פשוט שצריך לברך עליה], וכן הוכיח מגמרא פסחים (קטז.) שיש ברכה על אכילת בשר החגיגה ואף על פי כן לא הזכירה הרמב"ם בהקדמה להלכות מעשה הקרבנות או בהלכות (שם פ"י ה"א). **עג. לפי** השורשים שהשריש הרמב"ם למנין המצוות. **עד. בגמרא** שם (פסחים נט.) מבואר שאין דבר שמתעכב אחר תמיד של בין הערביים אלא קטורת, נרות, פסח, ומחוסר כיפורים בערב הפסח, ואמר רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא, שאף מחוסר כיפורים בשאר ימות השנה טובל ואוכל בקדשים לערב. ופירש שם רש"י (ד"ה בשלמר) שהוא באופן שהביא שלמי נדבה קודם התמיד, שאם לא יביא כפרתו ויהיה מחוסר כיפורים, לא יוכל לאכול את שלמיו, ויש באכילת קדשים מצות עשה שדוחה את העשה של השלמה [שם לעיל (נח:) שדורשים הפסוק (ויקרא ו ה) 'והקטיר עליה חלבי השלמים' שישלים את כל הקרבנות על תמיד של שחר ולא על תמיד של בין הערביים]. ובלקוטי הלכות (שם זבח תודה ד"ה אף) כתב, שהרמב"ם שסובר שהמצות עשה של אכילת קדשים אינה אלא לכהנים, יפרש את דברי הגמרא שם שמותר לעבור על העשה של השלמה ולהביא את כפרתו אחר התמיד, כדי לקיים בזה המצות עשה שיש על מחוסר כיפורים להיטהר לגמרי כדי שיוכל לאכול בקדשים. **עה. אמנם** הר"ן שם (ד"ה קסבר) פירש המצוה באכילת קדשים על אכילת פסחים, שאף האשה מחויבת בזה כמבואר בפסחים (צא:), ומדבריו מוכח שסבר שאין מצוה באכילת קדשים קלים, שמשום כך הוצרך להעמידו בקרבן פסח שיש בו מצות אכילה. **עו. בדקדוקי** סופרים גם כן הקשה, כי מלשון דברי רבי מאיר 'כשם שמברך על הטובה', משמע שהיה ידוע לו כבר מפסוק או מסברא שצריך להודות על הטובה, וכיון שבא לומר המקור לברכת התורה והתורה טובה היא, לא היה לו להאריך ולהזכיר מה שמברכים על הרעה, אלא לומר רק שמצינו שמברכים על הטובה. והביא שיש גירסא בגמרא (והו"ד כהגו"ל אות ו) 'רבי חייא בר נחמני תלמידו של רבי ישמעאל אומר משום רבי ישמעאל אינו צריך הרי הוא אומר על הארץ הטובה אשר נתן לך בין מדה טובה בין מדה פורענות'. וכתב שלגירסא זו מיושבים דברי רש"י (ד"ה בין) שכתב 'והתורה מדה טובה היא', והיינו שכיון שלמדים מן הפסוק שצריך לברך על מדה טובה, יש בזה מקור לברכת התורה כיון שהתורה מדה טובה היא, ואגב שהזכיר רבי ישמעאל למדת פורענות בדבריו הוסיפו הסופרים בגמרא לדברי רבי מאיר (להלן נד.) שצריך אדם לברך על הרעה כשם שהוא מברך על הטובה, אף שהוא ענין בפני עצמו ואינו שייך לברכת התורה. **עז. שהרי** בפסוק המובא 'ואכלת ושבעת וברכת' (דברים ח י) לא נאמר הפסוק כסדר הזה. **עח. ודקדק** מה שבתורה אור לא ציין המקור למקרא זה. **עט. והוא** בשעה שהתגלה הקב"ה למשה בסנה וסיפר לו בראשונה בשבח הארץ. **פ. וכן** צריך לומר בדברי רבינו מנוח (ברכות פ"ב ה"ג) שכוונתו לפסוק זה ולא כפי המודפס. **פא. שם** בגמרא מבואר שכל הברכות והקללות שנאמרו בהר גריזים ובהר עיבל נאמרו בכלל ופרט [וכמבואר במשנה (שם לג.) שלכל קללה המוזכרת בתורה קדמה ברכה]. היינו שכל ברכה וכל קללה נאמרה גם בכללות 'ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת' ו'ארור אשר לא יקים' (דברים כז כו), וגם בפרטות 'ברוך אשר לא יעשה פסל ומסכה' ו'ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה' (שם כז טו), ועל כל מצוה ומצוה נאמרו ארבעה מצוות, ללמוד וללמד לשמור ולעשות, נמצא שהיו שש עשרה בריתות על כל מצוה ומצוה [ארבעה מצוות של ללמוד וללמד לשמור ולעשות לברכה בכללות ובפרטות ולקללה בכללות ובפרטות], וכן כרת עמם ברית בערבות מואב ובהר סיני, שהרי בערבות מואב נאמר (דברים כח סט) 'אלה דברי הברית אשר צוה ה' את משה וגו' מלבד הברית אשר כרת אתם בחרב', ומבואר שאף בהר סיני כרת עמם ברית. **פב. והוא** שיטת רבי שמעון שמוציא את הר גריזים והר עיבל מכלל המקומות שנכרתו בהם שש עשרה בריתות, ומכניס במקומם את אהל מועד שבמדבר [ומבואר שם בגמרא, שטעם מחלוקתו עם תנא קמא תלויה במחלוקת רבי עקיבא ורבי ישמעאל, שלרבי ישמעאל כללות נאמרו בסיני ופרטות באהל מועד, ולרבי עקיבא כללות ופרטות נאמרו בסיני ונשנו באהל מועד ונשתלשו בערבות מואב, והיינו שלרבי ישמעאל סיני ואהל מועד נחשבים כאחד, כיון שבאהל מועד נתפרש מה שנאמר בסיני, ותנא קמא שסבר כמותו לא מנה משום כך לאהל מועד אחר שמנה כבר לסיני, אך רבי עקיבא סבר שנשנו שוב באהל מועד, וכן סבר רבי שמעון ומשום כך שנה לאהל מועד כמקום שנכרתו בו בריתות]. **פג. וכן** כתב בספר שלמה משנתו (בדרש"י ד"ה תורה) והוסיף, כי אף שמבואר בעירובין (מו:) שהלכה כרבי עקיבא מחבירו, מכל מקום פירש רש"י דבריו כשיטת רבי ישמעאל, משום שבגמרא שם מבואר שתנא קמא סובר כרבי ישמעאל ורבי שמעון כרבי עקיבא, נמצא שדברי רבי עקיבא הם שיטת יחיד. **פד. וכמבואר** ברש"י בסוטה (לז: ד"ה ונשתלשו). **פה. אמנם** תמה הצל"ח מדוע הקדים רש"י הר גריזים לערבות מואב. ואמנם במעדני יום טוב על הרא"ש (סי' כב אות ז) כתב שלשון מסורס הוא וגרס 'בערבות מואב' קודם 'בהר גריזים'.

וכן כתב **במלא הרועים** (ברש"י שם) אחר שתמה על רש"י, היאך הוכיח מהפסוק (דברים כח סט) 'אלה דברי הברית' וגו' שהיתה ברית באהל מועד, והרי לא הוזכרו בפסוק זה אלא ברית שבערבות מואב וברית שבסיני[פו], וכמבואר בגמרא סוטה (לז:) שלמדו מפסוק זה הברית שהיתה בסיני ובערבות מואב, ולא הוזכרה הברית שהיתה באהל מועד. עוד הקשה, שבסוגייתנו מבואר שניתנה תורה בשלש בריתות, ורש"י שנה ברית בארבעה מקומות. ודוחק לומר כתירוץ המהרש"א, שאם כן מדוע עירב רש"י השיטות, לא היה לו לשנות אלא או כתנא קמא או כרבי שמעון[פז]. ומשום כך פירש דברי רש"י, שכתב דבריו כתנא קמא (סוטה שם) שסבר כרבי ישמעאל שכללות נאמרו בסיני ופרטות באהל מועד, ולפי זה סיני ואהל מועד הם אותה נתינה, כי באהל מועד נתפרשו הכללות שנאמרו בסיני, ומשום כך כתב רש"י בסיני באהל מועד ולא כתב בסיני ובאהל מועד [אף הוא גרס כהצל"ח]. ולפי זה מבואר היאך הוכיח רש"י מפסוק זה לאהל מועד, כי הוא בכלל הברית בחורב שהוזכרה בפסוק, שהוא נתינת כללות התורה בסיני שפרטותיה נאמרו באהל מועד[פח].

מט.

אם אמירת ברית ותורה מעכבת אף בדיעבד

כל שלא אמר ברית ותורה בברכת הארץ וכו' לא יצא ידי חובתו. הטור (סי' קפז) הביא מה שכתב **אחיו** ה"ר **יחיאל** ז"ל, שיש להסתפק באותם הדברים שמבואר בהם שכל מי שלא הזכירם בברכת המזון 'לא יצא ידי חובתו', אם הוא לעיכובא או רק למצוה, וסיים שהדעת נוטה שהוא רק למצוה. אמנם הטור כתב שכיון שחיוב ברכת המזון הוא מדאורייתא חיוב ההזכרה שבה הוא לעיכובא, וכל מי שלא הזכיר צריך לחזור ולהזכיר, ואם סיים הברכה חוזר לראש.

וכתב הבית יוסף (שם ד"ה ומ"ש רבינו ונראה), כי אף שיש לדחות ולומר שאף שחיוב ברכת המזון הוא מדאורייתא, מכל מקום מטבע הברכה שבה אינו אלא מדרבנן, וכיון שכן אם שינה המטבע שהוא מדרבנן יצא, מכל מקום מדברי הרמב"ם (ברכות פ"ב ה"ג) משמע שהוא לעיכובא, וכן הוא בדברי **הרא"ש** (סי' כג) שאם לא אמר ברית ותורה לא יצא ידי חובתו[א]. וכתב עוד שאף מדברי התוספתא (ברכות פ"ג הי"ג) מוכח כן, ששנינו שם מי שלא הזכיר ברית בשל ארץ מחזירין אותו, וכן אמרו בירושלמי (פ"א ה"ו) שאם לא הזכיר ברית בארץ, או שלא הזכיר מלכות בית דוד בבונה ירושלים מחזירין אותו. וכן פסק בשו"ע (סי' קפז ס"ג) שאם לא הזכיר בברכת הארץ ברית ותורה, אפילו אם לא חיסר אלא אחד מהם מחזירים אותו.

הפני יהושע (ד"ה וכל) הכריע את ספקו של רבינו יחיאל, מדברי הגמרא בסמוך שאמר רבי זירא לרב חסדא 'שבקת כל הני תנאי ואמוראי ועבדת כרב', ומבואר שסברו אותם תנאים ואמוראים שלא כרב שיצא בדיעבד, אלא שהוא מעכב אף בדיעבד וצריך לחזור ולברך, וכתב שהיא ראיה ברורה שאין עליה תשובה לפשוט ספקו של רבינו יחיאל[ב].

והברכי יוסף (סי' קפז ס"ב) דחה להכרעת הפני יהושע מסוגייתנו, וכתב כי נעלם ממנו גירסת **הראשונים** שגרסו בגמרא[ג], 'רב לא הוה אמר ברית ותורה', והיינו שרב לא אמרם אף לכתחילה ועל כך הקפיד רב ששת על רב חסדא שעשה כרב ולא אמרם לכתחילה, ולפי זה אין הכרח ששיטת שאר התנאים והאמוראים שהוא מעכב אף בדיעבד, כי יתכן שלא חלקו עליו אלא שלכתחילה צריך לאומרם וכדברי רבינו יחיאל.

ואמנם בשיטה מקובצת (ד"ה והמילה) הוכיח מדברי הגמרא בסמוך להיפך שדין זה שצריך להזכירם אינו אלא לכתחילה ולמצוה, אך ודאי שאין זה מעכב שמי שלא הזכירם יצטרך לחזור ולברך, שהרי אף שהקפיד רב ששת על רב חסדא על מה שלא הזכיר ברית ותורה בברכתו, מכל מקום לא אמר לו לחזור ולברך. ועוד הביא ראיה שאינו מעכב, שאם לא כן, היה צריך להזכירו אף בברכת מעין שלש[ד]. והמבואר בגמרא ש'לא יצא ידי חובתו' היינו שלא יצא ידי חובת ברכה כראוי, אך אינו צריך לחזור ולברך[ה].

אם חיוב הזכרת ברית ותורה בברכת המזון מדאורייתא או מדרבנן

שם. כתב הטור (או"ח סי' קפז) שכיון שברכת המזון היא מדאורייתא, כל שלא הזכיר מה שחייבו חכמים להזכיר בברכת המזון לא יצא ידי חובתו, ואינו רק למצוה אלא הוא מעכב וצריך לחזור ולומר, ואם סיים הברכה חוזר לראש. **ובבית יוסף** (שם ד"ה ומ"ש רבינו ונראה) כתב, שיש לדחות ולומר כי אף שברכת המזון היא מדאורייתא, מכל מקום מטבע הברכה אינו אלא מדרבנן, וכיון שהזכרת ברית ותורה אינה אלא מדרבנן אף אם לא אמרם אינו צריך לחזור. אמנם **הב"ח** (שם ד"ה כתב) כתב, שאף שמטבע הברכה של ברכת המזון אינו אלא מדרבנן, מכל מקום ענין המטבע שעליה נתקנה הברכה ומה שחייבוהו להזכיר בברכת המזון הוא מדאורייתא, ואם לא אמרם הרי הוא משנה ממטבע הברכה ולא יצא ידי חובתו. **והפרי מגדים** (אשל אברהם סק"ג) יישב דברי הטור מקושיית הבית יוסף על פי המבואר **בתוספות** (סוכה ג. ד"ה דאמר) שכל שאמרו חכמים שלא יצא מדרבנן, אף מן התורה לא יצא וכאילו לא עשה המצוה כלל, ומשום כך כתב הטור שברכת המזון נחשבת כדין תורה, שאם לא הזכיר בה דבר שהוא מחויב להזכירו צריך לחזור ולברך.

כתב החיי אדם (סי' קפז סי"ד) שמי שמסתפק אם אמר ברית ותורה בברכת המזון חוזר לראש[ו], ובנשמת אדם (כלל מז אות ג) ביאר דבריו, שהוא משום שחיוב הזכרת ברית ותורה הוא מדאורייתא, והוכיח זאת מדברי התוספות לעיל (כ: ד"ה נשים) שפירשו צד הספק בגמרא (שם) שאין חיוב נשים בברכת המזון מן התורה אלא מדרבנן, משום שאינן יכולות לומר ברית ותורה, ומבואר בדבריהם שסברו שחיוב ההזכרה הוא מדאורייתא, ולכן כל מי שאין שייך בו הזכרה זו אין חיובו מדאורייתא. וכן כתב **הלבוש** (סי' קפז סק"ג) שאם לא הזכיר ברית ותורה, אפילו אם לא חיסר אלא אחד מהם לא יצא ומחזירין אותו כיון שהוא דאורייתא. **והאליה רבה** (שם סק"ה) הקשה על דבריו, שמה שהזכיר הטור שהוא מדאורייתא אינו אלא על החיוב לברך ברכת המזון, אך הזכרת ברית ותורה אינה אלא מדרבנן, וכמבואר בדברי **הרשב"א** (ד"ה רב)[ז]. וכתב הנשמת אדם שהאליה רבה לא עיין יפה, כי כל דברי הרשב"א אינם אלא בשיטת רב בסוגייתנו, שסבר שאף אם לא הזכיר ברית ותורה יצא, ולדבריו אכן אין חיוב הזכרתם אלא מדרבנן, אמנם לשיטות החולקים עליו אפשר שהוא מן התורה וכמו שכתבו התוספות, ולכן אם הוא מסופק אם אמר ברית ותורה או לא הוא צריך לחזור. **וכתב הביאור הלכה** (סי' קפז ד"ה מחזירין), שדין זה שהמסופק צריך לחזור אינו ברור, כיון שיש **ראשונים** הסוברים שהזכרת ברית ותורה אינה אלא מדרבנן, כמבואר **ברא"ה** (ד"ה ורב פפא) **ובשיטה מקובצת** (ד"ה והמילה), ומשום כך מי שמסופק אם אמר ברית ותורה אינו צריך לחזור. והביא עוד טעם מסברא שאינו צריך לחזור, כיון שברכת המזון שגורה בפי כל ואין שכיח דבר זה כלל שלא יזכיר ברית ותורה, ולכן באופן שהוא מסופק בדבר אנו תולים שודאי אמר. **החזון איש** (או"ח סי' כח סק"ז) הקשה על דברי התוספות לעיל (כ: ד"ה נשים) שסברו שהזכרת ברית ותורה היא מדאורייתא מה המקור לזה ומנין להם לומר כן, ואכן מדברי **רש"י** לעיל (מח: ד"ה צריך שיזכור) שפירש טעם להזכרת ברית ותורה בברכת הארץ[ח], משמע שהוא רק תקנת חכמים. אמנם אף שהזכרת ברית ותורה אינה אלא מדרבנן, מכל מקום תיקנוהו חכמים במטבע הברכה וקבעוהו באופן זה, שאם לא יזכירם בברכה הוא יעכב אף בדיעבד ויצטרך לחזור. והוכיח עוד שאין הזכרת ברית ותורה בברכת המזון אלא מדרבנן, כי אם כדברי התוספות שהוא מדאורייתא, איך ברכת מעין שלש יכולה לפטור מחיוב ברכת המזון, כי אף אם מנין הברכות שבברכת המזון אינו מעכב, מכל מקום אינו יכול לצאת בברכת מעין שלש כיון שאין בה הזכרת ברית ותורה, והרי מבואר בשו"ע (שם סי' קסח ס"ו) בדין פת הבאה בכיסנין[ט], שאם אכל שיעור שאחרים אין קובעים עליו סעודה, אף אם הוא קובע עליו סעודה, אינו מברך אלא בורא מיני מזונות

פו. **וכמו** שכתב רש"י בפירוש החומש (שם). פז. **היינו** או כתנא קמא ששנה להר גריזים והר עיבל ולא שנה לאהל מועד, או כרבי שמעון שהוציא להר גריזים והר עיבל ושנה במקומם אהל מועד. פח. **ומיושבות** אף שאר הקושיות שהקשה, מדוע שנה רש"י ארבע בריתות, והיאך דרש רש"י הפסוק לברית שבאהל מועד, כי הברית של אהל מועד היא אותה הברית של סיני, כי שניהם נתינה אחת שנאמרו כללותיה בסיני ופרטותיה באהל מועד. א. **המאמר** מרדכי (אות ג) הקשה, היאך הוכיח הבית יוסף כן מדברי הרמב"ם, והרי הרמב"ם לא כתב אלא לשון הגמרא ש'כל שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה בברכת הארץ לא יצא ידי חובתו', וכן קשה על מה שהביא להוכיח מדברי הרא"ש, שגם הוא העתיק לשון הגמרא. ב. **וכן** הוא בנשמת אדם (כלל מז סק"ג) שהקשה על דברי רבינו יחיאל שהכריע שהוא רק למצוה, ועל מה שהוצרך הבית יוסף להוכיח לדברי הטור ולהביא ראיה ממרחק מדברי הירושלמי, שהרי הוא מוכח מסוגייתנו ממה שרב חסדא לא הזכיר ברית ותורה כדברי רב חננאל, ואמר לו רבי זירא שהוא הניח בזה שיטת כל התנאים והאמוראים שסברו שהוא מעכב. והוסיף, שמדברי התוספות לעיל (כ: ד"ה נשים) מוכח כהטור והו"ד להלן. ג. **והוא** בדברי הרמב"ן במלחמות (לעיל כ: ד"ה ונשים) וברשב"א (ד"ה רב) והו"ד להלן לבאר 'היאך סמך רב חסדא על דינו של רב'. ד. **וכן** כתב הרא"ה (ד"ה והפותח), וכתב עוד (ד"ה ורב פפא) שהזכרת ברית תורה ומלכות אינם אלא מדרבנן ולכתחילה, שאם לא כן בכל זמן בית שני שלא היתה מלכות בית דוד קיימת לא יצאו ידי ברכה. ה. **וכמבואר** בר"ן בפסחים (קטז. ד"ה כל) על המשנה שם שכל שלא אמר פסח מצה ומרור בפסח 'לא יצא ידי חובתו', וביאר שהכוונה היא שלא יצא כראוי, והביא הוכחה לזה מסוכה (כח.) שרבי יוחנן בן החורנית ישב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, ואמרו לו 'לא קיימת מצות סוכה מימיך', ועל כרחך אין הכוונה שלא יצא כלל ידי חובתו, כי הטעם שאין לעשות הוא רק מדרבנן, אלא ודאי הכוונה שלא קיים כראוי, והוא הדין כאן הכוונה שלא יצא ידי חובתו כראוי. ו. **והראש** יוסף (לעיל מח: ד"ה צריך) הסתפק בזה, אם צריך לחזור ולברך או לא. ז. **שם** פירש הטעם לשיטת רב [על פי גירסתו שגרס בגמרא 'רב לא הוה אמר לא ברית ולא תורה'] שסובר שאף אנשים אין מזכירים ברית ותורה, והוא משום שהזכרת ברית ותורה אינה אלא תקנת חכמים, ולא רצו חכמים לתקן שתי מטבעות של ברכה אחת לנשים שאין אומרות ברית ותורה ואחת לאנשים האומרים, ומשום כך קבעו שאף האנשים לא יאמרוה. ח. **שם** פירש רש"י שהארץ ניתנה לאברהם על ידי ברית, שבפרשת מילה נאמר (בראשית יז ח) 'ונתתי לך ולזרעך אחריך את ארץ מגריך את כל ארץ כנען לאחוזת עולם', ואף בזכות התורה והמצוות ירשו את הארץ שנאמר (דברים ח א) 'כל המצוה אשר אנכי מצוך היום תשמרון לעשות למען תחיון ורביתם ובאתם וירשתם את הארץ אשר נשבע ה' לאבתיכם'. ט. **שם** בשו"ע (ס"ז) הביא שיטות הראשונים מה היא פת הבאה בכיסנין, אם היא פת הממולאת בדבש או סוכר ואגוזים ושקדים ותבלין, או עיסה שעירב בה דבש או שמן או חלב או שאר מיני תבלין ואפאה, באופן שטעם תערובת המי פירות או התבלין ניכרים בעיסה [והרמ"א שם כתב שהוא רק באופן שיש בהם הרבה תבלין או

וברכה אחת מעין שלש, כיון שבטלה דעתו אצל כל אדם, מוכח שברכת מעין שלש יכולה לפטור חיוב ברכת המזון מן התורה, שהרי היא פוטרתו אף שאכל ושבע, ומוכרח אם כן שהזכרת ברית ותורה אינה אלא מדרבנן'.

לא הזכיר ברית ותורה להיכן חוזר

שם. **השו"ע** (או"ח סי' קפז ס"ג) פסק, שאם לא הזכיר בברכת הארץ ברית ותורה, אפילו אם לא חיסר אלא אחד מהם מחזירים אותו. **ובמשנה ברורה** (שם סק"ח) פירש שצריך לחזור לתחילת ברכת המזון, כיון שכל שלושת הברכות הראשונות שבברכת המזון נחשבות כאחת[יא]. ובשער הציון (שם סק"ח) כתב שהוא דווקא אם לא נזכר עד שהתחיל ברכת 'רחם', שאם לא כן יכול להזכיר ברית ותורה קודם הברכה, כמו שמצינו במי ששכח לומר יעלה ויבא בברכת 'רצה', שיכול לאומרה קודם שהתחיל לומר 'מודים'[יב]. **ובספר עמק ברכה** (ברכת המזון אות ג עמ' סא) כתב לחלק, שאין ללמוד משאר הזכרות שהם דברים בפני עצמם ואינם חלק מגוף הברכה, שאף שלכתחילה קבעו לאומרם בתוך הברכה, מכל מקום אם שכח ולא אמרם יכול להזכירם קודם שהתחיל הברכה שאחריהם. מה שאין כן בהזכרת ברית ותורה בברכת המזון, שאינם דבר בפני עצמו שצריך להזכירו בברכה, אלא הם חלק מגוף הברכה של ברכת הארץ, וכיון שכן אין שייך לאומרם אלא בתוך הברכה, ומי ששכח לאומרם אינו יכול להזכירם אחר חתימת הברכה אף שהוא קודם הברכה שאחר כך.

אם נשים חייבות ומוציאות אחרים בברית ותורה

שם. **הגמרא** לעיל (כ:) הסתפקה אם נשים חייבות בברכת המזון מדאורייתא או מדרבנן, ואם יכולות להוציא האחרים ידי חובתם, **ובתוספות** (שם ד"ה נשים) פירשו ספק הגמרא משום שנשים אינם בכלל ברית ותורה, ואינן יכולות לומר 'על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו', ומבואר בסוגייתנו שכל מי שלא אמר ברית ותורה לא יצא ידי חובתו, והסתפקה הגמרא אם משום כך אין חיובם אלא מדרבנן ואינן מוציאות האחרים, או שמא כיון שאין שייך בהם ברית ותורה חיובם הוא מדאורייתא ויכולות להוציא האחרים ידי חובתם. **ובמלא הרועים** (על התוס') כתב, שמשמע שלצד שנשים חייבות בברכת המזון מדאורייתא, אומרות הנשים ברית ותורה בברכתם בשביל להוציא בזה האנשים ידי חובתם, שאם לא כן היאך יוכלו האנשים לצאת ידי חובתם אם לא הזכירו הנשים ברית ותורה בברכתם. אמנם כתב, שאפשר שבאמת אין הנשים מזכירות ברית ותורה בברכתם, ואף על פי כן יוצאים האנשים ידי חובתם בברכה שלהן, כיון שמן התורה אין צריך לומר אלא שלש ברכות ואין הנוסח מעכב, אלא שלאחר שחכמים תיקנו נוסח כל מי ששינה מהנוסח שטבעו חכמים לא יצא בברכתו, וכל זה אין שייך אלא באיש שתיקנו לו הזכרת ברית ותורה, שאינו יוצא ידי חובתו בלא הזכרה זו, אך בנשים שמן הראוי הוא שלא יאמרו זאת אם כן אין שינוי במה שלא אמרום, ומוציאים האחרים ידי חובתם אף בלא אמירת ברית ותורה[יג].

הביאור הלכה (סי' קפו ד"ה ומוליאות) פירש דברי השו"ע (שם ס"א), שלצד זה שנשים חייבות בברכת המזון מדאורייתא, הן יכולות להוציא האנשים ידי חובתם באופן שהם אמרו ברית ותורה, ואף על פי שאינן צריכות לומר זאת כמבואר בדברי הרמ"א (סי' קפז ס"ג). והקשה **החזון איש** (או"ח סי' כח סק"ז) על דבריו, היאך יוכלו הנשים להוציא האנשים בברית ותורה אם אינן מחויבות להזכיר זאת. וכתב, שאולי הטעם הוא משום שמן הדין יכול לברך האחד ברכת המזון בשביל חברו אף שהוא לא אכל ומדין ערבות[יד], אלא שאין ערבות אלא במי שהוא מחויב גם כן במצוה זו, ומשום כך אם חיוב הנשים בברכת המזון הוא מן התורה, מדין ערבות הן יכולות לברך ולומר ברית ותורה בשביל האנשים, וכל שכן שהדין כן לסוברים שהזכרת ברית ותורה אינה מעכבת אלא מדרבנן[טו].

אם ברכת הטוב והמטיב פותחת בברוך

ומאן דאמר אינה צריכה מלכות קסבר דאורייתא. **רש"י** (ד"ה ומ"ד) פירש, שאף שלסובר שברכת הטוב והמטיב מדאורייתא, והיא נחשבת ברכה הסמוכה לחברתה שמשום כך אינה צריכה מלכות[טז], מכל מקום היא פותחת בברוך שלא ככל ברכה הסמוכה לחברתה, משום שפתיחת הברכה היא חתימתה שכולה הודאה אחת ואין בה הפסקה[יז], והרי היא כברכת הפירות והמצוות שפותחות בברוך[יח]. והקשו **התוספות** (ד"ה מאן) מדוע שינו את הברכה יותר משאר ברכות הסמוכות לחברתן שחותמות בברוך ולא פותחות בברוך, כי מאחר שהיא מדאורייתא ונחשבת סמוכה לחברתה, היה לנו להאריך בה ולחתום בברוך ולא לשנות אותה משאר ברכות הסמוכות לחברתן. וכתבו משום כך, שלסובר שברכת הטוב והמטיב היא מדאורייתא היה חותם בה בברוך ולא פותח, וכמבואר בתוספתא (פ"א ה"ט) שרבי יוסי הגלילי היה חותם בברכה אחרונה שבברכת המזון ומאריך בה[יט]. וכן כתב **הרשב"א** (ד"ה והא) והוכיח דבריו מהגמרא לעיל (מו.) שהביא רב יצחק בר שמואל בר מרתא בשם רב ראיה לכך שברכת הטוב והמטיב אינה אלא מדרבנן, ממה שפותח בה בברוך ואין חותם בה בברוך, הרי שברכה בפני עצמה היא ואינה סמוכה לחברתה, ומוכח שאם היתה הברכה מדאורייתא לא היה פותח בה בברוך[כ], שלא כדברי רש"י[כא].

מה היתה תמיהת רב חסדא 'גבורתא למחתם בתרתי'

פתח בחדא וסיים בתרתי אמר רב חסדא גבורתא למחתם בתרתי. **בספר קדושה וברכה** (סמיכת חכמים, ד"ה גבורתא) הקשה שלכאורה הלשונות סותרים זה את זה, כי כשתמה רב חסדא על רבה בר רב הונא שאין זה 'גבורתא למחתם בתרתי', נראה שסבר שאף שהדין הוא כך מכל מקום אין במעשה זה שום חריפות, וממה ששאלו אחר כך ממה שאמר רבי שאין חותמים בשתים משמע שאסור לעשות כן, ולמה אם כן אמר רב חסדא שאין זה 'גבורתא' לעשות כן. **וכתב** ליישב, כי רב חסדא תמה על רבה בר רב הונא משני טעמים, מתחילה הקשה לו שיותר נכון היה לפתוח בתרתי ולא לפתוח בחדא ולסיים בתרתי, כי כשמתחיל הברכה בשני שבחים אם אף מסיים אותה בשתים הרי זה מעין פתיחת הברכה, ואף אם מסיים אותה באחד אין בזה חסרון כיון שהזכיר כבר השבח השני בתחילת הברכה, אך אם מתחיל הברכה בשבח אחד אם מסיים אותה אחר כך בשני שבחים, נראה ששכח לומר איזה דבר בתחילה ונזכר בו אחר כך, ובזה הקשה לו מן השכל ולא מן הדין[כב], ואחר כך הקשה לו מן הדין על מה שחתם בשתים, מדברי רבי שאמר שאין חותמים בשתים.

מה הקשה לוי מחתימת 'על הארץ ועל המזון' ומה השיב לו רבי

איתיביה לוי לרבי על הארץ ועל המזון ארץ דמפקא מזון. **בשלמה משנתו** (ד"ה איתיביה) פירש קושיית לוי ותירוצו של רבי, שסבר לוי שכיון שברכה זו מיוחדת רק ללחם ואינה כלל על המזון, לא שייך לתרץ עליה שהכוונה היא לארץ המוציאה לחם, כי הארץ אינה מוציאה הלחם עצמו. ורבי ענה לו, שאף על הלחם שייך לשון זה, או משום שכיון שהארץ מוציאה החיטה שבידו של האדם לעשות ממנה הלחם, הרי זה נחשב שהארץ עצמה מוציאה הלחם, כי כל דבר שבידו לעשותו אינו נחשב כמחוסר מעשה. או משום שברכה זו באה לרמוז על מה שאמרו חז"ל (שבת ל:), שעתידה ארץ ישראל להוציא גלוסקאות שנאמר (תהלים עב טז) 'יהי פסת בר בארץ'.

מדוע הקשה לוי דווקא מחתימת 'על הארץ ועל הפירות'

על הארץ ועל הפירות ארץ דמפקא פירות. **הקשה הצל"ח** (ד"ה איתיביה) מדוע לא הקשה לוי מחתימת הברכה שאחר אכילת חמשת מיני דגן, היאך חותמים בה 'על הארץ ועל המחיה' ומדוע אינה נחשבת כחתימה בשתים[כג], ואם משום

דבש, שהדבש והתבלין הם העיקר] או שהם כעכים יבשים שכוססין אותם, ופסק להלכה כשיטת כולם שבכל אותם האופנים נותנים להם דין פת הבאה בכיסנין. **י. עוד** כתב החזון איש (שם סוף סק"ט) שנראה מדברי רב [לגירסא המובאת בסוגייתנו אף בלא דברי הרשב"א (ד"ה רב) שגרס אחרת בדברי רב] שסבר שברית ותורה אינם אלא מדרבנן, ואף החולקים עליו סברו שאינו אלא מדרבנן, אלא שסברו שהיתה תקנת חכמים באופן זה שיצטרך לחזור אם לא הזכירם, ועל זה אמר רב שאין ראוי לומר שאמירת ברית ותורה תעכב בדיעבד כיון שאינה שייכת בנשים ועבדים, כי אם היה טעם החולקים על רב משום שסברו שהוא דאורייתא, מה הטעם לדבריהם שהנשים אינם אומרים זאת [אלא אם כן נאמר שאף שהוא מדאורייתא אינו אלא למצוה, וצריך עיון]. **יא. ומקור** דבריו מדברי המגן אברהם (סי' קפח סק"ח). **יב. אמנם** אף לגבי דין יעלה ויבא עצמו דן בזה בביאור הלכה (סי' קיד ד"ה בלא חתימה). **יג. אמנם** הראש יוסף (לעיל מח: ד"ה נריך) כתב, שהמבואר בשולחן ערוך (סי' קפו ס"א) שנשים מוציאות האנשים בברכת המזון [באופן שהאנשים אכלו שיעור המחייב בברכת המזון רק מדרבנן] אף שנשים אינם בכלל ברית ותורה, היינו שהן מוציאות את האנשים רק בברכת הזן, אך ברכת הארץ יברכו האנשים בעצמם. **יד. כמבואר** בדברי התוספות לעיל (מח. ד"ה עד בסוף דבריו). **טו. הו"ד** לעיל 'אם חיוב הזכרת ברית ותורה בברכת המזון מדאורייתא או מדרבנן'. **טז. רש"י** פירש שהטעם שהיא נחשבת לברכה הסמוכה לחברתה משום שהיא חלק מברכת הארץ, שהרי מבואר לעיל (מח:) שלומדים ברכת הטוב והמטיב מהפסוק (דברים ח י) 'אשר נתן לך'. ובדברי נחמיה (ברש"י ד"ה מ"ד) תמה על דברי רש"י שהרי ברכת הטוב והמטיב אינה סמוכה לברכת הארץ, ומדוע לא פירש שהיא מברכת בונה ירושלים. וכן הוא במלא הרועים (שם) שכתב שנראה יותר לומר שהיא מברכת בונה ירושלים שהרי היא סמוכה לה, וכן משום שלומדים אותה מהפסוק 'אשר נתן לך' שכתוב אחר תיבת 'הטובה' שלומדים ממנה ברכת בונה ירושלים. ואמנם בהגהות מהר"נ אדלר (הו"ד בהגהות וציונים אות כ) גרס בדברי רש"י 'מברכת המזון היא' ולא בא רש"י אלא לומר שכיון שאף היא מדאורייתא הרי היא שייכת לשלושת הברכות שלפניה. **יז. ופירשו** התוספות (ד"ה מאן) כוונתו שהיא נחשבת כ'ברכה קצרה' שדינה שפותחת בברוך ואינה חותמת בברוך. **יח. כמבואר** לעיל (מו.) והוא מפסחים (קד:) וכמו שפירש רש"י שם (קה. ד"ה הולאה) שכיון שאין בהם שום הפסק של תחינה או ריצוי וכולה הודאה, לכן רק פותחת בברוך, שלא כשאר ברכות שמפסיק בהם בתחינה ובריצוי [כקידוש שמזכיר בו שבח שבת או כברכת אבות שיש בה ריצוי] שצריך משום כך אף לחתום ולסיים הברכה בשבחו של מקום. **יט. אמנם** להלכה כתבו התוספות שברכת הטוב והמטיב אינה אלא מדרבנן וצריכה מלכות, כמבואר להלן בדברי רב פפא שצריכה שתי מלכיות חוץ מהמלכות של עצמה. **כ. ולפי** זה מה שהוכיחה הגמרא שאינה מדאורייתא שהרי פותחים בה בברוך, אף שלסובר שהיא מדאורייתא אכן אין פותחים בה בברוך, אין כוונת הגמרא להקשות מהדין אלא ממה שאנו עושים כן ופותחים בה בברוך, שבהכרח שאנו סוברים שאינה מדאורייתא. וכן כתב הריטב"א (ד"ה מאן). **כא. וכן** הקשה הרעק"א (בגליון הש"ס) מגמרא זו על דברי רש"י והניח בצריך עיון. **כב. ודקדק** כן ממה שהזכירה הגמרא שרבה בר רב הונא 'פתח בחדא' אף שרב חסדא לכאורה לא הקשה על דבריו אלא במה שסיים בתרתי שהרי רבי אומר שאין חותמים בשתים, ובהכרח ממה שהזכירה זאת הגמרא שאף על זה תמה רב חסדא אמנם מן השכל ולא מן הדין. **כג. אמנם** ממה שלא הקשה לוי מחתימת ברכה שאחר היין שאומרים בה 'על הארץ ועל פרי

שהוא בכלל תירוץ הגמרא על חתימת 'על הארץ ועל הפירות', וכשם שהכוונה בזה היא על הארץ המוציאה פירות כך גם כאן הכוונה על הארץ שמוציאה מחיה, אם כן לא היה לו להקשות אף על חתימת על הארץ ועל הפירות, כיון שהגמרא כבר תירצה זאת על חתימת 'על הארץ ועל המזון', שהיא חתימה אחת כיון שהכוונה בזה לארץ המוציאה מזון. ותירץ, שאחר שתירצה הגמרא על חתימת 'על הארץ ועל המזון', שהיא נחשבת לחתימה בדבר אחד כי הכוונה היא לארץ המוציאה מזון, ידע לוי שכך יש לתרץ אף בכל שאר החתימות, ואף על פי כן הקשה מחתימת 'על הארץ ועל הפירות', למבואר לעיל (מ.) שחלקו רבי יהודה ורבנן אם עיקר האילן היא הארץ או לא[כד], כי בשלמא לרבי יהודה שסבר שעיקר האילן היא הקרקע שתחתיו, שייך תירוץ הגמרא שהברכה היא על הארץ המוציאה את הפירות, אך לרבנן שסברו שאין הקרקע עיקרן של האילן והפירות, לכאורה אין שייך לומר שכוונת הברכה היא לארץ המוציאה הפירות, ולכך הקשה לוי דווקא מחתימה זו שמוכח ממנה שחותמים בשתים, ותירצה הגמרא שאף על פי כן אפשר לומר כן אף לשיטת רבנן, שכוונת החתימה היא לארץ המוציאה פירות[כה].

מדוע הקשה מראשי חדשים אחרי התירוץ על הזמנים

מקדש ישראל והזמנים ישראל דקדשינהו לזמנים מקדש ישראל וראשי חדשים ישראל דקדשינהו לראשי חדשים. **הצל"ח** (ד"ה ישראל) פירש הטעם שהקשה לוי לרבי מחתימת הברכה 'מקדש ישראל וראשי חדשים', אף שכבר השיב לו רבי על מה שהקשה מחתימת הברכה 'מקדש ישראל והזמנים', שהכוונה היא לישראל שמקדשים הזמנים[כו]. על פי המבואר בראש השנה (כד.) שיש תנאים הסוברים שבאופנים מסוימים אין בית דין מקדשים את החדשים [רבי אלעזר בר' צדוק סובר שאם לא נראה הירח בזמנו ביום שלושים, אין בית דין מקדשים את יום השלושים ואחד לראש חודש[כז], ופלימו סובר להיפך שאם נראה הירח בזמנו ביום השלושים אין בית דין מקדשים את החודש[כח]] ורבי אלעזר ברבי שמעון סובר שבשום אופן אין בית דין מקדשים את החדשים בין שנראה הירח בזמנו ובין שלא נראה בזמנו, כי לא נאמר דין קידוש חדשים על ידי בית דין[כט]. ומשום כך סבר לוי, שכל מה ששייך לומר שהברכה היא על ישראל המקדשים, אינו אלא בקידוש הזמנים שהדבר תלוי ביד בית דין, כי בידם לעבר את השנה ובאופן זה היו דוחים את כל המועדות חודש אחד מזמנם, אך בקידוש ראשי חדשים לא שייך לומר שישראל הם המקדשים. ועל כך השיב לו רבי, שאף על פי כן נחשבים ישראל למקדשי ראשי חדשים, למבואר **ברמב"ם** בספר המצות (מצוה קנג) שאף שאנו קובעים את זמן ראשי החדשים על פי חשבון המסור בידינו, מכל מקום אם ח"ו יקרה שלא יהיה אף יהודי בארץ ישראל, יהיו כל המועדים בטלים כי עיקרם במה שיש יהודים הנוהגים את יום ראש החודש בארץ ישראל, ומשום כך אפשר לומר על ישראל שהם המקדשים לראשי חדשים, כיון שמציאות ראש חודש תלויה בקיומם.

ובספר שלמה משנתו (ד"ה ישראל) פירש קושיית לוי מראשי חודשים, כי אף שישראל מקדשים הזמנים לפי שבידם לחסר ולמלא החדשים או לעבר השנים, מכל מקום יש להקשות ממה שאומרים לשון זה אף בראשי חדשים של חודש מלא שלא נראה הירח בזמנו, ובאופן זה לכאורה לא קדשוהו ישראל כי לא היה ביד חכמים לשנותו ולעשות החודש חסר. ועל כך תירץ לו רבי, שאף על פי כן נחשבים ישראל למקדשי החודש, כיון שהיה ביד בית דין לחסר חודש שעבר ואז היה חודש זה יום אחד קודם, נמצא שבמה שלא עשו כן קבעו הראש חודש ביום זה. ואף לשיטת אחרים הסוברים (ראש השנה ו:) שאין בין עצרת לעצרת ובין ראש השנה לראש השנה אלא ארבעה ימים[ל], מכל מקום אף לדבריהם הרשות ביד בית דין לעבר שני חדשים רצופים ולעשותם מלאים, ולחסר כנגדם אחר כך שני חדשים רצופים, נמצא שאף לדבריהם ישראל מקדשים לראשי החדשים.

בהגהות רא"מ הורוויץ (ד"ה אימיניה) תירץ, שסבר לוי שאין שייך לומר תירוץ זה על ראשי חדשים, כיון שראשי חדשים נקבעו כבר בבריאת העולם. ועוד, שמאחר שאין בראש חודש קידוש על הכוס, יש לכלול את קידוש ראש חודש בתפילה במה שמזכיר 'מקדש ישראל וראשי חדשים'[לא], וכיון שכן אי אפשר לפרש חתימה זו על ישראל שמקדשים את ראשי החדשים, כי הזכרת ראש חודש בחתימה זו היא בשביל קידוש החודש. ועוד, שראש חודש חלוק מ'זמנים' כיון שאין שום קדושה יתירה לישראל בראש חודש, ולכן אין נראה לחתום בו על קדושת ישראל המקדשים אותו, כי אין להם מחמת כן שום קדושה, ולכן סבר לוי שבהכרח שקדושת ראשי חדשים שמוזכרת בחתימה זו היא קדושת ראש חודש עצמו, ולכך הקשה שהוא נחשב לחתימה בשתים.

חתימת מקדש ישראל ו'יום הזכרון' או 'יום הכפורים'

שם. השפתי חכמים (ד"ה מקדש) פירש הטעם שלא פירש רבי ללוי גם את חתימת הברכות 'מקדש ישראל ויום הזכרון' או 'מקדש ישראל ויום הכפורים', שאף בהם הוא ענין אחד שמקדש ישראל המקדשים לימים אלו, משום שהוא בכלל מה שפירש חתימת הברכה 'מקדש ישראל והזמנים'. עוד כתב שיש לתת טעם בחילוק לשון החתימה, מדוע לגבי ימים טובים חותמים בכללות 'מקדש ישראל והזמנים', ואין מפרטים המועד בחתימה בכל יום טוב לפי מה שהוא, לומר בפסח 'מקדש ישראל וחג המצות', או בעצרת 'מקדש ישראל וחג השבועות', או בסוכות לומר 'מקדש ישראל וחג הסוכות', כמו שמפרטים בראש השנה 'יום הזכרון' וביום כפור 'יום הכפורים'. וכן הסתפק, מה הדין אם סיים וחתם בראש השנה וביום כפור 'מקדש ישראל והזמנים' כבשאר ימים טובים ולא פירט המועד אם יצא או לא.

ביאור קושיית לוי מחתימת 'מקדש השבת וישראל והזמנים'

מקדש השבת וישראל והזמנים. רש"י (ד"ה מקדש) פירש קושיית הגמרא בפשיטות, שחתימת 'מקדש השבת וישראל והזמנים' נחשבת כחתימה בשתים כיון שכאן אין שייך תירוץ הגמרא שכוונת החתימה לישראל המקדשים את השבת והזמנים, כפי שתירצה הגמרא על שאר החתימות שהוזכרו, כי בשבת אין לומר זאת כיון שקדושתה קיימת ועומדת ואינה תלויה כלל בקידוש ישראל [ולדבריו קושיית הגמרא היא אף אם היה ענין הקדושות של השבת והזמנים שוה אעפי"כ נחשב כשתים מחמת מה שמזכיר קדושת ישראל]. אמנם **בתלמידי רבינו יונה** (ד"ה אמר) פירשו קושיית הגמרא, שחתימה זו של 'מקדש השבת וישראל והזמנים' נראית כשתים, כיון שמזכיר בה קדושת השבת שהיא קדושה בפני עצמה, כיון שהיא קדושה ועומדת ואינה תלויה בקידוש של ישראל, ומזכיר בה גם קדושת ישראל והזמנים שהיא קדושה אחרת שישראל מקדשים לזמנים, וכיון שאין ענינם שווה הרי זה כחתימה בשתים, ואם כן מה החילוק בינה לחתימת 'מושיע ישראל ובונה ירושלים'.

מדוע 'מקדש השבת וישראל והזמנים' אינה נחשבת כחתימה בשתים

חוץ מזו ומאי שנא הכא חדא היא התם תרתי כל חדא וחדא באפי נפשה. רש"י (ד"ה חוץ) פירש תירוץ הגמרא, שבברכת 'מקדש השבת וישראל והזמנים' אינו נחשב כחותם בשתים, כיון שענין החתימה אחד הוא שמברך את הקב"ה שמקדש את השבת את ישראל ואת הזמנים, שלא כברכת 'מושיע ישראל ובונה ירושלים' שהיא חתימה בשני ענינים שונים, ואין לכלול שני דברים בברכה אחת[לב].

הגפן' אין להקשות, כי אפשר שסבר שאף אחר שתיית יין אין חותמים אלא 'על הארץ ועל הפירות', וכמו שכתבו התוספות לעיל (מד. ד"ה על) שאין משנים בברכת היין אלא במקום 'פרי העץ' לומר 'פרי הגפן', אך בחתימה שאין מזכירים 'העץ' אלא 'הארץ והפירות' אין לשנות. **כד. במשנה** שם כתוב שאם בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא. ובגמרא אמרו שהוא כשיטת רבי יהודה הסובר שעיקר האילן היא הארץ כיון שהפירות גדלים ממנה, ומשום כך יכול לברך עליהם 'בורא פרי האדמה'. שנחלקו בזה רבי יהודה וחכמים במשנה בבכורים (פ"א מ"ו) במי שיש לו שדה תבואה של בית השלחין שמשקים אותה ממעין שבתוכה, ואחר שקצר ממנה ביכורים יבש המעין שבה, או מי שיש לו שדה האילן ואחר שקצץ ממנה ביכורים נקצץ האילן, שלחכמים הוא מביא ביכורים בלי לקרוא פרשת ביכורים, כיון שאינו יכול לומר (דברים כו י) 'האדמה אשר נתתה לי', כי אחר שיבש המעין ונקצץ האילן בטל שם קרקע ממנה, ולרבי יהודה הוא מביא וקורא כי הארץ היא העיקר, ואף שאין בה המעין או האילן, מכל מקום כיון שהאדמה קיימת יכול לומר 'האדמה אשר נתתה לי'. **כה. והאריך** בזה הצל"ח לעיל (מ. ד"ה מאן) בישוב דברי הרמב"ם שבהלכות ברכות (פ"ח ה"י) פסק כהמשנה לעיל (מ.) שאם בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא, והגמרא (שם) אמרה שהמשנה כשיטת רבי יהודה שסבר שעיקר הפירות היא הארץ, ומשום כך בביכורים אף אם יבש המעיין או נקצץ האילן מביא וקורא, ובהלכות ביכורים (פ"ד ה"ג) פסק הרמב"ם כתנא קמא שמביא ואינו קורא. וכתב, שבהכרח אף לרבנן פירות האילן קרויים פירות האדמה, שהרי בפרשת ביכורים העוסקת בשבעת המינים, ואף שחמשה מתוכם הם פירות האילן נאמר (דברים כו ב) 'מראשית כל פרי האדמה'. ועיין שם שתירץ בעוד אופנים. **כו. וכמו** שאכן תירץ לו אף כאן שהכוונה היא לישראל המקדשים לראשי חדשים. **כז. וברש"י** בסנהדרין (י: ד"ה שכבר) פירש הטעם כיון שכבר קידשוהו בית דין של מעלה מאתמול.

כח. כי סבר שאין צריך את קביעות בית דין לחיזוק קידוש החודש אלא כשנראה הירח שלא בזמנו. **כט. ולמד** זאת מהפסוק (ויקרא כה י) 'וקדשתם את שנת החמישים' שמקדשים רק שנים ולא חדשים. **ל. היינו** שאם חלו בשנה זו עצרת או ראש השנה ביום ראשון, יחולו בשנה הבאה ארבעה ימים אחר כך, ביום החמישי [ובשנה מעוברת שמוסיפים בה חודש יהיה ההבדל ביניהם חמשה ימים כי חודש העיבור תמיד חסר ויש בו עשרים ותשעה ימים שהם ארבעה שבועות ויום נוסף] כיון שזמני ראשי חדשים קבועים, ואינם תלויים ביד בית דין לעבר או לחסר אלא הכל לפי חשבון, שחודש אחד מלא [שלושים יום] ואחריו חסר [עשרים ותשעה ימים] וכן הלאה. **לא. כמבואר** בירושלמי (פ"ט ה"ג) וכמו שכתב הירושלמי (פ"ח ה"א) לגבי שבת שבמקום שאין יין לקידוש אומר השליח ציבור בתפילתו ברכה אחת מעין שבע וחותם 'מקדש ישראל ויום השבת' והיינו שכוללים הקידוש בתפילה. **לב. בתלמידי** רבינו יונה (ד"ה אמר) פירשו גירסת רש"י קצת באופן אחר, שאין זה משום שחתימת 'מקדש' היא על הקב"ה [ולפי זה מה שאמרה הגמרא 'הכא חדא' היינו שהיא חתימה אחת על הקב"ה], אלא משום שחתימת 'מקדש השבת וישראל והזמנים', אף שנראית כשני ענינים מכל מקום הכל ענין אחד הוא, כי הכל הוא ענין של קדושה, [ועל כך אמרה הגמרא הכא 'חדא' שכל ענין החתימה אחד הוא על 'קדושה'], וכיון שאינו מזכיר בכולם אלא לשון קדושה הוא נחשב כחתימה בדבר אחד. שלא כחתימת 'מושיע ישראל ובונה ירושלים' שהיא בשני ענינים שונים, כי ענין הישועה הוא לשון בפני עצמו ובנין ירושלים הוא לשון אחר, ומשום כך דנים אותם כשתים שאין חותמים בהם. ואמנם הרשב"א (ד"ה גירסת) גרס בתירוץ הגמרא 'הכא נמי חדא היא', וכלל לשני הסברות כאחד שהחתימה היא על הקב"ה שמקדש השבת וישראל והזמנים, ואף שמזכיר לכל הקדושות מכל מקום הכל ענין קדושה ונחשב משום כך לחתימה באחת.

והביא גירסת הבה"ג שגרס בתירוץ הגמרא ׳הני תרתי קדושי נינהו ומודה רבי דחתמינן בהו בשתים אבל נחמה חדא מילתא היא ובחדא בעי למיחתם׳. ולדבריו תירוץ הגמרא הוא, שאף רבי מודה שאפשר לחתום ברכה בשני עניינים, אמנם סבר רבי שכל זה אינו אלא בחתימה כמו ׳מקדש השבת וישראל והזמנים׳, שהוא יכול לחתום אותה בשתים כיון שהוא צריך להזכיר בה שני עניני קדושות שונות, ומה שאמר רבי שאין חותמים בשתים הוא באופן שחותם בענין אחד ומחלקו לשתים, כחתימת ׳מושיע ישראל ובונה ירושלים׳, שענין החתימה אחד הוא לחתום בנחמה, ואין לחלקה לשתים להזכיר שני לשונות ישועת ישראל ובנין ירושלים. אך דחה רש"י לפירושו, כיון שלדבריו מודה רבי שיש אופנים שחותמים בהם בשתים, אלא שסבר שבחתימת ׳מושיע ישראל ובונה ירושלים׳ אין לחתום כן ולפרטם כשני ענייני חתימה כיון שהם תלויים זה בזה, ולא היה לו אם כן לומר דינו בכללות שאין חותמים בשתים. ועוד, שמאחר שרבי לא אמר את דינו דווקא על נחמה אלא בכללות שאין חותמים, ודאי היתה כוונתו שבכל אופן אין לחתום בשתים.

הרי"ף גרס בתירוץ הגמרא ׳הנך כל חדא וחדא באנפי נפשה כתיבא אבל הכא הא בהא תליא׳. **ובתלמידי רבינו יונה** (שם ד"ה אמר) פירשו דבריו, שמצינו פסוקים רבים שמוזכרת בהם רק תשועת ישראל בלי בנין ירושלים כמו שנאמר (ישעיה מה יז) ׳ישראל נושע בה׳ תשועת עולמים׳, ומשום כך דנים אותם כשני ענינים ואין חותמים בהם, שלא כחתימת ׳מקדש השבת וישראל והזמנים׳ שאף שהם נראים כשני עניינים, מכל מקום ענין אחד להם כיון שקדושת ישראל תלויה בקדושת השבת, וקדושת הזמנים וראשי חודשים תלויה בקדושת ישראל, ומאחר שתלויים זה בזה דנים אותם כקדושה אחת. והביאו עוד פירוש **מרבינו אפרים הספרדי** ז"ל, שמה שכתב הרי"ף שכאן ׳הא בהא תליא׳, היינו שאף שהם נראים כשני ענינים, כי קדושת השבת קדושה בפני עצמה וקדושת הזמנים באה על ידי ישראל המקדשים אותה, מכל מקום כיון ששתי הקדושות באות בזמן אחד, הן נחשבות כמו קדושה אחת ויכול אם כן לחתום בשניהם.

הרשב"א (ד"ה גירסת) הביא שיש מי שגורס בתירוץ הגמרא ׳חוץ מזו איכא דאמרי התם נמי חדא׳[לג], ולגירסא זו הביאה הגמרא שני תירוצים היאך חותמים ׳מקדש השבת וישראל והזמנים׳, תירוץ אחד ׳חוץ מזו׳ היינו שהוא דווקא בחתימת ברכה זו שאי אפשר לחותמה באופן אחר[לד]. ועוד תירצה הגמרא ׳איכא דאמרי׳ שאין זו חתימה בשתים כיון שכוונת הברכה היא שהקב"ה מקדש את ישראל ואת הזמנים, ואף שהוא מזכיר בה את שלושת הקדושות, קדושת השבת וקדושת ישראל וקדושת הזמנים, מכל מקום אין זה נחשב לחתימה בשתים כי הכל ענין אחד של קדושה, שלא כבנין ירושלים וישועת ישראל שהם שני ענינים חלוקים.

מה הראיה שהביא רב נחמן מהפסוק ׳בונה ירושלים ה׳ נדחי ישראל יכנס׳

ורב נחמן אמר אפילו פתח ברחם על ישראל חותם בבונה ירושלים משום שנאמר בונה ירושלים ה׳ נדחי ישראל יכנס. רש"י (ד"ה ור"נ) פירש טעמו של רב נחמן, שאף אם פתח ברחם על ישראל חותם בבונה ירושלים, משום שסבר שבנין ירושלים היא תשועת ישראל, כפי המוכח מהפסוק ׳בונה ירושלים ה׳ נדחי ישראל יכנס׳, שמשמעותו הוא שה׳ יבנה את ירושלים ואז יכנס את נדחי ישראל, ואם כן אף כשחותם בבונה ירושלים הוא מעין הפתיחה שפתח ברחם על ישראל, שלא כשיטת רב ששת הסובר שצריך שתהיה החתימה מעין הפתיחה, ולפיכך באופן זה חותם במושיע ישראל, ורק אם פתח הברכה ברחם על ירושלים חותם אותה בבונה ירושלים. וכן הוא בפירוש **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה אפי׳), שפירשו את הראיה שהביא רב נחמן מהפסוק ׳בונה ירושלים ה׳ נדחי ישראל יכנס׳, שאין דנים את בנין ירושלים וישועת ישראל כשני ענינים, כי הכל ענין אחד ותלויים זה בזה. אמנם **הרא"ה** (ד"ה תנו) פירש באופן אחר, שהראיה מהפסוק היא ממה שהקדים הכתוב ׳בונה ירושלים׳ ל׳נדחי ישראל יכנס׳, ומוכח מזה שבנין ירושלים הוא העיקר ומשום כך ראוי לחתום בו[לה].

היאך סמך רב חסדא על דינו של רב אף שאינו אלא בדיעבד

ואמאי לא אמרת כדרב חננאל אמר רב דאמר רב חננאל אמר רב לא אמר ברית ותורה ומלכות יצא. הקשו האחרונים, היאך סמך רב חסדא על מה שאמר רב חננאל בשם רב, ולא הזכיר משום כך בברכת המזון אצל ריש גלותא ברית תורה ומלכות, והרי אף רב לא אמר דינו אלא בדיעבד שאם לא הזכירם יצא, אך ודאי שלכתחילה יש לו להזכירם. ומצינו בזה כמה תירוצים.

הפני יהושע (ד"ה וכל) כתב[לו], שמה שלא הזכיר רב חסדא ברית ותורה, הוא משום ששכח ואין דבריו אלא בדיעבד, ומה שרב ששת הקפיד עליו הוא על מה שלא חזר ובירך שוב, כיון שסבור רב ששת שהוא מעכב אף בדיעבד והיה לו לחזור ולברך, אך רב חסדא סבר כרב חננאל שבדיעבד יצא אף שלא הזכירם[לז].

הצל"ח (ד"ה מדרב) תירץ, על פי המבואר ברש"י בערכין (ג. ד"ה מזמנות), שהטעם ששתי נשים או שני עבדים אין מצטרפים לזימון עם אנשים, משום שיש בברכת המזון דברים השייכים רק באנשים ולא בהם, כי אין הנשים אומרות ׳ברית׳ ואין העבדים אומרים ׳על שהנחלת לאבותינו׳. וכיון שבשולחנו של ריש גלותא היו מסובים גם נשים ועבדים, היה סבור רב חסדא שמאחר שאף אם האנשים מברכים לחוד יוצאים בדיעבד אף שלא הזכירו ברית תורה ומלכות, משום כן בשעה שהוא מוציא גם נשים ועבדים אין לו להזכיר ברית תורה ומלכות, כיון שאינם שייכים בזה, ויש לו באופן זה לסמוך על דינו של רב חננאל אף לכתחילה. אמנם הביא דברי הר"ן במגילה (יט: ד"ה הכל) שפירש הטעם מדוע אין נשים מצטרפות לשלושה או לעשרה לזימון, אף שהן מצטרפות למנין עשרה במקרא מגילה, ואין חוששים לפריצות במגילה כמו שחוששים לזה בברכת המזון[לח], משום שבברכת המזון ניכר צירופם, כי מחמת צירופם משתנה נוסח ברכת המזון במה שיש בו זימון, שלא כבקריאת המגילה שהקריאה והברכה שוים ביחיד כמו בציבור, ואין בו אם כן משום פריצות כי אין ניכר צירוף הנשים[לט], ולדבריו עדיין קשה שלא היה לו לרב חסדא לצרף הנשים לברכת המזון, כי מאחר שמחמתם משתנה נוסח הברכה, כי לא הזכיר משום כך ׳ברית ותורה׳, הרי צירופם ניכר ובאופן שצירופם ניכר אין לצרפם משום פריצות. וכתב הצל"ח שיש לחלק בזה.

ובשלמה משנתו (ד"ה ה"ג) מבאר על פי גירסת הרמב"ן במלחמות (לעיל כ: ד"ה ונשים)[מ], שהביא שיש מן **הגאונים** שהוכיחו שחיוב נשים בברכת המזון הוא מדאורייתא, מהמבואר בסוגייתנו ש׳רב לא אמר לא ברית ולא תורה ולא מלכות, ברית לפי שאינה בנשים, תורה ומלכות לפי שאינה לא בנשים ולא בעבדים׳, וממה שהוכיחה הגמרא מנשים ועבדים לעיקר ברכת המזון שהוא מדאורייתא, מוכח שאף הם חייבים בה מדאורייתא. ומבואר בדבריו שלא גרס בגמרא בדינו של רב ש׳אם לא אמר ברית ותורה יצא׳, שמשמעותו שלכתחילה צריך לאומרם אלא שבדיעבד יצא אף אם לא אמרם, אלא גרס ׳רב לא אמר ברית ותורה׳ כיון שאינם בנשים ועבדים, ועל כך סמך רב חסדא שלא אמרם אף לכתחילה. וכן מבואר בדברי **הרשב"א** (ד"ה רב) שגרס אף הוא בגמרא ׳רב לא הוה אמר לא ברית ולא תורה׳, היינו שאף לכתחילה אין לאומרו, ופירש הטעם בזה שלא רצו לתקן שתי מטבעות של ברכת המזון, ומשום כך אף האנשים השייכים בברית ותורה אין מזכירים אותם.

הנשמת אדם (כלל מז סק"ג) כתב שהיה אפשר לתרץ, שרב חסדא סובר שאף לכתחילה יצא אם לא הזכיר ברית ותורה, ורצה להראות בברכותיו הלכה לתלמידים[מא], וסבר שמאחר שלרב יצא בדיעבד אף שלא הזכיר, יורה הוא הלכה לתלמידיו ולא יאמר אף לכתחילה, ועל זה השיב לו רבי זירא שאין זה אלא לדברי רב, אך לשאר תנאים ואמוראים אפילו בדיעבד לא יצא. אמנם כתב שאחד מן הלומדים השיב לו על תירוץ זה, שלא שייך לומר שרב חסדא יראה הלכה לתלמידיו, אלא במקום שיש איזה מאן דאמר הסובר כן כדבריו שיכול לברך כך אף לכתחילה, אך כאן כיון שאף לרב לא יצא אלא בדיעבד,

---

לג. והוא בפירוש המיוחס לריטב"א (ד"ה מקדש). **לד. כן** פירש בשיטה מקובצת (ד"ה מקדש) הטעם ל׳חוץ מזו׳. **לה. ואפשר** שיהיה חילוק בדבריהם, אם יוכל לחתום ׳מושיע ישראל׳ כשפתח הברכה ב׳רחם על ישראל׳, כי לפירוש רש"י מועילה חתימה זו כיון שהיא מענין הפתיחה, ולא בא רב נחמן להוכיח מהפסוק אלא שאף חתימת ׳בונה ירושלים׳ מועילה שאף היא מענין הפתיחה [ואפשר שהיא עדיפה למבואר שהיא עיקרה של ברכה וכמו שכתב רש"י (ד"ה בונה)] אמנם לפירוש הרא"ה לומדים מקדימת הכתוב שלא לחתום אלא ב׳בונה ירושלים׳ שהקדימו הכתוב לישועת ישראל. **לו. וכן** כתב הראש יוסף (ד"ה ברית). **לז. ובזה** הכריע הפני יהושע הספק שהביא הטור (סי׳ קפז) מאחיו הר׳ יחיאל, אם המבואר בסוגייתנו שכל שאינו אומר ברית ותורה לא יצא ידי חובתו, הוא לעיכובא או שהוא רק מצוה מן המובחר, כי ממה שאמר רבי זירא לרב חסדא ׳שבקת כל הני תנאי ואמוראי ועבדת כרב׳, מבואר שסברו אותם תנאים ואמוראים שלא כרב שיצא בדיעבד, אלא שהוא מעכב אף בדיעבד וצריך לחזור ולברך, וכתב שהיא ראיה ברורה שאין עליה תשובה לפשוט ספקו של רבינו יחיאל. **לח. במשנה** במגילה (יט:) מבואר שהכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן, והתבאר בערכין (ג.) שדברי התנא במשנה ש׳הכל׳ כשרין לקריאת מגילה באו לרבות נשים, וכדברי רבי יהושע בן לוי שסבר (מגילה ד.) שנשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס. וסבר הר"ן שכיון שהן מוציאות את האנשים ידי חובתם בקריאה ודאי שהן מצטרפות עמהם למנין, שלא כשיטת יש אומרים שאף שהן מוציאות את האחרים ידי חובתן מכל מקום אינן מצטרפות עמהן לעשרה משום פריצותא, וכמו שמצינו לעיל (מה:) לגבי זימון שאף שנשים מזמנות לעצמן, מכל מקום אינן מצטרפות לאנשים לזימון משום פריצותא, והר"ן סובר שיש לחלק בין זימון למקרא מגילה, ובמגילה כן מצטרפות. **לט. וכתב** לפי זה שאף בברכת המזון באופן שיש שלושה לזימון בלי הנשים, אפשר לצרפן כיון שאין צירופם ניכר. **מ. על** ספק הגמרא שם אם חיוב נשים בברכת המזון מדאורייתא או מדרבנן, ואם יכולות להוציא האחרים ידי חובתם. **מא. כמו** שכתב הרא"ש בפסחים (פ"א סי׳ י) על המבואר בגמרא שם (ז:) שלהלכה מברכים ׳על ביעור חמץ׳, שהכוונה היא שיכול לברך גם על ביעור חמץ, ואף שיש מחלוקת אם מועילה ברכה בנוסח זה, ואילו ברכת ׳לבער חמץ׳ מועילה לפי כולם, מכל מקום מבואר להלן (ז.) שמברכותיו של אדם ניכר אם הוא תלמיד חכם, והמברך ׳על ביעור׳ ניכר שהוא תלמיד חכם ויודע שאף לשון זה משמע להבא. וכמבואר לעיל (לח:) שרבנן היו משתבחים אצל רבי זירא על בר זביד שהוא אדם גדול ובקי בברכות, וביקש רבי זירא שיביאוהו אליו כשיבוא לפניהם, וכשבא אליו ביקש ממנו לברך על הפת ובירך ׳מוציא לחם מן הארץ׳, ותמה רבי זירא על מה שקראוהו אדם גדול, כיון שבירך בלשון ׳מוציא׳ שלא חלקו בו ומועיל לפי כולם, ואם היה אדם גדול היה לו להשמיע הדין שמועילה ברכה אף בנוסח ׳המוציא׳, הרי שאדם גדול צריך להשמיענו חידוש בברכותיו.

לא היה לרב חסדא לברך כן לכתחילה. ומשום כך כתב, שרב חסדא שכח מלהזכירם וסמך בזה על דברי רב שסבר שבדיעבד יצא.

החזון איש (או"ח סי' כח סוף סק"ט) כתב, שרב חסדא היה אנוס ולא יכל לברך את כל ברכת המזון, ומשום כך לא בירך אלא אותם הדברים המעכבים בדיעבד, אך רב ששת סבר שהוא מעכב אף בדיעבד ומשום כך הקפיד עליו. ולשיטת **רבינו יחיאל** (הו"ד בטור סי' קפז) שמה ש'לא יצא ידי חובתו' היינו למצוה ואינו מעכב, סבר רב חסדא שיצא ואף לא חיסר מצוה, ועל כך הקפיד עליו רב ששת כי סבר שאף שהיה אנוס היה לו להזכירם וחיסר מצוה במה שלא הזכירם.

החילוק בין ברית ותורה להנחלת הארץ

שם. הרשב"א (ד"ה רב) גרס בגמרא 'רב לא הוה אמר לא ברית ולא תורה', ומה שנתן רב טעם לפי שברית אינה שייכת בנשים ותורה אינה שייכת בנשים ועבדים, הוא טעם שאף האנשים לא יזכירו ברית ותורה, כדי שלא יהיו שתי מטבעות לשון בברכת המזון. והביא קושיית **הראב"ד** שהקשה, אם כן שלא יזכירו בברכת המזון אף את הארץ, כיון שהעבדים אין להם חלק בארץ, ואין לומר שאף העבדים שייכים בהזכרת הנחלת הארץ, ויהיה הנוסח אצלם 'שהנחלת את ישראל', כי אין טעם שהעבדים יודו על מה שאנו נחלנו את הארץ.

ותירץ הרשב"א, כי כל דברי רב אינם שייכים אלא בהזכרת ברית ותורה שאינה דבר תורה, ומאחר שהיא תקנת חכמים לא טבעו חכמים מטבע ברכה לאנשים ומטבע אחר לנשים ולעבדים, וכיון שאינה שייכת בחלק מהם סבר רב שכולם אין אומרים אותה, אבל ברכת הארץ שהיא מדאורייתא לא חילקה בה תורה וכולם אומרים אותה. והוסיף עוד טעם, שכולם נהנים בנחלת הארץ ושבעים מטובה ופירותיה, ולכן יכולים העבדים לומר 'על שהנחלת את ישראל' ואינו נחשב שמודים בזה על טובה של אחרים, כי אף הם נהנים מאותה הטובה ושייכים אליה.

הטעם שהזכרת מלכות בית דוד אינה שייכת בנשים

תורה ומלכות לפי שאינן לא בנשים ולא בעבדים. במצפה איתן (ד"ה ומלכות) ביאר הטעם שהזכרת מלכות בית דוד אינה שייכת בנשים, על פי המבואר בספרי (פרשת שופטים פיסקא יד) ופסק כן **הרמב"ם** (מלכים פ"א ה"ה) שאין מעמידים אשה במלכות שנאמר (דברים יז טו) 'שום תשים עליך מלך' ולא מלכה[מב]. **ובהגהות ראמ"ה** (ד"ה תורה) כתב, שהטעם הוא משום שהן פטורות מהזכרת מלכות שמים בקריאת שמע[מג], ואין שייך אם כן לחייבם בהזכרת מלכות בית דוד.

ובמרחשת (ח"א סי' כב אות ה) כתב, שמה שאמרו שמלכות אינה בנשים הכוונה להקמת מלך, שאין מצוה זו מוטלת על הנשים להשתדל בה, ששלושת המצוות שנצטוו בהן ישראל בכניסתן לארץ, להעמיד להם מלך ולהכרית זרעו של עמלק ולבנות להם בית הבחירה, כולן אינן נוהגות בנשים לפי שהן מצוות וחובות מדיניות ואינן מוטלות על הנשים. וכתב שההכרח לבאר שמה שאמר רב לפי שאינן בנשים ועבדים, כוונתו להקמת מלך, שאם היה הטעם משום שאין מעמידים אשה למלך, היה לרב להזכיר אף גרים וכהנים שאף מהם אין מעמידים מלך[מד]. ועוד, כי מה ענין זה לזה, וכי משום שאין מעמידים אשה למלך אין לה להתפלל על מלכות בית דוד. אלא ודאי שכוונת רב לומר שאין האשה בכלל מצות הקמת מלך, ודין זה שייך רק בנשים ועבדים שאין עליהם החובות המדיניות, אבל גרים וכהנים אף שאין מקימים מהם מלכים, מכל מקום הם מחויבים בהקמת מלך על ישראל, ומשום כך הם בכלל החיוב להזכיר מלכות בית דוד בברכת המזון.

אם נשים אומרות ברית ותורה

שם. התוספות לעיל (כ: ד"ה נשים) פירשו את ספק הגמרא (שם), אם נשים מחויבות בברכת המזון מדאורייתא או מדרבנן, לפי המבואר בסוגייתנו שמי שלא אמר ברית ותורה בברכת המזון לא יצא ידי חובתו, אם כיון שנשים אינן יכולות לומר ברית ותורה אין חיובם אלא מדרבנן, או שמא כיון שאין שייך בהם ענין זה נשאר חיובם מדאורייתא, ומבואר בדבריהם שסברו שנשים אינן אומרות ברית ותורה. אמנם **המאירי** (ד"ה כל) כתב, שנשים מזכירות ברית ותורה בברכת המזון אף שאינו שייך אצלם, כמו שהן מברכות ברכת הארץ אף על פי שאין להם חלק בארץ, כיון שהן בכלל ישראל והן אומרות כן על ישראל השייכים בארץ בברית ובתורה.

הרמ"א (או"ח סי' קפז ס"ג) כתב[מה], שנשים ועבדים לא יאמרו ברית ותורה, כי נשים אינם בני ברית ועבדים אינם בני תורה[מו]. **ובדברי חמודות** (על הרא"ש אות סה) כתב, שנשים אינן צריכות לדלג אלא על אמירת 'על בריתך שחתמת בבשרנו' מפני שאינם בני קיום ברית מילה, אך 'על תורתך שלמדתנו ועל חוקיך שהודעתנו' יכולות לומר, כי אף שאינם בנות לימוד התורה, מכל מקום הן בנות קיום התורה והמצוות והחוקים, ויהיה להם פירוש אמירת 'שלמדתנו' על מה שילמדו אותם לקיים המצוות כשהם ישמעו אותם מפי האנשים שלמדום[מז], ולפי זה העבדים אינם צריכים לדלג כלום בברכת המזון, כי ברית שייך בעבדים, וגם תורה שייך בהם כמו בנשים שהרי הם מצווים בקיום כל המצוות שנשים מצוות עליהם.

המגן אברהם (שם סי' קפז סק"ג) הקשה, מה הטעם שסמכו עכשיו הנשים לומר תורה בברכת המזון, והביא שהבדק הבית דחק לקיים המנהג וכתב, שהנשים נחשבות כאנשים לפי המבואר ביבמות (סג.) שאין נקרא אדם אלא כשיש לו אשה, ואם כן נחשבים שניהם כגוף אחד ויכולות הנשים משום כך לאומרו. ומכל מקום תמה על עצם הדבר מדוע נשים אינם בכלל תורה, והרי מבואר בשו"ע (שם סי' מז סי"ד) שנשים מברכות ברכת התורה, ומשום שהם חייבות ללמוד את המצוות שלהם[מח], וכן הוא במכילתא (יתרו פרשת בחדש פרשה ב) על הפסוק (שמות יט ג) 'כה תאמר לבית יעקב' אלו הנשים, ואם כן למה לא יאמרו 'על תורתך שלמדתנו'. עוד הקשה, מדוע נשים אינן יכולות לומר 'על בריתך שחתמת בבשרנו', למבואר בגמרא עבודה זרה (כז.) שנשים נחשבות כמהולות[מט].

בערוך השלחן (סי' קפז סק"ח) כתב, שאף שנשים אינן צריכות לומר ברית ותורה, מכל מקום אין להקפיד אם יאמרוהו, משום שהטעם שמזכירים ברית ותורה בברכת המזון הוא משום שכשנימול אברהם, כרת הקב"ה עמו ברית לתת לו את הארץ, וכן בנתינת התורה נתן הקב"ה את הארץ לעם ישראל כמו שנאמר (תהלים קה מד) 'ויתן להם ארצות גוים בעבור ישמרו חוקיו ותורותיו ינצורו', ומאותו הזמן אף הנשים התקרבו להשם, ולכך כשהן אומרות 'על שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה' וכו', הם מבארות את הסיבה שה' הנחיל לנו את הארץ שהוא מזמן הברית ובעבור התורה, וכשהן אומרות 'על בריתך וכו' ועל תורתך' כוונתם לכלל ישראל.

ולהלכה כתב **המשנה ברורה** (סי' קפז סק"ט), שבימינו נהגו הנשים לומר גם כן 'על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו', כי כוונתם בזה על ברית ולימוד הזכרים[נא]. ועוד, שאף הנשים צריכות ללמוד המצוות שלהן לדעת היאך לעשותן[נב].

האם 'רבי אבא' ו'רבינו' הוא רב

ואת שבקת כל הני תנאי ואמוראי ועבדת כרב. הרש"ש (ד"ה ואת) הקשה, היאך שייך לומר שמה שלא אמר רב חסדא ברית תורה ומלכות, הוא כשיטת רב שסבר שאף שלא הזכיר ברית ותורה ומלכות יצא, והרי לעיל אמר רבי אבא שכל מי שלא אמר ברית ותורה בברכת הארץ לא יצא ידי חובתו,

מב. **ובשפתי** חכמים (ד"ה ומלכות) ביאר הטעם שלא נתמעטו ממלכות אלא נשים ועבדים ולא שאר ישראל, כי אף שמעמידים המלכים מזרע בית דוד, מכל מקום כל ישראל שייכים בזה וראויים למלכות אם ימשחם נביא, וכמבואר ברמב"ם (מלכים פ"א ה"ח) שמשום כך העמיד אחיה השילוני את ירבעם למלך על ישראל. מג. **כמבואר** במשנה לעיל (כ.). מד. **מגרים** אין מעמידים מלך משום שנאמר (דברים יז טו) 'מקרב אחיך תשים עליך מלך', וכן מכהנים אין מעמידים מלך כמבואר בירושלמי (הוריות פ"ג ה"ב) והו"ד ברמב"ן בפירוש הפסוק (בראשית מט י) 'לא יסור שבט מיהודה', [בירושלמי שם רבי יודה דרש כן מפסוק זה, ורב חייה בר בא דרשו מסמיכות הפסוקים, שנאמר (דברים יז כ) 'למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל', ובפסוק שלאחריו נאמר (שם יח א) 'לא יהיה לכהנים הלוים']. מה. **והוא** מדברי הכל בו (סי' כה). מו. **והמגן** אברהם (שם סק"ג) תמה על לשון הרמ"א, שפתח דינו שנשים ועבדים לא יאמרו ברית ותורה, ובטעם הדבר סיים רק באחד מהם, כי נתן בנשים טעם רק למה שלא יאמרו ברית, ובעבדים נתן טעם רק למה שלא יאמרו תורה, והרי מבואר בדברי התוספות לעיל (כ: ד"ה נשים) שנשים אינן אומרות לא ברית ולא תורה. [ובלבושי שרד (שם סק"ד) פירש תמיהתו, שמאחר שנתן טעם אחד לכל אחד מהם, משמע שמה שאמר בתחילה שנשים ועבדים לא יאמרו ברית ותורה, אין כוונתו שלא יאמרו שניהם ברית ותורה, אלא שנשים לא יאמרו ברית ועבדים לא יאמרו תורה, ועל זה תמה מדברי התוספות שמבואר שנשים אינן אומרות לשניהם]. וכן מבואר בסוגייתנו שברית אינה בנשים, ותורה ומלכות אינם לא בנשים ולא בעבדים, הרי שלגבי נשים אין לא ברית ולא תורה. ובמשנה ברורה (שם סק"ט) כתב, שבאמת נשים אף אינן בני תורה, ומה שחילקם הרמ"א לשנים הוא משום שהעבדים בכלל ברית, וכיון שבעבדים אין אלא החסרון שאינם בכלל תורה, הזכיר אף חסרון אחד אצל נשים שאינן בני ברית. מז. **ומה** שכתב הכל בו (סי' כה ד"ה ועוד אמרו) בשם הראב"ד שנשים לא יאמרו ברית ותורה, היינו לפי נוסחת הרמב"ם (סדר התפילות נוסח ברכת המזון) שאומרים ממש את המילים ברית ותורה [והוא בדברי הבית יוסף (סי' קפז) על מה שכתב הטור (שם) שנהגו לומר 'על שהנחלת את אבותינו ארץ חמדה טובה ורחבה ברית ותורה' וכו' שכתב שכך היא נוסחת הרמב"ם] אמנם הלשון 'על תורתך שלמדתנו' אפשר שאף לפי הראב"ד יכולות לומר. מח. **וכמבואר** ברמ"א (יו"ד סי' רמו ס"ו) שאשה חייבת ללמוד הדינים השייכים לה. ואמנם באגור (סי' ב הו"ד בבית יוסף או"ח סוף סי' מז) הובא עוד טעם שנשים מברכות ברכות התורה, משום שבכלל חיוב התפילה שלהם הם חייבות בקריאת הקרבנות, וברכת התורה שלהם היא על דבר זה, ולדבריו אף הן שייכות בתורה לגבי זה. מט. **שם** נחלקו בטעם שעובד כוכבים שמל את ישראל המילה פסולה, לרב דורשים זאת מהפסוק (בראשית יז ט) 'ואתה את בריתי תשמור אתה וזרעך אחריך' שהוא בא למעט עובדי כוכבים, ולרבי יוחנן דורשים זאת מהפסוק (שם יז יג) 'המול ימול' שרק מי שמל עצמו יכול למול אחרים. ומבואר בגמרא שהנפקא מינה בין שני הטעמים היא אם אשה כשרה למול, כי אם לומדים זאת מהפסוק 'ואתה את בריתי תשמור' וגו' אשה אינה יכולה למול כי אינה בת מילה, אך אם לומדים זאת מהפסוק 'המול ימול' היא כשרה למול כי היא נחשבת כמהולה. והטעם לזה ביאר הרי"ף (שבת קלו:) שכיון שבישראל נחשבים הערלים כמהולים [כמבואר בגמרא (ע"ז כז.) לענין נדר] אשה גם כן בכלל ישראל היא ונחשבת כמהולה. נ. **וכמבואר** בבית יוסף (סי' קפז ד"ה נריך). נא. **וכעין** סברת המאירי (ד"ה כל) הו"ד למעלה. נב. **וכטעם** שהזכיר המגן אברהם (סי' קפז סק"ג) הו"ד למעלה.

ומבואר בערוך (ערך רב והו"ד בגליון) בשם רב האי גאון, שרבי אבא הוא רב שנקרא בשם רבי אבא, וכן בגמרא לעיל אמר רב אילעא דין זה בשם 'רבינו', ו'רבינו' הוא רב כמבואר בדברי רש"י לעיל (כב. ד"ה משום)[נג], ומשום כך גרס כאן בגמרא 'ועבדת כרב חננאל'. ובהגהות דברי נחמיה (ד"ה משום) פירש משום כך ש'רבינו' לעיל הוא רבי ולא רב, שהרי רב סבר שאף שלא הזכיר ברית ותורה יצא[נד].

שמא בא רבי יוחנן להשמיעונו שברכת הטוב והמטיב אינה אלא מדרבנן

מאי קמ"ל כל ברכה שאין בה מלכות לא שמה ברכה והא א"ר יוחנן חדא זימנא. הרעק"א (בגליון הש"ס) תמה, מה הקשתה הגמרא שאין שום חידוש בדין זה שהטוב והמטיב צריכה מלכות כיון שהיא ככל ברכה, והרי נחלקו בזה לעיל בסמוך אבא יוסי בן דוסתאי ורבנן, אם היא ברכה מדאורייתא וממילא היא חלק מברכת המזון, ומשום כך אינה צריכה מלכות כי היא ברכה הסמוכה לחברתה לברכת בונה ירושלים[נה], או שהיא מדרבנן ואינה חלק מברכת המזון, וכיון שכן אינה שייכת לברכות שלפניה שחיובם מדאורייתא, וצריך לומר בה משום כך מלכות, ושמא השמיענו רב יוחנן שהיא מדרבנן וצריכה מלכות.

ובמלא הרועים (ד"ה מאי) הוסיף להקשות בו, שהרי לעיל (כא.) למד רבי יוחנן חיוב ברכת המזון לפניה [היינו חיוב לברך קודם האכילה] בקל וחומר מברכת התורה, ולפי זה בהכרח שמה שנאמר בפסוק (דברים ח י) 'אשר נתן לך' הוא על ברכת הטוב והמטיב כמבואר לעיל (מח:)[נו], ואם כן היה מקום לומר שהוא סובר שברכת הטוב והמטיב היא מדאורייתא, ונחשבת משום כך ברכה הסמוכה לחברתה שאינה צריכה מלכות, ושמא משום כן בא רבי יוחנן להשמיענו דבר זה עצמו, שאינה אלא מדרבנן וצריכה מלכות.

אמנם הרשב"א (ד"ה מאי) גרס בגמרא 'מאי קמ"ל דהטוב והמטיב לאו דאורייתא נימא בהדיא הטוב והמטיב לאו דאורייתא', והיינו שקושיית הגמרא היתה שלא היה לו לומר שאינה צריכה מלכות, אלא היה לו לומר כן בפירוש שאינה דאורייתא. ואף שלעיל כשחלקו בזה אבא יוסי בן דוסתאי ורבנן, אם ברכת הטוב והמטיב צריכה מלכות או לא, לא פירשו מחלוקתם אם היא מדאורייתא או מדרבנן, הוא משום שדרכם של משניות וברייתות לסתום דבריהם, אך רבי יוחנן שהוא אמורא היה לו לפרש דבריו[נז].

והצל"ח (ד"ה מאי) כתב, שעל מחלוקת אבא יוסי בן דוסתאי ורבנן אין להקשות, שיחלקו בפירוש אם ברכת הטוב והמטיב היא מדאורייתא או מדרבנן, כי אפשר לומר שבאו בכלל דבריהם להשמיענו שכל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה, ורק על רבי יוחנן הקשתה הגמרא כיון שכבר אמר זאת בפירוש. אך ודאי שאין עיקר מחלוקת אבא יוסי בן דוסתאי ורבנן אם ברכה בלא מלכות היא ברכה או לא, שאם כן היה להם לחלוק בכל הברכות כשם שחלקו בזה רב ורבי יוחנן לעיל (מ:) ולא להעמיד מחלוקתם דווקא בברכת הטוב והמטיב.

האליה רבה (סי' קפט ס"א) תירץ עוד[נח], שאם היתה כוונת רבי יוחנן להכריע במחלוקת אבא יוסי בן דוסתאי ורבנן, ולומר שברכת הטוב והמטיב אינה אלא מדרבנן, לא היה לו לומר דין זה באופן שנראה שהוא מדברי עצמו, אלא לומר שההלכה היא כמאן דאמר שצריכה מלכות.

והדברי נחמיה (ד"ה מאי) כתב, שקושיית הגמרא היא לאו דווקא, והגמרא סמכה דבריה על התירוץ שהיה ידוע להם שכך היא כוונת רבי יוחנן, ולא הקשתה הגמרא אלא בשביל להביא התירוץ. והכריח דבריו, כי בשלמא לדברי רבי זירא שבא רבי יוחנן לומר שצריכה שתי מלכיות, אחת של עצמה ואחת של בונה ירושלים, אפשר להכניס זאת בדברי רבי יוחנן ולבאר שלכך התכוון כשאמר שצריכה מלכות היינו מלבד המלכות שלה, אמנם לרב פפא שפירש שצריכה שתי מלכיות מלבד המלכות שלה, אין לזה שום רמז בדברי רבי יוחנן, ובהכרח אם כן שהיה ידוע להם מקבלה כוונת רבי יוחנן.

מדוע אין מזכירים שם ומלכות בברכת הזימון

שם. בספר קרושה וברכה (סמיכת חכמים, בתוס' ד"ה נברך) תמה, כיון שברכת הזימון נחשבת לברכה בפני עצמה ומדאורייתא[נט], מדוע אין מזכירים בה שם ומלכות[ס], למבואר בסוגייתנו שכל ברכה שאין בה מלכות לא שמה ברכה. ותירץ, שכיון שעיקר ברכת הזימון היא בעשרה, ובעשרה מזמנים בשם[סא], היא נחשבת כברכה שיש בה שם, ואף מלכות יש בה שהרי אומרים 'נברך שאכלנו משלו' ולא אומרים 'למי שאכלנו משלו', ולשון זה מורה לקב"ה שהוא יחידי כמבואר בדברי רש"י להלן (נ. ד"ה נברך), וכל לשון אחדות היינו מלכות כמבואר בראש השנה (לג:).

אמנם כבר הביא הרשב"א (ד"ה נברך) דברי הראב"ד[סב], שפירש הטעם שאין שם ומלכות בברכת הזימון משום שאינה ברכה קבועה[סג], והרי היא כשאר ברכות המוזכרות להלן (נד.)[סד]. ולהלן (נד. ד"ה הרואה) הביא מהראב"ד, שאפשר שהטעם שאין מזכירים שם ומלכות בברכת הזימון, הוא משום שכבר יש בברכת המזון שלש ברכות שיש בהם מלכות והזכרת השם ולכן הקילו בברכת הזימון שאינה צריכה.

הטעם שאין מזכירים מלכות שמים בברכת בונה ירושלים

חדא דידה וחדא דבונה ירושלים. בטעם הדבר שאי אפשר להזכיר את ה'מלכות' של ברכת בונה ירושלים בברכת בונה ירושלים עצמה, שמשום כך יש להזכיר בשבילה עוד 'מלכות' בברכת הטוב והמטיב, כתבו התוספות (ד"ה לומר) משום שהיא ברכה הסמוכה לחברתה שאין אומרים בה 'מלכות'. וכן כתב הרשב"א (ד"ה ולידי) שכל ברכה שסמוכה לחברתה אינה פותחת בברוך ואין מזכיר בה מלכות[סה]. והרא"ה (ד"ה אמר רבה) הוסיף בזה, שאין להזכיר מלכות שמים בתוך נוסח ברכת בונה ירושלים עצמה, כדי לא לשנותה ממטבע הברכות שתיקנו שברכה הסמוכה לחברתה אין בה מלכות[סו]. ובתלמידי רבינו יונה (ד"ה ולידי) פירשו הטעם, שאין להזכיר מלכות שמים בברכת בונה ירושלים עצמה שמזכיר בה מלכות בית דוד, כיון שנראה שמדמה בזה מלכות הארץ למלכות שמים. וכעין זה כתב הרא"ש (סי' כב) שלא רצו להזכיר מלכות של עולם אצל בשר ודם[סז]. ובפירוש המיוחס לריטב"א (ד"ה רב) הוסיף בו עוד טעם שלא תיקנו לומר המלכות בברכה עצמה, כי כל ענין המלכות הוא לאומרה עם הברכה שאומר 'ברוך אתה מלך העולם', אך אם אינו פותח ב'ברוך' אין כלום בהזכרת אותה המלכות[סח].

מדוע אין ברכות של שמונה עשרה פותחות בברוך

ברכת הארץ מאי טעמא לא משום דהויא לה ברכה הסמוכה לחברתה. התוספות (ד"ה ברוך) פירשו הטעם שהברכות שבתפילת שמונה עשרה אינן פותחות בברוך, משום שהם נחשבות ברכה הסמוכה לחברתה כיון שהן סמוכות לברכות 'אל חי וקים'. והמהרש"א (בתוס' שם) תמה בכוונת דבריהם, כי אם כוונתם לברכת 'גאל ישראל' שאומרים בה 'למלך אל חי וקים', אם כן אף ברכה ראשונה שבשמונה עשרה סמוכה היא לברכת גאל ישראל כשאר הברכות, ומדוע אם כן

[נג] **ובשפתי** חכמים (ד"ה דא"ר) הוסיף, שדוחק לומר שהוא מחלוקת אמוראים בשיטת רב, שרב יעקב בר אחא סבר בשיטת רב ['רבינו'] שלא יצא ידי חובתו, ורב חננאל סבר בשיטת רב שאף שלא הזכיר ברית ותורה יצא ידי חובתו. [נד] **וכן** כתב בספר יפה תלמוד (ד"ה משום) ש'רבינו' לעיל הוא רבינו הקדוש היינו רבי יהודה הנשיא, וסמך דבריו על כמה מקומות במדרש רבה שרבי יהודה הנשיא נקרא בשם 'רבינו' [ואמנם הוא כבר בתלמוד בבלי ביבמות (מה.) 'אמר רב יצחק בר אבודימי משום רבינו' ופירש רש"י שם (ד"ה דכי) שהוא רבי, וכן הוא בכתובות (נו.) שאמר רב יצחק בר אבדימי משום רבינו וחלקו שם רש"י (ד"ה משום) ותוספות (ד"ה אמר) אם הוא מדברי רב או רבי] אמנם מרבי אבא לפי שיטת הערוך שהוא רב עדיין קשה. ועיין ביפה עינים לעיל (מח: ד"ה אנין) שכתב שרבי אבא לעיל אינו תנא, אלא האמורא רב בא שהובא בירושלמי (פ"א ה"ו), שלא כמו שכתב הגרי"ב בגליון מהערוך שהוא רב. [נה] **וכמבואר** בגמרא לעיל (מו.) שברכה הסמוכה לחברתה אינה פותחת בברוך, כברכה שניה ושלישית שבברכת המזון. [נו] **שם** בגמרא מבואר שמי שלא דרש פסוק זה לברכת הטוב והמטיב דרש ממנו ברכה לפניה ['אשר נתן לך' משנתן לך] אמנם לרבי יוחנן שברכת המזון לפניה נלמדת בקל וחומר, ודאי שדורשים מפסוק זה לברכת הטוב והמטיב. [נז] **וכן** גרס ופירש בשיטה מקובצת (ד"ה מאי). [נח] **אחר** שהביא דברי המעדני מלך שהקשה כן, ותמה עליו שלא ראה דברי הרשב"א (ד"ה מאי) שתירץ, שאם כן היה לו לומר בפירוש שברכת הטוב והמטיב אינה אלא מדרבנן. [ובברכי יוסף (סי' קפט ס"א) דקדק בדבריו במה שכתב שהרשב"א 'תירץ' קושיא זו, שהרשב"א לא הקשה ותירץ אלא שלגירסתו בגמרא מיושבת קושיא זו]. [נט] **שהרי** בגמרא לעיל (מח:) דרשו ברכה זו מהפסוק (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת' וגו'. [ס] **והקשה** על מה שתירץ הרשב"א לעיל (מו. ד"ה תדע, השני) שלא תיקנו בה מלכות משום שהיא ברכה קצרה מאוד, שאם כן מה הקשה (שם ד"ה עד) על דברי רש"י לעיל (שם ד"ה דקסבר) שסבר שברכת הזימון היא עד ברכת הזן, שאם כן ברכת הזן לא היתה צריכה לפתוח בברוך כיון שהיא סמוכה לברכת הזימון, והרי לדברי הרשב"א ברכת הזימון אין בה לא שם ולא מלכות כיון שהיא ברכה קצרה, ומשום כך היה צריך לפתוח ברכת הזן בברוך כדי להזכיר בה שם ומלכות. [סא] **כמבואר** במהרש"א לעיל (מח: ד"ה אמר). [סב] **הו"ד** להלן 'אם אומרים ברכת אשר נתן בשם ומלכות'. [סג] **שהרי** לא על כל אכילה יש זימון (ראב"ד הו"ד בדברי הרשב"א להלן נד. ד"ה וכתב). [סד] **והרשב"א** דחה דבריו מהמבואר בירושלמי (פ"ט ה"א) שכל הברכות המוזכרות בגמרא שם מזכיר בהם השם. [סה] **אמנם** דן בזה שהרי בברכת 'אתה גבור' אומרים 'מלך ממית ומחיה' וכן בקדושת השם חותמים בין ראש השנה ליום הכפורים 'המלך הקדוש' [וכן בברכת השיבה שופטינו חותמים באותם הימים 'המלך המשפט'] וכן בברכת הסליחה אומרים 'מחול לנו מלכנו' ובברכת הרפואה 'מלך רופא' וכן בהרבה ברכות, וסיים שהדבר צריך תלמוד. [ובתשובותיו (ח"א סי' שלט) הכריח ממה שתיקנו לומר בברכת הטוב והמטיב מלכות כנגד ברכת הארץ ובונה ירושלים, שאין להזכיר מלכות אף באמצע ברכה הסמוכה לחברתה, ודחה דעת הסוברים שאין הקפדה מלהזכיר מלכות אלא בפתיחתן של הברכות שהוא מקום הזכרת המלכות, שאם כן לא היה לחכמים לתקן הזכרת המלכות של ברכת בונה ירושלים בברכת הטוב והמטיב, אלא בברכת בונה ירושלים עצמה במקום שהוא מזכיר את מלכות בית דוד]. אמנם בתוספות הרא"ש (ד"ה מאן - השני) כתב, שאף שמבואר בסוגייתנו שאף מלכות שמזכירים באמצע הברכה נקראת מלכות [שהרי מזכיר באמצע ברכת הטוב והמטיב מלכות בשביל ברכת בונה ירושלים] נראה שלא דקדקו חכמי ישראל שסידרו סדר הברכות שלא לומר מלכות באמצע אותם ברכות שאין צריכות מלכות, וכמו שמצינו בתפילת שמונה עשרה שאומר בה 'מלך עוזר ומושיע' ו'מלך ממית ומחיה' וכן בעוד כמה ברכות, כי מאחר ואינו מזכיר המלכות בברכה כשאר ברכות שאומרים בהם 'ברוך אתה מלך העולם' אין זה נקרא 'מלכות'. [סו] **ונראה** בדבריהם שבאו לבאר כי מלבד הדין שברכה הסמוכה לחברתה אינה 'פותחת' בברוך כמבואר לעיל (מו.) אף אין מזכירים בה 'מלכות' בנוסח הברכה, וכמדוקדק בלשון הרשב"א שכתב שניהם. וכן נראה בפירוש המיוחס לריטב"א (ד"ה רב) שהבין כך בשיטות אלו [ושם בדבריו דן בברכה הסמוכה לחברתה אם אין ראוי להזכיר בה מלכות או שאין צריך להזכיר בה מלכות [כי אף שכל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה, אין דין זה בברכה הסמוכה לחברתה] ומכל מקום רשות הוא למי שרוצה להזכיר]. [סז] **ובתשובות** הרשב"א (ח"ז סי' תקלג) פירש מטעם זה, שאין חותמים ברכת בונה ירושלים במלכות אף שהיא סוף הברכות שחיובם מן התורה, כיון שאין זה דרך ארץ שיזכיר מלכות שמים אחר מלכות בית דוד. [סח] **והוא** כבר בדברי תוספות הרא"ש (ד"ה מאן - השני) שיישב לפי זה תמיהת הרשב"א והו"ד בהערה למעלה.

היא פותחת בברוך ואין דינה כשאר ברכה הסמוכה לחברתה. ועוד, שאם כן בתפילת מנחה ומוסף שאין אומרים ברכת גאל ישראל, נמצא שברכה ראשונה של שמונה עשרה אינה סמוכה לחברתה ומדוע אם כן אין מזכיר בה מלכות[סט]. **ובספר** קדושה וברכה (סמיכת חכמים, בתוס' שם) פירש זאת על פי דברי ר"ת בתוספות לעיל (ב. ד"ה מאימתי) שפירש דברי הירושלמי (פ"א ה"א) שהיו רגילים לקרות קריאת שמע קודם התפילה כמו שאנו רגילים לומר אשרי, וכיון שכן אף תפילת מנחה סמוכה ל'שמע ישראל' שנקרא מלכות כמבואר בראש השנה (לב:). ואף למה שאנו נוהגים לומר אשרי יש מקום לומר שהיא נחשבת סמוכה למלכות כיון שמזכירים לפניה 'מלכותך מלכות כל עולמים', אך יש לדון בו שמא צריך שתהיה הברכה סמוכה לברכה שיש בה מלכות ואין מועיל מה שהיא סמוכה למלכות בלא ברכה.

הטעם שמזכירים מלכות בית דוד בברכת בונה ירושלים

איידי דאמר מלכות בית דוד לאו אורח ארעא דלא אמר מלכות שמים. רש"י לעיל (מח: ד"ה ומלכות) פירש הטעם שמזכירים מלכות בית דוד בברכת בונה ירושלים משום שעל ידו נתקדשה ירושלים. **והרמב"ם** (ברכות פ"ב ה"ד) **והמאירי** (ד"ה וכל) פירשו, משום שהוא חלק מענין הברכה שאין הנחמה שלמה וגמורה אלא במלכות בית דוד[ע]. **ובשבלי הלקט** (סי' קנז) הביא **מאחיו ה"ר בנימין** טעם אחר למה אנו מזכירים מלכות שמים ומלכות בית דוד ובית המקדש, על פי מה שאמרו חז"ל (מדרש שמואל פי"ג)[עא], שביום שנחלקה מלכות בית דוד כפרו ישראל בשלשה דברים, במלכות שמים ובמלכות בית דוד ובבית המקדש[עב], ואמר מר שאין ישראל נגאלים עד שיחזרו ויתבעו את שלשתן[עג].

הטעם שמזכירים בברכת הטוב והמטיב מלכות בשביל ברכת הארץ

רב פפא אמר הכי קאמר צריכה שתי מלכיות לבר מדידה. ובטעם הדבר שמזכירים בברכת הטוב והמטיב 'מלכות' בשביל ברכת הארץ אף שהיא ברכה הסמוכה לחברתה[עד], פירשו **התוספות** (ד"ה לומר) שהואיל ואומרים בה מלכות בשביל ברכת בונה ירושלים [שיש בה הזכרת מלכות בית דוד ואין זה דרך ארץ להזכירה בלי להזכיר מלכות שמים] מזכירים בה מלכות גם בשביל ברכת הארץ, כיון שברכת הארץ נתקנה בנפרד מברכת הזן, שהרי משה תיקן את ברכת הזן ויהושע תיקן את ברכת הארץ, ואינן נקראות סמוכות משום כך[עה]. **הרא"ה** (ד"ה ורב פפא) כתב הטעם, כי אחר שהוזקקו להשלים בה מלכות כנגד ברכת בונה ירושלים, אילו לא ישלימו בה מלכות אף כנגד ברכת הארץ יראה הדבר כחסרון בברכה זו, כיון שאין האנשים יודעים טעם החילוק בין הברכות, ומשום כך מזכירים מלכות בשביל שניהם[עו]. **ובפירוש הר"י מלוניל** (ד"ה לנד) כתב, שמאחר שכל ברכה נתקנה בפני עצמה, שהרי כל ימי משה לא ברכו אלא ברכת הזן, ורק בזמן יהושע נתקנה ברכת הארץ, ודוד ושלמה תקנו ברכת בונה ירושלים, לכן חלקו להם חכמים כבוד להשלים מלכות לכל ברכה וברכה. עוד פירש, שכיון ששלושת הברכות נלמדות מריבוי הכתוב (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת' כמבואר בגמרא לעיל (מח:) נמצא ששלושתן שווים כאחת, ולפיכך הצריכו חכמים להשלים את ה'מלכות' שלהם.

מדוע ברכת הטוב והמטיב אינה חותמת בברוך

שם. בתלמידי רבינו יונה (ד"ה רב פפא) כתבו[עז], שכך הוא המנהג כדברי רב פפא שמזכירים בברכת הטוב והמטיב שלש מלכויות, והביאו דברי המדרש[עח], שצריך להזכיר בה שלש מלכיות[עט], שלש הטבות[פ], ושלש גמולות[פא]. והקשו אם כן, מאחר שאומרים בברכת הטוב והמטיב את כל אותם הענינים, מדוע אין חותמים בה בברוך, ואינה נחשבת כ'ברכה ארוכה' שצריך לחתום בה בברוך.

ותירצו בשם **רבני צרפת**[פב], שכל אותם הענינים שמזכירים בה נחשבים כענין אחד, כיון שכולם שמות תואר של הקב"ה שהוא מלך מטיב וגומל, ולכך אף שמזכיר בה כל אלו היא נחשבת ל'ברכה קצרה' שאין חותמים בה בברוך[פג]. ובשם רבינו יונה תירצו, שכיון שכשנתקנה ברכה זו היתה נחשבת 'ברכה קצרה' שאין בה חתימה בברכה, כיון שלא תיקנו בה את כל אותו הנוסח ולא אמרו בה אלא 'הטוב והמטיב', משום כך אף כשהוסיפו בה אחר כך את כל אותם ענינים, לא שינו אותה מעיקר תקנתה כ'ברכה קצרה' ולא תיקנו בה ברכה בחתימתה אף שנעשית עתה 'ברכה ארוכה'[פד].

והרשב"ם בפסחים (קד: ד"ה וברכת) כתב שאף 'שאנו מאריכים בה קצת כדי לומר בה שלש מלכיות' אינה צריכה חתימה כיון שכולה הודאה כברכת הפירות והמצוות. **הרשב"א** לעיל (מו. ד"ה תדע - השני) כתב, שחכמים החשיבו ברכה זו כ'ברכה קצרה' שפותחת בברוך ואינה חותמת בברוך אף שיש בה הרבה מילים, כיון שלא ראו חכמים לומר שצריך גם לחתום בה, כי על ידי זה היתה גם פותחת וגם חותמת בברוך, והיתה נעשית מעולה יותר משאר הברכות שלפניה, שאף שחיובם מדאורייתא הן חותמות בברוך ואינן פותחות בברוך כיון שהן סמוכות לברכת הזן.

אמנם הרא"ה לעיל (מו: ד"ה והטוב) סובר שברכת הטוב והמטיב נחשבת ל'ברכה ארוכה'[פה], והטעם שאינה חותמת בברוך, כיון שמעיקר הדין לא היה צריך להזכיר בה ברכה אלא בחתימתה שהרי היא סמוכה לחברתה, אלא שמאחר שאין חיובה אלא מדרבנן השתנה דינה שפותחים בה בברוך, וכיון שכן לא ראו חכמים לתקן לה ברכה גם בפתיחה וגם בחתימה כיון שנראה כברכה לבטלה, ורק בשביל לעשות בה היכר שהיא מדרבנן ביטלו בה החתימה וקבעו בה הברכה בפתיחתה.

על מי נאמר 'ויתיב וקאמר'

יתיב רבי זירא אחורי דרב גידל ויתיב רב גידל קמיה דרב הונא ויתיב וקאמר. רש"י (ד"ה ויתיב) כתב שרב גידל הוא שאמר דינים אלו, בטעה ולא הזכיר של שבת או של יום טוב או של ראש חודש, ומה שאמרה הגמרא 'ולא ידענא' הוא מדברי רבי זירא, שלא ידע היאך אמר רב גידל דינו. וכן מבואר בדברי **הרא"ש** (סי' כג) שכתב 'יתיב רבי זירא אחורי דרב גידל ויתיב רב גידל וקאמר קמיה דרב הונא', היינו שדין זה הוא מדברי רב גידל. וכן הוא בדברי **האור זרוע** (הלכות סעודה סי' ר) שפירש קושיית הגמרא 'א"ל מאן אמרה', שרבי זירא שאל את רב גידל, היינו שפירש שדין זה הוא מדברי רב גידל.

אמנם הצל"ח (ברש"י ד"ה ויתיב) תמה מי הכריח את רש"י לפרש כן שהוא מדברי רב גידל, וכתב שיותר נראה שהוא מדברי רב הונא, ורב גידל הוא ששאל לרב הונא 'מאן אמרה', וכפי שמוכח מדברי הגמרא להלן (ע"ב) שהקשתה 'והא אמר רב הונא אמר רב טעה אומר ברוך שנתן', ולדברי רש"י שהוא מדברי רב גידל היה לגמרא להקשות 'והא אמר רב גידל אמר רב'[פו]. וכתב שנראה שרש"י גרס בגמרא כגירסת הרא"ש, 'יתיב רב גידל וקאמר קמיה דרב הונא'[פז]. **ובתוספות רבינו יהודה החסיד** (ד"ה יתיב) הסתפק אם הוא מדברי רב גידל או מדברי רב הונא, ואמנם פירש (שם ד"ה ולא) שמי שאמר דין זה הוא שהמשיך לומר 'ולא ידענא', שלא כמו שפירש רש"י (ד"ה ולא) שהוא מדברי רבי זירא, שלא ידע היאך אמר רב גידל לדין זה[פח].

אם אומרים ברכת 'אשר נתן' בשם ומלכות

טעה ולא הזכיר של שבת אומר ברוך שנתן שבתות למנוחה. הקשו **התוספות** (ד"ה ברוך) מדוע פותחת ברכה זו בברוך והרי היא ברכה הסמוכה לחברתה, שהרי סומכים אותה לברכת 'בונה ירושלים'. ותירצו, שכיון שאינה

סט. **ומשום** כך נקט כתירוץ שני שכתבו התוספות שמה שמזכיר בברכה 'אלהי אברהם' היינו מלכות כמבואר בגמרא לעיל (ז:) שמבריאת העולם לא היה מי שקרא לקב"ה אדון עד שבא אברהם וקראו אדון, וכן פירשו התוספות לעיל (מ: ד"ה אמר). ע. **ובזה** פירשו הטעם שכל מי שלא הזכיר מלכות בית דוד בברכת בונה ירושלים לא יצא ידי חובתו כי חיסר מענין הברכה. עא. **ועיקרו** בדברי רש"י (הושע ג ה). עב. **ודרשו** כך מהפסוק (מלכים א' יב טז) 'וישיבו העם את המלך דבר לאמור מה לנו חלק בדוד ולא נחלה בבן ישי לאהליך ישראל עתה ראה ביתך דוד', שמתחילה כפרו במלכות בית דוד, ובמה שאמרו 'לאהליך ישראל' אל תקרי 'לאהליך' אלא 'לאלהיך' היינו שכפרו בהקב"ה, ובמה שאמרו 'עתה ראה ביתך דוד' כפרו בבית המקדש. עג. **ודרשו** זאת מהפסוק (הושע ג ה) 'אחר ישבו בני ישראל ובקשו את ה' אלהיהם' זו מלכות שמים, 'ואת דוד מלכם' זו מלכות בית דוד, 'ופחדו אל ה' ואל טובו' זהו בית המקדש. ואף בתפילה אנו מזכירים את שלשתם במה שאנו אומרים 'משען ומבטח לצדיקים' שהוא מלכות שמים, 'בונה ירושלים' שהוא בית המקדש, 'מצמיח קרן ישועה' שהוא מלכות בית דוד. עד. **ואין** מזכירים בה מלכות בית דוד [כברכת בונה ירושלים] שצריכים מחמת כן להזכיר בה גם מלכות שמים. עה. **ואמנם** אנו לא פותחים אותה בברוך כיון שעתה היא נתקנה על הסדר ואצלנו היא נחשבת כסמוכה. עו. **אמנם** כתב הרא"ה שכל דברי רב פפא אינם אלא לסובר שברכת הטוב והמטיב אינה אלא מדרבנן וצריכה מלכות בשביל עצמה, ומאחר שמזכירים בה מלכות בשביל עצמה משלימים בה גם בשביל ברכת הארץ ובונה ירושלים, אך לסובר שברכת הטוב והמטיב היא מדאורייתא, שלדבריו אינה צריכה מלכות משום שהיא ברכה הסמוכה לחברתה, אין מזכירין בה מלכות כלל אף לא בשביל ברכת בונה ירושלים, ואין להקפיד בזה אף שמזכירים בה מלכות בית דוד. עז. **והובאו** ברא"ש (סוף סי' כג) וכן פסק הטור (או"ח סי' קפט). עח. **והתוספות** בפסחים (קד: ד"ה הטוב) הביאוהו בשם רבינו תם. עט. **היינו** ברוך וכו' מלך העולם, אבינו מלכנו, המלך הטוב והמטיב. פ. **הטוב** והמטיב והוא ייטיב. פא. **הוא** גמלנו הוא גומלנו הוא יגמלנו לעד. פב. **והוא** בדברי התוספות בפסחים (קד: ד"ה הטוב). פג. **ואף** מה שאומרים בה 'הוא יגמלנו' זהו שבחו במה שהוא גומל אלינו בכל יום. פד. **וכן** כתבו התוספות לעיל (מו: ד"ה והטוב) והרא"ש (סוף סי' כב). פה. **והוכיח** כן מדברי הגמרא לעיל (מו.) שהביאה הוכחה שברכת הטוב והמטיב אינה אלא מדרבנן ממה שפותח בה בברוך ואין חותם בה בברוך, והיינו שכיון שאינה אלא מדרבנן השתנה דינה משאר ברכות שחותמים בהם בברוך ואין פותחים [כדין 'ברכה הסמוכה לחברתה' כיון שהן סמוכות לברכת הזן] שבה פותחים בברוך ואין חותמים, ואם היה דינה כ'ברכה קצרה' הרי זה עיקר דינה שכל ברכה קצרה פותחת בברוך ואינה חותמת, ואין בה שום שינוי להוכיח ממנו שאינה אלא מדרבנן. פו. **וכן** הקשה הרש"ש (ברש"י ד"ה ויתיב). פז. **ויש** מהאחרונים שפירשו דברי רש"י שהטעם שפירש כן, כיון שבכל מקום שהוזכר 'יתיב פלוני קמיה פלוני ויתיב וקאמר', הכוונה היא לפלוני שהוזכר בתחילה. ועוד, שאם הוא מדברי רב הונא נצטרך לומר שרב גידל שאל את רב הונא 'מאן אמרה', ולא מסתבר שרב גידל שישב לפני רב הונא כתלמיד, ישאל את רבו 'מאן אמרה'. פח. **והטעם** שרש"י פירש כך שהוא מדברי רבי זירא, ולא פירש שהוא מדברי רב הונא או רב גידל, כתבו האחרונים לבאר על פי דברי התוספות בעבודה זרה (סג: ד"ה ויתיב) שהביאו מרבינו תם, שבכל מקום שהוזכר פלוני שיתיב קמייהו, הזכירוהו משום שאמר איזה דבר חידוש, ואם מי שאמר 'ולא ידענא' הוא רב הונא או רב גידל, נמצא שרבי זירא לא אמר כלום ואם כן לשם מה הוזכר שהיה שם, ולזה הוכרח רש"י לפרש שהוא זה שאמר 'ולא ידענא'. ואמנם לתוספות רבינו יהודה החסיד שפירש שהוא המשך דברי רב הונא או רב גידל, מה שהוזכר כאן רבי זירא הוא משום שהוא זה ששאל 'מאן אמרה', וכמבואר באור זרוע (הלכות סעודה סי' ר) שרבי זירא שאל כן את רב גידל.

קבועה שם ולא תיקנו לאומרה אלא לפרקים, באופן ששכח לומר 'רצה והחליצנו', משום כך אינה נקראת 'ברכה הסמוכה לחברתה' ופותחת בברוך, ומבואר בדבריהם שאומרים ברכת 'ברוך שנתן' וכו' בשם ומלכות כשאר ברכות, וכן פסק השולחן ערוך (או"ח סי' קפח ס"ו).

וכן כתב הרשב"א (ד"ה ברוך) שמסתבר שכל אותם הברכות שאומר באופנים ששכח ההזכרה שבברכת המזון, אומרם בשם ומלכות בפתיחה ובחתימה, ואף שאם היה אומר ההזכרה במקומה לא היה מזכיר בה השם, היינו משום שבאופן זה היו ההזכרות ככל ברכה הסמוכה לחברתה, ונכללות בכל מה שהזכיר בברכה הסמוכה להם, שהזכיר בה מלכות בפתיחתה ובחתימתה, שכשפותח בשם בברכה הראשונה הרי זה כאילו פתח כך כל הברכות הסמוכות לה.

אמנם הביא דברי **הראב"ד** שכתב, שאינו מזכיר בה שם ומלכות ונוסח אמירתה כפי שהיא נזכרת בגמרא, והרי היא כברכת הזימון שהיא בלא שם ובלא מלכות, והטעם שאין מזכיר בה שם ומלכות משום שאינה ברכה קבועה, והרי היא ככל הברכות המוזכרות בפרק הרואה (להלן נד.). אמנם הרשב"א דחה לדבריו וכתב שאף הברכות האמורות שם מזכיר בהם השם וכמבואר בירושלמי (פ"ט ה"א).

הטור (סי' קפח) הביא שיטת הראב"ד, שאין לומר בברכת 'אשר נתן' לא שם ולא מלכות כיון שברכה זו אינה קבועה. והקשה השיירי **כנסת הגדולה** (הו"ד בברכי יוסף שם סק"ה) שלא מצינו כן בדברי הראב"ד בשום מקום, ותמה על דברי הטור שאם כך היא שיטת הראב"ד, מדוע לא השיג על דברי הרמב"ם (ברכות פ"ב ה"ב) שכתב שאומר בה 'ברוך אתה ה' מקדש השבת'[פט]. **ובברכי יוסף** דחה לדברי שהרי הרשב"א (ד"ה ברוך) גם כן הביא כך בשיטת הראב"ד, ובהכרח אם כן שכך כתב גם בחידושיו למסכת ברכות שדרך הרשב"א להביא דבריו משם. ועוד, שבהשגות הראב"ד על **בעל המאור** (פרק הרואה אות ב) כתב בפירוש, שכל ברכה שאינה קבועה והיא נעקרת לפרקים אינה טעונה הזכרה, שהרי אפילו ברכת הזימון שהיא מן התורה, כיון שהיא נעקרת מן הברכה לפרקים אין בה הזכרה ומלכות. וודאי שדבריו אף על ברכת 'אשר נתן' שהיא באופן אקראי יותר מברכת הזימון, ולכן פירש שאף שלא סבר הראב"ד כהרמב"ם, מכל מקום לא השיג על דבריו כיון שהרי"ף והבה"ג סברו כמותו.

המאירי (ד"ה מי) הביא נוסח ברכה זו, ומבואר בדבריו שמזכיר השם רק בחתימה ולא בפתיחה, וכן משמע מלשון הרי"ף[צ].

מדוע לא אמר רב גידל דבריו בשם רב

אמר ליה מאן אמרה רב. כתב **השפתי חכמים** (ד"ה א"ל) שאין להקשות, היאך אמר רב גידל דין זה שאם טעה ולא הזכיר של שבת אומר ברוך שנתן וכו' בסתמא, ולא אמר דבר זה בשם אומרו אף שרב אמרו, כי מאחר שהיה תלמידו של רב יכול לומר את דבריו בסתמא, בלי להזכיר בפירוש שרב אמרם.

הטעם שביום טוב אינו אומר 'באהבה'

טעה ולא הזכיר של יום טוב אומר ברוך שנתן ימים טובים לעמו ישראל לשמחה ולזכרון. **במעדני יום טוב** (על הרא"ש סי' כג אות פ) פירש הטעם שבשבת מוסיף בברכה זו תיבת 'באהבה' וביום טוב אינו אומרה, משום שעל השבת נצטוו במרה וקיבלו אותה שם באהבה, שלא כציווי על יום טוב שקיבלוהו בכלל שאר הציוויים שנצטוו עליהם בהר סיני, ושם לא היה הדבר 'באהבה' שהרי לא קיבלו התורה בסיני עד שכפה עליהם הר כגיגית.

ביאור הספק אם מזכיר שמחה בראש חודש

ולא ידענא אי אמר בה שמחה אי לא אמר בה שמחה. **בתוספות רבי יהודה החסיד** (ד"ה אי) **ובתוספות הרא"ש** (ד"ה אי אמר) פירשו טעם הספק אם מזכיר 'שמחה' בראש חודש או לא, כי אפשר שראש חודש לא שייך בו שמחה כמו בימים טובים, או שמא כיון שנאמר (במדבר י י) 'וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חודשיכם' אף ראש חודש נחשב ליום שמחה. ועוד, כי נאמר לשון שמחה ברגלים ומצינו שראש חודש נקרא מועד[צא], שלא כשבת שאין מזכיר בה לשון שמחה כי לא מצינו בה בפסוקים לשון זה.

צד הספק שאין חותמים בשל ראש חודש

ולא ידענא וכו' אי חתים בה אי לא חתים בה. **בתוספות הרא"ש** (ד"ה אי חתים) הקשה, כיון שתיקנו לומר ברכה זו בראש חודש כמו הברכה שאומרים בשבת וביום טוב, מדוע הסתפק רבי זירא אם אמר רב גידל לחתום בברכה זו או לא, ומאיזה טעם לא יהיה דינה כשבת ויום טוב שחותמים בה. ותירץ, שאפשר ששני הספקות שהסתפק תלויים זה בזה, כי הטעם שחותם בה בשבת הוא משום שמזכיר בה אות וברית ונחשבת משום כך ל'ברכה ארוכה', וכן ביום טוב כיון שמזכיר בה שמחה וזכרון נקראת ברכה ארוכה שחותמים בה, והסתפק אם מזכיר בה בראש חודש 'שמחה' ואז חותם בה כי אף היא 'ברכה ארוכה' או שמא אינו מזכיר בה 'שמחה' אלא רק ראש חודש והרי היא 'ברכה קצרה' שאין חותמים בה[צב].

מט:

מה הכוונה 'פתח בהטוב ומטיב'

אבל פתח בהטוב והמטיב חוזר לראש. כתב **החיי אדם** (כלל מז סי"ח) לגבי מי ששכח לומר הזכרת שבת או יום טוב בברכת המזון, שאם כבר התחיל ברכה רביעית צריך לחזור לראש ברכת המזון, ונראה שאין נקראת התחלה עד שיאמר 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם האל', אך אם לא אמר רק 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם', אף שהיתה כוונתו על ברכת הטוב והמטיב יסיים ויאמר 'אשר נתן' וכו'[א].

אמנם בביאור הלכה (סי' קפח ס"ו ד"ה עד) הביא שמדברי **האחרונים משמע**, שאף אם רק התחיל ברכה זו כבר אין לו תקנה וחוזר לראש, ופירש טעם דבריהם שסברו שהטעם שחוזר לראש אם התחיל בברכת הטוב והמטיב, הוא משום שבזה ניכר שכבר הסיח דעתו מברכה שלישית[ב], וכיון שכן הניח דברי החיי אדם בצריך עיון וכתב שאין מועיל שיגמור הברכה שהתחיל ויאמר 'אשר נתן', כי מאחר וכשפתח הברכה היתה דעתו על ברכה רביעית, כבר הסיח בזה דעתו מברכה שלישית. וכן מבואר **בברכי יוסף** (סי' קפח סק"ז ד"ה אך) שאם סיים ברכת בונה ירושלים ופתח ואמר 'ברוך אתה ה'' אף שסיים הברכה ואמר 'למדני חוקיך', מכל מקום כיון שסיים הברכות שחייב בהם מדאורייתא חוזר לראש[ג].

להיכן חוזר כשנזכר אחר שהתחיל ברכת הטוב והמטיב

שם. הרמב"ם (ברכות פ"ב הי"ב) פסק, שמי שלא הזכיר בשבת או ביום טוב קדושת היום, אם נזכר קודם שיתחיל בברכה רביעית אומר 'ברוך שנתן', ואם נזכר אחר שהתחיל בברכה רביעית פוסק וחוזר לראש שהוא ברכת הזן, ומבואר בדבריו שפירש לדין הגמרא שאם פתח בהטוב והמטיב 'חוזר לראש', שהכוונה בזה לראש כל הברכות דהיינו ברכת הזן. **ובכסף משנה** (שם) כתב שאף רש"י (ד"ה והדר) סבר כן, שהרי פירש הטעם שאם כבר פתח בברכת הטוב והמטיב חוזר לראש, ואינו יכול לומר ברכת 'ברוך שנתן', משום שסיום הברכה בברכת המזון הרי היא כעקירת רגלים לגבי תפילה[ד], וכשם שבתפילה אחר עקירת רגליו חוזר לתחילת התפילה, כך גם כאן חוזר לראש ברכת המזון. וכן כתב **הרא"ש** (סי' כג, תוס' הרא"ש ד"ה אבל) שחוזר לראש ברכת הזן וכטעם שהביא רש"י. וכן פסק להלכה בשו"ע (או"ח סי' קפח ס"ו) שאין מועילה ברכת 'ברוך שנתן' אלא כשנזכר קודם שהתחיל ברכת הטוב והמטיב, אבל אם לא נזכר עד שהתחיל הטוב והמטיב צריך לחזור לראש ברכת המזון[ה].

אמנם בהשגת הראב"ד (שם) תמה על מה שכתב הרמב"ם, שהרי בגמרא לעיל (כט:) מבואר שמי שרגיל לומר תחנונים אחר תפילתו, אם טעה ולא הזכיר

[פט] **ומשום** כך הכריע שהראב"ד חזר בו. ובכלל דבריו שם דן שמא סבר הראב"ד שאף שיטת הרמב"ם כדבריו, שלא כמו שהבין הבית יוסף (סי' קפח ד"ה ומ"ש) בשיטת הרמב"ם שפותחת בברוך וחותמת בברוך, אמנם כבר דחה בברכי יוסף לדבריו, כי אף אם נאמר שלא כדברי בית יוסף שסבר הרמב"ם שאינה פותחת בברוך, מכל מקום הרי כתב הרמב"ם בפירוש שחותם בה בברכה ועל כך היה לו להראב"ד להשיג. [צ] **וכן** הוא בדברי הרמב"ם (ברכות פ"ב הי"ב) אלא שהבית יוסף (סי' קפח ד"ה ומ"ש) סבר בדבריו שאף פותחת בברוך [והו"ד בהערה למעלה]. [צא] **כמבואר** בפסחים (עז.), ולומדים זאת ממה שנאמר (איכה א טו) 'קרא עלי מועד לשבור בחורי'. [צב] **וכן** נראה שפירש בתוספות ר"י החסיד שכתב (ד"ה ולא) שספק הגמרא הוא המשך דברי רב גידל, והיינו ששני הספקות הם מדבריו שלא ידע היאך הדין בברכה זו, ופירש (בד"ה אי חתים) צד הספק שמא אינו חותם בה, כיון שאין ברכה זו חשובה ואינה אלא הודאה בעלמא וזכרון המאורע, ומשום כך דינה כברכת הפירות וברכת המצוות שאין חותמים בהם. וכתב התוספות הרא"ש, שכיון שלא נפסק הספק בגמרא יש לחתום בה כמו שחותמים בה בשבת ויום טוב, ואמנם לגבי הספק אם מזכיר בה 'שמחה' כתב שאין לאומרה, כי מסתבר שאין שייך שמחה בראש חודש. [א] **והביא** ראיה לדבריו ממה שכתב המגן אברהם (סי' רסח סק"ג) שאם טעה בתפילת ערבית או מנחה של שבת, ואחר ברכת 'אתה קדוש' המשיך ואמר 'אתה' כשדעתו היתה לומר 'אתה חונן' כבתפילה של חול ונזכר שהוא שבת, אומר 'אתה קדשת' או 'אתה אחד', כי אין נקרא שהתחיל של חול [שדינו שגומר אותה הברכה שהתחיל בה כמבואר בשו"ע שם] אלא בתפילת שחרית, שמלבד מה שטעה אף דיבר שלא כהוגן כיון שאמר 'אתה' במקום 'ישמח משה', ודקדק כן גם מלשון הגמרא 'אבל פתח בהטוב ומטיב' שמשמע שאמר איזו תיבה מנוסח ברכת הטוב והמטיב. [ב] **וכן** מבואר בירושלמי (פ"ז ה"ד) שאינו יכול לומר 'אשר נתן' אלא באופן שלא 'הסיע דעתו' אך באופן שכבר 'הסיע דעתו' חוזר לראש, וכמו שפירש בפני משה שם שאם פתח בהטוב והמטיב הסיח דעתו משל שבת. [ג] **ושם** חקר מה הדין במי ששכח להזכיר של שבת והתחיל לומר 'ברוך אתה ה'' כשדעתו היתה לסיים 'בונה ירושלים' אך הוא נזכר וסיים 'למדני חוקיך', אם באופן זה יוכל לומר עתה 'רצה' ולחזור ולחתום 'בונה ירושלים', או שמא הוא צריך לחתום בבונה ירושלים ולומר אחריה ברכת 'אשר נתן' ומסקנת דבריו שאומר 'רצה' וחותם אחר כך בונה ירושלים. [ד] **בגמרא** לעיל (כט:) מבואר שמי שטעה בתפילת ראש חודש ולא הזכיר 'יעלה ויבא' בברכת העבודה, אף אם נזכר בזה רק כשהוא כבר בברכת 'שים שלום', הרי הוא חוזר ל'עבודה' כל זמן שלא סיים תפילתו, ואינו נחשב כמי שסיים תפילתו עד שעקר רגליו, אמנם כל זה שייך בתפילת שמונה עשרה שיש בה עקירת רגלים, אך בברכת המזון שאין בה עקירת רגלים, סיום הברכה נחשב כעקירת רגלים לענין זה שכבר לא יוכל להוסיף בה וחוזר לראש. וכן מבואר בדברי התוספות לעיל (ל: ד"ה מסתברא) שהתחלת ברכת הטוב והמטיב נחשבת כעקירת רגליו. [ה] **ובביאור** הלכה (שם ד"ה לראש) פירש הטעם שהשו"ע פסק כן משום שכן נקטו רוב הראשונים [אף שיש מהראשונים שחלקו (ראב"ד, רשב"א ורבינו יונה) והו"ד להלן].

של ראש חודש ב'עבודה' אף שסיים ברכת 'שים שלום' חוזר ל'עבודה', ואמירת ברכה רביעית לא גרעה מאמירת תחנונים, ומשום כך כתב שאף אם התחיל לומר ברכת הטוב והמטיב, אינו חוזר לראש אלא פוסק וחוזר לתחילת ברכת בונה ירושלים[ו]. וכן כתבו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה אלות) שאין חוזר לראש אלא אם כן סיים ברכת הטוב והמטיב, שאם לא כן הרי הוא כמי שרגיל לומר תחנונים אחר תפילתו.

הראבי"ה (סי' קלא) כתב, שאם פתח בהטוב והמטיב ושוב נזכר שלא הזכיר של שבת, חוזר לראש לתחילת ברכת המזון, כי מאחר וברכת הטוב והמטיב אינה אלא מדרבנן הרי הוא כמי שעקר רגליו שחוזר לראש, ואין לדמות את ברכת הטוב והמטיב לאמירת תחנונים אחר התפילה, שהרי עוקרים אותה בבית האבל (לעיל מו:), ואף פועלים עוקרים אותה (לעיל מו.).

וכעין זה כתב **הרא"ה** (ד"ה והני) שלשון 'חוזר לראש' בכל מקום פירושו שחוזר לגמרי להתחלה, והוא הדין כאן הכוונה שחוזר לתחילת ברכת המזון, ופירש טעם הדין משום שכבר גמר כל הברכות שמחויב בהם מן התורה, ובמה שפתח בברכת הטוב והמטיב סילק עצמו מברכות אלו לברכה אחרת, וכיון שכן הרי זה נחשב להפסקה גמורה. ואין לדמותו למבואר לעיל (כט:) שמי שרגיל לומר תחנונים אחר תפילתו אין צריך לחזור לתחילת התפילה אלא חוזר ל'עבודה', כי אמירת תחנונים אחר התפילה למי שרגיל בזה נחשבת כתפילה ארוכה, שלא כברכת הטוב והמטיב שקבעו חכמים להפסיק בינה לבין ברכת בונה ירושלים באמירת 'אמן', ובזה החשיבו את ברכת 'בונה ירושלים' כסוף ברכותיו, וכן עשו אותה כברכה בפני עצמה במה שתיקנו שיפתחו בה ב'ברוך'[ז].

הרשב"א (ד"ה לא) הקשה על פירוש זה, שאם הטעם שחוזר לראש הוא משום שגמר כל הברכות שמחויב בהם מן התורה, היה לו לחזור לראש אף אם לא פתח עדיין בברכת הטוב והמטיב, כיון שכבר גמר לכל הברכות מן התורה, ומשום כך כתב שנראים דברי הראב"ד, שהרי הוא כמי שרגיל לומר תחנונים אחר תפילתו, ואינו חוזר אלא לראש הברכה היינו לברכת בונה ירושלים.

אמנם בפירוש המיוחס לריטב"א (ד"ה ואמרינן) יישב קושיא זו, שכשם שבתפילת שמונה עשרה מבואר לעיל (כט:) שרק אם עקר רגליו חוזר לראש, כך גם בברכת המזון צריך שיסיח דעתו לברכה אחרת ויתחיל בה, ורק באופן זה נחשב שעקר מברכה שהיה בה, והכריח כשיטה זו שחוזר לתחילת ברכת המזון ולא לברכת בונה ירושלים, מלשון הגמרא שאם פתח בהטוב והמטיב 'חוזר לראש' ולא 'למקום שטעה'[ח].

הרא"ש (סי' כג, תוס' הרא"ש ד"ה אבל) דחה לדברי הראב"ד, שמאחר ושלושת הברכות הראשונות של ברכת המזון נחשבות לברכה אחת, משום כך אם טעה בהם צריך לחזור לראש ברכת המזון[ט]. **והמגן אברהם** (סי' קפח סק"ח) הביא לדבריו וכתב', שמשום כך בכל אופן שטעה בתוך שלושת ברכות ראשונות[י], הרי הוא חוזר לראש[יא]. **ובפרי מגדים** (אשל אברהם שם) כתב, שכל זה אינו אלא לסברת הרא"ש, אמנם לטעם שהביא רש"י (ד"ה והדר) שחוזר לראש משום שכשסיים הברכה הוא נחשב כמי שעקר רגליו, אין זה אלא באופן שסיים שלושת הברכות, ואין שום הכרח לשיטתו ששלושת הברכות נחשבות לברכה אחת, ולכן אם שכח בהם איזה הזכרה אינו חוזר אלא לראש אותה הברכה ששכח בה[יב].

ביאור מחלוקת הרמב"ם והראב"ד אם צריך לחזור לראש ברכת המזון

שם. בפירוש מחלוקת הרמב"ם והראב"ד (ברכות פ"ב הי"ג) אם באופן שפתח בברכת הטוב והמטיב חוזר לראש ברכת המזון או לברכת 'רחם' מצינו כמה פירושים. **בספר מעון הברכות** (ד"ה ל"ש) פירש מחלוקתם, שחלקו אם שלושת הברכות שבברכת המזון הם מדאורייתא, כי אף מנין הברכות לחלקם לשלש ברכות הוא מן התורה כמו שנלמדו מהפסוקים (לעיל מח:), או שמדאורייתא אין צריך לברך אלא ברכה אחת לאחריה, וחכמים הם שסידרו את ברכת המזון וחילקוה לשלש ברכות[יג]. שהרמב"ם סבר שאין זה אלא תקנת חכמים, וכיון שמדאורייתא היא מצוה אחת, אף חכמים החשיבו שלושת הברכות כמצוה אחת, וכיון שכן אם טעה בברכת המזון הרי הוא חוזר לראש לומר אותה מחדש כתיקנה[יד]. אמנם הראב"ד סבר ששלושת הברכות חלוקות מדאורייתא, ואינן נחשבות כמצוה אחת אלא כשלש מצוות, וכיון שכן אם טעה באחת מהן אין צריך לחזור ולברך אלא את אותה ברכה, כיון שלא טעה אלא במצוה זו[טו][טז].

במרכבת המשנה (שם) פירש מחלוקתם, שהרמב"ם סבר שאם נזכר אחר שהתחיל ברכת הטוב והמטיב חוזר לראש, משום שברכת 'אשר נתן' מועילה דוקא אם אומרים אותה סמוך לברכת בונה ירושלים, שבאופן זה שמסמיך את שתי הברכות, נחשב כאילו הזכיר יעלה ויבא כתיקונו בתוך ברכת 'רחם', אך אם כבר התחיל בברכת הטוב והמטיב, כיון שיש הפסק בין ברכת 'רחם' ל'ברוך אשר נתן', כבר אינו יכול להזכיר ברכת 'אשר נתן', ואף לחזור עתה לברכת 'רחם' אינו יכול, כי ברכת הטוב והמטיב נחשבת הפסק בין שתי הברכות הראשונות לברכת 'רחם'[יז], ומשום כך חייב הוא לחזור לראש ברכת המזון. והראב"ד סבר שברכת הטוב והמטיב נחשבת כתחנונים, ומכל מקום היא נחשבת קצת הפסק, ומשום כך אם פתח בברכת הטוב והמטיב כבר אינו יכול לומר ברכת 'אשר נתן', כיון שלא תיקנוה אלא בסמיכות לברכת בונה ירושלים, ומכל מקום חוזר לברכת 'רחם' כי אינה הפסק כל כך בין שתי ברכות ראשונות לברכה שלישית[יח].

ובדומה לזה כתב **האגרות משה** (או"ח סי' נה)[יט], שסבר הראב"ד שאף שברכת הטוב והמטיב לא גרעה מתחנונים ואינה נחשבת כהפסק, היינו לגבי ברכת המזון שנחשב שעדיין הוא בתוך ברכת המזון, ומשום כך אינו צריך לחזור לתחילת הברכה, אך לגבי ברכת בונה ירושלים היא נחשבת הפסק, לענין זה שאינו יכול לומר עתה ברכת 'ברוך שנתן', כי כבר אינה סמוכה לשלושת הברכות שמחויב בהם מדאורייתא, ומשום כך הוא צריך לחזור לתחילת ברכת בונה ירושלים[כ]. וכתב לפי זה, שדינו של הראב"ד שחוזר לברכת בונה ירושלים, הוא אף אם יסבור **כהרא"ש** (סי' כג, תוס' הרא"ש ד"ה אבל) ששלושת הברכות הראשונות של ברכת המזון נחשבות כברכה אחת, כיון שבמה שהתחיל בברכת הטוב והמטיב אינו נחשב שהפסיק בברכת המזון, והרי הוא כמי שטעה באמצע ברכת בונה ירושלים שחוזר לתחילת הברכה ואינו צריך לחזור לראש.

בעמק ברכה (תפילה סי' א עמ' י) פירש שיטת הרמב"ם על פי מה שכתב (תפילה פ"ד הט"ו) שכל תפלה שאינה בכוונה אינה תפילה, ואם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה, ופירש (שם הט"ז) כיצד היא הכוונה, שיפנה ליבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה, ומשמע מסתימת דברי הרמב"ם שכוונת הלב מעכבת בכל התפילה, וזה סותר לכאורה למה שכתב (תפילה פ"י ה"א) שאם כיון לבו בברכה ראשונה שוב אינו צריך. והביא ליישב בשם הגר"ח מבריסק[כא], שיש שני מיני כוונות בתפילה, האחת היא כוונת פירוש המילים והענינים, והשניה היא מה שצריך לכוון שהשכינה כנגדו, וחלוקים הם שני הכוונות, כי כוונת פירוש המילים אינה אלא תנאי בתפילה, אך התפילה

ו. **ובתוספות** הרא"ש (ד"ה אבל) כתב בשיטת הראב"ד, שאם כבר סיים ברכת הטוב והמטיב הרי הוא חוזר לראש, וכן משמע מדברי תלמידי רבינו יונה הו"ד למעלה בסמוך. ז. **וכן** כתב במגדל עוז על הרמב"ם (ברכות פ"ב הי"ג). ח. **וכן** דקדק ברבנו מנוח (ברכות פ"ב הי"ג) מהמבואר בגמרא שחוזר לראש ולא לבונה ירושלים, וכן כתב במגדל עוז (שם) שלשון 'חוזר לראש' מורה על תחילת ברכת המזון. ט. **ובהערות** על ראבי"ה (מהדורת הר"ד דבליצקי הערה נה) פירש הטעם שלא היה נח לראבי"ה בטעם זה שהביא הרא"ש, והוצרך לטעם שבמה שהתחיל ברכת הטוב והמטיב נחשב שעקר רגליו [והו"ד למעלה], שהוא לשיטתו (כרך ג סי' תתמו עמ' ספה, ובהערה נג) שכל הדין שאם טעה בשלש ברכות ראשונות חוזר לראש (לעיל לד.) הוא רק באופן שאמר את שלושת הברכות שלא כסדרן, ולא באופן שאמרן כסדרן אלא ששכח ודילג בהם. י. **וכן** הוא בפני יהושע (ברש"י ד"ה והדר). יא. **כגון** שלא הזכיר ברית ותורה בברכת הארץ או מלכות בית דוד בבונה ירושלים. יב. **וכמו** שכתב הרמ"א (או"ח סי' קיד ס"ו בהגהה). יג. **וכן** כתב הפני יהושע (ברש"י ד"ה והדר) בשיטת רש"י, שבשכח ברית ותורה בברכת הארץ אינו חוזר אלא לתחילת אותה ברכה. ובביאור הלכה (סי' קפח ס"ח ד"ה לראש) הניח דברי המגן אברהם בצריך עיון, כי אין דברי הרא"ש אלא ליישב קושיית הראב"ד, ולא מצאנו בשאר ראשונים כדבריו, ובפרט למה שתירץ הרא"ה (ד"ה והני) הו"ד למעלה את קושיית הראב"ד באופן אחר. יד. **ונחלקו** בזה התוספות והרמב"ן שלשיטת התוספות (לעיל טו. ד"ה תוסס) חיוב שלשת הברכות אף הוא מדאורייתא ונמצא שהם שלש מצוות נפרדות, אך לשיטת הרמב"ן בספר ההשגות (על ספר המצות לרמב"ם שורש א אות ט, בית יוסף סי' קפז ד"ה תנו) אין החיוב מדאורייתא אלא לברך אחר האכילה כל אחד כפי דעתו כמבואר בגמרא לעיל (מ:) במעשה עם בנימין הרועה, וחכמים הם שתקנו הנוסח המתוקן, ונמצא לפי דבריו שאינה אלא מצוה אחת. [והו"ד לעיל (מח:) 'אם מנין שלש הברכות שבברכת המזון מדאורייתא או מדרבנן']. טו. **וכן** מבואר בבית יוסף (סי' קפא ד"ה פועלים) שהרמב"ם סבר כהרמב"ן שמנין הברכות שבברכת המזון אינו אלא מדרבנן, והוכיח כן ממה שמנה זאת הרמב"ם בספר המצות (מצוה יט) כמצוה אחת שציונו לברכו אחר האכילה, ולא הזכיר כלל למנין הברכות. טז. **ומה** שתמה הרא"ש על דברי הראב"ד, ששלושת הברכות שבברכת המזון נחשבות כברכה אחת ומטעם זה יש לו לחזור לראש, אינו אלא לרמב"ם ורמב"ן אך הראב"ד חלק על דין זה עצמו וסבר שהם שלש מצוות נפרדות. יז. **ובזה** יישב קושיית הרשב"א (ד"ה לא) שהקשה, שאם הטעם שצריך לחזור לראש הוא משום שגמר שלושת הברכות שמחויב בהם מן התורה, יצטרך לחזור לראש אף אם לא פתח בברכת הטוב והמטיב כיון שכבר סיים לשלושת הברכות [ומטעם זה סבר כהראב"ד שחוזר לברכת 'רחם']. כי הטעם שחוזר לתחילת ברכת המזון, הוא משום שאינו יכול לחזור לברכת 'רחם' כיון שהפסיק בין ברכות ראשונות לבינה בברכת הטוב והמטיב, אמנם אם לא פתח בברכת הטוב והמטיב אין שום הפסק ויכול לחזור לברכת 'רחם'. יח. **והכריח** גדר זה בדברי הראב"ד, שאם לא כן לדבריו אין ביאור בדברי רב מנשיא, כי מאיזה טעם אם פתח בברכת הטוב והמטיב כבר אינו יכול לומר ברכת 'אשר נתן', ואף על פי כן יכול לחזור לברכת 'רחם', הרי אם ברכת הטוב והמטיב נחשבת כתחנונים ואינה הפסק, מדוע לא יוכל לומר ברכת 'אשר נתן' בכל אופן כשנזכר, ואם היא נחשבת להפסק אף לא יוכל לחזור לברכת 'רחם'. יט. **באגרות** משה שם בא ליישב המבואר בחינוך (מצוה תל) שמי שלא הזכיר קדושת היום בשבת וביום טוב אין מחזירין אותו אלא בליל ראשון של פסח ושל סוכות, שהוא נסתר מסוגייתנו שמבואר שבכל שבת ויום טוב כיון שאינו יכול שלא לאכול, אם לא הזכיר בהם קדושת היום צריך לחזור. ופירש משום כך כוונת החינוך שסבר כהראב"ד, ומה שכתב שאין צריך לחזור היינו לתחילת ברכת המזון, אמנם הוא חוזר לתחילת ברכת בונה ירושלים [והאריך לבאר שם שגדר חיוב האכילה בליל פסח וסכות שונה משאר שבתות וימים טובים ומשום כך חוזר בהם לראש ברכת המזון]. כ. **והוכרח** לגדר זה, כי לכאורה קשה על מה שדחה הראב"ד לשיטת הרמב"ם שסבר שצריך לחזור לראש, ונתן טעם לדבריו משום שברכת ברוך שנתן היא כתחנונים שאחר התפילה ואין בה הפסק לברכת המזון, שאם כדבריו שהרי היא כתחנונים ואין בה הפסק לברכת המזון, מדוע אינו אומר ברכת 'ברוך שנתן' אף באופן שכבר פתח בברכת הטוב והמטיב, ובהכרח מדין זה שמה שפתח בברכת הטוב והמטיב נחשב להפסק, ומדוע אם כן השיג על הרמב"ם שפסק שמטעם זה צריך לחזור לראש. כא. **והוא** בחידושי הגר"ח על הרמב"ם (תפילה פ"ד ה"א).

נחשבת לתפילה אף אם לא כיון במילותיה, ומשום כך מספיק שיכוון פירוש המילים בברכה ראשונה, שלא ככוונה שהשכינה כנגדו שאינה רק תנאי בתפילה, אלא זהו כל ענין התפילה מה שהוא עומד לפני השכינה, ומשום כך צריך שתהיה כוונה זו בכל שמונה עשרה ברכות, כי ברכה שחסר בה כוונה זו אין עליה שם תפילה, ונמצא שחסרה לו ברכה מתפילתו[כב]. ומשום כך כתב הרמב"ם שכל תפילה שאינה בכוונה אינה תפילה, ופירש מה היא הכוונה שיפנה לבו ויראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה, כי רק כוונה זו מעכבת בכל התפילה, אך כוונת פירוש המילים אינה מעכבת אלא בברכה ראשונה וכמו שכתב הרמב"ם. ולפי זה, כל מה ששייך לומר שאינו נחשב שגמר את תפילתו, אם לא עקר רגליו או אם הוא רגיל לומר תחנונים אחר תפילתו, הוא רק בתפילה שענינה מה שהשכינה כנגדו, שמשום כך אם הוא עדיין עומד ואומר תחנונים או שלא עקר רגליו, עדיין עומד הוא לפני השכינה והכל נחשב כתפילה ארוכה, אך לענין ברכה כיון שהוא גמר את נוסח הברכה, אף אם הוא מוסיף עליה דברים אין שייך לומר שהוא עדיין עוסק בברכה, ומשום כך מה שמוסיף עליה אינו ברכה אלא דבר אחר, ולכן פסק הרמב"ם שאם פתח בהטוב והמטיב חוזר לראש, ואינו דומה לתחנונים שאחר התפילה.

אם כשחוזר לראש צריך גם לחזור ולזמן

שם. הרמב"ם (ברכות פ"ב הי"ב) פסק, שמי שלא הזכיר בשבת או ביום טוב קדושת היום, אם נזכר קודם שיתחיל בברכה רביעית אומר 'ברוך שנתן', ואם נזכר אחר שהתחיל בברכה רביעית פוסק וחוזר לראש שהוא ברכת הזן. **ובכסף משנה** דקדק לשון הרמב"ם שכתב שחוזר לראש 'שהוא ברכת הזן' ולא כתב שחוזר 'לראש ברכת המזון' שאף כשצריך לחזור ולברך אין צריך לחזור ולזמן. ולדבריו, כיון שמבואר **בתוספות הרא"ש** (ד"ה אלא) שאם פתח בברכת הטוב והמטיב צריך לחזור 'לראש ברכת המזון', מדוקדק מדבריו שסבר שאף יצטרך לחזור ולזמן. וכן מבואר **בפירוש המיוחס לריטב"א** (ד"ה ואמרינן) שפירש לשון הגמרא 'חוזר לראש' שחוזר לראש הברכות כולם דהיינו ברכת הזן או לנברך אם הם בזימון. אמנם **בפסקי הריא"ז** (פ"ז הלכה א אות יט) כתב שנראה שאינו חוזר ומברך ברכת הזימון כיון שכבר יצאו ידי חובת זימון. ובבית יוסף (סי' קפח) הביא כן **מספר הכלבו** (סי' כה). **ובספר עינים למשפט** (אות ג ד"ה ל"ש) פירש המחלוקת אם צריך לחזור ולזמן, שחלקו אם ברכת הזימון היא אחת מהברכות של ברכת המזון או שהיא ברכה בפני עצמה, שאם היא חלק מברכת המזון כשהוא חוזר ומברך צריך אף לחזור ולזמן, אך אם היא ברכה בפני עצמה כבר יצא בה ואין צריך לחזור ולזמן אף שחייב לחזור ולברך[כג].

אם אומרים ברכת 'ברוך שנתן' בראש חודש

טעה ולא הזכיר של ראש חודש וכו' בברכת המזון אין מחזירין אותו. הגמרא הקשתה, היאך אמר רב עמרם שבשבתות וימים טובים שמחויב לאכול בהם פת, אם לא הזכיר רצה והחליצנו בברכת המזון מחזירים אותו, והרי אמר רב הונא שמי שטעה בברכת המזון אומר ברוך שנתן, והכריח **הרשב"א** (ד"ה סבתות) מקושיית הגמרא, שברכת 'ברוך שנתן' אינה נחשבת ל'חזרה', ואין נקראת חזרה אלא אם כן חוזר לתחילת ברכת המזון[כד]. ומשום כך הוכיח, שבמה שאמר רב נחמן בשם שמואל שאם טעה ולא הזכיר של ראש חודש בברכת המזון אין מחזירין אותו, לא חלק על דברי רב הונא שאמר שמי שטעה בברכת המזון אומר 'ברוך שנתן', ולפי רב הונא אף בראש חודש אם טעה ונזכר קודם שפתח בברכת הטוב והמטיב אומר ברוך שנתן, ואף שמואל מודה לו בדין זה, ובמה שאמר שמואל שאם פתח כבר בברכת הטוב והמטיב בראש חודש אינו חוזר אף רב הונא מודה לו, ואין נראה לעשות מחלוקת ביניהם בדין זה, ומשום כך כתב שהעיקר כדברי **הגאונים** שסברו, שאף בראש חודש אם שכח לומר יעלה ויבא אומר 'ברוך שנתן'.

אמנם הרז"ה (המאור הקטן על הרי"ף) סובר, שרב הונא ושמואל נחלקו בדין זה[כה], אם מי ששכח לומר יעלה ויבא בראש חודש אומר 'ברוך שנתן', ולהלכה פוסקים כשמואל שמיקל בזה וסובר שאין צריך לומר ברוך שנתן בשום אופן, ואין בזה חילוק אם פתח בברכת הטוב והמטיב או לא[כו].

והרמב"ן (במלחמת ה' שם) דחה דברי הרז"ה, שאין לשון 'אין מחזירין' בכל מקום אלא שלא יחזור למה שאמר כבר, ועל זה אמר רב נחמן בשם שמואל שאם לא הזכיר של ראש חודש בברכת המזון אין מחזירין אותו[כז], אך להזכיר מכאן ולהבא דבר שלא אמר הרי הוא מזכיר, וכל הנידון אם כן בסוגייתנו אינו אלא לענין חזרה בלבד, אך ודאי שבהזכרה לא חלקו ולפי כולם אף בראש חודש צריך להזכירה בברכת 'ברוך שנתן'.

וכן כתב הראב"ד (בהשגות שם) שאין להחזיק במחלוקת בין האמוראים בדבר זה, כי אף שאמר רב נחמן שאם טעה ולא הזכיר בראש חודש בברכת המזון אין מחזירין אותו, מכל מקום כל זמן שלא פתח בברכת הטוב והמטיב, אם אומר 'ברוך שנתן' אין זו חזרה אלא תשלום ברכה, ורק אם פתח בברכת הטוב והמטיב שאם יאמר ברוך שנתן הרי זו חזרה, בראש חודש אין מחזירין אותו כלל[כח]. וכן פסקו **הטור** (סי' קפח) **והשולחן ערוך** (שם ס"ז).

ביאור קושיית הגמרא שיוכל לומר ברכת 'ברוך שנתן' בתפילה

מאי שנא תפלה ומאי שנא ברכת המזון. הצל"ח (ד"ה אלא) פירש קושיית הגמרא, שאף שהיה מקום לחלק בין ברכת המזון לתפילה, שבברכת המזון שייך שיתקן מה ששכח על ידי ברכת 'ברוך שנתן', שלא כבתפילה שלא תיקנו בה ברכת 'ברוך שנתן' משום הפסק, וכמבואר **בבית יוסף** (או"ח סי' קיד ד"ה ומ"ש)[כט], מכל מקום כיון שעתה לא ידע המקשה החילוק בין אם פתח בברכת הטוב והמטיב לאופן שלא פתח, והיה סבור שאומרים ברכת 'ברוך שנתן' בכל אופן, ואף אם פתח בברכת הטוב והמטיב אומר ברכת 'ברוך שנתן' אחר שגומר ברכת הטוב והמטיב, משום כך הקשה שאף בתפילה יוכל לומר ברכת 'ברוך שנתן' אחר שיסיים תפילתו שכבר אין בזה הפסק[ל].

היאך סברה הגמרא שיוכל להוסיף ברכה על שמונה עשרה ברכות שתיקנו

שם. הצל"ח (ד"ה אלא) הקשה על קושיית הגמרא, היאך סברה הגמרא שאם שכח הזכרת שבת ויום טוב בתפילה יוכל לומר ברכת 'ברוך שנתן' בתפילה, והרי מבואר לעיל (לג.) לגבי הבדלה, שלא תיקנו לומר הבדלה כברכה בפני עצמה, כיון שלא תיקנו אנשי כנסת הגדולה אלא שמונה עשרה ברכות ולא תשע עשרה, ואף ביום טוב שחל אחר השבת אין לאומרה, כי לא תיקנו בו אלא שבע ברכות ולא שמונה. ותירץ, שיש לחלק בין ברכת 'ברוך שנתן' שאינו אומרה אלא במקרה ששכח הזכרה, ולא תיקנוה חכמים אלא כשנעשה מקרה זה, ואינה דומה להבדלה שהיא ברכה קבועה בכל מוצאי שבת ויום טוב, וכמו שמצינו שמי ששכח לומר יעלה ויבא בתפילתו חוזר ל'רצה' אם עדיין לא עקר רגליו, אף שבאופן זה הוא אומר ברכות כפולות ונמצא שהתפלל יותר משמונה עשרה ברכות, ובהכרח שכיון שהוא נעשה במקרה ומשום שכחה אינו נחשב להוספת ברכה[לא].

אם יכול להזכיר יעלה ויבא אחר ברכת המזון

ברכת מזונא דאי בעי אכיל אי בעי לא אכיל אין מחזירין אותו. כתב **הרמ"א** (או"ח סי' קפח ס"ו) שאף שמי שטעה ולא הזכיר של ראש חודש ולא נזכר עד שהתחיל הטוב והמטיב, אינו צריך לחזור ולברך כיון שאין עליו חיוב ברכת המזון שהרי אינו חייב לאכול פת, מכל מקום אפשר שהוא צריך לומר יעלה ויבא בתוך 'הרחמן', כמבואר (שם סי' קפז ס"ד) במי ששכח לומר על הניסים, ואולי יש לחלק בין 'יעלה ויבא' ל'על הניסים' כיון שיש בו הזכרות שמות ואין לאומרו לבטלה, והכריע שכן נוהגים שלא לאומרו. אמנם **המגן אברהם** (שם ס"ק יא) הקשה על דבריו, שהרי אנו אומרים בכל יום תחינות שיש

כב. **ובזה** יישב דברי האבודרהם והארחות חיים בשם הראב"ד [הו"ד בבית יוסף (סי' קד)] שאם שח בתפילה צריך לחזור לראש התפילה כי כל שמונה עשרה ברכות נחשבות כברכה אחת, והקשה הבית יוסף על דבריהם מהמבואר בגמרא (לעיל לד.) שרק שלושת הברכות הראשונות והאחרונות נחשבות כאחת, אך שאר הברכות שבשמונה עשרה אם טעה בהם אינו חוזר אלא לברכה שטעה בה. ולמבואר ניחא, כי כל המבואר שם בגמרא שחוזר לברכה שטעה בה, הוא במי שטעה בתפילתו שלא היה לו שום הפסק בשכינה שכנגדו אלא שטעה בברכות, אך מי ששח בתפילתו שהפסיק בהעמדת שכינה כנגדו צריך לחזור לתחילת התפילה, כי לענין זה כל שמונה עשרה הברכות נחשבות לברכה אחת. כג. **והאריך** בזה בספר עינים למשפט (לעיל מה: אות ו ד"ה אחד) בדין המבואר שם בגמרא, ששלושה שאכלו כאחת וגמרו שנים מהם את אכילתם השלישי מפסיק מסעודתו בשביל לזמן עמהם, ונחלקו הראשונים בזה אם כשהוא חוזר לאכול הוא צריך לחזור ולברך ברכת המוציא, וברשב"א שם (ד"ה אחד) הביא טעם דברי הראב"ד שחוזר ומברך, משום שהפסיק אכילתו בברכת המזון כיון שברכת הזימון היא אחת מהברכות של ברכת המזון, ואיך יתכן שהוא מברך ברכה אחת וחוזר ואוכל ומשלים אחר כך את שאר הברכות. כד. **שאם** לא כן מה הקשתה הגמרא מדברי רב הונא, והרי אף רב הונא אמר שצריך לחזור אלא שלא חייבו לחזור לתחילת הברכה אלא הצריכו לומר ברכת 'ברוך שנתן', ובהכרח אם כן שאמירת ברכת 'ברוך שנתן' אינה נחשבת לחזרה. כה. **וסמך** דבריו על דברי רב אחאי גאון בשאלתות (פר' יתרו סי' נד) אמנם הרמב"ן והראב"ד דחו ראייתו והו"ד להלן. כו. **וכן** כתב החינוך (מצוה תל) שבראש חודש אם שכח וחתם הברכה אין מחזירין אותו ואין מזכירן כלל, ומבואר בדבריו שאין אומרים בראש חודש ברכת 'ברוך שנתן'. כז. **ומשום** כך הוצרכו להעמיד דינו של רב נחמן שכיון שמחויב לאכול בשבתות וימים טובים 'מחזירין אותו' באופן שפתח בהטוב והמטיב שבאופן זה חוזר לראש. כח. **וכתב** משום כך שאין שום ראיה מדברי רב אחאי גאון לומר שחלקו בזה רב נחמן ורב הונא, כי לא אמר אלא שאם טעה בראש חודש בברכת המזון אין מחזירין אותו אך הזכרה ודאי שצריך, וכל זמן שלא פתח בברכת הטוב והמטיב אין צריך חזרה אלא הזכרה. כט. **שם** הביא לדברי הר"ם לחלק בין תפילה שלא תיקנו בה ברכת 'אשר נתן' כיון שהיא נחשבת להפסק בתפילה, לברכת המזון שאינה הפסק כיון שאומרה אחר שסיים הברכה, ומה שמברך אחריה ברכת הטוב והמטיב אין זה אלא מתקנת יבנה. ל. **ובזה** התבאר לו הטעם שהוצרך הר"ם לטעם שאין לומר ברכת 'אשר נתן' בתפילה משום הפסק, ולא פירש משום שלא תיקנו אנשי כנסת הגדולה בתפילה אלא שמונה עשרה ברכות ולא תשע עשרה, כמבואר לעיל (לג.) שמשום כך לא תיקנו לומר הבדלה כברכה בפני עצמה [וכמו שפירש שם הצל"ח (לעיל ע"א ד"ה אומר)] שאם כן לא היה מקום לקושיית הגמרא כאן מה החילוק בין ברכת המזון לתפילה, כי אין מקום לומר ברכת 'אשר נתן' בתפילה אף לא אחר התפילה כי לא תיקנו בה אלא שמונה עשרה ברכות. לא. **אף** שיש לחלק שאין זה אלא באופן זה ששכח יעלה ויבא שלא הוסיף שום ברכה על תפילתו אלא שכפל הברכות שתיקנו שלא כברכת 'אשר נתן' שהיא הוספת ברכה על מה שתיקנו אנשי כנסת הגדולה.

בהם הזכרת השם, ומדוע יגרע אמירת יעלה ויבא שלא יוכל לאומרה משום שמות שבה, כיון שאין לאיסור הזכרת השם אלא בברכה לבטלה.

ובספר שלמה משנתו (ד"ה ברכת) כתב להוכיח כדברי המגן אברהם, שהרי אמרו בגמרא לעיל (כב.) שבעל קרי לא יזכיר האזכרות שבפסוקי הדרשות כשהוא לומד גמרא, ומבואר מכך שלכל אדם הותר להזכיר האזכרות בדרך לימודו, אף שלגבי ברכה גם אם מזכיר את השם דרך לימודו יש בו משום ברכה לבטלה, כמבואר בגמרא להלן (נג:) שאחר כל ברכה עונים אמן, חוץ מאחר ברכה של תינוקות של בית רבן הואיל ואינם מברכים אלא להתלמד, ומשום כך היא נחשבת ברכה לבטלה כמבואר ברמב"ם (ברכות פ"א הט"ו)[לב]. אך דחה הראיה כי יש לחלק בין אזכרות שבדרך לימודו, שהותרו משום שיש מצות לימוד תורה אף באזכרות, שלא כאזכרות שבברכת התינוקות שאף שהתירו לאומרם כדי ללמדם איך לברך, מכל מקום אין מצוה בהזכרת השם באופן זה ולכן היא נחשבת כברכה לבטלה, ואמנם אף שדחה הראיה כתב שהעיקר הוא כשיטת המגן אברהם.

אם שייך שיקיים חיוב אכילה בשבת ויום טוב ולא יתחייב בברכת המזון

אלא מעתה שבתות וימים טובים דלא סגי דלא אכיל הכי נמי דאי טעי הדר אמר ליה אין דאמר רבי שילא אמר רב טעה חוזר לראש.

בשו"ת פנים מאירות (ח"ב סי' כו) כתב, שאף שמצינו בכל איסורי תורה שיש חיוב על הנאת גרונו אף שלא נהנה בתוך מעיו, כמבואר בחולין (קג:) שאם אכל חצי זית והקיאו וחזר ואכל חצי זית אחר הרי הוא חייב משום שנהנה גרונו בכזית, וכמו שפסק הרמב"ם (מאכלות אסורות פי"ד ה"ג) שאפילו חזר ואכל אותו חצי זית שהקיא חייב[לג], מכל מקום לענין ברכה אחרונה ודאי שאם אכל חצי זית והקיאו וחזר ואכל אותו חצי זית שהקיא, אינו חייב לברך ברכה אחרונה כיון שלא נהנה בכזית בתוך מעיו[לד], ומשום שאין לומדים גדר האכילה בברכת הנהנין מאכילת איסורים, כי באכילת איסור החיוב הוא על הנאת גרונו, אך לחיוב ברכה צריך שתהיה הנאת מעיו[לה], ואמנם אם נהנה במעיו הרי יש על כך חיוב ברכה[לו].

והקשה האפיקי ים (ח"ב סי' א) על דבריו מהמבואר בסוגייתנו, שאם שכח להזכיר של ראש חודש בברכת המזון אין מחזירין אותו, אף שאם שכח להזכיר ראש חודש בתפילתו מחזירין אותו, משום שתפילת ראש חודש היא חובה שלא כברכת המזון שאינו חייב לאכול אם אינו רוצה, ומשום כך בשבתות וימים טובים שהוא מחויב לאכול בהם, אם טעה ולא הזכיר של שבת ויום טוב בברכת המזון הוא צריך לחזור ולברך. ולדבריו, אין חיוב האכילה בשבת ויום טוב מחייב את האדם בברכת המזון, כיון שחיוב ברכת המזון תלוי בהנאת מעיו, ובשביל להתחייב צריך שיאכל כזית מלבד מה שיש לו בין החניכים[לז], שלא כקיום מצוות סעודת שבת ויום טוב שתלויה בהנאת גרונו, ומספיק אם כן שיאכל בה כזית עם מה שיש לו בין החניכים, ומדוע אם כן מחזירין אותו כשלא הזכיר בברכת המזון הזכרת שבת ויום טוב, הרי שייך שהוא יקיים חובת אכילתו בשבת ויום טוב ולא יתחייב משום כך בברכת המזון, באופן שאוכל כזית עם מה שבין החניכים. ומשום כך חלק על דבריו, וסבר שאף לגבי חיוב ברכת המזון הוא תלוי בהנאת גרונו[לח], כשם שלגבי איסורים הוא תלוי בזה, ואין אם כן חילוק בין שיעור האכילה לענין שאר איסורים לשיעור האכילה לחיוב ברכת המזון, כי אף לשיעור ברכת המזון מצרפים מה שבין החניכים.

אמנם דחה ראיה זו שהרי כתבו התוספות (ד"ה אי), שאף שחייב לאכול בראש חודש כיון שהוא מימים שאסור להתענות בהם, מכל מקום אין לו חיוב לאכול פת שלא כביום טוב שצריך לאכול פת. והקשו מהמבואר בסוכה (כז.) שאף בסוכות אם רוצה אוכל ואם רוצה אינו אוכל, מלבד בלילה ראשון שהוא חובה לאכול, ותירצו שכוונת הגמרא שם, שאין עליו חיוב לאכול בסוכה אם אינו רוצה אלא בלילה ראשון, אך משום יום טוב הוא מחויב לאכול אף שלא בלילה ראשון, והקשו מה הנפקא מינה אם חיוב אכילתו משום סוכה או משום יום טוב, הרי אף אם חיוב אכילתו משום יום טוב הוא צריך לאוכלו בסוכה[לט]. ותירצו, באופן שירדו גשמים ואכל מחוץ לסוכה, שמשום חיוב האכילה ביום טוב יצא ידי חובתו, אך מדין אכילה בסוכה בלילה ראשון לא יצא ידי חובתו, וצריך לחזור ולאכול אחר שפסקו הגשמים.

ובשער המלך (סוכה פ"ו ה"ז) תמה על קושייתם שהרי יש בזה נפקא מינה, שאם חיוב אכילתו משום חובת יום טוב אינו מחויב לאכול אלא כזית, אך אם חיוב אכילתו משום סוכה לא יצא ידי חובתו אלא אם כן אכל יותר מכביצה שהוא כדי שביעה, ואם אכל פחות מכך לא יצא ידי חובתו כיון שהיא אכילת ארעי[מ]. וכתב ליישב, שסברו התוספות שכל ההיתר לאכול אכילת ארעי מחוץ לסוכה אינו אלא בשאר ימי החג, אך ביום טוב אפילו אכילת ארעי אסורה מחוץ לסוכה, כי מאחר שנאמר (ישעיה נח יג) 'וקראת לשבת עונג' [ואף יום טוב נקרא שבת שנאמר (ויקרא כג טו) 'וספרתם לכם ממחרת השבת' וכוונתו ממחרת יום טוב כמבואר במנחות (סה:)] אף אכילת ארעי שבה נחשבת לקבע[מא], נמצא שכיון שהוא מחויב לאכול משום שבת ויום טוב, אף אם אוכל רק כזית הוא חייב לאוכלו בסוכה. אך דחה תירוץ זה, כי מדברי הפוסקים משמע שאכילת ארעי הותרה לגמרי מחוץ לסוכה ואפילו ביום טוב[מב], וכן משמע גם מדברי הטור[מג].

ומשום כך כתב ליישב, שסברו התוספות שכשם שלגבי חיוב אכילה בסוכה אין נחשבת האכילה אלא אם כן אכל יותר מכביצה, ובפחות מכך נחשבת האכילה לאכילת ארעי, אף משום חיוב סעודה בשבת ויום טוב אינו יוצא ידי חובתו אלא אם כן אכל יותר מכביצה, וכמבואר בדברי התוספות ביומא (עט: ד"ה מיני) שאין יוצאים ידי חובת סעודה בשבת בפירות כשם שאין יוצאים בהם ידי חובת אכילה בסוכה, הרי שסברו שדינם שוה, ואם כן אף לגבי שיעור אכילת כביצה כך הוא, שאין יוצאים בו ידי חובת אכילה בשבתות וימים טובים כשם שאין צריך לאוכלו בסוכה[מד].

וכתב האפיקי ים, שכיון שכן כבר אין להוכיח מסוגייתנו שלא כדברי הפנים מאירות, כי אם נאמר כמסקנת דברי שער המלך שאף לקיום חיוב סעודת שבת ויום טוב צריך לאכול יותר מכביצה, נמצא שאין אופן שיאכל סעודת שבת ויום טוב ולא יתחייב בברכת המזון. ואף אם נאמר שמספיק לאכול כזית לקיום חיוב סעודת שבת ויום טוב[מה], מכל מקום אפשר שהוא חייב בברכת המזון אף על אכילת שיעור כזית עם מה שבין החניכים, כי כשם שאכילה זו נחשבת לאכילת קבע לגבי שבת וסוכה, שיוצא בה ידי חובת סעודה בשבת וחייב לאוכלה בסוכה, כך היא נחשבת לאכילת קבע אף לגבי חיוב ברכת המזון, ונמצא שחיוב אכילת סעודת שבת ויום טוב מחייבו בברכת המזון כמבואר בסוגייתנו[מו].

טעה בראש חודש שחל בשבת אם צריך לחזור

שם. כתב הרשב"א (ד"ה שבתות) שאם חל ראש חודש בשבת, כיון שהוא מחויב לאכול בו פת, אם שכח הזכרת ראש חודש בברכת המזון מחזירים אותו

לב. **ואף** שהתירו לברך כן בשעת הלימוד מכל מקום אין עונים אחר ברכה זו אמן והעונה אחריהם אמן לא יצא ידי חובתו. לג. **שם** בגמרא אמר רבי יוחנן לדין זה באכל חצי זית והקיאו וחזר ואכל חצי זית אחר שהוא חייב מלקות ורבי אלעזר שאלו מה יהיה הדין בחזר ואכל אותו חצי זית שהקיא [אם מה שאכלו כבר נחשב לעיכול לענין שלא יחשב אכילה אם חזר ואכלו פעם שניה] כדי להזכירו מה שאמר שאף באופן זה הוא חייב כיון שנהנה גרונו בכזית. לד. **ומקור** דבריו מדברי הרא"ש לעיל (פ"ג סי' ו) על המבואר בגמרא שם (יד.) ששאל אשיאן את רב אשי אם מותר למי ששרוי בתענית לטעום התבשיל, ואמר לו רב אמי שיכול לטעום, והוכיחה הגמרא דין זה מהמבואר בברייתא שטעימה מתבשיל אינה טעונה ברכה, אך מבואר בגמרא שרב אמי ורב אסי טעמו רק עד שיעור רביעית. ופירש רב חננאל (תוס' ד"ה טועם) שהוא דווקא באופן שחוזר ופולט מה שבלע שאין לו הנאה מהטעימה [אך אם הוא בולע אסור], ומשום כך אינו צריך לברך עליו כיון שלא נהנה, וכתב הרא"ש שאם עשה כן ביותר מרביעית הרי זה נחשב הנאה לגבי תענית [אף שפולט] ומכל מקום אינו צריך ברכה כיון שלא נהנה בתוך מעיו. לה. **ולמדוהו** חכמים מהפסוק (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת' שצריך שתהיה אכילה שמביאה לידי שביעה, ובאופן שאוכל ופולט כל היום אין זו אכילה המביאה לידי שביעה. לו. **ובזה** חלק על המבואר במגן אברהם (סי' רי סק"א) שאם שהה באכילתו יותר מכדי אכילת פרס אינה נקראת אכילה ואינו מברך עליה ברכה אחרונה, וכתב כי מאחר וחיוב הברכה הוא על הנאת מעיו, כיון שלא הסיח דעתו אף אם שהה בכדי אכילת פרס הרי הוא חייב לברך ברכה אחרונה כיון שנהנה בתוך מעיו. לז. **כמבואר** בחולין (קג:) שנחלקו רבי שמעון בן לקיש ורבי יוחנן, אם חיוב מלקות בשיעור איסור של כזית הוא עם מה שבין שיניו, או שצריך שיאכל שיעור כזית חוץ ממה שבין שיניו, ופירש רב פפא מחלוקתם שמה שנשאר בין השינים ודאי לפי כולם אינו מצטרף לשיעור כזית, ולא נחלקו אלא על מה שבין החניכים שלרבי יוחנן הוא מצטרף לשיעור כזית כיון שנהנה גרונו בכזית, וריש לקיש סבר שאין מצטרף מה שבין החניכים כיון שצריך שיעור כזית באכילת מעיו, ומבואר אם כן בגמרא שצירוף מה שבין החניכים תלוי בזה אם נקבע השיעור לפי הנאת גרונו או לפי הנאת מעיו. ואף שרבי יוחנן וריש לקיש חלקו לגבי שיעור חיוב מלקות באיסורי תורה, הוא הדין לענין מצות עשה של אכילה בכל התורה כולה, וכמבואר בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' קכז ד"ה ולפלס) ובפרי מגדים (סי' רי אשל אברהם סק"א). לח. **אמנם** כתב, כי אף שאין הכרח לזה באופן שאכל כדי שביעה שהוא מחויב בברכת המזון מדאורייתא, שבזה נראה מסברא כדברי הפנים מאירות שהוא תלוי בהנאת מעיו וכלשון הפסוק 'ואכלת ושבעת', מכל מקום באופן שאכל רק כזית שאין חיובו בברכת המזון אלא מדרבנן הוא תלוי בהנאת גרונו. לט. **וכן** מבואר ברא"ש (סוף סי' כג) שהקשה כן ופירש קושייתו שמאחר ומחויב לאכול פת הרי הוא מחויב לאוכלה בסוכה. מ. **וכמבואר** במשנה בסוכה (כו:) ובגמרא שם (כז.). מא. **וכמבואר** בביצה (לד:) שהשבת קובעת למעשר, ומשום כך אסור לאכול בה אף דבר שלא נגמרה מלאכתו, אף שבחול הותר לאוכלו אכילת ארעי בלא מעשר, כיון שאכילת שבת בכל אופן נחשבת כקבועה וכמבואר ברש"י (שם ד"ה שבת). מב. **אמנם** הצל"ח (בתוס' ד"ה אי) פירש כן לשיטת התוספות שסברו, שכיון שאכילת הכזית היא חובה עליו משום יום טוב אינה נחשבת לאכילת ארעי אלא לאכילת קבע וחייב לאוכלה בסוכה. ובטעם המלך (בהגהות על שער המלך שם) הביא שנעלם מעיני הצל"ח שהביאו מסברת עצמו, שכן היא שיטת רבינו אביגדור והו"ד בשבלי הלקט (סי' קיא). מג. **כן** דקדק מדברי הטור (או"ח סי' תרלט) שכתב, שמשאכל בה כזית דגן בלילה הראשון יצא ידי חובתו, ואף ששיעור אכילה האסור לאוכלו בלא סוכה הוא כביצה, שונה הדין בלילה הראשון שאסור לאכול בו אפילו כזית מחוץ לסוכה, ומבואר בדבריו שדווקא בלילה ראשון אסור לאכול מחוץ לסוכה אף שיעור כזית ולא בשאר ימים. מד. **ומה** שכתב הטור (סי' רצא) ששיעור סעודה שלישית הוא בכביצה, כבר מבואר במגן אברהם (שם סק"א) שהוא לאו דווקא והיינו ביותר מכביצה [ובשער המלך האריך לבאר שאף אם נאמר שדברי הטור בדווקא היינו רק בסעודה שלישית ולא בסעודת שחרית וערבית]. מה. **כמו** שכתב שער המלך מתחילה וכמו שתירץ הצל"ח והו"ד למעלה. מו. **כי** אף שיש מקום לחלק ולומר שאין אכילה זו נחשבת לקבע אלא לגבי שבת וסוכה שדינם תלוי באכילת ארעי או קבע, אך אין שייך לומר כן בחיוב ברכת המזון התלוי בשביעה ובמילוי כרסו, מכל מקום כבר אין הראיה מוכרחת כדי להקשות ממנה על דברי הפנים מאירות.

לראש הברכה. אמנם **הרא"ה** (ד"ה דאמר) כתב שאף באופן זה אינו חוזר, כי אף שמחויב לאכול פת ביום זה, מכל מקום אין החיוב מחמת ראש חודש כי לא מצינו חיוב כלל בראש חודש לאכול פת, ומאחר שחיוב אכילת הפת אינו אלא מחמת השבת הרי זה ככל ראש חודש שאם שכח לומר ההזכרה שלו אינו חוזר. **ובטור** (סי' קפח) הביא בזה מחלוקת **ראשונים**, שיטת ה"ר **יוסף** שבראש חודש שחל להיות בשבת אין מחזירים אותו, כי מאחר ואין זה אלא בפעמים מועטות לא תיקנו להחזיר אותו, וכן משום שאין חיוב האכילה ביום זה אלא מפני השבת, והביא **מאחיו** ה"ר **יחיאל** שדעתו נוטה כשיטות החולקים, שמאחר ועל כל פנים מחויב לאכול ביום זה מחזירים אותו[מז]. **ובשולחן ערוך** (שם ס"ז) פסק שאינו חוזר[מח].

מדוע חזרה הגמרא והקשתה הסתירה בדברי רב

והא אמר רב הונא אמר רב טעה אומר ברוך שנתן לאו איתמר עלה לא שנו אלא שלא פתח בהטוב והמטיב וכו'. **בספר מעון הברכות** (ד"ה והאמר) הקשה, מדוע חזרה הגמרא והקשתה על דברי רבי שילא אמר רב שסבר שאם טעה חוזר לראש, מדברי רב הונא אמר רב שסבר שאם טעה אומר 'ברוך שנתן', אחר שכבר תירץ זאת רב נחמן לעיל שיש חילוק בין אופן שפתח ואמר הטוב והמטיב שאז חוזר לראש, לאופן שלא פתח בברכת הטוב והמטיב שאומר 'ברוך שנתן'. ותירץ, שהיה מקום ליישב קושיא זו בדברי רב באופן אחר, שמה שאמר רב שאם טעה חוזר לראש היינו כשטעה בתפילה, ומה שאמר שאם טעה אין מחזירין אותו ואומר 'ברוך שנתן' הוא באופן שטעה בברכת המזון, אמנם אחר שאמר רב עמרם לרב אידי בר אבין את דינו של רב על מי שטעה בשבתות וימים טובים, שהוא חייב לחזור לראש משום שהוא מחוייב לאכול בהם ולברך, מבואר שדין זה הוא אף בברכת המזון, ומשום כך יש הכרח לתירוץ שנאמר על סתירה זו, שלא נאמרה ברכת 'ברוך שנתן' אלא באופן שלא פתח בהטוב והמטיב, אך אם פתח בהטוב והמטיב חוזר לראש.

מדוע לא אמרו התוספות דבריהם על המשנה לעיל

עד כמה מזמנין וכו'. כתבו **התוספות** (ד"ה עד) שמחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה אינה רק על שיעור האכילה לחיוב זימון, אלא אף על שיעור האכילה לחיוב ברכת המזון בלא זימון[מט], אלא שיש חידוש במחלוקתם לגבי זימון במה שסבר רבי מאיר שמזמנים אף על אכילת כזית. **ובספר מעון הברכות** (ד"ה עד) הקשה, מה הטעם שפירשו כן התוספות רק כאן בגמרא, ולא במשנה לעיל (מה.) שהובאה שם מחלוקתם של רבי מאיר ורבי יהודה[נ]. והביא לדברי **הפני יהושע** (ד"ה עד) שדקדק לשון **רש"י** במשנה לעיל (ד"ה עד), שפירש הלשון 'עד כמה מזמנים' כמה צריך לאכול עמהם כדי להתחייב עמהם בזימון, ונפקא מינה להוציאם ידי חובה אם יתנו לו הכוס לברך, והוכיח מדבריו שסבר שרבי יהודה לא הצריך שיאכל כביצה אלא לענין זימון כיון שהוא מוציא בזה האחרים, אך לענין ברכה מודה רבי יהודה שמספיקה אכילת כזית כדי להתחייב בברכת המזון.

וכתב לדחות דבריו ולהכריח כשיטת התוספות, שרבי יהודה חלק אף לענין חיוב ברכה וסבר שאין חיוב ברכת המזון אלא אם כן אכל כביצה, למבואר בסוגייתנו שחלקו רבי מאיר ורבי יהודה בדרשת הפסוק (דברים ח י) שרבי מאיר דרש תיבת 'ושבעת' על שתיה, ואם כן מה שנאמר בו 'ואכלת' היינו בשיעור כזית כסתם אכילה שהיא בכזית, אך רבי יהודה דרש שאף 'ושבעת' נאמר על אכילה, ללמדנו שצריך שיאכל שיעור כביצה שהיא אכילה שיש בה שביעה, וכיון שעל כך נאמר אחר כך בפסוק 'וברכת', נמצא שמה שהצריך רבי יהודה אכילת כביצה הוא אף לגבי חיוב ברכה. ומשום כך הוכרחו התוספות לפרש שמה שנאמרה מחלוקתם לגבי זימון, הוא כדי לחדש ששיטת רבי מאיר היא שמזמנים אף על אכילת כזית, למבואר שאין שייך לומר להיפך שנחלקו רק לגבי זימון שסבר רבי יהודה שצריך שיאכל בו כביצה כדי להוציא אחרים, ולגבי ברכת המזון הוא מודה שבאכילת כזית יש חיוב ברכה[נא], ולכן הביאו דבריהם כאן בסוגייתנו ולא במשנה לעיל, כי כאן מבואר ההכרח לדבריהם שמחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה בין בזימון ובין בברכת המזון, כיון שרבי יהודה דרש כן מהפסוק, שלכן הוצרכו לפרש הטעם מדוע העמידו מחלוקתם לענין זימון.

מהו 'צופים'

אם עבר צופים שורפו במקומו. **רש"י** (ד"ה אם) פירש ש'צופים' הוא מקום שיכול לראות משם את בית המקדש, וכן פירש רש"י להלן (נא: ד"ה מן) ובפסחים (מט: ד"ה צופים) שהוא מקום שיכולים לראות משם את הר הבית ומשם והלאה אין יכולים לראותו. **התוספות** (ד"ה אם) הביאו לדברי רש"י בפסחים (מט. ד"ה אם) שכתב, ש'צופים' הוא שם של כפר שיכול לראות משם את בית המקדש, והקשו לפירושו[נב], שאם כך הוא היה לו לתנא להוסיף ולומר 'וכמדתו לכל רוח', והיינו ששיעור מרחק זה אינו רק לנמצא מצידו של אותו הכפר, אלא הוא בכל צד של ירושלים, בשיעור מרחק כזה שיכול לראות את בית המקדש מאותו מקום, וכמבואר במשנה בפסחים (צג:) לגבי שיעור 'דרך רחוקה', שמי שנמצא בה אין עושה פסח ראשון ונדחה לפסח שני, שהוא 'מן המודיעים [שם עיר] ולחוץ', והוסיף ופירש שם התנא במשנה 'וכמדתה לכל רוח', היינו ששיעור דרך זו הוא לכל צד מירושלים, ומשום כך פירשו ש'צופים' אינו שם מקום אלא הוא לשון צפיה, וכוונתו לכל מקום שסביב לירושלים שצופה ורואה משם את ירושלים[נג].

התוספות יום טוב בפסחים (פ"ג מ"ח) כתב, שהסברא נותנת שכל צדדי ירושלים במקום שיכולים לראות אותה משם נקראים 'צופים', אלא שהיה לכל מקום בכל צד שם לווי כדי להבדילו משאר המקומות שנקראו כך, והתנא במשנה לא הוצרך לפרש את שם הלווי שבכל אחד מהם, אלא הזכיר את עיקר השם בכללות שנקרא 'צופים'. ולפי זה יישב את קושיית התוספות שהקשו, שאם הפירוש כמו שכתב רש"י היה לו לתנא להוסיף ולשנות 'וכמדתן לכל רוח', כי מה שהוצרך התנא לכתוב כן הוא דוקא במודיעים ובמגדל עדר[נד], מאחר ואין שם המקום שלהם גורם ואין בו מצד עצמו לומר שהוא הדין לכל רוח, אמנם ב'צופים' כיון ששם המקום גורם שנקרא כך מחמת שרואים משם את ירושלים, לא הוצרך התנא לפרש זאת כי פשוט הוא שהוא הדין גם כן באותו השיעור לכל רוח שרואים ממנו את ירושלים. והוסיף שמה שהביאו התוספות בפסחים (מט. ד"ה אם) להוכיח כדבריהם, מדברי התוספתא (שם פ"ג ה"י) שצופים היינו 'הרואה ואין מפסיק', אין מוכח משם שאין מקום הנקרא כך, כי אפשר שכוונת התוספתא לפרש ש'צופים' שהזכיר התנא, הוא שם כולל לכל אותם מקומות מכל צדדי ירושלים הרואים את ירושלים שנקראו כך.

ובשפת אמת בפסחים (שם בתוס' ד"ה אם) כתב ליישב קושיית התוספות, שמה שהוצרכה הגמרא שם לומר ששיעור 'מן המודיעים ולחוץ' הוא כמדה זו לכל רוח, הוא להשמיענו שאין שיעור המרחק נמדד לפי ריחוק מודיעים מן העזרה[נה], אלא כפי שיעור המרחק שמן המודיעים ולירושלים, ומשום כך מדתה שוה לכל רוח, כי אם היה נמדד המרחק מהעזרה ולמודיעים, לא היה המרחק שבאותו הצד שוה לשאר צדדים[נו], אמנם במרחק של שיעור 'צופים' שפירש רש"י שהוא מכפר צופים שרואים משם את בית המקדש, בזה אין מקום לחלק בין כפר זה לכפר אחר, ואף בלי לומר שכמידתה לכל רוח פשוט הוא שאין זה דוקא לצד אותו הכפר, וכמידת מרחק זו הוא לכל רוח של ירושלים.

מנין שמחליפים השיטות בסוגייתנו

אמר רבי יוחנן מוחלפת השיטה. **התוספות** (ד"ה רבי) כתבו שההלכה היא שבשיעור אכילת כזית מתחייבים בברכת המזון, כי אחר שאמר רבי יוחנן 'מוחלפת השיטה', נמצא שרבי יהודה סובר שחיוב ברכת המזון בכזית ורבי מאיר סובר שהחיוב הוא רק בכביצה, ובמחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה. ועוד, כי אף לאביי שאינו מחליף שיטתם, ולדבריו רבי מאיר סובר ששיעור האכילה להתחייב הוא בכזית ורבי יהודה סובר שהוא בכביצה, מכל מקום כאן ההלכה היא כרבי מאיר, משום שמצינו שרבי יוחנן סבר כמותו, במה שאמר (לעיל מח.) שאינו מוציא אחרים ידי חובתם עד שיאכל כזית, ומוכח מדבריו שבאכילת כזית הוא מחויב בברכה ומשום כך יכול להוציא אחרים. והקשה **המהרש"א** (בתוס' ד"ה ר"מ) מנין להם לתוספות שמה שאמר רבי יוחנן 'מוחלפת השיטה' היינו שיטתם בסוגייתנו לגבי דין זימון וברכת המזון, שמא הוא מחליף את שיטתם במחלוקתם לגבי בשר קודש שיצא מירושלים, ומה אם כן ההכרח לדבריהם שההלכה היא שחייבים בברכת המזון בשיעור כזית. **ובהגהות יעב"ץ** (בתוס') פירש דבריהם, שמאחר וסבר רבי יוחנן (לעיל מח.) ששיעור האכילה

מז. **ואמנם** אם שכח להזכיר אף את של שבת ונזכר קודם שפתח בהטוב והמטיב, כתב הטור שלפי כולם אומר 'ברוך שנתן', וכולל בברכה זו 'שבתות למנוחה וראשי חדשים לזכרון'. מח. **ובבית** יוסף (שם) כתב הטעם בזה משום שספק ברכות להקל. מט. **וכן** הוא ברשב"א (ד"ה עד). נ. **ואמנם** בגליון כאן כתב שדברי התוספות שכאן שייכים למשנה שם. נא. **ובביאור** שיטת רש"י כתב, שסבר רש"י שכיון שלמדו לעיל (מח:) את ברכת הזימון ממה שנאמר (דברים ח י) 'את ה' אלהיך' הרי שברכה זו היא מדאורייתא וכיון שכן אפשר לומר שרבי יהודה מודה שלחיוב ברכת המזון מספיקה אכילת כזית, ומה שנאמר בפסוק 'ושבעת' שצריך אכילת כביצה שיש בה שביעה היינו לגבי ברכת הזימון [ובפרט לגירסת הירושלמי (פ"ז ה"א) שגרס שם בגמרא להיפך שדורשים 'וברכת' לברכת הזימון, שלדבריו מה שנאמר בפסוק 'ושבעת' הוא על 'וברכת' שנאמר בסמוך לו] אך התוספות סברו שברכת הזימון אינה אלא מדרבנן והפסוק אינו אלא אסמכתא, ואם כן מה שנאמר בפסוק 'ואכלת ושבעת' הוא על ברכת המזון שהיא מדאורייתא, ומשום כך הוכרחו לומר שרבי מאיר ורבי יהודה חלקו גם על שיעור האכילה לחיוב ברכת המזון [והאריך שם ביישוב דברי רש"י בעוד אופן]. נב. **וכן** הקשו התוספות בפסחים (שם ד"ה אם). נג. **ובדבריהם** בפסחים (שם ד"ה אם) סמכו דבריהם על התוספתא (שם פ"ג ה"י) שפירשה 'איזהו צופים הרואה ואין מפסיק', והיינו כל מקום סביב לירושלים שאין בו דבר המפסיק, ויכול לראות משם את ירושלים. נד. **היינו** המשנה בשקלים (פ"ז מ"ד) ששנה בה התנא לגבי בהמה שנמצאת מירושלים ועד מגדל עדר 'וכמדתה לכל רוח'. נה. **וכמו** שסברו שם רבי אליעזר ורבי יוסי שהוא אף למי שהיה מאסקופת העזרה ולחוץ. נו. **כי** אפשר שמי שבא מן המודיעים ולירושלים קרוב יותר לעזרה ממי שבא אליה משאר רוחות, או להיפך מי שבא אליה משאר רוחות קרוב יותר ממי שבא מן המודיעים, ובמה שפירש התנא שמידה זו היא לכל רוח התבאר, שאף מצד העזרה השיעור הוא כמרחק מודיעים מן העיר.

להתחייב בברכת המזון הוא בכזית, כיון שבכל מקום שחלקו רבי יהודה ורבי מאיר הלכה כרבי יהודה, סברו התוספות לבאר דבריו כפי ההלכה, ומשום כך פירשו דברי רבי יוחנן 'מוחלפת השיטה' על סוגייתנו.

אם יש חיוב ברכה מדאורייתא אף כשאכל פחות מכדי שביעה

אביי אמר לעולם לא תיפוך הכא בקראי פליגי. **התוספות** (ד"ה רבי) כתבו[נז], שאף שאמר אביי שחלקו רבי מאיר ורבי יהודה בדרשת הפסוק, מה שלמדו מהפסוק שיש חיוב ברכת המזון בכזית או בכביצה אין זה אלא אסמכתא בעלמא, ומדאורייתא אין חיוב ברכת המזון אלא באופן שאכל כדי שביעה[נח]. וכן מבואר בדברי **הרמב"ם** (ברכות פ"א ה"א, פ"ה הט"ו), **השולחן ערוך** (או"ח סי' קפד ס"ג, קצז ס"ד) **והמגן אברהם** (סי' קפד ס"ק יא) שאין חיוב ברכה מדאורייתא אלא אם כן אכל ושבע[נט]. אמנם **הרשב"א** לעיל (מח. ד"ה הא) הוכיח מסוגייתנו, ממה שחלקו רבי יהודה ורבי מאיר אם חיוב ברכה בכזית או בכביצה ותלו מחלוקתם בדרשת הפסוק, שחיוב הברכה באופנים אלו הוא מדאורייתא, והמבואר לעיל (כ:) שאין חיוב ברכה אלא בכדי שביעה, אינו אלא שיטת רב עוירא שם ואין הלכה כמותו[ס].

ביאור שיטת רבי מאיר שדורשים הפסוק 'ושבעת' לגבי שתיה

ר' מאיר סבר ואכלת זו אכילה ושבעת זו שתיה. **הרמב"ן** (ד"ה ר' מאיר) פירש שיטת רבי מאיר, שסבר שהפסוק (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת' נדרש על הפסוק שקודם לכן (שם ח ח) שנאמר בו 'ארץ חיטה ושעורה' וגו', ומאחר שהוזכרו בו חיטה ושעורה שהם אוכלים, וגפן וזית שמן ששייכים אף בשתיה, בא הפסוק 'ואכלת ושבעת וברכת' לומר שיש חיוב ברכה בשני הדברים, בין על 'ואכלת' שהוא אכילה ובין על 'ושבעת' שהוא שתיה, אך כיון שיש פסוק ביניהם (שם ח ט) שנאמר 'ארץ אשר לא במסכנות' וגו', לומדים שיש חילוק ברכות בין אכילה לשתיה, שבאכילה מברך שלש ברכות היינו ברכת המזון, אך בשתיה אינו מברך אלא ברכה אחת מעין שלש. וכתב עוד, שמבואר מדברי רבי מאיר שחיוב ברכה מעין שלש שאחר שתיית יין או אחר אכילת שבעת המינים הוא מדאורייתא, שהרי היא נלמדת מאותו פסוק שדרשו ממנו חיוב ברכת המזון, ונפקא מינה למי שמסופק אם בירך או לא שחוזר ומברך, שלא כשאר ברכות שאין חיובם אלא מדרבנן שאינו חוזר ומברך מספק.

בשיטה מקובצת (ד"ה והכא) פירש דברי רבי מאיר שדרש תיבת 'ושבעת' על שתיה, שבא הכתוב ללמדנו שיש חיוב ברכה אף על שתיית יין, שלא נאמר שדוקא באכילת ענבים חייבה תורה לברך כיון שאוכל את גוף הפרי, אך בשתיית יין אין חיוב ברכה אף שהשתנו הענבים למעלה כיון שאינו גוף הפרי[סא], ורבי יהודה שדרש כל הפסוק על אכילה לאכילה שיש בה שביעה, סבר שאין צריך פסוק ללמדנו חיוב ברכה על היין, כי מאחר ונשתנה לטובה ודאי שלא יצא מכלל חיוב הברכה של הפרי[סב].

שיטת היראים שאין חיוב ברכת המזון אלא אם כן גם שתה

שם. **היראים** (סי' רנג) כתב[סג], שכיון שהלכה כרבי מאיר שיש חיוב ברכת המזון מדאורייתא באכילת כזית[סד], אם כן מה שנאמר בפסוק (דברים ח י) 'ושבעת' הכוונה לשתיה כמו שדרש רבי מאיר בסוגייתנו, ומשום כך אם כשהוא אוכל הוא צריך לשתות בשביל תאבונו, אינו חייב בברכת המזון מדאורייתא אלא אם כן שתה, ולכן מי שאוכל עם אחרים שאכלו ושתו ולא שתה אף שהיה צמא וצריך לשתיה, אינו יכול להוציא אותם האחרים ידי חובתן, כי הם שאכלו ושתו מחויבים בברכת המזון מדאורייתא, והוא כיון שלא שתה אינו מחויב אלא מדרבנן, ואין המחויב מדרבנן יכול להוציא המחויב מדאורייתא.

ובבית יוסף (סוף סי' קצז) דחה דבריו מהמבואר **בתוספות** בסוגייתנו (ד"ה רבי), שאף שחלקו רבי מאיר ורבי יהודה בדרשת הפסוקים אין זה אלא אסמכתא, ואין חיוב ברכת המזון מדאורייתא אלא אם כן אכל כדי שביעה כמבואר בגמרא לעיל (כ:). ועוד, כי אף אם נאמר שיש מדאורייתא חיוב ברכה באכילת כזית, מנין ליראים לדרוש הפסוק 'ושבעת' באופן שברכת האכילה תלויה בשתיה, שמא לא דרש רבי מאיר הפסוק אלא כפשוטו, שאם יאכל האדם או ישתה הרי הוא מחויב לברך את ה', וכן היא דעת כל הפוסקים שלא הזכירו לדינו של היראים, ומשום כך חלק על דבריו ופסק להלכה, שאף אם היה צמא ולא שתה יכול להוציא האחרים ידי חובתם.

אמנם הב"ח (שם) דחה לדברי הבית יוסף, כי מה שהקשה מדברי התוספות (ד"ה רבי) אינו קושיא, כיון שרוב הפוסקים חלקו עליו וסברו שהדרשות שדרשו מהפסוק 'ואכלת ושבעת וברכת' (דברים ח י) הם מדאורייתא ואינם רק אסמכתא[סה], ומה שהקשה שמא בא הפסוק לומר שכשיאכל האדם או ישתה יתחייב בברכה גם כן אינה קושיא, כי אם הפסוק 'וברכת' נדרש אף על מי שרק שתה [שהוא בכלל 'ושבעת'], מדוע אם כן מי ששתה אינו מחויב בברכת המזון כמו מי שאכל[סו], ומשום כך פירש דרשת הפסוק כדברי היראים, שכוונת הכתוב שאם 'ואכלת ושבעת' היינו כשיאכל וישתה אז יש עליו חיוב 'וברכת', ואין אם כן חיוב ברכת המזון מדאורייתא אלא אם כן אכל ושתה[סז].

הרמ"א (סי' קצז ס"ד) הביא שיטת היראים וכתב, שטוב ליזהר לכתחילה כשאכלו כמה אנשים ומקצתן שתו ומקצתן לא שתו שיברך מי ששתה. **ובמגן אברהם** (שם ס"ק יב) כתב על דבריו, שבאופן שמקצתן אכלו לשובע ולא שתו ומקצתן לא אכלו לשובע אך שתו, מוטב שיברכו אותם שאכלו כדי שביעה שהם מחויבים בברכת המזון מדאורייתא [לדעת רוב הפוסקים שחלקו על היראים וסברו שאין השתיה מעכבת].

אמנם הט"ז (שם סק"ד) תמה על דברי היראים, מאיזה טעם לא יוכל מי שלא שתה להוציא האחרים ידי חובתם, והרי אף מי שלא אכל כלל יכול להוציא האחרים בברכת המזון מדין ערבות, וכל מה שצריך שיאכל כזית הוא בשביל שיוכל לומר 'שאכלנו'[סח], וכאן הרי הוא יכול לומר 'שאכלנו' אף אם לא שתה[סט], ומדוע אם כן לא יוכל להוציא האחרים שאכלו ושתו ידי חובתם.

מהו שיעור שתיה לחיוב ברכה אחרונה

ושבעת זו שתיה. כתבו **התוספות** (ד"ה רבי) שיש להחמיר לענין שתיה[ע], ולברך ברכה אחרונה אף אם שתה פחות ממלא לוגמיו[עא]. וכן כתב **הרא"ש** (סי' מד) שכיון שהלכה כרבי מאיר שיש חיוב ברכה אחר המזון אף על כזית, נראה שצריך לברך אחר שתיית יין אף אם שתה פחות ממלא לוגמיו[עב]. והביא לדברי התוספות שהסתפקו בדבר זה[עג], אם מספיק שיעור כזית בשביל להתחייב

נז. וכן כתב הרא"ש (סי' מד). **נח.** וכמבואר לעיל (כ:) שאמר הקב"ה למלאכי השרת היאך לא אשא פנים לישראל שאמרתי להם (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת' והם מחמירים על עצמם לברך אף באכילת כזית וכביצה [לרבי מאיר ולרבי יהודה] הרי ששיעורים אלו הם חומרא ואינם מדאורייתא, וכמבואר ברש"י שם (ד"ה שיעורא) שהמבואר בגמרא שם שבן יכול לברך לאביו אם אכל אביו שיעור דרבנן היינו בכזית לרבי מאיר וכביצה לרבי יהודה. ועוד, שאם שיעור כזית או כביצה הוא מדאורייתא, מהו השיעור הפחות מכך שמחויבים בו רק מדרבנן. **נט.** וכן כתב רש"י לעיל (מח. ד"ה עד) ששיעור כזית אינו אלא מדרבנן, וכן הוא בתוספות שם (ד"ה עד) ובפסחים (מט: ד"ה ואכלת). **ס.** וכן כתב בהשגת הראב"ד (ברכות פ"ה הט"ו). **סא.** ומכל מקום אין לומר שיתחייב בשלש ברכות כמו באכילת פת, כי מסתבר שלא בא הפסוק אלא לרבות שאף הוא בכלל שבעת המינים המחויבים בברכה אחרונה, ודינו אם כן כשבעת המינים שאין מברך עליהם אלא ברכה אחת מעין שלש. והרא"ה לעיל (מד. ד"ה ורבנן) פירש הטעם שאין חיוב ברכת המזון אחר שתיית היין לרבי מאיר, אף שהוא דורש הפסוק 'ושבעת' על שתייה, ואם כן אף עליה נאמר אחר כן בפסוק החיוב 'וברכת', משום שבפסוק שקודם (דברים ח ט) נאמר 'לחם' ולא נאמר יין, אלא שלומדים ממה שנכלל יין בלשון 'ושבעת' שהוא לא יצא מכלל ברכת הענבים. וברמב"ן (ד"ה ר' מאיר) פירש הטעם משום ש'ארץ' הפסיק הענין [והו"ד למעלה]. **סב.** והרא"ה (לעיל מד. ד"ה ורבנן) פירש המקור לברכה אחר היין, לשיטת רבי יהודה שדיבר הפסוק רק באכילה, שלומדים זאת מחיוב ברכה של שמן שהוא בכלל שבעת המינים שנאמר (דברים ח ח) 'ארץ זית שמן', כיון שהוקשו יין ושמן בפסוק (במדבר יח יב) 'כל חלב יצהר וכל חלב תירוש'. **סג.** והו"ד במרדכי (רמז קעז) וכן כתבו הכל בו (סי' כה) ושבלי הלקט (סי' קנד) והו"ד בבית יוסף (סוף סי' קצז). **סד.** וכדברי רבא לעיל (מח:) שלהלכה אינו יכול להוציא אחרים עד שיאכל כזית דגן, ומבואר בדבריו שבשיעור אכילת כזית הוא מחויב בברכת המזון מדאורייתא, שהרי יכול להוציא האחרים ידי חובתם. ובמרדכי (רמז קעז) פירש שמטעם זה הלכה כרבי מאיר אף שבכל מקום שחלקו רבי מאיר ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה ומשום שפסק רבא כשיטתו. **סה.** כן הוא ברשב"א (ד"ה הא דאמרי) ובר"אש (פ"ז סי' כב) וכן מבואר בדברי הטור (סוף סי' קפז). **סו.** וכמו שהקשה הסמ"ג (עשה כז דף קיג ע"ג בדפוס ויניציה) על דברי הבה"ג (ברכות י ע"ד) שמשמע מדבריו שברכה אחת מעין שלש היא מדאורייתא, שאם כן יש לו לברך על תאנים וענבים שהוזכרו בפסוק שלש ברכות ממש ולא רק ברכה מעין שלש, והכריח משום כך שהפסוק 'וברכת' לא נאמר אלא על הלחם. **סז.** ועל מה שתמה הבית יוסף שלא כתבו שאר הפוסקים סברא זו, כתב הב"ח שאינה קושיא כיון שיכול פוסק להמציא דין חדש מחכמת תלמודו אף שלא הוזכר בשום פוסק אחר, ואין לדחותו כל שלא מצינו מי שחולק עליו בפירוש. **סח.** כמבואר בדברי התוספות לעיל (מח: סוף ד"ה עד) ובר"אש (פ"ז סי' כא). **סט.** כי אם מי שלא שתה אינו יכול לומר 'שאכלנו', היה לו למי שאכל ושתה לומר 'שאכלנו ושתינו', שהרי בפסוק נאמרה השתיה בפני עצמה בתיבת 'ושבעת' ואינה בכלל 'ואכלת'. **ע.** והקשה רבי עקיבא איגר (גליון הש"ס) היאך שייך להחמיר בזה מספק הרי ספק ברכות להקל. ובעינים למשפט (ד"ה ולענין) הביא ליישב זאת על פי דברי המהרש"א בפסחים (קב. ברשב"ם בד"ה להודיען) שלא שייך לומר הכלל שספק ברכות להקל אלא בברכת המצוות שאין הברכות מעכבות, אך בברכת הנהנין שאסור לאכול וליהנות מהעולם הזה בלא ברכה אין שייך קולא זו, וכתב שלדבריו אף בברכה אחרונה הוא כך כיון שאף היא נלמדת מסברא שאסור ליהנות בלא ברכה, שהרי בגמרא לעיל (לה.) סברה הגמרא ללמוד חיוב ברכה אחרונה מהפסוק (ויקרא יט כד) 'קדש הלולים' ודחתה שסברא היא אף לגבי ברכה אחרונה שאין ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה תחילה וסוף, ומשום כך אף בברכה אחרונה יש להחמיר מטעם זה, ואין שייך להקל בה משום ספק ברכות להקל [ואין להקשות שכל זה שייך רק בברכה שלפניה, שכיון שאסור לו לשתות בלא ברכה כשמברך מספק אין זה נחשב לברכה לבטלה, אך אחר שכבר שתה מה שייך להחמיר עליו לברך ברכה אחרונה מטעם זה, ומדוע לא יחשב מחמת הספק כברכה לבטלה, כי מאחר שהתבאר שאף חיוב ברכה שלאחריה בכלל האיסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, אם כן החיוב לברך ברכה אחרונה הוא אף טרם שנהנה, ואסור לו להתחיל לאכול באופן שיודע שלא יוכל לברך על אכילתו תחילה וסוף, ומשום כך אף ברכה שלאחריה אינה נחשבת ברכה לבטלה מחמת הספק]. **עא.** אמנם התוספות לעיל (לט. ד"ה בצר) הביאו לדברי ר"י, שכיון שברכת בורא נפשות אינה ברכה חשובה מברכים אותה אף בפחות משיעור מלא לוגמיו, ודחו דבריו שמאחר שתיקנו אותה כנגד ברכת על הגפן שאחר שתיית יין, כשם שבברכת על הגפן צריך שישתה כשיעור, כך גם בברכת בורא נפשות אינו מברך אלא אם כן שתה כשיעור [ובר"אש לעיל (פ"ו סי' טז) הסתפק בזה] ומבואר בדבריהם שאין מברכים ברכה אחרונה אלא בשיעור שתיית מלא לוגמיו [ובגליון הש"ס שם ציין רבי עקיבא איגר לדברי התוספות בסוגייתנו, שהחמירו לברך אף בפחות ממלא לוגמיו]. **עב.** ואף שבשביל להתחייב ביום הכיפורים צריך שישתה מלא לוגמיו כמבואר ביומא (עג:) מכל מקום אין זה אלא לדיני יום הכיפורים שאינו חייב אלא אם כן נתיישבה דעתו, אך בשביל חיוב ברכה אחריו אין צריך שישתה הרבה כל כך, וכמו שמצינו בחיוב ברכה על האכילה שחייב בכזית אף שביום הכיפורים מבואר (שם) שאינו חייב אלא אם אכל שיעור ככותבת. **עג.** והוא בתוספות יומא (עט. ד"ה ולא) ובסוכה (כו: ד"ה ולא).

בברכה אחרונה בשתיה כמו באכילה, או שמא כיון שמבואר בסוגייתנו שדרש רבי מאיר הפסוק 'ושבעת' על שתיה, צריך שישתה כשיעור שביעה שהוא כביצה[עד], או שמא יש לחלק בין שיעור שביעה של אכילה לשיעור שביעה של שתיה, ששיעור שביעה בשתיה הוא אף בפחות מכביצה, וכתב משום כך שיש ליזהר לשתות פחות מכזית או לשתות רביעית[עה], כדי להסתלק על ידי זה מן הספק[עו], וכן כתב בשולחן ערוך (או"ח סי' רי ס"א). אמנם הרמב"ם (ברכות פ"ג הי"ג) פסק, שאין חיוב ברכה אחרונה בין על יין ובין על שאר משקים, אם לא שתה מהם שיעור רביעית.

ביאור שיטת רבי יהודה שכביצה הוא שיעור שביעה

ורבי יהודה סבר ואכלת ושבעת אכילה שיש בה שביעה ואיזו זו כביצה. הרש"ש (ד"ה אכילה) הקשה, מאיזה טעם מועיל שיעור אכילת כביצה לרבי יהודה כדי להתחייב בברכת המזון, והרי באכילת כביצה אין כשיעור שביעה. ותירץ, על פי המבואר בשבת (קמ:) שבר בי רב שאין לו הרבה לחם לא יבצע את לחמו, ופירש שם רש"י (ד"ה לא ליבצע) שלא יאכל את מעט הלחם שיש לו ואחר זמן יאכל עוד מעט לחם כי לא ישבע על ידי זה, אלא יצרף שיעור שביעה ויאכל הכל ביחד, ופירש לפי זה האסמכתא שבדרשת הפסוק (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת' שיאכל השיעור באכילה בבת אחת שיש בה כדי להשביעו, והוא שיעור של בית הבליעה מלא[עז]. אמנם כתב שעדיין קשה מהמבואר ביומא (עט:) ששיעור כביצה משביע ואינו רק ממלא הגרון, ובהכרח אם כן צריך לומר שהיה ידוע לחכמים ששיעור אכילת כביצה משביע קצת, וכמו שמצינו בסוכה (כו.) שהוא שיעור שרגיל בר בי רב לטעום קודם שהולך ללמוד בבית המדרש[עח]. ובהגהות יעב"ץ (ד"ה אכילה) כתב, ששיערו חכמים שבית הבליעה מחזיק כגודל ביצת תרנגולת[עט], והנאת הגרון נחשבת אכילה כמבואר בחולין (קג:).

מדוע בשלשה אין לומר ברכו

בשלשה אומר נברך. כתב בתוספות רבי יהודה (ד"ה בשלשה), שבשלשה לא יאמר ברכו, משום שאם יאמר ברכו יהיה משמע שגם שנים יכולים לזמן לבד. והקשה **המלא הרועים** (נ. ד"ה אימא), שלפי הסובר בגמרא לעיל (מה.) שאף לשנים יש רשות לזמן אלא שאינם חייבים מדוע לא יאמר להם ברכו. ותירץ, שהלשון ברכו משמע שיש להם חובה לזמן ולכן אין לומר כן לשנים.

האומר ברכו לשנים האם יצא

שם. כתב הב"ח (או"ח סי' קצב ס"ד), שממה שמבואר במשנתנו שבשלשה יש לומר דווקא נברך, מוכח שאם שינה ואמר ברכו בשלשה לא יצא ידי זימון. אבל **המגן אברהם** (שם סק"א) כתב שאף בשלשה אם אמר ברכו יצא[פ]. והביא שכן מבואר **ברבינו ירוחם** (אדם וחוה נתיב טז ח"ו) **ובקיצור פסקי הרא"ש** (פ"ז אות כה). וכתב להוכיח, שהרי דין ברכת הזימון למדנו (לעיל מה.) מהפסוקים 'גדלו לה' אתי' (תהלים לד ד), ו'הבו גודל לאלהינו' (דברים לב ג), ומשמע שאחד אומר לשנים 'גדלו' ו'הבו גודל' שזה כמו 'ברכו'[פא].

וכתב הראש יוסף (להלן נ. ד"ה אם ב') שבאופן ששנים אכלו דגן ואחד אכל ירק, ואמר אחד מהם ברכו שאכלנו משלו, אפשר שגם לפי המגן אברהם לא יצא, משום שהאוכל ירק אינו חייב בזימון ואי אפשר לומר לו בלשון 'ברכו' כלל.

נברך 'אלהינו' או 'לאלהינו'

בעשרה אומר נברך אלהינו. כתבו התוספות[פב] (ד"ה נברך), שאין אומרים נברך לאלהינו עם למ"ד, משום שלמ"ד נכתב בסמוך לשם השם רק במקום של שיר והודאה, כגון 'שירו לה'' (שמות טו כא), 'הודו לה'' (תהלים לג ב), 'גדלו לה'' (שם לד ד), אולם לגבי ברכה לא מצינו לשון כזה, אלא יש לומר 'נברך אלהינו'. והביאו שכן מפורש **בסדר רב עמרם גאון**[פג] (הלכות סעודה ד"ה ועונה).

והטעם שלא נאמר למ"ד בסמוך לברכה, כתב הב"ח (או"ח סי' קצב ס"ה), משום שהברכה היא צורך גבוה [כמו שמצינו (לעיל ז.) שהקב"ה אמר לישמעאל כהן גדול, ברכני], ולכן מתאים הלשון בלא למ"ד שהמשמעות היא שמברכים אותו, אבל השיר וההודאה הם לפניו, ולא שייך לומר שירו אותו או הודו אותו, ולכן אומרים עם למ"ד שהמשמעות היא שירו לפניו הודו לפניו. **ובשו"ת שבט הלוי** (ח"א סי' רה - לסי' קצב) כתב לבאר הטעם שאין לומר עם למ"ד, על פי מה שכתב **החינוך** (מצוה תל), שהפירוש של 'ברוך אתה ה'' זה שאתה הוא מקור הברכות, ולא שחס ושלום אנחנו מברכים אותו[פד], ולכן אם יאמר לאלהינו יהיה משמע שהוא מברך להקב"ה, ולכן אומר נברך אלהינו, כלומר נודה שהוא מקור הברכות.

והבית יוסף (או"ח סי' קצב ס"א ד"ה ומ"ש רבינו ואין לומר) כתב טעם נוסף מדוע יש לומר נברך אלהינו בלא למ"ד, כעין מה שמבואר בגמרא להלן (נ.), שאין לומר 'למי שאכלנו משלו', וביאר **רש"י** (שם ד"ה למי) הטעם, שלשון זה משמע שיש כמה שזנים, זה זן את זה וזה זן את זה, ולפי דבריו משמע שהוא מברך את בעל הבית. הרי שבתוספת התיבה 'למי' משמע שיש כמה אפשרויות לברך, וכמו כן בתוספת האות למ"ד, משמע שיש כמה אלהות שזנים ומפרנסים, והוא מברך לאחד מהם שאכל משלו[פה].

אמנם במשנה שבירושלמי (פ"ז ה"ג) כתוב 'נברך לאלהינו', וכן במשנה שבמשניות, **ושברי"ף** [וכן במסכת מגילה (כג:) מובא שאומרים נברך לאלהינו], וכן כתב **הרמב"ם**[פו] (ברכות פ"ה ה"ד).

ביאור הסתירה שבמשנה

אחד עשרה ואחד עשרה רבוא. כלומר, שמעשרה אנשים ומעלה לעולם מזמנים באותו נוסח 'נברך אלהינו'. והגמרא (להלן נ.) עומדת על הסתירה, שבהמשך מחלקת המשנה בין עשרה למאה ולאלף וכו'. ומבארת הגמרא ששני תנאים הם, הרישא היא לדעת רבי עקיבא שאמר בסמוך שאין חילוק, וההמשך הוא לדעת רבי יוסי הגלילי שלפי רוב הקהל הם מברכים. אמנם **השנות אליהו** (פ"ז מ"ג) ביאר את המשנה באופן שאין מחלוקת, ומה שאמר התנא 'אחד עשרה ואחד עשרה רבוא', הכוונה שמעשרה ואילך תמיד מזמנים בשם, אלא שיש חילוק בנוסח בין עשרה למאה וכו', וכפי שהמשנה ממשיכה לבאר. **והרש"ש** (ד"ה הגלי) ציין על דבריו את מה שכתב **התוספות יום טוב** (נזיר פ"ה מ"ה), שבמקום שאין נפקא מינה להלכה הרשות נתונה לפרש את המשנה בדרך שונה מהגמרא, וכמו שמצינו בפירוש המקרא שהרשות נתונה לפרש באופן אחר כאשר אנו רואים בחבורי המפרשים שמימות הגמרא ואילך, כמו כן מותר לפרש במשנה, אלא שלא יכריע ויפרש שום דין שיהא סותר את דעת בעלי הגמרא.

האם מוסיפים בעשרה ריבוא

יושב הכרובים. הרמ"ע מפאנו (שו"ת סי' ז) גרס במשנתנו גירסא שונה, שבלשון המשנה לענין רבוא לא כתוב אלא 'נברך לה' אלהינו אלהי ישראל אלהי צבאות' ואילו 'יושב הכרובים' אינו אומר. ובהמשך כאשר מבארת המשנה שכענין שהוא מברך הם עונים אחריו, שם כתוב גם 'יושב הכרובים'[פז]. וביאר, שהסיפא מדברת בעשרה רבוא[פח], ורבי יוסי הגלילי מוסיף בכל כפילות של פי עשרה עוד תוספת בברכה, וטעמו משום שמהפסוק משמע שיש ששה סוגי קהל, שכן בתיבת 'מקהלות' יש שש אותיות. והטעם שאין להוסיף יותר במאה ריבוא, משום שמהפסוק לומדים שלא יהיה יותר מאשר 'ממקור ישראל' (תהלים סח כז), דהיינו ששים ריבוא יוצאי מצרים שעמדו בסיני, וקיבל התנא שאין להוסיף אלא

עד. **וכשם** שרבי יהודה שדרש הפסוק על אכילה הצריך משום כך שיעור כביצה באכילה כי זהו שיעור שביעה. עה. **היינו** שישתה פחות מכזית שודאי אינו מחויב עליו בברכה אחרונה, או שישתה רביעית שבאופן זה ודאי מחויב. עו. **ובבית** יוסף (סי' רי ד"ה ומ"ש) כתב שצריך לומר שסובר הרא"ש ששיעור רביעית שוה לשיעור כביצה שאם לא כן היאך יצא מידי ספק אם שתה רביעית כיון שלא שתה כשיעור כביצה. ובמעדני יום טוב (על הרא"ש שם אות מ) גרס בדברי הרא"ש שצריך שישתה 'רוב' רביעית שהוא שיעור של טעימת כוס כמבואר בטור (סוף סי' קנ). עז. **ופירש** לפי זה מה שכתב בשיבולי הלקט (סי' מ) ששיעור כביצה הוא שיעור שביעת הגרון, והיינו שהוא שיעור שהגרון מלא על ידו ושבע, וכמבואר בסוכה (מט:) שאדם נהיה שבע משתיית יין על ידי מילוי גרונו. עח. **וכמבואר** ברש"י שם (ד"ה כלטעים) שכיון שהוא דואג שמא ימשכו השמועות בבית המדרש, הוא טועם קודם לכן מלא פיו ושותה. עט. **והוא** בגמרא יומא (פ.). פ. **וכן** הסכים הצל"ח (ד"ה בשלשה). הובאו דבריו להלן בענין 'מדוע בבית כנסת אפילו בעשרה מצומצמים אומרים ברכו'. פא. **והאליה** רבה (שם סק"ה) והזרע יעקב (ד"ה עיין ב"ח) דחו את הראיה מפסוקים אלו, על פי מה שתירצו הראשונים [הובאו דבריהם להלן בענין 'הלא גדלו לה' אתי זה כמו ברכו'] שמכיון שאומר 'אתי', וכן אומר 'לאלהינו' בלשון רבים, הרי הוא חוזר וכולל עצמו, והרי זה כמו שאומר 'נברך'. פב. **וכן** כתבו הרשב"א (שו"ת ח"ז סי' תקלא), תלמידי רבינו יונה (ד"ה כילד), מרדכי (רמז קעט), רא"ש (סי' כה), סידור רש"י (סי' ל), כלבו (סי' כה), אבודרהם (הל' ברכת המזון ד"ה וכתב הרא"ש). וכן נפסק בטור ושולחן ערוך (או"ח סי' קצב ס"א). פג. **והוסיף**, שלגבי ברכה מצאנו בלא למ"ד, כגון 'ברכו את ה'' (תהלים קלה יט), 'ויברך דוד את ה'' (דברי הימים א' כט י). ובתלמידי רבינו יונה (ד"ה כילד) הוסיפו לציין, 'במקהלות ברכו אלהים' (תהלים סח כז), 'ברכו עמים אלהינו' (שם סו ח). וכתב הברכי יוסף (שיורי ברכה או"ח סי' קצב סק"א), שאף שלפעמים נמצא גם בברכה האות למ"ד, כמו 'ויברכו כל הקהל לה' אלהי אבתיהם' (דברי הימים א' כט כ), וכן 'ויברכו העם לכל האנשים המתנדבים' (נחמיה יא ב), מכל מקום אנו הולכים אחר רוב המקראות שלא כתוב בהם בלמ"ד. אולם סיים, שלשון רב עמרם גאון והתוספות, שכתבו שלא מצאנו למ"ד בלשון ברכה, קשה מהמקראות שמצאנו. ובהגהות רבי אלעזר משה הורביץ (בתוס' ד"ה נברך) תירץ, שכוונתם שבלשון ציווי לברך, או נטילת רשות לברך, לא מצאנו את האות למ"ד. פד. **ראה** בילקוט ביאורים לעיל (ז.), שהובאה מחלוקת הראשונים בביאור ענין הברכה. פה. **כן** ביארו בכוונתו הפרישה (שם אות ה), והיצחק ירנן (על הרמב"ם ברכות פ"ה ה"ד). ובאו לתרץ את תמיהת המעשה רקח (על הרמב"ם שם), והשושנים לדוד (פ"ז מ"ג), מה הדמיון להאומר למי שאכלנו משלו, שמשמע שהוא מברך לבעל הבית, והרי כאן הוא אומר מפורש שמברך לאלהינו. וכעין זה חילק הלחם משנה (ברכות שם). פו. **כן** ביארו בדעתו הלחם משנה, והמעשה רקח (שם). ואף השער הציון (סי' קצב סק"ו) הביא כמה מהדקדוקים הללו, וסיים, שמכל מקום יותר נכון לומר בלא למ"ד, שזה טוב לדברי הכל. והשושנים לדוד (שם), מצדד להגיה בלשון הרמב"ם ולא לומר שהרמב"ם חולק בדבר שהוא אמיתות הלשון. והוסיף, שברא"ש עצמו לאחר שכתב שיש לומר בלא למ"ד, מובא לאחר מכן עם למ"ד, הרי שאי אפשר לדקדק מזה. פז. **וכתב**, שיש שמוסיפים ברישא יושב הכרובים, ויש שגורעים זאת מהסיפא, ואינו מסכים איתם. וראה במלאכת שלמה (פ"ז מ"ג) שהוא גורס בריבוא 'יושב הכרובים' אולם אינו גורס 'אלהי צבאות'. וכן הגירסא בפסקי הרי"ד (ד"ה במתני' כילד). פח. **ודייק** כן מדברי תנא קמא שאמר 'אחד עשרה ואחד עשרה רבוא', ומשמע שעד כאן רבי יוסי מוסיף והולך ולא יותר.

בכפולות של עשרה[פט], ולכן יותר מעשרה ריבוא אין להוסיף, שאם יכפיל בעשר יהיה זה מאה ריבוא, יותר מיוצאי מצרים[צ].

ביאור מחלוקת רבי עקיבא ורבי יוסי הגלילי

רבי יוסי הגלילי אומר לפי רוב הקהל הם מברכים שנאמר במקהלות ברכו וגו' אמר רבי עקיבא וכו'. **המהרש"א** (ח"א ד"ה אחד) מבאר את טעם המחלוקת במשנתנו. שהנה ידוע שהמספר 'עשר' יש בו קדושה, והוא המקור והתכלית לכל המספרים. וכשיש מאה אנשים יש להם שתי מעלות, גם של העשרה וגם של המאה, שהמאה יש לו שם מעלה אחר מפני שהוא עשר פעמים עשרה. ובאלף יש שלש מעלות, של העשרה, של המאה, ושל האלף שהוא עשר פעמים מאה, וכן בריבוא יש את מעלת העשרה, המאה, האלף, והריבוא שהוא עשר פעמים אלף. וסובר רבי עקיבא שמכיון שהעשרה הוא המקור לכל המספרים, אין חילוק בין עשרה ובין עשרה רבוא, ולעולם יש לומר נברך אלהינו [שהוא למעלה מכל העשר קדושות]. אולם רבי יוסי הגלילי דורש מלשון הפסוק 'במקהלות ברכו' שמשמע שיש כמה קהילות, כיון שלכאורה היה צריך לומר 'בקהל ברכו', שהרי בכל קהל של עשרה השכינה שורה, אלא ללמדך שלפי רוב הקהל הם מברכים, כלומר שלפי מספר המעלות של העשרה שיש בהם הרי הם קונים שם חדש, ונוסף בהם קדושה וצריך גם להוסיף קדושה בלשון הברכה.

מדוע בבית הכנסת לא נחלקו אם להוסיף בנוסח

מה מצינו בבית הכנסת וכו'. כתבו **התוספות** (ד"ה אמר), שמשמע מלשון המשנה שבבית הכנסת מודה רבי יוסי הגלילי שאין מוסיפים לפי מספר האנשים. והקשו, מדוע בברכת המזון מוסיפים ובבית הכנסת לא. ותירצו, שבבית הכנסת לא חילקו בין עשרה למאה משום שבתפילה אלו נכנסים ואלו יוצאים והחזן אינו יכול להשגיח כמה אנשים יש, אבל בזימון שהם קבועים לאכול יחד ואין יוצאים עד לאחר ברכת המזון, אין מקום לטעות בזה.

והמהרש"א (ח"א ד"ה אחד) כתב, שמאחר שטעמו של רבי יוסי הגלילי הוא מהפסוק 'במקהלות ברכו אלהים' (תהלים סח כז), בודאי שברכה זו היא ברכת המזון, שכן זו היא הברכה המפורשת בתורה 'ואכלת ושבעת וברכת' (דברים ח י), ואילו ברכו שאומרים בבית הכנסת אינו כתוב בתורה ולא עליו דיבר הכתוב.

מדוע בקריאת התורה אומר 'ברכו'

אמר שמואל לעולם אל יוציא אדם את עצמו מן הכלל. **הראשונים**[צא] הביאו, שבירושלמי (פ"ז ה"ג) הקשו על שמואל, מדוע בקריאת התורה אומרים 'ברכו את השם המבורך'[צב]. ותירץ רבי אבין, שמכיון שמוסיף ואומר 'המבורך' הרי הוא כולל עצמו עם המברכים, ואינו מוציא את עצמו מן הכלל[צג].

והקשה השיטה מקובצת (ד"ה אל יוציא), שבסוף המשנה נחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא האם אומרים 'ברכו את השם' או 'ברכו את השם המבורך', ואם כן תירוץ הירושלמי לא מועיל אלא לרבי ישמעאל שאומר המבורך, אבל לרבי עקיבא שאינו מוסיף המבורך קשה על שמואל איך אומרים ברכו. ותירץ, ששמואל לא בא לומר הלכה מעיקר הדין, אלא רק למצוה מן המובחר, ולכן אין להקשות עליו משיטת רבי עקיבא, משום שמעיקר הדין מותר לומר ברכו ללא המבורך. אלא שהירושלמי תמה על המנהג שהעולם נוהג בזימון לומר נברך כשמואל, ומכל מקום בברכת התורה אומרים ברכו ולא נברך. והשיב, שאין להקשות על מנהג העולם מאחר שנוהגים לומר המבורך כרבי ישמעאל. וכתב **הצל"ח** (ד"ה בשלשה), שאפשר לומר שבזה עצמו נחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא, שרבי ישמעאל סובר את הסברא שלא יוציא עצמו מן הכלל, ורבי עקיבא לא קיבל סברא זו. ושמואל פסק בזה כרבי ישמעאל, כמבואר בגמרא (להלן נ.) שנהגו העולם כרבי ישמעאל[צד].

עוד הקשה השיטה מקובצת (שם)[צה], שהרי גם בזימון המזמן חוזר ואומר 'ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו', ולמה שלא יאמר 'ברכו', הרי הוא מחזיר את עצמו לכלל לאחר מכן. ומכח קושיא זו הוכיח **הראב"ד** (השגות על הרז"ה מו:) שהמזמן אכן אינו חוזר ואומר 'ברוך שאכלנו' וכו', אלא רק משלים עמהם 'ובטובו חיינו'[צו]. והשיטה מקובצת דחה ראייתו, שצריך שבברכה עצמה שהוא מזמינם שלא יוציא עצמו מן הכלל, שאם לא כן מדוע הוצרך הירושלמי לתרץ שהוא אומר המבורך, הלא בלאו הכי הוא חוזר ואומר ברוך אתה ה' וכו' אשר בחר בנו וכו', אלא על כרחך שצריך שיחזיר את עצמו לכלל דווקא באותה ברכה[צז].

התוספות יום טוב (פ"ז מ"ג) הקשה, מדוע לא תיקנו בזימון ובברכת התורה נוסח אחד, או בשניהם 'נברך', או בשניהם 'ברכו' ובסוף אומר 'המבורך'. ותירץ, שבברכת הזימון ראו לקצר הואיל שברכות המזון ארוכות הן. אבל בברכת התורה היה נראה להם להאריך יותר משום שאם יאמר רק 'נברך את ה'' יהיה זה יותר מדאי קצר[צח]. **והשושנים לדוד** (פ"ז מ"ג) תירץ, שברכו הוא לשון ציווי כמו שכתבו **התוספות** (ד"ה תנן), ולכן בברכת התורה שכולם חייבים בה מתאים לשון ציווי, שכולם חייבים לברך על כך. אבל בברכת המזון אם ירצה לא יאכל ולא מתאים כל כך לשון ציווי. **והמגן אברהם** (סי' קצב סק"ג) תירץ, שבברכות קריאת שמע אף על פי שהוא יצא כבר יכול לחזור ולברך כדי להוציא אחרים, ואם כן לפעמים החזן כבר יצא ואינו יכול לומר 'נברך' קודם ברכות קריאת שמע כי הוא כבר אינו חייב, ולכן תיקנו שלעולם יאמר 'ברכו את ה' המבורך', אבל בברכת המזון שאם יצא אינו מוציא, אם כן תמיד המזמן חייב גם כן לברך, ולכן לעולם יאמר 'נברך' שגם הוא חייב בברכה.

מדוע בזימון מזכירים 'אלהינו' ובברכת התורה שם הוי"ה

שם. המפרשים העירו על שינוי נוסף שבין נוסח הזימון לברכת התורה, מדוע בזימון [בעשרה] מזכירים את השם 'אלהינו' [-נברך לאלהינו], ואילו בברכת התורה אומרים את שם הוי"ה [-ברכו את ה']. וביאר **הרא"ה** (נ. ד"ה רבי ישמעאל), ששם הוי"ה הוא שם מיוחד יותר וראוי להזכירו יותר בבית הכנסת, וכן ראוי להזכירו יותר על התורה. **ובשיטה מקובצת** (נ. ד"ה רב חמא) כתב, שמה שמזכירים שם המיוחד בבית הכנסת ולא בברכת המזון, מפני שבית הכנסת הוא מקום שמיוחד לתפילה ועיקר קבוצם שם הוא כדי לברך את השם. אבל בברכת המזון שאינו מקום מיוחד לתפילה ועיקר התקבצותם הוא לשם המזון, לא רצו לתקן שיזכירו את השם המיוחד.

התוספות יום טוב (פ"ז מ"ג) כתב, שטעם החילוק הוא, כי במזון מידת הדין היא שיכלכל את ברואיו, ולפיכך תיקנו לומר שם 'אלהים' שהוא מדת הדין[צט]. אבל התורה לא נתנה אלא בחסדו, כמו שנאמר (ישעיה מב כא) 'למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר', ומשורת הדין לא היה לו להודיע דרכיו ומשפטיו לברואים, כמו שלא עשה כן לכל העובדי כוכבים, ולפיכך תיקנו בברכת התורה שם הוי"ה שהוא מדת הרחמים.

והשושנים לדוד (פ"ז מ"ג) תירץ, שבברכת התורה על ידי זכות הקריאה בתורה מגביר הרחמים ולכן אומר שם הוי"ה, שהוא שם של רחמים, ואילו באכילה הוא קרוב לכעוס, ככתוב 'וישמן ישורון ויבעט' (דברים לב טו), ולפיכך צריך להזהירו בלשון אלהים שהוא דיין. **והמלאכת שלמה** (שם) ביאר, שבברכת המזון נכון לומר שם אלהות, כלומר, אף שאכלנו לא שמננו ובעטנו אלא מורא שכינתו עלינו. אבל הקורא בתורה מסתמא הוא קורא במורא. ועוד שראוי להזכיר שם של רחמים בקריאת התורה, כלומר, שאפילו נחטא לפניו לעבור על מה שאנו קוראים בתורתו יכפר בעדינו. **וההון עשיר** (פ"ז מ"ג) כתב, שברכת המזון נתקנה על הכוס, ו'כוס' הוא בגימטריה 'אלהים', ואילו התורה ניתנה לכ"ו דורות (ב"ר א ד, רש"י שבת פח: ד"ה תתקע"ד), והוא כמנין שם הוי"ה, לפיכך מברכים עליה בשם הוי"ה.

פט. **ראה** במהרש"א (ח"א ד"ה אחד) שביאר מדוע דווקא בכפולות של עשר מוסיפים בברכה. צ. **וכתב**, שאף שנפסקה ההלכה כרבי עקיבא שאין משנים בנוסח הברכה, מכל מקום למדנו דרך ארץ מדברי רבי יוסי הגלילי, שאפילו בסעודת שלמה בשעתו לא ירבו המזמנין על שלחן אחד יותר מעשרה רבוא שהם אחד משמונה למקבלי התורה. וראה שם שנתן לזה טעם גם על פי סוד. והוסיף, שאף מדברי תנא קמא משמע כן, שאמר 'אחד עשרה ואחד עשרה רבוא', ולא אמר סתם אחד מרובין ואחד מועטין, כמו שאמר אחר כך לענין בית הכנסת, ומשמע שלא להוסיף יותר מעשרה ריבוא. וראה עוד בהון עשיר (פ"ז מ"ג), שנתן טעם מדוע מרבוא ולמעלה אין עוד שינוי בנוסח הזימון. צא. **רב** נסים גאון (ד"ה בשלשה), רי"ף, תוספות (ד"ה לעולם), רשב"א, תוספות הרא"ש (ד"ה אמר), מאירי (ד"ה נמצא), שיטה מקובצת (ד"ה אל יוציא). צב. **התוספות** (שם), הוסיפו אף את החזן בבית הכנסת שאומר כך בתפילה. צג. **ובהלכות** קטנות (ח"א סי' פז) נשאל האם בבית הכנסת עדיף לומר 'ברכו' או 'נברך'. והשיב, שיותר טוב היה שיאמרו נברך אלא שנהגו העם לומר ברכו, ולא יכלו לשנות, ולפיכך הוסיפו לומר 'המבורך', ונפקא מינה לעיר חדשה שאין בה מנהג שיאמרו 'נברך'. צד. **וראה** להלן בענין 'מה הראיה מרבי עקיבא הסובר שאפשר לומר ברכו ללא המבורך', שהסמיכת חכמים (ד"ה אמר) כתב בתירוץ השני, שאף רבי עקיבא מודה שצריך לומר המבורך, אלא שלא חש להאריך, ורבי ישמעאל הוסיף לבאר שלא תטעה בדברי רבי עקיבא. צה. **כל** זה כתוב גם בספר המכתם (ד"ה לעולם). צו. **וביאר**, שזוהי כוונת הגמרא (לעיל מו:) 'להיכן הוא חוזר, למקום שפסק'. וראה עוד בילקוט ביאורים על הסוגיא שם. צז. **והפני** יהושע (להלן נ. ד"ה אימא) כתב, שאף שהמזמן עצמו חוזר ואומר ברוך שאכלנו משלו מכל מקום כיון שהוציא עצמו לכתחילה מן הכלל ואמר ברכו, הרי זה נראה כאילו שאינו רוצה להשתתף עמהם ובטל עיקר מצות זימון, שהוא לשון הזמנה שיתנו דעתם להשתתף יחד בברכת המזון. אלא שהעיר שלפי זה לא מובן קושיית הירושלמי, שיש לומר שדווקא לענין זימון אסור שיוציא את עצמו מן הכלל מכיון שעיקר מצות זימון הוא שישתתפו יחד. אלא שאפשר ליישב, שמכל מקום הירושלמי מקשה למה תיקנו לכתחילה בבית הכנסת לומר ברכו ולא נברך, שלא יוציא את עצמו מן הכלל. צח. **והרדב"ז** (שו"ת ח"א סי' תקעג) והפרישה (סי' קנב סק"ג) כתבו, שבזימון שכולם אכלו והם חייבים לברך שייך לומר 'נברך' דהיינו שמשתתפים יחד לברך, אבל בקריאת התורה רק העולה חייב לברך ולפיכך לא שייך לומר 'נברך' לשתפם עמו בשוה, אלא הוא אומר כשאני מברך את ה' אתם הבו גודל לאלהינו, ועל דרך הכתוב (דברים לב ג) 'כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו'. אמנם הפרישה דחה, שעדיין יקשה מברכו שאומר הש"ץ כשפורס על שמע, שהרי שם כולם חייבים בברכה ומדוע אינו אומר 'נברך'. [וראה עוד בראב"ן (סי' עג), ששאלו אחיו רבי חזקיה מדוע הקורא בתורה אומר לציבור ברכו את ה' המבורך, יברך ברכת התורה ודיו. והשיבו, לפי שחובה לקרוא בתורה בשני ובחמישי ובשבת, והקורא בתורה מוציא את הציבור ידי חובתן בקריאה, לפיכך הרי הוא אומר לציבור אתם צריכין לברך ולקרות כמוני, תסכימו לקריאתי ולברכתי ותברכו עמי, והם עונין ומברכין]. צט. **השושנים** לדוד (פ"ז מ"ג) הקשה, שהרי אף כשאין בנו מעשים אנו נזונים בצדקה, ולא תמיד המזון הוא בדין. וראה עוד במלאכת שלמה (שם) שהקשה כמה קושיות על פירוש התוספות יום טוב.

הלא גדלו לה' אתי זה כמו ברכו

שם. בספר המכתם (ד"ה לעולם) הקשה, שהרי כל הדין של זימון הסמיכו חכמים (לעיל מה.) על הפסוקים 'הבו גודל לאלהינו' (דברים לב ג), ו'גדלו לה' אתי' (תהלים לד ד), והרי לשון הפסוקים הללו הוא כמו ברכו, שאומר לאחרים להגדיל שמו של הקב"ה[ק]. ותירץ, על פי הירושלמי שהובא לעיל, שאף האומר 'ברכו' אם מוסיף על זה 'המבורך', הרי החזיר עצמו לכלל, כמו כן כאן שאומר גדלו לה' 'אתי' החזיר עצמו לכלל[קא], וכן כשאומר הבו גודל 'לאלהינו' החזיר עצמו לכלל. וכן תירץ **בשיטה מקובצת** (ד"ה אל יוציא).

מדוע בבית כנסת אפילו בעשרה מצומצמים אומרים ברכו

שם. כתב הכל בו (סי' ח) בשם רבי נתן, שלכאורה קשה מדוע בבית הכנסת אפילו שיש עשרה מצומצמים ביחד עם החזן, אומר החזן ברכו, הלא שנינו במשנתנו לענין זימון שרק אם יש עשרה מלבד המזמן הוא אומר ברכו אבל אם הם עשרה אומר נברך. ותירץ, שמכיון שבבית הכנסת חוזר ואומר המבורך החזיר את עצמו לכלל, והרי זה כמו שאומר נברך [וכמובא לעיל מהירושלמי]. וכן תירץ **הצל"ח** (ד"ה בשלשה) מדעתו. אלא שהקשה שתירוץ זה אינו טוב אלא לפי רבי ישמעאל שאומר 'ברכו את השם המבורך', אבל לרבי עקיבא הרי אינו אומר 'המבורך', ואיך אומרים בבית הכנסת ברכו אף בעשרה. וכתב להוכיח מכאן כדעת **המגן אברהם**[קב] (סי' קצב סק"א), שאף בזימון שהיו רק שלשה ואמר ברכו יצאו ידי זימון, והטעם שבבית הכנסת תיקנו גם לכתחילה לומר ברכו הוא משום שעל פי רוב יש שם יותר מעשרה והש"ץ אינו יכול להשגיח על זה שאלו נכנסים ואלו יוצאים, לכן תיקנו תמיד לומר ברכו[קג].

ובזרע יעקב (ד"ה בעשרה) תירץ, שהטעם שאין לומר ברכו לט' אנשים הוא משום שמשמע שאתם יכולים לברך לבדכם בשם [וכמו שכתב **רש"י** (ד"ה תנן)]. וטעם זה אינו שייך אלא בברכת המזון, שאף אם יש איתם עשירי באותו חדר אלא שאינו אוכל עמהם אינם יכולים לזמן בשם. אבל בבית הכנסת אין הדין כן, אלא אף אם רק תשעה מתפללים ועשירי נמצא איתם יכולים לומר קדיש וקדושה, שבכל מקום שיש עשרה שכינה שרויה, ולכן תמיד יכול לומר ברכו, דהיינו שאתם רבים ואף אם איני מתפלל עמכם יכולתם לומר קדיש וקדושה. ואדרבה עדיף לומר ברכו כדי להזכירם ששכינה עמהם ולעורר לב הציבור.

מה המעלה בלשון ברכו

תנן, בשלשה והוא אומר ברכו. הגמרא סברה שכוונת המשנה שעדיף לומר ברכו. ובטעם הדבר פירש **רש"י** (ד"ה תנן), שלשון זה עדיף, לפי שהוא משבח אותם שהם רבים ויכולים לברך לבדם. וכעין זה כתב **התפארת ישראל** (פ"ז אות יז), שהטעם שעדיף לומר ברכו הוא כדי לגלות שיש שיעור זימון בלעדיו, ויש בזה שבחו של מקום שברוב עם הדרת מלך[קד]. **והתוספות** (ד"ה תנן) פירשו[קה], שסברה הגמרא שלפיכך 'ברכו' עדיף, משום שלשון זה הוא ציווי לברך את השם, אבל 'נברך' אינו משמע אלא נטילת רשות[קו].

מה הראיה מרבי עקיבא הסובר שאפשר לומר ברכו ללא המבורך

שם. הקשה הסמיכת חכמים (ד"ה אמר), מה הקושיא מהרישא, הלא זה מדברי רבי עקיבא, והוא אינו סובר את הסברא של שמואל, שהרי לדעתו בבית הכנסת אומרים 'ברכו' בלא 'המבורך', כמבואר בסוף המשנה[קז]. ותירץ, שהרישא דרישא הוא גם מדברי רבי ישמעאל, ורק מה שנאמר 'אחד עשרה ואחד עשרה ריבוא' הוא מדברי רבי עקיבא. עוד תירץ, שאף רבי עקיבא מודה שצריך לומר המבורך, אלא שלא חש להאריך, ורבי ישמעאל הוסיף לבאר שלא תטעה בדברי רבי עקיבא[קח].

נ.

האם מוכח מהמשנה שנברך עדיף

שמע מינה נברך עדיף שמע מינה. רש"י (ד"ה אלא) כתב, שיש לגרוס בגמרא 'אלא לאו שמע מינה אף ברכו שמע מינה'. משום שמהמשנה מוכח רק שאין מעלה בברכו יותר מנברך, אבל אין ראיה שנברך עדיף. **והתוספות**[א] (ד"ה אלא) גם כן סוברים שאין ראיה שעדיף לומר נברך, אולם כתבו ליישב את הגירסא 'שמע מינה נברך עדיף', שהכוונה היא שהלשון 'נברך' הוא חשוב כמו הלשון 'ברכו', ו'עדיף' הוא מלשון חשוב, כמו שמצינו בלשון חז"ל ש'עדיף' הוא חשוב. ומאחר ששני הלשונות שוים, טוב יותר שלא יוציא את עצמו מן הכלל.

וכתב הב"ח (או"ח סי' קצב ס"ג), שההכרח של התוספות שאין כוונת הגמרא שנברך עדיף הוא, שאם נאמר שעדיף לומר נברך, מדוע שנינו במשנה שיאמר ברכו[ב], אלא ודאי שמעיקר הדין אין חילוק בין ברכו לנברך, ושמואל אמר רק עצה טובה שלא יוציא את עצמו מן הכלל אבל מן הדין יכול לומר ברכו. וכתב שמדברי **הטור** (שם) מבואר שלא כדעת התוספות, שכן הטור פסק שיותר טוב לומר נברך. ולדברי הטור צריך לומר שמה שנקטה המשנה ברכו, היינו לחדש שאף על פי שעדיף לומר נברך, מכל מקום יכול לכתחילה לומר אף ברכו. אמנם **החזון איש** (או"ח סי' לא סק"ב) כתב שלא נחלקו בזה התוספות והטור, וגם התוספות התכוונו לומר כמו הטור שעדיף לומר נברך[ג].

ובשיטה מקובצת (ד"ה והנקדנין) הביא בשם **הראב"ד** פירוש אחר, שהגמרא הבינה שכוונת המשנה לומר ששה צריכים ליחלק, והטעם שבששה הם יכולים לומר ברכו, ולפיכך יתחלקו לשתי קבוצות של שלשה שלשה ואז לא יבואו לומר ברכו[ד]. ולפי זה אכן יש ראיה מהמשנה לדברי שמואל.

'נקדנין' זה שבח או גנאי

והנקדנין וכו'. רש"י (ד"ה והנקדנין), פירש שהם המדייקים ביותר[ה], והם תופסים אותו אם אמר 'ברכו', לפי שהוא מוציא את עצמו מן הכלל. ומשמע שהוזכרו בברייתא לשבח על שמדקדקים היטב בברכות[ו]. אמנם בירושלמי (פ"ז ה"ג) משמע שהם הוזכרו לגנאי, ומובא שם מעשה שסעדו רבי זעירא, ורבי יעקב בר אחא, ורבי חייא בר אבא, ורבי חנינא. קם רבי יעקב וזימן ואמר בברכת הזימון נברך וכו'. הקשה לו רבי חייא מדוע לא אמרת ברכו, הלא היו ארבעה מברכים. השיב רבי יעקב שמבואר בברייתא שאין מדקדקין בדבר ורק הנקדנים תופסים אותו על כך. מסיים הירושלמי, שהורע בעיני רבי זעירא על מה שרבי יעקב קרא לרבי חייא 'נקדן'[ז]. **והערוך** (ערך נקר - הראשון) גורס בברייתא 'והנקרנים', ומפרש זאת לגנאי, שהם מדקדקין בדבר שלא לצורך כמו תרנגול המנקר באשפה[ח].

מנין שהנקדנין תופסים את האומר ברכו

והנקדנין תופסין אותו על כך. פירש רש"י (ד"ה תופסין), שהם תופסים את האומר ברכו, שמוציא עצמו מן הכלל. **והקשה הרש"ש** (ד"ה תנ"ה) מנין הבינה הגמרא שזו כוונת התנא, אולי כוונתו שהנקדנים תופסין את מי שאומר 'נברך'. ובעטרת תפארת (בתוס' ד"ה אלא) כתב, שהוקשה להם גם מדוע נקט התנא ברכו, וגם שבאמת ממה ששה נחלקין אין ראיה שעדיף לומר נברך, אלא מכיון שאין מעלה לומר ברכו כבר מותר להם להיחלק.

ק. **וכעין** זה הקשה הרשב"א (ד"ה אמר), שהרי נאמר 'גדלו לה' אתי', והרי הוא מוציא עצמו מן הכלל. ותירץ כמו המכתם. ובתוספות רבי יהודה (ד"ה בשלשה) הקשה באופן אחר, שמכיון שפסוק זה מדבר על שלשה בלבד, מדוע כתוב 'גדלו' הרי מבואר במשנה שאם יש רק שלשה לא יאמר ברכו אלא נברך. קא. **וכן** תירץ הרשב"א (שם). וכן תירץ בתוספות רבי יהודה (שם) בשם הרב רבי יוסף. קב. **ראה** לעיל בענין 'האומר ברכו לשנים האם יצא' שהובאה המחלוקת בענין זה. קג. **וכעין** מה שתירצו התוספות (ד"ה אמר). ואף שהתוספות תירצו כן בדעת רבי יוסי הגלילי, ואילו רבי עקיבא סובר שאין לחלק בין בית הכנסת לזימון, היינו לענין שלפי רוב הקהל הן מברכים, שאם יש לעשות כן בזימון, גם בבית הכנסת לא היה ראוי למעט בשבחו של מקום, והיה מוטל על הש"ץ להשגיח על זה, אבל לענין לומר ברכו שיש בזה מעלה לדעת רבי עקיבא, לא חילקו ותיקנו שתמיד יאמר כן. קד. **ראה** בחזון איש (או"ח סי' לא סק"ב) שהקשה, שלהלן (נ.) מבואר בגמרא שאם נאמר שעדיף לומר ברכו, ששה שאכלו כאחת היו אסורים להתחלק לשתי קבוצות של שלשה, לפי שאז לא יוכלו לומר ברכו אלא נברך. ובשלמא לפי פירוש התוספות שהמעלה של ברכו היא משום שהוא ציווי לברך מובן שאין להם להתחלק, אלא לפי פירוש רש"י שהמעלה לומר ברכו היא משום שמשבחם ואומר להם רבים אתם, לא מובן מדוע שלא יתחלקו אם הם רוצים בכך. אמנם בתפארת ישראל מבואר, שיש בזה גם שבח למקום, שברוב עם הדרת מלך. קה. **וכן** כתב בתוספות רבי יהודה (ד"ה תנן). קו. **בספר** והיה ברכה (פ"ז מ"ג) כתב, שאפשר שהטעם שבשלשה והוא אומר ברכו, הוא על פי הפסוק 'במקהלות ברכו אלהים' (תהלים סח כז), כלומר, שכשיש 'מקהלות' זולת המברך אזי תאמרו בלשון 'ברכו'. קז. **וכאשר** הובא לעיל מהירושלמי, שהטעם שבבית הכנסת אפשר לומר ברכו הוא משום שמוסיף אחר כך המבורך. קח. **ועיין** עוד בצל"ח שהובא לעיל בענין 'מדוע בקריאת התורה אומר 'ברכו'', שביאר את מחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא. א. **וכן** בתוספות רבינו יהודה (ד"ה אלא). ב. **וכן** כתב הצל"ח (ד"ה אימא) שזה היה ההכרח של התוספות. וכתב שאפשר לתרץ שאמנם נברך עדיף, אלא שהרישא של המשנה היא כדעת רבי עקיבא שאומרים 'ברכו את השם' ואינו חושש שלא יוציא את עצמו מהכלל, אולם שמואל פוסק כדעת רבי ישמעאל שצריך להוסיף 'המבורך', ולפי דעתו בברכת המזון צריך לומר 'נברך'. ובעטרת תפארת (בתוס' ד"ה אלא) כתב, שהוקשה להם גם מדוע נקט התנא ברכו, וגם שבאמת ממה ששה נחלקין אין ראיה שעדיף לומר נברך, אלא מכיון שאין מעלה לומר ברכו כבר מותר להם להיחלק. ג. **וכתב** לבאר את דברי התוספות בשני אופנים: א. ששמואל השמיענו שאין בכלל מעלה בברכו יותר מנברך, ולכן פשוט מסברא שעדיף שיאמר נברך, אבל אם היתה איזו מעלה, מודה שמואל שיאמר ברכו אף שמוציא את עצמו מן הכלל. ועל זה הביאה הגמרא ראיה מהמשנה של ששה נחלקים שאין עדיפות לומר ברכו, ומכיון שאין עדיפות לומר ברכו ברור מסברא שלא יוציא את עצמו מהכלל, וכדברי שמואל. ב. שלדברי הכל יש מעלה בברכו ויש מעלה בנברך, ושמואל חידש שהמעלה של נברך עדיפה על המעלה של ברכו, ולפי זה אין ראיה לדברי שמואל מהמשנה ששה נחלקין, שעדיין אפשר לומר שברכו ונברך שקולין הן, אלא שמכל מקום ההלכה היא כדברי שמואל שעדיף לומר נברך. ד. **וראה** ברמב"ם (ברכות פ"ה ה"י) שכתב 'ששה יש להם להיחלק עד עשרה'. וראה להלן בענין 'האם עדיף ששה יחלקו', שנחלקו האחרונים האם עדיף שלא להיחלק. ה. **ראה** בהגהות וציונים (אות ל). וכן פירשו רש"י בנדרים (מט: ד"ה נקדני), והתוספות שם (ד"ה איכא), שהוא מדקדק בדברים. וכעין זה פירש המאירי (ד"ה וזהו) שהמדקדקין ביותר תופשים אותו בכך, ומכל מקום אין מחזירין אותו. ו. **מראה** הפנים (על הירושלמי פ"ז ה"ג, ד"ה בין). ז. **כן** פירש הרש"ש (ד"ה תנ"ה), שלדעת הירושלמי הנקדנין הוזכרו לגנאי, והם תופסים את האומר 'נברך', ולפיכך אמר רבי יעקב שרבי חייא שתפסו על שאמר נברך הוא נקדן, והורע בעיני רבי זעירא על כבודו של רבי חייא. אולם המראה הפנים (שם ד"ה בין) פירש, שגם הירושלמי סובר שהנקדנין תופסים את האומר 'ברכו' [ולפי זה הם הוזכרו לשבח], אלא שרבי יעקב הבין את הברייתא בצורה שונה, שהם תופסים את האומר נברך, ואמר שרבי חייא הוא מן הנקדנין. ועל כך הורע בעיני רבי זעירא שפירש רבי יעקב את הברייתא שלא כהוגן, וסבר שהנקדנין מדקדקים לומר ברכו, והאמת היא להיפך שהנקדנין מדקדקים לומר נברך, ורבי חייא לא היה צריך להעיר לו כלל. ח. **והוא** אף מציין את דברי הירושלמי הנ"ל. וכן כתוב בפירוש רבינו חננאל (ד"ה והנוקדנין). התוספות הרא"ש (ד"ה והנקדנין) הביא את דבריו, והוסיף, שכן אמרו במסכת דרך ארץ, 'לא יהא אדם מן הנקרנין ומן העמקנין' [ראה דרך ארץ זוטא (פ"ו ה"ג)].

נברך[ט]. ותירץ [על פי דברי הסמ"ע (סי' עג סק"ז)], שבמקום ששונה התנא בין שעושה כך ובין שעושה כך. הדרך הוא לנקוט את הדין היותר פשוט באחרונה, וכאן נקט התנא נברך באחרונה, ואם כן מבואר שזה הפשוט יותר'.

אמנם החזון איש (או"ח סי' לא סק"ג) כתב להיפך, שלפי גירסת **הרא"ש** (סי' כה) 'בין שאמר נברך בין שאמר ברכו אין תופסין אותו על כך' מובן יותר, שמאחר שהלשון ברכו הוזכר לאחרונה, על זה הולך ההמשך שהנקדנים תופסין אותו על כך, כלומר על מה שנאמר בסמוך.

מי שאמר כמו בור האם מחזירים אותו

ומברכותיו של אדם ניכר אם תלמיד חכם הוא אם לאו. כתב **בספר הבתים** (הל' ברכות שער שישי ס"ג) שיש מי שאומר שהדקדוקים שהוזכרו בברייתא, אינם מעכבים בדיעבד, והראיה ממה שאמרו שהאומר כן הרי זה בור, ולא אמרו שלא יצא. וכן כתב **הריטב"א** (הל' ברכות פ"ז ס"י) שאם אמר 'למי שאכלנו משלו' או 'על המזון שאכלנו' יצא בדיעבד. אולם הספר הבתים עצמו סובר, שאם שינה מחזירים אותו.

האם המזמן אומר בהתחלה 'ובטובו חיינו'

ובטובו הרי זה תלמיד חכם. כתב **הצל"ח** (בתוס' ד"ה אמר), שלא נמצא מבואר במשנה ובשני התלמודים ענין אמירת 'ובטובו חיינו', היכן אומרים את זה, ומי אומרו. ורק הובא בברייתא בדרך אגב לחלק בין האומר ובטובו להאומר ומטובו, שזה בור וזה תלמיד חכם. אולם **ברמב"ם** (ברכות פ"ה ה"ג) מבואר שהמזמן אומר רק 'ברוך שאכלנו משלו', והמברכים עונים 'ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו', וחוזר המזמן ואומר גם כן כך. וכן מבואר **בטור ושולחן ערוך** (או"ח סי' קצב ס"א). ובטעם הדבר ביאר **הבאר יהודה** (על הרמב"ם שם, ד"ה עו"ש המברך), שכן מבואר לעיל (מה.) שהמקור של ברכת הזימון הוא מהפסוק (דברים לב ג) 'כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו', שאחד אומר לשנים הבו גודל לאלהינו, ולשון גודל הוא ריבוי שבח, דהיינו שהעונים יאמרו שבח יותר מהמזמן, ולפיכך הם מוסיפים ובטובו חיינו שהם משבחים על כל החיות שלהם.

והמהרש"ל (בביאורו לטור או"ח סי' קצב) כתב, שבזמנו נוהגים שגם המזמן אומר 'נברך שאכלנו משלו ובטובו חיינו'. וטעמם, כדי שלא יהיה נראה שמברך לבעל הבית, לכן אומר 'ובטובו חיינו' שמברך למי שיש בידו להחיות. והביא כמה ראיות לכך[יב]. **והב"ח** (שם ס"ו) דחה ראיותיו. וכתב, שהמהר"ל ביטל מנהג זה וגזר שלא יאמר המברך ובטובו חיינו, אלא רק העונים[יג]. ונתפשטה גזירתו בכל המדינות.

והט"ז (סי' קצב סק"ב) הביא את דברי **התוספות** בסוגייתנו (ד"ה אמר) שלאחר שביארו שבעשרה אפשר לומר על המזון שאכלנו, הוסיפו, 'ואומר ובטובו חיינו'. ודייק מדבריהם, שבזימון של שלשה המזמן אינו אומר ובטובו חיינו, אבל בעשרה הוא אומר. **והאליה רבה** (שם סק"א) תמה, איזה סברא יש לחלק בין שלשה לעשרה, ואדרבא בשלשה שאינו מזכיר את השם יש יותר סברא לומר ובטובו חיינו להראות שמברכים לקב"ה. וביאר שמה שכתבו התוספות 'ואומר ובטובו חיינו', כוונתם שאפילו בעשרה שמותר לומר 'על המזון שאכלנו' מכל מקום לא יאמר ומטובו חיינו, אלא ובטובו חיינו[יד]. והצל"ח כתב שכוונת התוספות לומר שאחר שאמרו שבשלשה אינו מזכיר 'על המזון' ובעשרה גם כן הרשות בידו שלא להזכיר 'על המזון', מכל מקום יאמר ובטובו חיינו שלא תאמר שבטובו חיינו בא רק כדי להודיע שאין כוונתו לבעל הבית, ואינו אומר זאת רק כאשר הזכיר 'על המזון' לא זה הטעם אלא כך תיקנו חכמים את הנוסח, והתוספות מדברים על העונים ולא על המזמן[טו].

מדוע האומר 'ומטובו חיינו' הוא בור

ומטובו הרי זה בור. **רש"י** (ד"ה ומטובו) מפרש שמתוספת האות מ"ם משמע שבא למעט בשבחו של מקום, שלא נהנה אלא מעט כדי ההכרח לחייו.

וביאר **השפתי חכמים** (ברש"י ד"ה ומטובו), שלפיכך הוא נקרא 'בור' שאומר על עצמו שאין לו כל צרכו, וכעין מה שפירשו המפרשים על שדה 'בור' (פאה פ"ב מ"א) שהיא שדה שוממה שאינה זרועה. **והמהרש"א** (ח"א ד"ה ומטובו) פירש עוד, שאם אומר 'ומטובו' משמע כביכול שמה שהוא נותן מטובו לאדם הוא מחסר מעצמו, כדרך בשר ודם שמה שהוא נותן לאחר הוא מחסר מעצמו, אבל דרך הקב"ה אינו כן שמדת טובו לעולם לא יחסר, לכן יש לומר 'ובטובו' שמשמע שלא יחסר טובו גם כשהוא מטיב לאחרים[טז].

מדוע אין סתירה בין הפסוקים

בשאלה נמי הכתיב הרחב פיך ואמלאהו. הקשה **העטרת תפארת** (ד"ה בשאלה), מדוע הגמרא לא מקשה סתירה בין הפסוקים עצמן, שבמקום אחד מבואר שדוד לא ביקש אלא מעט מברכותיו של מקום, ובפסוק אחר מבואר שיש לשאול הרבה. ותירץ, שהמקשן סבר שאין קפידא בזה אם מבקש מעט או הרבה. **והצל"ח** (ד"ה והכתיב) תירץ, שבפסוקים עצמן אין סתירה, משום שהמקשן מבקש להוכיח שגם האומר מטובו אין זה משמע מקצת, וממילא גם דוד המלך שאמר ומברכותיך, לא התכוין לדבר מועט אלא לדבר גדול.

מנין ש'הרחב פיך' מדבר על תורה

ההוא בדברי תורה כתיב. הקשה **העולת אהרן** (פרק שלשה שאכלו ד"ה תניא), מנין לו לרב דימי לחלק ולומר שהפסוק 'הרחב פיך ואמלאהו' (תהלים פא יא) מדבר על דברי תורה ולא על דברים אחרים, הלא כתוב סתם 'הרחב פיך'[יז].

והעיון יעקב (על העין יעקב ד"ה הא) פירש, שדרשו זאת מהלשון הרחב פיך, שהפה רומז על התורה, כמו שאמרו חז"ל (סנהדרין צט:), שאדם נברא לעמל פה שנאמר 'כי אכף עליו פיהו' (משלי טז כו), וביארו, שהכוונה לעמל התורה. **והמגיד תעלומה** (ד"ה בדברי) כתב, שדרשו כן ממה שכתוב בהמשך 'ולא שמע עמי לקולי' (תהלים פא יב), שמשמע שמדברים על דברי תורה. **והשפתי חכמים** (ד"ה ההוא) כתב, שדרשו כן משום שבתחילת הפסוק כתוב 'אנכי ה' אלהיך המעלך מארץ מצרים הרחב פיך ואמלאהו', ולשון זה הוא כעין שכתוב בדברי תורה בעשרת הדברות שהתחלתן הוא 'אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים' (שמות כ ב), וכוונת הפסוק שבדברי תורה שנרמזו כאן הרחב פיך ואמלאהו.

על מה נחלקו נהרבלאי

נהרבלאי מתני איפכא. פירש **רש"י** (ד"ה מתני) שלשיטת נהרבלאי יש לומר 'ובטובו חיים' ולא 'חיינו'. וטעמם, שבלשון 'חיים' הוא כולל את כל באי עולם שהם חיים בטובו, ולא רק המזמנים.

והתוספות הרא"ש (ד"ה נהרבלאי) פירש, שנהרבלאי חולקים על הדין הראשון, וסוברים שיש לומר 'ומטובו חיינו' ולא 'ובטובו'. וטעמם משום שהלשון 'ומטובו חיינו' משמע מטוב שהשפיע לנו חיינו, אבל הלשון 'ובטובו חיינו' משמע שחיינו בטוב שנמצא עמו, אבל לא שהשפיעו לנו מטובו.

מה הדקדוק בלשון 'למי שאכלנו משלו'

למי שאכלנו משלו הרי זה בור. פירש **רש"י** (ד"ה למי), שהלשון 'למי שאכלנו משלו' משמע שרבים הם, זה זן את זה וזה זן את זה, ונראה שמברך את הבעל הבית שאכל משלו. ומבואר **בבית יוסף** (או"ח סי' קצב סעיף א ד"ה ומ"ש רבינו ואין לומר) שמשמעות זו היא מתוספת האות למ"ד, שמשמע שהוא מייעד את הברכה למישהו מסוים ויש עוד אפשרויות. אולם **השושנים לדוד** (פ"ז מ"ג) כתב שהמשמעות היא מהמילה 'למי', שמשמע שיש כמה אפשרויות את מי לברך, אבל מהאות למ"ד לבד אי אפשר לדייק[יח].

מדוע בדין השני דיבר רבי יוחנן על העונה

אמר רבי יוחנן ברוך שאכלנו משלו הרי זה תלמיד חכם. הקשה **הצל"ח** (בתוספות ד"ה על), מדוע בדין הקודם שאומר 'למי שאכלנו משלו', דיבר רבי יוחנן על המזמן, שהרי הזכיר בלשונו 'נברך', ואילו כאן דיבר רבי יוחנן על העונים, כמו שפתח 'ברוך שאכלנו משלו' וכו'. ותירץ, על פי מה שביארו **התוספות** (ד"ה על) שהטעם שאין לומר 'על המזון שאכלנו' משום שמשמע שמברך לבעל הבית, ולפיכך היה מקום לומר שהעונים יכולים לענות בלשון זו, שכיון שאומרים 'ובטובו חיינו' מוכח שהם מברכים להקב"ה שיש בידו להמית ולהחיות[יט], וחידש רבי יוחנן שאף העונים לא יאמרו כן, שאפשר לטעות שכוונתם לבעל הבית שהחיה אותם לפי שעה על ידי המזון. אבל הטעם שאין

ט. **ראה** בביאורים לעיל בעמוד הקודם שיש מעלה לומר דווקא ברכו. י. **והוסיף**, שבברייתא שבירושלמי (פ"ז ה"ג) כתוב ברכו באחרונה, ואכן דעת הירושלמי שהנקדנים תופסין את האומר נברך. וראה מה שהובא בהערה לעיל בביאור דעת הירושלמי. יא. **וראה** בהגהות וציונים שכן היא הגירסא בתוספתא (פ"ה ה"כ), בירושלמי (שם), ברי"ף, ובאור זרוע (סי' רג). יב. **והאליה** רבה (שם סק"א) הביא שכן מבואר בבה"ג (הלכות ברכות פרק ז) שהמזמן אומר 'נברך שאכלנו משלו ובטובו חיינו'. יג. **וראה** בספרו נתיבות עולם (נתיב העבודה פי"ח ד"ה ברכת) שכתב כן. יד. **וכעין** זה כתב הביאור הלכה (שם ד"ה שאומר), שעיקר כוונת התוספות שיאמר 'ובטובו' ולא 'ומטובו', ושיאמר 'חיינו' ולא 'חיים'. והביא שכך מפורש בתוספות רבינו יהודה (ד"ה אמר רבא), וידוע שהתוספות על הגמרא ברכות, רובו מתוספות רבינו יהודה. עוד כתב האליה רבה, שאפשר שכוונת התוספות שאפילו בעשרה שמזכיר שם שמים יאמר ובטובו חיינו וכל שכן בשלשה. טו. **אלא** שכתב, שלשון התוספות 'ואומר ובטובו חיינו' בלשון יחיד, משמע יותר כמו הט"ז שהם מדברים על המזמן. ובתחילת דבריו (שם) כתב, שאפשר שכוונת התוספות כמו שמשמע בפירוש המשנה לרמב"ם (פ"ז מ"ג) שבשלשה לא הזכיר ובטובו חיינו כלל לא באמירת המזמן ולא בעניית העונים, אבל בעשרה הזכירו בעניית העונים אבל לא באמירת המברך. ולפי זה התוספות דיברו על עניית העונים ולא על הזמנת המזמן [ובפירוש המשניות שבהוצאת קפאח כתוב גם בשלשה שהעונים אומרים ובטובו חיינו]. אמנם ברמב"ם ביד החזקה (שם, ובהלכה ד) מבואר שבין בשלשה ובין בעשרה המזמן אינו אומר ובטובו חיינו, והעונים אומרים ובטובו חיינו. וכן מבואר בתוספות (לעיל מו: ד"ה להיכן) שגם בשלשה העונים אומרים ובטובו חיינו. וכן כתבו הריטב"א (הלכות ברכות פ"ז אות א), והמאירי (ד"ה נמלא). טז. **ומה** שתירצה הגמרא להלן שבמקום של בקשה אפשר לומר עם מ"ם, משום שבשאלה ודאי לא משמע שהוא מחסר מטובו אלא שהוא שואל דבר מועט כדרך של עני. יז. **והוסיף** להקשות, שרש"י (תהלים פא יא ד"ה הרחב) פירש, 'הרחב פיך, לשאול ממני כל תאוות לבך'. הרי שמפורש שפסוק זה מדבר על כל תאוות הלב. וראה שם מה שפירש את הגמרא בדרך פלפול. יח. **המחלוקת** שלהם היא על מי שאומר 'נברך לאלהינו' האם משמע מזה שהוסיף למ"ד שיש כמה רשויות. והובאו דבריהם לעיל (מט:) בענין 'נברך אלהינו או לאלהינו'. יט. **וכמו** שכתב המהרש"ל (בביאורו לטור או"ח סי' קצב) שלפיכך יש

לומר 'למי שאכלנו משלו' משום שמשמע שיש שתי רשויות זה זן את זה וזה זן את זה[כ], ולזה פשוט שלא יועיל מה שמוסיף ובטובו חיינו, ולפיכך לא היה צריך רבי יוחנן לחדש שגם העונים לא יאמרו כן, וקבע את דבריו על המזמן שזו ההתחלה והוא הדין לעונים.

הטעם שאין לומר 'על המזון שאכלנו'

על המזון שאכלנו הרי זה בור. בביאור החסרון של 'על המזון אכלנו' נחלקו **הראשונים**. הרי"ף והרא"ש (סי' כו) פירשו[כא], שממה שהזכיר את המזון נראה כמו שהוא מברך את המזון. **והתוספות** (ד"ה על) פירשו[כב], שממה שהזכיר את המזון משמע שהוא מברך את בעל הבית שמאכילו, שאם מברך להקב"ה למה הוא מזכיר דווקא את המזון הלא יש הרבה על מה לברכו. וכתבו **הבית יוסף** (או"ח סי' קצב ס"א ד"ה וכל), **והדרכי משה** (הארוך שם אות ב), **שמרש"י** משמע כפירוש הראשון. וביארו **האחרונים**[כג], שהדיוק הוא ממה שמבואר ברש"י (ד"ה כדתנן) שהחסרון הוא רק אם לא הוסיף 'משלו', אבל אם אמר 'על המזון שאכלנו משלו' מותר, ומכאן משמע שהחסרון הוא במה שנראה כמברך למזון[כד], שכן לפי פירוש התוספות שנראה שמברך לבעל הבית לא יועיל שיוסיף 'משלו' שעדיין משמע שמברך לבעל הבית. והוסיף **המעדני יום טוב** (אות ט), שלדעת התוספות אכן אפשר לגרוס 'על המזון שאכלנו משלו' גם כאן וגם במשנה[כה]. **והר"י מלוניל** (ד"ה אל יוציא) פירש, שהטעם שצריך לומר 'שאכלנו משלו', ולא 'על המזון שאכלנו', משום שכשהוא אומר 'שאכלנו משלו' הרי הוא מודה אף על מים ומלח שאכל, שהם אינן בכלל מזון[כו] (לעיל לה:).

האם בעשרה אפשר לומר 'למי שאכלנו משלו'

אבל בעשרה דאיכא שם שמים מוכחא מילתא. כתב **הבית יוסף** (סי' קצב ס"א ד"ה ומ"ש רבינו וכשהם), שכשם שמבואר בגמרא שבעשרה שיש הזכרת השם יכולים לומר 'על המזון שאכלנו', הוא הדין שאם הם עשרה יכולים לזמן בנוסח 'למי שאכלנו משלו', שכן אין לטעות שמא הם מברכים את בעל הבית או את המזון. אולם **הדרכי משה** (שם אות ג) כתב, שאם הוא אומר 'נברך אלהינו למי שאכלנו משלו', משמע שלא די לו במה שאמר לאלהינו אלא צריך לפרש יותר 'למי שאכלנו משלו', ומשמע מדבריו שאלהינו סתם שהזכיר הוא לא האכילו, ולכן הוא מברך את מי שהאכילו, ואין לך בורות גדולה מזו. ואין זה דומה להאומר 'על המזון שאכלנו', שאם הזכיר שם שמים משמע היטב שהוא מברך את השם על המזון ומשום טובה זו שזן אותנו אנו מחויבים לברכו בכל עת. **והב"ח** (שם ס"ז) אמנם לא קיבל את טעמו של הדרכי משה, אולם גם הוא חולק מטעם אחר, שאף שהזכיר את השם, אם אומר 'למי שאכלנו משלו' משמע שיש כמה אלהים שזנים, זה זן את זה וזה זן את זה, ואנו נברך לאלהים שזן אותנו והאכילנו, ונמצא שהוא מגדף[כז].

ובפירוש הר"י מלוניל (ד"ה לא אמרן) מבואר כדעת הבית יוסף, שכן הוא מפרש שרב הונא מדבר על האומר 'למי שאכלנו משלו', ועל זה אמר שבעשרה מותר לומר כך[כח]. וגם בפירוש **רבינו אליהו מלונדריש** (עמ' קא), כתב כדברי הבית יוסף.

מדוע מביאה הגמרא את סוף המשנה כענין שהוא מברך וכו'

כדתנן כענין שהוא מברך כך עונין אחריו. הקשה **הרש"ש** (ד"ה כדתנן), מדוע לא הביאה הגמרא ראיה מהקטע שלפני כן, 'ברבוא אומר נברך לה' אלהינו אלהי ישראל אלהי צבאות יושב הכרובים על המזון שאכלנו'. ולכן כתב שהעיקר כגירסת הרא"ש (סי' כה) שבקטע הראשון אינו גורס 'על המזון שאכלנו'. וכן הוכיח גם **החזון איש** (או"ח סי' לא סק"ג).

ובאמרי נועם (ד"ה על) כתב, שמהרישא אין להביא ראיה משום ששם לא הקפיד התנא אלא לבאר את החילוק בין עשרה ומאה ואלף וריבוא, אבל לא הקפיד לבאר את הנוסח, אבל בסיפא שהוא חזר שוב על הנוסח אין זאת אלא לבאר את הנוסח המדויק שיש להם לומר, ועל כן יש לדייק מדוע לא אמרו 'משלו'[כט].

תירוץ הירושלמי על הפסוק של רבי יוסי הגלילי

ורבי עקיבא האי קרא דרבי יוסי הגלילי מאי עביד ליה. **היפה עינים** (ד"ה ור"ע) מציין, שהירושלמי (פ"ז ה"ג) מתרץ את הפסוק של רבי יוסי הגלילי לפי רבי עקיבא באופן אחר, שבפסוק כתוב 'במקהלת' חסר ו', ורבי עקיבא סובר שיש אם למסורת[לא] [שבמקום שהכתיב שונה מהקרי, דורשים את הפסוק לפי המסורת של הכתיב אף שהקריאה היא שונה]. **ובגליוני הש"ס** על הירושלמי (שם ד"ה מה) ביאר, שרבי יוסי הגלילי דרש ממה שכתוב 'במקהלות' לשון רבים שלפי הקהלות תברך, שאם הם עשרה תאמר כך ואם הם מאה תוסיף וכו', וטעמו משום שהוא סובר שיש אם למקרא [דהיינו לפי הדרך שקוראים], ועל זה חכמים חולקים שיש אם למסורת וכתוב 'במקהלת' לשון יחיד[לב].

מדוע לא תירצו שלומדים מכאן לברכת חתנים בעשרה

מיבעי ליה לכדתניא היה רבי מאיר אומר וכו'. הקשה **המלא הרועים** (ד"ה מבעיא), מדוע לא תירצו שרבי עקיבא סובר שצריך את הפסוק ללמוד ממנו שברכת חתנים בעשרה, כמו שדרשו בכתובות (ז:) מפסוק זה (תהילים סח כז), 'במקהלות ברכו אלהים ה' ממקור ישראל' [-שעל ברכת מקור צריך קהל והיינו עשרה. רש"י (שם ד"ה במקהלות)]. ועל זה אי אפשר לדחות את מה שדחתה הגמרא בסמוך שהדרשה היא רק מ'מקור', ו'במקהלות' מיותר, שהרי צריך ללמוד מכאן את השיעור של קהל דהיינו עשרה. ותירץ, על פי **התוספות** שם (ד"ה במקהלות) שהקשו, ש'במקהלות' משמע שתי קהילות דהיינו עשרים, ותירצו [בתירוץ השני] בשם הירושלמי ש'במקהלת' כתוב, חסר ו'[לג], ואין זה אלא קהל אחד. ולפי זה מתורץ, שהדרשה שם אינה יכולה להתקיים אלא לפי הסובר יש אם למסורת, אולם רבי עקיבא סובר שיש אם למקרא, כמבואר במסכת סנהדרין[לד] (ד.). ולפי דבריו אי אפשר ללמוד משם את הדין של ברכת חתנים בעשרה, ולפיכך לא תירצה כן הגמרא.

מה לומד רבי עקיבא מ'במקהלות'

ואידך, ממקור נפקא. בגמרא לא מבואר מה השיב רבי עקיבא על דבריו של רבי יוסי הגלילי, שמ'מקור' לומדים שעוברין אמרו שירה, ומ'במקהלות' לומדים שלפי רוב הקהל הם מברכים. וכתב **השושנים לדוד** (פ"ז מ"ג ד"ה סד"ה במקהלות), שאף רבי עקיבא מודה שאת שירת העוברין לומדים מ'מקור', אלא שהוא סובר שמ'במקהלות' לומדים שכל העדה אמרו שירה אחריו של משה, כמו שאמר רבי עקיבא עצמו במסכת סוטה (ל:). אמנם **השפתי חכמים** (ברש"י ד"ה ואידך) פירש, שרבי עקיבא סובר שמהתיבה 'במקהלות' דורשים שעוברין אמרו שירה, ואפשר שגם רבי מאיר התכוין לדרוש כך[לה].

ובאמרי נועם (ד"ה ואידך) ביאר, שלפי רבי עקיבא לומדים את עוברין מ'במקהלות', ולפיכך הוא סובר שהעוברים אמרו עם כולם בפה אחד, אולם רבי יוסי הגלילי סובר שדורשים מ'מקור', הרי שהם אמרו כל אחד בפני עצמו ולא בהקהלו[לו].

שנוהגים שגם המזמן אומר בתחילה 'ובטובו חיינו', שעל ידי זה מבואר שאינו מברך לבעל הבית. **כ. והוא** מפרש כאן שלא כפירוש רש"י (ד"ה למי), שכתב שהטעם שאין לומר 'למי שאכלנו משלו' הוא משום שמשמע שמברך לבעל הבית. **כא. וכן** פירשו בפסקי הרי"ד (ד"ה תנן בשלשה), רשב"א (ד"ה על), רא"ה (ד"ה והאי), מאירי (ד"ה והאומר), פסקי ריא"ז (פ"ז הלכה א אות ג), נמוקי יוסף (ד"ה על המזון). **כב. וכן** פירש התוספות רבינו יהודה (ד"ה על). והמכתם (ד"ה על) כתב כן גם בדעת הרי"ף. **כג. מעדני** יום טוב (אות ט), צל"ח (ד"ה אמר), עטרת תפארת (ברש"י ד"ה כדתנן). וראה בהערה להלן בענין 'מדוע מביאה הגמרא את סוף המשנה' וכו', את ביאור האמרי נועם (ד"ה על) מהיכן דקדק רש"י לפרש כן. **כד. וביאר** העטרת תפארת (שם), שכל החסרון הוא רק שלא אמר משלו, ומה שהזכיר רבי יוחנן 'על המזון', הוא רק משום שאם יאמר 'נברך שאכלנו' לבד, אין לזה שום טעם, לכן אמר 'על המזון' במקום 'משלו'. **כה. ואכן** כך הוא גירסת המכתם (שם). אמנם יש להעיר שהרשב"א (שם) גורס 'על המזון שאכלנו משלו', אף שמפרש כהרי"ף שנראה שהוא מברך למזון, ומבואר שגם לפירוש זה לא מועיל שיאמר 'משלו'. [וראה גם ברא"ש (שם) שהיה כתוב 'משלו', והמעדני יום טוב (אות ח) הגיה שאין לגרוס זאת לפי פירושו]. **כו. ולפי** פירוש זה אין סברא לחלק בין שלשה לעשרה, שאף שבעשרה מזכיר את השם, הלא אינו מודה על מים ומלח. ואכן הר"י מלוניל (ד"ה לא אמרן) מפרש את מה שחילק רב הונא בסמוך בין שלשה לעשרה, שהוא מדבר על האומר 'למי שאכלנו משלו' שמשמע שמברך לבעל הבית. **כז. וסיים**, שנראה שאף הבית יוסף חזר בו, שכן לא פסק כך בשולחן ערוך. **כח. ראה** בהערה לעיל, שהר"י מלוניל לשיטתו לא יכול לפרש שרב הונא מדבר על מי שאמר 'על המזון שאכלנו', אלא רק על האומר 'למי שאכלנו משלו'. **כט. ביאור** זה כתב הגר"א לפי שיטת רש"י (ד"ה כדתנן) שהחסרון הוא רק משום שלא אמר 'משלו', ולפיכך אין לדייק אלא מהסיפא, וביאר שזה היה הדיוק של רש"י, שכן לפירוש הרא"ש (סי' כו) שהחסרון הוא בעצם מה שהוא מזכיר 'על המזון שאכלנו', אם כן היה אפשר לדייק זאת גם מהרישא [ואכן הרא"ש אינו גורס ברישא 'על המזון שאכלנו', וכמובא לעיל]. **ל. ובמנחת** שי (תהלים סח כז ד"ה במקהלות) העיר, שבכל ספרי התהלים שלנו כתוב 'במקהלות' מלא. **לא. ראה** בפסחים (פו.) שמבואר שרבי יוסי הגלילי סובר שיש אם למקרא ורבי עקיבא סובר שיש אם למקרא ולמסורת. וראה בתוספות (סנהדרין ד. ד"ה כולהו) שהביאו שיש סתירה בזה בדעת רבי עקיבא, האם הוא סובר שיש אם למקרא או גם למסורת וגם למקרא. **לב. זה** לשון הירושלמי, 'מה מקיימין רבנן טעמא דרבי יוסי הגלילי במקהלות בכל קהילה וקהילה, אמר רבי חנינא בריה דרבי אבהו במקהלת כתיב'. ואמנם הפני משה (שם ד"ה בכל קהלה) מפרש את המשא ומתן בירושלמי באופן אחר, שהירושלמי מיישב את שיטת רבנן ש'במקהלות' בא לומר שבכל קהילה וקהילה יש לברכו, ולא שמברכים לפי רוב הקהל. ורבי חנינא דוחה תירוץ זה, שהרי 'במקהלת' חסר כתוב, ואם כן אין לפרש בכל קהילה וקהילה אלא שלפי רוב הקהל מברכים וכדעת רבי יוסי הגלילי. **לג. ראה** מה שהובא לעיל בשם הירושלמי. **לד. וראה** בהערה לעיל מה דעת רבי עקיבא בזה. **לה. ופירש** כן בדברי רש"י (שם) שכתב, 'ואנן ממקהלות דרשינן', כלומר שאנו שסוברים כרבי עקיבא דורשים את הדרשה של עוברים מ'במקהלות'. **לו. וביארו**, שלדבריו מתורצת קושיית התוספות בסוטה (ל: ד"ה רבי מאיר), ששם בברייתא דרש רבי יוסי הגלילי, כיצד אמרו שירה, עולל מוטל על ברכי אמו ותינוק יונק משדי אמו, כיון שראו את השכינה, עולל הגביה צווארו ותינוק שמט דד מפיו, ואמרו 'זה אלי ואנוהו' (שמות טו ב), שנאמר (תהלים ח ג), 'מפי עוללים ויונקים יסדת עז'. היה רבי מאיר אומר, מנין שאפילו עוברים שבמעי אמן אמרו שירה, שנאמר, 'במקהלות ברכו אלהים ה' ממקור ישראל'. ולכאורה משמע שיש כאן מחלוקת, ורבי יוסי הגלילי סובר שרק עוללים ויונקים אמרו ולא עוברים. אלא שבסוגייתנו מוכח שגם רבי יוסי הגלילי סובר שעוברים אמרו שירה, שכן הגמרא שואלת מנין הוא דורש זאת, ומשיבה שדרש זאת מ'מקור'. ולפיכך תירצו התוספות שאין שם מחלוקת, אלא שרבי יוסי הגלילי הוצרך לפסוק 'מפי עוללים ויונקים' כדי לדרוש שתינוק שמט דד מפיו. ולפי

מה החידוש שהלכה כרבי עקיבא

אמר רבא, הלכה כרבי עקיבא. הקשה **החפץ ה'** (ד"ה אמר רבא), לשם מה הוצרך רבא לומר שהלכה כרבי עקיבא, הלא ידוע שהלכה כרבי עקיבא מחבירו (עירובין מו:). ותירץ, שמאחר שהתנא הביא בהתחלה את שתי השיטות בלא שם, היה מקום לומר שהלכה כמו הסתם השני, לכן מחדש רבא שמכל מקום הלכה כרבי עקיבא. ומציין שכן מבואר **ברבינו חננאל**[לז].

מכאן שיש לחזור אחר עשרה

קם רב חמא וקא מהדר אבי מאה. **בהגהות מימוניות** (ברכות פ"ה אות ז) מובא, שהמהר"ם מרוטנבורג בהלכות ברכות (ברלין, אות אלף לא) דייק מכאן **שיש מצוה** לחזר אחר עשרה לזימון, שהרי רב חמא חזר אחר מאה, ואף שלהלכה אין צריך לחזור אחר מאה משום שהלכה כרבי עקיבא, למדנו לכל הפחות שיש לחזור אחר עשרה[לח]. **ובמשנה ברורה** (סי' קצג סק"ז) כתב, שאם יש עמהם בבית עוד אדם מצוה לתת לו לאכול. **והלבוש** (שם ס"א) הסתפק, האם רק כשיש תשעה מצוה להם לחזור אחר עשירי, אבל בפחות אפשר לומר שלא הטריחו חכמים לחזור אחר עשרה. או שאף משבעה ואילך חייבים לחזור אחר עשרה, מכיון ששלשה אוכלי ירק מצטרפים לזימון עשרה. **והמשנה ברורה** (שם ס"ק יג) מסיק בשם **האחרונים**, שאפילו הם שבעה יחזרו על עוד שלשה.

איך הותר להפסיד זימון בעשרה

שמע ריש גלותא ואיקפד. **הרשב"א** (ד"ה וליברכו) מקשה, איך היה מותר להם ליחלק לשלשה שלשה, הלא שנינו במשנה להלן שעשרה אינן נחלקין בזימון עד שיהיו שם עשרים[לט]. ותירץ, שאם הריש גלותא היה שומע שהם מברכים לעצמם היה מונעם מלזמן עד שיברך הוא עמהם, ואת הזימון שלו לא היו יכולים לשמוע מחמת הרעש, ולכן העדיפו ליחלק. עוד תירץ[מ], שאף אם לא היה הריש גלותא מונעם מלזמן, מכיון שהוא מקפיד על כך הרי זה זלזול בריש גלותא[מא], וגדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה דרבנן [כמבואר לעיל (יט:)], ומצוות הזימון בעשרה הוא מדרבנן[מב].

והט"ז (סי' ר סק"ג) כתב, שהדין שעשרה אין רשאים ליחלק הוא רק אם יושבים יחד בגמר הסעודה, אבל אם ירצו לגמור סעודתם קודם חבריהם ולזמן בשלשה הרשות בידם[מג]. וזה הטעם שהותר להם להיחלק, כי אם היה איסור גמור להיחלק ולבטל הזכרת השם לא היה מועיל מה שהקפיד הריש גלותא[מד]. **והחמד משה** (שם סק"ג) הקשה לפי פירוש הט"ז מדוע מקשה הגמרא שיצאו בברכה של הריש גלותא, הרי מותר להם לכתחילה להיחלק אם סיימו סעודתם קודם לכן.

האם הותר להפסיד גם זימון שלשה

שם. הדין שהובא בסוגייתנו נפסק להלכה **בטור ושולחן ערוך** (סי' קצג ס"א), שאם היו רבים מסובים יחד ואינם יכולים לשמוע ברכת הזימון מפי המברך, ואינם רשאים ליחלק לחבורות של עשרה, מפני שיצטרכו לברך בקול ויקפיד בעל הבית, יכולים ליחלק לחבורות של שלשה שלשה ולברך בנחת. **וכתב הט"ז** (סי' ר סק"ג) שמשמע מלשון הטור שלא הותר אלא להיחלק לקבוצות של שלשה שלשה אף שמפסידים זימון בשם, אבל לא הותר להם להיחלק לגמרי ולברך כל אחד לבד, ואפילו אם יהיה קפידא לבעל הבית, שאם הותר גם לבטל הזימון לגמרי היה לטור להשמיענו חידוש זה[מה]. אמנם **האליה רבה** (סי' ר סק"ו) כתב, שלפי הטעמים שכתב **הרשב"א** (ד"ה וליברכו), מדוע מותר להפסיד זימון בעשרה [והובאו דבריו לעיל], הוא הדין שגם מותר להפסיד זימון שלשה[מו], אלא שהטור דיבר בהווה שאם יזמנו בשלשה לא ישמע הריש גלותא ולא יקפיד. וכן כתב **החמד משה** (סי' ר סק"ג), שהיה מותר לבטל גם זימון שלשה, אלא שמסתמא בזימון שלשה אפשר לברך בחשאי שלא ירגיש הריש גלותא, ואם באמת יהיה מצב שאף בזימון שלשה ירגיש, מותר לברך בלא זימון[מז].

מה צריכים לשמוע מפי המזמן

איידי דאוושו כולי עלמא לא שמעי. כתבו **הרא"ש** (סי' כז) **והטור** (סי' קצג ס"א) שהטעם שנחלקו אף על פי שנתחייבו לזמן בשם בעשרה, מכל מקום עדיף שיתחלקו ממה שלא היו יוצאין בברכת המזון, שלא היו יכולין לשמוע הברכה מפי המברך. וכתב **הבית יוסף** (שם ד"ה ומיהו), שמה שכתבו שהם לא יכלו לשמוע את הברכה מפי המברך היינו שלא יכלו לשמוע את ברכת הזימון, וכן מה שכתבו שלא היו יוצאין בברכת המזון הכוונה לברכת הזימון, כי את ברכת המזון שאינם שומעים ממנו יכולים לברך לעצמם ולא יתחלקו משום כך[מח]. אמנם **הדרכי משה** (אות ג) **והב"ח** (שם ס"ה) כתבו, שצריך לשמוע את כל ברכת המזון מפי המברך[מט], ואם אינם יכולים לשמוע יתחלקו לשלשה שלשה. וכן הסכים **המגן אברהם** (שם סק"ד).

ובדעת הבית יוסף, שמספיק לשמוע ברכת הזימון, ביאר המגן אברהם (שם), שצריכים לשמוע עד הזן את הכל, שכן ברכת הזימון הוא עד הזן, לפי מה שפסק הרמ"א (סי' ר ס"ג), וכן כתב **במשנה ברורה**[נ] (סי' קצג ס"ק יז). אמנם **החזון איש** (סי' לא סק"ג) כתב, שלפי דברי הטור (סי' ר ס"ג) שהביא המשנה ברורה (שם סק"ט), שבזימון בעשרה מכיון שמברכים בשם לא צריך לשמוע אלא ברכת הזימון, ולא את ברכת הזן, אם כן אף במקום שאינם יכולים לשמוע את ברכת הזן אינם רשאין ליחלק.

פירוש המאירי שאחר שזימנו נחלקו

איידי דאוושו כולי עלמא לא שמעי. עד הנה התבאר באריכות פירוש סוגייתנו על פי **רש"י** ורוב **הראשונים**, שהמברכים בבית הריש גלותא הפסידו זימון של עשרה, וזימנו בשלשה שלשה. אמנם **במאירי** (ד"ה שלחן, בפירוש הראשון) מבואר שפירש באופן אחר, שהמהדרין שבהם שהיו מתייראים שמא לא ישמעו את הברכה כהוגן, היו מתייחדים לזמן בעשרה, שאחד מהם אומר 'נברך לאלהינו' וכו', ואחר שזימנו בשם היו אותם עשרה נחלקים לשלשה שלשה וארבעה, ובכל קבוצה היה אחד מברך ברכת המזון והשאר שומעים אותו ועונין אמן[נא], ועשו כן כדי שלא ישמעו שאר האנשים שהם נפרדו מהם[נב]. והוסיף, שהוא הדין שהם רשאין לברך כל אחד לעצמו אחר הזימון, ומה שאמרו במשנה להלן ש'אין רשאין ליחלק', הכוונה שאינם רשאין להפקיע את הזימון מעליהם אבל אחר הזימון רשאין ליחלק.

פירוש הרמ"ע מפאנו

פירוש נוסף בסוגייתנו מצינו **בשו"ת הרמ"ע מפאנו** (סי' פד, בפירוש הראשון), שהריש גלותא היה מקפיד שלא יזמנו בביתו בעשרה משום שחשש מהפרסים, שאם ישמעו קול הברה של רבים שמברכים, יבינו שמי שיש לו אוכלים מרובים

דברי הגר"א יש ליישב בדרך אחרת, שלדעת רבי יוסי הגלילי העוללים ויונקים שראו את השכינה הצטרפו ביחד עם כל ישראל לומר שירה במקהלות, אבל העוברים לא אמרו במקהלות אלא כל אחד בפני עצמו, שכן הוא דורש את עוברים מ'מקור', אולם רבי מאיר סובר כרבי עקיבא שדורשים את עוברים מ'במקהלות', ואף העוברים הצטרפו עם כל ישראל לומר שירה, והם גם כן ראו את השכינה שכרס נעשתה להם כאספקלריא המאירה [כמו שביארה הגמרא שם לדברי רבי מאיר]. **לז. וכעין** זה כתב הט"ז (או"ח סי' קפו סק"ד). **לח. וכן** דייקו הגר"א (סי' קצג סק"י), והדברי נחמיה (ד"ה וקא). וכמו שמצינו ששנים שאכלו צריכים לחזר אחר שלישי לזימון, כמו שדייק הרא"ש (פ"ז סי' ג) מהסוגיא לעיל (מה.) וחולין (קו.). **לט. ראה** להלן שהובאו פירושי המאירי והרמ"ע מפאנו, שלדבריהם אכן לא ביטלו זימון בעשרה. **מ. וכעין** זה כתב השיטה מקובצת (ד"ה אמר רבא), שגדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה. **מא. כתב** הלבושי שרד (סי' קצג סק"ד), שבסתם בעל בית אין רשאין ליחלק אלא אם כן יש חשש קפידא, אבל בריש גלותא אף שלא יקפיד אין זה כבודו. **מב. בפשטות** משמע שכוונת הרשב"א לומר שמצות זימון הוא מדרבנן. וכן הוכיח הפרי מגדים (סי' קצג א"א סק"ו) מדברי הרשב"א [וכן הביא המשנה ברורה (סי' קצט שער הציון אות יט) בשם הרשב"א]. אמנם המחצית השקל (סי' קצג סק"ו), וחזון איש (או"ח סי' לא סק"א) כתבו, שכוונת הרשב"א שהזכרת השם בעשרה הוא מדרבנן, אבל עיקר ברכת הזימון בשלשה הוא מן התורה. [ואמנם ראה בקרית ספר (ברכות פ"ה) שכתב להיפך שברכת זימון בשלשה הוא מדרבנן, אבל בעשרה שמזכירים את השם הוא דאורייתא]. וכתב הפרי מגדים (סי' קצג א"א סק"ו) שאפשר שאף אם זימון הוא דאורייתא מותר לבטלו מפני כבוד הבריות, משום שהוא בשב ואל תעשה. **מג. וכתב** לחלק בין זימון של שלשה לזימון של עשרה, שבשלשה שאכלו יש דין של 'חייבים לזמן' שגם אם רצה אחד לגמור סעודתו ולצאת אינו רשאי אלא ימתין לזימון, אולם בעשרה יש רק דין של 'אינם רשאין ליחלק' דהיינו שכל זמן שהם יושבים יחד בשעת גמר סעודה אינם רשאים ליחלק ולבטל הזכרת השם, אבל אם ירצו לגמור סעודתם קודם חבריהם מותר להם לברך לבד בשלשה. **מד. והאליה** רבה (שם סק"ו) השיג עליו מדברי הרשב"א שהובאו לעיל, שמבואר שגם אם יש איסור ליחלק כאן הותר מהטעמים הנ"ל. **מה. וביאור** החילוק בין זימון של שלשה לזימון של עשרה לדעת הט"ז הובא בהערה לעיל. **מו. הרשב"א** כתב בטעם השני, שמשום כבודו של ריש גלותא מותר להפסיד זימון עשרה משום שגדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה דרבנן. וכתב הראש יוסף (ד"ה אמר רבא) שטעם זה יש גם בזימון של שלשה, שהרי גם זימון שלשה הוא דרבנן. אמנם ראה בהערה לעיל שהמחצית השקל, והחזון איש ביארו בכוונת הרשב"א שרק זימון עשרה הוא דרבנן אבל זימון בשלשה הוא מדאורייתא, ולפי דבריהם הטעם הזה אינו אלא לזימון עשרה אבל זימון שלשה אין לבטל. **מז. וכן** כתב בספר יוסף אומץ (האג, סי' קנט). **מח. החידושים** וביאורים (סק"א) כתב ליישב את לשון הרא"ש והטור, שהיו חוששין שיפסידו את ברכת המזון, ומה שלא בירכו לעצמם, משום שבשעה שהיה הריש גלותא מזמן חייבין היו כולם לשתוק, שרוב הקהל היו נותנים דעתם לשמוע מן המזמן ולצאת ידי חובתם כראוי, ואם היו חלק מן הקהל מברכים באותה שעה ומשמיעים לאזניהם, ודאי היו הרבה שלא היו שומעים ברכת המזון מחמת כך, וגם ריש גלותא היה מקפיד הרבה בזה. **מט. אלא** שנחלקו האם יברך גם כן כל אחד בלחש, שלדעת הדרכי משה כל אחד יברך בלחש עם המזמן [וימהר קצת לפני סוף הברכה כדי שיענה אמן אחר המזמן. (רמ"א שו"ע או"ח סי' נט ס"ד בהגה"ה)] ואילו הב"ח סובר שאין להם לברך כלל בלחש אלא רק לצאת מפי המזמן. **נ. וכן** כתב בחיי אדם (כלל מח סי"ד). **נא. ומה** שמקשה הגמרא 'וליברכו עשרה', היינו מדוע לא היה אחד מוציא את כל העשרה בברכת המזון. **נב. מתוך** דברי המאירי נראה, שהיתה לו גירסא אחרת בגמרא, אולם לא התבאר מה היתה גירסתו. וראה בדקדוקי סופרים שהביא שיש גורסים 'כי הוינן בי מאה מפלגינן עשרה עשרה [ומברכינן], כי הוינן בי עשרה מפלגינן לתלתא תלתא ומברכינן'. וכעין זה הגירסא באור זרוע (סי' רג) [אמנם הוא מפרש את הסוגיא כמו רש"י]. עוד הביא בדקדוקי סופרים (הערה כ), שיש שגורסים, 'והוינן בי מאה הוה מפלגינן לעשרה עשרה, וכי הוינן תשעה מפלגינן לתלתא תלתא. וניבריך בחדא ברכתא בהדי הדדי, שמע ריש גלותא ואיקפד' וכו', ולפי גירסא זו אכן לא ביטלו זימון עשרה, ולא קשה את קושיית הראשונים איך היה מותר להם לבטל זימון בשם, ומה ששאלה הגמרא 'ונברכו בהדי הדדי', כלומר מדוע לא בירכו כולם ביחד משום ברוב עם הדרת מלך. [אמנם נראה שלא זו היתה גירסת המאירי, שלפי גירסא זו אין מקור לכך שבזימון של עשרה היו מברכים שלשה שלשה].

מסתמא יש לו גם כן נכסים מרובים ויתנו עיניהם בממונו, ולפיכך זימנו בשלשה שלשה בחשאי, וביאר, שאף לאכילה לא היו מתאספים עשרה לאכול ביחד כדי שלא יבואו לידי חיוב זימון בשם.

דין שנים שהקדימו וברכו

וקדים חד מינייהו ובריך לדעתיה. כתב **הרשב"א** (ד"ה איניהו), שדווקא אם קדם אחד ובירך יכולים השנים שנשארו לזמן עליו, לפי שהשנים עדיפים ממנו ואין בכחו של אחד לבטל מהם תורת זימון, אבל אם שנים קדמו ובירכו אין האחד יכול לזמן עליהם, לפי ששנים מבטלים מאחד תורת זימון ופרח מהם הזימון[נג]. וכן כתב **התוספות רבינו יהודה** (ד"ה אמר רבה). והוסיף להוכיח, שאם לא כן היה לו להשמיענו חידוש גדול יותר שאפילו אם בירכו שנים יכול היחיד לזמן עליהם, ואם תאמר שרצה להשמיענו חידוש שאפילו אחד אינו יוצא בזימון שנים וכל שכן ששנים אינם יוצאים בזימון של אחד שאין זימון למפרע, זה אינו חידוש שאם אין זימון למפרע אחר שבירך, אין מקום לחלק בזה בין אחד לשנים[נד]. **והשיטה מקובצת** (ד"ה ואמר רבה) הביא בשם יש אומרים, שאם קדמו שנים ובירכו לעצמן, שוב אין האחד יכול לזמן עליהם, לפי שאין הזימון נמסר ליחידי[נה].

וכתב המאמר מרדכי (סי' קצב סק"ג), שיש להסתפק בארבעה שאכלו ושנים מהם הקדימו ובירכו בלא זימון, האם יכולים השנים הנשארים לזמן עמהם. וכתב, שדעתו נוטה שיכולים לזמן לפי שהם אינם צריכים אלא לצירוף אחד מאותם שבירכו והרי זה נחשב שהרוב לא בירכו לגבי האחד, והשני שבירך נחשב כמי שאינו. והוסיף, שבפרט לפי הסברא שכתב **הרא"ש** (סי' כח) שאם אחד הקדים ובירך הרי זה כמו שאחד אכל ירק והוא מצטרף לשנים שאכלו פת, והרי אם שנים אכלו ירק בודאי שיכולים להצטרף לשנים שאכלו פת. ומסיק, שאפילו היו ו' אנשים או יותר וכולם בירכו חוץ משנים, יכולים השנים לזמן עם אחד מאותן שבירכו או כולם.

שנים אכלו פת ואחד ירק והקדים אחד מאוכלי פת וברך

שם. האליה רבה (סי' קצב סק"א) כתב, שיש להסתפק בשנים שאכלו פת והשלישי שתה רביעית משקה[נו], ואחר כך שכח אחד מן האוכלים פת ובירך, האם באופן כזה רשאי השלישי שאכל פת לזמן עם אותם שנים, או שמכיון שאין כאן רק אחד שחייב מן הדין בזימון אי אפשר לזמן. ומסיק שמסתבר שאי אפשר לזמן[נז]. וכן כתב **הראש יוסף** (ד"ה אמר רבה).

והמאמר מרדכי (שם סק"ג) כתב, שלכאורה היה נראה לומר שאפשר לזמן, שהרי הטעם שאחד אינו מבטל את הזימון משנים משום שהם הרוב, ואם כן גם כאן הואיל וגם האוכל ירק מקיים מצות זימון, מצטרף הוא אל האוכל פת ונמצא שהרוב לא זימנו. אולם כתב שמהרא"ש (סי' כח) מוכח שאינו יכול לזמן, שהרי כתב, שאם אחד הקדים ובירך הרי זה כמו שאחד אכל ירק והוא מצטרף לשנים שאכלו פת, ונמצא שבנידון שלנו הרי זה כמו שנים שאכלו ירק, שאחד באמת אכל ירק והשני שבירך נחשב גם כן כאכל ירק, ושנים שאכלו ירק ואחד שאכל פת אינם מצטרפים. וכן הוכיח **הברכי יוסף** (שיורי ברכה שם סק"א).

אם בירך האחד בזימון

שם. כתב **השיטה מקובצת** (ד"ה ואמר רבה) בשם **הראב"ד**, שאפילו אם הקדים אחד ובירך עליהם בזימון אין זה כלום, שאין הזימון נמסר ליחיד, ויכולים השנים לחזור ולזמן עליו. וכן כתב **המאירי** (ד"ה ג' שאכלו) בשמו, שאפילו אם קדם היחיד ואמר 'נברך שאכלנו' וכו', הואיל ולא ענו אחריו אין זה כלום. אלא שהוסיף, שאם נתרצו בזימונו וענו אחריו, כבר נפקע מהם תורת זימון מרצונם, ושוב אין מזמנין עליו.

עשרה שאחד מהם ברך בלא זימון

שם. הבית יוסף (סי' קצג ס"א ד"ה כתוב) כתב בביאור דברי התוספתא (ברכות פ"ה ה"כ), שאם אכלו עשרים אנשים, ואחד בירך לבדו, אין השאר נחלקים, מכיון שפרח זימון ממנו ואינו יכול להצטרף עמהם לזימון. והקשה **הדרישה** (שם סק"א ד"ה ומ"ש הב"י) שהרי בסוגייתנו מבואר שגם אם אחד הקדים ובירך לעצמו אפשר לזמן עליו, ומדוע שלא יתחלקו ויזמנו כל חבורה בשם. ותירץ **המאמר מרדכי** (שם סק"א), שהבית יוסף סובר שדין זה לא נאמר אלא בזימון שלשה אבל בזימון עשרה שיש בו הזכרת השם אינו מצטרף לאחר שבירך [וכמו שמצינו לעיל (מה:) בשלשה שאכלו כאחד ויצא אחד מהם לשוק, שבשלשה קוראין לו ומזמנין עליו, אבל בעשרה לא]. אמנם **האליה רבה**[נח] (סי' קצב סק"א) כתב, שהוא הדין בעשרה ושכחו שלשה מהם ובירכו בלא זימון יכולים להצטרף עם הנשארים ולזמן בשם. ודימה את זה לאוכל ירק שמצטרף לזימון בעשרה. וכן כתב **הפנים מאירות** (שו"ת ח"ג סי' ו), שהרי **הטור** (סי' קצב) כתב שמי שהקדים ובירך הוא כמו שאחד אכל ירק, ואם כן כל שכן שבעשרה הוא מצרף, שהלא בזימון שלשה נחלקו הראשונים האם אוכל ירק מצטרף, ובעשרה כולם מודים שמצטרף. **עוד** תירץ **המאמר מרדכי**, שאמנם אם אחד הקדים ובירך אפשר לזמן עליו כדי שלא להפסיד מצוות זימון מהשאר, אבל לכתחילה אין להיחלק על דעת לעשות זימון בצירוף עם מי שבירך כבר, ולפיכך כתב הבית יוסף שעשרים שאכלו ואחד הקדים ובירך לא יתחלקו, שמאחר שיש להם זימון בשם בלא לצרף את מי שבירך, למה נתיר להם להתחלק ולהצטרף עם מי שבירך[נט].

הטעם שאפשר לזמן עם מי שכבר בירך

אינון נפקין בזימון דידיה. **התוספות רבינו יהודה** (ד"ה שמע), **והרא"ש** (סי' כח) ביארו, שאף שהוא כבר בירך יכול להצטרף עמהם ולומר 'ברוך שאכלנו משלו', משום שהוא לא גרע ממי שבא בסוף הסעודה ושתה עמהם רביעית, או אכל עלה של ירק, שאומר עמהם ברוך שאכלנו משלו, אף על פי שאינו חייב. וכתב **המגן אברהם** (סי' קצב סק"א), שבשולחן ערוך (סי' קצז ס"ג) מובא מחלוקת האם האוכל ירק מצטרף גם לזימון שלשה, או שהוא מצטרף רק לזימון עשרה להזכרת השם, ולפי השיטה שאינו מצטרף לשלשה, צריך לומר שכאן עדיף מפני שאכל פת. וביאר **הפרי מגדים** (שם סי' קצב א"א סק"ד), שאין הכוונה לדמות ממש לאכל עלה של ירק, אלא הראיה מעלה של ירק הוא, שאף שכבר בירך ברכת המזון, ואיך יאמר ברוך שאכלנו משלו, הלא אינו חייב בברכת המזון, לזה הביאו ראיה מעלה של ירק שגם כן אינו מחוייב בברכת המזון, ומכל מקום יכול לומר ברוך שאכלנו משלו לכל הפחות בעשרה, והוא הדין כאן, אלא שבאכל עלה שאינו כל כך קביעות יש אומרים שאינו מצטרף בשלשה, אבל באכילת פת שהוא קביעות מצטרף גם לשלשה אף לאחר שבירך. והוסיף, שבהכרח צריך לפרש כן, שהרי באכל עלה של ירק אם בירך ברכה אחרונה אינו מצטרף כמבואר במגן אברהם (סי' קצז סק"ד), ואיך אפשר ללמוד לכאן שכבר בירך, אלא על כרחך ששם שאינו מחוייב אלא בורא נפשות ומכיון שבירך הסתלק, אבל האוכל פת התחייב בזימון של 'נברך', ולפיכך אף שבירך לעצמו לא הסתלק.

וכתב בשיטה מקובצת (ד"ה ואמר רבה), שהטעם שהם יוצאים בזימון על ידו, משום שהוא חייב גם כן בזימון, אלא שהוא אינו יכול לקיים את חיובו, משום שאין זימון למפרע[ס].

המצטרף לאחר שבירך אינו צריך לשמוע הזן

איהו לא נפיק בזימון דידהו. כתב **החזון איש** (סי' לא סק"ג), שאף שתמיד כשאחד מפסיק סעודתו לענות לשנים הוא צריך לשמוע עד הזן [כנפסק **ברמ"א** (סי' ר ס"ג)], כאן אינו צריך להמתין עד הזן, משום שהוא באמת אינו בכלל ברכת הזימון, אלא שיש ברכת הזימון בשנים במקום שיש שלישי שמצורף עמהם ויכול לומר ברוך שאכלנו, וכיון שאינו חלק מהזימון אינו צריך לשמוע הזן. [וכתב שהוא הדין כן במי שאכל עמהם עלה של ירק, שאינו בכלל ברכת הזימון ולא צריך לשמוע הזן].

מדוע גער ברפרם שאמר כרבי עקיבא

בהדי פלוגתא למה לך. פירש **רש"י** (ד"ה בהדי), שלדברי הכל טוב יותר לומר 'המבורך', אלא שלדברי רבי עקיבא אין צריך לאומרו, ולפיכך היה לו לומר באופן שטוב לדברי הכל. והקשה **הט"ז** (או"ח סי' קסז סק"ד), שלעיל (לח.) בברייתא מובא, שלפי חכמים יש לברך 'המוציא' לחם מן הארץ, ולרבי נחמיה אומר 'מוציא' לחם מן הארץ. ומבארת הגמרא שלדברי הכל אפשר לברך 'מוציא', שזה משמע לשעבר, ונחלקו האם גם 'המוציא' משמע לשעבר, או שמשמע לעתיד. ומביאה הגמרא שם מעשה ששיבחו החכמים את רב זביד בפני רבי זירא שאדם גדול הוא ובקי בברכות, אמר להם כשיבא לידכם הביאוהו לידי, בא לפניו, נתן לו רבי זירא לאכול פת, ובירך 'מוציא', אמר רבי זירא האם זה הוא שאומרים עליו שאדם גדול הוא ובקי בברכות, אם היה אומר המוציא היה בכך חידוש שהלכה כחכמים, אולם עכשיו שאמר מוציא מה חידש

נג. **וכעין** זה כתב **הרא"ה** (לעיל מה: ד"ה פי' והא דאמרן), שאם היחיד קדם ובירך מזמנין עליו השנים לפי שנשאר הקביעות שהשנים הם עיקר לגבי היחיד, אבל אם קדמו השנים וברכו בלא זימון, פקע הזימון מהם שבטל קביעותם ואין היחיד מזמן עליהם. נד. **וכן** כתוב ברא"ש (סי' כח). נה. **יש** שדייקו, שיש חילוק בין הטעם של הרשב"א לטעם שהביא השיטה מקובצת, שהרשב"א כתב, שאם השנים קדמו וברכו פרח מהם הזימון לגמרי [וכן משמע ברא"ה שהובא בהערה לעיל]. אולם השיטה מקובצת כתב שהטעם שאין האחד מזמן עליהם לפי שהזימון אינו נמסר לאחד, ואפשר לפרש שעדיין נשאר חיוב על האחד אלא שלא מזמנים בשביל אחד. והנה **הביאור הלכה** (סי' קצב ד"ה וכן) כתב, שמסתבר שאם שנים קדמו וברכו, יכול האחד להצטרף לחבורה אחרת שלא ברכו אף אם אינו אוכל עמהם, משום שהוא נפרש מחבורה של חיוב, שגם הם חייבים עדיין אלא שאין להם תקנה שאין זימון למפרע [וסיים שמכל מקום צריך עיון]. ומשמע שהוא סובר שאף אם זימנו שנים לא פרח הזימון. נו. **הספק** הוא לפי הסוברים ששנים שאכלו פת ואחד שתה עמהם רביעית משקה, הרי הם מצטרפים לזימון. ראה מחלוקת הפוסקים בזה בשולחן ערוך (או"ח סי' קצז ס"ג). נז. **והביאו** הביאור הלכה (שם ד"ה אחד). נח. **והביאו** בביאור הלכה (שם ד"ה אחד) בשמו ובשם שאר אחרונים. נט. **ובסי'** קצ"ד (סק"ג) הוסיף, שלפי זה גם בששה שאכלו והקדים אחד ובירך אין להם להתחלק, שאז יצטרכו שנים מהם לזמן עם מי שכבר בירך ואין לעשות כן לכתחילה. ס. **משמע** שיש עליהם חיוב זימון. וכן מבואר בשער הציון (סי' ר אות ז) שכתב, שאם אחד בירך

בכך. וביאר הרא"ש[סא] (פסחים פ"א סי' י), שמכאן למדנו שצריך להשמיענו חידוש בברכותיו, וביאר שזו כוונת הברייתא שהובאה לעיל, 'ומברכותיו של אדם ניכר אם תלמיד חכם הוא'. ואם כן לא מובן מדוע גער רבא ברפרם שאמר בלא 'המבורך' והכניס עצמו למחלוקת, שמא רפרם אמר כן כדי להשמיענו שהלכה כרבי עקיבא שלא צריך לומר 'המבורך'.

ותירץ, ששם יש חידוש אם אומר 'המוציא', משום שהיה מקום לומר שהלכה כרבי נחמיה אף על פי שהוא יחיד משום שהוא מביא ראיה לדבריו מהפסוק, ואף שחכמים תירצו את הפסוק לשיטתם אבל הפשטות כרבי נחמיה, ולכן הוצרך לחדש שהלכה כחכמים. אבל כאן פשוט שהלכה כרבי עקיבא שהלא הלכה כרבי עקיבא מחבירו, כמבואר בעירובין (מו:), ומאחר שאין חידוש בדבריו עדיף לעשות כדברי הכל ולא להכניס עצמו למחלוקת.

והפרי חדש (או"ח סי' תצו מנהגי האיסור סעיף י) תירץ, ששתי הטענות שאמר לו רבא משלימות אחת את השניה, ואין אלו שני טעמים נפרדים[סב], כלומר, שהרי רבי עקיבא מודה שאם אמר 'המבורך' זה טוב יותר, ואם תאמר שעשית כדי להראות חידוש שהלכה כרבי עקיבא, כאן אין לעשות כך, משום שנהגו העולם כרבי ישמעאל ואין לשנות ממנהג העולם בשביל זה[סג].

עוד תירץ[סד], שיש לחלק, שבענין 'המוציא' סוברים חכמים שאין שום הבדל אם יאמר 'המוציא' או 'מוציא', ולפיכך ראוי לומר 'המוציא' כדי להורות שכן הלכה, אבל כאן גם לפי רבי עקיבא עדיף שיאמר 'המבורך', ולכן אין מקום לומר בלא 'המבורך'.

האם עדיף ששה יחלקו

ששה נחלקין. כתב רש"י (ד"ה עד שיהו), שאם היו חבורה של עשרים, אם ירצו יתחלקו לשתי חבורות, ומשמע שאינם מחויבים ליחלק אלא רק אם ירצו. וכן כתב רש"י לעיל בתחילת העמוד (ד"ה ששה - הראשון), לענין חבורה של ששה, שאם ירצו ליחלק לשתי חבורות, רשאין לעשות כן. ומבואר, שלא אומרים שיותר טוב להתחלק כדי להרבות בברכות[סה]. וכן פסק **הרמ"א** (סי' קצג ס"א). **והאור שמח** (ברכות פ"ה ה"י) הביא ראיה לכך, מהמעשה שמובא בגמרא לעיל, שרב חמא ביקש לעשות זימון במאה אנשים [כדעת רבי יוסי הגלילי, שלמאה יש ברכה מיוחדת], ואמר לו רבינא, אינך צריך [שהלכה כרבי עקיבא]. ומשמע, שאין מצוה ליחלק, שאם כן היה לרבינא לומר לו, שעדיף שלא לזמן במאה, ולא רק שאינו צריך. **ובדרכי** משה (שם אות ב) כתב, שעשרים שאכלו יחד, לכתחילה עדיף שלא יתחלקו, אלא יברכו ביחד, משום ש'ברוב עם הדרת מלך'[סו] (משלי יד כח). וכן משמע **בתוספות רבינו יהודה**[סז] (ד"ה שמע). אולם הט"ז (שם סק"ג) כתב, שבאופן כזה שיש בכל חבורה כדי זימון, הדבר שקול, שיש מעלה לברך יחד משום ברוב עם, אולם יש מעלה ליחלק כדי להרבות בברכות, ולפיכך יכולים לעשות מה שירצו. וכן הסכים **האליה רבה**[סח] (שם סק"ג). והביא ראיה לכך מדברי הגמרא לעיל, שהגמרא הוכיחה שאין מעלה לומר 'ברכו' יותר מ'נברך', ממה שמבואר במשנתנו ששה נחלקין, והרי בששה יכול המזמן לומר 'ברכו', ואילו בזימון של שלשה אינו אומר אלא 'נברך' [כמבואר במשנה (לעיל מט:)], אלא מוכח שאין מעלה ב'ברכו'. ואם נאמר שהמשנה לא התירה לששה להתחלק לכתחילה, אלא רק אם ירצו, ועדיף שלא יתחלקו, אם כן אין ראיה ש'ברכו' לא עדיף[סט]. **אמנם** השיטה מקובצת (ד"ה והנקדנין) הביא בשם **הראב"ד**, שהוא מפרש את משנתנו 'ששה נחלקין', שלששה יש מצוה ליחלק. והטעם, משום שיותר טוב לומר 'נברך' מ'ברכו', כמבואר בגמרא לעיל, ואם יזמנו בששה הם עלולים לומר 'ברכו', ולכן עדיף שיתחלקו לשתי קבוצות של שלשה שלשה, ואז בהכרח הם יאמרו 'נברך', שכן בשלשה אינם יכולים לומר 'ברכו'.

והאור שמח (שם) כתב, שלפי דעת הירושלמי, בחבורה של עשרים יש להם מצוה ליחלק, לפי שדורשים מהפסוק 'במקהלות ברכו אלהים' (תהלים סח כז), שיש לברך בכמה שיותר קהילות. אבל בששה שאינם 'קהל', אין מצוה ליחלק[ע].

עשרה שאכלו ושלשה סיימו קודם לאכול

ועשרה אין נחלקין. הט"ז (סי' ר סק"ג) מחדש, שעשרה שאכלו ושלשה מתוכם סיימו לאכול לפני האחרים, אינם חייבים להמתין ולזמן בעשרה, אלא יכולים לזמן בשלשה. וכתב לחלק בין דין זימון של שלשה לזימון של עשרה, ששלשה שאכלו יש להם דין של 'חייבים לזמן', שגם אם רצה אחד לגמור סעודתו ולצאת אינו רשאי, אלא ימתין לזימון, וכמו ששנינו [לעיל (מה.), והובא בגמרא להלן], 'שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן'. אולם בעשרה לא נאמר במשנה שהם חייבים לזמן, אלא רק דין של 'אינם רשאין ליחלק', דהיינו שכל זמן שהם יושבים יחד בשעת גמר סעודה אינם רשאים לחלק ולבטל הזכרת השם, אבל אם ירצו לגמור סעודתם קודם חבריהם מותר להם לברך לבד בשלשה[עא].

והחמד משה (שם סק"ב) משיג על דיוקו, שמה שלא כתוב במשנה 'עשרה שאכלו כאחת חייבים לזמן', משום שאין בזה כל חידוש, שהרי גם שלשה שאכלו חייבים לזמן וכל שכן עשרה. ואדרבא מלשון המשנה משמע שמה שכתוב בסיפא עשרה אין נחלקין, הוא כמו מה שכתוב ברישא לגבי שלשה שאין נחלקין, וכשם ששם הכוונה אפילו אם ירצה אחד לסיים סעודתו קודם, כמו כן בעשרה. וכן הקשה **האליה רבה** (שם סק"ו). עוד הקשה, שהרי הגמרא להלן מקשה על המשנה, מה החידוש במשנה הלא כבר שנינו ששלשה שאכלו כאחד חייבים לזמן, והגמרא משיבה שיש חידוש במשנתנו, ולפי דברי הט"ז, אדרבא היה לגמרא להקשות סתירה, שלעיל שנינו שחייבים לזמן, וכאן משמע שרק אין רשאין ליחלק, אבל אם ירצה אחד לסיים לפני חבריו יכול לברך, אלא ודאי שאין חילוק בין הלשון חייבים לזמן לאין רשאין ליחלק. עוד הקשה, שהרי מבואר **בטור ושולחן ערוך** (סי' קצג ס"א), שיש מצוה לחזר אחר עשרה לזימון, ואיך יעלה על הדעת שאם כבר הם ביחד יהיו רשאין ליחלק[עב]. וסיים, שמסתימת **הרמב"ם** וכל הפוסקים משמע, שדין עשרה לענין הזכרת השם הוא כדין שלשה לענין זימון.

שתי חבורות בשני בתים

שתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד. הראשונים[עג] הביאו את הירושלמי (פ"ז ה"ה), שאמר רבי זעירא שאף אם היו החבורות בשני בתים ורואין אלו את אלו, הרי הם מצטרפין. וכן הביאו הראשונים[עד] שכ[illegible] **בהלכות גדולות** (הלכות ברכות פ"ז). והטעם שמשנתנו דיברה על חבורות שאוכלות בבית אחד ולא דיברה בשני בתים, ביארו **התוספות** (ע"ב ד"ה שמש), שהוא משום החידוש של סוף המשנה, שאם אינם רואין אלו את אלו אינם מצטרפין אפילו בבית אחד. **והרשב"א** (ד"ה הא דקתני), **והרא"ש** (סי' ל) בשם ר"ח, כתבו שהתנא נקט בבית אחד משום שכן הוא הדרך שבבית אחד רואין אלו את אלו.

והקשה הרמב"ן (פסחים פה: ד"ה ולוי קשיא), במה שונה דין צירוף לזימון מדין צירוף לתפילה, שכן מבואר במסכת עירובין (לב:), שאם היו תשעה אנשים בבית אחד ואדם אחד בבית אחר, אינם מצטרפין להתפלל במנין, מכיון שצריכים להיות בבית אחד. ותירץ בשלשה דרכים:

א. שמה שמצטרפים לזימון בשני בתים הוא משום שהם נכנסו מתחילה על מנת להיות רואין אלו את אלו ולהצטרף לחבורה אחת, וכגון שאמרו נלך ונאכל לחם במקום פלוני, ובזה הם הוקבעו לאכילה. אבל בתפילה אין דין של קביעות חבורה ולפיכך אינן מצטרפין אלא בבית אחד.

ב. שאכן אין חילוק בין זימון לתפילה, אלא שנחלקו בזה הבבלי והירושלמי, והבבלי סובר שגם בזימון אינן מצטרפין אלא בבית אחד וכלשון המשנה שלא דיברה אלא בבית אחד.

ג. עוד תירץ, שבתפילה שמזכירים את השם צריך שכל העשרה יהיו בבית אחד. וכמו שמבואר בגמרא לעיל (מה:), ששלשה שאכלו ויצא אחד מהן לשוק, קוראין לו ומזמנין עליו, אבל אם היו עשרה ויצא אחד לשוק אין מזמנין עמו עד שיבוא אליהם. והטעם מבואר שם בגמרא, משום שלא ראוי לומר שם שמים

ויצא לשוק, השנים שנשארו צריכים לחפש אחר כך אחר עוד אחד מן השוק שיצטרף עמהם לזימון [וראה בשפתי חכמים (ד"ה אינון) שכתב, שמלשון השולחן ערוך (סי' קצד ס"א) משמע קצת, שהדבר תלוי בדעתם אם ירצו לזמן עליו, אבל אינן חייבים עוד לזמן עליו]. **סא. וכן** כתב הר"ן (פסחים ז. ד"ה וקשיא). **סב. הטוב** עין (לחיד"א סי' ו ד"ה הנך רואה) מציין על כך, שמצאנו כיוצא בזה בתוספות (כתובות פה: ד"ה ועוד) שפירשו שיש מקומות שכתוב 'ועוד' וכו', ובאמת שני הטעמים אינם מועילים זה בלא זה. **סג. הפרי** חדש עוסק שם בנידון האם במקום שנהגו שלא לפי ההלכה, יש ללכת אחרי המנהג. וכתב, שלכאורה יש להוכיח ממה שאמר לו רבא 'ועוד הא נהוג עלמא כרבי ישמעאל', שיש ללכת אחרי המנהג. ותירץ, שיש לומר שאמר לו רבא, שאף אם היה המחלוקת שקול ולא נפסק כאחד מהם, היה לך לעשות כרבי ישמעאל משום שכן נהגו העולם. והוסיף, שאפשר ששני הטעמים משלימים אחד את השני, וכוונת רבא שבמקום כזה שגם לפי רבי עקיבא אפשר לומר 'המבורך', יש ללכת אחרי המנהג. **סד. וכן** תירץ החיד"א (שער יוסף ד: ד"ה מלות). וכן תירצו בספר מי באר מים חיים (ד"ה רפרם), ושמן רקח (ד"ה אמר רבא), והוסיפו, שלפיכך דקדק רש"י (ד"ה נהדי) וכתב שאף רבי עקיבא מודה שעדיף לומר 'המבורך'. **סה. משנה** ברורה (סי' קצג ס"ק יח). וענין זה שיש מעלה להתחלק כדי להרבות בברכות, מצינו לעיל (מה:) במעשה של יהודה בר מרימר. **סו. ורוב** האחרונים [ב"ח (שם ס"ד), ערך לחם (שם ס"א), אליה רבה (שם סק"ג), ועוד] פירשו בדעתו, שהוא הדין בחבורה של ששה עדיף שלא להתחלק מטעם זה. אולם הפרי מגדים (שם מ"ז סק"ג) כתב לחלק, שדווקא בעשרים שמזכירים שם שמים עדיף שלא להיחלק, כמו שמצאנו בתפילה בבית הכנסת שעדיף להתפלל ברוב עם, ולא להתחלק לשני מנינים (מג"א סי' צ ס"ק טו). אולם בששה שאין שם הזכרת השם, מותר לכתחילה ליחלק. וראה עוד להלן שהאור שמח כתב סברא הפוכה, שבעשרים עדיף ליחלק ובששה לא. **סז. כן** דייק מדבריהם בשער הציון (סי' קצג אות ט). **סח. וכתב** בשער הציון (שם אות י) שכן משמע קצת ברמב"ם (ברכות פ"ה ה"י) שכתב 'ששה יש להם ליחלק' וכו'. **סט. גם** הפרי מגדים (שם) הביא ראיה זו, כדי להוכיח את חילוקו [שהובא בהערה לעיל], שבעשרים עדיף שלא ליחלק אבל בששה מותר לכתחילה ליחלק. **ע. ובתפארת** שמואל (אות כה) מבואר סברא נוספת, שבעשרים יש מעלה ליחלק, משום שיש רעש מהרבה אנשים ואולי לא ישמעו כולם את המזמן. **עא. והביא** לכך ראיה מהמעשה של הריש גלותא, שזימנו שם שלשה שלשה, ואם עשרה שאכלו חייבים בזימון, איך הותר להם להפסיד זימון. וראה מה שהובא מהראשונים על שאלה זו, לעיל בענין 'איך הותר להפסיד זימון בעשרה'. **עב. גם** האליה רבה (שם סק"ו) מקשה מעין שלשת הקושיות האלו. **עג. תוספות** (ע"ב ד"ה שמש), ראבי"ה (ח"א מסכת ברכות סי' קלד), אור זרוע (ח"א סי' רד), רשב"א (ד"ה הא דקתני), תלמידי רבינו יונה (ד"ה אם היה), רא"ש (סי' ל). **עד. אור** זרוע (שם), מרדכי (רמז קפ), רא"ש (שם).

אם אין עשרה במקום אחד, והוא הדין לענין זימון בעשרה שאין מצטרפין אלא בבית אחד. אבל הירושלמי דיבר לענן זימון של שלשה שאין בו הזכרת השם, ולפיכך אף בשני בתים מצטרפין.

והראבי"ה (ח"א מסכת ברכות סי' קלד) כתב, שאף לענין תפילה מועיל אם רואין אלו את אלו גם בשני בתים. ומה שמבואר בעירובין שאינם מצטרפין מדובר באופן שאינם רואין אלו את אלו.

האם צריך שיכנסו על דעת להצטרף

שם. בירושלמי (פ"ז ה"ה) מובא שאמר רבי זעירא שאף חבורות שבשני בתים מצטרפין. ואמר על זה רבי יונה, והוא שנכנסו משעה ראשונה על מנת כן שיצטרפו ביחד. וביאר **הרשב"א** (ד"ה והא דקתני) שהטעם שצריך שיכנסו מתחילה על מנת כן משום שבשביל להצטרף לזימון צריך שיסבו יחד לאכול. ואם הם מתכוננים מלכתחילה לאכול יחד הרי זה כמו שהסיבו[עה]. וכתב, שדין זה נאמר גם על חבורות שאוכלות בבית אחד, שאינם מצטרפין אלא אם נכנסו על דעת כן, שבלא זה אין כאן 'הסיבו'[עו].

ולפי השיטות שאפשר לזמן יחד גם אם לא הסיבו מתחילה[עז], כתב **שיטה מקובצת** (ע"ב ד"ה שתי), שצריך לומר שלא אמר רבי יונה שצריך שיכנסו על דעת כן אלא בשתי חבורות שבשני בתים, אבל בבית אחד אפילו שלא נכנסו על דעת כן הם מצטרפים. וכן כתב **האור זרוע** (ח"א סי' רד), שדברי הירושלמי הם רק בשני בתים[עח].

והרא"ה (ע"ב ד"ה תנא) כתב, שמה שאמרו בירושלמי שצריך שיכנסו מתחילה על מנת להצטרף, הוא רק באופן שהם יושבים רחוקים זה מזה ואלו נראין לעצמן ואלו נראין לעצמן [ואפילו שהם בבית אחד], אבל באופן שהם יושבים ביחד מכיון שיש בכל חבורה כדי זימון ודאי מצטרפין אלו עם אלו אף על גב שלא ישבו מתחילה על דעת כן.

אם אין בכל חבורה כדי זימון

בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אלו מצטרפין לזמון ואם לאו אלו מזמנין לעצמן ואלו מזמנין לעצמן. נחלקו המפרשים, האם הדין של שתי חבורות שרואין אלו את אלו, הוא דווקא באופן שבכל חבורה יש כדי זימון אלא שהם רוצים להצטרף כדי לזמן יחד ולצאת בברכת המזון כאחד, או שאפילו אם אין בכל חבורה כדי זימון, כגון חבורה שיש בה שני אנשים, ועוד אדם אחד, גם כן מצטרפין יחד להתחייב בזימון. **בשו"ת הרשב"ש** (סי' לו) כתב, שדין זה הוא דווקא כשבכל חבורה יש כדי זימון. והביא לכך ראיה ממה שדיברה המשנה בשתי חבורות, והלשון 'חבורה' שמוזכר בכל הפרק הוא באופן שיש בה כדי זימון, ואם הדין היה גם בשאין בכל חבורה כדי זימון היה למשנה לומר חידוש זה. וכן כתב **הגר"א** (זכר חנוך פ"ז מ"ה, אמרי נועם ד"ה בזמן), ודייק זאת מהמשך המשנה שאם אינם רואין אלו את אלו, אלו מזמנים לעצמן ואלו מזמנים לעצמן, הרי שמדובר באופן שיש בכל חבורה כדי זימון[עט].

אולם ברמב"ן (לעיל מה. ד"ה לפיכך) משמע, שהדין ששתי חבורות שרואין אלו את אלו מצטרפין, הוא בין בשיש בכל אחת כדי זימון ובין בשאין בהם כדי זימון[פ]. וכן דקדק **הביאור הלכה** (סי' קצה ד"ה שתי) מדברי **הרשב"א**[פא] (ד"ה והא דקתני), שביאר שהטעם ששתי חבורות אינן מצטרפות אלא אם כן נכנסו מתחילה על מנת כן, משום שאז זה נחשב כמו שהסיבו יחד[פב], ומכיון שהרשב"א מדמה זאת להסיבו, הרי שזה מועיל גם לענין צירוף לשיעור זימון, וכמו שהסיבו ביחד.

לכאורה יש חידוש במשנה על זימון בשנים

מאי קא משמע לן תנינא חדא זימנא. הגמרא לעיל (מה.) דנה, האם שנים שאכלו יש להם רשות לזמן. ומדייקת הגמרא ממשנתנו שאינם מזמנים, שאם שנים יכולים לזמן מדוע שלשה אינם נחלקים, הלא גם אם האחד יברך לעצמו אינו מפסיד את הזימון לשנים האחרים שהם יכולים לזמן בעצמם. ודוחה הגמרא, שאף אם שנים יכולים לזמן אסור לשלשה ליחלק לפי שהם הוקבעו בזימון של חובה. והקשו **הדברי נחמיה** (ד"ה מאי), **ומלא הרועים** (ד"ה תנינא), שלכאורה יש לתרץ על קושיית הגמרא, שלדעת הסובר ששנים אינם מזמנים הרי שזה החידוש במשנתנו, וכמו שדייקה הגמרא לעיל, ולדעת הסובר ששנים מזמנים גם כן יש חידוש במשנתנו שאף ששנים מזמנים, שלשה שאכלו אין להם ליחלק מחמת שהוקבעו לזימון של חובה. ותירץ המלא הרועים (ד"ה תנינא), שהגמרא כאן סברה שאף אם שנים מזמנים רשות, פשוט הדבר שאינם רשאין ליחלק, שמכיון שלמדנו במשנה לעיל ששלשה שאכלו כאחד חייבים לזמן, ממילא אסור להפסיד את הזימון של החובה.

שתי הלשונות בגמרא הם שני פירושים בראשונים

כי הא דאמר רבי אבא אמר שמואל שלשה שישבו לאכול כאחת ועדיין לא אכלו אינן רשאין ליחלק לישנא אחרינא וכו' אף על פי שכל אחד ואחד אוכל מככרו אינן רשאין ליחלק. כתב **המאמר מרדכי** (סי' קצג סק"ו), שמדברי **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה הכי) מבואר, ששתי הלשונות שנמצאים בגמרא לפנינו, אינם מלשון הגמרא[פג], אלא הם שני פירושים של **הראשונים**[פד]. והגירסא בגמרא היא רק 'שלשה שישבו לאכול אינם רשאין ליחלק', וההמשך הוא מפירוש הראשונים, **שרבני צרפת פירשו**[פה] שהכוונה שישבו לאכול ובירכו ברכת המוציא, ועדיין לא אכלו שיעור כזית המחייב ברכה אחרונה, ולמדנו מיתור המשנה שאינן רשאין ליחלק, וחומרא היא שהחמירו חכמים בדבר. ומה שכתוב במשנה 'שלשה שאכלו כאחת' הכוונה 'שהתחילו לאכול כאחת'. **והר"ח** (ד"ה ג' שאכלו), והרי"ף פירשו, שכל אחד אוכל מככרו. וכן דעת **התוספות** (ד"ה שלשה). וביארו, שהיה מקום לומר שאין זה צירוף, ולא חל עליהם חובת זימון. וחידשה המשנה שאינן רשאין ליחלק.

אמנם סיים, שמדברי **הרשב"א** (ד"ה קמ"ל) משמע, שהמחלוקת בין הראשונים היא בגירסת הגמרא, ולא רק בפירושה, והר"ח והרי"ף גרסו בגמרא 'אף על פי שכל אחד ואחד אוכל מככרו' וכו'[פו]. וכן מבואר **בהגהות הב"ח** (אות ב) והגר"א (אות א), ששתי גירסאות הם בגמרא.

וכתב הטור (סי' קצג). שצריך לחוש לשתי השיטות, שאפילו אם כל אחד אוכל מככרו, ואפילו שלא אכלו עדיין כזית פת, אין רשאין ליחלק. וכתב הב"ח (שם ס"ו), שכוונת הטור שיש לחוש לכל שיטה בפני עצמה, דהיינו או שכל אחד אוכל מככרו אבל אכלו כזית ביחד, או שלא אכלו כזית אבל אכלו מככר אחד. אולם באופן שכל אחד אכל מככרו וגם עדיין לא אכל כל אחד כזית, לדברי הכל רשאין ליחלק. אמנם **בשולחן ערוך** (שם ס"ד) משמע, שגם באופן שיש את שני הדברים אינם רשאין ליחלק. וכן הסכים **הביאור הלכה** (שם ד"ה אפילו). וכתב להוכיח שאין מחלוקת בדין בין הראשונים אלא רק בפירוש הגמרא.

כל אחד אוכל מככרו אפשר ללמוד מאכל טבל

אף על פי שכל אחד ואחד אוכל מככרו. הקשה **המאיר נתיבים** (בתוס' ד"ה שלשה), מה החידוש במשנתנו, שכל אחד אוכל מככרו מצטרפים, הלא יש ללמוד דין זה מהמשנה לעיל (מה.), שאם אחד אכל טבל אינו מצטרף לזימון, ועל כרחך שהוא אכל מככר נפרד, ומשמע שכל החסרון הוא מפני שאכל טבל, אבל אם היה אוכל חולין באופן כזה מככר נפרד מצטרף. ותירץ, שאם היה כתוב רק את הדין של אכל טבל, היה אפשר לומר שדווקא באופן שרק אחד מתוך השלשה אכל מככר נפרד והשנים אכלו מככר אחד מצטרפין, אבל אם כל השלשה אכלו כל אחד מככרו אינן מצטרפין, ובמשנתנו התחדש שאפילו שכל אחד אוכל מככרו מצטרפים.

האם חזרו ואכלו אותם השלשה

שלשה שבאו משלש חבורות אינן רשאין ליחלק. פירש **רש"י** (ד"ה ג'), שמדובר שבאו משלש חבורות ונתחייבו עמהם בזימון, ועכשיו הצטרפו שלשתם לחבורה אחת, ואינן רשאין ליחלק, אפילו אם לא אכלו אלו השלשה משנצטרפו יחד, שכבר גמרו סעודתן עם הראשונים. וכן מסכים **הרמב"ן**[פז] (ד"ה אבל). אולם **הראב"ד** (הובא ברמב"ן ד"ה והראב"ד) פירש, שמדובר בשלשה שבאו משלש חבורות של חיוב, ואכלו שלשתן כאחד, אלא שאכלו בלא הסיבה, ולא קבעו להם מקום לאכול כאן, ואף על פי כן מכיון שבאו ממקום של חיוב אינן רשאין ליחלק, אבל אם לא אכלו כאחד, אין עליהן חיוב זימון כלל והם רשאין ליחלק[פח].

עה. כמבואר בסוגיא לעיל (מג:) שאם אמרו נילך ונאכל לחם במקום פלוני הרי זה כהסיבו. שיטה מקובצת (ע"ב ד"ה שתי). וכעין זה ברמב"ן (פסחים פה: ד"ה ואי קשיא). כלומר, שאף שכדי להצטרף לזמן יחד צריך שיסבו יחד, [או שישבו על שולחן אחד בזמנינו], כאן שמתחילת סעודתם נכנסו על מנת להצטרף אין צריך שיסבו. **עו. והביא** ביאור הלכה (סי' קצה ד"ה שתי). שכן כתב הראב"ד. **עז. רמב"ן** (לעיל מה. ד"ה וז שסעינו). **עח. וכן** פסק המשנה ברורה (סי' קצה סק"ו). והגר"א (או"ח סי' קצה ס"א, שנות אליהו פ"ז מ"ה) כתב להוכיח כן ממה שהסתפקו שם בירושלמי, על אלו של בית הנשיא האם דינן כבית אחד או כשני בתים. ולכאורה תמוה, שהרי מבואר בירושלמי שאין חילוק בין בית אחד לשני בתים ואם כן מה הספק בבית נשיא [וכן הקשה הרמב"ן (פסחים פה: ד"ה ואי קשיא)]. ותירץ הגר"א, שרק בשני בתים צריך שיכנסו מתחילה על דעת להצטרף, ולפיכך הסתפק הירושלמי מה הדין בבית הנשיא [והגר"א אף מגיה את הנוסח בירושלמי]. **עט. וכתב** הביאור הלכה (סי' קצה ד"ה שתי), שבחידושי הרא"ה (ע"ב ד"ה תנא) מוכח גם כן שמדובר שבכל חבורה יש כדי זימון. עוד כתב, שמדברי הרשב"ש משמע, שגם אם יש בכל חבורה כדי זימון והם רוצים לצרף שתי חבורות לזמן בעשרה אינם מצטרפים. **פ. וכן** כתב באור שמח (ברכות פ"ה הי"ג) לענין הדין שהובא להלן (ע"ב) בגמרא, שהשמש שמשמש את שתי החבורות הוא מצרפן, שאף אם אין בכל חבורה כדי זימון הוא מצרפן. וכתב להביא ראיה לזה ממסכת מכות (ו:). **פא. וכן** השיטה מקובצת (ע"ב ד"ה שתי). **פב. הובאו** דבריו לעיל. **פג. וכן** כתב המהרש"א (בתוס' ד"ה ג'). **פד. והמעתיקים** הכניסו את שני הפירושים בגמרא כמו שתי לשונות. דבש תמר (מובא בהגהות וציונים). **פה. כן** דעת תוספות רבינו יהודה (ד"ה הא), והרא"ש (סי' כט). **פו. והוסיף,** שאמנם אף ברא"ש (שם) משמע שיש שתי גירסאות, אלא שאין זה מוכח בדבריו. וראה גם בתוספות רבינו יהודה (ד"ה הא), ובראבי"ה (ברכות סי' קלג), שמשמע שיש כאן שתי גירסאות. **פז. וכן** כתוב בתלמידי רבינו יונה (ד"ה אי נמי), וכן משמע בריטב"א (הלכות ברכות פ"ז הי"ג). **פח. הראב"ד** הוכיח כדבריו מהירושלמי (פ"ז ה"א), שלאחר שהובא הדין של רב הונא ששלשה שאכלו כל אחד בפני עצמו, ונתערבו, מזמנים יחד, ואמר רב חסדא והוא שבאו משלשה חבורות,

והרמב"ן (ד"ה והנה דבריו) הקשה על הראב"ד, שממה נפשך אם האכילה בחבורה הראשונה מחייבת אותם לזמן אף לאחר שנפרדו, לשם מה צריך שהם יאכלו שוב, ואם האכילה הראשונה אינה מחייבת אותם, אם כן מה מועילה האכילה השניה שהיא בלא הסיבה ובלא קביעות, ומדוע אינם רשאין ליחלק.

איך הם מברכים שלא במקומן

שם. הובא לעיל **שרש"י** (ד"ה שלשה) פירש, שאפילו אם אלו השלשה כבר גמרו סעודתן עם הראשונים ולא אכלו שוב משנצטרפו יחד, יכולים לזמן. והקשה **הבית יוסף** (סי' קצג ס"ה ד"ה ויש), הלא ברכת זימון אינה אלא על הפת, ועל הפת צריך לברך במקום שאכל, ואיך הם מזמנים ומברכים במקום אחר שלא אכלו שם. ויש על זה כמה תירוצים:

א. הריטב"א (הלכות ברכות פ"ז הי"ג) כתב, שמדובר באופן שאינם יכולים לחזור למקומן מחמת האונס.

ב. הבית יוסף תירץ, שמדובר באופן שאכלו שלשה חבורות בבית אחד כל אחת בזוית אחרת, ופרשו אחד מכל חבורה והצטרפו יחד באותו בית, ובאופן כזה יכולים לברך היכן שהם, שבתוך אותו בית אם עובר מפינה אחת לפינה אחרת אין זה נחשב שינוי מקום.

ג. עוד תירץ הבית יוסף, שהכוונה שאף אם לא אכלו יחד כיון שנתוועדו יחד לזימון אינם רשאים ליחלק עוד, ואמנם אינם יכולים לברך כל זמן שלא אכלו, אלא שצירוף זה מחייב אותם לאכול במקום החדש כדי שיוכלו לברך ביחד במקום זה[פט].

ד. הט"ז (שם סק"ח) תירץ, שמדובר שאכלו אחר כך שלא בחבורה אחת אלא אכלו זה שלא בפני זה, ולפיכך הם יכולים לברך במקום זה[צ]. וכן תירץ **המגן אברהם** (שם ס"ק יג, בתירוץ האחרון), שמדובר שאכלו ללא קביעות, באופן שאינם מתחייבים בזימון. וכתב, שכן משמע גם **בתלמידי רבינו יונה** (ד"ה אי נמי).

ה. הלבוש (סי' קצג ס"ה, בתירוץ האחרון) כתב, שמדובר שהחבורה הראשונה נפרדה לגמרי, ואם יחזור למקומו לא יוכל לקיים מצוות זימון, לפיכך טוב יותר שיברך כאן בזימון, משיחזור למקומו ויברך בלא זימון.

ו. המאמר מרדכי (שם סק"י במסקנתו) תירץ שמדובר שהם יצאו בשוגג, ולפיכך מותר להם לברך במקום שנזכרו[צא].

לפי השיטה שסוף הסעודה אינו מצרף לזימון מדוע אין רשאין ליחלק

אינן רשאין ליחלק. הקשה **הב"ח** (סי' קצג ס"ח), לפי שיטת **תלמידי רבינו יונה** (לעיל מה. ד"ה שלשה) שאם לא היו קבועים בברכת המוציא אלא נקבעו אחר כך יחד באכילה רשאין ליחלק, אם כן מדוע כאן שבאו שלשה אנשים משלש חבורות אינן רשאין ליחלק, הלא הם לא נקבעו ביחד בברכת המוציא. ותירץ, שכאן מאחר שהיו קבועים בברכת המוציא כל אחד עם חבורתו, כבר התחייבו בזימון, ולפיכך עכשיו אף שלא נקבעו אלא בגמר סעודה אינן רשאין ליחלק.

שיטת רב האי גאון

אינן רשאין ליחלק אמר רב חסדא והוא שבאו משלש חבורות וכו'. לדעת **רש"י** (ד"ה ג' שבאו) **ורוב הראשונים**, מה שאמר רב הונא 'אינן רשאין ליחלק' היינו שהם צריכים לזמן כאן במקום שנזדמנו, ואינן רשאין להיפרד זה מזה בלא זימון. אמנם **הרשב"א** (ד"ה אי נמי) הביא, **שרב האי גאון** מבאר את דברי רב הונא להיפך[צב], שהכוונה היא שאם באו שלשה אנשים משלש חבורות, אינם רשאים לזמן כאן במקום שנזדמנו, ולהיחלק מחבורתם הראשונה, אלא הם זקוקים לחזור כל אחד למקומו כדי שלא להפקיע תורת זימון מחבורתם. ועל זה אמר רב חסדא, 'והוא שבאו משלש חבורות של שלשה בני אדם'. כלומר, שדווקא באופן שבכל חבורה יש רק שלשה אנשים אסור להם להיחלק, אבל אם בכל חבורה יש ארבעה אנשים שאף אם אלו יזמנו לעצמן נשאר כדי זימון בחבורתם, מותר להם לזמן לעצמן. ולפי פירוש זה כך הוא ביאור המשנה, שלשה שישבו לאכול אין אחד מהן רשאי להיחלק מהם אע"פ שהוא רוצה להצטרף עם אחרים, מפני שהוא מפסיד זימון מחבורתו הראשונה.

איך הותר להפסיד זימון מחבורתן

והוא שבאו משלש חבורות של שלשה בני אדם. הקשה **המשנה ברורה** (סי' קצג ס"ק לא), איך הותר לאנשים אלו להיפרד מחבורה של שלשה בני אדם, הלא הם מפסידים את הזימון מחבורתם, ואם כן יש להם לחזור כל אחד ואחד לחבורה שלו. ותירץ, שמדובר באופן שחבורתם הראשונה נפרדה ואין להם להיכן לשוב. עוד תירץ, שמדובר באופן שהותר להם להיפרד מחבורתם כגון במקום אונס או הפסד ממון, כמבואר בפוסקים (משנה ברורה סי' ר סק"ה). וכן מבואר **במאירי** (ד"ה שלשה שאכלו), שמדובר שהם יצאו מחמת אונס או איזה סיבה.

פירוש הרא"ה

שם. רש"י (ד"ה ג' שבאו), **ורוב הראשונים**, פירשו בדברי רב חסדא שמדובר שבכל חבורה היו שלשה אנשים, והפורש היה אחד מתוך השלשה, ולאחר שפירש לא נשארו כי אם שנים בכל חבורה. אבל **הרא"ה** (ד"ה אמר רב חסדא, לעיל מה: ד"ה אמר אביי והוא), **והריטב"א** (הלכות ברכות פ"ז הי"ג) מפרשים, שכוונת רב חסדא לומר שבכל חבורה נשארו שלשה אנשים בלעדיו שלא זימנו, כלומר, שבתחילה היו בכל חבורה ארבעה אנשים ופירש מהם אחד. אבל אם היו שלשה בכל חבורה ופירש אחד מהן, אינן מזמנים, שמכיון שאחד מן החבורה נפרד ולא נשאר כדי זימון בחבורה, פקע הזימון מהם[צג]. ופירושם כאן, הוא על פי מה שביארו בסוגיא לעיל (רא"ה מה: שם, ריטב"א פ"ה הכ"ב), ששלשה שאכלו ויצא אחד מהם לשוק, אם הוא נמצא במרחק כזה שהוא שומע את קולם אם יקראו לו, לא פקע מהם הזימון, והוא יכול לחזור למקומו ולזמן עמהם, אבל אם הרחיק כל כך שאינו שומע אותם, פקע מהם הזימון, וגם אם יחזור למקומו לא יוכלו לזמן עוד[צד]. ובסוגייתנו התחדש, שאם בכל חבורה נשארו שלשה שהם יכולים לזמן, לא פקע זימון ממי שפירש והוא יכול לחזור ולזמן עמהם, והוא הדין שאם שלשה כאלו הזדמנו יחד יכולים לזמן ביניהם, שכל זמן שנשאר כדי זימון בחבורתם לא פקע מהם הזימון[צה].

נ:

מה הפירוש 'אזמון עלייהו בדוכתייהו'

אבל אזמון עלייהו בדוכתייהו פרח זימון מינייהו. בביאור דברי רבא בסוגייתנו רבו הפירושים **בראשונים**, ויש בזה שתי שיטות עיקריות. שיטת **רש"י** (ד"ה אבל אזמון) וסייעתו, שכוונת רבא לומר שאם לפני שנזדמנו יחדיו זימנו עמהם בני חבורתם, והם השתתפו בזימון אלא שלא בירכו ברכת המזון, פרח זימון מהם ואינם מצטרפים שוב לזימון. אולם אם הם לא השתתפו בזימון, אף ששאר בני חבורתם זימנו, כגון שהיו בכל חבורה ארבעה, ושלשה מתוכם זימנו, לא פרח זימון ממי שלא ענה לזימון[א]. ואילו שיטת **תוספות רבי יהודה** (ד"ה ונראה) וסייעתו, שאפילו באופן שלא השתתפו בזימון אלא שבני חבורתם זימנו לעצמן, כגון שהיו ארבעה בכל חבורה ושלשה מתוכם זימנו, פרח זימון מהנשארים, ואינם מצטרפים שוב לזימון. ולהלן יתבארו בהרחבה שתי השיטות הללו[ב].

נאמר שם, 'על דעתיה דרבי זעירא וחבורתיה והן שאכלו שלשתן כאחת'. הרי שמבואר שרק אם אכלו אחר כך יחד הם מזמנין. אמנם **הרמב"ן** (ד"ה והירושלמי) ביאר בכוונת הירושלמי, שבודאי לדעת רב הונא אף שלא אכלו כלל לאחר שנצטרפו הם מזמנים, אלא שרבי זעירא וחבורתו [היינו רבי יסא שמובא שם קודם לכן שאמר לרבי זעירא שאין זימון אלא בשלשה, ושנים אינם מזמנים רשות] חולקים על דברי רב הונא, וסוברים שרק שלשה שאכלו כאחד מזמנים. וראה **בפני משה** (שם ד"ה על דעתיה) שביאר את דברי הירושלמי באופן שונה, שהירושלמי מבאר את דברי רב חסדא, שאמר שמדובר שהם באו משלשה חבורות, ולא מבואר בדבריו כמה יש בכל חבורה, ועל זה אמרו שעל דעתו של רבי זעירא וחבורתו מדובר באופן שבכל חבורה היו שלשה שאכלו כאחד. ואף לפירושו אין ראיה לשיטת הראב"ד. **פט. והט"ז** (סי' קצג סק"ח) חולק על תירוץ זה, וסובר שלא מצינו דבר כזה שיהיה חייב לאכול בשביל לברך, מכיון שאינו תאב עכשיו לאכול. **והמגן אברהם** (שם ס"ק יג ע"פ מחצית השקל) ביאר, שתירוץ זה אינו מועיל לפי דעת **הרמב"ם** (ברכות פ"ד ה"ג), שמי ששמשנה מקום אסור לו לאכול במקום החדש עד שיברך תחילה ברכת המזון במקום שאכל ולברך שם [כמו שהביא המגן אברהם (סי' קפד סק"ג) בשם הבית יוסף], ואם כן מכל מקום הם צריכים לחזור למקומם כדי לברך. **צ. וכן** תירץ **הגר"א** (סי' קפד ס"ב). וראה עוד **בב"ח** (סי' קצג ס"ח) שתירץ כעין זה. **צא. תירוץ** זה אינו אלא לדעת הרמב"ם שהובא בשולחן ערוך (סי' קפד ס"א) שאם יצא בשוגג אין מטריחין אותו לחזור למקומו. אבל לדעת הרבינו יונה והרא"ש שהובאו בשולחן ערוך שם, אף אם יצא בשוגג צריך לחזור למקומו. וראה עוד **במשנה ברורה** (סי' קצג ס"ק לב), שהביא תירוץ שמשולב משני התירוצים האחרונים. שכאן מדובר שעקרו ממקומם בשוגג, והסכימו האחרונים שבשעת הדחק אין מטריחין אותו לחזור למקומו. ובענינינו שאם יברך כאן יוכל לזמן ואם יחזור למקומו יברך יחידי הרי זה כשעת הדחק. **צב. וכן** הובא פירוש זה **בתוספות רבינו יהודה** (ד"ה ובמקום), ובאור זרוע (ח"א סי' רג) בשם ה"ר יוסף דאורליינש. **צג. ואפילו** אם רק באחת מן החבורות לא נשאר כדי זימון אינם יכולים לזמן, לפי שאותו אחד שבא מחבורה זו אינו יכול להצטרף לזימון. **צד. אמנם** רש"י (לעיל שם ד"ה ומזמנין) ורוב הראשונים פירשו את הסוגיא שם באופן אחר, שאם קוראים לו והוא שומע, יכול לענות להם לזימון כשהוא עדיין בחוץ, ואם הרחיק עד מקום שאינו שומע, יכול לחזור למקומו ולזמן. וראה בילקוט ביאורים שם. **צה. וכתב** עוד **הריטב"א** (הלכות ברכות פ"ז הי"ג), שאם היו עשר חבורות, ונפרד אחד מכל חבורה, ונזדמנו אותן עשרה שפירשו למקום אחד, אינם מזמנים בהזכרת השם, ואפילו שנשארו בכל חבורה עשרה שעדיין לא בירכו. והטעם, משום שהזכרת השם צריך צירוף מוכיח. והנה בסוגיא לעיל פירש הריטב"א (הלכות ברכות פ"ה הכ"ב) שעשרה שאכלו ופרש אחד מהם, אפילו אם לא הרחיק כל כך והוא יכול לשמוע אותם, אינו יכול להצטרף עוד עמהם להזכרת השם, ואפילו שיחזור למקומו, שלהזכרת השם צריך שיהיה עמהם מהתחלה עד הסוף ואם פירש מהם אינו מצטרף עוד. וכאן חידש הריטב"א, שאפילו אם בשעה שפרש מהם נשארו עשרה בחבורה, אותו אחד שפירש אינו יכול לזמן בשם עם עשרה פורשים כמותו. אמנם לפירוש רש"י (לעיל מה: ד"ה לא אמרן), ושאר הראשונים, שסוברים שאף הפורש מעשרה אם יחזור אליהם הם יכולים לזמן בשם, וכל החילוק בין שלשה לעשרה הוא רק באופן שעונה להם מן השוק ואינו מגיע אליהם, לכאורה גם אם נזדמנו עשרה שפירשו מחבורות של עשרה, יוכלו לזמן בשם. ובחידושים וביאורים (בדיני זימון סק"י) כתב, שאפילו אם נזדמנו עשרה אנשים שכל אחד פירש מחבורות של שלשה שלשה, הם יכולים לזמן בשם. **א. כן** כתב בריטב"א (ע"א ד"ה ואמר רבא) בשם רש"י. וכן ביאר החזון איש (סי' לא סק"ג) בדעת הרא"ש. וראה עוד להלן שהחזון איש כתב לפי פירוש רבינו יונה שאף באופן כזה פרח זימון [וברבינו יונה משמע שפירושו הוא בדעת רש"י]. **ב. וכן** יובא להלן פירוש הסוגיא לדעת רב האי גאון, שמפרש את כל הסוגיא באופן אחר.

שיטת רש"י וסייעתו שזימנו עם חבורתם

רש"י (ד"ה אבל אזמון) פירש[ג], ש'אזמון עלייהו בדוכתייהו' היינו, ששלשה אנשים אלו זימנו עם בני חבורתם. וכגון שהם היו צריכים לצאת לשוק לפני סיום הסעודה, וקראו אחריהם חבריהם שיענו להם לזימון [כמבואר לעיל (מה:), ששלשה שאכלו כאחד ויצא אחד מהם לשוק קוראים לו ומזמנים עמו], והם הצטרפו עמהם לזימון לשמוע 'ברוך שאכלנו משלו' ולענות ברוך שאכלנו' וכו', אולם לא בירכו ברכת המזון, ועכשיו נזדמנו שלשתם יחד והם באים לברך, אינם מזמנים, לפי שפרח מהם חובת זימון ואינו חוזר עליהם. **והראשונים**[ד] תמהו על פירושו, מה החידוש של רבא שאינם חוזרים ומזמנים, הלא פשוט שמכיון שענו לזימון כבר יצאו ידי חובתם ומדוע שיתחייבו שוב[ה]. ועוד, שלא שייך לומר באופן זה 'פרח זימון', שהרי זימנו ויצאו ידי חובתם כמו האחרים, ולא פרח מהם הזימון.

ותירץ הרא"ש (סי' כט), שאכן מדובר שהם יצאו ידי זימון כל אחד עם חבורתו[ו]. והחידוש של רבא הוא, שאף שאחר שזימנו כל אחד בחבורתו, חזרו ואכלו אלו השלשה ביחד בלא נטילת ידיים ובלא המוציא, וגמרו סעודתן יחד, מכל מקום אינם יכולים לזמן, שמכיון שכבר זימנו על התחלת הסעודה פרח מהם הזימון אף על מה שיאכלו אחר כך[ז].

ורבינו יונה (ד"ה ומפני) פירש[ח], שמדובר כאן שאותם שפירשו הצטרפו לזימון לאחר שכבר יצאו לחוץ, ולא היו עמהם באותו מקום. וכמו הדין שהובא לעיל, באחד שיצא לשוק ובני חבורתו קוראים לו ומזמנים עמו במקום שהוא נמצא. וחידש רבינו יונה, שמי שעונה לזימון בעודו בשוק, אף על פי ששמע את ברכת הזימון לא יצא ידי זימון, לפי שלא התכוין לצאת ידי זימון, אלא שהאחרים קראו לו שישמע את הזימון, כדי לפטור את עצמן, אבל הוא לא יצא[ט] [ואינו דומה לאחד שמפסיק מסעודתו לשנים ועונה להם לזימון וממשיך בסעודתו, ששם הוא גם כן יוצא ידי זימון, מפני שהוא נמצא עמהם, אבל כאן שאינו נמצא עמהם אף על פי שהאחרים נפטרים עמו בזימון הוא עצמו לא יצא ידי מצות זימון]. וחידש רבא, שאם שלשה אנשים כאלו שכל אחד מהם ענה לחבורתו מן השוק נועדו יחד, אינם מזמנים, ואף שהם עדיין לא נפטרו מן הזימון מכיון ששמעו את הזימון ונפטרו חבריהם על ידם, פרח זימון מהם[י]. **וטעם** הסברא שמי שענה לחבריו מן השוק פרח ממנו הזימון, מבואר **בחזון איש** (סי' לא סק"ג), שלדעת הרא"ש שהוא יצא עמהם ידי זימון, הטעם שפרח זימון הוא משום שכבר יצא ידי חובת זימון וזה מועיל אף על מה שיאכל אחר כך[יא]. ולפי זה, באופן שלא ענו לזימון, כגון שהיו ארבעה בכל חבורה וזימנו שלשה מכל חבורה, לא פרח זימון מהנשארים, והם יכולים לזמן אפילו שלא אכלו. אבל לדעת רבינו יונה שמי שעונה מן השוק אינו יוצא ידי זימון, הסברא של פרח זימון היא, שמכיון שאינו יכול עוד לזמן עם חבורתו פקע ממנו הזימון, והרי זה כמו שנתאספו שלשה אנשים משלש חבורות שאין בכל אחת שלשה, שאין הבדל אם לא היה עליהם מתחילה חיוב זימון או שהיה ופקע מהם. ולפי זה, הוא הדין אם היו ארבעה בכל חבורה וזימנו שלשה מתוכם, פרח זימון מהרביעי, מכיון שאינו יכול עוד לזמן עם חבורתו.

שיטת רבינו יהודה וסייעתו שלא יצאו בזימון עם חבורתם

רבינו יהודה מפריז (תוספות רבי יהודה ד"ה ונראה, והובא בתלמידי רבינו יונה ד"ה אמר, ורא"ש סי' כט) **והרמב"ן** (ע"א ד"ה אבל) פירשו, ש'אזמין עלייהו בדוכתייהו' היינו, שבני חבורתו זימנו לעצמן בלעדיו, ואף שלא ענה עמהן פרח זימון ממנו, משום שאינו יכול עוד לזמן בחבורתו[יב] [שאלו שכבר זימנו אינם יכולין לחזור ולזמן עם מי שלא זימן, שאין מזמנים שתי פעמים], ולפיכך אף עכשיו שנתחברו ביחד שלשה אנשים כאלו, אינם מזמנים. ומדובר כגון שהיה בכל חבורה ארבעה בני אדם ואחד מהם הלך לדרכו, והאחרים זימנו לעצמן, או כגון שהיו שלשה בכל חבורה והלך האחד קודם זימון ובא אחר ואכל כזית עם השנים הראשונים וזימנו עמו. וביאר הרמב"ן, שלאו דווקא באופן שכל השלשה זימנו עליהם בני חבורתם, אלא הוא הדין אם זימנו באחת מן החבורות, אף ששנים באו מחבורה שלא זימנו עדיין, אין אותו יחיד יכול להצטרף עמהם לזימון[יג].

והקשו תלמידי רבינו יונה, והרא"ש (שם), שהלשון 'אזמין עלייהו' לא משמע שבני החבורה זימנו לעצמן, אלא שזימנו עמהם. **ובתוספות רבי יהודה** פירש, שהכוונה שזימנו חבורתם על פניהם, דהיינו שעברו עליהם וזימנו בלעדם. והרמב"ן כתב, שמכיון שמחמת הזימון שלהם פרח הזימון ממנו, הרי זה כמו שזימנו עליו.

הראב"ד (הובא ברמב"ן ורשב"א בע"א ד"ה והראב"ד, ראה גם בהשגות על הרמב"ם ברכות פ"ה הי"א) פירש, ש'אזמין עלייהו בדוכתייהו' היינו, שכאשר גמרו השנים את סעודתן ורצו שיפסיק השלישי ויענה להם לזימון, הוא לא רצה להפסיק, והם זימנו עליו בעל כרחו [כמו שהביא הרא"ש (סי' ז) בשם הראב"ד, לפרש בסוגיא לעיל (מה:), ששנים מזמנים על האחד בעל כרחו], באופן כזה הם יוצאים ידי זימון והוא לא יוצא ידי זימון, ואף שלא יצא ידי זימון פרח ממנו הזימון מכיון שחבריו יצאו על ידו[יד]. וכתב **בשיטה מקובצת** (ע"א ד"ה ואמר רבא), שלפי פירוש זה, הוא הדין באופן שלא זימנו עמו, וכגון שהיו יותר משלושה, או שבא אחר ונצטרף עמהם וזימנו להם לבדם, פרח זימון ממי שלא זימן עמהם, משום שאין לו עוד עם מי לזמן. ומה שנקט רבא את הדין באופן שהם זימנו עליו בעל כרחו, משום שרצה לדבר על אותו אופן של רב חסדא שבכל חבורה לא היו כי אם שלשה, ולפיכך דיבר באופן כזה.

ביאור פרח זימון לפי שיטת רב האי גאון

שם. הובא לעיל (נע"א) פירוש **רב האי גאון** שההלכה של רב הונא היא ששלשה שבאו משלוש חבורות אינן יכולים לזמן לעצמן, מפני שמפסידים זימון לחבורתם הראשונה, אלא יחזרו כל אחד למקומו. וכתב **הרשב"א** (ע"א ד"ה אי נמי), שלפי פירוש זה יש לגרוס בדברי רבא, 'ואי אזמין, פרח זימון מינייהו'. והפירוש הוא, שאם מיהרו אלו השלשה שבאו משלשת החבורות וזמנו לעצמן, פרח זימון מן החבורות הראשונות, ואינן יכולות לחזור ולזמן עמהם[טו]. והחידוש הוא, שאף שאמר רבא תוספאה (לעיל נע"א), ששלשה שאכלו כאחד וקם אחד מהם ובירך לעצמו יכולים השניים לזמן עמו, והם יוצאים ידי חובתם, זה דווקא שאותו אחד בירך ללא זימון, אבל אם הוא יצא ידי זימון, פרח זימון מהם ואינם יכולים עוד לזמן עמו[טז].

מבואר מתוך פירוש זה, ששלשה שאכלו ואחד מהם זימן ובירך עם חבורה אחרת, אינו יכול לחזור ולזמן עם חבורתו. ונחלקו **האחרונים** מה הדין אם אותו אחד רק זימן עם האחרים אבל לא בירך, כגון שהיה דעתו להמשיך לאכול אחר כך, האם באופן זה גם כן פרח זימון מהנשארים. **האבן העוזר** (סי' ר) כתב[יז], שדין זה לא נאמר אלא באופן שהוא גם בירך עם החבורה האחרת,

---

ג. **ובתלמידי** רבינו יונה (ד"ה אמר רבא) מובא שכן דעת הרמב"ם (ברכות פ"ה הי"א). וראה עוד בכסף משנה (שם) מה שכתב בדעת הרמב"ם. ובהערה להלן על שיטת רב האי גאון, מובא פירוש נוסף בדעת הרמב"ם. ד. **רבינו** יהודה (תוספות רבי יהודה ד"ה אבל, הביאו הרא"ש סי' כט), רמב"ן (ע"א ד"ה שלשה), ריטב"א (ע"א ד"ה ואמר רבא), ועוד. ה. **ובתוספות** רבי יהודה (שם), הוסיף להקשות שאין זה דומה למטה שחילקוה והחזירוה, שהרי כאן לא חזרו לחיובם בחבורה הראשונה, ואין זה אלא כמו מטה שקלקלוה ולא החזירוה, ואילו היה מביא ראיה שכשהיו חוזרים לחבורתם הראשונה אינם מצטרפים עמהן אז היה הנידון דומה לראיה. וראה להלן בענין 'הדמיון בין פרח זימון למיטה'. ו. **ולפי** זה מדובר בין כשאחד הפסיק לשנים, ובין כשיצא לחוץ וקראו אחריו. וכן מבואר ברמב"ן (ע"א ד"ה שלשה) שהביא כן בשם רש"י שמדובר או שזימנו עמו קודם שיצא, או שקראו לו לאחר שיצא וזימנו עליו. ז. **ודייק** הרא"ש כדבריו, מלשון המשנה 'שלשה שאכלו כאחת', ומפרשת הגמרא שהכוונה לשלשה שבאו משלשה חבורות, הרי שמבואר שמדובר באופן שהם חזרו ואכלו. וביארו האחרונים [דברי חמודות (אות פס), חזון איש (סי' לא סק"ג)], שאף הרא"ש מודה שדברי רב הונא נאמרו גם אם לא חזרו ואכלו, שכל שלא זימנו עליהם במקומן אפילו שרק נועדו יחד אינם רשאין ליחלק. אלא שבדברי רבא ביאר הרא"ש, שבא לחדש שאם זימנו עליהם במקומן שוב אינם מזמנים אפילו אם חזרו ואכלו. בדברי הב"ח (סי' קצג ס"ו) משמע, שהרא"ש פירש את דברי רש"י. אבל הנהר שלום (סי' קצג סק"ה) כתב, שברש"י אי אפשר לפרש כן, שהרי כתב 'ועכשיו הם באים לברך' ולא כתב 'לאכול ולברך'. ח. **פירוש** רבינו יונה דומה קצת לפירוש הראב"ד שהובא להלן. ומכל מקום הבאנו כאן את דבריו, משום שמשמע שהוא מפרש כן בשיטת רש"י. וכמו שמובא בהערה להלן בשם הנהר שלום שכן הוא פירוש רש"י. ט. **אמנם** ברמב"ם (ברכות פ"ה הי"ג) מבואר להדיא שאף מי שעונה מן השוק יוצא ידי חובת זימון. וכתב בשער הציון (סי' קצד אות ה) שכן דעת רוב הפוסקים. וראה עוד להלן בדעת הראב"ד באחד שזימנו עליו בעל כרחו. י. **וכתב** הנהר שלום (סי' קצג סק"ה), שאף רש"י מפרש כרבינו יונה שהעונה מן השוק אינו יוצא ידי זימון, וכן מדוייק מלשונו (לעיל מה: ד"ה קורלין) שכתב, 'ויפנה אליהם במקום מעמדו, ודי להם בכך', ומשמע שרק להם די בזה ולא לו. והוסיף להוכיח, שהרי לעיל (מו.) נחלקו רב נחמן ורב ששת עד היכן ברכת הזימון, רב נחמן אמר עד נברך, ורב ששת אמר עד הזן. ומשמע בגמרא לפי פירוש רש"י (מו: ד"ה להיכן), שהלכה כרב ששת. וכן כתבו התוספות (שם מו. ד"ה עד) שהלכה כרב ששת באיסורים. ואם כן איך כתב רש"י כאן, שהפסיק להם רק כדי נברך וברוך, הלא הוא צריך לשמוע גם את הזן. אלא על כרחך שיש לחלק, שבכל מקום שהוא עצמו יוצא בזימון, כמו באחד המפסיק לשנים, צריך לשמוע עד הזן. אבל באופן שהוא עצמו אינו יוצא, כגון במי שעונה להם מן השוק, אינו צרך לשמוע אלא נברך וברוך. יא. **וראה** עוד להלן בהערה בענין 'הדמיון בין פרח זימון למיטה', מה שהוסיף החזון איש לבאר בסברת הרא"ש. יב. **משמע** שהטעם שפרח הזימון הוא משום שאין לו עוד עם מי לזמן. וכן מבואר סברא זו בשיטה מקובצת (ע"א ד"ה ואמר רבא), וכן כתב החזון איש (סי' לא סק"ג). אמנם בחידושי הרעק"א (ד"ה אבל, ובש"ע סי' קצג ס"ו) מבואר טעם נוסף, שמכיון שזימנו בני חבורתו הזימון שלהם חל גם עליו והרי זה כמו שזימן, לפיכך אינו יכול לזמן שוב. יג. **וכן** מבואר בראב"ה (לעיל מה: ד"ה אמר אביי והוא), ובריטב"א (הלכות ברכות פ"ז הי"ג). וכתב הביאור הלכה (סי' קצג ד"ה כל), שזה דווקא באופן שלא חזרו ואכלו אלו השלשה, אבל אם חזרו ואכלו, מכיון שיש כאן שנים החייבים בזימון, אפילו אם השלישי זימן כבר יכול להצטרף לשנים שלא זימנו, וכמבואר בטור (סי' ר). וסיים שצריך עיון לדינא. יד. **כן** היא הפשטות בביאור כוונת הראב"ד, שמי שזימנו עליו בעל כרחו לא יצא ידי זימון. וכן מבואר בשיטה מקובצת (ע"א ד"ה ואמר רבא) בשמו. וכן מבואר בנהר שלום (סי' קצג סק"ה). אמנם הרמב"ן (שם ד"ה והנה דבריו) כתב שלא יתכן שהם יצאו על ידו והוא לא יצא, ונטה לבאר בדעת הראב"ד שאף הוא יצא בזימון וכדעת רש"י. וראה עוד בלחם משנה (ברכות פ"ה הי"א), שכתב שדעת הראב"ד כשיטת רבינו יהודה שהם זימנו בלעדיו, והוא לא יצא ידי זימון. טו. **ובראשון** לציון (לבעל האור החיים, ע"א ד"ה שלשה) כתב בדעת הרמב"ם (ברכות פ"ה הי"א), שהוא מפרש גם כן כרב האי גאון, שאין רשאין ליחלק היינו מחבורתם הראשונה. אולם הוא גורס בדברי רבא כמו הגירסא שלפנינו, שאם זימנו כל אחד בחבורתו, הרי הם רשאין ליחלק מחבורתם. ואם תאמר מה החידוש בזה. יש לומר שהחידוש הוא שאף שזימנו במקומן, אינן צריכים לברך עם חבורתם ורשאין ליחלק מהם. ועוד הוסיף רבא, שאם הצטרפו אחר כך אינן חייבים שוב בזימון. והחידוש הוא, שהיה מקום לומר שברכת הזימון חובתה עם ברכת המזון, וכיון שעכשיו הם באים לברך יתחייבו בזימון, קא משמע לן שלא. טז. **וכן** פירש ה"ר יוסף דאורליינש, הובא בתוספות רבי יהודה (ד"ה וכמוס'), ובאור זרוע (ח"א סי' רג). והוסיף, שאם יחזרו ויאכלו עכשיו הם יכולים לזמן. וראה במשנה ברורה (סי' קצד סק"ד) שכתב, שאם נזדמן אחד מן השוק לשנים שנשארו יכולין לזמן עליו כשיטעום עמהם. והחזון איש (סי' לא סק"ד) העיר, שהוא הדין אם זה הפורש עצמו יחזור ויטעום עמהם, שיכולים לזמן. יז. **והביאו** הרעק"א (על השלחן ערוך סי' קצד סק"א).

אבל אם רק הפסיק וענה לזימון בחבורה אחרת, אבל לא בירך עמהם, מאחר שהוא עדיין מחוייב בברכת המזון, יכול להצטרף עמהם ולומר 'ברוך שאכלנו'. והרי זה דומה למי שאכל עלה של ירק שאינו חייב בזימון, אבל מאחר שהוא חייב בברכה אחרונה יכול להצטרף לשנים שאכלו פת ולזמן עמהם. אבל החזון איש (סי' לא סק"ג) חולק, וכתב שאין מקור לפרש בדברי רב האי גאון שרק אם גם בירכו אינם יכולים עוד לזמן עם חבורתם, שכן יש לומר שעל ידי שזימנו בלבד כבר פקע מהן הזימון[יח].

אם נזדמנו שלשתם ואחר כך זימנו חבורתם

שם. כתב **הרמב"ן** (ע"א ד"ה אבל), שהדין של פרח זימון הוא רק באופן שהחבורות זימנו לעצמן לפני ששלשת הפורשים פגעו זה בזה, אבל אם נזדמנו שלשתם והצטרפו ורק לאחר מכן זימנו בעלי החבורות הראשונות לעצמן, אף הפורשים יכולים לזמן לעצמן, והטעם, לפי שלא היה רגע אחד שהם לא יכלו לזמן, ולא פרח מהם הזימון אפילו שעה אחת. וכן כתב **הרעק"א** (ד"ה אבל, ובשו"ע סי' קנג ס"ו) מטעם אחר, שרק אם זימנו החבורות לפני שהתחברו אלו השלשה יחד, שאז מכיון שאין למי שיצא מקום אחר לצאת בו ידי זימון, לפיכך חל הזימון שזימנו בני חבורתו גם עליו ופרח זימון ממנו, אבל אם נתחברו השלשה למקום אחד ואחר כך זימנו האחרים הנשארים בביתם, יכולים אלו השלשה לזמן ולא פרח זימון מהם, שמכיון שיש להם מקום אחר לזמן יחד בפני עצמן נפרדו לגמרי מחבורתם, והזימון של חבורתם אינו חל עליהם.

אמנם מדברי **הרא"ה** (ד"ה אמר רב חסדא, לעיל מה: ד"ה אמר אביי והוא) **והריטב"א** (הלכות ברכות פ"ז הי"ב) משמע, שגם באופן שלאחר שהצטרפו השלשה הפורשים, זימנו בני החבורות במקומן, פרח זימון מהפורשים ואינם יכולים לזמן עוד. וכן מבואר **בלבוש** (סי' קנג ס"ו), שכתב ששלשה שנפרדו משלש חבורות של חיוב, יקדימו לזמן לפני שיזמנו הנשארים במקומן, שאם יזמנו הנשארים קודם להם, יפרח הזימון מאלו השלשה.

האם פטורים מזימון או שאינם רשאין לזמן

פרח זימון מינייהו. כתבו **התוספות** (ע"א ד"ה אבל), 'פרח חובת זמון מעליהם. כלומר, פטורין מן הזמון ורשאין עתה ליחלק. ורש"י לא פירש כן'. וביארו **הב"ח** (סי' קנג ס"ז) **והגר"א** (שם ס"ה), שבזה נחלקו רש"י (ד"ה אבל) ותוספות, האם באופן שפרח זימון הם רשאין לזמן, שלדעת רש"י אם פרח זימון מהם, אינם רשאין לזמן עוד[יט]. אולם התוספות מפרשים שהם פטורים מזימון אבל אם רצו הם רשאין לזמן[כ]. אמנם **הפנים מאירות** (שו"ת ח"ב סי' ו) כתב, שלא נחלקו רש"י ותוספות בדבר זה, שאם הם פטורים מזימון שאינם רשאים לזמן[כא].

פרח זימון מהם וחזרו ואכלו האם מזמנין

שם. כתב **הרא"ש** (סי' כט), שמי שענה לזימון לשנים, כגון שיצא לשוק וקראו אחריו שיענה להם לזימון, או ששנים סיימו סעודתם והפסיק מסעודתו וענה להם, ואחר כך נזדמנו שלשה כאלו, אינם מתחייבים עוד בזימון, ואפילו אם יחזרו ויאכלו ביחד, לפי שהזימון פוטר אותם אף על מה שיאכלו אחר כך. אמנם **בתלמידי רבינו יונה** (ד"ה ומפני כך) מבואר[כב], שאחד שיצא לשוק וקראו אחריו וענה, אם יחזור ויאכל עם שנים אחרים כמותו יתחייבו בזימון.

וכתב בשער הציון (סי' קנג אות כט) שאין כאן מחלוקת ביסוד הדברים, שלדברי הכל אם יצא ידי זימון, כגון באחד שהפסיק לשנים שלכל הדיעות יוצא ידי זימון, אינו מתחייב שוב בזימון. ואילו במקום שלא יצא ידי זימון, וכגון בשהיו ארבעה בכל חבורה ושלשה זימנו לעצמם [לפי רבינו יהודה וסייעתו שפרח זימון מהם], אז בודאי שאם יאכלו שלשה כאלו אחר כך יתחייבו שוב בזימון, מכיון שעדיין לא זימנו. וכל המחלוקת בין הרא"ש לתלמידי רבינו יונה הוא האם מי שענה לשנים מן השוק יצא ידי זימון או לא, שלדעת הרא"ש יצא ידי זימון ולפיכך אינו מתחייב אף אם אכל אחר כך, אבל תלמידי רבינו יונה סוברים שמי שענה מן השוק אינו יוצא ידי זימון [כמבואר בדבריהם], ולפיכך אם יאכל אחר כך הרי הוא מתחייב בזימון.

אחד שזימן האם פרח זימון מהשנים שנשארו

שם. מבואר בסוגייתנו [לפי פירוש **תוספות רבי יהודה והרמב"ן**], שארבעה שאכלו כאחד ושלשה מתוכם זימנו לעצמן, פרח זימון מהרביעי, והוא לא יכול להצטרף עם עוד שניים כמותו ולזמן, וכן שלשה שאכלו ושנים מהם זימנו עם חבורה אחרת פרח זימון מהשלישי. ונחלקו **האחרונים**, מה הדין בשלשה שאכלו כאחד ואחד מהם זימן ובירך[כג] עם חבורה אחרת, האם גם כן פרח זימון מן השנים או לא. **בלבוש** (סי' קנד ס"א) מבואר, שבאופן שאחד מן השלשה זימן עם חבורה אחרת, אם יצטרף אדם שלישי אל השנים הראשונים יכולים לזמן. וביאר **הרעק"א** (על השלחן ערוך סי' קנד סק"ב) בשם **האליה רבה** (סי' קנג ס"ק יא), שהטעם לכך, משום שבשביל שאחד בירך אין דין פרח זימון מן השנים, ולכן אם יזדמן להם שלישי שבא מחבורה אחרת וחייב בזימון יכולים הם לזמן עמו אף אם לא חזרו ואכלו לאחר שנתחברו, שרק אם רוב החבורה זימנו פרח זימון מהמיעוט, אבל אם רק אחד זימן לא פרח זימון מן הרוב[כד].

אבל בספר לחם רב (סי' קנג ס"ה) כתב, שאף אם אחד מתוך השלשה זימן עם חבורה אחרת, פרח זימון מהשנים הנשארים ואינם יכולים לזמן עם אחד מן השוק. והביא, שכן מבואר **ברשב"א**[כה] (ע"א ד"ה אי נמי) **בשם רב האי גאון** [שהובא לעיל], שכתב שרק באופן שאחד מן השלשה בירך לעצמו בלא זימון יכולים השניים לזמן עליו, אבל אם האחד זימן עם חבורה אחרת פרח זימון מחבורתו ואינם יכולים עוד לזמן עליו. אמנם האליה רבה (שם) דחה את ראייתו, שלא אמר הרשב"א אלא שפרח זימון מאותה חבורה, כלומר שהם אינם יכולים לזמן עליו, אבל מהם עצמם לא פרח זימון אלא יכולים לצרף עמהם אחד מן השוק ולזמן.

ואף החזון איש (סי' לא סק"ד) סובר כדברי הלחם רב. וכתב, שחילוק זה בין ברכו רובן של חבורה או שבירכו מיעוטן, אין לו מקור בגמרא.

מי שענה לזימון האם יכול להצטרף שוב

שם. כתב **הטור** (סי' ר) שאחיו **רבי יחיאל** שאל את אביו **הרא"ש** האם מי שהפסיק פעם אחת מסעודתו כדי לענות לזימון, יכול להפסיק פעם שנית. והשיבו שכן. וביאר **הב"ח** (ס"ז ד"ה ושאלתיו), שמדובר שבתחילה אכלו שלשה כאחד ואחד הפסיק לשנים וזימן עמהם, ויצאו השנים לשוק, ובאו שנים אחרים והצטרפו בסעודה עם האחד, שיכול לחזור ולהפסיק בזימון לשנים אלו. ולאו דווקא פעם שניה הוא יכול להפסיק, אלא הוא הדין שיכול להפסיק פעם שלישית או יותר. ואף שמבואר בסוגייתנו [לדעת הרא"ש (סי' כט)], ששלשה אנשים שהפסיקו וזימנו עם חבורתם ואחר כך הזדמנו למקום אחד, אפילו אם חזרו ואכלו יחד אינם מתחייבים בזימון, וכמו כן היה צריך לומר לכאורה שזה שהפסיק פעם אחת לזימון לא יוכל להצטרף עוד, גם אם יחזור ויאכל, צריך לחלק, שכאן שבאו שני אנשים מהשוק ואכלו עמו, מאחר שהם לא זימנו עדיין הרי הוא יכול להצטרף אליהם, כמו שאם אכלו שנים ובסוף סעודתם הצטרף אליהם שלישי ואכל עלה של ירק הרי הוא מצטרף עמהם לזימון[כו].

וכתב המגן אברהם (שם סק"ג), שרק באופן הנזכר לעיל שבאו שנים מן השוק ואכלו עמו, יכול לחזור ולזמן עמהם, אבל אם היו מתחילה חבורה של חמישה, ואחד הפסיק וזימן עם שנים מהם, ושנים לא זימנו, אינו יכול אותו אחד שהפסיק פעם אחת לחזור שוב ולהפסיק לשנים האחרים. והטעם, מכיון ששלשה מתוך החמישה זימנו, והשנים שלא זימנו אין להם עוד חבורה לזמן, פרח זימון מהם[כז] ואינם יכולים עוד לזמן, והביא לכך ראיה מדברי **הרמ"א** (סי' קנד ס"א), שכתב לענין הדין שהובא בגמרא לעיל (ע"א) ונפסק **בשלחן ערוך**, שמי שקדם ובירך ללא זימון, יכול לענות לשנים שלא בירכו, והם יוצאים על ידו בזימון. והוסיף הרמ"א, שאם הוא זימן עם אחרים, אף השנים הנשארים אינם יכולים לזמן, שפרח מהם הזימון. הרי שמבואר שאם חלק מהחבורה זימנו

יח. **הנידון** כאן הוא באיזה אופן יכול מי שפירש לחזור לזמן עם השנים הראשונים. וראה להלן נידון נוסף האם השנים הנשארים יכולים לזמן עם אדם שלישי שחייב בזימון. יט. **וכן** מבואר בראש (סי' כט) וטור (סי' קנג ס"ה). כ. **וכתבו** הלחם משנה (ברכות פ"ה הי"א), והב"ח (שם), שכן משמע גם מלשון הרמב"ם (ברכות שם). כא. **וביאר** את מחלוקת רש"י ותוספות באופן אחר, שהנה תלמידי רבינו יונה (ד"ה ומפני) כתבו, שמי שיצא לשוק ובני חבורתו קוראים לו ומזמנים עמו במקום שהוא נמצא (כדלעיל מה:), אף על פי ששמע את ברכת הזימון לא יצא ידי זימון [ואינו דומה לאחד שמפסיק מסעודתו לשנים ועונה להם לזימון וממשיך בסעודתו, שיוצא ידי זימון מפני שהוא נמצא עמהם, אבל כאן שאינו נמצא עמהם אף על פי שהאחרים נפטרים עמו בזימון הוא עצמו לא יצא ידי מצות זימון]. ויש לפרש, שהתוספות שפירשו שמדובר שכל אחד מן השלשה הפסיק לשנים ויצא ידי זימון, סוברים שרק באופן כזה שיצאו ידי זימון פרח מהם הזימון, אבל באופן שענו מן השוק לא יצאו ידי זימון ולא פרח מהם הזימון. אבל רש"י פירש שמדובר באופן שענו לחבורתם מן השוק, וסובר שגם באופן זה יצאו ידי זימון [וראה עוד בהערה לעיל, שהנהר שלום (סי' קנג סק"ה) פירש בדעת רש"י, שאכן לא יצאו ידי זימון מאחר שענו מן השוק, ואף על פי כן פרח זימון מהם, וכדעת תלמידי רבינו יונה]. כב. **כן** הביא הרעק"א (סי' קנג ס"ו) בשמו. כג. **ובאופן** שזימן ולא בירך, יש נידון נוסף, שאפשר שהוא עצמו יכול לחזור ולזמן עם השנים הנשארים, כמו שהובא לעיל בענין 'ביאור פרח זימון לפי שיטת רב האי גאון'. כד. **כן** ביאר המשנה ברורה (שער הציון סי' קנד אות ד). וכתב החזון איש (סי' לא סק"ד), שלפי זה אם היו חבורה של חמישה וזימנו שלשה מתוכם, פרח הזימון מהשניים הנשארים, מאחר שהרוב בירכו. כה. **וכן** מבואר בתוספות רבי יהודה (ד"ה ובתוס') בשם תוספות הר"ר יוסף. כו. **וגם** כאן דווקא אם לאחר שהפסיק חזר ואכל עמהם כזית מכל מאכל שהוא. פרי מגדים (שם א"א סק"ג). כז. **כוונתו** לפי מה שמבואר בתוספות רבי יהודה (ד"ה ונראה), והרמב"ן (ע"א ד"ה אבל), שאם היו ארבעה בחבורה אחת ושלשה מתוכם זימנו פרח זימון מהרביעי, והוא הדין בחבורה של חמישה שזימנו שלשה מתוכם, שפרח הזימון מהשנים, שגם כאן לא נשאר להם כדי זימון בחבורתם. ואף לפי מה שכתב הרעק"א (ד"ה אבל) ששלשה שאכלו ואחד מהם זימן עם חבורה אחרת לא פרח זימון מהשנים שנשארו, זה רק באופן שמיעוט החבורה זימן, אבל בחבורה של חמישה וזימנו שלשה, מאחר שהם רוב החבורה פרח זימון מהשנים. חזון איש (סי' לא ס"ק ג-ד).

ונשארו שנים ללא זימון שפרח מהם הזימון[כח] [אמנם אם היו חבורה של שבעה או שמונה[כט] ואחד הפסיק לשנים, יכול לחזור ולהפסיק לאחרים, מכיון שנשאר בהם כדי זימון ולא פרח זימון מהם].

והאבן העוזר (שם סי׳ ר) חולק על המגן אברהם, וסובר שגם אם היו חמישה ואחד הפסיק לשנים, יכול לחזור ולהפסיק לשנים הנשארים, וביאר את דבריו משני טעמים:

א. שמה שמבואר ברמ״א ששלשה שאכלו ואחד זימן עם חבורה אחרת אינו יכול לזמן איתם עוד, זה דווקא באופן שהוא גם בירך עם החבורה האחרת, שמכיון שאין עליו עוד חיוב ברכת המזון אינו יכול לומר עמהם ברוך שאכלנו, ומאחר שאינם יכולים עוד לקיים זימון בחבורתם פקע מהם הזימון. אבל אם רק הפסיק וענה לזימון בחבורה אחרת אבל לא בירך עמהם, לא פקע זימון מהשנים, משום שכל זמן שלא בירך הרי הוא יכול להצטרף עמהם ולומר ברוך שאכלנו, לפי שהמצב של מי שזימן ולא בירך הוא כמו מי שאכל עלה של ירק שאינו חייב בזימון, אבל מאחר שהוא חייב בברכה אחרונה יכול להצטרף לשנים שאכלו פת ולזמן עמהם, וכמו כן מי שזימן ולא בירך אף שאינו חייב עוד בזימון, מאחר שהוא חייב בברכת המזון הוא יכול להצטרף לשנים שאכלו פת ולזמן עמהם, וכיון שהוא יכול לזמן עם חבורתו לא פרח מהם הזימון, שכן לא היה רגע שהם לא יכלו לזמן. ולפי זה בחבורה של חמישה והפסיק אחד לשנים לזימון ולא בירך, יכול לחזור ולהפסיק לשנים הנשארים ואף אם לא חזר ואכל עמהם[ל], שכיון שלא בירך הוא יכול לענות להם לזימון. **והחזון איש** (סי׳ לא סק״ג) חולק על סברא זו, וסובר שאף אם אחד מתוך השלושה רק הפסיק לזימון פרח זימון מחבורתו[לא].

ב. עוד כתב האבן העוזר, שאם לאחר שהפסיק לשנים חזר ואכל עם השנים הנשארים בודאי יכול לזמן עמהם. והטעם, שהרי שלשה שבאו משלשה חבורות שבכל חבורה זימנו בלעדיהם, אף שאינם יכולים לזמן שפרח זימון מהם, מכל מקום אם חזרו ואכלו יחד הרי הם מתחייבים בזימון מחדש, כמבואר **בתלמידי רבינו יונה**[לב] (ד״ה ומפני), וכיון שכן, אותם שנים שנשארו מתוך החבורה שלא זימנו, אם חזרו ואכלו הרי הם מתחייבים בזימון, ואם יצטרף עמהם אחד שאוכל עלה של ירק הם יכולים לזמן, ולפיכך אף זה שהפסיק לשנים הראשונים יכול להצטרף עמהם כמו אוכל עלה של ירק שמצרף לשני אוכלי פת[לג]. והסכים החזון איש לסברא זו[לד].

מטה שנחלקה באיזה אופן היא טהורה

מטה שנגנבה חציה או שאבדה חציה או שחלקוה אחין או שותפין טהורה. מבואר במשנה המובאת בסוגייתנו, שמיטה שנחלקה לשנים טהורה, משום שאינה כלי. והקשו **התוספות**[לה] (ד״ה שחלקוה), שבמסכת סוכה (טז.) מובא ההמשך של המשנה (כלים פי״ח מ״ט), שמטה שנחלקה לאברים יש בה טומאה[לו], וביאר רבי, שמדובר באופן שנשאר או ארוכה ושתי כרעים [כלומר, הקרש הארוך שבצד המטה[לז], ומחובר בקצותיו לשני רגלים], או קצרה ושתי כרעים [הקרש הקצר שבראש המטה או במרגלותיה[לח], ומחובר לשני רגלים]. והטעם שיש בהם טומאה, משום שאפשר להעמיד את שתי רגלי המטה ממול הכותל, ולתת עצים מן הכותל אל רגלי המטה[לט], ולמתוח חבלים מן הכותל אל ארוכות המיטה, ולישב עליהן. והרי זה סותר את תחילת המשנה המובאת בסוגייתנו שמיטה שנחלקה טהורה.

ומצינו בזה כמה תירוצים:

א. התוספות בסוכה (טו: ד״ה בארוכה) **תירצו**[מ], שבסוכה מדובר באופן שכל חלקי המטה קיימים, וכולה של אדם אחד שסופו לחזור ולחברה, ולפיכך יש בה טומאה, אבל כאן מדובר שנאבד מקצתה או שחלקוה לשני בני אדם, ומכיון שאין סופן לחזור ולחברה עוד היא טהורה. וכעין זה תירץ **בתוספות רבי יהודה** (ד״ה אלמא, בתירוץ השלישי). וביאר, שצריך שני תנאים במטה כדי שיהיה בה קבלת טומאה, גם שיהיה אפשר להשתמש בה כמו שהיא, כגון שנשארו ארוכה ושתי כרעים, שאפשר להסמיכם לכותל, וגם צריך שיהיה אפשר להחזיר את המיטה לכמו שהיתה בתחילה[מא].

ב. עוד תירץ בתוספות רבי יהודה (שם), שמדובר בסוגייתנו שחילקו את המיטה באופן שלא נשאר ארוכה עם שתי כרעים, או קצרה ושתי כרעים. וביאר **החזון איש** (כלים סי׳ טו ס״ק יא), שאף שיש ביד אדם אחד גם ארוכה וגם שתי כרעים, מכל מקום מאחר שכל המיטה מפורקת והוא אינו עתיד להחזירה, אין בהם טומאה, ורק אם הארוכה מחוברת עם הכרעים וראויה עכשיו לסומכה לכותל, יש בה טומאה.

ג. עוד תירץ בתוספות רבי יהודה[מב], שאמנם אם נשארה ארוכה ושתי כרעים הרי היא מקבלת טומאה מכאן ולהבא, ועל זה דיברה הסוגיא בסוכה, אולם בסוגייתנו מדובר לענין הטומאה הישנה שהיתה על המטה, שמכיון שחילקוה פרחה ממנה הטומאה הישנה אף על גב שהיא ראויה עדיין לסומכה לכותל, מכל מקום מכיון שאין צורת המיטה עומדת, פרחה ממנה הטומאה הראשונה[מג], והרי זה כמו דבר חדש.

ד. **בראבי״ה** (ח״א סי׳ קנא, בשאלה מבעל הרוקח, בתירוץ השני) מובא תירוץ נוסף, שבמשנה שמובאת בסוגייתנו מדובר שהוא לא ייחד את הארוכה ושתי הכרעים על מנת להשתמש בהם, ולפיכך אין בהם טומאה. אבל במשנה שמובאת בסוכה מדובר שהוא ייחדם לשימוש.

מדוע לא למד רבא מכל כלים שנשברו

אלמא כיון דפלגוה פרח לה טומאה מינה. הקשו **התוספות** (ד״ה שחלקוה), מדוע הוצרך רבא להוכיח דווקא ממשנה זו, ולא הביא ראיה מכל כלי שנשבר שהוא טהור ואף אם תיקנו לא חוזרת עליו הטומאה[מד], ומוכח שמכיון שפרחה לה הטומאה אינה חוזרת. ותירצו, שכלי שבור אינו יכול לחזור ולהתחבר יחד, ואינו דומה לשלשה בני אדם שהם ראויין להתחבר ולהצטרף לזימון, ומכל מקום אין חיובם חוזר עליהם, לפיכך הביאו ראיה ממיטה שנחלקה שהיא ראויה לחזור לקדמותה.

ובראבי״ה (ח״א סי׳ קנא) מובאת שאלה **מבעל הרוקח**, שהקשה, מה הראיה ממיטה, הלא דבר פשוט הוא, שכלי עץ שנשברו ותיקנם אין חוזרת עליהם טומאה הישנה, כמבואר במסכת שבת (טז.), ומה ענין בין זה לפרח זימון. ותירץ, שמדובר כאן במיטה שעשויה מכמה פרקים, וקל להחזיר את הפרקים למקומם[מה]. ולפיכך אם היתה המיטה אצל אדם אחד לא היתה נטהרת, לפי שמה שהיא מפורקת אינו נחשב לשבירה, והטעם שהיא טהורה הוא משום שנגנבה או שחלקוה אחין וכדומה, שאין ביד אחד להחזיר את החלק שביד חבירו. וטעם הטהרה אינו מדין שבירת כלי, אלא מפני שבאופן שאינה ביד אדם אחד אין שמה עליה. ולפי זה מובנת הראיה, שכשם שהמטה פרח ממנה טומאה משום שאין שם מטה עליה, ואין הטומאה חוזרת שוב, כמו כן לענין זימון מכיון שנחלקו ואין עליהם שם זימון לא יחזור חיובם עוד.

והגר״א (חידושי הגר״א כלים פי״ח מ״ה) תירץ, שמכיון שכל החיסרון במטה הוא מחמת שחילקוה לשני אנשים ואין סופה לחזור להיות מטה, היה מקום לומר שמאחר שבסוף החזירוה, נאמר שיוכיח סופה על תחילתה שהיתה עומדת לחזור, וממילא תחזור הטומאה הראשונה, ומכל מקום מבואר שפרחה הטומאה ואינה חוזרת. ומכאן שאף בזימון לא אומרים שמאחר שהזדמנו יחד

כח. **אמנם** הובא לעיל שהרעק״א (שם) סובר, שבאופן שדיבר הרמ״א באמת לא פרח זימון מן השנים, והם יכולים עדיין לזמן עם אדם שלישי שיצטרף אליהם [ולפי זה נראה לכאורה שאין ראיה משם, אבל לפי שיטת הלחם רב שהובא לעיל, שגם כשאחד זימן פקע זימון מהשנים האחרים, מובנת ראיית המגן אברהם כפשוטה]. כט. **והוא** הדין כשהיו חבורה של ששה אנשים. אלא שנקט שבעה או שמונה, כדי שיהיה אופן שיוכל להצטרף אפילו ב׳ פעמים. פרי מגדים (שם), ולבושי שרד (שם סק״ט). ל. **ומדובר** שלא יצא בברכת המזון מהמזמנים הראשונים, משום שאז היה בדעתו להמשיך לאכול. לא. **שורש** הנדון הוא בביאור שיטת רב האי גאון בדין פרח זימון, שהובא לעיל. לב. **ואף** שמבואר ברא״ש (סי׳ כט) ששלשה שזימנו עם חבורתם אפילו שחזרו אחר כך ואכלו אינם מתחייבים עוד בזימון, יש לחלק, ששם שהם בעצמם זימנו ויצאו ידי זימון, אינם מתחייבים עוד בזימון עד גמר אכילתם, אבל כאן שלא נפטרו מזימון אלא שבני חבורתם זימנו, הרי זה כמו שמתחילים לאכול מתחילה ומתחייבים בזימון על אכילתם עכשיו. לג. **ורעק״א** [בהגהות על האבן העוזר] השיג על דבריו, שכאן שהשלישי כבר יצא ידי זימון אינו יכול להצטרף לזימון עוד גם אם יחזור ויאכל, כמבואר ברא״ש (סי׳ כט). והחזון איש (שם סק״ג) תמה על הערה זו, שאם אנו באים לומר שזה שכבר זימן גרוע יותר מאוכל ירק ואינו יכול להצטרף עוד לזימון, אם כן גם כשבאו שנים מן השוק ואכלו עמו מדוע מצטרף אליהם לזימון, והרי מבואר באחרונים בביאור דעת הטור שבאופן כזה מצטרפים, אלא על כרחך שאף שהוא זימן עדיין יכול להצטרף לשני אוכלי פת ולזמן עמהם. לד. **ונמצא** שיש שלוש שיטות בזה: א. לדעת המגן אברהם, לאחר שהפסיק לשנים, אפילו אם ימשיך ויאכל עם שנים הנשארים אינו יכול לזמן עמהם. ב. לדעת האבן העוזר, אפילו אם לא ימשיכו לאכול, מאחר שהוא חייב בברכת המזון יכול לזמן עם השנים הנשארים. ג. לדעת החזון איש, אם לא ימשיכו לאכול אינו יכול לזמן עמהם שפרח מהם הזימון, אבל אם יחזור ויאכל עמהם יכולים לזמן. לה. **וכן** הקשה בתוספות רבי יהודה (ד״ה אלמא). לו. **כן** דעת חכמים במשנה שם. אבל רבי אליעזר סובר שמטה מטמאת חבילה. ופירשו רש״י (סוכה טז. ד״ה חבילה), והרמב״ם (פיה״מ כלים פי״ח מ״ט), שלפי רבי אליעזר אין המטה נטמאת אלא אם כן היא שלימה. ולפי זה הקושיא אינה אלא לדעת חכמים. וכתוב בראבי״ה (ח״א סי׳ קנא, בשאלה מבעל הרוקח), שמשמע מלשון המשנה שהרישא היא לדברי הכל. אמנם התוספות (סוכה טז. ד״ה מטה, בפירוש השני) מבארים את דברי רבי אליעזר באופן אחר, ולפי דבריהם גם רבי אליעזר מודה שיש טומאה בארוכה ושתי כרעיים או קצרה ושתי כרעיים. לז. **שיטה** מקובצת (ע״א ד״ה ואמר רבא). לח. **רש״י** (סוכה טו: ד״ה קצרה). לט. **ראה** בר״ש (כלים פי״ח מ״ה) שביאר, שבכרעים יש נקבים בשני הצדדים, בנקב אחד נכנסת הארוכה ובשני נכנסת הקצרה, ולפעמים נשארים הכרעים רק עם הארוכה או רק עם הקצרה, ובנקב השני שנתרוקן מכניס עץ ממנו ולכותל. מ. **וכן** תירצו הר״ש (כלים פי״ח מ״ו), והרא״ש, והרע״ב (שם מ״ט), והגר״א (אליהו רבה שם). ובמלא הרועים (בתוס׳ ד״ה שחלקוה) כתב, שאף כוונת התוספות בסוגייתנו (ד״ה שחלקוה) לתרץ כעין תירוצם במסכת סוכה. אמנם במהרש״א (בתוס׳ שם), ובחידושי הגר״א על המשניות (שם מ״ט) משמע שהתוספות כאן נתכוונו לתירוץ אחר. מא. **אלא** שהקשה, מדוע לא מספיק מה שההדיוט יכול להחזירה, הלא במסכת שבת (מח:) מבואר, שזוג שניטל עינבלו, באופן שהדיוט יכול להחזירו, טמא. מב. **וכן** חילק הכסף משנה (כלים פכ״ו הי״ג) בדעת הרמב״ם. מג. **כסף** משנה (שם). והראשון לציון (לבעל האור החיים, סוכה טו: ד״ה בארוכה) כתב להביא ראיה לחילוק זה ממה שמבואר במשנה (כלים פכ״ז מ״ב), שהבגד שיש בו שלש על שלש אצבעות מקבל טומאה. ואילו בגד גדול שנטמא ונקרע ולא נשאר בו רובו למעלה, נטהר מטומאתו, ואפילו שנשאר בו חלק שיש בו שלש על שלש, כמבואר בתוספתא (כלים ב״ב פ״ה ה״א), ונפסק ברמב״ם (כלים פכ״ג הט״ז). ואם עכשיו תיגע בו טומאה יטמא מכאן ולהבא. אלא שדחה ראיה זו, שאפשר שמכיון שבלה הבגד ונקרע אינו ראוי עוד לכלום ואף אינו מקבל טומאה להבא. מד. **כמבואר** במשנה (כלים פ״ב מ״א, ופרק טו מ״א). מה. **וכתב** שכן מדויק מלשון המשנה, שכתוב ׳החזירוה׳ ולא ׳תיקנוה׳.

יוכיח סופם על תחילתם שהם היו עדיין ראויים לזמן, אלא פרח הזימון ואינו חוזר שוב.

הדמיון בין פרח זימון למיטה

אלמא כיון דפלגוה פרח לה טומאה מינה הכא נמי כיון דאזמון עלייהו פרח זימון מינייהו. **החזון איש** (סי' לא סק"ו) מבאר את הדמיון בין פרח זימון למיטה שחילקוה, לפי שיטת רבינו יהודה וסייעתו [שהובאו לעיל], שרבא מדבר באופן שהוא לא יצא ידי זימון עם חבורתו, ומכל מקום פרח ממנו חיוב זימון מחמת אונסו שאין לו עם מי לזמן, ואפילו אם יזדמנו לו שנים כמותו אינו חוזר להתחייב בזימון. והחידוש של רבא הוא, שהיה מקום לומר שמכיון שמצינו ששלשה שבאו משלש חבורות יכולים לזמן, אם כן גם כשזימנה חבורתו לא יפקע ממנו הזימון מכיון שיש לו עוד אפשרות שיוכל לזמן, וחידש רבא, שאף אם יתכן בעתיד שיוכל להתחבר ולזמן, עכשיו שאין לו עם מי לזמן פוקע חיובו ואינו חוזר שוב, והביא על זה ראיה ממיטה, שאם היא שייכת לאדם אחד אף שנחלקה לאברים אינה נטהרת שאינה נחשבת כשברי כלים, וכאשר חילקוה לשני אנשים סיבת הטהרה לאיבריה הוא משום שאין להם אפשרות להתחבר, ואף שהרי אפשר שיעשה איברים חדשים ותוכל להתחבר אין לחוש למה שיהיה בעתיד, אלא פורחת ממנה הטומאה ואינה חוזרת אף אם יחזרו האיברים למקומם[מו].

ולפי שיטת רש"י וסייעתו [שהובא לעיל] שמדובר באופן שאותן שלשה יצאו ידי זימון בחבורתם, הקשה רבינו יהודה (הובא ברא"ש סי' כט, וכעין זה בתוספות רבי יהודה ד"ה אבל), מה הראיה ממיטה, הלא אין הנידון דומה לראיה, שבמיטה הנידון הוא האם הטומאה שפקעה תחזור או לא, ואילו בזימון מאחר שהם זימנו ויצאו ידי זימון אין אנו דנים שיחזור החיוב שפקע, שהרי לא פקע שום חיוב, אלא שיתחדש חיוב חדש ואין זה נקרא חזרה[מז]. ותירץ **הראשון לציון** (לבעל האור החיים, ע"א ד"ה שלשה), שמי שעונה לזימון ואינו מברך, אף שיוצא ידי זימון מכל מקום אינו יוצא ידי זימון כראוי, משום שעיקר ברכת הזימון היא ביחד עם ברכת המזון, ונמצא ששלשה שזימנו ולא בירכו עם חבורתם הפסידו את הזימון הראוי. ולכן היה מקום לומר, שעכשיו ששוב יכולים לזמן כראוי יחזור להם החיוב הזה, וחידש רבא שאינו חוזר, כמו שמצאנו במיטה שטומאה שפקעה אינה חוזרת.

מדוע כתוב במשנה שאין מברכין כלל

אין מברכין על היין. הקשה **הצל"ח** (ד"ה ת"ר) שלכאורה לשון המשנה אינה בדקדוק, שמלשון המשנה משמע שלפי רבי אליעזר אין מברכין כלל על היין שאינו מזוג, ואילו בברייתא להלן מבואר שהחילוק בין יין מזוג ליין חי אינו אלא לענין איזה ברכה לברך, שעל יין חי מברך בורא פרי העץ ועל המזוג בורא פרי הגפן, ואיך אומרת המשנה שאין מברכין עליו כלל. ותירץ, שמשנתנו מדברת על השותה יין בתוך הסעודה, שמבואר לעיל (מא:) שברכת הפת פוטרת את כל מה שבא בתוך הסעודה, חוץ מן היין, שאינו נפטר בהמוציא, משום שהוא גורם ברכה מיוחדת לעצמו[מח]. וזוהי כוונת דברי רבי אליעזר 'אין מברכים על היין', שהשותה יין חי בתוך הסעודה אינו מברך כלל, שמכיון שברכתו בורא פרי העץ ואינו קובע ברכה מיוחדת לעצמו, לכן הפת פוטרתו. אבל יין מזוג שברכתו בורא פרי הגפן אינו נפטר בפת, וצריך לברך עליו בתוך הסעודה. וחכמים סוברים שלעולם מברכין בתוך הסעודה, שהרי לשיטתם אף על יין חי מברכים בורא פרי הגפן[מט].

המחלוקת אף בסוחט ענבים ויין מגיתו

עד שלא נתן לתוכו מים אין מברכין עליו בורא פרי הגפן אלא בורא פרי העץ. מובא בגמרא (ב"ב צז.) שיין מגיתו כשר לקדש עליו בשבת. כלומר, יין מגיתו הוא יין שנסחט ועדיין לא עברו עליו ארבעים יום (רש"י לעיל כ. ד"ה ועל), ואף שאינו נחשב כיין גמור [והוא פסול לנסכים], מכל מקום דינו כיין לענין שמברכים עליו בורא פרי הגפן, ומקדשין עליו. ואמר רבא (שם צז:), שסוחט אדם אשכול של ענבים, ואומר עליו קידוש היום [וזה מה שנקרא בזמנינו 'מיץ ענבים', שלא היה בו שום תסיסה]. וכתב **במנחת שלמה** (שו"ת, קמא ח"א סי' ד), שלפי דעת רבי אליעזר שעל יין חי מברכים בורא פרי העץ, הוא הדין שעל יין מגיתו או מיץ ענבים יש לברך בורא פרי העץ, וממילא אי אפשר לקדש עליו, ולפי"ז צריך לומר שרבי אליעזר חולק וסובר שאין מקדשים עליו. שהרי כל יין חי היה בתחילה יין מגיתו, ואם נאמר שאז כבר היתה ברכתו בורא פרי הגפן, ודאי מסתבר שכל זמן שלא נפסל משתיה צריך להשאר בברכת הגפן. והוסיף, שכן מבואר **ברש"י** (ד"ה אין מברכין), שכתב בטעמו של רבי אליעזר, שכל זמן שלא נתנו בו מים, עדיין לא השתנה למעלה, ולא זז מברכתו הראשונה. ומשמע מלשונו, שמעולם לא היתה ברכתו אלא בורא פרי העץ[נ].

מדוע מברכים בורא פרי הגפן ולא שהכל

שם. בסוגיא לעיל (לו.) מבואר, ששמן זית ברכתו בורא פרי העץ כמו ברכת הזית, ואף על פי שהשתנה מברייתו. ונחלקו האמוראים מה מברכים על קמח של חיטים, רב יהודה אומר שמברכים עליו בורא פרי האדמה, כמו מי שכוסס חיטים חיים שמברך בורא פרי האדמה. ורב נחמן אומר שמברכים עליו שהכל. וביארה הגמרא שאין זה דומה לשמן זית, משום שהשמן מיד כשהשתנה מברייתו הרי הוא ראוי לדרך אכילתו, ואינו צריך שינוי נוסף, לפיכך הרי הוא נחשב פרי, אבל הקמח יצא מכלל פרי בשעה שהשתנה, ועדיין לא בא לדרך אכילתו, וצריך לעשות בו שינוי נוסף להביאו למעלתו, ולפיכך כל זמן שלא השתנה לעילוי ברכתו שהכל. והקשו **האור שמח** (ברכות פ"ג ה"ב) **והשלמה משנתו** (ברש"י ד"ה אין), שלכאורה חילוקו של רב נחמן נסתר מדברי רבי אליעזר בסוגייתנו, שאמר שיין עד שלא נתן בו מים מברכים עליו בורא פרי העץ, ומשנתן לתוכו מים מברכים עליו בורא פרי הגפן, והרי היין לפני שנתנו בו מים הרי הוא השתנה מברייתו, ועדיין צריך לעשות בו שינוי נוסף כדי להביאו למעלתו, והיינו מזיגתו במים, ולדברי רב נחמן היה ראוי במצב זה לברך עליו שהכל ולא בורא פרי העץ. והוסיף האור שמח, שמדברי רבי אליעזר נשמע אף לחכמים, שעד כאן לא נחלקו עליו אלא משום שסברו שעד שלא נתן לתוכו מים גם כן מברכין עליו ברכה חשובה, אבל לא נחלקו עליו איזה ברכה יש לברך על דבר שצריך עילוי נוסף.

ותירץ האור שמח, שהקמח אינו חשוב כל כך, משום שכאשר יעשה ממנו לחם יש לו מעלה מיוחדת שהלחם קרב על גבי המזבח, כגון שתי הלחם, והוא קדוש בהיכל, כגון בלחם הפנים, וענין זה שיש לו שייכות למזבח מוסיף חשיבות לברכתו כמבואר לעיל (לה.), אולם יין שאינו מזוג, הרי הוא ראוי כבר למזבח, ואדרבה צריך למזבח דווקא יין חי ולא מזוג כמבואר בספרי (במדבר כג) ובבבא בתרא (צז:), וכל המעלה בנתינת המים היא לצורך הדיוט, ולפיכך עילוי

מו. **והוסיף**, שהנה הרמב"ן (ע"א ד"ה אבל) כתב, שאם נזדמנו שלשה שבאו מחבורות של ארבעה ארבעה למקום אחד, ואחר שנזדמנו זימנו חבורתם, לא פרח מהם הזימון, מכיון שכבר יש להם עם מי להתחבר ולא היה רגע אחד שאין להם עם מי לזמן. ולפי זה יש לדון מה הדין במיטה, באופן שלפני שחילקוה האחין או השותפין כבר התקין לה אברים חדשים לחבר לה, ואין רגע אחד שאין לו אפשרות לחבר את המיטה, האם גם כאן תשאר בטומאה. ואפשר, שאינה נחשבת שלימה אלא אם כן יחבר לה את האיברים שלה עצמה, אבל לא מחמת שיחבר לה איברים חדשים. ולפי זה הראיה היא רק ממיטה שנאבדה חציה, שבאופן כזה הספק הוא שמא ימצאו אותם חלקים עצמם ויחזרו למיטה. אבל באופן שחילקוה אחין או שותפין, הוא גרוע יותר מזימון, שודאי שאין החלקים עתידים לחזור כלל. מז. **ומשמע** ברא"ש (שם), שלפי פירושו שמדובר שחזרו ואכלו לאחר שנזדמנו למקום אחד, מתורצת קושיא זו. ותמה החזון איש (שם סק"ו), מה הועיל הרא"ש בתירוצו, עדיין אין זה דומה למיטה, שהרי אנו באים לחייבם עכשיו בזימון מחמת אכילתם החדשה, והרי זה כמו קבלת טומאה חדשה למיטה מכאן ואילך, ואינו דומה לנידון אם חוזרת טומאה ישנה. ותירץ, שסברת הרא"ש שהזימון שבתחילת הסעודה פוטר את כל הסעודה, אינו מועיל רק לחבורה שזימן איתה, שאם ימשיך לאכול איתם אינו מתחייב שוב בזימון, אבל לחבורה אחרת אינו מועיל מה שזימן בתחילה עם אחרים. והטעם שאם נזדמנו שלשה אנשים כאלו ואכלו שאינם חייבים בזימון, הוא משום שבשעה שזימנו עם בני חבורתם פקע מהם הזימון לכל אותה הסעודה, משום שבאותו זמן לא היו מצורפין עם חבורה אחרת, ומכיון שאין להם עוד אפשרות להתחייב פוקע מהם החיוב, ואחר כך כשמגיעים אנשים חדשים ואוכלים עמהם אינם מתחייבים שוב, ואף שהזימון שהיה מקודם לא פוטרם, אלא הטעם הוא שמאחר שהיו פטורים שעה אחת מזימון אינם מתחייבים עוד. והחידוש הוא, שלא אומרים שמכיון שיתכן שיבואו עוד אנשים ויתחייבו בזימון לא יפרח מהם הזימון. ואת זה למדו ממיטה, שאף שיתכן שהיא תחזור ותתחבר, מכל מקום בשעה שאין לה עם מה להתחבר פוקעת ממנה הטומאה. מח. **תירוץ** זה הוא על פי פירוש הרשב"א שמובא בתוספות (לעיל שם ד"ה אי הכי) ש'גורם ברכה לעצמו' היינו שהשתנה ברכתו לבורא פרי הגפן. אבל רש"י (מב. ד"ה דגורם) פירש, שהכוונה שבכמה מקומות מברכין על היין אע"פ שאין צריכין לשתייתו, וכגון בקידוש ובברכת אירוסין. וראה בצל"ח שכתב ליישב תירוץ זה גם לפירוש רש"י. מט. **תירוץ** נוסף כתב הצל"ח, שאכן משנתנו לא דיברה לענין הברכה שיש לברך על יין חי, אלא לענין כוס של ברכת המזון, שרבי אליעזר סובר שאי אפשר לברך ברכת המזון על יין שאינו מזוג, לפי שדינו כמי פירות, ואין מברכים אלא על יין. וחכמים סוברים, שאף יין שאינו מזוג דינו כיין, ומברכים עליו ברכת המזון. והוסיף, שלפי זה מובן מדוע קבע התנא מחלוקת זו כאן בפרק שלשה שאכלו, שלכאורה היה ראוי לקבוע מחלוקת זו בפרק כיצד מברכין, ששם מבואר דין ברכת היין, ולא בפרק שלשה שאכלו שעוסק בדיני ברכת המזון [וראה מה שהובא לעיל (ע"א) על קושיא זו]. אלא ודאי שאף מחלוקת זו היא בדין כוס של ברכת המזון, ולפיכך כאן מקומה. אלא שדחה פירוש זה, שהרי להלן אמר רבי יוסי ברבי חנינא, שמודים חכמים לרבי אליעזר בכוס של ברכה שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים, ואם כן אי אפשר לפרש שהמחלוקת במשנתנו היא לענין ברכת המזון. אולם סיים, שאפשר לפרש כן על פי הרשב"ם בסוגיא בבבא בתרא (צז:), ששם הובאו דברי רבי יוסי ברבי חנינא שמודים חכמים לרבי אליעזר בכוס של ברכה, והרשב"ם (שם ד"ה מודים) פירש שרבי יוסי ברבי חנינא מדבר על המחלוקת בענין האם יין מזוג ראוי לניסוך, וסיים, שאינו יודע היכן נחלקו בזה. אולם התוספות (שם ד"ה מודים) כתבו שמחלוקתם מבוארת במשנתנו. ולכאורה תמוה על הרשב"ם שנעלם ממנו מה שמבואר בסוגייתנו שרבי יוסי ברבי חנינא מדבר על המחלוקת שבמשנתנו. ואפשר לומר שהרשב"ם סבר שהמחלוקת במשנתנו היא על כוס של ברכת המזון, ואם כן מבואר שלפי חכמים אפשר לברך ברכת המזון על יין שאינו מזוג. ועל כרחנו לפרש שרבי יוסי ברבי חנינא דיבר על חכמים במקום אחר, שהם סוברים שאין לברך ברכת המזון על יין שאינו מזוג, ולכן כתב שלא מצא היכן מחלוקת זו של חכמים ורבי אליעזר. נ. **והוסיף**, שאף חכמים שחולקים על רבי אליעזר טעמם אינו אלא משום שמה שראוי להפוך ליין חל עליו כבר עכשיו שם יין. וכתב שיש מזה נפקא מינה למיץ ענבים משוחזר, שמייבשים את המיץ ענבים, ולאחר מכן מוסיפים עליו הרבה מים, וטעמו חוזר להיות כמו מיץ ענבים. שכאן אפשר שגם לחכמים אין מברכין הגפן, משום שהמים שמוסיפים לתמצית לא עמדו להיות יין.

זה אינו מעכב בחשיבות היין ואף על גב שהשתנה מברייתו נשאר בברכתו הראשונה.

והשלמה משנתו תירץ, שלפיכך דקדק **רש"י** (ד"ה אין מברכין) וכתב, שלפיכך היין החי לא זז מברכתו הראשונה, לפי שהרי הוא כענבים, כלומר, שהיין לא השתנה כלל מברייתו, שגם בענבים היין כנוס בתוכם כמו בכלי, ואינו בלוע בהם, וכמו שכתב רש"י (לעיל לט. ד"ה אגור, פסחים לג: ד"ה קסבר), ולפיכך נשארה עליהם ברכתם הראשונה.

ביאור 'נוטלין ממנו לידים'

ונוטלין ממנו לידים וכו'. בראשונים יש שלש גירסאות שונות בברייתא זו, וכמה פירושים בביאור הדין של 'נוטלין ממנו לידים' וכדלהלן:

א. גירסת **רש"י** (ד"ה ונוטלין, ד"ה משנתן)[נא] היא, 'יין, עד שלא נתן לתו כו מים, אין מברכין עליו בורא פרי הגפן וכו', ונוטלין ממנו לידים. משנתן לתוכו מים, מברכין עליו בורא פרי הגפן, ואין נוטלין ממנו לידים'. ופירש, שמדובר לענין נטילת ידים לסעודה[נב], ועד שלא נתן לתוכו מים אינו בכלל יין אלא הוא כמי פירות, ושם מים עליו, ולפיכך הוא כשר לנטילת ידים. אבל משנתן לתוכו מים, שם יין עליו, ואין נוטלין אלא במים. וחכמים סוברים שבין חי ובין מזוג נחשב יין, ולפיכך אין נוטלין ממנו לידים[נג].

ב. גירסא נוספת הביא רש"י (ד"ה משנתן) **שמצא בהלכות גדולות** (הל' קידוש והבדלה יד:), 'יין עד שלא נתן לתוכו מים מברכין עליו בורא פרי העץ ואין נוטלין הימנו לידים, משנתן לתוכו מים מברכין עליו בורא פרי הגפן ונוטלין הימנו לידים'[נד]. וביאר בהלכות גדולות (שם) את טעמו של רבי אליעזר, שאמנם כל המשקין כשרים לנטילת ידים, אלא שכל זמן שלא נתן לתוכו מים אינו נחשב משקה, ולכן הוא פסול לנטילה, ומשנתן לתוכו מים הוא נחשב משקה, וכשר לנטילה. וחכמים סוברים, שאמנם יין לעולם משקה הוא, אולם אין נוטלין ממנו לידים מפני הפסד אוכלין[נה].

ג. הרא"ש (סי' לא) הביא בשם **הראב"ד**[נו], שיש לגרוס בדברי רבי אליעזר, בין ברישא ובין בסיפא, 'ונוטלין ממנו לידים'. ולא מדובר בנטילת ידים לסעודה, שלזה צריך דווקא מים, אלא מדובר בנטילה לשם נקיות [וכגון לתפילה או לקריאת שמע[נז]]. וסובר רבי אליעזר שבין אם נתן לתוכו מים ובין אם לא נתן, מותר לנקות בו את ידיו, ולא חוששים להפסד אוכלין. וחכמים אוסרים לנקות את ידיו בין ביין חי ובין במזוג, שהם חוששים להפסד אוכלין[נח].

ד. פירוש נוסף כתבו הראשונים[נט] כעין פירוש הראב"ד, שהברייתא מדברת על נטילה לשם נקיות. והגירסא בברייתא היא כמו רש"י, שברישא כתוב 'נוטלין ממנו לידים', ובסיפא 'אין נוטלין ממנו לידים'. ומדובר לענין נטילת מים אחרונים, שעד שלא נתן לתוכו מים אינו חשוב, ומותר להשתמש בו למים אחרונים, ומשנתן לתוכו מים הוא נחשב יין וראוי לברך עליו, ואין זה דרך ארץ ליטול את ידיו ביין, ואחר כך לחזור ולברך על היין[ס].

ה. הרשב"א בתורת הבית (ב"ו ש"ג ע:) גורס בברייתא כרש"י, אלא שהוא סובר שגם יין וכל מי פירות כשרים לנטילת ידים. והטעם שאמר רבי אליעזר שלאחר שנתן בו מים אין נוטלין ממנו לידים, הוא משום חשיבותו של היין שהתעלה ומברכים עליו בורא פרי הגפן, ולפיכך אסור להשתמש ולזלזל בו. ואף לפי חכמים אם נטל ידיו ביין או במי פירות יצא, אלא שהם סוברים שלכתחילה אין נוטלין ממנו לידים, משום שלדעתם יין בין חי ובין מזוג דינו כיין וברכתו הגפן, ומפני חשיבותו אסור לזלזל בו[סא].

האם נוטלין ידים במי פירות או ביין

שם. הובא לעיל, שרש"י (ד"ה ונוטלין, ד"ה משנתן) פירש בדעת רבי אליעזר, שהיין עד שלא נתן בו מים, הרי הוא נחשב כמי פירות, שדינם כמים, ונוטלין ממנו לידים, אבל משנתן בו מים הרי הוא יין, ופסול לנטילה, שאין נוטלין אלא במים. ומשמע מתוך פירושו שכל מי פירות ראויין לנטילת ידים[סב] [חוץ מיין]. **וההלכות גדולות** (הלכות קידוש והבדלה יד:) סובר, שאף יין כשר לנטילת ידים[סג], ורק יין שאינו מזוג אינו נחשב משקה ולכן הוא פסול לנטילה.

והקשו הראשונים[סד], שבמסכת חולין (קו.) מבואר, שיש להקפיד במים של נטילת ידים שיהיה להם מראה של מים, ולא השתנה מראיהן. **והביאו**[סה] שכן מבואר במשנה (ידים פ"א מ"ג), מים שנפל לתוכן דיו, קומוס או קנקנתום[סו], ונשתנו מראיהן פסולין. הרי שצריך שיהיה מראה מים, ומי פירות אין להם מראה של מים[סז]. ותירץ **הרא"ש** (סי' לא, ובתוס' הרא"ש ד"ה ונוטלין), שדין זה נאמר במים, שאם השתנו מראיהן ואינם נראין כמים נפסלו, אבל מי פירות שלא השתנו ממראיהן הרי הם כשרים לנטילה, משום ששם מים עליהם ולא היה בהם שינוי. **והמרדכי** (פ"ח רמז קנו) תירץ, שמדובר כאן ביין לבן, שיש לו מראה מים ולפיכך כשר לנטילה[סח].

עוד הקשה השיטה מקובצת (ד"ה הכי גרסינן) על פירוש רש"י, שבמסכת חולין (קו.) משמע שלומדים את ההלכות של נטילת ידים מהלכות קידוש ידים ורגלים של כהנים, ובקידוש של כהנים צריך דווקא מים, כמפורש בתורה[סט].

והראב"ד[ע] סובר שאין שום משקה כשר לנטילת ידים, אלא מים בלבד[עא]. וטעמו, לפי שנטילת ידים לחולין היא כמו טבילה במקוה לתרומה, ואין עושין מקוה אלא מן המים[עב], שנאמר (ויקרא טו יא) 'וידיו לא שטף במים', ומכאן למדו חכמים (חולין קו.) אסמכתא לנטילת ידים לחולין.

והרשב"א (ד"ה כך הגירסא) הסכים עם פירוש הראב"ד. אמנם בתורת הבית (ב"ו ש"ג ע:) כתב, שהראב"ד (תמים דעים סי' סו, תשובות ופסקים סי' כג) חזר בו, וסובר שהברייתא בסוגייתנו מדברת לענין נטילת ידים לאכילה. וכתב הראב"ד (שם), שדווקא ביין אפשר ליטול ידים, מפני שהוא דומה למים שאפשר לרחוץ בו ידיו, אבל שמן ודבש שהם שמנים וצחים אינם מנקים יפה ולכן אין נוטלין בהם[עג], ומי תותים ורימונים ושאר מי פירות אינם כשרים לנטילה מפני שאין עליהם תורת משקה לענין להכשיר לקבל טומאה, והרי הם כפירות ולא כמשקין[עד].

שימוש באוכלין לרפואה ושאר צרכים

ואין נוטלין הימנו לידים. הקשה הב"ח (או"ח סי' קעא ס"א ד"ה ויש), שבסוגייתנו מבואר שאסור ליטול ידיו ביין ואפילו לשם נקיות, משום הפסד אוכלין[עה]. ואילו לקמן (נג: וברש"י ד"ה שמן מעכב) מבואר שהיו רגילים לסוך את הידים בשמן ערב אחר הסעודה, כדי להעביר את הזוהמא, ואיך הותר להשתמש באוכלין לצורך סיכת הידים. ותירץ, ששם תקנת חכמים היא לשם קדושה להסיר את הזוהמא לפני ברכת המזון שהוא מזכיר בה את השם, ובכל דבר שהוא מצוה או חובה או דבר של קדושה אין חוששין בו משום הפסד אוכלין. ומטעם זה

נא. **וכתב** שכן מצא בתוספתא (פ"ד ה"ג) [אך בהגהות הגר"א (אות ג) כתב שיש למחוק מילים אלו מרש"י, משום שהוא גורס בתוספתא כמו הגירסא שהובאה בסמוך בשם ההלכות גדולות]. וכן גרסו הרשב"א (ד"ה כך הגירסא, ובתורת הבית ב"ו ש"ג ע:) והשיטה מקובצת (ד"ה הכי גרסינן), אלא שהם מפרשים את דברי רבי אליעזר באופן אחר, וכפי שיובא להלן. נב. **כך** כתב הרשב"א (ד"ה כך הגירסא, ובמשמרת הבית ב"ו ש"ג ע: ד"ה עוד שם גרסינן) בדעת רש"י, וכן נראה מדברי התוספות (ד"ה בורא). וכן הבינו כל הראשונים בדעתו. נג. **מהרש"א** (בתוס' ד"ה בורא). ולפי זה המחלוקת לענין נטילת ידים ביין חי תלויה במחלוקת לענין ברכתו. וראה בסמוך שהבאנו שלפי הגירסאות האחרות הטעם של חכמים שסוברים שאין נוטלין ממנו לידים הוא בגלל הפסד אוכלין ולא בגלל שלא נוטלין ידים ביין. ולפי זה יש בברייתא שתי מחלוקות נפרדות. נד. **ובהגהות** הגר"א (אות א) ציין שכן הגירסא בירושלמי (פ"ו ה"א) בברייתא זו. נה. **וכן** מבואר במהרש"א (שם). והצל"ח (ברש"י ד"ה לשון אחר) כתב לבאר את טעמו של רבי אליעזר, שקודם שנתן לתוכו מים, הרי הוא מים, משום שמי פירות קרויים מים, ומכיון שהוא נוטל מהם בתורת מים, צריך שיהיה להם מראה מים. אבל משנתן לתוכו מים, הרי הוא נקרא יין, ונוטלין ממנו בתורת יין, וכשר, משום שהרי יש לו מראה יין. נו. **וכן** הביא הרשב"א בחידושיו (שם). נז. **על** פי פסקי הריא"ז (ה"ג אות ג). נח. **וכתב** הרשב"א בתורת הבית (ב"ו ש"ג ע:), שהראב"ד בהלכות נטילת ידים שחיבר (תמים דעים סי' סו, תשובות ופסקים סי' כג, והובאו דבריו להלן), חזר בו מפירוש זה, ופירש את הברייתא לענין נטילת ידים לאכילה. וכתב הרשב"א שכן מוכח ממה שכתוב 'ונוטלין' ממנו לידים, ולא 'ורוחצין', והלשון 'נטילה' היא לסעודה, והוא על שם 'נטלא' [-כלי], ומשום שלסעודה צריך ליטול דווקא בכלי. נט. **רשב"א** (ד"ה כך הגירסא), רא"ש (שם), שיטה מקובצת (ד"ה הכי גרסינן). ס. **וכתב** רבינו מנוח (ברכות פ"ו ה"ט) סמך לדבר מהברייתא (יומא כג.), בגדים שבשל בהן קדרה לרבו, לא ימזוג בהן כוס לרבו. וכתב המעדני יום טוב (אות ו), שאפשר שהוא הדין שלא יטול ידיו קודם קידוש לשם נקיות, מטעם זה שהוא עומד לקדש עליו [וראה שם מה שכתב בטעם הדבר שהראשונים נקטו דווקא מים אחרונים, ולא נקטו אף דוגמא זאת]. ואמנם הרשב"א והרא"ש מדברים לענין מים אחרונים, ואפשר שהחמירו רק בזה משום שזה בזיון גדול ליטול מים אחרונים בדבר הראוי לברכה. אבל בשיטה מקובצת (שם) מדבר אף לענין נטילה לתפילה, ואף בזה כתב שזה בזיון שדבר הראוי לברכה יעשו בו נטילה לתפילה. סא. **כן** כתבו הדברי חמודות (אות נב) והיד אפרים (או"ח סי' קס סי"ג) בביאור שיטת הרשב"א. סב. **כן** דייקו מדבריו התוספות (ד"ה בורא), תוספות רבי יהודה (ד"ה ונוטלין), הרשב"א (ד"ה כך הגירסא) והרא"ש (סי' לא). סג. **והרשב"א** בתורת הבית (ב"ו ש"ג ע:) סובר, שגם יין וגם מי פירות כשרים לנטילה. והובאו דבריו לעיל. סד. **תוספות**, תוספות רבי יהודה, רשב"א, רא"ש (שם), שיטה מקובצת (ד"ה הכי גרסינן). סה. **תוספות** רבי יהודה, רא"ש, שיטה מקובצת (שם). סו. **הגמרא** בגיטין (יט.) מבארת מה הם קומוס וקנקנתום. וראה שם בתוספות (ד"ה קנקנתום). סז. **המגן** אברהם (או"ח סי' קס סק"ג) סובר, שמים שלא התערב בהם איזה דבר אחר, אלא שהשתנו מראיהן מחמת עצמם, כשרים לנטילת ידים. ולפי זה לכאורה לא מובנת קושיית הראשונים כאן, שהרי היין החי לא התערב בו דבר אחר. וביאר המגן אברהם, שהוקשה להם, שהרי אם נפל יין לתוך המים, נפסלו, וכל שכן שהוא עצמו פסול. אמנם החזון איש (ידים סי' ה ס"ק יז) הקשה על דבריו, מנין לו שיין שנפל לתוך מים פסלם, הלא מים שהשתנו מחמת עצמן שהם כשרים, לכאורה גם אם הם יפלו לתוך מים אחרים לא יפסלום, וכמו כן יש לומר ביין חי, שאם הוא כשר משום שלא השתנה מחמת דבר אחר ודין מים לו, הוא הדין שאינו פוסל את המים שיפול לתוכן. וכתב, שאפשר לומר, שאף זה נכלל בתירוץ הרא"ש, שמי פירות לא השתנו מראיהן ממה שהיו, ולפיכך הרי הם כמים שהשתנו מחמת עצמן, וכשרים. סח. **וראה** בחזון איש (ידים סי' ה ס"ק יז) מה שכתב בביאור דעת המרדכי. סט. **שנאמר** (שמות מ ז), 'ונתת את הכיור בין אהל מועד ובין המזבח ונתת שם מים'. ע. **הובא** ברשב"א, רא"ש, שיטה מקובצת (שם), ובמאירי (ד"ה אמר שפסקנו) בשם גדולי המפרשים. עא. **וכן** דעת הרא"ה בבדק הבית (ב"ו ש"ג ע:), ספר שלחן של ארבע (שער א ד"ה ויש הפרש), והמכתם (ד"ה ואין נוטלין). עב. **ובמשמרת** הבית (ב"ו ש"ג ע: ד"ה עוד שם גרסינן) דחה ראיה זו, שכן מצינו אופן שגם מי פירות כשרים למקוה, שמי פירות אינם פוסלין את המקוה בשלשת לוגין [כלומר, שאם נפלו שלשת לוגין מי פירות למקוה שאין בו ארבעים סאה, ואחר כך השלימוהו לארבעים סאה, המקוה כשר, ואינם דומים למים שאובין שפוסלים באופן כזה]. ואפילו אם נתן סאה מי פירות והוציא כנגד זה סאה ממי המקוה, ועשה כן כמה פעמים, כשר. והביאו בביאור הגר"א (סי' קס ס"ק כו). עג. **וכעין** חילוק זה הביא המאירי (שם) בשם יש אומרים. עד. **ראה** בט"ז (או"ח סי' קס ס"ק יב) ובמגן אברהם (שם ס"ק יט) שכתבו, שלפי הסוברים שאפשר ליטול ביין, על כרחך שהוא הדין שמותר במי פירות. אמנם כאן בדברי הראב"ד מבואר שיטה נוספת, שביין מותר ובמי פירות לא. עה. **כן** מבואר בטור (שם). וראה לעיל שהובא נידון הראשונים, האם הברייתא מדברת על נטילת ידים לסעודה או לשם נקיות.

מותר ליטול מים אחרונים ביין ושאר משקים שמעבירים את הזוהמא, ולא אסרו בברייתא ליטול ידיו רק כשעושה כן לשם נקיות.

והמגן אברהם (ריש סי' קעא) כתב, שכל דבר שיש בו צורך לאדם, ואינו משתמש באוכלין בדרך של ביזוי ובעיטה מותר [כלשון **הרמב"ם** (ברכות פ"ז ה"ט) שכתב, שאסור להפסיד אוכלין ומשקין דרך בזוי ובעיטה]. והביא ראיה לכך ממה שמצינו (שבת קח:) שמותר לשרות פת ביין ולהניחה על גבי העין לצורך רפואה, ואף שהפת נמאסת בכך, מכיון שעושה כן לצורך רפואה מותר. וכן מצינו (ב"ק קב.) שהיו משתמשים ביין לשרות בו פשתן, ולכבס בגדים, וכן היו מזלפין מהיין בבית לעשות ריח טוב. והטעם שמותר לעשות כן הוא משום שכל דבר שהוא צורך של האדם אין בו משום ביזוי ובעיטה. וכתב, שכן משמע מהגמרא בשבת (נ:) שטעם האיסור הוא משום 'הפסד אוכלין', וכל מקום שהוא משתמש לצורכו אינו נחשב הפסד. ולפיכך מותר ליטול ידיו במשקין באופן שאין לו מים[עו].

והנה בגמרא בשבת (שם) מבואר שאסור לפצוע זיתים כדי לרחוץ בהם את ידיו[עז]. ולכאורה קשה מכאן לשיטת המגן אברהם שמותר לעשות באוכלין כל דבר שיש בו צורך לאדם. ותירץ המגן אברהם (שם סק"א), שהטעם הוא משום שאפשר לרחוץ בבורית, ואין זה נחשב צורך לאדם. אמנם **המשנה ברורה** (שם סק"ד, ובביאור הלכה ד"ה לא) כתב, שתירוץ זה דחוק, שהרי מותר לסוך בשמן [כמובא לעיל] ולא אסרו דבר זה מטעם שאפשר לסוך בבורית. אלא צריך לומר שרק דבר שהוא צורך לאדם ודרך העולם להשתמש באוכלין באופן כזה, מותר[עח]. ולכן מותר לסוך בשמן, ולזלף הקרקע ביין, שכן הוא דרך העולם, אבל לפצוע זיתים אסור, אף שיש בתוכן שמן, משום שאין דרך העולם לסוך בפירות. ולא הותר להשתמש אלא לדבר שהוא לרפואה, או שהוא צורך האדם, ודרך העולם להשתמש באוכל לצורך זה. וכן מוכח ממה שאסרו ליטול ידים במשקה משום הפסד אוכלין, כמבואר בדברי הפוסקים (או"ח שם ס"א)[עט], ובודאי לא מדובר בשוטה שרוצה ליטול ידיו במשקה גם אם יש לו מים, אלא על כרחך שכל שאין דרך העולם לעשות כן יש בו משום הפסד אוכלין.

האם שמואל סובר כרבי אליעזר

כמאן אזלא הא דאמר שמואל עושה אדם כל צרכיו בפת כמאן כרבי אליעזר. הראשונים[פ] כתבו בשם **רבינו חננאל** (ד"ה הא דאמר, שבת נ: ד"ה לפצוע), שאין הלכה כשמואל, שהרי העמידה הגמרא ששמואל סובר כרבי אליעזר ולא כחכמים. ועוד[פא] שבברייתא להלן מבואר שאסור לסמוך את הקערה בפת, וזה שלא כדעת שמואל שסובר שמותר להשתמש בפת[פב].

אמנם התוספות (ד"ה כמאן) הקשו, שהגמרא (שבת נ:) מעמידה את דברי שמואל רק בשימוש שאינו ממאיס את האוכל, אבל בשימוש שממאיס את האוכל גם שמואל אינו מתיר[פג]. ואם כן איך מעמידה הגמרא את שיטת שמואל כרבי אליעזר, הלא יין נמאס על ידי שנוטלין בו ידים, ושמואל אינו מתיר באופן כזה[פד]. עוד הקשו[פה], שבמסכת ביצה (כא:) משמע שהלכה כשמואל. ששם דנה הגמרא על גרעיני התמרים איך אפשר לתת אותם לבהמה בשבת, מאחר שהם מוקצה. ומשיבה הגמרא, שיזרוק את הגרעינים על הפת, ואז אפשר לטלטלם על ידי הפת[פו], וכמו שאמר שמואל עושה אדם כל צרכיו בפת. הרי שסתמה הגמרא כדעת שמואל, ומשמע שהלכה כדבריו, ואילו בסוגייתנו משמע ששמואל הולך בשיטת רבי אליעזר ואין הלכה כמותו.

ותירצו הראשונים[פז], שאין כוונת הגמרא להעמיד את דברי שמואל כרבי אליעזר, שכן שמואל לא התיר להשתמש באוכלין אלא באופן שאינם נמאסים, ואפשר שגם חכמים מתירים באופן כזה. אלא הגמרא באה לפרש את טעמו של רבי אליעזר, ואמרה שרבי אליעזר סובר כשמואל שמותר להשתמש באוכלין, והוא אף מיקל בזה יותר ממנו, שמתיר אפילו באופן שהאוכל נמאס[פח]. ולפיכך מותר להלכה לסמוך את הקערה בפת כדעת שמואל. והביאו, שכן מבואר **בהלכות גדולות** (הלכות קידוש והבדלה יד:) שפסק כחכמים שבסוגייתנו, וגם כדברי שמואל שעושה אדם כל צורכו בפת, ודווקא באופן שאינו נמאס[פט].

ובחידושי הריטב"א (שבת נ: ד"ה לימא) הביא תירוצים נוספים על קושיא זו:

א. יש מתרצים, שיש בזה מחלוקת הסוגיות. שסוגייתנו סברה ששמואל מתיר גם באופן שהאוכל נמאס, ולפיכך העמידה את דבריו כרבי אליעזר. אבל הסוגיא בשבת סוברת שלא דיבר שמואל אלא באופן שאינו נמאס, ולפי סוגיא זו שמואל סובר כחכמים שלא התירו הפסד אוכלין במקום שנמאס. ויש סוגיות שהם מתחלפות בתלמוד[צ].

ב. ויש מתרצים, שאין כוונת הגמרא בסוגייתנו להעמיד את דברי שמואל דווקא בשיטת רבי אליעזר, אלא בשיטת רבי אליעזר ומחלוקתו, דהיינו חכמים. ונקטה הגמרא לשון קצרה.

ג. הריטב"א עצמו סובר, שאכן שמואל סובר כדברי רבי אליעזר, ואף רבי אליעזר לא התיר להפסיד אוכלין באופן שהם נמאסים, אלא רק באופן שאינם נמאסים, שאז אין זה הפסד אוכלין אלא בזיון אוכלין. ומה שהתיר ליטול ידיו ביין שאינו מזוג, משום שאינו ראוי לשתיה כלל, שבזמנם היו רגילים לתת שלשה חלקים מים על חלק אחד של יין, וכל יין שלא נתנו בו כשיעור הזה לא היה נחשב ליין (שבת עז.), ולכן אין בו משום הפסד אוכלין, אבל מכל מקום בזיון אוכלין יש בזה, וממה שהתיר רבי אליעזר לעשות כן, מוכח כדברי שמואל שבזיון אוכלין מותר[צא].

שיעור המים שצריך לערב בכוס של ברכה

מודים חכמים לרבי אליעזר בכוס של ברכה שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים. תלמידי רבינו יונה והרשב"א (להלן נא. ד"ה חי) מביאים את דברי הגמרא במסכת שבת (עו:), שכוס של ברכה צריך שיהא בו רובע רביעית, כדי שימזגנו ויעמוד על רביעית, כלומר, ששיעור מזיגת היין של ברכת המזון הוא, שרבע מהכמות הוא יין ושלשה חלקים מים. אמנם בירושלמי (ברכות פ"ז ה"ה) כתוב, 'נותן לתוכו מים כל שהוא'. וכן כתב **הרמב"ם** (ברכות פ"ז הט"ו), שכוס של ברכת המזון נותן לתוכו מעט מים. וביאר **המרכבת המשנה** (שם), שהרמב"ם סובר שמה שאמרו במסכת שבת שכוס של ברכה צריך שיהיה בו רובע רביעית, היינו בכוס של קידוש, ששם אין דין של יין חי, אבל בכוס של ברכת המזון

עו. **כדברי** המגן אברהם כתב כבר הרשב"ץ (ד"ה אבל), שאין חוששין להפסד אוכלין במקום שיש קצת הנאה בדבר אף על פי שאינו כדרך הנאתן של האוכלין. והביא ראיה לכך ממה שאמר שמואל (פסחים כ:) 'שותין מלוג בסלע ומזלפין מלוג בשתים' [כלומר, לוג יין יקר שנמכר בשני סלעים טוב יותר להשתמש בו לזילוף מלהשתמש בו לשתיה. ומי שאינו עשיר יקח יין בזול לשתייתו, ויין ביוקר לזילוף. רש"י (שם ד"ה שותין)]. הרי שאף זילוף שאינו כדרך הנאתו מותר. [ואין לדחות ששמואל לשיטתו שאמר שעושה אדם כל צורכו בפת, שהרי מודה שמואל בדבר שנמאס שאסור, וזילוף הוא דבר שנמאס]. וכן מותר להשתמש באוכלין לרפואה אפילו שלא כדרך הנאתן, ואפילו במיחושין שאין בהם חולי, שכל שיש בו משום רפואה אין לחשוש בו משום בזיון והפסד, וכן מוכח מהרבה רפואות שהזכירו חז"ל בגמרא במקומות רבים. והנה הרשב"ץ מעמיד את שיטתו על שיטת הראשונים שפירשו שמותר להמשיך יין בצינורות לפני חתן וכלה, אף באופן שהולכים לאיבוד. אמנם ראה להלן, ששיטת רש"י (ד"ה ממשיכין) ועוד ראשונים, שלא הותר להמשיך יין אלא באופן שמקבל אותו בכלי בפי הצינור. עז. **בביאור** ענין פציעת הזיתים שמובא בסוגיא שם נחלקו המפרשים. רוב הראשונים [רבינו חננאל (שם ד"ה לפצוע), רי"ף (שבת שם), תוספות ישנים (שם בתוס' ד"ה מהו), אור זרוע (ח"א סי' רה), רמב"ן, רשב"א (שבת שם ד"ה מהו) בשם רב האי גאון, רא"ש (סי' לב, ושם פ"ד סי' ט, ובתוספות הרא"ש שם ד"ה מהו), ריטב"א (שבת שם ד"ה מהו), מאירי (שם ד"ה מותר)] פירשו, שפציעת הזיתים היא כדי להשתמש בשמן שיוצא מהם לצורך רחיצה. ואסר רב ששת לעשות כן מפני שהזיתים נמאסים בזה לאכילה. אבל רש"י (שם ד"ה לפצוע) פירש, שפציעת הזיתים היא כדי למתקן לאכילה ולהוציא מהם את המרירות [ואסר רב ששת משום הפסד אוכלין שהמשקה שזב מהן נפסד (ע"פ תוספות שם), וראה עוד תוספת ביאור במחצית השקל (סי' קעא סק"א)]. ותמהו הראשונים [התוספות ישנים, הרמב"ן, והמאירי (שם)], איך שייך לומר שיש הפסד אוכלין בדבר שהוא עושה כדי לתקן את המאכל שיהיה ראוי לאכילה. וראה במשנה ברורה (שער הציון סי' קעא אות ד) שכתב שהעיקר כשיטת רוב הראשונים. עח. **ובעין** זה כתב המאירי (ד"ה אסר), שאסור ליטול ידיו ביין משום הפסד אוכלין, ואף על פי שמצינו שמותר לעשות בו זילוף, אין זה דומה לזילוף, משום שהזילוף דרך היין בכך ואין בזה זלזול. עט. **וכן** בראשונים שהובאו לעיל בענין ביאור 'נוטלין ממנו לידים'. פ. **תוספות** (ד"ה כמאן) [ע"פ הגהות הב"ח (אות ד)], תוספות רבי יהודה (ד"ה כמאן), אור זרוע (ח"א סי' רה), רא"ש (סי' לב). פא. **ראיה** זו הביאו תוספות רבי יהודה, אור זרוע, ורא"ש (שם). פב. **וכן** דעת הרמב"ם (ברכות פ"ז ה"ט) שפסק שאין סומכין את הקערה בפת. וביאר ההגהות מיימוניות (שם אות ל), שהוא סובר כשיטת הר"ח שאין הלכה כשמואל [אמנם עיין בבית יוסף (או"ח סי' קעא ס"א ד"ה והרמב"ם) שאפשר שהרמב"ם פסק כשמואל]. וכן פסקו המאירי (שבת שם ד"ה מותר), ההשלמה (ד"ה מ"ר), והמכתם (ד"ה ואין נוטלין). וכתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה ואין סומכין), שממה שהביא הרי"ף את הברייתא להלן, שאסור לסמוך את הקערה בפת, משמע שהוא סובר שאין הלכה כשמואל [אמנם הרשב"א (ד"ה ולענין פסק) הביא בשם הרי"ף שהוא פוסק כשמואל שמותר להשתמש באוכלין. וראה בבית יוסף (שם ד"ה אבל הרשב"א) שהאריך לבאר את דברי הרי"ף לדעת הרשב"א]. פג. **בגמרא** (שבת שם) מובא, שרב ששת אמר שאסור לפצוע זיתים על הסלע משום הפסד אוכלין. ושואלת הגמרא, האם הוא חולק על דברי שמואל שאמר שעושה אדם כל צרכו בפת. ותירצה הגמרא, ששמואל התיר להשתמש בפת כשאינה נמאסת על ידי השימוש, אבל זיתים שפוצעים אותם נמאסים בכך מאכילה. ובביאור ענין פציעת הזיתים שמובא בסוגיא שם, ראה בהערה לעיל. פד. **וכתב** המלא הרועים (בתוס' ד"ה כמאן), שלפי דברי המגן אברהם (ריש סי' קעא, ושם סק"א) שהובא לעיל (בענין 'שימוש באוכלין לרפואה ושאר צרכים'), לא קשה קושיית התוספות, משום שיש לחלק, שנטילת ידים במשקין הוא צורך האדם ולפיכך מותר לעשות כן אף אם היין נמאס, מה שאין כן בפציעת זיתים שאינו נחשב צורך לאדם, מפני שהוא יכול להשתמש בדברים אחרים, אסור לעשות כן במקום שנמאסים. [וראה לעיל (שם) שהובא חילוק נוסף בשם המשנה ברורה]. פה. **וכן** הקשו תוספות רבי יהודה, אור זרוע, רא"ש (שם), שיטה מקובצת (ד"ה ולענין פסק). פו. **על** פי ביאור הרשב"א (שם ד"ה מטלטלין). פז. **תוספות**, תוספות רבי יהודה, אור זרוע, רא"ש (שם). פח. **ובעין** זה כתב הרשב"א (ד"ה ולענין פסק) בשם יש מי שפסק, שמה שהעמידו את דברי שמואל כרבי אליעזר משום שממנו שמענו מפורש שמותר להשתמש באוכלין ואפילו בדבר שממאיס אותם, וכל שכן שמותר באופן שאינו ממאיס וכדברי שמואל. אבל חכמים סוברים שבדבר שממאיס כמו נטילת ידים ביין אסור, ולא מבואר בדבריהם מה הדין בדבר שאינו ממאיס, ולכן לא העמידה הגמרא את דברי שמואל כחכמים. אך יתכן שאף חכמים מודים לדברי שמואל שבדבר שאינו ממאיס מותר. וראה עוד בריטב"א (שבת נ: ד"ה לימא) שהביא את תירוץ התוספות בלשון שונה מעט. פט. **וכן** כתב המרדכי (רמז קפא) בשם הר"י. וגם הרבינו יונה (ד"ה ואין סומכין) סובר, שהלכה כשמואל שמותר לסמוך את הקערה בפת רק בדבר שאינו נמאס. צ. **תירוץ** זה מובא גם בשיטה מקובצת כאן (ד"ה ולענין פסק). והמאירי (שבת שם ד"ה מותר) כתב, שאכן שמואל אמר את דבריו גם באופן שנמאס וכמבואר בסוגייתנו, אלא שהגמרא בשבת דוחה את דבריו באופן שנמאס. צא. **וביאר**, שלפיכך מודה רבי אליעזר שאם נתן לתוכו מים אין נוטלין בו, משום שאז הוא נחשב יין, וכשנוטל בו את ידיו הוא נמאס, ויש בזה משום הפסד אוכלין. וראה במשמרת הבית (ב"ו ש"ג ע: ד"ה עוד שם גרסינן) שהקשה על הבדק הבית שכתב שטעמו של רבי אליעזר משום הפסד אוכלין, שאם חוששין להפסד אוכלין, גם כשלא נתן לתוכו מים יש לחוש להפסד. ובדברי הריטב"א כאן מבואר שיש סברא לחלק בזה.

יש דין של 'חי', כמבואר בברייתא להלן (נא.)[צב], ולפיכך אין מוזגין אותו אלא במעט מים[צג]. וכן כתב בנמוקי יוסף (ד"ה אמר ר' יוסי) שיתן לתוכו 'מים מועטין'. וכן כתב המהר"ל בנתיבות עולם (נתיב העבודה פי"ח ד"ה ובפרק), שאין צריך ליתן לתוכו מים עד שיהיה מזוג לגמרי, שלא אמרו רק שצריך שיתן לתוכו מים ולא אמרו שיהיה מזוג, ואינו צריך ליתן אלא מים כל שהוא.

האם ביינות שלנו צריך מזיגה לברכת המזון

שם. כתב הרשב"ם (ב"ב לז: ד"ה עד), שדין זה שצריך למזוג את היין לברכת המזון נאמר בזמנם שהיינות היו חזקים, והיו רגילים למזוג על חלק אחד של יין שלשה חלקים של מים (שבת עז.). וכתב **הראבי"ה** (ח"א סי' קלה), שבזמנינו שהיינות חלשים לא צריך לערב כלל מים אף לכוס של ברכה, אלא מספיק לעשן את היין מעט. **והמכתם** (ד"ה ומודים) **והרשב"ץ** (ד"ה א"ר יוסי) כתבו, שיש אומרים שהיינות שלנו שאינם חזקים כל כך אין צריך למוזגם. אולם סיימו, שאנו רואים שגם היום יין שהוא מזוג הוא חשוב יותר.

והטור (או"ח סי' קפג ס"ב) כתב, שיין שלנו אינו צריך מזיגה. וכתב **הבית יוסף** (שם ד"ה ומ"ש רבינו ויין) שבמקומו נהגו העם למזוג כוס של ברכה במים כשהגיעו לברכת הארץ[צד], ואפשר שטעמם משום שעל פי קבלה יש סוד שרמוז בנתינת המים ביין בברכת הארץ[צה]. ולפי זה אין לחלק בין יין ליין ואף ביין שאינו חזק צריך למוזגו במים. **והמהר"ל** בספר נתיבות עולם (נתיב העבודה פי"ח ד"ה ובפרק) כתב, שענין נתינת מים לתוך היין הוא דבר מופלג בחכמה, שהיין לבדו אינו ראוי לברכה מפני שהיין הביא יללה לעולם (יומא עו:), ועוד כמה דברים שנאמרו על היין שהוא היפך הברכה (סנהדרין ע.), ולפיכך אין מברכין על היין עד שיתן לתוכו מים [ואפילו כל שהוא] ואז הוא ראוי לברכה, כי על ידי תערובת המים אין היין מוכן עוד אל היללה[צו].

הלא אף לקורייטי צריך לערב משהו ביין

ורבנן למאי חזי אמר רבי זירא חזי לקורייטי. רש"י (ד"ה לקורייטי) פירש, ש'חזי לקורייטי' היינו שאפשר לשתות יין חי על ידי אנומלית ואלונתית. והקשה **הרשב"ץ** (ע"א ד"ה וחכ"א), שהרי עשיית אנומלית ואלונתית היא על ידי שמערבים ביין דבש או פלפלין או מים [כמבואר במסכת שבת (קמ.) ובמדרש (פסיקתא דר"כ פי"ב ה)], ואם כן לא מצינו שיין חי ללא תערובת השתנה לעילוי, ומה לי אם היין צריך מזיגת מים להכשירו או שצריך תערובת דברים אחרים. וכעין זה הקשה **התפארת ישראל** (פ"ז מ"ה בועז אות ח), מדוע לא מתרצת הגמרא שהיין ראוי על ידי מזיגת מים, ומה החילוק בין תערובת עם דבש לבין תערובת עם מים, ועדיף לתרץ שהוא ראוי על ידי מזיגה במים שהרי זה מה שהוא אכן עתיד לעשות. ותירץ, שבמזיגת יין במים, מערבים ביין מים בכמות של פי שלשה מהיין, וכמו שאמרו (ב"ב נז:) שכל יין שלא נתנו בו על חלק אחד יין שלש חלקים מים אינו נחשב יין, ובאופן כזה היין החי מתבטל לגמרי ברוב המים והרי זה נחשב פנים חדשות לגמרי, ולא מצאנו כלל שמברכים בורא פרי הגפן על יין חי. ותירצה הגמרא, שהוא ראוי באנומלית ואלונתית, ששם הרוב הוא מהיין החי, ומערבים בו רק מעט ממינים אחרים, ואם כן מצינו שמברכים בורא פרי הגפן אף על יין חי, ולפיכך אף אם לא עירבו בו עדיין ברכתו הגפן.

אמנם המאירי (ד"ה אחר), **והשיטה מקובצת** (ד"ה ורבנן) פירשו את תירוץ הגמרא באופן אחר, ש'קורייטי' היינו אכילת דברים חריפים, שאחריהם שותים דווקא יין חי [ואילו היין המזוג אינו ראוי לכך]. ומכיון שלאחר שאוכלים דברים חריפים ראוי הוא לשתיה, אף אם שותה ממנו סתם שם יין עליו וברכתו בורא פרי הגפן.

מה מברכים על יין בלא קורייטי

שם. כתב **הרשב"א** (ד"ה למאי), שלכאורה היה נראה לומר, שרק באופן ששותה את היין לצורך קורייטי אמרו חכמים שמברך בורא פרי הגפן, אבל כששותה סתם יין חי אינו מברך בורא פרי הגפן לדברי הכל. וכמו שאמרו (לעיל לה:) לגבי שמן זית, שמברכים על שתייתו בורא פרי העץ, והעמידה הגמרא שמברכים כן רק באופן ששותה ממנו על ידי אניגרון, כלומר, מי סלק המעורבים בשמן זית[צז], אבל שמן זית לבד אינו ראוי לשתיה ואין מברכים עליו כלל. וכמו כן ביין חי לכאורה אין לברך עליו אלא אם כן עשה ממנו קורייטי.

אולם הביא **שהתוספות** (ד"ה למאי) פירשו[צח] שמכיון שהיין החי השתנה לעילוי שאפשר לשתות ממנו על ידי קורייטי, מברכים עליו בורא פרי הגפן גם בלא קורייטי. והביאו ראיה לכך, ממה שאמרו (פסחים קח:) שאם שתה בליל הסדר ארבע כוסות מיין חי יצא ידי מצות ארבע כוסות. הרי שמוכח שאף יין חי בלא קורייטי דינו כיין גמור[צט]. ולבאר את החילוק בין שמן זית שאין מברכין עליו בלא אניגרון, לבין יין חי שמברכים עליו אף בלא קורייטי, כתב **הרשב"ץ** (ע"א ד"ה וחכ"א), ששתיית שמן זית שלא על ידי אניגרון הוא מזיק לאדם [כמבואר בגמרא לעיל (שם)], ולפיכך אין מברכין עליו. אבל יין חי אינו מזיק, אלא שאינו ראוי לשתיה בלא מים ולכן אם לא שהיה ראוי לקורייטי לא היה נחשב שהשתנה לעילוי, אבל מאחר שהוא ראוי לקורייטי כשהוא חי, ממילא הוא כבר נחשב שהשתנה לעילוי.

והתפארת ישראל (פ"ז מ"ה בועז אות ח) הקשה, מאחר שיין חי אינו ראוי לאכילה אלא על ידי קורייטי, מדוע מברכים עליו כשעדיין אינו ראוי. וכי על דלעת חיה יברכו בורא פרי האדמה מאחר שהיא ראויה לאכילה על ידי בישול[ק]. ותירץ, שבאמת יין חי ראוי קצת לשתיה בלא שום תערובת, אלא שאינו ראוי לגמרי כיין שמזוג במים, ולכן מסתבר שלא קבעו עליו הגפן רק באופן המשובח יותר, אבל מאחר שמצינו שאף יין חי הוא משובח על ידי שמטעימים אותו מעט בתבלינים, ממילא גם יין חי הוא בכלל ברכת הגפן.

הטעם שאין מניחין בשר חי על הפת

ארבעה דברים נאמרו בפת אין מניחין בשר חי על הפת וכו'. בתלמידי רבינו יונה (ד"ה אין מניחין) הביאו שני טעמים מדוע אסור להניח בשר חי על הפת. טעם אחד משום שהפת נמאסת מחמת הבשר. וטעם שני, מפני שיצטרך להדיח את הפת מהדם שנדבק בבשר. וכתב **הב"ח** (או"ח סי' קעא ס"א ד"ה הילכך), שיש חילוק בין שני הטעמים, שלפי הטעם הראשון גם בבשר חי שהוכשר כבר מדמו אסור להניחו על הפת משום מיאוס, מה שאין כן לטעם השני. וכתב **המשנה ברורה** (סי' קעא ביאור הלכה ד"ה הלכך), שהוא הדין שאין להניח בשר חי על שאר אוכלין שנמאסין על ידו, ויש בהם משום הפסד אוכלין.

והנה בטור (שם סי' קעא) מבואר, שהטעם שאסור להניח בשר חי על הפת, או להעביר כוס מלאה על הפת, או לסמוך את הקערה בפת, הכל משום שהפת נמאסת. וביאר **הב"ח** (שם), שהטור בא להשמיענו שזהו הטעם, משום שאפשר לפרש בהם טעמים אחרים, שמה שאין מניחין בשר חי על הפת, אפשר לפרש שהוא מפני איסור דם שנדבק בבשר, וכמו שכתבו תלמידי רבינו יונה בפירוש השני. ומה שאין מעבירין כוס מלאה על הפת, אפשר לפרש שהוא מחשש שמא על ידי שיגע הכוס בפת ישפוך היין שבכוס, ואף על פי שלא ישפוך על הפת יש בזה קלקול הסעודה[קא]. ומה שאין סומכין את הקערה בפת, אפשר לומר שהוא משום שיש לחשוש שמא ישכח את הפת תחת הקערה, ויהא נדרס ברגלי אדם, ואם יש בפת שיעור כזית יש איסור באיבודה, כמבואר להלן (נב:). והטור בא להוציא מהטעמים הללו, וביאר ששלשת הדינים הללו הם משום מיאוס, ולפיכך, אף בשר שהוכשר מדמו אסור להניחו על הפת. וכן אין מעבירין כוס מלא על הפת, אפילו באופן שנזהר שלא ישפך הכוס, שמא מעט יין ישפך על הפת ותמאס בכך. והדין שאין סומכין את הקערה בפת, אינו אלא באופן שהפת נמאסת בכך, אבל באופן שאינה נמאסת אין לחשוש שמא ישכח את הפת ותהא נדרסת ברגלי אדם.

באיזה אופן מתיר שמואל לסמוך קערה בפת

ארבעה דברים נאמרו בפת אין מניחין בשר חי על הפת ואין מעבירין כוס מלא על הפת ואין זורקין את הפת ואין סומכין את הקערה בפת. כתבו **הראשונים**[קב], שאף שאמר שמואל עושה אדם כל צרכיו בפת, מודה שמואל לשלשת הדינים הראשונים בברייתא, ולא התיר אלא לסמוך את הקערה בפת באופן שאינו נמאס. ובחידושי **הרשב"ץ** (ד"ה ודוקא), ובשיטה מקובצת (ד"ה

צב. **וראה** בילקוט ביאורים להלן (נא.), שהובאו שיטות נוספות בראשונים ליישב את דברי הברייתא שכוס של ברכת המזון צריך שיהיה 'חי', עם המבואר בסוגייתנו שאין לברך על היין עד שימזגנו. צג. **אמנם** הב"ח (או"ח סי' קפג ס"ג) פירש בדעת הרמב"ם, שבתחילת ברכת המזון מוזגו במזיגה שאינה גמורה, ואחר כך בברכת הארץ מוסיף על מזיגתו כראוי. וראה בהרחבה בילקוט ביאורים להלן (נא.). צד. **ראה** בילקוט ביאורים להלן (נא. בענין 'מה היו עושים בברכת הארץ') שכן דעת הרי"ף, שיש למזוג את הכוס של ברכה בברכת הארץ. צה. **ראה** מה שכתוב בזוהר (בלק קפט:), שמי שמברך על היין, כשמגיע לברכת הארץ צריך לשים בו מים, מפני שאין לברך 'רחם ה' על ישראל עמך', אלא במים שהם בתוך היין. צו. **ובבני** יששכר (חודש אדר מאמר ג סוף דרוש ה) כתב, שהטעם שאין מברכים על היין עד שיתן לתוכו מים, משום שמים הוא חסד ויין הוא גבורה. ועל כן גם ביינות שלנו שאינם חזקים יש ליתן לתוכן מים כדי לערב החסדים והגבורות ביחד. וראה עוד בכתבי האר"י (שער המצוות פרשת עקב מה. ד"ה גם תכוין) בענין זה. וראה ברבינו בחיי (נח ט כ) שכתב שלפיכך הסמיכה התורה את ענין היין לאות הקשת, משום שהיין רומז למידת הדין, ועל זה אמרו חז"ל, אין מברכים על היין עד שיתן לתוכו מים. וכן כתב עוד במקום אחר (ויקרא יט כג), שהטעם שאמרו חז"ל שאין מברכים על היין עד שיתן לתוכו מים הוא מפני שהיין רומז למידת הדין. צז. **ומדובר** שהכין משקה זה לצורך רפואה, שאז הוא נותן הרבה שמן, ולכן מברכים על השמן כי באופן זה השמן הוא עיקר והאניגרון הוא טפל. גמרא ורש"י (שם לו. ד"ה הכושש). צח. **וכן** כתבו תוספות רבי יהודה, תוספות רבינו פרץ ותוספות הרא"ש (ד"ה למאי). וכעין זה כתבו המאירי (ד"ה אחר), והשיטה מקובצת (ד"ה ורבנן) [שהובאו לעיל בסמוך]. וכתב במנחת שלמה (סו"ת, קמא ח"א סי' ד אות ג), שלפיכך חזר הרשב"א מפירושו, משום שאם כן נמצא שלדברי הכל אין מברכין על יין שאינו מזוג בורא פרי הגפן, והוא הדין שאין מברכין הגפן על מיץ ענבים. ונמצא שאין שום תנא שסובר את הדין שאמר רבא (ב"ב נז:), שסוחט אדם אשכול של ענבים, ואומר עליו קידוש היום. צט. **וכן** הוכיח הבה"ג (הל' קידוש והבדלה יד:). ק. **ראה** בגמרא (לעיל לו.), שעל דלעת חיה מברכים שהכל. קא. **וכעין** מה שמבואר בברייתא (חולין קז:), 'לא יתן אדם פרוסה לשמש, בין שהכוס בידו בין שהכוס בידו של בעל הבית, שמא יארע דבר קלקלה בסעודה', כלומר שמא ישפך היין מן הכוס. קב. **תוספות** (ד"ה אין), תוספות רבי יהודה (ד"ה ואין), תלמידי רבינו יונה (ד"ה ואין זה), רא"ש (סי' לג).

(ולענין פסק) פירשו, ששמואל מודה לדברי הברייתא גם בענין סמיכת הקערה בפת, ומדובר באופן שיש חשש שישפך מהקערה על הפת ותמאס.

וכתבו התוספות (ד"ה כמאן), שיש אומרים שאם סומך את הקערה בפת, צריך לאחר מכן לאכול את הפת. והקשה **המהרש"א** (בתוס' שם), שמכיון שמדובר באופן שאין הפת נמאסת על ידי הסמיכה, לשם מה צריך לאכול אחר כך את הפת[קג].

ומבואר ברשב"א (ד"ה ולענין פסק), שלדברי שמואל מותר לסמוך בפת רק קערה שאין בה אוכל, וכן לעשות שאר תשמישים באופן שאינו נמאס בכך.

אמנם הרבינו יונה (ד"ה ואין זה) סובר, שאף קערה שיש בה מרק מתיר שמואל לסמוך בפת. וביאר, שאף שכוס מלא יין אסור להעביר על הפת, יש לחלק, שהפת אינו מאוס כל כך כשהמרק נופל עליו, כמו כשנופל עליו היין. ובדעת הטור נחלקו **הבית יוסף** (או"ח סי' קעא ס"א ד"ה ומ"ש רבינו ואין סומכין) **והב"ח** (שם ד"ה הילכך). הבית יוסף כתב, שרק קערה שמלאה בפירות או דברים כיוצא בהם שאפילו יפלו על הפת לא ימאס בכך, מותר לסמוך אותה בפת, ואין אנו אומרים שהוא מזלזל בפת, אבל אם הקערה מלאה יין או מרק, שכשנופלים על הפת הוא נמאס, אין סומכין אותה בפת, שמא תשמט הקערה ויפלו מאותם הדברים על הפת וימאיסוהו. אך הב"ח כתב, שמותר לסמוך אף קערה שהיא מלאה יין או מרק, ואין חוששין שמא ישפך ממנה. ומה שמבואר בראשונים שאסור לסמוך את הקערה באופן שהפת נמאסת, היינו אם הקערה מלוכלכת מבחוץ, שאז הפת נמאסת מיד עם הסמיכה[קד].

אכילת דייסא על ידי פת

שם. כתבו **הראשונים**[קה], שיש נוהגים לאכול דייסא על ידי הפת, ומשתמשים בפת במקום כף[קו], משום שההלכה כשמואל שעושה אדם כל צורכו בפת. ומותר לעשות כן רק אם הם אוכלין אחר כך את הפת [ואין חוששין שמא תמאס עליו הפת לבסוף[קז]]. וביאר **הבית יוסף** (או"ח סי' קעא ס"ג), שלפיכך צריך לאכול אחר כך את הפת, מפני שמי שהוא אוכל בו את הדייסא אינו נמאס עליו, ואם הוא אוכלו אחר כך אין כאן הפסד אוכלין, אבל אם הוא אינו אוכלו, אין מי שיאכלנו אחר שהכניסו זה לתוך פיו, ונמצא שהוא מפסיד את האוכלין בידים.

ובמסכת סופרים (פ"ג הט"ז) מבואר שאסור לעשות כן, שנאמר שם, 'אין אוכלין אוכלין באוכלין אלא אם כן אוכלן בבת אחת'[קח]. כלומר, שאסור להשתמש באוכל במקום כף אלא אם כן אוכל את הפת עם הדייסא ביחד. וביאר הבית יוסף (שם), שהברייתא במסכת סופרים סוברת, שאף אם יאכל אחר כך את הפת אסור, מפני שהוא זלזול לפת, שמשתמש בה כמו עץ, אבל אם אוכלן בבת אחת מותר, שאז אינו נראה שהפת טפל לדייסא אלא שהדייסא טפילה לפת, שהוא נוטל אותה ללפת בה את הפת. וכתבו הראשונים[קט], שיתכן שברייתא זו אינה סוברת כשמואל. **והרא"ש** (שם) הוסיף, שכן מוכח גם ממה שנאמר שם לפני כן, שאסור לסמוך אוכלין באוכלין, והרי לפי שמואל מותר לסמוך קערה בפת באופן שאינה נמאסת.

וכתב הרא"ש (שם), שראה אנשים גדולים שנוהגין לאכול בכל פעם מעט מן הפת עם הדייסא. וכתב הבית יוסף, שהטעם שעשו כן משום שהיו רוצים לצאת גם את שיטת המסכת סופרים[קי], ולכן היו אוכלים בכל פעם מעט מן הפת עם הדייסא, שאז היה נראה שהדייסא היתה באה ללפת את הפת. והוסיף, שאף לדעתם צריך שיאכל לבסוף את כל הפרוסה, שאם לא כן מה שישתייר ממנה לאחר שהכניסו לתוך פיו אינו ראוי לאכילה לשום אדם, ויש בזה משום הפסד אוכלים.

זריקת פת באופן שאינה נמאסת

הא במידי דממאיס הא במידי דלא ממאיס. התוספות (ד"ה אין) **ועוד ראשונים**[קיא] פירשו, שדין פת שונה משאר האוכלין, ואסור לזרוק פת אפילו באופן שאינה נמאסת, אבל שאר אוכלין רק באופן שנמאסים אסור לזרוק. וכתב הב"ח (או"ח סי' קעא ס"א ד"ה ואיכא) שההכרח לפירושם הוא ממה שהשיב מר זוטרא לרב אשי שהאיסור לזרוק אוכלין הוא רק בפת, ואם גם בפת אין איסור באופן שאינה נמאסת, היה לו להשיב שהברייתא מדברת בדבר שנמאס, אלא על כרחך שבפת אפילו באופן שאינה נמאסת אסור. וכן מוכח מהברייתא השניה שהביא, 'אף על פי שאין זורקין את הפת אבל זורקין את האוכלין', והעמידה הגמרא שמדובר באופן שאינו נמאס, הרי שמפורש שאף באופן שאינו נמאס אסור לזרוק את הפת[קיב]. והטעם שהחמירו בפת, ביאר **הבית יוסף** (או"ח סי' קעא ס"א ד"ה ומשמע), שמפני חשיבות הפת גם אם זורקו במקום נקי זלזול הוא לו. ואף שאמר שמואל עושה אדם צרכיו בפת באופן שאינו נמאס, יש לחלק, שבזריקה יש יותר זלזול משאר התשמישין. עוד תירץ, ששמואל לא התיר אלא תשמיש שיש בו צורך אכילה, כגון לסמוך את הקערה, אבל זריקה אינה נחשבת צורך אכילה ולכן אסורה[קיג].

אמנם הרשב"א (ד"ה ולענין פסק) כתב בשם **רב האי גאון**, שאין זורקין את הפת ולא את שאר האוכלין שנמאסים, אבל אלו שאינם נמאסים מותר. ודייק הבית יוסף (שם ד"ה אבל מדברי) מדבריו, שהוא חולק על התוספות, וסובר שאף פת לא נאסר לזרוק אלא באופן שנמאסת[קיד]. וכן דייק **השושנים לדוד** (טהרות פ"ד מ"א) מלשון **הרמב"ם** (ברכות פ"ז ה"ט), ומדבריו בפירוש המשניות (טהרות שם), שהוא סובר שאין חילוק בין פת לשאר אוכלין, ולעולם אין איסור אלא במקום שנמאס.

והנה רש"י (ד"ה אבל) ביאר את הטעם שאין לזרוק גלוסקאות אף בימות החמה, משום שהן נמאסין בזריקתן. ודייק הבית יוסף מדבריו שאף הוא סובר שאין איסור לזרוק פת אלא במקום שנמאסת, שהרי גלוסקאות הם פת, ואף על פי כן הוצרך רש"י לטעם שהם נמאסין בזריקתן. אמנם **הצל"ח והרש"ש** (ברש"י שם), סוברים שאף לדעת רש"י אסור לזרוק פת גם באופן שאינה נמאסת. וכתב הרש"ש שרש"י גרס בגמרא, 'אבל לא חתיכות ולא גלוסקאות' וכגירסת הרי"ף, וכך צריך גם לתקן את הדיבור המתחיל ברש"י 'אבל לא חתיכות וגלוסקאות'. ומה שכתב רש"י את הטעם שנמאסים הוא על חתיכות ולא על גלוסקאות. **ובאמרי נועם** (ד"ה אבל) כתב, שצריך לומר שרש"י סובר שגלוסקאות הם לא פת אלא דבר אחר, ולפיכך הוצרך לפרש שהם נמאסים בזריקתם.

באיזה אופן מותר להמשיך יין בצינורות

ממשיכין יין בצנורות לפני חתן ולפני כלה. פירש רש"י (ד"ה ממשיכין) שהיו מושכים יין בצינורות משום סימן טוב[קטו], ואין כאן משום בזיון והפסד ליין, לפי שהיו מקבלים את היין בכלי מפי הצנור[קטז]. וכן פירש הר"ח (ד"ה ת"ר ממשיכים, והביאו הראבי"ה ח"א סי' קלו), שמדובר באופן שהיין אינו הולך לאיבוד. ולפי פירוש זה, שהיין אינו הולך לאיבוד, ביאר **רבינו מנוח** (ברכות פ"ז ה"ט), שהחידוש של הברייתא הוא שאין לחשוש במנהג זה משום דרכי האמורי[קיז]. **והמאירי** (ד"ה ומותר) כתב, שהחידוש בברייתא הוא שמותר לעשות כן אפילו שיש בזה קצת זלזול ביין. **והבית יוסף** (או"ח סי' קעא ס"ד ד"ה והרשב"א) כתב לבאר את הזלזול בשני דרכים. או שכל שמשתמשים באוכלין שלא לצורך אכילה ושתיה הוא זלזול לאוכלין. או שעל ידי שהם ניגרים בצינור הם נמאסים קצת.

אולם בספר **המכתם** (ד"ה ממשיכין) כתב בשם **הראב"ד**, שאין חוששין להפסד היין[קיח]. והטעם, משום שיש בזה גם שמחה וגם סימן ברכה, ואינו דומה לקליות שאין בהם כל כך שמחה, ולכן חוששין לאיבודם. וכעין זה כתב **בשיטה מקובצת** (ד"ה ממשיכין), שיש מפרשים שמותר להמשיך יין בצינורות אפילו על גבי קרקע שהוא נמאס, משום שעיקר שמחת חתן וכלה בכך[קיט], אבל קליות ואגוזים שאין עיקר שמחה בכך לא התירו אלא בימות החמה שאינם נמאסים[קכ] [ומסיק שכן עיקר]. **והראבי"ה** (ח"א סי' קלו) כתב טעם אחר שמותר להפסיד את היין, מפני שהיין עומד גם לזילוף, וכמו שאמרו (פסחים כ:) 'שותין מלוג בסלע ומזלפין מלוג בשתים' [כלומר, לוג יין יקר שנמכר בשני סלעים טוב יותר להשתמש בו

קג. **וציין**, שאף ברא"ש (שם) לא מובא דין זה שצריך לאכול את הפת, אלא במי שאוכל דייסא על ידי פת. וכמו שיובא להלן. קד. **וכתב**, שכן מוכח ברא"ש (שם), שכתב שהברייתא במסכת סופרים (פ"ג הי"ד) אינה כדעת שמואל, שהרי נאמר בה שאין סומכין את הקערה באוכלין, ולדעת שמואל מותר. ואם נאמר שבאופן שהקערה מלאה מודה שמואל שאסור לסמוך, אם כן מנין לנו להעמיד את הברייתא שם שלא כדברי שמואל, הלא אפשר להעמיד את הברייתא בקערה מלאה. אלא בהכרח ששמואל מתיר גם בקערה מלאה ואינו חושש שמא ישפך. קה. **תוספות**, תוספות רבי יהודה (ד"ה כמאן), רשב"א (ד"ה ולענין פסק), מרדכי (רמז קפא), הגהות מיימוניות (ברכות פ"ז אות כ), רא"ש (סי' לג), ריטב"א (שבת נ: ד"ה לימא), שיטה מקובצת (ד"ה ולענין פסק). קו. **רא"ש**, וריטב"א (שם). קז. **ריטב"א** (שם). וביאר הבית יוסף (או"ח סי' קעא ס"א ד"ה ומ"ש רבינו ואין סומכין), שאפשר שאמנם אם היה נשפך דייסא על הפת היה נמאס בכך, אבל כאן שהוא אוכל את הדייסא עם הפת אינה נמאסת עליו. קח. **כך** היא הגירסא המובאת בתוספות (ד"ה כמאן). והרא"ש (שם) הביא את הברייתא בלשון אחר 'ואין אוכלין אוכלין באוכלין, אלא אם כן ראוין לאכילה' [ולפנינו במסכת סופרים מובא הנוסח של הרא"ש בהלכה י"ד, והנוסח של התוספות בהלכה ט"ז. ובתוספות רבי יהודה (ד"ה כמאן) הביא את שתי הברייתות]. וכתב הרא"ש, שאי אפשר לפרש כפשוטו שרק במאכל שראוי לאכילה מותר לאכול עמו, שהרי כל שכן הוא שמאכל שאינו ראוי לאכילה שמותר לאכול עמו. אלא הפירוש הוא אלא אם כן ראויין לאכול אלו עם אלו ביחד. קט. **תוספות**, תוספות רבי יהודה, רשב"א, מרדכי, הגהות מיימוניות, ורא"ש (שם). קי. **בשלטי** הגיבורים (אות ג) מבואר, שלפי הפוסקים שסוברים שאין הלכה כשמואל [ראה לעיל בענין 'האם שמואל סובר כרבי אליעזר'], אסור לאכול דייסא בפת אלא אם כן אוכלין ממנו מעט בכל פעם. והב"ח (שם ס"ה) כתב, שהגדולים שהחמירו לעשות כן, סברו שאף המסכת סופרים סוברת כשמואל, ואינה אוסרת להשתמש באוכלין אלא אם כן הם נמאסים, אלא שאף אכילת דייסא בפת הוא שימוש שממאיס את הפת. קיא. **תוספות** רבי יהודה (ד"ה ואין), אור זרוע (ח"א סי' רה), ריא"ז (ה"ג אות ד). קיב. **וכן** הוכיחו האמרי נועם (ד"ה אבל) והצל"ח (ברש"י ד"ה אבל) מדברי הברייתא. קיג. **וכתב** שכן משמע מדברי הרא"ש (סי' לג). קיד. **וכן** מבואר בחידושי הרא"ה (ד"ה ואין זורקין), שהאיסור לזרוק פת הוא רק במקום שנמאסת. קטו. **וביאר** הלבוש (או"ח סי' קעא ס"ד) שעושים את זה לרמז שתמשך שלוותן וטובתן של החתן והכלה. וראה עוד בבן יהוידע (ד"ה ת"ר) מה שכתב בביאור הסימן טוב שיש בזה. קטז. **וכן** כתב הרא"ש (סי' לג). וכן כתב הרא"ה (ד"ה תנו רבנן ממשיכין) שמדובר בנשפכין בכלים ואינם נמאסים. וכן הסכים בספר הבתים (בית תפילה שערי ברכות ש"י הי"ב). וכן הביאו המאירי (ד"ה ומותר), והשיטה מקובצת (ד"ה ממשיכין) בפירוש הראשון. קיז. **וכן** משמע בתוספתא (שבת פ"ח ה"ח), ובמסכת שמחות (פ"ח). קיח. **ומובא** בקצרה ברבינו מנוח (שם). וכן כתבו בספר הבתים (בית תפילה שערי ברכות ש"י הי"ב), ברשב"ץ (ד"ה ת"ר), ובמאירי (ד"ה ומותר) בשם יש אומרים. קיט. **וכתב** הב"ח (סי' קעא ס"ו), שדבר פשוט הוא שכל שיש בו מצות שמחת חתן וכלה מותר גם להפסיד את האוכלין. אלא שרש"י לשיטתו שפירש שהיו עושים זאת לסימן טוב, ואין בזה מצוה, ולכן אסר להפסיד את היין. קכ. **וכעין** הלשון הזו כתב הרשב"א (ד"ה ולענין פסק), שמה שמותר להמשיך יין בצינורות לפני חתן וכלה אף על פי שהיין נמאס, משום שעיקר שמחת חתן וכלה בכך, ומותר לעשות כן כדי לשמחן. אבל קליות ואגוזים אסור לזרוק בימות הגשמים לפי שאין עיקר שמחתן בכך, אלא שמתוך שיש בהם קצת שמחה התירו לזרוק בימות החמה. וכתב הב"ח (סי' קעא ס"ו) שהרשב"א הולך בשיטת הראב"ד. אמנם הבית יוסף (או"ח סי' קעא ס"ד ד"ה והרשב"א) הסתפק שמא גם הרשב"א לא התיר אלא באופן שמקבלו בכלי בפי הצינור.

לזילוף מלהשתמש בו לשתיה. ומי שאינו עשיר יקח יין בזול לשתייתו, ויין ביוקר לזילוף. רש"י (שם ד"ה שותין)].

בענין השלכת חיטים על החתן

וזורקין לפניהם קליות וכו'. כתבו **התוספות** (ד"ה ולא), על מה שהיו נוהגין בזמנם לזרוק חיטים בבית חתנים[קכא], שצריך ליזהר שלא יזרקום אלא במקום נקי. והביאם **בהגהות מיימוניות** (ברכות פ"ז אות ל). והוסיף, שמורו ורבו המהר"ם היה מצוה לאסוף את החיטים כדי שלא ידרכו עליהם.

וכעין זה כתבו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה וזורקין), שהמנהג שעושין בהרבה מקומות לזרוק חיטים או שעורים על החתן או על הכלה בשעה שמוליכין אותם לחופה, אין נכון לעשות כן אלא בימות החמה בלבד, או בימות הגשמים בזמן שהתייבשו המים מעל הארץ, שאם ירצה יכול ללקוט אותם לאחר מכן, אבל כשהארץ לחה אסור לזורקם לפי שיש לחוש לבזוי אוכלים, כמבואר בברייתא לענין זריקת חיטים קלויים ואגוזים, שאסור בימות הגשמים.

והשיטה מקובצת (ד"ה ממסיכין)[קכב] כתב, שצריך ליזהר שלא לזרוק חיטים לפני חתן וכלה כמו שנהגו. אך יש אומרים שחיטים לא נחשבים כלל אוכל לענין דבר זה. וכן כתב **בספר הבתים** (בית תפילה שערי ברכות ש"י ה"ב), שיש מן הגדולים שכתב, שלא אסרו אלא בגלוסקאות מפני שהם מוכנים לאכילה, אבל חיטים שאינם מוכנים לאכילה זורקין אותם אף על פי שהם הולכים לאיבוד. ולכן נהגו לזרוק חיטים או שעורים על חתן וכלה ואין מוחין בדבר זה.

האם מברך על המשקין לאחר שבלען

הא דתניא בולען במשקין. נחלקו **הראשונים**, האם הכוונה שיבלע את המשקין ולא יברך כלל, או שלאחר שבולע את המשקין מברך. **רש"י** (ד"ה משקין) פירש, שיבלע את המשקין ללא ברכה. וכן כתבו הראשונים[קכג] בשם **הר"ח**, שאינו מברך עליהם כלל. וכן כתבו **הרשב"א** (ד"ה והתניא) **והשיטה מקובצת** (ד"ה שכח) בשם **הגאונים**. והביאו ראיה לכך מהסוגיא להלן (נא.), שרבינא אמר שמי שאכל ושכח לברך אף אם גמר סעודתו יכול עדיין לברך ברכה ראשונה. ודחתה הגמרא את דבריו, שמכיון שהיה ראוי לברך ונדחה מהברכה אינו חוזר ונראה, הרי שמבואר שאי אפשר לברך לאחר האכילה. אבל הרשב"א והשיטה מקובצת (שם) כתבו בשם **הראב"ד**[קכד], שלאחר שבולע את המשקין יברך עליהם. וכן כתב **הרא"ש** (סי' לג)[קכה]. והביא ראיה לדבריו, שמשמע ש'בולען' ו'פולטן' ו'מסלקן' הכל מדובר באופן אחד, וכשם שבפולטן ומסלקן הוא חוזר ומברך, כמו כן בבולען הוא חוזר ומברך.

ולסוברים שבולע בלא ברכה, ביאר **רש"י** (שם) שהטעם שאינו מברך הוא משום שאי אפשר לסלק את המשקין לצד ולברך, והטעם שאינו צריך לפולטן הוא מפני שהקילו משום הפסד אוכלין[קכו], שלא יפסידם. וכן כתב **בפסקי הריא"ז** (ה"ג אות ה), שכל ברכה ראשונה שמברכים על האוכלין ועל המשקין היא מדברי סופרים, ובמקום שאי אפשר לברך, התירו לו שיבלע בלא ברכה, ולא ישליך את האוכלים ויפסידם. ובשם הר"ח כתבו הראשונים[קכז], שהטעם שאינו פולטן, משום שהמשקין שבתוך פיו נדחו מתורת משקין, משום שכעת אינן ראויין לשתיה לכל אדם, ולפיכך אין להקפיד על ברכתם[קכח], ואפילו אם יכול לברך על ידי הדחק, אינו צריך לברך[קכט]. וכן מבואר **בפסקי הרי"ד** (ד"ה אמ' רב יהודה), שהקשה, וכי בשביל שלא לאבד מלא לוגמיו משקין, התירו לו ליהנות בלא ברכה. ותירץ, שמשעה ששם אותן בתוך פיו בטלו ונמאסו ברוק פיו, ואין בהם איסור ליהנות בלא ברכה, מכיון שבטלו מהוייתן.

ובלבושי שרד (או"ח סי' קעב ס"א) מבואר, שיש נפקא מינה בין פירוש רש"י לפירוש הר"ח, שמדברי רש"י משמע, שהטעם שאינו מברך הוא משום שכשיש משקין בתוך פיו אינו יכול לברך, לפי שאי אפשר לסלקן בתוך פיו, אבל באופן שהוא יכול לברך על ידי הדחק בעודם בפיו [כגון שיש מעט משקין בפיו], יברך. אולם הר"ח סובר, שאינו צריך לברך אפילו אם יכול לברך על ידי הדחק, לפי שאינם בתורת משקין. **והמשכנות יעקב** (או"ח סי' לג) תמה על טעמו של הר"ח, שאם כן גם באוכלין שנמאסים מדוע הוא צריך לסלקן לצד אחר, הרי הם כבר אינם ראויין לכל אדם, אלא ודאי מכיון שאפשר לסלקן לצד אחר אסור לבולען בלא ברכה אף שהן נמאסים, והם נחשבים בני ברכה, אם כן מדוע במשקין נתיר לו לבלוע בלא ברכה[קל].

ובביאור הטעם של הסוברים שיברך לאחר שבלע, מצינו שני דרכים. הרשב"א והשיטה מקובצת (שם) כתבו בשם הראב"ד, שהלכה כרבינא (להלן נא.), שאף מי שאכל וגמר סעודתו יכול לברך ברכה ראשונה, ואף שדחתה הגמרא את ראייתו של רבינא, דבריו לא נדחו[קלא]. אבל הרא"ש (שם) כתב, שאף שאין הלכה כרבינא, ומי שנזכר לאחר שגמר סעודתו שלא בירך, אינו חוזר ומברך, כאן שונה הדבר, שמכיון שנזכר שלא בירך בעוד המשקים בתוך פיו ועדיין לא בלען, הרי זה דומה קצת לעובר לעשייתם, ולא נדחה מהברכה[קלב].

ובאבן האזל (ברכות פ"א הי"ט ד"ה ולבאר) הקשה, שלכאורה לא מובן חילוקו של הרא"ש, מה מועיל שנזכר לפני שבלע, סוף סוף אינו מברך אלא לאחר אכילתו. ותירץ, שהנה בסוגיא להלן (נא.) מבואר, שיש חילוק בין מי שהיה דחוי מעיקרו מלברך, כגון גר שטובל שאינו יכול לברך לפני הטבילה, שהוא חוזר ונראה לאחר הטבילה ויכול לברך, לבין מי שהיה ראוי בתחילה ונדחה, כגון מי שאכל ושכח ולא בירך, שאינו חוזר ונראה. ולפי זה יש לבאר, שמי שנזכר בעוד המשקין בתוך פיו, אמנם מהחיוב שהיה לו לברך לפני שנתנם לתוך פיו הוא דחוי, ואינו יכול לברך, אבל עכשיו שנזכר יש לו חיוב חדש לברך עליהם, אלא שהוא אנוס ואינו יכול לברך, ועל חיוב זה הוא נחשב דחוי מעיקרו, שמתחילת החיוב לא היה יכול לברך, ולפיכך יכול לברך לאחר שבלע[קלג]. מה שאין כן מי שלא נזכר עד לאחר שבלע, שלא חל עליו חיוב חדש חוץ מהחיוב שהיה לו לפני שנתן האוכל בתוך פיו, וחיוב זה הרי הוא נראה ונדחה ואינו חוזר ונראה[קלד].

האם יברך ברכה ראשונה ואחרונה בזה אחר זה

שם. המגן אברהם (סי' קעב סק"ג) הסתפק, מי שאכל או שתה כשיעור ברכה אחרונה ולא בירך לפניהם, לפי השיטה [שהובאה לעיל] שהוא מברך ברכה ראשונה לאחר האכילה, האם יברך אחר כך גם ברכה אחרונה, שכן לא מצינו שמברכים שתי ברכות אלו סמוכות זו לזו. ולהלכה הוא נוטה לחלק בין מי שאכל משבעת המינים, שיש אומרים שהברכה שאחריהם היא מן התורה, שיברך גם ברכה אחרונה, לבין אם שתה מים או שאר מינים, שהברכה לאחריהם היא מדרבנן, שלא יברך מספק[קלה]. **ובספר מכתם לדוד** (חספן, על הרמב"ם ברכות פ"ח הי"ב) סובר, שמברך גם ברכה ראשונה וגם ברכה אחרונה.

קכא. **הרוקח** (סי' שנג) כתב שהטעם למה שנהגו להשליך חיטים על החתן ועל הכלה כשמוליכין אותן ביום שישי בהשכמה הוא על שם הכתוב (תהילים קמז יד) 'חלב חטים ישביעך'. ובהמשך (סי' שנג) כתב, שמה שנוהגים לזרוק חיטים עליהם הוא לסימן שיפרו וירבו כחיטים. קכב. **והובא** במשנה ברורה (סי' קעא שער הציון אות כ). וכן כתב המאירי (ד"ה ומותר) בשם יש שמתירים. קכג. **תוספות** רבי יהודה (ד"ה והא), רשב"א (ד"ה והתניא), רא"ש (סי' לג), רבינו מנוח (ברכות שם) [אמנם ראה בהערה להלן, שבפירוש הר"ח שלפנינו כתוב שיברך לאחר שבלע]. וכן דעת המאירי (ד"ה כבר), הראב"ד בהשגות (ברכות פ"ח הי"ב), ופסקי ריא"ז (ה"ג אות ה). ובשער הציון (סי' קעב אות ה) כתב, שכן משמע גם באור זרוע (ח"א סי' רו) ובראב"ה (ד"ה אמר רב יהודה). קכד. **וכן** מובא בספר הבתים (שערי ברכות ש"ח ה"ב) בשמו. אמנם בהשגות על הרמב"ם (ברכות פ"ח הי"ב) כתב הראב"ד, שאם אין עוד משקין לפניו, אינו מברך לאחר שבלע. והאחרונים [בית יוסף (או"ח סי' קעב ד"ה והרשב"א), ב"ח (שם ד"ה עוד), יד אהרן (סי' קעב), חלק יעקב (אלגאזי, על הרמב"ם שם)] עומדים על הסתירה בדבריו. וראה במגן גיבורים (סי' קעב שלטי הגיבורים סק"א) מה שכתב ליישב סתירת הראב"ד. קכה. **וכן** דעת הראבי"ה (סי' תתקעב) והריטב"א (הל' ברכות פ"א ה"ג). ובדעת הרמב"ם בענין זה, נחלקו הרבה ראשונים ואחרונים. דזה לשון הרמב"ם (ברכות פ"ח הי"ב) 'שכח והכניס אוכלין לתוך פיו בלא ברכה, אם היו משקין בולען ומברך עליהן בסוף'. וכתב הכסף משנה, שאפשר לפרש בדעתו שסובר כדעת הר"ח שאינו מברך ברכה ראשונה, ולפיכך אמר שיברך עליהם בסוף, כלומר, ברכה אחרונה. אולם אפשר שכוונתו כהרא"ש, שלאחר שיבלעם יברך ברכה ראשונה. ורבינו מנוח (שם) פירש בדעת הרמב"ם שאינו מברך ברכה ראשונה, וכן פירשו ספר המכתם, ספר המאורות (ד"ה שכח), ספר הבתים (שערי ברכות ש"ח ה"ב), מאירי (ד"ה כבר), רשב"ץ (ד"ה ופי' ר"ח), שלטי גיבורים (אות ד) וביאור הגר"א (או"ח סי' קעב סק"ב). ומאידך, הראב"ד בהשגות (שם) פירש, שהוא מברך ברכה ראשונה לאחר ששתה, וכן פירש בספר ההשלמה (ד"ה הא), וכן נקטו המכתם לדוד (חספן, על הרמב"ם ברכות שם), והאבן האזל (ברכות פ"א הי"ט ד"ה ולבאר). אלא שהראב"ד כתב, שזה דווקא אם יש לו עוד משקין לשתות, [וראה במכתם (שם), שהבין שהראב"ד מפרש כן בדעת הרמב"ם, וכן מבואר בראשון לציון (ד"ה אמר) בדעת הרמב"ם] אבל ההשלמה (שם) כתב, שהרמב"ם סובר שדין משקין שונה, משום שהוא נזכר לפני שבלען [לכאורה כוונתו כתירוץ הרא"ש שהובא להלן. וכעין זה כתב המכתם לדוד (שם)]. קכו. **כן** ביאר המכתם לדוד (חספן, על הרמב"ם ברכות פ"ח ה"ב), שהטעם שהקילו הוא מחמת הפסד אוכלין. קכז. **תוספות** רבי יהודה, רשב"א, רא"ש, רבינו מנוח (שם). קכח. **החכמת** שלמה (או"ח סי' קעב) ביאר סברא זו, שאמנם בודאי שהמשקין שבפי האדם נחשבים אוכל ראוי, והם מקבלים טומאה [כמבואר ברמב"ם (כלים פי"ד ה"ה)], משום שלאדם שאוכלן הם ראויין, ורק לאחרים כבר אינן ראויין, אלא שלענין ברכה הולכים לפי רוב העולם, וכיון שאינו ראוי להם אין מברכים עליו. וכתב שיש לבאר יותר, שעיקר טעם הברכה הוא, שאם אוכל בלא ברכה הוא כגוזל את הקב"ה (לעיל לה:), ולענין גזילה מבואר (ב"ק כ:) שבאופן שזה נהנה וזה אינו חסר מותר, ואם כן גם כאן מכיון שמשקין אלו אי אפשר לסלקן לצד אחר אלא רק לפולטן, ואז לא יהיו ראויין לשום אדם, ונמצא שממילא לא יהיה כאן ברכה, ולפיכך אין כאן גזילה ואינו צריך לברך. קכט. **כן** כתבו תוספות רבי יהודה והרא"ש (שם). קל. **אמנם** יש לציין שבר"ח שלפנינו (ד"ה אמר רב יהודה) כתוב גירסא שונה, שבמשקין בולען, משום שהמשקין אינם צריכים עוד כסיסה, וכיון שנתן לתוך פיו הרי זה נחשב כדיעבד, ובולען ומברך עליהן [ואמנם בסוגיא להלן (נא. ד"ה אמר רבינא) פוסק הר"ח שאין הלכה כרבינא. וצריך לומר שכאן הדבר שונה כמו שמובא להלן מהרא"ש], אבל אוכלין אף לאחר שנתן בפיו אין זה נחשב דיעבד, מכיון שהם עדיין צריכים כסיסה, ואם נאמר שיבלעם הרי זה אוכל במזיד בלא ברכה, ולכן אם הם נמאסים יסלקם לצד אחר ויברך עליהן, וכוססן ובולען. ואוכלין שאינן נמאסים כגון קליות ואגוזים, פולטן ומברך עליהן ואוכלן. [ומשמע, שבמשקין גם אם יכול לסלקן לצד אחר אינו צריך, כי אינם צריכים כסיסה. ועוד, שאוכלין שנמאסים שאינו יכול לסלקם לצד אחר, צריך לפולטן, שאסור לכוססן ולבולען ללא ברכה]. קלא. **וראה** להלן (נא. בענין 'האם הלכה כרבינא') מה שהובא בענין זה. קלב. **וראה** בהלכות קטנות (שו"ת, ח"ב סי' קנ) שכתב לחלק, שבאופן שנזכר שלא בירך בעוד שהמשקין בתוך פיו, הרי גמר בלבו לברך, והרי זה כאילו שהתחיל לברך כבר. אבל אם לא נזכר שלא בירך עד אחר שבלעם אינו יכול לברך, כמו שמבואר בסוגיא להלן. קלג. **וכעין** זה כתב המעדני יום טוב (סי' לג אות ז), שמי שנזכר בעוד המשקין בפיו הרי זה דומה לטבילה, שמכיון שלא היה ראוי בתחילה, לא נדחה. קלד. **והשיטה** שאינו מברך סוברת, שאין כאן חיוב ברכה חדש, כיון שאינו יכול לברך עכשיו בשום אופן, ואין כאן אלא את החיוב הראשון שנראה ונדחה, ואינו חוזר ונראה. קלה. **וכתב**, שיש לנהוג לעולם לפלוט את המשקין מפיו, כדי שלא יכנס לספק זה.

באופן שיש לפניו עוד משקין

שם. כתב **הראב"ד** (השגות על הרמב"ם ברכות פ"ח הי"ב)[קלו], שמי שנתן משקין לתוך פיו בלא ברכה, אם יש לפניו עוד משקין, אינו בולע מה שבפיו, אלא פולט, שאיזה חסרון יש אם יפסיד מעט משקין כמלא פיו, ולא יהנה מהם בלא ברכה. ומה שנאמר בברייתא שבולען, מדובר דווקא באופן שאין לו עוד משקין, והוא דחוק לאותם משקין שבפיו, שאז התירו לו לבולען, שאם יפלטם יאבד גם אותם, וגם את הברכה, שהרי אין לו עוד משקין שיוכל לברך עליהם. **ובספר מכתם לדוד** (חסאן, על הרמב"ם ברכות שם) כתב, שמדברי **רש"י** (ד"ה משקין) מוכח שאינו סובר כן, אלא אף אם יש לו משקין אחרים יכול לבלוע. שכתב, שהטעם שאינו יכול לפלוט את המשקין, מפני שמפסידם. משמע, שהקילו משום הפסד אוכלין, וזה שייך גם כשיש לו עוד משקין.

וכתבו הרשב"א (ד"ה והתניא) **והשיטה מקובצת** (ד"ה שכח), שיש ראיה לדברי הראב"ד מהירושלמי (פ"ו ה"א), שאמר רב הונא, הרי שנתן לתוך פיו ושכח ולא בירך, אם היו משקין פולטן, ואם היו אוכלין סולקן לצדדין. הרי שדברי הירושלמי סותרים את דברי הבבלי בסוגייתנו, שבמשקין בולען. אלא יש לחלק שהירושלמי דיבר באופן שיש לו עוד משקין, והבבלי מדבר באופן שאין לו עוד משקין.

ובספר מגן גיבורים (שלטי הגיבורים סי' קעב סק"א) דן, בענין אוכלין שנמאסים בתוך פיו, שמבואר בסוגייתנו שהוא מסלקן לצד אחד ומברך, מה הדין באופן שיש לו עוד אוכלין, האם באופן כזה הוא צריך לפולטן כדי לקיים 'ימלא פי תהלתך', או שבשביל טעם זה לא חייבוהו לפולטן ולהפסיד את האוכלין[קלז]. וכתב שמתוך דברי הירושלמי שהביא הרשב"א מבואר שאינו צריך לפולטן, שהרי הראב"ד מעמיד את דברי רב הונא באופן שיש לו עוד משקין, ובזה מחלק רב הונא בין אוכלין למשקין, שבמשקין פולטן אבל באוכלין מסלקן לצדדים. אמנם הביא שבהמשך דברי הירושלמי מובא בשם רבי יוחנן, שאפילו אוכלין פולטן, שנאמר 'ימלא פי תהלתך', הרי שמבואר שגם באוכלין צריך לפלוט, ועל כרחך שמדובר באופן שיש לו עוד אוכלין.

והקשו האחרונים[קלח], אם אכן יש לחלק כדברי הראב"ד, מדוע לא תירצה הגמרא את הסתירה בין הברייתות באופן אחר, שמה שכתוב פולטן מדובר באופן שיש לפניו עוד משקין, ומה שכתוב בולען הוא באופן שאין לפניו עוד משקין. ותירץ **היד אהרן** (שם), שהראב"ד לשיטתו שפסק כרבינא (להלן נא.) שאפשר לברך אף לאחר שגמר לאכול, ולפיכך יש לומר שאם אין לו עוד משקין יברך לאחר שיבלע, וביש לו עוד משקין יפלטם, אבל הגמרא כאן לא סברה כרבינא, ואם כן אנו מוכרחים לומר שגם באופן שיפסיד ברכתו מותר לו לבלוע, ואין לחלק בזה בין אם יש לו עוד משקין או לא. **ובפתח הדביר** (או"ח סי' קעב ס"א) תירץ, שאם היתה הגמרא מחלקת כך, היה אפשר לטעות שאף אוכלין שאינם נמאסים מותר לסלקם לצד אחד ולברך [וכמו שאנו רואים שהגמרא שואלת להלן (נא.) מדוע שלא יסלקם לצד אחד], ולפיכך ביארה הגמרא שאף באופן כזה הדין הוא שפולטן, משום שנאמר 'ימלא פי תהלתך' (תהילים עא ח), ודרשו (להלן נא.) מכאן שאוכלין שאינן נמאסים יש לפולטן.

מדוע לא יהרהר הברכה

שם. הקשה **הפרי מגדים** (או"ח סי' קעב מ"ז סק"ב), לפי מה שמבואר **בט"ז** (או"ח סי' סב סק"א), שמי שצמא לשתות, והוא אנוס ואינו יכול להוציא הברכה מפיו, יהרהר הברכה בלבו וישתה, אם כן מדוע הדין הוא שבולע את המשקין בלא ברכה, יהרהר את הברכה בלבו, שהרי הוא אונס גמור. וכתב (שם א"א סק"א), שלפי מה שכתבו **הראשונים**[קלט] בשם הר"ח, שהמשקין שבפיו נמאסו ונדחו מתורת משקין, ואין צריך לברך עליהם, מתורץ מדוע אינו מהרהר הברכה בלבו.

נא.

ביאור הנידון של רב חסדא

בעו מיניה מרב חסדא מי שאכל ושתה ולא ברך מהו שיחזור ויברך אמר להו מי שאכל שום וריחו נודף וכו' אמר רבינא הלכך וכו'. רש"י (ד"ה יחזור, וד"ה מהו) פירש לפי הגירסא שלפנינו, שהסתפקו במי שכבר גמר לאכול ולשתות בלא ברכה, האם יחזור עכשיו ויברך. והשיב רב חסדא, שלא יברך לאחר שסיים לאכול, שאם יברך, הוא מוסיף על סרחונו ואומר ברכה לבטלה, והרי הוא כמי שאכל שום וריחו נודף, שאין מן הראוי שיחזור ויאכל שום[א].

והקשה המהרש"א (ברש"י ד"ה יחזור), שאם כוונת רב חסדא לומר שלא יחזור ויברך, אם כן לא מובן מה שאמר רבינא, 'הלכך אפילו גמר סעודתו יברך', הלא רב חסדא אמר להיפך, שאם גמר סעודתו לא יברך. וכן הקשה **בזרע אמת** (ח"א חידושי ברכות סי' ג). והוסיף, שגם לא מובן לשונו של רבינא 'אפילו גמר סעודתו', שמשמע שעד הנה דיברו במי שעדיין לא גמר סעודתו, הלא גם רב חסדא דיבר על מי שגמר סעודתו. עוד הקשה המהרש"א, שהמשל של מי שאכל שום לא ממש דומה לנמשל, שכן שם הוא חוזר ואוכל שוב את השום, אולם כאן הוא לא חוזר ועושה את אותו עוון, אלא עוון אחר של ברכה לבטלה. ולכן כתב המהרש"א, שטעות נפל בדברי רש"י[ב], וצריך לפרש שהספק הוא במי שנזכר באמצע סעודתו שלא בירך, האם הוא יכול לברך עכשיו. והשיב רב חסדא, שיחזור ויברך כל זמן שלא גמר לאכול, והמשיל על זה את האוכל שום וחוזר ואוכל שום, כלומר, וכי מפני שלא בירך על מה שכבר אכל, יוסיף על סרחונו ולא יברך על מה שיאכל עוד. ועל זה אמר רבינא, שכשם שאפשר לברך באמצע הסעודה אף לאחר שכבר אכל, כך אפשר לברך גם בגמר הסעודה. וכן מבואר בכמה **ראשונים**[ג], שהנידון היה על מי שנזכר בתוך סעודתו.

ובהגהות יעב"ץ ובפני יהושע (ברש"י ד"ה יחזור) תמהו על פירוש המהרש"א, שהתלמידים הסתפקו במי שנזכר בתוך סעודתו, האם יחזור ויברך. איך אפשר לפרש כן, וכי יעלה על הדעת שטעו בדבר כזה, שמאיזה טעם יש להסתפק שיאכל אכילה נוספת בלא ברכה ראשונה, וכי ברכת הנהנין תלויה בתחילת הסעודה. וכן הקשה בזרע אמת (שם). והוסיף להקשות, איך למד רבינא מכח דינו של רב חסדא שצריך לברך על מה שעוד לא אכל, שאפשר גם לברך לאחר האכילה, הלא אין שום דמיון בין הדינים. וכן הקשה **הפרי תאר** (לבעל האור החיים, יו"ד סי' יט סק"ג). ותירץ, שרבינא סבר, שהטעם שאמר רב חסדא שיכול לברך באמצע סעודתו, הוא משום שאפשר לברך אף לאחר האכילה, שאם נאמר שמי שגמר סעודתו אינו יכול לברך, אף באמצע הסעודה לא היה מברך, והרי זה דומה למה שאמרו (פסחים קיד:), לענין מי שאין לו בליל פסח שום ירק חוץ מחסה, שסברה הגמרא לומר שבטיבול ראשון [של הכרפס] יברך על החסה בורא פרי האדמה, ובטיבול שני [של אכילת המרור] יברך עליו על אכילת מרור, ומקשה הגמרא, אחר שמילא כרסו במרור יברך על אכילת מרור. הרי שמבואר שלאחר שכבר אכל אינו יכול לברך, וכמו כן מי שמילא כרסו ממזון שמים, לא יחזור ויברך, אלא מוכח שסובר רבינא שאפשר גם לברך אף לאחר האכילה על מה שאכל. והביא ראיה לסברא זו מברכת הטבילה. ודחתה הגמרא את הראיה. ומסיקה הגמרא, שלא אמר רב חסדא שיברך אלא על מה שהוא ממשיך לאכול [ואין זה דומה למרור, ששם לאחר שקיים מצוות מרור בכזית ראשון אין מה לברך, אבל כאן הוא מברך על הנאתו שבכל אכילה ואכילה].

והזרע אמת תירץ[ד], שספק הגמרא היה, האם מה שיברך על האוכל שעדיין לא אכל, יכול לתקן גם את מה שאכל כבר, ויתכוון בברכתו גם על מה שאכל. או שמה שאכל הוא מעוות שלא יכול לתקון, ולא יתכוון אלא על מה שעתיד לאכול. והשיב רב חסדא, שאכן יש לו לכוון בברכתו גם על מה שאכל. ומכאן למד רבינא, שמכיון שאנו רואים שהברכה יכולה לחול גם על מה שכבר אכל ואינו בכלל מעוות לא יוכל לתקון, ממילא הוא הדין למי שגמר סעודתו שיחזור ויברך[ה]. ובסוף דחתה הגמרא, שדברי רב חסדא נאמרו רק במי שלא גמר סעודתו, שעדיין לא נדחה מהברכה, שהוא צריך לברך על מה שעתיד לאכול, ולפיכך הוא יכול לתקן אף את מה שאכל, אבל אם גמר סעודתו ונדחה מהברכה, הואיל ונדחה נדחה. אמנם כתב, שמלשון המהרש"א לא משמע כפירוש זה, אלא שהנידון הוא אם יברך על מה שעתיד לאכול[ו].

פירושים נוספים מהאחרונים

ויש מן האחרונים שפירשו את דברי רש"י באופנים אחרים וכדלהלן:

א. באמרי נועם (ד"ה מהו) כתב[ז], שאכן רב חסדא אמר שלא יברך לאחר שגמר לאכול, אלא שרש"י לא גרס בדברי רבינא 'הלכך', ורבינא בא לחלוק על רב חסדא ולומר שאף לאחר גמר הסעודה יכול לברך.

ב. הצל"ח (ד"ה בעו) כתב, שרש"י גרס בגמרא את דברי רבינא לפני דברי רב חסדא, ומה שאמר רבינא 'הלכך', זה הולך על מה שהובא בברייתא לעיל,

---

[קלו] **הובא** גם ברשב"א (ד"ה והתניא), בספר המאורות (ד"ה והראב"ד), במכתם (ד"ה שכח), במאירי (ד"ה כבר), ובשיטה מקובצת (ד"ה שכח). [קלז] **גם** בספר מכתם לדוד (שם) הסתפק בזה. [קלח] **יד** אהרן (או"ח סי' קעב), פרי מגדים (או"ח סי' קעב מ"ז סק"א), חלק יעקב (אלבעלי, על הרמב"ם ברכות שם), מכתם לדוד (חסאן, על הרמב"ם ברכות שם), מגן גיבורים (שלטי הגיבורים שם סק"א). [קלט] **הובאו** לעיל בענין 'האם מברך על המשקין לאחר שבלען'. [א] **וראה** עוד בר"ח (ד"ה בעו), שמשמע קצת מלשונו שמדובר בשנזכר לאחר שגמר סעודתו, והשיב רב חסדא שצריך לברך, שלא די ששכח לברך כאשר התחייב בכך, האם נאמר שלא יברך גם בשעה שנזכר. עיין היטב בדבריו. [ב] **וכן** הגיהו הגר"א (הגהות הגר"א אות א - ב), והפרי תאר (לבעל האור החיים, יו"ד סי' יט סק"ג) בפירוש הראשון [ראה ביאורי רש"י]. [ג] **פסקי** הרי"ד (ד"ה בעו), אור זרוע (ח"א סי' רח), רבינו מנוח (ברכות פ"ח הי"ב), שיטה מקובצת (לעיל מא: סוף ד"ה דברים). [ד] **וכן** פירש המעדני יום טוב (אות ט). [ה] **ויתכן** שגם רב חסדא סובר שאף אם נזכר אחר שגמר סעודתו יכול לברך, אלא שהוא ענה למה ששאלוהו ולא שאלהו אלא על אופן שנזכר באמצע. וכתב, שבזה מדויק לשון רש"י (ד"ה הלכך) שכתב, 'כיון דאם נזכר באמצע יכול לברך, אפילו גמר סעודתו נמי יכול לברך'. ולכאורה הלשון 'אם נזכר באמצע יכול לברך' תמוה, שהרי הוא צריך לברך ולא רק יכול לברך. אבל לפי פירוש זה מובן, שכוונת רש"י שמצינו שאם נזכר באמצע הוא יכול לברך אף על מה שאכל. [ו] **וכן** מפורש בשיטה מקובצת (שם) שכתב, שנסתפקו התלמידים, מכיון שכבר נהנה מזה המין, האם חוזר ומברך עליו כלל, או שיגמור לאכול ממנו בלא ברכה. ואף לא מצא רב חסדא טעם לחייבו בברכה, אלא מפני שאכל שום, כלומר, שתחילת אכילתו היתה באיסור, אבל באופן שתחילת אכילתו היתה בהיתר, אינו חוזר ומברך לאחר שהתחיל לאכול. [ז] **ספר** אמרי נועם נכתב על ידי תלמידי הגר"א ממה ששמעו ממנו. אמנם יש לציין שבהגהות הגר"א (אות א - ב) הגיה את דברי רש"י [כמובא בהערה לעיל], ולגירסתו לא נחלקו רבינא ורב חסדא.

שמי ששכח ונתן אוכלין לתוך פיו מסלקן לצדדין ומברך, הרי שמצינו שאפשר לברך לאחר שהאוכלין כבר בתוך פיו, ועל זה אמר רבינא, שהוא הדין שאפשר לברך גם אם גמר אכילתו. ואחר כך מביאה הגמרא ששאלו שאלה כזו לפני רב חסדא, ופסק שלא יברך.

ג. הזרע אמת (ח"א חידושי ברכות סי' ג) פירש בדעת רש"י, שהתלמידים שאלו את רב חסדא, על מה שמבואר בברייתא לעיל, שמי שנתן משקין לתוך פיו, ונזכר בעודם בתוך פיו, יבלעם ויברך אחר כך [כפירוש **הרא"ש** (סי' לג)[ח]], והסתפקו מה הדין באופן שלא נזכר עד שסיים אכילתו האם יברך או לא. והשיבם רב חסדא, מי שאכל שום יחזור ויאכל שום וכו', ולא ביאר רב חסדא מה כוונתו, האם רצה לומר שיש לו לברך, ואם לא יברך הרי הוא חוזר ואוכל שום, או שאדרבא אין לו לברך, ואם יברך הרי הוא שונה באיוולתו. ובא רבינא לבאר את דברי רב חסדא ואמר, הלכך מה יעשה כדי שלא לחזור ולאכול שום, יברך אף אם נזכר לאחר שגמר סעודתו[ט]. והביא ראיה לדבריו מברכת טבילה. ודחתה הגמרא, שלא זו היא כוונת רב חסדא, אלא כאן בברכת האכילה, מאחר שנדחה נדחה, ולא יחזור ויברך, ואינו דומה לדין של נתן משקין לתוך פיו, ששם מכיון שנזכר קודם שבלע הרי זה נחשב קצת עובר לעשייתן, כמו שפירש הרא"ש (שם).

פירוש נוסף בדברי הגמרא כתב הצל"ח (שם), שספק הגמרא היה באופן שנזכר שלא בירך בעוד האוכלין בתוך פיו, ומדובר באופן שאינו יכול לסלק את האוכל לצד אחד. והנה כתב הרא"ש' (שם), שבנתן משקין לתוך פיו, הדין הוא שבולע ואחר כך מברך ברכה ראשונה. והטעם, שכיון שנזכר לברך בעוד המשקין בתוך פיו, זה נחשב גם כן קצת עובר לעשייתן וממילא הוא הדין באוכלין באופן שאינו יכול לסלקם לצד אחד. ובאופן כזה הסתפקה הגמרא, האם יברך אחר כך גם ברכה אחרונה, שהרי לא מצינו שמברכים שתי ברכות אלו סמוכות זו לזו[יא]. ועל זה השיב רב חסדא שלא יברך, שאם יברך הרי זה כאוכל שום וחוזר ואוכל שום. ואמר רבינא שמאחר שמצינו שמברך ברכה ראשונה לאחר שאכל, הוא הדין אם נזכר לאחר שגמר סעודתו גם כן יברך ברכה ראשונה.

האם ברכה בתוך הסעודה מתקנת מה שאכל למפרע

יחזור ויאכל שום אחר כדי שיהא ריחו נודף. מבואר בדברי רב חסדא, שאם נזכר באמצע סעודתו שלא בירך, יחזור ויברך על מה שממשיך לאכול[יב]. ונחלקו **האחרונים** האם בברכה שמברך על מה שעדיין לא אכל הוא מתקן אף את מה שאכל למפרע. **הלבוש** (או"ח סי' קסז ס"ח) כתב, שמה שאכל בלא ברכה הוא 'מעוות לא יוכל לתקון' (קהלת א טו), ואינו נפטר במה שמברך על להבא. אבל **המעדני יום טוב** (סי' לג אות ט) כתב, שכל זמן שעוסק באכילה הרי זה נחשב 'עובר לעשייתן' ומה שמברך באמצע הסעודה פוטר ומתקן גם את מה שאכל[יג].

איך הבין רבינא את הברייתא של טבל ועלה

דתניא טבל ועלה אומר בעלייתו וכו'. פירש **הראבי"ה** (סי' תתקעג), שרבינא סבר שאף בטבילה צריך לכתחילה לברך לפניה, והברייתא מדברת בדיעבד, באופן שלא בירך לפניה שיכול לברך לאחריה, ולפיכך דימה דין זה לאכל ושכח לברך. וכן מבואר בש"ך (יו"ד סי' יט סק"ג). אבל **הבית מאיר** (בש"ך שם) כתב, שאי אפשר לפרש כלל שהברייתא מדברת בדיעבד, שאם כן הברייתא היתה צריכה לומר 'טבל ולא בירך יעלה ויברך', אלא ודאי שזה דין לכתחילה, וגם רבינא בא להביא ראיה ממה שמצינו בטבילה שמברך לכתחילה לאחר המצוה, לברכת הנהנין שיוכל לברך בדיעבד[יד]. **והפרי חדש** (יו"ד שם סק"ג) כתב, שלא יתכן לומר שהברייתא מדברת בדיעבד, שאם כן מדוע לא דיברה אלא בטבילה ולא בכל המצוות, שאם לא בירך לפניהן שיברך לאחריהן, אלא על כרחך שבטבילה יש דין מיוחד שלכתחילה מברכים לאחריה.

והפרי תאר (לבעל האור החיים, יו"ד סי' יט סק"ג) כתב, שרבינא סבר שהברייתא מדברת על כל הטבילות, ואף על הטבילות שאפשר לברך עליהן לפניהן, ולפיכך הוכיח שאף מי שהיה ראוי לפני המצוה לברך יכול לברך לאחריה. עוד פירש, שאמנם ידע רבינא שבברייתא מדובר דווקא בטבילה של גר שאינו יכול לברך לפניה, ושם תיקנו לכתחילה לברך לאחריה, כפי שתבאר הגמרא להלן. אלא שסבר רבינא, שאם נאמר שאי אפשר לברך כלל לאחר האכילה או קיום המצוה, לא היה הגר מברך כלל, ואם מצינו שהגר מברך לכתחילה אחר קיום המצוה, יש לנו ללמוד שאף בשאר מצוות או באכילה, אם שכח לברך לפניה מברך לאחריה[טו].

האם הלכה כרבינא

ולא היא וכו'. רוב הפוסקים[טז] סוברים שדברי רבינא נדחו לגמרי בסוגייתנו, ומי שנזכר לאחר שגמר סעודתו אינו מברך. אמנם **הרשב"א** (נ: ד"ה והתניא), **והשיטה מקובצת** (שם ד"ה שכח) הביאו בשם **הראב"ד** שפסק כרבינא, וביאר השיטה מקובצת שהראב"ד סובר שלא דחו בגמרא אלא את ראייתו של רבינא, אבל לא את עצם דינו. **ורבינו מנוח** (ברכות פ"ח הי"ב) **וספר המאורות** (נ: ד"ה והלכ"ד) הוסיפו ליתן טעם לדברי הראב"ד, שאין דיחוי אצל מצוות (חולין פז.), ואף דבר שהיה נראה ונדחה חוזר ונראה. וכן כתב **הראבי"ה** (סי' תתקעג) שאף שדחתה הגמרא את ראייתו של רבינא, מכל מקום רבינא נשאר בשיטתו שאפשר לברך, ואין אנו סומכין על דחיית הגמרא[יז]. והביא ראיה לדבריו, ממה שמצינו במי ששכח להתפלל, שהוא חוזר ומתפלל [ראה בגמרא לעיל (כו.)], ואף שהיה ראוי מתחילה להתפלל ונדחה, מכל מקום חוזר ונראה, וכל שכן באכילה שהוא נהנה, שחייב לברך. ואין זה דומה לשאר נראה ונדחה שבש"ס, ששם מדובר שהוא נדחה מלברך על ידי מעשה גמור, ולא רק ששכח לעשות את המצוה.

וכתב הראבי"ה, שטעמם של **הראשונים** שפסקו שאין הלכה כרבינא, הוא מלשון הגמרא 'ולא היא', שמשמע שנדחו דבריו של רבינא. אבל אפשר לומר, שאין כוונת הגמרא לומר זאת על עצם דברי רבינא, אלא על פירושו בברייתא, שרבינא סבר שאף בטבילה צריך לכתחילה לברך לפניה, והברייתא מדברת בדיעבד, באופן שלא בירך לפניה שיכול לברך לאחריה, ולפיכך דימה דין זה לאכל ושכח לברך. ועל זה אומרת הגמרא 'ולא היא', שהברייתא לא דיברה בדיעבד אלא לכתחילה. ובפשטות אפשר לפרש, שכוונת הגמרא 'ולא היא', שהראיה אינה נכונה, לפי שיש לחלק כפי שחילקה הגמרא. אבל אין כאן דחייה לדברי רבינא.

הרשב"א (שם) תמה על הראב"ד, מדוע פסק להלכה כרבינא, הלא רבינא לא אמר את דינו אלא מכח הברייתא של טבילת גר, ומסקנת הגמרא היא שאין ראיה משם, לפי שהגר לא היה ראוי לטבילה מתחילה, אבל באכילה שהיה ראוי לברך ושכח, הואיל ונדחה ידחה, ואם כן אין מקור לדברי רבינא. ותירץ **המשכנות יעקב** (סו"ת, או"ח סי' לג), שהנה במסכת זבחים (לד:) נחלקו רבינא ורב אשי, בענין כהן כשר שקיבל את הדם ונתנו לכהן פסול, האם אפשר להחזיר את הדם לכהן הכשר, שרבינא סובר שמכיון שהיה הדם אצל הפסול הרי זה דחוי, ורב אשי אומר, שמכיון שבידו להחזיר מיד לכשר אין זה נקרא דחוי, שכל דבר שבידו לתקן אינו דחוי. ואף הנידון בסוגייתנו תלוי במחלוקת זו, שהרי הטעם שמי ששכח לברך נחשב נדחה, הוא משום שבשעת האכילה עצמה [והבליעה] לא יכול היה לברך[יח], אמנם מצב זה נחשב 'בידו', שהרי בודאי סופו לבלוע את האוכל ואז יוכל לברך. ונמצא שלדעת רב אשי בודאי שהוא יכול לברך לאחר האכילה שאין כאן דיחוי כלל. אבל לפי שיטת רבינא יש מקום לדון שלא יוכל לברך מחמת שנדחה. ורבינא לשיטתו אמר, שלכאורה יש ראיה מהברייתא שאפשר לחזור ולברך. והגמרא דחתה את הראיה, שכאן באכילה הוא נראה ונדחה, ואילו בטבילה הוא דחוי מעיקרו. וכל זה לשיטתו שאף דבר ש'בידו' נחשב דחוי. אמנם הראב"ד פוסק כרב אשי שמכיון שבידו לבלוע המאכל ולברך אין כאן דיחוי כלל, ולפיכך פסק שיחזור ויברך.

על איזה טבילה דיברה הברייתא

התם מעיקרא גברא לא חזי. הקשו **התוספות** (ד"ה מעיקרא)[יט], מדוע אדם שלא טבל אינו ראוי לברך, הלא הטמא אינו אסור לברך. **והרי"ף** (פסחים ז:) הביא ראיה לכך, שהרי נדה יכולה להפריש חלה (בכורות כז.), ולברך על ההפרשה. וכן מבואר בגמרא לעיל (כו.) שזב ונדה יכולים לקרוא בתורה ולהתפלל, אם לא ראו קרי.

ח. **ראה** בביאורים לעיל (נ:), שהובא באריכות שיטות הראשונים בזה. ט. **וביאור** דברי רש"י הוא כך, שבתשובת רב חסדא (ד"ה יחזור) כתב את הפירוש של מסקנת הגמרא, שלא יחזור ויברך. ובדברי רבינא (ד"ה הלכך) כתב, 'כיון דאם נזכר באמצע יכול לברך, אפילו גמר סעודתו נמי יכול לברך', והכוונה, שרבינא מפרש את דברי רב חסדא, שכשם שאם נזכר באמצע אכילתו מבואר בברייתא שיברך לאחר שבלע, כמו כן אם נזכר לאחר שגמר סעודתו יברך. י. **ראה** בביאורים לעיל (נ:), שהובא באריכות שיטות הראשונים בזה. יא. **וכן** הסתפק המגן אברהם (סי' קעג סק"ג) האם יש לברך באופן זה ברכה אחרונה כי לא מצינו שתי ברכות סמוכות זו לזו. וכתב הצל"ח, שכן מדוקדק מלשון הגמרא, 'מהו שיחזור ויברך'. שאם הספק הוא על ברכה ראשונה לא מובן הלשון 'יחזור', אלא היה צריך לומר 'מהו שיברך', אלא על כרחך שהיה פשוט שהוא מברך ברכה ראשונה, והסתפקה הגמרא, האם יחזור ויברך גם ברכה אחרונה. יב. **ראה** לעיל שהובאו פירושים נוספים בדברי רב חסדא. יג. **וראה** לעיל שהזרע אמת (ח"א חידושי ברכות סי' ג) פירש, שזה היה ספיקו של רב חסדא האם הוא מתקן בברכתו את מה שאכל קודם, ורב חסדא פשט שהוא מתקן בברכתו אף את מה שאכל קודם. יד. **וכן** פירש הפרי תאר [שהובא להלן בסמוך] בפירוש השני. טו. **והגמרא** דחתה את הראיה, שבגר כך היה התקנה מתחילתה לברך אחר הטבילה, וכמו ברכת המזון שהיא לאחר האכילה, ואין לדמות גר לשאר אדם. טז. **בה"ג** (הל' ברכות פ"ו), ר"ח (ד"ה אמר רבינא, הביאוהו הראבי"ה סי' תתקעג, והאור זרוע ח"א סי' רח), רי"ף, רמב"ם (ברכות פ"ד ה"ג), אור זרוע (שם) בשם רבינו יהודה ב"ר יצחק שירליאון, רשב"א (נ: ד"ה והתניא), רא"ה (ד"ה מחר), פסקי הרי"ד (ד"ה בעו), הגהות מיימוניות (ברכות שם אות ד), רא"ש (סי' לג), מאירי (ד"ה המתחיל), ריא"ז (ה"ג אות ו). יז. **וכן** כתב גם במקום אחר (סי' קלא), אבל ציין שרבים פסקו שאין הלכה כרבינא. יח. **ראה** להלן בענין 'ביאור הדיחוי'. יט. **וכן** הקשו בספר הישר (סי' שלא, מהדורת שלזינגר סי' מו), ומחזור ויטרי (סי' תעד) 'המורה אמר דשאלו לרב האי גאון על הלכה זו שהיו תמהין משום טומאה אמאי אין ראוי לברך על הטבילה קודם שיטבול'.

ופירש רש"י (ד"ה התם, פסחים ז: ד"ה לאלתר), שכוונת הגמרא לטבילה של בעל קרי, שעזרא תיקן שבעלי קרי לא ידברו דברי תורה ולא יברכו עד שיטבלו (לעיל כ:), ולכן אינו ראוי לברכה קודם טבילה. ומכיון שרוב הטבילות הם של בעלי קרי, תיקנו חכמים בכל הטבילות לברך לאחר הטבילה. וכתב **הרא"ש** (סי' לד), שאף על גב שהיום כבר ביטלו את טבילת עזרא (לעיל כב.), ובעל קרי יכול לברך אף קודם הטבילה, מכל מקום לא השתנה המנהג. והתוספות (חולין קלו: ד"ה כרבי) כתבו, שאף שביטלו את טבילת עזרא, הרבה מהם היו מחמירין לטבול, ולכן אינם מברכים עד לאחר טבילה.

והתוספות (ד"ה מעיקרא) תירצו, שכוונת הגמרא לטבילה של גירות, שקודם שטבל הגוי לשם גירות אינו יכול לברך, ומפני אותה טבילה תיקנו לכל שאר טבילות לברך לאחר טבילה. וכעין זה כתבו התוספות בפסחים (ז: ד"ה על), והרא"ש (פסחים פ"א ס"י) בשם ר"י[כ].

תירוץ נוסף כתבו התוספות בפסחים (שם), שכוונת הגמרא לכל הטבילות, שהאדם אינו ראוי לברך לפני הטבילה, משום שקודם שירד למים אינו יכול לברך מחשש שמא מחמת הפחד מהמים ימנע ולא יטבול, ואחר שכבר ירד למים אסור לו לברך, משום שאז הוא ערום ואסור לברך, שלבו רואה את הערוה.

נמצא מבואר, שלדעת רש"י ותוספות הברייתא דיברה בכל הטבילות[כא]. אמנם התוספות בפסחים (ז: ד"ה [illegible]) הביאו, שהר"ח פירש בשם **הגאון**[כב], שלא דיברה הברייתא אלא בטבילת גר, שאינו ראוי לברך לפני הטבילה, שאינו יכול לומר 'אשר קדשנו במצותיו וצונו' בעודו גוי, אבל שאר חייבי טבילה מברכים לפני הטבילה. ואף בעל קרי מברך לפני הטבילה, שהוא מותר לברך, כמבואר לעיל (כב.) שנהגו העולם כרבי יהודה בן בתירא בבעל קרי, שיכול להתפלל ולברך וללמוד קודם טבילה. וכן דעת **הרי"ף** (פסחים שם) **והרמב"ם** (ברכות פי"א ה"ז), שלא דיברה הברייתא אלא בטבילת גר בלבד. ומבואר **בר"ן** (שם ד"ה חוץ) שלפי דעתם, הברייתא מדברת בכל מי שאינו ראוי לברך לפני הטבילה, ובזמן שהיה נוהג תקנת עזרא היה דין זה נכון גם בבעל קרי, אולם היום שביטלו את תקנת עזרא לא נשאר דין זה אלא בטבילת גר.

אימתי מברכים על נטילת ידים

שם. מבואר בסוגייתנו שהטעם שמברכים לאחר הטבילה, מפני שיש פעמים שהטובל אינו יכול לברך לפני הטבילה. וביארו **הראשונים**[כג], שאגב טבילות אלו תיקנו חכמים שלעולם מברכים לאחר הטבילה, גם באופן שאפשר לברך לפניה. וכתבו הראשונים[כד], שנהגו העולם גם בנטילת ידים לברך לאחר הנטילה. ונתנו לדבר שתי טעמים.

טעם ראשון כתבו **התוספות** (ד"ה מעיקרא, פסחים ז: ד"ה על) **והרא"ש** (סי' לד, פסחים פ"א ס"י), שהוא מאותו טעם שמובא בסוגייתנו, שלפעמים הנוטל ידיו אינו יכול לברך לפני הנטילה, וכגון מי שיוצא מבית הכסא [או שנגע במקומות המכוסין שבגופו[כה]], שאסור לו לברך עד שיטול ידיו. ואגב נטילות אלו, נהגו בכל הנטילות לברך לאחריהן, כדי שהיוצא מבית הכסא לא יבא לברך באיסור[כו]. ונחלקו **הטור והבית יוסף** (או"ח סי' קנח סי"א) בביאור שיטה זו. הטור כתב, שלא יברך עד אחר הנטילה, שכך תיקנו חכמים שלעולם יברך לאחר הנטילה, משום אותן פעמים שאין ידיו נקיות. אבל הבית יוסף כתב, שאין כוונתם שצריך לברך בדווקא לאחר הנטילה, אלא שמטעמים אלו נוהגים לברך אחר הנטילה, אבל לכתחילה יש לברך לפני הנטילה כדין כל המצוות שמברכים עליהם עובר לעשייתן[כז] (סוכה לט.). וכן פסק בשלחן ערוך (שם).

טעם נוסף כתבו התוספות בפסחים (שם, ובסוכה לט. ד"ה עובר), והרא"ש (שם), שנהגו לברך לאחר הנטילה, משום שאף לאחר הנטילה עדיין זה נחשב במקצת 'עובר לעשייתן', שכל זמן שלא ניגב ידיו, עדיין לא סיים את המצוה[כח], כמו שאמרו (סוטה ד:), שכל האוכל בלא ניגוב ידים כאלו אוכל לחם טמא[כט]. והט"ז (שם ס"ק יב) הקשה על טעם זה, שהרי יש הרבה נטילות שאינו צריך לנגב את ידיו, וכגון מי ששופך על ידיו רביעית מים בבת אחת, שאינו צריך לנגב ידיו [כמבואר בשלחן ערוך (שם סי"ג)], ובאופנים אלו לא מובן מדוע מברכים לאחר הנטילה. **והמגן אברהם** (שם ס"ק טו) תירץ קושיא זו, שמכל מקום לא חילקו חכמים בין נטילה לנטילה, ולעולם נהגו לברך לאחר הנטילה[ל] [וכמו שכתבו הראשונים לפי הטעם הקודם]. וביאר **היד אפרים** (במגן אברהם שם), שהט"ז לא קיבל תירוץ זה, משום שהוקשה לו, שלפי דעת הטור מובן, שמכיון שלפעמים אסור לברך לפני הנטילה, לפיכך גזרו שלעולם יברכו דווקא אחרי הנטילה. אבל לפי דעת השלחן ערוך, שמעיקר הדין צריך לברך לפני הנטילה, אלא שנהגו העולם לברך לאחר הנטילה משום שלפעמים אין ידיו נקיות, בהכרח צריך לומר שהטעם שאפשר לברך בדיעבד לאחר עשיית המצוה משום שכל זמן שלא ניגב, הרי זה עדיין עובר לעשייתן[לא], אם כן טעם זה אינו שייך אלא כשצריך לנגב, אבל באופן שלא צריך לנגב, איך מותר לברך לאחר נטילה, ולא שייך לומר לא פלוג לקולא, שתמיד יהיה אפשר לברך לאחר מכן, שאין טעם לתקן כך.

ובאופן ששכח ולא בירך עד לאחר הניגוב, תלוי הדבר בשתי הטעמים שהזכרנו[לב], שלפי הטעם הראשון, שכאן הותר לברך לאחר עשיית המצוה משום שלפעמים אינו יכול לברך לפני הנטילה, הוא הדין שאפשר לברך גם לאחר הניגוב. אבל לפי הטעם השני, שעד שלא ניגב עדיין נחשב במקצת עובר לעשייתן, אם כבר ניגב אינו יכול לברך עוד. **והרמ"א** (או"ח שם) פסק להקל[לג], שאף אם לא בירך עד שניגב ידיו יכול לברך אחר כך[לד].

מי ששכח לברך לפני עשיית המצוה

הכא מעיקרא גברא חזי. נחלקו **הראשונים** בדין מי שעשה מצוה בלא שבירך לפניה, האם יחזור ויברך לאחר עשיית המצוה. **הרמב"ם** (ברכות פי"א ה"ו) כתב, שאם שחט בלא ברכה, אינו חוזר ומברך אחר השחיטה, וכן אם הפריש תרומה ומעשרות ולא בירך, אינו חוזר ומברך, וכן כל כיוצא בזה[לה]. וכן כתב **האבודרהם** (סדר תפלות של חול שער ג ד"ה גרסי' בפרקא) בשם **בעל המאור**[לו]. ומקורו של הרמב"ם מסוגייתנו[לז], שנתנה הגמרא טעם לברכת הטבילה שמברכים אותה אחר הטבילה, משום שלא היה ראוי לברכה קודם הטבילה, ומשמע שבאופן שלא שייך טעם זה, אי אפשר לברך אחר כך, אפילו בדיעבד, וכמו מי שאכל ושכח לברך שאינו חוזר ומברך.

אמנם האור זרוע (ח"א הל' קריאת שמע סי' כה, הובא בהגהות אשר"י פ"א סי"ג) **כתב**, שאם לא בירך קודם המצוה, מברך לאחר מכן ויוצא ידי ברכה. ולליישב דין זה עם סוגייתנו, כתב שתי דרכים: א. שאכן אף בברכות הנהנין הדין כך, שאפשר לברך לאחר הסעודה, משום שהלכה כרבינא[לח]. ב. שאף לפי הפוסקים שאין הלכה כרבינא, ולאחר הסעודה אי אפשר לברך, יש לחלק, שבסעודה טעם הברכה היא משום שאסור לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה (לעיל לה.), וכיון שעבר ואכל בלא ברכה, והגיע כבר זמנה של ברכה אחרונה אין מה לחזור

כ. התוספות והרא"ש בפסחים כתבו, שאומר ר"י, שאין לגעור בנשים שמברכות אחר הטבילה, מכיון שיש טבילת גר שאינו יכול לברך, ולכן לא חילקו. וכתב הברכת אברהם (טריוס, ח"א סי' נח), שאף שמשמע לכאורה מלשון זה, שרק אין לגעור בנשים שמברכות לאחר טבילה, אבל לא הכריעו התוספות בזה, אמנם מדבריהם משמע שהם פוסקים להלכה שיש לברך לאחר הטבילה, ולא כתבו לשון זה אלא מפני כבודו של הר"ח. וראה שם עוד מה שהאריך להוכיח כן מהתוספות. **כא. וכן** דעת בה"ג (הלכות נדה, והלכות מילה) שכל חייבי טבילות מברכים לפני הטבילה. **כב. הובא** גם בהגהות מיימוניות (ברכות פי"א אות ג). ובתוספות בחולין (קלו: ד"ה כרבי) הביאו כן בשם רב האי גאון. והרא"ש (פסחים פ"א ס"י) הביא שכן מפרשי לה רבנן. וכן דעת הרוקח (סי' שמט). **כג. הובאו** לעיל בענין 'על איזה טבילה דיברה הברייתא'. **כד. תוספות** (ד"ה מעיקרא, פסחים ז: ד"ה על), ר"ש מפלייזא (מובא באור זרוע ח"ב סי' רנו), אור זרוע (ח"א סי' עט) בשם רבינו תם [אמנם בספר הישר (סי' מו) כתב, שמה שנהגו העם לברך אחר נטילת ידים טעות הוא בידם], שו"ת מן השמים (מוה"ק, סי' עט), רבינו יונה (להלן ס: ד"ה ומה), שבלי הלקט (סוף סי' קלו) בשם רבינו מאיר, רא"ש (סי' לד, פסחים פ"א ס"י). אמנם בספר המקצועות (הובא באור זרוע ח"א סי' עט) הביא בשם רבינו חננאל, ובשם רבותיו הגאונים, שיש לברך לפני הנטילה. וכן כתוב בתשובות הגאונים (ליק, סי' לא), ובאשכול (אלבק, יט:). וכן כתב בשבלי הלקט (שם) שיש מברכים קודם הנטילה, וכתב הביאור הלכה (סי' קנח ד"ה מברך קודם) שכן משמע גם דעת הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"א, ו). שיטה נוספת הביא המרדכי (רמז קנג), שיש שמברכים על נטילת ידים בין השפיכה הראשונה לשפיכה השניה. ורבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב טז ח"ו) כתב, שראה לרבותיו שנוהגים שלאחר שפשוף הידים מברכין על נטילת ידים, קודם שיטלו עליהם מים שניים, כיון שהן נקיות כבר. **כה. פרי** מגדים (סי' קנח א"א ס"ק טו). והרא"ש בפסחים (שם), ורבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב טז ח"ו) בשם ר"י כתבו, שנהגו כן מחמת נטילת הבוקר, שידיו מלוכלכות ואינו יכול לברך עד לאחר הנטילה, ולכן נהגו כך גם בנטילה של סעודה. **כו. על** פי הרא"ש במסכתין (סי' לד). **כז. אמנם** ראה בלשון המרדכי (רמז קנג), שכתב שאגב הנטילה שלאחר בית הכסא, תיקנו בכל הנטילות לברך לאחר הנטילה, ומשמע מדבריו שתיקנו שכך יהיה אף לכתחילה בכל הנטילות.

כח. וכן כתבו הר"ש מפלייזא (מובא באור זרוע ח"ב סי' רנו), אור זרוע (ח"ב סי' שיג), ורבינו יונה (להלן ס: ד"ה ומה). ובהגהות אשר"י (לעיל פ"ב סי"א סוף ד"ה טיט הנרוק) כתב בשם האור זרוע (ח"א סי' עט) שאין לברך אלא לאחר הניגוב, [וכן כתב המאירי (פסחים ז: ד"ה ולענ"פ), שתיקנו הגאונים לברך לאחר הניגוב]. וכתב הדברי חמודות (אות קא) שזה בודאי צריך עיון, מדוע יברך לאחר הניגוב. ובהגהות מהר"ב רנשבורג (בהגהות אשר"י שם) כתב, שצריך למחוק תיבת 'אלא', ואז כתוב, שאין לברך לאחר הניגוב. **כט. כלומר**, שאוכל דבר מאוס, ודבר מאוס נקרא טמא. (רש"י שם ד"ה כל האוכל), שנאמר (יחזקאל ד יג), 'ויאמר ה' ככה יאכלו בני ישראל את לחמם טמא' וגו', ושם מדובר לענין שישראל יאכלו בגלות לחם מאוס ורואים שדבר מאוס נקרא טמא. והר"ש מפלייזא (שם) הוסיף, ששמע מאביו, ש'לחמם טמא' עולה בגימטריה 'בלא ניגוב ידים'. וכן כתב הטור (או"ח סי' קנח סי"א). **ל. וכן** תירץ בספר ברכת אברהם (טריוס, ח"א סי' סא). **לא. וכפי** הטעם שהובא לעיל. וטעם זה הובא בפירוש ברמ"א (שם). **לב. כן** מבואר בביאור הגר"א (סי' קנח סי"א ס"ק כג), ודברי חמודות (אות קא). **לג. ואף** שהרמ"א (שם) הביא את הטעם שלא נגמרה המצוה עד אחר הניגוב, ולפי טעם זה אינו יכול לברך, ביאר הגר"א (שם), שהרמ"א פסק כשני הטעמים לקולא. וראה מה שכתב הדברי חמודות (שם) בביאור דברי הרמ"א. ובשבלי הלקט (סי' קלח) כתב בשם רבי חנינא גאון, שאם נטל ידיו ואכל פת אינו יכול לברך, ודייק השער הציון (סי' קנח ס"ק מד) מדבריו, שאם עדיין לא אכל פת יכול לברך. וכעין זה מבואר בתניא רבתי (סי' כב) בשם רב נטרונאי. **לד. אמנם** כתב בים של שלמה (חולין פ"ח סי' לט) שאם בירך כבר המוציא שוב אינו מברך על נטילת ידים. **לה. אולם** ביאר (שם ה"ה), שזה דווקא במצוה שעברה, אבל מצוה שעודנה קיימת, כגון שנתעטף בציצית, או שלבש תפילין, או ישב בסוכה, ולא בירך, יכול לברך כל זמן שעושה את המצוה. **לו. והכרתי** ופלתי (פלתי, יו"ד סי' יט סק"ג) כתב, שכן מוכח בתוספות (פסחים קטו. ד"ה מתקיף), שכתבו שאם יברך על אכילת מרור לאחר שאכל הרי זה ברכה לבטלה. **לז. כן** מבואר בש"ך (יו"ד סי' יט סק"ג), פרי תאר (לבעל האור החיים, יו"ד סי' יט סק"ג), ובביאור הגר"א (או"ח סי' קנח סי"א ס"ק כד). **לח. וראה** מה שהובא לעיל בענין 'האם הלכה כרבינא'.

ולברך ברכה ראשונה. אבל בברכת המצוות הואיל ואין אחריה ברכה אחרונה[לט], אפשר לברך אף לאחר מעשה.

והאור זרוע מביא ראיה לדבריו, ממה ששנינו בברייתא, שהגר מברך לאחר הטבילה, משום שלפני הטבילה הוא גוי, ואינו יכול לברך. הרי שמבואר שאפשר לברך גם לאחר עשיית המצוה, והוא הדין למי ששכח לברך לפני המצוה, שיברך לאחריה. וכן הוכיח **בספר ברכת אברהם** (טריויש, ח"א סי' נג), והוסיף, שאם נאמר שצריך לברך דווקא קודם עשיית המצוה, ולאחר עשייתן הרי זה כמברך ברכה לבטלה, איך יתכן שהתירו לגר לעשות כן, ואם אינו יכול לברך קודם הטבילה, לא יברך כלל, שהרי הברכות אינן מעכבות את המצוות. ובפרט לפי מה שכתבו **רש"י** (פסחים ז: ד"ה גברא), **ותוספות** (ד"ה מעיקרא), שאגב טבילת בעל קרי או טבילת גר, שאינם יכולים לברך לפני הטבילה, תיקנו חז"ל בכל הטבילות שיברכו לעולם לאחר הטבילה, ואף בטבילות שאפשר לברך לפניהן, ואיך יתכן שכל חייבי טבילות עוברים על 'לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא' (שמות כ ז). ותירץ **הש"ך** (יו"ד סי' יט סק"ג), שבטבילה כך תיקנו חכמים מתחילה שיברכו לאחר המצוה, שהרי כל הברכות הם מדרבנן חוץ מברכת המזון, [כמבואר לעיל (טו. כא.)], ואם כן הם אמרו והם אמרו, הם תיקנו שצריך לברך דווקא קודם המצוה, ולאחריה לא יברך כלל, והם אמרו שבגר וכדומה, שאינו יכול לברך קודם המצוה יברך לאחריה. וכן תירץ **הפרי תאר** (לבעל האור החיים, יו"ד סי' יט סק"ג), שבטבילה תיקנו חכמים את הברכה לאחריה, כמו ברכת המזון שמברך לאחר האכילה.

והמעשה רוקח (ברכות פי"א ה"ה) **והפרי תאר** (שם) כתבו, שמסוגייתנו יותר משמע כדעת הרמב"ם, שלשיטת האור זרוע היה לגמרא לדחות את דברי רבינא כך, 'ולא היא, שאני ברכת הנהנין, והתם מעיקרא גברא הוה חזי הכא מעיקרא גברא לא חזי', כלומר שיש שתי חילוקים, קודם כל יש חילוק בין ברכת המצוות לברכת הנהנין, ושנית, שאף בברכת המצוות דין טבילה הוא שונה משאר המצוות, שבטבילה מברכים לכתחילה אחרי המצוה, משום שהטובל לא ראוי לברכה לפני הטבילה, ואילו לפי מה שתירצה הגמרא לפנינו, הדברים סתומים, ואין רמז לחילוק זה.

מדוע הגמרא לא חילקה בין ברכת המצוות לברכת הנהנין

הובא לעיל, שקשה מסוגייתנו על שיטת **האור זרוע** (ח"א הל' קריאת שמע סי' כה) שאף שבברכת הנהנין אי אפשר לברך לאחר האכילה, בברכת המצוות אפשר, מדוע לא חילקה הגמרא בין טבילה לברכת הנהנין אלא משום שבטבילה לא היה יכול לברך קודם, ומשמע שבאופן שהיה יכול לברך קודם ולא בירך לא יברך אחר כך, גם בברכת המצוות. ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. בספר ברכת אברהם (טריויש, ח"א סי' סה) תירץ, שהוא הדין שהגמרא יכלה לחלק, שבטבילה זה ברכת המצוות, ורבינא מדבר על ברכת הנהנין, אך מכל מקום הגמרא אמרה חילוק עדיף, שאף בברכת המצוות אין ראיה אלא באופן שהאדם לא ראוי.

ב. הפרי חדש (יו"ד סי' יט סק"ג) כתב, שהטעם שלא חילקה הגמרא רק בין ברכת המצוות לברכת הנהנין, משום שעדיין ישאר קשה, מדוע דיברה הברייתא דווקא על טבילה, הלא בכל המצוות אפשר לברך לאחריהם, אלא על כרחך שבטבילה הדין שונה, שאף לכתחילה מברך לאחר הטבילה, מה שאין כן בשאר המצוות שצריך לכתחילה לברך לפניהם, ולפיכך הוצרכה הגמרא לבאר את הסברא שאינו ראוי לברך.

ג. המשכנות יעקב (שו"ת, ח"א סי' נג, הו"ד לעיל) כתב לתרץ את דברי האור זרוע, שהרי בכל מקום שמצינו בש"ס דיחוי הכוונה היא שהיה זמן שלא היה ראוי כלל, ואם כן יש לומר שרק מי שאכל ולא בירך הרי הוא נדחה מברכה, לפי שבשעת האכילה או הבליעה אינו יכול לברך, אבל בשחיטה ושאר מצוות שלא היה שום רגע שאינו יכול לברך, לא שייך בזה כלל דיחוי, ולפיכך אפשר לברך גם לאחר קיום המצוה. ומה שהביא רבינא ראיה מטבילת גר, משום שגם שם היה הגר דחוי מלברך לפני הטבילה, שלא היה יכול אז לברך, ואף על פי כן מבואר בברייתא שהוא חוזר ונראה. ודחתה הגמרא, שיש לחלק בין אכילה שהיה ראוי לברך מתחילה והוא נראה ונדחה, לבין טבילת גר שהיה דחוי מתחילתו. אמנם כתב, שקשה להעמיס טעם זה בדברי האור זרוע.

באיזה אופן נחשב שאינו ראוי לברכה

שם. כתב התשב"ץ (שו"ת, ח"ג סי' מג), שמי ששוחט במקום שיש טינוף מחמת צואה או מי רגלים [ואינו יכול לברך לפני השחיטה], ישחוט ואחר כך יצא לחוץ ויברך. שהרי זה כמו טבילה של גר שאינו יכול לברך קודם, ומברך לאחר הטבילה. וכתב, שאף **שהרמב"ם** (ברכות פי"א ה"ו) כותב שאי אפשר לברך לאחר השחיטה, אפשר שהוא מדבר באופן שפשע ולא בירך, אבל אם אינו יכול לברך הרי זה כטבילת גר. אלא אם כן נחלק שרק לגר שאינו ראוי כלל לברך קודם טבילה, תיקנו לו לברך אחר כך, אבל כאן שהוא יכול לנקות את המקום או ללכת למקום נקי, לא תיקנו לברך אחר כך. אבל אין זה נכון כלל[מ].

וכעין זה כתב **הפרי חדש** (יו"ד סי' יט סק"ג), שאף לפי דעת הרמב"ם, שמי ששחט בלא ברכה אינו יכול לברך אחר כך, מכל מקום באופן שנולד ספק בבהמה שמא היא טריפה, ואינו יכול לברך על שחיטתה, ישחוט בלא ברכה, ואם יתברר שהבהמה כשרה יברך אז, שמכיון שלא היה יכול לברך על השחיטה לפניה, הרי זה כמו טבילת גר שאינו יכול לברך לפניה. אבל **הרעק"א** (יו"ד סס"א) כתב, שאינו דומה לטבילת גר, ששם בשום פעם אינו יכול לברך לפני הטבילה, ולפיכך כשתיקנו חז"ל את הברכה של טבילת גרים תיקנוה לאחר הטבילה, אבל ברכת שחיטה קבעו ותיקנו לברך לפני השחיטה, אלא שנולד ספק בבהמה ואי אפשר לברך, ועל כגון זה יש לומר הואיל ונדחה נדחה, שאין חילוק בין נדחה מחמת פשיעה ושוגג, או שנדחה מחמת אונס. וכתב, שזה דומה לבעל קרי שאינו יכול לברך ואכל בעוד קריו עליו, או שחט אז, ואחר כך טבל לקריו, וכי נאמר שיברך אח"כ על מה שאכל או שחט, מכיון שאז לא היה רשאי לברך. אלא ודאי שמאחר שעיקר הברכה נתקנה עובר לעשייתן, גם אם היה איזה עיכוב מלברך אינו יכול לברך אחר כך. וכן כתב **הפרי תאר** (לבעל האור החיים, יו"ד סי' יט סק"ג).

ביאור הדיחוי

והואיל ואידחי אידחי. הקשה **המשכנות יעקב** (שו"ת, ח"א סי' נג), איזה דיחוי יש כאן במה ששכח לברך, הלא כל דיחוי שמצאנו בש"ס הוא רק בדבר שלא היה ראוי כלל איזה זמן מה, וכגון לענין כיסוי הדם (חולין פז.), שהגמרא דנה על דם שנתכסה בעפר על ידי הרוח, שהוא נדחה ממצות כיסוי. וכן לענין הדס שענביו מרובין מעליו (סוכה לג:), ונדחה ממצות לולב. ועוד מקומות שבכולם היה זמן שאי אפשר לקיים את המצוה, אבל באופן שאפשר לברך ומרצונו לא בירך, לא מצאנו בשום מקום שזה נקרא דיחוי. ותירץ, שטעם הדיחוי בסוגייתנו הוא ממש כמו כל דיחוי שבש"ס, משום שבשעת האכילה היה נדחה קצת, שלא היה ראוי לברך אז, שנאמר 'ימלא פי תהלתך'. וגם במציאות אי אפשר לברך בשעה שאוכל כדרכו, וכל שכן בשעת הבליעה שאין בית הבליעה פנוי [וכמו שאמרו (תענית ה:), אין משיחין בסעודה, שמא יקדים קנה לושט], והרי הוא נדחה לרגע אחד מלברך. וכן כתב **רבי אלעזר משה הורביץ** (ד"ה והואיל) שהדיחוי הוא בעת הבליעה[מא].

ובחידושי רי"א חבר (ד"ה מעיקרא) הקשה, שבמסכת חולין (פז.) אמר רב פפא שאין דין דיחוי אצל מצוות, ואף אם היה נראה נדחה הרי הוא חוזר ונראה, ואם כן מדוע כאן מסיקה הגמרא שמכיון שנדחה נדחה. ותירץ, על פי מה שכתב **הרא"ש** (מו"ק פ"ג סי' נו), שיש חילוק בדין הדיחוי אם המצוה היתה דחויה או שהאדם נדחה, שהטעם שאין דיחוי אצל מצוות הוא משום שהאדם מחויב לעולם לעשות את המצוה, ואם נדחית ממנו עתה לכשתיראה המצוה לעשותה יעשנה, כי האדם לא נדחה מלעשותה, אבל אם היה האדם דחוי בשעת חיוב המצוה, נדחית ממנו לעולם. ולפי זה מובן, שכאן האדם נדחה מהברכה, ולכך אינו חוזר ונראה.

מהו אספרגוס

אספרגוס. פירש **רש"י** (ד"ה אספרגוס, פסחים קי: ד"ה אספרגוס, קידושין ע. ד"ה אנבגא), שהוא כוס של משקה שהיו רגילין לשתות בכל בקר לפני האכילה, לרפואה. וכתב **הערוך** (ערך אספרגוס) בשם **רב האי גאון**, שאספרגוס הוא מין ממיני הכרוב, כמו ששנינו (נדרים נג:), הנודר מן הכרוב אסור באספרגוס. והיו שורין מין כרוב זה ביין, ולמשקה זה היו קורין 'אספרגוס'. עוד כתב, שבלשון יון, 'אספרגוס' הוא יין של בוקר, כלומר ששותים ממנו בבוקר. **ובמוסף הערוך** (שם) כתב, שבלשון רומי, 'אספרגוס' הוא משקה המעורב עם רפואה טחונה עד אשר דקה כעפר. **והרשב"ם** (פסחים קי: ד"ה אספרגוס) כתב, שבלשון פרסי קורין לכרוב אספרגוס, ומה ששנינו שהנודר מן הכרוב אסור באספרגוס, הפירוש הוא שאסור במשקה זה שעושין מכרוב ומיין. **והרמב"ם** (פירוש המשניות נדרים פ"ו מ"י) כתב, ש'אספרגוס', הוא שם של מים שנשלקו בהם הירקות, איזה ירקות שיהיו. **ובמאירי** (שבת קט: ד"ה המשנה השלישית) מבואר, שאספרגוס הוא סם משלשל.

ובתשובות הגאונים (הרכבי, סי' שעט)[מב] כתוב, שה'אספרגוס' עיקרו במיני דשאים וישנו בארץ ישראל. ואמר **רב סעדיה גאון** כי הוא נקרא 'אצפראג'.

לט. **משמע** שעיקר הטעם בברכת הנהנין משום שיש שם ברכה אחרונה. אמנם ראה ברבינו מנוח (ברכות פי"א ה"ה) שלא הזכיר סברא זו, אלא כתב, שיש אומרים שבברכת המצוות אפשר לברך לאחר העשיה, ואין זה ברכה לבטלה משום שזה ברכת הודאה. אבל ברכת הלחם והיין והפירות מה שמברך בתחילתן הוא משום שאסור ליהנות מעולם הזה בלא ברכה, וכיון שכבר עבר על האיסור ונהנה לא יועיל לו שיחזור ויברך.

מ. **ומכל** מקום כתב, שהוא פוסק כן להלכה ולא למעשה, מפני שבפשטות הרמב"ם חולק על זה.

מא. **אמנם** הרא"ש (סי' נג) מחלק בין מי שנזכר לאחר שכבר בלע את האוכלין, שהוא נדחה מלברך, לבין מי שנזכר בעוד האוכלין בתוך פיו שהוא נחשב קצת עובר לעשייתן, ויכול לברך אחר שבלע. ומשמע שהוא סובר שהדיחוי הוא במה ששכח את הברכה.

מב. **מובא** גם באוצר הגאונים (שכד). וראה עוד להלן בענין 'איזה אספרגוס סומכין במינו'.

ודע כי יש בכרוב דבר עגול ככדור, והוא הנקרא אספרגוס. ובלשון פרסי קוראין לכל דבר עגול ככדור 'אספראיא'. ומטילין ממנו בתוך היין ובתוך השכר, כי יש בו כוח שמונע מן השכרות. וזה כתוב בספרי רפואות, שיש בכרוב כוח שמונע מן השכרות. והיו הראשונים עושין ממנו יין ונקרא 'שראב אלכרוב'. וגם היין והשכר שניתן בו האספרגוס היו רגילין לקראו אספרגוס סתם, כמבואר במסכת קידושין (ע.).

האם הותר גם בחדש

אמרו לו והלא מיושן יפה הוא לבני מעים ושתק אסור בחדש ומותר במיושן. הנה במשנה (נדרים סו.) נאמר, קונם [-נודר אני] יין שאני טועם שהיין רע למעיים, אמרו לו, והלא המיושן יפה למעיים, הותר במיושן, ולא במיושן בלבד הותר אלא בכל היין. ומבואר שם הטעם שמותר בכל היינות, משום שנדר שהותר מקצתו הותר כולו. וכתב הרש"ש (ד"ה קונם), שאין זה סתירה למבואר בברייתא שלפנינו שלא הותר אלא במיושן[מג], משום שבגמרא (נדרים כו:) מבואר שלא בכל אופן נאמר שהותר כולו. ושם נחלקו האמוראים באיזה אופן לא נאמר דין זה. ולהלכה נפסק ברמב"ם (נדרים פ"ח ה"ז), ובשלחן ערוך (יו"ד סי' רלב ס"ט), שהדבר תלוי בתשובה שהשיב להם הנודר, אם אמר, אילו הייתי יודע לא הייתי נודר כלל, או שאמר, אילו הייתי יודע הייתי אומר שהיין החדש אסור והישן מותר, הרי הוא מותר בישן ובחדש [מפני שהוא מחליף את לשון הנדר]. אבל אם אמר, אילו הייתי יודע הייתי אומר, כל היינות אסורים עלי חוץ מן המיושן, הרי זה מותר רק במיושן [לפי שהוא מקיים את לשון הנדר שאוסר את כל היינות, אלא שמוסיף עליו].

ובאמרי נועם (ד"ה והלא) כתוב, שיש לגרוס גם כאן כלשון המשנה בנדרים, 'אמרו לו, והלא המיושן יפה לבני מעיים, הותר במיושן'. והשאר נמחק[מד].

וכתב הצפנת פענח (על הרמב"ם נדרים שם), שאם שתק ולא אמר כלום, הדין הוא שהישן מותר והחדש אסור. וכאשר מבואר בברייתא שמובאת בסוגייתנו. והטעם, משום שמסתמא כן היא דעתו גם כן, שהחדש יהיה אסור והישן מותר. אמנם הלחם משנה (נדרים שם ה"ו) כתב, שמלשון הרמב"ם משמע שאם שתק ולא אמר כלום הרי הוא מותר, שמסתמא לא היה כוונתו אלא לאסור את הכל יחד, אבל כיון שמקצת מותר כולם מותרים[מה]. וכן מבואר במאירי[מו] (נדרים סו. ד"ה אמר המאירי - השני).

חילוק בין יין ישן ליין מיושן

אסור בחדש ומותר במיושן. רש"י (ד"ה ביין) הביא, שבמסכת בבא בתרא (צח.) מבואר, שיין ישן הוא משנה שעברה, ויין מיושן הוא של שלש שנים. וכתב הרש"ש (ד"ה קונם), שבתירוץ הגמרא כאן יש סתירה בדיוקים, שממה שכתוב שהחדש אסור משמע שישן מותר, ואילו ממה שכתוב שמיושן מותר משמע שהישן אסור. והרש"ש בנדרים (סו. ד"ה והלא) כתב, שמשמע שרק המיושן משלש שנים הותר. והקשה, שהרמב"ם (נדרים פ"ח ה"ז) והשלחן ערוך (יו"ד סי' רלב ס"ט) לא חילקו בזה, וכתבו שגם יין ישן מותר.

מדוע לא אמרו ששיעורו ברביעית

ששה דברים נאמרו באספרגוס. במסכת בבא בתרא (נח:) נאמר, שעל פתח העיר קפוטקיא היה כתוב 'אנפק, אנבג, אנטל'. ופירש רבינו חיים (תוס' רבי יהודה ד"ה ששה, וכעין זה בתוס' ב"ב שם ד"ה אנבג), שהכוונה היא, שהמשקה שנקרא 'אנפק' הוא אותו משקה שנקרא 'אנבג', והשיעור שיש לשתות ממשקה זה הוא 'אנטל'[מז]. וביאר, שמשקה זה שנקרא 'אנפק ו'אנבג', הוא משקה האספרגוס שמובא בסוגייתנו, שכן מבואר במסכת קידושין (ע.), שאמר רב נחמן לרב יהודה, ישתה מר מהמשקה 'אנבג', והשיבו רב יהודה, מדוע אינך קורא למשקה 'אנפק' כלשון בני אדם, או 'אספרגוס' כלשון חכמים[מח]. וביארה הגמרא בבבא בתרא (שם), ש'אנטל' שהוא השיעור שיש לשתות מן האספרגוס, הוא רביעית הלוג. **והקשו התוספות** (ב"ב שם ד"ה אנבג) **ותוספות רבי יהודה** (ד"ה ששה), מדוע לא מנה התנא בברייתא גם דבר זה, ששיעור השתיה מן האספרגוס הוא רביעית. ותירצו התוספות, שהתנא אינו חושש למנות דבר שתלוי בשיעור. ובתוספות רבי יהודה כתב, שאמנם יש לשתות לכל הפחות רביעית מן האספרגוס, והטעם שלא מנה התנא דבר זה, מכיון שאם הוא שותה יותר מרביעית אין בכך כלום.

מדוע בסוגיא לעיל לא אמרו שיין חי ראוי לאספרגוס

אין שותין אותו אלא כשהוא חי. הקשה **בספר מעון הברכות** (ד"ה ת"ר), שבסוגיא לעיל (נ:) בירדה הגמרא לדעת חכמים שיין חי מברכים עליו בורא פרי הגפן, למה הוא ראוי, ומדוע נחשב שהשתנה לעילוי. וקשה, מדוע לא תירצה הגמרא שהוא ראוי לשתיית האספרגוס, כמבואר כאן בברייתא שאין שותין אותו אלא חי. וכתב, שלפי פירוש רבינו תם (ספר הישר סי' תכח) על הברייתא להלן, ש'חי' שנאמר אצל כוס של ברכה, הוא לא לגמרי חי, אלא מזוג ואינו מזוג, ניתן לפרש כך גם כאן. אבל רש"י (ד"ה אלא) פירש שהכוונה ממש חי. ותירץ, שלהלן הקשתה הגמרא סתירה בין מה שמבואר בהמשך הברייתא, 'ואין סומכין אותו אלא במינו', לברייתא אחרת שכתוב שסומכים בפת, והעמידה את הברייתא באספרגוס של שיכר שעליו נאמר 'אין סומכים אותו אלא במינו'[מט], ומכיון שהברייתא שלנו דיברה על שיכר, אם כן באמת לא מצינו שגם באספרגוס של יין צריך להיות חי[נ]. **ובספר שלמה משנתו** (ברש"י ד"ה אספרגוס) כתב, שרש"י בא לתרץ קושיא זו, ולפיכך כתב, שהאספרגוס הוא כוס שהיו שותים בכל בקר לרפואה, כלומר, ששתיית האספרגוס אינה לשם הנאה, אלא לרפואה, ולפיכך לא שייך בו ברכת הנהנין.

איזה אספרגוס סומכין במינו

והתניא אין סומכין אותו אלא בפת לא קשיא הא בדחמרא הא בדשכרא. פירש רש"י (ד"ה בדחמרא, וד"ה בדשכרא) שאת האספרגוס של יין סומכים בפת, ואת של השיכר סומכים במינו, אם הוא שיכר תאנים סומכו בתאנים, ואם של תמרים הוא סומכו בתמרים. וביאר **באמרי נועם** (ד"ה לא - הראשון), שביין אי אפשר לומר סומכו במינו, לפי שאין שם אלא יין בלבד, אבל בשיכר יש בו כמה סוגי שיכר, שיכר תמרים ושיכר תאנים, ושייך לומר שיסמכנו במינו. אמנם **הערוך** (ערך אספרגוס) כתב בשם **השאילתות**[נא], שאספרגוס של יין סומכו במינו, ושל שכר סומכו בפת. **ובתשובות הגאונים** (הרכבי, סי' שעט)[נב] ביאר, שמשקה האספרגוס נעשה ממין כרוב שנקרא 'אספרגס', ומיין, ועל זה נאמר שאת המשקה שעשוי מיין סומכים במינו, היינו במין הכרוב שנקרא אספרגוס.

היכן דיבר רבי ישמעאל עם המלאך

אמר רבי ישמעאל בן אלישע שלשה דברים סח לי סוריאל שר הפנים. פירש רש"י (ד"ה אימתי), שרבי ישמעאל בן אלישע עלה לרקיע על ידי שם, כמבואר בברייתא של מעשה מרכבה[נג], ואז אמר לו המלאך דברים אלו. וכעין זה כתב הר"ח (ד"ה א"ר ישמעאל), שרבי ישמעאל בן אלישע כהן גדול היה, ומשתמש בכתר שם נורא שמסר לו גבריאל, והיה מדבר עם מלאכי השרת.

והמהרש"א (ח"א ד"ה שם) כתב, שמצינו שגם למטה בעולם הזה דיברה השכינה עם רבי ישמעאל לפני ולפנים, כמובא לעיל (ז.) אמר רבי ישמעאל בן אלישע, פעם אחת נכנסתי להקטיר קטורת לפני ולפנים, וראיתי אכתריאל יה ה' צבאות שהוא יושב על כסא רם ונשא ואמר לי, ישמעאל בני ברכני וכו'. וכתב שלפי זה אפשר לומר שלמטה דיבר עמו מלאך זה. ומסתבר לומר שאת עניני הרוחות הרעות הללו שמע מהמלאך למטה, שהם כוחות הטומאה המצפים לאדם להזיקו ולהמיתו, כמו שנאמר (תהלים לז לב), 'צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו' וגו'.

הטעם שלא יטול החלוק מיד השמש

אל תטול חלוקך בשחרית מיד השמש ותלבש. האחרונים[נד] דנו בביאור הלכה זו, האם הכוונה באופן שהשמש לא נטל ידיו, וטעם האיסור משום רוח רעה ששורה על ידיו. או שאף אם השמש נטל ידיו אסור ליטול ממנו את החלוק, משום שמלאכי חבלה מקפידים על דבר זה ומזיקים אותו[נה].

יש שהוכיחו[נו] מדברי **רש"י** שאף אם השמש נטל ידיו אסור, שכתב (ד"ה אל) אל תטול חלוקך שחרית מיד השמש, אלא אתה בעצמך טלהו ממקום שהוא שם ותלבשנו. ומשמע שאין הטעם מחמת שלא נטל ידיו, שאם כן אין חילוק בין אם יטול בעצמו או על ידי השמש. **ובכסא אליהו** (סי' ד אות ד) הוסיף, שכן משמע ממה שלא נאמר בברייתא 'אל תיטול חלוקך שחרית מיד שמש שלא נטל ידיו', [וכמו מה שנאמר בהמשך הברייתא לענין ליטול ידים ממי שלא נטל ידיו][נז]. וכן הביא החשק שלמה (ד"ה אל) בשם הלבושי שרד (סי' ד במ"א סק"א),

---

מג. **וכתב**, שיש להגיה 'כדתניא', במקום 'כדתנן', שאין זה משנה אלא ברייתא, ובמשנה כתוב דין אחר. וסיים, שצריך לעיין מדוע הגמרא הביאה ראיה לכך שהמיושן טוב ללב מן הברייתא ולא מן המשנה. מד. **אמנם** בהגהות הגר"א (אות ג) כתב, שיש לגרוס כאן, 'ושתק הותר במיושן'. מה. **אמנם** הקרן אורה (נדרים כו: ד"ה והנה) כתב, שדיוקו מהרמב"ם אינו מוכרח. והביא שברשב"א (שם כה: ד"ה אמר) מבואר, שאם הנודר הלך לו ולא שאלוהו מה דעתו, לא הותר אלא במה שטעה, והשאר אסור. מו. **ובסוגייתנו** יש לומר שהם גורסים כגירסת הגר"א שהובאה לעיל [וראה במאירי בסוגייתנו (ד"ה נדרים)]. מז. **אמנם** הרשב"ם (שם ד"ה כתיב) פירש, שהם שמות של מידה, וכתבו את שמם על פתח העיר, כדי ללמד את בני העיר ששלשת השמות הללו הן מידה אחת. מח. **רב** יהודה הקפיד על רב נחמן על שהזמינו לפניו לדין, ולפיכך תפסו בדבריו כדי לקנטרו, ולהודיעו שלא היה לו להתנשא עליו, ולהזמינו לפניו. רש"י (שם ד"ה מי). מט. **כן** הוא פירוש רש"י (ד"ה בדשכרא). אמנם ראה להלן שהערוך (ערך אספרגוס) פירש להיפך שהברייתא שלנו דיברה ביין.

נ. **אמנם** בספר ברכת ראש (ברש"י ד"ה אלא) כתב, שלפיכך כתב רש"י 'יין חי שאינו מזוג', כדי לחדש שגם ביין שהמזיגה משבחת אותו, לא ימזגנו. וצריך לומר שההוכחה של רש"י לדין זה היתה, ממה שלא הזכירה הגמרא להלן חילוק בין יין לשיכר לענין זה. ולפיכך צריך לומר, שכל הששה דברים שנוהגים בעת השתיה ובסמוך לה, אין בהם חילוק בין יין לשיכר, אבל מה שנקט אחר כך התנא 'ורק אחריו, ואין סומכין אותו אלא במינו', זה מדובר דווקא בשיכר, וכפי שהגמרא מעמידה בסמוך. נא. **וכן** בתשובות הגאונים (תשובות גאונים קדמונים סי' יא). והובא באוצר הגאונים (שכג). נב. **מובא** באוצר הגאונים (שכד). נג. **והמהר"ץ** חיות (ברש"י ד"ה ר' ישמעאל) מציין לסדר הדורות (ערך רבי ישמעאל בן אלישע), שמביא מספר הפרדס לרש"י (ז.) את כל המעשה של רבי ישמעאל בן אלישע. וראה גם בספר היכלות שכתבו רבי ישמעאל בן אלישע, שם מובא שהיה עולה הרבה למרום. נד. **כסא** אליהו (סי' ד אות ד), לב חיים (שו"ת, סי' סה), יפה ללב (סי' ד אות יג) ויין הטוב (שו"ת, סי' יא). נה. **כסא** אליהו (שם). נו. **כסא** אליהו, לב חיים (שם). נז. **וכתב**, שאינו יודע הטעם שנזהרים

שהאיסור ליטול חלוקו מיד השמש הוא גם באופן שנטל ידיו[נח]. אמנם יש שהביאו[נט] מדברי הזוהר (בראשית נג:) שכשנעור האדם שורה על ידיו רוח טומאה, ולפיכך לא יטול את בגדיו ללבוש ממי שלא נטל ידיו וכו'. הרי שלדעת הזוהר האיסור הוא ליטול ממי שלא נטל ידיו. וכן כתוב בצוואת רבי אליעזר הגדול (אות יז, מובא בשבט מוסר פע"ז), וכשתקום בבוקר אל תקח חלוק ללבוש קודם נטילת ידים לא מידך ולא מיד אחר שלא נטל ידיו, כי רוח רעה שורה על הידים[ס].

הטעם שאין ליטול ממי שלא נטל ידיו

ואל תטול ידיך ממי שלא נטל ידיו. הבית יוסף (או"ח סי' ד סי"א) הביא בשם הזוהר (ויקהל קפד:), שטעם הלכה זו היא משום שכתוב 'והזה הטהור על הטמא' (במדבר יט יט), ומי שנטל ידיו נקרא טהור, ומי שלא נטל ידיו נקרא טמא. וכעין זה כתב בסדר היום (כוונת נטילת ידים, ד"ה ואם)[סא], ואם נוטל ידיו מאיש אחר, בין קטן ובין גדול צריך ליטול המטיל תחלה ואחר כך יטול ממנו, רמז לזה, 'והזה הטהור על הטמא', כי כיצד יעביר מעל חבירו רוח הטומאה והוא נדבק בו עדיין, אלא יטהר עצמו ואחר כך יטהר אחרים, כענין 'התקוששו וקושו' (צפניה ב א)[סב].

והקשה הסדר היום (שם), איך אפשר שיד שמאל שהיא עדיין טמאה תיטול ליד ימין. ותירץ, שמכיון שהוא חפץ להעביר את טומאה ממנו, ואי אפשר באופן אחר מותר, אבל אדם שלא נטהר עדיין, והרי הוא חפץ בטומאתו, אין כח בידו להעביר טומאה אחרת עד שיטהר.

בנטילה לאכילה האם מותר ליטול ממי שלא נטל ידיו

שם. כתב בספר סדר היום (כוונת נטילת ידים, ד"ה ואם)[סג], שאין להקפיד שלא ליטול ממי שלא נטל ידיו אלא בנטילת ידים שחרית, אבל בשאר היום בנטילות אחרות אין להקפיד על זה, וכל המקפיד בשאר נטילות אינו אלא מן המתמיהין. אמנם הט"ז (או"ח סי' ד סק"ז) כתב, שגם בנטילת ידים לאכילה אסור ליטול ממי שלא נטל ידיו, שהרי טעם הדין מבואר בזוהר (ויקהל קפד:) שהוא משום 'והזה הטהור על הטמא' (במדבר יט יט), וכל שכן שטעם זה שייך בנטילת ידים לאכילה שעיקר תקנתו הוא משום טומאה של סרך תרומה (ראה חולין קו.). **והמשנה ברורה** (שם ס"ק מד) פסק, שבנטילת ידים לסעודה מותר.

האופן בו יש סכנה בנשים החוזרות מן המת

ואל תעמוד לפני הנשים בשעה שחוזרות מן המת. כתוב בשלחן ערוך (יו"ד סי' שנט ס"ב), שיש למנוע מן הנשים לצאת לבית הקברות אחר המיטה. ובבית יוסף (שם) מובא, שמקורו מספר הזוהר (ויקהל קצו.), שאם יוצאות הנשים אחר המיטה הם גורמות רעה לעולם[סד]. משום שמלאך המות נמצא בין הנשים, ומי שמסתכל בפניהם יש לו רשות להרוג, משעה שמוציאים אותו מביתו לבית הקברות עד שחוזרים משם. ומדוע נמצא מלאך המות בין הנשים, שכך היא דרכו מיום שפיתה את חוה, ובגללה נגרם מוות לכל העולם[סה]. **ובבית יעקב** (שו"ת, סי' עב) כתב[סו], שהסכנה אינה אלא לראות את הנשים פנים בפנים, אבל אם הנשים הולכות לאחר המיטה, ילכו האנשים לפני המיטה, ואם הנשים הולכות לפני המיטה, ילכו האנשים לאחר המיטה[סז]. עוד כתב, שאין סכנה אלא בהלוויה של מי שמת על מיטתו על ידי מלאך המות, אבל מי שנהרג אין בו סכנה, שאינו מת על ידי מלאך המות, כמבואר בזוהר (ויגש רי:) לענין עגלה ערופה.

האם ברכת המזון טעונה כוס

עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה. פירש רש"י (ד"ה כוס), שמדובר בכוס של ברכת המזון[סח]. והנה נחלקו **ראשונים** האם ברכת המזון טעונה כוס או לא[סט]. דעת **התוספות** (פסחים קה: ד"ה שמע - השלישי) ועוד ראשונים[ע], שברכת המזון טעונה כוס. וכתב **הראב"ד** (השגות על בעל המאור נג: אות ב), שמכל מקום אינו מעכב כמו בקידוש והבדלה, שאין מקדשין או מבדילין אלא על היין, אבל ברכת המזון מברכים גם אם אין לו כוס[עא]. אולם **הרמב"ם** (ברכות פ"ז הט"ו) כתב, שאין ברכת המזון טעונה כוס, וההלכות שנמנו כאן על כוס של ברכה, היינו שאם בירך על היין כפי המנהג, יעשה בה הדברים הללו. **והרמב"ן** (מלחמות להלן נג:) כתב, שכוס של ברכת המזון אינו חובה[עב], שיהיה צריך לחזר אחריו כדרך שמחזרים אחרי שאר המצוות, אולם למצוה מן המובחר יש לברך על הכוס[עג]. וכתב **המשנה ברורה** (סי' קפב סק"ד), שמנהג העולם להקל שאין ברכת המזון טעונה כוס, אלא אם כן יש בביתו יין או שאר משקין שראויין לברך עליהם[עד], שאז מצוה מן המובחר לברך על הכוס.

ולפי הסוברים שברכת המזון טעונה כוס, נחלקו הפוסקים האם חיוב זה הוא רק בזימון של שלשה או אף המברך יחידי צריך כוס. והביא **השלחן ערוך** (או"ח סי' קפב ס"א) שתי שיטות בזה, יש אומרים[עה] שאפילו יחיד המברך, יש לו לברך על הכוס. ושנים שאוכלים יחד, כל אחד מהם צריך לקחת כוס לברכת המזון[עו], וכתב השלחן ערוך, שחייב לחזר אחר יין לכוס של ברכה, והבא לאכול ואין לו כוס לברך עליה, הרי זה לא יאכל עד שתהא לו כוס, אם הוא מצפה שאפשר שיהיה לו, ואפילו אם הוא צריך לשם כך לדלג זמן אכילה אחת[עז]. ויש סוברים[עח] שברכת המזון ביחיד לדברי הכל אינה טעונה כוס, ואף הסוברים שברכת המזון טעונה כוס, לא אמרו כן אלא כשמברכים בשלשה[עט]. ובתוספות (פסחים שם) כתבו, שאין נוהגים לברך ברכת המזון על הכוס אלא בשלשה. וכן פסק במשנה ברורה (שם סק"ד).

ביאור הדין של כוס חי

חי ומלא. מבואר בברייתא שאחד מן ההלכות של כוס של ברכה, שיהיה מיין חי שאינו מזוג במים. ותמהו **הראשונים**[פ] שבסוגיא לעיל (נ:) אמר רבי יוסי ברבי חנינא, מודים חכמים לרבי אליעזר בכוס של ברכה, שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים[פא].

וכתבו הראשונים כמה תירוצים:

א. רש"י (ד"ה חי), **ותוספות** (לעיל נ: ד"ה מודים) פירשו בתירוץ הראשון, שכוונת הברייתא שיש לתת לכוס יין חי, ולמוזגו במים לאחר שניתן בכוס. ולא ימזגנו בכוס אחד וישפוך ממנו לכוס אחר ויברך[פב]. **ובתוספות רבי יהודה** (ד"ה חי) הביא פירוש זה. וביאר, שזהו כבוד הברכה.

ב. תירוץ נוסף כתבו רש"י, ותוספות (שם), שהפירוש 'חי' הוא שיוציא את היין מהחבית במיוחד לשם ברכת המזון. **והרמב"ן** (ב"ב צז: ד"ה מודים) ציין, שמצינו שאמרו לשון דומה לזה לענין המים של השקאת סוטה (סוטה טז:), 'שתהא חיותן

העולם שלא ליטול שום דבר מיד מי שלא נטל ידיו. וראה בהערה להלן. **נח. דבריו** נכתבו על קושיית המגן אברהם (סי' ד סק"א), שהביא את דברי סדר היום (כוונת נטילת ידים), שכתב שלא יגע במלבושיו שחרית עד שיטול ידיו, וכתב המגן אברהם שבגמרא (להלן ס:) לא משמע כן, ששם מבואר סדר אמירת ברכות השחר משעה שניעור משנתו, ובתוך הדברים מובא שכשלובש בגדיו מברך מלביש ערומים, ובהמשך מובא שכשנוטל ידיו מברך על נטילת ידים. הרי שמבואר מסדר הדברים שהוא לובש בגדיו קודם נטילת ידים. והוסיף המגן אברהם לציין למובא בסוגייתנו שלא יטול החלוק מיד השמש. וביאר הלבושי שרד, שכוונתו לומר שאי אפשר לדחות ראייתו ולתרץ שאמנם לא יגע בבגדים אלא אדם אחר שכבר נטל ידיו ילבישנו, שהרי אסור ליטול בגדיו מיד השמש, ואפילו אם השמש נטל ידיו. וכתב בדברי יציב (שו"ת, או"ח ח"א סי' ג), שאם נפרש שהאיסור ליטול מיד השמש הוא רק בשלא נטל ידיו אין ראיה לדברי המגן אברהם. וראה עוד בלב חיים (שם) מה שהאריך ביישוב קושיא זו. **נט. לב** חיים, יפה ללב (שם). **ס. בפירוש** שירי מצוה (לצוואת ר"א שם) כתב, שיש לדחוק שזה גם הטעם בברייתא שבסוגייתנו אף שלא כל כך משמע כן. אולם בלב חיים (שם) כתב, שאפשר שאמנם בסוגייתנו הוא ענין אחר שלא ליטול מן השמש גם אם נטל ידיו, אך מכל מקום אנו מוצאים שיש איסור לקחת החלוק ממי שלא נטל ידיו, והרי זה מקור למנהג העולם שלא לקחת שום דבר מיד מי שלא נטל ידיו. **סא. הובא** בשל"ה (חולין קעח). **סב. ראה** בבא בתרא (ס:), 'התקוששו וקושו', קשוט עצמך ואח"כ קשוט אחרים. **סג. הובא** בשל"ה (חולין קעח). **סד. ובאורח** מישור (על הדרכי משה הארוך שם) תמה, שבזוהר לא מבואר שיש למנוע את הנשים מלצאת אחר המיטה, אלא שיש ליזהר שהאנשים שלא יסתכלו בפניהם. וראה מה שהובא בסמוך מהבית יעקב. **סה. ראה** במהרש"א (ח"א, ד"ה ואל), שכתב שהטעם שהוא הולך דווקא לפני הנשים, משום שהנשים הביאו את המיתה לעולם [במעשה של אדם וחוה], ולפיכך השטן מרקד ביניהם בזמן ריתחא. וכן כתב הבן יהוידע (ד"ה אמר). וכתב טעם נוסף, שהנשים הם דין, ולפיכך הוא נדבק עם בעלי הדין, וכמו שכתב האר"י ז"ל, שלפיכך דיבר הנחש עם חוה על עץ הדעת ולא עם האדם. וכתב שלפי"ז מובן מדוע הגמרא אומרת שאם יש נהר שיעברו, משום שמים הם 'חסד' וכך על ידי הנהר הוא יתגבר על הדין. **סו. מובא** בבית לחם יהודה (שם). ובחידושי הרעק"א (שם) ציין לדבריו. **סז. כמבואר** בברייתא (סנהדרין כ.), מקום שנהגו נשים לצאת אחר המיטה, יוצאות. לפני המיטה, יוצאות. והוסיף, שאפשר שגם בין הנשים אין סכנה ללכת באופן שאינו מסתכל פנים בפנים. וכמו שמובא שם על דוד, שהיה יוצא מבין האנשים ונכנס לבין הנשים, ויצא מבין הנשים ונכנס לבין האנשים, בהלוויתו של אבנר. **סח. בהגהות** דברי נחמיה (ברס"י שם) כתב, שהוא הדין בכוס של קידוש והבדלה [וראה מגיד משנה (שבת פכ"ט ה"ז)]. **סט. וראה** מה שיתבאר להלן (ע"ב) על המשנה, האם מוכח מדברי בית שמאי במשנתנו שסוברים שברכת המזון טעונה כוס. **ע. תוספות** רבי יהודה (להלן נב. ד"ה הנכנס - השני), בעל המאור (להלן נג: ד"ה ועוין), השגות הראב"ד על בעל המאור (שם אות ב) בדעת הרי"ף [וראה להלן שהבאנו שיש ראשונים שסברו בדעת הרי"ף שברכת המזון אינה טעונה כוס], שבלי הלקט (סי' קט), תשב"ץ (קטן, סי' שג), רבינו ירוחם (אדם וחוה נט"ז ח"ז), טור (או"ח סי' קפב ס"א), והובאה דעה זו בשלחן ערוך (שם). **עא. וראה** עוד בהלכות ברכות לריטב"א (פ"ח ה"א), ורבינו מנוח (ברכות פ"ז הט"ו), שמשמע מדבריהם שרק לסוברים שברכה אינה טעונה כוס, אינה מעכבת את הברכה. ובבית יוסף (או"ח סי' קעו ס"ב ד"ה ודע) כתב בדעת רבינו קלונימוס שהובא במרדכי (פסחים רמז תריא ד"ה אמרו), שאם בירך בלא כוס או שבירך על הכוס ולא שתהו, הרי זה ברכה לבטלה. **עב. וכן** דעת הרשב"א, ורבינו דוד (פסחים קה: ד"ה וש"מ), ור"ן (פסחים קיז: ד"ה שמעת), ושיטה מקובצת (להלן נב. ד"ה ולענין) בדעת הרי"ף, שכוס של ברכת המזון אינו חובה. **עג. וכן** כתבו הריטב"א (הל' ברכות פ"ח ה"ב), מאירי, ושיטה מקובצת (נב. ד"ה ולענין). **עד. ראה** בשלחן ערוך (שם ס"ב) אלו משקין כשרים לכוס של ברכה. **עה. תוספות** (פסחים שם), תוספות רבי יהודה (שם), תלמידי רבינו יונה (לעיל נ: ד"ה מודים), מהר"ם מרוטנבורג (שו"ת ח"ד ד"פ, סי' תקז), רא"ש (פ"ח ס"ב), וטור (שם). **עו. תשב"ץ** (קטן, שם). **עז. אבל** המגן אברהם (שם סק"א) חולק, וסובר שאין איסור לאכול כשאינו מוצא עתה יין לברכה. **עח. תוספות** רבי יהודה (שם) בשם ה"ר אלחנן, הגהות מיימוניות (ברכות פ"ז אות ע) בשם ה"ר אלחנן ובשם ר"י, רבינו מנוח (ברכות פ"ז הט"ו) בלשון שני בדעת הרמב"ם, והבית יוסף הביא שכן מבואר בזוהר חדש רות (דף מז.), ברכת המזון בשלשה צריך כוס, שלא בשלשה אין צריך כוס [וכן הוא בזוהר (תרומה קנז:)]. **עט. ואין** לשלשה לאכול ביחד אם אין להם כוס. פמ"ג (שם א"א סק"א). **פ. תוספות** (לעיל נ: ד"ה מודים, שבת עו: ד"ה כדי שימזגנו, עירובין כט: ד"ה כדי, פסחים קח: ד"ה שתאן, ב"ב צז: ד"ה עד), תוספות רבי יהודה (ד"ה חי), רמב"ן (ב"ב צז: ד"ה מודים), תלמידי רבינו יונה (ד"ה חי), רשב"א (ד"ה חי, ב"ב שם ד"ה אי), רא"ש (סי' לה), ריטב"א (ב"ב שם ד"ה והא דאמרינן) בשם ר"ת, מאירי (ד"ה עשרה), מכתם (ד"ה אנו), שיטה מקובצת (ד"ה אמר) ועוד. **פא. וראה** בראב"ן (סי' קפז) שכתב לפי צד אחד, שרבי אבהו [או הברייתא לפי הלשון השני בגמרא] שאמר שכוס של ברכה צריך שיהיה חי, אינו סובר כרבי יוסי ברבי חנינא שמודים חכמים לרבי יהודה בכוס של ברכה, אלא לדעת חכמים אפשר לברך ברכת המזון על יין חי [אמנם אחר כך הביא שם עוד תירוצים של הראשונים שמובאים להלן]. **פב. כן** מבואר בתוספות במקומות אחרים (שבת, עירובין, פסחים, ב"ב שם).

בכלי' [כלומר, שישאב מן הנהר היישר אל הכלי שבו מקדש את המים, ולא יטול מן המעיין בכלי אחר ויתן לתוך זה. רש"י (שם ד"ה ה"ג ואימא)]. וכעין זה כתב **המכתם** (ד"ה אנו) בשם יש אומרים, ש'חי' בא למעט אם נשתהה היין הרבה זמן בכלי, לאחר שהוצא מן החבית, לפי שטעמו מתקלקל. **והמאירי** (ד"ה עשרה) כתב, שיש מפרשים ש'חי' היינו שיברך על יין שיצא מן החבית באותה סעודה, ולא ביין שכבר הוציאוהו מן החבית מאמש[פג].

ג. הרי"ף והרמב"ם (ברכות פ"ז הט"ו)[פד] כתבו, שבתחילת ברכת המזון אינו נותן בו מים כלל, ובברכת הארץ הוא מוזגו במים. וכפי שגורס הרי"ף[פה] בגמרא להלן, 'חי, אמר רב ששת עד ברכת הארץ', כלומר, שמה שנאמר בברייתא שהכוס צריך להיות חי, הוא עד ברכת הארץ[פו].

והקשו רבינו יונה (ד"ה חי) **והרא"ש** (סי' לה), שלפירוש זה מה שמבואר לעיל שאין מברכים על היין עד שיתן לתוכו מים, היינו מברכת הארץ ואילך, אולם מהלשון אין מברכין עליו וכו' משמע, שאין לברך עליו כלל עד שיתן בו מים, ואפילו ברכת הזן. ותירץ **המרכבת המשנה** (שבת פכ"ט ה"ז), שהכוונה שאין מברכים עליו בורא פרי הגפן [שלאחר ברכת המזון] עד שיתן לתוכו מים מקודם בברכת הארץ.

עוד הקשו רבינו יונה והרא"ש (שם), שבמסכת שבת (עו:) נאמר, שכוס של ברכה צריך שיהא בו רובע רביעית, כדי שימזגנו ויעמוד על רביעית, כלומר, ששיעור מזיגת היין של ברכת המזון הוא, שרבע מהכמות הוא יין ושלושה חלקים של מים, ולפי פירוש הרי"ף, נמצא שבתחילת ברכת המזון אין בכוס רק רובע רביעית יין, והרי בברייתא כתוב שיהיה הכוס מלא. וכתבו המכתם (ד"ה אנו) והמאירי (ד"ה עשרה), שלפי פירוש זה צריך לומר שהדין של 'מלא' הוא רק מברכת הארץ, שאם ימלאנו מתחילת ברכת המזון, איך יכול למוזגו אחר כך[פז]. וכתב המרכבת המשנה (שם) שהרמב"ם נזהר מקושיא זו, ולכן כתב שבברכת הארץ הוא נותן בו מעט מים. וסובר, שמה שאמרו במסכת שבת שכוס של ברכה צריך שיהיה בו רובע רביעית, היינו בכוס של קידוש, ששם אין דין של יין חי, אבל בכוס של ברכת המזון שיש דין של חי, אין מוזגין אותו אלא במעט מים[פח].

ד. רבינו תם (ספר הישר סי' תכח)[פט] פירש, שאין כוונת הברייתא ליין חי ממש שאינו מזוג כלל, אלא הוא יין מזוג ואינו מזוג, כלומר, שנותן בו מים, אבל לא בשיעור מזיגה שהיו רגילים למזוג על כוס אחת של יין שלוש כוסות מים. ומצינו שיין כזה נקרא חי, לענין בן סורר ומורה, שאמרו (סנהדרין ע.) שאינו חייב עד שישתה יין חי, ופירשה הגמרא, שהכוונה ליין מזוג ואינו מזוג[צ]. וביארו הראשונים[צא], שאף לדעת רבינו תם לא ישתה כך את היין[צב], אלא כשיגיע לברכת הארץ יוסיף על מזיגתו, עד שיעמוד על מזיגה רגילה, וכמו שאמר רב ששת בהמשך הסוגיא שבברכת הארץ מוסיף עליו מים. וכן מבואר במסכת שבת (עו:), שכוס של ברכה צריך שיהא בו רובע רביעית, כדי שימזגנו ויעמוד על רביעית. משמע שצריך להיות מזוג לגמרי[צג].

ה. עוד תירצו התוספות (שם)[צד], שאין הכוונה ליין חי, אלא שהכוס יהיה חי, כלומר שיהיה שלם ולא שבור. והביאו[צה] דוגמא לזה שהלשון חי הולך על שלם, ממה שאמרו (מכות טז:) ריסק תשעה נמלים והביא אחד חי, והשלימן לכזית, לוקה משום כזית נבילה [מלבד חמש לאוין של אכילת נמלה שלימה שאינה מרוסקת]. ובהכרח ש'חי' שנאמר שם הכוונה שלם, ולא שהוא חי ממש, שאם היה חי ממש איך הוא משלים לשיעור כזית נבילה[צו]. דוגמא נוספת הביאו הראשונים[צז] מבבא קמא (נד.) שאמרו שם על כלים שנפלו לבור, ששבירתן זו היא מיתתן[צח]. וכתבו הראשונים[צט] שבפירוש זה מתיישב טוב יותר שכל עשרת הדברים שמנתה הברייתא הם על הכוס, ולא על היין[ק].

ו. יש אומרים[קא] שענין חי שהוזכר כאן אין הכוונה ללא מים, אלא למעט יין מבושל. ובפירוש **הרשב"ץ** (ד"ה חי), הביא דוגמא לדבר, שנאמר (שמות יב ט) 'אל תאכלו ממנו נא', ותרגומו של 'נא' הוא 'כד חי', הרי שדבר לא מבושל נקרא חי. ובמכתם ורשב"ץ (שם) כתבו, **שהראב"ד** דחה פירוש זה[קב], שלא מצינו שיין מבושל פסול אלא לקידוש בלבד, כמבואר בבבא בתרא (צז.)[קג].

ז. יש מן האחרונים[קד] שפירשו, שהדין חי הולך על הכוסות שמעטרים בהם את הכוס של ברכה. כמבואר להלן, שנותנים מסביב לכוס של ברכה כוסות מלאים ביין חי, ואותם כוסות ממלאים ביין חי כדי להראות את שבח הארץ. אולם הכוס של ברכה הוא מזוג.

הטעם שיש ליתן עיניו בכוס של ברכה

ונותן עיניו בו. בגמרא להלן (ע"ב) מבואר, שהטעם שצריך ליתן עיניו בכוס הוא כדי שלא יסיח דעתו ממנו, **ובר**א"ש (סי' לה) **וטור** (סי' קפג ס"ד) מבואר, שהכוונה שלא יסיח את דעתו מן הברכה. וכתב **האבודרהם** (דיני שלוש סעודות) בשם **רבי משה כהן**, שהטעם שצריך ליתן עיניו בכוס ולא יסיח דעתו ממנו, הוא כדי להראות שצריך לחשוב שהותר לו לשתות את היין לצורך המצוה, ולברך עליו את ה', וכשיהיה בלבו כך לא יבא להשתכר מהיין. אך בפירוש **מבעל החרדים** (על הירושלמי, ברכות פ"ז ה"ה ד"ה צריך) כתב, שאין הכוונה שצריך ליתן את עיניו ממש, אלא הכוונה לעיני שכלו, כלומר, שלא יסיח את דעתו מן הכוס, שמכיון שהכוס בידו אם יסיח את דעתו אפשר שהכוס תשפך או תפול [וכתב, שאם הכוס היתה נתונה על השולחן, לא צריך להיזהר שלא יסיח דעתו ממנה, שאין חשש שישפך].

נותן עיניו בכוס או ביין שבתוכו

שם. כתב **הדרכי משה** (או"ח סי' קפג אות ה) בשם הגהות **רבי אברהם מפראג**, שיש מדקדקים שלא לברך ברכת המזון אלא על כוס רחב, ולא על כוס שפיו צר שנקרא בלשון אשכנז גלו"ק גלא"ז [-כלי כעין בקבוק]. וביאר הדרכי משה, שהטעם הוא משום שמבואר בסוגייתנו שצריך ליתן את עיניו בכוס של ברכה, ובכוס שפיו צר אי אפשר כל כך ליתן בו את עיניו[קה]. ומבואר מדבריו, שפירש את ההלכה בסוגייתנו שצריך ליתן את עיניו ביין שבתוך הכוס. אמנם **הט"ז** (סק"ד) **והמגן אברהם** (סק"ז) כתבו, שלא צריך ליתן עיניו ביין שבתוך הכוס אלא בכוס עצמו, שחלקו חכמים כבוד לכוס עצמו, וכן משמע הלשון 'עשרה דברים נאמרו בכוס'. ולפיכך כתב הט"ז, שאם אינו מוצא בקלות כוס שפיו רחב אפשר לברך גם על כוס שפיו צר.

האם ראוי לעצום עיניו בברכת המזון

שם. כתב **המור וקציעה** (סי' קפג ד"ה בטור ונותן), שמשמע שלא נכון לעצום את עיניו בברכת המזון, אף שבתפילה הגון הדבר לעצום את עיניו[קו], וכן ראוי לעשות בשאר ברכות, אבל בברכת המזון הקפידו שיביט בכוס. אמנם כתב שאפשר לומר שאין הכוונה שיביט דווקא בכוס, אלא העיקר שלא יתן עיניו בדבר אחר בשעת הברכה[קז]. אך סיים, שהפירוש הראשון עיקר, שצריך דווקא להביט ולהשגיח על הכוס. והביא שכן מבואר בזוהר (תרומה קנז:).

פג. **וכתב** הרמ"א (או"ח סי' קפג ס"ב) שאנו שאין לנו הרבה יין, די לשפוך מן הקנקן ששומרים בו את היין לשם ברכה, ולאו דווקא מתוך החבית. פד. **וכן** הסכים הרשב"א בבבא בתרא (שם). ופירוש זה הובא גם בריטב"א (שם) בשם אחרים ובראבי"ה (סי' קלה). פה. **וכן** היא גירסת הגר"א (אות ד). וראה עוד אריכות בגירסאות בגמרא להלן. פו. **ראה** להלן בענין 'מה היו עושים בברכת הארץ'. פז. **וכעין** זה כתב המאורות (ד"ה עשרה). עוד פירש המאורות, שלאו דווקא מלא לגמרי אלא כדי שיוכל להוסיף בו מעט מים [וראה בסמוך מה שכתב המרכבת המשנה בדעת הרמב"ם, שאין מוסיפים אלא מעט מים]. והב"ח (או"ח סי' קפג ס"ב) כתב, שאין זה קושיא, שאכן בתחילת ברכת המזון ימלא את הכוס ברביעית יין חי, ובברכת הארץ ימזוג את היין לתוך כלי אחר שיש בו ג' רביעיות מים, ויחזור ויתן לתוך הכוס רביעית מיין מזוג. וראה עוד מה שתירץ שם על הקושיא הקודמת. פח. **והב"ח** (או"ח סי' קפג ס"ג) כתב, שאפשר שאף הרי"ף והרמב"ם סוברים כדעת רבינו תם [שהובא להלן], שבתחילת ברכת המזון מוזגו במזיגה שאינה גמורה, ומה שכתבו שיהיה חי בתחילת ברכת המזון היינו יין מזוג ואינו מזוג. ולפי"ז בתחילת ברכת המזון עליו למוזגו עד שרוב הכוס תהיה מלאה, ובזה יוצא ידי החיוב של 'מלא' כי רובו ככולו [ויהיה זה מזוג ולא מזוג כדעת רבינו תם], ובברכת הארץ נותן בו עוד מים עד שיהיה מלא על גדותיו ויהיה מזוג כראוי. פט. **הובא** בתוספות (שבת, עירובין, פסחים, ב"ב שם, ובסנהדרין ע. ד"ה מי), תוספות רבי יהודה (ד"ה חי), רמב"ן, רא"ש, מאירי (שם). וכתב הרמב"ן שכן תירצו בתשובות הגאונים. וכן כתב הנמוקי יוסף (נ: ד"ה פירוש עד). וכן הסכים הרשב"א בסוגייתנו (שם), וכן פסק הריטב"א (הל' ברכות פ"ח ה"א). צ. **וכתב** הרמב"ן (שם) שאף שמדברי הגמרא שם משמע שסתם יין חי הוא חי ממש, ולא העמידו במזוג ואינו מזוג, רק מכח הסתירה שכתוב שאם שתה יין חי אינו נעשה בן סורר ומורה. כמו כן בענינינו מכיון שאמרנו לעיל שלא יברך על היין עד שיתן לתוכו מים, ממילא מבואר שמה שנאמר כאן 'חי', היינו מזוג ואינו מזוג. צא. **תוספות** (שבת, עירובין, פסחים, ב"ב שם), תוספות רבי יהודה, רבינו יונה (ד"ה חי, עליות דר"י ב"ב שם ד"ה עד), רמב"ן (שם), ריטב"א (ב"ב שם). צב. **שיין** שמזוג במזיגה כזו הוא יין של שיכרות, שעליו מתחייב בן סורר ומורה, אבל אינו יין מתוקן שראוי לשתות ממנו בברכת המזון. רמב"ן (שם). צג. **תוספות** (פסחים, ב"ב שם), תוספות רבי יהודה (שם). צד. **בתוספות** (שבת, עירובין, פסחים שם) כתבו תירוץ זה בשם בני נרבונא. והובא בספר הישר (סי' תכח), רשב"א בסוגייתנו (שם), תלמידי רבינו יונה (שם) בשם יש מפרשים, המכתם (שם) בשם יש אומרים, רא"ש (שם), מאירי (שם) בשם יש מפרשים, וכן הובא ברמב"ן (שם), אולם סיים שזה הבל. צה. **תוספות**, רשב"א, רא"ש (שם), ובתוספות רבי יהודה (שם) הביא ראיה זו בשם הר"ר אלחנן. צו. **כן** פירשו תוספות (מכות שם ד"ה ריסק), אבל רש"י (שם ד"ה משום) פירש, שהיה ממש חי, אלא שכאשר בולעו הוא מת ומשלים לכזית נבילה. צז. **תוספות** (פסחים שם), ספר הישר, רמב"ן, תלמידי רבינו יונה, מכתם, רא"ש, מאירי (שם). צח. **ובתוספות** רבי יהודה (שם) דחה ראיה זו, משום שדברי הגמרא שם אמורים כלפי הדין שאדם וכלים שנפלו לבור בעל הבור פטור מלשלם. ובאדם יש חילוק שאם מת בעל הבור פטור, אבל אם ניזוק בעל הבור חייב, אבל בכלים אינו כן אלא אף אם ניזוקו הוא פטור, משום ששבירת כלים הרי היא כמיתת אדם [שבכלים לא שייך לחלק בין מיתה לנזקים], וזו כוונת הגמרא שם, ועדיין לא מצאנו שסתם 'שבירה' נקראת מיתה. צט. **תוספות** (שבת, עירובין, פסחים שם), ספר הישר, רמב"ן, מאורות, מאירי (שם). ק. **חמישה** הפירושים שהובאו עד כה, הוזכרו בטור (או"ח סי' קפג ס"ב). וסיים, שטוב לצאת ידי כל הפירושים. וראה בב"ח (שם) שתמה כיצד שייך לצאת ידי כל הפירושים, ראה שם מה שיישב בזה. קא. **תוספות** רבי יהודה (שם) בפירוש האחרון, ספר הבתים (שערי ברכות שער ה אות יח) בשם הראב"ד, אהל מועד (שער הברכות דרך ח נתיב ח), המכתם (שם), והמאירי (שם) בשם יש אומרים, מאורות (שם) בשם יש מפרשים. קב. **וכן** דחה המאירי (שם). קג. **וראה** עוד בתוספות (ב"ב שם ד"ה אלימא) ומאירי (פסחים קו. ד"ה יין מבושל) שיש אומרים שיין מבושל כשר גם לקידוש. קד. **מעדני** יום טוב (סי' לה אות א), צל"ח (ד"ה אמר) ויפה עינים (ד"ה א"ר חנן). קה. **וכתב** כן גם בהגהותיו לשלחן ערוך (שם ס"ד). קו. **ראה** במשנה ברורה (סי' צא סק"ו) בשם הזוהר. קז. **וכתב**, שגם לפירוש זה מוכח שאין צריך לעצום את עיניו בברכת המזון.

בשיטת רבי יוחנן

אמר רבי יוחנן אנו אין לנו אלא ארבעה בלבד הדחה שטיפה חי ומלא. כתבו **התוספות** (ד"ה אין), שלא בא רבי יוחנן למעט שאינו צריך לאחוז את הכוס בימין, שהרי להלן אמר רבי יוחנן שהראשונים שאלו מהו שתסייע שמאל לימין, ומשמע שהיו נוהגים כן לאחוז בימין. וכן כתב **בתוספות רבי יהודה** (ד"ה ואין לנו). והביא ראיה נוספת, ששנינו לעיל (מג.) אוחז את הכוס בימינו ואת השמן בשמאלו[קז]. ועוד, שכל מצוה עדיף לעשות בימין. עוד כתבו התוספות, שבגמרא להלן מבואר שהאמוראים הקפידו אף על עיטור ועיטוף, שכן הגמרא מבארת באיזה אופן היו עושים זאת, ומשמע שהם היו מחמירים על עצמן והיו נזהרים בכולן, ולפיכך יש להחמיר בכל הדברים שהוזכרו בכוס של ברכה. **והרבינו יונה** (ד"ה השתא) כתב, שהאמוראים שעשו את שאר הדברים לא מפני החיוב היו עושין כן, אלא ליפוי המצוה עשו כן.

והרשב"א (ד"ה אמר) כתב, שכוונת רבי יוחנן לומר שאלו הארבעה דברים מעכבין. אבל הוא מודה שלכתחילה ולמצוה מן המובחר יש לעשות את כולן[קח], וכאשר ראינו שהאמוראים הקפידו על עיטור ועיטוף, ואף הסתפקו האם מותר ששמאל תסייע לימין[קט]. וכתב שאף מדברי **הראב"ד** ז"ל נראה כן[קי].

והרא"ש (סי' לה) כתב, שרבי יוחנן לא בא למעוטי אלא עיטור ועיטוף בלבד, אבל הוא מודה שנותן בימין, כמבואר להלן שאמר שהראשונים שאלו שמאל מהו שתסייע לימין, ואף בדין שמקבלו בשתי ידיו הוא מודה, שהרי דרשו זאת להלן מהפסוק 'שאו ידיכם קודש וברכו' וגו', וכן בדין שמגביהו טפח, שדרשו מהפסוק 'כוס ישועות אשא', וכן דין נותן עיניו בו, מסתבר שהוא מודה, כדי שלא יסיח דעתו מן הברכה, וכן בדין שמשגר לאנשי ביתו, כמו שמובא להלן שרב נחמן היה רגיל לשגרו לאשתו[קיא] [וכתב שאנו רגילים בכולן, ואף בפריסת סודר, ולא חסר לנו אלא עיטור]. ותמה **המעדני יום טוב** (אות ל), איך אפשר לפרש כן, הלא רבי יוחנן אמר את דבריו על דרך השלילה שלא אמר 'אנו ארבעה יש לנו' אלא 'אנו אין לנו אלא ארבעה', ואיך יתכן שלא בא למעט אלא עיטור ועיטוף. **והפרישה** (סי' קפג ס"ק יד) תירץ, שרבי יוחנן לא דיבר על העשרה דברים שמנה רבי זירא, שכן רבי יוחנן היה בדורות שלפניו, ורבי יוחנן לא דיבר אלא על הדברים שנוהגים בכוס עצמו[קיב], ואמר שאין לנו אלא ארבעה, ובא למעט עיטור שהוא גם כן בכוס, אבל על שאר חמשה דברים שהם על האדם שמברך, איך יתנהג בשעת ברכת המזון, לא דיבר רבי יוחנן כלל, ומסתבר שכל דבר שיש לו מקור מדרשה, או שיש בו סברא של טעם, יש להחמיר בו, אבל עיטוף שאין בו דרשה או טעם, אין לנו לומר שסובר זאת רבי יוחנן.

אמנם הרמב"ם (ברכות פ"ז הט"ו) לא הזכיר אלא את הארבעה דברים שאמר רבי יוחנן. ולדבריו יש להקשות מהנידון של רבי יוחנן להלן האם מותר ששמאל תסייע לימין ורואים שרבי יוחנן הודה לדין של ימין. **ובהגהות בן אריה** (ד"ה אמר) תירץ, על פי המבואר בתיקוני זוהר (סוף תיקון מז), שכוונת רבי יוחנן לומר, שאנו בגלותנו אין לנו אלא ארבעה. לפי זה יש לפרש, שהראשונים שהיו בזמן הבית שאלו האם שמאל תסייע לימין. **ובמרכבת המשנה** (שבת פכ"ט ה"ז) תירץ, שמה שהסתפק רבי יוחנן בשם הראשונים הוא על כוס של קידוש, ששם אכן צריך לאחוז בימין.

והטור (או"ח סי' קפג ס"ד) כתב בשם **הגאונים**, שאמנם רבי יוחנן סובר שאין לנו אלא ארבעה, אולם אין הלכה כמותו אלא כוס של ברכה צריך עשרה, כמוכח מרב פפא ורב אשי שהם 'בתראי' ונהגו כך, כמבואר בגמרא בסמוך.

מהיכן לומדים שיורש שני עולמים

זוכה ונוחל שני עולמים העולם הזה והעולם הבא. בביאור הדרשה מהפסוק 'ים ודרום ירשה' נאמרו כמה ביאורים:

א. התוספות (ד"ה זוכה) כתבו, בשם **הר"ר יוסף ממרשיליי"א**, שהתורה יכלה לכתוב 'ים ודרום רֵשׁ'[קיד], נמצא שהאותיות יו"ד וה"א מיותרים, ובאו לרמוז שיזכה לשני עולמות שנבראו באותיות אלו, כמו שדרשו (מנחות כט:) מהפסוק (ישעיהו כו ד) 'כי ביה ה' צור עולמים', שבאותיות יו"ד וה"א יצר הקב"ה שני עולמות.

ב. תלמידי רבינו יונה (ד"ה זוכה) פירשו בשם **רבני צרפת**, שאכן בפסוק לא מבואר אלא שזוכה לנחלה בעולם הזה, אלא שמפני שעיקר השכר על המצוות הוא לעולם הבא, ורק שעל חלק מהמצוות נאמר שאוכל מפירותיהם גם בעולם הזה, ממילא אם מצינו שיש שכר על כוס של ברכה בעולם הזה כל שכן שיש לו גם בעולם הבא.

ג. בפירוש הרמב"ן ורבינו בחיי (דברים לג כג)[קטו] הביאו מדברי חז"ל, שים ודרום הולך על עולם הזה ועולם הבא. ים, הוא העולם הבא שנמשל לים, כמו שנאמר (איוב יא ט) 'ורחבה מני ים', ודרום, הוא משל על העולם הזה, שנאמר (יהושע טו יט), 'כי ארץ הנגב נתתני'.

ג. בפירוש רב סעדיה גאון פירש, שים הוא כמו 'יום', וזה כינוי לעולם הזה, ודרום הוא כמו 'רום' וזה כינוי לעולם הבא שהוא גבוה ומרומם.

ד. בספר המאורות (ד"ה מלא) כתב, שים רומז לעולם הזה, שהוא דומה ללילה, ולכן נמשל לים שהוא צד מערב, שהחמה שוקעת במערב. ודרום רומז על העולם הבא, לפי שבדרום לעולם האור זורח בין בקיץ בין בחורף, והוא משל על העולם הבא שהוא עולם הנצחי[קטז]. והוסיף, שעיקר פסוק זה נאמר על הגבול של שבט נפתלי, וכאן דרשה הגמרא אסמכתא[קיז] מפסוק זה.

ה. המהרש"א (ח"א ד"ה כל) פירש, שים הוא כינוי לענייני העולם הזה שהם נקראים על שם הים, כמו שדרשו (עירובין נה.) על הפסוק (דברים ל יג) 'ולא מעבר לים היא', שהתורה לא תמצא אצל סוחרים ותגרים שעסוקים בענייני העולם הזה. ודרום הוא כינוי לענייני העולם הבא, שעסק העולם הבא הוא התורה, ועליה נאמר (ב"ב כה:) הרוצה להחכים ידרים. ומבארת הגמרא, שהמברך על הכוס זוכה שיתקיימו שני ההפכים הללו גם ענייני עולם הזה וגם ענייני העולם הבא.

מהו עיטור בנטלי

רב חסדא מעטר ליה בנטלי. פירש רש"י (ד"ה בנטלי) שמעטרהו בכוסות[קיח]. **ובמכתם** (ד"ה מעטר) **ובפירוש הרשב"ץ** (ד"ה בנטלי) ביארו, שמקיפו בכוסות לכבוד ולהידור[קיט]. ומבואר **בראשונים**[קכ], שאותן כוסות מלאים ביין. וכתב **השיטה מקובצת** (ד"ה רב חסדא), שהכוסות מונחים על השולחן סביביו[קכא]. **והר"ח** (ד"ה עיטור) **והערוך** (ערך עטר) פירשו, שהיה נותן כוסות ליושב לימין המברך וליושב לשמאלו. **והמאירי** (ד"ה עשרה) פירש, שכל אותן שסביב המברך אוחזים כוס בידם[קכב]. וכן משמע **בראבי"ה** (סי' תקכה ד"ה וכשמסיים) בשם יש מפרשים. וכתב, שהיו מגביהים את אותן הכוסות.

ובלקט יושר (או"ח עמ' לו) הביא **שהתרומת הדשן** היה נוהג לעטר את הכוס של קידוש בשלש כוסות, ונתן כוס אחד מימין הכוס של קידוש, והשני משמאלו, והשלישי לפניו, והיה מגביה את הכוס האמצעית למעלה משאר הכוסות. **ובמעשה רב** (סי' פו, וסי' קיט) כתב, שטוב לעטר את הכוס של ברכת המזון, קידוש והבדלה, בשש כוסות סביב.

וכתבו הר"ח (ד"ה עיטור) **והערוך** (ערך עטר) שכאשר המברך מגיע לברכת הארץ, יש ליתן יין מאחד מהכוסות שמעטרים בהם את הכוס של הברכה, לתוך הכוס של המברך[קכג].

ובפירוש רב סעדיה גאון פירש, שמעטר בנטלי היינו, שימזגנו ברביעית מים להחליש את כח היין. והלשון 'נטלי', הוא על שם הכלי שמחזיק רביעית, וכמו שאמרו (ב"ב נח:), 'אנטל, זהו רביעית של תורה'. **ורבינו ירוחם** (אדם וחוה נתיב טז ח"ו) פירש, שמעטר את הכוס בפירות[קכד].

כתב התפארת שמואל (על הרא"ש אות ו), שאף שלהלכה אין עושין אנו עושים 'עיטור', כמבואר **ברא"ש** (סי' לה), מכל מקום לא ראוי לעשות את ההיפך ממה שעשו הראשונים, ולכן לא טוב עושים אותם שמניחים הכלים ריקים עומדים על השולחן בשעת ברכת המזון, שאף שאין אנו מעטרים אותם, האם נעשה ההיפך. ושמע שהגדולים היו נזהרים שלא להניח שום כלים ריקים בשעת ברכת המזון.

קח. **אמנם** ראה בהשגות הראב"ד (ברכות פ"ז הי"ד) שסובר ששם לא מדובר בכוס של ברכת המזון. קט. **וכעין** זה כתבו הרא"ה (ד"ה אמר ר' יוחנן), והשיטה מקובצת (ד"ה א"ר יוחנן), שכל הדברים יש בהם מצוה, שהרי הגמרא מפרשת את כולם ונושאת ונותנת בהם. וכן כתב הריטב"א (הל' ברכות פ"ח ה"ג), עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה, הארבעה חובה וכו', וששה למצוה וכו'. קי. **ומשמע** שאף בדין של ימין סובר רבי יוחנן שאינו מעכב. אמנם בתלמידי רבינו יונה (ד"ה השתא) מבואר, שהדין של ימין הוא חובה אף לדעת רבי יוחנן. וכן נראה מדברי התוספות (ד"ה אין). קיא. **הובא** גם בפירוש הרשב"ץ (ד"ה אין). קיב. **והקשה** המעדני יום טוב (אות ק), שגם עיטור ועיטוף מצאנו שנהגו בהם האמוראים, ומדוע בהם מודה הרא"ש שרבי יוחנן חולק. וכתב, שאולי הדיוק ממה שהוא הקפיד על עולא שישלח לה. אולם כתב שאם כן העיקר חסר מן הספר והיה לו לומר שהראיה היא מזה שהקפיד על עולא שישלח לה. קיג. **וכעין** זה כתב היפה עינים (ד"ה עשרה). קיד. **ראה** ברש"י על התורה (שם ד"ה ירשה) שביאר, שתיבת 'ירשה' הוא מלשון ציווי, כלומר, תירש את ים ודרום. כמו, 'ראה נתן ה' אלהיך לפניך את הארץ עֲלֵה רֵשׁ' (דברים א כא). קטו. **בהגהות** הב"ח על הרי"ף (הגהות וציונים שם אות ד) ציין על דברי הגמרא שלפנינו, לעיין בדברי רבינו בחיי. קטז. **וכעין** זה פירש המעדני יום טוב (שם). קיז. **וכן** כתב המעדני יום טוב (אות ח). קיח. **אולם** לא מבואר בדבריו באיזה אופן עושים עיטור זה. קיט. **בטור** (או"ח סי' קפג ס"ג) הביא, שרש"י פירש שמעטרו בכוסות, ויש מפרשים שהיה מניח כוסות יפים סביביו להדרו בהן. והמהרש"א (ברש"י ד"ה בנטלי) העיר שמשמע מדבריו שרש"י אינו מפרש כהיש מפרשים, ולכאורה מה החילוק ביניהם. וביאר היד דוד (ד"ה מעטר), שלפירוש רש"י כל שמניח כוסות סביביו הרי זה עיטור, אף שאינם כוסות יפים, אבל היש אומרים סוברים שהעיטור הוא דווקא בכוסות יפים. [אמנם הב"ח (שם ס"ד) ביאר את הטור על פי גירסת רש"י בדפוס ראשון והובאו דבריו בהערה להלן]. קכ. **מאורות** (ד"ה עטור), ריטב"א (הל' ברכות פ"ח ה"ג), ורשב"ץ (שם). קכא. **וכן** דעת הריטב"א (הל' ברכות פ"ח ה"ג). קכב. **וכן** פירשו ספר הנר (ד"ה מעטרה) ופי' ריב"ן (ד"ה מעטרהו). ובספר הנר הוסיף, שהעומדים מסביב נותנים מהכוס שבידיהם לכוס של המברך, עד שישפך מהכוס של הברכה הנה והנה. קכג. **וכן** פירש הב"ח (סי' קפג ס"ד) בדעת רש"י (ד"ה בנטלי) [הב"ח גרס ברש"י כגירסת הדפוס ראשון, אמנם רש"י שלפנינו מוגה על פי המהרש"א (ברש"י שם), ולפי זה אין מקור לפירוש זה. ראה הגהות וציונים]. ושם משמע שעצם הוספת היין מן הכוסות הוא ענין העיטור. קכד. **ומשמע** שכן הוא מפרש את 'נטלי', או שהיתה לו גירסא אחרת בגמרא.

מהו עיטוף

רב אסי פרים סודרא על רישיה. כתבו **הרא"ש** (סי' לה) **ורבינו ירוחם** (אדם וחוה נתיב טז ח"ז), דהיינו שנותן סודר על ראשו, משום שאסור לברך בגילוי הראש. והקשה **הבית יוסף** (או"ח סי' קפג ס"ד), שאם הכוונה שלא יברך בגילוי הראש, מה מיוחד בברכת המזון, הלא בכל שאר הברכות גם כן אסור לברך בגילוי הראש. לכן פירש, שעיטוף היינו הסודר שפורסין על כובעיהם כדרך מי שעומד לפני הגדולים. **והמעדני יום טוב** (סי' לה אות ט) תירץ את קושיית הבית יוסף, שאכן אין בזה חידוש יותר משאר ברכות, אולם הברייתא מונה שיש עשרה דברים בכוס של ברכה, וזה אינו בשאר ברכות, שלא מצינו את כל העשרה דברים. **והדרכי משה** (אות ג) תירץ, שאף על גב שמשמע שבכל שאר ברכות גם כן אסור לברך בגילוי הראש, מכל מקום החידוש בברכת המזון הוא, שאף אותם שאינם מברכים לא ישבו בגילוי הראש, וזה אינו בשאר ברכות[קכה].

אמנם הב"ח (שם ס"ה) כתב, שאף הרא"ש ורבינו ירוחם דיברו על מי שראשו מכוסה, אלא שאף על פי כן לא יברך בגילוי הראש מפריסת סודר נוסף, שפורסים על הראש לצניעות, לפי שכיסוי זה מכניע את לב האדם ומביאו לידי כוונת הברכה, וליראת שמים. וכתב **המלא הרועים** (על הרא"ש שם) שכן מוכח גם מהגמרא, שכתוב שרב פפא פרס עליו סודר, ואם הכוונה לסודר התחתון, מה הגדולה של רב פפא, הלא כל העולם עושין כן, שאסור לברך בגילוי הראש. ועוד שמלשון הגמרא משמע שעד עכשיו לא היה מעוטף בסודר, וכי עד עכשיו היה הולך בגילוי הראש[קכו].

מה היו עושים בברכת הארץ

אמר רבי חנן ובחי אמר רב ששת ובברכת הארץ. בהגהות הגר"א (אות ד) כתב, שצריך לגרוס, 'חי, אמר רב ששת עד ברכת הארץ'. כלומר, שהגמרא מצטטת את לשון הברייתא שכוס של ברכה צריך להיות חי, ומביאה שרב ששת פירש שיהיה חי עד ברכת הארץ, ובברכת הארץ ימזגנו. וכתוב **בתלמידי רבינו יונה** (ד"ה חי), שכן היא **גירסת הרי"ף**[קכז]. וכן כתב **הרמב"ם** (ברכות פ"ז הט"ו), שממלא את הכוס ביין חי, וכיון שהגיע לברכת הארץ נותן לתוכו מעט מים כדי שיהא ערב לשתיה. **ורבינו תם**[קכח] פירש שבתחילת הברכה מוזגו במים אבל לא כדי מזיגה גמורה, ובברכת הארץ יוסיף למזוג את הכוס במים מזיגה כראוי[קכט].

והטעם שאין מוזגין את היין מתחילה, ביאר **בעליות דרבינו יונה** (ב"ב שם ד"ה עד) לפי שברכת הזן פוטרת גם את היין שהוא גם כן סועד, ומכיון שהיין סועד יותר כשאינו מזוג כל הצורך, לפיכך אין מוזגין אותו בברכת הזן[קל], ובברכת הארץ מוזגין אותו משום שכך דרך שבחו להנות בו.

ועל המזיגה בברכת הארץ מובא **בתלמידי רבינו יונה** (ד"ה חי) שני טעמים. טעם אחד, שמיד שיתחיל להזכיר את שבח הארץ צריך שיהיה היין מזוג, כדי שיהיה שבחו ניכר בו, שהיינות החזקים אין מעלתם ניכרת בלא מזיגה[קלא]. טעם נוסף, שכשנותן בו מים בשעה שמזכיר את הארץ, הרי הוא מראה לכל העומדים שם את שבח ארץ ישראל, שהיין שלה חזק וצריך למוזגו בהרבה מים. וכן כתב **הרא"ש** (סי' לה)[קלב]. וכתב **הבית יוסף** (או"ח סי' קפג ס"ב ד"ה והא), שטעם זה שייך אף במי שמברך בחוצה לארץ על יין של חוץ לארץ, שמאחר שאינו מוזגו עד ברכת הארץ, מוכח הדבר שהוא בא להזכיר את השבח של היין של ארץ ישראל. **וכתב** הבית יוסף (או"ח סי' קפג ס"ב ד"ה ויש נוהגים), שיש נוהגים שלא למזוג את הכוס במים עד סוף ברכת הארץ. ואביו היה אומר, שאין להם על מה שיסמוכו, שהרי הרמב"ם (שם) כתב, שכיון שהגיע לברכת הארץ נותן לתוכו מעט מים. וגם רבינו יונה (שם) כתב, שמיד שיתחיל לזכור שבח הארץ צריך שיהיה היין מזוג[קלג].

אמנם הראבי"ה (סי' קלה) כתב, שמוזגו לאחר גמר ברכת הארץ כשהוא רוצה לשתות ממנו ולברך בורא פרי הגפן. וכן מבואר **בראב"ן** (סי' קפו), שכתב בשם הר"ח, שהטעם שצריך היין להיות חי עד על הארץ, משום שביין שאינו מזוג יש יותר שבח לארץ ישראל. ולאחר מכן מוזגו לפני שיברך עליו בורא פרי הגפן משום שאינו ראוי לשתיה בלא מזיגה[קלד]. **ובהגהות בן אריה** (ד"ה ובחי) ציין לדברי הזוהר (בלק קפט:), שמשמע שבברכת הארץ עדיין היין חי, ורק קודם ברכת רחם ימזגנו במים, שהענין הוא שלא להגיד רחם ביין שאין בו מים.

באיזה סיוע בשמאל מדובר

שמאל מהו שתסייע לימין. כתב **בשבלי הלקט** (סי' קנו) בשם **אחיו רבי בנימין**, שהאיסור הוא באופן שמחזיק את הכוס בשמאלו, אבל לסייע בידו השמאלית תחת ידו הימנית, מותר. שכן 'מסייע אין בו ממש' (ביצה כב.). וביאר **הבית יוסף** (סי' קפג ס"ד), שהוא מפרש שהספק בגמרא הוא באופן שמחזיק בכוס גם ביד שמאל, אבל כאשר רק יד ימין נוגעת בכוס, ויד שמאל מסייעת תחתיה מותר. אמנם **הט"ז** (שם סק"ג) **והמגן אברהם** (שם סק"ו) כתבו, שמלשון **הטור** משמע, שאף זה אסור לעשות[קלה]. וכתב המגן אברהם, שסובר הטור, שאם נוגע בכוס גם ביד שמאל הרי זה נקרא שמחזיקו בשתי ידיו, ובודאי שאסור כמו שכתוב שמקבלו בשתי ידיו ואחר כך נותנו בימין, לפיכך פירש, שהספק של הראשונים היה, האם מותר לסמוך בשמאלו מתחת יד ימינו אף שאינו נוגע. **והב"ח** (שם ס"ו) כתב[קלו], שלפי דעת שבלי הלקט לא באו למעט אלא שלא יחזיק את חצי הכוס בימינו וחצי הכוס בשמאלו, אבל אם מחזיק את הכוס בימינו באמצע גובה הכוס, ונותן את שמאלו מתחת הכוס, הרי מסייע כזה אין בו ממש ומותר[קלז].

מסייע אין בו ממש

שם. הקשה **המאירי** (ד"ה עשרה), שבגמרא בשבת (צג:) נאמר, שאם קיבל הכהן את דם הקרבן ביד ימין וסייע ביד שמאל עבודתו כשרה, ואף ששמאל פסול לעבודה, משום שמסייע אין בו ממש [כלומר, שמכיון שיד ימין לבדה יכולה להחזיק את הכוס, הסיוע של יד שמאל אינו נחשב כלל], ואם כן מדוע בכוס של ברכה אסור לסייע בשמאל הלא מסייע אין בו ממש. ותירץ, ששם זה כשר רק בדיעבד אבל לכתחילה אסור לעשות כן. **ובחכם צבי** (שו"ת, סי' פב) כתב לתרץ, שאף שמדאורייתא מסייע אין בו ממש ואינו חייב חטאת, מכל מקום איסור דרבנן יש אף למסייע[קלח].

וכתבו התוספות (ד"ה שמאל) שמדובר כאן שמברך בכוס גדולה שקשה להחזיקה ביד אחת, או שמדובר ביום שיש בו ברכת המזון ארוכה מאוד כגון בראש חדש טבת שחל להיות בשבת שהוא חנוכה [שיש להזכיר רצה והחליצנו משום שבת, ויעלה ויבוא משום ראש חודש, ועל הנסים משום חנוכה], או בשמחת נישואין שצריך להאריך בברכת המזון. וביאר **הב"ח** (סי' קפג ס"ו), שכוונתם לומר שזה ודאי שלכתחילה אין לסייע בשמאל מכיון שמצותו בימין, אלא שהסתפקו בדיעבד אם אירע שמברך על כוס גדולה וצריך סיוע, או שמאריך בברכת המזון. ואף על פי כן פסקו שיש להחמיר.

ובאמרי נועם ובהגהות רבי אלעזר משה הורביץ (בתוס' שם) ביארו, שכוונת התוספות לומר שכל האיסור לסייע בשמאל הוא באופן כזה שאינו יכול להחזיק ביד ימין לבד, שבאופן כזה אף המסייע נחשב, כמבואר במשנה (שבת צג.) ששנים שעשו מלאכה ביחד וכל אחד אינו יכול לעשותה לבדו שניהם חייבים. אבל באופן שיד ימין יכולה להחזיק לבד את הכוס והוא מסייע סיוע קל ביד שמאל, הרי זה נחשב שזה יכול וזה אינו יכול, ובאופן כזה מסייע אין בו ממש.

מדוע הראשונים לא החמירו בסיוע בשמאל

הואיל וראשונים איבעיא להו ולא איפשט להו אנן נעבד לחומרא. ביאר **האמרי נועם** (ד"ה הואיל), שהראשונים לא החמירו בספק זה, והטעם, שהרי בברייתא נאמר שעשרה דברים נוהגין בכוס של ברכה, ואמר רבי יוחנן שאנו אין לנו אלא ארבעה דברים, הדחה, שטיפה, חי, ומלא. ולפיכך אצל הראשונים שנהגו על פי דין כל העשרה דברים, לא רצו להחמיר שלא יסייע בשמאל, כי זה יכול לגרום לידי קולא שלא יגביהו כלל את הכוס. אבל בזמנינו שאין לנו מעיקר הדין אלא ארבעה דברים לעכב, ורק הרוצה להחמיר מגביה את הכוס [כמו שמצאנו שהאמוראים הקפידו גם בשאר דברים כגון עיטור ועיטוף], לכן אמרו שהרוצה להחמיר יעשה את המצוה בשלימות, ומי שאינו יכול לא יגביה את הכוס, מאחר שאין זה מעכב.

קכה. **והב"ח** (שם ס"ה) כתב, שלא מובן החילוק בזה, שאף בשאר הברכות אם המברך מוציא אחרים בברכתו, בודאי שלא יענה אמן בגילוי הראש, כמו בברכת המזון, שהרי שומע כעונה והרי הוא ממש כמברך. קכו. **וכתב** עוד, שגם מתוך דברי הרא"ש מוכח כן, שכתב שאנו נוהגין לפרוס סודר, ואם כוונתו על סודר התחתון, וכי עד עכשיו היו הולכים ויושבים בגילוי הראש, גם איך בירכו על נטילת ידים והמוציא בגילוי הראש, אלא ודאי שכוונת הרא"ש על הסודר העליון שהוא לצניעות. קכז. **והראבי"ה** (סי' קלה) כתב, שכן גורס ר"ח. ובעליות דרבינו יונה (ב"ב שם ד"ה עד), וברשב"א (ד"ה חי) כתבו, שיש גורסים 'מוסיפין בברכת הארץ'. קכח. **הובא** בתוספות (שבת עו: ד"ה כדי שימזגנו, עירובין כט: ד"ה כדי, פסחים קח: ד"ה שתאן, ב"ב לז: ד"ה עד), תוספות רבי יהודה (ד"ה חי), רבינו יונה (ד"ה חי, עליות דר"י ב"ב שם ד"ה עד), רמב"ן (בבא בתרא לז: ד"ה מודים), ריטב"א (ב"ב שם ד"ה והא דאמרינן, ובהל' ברכות פ"ח ה"א). וכן פירש הרשב"א (ב"ב שם ד"ה אי). קכט. **והמהרש"א** (ברש"י ד"ה בנטלי) כתב לפרש אף בדעת רש"י (שם), שבברכת הארץ מוסיף מים לכוס, או כפירוש הרי"ף שעד הנה היה היין חי, או כפירוש רבינו תם, שמוסיף על המזיגה [ולפי דבריו דברי רש"י מחולקים לשני ד"ה נפרדים ולא כמו הדפו"ר, ראה בהגהות וציונים (ברש"י שם)]. קל. **והרא"ה** (ד"ה הדחה) כתב, שהטעם שעד ברכת הארץ היין חי, הוא משום עין יפה. קלא. **וכן** כתב הרשב"א (ב"ב שם), שבברכת הארץ נותן מים משום שמשם ואילך מזכיר שבח הארץ, וכשנותן בו מים וראוי לשתותו ניכר בו שבחו. וכן כתב הריטב"א (ב"ב שם). ובמאורות (ד"ה עשרה) כתב, שהטעם שמוזגו בברכת הארץ לפי שהיא ברכת שובע, וכן כתב באהל מועד (שער הברכות דרך ח נתיב ח). וכעין זה כתב הרשב"א בסוגייתנו (ד"ה וכתב) בשם הראב"ד. קלב. **וכן** הביא הטור (או"ח סי' קפג ס"ב). קלג. **וכן** כתב הריטב"א (הל' ברכות פ"ח ה"א). קלד. **וכן** פירש בשיטה מקובצת (ד"ה ור"ת ז"ל). קלה. **אמנם** הדרישה (שם אות ד) סובר שאין ראיה לכך מדברי הטור. קלו. **ומבואר** בב"ח שהבין כן גם בכוונת הבית יוסף. קלז. **ראה** בסמוך בענין 'מסייע אין בו ממש'. קלח. **וכן** דעת הפרי מגדים (סי' שטז א"א סק"י). אמנם בתוספות (שבת צג. ד"ה אמר רב זביד) מבואר שאף איסור דרבנן אין במסייע. והוכיחו כן ממה שמבואר שאם סייע לקבלה בשמאל עבודתו כשרה. והחכם צבי כתב, שמכיון שהוא איסור דרבנן לא פסלוהו בדיעבד.

נא:

מדוע יש להחמיר מספק

אנן נעבד לחומרא. הקשה בגליוני הש"ס (לעיל ע"א ד"ה ראשונים), הלא כל חיוב הברכה על הכוס הוא מדרבנן, וכל שכן שאחיזתו בימין הוא מדרבנן, ואם כן מדוע יש להחמיר בספיקו, הלא ספק דרבנן לקולא. ובחידושי **אנשי שם** (על הרי"ף, הו"ד בהגהות וציונים אות ג) תירץ, שמשום הידור מצוה אמרו שיש להחמיר בזה. ובגליוני הש"ס הביא שכעין זה מבואר במסכת סופרים (פי"ג ה"י), שבכל מקום שנחלקו שני תנאים או שני אמוראים, ולא ברור לנו שהלכה כאחד מהם, הולכים אחר המחמיר, וכל שכן בדבר שהוא שבח ותהילה של חי העולמים וכו', שנאמר (משלי טז ד) 'כל פעל ה' למענהו'. וביאר, שבדבר שהוא שבח לקב"ה יש סברא מיוחדת להחמיר בספיקו[א] [והביא עוד מקומות שהחמירו מספק מטעם זה]. עוד תירץ בחידושי אנשי שם, שיתכן לומר שמכיון שעיקר הענין של הידור מצוה הוא מדאורייתא שנאמר (שמות טו ב) 'זה אלי ואנוהו', ודרשו (שבת קלג:) התנאה לפניו במצוות, לפיכך יש להחמיר בספיקו. ובגליוני הש"ס הביא עוד מדברי **הפני יהושע** (לעיל יב. בתוס' ד"ה לא), שהדין של ספק דרבנן לקולא הוא רק בדבר שיש בו הפסד או טורח, אבל במקום שאין הפסד או טורח יש להחמיר, וניתן לומר שזה גם כן הטעם שהחמירו כאן, שאין כל כך טרחה בהחזקת הכוס בימין ללא סיוע השמאל.

ובמנחת יעקב (על תורת חטאת, כלל א סק"ו) **כתב** שהטעם שהחמירו כאן מספק משום שהספק הוא מחמת חסרון ידיעה, וכל ספק שהוא מחמת חסרון ידיעה אין אומרים בו ספק דרבנן לקולא, ואפילו בדבר כזה שאינו אלא הידור מצוה מדרבנן, ובפרט שהראשונים כבר הסתפקו בזה מחסרון ידיעתם, והחמירו בזה מחמת שלא נפשט להם [וראה שם שהביא כמה מקומות שמחמירים מטעם זה שהספק הא מחסרון ידיעה][ב].

ובכנסת הגדולה (או"ח סי' קפג הגהו' הבית יוסף) כתב, שיש ליישב על פי גירסת **הטור** (שם ס"ד) שגרס בגמרא 'אנן לא נעביד בה עובדא', ולפי גירסא זו אפשר לפרש שאין הכוונה להחמיר בספק זה אלא להקל, כלומר, שלא נעשה בה מעשה לחומרא, והטעם משום שאין זה אלא ספק דרבנן[ג].

ענין שיגור כוס של ברכה

לישדר מר כסא דברכתא לילתא. הקשה **הדרישה** (או"ח סי' קפג סק"א), לשם מה אמר רב נחמן לעולא לשלוח את הכוס לילתא, אם רצונו לכבד את אשתו בכוס של ברכה, ישלח לה בעצמו. ותירץ, שמנהגם היה שהאורח שהוא המזמן היה שולח מיד לאחר ברכת האורח את הכוס לאשת בעל הבית, וכמו שמצינו במלאכים שהיו אצל אברהם ששאלו 'איה שרה אשתך' (בראשית יח ט) על מנת לשלוח לה כוס של ברכה (ב"מ פז.), וזה היה המשך של ברכת בעל הבית, שבנוסח הברכה הוא מברך את הבעל הבית שיצליח בנכסיו וכו', ולאחר מכן הוא שולח את הכוס לאשה שתתברך במעיה. ועולא אמר לו שגם עיקר ברכת פרי בטן תלוי באיש, ואנו פוסקים להלכה כעולא ולפיכך אין משגרים לאשה. שיש ברייתא כדבריו, ואף סתם הברייתא של עשרה דברים סוברת כעולא, ורק היש אומרים סוברים שצריך לשגר לאשה.

האם עולא חולק על הברייתא

אמר ליה הכי אמר רבי יוחנן אין פרי בטנה של אשה מתברך אלא מפרי בטנו של איש. מבואר בדברי עולא שאורח הסועד אצל בעל הבית אינו צריך לשגר כוס של ברכה לאשת בעל הבית, אלא מכיון שישתה ממנו בעל הבית תתברך גם אשתו. והסתפק **המשנה ברורה** (שעה"צ סי' קפג אות יט) מה דעתו של עולא בבעל הבית שמברך בעצמו על הכוס, האם מודה עולא שצריך לשגר את הכוס לאשתו, אלא שאמר שאורח המברך די לו שישגר לבעל הבית ובזה תתברך אשתו. או שגם באופן שבעל הבית בירך בעצמו סובר עולא שמכיון ששתה מן הכוס נתברכה אשתו ואינו צריך לשגר לה. ולפי צד זה עולא אינו סובר כדעת היש אומרים שבברייתא (לעיל ע"א) שיש לשגר את הכוס של ברכה לאנשי ביתו[ד]. וכן כתב **המהרש"א** (ח"א ד"ה ופרי), שעולא אינו סובר כדעת היש אומרים. והוסיף, שאפשר שעולא סובר כרבי יוחנן שאמר אנו אין לנו אלא ארבעה דברים וכו'.

מדוע שברה ילתא את החביות

קמה בזיהרא ועלתה לבי חמרא ותברא ד' מאה דני דחמרא. ביאר **המהרש"א** (ח"א ד"ה ופרי), שהטעם ששברה ילתא את החביות היה כדי להראות שאיננה כועסת על שלא נתנו לה כוס יין, שסתם יין אינו חשוב בעיניה, ואף ארבע מאות חביות אינן חשובות בעיניה, אלא כועסת היא על שלא שלחו לה כוס של ברכה[ה]. **ובעיון יעקב** (ד"ה שמעה) כתב, שיתכן לומר שלפיכך שברה ארבע מאות חביות שהם גימטריה של 'רע עין', לפי שהיה עולא עינו רעה בשל אחרים, שלא להניח לרב נחמן לשלוח לאשתו כוס של ברכה.

ובספר בניהו (ד"ה תברא) כתב, שבודאי לא שברה את החביות בכוונה, שאי אפשר לומר על אשת חבר שהיא 'משבר כלים בחמתו', שנאמר עליו על המשבר שהוא כאילו עובד עבודה זרה (שבת קה:)[ו], אלא מכיון שנכנסה לחדר של היין בכעס קרתה איזו תקלה כגון שנפל דבר מה על החביות ונשברו. עוד פירש, שלא שברה את החביות כדי לשפוך את היין לאיבוד, אלא שברה את כיסוי ומגופת החביות כדי לחלק את כל היין לאחרים ולאנשים זרים שלא יהנו ממנה בעלה והאורחים שלו, ו'תברא' הכוונה לשבירת הכיסוי[ז].

הטעם שאין משיחין על כוס של ברכה

אמר רב אסי אין מסיחין על כוס של ברכה. פירש **רש"י** (ד"ה אין מסיחין), שאין לדבר משעה שאוחז את הכוס עד שיברך. **ובתלמידי רבינו יונה** (ד"ה אין)[ח] הביאו בשמו, שאחר שנתנו בידו כוס של ברכה לברך, לא ישוח, אלא צריך שיברך מיד. וכן פירש **הערוך** (ערך סח) שמיד משלקח הכוס של ברכה יברך לאלתר[ט]. **והרמב"ם** (ברכות פ"ז הט"ו) כתב, ואין משיחין על כוס של ברכת המזון, אלא הכל שותקים עד שתכלה ברכת המזון וברכת היין וישתו. וכתב **הכסף משנה**, שהרמב"ם מפרש, שההלכה היא שלא ישיחו בזמן שהמזמן מברך ברכת המזון. וכן כתב **המכתם** (ד"ה אין מסיחין), שהרמב"ם פירש, שאין המסובין ולא האחרים רשאים לדבר ולשוח בעוד שהוא מברך, אלא הכל שותקים ומכוונים לברכה ועונים אמן.

והטעם שאין משיחין על כוס של ברכה, כתב **בשבלי הלקט** (סי' קנו), משום שאין מעבירין על המצוות. **והמכתם** (שם) כתב, שהטעם הוא כמו ששנינו (לעיל מב.), שתיכף לנטילת ידים ברכה. כלומר, שיש להסמיך את הברכה לנטילת ידים [של מים אחרונים]. וכן פירש **העיטור** (ס"ב הל' שחיטה החלק הששי) בלשון הראשון'. עוד פירש העיטור, שהטעם שלא ידבר בדברים שאינם מענין הברכה, כדי שלא יסיח את דעתו מן הכוס ויבא לשפוך ממנה. **ובהגהות המהרש"ם** (ד"ה אין) כתב, שהטעם שלא לדבר על כוס של ברכה, הוא משום שהדיבור מזיק ליין, כמבואר במנחות (פז.).

וכתבו התוספות (ד"ה אין) **והרא"ש** (סי' לה), שגם שאר המסובים אינם רשאים להשיח, משום שצריכים לכוון לשמוע את הברכה מהמזמן. ואף בין ברכה לברכה אסור להם להפסיק ולשוח, אלא שבדיעבד אם דיברו בין ברכה לברכה יצאו, כמו שמצינו לענין תקיעת שופר, שאם שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום יצא (ר"ה לד:), ומשמע שהשומע שח בין תקיעה לתקיעה, ואף על פי כן יצא בדיעבד. וזה דווקא באופן שהמברך שותק מעט בין ברכה לברכה ואז דיבר, אבל אם דיבר בשעה שהוא מברך, אפילו בדיעבד לא יצא[י]. וכתב **הבית יוסף** (סי' קפג ס"ו), שמדברי **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה אין) **ורבינו ירוחם** (אדם נתיב טז ח"ז) משמע שגם שאר המסובין אסור להם לשוח משעה שנתנו את הכוס ביד המברך, ואף על פי שעדיין לא בירך[יא]. אבל מלשון **הטור** (שם) משמע, שהאיסור הוא רק משעה שמברך[יב]. **והב"ח** (שם ס"ז) **והט"ז** (שם סק"ה) כתבו, שרק המברך אסור לו להשיח משעה שנתנו לו את הכוס לברך, אבל המסובין אינן

א. **והוסיף**, שאפשר שעצם מה שמחמירים מספק בפרטי הכוס של ברכה, הוא עצמו ההידור לברכת המזון. ב. **ובאמרי** אמת (תרומה שנת תרל"ג) כתב ליישב על פי הסוד, ששמאל הוא עשו, סטרא אחרא, אל אחר, לכן צריך שלא יסייע השמאל סיוע כל שהוא, ותהא ברכת המזון רק בימין [וכתב, שמטעם זה יש להחמיר אף שההלכה היא שמסייע אין בו ממש (שבת נג:). וראה לעיל (ע"א) שהארכנו בענין 'מסייע אין בו ממש' מדוע הסתפקו הראשונים האם שמאל יכולה לסייע לימין, הרי מסייע אין בו ממש]. ג. **אמנם** הבית יוסף (שם) כתב, שאף לפי גירסת הטור הכוונה היא שלא נעשה מעשה להקל ולסייע ביד שמאל, ואין חילוק בין הגירסאות. ד. **ואפשר** שזה היה טעמו של רב נחמן שאמר לשלוח את כוס לילתא, שהוא סבר כדעת היש אומרים. ה. **והוסיף** המהרש"א, שמה ששלח לה רב נחמן כוס אחרת ואמר לה שהכל נחשב ככוס של ברכה, לא היה אלא כדי לפייסה קצת, אבל היא לא נתפייסה בכך, ולכן אמרה לו 'ממהדורי מילי' וכו', דהיינו, שאינן אלא דברים בעלמא. ומשמע מדבריו שאף רב נחמן הסכים להלכה שאין זה נחשב ככוס של ברכה. אמנם הרוקח (סי' שכט) כתב, שכל היין שעל השולחן נחשב ככוס של זימון. ובספר המאורות (ד"ה ונותן) כתב, שכל היין שבסעודה הוא ככוס של ברכה. ומשמע שהם סוברים שההלכה כדברי רב נחמן שלא רק היין שבכוס נחשב ככוס של ברכה. ו. **והוסיף** להוכיח כן, שאם נאמר ששברה אותם בחמתה, לא מובן כיצד עולא התרצה עמה אחר כך לפייסה. ז. **והביא** שם גם פירוש נוסף בשם אביו בספרו מדרש אליהו על דרך הסוד. ח. **וכן** כתב הבית יוסף (סי' קפג ס"ו) בביאור דברי רש"י. ט. **וכן** כתבו רבינו מנוח (ברכות פ"ז הט"ו) והמכתם (ד"ה אין מסיחין). וראה עוד בספר הבתים (ברכות שער ה אות יח) שכתב בשם יש מן הגדולים, שמי שגמר סעודתו אסור לדבר ולעשות שום דבר עד שיברכו ברכת המזון, כדי שלא יפסיקו בין הסעודה לברכת המזון. י. **וצריך** ביאור, שלכאורה אינו תלוי בנטילת הכוס לידיו אלא בנטילה. וראה בכסף משנה (ברכות פ"ו ה"כ) שדייק מההלכה שאין משיחין על הכוס, שדווקא על הכוס אין משיחין אך מותר לדבר אחר נטילת ידים של מים אחרונים. וראה עוד בדרישה (שם אות ו) שהקשה מה החידוש שצריך לברך מיד, הלא כבר למדנו שתיכף לנטילה ברכה. ותירץ, שמדובר באופן שעדיין לא נטל ידיו, אבל מכיון שנתנו לו את הכוס לברך אין להפסיק. יא. **וכתב** הרמ"א (שם ס"ו), שאפילו המברך אם שח בין ברכה לברכה יצא. והדברי חמודות (אות קיג) כתב, שאפילו אם שח באמצע הברכה יצא [וכן אם המסובין שחו באותה שעה שהפסיק המברך]. יב. **וכן** מבואר במכתם (ד"ה אין מסיחין). יג. **כן** משמע מלשון הטור שכתב 'משהתחיל לברך'. פרישה (שם אות יז). וכן הוא לשון תוספות (ד"ה אין) והרא"ש (סי' לה) הנ"ל.

מוזהרים שלא ישיחו אלא משעה שהתחיל לברך. אמנם **המגן אברהם** (סס סק"י) כתב שיש להחמיר כרבינו יונה ורבינו ירוחם.

איזה ברכה לא יברך על כוס של פורענות

אין מברכין על כוס של פורענות. מדברי **הראשונים**[יד] מבואר, שהמדובר כאן הוא בכוס של ברכה, שאין מברכין ברכת המזון על כוס של פורענות. אמנם **בספר בניהו** (הנדמ"ח, ד"ה אין מברכין) משמע, שהכוונה שלא יברך ברכת בורא פרי הגפן על כוס שני, וביאר, שמדובר כגון שבירך על כוס ראשון ולא היה בדעתו לשתות עוד, ועכשיו נמלך ורוצה לשתות כוס שניה, לא יברך בעצמו אלא יבקש מאחר שיוציאו בברכה[טו]. והקשה, שהלא סוף סוף יש סכנה בשתיית הכוס השניה ומה מועיל לו שאינו מברך בעצמו. ותירץ, שמדובר באופן שבדעתו לשתות עוד כוס שלישית, ואף על פי כן לא יברך בעצמו על הכוס השניה שמא יאנס ולא ישתה כוס שלישית ונמצא שכוס זו היא כוס פורענות.

בדין כוס של פורענות

מאי כוס של פורענות אמר רב נחמן בר יצחק כוס שני תניא נמי הכי השותה כפלים לא יברך. בביאור הלכה זו נחלקו **הראשונים** האם הכוונה שהכוס של ברכת המזון לא תהיה הכוס השניה כדי שלא יהיה זוגות, או שאם שתה שתי כוסות בתוך הסעודה לא יברך על הכוס. הרבה ראשונים פירשו[טז], שאם שתה כוס אחת בתוך הסעודה לא יברך ברכת המזון על כוס שניה[יז], לפי שכוס זו היא של זוגות. והקשו **הראשונים**[יח], שבמסכת פסחים (קט:) תמהה הגמרא, איך תיקנו חכמים מצות ארבע כוסות בליל הסדר, הלא השותה ארבע כוסות הרי הוא מסתכן בזוגות. ותירץ רבא[יט], שמכיון שהכוס השלישי מתוך הארבע כוסות הוא כוס של ברכת המזון, אין בזה חשש, משום שכוס של ברכה מצטרפת היא לטובה ואינה מצטרפת לרעה. כלומר, שאם שתה שתי כוסות תחילה, ואחר כך שתה כוס של ברכה, אין בכוסות ששתה משום זוגות, שהכוס של ברכה מצטרפת להיות שלישית. אולם אינה מצטרפת לרעה, דהיינו שאם הכוס של ברכה היתה הכוס השלישית, ואחריה שתה כוס רביעית, אין בזה חשש זוגות, משום שהכוס של ברכה אינה משלימה והרי זה כאילו ששתה רק שלושה כוסות. ואם כן מדוע מבואר בסוגייתנו שלא יברך על כוס שניה, הרי כוס של ברכה אינה מצטרפת לרעה.

ותירצו כמה ראשונים[כ], ששם מדובר באופן שהכוס של ברכה אינו משלים בעצמו לזוגות, אלא כגון שהכוס של ברכה הוא הכוס השלישי, שאז אינו מצטרף לענין שהכוס הרביעי הבא אחריו יחשב זוגות, אבל באופן שהכוס של ברכה בעצמו הוא הזוגות יש להיזהר. **ורבי יהונתן מלוניל** (פסחים קט. ד"ה כוס) תירץ, שיש חילוק בין זוגות של שנים לזוגות של ארבע, ומה שאמרו שכוס של ברכה אינו מצטרף לרעה הוא רק על זוגות של ארבע, אבל אם הוא כוס שני הרי הוא מצטרף לרעה. עוד תירץ, שהסוברים בסוגייתנו שאין לברך על כוס שני, אינם סוברים כתירצו של רבא בפסחים שכוס של ברכה אינו מצטרף לרעה, אלא כתירוץ אחר שמובא בגמרא שם. **והראבי"ה** (סי' קלט) תירץ, שלא אמרו אלא שבדיעבד אין לדאוג מכך, אבל לכתחילה יש להיזהר, ולכן אין לברך עליה, למצוה מן המובחר.

אמנם רבינו יונה (ד"ה מאי) **והרא"ש** (סי' לה)[כא] פירשו, שאכן אם הכוס של ברכת המזון היא הכוס השניה אין בזה חשש, והשותה כוס אחת בסעודתו, יכול הוא לברך על הכוס, שאינה מצטרפת לכוסות ששתה בסעודתו. ומה שאמרו שאין לברך על כוס של פורענות, היינו שאם שתה שתי כוסות בתוך הסעודה, לא יברך ברכת המזון על כוס שלישית. ובתלמידי רבינו יונה (סס) הביאו ראיה לפירוש זה[כב] מלשון הברייתא 'השותה כפלים לא יברך', שמשמע שכבר שתה שתי פעמים ועכשיו הוא בא לברך. והטעם שלא יברך על הכוס, פירש רבינו יונה, משום שהכוסות ששתה בסעודה יש בהן משום זוגות, וכיון ששתה זוגות שהמזיקים שולטים בהם ובאה על ידם פורענות לאדם, אין ראוי לברך עליהם על הכוס. והרא"ש פירש שהטעם הוא, שהואיל והוא מתיירא מנזק הפורענות, אין דעתו מיושבת עליו, ואינו יכול לכוון את לבו בברכה, ואינו מקיים 'הכון לקראת אלהיך ישראל' (עמוס ד יב). וכעין זה פירש רבינו יונה [בפירוש השני], שאין הכוונה שאם שתה זוגות לא יברך כלל ברכת המזון, שמאחר שנהנה בודאי שצריך לברך, אלא שמי ששתה כפלים לא יהיה המזמן, אלא האחרים שלא שתו כפלים יזמנו ויפטרו אותו[כג], והטעם, שכל החשש של זוגות הוא רק למי שמקפיד בדבר ומתיירא מהזיקו[כד], והוא אינו יכול לכוין לבו לברכה.

ובתלמידי רבינו יונה הקשו[כה] אף לפירוש זה מהסוגיא בפסחים, שמבואר שכוס של ברכה הרי הוא מצטרף לטובה, ואם כן מדוע לא יברך על הכוס, הלא במה שישתה כעת מהכוס של ברכה שהיא כוס שלישית, הרי הוא מבטל את הזוגות ששתה בסעודה, ואין זה כוס של פורענות. ותירץ, שלא אמרו שכוס של ברכה מצטרף לטובה אלא בארבע כוסות של פסח שהם חובה, וכיון שחייב בהם ועל כרחו ישתה את כולם, הרי הם מצטרפים, אבל בסתם כוס של ברכת המזון שאינו מחויב בזה אלא כשיש לו יין[כו], אינו מצטרף עם השנים הראשונים. **ובטור** (סי' קפג ס"ח) הוסיף לבאר, שהכוס של ברכת המזון אינו מצטרף עם הכוסות ששתה בסעודה, לפי שכבר נסתלק מן הסעודה, וזהו כוס בפני עצמו שאינו בא אלא בשביל הברכה[כז].

ובהלכות גדולות (ברכות סוף פ"ו) מובאת גירסא אחרת בסוגייתנו, 'אמר רבי אסי, אין מברכין על כוס של פורענות, היכי דמי כוס פורענות, אמר רב נחמן בר יצחק כוס שני. ואיכא דאמר בהא כיון דמתקן גברא דלא שתי ליה אלא חד שפיר דמי, כדתניא השותה כפלים לא יברך' וכו'. ומבואר בדבריו שיש מחלוקת בסוגייתנו והברייתא אינה כרב נחמן בר יצחק. ובתלמידי רבינו יונה (סס) פירשו, שהשיטה החולקת סוברת, שאף אם שתה כוס אחד בסעודתו אין חשש לברך ברכת המזון על כוס שני, שמכיון שהוא מפסיק בין הכוס הראשון לכוס השני בברכת המזון, אינם מצטרפים, ואין לחשוש אלא אם שתה כפלים באותה סעודה. **ובגליוני הש"ס** (ד"ה וא"ר אסי) ביאר את נוסחת הבה"ג באופן אחר, שרב נחמן בר יצחק סובר שאף אם המברך עצמו לא שתה כוס באותה סעודה אלא אדם אחר שתה, גם כן אסור לברך על כוס שני לשולחן זה. ועל זה יש מי שחלק ואמר, שמכיון שהמברך עצמו מתוקן, ולגביו אין זה כוס שני אין בזה חשש, אלא כשהוא עצמו שותה שתי כוסות, וכלשון הברייתא 'השותה כפלים' וכו'.

בשאר הברכות אינו צריך לישב

והלכתא בכולהו יושב ומברך. כתבו **התוספות** (ד"ה והלכתא)[כח] בשם **רבי משה אלברט**, שרק בברכת המזון החמירו שצריך לשבת, משום שהיא מדאורייתא, ואף נאמרו בה עשרה דברים (לעיל ע"א), מה שאין כן בשאר ברכות. והוסיפו, שאף יש רמז לדבר בפסוק של ברכת המזון 'ואכלת ושבעת וברכת' (דברים ח י), תיבת 'ושבעת' היא נוטריקון של 'שב עת' וברכת, כלומר שיש לשבת בזמן ברכת המזון.

בקריאת שמע לא צריך לשבת

שם. לענין קריאת שמע נפסק **בשלחן ערוך** (או"ח סי' סג ס"א), שקורא אותה מהלך או עומד או שוכב או רוכב על גבי בהמה או יושב. והטעם שהחמירו בברכת המזון יותר מקריאת שמע, ביאר **רבינו יונה** (ד"ה אוכל), משום שברכת המזון היא מדאורייתא, אבל קריאת שמע אינה מן התורה אלא פסוק ראשון או פרשה ראשונה בלבד, ולפיכך לא החמירו בה כל כך, ומאחר שעמד בפסוק ראשון[כט] יכול להמשיך לקרוא בעודו מהלך.

בדין המהלך בדרך

שם. מסקנת הגמרא היא שאף המהלך ואוכל צריך לשבת בברכת המזון. ויש מן **הראשונים**[ל] שכתבו שדין זה לא נאמר אלא במי שמהלך בביתו [כגון שמהלך מפינה לפינה מחמת טרדתו[לא]], אבל המהלך בדרך לא הזקיקו אותו לעמוד אלא יברך מהלך כמו הדין של קריאת שמע ותפילה, שמותר לומר כשהוא מהלך, לפי שאם יעמוד מללכת אין דעתו מיושבת עליו שמא יאחר דרכו. ויש

יד. תלמידי רבינו יונה (ד"ה מאי), רא"ה (ד"ה אמר רב אסי - השני), מאירי (ד"ה שתה), רשב"ץ (ד"ה כוס שני), שיטה מקובצת (ד"ה תניא) ומכתם (ד"ה אין מברכין). **טו. עוד** פירש, כגון שלאחר ששתה כוס אחת הביאו לפניו יין שונה, שצריך לברך עליו 'הטוב והמטיב' כמבואר להלן (נט:), גם כן לא יברך בעצמו ברכה זו על כוס שניה. **טז. כן** כתב המעדני יום טוב (סי' לה אות ג) בדעת רש"י (ד"ה כוס). וכן פירשו הרא"ה (ד"ה תניא), מאירי (ד"ה שתה) והשיטה מקובצת (ד"ה תניא). וכן הביאו המכתם (ד"ה אין) והרשב"ץ (ד"ה כוס) בשם הראב"ד. **יז. וכן** על כוס רביעית. שיטה מקובצת (סס). וכן הוא במכתם וברשב"ץ (סס). **יח. שיטת** ריב"ב (על הרי"ף, ד"ה כוס), מכתם ורשב"ץ (סס). **יט. ויש** שם תירוצים נוספים בגמרא. **כ. מכתם,** רשב"ץ (סס) בשם הראב"ד, ריב"ב, שיטה מקובצת (סס). **כא. וכן** פירש רבינו ירוחם (אדם וחוה נט"ו ח"ז). **כב. וכן** בתוספות הרא"ש (ד"ה אין מברכין). **כג. וכעין** זה כתב הרשב"ץ (ד"ה כפלים) בשם הראב"ד. **כד. כמבואר** בסוגיא בפסחים (קי:), שרק מי שמקפיד ונזהר מן הזוגות מקפידים עמו להזיקו, אבל מי שאינו מקפיד אין מקפידים עמו. וכן הביאו המכתם, המאורות (ד"ה אין) והרשב"ץ (ד"ה הכון). **כה. וכן** הקשה ותירץ בתוספות הרא"ש (סס). **כו. ראה** מה שהובא לעיל (ע"א) בענין 'האם ברכת המזון טעונה כוס'. **כז. ובמלא** הרועים (ד"ה ארנב"י) הקשה על הטור, שהרי כתוב בפסחים (קט:) שכוס של ברכה מצטרף לטובה, ומדוע הוא כותב שכוס של ברכה אינו מצטרף כלל. ותירץ, ששם הכוס מצטרפת בגלל שהיא באה גם לחובת ארבע כוסות, אבל סתם כוס של ברכה אינה מצטרפת לטובה. **כח. וכן** כתב בתוספות רבי יהודה (ד"ה והלכתא). **כט. ראה** בשלחן ערוך (סס ס"ג) שאם היה מהלך בדרך ורוצה לקרות קריאת שמע צריך לעמוד מהילוכו בפסוק ראשון. **ל. ספר** המאורות (ד"ה אכל), רא"ש (סי' לו) ומאירי (ד"ה המנהג נרכת). וכעין זה כתב ר"י מלוניל (ד"ה כתלמידים) [כן כתב באהל מועד (שער הברכות דרך ח נתיב ז) בשמו]. **לא. ר"י** מלוניל (סס).

מן הראשונים[לב] שכתבו, שהמהלך בדרך אינו צריך לישב אלא עומד ומברך, משום שעדיף שיהיה לו ישוב הדעת. ואם הוא נחוץ יכול לברך אף במהלך שהרי אפילו בתפילה אמרו שמשום ישוב הדעת יתפלל מהלך[לג].

אמנם כתב הכלבו (סי' כה ד"ה וכתב ה"ר יצחק), שיש מן הגאונים[לד] שהחמירו בזה ואמרו שאין לברך ברכת המזון לעולם אלא מיושב, שמכיון שברכת המזון היא מן התורה החמירו בה שצריך לישב במקומו, כמו שאמרו בפסוק ראשון של קריאת שמע[לה]. ולפיכך אם אוכל בעודו רוכב, צריך להעמיד את הבהמה עד שיברך שלשה ברכות[לו], לפי שהרוכב הוא כמהלך[לז].

ובאהל מועד (שער הברכות דרך ח נתיב ז) כתב, שאפילו המהלך בדרך צריך לישב או לעמוד בברכת המזון, שרק בתפילה וקריאת שמע מותר בעודו מהלך, משום שצריך לכוון בהם, ואם יישב לא יהיה לו ישוב הדעת לכוון, אבל בברכת המזון אין צריך כוונה, ולכן צריך לשבת או לעמוד.

לב. **מכתם** (ד"ה אמנ), ארחות חיים (בהמ"ז סי' מה), כלבו (סי' כה ד"ה וכתב ה"ר יצחק) בשם התוספות ובו"רשב"ץ (ד"ה אמר רבי אבהו). לג. **ובמכתם**, אורחות חיים וכלבו כתבו, שבתפילה יש שאמרו שאינו צריך לעמוד אלא בשלוש ברכות ראשונות ובשלוש ברכות אחרונות, ואת השאר מתפלל בעודו מהלך. לד. **ראה** בהלכות גדולות (ברכות סוף פ"ז) שכתב שהמהלך בדרך צריך לישב במקומו ולברך. לה. **ראה** בשלחן ערוך (סי' סג ס"ג), והובא לעיל בסמוך בהערה. לו. **ודקדק** המשנה ברורה (סי' קפג שעה"צ אות לז) מדברי הכלבו, שאינו צריך לישב אלא בשלוש ברכות ראשונות של ברכת המזון שהם מדאורייתא, אבל בברכת הטוב והמטיב שהיא מדרבנן לא צריך לשבת. אולם כתב (שם משנ"ב ס"ק לה) שמסתימת הפוסקים משמע שצריך לשבת גם בברכה רביעית. לז. **והריא"ז** (ה"ג אות ח) כתב, שאם היה מהלך ישוב על החמור זו היא ישיבתו.

פרק שמיני - אלו דברים

נא:

האם העיקר הוא מהות הברכה או נוסח הברכה

אלו דברים שבין בית שמאי ובין בית הלל בסעודה בית שמאי אומרים מברך על היום ואחר כך מברך היין ובית הלל אומרים מברך על היין ואחר כך מברך על היום. בביאור סברת המחלוקת בין בית שמאי לבית הלל, כתב בחידושי **רבי אלעזר משה הלוי הורוויץ** (ד"ה גמרא מאי), ששורש דברי בית שמאי, שהעיקר הוא חשיבות הענין עליו מברכים, והוא קדושת השבת. ואילו בית הלל סוברים שהעיקר הוא עצם הברכה שאומרים. ולכן לא שייכים טעמי בית הלל לפי בית שמאי, ולא טעמי בית שמאי לפי בית הלל. שלבית שמאי שהולכים לפי חשיבות קדושת השבת עצמה, לא שייך לומר שהיין גורם לקדושה, שהרי קדושת השבת אינה תלויה בברכת היין. וגם לא שייכת טענת בית הלל שהיין תדיר יותר, שהרי ענין תדיר הוא שנמצא הרבה פעמים, וברכת היין אינה אלא רגע אחד, ואילו קדושת השבת נמצאת כל רגע ורגע מיום השבת. ובית הלל שסוברים שהולכים אחר ברכת הקידוש ולא אחר קדושת השבת, שוב לא שייך לומר שברכת קדושת היום היא הגורמת לברכת היין, שהרי אף בלא שמברך על היום, כגון אם אינו זוכר מה הברכה, חייב לברך על היין, כפי שרואים מהקידוש שעושים ביום השבת, שאומרים רק ברכת היין אף שלא אומרים ברכת קידוש היום [ומוכרח מזה שיש חיוב בפני עצמו לברך על יין בשבת, בלא שייכות לברכת הקידוש]. וכן לא שייכת טענת בית שמאי שקדמה קדושת היום ליין, שהרי בית הלל לא הולכים אחר הקדושה אלא אחר הברכה.

האם יש דין להקדים מצוה מדאורייתא למצוה מדרבנן

ובית הלל אומרים מברך על היין ואחר כך מברך על היום. הקשו **הפני יהושע** (ד"ה במשנה אלו) **והצל"ח** (ד"ה שהיין) שמצות קידוש היום היא מן התורה שנאמר (שמות כ ח) 'זכור את יום השבת לקדשו', ואילו מה שמקדשים על היין אינו אלא מדרבנן כמבואר **בתוספות** פסחים (קו. ד"ה זוכרהו)[א]. ואם כן קשה מדוע אמרו בית הלל להקדים את ברכת היין, והרי יש להקדים ברכה שחיובה מן התורה לברכה שחיובה רק מדרבנן. ותירצו שאין הנידון במשנתנו לגבי החיוב של קידוש היום מן התורה, משום שחיוב זה יוצא אדם ידי חובתו במה שהזכיר בתפילת שמונה עשרה של שבת 'ויכולו השמים והארץ' וכו'[ב], ואין המשנה מדברת כי אם על החיוב שתקנו חכמים לומר הקידוש על הכוס, ולפי זה הנושא במשנה הוא לגבי מצוות שאין חיובן אלא מדברי חכמים.

ובשו"ת שאגת אריה (סי' כג) נחלק על מה שנקטו הפני יהושע והצל"ח שמצוה מן התורה קודמת למצוה שמדרבנן. והביא ראיה לדבריו, שאם לא כן איך לבית הלל מקדימים את ברכת היין שהיא מדרבנן לברכת הקידוש שהיא מן התורה. ואף שכתב שיש מקום לדחות שבאופן שכבר הזכיר קדושת היום בתפילה, שוב גם אין ברכת הקידוש עצמה אלא מדרבנן, אך מסקנתו שעדיין יש ראיה מדברי בית הלל, שהרי הם דברו בכל המקרים ואף כשעדיין לא התפלל, ובמקרה זה חובת הקידוש היא מן התורה, ואף על פי כן הקדימו את ברכת היין. ומכח ראיה זו מוכיח שאין דין קדימה למצוה שהיא מן התורה על פני מצוה מדרבנן. והטעם לזה הוא משום שכל הכללים של הקדמת מצוה לחברתה הם במקרים שעתה מטרתו לקיים ב' מצוות שחייב בהם, שאז יש לדון איזו מהם קודמת לחבירתה, אבל במקום שיש לפניו דבר הרשות [שאינו חיוב] שרוצה לעשות לפני המצוה, אינו חייב להקדים את המצוה, כיון שכללים אלה נאמרו רק במצוה לגבי חבירתה, ולא במצוה לגבי דבר הרשות, וחידש השאגת אריה, שמצוה מדרבנן ביחס למצוה מן התורה, היא כדבר הרשות, ולכן יכול להקדימה[ג].

ובמצפה איתן (ד"ה במשנה בית הלל) הקשה על מה שנקטו **אחרונים** אלו, שיוצא ידי חובת קידוש מן התורה במה שמזכיר בתפילת שמונה עשרה את קדושת היום[ד], שהרי במסכת פסחים (קיז:) מפורש, שחלק ממצות קידוש היום בשבת היא ההזכרה של יציאת מצרים בקידוש, והגמרא שם לומדת זאת בגזירה שווה, שהיא אחת מי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן. ואם כן נמצא שמן התורה יש חיוב להזכיר את יציאת מצרים, וכיון שבתפילת שמונה עשרה אין מזכירים את יציאת מצרים, שוב אינו יוצא ידי חובת קידוש מן התורה[ה], ונמצא שלעולם הקידוש שבסעודה הוא מן התורה. ועוד הקשה, שמטעם נוסף אינו יוצא ידי חובת קידוש בתפילה, משום שיש דין 'קידוש במקום סעודה', הינו שרק אם סועד במקום שקידש בו יוצא ידי חובה, והביא שהצל"ח בפסחים (ק. ד"ה תוספות ד"ה כדי) נקט שדין זה מעכב מן התורה[ו], ואם כן אינו יוצא ידי חובה בקידוש בתפילה, כי אם בקידוש בביתו שהוא במקום סעודה[ז].

באיזו כוס מדברת המשנה

בית שמאי אומרים נוטלין לידים ואח"כ מוזגין את הכוס. רש"י (ד"ה ולאחר) ביאר, שהכוס המוזכרת כאן, היא כוס יין שהיו נוהגים לשתות עוד לפני הסעודה, אכן **הרי"ף** ביאר שהיא כוס של קידוש[ח]. וכתב **בשיטת ריב"ב** (על הרי"ף ד"ה ולאחר כן), שדברי רש"י נראים יותר, משום שעל דברי הרי"ף, שדין זה מדבר על נטילה שהיא לפני הקידוש, קשה, מדוע פתח התנא במחלוקת בית שמאי ובית הלל בסדר הקדימה בברכות הקידוש, ולא במחלוקת זו המדברת על דין נטילת ידים שהוא קודם לשאלה איך מברכים.

מהי מפה

מקנח ידיו במפה. רש"י (ד"ה ומניחה וד"ה ובית הלל) פירש, שמפה מיועדת לקנח בה את ידיו מזוהמת התבשיל, הנדבק בהם בזמן האכילה. אך **הרמב"ם** (פירוש המשניות) ביאר, שמפה היא היריעה הפרושה על השולחן.

הטעם להרחת בשמים במוצאי שבת

בית שמאי אומרים נר ומזון בשמים והבדלה. התוספות (ביצה לג: ד"ה כי) כתבו, שאין לומר שהטעם לכך שמברכים על הבשמים במוצאי שבת הוא מפני שאז אש הגיהנם חוזרת לשרוף ולגרום סרחון, ועל כן מריחים בשמים במוצאי שבת, שאם כן, מדוע אין מברכים על הבשמים במוצאי יום טוב, שהרי גם ביום טוב שובתת אש הגיהנם וחוזרת בצאת החג. ולכן כתבו התוספות, שהטעם שמריחים בשמים במוצאי שבת, הוא משום שאז אובדת הנשמה היתירה שבאה בשבת, וכדי ליישב את הדעת מריחים בשמים, אך במוצאי יום טוב לא תיקנו ברכת בשמים, משום שביום טוב אין נשמה יתירה[ט].

הרשב"א (שו"ת ח"ג סי' רל) כתב לבאר מדוע יש נשמה יתירה רק בשבת ולא ביום טוב, בשני אופנים.

שענין נשמה יתירה הוא מאחר שימי השבוע מושפעים כפי ההשפעה שהיתה באותם ימים בזמן בריאת העולם[י], ועל כן בכל יום בשבוע מתחזקת הבריאה יותר ויותר, עד ליום השבת, שאז נמצאת הבריאה על שלימותה, אך לאחר השבת חוזרים ימי השבוע להיות מושפעים כפי שהיו בתחילה, והיום הראשון הוא חלוש מכולם, כיון שממנו התחילה הבריאה, וכיון שכך, נעשה

א. **ואף** שבסוף דבריהם הסתפקו התוספות שדין קידוש על היין הוא מדאורייתא, אך כוונתם רק לעצם זה שיחזיק כוס יין בשעת הקידוש, ואילו הברכה על היין היא רק מדרבנן אף לצד זה. שהרי התוספות כתבו, שאף אם צריך לקדש על היין מהתורה, אבל אין צריך לטעום מהכוס כי אם מדרבנן. פני יהושע. אכן בסוף דבריו חזר בו מזה שאינו מוכרח, ויש לדחוק שיש חיוב ברכה מהתורה על היין אף שכתבו התוספות שאינו מחויב לשתות, משום שכן צורת המצוה [ולא מצד ברכות הנהנין, שהרי אינו מחויב לשתות]. ואם כן לצד זה בתוספות גם ברכת היין וגם ברכת קידוש היום הם מהתורה. ורק לפי פשט זה של הפני יהושע בדעת התוספות, מצינו שיטה שברכת היין גם היא חיובה מהתורה. ובעיקר נידון התוספות שם, האם מהתורה מחויבים לקדש על היין, האריך בזה התוספות רי"ד פסחים (קו. ד"ה קפיד), ובמנחת חינוך (מצוה לא אות ד) כתב שדעת הרמב"ם והחינוך והרבה ראשונים, שאין חיוב מן התורה, ושכן הכריע השאגת אריה (שו"ת סי' ס). ב. **ובתוספות** רי"ד פסחים (קיד. ד"ה שהיין) מבואר שקידוש היום שבתפילה הוא במה שמברכים, ברוך אתה ד' מקדש השבת. ג. **והוסיף** שחז"ל אף קבעו שיקדים מצוה מדרבנן במקום שהיא תדירה למצוה מן התורה שאינה תדירה, משום שחז"ל תיקנו מצוות מדרבנן מעין דאורייתא, וכיון שאם מצוה זו היתה מדאורייתא היה לה דין קדימה מחמת 'תדיר קודם', על כן גם עתה יקדימנה אף שהיא רק מדרבנן. ד. **וכדבריהם** מפורש בתוספות רי"ד (פסחים קיז: ד"ה לריך). ובמנחת חינוך (מצוה לא אות ה) הביא שכדברי האחרונים האלו סוברים רוב הפוסקים באורח חיים (סי' רע"א), ובכללם המגן אברהם (ס"ק א) והדגול מרבבה והפרי מגדים (משבצות זהב א), אמנם בט"ז מבואר שחולק וסובר שאין יוצאים ידי חובת קידוש בתפילה. והמנחת חינוך תמה שמוכרח כט"ז, שהרי מבואר בגמרא שצריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש, וסיים שלא מצא כדבריו באחרונים, אכן גם במצפה איתן כתב כדברי המנחת חינוך. ה. **ובתוספות** רי"ד (פסחים קיז: ד"ה לריך) סובר גם כן שמהתורה צריך להזכיר יציאת מצרים בתוך קידוש היום, ונשאר בתמיהה מדוע לא תיקנו בנוסח התפלה להזכיר [והוסיף לתמוה, שביום טוב כן מזכירין יציאת מצרים בתפילה, ומדוע בשבת לא]. אכן ברשב"ם (פסחים שם ד"ה לריך) משמע שגם בנוסח התפילה מזכירים יציאת מצרים. ו. **ובמנחת** חינוך (מצוה לא אות יט) הביא שזו שיטת הרא"ש פסחים (פרק י' סוף אות ה), שנחלק על דברי רבינו יונה שסובר שרק מדרבנן צריך שיקדש במקום סעודה, ותמה המנחת חינוך שלא מצא בשום פוסק שאין יוצא ידי חובה בלא סעודה. אמנם בפרי מגדים (סי' רעא א"א סק"א) הביאו, ונראה שנקט כן לדינא. ז. **ולפי** דבריו נמצא שאכן מדברי בית הלל מוכרח כדעת השאגת אריה הנ"ל, שאף שברכת הקידוש מדאורייתא וברכת היין רק דרבנן, אין דין קדימה למצוה דאורייתא על פני דרבנן. ח. **וכך** נראה גם בדעת הרמב"ם (בפירוש המשניות ד"ה בית שמאי) שכתב שמדובר על כוס של ברכה. ט. **וביארו**, שהטעם שבמוצאי שבת שחל ביום טוב אין מברכים על הבשמים, אינו משום שביום טוב נמשכת הנשמה היתירה, אלא משום שאין צורך בבשמים כדי ליישב דעתו, שהרי יש לו מאכלים חשובים וטובים ומתיישבת דעתו ממילא בלא ריח בשמים. ואילו הרשב"ם (פסחים קב: ד"ה ושמואל) סובר שאף ביום טוב יש נשמה יתירה, והתוספות (שם ד"ה רב) חלקו על דבריו. י. **והוכיח** זאת מדברי הגמרא (תענית כז:) 'ואנשי מעמד מתכנסין לבית הכנסת ויושבין ארבע תעניות, בשני בשבת, בשלישי, ברביעי ובחמישי, בשני על יורדי הים, בשלישי על הולכי מדברות, ברביעי על אסכרא שלא תיפול על התינוקות, בחמישי על עוברות ומיניקות, עוברות שלא יפילו, מיניקות שיניקו את בניהם' ומבאר הרשב"א שכל יום היה צריך תפילה מיוחדת לפי מה שנברא באותו היום, בשני על יורדי הים מפני שבו נחלקו המים ועלול להיות בו צער בימים, בשלישי על הולכי מדברות שבו נבראה היבשה, ברביעי על התינוקות מפני שבו נבראו המאורות שנאמר בהם 'יהיו למאורות', ונכתב בכתיב חסר, 'מארת', ובחמישי על עוברות ומניקות שלא יפילו ושיניקו את בניהם, כיון שבאותו היום נבראו העופות והדגים.

האדם בזמן זה חלוש, וצריך ריח טוב להשיב את נפשו ולחזקה, אך במוצאי יום טוב, אין צורך בבשמים, כיון שאין חולשה בבריאה אחרי יום טוב.

אופן נוסף כתב הרשב"א, שענין נשמה יתירה הוא שמרוב המנוחה והעונג שמוצאת הנשמה ביום השבת, נחשב בזה כאילו יש לאדם נשמה יתירה, וכשעובר משבת לימי הטורח, כאילו אבדה ממנו נשמה יתירה זו. אמנם, כל זה רק בשבת שנחים בה לגמרי, ואף ממלאכת אוכל נפש, אבל ביום טוב שמותר לעשות מלאכת אוכל נפש, אין זה מנוחה שיש בה נשמה יתירה.

האם מוכח מדברי בית שמאי במשנתנו שסוברים שברכת המזון טעונה כוס

שם. רש"י (ד"ה נר) העמיד שמדובר כאן באופן שהגיע זמן מוצאי שבת ולא היה לו יין כי אם בשיעור כוס אחת[יא]. ואמרו בית שמאי שעל הכוס [-כשהכוס בידו] אומר ברכת הנר, מזון, בשמים וברכת ההבדלה. והקשה **המהרש"א** (ברש"י ד"ה נר), שלקמן (נג.) הגמרא מוכיחה מסוף המשנה שדעת בית שמאי שברכת המזון אינה טעונה כוס, ואילו לפי איך שהעמיד רש"י את משנתנו, מוכח שבית שמאי סוברים שברכת המזון טעונה כוס[יב]. וכיון המהרש"א בזה לקושיית **הראב"ד** על הגמרא, והביאה **הרשב"א** (נג. ד"ה תרי), שהקשה שבגמרא לקמן מבואר שיש מחלוקת תנאים בברייתות בדעת בית שמאי, האם ברכת המזון טעונה כוס, והקשה הראב"ד על רבי חייא שלמד שבית שמאי סוברים שברכת המזון אינה טעונה כוס, ממשנתנו, שמבואר שעל הכוס מברך גם ברכת המזון וגם ברכת ההבדלה. ותירץ הראב"ד, שיש לומר שהמשנה מדברת במי שהתחיל לסעוד מבעוד יום, והגיע זמן צאת השבת, ובאופן כזה, שנזדמן לפניו חיוב הבדלה על הכוס בעת שחייב לברך ברכת המזון, מודים בית שמאי שברכת המזון טעונה כוס [׳דכיון דאיתנהו תרתי ברכות קמיה, לא מדחינן חדא מיניהו מן הכוס׳], ואם כן אין ראיה מדברי המשנה מהי דעת בית שמאי בענין חיוב ברכת המזון על כוס. ולכן רק מהברייתא הביאה הגמרא ראיה שלבית שמאי יש חיוב, שהרי בברייתא במפורש התירו להתחיל בסעודה, אף שאסור לאכול לפני הבדלה, כדי שיוכל לקיים החיוב של ברכת המזון על הכוס. **וביד דוד** (ברש"י ד"ה נר, מהדורה קמא) הביא כדברי הראב"ד האלו משו"ת הרשב"א (חלק א סי׳ שמג) וכתב שהמהרש"א לא ראה דברי הראב"ד ולכן התקשה.

והרשב"א (שם) תירץ, שאף לדברי רש"י, אין להוכיח ממשנתנו שלבית שמאי ברכת המזון טעונה כוס. משום שאף לצד שאינה טעונה כוס, אין הכוונה אלא שאינו מחויב לאומרה על הכוס, אך בודאי שיש בזה מעלה, ועל כן אף שאין אומרים שתי קדושות על כוס אחת, אבל במקום שאין אלא כוס אחת, אומרים, כדי שיוכל לקיים מעלה זו של ברכת המזון על הכוס.

ביאור המילה ׳יאותו׳

ואין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו. רש"י (ד"ה שיאותו) פירש את המילה ׳יאותו׳, שהכוונה היא שיהיו נהנים ממנו, וכן כתב **בברטנורא**, והוסיף שאין הכוונה שיהנו ממש מהנר, אלא די שנמצאים בקירוב לנר, שבמקום זה אם ירצה יכול להנות מאורו. **והתוספות יום טוב** (ד"ה עד) **והתפארת ישראל** (אות יח) הביאו שבירושלמי נחלקו רב ושמואל בגרסת משנתנו, שרב גרס ׳יאותו׳ ושמואל גרס ׳יעותו׳. וכתב התפארת ישראל, שלרב ביאור יאותו הוא לשון התקרבות, כמו שמצינו בתורה (בראשית לד טו) שאמרו בני יעקב לחמור אבי שכם, ׳אך בזאת נאות לכם׳[יג]. ואילו לשמואל שגרס ׳יעותו׳, ביאור המילה הוא מלשון ׳עת׳, שהגיע העת לברך על הנר מחמת שהחשיך מאד.

מהו כותי

ואין עונין אמן אחר כותי המברך. הכותים הם צאצאיהם של עמים שהביאם סנחריב מלך אשור לשבת במקומם של עשרת השבטים שהגלה מהארץ, כמו שנאמר (מלכים ב׳ יז כד) ׳ויבא מלך אשור מבבל ומכותה ומעוא ומחמת ומספרוים וישב בערי שמרון תחת בני ישראל, וירשו את שמרון וישבו בעריה׳, ונקראו ׳כותים׳ לפי שבאו מכותה. ואחרי שישבו בארץ, הם התגיירו, ועשו כן מחמת אימת האריות שהיו הורגים בהם, כמו שנאמר (שם כה-כח), ׳ויהי בתחלת שיבתם שם לא יראו את ה׳, וישלח ה׳ בהם את האריות ויהיו הורגים בהם, ויאמרו למלך אשור וגו׳, ויצו מלך אשור לאמר, הליכו שמה אחד מהכהנים וגו׳ ויורם את משפט אלהי הארץ, ויבא אחד מהכהנים אשר הגלו משמרון וישב בבית אל, ויהי מורה אתם איך ייראו את ה׳.

וכיון שהתגיירו רק מחמת אימת האריות נחלקו התנאים והאמוראים אם גרותם היתה גירות או לא[יד], לדעת רבי ישמעאל (קידושין עה:) אין גירותם גירות, ורבי עקיבא חולק עליו שגירי אמת הם. אכן לכל הדעות גם לאחר גירות זו עדיין היו עובדים עבודה זרה, כמו שנאמר (מלכים ב׳ שם לג), ׳את ה׳ היו יראים ואת אלהיהם היו עבדים׳ וגו׳, וכן על צאצאיהם נאמר (שם מא), ׳ויהיו הגוים האלה יראים את ה׳ ואת פסיליהם היו עבדים, גם בניהם ובני בניהם כאשר עשו אבותם הם עושים עד היום הזה׳. **ובפירוש המשניות לרמב"ם** (על משנתנו) כתב, שבאורך הימים למדו התורה וקבלוה, והמצות אשר החזיקו בהם היו מקפידים עליהם, והוחזקו שהיו מאמינים בדתינו ולא יעבדו עבודה זרה, עד אשר חקרו עליהם החכמים ומצאום מכבדים הר גריזים מחמת שהיו עובדים עליו לעבודה זרה שהיתה דומה בצורתה ליונה, ומאז החזיקום בחזקת גויים גמורים לכל דבריהם. והוסיף הרמב"ם, שכל מה שנמצא במשנה בענין הכותים, שמשמע מהם שהם יותר חשובים משאר הגויים[טו], לא אמרו זאת אלא קודם שחקרו עליהם, אבל מעת שחקרו עליהם ומצאו שעבדו לעבודה זרה, הם פחותים מהגויים, וכן מדובר במשנתנו לאחר שנמצאו עובדי עבודה זרה, ולכן אין עונים אמן על ברכותיהם.

טעמי בית שמאי שמקדימים ברכת היין לברכת הקידוש

בית שמאי אומרים מברך על היום ואחר כך מברך על היין שהיום גורם ליין שיבא וכבר קדש היום ועדיין יין לא בא. מבואר בהמשך הגמרא שיש כאן שני טעמים להקדמת קידוש היום. ואם כן כוונת דבריהם היא כך: טעם ראשון להקדמה, משום שקדושת היום היא שגרמה לכך שיברך עתה על היין, שהרי בדרך כלל אין אדם שותה אלא בתוך סעודתו. וטעם נוסף משום שקדושת היום חלה על האדם לפני שמגיע זמן חיובו לברך על היין, וכשם שקודם לכניסה קודם גם לברכה. רשב"ם (פסחים קיד. ד"ה וכבר).

הגמרא בסוכה (נו.) מביאה משנתנו בהקשר למה שנחלקו שם רב ורבה בר בר חנה, שנחלקו בסדר הברכות בחג הסוכות, שרב סובר שקודם יברך על הסוכה [-לישב בסוכה] ואחר כך יברך ברכת הזמן [-שהחיינו]. ולרבה בר בר חנה להיפך, יקדים זמן לסוכה. ומבואר שם שטעמו של רב, משום שחיוב ברכה המיוחד ליום מסוים קודם לשאר מצוות, וברכת ׳לישב בסוכה׳ שייכת במיוחד לחג הסוכות. ואילו טעמו של רבה בר בר חנה הוא משום שתדיר קודם. והקשתה הגמרא שלכאורה נמצא שנחלקו במחלוקת בית שמאי ובית הלל, שרבה בר בר חנה סובר כבית הלל שתדיר קודם לקידוש היום, אף שהיא ברכה המיוחדת לשבת, ואילו רב לא הקדים את התדיר, כי אם את חיוב היום. ולמסקנת הגמרא שם, כל אחד מהאמוראים מיישב גם את דברי בית הלל וגם את דברי בית שמאי כשיטתו. שרבה בר בר חנה ביאר את דברי בית שמאי, שמסכימים לשיטתו שתדיר קודם, אך מחמת הטעם הנוסף שקידוש היום הוא שגורם ליין שיבוא הקדימו את ברכת היום. ורב ביאר את דברי בית הלל, שמודים לדבריו שמצוה הקשורה לחיוב היום צריך להקדימה, אבל בגלל הטעם שאמרו במשנתנו, שהיין הוא הגורם לקידוש שיאמר, הקדימו את היין[טז].

הרש"ש (שם ד"ה שם לימא) כתב שנמצא שלדעת רב ישנה סברה נוספת לשיטת בית שמאי להקדים את קידוש היום, מצד שהקידוש הוא חיוב היום, ומה שבית שמאי לא הזכירוה, הוא מפני שלא תמיד מזכירים האמוראים את עיקר טעמם, ויש כמה מקומות כאלו בש"ס. ולכאורה יש טעם נוסף לדברי בית שמאי, שבגמרא לקמן (נג.), מבואר שבהבדלה מודים בית שמאי לבית הלל שיש

יא. **מרש"י** משמע שרק באופן זה, שיש לו רק כוס אחת, מצינו לבית הלל מזון והבדלה על כוס אחת, שכדי לקיים את שתי המצוות על כוס, אין ברירה אלא לעשותם יחדיו. והצל"ח (ברש"י ד"ה נר) תמה, וכי אם יש לו כוסות הרבה של יין, מחויב לקחת כוס לברכת המזון וכוס נוספת במיוחד עבור הבדלה, הרי בודאי שאינו חייב ויכול על אותה כוס לעשות שתי מצוות. והוסיף שאין לומר שכדברי רש"י מוכח לקמן (נג.) בברייתא, שנאמר בה ׳הנכנס לביתו במוצאי שבת׳ וכו׳ ׳ואם אין לו אלא כוס אחד מניחו לאחר המזון׳ וכו׳, ומשמע ממנה שדווקא כשיש רק כוס אחת יכול להשתמש בה לשתי מצוות. ודחה שאין זו ראיה, משום ששם הרי מדובר בנכנס לביתו במוצאי שבת ועדיין לא אכל, שאסור לו לאכול קודם הבדלה, ועל כן כל מה שהתירו לו לאכול לפני הבדלה, הוא רק מפני שאין לו אלא כוס אחת [ואם יבדיל קודם, לא תהיה לו כוס לברכת המזון]. אבל במקרה שאין איסור לאכול לפני הבדלה, כגון שאכל סעודה שלישית לפני הבדלה ועדיין לא בירך, מדוע שלא יוכל לברך על אותה כוס את ההבדלה ואת ברכת המזון, אף באופן שיש לו כמה כוסות. וכן גם אפשר להעמיד משנתנו, בשכבר אכל ביום השבת עצמו מבעוד יום, והגיע זמן הבדלה וסיים סעודתו, שאז יכול לעשות שתיהן על כוס אחת, אף כשיש כמה כוסות, ומדוע העמיד רש"י באופן שאין לו אלא כוס אחת. ובהגהות רבי עקיבא איגר הקשה על הצל"ח, מדוע פשוט לו שאפילו אם יש כמה כוסות, יכול לברך ברכת המזון ולהבדיל על אותה כוס, והרי זו מחלוקת ראשונים, ואם כן אפשר שרש"י סובר כשיטות שאם יש לו כמה כוסות אסור לו לקיים שתי מצוות על כוס אחת [ובהמשך נביא מדברי הרשב"א שכתב כן במפורש בדעת רש"י]. יב. **ובפני** יהושע (ד"ה שם בית שמאי) תירץ על קושיית המהרש"א, שכאן במשנה כיון שמדובר שלא ישתה הכוס אלא לאחר המזון, שהרי שומר אותה להבדלה, אף הסוברים שאין חייב לברך ברכת המזון על הכוס, מודים הם שיברך עליה. משום שכל שיש בידו כוס, צריך לברך עליה, למצוה מן המובחר, שיותר מהודר לברך על הכוס. יג. **אמנם** בפירוש רש"י על התורה (שם) כתב, שביאור המילה ׳נאות׳ בדברי בני יעקב היא ׳נתרצה׳, שיסכימו ויתרצו לעשות בקשתו. יד. **רש"י** (קידושין עה. ד"ה וכותי). טו. **ולצד** שאין גירותם גירות נקראו הכותים ׳גרי אריות׳, שכל גירותם רק מפחד האריות ולא גירות אמת. ולצד שאכן גרים הם, נקראו ׳גרי אמת׳. טז. **כמו** שאמרו במשנה (ברכות פ"ז מ"א), מזמנין עם הכותי. וכן כתב בברטנורא (שם ד"ה והכותי), שהיום אין מזמנים עם הכותים, שכבר בדקו ומצאו שעבדו לעבודה זרה. יז. **ובצירוף** שתי הסברות יחד, שיין תדיר ושבלעדיו אין מקדשים, הקדימו את ברכתו. רש"י (שם ד"ה אלא שהיין). ובתוספות (שם ד"ה עד) הסתפקו בזה, האם כוונת רב כרש"י, או שרב כלל לא סובר שיש מעלה בתדיר במקום שיש מצוה מחיובי היום, ורק מהטעם שבלא היין אין קידוש סובר שיש להקדים היין. ולפי זה רב אמנם פוסק כדברי בית הלל, אך לא מטעמם. שבברייתא מבואר שטעמם של בית הלל גם משום תדיר, אף שיש כאן מצוה שחיובה מחיובי היום. מהר"ם (בתוספות שם).

להקדים את היין, משום שעדיף לאחר את יציאת היום, שלא ייראה כאילו השבת היא כעול עלינו וממהרים להוציאה, ואילו בכניסת השבת, להיפך, ככל שמקדימים אותה כך עדיף, אם כן מבואר שיש ענין להקדים בכניסת השבת את קידוש היום, לברכת היין. והקשה בחידושי רא"מ הלוי הורוויץ (לקמן נג. ד"ה עיולי) שאי אפשר לומר שיש לבית שמאי טעם נוסף, שהרי בסוגייתנו מבואר שלבית שמאי יש רק שני טעמים, שהרי מכח זה הוצרכו בית הלל לומר גם הם שני טעמים, ואם לבית שמאי היו שלשה, גם לבית הלל היו מזקיקים כן. ותירץ שרק בצאת השבת יש ענין לאחר, אבל בכניסת השבת אף שנקטה הגמרא לשון שעדיף להקדים, אין הכוונה שזו סיבה וטעם להקדים קידוש ליין, אלא רק ככל המצוות שהקדמתן עדיפה מאיחורן. ועיקר חידוש הגמרא שם שהבדלה שונה משאר המצוות שיש ענין לאחרה, אף שבכל מקום מקדימים למצוות.

האם תמיד קודמת קדושת היום ליין

וכבר קדש היום ועדיין יין לא בא. כתב **הרשב"א** (ד"ה וכבר), שאף באופן שמקבל שבת לפני הזמן, גם נחשב שקדמה קדושת השבת ליין, משום שלפני ששותה את היין כבר אומר את נוסח הקידוש, ובזה מקבל על עצמו דיני שבת וחלה לגביו קדושת השבת. והוסיף שאף אם נחשיב אופן זה כמקרה שקדם היין לקדושת השבת, אך מכיון שברוב המקרים קדושת השבת קודמת [שבדרך כלל אין רגילות לקדש מיד בכניסת השבת], על כן קבעו חכמים את סדר הברכות בקידוש באופן שיתאים לרוב המקרים.

האם שתיית כוס הקידוש מספיקה לקיים בה דין 'קידוש במקום סעודה'

שהיין גורם לקדושה שתאמר. **הרשב"א** (ד"ה שהיין) ביאר שהטעם שרק כשיש יין מקדשים, הוא משום הכלל ש'אין קידוש אלא במקום סעודה', ומה שאמרה הגמרא שאין מקדשים בלא יין, הכוונה היא אף לפת, ויין לאו דווקא, ואם אין לו יין או פת, נמצא שמקדש שלא במקום סעודה. **ובתוספת שבת** (או"ח סי' רעג ס"ק י"א) למד בדבריו, שרק במקום שאוכל פת נחשב הקידוש כקידוש במקום סעודה, אך לא די לזה בשתיית כוס הקידוש [ושלא כדעת **הגאונים** שבסמוך]. אמנם **בדעת תורה** (שנדלרון, שם) חלק על דבריו, וכתב שכוונת הרשב"א שאם אין לו לא יין ולא פת, כי אם פירות, אין לקדש עליהם, כיון שלא יקיים באכילתם דין 'קידוש במקום סעודה', אבל אם יש לו יין, אפשר שמתקיים בו דין זה. ושיטת הגאונים שהביא **בשו"ע** (או"ח סי' רעג ס"ה) [וכפי שהבינו **הבית יוסף והרמ"א** בכוונת הגאונים], שבשתיית כוס הקידוש עצמה יוצא ידי סעודה[יח]. אכן **במגן אברהם** (שם ס"ק יב) הביא שהב"ח סובר שכוונת הגאונים שצריך לשתות עוד שיעור רביעית יין, חוץ ממה ששותה לקידוש, וכן סובר **הט"ז** (שם ס"ק ד)[יט]. **ובמשנה ברורה** (שם ס"ק כה) כתב בשם **רבי עקיבא איגר**, שאין להקל לצאת ידי חובת קידוש במקום סעודה בשתיית כוס הקידוש עצמה, משום שלדעת כמה **ראשונים**, אינה נקראת סעודה, אף לעניין זה, אלא בפת.

חיוב קידוש במקום שאין יין

שם. מבואר כאן שמי שאין לו יין לא יאמר ברכת הקידוש[יז]. **ובצל"ח** (ד"ה שהיין) הקשה ממה שהסתפקו **בתוספות** (פסחים קו. ד"ה זוכרהו) האם הדין שצריך לעשות קידוש על היין הוא מן התורה, או מדרבנן, ושיטת רוב הפוסקים שאינו אלא מדרבנן, ואם כן מי שנמצא במדבר ואין לו כוס של יין, ודאי שצריך לצאת ידי חובת קידוש מן התורה אפילו בלא יין. ואם כן קשה על דברי הגמרא כאן שאמרה בטעם בית הלל שברכת היין קודמת משום 'שהיין גורם לקידוש שיאמר', והרי אין היין מעכב את מצות הקידוש מן התורה. ותירץ שידי חובת קידוש מן התורה יוצא במה שמזכיר את קדושת היום בתפילה, ועל הקידוש שבביתו אומרת הגמרא שברכת היין קודמת, מחמת שבלא יין אין מברכים אותה.

ביאור דברי הברייתא שאמרה 'דבר אחר'

ובית הלל אומרים מברך על היין אחר כך מברך על היום שהיין גורם לקדושה שתאמר דבר אחר ברכת היין תדירה וכו'. הגמרא מקשה מדוע הוצרכו בית הלל לומר 'דבר אחר' שמשמעו שאף שהטעם הראשון נכון, אך יש סיבה שאינו מספיק בלא תוספת של טעם נוסף. ותירצה שמכיון שבית שמאי הביאו שני טעמים להקדמת ברכת היום, הוצרכו אף בית הלל להביא שני טעמים. **ובהגהות רבי אלעזר משה הלוי הורוויץ** (ד"ה שם מאי) כתב לבאר, שיש כאן בברייתא שני צדדים בדברי בית הלל, שבתחילה פתחה הברייתא בטעם משום שהיין גורם לקדושת היום, ובשלב זה סוברת הברייתא, שדי בטעם זה בפני עצמו נגד כל דברי בית שמאי. ואחר כך מוסיפה הברייתא 'דבר אחר', שהיא שיטה בפני עצמה בדעת בית הלל, שסוברת שלא מספיק הטעם הראשון, וצריך להוסיף עוד טעם, שתדיר קודם. וכפי שמבארת הגמרא, שכיון שלבית שמאי יש שני טעמים, גם בית הלל צריכים לשני טעמים. והעולה מדברי רא"מ הלוי הורוויץ הוא, שעל כל פנים אחר שאמרה הברייתא 'דבר אחר', היא סוברת שצריך לשני הטעמים. אמנם **באחרונים**[כא] כתבו, שנראה מהסוגיא כאן שלשון 'דבר אחר' מורה שהטעם הראשון מספיק בפני עצמו, והטעם הנוסף הוא תוספת בעלמא. וביאור הגמרא הוא כך, שבתחילה הקשתה שנראה שמספיק הטעם הראשון, והמסקנה היא שבאמת מספיק והטעם השני הוא רק לתוספת חיזוק. שאם יבוא אדם ויפקפק בפסק ההלכה מכח שלבית שמאי שני טעמים, הוסיפה הברייתא שגם לבית הלל יש.

ונמצא, שאף שלכאורה היה נראה ללמוד בגמרא שבית הלל מוכרחים לשני טעמים. אבל לפי כל הביאורים שהבאנו, אין הדבר מוכרח. שאף לדברי רא"מ הלוי הורוויץ, רק צד אחד בתוספתא סובר כן, ולפי האחרונים בודאי אין צריך לשני הטעמים.

מדוע לא הקשתה הגמרא אף על בית שמאי למה הביאו שני טעמים

מאי דבר אחר. **הריטב"א** (ד"ה מאי) ביאר שטעם הדבר שלא הקשתה הגמרא כן על בית שמאי, אף שגם הם הביאו שני טעמים, הוא משום שרגילות היא להביא כמה טעמים. אבל לבית הלל שאמרו אחרי הטעם הראשון לשון 'דבר אחר', הקשתה הגמרא, מה באו להוסיף בזה[כב].

והצל"ח (ד"ה מאי) התקשה גם כן, מדוע קושיית הגמרא, למה לי שני טעמים, היא רק לבית הלל ולא לבית שמאי, ותירץ, שכיון שישנם מקרים שאין בהם את שני הטעמים יחד, על כן שני הטעמים נצרכים. וביאר את האופנים שלא שייכים בהם שני הטעמים, שהטעם של 'היום גורם' שייך רק במקדש על היין אבל לא במקדש על הפת, משום שאין חובת קידוש היום גורמת לכך שאוכל פת, שהרי יש חיוב לאכול פת בשלשה סעודות [וחיוב זה נלמד ממה שמוזכרת המילה 'היום' שלשה פעמים בפרשת המן]. וכן הטעם 'שכבר קידש היום' אינו שייך אלא במקדש בליל שבת אחר חשיכה[כג], אבל במקדים לקדש מבעוד יום לא שייך טעם זה, שאדרבה היין קודם לקדושת היום. וכיון שלא בכל מקרה ישנם לשני הטעמים, לכן הוצרכו להביא את שניהם, ולא הקשתה עליהם הגמרא[כד].

מהי בת קול

דהא נפקא בת קול. **בתוספות** בסנהדרין (יא. ד"ה נת) פירשו את הלשון 'בת קול' שקול יוצא מן השמים ומתוך קול זה היה יוצא קול אחר[כה], ורק אותו היו שומעים. **והתוספות יום טוב** ביבמות (פט"ז מ"ו) כתב לפרש באופן אחר, שהבת קול היא הודעה מן השמים, והיא קול מחודש לשעתו מהבורא יתברך להודיע סודו ליראיו, ומדרגתה נמוכה ממדרגת הנבואה[כו]. ולפיכך נקראת 'בת קול', שכן נבואה נקראת קול כלשון הכתוב (במדבר ז פט) 'וישמע את הקול מדבר אליו', ומאחר שהודעה היוצאת מה' על ידי קול היוצא מן השמים, היא במדרגה פחותה מן הנבואה, לכן נקראת בת קול, שהיא כבת לאביה, ביחס לנבואה.

נב.

הטעם שפוסקים הלכה כבית הלל בכל מקום

ורבי יהושע היא דאמר אין משגיחין בבת קול. **בתוספות** (ד"ה ורבי) הקשו סתירה, שכאן פוסקים כרבי יהושע, שאין משגיחין בבת קול, ומצד שני פוסקים שהלכה בכל מקום כבית הלל, משום שיצאה בת קול שהלכה כמותם, הרי שמשגיחים בבת קול. ותירצו התוספות, שרבי יהושע סובר שאין משגיחין בבת קול רק כשהיא נגד הרבים, כמו במקרה של רבי יהושע שיצאה בת קול

יח. **ולכן** כתב הרמ"א בשם הב"י שמעיקר הדין, מי שאומר ברכת המילה כשמלים בשבת, יכול לשתות בעצמו מהכוס, שהרי בזה יקיים הדין של 'קידוש במקום סעודה' אף שאינו סועד שם, אך נהגו כבר לתת לתינוק לשתות. יט. **והט"ז** הקשה על הבנת השו"ע בדברי הגאונים, שאם יוצא ידי דין 'קידוש במקום סעודה' על ידי שתיית יין הקידוש, אם כן כל קידוש לא יצטרך לעולם להיות במקום סעודה, שהרי כבר קיים הסעודה בשתיית היין [שחייב לשתות כמלא לוגמיו]. אמנם ברבינו יונה שהבאנו מבואר שהיין ממש כפת לקיים בו דין סעודה לענין קידוש. כ. **וכן** מבואר מרש"י והרשב"א כאן (ד"ה שהיין) ובפירוש המשניות לרמב"ם על משנתנו. ובחידושים וביאורים (גמרא ד"ה שהיין) הוסיף שמטעם זה אין אומרים ברכת הקידוש ביום כיפור שחל בשבת, ויוצאים ידי חובת קידוש במה שמזכירים בתפילה. כא. **חידושים** ובאורים (ד"ה שם מאי). כב. **מעין** זה כתב בחידושי רבי אלעזר משה הלוי הורוויץ (ד"ה מאי), שביאר את קושיית הגמרא על בית הלל, שלשון 'דבר אחר' מורה, שיש מקום לדחות את הטעם הקודם, ולכן צריך להוסיף עוד טעם. והקשתה הגמרא, במה יש לדחות טעם זה. ועל בית שמאי שלא הזכירו לשון זו, לא הקשתה הגמרא. כג. **ועיין** מה שהובא בזה לעיל בשם הרשב"א שלא כסברא זו. כד. **והוסיף** לבאר שלגבי הטעמים של בית הלל לא ניתן לומר כך, שהרי אם נאמר שבאופן שלא קידש בתפילה חייב לקדש אף אם אין לו יין, ואז לא ניתן לומר שהיין גורם לקידוש שיאמר, הרי באופן כזה גם לא שייכת הסברא ש'תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם', כיון שאז ברכת הקידוש היא מן התורה ויש בזה את הכלל 'תדיר ומקודש - מקודש קודם', ואם כן שני הטעמים נצרכים לאותם האופנים. כה. **כעין** ששומעים לפעמים, כשמכים בכח, קול אחר מרחוק שיצא מחמת הקול הראשון. כו. **וכן** מבואר ברמב"ן (שמות פרק כח), אחר שביאר ענין ה'אורים ותומים', שהאורים הם האותיות שהיו מאירות, אך עדיין לא ידע הכהן כיצד סדר צירופן, ורק על ידי שמות הקדש שהיו שם ונקראים 'תומים', מכחם היה לב הכהן תמים בידיעת ענין האותיות שהאירו לעיניו. והוסיף הרמב"ן שהיתה בזה מדרגה ממדרגת רוח הקדש, והיא למטה מן הנבואה, ולמעלה מבת קול שמשתמשים בה בבית שני לאחר שפסקה הנבואה ופסקו אורים ותומים.

שהלכה כרבי אלעזר, אף שהוא יחיד נגד רבים. ואילו התנא של הברייתא סובר, שאף במקום שהבת קול מורה להכריע כרבים שהם בית הלל אין משגיחין בה, אלא הלכה כבית שמאי שהיו מחודדים יותר[א], ולכן פוסקים כרבי יהושע שאין משגיחים בבת קול, כנגד הרבים, אך משגיחים בבת קול כהכרעה במחלוקת בית הלל ובית שמאי[ב]. ובתוספות ביבמות (יד. ד"ה רבי) כתבו תירוץ נוסף, שבמקרה של רבי אלעזר, רבי אלעזר ביקש שהבת קול תוכיח שהלכה כדבריו, ומשום כבודו באה הבת קול, ולכן אין משגיחין בה, שהיא באה כמופת מן השמים לכבודו, ועל זה אמר רבי יהושע, שלא בשמים היא, אבל במחלוקת בית שמאי ובית הלל, לא בקשו בית הלל שתבוא בת קול, אלא שהיתה מחלוקת גדולה שלש שנים, בין בית שמאי לבית הלל וכל אחד אמר שהלכה כדבריו, כמבואר בעירובין (יג:), ועל כן באה בת קול להכריע ההלכה, ובכזה אופן הולכים אחרי הבת קול[ג]. וכתב בקובץ שיעורים (ח"ב קונטרס דברי סופרים סי' ה אות ט), שלתירוץ זה, כל שלא באה הבת קול משום כבוד, הולכים אחר הבת קול ואפילו אם אומרת לפסוק כיחיד נגד רבים.

הכסף משנה (יסודי התורה פ"ט ה"ג), כתב בדעת הרמב"ם שנראה שפסק כשיטות שאין משגיחים בבת קול, והקשה, שאם כן מניין לרמב"ם בכל מקום לפסוק כבית הלל ונשאר בצ"ע, ובקובץ שיעורים (ח"ב קונטרס דברי סופרים סי' ה אות י) הביא, שקושיא זו מיושבת על פי דברי **תוספי הרא"ש** (נדה ז. ד"ה רבי אלעזר), שהקשה כן על האמוראים שסוברים שאין משגיחים כלל בבת קול[ד], ותירץ שהם סוברים שהסיבה שפסקו כבית הלל היא מפני שהולכים תמיד אחר הרוב, אפילו כשהחולקים על הרוב מחודדים יותר, ועל כן אף בלא הבת קול, הלכה כבית הלל, ויש לומר שכן גם שיטת הרמב"ם.

ונמצא שגם לפי התוספות וגם לשיטת הרמב"ם פוסקים בכל מקום כבית הלל, אלא שלתוספות הטעם לזה הוא מחמת הבת קול, ולרמב"ם משום הכלל שהולכים אחר הרוב.

מתי נחשבת מצוה לתדירה

ואם אין לו אלא כוס אחד מניחו לאחר המזון ומשלשלן כולן לאחריו.

בתוספות (ד"ה ורבי) הקשו בסוף דבריהם, מדוע לגבי ברכת המזון אין מקדימים את ברכת היין לברכת המזון, כשם שמקדימים את ברכת היין בקידוש והבדלה[ה]. והקשה **המהרש"א** (בתוס' ד"ה ורבי), שבברכת המזון לא שייכים הטעמים שאמרו בית הלל להקדים את ברכת היין, שהיין גורם לקידוש שיאמר שהרי מברכים אף בלא יין, והטעם שברכת היין תדירה גם לא שייך, שהרי ברכת המזון גם היא תדירה[ו]. ותירץ המהרש"א שאף שאמנם לא שייכים כאן טעמי בית הלל[ז], אך גם טעמי בית שמאי לא שייכים. ועל כן הקשו התוספות, מדוע לענין ברכת המזון מודים בית הלל לבית שמאי.

בספר קדושה וברכה (סמיכת חכמים, בתוס' ד"ה רבי) כתב ליישב את קושיית המהרש"א שיש לומר שברכה על היין תדירה יותר מברכת המזון, שהרי ברכת המזון נאמרת לאחר אכילה, ואילו ברכה על היין נאמרת כששותה יין, ועדיפה ברכה על היין שנצרכת גם לאחר אכילה[ח]. אמנם **במלא הרועים** (בתוס' ד"ה ורבי) חלק על דבריו, שאין זה נחשב שברכת היין תדירה יותר מברכת המזון, שהרי דין זה נלמד מהקדימה של קרבן התמיד לקרבנות המוספים (זבחים פט.), ואם כן רק מצוה שאינה נוהגת בכל זמן [כמוספי שבת והמועדים] נחשבת שאינה תדירה, אך ברכת המזון שנוהגת כל זמן שאוכל, נחשבת תדירה.

דין טעימה לפני הבדלה

ואם אין לו אלא כוס אחד מניחו לאחר המזון. בתוספות (ד"ה מניחו) דייקו מכאן שמותר לטעום לפני הבדלה. **וברא"ש** (סי' ג) כתב, שאי אפשר להעמיד[ט] שהברייתא מדברת באופן שסיים סעודת שבת באיחור, וכוונת הברייתא שמברך ברכת המזון על מה שאכל לפני השקיעה, שהרי בברייתא נאמר 'הנכנס לביתו במוצאי שבת', ומבואר שלא מדובר במי שיושב בביתו וסועד, אלא במי שבא לביתו לאחר חשיכה, ואף על פי כן התירה הברייתא לסעוד לפני שיבדיל, והקשו התוספות והרא"ש, שבפסחים (קז.) מבואר, שאסור לטעום לפני הבדלה, שהרי אמימר לא היה לו יין להבדלה במוצאי שבת, ולכן לא טעם כלום עד יום ראשון, שאז היה לו יין והבדיל עליו, והוכיחה מזה הגמרא (שם) שאסור לטעום לפני הבדלה[י]. **וברשב"א** (נג. ד"ה הנכנס) תירץ, שלאמימר לא היה כלל יין, ועל כן היה חייב להיות בתענית, משום שאם היה סועד במוצאי שבת לפני הבדלה, נמצא שהיה עובר על שני דינים: א. איסור אכילה קודם הבדלה. ב. ברכת המזון שלא על הכוס. וכשבאכילתו יעבור על שניהם, אסרו לאכול. מה שאין כן בברייתא שהיתה לו כוס אחת, ואם יסעד מיד, יעבור רק על איסור אחד, שיאכל לפני הבדלה, אך את דין ברכת המזון על הכוס יקיים, על כן הקלו. ובשם **הראב"ד** הביא לתרץ, שלא תמיד אסרו חכמים לאכול לפני הבדלה על היין, שאינו חייב להתענות בשביל כך, ורק במקום שיודע שלמחר יהיה לו יין גם למזון וגם להבדלה, חייב להמתין להבדלה, ואמימר ידע שלמחר יהיה לו יין ולכן המתין. אבל בברייתא מדובר שאינו יודע אם יגיע יין נוסף למחר, ואם יבדיל מיד וימתין לאכול למחר ולא יהיה לו יין, נמצא שיברך ברכת המזון בלא יין. לכן העדיפו חז"ל שלא ימתין מספק למחר אלא דחו את איסור האכילה לפני הבדלה, ואז בודאי יקיים גם הבדלה וגם ברכת המזון על הכוס, וכן כתב הרא"ש[יא]. **ובראש יוסף** (סוף ד"ה מניחו) כתב שמבואר מדברי **הראשונים** האלה, שיותר חמור דין ברכת המזון על הכוס, מדין איסור אכילה לפני הבדלה, שהרי נדחה מפניו[יב].

וברשב"א (ד"ה תרי) מבואר, שאף לראב"ד כל מה שהתירו לאכול לפני קידוש על מנת שיוכל לברך ברכת המזון על הכוס, הוא דווקא משום שהברייתא סוברת שברכת המזון טעונה כוס. אך לשיטות שאינה טעונה כוס, אין להקל לאכול קודם הבדלה בשביל הידור בברכת המזון שיברכה על הכוס. אך **במאירי** (ד"ה כל) הביא בשם **גדולי המפרשים**, שאף לשיטות שברכת המזון אינה טעונה כוס, הקלו לאכול לפני הבדלה. משום שגם הוא סובר שיש הידור לברך על הכוס[יג].

ובמאירי (שם) כתב לחלוק על השיטות הסוברות שהברייתא מדברת במי שבא להתחיל סעודה במוצאי שבת, ולדבריהם חידשה הברייתא שהקלו לאכול לפני הבדלה על מנת שיוכל לקיים הדין של ברכת המזון על הכוס. וחלק עליהם משום שאין לדחות את חיוב הבדלה שכבר חל וגרם לאיסור אכילה, על מנת שיקיים חיוב של ברכת המזון [שטעונה כוס] שעדיין לא חל. שהרי כל זמן שלא התחיל לאכול בודאי שלא חל החיוב לברך על הכוס, ואם כן איך

א. **כמבואר** ביבמות (יד.) שלכן בלא הבת קול יש סברה להכריע כבית שמאי נגד בית הלל, אף שבית הלל הם רבים. וביאר המהרש"א (שם ח"א ד"ה גמרא כי) את טעם הדבר, שבמקום סברתו של המחודד אין סברתו של החולק נחשבת, שהרי אינו כל כך מחודד בהבנת הדברים. ואף שבתורה כתוב (שמות כג ב) 'אחרי רבים להטות', ולא חילקה התורה שדווקא כששני הצדדים שקולים בחכמתם, אבל מכיון שגם כתוב בתחילת הפסוק (שם) 'לא תענה על רב', ונכתבה המילה 'ריב' בכתיב חסר בלא יו"ד, משמע שרק ביש בו חכמה שהוא רב, אז הולכים אחרי רבים. ב. **התוספות** ביבמות (יד. ד"ה רבי) כתבו כדברי התוספות כאן אך בשינוי אחד, שכאן כתבו התוספות שטעם השיטות שלא שומעים לבת קול במחלוקת בית שמאי ובית הלל, הוא משום שנגד הבת קול יש סברה שדברי בית שמאי מחודדים יותר, וביבמות כתבו התוספות, שטעמם משום שסוברים שאחרי שנאמר 'לא בשמים היא', שוב אין משגיחים כלל בבת קול. וביאר הקובץ שיעורים (ח"ב קונטרס דברי סופרים סי' ה אות ט), שהכוונה היא שלענין דינים והלכות, אין ללכת אחרי בת קול, כי אם אחרי דברי החכמים וסברותיהם. והביא שכן נראה שהיא דעת הרמב"ם. והשיטה בגמרא שאומרת ששומעים לבת קול כשאינה נגד רוב, סוברת שאין כלל שלא לשמוע לבת קול, אלא רק נאמר שאין בת קול יכולה להכריע במקום שסותרת את כללי הפסק, אך במקום שיש ספק השקול, יש בכח הבת קול להכריע את הדין. ג. **ובגמרא** בעירובין (שם) כתוב, שהבת קול אמרה 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים הן, והלכה כבית הלל'. ומסיימת הגמרא שזכו שתקבע הלכה כמותם, מפני שהיו נוחים, ושהיו מזכירים בשעת לימודם גם את סברות החולקים, ואפילו היו מקדימים את סברת החולקים לסברתם. ד. **והוא** סובר כן גם בדעת רבי יהושע, ולא כשיטת התוספות בסוגייתנו. ה. **הצל"ח** (בתוס' ד"ה ורבי) דן, שלכאורה מבואר מקושיית התוספות שאין דין קדימה למצווה שהיא מן התורה יותר למצווה מדרבנן. שהרי ברכת היין חיובה רק מדרבנן, ואף על פי כן הקשו התוספות למה אין להקדימה לברכת המזון, אף שחיוב ברכת המזון הוא מן התורה. ודחה, שאין הדבר מוכרח, משום שיש לבאר שקושיית התוספות היא באופן שאכל רק כזית ולא הגיע לשיעור שביעה, שאז חיוב ברכת המזון הוא רק מדרבנן. ועיין מה שכתבנו לעיל נא: בענין 'האם יש להקדים מצווה מדאורייתא למצווה מדרבנן', שנחלקו האחרונים האם יש להקדים מצווה מדאורייתא או לא. ו. **וכן** הקשה בחידושי רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה שם בתוס' דיבור וא"ת - השני). ועיין שם שכתב שבירושלמי יש תירוץ אחר לקושיית התוספות. ז. **הריטב"א** (נא: ד"ה תדיר) בקושייתו לא סובר כן, שכתב גם כקושיית התוספות, והוסיף לבאר את קושייתו שהרי ברכת היין תדירה יותר, ומבואר שסבר בקושייתו שהטעם של תדיר קודם שייך גם בברכת המזון, ולא ביאר הריטב"א מדוע באמת ברכת היין תדירה יותר. ח. **וכעין** זה כתב בהגהות בעל האמרי בינה (על המהרש"א), וביאר שלפי דברי הרא"ש (אות ג), שסובר שהדין שברכת המזון טעונה כוס אינו רק באופן שישנם שלשה סועדים שהתחייבו בזימון, אלא אף יחיד שמברך ברכת המזון חייב לברך על היין [והוכיח כן בשם רבינו יחיאל, מדברי הברייתא שהתירה לאכול לפני הבדלה, משום שחייב לברך על הכוס. ואם ביחיד מותר לברך בלא כוס, מדוע התירה זאת הברייתא, הרי יכול להבדיל ואחר כך לאכול ביחיד ולא יתחייב לברך על הכוס], ודאי שברכת היין תדירה, שהרי בכל פעם שמברך על המזון חייב לברך גם על היין, ואילו כששותה יין, אינו חייב לברך ברכת המזון. ט. **והביא** שכך פירש רבינו ניסים גאון, אלא שהרא"ש דחה את דבריו כמבואר. י. **והפני** יהושע (בתוס' ד"ה ומניחו) הקשה, שלכאורה מוכרח שאמימר החמיר על עצמו. שהרי לא מצינו שאסרו חכמים לאכול לפני קיום מצות, אלא במקום שעתה יכול לקיים המצוה, שכדי שלא יתעכב, אסרו לאכול קודם. אבל לאמימר לא היתה כלל כוס ולא יכל להבדיל, ובכזה אופן אין כלל איסור לאכול קודם. ועוד הקשה שעל כל פנים טעימה מותרת, ומדוע אמימר צם. ואם כן מוכרח שאמימר החמיר על עצמו. ועיין בדבריו שם שכתב, שעל קושייתו השניה יש לתרץ, שאפשר שהבדלה חמורה יותר משאר מקומות, ואף טעימה אסורה לפניה, משום שיש מי שסובר שכל שטעם שוב אינו מבדיל. יא. **בראש** יוסף (ד"ה מניחו) כתב, שהראב"ד נחלק על תירוץ הרשב"א, מפני שאין כאן כל כך ענוי, עד שנבוא להתיר לאכול לפני הבדלה כשיודע שמחר יהיה לו יין, שהרי יכול לאכול אחר הבדלה [עד שישיג היין] פירות ושאר דברים שאינם טעונים כוס. ולכן סובר שרק כשאינו יודע אם יבוא יין תוך יום אינו חייב להתענות יום שלם בלא פת. יב. **והביא** מדבריהם מקור לדברי הטור (או"ח סי' קפב), שפסק שמי שאין לו יין, ומסופק אולי ישיג, אין לו לאכול פת, שהרי לא יוכל לברך ברכת המזון על הכוס, וחייב להמתין זמן סעודה אחת. והוכיח הראש יוסף שכן גם דעת ראשונים אלו, שהרי סוברים שדין ברכת המזון על הכוס חמור מאיסור אכילה לפני הבדלה, ואם כדי שלא יאכל קודם הבדלה צריך להמתין כדי שיעור זמן סעודה, כל שכן שלקיים דין ברכת המזון על הכוס צריך להמתין כן. וזה שלא כדעת המגן אברהם (שם ס"ק א), שנחלק על הטור. יג. **אלא** שקשה איך יבאר את סוגייתנו, שהרי הבאנו מהראב"ד שברשב"א, שהמקור שהברייתא סוברת שברכת המזון טעונה כוס, הוא ממה שהקלו לאכול קודם. ולשיטה זו, אף אם ברכת המזון אינה טעונה כוס, הקלו לאכול לפני הבדלה.

נתיר לו להתחיל באכילה[יד]. ומכח קושיא זו הכריע המאירי, שאין הברייתא מתירה להתחיל לאכול לפני הבדלה [כפי שלמדו התוספות והראשונים שהבאנו], אלא הברייתא מדברת במי שהגיע זמן מוצאי שבת באמצע סעודת שבת, ואמרה הברייתא שבאין לו אלא כוס אחת, יברך עליה ברכת המזון ואז יבדיל[טו].

דיני כוס לברכת המזון

ברכת המזון טעונה כוס. בטעם השיטות שברכת המזון טעונה כוס, כתב **הלבוש** (או"ח סי' קפב ס"א), שיש בזה דרך כבוד ושבח נאה לסדר כן את השבח והברכה לה' עם הכוס שבידו, ומביא כן מהנאמר בתהילים (קטז יג) 'כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא'[טז]. **והרא"ש** (סי' ג) סובר שברכת המזון טעונה כוס אף כשיחיד מברך ברכת המזון, והביא בשם **רבינו יחיאל מפרי"ז** ראיה לכך מסוגייתנו, שמבואר בסוגיא שאם ברכת המזון טעונה כוס, ואין לו במוצאי שבת כי אם כוס אחת, הקלו לאכול לפני הבדלה כדי שיוכל לברך על הכוס. ואם ביחיד המברך אין חיוב לברך על הכוס, מדוע הקלו לאכול לפני הבדלה כדי שלא יברכו בלי כוס, הרי אפשר לומר להם שיבדילו ואחר הבדלה כל אחד יאכל לעצמו, ואז לא יתחייבו כלל לברך על הכוס, אלא מוכרח שגם יחיד חייב לברך על הכוס, וכדי שלא יברך אחר כך בלא כוס, הקלו שיאכל לפני הבדלה. **ובמשנה ברורה** (שם ס"ק ד) כתב, שמנהג העולם להקל שאין ברכת המזון טעונה כוס, אך בשלשה שסעדו יחד וגם מצוי יין בביתו, גם שיטה זו מודה שמצוה מן המובחר לברך על הכוס.

באלו אופנים נחשבת הכוס לפגומה

והאמר מר טעמו פגמו דטעים ליה בידיה. מבואר בגמרא שכששותה בפיו מן הכוס, היא נעשית פגומה ואין ראוי לברך עליה[יז]. וכן מבואר שדווקא בפיו פוגם אבל אם טועם בידו אינה נפגמת. וכן פסק **הטור** (סי' קפב), והוסיף שגם אם ישפוך לכוס אחרת אינה נפגמת, שאין הכוס נפגמת אלא כששותה ממנה. וכתב **הבית יוסף** (שם) **שהרשב"א** (ד"ה תרי לא) לא סובר כן. שהרשב"א התקשה, מכיון שגם לבית שמאי ברכת המזון טעונה כוס, ומה שהתירו לטעום קודם הוא רק באופן שאינו פוגם, אם כן מה טעם בית הלל שנחלקו ואסרו לטעום לפני ברכת המזון. והביא את מה שתירץ **הראב"ד**, שסוברים בית הלל שכל שיש לפניו כוס מלאה ושופך ממנה מעט, ואפילו שלא בפיו, נפגמה לברכה [משום שנחשבת הכוס רק כשיריים של הכוס הראשונה]. ועוד תירץ הרשב"א, שסוברים בית הלל שכוס צריכה להיות מלאה עד גדותיה, וכל שמחסיר מעט, אין לה מעלה זו. נמצא, שלשני תירוצי הרשב"א חולקים בית הלל על מה שמבואר בסוגיא בדעת בית שמאי, שרק כוס שחסרה מחמת טעימה בפיו אין לברך עליה.

תיקון כוס שנפגמה

שם. הרא"ש (סי' ג) הביא שיש הסוברים שכוס שנפגמה אפשר לתקנה על ידי שיוסיף מעט מים לתוכה. והביאו ראיה מהירושלמי (פ"ז ה"ה), שרבי יונה היה נוהג לטעום מהכוס שקידש עליה בליל שבת, ולמחרת היה מוסיף מים לכוס ומקדש עליה. ומבואר שאף שהכוס נפגמה, מועילה תוספת המים לתקנה. והקשה עליהם הרא"ש מסוגייתנו, שאם יש אפשרות לתקן כוס, לא מובן מדוע הקלו לאכול לפני הבדלה [על מנת שיוכל לברך על הכוס ולא תיפגם]. והרי אף אם יבדיל תחילה ותיפגם, יכול לתקנה על ידי שיוסיף לה מים. וכתב שיש לדחות שמדובר שהכוס כבר היתה מזוגה במים כשיעור, ואם יוסיף עוד מים, שוב לא תחשב ככוס יין[יח], ולכן לא יכל לתקנה על ידי תוספת מים.

והרא"ש נחלק על ראיית מפרשים אלו מהירושלמי, שיש לדחות שרבי יונה לא היה טועם באופן שפוגם, אלא היה שופך לכוס אחרת וטועם ממנה, כך שהכוס הראשונה לא נפגמה[יט]. ומה שהוצרך למחרת להוסיף מים, אינו משום שנפגמה, אלא משום שמדובר שהיה לו שיעור רביעית מצומצם, ונפחת השיעור כששפך לכוס האחרת. ועל כן הוצרך למוזגו במים, להשלים השיעור.

דין טומאת משקים לטמא כלים

גזרה שמא יטמאו משקין שאחורי הכוס מחמת ידיו ויחזרו ויטמאו את הכוס. מבואר בגמרא, שאף משקה שנטמא מדבר שאינו אב הטומאה, יש בכוחו לטמא כלי. והקשה מכאן **הראב"ד** (אבות הטומאות פ"ז ה"ב) על שיטת **הרמב"ם**, שפסק (שם) שכל מה שגזרו חכמים שמשקים מטמאים כלי [שמן התורה אין כלי נטמא, כי אם מאב הטומאה], זהו רק במשקים שנטמאו מאב הטומאה, והרי בסוגייתנו מבואר שמשקים שנטמאו מחמת ידים, מטמאים כלים[כ]. **ובכסף משנה** (שם) הוסיף, שאין לתרץ שמדובר באדם שכל גופו טמא [מחמת שנטמא מאב הטומאה], וכוונת הגמרא שהמים נטמאו על ידי הידים, בטומאת שרץ שהרי בהמשך הסוגיא מבואר שמדובר בידים שהם שניות לטומאה [בשאלת הגמרא שאין צורך למשקים, ושהידים עצמן יטמאו את הכוס, ותירצה 'ידים שניות הן ואין שני עושה שלישי בחולין', הרי שהן רק שניות]. והביא הכסף משנה בשם הר"י קורקוס ליישב את שיטת הרמב"ם, שדברי הגמרא כאן הם בשיטת בית שמאי, ולא להלכה[כא].

הפני יהושע (ד"ה פיסקא) כתב ליישב את דברי הרמב"ם שמה שאמר שהגזירה שמשקים יטמאו כלי היא רק כשנטמאו מאב הטומאה, זהו רק משום שפוסקים להלכה שמן התורה אין כלי מקבל טומאה כי אם מאב הטומאה, אבל בית שמאי בסוגיא כאן, סוברים שמן התורה כלי מקבל טומאה אף מראשון לטומאה[כב], ולצד זה מוכרח, שכשגזרו חכמים שכלי יקבל טומאה ממשקה, הכוונה למשקה שנטמא רק מטומאת ידים שהיא מדרבנן, שהרי שאר משקים, מטמאים מן התורה, ואין צורך לגזור, ולכן סוברים בית שמאי, שאף משקה שנטמא מידים מטמא כלי.

הצל"ח (ד"ה ויחזרו) כתב ליישב שאף שהראב"ד מפרש את דעת הרמב"ם, שרק מים שנטמאו מאב הטומאה בכוחם לטמא כלים, אך בהקדמת הרמב"ם למשניות סדר טהרות מבואר שאין זו כוונת הרמב"ם, אלא שכל מים שקבלו טומאה אף מראשון או משני מטמאים כלים, משום שמקור הטומאה של הראשון או השני הוא מאב הטומאה, והרמב"ם התכוין למעט רק כשנטמאו המים מטומאה שאינה כלל מחמת אבות הטומאה, כטומאת 'סתם ידים'[כג] שדינן כטמאות אף שלא קבלו טומאה כלל, שמשקים כאלו אין בכוחם לטמא כלים, ועליהם לא גזרו חכמים את הדין המחודש שמשקה מטמא כלי[כד]. וממלא מיושבת קושיית הראב"ד מסוגייתנו, שמה שמבואר שהמים מטמאים כלים אף שקבלו טומאה רק מחמת ידים, מדובר בידים שקבלו טומאה מכח אב הטומאה, ולא שטמאות רק מדין 'סתם ידים'[כה].

יד. **וכן** הקשה במלא הרועים (בתוס' ד"ה מניחו) על דברי התוספות. טו. **וכן** כתב הרבינו יונה (לעיל נא: ד"ה ויש) ליישב הקושיא איך התירו לאכול לפני הבדלה, בשם רבינו ניסים, וסיים שנראה שגם הרי"ף למד כן. ויעויין בדבריו שהעמיד הקושיא גם על המשנה, ובסוף דבריו הביא מקצת המפרשים, שכדי ליישב הקושיא העמידו המשנה ביום טוב שחל במוצאי שבת, ודחה דבריהם מכח הברייתא. וברשב"א (ד"ה תרי) חולק על דבריהם, וסובר שבמקרה של המאירי, שישב ואכל לפני צאת השבת, גם אם נסבור שאין ברכת המזון טעונה כוס, יהיה מותר לברך על הכוס ואז להבדיל [אף שיש כלל שאין אומרים שתי קדושות על כוס אחת]. משום שכיון שאין לו אלא כוס אחת, ויש מעלה באמירת הברכה על הכוס אף לשיטה זו, התירו לומר שתי קדושות על הכוס. והוסיף הרשב"א שמוכרח כדבריו, שאם לא כן מדוע לא הביאה הגמרא ראיה מן המשנה בעצמה, שבית שמאי סוברים שברכת המזון טעונה כוס. שהרי אפילו אם נעמיד המשנה ביושב ואוכל מבעוד יום, אך אם נסבור כסברת המאירי שוב הדין נכון רק אם ברכת המזון טעונה כוס. אלא ודאי שבאופן זה לכל השיטות מותר לעבור על הדין של 'אין אומרים שתי קדושות על כוס אחת'. טז. **והוסיף** שגם על דרך הקבלה יש בו סוד גדול, שמשפיע ברכת פרנסה לכל העולם, ומבארו שם. ובסוף דבריו ביאר על דרך הקבלה את השיטות שרק כשיש שלשה מברכים על הכוס, מפני שהם כשלשת רגלי המרכבה, והאריך בזה. יז. **ובראש** (סי' ג) הביא מהרשב"ם שבדיעבד כשאין לו כוס אחרת, יכול לברך גם על כוס פגומה. והקשה על דבריו, שאם כן מדוע התירו לאכול לפני הבדלה. הרי יכול להבדיל ולשתות מעט, ואחר כך יאכל ויברך על הכוס אף שנפגמה, שהרי לרשב"ם כשאין כוס אחרת יכול בדיעבד לברך על כוס פגומה. ותירץ הרא"ש שהרשב"ם יעמיד הברייתא, כשאין לו אלא שיעור מצומצם של רביעית, ואם ישתה מעט, שוב לא ישאר לו שיעור. יח. **שהדין** הוא שאף שמוסיפים מים ליין חי שלא יהיה חזק, וזוהי מזיגה, אך יש שיעור כמה מים יכול להוסיף, ואם יוסיף יותר מכך, יקלש כל כך טעם היין עד שיפקע ממנו שם יין. יט. **ומכאן** הוכיח הדרישה (סי' קפב ס"ק ג), שהרא"ש סובר כדעת הטור, שאין הכוס נפגמת כששופך ממנה לכוס אחרת. והובאו דבריו לעיל בענין 'באלו אופנים נחשבת הכוס פגומה'. כ. **ולשון** הרמב"ם שם היא: 'אין לך ולד הטומאה שיטמא כלים אלא משקים טמאים בלבד וכו', והוא שיהיו אותן המשקים טמאים מחמת אב מאבות הטומאה' וכו'. וקשה מהסוגיא שלנו, שהמשקים נטמאו מחמת ידים, ואף על פי כן מטמאים כלי. ובכסף משנה הביא, שמקור דברי הרמב"ם, לחלק שרק כשטומאת המשקים מאב הטומאה מטמאים כלים, הוא מדברי הגמרא שבת (יד:) שאמרה שדין משקים לטמא כלים הוא 'במשקים הבאים מחמת שרץ'. ובתוספות (שם ד"ה אלא), כבר עמדו על דקדוק זה בלשון הגמרא, ואמרו שבודאי אינו בדווקא, שהרי בסוגיא כאן בברכות מבואר, שאף שנטמאו רק מחמת ידים, בכחם לטמא כלים. והיא ראית הראב"ד נגד הרמב"ם. וביארו התוספות, שהטעם שהזכירה הגמרא משקים שמחמת שרץ, הוא להשמיענו, שגם באופן זה, אין טומאת הכלים אלא מדרבנן. כא. **והוסיף**, שאף שנראה בסוגיא, שגם בית הלל דנו בטומאת המשקים שיטמאו את הכוס. יש לומר שדברו לפי שיטת בית שמאי, אך בית הלל כלל לא סוברים כן. ובתוספות יום טוב (ד"ה נוטלין - הסגי) הוסיף, שאף שטומאת ידים היא אחת משמונה עשרה דינים שבהם הלכה כבית שמאי, ואם כן לכאורה לא מספיק תירוץ הר"י קורקוס, שאמר שבית הלל חולקים, שסוף סוף בדין זה הלכה כבית שמאי. אך יש לומר, שבשעה שהחליטו לפסוק כבית שמאי לא פסקו כמותם אלא בעיקר טומאת ידים, אך לא הסכימו איתם שמשקים שיקבלו טומאה מידים יטמאו כלים, אלא רק משקים שנטמאו מאב הטומאה, בכחם לטמא כלים. כב. **ולדבריו** קושיית הגמרא שהקשתה, שהידים עצמן יטמאו הכוס, היא כפשוטה, שלדעת בית שמאי כלי מקבל טומאה אף מולד הטומאה. ומתרצת הגמרא, שאף שכלי מקבל טומאה מולד, אבל בכל חולין הדין הוא, שאין שלישי לטומאה. וכיון שהידים רק שניות, אין הכלי [וכן כל שאר דברים המקבלים טומאה] נטמא מהן. ובריטב"א (ד"ה ידים) התקשה בזה, מדוע לא תירצה הגמרא, שכלי כלל אינו מקבל טומאה, כי אם מאב הטומאה. וכתב שבאמת לא היתה הגמרא צריכה לזה, אלא כיון שכבר הוזכר שהן שניות, סיימה הגמרא בלשון זו. [וברש"ש (ד"ה שם וליטמו) גם עמד מעצמו על הערה זו של הריטב"א]. שהריטב"א הוא לשיטתו, שסובר כראב"ד, שכל המשקים מטמאין כלים, ולא הוצרך לומר כפנ"י, שסוגייתנו לשיטות שכלי נטמא גם מתולדות. כג. **הכוונה** שכל ידים שלא שמר עליהן בכוונה בטהרה, אלא שאינו יודע אם נטמאו אם לא, גזרו חז"ל שכל שאינו יודע בודאות שהן טהורות, יש להן דין כטמאות, אף שלא קבלו שום טומאה מאב הטומאה. כד. **הרש"ש** (ד"ה גמרא ויחזרו) הביא את דברי הצל"ח, אך העיר שבהקדמת הרמב"ם למסכת ידים מבואר, שכל שאין טומאתו מחמת אב הטומאה, כטומאת 'סתם ידים', אינו מטמא משקים כלל, ולא כצל"ח. אמנם, בהקדמת הרמב"ם לסדר טהרות (סי' כד), אכן כתב כצל"ח, שמשקים שנטמאו מידים טמאים הם, אלא שאין בכחם לטמא כלים. כה. **ובמרכבת** המשנה (על הרמב"ם מהדו"ק), הביא מספר פאר הלכה שאמר תירוץ זה, ודחה אותו

והוסיף הצל"ח, שאדרבה מהסוגיא שלנו יש ראיה לשיטת הרמב"ם, שלא כל מים שנטמאו מחמת ידים מטמאים כלים. שהרי טעם בית שמאי שאמרו נוטלים לידים תחילה, הוא משום 'גזרה שמא יטמאו משקים שאחורי הכוס מחמת ידיו'. ולכאורה לשון זו צריכה ביאור, שמשמע שהחשש הוא שמא המשקים יטמאו, ולא מובן איזה ספק יש בזה, הרי כל שידים טמאות נוגעות במשקה, הוא טמא. ובית שמאי היו צריכים לומר, שהספק הוא שמא יש מים באחורי הכלי, שאם יש, בודאי נטמאו המים והכלי. ומבואר מזה כשיטת הרמב"ם, שיש ידים שטומאתן מטמאת מים שיטמאו כלים, ויש ידים שאינן מטמאות משקים לטמא כלים. ולכן אף שבודאי נוגעות הידים במשקה שעל הכלי, הגזירה היא רק מספק, שמא יהיו ידיו טמאות לא מצד 'סתם ידים טמאות', אלא מצד שקבלו טומאה מאב הטומאה[כו].

ובחידושי רבי אריה לייב מאלין (ח"ב סי' סה אות ג) כתב, שמהלך זה של הצל"ח, שיש לידים שני סוגי טומאה, מצד שקיבל טומאה מאחרים, וטומאת 'סתם ידים' שהיא אף כשלא ידוע שקיבל שום טומאה מאחרים, אלא שהסיח דעתו משמירתם, לכאורה תלויה היא במחלוקת רבי עקיבא וחכמים בתחילת פרק שלישי של מסכת ידים, שרבי עקיבא סובר שם, שאם נטמאו הידים מחמת אב הטומאה[כז], דינם ככל דבר המקבל טומאה שנטמא מאב, שנעשה ראשון לטומאה, וחכמים חולקים, שדין ידים לעולם אינו אלא שהן שניות לטומאה, שזו הטומאה היחידה שחז"ל נתנו להן. ופירש, שיסוד מחלוקתם הוא, האם נתנו לידים דין קבלת טומאה, כשאר דברים המקבלים טומאה. וכן סבר רבי עקיבא, ולכן אמר שאם קבלו טומאה מאב הטומאה דינם ככל שאר הדברים המקבלים טומאה. וחכמים סוברים, שמעולם לא נתנו חז"ל לידים דין קבלת טומאה, אלא שאמרו שכל שאינן מוחזקות בטהרה, נקראות 'סתם ידים' ודינן כדין שני, אף שלא קבלו טומאה ממקום אחר. נמצא שלפי חכמים מעולם לא נאמרו בדין טומאת ידים שתי סוגי טומאה, וממלא לא שייך תירוצו של הצל"ח.

ובעיקר קושיית הראב"ד על הרמב"ם, כתב ליישב, שהרי בסוגיא מבואר שלא מדובר באופן רגיל שכלי נטמא ממשקה, אלא בטומאת אחורי כלי, שתוכו טהור. וחידש בשיטת הרמב"ם שסובר שטומאת אחורי הכלים אינה שייכת כלל לדין טומאת כלים, שטומאת כלי היא בכולו ולא בחלקו[כח]. וכיון שהוא דין טומאה בפני עצמו, שלא שייך לכלי, אין זה שייך לענין מה שחידש הרמב"ם, שאין כלי נטמא ממשקה שלא נטמא באב הטומאה, ולכן אף משקים שנטמאו מחמת ידים מטמאים אותו.

ביאור דברי בית שמאי שחששו לניצוצות

שם. רש"י (לקמן ע"ב ד"ה גזרה) כתב שהטעם שאסור להשתמש בכלי שאחוריו טמאים הוא משום שחוששים שמא האדם שמשתמש בכוס יקבל טומאה, ואילו **בתלמידי רבינו יונה** (ד"ה ובגמרא) מבואר שהחשש הוא שמא משקים שיקבלו טומאה מחמת אחורי הכוס, יחזרו ויטמאו את המשקים שבכוס[כט].

רוטב ומשקה שטופח על הידים

אין כלי מטמא אדם. בגמרא מבואר שאין ידים מקבלות טומאה מכלי שהוא שני, כי אם ממשקים, ולכן כשידיו נגובות אחרי נטילת ידים, אין חשש שיקבלו טומאה מאחורי הכלי. והקשה **רש"י** (ד"ה אין), שהרי בשעת הסעודה לפעמים יש מהתבשיל משקה שטופח על ידיו, ומדוע אין הידים מקבלות טומאה מחמת משקה זה, ותירץ, שאין התבשיל נחשב למשקה אלא לאוכל[ל]. **ובשלחן ערוך** (או"ח סי' קנ"ח ס"ד) פסק, לגבי הלכות נטילת ידים, שלא רק אכילת פת צריכה נטילה, אלא כל מאכל שטובלו במשקה צריך נטילת ידים לפני אכילתו. ולקמן (ס"ה) כתב, שיש מי שנראה מדבריו, שהאוכל צלי, אף אם יש עליו מוחל [רוטב שמגוף הבשר], אין צריך נטילת ידים, משום שמוחל היוצא מגוף הבשר אינו נקרא משקה. **ובמגן אברהם** (ס"ק י) כתב, שמה שמבואר ברש"י, שמשקה מהתבשיל יש לו תורת אוכל, ולא תורת משקה, זהו דווקא במשקה שיוצא מגוף האוכלים, אבל במאכל שהאדם הוסיף בו רוטב שמורכב מאחד משבעת המשקים, בודאי שלמשקים אלו יש תורת משקה, ומקבלים טומאה, וכן צריך ליטול ידיו לפני מאכל זה, שהרי טיבולו במשקה.

אכן בביאור הגר"א (ד"ה והם) נחלק על המגן אברהם, וסובר שכל מה שיוצא מכח בישול, הוא משקה גמור, והביא לזה ראיות, והוסיף שגם ברש"י (חולין קכ. ד"ה ומסני) מוכח שסובר שמשקה היוצא מן הבשר נחשב כמשקה לענין טומאה, ונשאר בקושיא בסתירת דברי רש"י, שכתב בסוגיא כאן שהרוטב דינו כאוכל. והוסיף, שגם לשיטת המגן אברהם, שהכריע כדברי רש"י בסוגיא כאן, אין דברי רש"י מיושבים, שאף שהמגן אברהם ביאר כוונת רש"י רק במשקים שמגוף המאכל, אבל עדיין לא מובן איך תירץ בזה רש"י את קושייתו מדוע שלא נחשוש בשעת הסעודה לרוטב שאינו מחמת המאכל, שהוא בוודאי משקה גמור.

באיזה כלים נאמרה טומאת אחוריים

כלי שנטמאו אחוריו במשקין אחוריו טמאים. בסוגי הכלים שבהם נאמר דין זה, שבנטמאו ממשקים רק גבם טמא, מצינו כמה שיטות. שבגמרא בכורות (לח.) מבואר שחילקו בין תוכו לגבו רק ב'כלי שטף', **ורש"י** (שם ד"ה כנגדו) ביאר שהכוונה רק לכלי עץ, אמנם **התוספות** (שם ד"ה צריך) חולקים, שגם בכלי מתכות הדין כן[לא]. אך שיטת **הרמב"ם** (אבות הטומאות פ"ז ה"ג) שגם בכלי חרס הדין כן, **והראב"ד** נחלק שלא יתכן שטומאת משקים דרבנן תטמא כלי חרס מגבו, שהרי אף טומאה גמורה מדאורייתא אינה מטמאת כלי חרס מגבו. **ובחידושי רבי אריה לייב מאלין** (ח"ב סי' סה אות ג) תירץ שיטת הרמב"ם, שסובר שטומאת אחוריים אינה כלל מדין קבלת טומאת כלים הרגילה, אלא דין טומאה מחודש בגב הכלי, ודין זה נאמר אף בכלי חרס.

נב:

מקור הדין שחלוקה קבלת טומאה מאחורי הכלי מקבלת טומאה מתוכו

תוכו ואוגנו ואזנו וידיו טהורין נטמא תוכו נטמא כולו. במשנה זו נאמר שכלי שנטמא מגבו מחמת משקים טמאים[א], תוכו וידותיו אינם טמאים, ואילו אם נטמא מתוכו, כולו טמא. ומשנה זו שנויה במסכת כלים פרק כ"ה (מ"ו). והעיר **המשנה אחרונה** (שם ד"ה תוכו), שעיקר הדין כבר מרומז בתחילת פרק ה' של מסכת כלים, ששנינו שם 'כל הכלים יש להם אחוריים ותוך', וביאר הרע"ב, שחלוק דין קבלת טומאה מאחורי הכלי מדין קבלת טומאה מתוכו, כמבואר כאן בסוגיא. ומה שכפל התנא דין זה גם בפרק כ"ה, משום שלא פירט בפרק ה' את הבדלי הדינים, וכן לא מבואר שאוגנו של הכלי וידותיו ואוזנו אינם בכלל אחוריו. ומטעם זה הביאה הגמרא כאן משנה זו ולא את המשנה בפרק ה', אף שקודמת לה.

דין הפסק בין נטילת ידים לסעודה

דבר אחר תכף לנטילת ידים סעודה. דין זה, שצריך לסמוך אכילת הפת לנטילה בלא הפסק, אין בו מחלוקת, אלא שלדעת בית הלל, אף אם נאמר כדברי בית שמאי, שמצד חשש ניצוצות עדיף להקדים את נטילת הידים, אף על פי כן אין להקדימה, משום הכלל בהלכות סעודה, שצריך להסמיך אכילת הפת לנטילת הידים, ואם יטול את ידיו ואחר כך ימזוג, נמצא שיש הפסק בין הנטילה לאכילת הפת, ולהלכה פוסקים כבית הלל, שאסור למזוג את הכוס אחרי נטילת ידים, מטעם זה.

והראשונים[ב] בפסחים (קו:) הקשו מכאן, על מה שהביאה שם הגמרא מחלוקת, האם אמירת קידוש נחשבת הפסק של היסח הדעת בין נטילת ידים לסעודה [לענין להצריך נטילת ידים מחדש בברכה], ולהרשב"ם (שם ד"ה והכיבא) מסקנת הגמרא שאין בזה הפסק. והקשו הראשונים, מדוע אמירת קידוש

מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות (מכשירין פ"ה מי"א), ששם כתוב שמשקים מחמת ידים מטמאים קדרה, והוצרך הרמב"ם לבאר ש'קדרה' הכוונה לתבשיל שבתוכה [לשיטתו שאין משקים מחמת ידים מטמאים כלי]. ומדוע נדחק בלשון המשנה ולא ביאר שמדובר בידים טמאות מצד שנטמאו ולא מצד 'סתם ידים'. ומוכרח שאף כשידיו טמאות, אינן מטמאות כלים. והמרכבת המשנה עצמו תירץ קושיית הראב"ד מסוגייתנו, שאין הכוונה בגמרא שהמשקים יטמאו את הכלי, אלא הכוונה שהמשקה שבתוכו יקבל טומאה. מעין שביאר הרמב"ם במשנה במכשירין (שם). ועיין להלן במה שכתבנו בענין 'ביאור דברי בית שמאי שחששו לניצוצות', שיש ראשונים שלמדו שכל הנידון בסוגיא אינו כרש"י, שהחשש מצד שעל ידי הניצוצות יהיו ידיו טמאות בשעת הסעודה, אלא שהחשש מצד שהמשקים שבחוץ יטמאו אף את המשקים שבתוך הכוס. ולפי דברי המרכבת המשנה נמצא שלשיטת הרמב"ם מוכרח כן, שהרי הכלי עצמו אינו נטמא ממשקים הבאים מחמת ידים. **כו. והוסיף**, שיש לפי דבריו דקדוק גדול בלשונות הגמרא, שבתחילה נאמר בברייתא שהחשש הוא שמא יטמאו המשקים מחמת 'ידיו', שמשמע דווקא ידיו שלו. ואחר כך כאשר הקשתה הגמרא 'וליטמו ידים לכוס', נקטה לשון ידים. ובדברי בית הלל נאמר רק לשון 'ידים'. וביאר הצל"ח, שלשון 'ידים' נאמרה כאשר מדובר בסתם ידים, שדינן שהן טמאות [כל זמן שאינו משמרן מדעתו בטהרה]. אבל לשון 'ידיו' הכוונה לידיו דווקא, מפני שהן טמאות מחמת קבלת טומאה ממש, מכח אב הטומאה. ולכן כשאמרו בית שמאי שיש חשש שמא יטמאו משקים מחמת ידיו, ויהיו טמאות בטומאה שמטמאת כלים, נקטו לשון ידיו, שמורה שטומאתן באה מכח קבלת טומאה. אבל כשהקשתה הגמרא שהידים עצמן יטמאו הכוס, הרי שסברה בקושיא שכל כלי מקבל טומאה אף שלא מאב הטומאה, בודאי שגזירת משקים לטמא כלי נאמרה אף שקבלו טומאה מסתם ידים [שהרי שאר משקים, מהתורה מטמאין כלי, ואין צורך בגזירה מיוחדת], ועל כן נקטה הגמרא לשון 'ידים'. ובדעת בית הלל פשוט שנקטה הגמרא כן, שאין צורך כלל שיהיו טמאות מאב הטומאה. **כז. ובאופן** שגופו לא נטמא כי אם ידיו, עיין שם האופן. אך אם כל גופו נטמא, אין זה שייך לדין טומאת ידים. **כח. ובזה** ביאר את שיטת הרמב"ם (שאר אבות הטומאות פ"ז ה"ג) שסובר שטומאת אחורי הכלים שייכת אף בכלי חרס ולא כרש"י (ד"ה כלי). והקשה עליו הראב"ד שאין לכלי חרס דין כלל קבלת טומאה מאחוריו, אלא רק מתוכו. אכן לפי מה שחידש שטומאת אחורי הכלי ממשקים, אינה שייכת כלל לדיני קבלת טומאה של כלים, מיושב, שאף בשאר כלים אינם נטמאים מאחוריהם מדין כלי, ואם כן אין סיבה שכלי חרס יהא שונה בזה משאר כלים. **כט. וכך** נראה שפירש הריטב"א (לעיל נא: ד"ה גזירה). **ל. שלאוכלים** ולמשקים אין אותם דיני טומאה, שרק במשקים גזרו שכל שניטמאו נעשו ראשון לטומאה, אף שקבלו טומאתם רק משני, וכן רק במשקים גזרו שכלי נטמא מהם, אך מאוכלים אין כלי מקבל טומאה, כפי הכלל שאין כלי נטמא כי אם מאב הטומאה. **לא. עיין** בחידושי הריטב"א (ד"ה אחוריו), שכתב שלרש"י אף בכלי מתכות הדין כן, אמנם ברש"י (ד"ה כלי) לא כתב אלא בסתם 'כלי שטף', ולא פרט. **א. אמנם**, כשמקבל הכלי טומאה מאב הטומאה, כולו טמא אף כשנטמא מגבו. ורק בטומאת משקים גזרו חכמים שלא יהא כולו טמא, על מנת שיהא היכר שאינה טומאה מדאורייתא. **ב. רשב"ם** (ד"ה והכיבא), תוספות (ד"ה זימנין), רש"י (ד"ה תוכו), ורא"ש (סוף סי' ט"ו).

אינה הפסק של היסח הדעת, ואילו מזיגת הכוס נחשבת להפסק של היסח הדעת.

ותירץ הרשב"ם, שגם מזיגת הכוס דינה כקידוש שאינה היסח הדעת, ובסוגייתנו רק נאמר שלכתחילה צריך להסמיך לגמרי את הנטילה לסעודה [׳תיכף לנטילת ידים סעודה׳].

ובתוספות (שם ד"ה זימנין) כתבו, שמזיגה נחשבת היסח הדעת גמור, משום שצריך הרבה דקדוק ודיוק במזיגה שנעשית בחמין, ויש בזה יותר היסח הדעת מאמירת קידוש שאינו נחשב להיסח הדעת. עוד כתבו בשם **רבינו תם**, שיש הבדל בין שבת ליום חול, שביום חול מזיגה נחשבת הפסק, מפני החשש שיבוא להפסיק הרבה בין נטילה לסעודה. מה שאין כן לגבי קידוש בשבת, כיון שהשולחן ערוך לפניו, לא חוששים שיפסיק הרבה ועל כן אין הקידוש גורם להפסק.

ובקרבן נתנאל (שם אות ט) כתב, שיש הבדל לדינא בין השיטות, האם מותר לכתחילה להקדים נטילת ידים לקידוש, שלהרשב"ם לכתחילה צריך להסמיך הנטילה לסעודה, ואילו לבעלי התוספות, אין באמירת קידוש בין נטילה לסעודה, שום איסור. והוסיף שמתאימים הדברים לשיטת **הטור** (או"ח סי׳ רע"א) בדעת בעלי התוספות, שאופן הקידוש הוא שקודם נוטלים ידים ואחר כך מקדשים, וכן פסק **הרמ"א** (שם סי"ג), אך שיטת הטור כדעת הרשב"ם, שלכתחילה טוב לקדש לפני שנוטל ידיו.

אמנם הריטב"א (ד"ה תקף) סובר שאין איסור באמירת קידוש בין נטילה לסעודה, ואילו בביאור הסוגיות סובר כהרשב"ם, וטעמו, שכל מה שאמרו בית הלל שאין לשתות בין נטילה לסעודה, שייך רק בזמנם, שהיתה רגילות שלפעמים קבעו עצמם לשתיה קודם אכילה, על כן אם נתיר לשתות, יש חשש שיבוא להאריך בזה ויגיע לידי הפסק, אבל לגבי קידוש, שדינו להיות במקום סעודה, אין מקום לחשש זה.

הטעם שלא הובא הדין להסמיך נטילת ידים לסעודה יחד עם שאר הדינים של תכיפות

שם. בתוספות (ד"ה תקף) הקשו, מדוע הדין שצריך להסמיך נטילת ידים לסעודה, לא נשנה בדברי הגמרא לעיל (מב.), שמנתה כמה סוגי תכיפות. ותירצו שכיון שכבר נשנה פעם אחת, לא טרחה הגמרא לשנותו גם שם. **ובריטב"א** (ד"ה תקף) תירץ, שמכיון שיש כאן מחלוקת בין בית שמאי לבית הלל, לא הוזכר דין זה, כיון שלא הובאו אלא דינים שמוסכמים לכל הדעות.

ובאחרונים[ג] הקשו על תירוץ התוספות, שבגמרא שם הוזכר הדין, שאחרי שסומכים על ראש הקרבן צריך תיכף לשחוט, אף שדין זה מובא גם במשנה (מנחות צג.), ומוכח שאף דינים שנמנו במשנה, הוזכרו בגמרא שם.

ובחשק שלמה (בתוס׳ שם) הביא את דברי **החתם סופר** (שו"ת, או"ח סי׳ רה ד"ה והנה), בשם **הרב אברהם אב"ד** קהילת **ווירצבורג**, שכתב שיש טעות בגירסא בתוספות, ובמקום ׳שנויה במשנה׳ צריך לגרוס ׳ושריה במתנה׳ [ומותר כשעושה תנאי], והכוונה היא שמותר שלא להסמיך את הנטילה לאכילת הפת, במקרה שעשה תנאי בשעה שנטל ידיו, שיסעד עוד הרבה זמן, וכיון שיש אופן שאינו חייב לסמוך את הנטילה לאכילה, לכן לא הביאה הגמרא לעיל דין זה, והסכים עמו החתם סופר.

וכתב החשק שלמה שדוחק להגיה כן בתוספות, והביא **שתלמידי רבינו יונה** (לעיל מב. ד"ה שלשה) כתבו ליישב את קושיית התוספות, שלא מנתה הגמרא לעיל אלא דיני תכיפות שנלמדים מפסוקים, אך הדין שתיכף לנטילת ידים סעודה, אין לו מקור מפסוק.

ובצל"ח (בתוס׳ שם), כתב ליישב את קושיית האחרונים, שכוונת התוספות אינה שכל הלכה שנשנתה במשנה או בתוספתא לא הוזכרה בסוגיא שם, אלא רק הלכה שהוזכרה כבר באותה מסכת, ואילו הדין של ׳תיכף לסמיכה שחיטה׳ לא נשנה במסכת ברכות אלא בסדר קדשים[ד], ולכן הוזכר שם בסוגיא.

מהו חשש הטומאה בכסת

גזרה שמא יטמאו משקין שבמפה מחמת הכסת. מבואר בברייתא שהכסת עצמה טמאה, וכן מבואר מהמשך הגמרא, שהקשתה שהכסת תטמא את המפה או את האדם גופו, אך לא פירטה הגמרא באיזו טומאה. ולכאורה מתירוץ הגמרא על הקושיא מדוע לא נטמאת המפה מן הכסת עצמה, שתירצה ׳אין כלי מטמא כלי׳, מוכרח שאין הכסת אב הטומאה, שהרי כלי נטמא מכלי שהוא אב הטומאה, וכן כתב **רש"י** (ד"ה אין) על תירוץ הגמרא[ה]. אמנם עוד כתב רש"י, שהחשש החמור ביותר ששייך בכסת הוא ראשון לטומאה [מחמת אב הטומאה], ומכח זה התקשה רש"י על מה שתירצה הגמרא [על הקושיא מדוע לא נטמא האדם גופו מהכסת], ׳אין כלי מטמא אדם׳, וקשה, שאף שכל גופו אינו נטמא, אבל הרי חששו כאן לטומאת ידים, וידים נטמאות אף מראשון לטומאה [כל שראשון זה טומאתו נובעת מאב הטומאה], ונעשות שני. ותירץ רש"י, שלגבי טומאת ידים, יכול אדם להיזהר שלא לגעת בכסת, וכל קושיית הגמרא היתה, שנחשוש בטומאת כל גופו, שבזה קשה להיזהר[ו].

ובתוספות הרא"ש (ד"ה אין) כתב להקשות, מדוע לא נחשוש שנטמאה הכסת בטומאת מדרס ונעשית אב הטומאה לטמא אדם וכלים[ז], ותירץ שלזה אין לחשוש, משום שכלי שטומאתו חמורה [שהוא אב הטומאה], הרגילות היא שנזהרים שלא להשתמש בו כלל.

וברבינו ניסים גאון (ד"ה ונטמיי) ביאר, שהכסת טמאה בטומאת ספק מדרס, ולכאורה דבריו מוקשים מהסוגיא, שהרי רק כלי שאינו אב הטומאה אינו מטמא כלי, אבל מדרס הוא אב הטומאה, ומדוע אמרה הגמרא על הכסת שאינה מטמאת אדם וכלים, אכן **בתשובת הגאונים** (לעיל נא.) פירשו את קושיית הגמרא כרבינו ניסים גאון, וביארו את תירוץ הגמרא, שכלי כזה שטומאתו רק מצד ספק מדרס, אין טומאתו אלא מדרבנן, ואין חוששים לו כי אם ביחס לטומאת ידים, ולא לגבי כל גופו של האדם[ח].

ובמאירי (ד"ה אמר המאירי) כתב באופן אחר לבאר מהי טומאת הכסת, משום שאי אפשר שלא נפלו עליה משקים שלא נטמאו מחמת ידים, ומשקים אלו נעשו ראשון ובכוחם לטמא כלים [את הכסת] ככל טומאת משקים מדרבנן.

ביאור טעמם של בית הלל

ובית הלל סברי מותר להשתמש בשלחן שני וכו׳ דבר אחר אין נטילת ידים לחולין מן התורה. בביאור טעמם של בית הלל נחלקו **רש"י** (ד"ה אפילו) **ותוספות** (ד"ה דבר). רש"י מפרש שיש שתי טענות בדבריהם, ראשית נחלקו על דברי בית שמאי שאמרו שבשולחן לא שייכת כלל טומאה [משום שאסור להשתמש בשולחן טמא], וסוברים בית הלל שמותר להשתמש בשולחן טמא. ועוד אמרו בית הלל, שאף לסברת בית שמאי שאסור להשתמש בשולחן טמא, ואם כן הצד שיקבלו המשקים טומאה מהשולחן הוא רחוק, שהוא רק אם בטעות יעברו על הדין וישתמשו בשולחן טמא, אף על פי כן עדיין עדיף להניח את המפה על הכסת ולא על השולחן, מפני שטומאת האוכלין היא מן התורה וטומאת ידים אינה מן התורה, ויש לחוש לטומאה חמורה אף מחשש רחוק, מאשר לחוש לטומאה פחותה ממנה, אף שהחשש בה יותר מצוי[ט]. נמצא שיש בדברי בית הלל שתי טענות כנגד דברי בית שמאי.

ובתוספות נחלקו, שאין לפרש כרש"י שאף לבית שמאי יש מקום שיקבלו אוכלין טומאה מחמת השולחן, שכיון שלבית שמאי אסור להשתמש בשולחן שני, אין מקום לחשוש שמא בטעות יעבור וישתמש בו. ועל כן למדו שאין בדברי בית הלל שתי טענות, ואף שנקטה הגמרא לשון ׳דבר אחר׳, אין כאן טעם בפני עצמו. וביאור דברי הגמרא כשאמרו בית הלל ׳וכי תימרו׳ וכו׳ הוא, שיש מקום להקשות על הטעם הראשון שאמרו שבשולחן טמא מותר להשתמש ויש גם בו חשש טומאה, וקשה שאף שגם בשולחן יש חשש טומאה של האוכלין, אך מדוע חוששים הם לטומאה זו יותר מאשר לטומאת הידים. על כן הוסיפו בית הלל ב׳דבר אחר׳ תוספת ביאור לדבריהם, ליישב טענה זו, שכיון שאין מקור לטומאת ידים מן התורה, חששו לה פחות מאשר לטומאת אוכלין שהיא מדאורייתא.

וברש"ש (בתוס׳ שם) כתב, שדברי רש"י מובנים יותר, שלפי ביאור התוספות קשה להבין מה היתה הקושיא על הטעם הראשון, והרי לתוספות מדובר כאן לפי שיטת בית הלל שהשולחן טמא, ואם כן בודאי עדיף להניח על הכסת ולא על השולחן, שעל הכסת יש רק חשש אחד, שמא יטמאו הידים, ואילו על

ג. **נמוקי** הגרי"ב, חשק שלמה, וצל"ח (בתוס׳ שם). ד. **עיין** עוד בדבריו, שהקשה על הגירסא בתוספות ׳שנויה במשנה׳, והרי אינה שנויה במשנה כי אם בתוספתא. ומכח זה מגיה בדברי התוספות ׳שנוי בתוספתא׳. ה. **ובריטב"א** (ד"ה ונטמייה - הראשון) מבואר שלמד כרש"י, שאין חשש הטומאה בכסת, כי אם שתהיה ראשון לטומאה, ועל כן כתב להקשות על מה ששואלת הגמרא, שתטמא הכסת עצמה את המפה, והרי אין המפה שנטמאת מהכסת, שהיא ראשון, אלא שני, וממלא אין לחשוש שתטמא אוכלין, שהרי אין בחולין דין שלישי לטומאה [ולשיטת רבינו ניסים גאון שתובא להלן, שסובר שהכסת היא אב הטומאה, אין מקום לקושיא זו, שהרי המפה תהיה ראשון לטומאה]. ותירץ הריטב"א, שכל קושיית הגמרא היתה רק, מדוע הוצרכנו למפה שתהיה רטובה על מנת שתקבל טומאה [מהמשקים שנטמאו], והרי אף מפה יבשה תקבל טמאה. אבל אין קושיית הגמרא שאחר שנטמאה אין צריך למשקים על מנת שתטמא אחרים, שלזה צריך משקים שיקבלו ממנה טומאה ויעשו ראשון, והם יטמאו אחרים. ו. **וכן** מדויק מלשון קושיית הגמרא ששאלה ׳ונטמייה כסת לגברא גופיה׳, ולא שאלה שתטמא את הידים. ז. **ענין** טומאת מדרס הוא, שכל כלי שמיועד שידרסו עליו [בישיבה או בשכיבה], דינו הוא, שכל שישב עליו אדם שמטמא במדרס [כגון נדה זב וזבה], נעשה הכלי אב הטומאה. ובתוספות יום טוב (מ"ג) כתב, שאסור להשתמש בכסת שהיא אב הטומאה, שכל מה שכתב רש"י שמקילים שיכול להיזהר מלקבל טומאה, הוא רק בטומאת ידים דרבנן, אבל אב הטומאה כיון שמטמא אדם וכלים מדאורייתא, אין מקילים לסמוך שיזהר. [ומעין זה גם כתב לגבי שולחן שהוא ראשון, שאסור להשתמש בו, ורק בשולחן שני לטומאה הקילו בית הלל, אבל כשהוא ראשון, שמטמא אף חולין, מודים שאסור]. ח. **ובסוף** הפיסקא שם נראה שאף גרסו בתירוץ הגמרא ׳בספק מדרסות דרבנן׳, שכזה מדרס אינו מטמא את גוף האדם. ט. **מבואר** בגמרא כאן, שיש איסור לטמא אוכלין, וכן כתבו התוספות בחולין (ג: ד"ה טמא), שאסור לטמא פירות, משום שישנם פירות שהם תרומה, ושמא בטעות יטמא תרומה, לכן תיקנו שלא לטמא פירות כלל. תפארת יעקב (על הרע"ב מ"ג). ואם כן כוונת הגמרא כאן היא, שיותר צריך להחמיר בתקנת חשש טומאת תרומה שזהו חשש טומאה דאורייתא מן התורה, מאשר בתקנת ׳טומאת ידים׳, שהיא חיוב נטילת ידים מצד חשש טומאת ידים, שאין לה כלל עיקר מהתורה.

שולחן טמא יש לחשוש גם שיטמאו ידיו וגם שיטמאו האוכלין שנוגעים בשולחן'.

ובחידושי רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה וכ"ת) עמד גם על קושי זה בדברי התוספות, וכתב ליישב, שהקושיא על דברי בית הלל היא מדוע לא תקנו שיניח המפה במקום אחר, שבו לא יהא שום חשש.

ובמלאכת שלמה (מ"ג) הביא בשם מהר"ם דילונזאנו, שמכח קושיא זו כתב, שודאי שעיקר טעם בית הלל הוא מצד שבשולחן ישנו גם חשש טומאת ידים וגם חשש טומאת אוכלין, ובכסת אין כי אם חשש טומאת הידים, ומה שנאמר בגמרא 'דבר אחר אין נטילת ידים לחולין מהתורה', אין זה טעמם של בית הלל, אלא רק בא ליישב קושיא שהיה מקום לשאולעל דבריהם, שיש מקום להקשות, מדוע הזכירו רק חשש טומאת אוכלין, ולא הזכירו כלל את חשש טומאת הידים, ועל זה תירצו בית הלל ב'דבר אחר', שמכיון שאין מקור לטומאת ידים מן התורה, אין להתייחס כלל לחשש זה במקום שיש חשש טומאה גמורה.

חיוב נטילת ידים לחולין ולתרומה

אין נטילת ידים לחולין מן התורה. מבואר בגמרא כאן שאין חיוב מן התורה ליטול ידים לפני אכילת חולין, והקשו **בתוספות יום טוב** (מ"ג) ובחידושי **רבי אלעזר** משה הורוויץ (ד"ה דבר אחר), שגם לקדשים ולתרומה אין חיוב נטילת ידים מן התורה, שחיוב הנטילה לפני אכילת קדשים הוא רק מתקנת שלמה המלך[יא], וחיוב הנטילה לפני אכילת תרומה הוא מגזירת י"ח דבר[יב].

עוד הקשה (חידושי רבי אלעזר משה הורוויץ), שלחולין אין כלל דין ליטול ידיו ואף לא מדרבנן. ועל כן ביאר שיש כאן בגמרא שני חלקים, ראשית שאין נטילת ידים לחולין כלל, ואפילו מדרבנן, ושנית, שאף בתרומה וקדשים אינה אלא מדרבנן[יג]. והביא שכן משמע בירושלמי (ברכות פ"ח ה"ג), שכשהביא את התירוץ מדוע הקילו בטומאת ידים, הביא שני טעמים, ראשית משום שספק נטילת ידים להקל ועוד שאין נטילת ידים לחולין, וביאר את כוונת הירושלמי, שמה שהזכיר שספק מותר, הכוונה היא שנטילת ידים היא רק מדרבנן[יד], ומה שהזכיר שאין נטילת ידים לחולין, הכוונה שלא תיקנו נטילת ידים באופן שלאחר שנטל ידיו נטמאו מראשון [אלא תיקנו רק בסתם ידים][טו].

מהו הפסד האוכלין בשמש עם הארץ

נמצא אתה מפסיד את האוכלין. שיטת בית שמאי, שאין להמתין עם כיבוד הפירורים עד אחר שיטול ידיו, אלא יש לכבד את הבית קודם לכן משום שיכולים לבוא לכלל הפסד. וביאר **רש"י** (ד"ה מפסיד) שההפסד הוא מחמת המים אחרונים עצמם שעלולים להרטיב את[טז] הפירורים. **ובריטב"א** (ד"ה בית שמאי אומרים) פירש הטעם של הפסד האוכלין, שאם לא יכבד אז, יש לחוש שהשמש יתעצל מלכבד אחר כך, ויפסדו אותם אוכלין שישארו על הקרקע.

מדוע בפירורים שאין בהם כזית אין איסור בל תשחית מדין חצי שיעור

דאמר רבי יוחנן פירורין שאין בהם כזית מותר לאבדן ביד. בפורת יוסף (ענגיל, שו"ת סי' ו) הביא את קושיית **אחיו**, שהרי רבי יוחנן סובר שחצי שיעור אסור מן התורה, ואם כן מדוע בפירורים שאין בהם כזית לא נאמר איסור בל תשחית משום חצי שיעור. ובסוף התשובה כתב ליישב על פי דברי **הרא"ש** בפירושו לתמיד (כח. ד"ה ולשום) שכתב לבאר מדוע היה רשות לאיש הר הבית לשרוף את בגדי הכהן שהיה מוצאו מתנמנם, והוסיף הרא"ש שאין בזה משום איסור בל תשחית, כיון שהפקר בית דין הפקר, ולמד מדבריו שבדבר של הפקר אין איסור בל תשחית, והרי בפסחים (ו:) מבואר שפירורים שאין בהם כזית אין מקפידים עליהם והרי הם הפקר, ולפי זה מבואר שאין בהם איסור בל תשחית[יז].

האם לדעת בית הלל מותר לכבד את הבית לפני שיטול ידיו

אבל נטילת ידים לבית שמאי תחלה לא סבירא להו מאי טעמא משום פירורין. בהגהות הב"ח מחק מילים אלו, שהרי כל משפט זה כבר נאמר קודם ויש כאן כפילות. **ובשנות אליהו** (אות ד) **וברש"ש** (ד"ה אבל) עמדו גם על כפילות זו, וכתבו לבאר שאינה מיותרת, אלא באה להשמיענו, שאף שבשאר מחלוקות בית שמאי ובית הלל, דברי כל אחד הם בדווקא, שצריך לעשות רק כדבריו ולא כהשיטה החולקת. אבל במחלוקת זו אינו כן, אלא רק דברי בית שמאי הם בדווקא, ולכן הדגישה הגמרא כאן ואמרה 'נטילת ידים תחילה לא סבירא להו', לומר שיש טעם לאסור ליטול לפני שמכבד, ואסור לעשות כבית הלל. אבל דברי בית הלל שאמרו, שקודם יטול ידיו, אינם בדווקא, אלא שבאו לומר שיכול לעשות כן ואין בזה איסור, אמנם אם רוצה לעשות כדברי בית שמאי, גם כן אין בזה איסור.

אמנם המהרש"א (ד"ה בית הלל) פירש שדברי בית הלל הם בדווקא, ככל שאר המקומות שנחלקו על בית שמאי. ועל כן התקשה, מהו אכן טעמם שאין לעשות כבית שמאי[יח]. וכקושיא זו הקשה גם **בהגהות דברי נחמיה** (ד"ה ובית הלל), וכתב שאין לדחות ולומר שדברי בית הלל אינם בדווקא [כדעת השנות אליהו והרש"ש], משום **שבתוספות** (ד"ה בכוליה) מוכח לא כן, שהרי התוספות הקשו על דברי הגמרא שאמרה שרק במחלוקת זו הלכה כבית שמאי, והקשו שהרי בדין מי שאכל ושכח לברך והלך למקום אחר, נחלקו בית שמאי ובית הלל האם צריך לחזור למקומו ולברך או שאינו צריך, ומשמע שגם בזה הלכה כבית שמאי, שהרי מצינו להלן (נג:) שהאמוראים עשו כשיטתם. ותירצו התוספות, שאת המחלוקת ההיא לא מנו כמחלוקת שהלכה בה כבית שמאי, משום שגם בית הלל מודים להם שיכול לחזור למקום שאכל ולברך, ולא נחלקו אלא לומר שלא הטריחוהו לחזור. ואם כן עולה מדברי התוספות, שבמחלוקת לגבי פירורים, שבה מוזכר שהלכה כבית שמאי, בית הלל חולקים לגמרי, ואוסרים לעשות כדברי בית שמאי, וזה שלא כדברי השנות אליהו והרש"ש, שאמרו שאין דברי בית הלל בדווקא.

האם לבית הלל מותר להשתמש בשמש תלמיד חכם

בית הלל סברי אסור להשתמש בשמש עם הארץ. החיד"א (חסדי אבות פ"א מי"ד) הביא בשם חכם אחד, שכיון שסובר הלל שאין להשתמש בשמש עם הארץ, כפי שמבואר כאן בסוגיא, וכן סובר שבתלמיד חכם גם אסור להשתמש, כפי שאמר הלל (שם מי"ג) 'ודאשתמש בתגא חלף', נמצא שאי אפשר להשתמש בשום אדם. ועל כן אמר הלל (שם מי"ד) 'אם אין אני לי מי לי', שאין מי שישמשו, אלא הוא צריך לשמש את עצמו.

והקשה עליו החיד"א, שבכתובות (צו.) מבואר שתלמיד חייב לשמש את רבו, ואם כן הלל עצמו שהיו לו תלמידים, לא היה חייב לשמש את עצמו. ועוד הקשה שבשכר מותר להשתמש בתלמיד חכם. ותירץ, שהלל החמיר על עצמו שלא להשתמש כלל בתלמיד חכם אף כשהוא תלמידו ואף בתשלום. ורק בתשמיש קל היה משתמש בתלמידיו, כדי לזכותם שישמשו את רבם.

מדוע לא הוזכרה מחלוקת זו יחד עם המחלוקות שבהם הלכה כבית שמאי להקל

ובית שמאי סברי מותר להשתמש בשמש עם הארץ. הקשה **הריטב"א** (ד"ה בית שמאי), מכיון שבית שמאי מקילים יותר מדברי בית הלל, מדוע לא הוזכרה מחלוקת זו במסכת עדויות (פ"ד), שנמנו בה כל המחלוקות שבהם בית שמאי מקילים יותר מבית הלליט. ותירץ שמכיון שמחלוקתם שהוזכרה במשנה, לא היתה לענין שמש עם הארץ האם מותר להשתמש בו, אלא לענין דין כיבוד, האם צריך לכבד לפני הסעודה או לאחריה. נמצא שבענין שבו הוזכרה המחלוקת, דברי בית שמאי הם לחומרא, שהם מצריכים לכבד לפני שיטול מים אחרונים, ואילו בית הלל אינם מצריכים כן.

ראיה לדעת רבי אושעיא שלדעת בית הלל מותר להשתמש בשמש עם הארץ

ורבי אושעיא מתני איפכא. בעיני בנימין (האדר"ת, ד"ה ב"ה) הקשה שלעיל (מג:) בברייתא אמרו בית הלל לגבי שמן מבושם 'טחו בראש השמש, ואם תלמיד חכם הוא טחו בכותל', והרי לבית הלל אין להשתמש בשמש עם הארץ,

---

י. **ולפי** רש"י, זו היא כוונת הגמרא, שעיקר הטעם הראשון של בית הלל הוא, שמאחר וגם בשולחן שייכת טומאה, ממלא עדיף שיניח על הכסת שאין בה כי אם חשש טומאת הידים, מאשר שיניח על השולחן שיש בו גם חשש טומאת הידים וגם חשש טומאת אוכלין. יא. **ובהגהות** בן אריה (ד"ה ד"א) הביא את דברי הספרי בפרשת קורח (סי' קטז) 'נמצינו למדים נטילת ידים מן התורה', וכתב שזוהי אסמכתא, אך במשך חכמה (שמות ל יט) כתב שנטילת ידים לכהנים שאוכלים קדשים היא מן התורה ואילו נטילת ידים בישראל שאוכל קדשים, היא מתקנת שלמה המלך. ובפשט ועיון (שטרנבוך, אות תתנ"א) כתב שכך נראה אף בסוגיין שנטילת ידים לחולין אינה מן התורה, אך לקדשים היא מן התורה. יב. **ובתוספות** יום טוב (שם) כתב ליישב, שכיון שהסוגיא כאן דיברה על חולין, לכן הזכירה רק חולין, אך באמת גם בתרומה וקדשים דין נטילת ידים הוא רק מדרבנן. יג. **היינו** ששני דברים נאמרו בגמרא, 'אין נטילת ידים לחולין', ועוד, שאין כלל דין נטילת ידים 'מן התורה' אף לתרומה וקדשים. יד. **ועל** כן מקילים בספיקות בנטילת ידים, ככל ספק דרבנן. טו. **וכדברי** הירושלמי, שכל שנטל ידיו, אף שנטמא אחר כך, אין צריך ליטול שוב, מבואר גם בפרי מגדים (או"ח סי' קס"ד אשל אברהם סק"ג בסוף דבריו), שכתב שבזמן הזה שכולנו טמאי מתים [שאין אפר פרה אדומה לטהר], בודאי שכל חיוב נטילת ידים אינו משום טומאה, אלא רק משום שידים סתמן מטונפות [ותיקנו חז"ל שיאכל בנקיון] או משום שגזרו להצריך לחולין נטילה כדי שיתרגלו להלכות טהרה, לזמן שיאכלו התרומה בטהרה. ולשני הטעמים, הרי לעולם גם אחר נטילת ידים כל גופו עדיין טמא, וממלא אף אם אחר הנטילה יגע בשרץ, שהוא אב הטומאה, אין מקום להצריכו ליטול מחמת שנטמא, שהרי אף לפני שנגע כבר היה טמא [ואף בטומאה חמורה יותר, שהיה אב הטומאה]. ובהמשך דבריו כתב, שבזמן הגמרא היה חיוב ליטול ידיו במקרה כזה, משום שבזמן האמוראים היה אפר פרה, וכיון שהיו טהורים, אצלם דין נטילת ידים הוא גם שיהיה האדם טהור לגמרי אף בשעת האכילה. וכיון שבזמן הגמרא [ואפשר שאף היום, כפי שנשאר הפרי מגדים בצ"ע], חייבים ליטול שוב אם נטמאו ידיו, אם כן בסוגיא כאן, שנאמר 'אין נטילת ידים לחולין מן התורה', הכוונה למקרה שנטמאו ידיו אחר נטילה, וחייב מדרבנן ליטול שוב. טז. **ונקט** לשון 'להנתז' ולא 'להשפך', משום שיש שיטה בחולין (קה.) שנוטלים מים אחרונים רק לכלי. הגהות בן אריה (ברש"י שם). יז. **ועיין** שם שכתב שבגוף סברת הרא"ש יש לדון. יח. **ובפני** יהושע (ד"ה ב"ה) כתב ליישב שהמהרש"א שנקט שדברי ב"ה הם בדווקא, שצריך ליטול ואחר כך לכבד, היה צריך להקשות יותר, איך אומרים בית הלל לכבד את הבית לאחר הנטילה, והרי אסור להפסיק בין נטילת ידים לברכה, ואיך יפסיק בכיבוד הבית, אלא על כרחנו שכוונת בית הלל שיכבד פירורים שאין בהם כזית רק לאחר ברכת המזון. יט. **ובתוספות** יום טוב הקשה גם כריטב"א, וכיון לתירוצו.

והכיח מזה שהברייתא סוברת כדעת רבי אושעיא, שלבית הלל מותר להשתמש בשמש עם הארץ, ולבית שמאי אסור.

טעמי המחלוקת האם להקדים בברכות את הבשמים או את הנר

על מה נחלקו על המאור ועל הבשמים. הריטב"א (ד"ה לא) כתב לבאר את טעמי המחלוקת, שבית שמאי סוברים, שמכיון שנהנה מיד מהאור [שכבר בתחילת ההבדלה דולק ונהנים ממנו], על כן ברכתו קודמת. ובית הלל סוברים, שכיון שברכת הבשמים באה לכבוד השבת, ואילו ברכת האור היא על דבר השייך לימות החול, יש להקדים את ברכת הבשמים.

ביאור סדר הקדימה בברכות ההבדלה

ובית הלל אומרים בשמים ואחר כך מאור. בעלי ורדים (לוינשטין, ד"ה וכ"ה) הביא מספר **אוצר הידיעות** בשם הרשב"ץ, שסדר הברכות הוא מן הקל אל הכבד על סדר חושי האדם, שבתחילה מברכים על היין, שחוש הטעם חש רק בדבר שנמצא ממש בתוך הפה, ואחר כך מברכים על הבשמים, שניתן להריח אף דבר הנמצא מחוץ לאדם, אך יש גבול למרחק ממנו ניתן להריח, ואחר כך מברכים על הנר, שזהו חוש הראייה, שניתן לראות אף למרחק גדול, ובסוף מברכים על ההבדלה שהיא מכח הדעת, מן השכל השולט על כל החושים.

מחלוקת רש"י והר"ח בביאור ההוה אמינא והמסקנא במשמעות הלשונות 'ברא' ו'בורא'

אמר רבא בברא כולי עלמא לא פליגי דברא משמע וכו'. המהרש"א (בגרש"י ד"ה בורא) פירש את מהלך הסוגיא לפי רש"י, שרבא ביאר את מחלוקת בית שמאי ובית הלל, שלכל השיטות ענין ברכת מאורי האש היא לשעבר [על יצירת האש בששת ימי בראשית], אלא שנחלקו במשמעות הלשון 'בורא', אף שכולם מודים שמשמעותה בלשון הוה, אך לבית שמאי מתאימה רק לעתיד ולא לשעבר, ולבית הלל היא גם לשעבר. והקשה עליו רב יוסף מפסוקים שמבואר מהם שלשון זו משמעותה אף על לשעבר, ואם כן אי אפשר לומר שלבית שמאי משמעותה רק לעתיד.

אכן בר"ח (ד"ה בית שמאי) ביאר באופן אחר את מהלך הגמרא, שלרבא המחלוקת היא, שבית הלל סוברים ש'בורא' משמעותו רק לשעבר, כמו ש'ברא' משמעותו רק לשעבר. ועל זה הקשה רב יוסף מהפסוקים, שמשמעות המילה 'בורא' היא אף על דבר שמתחדש כל הזמן[כ], ואם כן אי אפשר לומר בדעת בית הלל שמשמעותה רק לשעבר. ומסקנת רב יוסף היא, שבמשמעות המילים ברא ובורא אין שום מחלוקת וכולם מודים שיש להן שתי משמעויות נפרדות, ש'ברא' משמעותו רק לשעבר, ו'בורא' משמעותו גם לשעבר וגם להבא. ומחלוקתם היא רק אם מברכים על מאור האש או על מאורי האש.

והוסיף הר"ח, שלרב יוסף שלא נחלקו במשמעות המילים ברא ובורא, שוב עדיף להשתמש בברכה בלשון בורא ולא בלשון ברא, שיש בלשון זו שבח מיוחד לקב"ה שהוא עושה ומחדש בכל זמן. ומטעם זה גם בברכת הפת ובברכת הגפן מברכים בלשון זו, שמברכים המוציא לחם וכן בורא פרי הגפן, ולא בלשון ברא או הוציא. וכן מבואר **ברא"ש** (סוף סי' ג), שלמסקנת רב יוסף, בין לבית שמאי ובין לבית הלל, מברכים בלשון בורא.

האם למסקנת הגמרא מודים בית שמאי שהנוסח הוא 'בורא'

אלא אמר רב יוסף בברא ובורא כולי עלמא לא פליגי. בריטב"א (ד"ה כי) הקשה, שכיון שאין מחלוקת בין בית הלל לבית שמאי במשמעות הלשון 'בורא', אם כן מדוע נחלקו באיזו לשון יברך[כא].

ובשנות אליהו[כב] כתב שאף שלמסקנא לא נחלקו על משמעות הלשון, וכולם מודים ש'ברא' משמעותו לשעבר, ו'בורא' משמעותו בין מה שהיה בעבר ובין מה שקורה בהווה, אף על פי כן נחלקו בנוסח הברכה, ומחלוקת זו משתלשלת ממחלוקתם האם לברך 'מאור האש' או 'מאורי האש'. וביאר שהטעם שלבית שמאי מברכים 'מאור האש', אף שיש בה כמה גוונים, הוא משום שאנו מברכים על היצירה הראשונה של יסוד האש והיא יצירה אחת של אש, ואילו לבית הלל מברכים 'מאורי האש', משום שאנו מברכים על האש שאנו רואים לפנינו, שיש בה כמה גוונים. ומחמת כן נחלקו האם נוסח הברכה היא 'ברא' או 'בורא', שלבית שמאי שמברכים על היצירה הראשונה של האש, צריך לנקוט לשון עבר, אבל לבית הלל שמברכים על האש שמתחדשת עתה, צריך לומר לשון הווה, ועל כן נוסח הברכה הוא 'בורא'.

ובתפארת ישראל (בועז אות ג) כתב שמן הירושלמי (פ"ח ה"ה) יש ראיה שאף למסקנא נחלקו בית שמאי ובית הלל, אם יאמר 'ברא' או 'בורא', שבירושלמי הקשו, מדוע בברכת בורא פרי הגפן לא נחלקו, שלבית שמאי יאמר 'שברא פרי הגפן'[כג], ותירץ הירושלמי שיין מתחדש כל שנה ועל כן ברכתו על ההוה, ואילו האש אינה מתחדשת כל שנה. הרי שמבואר בירושלמי, שאף למסקנא הם חולקים איזו לשון עדיפה, שאם לא כן, מה שייך להקשות שיחלקו בברכת הגפן.

בצל"ח (בתוס' ד"ה בברא) כתב, שקושיית **התוספות** (שם) אינה על דברי רבא[כד] אלא על מסקנת הגמרא, שאמר רב יוסף שלא נחלקו בית שמאי ובית הלל במשמעות 'ברא' ו'בורא', והקשו התוספות אם כן מדוע לבית הלל נוסח הברכה 'בורא', והרי יותר מתאים לשון 'ברא' שהיא רק לשעבר[כה]. ותירצו התוספות, שמכיון שבפסוק מוזכר לשון 'בורא', סוברים בית הלל שעדיף לברך בלשון הפסוק[כו].

ביאור דברי בית הלל שיש הרבה מאורות בנר

ובית הלל סברי טובא נהורי איכא בנורא. רש"י (ד"ה הכנה) כתב לבאר את דברי בית הלל שבנר יש שלהבת אדומה לבנה וירקרקת, **ובמאירי** (ד"ה המשנה השישית) הוסיף לבאר שראש השלהבת הוא בצבע לבן, ואילו שיפוליו בצבע תכלת והגחלת בצבע אדום. ואילו **הראב"ד** (הו"ד במאירי שם) פירש שכוונת בית הלל לומר שיש באש כמה שימושים, כגון בישול חימום ואור, ועוד כמה מלאכות. **והריטב"א** (ד"ה כי) כתב שהראב"ד מפרש כך לשיטתו (להלן נג.) שמברכים על כל אש, ובלבד שלא נעשתה לכבוד, אך למפרשים שמברכים רק על אש שנעשתה למאור, אין לפרש כך, שהרי לדבריהם השבח שבברכה אינו על כל שימושי האש, כי אם על אורה[כז].

מהו נר שלא שבת

בשלמא נר משום דלא שבת. רש"י (ד"ה משום) כתב לבאר שהנר לא שבת ממלאכת עבירה כיון שהנכרי עשה מלאכה לאורו, והקשה **בעיני בנימין** (בגרש"י שם) מדוע נחשב בכך שנעשתה עבירה בנר. **ובפירוש הרשב"ץ** (ד"ה אין) כתב לבאר שהכוונה היא שעשה מלאכה עם הנר, או שהדליק אותו בשבת. **ובאמרי נועם** (בד"ה משום) כתב שיש טעות סופר ברש"י, וצריך לגרוס 'שעשה מלאכה באורו', ולא 'לאורו'.

האם מברכים על נר שהודלק על ידי נכרי שמלבד הדלקת הנר שבת בשבת

שם. בעיני בנימין (בד"ה משום) כתב להסתפק איך הדין בעובד עבודה זרה שהדליק נר בשבת, ומלבד זאת לא עשה כל מלאכה לאורו, שהרי הדלקה זו אין לדון אותה כעבירה, שהרי עובד עבודה זרה ששבת חייב מיתה (סנהדרין נח:), ואם כן הדלקה זו למצוה תיחשב, ולכן שמא יש לברך על הדלקה זו.

האם איסור מלאכה בשבת הוא איסור חפצא או איסור גברא

שם. ברש"י (להלן נג. ד"ה למוצאי) מבואר שהטעם שנר של נכרי נקרא נר שלא שבת, משום שהנכרי הדליק אותו בשבת. **ובאתוון דאורייתא** (כלל י) הביא מכאן ראיה לנידון האם מלאכות שבת הם איסור חפצא או איסור גברא[כח], שאם נאמר

כ. **הר"ח** באר הראיה מהפסוק (עמוס ד יג) 'יוצר הרים ובורא רוח', שהפסוק מספר בשבחו של הקב"ה, שבכל עת הוא מחדש ויוצר ההריון שבמעי האשה ובורא רוח בקרבו של העובר. הרי ש'בורא' נאמר גם על מה שמתחדש בכל יום. כא. **וכן** הקשה בתוספות רעק"א (על המשניות, מ"ה) על הרע"ב (מ"ה) שכתב שלדעת בית שמאי 'בורא' משמע להבא, שהרי בסוגיין משמע שלכל הדעות לשעבר משמע. כב. **וכן** הוא בתפארת ישראל (בועז אות ג). כג. **דברי** הירושלמי הובאו גם ברשב"א (ד"ה כי) ובריטב"א (ד"ה בית שמאי). כד. **והמהרש"א** (בתוס' שם) הבין בדברי התוספות שקושייתם על דברי רבא בהוה אמינא של גמרא, ולכן התקשה המהרש"א בתירוץ התוספות שכתבו שעדיף לשון הפסוק, והרי בהוה אמינא עדיין לא ידענו את הפסוקים, ואדרבה, מהפסוקים האלו הקשה רב יוסף על דברי רבא ודחה אותם, ונשאר בקושיא. והצל"ח כתב ליישב, שאכן קושיית התוספות לא היתה על דברי רבא, אלא על רב יוסף. והוסיף הצל"ח, שתוספות לא הקשו לדברי רבא, משום שלרבא אפשר לבאר זאת לפי מה שחידש הרא"ש בפסחים (פ"א סי' י), שצריך לנקוט בלשון הברכות את הלשון שמשמיעה לנו יותר חידוש. והרא"ש שם כתב זאת לענין ברכת המוציא, שאף שלשון מוציא [בלא ה"א] לכל הדעות משמעותה לשעבר, עדיף לברך בלשון המוציא, שכשמברכים כן אנו לומדים מזה חידוש, שגם לשון זו משמעותה לשעבר. ואם כן גם בסוגיין, לרבא, מכיון שיש מחלוקת בלשון בורא, עדיף להשתמש בה וללמדנו חידוש [שמשמעותה אף לשעבר, כבית הלל]. אבל לרב יוסף אי אפשר לומר תירוץ זה, שהרי הביא פסוקים מפורשים שלשון בורא משמעותה אף לשעבר, ואם כן אין בה כל חידוש. ועל כן הקשו התוספות על רב יוסף, מדוע לא ננקוט לשון ברא שמשמעותה רק לשעבר. כה. **והיא** מעין קושיית הריטב"א אלא שהריטב"א הקשה מדוע נחלקו, ואילו תוספות הקשו רק על בית הלל. כו. **וברש"ש** (בתוס' שם) הקשה, שישנם הרבה פסוקים שמשתמשים בלשון 'ברא'. ותירץ, שלא מצינו לשון 'שברא'. ובאופן נוסף כתב ליישב, שלשון בורא נאמר בפסוק על אור, ואילו לשון ברא, לא הוזכר על אור. ואף שלשון הפסוק הוא 'יוצר אור ובורא חושך' [ולא נאמר 'בורא' על אור], אבל לפי כללי הדקדוק, בכל מקום שיש וי"ו לפני מילה, היא מורה על שייכות באותו ענין לדבר הקודם [שהמילה הבאה ממשיכה בענין הקודם, על ידי וי"ו החיבור]. וכיון שכתוב 'ובורא חושך', הרי שזה המשך לתחילת הפסוק, וכאילו נאמר 'בורא אור ובורא חושך'. כז. **ועיין** להלן (נג.) בענין 'על איזו אש מברכים', בביאור השיטות בזה. כח. **ההבדל** בין איסור גברא לאיסור חפצא, הוא מהו שורש האיסור. ש'איסור חפצא' הכוונה ששורש האיסור הוא עצם החפץ, כגון בעבודה זרה, שהיא איסור מחמת עצמה, וכן שייך גם בפעולה האסורה איסור חפצא, כאשר האיסור הוא הפעולה עצמה, כגון לשון הרע, שהמעשה מצד עצמו הוא איסור, ומחמת שהם בעצמם אסורים, אסרתם התורה. ואחרי שאסרתם, בודאי שהם אסורים על ה'גברא', שהוא האדם, אך מכיון שהסיבה שנאסר בהם היא מחמת שהם מצד עצמם אסורים, לכן נקראים איסור חפצא. ו'איסור גברא' הוא איסור שאינו מחמת החפץ עצמו או הפעולה, משום שבהם עצמם אין שום איסור, וכל מה שאסרתם התורה, הוא משום

שאינם אלא איסור גברא, לא מובן מדוע נר של נכרי נקרא נר שלא שבת ממלאכת עבירה, שהרי מצד החפצא של הנר אין שום עבירה שתיעשה בו מלאכה, ומצד זה שהגוי עשה מלאכה האסורה, גם כן לא שייך לומר שהיתה כאן עבירה, שהרי איסור גברא נאמר רק לישראל ואינו שייך כלל בגוי. ועל כן הכריח מכאן שאיסור מלאכה בשבת הוא איסור חפצא, שעצם המלאכה בשבת היא דבר איסור ולכן נאסר לעשותה, ומשום כך, כשגוי עושה מלאכה בשבת, אף שאינו מוזהר שלא לעשותה, אך נעשתה המלאכה שהיא עצמה איסור, ולכן נקרא שהנר לא שבת ממלאכת עבירה[כט].

האם מברכים על הנאה של איסור

מה טעם אין מברכים לא על הנר ולא על הבשמים של עכו"ם מפני שסתם מסבת עובדי כוכבים לע"ז. **הרמב"ם** (ברכות פ"א הי"ט) כתב 'כל האוכל דבר האסור בין בזדון בין בשגגה אינו מברך עליו לא בתחילה ולא בסוף' **ובראב"ד** שם השיג על דבריו 'אמר אברהם טעה בזה טעות גדולה, שלא אמרו שאין מברכין, אלא שאין מזמנין עליהם, לומר שאין להם חשיבות קביעות הואיל ואוכלין דבר האסור, והוא כעין אכילת פירות שאין להם קבע לזימון אבל ברכה תחלה וסוף למה לא יברכו הואיל ונהנו'.

והפרי מגדים (סי' קצו סק"א) הקשה על הראב"ד מדברי הגמרא כאן, שמשמע שאין לברך על הנאת איסור, שאם כדבריו, מדוע לא יברך על בשמים של עבודת כוכבים. וכתב ליישב שדברי הראב"ד נאמרו רק באיסור דרבנן[ל], אך באיסור תורה אין לברך. ועוד כתב שם שלדעת הט"ז (שם ס"ק א) שדברי הראב"ד נאמרו רק בשעת הסכנה או בשוגג, יש ליישב בפשיטות שכאן מדובר שאין זו שעת הסכנה.

מהו האיסור בבשמים של מסיבת עובדי כוכבים

שם. הרשב"א (ד"ה ואין) כתב שהטעם שאין לברך על בשמים שהיו במסיבת עובדי כוכבים הוא מפני שאסור להנות ממשמשי עבודה זרה. ואילו הריטב"א (הלכות ברכות פ"ח הכ"ג) כתב שאין הבשמים נאסרים בהנאה, אלא כדי שלא יראה כמצוה הבאה בעבירה, לכן אין להשתמש בבשמים אלו.

האם כל הבשמים של עכו"ם נאסרים

שם. רש"י (ד"ה במסבת) כתב לפרש שמסבת עכו"ם הכוונה לסעודה, ומדייק **הבית יוסף** (סי' רצז אות ב) שלפי זה על בשמים של גויים שאינם נמצאים בסעודה, ניתן לברך. והביא **בית יוסף** שכך היא דעת **הרמב"ם** (ברכות פ"ט ה"ט) 'בשמים של מסיבה של עכו"ם אין מברכין עליהם שסתם מסיבת עכו"ם לעכו"ם'. ואילו **רבינו יונה** (להלן נג. ד"ה אם) כתב שאף על פי שהבשמים אינם נמצאים במסיבה של ע"ז, אך כיון שעומדים להימכר לשם עבודה זרה, אסורים.

מהו הטעם שאין מברכים על נר של עכו"ם למסקנת הגמרא

שם. בתחילה מפרשת הגמרא שהטעם שאין מברכים על נר של עכו"ם הוא מפני שהנר לא שבת בשבת, ואילו למסקנת הגמרא נראה שהטעם הוא מפני שסתם מסיבת עכו"ם היא לעבודה זרה. ונחלקו בזה **הרמב"ם והרי"ף**. **הרמב"ם** (שבת כט כה) כתב 'ואין מברכין על הנר של גוים שסתם מסיבתן לעבודה זרה'[לא], ואילו **הרי"ף** (קד.) כתב שהטעם שאין מברכים על נר של נכרים הוא מפני שלא שבת. **והמגיד משנה** (שם) כתב שלרי"ף היתה גירסא שונה בגמרא. ובהמשך (שם הכ"ו) על הדין שגוי שהדליק מישראל שמברכים עליו, הוסיף המגיד משנה וכתב 'ופירוש גוי שהדליק מישראל לדעת רבינו דווקא כשאין הגוי במסיבה, שאם לא כן כבר נתבאר שסתמה לעבודה זרה'. **ובט"ז** (סי' רחצ סק"ה) כתב לבאר שכוונת המגיד משנה לומר שזהו רק לדברי הרמב"ם שנר של עכו"ם נאסר מחמת משמשי עבודה זרה, אך לדעת הרי"ף אין הנר נאסר מחמת משמשי עבודה זרה[לב]. ובסוף דבריו חזר בו וכתב שאין מחלוקת בין הר"ם לרי"ף, אלא שניהם מסכימים שנר של עכו"ם אסור הן באופן שלא שבת, והן נאסר מחמת שמשמש לעבודה זרה, ו'מר אמר חדא, ומר אמר חדא ולא פליגי'.

נג.

ביאור החילוק בין נר של נכרי לבין נר שהדליקוהו לצורך חולה

ששבת מחמת מלאכת עבירה. מסקנת הגמרא שמברכים על נר ששבת ממלאכת עבירה, ולכן אור של חיה אף שהודלק בשבת ושנעשתה מלאכה לאורו בשבת, כיון שלא היתה זו מלאכת עבירה, מברכים לאורו, ואילו אור של נכרי, אין מברכים לאורו, שהנכרי עושה מלאכת איסור לאורו. וביאר **השולחן ערוך** (או"ח סי' רחצ ס"ה) שאף שבודאי לגוי אין שום איסור בזה, שהרי אינו מצווה על שמירת שבת, אך כיון שהדלקה כזו אצל ישראל עבירה היא, אין זה נחשב ששבת הנר מסוגי המלאכות שנחשבות עבירה בשבת.

והוסיף הט"ז (שם סק"ג), שאף שבנר כזה שהודלק על ידי גוי מותר אף לישראל ליהנות מאורו בשבת, שהרי לא הדליקו הגוי עבור ישראל, כי אם לצורך עצמו, אף על פי כן לברך עליו אי אפשר, משום שלענין ברכה כל שיש איזה צד עבירה אין לברך עליו, וכיון שביחס לישראל זו עבירה, אין לברך עליו.

ומבואר מדבריהם שגרסו בגמרא כגירסא שלפנינו, שכתוב 'שבת מחמת מלאכת עבירה', ועל כן ביארו שהחסרון בנר של גוי הוא מחמת צד העבירה שבו, אף שאין כאן עבירה ממש.

אמנם בראב"ש (סו"ת, כלל כב אות ה) מבואר שגירסתו בגמרא היתה 'שבת מחמת מלאכת עבודה', וביאר את החילוק בין נכרי שהדליק לבין ישראל שהדליק עבור חולה, משום שרק מלאכה שנחשבת 'מלאכת עבודה', היא מן המלאכות שאסרה התורה בשבת, ועל כן, כיון שהדלקה לחולה מותרת, נמצא שאין מלאכה זו בכלל המלאכות שאסרה התורה, ושבת הנר ממלאכת עבודה ומברכים עליו. אבל לגוי, אף שמותר לו להדליק, אין זה מטעם שאינה מלאכת עבודה, אלא שאף שמלאכת עבודה היא, לא נאסרה לגוי, וכיון שבנר זה נעשתה מלאכה שנחשבת מלאכת עבודה, שוב אינו נר ששבת ואין מברכים עליו[א].

ובריטב"א (להלן ע"ב ד"ה ובענין) כתב בתוספת ביאור את החילוק בין נר של נכרי לבין נר שהדליקוהו לצורך חולה, על פי דברי **הרמב"ן** מהו גדר חיוב ברכת 'בורא מאורי האש'. שהרמב"ן (ד"ה נ"ל) כתב בביאור עצם חיוב ברכת המאורות במוצאי שבת וכן במוצאי יום כפור, שברכה זו אינה ברכת הנהנין [מחמת שנהנה מאור השלהבת, ואסור ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה[ב]], אלא היא ברכת השבח, על יצירת האור. ומה שאין מברכים אותה כל לילה, כשם שמברכים כל בוקר 'יוצר המאורות', משום שברכת יוצר המאורות היא על ההנאה מאור המאורות, והנאה זו אינה כלל בלילה ומתחדשת כל בוקר, ועל החידוש מברכים. מה שאין כן בהנאת אור האש, ששייכת גם ביום וגם בלילה בלא הפסקה, ואין בה חידוש בלילה, אין מברכים עליה, משום שאין מברכים על דבר עד שתתחדש הנאתו אחר שפסקה. ועל כן נתקנה הברכה רק במוצאי שבת ובמוצאי יום הכפורים, שבלילות אלו יש חידוש בהנאת האור, שהרי בשבת וביום הכפורים אסור לעשות מלאכה, ואם כן היה חסר בהנאה מן האור לעשיית המלאכות האסורות לאורה. ומתחדשת הנאה זו במוצאי שבת, וכיון שמגיעה שעת התחדשות, זהו הזמן לברכת השבח[ג].

שלא רצתה שה'גברא' יעשה איסור זה. ובמלאכות שבת דן האתוון דאורייתא, האם האיסור מחמת שעצם המלאכה אסורה, או שהמלאכה מותרת אלא שציותה התורה שלא יעשה האדם מלאכות בשבת. **כט. והביא** שם את דברי התוספות יום טוב (שבת פ"ז מ"ב), על המשנה (שם) המונה את מלאכות שבת, ונקטה לשון הזורע, החורש, הקוצר, והקשה שהיה לתנא לומר בלשון זריעה, חרישה, וקצירה, שהם שמות המלאכות, ומדוע קרא למלאכות על שם מי שעושה אותם. וכתב באתוון דאורייתא, שאם נאמר כהצד שמלאכות שבת הם איסור גברא, מיושבת הקושיא, שהתנא נקט כן להשמיענו, שבאמת אין הפעולות אסורות אלא רק האדם שעושה אותם עובר על איסור, מחמת שהם איסורי גברא. אמנם, בתוספות יום טוב הביא, שהרמב"ם (שבת פ"ז ה"א) שמנה את המלאכות, הזכיר את שם המלאכה, ולא כהמשנה שהזכירה רק את מי שעושה את המלאכה. **ל. ועיין** שם שהוכיח כן מהראיה שהביא הראב"ד לדבריו מהמשנה (לעיל מה:) שהאוכל טבל מדרבנן אין מזמנים עליו, ומשמע שברכה צריך, ואם כן אין ראיה לאיסור מן התורה. **לא. הרשב"א** (ד"ה ואין) כתב לבאר שהטעם שאין לברך על בשמים של עכו"ם הוא מפני שנאסרו כדין משמשי עבודה זרה, והוסיף שזהו אף הטעם בנר של עכו"ם. **לב. ותמה** שם על הבית יוסף (שם אות ו) שכתב שכוונת המגיד משנה לומר שלדברי הרי"ף הדבר חמור יותר, ואסור אף אם הגוי אינו במסיבה של גוים דווקא. **א. האליהו** רבה (או"ח סי' רחצ סק"י) כתב, שגם נר שהדליק נכרי עבור חולה שאין בו סכנה, אין לברך עליו, שאף שמותר לישראל לצוותו לכך, אך כיון שמלאכה זו אסורה לישראל [שרק בחולה שיש בו סכנה מותר לחלל עליו את השבת], נמצא שלא שבת הנר ממלאכות האסורות לישראל בשבת. ובפרי מגדים כתב (משבצות זהב סק"ג), שיש לברך עליו. **ב. וביאר**, שאי אפשר לומר שהיא ברכת הנהנין, משום שלא תיקנו ברכה אלא על הנאות שנכנסות לגוף, אך על הנאות שאינן נכנסות לגוף לא. **ג. ומה** שמוזכר בפסחים (נג:), שאת ברכת המאורות אומרים במוצאי שבת משום שבמוצאי שבת נברא האש, ביאר הרמב"ן שאין זו סיבת החיוב לברך במוצאי שבת, ועיקר החיוב הוא מצד התחדשות ההיתר להשתמש בנר לכל צרכיו. אלא שמצד זה לבד לא היו מתירים לברך על שלהבת חדשה, כגון שהדליקו אש מאבנים במוצאי שבת, משום שרק על התחדשות של דבר שהיה בעולם ולא השתמשו בו, ועתה מתחדש לנו השימוש בו מברכים ברכת השבח, ואילו אש זו כלל לא היתה בעולם [ומטעם זה אין מברכים במוצאי יום כפור על אש שהמציאה מאבנים]. ועל מה שבמוצאי שבת מברכים על אש כזו, הוצרכה הגמרא לטעם שנבראה האש במוצאי שבת, שמחמת זה מברכים אף על דבר שלא היה כלל בעולם והתחדש עתה, שמשום זכר ליצירתו יש חובה לברך עליו. אבל על אש שלא שבתה כלל, אין לברך אף במוצאי שבת, שלא נתקנה הברכה אלא מחמת חידוש היתר השימוש. אמנם זו שיטת הרמב"ן, אך שיטת הרשב"א (סו"ת, ח"א סי' קנט), שעיקר החיוב לברך על האור במוצאי שבת הוא בגלל שזהו זמן יצירת אור האש, במוצאי שבת בראשית. אלא שמצד זה לבד לא היו מתקנים, כל שאין לנו עתה איזה חידוש בהנאת האור, אך כיון שבמוצאי שבת יש איזה חידוש בהנאה, שהרי בשבת נאסרה הנאתו, על כן שייך לתקן אז חיוב זה. והוסיף הרמב"ן שלפי חילוק זה בין מוצאי יום כפור למוצאי שבת, שביום כפור אין טעם לברך מצד שזהו הזמן שנוצרה האש, ועל כן רק מחמת התחדשות השימוש של דבר שהיה בעולם ושבת מברכים על האש, ואילו במוצאי שבת מברכים גם על אש שלא שבתה כלל ונוצרה במוצאי שבת, נמצא, שמה שאמרה הגמרא כאן, שבהדליק ישראל מנכרי במוצאי שבת מברכים עליו, משום שאף שעיקר האש לא שבתה, אך יש תוספת של שלהבת חדשה, שבה לא עשו מלאכות איסור. אין דין זה אלא במוצאי שבת, שאפשר לברך על אש חדשה שלא שבתה כלל, אבל במוצאי יום כפור, לא יועיל שיעביר אש מנר של נכרי לנר שלו, שהרי אין כאן שום אש שיוכל לברך עליה. שעיקר האש הרי לא שבתה בשבת, והאש שנתווספה במוצאי שבת, אף שלא עשו בה מלאכת איסור, אך גם לא שבתה בשבת, ואם כן אין כאן חידוש בשימוש שנוכל לברך עליו.

ועל פי דברי הרמב"ן אלו, ביאר בריטב"א את החילוק בין נר של נכרי לבין נר שהודלק לחולה. שנר של נכרי, לא פסקה הנאת השימוש לאורו במהלך יום השבת או יום הכפורים, שהרי הנכרי משתמש בו כהרגלו, ולא התחדש שום דבר בצאת היום. מה שאין כן כשהדליקו לחולה, שהיא מלאכה המותרת, באופן זה היה חסר בשימוש הנר, שלא השתמשו לאורו כי אם לצורך החולה, ולא לכל השימושים. ונמצא שכשיצא היום והותרו שאר המלאכות, יש כאן תוספת והתחדשות של היתר בשימוש, ולכן אפשר לברך עליו ברכת השבח, שנתקנה במקום שיש חידוש בהיתר התשמיש.

אכן, בחיוב ברכת מאורי האש במוצאי יום כפור, נחלק הראב"ד על הרמב"ן, שאינו מצד ברכות השבח, אלא שהוא שייך לברכת ההבדלה, שמבדילים את יום הכפורים משאר ימים שבכל יום מותר ליהנות מהאש, ואילו ביום הכפורים אסור ליהנות מהאש אף לצורך אוכל נפש, ועל כן אנו מברכים על האש במוצאי יום כפור להורות ולהדגיש, שעתה התחדשה הנאת האש, בשונה משאר ימים. ויבואר להלן (ע"ב בענין 'האם חייבים לברך על הנר במוצאי שבת ובמוצאי יום כפור'), שלראב"ד חייב על הנר במוצאי יום כפור, אך להרמב"ן, שגם אז חיובו רק מדין ברכת השבח, אינו חייב לטרוח לחפש נר, אם אינו מוצא בשעת ההבדלה, אלא כשיבוא נר לפניו, אזי יברך.

מהו נר שלא שבת

שם. בגמרא מבואר, שכל נר שלא שבת ממלאכת עבירה, אין מברכים עליו.

ובמאירי (ד"ה עששית) הביא מחלוקת בין המפרשים, שיש אומרים שכל שנעשתה לאורו מלאכה, אין מברכים עליו. ומאידך מביא בשם גדולי הרבנים, שמברכים עליו, ורק על נר שהודלק בשבת אין מברכים.

וברש"י מצינו שמוזכרים שני האופנים, שבמקום אחד (לעיל נג: ד"ה מסוס) כתב שמלאכת עבירה היא במה שהשתמשו לאור הנר, ואילו במקום אחר (לעיל ע"א ד"ה למוצאי שבת) כתב, שענין מלאכת עבירה הוא, שהדליקו את האש ביום השבת. ובמאירי סיים, שמדברי הגמרא יותר משמע כהפירוש שנר שלא שבת הוא מחמת שהשתמשו לאורו.

ישראל שהדליק מנר של מסיבת נכרים האם יברך עליו

וישראל שהדליק מנכרי מברכים עליו. מבואר בגמרא, שישראל שהדליק בצאת השבת מן הנכרי, אף שיש עדיין מן השלהבת הראשונה, יכול לברך על השלהבת שנוספה במוצאי שבת.

והט"ז (או"ח סי' רצח סק"ו) הבין בדעת **המגיד משנה** (שבת פכ"ט הכ"ו) שסובר שרק כשלא היתה האש ממסיבת עכו"ם מותר לברך, אך אם הדליק ממסיבת עכו"ם אסור, משום שסתם מסיבת עכו"ם לעבודה זרה, ואסור ליהנות ממנה, וממילא גם אסור לברך.

והקשה הט"ז, שכשם שעל שלהבת שלקח ישראל מנר שלא שבת יכול לברך, אף על פי שמעורבת כאן גם אש של איסור [שלא שבתה], משום שברכתו היא על חלק השלהבת שנוספה אחר כך. אם כן גם כשעיקר האש מנר של עבודה זרה, מדוע לא יברך על חלק האש שנוסף במוצאי שבת.

והוסיף הט"ז, שאף שהיה מקום לחלק שאיסור עבודה זרה חמור משום שאינו בטל אפילו באלף, ועל כן חלק השלהבת של העבודה זרה לא בטל במה שנוסף, ואילו בנר שלא שבת, האיסור בטל ברוב. אך מדברי הגמרא מוכח שגם נר שלא שבת אינו בטל בשלהבת שנוספה, שהרי כשהגמרא אמרה שנוסף היתר, לא אמרה שכל השלהבת מותרת, אלא רק אמרה שיכול לברך, משום שברכתו היא על חלק ההיתר שבשלהבת. ואם כן, גם בהדליק ממסיבת עכו"ם, מדוע לא יוכל לברך על מה שנוסף[ד].

והביא הט"ז ראיה לדבריו, שכל שיש רוב בהיתר יכול לברך, אף במקום שהמיעוט האסור לא התבטל, מדברי **הרמב"ם** (ברכות פ"ט ה"ט), שכשהתערב ריח שבא מעבודה זרה עם ריח שבא מהיתר, כל שהרוב מהיתר יכול לברך עליו. הרי שאף באיסור עבודה זרה שלא בטל, יכול לברך כשיש רוב היתר. וגם בשלהבת בודאי רוב השלהבת עתה היא מההיתר שנוסף, ולא מהשלהבת הקודמת.

והצל"ח (ד"ה אי) כתב לדחות טענות הט"ז, שבעבודה זרה יש חומרה מיוחדת, שכל שאתה מהוה [מייצר] ממנה הרי הוא כמוה להיות אסור בהנאה, וכיון שהודלק הנר ממסיבת עבודה זרה, כל השלהבת שנוספה יש גם בה איסור עבודה זרה. מה שאין כן בנתערב ריח האסור בריח המותר, אין מדובר שריח ההיתר נתהוה מהאיסור, אלא הוא ריח שנתהוה מבשמים המותרים ולכן הולכים בו אחר הרוב. וגם קושיית הט"ז מנר שלא שבת מיושבת, שבנר זה אין את הדין שכל מה שמתהווה ממנו נעשה גם הוא איסור, אלא הדבר החדש שנוצר הוא היתר.

ולדינא סובר הצל"ח, ששלהבת של עבודה זרה מותר ליהנות ממנה כשהדליק נר חדש, כפי שהביא הט"ז מדברי **הבית יוסף**, ששלהבת אין בה ממש להיאסר בהנאה, ורק כשיש עמה גם גחלת של עבודה זרה אסור ליהנות ממנה, וכיון שהדליק הישראל נר חדש, כבר אין כאן גחלת של עבודה זרה, ומותר ליהנות אף מאש זו.

מדוע רוב נכרים אינו נידון כמחצה על מחצה מדין 'קבוע'

תנו רבנן היה מהלך חוץ לכרך וראה אור אם רוב נכרים אינו מברך וכו'. הקשה **המגן אברהם** (או"ח סי' רחצ ס"ק יג), שהרי ההלכה היא ש'כל קבוע כמחצה על מחצה', היינו שלא דנים על פי הרוב אלא במקום שהדבר המסופק פרש ממקומו, וכיון שהנרות קבועים בבתים, מדוע דנים שרובם של נכרים, והרי מדין קבוע צריך לדונם כמחצה ישראל מחצה נכרים, ובאופן של מחצה על מחצה הרי מבואר בהמשך הסוגיא שמברך על האור[ו].

ותירץ, שצריך לומר, שכיון שהנידון בסוגיא אינו על הנר עצמו, שהוא קבוע בבית, כי אם על אור הנר, לכן כיון שיצא ופרש מהבית, אינו נחשב קבוע.

ובמחצית השקל (שם) הביא, שבתוספת שבת הקשה על תירוץ המגן אברהם, שהדין שדבר שפירש ממקום קביעותו שאין דינו כקבוע, הוא רק באופן שלא ראינו שפרש ממקום הקביעות, אבל כל שראינו את פרישתו מהקבוע, אין זה נידון כ'פירש' אלא כקבוע, וגם בזה נאמר הכלל שנידון כמחצה על מחצה. ואם כן, כאן שאנו רואים מהיכן האור מגיע, אין זה נחשב כ'פירש' אלא כקבוע.

ותירץ המחצית השקל, שאין כוונת המגן אברהם לומר, שמחמת שיצא מן הבית, אין זה נחשב כקבוע, שעל זה באמת תקשה קושיית התוספת שבת, אלא כוונתו שכל שהספק אינו נופל על גוף הדבר הקבוע, אלא על דבר חדש שנוצר מהדבר הקבוע, אין הדבר שנוצר נחשב לקבוע, מפני שהוא דבר אחר מהדבר הקבוע, והוא עצמו מעולם לא היה קבוע במקום מסוים. וכתב שכדבריו מדויק במגן אברהם, שלא כתב בסתם שהאור פרש ממקום הקביעות, אלא הוסיף ואמר 'זה לא מקרי קבוע', הרי שכוונתו שביחס לאור לא שייך לדון כלל קבוע[ז].

ברכה על נר שספק אם שבת

בדין הוא דאפילו מחצה על מחצה נמי מברך. מבואר בגמרא שעל אור שיש ספק אם הוא בא מנר ששבת או מנר של נכרי שלא שבת, מברכים ברכת מאורי האש. ומצינו **בראשונים** שני הסברים בטעם הדבר, מדוע מברכים על נר שיש בו ספק.

בריטב"א (ד"ה היה) כתב, שהטעם הוא משום ספק ספיקא[ח], וכוונתו משום שיש כאן שני ספקות להקל, ספק אחד שמא הוא מישראל, ועוד ספק, שאפילו אם האור בא מנכרי, אין כאן ודאות שהנר לא שבת, שאולי נר זה שבת ממלאכה אצל הנכרי[ט].

אלא שהקשה שיש לאסור לברך עליו מטעם שישנם גם שני ספיקות להחמיר, ספק אחד שמא זהו נר של גוי, וספק נוסף, שאף אם הוא של ישראל יש לחשוש שנר זה לא היה מיועד להאיר, וכל שאינו עשוי להאיר אין מברכים עליו [כמו שביאר (ד"ה היה)], ותירץ באופן אחד שאין זה שכיח, ועוד תירץ שמטעם ספק דרבנן לקולא יש להקל.

ובראב"ה (ד"ה תנו רבנן), כתב לבאר שהטעם שמברכים על נר שיש ספק אם שבת או לא, שהוא מטעם ספק דרבנן לקולא.

ד. **הובאו** דבריו ברשב"א (להלן ע"ב ד"ה אמר רב יהודה). ה. **אמנם**, לא ביאר הט"ז מדוע באמת יכול לברך, הרי כל איסור שמעורב בהיתר ולא התבטל, נשאר באיסורו. ואפשר שביאר זאת במה שאמר שהברכה על חלק ההיתר, שאף שיש חלק איסור, אך יש גם חלק היתר, ועליו יברך. ולהלן בענין 'ברכה על נר שספק אם שבת', מובא מהאור שמח, שכל שלהבת שמעורב בה איסור שלא בטל, אסור לברך עליה, ומדברי הט"ז אלו מבואר, שאף באופן זה יכול לברך על חלק ההיתר. ו. **וכתב** שם, שאף שהיה מקום לבאר שכוונת הגמרא כשאמרה 'היה מהלך חוץ לכרך וראה אור' אינה לאור שיוצא מבית, אלא הכוונה שראה אדם מהלך עם שלהבת בידו, ואינו יודע אם הוא ישראל או נכרי, ואם נעמיד באופן זה, נמצא שהספק אינו על נר הקבוע אלא על נר שפרש ויצא ממקום קביעותו, ובכזה אופן אכן הולכים אחר הרוב, לכן כאן ברוב עכו"ם אסור לברך על הנר. אך מהגמרא לא משמע כן. ובמחצית השקל ביאר את כוונתו, שלא משמע כן משום שבהמשך הסוגיא הובאה ברייתא אחרת שבה מדובר שראה תינוק מהלך עם שלהבת, ואין יודע אם הוא ישראל או נכרי, ואם כן משמע שהברייתא הראשונה לא דיברה בשלהבת שבידו של אדם המהלך, אלא באור שבא מתוך אחד הבתים. ז. **והוכיח** כיסוד זה, שדבר שאינו חלק מהקבוע, אף שבא ממנו, אינו נחשב קבוע, מדברי המרדכי (חולין אות תקלג) שהביא את קושיית מורו, רבינו יקר, שהקשה מדוע הולכים בדיינים אחר רוב דעות, ולא אומרים שמחמת שהם קבועים הרי הם כמחצה על מחצה. וכתב ליישב, שמכיון שהדיבור יצא מפיהם, הרי הוא כדבר הפורש ולא כקבוע, וגם על דבריו יש להקשות, הרי ראינו הדיבור יוצא מפיהם, וכל שראינו את הפרישה אינו נחשב כפירש אלא כקבוע, אלא ודאי כוונת המרדכי, שכיון שהדיבור אינו דבר אחד עם האדם אלא פורש ממנו, לא שייך בו מצב של קביעות, ולעולם נקרא כדבר שפרש, וכפי שביאר בכוונת המגן אברהם. ח. **שכל** מה שמחמירים בספיקות, זהו דווקא כשיש צד אחד להקל וצד אחד להחמיר, אבל בספק ספיקא להקל, שישנם שני צדדי ספק להקל, נגד צד אחד להחמיר, הולכים אחר רוב הצדדים ומקילים. ט. **שלא** הדליקו בשבת ולא עשה מלאכת איסור לאורו ביום השבת.

בראש יוסף (ד"ה מהלה) הביא **מהאליהו רבה** (או"ח סי' רצח ס"ק יז) שהקשה שזהו ספק בדין תורה, שמא יברך על אש שלא שבתה ונמצא שבירך ברכה לבטלה, וברכה לבטלה אסורה מן התורה, שעובר בזה על 'לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא' (שמות כ ז). ותירץ האליהו רבה, משום שאף שאין לברך לכתחילה על נר שלא שבת, אבל אם בירך, יצא בדיעבד, ועל כן מותר לברך מספק, שהרי אף אם היה זה נר שלא שבת, אין ברכתו לבטלה, שבדיעבד יצא.

אלא שהביא הראש יוסף, **שהמגן אברהם** (שם סק"ו) סובר להלכה, שהמברך על נר שלא שבת אף בדיעבד אין ברכתו כלום, ואם כן לשיטת המגן אברהם, קשה.

אכן, מצינו תירוץ נוסף לקושיא זו **בהגהות מלא הרועים** (ד"ה נדין), שכתב שמכיון שמה שאין לברך על נר של נכרי, אין זה אלא מדרבנן, כמבואר בסוגיא לעיל שמעיקר הדין אפשר לברך על נר של נכרי שלא שבת, כיון שכל רגע יש שלהבת חדשה שאפשר לברך עליה, ורק מחמת גזירה אסרו חכמים לברך, על כן, כל שיש ספק האם אש זו בכלל גזירת חכמים או לא, אין ברכתו לבטלה.

עוד כתב הראש יוסף, שבקושיא זו על דברי הגמרא, מדוע במחצה על מחצה מקילים מספק, אף שיש כאן ספק איסור תורה של 'לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא', יש ליישב מדוע השמיטו **הרי"ף והרמב"ם** דין זה. **שהבעל המאור** (ד"ה הא) התקשה מדוע השמיטוהו, **והרמב"ן במלחמות** (ד"ה כתוב) כתב, שכל דין שרחוק שיקרה במציאות, הרי"ף אינו מביאו. וכתב הראש יוסף שיש לומר שמטעם זה השמיטוהו, שכיון שיש כאן ספק איסור תורה, שהרי שיטת הרמב"ם היא שמי שמברך ברכה לבטלה עובר על לאו של 'לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא', ואם יברך על נר שאין לברך עליו, נמצאת ברכתו לבטלה, ועבר על איסור זה.

ובמה שמבואר בסוגיא שבמחצה על מחצה מברך, הקשה **הפרי חדש** (יו"ד סי' קיד סק"ו), שמצינו הרבה דינים שבמחצה על מחצה יש להחמיר ומדוע כאן מברכים, ותירץ שכאן יש רוב לומר שהנר שבת, משום שגם בנר של נכרי יש חלק של היתר שהדליקו במוצאי שבת, כסברת הריטב"א שהבאנו לעיל.

אמנם באור שמח (הלכות ברכות פ"ט ה"ט) כתב, שאין צורך בתירוץ זה, משום שרק במקום שמעורב היתר עם איסור, שם במחצה על מחצה אסור, שכל שאין רוב בהיתר אינו מבטל את האיסור, ולכן התערובת אסורה. מה שאין כן כאן, שהמחצה של נרות של עכו"ם שלא שבתו, אינם מחצה של איסור, אלא שעל נר כזה אין לברך. לכן כל שאין רוב נרות של נכרים, לא בטל הנר של ההיתר, ואם לא בטל אפשר לברך עליו[יא].

עוד כתב שלפי דבריו, שמדין ביטול ברוב אין לברך כשיש רוב נכרים, יש ליישב את דברי הירושלמי (פ"ח ה"ו), שאמר רבי אבהו בשם רבי יוחנן שמבוי שרובו נכרים וישראל אחד דר בו, ויצא אור מהמבוי, מברך עליו, ולכאורה הוא שלא כמבואר בסוגיא שברוב נכרים אין לברך. אלא שסברת הירושלמי היא, שרק במקום שגופו של ההיתר מעורב עם גופו של האיסור נאמרו דיני ביטול, אבל באש, הרי גוף הנר אינו מעורב, ורק השלהבות שיוצאות מהנרות מתערבות, ובמקרה כזה, כיון שהעיקר לא בטל גם מה שיוצא ממנו אינו מתבטל[יב].

הרואה אור ביד תינוק מיד בצאת שבת ואינו יכול לברר אם הוא ישראל

ת"ר היה מהלך חוץ לכרך וראה תינוק ואבוקה בידו וכו'. מקרה זה של נר ביד תינוק, ואינו יודע אם הוא ישראל או נכרי, לכאורה הוא ממש דומה לנידון הקודם בגמרא, שרואה אור ואינו יודע אם מגיע מנר של ישראל או מנרו של הנכרי, ושם נאמר שברוב נכרים לא יברך ובמחצה על מחצה יברך, ואילו באבוקה ביד קטן לא הוזכר חילוק זה, ורק נאמר שצריך לברר האם הוא ישראל.

וכתב במאירי (ד"ה היה), שדין הספק באבוקה ביד קטן, שונה מדין הספק ברואה אור שיוצא מכרך, שבאבוקה ביד קטן, אם אינו יכול לברר אם הוא ישראל או נכרי, נראה שאין לברך עליו, ואף במקום שיש רוב ישראל, מפני שכשם שאמרה הגמרא לגבי רואה אבוקה ביד גדול מיד אחרי שקיעת החמה, שבודאי נכרי הוא, כיון שישראל גדול בודאי אינו ממהר בצאת השבת לקחת אבוקה בידו, כן גם לגבי קטן, אף שאין ודאות שלא יעשה כן, אך אין זה מצוי שלא יזהר, אפילו קטן, שלא להחזיק אבוקה כל כך בסמוך לצאת השבת. ולכן, כל שלא בירר, תולים שהוא נכרי. מה שאין כן ברואה אור שיוצא מהכרך, אין כל סיבה לתלות יותר שבא מבית עכו"ם מאשר מבית ישראל, ולכן שם הוא ספק רגיל, ודינו ככל הספיקות שברוב איסור, אסור.

והמחצית השקל (או"ח סי' רצח ס"ק יג ד"ה אמרינן) כתב לבאר באופן אחר מדוע דין זה חלוק מהדין של ראה אור שיוצא מהכרך, משום שבכרך אין אפשרות לברר מניין הגיע האור, וכיון שיש כאן ספק, דינו ככל הספיקות. אבל ברואה אבוקה ביד תינוק, הרי יכול לברר בקלות אם הוא ישראל או לא, וכיון שיכול לברר, הרי אין כאן ספק, אלא צריך לברר מהי המציאות. ואף במקום שיש רוב או חזקה שמכריעים כצד אחד בספק, אין הולכים אחריהם באופן זה, משום שהכרעות אלו התחדשו במקום שיש לנו ספק, ובמקום שאפשר לברר, אין ספק[יג]. ולפי דבריו נמצא, שאם אינו יכול לברר האם התינוק ישראל או לא, יהיה הדין כמו ברואה אור שיוצא מהכרך, ולא כדברי המאירי[יד].

על איזו אש מברכים

תנו רבנן היה מהלך חוץ לכרך וראה אור אם עבה כפי הכבשן מברך עליו וכו'. בהמשך מחלקת הגמרא, מכח סתירה בברייתות, שאש שבאה מכבשן, אם הוא בשעה שהתחיל הכבשן לבעור, אין מברך עליה, ובסוף השריפה, מברך. ופירש **רש"י** (ד"ה כפי) שהכלל הוא שכל אש שבאה להאיר מברכים עליה, וכשלא באה להאיר, אין מברכים עליה. ובתחילת שריפת האבנים אין תשמיש האור על מנת להאיר אלא על מנת לשרוף האבנים, ועל כן אין לברך. אבל בסוף, לאחר שנשרפו רוב האבנים, נהגו לעשות אש גדולה ומשתמשים לאורה. **ובר"ח** (ד"ה אור) כתב באופן אחר, שבתחילה יש עשן ברובה, ואין אור הכבשן נוח להשתמש לאורו, אבל בסוף אין עשן אלא רק שלהבת, ואורה נח להשתמש.

אמנם שיטת **הראב"ד** (הו"ד בריטב"א לעיל נג: ד"ה מי) **והרא"ה** (ד"ה תני - השני), שאין צורך שיהא הנר מיועד דווקא להאיר, אלא העיקר הוא שיהא הנר מיועד לתשמיש האדם או לכבודו. ובראה"ה (ד"ה תני - הראשון) כתב, ששימוש של שריפת אבנים לכבשן, אין בו הנאה מיידית לגופו של האדם, ועל כן אינו נחשב כשימוש של הנאת האדם.

ובשיטה מקובצת (ד"ה כאן) הביא ביאור נוסף, שהופך את גירסת הגמרא, וסובר שבתחילה יברך ולא בסוף. ולשיטה זו סיבת החילוק בין תחילה לסוף היא, עד כמה יש לחשוש שלא שבתה אש זו בשבת. שאם האש באה מכבשן שמתחיל עתה, אין לחשוש שמא הודלקה בשבת. אבל אם האש היא מכבשן שזהו סוף הסקתו, ועתה הוא רק סמוך לצאת השבת, בודאי בשבת התחילה אש זו, ולא שבתה ואין לברך עליה.

ואף בהמשך הסוגיא, לגבי אור שמיועד לאדם חשוב, נחלקו **הראשונים** עם רש"י, שרש"י (ד"ה אור) ביאר, שכשיש אדם חשוב אין נחשב שנעשה האור להאיר, אלא נחשב שנעשה לכבודו ואין מברכים עליו, וכשאין אדם חשוב, הודלק הנר כדי שישתמשו לאורו ומברכים עליו. אבל הר"ח והרא"ה (ד"ה תני - השני) פירשו, שכשהודלק לאדם חשוב מברכים, וביאר הרא"ה כשיטתו, שיש כאן שימוש וכבוד לאדם, אבל כשאין שם אדם חשוב לא יברך, שלא הודלקו הנרות אלא לכבוד בית הכנסת, וכיון שאינם לצורכי האדם, אין לברך על נר זה.

האם להלכה צריך להיזהר מביטול בית המדרש אף לזמן קצר

בית שמאי מאי טעמא קסברי משום בטול בית המדרש. בגמרא כאן משמע, שמחלוקת בית שמאי ובית הלל היא אם חוששים לביטול בית המדרש, ועוד משמע שמנהגם של בית רבן גמליאל שלא היו אומרים 'מרפא', הוא כשיטת בית שמאי שאין לבטל בית המדרש, שהרי הגמרא מביאה ראיה מדבריהם לדברי בית שמאי.

והקשה הלחם משנה על דברי **הרמב"ם** (תלמוד תורה פ"ד ה"ט) שפסק כבית רבן גמליאל, שאין לומר מרפא בבית המדרש, והרי הלכה כבית הלל.

ותירץ, שאין כוונת הגמרא לומר שיש מחלוקת בית שמאי ובית הלל אם חוששים שלא לבטל את בית המדרש, שבזה כולם מודים שחוששים. וכל מחלוקתם כאן היא רק במקום של 'ברוב עם הדרת מלך' על ידי שישתתפו כולם יחד בברכת הבשמים, שבית הלל סוברים שענין זה עדיף, אף שיש בזה ביטול בית המדרש. ומה שהביאה הגמרא ראיה מדברי בית רבן גמליאל, אין כוונת הגמרא להביא ראיה לדברי בית שמאי נגד דברי בית הלל, אלא כוונת הגמרא להביא ראיה לטעם של בית שמאי שהוא מחמת ביטול בית המדרש,

---

י. **וכן** כתב גם בספרו פרי מגדים (או"ח סי' רצח א"א ס"ק יג) בקצרה. יא. **וכדברי** האור שמח כתב גם ביד דוד (ד"ה היה). יב. **וכתב** שם שאין לתרץ שטעם הירושלמי משום שסובר שדיני ביטולים נאמרו רק כשמתערב איסור עם דבר שאינו מינו, שכשיש סתירה בין המינים הם מבטלים זה את זה. אבל כאן שהתערבה שלהבת בשלהבת, הרי הן אותו מין, ומין במינו אינו בטל. ודחה שאין לתרץ כן מפני שרבי יוחנן הוא שאמר בירושלמי דין זה, ורבי יוחנן עצמו סובר שגם מין שנתערב במינו בטל. יג. **וכלל** זה נקרא בגמרא 'כל מקום דאיכא לברורי [שאפשר לברר את המציאות] מבירין [ולא סומכים על רוב וחזקה]'. יד. **והוסיף** המחצית השקל, שלפי דבריו נמצא, שעיקר חידוש הברייתא, אינו בזה שחייב לברר מיהו הקטן, שדין זה פשוט הוא, שבכל התורה כולה, אם יכול לברר חייב לברר, ואין להקל אף כשיש רוב או חזקה. אלא חידוש הברייתא הוא בזה שבגדול אין צריך לברר, משום שבודאי שהוא נכרי [שישראל גדול לא יחזיק נר כל כך בסמוך לצאת השבת]. ובזה ביאר את דברי המגן אברהם (שם) שכתב, שהטעם שהשמיטו הפוסקים דין זה של אבוקה, הוא משום שהיום התקלקלו הדורות, ואף הגדולים אינם נזהרים ומדליקים מיד אחרי חשיכה, ועל כן גם בגדול צריך לברר. ולכאורה קשה על דבריו, שעדיין אין קושייתו מתורצת, מדוע לא השמיעו לנו הפוסקים שחייב לברר. על זה תירץ המחצית השקל, שכיון שפשוט שצריך לברר, לא הזכירוהו הפוסקים כיון שהוא פשוט.

שהיה מקום לדחות דבריהם, שלא מסתבר שחששו חכמים לביטול בית המדרש לזמן מועט כל כך, ואם כן בודאי אין זה טעם בית שמאי, על כן הביאה הגמרא את מנהגם של בית רבן גמליאל, שאף בהפסק של מילה אחת מקפידים על ביטול בית המדרש. אך בודאי גם בית הלל מודים לזה, ורק נחלקו האם חוששים להפסק של זמן מועט במקום מצוה. ובזה מיושבים דברי הרמב"ם שפסק להלכה כדברי בית רבן גמליאל.

והוסיף הלחם משנה שכדבריו מוכרחים לומר גם בדעת הטור, שפסק (או"ח סי' רחצ) כבית הלל, שיברך אחד לכולם, ולא חוששים לביטול בית המדרש, וגם פסק (שם סי' רמו) כדברי בית רבן גמליאל, שלא אומרים מרפא בבית המדרש, ומוכח שגם בית הלל סוברים כן. וכדברי הלחם משנה כתב המגן **אברהם** (שם ס"ק יח) בדעת השולחן ערוך, שרק כאן הקילו בית הלל, מפני שעדיף להרוויח ענין 'ברוב עם הדרת מלך', אף שגורם לביטול בית המדרש, אך לומר מרפא לא התירו[טו].

ובעיקר קושיית הלחם משנה, איך פסק הרמב"ם שלא כדברי בית הלל, כל קושייתו היא לפי גירסת הגמרא שלפנינו, אבל בתוספתא (פ"ה הל"ג) הגירסא היא להיפך, שלבית הלל אין מפסיקים את בית המדרש, ואם כן הרמב"ם פסק כבית הלל, וכן הטור. אך בהגהות **שיירי מנחה** (על התוספתא, שם) כתב, שבודאי הוא טעות הדפוס, וצריך לגרוס בתוספתא כבגמרא, שלבית שמאי אין מפסיקים. **ובאליהו** רבה (סי' קנא אות א) כתב ליישב קושיית הלחם משנה באופן אחר, שמדויק מלשון הרמב"ם והטור, שהטעם שאסרו לומר מרפא הוא מפני קדושת בית המדרש, וקשה שבגמרא מבואר שטעמם של בית רבן גמליאל הוא מפני ביטול בית המדרש. וביאר האליהו רבה, שהרמב"ם והטור התקשו איך עשו כן בית רבן גמליאל, והרי אף אם הם סוברים כבית שמאי, אך הלכה כדברי בית הלל. ועל כן פירשו בכוונתם, שלעיקר הדין שאסור לומר מרפא מודים אף בית הלל, אך לא מטעם ביטול בית המדרש, אלא מטעם כבוד בית הכנסת, וכיון שלהלכה מודים בית הלל, לכן עשו כן. ומה שהביאה הגמרא ראיה מדבריהם לבית שמאי, הוא מכח טעמם, שמבואר שסברתם לאסור היתה מטעם בית שמאי ולא מטעמם של בית הלל. ועל כן פסקו הטור והרמב"ם שיש לנהוג כמנהג בית רבן גמליאל, אך לא מטעמם, שהם אסרו מטעם ביטול בית המדרש, ואילו הרמב"ם והטור אסרו מפני קדושת בית המדרש, שאין לדבר שם שום שיחת חולין, ואפילו לא לומר מרפא.

טעם נוסף מדוע אין מברכים על בשמים של מתים

בשמים לעבורי ריחא הוא דעבידי. טעם נוסף מדוע אין לברך על בשמים העשויים למתים, מבואר בדברי המדרש תנחומא (ויחי ד ד) על הפסוק (בראשית מח א) 'ויאמר ליוסף הנה אביך חולה', ילמדנו רבינו, מהו לברך על הנר ועל הבשמים של מתים, כך שנו רבותינו אין מברכין לא על האור ולא על הבשמים של מתים, מ"ט שכתוב (תהלים קטו יז) 'לא המתים יהללו יה'.

האם מברכים על נר ובשמים שעומדים לריח ולעוד דבר

כל שמוציאין לפניו ביום ובלילה אין מברכין עליו. מבואר בגמרא, שאור שנעשה לכבוד המת אין מברכים עליו, שרק על אור שבא להאיר מברכים, ודייק מכאן **הרא"ש** (סי' ג)[טז], שכל מקום שהאור נעשה גם לכבוד, אף שנעשה גם להאיר אין מברכים עליו. שהרי אף שהדליקו לכבוד הנפטר, אך אם היתה הלוויתו בלילה, בודאי נעשה גם להאיר, ואף על פי כן אמרה הגמרא שאין לברך עליו. ומזה חידש דין להלכה, שהיום שנוהגים להדליק נרות בבית הכנסת אף ביום, אם כן אין לברך עליהם במוצאי שבת, אף שבשעה זו עשויים הם להאיר, שכל שנעשה לכבוד אף שגם נעשה להאיר אין לברך עליו.

והראש יוסף (ד"ה כל) הוסיף, שלפי זה צריך לבאר את דברי הגמרא שאמרה שעל סוף היסקו של תנור יכול לברך, וביאר רש"י (ד"ה סוף) משום שבסוף מדליקים קיסמים בפי התנור להאיר ולקלוט חומו לתוכו, והרי אף שמיועד להאיר אך נעשה גם להחזיק את חומו, ומדוע מברך.

וביאר הראש יוסף ששם הדין שונה מפני שעיקרו בא להאיר, ועל כן אף שגם משתמשים בו לצורך התנור, מברכים עליו. ועוד כתב ליישב, שרק כאשר האור שבא מהשלהבת מיועד גם לכבוד אין מברכים עליו אף שעשוי גם להאיר, אבל כשהשימוש הנוסף אינו לכבוד, אפשר לברך על הנאת האור.

בשיטה מקובצת (ד"ה כל), חולק על דברי הרא"ש, וסובר שכל שעשוי להאיר מברכים עליו, אף אם עשוי גם לכבוד. ואת ראיית הרא"ש, ממה שאין מברכים על אור שהודלק לכבוד המת, אף שהודלק בלילה ומשמש גם לאור, דחה שיש לומר שמדובר בלילה שיש בו אור מספיק מהירח, ואם כן הודלק האור רק לכבוד, ולכן אין מברכים עליו, אבל אם היה עשוי גם להאיר רשאי לברך, אף שעשוי גם לכבוד.

נידון דומה לזה, מצינו בענין ברכת הבשמים באופן שעשויים הן להריח והן לדבר נוסף, שמבואר בגמרא שאין מברכים על בשמים שעשויים לגמר את הכלים. ובראש יוסף (ד"ה בערבי) הביא מרבינו יונה (ד"ה היה), שטעמם של אנשי ציפורי [בסוגיין] שהיו מגמרים את בגדיהם במוצאי שבתות, לא היה רק על מנת שיהא לבגדיהם ריח טוב, אלא גם כדי להתנחם מצערם על הנשמה היתירה שיוצאת, ואם כן עשו הגימור גם על מנת שיריחו וישיבו את נפשם, ואף על פי כן מפורש בגמרא שאין לברך על גימור זה. ואם כן מוכח, שכל שעשוי לדבר נוסף חוץ מלהריח, אין מברכים עליו[יז].

גירסת המאירי בגמרא

שם. רש"י (ד"ה כל) מפרש, שהנושא בסוגיא הוא לענין נר שהודלק לכבוד המת, שאם נעשה לכבוד המת, אין מברכים עליו, ואם נעשה להאיר מברכים עליו. ואילו **המאירי** (ד"ה נר) הביא שיש גורסים 'כל שמוציאין לפניו אין מברכין, וכל שאין מוציאין לפניו מברכין'. וביאר שהכוונה היא לבשמים, שאם מניחים אותם בסמוך למת, ודאי שנעשו לכבוד המת, או להעברת הריח, ולכן אין מברכים עליהם, ואם הונחו רחוק מן המת, לכבוד החיים הם עשוים, ומברכים עליהם[יח].

האם מברכים על שמן העשוי להעביר את הזוהמא

ושמן העשוי להעביר את הזוהמא אין מברכין עליו. רש"י (ד"ה אין) כתב, שכוונת הגמרא אינה לומר שאין מברכים כלל על שמן העשוי להעביר את הזוהמא, אלא כוונת הגמרא שאין לברך עליו ברכת בורא עצי בשמים, אלא ברכת בורא שמן ערב. **ובמגן אברהם** (סי' ריז סק"ה) כתב לבאר שמקורו של רש"י ששמן אפרסמון שבא להעביר את הזוהמא, מברכים עליו 'בורא שמן ערב', הוא מן הסוגיא לעיל (מג.) 'תנו רבנן הביאו לפניו שמן והדס, בית שמאי אומרים מברך על השמן ואחר כך מברך על ההדס, ובית הלל אומרים מברך על ההדס ואחר כך מברך על השמן', ופירש רש"י (שם ד"ה שמן) 'שמן לסוך ידיו להעביר זוהמת האוכלים', ומבואר אם כן שאף על שמן שבא להעביר את הזוהמא יש לברך[יט]. אלא שהוסיף המגן אברהם (שם), שמסתימת דברי **הפוסקים** לא משמע כדברי רש"י, אלא כל שמן שבא להעביר את הזוהמא, אין לברך עליו כלל[כ]. וכך פסק **המשנה ברורה** (שם ס"ק יא).

מי שהוריד את טליתו וחזר ולקחה האם חוזר ומברך

נכנס ויצא נכנס ויצא מברך על כל פעם ופעם. **המאירי** (ד"ה הנכנס) הביא, שיש שכתבו להוכיח מסוגיין שמי שהוריד את טליתו וחזר ולבש אותה, צריך לחזור ולברך בשנית, כמו מי שיצא וחזר אל החנות של הבשמים, שחוזר ומברך על הבשמים מחדש. ודוחה המאירי את דבריהם, שיש לחלק שלענין טלית דעתו לחזור וללובשה, ולכן לא נחשב שהסתלק מן המצוה. ואילו לענין הנאה, כיון שהפסיק להנות, נחשב שנסתלק ממנו לגמרי[כא].

ברכת הבשמים במחצה ישראל ובמחצה עכו"ם

אם רוב עובדי כוכבים אינו מברך אם רוב ישראל מברך. בברייתא לא הוזכר איך הדין לגבי ברכת הבשמים באופן שיש מחצה על מחצה ישראלים ועכו"ם, ולעיל בברייתא לגבי ברכה על האור מסקנת הגמרא היא, שבמחצה על מחצה יש לברך. וכתב הרוקח (סי' שמג), שגם כאן בבשמים, במחצה על מחצה יברך. וכן מבואר ברש"ש (ד"ה שם), שבמחצה על מחצה מברך כמו לגבי נר, ובאר על פי זה מדוע הוצרכה הגמרא לומר שיש לחוש לכשפים, ובנוסף שיש לחוש שנעשה לגמר את הכלים, ומדוע לא די בזה שיש גם מיעוט נכרים, אלא שמיעוט של כשפים ומיעוט עכו"ם, שניהם יחד נגד רוב ישראל אינם נחשבים אלא כמחצה על מחצה, ובמחצה על מחצה מברך. ורק בצירוף מיעוט נוסף של בשמים לגימור, נעשה רוב של בשמים שאין לברך עליהם.

טו. **ובש"ך** (יו"ד סי' רמו ס"ק טו) הביא את דברי הפרישה, שמסתבר שכל האיסור לומר 'מרפא', לא נאמר בזמנינו, אלא רק בזמנם שבעת הלימוד לא היו רואים כלום חוץ מהספר שבו למדו. אך היום, שבין כה לא נזהרים כל כך, צריך לומר לחבירו שמתעטש 'לרפואה'. והט"ז (שם סק"ו) הביא גם את דברי הפרישה, וכתב עליו שלא היה לו לכתוב דבר זה, לבדות קולא בלא מקור, והרי לא ימשך מקולא זו שום דבר טוב, אלא יבואו מהיתר זה להקל יותר ולומר שהותרה אף שיחה בטילה, ובזה אנו מוזהרים מאוד, ועונשו של מי שמדבר הוא שיאכילוהו גחלי רתמים ח"ו. ועל כן פסק שאין להקל בזה, ואדרבה יאמר הרב לתלמידיו שאסור, וילמדו מזה שאם לומר כן אסור, בודאי שאסורה שיחה בטלה. טז. **וכן** כתב רבינו יונה (ד"ה כל שמוציאין). יז. **והביא** שהאליה רבה (או"ח סי' ריז סק"ה) הסתפק אם לברך על דבר שעשוי גם לריח וגם לעוד מטרה. יח. **והוסיף**, שזהו אף הפירוש בירושלמי (פ"ח ה"ו) 'ולא על הנר והבשמים של מתים, רבי חזקיה ור' יעקב בר אחא בשם רבי יוסי בי ר' חנינא הדא דאת אמר בנתונים למעלה ממיטתו של מת, אבל אם היה נתונים לפני מטתו של מת מברכין, אני אומר לכבוד החיים הן עשוין'. ודברי הירושלמי הובאו להלכה בראבי"ה (ח"א, סי' קמא), וכן במכתם (שם ד"ה ועל). ובטור בהלכות שבת (סי' רצז) הביא את דברי הירושלמי, ואילו בהלכות ברכות (סי' ריז) השמיט חילוק זה. יט. **ועיין** שם במגן אברהם מה שהקשה על דברי התוספות. כ. **וכך** הוא לשון הרי"ף 'אמר רב הונא בשמים של בית הכסא ושמן העשוי לעבור את הזוהמא אין מברכין עליו', ומשמע שאין מברכים עליו כלל, ואף לא ברכת בורא שמן ערב. כא. **וראה** במאירי (שם) שהקשה על עצמו ממה שבסוכה כל זמן שנכנס מברך עליה מחדש. וכתב שבסוכה אין דעתו עליה כל הזמן, אלא רק על השינה ואכילה, ולכן צריך לברך כל פעם מחדש.

אכן בצל"ח (ד"ה נדון) כתב שאין לברך על הבשמים במקום של מחצה על מחצה. ודייק כן ממה שבנר הזכיר **השולחן ערוך** (או"ח סי' רחצ ס"ז) שבמחצה על מחצה יברך, ואילו בבשמים לא הזכיר, ואם גם כאן היה דינו שיברך, מדוע לא הזכיר זאת בשולחן ערוך. וכתב שהטעם ששונה דין מחצה על מחצה בבשמים מהדין בנר. שבעצם גם בנר קשה, איך מברך מספק הרי ספק ברכות להקל[כב], ומוכרחים לומר שאינו ספק של מחצה על מחצה, משום שמתוך המחצה נרות של נכרים שאין לברך עליהם מצד שלא שבתו בשבת, ישנם מקצת נרות של נכרים שכן שבתו. ואם כן יש שני ספיקות להקל, ספק אחד שמא הוא של ישראל, ועוד ספק, שאף אם בא מנכרי, אולי נכרי זה לא הדליק את הנר בשבת. ועל כן הכריעה הגמרא שיברך במחצה על מחצה. אבל בבשמים, כיון שבודאי הגיע ריח זה ממסיבה, כפי שכתב **המגן אברהם** (סי' ריז סק"ז) [שאם מריח ממרחק גדול כל כך, ודאי שבא ממסיבה], אם כן במחצה שבא מהעכו"ם אין שום ספק שמא אינו של עבודת כוכבים, שהרי סתם מסיבת עובדי כוכבים לעבודה זרה, ונשאר רק ספק אחד, שמא מישראל שמא מנכרי, וכל ספק בברכות אם לברך או לא, דינו שלא יברך, שמא ברכתו לבטלה.

ובביאור הלכה (שם ד"ה ואם) כתב סברא אחרת לאסור לברך במחצה על מחצה, משום שהספק אינו נוגע רק להלכות ברכות, אלא יש כאן ספק איסור להריח, שהרי ריח שעשאוהו לעבודה זרה אסור ליהנות ממנו מן התורה, כפי שמשמע ממה שכתב **הרמב"ם בפירוש המשניות** (מ"ו), שהאיסור ליהנות מבשמים של עבודה זרה נלמד מהפסוק (דברים יג יח) 'ולא ידבק בידך מאומה מן החרם'. וכיון שלענין האיסור להריח יש כאן ספק דאורייתא, שוב דינו ככל ספק דאורייתא שמחמירים בו, ואסור ליהנות. ואחרי שהוכרע שאסור ליהנות, שוב בודאי אין לברך, שהרי אין מברכים על הנאה מדבר שאסור ליהנות ממנו[כג]. ובסוף דבריו הסתפק הביאור הלכה, שאולי האיסור ליהנות מריח שעשאוהו לעבודה זרה אינו אלא מדרבנן, כיון שריח אין בו ממש, ואם כן בספק אם מותר ליהנות מריח זה אפשר להקל, ואחרי שמקילים שמותר ליהנות, ממילא גם מברך, שהרי כבר הוכרע שאין כאן איסור בהנאת ריח זה.

אופני צירוף כמה מיעוטים נגד רוב

הוה ליה מיעוטא לכשפים ומיעוטא נמי לגמר את הכלים אשתכח רובא דלאו לריחא עביד וכו'. בדברי רבי יוסי מבואר, שמיעוט בשמים שנעשו לכשפים, אינו טעם מספיק לבד לפטור מברכה, אלא בצירוף שיש מיעוט שנעשים לגמר את הכלים, ומעתה יש רוב בשמים שאין לברך עליהם, ועל כן אמר רבי יוסי שלא יברך.

והקשה החוות דעת (יו"ד סי' סג סק"ג)[כד] מדוע הוזקקה הגמרא להביא מיעוט של גימור, הרי בברייתא מבואר שמדובר שיש מיעוט נכרים, ואם כן שיצטרף מיעוט זה עם המיעוט שנעשה לכשפים להיות רוב נגד בשמים שנעשו להריח.

ותירץ, שהטעם שאין מצרפים מיעוט נכרים, הוא משום שאין מצרפים מיעוט כשהוא נגד רוב העומד לפנינו, וכאן אנו רואים לפנינו שרוב תושבי המקום ישראלים הם. ורק ברוב שהוא מסברא בלבד, ואינו עומד לפנינו[כה], אם יש נגדו מיעוט, אפשר לצרפו.

וברש"ש (ד"ה שם) תירץ, שאם יש רק שני מיעוטים, של כשפים ושל נכרים, אין הם נחשבים כרוב נגד הבשמים של ישראל אלא כמחצה על מחצה, ועל כן עדיין יכול לברך, ולכך הוצרכה הגמרא למיעוט נוסף של גימור, שעל ידו יש רוב לצד שאין לברך[כו].

אמנם בחידושי רבי אליעזר משה הורוויץ (ד"ה ה"ל) כתב לתרץ, שלא כל שני מיעוטים מצטרפים, ורק כשהם מאותו ענין מצטרפים, ועל כן מיעוט נכרים, שהסיבה שאין מברכים עליו אינה מחמת שאינו עשוי להריח, שאדרבה הם רוצים שיריחו, אלא משום איסור עבודה זרה, שאסור ליהנות ממנה, אי אפשר לצרפו עם מיעוט שנעשה לכשפים, שהטעם שאין מברכים על מיעוט זה, אינו מחמת איסור עבודה זרה, אלא מחמת שעשוי לכשפים ולא לריח. אבל מיעוט של כשפים יכול להצטרף עם מיעוט שעשוי לגמר, שגם בו הטעם שאין מברכים הוא משום שאינו עומד לריח.

ובהגהות מצפה איתן (ד"ה רובא) כתב באופן אחר, שהצירוף אינו תלוי בטעמי המיעוטים, אלא הדבר תלוי אם המיעוט הוא נגד הרוב, או שהוא חלק מהרוב. שמיעוט שהוא נגד הרוב אינו מצטרף כלל, שהרוב מבטלו, ורק מיעוט שהוא בא מתוך הרוב עצמו, שחלק ממנו דינו שונה, יכול להצטרף נגד הרוב. ועל כן מיעוט נכרים שהוא לגמרי נגד הרוב ישראל, אין מתחשבים בו כלל, ורק המיעוט כשפים ומיעוט לגימור, שבאים מתוך הישראלים עצמם, מצטרפים זה עם זה.

נג:

מהו פירוש 'יאותו'

ואין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו. נחלקו האמוראים בכוונת המשנה, לדעת רב יהודה בשם רב, כוונת המשנה שאין מברכים אלא 'עד שיאותו לאורו', אינה שיהנה מן האור, אלא שזהו שיעור בחשיבות אור הנר לענין ברכה, שיהיה כזה שניתן להנות ממנו.

ואילו לדעת רבא יאותו הוא 'יאותו ממש', **ובראשונים** נחלקו בכוונתו, האם צריך קודם להנות מהאור ורק אחר כך לברך, או שמספיק שיעמוד במקום הראוי להנות בו מהאור. **הראב"ד** (בהשגות על המאור ד"ה אין) הביא בשם **בעל המאור**, שלרבא צריך קודם להנות ואחר כך לברך, ונחלק עליו, שמספיק שיעמוד במקום שממנו יכול להנות[א]. ומביא הראב"ד ראיה לדבריו מן הברייתא (נג:) שאמרה, 'גחלים לוחשות מברכים עליהן', ומפרשת הגמרא שמדובר בגחלים שאם יכניס קיסם ביניהם, ידלק הוא מאליו, ואם כן מוכח, שאין צריך בפועל להכניס קיסם ולהנות מהאש, אלא די בזה שתהא אש שיכולה להדליק קיסם.

להלכה האם צריך יאותו ממש

אמר רב יהודה אמר רב לא יאותו יאותו ממש וכו'. בהמשך מביאה הגמרא שכמה אמוראים ברכו על האש אף שהיו ברחוק מקום, והוכיח מזה **בעל המאור** (ד"ה אין) שלהלכה אין צורך שיהיו סמוכים לנר. אך **בהשגות הראב"ד** (על בעל המאור) כתב, שאמנם אמוראים אלו סוברים שיאותו אין הכוונה יאותו ממש, אך להלכה צריך דווקא להיות בסמוך לשלהבת, כרבא, משום שגם חזקיה וגם עולא ביארו מהו שיעור ההשתמשות שיוכל לעשות המברך באור זה, וכיון שביארו כן לדעת רבא, מוכח שהלכה כמותו. **ובשיטה מקובצת** (ד"ה וקיימא לן - הראשון) הוסיף, שאף שלעיל (נג.) הובאו ברייתות שמדובר בהן על אדם המהלך מחוץ לכרך וראה אור, ולכאורה משמע שאין צריך שיהא קרוב בשיעור שיוכל להנות, ואם כן מוכח משם שאין הלכה כרבא. אך דחה, שרבא יעמיד באופן שהיה האור כל כך חזק, שאף בריחוק מקום היה אפשר להנות ממנו.

האם מברכים על שלהבת שבתוך זכוכית

היתה לו נר טמונה בחיקו או בפנס וכו' אינו מברך עד שיראה שלהבת וישתמש לאורה. **רש"י** (ד"ה בפנס) כתב, שפנס הוא עששית, והכוונה לנר טמון בזכוכית, ואף על פי כן לא יברך עליו. אך **ברשב"א** (ד"ה היתה) חלק על דברי רש"י, וסובר שפנס שמוזכר כאן אינו עששית מזכוכית, שכיון שהיא שקופה אין בה שום חסרון, שהרי בודאי נהנים מהאור, וגם לגבי התנאי שצריך לראות את השלהבת, הוכיח הרשב"א שגם דרך עששית מתקיים תנאי זה, כפי שמצינו (לעיל כה:) לגבי ערווה, שאסור לברך כנגדה אף שהיא בעששית, שהרי רואה הוא את הערווה, וכשם שלגבי ערווה יש כאן ראיה, כן גם לגבי נר הבדלה. ועל כן סובר הרשב"א, שפנס אינו עשוי מזכוכית ואינו שקוף, ואף שמאיר אין השלהבת נראית דרכו. ואת סדר דברי הברייתא מבאר הרשב"א, שקודם דיברה באופן זה של עששית, שגם אינו רואה השלהבת וגם אינו נהנה ממנה, ואחר כך באופן שרואה השלהבת ואינו נהנה ממנה, ומסיימה באופן נוסף, שאינו רואה את השלהבת אך נהנה ממנה, ובאופנים אלו, לא יברך[ב].

ובשיטה מקובצת (ד"ה או) הקשה על זה מדברי הירושלמי (פ"ח ה"ו) שאמרו שאור בתוך ספקלריא אין מברכין עליו, וספקלריא היא זכוכית כעין עששית. וכקושיית השיטה מקובצת הקשה **הבית יוסף** (או"ח סוף סי' רחצ). ותירץ **המגן אברהם** (שם ס"ק כ) שהרשב"א יפרש את הירושלמי, שכל דין עומד לעצמו, ו'ספקלריא' שהוזכרה שאין מברכים, אין זה תמיד, אלא באופן שאינו רואה השלהבת [כגון מהצד], או באופן שעומד מרחוק ואינו נהנה מאורה[ג]. **ובמראה הפנים** על הירושלמי (שם) כתב, שאין קושיא כלל מדברי הירושלמי על הרשב"א, משום שאספקלריא אינה כלל זכוכית או עששית, כי אם מראה, והפירוש הוא שאם רואה את האש על ידי מראה אין לברך עליה, והביא שכך פירשו **הברטנורא והר"ש** במסכת כלים (פ"ל מ"ב), שאספקלריא היא מראה, ולא זכוכית שקופה[ד].

[כב] **והארכנו** בנידון זה לעיל בביאור בענין 'ברכה על נר שספק אם שבת'. [כג] **אך** לא רצה להכריע נגד הרוקח, משום שלא מצא מי שיחלוק עליו, ולא ראה את דברי הצל"ח שהבאנו, שחולק. [כד] **וכן** הקשו בהגהות רבי אליעזר משה הלוי הורוויץ, ובמצפה איתן (ד"ה שם ה"ל). [כה] **כגון** רוב נשים יולדות בחודש התשיעי לעיבורן (יבמות לז.), שאינו רוב אלא מצד הידיעה, שכך דרך העולם. [כו] **ומבואר** שסובר שבבשמים מברך במחצה על מחצה, ועיין בזה לעיל בענין 'ברכת הבשמים במחצה ישראל ובמחצה עכו"ם'. [א] **וכן** כתב השיטה מקובצת (ד"ה וקיימא לן), וכן מדוייק מרש"י (ד"ה יאותו), שלא הזכיר שצריכים להנות מהאור אלא רק שצריך לעמוד בסמוך, הרי שאף לרבא אין צורך שיהנה מהאור. והדבר שנחלק בו על רב יהודה אמר רב, הוא בזה שסובר שצריך שהמברך יעמוד במקום שראוי להנות בו מאור האש כדי שיוכל לברך עליו. [ב] **והוסיף** הרשב"א להוכיח כדבריו, שמדובר בפנס שאינו שקוף, משום שאם גם בפנס שקוף נחשב שאינו רואה השלהבת אף שנהנה מהאור, מדוע לא אמרה הגמרא, כשחיפשה אופן של נהנה מהאור ואינו רואה השלהבת, שמדובר בפנס, אלא העמידה כשנמצא בקרן זוית, שאינו רואה השלהבת. אלא בודאי שמדובר בפנס שאינו שקוף, שגם לא רואים את השלהבת וגם לא נהנים מאורה. [ג] **כן** באר באשל אברהם (שם) את כוונת המגן אברהם. [ד] **אכן** בתוספות יום טוב (שם) הוכיח מן התרגום (איוב כח יז) שתרגם 'לא יערכנה זהב וזכוכית', 'דהבא ואספקלריא', שהכוונה לזכוכית.

ובביאור הלכה (שם ד"ה אין) הביא את דברי הרשב"א, וכתב ליישב את שיטת רש"י, שברכת האור, כיון שהיא על בריאת האור שהיתה במוצאי שבת, תקנו חכמים לברך אותה בדומה לאור שהיה בשעת הבריאה, וכיון שאז האור היה מגולה, גם עתה אין מברכים אלא על אור מגולה לגמרי[ה]. ועל קושיית הרשב"א מדוע לא העמידה הגמרא את האופן שנהנה מן האש ואינו רואה השלהבת, בעששית, כתב ליישב, משום שהברייתא מחולקת לכמה אופנים, וכל אופן הוא לעצמו. שמנתה הברייתא קודם נר בחיקו, ואחר כך נר בפנס, ואחר כך נר גלוי באופן שלא רואה השלהבת או לא נהנה. ועל האופן של נר גלוי הקשתה הגמרא מהו האופן שאינו רואה השלהבת, ועל כן פשוט שלא יכלה לומר בעששית, שהרי עתה מדברת על נר גלוי ולא על עששית. ועל זה הוצרכו לתרץ שמדובר בעומד בקרן זווית.

ומסקנת הביאור הלכה, שלמעשה אין להקל כהרשב"א לברך על נר בעששית, שהרי כל הקושיות על רש"י מיושבות, וכן השולחן ערוך (שם סט"ו) פסק כרש"י.

הטעם שאין חייבים לברך על הנר במוצאי שבת ומה הדין במוצאי יום כיפור

אמר רב יהודה אמר רב אין מחזירין על האור כדרך שמחזירים על המצות וכו'. **הרשב"א** (ד"ה אמר) הביא מהראב"ד, שחידוש הגמרא כאן, שאמרה שאין חיוב לחזור אחרי נר, הוא שהיינו סוברים שכיון שברכת האור במוצאי שבת נתקנה משום שבח על האור שנוצר במוצאי שבת, אם כן יש כאן חובה לברך בשעה זו דווקא, וצריך לחזור אחר נר, חידשה הגמרא שאף על פי כן, אין זה חיוב גמור אלא רשות[ו]. **והרא"ש** (פ"ח סי' ג) כתב, שהטעם שאין מחזירים הוא, כיון שברכה זו אינה אלא לזכר בלבד, שהאור נברא במוצאי שבת.

והראב"ד הוסיף, שהמבואר בגמרא שאין מחזירין על הנר זהו רק במוצאי שבת, אבל בהבדלה של מוצאי יום כיפור יש מקום לומר שחייב לחזור אחרי נר, משום שענין ברכת הנר במוצאי יום כיפור אינו מחמת שאז נברא האור, אלא כדי להבדיל בין יום כיפור לשאר הימים[ז], שבשאר הימים מותר להדליק אש, ואילו ביום כיפור, אף שהוא רק יום טוב [ולא שבת], אסור כלל להדליק אש[ח], וכיון שזהו טעם ברכת האש, נמצא שהיא שייכת לעצם ההבדלה, ולכן אפשר שחייבים לחזור אחרי ברכה זו.

הפרישה (סי' רצח אות א) הקשה על דברי הראב"ד, שאם כן אף בכל מוצאי שבת היה צריך לחזור אחרי הנר מטעם זה, שכל היום היה אסור להשתמש בנר, וכעת הותר, ואם כן צריך להבדיל גם בין שבת לשאר הימים בענין האור, ומדוע נאמר זאת רק במוצאי יום הכיפורים. ותירץ, שמוכח שעיקר הברכה במוצאי שבת ניתקנה כזכר לאור שנברא במוצאי שבת, ולא כדי להבדיל את השבת משאר הימים, שהרי אם זהו הטעם, היה צריך לברך רק על נר שדלק במשך השבת ושבת ממלאכה [כבמוצאי יום הכיפורים (סי' תרכד), שרק בנר כזה היתה הבדלה משאר ימים].

ובצל"ח (ד"ה אין) הביא את קושיית הפרישה, והוסיף להקשות על דברי הראב"ד, מדוע תיקנו ברכה דווקא על האש, הרי על כל מלאכה שעושה במוצאי יום כיפור ובמוצאי שבת שייך לברך ברכת הבדלה משאר ימים, והביא שקושיא זו בא לתרץ **המגן אברהם** (או"ח סי' רצח ס"ק ג) בזה שביאר את ההבדלה שבברכת האור במוצאי יום כיפור, שהיא להורות שיום הכיפורים קדוש משאר ימים טובים, בזה שנאסר בהבערה, ולכן על שאר מלאכות שאסור בהם לא שייך להבדיל, שהן אסורות בכל יום טוב. ולפי זה כתב הצל"ח שיש לישב גם את קושיית הפרישה, שבשבת שאיסור הבערה נאמר במפורש, אין צורך לתקן לה הבדלה משאר ימים טובים לענין זה, ואילו ביום הכיפורים שהיה מקום לומר שהותרה הבערה כבשאר ימים טובים[ט], הוצרכו לעשות היכר שלא יבואו לטעות בדבר.

האם יש לחזור אחר הבשמים

שם. הרשב"א (ד"ה אמר) כתב בשם **הראב"ד** שאף על הבשמים אין צורך לחזור, שהרי מברך על ההנאה של עצמו[י], ומה שנקטה הברייתא דווקא את ברכת הנר זהו מפני שהיה מקום לומר שדווקא על הנר יברך, שהרי הברכה היא על האור של מעשה בראשית, ולא על הנאת עצמו, ובזה חידשה הברייתא שגם בזה אין מברכים.

והחזון איש (או"ח סי' נה ס"ק ז) כתב שנראה לומר שאף מה שאין חיוב לחזור אחר הבשמים, זהו רק אם אין לו בשמים, אך מי שיש לו בשמים חייב לברך עליהם, ועוד הוסיף, שאף כשיש לו וחייב לברך עליהם, עדין אין ברכה זו נחשבת לברכת המצוות, אלא היא ברכת הנהנין, כיון שעיקרה ברכת הנהנין.

באלו אוכלים אמרו בית שמאי שחייב לברך דווקא במקום שסעד

מי שאכל ושכח ולא בירך בית שמאי אומרים יחזור למקומו ויברך. נחלקו הראשונים, באילו אוכלים הזקיקו בית שמאי שיברך עליהם דווקא במקומם. וכמה שיטות בדבר:

א. **ברי"ף** (פסחים כ.) מבואר, שפת ומיני דגן מצריכים ברכה במקומם[יא], אך לא יין או פירות, אפילו כשהם פירות משבעת המינים.

ב. **שיטת הרשב"ם** (פסחים קא: ד"ה בדברים וד"ה אבל) שרק מים ופירות, שברכתם האחרונה היא ברכת 'בורא נפשות', אין צריך לחזור למקומו. וביאר הטעם, שכיון שאין מינים אלו מצריכים ברכה אחרונה המיוחדת למינם, אלא מספיק נוסח כללי של 'בורא נפשות', על כן אין צריך לברך דווקא במקום אכילתו, אבל פת או פירות משבעת המינים, כיון שמצריכים ברכה חשובה, שמפרטים בברכה האחרונה את המין עליו מברכים, וכן כיון שיש בברכה זו שלש ברכות [בברכת המזון] או מעין שלש, הם ברכות חשובות, ועליהן אמרו בית שמאי, שצריך לברכן דווקא במקום שאכל.

ג. **ולרשב"א** (ד"ה מחלוקת) יש שיטה שלישית, שרק בפת שמברכים עליה שלש ברכות, צריך לחזור, אבל בשאר אוכלים, ואפילו משבעת המינים שברכתם 'מעין שלש', כיון שלמעשה אין כאן אלא ברכה אחת, אין צריכים לחזור[יב].

ונמצא שיש ג' שיטות מתי חייב לברך במקומו: א. שיטת הרשב"א שחוזר רק בפת. ב. שיטת הרי"ף והרא"ש שאף בכל מיני דגן. ג. שיטת הרשב"ם, שרק לברכת 'בורא נפשות' אינו חוזר.

והשו"ע (או"ח סי' קעח ס"ה) הביא את שיטת הרשב"ם והרי"ף, **והרמ"א** הביא גם את שיטת הרשב"א. **ובמשנה ברורה** (שם ס"ק מה) הכריע, שלכתחילה יש להחמיר כרשב"ם, שאף בשבעת המינים יקפיד לברך במקום שסעד.

דין מי ששינה מקומו ובירך שם במזיד האם יצא בדיעבד

אבל במזיד דברי הכל יחזור למקומו ויברך. **בטור** (או"ח סי' קפד) כתב, שאם אכל ויצא ממקומו בלא ברכה, ובירך במקום השני, אם בירך שם בשוגג, אינו צריך לחזור, אבל אם בירך שם במזיד, צריך לחזור למקום סעודתו ולברך שוב. **והבית יוסף** (שם) ביאר, שהטור הולך לשיטתו שפסק כבית שמאי, שאף כשהלך בשוגג חייב לחזור למקומו ולברך שם, ולכן במזיד דינו חמור יותר, שאף בדיעבד אם בירך, צריך לחזור למקומו[יג]. אבל לשיטת **הרמב"ם** שפוסק כבית הלל, שאם יצא ממקומו בשוגג אין צריך לחזור למקומו ולברך, אם כן ביצא ממקומו במזיד החמירו רק דרגה אחת יותר, שכשיצא ועדיין לא בירך, שחייב לחזור. אבל לא אמרו עד כדי כך, שבמזיד אף בדיעבד שכבר בירך צריך לחזור למקומו ולברך שוב[יד]. **והט"ז** (שם ס"ק א) נחלק על דברי הבית יוסף, וסובר שבין לבית הלל ובין לבית שמאי, אם בירך בשוגג במקום שאליו הלך, יצא בדיעבד, וכל שבירך שם במזיד, לא יצא[טו].

ה. **ועל** כן אף שלענין ברכה כנגד הערוה, נחשב ראיה כשרואה דרך עששית, אך לברכת האור לא די במה שרואה, אלא צריך שהאור יהיה בגלוי. ו. **אבל** לגבי ברכת הבשמים, פשוט הדבר שאינו צריך לחזור אחריהם, עד שאף לא הוזקקה הגמרא להזכיר זאת, שהרי כל ברכת הבשמים אינה אלא על הנאת האדם, ואינה חובה. ז. **כך** הובאו דברי הראב"ד בחידושי הרשב"א (שם), אבל במאירי (נג: ד"ה פרשו בתלמוד) כתב שההבדלה היא בין יום כיפור לשאר ימים טובים, וכן כתב במגן אברהם (או"ח סי' רצח סק"ג). ח. **אך** שיטת הרמב"ן היא, שגם במוצאי יום כיפור אין ברכת הנר מחמת הבדלה אלא מחמת ברכת השבח, שהתחדש לנו עתה השימוש באור, ככל מוצאי שבת, אם כן כשם שבמוצאי שבת אין חייב לחזר, גם במוצאי יום כיפור אין חייבים. ועיין בביאור שיטתו לעיל בילקוט ביאורים (נג.) בענין 'ביאור החילוק בין נר של נכרי לבין נר שהדליקוהו לצורך חולה'. ט. **היה** מקום לומר כן, משום שאינה מלאכה לפי הסוברים (פסחים ה.) שהבערה נכתבה בנפרד משאר המלאכות כדי ללמד שהיא בלאו ולא בכרת [כמו שכתבו התוספות (שם ד"ה לחלק בשם ריב"א)] או משום שנאמר מיעוט ללמד שהבערה מותרת ביום טוב, והיה מקום לטעות שגם ביום הכיפורים הותרה. י. **ובדרישה** (סי' רצח אות א) כתב שכיון שהטעם לברכה על הבשמים הוא כדי להשיב את הנפש שכואבת על שיצאה ואבדה ממנה הנשמה היתרה, ולכן מי יכריחנו לברך על אבידתו, 'אם הוא אינו מקפיד מי יקפיד'. יא. **וכן** כתב הרא"ש (פסחים פ"י סי' ו), ואף שהרא"ש כאן (סי' ה) כתב שדווקא בברכת המזון צריך לחזור, ולא בשבעת המינים, כתב הבית יוסף (או"ח סי' קפד), שכיון שבפסחים כתב הרא"ש כרי"ף, אם כן גם כאן כוונתו גם לפת וגם למיני דגן, ולא רק לפת. יב. **ובתוספות** (פסחים קא: ד"ה אלא) הסתפקו האם רק בברכת המזון צריך לחזור למקומו או שבכל מיני מזונות שיש בהם מחמשת מיני דגן. ובסוף דבריהם נראה שנקטו להלכה שאף בשאר מיני מזונות יש לחזור למקומם, ולא כפי שהביא הרשב"א בשם בעלי התוספות, שרק על פת צריך לחזור. יג. **ובמגן** אברהם (שם ס"ק ג) כתב שאף לשיטה זו שמקום הברכה הוא רק במקום הסעודה, ואף בדיעבד לא יצא, מכל מקום באופן שאם יחזור יעבור זמן עיכול וכבר לא יוכל לברך, יברך במקומו. יד. **והב"ח** (שם) ביאר שמקור דברי הטור הוא מהגמרא, שסיפרה על תלמיד שעשה כדברי בית הלל במזיד ונענש. ולכאורה דברי הגמרא מוקשים, שהרי לא נחלקו כלל במזיד, ואף לבית הלל חייב לחזור למקום שאכל ושם לברך, ומוכרח מזה שנחלקו גם במזיד. ולמד הטור שהכוונה היא שנחלקו במזיד באופן שגם בירך במזיד, שלבית שמאי לא יצא וצריך לחזור למקום סעודתו ולברך, ולבית הלל יצא, ואותו תלמיד עשה כדברי בית הלל, שאחר שבירך במזיד במקומו, לא חזר לברך במקום סעודתו. והגר"א (שם ס"ק ג) הסכים לדברי הב"ח, שזהו המקור לחילוק זה, שלבית הלל יצא בדיעבד אם בירך במזיד במקום שאליו הלך, וממנו נשמע לבית שמאי שאם בירך במקום השני במזיד לא יצא. וכתב הפרי מגדים (משבצות זהב שם ס"ק א) שאין להקשות על שיטת הרמב"ם שפוסק כבית הלל, מדוע נענש אותו תלמיד, והרי עשה כדבריהם, משום שאף שיצא בדיעבד, אבל ודאי שעבר על דברי בית הלל, שאמרו שלא יברך שם לכתחילה [כשיצא ממקומו במזיד], והוא הלך ובירך במזיד ועבר על דבריהם. טו. **ולמד** כן מהמעשה של רבה בר בר חנה, שהיה מהלך בשיירה ונזכר שלא בירך, וטרח לעשות תחבולה שיוכל לחזור למקומו ולברך. ואם הדין היה שאף שבירך במזיד, על כל פנים בדיעבד יצא ידי חובה, מדוע טרח כל כך, הרי בודאי זהו מצב של בדיעבד, אלא ודאי שכל שנזכר שלא בירך, אם יבוא לברך במזיד, אינו יוצא, וחייב לברך במקום

המקומות בהם אפשר לנהוג כדברי בית שמאי

חד עביד בשוגג כבית שמאי ואשכח ארנקא דדהבא. השיטה מקובצת (ד"ה חד) התקשה במעשה זה, איך עשה התלמיד שלא כדברי בית הלל, והרי לעיל במשנה (י:) נאמר על מי שעובר על דברי בית הלל כשהלכה כמותם, ועושה כבית שמאי, שראוי להתחייב על זה בנפשו. וכמה פירושים נאמרו בדבר:

א. בתוספות (נג: ד"ה בכוליה) הוכיחו מזה שעשו האמוראים כדברי בית שמאי, שלענין שינוי מקום הלכה כבית שמאי. ואף שאמרה הגמרא לעיל (שם), שהלכה כבית הלל בכל מה שנחלקו עם בית שמאי בפרק זה, אך כלל זה נאמר רק במקום שלבית הלל אסור לעשות כדברי בית שמאי, ואילו בענין חזרה למקום שאכל, גם בית הלל מודים שאפשר לעשות כדברי בית שמאי.

ב. ובשיטה מקובצת חלק על דברי התוספות, וכתב שאין הכרח מקושיא זו לומר שכאן הלכה כבית שמאי, משום שיש לומר שרק במקום שמוכח ממעשיו שעושה כדברי בית שמאי ולא כדברי בית הלל, נאמר שמתחייב בנפשו, כגון במעשה של רבי טרפון, שהיה עומד כהרגלו והיטה את עצמו לעשות כדברי בית שמאי, אבל לגבי לחזור למקום סעודתו, לא ניכר שעושה כן דווקא משום שרוצה לנהוג כדברי בית שמאי, שאפשר לתלות שחזר למקומו עבור ענין אחר, ועל כן אפשר לנהוג בזה כבית שמאי.

ג. וברבינו יונה (ד"ה חד) כתב ליישב, שלענין הטיה בקריאת שמע, כל מה שמודים בית הלל שיכול לקרוא כשהוא מוטה, זה דווקא אם כבר היה מוטה, אך אסור להטות עצמו בכוונה, ועל כן רבי טרפון שהטה בכוונה, עבר על דברי בית הלל והתחייב בנפשו. מה שאין כן לענין ברכה במקום סעודה, מי שרוצה להחמיר על עצמו ולחזור לברך במקום שאכל, אף לבית הלל הרי זה משובח.

ד. בהגהות יעב"ץ (ד"ה חד) תירץ כפי שרצה השיטה מקובצת לחלק בתחילה, שבמקום שגם לבית הלל מותר לעשות כבית שמאי, אין קפידה שלא יעשה כבית שמאי. ומה שנענש רבי טרפון, הוא משום שלגבי קריאת שמע אם ינהג כבית שמאי תוכל לצאת מכך תקלה, כגון באופן שהוא אנוס ואינו יכול להתעכב בדרכו לקרוא בהטייה כדברי בית שמאי [כמו שהיה אצל רבי טרפון, שהסתכן בליסטים מחמת שהקפיד לומר בהטייה], ואם ירצה להחמיר כבית שמאי, יתעכב מלומר קריאת שמע עד שיבוא למקום בטוח, ויש לחוש שבזמן זה שמתעכב יעבור זמן קריאת שמע ויפסיד המצווה[טז]. ובמקום שיש חשש תקלה אם יחמיר כבית שמאי, אין לנהוג כדבריהם אף כשבית הלל מודים שיכול לעשות כדברי בית שמאי[יז].

ה. ובשו"ת הרמ"א (סי' נ"א) חילק באופן אחר, שבמקום שאם נוהגים כבית שמאי יש בזה קולא אסור לעשות כן, ואילו במקום שאין בזה כל קולא ניתן לעשות כדעת בית שמאי, ולכן לגבי קריאת שמע שהעמידה בה היא דרך כבוד, אין לקרוא בהטיה כדעת בית שמאי, אך לחזור ולברך במקום שאכל, אין בזה כל קולא. **והעיר הרעק"א** (תוספות רעק"א ברכות פ"א אות י), שלפי דברי הרמ"א נמצא, שבקריאת שמע של שחרית מותר לנהוג כבית שמאי שאמרו שצריך לאומרה בעמידה, שאין בזה שום קולא. אלא שהקשה שבשו"ע מפורש לא כן, שפסק (או"ח סי' סג ס"ב), שגם בקריאת שמע של שחרית, העושה כדברי בית שמאי נקרא עבריין[יח].

במה נמשלו ישראל ליונה

דמתילי כנסת ישראל ליונה דכתיב כנפי יונה וכו'. הגמרא מבארת את המשל, שכשם שיונה אינה ניצלת אלא בכנפיה, כך גם עם ישראל, אינם ניצלים אלא במצוות. **ופירש רש"י** (ד"ה יונה) שהיונה משתמשת בכנפיה להציל עצמה על ידי שבורחת, או שמכה בראשי כנפיה. וברש"י בשבת (מט. ד"ה כנפיה) הוסיף, שמגינות הן ליונה גם מהקור ומהצינה, והיונה מיוחדת בזה, שמכה בכנפיה, בשונה משאר העופות. **ובתוספות** (שם ד"ה כנפיה) הביאו מהמדרש, שהיונה שונה משאר עופות, שכשהם מתעייפים הם נחים על גבי הסלע, מה שאין כן היונה, כשהיא עייפה היא ממשיכה לעוף, ובאותה שעה היא פורחת רק על ידי כנף אחת ונחה בשניה.

ובמהרש"א (ד"ה דכתיב) כתב, שבסוגיא כאן שחיפשה הגמרא מקור שנמשלו ישראל ליונה, יותר היה מתאים להביא פסוקים מפורשים בהם נמשלו ישראל ליונה[יט], והטעם שנמשלה כנסת ישראל ליונה הוא, שכשם שיונה נאמנת לבן זוגה ואינה נזקקת לאחר, כך כנסת ישראל אינה נזקקת אלא לאביה שבשמיים. **ובספר קדושה וברכה** (ד"ה דכתיב) כתב שלדעתו הגמרא הביאה דווקא את הפסוק הזה, ללמד שישראל אינן ניצולים אלא על ידי המצוות, שהרי מדובר שהיה רבי טרפון הולך בשיירה וסתם שיירה היא מקום סכנה, שמסתבר שהיו שם רוב גוים, ואם כן חשש שמא יהרגוהו אם יתברר שהמתינו לו עבור דבר פעוט, ולכן שייך כאן הענין שישראל אינן ניצולים אלא במצוות. וכתב הכרח לפירוש זה, שאם לא כן, יש להקשות מדוע אמר להם דווקא ששכח יונה העשויה מזהב, ולא אמר סתם ששכח ארנק של זהב, אלא שהתכוין לומר כלפי שמיא, שבזכות המצוה ינצל[כ].

וביאר שהטעם שהגמרא הביאה כאן פסוק זה שמדבר על כנפי היונה, הוא מחמת שבמסכת שבת (מט.) הוזכר פסוק זה לגבי אלישע בעל כנפיים, שגם שם היה משל ליונה, ושם התאים המשל של כנפי היונה, משום שמסופר שאלישע בעל כנפיים ניצל בנס על ידי כנפי יונה, שהיתה גזירה ממלכות רומי הרשעה שמי שמניח תפילין ינקרו את מוחו, ויצא לשוק עם תפילין, ותפס אותו חייל המלך, ובאותה שעה הוריד אלישע בעל כנפיים את התפילין, ואמר לחייל שיש בידו כנפי יונה, ונעשה לו נס והפכו התפילין לכנפי יונה, וכיון שבכך ניצל, התאים שם הפסוק של כנפי יונה. וכתב המהרש"א, שאחר שכבר שם הזכירה הגמרא משל זה, הזכירה אותו גם כאן, אף שכאן לא מסופר על הצלה על ידי המצוות או על ידי כנפי יונה.

האם החיוב לברך ברכת המזון הוא על מעשה האכילה או על התועלת הבאה ממנה

עד אימתי הוא מברך עד שיתעכל המזון שבמעיו. החזון איש (או"ח סי' כח ס"ק ד) כתב לחקור בדין זה שניתן לברך ברכת המזון עד שיעבור שיעור עיכול, מה טעמו, האם הכוונה שזהו זמן החיוב, כל זמן שהוא שבע, או שזמן החיוב הוא מיד, אלא שכל שעדיין לא התעכל המזון עדיין לא הפסיד את האפשרות לברך. וכתב שהדבר תלוי בגדר חיוב ברכת המזון, שאם הטעם שחייבה התורה לברך על המזון הוא משום שה' זן את האדם, ועל זה צריך להודות, אם כן הטעם שמברך כל זמן שלא התעכל המזון הוא מפני שכל זמן זה עדיין המזון מזין אותו, וכל רגע ורגע שניזון, זהו הזמן שצריך להודות עליו, אך לאחר זמן זה כבר כלתה הנאה זו מהמזון, והפסיד את ברכתו, ועתה אין לו על מה לברך. אך אם טעם חיוב ברכת המזון אינו על מה שהאדם ניזון מן המזון, אלא על עצם מעשה האכילה, אם כן נמצא שהזמן של 'עד שיתעכל' הוא משום שעד זמן זה עדיין יכול לברך על מעשה האכילה.

וכתב החזון איש, שנראה לומר שהחיוב הוא על עצם מעשה האכילה, ולא על זה שהוא עתה ניזון מהאוכל, והביא קצת ראיה לדבר, ממחלוקת בית שמאי ובית הלל בהמשך המשנה, האם צריך לברך דווקא במקום שאכל [וגם לבית הלל עדיף לעשות כן, אלא שאינו חייב], ואם חיוב ברכת המזון מחמת השובע של כל רגע ורגע, ולא מחמת האכילה הראשונה, מה אכפת לנו היכן אכל את האוכל, סוף סוף עתה הוא שבע וברגע זה הוא כאן, ובמה עדיף לברך דווקא במקום האכילה, אבל אם מעשה האכילה הוא שמחייב אותו לברך, מובן שצריך לברך במקום שבו אכל.

והוסיף החזו"א שאף אם נאמר שחיוב ברכת המזון הוא על מעשה האכילה, עדיין יש לחקור מהו גדר שיעור זמן זה שאחר עיכול המזון אי אפשר לברך, האם הכוונה היא שמעיקר הדין חלה חובת הברכה מיד לאחר האכילה [כמו שמצינו בברכות שלאחר הקריאה בתורה ובנביאים, שברגע שמסיים את הקריאה, מיד מתחייב לברך], אלא שכל זמן שלא עבר שיעור עיכול, אין זה נחשב להפסק שמעכב מלברך, כיון שעדיין נחשב כאוכל, ולפי זה השיעור הוא בדיני הפסק ולא בעצם חיוב הברכה.

סעודתו, ואפילו במקרה שיצא ממקום סעודתו בשוגג, ועל כן טרח רבה בר בר חנה לחזור למקומו. ומזה למד הט"ז שאף מי שיצא בשוגג ממקומו, אם יברך במזיד במקום אחר, אינו יוצא ידי חובה אף בדיעבד. והפמ"ג (משב"ז סוס"ק א) כתב, שהחולקים על הט"ז וסוברים שאם יצא ממקום סעודתו בשוגג ובירך במקום אחר יצא בדיעבד אף אם בירך במזיד, יתרצו שרבה בר בר חנה החמיר על עצמו ועשה תחבולה לברך במקומו, אך מעיקר הדין, כיון שהיה במצב של דיעבד בשיירה, אם היה מברך במקום שיצא לשם, היה יוצא ידי חובה. טז. **שזמנה** של מצוות קריאת שמע קצוב הוא, כמבואר במשנה הראשונה של המסכת. יז. **ועיין** בדבריו שמצדד שהטעם שחולקים בית הלל על דברי בית שמאי בסוגיה שלנו, אף שטעמם של בית שמאי מסתבר [שאמרו 'לכבוד עצמו הוא עולה, לכבוד שמים לא כל שכן'], גם הוא משום חשש תקלה, שאם נחייבו לחזור למקומו, יטעה לעשות כן אף במקום שעד שיחזור יעבור זמן עיכול, ויפסיד לגמרי את ברכת המזון. יח. **והרעק"א** שם כתב לחלק על פי דברי הרא"ש, שבברכת המזון, כיון שגם לבית הלל יש הידור מצווה לחזור ולברך במקומו, בודאי שיכול לנהוג כבית שמאי, שהרי לא בא לנהוג שלא כבית הלל, אלא אדרבה, לקיים את ההידור של בית הלל. והביא שכ"כ התוספות יו"ט (שבת פ"א מ"ט) לבאר מדוע לגבי ברכת המזון אפשר לנהוג כבית שמאי. ובמג"א (סי' סג ס"ק ג) הביא גם כן את דברי התוספות יום טוב, ותמה הרעק"א, מדוע לא אמר הרמ"א חילוק זה, שהוא מסתבר. ולפי חילוק זה מיושבים דברי השו"ע, שאמר שגם לענין קריאת שמע של שחרית, אין להקל כדברי בית שמאי. יט. **וכן** מצינו בשיר השירים שנמשלו ישראל ליונה, שנאמר (ב יד) 'יונתי בחגוי הסלע' וכו'. כ. **ובספר** בניהו בן יהוידע (ד"ה אנשי) כתב על דבריו שהם דחוקים כיון שאף אם כדבריו שהיו שם רוב גוים, אך הוא הרי לא דרש מהם שיחזרו איתו, אלא רק שיחכו לו, ואף אם לא היה מוצא את היונה היו חושבים שאף שהוא אכן שכח שם, אך יתכן שבינתיים הדבר נלקח. ולכן כתב לישב על פי שתי הקדמות: א. שאף ששכר מצווה אין מקבלים בעולם הזה, זהו רק ביחס למצוות שחייב לקיים אותם, אך מצוות שעושה כמידת חסידות מקבלים עליהם שכר בעולם הזה. ב. הביא ליישב שם את הקושיא איך רבה בר בר חנה נהג כבית שמאי, ואף קיבל שכר על כך, והרי על רבי טרפון נאמר 'כדאי היית לחוב בנפשך' כשעשה כדברי בית שמאי, ותירץ שבמקום שנוהג כבית שמאי לא מצד שחושב שכך הוא שורת הדין, אלא מצד מידת חסידות, ומצד זה אף בית הלל עצמם היו מחמירים לנהוג בעצמם כדעת בית שמאי, אין בזה קפידא. ולפי הקדמות אלו מבואר מדוע הביאה הגמרא פסוק זה, מחמת שעשה כן מצד מידת חסידות ולא מצד שורת הדין, ואף הפסוק שמדבר על מצוות שמגינות על ישראל עוסק במצוות שהם מידת חסידות.

או שהכוונה היא, שאין חיוב לברך ברכה אחרונה מיד כשסיים לאכול, ואין בזה ענין של הפסק כלל [ואינו דומה לחיוב ברכה אחרונה על קריאה בתורה ובנביאים], אלא טעם שיעור זה הוא משום שכיון שתוצאת ההנאה מן האכילה כלתה, שכבר אינו שבע ממנה, שוב אין ראוי לברך על אכילתו, ולצד זה אם אכל דבר שכלתה הנאתו מיד, אין ראוי לברך עליו[כא], אפילו בסמוך לאכילה בלא הפסק כלל.

והביא החזון איש ראיה לצד זה, מדברי המגן אברהם (סי' רצ"ז סק"א), שדן שם מדוע לא ניתקנה ברכה אחרונה גם אחרי שמריח בשמים, והביא המגן אברהם את דברי הכל בו שלאחר שפוסק הריח מן החוטם כלתה ההנאה, מה שאין כן לאחר האכילה עדיין היא בתוך מעיו כל שלא עבר שיעור עיכול. והרי בבשמים אם יברך מיד לאחר שמריח אין שום הפסק בין הנאתו לברכה, ואף על פי כן לא תיקנו לברך אחריהם, ומוכח בדעת המגן אברהם שחיוב ברכה אחרונה הוא כל זמן שעדיין נשארה אצלו איזו הנאה מהדבר שבא לברך עליו, ועל כן בבשמים לעולם לא שייך לברך אחריהם, שהרי מיד כלתה טובתם.

והקשה החזון איש על דבריו מדברי הגמרא לעיל (מח:), שמשה רבינו תיקן לישראל ברכת המזון כשירד המן במדבר, ואם נאמר שלאחר שכלתה ההנאה לא שייך לברך אפילו במקום שאין הפסק, אם כן איך יכלו לברך על המן, והרי במסכת יומא (עה:) מבואר, שהמן מיד בשעת אכילתו היה מתעכל באברים, ומוכח שלא כהמגן אברהם[כב]. ועל כן הסיק החזון איש כצד הראשון, שחיוב הברכה הוא מיד, וכל שאין הפסק, עדיין יכול לברך. ולפי זה, כשתיקן משה רבינו ברכת המזון על המן, היו צריכים לברך מיד בסיום המזון, שאם לא כן, יהיה הפסק בין אכילה לברכה, ולא יוכלו לברך[כג].

והוסיף החזון איש, שיש אופן שיוכל לברך אף לאחר שיעור עיכול, והוא באופן שהתחיל לברך לפני הזמן שהתעכל מזונו ובאמצע ברכת המזון עבר זמן זה, שמסתבר שיכול להמשיך לברך, מפני שסוף ברכת המזון נראה כהמשך להתחלה, וההתחלה היתה שייכת לסעודה [שהרי אז עדיין לא התעכל המזון], ולכן גם סוף ברכת המזון שייך לסעודה.

ומאידך יש אופן שלא עבר זמן עיכול, ואף על פי כן אינו מברך ברכת המזון, והוא בקטן שאכל ונעשה גדול בתוך זמן שיעור עיכול, שאף שנמצא עדיין בתוך שיעור זמן העיכול, פטור מהתורה מלברך, מכיון שהחיוב הוא על מעשה האכילה, ומעשה זה היה בשעה שהיה קטן, ועל כן פטור אף שעתה הגדיל[כד].

זמן ברכת המזון לאחר אכילה שאינה משביעה

אמר רבי יוחנן כל זמן שאינו רעב. הט"ז (או"ח סי' קפ"ד ס"ק ג) הסתפק באדם שהיה לו מעט מזון, ואף לאחר שאכלו נשאר עדיין רעב, ולא עוד, אלא שכעת הוא רעב יותר, עד מתי יכול לברך ברכת המזון. וכתב הט"ז שלפי שיטת תוספות יש ללמוד נידון זה מדברי ריש לקיש לדברי רבי יוחנן [שהלכה כמותו], שהרי לתוספות כשנחלקו רבי יוחנן וריש לקיש, ואמר רבי יוחנן שזמן עיכול הוא כל זמן שאינו רעב, ולריש לקיש הזמן הוא כל שצמא מחמת אכילתו, מחלוקתם היא באכילה מרובה, שעליה אמר ריש לקיש שיעור זה, וממילא באכילה מועטת לא מצינו שנחלקו, ועל כן גם לרבי יוחנן השיעור הוא כדי הילוך ארבעה מילים[כה].

ובמגן אברהם הביא מדברי האבודרהם, שכתב כדברי הט"ז, שרבי יוחנן מודה לריש לקיש בשיעור עיכול באכילה מועטת, וכתב שזה רק לפי שיטת התוספות וכנ"ל. אך כתב שכל שאר הפוסקים לא חילקו כלל בין אכילה מועטת למרובה, משום שסברו שרק לדעת ריש לקיש חילקה הגמרא בין שתי האכילות, אבל לדעת רבי יוחנן לא מצינו שחילקה, אלא בכל אופן אמר רבי יוחנן שהשיעור הוא כל זמן שאינו רעב.

עוד כתב המג"א (שם) לדון, איך ישער אדם שיעור 'כל זמן שאינו רעב', במקרה שאכל כל כך מעט עד שאף מיד אחר סעודתו עדיין אינו שבע, וכתב שמסברא נראה שצריך לשער בעצמו, שאם הוא רעב שוב כפי שהיה רעב לפני אכילה זו, אינו מברך. וסיים שאין אנו בקיאים לשער כן, האם אנו רעבים באותה דרגה או פחות, ועל כן אם לא בירך ברכת המזון מיד לאחר האכילה המועטת, יאכל שוב מעט[כו], ואז יברך מיד ברכת המזון.

האם ניתן לצאת ידי חובה כשלא שמע את כל הברכה

וכי לא שמע היכי נפיק. מדברי הגמרא אלו הקשה בשפת אמת (ד"ה למימרא) על שיטת הרבינו יונה (מו. ד"ה אין) שאם אדם יודע על מה מברכים ועונה אמן, אף אם אינו שומע את הברכה יוצא ידי חובתו, והרי כאן מדובר שיודע שישראל חבירו מברך על המזון, ואם כן מדוע אינו יוצא ידי חובתו, ומוכח כדעת החולקים שם, שכדי לצאת ידי חובה צריך לשמוע את הברכה.

דיני אמירת אמן

שם. רש"י (לעיל נא: ד"ה עונין) פירש את דברי המשנה שעונין אמן אחר ישראל המברך, שכל ששמע את סוף הברכה עונה אמן. אך **ברא"ש** (סי' ה) **וברבינו יונה** (ד"ה עונין) מבואר שאמנם אין צורך שישמע את כל הברכה, אבל צריך שישמע שהזכיר המברך את שם ה'[כז]. **ובביאור הלכה** (סי' רט"ו ד"ה שלא) הקשה על דבריהם, שהרי גם במקום שלא שמע כלל את הברכה, אם יודע איזו ברכה אמר המברך, יכול לומר אמן כמבואר **בשו"ע** (או"ח סי' קכ"ד ס"ח). ולשיטת רש"י אפשר שאין כאן קושיא כלל, משום שיש לומר שמה שאמר רש"י שצריך לשמוע סוף הברכה הוא כדי שידע על מה הוא עונה, ובאמת אם יודע זאת גם בלא ששמע את סוף הברכה, חייב לומר אמן. אבל לדעת הרא"ש ורבינו יונה, שאמרו שצריך בדווקא לשמוע את שם ה', קשה.

וכתב ליישב שאף לדברי הרא"ש ורבינו יונה הדין הוא שכל שיודע על מה מברכים אפילו אם אינו שומע כלל את המברך, או כששמע רק את סוף הברכה, חייב לענות, ומה שהזכירו שצריך לשמוע את שם ה' הוא אגב המשך דבריהם, שבברכה של כותי אף אם שמע את שם ה', אין לענות אחריו אמן, שמא כוונתו לשם הפסל שהעמידו בהר גריזים. ועוד תירץ, שיש לומר שבמקום שאינו שומע את שם ה', אף שרשאי לענות אמן, אינו מחוייב לענות, אך במקום ששומע את שם ה', חייב לענות אמן. ונתן טעם לדבריו, שהרי המקור לחיוב לומר אמן נלמד במסכת יומא (לז.) מהפסוק 'כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו', וביארה הגמרא את הפסוק שאמר משה לישראל, כשאזכיר את שם ה', אתם הבו לו גודל, בזה שתענו אמן. וכיון שזהו המקור לחיוב אמירת אמן, יש מקום לומר שרק כששומע את שם ה' מחוייב לענות.

ובעצם החיוב לענות אמן אחר ברכה, השו"ע (או"ח סי' רט"ו ס"ב) פסק **כהרמב"ם** (ברכות פ"א הי"ג) שלמד את דברי המשנה שאמרה 'עונין אמן אחר ישראל המברך', שחייב לענות אמן. והט"ז (שם ס"ק ג) הביא שהרמב"ם חולק על דברי הטור, שסובר שכל שלא שמע את כל הברכה, אינו חייב לענות. ודייק הביאור הלכה (שם ד"ה חייב) מדברי הט"ז, שרק כששמע חלק מהברכה נחלק הטור, אבל אם שומע את כל הברכה, לכל השיטות חייב לענות אמן. עוד כתב בביאור הלכה (סוף ד"ה שלא), שלפי דברי הרמב"ם אי אפשר לומר את תירוצו [הובא לעיל] על דברי הרא"ש ורבינו יונה, שהרי רצה לומר שכל ששומע את שם ה' יש חיוב לענות, ועתה מבאר שרק בשומע את כל הברכה כולה חייב.

ביאור השיטה שגדול העונה אמן יותר מהמברך

רבי יוסי אומר גדול העונה אמן יותר מהמברך. בשו"ת המבי"ט (ח"א סי' קי"ז וסי' ק"פ) כתב, שכלל זה נאמר רק במקום שהעונה אמן היה גם הוא מחויב

[כא] **בריב"ש** (סי' פג) כתב לגבי כלה שלא בירכו בשעת אירוסיה ברכת אירוסין, שאפשר לברך ברכה זו עד שתכנס לחופה, שכל זמן זה עדיין שם ארוסה עליה, אבל לאחר החופה הסתלק שם ארוסה מעליה וחל עליה שם נשואה, ולמד זאת מההלכה של שיעור עיכול בברכת המזון, והוא כעין ביאור החזון איש בטעם שיעור זמן של עד שיתעכל.

[כב] **ובהערות** על מסכת יומא (הגרי"ש שם) כתב ליישב שאינו דומה, שהרי במן אף שלא היה שיעור עיכול, אך ודאי שלא היו רעבים לאחר אכילת המן, ואם כן נכלל בשיעור שהוזכר בגמרא, שהוא עד שיהא רעב שוב, מה שאין כן בבושם שלאחר שמסירו אין בו שום תועלת כלל וכלל. ועוד כתב שם ליישב שמשה תיקן את ברכת המזון על הדברים שהיו קונים מתגרי אומות העולם, ולא על המן.

[כג] **ולענין** בשמים, שדן המגן אברהם מדוע לא תיקנו בהם ברכה אחרונה, כתב החזון איש שלפי דבריו באמת היה מקום לחייב בברכה אחרונה מיד לאחר הרחתם, ומה שלא תקנו כן חכמים, הוא כמו שפירש רש"י, שאין הדבר חשוב מספיק שיקבעו עליו ברכה.

[כד] **ואילו** רבי עקיבא איגר (שו"ע או"ח סי' קפו ס"ב ד"ה קטן) הסתפק בענין זה, האם כיון שנעשה גדול קודם שעבר שיעור עיכול יתחייב מן התורה, והביא שחתנו הראה לו שהסתפק בזה החכמת אדם לגבי אונן [דהיינו מי שנפטר קרובו שחייב לקוברו, ועדיין לא קברוהו, ודינו שעד הקבורה פטור מן המצוות], אם אכל בזמן שהיה אונן וכשעברה אנינותו [שקברו את הנפטר] עדיין לא עבר שיעור עיכול, האם חייב לברך. ודחה הרעק"א שאין להשוות את שני הספקות, כיון שיש לומר שאונן אינו כקטן שפטור מהמצוות, אלא שכשעוסק במצוה של אנינות פטור מלקיים מצוות נוספות אף שמחוייב גם בהן, ולכן יש לומר שכשמסיים את המצווה של אנינות חייב לברך, אך בקטן שבזמן האכילה לא היה מחוייב כלל, ועיקר החיוב מחמת האכילה, אפשר שהחכמת אדם לא היה מסתפק בו, אלא סובר שאינו חייב לברך.

[כה] **וכל** זה בשיטת הר"ח ותוספות, אבל לשיטת רש"י, שעל אכילה מועטת אמר ריש לקיש שיעור של כל זמן שיצמא מחמת אכילתו, הרי על זה נחלק רבי יוחנן, והלכה כרבי יוחנן, ואם כן לרש"י באכילה מועטת השיעור הוא כל זמן שאינו רעב. ולפי זה נמצא שבאכילה מרובה לא מצינו שנחלק רבי יוחנן, והשיעור יהיה עד כדי הילוך ארבעה מילין [שהם שיעור שבעים ושתים דקות לפי הפרי מגדים במשבצות זהב ס"ק ב]. ועל כן כתב המגן אברהם (שם סק"ט), שבסעודות גדולות, שלפעמים יושבים ארבע שעות אחר עיקר הסעודה עד שמברכים, לפי שיטת רש"י אינו כדין, וצריכים לברך מיד. אך סיים שיש סברא לומר, שכיון שרגילים שגם בשעות אלו עסוקים בשתיה ובפרפראות, נחשב הדבר שעדיין לא התעכל המזון ויכולים לברך.

[כו] **ומעט** פירושו לפחות שיעור כזית, שמחייב בברכת המזון. מחצית השקל (ד"ה מעט).

[כז] **ולפי** זה, מה שמבואר במשנה שאין עונים אמן על כותי כשלא שמע את כל ברכתו, הוא אפילו באופן זה ששמע את השם, משום שחוששים שדעתו לעבודה זרה, אבל אם שמע את כל הברכה אין חוששים. רא"ש (שם). וההבדל בין מי ששומע את כל הברכה לבין השומע רק שהזכיר את שם ה', הוא שבנוסח הברכה אומרים 'מלך העולם', שהכוונה היא לה' שהוא אלוהי האלוהים, ולא לעבודה זרה. מרומי שדה (נא: ד"ה ואין עונים). וברבינו יונה (שם) דן, בשומע את כל הברכה מנכרי, האם מותר לענות אמן, שיש אומרים, שנכרי גרוע הוא מכותי, ולעולם אינו מכוין אלא לשם העבודה זרה שלו, ואין לענות אחריו אמן. אך הביא בשם רבו שהתיר לענות אמן, שאף שהנכרי אינו יודע מיהו ה', והוא חושב שהעבודה זרה שלו היא ה', אך כיון שעל כל פנים כוונתו לברך את מי שהוא ה' באמת, ואנו שומעים מפיו את כל הברכה, אפשר לענות אחריו אמן.

בברכה זו, ויצא ידי חובתו בשמיעה וענה אמן, אך מי שעונה אמן על ברכה שאינו מחויב בה אינו גדול מהמברך. וכן כתב בחידושי הגרי"ז (נזיר סו: ד"ה אמר ליה), שבין לשיטה שהעונה אמן גדול מהמברך, ובין לשיטה שהוא רק כמברך, זהו דווקא כשגם הוא חייב באותה ברכה.

אך יש לעיין מדברי **הרא"ש** (ברכות פ"ט הכ"ד) שכתב שהעונה אמן אחר ברכת העולה לתורה, מועילה לו אמירה זו לענין להצטרף למנין מאה ברכות שחייבים לומר כל יום[כח], **והמעדני יום טוב** (שם אות ל) פירש את כוונת הרא"ש שהעונה אמן נחשב כמברך, משום שכשעונה אמן מתיחסת ברכת המברך גם אליו. והקשה המעדני יום טוב, שהרי אף אם אינו עונה אמן יוצא ידי חובת ברכה מדין שומע כעונה [שלמד המעדני יום טוב שכל אחד מהציבור מחוייב בברכה], ומדוע כתב הרא"ש שצריך לענות אמן כדי שיושלמו לו מנין מאה ברכות. ותירץ שעל כל פנים יש יותר חשיבות של ברכה לגבי השומע כל שעונה אמן, ועל כן הצריך הרא"ש שיענה אמן. ולפי דברי המעדני יום טוב, מתאימים הדברים עם מה שאמר הגרי"ז, שרק אם מחוייב בברכה, יש מעלה באמירת אמן.

אמנם המשבצות זהב (או"ח קכ"ד סוס"ק ד) חלק על המעדני יום טוב, וכתב שבודאי אין שאר הציבור חוץ מהעולה לתורה מחוייבים בברכת התורה, שהרי אינם קוראים בתורה, ואם כן בודאי שבשמיעה לבד לא שייך לומר שנחשבים שגם הם ברכו, ולא שייך לצרף שמיעה זו שתכלל במנין מאה ברכות, ועל כן רק מי שכיון בברכה וגם אמר אמן, אז עולה לו למנין מאה ברכות, וזה מה שהתחדש בסוגיא כאן, שעצם אמירת 'אמן', אף בלא שיוצא עתה ידי חובתו, היא עצמה גדולה יותר מברכת המברך, וכיון שהיא גדולה מהברכה, על כן מתקיים באמירה זו גם חיוב אמירת מאה ברכות ביום. ודייק כן מהרא"ש, שאמר שצריך גם לשמוע הברכה וגם לענות אמן[כט].

נמצא שלפי המשבצות זהב, אף בברכה שאינו מחוייב בה נאמר שגדול העונה יותר מהמברך, ולא כפי שדייק הגרי"ז מהרמב"ם. אמנם, בחידושי הגרי"ז מובא משמו שאמר שלאו דווקא בברכות שמחוייב בהן נאמר שגדול העונה יותר מהמברך, אלא גם בברכות שיש לעונה איזו שייכות בהן, כגון ברכות התורה שבקריאת התורה בציבור, שיש לכל הציבור שייכות בהן [אף שאינם מחוייבים, כפי שכתב המשבצות זהב], גם בהן נאמר הכלל שגדול העונה מהמברך[ל].

ומהמעשה שהיה עם רבינו תם, והביאו הרא"ש (חולין פ"ו ס"ח), מבואר שאף בלא שיש לעונה אמן שום שייכות לברכה, גם עליו נאמר שגדול הוא המברך. שהרא"ש מביא מעשה באדם שהזמין מוהל, ובא מוהל אחר והקדים ומל. והמוהל שנקרא על ידי האב רצה לתבוע מן המוהל שמל, סך עשרה זהובים, משום שמבואר בגמרא (חולין פז.) שהחוטף מצווה חייב לשלם עשרה זהובים למי שהפסידה. ואמר הרא"ש שפטרו רבינו תם מלשלם, משום שדייק מהגמרא (חולין שם) שהתשלום הוא על שלקח את הברכה, ובמקרה של המוהל, כיון שהמוהל שהוזמן היה שם וענה אמן, וגדול העונה אמן יותר מהמברך, נמצא שלא הפסיד שום שכר ברכה בזה שהקדימו מוהל אחר. הרי שמפורש בדבריו, שאף במקום זה, שלמוהל שלא מל לא היתה שום שייכות לברכת המוהל שמל, אף על פי כן אם יענה אמן, על אמן זה נאמר שגדול העונה יותר מהמברך.

הטעם שהעונה אמן גדול יותר מהמברך

שם. בטעם הדבר מדוע גדול העונה אמן יותר מהמברך, כתב **המאירי** (נזיר סו: ד"ה העונה) משום שבדרך כלל מי שגם טרוד באמירת הברכה, יותר קשה לו לכוין ממי שרק שומע ומתכוין לצאת ידי חובה, ועל כן יש מעלה לעונה יותר מלמברך, שהוא מכוין יותר[לא].

אכן בשו"ת הרשב"א (ח"ה סי' נ"ג) ביאר[לב] מעלת העונה אמן באופן אחר, משום שענין הברכה הוא הודאה, אבל אין המברך מודיע שהדבר אמת, ואילו בעניית אמן, הרי אומר הוא שהדבר אמת, וזו היא מעלתו יותר מהמברך[לג].

וברבינו בחיי על הפסוק שנאמר בקריעת ים סוף 'ויראו העם ויאמינו' (שמות יד לא) כתב, שמשום שהאמונה היא יסוד כל התורה כולה[לד], תיקנו לנו חז"ל בתפילה ובברכות לומר 'אמן', שהוא נגזר מלשון 'אמונה', וכשאדם מברך הריהו מעיד בברכתו לה', שהוא מקור הברכה, והעונה אמן משמעו שמודה לדברי המברך שיש להאמין בהם, והרי הוא כעד נוסף שמעיד כדברי המברך, ועל ידי העונה אמן הושלמה העדות, כיון שהוא העד השני, ולעדות גמורה צריך שני עדים, ועל כן אמרו חכמים שגדול העונה אמן יותר מהמברך.

להלכה מי גדול העונה או המברך

תנאי היא דתניא אחד המברך ואחד העונה אמן במשמע. מהרמב"ם (ברכות פ"א הי"א) נראה שסובר שאין העונה אמן גדול, שכתב שם 'וכל העונה אמן אחר המברך הרי זה כמברך'. וכן פירש **המגן אברהם** (סי' ר"א סק"ו) בדעת **השולחן ערוך** שפסק (שם ס"ד) שצריך לחזר שיתנו לו כוס של ברכה לברך, וזה כשיטת האמוראים שאין מעלה לעונה יותר מהמברך, וממהרים השכר לאומר הברכה, כמבואר כאן בסוגיא. ואילו **הש"ך** (חו"מ סי' שפ"ב סוס"ק ד) הביא **שהרא"ש** (חולין פ"ו סי' ח) כתב בשם **רבינו תם**, שלהלכה גדול העונה אמן יותר מן המברך[לה]. **והמעדני יום טוב** (שם אות ד) הקשה על דברי רבינו תם, שהרי בגמרא בסוגיא שלנו היא מחלוקת הברייתות, מי גדול ממי, והביאה הגמרא שהאמוראים נהגו למעשה כצד שהמברך גדול, שהרי אמרו לבניהם לברך, ומוכח שההלכה היא שהמברך עדיף. ותירץ המעדני יום טוב, שצריך לומר שרבינו תם סובר שאין כלל מחלוקת בין הברייתות, והגמרא הביאה אותם רק כדי להוכיח כסברת רב שמקדימים את השכר למברך, כיון שהוא קודם לעונה אמן במעשה המצווה, ולכן הוא גם קודם לקבל שכר על ברכתו. ואותם האמוראים העדיפו את הקדמת השכר מאשר את מעלת עניית אמן. ולכן פשוט לרבינו תם שהעונה אמן גדול מן המברך[לו].

והש"ך נחלק על דברי המעדני יום טוב, במה שאמר שכולם מודים שמעלת העונה אמן גדולה יותר, שהרי הברייתא אומרת 'אחד המברך ואחד העונה אמן במשמע' ומבואר שסוברת שאין מעלה לעונה אמן יותר מן המברך, אלא שרק לענין הקדמת השכר יש מעלה למברך. והוסיף הש"ך, שאף שלדבריו נחלקו האמוראים בענין זה, אך פסק רבינו תם נכון לפי שניהם, משום שאף לשיטה שאין העונה אמן עדיף, אך על כל פנים אינו פחות מהמברך אלא שווה לו. ועל כן לא יכול המוהל שהזמינוהו לתבוע את המוהל שחטף את הברכה, שהרי ענה אמן על הברכה, ויש לו שכר כמברך.

אמירת אמן אחר ברכות קטן

אחר הכל עונין אמן חוץ מתינוקות של בית רבן וכו' אבל בעידן מפטרייהו עונין. נאמרו **בראשונים** כמה שיטות לבאר חילוק זה של הגמרא, מתי מברכים על ברכותיו של קטן:

א. רש"י (ד"ה פירס) כתב שכאשר קטן אומר את ההפטרה ומברך בתורה ובנביא, אז עונין אמן אחר ברכותיו. **והרא"ה** (ד"ה תניא) ביאר שהטעם שעונים אמן אחרי ברכות אלו, כיון שחכמים תיקנו שקטנים יברכו אותם, לכן אפשר לענות עליהם אמן. **ובשיטה מקובצת** (ד"ה והני מילי) הקשה על שיטת רש"י, שהרי תקנו גם שקטן יכול לקרוא בתורה ולתרגם, ומדוע נקטה הגמרא דווקא ברכות הפטרה [שזהו לשון הגמרא כאן 'בעידן מפטרייהו', והכוונה להפטרה]. **ובמאירי** (ד"ה תינוקות) הביא את דברי רש"י והוסיף עליהם 'והוא הדין לקריאתו בתורה אלא שאינו קורא אלא מפטיר', ונראה שכוונתו ליישב קושיא זו, שבאמת גם כשקורא בתורה ומברך, עונים אמן על ברכתו, אלא שבדרך כלל אינו עולה לתורה כי אם בהפטרה.

ב. הרא"ש (סי' ה) **והרשב"א** (ד"ה בעידן) הביאו את שיטת **הראב"ד**, שכוונת הגמרא כשאמרה 'בעידן מפטרייהו עונין' היא, שבשעה שאכלו והתחייבו לברך מצד חינוך, עונים אמן על ברכתם, משום שחיוב של מצוות חינוך, מצווה היא, ואפשר לברך עליה. וכן למדו **הכסף משנה** (ברכות פ"א הי"ג והט"ו)

כח. **שיש** חיוב לברך מאה ברכות כל יום (מנחות מג:). **כט. והרעק"א** (בגליון הרעק"א או"ח סי' רפ"ד אות ד) הביא גם את דברי המשבצות זהב, לבאר את פסק השו"ע, שפסק שם כרא"ש, שלהשלים מאה ברכות צריך שיענה אמן אחר העולה לתורה. **ל. ובכתבי** התלמידים בסוף חידושי הגרי"ז שם, הביאו מהמשנה ברורה (סי' מו ס"ק יד) שכתב שגם העונה אמן אחר ברכות חזרת הש"ץ, אפשר במקום הדחק לצרפם למנין מאה ברכות. וכתבו שספק המשנה ברורה הוא האם רק בברכת התורה אמר כן הרא"ש, כסברת המעדני יום טוב, ששם היא חובה גמורה על כל הציבור, ואם כן בברכות שמונה עשרה שאין לציבור חובה לאומרם, אף שעונין אמן לא שייך לצרף הברכה למנין מאה ברכות. או שמא כהפרי מגדים ורבי עקיבא איגר, שכל ששייך קצת לברכה יש מעלת עונה אמן, וגם חזרת הש"ץ, חובת הציבור היא. **לא. ופירש** בזה את דברי רבי נהוראי בגמרא, שהשווה המברך ל'גולירין', שהם המתחילים במלחמה ואינם גיבורים, ואת העונה אמן השווה לגיבורים שהם בסוף וכוחם רב. שכן גם המברך הוא המתחיל בענין הברכה, אלא שאינו כל כך בתוקף הכוונה, והעונה אמן הוא המסיים וכוונתו חזקה. והוסיף המאירי, שכיון שזהו הטעם שהעונה עדיף, על כן מי שמכיר בעצמו שיכול לכוין היטב אף כשמברך בעצמו, אין לו מעלה בענית אמן יותר מאשר באמירת הברכה. ומטעם זה אמרו האמוראים לבניהם שימהרו ויברכו, שידעו שהם יודעים לכוין, ובכזה אופן נאמר שהמברך והעונה שניהם מקבלים שכר בשווה, אלא שהמברך יקבל שכרו יותר במהרה. **לב. והקדים** לדבריו, שיש בזה ענין נעלם לבעלי החכמה. **לג. ומעין** דברי הרשב"א כתב בחידושי המהר"ל (נזיר שם ד"ה שהרי), והוסיף שלכן דמתה זאת הגמרא לגיבורים שמנצחים, משום שהעונה אמן אומר שהדברים הם אמת והם דברים נצחיים, ואת זה לא אמר המברך, ולכן הוא נחשב רק כמתחיל במלחמה ולא כמנצחה. **לד. ומנה** שם בשם רבינו חננאל כמה חלקים באמונה, אמונה בה' ובמשה, בנביאים, ואמונה בעולם הבא שמיועד לשכר טוב לצדיקים [כפי שאמר דוד המלך ע"ה (תהלים כז יג) 'לולא האמנתי לראות בטוב ה' בארץ חיים'], ואמונה בביאת הגואל. **לה. שהרא"ש** מביא מעשה באדם שהזמין מוהל, ובא מוהל אחר והקדים ומל, והמוהל שנקרא על ידי האב רצה לתבוע מן המוהל שמל סך עשרה זהובים, משום שמבואר בגמרא (חולין פז.) שהחוטף מצווה חייב לשלם עשרה זהובים למי שהפסידה. ופטרו רבינו תם מלשלם, משום שהתשלום הוא על שלקח את הברכה, ובמקרה זה, כיון שהמוהל שהוזמן למול היה שם וענה אמן, והרי גדול העונה אמן יותר מהמברך, נמצא שלא הפסיד שום שכר ברכה בזה שאחר מל במקומו. הרי שפסק להלכה שגדול העונה אמן יותר מהמברך. **לו. עוד** כתב שם המעדני יו"ט שמפירוש רש"י בסוגין נראה שחולק על דברי ר"ת, ובש"ך חלק עליו בזה.

והגר"א (שם סק"ז) בדעת הרמב"ם. והטעם שאין עונים אמן אחר ברכות הקטן, דייק הגר"א (סי' רט"ו סק"ד) מהרמב"ם (שם הט"ו), שהוא מחמת הדין שאין אומרים אמן על ברכה לבטלה[לז]. וכתב **הראש יוסף** (ד"ה אחר), שמשמע שרק אם הגיע הקטן לגיל חינוך בברכות, אפשר לענות אמן אחר ברכותיו, משום שכל שלא הגיע לזמן זה, אין כאן מצווה כלל. אמנם לדברי רש"י, אף כשהגיעו לגיל חינוך, אין עונים על ברכותיהם אמן, אלא רק בברכות שנתקנו במיוחד לקטנים. וגם בברכות אלו, אין עונים אלא כשהגיעו לזמן שהם מחוייבים בהם.

ג. פירוש נוסף נמצא בדברי הר"ח, שפירש ש'עידן מפטרייהו' היא השעה שהציבור נפטר לדרכו אחרי ששמעו הדרשה, ואומרים קדיש, ועליו עונים אמן אף כשקטן אומרו, משום שאין קדיש זה חובה כל כך.

חיוב מים אחרונים

והייתם קדושים אלו מים אחרונים. הרא"ש (סי' ו) הקשה שכאן בסוגיא משמע שמים אחרונים חיובם מצד קדושה, ואילו במסכת חולין (קה:) מבואר שהטעם הוא מפני הסכנה של מלח סדומית שנמצא לפעמים במאכל ונדבק בידיו, ואם לא יטול את ידיו יש חשש שיגע עם ידיו בעיניו ויתעוור.

ותירץ[לח], שיש שני חלקים בחיוב מים אחרונים, משום קדושה אמרו שמצווה ליטול לפני ברכת המזון, אך אין בזה חיוב, ומשום הסכנה שיש במלח סדומית, הוסיפו חיוב ליטול ידיו. והביא בשם **רב האי** שאמר משמו של אחד **הגאונים**, שהטעם משום קדושה נאמר למי שמברך בעצמו מפני שמזכיר את שם ה'. ואילו הטעם מפני מלח סדומית נאמר לגבי האחרים, שיוצאים ידי חובתם בשמיעה.

האם יש לברך על מים אחרונים

שם. נחלקו הראשונים, האם צריך לברך על מים אחרונים, **הרא"ש** הביא שיש שכתבו שמברך 'על רחיצת ידים', אבל בשם **רב עמרם** כתב, שאין לברך עליהם שום ברכה. **ובשו"ת ראבי"ה** (סימן אלף קט) הביא ששמע בשם **רבינו יצחק בן מלכי צדק** שמברכים על מים אחרונים, שהרי למדו חכמים דין זה מפסוק, והקשה על דבריו שאם כן, גם על שמן ערב נברך, שגם הוא נלמד בסוגיא כאן מפסוק. והביא שיש מרבותיו שהיו אומרים שהמברך ברכת המזון אכן צריך לברך ברכות אלו, משום שכתוב בסוגיה שידים מזוהמות פסולות לברכה, וכן משום שהפסוק שהביאה הגמרא מדבר על המברך, אבל שאר האנשים שיוצאים ידי חובה בשמיעה, אין להם לברך, מפני שלהם אין חיוב מחמת מצוה, אלא רק משום סכנה ולכן לא יברכו. וסיים שבמדרש רבי תנחום מפורש, שגם מים אחרונים חייב לברך עליהן מקל וחומר, שאם על מים ראשונים מברך, על אחרונים לא כל שכן.

איזה ברכה לומדים מן הפסוק 'אני ד' אלוקיכם'

אני ד' אלהיכם זו ברכה. ברבינו יונה (ד"ה אני) כתב שהברכה שעוסקים בה היא ברכה על מים הראשונים, שהיא ברכת 'על נטילת ידים'. ואילו **ברש"י** שעל הרי"ף (ד"ה זו) כתב שהכוונה היא לברכת המזון[לט].

פרק תשיעי - הרואה

נד.

מדוע התנא פתח בברכה זו ולא בברכות שהן על מעשה בראשית

הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל אומר וכו'. הקשה **בפני יהושע** (ד"ה הרואה), מדוע פתח התנא בברכה זו שהיא על נסים שנעשו לישראל, ולא פתח בברכות שהן על מעשה בראשית, שמברך אותן על דברים שקדמו הרבה שנים לנסים שנעשו לישראל.

ותירץ, שכל ברכות אלו שהן ברכות ההודאה, נלמדות מהברכה שמברכים על נסים שנעשו לישראל, שמבואר בגמרא לקמן שממה שאמר יתרו 'ברוך ה' אשר הציל' וגו' (שמות יח י), יש ללמוד שמברכים על הנס. ומכאן למדים גם לכל ברכות ההודאה, אבל בלא פסוק זה לא היו חכמים מתקנים שום ברכה מברכות אלו, שהרי אינן דומות לברכות הנהנין, שנלמדות מסברא (לעיל לה.) שאסור לו לאדם שיהנה בלא ברכה [והוא הדין לברכות המצוות, שסברא היא שיש לברך על המצוות]. ומכיון שהמקור לכל ברכות אלו הוא הפסוק שנאמר בברכה על הנס, לכן הקדים התנא ברכה זו שנאמרת על הנסים שנעשו לישראל.

האם צריך להזכיר שם ומלכות

אומר ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה. נחלקו הראשונים האם בברכה זו, ובשאר הברכות המנויות במשנתנו, צריך להזכיר שם ומלכות.

רוב הראשונים[א] כתבו שבכל הברכות הללו צריך להזכיר שם ומלכות[ב]. והביאו ראיה לדבר, מדברי הירושלמי (פ"ט ה"א) שכל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה[ג].

ודעת הראב"ד (השגות על בעל המאור, ד"ה מי יתן)[ד] שבברכות אלו אינו מזכיר שם ומלכות, לפי שאינן ברכות קבועות, והרשות בידו שלא יראה את הדבר שמברך עליו כך, ולא יצטרך לברך[ה]. וכתב, שמכל מקום, אם אמר בברכות אלו שם ומלכות לא הפסיד.

האם דווקא כשנעקרה עבודה זרה מכל ארץ ישראל מברך כן

מקום שנעקרה ממנו עכו"ם אומר ברוך שעקר עכו"ם מארצנו. בירושלמי (פ"ט ה"א) אמרו שדווקא כשנעקרה עבודה זרה מכל ארץ ישראל, אבל אם נעקרה רק ממקום אחד אומר 'ברוך שעקר עבודה זרה מן המקום הזה'. ודברי הירושלמי הובאו **בתוספות** (ד"ה שעקר) **ובמרדכי**[ו] (פ"ט רמז רט).

וכתב הב"ח (או"ח סי' רכד ס"א), שהפוסקים לא הביאו את דברי הירושלמי, משום שמדברי הבבלי שלא חילק בזה, נראה שאפילו אם נעקרה עבודה זרה רק ממקום אחד, מברך כן.

ובביאור הגר"א (שם אות ג) כתב שיש בתוספות טעות סופר, וצריך לומר 'כשנעקרה עכו"ם מארץ ישראל', ולא 'מכל ארץ ישראל', כיון שגם לדעת הירושלמי צריך לברך גם אם לא נעקרה מכל ארץ ישראל, וכתב שכן

לז. ואף שאין הקטנים עצמם עוברים עבירה כשמברכים להתלמד, זהו משום שכל העבירה בברכה שאינה צריכה היא רק כשמברך לשווא, כפי שכתב הרמב"ם שם, ולשווא הכוונה היא ללא שום צורך, והם אינם אומרים לשווא אלא לצורך להתלמד. אמנם אף שאין כאן עבירה, אך על כל פנים אינם מברכים אותה לצאת ידי חובתם אלא להתלמד, ונקראת מחמת כן ברכה לבטלה, ואין עונים אמן אחר ברכה לבטלה. ביאור הגר"א (שם ס"ד). ועל מה שאמר הגר"א שהמקור לאיסור עניית אמן על מי ששינה ממטבע שטבעו חכמים, הוא מדין המשנה שאין עונים אמן אחר ברכת הקטן, שהיא ברכה לבטלה, הקשה באבן האזל (שם הלכה ט"ו ד"ה ועוד), שברמב"ם מבואר ששני דינים נפרדים הם, שלגבי העונה אמן לאחר ברכה לבטלה כתב הרמב"ם שאסור לענות אחריו אמן, ואילו לגבי ברכת קטן רק כתב שאין עונין אמן אחריהם, ושמי שענה לא יצא ידי חובתו, אך לא כתב שיש איסור בדבר. וביאר האבן האזל את החילוק, שרק בברכה לבטלה, שכתב עליה הרמב"ם שהאומרה נחשב כנושא שם ה' לשווא וכנשבע לשווא, על כן אסור לענות אחריו אמן, שאם עונה נמצא שהוא מסכים לדברי המברך, ונכלל גם הוא בגדר מברך לבטלה. אבל העונה אחר קטן המתלמד, כיון שבברכת הקטן אין איסור, אף בעניית אמן אין איסור. **לח. וכך** כתב גם ברבינו יונה (ד"ה והייתם) בשם רבני צרפת. **לט. ובמעדני** יו"ט (רא"ש סי' ו אות ד) כתב שפירוש זה אינו בר סמכא, ואינו מפירוש רש"י, ואת שמו לא הוגד לנו. **א. תוספות** (ד"ה הרואה) בשם רבינו שמעיה ובשם ר"י, וכתבו בשם רבינו שמשון מקוצי שכן נהג ר"י [לברך על הברקים בשם ומלכות]. וכן דעת הרמב"ם (ברכות פ"י ה"ט, ובפירוש המשניות כאן), תלמידי רבינו יונה (לקמן ע"ב ד"ה אמרי), **הרשב"א** (ד"ה הרואה, ולעיל מט. ד"ה ברוך), **הרא"ה** (לקמן ע"ב ד"ה וכל ברכות), **הרא"ש** (סי' א) והריטב"א (ד"ה ואסיקנא). וכן פסקו הטור והשלחן ערוך (או"ח סי' ריח ס"א). **ב. כתב** המגן אברהם (סי' רטו סק"ה), שדווקא כשמלמדים את התינוקות את נוסח הברכות מותר ללמדם בשם ומלכות ואין בזה משום ברכה לבטלה, אבל גדול שלומד את נוסח הברכות בגמרא, אומר אותם בלא הזכרת השם, וכתב שכן מוכח מדברי התוספות כאן. ובמחצית השקל (שם) ביאר כוונתו, שלפי מה שכתבו התוספות שצריך להזכיר שם ומלכות בברכות אלו, אם כן רבי שסידר את נוסח המשנה, לא הזכיר בכל ברכות אלו שם ומלכות, ונתן בזה מקום לטעות שאין צריך להזכיר שם ומלכות, אלא בהכרח שמכיון שבשעה שלומד את נוסח הברכות אסור להזכיר שם ומלכות, לכן גם רבי לא הזכיר בנוסח המשנה שם ומלכות, כדי שלא יבואו לטעות ולהזכיר את השם בשעת הלימוד. וראה בשערי תשובה (שם סק"ג) שהביא אחרונים נוספים שסוברים כמגן אברהם. אמנם בשם שאילת יעבץ (שו"ת, ח"א סי' פא) כתב שאם יש שם באמצע ברכה המוזכרת בגמרא, יכול להזכירו בשעת לימודו [וראה ביעב"ץ (שם) שדחה את ראיית המגן אברהם מדברי התוספות, שכיון שהדבר ידוע שכל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה, לכן קיצר התנא וסמך על הידוע לכל שכל הברכות מתחילות בשם ומלכות]. ובמשנה ברורה (שם ס"ק יד) פסק כמגן אברהם [אלא שהביא את דברי הפרי מגדים (א"א שם) שכשלומד פסוקים הנזכרים בתלמוד, רשאי לאומרם כלשונם, עם הזכרת השם]. **ג. ואע"פ** שיתרו בירך על הנס ואמר 'ברוך ה' אשר הציל' וגו', ולא הזכיר מלכות, צריך לומר שמה שאמר (שמות יח י) 'אשר הציל אתכם מיד מצרים ומיד פרעה', הוא במקום מלכות, שדבר זה מורה שממשלתו בכל. מהרש"א (ח"א ד"ה ברוך) ופני יהושע (ד"ה הרואה). ובפני יהושע הוסיף עוד, שגם מה שאמר (שם יח יא) 'עתה ידעתי כי גדול ה'' וגו', אין לך מלכות גדולה מזו [וכדברי רש"י בחומש (שם) על הפסוק 'כי גדול ה' מכל האלהים', מלמד שהיה מכיר בכל עבודת אלילים שבעולם שלא הניח עבודת אלילים שלא עבדה, וההכרה בכך שה' גדול מכל האלילים, אין לך מלכות גדולה מזו]. וראה עוד בענף יוסף (ד"ה ויאמר) בביאור דברי המהרש"א. **ד. והביאוהו** הרשב"א (ד"ה הרואה) והריטב"א (שם). **ה. וכמו** ברכת הזימון שאין בה שם ומלכות, לפי שפעמים שאין אומרים אותה, והרי היא כברכת הרשות, שרשות ביד כל אחד מהשלשה לאכול לבדו ולא לאומרה, והוא הדין בברכות אלו שהרשות בידו שלא יראה את הדבר ולא יברך עליו. ראב"ד (שם). אמנם הרשב"א (שם) כתב שהראב"ד דחה ראיה זו [והריטב"א (שם) כתב דחייה זו בשם עצמו], שאפשר שברכת הזימון אינה טעונה שם ומלכות, משום שבעיקר ברכת המזון יש כבר שלש ברכות שמזכיר בהן שם ומלכות, ולכן הקלו בברכת הזימון שלא להזכיר שם ומלכות. וראה עוד בבית יוסף (או"ח שם ד"ה ומ"ש רבינו וכן) שכתב שטעמו של הראב"ד הוא שברכות אלו אינן אלא שבח והודאה בעלמא, ולכן אין צריכות שם ומלכות. **ו. ודברי** המרדכי הובאו בדרכי משה (או"ח סי' רכד אות א).

מבואר **ברא"ש** (פ"ט סי' ו) בשם הירושלמי[ז], וכן הובא **באמרי נועם** (בתוס' שם). וכן פסק **במשנה ברורה** (שם סק"ד), שאפילו אם נעקרה רק ממקום אחד בארץ ישראל מברך כן.

בדברי המהרש"א שהעוקר עבודה זרה מברך ברכה מיוחדת

שם. כתב **המהרש"א** (ח"א לקמן נז: ד"ה הרואה), שדווקא הרואה מקום שנעקרה ממנו עבודה זרה מברך כן, אבל מי שעוקר בעצמו עבודה זרה מברך בנוסח אחר, והוא 'אשר קדשנו במצותיו וצונו לעקור עבודת כוכבים ומזלות מארצנו', ככל ברכת המצוות[ח].

ובקול סופר (אות מד) הקשה על דברי המהרש"א, שלכאורה צריך עיון כיצד אפשר לברך על דבר שנעשה בעבירה, שהיה יותר טוב שלא חטא אדם ועשה עבודה זרה ויתחייב חבירו לבער מה שהוא עשה, שהרי גם בני נח מצווים על עבודה זרה, והיה יותר טוב שלא עשו עבודה זרה כלל, ואיך אפשר לברך על ביעורה[ט].

ובספר משנת ר' בנימין (ברכות פ"ט) הקשה מדברי **הרשב"א** (שו"ת, ח"א סי' יח) שכתב בביאור אחד מסוגי המצוות שאין מברכים עליהם, 'וכן כל מצוה שהיא באה מתוך עברה, כגון השבת הגזלה וחזרת הרבית, שלא צונו לגזול כדי להשיב, וליקח את האם כדי שנחזור ונשלח אותה ועל כיוצא באלו'. ומבואר שעל מצוה שבאה מתוך עבירה אין מברכים, ואם כן מדוע כתב המהרש"א שמברך על מצות עקירת עבודה זרה, שהיא מצוה שבאה מתוך עבירה.

וכתב, שאפשר שדברי הרשב"א שאין מברכים על מצוה שבאה מתוך עבירה, לא נאמרו אלא במצוה שבאה מחמת עבירה שהמברך עצמו עשאה, שאז אם מחמת עבירה זו באה עליו מצוה, אינו מברך עליה, מה שאין כן בעוקר עבודה זרה, שהעוקר לא עשה את העבודה זרה, אע"פ שאחרים עשו בזה עבירה, יכול לברך על מצות עקירתה'.

ובהגהות בני בנימין (על הרמב"ם עבודה זרה פ"ז ה"א) כתב[י], שיש לומר שמצוה שבאה מחמת עבירה שנעשתה על ידי גוי, אינה נחשבת ל'מצוה שהיא באה מתוך עבירה', ולכן כתב המהרש"א שמברכים על עקירת עבודה זרה שנעשתה על ידי גוי.

מדוע רבי יהודה אינו חולק כאן

על הזיקין ועל הזועות ועל הרעמים ועל הרוחות. **בגליוני הש"ס** (ד"ה על הזיקין) העיר, מדוע רבי יהודה שחולק להלן במשנה בדין ברכת הים הגדול, אינו חולק גם כאן, שהרי רבי יהודה סובר לעיל (מ:) שאין מברכים על חומץ ושאר דברים שהם מין קללה, שכל שהוא מין קללה אין מברכין עליו, ואם כן, כיון שזיקין וזועות ורעמים ורוחות הם מין קללה, כמבואר בחולין (פו.) ש'משעלו בני הגולה פסקו הזיקין והזועות והרוחות והרעמים', ופירש שם **רש"י** (ד"ה זיקים) שכל אלו הם מין קללה, אם כן מדוע רבי יהודה אינו חולק וסובר שאין מברכים עליהם.

וכתב, שאפשר שבאמת רבי יהודה חולק וסובר שאין מברכים על כל אלו הואיל והם מין קללה, והתנא של המשנה לא כתב זאת, משום שסמך על המשנה לעיל (מ:) שנתבאר שלרבי יהודה אין מברכים על כל דבר שהוא מין קללה.

על אלו הרים וגבעות מברך

על ההרים ועל הגבעות. כתב **הבית יוסף** (או"ח סי' רכח ד"ה כתב) בשם **האבודרהם** (הלכות ברכת השבח וההודאה), שכתב בשם ה"ר **שמשון** שדווקא בהרים וגבעות המשונים, וניכרת גבורת הבורא בהם, מברך ברכה זו. וכן פסק **בשלחן ערוך** (שם ס"ג).

וכתב בערוך השלחן (שם ס"א), שהדבר פשוט שדווקא על הרים וגבעות משונים בגובהם 'כמו הררי אלף והרי פיראנ"א והר קאזבע"ק והרי אררט וכדומה' מברך כן.

על אלו נהרות מברך

ועל הנהרות. כתבו **התוספות** (ד"ה על), שאין כוונת המשנה שעל כל הנהרות מברך כן, אלא רק על ארבעת הנהרות הכתובים בתורה, כמו חדקל ופרת, מברך כן.

וכתב המהרש"א (בתוס' שם), שאפשר שטעמם של התוספות שדווקא על ארבעת הנהרות מברך כן, הוא משום שארבעת נהרות אלו נקראו מעשה בראשית, והיינו שלא נשתנו על ידי אדם, כמפורש בפסוק (בראשית ב י-יד) 'ונהר יצא מעדן להשקות את הגן ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים וגו' שם האחד פישון וגו' ושם הנהר השני גיחון וגו' ושם הנהר השלישי חדקל וגו' והנהר הרביעי הוא פרת'. הרי שמשעת מעשה בראשית היו ארבעה נהרות אלו קיימים, מה שאין כן שאר נהרות, שאפשר שנשתנו על ידי אדם[יב].

ובדברי המהרש"א מבואר שנקט שכוונת התוספות היא שרק על ארבעה נהרות אלו מברך. אבל **המגן אברהם** (סי' רכח סק"ג) הקשה, מדוע לא יברכו על שאר נהרות גדולים שנבראו משׁשת ימי בראשית. ועוד הקשה, על דברי **המרדכי** (פ"ט רמז רי) שכתב ש'ארבעה נהרות דקרא דווקא, כמו פישון גיחון חדקל ופרת', ולכאורה מדוע כתב המרדכי 'כמו', והרי רק ארבעה נהרות אלו מפורשים בפסוק.

ולכן כתב המגן אברהם[יג] שכוונת התוספות והמרדכי היא כמו שכתב **הבית יוסף** (שם ד"ה כתב) בשם **האבודרהם** (הלכות ברכת השבח וההודאה), שכתב בשם ה"ר שמשון שעל 'נהרות המשונים כגון פרת וחדקל, מברך ברכה זו'[יד], ופירוש 'משונים' היינו גדולים, והכוונה שעל כל הנהרות שהם גדולים כמו ארבעה אלו המפורשים בפסוק, מברך כן.

מדוע תיקנו לברך בלשון 'עושה'

ברוך עושה בראשית. כתב **הצל"ח** (ד"ה ברוך), שהטעם שתיקנו לברך 'עושה מעשה בראשית', שהוא גם לשון הווה וגם שייך על העבר ועל העתיד, ולא תיקנו לברך 'שעשה מעשה בראשית' שהוא רק לשון עבר, הוא משום שגם על הברקים מברך ברכה זו כמבואר בגמרא לקמן (נט.), ובהם שייך לשון הווה, שהרי הם מתהוים תמיד באויר, ואנו מודים להקב"ה שנתן כח בטבע לעשות דבר זה, וכיון שעל הברקים מברך בלשון זה, תיקנו שגם על ההרים והנהרות וכיוצא בהם יברך בלשון זה[טו].

מהו הים הגדול

הרואה את הים הגדול. דעת **הרא"ש** (שו"ת, כלל ד סי' ד) ועוד מפרשים[טז], שהים הגדול הוא ים אוקיינוס שמקיף את העולם.

וכתב הרא"ש (שם), שאף על פי שבלשון הפסוק (במדבר לד ו) 'הים הגדול' הוא הים שנמצא בגבולה המערבי של ארץ ישראל [והוא הנקרא כיום 'הים התיכון'], ואינו ים אוקיינוס, שהרי ארץ ישראל אינה יושבת על ים אוקיינוס, מכל מקום, כאן הכוונה לים אוקיינוס, שהרי תנא קמא אמר שעל 'הימים' מברך וכו', ולשון 'ימים' משמע סתם ים, ואילו רבי יהודה אמר 'הים הגדול', ומשמע שאינו סתם ים, אלא ים אוקיינוס.

אמנם **השלחן ערוך** (או"ח סי' רכח ס"א) כתב שהים הגדול הוא הים שעוברים בו לארץ ישראל ולמצרים [ונקרא כן מפני חשיבותה של ארץ ישראל. **משנה ברורה** (שם סק"ג)].

וכתבו האחרונים[יז], שהשלחן ערוך נמשך אחר מה שהעתיק את תשובת הרא"ש בבית יוסף, ויש שם טעות סופר, והשלחן ערוך נמשך אחר טעות זו ולכן כתב שהים הגדול הוא הים שעוברים בו לארץ ישראל ולמצרים, אבל באמת יש להגיה תשובה זו, ולפי ההגהה, הים שעוברים בו לארץ ישראל ולמצרים אינו הים הגדול, ואין מברכים עליו ברכה מיוחדת. והים הגדול שמברכים עליו ברכה מיוחדת הוא ים אוקיינוס שמקיף את כל העולם, שעליו קבעו ברכה מיוחדת מפני גודלו.

האם רבי יהודה חולק על תנא קמא

שם. **הרמב"ם** (ברכות פ"י הט"ו) פסק כדעת רבי יהודה, שהרואה את הים הגדול לפרקים מברך ברוך שעשה את הים הגדול.

ובהגהות הרמ"ך (על הרמב"ם שם) **ובטור** (או"ח סי' רכח), הקשו, מדוע פסק הרמב"ם כרבי יהודה שהוא דעת יחיד, והניח דעת תנא קמא שפסק שעל כל הימים מברך ברכה אחת.

וכתב הכסף משנה, שהרמב"ם למד כן מסוגיית הגמרא לקמן (נט:), שכיון שדנו בדבריו, ושאלו מהו 'פרקים' שאמר רבי יהודה, והשיבו שהוא עד שלשים יום, משמע שהלכה כמותו.

ז. **אמנם** ראה במעדני יום טוב (אות מ) שלפנינו בירושלמי הגירסא היא שדווקא כשנעקרה מכל ארץ ישראל. וראה עוד בזה בחשק שלמה (בתוס' שם). ח. **ודברי** המהרש"א הובאו בתוספות רעק"א למשניות (מ"א), בהגהות רעק"א (או"ח סי' רכד ס"ג) ובכף החיים (שם סק"ו). ט. **והוסיף**, שבית דין שהורגים טריפה שהרג את הנפש, משום מצות 'ובערת הרע מקרבך' (דברים יג ו) כמבואר בסנהדרין (עח.), וכי הם מברכים על מצות ביעור הרע שיש בהריגתו, ובהכרח שאינם מברכים משום שהיה עדיף שלא יחטא ולא יצטרכו לבער הרע. וכתב עוד, שהטעם שמברכים על שריפת קדשים שנטמאו, אע"פ שהיה עדיף שלא יטמאו ולא יצטרכו לבערם, הוא משום שכיון שאפשר שיטמאו ממילא שלא מחמת עבירה, לכן גם אם נטמאו על ידי אדם מברך, הואיל ובשעת קיום מצות השריפה אינו ניכר שמברך על דבר שנעשה בעבירה. מה שאין כן בביעור עבודה זרה או בהריגת טריפה שהרג, שכל עניינה של המצוה הוא דווקא מחמת העבירה שקדמה לה, בזה היה נראה לומר שאין מברכים, לולא דברי המהרש"א. י. **עיין** שם שנשא ונתן בזה. יא. **ספר** משנת ר' בנימין הוא מהג"ר בנימין רבינוביץ, והגהות בני בנימין הם מבנו, הג"ר אליהו דוד רבינוביץ תאומים [האדר"ת]. ודברי הגהות בני בנימין הובאו בספר הליקוטים שברמב"ם מהד' פרנקל (עבודה זרה שם). יב. **ועיין** במהרש"א שביאר שהתוספות נקטו דווקא את חידקל ופרת, כדי להשמיענו שאע"פ שנשתנו על ידי אדם בקצת מקומות, כמבואר בגמרא לקמן (נט:), מכל מקום צריך לברך עליהם, הואיל ועיקרם נשאר כפי שהיה. וראה עוד בזה ביד דוד (בתוס' שם). יג. **וכן** הסכימו האליה רבא והגר"א (שם), וכן פסק במשנה ברורה (שם סק"ד). יד. **וראה** בערוך השלחן (שם ס"א) שכתב שדווקא על נהרות גדולים 'שיש להם שם בעולם ולא נהרות קטנות שאין להם שם בעולם'. טו. **ועל** הים הגדול מברך לדעת רבי יהודה ברכה בפני עצמה 'שעשה את הים הגדול' בלשון עבר, משום שהים נברא בששת ימי בראשית. צל"ח (שם). טז. **הרע"ב** והגר"א בשנות אליהו (מ"ב). וראה עוד להלן. יז. **פרישה** (שם אות ג), לחם חמודות (סי' יג אות לו), וכן הסכים המגן אברהם (שם סק"א).

ובאופן נוסף כתב[יח], שהרמב"ם סובר שרבי יהודה לא בא לחלוק על תנא קמא אלא לפרש את דבריו, שמה שאמר תנא קמא שעל הימים מברך עושה מעשה בראשית, הוא דווקא בסתם ימים, אבל על הים הגדול מברך ברכה בפני עצמה[יט].

ובבית יוסף (שם ד"ה ומה) הביא שמצא כן **בתשובות הרא"ש** (כלל ד סי' ד), שביאר שרבי יהודה אינו חולק על תנא קמא, אלא תנא קמא דיבר בשאר כל הימים, שעליהם מברך עושה מעשה בראשית, ורבי יהודה הוסיף שלים הגדול יש ברכה בפני עצמה, וכיון שרבי יהודה אינו חולק על תנא קמא, לכן הלכה כמותו, שעל הים הגדול מברך ברכה בפני עצמה.

האם רבי יהודה הולך בזה לשיטתו

במשכנות יעקב (שו"ת, או"ח סי' קא-קב) כתב לחזק את סברת הטור שרבי יהודה חולק על תנא קמא, שיש לומר שרבי יהודה שסובר שעל הים הגדול מברך ברכה בפני עצמה, הולך בזה לשיטתו שסובר לעיל (לה.) לגבי ברכת הנהנין שעל הירקות הוא אומר בורא מיני דשאים, וטעמו שלכל מין תיקנו חז"ל ברכה מיוחדת בפני עצמה, כמבואר בגמרא לעיל (מ.) ש'כל מין ומין תן לו מעין ברכותיו', ולכן גם כאן סובר שיש לברך על הים הגדול ברכה בפני עצמה. וכתב, שכשם שלעיל אין אנו פוסקים להלכה כרבי יהודה, כך כאן, אין הלכה כרבי יהודה, וכדעת הטור[כ].

ובאמת שכבר **בביאור הגר"א** (או"ח סי' רכח אות ג) כתב שטעמו של רבי יהודה הוא משום שהולך בזה לשיטתו שאמר (שם) ש'כל מין ומין תן לו מעין ברכותיו'.

אבל הרש"ש (ד"ה רי"א) הקשה על דברי הגר"א, שאם טעמו של רבי יהודה הוא משום שהולך בזה לשיטתו לעיל, אם כן מדוע כאן פסק השלחן ערוך שהלכה כמותו שעל הים הגדול מברך ברכה בפני עצמה, ואילו לעיל אין הלכה כדעת רבי יהודה[כא]. ועוד הקשה, שהרי מחמת טעם זה ש'כל מין ומין' וכו' סובר רבי יהודה שעל הירקות הוא אומר בורא מיני דשאים (לעיל לה.), אבל גם הוא מודה שאינו מברך על כל פרי ופרי ברכה בפני עצמה, ואם כן מדוע כאן הוא סובר שמברך על הים הגדול ברכה בפני עצמה.

ולכן כתב הרש"ש שטעמו של רבי יהודה אינו משום שהולך בזה לשיטתו לעיל, אלא טעמו הוא משום שמחמת חשיבותו של הים הגדול קבעו לו חכמים ברכה בפני עצמה, כמו שקבעו לפת ולייץ ברכה בפני עצמם מחמת חשיבותם[כב].

במנחת יצחק (שו"ת, ח"ח סי' ו) יישב [illegible]ברי הגר"א, שאין כוונתו שרבי יהודה הולך בזה לשיטתו במה שאמר לעיל ש'כל מין ומין תן לו מעין ברכותיו', שבזה אין הלכה כמותו, אלא כוונת הגר"א היא שרבי יהודה הולך בזה לשיטתו בברייתא במסכת סוכה (מו.), ששנינו בה, 'היו לפניו מצות הרבה, אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על המצות. רבי יהודה אומר מברך על כל אחת ואחת בפני עצמה', ומבארת הגמרא שם, 'מאי טעמא דרבי יהודה, דכתיב (תהלים סח כ) 'ברוך ה' יום יום', וכי ביום מברכין אותו ובלילה אין מברכין אותו, אלא בא לומר לך, בכל יום ויום תן לו מעין ברכותיו, הכא נמי בכל דבר ודבר תן לו מעין ברכותיו'. ובזה נפסק להלכה כרבי יהודה (עי' רמב"ם ברכות פי"א ה"י), ורבי יהודה סובר לשיטתו שגם על הים הגדול מברך ברכה מיוחדת, ולכן פסקו הרמב"ם והשלחן ערוך כמותו.

לכאורה יש סתירה בין דברי הרמב"ם בפירוש המשניות לדבריו ביד החזקה

שם. הרמב"ם בפירוש המשניות (מ"ב) פסק שאין הלכה כרבי יהודה, והקשו **האחרונים**[כג], שלכאורה יש כאן סתירה בדברי הרמב"ם, שהרי ביד החזקה (שם) פסק הרמב"ם שהרואה את הים הגדול מברך שעשה את הים הגדול, וכדעת רבי יהודה. ונאמרו בזה כמה ביאורים:

א. הב"ח (או"ח סי' רכח ס"א) **ובמעשה רקח** (ברכות שם) ביארו, שהרמב"ם ביד החזקה חזר בו ונקט שרבי יהודה אינו חולק על תנא קמא[כד].

ב. בראשון לציון (לקמן נט. ד"ה לפרקים) ביאר, שביד החזקה הרמב"ם פסק שעל הים הגדול מברך ברכה בפני עצמה, משום שסובר שרבי יהודה אינו חולק בזה על תנא קמא, וגם תנא קמא מודה שעל הים הגדול מברך ברכה בפני עצמה. אלא שמלשון רבי יהודה שהרואה את הים הגדול מברך וכו', משמע שחולק על תנא קמא לענין ברכת שאר ימים, שלתנא קמא מברך עושה מעשה בראשית, ורבי יהודה סובר שעל שאר ימים אינו מברך כלל, ורק על הים הגדול מברך, ובמחלוקת זו פסק הרמב"ם בפירוש המשניות שאין הלכה כרבי יהודה בזה.

והוסיף, שרבי יהודה הולך בזה לשיטתו, שבמסכת מקואות (פ"ה מ"ד) שנינו לענין טהרת מצורע, שמי מקוה פסולים לזה וצריך דווקא מים חיים, ש'כל הימים כמקוה, שנאמר (בראשית א י) 'ולמקוה המים קרא ימים' דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר הים הגדול כמקוה, לא נאמר 'ימים', אלא שיש בו מיני ימים הרבה'. ופירש **רש"י** במסכת שבת (קט. ד"ה רבי יהודה), שרבי יהודה סובר שלא קרא הפסוק 'מקוה' אלא לים הגדול, שבו דיבר הפסוק במעשה בראשית, ונקרא כן לפי ששם נקוו כל מי בראשית, ודווקא הים הגדול פסול לטהרת מצורע. ורבי מאיר חולק וסובר שכוונת הפסוק שהקב"ה קרא למקוה המים 'ימים', אינה דווקא בים אוקיינוס, אלא כל מקום ומקום מהמקומות שהמים נקוו לשם, נקרא 'ימים', והפסוק קראו 'מקוה' ופסול לטהרת מצורע. וכיון שלדעת רבי יהודה מי בראשית נקוו רק לים הגדול, לכן סובר שאין לברך עושה מעשה בראשית אלא על הים הגדול [ועל ארבע נהרות במקום שלא נשתנו על ידי אדם], אבל על שאר ימים אין לברך כן, לפי שאינם אלא מעיינות שנתקבצו מימיהם ונעשו ימים, ואינם בכלל מעשה בראשית. וכשם שלענין טבילה הרמב"ם (מקואות פ"ט הי"ג) פסק כדעת רבי מאיר שכל הימים פסולים לטהרת מצורע, כך לענין ברכה פסק הרמב"ם כתנא קמא, שעל כל הימים מברך עושה מעשה בראשית.

ג. בספר קובץ על הרמב"ם (שם) הביא שיש מי שתירץ, שהרמב"ם סובר שלדעת רבי יהודה הרואה את הים הגדול לפרקים מברך ברכה בפני עצמה, ובזה הוא חולק על תנא קמא, אבל מאידך רבי יהודה סובר שיש לברך ברכת עושה בראשית בכל שעה שרואה את הים הגדול. ומה שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות שאין הלכה כרבי יהודה הוא לענין הדין שאין לברך על ראיית הים הגדול בכל שעה, ומה שכתב הרמב"ם ביד החזקה שיש לברך על הים הגדול ברכה בפני עצמה כדעת רבי יהודה, הוא ברואה את הים הגדול לפרקים.

האם מברך פעם אחת או יותר

בזמן שרואהו לפרקים. כתבו התוספות (ד"ה הרואה), שמדברי הירושלמי (פ"ט ה"ג) ש'פרקים' היינו שלשים יום, יש ללמוד לכל ברכות הראייה המנויות במשנתנו, שדווקא ברואה משלשים יום לשלשים יום מברך, אבל בפחות מכאן אינו מברך שנית[כה]. וכן כתב **הרא"ש** (סי' א).

אמנם הראב"ד (הו"ד ברשב"א להלן ובטור או"ח סי' ריח) ועוד **ראשונים**[כו] סוברים שברכות אלו הן חובה דווקא בפעם הראשונה שרואה את הדבר, אבל מכאן ואילך אינן חובה אלא רשות[כז].

ביאור מחלוקת הראשונים

הבית יוסף (או"ח סי' ריח ד"ה אבל אדוני) ביאר, **שהראשונים** נחלקו בזה בשני עניינים, שלדעת **התוספות והרא"ש**, כל שרואה משלשים יום לשלשים יום חייב לברך, אבל לדעת **הראב"ד** והסוברים כמותו, אין חיוב לברך אלא בפעם הראשונה שרואה, ומכאן ואילך אינו חובה אלא רשות. ועוד נחלקו, שלדעת התוספות והרא"ש אם לא עברו שלשים יום מראייתו הראשונה, אינו רשאי לברך, ולדעת הראב"ד והסוברים כמותו, גם אם לא עברו שלשים יום, רשות בידו לברך שנית.

אמנם הב"ח (שם ס"א) כתב שאין כאן שתי מחלוקות, אלא הראב"ד שסובר שמכאן ואילך הרשות בידו לברך, ואף בתוך שלשים יום, הולך בזה לשיטתו שסובר שבברכות אלו אינו מזכיר שם ומלכות [וכפי שהובא לעיל בשמו], ולכן סובר שגם לאחר הפעם הראשונה שראה, רשות בידו לברך, ובזה גם הרא"ש היה מודה, שבתוך שלשים יום יכול לברך בלא שם ומלכות, ומה שאמר הרא"ש שאסור לברך בתוך שלשים יום הוא משום שסובר שבברכות אלו מזכיר שם ומלכות [ובזה באמת מודה הראב"ד, שהרי לדעתו לעולם אינו מברך בשם ומלכות]. ונמצא שלא נחלקו הראשונים אלא האם לאחר שלשים חובה עליו לברך, או שאינו חובה אלא רשות בלבד.

מדוע התוספות לא הביאו ראיה מהבבלי

המהרש"א (בתוס' שם) העיר, מדוע התוספות הוצרכו להביא את דברי הירושלמי, הלא גם בבבלי מבואר כן, שהרי בגמרא לקמן (נט:) אמרו ש'פרקים' היינו עד שלשים יום[כח]. ונאמרו בזה כמה תירוצים:

יח. וכן כתב בבית יוסף (שם ד"ה ומה). **יט. וכאילו** אמר רבי יהודה 'אימתי הוא אומר על הימים מעשה בראשית, כשאינו ים הגדול, אבל על הים הגדול' וכו'. כסף משנה (שם). **כ. ובאופן** נוסף כתב (סי' קא), שרבי יהודה לשיטתו שסובר שרק הים הגדול נקרא מקוה, כמבואר במסכת פרה (פ"ח מ"ח), ולכן סובר שכיון שהתורה יחדה לים הגדול שם מיוחד, חשוב הוא לקבוע לו ברכה בפני עצמה. ובאור המאיר (שו"ת, סי' עה סק"ג) הרכיב שתי הדרכים לאחת, שכיון שרבי יהודה סובר שהים הגדול לבדו נחשב למקוה, ושאר הימים נחשבים למעין, וסובר הוא שלכל מין ומין יש לברך ברכה מיוחדת, לכן לדעתו יש לברך על הים הגדול שהוא מין בפני עצמו, ברכה בפני עצמה. וראה עוד להלן בדברי הראשון לציון. **כא. כעין** זה העיר באמרי נועם (ד"ה ר' יהודה). **כב. וכן** משמע מלשון רש"י (ד"ה לפרקים) 'ולפי שהוא חשוב וגדול מכלן קבע ליה רבי יהודה ברכה לעצמו'. **כג. ראה** להלן. **כד. וכתב** במעשה רקח שאפשר שחזר בו משום שמדברי הגמרא [שדנה בביאור דעתו של רבי יהודה] משמע שהלכה כמותו [וכביאורו הראשון של הכסף משנה שהובא לעיל]. **כה. וכן** כתבו התוספות לקמן (נט: ד"ה הרואה - הראשון). **כו. רשב"א** ושיטה מקובצת (ד"ה הרואה). **כז. וכתב** הרשב"א (שם), שמה שאמרו בגמרא להלן שרבא הורה לאותו שניצל מהארי במקום שנקרא עבר ימינא, שבכל פעם שיבוא לאותו מקום יברך ברוך שעשה לי נס, אין הכוונה שחובה עליו לברך כן בכל פעם, אלא רשות היא בידו. **כח. ובאמת** הרא"ה (ד"ה הרואה) שסובר כתוספות, הביא לכך ראיה מדברי הגמרא לקמן.

א. באליהו רבה (סי' רי"ח אות ג) ביאר בזה, שבתלמוד בבלי לא מבואר האם 'עד שלשים יום' שאמרו, פירושו 'עד ועד בכלל', והיינו שאם היום שעומד בו הוא היום השלשים, עליו לברך, או שפירושו 'עד ולא עד בכלל', ואם היום שעומד בו הוא היום השלשים, אינו מברך. ולכן התוספות הביאו את דברי הירושלמי, שמלשון הירושלמי 'וכמה הוא פרק, אחד לשלשים יום', משמע ששלשים יום שאמרו היינו מלבד היום שעומד בו[כט].

ב. בספר קובץ על הרמב"ם (ברכות פ"י הט"ו) **וביד דוד** (בתוס' שם) ביארו, שהתוספות לא הביאו את דברי הבבלי בזה, משום שאפשר שדווקא לפי דעת רבי יהודה שסובר שהרואה את הים הגדול לפרקים מברך שעשה את הים הגדול, אמרו שהיינו עד שלשים יום, לפי שהיא ברכה חשובה, אבל בכל הברכות שבמשנה, אפשר שאף בפחות משיעור זה מברך, ולכן התוספות הביאו את דברי הירושלמי, ששם מוכח שבכל הברכות שבמשנה השיעור הוא שלשים יום.

ג. באגרות משה (שו"ת, או"ח ח"ג סי' פה) כתב, שמדברי הגמרא לקמן לענין ברכה ברואה את הים הגדול, אין ראיה לכל ברכות הראייה, משום שאפשר שדווקא ברואה את הים הגדול שהברכה שמברך עליו היא משום שהוא חשוב וגדול מכל הימים כמו שכתב **רש"י** (ד"ה לפרקים), בזה אינו מברך אלא אחת לשלשים יום, משום שבפחות משלשים יום אין האדם שם אל לבו כל כך שהים הגדול הוא חשוב וגדול כל כך, אבל בשאר ברכות הראייה השנויות במשנתנו, אפשר שצריך לברך בכל ראייה, שהרי בזה גם בלא שימת לב הוא רואה את המקומות, ועליו להודות על חסדי השם ומעשיו בבריאה. ובאמת עיקר ראיית התוספות היא מדברי הירושלמי, וכמו שכתב המהרש"א 'ואולי שיש חסר כאן בדבריהם, ועיין **ברא"ש** הראיה מפורש מהירושלמי', וכוונתו לדברי הרא"ש (סי' א) שהביא את דברי הירושלמי (פ"ט ה"ב) שהרואה את ירושלים בחורבנה בכל שעה ושעה אין צריך לקרוע בכל עת, אלא פעם בשלשים יום, ומדברי הירושלמי מבואר שאע"פ שצריך להצטער בכל פעם שרואה את החורבן, מכל מקום לא הצריכו לקרוע אלא אחת לשלשים יום, והוא הדין לענין ברכות הראייה שאינו צריך לברך בכל פעם אלא אחת לשלשים יום. וטעם הדבר הוא, שדווקא כשהראייה עושה על האדם רושם יותר מעצם הידיעה שיש לו ממילא בדבר, נחשבת ל'ראייה' שטעונה ברכה, וכיון שגם אם האדם אינו רואה את מקום החורבן ואת המקומות שנעשו בהם נסים לישראל הרי הוא יודע עניינם של מקומות אלו, אין הראייה עושה עליו רושם אלא אם היא אחת לשלשים יום, ולכן אינו מברך אלא אחת לשלשים יום.

לדעת הראב"ד שמכאן ואילך הוא רשות כיצד יכול לברך ברכה שאינה צריכה

הקשה הדרישה (או"ח שם אות א), לדעת **הראב"ד** שלאחר שראה פעם אחת, אינו חייב לברך שנית, ומכל מקום הרשות בידו לברך, מדוע אין בזה משום ברכה שאינה צריכה[ל].

ותירץ, שברכה זו שנתקנה על ראיית הנס, נתקנה על התפעלות הנפש שיש בראייתו, וסובר הראב"ד שהחיוב לברך הוא רק בפעם הראשונה שרואה את הדבר, שבאותה פעם ודאי מתפעל, מה שאין כן מכאן ואילך, הדבר תלוי בו, שאם ירצה לתת דעתו ולבו על גודל הנס, ולהודות להקב"ה בכל לבבו, הרשות בידו, ולכן אין בזה משום ברכה שאינה צריכה[לא].

מדוע כאן מברך אחת לשלשים יום ואילו על רעמים זועות ובשמים מברך בכל פעם

שם. הקשה **המגן אברהם** (שם סק"ה), מדוע בברכות אלו אינו מברך אלא אחת לשלשים יום [כפי שנפסק להלכה, וכנ"ל], ואילו על רעמים וזועות ובשמים מברך בכל פעם.

ותירץ, שברעמים וזועות, בכל פעם מברך על רעם וזועה אחר, ואין אלו אותם רעם וזועה שבירך עליהם בפעם הקודמת, מה שאין כן כאן, שהוא אותו דבר שראה בפעם הקודמת, אינו מברך אלא לאחר שיעברו שלשים יום. ומה שעל הבשמים חוזר ומברך אע"פ שהם אותם בשמים שבירך עליהם מתחילה, הוא משום שההנאה מהם דומה לאכילה, ולכן מברך בכל פעם.

ובשם הראב"ד[לב] **והאבודרהם** (הל' ברכות הודאה) כתב המגן אברהם, שהטעם שעל הבשמים חוזר ומברך בכל פעם, הוא משום שהוא ריח חדש שנודף תמיד ואינו אותו ריח שבירך עליו מתחילה.

האם מברך בשעת הקנין או בשעה שנהנה

בנה בית חדש וקנה כלים חדשים. הרא"ה (לקמן נט: ד"ה מתני') **והמאירי** (לקמן שם ד"ה המשנה) הביאו שיש אומרים שהקונה בית חדש או כלים חדשים אינו מברך עליהם משעה שקנה אותם, אלא רק כשיהנה מהם מברך, דהיינו כשידור בבית וכשילבש את הכלים.

אמנם הראב"ד (הו"ד ברא"ה שם וברשב"א לקמן שם ד"ה בנה ובמאירי לקמן שם ד"ה המשנה) סובר שמברך עליהם משעת המקח, וכן דעת רוב **הראשונים**[לג]. וביאר הראב"ד (שם), שאע"פ שעדיין לא נהנה מברך, שהברכה היא על ההנאה העתידה להיות מהם[לד]. וראיה לדבר מברכת הגשמים, שמברך עליהם בשעת ירידתם אע"פ שעדיין לא נהנה מהם, משום שהברכה היא על ההנאה שעתידה להיות מהם.

וכתבו הרשב"א (שם) **והרא"ש** (סי' טז) שכן משמע מדברי הירושלמי (פ"ט ה"ג), שכך אמרו שם, 'קנה אומר ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה, ניתן לו אומר ברוך הטוב והמטיב וכו', לבש בגדים אומר ברוך מלביש ערומים'. ומבואר שגם קודם שלבש, משעה שקנה מברך שהחיינו.

קנה דבר שעדיין אינו ראוי לשימוש

נחלקו האחרונים בדינו של מי שקנה בגד שעדיין טעון תיקון, דעת **הט"ז** (או"ח סי' רכג סק"ג) שגם מי שקנה בגד שעדיין צריך ליתן אותו לחייט כדי לעשות ממנו מלבוש, וההנאה מהבגד עדיין היא רחוקה ממנו, מברך בשעת הקנין. והוכיח כן ממה **שהראשונים** דימו דין זה לברכת הגשמים, שמברך עליהם בשעת ירידתם אע"פ שלא נהנה מהם מיד, והוא הדין כאן, שאע"פ שהבגד עדיין טעון תיקון ואין לו הנאה ממנו, מברך בשעת הקנין.

אולם המגן אברהם (שם סק"ו) כתב שדווקא אם קנה בגד או כלי שראוי ללבישה או לשימוש כמות שהוא, בזה מברך שהחיינו בשעת הקנין, אבל אם קנה חתיכת כסף ונתנה לאומן כדי שיעשה לו ממנה כלי, אינו מברך אלא בשעה שישתמש בו. ובטעם הדבר כתב, שכיון ש'אין אומן קונה בשבח כלי' [פירוש, אומן שמשביח כלי של אדם אחר, אינו קונה את מה שהשביח], לכן אינו מברך אלא כשישתמש בו[לה]. וביאר **המחצית השקל** את דברי המגן אברהם, שהרי יש שסוברים שאומן קונה בשבח כלי, ולדעתם גם אם בירך בשעת הקנין, מכל מקום לאחר שהאומן גמר את עשיית הכלי, הרי הוא קונה כעת ממנו את שבח הכלי, והרי זה כקונה כלי חדש, ויצטרך לברך שוב שהחיינו. אלא שכיון שיש שסוברים שאומן אינו קונה בשבח כלי, ולדעתם אם בירך בשעת הקנין אינו חוזר ומברך לאחר שהאומן סיים את תיקון הכלי, ואם כן, אם יברך בשעת הקנין, הרי הכניס עצמו לספק, ולכן עדיף שלא לברך בשעת הקנין, אלא רק בשעת גמר הכלי.

וכתב המגן אברהם, שכן משמע בסימן תר. וביאר במחצית השקל שכוונתו להוכיח מדברי **השלחן ערוך** שם (או"ח סי' תר ס"ב) שבקידוש ליל שני של ראש השנה, בשעה שמברך שהחיינו, טוב שילבש בגד חדש או יניח לפניו פרי חדש. ולכאורה, הרי ודאי לא קנה את הבגד ביום טוב, אלא קנאו קודם יום טוב, ואם כן הרי אינו טעון ברכת שהחיינו, שהרי כבר בירך עליו בשעה שקנאו. אלא בהכרח, שהכוונה שמניח לפניו בגד שבשעה שקנאו עדיין היה טעון תיקון, ונתנו לחייט, ובזה מברך בשעת לבישה[לו].

כלים שטעונים טבילה ובית שצריך לקבוע בו מזוזה

בהגהות רבי עקיבא איגר (או"ח סי' רכג ס"ג) הסתפק לדעת **המגן אברהם** [שבכלי שבשעת הקנין עדיין אינו ראוי לשימוש אינו מברך בשעת הקנין], מה הדין אם קנה כלים שטעונים טבילה, האם מברך בשעת הקניה כיון שהכלים מצד עצמם ראויים לשימוש, או שאינו מברך עד לאחר שיטבלם, כיון שעדיין אינו יכול להשתמש בהם עד שיטבלם. וכן הסתפק במי שבנה בית חדש, האם מברך שהחיינו מיד, כיון שהבית מצד עצמו ראוי לדור בו, או שכיון שאינו יכול לדור בו עד שיקבע בו מזוזה, אינו יכול לברך עד שיקבע בו מזוזה. והניח בספקו[לז].

מהו 'על הטובה מעין על הרעה'

ועל הטובה מעין על הרעה. בגמרא לקמן (ס.) מבואר שכוונת המשנה היא שיש לברך על טובה שאפשר שתבוא לו ממנה רעה, כגון שמצא מציאה ולברך.

כט. **כן** כתב גם המגן אברהם (שם סק"ד), שצריך שיעברו שלשים יום חוץ מהיום שעומד בו, אלא שמתחילה כתב שצריך שיעברו שלשים יום חוץ מהיום שראה וחוץ מהיום שעומד בו, אלא שכתב שמדברי האבודרהם משמע שגם אם לא עברו שלשים יום מהיום שראה [והיום שעומד בו הוא היום השלשים ואחד מהיום שראה], מברך. ובמשנה ברורה (שם ס"ק יא) הכריע שצריך שיעברו שלשים יום חוץ מהיום שראה וחוץ מהיום שעומד בו. ל. **ויש** להעיר, שלפי מה שכתב הב"ח הנ"ל, שהראב"ד סובר שהרשות בידו לברך, מפני שלדעתו בברכות אלו אינו מזכיר שם ומלכות, לכאורה לא קשה קושיית הדרישה, שמכיון שאינו מזכיר שם ומלכות, הרי אין בזה משום ברכה שאינה צריכה. לא. **ובזה** ביאר את דברי הטור (או"ח סי' רכה) בשם הראב"ד שבברכת משנה הבריות על רואה חיגר וקיטע, אינו מברך אלא בפעם הראשונה, ולכאורה מדוע שם הראב"ד לא כתב שמכאן ואילך הרשות בידו לברך אם ירצה, ולפי מה שנתבאר מיושב, שברואה חיגר וקיטע אין התפעלות לאחר הפעם הראשונה, ואינו דומה לרואה מקום שנעשה בו נס, ולכן אין הרשות בידו לחזור ולברך. לב. **המגן** אברהם כתב כן בשם הראב"ן, אולם כבר העירו שבדברי הראב"ן לא נמצא כן, וצריך להגיה, וכוונתו לדברי הראב"ד שהביא האבודרהם דלהלן. לג. **כן** דעת הרשב"א, הרא"ה והמאירי (שם), וכן דעת הרא"ש (סי' טז). וכן כתב במעשה רקח (ברכות פ"י ה"א) בדעת הרמב"ם (שם). לד. **והרשב"א** (שם) כתב, שאע"פ שעדיין לא השתמש בהם מברך, 'שאין הברכות אלא על שמחת הלב שהוא שמח בקנייתן או בבניינן'. וכן כתב הרא"ש (שם). לה. **אמנם** המגן אברהם (סי' תר סק"א) כתב שהטעם שדווקא אם היה המלבוש מוכן מברך בשעת הקנין, הוא משום ש'אז השמחה כשקנאו'. לו. **וכן** כתב המגן אברהם (שם), שמה שאמרו שמברך בשעת הקנין, זה דווקא אם בשעת הקנין היה המלבוש מוכן. לז. **וראה** מה שכתב בזה בשער הציון (שם ס"ק כא). והנה, רבי עקיבא איגר (שם) ציין לדברי המגן אברהם בסימן כב. וכוונתו, שבשלחן ערוך (או"ח סי' כב) מבואר שאם קנה טלית ועשה בה ציצית, מברך שהחיינו, שאינו גרוע מכלים חדשים. והקשה המגן אברהם (שם סק"א) שבקנה כלים חדשים צריך לברך מיד, ומדוע כתב השלחן ערוך שמברך רק לאחר עשיית

במקום שהמוצא מציאה ואינו מביאה למלכות נענש ולוקחים אותה ממנו, שאע״פ שאם המלך ישמע שמצא מציאה ולא הביאה לו, יקחנה ממנו[לח], מכל מקום מברך, הואיל וכעת המציאה טובה לו. וביאר **הרא״ש** (סי׳ יז), שכעת יש לו טובה במציאה, ולבו שמח ובוטח, כי שמא לא ישמע הדבר בבית השלטון[לט].

וכתב הרמב״ם בפירוש המשניות (מ״ד), שמדובר שראהו איש בשעת מציאתו.

וביאר התוספות יום טוב (שם), שמהלשון ׳ועל הטובה מעין על הרעה׳ משמע שמדובר שהרעה שיש בדבר היא רעה ברורה, כשם שהטובה שיש בדבר היא טובה ברורה, ולכן דווקא כשראוהו יש חשש שאותו שראהו ילשין עליו למלכות[מ].

ועוד כתב הרמב״ם (שם), שהטעם שמברך לפי המציאות של עכשיו, הוא משום שבמציאות של עכשיו אין ספק, ואילו הדברים העתידים להיות הם מסופקים, שאפשר שיהיו ואפשר שלא יהיו, ולכן יש לו לברך על של עכשיו, ולא לחשוש למה שעתיד לקרות בסוף.

רק התפילה היא תפילת שוא אבל עצם הדבר אינו ׳שוא׳

והצועק לשעבר הרי זו תפלת שוא. באמרי נועם (ד״ה והצועק) דקדק, שהמשנה אמרה הרי זו ׳תפלת׳ שוא, שרק התפלה עצמה היא ׳שוא׳, אבל עצם הדבר אינו שוא, שהרי הקב״ה יכול לעשות נס שלא כדרך הטבע ולהפוך העובר מנקבה לזכר, כמו שעשה ללאה (לקמן ס.), אלא שאין לבקש מהקב״ה שיעשה לו נס שלא כדרך הטבע, ולכן רק התפלה היא שוא, אבל עצם הדבר אינו שוא.

מדוע המשנה צריכה לכתוב את שני המקרים

היתה אשתו מעוברת וכו׳ הרי זו תפלת שוא היה בא בדרך ושמע קול צוחה וכו׳ הרי זו תפלת שוא. בשושנים לדוד (מ״ג) ביאר שבכל אחד ממקרים אלו יש חידוש שאין בחבירו, ולכן המשנה הוצרכה לכתוב את שניהם. שאם היה כתוב רק את המקרה שאם התפלל על אשתו מעוברת שתלד זכר הרי זו תפלת שוא, היה מקום לומר שדווקא בזה תפילתו היא תפלת שוא, משום שאינה יכולה להועיל כלום, אבל במי שהיה בא בדרך ושמע קול צוחה, והתפלל שהצוחה לא תהיה בתוך ביתו, שתפלתו יכולה להועיל שאם הצוחה בתוך ביתו, היא תשקוט, היינו אומרים שתפלתו אינה תפלת שוא, ומחדשת המשנה שגם באופן זה תפלתו היא תפלת שוא. ואם המשנה היתה משמיעה לנו רק במקרה זה שהמתפלל שהצוחה לא תהיה בתוך ביתו תפלתו היא תפלת שוא, היה מקום לומר שדווקא בזה תפלתו תפלת שוא, משום שאפילו אם תשקוט עתה הצוחה, מכל מקום לא יועיל על מה שכבר היה ולכן נחשבת לשוא, אבל במתפלל על אשתו מעוברת שתלד זכר, שאם יארע נס יכול העובר להתהפך מנקבה לזכר [כמו שאצל לאה התהפך העובר מזכר לנקבה ונולדה דינה], בזה אין תפלתו נחשבת לתפלת שוא, ומחדשת המשנה שגם באופן זה תפלתו היא תפלת שוא, הואיל ורק על ידי נס אפשר שהולד יתהפך לזכר.

האם התפילה האמורה כאן היא תפילת הדרך או תפילה אחרת

הנכנס לכרך מתפלל שתים אחת בכניסתו ואחת ביציאתו. הבית יוסף (או״ח סי׳ רל ד״ה ומפסט) הבין שכוונת המשנה שביציאתו מהכרך מתפלל, היא שמתפלל על שלום הדרך, וכמו שאמרו בברייתא לעיל (כט:) שהיוצא לדרך צריך להתפלל תפלת הדרך, ואומר יהי רצון וכו׳ שתוליכני לשלום וכו׳ וחותם שומע תפלה. והקשה, מדוע צריך להתפלל שתי תפילות על שלום הדרך, התפילה השנויה כאן והתפילה שבברייתא לעיל, והיה ראוי שחז״ל יתקנו שיחתום בזו ששנינו כאן שמתפלל שיצא לשלום, ודי בזה[מא].

אבל הב״ח (שם ס״א) כתב, שהתפילה שבמשנה כאן אינה תפילת הדרך המבוארת בברייתא לעיל, שבברייתא לעיל מדובר במי שהתחיל ללכת בדרך, שצריך להתפלל תפילת הדרך, ולחתום ב׳שומע תפלה׳, ותפילה זו נתקנה בכל הולכי דרכים, וגם אם אינו עובר בדרכו בשום כרך צריך לאומרה, לפי שבכל הדרכים יש סכנת לסטים וחיות רעות וגנבים. והתפילה המבוארת במשנה כאן, היא במי שבדרכו הוא עובר בכרך או בהרבה כרכים, שצריך להתפלל תפילה נוספת קודם שיכנס לכרך, והיא התפילה המבוארת כאן[מב]. וכתב הב״ח, שבזה מיושב מדוע תחילה מתפלל שיכנס לשלום ורק אחר כך מתפלל שיצא לשלום, והיינו שמדובר במי שכבר החזיק בדרך ואינו צריך להתפלל על יציאתו מהכרך, ולכן בתחילה הוא מתפלל על כניסתו לכרך, ורק אחר כך הוא מתפלל על יציאתו ממנו.

אבל הט״ז (שם סק״א) כתב שגם הבית יוסף סובר שרק אם צריך להתפלל תפילת הדרך כאשר הוא יוצא מהכרך [כגון שהחזיק בדרך ולן בכרך זה, או שהוא גר בכרך זה ועתה הוא יוצא ממנו[מג]], צריך להתפלל את שתי התפילות, האחת על יציאתו מהכרך, והשניה על הדרך, ודווקא בזה אמרו שיעשה תפילה אחת משתי התפילות[מד]. אבל באופן שאינו צריך להתפלל שיצא לשלום, כגון שיוצא מעיר שאינה כרך ואין סכנה ביציאה ממנה, וצריך להתפלל רק תפילת הדרך מחמת הסכנה שיש בדרך, בזה הוא מתפלל רק תפילת הדרך. וכן במי שכבר החזיק בדרך, ונכנס לכרך ולא לן שם ועתה הוא בא לצאת ממנו, שאינו צריך להתפלל שוב תפילת הדרך, בזה מתפלל רק שיצא מהכרך לשלום.

ביאור דברי בן עזאי שנותן הודאה על שעבר וצועק על העתיד

בן עזאי אומר ארבע שתים בכניסתו ושתים ביציאתו נותן הודאה על שעבר וצועק על העתיד. רש״י (ד״ה ארבע) **והרע״ב** (מ״ד) פירשו שארבע התפילות שאמר בן עזאי הן כמבואר בגמרא לקמן (ס.), ושתי התפילות שמתפלל בכניסתו הן, שבכניסתו הוא מתפלל שיכנס לכרך לשלום ולאחר שנכנס מודה שנכנס לשלום, ושתי התפילות שמתפלל ביציאתו הן, שביציאתו מתפלל שיצא לשלום ולאחר שיצא מודה שיצא לשלום.

וכתבו האחרונים[מה], שלפי פירוש זה קשה מדוע בן עזאי אמר תחילה ש׳נותן הודאה על שעבר׳ ורק אחר כך אמר ש׳צועק על העתיד׳, והרי בתחילה הוא מתפלל על העתיד, שיכנס או שיצא לשלום, ורק אחר כך הוא נותן הודאה על שעבר, שנכנס או שיצא לשלום, ואם כן היה לו להפוך הסדר, ולומר תחילה שצועק על העתיד, ואחר כך לומר שנותן הודאה על שעבר.

וכתבו, שלפי פירוש הרמב״ם בפירוש המשניות (שם) מיושב, שהרמב״ם כתב ש׳בן עזאי מוסיף שתים, בשעת כניסתו הוא נותן שבח והודאה למקום על אשר הצילו בדרך עד שהגיע לשלום למדינה, ובשעת צאתו מתפלל להצילו כמו כן בדרך שילך בה׳. ולפי זה מיושב, שבן עזאי מזכיר את התפילות שמוסיף על תנא קמא, שלתנא קמא לאחר שנכנס אינו נותן הודאה על שנכנס לשלום, ולבן עזאי נותן הודאה על שעבר, ומודה שנכנס לשלום, וזהו שאמר תחילה ש׳נותן הודאה על שעבר׳, ולתנא קמא אינו צועק על העתיד קודם שיצא מהכרך, ולבן עזאי צועק על העתיד ומתפלל שיצא לשלום, וזהו שאמר ש׳צועק על העתיד׳.

ובאמת ליעקב (קמנלקי, כרש״י שם) יישב את דעת רש״י, שהמשנה נקטה תחילה שנותן הודאה על שעבר קודם שאמרה שצועק על העתיד, משום שבסדר הזמן, העבר הוא קודם לעתיד.

מדוע צריך לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה

חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה. מצינו כמה דרכים בדברי המפרשים בטעם הדבר שיש לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה:

א. הערוך (ערך טב - א) כתב שיש לו לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה, כי הרעות שהקב״ה מביא על האדם הן לטובתו, לפי שהן כפרה על עוונותיו, כאדם שמצער עצמו בהקזת דם שהיא לרפואתו. וכן כתבו **תלמידי רבינו יונה** (ד״ה חייב) שיש לו לברך על הרעה בשמחה, ולקבל מוסר הבורא בסבר פנים יפות, ולחשוב שהכל כפרת עוונותיו[מו].

ב. הרמב״ם בפירוש המשניות (מ״ה) כתב שכוונת המשנה היא שיש לו לקבל את הרעה בשמחה ובלב טוב ולכבוש כעסו ולהיטיב נפשו כשיברך דיין

הציצית. ותירץ בתירוצו השני, שדווקא אם קנה בגד שראוי ללבישה כמות שהוא, מברך שהחיינו בשעת הקניה, אבל אם קנה בגד שלא היה עדיין ראוי ללבישה, מברך רק בשעה שלובשו, ולכן בקנה טלית, שאינה ראויה ללבישה עד שיטיל בה ציצית, מברך רק בשעה שלובשה. וכנראה כוונת רבי עקיבא איגר להוכיח מכך שגם אם הדבר מצד עצמו ראוי לשימוש, ורק מחמת המצוה המוטלת עליו אינו ראוי, אינו מברך שהחיינו עד שיקיים המצוה ויהיו ראויים, וממילא הוא הדין לכלים שטעונים טבילה ולבית שטעון מזוזה, שעד שיקיים המצוה המוטלת עליו אינו מברך [וראה עוד בהגהות רבי עקיבא איגר בסימן כב]. ויש לציין בזה עוד לדברי הכף החיים (או״ח סי׳ כב סק״א) שהקשה על הט״ז שסובר שגם בבגד שאינו ראוי ללבישה מברך עליו בשעת הקניה, מדוע אינו חולק על דברי השלחן ערוך בסימן כב, ולמה לא כתב שאם קנה טלית מברך שהחיינו מיד, קודם שיטיל בה ציצית. ותירץ, שבבגד שטעון ציצית, כיון שרובץ עליו איסור, שהרי אסור ללבוש בגד שיש בו ארבע כנפות בלא ציצית, לכן אין לברך עליו אלא עד שיטיל בו ציצית ויפקע האיסור ממנו ויוכל ללובשו. **לח. והרמב״ם** בפירוש המשניות (מ״ד) כתב, שהמלך יקח ממנו יותר ממה שמצא. והרע״ב (שם) כתב, שילקה וייסר אותו ויקח אותה ממנו. **לט. והוסיף** הלבוש (או״ח סי׳ רכב ס״ד) שיבקש רחמים ממנו יתברך שיצילנו מן הרעה. **מ. כן** ביאר בתוספות אנשי שם (ד״ה ועל - השני) את כוונת התוספות יום טוב, וראה עוד בחידושי מהרי״ח. **מא. והביא** שכן מבואר בדברי הכלבו (סי׳ פו מהד׳ לגוז תרכ דף ט.) שכתב ׳הנכנס לכרך מתפלל שתים, בכניסתו אומר וכו׳, יצא בשלום אומר מודה אני לפניך ה׳ אלהי שהוצאתני מכרך זה לשלום, וכשם שהוצאתני מזה בשלום כך תוליכני לשלום וכו׳ ברוך אתה ה׳ שומע תפלה׳. **מב. וכתב** הב״ח שגם הכלבו סובר כן, ואין כוונתו כפי שהבין הבית יוסף שדי בתפילה אחת, אלא הכלבו מדבר במי שגר בכרך ויוצא לדרך, שקודם יציאתו מהכרך מתפלל שיצא בשלום [בדומה למי שהחזיק בדרך ובא לצאת מהכרך], ולאחר שיצא בשלום צריך להודות שיצא לשלום, וכיון שהוא אומר ׳מודה אני לפניך׳ וכו׳, לכן יש לו לסמוך לזה תפילת הדרך ולומר ׳וכשם שהוצאתני׳ וכו׳. אבל לעולם גם הכלבו מודה שמי שגר בעיר קטנה ואין סכנה ביציאתו ממנה, שאין צריך להתפלל בצאתו ממנה שיצא לשלום, ורק לאחר שיצא ויחזיק בדרך אז צריך להתפלל תפילת הדרך, ואם אחר כך יעבור בדרכו ויצטרך להכנס לכרך, אז יתפלל שיכנס אליו בשלום. וראה עוד בפרישה (שם אות ג) שאף הוא נחלק על הבית יוסף, ועיין שם מה שכתב בדעת הכלבו. **מג. כן** כתב הט״ז. אבל בשער הציון (שם סק״ה) הביא שיש אומרים שאם הוא גר בכרך זה ורוצה לצאת ממנו, כיון שיש לו שם מכירים, אין צריך לומר הודאה על צאתו ממנו בשלום. **מד. וכן** כתב בדעת הכלבו. **מה. חידושי** מהרי״ח (שם ד״ה ונותן), תוספות חדשים (שם) בשם הגאון מוהרי״ך ז״ל שהיה אב״ד בפרנקפורט דמיין. וכעין זה באמרי נועם (ד״ה ונותן). וראה עוד בספר שתי הלחם (תלגה, בהקדמה) ובאור יקרות (ד״ה הנכנס). **מו. ובמשנה** ברורה (סי׳ רכב סק״ד)

האמת, כמו שהוא עושה כשמברך הטוב והמטיב[מז], וכמו שאמרו חכמים (לקמן ס:) 'כל דעביד רחמנא לטב עביד'[מח]. וכתב, שזה דבר שמובן מאליו לבעלי השכל, שיש דברים רבים שנראים בתחילתם טובים, ובאחריתם יהיה בהם רעה רבה, ולכן אין ראוי למשכיל להיות נבהל כשתבוא עליו רעה גדולה, מפני שאינו יודע מה יהיה בסופה.

ג. הטור (או"ח סי' רכב) כתב ש'חייב אדם לברך על הרעה בדעת שלמה ובנפש חפצה כדרך שמברך בשמחה על הטובה, כי הרעה לעובדי השם היא טובתם ושמחתם, כיון שמקבל מאהבה מה שגזר עליו השם, נמצא שבקבלת רעה זו הוא עובד השם שהיא שמחה לו'. וכן כתב **השלחן ערוך** (שם ס"ג).

וכתב הב"ח (שם ס"ג) שהטור דקדק בלשונו שיברך 'בדעת שלמה ובנפש חפצה כדרך שמברך בשמחה' וכו', מפני שאי אפשר לאדם שיהיה שמח ברעה, ולכן כתב הטור שהכוונה היא שכשם שעל הטובה מברך בדעת שלמה ובנפש חפצה, כך על הרעה יברך בדעת שלמה ובנפש חפצה. ועוד, שבקבלת הרעה הוא עובד את השם, ודבר זה שמחה הוא לו.

מה היא עבודת השם ביצר טוב וביצר הרע

בכל לבבך בשני יצריך ביצר טוב וביצר הרע. מצינו כמה דרכים בביאור דברי המשנה:

א. הרמב"ם בפירוש המשניות (מ"ה) כתב, שמה שאמרה המשנה שיש לו לברך בשמחה מפני שיש לאדם לאהוב את ה' ביצר טוב וביצר הרע, הכוונה שיש לאדם 'להשיב אל לבו אהבת האל ולהאמין בו, ואפילו בשעת העברה והכעס והאף, שכל זה הוא יצר רע', והיינו שבשעה שהאדם שרוי בכעס, יצר הרע שולט עליו, וגם בזמן כזה יש לאדם להשיב אל לבו אהבת השם. ועוד כתב הרמב"ם (ברכות פ"י ה"ג) שיש לאדם לברך על הרעה בטובת נפש שנאמר ואהבת וגו', 'ובכלל אהבה זו היתירה שנצטוינו בה שאפילו בעת שיצר לו יודה וישבח בשמחה'.

ב. תלמידי רבינו יונה (ד"ה בכל) כתבו בשם רבם, שעבודת השם ביצר הטוב היא עשיית המצוות, ועבודת השם ביצר הרע היא שיכבוש את יצרו המתגבר עליו, 'וזו היא העבודה השלימה שאדם יכול לעבוד לבורא ביצר הרע'.

ג. עוד כתבו בשמו, שעבודת השם ביצר הטוב היא ההנהגה במדת הרחמנות וכדומה, ועבודת השם ביצר הרע היא ההנהגה במדת האכזריות, שיש לנהוג בה עם הרשעים, וכשאדם אכזרי על הרשעים 'הוא עושה מצוה גדולה ועבודת השם עם יצרו הרע'[מט].

ד. המאירי (ד"ה המשנה השמינית) כתב, שעבודת השם ביצר הרע היא שאפילו בשעה שהוא מתעסק בצרכי העולם הזה, ובעניינים גופניים, תהיה כוונתו לשם שמים, וכמו שאמרו (אבות פ"ב מי"ב) 'וכל מעשיך יהיו לשם שמים'[נ].

ה. התפארת ישראל (שם יכין אות כב, בפירושו השני) כתב, שעבודת השם ביצר טוב היא במצוות עשה, ועבודת השם ביצר הרע היא במצוות לא תעשה. וכתב בנו (שם בועז אות ג), שכוונתו היא שהיצר הטוב הוא כח שמביא את האדם לעשיית מעשים בחריצות וזריזות והשתדלות, ובכח זה יש לו לאדם להשתמש למצוות עשה, והיצר הרע הוא כח שמביא את האדם לסרבנות ולעצלות ולמניעה מעשיית מעשים, ובכח זה יש לו לאדם להשתמש למצוות לא תעשה, שיתעצל מלעבור עליהם[נא].

ו. בפירוש ראשון לציון על המשניות (שם) כתב, שיש לומר שכוונת המשנה היא לדברי הילקוט (ויקרא רמז תרכו) 'מנין שלא יאמר אדם אי אפשי לאכול בשר חזיר[נב] אי אפשי ללבוש כלאים אי אפשי לבוא על הערוה, אלא אפשי אבל מה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי', ומבואר שמחמת היצר הרע האדם מתאוה לאכול דבר שאסור לו, וכאשר הוא מתגבר עליו ומונע עצמו מלאכול, לא משום שקץ במאכל, אלא רק מחמת אהבת הקב"ה שציוהו שלא לאכול, נמצא עובד בזה את הקב"ה ביצר הרע[נג].

ז. בספר אור ישראל (סי' ל חלק ב) ביאר, שיש שתי בחינות בעבודת האדם, 'כבישת היצר', והיא כבישת המדות והתאוות על ידי השכל, ו'תיקון היצר', והיא כאשר האדם מתקן את כחות נפשו שנוטים לרע, והופכם לטוב. ועבודת השם ביצר הטוב היא בחינת כבישת היצר, שהיצר טוב הוא כינוי לשכל, וכאשר כובש את מדותיו ותאוותיו, נחשב שעובד את השם ביצר הטוב. ועבודת השם ביצר הרע היא בחינת תיקון היצר, והכוונה שכאשר מתקן את כחות נפשו שנוטים לרע, וממתק מרירותם והופכם לטוב, נחשב שעובד את השם ביצר הרע.

ח. בספר מעיני ישועה (ד"ה שנאמר) ביאר, על פי מה שאמרו שכאשר היצר הרע בא לפתות את האדם לעבירה, אינו מפתהו לעשות עבירה ממש, אלא בתחילה הוא מיעצו לעשות דבר שיש בו מצוה, ואחר כך הוא מושכו לעשות עבירה, ומסבב שהמצוה תביאהו להכשל בעבירה. וכאשר האדם מתחכם לנצח אותו, ועושה המצוה בלבד ואינו נמשך אחריו להכשל מחמת זה בעבירה, נחשב שעובד את השם ביצר הרע, והיינו שקיום המצוה נעשה מחמת פיתוי היצר הרע.

מדוע המשנה לא כתבה 'אפילו נוטלים' בלשון רבים

ובכל נפשך אפילו הוא נוטל את נפשך. האלשיך (דברים ו ה) דקדק, מדוע המשנה נקטה לשון 'הוא נוטל' את נפשך, והלא לכאורה היה יותר מתאים לומר לשון 'נוטלים' את נפשך, והכוונה לגוים המעבירים את ישראל על דתם ונוטלים את נפשם אם לא יעברו עבירה.

ותירץ, שכוונת המשנה לומר לאותו שמוכן ליהרג ולא לעבור, שלא ישים לבו למה שנוטלים את נפשו, כי אדרבה, הקב"ה הוא נוטל את נפשו, להעלותה מעלה מעלה, 'כנודע מגדולות המקדשים את ה'', ולכן יש לו לשמוח ולגיל ולשוש בזה שהורגים אותו. ולכן נקטה המשנה לשון 'הוא נוטל', לרמז שהקב"ה נוטל את נפשו ומנשאה מעלה מעלה.

יש לפרש שאין כוונת המשנה לענין יהרג ואל יעבור

מדברי האלשיך מבואר שפירש שכוונת המשנה 'אפילו הוא נוטל את נפשך' היא שחייב למסור נפשו על קידוש השם. וכתב **הרד"ל** (הו"ד בישורון ח"ד עמ' תקכט), שכפירוש זה משמע מדברי התוספתא (פ"ו הי"א) שאחר שמביאה את הדרשה 'אפילו הוא נוטל את נפשך', מסיימת 'וכן הוא אומר 'כי עליך הורגנו כל היום' (תהלים מד כג)'[נד]. אלא שהקשה, שבכל המקומות (פסחים כה. יומא פב. סנהדרין עד.) שהגמרא מביאה את הדין שבעבודת כוכבים יהרג ואל יעבור, הגמרא מביאה את דרשת רבי אליעזר [המובאת גם בברייתא לקמן (סא:)], ש'אם נאמר בכל נפשך, למה נאמר בכל מאדך, ואם נאמר בכל מאדך למה נאמר בכל נפשך, אלא לומר לך, אם יש אדם שגופו חביב עליו מממונו, לכך נאמר בכל נפשך, ויש אדם שממונו חביב עליו מגופו, לכך נאמר בכל מאדך', ולא את הדרשה האמורה כאן. ולכן ביאר, שאין כוונת המשנה לדין שבעבודה זרה יהרג ואל יעבור, אלא כוונת המשנה היא שאפילו בשעת מיתה, ואפילו אם המיתוהו במיתה קשה, בכל זאת חייב באותה שעה לאהוב את הקב"ה ולקבל עליו את הדין באהבה[נה].

אמנם בשנות אליהו (מ"ה) הובא שהגר"א פירש שדרשת רבי אליעזר אינה לענין מיתה, משום שאף אדם לא ימסור עצמו למיתה בשביל ממון, שהרי כיון

כתב שיברך בשמחה כי באמת כל היסורים שבאים לאדם, בין בגוף ובין בממון, הכל הוא כפרה על העוונות, כדי שלא יצטרך להתייסר לעתיד לבוא, ששם העונש הוא הרבה יותר גדול, עיי"ש שכן מבואר במדרש. **מז. וביאר** בספר והיה ברכה (מ"ה), שהרמב"ם פירש כן משום שאי אפשר לפרש שכוונת המשנה היא להשמיענו שצריך לברך גם על הרעה, שהרי דין זה כבר למדנו לעיל בדברי המשנה שעל בשורות רעות אומר דיין האמת, ואין לומר שכוונת המשנה להשמיענו שצריך לברך על הרעה באותו נוסח שהוא מברך על הטובה, שהרי כבר למדנו לעיל שעל הטובה מברך הטוב והמטיב ועל הרעה מברך דיין האמת, ובהכרח שכוונת המשנה שצריך לקבל את הרעה בשמחה ובלב טוב [ואפשר שגם הערוך ותלמידי רבינו יונה פירשו מטעם זה את דברי המשנה כפי שהובא בשמם]. **מח. וראה** לשון המסילת ישרים (פי"ט) 'כי אפילו הצער ההוא והדחק הנראה בעיניו רעה, איננו באמת אלא טובה אמתית, וכמשל הרופא החותך את הבשר או את האבר שנפסד כדי שיבריא שאר הגוף ולא ימות, שאף על פי שהמעשה אכזרי לכאורה, אינו אלא רחמנות באמת להטיבו באחריתו, ולא יסיר החולה אהבתו מהרופא בעבור זה המעשה, אלא אדרבא יוסיף לאהבה אותו. כן הדבר הזה, כשיחשוב האדם שכל מה שהקדוש ברוך הוא עושה עמו לטובתו הוא עושה, בין שיהיה בגופו, בין שיהיה בממונו, ואף על פי שהוא אינו רואה ואינו מבין איך זה הוא טובתו, ודאי טובתו הוא, הנה לא תחלש אהבתו מפני כל דחק או כל צער, אלא אדרבא תגבר ונוספה בו תמיד'. **מט. בחזון** נחום (מ"ה) ביאר לפי דברי תלמידי רבינו יונה, שזהו מה שאנו אומרים בוידוי של יום הכיפורים 'על חטא שחטאנו לפניך ביצר הרע', שיצר הרע נברא כדי לנהוג במידת האכזריות וליפרע מן הרשעים, ואם אנו מרחמים עליהם ואין אנו עושים בהם דין, נמצא שחטאנו ביצר הרע. **נ. וכן** מבואר גם בספר שערי העבודה המיוחס לרבינו יונה (אות כח), שכוונת המשנה היא שיעבוד את בוראו במדת יצר הרע, שהיא הנפש המתאוה, ובמדת יצר הטוב, שהיא הנשמה העליונה בעלת שכל מדע ובינה. ובמדות היצר טוב, הוא עסק התורה והמצוות, שהם דברים שאין הגוף נהנה מהם, אלא שהשכל מתאוה להם באהבתו לעבוד את בוראו. ומדות היצר הרע, הם דברים שהגוף נהנה מהם ומתאוה להם, והוא מקבל על עצמו להשתמש בהם לעבודת בוראו. עיי"ש שהאריך. וכן כתב באמרי נועם (ד"ה בכל), וכעין זה בשנות אליהו (מ"ג). וראה עוד בתוספות אנשי שם (מ"ה) שהביאו מה שכתב בזה הרמב"ם בשמונה פרקים (פ"ה), ולהלן לשונו בקיצור, 'שישמש כחות נפשו כלם וישים תכליתם ידיעת השם יתברך לבד וכו', וזהו אשר בקש ממנו יתברך שנכון אליו, באמרו ואהבת וכו' בכל לבבך וכו', רצה לומר בכל חלקי נפשך, שתעשה תכלית כל חלק ממנה תכלית אחת, והיא לאהבת השם יתברך' וכו'. ובקול הרמ"ז (שם, בתוי"ט ד"ה ובילר) ביאר את כוונת הרמב"ם, ש'יצר הרע' נקראים כל הדברים שבאים מחמת יצר הרע, וכמו שאמרו במדרש (ב"ר ט ז) 'טוב מאד זה יצר רע, וכי יצר הרע טוב מאד, אתמהא, אלא שאלולי יצר הרע לא בנה אדם בית ולא נשא אשה ולא הוליד ולא נשא ונתן', והפסוק משמיענו שיש לעשות כל דברים אלו לשם שמים. וכעין זה ביאר גם ביערות דבש (דרוש א), שעבודת השם ביצר הרע היא שגם בדברים ששייכים לנפש הבהמי כגון אכילה וכיוצא בזה, כוונתו היא רק למצוה ולשם שמים, וגם נפש הבהמי נעשה לנפש השכלי, עד שיצר הרע נעשה טוב. **נא. ובאופן** נוסף כתב בנו של התפארת ישראל (שם) לבאר, שבאש של היצר הרע, כגון החמדה, והתאוה, והכעס, והגאוה, והקנאה, ישתמש כדי להלהיב עצמו לעשיית מעשים טובים, ובתכונת הקרירות והמנוחה של היצר הטוב, ישתמש כדי לעכב ולקרר עצמו שלא יעבור על מצוות לא תעשה, עיי"ש. **נב. ראה** בדברי רש"י בפירוש החומש (ויקרא כ כו) שהביא מדרש זה בלשון 'שלא יאמר אדם נפשי קצה בבשר חזיר' וכו'. **נג. וכתב** שבזה יש לפרש מה שאומרים בוידוי 'על חטא שחטאנו לפניך ביצר הרע' [וכוונתו, על חטא שחטאנו לפניך במה שלא עבדנו אותך ביצר הרע באופן שנתבאר]. **נד. הובא** במלאכת שלמה (מ"ה). **נה. ויש** להוסיף שכן משמע מלשון הרמב"ם (יסודי התורה פ"ה ה"ז) 'ומנין שאפילו במקום סכנת נפשות אין עוברין על אחת משלש עבירות אלו, שנאמר וכו' ובכל נפשך וכו' אפילו הוא נוטל את נפשך'. **נו. עיין** שם שהאריך בזה.

שימות, מה תועלת לו בממונו, אלא דרשת רבי אליעזר היא לענין יסורים, שיש אדם שממונו חביב עליו מגופו ומוכן לסבול יסורים בשביל להציל ממונו, ויש אדם שגופו חביב עליו מממונו, ויתן ממונו בעד גופו, שלא יסבול יסורים בגופו, ועל שניהם אמר הכתוב שיש לאדם לאהוב את הקב"ה גם אם נוטל ממונו, וגם אם מביא עליו יסורים. וכתב הגר"א, שבאמת יש לגרוס בכל המקומות שמובאת דרשה זו לגבי דין יהרג ואל יעבור, גם את המשך דברי הברייתא המובאים לקמן (סא:), ש'רבי עקיבא אומר, בכל נפשך, אפילו נוטל את נפשך', וכדברי המשנה כאן, ולעולם המקור לדין יהרג ואל יעבור הוא מדרשת רבי עקיבא, ולא מדרשת רבי אליעזר.

מדוע המשנה לא אומרת 'אפילו הוא נוטל את ממונך'

ובכל מאדך בכל ממונך. הצל"ח (ד"ה במתניתין) דקדק, מדוע על הפסוק 'בכל נפשך' אמרה המשנה 'אפילו הוא נוטל את נפשך', וכאן, על הפסוק 'בכל מאדך' לא אמרה המשנה באותו נוסח 'אפילו הוא נוטל את ממונך'.

וביאר, שבממון, האדם בעצמו מחויב לתת את כל ממונו כדי לא לעבור על מצות לא תעשה, כמבואר **ברמ"א** (או"ח סי' תרנו ס"א), מה שאין כן לגבי נטילת נפש, אין האדם רשאי ליטול בעצמו את נפשו[נז], ורק הוא חייב למסור את נפשו, שאם באים לאונסו לעבוד עבודה זרה או ליהרג, חייב הוא למסור את נפשו על קידוש השם, ולכן דווקא בזה אמרה המשנה 'אפילו הוא נוטל את נפשך'.

בתוספות אנשי שם (מ"ה) ביאר, שבזה מיושב מדוע הפסוק הוצרך לצוות 'בכל ממונך', והרי לכאורה קל וחומר הוא, שאם חייב אדם למסור את נפשו, כל שכן שחייב למסור ממונו. ולפי דברי הצל"ח יש לומר, שאין כוונת הפסוק שאם מכריחים אותו לעבור עבירה או למסור את כל ממונו, אלא כוונת הפסוק היא שיש לו מעצמו ליתן כל ממונו, ודבר זה אין ללמוד מ'בכל נפשך' בקל וחומר, משום ש'בכל נפשך' שהוא ציווי למסור את הנפש, הוא דווקא בעבודה זרה [אבל בשאר עבירות יעבור ואל יהרג], מה שאין כן 'בכל מאדך' שהוא ציווי ליתן הממון, הוא בכל מצוות לא תעשה שבתורה[נח].

והוסיף, שלפי זה אי אפשר לפרש שכוונת רבי אליעזר [בברייתא לקמן (סא:), ראה לעיל] שאמר 'אם נאמר בכל נפשך למה נאמר בכל מאדך' היא שאם יש חיוב למסור עצמו למיתה ולא לעבוד עבודה זרה, לא צריך פסוק נוסף לומר שיש חיוב לתת ממונו ולא לעבוד עבודה זרה. שהרי הפסוק 'בכל מאדך' בא להשמיענו שלענין ממון יש דין נוסף שאינו קיים במיתה, שחייב מעצמו לתת ממונו, וכאמור. אלא בהכרח, שכוונת רבי אליעזר היא כפי שהובא לעיל בשם **הגר"א**, שהפסוק 'בכל נפשך' נאמר לענין יסורים, וזהו שאמר רבי אליעזר, שאם האדם חייב מעצמו לסבול יסורים ולא לעבוד עבודה זרה, כל שכן שחייב מעצמו לתת ממונו[נט]. אלא שהקשה על פירוש זה, שבספרי (דברים פל"ב) מובא שרבי עקיבא אמר 'אם נאמר בכל נפשך קל וחומר בכל מאדך, מה תלמוד לומר בכל מאדך, בכל מדה ומדה שהוא מודד לך בין במדת הטוב ובין במדת פורענות', ומבואר שגם לדעת רבי עקיבא יש ללמוד מהפסוק 'בכל נפשך' גם את הדין שצריך לתת ממונו, ואין צריך לכך את הפסוק 'בכל מאדך'. והניח בקושיא.

מהו 'בכל מדה ומדה שהוא מודד לך'

דבר אחר בכל מאדך בכל מדה ומדה שהוא מודד לך הוי מודה לו במאד מאד. פירש רש"י (ד"ה ד"א) 'בכל מאדך, מדות המדודות[ס] לך, בין מדה טובה בין מדת פורענות'.

ובאמרי נועם (ד"ה בכל מאדך) הובא בשם **רבי אברהם אחי הגר"א**, שפירש את כוונת המשנה על פי מה שאמרו במדרש (ילקוט רמז טז) על הפסוק (בראשית א לא) 'והנה טוב מאד', 'טוב זה גן עדן, מאד זה גיהנם', ועוד אמרו, 'טוב זה יצר הטוב, מאד זה יצר הרע'. ועוד דרשו שם דרשות נוספות על תיבת 'מאד' שמורה על עניינים רעים[סא]. וזה שדרשו כאן מהפסוק 'בכל מאדך', שפירושו 'מאודים רבים', דהיינו בכל 'מאודים' שתוכל לדרוש, הוי מודה לו על כל עניינים רעים אלו.

ביאור סדר דברי המשנה

לא יקל אדם את ראשו כנגד שער המזרח וכו'. האחרונים ביארו בכמה אופנים את סדר דברי המשנה כאן:

א. התוספות יום טוב (מ"ה) ביאר שהטעם שהמשנה הביאה כאן דינים אלו, הוא משום שאחר שנתבאר לעיל עד היכן צריך לאהוב את ה', מוסיפה המשנה לבאר עד היכן צריך לירא מה', ומצות מורא מקדש [שהיא המקור לאיסורים אלו] אינה מהמקדש עצמו, אלא מהקב"ה, וכמו שאמרו ביבמות (ו:) 'מורא האמורה במקדש לא ממקדש אתה מתיירא אלא ממי שהזהיר על המקדש'.

ב. בקול הרמ"ז (שם, בתוי"ט ד"ה א) ביאר שהתנא רצה לכתוב שלא יכנס להר הבית בפונדתו שהוא חגור שנותנים בו מעות (רש"י ד"ה בפונדתו), ולא יחבב את ממונו לפני ה', ולכן התנא כתב כל דינים אלו, וכן לפירוש **הרמב"ם** (שם) שפונדתו הוא בגד שלובשים על הבשר כדי לקבל הזיעה שלא תטנף את בגדיו, שהתנא משמיענו בזה שאע"פ שיש לו צער מחמת הזיעה, יש לו לחבב את ה' יותר מגופו, וכן כאשר נמנע להכנס להר הבית במקלו במנעלו, ונמנע מלרקוק שם, שיש צער לאדם במניעת דברים אלו, ואף על פי כן הוא חייב לאהוב את ה' בכל נפשו, ולדעת שאף אם יסתכן בכך, נאמן הוא בעל מלאכתו להצילו בעולם הזה, או שיתן שכרו לעולם הבא. וזהו הטעם להמשך דברי המשנה, שתיקנו לומר 'מן העולם ועד העולם' להודיע שיש עולם הבא, משום שהסוברים שיש רק עולם הזה, לא יסכנו עצמם לכבודו של ה', ורק המאמינים בעולם הבא, יודעים שגם אם לא ינצלו מהסכנה, הקב"ה ישלם שכרם לעולם הבא.

ג. במלאכת שלמה (שם) ביאר, שכיון שיראת שמים מצויה אצל רוב בני האדם, שהרי הם עובדים את הקב"ה מחמת יראת העונש, לכן התנא הקדים והזכיר את אהבת הקב"ה, שעבודת השם מאהבה היא מעלה גדולה יותר, ורק אחר כך הזכיר את הדינים שנוהגים בהר הבית מפני מצות מורא מקדש, שעניינם הוא יראה מהקב"ה[סב]. וכתב עוד, שברישא התנא כתב שצריך לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה, ורק אחר כך הזכיר דינים אלו, מפני שהרישא מדברת בענייני ברכות, שהם עיקר עניינה של המסכת.

כיצד יתכן שעזרא שקדם זמן רב לצדוקים תיקן את נוסח הברכה כדי להוציא מדעתם

משקלקלו הצדוקים ואמרו וכו' התקינו שיהו אומרים מן העולם ועד העולם. הקשה המהר"ץ חיות (ד"ה משקלקלו), שכיון שטעות הצדוקים התחילה מצדוק וביתוס תלמידיו של אנטיגנוס איש סוכו שטעו בכוונת רבם [ראה אבות דרבי נתן (פ"ה מ"א-ג) **ובפירוש המשניות להרמב"ם** (אבות פ"א מ"ג)], אם כן כיצד יתכן שעזרא שקדם להם זמן רב תיקן לומר בברכה 'מן העולם ועד העולם' כדי להוציא מדעתם[סג].

וכתב, שבהכרח צריך לומר שכבר בימי עזרא התחילה כפירה זו אצל יחידים, אלא שבימי צדוק וביתוס נהיה מהם כת מיוחדת שכופרים כן, ועזרא תיקן כן בימיו מפני אותם יחידים שכפרו ואמרו שאין עולם אלא אחד.

אלא שהקשה, שכבר דוד שהיה קודם בית ראשון אמר בתהלים (מא יד, קו מח) 'ברוך ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם', ומדוע המשנה כאן אומרת שהנהגה זו לומר 'מן העולם ועד העולם', מיוחסת לעזרא. והניח בצ"ע.

ובספרו תורת נביאים (בהוספות לפ"ו, עמ' קלד) תירץ המהר"ץ חיות, שמלשון המשנה 'כל חותמי ברכות שבמקדש היו אומרים מן[סד] העולם', משמע שדווקא במקדש היו אומרים רק 'מן העולם' עד שתיקן עזרא מפני הצדוקים, אבל בגבולין היו אומרים 'מן העולם ועד העולם' כבר מימי דוד, וזהו שאמר דוד בתהלים 'מן העולם ועד העולם'.

מדוע תיקנו לומר כן רק משקלקלו הצדוקים

שם. הקשה החתם סופר (ד"ה כל), מדוע תיקנו לומר כן רק משקלקלו הצדוקים, ולא תיקנו כן מתחילה, והלא דבר ידוע הוא שיש שני עולמים[סה].

וביאר, על פי משל למלך שהיה לו טרקלין גדול שהיה יושב בו עם אוהביו, ולפני הטרקלין היה פרוזדור, ואם ישאל אדם, כמה חדרים יש שם למלך, ישיבוהו, שיש לו חדר אחד, כיון שהפרוזדור אינו נחשב לחדר. אבל

נז. **וכמו** שאמר רבי חנינא בן תרדיון (ע"ז יח.) 'אמר להן מוטב שיטלנה מי שנתנה ואל יחבל הוא בעצמו'. נח. **כמבואר** ברמ"א (יו"ד סי' קנז ס"א) בשם הראשונים. אכן יש לציין בזה למה שכתב הגר"א (יו"ד שם אות ה) בדעת מהר"י ווייל (שו"ת, סי' קנז) שהחיוב למסור ממונו הוא רק כדי שלא לעבור על עבודה זרה, ולא בכל המצוות [שהרי המהר"י ווייל שם הוכיח שאין צריך למסור ממונו בשביל להוכיח את חבירו, ממה שצריך את הפסוק 'בכל מאדך' לומר שחייב אדם למסור כל ממונו בשביל קידוש השם, ואילו היה הדין שחייב להוציא ממון בשביל להציל את חבירו מן העבירה, כל שכן שחייב להוציא ממון בשביל להציל עצמו מן העבירה, ואין צריך לכך פסוק, אלא מוכח שאין צריך להוציא כל ממונו בשביל להציל את חבירו מן העבירה. ואילו היה הדין שצריך להוציא ממון גם כדי שלא לעבור על שאר המצוות, לא קשה מדוע צריך את הפסוק 'בכל מאדך', שהרי בא לומר שאע"פ שאין צריך למסור נפשו כדי שלא לעבור על שאר המצוות, מכל מקום צריך למסור ממונו גם כדי שלא לעבור על שאר המצוות, אלא מוכח שדעת מהר"י ווייל שגם לענין מסירת ממונו, דווקא בעבודה זרה יש למסור כל ממונו כדי שלא לעבור עליה, ולא בשאר המצוות]. נט. **והמקור** לדין יהרג ואל יעבור הוא מהדרשה של רבי עקיבא המובאת במשנה כאן, וכפי שנתבאר לעיל.

ס. **ראה** בהגהות וציונים שכך צריך לומר. סא. **וראה** עוד במדרש (ב"ר ט ז). סב. **ראה** ביבמות (ו:) 'מורא האמורה במקדש לא ממקדש אתה מתיירא אלא ממי שהזהיר על המקדש'. סג. **המהר"ץ** חיות הקשה כן לפי גירסתנו 'משקלקלו הצדוקים', אכן ראה בהגהות וציונים (אות ט) שבהרבה מקומות הגירסא היא 'משקלקלו המינין', וכתב בשפתי חכמים (ד"ה משקלקלו) שלגירסא זו מיושב [אכן בדברי המהר"ץ חיות בספרו תורת נביאים המובאים להלן, מבואר שגרס 'המינים', ובכל זאת הקשה]. סד. **לפנינו** הגירסא 'עד העולם', אכן ראה בהגהות וציונים שבשמנה שבמשניות הגירסא היא 'מן העולם'. סה. **בנפש** החיים (הגהת מהרי"ל בסוף שער א, ד"ה ובענין) ביאר ענין זה על פי סוד, ונעתיק בזה לשונו: 'ואמרו בזוהר (ח"א ויקהל קנח:) כל ברכאן דתרין עלמין באתגליא ובאתכסיא, ועם כל דא כלא חד כו' דכתיב 'ברוך ה' אלקי ישראל מן העולם ועד העולם', וזהו מסוף העולמות רוחני, עד סוף עולם הגשמי, כי כחדא נחשבין באמת. ולכך במקדש ראשון שהיתה השראת שכינה בשלימות, ועלמין סתימין היו מתחברין עם הנגלות, וראו כולם שהמה כחדא, היו אומרים רק 'עד העולם', ובבית שני שחסר החמשה דברים, ולא כולי עלמא השיגו האחדות, וקלקלו המקלקלין, התקינו לומר 'מן העולם ועד העולם', להורות על כל פנים, שלא זה העולם הוא עיקר אלא טפל. ובלשון

אותם אנשים שהמלך מואס בהם והם מבוזים בעיניו, והם צריכים להרחיק מלישב עם המלך בחדר אחד בטרקלין, ורק בפרוזדור הם יכולים לשבת, לגבם שייך לומר שלמלך יש שני חדרים, כיון שלגבם יש חשיבות גם לפרוזדור ולא רק לטרקלין.

והנמשל, שידוע שהעולם הזה הוא רק כפרוזדור לפני העולם הבא שהוא טרקלינו של מלך מלכי המלכים הקב"ה, ולכן, קודם שקלקלו המינים, והאמינו כולם שהעולם החשוב והעיקרי הוא העולם הבא, היו אומרים רק 'מן העולם', שבאמת יש רק עולם אחד והוא העולם הבא, והעולם הזה שהוא רק פרוזדור אינו נחשב כלל לגביו, ורק משקלקלו המינים ואמרו שאין עולם אלא אחד, וכפרו בעולם הבא וחשבו שהעולם הזה הוא העולם העיקרי, והחשיבו את העולם הזה לחדר ולא רק לפרוזדור, שוב נחשב העולם הזה לגבם לעולם בפני עצמו, שבו יושבים המרוחקים מהמלך, ולכן תיקנו שיהיו אומרים 'מן העולם ועד העולם', דהיינו שבעולם הזה נוכל לתקן את מעשינו ולהשיג בזה עולם הבא, שהוא היכלו של מלך[סו].

מי תיקן תקנה זו

והתקינו שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם. כתב בספר המכתם (לקמן סג. ד"ה התקינו), שקשה לומר שתקנה זו היתה בימי בית שני, מכיון שכל ענינה של התקנה היה מפני שהיו אדוקים בעבודה זרה, ולא הזכירו שם שמים, ולכן תיקנו שאפילו בשאילת שלום יזכירו שם שמים, ובבית שני הרי לא היו אדוקים בעבודה זרה[סז]. וכתב, שאפשר שבימי בועז נתקנה תקנה זו[סח], ושכן משמע בירושלמי (פ"ט ה"ה). ואפשר עוד, שבימי יוונים נתקנה, כשגברה ידם של בית חשמונאי על היוונים, והם למדו דבר זה מבועז. והוסיף, שגם בדברי התוספתא (פ"ו הכ"ט) משמע שלא נתקנה תקנה זו בימי בועז, ורק החסידים שבדור היו עושים כן לעצמם.

אולם הרש"ש (כ"ק פג. ד"ה עשרה) כתב, שמסתימת המשנה משמע שכשם שהתקנה הקודמת שיהיו אומרים מן העולם ועד העולם היא תקנת עזרא וסיעתו, כמו שכתב רש"י (ד"ה התקינו), כך תקנה זו שיהא אדם שואל לשלום חבירו בשם, היא תקנת עזרא וסיעתו.

מה נתחדש בתקנה זו

שם. מצינו בדברי המפרשים כמה ביאורים מה נתחדש בתקנה זו:

א. רש"י (ד"ה שיהא) פירש שהוצרכו לתקנה זו, כדי שלא נאמר ש'מזלזל הוא בכבודו של מקום בשביל כבוד הבריות להוציא שם שמים עליו'. וכן פירש הריב"ן במכות (כג: ד"ה ושאלת) בפירושו הראשון, שהתקנה היתה שמותר לאדם לשאול בשלום חבירו בשם ואין בכך משום הזכרת שם שמים לבטלה.

ב. הריב"ן במכות (שם) פירש בפירושו השני שהתקנה היתה שחייב אדם לשאול בשלום חבירו בשם.

ג. המהרש"א (מכות כג: ח"א ד"ה ושאלת) ביאר באופן נוסף, שהתקנה היתה שמותר לשאול שלום בשם, באותו אופן שבועז עשה, שלא הזכיר בלשונו נתינת שלום, רק אמר 'ה' עמכם', וזה בעצמו היה השאלת שלום.

וכתבו המהרש"א (שם) **והגבורת ארי** (מכות שם ד"ה ושאלת), שבסוגיא כאן משמע כפירושו הראשון[סט] של הריב"ן, שהתקנה היתה שמותר להזכיר שם שמים בשאלת שלום, שהרי המשנה כאן מביאה את הפסוק (תהלים קיט קכו) 'עת לעשות לה' הפרו תורתך', ומשמע שבלא הלימוד מהפסוק היה מקום לומר שיהיה אסור לשאול בשם, והיינו שהתקנה היתה שמותר להזכיר שם ה' בשעה ששואל בשלום חבירו.

ביאור דברי הראשונים בזה

בביאור הגרי"פ פערלא על הרס"ג (ח"א דף מח.) ביאר, שיש שתי מחלוקות בין שני הפירושים שנתבארו, ושתיהן תלויות זו בזו, המחלוקת האחת היא כמו שנתבאר, שלפירוש רש"י ולפירוש הראשון שכתב הריב"ן, התקנה היתה שמותר לשאול בשלום חבירו בשם השם, ולפירוש השני שכתב הריב"ן התקנה היתה שחייב לשאול בשלום חבירו בשם. ועוד נחלקו, שלפירוש רש"י ולפירוש הראשון שכתב ריב"ן, 'בשם' היינו בשם המיוחד, ולפירוש השני שכתב ריב"ן 'בשם' היינו בשם 'שלום', וכפירוש **הערוך** שהובא לעיל. ושתי המחלוקות תלויות זו בזו, שאם התקנה היתה שמותר לשאול בשלום חבירו בשם, בהכרח ש'בשם' היינו בשם המיוחד, משום שבשם 'שלום' אין צריך תקנה לומר שמותר לשאול, שהרי שם זה אינו מהשמות שאינם נמחקים, ומאידך, אם 'בשם' היינו בשם 'שלום', בהכרח שהתקנה אינה שמותר לשאול בשם זה, אלא התקנה היא שחייב לשאול בשם זה.

והקשה הגרי"פ פערלא, שהרמב"ם בפירוש המשניות (מ"ה) כתב 'וכשאמרו בכלל התקנות שתיקנו שיהא אדם שואל בשלום חבירו בשם האל מפני שמלת שלום הוא שם משמות הקב"ה, והביאו ראיה שהדבר ההוא מותר מענין בעז' וכו', ומבואר שפירש ש'בשם' היינו בשם 'שלום', ומאידך פירש שהתקנה אינה שיש חובה לשאול בשם ה', אלא שמותר לשאול בשם ה', ולכאורה נקט בזה כשני הפירושים, והדברים לכאורה סותרים זה לזה, שהרי כיון שפירש ש'בשם' היינו בשם 'שלום', אם כן אי אפשר לפרש שהתקנה היתה שמותר, שהרי אין צריך תקנה להתיר להזכיר שם שלום.

וכתב, שאפשר שגם הרמב"ם מפרש שהתקנה היתה שיש חיוב לשאול בשם ה', ולכן פירש ש'בשם' היינו בשם 'שלום', אלא שהיה קשה לרמב"ם, מה הראיה מבעז שיש חיוב לשאול בשם ה', והרי אפשר שבעז לא עשה כן בתורת חובה, ולעולם אינו אלא רשות. ולכן כתב הרמב"ם שבאמת הראיה מבעז אינה שיש חיוב לשאול בשם ה', אלא הראיה היא רק שמותר להזכיר שם שמים בשאילת שלום, וכיון שלמדנו מבעז שמותר לעשות כן, שוב יש לומר שחז"ל תיקנו שיש חובה לעשות כן. ומה שצריך ראיה שמותר להזכיר שם 'שלום', הוא משום שבדרך נתינת שלום אסור להזכיר אף שמות הנמחקים, והוא בכלל איסור 'לא תשא' (שמות כ ז), ולכן צריך ראיה שמותר להזכיר שם 'שלום'[ע].

הטעם שתיקנו תקנה זו

שם. הטעם שתיקנו כן, מבואר בדברי **המכתם** (לקמן סג. ד"ה התקינו) שהוא מפני שהיו אדוקים בעבודה זרה, ולא הזכירו שם שמים [ודבריו הובאו לעיל], וכן מבואר בדברי **הריטב"א** במכות (כג: ד"ה ושאלת) ששכחו שמו של הקב"ה, כמו שנאמר (עמוס ו י) 'ואמר הס כי לא להזכיר בשם ה'', ומשום 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' (תהלים קיט קכו) תיקנו כן 'מפני חשש שלא ישכחו שם שמים ויהא שם עבודת כוכבים שגור בפיהם' (ריטב"א לקמן סג. ד"ה ואומר).

והמאירי (לקמן שם ד"ה המשנה העשירית) כתב עוד, שתיקנו שיהא אדם שואל בשלום חבירו בשם 'כדי שיודו שהשלום ושאר הברכות מגיעות מכבודו'[עא].

האם התקנה שמותר להזכיר גם את שם ה' או רק תיבת 'שלום'

שם. רש"י (ד"ה שיהא) פירש שענין התקנה הוא שיהא אדם שואל לשלום חבירו 'בשמו של הקב"ה', ואין בכך משום זלזול בכבודו של מקום.

והרמב"ם בפירוש המשניות (מ"ה) כתבו שהוצרכו לתקן כן, 'מפני שמלת שלום הוא שם משמות הקב"ה'[עב].

וכתב בנזיר שמשון (שם), שנראה מדבריו שפירש שאומר לחבירו 'שלום' בלבד, בלי להזכיר שם ה', רק שלום שגם הוא משמותיו של הקב"ה, אבל לא תיקנו שרשאי לומר שם ה' בפירוש.

והקשה, שהרי המקור שרשאי לשאול לשלום חבירו בשם הוא מבועז, ובועז הזכיר שם ה' בפירוש, שהרי אמר 'ה' עמכם' (רות ב ד), ואם כן מדוע שלא יהיה מותר לשאול לשלום חבירו בשם ה' בפירוש. וכתב, שאפשר שגם לדעת הרמב"ם מותר לשאול לשלום חבירו בשם ה' בפירוש, כמו שאמר בועז, והרמב"ם בא רק להשמיענו שגם באמירת 'שלום' סתם לחבירו יש הזכרת שם שמים, הואיל ו'שלום' הוא אחד משמותיו של הקב"ה, וגם אמירה זו היא בכלל התקנה. אלא שכתב, שמלשון הרמב"ם לא משמע כן.

וכתב עוד, שלאחר זמן רב מצא **שהחיד"א** בספרו מראית העין (ליקוטים, סי' יט אות ג) כתב **שבלחם שמים**[עג] הבין שכוונת הרמב"ם היא שאומר 'שלום' בלי להזכיר שם ה' בפירוש, והחיד"א נחלק עליו שאין כן כוונת הרמב"ם.

חכמים הורו עוד למשיגים, שעלמא דאתכסיא הוא חדא עם עלמא דאתגליא, לפיכך לא אמרו מן עולם ועד עולם, אלא 'מן העולם ועד העולם', כי כחדא נחשבין באמת'. וראה עוד בזה במכתב מאליהו (ח"ה עמ' 391).

סו. ובזה ביאר גם מדוע בנוסח התפילה של 'ברוך וכו' שהבדילנו מן התועים וחיי עולם נטע בתוכנו', לא תיקנו לומר 'וחיי עולמים', שאנו מודים לה' שבראנו לכבודו והבדילנו מן התועים ההם, ונתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכנו, שהרי באמת אין עולם אלא אחד, והעולם הזה לגבי העולם הבא אינו אלא כפרוזדור לגבי טרקלין.

סז. מדברי המכתם משמע שהתקנה היתה לכבוד שמים, אמנם לכאורה בדברי רש"י (ד"ה שיהא) נראה שהתקנה היתה לכבודו של חבירו, שהרי כתב שהוצרכו לתקנה זו כדי שלא נאמר ש'מזלזל הוא בכבודו של מקום בשביל כבוד הבריות להוציא שם שמים עליו'. וראה עוד להלן.

סח. ויש לציין עוד לדברי המדרש רבה (רות ד ה), 'ועמד בועז ובית דינו והתקינו לשאול שלום בשם, שנאמר (רות ב ד) 'והנה בעז בא מבית לחם' וגו'. ומבואר שתקנה זו היא תקנת בועז ובית דינו. וראה עוד בפירוש הרד"ל שם שהעיר שבמשנתנו משמע שהתקנה נתקנה בימי בית שני, ורק הביאו לכך סמך מהפסוק שנאמר אצל בועז.

סט. ראה בהגהות דבש תמר, הובאו במהדורת עוז והדר, שכך יש לגרוס במהרש"א שם.

ע. וכתב עוד, שלפי מה שביאר בדעת הרמב"ם ש'שלום' הוא מהשמות שאינם נמחקים, מיושבים דברי הרמב"ם לשיטתו, שלכן צריך להביא ראיה מבעז שמותר להזכיר שם שלום.

עא. וסיים 'ונוח לנו להזכירו יותר מן הראוי משלא יזכירוהו כלל, כדי להרגילו בפי הבריות'. ויש לציין עוד, לדברי הרדב"ז (שו"ת, ח"א סי' רכ) שיש שנהגו שלא לכתוב תיבת 'שלום', ויפה הם עושים, לפי ש'שלום' הוא שמו של הקב"ה, וכיון שאין העולם נזהרים בקדושת הכתבים, אלא משליכים אותם, לכן יש לכתוב תיזה זו חסירה, כדי שלא תבוא לידי בזיון. וכתב, שכל זה דווקא 'בזמן שאלת שלום, דבאותה שעה מתכוין לתת שלום לחבירו מאת בעל השלום, כמו שאמר בועז לקוצרים ה' עמכם, שזו כוונת הנותן שלום לחבירו', ולכן יש קדושה בתיבת 'שלום' שכותב, ויש להמנע מלכותבה כדי שלא תבוא לידי בזיון, אבל אם כותב תיבת 'שלום' במשמעות אחרת, אינו מתכוין לשם ה', ואין קדושה חלה, ואין בזה קפידא. ודברי הרדב"ז הובאו בפתחי תשובה (יו"ד סי' רעו ס"ק כח).

עב. וכן כתב הערוך (ע' עח). והריב"ן במכות (כג: ד"ה ושאלת) כתב בפירושו הראשון כדעת רש"י, ובפירושו השני כדעת הערוך והרמב"ם. וראה עוד בזה בדברי הגרי"פ פערלא שהובאו לעיל.

עג. וכתב בנזיר שמשון 'וכראותי המראה הזאת ששתי ושמחתי כי זכיתי לעמוד במה שכבר עמדו

ובביאור מחלוקת הלחם שמים והחיד"א כתב בנזיר שמשון, שלדעת הלחם שמים גם בועז אמר שלום בלי להזכיר שם שמים בפירוש, ורק אמר 'השם עמכם', ולכן תיקנו לומר רק 'שלום', שאף שהוא שם שמים, מכל מקום אינו מן השמות שאינם נמחקים[עד]. ולדעת החיד"א גם בועז אמר שם ה' בפירוש, ובדומה לזה תיקנו שיכול לומר או 'שלום' או שם ה' בפירוש.

מדוע הפוסקים לא כתבו תקנה זו

שם. האחרונים[עה] הקשו מדוע הרמב"ם והפוסקים לא הביאו תקנה זו ששואלים שלום בשם ה'. ותירצו בכמה אופנים:

א. ביהודה יעלה (שו"ת, או"ח סי' ט ד"ה וכ"ל דקשה, במהדורה הראשון) תירץ, שתקנה זו נתקנה מפני המינים[עו], והיינו משום שהיו כופרים בתחיית המתים, ולכן תיקנו להזכיר שם ה' אפילו על בשר ודם, כדי לאמת ולחזק על ידי כן אמונת תחיית המתים, ולכן לאחר שבטלה תרעומת המינים הכופרים בתחיית המתים, בטלה התקנה ושוב אסור לשאול שלום בשם[עז].

ב. בשיח יצחק (שו"ת, סי' לט ד"ה ולענ"ד, במהדורה הראשון) תירץ על פי מה שכתב החתם סופר (הגהות לשו"ע או"ח סי' פה על מ"א סק"ג) שהטעם שנמנעו אבותינו מלהרגיל את בניהם לדבר בלשון הקודש הוא משום שגלו לבבל שהיתה מלאה גילולים, ומטעם זה יש לומר גם כן שאין אנו רשאים להזכיר שם ה', ולכן השמיטו הפוסקים תקנה זו.

ג. עוד תירץ השיח יצחק (שם ד"ה ועוד) על פי מה שכתב **החיד"א** (פתח עינים יומא לט. ד"ה הנס) שלאחר שתיקנו חכמים (נדרים י.) שלא יאמר אדם 'לה' קרבן' רק 'קרבן לה'', שחוששים שמא יאמר 'לה'' ולא יאמר קרבן ונמצא שמוציא שם שמים לבטלה, בטלה התקנה שישאלו את שלום חבירו בשם ה', והמשנה כאן נשנתה לפני התקנה שלא יאמרו 'לה' קרבן', ולפי זה מיושב מה שהשמיטו הפוסקים, כיון שהתקנה נתבטלה.

האם דברי רבי נתן הם פירוש לדברי תנא קמא

רבי נתן אומר הפרו תורתך משום עת לעשות לה'. מצינו כמה ביאורים בדברי המשנה:

א. רש"י (ד"ה ואומר עת) **והרע"ב** (שם) פירשו, שכוונת רבי נתן היא, שפעמים שמבטלים דברי תורה כדי לעשות לה', ואף זה המתכוין לשאול בשלום חבירו, שזהו רצונו של מקום, כמו שנאמר (תהלים לד טו) 'בקש שלום ורדפהו', מותר לו להפר ולעבור על דברי תורה, ולעשות דבר הנראה אסור[עט].

וכתב התוספות יום טוב, שלפי דברי הרע"ב, דברי רבי נתן הובאו במשנה כדי לפרש את כוונת המשנה שהביאה את הפסוק (תהלים קיט קכו) 'עת לעשות לה' הפרו תורתך', ואומר רבי נתן שיש לדרוש את הפסוק מסופו לתחילתו, פעמים שיש להפר דברי תורה משום עת לעשות לה'. והוסיף, שאין להקשות שאם כן שרבי נתן בא לפרש את דברי תנא קמא, היה למשנה לכתוב בלשון 'אמר רבי נתן', ולא בלשון 'רבי נתן אומר', שמשמע שבא לחלוק על דברי תנא קמא. משום שמצינו בהרבה מקומות שהמשנה נקטה בלשון כזה, אע"פ שהתנא בא לפרש ולא לחלוק.

ב. הרמב"ם בפירוש המשניות (מ"ה) פירש, שכוונת רבי נתן לומר שכל העוברים על התקנות שנתבארו במשנה, יבוא זמן ויפרעו מהם מן השמים, כי הפרו את התורה, וזהו שאמר רבי נתן שאם 'הפרו תורתך', שעברו על התקנות, אז[פ] 'עת לעשות לה'', שתבוא עת שיפרעו מהם מן השמים[פא].

ג. במלאכת שלמה (שם) הביא בשם **הג"ר מלביאל אשכנזי** שפירש, שדברי רבי נתן הם סיום הראיה של תנא קמא מדברי הפסוק 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' שמותר לשאול בשלום חבירו בשם, כי מפשטות לשון הפסוק משמע שעת הוא לעשות לה', משום שהפרו תורתך, אבל אין ראיה שמותר להפר תורה משום עת לעשות לה', ורק לפי מדרשו של רבי נתן שדרש את הפסוק מסופו לתחילתו, שמותר להפר תורה משום עת לעשות לה', יש ראיה שמותר לשאול בשלום חבירו בשם[פב].

ביאור קושיית הגמרא

מנא הני מילי. הקשה הצל"ח (ד"ה מנא), שמלשון הגמרא 'מנא הני מילי' משמע שהשאלה היא מהו המקור לכל הברכות השנויות במשנה, ואם כן לא תספיק לזה תשובת רבי יוחנן שהמקור הוא מיתרו, שהרי מיתרו לא שמענו אלא שיש לברך על נס, ולא את שאר הברכות השנויות במשנה. וכתב, שאפשר שלכן כתב **רש"י** (ד"ה ה"ג) שיש לגרוס 'מנלן דמברכינן אניסא', והיינו שבאמת קושיית הגמרא היא רק מהו המקור לכך שיש לברך על נס. אלא שהקשה, שאם כן מדוע הגמרא שואלת רק מהו המקור לכך שיש לברך על נס, ולא שואלת מהו המקור לכל הברכות השנויות במשנה. ועוד, שיש להבין את עיקר שאלת הגמרא כאן מהו המקור בתורה לברכות אלו, שהרי ברכות אלו הן מתקנת חכמים ולא מן התורה, ומה השאלה מהיכן הן נלמדות.

ותירץ, שבאמת על שאר הברכות השנויות במשנה הגמרא לא שואלת מהו המקור לברכות אלו, משום שכבר מבואר בגמרא לעיל (לה.) שברכות הן מדרבנן, ומסברא, ש'אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה'. וקושיית הגמרא כאן היא רק על ברכה על נס, שיש לומר שבזה סברא היא שאין לברך על הנס, משום שכל העושים לו נס מנכים לו מזכויותיו מחמת זה, כמבואר במסכת תענית (כ:). ועוד, שבכל הברכות הוא מברך בשעת מעשה, ואילו על הנס הוא מברך לאחר שכבר נעשה. וכל שכן שצריך מקור שגם מי שהנס לא נעשה לו בעצמו צריך לברך, ולכן הגמרא שואלת מנין שמברכים על הנס. ומתרצת הגמרא שיש ללמוד מיתרו שבירך לאחר שכבר נעשה הנס, וגם בירך על נס שנעשה לבני ישראל שהוא עצמו לא ראהו כלל, ומכאן שגם לאחר שנעשה הנס, וגם מי שהנס לא נעשה לו בעצמו, צריך לברך עליו.

ביאור נוסף מדוע רש"י הגיה בלשון הגמרא

ביד דוד (ד"ה מנא) ביאר שהטעם שרש"י כתב שיש לגרוס 'מנלן דמברכינן אניסא', הוא על פי מה שכתב **בספר כפתור ופרח** (פ"ו) שלכאורה קשה, כיצד יתרו בירך על הנס שנעשה לבני ישראל, והרי יתרו לא ראה את מקום הנס, ובמשנה שנינו שדווקא 'הרואה מקום' שנעשו בו נסים לישראל מברך. ותירץ, שכיון שיתרו ראה את עם ישראל שניצלו מטביעה ביאור ובים סוף, הרי זה כאילו ראה את מקום הנס[פג]. ולפי זה יש לומר שלכן רש"י הגיה בלשון הגמרא, משום שלפי הגירסא 'מנא הני מילי', קושיית הגמרא היא על מה ששנינו במשנה 'הרואה מקום שנעשו' וכו', ועל זה לא תירצה הגמרא כלום, שהרי יתרו לא ראה את המקום שנעשו בו הנסים, ולכן כתב רש"י שיש להגיה בלשון הגמרא, וקושיית הגמרא היא מנין שמברכים על נס, ולא מנין שמברכים על המקום שנעשה בו הנס, ולפי זה מובן תירוץ הגמרא שיש ללמוד מיתרו שבירך על הנס שנעשה לבני ישראל, והוא הדין שיש לברך על ראיית מקום שנעשה בו נס[פד].

קשה שיתרו לא ראה את המקום שנעשו בו הנסים לישראל

דאמר קרא ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל וגו'. הקשו **הראשונים**[פה], שהרי יתרו לא ראה את המקום שנעשו בו הנסים לישראל, והחיוב הוא ברואה מקום שנעשו בו נסים לישראל כמבואר במשנה ש'הרואה מקום' שנעשו בו נסים לישראל מברך. ומצינו בזה כמה תירוצים:

א. יש מהראשונים[פו] שתירצו, שכיון שראה את בני ישראל שניצלו מחמת הנסים, דינו כאילו ראה את המקום שנעשו בו הנסים. ולמדו מכאן, שאם רואה את אותם שנעשה להם נס, עליו לברך, אע"פ שאינו רואה את המקום שנעשה בו הנס[פז].

הני אשלי רברבי, ואמרתי ניתי ספר ונחמניה מה אמר הרב לחם שמים, וחפשתי ולא מצאתי, ונשארתי ריקם ריקם. אמנם ממה שהציע הרב מראית העין בודאי הגמור דראה וידע דברי הרב היכן נאמרו ונעלם ממני'. **עד. ראה** בברייתא בשבועות (לה.) שיש שמות משמותיו של הקב"ה שנמחקים, ויש שאינם נמחקים. ויש להעיר שנחלקו בזה הראשונים, דעת התוספות בסוטה (י. ד"ה אלא) ש'שלום' הוא מהשמות שאינם נמחקים, ודעת הרא"ש (שו"ת, כלל ג סי' טו) ששלום הוא מהשמות שמותר למוחקם. **עה. בית** אפרים (שו"ת, אהע"ז סי' פו ד"ה והן), וראה עוד במצויין להלן. **עו. שהרי** תקנה זו נשנית במשנה כאן יחד עם התקנה שיאמרו מן העולם ועד העולם מפני המינים שאמרו אין עולם אלא אחד, ומשמע שגם התקנה לשאול בשלום חבירו בשם נתקנה מפני המינים. **עז. פירוש** שם בן ארבע אותיות, עיין שם (ד"ה אמנם לריך) שהאריך להוכיח שכך היתה התקנה לשאול בשם בן ארבע אותיות. **עח. וכתב** שעל פי זה יש ליישב מדוע לא הוזכרה תקנה זו בין התקנות שתיקן עזרא שמנויות בסוף פרק מרובה (ב"ק פב.), שלא נתקנה תקנה זו לעולם רק בזמן שיש תרעומת המינים. ועיין שם שהאריך ליישב בדרך נוספת מדוע השמיט הרמב"ם תקנה זו. **עט. ראה** בגינת ורדים (שו"ת, או"ח כלל ג סי' כו) שביאר שאף על פי שרש"י (ד"ה ואומר עת) כתב שמשום עת לעשות לה' מותר לעשות 'דבר הנראה אסור', אין כוונתו שלעבור על דברי תורה ממש אסור, שהרי בתחילת דבריו (שם) כתב רש"י ש'פעמים שמבטלים דברי תורה כדי לעשות לה'', אלא ודאי שגם לעבור על דברי תורה מותר, ומה שרש"י נקט לשון 'דבר הנראה אסור' הוא משום שבשאילת שלום לחבירו בשם אין איסור מבורר, אלא הוא סברא בעלמא שנראה כמזלזל בכבוד המקום במה שמוציא שם שמים בשביל כבוד הבריות. **פ. אכן** לא נתברר לפי הרמב"ם, מה כוונת המשנה הפרו תורתך 'משום' עת לעשות. וראה בדקדוקי סופרים (אות ס) שיש שלא גרסו תיבה זו. **פא. ולפי** זה רבי נתן לא בא לחלוק על תנא קמא, אלא להוסיף על דבריו. וראה לעיל בשם התוספות יום טוב. וראה עוד ברמב"ם שהוסיף, שאם נפרש את הפסוק כסדרו 'עת לעשות לה' הפרו תורתך', יהיה פירושו שכאשר תבוא העת להפרע מהם, יזדמנו סיבות לבני אדם כדי שיבוא עליהם העונש במשפט. וכתב 'וזה הענין ארוך ורחוק עמוק עמוק מי ימצאנו' עיי"ש. **פב. ובעין** זה כתב באמרי נועם (ד"ה ר' נתן), שבלא דברי רבי נתן היה אפשר לפרש שכוונת הכתוב היא שעוד יבוא עת שהקב"ה יעשה נקמה ברשעים על שהפרו תורתו, ורק לפי רבי נתן יש ראיה לדברי תנא קמא שמותר לעבור על דברי תורה כדי לעשות לה'. **פג. ראה** עוד בזה בילקוט ביאורים להלן [בענין 'קשה שיתרו לא ראה את המקום שנעשו בו הנסים לישראל']. **פד. וכן** כתבו בככבא דשביט (ד"ה מה"מ) ובאהל משה (ברש"י). וראה עוד במרומי שדה (ד"ה מנה"מ). **פה. ראה** במצויין להלן. **פו. ראב"ד**, הובא במאורות (לקמן ס. ד"ה והלכ"ד) ובמאירי (ד"ה כל שמכרך), שיטה מקובצת (ד"ה מנא), אבודרהם (הל' ברכות הראיה) בשם ה"ר גרשום ברבי שלמה, כפתור ופרח (פ"ו). **פז. וכן** פסק הרמ"א (או"ח סי' ריח ס"ו). וראה עוד במובא להלן בשם הרא"ה.

ב. בספר האשכול (מהד' אויערבך, הל' ברכות הודאה) תירץ, שאע"פ שיתרו לא ראה את הנסים שנעשו במצרים ועל ים סוף, מכל מקום ראה את הנסים שנעשו במן, ובבארה של מרים, שבהם נגמרה הצלתם של בני ישראל ממצרים, ולכן היה יכול לברך[פח].

ג. המכתם (ד"ה הרואה) **והמאירי** (ד"ה ובמשנה הראשונה) תירצו, שכיון שיתרו ראה את משה רבינו שעל ידו נעשו הנסים, ואת בני ישראל שהנסים נעשו להם, היה הדבר חביב בעיניו כאילו ראה את המקומות שנעשו בהם הנסים.

ד. בעיון יעקב (ד"ה שנאמר) תירץ, שיתרו ראה מרחוק את ארץ מצרים, שהרי הענן השוה את כל ההרים, ומהמקום שבא לשם [הוא הר האלהים (במדבר יח ה)], היה יכול לראות את ארץ מצרים, ולכן בירך.

מדוע מר בריה דרבינא בירך בכל מקום בנוסח אחר

כי מטא לערבות בריך ברוך שעשה לי נס בערבות ובגמל וכו'. כתב **בשיטה מקובצת** (ד"ה ברוך), שאת המקום שהיה נמצא בו היה מזכיר ראשון, משום שעיקר הברכה היא עליו, ואחר כך הזכיר גם את הנס האחר שנעשה לו, מפני חיבוב הנס. ולכן כאשר היה מזדמן לערבות היה מברך 'שעשה לי נס בערבות ובגמל', וכשהיה מזדמן לרסתקא דמחוזא היה מברך 'שעשה לי נס בגמל ובערבות'.

מדוע בערבות הזכיר המקום ובריסתקא דמחוזא הזכיר הנס

שם. בתוספות ר"י החסיד (ד"ה שעשה) הקשה, מדוע כאשר מר בריה דרבינא הגיע לערבות ובירך על הנס שנעשה בערבות הזכיר את המקום שנעשה לו בו הנס שאמר 'בערבות', ואילו כשבירך על הנס שנעשה בריסתקא דמחוזא, הזכיר את הנס עצמו שאמר 'בגמל', ולא הזכיר את המקום[פט].

ותירץ, שהנס שנעשה לו בגמל, לא היה ממש בריסתקא דמחוזא, אלא היה סמוך לאותו מקום, ולכן הזכיר את הגמל ולא את ריסתקא דמחוזא[צ].

ובאופן נוסף תירץ בשם ה"ר יוסף, שגם כשהזכיר 'ערבות' כוונתו היתה לנס שנעשה לו מחמת שהיה צמא למים, משום שהדבר ידוע שבאותו מקום לא היו המים מצויים, כמבואר במועד קטן (טו.) ובחולין (קז.).

האם יש חיוב להזכיר את שאר הנסים שנעשו לו

שם. הרא"ש (פ"ט סי' א) כתב שמכאן משמע שיחיד שנעשו לו נסים הרבה, בהגיעו אל אחד מהמקומות שנעשה לו בהם נס, יכלול את כל שאר הנסים יחד עם נס זה[צא].

אמנם בתוספות ר"י החסיד (ד"ה שעשה) **והמאירי** (ד"ה כל) כתבו שמה שהזכיר את המקום האחר שנעשה לו בו נס אינו בתורת חובה, אלא הוא רשות[צב].

וכן כתב **הכסף משנה** (ברכות פ"י ה"ט) שהרי"ף והרמב"ם לא הביאו דין זה שצריך להודות גם על שאר הנסים שנעשו לו, משום שלדעתם החיוב הוא רק להזכיר את הנס שנעשה לו באותו מקום, אבל אין חיוב להזכיר את שאר הנסים שנעשו לו, ומר בריה דרבינא עשה כן לפנים משורת הדין.

האם גם יוצאי ירכו צריכים להזכיר את שאר המקומות שנעשה לו בהם נס

להלכה, פסקו **הטור והשלחן ערוך** (או"ח סי' ריח ס"ח) שמי שנעשו לו הרבה נסים, בהגיעו לאחד מהמקומות שנעשה לו בהם נס, צריך להזכיר את כל שאר המקומות שנעשה לו בהם נס, ויכלול כולם בברכה אחת. ונחלקו **האחרונים** בדין יוצאי ירכו בזה, דעת **המגן אברהם** (שם סק"ז) שדווקא הוא עצמו צריך להזכיר את שאר המקומות שנעשה לו בהם נס, אבל יוצאי ירכו, אע"פ שצריכים לברך על הנס שנעשה לו כמבואר בשלחן ערוך (שם ס"ד) [וכמבואר בילקוט ביאורים להלן בענין 'לגירסת הרי"ף גם בנו ובן בנו צריכים לברך'], מכל מקום אינם צריכים להזכיר את שאר המקומות שנעשה בהם נס לאביהם, וכמו בנס שנעשה לרבים, שכשמברך עליו מזכיר רק את הנס שנעשה באותו מקום. ודעת **האליה רבא** (שם סק"ו) שבנו ובן בנו צריכים להזכיר גם את שאר המקומות שנעשה לו בהם נס. **ובמשנה ברורה** (שם ס"ק יח) פסק כדעת המגן אברהם[צג].

מה הדין כשמזדמן באותו יום למקום השני שנעשה לו בו נס

כתבו האליה רבא (שם סק"ו) **והמגן גבורים** (שם אלף המגן סק"ו), שגם אם בירך על נס שנעשה לו באותו מקום והזכיר את שאר הנסים שנעשו לו, אם אחר כך הזדמן למקומות שנעשו לו בהם אותם נסים, יש לו לברך שנית על אותם נסים, ואפילו באותו יום. וכן פסק **במשנה ברורה**[צד] (שם ס"ק יט).

אמנם בשער הציון (שם ס"ק יד) הסתפק, האם כשמברך בפעם השניה עליו להזכיר שוב את הנס הראשון שכבר בירך עליו באותו יום בשם ומלכות. וכתב, שנראה שעליו להזכירו, שהרי בפעם השניה אינו מברך עליו ברכה בפני עצמה, אלא כוללו בברכה שמברך על הנס שנעשה לו במקום השני.

מה נחשב לנס של רבים

אניסא דרבים מברכינן וכו'. כתבו **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה אניסא), שנס שנעשה לרבים היינו נס שנעשה לכל ישראל או לרובם, כגון הנסים המבוארים בברייתא להלן. **ובשלחן ערוך** (או"ח סי' ריח ס"ג) הוסיף, שעל נס שנעשה לקצת ישראל אין מברכים אפילו אם נעשה לקצת שבטים.

וכן מבואר בדברי **המהר"ם חלאווה** (שו"ת, סי' סד), שנשאל על מעשה שהיה בבית שנפל והיו בו מאתים נפשות וניצלו, האם דבר זה נחשב לנס של רבים או לא. והשיב, שמסוגיית הגמרא כאן נראה שדווקא על נס שנעשה לכל ישראל יש לברך, שהרי המשנה אומרת 'הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל', ומכך הגמרא מדייקת שדווקא על נס שנעשה לרבים צריך לברך, ומשמע שנס שנעשה לרבים הוא כאותם נסים שנעשו לישראל, שהיו לכל ישראל, וכל זמן שאין כל ישראל נכללים בנס נחשב נס שנעשה ליחיד.

מדוע אין מברכים על נס שנעשה לשבט אחד אם אינו רוב ישראל

הב"ח (או"ח סי' ריח ס"ד) הקשה על דברי תלמידי רבינו יונה והשלחן ערוך שנס שלא נעשה לרוב ישראל אינו נחשב לנס שנעשה לרבים אפילו אם נעשה לקצת שבטים, מדברי הירושלמי (פ"ט ה"א) שהביאו **הרא"ש** (פ"ט סי' א) **והטור** (שם), שלדעת הסובר שכל שבט ושבט נקרא 'קהל', מברך גם על נס שנעשה לשבט אחד בלבד, ולדעת הסובר שרק כל השבטים נקראים 'קהל', אינו מברך על נס שנעשה לשבט אחד. וכתבו הרא"ש והטור, שבמסכת הוריות (ה.) נחלקו תנאים בדין זה, לדעת רבי מאיר שבט אחד אינו נקרא קהל, ולדעת רבי יהודה ורבי שמעון שבט אחד נקרא קהל. והלכה כרבי יהודה ורבי שמעון ששבט אחד נקרא קהל, וכן פסק **הרמב"ם** (שגגות פי"ג ה"א). **ואם כן**, כיון שלהלכה שבט אחד נקרא 'קהל', צריך לברך על נס שנעשה לשבט, אע"פ שאינו רוב ישראל. והניח בצ"ע.

ובדברי חמודות (אות ו) תירץ[צה] על פי דברי **המהרי"ק** (שו"ת, סו"ס קסה), שבכל הכללים שקבעו חז"ל שבמחלוקת חכם פלוני עם חכם פלוני הלכה כחכם פלוני, אין הפירוש שחכמי התלמוד ירדו לדון בכל מחלוקת ומחלוקת ומצאו שבכל המחלוקות הדין פסוק כאותו שפסקו כמותו, אלא שהלכו אחרי הרוב, ולמשל אם ראו תנא או אמורא שהיה חריף יותר מחבריו, או שקיבל מרבותיו יותר מחבריו, סמכו על זה לפסוק הלכה כמותו. וכתב המהרי"ק, שכיון שכך, הכללים שנקבעו שהלכה כדברי פלוני, נקבעו רק על מה שהוצרכו לקבוע בו הלכה, כגון בדינים שהיו נוהגים בימי חכמי התלמוד, אבל בדיני נגעים וכיוצא בהם, שלא היו נוהגים בזמנם, לא קבעו בהם הלכה, ומה שאמרו שהלכה

פח. וכעין זה תירץ המהרש"א (ח"א ד"ה ברוך), שיתרו ראה את לכתם של בני ישראל במדבר, שהוא בכלל נס הצלתם ממצרים, וראה את הנסים שהיו במן, ובבאר, ואת ענני הכבוד, ולכן היה יכול לברך. **פט. ראה** עוד בזה בהגהות דברי נחמיה (ד"ה בערבות). **צ. ולתירוץ** זה צריך להזכיר את המקומות שנעשה לו בהם הנס, וכן מבואר בדברי הרא"ש (פ"ט סי' א). וראה להלן בהערה הבאה. **צא. הט"ז** (או"ח סי' ריח סק"א) הקשה, מדוע הרא"ש כתב שמכאן 'משמע', והלא דבר זה מפורש בגמרא ואינו רק משמעות הגמרא. ועוד הקשה על הטור (שם) שכתב בשם הרא"ש ש'מי שנעשו לו נסים הרבה, בהגיעו אל אחד מהמקומות שנעשה לו נס צריך להזכיר את כל שאר המקומות עמו', ולכאורה מדוע הטור ייחס דברים אלו להרא"ש, הרי דין זה הוא מפורש בגמרא. וכתב, שהיה קשה לטור את הקושיא הנ"ל מדוע הרא"ש כתב שדין זה נלמד ממשמעות הגמרא, ולכן כתב הטור שהרא"ש מחדש בזה שלא נאמר שכאשר מזכיר את שאר הנסים שנעשו לו אין צריך להזכיר את המקומות שנעשו לו בהם אותם נסים ודי שיזכיר את הנסים עצמם, אלא צריך להזכיר גם את המקומות שנעשו לו בהם הנסים. והטעם שהיה אפשר לטעות כן, הוא משום שבגמרא כתוב שכאשר מר בריה דרבינא הגיע לערבות בירך 'ברוך שעשה לי נס בערבות ובגמל', ולא הזכיר את המקום שנעשה לו בו הנס עם הגמל, דהיינו מחוזא, ומשמע שאין צריך להזכיר את המקום שנעשה לו בו הנס השני, ולכן כתב הרא"ש שצריך להזכיר את המקום שנעשה לו בו הנס השני, וכמו ש'בערבות' היינו המקום שנעשה לו בו הנס, כך הזכיר את המקום שנעשה לו בו הנס בגמל, דהיינו מחוזא, ומה שכתוב בגמרא שאמר 'ובגמל' הוא מלשון הגמרא, אבל לעולם הזכיר את המקום שנעשה לו בו הנס [וראה לעיל בשם תוספות ר"י החסיד]. אמנם הב"ח (שם ס"ג) כתב שהטור כתב דין זה בשם הרא"ש, משום שאת דברי הגמרא היה אפשר לפרש שמר בריה דרבינא בירך כן בלא שם ומלכות, משום שעשה כן רק לרווחא דמילתא, אבל בדברי הרא"ש מפורש שחייב להזכיר את שאר הנסים שנעשו לו ולברך עליהם בשם ומלכות. ובאליה רבא (שם סק"ו) הקשה על הט"ז, שחידוש זה שצריך להזכיר את המקומות עצמם שנעשה לו בהם הנס, אינו מוזכר כלל בדברי הרא"ש. וכתב, שחידושו של הרא"ש הוא שאפילו אם נעשו לו נסים בהרבה מקומות, כשמברך על אחד מהם צריך להזכיר את כולם, ודין זה אינו מפורש בגמרא, שהרי בגמרא מובא שהזכיר רק נס אחד נוסף שנעשה לו. והפרי מגדים (שם מ"ז סק"א) כתב, שכוונת הרא"ש היא שיש בזה חיוב, ושלא כדעת הראשונים [ראה לעיל] שכתבו שאינו חיוב ומר בריה דרבינא עשה כן לפנים משורת הדין. **צב. בתוספות** ר"י החסיד הוכיח כן, שהרי כשמברך על נס שנעשה לרבים אינו צריך להזכיר אלא את הנס שנעשה באותו מקום שעומד בו, שאם לא כן, המשנה היתה צריכה לכתוב שמברך גם על שאר הנסים שנעשו לרבים. **צג. וראה** שם בשער הציון (שם ס"ק יג). **צד. ושלא** כעולת תמיד (שם סק"ה) שכתב שלא יברך שנית. **צה. עיין** שם שמתחילה כתב שאפשר שמדברי תלמידי רבינו יונה אין להביא ראיה לפסק השלחן ערוך ששבט אחד אינו נקרא קהל, משום שיש לומר שדברי תלמידי רבינו יונה לא נאמרו כלל לענין שבט, שהרי אפשר שברוב ישראל לא יהיה שבט שלם, ומכל מקום מברך הואיל והנס נעשה לרוב ישראל, אבל גם לדעת תלמידי רבינו יונה, אפשר ששבט שלם נקרא קהל ומברך על נס שנעשה להם. וראה עוד במראה הפנים על הירושלמי (פ"א ה"א ד"ה ונפי שבטים) שכתב בדעת הרמב"ם, שעל נס שנעשה לשבט אחד מברכים דווקא אם אותו שבט הוא רוב ישראל, ודווקא באופן זה שבט אחד נקרא קהל, עיי"ש.

כדברי פלוני אינו נוגע כלל לאותם דינים. וכתב הדברי חמודות, שלפי דברי המהרי"ק יש לומר, שכיון שהמחלוקת שהובאה במסכת הוריות האם שבט אחד נקרא קהל או לא, הובאה לענין דינים הנוגעים לקרבן, לפיכך הכלל שהלכה כרבי יהודה ורבי שמעון לא נאמר על מחלוקת זו, ולכן פסק השלחן ערוך שעל נס שנעשה לשבט אחד אין מברכים.

אלא שהקשה, שגם אם נאמר שהכללים שבמחלוקת חכם פלוני עם חכם פלוני הלכה כחכם פלוני, נאמרו גם לגבי דינים שהיו נוהגים בימי חכמי התלמוד, מכל מקום ודאי שהכלל שיחיד ורבים הלכה כרבים נאמר על כל התורה כולה, וכמו שכתוב (שמות כג ב) 'אחרי רבים להטות', ואם כן כיון שרבי יהודה ורבי שמעון הם רבים, ודאי שהלכה כמותם ששבט אחד נקרא קהל. והניח בקושיא.

המגן אברהם (סי' ריח סק"ג) תירץ באופן אחר, שהמחלוקת האמורה במסכת הוריות, נשנתה דווקא לענין הוראת בית דין לשבט אחד, ודווקא בזה הלכה ששבט אחד נקרא קהל, משום שלענין זה כתוב בפסוק (ויקרא ד יד) 'קהל' בפירוש, אבל לענין דינים אחרים שלא נאמר בהם 'קהל', בזה לא נפסקה ההלכה ששבט אחד נחשב לקהל, ולכן לענין ברכה על הנס, אין מברכים על נס שנעשה לשבט אחד.

לגירסת הרי"ף גם בנו ובן בנו צריכים לברך

אניסא דיחיד איהו חייב לברוכי. בדברי הרי"ף יש כאן תוספת, 'אניסא דיחיד הוא ובריה ובר בריה צריכי לברוכי, וכולי עלמא לא צריכי'[צו]. ולגירסא זו מבואר שגם בנו ובן בנו צריכים לברך על נס שנעשה לו.

וכתבו הרשב"א (ד"ה הרואה) **והשיטה מקובצת** (ד"ה מנא), שדין זה שהיה פשוט לרי"ף, הוא ספק בירושלמי (פ"ט ה"א), שנסתפקו שם מהו שיברך אדם על נס שנעשה לאביו, והניחו דין זה בספק.

כמה דורות צריכים לברך על נס שנעשה לאבי אביהם

ונחלקו המפרשים עד כמה דורות צריכים לברך על נס שנעשה לאבי אביהם.

דעת **הרשב"א והשיטה מקובצת** (שם), שלפי גירסא זו לא רק בנו ובן בנו צריכים לברך, אלא כל יוצאי ירכו של האדם שנעשה לו נס צריכים לברך, לפי שכולם שותפים בנס שנעשה לו.

ודעת המאירי (ד"ה כשם) שדווקא בנו ובן בנו צריכים לברך, מפני שהם 'כעין דורו' של האדם שנעשה לו נס, אבל צאצאיו מכאן ואילך אינם צריכים לברך[צז]. וכן כתב **בארחות חיים** (הל' ברכות אות מה).

האם גם אותם שנולדו קודם שנעשה לו נס צריכים לברך

המגן אברהם (סי' ריח סק"ו) כתב שהדין שיוצאי ירכו של אדם צריכים לברך, הוא גם באותם שנולדו קודם שנעשה לו הנס. וביאר **במחצית השקל** (שם), שחידושו של המגן אברהם בזה הוא, שלא נאמר שדווקא אותם שנולדו אחר שנעשה לו הנס צריכים לברך, לפי שהם שותפים בנס שנעשה לו, שהרי לולא שניצל הוא מהנס, לא היו באים לעולם, אבל אותם שנולדו קודם הנס אינם צריכים לברך, לפי שאינם שותפים בנס שנעשה לו, שהרי כבר באו לעולם קודם לכן. ומחדש המגן אברהם שגם הם צריכים לברך, משום שדין זה הוא מכלל כיבוד אב. והוסיף המחצית השקל, שזה מה שציין המגן אברהם לסעיף ו' בשלחן ערוך, וכוונתו שהשלחן ערוך שם כתב ש'על נס של רבו צריך לברך כשם שהוא מברך על נס של אביו', ובהכרח שהטעם שמברך על נס שנעשה לרבו הוא משום שזה בכלל כיבוד ומורא רבו, ואם כן הוא הדין באביו שצריך לברך מטעם זה, ולכן גם בן בנו שנולד קודם הנס, צריך לברך, שהרי הוא חייב בכבוד אבי אביו[צח].

אמנם באליה רבא (שם סק"ד) נחלק על המגן אברהם, שאין ראיה מדברי השלחן ערוך לענין ברכה על נס שנעשה לרבו, משום שהשלחן ערוך נמשך בזה אחר דברי **הרמב"ן** בתורת האדם (שער המיחוש ענין הרפואה) שהביא בבית יוסף, שאע"פ שבירושלמי הסתפקו האם מברך על נס שנעשה לרבו, מכל מקום כיון שנפסקה ההלכה שבנו ובן בנו צריכים לברך, הוא הדין שמברך על נס שנעשה לרבו, והיינו שלדעתו הברכה היא משום כבוד רבו וכבוד אביו, ולכן אפשר להביא ראיה מברכה על נס שנעשה לאביו לברכה על נס שנעשה לרבו. ואכן לדעתו, גם אם נולדו קודם שנעשה לו הנס מברכים, הואיל והברכה היא משום כבודו. אבל לפי מה שכתב **הרשב"א** [הובא לעיל] שהטעם שכל יוצאי ירכו צריכים לברך הוא משום שהם שותפים בנס שנעשה לו, אם כן אין להוכיח מכך שמברך על נס שנעשה לרבו, וכמו כן יש לומר לדעתו שדווקא אם נולדו אחר שנעשה לו נס צריכים לברך, שבאופן זה הם שותפים בנס שנעשה לו, אבל אם נולדו קודם שנעשה לו נס, שאינם שותפים בנס, אינם צריכים לברך[צט].

ומכל מקום כתב האליה רבא, שדווקא שאר יוצאי ירכו אינם צריכים לברך אם נולדו קודם שנעשה לו הנס, אבל בנו ובן בנו צריכים לברך על הנס שנעשה לו גם אם נולדו קודם שנעשה לו הנס, משום שבהם יש טעם נוסף להצריכם לברך, משום כבודו, וכמו שנתבאר[ק]. **ובמשנה ברורה** (שם ס"ק טז) פסק להלכה כדעת האליה רבא.

בדין ברכה על נס שנעשה ליחיד

שם. הרא"ה (ד"ה והקשה) הביא את קושיית **הראב"ד**[קא], מדוע אין מברכים על נס שנעשה ליחיד, והרי בגמרא לקמן (נח:) אמרו שהרואה את חבירו לאחר שלשים יום מברך שהחיינו, ואם ראהו לאחר י"ב חודש מברך מחיה המתים, ואם כן קל וחומר שאם נעשה לו נס שיברך עליו.

וכתב הרא"ה, שהחילוק בין נס שנעשה ליחיד לנס שנעשה לרבים הוא לענין לברך כשרואה את המקום שנעשה בו הנס, אבל ודאי שכשרואה את חבירו החביב לו שנעשה לו נס, צריך לברך 'ברוך שעשה לך נס', כמו שמברך שהחיינו ומחיה המתים כשרואה את חבירו לאחר זמן.

וכתב בשער הציון (סי' ריח ס"ק יז) שלדברי הרא"ה נמצא, שהרואה אדם שנעשה לו נס, עדיף מהרואה מקום שנעשה בו נס, שהרואה אדם שנעשה לו נס, מברך גם אם אינו אביו או רבו, אלא שהוא חביב לו ושמח בראייתו, מה שאין כן הרואה מקום שנעשה בו נס, מברך רק אם נעשה בו נס לאביו או לרבו.

וכתב בשער הציון, שלהלכה יש לפסוק שהרואה אדם שנעשה לו נס מברך רק אם מחויב לברך על ראיית המקום שנעשה לו בו נס, כגון שהוא אביו או רבו או שהוא אדם מסוים[קב], כמבואר במשנה ברורה[קג] (שם ס"ק כא).

האם מברכים גם על נס שנעשה כדרך הטבע

שם. כתב **האבודרהם** (הל' ברכות הראיה והשמע) בשם ה"ר **אשר** מלוניל, שמה שמברכים על נס, בין בנס שנעשה לרבים ובין בנס שנעשה ליחיד, הוא דווקא על נס שהוא יוצא ממנהג העולם, כגון מעברות הים ומעברות הירדן ושאר הנסים המנויים בברייתא להלן, וכן כגון הנס שנעשה למר בריה דרבינא, אבל על נס שהוא ממנהג העולם, כגון שבאו עליו גנבים בלילה ובא לידי סכנה וניצל מהם, וכיוצא בזה, אינו מברך[קד].

והקשה, שהרי אנו מברכים על הנס שנעשה בפורים 'שעשה נסים לאבותינו' אע"פ שהוא נס שהיה כמנהג העולם.

ותירץ, שהנס שנעשה בפורים לא היה כמנהג העולם, שאחשורוש ביטל את הכתב שכתב בראשונה להרוג את כל היהודים, ודבר זה הוא הפך חוקי פרס ומדי. ועוד, שבשביל אהבת אשה אחת [-אסתר] אחשורוש נתן להרוג קרוב לשמונים אלף אנשים מאומתו, ודבר זה אינו ממנהג העולם וטבעו.

ובשלחן ערוך (או"ח סי' ריח ס"ט) הביא את דעת ה"ר אשר מלוניל שאין לברך על נס שהוא ממנהג העולם, וכתב שיש חולק, ולכן טוב לברך בלא שם ומלכות. ובביאור דעת היש חולק כתב **במשנה ברורה** (שם ס"ק לב), שאע"פ שההצלה היתה כדרך הטבע, מכל מקום כיון שאם לא היתה באה לו ההצלה, היה בסכנה, נחשב הדבר לנס, וחייב להודות ולשבח להקב"ה על שהכין והזמין לו את ההצלה ברגע זה.

צו. **הראשונים** הביאו שכן כתב גם רב אחאי גאון, וכבר העירו שלפנינו בדברי רב אחאי גאון לא נמצא כן. צז. **והעירו** שכן נראה גם מדברי ריבב"ן (ד"ה וכריה) שכתב שבנו ובן בנו צריכים לברך 'משום דכתיב (בראשית כא כג) 'לניני ולנכדי', עד כאן רחמי האב על הבן'. ומשמע שצאצאיו מכאן ואילך אינם צריכים לברך. וכן מבואר בדברי המעדני יום טוב (פ"ט סי' א אות ג) שבנו ובן בנו צריכים לברך משום שעד כאן רחמי האב על הבן, ומסתמא כן הוא גם להיפך. וראה עוד בשבות יעקב (שו"ת, ח"א סי' קעג) שהטעם שדווקא בנו ובן בנו צריכים לברך הוא משום שעד דור שלישי נחשב כאותו דור, אבל דור רביעי נחשב לדור אחר, עיין שם שכן מצינו בכמה מקומות [וכן משמע מלשון המאירי שבנו ובן בנו הם 'כעין דורו']. צח. **כמבואר** ברמ"א (יו"ד סי' רמ סכ"ד). צט. **כדברי** האליה רבא מבואר כבר בדברי הרשב"ץ (ד"ה הוא), שכתב שלפי טעמו של הרשב"א שיוצאי ירכו מברכים לפי שהם כשותפים באותו הנס, נראה שדווקא אותם שנולדו אחר שנעשה הנס, אבל אותם שנולדו קודם עשיית הנס אינם מברכים, עיי"ש. ק. **ועוד,** שלדעת רוב הפוסקים רק בנו ובן בנו צריכים לברך, ובהכרח שהטעם אינו משום שהם שותפים בנס, אלא משום כבודו, ואם כן גם אם נולדו קודם צריכים לברך משום כבודו. אליה רבא (שם). קא. **ראה** עוד בדברי הראב"ד המובאים בספר המאורות (לקמן ס. ד"ה והראב"ד) ובשיטה מקובצת (ד"ה מנא). קב. **ראה** להלן בדין ברכה על מקום שנעשה נס לאדם מסוים. קג. **ובטעם** הדבר כתב, משום שמקור דין זה שמברך על ראיית אדם שנעשה לו נס הוא ממה שיתרו בירך על הנסים שנעשו לישראל אע"פ שראה רק את האנשים שנעשה להם הנס, וכמו שכתב האבודרהם [הובא לעיל], אכן יש תירוצים נוספים על קושיא זו [כמבואר לעיל], ולדבריהם אין לברך אלא על ראיית מקום שנעשה בו נס, ולא על ראיית אדם שנעשה לו נס, ואע"פ שלהלכה אנו פוסקים כאבודרהם שמברכים גם על ראיית אדם שנעשה לו נס, מכל מקום אין ראיית אדם שנעשה לו נס עדיפה מראיית מקום שנעשה בו נס, ומברך רק על ראיית אביו או רבו שנעשה להם נס. וראה עוד בביאור הלכה (סי' ריט ד"ה ואין). קד. **בנשמת** אדם (כלל סה אות א) הקשה, שבנס שנעשה לאותו שניצול מהארי בעבר ימינא, לא מוזכר שההצלה היתה בדרך נס, ובכל זאת צריך לברך. וכתב, שצריך לומר שכוונת ה"ר אשר מלוניל היא שרק היכן שבדרך הטבע לא היה בסכנת מיתה אינו צריך לברך, כגון בגנבים, שבדרך הטבע לא יהרגו אותו, שהרי אם ימצאו אצלו מעות יקחום ולא יהרגוהו, ואם לא ימצאו למה יהרגוהו בחינם, אבל מי שהיה בסכנת מיתה וניצול ממנה, אף שהסכנה היא בדרך הטבע, ודאי שההצלה היא בדרך נס והשגחה פרטית וצריך לברך. אמנם בשער הציון (סי' ריח ס"ק כו) כתב שאין להביא ראיה מאותו שניצול מהארי, שכיון שהגמרא אומרת ש'איתעביד ליה ניסא ואיתצל מיניה', ודאי שהיה שם איזה נס, אלא שהגמרא לא פירשה מה היה, עיי"ש.

המגן אברהם (שם ס"ק יב) הקשה על דעת היש חולק שכתב השלחן ערוך, שהיאך יעלה על הדעת שדבר שנעשה כדרך הטבע נקרא נס[קה]. וכן **בביאור הגר"א** (שם אות יא) הקשה על דעה זו, שאם כן כל החולים והיולדות בבואם לביתם יצטרכו לברך שנעשה להם נס, ואם כן כל אחד יהיה חייב תמיד לברך [על הנס שנעשה לאמו כשילדתו].

ובביאור הלכה (שם ד"ה ויש) תירץ, שודאי יולדת או חולה אינם צריכים לברך שעשה לי נס, שהרי אין זה נס כלל, משום שרוב יולדות ורוב חולים לחיים, והמחלוקת שכתב השלחן ערוך היא שלשיטה הראשונה צריך שהנס של ההצלה מהסכנה יהיה למעלה מדרך הטבע, כמו הנסים שנעשו לאבותינו, ולשיטה השניה כל דבר שהקב"ה הזמין שיקרה בדיוק ברגע זה וינצל מחמתו, נחשב לנס, וכגון שבאו עליו גנבים, והיה הדבר קרוב שיהרגוהו, והזדמנו לשם בני אדם ופחדו מהם הגנבים וברחו, שאע"פ שאין כאן שינוי מדרך הטבע, מכל מקום נחשב הדבר לנס, שהקב"ה זימן שיבואו האנשים בדיוק בשעה זו[קו].

דווקא על ראיית המקום שנעשה בו הנס יש לברך

הרואה מעברות הים. פירש רש"י (ד"ה מעברות) שהוא 'מקום שעברו ישראל בים סוף'. וכתב **בביאור הלכה** (סי' ריח ס"א ד"ה כגון) שבדברי רש"י מבואר כמו שכתב **הכפתור ופרח** (פ"ז), שאין לברך על נס אלא כשרואה את המקום שנעשה בו הנס, ולכן הרואה את ים סוף אינו מברך עד שיראה את המקום שעברו בו בני ישראל, וכן מבואר בדברי רש"י שכתב שצריך שיראה את המקום שעברו בו בני ישראל[קז]. ומכל מקום כתב הכפתור ופרח, שבכל מקום שיראה מים סוף ראוי לו להזכיר חסדי הקב"ה והשגחתו על עם ישראל, ויודה וישבח[קח] כפי כחו.

ביאור הסדר שנקטה הברייתא

אבני אלגביש במורד בית חורון. **בתוספות ר"י החסיד** (ד"ה ואבני) ביארקט, שהטעם שהברייתא כתבה את הנס שנעשה באבני אלגביש במורד בית חורון, שהיה בימי יהושע, לפני הנס שנעשה באבן שביקש עוג לזרוק על ישראל שהיה בימי משה, הוא משום שנס זה דומה לנסים המנויים לעיל, מעברות הים ומעברות הירדן ומעברות נחלי ארנון, שמוזכרים בהם המקומות שנעשה בהם הנס, וכן באבני אלגביש מוזכר המקום שנעשה בו הנס, מה שאין כן באבן שביקש עוג לזרוק על ישראל מוזכר רק הנס עצמו, ולא המקום שנעשה בו הנס. והטעם שהברייתא כתבה את הנס שנעשה באבן שביקש עוג לזרוק על ישראל לפני הנס שנעשה באבן שישב עליה משה בשעה שעשה יהושע מלחמה, הוא משום שהנס שהיה עם עוג דומה לנסים המנויים לעיל, שנהרגו בהם האויבים, ואף בנס זה עצמו נהרג עוג, מה שאין כן באבן של משה שבה עצמה לא נעשה הנס, אלא שעליה ישב משה רבינו.

האם יש לברך על הנס שנעשה לחזקיה בנפילת מחנה סנחריב

שם. **כתבו התוספות** (להלן ע"ב ד"ה אבני), שהוא הדין שיש לברך על ראיית המקום שנפל שם מחנה סנחריב[קי], וכמו שאמרו בירושלמי (פ"ט ה"א) שהרואה נס שנעשה לאדם מסוים צריך לברך, כך הרואה נס זה שנעשה לחזקיה המלך צריך לברך. והברייתא לא כתבה דין זה, משום שהוא פשוט ולא חששה לפרשו, שהרי ידוע המקום שנס זה נעשה בו, שהוא סביב ירושלים.

ובאופן נוסף כתבו התוספות בשם **רבינו יהודה**, שכיון שנס זה אינו ניכר מתוך המקום שבו נעשה כמו שהנסים המנויים בברייתא ניכרים, לכן אין לברך עליו, ורק אותם שנעשה להם הנס מברכים, כדין כל אדם שמברך על נס שנעשה לו אע"פ שאין הנס ניכר מתוך המקום.

ומבואר בדברי התוספות, שאם היה מעשה סנחריב ניכר מתוך המקום, היה מברך עליו, אע"פ שהנס לא נעשה לכל ישראל, וכמו שמברך על נס שנעשה לאדם מסוים.

והנה, השלחן ערוך (או"ח סי' ריח ס"ז) פסק ש'על נס של אדם מסוים כיואב בן צרויה[קיא] וחביריו וכו' מברך'. ומקור דין זה הוא מהירושלמי (פ"ט ה"א).

והקשה המגן אברהם (סק"ט), **שבקיצור פסקי הרא"ש** כתב ש'על כל נס שנעשה לרבו מברך אם[קיב] היה מסוים כיואב בן צרויה', ומשמע שדווקא אם שני התנאים מתקיימים, שגם הוא רבו, וגם הוא אדם מסוים, רק אז מברך, אבל על אדם מסוים שאינו רבו אינו מברך, והטעם לכך הוא מפני שבירושלמי (שם) **נשארו** בספק האם מברך על נס שנעשה לרבו, וכן האם מברך על נס שנעשה לאדם מסוים, וספק ברכות להקל, ודווקא על רבו שהוא אדם מסוים מברך. ואם כן מדוע פסק השלחן ערוך שעל אדם מסוים שאינו רבו מברך, והרי דין זה הוא שלא כפירוש אחד **מהראשונים**.

והקשה האליה רבא (שם סק"ח), מדוע כתב המגן אברהם שלא מצינו מי שפסק שמברך על נס שנעשה לאדם מסוים, הרי התוספות בסוגייתנו כתבו [כנ"ל] שמברך על נס שנעשה לאדם מסוים. וכן מצינו בעוד ראשונים[קיג], ואין ספק שדברי ראשונים אלו נשמטו מהמגן אברהם. והביא, שבדברי **הרשב"א** (ד"ה הרואה) מבואר שדווקא על נס שנעשה לרבו נשאר הירושלמי בספק האם מברכים, אבל המשך דברי הירושלמי בדין נס שנעשה לאדם מסוים הוא ענין בפני עצמו, ובזה אין ספק, וודאי שיש לברך.

וביישוב דברי המגן אברהם כתב **במחצית השקל** (שם), שהמגן אברהם הבין את כוונת התוספות באופן אחר, והוא, שאי אפשר לומר שכוונת התוספות היא לדברי הירושלמי בדין נס שנעשה לאדם מסוים כגון יואב בן צרויה, שכיון שבש"ס שלנו לא מוזכר דין זה, היה לתוספות להביא את דברי הירושלמי ולפרשו, ובהכרח שכוונת התוספות היא רק לאדם מסוים שנתקדש שם שמים על ידו, כגון דניאל שמבואר לקמן (נז:) שאם ראה גוב של אריות מברך שעשה נסים, וזהו שכתבו התוספות שהוא הדין שמברך על הנס שנעשה לחזקיה, שאף על ידו נתקדש שם שמים, אבל על נס שנעשה לאדם מסוים כיואב בן צרויה יש לומר שאינו מברך[קיד].

כיצד נבלעה חומת יריחו והרי מיום שבלעה הארץ דמו של הבל שוב לא פתחה פיה

וחומת יריחו שנבלעה במקומה. הקשה **בעיון יעקב** (ד"ה וחומת), שבמסכת סנהדרין (לז:) אמרו ש'מיום שפתחה הארץ את פיה וקיבלתו לדמו של הבל שוב לא פתחה', ואם כן כיצד אמרו כאן שחומת יריחו נבלעה במקומה. **וכתב** שיש ליישב בדוחק, שחומת יריחו לא נבלעה ממש, אלא נעשה כעין בור עמוק תחתיה עד שהחומה נפלה לתוכו, וזהו שכתוב (יהושע ו כ) 'ותפול החומה', שעל ידי חוזק הנפילה נעשה כמין עומק תחתיה שלשם נפלו האבנים, אבל הארץ לא כיסתה אותם ולא נבלעו ממש כמו שהיה בדמו של הבל.

מדוע בתרגום אונקלוס ביאר את הפסוק באופן אחר מהגמרא

תנא את והב בסופה שני מצורעים היו דהוו מהלכין בסוף מחנה וכו'. **המהרש"א** (ח"א ד"ה את) הביא את דברי רש"י בחומש (במדבר כא יד) שפירש את הפסוק (שם) 'את והב בסופה' ש'והב' הוא כמו 'יהב', שפירושו נתן, והיינו שהקב"ה נתן להם הרבה נסים בים סוף [ו'בסופה' הוא כמו ים סוף]. וכתב המהרש"א שרש"י פירש כן על פי דרכו של התרגום אונקלוס[קטו], אבל הגמרא כאן מפרשת 'בסופה' הוא מלשון 'סוף', שמצורעים אלו היו בסוף המחנה.

וכתב הצל"ח[קטז] (ד"ה תנא), שהטעם שאונקלוס תירגם באופן אחר מהמבואר בגמרא כאן, הוא משום שאונקלוס תרגם את התורה מפי רבי אליעזר ורבי יהושע, כמבואר במסכת מגילה (ג.), ורבי אליעזר ודאי שחולק על הדרשה המובאת בברייתא כאן, משום שרבי אליעזר סובר שמשעה שהוגללה הפרוכת הותרו זבים ומצורעים להכנס לשלש מחנות, כמבואר במסכת מנחות (צה.), ולשיטתו בשעת הילוך המחנות במדבר לא היו המצורעים הולכים בסוף המחנה, ואי אפשר לומר שהיו שני מצורעים שמהלכים בסוף המחנה, ולכן אונקלוס תירגם באופן אחר.

קה. **וכתב** עוד, שמה שכתב הבית יוסף (או"ח סו"ס ריט) בשם הריב"ש (שו"ת, סי' שלו) שמי שנעשה לו נס וניצול מגנבים צריך לברך, היינו שאם נעשה לו נס צריך לברך גם הגומל, אבל ודאי שעל נס שהוא כמנהג העולם אין לברך שעשה לי נס. אולם בדברי חמודות (פ"ט סי' א אות א) כתב שהריב"ש חולק על ה"ר אשר מלוניל, שהרי הריב"ש כתב שמי שניצל מגנבים או שודדי לילה צריך לברך [שהרי הטעם שהולכי מדברות צריכים להודות כמבואר לקמן (ע"ב בענין 'הולכי מדברות' וגם הולכי דרכים צריכים לברך') הוא מפני שניצולו מסכנת אריה וגנבים המצויים בדרכים, ואם כן כל שכן שמי שעמד עליו אריה לטורפו או שניצול מגנבים, צריך לברך], ומבואר שלדעתו מברך גם על נסים שהם ממנהג העולם. וראה עוד באליה רבא (ס"ק יג) ובמחצית השקל. קו. **הביאור** הלכה כתב שתירוצו הוא על פי דברי הרדב"ז (שו"ת, ח"ג סי' תקעב), וכוונתו למה שכתב שם הרדב"ז בשם רבינו אברהם אב ב"ד, 'ומי שנפל אבן סמוך לראשו או נתקע עץ או ברזל סמוך לעינו, ונעשה לו נס ולא נפל על הראש וגם הברזל לא נכנס בעינו, או שהיה עולה בסולם ונשמט עקבו או נשמטה שליבה מתחתיו ונפל ולא אירע בו שום מיחוש, יש אומרים שצריך להודות ברוך שעשה לי נס במקום הזה, כי כל אדם שהוא קרוב לדבר שיש בו סכנה וניצול ממנו צריך לברך ברוך שעשה לי נס. ויש אומרים שאין צריך לברך אלא על נס חדש שהוא מעשה שמים כמקום שנעשו בו נסים לאבותינו' [ונראה שכוונת הביאור הלכה שהדעה הראשונה היא כדעת היש חולק שכתב השלחן ערוך, והדעה השניה היא כדעה הראשונה שכתב השלחן ערוך]. קז. **וכתב** הביאור הלכה, שאין לדייק מדברי הרמב"ם (ברכות פ"י ה"ט) שכתב ש'הרואה מקום שנעשו נסים לישראל כגון ים סוף' וכו', שאם ראה את ים סוף מברך גם אם לא ראה את המקום שעברו בו, משום שהרמב"ם ממשיך ואומר שהרואה את 'מעברות הירדן' מברך, ולא כתב שהרואה את הירדן מברך, ומשמע שצריך לראות את המקום שעברו בו, ואם כן יש לומר שלשון הרמב"ם בתחילת דבריו שהרואה את ים סוף מברך, אינה בדווקא. קח. **והיינו** שיאמר שבח בלא שם ומלכות. ביאור הלכה (שם). קט. **ראה** עוד בבן יהוידע (ד"ה הרואה) בביאור הסדר שנקטה הברייתא. קי. **ראה** במלכים ב' (פרקים יח-יט), ושם (יט לה) 'ויהי בלילה ההוא ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור מאה שמונים וחמשה אלף וישכימו בבקר והנה כלם פגרים מתים'. קיא. **שהיה** מפורסם בכל ישראל לראש ולשלטון. משנה ברורה (שם ס"ק כג). ועיין שם בביאור הלכה (ד"ה על). קיב. **כן** העתיק המגן אברהם, ולפנינו בקיצור פסקי הרא"ש הגירסא 'ואם'. קיג. **מרדכי** (פ"ט רמז ריא), רוקח (סי' שמג) ורשב"א (ד"ה הרואה). קיד. **וראה** בהגהות רש"ש טויבש (בתוס' שם) מה שהקשה על דברי המחצית השקל. וראה עוד בביאור הלכה (שם ד"ה על). קטו. **לשון** התרגום הוא 'קרבין עבד ה' על ימא דסוף'. קטז. **וכן** כתב בתולדת אדם (מהד' ירושלים תשמ"ז, פ"ד).

האם 'את והב' הוא שם המקום או שמות המצורעים

שם. כתב **המהרש"א** (ח"א ד"ה את), שמדברי הגמרא נראה שפירוש תיבות 'את והב' שבפסוק הוא שזה היה שם המקום[קיז] בו עברו בני ישראל, וכתב שכן משמע מדברי הגמרא לקמן (ע"ב) 'כי אתו את והב חזו דמא' וכו', שכאשר באו בני ישראל למקום זה ראו את הדם, כמבואר בגמרא לקמן. וכדברי המהרש"א מבואר גם **בספר השרשים לרד"ק** (שורש והב), וכן כתב **המלבי"ם** בפירוש החומש (שם)[קיח].

אמנם בצל"ח ובאמרי נועם (ד"ה תנא) כתבו ש'את והב' אינו שם מקום, אלא אלו היו שמותם של המצורעים, 'את' ו'הב'. וכתב **בפירוש עין יוסף** שבעין יעקב (ד"ה כי), שלדרך זו פירוש דברי הגמרא לקמן 'כי אתו את והב', הוא שכאשר באו שני המצורעים ששמם היה 'את' ו'הב' למקום שעברו שם בני ישראל ראו את הדם, כמבואר לקמן[קיט].

איך היו מצורעים במדבר הרי במתן תורה נתרפאו כל החולים

שם. לכאורה קשה, איך היו מצורעים במדבר, והרי במעמד הר סיני נתרפאו כל החולים והבעלי מומים[קכ].

בהגהות היעב"ץ (ד"ה שני) תירץ, שאותם מצורעים חזרו למומם לאחר מעשה העגל. ובאופן נוסף כתב, שאפשר שאותם מצורעים היו מערב רב, ואותם שהיו מערב רב לא נתרפאו במעמד הר סיני[קכא].

ויש מי שתירץ, שאפשר שאותם מצורעים שהיו קודם מתן תורה, נתרפאו במעמד הר סיני, אבל לאחר מכן במשך זמן שהותם במדבר היו אנשים שנצטרעו, וכמו שמצינו במרים שנעשית מצורעת, כך היו עוד אנשים שנצטרעו.

נד:

מי עשה את המערות ומדוע התקרבו ההרים זה לזה

עבדי להון נקירותא. פירש **רש"י** (ד"ה עבדי) ש'עשו אמוריים מערות בצדי ההרים'. והקשה **בשפתי חכמים** (ברש"י שם), שבדברי הגמרא ורש"י כאן מבואר שהאמוריים עשו את המערות, ואילו בפירוש החומש כתב רש"י (במדבר כא טו) 'אמרו אמוריים וכו' נצא מן המערות בהרים שלמעלה מהם וכו', והיו אותן הנקעים בהר של צד מואב, ובהר של צד אמוריים היו כנגד אותן נקעים כמין קרנות ושדים בולטין לחוץ', ומשמע שהמערות היו בהרים משעת בריאתם.

ועוד הקשה, שבגמרא כאן משמע שהטעם שההרים התקרבו זה לזה, הוא כמו שנתיישרו כל ההרים שבדרך, ואילו רש"י בפירוש החומש (שם) כתב ש'כיון שבאו ישראל לעבור נזדעזע ההר של ארץ ישראל, כשפחה היוצאת להקביל פני גבירתה, ונתקרב לצד הר של מואב' וכו', ומשמע שהטעם שנתקרבו הוא שמפני כבודם של בני ישראל יצא ההר שלצד ארץ ישראל לקראתם.

הטעם שהארון היה מנמיך את ההרים

ולא הוו ידעי דארון הוה מסגי קמייהו דישראל והוה ממיך להו טורי מקמייהו. **בעיון יעקב** (ד"ה ולא) כתב שהקב"ה עשה שהארון ינמיך את ההרים כדי להורות שמה שיצאו ממצרים היה בזכות התורה, וכמו שכתוב (שמות ג יב) 'בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה'.

קשה שבספרי מבואר שהענן היה משוה ההרים ולא הארון

שם. **בפירוש אהבת איתן שבספר עין יעקב** (ד"ה עבדי) הביא שבספר צדה לדרך הקשה, שהרי בספרי (במדבר פג) אמרו שעמוד הענן שהיה הולך לפני מחנה ישראל היה מנמיך את הגבוה ומגביה את הנמוך, ואם כן מדוע הגמרא כאן אומרת שהארון היה מנמיך את ההרים. וכן הקשה **בשפתי חכמים** (ד"ה אלא).

ותירץ באהבת איתן, שמעשה זה של נחלי ארנון המובא בגמרא כאן היה לאחר שמת אהרן, ואז כבר נסתלקו ענני הכבוד, והארון היה הולך לפניהם והיה מנמיך ההרים. והוסיף, שאע"פ שבמסכת תענית (ט.) מבואר שהעננים חזרו בזכות משה, יש לומר שלא חזרו מיד אלא לאחר זמן, ובזמן מלחמת ארנון עדיין לא חזרו.

ביאור ענין אבני אלגביש האמורות כאן ובספר יחזקאל

מאי אבני אלגביש. **המהרש"א** (ח"א ד"ה מאי) ביאר שקושיית הגמרא היא מדוע הברייתא (לעיל ע"א) אומרת שהאבנים שירדו במורד בית חורון בימי יהושע, נקראות 'אבני אלגביש', הרי הכינוי 'אבני אלגביש' מוזכר בפסוק בספר יחזקאל לגבי מלחמת גוג ומגוג[א], ולא מצינו שהאבנים שירדו בימי יהושע נקראו כן. ועל קושיא זו תירצה הגמרא שהאבנים האמורות בספר יחזקאל, נקראו כן על שם הניסים המבוארים כאן, שעמדו על גב איש וירדו על גב איש.

והביא, שכן מבואר במדרש רבה (שמו"ר יב ז) ובמדרש תנחומא (וארא רמז טו), וכך אמרו שם, 'ויחדלו הקולות והברד ומטר לא נתך ארצה', תלאן ברפיון ואימתי ירדו בימי יהושע על האמוריים שנאמר (יהושע י יא) 'ויהי בנוסם מפני ישראל וה' השליך עליהם אבנים גדולות מן השמים', והשאר עתידין לירד בימי גוג ומגוג.

וכתב, שהטעם שדרשו שמאותן אבנים שעמדו על גב איש ירדו אחר כך בימי יהושע, הוא משום שבסיום הפסוק (יהושע שם) 'וה' השליך עליהם אבנים גדולות' המובא בגמרא להלן, כתוב 'וימתו רבים אשר מתו באבני הברד מאשר הרגו בני ישראל בחרב', ולכאורה, הרי לא הוזכר כלל שהיו שם אבני ברד, וכאן כתוב 'הברד' בה"א הידיעה. ולכן דרשו שברד זה כבר היה בימי משה, ועמד מלירד על ידו, ועכשיו ירד בימי יהושע. וכיון שבספר יחזקאל נקראו האבנים בשם אבני אלגביש, דרשו שאותם אבנים שעמדו על גב איש בימי משה וירדו על גב איש בימי יהושע, הן האבנים שעתידות לירד בימי גוג ומגוג.

אלא שהקשה המהרש"א, שלפי דברי הגמרא כאן מבואר רק מדוע האבנים המוזכרות בספר יחזקאל (שם) בענין מלחמת גוג ומגוג נקראות 'אבני אלגביש', אבל עדיין יש להבין מדוע האבנים המוזכרות בספר יחזקאל (יג י, יג) לגבי נביאי השקר[ב] נקראות כן.

ובביאור עומק הענין שהאבנים שהיו בימי משה הן האבנים שהיו בימי יהושע ועתידות להיות בימי גוג ומגוג כתב המהרש"א, ששלוחי ה' משתוקקים לעשות שליחותם לשם התכלית שלשמה נשתלחו, ויש שלוחים שנשתלחו כדי לתת את נקמת ה' באויביו, וכן אותן אבנים שנשתלחו בימי משה ועל ידי תפילת משה נתבטלה שליחותן, לא בטלה לגמרי אלא עדיין הם עומדות שם ומשתוקקות לעשות שליחותן באויבי ה', בימי יהושע ובימי גוג ומגוג.

ביאור מעשה עוג ועניינו

אבן שבקש עוג מלך הבשן לזרוק על ישראל. יש מהמפרשים שביארו את מעשה עוג המובא בגמרא כאן לפי פשוטו, ויש שביארו שכוונת הגמרא לרמוז בזה לעניינים עמוקים. ונאמרו בזה כמה דרכים.

דעות המפרשים שביארו את דברי הגמרא כאן כפשוטם: **א. בספר המאורות** (מלחמת מצוה עמ' שפו, בביאור הראשון) כתב שיש לבאר את סוגיית הגמרא על פי פשוטו, ודברים אלו נעשו בדרך נס ושלא כדרך הטבע, ויתכן שהקב"ה עשה נס זה כדי להודיע שעיניו על כל דרכי איש לתת לו כדרכיו.

ב. המהר"ל (גו"א סוף פר' חקת, ועי' ח"א נדה כד:) כתב שודאי שכוונת הגמרא היא כפשוטו שרצה לזרוק אבן על ישראל, שהרי אמרו שהרואה את אותה אבן מברך עליה, אלא שבכל מה שאמרו כאן רמזו בזה לעניינים עמוקים[ג].

ג. במשנת חכמים (אות נה) כתב שיש לפרש את דברי הגמרא כפשוטם, ואין לתמוה כיצד היה בכחו של עוג לעקור הר כזה, שהרי כחם של אנשי העולם הולך ותש, ואם בשמשון הגבור מצינו שעקר דלתות עזה עם החומה (שופטים טז ג), ושמשון לא היה מהענקים, אם כן יש לומר שעוג שהיה מהענקים, והיה מוקדם לשמשון, היה יכול לעקור הר.

ד. בביאור הלכה (סי' ריח ס"ח ד"ה ואבן) כתב שאפשר לפרש את דברי הגמרא כאן גם לפי פשוטו, שאיש כמו עוג שהיה מבני ענקים, ואביו היה מאותם שאמר עליהם הכתוב (בראשית ו ד) 'ויבואו בני האלהים אל בנות האדם וילדו להם', וכמו שכתב **רש"י** (נדה סא. ד"ה בני) שאביו של עוג ששמו אחיה בא משמחזאי ועזאל שהם מלאכים שירדו מהשמים בימי דור אנוש, ממילא יש לומר שכח גבורתם היה מעין גבורת מלאכים.

ה. בספר שלמה משנתו (ד"ה עקר) כתב שיש לפרש את כל הענין כאן לפי פשוטו, ואין צריך לנטות מלפרש כפשוטו, משום שיש לומר שכיון שמהזמן שיצאו בני ישראל מארץ מצרים עד מלחמת עוג עברו שנים רבות, ובזמן זה עקרו עוג ועמו [שהיו גיבורים כמותו] אבן כזו, והיה סיפק בידם לעשות כן אפילו על ידי חציבת האבן, וכל שכן אם קדחוהו במקדחות ומילאו את החורים באבק

[קיז]. **במהרש"א** בח"א שבש"ס וילנא הגיהו שבמקום 'שם מקום' צריך לומר 'שמותם', אבל כמה מהאחרונים המובאים לקמן כתבו בשם המהרש"א שהוא שם מקום, וכן הוא במהרש"א דפוס ישן (פרנקפורט תמב). [קיח]. **ובדברי** הרד"ק והמלבי"ם מבואר שהמקום היה נקרא 'והב'. וכתב המלבי"ם, שהוא המקום שנקרא (במדבר שם יח) בשם 'מתנה', ש'והב' הוא כמו 'יהב', שפירושו נתן. ונקרא כן, על שם שניתן להם במתנה. [קיט]. **והוסיף**, שהמהרש"א לא כיון כאן יפה בפירושו. וראה עוד בתורה תמימה (במדבר כא הערה יב). [קכ]. **ראה** ברש"י בשבת (קמו. ד"ה מוליהו), על פי המדרש (במ"ר יג ח) והמכילתא (יתרו מסכתא דבחדש פ"ט). [קכא]. **כיסוד** זה שהערב רב לא נתרפאו במעמד הר סיני, כתב גם בעל הברוך טעם (בגליונות לשאלתות פ' מצורע, הו"ד בקובץ סיני מד עמ' קכו, ובעמק הלכה). וראה באמבוהא דספרי (בהעלותך אות נב, דף קמא:) שהביא ראיה לדברי היעב"ץ מהמבואר בגמרא בנדה (מג.) שבמעמד הר סיני היו זבים ומצורעים, ולכאורה הרי נתרפאו במעמד הר סיני, ולפי דברי היעב"ץ יש לומר, שהכוונה לאותם שהיו מערב רב, שלא נתרפאו במעמד הר סיני [וראה ברש"ש (נדה שם ד"ה דהא) שהקשה כן, וראה מה שכתב בזה הערוך לנר (שם ד"ה ולא)].

[א]. **וכך** נאמר שם (יחזקאל לח כב) 'ונשפטתי אתו בדבר ובדם וגשם שוטף ואבני אלגביש אש וגפרית אמטיר עליו ועל אגפיו ועל עמים רבים אשר אתו'. [ב]. **וכך** נאמר שם (יחזקאל יג יא) 'אמר אל טחי תפל ויפל היה גשם שוטף ואתנה אבני אלגביש תפלנה ורוח סערות תבקע', ולהלן שם (יג יג) 'לכן כה אמר ה' אלהים ובקעתי רוח סערות בחמתי וגשם שטף באפי יהיה ואבני אלגביש בחמה לכלה'. [ג]. **עיין** שם שהאריך בזה.

שרפה או בשאר מיני חומרים מפוצצים שהיו ידועים להם, וכמו שבזמננו מעשים שבכל יום שמפוצצים בחומרים כאלו הרים שיש בהם כמה פרסאות, ואין כל חדש תחת השמש. ועוד, שאפשר שהיה לו את השמיר שהסלעים נבקעים מפניו, וכמו ששלמה המלך השתמש בו לבנין בית המקדש (סוטה מח:)[ד].

דעות המפרשים שביארו את דברי הגמרא כאן שלא כפשוטם: **א.** בספר המאורות (מלחמת מצוה עמ' שפו, בביאור השני) כתב שיש לפרש שמה שאמרו כאן שעקר טורא בר תלתא פרסי, הוא משל למלך גדול שמחנהו היה גדול כנגד כל מחנה ישראל, ועוג שכר מלך זה כדי שהוא וחייליו יעזרוהו להלחם עם ישראל. ומה שאמרו שנתן את ההר על ראשו, הוא רמז לומר שעוג נתן את אותו מלך בראשו, דהיינו שילך לפניו ולפני עמו וילחם עם ישראל. או, שהוא רמז לומר שעוג נתן את אותו מלך עליו לראש ולשר שהוא יעשה את המלחמה. ומה שאמרו שבאו 'קמצי ונקבוה', הוא משל לבני אדם קמצנים ובעלי עין רעה, שהיו מקניטים את החיילים ששכר עוג, והקניטום בדבר המקח שהיו קונים זה מזה. ומה שאמרו ש'נקבוה ונחית בצואריה' הוא רמז לומר שדבר זה הביא שנפלה קטטה גם בין אותם חיילים לבין עוג ועמו, והמלך והחיילים ששכר כבר היו מעורבים בתוך עוג ועמו, והכבידו עולם עליהם, כמו משא כבד שעומד על ראשו ועל כתיפו של אדם ואינו יכול לפורקו מעליו, והוא רובץ תחת משאו, ועל ידי זה כל אדם יכול להזיקו, לפי שאין בו יכולת לעמוד כנגדו. ומה שאמרו שמשה היה גבוה עשר אמות ולקח נרגא בת עשר אמות וכו', הוא על דרך משל, לומר שמשה היה משיג ודבק בעליונים שיש בהם עשר מעלות, ולקח גרזן בת עשר אמות, היינו שקיבל עזר מן העליונים, ובחרבם בא על עוג[ה], ומה שאמרו שקפץ עשר אמות, הוא לומר שנתעלה למעלה מעשר מעלות העליונות כדי לנצח את כח מערכת העליונים על עוג ועמו, והכהו ונצחו. ומה שאמרו שהכהו בקרסולו, הוא לומר שמה שנצחו היה לפי שעוג לא היה מושל בכחותיו להדבק ביוצרו, והיה דבק בטבעו החומרי, והקרסולים הם משל לזה, שהם מן האברים השפלים שבגוף האדם, ועל ידי שמשה רבינו בא עליו בכח העליונים שהיה דבק בהם, הכהו ומת.

ב. בקונטרס ויכוח רבינו יחיאל מפרים כתב שמה שאמרו שעקר הר בן שלש פרסאות הוא בדרך גוזמא[ו], ולפי שההר היה גדול מאד ונראה כאילו הוא בגודל שלש פרסאות, אמרו שהיה בגודל זה[ז]. וכן מה שאמרו שנשתרבבו שיניו, הכוונה שלפי שלא היה יכול להוציא את ההר מצוארו היה נראה כאילו נשתרבבו שיניו.

ג. הרשב"א (ח"א, ד"ה הרואה) האריך לבאר את דברי הגמרא כאן[ח], וכתב שכל האמור בסוגיא כאן הוא משל לעניינים עמוקים, וכדי לבאר את דברי הגמרא כאן, יש להקדים את דברי הגמרא בנדה (סא.) שמבארת שאע"פ שסיחון ועוג היו אחים, משה רבינו היה מתירא מעוג ולא היה מתירא מסיחון, משום ש'אמר שמא תעמוד לו זכות של אברהם אבינו, שנאמר (בראשית יד יג) 'ויבא הפליט ויגד לאברם העברי', ואמר רבי יוחנן זה עוג שפלט מדור המבול'. ועוד יש להקדים, שהאבות נמשלו בכמה מקומות בדברי הנביאים להרים[ט]. ועוד יש להקדים, שכאשר באו בני ישראל להלחם עם עמים גדולים וחזקים מהם, לא בטחו שינצחום מחמת הזכויות שיש להם, אלא סמכו על זכות אבותם, ועל השבועה שנשבע הקב"ה לאבות הקדושים[י].

ולפי זה ביאר, שכיון שבני ישראל סמכו במלחמתם על זכות האבות, משה רבינו חשש שמא תעמוד לעוג זכותו של אברהם אבינו, וינצחם במלחמה. ואף עוג ידע ענין זה, וזהו שאמר, שמאחר שבני ישראל אינם באים בזכות עצמם אלא רק בזכות אבותם, ואף על פי שהם מרובים ומחניהם בגודל שלש פרסאות, באים רק בזכות אבותם, ואני קודם להם בכך שזכות אברהם תעמוד לי ולא להם. ולכן אמר שהרי הוא עוקר את ההר ההוא מהם והופכו עליהם, וההר הוא משל לאבות שנקראו הרים, ואף כאן אמר עוג שאין להם לסמוך על זכות אבותם.

ומה שאמרו שבאו קמצי ונקבו את ההר, הוא משל לבני ישראל שהם כחגבים[יא] שאין כחם אלא בלשונם[יב]. ועל ידי תפילתם ותחינתם של בני ישראל עמדה להם זכות אברהם אביהם, ולא עמדה לעוג, אלא נתהפכה עליו, וירדה על צוארו וקיהתה את שיניו.

ומה שאמרו 'משה כמה הוה עשר אמות, שקיל נרגא בר עשר אמין, שוור עשר אמין ומחייה בקרסוליה וקטליה', הוא שמפני שעוג היה מלך חזק, ובדרך הטבע לא היו יכולים ישראל לעמוד בפניו, ועוד, שכיון שזכות אברהם עמדה לו, לא היה ראוי שזכות אברהם שעמדה לבני ישראל תפגע בו, לכן הוצרך משה רבינו להזכיר בתפילתו את זכות עצמו ואת זכות בני ישראל, ואת זכות כל האבות, אברהם יצחק ויעקב, וזהו שאמרו שמשה רבינו היה גובהו עשר, והיינו שעמדה לו זכות עצמו. ומה שאמרו שלקח עמו נרגא, הוא רמז לזכות כל עם ישראל [וכיון שהיו עמו המשילם לגרזן שניתן בידו והוא פועל בו], ומה שאמרו שקפץ עשר, הוא לומר שהוצרך לדלג אצל זכות האבות שכבר קדמוהו, והיו בזמן למעלה ממנו [ולכן נופל על זה לשון קפיצה]. ומה שאמרו שהכה אותו בקרסוליו, הוא כדי לבטל מעוג זכות אותן שלש פסיעות שפסע בשביל אברהם אבינו, שלא תעמוד לו. והגמרא נקטה בכל שיעורים אלו שהיו עשר אמות, שאגב שאמרו שיעור זה לגבי גובהו של משה רבינו, שכך היה גובהו, אמרו שיעור זה לגבי שאר העניינים האמורים כאן. ויתר הפרטים האמורים כאן הם לפי עניינו של המשל, כגון מה שאמרו שגובה קרסוליו של עוג היה שלושים אמות, הוא מחמת שאמרו שעוג היה בעל קומה גבוהה מאד עד שהיה יכול לעקור הר של שלש פרסאות וליתנו על ראשו.

וכתב הרשב"א, שלכאורה קשה על פירוש זה מדברי הברייתא (לעיל ע"א) הרואה 'אבן שבקש לזרוק עוג מלך הבשן על ישראל', שמשמע שהיתה זו אבן ממש שרצה לזרוק עליהם, ולא רק משל.

ותירץ, שהאבן האמורה בברייתא וההר האמור כאן הם שני עניינים, וראיה לדבר, שאילו היו דבר אחד, מדוע נקרא כאן הר וכאן אבן, ובהכרח שהם שני עניינים[יג], וההר האמור כאן הוא רמז לאברהם אבינו וכנ"ל, והאבן ששנויה בברייתא היתה אבן גדולה ממש, שמפני שכחו של עוג היה גדול מאד, הכין אבן אחת או כמה אבנים כדי לזרוק על מחנה ישראל, וכיון שבטח בזכותו של אברהם שלא ינצחוהו, חזר להלחם עמם בכח הזרוע. ומי שרואה אותן אבנים גדולות, מכיר שאיש חזק מאד הכינם, ובלא נס אי אפשר היה להנצל ממנו, ולכן עליו לברך על נס זה.

ד. המהרש"א (ח"א ד"ה אבן) הקשה על דברי הרשב"א, שאם משה רבינו היה ירא מעוג לפי שחשש שתעמוד לעוג זכותו של אברהם, לא מסתבר שעוג סמך שתעמוד לו זכות אבותיו של משה רבינו יותר משתעמוד למשה רבינו עצמו.

ועל מה שכתב הרשב"א שכוונת הגמרא 'עקר טורא' היא שאברהם אבינו נקרא הר, הקשה המהרש"א, שדווקא לגבי משה נקראו האבות 'הרים', אבל לגבי עוג לא נקרא אברהם 'הר' שנאמר על 'עקר טורא'.

ולכן ביאר המהרש"א באופן אחר, ובהקדם ביאור סוגיית הגמרא בנדה (סא.) שהביא הרשב"א, שכך אמרו בגמרא שם, 'ויאמר ה' אל משה אל תירא' (במדבר כא לד), מכדי סיחון ועוג אחי הוו, דאמר מר סיחון ועוג בני אחיה בר שמחזאי הוו, מאי שנא מעוג דקמסתפי ומאי שנא מסיחון דלא קמסתפי, אמר רבי יוחנן אמר רבי שמעון בן יוחי, מתשובתו של אותו צדיק אתה יודע מה היה בלבו, אמר, שמא תעמוד לו זכות של אברהם אבינו וכו'. וביאר המהרש"א שלסיחון ולעוג היה כח וגבורה מפמליא של מעלה, שקיבלו מאבותם שהיו מבני המלאכים שירדו בדור אנוש כמו שכתב רש"י (נדה שם ד"ה בני) אלא שהכח

ד. **עיין** שם שהאריך בזה. ה. **בדומה** למה שנאמר במלחמת סיסרא (שופטים ה כ) 'מן השמים נלחמו הכוכבים ממסלותם נלחמו עם סיסרא'. ו. **ואף** המהר"ץ חיות (כל ספרי מוהר"ץ חיות ח"א, מבוא התלמוד פ"ל) כתב שמה שאמרו שעוג עקר הר 'בר תלתא פרסי', מנין 'תלתא' הוא בדרך גוזמא. ויש לציין בזה לדברי השיטה מקובצת בבכורות (מד. ד"ה משה) שהביא שהר"י מפאריש הקשה שאם גובהו של משה היה עשר אמות כגובה המשכן, אם כן איך נכנס משה למשכן לעבוד עבודה, והרי מי שהוא גבוה עשר אינו נכנס בגובה עשר. וכתב שאין לומר שהיה כופף קומתו כדי להכנס, שהרי כיון שהיה עובד עבודה, הרי אם היה כופף קומתו היו הבגדים שלובש נגררים, ודרשו בפסחים (סה:) מהפסוק (ויקרא ו ג) 'מדו בד' מדו כמדתו, שלא יחסר ולא יוסיף, ופירש רש"י שם (ד"ה כמדתו) שהבגדים יגיעו עד לארץ, אך לא יגררו עליה. ותירץ, ששמא יש לומר שהיה כופף מעט את ראשו. ומבואר מדברי השיטה מקובצת שהר"י מפאריש פירש את דברי הגמרא על משה רבינו כפשוטם, ושלא בדרך גוזמא. ז. **והוסיף** שכן מצינו שאמר הכתוב 'ערים גדולות ובצורות בשמים', שאין הכוונה שהיו בשמים, אלא לפי שהיו גבוהות מאד ונראה כאילו הן מגיעות לשמים, אמר הכתוב שהיו בשמים. ח. **והקדים** לכך הקדמה כללית בביאור ענין האגדות שבאו בתלמוד ובמדרשים. וכתב, שיש מהאגדות שנכתבו בלשון עמוק שאינו מתפרש כפשוטו, ויש לכך סיבות רבות. יש מקומות, שאע"פ שמתבארים בהם עניינים פשוטים, נכתבו בלשון שנראה עמוק ומוזר מאד, כדי לחדד בו את התלמידים. סיבה נוספת שנכתבו בלשון עמוק, משום שהכסילים אינם מעיינים היטב בדברי החכמים, ולפי הנראה להם בעיון קל, כאשר אינם משיגים את כוונת הדברים, אומרים כאילו ח"ו נפל שיבוש בדברי החכמים, ולכן כתבום בלשון עמוק, כדי שלא יחשבו שדי בעיון קל כדי להבין את כוונת הדברים. וכתב הרשב"א שכבר כתב הרמב"ם שני טעמים אלו בהקדמה לפירוש המשניות (ד"ה וזה הענין). סיבה נוספת, שיש שהחכמים היו דורשים את הדברים ברבים, ומאריכים בדברים שיש בהם תועלת לשומעים, וכדי לעורר את העם שלא יישנו היו אומרים להם דברים שנראים מוזרים, כדי שיתמהו ויתעוררו משנתם [והביא שסיבה זו מבוארת במדרש (שיהש"ר פ"א א טו), 'רבי היה יושב ודורש ונתנמנם הציבור, בקש לעוררן אמר ילדה אשה אחת במצרים ששים רבוא בכרס אחת' וכו']. וסיים הרשב"א, 'על כן כשתמצאני מפרש דברי אגדה ותחשוב כי ממנה יצא ענין דק לדקות לשון הגדה וזרות דבריה, ואני מפרש אותה שבאה לענינים פשוטים מאד, אל תגזור שאי אפשר שהעלימו הענין הפשוט ההוא בלשון אחרת, כי כבר הראתיך בעיניך דברים באלו ההגדות על צד הזה לצורך'. ט. **כמו** שנאמר (מיכה ו א) 'ריב את ההרים' [-האבות], ועוד נאמר (ישעיה נא א) 'הביטו אל צור חוצבתם', וביאר הכתוב (שם נא ב) 'הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם'. י. **כמו** שנאמר (דברים ט ה) 'לא בצדקתך ובישר לבבך אתה בא לרשת את ארצם וגו' ולמען הקים את הדבר אשר נשבע ה' לאבתיך לאברהם ליצחק וליעקב'. יא. **כן** כתב הרשב"א, אולם רש"י (ד"ה קמצי) פירש ש'קמצי' הם נמלים. וראה ברש"ש (ברש"י שם) שהעיר על דברי רש"י, שבכמה מקומות מצינו ש'קמצי' הם חגבים. יב. **וכמו** שאמרו במדרש (במ"ר כ ד) 'כלחוך השור מה שור כחו בפיו אף אלו כחן בפיהן'. יג. **בשלמה** משנתו (ד"ה אחול) דחה ראיה זו, שיש לומר שהטעם שהגמרא שינתה מלשון 'אבן' ללשון 'הר' הוא משום שכל זמן שהוא מחובר נקרא הר, וכשנתלש נקרא אבן, והרואה את האבן שביקש עוג לזרוק על ישראל, רואה אותה לאחר שכבר נעקרה, ולכן הברייתא נקטה לשון 'אבן'. יד. **ראה** בילקוט ביאורים בנדה שם שהובאו ביאורים נוספים מדוע נתירא משה רבינו מעוג.

שלהם היה מצד הטומאה[טו]. ולכן הגמרא בנדה הקשתה, שאם משה רבינו היה ירא מעוג מפני כחות הטומאה שקיבל מאבותיו המלאכים, אם כן גם מסיחון היה לו להתירא, שהרי היה אחיו. ותירצה הגמרא שמשה רבינו לא היה ירא מכחות הטומאה שהיו להם, אלא היה ירא שמא יש לעוג כח גם מצד הטהרה, ולא רק מצד הטומאה, וזה מכח זכותו של אברהם.

ולפי זה ביאר את דברי הגמרא כאן, שעוג בא מתחילה מצד כחות הטומאה שהיו לו, וזהו שאמר 'מחנה ישראל כמה הוי תלתא פרסי', שרומז בזה שיש גבול למחנה ישראל ולכל שבט מצד הקדושה, ו'עקר טורא בר תלתא פרסי' שרומז בזה שכנגד הגבול שיש לכחות הקדושה יש גם גבול לכחות הטומאה, כי זה לעומת זה עשה ה'[טז]. ועוג חשב, שכחות הטומאה האלו יגברו על ישראל, הואיל ויש לו גם קצת כח מצד הטהרה, מחמת זכותו של אברהם[יז], וזהו שאמרו שלקח את ההר על ראשו כדי לזורקו על משה[יח].

ולפי דרכו הוסיף המהרש"א וביאר את המשך דברי הגמרא, שמה שאמרו ש'אייתי קודשא בריך הוא עליה קמצי ונקבוה' רומז בזה לזכותו של יעקב אבינו, שנאמר בו (ישעיה מא יד) 'אל תיראי תולעת יעקב', ופירושו (רש"י שם) 'משפחת יעקב החלשה כתולעת שאין לה גבורה אלא בפיה', והיינו בתפלה, שאין כחם של ישראל אלא בתפילה[יט]. ומה שאמרו שהקמצי ניקבו אותו הר ונחית בצואריה, רומז בזה שנקבו את אותו הר לבטל כח אבותיו של עוג, וירד מראשו על צוארו, היינו להחליש כח טומאתו שקיבל מאבותיו שלא יוכל להזיק בו את ישראל.

ומה שאמרו ש'הוה בעי למשלפה', רומז בזה שכאשר עוג ראה שאינו יכול להזיק לישראל בהר הזה שהוא כח הטומאה שיש לו מאבותיו, רצה לשולפו, פירוש שלפחות יציל את עצמו מהם על ידי זכות אברהם שיש לו. ומה שאמרו ש'משכי שיניה' וכו', רומז בזה, ששיני הרשעים הם מה שגוזלים תמיד את הצדיקים, כמו שכתוב (תהלים קכד ו) 'שלא נתננו טרף לשיניהם'. או ששיני הרשעים הם מלשון 'הר שנון', כמו שן של סלע, שנדבק בשינו להר, והיינו שנמשך להיות דבוק בכחות הטומאה שהיו לו מאבותיו שנמשלו להר, ולא היה יכול להציל את עצמו מיד ישראל, כי כחו וכחות הטומאה של אבותיו, לא היו יכולים לעמוד כנגד כח הטהרה שיש לישראל מאבותם. וזהו שדרשו 'אל תקרי שברת אלא שרבבת', פירוש שהרבית כח טומאתו שיהיה דבוק בכח טומאת אבותיו, ועל ידי כך באו ישראל בכח טהרתם, ואיבדוהו[כ].

ה. בספר דרש משה (לרבי משה מפיוענק, מאמר לח, הובא בעין יעקב בחידושי הגאונים) **ביאר** שהיצר הרע נקרא בלשון חז"ל 'אבן', כמבואר בסוכה (נב.) שליצר הרע יש שבעה שמות, ואחד מהם הוא אבן. ועוג ידע שה' נלחם להם לישראל, ולכן בדרך הטבע אין בידו לנצחם במלחמה, אלא אם כן יכשילם וידיחם מעל ה', שאז יוכל לנצחם. וזהו שאמרו שעוג ביקש לזרוק אבן על ישראל, כוונתם בזה, שרצה להכשילם על ידי יצר הרע. ומה שאמרו שאמר 'מחנה ישראל כמה הוי תלתא פרסי', היינו שכחם של ישראל הוא תלתא פרסי, והוא רמז שהם משולשים באבות, ומשולשים בתורה שיש בה תורה נביאים וכתובים, ומשולשים במצוות שיש להם תשובה תפילה וצדקה. ומה שאמר שילך ויעקור וכו', הוא רמז, לומר שילך ויעקור ענין גדול רם ועצום זה, ומה שאמר שישליך אותו עליהם, הוא רמז לומר שישליך עליהם ההר והאבן הנ"ל, הוא היצר הרע. ומה שאמרו 'ואייתי על רישיה', הוא רמז לומר שהעלה דבר זה במחשבתו ובמוחו ובראשו. ומה שאמרו ש'אייתי קודשא בריך הוא עליה קמצי ונקבוה', הוא להורות שעם ישראל נקבו בתפילתם את השמים עד שעלתה תפילתם לשמים והתקבלה לפני כסא הכבוד, ונתנו לעוג גמולו בראשו, וירד לו גמולו על חלקת צואריו. ומה שאמרו ש'הוה בעי למשלפה', הוא רמז לומר שכאשר עוג ראה שאירע לו כן, רצה להסירו, כלומר לנהוג בשב ואל תעשה ולא לצאת לקראתם למלחמה, כיון שידע שבני ישראל מנצחים במלחמותם שלא כדרך הטבע וכנ"ל. אלא ש'משכי שיניה להאי גיסא ולהאי גיסא', וכוונתם בזה שחוזקו ותוקפו של עוג נקרא 'שן', וחוזק זה וכל מעשה תוקפו וגבורתו שנשאר לבדו מיתר הרפאים, ועמו היה עם רב וחזק, כל זה גרם לו שימשך ולא יוכל כבר להמנע מללכת ולהלחם עם ישראל. ומה שאמרו 'אל תקרי שברת אלא שרבבת', הוא רמז לומר שהקב"ה הקשה את רוחו של עוג ואימץ את לבבו שילחם עם ישראל וינתן בידם, ולולי שהקב"ה עשה כן והראה לו שיתן על לבו את תוקף חוזקו וכחו וילחם עם ישראל, לא היו שיניו נשברות, כי לא היה יוצא למלחמה, לפי שידע שלא ינצח. וביאר עוד, שמה שאמרו שמשה רבינו 'שקיל נרגא בר עשר אמין' וכו', הוא לפי עניינו של המשל הנזכר עד כאן. ובאופן נוסף ביאר, שמה שאמרו ש'שקיל נרגא בר עשר אמין' ו'שוור עשר אמין' הוא רמז לעשר לשונות של תפילה[כא]. וכמו כן הוא רמז לעשר לשונות של תשובה (ישעיה א טז) 'רחצו הזכו' וגו', ובעניינים אלו משה רבינו הכה את עוג בקרסולו, והקרסול הוא רמז לחוזקו ותוקפו של עוג.

ו. הצל"ח (ד"ה אמר) ביאר את דברי הגמרא[כב], על פי מה שהביא שעיקר הניצחון של בני ישראל במלחמה היה על ידי מחנה הארון, וכמו שמצינו בסוטה (מב.) שעל הפסוק (דברים כ ד) 'כי ה' אלהיכם ההולך עמכם להלחם לכם' וגו' אמרו, זה מחנה הארון. וכן מצינו בימי עלי שנזדעזעו פלשתים מאד כאשר שמעו שבא הארון לתוך מחנה ישראל, ואמרו 'אוי לנו' וגו' (שמואל א' ד ז).

וביאר, שכאשר מחנה הארון נמצא במקומו, קדושתו מתחלקת לשלש דרגות לענין איסור הכניסה, האחת היא קודש הקדשים, ששם לאף פרסת רגל אסור לדרוך רק לכהן גדול ביום הכיפורים, השניה היא ההיכל, שלא תדרוך בו פרסת רגל בביאה ריקנית ורק לכהנים מותר לדרוך בעת הקטרת הקטורת או הטבת נרות וכיוצא בזה, והשלישית היא העזרה [ובמשכן היא חצר המשכן]. וכן בשעת המסעות שמחנה הארון לא היה במקומו, היו שלש דרגות, שיש שהיה ממשא בני קהת ויש שהיה ממשא בני גרשון ויש שהיה ממשא בני מררי.

ומה שאמר עוג 'מחנה ישראל כמה הוי תלתא פרסי', כוונתו היתה לומר בכמה דרגות היא גבורת מחנה ישראל, בשלש פרסות, שמחנה הארון חלוק לשלש דרגות לענין הכניסה אליו בפרסת הרגל, והיינו שעיקר נצחונם במלחמה היה על ידי הארון, ורצה עוג להרוג את נושאי הארון.

וכיון שגודלו של הארון היה אמתים וחצי אורכו ואמה וחצי רוחבו, ויחד עם האנשים שנשאוהו היה אורכו ארבע וחצי אמות, רצה עוג לזרוק עליהם אבן בגודל זה, ואבן כזו אפשר שהיה בכחו של עוג לעקור ולהפיל עליהם[כג].

מה היה גודלו של מחנה ישראל

מחנה ישראל כמה הוי תלתא פרסי. כתב רש"י (ד"ה מחנה), שכן מבואר בפסוק (במדבר לג מט) 'ויחנו מבית הישימות עד אבל השטים', ובמסכת עירובין (נה:) אמר רבה בר בר חנה 'לדידי חזי לי ההוא אתרא והוי תלתא פרסי על תלתא פרסי', ומבואר שמחנה ישראל היה שלש פרסאות אורך על שלש פרסאות רוחב.

בתרגום יונתן בן עוזיאל (במדבר כא לה) הביא את המעשה בעוג המובא בגמרא כאן, וכתב שגודלו של מחנה ישראל היה שש פרסאות[כד]. וכן כתב במקום נוסף (שם כה ח) שגודלו של מחנה ישראל היה שש פרסאות[כה]. וכן כתב בשאילתות (סי' כו) בהביאו את המעשה המובא בגמרא כאן[כו].

ובביאור הענין מצינו כמה דרכים[כז]:

א. בשאילת שלום (על השאילתות שם, אות לג) כתב שיש בדבריהם טעות סופר, ויש לגרוס שלש פרסאות, שכך מבואר בגמרא כאן, וכך מוכח בכל הש"ס, שגודלו של מחנה ישראל היה שלש פרסאות.

ב. בהעמק שאלה (שם אות ד) כתב שהתרגום יונתן והשאילתות גרסו בגמרא כאן שמחנה ישראל היה 'שיתא פרסי', ושלא כגירסא שלפנינו[כח].

ג. בחידושי חתם סופר (ד"ה אמר מחנה) כתב שהאמת כדברי התרגום יונתן והשאילתות, ואדרבה בדברי הגמרא כאן הוא טעות סופר שהגיהו הטועים, מפני שהוקשה להם שבהרבה מקומות מצינו שגודלו של מחנה ישראל היה שלש פרסאות, ולכן הגיהו כן גם בגמרא כאן, והוא טעות, ולגבי המעשה של עוג צריך לומר שש פרסאות. וביאר, שהשטח הנצרך לששים רבוא של בני

טו. כמבואר בפסוק (בראשית ו יד) 'אשר יבואו בני האלהים אל בנות האדם וילדו להם המה הגבורים' וגו', ומבואר בפרקי דרבי אליעזר (פרק כב). **טז. עיין** במהרש"א שביאר יותר ענין זה על פי המבואר בספר יצירה. **יז. ובזה** מיושבות שתי הקושיות שהקשה המהרש"א על ביאור הרשב"א, שבאמת עוג לא סמך רק על זכותו של אברהם, אלא עיקר סמיכתו היתה על הכח שהיה לו מצד הטומאה, אלא שצירף לכך את הכח שהיה לו מצד זכותו של אברהם. ומה שהקשה המהרש"א שלגבי עוג לא נקרא אברהם 'הר', לפי ביאורו מיושב, שבאמת מה שאמרו 'עקר טורא' אינו רומז לאברהם, אלא רומז לכחות הטומאה שהיו לו. **יח. כן** כתב המהרש"א. ולכאורה יש לעיין, שלשון הגמרא הוא 'ואישדי עלייהו', ומשמע שכוונתו היתה לזרוק את ההר על מחנה ישראל. **יט. וכמבואר** במדרש תנחומא (בשלח ט), 'למה נמשלו ישראל לתולעת לומר לך מה תולעת הזה אינו מכה את הארזים אלא בפיו והוא רך ומכה את הקשה, כך אין להם לישראל אלא תפלה'. **כ. ראה** במהרש"א שהוסיף לבאר את המשך דברי הגמרא, שמה שאמרו ש'שקיל נרגא בר עשר אמין' רומז בזה שבא בזכות הלוחות שהיו בידו, שכתובים בהם עשרת הדברות. ומה שאמרו שקפץ עשר אמות רומז בזה למשכן שהיה בגובה עשר אמות, והיינו שבא בזכות המשכן שנעשה והוקם על ידו. **כא. ראה** ברש"י (דברים ג כג). **כב. עיין** שם שציין לדברי הרשב"א הנ"ל, וכתב, שכיון ש'דרכנו לרדוף אחר היותר פשטי האפשרי, הגם כי ידענו שיש כאן רמזים עמוקים מאד, לא מנענו עצמנו לפרש גם פירוש קל להבינו'. **כג. וכתב** הצל"ח, שלפי ביאורו מיושבת גירסת הרי"ף בברייתא (לעיל ע"א) 'ואבן שזרק עוג מלך הבשן במשה', והיינו שכיון שכתוב (במדבר ג לח) 'והחונים לפני המשכן וגו' משה ואהרן' וגו', מסתמא גם בשעת המסעות היה משה הולך סמוך לנושאי הארון, וכיון שביקש עוג לזרוק אבן בנושאי הארון, הרי ביקש לזורקה גם במשה. **כד. וזה** לשונו שם, 'כיון דחמא עוג רשיעא ית משירייתא דישראל דהוה שיתא פרסי וכו' ואזל ועקר טוורא בר שיתא פרסי' וכו'. **כה. עיין** שם שמנה את הניסים שנעשו לפנחס כשהרג את זמרי בן סלוא וכזבי בת צור, וכתב שהנס הששי היה ש'סובר יתהון בכל משרייתא דישראל דהוה שיתא פרסי ולא אשתלהי' [-ולא התעייף]. **כו. יש** לציין בזה לדברי המהרש"א בעירובין (נה: ח"א ד"ה תלתא) שכתב שמחנה ישראל היה שלש פרסאות אורך על פרסה אחת רוחב, ומה שאמרו בגמרא בעירובין שם שהיה 'תלתא פרסי על תלתא פרסי' הוא טעות סופר, ויש להגיה שהיה 'תלתא פרסי'. וביאר שמקום כל שבט מהי"ב שבטים היה מיל, ומקום כל השבטים יחד היה י"ב מיל, שעולים שלש פרסאות, שבכל פרסה יש ארבעה מילין, ואם כן השלש פרסאות שאמרו כאן היו רק באורך, אבל ברוחב היו רק פרסה אחת. אמנם במסורת הש"ס בעירובין כתב שבכמה מקומות משמע שמחנה ישראל היה שלש על שלש פרסאות. וראה עוד בהגהות וציונים שם. **כז. ראה** עוד בזה בברית שלום (פר' בהעלותך), בהתעוררות תשובה (שו"ת, ח"ב סי' קנב), בחידושי מהרצ"א (סוגיא יב) ובגליוני הש"ס כאן (ד"ה מחנה). **כח. ועיין** שם שהאריך ליישב את שאר המקומות שמצינו בהם שמחנה ישראל היה שלש פרסאות על שלש פרסאות.

ישראל היה שלש פרסאות על שלש פרסאות, אמנם שטח זה לא היה כולו רק לצורך השבטים, שהרי בתוך המחנה היה גם המשכן, ובינו לבין השבטים היה מרחק אלפים אמה מכל צד, וכן היה שם מחנה הלויים, וגם סידור הדגלים ומקומם היה צריך שטח גדול, ולכל זה היה צריך שלש פרסאות. ומלבד שישים ריבוא של בני ישראל, היו שם גם ערב רב, שמניינם היה פי ארבע ממנין בני ישראל, כמו שאמר רבי עקיבא במכילתא (בא פי"ד) שמנין הערב רב היה מאתים וארבעים ריבוא[כט], שהוא ד' פעמים ששים ריבוא. והערב רב היו מעורבים בלא סידור הדגלים, ולא היה אצלם משכן ומחנה לויה, ולכן אע"פ שהיו במניינם פי ארבע מבני ישראל, היה די להם בשטח שהוא רק פי שלש ממחנה ישראל, ושטח מחניהם היה בשטח של שלשה ריבועים של שלש פרסאות על שלש פרסאות. ונמצא, שהשטח שהיה נצרך לבני ישראל יחד עם השטח שהיה נצרך לערב רב, הוא ארבעה ריבועים שלש פרסאות של שלש פרסאות, שעולה יחד למנין של שש פרסאות על שש פרסאות.

ולפי זה ביאר, שבכל הש"ס מובא ששטחו של מחנה ישראל היה שלש פרסאות על שלש פרסאות, משום שהכוונה היא לשטח שהיו בו בני ישראל, וזה היה רק שלש על שלש פרסאות, אבל בגמרא כאן יש לגרוס שש על שש פרסאות, משום שעוג רצה לעקור את הכל, ולהרוג גם את הגרים שבאו מהערב רב, והשטח של מחנה ישראל יחד עם מקום הערב רב היה שש על שש פרסאות, ולכן עקר הר שגודלו שש על שש פרסאות. וכן פנחס רצה לקדש שם שמים בכל המחנה, והלך עם זמרי וכזבי גם במחנה הערב רב, ולכן כתב התרגום שהיה שש על שש פרסאות[ל].

מדוע חז"ל דרשו כן את הפסוק

מאי דכתיב שני רשעים שברת אל תקרי שברת אלא שרבבת. באיי הים (ד"ה וד') ביאר שהגמרא דורשת כן, מכיון שאם כוונת הכתוב היא לשבירת שיני הרשעים, היה די לומר 'שברת' בבנין קל, וממה שנקט הכתוב לשון 'שברת' שהוא בנין כבד, דרשו מהדגש שבבי"ת, כאילו כתוב שתי ביתי"ן, 'שרבבת'.

ובעין אליהו (מגילה טו:) ביאר שהטעם שחז"ל דרשו כן[לא] הוא משום שבמדרש (תהלים ג ח-ט) אמרו 'שני רשעים שברת, אם עשית כן, אותה שעה לה' הישועה על עמך ברכתך סלה'. והיינו שמסמיכות הפסוקים משמע שאם ישבור את שיני הרשעים אז בודאי יכירו כולם שלה' הישועה וכו'. ולכאורה, מדוע דווקא מדבר זה מוכח שלה' הישועה יותר ממכות אחרות שיקבלו הרשעים. ולכן דרשו, 'אל תקרי שברת אלא שרבבת', ששיניו של עוג נמשכו וראו כל העולם נס זה שהיה מחוץ לדרך הטבע, והבינו כולם שלה' הישועה ויד ה' עשתה זאת[לב].

עוג לא מת מחמת המכה

ומחייה בקרסוליה וקטליה. באמרי נועם (ד"ה מחי') ביאר, שעוג לא מת מחמת המכה שקיבל בקרסולו, אלא שמחמת המכה נפל, ומפני שהיה גבוה מאד, לכן כשנפל נהרג מיד, כמו מי שנופל ממקום גבוה מאד שמת מיד.

היכן יש לברך על האבן שישב עליה משה

ואבן שישב עליה משה. כתב המהרש"א (ח"א ד"ה ואבן), שלפי מה שנתבאר [ראה בילקוט ביאורים לעיל (ע"א)] שדווקא במקום שנעשה בו נס מברכים עליו, לכן הרואה את האבן שישב עליה משה מברך, דווקא כאשר רואה את מקום ראש הגבעה ששם נמצאת אבן זו, ששם נעשה הנס שבא על ידי האבן, שמשה רבינו ישב על האבן ועל ידי זה הרים את ידיו וגברו ישראל ונצחו במלחמה[לג].

מדוע היו צריכים לקחת אבן

וידי משה כבדים ויקחו אבן וישימו תחתיו וישב עליה. פירש רש"י (ד"ה וידי), שידיו של משה רבינו היו כבדות, ולא היה יכול לפושטן כל היום אלא אם כן תומכים בזרועותיו, ולכן אהרן וחור לקחו אבן ושמו תחתיו.

והקשה בטל תורה (ברש"י), מדוע היו צריכים לקחת אבן ולשים תחתיו שישב עליה, והרי יכלו לתמוך בזרועותיו גם בלא אבן בהיותו עומד, ולמה הוצרך לישב.

ותירץ, שכיון שגובהו של משה רבינו היה עשר אמות כמבואר בגמרא לעיל, אם כן אהרן וחור שלא היו גבוהים כל כך לא היו יכולים לתמוך בזרועותיו בעודו עומד, ולכן שמו אבן תחתיו וישב עליה, ועל ידי זה יכלו לתמוך בזרועותיו[לד].

קשה שהנצחון במלחמת עמלק היה בדרך הטבע ומדוע יש לברך עליו

שם. בהעמק שאלה (סי' כו אות ו) העיר, שלכאורה הברכה היא על הנס שנעשה במלחמת עמלק, ומדוע יש לברך על כך, הרי מלחמה זו היתה בדרך הטבע, ומה שנצחו בה הוא נס נסתר, והיו מלחמות רבות שישראל נצחו בהן, ומדוע דווקא בזו תיקנו לברך[לה].

וביאר, שהברכה אינה על הצלת בני ישראל במלחמה. וראיה לדבר, שאילו הברכה היתה על הצלת ישראל, מדוע תיקנו לברך על ראיית האבן שישב עליה משה, ולא תיקנו לברך על ראיית הגבעה שלחמו בה, אלא הברכה היא על הנס שה' נתן כח למשה רבינו להגביה ידיו כל היום, ואע"פ שאהרן וחור תמכו בידיו, בדרך הטבע אי אפשר שבן אנוש יסבול ויחזיק את ידיו במשך זמן רב כל כך[לו].

מדוע מברך דיין האמת על אשתו של לוט הרי לא היתה ישראלית

דאמר ברוך דיין האמת. בשער הציון (סי' ריח ס"ק כב) הקשה, לפי המבואר בשלחן ערוך (או"ח סי' רכה ס"ט) שדווקא על מי שמצטער בראייתו מברך ברוך דיין האמת, אבל על עובד כוכבים אינו מברך, אם כן כיון שאשתו של לוט לא היתה ישראלית, מדוע מברך דיין האמת על ראייתה.

וכתב, שאפשר שהטעם הוא משום שלרואה את אשתו של לוט יש צער במה שזכותו של אברהם אבינו לא הועיל להצילה, שדבר זה מורה על תוקף וחומר הדין.

מתי מברך ברכת זוכר את הצדיקים

תני על לוט ועל אשתו מברכים שתים וכו'. הרא"ש (פ"ט סי' ג) כתב ש'הרואה אשתו של לוט מברך שתים' וכו'. וכן כתבו **הטור והשלחן ערוך** (או"ח סי' ריח ס"ח).

וכתב הבית יוסף (שם ד"ה הרואה אשתו), שמלשון הרא"ש והטור משמע שאע"פ שלא ראה את לוט אלא רק את אשתו בלבד מברך את שתי הברכות[לז], וזה שלא כפשטות לשון הגמרא 'על לוט ועל אשתו מברכים שתים' וכו', שמלשון הגמרא משמע שעל אשתו של לוט מברך רק דיין האמת, וברכת זוכר את הצדיקים היא כאשר רואה את קברו של לוט.

וכתב, שאפשר שטעמם של הרא"ש והטור הוא משום שהברייתא (לעיל ע"א) הזכירה רק את הרואה את אשתו של לוט, ולא את הרואה את לוט עצמו, ואם כן, אם נאמר שעל אשתו של לוט מברך רק ברכה אחת, ועל לוט עצמו מברך ברכה נוספת, נמצא שהברייתא הזכירה רק את הברכה שהרואה את אשתו של לוט מברך, ועדיין תקשה קושיית הגמרא מדוע הברייתא אומרת שנותן על זה 'הודאה ושבח'. ולכן פירשו הרא"ש והטור שכוונת הברייתא היא שהרואה את אשתו של לוט מברך את שתי הברכות, דיין האמת עליה, וזוכר את הצדיקים על לוט בעלה, ואע"פ שלא ראה אותו, מברך עליו כאשר רואה את אשתו. ולפי זה מיושב מדוע הברייתא אומרת שנותן הודאה ושבח, שהכוונה למה שמברך זוכר את הצדיקים [ומה שהברייתא לא הזכירה שמברך דיין האמת, אינו חסרון בדברי הברייתא, משום שהברייתא באה רק לומר שעל כל אלו צריך שיתן הודאה ושבח, אבל יש מהם שצריך לברך עליהם ברכה נוספת, כהרואה את אשתו של לוט].

וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק כח), שמשמע מדברי הבית יוסף שהרואה את קברו של לוט אינו מברך עליו כלל[לח], והטעם לכך הוא משום שלא ניכר שם שהקב"ה זוכר את הצדיקים, ורק כשרואה את אשתו של לוט שנעשתה נציב מלח, וודאי שבאותו מקום ובאותה שעה היה כח תוקף הדין, ואע"פ כן זכר הקב"ה את אברהם והציל את לוט, על זה שייך לברך.

ובשער הציון (שם ס"ק כג) הסתפק בדעת **השאילתות** (סי' כו) **והרי"ף** בזה, שהם כתבו 'על לוט ועל אשתו מברך שתים, על אשתו ברוך דיין האמת, ועל לוט' וכו', ולכאורה משמע שעל אשתו של לוט מברך רק דיין האמת בלבד. אלא שיש לומר, שגם לדעתם מברך על לוט בשעה שרואה את אשתו, משום

כט. וכן מבואר בדברי התרגום יונתן (שמות יב לח). ודעת רבי ישמעאל במכילתא שם שהערב רב היו מאה ועשרים ריבוא, ודעת רבי נתן (שם) שהיו שלש מאות ושישים ריבוא. **ל. ויש** שהביא ראיה לדברי החתם סופר, שבמקום אחר (במדבר ב ג) מצינו בדברי התרגום יונתן שכתב שמחנה ישראל היה י"ב מיל על י"ב מיל, ולכאורה קשה מדבריו הנ"ל שכתב שהיה שש על שש פרסאות. ולפי דברי החתם סופר מיושב, שהתרגום מודה שמחנה ישראל עצמו היה י"ב על י"ב מיל, ומה שכתב שהיה שש על שש פרסאות, הוא רק במעשה של עוג ופנחס, ששם היה יחד עם הערב רב, וכפי שביאר החתם סופר. **לא. ראה** עוד באיי הים מה שכתב בזה. **לב. וראה** עוד בעין אליהו (סוטה יב: ד"ה שני). **לג. כמבואר** בפסוק (שמות יז ט-יב) 'ויאמר משה אל יהושע וגו' מחר אנכי נצב על ראש הגבעה ומטה האלהים בידי וגו' ומשה אהרן וחור עלו ראש הגבעה, והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל וכאשר יניח ידו וגבר עמלק, וידי משה כבדים ויקחו אבן וישימו תחתיו וישב עליה' וגו'. **לד. וכן** כתב כבר בספר מנחה בלולה (שמות יז יב), שכיון שמשה רבינו היה גבוה עשר אמות, לכן אמרו שלקחו אבן כדי שישב עליה, ועל ידי זה אהרן וחור יגיעו אל ידיו כדי שיוכלו לתמוך אותן. **לה. ובפרט** לפי הדעה המובאת בשלחן ערוך (או"ח סי' ריח ס"ט) שאין מברכים אלא על נס שהוא יוצא ממנהג העולם. **לו. והוסיף**, שזהו שאמר הכתוב (שמות יז טו) 'ויבן משה מזבח ויקרא שמו ה' נסי', ולא אמר 'ה' נסינו' על כלל ישראל, משום שהנס היה במה שנעשה עם משה רבינו עצמו. **לז. שכאשר** רואה את אשתו של לוט, נזכר בלוט בעלה. ט"ז (או"ח סי' ריח סק"ג). **לח. שאם** לא כן קשה, מדוע הברייתא לא אמרה שהרואה את קברו של לוט מברך, ולא נצטרך להדחק שכוונת הברייתא שכאשר רואה את אשתו מברך עליו. שער הציון (שם ס"ק כד).

שיש לברך על הנס במקום שזכר הקב"ה את אברהם והצילו [כמו שמברכים על ניסים אחרים 'שעשה לי נס במקום הזה'], והדרך לדעת היכן היה בדיוק מקום בריחתו של לוט מסדום שבו זכר הקב"ה את אברהם, היא לפי המקום שבו אשתו של לוט נעשתה נציב מלח, שבודאי היו שניהם יחד בבריחתם מסדום, והיא הביטה לאחור ונעשתה נציב מלח, ולוט ניצל בזכות אברהם, ובמקום זה ניכר הנס שנעשה ללוט בזכות אברהם.

מדוע הרמב"ם לא כתב שיש לברך על אשתו של לוט

שם. הרמב"ם (ברכות פ"י) הביא את כל הברכות האמורות בסוגייתנו, ואילו את הברכה על ראיית אשתו של לוט לא הביא. וכתב הרד"ל בביאורו לפרקי דרבי אליעזר (פכ"ה אות פ)[לט] שאפשר שבימיו של הרמב"ם כבר נתכסה אותו נציב מלח בים[מ], וכמו שראה כתוב שהיה בסביבה ההיא רעש ארץ [-רעידת אדמה], וים המלח יצא ממקומו ושטף כברת ארץ סביבו, ובתוכה היה גם נציב המלח[מא].

ביאור נוסח ברכת זוכר את הצדיקים

ועל לוט אומר ברוך זוכר את הצדיקים. המהרש"א (ח"א ד"ה ועל) ביאר את נוסח ברכה זו, שברכה זו שונה משאר ברכות שהן על נס שנעשה לצדיקים, שמברכים עליהם 'ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה', אבל על הנס של הצלת לוט אין מברכים כן, לפי שלוט מצד עצמו לא היה ראוי שיעשה לו נס זה, שהרי רשע היה, ומה שניצול היה בזכות אברהם אבינו, ולכן משבחים ומודים על כך שבשביל שהקב"ה זוכר את הצדיקים, הוא עושה נס אף לאחרים שאינם צדיקים, ואפילו בשעת כעסו.

וזהו המשך דברי הגמרא שאפילו בשעת כעסו של הקב"ה הוא זוכר את הצדיקים, והיינו שעל כך משבחים ומודים. והמקור לכך שלוט ניצל בזכות אברהם, הוא מהפסוק שהגמרא מביאה 'ויהי בשחת וגו' ויזכור אלהים את אברהם וישלח את לוט מתוך ההפכה' (בראשית יט כט), שמפסוק זה משמע שבשעת כעסו של הקב"ה שהשחית את סדום, זכר את אברהם אבינו ולכן הציל את לוט.

וביאר עוד בזה, שבשביל הצדיקים הקב"ה הופך את מדת הדין למדת הרחמים, ודבר זה רמוז בלשון הכתוב 'ויזכור וגו' מתוך ההפכה', היינו מתוך ההפכה שהפך הקב"ה את מדת הדין שהיתה מתוחה על הרשעים, למדת הרחמים מחמת זכירתו את הצדיקים[מב].

מדוע מברך על הצלת לוט הרי אינו נס שיוצא ממנהג העולם

שם. השלחן ערוך (או"ח סי' ריח ס"ט) כתב בשם יש אומרים, שאין לברך אלא על נס שהוא יוצא ממנהג העולם, אבל על נס שהוא ממנהג העולם אין לברך[מג].

והקשה בהעמק שאלה (סי' כו אות ו), מדוע מברכים על הצלתו של לוט, והרי הצלת לוט מן ההפכה אינו דבר שיוצא ממנהג העולם, שהרי לוט ברח משם, וזה דבר מצוי שאחד יצא מהעיר לפני שיעבור בה הנגף וכיוצא בזה. **ותירץ**, שמה שמברכים על הצלת לוט הוא דווקא כאשר רואים את אשתו של לוט שנעשית נציב מלח, ודבר זה הוא הוכחה שכבר התחילה המהפכה בגפרית ומלח, ואם כן לוט שהיה עדיין בדרך, היה זה נס נגלה שלא שלטה בו המהפכה, וראוי לברך על נס זה.

ובמרומי שדה (ד"ה ועל) הוסיף, שלפי זה הרואה את מקום סדום אינו מברך על לוט, מפני שאין הדבר ניכר שהצלתו היתה בדרך נס, ואפשר שבהשגחה פרטית נמלט קודם מהפכת סדום, ודבר זה הוא נס נסתר שאין מברכים עליו, ורק הרואה את אשתו של לוט מברך, לפי שהוא רואה שכבר התחילה המהפכה, ואף על פי כן ניצל לוט, וזה הוא נס גלוי[מד].

ביאור נוסף מדוע מברך על לוט כאשר רואה את אשתו

באופן נוסף כתב **בעץ יוסף** (ד"ה על), שכשרואה את אשת לוט מברך על לוט, משום שכשרואה שאשת לוט לא ניצלה, הדבר ניכר שלוט לא ניצל בזכות עצמו אלא בזכות אברהם. וכיון שניצל רק בזכות אברהם, רק הוא ובניו ניצלו, שהיו קרובי הצדיק, אבל את המקורבים ללוט שלא היו קרובי הצדיק, לא היה בכחו של לוט להציל.

אין שכחה לפני כסא כבודו ומה החידוש שזוכר את הצדיקים

אפילו בשעת כעסו של הקב"ה זוכר את הצדיקים וכו'. הקשה **בגבול בנימין** (ח"ג דרוש כא דף מב:), מה החידוש שיש בכך שהקב"ה זוכר את הצדיקים, וכי יעלה על הדעת שלא יזכור אותם, וכי יש שכחה לפני כסא כבודו.

וביאר[מה], על פי מה שאמרו במכילתא (בשלח מסכת דשירה פ"א) יש גבור במדינה שמשקנאה וגבורה לובשתו אפילו אביו ואפילו אמו ואפילו קרובו הכל מכה בחמה והולך לו, אבל הקב"ה אינו כן, אלא 'ה' איש מלחמה ה' שמו' (שמות טו ג), 'ה' איש מלחמה' שהוא נלחם במצרים, 'ה' שמו' שהוא מרחם על בריותיו שנאמר (שם לד ו) 'ה' ה' אל רחום וחנון' וגו'. וזהו שאמרו בגמרא כאן, שאפילו בשעת כעסו של הקב"ה, שהוא בכעס ועושה דין ברשעים, הוא זוכר את הצדיקים ועושה רצונם, וכמו שמצינו שאפילו בשעה שהקב"ה הפך את סדום, זכר את אברהם והציל את לוט בזכותו.

והוסיף, שבשר ודם אינו יכול לעשות שני הפכים בזמן אחד, אבל הקב"ה מרחם ודן בזמן אחד. ובזה ביאר את הפסוק (תהלים פד יב) 'שמש ומגן ה' אלהים', שכמו שלשמש יש שתי תכונות הפכיות, שמקפיא את המלח [כלומר שמייבש את המים והמלח שבהם מתגבש], וממיס את השעוה, וכך הקב"ה בזמן אחד פועל בדין, ומרחם על בריותיו.

מנין שחומות יריחו נבלעה וביאור קושיית הגמרא

וחומות יריחו נבלעה והא נפלה וכו'. פירש רש"י (ד"ה מתחתיה) שהמקור שחומות יריחו נבלעה במקומה הוא מלשון הפסוק (יהושע ו כ) 'ותפל החומה תחתיה', ו'תחתיה' משמע שנפלה במקומה, ודבר זה אי אפשר שיהיה אלא אם כן נבלעה במקומה.

ובביאור דעת המקשן שהקשה שמלשון הפסוק משמע שחומות יריחו נפלה ולא נבלעה, כתב **המהרש"א** (ח"א ד"ה חומת), שהמקשן סבר שכיון שהפסוק נקט לשון נפילה, בהכרח שהחומה לא נבלעה במקומה אלא נפלה, והלשון 'תחתיה' שבפסוק אינו בדווקא.

וכתב המהרש"א שיש לומר שהמקור לכך שחומות יריחו נבלעה במקומה הוא מפסוק אחר, שלאחר שהחומה נפלה כתוב בפסוק (שם) 'ויעל העם העירה איש נגדו וילכדו את העיר', ומהלשון 'נגדו' משמע שהלכו בלי שום דבר שיעכב בעדם, ואם כן בהכרח שהחומה נבלעה ולא נפלה, כי אילו היה זה בדרך נפילה, היו האבנים של החומה שנפלו מעכבות בעדם, אלא ודאי שאבני החומה נבלעו במקומם. והמקשן הקשה שמלשון הפסוק 'ותפל החומה' משמע שהחומה נפלה ולא נבלעה, והתרצן תירץ שהפסוק קרא לבליעה נפילה משום שאורכה היה כרוחבה, והמקור שאורכה היה כרוחבה הוא מכאן, שכיון שקרא הפסוק לבליעה נפילה, בהכרח שהטעם הוא משום שאורכה היה כרוחבה ואם היתה נופלת לא היה הדבר מועיל, ולכן נבלעה במקומה.

בתחילה חומת יריחו נפלה ואחר כך נבלעה

כיון דפותיה ורומה כי הדדי נינהו משום הכי אבלעה בלועי. באמרי נועם (ד"ה כיון) כתב שאין הכוונה כמו שאומרים העולם שחומת יריחו לא נפלה כלל, שהרי מפורש בפסוק שנפלה, אלא מתחילה נפלה ולא נבלעה, ואחר כך נבלעה במקומה. והטעם שמתחילה נפלה ולא נבלעה, הוא משום שאין הקב"ה עושה נס לבני אדם אלא כאשר הם מרגישים שהם צריכים לנס, ומתחילה בני ישראל לא ידעו שאם החומה תיפול ולא תבלע, לא יוכלו להכנס לעיר, ולאחר שהחומה נפלה, וראו שאינם יכולים להכנס לעיר, נעשה להם הנס שנבלעה החומה במקומה.

מדוע הגמרא כתבה בסדר שונה מהסדר שבפסוקים

ארבעה צריכין להודות יורדי הים הולכי מדברות וכו'. הסדר המובא בגמרא, יורדי הים, הולכי מדברות, חולה שנתרפא, וחבוש, אינו כסדר האמור בפסוקים בתהלים (קז) שמהם הגמרא לומדת להלן, ששם הסדר הוא הולכי מדברות, חבוש, חולה שנתרפא, ויורדי הים. וכתבו **התוספות** (ד"ה ארבעה) שסדר הפסוקים בתהלים הוא שתחילה כתובים המסוכנים יותר, והסדר שנקטה הגמרא הוא שתחילה כתובים המצויים יותר. וכן כתבו **התוספות** בשבת (ג. ד"ה יציאות השבת) **והשיטה מקובצת** (ד"ה יורדי) בשם רב האי גאון.

[לט] **לשון** הפרקי דרבי אליעזר (שם) 'ונעשית נציב מלח ועדיין היא עומדת'. [מ] **ומה** שהרמב"ם לא הזכיר את הברכה שמברכים על לוט, הוא מפני שסובר שגם ברכה זו נתקנה על ראיית אשתו של לוט, כמו שכתב הבית יוסף בדעת הרא"ש [והובא לעיל]. ביאור הרד"ל (שם). [מא] **וכבר** העירו על דברי הרד"ל, שלדבריו צריך ביאור מדוע הטור והשלחן ערוך (או"ח סי' ריח ס"ח) שהיו אחרי הרמב"ם כן הביאו ברכות אלו. ועוד ציינו בזה, לדברי רבי יוסף בכור שור (הובא בתוספות השלם בראשית יט כו) שכתב ש'העולם אומרים כי גופה [-של אשת לוט] נהפך להיות מלח, ועדיין היא נראית בארץ ההיא'. ועוד הובא (שם) בשם כת"י של בעלי התוספות, שאשת לוט 'עומדת שם בקיום לעולמי עולמים'. ועוד ציינו לדברי סדר הדורות (אלף השלישי ב' אלפים מז) שהביא בשם ספר גלילות ארץ ישראל שראה את אשת לוט 'אחר חצות לילה שהיא בשלימות, ושתי שעות קודם שיאור היום לא נשאר רק כמו שני טפחים, כי העזים לכמה מאות באין מכפר החורבה ומצוער ולוקקין אותה, אך ב' טפחים נשאר תמיד, וקודם חצות לילה תתגדל כמקדם'. [מב] **וכתב**, שמהפסוק שכתוב אצל נח (בראשית ז כד - ח א) 'ויגברו המים על הארץ וגו' ויזכר אלהים את נח וגו' ויעבר אלהים רוח על הארץ וישכו המים', לא דרשו חז"ל כן, משום ששם הפסוקים מבארים רק את סדר הדברים, שלאחר שגברו המים זכר הקב"ה את נח, ולא באו לומר שאפילו בשעה שגברו המים זכר הקב"ה את נח. [מג] **וכתב** שיש חולק בזה, והכריע שטוב לברך בלא שם ומלכות. [מד] **וכן** כתב הנצי"ב בספרו העמק דבר (בראשית יט כט, בהרחב דבר). [מה] **וכן** כתב בהעמק שאלה (סי' כו אות ו), והביא את דברי המכילתא (בשלח מסכת דשירה פ"ד) 'מלך בשר ודם יוצא למלחמה ומדינות קרובות באות ושואלות צרכיהן מלפניו, אומר להן זעוף הוא למלחמה הוא יוצא, לכשינצח וישוב באין אתם ושואלין צרכיהן מלפניו, אבל הקב"ה אינו כן, 'ה' איש מלחמה' שהוא נלחם במצרים, 'ה' שמו' שהוא שומע צעקת כל באי העולם'.

ובספר הערוך (ערך ארבע) כתב[מו] בשם רב האי גאון, שסדר הפסוקים הוא לפי השכיחות, שתחילה כתובים הולכי דרכים ומדבריות שהם מצויים ביותר, ואחר כך כתוב מי שהיה חבוש, שהוא פחות מצוי מהולכי דרכים, אבל הוא מצוי שהרי אפילו מי שלא שילם מס חובשים אותו בבית האסורים, ואחר כך כתוב חולה שנתרפא, שיש פחות אנשים חולים מאנשים שהם חבושים בבית האסורים, ואחר כך כתוב יורדי הים שהם המועטים מכולם. והסדר שהגמרא נקטה הוא לפי המסוכנים יותר, שתחילה כתובים יורדי הים, שהם קרובים ביותר לסכנה, לפי שברגע אחד יכולים למות, ואחר כך כתובים הולכי מדבריות, שאף הם קרובים לסכנה אם יטעו בדרכם ולא ימצאו מאכל ומשקה, ואחר כך כתוב חולה שנתרפא, ואחר כך כתוב חבוש בבית האסורים, שהוא רחוק מהסכנה יותר מכולם.

ובהפלאה שבערכין תמה על דברי התוספות שכתבו להיפך מדברי רב האי גאון שנתן טעם על כל דבר ודבר, ולכאורה דברי התוספות הם כהילכתא בלא טעמא. ועוד הקשה, שהתוספות בשבת (ג. ד״ה יציאות השבת) כתבו בשם רב האי גאון שהגמרא כאן נקטה דבר המצוי תחילה, וזה להיפך ממה שכתב הערוך בשמו.

ובאמת ליעקב (בתוספות שם) העיר, שכאמור התוספות כתבו שהסדר שבגמרא הוא לפי המצויים יותר, והסדר שבפסוקים הוא לפי המסוכנים יותר, והערוך כתב בשם רב האי גאון להיפך, שהסדר שבפסוקים הוא לפי המצויים יותר, והסדר שבגמרא הוא לפי המסוכנים יותר, ודוחק לומר שנחלקו במציאות, מה מצוי יותר ומה מסוכן יותר[מז].

האם גם מי שהיה חבוש שלא על עסקי נפשות צריך לברך

המגן אברהם (סי׳ ריט סק״א) כתב שהדין שמי שהיה חבוש בבית האסורים צריך לברך, הוא דווקא במי שהיה חבוש על עסקי נפשות, אבל אם היה חבוש על עניינים אחרים, אינו צריך לברך[מח].

אבל במלבושי יום טוב (שם סק״א) **ובנתיב חיים** (שם) כתבו שמלשון תלמידי רבינו יונה [שכתבו בשם רב האי גאון כמו שכתב הערוך בשמו] משמע שאפילו מי שהיה חבוש מחמת ממון צריך לברך[מט]. וכתב הנתיב חיים, שאילו המגן אברהם היה רואה את דברי תלמידי רבינו יונה לא היה חולק עליהם.

וכתב עוד, שיש לפסוק כן להלכה[נ], שגם מי שהיה חבוש מחמת ממון צריך לברך, וראיה לדבר, שבשאר שלשת הדברים שצריכים לברך עליהם, מוזכר בפסוקים שניצלו מסכנת מיתה, שלגבי הולכי מדברות נאמר (תהלים קז ה) ׳נפשם בהם תתעטף׳, ולגבי חולה שנתרפא נאמר (שם יח) ׳ויגיעו עד שערי מות׳, ולגבי יורדי הים נאמר (שם כו) ׳נפשם ברעה תתמוגג׳, ואילו לגבי חבוש בבית האסורים נאמר (שם י) ׳יושבי חשך וצלמות אסירי עני וברזל׳, ומשמע שכל מי שהיה אסור, והיה מיושבי חשך וצלמות, או שהיה מאסירי עני וברזל, כשיצא וינצל מרעות אלו, צריך לברך, וכמו שכתוב בהמשך (שם טו) ׳יודו לה׳ חסדו׳, בין אותם שהיו חבושים מחמת נפשות, ובין אותם שהיו חבושים מחמת ממון.

וראיה נוספת כתב, שהרי **הרא״ש** (ב״ב פ״א סי׳ כב) כתב ש׳כל מה שמחדשים עכו״ם גזירות ופורענות על ישראל אפילו מענין אותן ביסורים ובמניעת מאכל ומשתה וכו׳ דעיקר כוונתם על הממון׳, ואם כן גם מי שהיה חבוש מחמת נפשות לא יברך, שהרי עיקר כוונתם על הממון, ובהכרח שגם מי שהיה חבוש מחמת ממון צריך לברך.

ואף בברכי יוסף (שם אות ד) השיג על המגן אברהם מדברי רב האי גאון, והביא שגם בדברי **הר״י מיגש** (שו״ת, סי׳ ג) מבואר כן, שכתב שגם מי שהיה חבוש מחמת חוב או מחמת מס, צריך לברך, שכיון שבשעה שהיה חבוש לא היה מושל בנפשו, ועכשיו יצא מאותו מצב והרי הוא מושל בנפשו.

וביישוב דעת המגן אברהם כתב **במחצית השקל** (שם), שגם המגן אברהם ראה את דברי תלמידי רבינו יונה בשם רב האי גאון, אלא שהוא פירש את כוונתם על פי דברי הרא״ש הנ״ל שהביא הנתיב חיים, שהרי רב האי גאון כתב שחבוש ׳רוב הפעמים הוא חבוש בעבור ממון, ואין סכנתו כל כך׳, הרי שלא כתב שהוא חבוש ׳על עסקי ממון׳, אלא ׳בעבור ממון׳, והיינו כמו שכתב הרא״ש שגם כשחובשים על עסקי נפשות, עיקר כוונתם להוציא ממנו ממון. ומה שכתב המגן אברהם שדווקא מי שהוא חבוש על עסקי נפשות, אין כונתו למעט מי שחובשים אותו על עסקי נפשות כדי להוציא ממנו ממון, שהרי מכל מקום חובשים אותו על נפשות, וכוונת המגן אברהם היא רק למעט שאם מתחילה החבישה היתה רק על עסק ממון, שאמרו לו מיד שחובשים אותו משום ממון, בזה אין לברך.

והביאור הלכה (סי׳ ריט ס״א ד״ה חבוש) כתב בדעת המגן אברהם, **שלדעתו הראשונים** שכתבו שגם אם היה חבוש מחמת ממון צריך לברך, סוברים כדעת הערוך (ערך ארבעה) שהדין שחולה צריך לברך הוא אפילו אם חש בראשו או בגרונו ולא נפל למשכב [וראה להלן בזה], ולכן הם סוברים שהוא הדין בחבוש מחמת ממון שצריך לברך, שסוף סוף הוא כלוא ואינו יכול לצאת כרצונו, אבל לפי מה שפסק השלחן ערוך (שם ס״ח) כדעת הראשונים שסוברים [ראה להלן] שדווקא חולה שנפל למיטה צריך לברך, אבל מי שהיה חש בראשו או במעיו ולא נפל למיטה אין צריך לברך, והיינו משום שאף אם רק נפל למיטה, אע״פ שלא היה מסוכן, צריך לברך, לפי שפעמים רבות יקרה שכיון שנפל למיטה מתגבר עליו החולי ובא לידי סכנה [וכמו שכתבו הראשונים והשלחן ערוך שהוא דומה כמי שהעלוהו לגרדום לדונו], ואם כן הוא הדין בחבוש, שדווקא אם היה חבוש מחמת נפשות, ועמד בסכנת מיתה, צריך לברך, אבל אם היה חבוש מחמת ממון, שלעולם לא יעמוד בסכנת מיתה מחמת שאין לו מהיכן לפרוע, בזה אינו צריך לברך.

ביאורים נוספים בסדר האמור בגמרא ובסדר האמור בתהלים

האחרונים ביארו באופנים נוספים את הסדר שבגמרא ובתהילים:

א. החתם סופר (שו״ת, או״ח סי׳ נא) ביאר שהסדר האמור בגמרא הוא משום שיש כאן שנים שהם ארבעה, שהשנים הראשונים הם בסכנה שהאדם מכניס עצמו אליה מדעתו ומרצונו, והשנים האחרונים הם בסכנה שבאה על האדם מאליה. והיינו, שיורדי הים והולכי מדברות הכניסו את עצמם מדעתם למקום סכנה, ולכן מנה אותם יחד, וחולה וחבוש [שהוא מחמת אויבים שבאו עליו], הם סכנה שבאה על האדם מאליה, ולכן מנה אותם יחד. ולגבי הסדר שבפסוקים בתהלים כתב החתם סופר, שדוד המלך סדרם ברוח הקודש, ואנחנו לא נדע את סוד הענין.

ב. בעיון יעקב (ד״ה ארבעה) ביאר שהתנא שינה את הסדר מסדר הפסוקים שבתהלים כדי להורות שכולם שקולים הם[נא], ואין להודות על אחד יותר מעל חבירו, ואע״פ שאחד מסוכן או מצוי יותר מחבירו, חייב להודות על שניהם בשוה.

ג. בהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (בתוס׳ ד״ה ארבעה) ביאר, שהטעם שהגמרא מנתה את הארבעה שצריכים להודות בסדר זה, הוא משום שסדר זה מתאים לסדר שבו נשנו במשנה (לעיל ע״א) חיובי הברכות השונים. שבמשנה שנינו שעל הנהרות ועל המדברות אומר עושה מעשה בראשית, ומי שילדה אשתו מברך הטוב והמטיב [וכן היא מברכת כן], ומי שנכנס לכרך ויצא עליו להודות כמבואר במשנה. ובארבעת אופנים אלו יש חיוב הודאה, שמי שירד לים או הלך במדבר צריך להודות, וכן יולדת היא חולה שנתרפאה[נב], וכן מי שנכנס לכרך צריך להודות אם חבשוהו שם בבית האסורים[נג] ויצא משם[נד].

ביאור הסדר שנקט הרמב״ם

הרמב״ם (ברכות פ״י ה״ח) כתב שארבעה שצריכים להודות, ׳חולה שנתרפא, וחבוש שיצא מבית האסורים, ויורדי הים כשיעלו, והולכי דרכים כשיגיעו ליישוב׳. והסדר שנקט הרמב״ם הוא שונה מהסדר שבגמרא ומהסדר שבתהלים.

והאחרונים ביארו בכמה אופנים את הסדר שנקט הרמב״ם:

א. במעשה רקח (שם) ביאר, שהרמב״ם כתב את המצויים יותר תחילה, ותחילה כתב חולה שהוא מצוי מכולם, ואחר כך חבוש שהוא מצוי יותר מיורדי הים, ואחר כך יורדי הים, ואחר כך הולכי דרכים, שנקראו בפסוק הולכי ׳מדברות׳, שאינם מצויים כמו האחרים[נה].

מו. **וכן** כתבו תלמידי רבינו יונה (ד״ה ארבעה) בשם רב האי גאון. מז. **ועיין** שם מה שכתב בזה. מח. **הביאור** הלכה (סי׳ ריט ס״א ד״ה חבוש) כתב שמדברי המגן אברהם נראה שחבוש אינו צריך לברך אלא אם כן היה בסכנה, ולפי זה אפשר שדווקא מי שהיה חבוש מחמת נפשות עד שיגמר דינו ויתכן שיגמר דינו למיתה צריך לברך, לפי שהיה בסכנה כיצד יצא דינו, ואם יצא לחפשי חייב לברך, אבל אם מתחילה גמר דינו הוא רק לשבת בבית האסורים, והישיבה בבית האסורים היא עצמה עונשו, כפי המנהג במדינות אלו, בזה גם אם היה הדבר מחמת נפשות אינו צריך לברך, שהרי לא עמד בסכנה כלל, כיון שידע שזהו כל ענשו [אלא אם כן הישיבה בבית האסורים היא סכנה]. וכתב עוד, שאפשר שגם באופן זה צריך לברך, כיון שצריך להודות על כך שמלכתחילה נגמר דינו רק לשבת בבית האסורים ולא לעונש מיתה. מט. **וכוונתו**, שבשם רב האי גאון הובא שחבישה בבית האסורים הוא דבר מצוי, שהרי אפילו מי שלא שילם מס חובשים אותו שם, ומבואר שגם מי שהיה חבוש רק על עסקי ממון צריך לברך. נ. **הביאור** הלכה (שם) כתב שגם לדעת החולקים על המגן אברהם וסוברים שחבוש מחמת ממון צריך לברך, כל זה דווקא כשישב בבית האסורים גמור במשך זמן ארוך, אבל אם דנוהו לשבת יום או יומים בבית מעצר, בזה גם לדעתם אינו צריך לברך, כיון שאין בזה שום סכנה, וגם לא שייך בזה כל כך הטעם שכתב הר״י מיגאש [ראה להלן] שאינו מושל בנפשו, ואינו בכלל אותם האמורים בפסוקים שצריכים לברך. נא. **ועל** דרך מה שאמרו במדרש (ב״ר פ״א טו) שפעמים מקדים משה לאהרן ופעמים מקדים אהרן למשה, להורות ששניהם שקולים זה כזה. עיון יעקב (שם). נב. **מבואר** בדבריו שנקט שיולדת צריכה לברך הגומל, אמנם יש בזה דעות באחרונים, ואין כאן מקומו. נג. **ראה** ברש״י (לעיל ע״א ד״ה הנכנס) שהנכנס לכרך צריך להתפלל לפי שמצויים שם מושלים רעים שמחפשים עלילות. נד. **וכתב**, שבזה מיושב מה שקשה לפי שיטת הפוסקים שכל מי שהיה בסכנה ויצא ממנה מברך, מדוע הגמרא אומרת ש׳ארבעה׳ צריכים להודות, ומשמע שרק ארבעה אלו, אלא שדברי הגמרא אמורים על אותם ארבעה ששנינו במשנה שצריכים לברך, שצריכים גם לברך הגומל. וראה בילקוט ביאורים להלן (בענין ׳האם כל מי שנעשה לו נס צריך לברך או רק ארבעה אלו׳) טעם נוסף בזה, שארבעת אלו הם מצויים תמיד כדרך מנהגו של עולם. נה. **וכנראה** כוונתו שהרמב״ם חלק בזה על התוספות שכתבו שהסדר שבמשנה הוא לפי המצויים יותר. ובככבא דשביט (בתוס׳ ד״ה ארבעה) הביא את דברי המעשה רקח, וכתב שלא ידע פירושם של דברים, אם לא שנפל בדבריו איזו טעות או השמטה.

ב. בכבא דשבים (בתוס' ד"ה ארבעה) ביאר שהרמב"ם כתב תחילה חולה וחבוש, משום שהם דברים שבאים על האדם בעל כרחו, מה שאין כן יורדי הים והולכי דרכים הם דברים שהאדם נכנס להם מרצונו. והטעם שהרמב"ם הקדים חולה לחבוש הוא מפני שהסכנה שיש בחולה היא בידי שמים, ואין יד אדם באמצע, ולכן הרמב"ם הקדים חולה תחילה. ומאותו טעם הרמב"ם הקדים יורדי הים להולכי דרכים, מפני שהסכנה שיש בים היא בידי שמים ולא מחמת אדם.

ג. בדברי מנחם (סי' ריט הגה"ט אות א) **ובטירת כסף** (גאטיניו, פ' לו דף קנא ע"ד) ביארו שהרמב"ם נקט כפי הסדר שבסימן של 'וכל החיים יודוך סלה' [ראה להלן בשם הטור], ש'חיים' הוא ראשי תיבות 'חולה'[נו], 'יסורים' [-חבוש], 'ים', 'מדבר'.

ביאור דברי רש"י שצריכים להודות כשיוצאים מהסכנה

שם. רש"י (ד"ה צריכין) פירש שארבעת אלו צריכים להודות 'כשיוצאין מן הסכנה'. והקשה **במקראי קדש** (אבולעפיה, בחידושים למסכת ברכות, ד"ה אר"י), מה חידש רש"י בזה, והרי דבר פשוט הוא שהם צריכים להודות רק כשיוצאים מהסכנה.

ותירץ, שכוונת רש"י להשמיענו שאם יצא לדרך למקום רחוק, מהלך עשרה ימים, צריך לברך בכל לילה, אע"פ שהוא עדיין בדרך, ולא רק כשיגיע למחוז חפצו, משום שבכל לילה הוא מגיע לכפר ולן שם, ונמצא שבכל לילה הוא יוצא מהסכנה, ובכל פעם שיוצא מהסכנה צריך לברך[נז].

ועוד תירץ, שרש"י בא ליישב בזה מדוע הגמרא אומרת ארבעה 'צריכים' להודות, ולא ארבעה 'חייבים' להודות, להורות שהוא חיוב, ולכן כתב רש"י שצריכים להודות מיד כשיוצאים מהסכנה, והיינו שהרי ודאי שיש חיוב להודות, ובהכרח שהטעם שהגמרא נקטה לשון 'צריכים' הוא כדי להורות שאע"פ שהחיוב להודות הוא לעולם, וגם אם לא הודו מיד, חייבים להודות ביום אחר, מכל מקום לכתחילה הם 'צריכים' להודות מיד כשיצאו מהסכנה.

וכתב היד דוד (מהדו"ב, ד"ה ארבעה), שמדברי **הראנ"ח** בספרו הנותן אמרי שפר (פר' אמור) נראה שאינו סובר כתירוץ הראשון של המקראי קדש. שהראנ"ח דקדק, מדוע הגמרא שינתה את הלשון, ולגבי חבוש וחולה אמרה מי שהיה חולה ונתרפא ומי שהיה חבוש בבית האסורים, ואילו לגבי יורדי הים והולכי מדברות הגמרא הזכירה אותם בסתם ולא אמרה מי שירד לים ומי שהלך במדבר[נח].

ותירץ הראנ"ח, שיש חילוק בין דינם של יורדי הים והולכי מדברות לדינם של חולה וחבוש, שחולה וחבוש אינם צריכים לברך אלא לאחר שיצאו מהסכנה לגמרי ואינם עומדים עוד בסכנה, והטעם שאין צריכים לברך הוא שמא החולה יחלה שוב ושמא יחבשו שנית את החבוש, מה שאין כן יורדי הים והולכי מדברות צריכים לברך אפילו בהיותם עדיין בים ובמדבר, שאם כבר אינם עומדים בסכנה, צריכים לברך גם בים ובמדבר. ולכן הגמרא נקטה לשון הווה 'יורדי הים', ו'הולכי מדברות', לומר שאפילו בהיותם עדיין יורדי הים והולכי מדברות, צריכים להודות. מה שאין כן לגבי חולה וחבוש הגמרא נקטה לשון עבר, 'מי שהיה חולה', ו'מי שהיה חבוש', להורות שדווקא לאחר שיצאו מהסכנה לגמרי צריכים לברך. אלא שכתב, שמדברי רש"י שפירש שצריכים להודות 'כשיוצאין מן הסכנה', משמע שכל הארבעה צריכים להודות רק כשינצלו מהסכנה, ולא קודם לכן. ולכן כתב, שהגמרא נקטה לשון 'יורדי הים' ו'הולכי מדברות', לפי שהם דברים שנוהגים תדיר בעולם, מה שאין כן בחולה וחבוש הגמרא נקטה לשון 'מי שהיה חולה' ו'מי שהיה חבוש', לפי שאינם דברים שקורים מעצמם תדיר, אלא רק מי שקרה לו כך וכך, צריך לברך.

וכתב היד דוד, שמבואר מדברי הראנ"ח שהבין בדעת רש"י שדווקא אם יצאו מהסכנה לגמרי צריכים לברך, אבל אם הם עומדים עדיין בדרך אינם מברכים אפילו בחנייתם בלילה, ושלא כדעת המקראי קדש בתירוצו הראשון.

וכתב היד דוד, שאפשר שאם בים ובמדבר התחדשה עליו סכנה מיוחדת, מלבד הסכנה הרגילה שיש במקומות אלו, שעיקר הסכנה בים היא רוח הסערה שמצויה בו, ואם באו עליו שם שודדים הרי זו סכנה מיוחדת, וכן במדבר עיקר הסכנה היא חיות רעות וליסטים ורעב צמא, ואם תעה בדרכו במדבר הרי זו סכנה מיוחדת, ובזה אפשר שלדעת כולם צריך לברך מיד כשניצל בים מהשודדים ומיד כשמצא במדבר את הדרך הנכונה, שעליו לברך על ההצלה שניצל מהסכנה המיוחדת שעמד בה.

ביאור השתי הלחם בדברי רש"י

בשתי הלחם (חאגיז, בהקדמה) דקדק אף הוא מדוע כתב רש"י שארבעה אלו צריכים להודות 'כשיוצאין מן הסכנה'. וכתב, שרש"י בא להשמיענו שלא נטעה שארבעה אלו צריכים להודות רק אם ארעו להם כל הפרטים המוזכרים במזמור בתהלים, אלא גם אם לא ארעו להם כל הניסים המוזכרים בפסוק, כל זמן שיצאו מהסכנה צריכים להודות[נט].

הסימן שנתן הטור לארבעה שצריכים להודות ומה רמז בזה

שם. הטור (או"ח סי' ריט) כתב סימן[ס] לארבעה שצריכים להודות, והוא 'וכל החיי"ם יודוך סלה, 'חולה'[סא], 'ים', 'יסורין', 'מדבר''. וכתב הב"ח (שם ס"א), שהטעם שהטור נתן בזה סימן הוא משום שהגמרא אומרת בסתם 'ארבעה צריכים להודות, יורדי הים, הולכי מדברות, ומי שהיה חולה ונתרפא, ומי שהיה חבוש בבית האסורים', ולא מבואר מתי יורדי הים והולכי מדברות צריכים להודות. אבל הרמב"ם (ברכות פ"י ה"ח) כתב מתי צריכים לברך, שכתב 'ויורדי הים כשיעלו, והולכי דרכים כשיגיעו ליישוב', והרמב"ם למד כן ממה שהגמרא השוותה אותם לחולה ולחבוש, שמברכים כשיצאו מהסכנה, ואף יורדי הים והולכי מדברות מברכים כשיצאו מהסכנה. ואף הטור רמז לזה במה שכלל את כולם בתיבת וכל 'החיים' יודוך, שבא להורות בזה שכל ארבעה אלו שרמוזים בתיבה זו, יש להם להודות רק לאחר שינצלו מהסכנה, דהיינו יורדי הים כשיעלו מן הים, והולכי מדברות כשיגיעו לישוב, כמו שמפורש בגמרא לגבי חולה וחבוש.

מדוע מותר להכניס עצמו לסכנה שיש בים ובמדברות

שם. האחרונים ביארו בכמה אופנים מדוע מותר לאדם להכניס עצמו לסכנה שיש בים ובמדברות:

א. בבנין ציון (שו"ת, סי' קלז) ביאר שמותר לכתחילה להפליג בים וללכת במדברות, אע"פ שיש בזה סכנה והתורה אמרה (דברים ד טו) 'ונשמרתם מאד לנפשותיכם', והטעם לכך הוא משום שבאותה שעה שהולך אין שם סכנה, יכול לסמוך על הרוב, ולנקוט שלא יארע לו דבר.

ב. בשם אריה (שו"ת, יו"ד סי' כז) כתב שהטעם שמותר לצאת לים ולמדבר הוא משום שבדבר שהוא ממנהגו של עולם והוא נעשה מחמת הכרח, אין לחוש לסכנה שיש בו, ואין בזה איסור כלל[סב]. ולפי זה כתב עוד, שכיון שכל דבר שהוא לצורך העולם והוא דרכו ומנהגו של עולם, מותר לעשותו אע"פ שיש בו סכנה, לכן מותר לצאת למלחמה, אע"פ שיש בזה ודאי סכנה, וכן אין איסור לאשה להזדקק לבעלה, אע"פ שיש סכנה בלידה. וכתב עוד, שכיון שכל ההיתר לצאת לים ולמדבר הוא מחמת הצורך וההכרח, לכן יש לצאת לים רק לצורך מזונות או סחורה, אבל ראוי להתרחק מלצאת לים הגדול כדי לשוטט בעולם ולראות דברים חדשים וכדומה. וכן ראוי להתרחק מללכת במדברות או להכנס בסכנות אחרות במקום שאין בכך צורך והכרח.

ג. באמרי שפר (קלנקין, שו"ת סי' כט אות ג) ביאר שהטעם שמותר ללכת בים הגדול הוא משום שהליכה לצורך פרנסה ומזונות נחשבת הליכה לדבר מצוה[סג].

האם גם מי שעבר בנהר צריך לברך

יורדי הים. הביאור הלכה (סי' ריט ס"א ד"ה יורדי) דן, האם דווקא יורדי הים צריכים לברך, או שגם אם עברו בנהר על ידי אניות או על ידי דוברות [-רפסודות] של עצים, צריכים לברך. וכתב, שהדבר תלוי במה שנחלקו הפוסקים (שם ס"ז) בדין הולכי דרכים [כמבואר להלן], שלסוברים שכל הולכי דרכים צריכים לברך, אף כאן צריך לברך, שהרי נהר גדול אינו עדיף מסתם דרכים, אבל לסוברים שדווקא הולכי מדברות צריכים להודות משום שמצויים בהם חיות וליסטים, אפשר שגם מי שעבר בנהר אינו צריך לברך, משום שאין הסכנה מצויה בו כפי שהיא מצויה בים.

גם אם לא עמדו בסכנה צריכים לברך

שם. כתב **הביאור הלכה** (שם), שיורדי הים והולכי מדברות צריכים לברך גם אם לא קרה להם שום סכנה, כגון שעבר בים ולא היתה שום רוח סערה בים, או שהלך במדבר ולא תעה בדרכו ולא חסרו לו מים. שכיון שירד בים או עבר במדבר, שהם מקומות שעלול להיות בהם סכנות, תיקנו חכמים שצריך לברך. והוסיף, שאע"פ שבפסוקים המובאים להלן (תהלים קז כה) לגבי יורדי הים כתוב

נו. **ראה** בהערה להלן שיש בזה גירסאות שונות בדברי הטור, האם הח"ת רומזת לחולה, או שהח"ת רומזת לחבוש. נז. **ראה** במשנה ברורה (סי' ריט סק"א) שכתב בשם אחרונים שאם בדרך הליכתו עובר דרך איזה עיר אינו צריך לברך אלא עד שיגיע למחוז חפצו. וראה שם בשער הציון (אות א) לענין אם מתעכב שם כמה ימים. נח. **וראה** בהמשך ביאור המהרש"א בזה. נט. **ועיין** שם שהאריך בזה. ס. **סימן** זה מובא גם באבודרהם (הל' ברכת הגומל). סא. **כן** הגירסא בטור השלם על פי כתבי יד. וכן היתה הגירסא לפני הפרישה (שם אות ג), ולפי גירסא זו החי"ת היא סימן לחולה, והיו"ד שהיא סימן ליסורין, רומזת בזה לחבוש. וכתב, שנראה שיש לגרוס 'חבוש', שהחי"ת היא סימן לחבוש, והיו"ד שהוא סימן ליסורין, רומז בזה על חולה. וביאר, שתיבת 'יסורין' מורה יותר על חולה מאשר על חבוש, משום שאע"פ שגם לחבוש בבית האסורים יש יסורים [שהרי לא כל מי שהיה בבית האסורים צריך לברך אלא רק מי שהיה חבוש שם], מכל מקום תיבת 'יסורין' מורה יותר על יסורים שהם מחמת חולי. וכתב עוד, שלפי הגירסא בטור שהיו"ד שמורה על יסורים רומז לחבוש, צריך לומר שהטור נקט לשון זה על שם הפסוק (תהלים קז כח) 'וממצוקותיהם יוציאם', שמורה על היסורים שיש לחבוש. סב. **ראה** סברא כעין זו בנודע ביהודה (שו"ת, מהדו"ת יו"ד סי' י). סג. **ראה** עוד להלן בשם האבני נזר (שו"ת, או"ח סי' לט אות ד) שלצורך גדול מותר לצאת, אבל שלא לצורך אסור להכניס את עצמו למקום סכנה.

'ויאמר ויעמד רוח סערה' וגו', וכן לגבי הולכי מדברות כתוב (שם קז ד) 'תעו במדבר בישימון' וגו', אין הכוונה שקרו לו מקרים אלו, אלא כיון שעלולים היו לקרות לו, צריך לברך.

אמנם המאירי (ד"ה ארבעה) הביא בשם יש מי שאומר שדווקא הולכי מדברות שתעו בדרכם, או יורדי הים שעמד עליהם נחשול בים, וחולה שיש בו סכנה, הם שצריכים לברך, לפי שאירע להם נס וניצלו מהסכנה, והרי הם כיוצאים מבית האסורים, אבל אם לא אירע להם כן אינם צריכים לברך[סד]. אבל המאירי חולק בזה, ודעתו שכל יורדי הים וכל הולכי דרכים צריכים לברך, גם אם לא אירע להם סכנה מיוחדת בים ובדרך [וכדעת הביאור הלכה].

האם גם הולכי דרכים צריכים לברך

הולכי מדברות. נחלקו הראשונים, האם כל הולכי דרכים צריכים לברך, או רק הולכי מדברות.

דעת הרמב"ן (תורת האדם סוף ענין ההודאה) **והרא"ה** (ד"ה ומי), שכל הולכי דרכים צריכים להודות, לפי שסתם דרך היא בחזקת סכנה, וכמו שאמרו בירושלמי (לעיל פ"ד ה"ד) לגבי תפלת הדרך, שכל דרך היא בחזקת סכנה. וביארו, שרב יהודה שאמר 'הולכי מדברות', נקט בזה לשון הפסוק (תהלים קז ד) 'תעו במדבר' שהוא המקור שצריכים לברך, כמבואר בגמרא להלן.

הרא"ש (פ"ט סי' ג) כתב שנהגו באשכנז ובצרפת שאין מברכים ברכת הגומל כשהולכים מעיר לעיר, משום שלדעתם דווקא הולכי מדבריות צריכים להודות, לפי שמצויים בהם חיות וליסטים. ולדעתם מה שאמרו בירושלמי שכל הדרכים בחזקת סכנה, דווקא לגבי תפילת הדרך אמרו כן, שבכל הדרכים אדם צריך לבקש על נפשו ולומר תפילת הדרך, אבל ברכת הגומל נתקנה במקום קרבן תודה, ולכן דווקא הולכי מדבריות צריכים לברך.

וכתב המשנה ברורה (סי' ריט ס"ק א), שאם הלך בדרך, אפילו אם היא דרך שאינה בחזקת סכנה, ובאו עליו ליסטים ורצו להורגו וניצל מהם, לדעת כולם צריך לברך[סה]. וביאר בשער הציון (שם ס"ק יט), שגם לדעת הסוברים שרק הולכי מדבריות צריכים לברך, הטעם בזה הוא שרק במדבריות מצויות חיות רעות ומצויים ליסטים, ולא בסתם דרך, אבל כאן שפגעו בו ליסטים, גם הם מודים שצריך לברך.

ביאור לשון הרא"ש שברכת הגומל נתקנה במקום קרבן תודה

הרא"ש (שם) כתב [כנ"ל] ש'ברכת הגומל במקום תודה[סו] נתקנה', והקשה **החתם סופר** (שו"ת, או"ח סי' נא) מדוע הרא"ש כתב שברכת הגומל 'נתקנה', והלא ברכת הגומל אינה תקנת חז"ל אלא ברוח הקודש נאמרה, כמו שכתוב בפסוק (תהלים קז לב) 'וירוממוהו בקהל עם', והיא דין מדברי קבלה ולא תקנה[סז].

ותירץ, שפסוק זה נאמר דווקא על יורדי הים, כמבואר בפסוקים שלפניו, ועליהם נאמר שצריכים להודות ולברך הגומל, שכיון שהם הכניסו את עצמם לסכנה אינם חייבים להביא קרבן תודה[סח], רק להודות בקהל עם, ורק ביורדי הים חיובם להודות הוא מדברי קבלה, אבל השלשה האחרים אינם צריכים לברך בקהל עם, אלא צריכים להביא קרבן תודה, ורק מכיון שחרב בית המקדש ובטל קרבן תודה, תיקנו חז"ל שעכ"פ יתפסו הטוב במיעוטו ויברכו הגומל[סט].

האבני נזר (שו"ת, או"ח סי' לט) ביאר את לשון הרא"ש באופן אחר, שאע"פ שברכת הגומל נאמרה לדוד המלך ברוח הקודש, מכל מקום שייך בזה לשון תקנה, וכמו שמצינו לענין מגילת אסתר שנאמרה ברוח הקודש, והגמרא במגילה (ג.) אומרת שאנשי כנסת הגדולה 'תיקנוה'.

ובאופן נוסף ביאר, שהרא"ש נקט בזה לשון תקנה, משום שדוד המלך ראה ברוח הקודש שיש לתקן ברכת הגומל. ומה שכתב שנתקנה במקום קרבן תודה, הכוונה שבמקום שיש חיוב קרבן תודה, תיקנו ברכה זו.

ובאופן נוסף ביאר, שהפסוק 'וירוממוהו בקהל עם' לא נאמר על ברכת הגומל אלא על הפרק 'מזמור לתודה' (תהלים ק) שהבעלים של קרבן תודה אומרים אותו בשעת הקרבת קרבן תודה. אלא שמשחרב בית המקדש תיקנו חז"ל לברך ברכת הגומל במקום קרבן תודה.

מהו שיעור הדרך שעליו יש לברך

לדעת הסוברים שכל הולכי דרכים צריכים לברך, נחלקו הראשונים מהו שיעור הדרך שעליו יש לברך.

האבודרהם (הל' ברכת הגומל) כתב שהעולם נהגו לברך ברכת הגומל אפילו כשהולכים מעיר לעיר.

הארחות חיים (הל' שני וחמישי אות כד) הביא שיש אומרים שאין מברכים הגומל אלא אם הלך פרסה או יותר. ובשם הרמב"ן כתב שאפילו בפחות מפרסה צריך לברך לפי שכל דרך היא בחזקת סכנה.

ולהלכה פסק הבית יוסף (או"ח סי' ריט ד"ה כתב ה"ר דוד) שבפחות מפרסה אין לברך הגומל[ע], וכמו שכתב הבה"ג (ברכות פ"ד ד ע"ד) לענין תפילת הדרך, שאין לאומרה על דרך שהיא פחות מפרסה. וכן פסק בשלחן ערוך (שם ס"ז), והוסיף, שאם אותו מקום מוחזק בסכנה ביותר, יש לברך גם על דרך שהיא פחות מפרסה.

איזה חולה צריך לברך

ומי שהיה חולה ונתרפא. נחלקו הראשונים, איזה חולה צריך לברך:

א. דעת הערוך (ערך ארבעה) שאפילו אם חש בראשו או בגרונו ולא נפל למשכב, צריך לברך.

ב. דעת הרבה מהראשונים[עא] שדווקא חולה שנפל למיטה צריך לברך, אבל מי שהיה חש בראשו או במעיו, ולא נפל למיטה, אין צריך לברך. וכתבו הראשונים, שאם נפל למיטה צריך לברך, אע"פ שהוא חולי שאין בו סכנה.

ובטעם הדבר שאע"פ שהוא חולי שאין בו סכנה צריך לברך כתבו **הרמב"ן** (תורת האדם סוף ענין ההודאה) **והרא"ה** (ד"ה יורדי), שאדם זה דומה כמי שהעלוהו לגרדום לדונו, שצריך פרקליטים גדולים להצילו, ואדם זה רחמי הקב"ה היו לו לפרקליטים.

ג. דעת הראב"ד (הובא בטור או"ח סי' ריט) שדווקא חולה שיש בו סכנה, כגון מי שהיתה לו מכה של חלל שיש בה סכנה, צריך לברך.

האם כל מי שנעשה לו נס צריך לברך או רק ארבעה אלו

שם. נחלקו הראשונים, האם דווקא ארבעה אלו צריכים להודות ולברך הגומל, או שכל מי שנעשה לו נס צריך לברך.

יש מהראשונים[עב] שסוברים, שדווקא ארבעה אלו צריכים לברך, אבל מי שנעשה לו נס אחר, אינו צריך לברך, ואם בירך ברכתו היא ברכה לבטלה.

ודעת הריב"ש[עג] (שו"ת, סי' שלו) שגם מי שנעשה לו נס אחר כגון שנפל עליו כותל או שניצל מדריסת שור ונגיחותיו, צריך לברך, שהרי הטעם שהולכי מדברות צריכים לברך הוא מפני שמצויים בדרכים אריות ושאר סכנות, ואם כן כל שכן אם עמד עליו אריה בעיר ורצה לטורפו, וכיוצא בזה, שצריך לברך. והטעם שהוזכרו דווקא ארבעה אלו הוא מפני שהם מצויים תמיד כדרך מנהגו של עולם[עד].

להלכה, השלחן ערוך (או"ח סי' ריט ס"ט) הביא את שתי הדעות בזה, ופסק שטוב לברך בלא שם ומלכות. **והמשנה ברורה** (שם ס"ק לב) הביא שהאחרונים כתבו שהמנהג כסברא הראשונה, לברך על כל נס שנעשה לו.

מדוע הגמרא לא כתבה גם ביורדי הים ובהולכי מדברות שהגיעו לישוב כמו שאמרה חולה שנתרפא וחבוש שיצא

שם. בעיון יעקב (ד"ה חולה) דקדק, שרק לגבי חולה וחבוש הגמרא נקטה 'חולה שנתרפא', ו'חבוש שיצא', ולגבי יורדי הים והולכי מדברות הגמרא לא

סד. וכן כתב ביד המלך (ברכות פ"י ה"ח), שיורדי הים והולכי מדברות אינם צריכים לברך אלא אם כן עמדו בסכנה וניצלו ממנה, ועיין שם שהאריך בזה. **סה. המשנה** ברורה כתב כן על פי דברי המגן אברהם (שם סק"י), עיי"ש. **סו. מבואר** בדברי הרא"ש שאותם ארבעה שצריכים לברך ברכת הגומל, בזמן שהיה בית המקדש קיים היו צריכים להביא קרבן תודה. וכן מבואר ברש"י (ויקרא ז יב, זבחים ז. ד"ה לא, רש"י מכת"י מנחות עט: ד"ה אי). וראה בשיטה מקובצת במנחות (שם ד"ה אילימא) שהקשה על רש"י שלא מצינו בשום מקום שחייב להביא קרבן תודה אם לא אמר הרי עלי תודה. והפרי מגדים (או"ח סי' ריט אשל אברהם סק"א) כתב על דברי רש"י בחומש (שם) שהחיוב להביא קרבן תודה הוא מדרבנן, והכתוב מדבר בנדר או נדבה. וראה עוד בפירוש הגרי"פ פערלא לספר המצות לרס"ג (עשה נט-ס, דף רנט.). **סז. וכן** כתב הפרי מגדים (שם), שברכת הגומל היא חיוב מדברי קבלה. **סח. באבני** נזר (שו"ת, או"ח סי' לט) ובגליוני הש"ס (ד"ה ארבעה) העירו על החת"ס מדברי רש"י בזבחים (ז. ד"ה לא), שמפורש בדבריו שגם יורדי הים צריכים להביא קרבן תודה. ובספר המילואים לכלי חמדה (ויקרא אות ג) יישב את דברי החתם סופר, שודאי אם בזמן שעבר בים היה בסכנה, ונתקיים בו כעין מה שכתוב בפסוק (תהלים קז כו-כז) 'יעלו שמים ירדו תהומות וגו' יחוגו וינועו כשכור', צריך להביא קרבן תודה, לפי שאינו גרוע מחולה שצריך להביא קרבן תודה, ובאופן זה נאמרו דברי רש"י, אבל מי שעבר בים בשלום ולא היה שם בסכנה, אינו צריך להביא קרבן תודה. **סט. ראה** עוד בזה במהר"ם שיק (שו"ת, או"ח סי' פח). **ע. לפי** שדרך קצרה כזו בודאי אינה בחזקת סכנה. משנה ברורה (שם ס"ק כג). **עא. תוספות** (ד"ה ואימא), הרמב"ן (תורת האדם סוף ענין ההודאה) רא"ה ושיטה מקובצת (ד"ה יורדי), רא"ש (פ"ט סי' ג) בשם ה"ר יוסף, ועוד. **עב. אבודרהם** (הל' ברכת הגומל) בשם ה"ר גרשום ברבי שלמה, בית יוסף (או"ח סי' ריט ד"ה כתב ה"ר דוד) בשם ארחות חיים (הל' שני וחמישי אות כד) בשם יש אומרים ובשם ה"ר שם טוב פלכו בשם תוספות. **עג. הובא** בב"י (שם). **עד. וראה** בדברי המהר"ל בספרו נתיבות עולם (נתיב העבודה פי"ג) שכתב 'ועתה יש בני אדם שכאשר זרקו אבן עליו ולא הגיעו האבן, מברכין גומל חסדים טובים, וכל זה מנהג של עמי הארץ, כי אף אם רדפו אחריו בחרב ונמלט, אין זה מן הארבעה אשר צריכים להודות, ולכך אמר מנינא לומר שלא יברך כי אם על ד' דברים, וזה כי אלו ד' דברים כבר היה בים, וכן כבר היה במדבר וכו', אבל דבר אחר שלא היה בצרה רק שלא בא עליו צרה, אינו בכלל הארבעה שצריכים להודות'. והעירו, שמדבריו משמע שהטעם שאין לברך באופן זה הוא משום שלא היה בתוך הצרה, אבל אם היה בתוך הצרה צריך לברך, אע"פ שהצרה אינם מאותם ארבעה המנויים בגמרא, וכדעת הריב"ש. וראה עוד בשפתי חכמים (ד"ה ארבעה) שכתב שלפי דעת הריב"ש שגם מי שנעשה לו נס אחר צריך לברך, יש לומר בדרך דרש [ולפי פשוטו הוא מטעם אחר, וכמו שכתב הריב"ש וכנ"ל] שהטעם שהגמרא נקטה דווקא ארבעה אלו, הוא משום שארבעה אלו דרכם לתלות את הצלתם בבשר ודם, שהחולה שנתרפא תולה רפואתו ברופא שריפאו, ויורדי הים שעלו בשלום תולים הצלחתם בכך שרב החובל שהנהיג את הספינה הוא מומחה, ומי שהיה חבוש תולה את יציאתו לחפשי בשר האסורים שהטיב לו, והולכי מדברות תולים הצלחתם בכך שמנהיגי השיירה במדבר הם מומחים, ולכן הגמרא אומרת שארבעה אלו צריכים להודות ולהודיע לכל שהצלתם לא היתה מחמת בשר ודם, אלא הקב"ה הוא שהצילם.

כתבה 'יורדי הים שהגיעו לישוב', ו'הולכי מדברות שהגיעו' וכו'. וכתב שהטעם שהגמרא שינתה לשונה בזה הוא מפני שמלשון 'יורדי הים' ו'הולכי מדברות', משמע שמדובר באנשים שדרכם בכך, ואע"פ שהגיעו ליישוב, יחזרו לים או למדבר לצורך משא ומתן או לצורך אחר, והגמרא מחדשת שאע"פ כן חייבים לברך בכל פעם שיגיעו למקומם. מה שאין כן לגבי חולה וחבוש, ודאי שאין דעת החולה לחזור לחוליו, ואין דעת החבוש לחזור למחבושו, ולכן הגמרא שינתה וכתבה 'ונתרפא', 'ויצא', כדי שלא לומר בהם לשון פורענות, אבל בשנים הראשונים אין בכך לשון פורענות, שהרי דרכם בכך.

ובשפתי חכמים (ד"ה יורדי) ביאר שהטעם שהגמרא לא אומרת יורדי הים 'שעלו', והולכי מדברות 'ויצאו', כמו לגבי חולה וחבוש, הוא כדי לומר שגם אותם שהם תמיד יורדי הים והולכי מדברות, לפי שהיא אומנותם ורגילים בה, אף הם צריכים להודות בכל פעם.

ביאור המהרש"א בטעם שנקטו דווקא ארבעה אלו ובפסוקים בתהלים

יורדי הים מנלן וכו'. הגמרא דורשת להלן מהפסוקים בתהלים (קז) שארבעה אלו צריכים לברך. **והמהרש"א** (ח"א ד"ה ארבעה) הקשה כמה קושיות בזה, וכדלהלן. לכאורה קשה, מדוע המזמור בתהלים פתח 'אשר גאלם מיד צר' (תהלים קז ב), ובהמשך המזמור מוזכרים הולכי מדברות, חולה, ויורדי הים, שלא שייך לומר עליהם שנגאלו מיד צר, והיה לפסוק לומר 'אשר גאלם מצרה'. ועוד, שכיון שקרבן תודה הוא על כולם, מדוע הוא מוזכר בפסוק רק לגבי חולה, שעליו נאמר (שם קז כב) 'ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה'. ועוד, מה המיוחד דווקא בארבע צרות אלו, שדווקא עליהם יש לברך.

וכתב בביאור הענין, שיש ארבע סיבות כלליות שמונעות את האדם מלהגיע אל שלמותו ותכליתו, הא', שאין לו במה להתפרנס והוא צריך לרדוף אחר פרנסתו. הב', שיש שונאים שידם תקיפה עליו, ואי אפשר לו מפניהם לעבוד את ה' בשלימות. הג', מי שטבעו הוא חולה וכחו חלש מלעסוק בתורה ובמצוות. הד', מי שיש לו עושר רב שטורדו ומבטלו מתורה וממצוות. וכתב, שלכן נאמרו בגאולת מצרים ארבע לשונות של גאולה, כנגד מה שנגאלו ממצרים ומארבע סיבות אלו, ולכן תיקנו ארבע כוסות בפסח, וזהו מה שאמרו (ב"ר פח ה) שהקב"ה יביא ארבע כוסות של תרעלה על הגוים, וישקה לישראל ארבע כוסות של ישועה, והיינו על שם ישועתם מארבע צרות אלו שמתהוות בגלות, שכאמור הן ארבע סיבות כוללות שמונעות את האדם מלהשיג את שלימותו, שמכולן ניצלו בגאולתם.

ולפי הקדמה זו, ביאר המהרש"א את סדר הפסוקים בתהלים. שמתחילה פתח הפסוק ואמר (שם קז א) 'הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו', ובפסוק הבא (שם ב) נאמר 'יאמרו גאולי ה' אשר גאלם מיד צר', והביאור בזה הוא על פי דברי הגמרא במגילה (י:) שעל מפלתם של רשעים יש לומר רק 'הודו לה' כי לעולם חסדו', ולא 'כי טוב', לפי שאין הקב"ה שמח במפלתם של רשעים, ולכן אמר הכתוב שעם ישראל אומרים בגאולתם 'כי טוב', משום שאין הכוונה בזה על מפלתם של רשעים לעתיד לבוא, אלא על שם אשר גאלם מיד צר ומכל ארבע הסיבות הנ"ל שארעו להם בגלותע״ה.

ומה שנאמר בהמשך (שם קז ג) 'ומארצות קבצם ממזרח וממערב מצפון ומים', הכוונה שנגאלו משאר ארבע גלויות ומארבע מלכויות, ומה שאמר 'ממזרח', הכוונה בזה למלכות מדי שהיא במזרחה של ארץ ישראל, ומה שאמר 'מצפון', הכוונה בזה למלכות בבל שהיא בצפונה של ארץ ישראל, ומה שאמר 'וממערב', וכן 'ומים', הכוונה בזה למלכות יון ולמלכות אדום שהן במערבה של ארץ ישראל. ובזה מבואר מדוע הפסוק נקט רוח מערבית שתי פעמים, ולא נקט רוח דרומית כלל, והיינו משום שברוח זו אין אף מלכות מארבע מלכויות.

ובהמשך נאמר (שם קז ד) 'תעו במדבר בישימון דרך עיר מושב לא מצאו', והכוונה בזה לגאולה ממצרים, והתחיל הכתוב בגאולת מצרים משום שהיא הגאולה הראשונה, והיא בדרומה של ארץ ישראל, וגם אז ניצלו מארבע הסיבות המונעות את השלימות, והיו ראויים לקבל את התורה. ועל זה נאמר שתעו במדבר בישימון דרך, שאין שם דרך כלל, ולא שעקמו וסיבבו כמה ארצות עד שהגיעו לעיר מושב בארץ ישראל.

ובהמשך נאמר (שם קז ה-ו) שהיו במדבר 'רעבים גם צמאים, נפשם בהם תתעטף, ויצעקו אל ה' בצר להם, ממצוקותיהם יצילם', שהקב"ה נתן להם את המן ואת השליו ואת בארה של מרים, ומה שנאמר (שם ז) 'וידריכם בדרך ישרה ללכת אל עיר מושב', היינו שנכנסו לארץ ישראל. ועל זה 'יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם' (שם ח), ומה שאמר 'חסדו' הוא משום שלפי חטאיהם במדבר היה בדין שלא יכנסו לארץ ישראל, ומה שנכנסו לארץ הוא רק מצד חסדו יתברך. ומה שאמר 'ונפלאותיו לבני אדם', הוא משום שלפי גדלותו של הקב"ה אין בכך גדולה ושבח, ורק לפי השגת בני האדם, דברים אלו נחשבים לנפלאותיו של הקב"ה. ומה שנאמר בהמשך (שם ט) 'כי השביע נפש שוקקה ונפש רעבה מלא טוב', הוא על שהקב"ה מלא את בתיהם בארץ ישראל בכל טוב, כמו שנאמר (דברים ו יא) 'ובתים מלאים כל טוב'. הרי שהודו בזה על שהקב"ה הצילם מהסיבה הראשונה שמונעת את האדם מלהגיע אל שלמותו, והיא הרדיפה אחר הפרנסה. וכנגד הצלה זו נתקנה כוס ראשונה של ארבע כוסות.

ובהמשך הפסוקים נאמר (שם קז י) 'ישבי חשך וצלמות אסירי עני וברזל', ואמר כן על ההצלה מיד האויבים, כמו שניצלו משיעבוד מצרים שהיו יושבים שם ב'חושך' של עבודת פרך, וב'צלמות' של השלכת בניהם ליאור, והיו שם 'אסירי עני וברזל', כמו שנאמר (דברים ד כ) 'ויוציא אתכם מכור הברזל ממצרים'. ומה שנאמר בהמשך (שם קז יא) 'כי המרו אמרי אל' וגו', הוא לפי שרבים מבני ישראל היו חוטאים במצרים, וגם פסל מיכה היה אתם. ומה שנאמר בהמשך (שם יב) 'ויכנע בעמל לבם כשלו ואין עזר', הוא על עבודת הפרך שעמלו בה, ו'אין עזר', שגם משה רבינו מושיעם הוצרך לברוח ממצרים מפני פרעה. ומה שנאמר בהמשך (שם יג) 'ויזעקו אל ה' בצר להם ממצקותיהם יושיעם', הוא כמו שכתוב (שמות ב כג) 'ויזעקו ותעל שועתם אל האלהים מן העבודה'. ומה שנאמר בהמשך (תהלים קז טו) 'יודו לה' חסדו ונפלאותיו' וגו', הוא כמו שנתבאר לעיל, שנקרא 'חסדו' משום שלפי חטאיהם לא היה בדין שיגאלו. ופירוש 'נפלאותיו' הוא כמבואר בהמשך המזמור (שם טז) 'כי שבר דלתות נחשת ובריחי ברזל גדע', שמעולם לא היה עבד יכול לברוח ממצרים [ראה רש"י שמות יח ט]. הרי שהודו בזה על שהקב"ה הצילם מהסיבה השניה שמונעת את האדם מלהגיע אל שלמותו, והיא שהצילם מיד השונאים שידם היתה תקיפה עליהם. וכנגד הצלה זו נתקנה כוס שניה של ארבע כוסות.

ובהמשך הפסוקים נאמר (שם קז יז) 'אולים מדרך פשעם ומעונתיהם יתענו', ואמר כן על צרות שהיו להם מחמת חולי בגלות מצרים, וכמו שנאמר כשנגאלו משם 'כל המחלה אשר שמתי במצרים' וגו' (שמות טו כו), וחליים באים על עבירות במזיד, שנקראות 'עון', שיסורין ממרקים אותם, אבל עבירות שנעשות דרך מרד, שנקראות 'פשע', אין יסורים ממרקים אותם, ורק מיתה ממרקת אותם, כמבואר ביומא (פו.), ואויל זה, נכנסה בו רוח שטות, ומה שהלך ב'דרך פשעם' אינו נחשב לו למרד, אלא רק כ'עון' שהוא עבירה במזיד, ויש בכח יסורים למרק עבירה זו, וזהו שנאמר 'ומעונתיהם יתענו', ביסורים. ומה שנאמר בהמשך (שם קז יח) 'כל אכל תתעב נפשם ויגיעו עד שערי מות', כוונת הכתוב בזה שאע"פ שכאשר האדם חולה, כל אוכל תתעב נפשו, מכל מקום נחשב לו הדבר לתענית שממרקת את העון. ומה שאמר 'ויגיעו עד שערי מות', בא לומר שאינם כרשעים גמורים שנאמר עליהם (עירובין יט.) שאפילו בפתחו של גיהנם אינם חוזרים בתשובה, אלא כאשר הגיעו עד שערי מות ופתחו של גיהנם התחרטו 'ויזעקו אל ה' בצר להם' (שם קז יט), וזעקה מועילה אפילו לאחר גזר דין שכבר הגיעו לשערי מות, ולכן 'ממצקותיהם יושיעם' (שם). ומה שנאמר בהמשך (שם כ) 'ישלח דברו וירפאם וימלט משחיתותם', בא לומר שרפואתו של הקב"ה אינה כרפואת בשר ודם, שבשר ודם צריך תחבושת וסממנים ושאר פעולות כדי לרפאות, אבל רפואתו של הקב"ה היא בדיבור בלבד שעושה ומרפא. ומה שנאמר בהמשך (שם כב) 'ויזבחו זבחי תודה', הוא לפי שאם אדם זה לא היה מתכפר מחטאיו על ידי יסורים אלו, היה ראוי שיביא קרבן אשם או קרבן חטאת כדי להתכפר, וכיון שהתכפר על ידי החולי והיסורים, אינו צריך להביא אלא קרבן תודהע״ו [ומכאן יש ללמוד שגם האחרים שהוזכרו במזמור זה שניצולו מהצרה, צריכים להביא קרבן תודה]. הרי שהודו בזה על שהקב"ה הצילם מהסיבה השלישית שמונעת את האדם מלהגיע אל שלמותו, והיא שהצילם מחולי המונע מלעסוק בתורה ובמצוות. וכנגד הצלה זו נתקנה כוס שלישית של ארבע כוסות.

ובהמשך הפסוקים נאמר (שם קז כג) 'יורדי הים באניות עשי מלאכה במים רבים', והוא כנגד הטירדה שבאה לאדם שהוא בהול להתעשר, וכמו שאמרו בעירובין (נה.) על הפסוק (דברים ל יג) 'ולא מעבר לים' שהתורה לא תמצא אצל סוחרים ולא אצל תגרים. ומה שנאמר בהמשך (תהלים קז כד) 'המה ראו מעשי ה' ונפלאותיו במצולה', פירושו, שכמו שעם ישראל ראו את מעשי ה' ונפלאותיו ביציאת מצרים בקריעת ים סוף, כך יורדי הים באניות רואים את מעשי ה', ו'מעשי ה'' הם צבא השמים [כמו שנאמר (שם ח ד) 'כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך ירח וכוכבים אשר כוננתה'], ו'נפלאותיו במצולה' הם הנפלאות שהם מתחת לארץ. ומה שנאמר בהמשך (שם קז כה) 'ויאמר ויעמד רוח סערה ותרומם גליו', הוא שראיית צבא השמים באה על ידי רוח סערה, שעל ידה יעלו שמים, כמו שאמר רבה בר בר חנה במסכת בבא בתרא (עג.) שגל בגובה שלש מאות פרסאות הרימו לרקיע וראה שם כוכב קטן, וזהו מה שנאמר (תהלים קז כו) 'יעלו שמים'. ומה שנאמר (שם) 'ירדו תהומות', הוא שלאחר שעלו לרקיע, שוב ירדו תהומות. ומה שנאמר בהמשך (שם כו-כז) 'נפשם ברעה תתמוגג, יחוגו וינועו כשכור

עה. **ובזה** מיושב מה שהקשה המהרש"א מדוע אמר שגאלם 'מיד צר' ולא אמר שגאלם 'מצרה', שהכוונה בזה לכל ארבעת סוגי הצרות הנ"ל. עו. **ובזה** מיושב מה שהקשה המהרש"א מדוע קרבן תודה מוזכר בפסוק רק לגבי חולה.

וכל חכמתם תתבלע', בא לומר שלא יועילו בזה, לפי שאי אפשר לדעת מה למעלה ומה למטה, כמבואר במסכת חגיגה (יא:). ומה שנאמר בהמשך (שם קז כח) 'ויצעקו אל ה' בצר להם' וגו', הוא כמו שאמרו בקידושין (פב.) שהספנים רובן חסידים [שפורשים למקום הסכנה ותמיד הם ברעדה (רש"י שם ד"ה הספנין)]. ומה שנאמר בהמשך (שם קז כט) 'יקם סערה לדממה ויחשו גליהם', פירושו שהסערה עצמה שאמר עליה קודם ש'תרומם גליו', היא מקום לעשות דממה שיחשו גליה, וכמו שאמרו (סנהדרין נא:) שבדבר שהקב"ה מוחץ בו הוא רופא. הרי שהודו בזה על שהקב"ה הצילם מהסיבה הרביעית שמונעת את האדם מלהגיע אל שלמותו, והיא העושר הטורד ומבטל מתורה וממצוות. וכנגד הצלה זו נתקנה כוס רביעית של ארבע כוסות.

ואותם ארבעה שאמרו עליהם בגמרא שצריכים לברך ברכת הגומל, הם כנגד ארבע הסיבות האמורות. יורדי הים, הוא כנגד סיבת העושר המונע את האדם מלהגיע אל שלמותו, שטורד ומבטל מתורה וממצוות. והולכי מדברות, הוא כנגד סיבת הרדיפה אחר הפרנסה, המונעת את האדם מלהגיע אל שלמותו. וחולה ונתרפא, הוא כנגד סיבת החולי שמונע את האדם מלעסוק בתורה ובמצוות ולהגיע אל שלמותו. וחבוש הוא כנגד סיבת השונאים שידם תקיפה עליו, המונעת את האדם מלהגיע אל שלמותו.

וכתב המהרש"א שבזה יבואר הטעם שהגמרא מנתה את הארבעה שצריכים להודות בסדר שונה מהסדר שהם מנויים בפסוקים[עז], שבגמרא הסדר הוא ים ומדבר וחולה וחבוש, ובפסוקים הסדר הוא מדבר וחבוש וחולה וים. וכן יבואר מדוע הגמרא שינתה את לשונה, שלגבי ים ומדבר אמרה בלשון הווה, 'יורדי הים', ו'הולכי מדבר', ולגבי חולה וחבוש אמרה בלשון עבר, 'מי שהיה חולה ונתרפא', ו'מי שהיה חבוש', והיינו, שהגמרא נקטה סדר זה לפי שבא לרמוז בזה למה שנתבאר בסוד ארבע כוסות, שבגאולת מצרים נגאלו מכל ארבע סיבות אלו. ותחילה אמר יורדי הים, שעל ידי שירדו לים וניצלו בקריעת ים סוף, נתעשרו שם מביזת הים, ועל זה 'יודו לה' חסדו', והיא השירה שאמרו בים, ועל זה נתקן כוס ראשון מארבע כוסות שהוא כוס של קידוש, שהוא זכר ליציאת מצרים שהוא קריעת ים סוף שמורה על חידוש העולם. ואחר כך אמרו הולכי מדברות, שבמדבר היו מתענגים עד שזכו שם לכמה טובות כגון לשליו ולבארה של מרים ולמן, ועל זה נתקן כוס שני שהוא קודם הסעודה, ועל זה 'יודו לה' חסדו', והיא שירת הבאר. ואחר כך אמרו חולה שנתרפא, שכל החולים נתרפאו במתן תורה מהחולי שהיה להם בצאתם ממצרים, ועל זה נתקן כוס שלישי שהוא לאחר הסעודה, לפי שהוא להיפך ממה שנאמר בחולה שכל אוכל תתעב נפשו. ואחר כך אמרו מי שהיה חבוש וכו', לפי שהחירות הגמורה היתה רק לאחר שכבשו את ארץ ישראל ולא היתה יד האויבים עליהם כלל, ועל זה נתקן כוס רביעי [וזהו שחולה וחבוש אמורים בגמרא בלשון עבר[עח], לפי שהם רומזים לכוס שלישי ולכוס רביעי שהם לאחר שכבר עברה הסעודה].

ביאור קושיית הגמרא 'מאי מברך' ובכל הענין

מאי מברך. הקשה הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה ארבעה), מדוע הגמרא שואלת בלשון זה, 'מאי מברך', והרי לעיל הגמרא נקטה לשון הודאה ולא לשון ברכה, וכמו שאמרה 'ארבעה צריכין להודות', ואם כן היה לגמרא לשאול 'מאי מודה'. ועוד, מדוע רק כאן הגמרא שואלת 'מאי מברך', ואילו בשאר הברכות המוזכרות במשנה הגמרא לא שואלת כן, ואם כוונת הגמרא שבארבעה אלו אין לברך ברכת 'שעשה לי נס' וכו' המוזכרת במשנה, אלא ברכה אחרת, היה לגמרא לומר שכאן מברך ברכת הגומל ולא ברכת שעשה לי נס, ולא לומר זאת בדרך שאלה ותשובה. ועוד, שכיון שהגמרא פתחה בענין ההודאה, ואמרה שארבעה צריכים להודות, היה לה לומר מיד לאחר מכן שצריך להודות בפני עשרה [כדברי הגמרא להלן], שגם דין זה הוא בענין הודאה, ורק אחר כך היה לה לשאול בענין ברכה, מאי מברך. ועוד מדוע הגמרא לעיל אומרת בלשון 'צריכין להודות' ולא בלשון 'חייבים להודות'.

וכדי לבאר כל זה כתב, שרב יהודה שאמר שארבעה 'צריכים להודות', בא לומר בזה, שאע"פ שמצינו במשנה כמה מיני הודאות וברכות על הניסים, כגון הרואה מקום שנעשו בו ניסים לישראל, וכגון הרואה מקום שנעשה לו בו נס, ועל הזיקין והזוועות וכו', וכל אלו חייבים להודות ולכל אחד נקבעה ברכת הודאה לפי עניינו, אבל ארבעה אלו 'צריכים להודות', פירוש שיש להם בעצמם תועלת וצורך בהודאה, שעל ידי הודאתם הם גורמים שהקב"ה ישוב ויגמול אתם חסדים טובים, כיון שמראים בכך שהם מכירים בחסדיו ואינם כפויי טובה[עט]. ולכן אמר רב יהודה בלשון 'צריכים להודות', וכמו שנתבאר, שמלבד החיוב שיש להם להודות, הם גם צריכים להודות מפני התועלת שתבוא להם על ידי הודאה זו.

וכתב עוד, שלכאורה יש להבין מדוע הגמרא לעיל מאריכה להביא את כל הפסוקים שכתובים בפרק זה בענין ההודאה. ויש לומר, שכוונת הגמרא לבאר בזה, מדוע כתוב בפסוק ארבע פעמים 'יודו לה' חסדו' וגו', לאחר כל אחד מארבעה אלו, ולכאורה היה די לכתוב כן פעם אחת לאחר ארבעת הדברים. והגמרא מביאה את כל הפסוקים כדי לבאר שהטעם שבכל פעם כתוב כן, הוא משום שמלבד ההודאה הפרטית שכל אחד מארבעה אלו צריך להודות על הנס שנעשה לו, הוא צריך גם להודות על הנפלאות שהקב"ה עושה עם שאר בני אדם, ולכן הפסוק אומר לאחר כל אחד 'יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם', והיינו שצריך להודות על הנס שנעשה לו, וגם על נפלאותיו שעשה עם שאר בני אדם [אבל אם פסוק זה היה כתוב רק פעם אחת בסוף הפרק, היה משמע שצריך להודות רק על החסד והנפלאות שעשה עמו].

ולפי זה ביאר, שמיד לאחר שהגמרא מביאה פסוקים אלו, היא שואלת 'מאי מברך', והיינו שכיון שנתחדש כאן שארבעה אלו אינם צריכים לברך ברכת שעשה לי נס על הנס הפרטי שנעשה להם, אלא הם צריכים להודות גם על שאר הניסים שנעשים לבני האדם, אם כן יש לברר מהו נוסח הברכה שצריכים לומר [ולכן הגמרא שואלת 'מאי מברך' ולא 'מאי מודה', שכיון שמשמע שהברכה כאן היא בנוסח אחר, וכאמור, שואלת מהו הנוסח של ברכה זו[פ]]. והשיבה הגמרא שיברך 'הגומל לחייבים טובות', והיינו שיודה על הנפלאות שעשה עם שאר בני האדם, וכן יאמר 'שגמלני כל טוב', והיינו שיודה גם על הנס הפרטי שנעשה לו[פא].

והוסיף עוד, שרק לאחר שהגמרא אומרת שמברך גם על הנס שנעשה לו וגם על הנפלאות שהקב"ה עושה עם שאר בני האדם, וכמו שנתבאר שלמדים כן מלשון הפסוק 'יודו לה' חסדו' וגו', ממשיכה הגמרא ואומרת שמהפסוק 'וירוממוהו בקהל עם' יש ללמוד שצריך לברך בעשרה. והיינו משום שאם היינו מפרשים את הפסוק (תהלים קז לא) 'יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם', שהכוונה שצריך להודות על הנס שנעשה לו לפני 'בני אדם', שצריך להודות לפני שני אנשים, שמיעוט רבים שנים, לא היה ניתן ללמוד מהפסוק הבא (שם קז לב) 'וירוממוהו בקהל עם' שצריך להודות לפני עשרה, שהרי אם כן יהיה זה סותר לפסוק הקודם שמשמע שצריך להודות לפני שנים, אבל לאחר שנתבאר שפירוש הפסוק 'ונפלאותיו לבני אדם' אינו שצריך להודות לפני שנים, אלא שצריך להודות על הנפלאות שהקב"ה עושה עם שאר בני אדם, כעת ניתן ללמוד מהפסוק 'וירוממוהו' וגו' שצריך להודות לפני עשרה.

ביאור הגירסא 'לחייבים' והאם אמירת תיבה זו מעכבת

אמר רב יהודה ברוך גומל חסדים טובים. הרי"ף והרמב"ם (ברכות פ"י ה"ח) והרא"ש (פ"ט סי' ג) כתבו שצריך לומר 'ברוך גומל[פב] לחייבים טובות שגמלני כל טוב'. וכתב הבית יוסף (או"ח סי' ריט ד"ה מאי), שפירוש הברכה לדעתם הוא, ש'הגומל לחייבים' היינו שהקב"ה גומל טובות אפילו לאותם שהם 'חייבים', והיינו שהם רשעים[פג], שתרגום תיבת רשע היינו 'חייבא' [ראה בתרגום בראשית יח כג], ו'שגמלני כל טוב' היינו שהמברך אומר ש'גם אני כאחד מהם, שאף על פי שאיני הגון, גמלני כל טוב'.

באבני נזר (שו"ת, או"ח סי' לט אות ד) הביא שבדברי המהר"ם מינץ (שו"ת, סי' יד) מבואר שהטעם שאומר 'לחייבים' הוא מפני שהצרה באה עליו מחמת עוונותיו. והקשה, שלכאורה דווקא בחולה ובחבוש שייך לומר שהצרה באה מחמת עוונותיו, לפי שהם בידי שמים, או על ידי אחרים, אבל יורדי הים והולכי מדברות, שמדעתם הכניסו עצמן לסכנה, מה הראיה שחטאו, ומדוע אומרים 'לחייבים'.

ותירץ, שאם הלך בים או במדבר שלא מחמת צורך גדול, זה עצמו הוא חטא, שהרי אסור לסכן עצמו[פד], וכיון שמדעתו חטא והכניס עצמו לסכנה, אין חיוב מן הדין להצילו, והקב"ה שהצילו גמל עמו טובה אע"פ שהוא 'חייב'. ואם הלך בים או במדבר מחמת הכרח, אם כן דבר זה עצמו מורה שחטא, והחטא הביאו לכך שיוכרח ללכת בים או במדבר [אלא שהעיר, שדווקא ביורדי הים ובהולכי מדברות שייך לומר כן, אבל בהולכי דרכים שהוא ממנהגו של עולם, לא שייך לומר שמה שהוצרכו לצאת לדרך בא להם מחמת חטא, ואם כן כיצד יברכו הגומל 'לחייבים' טובות[פה]].

עז. **ראה** מה שנתבאר בזה לעיל.

עח. **באמת** ליעקב (ד"ה ד' צריכין) יישב באופן אחר את דקדוק המהרש"א מדוע לגבי ים ומדבר הגמרא נקטה לשון הווה ולגבי חולה וחבוש הגמרא נקטה לשון עבר, שיורדי הים והולכי מדברות ישנם לעולם, מה שאין כן חולה וחבוש אינם אלא במקרה. ועוד, שיורדי הים והולכי מדברות הם מחמת בחירת האדם בעצמו, מה שאין כן חולה וחבוש. וראה לעיל (בענין 'ביאור דברי רש"י שצריכים להודות כשיוצאים מהסכנה') שהראנ"ח כבר כתב כן.

עט. **וכתב** שבדרך זו יש לבאר את הפסוק (תהלים נ כג) 'זבח תודה יכבדנני ושם דרך אראנו בישע אלהים', והיינו שמי שזובח תודה ומודה לה', ומראה בכך שאינו כפוי טובה, 'ושם דרך', פירוש הוא שם בזה דרך לכך שישוב הקב"ה לעשות עמו נס אחר ויראה שוב בישע וכו'.

פ. **ובאופן** נוסף ביאר, שהגמרא נקטה לשון זה ולא 'מאי מודה', משום שלהודאה אין נוסח קבוע, אלא כל אחד חייב להודות כפי כחו וצחות לשונו, והכל לפי מה שהוא אדם, ולא שייך לקבוע בזה נוסח אחד לכולם, אבל מטבע הלשון של ברכה הוא מטבע שוה לכל נפש, ולכן הגמרא שואלת מהו הנוסח שקבעו לכולם לברך.

פא. **ראה** להלן דברי הבית יוסף בביאור נוסח הברכה.

פב. **כן** כתבו הרי"ף והרא"ש, אבל הרמב"ם כתב שאומר 'הגומל'.

פג. **וראה** עוד בעיון יעקב (ד"ה על) שכתב שיתכן שרב חנא בגדתאה ורבנן אמרו כן בכוונה, כדי להוציא את רב יהודה ידי חובת ברכת הגומל, כדי שלא יהיה צריך לומר בציבור 'הגומל לחייבים טובות', שלתלמיד חכם כמותו הוא גנאי לומר כן על עצמו.

פד. **ראה** בזה בילקוט ביאורים לעיל.

פה. **לדעת** הראשונים שסוברים שכל הולכי דרכים מברכים הגומל, ראה בזה בילקוט ביאורים לעיל.

ומכל מקום כתב האבני נזר, שנוסח זה אינו מעכב, וגם אם לא אמר 'לחייבים' יצא ידי חובה, וראיה לדבר, מהמעשה ברב יהודה שענה אמן אחר דברי רב חנא בגדתאה ורבנן שאמרו לו 'בריך רחמנא דיהבך' וכו', ויצא בכך ידי חובת ברכת הגומל, ומבואר שאע"פ שלא אמרו 'לחייבים' יצא ידי חובה, ועניית אמן הרי אינה עדיפה ממי שבירך בעצמו הגומל, ומוכח שאמירת 'לחייבים' אינה מעכבת.

וכיון שכך, הקשה האבני נזר על דברי המהר"ם מינץ (שם) שכתב שקטן אינו מברך ברכת הגומל לפי שאינו יכול לומר הגומל 'לחייבים', שהוא עצמו אינו בר עונשין, ואם יאמר כן על אביו, נמצא שאמר על אביו שהוא בעל עבירה והרי הוא מזלזל בו בפרהסיא, ואם יאמר 'גומל חסדים', הרי זה משנה ממטבע שטבעו חכמים בנוסח ברכה זו[פו]. וקשה, שכאמור, בגמרא מבואר שאמירת 'לחייבים' אינה מעכבת.

כיצד אומר שהקב"ה גומל לחייבים טובות והרי אסור לומר שהקב"ה ותרן

הקשו בפרישה (או"ח סי' ריט אות ג) **ובעיון יעקב** (ד"ה הגומל), שמהלשון 'הגומל לחייבים טובות' משמע שהקב"ה גמל עמו חסד אע"פ שהוא חייב, ולכאורה הרי אמרו במסכת בבא קמא (נ.) ש'כל האומר הקב"ה ותרן הוא יותרו חייו' [יופקרו חייו וגופו (רש"י שם ד"ה יותרו)], הרי שאסור לומר שהקב"ה מוותר ואינו מעניש את החייבים.

ותירץ בפרישה, שכוונת הגמרא שאין לומר שהקב"ה ותרן, שאין לומר שהקב"ה עושה מעשים בלי שום טעם רק בדרך ותרנות, אבל ודאי שיש פעמים שהקב"ה מוותר לחוטאים מחמת סיבות שונות הגלויות לפניו. ולכן מברך 'הגומל לחייבים טובות', שמודה על כך שאע"פ שהוא מהחייבים, הקב"ה גמל עמו טובה, בתורת חסד אמיתי לפנים משורת הדין, או מטעם אחר שהיה לפניו.

ובעיון יעקב תירץ, שאין הפירוש שהקב"ה ויתר לו על עוונותיו, אלא שאנו תולים שמחמת הבהלה והעצב שהיו לו בשעה שהיה נתון בסכנה, ודאי הרהר תשובה בלבו [וכל שכן בחולה שסבל יסורים שהם ממרקים כל גופו של אדם (לעיל ה.)], ולכן הקב"ה גומל לו טובות אע"פ שקודם לכן היה מה'חייבים'.

האם הדין שצריך עשרה הוא לעיכובא

וצריך לאודויי קמי עשרה. כתבו הרא"ה (ד"ה מאי) **והשיטה מקובצת** (ד"ה ומר), שדין זה שצריך לברך לפני עשרה הוא רק לכתחילה, ואינו לעיכובא, אבל אם לא מצא עשרה מברך בלא עשרה, ובלא שני חכמים[פז]. ומכל מקום ראוי להמתין עד שלשים יום שמא ימצא עשרה ויוכל לקיים את המצוה כהלכתה, אבל יותר מכך לא ימתין. וכן כתב **הטור** (או"ח סי' ריט) שאם בירך בפחות מעשרה יצא ידי חובה, והוסיף, שכן משמע מלשון הגמרא 'וצריך לאודויי' וכו', שדין זה הוא רק לכתחילה[פח].

והבית יוסף (שם ד"ה ואם - הראשון) הקשה על דברי הטור, שאדרבה מהלשון 'צריך' משמע שדין זה הוא לעיכובא, ואף בדיעבד לא יצא אם בירך בפחות מעשרה[פט]. וכתב, שכן דעת **תלמידי רבינו יונה** (ד"ה אמר).

בביאור הלכה (סי' ריט ס"ג ד"ה וי"א) כתב, שמדברי המחצית השקל (בתחילת הסימן שם) משמע שנקט שלדעת הסוברים שאם בירך בלא עשרה לא יצא, אסור לברך בלא עשרה, ואם בירך הרי זו ברכה לבטלה, שברכה זו לא נתקנה אלא בעשרה. והביא, **שבהגהות רבי עקיבא איגר** (על המג"א שם סק"ד) נקט שגם לדעת הסוברים שאם בירך בפחות מעשרה לא יצא, אין ברכתו ברכה לבטלה, שהרי מכל מקום הוא נותן בזה שבח להקב"ה, ומותר לברך ברכה זו דרך שבח והודאה[צ].

האם המברך מצטרף למנין עשרה

שם. האחרונים נחלקו האם צריך שיהיו שם עשרה חוץ מהמברך, או שהמברך מצטרף למנין עשרה[צא].

דעת ההלכות קטנות (שו"ת, ח"א סי' רעא) שכשם שלענין ברכת חתנים צריך לברך בפני עשרה והחתן מצטרף למנין עשרה[צב], כך לענין ברכת הגומל המברך מצטרף למנין עשרה. וכן כתב **במקראי קדש** (אבולעפיה, בחידושים למסכת ברכות, ד"ה אר"י) בשם מהר"ב ברזילי.

ודעת הראנ"ח בספרו הנותן אמרי שפר (פר' אמור), שצריך שיהיו שם עשרה חוץ מבעל הנס, שהמברך אינו מצטרף למנין עשרה. וכתב, שכן משמע מלשון הגמרא 'וצריך לאודויי קמי עשרה', שצריך שיהיו שם עשרה מלבד בעל הנס.

ובמשנה ברורה (שם סק"ו) פסק כדעת הסוברים שבעל הנס מצטרף למנין עשרה, ובטעם הדבר כתב בשער הציון (שם סק"ז), שכשם שלגבי ברכת חתנים שלדעת רבי אבהו (עיין כתובות ז:) נלמד מהפסוק (תהלים סח כז) 'במקהלות ברכו אלהים', ובזה חתנים מצטרפים למנין עשרה כמבואר בגמרא בכתובות (ח:), כך לגבי ברכת הגומל שהדין שצריך לברך הגומל בעשרה נלמד מהפסוק (תהלים קז לב) 'וירוממוהו בקהל עם', ו'קהל' היינו עשרה, המברך מצטרף למנין עשרה[צג].

מהו הטעם שצריך שיהיו שם שני חכמים

וצריך לאודויי קמי עשרה וכו' ותרין מינייהו רבנן. המהרש"א (ח"א ד"ה ותרין) ביאר את הטעם שצריך לברך בפני עשרה ושנים מהם יהיו תלמידי חכמים, ששיעור עשרה אנשים הוא ככל דבר שבקדושה, כגון לתפילה, ולזימון שאומר 'נברך אלהינו', וכן לענין ברכת חתנים, ומטעם זה אף כאן צריך לברך בפני עשרה. ומה שהצריכו ששנים מהם יהיו תלמידי חכמים, הוא מפני שמצינו גם שיעור של שלשה אנשים, לענין זימון בברכת המזון, וגם שם צריך שיהיו תלמידי חכמים, כמבואר בגמרא לעיל (מז:) שאין מזמנים על עם הארץ, ולכן הצריכו כאן שיהיו שנים מהם תלמידי חכמים, ויחד עם המברך הרי כאן שלשה.

ובביאור קושיית הגמרא 'ואימא בי עשרה שאר עמא ותרי רבנן' כתב המהרש"א, שהגמרא סברה בתחילה שצריך שיהיו שם שיעור 'עדה' ו'קהל' שנאמר במרגלים, והיינו י"ב, שהרי מתחילה הם היו י"ב מרגלים, אחד מכל שבט, הרי כאן עשרה, ועוד שני תלמידי חכמים, שהרי שנים מהם היו תלמידי חכמים, והם יהושע וכלב שהיו עמהם.

וכתב עוד המהרש"א, שהטעם שהפסוק (תהלים קז לב) 'וירוממוהו בקהל עם ובמושב זקנים יהללוהו' שינה את לשונו, ולגבי 'קהל עם' נקט לשון רוממות ולגבי 'זקנים' נקט לשון הילול, הוא מפני שגם ל'קהל עם', שבכללם יש גם המון וקטנים, יש הבנה בענין הרוממות של הקב"ה[צד], אבל את ענין ההילול שהוא דבר שכלי, אין המון העם מבינים, רק חכמים ויחידי סגולה, ולכן רק לגבי זקנים נקט לשון הילול.

קשה שלשון זקנים משמע גם זקני השוק

מר זוטרא אמר ותרין מינייהו רבנן שנאמר ובמושב זקנים יהללוהו. פירש הרא"ה (ד"ה מאי), שטעמו של מר זוטרא הוא ש'זקנים' הם חכמים, ש'זקן' הוא נוטריקון 'זה קנה חכמה' (קידושין לב:), ומיעוט זקנים שנים.

והקשו באהבת איתן (על עין יעקב, ד"ה ומר) **ובהגהות רש"ש טויבש** (ד"ה שנאמר), שלשון 'זקנים' משמע גם זקני השוק, שהם הדיוטות, כמבואר במסכת סנהדרין בכמה מקומות[צה].

ובאהבת איתן תירץ, שמלשון הפסוק 'מושב זקנים' משמע שהם מיוחדים לישיבה, והיינו שהם חכמים.

ובהגהות רש"ש טויבש כתב, שיתכן שהגמרא כאן דורשת מייתור הפסוק 'מושב זקנים'[צו].

כיצד יש לפסוק להלכה

ואימא בי עשרה שאר עמא ותרי רבנן קשיא. נחלקו הראשונים, כיצד יש לפסוק להלכה בנידון זה. ומצינו בזה כמה דעות:

א. התוספות (ד"ה ואימא) כתבו 'ועבדי לחומרא ואפילו ליכא תרי רבנן'. וכתבו **הטור** (או"ח סי' ריט) **והבית יוסף** (שם ד"ה כתב רב) בדעתם, שצריך שיהיו שם שני חכמים מלבד העשרה, שכיון שרב אשי הקשה כן על מר זוטרא, והגמרא נשארה ב'קשיא', יש לפסוק כמותו להלכה.

פו. **דברי** המהר"ם מינץ הובאו במגן אברהם (תחילת סי' ריט). פז. **בזכרון** שמואל (סי' יח אות א) הקשה, אם הדין שצריך עשרה אינו אלא לכתחילה, אם כן מדוע הגמרא להלן שואלת כיצד רב יהודה יצא ידי חובה בברכת רב חנא בגדתאה ורבנן, 'והא אמר אביי בעי אודויי באפי עשרה', הרי דין זה אינו אלא לכתחילה, ובדיעבד יוצא גם בלא עשרה. ותירץ, שקושיית הגמרא היא שמכיון שלכתחילה צריך לברך בעשרה, לכן ודאי שרב יהודה התכוין שלא לצאת ידי חובה בברכתם, כדי שיוכל לברך בעצמו בעשרה ולקיים את הדין שלכתחילה צריך עשרה, ואם כן מדוע אמר שיצא בזה ידי חובה, ועל זה תירצה הגמרא שבאמת היו שם עשרה. פח. **בחידושי** הגהות (אות ג) ביאר בשם מהרל"ח שהטור דייק כן ממה שהגמרא אומרת 'צריך לאודויי' וכו', ולא אומרת 'צריך שיהיה' בפני עשרה, ומשמע שדין זה הוא רק לכתחילה [ולא נתבררה כוונתו]. ולפי דברי המהרל"ח מיושבת קושיית האליה רבא (אות ז) שבמקום אחר (יו"ד סי' רעד) כתב הטור שלשון 'צריך' משמע שמעכב אף בדיעבד. והחתם סופר (שו"ת, או"ח סי' נא) יישב את קושיית האליה רבא, שהטור דייק כן ממה שאביי אמר 'וצריך לאודויי קמי עשרה', שפתח בלשון הקודש 'וצריך', וסיים בלשון ארמית 'לאודויי קמי עשרה', ולכאורה, היה לו לומר 'בעי', בלשון ארמית. ומכאן למד הטור שדין זה אינו לעיכובא, ולכן נקט אביי לשון 'וצריך', משום שאם היה נוקט לשון 'בעי' היה במשמע שמעכב גם בדיעבד. פט. **ולהלכה**, פסק השלחן ערוך (שם ס"ג) שאם בירך שלא בפני עשרה, טוב לחזור ולברך בפני עשרה בלא שם ומלכות. צ. **אלא** שלכתחילה לא יעשה כן, שמא יצא בזה ידי חובה, וגם אם יזדמנו לו אחר כך עשרה לא יוכל לברך בשם ומלכות, שמא כבר יצא ידי חובה. רבי עקיבא איגר (שם). וראה עוד בזה בביאור הלכה (שם). צא. **דעות** האחרונים בזה הובאו בבאר היטב (או"ח סי' ריט סק"ד). צב. **כמו** שאמרו במסכת כתובות (ח:) 'מברכים ברכת חתנים בעשרה וחתנים מן המנין'. צג. **עיין** שם בשער הציון שדייק כן גם מלשון השלחן ערוך. צד. **כמבואר** בגמרא לעיל (מח.) שרבה שאל את אביי ורבא בעודם קטנים למי מברכים, ואמרו לו שמברכים להקב"ה, ושאלם היכן יושב הקב"ה, ורבא הראה לו כלפי הגג, ואביי הראה לו כלפי השמים. מהרש"א (שם). צה. **ראה** שם 'יכול זקני השוק' (יג:), ובתוספות (שם יז. ד"ה יכול), וכן אמרו שם (קז:) על הפסוק (שמואל ב' יז ד) 'ובעיני כל זקני ישראל', שהכוונה ל'סבי דבהתא' [זקנים שפלים שהיו רשעים (רש"י שם ד"ה סבי)]. צו. **עיין** שם מה שכתב עוד לפי זה.

ובאמרי נועם (בתוס' שם) הקשה, מדוע התוספות כתבו שיש לנהוג לחומרא ולברך אפילו אם אין שם שני חכמים, והרי לכאורה דבר זה אינו חומרא, ואדרבה הוא קולא, שאין צריך לאסוף ולהביא שני חכמים אלא אפשר לברך גם אם אין שם שני חכמים. וכתב, שיש בדברי התוספות שלפנינו טעות סופר, וצריך לומר 'ועבדי לקולא', והיינו שאין צריך לברך דווקא בפני שני חכמים, וגם אם אין שם שני חכמים יכול לברך.

ובביאור הלכה (סי' ריט ס"ג ד"ה ותרי) כתב שלשון התוספות בזה הוא מקוצר ביותר[צז], ובתוספות רבינו יהודה החסיד (ד"ה ואימא) הלשון מבורר ביותר, שכתב 'אימא בי עשרה ותרין רבנן קשיא, וכיון דלא אפשיטא לן עבדינן לחומרא. ואי ליכא יברך אפילו ליכא תרי רבנן' [והיינו, שלכתחילה יש לנהוג לחומרא ולהצריך שמלבד העשרה יהיו שם גם שני חכמים, אלא שאם אין שם שני חכמים, יברך גם כך[צח]].

ב. בדברי הרי"ף שלפנינו[צט] מובא דינו של מר זוטרא, שצריך ששנים מתוך העשרה יהיו חכמים. והרי"ף לא הביא את דברי רב אשי שצריך שיהיו שם שני חכמים מלבד העשרה, ומבואר שפסק כמר זוטרא. וכן פסק **הרמב"ם** (ברכות פ"י ה"ח).

וכתב הבית יוסף (או"ח סי' ריט ד"ה כתב) שהרי"ף והרמב"ם פסקו כן משום שדין זה הוא דין דרבנן, ולכן יש לפסוק לקולא, שאין צריך שיהיו שם שני חכמים מלבד העשרה. וכתב עוד שכן משמע מדברי הגמרא במעשה של רב יהודה ורב חנא בגדתאה ורבנן המובא להלן, שהגמרא שם שואלת 'והא אמר אביי בעי אודויי באפי עשרה', ומשמע שהלכה כאביי שדי שיהיו שם עשרה.

אלא שבדברי **חמודות** (על הרא"ש פ"ט סי' ג אות יג) **ובשיירי כנסת הגדולה** (או"ח סי' ריט הגב"י סק"ב) הקשו, מדוע הפסק שאין צריך שיהיו שם שני חכמים מלבד העשרה נחשב לפסק לקולא, הרי אדרבה, חומרא היא זו, שאם יש שם עשרה מברך אפילו אם אין שם שני חכמים, וכיון שהחיוב בברכה זו הוא רק מדרבנן, יש לפסוק לקולא שלא יברך אלא אם כן יש שם שני חכמים מלבד העשרה.

ובמגן גבורים (שלטי הגבורים, סי' ריט סק"ב) **ובנחל איתן** (הובא בספר הליקוטים ברמב"ם מהד' פרנקל שם) תירצו, שהכלל ש'ספק ברכות להקל' נאמר רק באופן שאם נפסוק לקולא לא יברך כלל, שבזה אנו אומרים שכיון שאם יברך יש חשש שיעבור על איסור 'לא תשא' (שמות כ ז), לכן עדיף שלא יברך, אבל בברכת הגומל, שצריך לברכה גם אם עבר זמן רב, גם אם נאמר שצריך שיהיו שם שני חכמים מלבד העשרה, לא יפטר בכך מלברך, אלא יצטרך לברך כשימצא עשרה ושני חכמים, ולכן הפסק שיכול לברך לפני עשרה בלבד, הוא פסק לקולא, שאינו צריך לחזור אחר שני חכמים, וכיון שחיוב זה הוא מדרבנן, יש לפסוק לקולא.

ג. הרא"ה (ד"ה מאי) **והשיטה מקובצת** (ד"ה ומר) כתבו שהרי"ף לא כתב את דינו של מר זוטרא שצריך שני חכמים [והיתה להם גירסא אחרת בדברי הרי"ף], וכתבו שלדעתו יש לפסוק להלכה שיכול לברך גם אם אין שם שני חכמים. וביארו שהרי"ף לא פסק כמר זוטרא מחמת קושיית הגמרא 'ואימא בי עשרה שאר עמא, ותרי רבנן', והגמרא מסיקה 'קשיא', ונראה מכך שדברי מר זוטרא נדחו[ק].

מכאן שיש לברך על נס שנעשה לרבו

בריך רחמנא דיהבך ניהלן ולא יהבך לעפרא. כתבו **הראשונים**[קא], שמכך שרב חנא בגדתאה ורבנן בירכו על רפואתו של רב יהודה רבם, יש ללמוד שיש לברך על נס שנעשה לרבו, ואע"פ שהירושלמי (פ"ט ה"א) נשאר בזה בספק, לגמרא שלנו פשוט שמברך בזה.

ביאור הנוסח שאמרו

שם. הקשה **הראנ"ח** בספרו הנותן אמרי שפר (פר' אמור), מדוע רב חנא בגדתאה ורבנן בירכו בלשון זה, ולכאורה היה די שיאמרו 'בריך רחמנא דאסק והעלה ארוכה ומרפא לך', או כיוצא בזה. ועוד, מדוע סיימו 'ולא יהבך לעפרא', ולכאורה היה די שיאמרו בריך רחמנא דיהבך לנא בלבד.

וביאר, שרצו לרמוז בזה, שרפואתו של רב יהודה היתה מאת ה' מן השמים, ואינה מתייחסת אלא לה' לבדו, לפי שטבע האדם להיות נמשך אל האדמה שלוקח משם, וכמו שרב חנא בגדתאה ורבנן היו חפצים שרב יהודה ישאר בחיים ויהיה עמהם, כך טבע העפר היה מושך אותו אליו, והקב"ה ברוב רחמיו וחסדיו לא נתנו לשוב אל העפר, אלא השאיר אותו עמהם, ולכן אמרו 'דיהבך לן', שהשאירך עמנו, ולא 'יהבך לעפרא' כפי שטבע העפר משך אותך אליו.

ובשפתי חכמים (ד"ה דיהבך) ביאר שהטעם שהודו על מה שהקב"ה נתנו להם, ולא הודו על עצם הצלתו, הוא משום שאמרו לו, אתה לעצמך, כבר השלמת עצמך והינך צדיק גמור, אלא שהקב"ה הצילך ונתנך לנו, כדי לזכות אותנו.

כיצד רב יהודה יצא בברכתם והרי לא הזכירו בה מלכות

אמר להו פטרתון יתי מלאודויי. הקשו **התוספות** (ד"ה פטרתן), כיצד נפטר רב יהודה בכך מברכת הגומל, הרי רב חנא בגדתאה ורבנן אמרו רק 'בריך רחמנא דיהבך' וכו', ולא הזכירו מלכות בברכתם, ובגמרא לעיל (מ:) מבואר שכל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה.

ותירצו, שרב יהודה היה מתלמידיו של רב, ורב סובר (לעיל שם) שגם ברכה שאין בה מלכות נחשבת לברכה, אם הזכיר בה שם ה'.

הר"י מלוניל (ד"ה בריך) **והרא"ש** (פ"ט סי' ג) תירצו שבאמת רב חנא בגדתאה ורבנן הזכירו בברכתם מלכות, וכגון שאמרו 'בריך רחמנא מלכא דעלמא' וכו'. ובתשובותיו (כלל ד סי' ג) הוסיף הרא"ש, שהגמרא קיצרה כאן, כמו שקיצרה בברכות הים והקשת וכיוצא בהן, שלא הזכירה בהן שם ומלכות, אע"פ שצריך להזכיר בהן[קב].

ביאור המשך דברי התוספות

בדברי התוספות (שם) יש תוספת, שלאחר שכתבו [כנ"ל] שרב יהודה סובר כרב שדי בהזכרת שם ה', כתבו 'או מלכות, ורחמנא היינו מלכות'. והיינו שמה שלדעת רב צריך שיזכיר שם ה' או מלכות, ורב חנא בגדתאה ורבנן שאמרו בריך 'רחמנא', היינו מלכות.

במעדני יום טוב (פ"ט סי' א אות ה) הקשה, כיצד כתבו התוספות ש'רחמנא' היינו מלכות, הרי תיבת 'רחמנא' משמעה שם ה', וכמבואר בגמרא לעיל (מ:). ועוד, שאילו 'רחמנא' היינו מלכות, מה הקשו מתחילה שבברכה זו אין מלכות. ולכן כתב, שדברים אלו הם טעות סופר, ויש למחוק מתיבת 'או מלכות' עד סוף התוספות.

ואף המהרש"א (בתוס' שם) העיר שבגמרא לעיל לא מבואר ש'רחמנא' היינו מלכות, אלא רק ש'רחמנא' היינו הזכרת שם ה', ואם כן היה לתוספות לתרץ שכיון שאמרו 'רחמנא', נחשב הדבר כאילו אמרו שם ה'.

ובהגהות מלא הרועים (בתוס' שם) כתב, שיתכן שכוונת התוספות היא שלתיבת 'רחמנא' יש שתי משמעויות, שכאשר היא מוזכרת ביחד עם מלכות [כגון שאמר 'בריך רחמנא מלכא'], בהכרח שהכוונה לשם ה', אבל אם היא מוזכרת לבדה בלא מלכות, בזה היא באה במקום מלכות, ו'רחמנא' מתפרש לא כשם העצם אלא כתואר[קג].

הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה רב) הקשה אף הוא על הגירסא שלפנינו בתוספות, שאם די בהזכרת ה' או מלכות, אם כן מדוע התוספות מוסיפים ש'רחמנא' היינו מלכות, הרי גם אם נאמר ש'רחמנא' היינו שם ה', די בזה לדעת רב. ועוד, שאם 'רחמנא' היינו מלכות, מדוע הוצרכו התוספות לתרץ שרב יהודה סובר כרב, והרי היו יכולים לתרץ שרב יהודה סובר כרבי יוחנן שכל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה, ו'רחמנא' היינו מלכות. ועוד, שכאן כתבו התוספות שלדעת רב צריך או שם ה' או מלכות, ואילו בגמרא לעיל (מ:) מבואר שלדעת רב די שיזכיר שם ה' ואין צריך שיזכיר מלכות, ואם הזכיר מלכות ולא הזכיר שם ה' לא יצא ידי חובתו, שהרי הגמרא שם אומרת 'אמר אביי כוותיה דרב מסתברא, דתניא, 'לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי' (דברים כו יג), לא עברתי מלברכך, ולא שכחתי מלהזכיר שמך עליו, ואילו מלכות לא קתני', ומשמע שלדעת רב הכל תלוי אם הזכיר שם ה', ובהזכרת מלכות לבד לא יצא ידי חובתו.

וכתב, שנראה שיש טעות סופר בדברי התוספות, וצריך להגיה 'ורב סבר דלא בעינן אלא הזכרת השם, אי נמי דרחמנא הוא מלכות'. ויש כאן בדברי התוספות שני תירוצים, ובתירוץ הראשון כתבו התוספות שרב יהודה סובר כרב שדי בהזכרת שם ה', ו'רחמנא' היינו הזכרת שם ה', ובתירוץ השני כתבו התוספות שרב יהודה סובר כרבי יוחנן שצריך מלכות, ו'רחמנא' היינו מלכות[קד].

אלא שהקשה, שרבי יוחנן לא אמר שדי בהזכרת 'מלכות', אלא אמר שמלבד הזכרת שם ה' צריך גם להזכיר מלכות, ואם כן גם אם נאמר ש'רחמנא' היינו מלכות, עדיין אינה ברכה כתיקנה, שאם 'רחמנא' היינו מלכות אם כן אין

צז. **ראה** גם בהגהות רבי עקיבא איגר (על השו"ע שם ס"ג). צח. **וכתב** הביאור הלכה, שהגר"א בביאורו כיון מדעתו הרחבה לביאור זה בדברי התוספות. וראה עוד בהגהות וציונים. צט. **ראה** להלן גירסת הרא"ה והשיטה מקובצת בדברי הרי"ף. ק. **בחידושי** הריטב"א (מוה"ק, ד"ה ומר) מובא כדברי השיטה מקובצת, וראה בהגהות לריטב"א שביאר את כוונת הריטב"א, שקושיית רב אשי 'ואימא כולהו רבנן' אינה שבאמת צריך שיהיו שם שני חכמים מלבד העשרה, שהרי אם כן מדוע הרי"ף פסק לקולא שאין צריך שיהיו שם שני חכמים, הרי אדרבה לפי רב אשי צריך שיהיו שם שני חכמים מלבד העשרה. אלא הריטב"א נקט שקושיית רב אשי היא שכיון שאין אנו אומרים שצריך שיהיו שם שני חכמים מלבד העשרה, אם כן ודאי שמה שכתוב בפסוק (תהלים קז לב) 'ובמושב זקנים יהללוהו' אינו מעכב, ולכן אין צריך שיהיו שם שני חכמים, אלא די שיהיו שם עשרה, כדעת אביי. קא. **רא"ה** (לעיל ע"א ד"ה ירושלמי), רשב"א (לעיל ע"א ד"ה הרואה) ושיטה מקובצת (לעיל ע"א ד"ה ואסיקנא). קב. **ובגליוני** הש"ס (בתוס' שם) כתב שיש להגיה כן בהמשך דברי התוספות [ראה להלן], עיי"ש. קג. **ועיין** שם שהביא שבכמה מקומות מצינו שפירוש המילה משתנה מחמת התיבה הסמוכה לה. קד. **ועיין** שם שכתב שאפשר לבאר כן גם לפי הגירסא שלפנינו.

כאן שם ה', ואם 'רחמנא' היינו שם ה' אם כן אין כאן מלכות. ועוד, שגם אם 'רחמנא' היינו מלכות, הרי לא הזכיר מלך 'העולם', ולעיל (מ: ד"ה אמר) כתבו התוספות שלפי רבי יוחנן שסובר שצריך להזכיר מלכות, צריך לומר גם מלך 'העולם', ואם לא אמר כן לא יצא ידי חובתו. וכתב, שיש ליישב בדוחק, שתיבת 'רחמנא' עדיפה מתיבת 'מלך', שמשמעות 'רחמנא' היא שהקב"ה מרחם על כל העולם, וגם הוא מתפרש כפשוטו, האל הרחמן, ואם כן נמצאו שם ומלכות כלולים בתיבת 'רחמנא'[קה].

מדוע הגמרא לא הקשתה תחילה קושיא זו

והא איהו לא קא מודה. הקשו **האחרונים**[קו], מדוע הגמרא הקשתה תחילה את הקושיא הקודמת ש'בעי אודויי באפי עשרה', ורק אחר כך הקשתה קושיא זו 'והא איהו לא קא מודה', והרי קושיא זו קשה יותר, שכיון שלא הודה בעצמו כלל, כיצד יצא ידי חובה.

הפרי מגדים (או"ח סי' ריט אשל אברהם סק"ד) תירץ, שקושיית הגמרא 'והא איהו לא קא מודה' אינה כיצד רב יהודה יצא ידי חובה בברכתם, אלא קושיית הגמרא היא שהדין שצריך לברך בפני עשרה הוא דווקא לבעל הנס בעצמו, אבל כשמברך על הנס שנעשה לחבירו, אין המברך צריך לברך בפני עשרה[קז], ואם כן כיון שרב יהודה לא בירך בעצמו אלא הם בירכו על הנס שנעשה לו, אין צריך לברך בפני עשרה, ומדוע הגמרא תירצה שהיו שם עשרה, הרי כיון שלא בירך בעצמו אין צריך שיהיה בפני עשרה [ותירוץ הגמרא 'לא צריך דעני בתרייהו אמן' הוא שעיקר ההודאה של רב יהודה היה בעניית ה'אמן', ונחשב שהודה בעצמו, ולכן צריך שיהיו שם עשרה]. ולפי זה נמצא, שהקושיא הראשונה ש'בעי אודויי באפי עשרה' היא גם על רב חנא בגדתאה ורבנן וגם על רב יהודה, שקשה כיצד הם בירכו שלא בפני עשרה וכיצד הוא יצא ידי חובה, ואילו הקושיא השניה היא רק על רב חנא בגדתאה ורבנן, שכיון שלא היו חייבים בעצמם לברך אלא בירכו עבור אחר, אין צריך שיהיו שם עשרה. ולכן הגמרא הקדימה את הקושיא הראשונה שהיא גם עליהם וגם עליו, לקושיא השניה שהיא רק עליהם.

באבני נזר (שו"ת, או"ח סי' מ אות ג) תירץ בהקדם כמה הקדמות. האחת, דברי **הטור** (או"ח סי' ריט) בשם **הרא"ש** שאם המברך בעצמו חייב לברך, השומע יוצא בלא עניית אמן, אבל אם המברך בעצמו אינו חייב לברך, אין השומע יוצא בלא עניית אמן [ראה להלן באריכות]. והשניה, דברי **הראנ"ח** בספרו הנותן אמרי שפר (פר' אמור), שבעל הנס בעצמו אינו עולה למנין עשרה, אלא צריך שיהיו שם עשרה חוץ ממנו, ואפילו יורדי הים שהם רבים אינם עולים למנין עשרה[קח]. והשלישית, דברי **הראשונים** שהובאו לעיל שמסוגיית הגמרא כאן יש ללמוד שאדם יכול לברך על נס שנעשה לרבו. ולפי זה ביאר, שקושיות הגמרא כאן הן בדרך 'ממה נפשך', והיינו שאם היו חייבים להודות על הנס שנעשה לרב יהודה רבם, משום שהנס שרבם הבריא נחשב כאילו הוא נס שנעשה להם בעצמם, אם כן הם עצמם אינם עולים למנין עשרה, וכדברי הראנ"ח שבעל הנס בעצמו אינו עולה למנין עשרה. ואם לא היו חייבים להודות על הנס שנעשה לרב יהודה, אם כן כיצד יצא ידי חובה בברכתם, הרי כיון שאינם חייבים אינו יכול לצאת ידי חובה בברכתם בלא עניית אמן [כדברי הרא"ש הנ"ל]. ותירצה הגמרא שלעולם באמת אינם חייבים להודות, ומכל מקום כיון שענה אמן יצא ידי חובה בברכתם.

יישוב הגירסא הישנה

הקושיא השניה של הגמרא 'והא איהו לא קא מודה' היא רק לפי הגירסא שלפנינו [וכן הגיה **המהרש"א** (ד"ה בעי)], אבל בנוסחאות אחרות[קט] הגירסא היא 'והא אמר אביי צריך לאודויי באפי עשרה, כגון דעני בתרייהו אמן', והקושיא 'והא איהו' וכו' לא נמצאת. **ובישועות יעקב** (או"ח סי' ריט סק"ג) ביאר שהטעם שגירסא זו נמחקה, הוא מפני שאין ענין זה לזה, שהקושיא שלא הודה בפני עשרה, קשה גם אם ענה אמן.

וביישוב הגירסא הישנה כתב **הריא"ף** (על עין יעקב, ד"ה רב), שהגמרא הבינה בקושייתה שרב יהודה יצא ידי חובה במה שאמרו 'בריך רחמנא' וכו', ולכן הקשתה כיצד יצא ידי חובה והרי כיון שרב חנא בגדתאה ורבנן הודו במקומו, והדין הוא שצריך להודות לפני עשרה, אם כן היו צריכים לומר כן לפני עשרה אחרים, וכיון שרק הם היו שם, ולא עשרה נוספים, כיצד יצא בזה ידי חובה. ותירצה הגמרא שרב יהודה ענה אחריהם אמן, ולא יצא ידי חובה בהודאה שהם הודו, אלא בהודאת עצמו שענה אחריהם, וכיון שהעונה אמן הרי הוא כמברך, וכשענה אמן הרי זו הודאת עצמו, והם היו עשרה, נמצא שהודה לפני עשרה, ולכן יצא ידי חובה.

אמנם בבכור שור (ד"ה רב) הקשה על ביאור הריא"ף, שלפי דבריו נמצא שאם רב חנא בגדתאה היה מברך לבדו לפני החכמים, היה רב יהודה יוצא בזה ידי חובתו, ורק משום שגם הם בירכו, לא יצא בזה ידי חובתו, וקשה וכי משום שגם הם בירכו, לא יצא ידי חובתו, הרי מכל מקום יכול לצאת בברכת רב חנא בגדתאה עצמו[קי].

וכתב לבאר באופן אחר, ובהקדם, שגדר דין 'שומע כעונה' אינו שהשומע נחשב כ'עונה' ממשקיא, אלא רק שהשומע יצא ידי חובתו כאילו ענה. ויסוד דין זה אינו משום ששתיקה כהודאה, שדין שתיקה כהודאה שייך רק באדם שמדבר אל חבירו, וחבירו שומע ושותק, אבל אדם שמדבר אל הקב"ה וחבירו שומע, אין שתיקתו נחשבת כהודאה, אלא יסוד דין שומע כעונה הוא שכשם שאם הרהר בלבו את נוסח הברכה יצא ידי חובה[קיב], כך אם שמע את חבירו מברך, נחשב כאילו הרהר בלבו, ויצא ידי חובה. ולפי זה ביאר, שקושיית הגמרא שצריך לברך לפני עשרה, אינה כיצד יצא ידי חובה בשמיעת הברכה, שכיון ששומע כעונה, דינו ככל הברכות שיוצא ידי חובה בשמיעתן, אלא קושיית הגמרא היא שכיון שצריך להודות לפני עשרה, אם כן כיצד יצא ידי חובה, הרי דין שומע כעונה הוא רק שנחשב כהרהור, ובהרהור לא שייך לומר שהיה לפני עשרה. ותירצה הגמרא שענה אחריהם אמן, והיינו שכיון שענה אמן, הרי זה כאילו בירך בעצמו, ונמצא שבירך לפני עשרה.

ובדקדוקי סופרים (אות כ) כתב ליישב גירסא זו, שבאמת קושיית הגמרא 'והא אמר אביי' וכו' אינה שצריך להודות בפני עשרה, שהרי כיון שהיו שם רב חנא בגדתאה ורבנן, ידענו שהיו שם עשרה ואף יותר מעשרה, אלא קושיית הגמרא היא שהוא עצמו צריך לאודוייקיג, ועל זה תירצה הגמרא שמדובר שענה אחריהם אמן.

האם יכול לצאת ידי חובה בלא עניית אמן

לא צריך דעני בתרייהו אמן. נחלקו **הראשונים** מה הדין אם לא היה עונה אמן אחר ברכתם.

דעת הרא"ה (ד"ה רב) **והשיטה מקובצת** (ד"ה ואמר), שגם אם רב יהודה לא היה עונה אמן אחר ברכתם, היה יוצא ידי חובה מדין שומע כעונה.

והשיטה מקובצת (שם) כתב באופן נוסף, וכן כתב **הטור** (או"ח סי' ריט) בשם אביו **הרא"ש**[קיד], שדווקא מכיון שרב יהודה ענה אחריהם אמן יצא ידי חובה בברכתם, שכיון שענה אמן בתוך כדי דיבור, נחשב כאילו בירך בעצמו, אבל אם לא היה עונה אמן לא היה יוצא ידי חובה מדין שומע כעונה.

מדוע אינו יכול לצאת ידי חובה מדין שומע כעונה

לדעת הסוברים שבלא עניית אמן לא היה רב יהודה יוצא ידי חובה, מצינו כמה ביאורים מדוע לא היה יוצא ידי חובה מדין שומע כעונה:

א. השיטה מקובצת (שם) כתב, שמדין שומע כעונה לא היה יוצא ידי חובה, מכיון שהם לא התכוונו להוציאו ידי חובה[קטו].

ב. הטור (שם) כתב בשם **הרא"ש**, שאע"פ שמדין שומע כעונה יכול לצאת ידי חובה גם בלא עניית אמן, זה דווקא כאשר המברך חייב בעצמו לברך ברכה זו, שאז השומע יוצא בברכתו בלא עניית אמן, אבל כאן, שרב חנא בגדתאה ורבנן לא היו חייבים לברך בעצמם ברכת הגומל, לא היה רב יהודה יכול לצאת מדין שומע כעונה[קטז], ורק מכיון שענה אמן יצא ידי חובתו[קיז]. והוסיף, שאע"פ

קה. **וכמו** שכתבו התוספות (לעיל שם) שאם אמר 'אלהי אברהם' נחשב כמלכות ויצא ידי חובתו, לפי שאברהם אבינו המליך את הקב"ה על כל העולם, שהודיע מלכותו בעולם. קו. **ראה** במצויין להלן. קז. **כמו** שכתב המגן אברהם (שם סק"ד), ומקורו מדברי תלמידי רבינו יונה כאן (ד"ה אמר). קח. **דברי** הראנ"ח הובאו לעיל, וראה שם שהאחרונים נחלקו בזה. קט. **ראה** בדקדוקי סופרים. קי. **והוסיף**, שאם כוונת הריא"ף שמשום שכולם בירכו, רב יהודה לא שמע את הברכה כראוי מרב חנא, אם כן חוזרת הקושיא, שנמצא שהטעם שרב יהודה לא יצא ידי חובתו אינו משום שצריך עשרה, אלא משום שלא שמע את הברכה כראוי. ועוד, שאין זה במשמעות לשונו. קיא. **ראה** עוד בזה להלן. קיב. **כן** דעת הרמב"ם (ברכות פ"א ה"ז). אבל הטור והשלחן ערוך (או"ח סי' קפה ס"ב, סי' רו ס"ג) פסקו שצריך שיוציא בשפתיו ואינו יוצא ידי חובה בהרהור בלבד. קיג. **לכאורה** יש להבין לפי ביאור זה, מדוע הגמרא מביאה את דברי אביי שצריך להודות לפני עשרה. קיד. **הב"י** (שם ד"ה ומ"ש ופירש) העיר שדברים אלו אינם נמצאים בפסקי הרא"ש, ואפשר שהרא"ש כתב כן בתוספותיו [בתוספות הרא"ש שלפנינו לא נמצא כן], או שאמר כן בעל פה. קטו. **בביאור** הלכה (סי' ריט ס"ד ד"ה וענה) הקשה, שלכאורה לפי זה הוא הדין בכל מקום, שאם השומע ענה אמן אין צריך שהמברך יתכוין להוציאו ידי חובה, וזה אינו, כמבואר בשלחן ערוך (או"ח סי' ריג ס"ג) ש'אין יוצא ידי חובתו בשמיעת הברכה, אפילו יענה אמן, אלא אם כן וכו' ונתכוין לצאת בה ידי חובתו והמברך נתכוין ג"כ להוציאו ידי חובתו'. וכתב, שאפשר שדווקא כאן יצא ידי חובה אע"פ שלא כיוונו להוציאו, משום שאי אפשר לכוין להוציאו ידי חובה בנוסח זה, וכמו שכתב בשער הציון (שם סק"ט), שלשון ברכה זו הוא על האדם שרואה את מי שנעשה לו נס, ואינו הנוסח שמי שנעשה לו הנס צריך לברך. קטז. **בזכרון** שמואל (סי' יח אות כ הערה א) הקשה, מדוע אינו יכול להוציא גם בלא עניית אמן מדין ערבות, עיי"ש. וכתב עוד (שם הערה ב), שהטעם שהרא"ש לא תירץ כשיטה מקובצת שבלא עניית אמן לא היה יוצא הואיל ולא התכוין לצאת, הוא משום שהרא"ש כתב את האמת, שבנידון זה לא היה מועיל שיכוין להוציאו, הואיל והמברך אינו מחויב בדבר. ובאופן נוסף ביאר, שהרא"ש רצה לתרץ גם לפי הסוברים שמצוות אינן צריכות כוונה, שלדעתם אין צריך שיתכוין להוציאו [ראה בזה בהערה להלן]. קיז. **בקהלות** יעקב (סי' כו אות ג) הקשה, שמדברי הרא"ש שכתב שאע"פ שהמברכים לא היו חייבים בעצמם, יצא ידי חובה בעניית אמן, משמע שאם ענה אמן יצא ידי חובה אע"פ שהמברך אינו מחויב בדבר, וקשה, שמי שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתם אע"פ שענו אחריו אמן, כמבואר בדברי הכסף משנה (ברכות פ"א הי"א). ותירץ, שיש שני דינים במחויב בדבר, שאם המברך מחויב ממש בברכה זו, מוציא

שרב חנא בגדתאה ורבנן לא היו חייבים לברך בעצמם ברכת הגומל, אין ברכתם נחשבת לברכה לבטלה, הואיל ונתנו שבח והודאה להקב"ה, כדרך בני אדם שמשבחים ומודים להקב"ה על הטובה שמזמין להם[קיח].

וכתב הטור, שלפי זה[קיט] נמצא שאם אחד היה חייב לברך ברכת הגומל, ובירך לעצמו, ושמע אחר והתכוין לצאת ידי חובה בברכתו[קכ], יצא ידי חובה גם אם לא ענה אמן, כיון שהמברך היה חייב לברך בעצמו ברכת הגומל.

ג. השלחן ערוך (שם ס"ד) כתב שאם היה חייב לברך הגומל ובירך אחר ואמר ברוך וכו' 'אשר גמלך כל טוב', וענה אמן, יצא. וכתב **בהגהות רבי עקיבא איגר**[קכא] (על השו"ע שם), שהטעם שבלא עניית אמן אינו יוצא ידי חובה מדין שומע כעונה, הוא שכיון שמי שנעשה לו נס צריך לברך את הברכה בנוסח אחר, שצריך לומר 'שגמלני' כל טוב, ולא 'שגמלך' כל טוב כמו שאמר המברך, לכן אינו יכול לצאת ידי חובה מדין שומע כעונה, ורק משום שענה אמן, שנחשב הדבר כאילו שגם הוא עצמו משבח ומודה, יצא ידי חובה. **ובקהלות יעקב** (סי' כו) ביאר את דברי רבי עקיבא איגר, שדין שומע כעונה הוא רק שנחשב כאילו ענה את אותן תיבות ששמע, ולכן כאן שהמברך אמר 'שגמלך' לא יצא ידי חובה לפי שהוא עצמו צריך לומר 'שגמלני', אבל בעניית אמן נחשב כמודה על הענין ועל תוכן הדברים, וכיון שתוכן דברי ברכת חבירו הוא הודאה על ההצלה שלו עצמו, יצא ידי חובה.

מדוע הרא"ש לא כתב שאינו יכול לצאת בלא אמן משום שהמברך לא אמר 'שגמלני'

רבי עקיבא איגר הקשה על דברי הטור בשם **הרא"ש**, מדוע כתב שהטעם שצריך לענות אמן הוא משום שהמברך בעצמו אינו חייב בברכה זו, ולא כתב שהטעם שבלא עניית אמן לא יצא הוא משום שצריך לומר 'שגמלני' ולא 'שגמלך'. והניח בצריך עיון.

ובזכרון שמואל (סי' יח אות ג הערה א) תירץ, שהרא"ש סובר שדין שומע כעונה לא נאמר דווקא על לשון הברכה, אלא גם על תוכן וענין הברכה, וכיון שתוכן וענין הברכה ששמע הוא הודאה ושבח, לכן אע"פ שהלשון שונה ממה שהיה צריך לומר אילו היה מברך בעצמו, יצא ידי חובה.

ובקהלות יעקב (שם) כתב בדעת הרא"ש שדין שומע כעונה אינו שנחשב כאילו אמר את המילים ששמע מחבירו, אלא שנחשב כאילו אמר את הענין ששמע מחבירו, ולמד כן מדברי הרא"ש שהטעם שבלא עניית אמן לא יצא ידי חובה הוא משום שהמברכים לא היו חייבים בברכה זו, ומשמע שאילו היו חייבים היה יכול לצאת מדין שומע כעונה אע"פ שהמברכים אמרו בלשון אחר ממה שהוא עצמו היה צריך לומר אילו היה מברך בעצמו, ומוכח שדעת הרא"ש היא שגדר דין שומע כעונה הוא שנחשב כאילו אמר את הענין ששמע מחבירו ולא את המילים בעצמם.

אלא שהקשה, שהטור כתב [כנ"ל], שאם אחד היה חייב לברך הגומל, ובירך לעצמו ושמע חבירו וכיוון לצאת בברכתו, יצא אע"פ שלא ענה אמן, ולכאורה, אם גדר דין שומע כעונה הוא שנחשב כאילו ענה את תוכן הענין ששמע מחבירו, אם כן דווקא בכל הברכות שנאמרות בדרך כלל שייך לומר כן, וכגון ברכת המוציא, שכל מי שאוכל לחם מברך המוציא לחם מן הארץ, ולכן יכול לצאת גם במה ששומע הברכה מחבירו, אבל בברכת הגומל, שכל אחד מברך על ההצלה המיוחדת שנעשתה לו, וכמו שאומר בנוסח הברכה 'שגמלני כל טוב', כיצד יכול לצאת ידי חובה מדין שומע כעונה שהוא רק כעונה ואומר תוכן הענין ששמע מחבירו, והרי כיון שחבירו הודה על הנס שנעשה לעצמו, אם כן מדין שומע כעונה נמצא כאילו גם הוא מודה על הנס שנעשה לחבירו, ולא על הנס שנעשה לו עצמו. ורק אם נאמר שגדר דין שומע כעונה הוא כאילו אמר את המילים ששמע מחבירו, מובן מדוע יוצא ידי חובה בברכת חבירו, שהרי זה כאילו אמר גם הוא את התיבות 'שגמלני כל טוב'.

וכתב, שצריך לומר שדעת הטור היא שגדר דין שומע כעונה הוא שנחשב הדבר כאילו ענה את המילים ששמע מחבירו, ולכן אם חבירו חייב לברך, יוצא ידי חובה בברכת חבירו וכנ"ל, ומה שאילו רב חנא בגדתאה ורבנן היו חייבים לברך היה רב יהודה יוצא בברכתם אע"פ שאמרו 'בריך רחמנא דיהבך לן' וכו', ואילו הוא עצמו היה מברך היה צריך לומר בנוסח אחר, הוא משום שגם אם היה אומר בעצמו נוסח זה של 'בריך רחמנא דיהבך לן' וכו' היה יוצא בזה ידי חובה, שגם לשון זה הוא לשון ברכה וניכר שמדבר על הצלת עצמו, ובצירוף מה שניכר הדבר שהם בירכו על הצלתו של רב יהודה, היה יכול רב יהודה לצאת בברכתם. וסיים שעדיין צריך עיון בזה.

ביאור החילוק בין דין שומע כעונה לדין העונה אמן

בזכרון שמואל (סי' יח אות ג) כתב שמדברי **השיטה מקובצת והטור בשם הרא"ש** מוכח שחלוק דין שומע כעונה מדין העונה אמן, שהרי השיטה מקובצת והרא"ש פירשו שבלא עניית אמן לא היה רב יהודה יוצא ידי חובתו מדין שומע כעונה, או מפני שהמברך לא התכוין להוציאו, או מפני שהמברך לא היה מחויב בדבר, ואע"פ כן בעניית אמן יוצא ידי חובה. והיינו ששומע כעונה אינו נחשב כעונה וכמברך בעצמו ממש, ורק שיוצא ידי חובה בברכת המברך, ולכן צריך שהמברך יהיה מחויב בדבר ושיתכוין להוציאו ידי חובה, אבל העונה אמן הרי הוא נחשב כמברך בעצמו ממש, ולכן אין צריך שהמברך יהיה מחויב בדבר ולא שיתכוין להוציאו ידי חובה.

מדוע אם המברך אינו חייב לברך הגומל אין חבירו יוצא בלא עניית אמן

השלחן ערוך (שם ס"ה) כתב שאם אחד בירך הגומל לעצמו, והתכוין להוציא את חבירו, ושמע חבירו והתכוין לצאת, יצא ידי חובה גם בלא עניית אמן. והוסיף **הרמ"א**, שכיון שגם המברך בעצמו היה חייב לברך הגומל, יצא ידי חובה גם בלא עניית אמן[קכב].

וכתב בהגהות רבי עקיבא איגר (על השו"ע שם), שמדברי הרמ"א משמע שאם המברך לא היה חייב לברך בעצמו, לא היה חבירו יוצא ידי חובה, אלא אם כן ענה אמן. ומה שאמרו שבברכת המצוות אם יצא מוציא (ר"ה כט.), זה דווקא כשהשומע ענה אמן, אבל אם לא ענה אמן לא יצא ידי חובה, כיון שהמברך אינו מחויב כעת בברכה זו.

אבל באבני נזר (שו"ת, או"ח סי' מ אות ד) כתב שאין ראיה מכאן שמי שיצא אינו מוציא בלא עניית אמן, ומה שרב יהודה לא היה יוצא בלא עניית אמן הוא מטעם אחר, שכיון שרב יהודה היה יכול לברך בעצמו, אינו יוצא ידי חובה בברכת חבירו, וכמו שמצינו לענין קידוש שפסק השלחן ערוך (או"ח סי' רעג ס"ד) שגם מי שאינו אוכל בעצמו יכול לקדש לאחרים, ובלבד שאינם יודעים לקדש בעצמם, אבל אם הם יודעים לקדש בעצמם אינו יכול להוציאם ידי חובה אם אינו אוכל בעצמו[קכג]. וביאר האבני נזר, שכיון שהטעם שיכול להוציאם ידי חובה הוא מדין ערבות, לכן אם הם יכולים לקדש בעצמם, לא שייך בזה דין

את השומע אע"פ שלא ענה אמן אחריו, ומי שהוא בר חיובא בדבר, ואילו היה נעשה לו ענין זה היה גם הוא צריך לברך, אלא שכעת אינו מחויב בברכה זו, אינו בגדר מי שאינו מחויב בדבר, ורק הוא בגדר מי שיצא מוציא, ואם השומע עונה אחריו אמן יכול להוציאו ידי חובה, כמבואר בדברי הרא"ש. אבל מי שאינו שייך כלל בדין זה, ואף אם היה נעשה לו ענין זה לא היה חייב לברך, נקרא מי שאינו מחויב בדבר, וגם אם השומע יענה אחריו אמן אינו יכול להוציאו, ובאופן זה אמורים דברי הכסף משנה הנ"ל.   קיח. **בזכרון** שמואל (סי' יח אות ג) ביאר את דברי הטור, שבדין זה שכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתם (לעיל כ:) נכללים שני עניינים. האחד, שמי שמברך ברכה שאינו מחויב בה, הרי זו ברכה לבטלה ואין לה כלל שם 'ברכה', וגם אם השומע יענה אחריו אמן לא יצא ידי חובתו, שכיון שאינה ברכה, אינו נחשב כלל כעונה אמן אחר ברכה. והשני, שאפילו כשיש למברך רשות לומר את הברכה, ויש לה שם 'ברכה', יש דין נוסף שכדי להוציא אחרים ידי חובתם צריך שגם הוא עצמו יהיה מחויב בדבר. אלא שבאופן זה, שיש לו רשות לברך אבל הוא עצמו אינו מחויב בדבר, אם השומע יענה אמן אחר ברכתו יצא ידי חובה, מכיון שיש לברכתו שם 'ברכה', והעונה אמן הרי הוא כמברך בעצמו. וזה מה שבא הטור לחדש שמכיון שגם מי שאינו מחויב לברך בעצמו הגומל יכול להודות על טובה שנעשית לחבירו, אם חבירו ענה אחריו אמן יצא ידי חובה, כאילו בירך בעצמו.   קיט. **כן** הוא לשון הטור, 'ולפי זה אם בירך אחד הגומל לעצמו' וכו', ובדרישה (שם אות ג) הקשה, מדוע הטור כתב ש'לפי זה' הדין הוא שיכול להוציא את חבירו, הרי כן הדין בכל הברכות שמי שמחויב בדבר יכול להוציא את חבירו גם בלא עניית אמן, וכמו שכתב הטור עצמו (או"ח סי' ריג) ש'אין המברך מוציא האחרים אלא אם כן יאכל וישתה עמהם, ואז יוצאים בשמיעתן שמכוונין אליו אפילו אם לא יענו אמן'. ובמשנת יעבץ (או"ח סי' כ אות ג) כתב, שהטור הוצרך לכתוב כן כדי שלא נאמר שגדר דין שומע כעונה אינו שנחשב כעונה ממש אלא רק שהמברך מוציא את השומע ידי חובתו, ובברכת הגומל שעיקר חיובה הוא חובת הודאה, אינו יוצא ידי חובתו מדין שומע כעונה, ולכן כתב הטור שגם בברכת הגומל יוצא ידי חובה מדין שומע כעונה, משום שגדר דין שומע כעונה הוא שנחשב כעונה ממש, ויש על שמיעתו תורת דיבור, והרי זה כאילו בירך בעצמו [ועיין שם שהאריך לבאר שיטות הראשונים בגדר דין שומע כעונה]. ובקונטרסי שיעורים (גוסטמאן, סי' ד אות ד) כתב שלפי חומר הקושיא אולי צריך לומר שהטור הוצרך לכתוב כן כדי שלא נאמר שברכת הגומל שונה מכל שאר הברכות, משום שברכה זו נתקנה על הנס שנעשה לו בעצמו, וכל בעל נס מכיר בניסו דווקא, ויש לו לבדו הרגשה מיוחדת בנס שנעשה לו, והיה מקום לומר שלכן אינו יכול לצאת ידי חובה בברכת חבירו, לפי שלחבירו אין הרגשה מיוחדת זו, ואע"פ שחבירו מחויב בדבר, מכל מקום שני חיובים הם, שכל אחד צריך להודות על הנס המיוחד שנעשה לו, ולכן כתב הטור שאינו כן, וגם בברכת הגומל יכול לצאת ידי חובה בברכת חבירו. ועיין שם שביאר באופן נוסף.   קכ. **הבית** יוסף (שם) ביאר שמה שכתב הטור שצריך לכוין לצאת ידי חובה, הוא לדעת הסוברים שמצוות צריכות כוונה [והוסיף שלסוברים כן צריך שגם המברך יתכוין להוציאו ידי חובה], אבל לסוברים שמצוות אינן צריכות כוונה, גם אם לא התכוין לצאת בברכת חבירו, יצא ידי חובה. אבל הפרישה (שם אות ט) העיר, שאם כן מדוע הטור לא כתב בפירוש שצריך שגם המברך יתכוין להוציאו ידי חובה. ולכן ביאר באופן אחר, שמה שכתב הטור שצריך שיתכוין לצאת ידי חובה בברכת חבירו הוא גם לדעת הסוברים שמצוות אינן צריכות כוונה, שאע"פ שלדעתם אין צריך כוונה לצאת ידי חובה, אבל צריך כוונה לשמוע ברכת חבירו, ונמצא שדברי הטור הם לדעת כולם, ולכן הטור לא כתב שצריך שהמברך יתכוין להוציאו, משום שדין זה הוא רק לדעת הסוברים שמצוות צריכות כוונה, והטור כתב את דבריו לפי דעת כולם. ובשער הציון (שם סק"ט) כתב שגם לדעת הסוברים שמצוות צריכות כוונה, אין צריך שהמברך יתכוין להוציאו, וראיה לדבר, שהרי רב חנא בגדתאה לא התכוין להוציא את רב יהודה ידי חובה, משום שלא ידע שיכול להוציאו ידי חובה עד שרב יהודה חידש לו כן [אלא שכתב שיש לדחות ראיה זו, שיש לומר שרב יהודה סבר שמצוות אינן צריכות כוונה ולכן אמר שיצא ידי חובה אע"פ שלא התכוין להוציאו, אבל לפי מה שנפסק להלכה (שו"ע או"ח סי' ס ס"ד) שמצוות צריכות כוונה, צריך שהמברך יתכוין להוציאו].   קכא. **ראה** בביאור הלכה (שם ד"ה וענה) שהביא את דברי רבי עקיבא איגר, וכתב 'והוא נכון מאד'.   קכב. **והוא** הדין שכתב הטור, וכנ"ל.   קכג. **אמנם**, ראה במשנה ברורה (שם סק"כ) שהביא שיש מהאחרונים שחלקו על השלחן ערוך, וכתבו שגם אם השומע יודע לקדש בעצמו יכול לצאת על ידי חבירו, אלא שלכתחילה מצוה שיקדש בעצמו, כיון שיודע לקדש בעצמו. וכתב בקהלות יעקב (שם אות ד), שודאי שכך סבר רבי עקיבא איגר, ולכן נקט ששייך כאן שמי שיצא יכול להוציא אחרים, אע"פ שרב יהודה ידע לברך בעצמו.

ערבות. ואף כאן, כיון שרב יהודה היה יכול לברך בעצמו, לא שייך בזה דין ערבות, ואינו יכול לצאת ידי חובה בלא עניית אמן[קכד].

מדוע כל אלו צריכים שימור

שלשה צריכין שימור וכו'. רש"י (ד"ה חולה) **והרא"ה** (ד"ה אמר) פירשו שהטעם שחולה וחיה ואבל צריכים שימור הוא שכיון שהורע מזלם, השד מתגרה בהם. ועל חתן וכלה ותלמידי חכמים פירש רש"י (ד"ה חתן) שמחמת קנאתו השד מתגרה בהם.

והר"י מלוניל (ד"ה חולה) כתב שחולה וחיה שהם בסכנה, דבר מועט יזיק להם, והשד מתגרה במי שהוא רואה אותו נשפל, וכן הוא מתקנא במי שרואה שהוא במעלה ובשמחה כגון חתן וכלה, ורוצה לערבב [-להשבית] שמחתם.

ובעין זה כתבו רבינו יונה (ד"ה שלשה), שכל אלו צריכים שימור, מפני שהשטן מקטרג בשעת הסכנה ובשעת השמחה.

ובדברי המכתם (ד"ה שלשה) מצינו דרך אחרת בזה, שכתב שהטעם שצריכים שימור אינו מפני המזיקים, אלא חולה וחיה צריכים שימור לפי שיש חשש שמא תבוא להם חולשה פתאום, וחתן וכלה צריכים שימור מחמת איסור יחוד.

והרשב"ץ (ד"ה אמר - השני) הביא פירוש זה בשם יש מפרשים, והקשה שאם כן לא שייך בזה לשון 'שימור'[קכה]. וכתב שפירוש זה 'ממים הרעים הוא', והוא בא מדרכם של אותם שאינם מאמינים במציאות השדים והמזיקים[קכו].

האם גם שאר אדם צריכים שמירה

ויש אומרים אף תלמידי חכמים בלילה. כתב **בהגהות יעב"ץ** (ד"ה וי"א), שלכאורה היה נראה שהטעם שהברייתא אמרה שתלמיד חכם צריך שמירה בלילה, ולא אמרה כן על כל אדם, הוא משום שכל אדם צריך שמירה בלילה רק אם הוא ישן, אבל תלמיד חכם צריך שמירה בלילה גם אם הוא ער. אלא שכתב היעב"ץ שאין נראה לומר כן, וגם תלמיד חכם אינו צריך שימור כשהוא ער.

וכתב, שהטעם שרק על תלמיד חכם הגמרא אומרת שצריך שמירה, הוא משום שאע"פ שגם כל אדם צריך שמירה בלילה, בתלמיד חכם יש חידוש מיוחד, שלא נאמר שתורתו משמרתו, אלא אף הוא צריך שמירה.

ובאופן נוסף כתב, שבאמת רק תלמיד חכם צריך שמירה בלילה, אבל שאר כל אדם אינו צריך שמירה בלילה. וראיה לדבר, שהאיסור לישן יחידי בבית, הוא דווקא כשהוא לבדו, אבל אם יש שם אדם אחר מותר, אע"פ שאינו משמרו, וגם אם אותו אדם ישן, אין בכך איסור.

והוסיף, שהדין שתלמיד חכם צריך שמירה, הוא דווקא בישן, אבל כשהוא ער, שחייב לעסוק בתורה, תורתו משמרתו ואינו צריך שמירה נוספת [אלא שדווקא כשהוא לומד תורתו משמרתו, אבל אם אינו לומד לא, ואע"פ שתורה מגינה ומצילה גם בשעה שאינו עוסק בה, כמבואר בסוטה (כא.), היכן שההיזק מצוי צריך שמירה נוספת].

קשה שתלמיד חכם פטור מקריאת שמע שעל המיטה לפי שאינו צריך שמירה

שם. הקשו **האור זרוע** (הל' ק"ש סי' ג) **ותלמידי רבינו יונה** (לעיל ה. ד"ה ואם), שבגמרא לעיל (שם) אמרו שתלמיד חכם אינו צריך לומר קריאת שמע שעל המיטה לפי שאינו צריך שמירה[קכז], ואילו כאן מבואר שאדרבה, תלמיד חכם צריך שמירה יותר מעם הארץ.

ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. תלמידי רבינו יונה תירצו, שכאן מדובר כשעומד יחידי באישון לילה ואפילה, ובאופן זה גם תלמיד חכם צריך שמירה.

ב. האור זרוע כתב במקום אחר (הל' טהרת ק"ש ותפילה סי' קלז), שמה שאמרו שתלמיד חכם אינו צריך לקרוא קריאת שמע לפי שתורתו משמרתו, היינו במקום טהרה, שמתוך שהוא עוסק בתורה אין המזיקים רשאים להזיקו, אבל כאן מדובר במקום הטינופת, שאינו רשאי להרהר בו בדברי תורה, ולכן הוא צריך שמירה.

ובספר מגיד תעלומה (לעיל שם ברש"י ד"ה ואם, בא"ד) כתב שלכן רש"י (שם) כתב 'ואם תלמיד חכם הוא, שרגיל במשנתו לחזור על גרסתו תמיד, דיו בכך', ובא לתרץ את הקושיא הנ"ל, שבגמרא כאן מדובר שהתלמיד חכם נמצא במקום שאי אפשר לו להרהר בדברי תורה, ולכן הוא צריך שימור, אבל בגמרא לעיל מדובר שנמצא במקום שיכול לחזור על גירסתו, ולכן אינו צריך שימור.

ג. בשפתי חכמים (ד"ה וי"א) תירץ שהלילה נחשב כמקום שההיזק מצוי בו, שבזה לא מועילה השמירה שיש לתלמידי חכמים על ידי תורתם, וכמו שמצינו לענין הדין ששלוחי מצוה אינם ניזוקים, שבמקום שההיזק מצוי אין המצוה מגינה עליהם ויכולים להנזק (פסחים ח:). וכתב עוד, שבאמת תנא קמא שחולק על היש אומרים וסובר שתלמידי חכמים אינם צריכים שמירה, הוא מטעם זה, שתורתם משמרתם.

רק תלמיד חכם אינו צריך שמירה ביום

שם. הרד"ל (ביאור לפרקי דרבי אליעזר פט"ז אות נח) דקדק מלשון הברייתא שרק על תלמיד חכם אמרה שצריך שמירה 'בלילה', שחולה וחיה וחתן וכלה צריכים שמירה גם ביום. וכן כתב **בשפתי חכמים** (ד"ה וי"א).

ביאור ענין האריכות ימים בשלשה דברים אלו

שלשה דברים המאריך בהן מאריכין ימיו ושנותיו של אדם וכו'. בבן יהוידע (ד"ה שלשה דברים) ביאר, שהאריכות ימים האמורה בגמרא כאן היא אריכות ימים באיכות, שמי שיש לו אריכות ימים באיכות, שאין לו דאגות בלבו, יום אחד מחייו נחשב אצלו כשבוע אצל אחר, אבל מי שהוא מלא דאגות ופחדים, יום אחד נחשב אצלו רק כשעה אחת[קכח]. ו'המאריך בתפילתו', שהוא מאמין בהקב"ה שהכל מסור בידו והוא עושה הכל, מאריכין לו ימיו[קכט] באריכות ימים של איכות, שמתוך כך אין לו דאגה על שום דבר. וכן מה שאמרו 'המאריך על שלחנו', היינו שעושה כן כדי שיתן לעניים דברי מאכל מוכנים לאכילה ממה שעל השלחן, שצדקה זו מעולה יותר ממי שנותן כסף או דבר שאינו מוכן לאכילה, לפי שהנאת העניים קרובה ומזומנת, וכנגד זה שנותן לעניים דבר שהנאתו קרובה, יזכה שיאריך הקב"ה את חייו באיכות ויהנה מאכילתו ושנתו ולא יראה שום צער ודאגה. ומה שאמרו 'המאריך בבית הכסא', הוא שעל ידי כך יהיו מעיו נקיים תמיד, ותערב לו אכילתו מאד, ומתוך שאכילתו תהיה ערבה עליו, תפעל בגופו כח גדול ובריאות טובה, וחייו יהיו דשנים ורעננים, ויזכה לאריכות ימים באיכות.

ובשפתי חכמים (ד"ה המאריך) ביאר באופן אחר את הטעם שהמאריך בתפילתו והמאריך על שלחנו מאריכים לו ימיו ושנותיו, והוא על פי המשנה באבות (פ"א מ"ב) ש'על שלשה דברים העולם עומד, על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים'. ומי שמאריך בתפילתו, הוא כנגד עמוד העבודה [שתפילה היא עבודה שבלב (תענית ב.)], והמאריך על שלחנו, הוא כנגד עמוד גמילות חסדים [כמבואר בגמרא לקמן (נה.) שהמעלה בזה היא 'דלמא אתי עניא ויהיב ליה'], ואם כן, מי שהוא גם מאריך בתפילתו, וגם מאריך על שלחנו, תורתו מתי תהא נעשית, וכיצד יזכה גם לעמוד התורה, ולכן מאריכים לו ימיו ושנותיו, כדי שירויח זמן ויוכל ללמוד בו את תורתו, ובזה יזכה גם לעמוד התורה[קל].

קשה שבמסכת שבת משמע שאין להאריך בתפילה

שם. מבואר בדברי הגמרא שיש מעלה למי שמאריך בתפילתו. והקשה **בעיון יעקב** (ד"ה שלשה), שבמסכת שבת (י.) מבואר שלדעת רבא מי שמאריך בתפילה, הוא מאותם שמניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה[קלא].

ותירץ, שבמסכת שבת מדובר בתלמיד חכם, שאין לו להאריך בתפילתו, אבל כאן מדובר במי שאינו תלמיד חכם, שיש לו מעלה אם הוא מאריך בתפילתו.

ובאופן נוסף תירץ, שהגמרא כאן חולקת על רבא, וסוברת שלכל אדם יש מעלה אם הוא מאריך בתפילתו[קלב].

מדוע הגמרא לא מביאה שמי שמאריך באמן מאריכים ימיו

שם. כתב **המהרש"א** (ח"א ד"ה שלשה), שהטעם שהגמרא כאן לא מונה גם את מה שאמרו לעיל (מז.) ש'כל המאריך באמן מאריכין לו ימיו ושנותיו', הוא משום שדבר זה נכלל במה שמנו כאן את המאריך בתפילתו[קלג].

ובגבול בנימין (וויטאלי, ח"ב דרוש מד דף רח.) כתב בזה[קלד], בהקדם מה שדקדק מדוע הגמרא אומרת 'שלשה דברים' וכו', ומה בא מנין זה להשמיענו. וביאר, על פי דברי **התוספות** (לעיל שם ד"ה כל) שהמעלה שיש למאריך באמן, היא דווקא

קכד. **ראה** עוד באבני נזר (שם אות ה) שהקשה על דברי רבי עקיבא איגר שמי שיצא אינו מוציא את חבירו בלא עניית אמן, שאם כן מדוע בתקיעת שופר גם מי שיצא יכול להוציא את חבירו, והרי בתקיעת שופר לא שייך עניית אמן. ועיין שם שהאריך בזה. וראה עוד בזה בקהלות יעקב (שם). קכה. **עיין** שם שהקשה קושיא נוספת. קכו. **וכפי** הנראה המכתם הלך בזה בדרכו של הרמב"ם בענין שדים ומזיקין, ראה במורה נבוכים (ח"ג פמ"ו) ובדבריו בהלכות עבודה זרה (פי"א הט"ז) ועוד. וראה בענין זה בנשמת חיים (מאמר ג פי"ב ואילך), במבוא התלמוד למהר"ץ חיות (פל"א) ובזכר יהוסף (מאמר תהלוכות האגדות פ"ו). קכז. **וכמו** שאמרו בבבא בתרא (ח.) ש'רבנן לא צריכי נטירותא'. תלמידי רבינו יונה (שם). קכח. **וכתב**, שכנגד שני המינים של אריכות ימים, באיכות, ובכמות, אמר הכתוב (משלי ט יא) 'כי בי ירבו ימיך ויוסיפו לך שנות חיים', שתחילת הפסוק 'ירבו ימיך' אמורה באריכות ימים באיכות, וסוף הפסוק 'ויוסיפו לך' וגו', אמור באריכות ימים בכמות. קכט. **עיין** שם שפירוש זה הוא לפי הגירסא המובאת בעין יעקב שגורסים רק 'ימיו', ולא 'ימיו ושנותיו' כמו שהוא לפנינו. קל. **וראה** כעין זה בחוט המשולש (דף ז.) שמובא על החתם סופר, ש'תמיד האריך בתפלה, וכאשר אמרו לו חביריו דברי חדודים שהמה כבר למדו סימן שו"ע עם מג"א בעוד שהוא מאריך בתפלה, השיב להם, הלא חז"ל אמרו המאריך בתפלה מאריכים לו שנותיו, ע"כ יהיה לו פנאי ללמוד עוד סימנים הרבה בש"ע'. קלא. **שתפילה** היא צורך חיי שעה, שהיא לרפואה ולשלום ולמזונות. רש"י (שבת שם ד"ה חיי). קלב. **וכן** מבואר בגמרא בשבת (שם), שהטעם שרב המנונא האריך בתפילה הוא משום שלדעתו זמן תורה לחוד וזמן תפילה לחוד. קלג. **ראה** בגליון הש"ס שהקשה כן והניח בצע"ק. קלד. **וכן** כתב בתולדות זאב (ד"ה שלשה).

כשאינו מאריך יותר מדאי, משום שאם הוא מאריך באמן יותר מדאי אין התיבה נאמרת באופן הנכון. ולכן אמרו כאן שדווקא ב'שלשה דברים' אלו מאריכים ימיו, והיינו שבשלשה דברים אלו יכול להאריך כמה שירצה, מה שאין כן באמן שאין לו להאריך יותר מדאי.

ביאור לשון מאריכין ימיו ושנותיו

שם. בגבול בנימין (וויטאלי, ח"ב דרוש מד דף רמ:) ביאר את הלשון 'מאריכין ימיו ושנותיו'[קלה], על פי דברי הברייתא במועד קטן (כח.) 'מת פתאום, זו היא מיתה חטופה, חלה יום אחד ומת, זו היא מיתה דחופה וכו', חמשה, זו היא מיתת כל אדם', ועוד אמרו שם בגמרא, שמי שמת פחות מבן ששים, זו היא מיתת כרת. וזהו שאמרו כאן בגמרא שיזכה שיאריכו לו ימיו, והיינו שלא ימות מיתה חטופה או דחופה רק לאחר שיחלה חמשה ימים, וכן יזכה שיאריכו לו שנותיו, והיינו שלא ימות פחות מבן ששים[קלו].

נה.

מלבד שסופו בא לידי כאב לב גם מתקצרים שנותיו

כל המאריך בתפלתו ומעיין בה סוף בא לידי כאב לב. בעיון יעקב (ד"ה והאמר) ביאר, שאין לומר שאע"פ שהוא בא לידי כאב לב, מכל מקום דבר זה מביאו לאריכות ימים, שהרי עיון תפילה הוא אחד מהדברים שמזכירים עוונו[illegible] אדם, כמבואר בגמרא להלן, וכיון שהוא מזכיר עוונותיו של האדם, דבר זה ודאי מקצר שנותיו.

מה סבר המקשן, הרי דברי רבי יוחנן נאמרו רק במי שמאריך ומעיין בתפילתו

הא דמעיין בה הא דלא מעיין בה. הקשו האחרונים[א], מה סבר המקשן, הרי מפורש בדברי רבי יוחנן שמי שמאריך בתפילתו 'ומעיין בה' סופו בא לידי כאב לב, הרי שרק מי שמעיין בה סופו בא לכאב לב.

ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. המהרש"א (ח"א לעיל לב: ד"ה הא) תירץ, שהמקשן סבר שרבי יוחנן אמר 'ומעיין בה' כדי להשמיענו בזה חידוש, שהמאריך בתפילתו, אף על פי שמעיין בה, סופו בא לכאב לב, אבל גם אם אינו מעיין, כיון שהאריך, סופו בא לכאב לב, והשיב לו התרצן, שדווקא מחמת שמעיין בתפילתו בא לכאב לב, לפי שמצפה שתתקבל בקשתו, אבל המאריך ואינו מעיין אינו בא לכאב לב.

ב. בבאר עשק (שו"ת סי' קיא) תירץ[ב], שיש שני סוגי אריכות בתפילה. האחד, שאומר את תיבות התפילה במתינות ובאריכות, ומתבונן בהן, אבל אינו מרבה במילים. והשני, שמרבה ומאריך בתיבות התפילה. ולמשל, בתפילת הבינונו [ראה לעיל (כט.)], נזכרות בקצרה כל הבקשות שנמצאות בברכות האמצעיות שבתפילת שמונה עשרה, אלא שכיון שהן בקיצור, צריך האדם לעיין וליישב דעתו כדי שהברכות שבתפילת שמונה עשרה יכללו בהן. וכיון שהיה מקום לומר שהאדם יכול לבחור האם להתפלל תפילת הבינונו או להתפלל תפילת שמונה עשרה, בא רב יהודה ואמר שהמאריך בתפילתו מאריכים לו ימיו ושנותיו, והיינו שתפילת שמונה עשרה עדיפה מתפילת הבינונו. וטעם הדבר הוא, משום שבתפילת הבינונו צריך לעיין ולהתבונן, וקשה על האדם לכוון מחשבתו כל כך, ולכן עדיף להרבות במילים מאשר להרבות בעיון ובהתבוננות. ועל זה הקשתה הגמרא מדברי רבי יוחנן שכל המאריך בתפילתו ומעיין בה סופו בא לידי כאב לב, ומשמע מדבריו שאפילו מי שאומר הנוסח הארוך של תפילת שמונה עשרה שאינו צריך לעיין בו כל כך כמו בהבינונו, אם הוא מאריך בו, סופו בא לידי כאב לב, ואם כן קשה מדוע אמר רב יהודה שתפילת שמונה עשרה עדיפה מתפילת הבינונו, והמאריך בה מאריכים לו ימיו. ועל זה תירצה הגמרא כאן שמאריך ומעיין, כאן שמאריך ואינו מעיין, והיינו שמה שאמרו שהמאריך בתפילת שמונה עשרה סופו בא לכאב לב, הוא כשמאריך ומעיין ומצפה שתבוא בקשתו, אבל אם מאריך ואינו מצפה שתבוא בקשתו, מאריכים לו ימיו כמו שאמר רב יהודה, אבל בתפילת הבינונו, אפילו אם אינו מצפה שתבוא בקשתו, אין מאריכים לו ימיו.

ולפי זה ביאר את המשך דברי הגמרא 'והיכי עביד, דמפיש ברחמי', והיינו, שלפי תירוץ הגמרא נמצא, שהמעלה שיש למי שמאריך בתפילתו היא כאשר אינו מאריך בכוונת התיבות ואומרן באריכות, אלא שאריכותו היא מחמת שמרבה בתיבות התפילה, ואם כן יש להבין 'היכי עביד', והיינו שכיון שהטעם שמאריך ומרבה בתיבות התפילה הוא כדי שתהיה תפילתו נשמעת, ואם הוא מעיין ומצפה שתתקבל תפילתו, דבר זה מביאו לכאב לב, והרי ודאי שהטעם שאנשי כנסת הגדולה האריכו בנוסח התפילה הוא כדי שתהיה תפילתו נשמעת, ואם כן כיצד הוא יכול להאריך כדי שתתקבל תפילתו, באופן הרצוי.

ומבארת הגמרא 'דמפיש ברחמי', והיינו כמבואר בגמרא לעיל (לב:), שאחר שהביאה את דברי רבי יוחנן שהמאריך בתפילתו סופו בא לכאב לב, הוסיפה, 'מאי תקנתיה, יעסוק בתורה, שנאמר (משלי יג יב) 'ועץ חיים תאוה באה'' וכו', שסגולת התורה גורמת שירבו הרחמים ותתקבל תפילתו, ולכן אין לו לאדם לסמוך על תפילתו בלבד, אלא צריך להוסיף לה את עסק התורה.

ובאופן נוסף ביאר, שכוונת הגמרא 'דמפיש ברחמי' היא, שגם אם יאריך ויצפה שתתקבל תפילתו, לא יחשוב שאם תתקבל יהיה זה מחמת מה שעיין והאריך בתפילה, אלא הוא מחמת רחמי שמים המרובים.

ובאופן נוסף ביאר, שכוונת הגמרא 'דמפיש ברחמי' היא, שיתפלל בשעה שהציבור מתפללים, וכמו שדרשו בגמרא לעיל (ח.) את הפסוק (תהלים סט יד) 'ואני תפלתי לך ה' עת רצון', שאימתי היא עת רצון בשעה שהציבור מתפללים, והיינו שאז רחמי שמים מרובים.

ובאופן נוסף ביאר, שכוונת הגמרא 'דמפיש ברחמי' היא, שירבה לעורר רחמי שמים, כמו שעשה משה רבינו, שכדי לעורר רחמי שמים הזכיר זכות אבות ואמר (שמות לב יג) 'זכור לאברהם ליצחק ולישראל' וגו'. או שיתפלל בדמעות, לפי ששערי דמעה לא ננעלו, ודבר זה מרבה רחמי שמים ופותח שערי תפילה.

ג. בספר חפץ ה' (ד"ה כל) **וביד דוד** (מהדו"ב, ד"ה ל"ק) תירצו, שהמקשן סבר שגם במה שאמרו שהמאריך בתפילתו הוא מעלה, מסתמא מדובר שמעיין בה, שאם לא כן מדוע הוא מאריך. והוסיף היד דוד[ג], שכן משמע מהמשך דברי הגמרא 'הא דלא מעיין בה, והיכי עביד דמפיש ברחמי', ומשמע שהיה קשה לגמרא על תירוץ זה שמדובר שמאריך ולא מעיין, שאם אינו מעיין מדוע הוא מאריך, ולכן הוסיפה שמרבה ברחמים, ומבואר שבקושיא סברה הגמרא שמדובר שמאריך מחמת שמעיין בה, ולכן הוצרכה להוסיף כן בתירוץ.

ד. בספר מנחם משיב נפש (ד"ה הא) תירץ, על פי מה שנראה מרש"י (ד"ה מעיין) שגרס בדברי רבי יוחנן 'כל המאריך בתפלתו מעיין בה', בלא וא"ו, ולא כגירסא שלפנינו 'ומעיין' בה. ולפי זה יש לומר, שהמקשן סבר שאין זה תנאי, שרק אם מעיין בתפילתו בא לידי כאב לב, אלא רבי יוחנן אמר שכך היא המציאות, שמי שמאריך בתפילתו ודאי שמעיין בה, ואומר בלבו שכדאי שתתקבל בקשתו לפי שהתפלל בכוונה. והשיב לו התרצן, ש'מעיין בה' הוא תנאי, שדברי רבי יוחנן שסופו בא לידי כאב לב, נאמרו רק כאשר מאריך בתפילתו וגם מעיין בה, אבל אם מאריך ואינו מעיין בה, אינו בא לכאב לב. והוסיף, שלכן הגמרא מוסיפה לשאול 'והיכי עביד', והיינו שהמקשן חוזר בזה על טענתו שודאי שהאריכות בתפילה מביאה לידי עיון בה. והשיב לו התרצן 'דמפיש ברחמי', והיינו שאינו מחזיק טובה לעצמו, אלא תולה הכל ברחמיו של הקב"ה, ואדרבה, ככל שמאריך יותר, הוא מתבונן שאין ראוי לאדם לבקש דבר מחמת מעשיו, אלא רק מחמת רחמיו של הקב"ה.

מדוע הגמרא לא תירצה שיש לחלק בין מצפה שתבוא בקשתו לאינו מצפה

שם. התוספות לעיל (לב: ד"ה כל) ביארו שיש שני סוגי עיון תפילה, יש עיון תפילה שמצפה שתבוא בקשתו, ועל עיון כזה אמרו שמביא לידי כאב לב, ויש עיון תפילה שמכוון את ליבו לתפילה, ועיון כזה יש בו מעלה.

והקשה בעיון יעקב (כאן, ד"ה לא), שאם כן מדוע הגמרא כאן הוצרכה לתרץ 'הא דמעיין בה הא דלא מעיין בה', ולא תירצה שבשני המקומות מדובר שמעיין בתפילתו, אלא שמה שאמר רב יהודה שמאריכים לו ימיו, הוא כאשר מעיין ומכוון את ליבו, ומה שאמר רבי יוחנן שבא לידי כאב לב, הוא כאשר מצפה שתבוא בקשתו, וכמו שחילקו התוספות.

וכתב לתרץ, שהעיון שמכוון את ליבו, אינו תלוי דווקא באריכות התפילה, שאחד המרבה ואחד הממעיט [באריכות], ובלבד שיכוון את ליבו לשמים, וכן אמרו 'טוב מעט בכוונה'. ולכן הגמרא לא יכלה לתרץ שדברי רב יהודה שיש מעלה במי שמאריך בתפילתו הם כאשר מעיין ומכוון את ליבו, לפי שכוונה זו אינה תלויה דווקא באריכות, וגם אם אינו מאריך, יש מעלה אם מכוון את ליבו.

מדוע רק כאן הגמרא מבארת את הטעם שמביא לאריכות ימים, ומדוע תלו הדבר בכך שמאריך על שלחנו

דלמא אתי עניא ויהיב ליה. כתב בבן יהוידע (ד"ה דילמא), שלכאורה צריך ביאור, מדוע רק כאן הגמרא מבארת את הטעם שדבר זה גורם לאריכות ימים, ואילו בשני הדברים האחרים שאמר רב יהודה שגורמים לאריכות ימים, והם המאריך בתפילתו והמאריך בבית הכסא, הגמרא לא ביארה את הטעם. וביאר, שבשני דברים אלו הטעם שגורמים לאריכות ימים הוא ידוע, ואין צריך לבארו, אבל כאן במאריך על שלחנו, היה מקום לומר שהטעם שגורם לאריכות מאנשים אחרים, עיי"ש.

קלה. **ראה** עוד בדברי הבן יהוידע שהובאו לעיל. קלו. **וראה** עוד בספר 'הצדיק רבי שלמה' (עמ' קיג), שביאר שענין אריכות ימים ושנים הוא שלפעמים מסייעים לאדם לעשות כפלי כפליים

א. **ראה** במצויין להלן. ב. **ראה** כעין זה בפרחי כהונה (ד"ה הא), וראה גם בספר חדש האביב (ד"ה לא). ג. **ראה** בזה גם בחפץ ה' (שם).

ימים הוא מפני שעל ידי זה ילמד יותר תורה, ולכן הגמרא הוצרכה לבאר שהטעם הוא כדי שמתוך כך יתן ממאכלו לעני.

ודקדק עוד, שכיון שהמעלה שיש במאריך על שלחנו היא משום שיתן לעני, אם כן מדוע רב יהודה נקט לשון 'המאריך על שלחנו', הרי אם האריך על שלחנו ובא עני ולא נתן לו ממאכלו, אין שום מעלה במה שהאריך, ואם כן לכאורה היה לרב יהודה לומר 'הנותן לעני משלחנו', ולא לתלות את המעלה באריכות על השלחן.

וביאר, שאם לא האריך על שלחנו, ובא עני ונתן לו ממאכלו, אין דבר זה גורם לאריכות ימים, ואין השלחן דומה בכך למזבח, לפי שהוא כמוכרח בדבר זה מחמת נימוסי העולם, שכיון שיש לפניו לחם, ובא עני רעב ומבקש ממנו, הוא כמוכרח לתת לו, אלא עיקר סגולת הכפרה והאריכות ימים היא כאשר מאריך על שלחנו, שאם מאריך בסעודתו כדי שיבוא עני ויתן לו, הרי נמצא שהוא רודף בזה אחר הצדקה, וענין זה לבדו כדאי שיחשב שלחנו כמזבח, ויאריכו ימיו, ואף אם לבסוף לא נזדמן לו עני, כיון שהאריך על שלחנו כדי שיוכל לתת לעני, יש לו בכך כפרה כמזבח, ולכן נקט לשון 'המאריך', כדי לומר שאין הנתינה לעני גורמת לכפרה, אלא עצם האריכות על השלחן כדי שיבוא עני גורמת לכפרה.

וכן כתב בשפתי חכמים (ד"ה והמאריך - השני), שאף אם לא בא עני, מאריכים לו ימיו ושנותיו, וכלשון הגמרא 'דלמא אתי עניא' וכו', וכמבואר בפסוק (משלי טז לא) 'עטרת תפארת שיבה בדרך צדקה תמצא', והיינו שגם מי שרק הלך 'בדרך צדקה', יזכה לשיבה ואריכות ימים. וכתב שדברי הגמרא כאן רמוזים בפסוק (שם טו טו) 'וטוב לב משתה תמיד', והיינו שמי שהוא 'טוב לב', שמצפה שיבוא עני ויוכל לתת לו, ראוי שיהיה 'משתה תמיד', שיאריך על שלחנו.

מכאן שאם מכוון לתת ממאכלו לעני נעשית אכילתו אכילת מצוה

שם. כתב בראשית חכמה (שער הקדושה פט"ו אות סג), שמדברי הגמרא כאן יש ללמוד, שאם בתחילת האכילה יכוון האדם שיתן מאותו מאכל לעני, נעשית אכילתו לאכילת מצוה, והנפש נהנית מסעודה כזו. ויש לפרש בזה את כוונת הכתוב (משלי יג כה) 'צדיק אוכל לשובע נפשו', והיינו שכאשר הצדיק אוכל, הוא מכוון לעשות מצוה באותה סעודה, כדי שתהיה נפשו שבעה מהמצוה ההיא.

ביאור הענין ששלחנו של אדם מכפר עליו במקום המזבח

פתח במזבח וסיים בשלחן וכו' כל זמן שבית המקדש קיים מזבח מכפר על ישראל וכו'. הקשה המהרש"א (ח"א ב"ב ס: ד"ה ת"ר), שגם לאחר תירוץ הגמרא שעכשיו שאין בית המקדש קיים שלחנו של אדם מכפר עליו, עדיין יש להקשות מדוע שלחנו של אדם מכפר במקום המזבח שהיה מכפר בזמן שהיה בית המקדש קיים. ועוד, מדוע הגמרא שינתה את לשונה, שלגבי המזבח אמרה שהיה 'מכפר על ישראל', ולגבי השלחן אמרה ששלחנו של אדם 'מכפר עליו', ולכאורה גם לגבי השלחן היה לה לומר שהוא מכפר על ישראל. ועוד, מדוע הגמרא נקטה לשון המאריך 'על שלחנו', ולא המאריך 'בסעודתו'.

ותירץ, על פי המבואר בברייתא (ב"ב שם) ש'כשחרב הבית בשניה רבו פרושין בישראל שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין וכו', נאכל בשר שממנו מקריבין על גבי מזבח ועכשיו בטל, נשתה יין שמנסכין על גבי המזבח ועכשיו בטל', ואמר להם רבי יהושע שגזירה זו היא גזירה שאין רוב הציבור יכולין לעמוד בה. ויש לומר, שאע"פ שלא גזרו כן, מכל מקום מה שאדם משייר ומחסר מלהעלות על שלחנו מאכלים שהיו ראויים לו לפי מעלתו ועשרו, דבר זה מכפר עליו, כמו שהיו הקרבנות מכפרים על ישראל בזמן שבית המקדש היה קיים. וזה ביאור הענין במה שאמרו ששלחנו של אדם מכפר עליו, ובזה מיושב מדוע הגמרא אומרת ששלחנו של אדם 'מכפר עליו', לפי שכל אדם מכפר על עצמו אם הוא נמנע מלהעלות מאכלים על שלחנו מחמת החורבן. ומה שנקטו לשון המאריך 'על שלחנו', הוא משום שלכאורה יש לבעל דין לטעון, שיצא שכרו בהפסדו, ששכרו שמיעט בסעודתו וכיפר בזה על עצמו, יצא בהפסדו שממעט ממתנות העניים, שאם היה מעלה מאכלים רבים על שלחנו היתה סעודתו אורכת זמן רב והיה לעניים הרבה זמן לבוא וליהנות מסעודתו, ולכן אמרו שמדובר שהוא מאריך 'על שלחנו', והיינו שאינו מאריך בסעודה עצמה, שהרי אינו מעלה על שלחנו הרבה מאכלים, אבל הוא יושב בלא אכילה, ומאריך בישיבה ליד שלחנו כאילו היו שם הרבה מאכלים, ועל ידי זה אינו ממעט ממתנות העניים, לפי שיש להם זמן רב לבוא וליהנות מסעודתו.

ביאור השייכות שיש בין שלחנו של אדם למזבח

שם. בשנות חיים (חזון, פרשת פקודי דף קד.) דקדק, מדוע שלחנו של אדם מכפר עליו במקום מזבח, ואיזה שייכות יש להם. וביאר, בהקדם מה שיש לדקדק מדוע אמרו המאריך 'על שלחנו' ולא המאריך 'בסעודתו'.

וביאר, שהכפרה שיש למי שמאריך על שלחנו, אינה משום שמאריך בסעודה והולך אחר תאוותו ועינייני עולם הזה, ולכן לא אמרו המאריך 'בסעודתו', לפי שאינו מאריך באכילתו, אלא הוא מאריך בישיבה 'על שלחנו', שמא יבוא עני ויאכל מסעודתו. ובמעשה זה יש הכנעה גדולה, שמאריך לשבת על שלחנו שלא לצורך, ומצפה אולי יבוא עני ויוכל לפרנסו. וזהו שדימו שלחנו של אדם למזבח, שענין זה היה גם בהקרבת הקרבנות על גבי המזבח, שכל כוונת התורה בענין הקרבנות היא ההכנעה שהאדם מכניע עצמו, וכן, באכילת הכהנים מהקרבן, יש דמיון לשלחן.

ובמעון הברכות (ד"ה והמאריך) ביאר את הדמיון שיש בין שלחנו של אדם למזבח, שאם יתן לעני ממאכלו, יהיה הדבר דומה לחזה ושוק ושאר מתנות כהונה שהיו בקרבנות והיו ניתנות לכהן. ובאופן נוסף ביאר, שמי שאוכל שלא לשם הנאת הגוף, אלא רק כדי לחזק את גופו לעבודת בוראו, הרי הוא זובח בכך את יצרו, וזביחת היצר נחשבת כקרבן.

כפרת השלחן רמוזה בכתוב

שם. כתב הגר"א (קול אליהו אות קפז, שיר השירים ג ו בפי' הב'), שענין זה ששלחנו של אדם מכפר עליו נרמז בכתוב, שבקטורת יש אחד עשר סממנים, ובפסוק (שמות ל לד) נתפרשו רק ארבעה מהם, והם שחלת לבונה חלבנה ונטף, וראשי התיבות של שמות סממנים אלו הם 'שלח"ן', לרמז על שלחנו של אדם שמכפר[ה].

קשה שבמשנה באבות מבואר שהשלחן מכפר משום שאומרים עליו דברי תורה

שלחנו של אדם מכפר עליו. הקשה המהרש"א (ח"א מנחות לז. ד"ה המזבח), שבגמרא כאן משמע שהטעם ששלחנו של אדם מכפר עליו הוא שמתוך כך יבואו עניים ויתן להם מסעודתו, ואילו במשנה במסכת אבות (פ"ג מ"ג) שנינו 'שלשה שאכלו על שלחן אחד ואמרו עליו דברי תורה, כאילו אכלו משלחנו של מקום, שנאמר[ו] (יחזקאל מא כב) 'וידבר אלי זה השלחן אשר לפני ה'', ומשמע שהטעם שהשלחן מכפר כשלחנו של מקום הוא משום שאומרים עליו דברי תורה, ולא משום הנתינה לעניים.

ובעיון יעקב (מנחות שם ד"ה המזבח) תירץ, ששניהם כאחד טובים, גם נתינת הצדקה לעניים, וגם אמירת דברי תורה, וכמו שנאמר (משלי טז ו) 'בחסד ואמת יכופר עון', ו'חסד' אלו מתנות עניים, ו'אמת' זו תורה, וכמו שכתוב (שם כג כג) 'אמת קנה'.

מה הראיה מכך ששלחנו של אדם מכפר, לכך שהמאריך על שלחנו מאריכים ימיו

שם. הקשה השפתי חכמים (ד"ה והמאריך), מה הראיה מכך שעכשיו שלחנו של אדם מכפר עליו, לכך שהמאריך על שלחנו מאריכים לו ימיו.

ותירץ, שכיון שהשלחן נקרא מזבח, והמזבח נברא כדי להאריך ימיו ושנותיו של אדם, כמבואר במשנה במסכת מידות (פ"ג מ"ד), אם כן הוא הדין שאף השלחן מאריך שנותיו של אדם.

נהגו לכסות את הסכין בשעת ברכת המזון לפי שהשלחן דומה למזבח

שם. כתבו הראשונים[ז], שנהגו לסלק את הסכין מעל השלחן או לפרוס עליו מפה בשעת ברכת המזון, וטעם המנהג הוא על פי המבואר בגמרא כאן שבזמן הזה שלחנו של אדם מכפר עליו כמזבח, ולגבי המזבח כתוב (דברים כז ה) 'לא תניף עליהם ברזל'. וכשם שאסור להניף ברזל על המזבח, כיון שהברזל נברא לקצר ימיו של אדם, והמזבח מכפר על האדם ומאריך ימיו, ואינו בדין שיונף המקצר על המאריך, כמבואר במשנה במדות (פ"ג מ"ד), כך גם השלחן מכפר על האדם ומאריך ימיו, ואינו בדין שיבוא מקצר על המאריך[ח].

ובשבלי הלקט (סי' קנה) כתב ששמע בזה טעם אחר מפי ה"ר שמחה, שפעם אחת היה אחד מברך ברכת המזון, וכשהגיע לבונה ירושלים נזכר לו חורבן בית המקדש, ולקח הסכין ותקע בלבו, ולכן נהגו לסלק את הסכין מעל השלחן בשעת ברכת המזון.

בטעם המנהג שלא לכסות בשבתות ובימים טובים

שם. הבית יוסף (או"ח סי' קפ ד"ה כתב) כתב, שנהגו שלא לכסות את הסכין בשבתות ובימים טובים. וכתב, שלפי טעמו של **רבינו שמחה** שכיסוי הסכין הוא

ד. **ראה** לעיל שכן דקדק המהרש"א. ה. **ולפי** דברי הגר"א כוונת הגמרא שהשלחן מכפר כמזבח, היא למזבח הזהב, שעליו היו מקטירים את הקטורת. וכן כתב הרד"ק ביחזקאל (מא כב), שהמזבח שמוזכר בפסוק המובא בגמרא כאן, הוא מזבח הזהב. ו. **והוא** אותו פסוק שממנו הגמרא דורשת כאן שבזמן הזה שלחנו של אדם מכפר עליו. והלימוד מהפסוק הוא שמיד כשדיבר בדברי תורה, כמו שכתוב 'וידבר אלי', כבר נקרא 'השלחן אשר לפני ה''. רש"י ורע"ב (אבות שם). ועיין שם שביארו את הדרשה באופן נוסף. ז. **הרוקח** (סי' שלג), אבודרהם (דיני ברכת המזון), שבלי הלקט (סי' קנה). והובאו בבית יוסף (או"ח סי' קפ ד"ה כתב). ח. **המגן** אברהם (שם סק"ד) הביא בשם ספר שלחן של ארבע (שער ראשון), שלפי טעם זה דווקא סכין של ברזל צריך לכסות. ועיין שם בפרי מגדים (א"א סק"ד).

משום חשש סכנה, אין לחלק בין שבת לחול, אלא שמנהגן של ישראל תורה היא, ואין לשנות המנהג שלא לכסות בשבת.

וכתב הט"ז (שם סק"ג), שבאמת גם לפי הטעם הראשון שכיסוי הסכין הוא משום שאין להניף ברזל על השלחן שהוא כמזבח, יש להבין מדוע בשבתות וימים טובים לא שייך טעם זה. אלא כוונת הבית יוסף היא שאפילו לפי טעמו של רבינו שמחה טעם המנהג אינו מובן, וכל שכן שלפי הטעם הראשון טעם המנהג אינו מובן.

וכתב הט"ז, שלפי טעמו של רבינו שמחה יש ליישב את המנהג, שכיון שהגזירה שגזרו לכסות הסכין היא מחמת המעשה שהיה וכאמור, לא גזרו אלא באופן שהוא כעין המעשה שהיה, וכיון שהמעשה היה בחול, לא גזרו לכסות אלא בחול, ולא בשבתות ובימים טובים.

והמגן אברהם (שם סק"ד) כתב בשם **ספר שלחן של ארבע** (שער ראשון), שטעם המנהג שלא לכסות בשבתות ובימים טובים, הוא שכיון שהכיסוי הוא משום שהשלחן דומה למזבח, ואיסור הנפת ברזל על המזבח הוא בשעת בנין המזבח[ט], ובשבת אין בונים את המזבח, שאין בנין בית המקדש דוחה שבת ([illegible]) נמצא שאין בנתינת ברזל על השלחן רמז לנתינת ברזל בשעת בנין המזבח, ולכן מותר לתת על השלחן ברזל בשבת'.

בטעם המנהג לכסות גם בלילה

שם. ברביד הזהב (טריוויש, שמות כ כב) הקשה, לפי הטעם שאין מכסים את הסכין בשבת משום שאין בונים את המזבח בשבת, אם כן בדין הוא שגם בסעודה שאוכל בלילה לא יכסה את הסכין, שהרי אין בונים את בית המקדש בלילה (שבועות טו:).

וביישוב הקושיא כתב **במשך חכמה** (שמות שם), על פי חידושו שם שאע"פ שאין בונים את בית המקדש בלילה, בנין במה כשר בלילה, ולכן יש לכסות את הסכין גם בלילה, לפי שהמזבח דומה גם לבמה.

ובמקדש מלך (פרנק, פ"י עמ' קכח, וכן הוא בהר לבי דברים כז ה, ועוד) יישב על פי דברי הערוך לנר (סוכה מה. בתוספות ד"ה אי) שאע"פ שאין בונים את בית המקדש בלילה, את המזבח מותר לבנות בלילה, ולפי זה מיושב מדוע מכסים את הסכין גם בלילה[יא].

מדוע מכסים רק בשעת ברכת המזון

שם. בבאר עשק (שו"ת סי' כז) נשאל, לפי הטעם שכיסוי הסכין הוא משום שהשלחן דומה למזבח, הרי גם שלא בשעת אכילה השלחן הוקש למזבח, ואם כן בדין הוא שלא להשתמש כלל בסכין על גבי השלחן, וגם שלא בשעת ברכת המזון לא ישתמשו בו, ומדוע מכסים אותו רק בשעת ברכת המזון.

והשיב, על פי דברי הלבוש (או"ח סי' קפ ס"ה), שכאשר הביא את הטעם שהשלחן דומה למזבח, הוסיף 'בפרט בשעת ברכה, שעובדין לשם יתברך ולברכו', וביאר הבאר עשק שכוונת הלבוש בזה היא שברכת המזון היא השלמת העבודה הנעשית על השלחן, שהאכילה היא התחלת העבודה, והברכה היא גמר העבודה, וכשם שאין עבודת הקרבן נגמרת בשחיטה או בהולכת הדם, אלא בזריקת הדם על גבי המזבח, שהזריקה מתרת הקרבן והיא השלמת העבודה, כך העבודה שעל גבי השלחן אינה נגמרת באכילה שהיא כשחיטה, ולא בשתיה שהיא כעין קבלת הדם, ולא באמירת דברי תורה על השלחן שהיא כמו הבאת הדם למזבח, אלא רק בברכת המזון שהיא כעין מתן דמים על גבי המזבח. ולכן המנהג לכסות הוא דווקא בשעת ברכת המזון שהיא השלמת וגמר העבודה שעל גבי השלחן.

דינים שנלמדים מכך שהשלחן דומה למזבח

שם. בדברי הפוסקים מצינו דינים נוספים שנלמדים מכך שהשלחן דומה למזבח [מלבד כיסוי הסכין שנתבאר לעיל באריכות].

א. בשבלי הלקט (סי' קמא) כתב[יב], שמצוה להניח על השלחן מלח קודם שיבצע, כי השלחן דומה למזבח, והאכילה[יג] נחשבת לקרבן, ונאמר (ויקרא ב יג) 'על כל קרבנך תקריב מלח'.

ב. בספר חסידים (סי' קג) כתב שאסור להרוג כינה על השלחן, משום שהוא דומה למזבח. והובא **במגן אברהם** (סי' קסז ס"ק יג). וכן כתב **בספר היראה** לרבינו יונה.

מדוע הברייתא לא מונה גם את הכועס

עשרה דברים מביאין את האדם לידי תחתוניות וכו'. בהגהות מצפה איתן (ד"ה לידי) הקשה, מדוע הברייתא לא מונה גם את הכועס, שאמרו עליו בנדרים (כב.) שהתחתוניות שולטות בו.

ותירץ, שהברייתא הביאה עשרה דברים אלו, כדי להשמיענו שצריך להזהר מהם שלא לבוא לידי תחתוניות, אבל מכעס צריך להזהר בלאו הכי, ולכן הברייתא לא הביאה ענין זה.

מהם מוריגי בהמה

ומוריגי בהמה. פירש רש"י (ד"ה מוריגי), שהוא כל מקום בבשר הבהמה שאינו חלק, כגון החיך והלשון והכרס הפנימי ובית הכוסות. **והמהרש"א** (ח"א ד"ה ומוריגי) הקשה על דברי רש"י שלשונות הם בכלל מוריגי בהמה, שלא מסתבר שהתורה תספר בשבחו של אברהם אבינו במה שהאכיל את המלאכים לשונות שהם קשים לתחתוניות [ראה בבבא מציעא (פו:) ששחט שלשה בני בקר כדי להאכילם שלש לשונות בחרדל].

ותירץ, על פי דברי רש"י בשבת (פא. ד"ה מוריגי), שקליפת הלשון היא בשר שאינו חלק, ולפי זה יש לומר שדווקא קליפת הלשון אינה חלקה, אבל הלשון עצמה חלקה, ואברהם אבינו האכיל את המלאכים את הלשון עצמה בלא קליפתה[יד].

וכתב המהרש"א, **שהערוך** (ערך מהרג) פירש באופן אחר מרש"י, שכתב שמוריגי בהמה הוא החיך של הבהמה.

והרש"ש (ד"ה עשרה) תירץ, על פי דברי הגמרא בשבת (שם) שמוריגי בהמה 'בלא מלח' הם המביאים את האדם לידי תחתוניות, ומשמע שאם אוכלם עם מלח אינם מזיקים, ויש לומר שכיון שאברהם אבינו האכיל את המלאכים לשונות בחרדל, אפשר שהחרדל עומד במקום מלח, או שהיה שם גם מלח.

ביאור דברי רבי יהודה למטרוניתא

אמר לה הימנותא לדידי תרוייהו אסירן וכו'. בספר חפץ ה' (ד"ה המנותא) דקדק, מדוע רבי יהודה ברבי אלעאי הוצרך להשבע שכן הוא, ועוד מדוע אמר לה 'לדידי' שניהם אסורים, והלא דברים אלו אסורים לכל ישראל ולא רק לו.

וביאר, שהטעם שאמר לה כן הוא משום שהיא חשבה שהוא מלוה בריבית או מגדל חזירים, והיה מקום לומר שהלוה בריבית לנכרים, שדבר זה מותר, וכן גידול חזירים אינו אסור, ורק מידת חסידות היא שלא לעשות כן. אלא שכיון שרבי יהודה ברבי אלעאי היה חסיד מפורסם, אסר על עצמו דברים אלו באיסור גמור משום מידת חסידות. ובזה מיושב מדוע אמר לה 'הימנותא לדידי' שניהם אסורים, משום שדברים אלו מותרים מצד עצמם, אלא שהוא אסרם על עצמו, בשבועה זו.

ובברכת אברהם (כאן, ד"ה המנותא) הקשה על ביאור זה, שלפי זה כיצד נבאר את לשון הגמרא בנדרים (מט:) שמובא שם מעשה כעין זה, ושם מובא שאמר 'ביהודאי תרוייהו אסירן', הרי שאינו אסור רק לו ממידת חסידות, אלא לכל ישראל.

ועל דברי החפץ ה' שרק משום מידת חסידות יש איסור לגדל חזירים, הקשה **ביד דוד** (מהדו"ב, ד"ה הימנותא), שודאי שאסור לגדל חזירים כדי להרויח, וכאן אם פניו היו צהובים מחמת שהיה מגדל חזירים, ודאי שהוא משום שעשה כן להרויח, ודבר זה אסור מעיקר הדין ולא רק ממידת חסידות. ועוד, שגם אם נאמר שהיה מגדל חזירים כדי למשוח עורות בשומנם, שאינו אסור מדאורייתא[טו], מכל מקום העושה כן נקרא 'ארור' [כמבואר בבבא קמא (פב:)], ואיסורו הוא מעיקר הדין ולא רק ממידת חסידות.

ט. **מחצית** השקל (שם). י. **והביא** עוד, שהלבוש (שם ס"ה) כתב שבמקומו נהגו לכסות גם בשבתות ובימים טובים. וראה בלבוש שם שכתב שטעם המנהג שלא לכסות בשבת הוא משום שלדעתם סילוק הסכין הוא סימן כדי שיהיה לזכרון שאסור להניף ברזל על המזבח בשעת בניינו, ולא נטעה בדין זה כשנזכה שיבנה בית המקדש במהרה בימינו, אבל בשבת ויום טוב, שאין בנין בית המקדש דוחה שבת ויום טוב, אין צורך לעשות סימן לאיסור שלא להניף ברזל על המזבח. ובביאור המנהג שנהגו במקומו לכסות גם בשבת ויום טוב, כתב הלבוש שהוא משום שנקטו כטעמו של רבינו שמחה שהאיסור הוא מחמת מעשה שהיה ובזה אין לחלק בין חול לשבת, או שהוא משום שפירשו שהמנהג לכסות אינו כדי לזכור שלא יניפו ברזל על המזבח בשעת בניינו, אלא הוא לסימן בעלמא, שבמה שאין אנו נותנים ברזל על השלחן שהוא כמזבח, אנו עושים בזה סימן ומבקשים מהקב"ה שלאחר שזכינו שיהיה שלחנינו כמזבח לפניו, כן יזכינו לאריכות ימים, ושלא יתקצרו על ידי ברזל המקצר ימיו של אדם. וכיון שזהו טעם המנהג, אין לחלק בכך בין חול לשבת ויום טוב. יא. **וכן** תירץ בבית דוד (לייטר, שו"ת ח"א סי' קמח). והביא שכיסוד זה שמותר לבנות את המזבח בלילה, כתב גם בבית יצחק (שו"ת, או"ח סי' ג אות ה) בשם גאון אחד. אבל בגור אריה יהודה (סי' יט אות ב) נקט שגם את המזבח אסור לבנות בלילה. יב. **והובא** בבית יוסף (או"ח סי' קסז ד"ה ולא) וברמ"א (שם ס"ה). יג. **היינו** האכילה שהאדם אוכל כדי לחזק את כוחותיו שעל ידי זה יהיה בריא וחזק לעבודת השם. משנה ברורה (שם ס"ק לא). יד. **והעירו**, שבתוספות השלם ובחזקוני (בראשית יח ז) כתבו שהטעם שאברהם אבינו נתן להם לשונות, הוא משום שמיהרו ללכת לדרכם, ולא רצו להמתין שם עד שיפשיטו את העורות ויחתכו את הבשר לחתיכות, אבל את הלשונות הוציא מיד לאחר שחיטת הבהמה ולא הוצרכו להמתין. ולפי דברי המהרש"א שנתן להם את הלשונות בלא קליפתן, הרי גם הלשונות היו טעונות הפשט. טו. **ראה** בשלחן ערוך (חו"מ סי' תט ס"ב) שלא יגדל ישראל חזירים אפילו למשוח בהם עורות, ואין צריך לומר שלסחורה אסור לגדלם. ובסמ"ע (סק"ד) ביאר, שלגדל חזירים לסחורה אסור מדאורייתא, לפי שאסור מדאורייתא לסחור בדברים שאסורים באכילה מן התורה.

ביאור תשובת רבי יהודה

עשרים וארבעה בית הכסא איכא וכו'. במסכת נדרים (מט:) מובא מעשה כעין זה[טז], שרבי יהודה השיב לצדוקי שהטעם שפניו נראות כן הוא מפני שיש עשרים וארבעה בתי כסאות וכו'. וכתב **המהרש"א** (שם ח"א ד"ה אמרה), שאפשר שאין כוונת רבי יהודה שזהו הטעם האמיתי שפניו נראות כן, אלא השיב לו דברים בעלמא, שכיון שחשב שהוא ממגדלי חזירים, שהם מצויים בבתי כסאות, לכן השיב לו באותו מטבע, שיש בדרכו עשרים וארבעה בתי כסאות.

ובספר חפץ ה' (ד"ה המנותא) כתב, שרבי יהודה השיב לה שיש עשרים וארבעה בית הכסא וכו', ולא כמו שהשיב בנדרים (שם) שפניו מאירות משום ש'חכמת אדם תאיר פניו' (קהלת ח א), לפי שנקט בזה דרך ענוה, משום חסידות יתירה שהיתה בו, ולפי האמת שתי הסיבות נכונות.

מכאן רמז שיש לפנות לבו ממידות רעות

שם. באבן שלמה (פ"א סע' יא) כתב, שיש לאדם לפנות לבו בכל יום קודם הלימוד ולאחריו מדעות וממידות רעות, וענין זה מכונה בדברי חז"ל בשם 'בית הכסא', ורמזוהו כאן במה שאמרו שיש מעלה באריכות בבית הכסא, והיינו שמאריך ובודק עצמו היטב, שאין בו דעות ומידות רעות.

בדורות אלו אין לנהוג כן

בדיקנא נפשאי בכולהו. כתב בספר **נימוקי אורח חיים** (סי' ג סק"ג), שדווקא לפי הטבע שהיה בזמנם היה דבר זה מועיל לבריאות, אבל בדורות אלו נשתנו הטבעים, ואין לנהוג כן, כדי שלא יזיק הדבר לבריאות הגוף[יז].

האם מותר לעכב עצמו מלהתמנות לגבאי צדקה

שלשה דברים מקצרים ימיו ושנותיו של אדם וכו'. בדעת תורה למהרש"ם (יו"ד סי' רנז ס"ג) הביא שנשאל אודות מי שמינוהו לגבאי צדקה, ואינו רוצה בכך, האם מותר לו לעכב ולמנוע את עצמו ממינוי זה. והשיב, שלפי המבואר בגמרא כאן שהמונע את עצמו מדברים שגורמים לאריכות ימים, דבר זה גורם שיתקצרו ימיו, אם כן כיון שמצינו במדרש (ויק"ר כה א) שמי שנתחייב מיתה בידי שמים, יתמנה לפרנס על הציבור או לגבאי צדקה ויחיה, הרי מבואר שדבר זה גורם לאריכות ימים, והמונע את עצמו מזה נענש, כמו מי שנותנים לו ס"ת לקרות ואינו קורא וכו' שנענש, ולכן אסור לו למנוע את עצמו מכך[יח].

אמנם בציץ אליעזר (שו"ת ח"ח סי' פא) דחה את ראיית המהרש"ם, שיש לומר שדווקא באופנים אלו אמרו בגמרא שאם מונע את עצמו מהם מתקצרים ימיו, משום שבאלו מפורש בפסוקים שגורמים לאריכות ימים, ומכלל הן אתה שומע לאו שאם מונע עצמו מתקצרים ימיו, אבל דברי המדרש בענין פרנס על הציבור נאמרו רק בתורת סגולה למי שנכשל בעבירה שחייב עליה מיתה בידי שמים, ואי אפשר ללמוד מכך גם למי שלא נכשל בעבירה כזאת שאם לא יקבל על עצמו את הפרנסות, יתקצרו ימיו.

מדוע דברים אלו מקצרים ימיו ושנותיו

מי שנותנין לו ספר תורה לקרות ואינו קורא, כוס של ברכה לברך ואינו מברך. המהרש"א (ח"א ד"ה שלשה - השני) ביאר שהטעם שדברים אלו מקצרים ימיו ושנותיו, הוא משום ששני דברים אלו גורמים לאריכות ימים, שמי שנותנים לו ספר תורה, נחשב כאילו נותנים לו חיים, שהרי על התורה נאמר (דברים ל כ) 'כי הוא חייך ואורך ימיך', ומי שנותנים לו לברך, הרי האורח מתברך כאשר מברך את בעל הבית[יט], וכיון שאינו מקבל דברים אלו, הרי הוא מראה בעצמו שאינו רוצה באריכות ימים, ולכן מקצרים לו מהשנים שנקצבו לו[כ].

ובדרך חיים למהר"ל (אבות פ"א מי"ג) ביאר שהטעם שבכל אלו מקצרים ימיו, הוא משום שבכל אלו האדם מפריד את עצמו מהקב"ה שהוא מקור החיים, וממנו באים החיים לכל חי. ומי שנותנים לו ספר תורה לקרות ואינו קורא, הרי הוא מפריד את עצמו בכך מהקב"ה שהוא מקור החיים, והדרך לקבל חיות זו היא על ידי התורה, שעל ידה האדם מתדבק בהקב"ה, ועל ידי כך הוא מקבל את החיים מאת הקב"ה, ומי שמתרחק מהתורה, הרי הוא מפריד בכך את עצמו מהקב"ה שהוא מקור החיים, ולכן מתקצרים ימיו. ומי שנותנים לו כוס של ברכה לברך ואינו מברך, הרי הוא מרחיק את עצמו בכך מהקב"ה שהוא מקור הברכה, ולכן מתקצרים ימיו[כא]. ומי שמנהיג את עצמו ברבנות, מראה בכך שאינו רוצה לקבל חיות מהקב"ה שהוא מקור החיים, שבכך שמנהיג את עצמו ברבנות הוא מראה שמושל באחרים, ואינו 'מקבל', לפי שתכונת הקבלה שייכת דווקא במי שמשפיל את עצמו, ולכן אינו יכול לקבל את שפע החיות מהקב"ה, ומתקצרים ימיו[כב].

מדוע הפוסקים לא הביאו דין זה

ספר תורה לקרות. הרי"ף והרא"ש (פ"ט סי' ד) הביאו את דברי הגמרא כאן שמי שנותנים לו ספר תורה לקרות ואינו קורא, דבר זה גורם שיתקצרו ימיו, אבל **הרמב"ם הטור והשלחן ערוך** לא הביאו דין זה. והקשו **האחרונים**, מדוע השמיטו דין זה[כג].

ותירץ באליה רבא (שם סק"ג) שהטעם שהשמיטוהו הוא משום שלדעתם דין זה נוהג דווקא בזמן הגמרא שהעולה לתורה היה קורא בעצמו ולא הבעל קורא, אבל לפי מנהגנו שהבעל קורא הוא זה שקורא בתורה, בזה לא נאמר דין זה.

ובציץ אליעזר (שו"ת ח"ד סי' לד) הביא ראיה לתירוץ זה, מדברי המדרש תנחומא (יתרו טו) שמי שלא סידר את הפרשה פעמיים ושלש לא יעלה, ומעשה ברבי עקיבא שקראו החזן ברבים לקרות בספר תורה בצבור ולא רצה לעלות, אמרו לו תלמידיו, רבינו לא כך למדתנו 'כי היא חייך ואורך ימיך' ולמה נמנעת מלעלות, אמר להן העבודה לא נמנעתי לקרות אלא על שלא סדרתי אותה פרשה שנים שלשה פעמים, שאין אדם רשאי לומר דברי תורה לפני הצבור עד שיפשוט אותו ב' ג' פעמים בינו לבין עצמו. ומבואר מדברי המדרש שהמעשה היה שבקשו את רבי עקיבא לקרוא בספר תורה בציבור, וכיון ששאלת תלמידיו של רבי עקיבא היתה מכח אותו פסוק עצמו שרב יהודה מביא ממנו ראיה לדבריו שמי שנותנים לו ספר תורה ואינו קורא מתקצרים ימיו, אם כן יש לומר שדברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, ובא המעשה במדרש על רבי עקיבא, ולימד על דברי רב יהודה, שגם כוונת רב יהודה היא באופן כזה, שנותנים לו ספר תורה לקרוא בו ברבים בקול רם ואינו קורא, אבל אם רק מזמינים אותו לעלות לתורה ואחר קורא לציבור, בזה לא נאמר שמתקצרים ימיו.

וכן כתב האדר"ת (הו"ד בישורון ח"ו עמ' קמג) שאפשר שהטעם שלא הביאו דין זה הוא משום שלדעתם דין זה אינו אמור אלא באופן המוזכר בגמרא, 'שנותנין לו ספר תורה לקרות', וכך היו נוהגים בימיהם, אבל במי שקוראים אותו לעלות לתורה, כמנהגנו כיום שאינו קורא בעצמו, אם אינו עולה, אין בזה איסור כלל. והוסיף שבאמת יתכן שמי שיכול לקרוא בספר תורה, ואינו עולה לקרוא, הוא בכלל מה שאמרו בזה שמתקצרים ימיו.

אמנם בתורת חיים (סופר, שם סק"א) הקשה על תירוץ זה, שהרי גם בזמן הטור והשלחן ערוך היו מקומות שהעולים לתורה היו קוראים בתורה בעצמם. ועוד, שאפילו לפי המנהג כיום שהבעל קורא הוא זה שקורא בתורה, מה מועיל מה שהעולה אינו קורא בעצמו, הרי קריאת הבעל קורא נחשבת כאילו הוא קורא בעצמו, ואם כן גם באופן זה נאמר דין זה[כד].

ותירץ, שדברי הגמרא כאן לא נאמרו במי שקוראים אותו לעלות לתורה ואינו עולה, אלא במי שיודע לקרוא בתורה ונותנים לו ספר תורה כדי שיקרא בו ולא יבזבז זמנו לריק [ולא בשעת קריאת התורה], ובזה אמרו שמקצרים ימיו ושנותיו, שכיון שכתוב 'כי הוא חייך ואורך ימיך' (דברים ל כ) וצריך לקרוא בתורה יומם ולילה, אם אינו עושה כן, גדול ענשו[כה].

טז. **וכבר** העיר במלא הרועים (ד"ה כי) על השינוי בין הסוגיות. יז. **ראה** עוד ברמב"ם (דעות פ"ד הט"ז) שמנה עשרה זמנים שבהם על האדם לבדוק את עצמו אם צריך לנקביו. יח. **ובמקום** אחר (קונטרס תיקון עולם סי' לא סק"א, נדפס בתוך ספר משפט שלום) כתב המהרש"ם, שאם על ידי מינוי זה יתבטל מלימודו, אינו חייב להיעשות גבאי, שהרי הלימוד עצמו בודאי גורם חיים, כמבואר במדרש (שם). יט. **ראה** ברש"י (ד"ה מי) שנראה מדבריו שהטעם שבכל אלו מתקצרים ימיו הוא מחמת שנוהג בדרך גאוה, שמי שנותנים לו ספר תורה ואינו רוצה לקרוא מתוך גאוה שבו, וכן במי שנותנים לו כוס של ברכה ואינו מברך, וכן במי שמנהיג את עצמו ברבנות. וסיים המאירי שלפיכך ראוי לו לאדם להשפיל את עצמו כנגד הקב"ה וכנגד עמו של הקב"ה. כ. **וראה** עוד במאירי (ד"ה ולברכה). כא. **הדרך** חיים הולך בזה לשיטתו שנחלק על רש"י בביאור ענין מי שנותנים לו כוס של ברכה, ראה בזה להלן. ולדעת רש"י שמדובר דווקא באורח שאינו רוצה לברך לבעל הבית, ביאר בדרך חיים שהטעם שמתקצרים ימיו הוא מפני שהוא מרחיק עצמו בכך מן הברכה. כב. **ובמקום** אחר (דרך חיים פ"א מ"י, חידושי אגדות סוטה יג: ד"ה מפני) כתב המהר"ל, שהטעם שמי שמנהיג את עצמו ברבנות מתקצרים ימיו, הוא מפני שכאשר מנהיג את עצמו ברבנות ובשררה, הוא נבדל בכך מן הכלל, ואינו נחשב כחלק ממנו, אלא הוא נחשב כאדם יחידי. וכיון שלפרט אין כח קיום כמו שיש לכלל [דוגמת המים, שכאשר הם עומדים בפני עצמם, ממהרים להפסד, וכאשר נמצאים בנהר עם עוד מים, יש להם קיום], לכן זה שהנהיג עצמו ברבנות והבדיל עצמו מהכלל, אין לו אריכות ימים. כג. **בשיירי** כנסת הגדולה (או"ח סי' קלט הגה"ט אות ד) הקשה מדוע הרמב"ם והטור השמיטו דין זה. ובעולת תמיד (סי' קלט סק"ה) הקשה מדוע השלחן ערוך לא הביא דין זה. וכתב האליה רבא (שם סק"ג) שעל השלחן ערוך אין קושיא מדוע השמיט דין זה, שכיון שהרמב"ם והטור השמיטוהו, נמשך אחריהם. ובתורת חיים (סופר, שם סק"א) הקשה על תירוץ זה, שהרי בכמה מקומות מצינו שהשלחן ערוך כתב דינים שהרמב"ם השמיט. וכתב עוד, שאת דעת הרמב"ם שלא הביאו היה אפשר לתרץ שהרמב"ם סובר שהאמור בגמרא כאן אינו דין, שאסור להמנע מלעלות לתורה כשקראוהו, אלא הוא רק עצה טובה, שלא ימנע ויתקצרו ימיו, והרמב"ם כתב בספרו רק דינים ולא עצות, אבל על הטור והשלחן ערוך קשה, שהרי את הדין שמי שנותנים לו כוס של ברכה ואינו מברך כתבו (או"ח סי' רא ס"ג), ואם כן מדוע את הדין שמי שנותנים לו ספר תורה לקרוא ואינו קורא השמיטו. כד. **וכן** כתב בלב חיים (פלאג'י, שו"ת ח"ג סי' יג), שאיסור זה נאמר גם אם אינו קורא בתורה בעצמו, אלא רק עולה לתורה והבעל קורא הוא זה שקורא בתורה. כה. **וראה** שם שכתב ביאור נוסף בזה.

הפוסקים המאוחרים הביאו דין זה

שם. כל האמור הוא בדעת **הרמב"ם הטור והשלחן ערוך** שהשמיטו דין זה, אבל הפוסקים שאחריהם הביאו דין זה, ראה **במגן אברהם** (סי' נג ס"ק כב), **ובפרי חדש** (או"ח סי' קלט סק"א), **ובמשנה ברורה**[כו] (שם סק"א).

בדברי רבינו חננאל שבפרהסיא מותר להנהיג עצמו ברבנות

והמנהיג עצמו ברבנות. כתב **ריא"ז** (הו"ד בשלטי הגבורים אות ה ובפסקי ריא"ז פ"ט ה"א אות ז), שדווקא כשמנהיג עצמו ברבנות גם בצינעא, דבר זה מקצר ימיו ושנותיו, אבל מותר להנהיג עצמו ברבנות בפרהסיא, כגון נשיא שנוהג ברבים את מנהגי הנשיאות. והביא שכן כתב **רבינו חננאל**.

ובמנורת המאור (נר א כלל ג ח"א פ"א) גרס[כז] בדברי הגמרא כאן, 'איני והא אמר ליה רבי לרבן גמליאל בני נהוג נשיאותך ברמים וזרוק מרה בתלמידים, לא קשיא הא בצנעה הא בפרהסיא'. ולפי גירסא זו מפורש בדברי הגמרא שהקפידא היא דווקא כשמנהיג עצמו ברבנות גם בצינעא.

ובדברי חמודות (על הרא"ש פ"ט סי' ד, אות כ) הקשה, מה חידש ר"ח בזה, והלא מפורש כן במסכת כתובות (קג:), וכוונתו, שבגמרא שם מובא שרבי מסר לרבן גמליאל בנו סדרי נשיאות, ואמר לו 'בני, נהוג נשיאותך ברמים', והקשתה הגמרא ממה שאמרו בשבחו של יהושפט מלך יהודה שכשהיה רואה תלמיד חכם היה עומד מכסאו ומחבקו ומנשקו, הרי שיש שבח בדבר, ותירצה, 'הא בצינעא, הא בפרהסיא', ופירש **רש"י** (ד"ה בצינעא, וד"ה בפרהסיא), שבצינעא, יש לו לכבד כל אחד ואחד, ובפרהסיא, יש לו להטיל עליהם אימה, כדי להודיע נשיאותו. הרי שבפרהסיא מותר לנהוג שררה ורבנות, וכדברי ר"ח.

ובעץ יוסף (ד"ה והמנהיג) תירץ[כח], שבאמת דברי ר"ח מבוארים בדברי הגמרא בכתובות, אלא שר"ח בא לתרץ בזה מדוע אמר רב יהודה המנהיג 'עצמו' ברבנות, שלכאורה תיבת 'עצמו' מיותרת, ולכן ביאר ר"ח שהלשון 'עצמו' בא להורות שדווקא כשנוהג רבנות בינו לבין עצמו אז מתקצרים ימיו, משום שצריך שלב האדם יהיה נשבר ונכנע ושפל רוח מאד, ולא יגבה לבבו. אבל בפרהסיא, חובה לרב לנהוג ברבנות, כדי להטיל אימה על הציבור, שיהיו דבריו מתקבלים עליהם.

באיזה אופן מותר לנהוג ברבנות

שם. המהרש"א (ח"א ד"ה והמנהיג) הקשה, שבכמה מקומות אמרו שהרב צריך לנהוג ברבנות, כגון מה שאמרו בכתובות (קג:) 'נהוג נשיאותך ברמים', ועוד, שרב יהודה עצמו שאמר כאן שדבר זה מקצר ימיו, אמר לרב נחמן (קידושין ע.) שכיון שנתמנה לפרנס על הציבור אסור לו לעשות מלאכה לפני שלשה אנשים, הרי שגם לדעתו יש לנהוג עצמו ברבנות.

וכתב, שמצא כתוב בשם ר"ח, שמה שאמרו כאן הוא דווקא בצינעא, אבל בפרהסיא מותר לנהוג עצמו ברבנות [וכנ"ל]. וכתב המהרש"א שביאור זה הוא דוחק.

ולכן כתב דרך אחרת בזה, שרב יהודה דקדק ואמר 'המנהיג' עצמו ברבנות, ולא 'הנוהג' עצמו ברבנות, והיינו שלשון 'נוהג' משמע שהאנשים קיבלו אותו עליהם לרב, ובאופן זה ודאי מותר לנהוג עצמו ברבנות, אבל לשון 'מנהיג' משמע שהוא מנהיג את עצמו בשררה ורבנות, בעל כרחם של האנשים, שלא לרצונם, ועל כגון זה אמרו (פסחים פז: יומא פו:) שהרבנות והשררה מקברת את בעליה.

והוסיף, שמה שאמרו להלן שיוסף מת קודם לאחיו לפי שהנהיג עצמו ברבנות, ודאי שאין הכוונה שיוסף הצדיק הנהיג עצמו בשררה ורבנות שלא לרצון האנשים, אלא שדרשת הגמרא היא מייתור הכתוב שאמר שיוסף מת קודם אחיו, ולכאורה מה בא הכתוב לומר בזה, אלא בהכרח שבא ללמדנו שמי שנוהג עצמו ברבנות בעל כרחם של האנשים, מתקצרים ימיו[כט].

בצרור החיים (קלבי, ד"ה והמנהיג) תירץ את קושיית המהרש"אל, שאם כוונת הרב במה שנוהג עצמו ברבנות, היא כדי להציל עשוק מיד עושקו, וכדי שיתקבלו דבריו באזני המון העם, מותר לו לנהוג עצמו ברבנות, ומה שאמרו כאן שדבר זה מקצר ימיו הוא באופן שעושה כן שלא לשם שמים, אלא כדי לעשות לעצמו שם כאילו הוא אחד מהגדולים. ודייק כן מהלשון המנהיג 'עצמו', ומשמע שעושה כן לצורך עצמו, ולא לשם שמים. והוסיף, שלפי זה צריך לומר שאע"פ שודאי יוסף לא עשה כן, מכל מקום ראיית הגמרא היא מייתור הכתוב, שבהכרח שבא ללמדנו שמי שמנהיג עצמו ברבנות שלא לשם שמים, מתקצרים ימיו.

חלילה מלמנוע את עצמו מרבנות של תורה

שם. כתב **במגן אבות** (אבות פ"א מ"י) ש'רבנות' שאמרו כאן פירושה מלשון שררה ושלטון, שלא לנהוג שררה על הציבור במילי דעלמא[ל], אבל חלילה מלמנוע את עצמו מרבנות של תורה.

מה הראיה שאם אינו מברך מתקצרים ימיו

כוס של ברכה לברך ואינו מברך דכתיב ואברכה מברכיך. הקשה **בזהב שיבה**[לב] (ד"ה אמר רב יהודה), מה הראיה מפסוק זה שמי שאינו מברך להקב"ה מתקצרים ימיו, והרי אפשר שמי שאינו מברך, אולי רק אינו בכלל 'ואברכה', ודווקא במי שנאמר עליו בהמשך הפסוק שם (בראשית יב ג) 'ומקללך', עליו נאמר 'אאר', אבל מי שרק אינו מברך, ואינו בכלל 'מברכיך', אולי אינו בברכה ואינו בקללה[לג].

ומצינו בזה כמה תירוצים:

א. בקדושה וברכה (סמיכת חכמים ד"ה דכתיב) תירץ, שבהכרח שכוונת הפסוק היא גם על המשמעות שמי שאינו בכלל 'מברכיך' הוא בקללה, שאם לא כן, מדוע הפסוק פתח בברכה וסיים בקללה, ולא להיפך, כמו שאמר יצחק (בראשית כז כט) 'ארריך ארור ומברכיך ברוך', כדי לסיים בברכה[לד], אלא בהכרח שהפסוק נכתב בסדר זה כדי לומר שאם אינו מברך, נחשב כמקלל, וגם עליו נאמר 'ומקללך אאר'.

ב. באופן נוסף ביאר **בקדושה וברכה** (שם), שיש הכרח נוסף שכוונת הפסוק היא להורות שאם אינו מברך, הוא מתקלל, שהרי לגבי ברכה, הפסוק כתב תחילה את הברכה, 'ואברכה', ואחר כך את המברכים, 'מברכיך', ולגבי קללה, הפסוק כתב תחילה את המקללים, 'ומקללך', ואחר כך את הקללה, 'אאר', ולכאורה היה לו לפתוח בשניהם באותו ענין, או בברכה ובקללה, או במברכים ובמקללים, ומדוע שינה הכתוב את לשונו. אלא בהכרח שבא ללמדנו דיוק זה, שמי שאינו בכלל 'מברכיך', הרי הוא בכלל 'ומקללך', וגם עליו נאמר 'אאר'.

ג. באליה רבא (סי' רא סק"ד) תירץ, שאם פירוש הפסוק הוא שמי שאינו מברך אינו בכלל ברכה, אם כן המילים 'ואברכה מברכיך' מיותרות, שהרי אפשר ללמוד מהמילים 'ומקללך אאר', שמי שמברכו, מתברך, משום שמדה טובה מרובה ממידת פורענות, ואם המקללו מתקלל, קל וחומר שהמברכו מתברך, ובהכרח שמה שהתורה כתבה את המילים 'ואברכה מברכיך', הוא כדי ללמד שמי שאינו מברכו, אף הוא בכלל קללה, שמתקצרים ימיו.

ובעץ יוסף (ד"ה דכתיב) הקשה על ביאור זה, שמלשון הפסוק 'ומקללך אאר' משמע שרק מי שמקלל הוא בכלל 'אאר', ואם גם מי שאינו מברך הוא בכלל זה, מדוע נכתב הפסוק בלשון זה. ותירץ, שכוונת הפסוק היא, 'ומקללך', פירוש מי שאינו חפץ בברכה ואינו בכלל 'מברכיך', אאר.

האם הלימוד מהפסוק הוא דווקא באורח או גם במי שאוכל משלו

שם. רש"י (ד"ה ואברכה) פירש שהלימוד מהפסוק (בראשית יב ג) 'ואברכה מברכיך' הוא שאף המברך ברכת המזון, הרי הוא מברך את בעל הבית, ואם מונע עצמו מזה מתקצרים ימיו[לה].

ובדרך חיים (אבות פ"א מי"ג) כתב שאין צריך לפרש את דברי הגמרא דווקא באורח שמברך לבעל הבית, אלא יש לפרש שמדובר במי שאוכל משלו ונותנים לו כוס של ברכה ואינו מברך, והלימוד מהפסוק הוא שאם מי שמברך את אברהם אבינו מתברך, כל שכן שמי שמברך את הקב"ה שהוא מתברך, וכאשר נותנים לו כוס של ברכה ואינו מברך, הרי הוא מרחיק את עצמו בכך מהקב"ה שהוא מקור הברכה, ולכן מתקצרים ימיו.

הדין לפי רש"י במי שאוכל משלו

שם. כתב **במגן אברהם** (סי' רא סק"ה), שלפי דעת **רש"י** שהלימוד שמתקצרים ימיו הוא שכשם שכתוב (בראשית יב ג) 'ואברכה מברכיך', אף כאן המברך ברכת המזון הוא מברך לבעל הבית, אם כן דווקא באורח שבעל הבית נותן לו כוס של ברכה הדברים אמורים, שאז יש למברך על הכוס חיוב לברך את בעל הבית, אבל במי שאוכל משלו, או באורח שאינו מברך על הכוס לא נאמר שמתקצרים

כו. וראה עוד במחצית השקל (סי' תכח סוף סק"ח). וראה גם בציץ אליעזר (שם) שציין לדברי ביאור הגר"א (או"ח סי' קלה ס"ו) שכתב שמקור דברי השלחן ערוך שם הוא מהגמרא כאן, ולפי דבריו נמצא שהשלחן ערוך הביא דין זה. **כז. וכן** הובאה גירסא זו בדקדוקי סופרים (אות ד). **כח. כעין** זה כתב גם במעון הברכות (ד"ה והמנהיג). **כט. וראה** עוד בעיון יעקב (ד"ה והמנהיג). **ל. וכעין** זה תירץ בעין אליהו (ד"ה אמר - הראשון). **לא. וראה** עוד בביאורי אגדות להגר"א (ד"ה ואמר - הראשון) שכתב שהמנהיג עצמו ברבנות, היינו שאינו רוצה לעשות מלאכה. **לב. וכן** הקשה בספרו תאוה לעינים (אות עב). **לג. בקדושה** וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה דכתיב) ביאר שדווקא כאן יש להקשות כן, אבל על הלימוד מהפסוק (דברים ל כ) 'כי הוא חייך' וגו' שמי שנותנים לו ספר תורה ואינו קורא מתקצרים ימיו, אין להקשות שאפשר שאם אינו קורא אין לו לא ברכה ולא קללה, משום שמלשון הפסוק 'כי הוא חייך' משמע שהחיות של האדם תלויה בתורה, ואם אינו רוצה ללמוד, אין לו חיים, מה שאין כן כאן שבפסוק כתוב לשון ברכה, ולכן קשה שאפשר שאם אינו רוצה לברך אין לו לא ברכה ולא קללה. **לד. ומה** שמצינו בדברי בלעם שאמר 'מברכיך ברוך וארריך ארור' (במדבר כד ט), כבר ביארו במדרש (ב"ר סו ד) שהרשעים על ידי שתחלתן שלוה וסופן יסורין פותחין בברכה וחותמין בקללה, והצדיקים על ידי שתחלתן יסורין וסופן שלוה הם פותחין בקללה וחותמין בברכה [וראה במדרש שם ביאור נוסף]. ואם כן, אף כאן, כיון שאברהם היה צדיק, היה לו לסיים בברכה. **לה. באילת** השחר (בראשית יב ג) כתב שיש להתעורר מכאן כמה גדול כח הברכה, אפילו של אדם פשוט, שהרי גם על ברכה של אדם כזה נאמר 'ואברכה מברכיך', עד כדי כך שאם אינו רוצה לברך את בעל הבית, נענש על כך.

ימיו. וכתב **במשנה ברורה** (שם ס"ק יד), שנראה שכוונת המגן אברהם היא, שאם אינו אורח אינו גורם קללה לעצמו, אבל ודאי שאינו נכון לאדם לדחות מצוה שבאה לידו[לו].

ובשער הציון (שם ס"ק טו) הקשה על דברי המגן אברהם, מנין לו שאם אינו מברך על הכוס אין עליו חיוב לברך את בעל הבית[לז]. וכתב, שאולי המגן אברהם דייק כן מלשון הגמרא 'מי שנותנים לו כוס', ומשמע שדווקא במי שמברך על הכוס הדברים אמורים[לח].

כיצד נמנע רבי זירא מלברך הרי בכגון זה אמרו שמתקצרים ימיו

שם. בגמרא לעיל (מו.) מובא שרבי זירא סעד אצל רבי אבהו, ובתחילת הסעודה רבי אבהו שהיה בעל הבית בצע על הלחם, וכשהגיעו לברכת המזון, אמר רבי אבהו לרבי זירא שיברך ברכת הזימון, וענה לו שיש לו לברך, כמו שאמר רב הונא שמי שבצע על הלחם, הוא זה שמברך ברכת הזימון. והקשה **היעב"ץ** (שם ד"ה מי), כיצד נמנע רבי זירא מלברך, והרי בגמרא כאן אמרו שמי שנותנים לו כוס של ברכה ואינו מברך מתקצרים ימיו ושנותיו.

ותירץ, שדווקא אם נותנים לו לברך כדין, ואינו רוצה, בזה אמרו שמתקצרים ימיו ושנותיו, אבל אם נותנים לו בטעות, בזה לא אמרו שמתקצרים ימיו, וכיון שרבי זירא סבר כרב הונא שהבוצע מברך, נמצא שלדעתו רבי אבהו נתן לו בטעות לברך, ובזה לא אמרו שמתקצרים ימיו, ואדרבה, אם היה מברך היה גוזל מרבי אבהו את מצותו.

מדוע רש"י הביא ראיה מהפסוק שבחומש שמות ולא מהפסוק שבחומש בראשית

מפני מה מת יוסף קודם לאחיו מפני שהנהיג עצמו ברבנות. רש"י (ד"ה יוסף) פירש שהמקור שיוסף מת קודם לאחיו הוא מהפסוק (שמות א ו) 'וימת יוסף וכל אחיו', הרי שמת לפניהם.

והקשה בזהב שיבה (ד"ה אמר רב יהודה), מדוע רש"י הוכיח מפסוק זה שנאמר בחומש שמות, ולא מהפסוק שנאמר בחומש בראשית (נ כד), 'ויאמר יוסף אל אחיו אנכי מת', ומשמע שמת קודם להם[לט].

ובספרו תאוה לעינים (אות עב) תירץ, שמהפסוק שבחומש בראשית מוכח רק שיוסף מת קודם לאחיו, אבל אין משם ראיה שהטעם לכך הוא מפני שהנהיג את עצמו ברבנות, מה שאין כן מהפסוק שבחומש שמות משמע שזהו הטעם, שהרי לפני הפסוק 'וימת יוסף וכל אחיו', כתוב (שמות א ה) 'ויוסף היה במצרים', ולשון 'היה' מתפרש שהיה נוהג שררה במצרים, ומטעם זה מת קודם לאחיו, כמבואר בפסוק הבא 'וימת יוסף' וגו'. והוסיף, שבזה מבואר מדוע בפסוקים הקודמים (שם א ב-ד) מוזכרים כל השבטים מלבד יוסף שמוזכר רק בפסוק 'ויוסף היה במצרים', ולפי האמור מבואר, שכיון שיוסף לא החשיב עצמו יחד עם אחיו, אלא נהג שררה, לכן לא נמנה עמהם.

ובמירא דכיא (ברש"י) תירץ, שמהפסוק 'ויאמר יוסף אל אחיו אנכי מת', אין ראיה שמת קודם לאחיו, משום שיש לפרש ש'אחיו' האמורים בפסוק זה הם בני אחיו, שדרך בני אדם לקרוא לבני אחיו 'אחיו', ולעולם יש לומר שאחיו של יוסף מתו לפניו. אבל מלשון הפסוק 'וימת יוסף וכל אחיו' משמע שיוסף מת קודם לאחיו.

ובאופן נוסף תירץ, שמהפסוק 'אנכי מת' אין ראיה שהטעם שמת קודם לאחיו הוא משום שהנהיג עצמו ברבנות, שהרי אפשר שמת לאחר שנשלמו שנות חייו שנקצבו לו, אבל כיון שחזר הכתוב ואמר 'וימת יוסף וכל אחיו', אע"פ שכבר שמענו מהפסוק 'אנכי מת' שמת לפניהם, משמע שהפסוק 'וימת יוסף' בא לומר שזהו הטעם שמת לפניהם.

קשה שמצינו טעם אחר לכך שנתקצרו חיי יוסף

שם. הקשה **החתם סופר** (ד"ה מפני - הראשון), שבפרקי דרבי אליעזר (פרק לט) מובא שאמר רבי ישמעאל, עשר פעמים אמרו בני יעקב ליוסף 'עבדך אבינו'[מ], ושמע יוסף את הדבר ושתק, ושתיקה כהודאה, לפיכך נתקצרו מחייו עשר שנים. הרי מבואר בזה טעם אחר מדוע לא האריך ימים.

ותירץ, ששני הטעמים נכונים, שכיון שיוסף היה שרוי בצער משעה שנמכר כשהיה בן י"ז שנים עד שנעשה מלך כשהיה בן שלושים, ונמצא שהיה בצער י"ג שנים, ואם כן היה ראוי שיחיה כנגד זה בגדולה, לכל הפחות פי שבע משיעור זה, דהיינו צ"א שנים, שהרי במידת פורענות נאמר (ויקרא כו יח) 'שבע על חטאתיכם', וכל שכן במדה טובה שמרובה ממידת פורענות. ואם כן, היה ראוי שיחיה בטובה מגיל שלושים עד גיל קכ"א לכל הפחות, והרי יוסף מת בן ק"י שנים, ונמצא שחי רק פ' שנים בגדולה, ונתקצרו לו י"א שנים מחייו, והיינו ששנה אחת נתקצרה מפני שהנהיג עצמו ברבנות כמבואר בגמרא כאן, ועשר שנים נתקצרו לפי ששמע עשר פעמים שאמרו 'עבדך אבינו' ושתק.

מדוע דווקא שלשה אלו צריכים רחמים

שלשה צריכים רחמים וכו'. הקשה **המהרש"א** (ח"א ד"ה שלשה - השלישי), מדוע אמרו דווקא על שלשה אלו שצריכים רחמים, והרי הכל בידו יתברך, ועל הכל צריך לבקש רחמים מלפניו.

וביאר, שיתכן שכוונת הגמרא היא ששלשה אלו צריכים בקשת רחמים מיוחדת בתחילת השנה. ומה שאמרו ששנה טובה צריכה רחמים, הוא מפני שבתחילת השנה יש לבקש רחמים שתהיה שנה טובה. ומה שאמרו שמלך טוב צריך רחמים, היינו כיון שיום ראש השנה הוא יום מיוחד להמלכת הקב"ה שהוא מלך מלכי המלכים[מא], וכיון שמלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא [פירוש, שסדרי הנהגת המלכות בעולם הזה הם כעין סדרי הנהגת המלכות של הקב"ה בעולם העליון] לכן ביום זה נקבעים גם ענייני המלכים בעולם הזה, ויש לבקש רחמים ביום זה שיעמיד לנו הקב"ה מלך טוב. ומה שאמרו שחלום טוב צריך רחמים, הוא מפני שהחלום שהאדם חולם בראש השנה, הוא החלום היותר אמיתי, ומטעם זה אמרו (האגור סי' תתקכ, הובא בשו"ע או"ח סי' תקצז ס"ג) שמי שמתענה תענית חלום בראש השנה פעם אחת, יש לו להתענות בראש השנה כל ימיו.

והוסיף המהרש"א וביאר את דרשות הגמרא מהפסוקים לכל אחד משלשה עניינים אלו, שהדרשה מהפסוק (משלי כא א) 'פלגי מים לב מלך ביד ה'' שצריך לבקש רחמים על מלך טוב, היא שכשם שהמים מתפלגים ומתחלקים לשני נהרות, אחד לימין ואחד לשמאל, כך לב מלך הוא ביד הקב"ה, להטותו לטוב לעם ישראל או חלילה לרע, כפי הזכויות והחובות שיש לעם ישראל. והדרשה מהפסוק (דברים יא יב) 'תמיד עיני וגו' מרשית השנה ועד אחרית שנה' היא שבפסוק כתוב 'מרשית' בכתיב חסר, בלא אל"ף, ואותיות אלו הן אותן אותיות של 'מתשרי', והרי זה כאילו כתוב 'מתשרי השנה', והיינו שיש לבקש רחמים מתשרי על השנה, שתהיה שנה טובה, ויהיו עיני ה' עליה לטובה. והדרשה מהפסוק (ישעיה לח טז) 'ותחלימני', היא שפירשו תיבה זו מלשון חלום, והיינו שהחלום הוא דבר המסור בידו של הקב"ה, ויש לבקש עליו רחמים[מב].

והצל"ח (ד"ה שלשה) ביאר[מג], ששלשה דברים אלו צריכים תמיד רחמים, וגם לאחר שכבר זכינו להשיגם, עדיין צריך רחמים כדי שימשיכו ויתקיימו. והיינו, שמלך טוב, גם לאחר שכבר התמנה למלך מי שהוא איש טוב ובעל חסד, עדיין צריך לבקש רחמים שיהיה מלך טוב, שהרי 'פלגי מים לב וגו' על כל אשר יחפוץ יטנו' (משלי כא א), ולכן צריך תמיד לבקש רחמים שהקב"ה יטה לבבו לטובה. ושנה טובה, אע"פ שכבר נכתבו בראש השנה לטובה, עדיין צריך במשך כל השנה לבקש רחמים שתשאר הטובה בשלימות, וכמבואר במסכת ראש השנה (יז:) שאם ישראל היו צדיקים גמורים בראש השנה, ונגזר שירדו להם גשמים מרובים, ואחר כך ירדו מדרגתם ושוב אינם צדיקים גמורים, הקב"ה מקיים את מה שנגזר בראש השנה שירדו גשמים מרובים, אבל הוא מוריד אותם שלא בזמנם, ועל ארץ שאינה צריכה להם. וזהו שאמרו כאן, שבמשך כל השנה צריך לבקש רחמים על השנה שתהיה שנה טובה. וחלום טוב, אע"פ שחלם חלום טוב, עדיין צריך לבקש רחמים שיתקיים ולא תהיה בדיחותיה מפכחא ליה [-בדיחות הדעת שיש מהחלום, מבטלתו, שלא יתקיים כלל] כמבואר בגמרא להלן, וכן שימהר הקב"ה לקיימו ולא יצטרך להמתין הרבה שנים, כמבואר בגמרא לקמן (ע"ב) שהחלום יכול להתאחר מלהתקיים עד עשרים ושתים שנה[מד].

לו. **וראה** עוד בשער הציון (שם ס"ק יד) שכתב שאפשר שלפי המנהג כיום שכל אורח אומר 'הרחמן הוא יברך את בעל הבית' וכו', לא שייך כלל ענין זה. לז. **אמנם** בשם האמרי אמת הובא (ספר זכרון זכר יהודה עמ' ס), שאין כוונת המגן אברהם במה שכתב שדווקא 'בכוס ב"ה' לומר שאין הדברים אמורים כאשר האורח מברך בלא כוס, אלא בא למעט בזה שאר כוסות, כגון כוס של ברכה בברית מילה, או של ברכת אירוסין. לח. **וראה** עוד בחכם צבי (שו"ת סי' קסח) שלמד מלשון הגמרא כאן 'שנותנים לו כוס של ברכה ואינו מברך', שהמברך צריך לאחוז בעצמו בכוס, ולא אחר. לט. **בזהב** שיבה הוסיף שאין לומר שאמר להם כן זמן רב קודם שמת, בעודו בריא, ובאמת הם מתו לפניו, משום שמהלשון 'הנה' משמע שהדבר מזומן לקרות. ובככבא דשביט (ד"ה מפני) ובשדה יצחק (ברש"י) תמהו, שיוסף לא אמר 'הנה', אלא יעקב, כמו שנאמר (בראשית מח כא, נ ה) 'הנה אנכי מת'. מ. **ראה** בפירוש הרד"ל לפרקי דרבי אליעזר (שם אות יב) שהקשה שבפסוקים כתוב רק חמש פעמים שאמר 'עבדך אבינו'. והביא שפירשו בזה [כן כתב בזית רענן (על הילקוט פ' ויגש), וכן כתב היפה תואר (הו"ד בעץ יוסף ב"ר מט אות ד)], שיוסף דיבר עם האחים על ידי המליץ [-מתורגמן], והמליץ היה חוזר ואומר לפניו את כל דבריהם בלשון מצרית, ונמצא ששמע עשר פעמים 'עבדך אבינו'. מא. **ולכן** אנו אומרים 'המלך הקדוש' ו'המלך המשפט'. מהרש"א (שם). מב. **ונראה** שכוונת המהרש"א היא שדווקא בראש השנה יש לבקש על החלום, לפי שהחלום שאדם חולם בראש השנה הוא חלום אמיתי, וכדבריו הנ"ל. מג. **וכן** כתב בקיצור בביאורי אגדות להגר"א (ד"ה ואמר - השני). מד. **ובהגהות** רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה ג' צריכים) כתב שלפי פירוש זה צריך לבאר שראיית הגמרא מהפסוק היא ממה שתחילה כתוב 'ותחלימני', בלשון עבר, ואחר כך כתוב 'והחייני', בלשון בקשה, והיינו שאף לאחר שתחלימני, פירוש שהבאת עלי את החלום, צריך אני לבקש רחמים ש'החייני'. ובעץ יוסף (ד"ה ותחלימני) ביאר את ראיית הגמרא, שלכאורה היה צריך לכתוב 'ותחלימני להחייני', שהקב"ה הביא עליו את החלום הטוב, והחלום הוא הגורם את החיות, ומלשון הפסוק 'ותחלימני והחייני' משמע שמלבד שאתה שלחת את החלום, הינך גם 'והחייני', פירוש שאתה גורם את החיות, שקיומו תלוי בידך, ואין החלום מצד עצמו גורם את החיות.

וכעין זה ביאר בבן יהוידע (ד"ה שלשה), ובהקדם, שלכאורה קשה על מה שפירש רש"י (ד"ה גרירים) ששלשה אלו הם בידו של הקב"ה, ואין להם רשות לבוא ברשותו, ולכן צריך לבקש רחמים שיבואו. ולכאורה, הרי אדרבה איפכא מסתברא, שאם היו ביד מלאך, אז היה צריך לבקש רחמים מהקב"ה שיגזור על המלאך שיעשה אותם. ועוד, אם שלשה אלו הם ביד הקב"ה בלבד, מדוע לא מנו חז"ל שלשה אלו יחד עם שלשה מפתחות שהם ביד הקב"ה ולא נמסרו ביד שליח, מפתח של גשמים, של חיה, ושל תחיית המתים (תענית ב.).

ותירץ, שגם בשלשה אלו, יש מלאך שממונה עליהם, ולכן לא נמנו יחד עם השלשה מפתחות הנ"ל, ומה שאמרו שצריך לבקש עליהם רחמים, היינו שאע"פ שראה שתחילתם באה לטובה, אל יחשוב שכבר באה הטובה כולה, אלא יבקש רחמים עליה, וכגון בחלום, שאע"פ שראה חלום שמורה על דבר טוב, אל יחשוב כאילו כבר בא הדבר, אלא יבקש רחמים שיבוא הדבר הטוב שעליו הורה החלום. וכן בשנה טובה, שגם אם ראה שתחילת השנה היתה טובה, צריך לבקש רחמים שגם אחריתה תהיה טובה, וכן במלך, יש שרק בתחילתו מתנהג כמלך טוב, כדי למשוך את לב העם אחריו, ואחר כך נעשה קשה מאד, ולכן צריך לבקש רחמים שכל ימיו יהיה מלך טוב.

ביאור ענין ההכרזה בשלשה דברים אלו

שלשה דברים מכריז עליהם הקב"ה בעצמו וכו'. כתב **המהרש"א** (ח"א ד"ה שלשה - הרביעי), שענין ההכרזה בדברים אלו, הוא שהקב"ה מכריז עליהם בעצמו שיהיו קיימים בלי שינוי. ואת דרשת הגמרא מהפסוקים ביאר, שבשלשה פסוקים אלו נאמר לשון קריאה, ואי אפשר לפרשו כפשוטו, משום שלשון זה אינו נופל בדבר שאין בו שמיעה, כמו רעב [שנאמר בו (מלכים ב' ח א) 'כי קרא ה' לרעב'], ושובע [שנאמר בו (יחזקאל לו כט) 'וקראתי אל הדגן'], וכן לשון זה אינו שייך אצל בצלאל [שנאמר בו (שמות לא ב) 'ראה קראתי בשם בצלאל'], שהרי לא מצינו בו שהיה נביא והיה הקב"ה מדבר עימו, ולכן פירשוהו מלשון הכרזה, בדומה למה שנאמר (ישעיה מ ו) 'קול אומר קרא', וכן (שם מ ג) 'קול קורא במדבר', שאף שם הוא לשון הכרזה.

מדוע דווקא בשלשה אלו הקב"ה מכריז בעצמו

שם. הקשה **השל"ה** (תורה שבכתב סוף פרשת כי תשא דף נא:), מדוע דווקא בשלשה אלו הקב"ה מכריז עליהם בעצמו. וכתב, שלגבי שובע אפשר לבאר, שכיון שמפתח של מטר אינו נמסר ביד שליח (תענית ב.), לכן הקב"ה בעצמו מכריז על השובע. אבל עדיין קשה, מרעב ופרנס טוב.

וביאר, שבשלשה דברים אלו, לפעמים הם תמוהים בעיני האנשים, מדוע לזה יש שובע, ולזה יש רעב, וכן פרנס טוב, לפעמים אין האנשים מבינים מדוע זה עולה לגדולה יותר מזה, ולכן הקב"ה מכריז עליהם בעצמו, כדי להודיע שממנו יצאו, והוא יודע את הטעם להנהגה בהם[מה].

מה החידוש בכך שצריך להמלך בציבור

אין מעמידין פרנס על הצבור אלא אם כן נמלכים בצבור וכו'. הקשה **ביד דוד** (ד"ה אין), מה החידוש בזה שצריך להמלך בציבור, והרי מי יעמיד את הפרנס אם לא הציבור. וכתב, שאפשר שבית דין היו מעמידים את הפרנס, ולכן אומרת הגמרא שאין לבית דין להעמיד פרנס על הציבור אלא לאחר שימלכו בציבור.

מדוע צריך להמלך בציבור תחילה

שם. כתב **המהרש"א** (ח"א ד"ה אין), שיש לבאר את הטעם שצריך להמלך בציבור על פי מה שאמרו בסנהדרין (ח.) שהפסוק (דברים א יח) 'ואצוה אתכם בעת ההיא' וגו', הוא אזהרה לציבור שתהיה אימת הדיין עליהם, והפסוק (שם א טז) 'ואצוה את שופטיכם בעת ההיא' וגו', הוא אזהרה לדיין שיסבול את הציבור, והיינו שלא יטיל עליהם אימה יתירה, אלא יסבול טירחתם ויחשוב כאילו הוא סובל ונושא אותם עליו. ולכן אמרו שאין מעמידים פרנס על הציבור אלא אם כן נמלכים בהם, והיינו שיש להמלך בציבור אם יוכלו לקבלו ותהיה אימתו עליהם.

והוסיף המהרש"א וביאר את הראיה של הגמרא מדברי הקב"ה למשה בענין בצלאל[מו], שמהפסוק (שמות לא ב) 'ראה קראתי בשם בצלאל' למדו שהקב"ה אמר למשה, 'משה, הגון עליך בצלאל', והיינו ששאל אותו האם בצלאל הגון ומקובל עליך שתוכל להזהר בכבודו לקבלו כמנהיג על עם ישראל, ואמר לו משה להקב"ה 'אם לפניך הגון, לפני לא כל שכן', והיינו שאמר להקב"ה שאם לפניך הוא הגון ואתה יודע בו שלא ישתרר ויגיס דעתו לפניך, כל שכן שלפני הוא הגון ואקבלו ואזהר בכבודו. ומהפסוק (שם לה ל) 'ראו קרא ה' בשם בצלאל', למדו שהקב"ה אמר למשה שיאמר לבני ישראל שיראו ויבדקו האם בצלאל הגון לפניהם ויוכלו לקבלו ולהנהיגו עליהם באימה, ובני ישראל השיבו, שאם הוא הגון בעיני הקב"ה, שיודע בו שלא ישתרר עלינו, גם לפנינו הוא הגון, ונקבלו ותהיה אימתו עלינו[מז].

טעם נוסף מדוע צריך להמלך בציבור

שם. **במעון הברכות** (ד"ה אין) ביאר את הטעם שצריך להמלך בציבור תחילה, שאם הציבור מסכימים על בחירתו, ומינויו לשופט עליהם, דבריו מקובלים והם מצייתים לפסקי דינו. והביא שבדומה לכך מצינו בסנהדרין (כג.) בענין דיינים, שאחד מהבעלי דינים בורר לו דיין אחד, והשני בורר לו דיין אחד, ושני הדיינים בוררים דיין שלישי, ומבארת הגמרא שהטעם שעושים כן הוא ש'מתוך שזה בורר לו דיין אחד וזה בורר לו דיין אחד ושניהן בוררין להן עוד אחד, יצא הדין לאמיתו', ופירש רש"י (ד"ה יצא) שמתוך כך הבעלי דינים יצייתו לפסק הדיינים, כיון שמי שיצא חייב יאמר, הרי אני בעצמי בררתי את אחד הדיינים, ואם היה יכול להפך בזכותי, היה עושה כן[מח].

גם דיין שהוא גדול וראוי להתמנות יש לו להמלך בציבור תחילה

שם. **התשב"ץ** (שו"ת, ח"א סי' קסא) למד מכאן שגם אם הדיין שמתמנה על הציבור הוא מופלא וסמוך, ומי שמינה אותו הוא אדם גדול בדורו, ראוי שימלך עם הציבור קודם שממנה אותו עליהם, כשם שהקב"ה לא מינה את בצלאל על הציבור קודם שנמלך בציבור.

ואף בדברי **החתם סופר** (שו"ת, חו"מ סי' יט) מצינו שלמד מדברי הגמרא כאן אודות מה שנשאל בענין רב אחד שהשתרר על בני מקום אחד, בלי לשאול את רצונם, אלא על ידי פקודה ממקום גבוה באותה מלכות, האם כדין עשה או לא. והשיב, שאותו רב לא יפה עשה, שהרי בגמרא כאן אמרו שאין מעמידים פרנס על הציבור אלא אם כן נמלכים בציבור תחילה, ולומדים זאת מבצלאל, ואם בצלאל שהיה מלא בחכמה ובתבונה ובדעת, אמר הקב"ה שלא יעמידהו פרנס על ישראל אלא לאחר שאילת רצונם ודעתם, קל וחומר לשאר אדם שלא יתמנה בשום התמנות על הציבור, מבלי לשאול את רצונם תחילה.

מכאן שהמברך לאחרים נוטל מהם רשות

שם. כתב **בשבלי הלקט** (סי' קמ) בשם **רב האי גאון**, שהמברך לאחר, צריך ליטול ממנו רשות, וכגון שנים שאוכלים יחד, ובא אחד מהם לברך ברכת המוציא, אומר תחילה 'ברשות רבי' או 'ברשות מורי', ואם מברך לשנים או יותר אומר תחילה 'ברשות מורי', או 'ברשות רבותי', והם עונים 'ברשות שמים'. והמקור לכך הוא מדברי הגמרא כאן, שכשם שמשה השיב להקב"ה 'רבונו של עולם אם לפניך הגון, לפני לא כל שכן', וכן ישראל השיבו למשה 'אם לפני הקב"ה ולפניך הוא הגון, לפנינו לא כל שכן'. וכך בסעודה, כל בני הסעודה בוחרים להם את הכהן או את החשוב שבהם שיברך, ואומרים לו 'ברך אתה', וכאילו אומרים לו הינך נאה והגון לפני הקב"ה לברך, וכל שכן שהינך הגון לנו שתברך, והוא אומר 'ברשות רבותי', דהיינו שאומר להם, האם אתם מסכימים לכך שהקב"ה יסכים עמכם שהגון אני, והם משיבים 'ברשות שמים', והיינו שאומרים שהם מסכימים לכך שיסכימו עמהם מן השמים שנאה והגון אתה לפנינו לברך[מט].

ביאור שאלת הקב"ה ותשובת משה

אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה וכו'. הקשה **הריא"ף** (על עין יעקב, ד"ה אין), שמתחילת הענין משמע שאין הדבר תלוי בבני ישראל, אלא במשה לבדו, שהקב"ה אמר לו 'משה, הגון עליך בצלאל', ובהמשך הענין מבואר שהדבר תלוי אף בבני ישראל, שאמר לו הקב"ה 'אף על פי כן לך אמור להם'. ועוד, שאם מתחילה הקב"ה רצה שיהיה בצלאל הגון אף על בני ישראל, אם כן מדוע

מה. **ראה** לעיל שהמהרש"א ביאר בזה באופן אחר, שענין ההכרזה בשלשה דברים אלו הוא שיהיו קיימים בלי שינוי. מו. **לשם** הבנת דברי המהרש"א יש להקדים, שלפי גירסת הגמרא שלפנינו, הלימוד הוא מהפסוק (שמות לה ל) 'ראו קרא ה' בשם בצלאל', אמנם בהגהות וציונים (אות ד) הובאה גירסא אחרת, שהלימוד הוא מהפסוק (שמות לא ב) 'ראה קראתי בשם בצלאל', וכתב הדקדוקי סופרים (אות ס) שבזה יש להבין את דברי המהרש"א. וכתב עוד, שהגירסא המעולה שבגירסאות היא הגירסא המובאת בבית נתן, שמהפסוק 'ראה קראתי בשם' וגו' לומדים שהקב"ה נמלך במשה, ומהפסוק 'ראו קרא ה'' וגו' לומדים שמשה נמלך בבני ישראל. מז. **והוסיף** המהרש"א, שלכן אמר הקב"ה (שמות לא ב) 'ראה קראתי בשם בצלאל בן אורי בן חור למטה יהודה', והיינו שהוא מגדולי השבטים, ויש לבני ישראל להנהיגו עליהם לראש, והוסיף ואמר (שם לא ו) 'ואני הנה נתתי אתו את אהליאב בן אחיסמך למטה דן', שאהליאב הוא משבט דן שהוא מהירודים שבשבטים, והקב"ה עשה כן כדי להשוותם, שהשוה את בצלאל לאהליאב, ומתוך כך בצלאל שהוא מהגדול שבשבטים לא ישתרר ויגיס דעתו עליהם, וכן להיפך, שהשוה את אהליאב לבצלאל, שאע"פ שהוא מהירודים שבשבטים ינהיגו גם אותו עליהם ויקבלוהו לראש ולפרנס, כמו שקיבלו עליהם את בצלאל [ראה בזה גם ברש"י (שמות לה לד)]. מח. **והוסיף** רש"י, שאף דעתם של הדיינים עצמם נוחה להפוך בזכות שניהם, מפני ששניהם בירורים. מט. **ראה** בבית יוסף (או"ח סי' קסז ד"ה כתוב בשבלי) שהביא את דברי השבלי הלקט. וראה עוד ברמ"א (שם ס"ד), וברב פעלים (שו"ת או"ח ח"ד סי' כג).

השיב משה 'אם לפניך הגון לפני לא כל שכן', הרי עיקר התשובה היתה צריכה להיות שאם לפניך הגון, לפניהם לא כל שכן. ועוד, מדוע שאל הקב"ה בדעתם של משה ובני ישראל, הרי כיון שרצה הקב"ה למנות את בצלאל, מי יאמר לו מה תעשה. ועוד, היכן רמוז בפסוקים שהקב"ה אמר למשה שילך ויודיע לבני ישראל, ומשה הלך והודיעם.

וביאר בזה, שמתחילה הקב"ה שאל רק את משה האם בצלאל הגון עליו, כדי שלא יהיה זלזול בכבודו של משה, במה שהקב"ה ממנה אדם אחר מלבדו, וכיון שהמינוי נעשה בהסכמת משה, שוב אין בכך זלזול בכבודו. ולאחר מכן הקב"ה אמר לו שישאל את בני ישראל האם בצלאל הגון לפניהם. והטעם שהקב"ה עשה כן, הוא כדי שלא יהיה רע בעיני משה במה שהקב"ה שואל רשות מאחרים בפניו של משה, לכן הקב"ה שאל אותו תחילה האם בצלאל הגון לפניו, וכשהשיב לו שאם לפניך הוא הגון כל שכן שהוא הגון לפני, אמר לו הקב"ה שאע"פ כן רוצה אני שתראה בעצמך שהוא הגון לפניך, כדי שתודיע בזה לישראל שהוא הגון, וכשם שלפני הוא הגון וחלקתי לך כבוד לשאול אותך האם לפניך הוא הגון, כך תחלוק להם כבוד לישראל ותשאל אותם האם הוא הגון לפניהם.

ודבר זה רמוז בפסוקים, שלאחר שהקב"ה אמר (שמות לא ב) 'ראה קראתי בשם בצלאל', אמר (שם לא יג) 'ואתה דבר אל בני ישראל לאמר אך את שבתותי' וגו', ונדרש גם הפסוק שלפניו, שיאמר לבני ישראל וישאל אותם האם בצלאל הגון לפניהם, ומשה אמר לבני ישראל 'ראו קרא ה' בשם בצלאל בן אורי בן חור' (שם לה ל), והזכיר את חור אבי אביו, לפי ששאל אותם האם בצלאל שהוא נכדו של חור שנהרג על ידכם במעשה העגל, הגון לפניכם, ויבוא בצלאל ויכפר על הריגת חור.

מדוע אם לפני הקב"ה ומשה הוא הגון, כל שכן שהגון לפני בני ישראל

אם לפניך הגון לפני לא כל שכן וכו' אם לפני הקדוש ברוך הוא ולפניך הוא הגון לפנינו לא כל שכן. בשפתי חכמים (ד"ה א"ל) ביאר בזה, על פי מה ששנינו באבות (פ"ג מ"י) שכל שרוח הבריות נוחה הימנו רוח המקום נוחה הימנו, וכל שאין רוח הבריות נוחה הימנו אין רוח המקום נוחה הימנו. ומבואר, שכל מי שאהוב למטה, בידוע שהוא אהוב למעלה, וכן להיפך. וזהו שאמר משה להקב"ה, שאם לפניך הוא הגון, פירוש שהוא אהוב למעלה, אם כן בידוע שהוא אהוב גם למטה, וכמו כן בני ישראל אמרו שאם לפני הקב"ה הוא הגון ואהוב, לפנינו לא כל שכן.

מדוע הגמרא מביאה מאמר זה כאן

בצלאל על שם חכמתו נקרא. בעיון יעקב (ד"ה אמר) ביאר, שהגמרא מביאה מאמר זה כאן, מכיון שהיה מקום לומר שהטעם שבצלאל נקרא כן הוא מכיון שמינויו היה על ידי הקב"ה בעצמו, בלא שנמלך עם הציבור, ולא כשאר מינויים שאינם נעשים אלא על ידי הימלכות עם הציבור, ולכן נקרא שמו בצלאל, לומר שמינויו היה 'בצל אל' [היינו על ידי הקב"ה]. אבל כיון שנתבאר בגמרא לעיל שגם מינויו של בצלאל היה לאחר הימלכות עם הציבור, הוצרכה הגמרא לפרש שנקרא כן על שם חכמתו.

קשה שבפרשת תרומה הקב"ה אמר לעשות את הכלים תחילה

בשעה שאמר לו הקדוש ברוך הוא למשה לך אמור לו לבצלאל עשה לי משכן ארון וכלים הלך משה והפך וכו'. פירשו רש"י ותוספות (ד"ה לך), שהמקור שהקב"ה ציוה את משה לעשות את המשכן תחילה, הוא שבפרשת כי תשא (שמות לא ו-ז) נאמר 'ועשו את כל אשר צויתיך, את אהל מועד ואת הארון לעדת ואת הכפרת אשר עליו ואת כל כלי האהל', הרי שהקב"ה ציוה לעשות תחילה את אהל מועד, ורק אחר כך את הארון והכלים.

והקשו המפרשים[נ], שהרי בפרשת תרומה הקב"ה אמר למשה לעשות את הארון והשלחן תחילה, ואת המשכן לבסוף, כמו שאמר משה לבצלאל, שהרי כך סדר הפסוקים בפרשת תרומה, שתחילה נאמר (שמות כה י) 'ועשו ארון עצי שטים', ואחר כך נאמר (שם כה כג) 'ועשית שלחן עצי שטים', ואחר כך נאמר (שם כו א) 'ואת המשכן תעשה' וגו'[נא]. ואם כן קשה, מדוע משה הודה לבצלאל שאכן נצטוה לעשות קודם את המשכן, הרי בפרשת תרומה הקב"ה ציוהו לעשות את הארון והשלחן תחילה ורק אחר כך את המשכן.

ובביאור ענין זה מצינו כמה ביאורים:

א. הראב"ד (הובא בספר המכתם ד"ה אין) תירץ שהפסוקים שנכתבו בפרשת תרומה אינם ציווי הקב"ה למשה, שהרי אינו נכון לתלות את הטעות בהקב"ה ח"ו, אלא פסוקים אלו הם דברי משה לבצלאל, שאמר לו שכך ציוהו הקב"ה לעשות[נב]. והוסיף, שלאחר שבצלאל העמיד את משה על האמת, שיש לעשות את המשכן תחילה, כתב משה את הפסוקים שבפרשת כי תשא לפי הסדר הנכון.

ב. בספר המכתם (שם) תירץ, שהפסוקים שנאמרו בפרשת תרומה הם דברי הקב"ה למשה, והטעם שהקב"ה אמר למשה בסדר זה, הוא לפי שתחילה ראוי להקדים לצוות על עשיית הארון וכליו, שהארון הוא הנכבד בכל הענין ההוא, שבו נתונים לוחות העדות וספר התורה, וכן השכינה שורה בכפורת ובכרובים שעליו[נג], והארון היה העיקר שבמשכן, וכל שאר העניינים שהיו שם היו טפלים אליו, ולכן הקב"ה הקדים וציוה עליו ראשון. ומשה רבינו ציוה את בצלאל לפי הסדר ששמע מהקב"ה, אלא שבצלאל התבונן ואמר למשה, שלפי כבודו של הארון ראוי לעשותו לאחר עשיית המשכן, כדי שיוכל להניחו שם בקדושה, מיד עם גמר עשייתו. וזהו שאמר לו משה 'שמא בצל אל היית וידעת', והיינו שאין כוונת משה לומר שכך אמר לו הקב"ה להקדים את המשכן לארון, אלא כוונת משה לומר שמא בצל אל היית והבנת שכוונת הקב"ה שהקדים לצוות על עשיית הארון היתה רק מפני כבודו של הארון, ולא שיש להקדים עשייתו תחילה.

ג. בשיטה מקובצת (ד"ה נשעה) כתב, שאפשר שמשה רבינו ידע שיש לעשות קודם את המשכן, והטעם שאמר לבצלאל לעשות את הארון תחילה היה כדי לנסותו אם יבין מדעתו שיש להקדים את המשכן[נד].

ד. בפירוש רש"י בחומש (שמות לא כב) הובא בהגהה לתרץ, שהפסוקים שבפרשת תרומה נאמרו לענין הציווי להתנדב, ובזה הקדים את כלי המשכן, שהרי אין קפידא מה יתנדבו תחילה, אבל הפסוקים שבפרשת כי תשא נאמרו לענין העשייה, ובזה יש להקדים את המשכן תחילה.

ה. הריא"ף (על עין יעקב, ד"ה א"ל) ביאר בזה, בהקדם קושיא נוספת, כיצד הפך משה את מה שאמר לו הקב"ה. וכתב, שגם בפרשת תרומה, שהוזכר שם הארון תחילה, נתן הקב"ה רמז למשה שיעשה את המשכן תחילה, כמו שנאמר שם (שמות כה ט) 'ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו וכן תעשו', והיינו שכשם שהראה לו את תבנית המשכן תחילה ואחר כך את תבנית כל כליו, 'וכן תעשו' בסדר זה, להקדים את עשיית המשכן לעשיית הארון ושאר הכלים. ומשה רבינו לא דקדק דקדוק זה, אלא כיון שראה כתוב (שם כה י) 'ועשו ארון', חשב שתחילה יש לעשות את הארון. ובצלאל חידש למשה, שתחילה יש לעשות את המשכן, וזהו שאמר לו משה 'בצל אל היית', כשרמז לי הקב"ה בפסוק הנ"ל 'ככל אשר אני מראה' וגו'. ונמצא שאין סתירה בין הפסוקים שבפרשת תרומה לפסוקים שבפרשת כי תשא.

ו. הפני יהושע (ד"ה אמר) ביאר בזה, בהקדם תמיהה נוספת, כיצד עלה בדעתו של משה להפוך דברי הקב"ה שאמר לו להקים את המשכן תחילה. וביאר, שבתחילת פרשת תרומה, כאשר הקב"ה ציוה על מעשה המשכן, הזכיר את המשכן תחילה, שתחילה כתוב (שמות כה ח) 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם', ובפסוק הבא כתוב 'ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו וכן תעשו', הרי שהקב"ה הקדים את המשכן לכלים. ומאידך, בציווי העשייה שבפרשת תרומה, הקדים הכתוב את הכלים למשכן [כמובא לעיל]. ובביאור הטעם שכאן הקדים הכתוב את המשכן לכלים, וכאן הקדים את הכלים למשכן, אפשר לבאר בשתי דרכים, או שהטעם שהקדים את הארון והכלים למשכן הוא משום שבאמת אין עדיפות להקדמת עשיית המשכן על פני הקדמת עשיית הכלים, ולכן הכתוב שינה את הסדר כדי ללמדנו זאת, או שהטעם שהקדים את הארון והכלים למשכן הוא מחמת חשיבותם, שהארון והכלים היו קודש קדשים [ולכן היו נושאים אותם בכתף ולא בעגלות], ולכן הזכיר אותם בציווי תחילה, אבל סדר המלאכה הוא להיפך, שיש להקדים את עשיית המשכן תחילה, לפי שמעלים בקודש [והמקור לכך הוא מהקמת המשכן כמבואר במסכת מנחות[נה] (צט.)]. והקב"ה סמך בזה על בצלאל, שיעשה בזה לפי חכמתו. ומשה רבינו, יתכן שבאמת הסתפק בדבר זה, או שהיה סבור שבאמת יש להקדים את עשיית הארון, כפי הסדר שאמר לו הקב"ה[נו].

ז. הראנ"ח בספרו הנותן אמרי שפר (פרשת פקודי) ביאר בזה, בהקדם קושיות נוספות. א', על משה רבינו, אשר בכל בית ה' נאמן הוא, כיצד מלאו ליבו לעשות כן, ולהפוך דברי הקב"ה שאמר לו לעשות את המשכן תחילה. ב', על

נ. **ראה** במצויין להלן. נא. **ראה** במשך חכמה (שמות לה ל) שביאר את עומק הענין, מדוע בפרשת תרומה הוזכרו הכלים קודם המשכן, ואילו בפרשת כי תשא הוזכר המשכן קודם הכלים. נב. **וכן** כתב המהרש"א (בתוספות ד"ה לך), וביאר, שהפסוקים שנכתבו בפרשת תרומה לא נאמרו בסדר זה על ידי הקדוש ברוך הוא, ורק נכתבו בסדר זה על ידי משה, לפי מה שהבין שאין ענין להקדים את עשיית המשכן על פני עשיית הארון. נג. **כמו** שנאמר (שמות כה כב) 'ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת מבין שני הכרבים אשר על ארון העדת'. נד. **כן** כתב השיטה מקובצת בפירושו השני, ובפירושו הראשון כתב שמשה רבינו שינה ממה שאמר לו הקב"ה [וכתירוץ הראב"ד הנ"ל]. נה. **כך** כתב הפני יהושע, ששם מבואר שמכאן לומדים את הדין שמעלים בקודש. ויש להעיר, שבגמרא שם מבואר שאת הדין שמעלים בקודש לומדים ממקום אחר, ומהמשכן לומדים רק את הדין שאין מורידים בקודש, ובדברי רש"י שם (ד"ה ויקם) מבואר שגם דין זה אינו נלמד מסדר מלאכת המשכן כמו שכתב הפני יהושע, אלא מהפסוק (שמות מ יח) 'ויקם משה את המשכן' [ראה ברש"י שכתב בזה כמה פירושים]. נו. **וכתב** הפני יהושע, שיש ללמוד דבר זה, שהקב"ה סמך בזה על בצלאל, מהפסוק שכתוב בפרשת ויקהל (שמות לו ב) 'ויקרא משה אל בצלאל ואל אהליאב', ולא מוזכר בכתוב מה אמר להם ומה עניינה של קריאה זו, ולפי מה שנתבאר יש לומר שכיון שמשה טעה בזה, שהיה סבור שאין סדר ועדיפות מה להקדים תחילה, או שהיה סבור שיש להקדים את עשיית הארון תחילה, אמר הכתוב שסמך על בצלאל שיכוון לכוונת הקב"ה בזה.

בצלאל, שכיון שמשה אמר לו לעשות את הכלים תחילה, כיצד עלה על דעתו לפקפק מסברא בדברי משה. וכתב, שבכל ענין, הסדר בעשייתו, הוא בסדר הפוך מסדר המחשבה על עשייתו, משום שכאשר האדם חושב על הדבר, הוא חושב תחילה על התכלית שתבוא בסוף כל המעשים, ואחר כך הוא חושב על המעשים שיביאוהו לתכלית זו, ונמצא שמחשבת האדם תחילה היא על הענין שיבוא לו בסוף כל המעשים, והיא בסדר הפוך מהמעשים. ולמשל, מי שבונה בית לשבת בו, תכלית כל המעשים, וראשית מחשבתו בענין הבית, היא הישיבה בו, ורק אחר כך חושב כיצד יבנהו, וסדר המעשים הוא להיפך, שתחילה עוסק בכל ענייני הבנין, ואחר כך יגיע לישיבה בו. ותכלית בניית המשכן היתה כדי לשים בו את הארון שהתורה נתונה בו, ויהיה כבוד ה' חופף עליו, ולכן משה רבינו סידר בדבריו את עשיית הארון תחילה, ואחר כך את עשיית המשכן, לומר שתכלית עשיית המשכן היא הארון שיהיה נתון בו. ובצלאל שהיה איש נבון וחכם הבין מדעתו שאע"פ שהארון קודם במחשבה, לפי שהוא התכלית וכאמור, מכל מקום סדר העשייה אינו כן, לפי שמנהגו של עולם הוא שאדם בונה בית ואחר כך מכניס לתוכו כלים, ובודאי כך ציוה הקב"ה, לעשות את המשכן תחילה ואחר כך לעשות את הארון. ונמצא שמשה רבינו לא שינה מדברי הקב"ה, ואף בצלאל לא שינה ממה שאמר לו משה רבינו, אלא הבין שדברי משה היו לפי סדר התכלית, אבל סדר העשייה הוא להיפך. ולפי זה מיושב, שאין סתירה בין הפסוקים שבפרשת תרומה לפסוקים שבפרשת כי תשא, משום שבפרשת כי תשא מוזכר המשכן תחילה, לפי ששם הוא סדר עשיית המשכן, ובפרשת תרומה מוזכר הארון תחילה לפי ששם הוא כפי סדר המחשבה, שהתכלית מוזכרת תחילה[נז].

ובנוסח דומה ביאר **בגור אריה** (שמות לח כב), שמשה הקדים את הכלים, לפי שהם היו חשובים מהמשכן, כמו שמוכח ממה שהכלים היו ממשא בני קהת, והמשכן היה במשא בני מררי, ולכן התחיל משה מהכלים, שהם העיקר. אבל בסדר המעשה, יש להקדים את המשכן תחילה, שהוא המקום שבו נשמרים הכלים. ובצלאל שהיה ממונה על העשייה, נתגלתה לו ידיעה זו, שיש לעשות תחילה את המשכן. אבל משה שהיה ממונה על הלימוד בלבד, ידע את ציור המשכן וכיצד יצווה לעשותו, אבל ענין סדר העשייה נשכח ממנו[נח], עד שבצלאל שהיה ממונה על העשייה הזכירו.

ח. הצל"ח (ד"ה גלגלא) ביאר, שבני ישראל סברו שמיד בגמר עשיית המשכן, יקימו אותו ותשרה עליו השכינה[נט]. אבל הקב"ה ידע שגם לאחר שיגמרו מלאכת המשכן, עדיין לא יניח אותם להקימו, עד שיגיע ראש חודש ניסן, ולכן לפי האמת לא שייכת בזה טענת בצלאל, להיכן יכניס את הכלים, שהרי גם אם היה עושה את המשכן תחילה, לא היה מקים אותו אלא בראש חודש ניסן. והקב"ה נתן להם את האפשרות לבחור איזה מהם להקדים תחילה, את עשיית המשכן, או את עשיית הכלים[ס]. ואחר כך נאמר בפרשת כי תשא (שמות לא ב, ו-ז) 'ראה קראתי בשם בצלאל וגו', ועשו את כל אשר צויתיך, את אהל מועד ואת הארון לעדת ואת הכפרת אשר עליו ואת כל כלי האהל'. וכאן רמז הקב"ה למשה, שבצלאל יעשה את המשכן בסדר הזה, כדי שבצלאל יהיה סבור שמיד כאשר יגמור את המלאכה יקימו את המשכן ויכניסו לתוכו את הכלים, ולכן יתנהג בזה כמנהג העולם שעושים תחילה את המשכן. ומכאן אנו לומדים, שבצלאל היה עתיד באמת לעשות כן. ומשה רבינו שהפך את הסדר כדי לפרסם את חכמתו של בצלאל, לא שינה בזה ממאמר הקב"ה, שהרי באמת הקב"ה נתן לו את האפשרות להקדים איזה מהם שירצה, ובצלאל עמד מדעתו על כך שבנוהג שבעולם אדם בונה בית וכו'.

ט. בעיון יעקב (ד"ה לך) ביאר, שהקב"ה ציוה את משה שיעשה את המשכן תחילה, ואחר כך את הארון והכלים, אלא שמשה נתיירא, שאם יאמר לבצלאל לעשות את המשכן תחילה כמו שאמר לו הקב"ה, שמא ילך בצלאל ויהפוך את הסדר ויעשה תחילה את הארון והכלים, ואחר כך את המשכן, שיסבור שיש לעשות תחילה את מה שנצטוה אחרון, ולכן פתח משה במה שהקב"ה אמר לו לעשות בסוף, וסיים במשכן שהקב"ה אמר לו לעשותו תחילה, כדי שבצלאל יעשה תחילה את המשכן שנצטוה עליו לבסוף, ונמצא שהעשייה תהיה כפי הסדר שציוה עליו הקב"ה. וזו היתה דעתו של משה, אבל בצלאל היה מסופק האם לעשות תחילה את מה שנצטוה עליו לבסוף, או לעשות תחילה את מה שנצטוה עליו תחילה, ולכן שאל את משה האם משום שמנהגו של עולם וכו', יש לעשות תחילה את המשכן, והטעם ששינה הסדר הוא כדי שיעשה תחילה את מה שנצטוה עליו לבסוף וכאמור, או שמא רצון הקב"ה הוא שיעשה את הכלים תחילה[סא].

י. בדברי שאול (תנינא, ויקהל, ד"ה והנשיאים) ביאר, שחלילה למשה שישנה את מאמר הקב"ה, אלא שמשה היה ירא שלא יאמרו שלפי שבצלאל היה בן בנו של חור שהיה קרובו, העלהו לגדולה, ולכן משה רבינו הערים והפך את הסדר שאמר לו הקב"ה, ובצלאל בחכמת ה' שהיתה בו הבין את הסדר הנכון, וזה היה מופת חותך וראו כולם שבו בחר ה'.

מה הועיל שעשה את המשכן תחילה הרי לא הקימו אלא לאחר גמר עשיית הכלים

כלים שאני עושה להיכן אכניסם וכו'. הקשו **האחרונים**[סב], מה הועיל שעשה את המשכן תחילה, הרי אע"פ שעשיית המשכן היתה קודם עשיית הכלים, הקמת המשכן לא היתה אלא לאחר גמר עשיית הכלים, ואם כן עדיין אי אפשר להכניס את הכלים למשכן, והטענה 'כלים שאני עושה להיכן אכניסם' לכאורה עדיין קיימת.

ומצינו בזה כמה תירוצים:

א. בדברי הפני יהושע (ד"ה אמר) מבואר, שבאמת עיקר הטעם שבצלאל הקדים את עשיית המשכן הוא מפני שמעלים בקודש, ותחילה יש לעשות את המשכן שקדושתו פחותה מקדושת הארון והכלים [כמבואר במסכת מנחות (נט.) שמכאן לומדים את הדין שמעלים בקודש[סג]]. והטעם שבצלאל לא אמר טעם זה למשה רבינו, הוא מפני שאין זה דרך ארץ לומר למשה שטעה בדבר שהוא דין וחובה, ואף יתכן שאם בצלאל היה אומר זאת למשה היה זה בגדר מורה הלכה בפני רבו, ולכן בצלאל אמר למשה בדרך חכמה, שמצד דרך ארץ יש להקדים את עשיית המשכן, שאם לא כן להיכן יכניס את הכלים לאחר עשייתם. אבל כאמור, אין זה עיקר הטעם, וראיה לדבר, שהרי בלאו הכי גם לאחר עשיית המשכן אי אפשר היה להכניס אליו את הכלים, שהרי עדיין לא הוקם, אלא רק מחמת דרך ארץ אמר לו בצלאל טעם זה.

ב. ביערות דבש (ח"א דרוש ג) ביאר, ששאלת בצלאל 'כלים שאני עושה להיכן אכניסם', היא משום שסדר העולם הוא שתחילה בונים את הבית ואחר כך את הכלים, ואף כאן במשכן, כיון שהקב"ה בחר בו לדירה בתחתונים, יש לעשותו כסדר מנהג העולם. וכתב עוד, שהטעם שמשה רבינו שיבח את בצלאל על כך, הוא משום שהיה מקום לומר להיפך, שאין לעשות את המשכן בדומה לסדר העולם שבונים את הבית תחילה, כדי שלא יאמרו האנשים שהקב"ה צריך ח"ו לדירה. ובצלאל כיון לדעת הקב"ה שיש לעשות את המשכן כסדר העולם, כדי לקבוע לו דירה בתחתונים, והרוצה לטעות יבוא ויטעה, ולכן שיבחו משה במה שכיון לדעת הקב"ה.

ג. החתם סופר (שו"ת או"ח סי' קפח, הו"ד בחי' חת"ס ד"ה כלים - השלישי) כתב בשם **רבי נתן אדלר** זצ"ל, שלפני שכלי המשכן נמשחו, לא היתה קפידא האם יכניסם למשכן או למקום אחר, ורק לאחר משיחת הכלים, היתה קפידא להכניסם למשכן דווקא. ולכן אע"פ שהקמת המשכן היתה רק לאחר גמר עשיית הכלים, לא היה בכך קפידא. ומה שאמר בצלאל 'כלים שאני עושה להיכן אכניסם', הוא דווקא לענין העשייה, שמסתמא משיחת הכלים היתה כסדר עשייתם, ואם כן, אם היה עושה את הארון לפני המשכן, היה צריך למושחו לפני משיחת המשכן, כשם שעשייתו היתה לפני המשכן, וכיון שהארון היה נמשח לפני המשכן, להיכן היה מכניסו לאחר משיחתו, ומכאן הבין בצלאל שיש לעשות את המשכן תחילה, ובאותו סדר גם למשוח את המשכן תחילה, ובזה הועיל שלאחר משיחת הכלים היה יכול להכניסם מיד למשכן[סד].

ד. במלא הרועים (ד"ה כלים) תירץ, שאם היה עושה את הכלים קודם עשיית המשכן, היתה הכנסתם מתעכבת הרבה עד לאחר עשיית המשכן, והקמתו, אבל עכשיו שעשה את המשכן תחילה, והקים אותו מיד לאחר גמר מלאכת הכלים, אין הכנסתם מתעכבת כל כך.

ה. במרומי שדה (ד"ה כלים) תירץ על פי מה שכתב בפירושו לתורה (העמק דבר שמות לו יג), שלאחר גמר עשיית הכלים, בצלאל הקים את היריעות של שש על כלונסאות וכדומה, והכניס לתוכן את הכלים, כדי שלא יעמדו לעין כל אדם, שאין זה כבוד כלי הקודש, והיו שם עד לאחר שהקים משה את הקרשים ושאר ענייני המשכן.

נז. **וראה** בציץ אליעזר (שו"ת, חלק יד סי' סב) שהביא את דברי הראנ"ח, וכתב שבדברי המכתם הנ"ל מבואר אותו הכיוון ואותו הרעיון של הראנ"ח, ודברי האחד משלים את דברי משנהו. ועיין שם שהאריך בכל הענין. נח. **יש** לציין בזה לדברי האור החיים (שמות כה ט) שכתב שחלילה לומר על משה רבינו שישכח מצות ה', ועיין שם שביאר את הענין באופן אחר. נט. **וכמו** שמצינו במדרש (שמו"ר נב ב) שכיון שהוקם המשכן ונגמרה מלאכתו, היו ישראל מתרעמים על כך שכבר נגמר מעשה המשכן וכל כליו, ועדיין לא שרתה השכינה, והם לא ידעו שאין הקב"ה רוצה להשרות שכינתו ביניהם עד שיגיע החודש שנולד בו יצחק, שהוא חודש ניסן. צל"ח (שם). ס. **ולכן** בפרשת תרומה פתח וסיים במשכן, ואת הארון והכלים הזכיר באמצע, שתחילה כתוב 'ועשו לי מקדש וגו', ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן' וגו' (שמות כה ח-ט), ואחר כך נאמר 'ועשו ארון' וגו' (שם כה י), 'ועשית שלחן' וגו' (שם כה כג), 'ועשית מנורת' וגו' (שם כה לא), ושוב נאמר (שם כו א) 'ואת המשכן' וגו'. סא. **עיין** שם שכתב ביאור נוסף בדרך דרוש. סב. **ראה** במצויין להלן. סג. **ראה** בזה בהערה לעיל. סד. **ראה** בכלי חמדה (פקודי אות א) שביאר לפי זה את דברי הגמרא שבצלאל אמר 'ואתה אומר עשה לי ארון וכלים ומשכן, כלים שאני עושה להיכן אכניסם', ולכאורה קשה, שתחילה אמר 'ארון וכלים', ובשאלתו אמר 'כלים שאני עושה' וכו', ולא הזכיר את הארון. וכתב שלפי דברי רבי נתן אדלר יש לומר, שכיון ששאלת בצלאל היתה רק להיכן יכניס את הכלים לאחר שימשחם, לכן שאל רק על הכלים, אבל על הארון לא שאל, משום שלאחר משיחת הארון, קדושתו היתה גדולה כל כך, עד שעמד לגמרי בנס, וכמו שאמרו חז"ל (יומא כא. מגילה י:) שמקום ארון אינו מן המדה, ולא היה צריך מקום כלל, ולא היה שייך לשאול על הארון להיכן יכניסו, ולכן שאל רק על הכלים [ועיין שם שהאריך בזה].

ו. בבאר יוסף (שמות לא ב) ביאר, בהקדם שאלה נוספת, שלכאורה יש להבין, מה השאלה ממנהגו של עולם שאדם בונה בית ואחר כך מכניס לתוכו כלים, וכי הקב"ה צריך לעשות את המשכן כפי מנהגו של עולם, הרי כל ענין המשכן אינו דבר שמובן בהשגה שכלית כפי דעת האנשים ומנהגו של עולם, שהרי הקב"ה מלא כל הארץ כבודו, ושכינתו בשמי השמים העליונים, ומדוע צריך הוא שנעשה מקום למשכן, ובהכרח שכל ענין המשכן הוא גבוה מעל גבוה וכל ענייניו רמים ונשגבים, ואם כן מה הטענה בזה ממנהגו של עולם, שנאמר שיש לבנות את המשכן כפי מנהג בני אדם שבונים בית לכבודם ולהנאתם.

ויישוב שתי שאלות אלו הוא, שמה שאמר בצלאל למשה 'שמא כך אמר לך הקב"ה עשה משכן ארון וכלים', הוא משום שבצלאל ידע ברוח הקודש שכך הקב"ה ציוה למשה לעשות, ומה שלא אמר שכך נתגלה לו ברוח הקודש, שיש לעשות את המשכן תחילה, הוא משום ענוותנותו של בצלאל ומשום כבודו של משה. ולכן בצלאל סיבב את הענין ושאל את משה רק מכח מנהגו של עולם, שכאילו מטעם זה צריך לעשות את המשכן תחילה[סה]. ומשה הבין את עומק כוונתו של בצלאל, ששאלתו היא משום שכך נתגלה לו ברוח הקודש, ומה שלא אמר כן בפירוש הוא רק משום צניעותו וענוותנותו, ולכן אמר לו 'שמא בצל אל היית'.

היכן מבואר בכתוב שבצלאל כיון לכך מדעתו ושלכן נקרא בצלאל

שמא כך אמר לך הקב"ה עשה משכן ארון וכלים, אמר לו שמא בצל אל היית וידעת. הקשה **המהרש"א** (ח"א ד"ה עשה), היכן מפורש בכתוב שבצלאל כיון לכך מדעתו, ועוד, היכן מפורש בכתוב שנקרא בצלאל מטעם זה.

ותירץ, שלפי דרכם של רש"י ותוספות (ד"ה לך) שהובאה לעיל, שהמקור שהקב"ה אמר למשה שיאמר לבצלאל שיעשה את המשכן תחילה, הוא מסדר הפסוקים בפרשת כי תשא, יש לומר שכיון שבתחילת הענין שם כתוב (שמות לא ב) 'ראה קראתי בשם בצלאל' וגו', יש לומר שכוונת הכתוב היא שלכן נקרא בצלאל, על שם שכיון מדעתו לכוונת הקב"ה, שיעשו את המשכן תחילה.

וכתב עוד, שיותר נראה לפרש באופן אחר, שהמקור שבצלאל אמר למשה שיש להקדים את עשיית המשכן תחילה הוא מהפסוקים שבפרשת ויקהל בסדר עשיית המשכן, שעשיית המשכן כתובה שם לפני הארון והכלים, וכיון שבצלאל אינו מוזכר בעשיית המשכן שם, ורק בעשיית הארון נאמר (שם לז א) 'ויעש בצלאל את הארון', משמע שבצלאל ידע וכיון מדעתו לעשות את המשכן תחילה ואחר כך את הארון והכלים.

ביאור ענין צירוף האותיות שנבראו בהן שמים וארץ

יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ וכו'. המפרשים ביארו את דברי הגמרא בכמה אופנים.

א. במגן אבות (פ"ג מי"ד) ביאר, שענין צירוף האותיות הוא ההשתמשות בהלכות יצירה, שעל ידי צירוף האותיות יכולים לברוא בריאות חדשות, וכמו שאמרו בסנהדרין (סה:) 'אי בעו צדיקי ברו עלמא'.

ב. המהרש"א (כתובות ה. ח"א ד"ה גדולים) ביאר, שלבצלאל ניתנו שלש מעלות, חכמה, בינה, ודעת, כמבואר בפסוק (שמות לה לא) 'וימלא אתו רוח אלהים בחכמה בתבונה ובדעת', ומעלת הדעת שהיא רוח הקודש [כמו שכתב רש"י (שמות לא ג)] היא המעלה העליונה שבשלש מעלות אלו. וזהו שאמרו שבצלאל היה יודע לצרף את האותיות שנבראו בהם שמים וארץ, והיינו ששמים וארץ נבראו בשמותיו של הקב"ה, ושמותיו של הקב"ה אינם תיבות, אלא אותיות, ועל ידי הדעת ורוח הקודש ידע בצלאל לצרפם.

ג. בתולדות יעקב יוסף (פרשת תרומה, מלוה ועשו לי מקדש, ד"ה הגם) ביאר, שענין צירוף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ, הוא לפי שמלאכת המשכן ותבניתו נעשו בתבנית צורת העולם, ובצלאל ידע לצרף את האותיות שבהן נברא העולם, לצורך בניית המשכן בתבנית צורת העולם[סו].

וראה בליקוטי מאמרים (לרבי צדוק הכהן, קונ' עמלה של תורה אות ו ס"ק יא) שביאר את הדמיון בין בניית המשכן לבריאת שמים וארץ, שבריאת שמים וארץ היא כדי לגלות כבוד שמים בעולם התחתון, שכל מה שברא הקב"ה ברא לכבודו, כדי לגלות את כבוד מלכותו ושכינתו בתחתונים, ואף המשכן הוא מקום להשראת שכינתו יתברך בתחתונים [לאחר חטא אדם הראשון, שגילוי השכינה אינו בכל מקום כפי שהיה בעת בריאת העולם]. ולכן אמרו שבצלאל ידע לצרף במלאכת המשכן את האותיות שנבראו בהן שמים וארץ, כי בניית המשכן היא דוגמת בריאת שמים וארץ.

ד. בדברי שאול (ד"ה יודע) ביאר, שהאותיות שנבראו בהם שמים וארץ הן מיני השפעות רוחניות שונות, ועל ידי צירוף כולם, נעשה ענין מפואר במלאכת המשכן. וכמו שמצינו בחכמת המוזיקה, שקולות שוים, אינם ערבים לשומע אותם, ומאידך, קולות שונים זה מזה, יש שגם הם אינם ערבים, ורק אם מצרף ומשמיע קולות שונים ומנוגדים זה לזה, אז יהיו ערבים על שומעם. וכן מצינו בחריזת אבנים טובות ומרגליות, שעיקר הנוי שיש בכך הוא כאשר לוקח אבן אחת במראה זה, ואבן אחת ממראה שהוא נגדי לה, ובצירוף האבנים ממראות מנוגדים, יהיה הענין יפה למראה. וכך נברא העולם, שבמקום אחד הפירות טובים, ובמקום אחר המים, וכן בשאר עניינים, עד שבקיבוץ כולם נעשה העולם יפה ומפואר, ואם היה ענין כל המקומות שוה, לא היה העולם יפה וטוב כל כך. וכמו כן במשכן, ידע בצלאל לצרף ההשפעות הרוחניות זו לזו, עד שנעשה הענין מפואר.

קשה שגם החכמה הראשונה היא מהקב"ה ואם כן כיצד תמצא חכמה לאדם

אין הקדוש ברוך הוא נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה. הקשה **ביפה תואר** (הובא בעץ יוסף ד"ה אלא), הרי גם החכמה הראשונה היא מהקב"ה, וכיצד יתכן שתהיה חכמה לאדם בלא שיקבל אותה מהקב"ה, ואם כן כיצד אמרו שאין הקב"ה נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה.

ותירץ, שכוונת הגמרא היא שאין הקב"ה נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה ופיקחות לענין דרך ארץ ומוסר, ודבר זה אינו מהקב"ה אלא הוא ביד האדם עצמו, שהרי הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים (לעיל לג:), וכשיש לאדם חכמה זו, אז הקב"ה נותן לו את חכמת התורה.

ומצינו בזה ביאורים נוספים:

א. בדברי המאירי (לעיל מ. ד"ה לעולם) מבואר שכוונת הגמרא היא שהקב"ה נותן חכמה למי שיש בו כבר חכמה מינקותו, שלימוד החכמה בזמן הילדות, עומדת לאדם לדורות, והביא מאמר החכם 'לימוד החכמה בימי הנעורים, כפיתוח על האבן'.

ב. בדברי החסיד יעב"ץ (אבות פ"ג מי"א) בשם ה"ר **ישראל מבואר**, שכוונת הגמרא היא שמי שיש בו הכנה לקבלת החכמה, נחשב חכם בכח, וכשילמד את התורה, תצא חכמתו מן הכח אל הפועל, כי טבעו מסייעו לקבלת החכמה, כמו שהחרישה וההשקאה מסייעות לצמיחת הזרע ויציאתו מן הכח אל הפועל.

ג. בפרקי דאברהם (לרבי אברהם אחי הגר"א, אבות פ"ד מ"א) ביאר שהמשנה באבות (שם) 'איזהו חכם הלומד מכל אדם שנאמר (תהלים קיט צט) 'מכל מלמדי השכלתי'' מיישבת את הקושיא כיצד ימצא חכם בעולם, הרי אין הקב"ה נותן חכמה אלא לחכמים, ומנין תמצא לאדם החכמה הראשונה, וזהו שאומרת המשנה, שלאחר שלמד מכל אדם, כבר נעשה חכם, והיינו שאז הקב"ה נותן לו חכמה נוספת.

ד. בנפש החיים (שער ד פ"ה בהגהה) ביאר[סז], שכוונת הגמרא 'למי שיש בו חכמה' היא ליראת שמים, שגם יראת שמים נקראת חכמה, כמו שנאמר (איוב כח כח) 'הן יראת ה' היא חכמה'. והטעם שיראת שמים נקראת חכמה, הוא משום שהיא כעין אוצר שמכניסים לתוכו תבואה, שהיראה היא האוצר שבו משתמרת ומתקיימת החכמה. וזהו שאמרו שאין הקב"ה נותן ומשפיע לאדם את החכמה העליונה של התורה, פירוש שתתקיים אצלו ויהיה תלמודו משתמר בידו, אלא למי שיש בו יראת שמים, שהיא האוצר שבו משתמרת החכמה. ויראת שמים, תלויה באדם עצמו, ולכן אמרו שאם ישנה בו, הקב"ה נותן לו חכמה.

ה. בשדה יצחק (ד"ה אין) **ובתפארת מנחם** (ד"ה אר"י, והובא גם במנחם משיב נפש ד"ה אין) ביארו, שהחכמה הראשונה הנתונה באדם היא מחמת מה שנגזר על האדם בשעת יצירת הולד, שהקב"ה גוזר על הטיפה אם יצא ממנה חכם או טיפש (נדה טז:), ודבר זה תלוי בקדושת אביו ואמו בשעת הזיווג, וכמו שאמרו (עדיות פ"ב מ"ט) שהאב זוכה לבן בחכמה, והיינו בשעת הזיווג, ומי שיש בו חכמה מתחילת יצירתו, הקב"ה נותן בו אחר כך חכמה יתירה.

ו. בעמק הנצי"ב (נשא מא ד"ה ובחכמה) ביאר, על פי המובא במדרש (קהלת רבה א ה) שמטרוניתא אחת שאלה את רבי יוסי בר חלפתא, שלכאורה היה לפסוק לומר שהקב"ה נותן חכמה לשאינם חכמים, והשיב לה במשל, אם יבאו אצלך שני בני אדם ללוות ממך ממון, אחד מהן עשיר ואחד מהן עני, לאיזה מהן את מלוה, לעשיר או לעני, אמרה לו לעשיר, אמר לה ולמה, אמרה לו שאם יאבד העשיר את ממוני יש לו מהיכן לפרוע, אבל אם יאבד העני את ממוני מאין יפרע לי, אמר לה, ולא ישמעו אזנייך מה שאת מוציאה מפיך, אילו נתן הקב"ה חכמה לטפשים היו יושבין והוגין בה בבתי כסאות ובבתי תיאטריאות ובבתי מרחצאות, אלא נתן הקב"ה חכמה לחכימין והם יושבין והוגין בה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, ולכן נאמר 'יהיב חכמתא לחכימין ומנדעא לידעי בינה'. ומבואר בדברי המדרש, שכוונת הכתוב שהקב"ה נותן חכמה רק לחכמים היא, שנותן את החכמה רק לאותם שיש להם חכמה כיצד להתנהג עם החכמה שהקב"ה יתן להם, וינהגו בה בדרך כבוד.

סה. **והיינו** שבאמת שאלתו לא היתה מכח מנהגו של עולם, ובזה מיושבות שתי השאלות, שאע"פ שגם לאחר עשיית הכלים עדיין לא הוקם המשכן, לא היה בזה קפידא, משום שבאמת אין צורך לעשות את המשכן כפי מנהגו של עולם, וכפי שנתבאר שענייני המשכן הם גבוה מעל גבוה, ואינם נקבעים לפי מנהג בני אדם שבונים בית לעצמם.

סו. **ראה** גם בנפש החיים (שער א פ"ד בהגהה) שהמשכן והמקדש היו כוללים את כל הכוחות והעולמות, וכל סדרי הקדושות כולם, כל בתיו וגנזכיו, עליותיו וחדריו וכל כלי הקודש, כולם היו בדוגמא עליונה, צלם דמות תבנית העולמות הקדושים וסדרי פרקי המרכבה וכו', ולכן אמרו ז"ל יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ.

סז. **וכן** כתב ברוח חיים (אבות פ"ד מ"א). ודבריו הם כעין דברי היפה תואר הנ"ל.

וכעין זה כתב **במחשבות חרוץ** (אות ט ד"ה וד' כוסות), על פי דברי המדרש הנ"ל, שאין הקב"ה נותן חכמה אלא למי שלא יוציא את חכמתו במקומות המטונפים, והיינו שאין בו יראת חטא ושקוע בתאוות העולם הזה[סח].

ז. בחסדי אבות (לרבי יוסף חיים, אבות פ"ד מ"א) כתב, שיש בעולם שני מיני חכמה, המין האחד, הוא חכמה מבחוץ, והיינו מי שיש לו שכל להכיר את ערכו, ולדעת שאין לו חכמה בשום ענין, ובכל דבר הוא צריך ללמוד מאחרים, ומי שמכיר את ערכו ויודע את מיעוט חכמתו, נקרא חכם, לפי שדבר זה שהוא מכיר את ערכו, חכמה היא. והמין השני, הוא חכמה מבפנים, והיינו מי שהוא חכם באמת, שיודע ומבין בחכמת התורה, ויודע לפלפל ולהורות, וגם בשאר חכמות הוא בקי. ועל זה אמרו, שאין הקב"ה נותן את חכמת התורה לאדם אלא למי שיש לו חכמה, והיינו שהוא חכם בכך שמכיר את ערך עצמו ומיעוט חכמתו, ואינו טיפש לחשוב שהוא חכם שלם בכל דבר חכמה. וזהו שנאמר בפסוק (דניאל ב כא) 'יהב חכמתא לחכימין', ש'חכמתא', שהיא חכמת התורה הפנימית, הקב"ה נותן רק 'לחכימין', שיש להם חכמה מבחוץ, שיודעים שהם ריקנים, ומכירים את מיעוט ערכם[סט].

ח. בפחד יצחק (הוטנר, פסח מאמר פג אות ו) ביאר בזה, שהחכמה הראשונה שהיא תנאי לקבלת החכמה, היא ההכרה בכבוד החכמה והוקרת החכמה, וכבוד החכמה הוא התנאי והכלי קיבול לחכמה. והוסיף בביאור עומק הענין, שאין החכמה הולכת אלא ממקום גבוה למקום נמוך, ועל ידי הכבוד שהאדם מכבד את החכמה הוא מעמיד את החכמה במקום גבוה, ואת עצמו במקום נמוך ממנה, ועל ידי זה ההשפעה של החכמה נמשכת עליו מלמעלה למטה.

ביאור נוסף בכל הענין

שם. התשב"ץ בספרו חשק שלמה (משלי ד ז, דף סח.) דקדק בענין זה כמה דקדוקים. מדוע רבי יוחנן אמר 'אין הקב"ה נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה' בלשון שלילה, ולכאורה היה לו לומר 'הקב"ה נותן חכמה למי שיש בו חכמה'. ועוד, שלכאורה מה חידש בזה רבי יוחנן, הרי אלו דברי הפסוק שהביא 'יהב חכמתא לחכימין' (דניאל ב כא), ואין בין הפסוק לדברי רבי יוחנן אלא שבפסוק כתוב בלשון חיוב, ורבי יוחנן אמר בלשון שלילה. וכן, מה התחדש לרבי תחליפא בר מערבא כששמע את דברי רבי יוחנן, עד שהלך לבשר לרבי אבהו ששמע כן, הרי מפשוטו של מקרא מבואר כדבריו. ועוד יש להבין, במה נחלקו רבי יוחנן ורבי אבהו, ומדוע רבי יוחנן לא למד מהפסוק שרבי אבהו למד ממנו. ועוד דקדק, בלשונו של רבי אבהו 'אמר ליה, אתון מהתם מתניתו לה, אנן מהכא מתנינן לה', ולכאורה, הרי אין כאן לא משנה ולא ברייתא, אלא זהו לימוד מהפסוקים, והיה לו לומר 'אתון מהתם אמריתו לה, אנן מהכא אמרינן לה'.

וכדי ליישב כל זה הקדים, שלהשגת החכמה, צריך שהאדם יכין את עצמו ויתאמץ להשיגה, ויעשה כן בחשק רב ויכסוף לה מאד, ואחר שיעשה כן, צריך שהקב"ה יחפוץ להשפיע לו מהחכמה. וכיון שהאדם נתן ליבו, והכין את עצמו להשגת החכמה, כבר נקרא חכם בכח, משום שידיעת מעלת החכמה והכרת ערכה, תביאהו להשגתה, ויהיה חכם בפועל. ואף האנשים שמחמת עביות שכלם, אינם מסוגלים להשגת החכמה, אם יכינו את עצמם, ויתנו ליבם להשיג את החכמה, הקב"ה יאיר את עיניהם במאור תורתו, ויחלוק להם מחכמתו, כפי שיעור ההכנה שהכינו את עצמם. ומאידך, מי שלא ביקש את החכמה, ולא נתן ליבו להשיגה, הקב"ה לא יתן לו את החכמה במתנת חינם.

ובזה מבואר מדוע רבי יוחנן אמר 'אין הקב"ה נותן חכמה' וכו' בלשון שלילה, והיינו שהקב"ה אינו נותן חכמה בפועל, אלא למי שיש בו כבר חכמה בכח, והיינו שעל ידי שהכין את עצמו, והשתדל בהשגת החכמה, כבר נקרא חכם בכח, כאמור. ולכן אמר בלשון שלילה, כדי לשלול, שלמי שלא הכין עצמו ונתן ליבו להשגת החכמה, אין הקב"ה נותן לו חכמה.

והביא לכך ראיה מהפסוק 'יהב חכמתא לחכימין', שלכאורה קשה, וכי הקב"ה נותן חכמה רק לחכמים ולא לזולתם, הרי הוא נותן חכמה גם לפתיים, כמו שנאמר (תהלים יט ח) 'עדות ה' נאמנה מחכימת פתי', ועוד, שמלשון הפסוק נראה שאין לחכמים להחזיק טובה לעצמם על חכמתם, משום שניתנה להם מאת הקב"ה ואינה משלהם, וזה אינו, שהרי מאחר שהשתדלו בהשגת החכמה, היא נקראת על שמם[ע]. ולכן דרש רבי יוחנן שכוונת הפסוק היא שהקב"ה נותן את החכמה לאנשים שיודעים את מעלת החכמה וערכה, ומתוך כך השתדלו להשיגה [ויש להם להחזיק טובה לעצמם על כך], וראוי שיקראו 'חכמים', והיינו שהם חכמים בכח, וזהו שנאמר 'יהב חכמתא לחכימין', והיינו שהקב"ה נותן את החכמה בפועל, לאותם שרוצים להיות חכמים, והם כבר חכמים בכח.

והוסיף, שמדוקדק כן בלשון רבי יוחנן, שלא אמר שאין הקב"ה נותן חכמה אלא 'לחכם', אלא אמר 'למי שיש בו חכמה', והיינו שאע"פ שעדיין אינו חכם, אלא רק הכיר במעלת החכמה והכין עצמו להשגתה.

ובזה ביאר מדוע השמועה הזו היתה לרב תחליפא ממערבא לששון ולשמחה, לפי שהוא דיוק נכון בפסוק, ולכן הלך לבשר זאת לרבי אבהו. ורבי אבהו השיב לו, שהוא דרש כן מהפסוק (שמות לא ו) 'ובלב כל חכם לב נתתי חכמה', והיינו שבלב האיש שהוא עדיין רק בגדר 'חכם לב', שהוא חכם בכח בלבד, על ידי שהכין את עצמו לחכמה, כאמור, הקב"ה נתן בלבו את החכמה בפועל. והטעם שרבי אבהו אמר 'אתון מהתם מתניתו' וכו', הוא משום שדרשות אלו אינן מפשטות הפסוקים, אלא הן מדיוק לשון הכתוב, והן מורות על חידוד ורוב שכל, ולכן אמר בלשון 'מתניתו'.

והטעם שרבי יוחנן לא דרש כרבי אבהו מהפסוק 'ובלב כל חכם לב', הוא משום שסבר שכיון שהענין שנתבאר בדרך השגת החכמה הוא ענין טבעי, שלאחר שיכין האדם עצמו להשגתה, כבר נקרא חכם בכח, והקב"ה ישפיע לו מהחכמה בפועל, לכן אין להביא ראיה מפסוק זה שעוסק במעשה המשכן, שהרי בצלאל היה מוכן וראוי לכך מזמן בריאת העולם[עא], וחכמתו לא באה לו מחמת השתדלותו והכנתו. ורבי אבהו שדרש מפסוק זה סבר, שדווקא על בצלאל נאמר שמזמן בריאת העולם היה ראוי לכך, אבל שאר החכמים שעסקו איתו במלאכת המשכן, לא היו מוכנים וראויים לכך מזמן בריאת העולם, וחכמתם באה להם רק מחמת השתדלותם, ולכן אפשר לדרוש מפסוק זה[עב].

מדוע רבי אבהו לא הביא את הפסוק שבפרשת תצוה

אנן מהכא מתנינן לה דכתיב ובלב כל חכם לב נתתי חכמה. הקשה **בעיון יעקב** (ד"ה אנן), מדוע רבי אבהו למד מפסוק זה שנכתב בפרשת כי תשא, ולא למד מהפסוק (שמות כח ג) 'ואתה תדבר אל כל חכמי לב אשר מלאתיו רוח חכמה' שבפרשת תצוה.

ותירץ, שמפסוק זה אין ראיה לכך שאין הקב"ה נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה, משום שיש לפרש שכוונת הפסוק היא שהטעם שנקראים 'חכמי לב' הוא מכיון ש'מלאתיו רוח חכמה'[עג].

מדוע רבי יוחנן לא למד מפסוק זה

שם. באיי הים (ד"ה א"ר יוחנן) ביאר שהטעם שרבי יוחנן לא למד מפסוק זה, אף על פי שהוא פסוק מהתורה, הוא משום שבפסוק זה כתוב (שמות לא ו) 'נתתי חכמה', בלשון עבר, ויש מקום לפרש שכוונת הפסוק היא שבלב האיש שעכשיו הוא 'חכם לב', נתתי קודם לכן חכמה, עד שנהיה בגדר 'חכם לב'. אבל מלשון הפסוק בדניאל (ב כא) 'יהב חכמתא לחכימין' משמע, שהקב"ה נותן חכמה גם בהווה למי שהיה חכם קודם לכן.

ובבן יהוידע (ד"ה אמון) ביאר, שרבי יוחנן לא למד מפסוק זה, משום שפסוק זה עוסק בחכמה שניתנה לצורך מלאכת המשכן, ויש מקום לומר שדווקא חכמה של מלאכה אינה ניתנת אלא לחכמים, אבל חכמת התורה ניתנת גם לאותם שלא היו חכמים קודם.

ובאופן נוסף ביאר, שרבי יוחנן לא הביא ראיה מפסוק זה, משום שיש לומר שכוונת הפסוק היא שבמלאכת המשכן היה צורך שעה מיוחד, להוסיף חכמה על חכמת החכמים, אבל אין ראיה שבכל מקום הקב"ה נותן חכמה רק לחכמים.

וראה עוד **בחפץ ה'** (ד"ה אין) שביאר שאין לפרש שכוונת הפסוק בדניאל היא שהקב"ה נותן חכמה ועל ידה נעשים חכמים, משום שאם היה כתוב בפסוק 'יהב' בלשון עבר, היה במשמע שהקב"ה נתן כבר חכמה לאותם שהם כעת חכמים, וממה שכתוב 'יהב' בלשון הווה, משמע שהקב"ה נותן בתמידות חכמה לחכמים, והיינו שלאותם שהם כבר חכמים נותן להם חכמה.

מהו 'ולא טוות'

אמר רב חסדא כל חלום ולא טוות. רש"י (ד"ה כל) ביאר כל חלומות יראה אדם ולא יראה אחד מאותם שהוא שרוי בתענית שאינו טוב. **ובשתי ידות**

סח. **וראה** עוד בפני מנחם (כהעלותך תשנ"ד, ד"ה איתא) שהביא את דברי המדרש, והקשה, מה הפירוש שאם הקב"ה היה נותן חכמה לטיפשים היו יושבים והוגים בה בבתי כסאות ובבתי מרחצאות, וכי היו לומדים שם תורה. וביאר בשם אביו, שכוונת המדרש היא שהיו לומדים תורה בלי לטהר את הגוף, שהיו להם מחשבות רעות גם בשעת עסק התורה, ולכן אמר הכתוב שאין הקב"ה נותן חכמה אלא לחכמים, והיינו שמטהרים את עצמם ממחשבות רעות, אבל לאותם שהם מלוכלכים בחטא, אין הקב"ה נותן חכמה, ואין לתורה קיום אצלם. סט. **והוסיף**, שזהו שאמר התנא (אבות שם) 'איזהו חכם הלומד מכל אדם', והיינו שאיזהו חכם בחכמת התורה הפנימית, מי שהוא לומד מכל אדם, קטן כגדול, שדבר זה מראה שמחשיב את עצמו לריק מן החכמה, שהרי אין לקטן השגה בדברי חכמה עמוקים אלא בדברים קטנים בלבד, וזה שבא ללמוד ממנו, הוא מראה בעצמו שמכיר ערכו שאפילו דברים קטנים אינו יודע וצריך ללומדם מאחרים, ויש לו את החכמה החיצונית, ולאדם כזה, הקב"ה נותן את חכמת התורה הפנימית, וראוי לקרותו חכם. ע. **כמו** שאמרו (ע"ז יט.) בתחילה נקראת על שמו של הקב"ה ולבסוף נקראת על שמו, שנאמר (תהלים א ב) 'כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה'. עא. **כמבואר** בדברי המדרש (שמו"ר מ ב), שהקב"ה הראה למשה רבינו את ספרו של אדם הראשון, שכתובים בו כל הדורות, דור דור ומלכיו, דור דור ומנהיגיו, ואמר לו, כל אחד ואחד התקנתיו מאותה שעה, וכן בצלאל, מאותה שעה התקנתיו למלאכת המשכן. עב. **וראה** עוד בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה אמר להו) שביאר באופן נוסף במה נחלקו רבי יוחנן ורבי אבהו. עג. **וראה** עוד בבן יהוידע (ד"ה אמון). עד. **וכן** כתב בעיון יעקב (ד"ה אמן).

(די לונזאנו, במעריך אות ט"ת ערך טוות) ביאר[עה] שכוונת רש"י שכל חלום יראה חוץ מאותם חלומות שמתענים עליהם[עו]. אלא שבבית דוד (שאלוניקי, הל' שבת סי' קיח, ל:) הקשה שמרש"י לא משמע כן, כי לשון רש"י הוא 'ולא יראה מאותם שהוא שרוי בתענית', ולדברי השתי ידות מהו הלשון 'שרוי', לא היה לרש"י לומר אלא ולא יראה מאותם שצריך להתענות עליהם.

והביא הבית דוד שרבי שלמה אלגזי[עז] הבין ברש"י שכוונתו שלא יראה אדם בחלומו שהוא שרוי בתענית[עח]. אבל כתב הבית דוד שנראה שאין זו כוונת רש"י, שאם כן לא היה לו לומר 'אחד מאותן' שהוא שרוי בתענית אלא ולא יראה שהוא שרוי בתענית, ולמה אמר 'אחד מאותן'[עט]. אלא כוונת רש"י[פ] שלא יראה חלום כחלומות שהוא רואה ביום שהוא שרוי בתענית, שביום שאדם מתענה באים לו חלומות רעים בלילה מחמת שהיה ליבו עצב בתענית של יום, וזה מה שכתב רש"י ולא יראה אחד מאותם שהוא שרוי בתענית, שאותם שרואה כשהוא שרוי בתענית הם רעים[פא].

בערוך (ערך טוות) ביאר[פב] את הגמרא, כל חלום יש בו ממשות, אבל חלום שהוא רואה כשהוא צם אין בו ממשות[פג]. ובשתי ידות (שם) כתב 'ואיני רואה ממשות בפירוש זה', שאדרבה חלום של כרס מלאה אין בו ממש. וכן מבואר בתענית (כד:) שרבא גזר תענית ולא בא מטר, ואמר לציבור שילינו בתענית, ולמחר שאל אם יש אחד שראה חלום, וענה רבי אלעזר מהגרוניא שהקריאו לו בחלום שיהיה טוב, ואם כן מבואר שחלום שרואים כשצמים יש בו ממשות. וכן מבואר בסנהדרין (סה:) ומה המרעיב עצמו כדי שתשרה עליו רוח טומאה שורה עליו רוח טומאה, המרעיב עצמו כדי שתשרה עליו רוח טהרה על אחת כמה וכמה. וביאר רש"י (שם ד"ה על) שכך המידה נותנת שעל ידי תענית ובקשה תשרה עליו שכינה, שהרי מידה טובה יתירה על מידת פורענות. ואם כן גם בזה מבואר שיש ממשות בחלום שרואה כשצם, ושורה עליו רוח טהרה.

אלא שבבית דוד (שם) הקשה על ראיות אלו שאמנם כרס מלאה גם גורמת חלומות של שוא[פד], אבל מכל מקום כשהוא צם וליבו ריק גרוע יותר שהלב עצב ומרבה להעלות הרהורים יותר מאשר ריבוי המאכל, כי כל החלומות באים מהרהורי הלב כמבואר להלן (ע"ב). וכן מה שהביא מרבא אין ראיה שהרי נעשה לשם תשובה וגם היה צער של רבים ותעניתם נשמעה ונתקבלה לשמים, לכך סבר רבא שודאי חלום של אמת מן השמים לרחם על הציבור. וכן אין ראיה מהגמרא בסנהדרין ששם לא מדובר בחלום כלל. ולכן פירש הבית דוד [לפי מה שנתבאר שחלום של צום הוא יותר גרוע שיש בו הרהורים] שגם דברי הערוך הם כמו שפירשנו לרש"י שלא יראה מאותם שרואה כשהוא מתענה ביום שהוא שרוי בתענית, וכמו כן לפירוש הערוך שלא יראה מאותם שרואה כשהוא מתענה, שאין לנו לעשות מחלוקת ביניהם בפירוש משמעות 'ולא טוות'[פה]. ומעתה דברי רש"י והערוך קרובים בטעם הדבר שמחמת שהוא מתענה ביום ולבו עצב מתרבים באדם הרהורים, ומכח זה בא לו החלום, ולכך סבר הערוך שאין בהם ממש לפי שהם מחמת הרהורים ודמיונות. ולרש"י הם רעים מחמת עצבות הלב של התענית, והלב מעלה הרהורים ודמיונות כפי העצבות המצוי בו[פו].

בעיון יעקב (ד"ה אמר) בתחילה ביאר כוונת רש"י כביאור השתי ידות, וכתב שזה ודאי שאין כוונת רב חסדא שלא יתענה אדם על שום חלום, שהרי רב חסדא עצמו אמר בשבת (יא.) יפה תענית לחלום כאש לנעורת ובו ביום. לכן פירש רש"י שכל חלומות יראה אדם, וכמבואר להלן (ע"ב) כל הלן שבעה ימים בלא חלום נקרא רע, רק שכל החלומות יראה אדם חוץ מהחלומות שצריך להתענות עליהם[פז].

עוד ביאר שלפי שרב חסדא אמר [בסמוך] זה אחר זה כמה דברים בענין החלומות, שחלום שלא נפתר כאגרת שלא נקראת, וכן שחלום טוב וכן חלום רע לא מתקיים כולו, על זה אמר בתחילת דבריו שכלל דבריו הם על כל חלום, חוץ מאותם חלומות שצריכים להתענות עליהם שלא מועיל כלל זה.

ובככבא דשביט (ד"ה כל) ביאר שכיון שרב חסדא אמר בסמוך שחלום רע על ידי שהוא מתעצב הוא מבטלו, נמצא שכיון שאינו מתקיים אין צריך להתענות, וזהו מה שאמר כאן כל חלום ולא טוות, היינו על כל חלום יהיה מה שיהיה אין צריך להתענות עליו[פח].

בלשמוע בלמודים (ד"ה כל) ביאר על פי הגמרא בשבת (שם) יפה תענית לחלום כאש לנעורת. והכוונה כפי שיתבאר בכל הסוגיא שיש שלשה מיני חלומות: א. טוב שנדמה לרע. ב. רע שאחריתו טוב. ג. רע שמתהפך לטוב. והנה בשני האופנים שנדמה לרע ושאחריתו טוב אין צריך להתענות, שממילא תתגלה טובתם. רק באופן השלישי שצריכים לעורר שהרעה תתהפך לטוב, לזה צריכים להתענות, וזהו יפה תענית לחלום כאש לנעורת שהאש מהפך את הנעורת ממצבו למצב אחר. וזה מה שאמר רב חסדא 'כל חלום' הן טוב שנדמה לרע והן שאחריתו לטוב יפה הוא לראותו שחלום רע כזה עדיף מ'ולא טוות' היינו חלום רע שיתהפך לטוב רק על ידי התענית. וביאר עוד על פי דברי הבית יוסף (או"ח ריש סי' רפח ד"ה והא דאיתא) שחלומות שמתענים עליהם האחד מהם הוא הרואה יום הכפורים, וזהו שלא יראה אחד מאותם ששרוי עליהם בתענית, ואותו האחד הוא יום הכיפורים שאף שגוף החלום של יום הכפורים אין בו רע, עם כל זה אינו טוב לראותו[פט].

בבן יהוידע (ד"ה כל) ביאר שאם יראה אדם חלום רע רפואתו בדוקה ומנוסה להתענות בו ביום שחלם דווקא ולא ביום אחר כמבואר בשבת (שם), ואם כן אם יראה החלום בלילה שהיום הבא אחריו הוא בלאו הכי יום שיש בו תענית ציבור, אם כן רפואתו רחוקה, כי התענית ההיא לא תועיל לחלום, ואם יתענה ביום שאחריו גם כן לא יועיל כי צריך להתענות בו ביום שחלם דווקא. וזה מה שאמר רב חסדא כל חלום יראה האדם באיזה לילה שיהיה שיש לזה תרופה, ולא בלילה שביום הוא טוות, היינו תענית ציבור שחייב להתענות בלאו הכי.

ביגיעות מרדכי (ד"ה כל) ביאר על פי המהרש"א (להלן ע"ב ח"א ד"ה חלום) שכתב שמשום כך הגמרא אומרת (שם) שחלום של שחרית הוא מהחלומות האמיתיים, כיון שאז באשמורה אחרונה כבר נתעכל המאכל ונח האדם מהרהורים שביום, ואז יבואו החלומות אשר על ידי מלאך. אבל החלומות שבכל הלילה עשן המאכל נכנס למוחו ויטרידוהו ומערב שכלו בדברים בטלים אשר על ידי השד[צ]. ולפי זה יש לומר שכך כוונת רב חסדא, כל החלומות אפילו שהם רעים אין חוששים להם רק מספק שמא חלום של שחרית הוא, אבל באדם זה שישן כשהוא צם אין להסתפק בחלומותיו שהם על ידי שד, אלא חלום אמיתי הוא.

בשמן ששון (לוין, ד"ה אמר) ביאר שהחוקרים כתבו שרוב החלומות באים מרוב האכילה אשר האדים מהמאכל נכנסים לו במוחו ומזה נדמה לו בכח המדמה שבראשו איזה עניינים, ולפיכך אמר רבי יוחנן (להלן ע"ב) שלש חלומות מתקיימים ומונה שם חלום של שחרית מפני שכבר נתעכל המזון ונפסקו האדים מהאכילה של אמש, אם כן לפי זה היה טוב לו שלא יאכל קודם השינה, לזה אמר רב חסדא כל חלום יראה אף חלום רע רק שלא ילין בתענית[צא].

מדוע שלא יפתרנו

ואמר רב חסדא חלמא דלא מפשר כאגרתא דלא מקריא. רש"י (ד"ה דלא) ביאר שחלום שלא פתרוהו הוא כאגרת שלא נקראת, וכן החלום לא טוב ולא רע הוא, שכל החלומות הולכים אחר הפתרון. וביאר בעין ישראל (ד"ה חלמא) שכמו שבאגרת שלא נקראת כשאינו יודע מה כתוב בה, לא מתקיים מה שכתוב במכתב שהרי אי אפשר לקרותו כדי לדעת מה כתוב במכתב, ואם כן בחלום שלא פותרים אותו אינו מתקיים, שכבר אמרו (להלן ע"ב) כל החלומות הולכים אחר הפה, אבל אם לא פותרו אינו מתקיים[צב].

ובעיני יצחק (סי' קכג) הקשה שהרי אם בא אגרת מאדם אחד לחבירו להזהירו מהרע המעותד עליו למען ישתדל להינצל ממנו בכל יכולתו או שהמכתב

עה. הביאו ביד דוד (מהדו"ב ברש"י שם). עו. דהיינו יום הכפורים או שיניו שנפלו או ספר תורה שנשרף או נושא אשה שצריך לצום בהם, כמבואר בבית יוסף (או"ח ריש סי' רפח ד"ה והא דאיתא). עז. בספרו שמע שלמה (סוף הספר, לז: ד"ה דאיתי). עח. ועל פי זה פסק בשמע שלמה (שם) לענין מי שרואה יום הכפורים בחלום שצריך להתענות, שכן דעת הבית יוסף (שם) שעל כל אותם חלומות שכתובים בפרק זה שהם רעים מתענה, ופוק חזי שהגמרא אומרת כל חלום ולא טוות, ולכן אם אדם רואה בחלומו שהוא שרוי בתענית צריך להתענות. ואם יאמר אדם שראה שהיה יום הכפורים ולא היה מתענה, פטור. עט. ובככבא דשביט (ד"ה כל) כתב שאם לא היה כתוב 'מאותן' לא היה משמע שהולך דווקא על ימים שקבוע בהם להתענות, אלא איזה תענית שיהיה, לכן כתב רש"י מאותן ימים שכיון שרואה אחד מהימים ההם נראה שצריך כפרה, שעיקר ענין התענית הוא כדי שישים אל לבו לשוב מהעבירות שבידו כמבואר ברמב"ם (תעניות פ"ה ה"א). וכן כתב בזהב שיבה (סי' נט). פ. וכן פירש היד דוד (שם). פא. והביא שכן משמע מלשון רש"י בעין יעקב (ד"ה כל) שכתב 'מאותן כשהוא שרוי בתענית', ומשמע בהדיא שלא יראה מאותם שרואה כשהוא שרוי בתענית. אמנם בככבא דשביט (ד"ה כל) הקשה שזה דחוק בלשון רש"י. ועוד מה רב חסדא בא לומר בזה, ומה למדנו מדבריו. פב. הובא בהגהות וציונים. פג. וכן ביאר בתוספות הרא"ש (ד"ה כל) כל חלום רע שאדם רואה יש לדאוג עליו, חוץ מחלום שראה אחר התענית לפי שישב בתענית ונצטער מחמת העינוי וראה חלום רע. ומבואר בשבת (ל:) שאין אדם רואה חלום טוב אלא מתוך דבר שמחה [ומה שציין בתוספות הרא"ש לגמרא לעיל באין עומדין, העיר כבר בלב רחב (ברש"י ד"ה כל) שלא נמצא מקומו]. וכן כתב בתוספות רבינו יהודה (ד"ה כל). ובברכת אברהם (ברש"י שם) נסתפק אם צריך להתענות על חלום רע אחר התענית. אמנם השער הציון (סי' רכ סק"א) למד שכל אדם שסבל צער גדול ביום אין לו לדאוג מחלום רע בלילה. פד. כמבואר להלן (ע"ב). פה. אלא שהערוך מפרש שמדובר בחלומות שרואה כשהוא בתענית, ולרש"י מדובר שאינו שרוי בתענית אלא שרואה חלומות כמי שהוא שרוי בתענית. יד דוד (שם). פו. אמנם מהמהרש"א (ח"א ד"ה כל) משמע שהערוך חולק על רש"י. וכן מבואר בזהב שיבה (סי' נט). וראה באור החמה (ברש"י שם). פז. וכן ביאר בשפתי חכמים (ברש"י שם). פח. וכעין זה כתב בליקוטי חבר בן חיים (ד"ה אמר). עיי"ש. וכן ביאר במאורי אור (וירמש, ח"ד ד"ה אמר) שלא יתענה רק בנפשו עגומה [כמבואר להלן (ע"ב)]. וכן ביאר בפרשת מרדכי (ד"ה כל) שלכן הקדימה הגמרא מאמר זה ללמד את האדם שלא ישקיע את דעתו בדברי החלומות ולא ישימם אל לבו כלל, ולא תרגיל את עצמך להתענות עליהם. וראה בריב"ש (שו"ת, סי' תקיג) שביאר שאם התענית רעה לו הרבה ומזיקתו ומצטער בה יותר ממה שיצטער מפחד החלום אל יתענה, וכדברי רב חסדא כל חלום בלא טוות [כך היתה גירסתו, והובא בדקדוקי סופרים]. פט. וכעין דברי השתי ידות המובא לעיל. צ. וכן ביאר הכותב (להלן ע"ב ד"ה רבא). צא. וכתב שם שזה היפך דברי הערוך (הו"ד לעיל) שחלום שהוא רואה כשהוא צם אין בו ממשות. צב. ועל זה אמר רב חסדא בסמוך שחלום טוב לא מתקיים כולו וכן חלום רע לא מתקיים כולו, היינו אפילו אם פתר אותו, ואילו לא פתר אותו אינו מתקיים כלל.

הוא להודיעו על איזה טוב המוכן לו כדי שישתדל לעשות אמצעים לקרב הטוב ולחזקו, ואם יתעצל האדם לקרות בו ולא ידע כלל מה שכתוב בו בודאי הוא רעה לו. וידוע שהחלום הוא גם כן שמודיעים לו מן השמים איזה טובה או רעה המוכנה לבוא עליו וכדי שיעשה תשובה, ואם האדם לא יפתרנו ולא יכיר כוונת החלום הוא ודאי רעה, ואיך כתב רש"י שזהו לא טוב ולא רע.

ותירץ שכשהגזירה עדיין למעלה ולא ירד הכרוז למטה יש כח בנקל להפוך או לבטל הגזירה, אכן כאשר נשתלשלה אותה הגזירה למטה עד שהגיעה לשר הממונה על החלומות והשר ההוא כבר הראה אותה לאדם בחלומו וגם פתרו החלום, אזי הוא כאילו כבר הוכרז ונתפרסם למטה ולא בקל תתבטל. ולכן חלום שלא נפתר ועדיין לא נודע לחולם הכוונה של החלום הרי זה כאילו לא חלם כלל ואזי דומה לאגרת שלא נקראת, והחלום הוא לא טובה ולא רעה, והיינו שאותו הרמז שרמזוהו בחלומו שנגזר עליו טוב או רע אינו פועל כלל, וכאילו עדיין הגזירה למעלה בלבד ונקל לבטלה באיזה מעשים טובים שיעשה או בהיפךצג.

מדובר בחלום שצריך פתרון

שם. ביגיעות מרדכי (ד"ה חלמא) ביאר שדווקא חלום שאי אפשר להבינו בלי פתרון הרי הוא כאגרת שלא נקראת, וכיון שיש לפרשו לשני פנים לטובה או לרעה, מוטב שלא יפתרנו כלל ולא יפעל מאומה כמו אגרת שלא נקראת. אבל חלום שהוא מפורש לכל, ודאי שלא יועיל בשתיקתו כלום כיון שאינו צריך פתרון, ואם חלום רע הוא יטיבנו בפני שלשה כמבואר להלן (ע"ב)צד.

במצור דבש (ד"ה חלמא) כתב שרב חסדא דיבר בחלומות שאין פתרונן מאלו שמבוארים להלן (נו:-נז.) שמי שרואה אותם זוכה לזה ולזה וכן להיפך, שלא חולק בזה רב חסדא על ברייתות ומימרות של אמוראים. וכן מה שמבואר להלן (ע"ב) ששמואל כשהיה רואה חלום רע היה אומר 'וחלומות השוא ידברו', ובחלום טוב היה אומר 'וכי החלומות השוא ידברו', לא מדובר באותם שמפורש פתרונם בברייתות ובמימרות.

שיטת הזוהר

שם. בזוהר (וישב קפג.) מובא שרבי חייא שאל את רבי שמעון על מה שלמדנו חלמא דלא מיפשר כאגרתא דלא מקריא, האם הכוונה שמתקיים החלום רק האדם לא יודע מזה לפי שלא נפתר החלום, או שלא מתקיים החלום כלל כי כל החלומות הולכים אחר הפה ולפי שלא נפתר החלום נתבטל לגמרי. וענה לו רבי שמעון שהחלום מתקיים אלא שלא נודע לאותו אדם שנתקיים.

וביאר בפתרון חלומות (לר' שלמה אלמולי, ח"ב שער ז פ"ג)צה שלפי דברי הזוהר הדמיון לאגרת שלא נקראת הוא שכשם שהכתב הזה השלוח ממקום אחר אם מודיעים לו בו להישמר מדבר פלוני שאפשר שיגיע לו נזק ממנו או שמודיעים לו את הדרך אשר בו יוכל להגיע אל תועלת מה, הנה אם הוא לא פתח הכתב הזה או שפתח ולא הבינו לא יוכל להישמר ולידע את הדבר שמודיעים לו, אבל על כל פנים יתקיים והוא לא ידעו.

הרא"ש הביא זאת להלכה

שם. הרא"ש (סי' ה) הביא את דברי רב חסדא להלכה. וביאר **המעדני יום טוב** (אות כ) שכוונתו להשיא עצה טובה שלא יחזר האדם אחרי פותרי החלומות לפתור חלומו אשר חלם, כי כשלא נפתר הוא כאגרת שאינה נקראת. ואם תאמר מדוע מבואר להלן (ע"ב) שצריך להטיבו. יש לומר שמכל מקום לחוש צריך כמו באגרת שאף על פי שאינה נקראת יש לחוש שברבות הימים תהיה נקראת, ולכן צריך להטיבו אך אין צריך לפותרו.

מנין למד זאת רב חסדא

ואמר רב חסדא לא חלמא טבא מקיים כוליה ולא חלמא בישא מקיים כוליה. המהרש"א (ח"א ד"ה לא) ביאר שרב חסדא סמך על הדרשה בסמוך שלומדים מחלומו של יוסף שאין החלום מתקיים כולו. אלא **שביגיעות מרדכי** (ד"ה לא) הקשה שאם כן היה לרב חסדא לומר בקיצור כמו לשונו של רבי שמעון בן יוחאי [בסמוך] אי אפשר לחלום בלא דברים בטלים. או כדברי רבי ברכיה שכל חלום לא מתקיים כולו. אבל מכך שהוצרך רב חסדא להאריך ולכפול את דבריו בחלום רע לחוד ובחלום טוב לחוד, על כרחך נראה שמימרא זו קשורה עם מה שאמר לאחר מכן שחלום רע כשמתעצב הוא מבטל החלום, וכן חלום טוב מתבטל כששמח, וטעם הדבר הוא משום שלא חלום רע מתקיים כולו ולא

חלום טוב, לכן מספיק בעצב או בשמחה לבטלם. וכיון שהיה רגיל בפיו של רב חסדא לומר פעם בלשון זו ופעם בלשון זו אף שכוונה אחת לשתיהם, הגמרא אמרה אותם כלשונם.

במה עדיף חלום רע מחלום טוב

ואמר רב חסדא חלמא בישא עדיף מחלמא טבא. רש"י (ד"ה עדיף) ביאר שמביא את האדם לידי תשובה. **ובברכת אברהם** (גרס"י שם) כתב שלפי זה משמע שהעדיפות הוא רק לענין הרוחני שמגיע לאדם תועלת בחלום רע שמחזירו לתשובה יותר מחלום טוב, אבל לענין הגשמי הרי ברור שהתועלת המגיעה מחלום טוב היא יותר מהמגיעה מחלום רע. אלא שאפשר לבאר שכוונת רב חסדא שלפעמים חלום רע עדיף מחלום טוב, ורב חסדא הולך לשיטתו בסמוך שחלום רע מתבטל על ידי עצב וחלום טוב מתבטל על ידי שמחה. ועל כגון זה אמר כאן רב חסדא שחלום רע שאינו מתקיים ומתבטל על ידי עצבון הוא עדיף מחלום טוב שאינו מתקיים שבזה אין מגיע לאדם ממנו שום תועלת אבל חלום רע גורם לו לבוא לידי תשובה. עוד ביאר שחלום רע כיון שמביא את האדם לידי תשובה, לסוף הוא שיגיע לו טובה וריוח גשמי יותר מהטוב שמגיע לו מחלום טוב.

במי השלח (בהרנלגקר, ד"ה חלמא) ביאר יען כי בא החלום להזהירו לשמור עצמו מן הנזק המגיע עליו אם בתשובה ומעשים טובים או זולת זה, לכן תועלתו גדולה יותר מהחלום הטוב הבא לבשרו איזה טובה, כי מניעת הרעה היא טובה יותר מהגעת טובה עודפת.

בפרשת מרדכי (ד"ה חלמא) ביאר שהסכימו חוקרי הטבע שכל החלומות שבאים מכח הדמיון אינם באים אלא ברגע היקיצה, ואף אם מצד החלום נראה הוא כענין המתמשך על הרבה זמן מכל מקום במציאות חולם על כך ברגע אחד. נמצא שמי שחלם חלום רע הוא מצטער בחלום רק רגע אחד וכשיקיץ ויראה שלא היה זה אלא חלום ישמח אחר כך לזמן ארוך. ולהיפוך מי שחלם לו חלום טוב והתענג עליו רגע אחד, כשיקיץ והוא חלום יצטער אחר כך זמן ארוך, הרי שחלום רע עדיף מחלום טובצו.

בעין ישראל (ד"ה חלמא) ביאר שחלום רע עדיף מחלום טוב משום שזה כמו עינוי הדין כיון שמחכה לתוצאות החלום, שקשה יותר מהדין עצמו.

מהו 'עציבותיה מסתייה'

ואמר רב חסדא חלמא בישא עציבותיה מסתייה חלמא טבא חדויה מסתייה. רש"י (ד"ה עציבותיה) ביאר שחלום רע דיו עצבונו, שמה שאדם מתעצב מבטל את החלום. **והמהרש"א** (ח"א ד"ה עציבותיה) כתב שכן הוא גם לגבי חלום טוב חדויה מסתייה, שעל ידי השמחה מתבטל החלום. אלא שכתב המהרש"א שזה דחוק, שהיה לגמרא לומר כלשון הגמרא בסמוך 'מפכחא ליה', שגם משמעותו שמבטל את החלום. וביאר המהרש"א שהכוונה 'חלמא בישא עציבותיה מסתייה' היינו שזה הוא פתרונו וקיומו של החלום הרע שראה, שהוא מצטער. וכן להיפך 'חלמא טבא חדויה מסתייה' שחלום הטוב שראה הוא פתרונו מתקיים בו חדוה שהוא משמחצז.

באיזה חלום מדובר

שם. ביד דוד (מהדו"ב ד"ה לא) ביאר שמה שאמר רב חסדא מתחילה שחלום רע וכן חלום טוב לא מתקיים כולו, מדובר בחלום שפתרוהו לטוב או לרע, ואף על פי כן לא מתקיים כולו הן לרעה והן לטובה. ומה שאמר רב חסדא שחלום רע עדיף מחלום טוב מדובר בחלום שלא נפתר, והוא כאגרת שלא נקראת לא לטוב ולא לרע, ואפילו ששניהם לא מתקיימים ובמה עדיף חלום רע, מכל מקום הוא מצער או משמח, ואם כן עדיף חלום רע, שכיון שמצטער הרי הוא לו לכפרת עון. אלא שאם כן קשה מה שאמר רב חסדא 'חלמא בישא עציבותיה מסתייה וחלמא טבא חדויה מסתייה', במה מדובר, אם בחלום שנפתר, אם כן יוצא ששום חלום לא יתקיים הן לרעה והן לטובה, שממה נפשך בחלום רע הוא מצטער ומבטלו ובחלום טוב הוא שמח, והרי משמע לעיל שחלום שנפתר הוא מתקיים אך לא כולו. ואם מדובר בחלום שלא נפתר אם כן בלאו הכי מבואר לעיל שלא מתקיים.

ותירץ שרב חסדא בא ליתן טעם למה חלום שלא נפתר הוי כאגרת שלא נקראת, משום שהצער מבטלו או משום שהשמחה מבטלתו, אבל אם פותרים אותו בעל כרחך יתקיים מחמת הפתרון ולא מועיל לא שמחה ולא צער לבטלו. עוד ביאר שחלום שלא נפתר כלל לא צריך לא צער לבטלו וגם לא שמחה, שממילא אינו מקוים, אמנם כשפותרים אותו שהוא מקוים מכל מקום

צג. **ועיין** להלן מדברי הזוהר הסובר שגם אם לא נפתר החלום הרי הוא מתקיים. צד. **בזה** ביאר את דברי הגמרא (להלן ע"ב) אמר רבי יוחנן הרואה חלום ונפשו עגומה ילך ויפתרנו בפני שלשה. ושואלת הגמרא שהרי רב חסדא אמר שחלום שלא נפתר הרי הוא כאגרת שלא נקראה ואם כן למה לו לפתור. ולפי דברינו, הגמרא הבינה שרבי יוחנן דיבר בחלום שצריך פתרון, וכמדויק בלשונו 'ילך ויפתרנו', ובזה הרי עדיף שכלל לא יפתור משום דברי רב חסדא, וזו שאלת הגמרא. ועונה הגמרא 'אלא אימא יטיבנו בפני שלשה', והיינו שרבי יוחנן דיבר בחלום שמפורש לרעה ואין הוא צריך פתרון ושתיקתו לא מועילה כלום אלא רק שצריך להטיבו. צה. **נקרא** באחרונים גם בשם 'מפשר חלמין' [ספר חשוב לאחד מהקדמונים שחי לפני חמש מאות שנה העוסק בענין החלומות והובא בפוסקים]. צו. **כעין** זה ביאר במגדני אשר (רחנבוים, ד"ה ולמר). צז. **והגר"א** בביאורי אגדות (ד"ה ולמר) כתב שזו גם כוונת רש"י. וכן ביאר בברכת אברהם (גרס"י ד"ה עליבותיה) שאין כוונת רש"י שמסתייה היינו שמתבטל, אלא שאחר שהחלום מראה על הרע די לו מה שמתעצב על ידי החלום ובכך מתקיימת הוראת החלום וממילא מתבטל ואין צריך להתקיים בפועל. והוצרך רש"י לומר

על ידי צער מבטל החלום רע וכן על ידי שמחה בטל החלום טוב, ולא יתקיים אלא אם כן לא היה לו לא שמחה ולא צער[צח].

הרי צריך להטיב בפני שלשה

שם. בשפתי חכמים (ברש"י ד"ה עליבותיה) הקשה שהרי להלן (ע"ב) מבואר שצריך להטיב חלום רע בפני שלשה, ואיך כאן אמרה הגמרא עציבותיה מסתייה. ותירץ שמה שצריך להטיב בפני שלשה זה כדי שיתהפך לטובה, שעד עכשיו רק נתבטל מלהיות רע מחמת עצבותו ולכן צריך להטיבו.

דבר זה אינו מוחלט

שם. בברכת אברהם (ד"ה חלמא) כתב שאין זה מוחלט שחלום רע די לו בעצבות וכן חלום טוב בשמחה, שהרי רואים כמה פעמים שמתקיים החלום הרע או הטוב. אלא לומר שלפעמים עציבותיה מסתייה וכן שמחה בחלום טוב.

בביאור שייכות המאמרים זה לזה

שם. במעון הברכות (ד"ה ואמר) ביאר[צט] שרב חסדא במאמר 'חלמא בישא עציבותיה מסתייה' בא ליישב את המאמר לפני כן 'חלמא בישא עדיף מחלמא טבא', וביאר **רש"י** (ד"ה עדיף) שמביא את האדם לידי תשובה. ולכאורה זה לא יתכן אם החלום הוא הכרחי להתקיים וחרטתו בתשובה אינה מועילה לבטלו. לכן אמר רב חסדא חלמא בישא עציבותיה מסתייה לבטל את החלום, ולכן חלום רע עדיף שמתעצב ומבטלו, וחלום טוב אי אפשר שלא יהנה וישמח קצת, והשמחה מבטלת אותו, ואם כן חלום רע סופו טוב יותר מחלום טוב.

מהי כוונת רב יוסף

אמר רב יוסף חלמא טבא אפילו לדידי בדיחותיה מפכחא ליה. רש"י (ד"ה אפילו) ביאר שאפילו שאני מאור עינים השמחה מבטלת את החלום[ק]. **וביד דוד** (מהדו"ב ד"ה אמר) ביאר שסומא חשוב כמת, ואם כן כיון שהוא כמת לשמחה מה זו עושה. לכן אמר שאף על פי כן שמחה זו של החלום טוב אף שהיא מועטת מבטלת את החלום. וכן מבואר **בכסא רחמים** (ברש"י שם) שכיון שנחשב כמת ואין לו שמחה אם כן מדוע יבטל החלום כיון שלא שמח כלל. ועל כרחך שאותה שמחה מועטת מבטלת החלום[קא].

ובמעון הברכות (ד"ה ואמר) ביאר שאפילו לדידי היינו צדיק כמותי שלא היה רגיל בחדוה ושחוק בעולם הזה, אפילו הכי קצת שמחה [בדיחותא] מסתייה ומתבטל החלום.

בברכת ראש (ד"ה אמר) ביאר על פי המבואר להלן (ע"ב) שלאדם טוב אין מראים חלום טוב. והקשו המפרשים מיוסף ושמואל שראו חלום טוב. ותירץ שרק בחלומות שאינם ודאי מתקיימים ותלוים בפתרון אחר הפה, בזה יש לומר שחדויה מסתייה ולזה אין מראים לו חלום טוב כדי שלא ישמח, אבל בחלומות המתקיימים בזה כתוב (במדבר יב ו) 'בחלום אדבר בו' ומראים לאדם טוב. וזה מה שאמר רב יוסף אפילו לדידי שאין מראים לי חלום טוב כי אם חלום המתקיים ואין לומר שחדויה מסתייה, מכל מקום מזיק קצת שמבטל קצת מהחלום[קב].

בתולדות יצחק (חדא"ג, ד"ה אמר) ביאר שהרי רב חסדא אמר שחלום טוב מתבטל על ידי שמחה, ואם כן יאמר האומר כששומע שמועה זו שכשאני רואה איזה חלום טוב איני שמח ובזה לא יתבטל החלום. על זה אמר רב יוסף שמאחר שבאה לידך איזה שמחה אל תמנענה ממך, משום שאפילו לי שאני יודע בטיב ענין זה ואין אני שמח כדי שלא יתבטל החלום, עם כל זה בדיחותיה מפכחא ליה שאי אפשר שלא לשמוח כלל אפילו בדרך בדיחותא.

באוצר חיים (ד"ה אמר, נדפס בתקיפת זקנים ח"א) ביאר שאפשר שרב יוסף חלם שנכנס ליער או לאגם, ומבואר להלן (נז.) שהחולם כן יהיה ריש כלה, והיה שמח בזה. וכיון ששמח לא נתקיים ואמרו לו החוזים בכוכבים שימלוך רק שתי שנים, ולכן לא קיבל עליו למלוך מיד, כמבואר להלן (סד.). וזה מה שאמר שאפילו לדידי שהחלום היה אמת, מכל מקום בדיחותא מפכחא ליה עד שנשתנה רק על שתי שנים והוצרך מפני זה להרחיק את שררותו.

בבן יהוידע (ד"ה אפילו) ביאר על פי מה שאמרו להלן (נז:) שחלום הוא אחד משׁשים לנבואה, שפירושו שכמו שהנבואה מתקיימת יותר אם יהיה בה פועל דמיוני, כן החלום עניינו הוא פועל דמיוני לכך הוא מתקיים כדברי הנבואה אם הפותר יפתור אותו. וגם ידוע שהחלום בא מכח המדמה שבנפש החי, כי כח המדמה הנשאר בגוף בעת השינה הוא מדמה לו עניינים בחלומות כאשר רגיל לדמות תמיד ביום, כי המראות שרגיל האדם לראות בחוש הראות וגם מה שהוא צופה והביט בדמיוניו, כולם כרוכים ומונחים בכח המדמה שבו, ועתה בעת שינתו פועל כח המדמה את המוחשים ההם בהרגש החיצון ממש. ולפי זה מובן ממילא אם האדם סגי נהור שאין לו חושי הראות שאינו רואה מראות כלל, אז כפי הטבע אין נמצא כרוך ומונח בכח המדמה שלו מזה המראה שראה בחלומו, ורק אפשר שיהיה לו בכח המראה ממה שהיה מחשב ומצייר ברעיוניו, ואין מזה הרבה, ועל כן יש לומר שחלום הסומא הוא אמיתי יותר מן חלום אדם בעל חוש הראות. ולזה אמר רב יוסף אפילו לדידי שחלום שלי אמיתי יותר, עם כל זה בדיחותיה מפכחא ליה[קג].

במצור דבש (ברש"י ד"ה לדידי) ביאר שרב יוסף אמר שאפילו לדידי שחיי אינם חיים, שאני רחמן ורתחן ואנין הדעת כמבואר בפסחים (קיג:), אפילו הכי בדיחותא מפכח החלום.

בדברי רש"י שהשמחה מבטלת החלום טוב לגמרי

שם. ברש"י (ד"ה בדיחותיה) כתב שהשמחה מבטלת את החלום. וברש"י בעין יעקב (ד"ה בדיחותיה) הוסיף שלא מתקיים כלל[קד]. והקשה **בתאוה לעינים** (סי' עה) שהרי רב חסדא אמר לעיל לא חלמא טבא מתקיים כוליה שמשמע שמקצת כן מתקיים. ובשלמא בלשון רש"י בגליון הגמרא שרק מבטל את החלום אין קושיא שיש לומר שעל ידי השמחה מבטל חצי הטובה וכן חלום רע על ידי העציבות מועיל לבטל חצי מהחלום. אמנם לדברי רש"י בעין יעקב קשה שכל אדם שמח בחלום טוב ואינו מתקיים כלל ואיך אמר רב חסדא חלום טוב לא מתקיים כולו, שמשמע שמקצת כן מתקיים. ותירץ שיתכן שלפעמים אינו שמח האדם בחלום טוב וכגון שרואה חלום ואינו יודע אם הוא טוב כדי שישמח בו, ובזה אמר רב חסדא שאינו מתקיים כולו אבל מקצתו מתקיים, אבל מי שרואה חלום טוב ויודע שהוא טוב כיון ששמח, השמחה מבטלת אותו לגמרי.

בשנות חיים (חזון, פר' מקץ, מו.) ביאר שכיון שהשמיענו רב חסדא שחלום טוב חדויה מסתייה, אם כן יאמר החולם חלום טוב כיון שאם אני שמח בחלומי די בשמחה והחלום לא יתקיים, אזי לא אשמח אולי יתקיים החלום. על זה באה המימרא השניה של רב חסדא להודיענו שאף שלא ישמח עם החלום, אפילו הכי לא מתקיים כולו אלא חלקו, ואם כן אין סתירה בין המימרות. אלא שהקשה מה שאמר רב יוסף אפילו לדידי בדיחותיה מפכחא ליה, מה הפרש יש בינו לאדם אחר. ואף אם נאמר כמו שפירש רש"י (הו"ד לעיל) שהיה מאור עינים, בכל זאת מה הפרש יש בענין שמחת החלום בין מאור עינים לשאר אנשים. ויישב שלולא פירוש רש"י היה אפשר לומר שרב חסדא שאמר חלמא טבא חדויה מסתייה הוא כנותן עצה שלא ישמח אדם בחלום טוב שחלם כיון שהשמחה תבטלו. ועל זה בא רב יוסף לחלוק עליו ואמר שלא רק למי שאינו יודע שחלום טוב חדויה מסתייה ושמח בחלומו שודאי מפכח ליה ומבטלו, אלא אפילו לדידי שידעתי ואיני שמח עם כל זה בדיחותי מפכח את החלום כיון שאי אפשר למי שחולם חלום טוב שלא ישמח, אמנם רב חסדא אינו סובר כך ולכן אמר שחלום טוב או חלום רע לא מתקיים כולו אלא חלקו למי שלא שמח או עצוב.

ובזהב שיבה (סי' ם) כתב שכיון שעל ידי עצב או שמחה מתבטל החלום הטוב או הרע, לכן רב חסדא בא ליעץ לאדם כשיראה חלום רע שיתעצב אל לבו כדי שתתבטל הגזרה, וכשרואה חלום טוב שלא ישמח כדי שתתקיים הטובה.

מדוע קשה מנגדא

ואמר רב חסדא חלמא בישא קשה מנגדא. ברש"י (ד"ה מנגדא) ביאר שחלום רע קשה לגוף האדם יותר ממלקות לפי שדואג ממנו. **ובמלא הרועים** (ד"ה ואמר) ביאר על פי הגמרא לעיל (ז.) טובה מרדות אחת בלבו של אדם יותר ממאה מלקיות. וזה מה שאמרה הגמרא 'מנגדא', שמלקיות אינם מביאים לתשובה כמו חלום רע[קה].

בשפתי חכמים (ד"ה אמר) הקשה שהרי לעיל אמר רב חסדא שחלום רע עדיף מחלום טוב ומדוע כאן אמר שחלום רע קשה ממלקות. ותירץ שמה שחלום רע עדיף מחלום טוב היינו לתועלת הנפש שמביאו לידי תשובה, אבל מה שחלום רע הוא קשה היינו לגוף.

יישוב כל המימרות של רב חסדא ובשייכות כל המאמרים

שם. בסמיכת חכמים (ד"ה ואמר) הקשה שלכאורה דברי רב חסדא סותרים זה את זה, שתחילה אמר כל חלום ולא טוות, וביאר **רש"י** חוץ מאותם חלומות

שמתבטל החלום משום שאם לא כן מה בא לומר שמתקיים החלום בעצבון. **צח. ועיין** עוד בסמוך. וראה בלשון הזהב (ד"ה חלמא). **צט. הובא** בעץ יוסף (ד"ה עדיף). **ק. בעין** ישראל (ד"ה אמר) דייק שרב יוסף אמר 'בדיחותיה' ולא אמר בדיחותי, שאין לו במה לשמוח ושמחתו כאילו אינה, אבל 'בדיחותיה' של החלום כח השמחה שיש בחלום שוברת את החלום. ובויחי יעקב (ד"ה אפילו) דייק שרב יוסף אמר בדיחותי ולא חדותי כמו שאמר רב חסדא 'חדויה', משום שחדוה מורה על ריבוי השמחה, אבל בדיחותיה אינו שמחה כל כך אלא בדיחות בעלמא וזה משום שהוא מאור עינים, ואם כן אצלו לא היתה השמחה שלימה בכל דבר. וכן ביאר במליץ נעים (ד"ה ואמר).

קא. וכעין זה ביאר בתולדות יצחק (חדא"ג, ד"ה אמר) באופן שני. **קב. ועיין** שם מה שביאר על פי זה הפסוקים בחלומות יוסף. **קג. כעין** זה ביאר בחדש האביב (ד"ה אמר). ובישמח לב (גינסברגר, ד"ה אמר) ביאר שמבואר להלן (ע"ב) שאין מראים לו לאדם אלא מהרהורי לבו, וסתם הרהור הלב הוא ממה שראו עיניו כמו שכתוב (במדבר טו לט) 'ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם', שהעין רואה והלב חומד, ואם כן חלומותיו של רב יוסף אינם מהרהורי הלב וקרובים לנבואה קטנה, אפילו הכי בדיחותיה מפכחא ליה. וראה גם בית יעקב (יאקימובסקי, ד"ה אמר). **קד. וכן** הביא בהגהות הב"ח (אות ד) על רש"י כאן. **קה. וכן** הגר"א בביאורי אגדות (ד"ה קשה) ציין לגמרא זו.

שהוא צם בהם, משמע שזה הוא חלום רע. ואחר כך אמר חלמא בישא עדיף מחלמא טבא שמביא את האדם לידי תשובה, והרי החלום שהוא צם בו הוא חלום טוב שהרי תשובה נוטריקון תענית שק ואפר בכייה הספד, הרי שתחילת התשובה היא התענית והוא עדיף מחלום טוב. ועוד שאחר כך אמר חלמא בישא עציבותיה מסתייה הרי שאין צריך תשובה אלא די בעצב.

ותירץ שהרי מאמרי רב חסדא הם כהמשך לדברי רב [לעיל] שחלום טוב הוא ביד הקב"ה, ולכאורה הכוונה היא שחלום טוב או רע הוא ביד הקב"ה להפכו לטובה או לרעה, ועל זה קשה איך יהיה כל חלום ביד הקב"ה להיות טובה או רעה, הרי יש כמה חלומות שאמרו חכמים להתענות עליהם, וזה בודאי מורה על רע ולא טוב. ועוד קשה שאין שייך לומר שחלום טוב עצמו הוא ביד הקב"ה אלא הפתרון והשפעה הוא ביד הקב"ה וגוף החלום מאי דהוה הוה. ועוד קשה שרב אמר שגם מלך ושנה הם בידו של הקב"ה, ולכאורה אין הם דומים לחלום, כי לגבי שנה אם יהיה צדיק ישפיע לו הטוב וכשירשע תבוא הרעה וכשישוב בתשובה ישפיע עליו הטובה עוד פעם, אם כן בכל עת ובכל רגע יכול הקב"ה להפך אם לטובה אם לרעה, וכן לגבי מלך הוא ביד ה' להופכו בכל עת ובכל שעה. מה שאין כן לגבי חלום כשהקב"ה נותן בפעם אחת שיקוים החלום הרי נתקיים, כגון אם חלם שמצא ארנק של זהב, ועל ידי רחמים המציא לו הקב"ה ומצא, אם כן אין שייך לומר אחר כך שביד הקב"ה להפך החלום אף כשירשע. ואף אם נאמר שכשירשע יאבד ויפסיד מה שמצא, מכל מקום לא יתהפך החלום, כי החלום כבר נתקיים שהרי לא חלם שלא יאבד אותו לעולם או יפסיד, אם כן אין שייך לומר שהוא תמיד ביד הקב"ה. ועוד קשה איך מכנה אותו רב בשם חלום טוב כשהוא חלום רע אף שהפתרון יכול להיות לטוב, מכל מקום החלום עצמו הוא מבהיל טרם יבוא הפתרון, ולא כן גבי שנה ומלך שנקראו טוב עוד לפני שנודעה הרעה. ועוד שלגבי מלך ושנה הם מתהפכים מרעה לטובה ומטובה לרעה, מה שאין כן גבי חלום החלום עצמו אינו מתהפך רק על ידי טובה או רעה שתבוא אחר כך ואינו נקרא היפוך כי אם חליפין שהחלום היה רע ונתחלף לטוב או להיפך. ועוד קשה שגבי שנה ומלך מכל מקום היה להם איזה עונש על העבר כגון שבתחילת השנה היה יוקר מחמת מפקיעי שערים שראו מיעוט הגשמים ואחר כך שבו בתשובה והוזל, הרי קיבלו עונש בקצת היוקר שהיה. וכן גבי מלך שגזר גזירות רעות והכביד עליהם במסים וארנוניות ואחר כך שבו והיקל עליהם מכל מקום היה להם עונש, מה שאין כן גבי חלום אם נתהפך מרעה לטובה לא היה שום עונש.

ולייישב כל קושיות אלו באו מאמרי רב חסדא, הקושיא הראשונה שמצינו כמה חלומות שצריך לצום עליהם והם רעים, על זה בא רב חסדא ואמר כל חלום ולא טוות, והיינו שמדובר בכל החלומות ולא באותם שמתענים עליהם, כי כולם הם ביד הקב"ה חוץ מאלו. ועל הקושיא השניה שהרי הפתרון הוא ביד הקב"ה ולא החלום, על זה בא רב חסדא ואמר שחלום שלא נפתר הוא כאגרת שלא נקראת, אם כן החלום נקרא על שם הפתרון, כי חלום בלא פתרון אינו כלום, ו'חלום טוב' פירושו פתרון. ועל הקושיא השלישית שחלום אינו דומה למלך ושנה שחלום אי אפשר להופכו, על זה בא רב חסדא ואמר שלא כל החלום מתקיים, והיינו שאף אם הוא טוב אין משפיע לו הקב"ה כל החלום כי אם קצת כדי שאם ירשע לא יתקיים השאר, ואם יהיה טוב אז ישפיע לו עוד כדי שיהיה תמיד ביד הקב"ה וכן חלום רע. ועל הקושיא איך נקרא חלום טוב כשהוא רע ומבהיל את האדם, על זה בא רב חסדא ואמר שחלום רע עדיף מחלום טוב, ואם כן הרי ממה נפשך נקרא חלום טוב, אם הוא טוב מצד עצמו ואינו מבהיל, או אף שמבהיל זו היא הטובה ויותר טוב מהחלום טוב בעצם. ועל מה שהקשינו שאצל מלך ושנה הוא מתהפך אם רע או טוב מה שאין כן חלום לא נקרא היפך, על זה בא רב חסדא ואמר חלמא בישא עציבותיה מסתייה, היינו הוא עצמו מתהפך שהוא רע ומעציב וזה העציבות מסתייה שיצא בזה והופך לטוב, וכן בחלום טוב שחדותיה מסתייה. ועל מה שהקשינו שבמלך ושנה הם קיבלו עונש מה שאין כן בחלום, על זה בא מאמר רב חסדא חלמא בישא קשה מנגדא ואין לך עונש גדול מזה.

מנין לומדים שזה חלום רע ושזה קשה מנגדא

שנאמר והאלהים עשה שייראו מלפניו ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן זה חלום רע. בבית אברהם (לר' אברהם בן חנניה, ד"ה ואמר) ביאר שלומדים את זה מגזירה שוה שבחלום פרעה נאמר (בראשית מא כה) 'את אשר האלהים עושה הגיד לפרעה'קו.

בצרור החיים (קלבי, ד"ה והאלהים) ביאר שהגמרא דייקה כן מתחילת הפסוק שכתוב (קהלת ג יד) 'כל אשר יעשה האלהים' שמורה על העתיד שכל אחד יחלום חלומו ויירא ממנו, ותחילת הפסוק מגלה על סופו שתיבת 'עשה' משמעותו הווה שתמיד חולמים, שאם הפסוק מדבר על העבר והולך על חיות רעות וכיוצא, היה צריך לומר 'כל אשר עשה האלהים'קז.

במצא חן (ד"ה ואמר) ביאר שרואים בפסוק שזה קשה ממלקות, משום שכאן כתוב (שם) 'שייראו מלפניו', וגבי מלקות כתוב (דברים כה ב) 'והפילו השופט והכהו לפניו', והאות מ"ם של מלפניו מורה על יותר, דהיינו יותר ממלקות שכתוב בהם 'והכהו לפניו'קח.

בפרשת מרדכי (ד"ה אמר) ביאר שחלום רע קשה ממלקות שבשעה שהאדם ישן אינו מרגיש ביסורים והחלום מייסרו גם כשהוא ישן. וזה מה שדורשת הגמרא 'והאלהים עשה שייראו מלפניו' הוא חלום רע, שכל היסורים הבאים על האדם יכול להביא עליו גם חבירו, אבל יסורים שיהיה מרגיש בהם גם בשנתו אין זה אלא בידו של הקב"ה על ידי החלום.

בביאור הפסוק

שם. במי השלח (ד"ה והאלהים) ביאר את הפסוק בקהלת (ג יד) 'ידעתי כי כל אשר יעשה האלהים הוא יהיה לעולם עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע', ומה שרואים שכמה פעמים בא החלום ברוב ענין ומכל מקום הוא בטל על ידי תענית ותשובה, זהו משום שאין הקב"ה חפץ להרע לו רק הראהו החלום הרע כדי שידע להזהר עוד ולירא מפניו.

הרי פסוק זה נאמר ברעמים

שם. המהרש"א (ח"א ד"ה שנאמר) כתב שהגמרא להלן (נט.) מביאה פסוק זה לגבי רעמים, שנעשו בשביל שייראו מלפני ה', ולמה כאן נאמר לענין חלום. כיון שהכל עשה כדי שייראו מלפניו, וכמו שאמרו (שבת לא:) לא ברא הקב"ה עולמו אלא כדי שייראו מלפניו שנאמר (קהלת ג יד) 'והאלהים עשה שייראו מלפניו'קט.

ביאור דרשת הגמרא

הנביא אשר אתו חלום יספר חלום ואשר דברי אתו ידבר דברי אמת מה לתבן את הבר נאם ה' וכי מה ענין בר ותבן אצל חלום אלא אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי כשם שאי אפשר לבר בלא תבן כך אי אפשר לחלום בלא דברים בטלים. ברש"י (ירמיה כג כח) ביאר שהנביא שחלם חלום יספר חלום, יספרנו לשון הבאי כשאר חלומות ולא יחזקנו בדברי נבואה, ואשר דברי אתו ידבר דְּבָרִי אמת, מה לתבן את הבר, מה ענין שקר אצל אמתקי. **ובמהרש"א** (ח"א ד"ה וכי) ביאר שבפשטות הפסוק מדמה לתבן את החלום ולבר מדמה את המתנבא דברי אמת. אבל אם כן היה לפסוק לכתוב מה לתבן 'אצל' הבר, ולא מה לתבן 'את' הבר שמשמעותו תבן עם הבר. לכן דורשת הגמרא שניהם בנושא אחד ושניהם הולכים על החלום שכתוב בתחילת הפסוק שאי אפשר גם לחלום אמיתי שדומה לבר בלא דברים בטלים דהיינו תבן.

ברש"ש (ד"ה וכי) ביאר שלדרשת הגמרא 'מה לתבן את הבר', ביאורו מה חשיבות יש לתבן עם הבר, כמו שכתוב (שמות טז ז) 'ונחנו מה', ואם כן תבן ובר הם תואר לחלום שמוזכר בתחילת הפסוק. או שהמילה 'מה' היא כפשוטו, מה דמיון יש לתבן את הבר שהוא תואר לחלום עם נאום ה' שהוא הנבואה.

ובבית אברהם (ד"ה הנביא) ביאר שחז"ל דרשו את הפסוק תבן ובר בענין חלום משום שבסוף הפסוק נאמר 'נאום ה'', ולכאורה האם לא יודעים שהם דבריו של הקב"ה, הרי ברישא דקרא נאמר 'ואשר דברי אתו', אלא ודאי ביאור הפסוק הוא מה לתבן עם הבר שמעורב יחד שהוא החלום עם נאום ה' שהיא הנבואה.

בסמיכת חכמים (ד"ה כשם) ביאר את הדרשה שהפסוק מתחילה מדמה את החלומות לתבן, והרי לא כל החלומות דומים לתבן שאינו כלום ואף שכל החלומות הולכים אחר הפתרון וחלום עצמו אין בו ממש, מכל מקום אין שייך לדמות לתבן כיון שיש לו פתרון בדבר אמת. ועוד שהרי הנבואה עצמה היא בחלום, שיש כמה סוגי נבואה וכמו שכתוב (במדבר יב ו) 'בחלום אדבר בו'. אמנם הנבואה שהיא בחלום מקצתה אינו אמת, שהנבואה עצמה היא אמת אבל מה שרואה איזה דמות ומראה זה אינו אמת, וזה שנקרא אספקלריא שאינה

קו. **וכן** ביאר במצא חן (ד"ה ואמר).

קז. **וכתב** שיש לרמוז שראשי תיבות 'עשה שיראו מלפניו', הם אותיות 'שמע', לרמז שאפילו שהאלהים עשה חלום רע, מכל מקום קריאת שמע שעל המיטה היא מצלת ממנו. וזה לפי מה שכתב המהרש"א (להלן ע"ב ח"א ד"ה חלוס) שחלום של משמרה שניה הוא על ידי שד. ולמדנו לעיל (ה.) הקורא קריאת שמע שעל המטה מזיקין בדילין הימנו, וזה מה שכתוב 'עשה שייראו מלפניו' ראשי תיבות שמע, לרמז שעל ידי קריאת שמע לא יבהלוהו חלומות רעים.

קח. **וכן** ביאר בבניהו (ד"ה חלמא). ועיין עוד שם.

קט. **בעין** ישראל (ד"ה שנאמר) ביאר שהחידוש הוא שגם ענין החלומות נחשב לעשייה מצד התועלת שיצא מהם שייראו מלפניו, וזהו חשיבות של עשייה בתכלית הבריאה שלא ברא הקב"ה שום דבר לבטלה.

קי. **ובמכתב** מאליהו (ח"ד עמ' 165 ד"ה חלוס) ביאר, שמשמע שמדבר בנביא שקר שחולם חלום רגיל ומפרסמו כנבואה, והיינו שאמרה הגמרא שבסתם חלום תמיד יש אמת מעורבת בשקר, מה שאין כן בנבואה, כי מגדרי הנבואה שהיא ברורה לנביא למעלה מכל אפשרות ספק ואין בה תערובת כלל. ואפשר שגם בנביאי אמת מדבר, אלא באלה שלא הגיעו עדיין למדרגה שתהיה נבואתם ברורה לגמרי, כי יש אשר יִקָּרְאוּ נביאים על דרך ההרחבה, ועדיין אפשר שיטעו במדרגת נבואתם. ויתכן כי לאלה מזהיר הכתוב שלא יחליפו בין חלום שיש עמו טעות לבין חלום נבואי שלא שייכת בו טעות כלל. עיין בדרך ה' (ח"ד פ"ד).

מאירה, וזה דומה לבר ותבן. אמנם הנביא אשר ידבר איתו אמת היינו באספקלריא המאירה, וזהו 'ואשר דברי אתו' ולא בחלום ידבר דברי באמת בלא שום סיג. אם כן על כרחך שתבן ובר שניהם הולכים על חלום ושפיר אמר שאי אפשר לחלום בלא דברים בטלים, שאף הנבואה שהיא בחלום אי אפשר בלא דברים בטלים היינו הדמיונות והמראות שרואה[קיא].

בשלימה משנתו (ד"ה אי) ביאר את הפסוק שהנביא אמר בתוכחתו 'הנביא אשר אתו חלום' דהיינו שהמלאך דובר בו וה' עומד אצל המלאך, אף שהוא חלום נבואיי 'יספר חלום', כלומר יאמר להם שהוא חלום, ואם לא יתקיים מקצתו לא יהיה מוחזק כפרן. 'ואשר דברי אתו' כלומר שפי ה' דיבר בו ולא באמצעות המלאך, הוא אשר ידבר דברי, כלומר שיאמר שהם דברי, והם כולם אמת, כי זהו חותמו של הקב"ה. אבל נביאי השקר היו מתפארים בפני העם לומר על החלומות שה' דיבר בהם, ועל זה צווח עליהם הנביא מה לתבן את הבר נאם ה', כלומר שאם כן כדבריהם מאין נוציא התבן שהם הדברים בטלים את הבר בנאם ה', דהיינו חותמו שכולו אמת כי הרי 'לא איש אל ויכזב' (במדבר כג יט).

בפרשת מרדכי (ד"ה מה) ביאר את דרשת הגמרא שהיה קשה איזה דמיון הוא, הרי הבר והתבן הם מגזע אחד, והחלום של נביאי השקר עם נבואת הנביאים הם דברים רחוקים זה מזה. על כן מפרשת הגמרא ששניהם הולכים על חלומות של נביאי השקר, שהנביא אומר להם שהם יספרו את החלום כמות שהוא ולא את הפתרון כפי דעתם, שאז ידעו להפריש בחלומותיהם בין האמת הדומה לבר ובין השקר הדומה לתבן, שכל חלום אפילו שהוא בא על יד השכל שהוא אמת מעורבים בו הרבה שקרים על ידי כח הדמיון. וזה מה שהגמרא אמרה שאי אפשר לחלום בלא דברים בטלים.

מדוע הוצרכו למשל מבר ותבן

שם. בעין ישראל (ד"ה כשם) הקשה מדוע הוצרכה הגמרא את המשל מבר ותבן לידיעת סדר החלום. ותירץ שאין הכוונה שאי אפשר לשום מציאות שיהיה בר בלי תבן, אלא ה' עשה כך בטבע שלא יהיה אפשר בלי תבן כיון שבזה נשמרת התבואה שעל ידי העלים משתמרים הפירות בטבע ולא יהיה כל דאגה לאדם. וכמו כן בחלום עשה ה' כך טבע שיהיה גם כן דברים בטלים, וכיון שכן ממילא אין הפחד גדול כל כך בחלום רע, וגם אין כל כך שמחה בחלום טוב שתבטלנו, ומפני שרבי יוחנן אמר לפני כן שחלום רע נעשה כדי שייראו מלפניו והוא יותר קשה מנגדא ויותר טוב מחלום טוב, הביא גם את המימרא שאין לחלום בלא דברים בטלים לדעת איך שהקב"ה מכה וחובש.

מה הדמיון בין תבן לדברים בטלים

שם. בשפתי חכמים (ד"ה כשם) ביאר שאין להקשות שהרי תבן אינו דומה לדברים בטלים שתבן נהנים ממנו מה שאין כן דברים בטלים, כיון שיש לומר שאם החלום היה רע עציבותיה מסתייה ומבטלו וכן אם היה חלום טוב חדויה מסתייה, ואם כן יש גם הנאה מהדברים בטלים.

הרי רב חסדא כבר אמר כן

שם. בכסא רחמים (ד"ה מה) הקשה שהרי כבר רב חסדא אמר שחלום טוב אינו מתקיים כולו משום שיש בו דברים בטלים, ומה חידש רבי יוחנן. ותירץ שרבי יוחנן הביא ראיה מפסוק לזה, ורבי ברכיה [בסמוך] הביא ראיה מיוסף שהוא עדיף שאפילו שהיה צדיק לא נתקיים כולו[קיב].

מהיכן באים הדברים בטלים

שם. בזוהר (פקודי רסז.) מבואר שיש רוח בהיכל שני של הסטרא אחרא שנקרא סרטיי"א וכמה אלפים ורבבות מלאכי חבלה תחת ממשלתו, וכולם עומדים על זה אם רוח האדם ראה בחלומו איזה דבר אמת מצד הקדושה ואינו ראוי לזה, באים אלו החיצונים ומתערבים עם החלום, ורוח הטומאה וכל אותם מלאכים יוצאים ומתחברים בדבר החלום ההוא ויורדים עם החלום ומתערבים עמו כדי להכחיש את החלום ממנו ומודיעים לאדם דברים אחרים, דהיינו דברי שקרים וכזבים מעורבים בדבר אמת. ואם כן לדבריו יתכן שהדברים בטלים מקורם בסטרא אחרא.

בפתרון חלומות (ח"ב שער ג פ"ג) כתב שברוב חלומות חולם אדם דמיון אותם דברים שחשב או נתעסק ביום, ועל הפותר לדעת שחלום כזה אינו כלום לפי שלא בא לו מבעל החלום אלא מצד הדמיון ומכח ציור המחשבה, וברוב החלומות יש דברים מעורבים מאלו העניינים שראה ביום ואינם מעצם החלום אלא שהם מיותרים, כי נתחברו לשם מכח המחשבה שחשב ביום ואינם מעצם החלום כלל[קיג].

בתורת חיים (סנהדרין ל. ד"ה דכרי) ביאר שכח הדמיון פועל חזק באדם, וכשרואה בחלומו דבר אמת הדמיון פועל ומוסיף דברי שקרים[קיד].

בספר הברית (ח"א מאמר יז פי"ג) ביאר שבעת השינה אז נפש השכלית יוצאת מן האדם עד שיעור משנתו, ולא נשאר אז בגוף רק נפש החי ומה שלמטה ממנה, כלומר נפש הצומח וכח הדומם, כי משכלו ומעלה הוא גבוה מכל חי, והוא חסר כל זה בעת השינה, ויש בני אדם שנפש השכלית שבהם עולה למעלה לחזות בנועם ה', ורוב בני אדם נפשם השכלית אינה עולה למעלה, אך נדחים ממקום המעלה, ואז השכל אינו רואה כלום מדברי אמת, והמדמה הנשאר בגוף בעת השינה לבדו הוא מדמה לו עניינים כאשר רגיל לדמות תמיד ביום, ולכן כל הדברים האלה דברים בטלים. אולם יש פעמים שרוצה ה' לגלות אזניו בחלום בחזיון לילה בנפול תרדמה על אנשים, וחלום זה הוא על ידי מלאך כמבואר בזוהר (וישב קפג.) שמלאך מודיע לנשמה והנשמה לאדם, והוא חלום אמיתי, אמנם על שהורק מכלי אל כלי ונשנה החלום פעמיים, תחילה ממקום הכבוד לנשמה על ידי מלאך ואחר כך מן הנשמה לגוף על ידי המדמה, לכן אי אפשר שלא יהיה בו שום דבר בטל במקצת ממשמוש יד המדמה, וכמו שאמרה הגמרא כשם שאי אפשר לבר בלי תבן כך אי אפשר לחלום בלא דברים בטלים.

במכתב מאליהו (ח"ד עמ' 165) ביאר על פי דברי הזוהר (ויחי דף קמט.) שנבואה היא בעולם שלמעלה מן הבחירה, אבל חלום הוא בעולם הבחירה, היינו היכל הרצון, ועל כן אין חלום בלא דברים בטלים, כי בהיות החלום מעולם הבחירה מוכרח שתהיה בו תערובת טוב ורע, והדברים בטלים והשקריים באים כדי להסתיר את האמת, ובחירת האדם לברור האמת מתוך השקר.

באור החמה (ד"ה אי) הביא בשם הגר"א שהטעם שאין חלום בלא דברים בטלים הוא משום שחלום הוא אחד מששים בנבואה. וביאור דבריו שהענין הוא שאם היו מתקיימים כל דברי החלום היו מחליפים חלום בנבואה, והרי הכתוב בא להפריד זה מזה שנבואה נקראת בר וחלום תבן.

האם יש חלום בלא דברים בטלים

שם. בנשמת חיים (מאמר שלישי פ"ה) כתב שהגם שאמרו חז"ל אין חלום בלא דברים בטלים, כבר הורה לנו רשב"י בזוהר (מקץ קצט:) שלאדם זכאי לא מתגלים לו דברים שקריים כלל[קטו].

בערבי נחל (פר' מקץ ד"ה ויחלום) הביא מה שביאר **במים יחזקאל** (קאלנבוויגן, פר' מקץ ד"ה ועל השנות) שחלום שבא על ידי המלאך מיכאל כל דבריו מתקיימים ואין בו שום דבר בטל, רק שלפעמים יגיד על זמן רחוק לא בקרוב יבוא.

החתם סופר (שו"ת, יו"ד סי' רכג) כתב שרק חלום שיש בתוכו שני עניינים יתכן לומר שאחד מהם בטל הוא. אולם אם הדברים לא ניתנים לחלוקה ודאי החלום כולו אמת ואין בו דבר בטל. אמנם **בשיבת ציון** (שו"ת, סי' נג) נקט שהסברא נותנת שאם החלום כולל בתוכו רק ענין אחד שכולו בטל כיון שאי אפשר לחלום בלא דברים בטלים.

בתורה תמימה (בראשית לז ט אות יג) כתב שהחלומות שבאו מהקב"ה בכוונה לידע אותם בשעתם כמו החלומות של שר המשקים והאופים ופרעה ונבוכדנצר שבאו במכוון מהקב"ה כדי שיסתבבו מהם מוצאות שונות, אלה בודאי מתקיימים כולם, אבל בחלומות סתם בהכרח שיהיו בהם גם דברים בטלים כתבן בבר[קטז].

מהו 'אף על פי'

אמר רבי ברכיה חלום אף על פי שמקצתו מתקיים כולו אינו מתקיים.

בשפתי חכמים (ד"ה חלום) ביאר שאף על פי שמקצתו מתקיים ואם כן הרי נראה שיש בחלום זה דבר אמת, אף על פי כן כולו אינו מתקיים, וכפי שלומדת הגמרא מיוסף.

מה הוסיף רבי ברכיה על דברי רבי יוחנן ורב חסדא

שם. במירא דכיא (ד"ה חלום) הקשה מה מוסיף רבי ברכיה על דברי רבי יוחנן, הרי הן הן דבריו שאי אפשר לחלום בלא דברים בטלים. ולכאורה אפשר לומר שכוונת רבי ברכיה רק ללמוד מיוסף ולא מהפסוק 'מה לתבן את הבר', ומאחר שבגוף הענין מודים הם ואינם חולקים אלא בראיה, לכן הגמרא לא אומרת רבי ברכיה אמר אלא אמר רבי ברכיה[קיז]. אלא שכתב שזה דוחק שאם כן לא היה לו לרבי ברכיה לנקוט לשון אחרת אלא היה לו לנקוט הלשון של

קיא. בעין זה ביארו בחדש האביב (ד"ה מה) ובהעז ביד (ד"ה הנביא). **קיב. וכן** כתב ביגיעות מרדכי (סוף ד"ה אף). ועיין בסמוך בדברי רבי ברכיה. **קיג. וכן** כתב באברבנאל (פר' מקץ, עמ' שפו). ועל פי זה מבאר מדוע ימצאו החלומות הצודקים אצל הנערים והפתאים יותר מאשר אצל החכמים, משום שאין מוחם טרוד בעניינים אחרים ולכן יקבלו את השפע מבלי עירוב ודמיון. **קיד. מדבריו** מבואר שהחלום מצד עצמו הוא אמיתי כולו ורק דמיון האדם מוסיף בו דברים בטלים. אך בבן יהוידע (הובא לעיל) כתב שזה מטבע החלום כי החלום נמשך מן עולם העשיה שיש שם תערובת טוב ורע, לכך מתערבים בו דברים בטלים. **קטו. אמנם** עיין בפתרון חלומות (ח"ב שער א פ"ב) שביאר דברי הזוהר בחלום נבואי ולא בחלום רגיל. וכן מבואר בספר העיקרים (מאמר ג פ"י) שכשיגבר כח הדברי [השכלי] על הכח המדמה יראה חלומות צודקים בלא דברים בטלים כלל וזהו חלום שעל ידי מלאך. **קטז. ובעין** זה ביאר בתורה תמימה (במדבר יב ו אות ה). **קיז. וכפי** שהבאנו לעיל בשם הכסא רחמים.

רבי יוחנן או היה לו לומר בקצרה רבי ברכיה אמר מהכא. ותירץ שהנפקא מינה ביניהם היא שרבי יוחנן אמר 'אי אפשר לחלום בלא דברים בטלים' היינו שלעתיד נראה שיש בו דברים בטלים, אבל רבי ברכיה מוסיף ואמר 'אף על פי שמקצתו מתקיים כולו אינו מתקיים', היינו שמעכשיו רואים כבר שאינו קיים החלום, וכיוסף שחלם 'והנה השמש והירח' ואמו לא היתה בחיים כפי שמבארת הגמרא[קיח].

בסמיכת חכמים (ד"ה אמר) ביאר שודאי שכוונת דברי רבי ברכיה היא על דברי רבי יוחנן שאין חלום בלא דברים בטלים, אמנם בזה יש לפרש שני אופנים, יש לומר אין חלום בלא דברים בטלים היינו החלום עצמו מוכרח להיות מעורב בדברי שקר ואמת כמו אצל יוסף שאמו לא היתה בחיים והיינו הדברים בטלים שבחלום, ומכל מקום שאר דברי החלום שהם אמת מתקיימים כולם. או שיש לומר שאף באותו מקצת שיכול להתקיים גם זה כולו אינו מתקיים, שפשוט שמה שאי אפשר להיות באותה שעה הוא אינו מתקיים, ואף מה שאפשר להתקיים אינו מתקיים כולו לפי שאין חלום בלא דברים בטלים, והיינו שגם הדברים שיוכלו להתקיים מתערב בתוכם דברים בטלים שלא יקויימו. ודבר זה באמת נלמד מיוסף, שבודאי תיבת 'הירח' מורה על אמו רחל, וזה הוא בכלל חלומות שוא ידברו כי רחל כבר מתה, אמנם עדיין היינו יכולים לומר שהדברים מגיעים לבלהה שגידלתו, [ואף שבלהה לא היתה נקראת ירח שזה הוא באמת דברים בטלים, אמנם המקצת היה יכול להתקיים בבלהה שהיא דוגמת הירח שהיתה שפחת אמו]. אמנם בבלהה גם לא נתקיים החלום, כמו שפירש הרמב"ן (בראשית לז י) שכבר מתה בלהה קודם ירידת האחרים למצרים, ומוכח מכאן שאף שהיה יכול להתקיים גבי בלהה מכל מקום לא נתקיים לפי שכולו לא מתקיים. וזוהי כוונת רבי ברכיה חלום אף על פי שמקצתו מתקיים היינו אותו המקצת שאינו דברי שוא אף על פי כן כולו אינו מתקיים, שלא כל אותו המקצת מתקיים, וזה הוא גם כן בכלל אין חלום בלא דברים בטלים, ולמד מיוסף שאמו לא היתה בחיים וזהו הדברים בטלים שבחלום עצמו, והיה יכול עדיין להתקיים קצת בבלהה, אף שלא היתה דמיון הירח ממש מכל מקום לא נתקיים כי מתה בלהה קודם ירידתם למצרים, ומוכרח שאין חלום בלא דברים בטלים אף בדברים שיכולים להתקיים באותו מקצת עצמו שהם דברי אמת[קיט].

בעין ישראל (ד"ה אמר) יישב שרב ברכיה הוסיף על רב חסדא שאמר שחלום טוב ורע לא מתקיים כולו שאילו לרב חסדא הביאור שאף על פי שבעת החלום היה אפשרות במציאות שכן יתקיים, בכל זאת אינו מתקיים כולו, אבל חלום שאינו כלל במציאות אין חלום כזה. ורבי ברכיה אמר שאפשר להיות בתוך החלום דברים שאינם במציאות כלל כמו אצל יוסף שאמו כבר מתה מזמן. ומה שרבי ברכיה בא להוסיף על רבי יוחנן הוא, שכיון שמדמה רשב"י חלום לתבן שעם הבר, אם כן הלא תבן יש יותר מהבר שהם החטים והשעורה, ואמר רשב"י שאי אפשר לחלום בלי דברים בטלים, וכמו שבבר הפסולת היא יותר כך גם בחלום, ודבריו באים להרגיע את החולם שרואה שרובו של החלום לא התקיים, בכל זאת לא יתייאש ולא יחשוב שגם קצת מהחלום לא יתקיים, ומה שלא התקיים רוב החלום הוא שכל הרוב המה פסולת. ובא רבי ברכיה ואמר שאפילו אם ראה האדם שהתקיים רוב החלום לא יתגאה לומר שחלומו אינו דומה לכל החלומות שבהם הרוב הוא פסולת, ושלו לא היה רובו פסולת, ואם כן ברור שיתקיים כולו, על זה אמר רבי ברכיה שלא כן הוא שקצת ממנו לא יתקיים, וראיה מיוסף שאצלו היה על ידי מלאך שלוח מהקב"ה ולא על ידי שד, ובכל זאת לא נתקיים כולו. והנה לכאורה קשה שאצל יוסף לא היה אפשרות במציאות שיתקיים כולו, אבל אולי נאמר שבחלום שיתכן במציאות אפשר שכן יתקיים כולו. ועל זה אמר רשב"י שאי אפשר בלי דברים בטלים, והלא התבן הוא גם כן מציאותי ונחוץ להשתמשותו של האדם, בכל זאת לענין התבואה נחשב התבן לפסולת, וכן לענין הפסולת של החלום שאף שאפשר שיהא במציאות, בכל זאת יש פסולת ולא יתקיים[קכ].

הרי רוב החלום נתקיים

מנא לן מיוסף דכתיב והנה השמש והירח וגו'. ביגיעות מרדכי (ד"ה חלום) הקשה שכיון שלומדים מיוסף היה רבי ברכיה צריך לומר חלום אף על פי שרובו מתקיים כולו אינו מתקיים, שהרי אצל יוסף רואים כך שאחיו ואביו השתחוו לו והיינו רוב חלומו השמש ואחד עשר כוכבים[קכא].

ותירץ שכוונת הגמרא שאפילו שמקצתו של החלום כבר נתקיים עם כל זה לא יחכה אלא על קיום רובו אבל על כולו לא יחכה כלל משום שאי אפשר לחלום בלא דברים בטלים, וזה לומדים מיוסף כי בראשונה השתחוו לו אחיו טרם בא אביהם. כמו שכתוב (בראשית מב ו) 'ויבואו אחי יוסף וישתחוו לו אפים ארצה', והיינו מקצת החלום. ולאחר ביאת יעקב נתקיים רובו של החלום אחד עשר כוכבים והשמש.

בצרור החיים (ד"ה חלום) תירץ שרבי ברכיה סמך את דבריו על הפסוק 'מה לתבן את הבר', שכיון שדברים בטלים הם התבן והתבן הוא גדול מן הבר, כך גם בחלום יש יותר דברים בטלים ולא יתקיים אלא מקצתו. ומה שהביא ראיה מיוסף אינו אלא על מה שאמר כולו אינו מתקיים.

נה:

הרי אנו דנים על קיום החלום

וההיא שעתא אמיה לא הות. וביאר רש"י (ד"ה וההיא), שבאותו זמן שחלם יוסף אמו לא היתה חיה. **ובאוצר חיים** (ד"ה וההיא) הקשה, שהרי רבי ברכיה אמר שחלום אין מתקיים כולו, ואם כן היה לרש"י לומר שבזמן 'קיום' החלום אמו לא היתה בחיים ולא על מה שלא היתה חיה בשעה שחלם יוסף. ותירץ, שאולי היתה לרש"י גירסא שלמדים מיוסף לענין מה שלמדנו לעיל שאי אפשר לחלום בלא דברים בטלים, שאז הנידון על שעת החלום[א].

ובפרשת מרדכי (ד"ה ההיא) ביאר, שמה שרש"י כתב שכבר בשעת החלום אמו לא היתה חיה, שעל ידי זה אנו מבינים שהשכל הרואה את החלום האמיתי לא ראה את הירח כלל, שהרי כבר אמו לא היתה באותו זמן, אלא בשביל שהדמיון רגיל לראות ירח עם הכוכבים ראה הדמיון גם את הירח, וכיון שהדמיון מתערב אפילו בחלומות האמיתיים שאי אפשר לחלום בלא דברים בטלים ידענו שאפילו החלומות האמיתיים אינם מתקיימים כולם.

האם הגמרא חולקת על המדרש

שם. רש"י בחומש (בראשית לז י) הביא את מה שמבואר במדרש (ב"ר פד יא) על הפסוק (שם) 'הבוא נבוא אני ואמך ואחיך להשתחות לך ארצה', והלא אמך כבר מתה ואתה אומר 'אני ואמך ואחיך', בתמיה, ולא היה יעקב אבינו יודע שהדברים מגיעים לבלהה שפחת רחל שגדלתו כאמו[ב]. ולכאורה המדרש חולק על הגמרא שלנו שאין חלום בלא דברים בטלים וסובר שיתכן לחלום בלא דברים בטלים ו'אמו' היא בלהה. ועוד, שהרמב"ן (בראשית שם) כתב שבלהה כבר מתה בבוא יעקב למצרים[ג], ולכאורה זה נגד דברי המדרש שבלהה היתה חיה בבוא יעקב למצרים.

ותירץ הברכת ראש (לעיל ע"א ד"ה אמר), שלשון הגמרא מורה שרבי ברכיה לא נתכוין לדברי רבי יוחנן שאין חלום בלא דברים בטלים, אלא שבא להוכיח שאף בחלום המתקיים כחלום יוסף אשר רוח ה' דיבר בו, גם זה כולו אינו מתקיים. וזה מה שאמר שבההיא שעתא בעת קיום החלום אמו לא היתה, והכוונה לבלהה שגדלתו כאמו וכלשון הפסוק 'אני ואמך'. וא"כ הגמרא והמדרש לדבר אחד נתכוונו, שבאמת היו הדברים מגיעים לבלהה ואין ראיה מזה לדבר בטל, אלא שגם זה בסוף לא נתקיים בבלהה וכדברי הרמב"ן[ד].

בעיון יעקב (ד"ה ואלו) כתב, שמה שרש"י בחומש כתב שהדברים מגיעים לבלהה, היינו שאפשר להתקיים בבלהה שגדלתו כאמו, אבל על רחל ודאי לא כיון שכבר מתה קודם החלום. וכן בלהה כיון שמתה קודם שנעשה יוסף מלך

[קיח]. **וכן** כתב בספר הזכרונות וחיי יצחק (בלקוטים נפרדים ד"ה א"ר ברכיה, עמ' רלז). [קיט]. **ועיין** מה שביאר על פי זה דברי רש"י (בראשית לז י). וראה מה שנתבאר להלן (תחילת ע"ב). [קכ]. **וראה** עוד בעינים למשפט (ד"ה מנלן, בהו' החדשה). [קכא]. **ובעין** זה הקשה בכסא רחמים (ד"ה חלום) שהיה לומר אף על פי שמתקיים כולו מקצתו אינו מתקיים שהרי ביוסף נתקיים כולו חוץ מאמו. וראה בעין יעקב שהובא גירסא בסוגריים 'אף על פי שרובו מתקיים כולו לא מתקיים'. [א]. **וכן** כתב הברכת ראש (לעיל ע"א ד"ה אמר) שכוונת רש"י כדברי רבי יוחנן לעיל (שם) שאין חלום בלא דברים בטלים. וכן כתב רש"י בחומש (בראשית לז י) ורבותינו למדו מכאן שאין חלום בלא דברים בטלים. [ב]. **ובמזרחי** (בראשית לז י ד"ה והלא) הקשה, מנין שלא היה יודע שהכוונה לבלהה אולי יודע היה זה אלא שאמר זה כדי שלא תהיה קנאה עליו מהאחים. ותירץ, שאם היה יודע היה די בגערה לבדה להסיר הקנאה, כמו שכתוב (שם) 'ויגער בו אביו', ולא היה אומר 'הבוא נבוא אני ואמך' והלא אמך כבר מתה, פן ירגישו גם בניו שהדברים מגיעים לבלהה. וכעין זה ביארו המהר"ל בגור אריה (שם), בצידה לדרך ובלבוש האורה (שם) בארוכה. ובבאר בשדה (שם) הקשה, שהרי יוסף לא ראה אמו אלא ירח ומדוע לא נאמר שהיא בלהה. ותירץ, שאם נאמר שירח הוא רמז לבלהה, אם כן גם זלפה היתה קיימת והיה לו לראות שני ירחים, אלא ודאי מזה דן יעקב בעצמו שירח הוא רמז לאמו, ובזה אמר לו והלא אמך כבר מתה והוא לא ידע שהדברים מגיעים לבלהה שגדלתו כאמו והראו לו שגם היא שנחשבת כאם תשתחוה, אבל זלפה אפילו שגם היא תשתחוה אינו שום חידוש, ולכך לא ראה אלא ירח אחד. [ג]. **הרמב"ן** (שם) כתב שלפי דעתי בעת שירד יעקב למצרים כבר מתה בלהה וגם זלפה, כי הכתוב אמר (שם מו כו) בספור שבעים נפש שירדו למצרים 'מלבד נשי בני יעקב' ולא הזכיר לבד נשיו ונשי בניו. ואם תאמר כי בעבור היותן פלגשים לא רצה לומר לבד מנשי בני יעקב ופלגשיו, הנה כתוב (שם לז ב) 'נשי אביו'. [ד]. **ובעין** זה ביאר בהגהות ראמ"ה (לעיל ע"א ד"ה אמר). וראה מה שנתבאר לעיל (שם) כעין זה מדברי הסמיכת חכמים בענין מה רבי ברכיה הוסיף על דברי רבי יוסף. אך בנחלת יעקב (סולניק, בראשית לז י) ביאר בדברי המדרש שהביא רש"י שיעקב לא ידע שהדברים מגיעין לבלהה, לא שבאמת נתקיים בבלהה שהרי גם בלהה מתה קודם שירדו למצרים, אלא שבשעת החלום של הירח נתכוין לבלהה, ולא נתקיים כולו אלא רובו. אבל לדברי הגמרא אפילו בשעת החלום לא נתכוין לשום דבר אלא אי אפשר לחלום בלא דברים בטלים. ולכאורה לדבריו דברי הגמרא והמדרש חולקים. וראה ביריעות שלמה (למהרש"ל, בראשית שם) שביאר שגם לפירוש המדרש אין חלום בלא דברים בטלים, אלא שהגמרא אמרה שהאמת כן הוא שלא היה מכוין ומגיע לבלהה שגדלתו כאמו אלא הוא דברים בטלים.

כמשמעות הפסוקים וכדברי הרמב"ן, זה בכלל דברים בטלים, אבל דברים בטלים כמו אצל רחל שכבר מתה בשעת החלום זה הוא מדבר הנמנע, וכמו שהגמרא אומרת (בסוף העמוד) שמעולם אדם לא ראה בחלומו פיל שנכנס בחוד המחט.

מדוע יעקב ביטל את כל החלום

שם. רש"י בחומש (בראשית לז י) כתב ורבותינו למדו מכאן שאין חלום בלא דברים בטלים, ויעקב נתכוין להוציא הדבר מלב בניו שלא יקנאוהו, לכך אמר 'הבוא נבוא אני ואמך ואחיך', כשם שאי אפשר באמך כך השאר הוא בטל[ה]. **ובמזרחי** (שם ד"ה ויעקב) ביאר, שאי אפשר לומר שלא היה יודע יעקב שאין חלום בלא דברים בטלים ולכן ביטל את החלום כולו גם לגביו כיון שלא היה יודע שהדברים מגיעים לבלהה [כדלעיל], ולא שנתכוין להוציא הדבר מלב בניו שלא יקנאוהו, שכיון שחז"ל למדו שאין חלום בלא דברים בטלים אי אפשר שיהיה יעקב טועה בזה. ולכן כל מה שביטל את החלום כולו הוא בשביל בניו שלא יקנאוהו, אבל ודאי שמקצת החלום כן יתקיים. אבל בענין בלהה שתקרא אמו שהוא דבר שנופל בסברא אינו מחויב שידע אותו יעקב[ו].

ובמהרש"א (לעיל ע"א ח"א ד"ה מנלן) הקשה, שהרי גם מה שלמדו רבותינו מכאן שאין חלום בלא דברים בטלים, היינו אחר שנתקיים החלום לבד מאמו שלא נתקיים ואיך ידע מכך יעקב, ואם נאמר מסברא שלא היה יעקב טועה בזה, אם כן מהסברא גם שלא יטעו בניו בזה ואם כן לא יוכל בזה להוציא מלבם שלא יקנאוהו. ועל כן הנראה לומר שההכרח שיעקב אבינו לא ביטל את החלום כולו, שהרי כתוב (שם לז יא) 'ואביו שמר את הדבר', שפירושו שהיה ממתין מתי יתקיים, ואם כן על כרחך לפי דעתו שיתקיים החלום [ולא מצד מה שאמרו אין חלום בלא דברים בטלים], ומה שאמר 'הבוא נבוא' לבטל בזה כל החלום אינו אלא להוציא הדבר מלב בניו, אבל לפי דעת יעקב ודאי יתקיים החלום כולו חוץ מאמו, ואם כן על כרחך שידע יעקב שאין חלום בלא דברים בטלים. אך עדיין יש להקשות אולי ידע יעקב שהוא חלום אמיתי וצריך להתקיים כולו והדברים מגיעים לבלהה, ומה שאמר 'הבוא נבוא אני ואמך' להוציא מלבם של בניו, ומדוע הגמרא לומדת מכאן שאין חלום בלא דברים בטלים. וצריך לומר שהגמרא מיאנה מלפרש שהדברים מגיעים לבלהה כיון ש'אמך' משמע אמך ממש והכוונה לרחל. ועוד, שנראה מתוך הפסוקים שמתה בלהה קודם שירד יעקב למצרים כפי שהבאנו לעיל מהרמב"ן.

במשכיל לדוד (בראשית לז י ד"ה הבא) הקשה לפי מה שהביא רש"י (שם) את דברי המדרש שיעקב לא היה יודע שהדברים מגיעים לבלהה, ואם כן לפי זה שתמיהת יעקב 'הבא נבוא' היא תמיהה אמיתית ולא היה להוציא מלב בניו לבד, שהרי לפי מדרש זה לא יודעים שאין חלום בלא דברים בטלים. וכיון שלדעת יעקב אי אפשר באמו לפי שכבר מתה והוא לא היה יודע שהדברים מגיעים לבלהה, אם כן יוצא שכשם שזה שקר כך הכל שקר, ואם כן קשה שהרי כתוב אחר כך 'ואביו שמר את הדבר', ומדוע המתין יעקב לדבר אם הכל הוא שקר. וכתב ליישב על פי מה שמשמע בלשון המדרש שכתב וז"ל רבי לוי בשם רב חמא בר חנינא כך היה אבינו יעקב סבור שתחיית המתים מגעת בימיו שנאמר 'הבא נבוא אני ואחיך', ניחא, שמא אני ואמך והלא אמך כבר מתה ואת אמרת 'אני ואמך ואחיך', ולא היה יעקב אבינו יודע שהדברים מגיעים לבלהה שפחת רחל שגדלתו כאמו. ואפשר לבאר שאף המדרש סבור שהכל היה להוציא מלב בניו, אלא שסובר שבדעתו של יעקב היה שיתקיים גם באמו החלום על ידי תחיית המתים. ועדיף למדרש לומר כך ולא לומר שלעולם היה יודע שיתקיים על ידי בלהה אלא שנתכוין להוציא מלב בניו, משום שהמדרש דייק מלשון הפסוק שכתוב 'הבא נבוא' בכפילות, והיה מספיק לפסוק לומר הנבוא אני ואמך ואחיך, אלא שהפסוק רצה לומר שכוונת יעקב היתה 'הבוא' תחילה שתחזור אמך לבוא לעולם הזה על ידי תחיית המתים ושוב 'נבוא' כולנו להשתחוות. אלא שאמרו בלשון גערה ותמיהה להוציא מלב בניו, שודאי לא יעלה על דעתם ענין של תחיית המתים, וממילא יאמרו כשם שאי אפשר באמך כך הכל בטל ולא יתקנאו בו. אבל הגמרא כאן הלכה בדרך אחרת שלא סבר יעקב שתבוא תחיית המתים בימיו, ולא דורשים מכפילות הפסוק 'הבוא נבוא', כיון שדברה תורה כלשון בני אדם, או שיעקב אמר להם שכשם שאי אפשר בביאת אמך כך אי אפשר לכל החלום ואמר כן להוציא מלב בניו, אבל האמת שסבר יעקב ש'אמך' בטל הוא, ומכל מקום השאר קיים שאין חלום בלא דברים בטלים. ואם כן לפי דברים אלו יוצא שמה שכתב רש"י שיעקב נתכוין להוציא מלב בניו זה על שני הפירושים, הן למדרש והן לגמרא כאן[ז].

מנין למדים שאין חלום בלא דברים בטלים

שם. בנזר הקודש (ב"ר פד י ד"ה היה) הקשה, שבודאי למדים מיוסף שאפשר להיות חלום אמת שיש בו גם כן דברים בטלים, אבל עדיין מנין שתמיד זה כך

שאין חלום בלא דברים בטלים, אולי מכל מקום לפעמים אין בו דברים בטלים אלא שאצל יוסף היה בחלום דברים בטלים. ותירץ, שאם כן מדוע יוסף הזכיר בחלומו את דמות הירח, הלא לא היה לספר אלא השתחואה של האב והאחים, ומדוע סיפר את השתחויית האם כיון שזה ודאי לא יתקיים, ואדרבה בזה הוא נתן לאחים מקום לומר שכשם שזה בטל כך זה בטל. אלא על כרחך שאין חלום בלא דברים בטלים, וממילא אדרבה משום כך הוצרך להזכיר גם כן ענין חלום האם, שאם לא כן הייתי אומר שביתר הדברים שבחלומו יש דברים בטלים ולא יתקיים כולו, ולכן אמר גם חלום האם כדי שיהיה זה נחשב לדברים בטלים והשאר יתקיים לגמרי[ח].

הרי החלום הראשון נתקיים כולו

שם. בברכת ה' (ד"ה לעולם) הקשה, הרי חלום הראשון של יוסף נתקיים כולו כי אין שם רמז על השתחויית אמו ואביו, ואיך למדנו שאין חלום בלא דברים בטלים. ותירץ על פי **הרמב"ן** (בראשית מב ט) שהחלום הראשון התקיים כשבאו אחיו למצרים לשבור אוכל והשתחוו לו. ומשום שראה יוסף שלא נתקיים כל החלום, שהרי החלום רמז לכל אחיו, וכשראה שלא בא בנימין עשה להם עלילה להביא גם בנימין לקיים כל החלום. ועל פי דבריו אפשר לומר שבאמת החלום הראשון לא נתקיים כולו, אלא שיוסף רצה שיתקיים כל החלום ולכן עשה עלילה להביא גם את בנימין לקיים החלום, וזה על ידי מה שבא אחר כך בנימין עם אחיו.

מה הוא יצפה

אמר רבי לוי לעולם יצפה אדם לחלום טוב עד עשרים ושתים שנה מנלן מיוסף דכתיב אלה תולדות יעקב יוסף בן שבע עשרה שנה וגו' וכתיב ויוסף בן שלשים שנה בעמדו לפני פרעה וגו' מן שבסרי עד תלתין כמה הוי תלת סרי ושב דשבעא ותרתי דכפנא הא עשרים ושתים. רש"י (ד"ה יצפה, ד"ה מיוסף) ביאר שיצפה שיתקיים, וזה למדים מיוסף שלא נתקיימו השתחואות הללו עד עשרים ושתים שנה כשירד יעקב למצרים שכבר היה הרעב שתי שנים. **ובאמרי בינה** (גרמיזאן, ד"ה אמר) הביא שיש מפרשים שמה שרש"י פירש שיתקיים, הוא שלא נטעה לפרש שיצפה לחלום טוב היינו שיחלום חלום טוב, שאם כן לא מביא כלל ראיה מיוסף, לכך פירש שיתקיים. והאמרי בינה עצמו פירש, שאפילו חלום שנתקיים מקצתו קודם כמו אצל יוסף שנהיה מלך בן שלשים ואם כן נתקיים החלום של מלכות, אף על פי כן לא יאמר האדם שכיון שנתקיים מקצתו הרי נתקיים החלום והשאר היו דברים בטלים שאין חלום בלא דברים בטלים, אלא שעדיין יצפה שיתקיים וזה למדים מיוסף שההשתחואות לא נתקיימו עד כ"ב שנים[ט].

בעין ישראל (ד"ה אמר) ביאר, ש'יצפה' אינו מלשון תקוה אלא כמו צופה ומביט, והיינו אפילו כשהוא רואה במציאות איך שמתבטל החלום כמו אצל יוסף שאחיו השליכוהו לבור ומכרוהו למצרים, בכל זאת לעולם יראה ויסתכל על החלום כאילו הוא רואה את קיומו בעיניו ממש, וזה יאמץ את רוחו לא להתייאש מן הפורענות.

ה. **בספר** הזכרון (בראשית לז י) ביאר שכוונת רש"י שבשלמא לדברי המדרש (לעיל) שהיה סובר יעקב שהחלום בטל כיון שלא היה יודע שהדברים מגיעים לבלהה, לכן כתוב 'הבוא נבוא אני ואמך ואחיך', שהכל בטל. אלא לדעת הגמרא כאן שידע יעקב שהחלום אמת ואין בטל אלא ענין אמו, איך אומר לו אני ואמך ואחיך, יאמר לו הבא תבוא אמך. לכן תירץ רש"י שמה שאמר יעקב כן לא נתכוין אלא להוציא מלב בניו אבל בלבו סבר שהחלום קיים בלי אמו. ו. **והמהר"ל** בגור אריה (שם) ביאר, שמה שלא ידע שהדברים מגיעים לבלהה אין זה ענין לימוד אלא פתרון חלום הוא זה, ולא חייבים לומר שהיה יעקב פותר חלומות, רק חכם ונביא היה. אלא שהקשה המזרחי (שם) מדוע לגבי זה שהדברים מגיעים לבלהה אמרו שיעקב אבינו לא היה יודע זה שאילו היה יודע זה לא היה אומר והלא אמך כבר מתה, כי היה לו לחוש שמא ידעו גם בניו ויאמרו שאין זה דרך תחבולה, ואילו לגבי אין חלום בלא דברים בטלים אמר והלא אמך כבר מתה ולא פחד שמא ידעו גם בניו שאין חלום בלא דברים בטלים, ויאמרו שאינו אומר זה אלא דרך תחבולה בעלמא. והמהר"ל (שם) כתב, שמזה שאין חלום בלא דברים בטלים לא היה מתיירא יעקב שיהיו יודעים בניו גם כן ותהיה השנאה עליו יותר, כיון שדבר זה שאין חלום בלא דברים בטלים הוא ענין לימוד בקבלה, וצריך לזה לימוד, ויעקב לא ידעו רק שלמדו משם ועבר, ואיך יֵדעו אותו בניו אם לא למדם, וידע יעקב שלא למדו דבר זה, כי רק ליוסף לימד עיקר חכמתו. וכן ביארו בצידה לדרך, בלבוש האורה ובנחלת יעקב (שם), וכן כתב בצרור החיים (ד"ה והיא). ז. **אמנם** הנחלת יעקב (שם) נסתפק מה כוונת רש"י, אם מה שכתב שיעקב נתכוין להוציא מלב בניו הוא רק לדעת הגמרא, והוקשה לרש"י מאחר שחלום אמת אי אפשר בלא דברים בטלים אם כן למה היה שואל יעקב והלא אמך כבר מתה, ומה בכך, ואדרבה כל חלום צריך שיהיה בו דברים בטלים. ועל זה תירץ שלא היה מתמיה בלבו אלא לעיניהם להוציא הקנאה מלבם. אבל לפירוש המדרש אפשר לומר שהיה מתמיה באמת ולא בשביל להוציא מלבם, שהרי גם הוא לא ידע שהדברים מגיעים לבלהה שגדלתו כאמו. ויותר נראה שזה הולך גם לדברי המדרש שאפילו שלא היה יודע שהדברים מגיעים לבלהה, אף על פי כן שפט שהחלום סופו להתקיים כמו שנאמר 'ואביו שמר את הדבר', ואם כן התמיהה היתה להוציא מלב בניו. ומדברי ספר הזכרון [לעיל] משמע שלהוציא מלב בניו הוא רק לפירוש הגמרא. ח. **ועיין** מה שנתבאר לעיל (ע"א) בענין אם יש חלום בלא דברים בטלים, שיש פעמים חלום ללא דברים בטלים. ט. **ובזה** ביאר מה שיוסף אמר (בראשית לז ט) 'הנה חלמתי חלום עוד', וקשה מהו 'עוד' וכי איני יודע שהוא עוד, וכן היה לו לומר הנה חלמתי עוד חלום. ותירץ, שיוסף אמר הנה חלמתי חלום שמורה 'עוד' על מלכות ושררה וגדולה כי השמש והירח והכוכבים משתחוים לי. ולא תאמר שהכל חלום אחד אלא שנשנה, אלא זה חלום אחר מוסיף על הראשון ואינו חלום אחד, כי הראשון נתקיים תחילה וזה המלכות, והשני נתקיים אחר כך שהשתחוו לו.

מדוע לא נקטה הגמרא שחלום מתקיים עד כ״ב שנה

שם. בסמיכת חכמים (ד״ה לעולם) הקשה, מדוע הגמרא אמרה יצפה אדם ולא נקטה בלשון נסתר שחלום טוב מתקיים אף עד כ״ב שנה, שהרי מה שיצפה אדם לא נלמד מיוסף, כי מנין שיוסף היה מצפה על החלום, שמא בא לו בהיסח הדעת ולא נלמד כי אם שהחלום מתקיים. ותירץ על פי המבואר במדרש (ב״ר צא ד) שיוסף גזר שכל מי שיכנס למצרים בשביל לקנות תבואה יכתוב שמו ושם אביו, והעמיד שומרי שערים על זה, והכל היה בשביל אחיו ובית אביו. אם כן מוכח שודאי היה בדעתו של יוסף שיבואו האחים לקנות בר, ובאמת הם לא היו צריכים לזה כי היה להם לחם הרבה, אלא רק משום שנאמר (בראשית מב א) ׳למה תתראו׳, שלא יֵרָאו שבעים כמו שביאר רש״י (שם). ואם כן קשה איך ידע יוסף שיעקב ישלח את בניו בסכנת דרכים בשביל הטעם של ׳למה תתראו׳. אלא על כרחך צריך לומר שיוסף היה מצפה שיקויים החלום ויתגלגל על ידי הרעב מטעם ׳למה תתראו׳ אף שהיה החלום זמן רב, אם כן שפיר מוכח שלעולם יצפה אדם לחלום טוב עד כ״ב שנים מיוסף.

ובענף יוסף (ד״ה מיוסף) כתב, שבאמת לא למדים שיצפה מיוסף כי אולי בא לו בהיסח הדעת, אלא כוונת הגמרא שכיון שמצינו שנתקיים חלומו של יוסף אחר כ״ב שנה לכן כל אדם שחלם לו חלום טוב ואינו מתקיים מיד, מכל מקום לא יתייאש אלא יצפה שיתקיים אחר כך עד כ״ב שנה.

איך רואים שדווקא עד כ״ב שנה

שם. בפתרון חלומות (ח״ב שער ח פ״ג) הקשה, מנין לחז״ל שלא יהיה חלום שלא יתארך מלהתקיים יותר מזה, שאף על פי שנמצא שחלום יוסף לא נתארך יותר מכ״ב שנה מי יאמר שלא ימצא חלום בעולם שלא יתארך יותר. ועוד, שהרי מצינו בפירוש חלומות רבים שלא נתקיימו עד שנים רבות כחלום שר המשקים לפי הפתרונות שפתרו חז״ל[י], וכן חלום נבוכדנצר שעדיין לא נתקיים כולו. ונשאר בצריך עיון.

בבניהו (ד״ה לעולם) תירץ, שכיון שרואים שהתורה מפרטת את השנים שהיו קודם שראה את החלום, וכן מבואר בפסוקים את השנים שמלך בהם, כמו שכתוב (בראשית לז ב) ׳יוסף בן שבע עשרה שנה׳. וכן כתוב (שם מא מו) ׳ויוסף בן שלשים שנה בעמדו לפני פרעה׳, משמע שבא הכתוב ללמדנו זה כדי שנדע שיעור המוגבל לחלום טוב שהוא כ״ב שנה ולא יותר[יא].

ובפרשת מרדכי (ד״ה מנלן) ביאר, שלכאורה קשה למה כשהאחים באו לבשר את יעקב על יוסף כתוב (בראשית מה כו) ׳ויפג לבו כי לא האמין להם׳, הרי לעיל כתוב שיעקב שמר את הדבר, ומדוע כשראה את העגלות חייתה רוחו והאמין להם. אלא מוכח שעד כ״ב שנה יש לצפות לחלום טוב ולא יותר, וכשראה יעקב שכמעט נשלמו כ״ב שנה שלא היו חסרים אלא ימים אחדים מה שאי אפשר לו עוד לבוא ולהשתחוות לפני יוסף, לכך נתייאש מזה ולא האמין להם. וכשראה את העגלות התבונן שעל ידי עגלות יהיה בידו לבוא לפני יוסף בתוך הכ״ב שנה חיתה רוחו, ואם כן מוכח שפיר שיותר מכ״ב שנה אין לצפות לחלום.

והעז ביד (ד״ה אמר) תירץ, שלכאורה למה מיהר יעקב לרדת למצרים לראות את יוסף, הרי באמת לא בערה בו אהבת יוסף לראות אותו, כמו שרואים בפסוק (בראשית מו כט) ׳ויפול על צואריו׳, וביאר רש״י (שם) שיוסף נפל על צוארי אביו ויעקב לא נפל על פניו כי יעקב קרא קריאת שמע בעת הזאת, כי יעקב אבינו דקדק דווקא לקרות קריאת שמע בעת הזאת להראות שאין אהבה כאהבת המקום, והגביר עצמו על אהבת הגשמיות ליוסף. ועוד, איך אמר יעקב (שם מה כח) ׳אלכה ואראנו בטרם אמות׳, הלא באמת חי שבע עשרה שנה אחר כך, ואיך לא ידע משנותיו. ואם נאמר שלא ידע באמת איך כתבה התורה זאת ׳בטרם אמות׳ שהוא כדבר שקר, ואם כן למה מיהר כל כך ליוסף הרי היה לו עוד זמן רב לחיות. אלא שגם ליעקב אבינו היתה קבלה בידו שאין לצפות לחלום טוב יותר מכ״ב שנה וזה הזמן היה נגמר בעת הזאת, וחשש יעקב שאם יאחר הזמן לא יראה שוב בעיניו את החלום הטוב וימות קודם שיראה את יוסף. וזה מה שדקדק לומר ׳בטרם אמות׳.

ובשפתי חכמים (ד״ה יצפה) ביאר, שודאי פעמים מתקיים חלום אף אחר כ״ב שנה כמו שכתב רש״י ביחזקאל (כט יא) שחלום פרעה נתקיים במלואו אף לאחר כ״ב שנה, אבל כאן מדובר לענין לצפות, ואביו המתין וציפה לדבר עד כ״ב שנה.

ביאור מדוע דווקא כ״ב שנה

שם. בנזר הקודש (ב״ר פד יא) הקשה למה דווקא עד כ״ב שנה. וכתב על פי הנודע כי אף על פי שהעולם מתנהג על פי מערכת הכוכבים והמזלות, מכל מקום יש עוד גבוה מעל גבוה שהנהגת הכוכבים והמזלות היא על פי הארת הכ״ב אותיות שבתורה, וכל כוכב הוא כפי בחינתו, ובכל שנה ושנה משמש אות מיוחד בהנהגה הכוללת אשר שאר האותיות טפלים אליו, והוא כחוזר חלילה. ובכן חלום הוא תלוי במערכת המזל, ומדרגת החלום יוצא מכח אל הפועל בבחינת הארת האות המשמש באותו הזמן, ולפיכך אחר כ״ב שנה שהגלגל חוזר חלילה לבוא למצבו הראשון בהארת האות המשמש בשעת החלום מאז פתרון החלום יוצא מכח אל הפועל בעולם.

בבניהו (ד״ה לעולם) ביאר שהטעם שהוא עד כ״ב שנה, כי ידוע שברכת כהנים מסוגלת לעשות החלום לטוב וידוע שיש בברכת כהנים שם בן כ״ב אותיות, לכך זמן חלום טוב הוא כ״ב שנה, כנגד שם בן כ״ב אותיות של ברכת כהנים שבהם מתפללים להטבת חלום.

ביאור מה שחלום יוסף לא נתקיים מיד ואף שנשנה החלום

שם. המהרש״א (ח״א ד״ה לעולם) ביאר על פי הגמרא לקמן (סוף העמוד) ששלשה חלומות מתקיימים, ויש אומרים אף חלום שנשנה, שנאמר (בראשית מא לב) ׳ועל השנות החלום׳. ולזה מבואר שגם חלום יוסף כיון שנשנה באלומות וכוכבים אי אפשר שיתבטל אף אם יתעכב בקיומו עד עשרים ושתים שנים. ומה שלא נתקיים מיד החלום כמו חלום פרעה שכתוב ׳ועל השנות החלום וגו׳ וממהר האלקים לעשותו׳, הוא בגלל עונש יעקב שביטל עשרים ושתים שנה כיבוד אב כמבואר במגילה (יז.)[יב]. עוד ביאר המהרש״א, על פי דברי האבן עזרא (בראשית שם) ששני חלומות פרעה היו בלילה אחד וזה מורה כי ממהר אלקים לעשותו, וחלומות יוסף משמע שהיו בשתי לילות ולכן לא נתקיים מיד כמו חלום פרעה[יג]. וכיון שרק חלום שנשנה ב׳ פעמים מתקיים לכן חלום שעל אמו לא נתקיים לפי שלא נשנה, שהרי לא הוזכר בחלומו רמז לאמו אלא בחלום השני שכתוב ׳השמש והירח׳, וכיון שלא נשנה אפשר שיתבטל, וזהו שאמרו שאין חלום בלא דברים בטלים כיון שלא נשנה.

במעון הברכות (ד״ה לאדם) ביאר, שכל מה שנשנה חלום הוא לאיזה תועלת, ואם כן חלום שלא היה מתקיים זולת שנשנה החלום והיה חשש שיתבטל, יש לומר שהחלום נשנה בשביל שיתקיים ולא יתבטל, מה שאין כן בחלום שאף אם לא היה נשנה לא היה מתבטל, אם כן מה שנשנה הוא בשביל מהירות הדבר לעשותו. והנה חלום פרעה היה חלום שאי אפשר להתבטל כי היה הכרחי לבוא על המדינה ואם כן שלא לצורך נשנה החלום אם לא לתועלת מהירות הדבר, מה שאין כן חלום יוסף נשנה לצורך הקיום שלא יתבטל אם ישמח בה, ולא יהא חדויה מסתייה, ולכן הראו לו שוב פעם את החלום שגם שמחה לא תבטלנו[יד].

ובברכת ראש (ד״ה שנאמר) ביאר שחלום פרעה מלבד שהוא נשנה היה זה חלום המתקיים מכיון שחלם על חבירו, על העם, שזה גם אחד מהחלומות המתקיימים, ולכן כתוב (שם מא ח) ׳ואין פותר אותם לפרעה׳ כפשוטו על שובע ורעב לפי שדימו שדבר זה אינו נוגע אלא לפרעה, ולא לעם. ולזה אמר יוסף לפרעה בפתרון חלומו (שם מא כה) ׳את אשר האלקים עושה [לעם] הגיד לפרעה׳ כדי שיראה פרעה ויפקד פקידים, והיה זה חלום המתקיים, ועל מה שנשנה בחלום הוא כי ממהר האלקים לעשותו, אבל ביוסף דבר זה שנשנה הוא לראיה שיתקיים לעצמו כיון שהענין היה נוגע ליוסף עצמו ושוב אין ראיה בזה על מהירות הדבר.

עוד ביאר הברכת ראש (לעיל ע״א ד״ה אמר), שמה שחלומו של יוסף התעכב כ״ב שנה הוא משום מה שלמדנו לעיל (שם) שבדיחותיה מפכחא ליה, ומבטל מהחלום, והרי יוסף התפאר לפני אחיו ולכן החלום נתעכב.

בפרשת מרדכי (ד״ה כ״ב) תירץ שחלום יוסף לא נשנה, שחלום הראשון של האלומות היה כנגד מה שבאו אחיו בראשונה והשתחוו לו, וחלום השמש והירח והכוכבים היה כנגד ביאת יעקב ובני ביתו אליו[טו].

האם דווקא חלום טוב

שם. בפתרון חלומות (ח״ב שער ח סוף פ״ג) הסתפק במה שאמרה הגמרא יצפה לחלום טוב עד כ״ב שנה, אם נקט דווקא טוב אבל חלום רע אפשר שיתארך יותר או שנאמר שלאו דווקא נקט. ואם נאמר שדווקא נקט טוב ובחלום רע שאפשר שיתארך יותר, נוכל לומר שהטעם לכך שבחלום רע הקב״ה מאריך אפו אולי יחזור בתשובה ויבטל גזרתו, אבל בחלום טוב הקב״ה ממהר לקיימו כי גדולה מדה טובה ממדת פורענות ולא יבטל הטוב כי אפילו על תנאי אינו חוזר, כל שכן שלא על תנאי.

בגירסת הגמרא

אמר רב הונא לאדם טוב אין מראין לו חלום טוב ולאדם רע אין מראין לו חלום רע. ברש״י (ד״ה לאדם) גרס לאדם טוב מראין לו חלום רע, וביאר

י. **עיין** חולין (צה:). יא. **וכן** הביא בענף יוסף (ד״ה לעולם) בשם חוקת הפסח. אלא שבפרשת מרדכי (ד״ה מנלן) הקשה שהפסוקים הוצרכו לומר את שנותיו של יוסף כדי לידע על ידם שנותיו של יעקב, כמבואר במגילה (יז.). יב. **ובספר** זכרון דמות הכסא (ד״ה לעולם) הקשה וכי משום שיעקב לא שימש את אביו מתעכב חלומו של יוסף. יג. **וכן** כתבו הרשב״ם (בראשית מא מב) ובחזקוני (שם מא מ). יד. **וכעין** זה תירץ בברכת אברהם (פילד, ד״ה ויש). ועיין עוד במעון הברכות (שם) בארוכה. טו. **וכן** תירץ בברכת ה׳ (ד״ה לעולם). וזה על פי דברי הרמב״ן (בראשית מב ט).

כדי שידאג ולא יחטא ושיכפר לו עצבונו. וכן גורסים לאדם רע מראים חלום טוב, והיינו כדי לשמחו שיאכל עולמו[טז]. ובברכת אברהם (ד"ה לאדם) כתב, שלפי רש"י מבואר מה שהגמרא מקשה מהפסוק (תהלים צא י) 'לא תאונה אליך רעה' שאדם טוב אינו רואה חלום רע[יז]. אלא שקשה לפי גירסת הגמרא מה הקושיא מהפסוק, והלא לאדם טוב אין מראים לו חלום טוב ולא כתוב שמראים לו חלום רע. ותירץ, שהגמרא סוברת שכמו שאין מראין לו חלום טוב כך מראים לו חלום רע, שהרי עיקר הטעם הוא כדי שידאג, ואם כן כל שכן שידאג כשיראה חלום רע.

עוד ביאור במה שאין מראין לאדם טוב חלום טוב

שם. באהל יעקב (פר' לך לך ד"ה והנה, לז.) ביאר[יח], על פי הגמרא לעיל (ע"א) שחלום טוב מתבטל בשמחה וחלום רע מתבטל כשמתעצב, והוא כי כשיחלום אדם חלום טוב שהוא נהנה ושמח מידיעת הטובה, מאז כבר נתבטלה הטובה מלבוא בפועל, וכן להיפך. אשר על כן לאדם טוב אין מראים לו חלום טוב אחר שהוא יתברך רוצה שישיג הטובה בפועל, ועוד מראים לו חלום רע כדי שיענש בידיעה ולא תשיגנו הרעה בפועל. לא כן אדם רע אין מראים לו חלום רע למען לא יהיה נפטר בעונש הידיעה, אך ישיג עונשו בפועל, ובהיפך בטובה למען לא תבוא אליו בפועל מראים לו אותה בחלומו למען ישמח מידיעתה. והטעם בזה הוא על פי מה ששלמה המלך אמר (קהלת ז כ) 'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', ואם מידי עבירה יצא מידי הרהור לא יצא, וכמו כן הרשע באין מנוס היה לו הרהור טוב באיזה זמן. על כן הוא יתברך כמעשה ידיהם ישיב גמולם להם, לאדם טוב שלא חטא זולת ברעיון לבו מראים לו חלום רע למען יענש ברעיוניו, וכן לאדם רע שכל הגמול הטוב הראוי אליו הוא אך עבור הרהור הטוב שהיה לו מראים לו חלום טוב[יט].

בבניהו (ד"ה לאדם) ביאר שלאדם טוב אם מראים לו חלום המורה על הטובה מראים את נוסח החלום באופן רע, כמו שמבואר ביומא (פז.) שהראו לרב שתלוי בדקל והיא על עלייתו לגדולה. והטעם שאם יראו לו נוסח טוב יתכן וחדויה מסתייה ויפסיד הטובה, אך עתה שהראו לו בנוסח קשה שנראה קללה לא ישמח בו. ואפילו אם ימצא אדם פותר לטוב, עם כל זה לא ישמח החולם, שהרי על כל פנים רואה קללה ואומר בלבו מי יודע שהפתרון אמיתי, ושמא אינו אמיתי. אבל לאדם רע כשנותנים לו טובה מראים לו בנוסח טוב כדי שיהא חדויה מסתייה ויפסיד הטובה[כ].

עוד ביאור במטרת החלום טוב וחלום רע

שם. ברש"י (ד"ה לאדם) ביאר שמראים לאדם טוב חלום רע כדי שידאג ולא יחטא ושיכפר לו עצבונו, וכן לאדם רע מראים חלום טוב כדי לשמחו שיאכל עולמו. **ובפתרון חלומות** (ח"ג שער ד פ"א) מבואר, שלפעמים מודיעים לאדם שעתיד לבוא עליו רע והכוונה בהודעה זו כדי שישתדל לבטל זה אם יוכל, וכשמודיעים לו שעתיד לבוא טוב הכוונה בהודעה ההיא כדי שישתדל בקיום זה[כא]. והוסיף שאפשר וקרוב הוא מאד שיהיו חלומות רבים שלא יעשו בהם ההשתדלות ההכרחי ויתבטל הטוב ויתקיים הרע, והחסרון היה מהחולמים שלא הבינו אותם ולא השתדלו ההשתדלות ההכרחי להם, ולכן מראים לאדם טוב חלום רע שבידיעתו ישתדל לבטלו.

הרי יוסף ראה חלום טוב וכן שמואל

שם. המהרש"א (ח"א ד"ה ולאדם) הקשה, שהרי יוסף הצדיק חלם חלום טוב, וכן מבואר בגמרא לקמן ששמואל כשהיה רואה חלום טוב אמר 'וכי החלומות שוא ידברו', אם כן רואים שלאדם טוב מראים לו חלום טוב. ותירץ, שחלום טוב המתקיים כעין נבואה ועל ידי מלאך כמבואר לקמן, ודאי שמראים גם לאדם טוב, אבל חלום טוב שאינו מתקיים דהיינו שעל ידי שד ולא בא אלא משום שעל ידי שישמח יתבטל החלום כמבואר לעיל (ע"א) אין מראים לאדם טוב, וכן חלום רע לא מדובר במתקיים אלא שבא משום שעל ידי עצבונו יבטל החלום וכדי שלא יחטא[כב].

הצל"ח (ד"ה לאדם) תירץ, שחלום שיוכל להתקיים אף אם לא יראוהו לו בחלום אין מראים לו כי על ידי החלום יוכל לבוא לידי גרעון כי השמחה תבטל החלום, אבל חלום שעיקר קיומו יבוא על ידי מה שחלם ודאי מראים לו, וחלומותיו של יוסף אלמלא החלום לא נתקנאו בו אחיו ולא מכרוהו למצרים ולא בא הדבר לידי קיום וחלום כזה ודאי מראים לו. ומה שהקשה המהרש"א משמואל שחלם חלום טוב, אולי על אחרים הראו לו והיו אוהביו ומה שאין מראים לו חלום טוב הוא דווקא על עצמו.

בזהב שיבה (אלגזי, סי' סג) הקשה גם ממה שמבואר לקמן ששמואל ראה חלום רע והרי למסקנא אדם טוב לא רואה חלום רע שלא יבהלוהו. ותירץ, שמה שהראו לשמואל חלום רע הוא על ידי אחר ואותו אחר היה מספר לשמואל וכמסקנת הגמרא, וכן חלום טוב הוא על ידי אחר ואותו אחר היה מספר לשמואל, ומה שמבואר למסקנא שחלום טוב משתכח ממנו, הוא על ידו, אבל על ידי אחר אינו משתכח, לפי שכשחלם אחר חלום טוב אפילו שמספר לו אינו שמח כל כך.

בשנות חיים (חזון, פר' מקץ ד"ה אך, מו:) תירץ, שכל הטעם שלאדם טוב אין מראין לו חלום טוב היינו כדי שידאג ולא יחטא ושיכפר לו עצבונו, וכאן ביוסף לא שייך כל זה שהרי היה בן שבע עשרה שנה כשראה החלום ועדיין אינו בר עונשין.

היעב"ץ (ד"ה לאדם) ביאר על פי תירוץ הגמרא בסמוך שמראים לאדם טוב חלום ואין הוא יודע מה הוא רואה, והיינו שאין מראים לאדם חלום טוב ודאי בלי שום סתירה עליו, אבל חלום שאפשר לפותרו לטובה ולרעה אפשר שמראים לאדם טוב ויפתרוהו לטובה, וחלום יוסף פתרו לטובה. וכן מה שמבואר לקמן (נו.) בחלומות אביי ורבא שלאביי פתרו לטובה ולרבא לרעה[כג].

במעון הברכות (ד"ה לאדם) יישב שבגמרא לקמן מבואר שחלום שנשנה הוא מהחלומות המתקיימים, ולזה מבואר שגם חלום יוסף כיון שנשנה באלומות ובכוכבים אי אפשר שיתבטל. ומה שאין מראים לאדם חלום טוב שלא יתבטל, נראה שזה דווקא בפעם אחת שיש חשש שמחמת חדוה יתבטל, מה שאין כן חלום שנשנה פעמיים אי אפשר שיתבטל בשום פנים, אלא אדרבה מראים לאדם טוב שישמח ולא יתבטל.

בברכת ראש (לעיל ע"א ד"ה אמר) תירץ, שבחלומות שאינם ודאי מתקיימים ותלויים בפתרון אחר הפה אין מראים לו לאדם, ובהם יש לומר שהשמחה תבטלם ולכן אין מראים לו חלום טוב כדי שלא ישמח, אבל בחלומות המתקיימים כמו שמבואר בסמוך שיש חלומות שנאמר עליהם 'בחלום אדבר בו', ודאי שמראים לו לאדם.

בשלמה משנתו (ד"ה אין) ביאר, שהחלומות של יוסף מפני שהיו חלומות נבואיים ממלאכי מעלה שכתוב עליהם 'בחלום אדבר בו' כמבואר לקמן, מחויב היה לספרם לאביו ולאחיו שהיו כלולים בחלומות, כמו שכתוב (ירמיה כג כח) 'הנביא אשר אתו חלום יספר חלום', והוא בכלל כובש נבואתו, דשמא הוא צורך שעה לספרו, וכן היה באמת שעל ידי סיפורו לפניהם ירדו למצרים, ולפיכך אף על פי שכבר התקנאו בו ולא יכלו דברו לשלום וידע כי בספרו החלום לפניהם ירדו עד לחייו, ובפרט בחלום השני אף שנתוספה עליו שנאתם מהחלום הראשון שאמרו לו (בראשית לז ח) 'המלוך תמלוך עלינו', מכל מקום בצדקתו הַרְבֵּה השליך נפשו מנגד, וסיפר גם חלומו השני לאחיו ולא המרה פי ה' אף שידע כי מרה תהיה לו באחרונה מזה, ונמצא שאין לך חלומות רעים מאלו.

בפשט הש"ס (ד"ה לאדם) כתב, שמה שלאדם טוב אין מראין לו חלום טוב היינו שיהיה כולו טוב, אבל אם רק מקצתו טוב ופעמים כולו רע מראים לו, וביוסף היה עצוב ממיתת אמו, לכן אין זה נחשב שראה חלום טוב[כד].

בברך משה (ד"ה אמר) ביאר, שדווקא מיוסף היה משמע לרב הונא שלאדם טוב אין מראים חלום טוב, שהיה קשה לו על מה שכתוב (בראשית לז ח) 'ויוסיפו עוד שנא אותו על חלומותיו ועל דבריו', ופירש רש"י (שם) על דיבתם רעה שהיה מביא אל אביהם, ואם כן היה לפסוק לומר על דבריו ועל חלומותיו שהרי החלומות היו אחר שהביא דיבתם רעה. רק שיש לומר שעדיין היו יכולים ללמד זכות על הלשון הרע שהיה מספר לאביו, משום שבירושלמי (פ"א ה"ה) מבואר שמותר לספר לשון הרע על בעלי מחלוקת, והוא חשבם לבעלי מחלוקת משום שקראו עבדים לאחיהם בני השפחות, אבל מהחלום הטוב שחלם והרי לאדם טוב אין מראין חלום טוב, ואם כן מוכרח שחטא במה שדיבר לשון הרע ושוב לא יכלו ללמד עוד שום זכות להשלים עמו, ובאמת אז בשעת החלום לא היה טוב שהוא לקה על שקרא לאחיו עבדים ולעבד נמכר יוסף ויסורים מכפרים עם התשובה, ולכן כתוב 'על חלומותיו ועל דבריו' שמחמת החלום שנאו אותו על דבריו למפרע. והקושיא משמואל יש לומר שהחלום טוב שראה היה על אחרים שהיו אוהביו ורצה שיתקיימו חלומותיו עליהם וכפי שנתבאר לעיל.

טז. **וכן** הגירסא בעין יעקב ובבית נתן (ד"ה אמר). והמילה 'לו' היינו לטובתו שיקבל עונשו בעולם הזה, וכן לאדם רע היינו שיקבל שכרו בעולם הזה. עין ישראל (ד"ה לאדם). יז. **וכן** כתבו בברכת ראש (ד"ה אמר) ובשדה יצחק (ברש"י ד"ה לאדם). ועיין עוד בהגהות רבי אלעזר משה הורויץ (ד"ה לאדם) הכרח לגירסת רש"י. יח. **הובא** בעץ יוסף (ד"ה לאדם). יט. **ובעץ** יוסף (שם) סיים שזה מה שהגמרא אמרה חלמא טבא חדויה מסתייה חלמא בישא עציבותיה מסתייה, כלומר, לא שהחלום הטוב לאדם רע וחלום הרע לאדם טוב הוא להורות מה שיהיה ומה שיעשה עמהם, רק החלום בעצמו הוא הוא הפעולה התכליתית, שאין עוד אחריו מאומה שיהיה החלום רומז עליו. כ. **ובזה** ביאר את מאמר רב חסדא (לעיל ע"א) טבא חלמא בישא מחלמא טבא, טוב שיראו לאדם דבר הטוב הבא עליו בנוסח חלמא בישא, והוא יותר טוב מאם היו מראים לו בנוסח חלמא טבא. כא. **והוכיח** מהרמב"ן (בראשית מב ט) שכיון שיוסף לא ראה עם האחים את בנימין חשב להעליל עליהם כדי שיביאו גם בנימין אחיו אליו כדי שיתקיים החלום הראשון תחלה, הנה למדת שעל החולם להשתדל בקיום חלומו. וכן כתב הכתב והקבלה (בראשית מב טו). כב. **וכן** ביאר בישרש יעקב (לעיל ע"א ד"ה אמר). ועיין מה שהקשה בברך משה (סטנג, ד"ה אמר). וראה גם בככבא דשביט (ד"ה לאדם). כג. **כעין** זה תירץ במראה אש (ד"ה אלא) שאין מראין חלום טוב היינו בפירוש, אבל ליוסף לא הראו לו בפירוש רק על ידי רמז, וכתב שאפשר שמשום כך שנאוהו אחיו. כד. **ועיין** עוד למנצח לדוד (ד"ה דחזו) למסקנת הגמרא.

לגירסת רש"י מה ההוכחה מהברייתא

תניא נמי הכי כל שנותיו של דוד לא ראה חלום טוב וכל שנותיו של אחיתופל לא ראה חלום רע. **בברכת אברהם** (ד"ה לאדם) הקשה לגירסת רש"י (ד"ה לאדם) 'לאדם טוב מראין לו חלום רע' איך רואים בברייתא שדוד ראה חלום רע, הרי כתוב רק שלא ראה חלום טוב [וכן קשה לגבי אחיתופל]. ודוחק לומר שמה שהגמרא אמרה 'תניא נמי הכי' הוא לאו דווקא אלא שמצינו כעין זה בברייתא. ותירץ, שגם רש"י סובר שכיון שאין מראין לו חלום טוב ממילא נלמד שמראים לו חלום רע, וכפי שנתבאר לעיל (בענין 'בגירסת הגמרא').

ביאור במה שדוד לא ראה חלום טוב

שם. בעולת אהרן (ד"ה תניא) ביאר במה שדוד לא ראה חלום טוב על פי הגמרא לעיל (ע"א) שלשה צריכים רחמים, מלך טוב שנה טובה וחלום טוב, וביאר רש"י (שם ד"ה לריכים) לפי שהם בידו של הקב"ה ואין להם רשות לבוא אלא ברשותו. והנה בגמרא לעיל (ג.) רבי אליעזר אומר שלש משמרות הוי הלילה, וביאר **המהרש"א** (שם ח"א ד"ה ולשה) שבאשמורה ראשונה אדם רואה מהרהורי לבו על ידי שד, ובאשמורה שניה על ידי כוכבי לכת, ובאשמורה שלישית על ידי מלאך השמים. ולפי זה חלום טוב שהוא על ידי הקב"ה בודאי אינו באשמורה ראשונה אלא או באשמורה שניה או שלישית. והנה מצינו שכתוב בדוד (תהלים קיט קמח) 'קדמו עיני אשמורות' היינו שהיה קם מלישון מתחילת אשמורה שניה, ולכן לא ראה דוד חלום טוב מעולם, שחלום טוב הוא על ידי הקב"ה בעצמו והוא אינו אלא או באשמורה שניה או בשלישית, ודוד לא היה ישן אז שיחלום חלום טוב.

בדברי שאול (ד"ה כל) ביאר, שהעולם הזה הוא כחלום יעוף והצדיק אין לו הנאה בעולם הזה כלום ולא ראה חלום טוב, ולכן דוד לא ראה חלום טוב, מה שאין כן אחיתופל שתמיד היה כחולם חלום טוב.

גירסא נוספת בגמרא

והכתיב לא תאונה אליך רעה ואמר רב חסדא אמר רב ירמיה בר אבא שלא יבהילוך לא חלומות רעים ולא הרהורים רעים. **ברש"י** (ד"ה ודוד) הביא גירסא ודוד לא ראה חלום טוב והא כתיב 'לא תאונה' וגו', שלא יבהילוך לא חלומות רעים[כה]. וכתב רש"י שלא גורסים כך, כי הרי בפסוק רואים רק שלא יבהילוך חלומות רעים, אבל לא כתוב שיראה חלומות טובים[כו]. **ובברכת אברהם** (ד"ה לאדם) יישב גירסא זו שהגמרא הבינה שכמו שדוד לא ראה חלום טוב כך גם ראה חלומות רעים, וזה מקשה הגמרא מהפסוק שלא יבהילוהו חלומות רעים[כז].

בזהב שיבה (סי' סב) ביאר, שהגמרא בסנהדרין (קג.) לומדת שהפסוק 'לא תאונה אליך רעה' לא על דוד נאמר אלא ברכה שברכתו אמו לשלמה, ואם כן אין להקשות מהפסוק 'לא תאונה' על דוד עצמו שלא ראה חלום טוב, כיון שהפסוק לא מדבר כלל בדוד. אבל לרב הונא שאמר סתם לאדם טוב אין מראין לו חלום טוב מקשה הגמרא משלמה, שהרי נאמר שלאדם טוב אין מראים לו חלום טוב אלא רע כדי שיתעצב ולא יאכל עולמו, אם כן אדרבה לשלמה היה עדיף שיבהילוהו חלומות רעים כיון שצדיק היה, ומדוע ברכתו אמו שלא יבהילוהו חלומות רעים. ותירצה הגמרא, שמה שברכתו אמו הוא רק שהוא בעצמו לא יראה אבל אחרים יראו לו חלום רע וזה מה שמראים לו חלום רע על ידי אחר.

עוד ביאר על פי דברי הזהר (ח"א מקן ר.) שדוד המלך לא ראה כל ימיו חלום טוב כיון שכל ימיו עסק במלחמות להרוג השונאים, לכן ראה חלומות רעים, שאדם רואה מהרהורי לבו. ולכן כתב רש"י שהקושיא היא לרב הונא שאמר לאדם טוב מראין לו חלום רע מהפסוק 'לא תאונה אליך רעה' שברכתו אמו לשלמה אף שהיה אדם טוב, אבל לא קשה על מה שכל שנותיו של דוד לא ראה חלום טוב, שיש לומר שהטעם שדוד לא ראה חלום טוב לא בשביל היותו אדם טוב כסברת רב הונא, אלא משום שהיה עסוק במלחמות. ואף שהגמרא אמרה 'תניא נמי הכי' ומביאה ראיה מדוד לרב הונא, היינו שאף לפי האמת לא חולקת הברייתא על דברי רב הונא, ויש לומר מסברא שהטעם של הברייתא הוא גם כרב הונא, אבל מכל מקום אי אפשר להקשות על הברייתא מהפסוק 'לא תאונה', כיון שניתן לומר שהטעם בדוד הוא לא משום היותו אדם טוב אלא משום שאין מראין לאדם אלא מהרהורי לבו וכל היום חושב במלחמות היה, אבל בשלמה כתוב (מלכים א' ה ד) 'ושלום היה לו מכל עבדיו מסביב'.

בסמיכת חכמים (ברש"י שם) ביאר, שמה שרש"י מחק את הגירסא שהקושיא היא מדוד, הוא על פי מה שרש"י לעיל גרס בדברי רב הונא 'לאדם טוב מראים לו חלום רע' וכן להיפך גבי אדם רע. וכוונת רש"י לדקדק בלשון רב הונא מדוע אמר הלשון 'אין מראין' ולא אמר לשון יותר קצרה 'רואה', אדם טוב אינו רואה חלום טוב וכן להיפך, וכפי שרואים בלשון הברייתא שדוד כל שנותיו לא ראה חלום טוב. אלא שאין כוונת רב הונא שלשום צדיק אין מראין לו חלום טוב כדי שלא יקבל עולמו וידאג וכן אצל רשע, כי הרי יש גם צדיק גמור שהוא צדיק וטוב לו ורשע גמור שהוא רשע ורע לו. אלא כך פירושו, שודאי הצדיק רואה הכל חלום טוב והרשע חלום רע, אמנם אין מראים לו לצדיק החלום טוב במשמעות הטוב ממש שידע מיד בהקיצו משנתו שהיא טובה, שאם כן יהא חדותיה מסתייה, אלא מראים לו בענין רע כדי שידאג ואחר כך מתהפך לטובה על ידי פתרון ומתקיים הטוב, כמו שמבואר לקמן (נו.) בפתרון בר הדיא בחלומות אביי שראה אותם בענין רע שהכל פסוקי תוכחה אמנם הפתרון היה לטוב, ולגבי רשע הוא להיפך אין מראין לו החלום הרע בענין הרע כדי שלא יהא גם כן עציבותיה מסתייה, אלא מראים לו בטוב כדי לשמחו שיאכל עולמו, אמנם הפתרון הוא רע. וזו כוונת רש"י במה שפירש דברי רב הונא שאמר לשון אין מראין, היינו שמראים לו בענין רע וכן להיפך גבי רשע בענין טוב. ובזה רש"י הלך לשיטתו שפירש כאן שהגמרא לא מקשה על דוד, שיש לומר שדוד לא ראה חלום טוב ולא חלום רע, שלא ראה כלום, ולא קשה כלל מהפסוק 'לא תאונה' שלא יבהילוך חלומות, שבאמת לא ראה כלום, אמנם על רב הונא קשה שאמר אין מראין שמשמע שמראים לו בענין רע, אם כן שפיר מקשה הגמרא מהפסוק 'לא תאונה', שאף אם החלום עצמו הוא מורה טוב ומתקיים על ידי פתרון הטוב, מכל מקום כשרואה בענין רע מבהילו מאד.

בתולדות יצחק (חלאלה, ד"ה אמר) ביאר, שההכרח של רש"י שהקושיא היא רק על רב הונא הוא מתירוץ הגמרא שהוא לא רואה אבל אחרים רואים לו, ואם נאמר שקושיית הגמרא היא על דוד, הרי בברייתא כתוב 'לא ראה' שמשמע שמדובר על דוד עצמו ולא מדובר באחרים כלל, אבל אם הקושיא היא על רב הונא מבואר שפיר שמה שאמר מראין לו היינו על ידי אחרים, ומה שכתוב 'לו' היינו עליו[כח].

אדם שבא מן הדרך קשה לו למצוא את אשתו ספק נדה יותר מבודאי

ונגע לא יקרב באהלך שלא תמצא אשתך ספק נדה בשעה שאתה בא מן הדרך. **רש"י** (סנהדרין קג. ד"ה שלא) ביאר, שבשעה שאדם בא מן הדרך קשה לו למצוא את אשתו כשהיא ספק נדה יותר משהיא ודאי נדה, כי כשהיא ספק נדה הוא מיצר ויצרו תוקפו ואומר טהורה היא ועל חנם אני מונע את עצמי, מה שאין כן כשהיא ודאי נדה אין יצרו תוקפו שהרי הוא יודע בבירור שהיא אסורה לו[כט].

המהר"ל בחידושי אגדות (ב"מ קז. ד"ה רב) ביאר שמה שאמרו שלא תמצא אשתך ספק נדה בבואך מן הדרך, אין הכוונה על צער שלא יוכל להיזקק לאשתו, אלא הוא ענין קללה, ואילו היתה אשתו נדה גמורה לא היה בזה משום קללה כלל, כי זהו דרך מנהגו של עולם, אבל ספק נדה שאינו כמנהגו של עולם מורה ששולטים כחות הטומאה בביתו, ולכן הברכה 'ונגע לא יקרב באהלך' היא רק על זה שלא תמצא אשתך ספק נדה, ולא על ודאי נדה שהוא מנהגו של עולם ואינו מורה כלל על כחות החיצונים[ל].

ובבן יהוידע (ד"ה שלא) פירש שספק נדה הוא כתם ואינו דם וסת, ולכן אם מצאה כתם וספרה שבעה נקיים אחר מציאת הכתם ואחר כך יזדמן שביום

כה. **וגירסא** זו הובאה בבית נתן (ד"ה אמר). כו. **וכן** ביארו בככבא דשביט (ד"ה אמר) ובדברי שמואל (ארפתי, ברש"י שם). ועיין שם שהאריך שאין לומר שהגמרא סמכה על דברי רבי זעירא [בסמוך] שהלן שבעה ימים בלא חלום נקרא רע, וקושיית הגמרא שכיון שלאדם טוב אין מראים לו חלום רע משום שלא יבהילוהו חלומות רעים, אם כן מוכרח הוא שמראים לו טוב כדי שלא יהיה נקרא רע, משום המשך מהלך דברי הגמרא. עיי"ש. כז. **וכתב** שאפילו שנתבאר לעיל (בענין 'בגירסת הגמרא') גם לרש"י שממה שאין מראין חלום טוב למדים שמראים חלום רע, על כל פנים לא שייך להקשות בפשיטות שדוד לא ראה חלום טוב מזה שמצינו שאין מראין חלום רע. ועוד, שמבואר בסנהדרין (קג.) שהפסוק 'לא תאונה' כלל לא מדבר על דוד אלא שכך התברך שלמה בנו. ועיין עוד בגביע הכסף (ד"ה וכי). כח. **אלא** שהקשה מדוע הגמרא לא הקשתה על הברייתא עצמה, ואף שאין להקשות מדברי אמורא על הברייתא, עם כל זה לפעמים כשיהיו דברי האמורא מוסכמים אצל בעלי התלמוד מקשים גם על הברייתא. ותירץ, שהגמרא סוברת שדברי הברייתא שכל ימיו של דוד לא ראה חלום טוב, הכוונה שחלום רע פשוט הוא שלא ראה, אלא שגם חלום טוב לא ראה דוד כל ימיו, אם כן לא קשה מדברי רב חסדא על הברייתא, שהוא גם אמר שלא יבהילוהו חלומות רעים, ולא דיבר בחלומות טובים כלל אם רואה או לא. אבל לרב הונא שאמר בהדיא לאדם טוב מראין לו חלום רע קשה מהפסוק 'לא תאונה אליך רעה'. ועיין שם עוד מה שיישב. וראה כעין זה בתאוה לעינים (סי' עז). כט. **וכן** כתב ביד רמ"ה (סנהדרין קג. ד"ה ואמר) שבספק נדה הוא תאב לה מפני שיצר הרע מתגרה בו לבוא עליה כיון שזה רק ספק ואין איסורו חמור כל כך, מה שאין כן בנדה אין יצרו תוקפו כלל. ומשמע שהוא ענין קושי וצער, שבספק נדה יש לו קושי כיון שחושב שזה בחנם. אמנם בתוספות הרא"ש (ב"מ קז. ד"ה שלא) הוסיף שבספק נדה יש גם חשש שאינו נזהר כל כך. וכן כתב היעב"ץ (שם ברש"י ד"ה ספק) שיש חשש בספק נדה שמא יכשל בה ולכן הברכה היא רק שלא ימצא אשתו ספק נדה, כי בודאי נדה לא נחשדו ישראל לעבור איסור. ובמגן גבורים (אבילה, שם ד"ה שלא) הוסיף שלדעת הסוברים שכל ספק דאורייתא מותר מדאורייתא ודאי שיש לפרש בספק נדה שהוא מורה היתר לעצמו. ל. **ובעין** זה כתב המהרש"א (סנהדרין קג. ד"ה ונגע) שכשם שטומאת הנגע מורה על חטא הדבוק במי שגר בבית זה כמבואר בערכין (טז.) שהנגעים באים על עבירות, כך טומאת הנדה בבואו מן הדרך מורה על חטא האיש. אולם כל זה רק בספק נדה והיינו שלא בזמן הוסת, אבל במצאה ודאי נדה שהוא בזמן הוסת שזה דרכו של עולם אינו מורה כלל על חטאי אדם.

השביעי קודם הטבילה יבוא לה הוסת, צריכה להמתין עוד ששה או שבעה ימים עד שתספור שבעה נקיים, ורק אז תטבול, נמצא שנתרחקה מהטבילה הרבה ימים וכל אותם ימים שעברו בשביל הכתם היו לחנם, ולכן זה קשה לו הרבה כי האדם מתאוה לאשתו בבואו מן הדרך, מה שאין כן אם תהיה ודאי נדה שהוא בעת וסתה לא איכפת לו כל כך כי אחר י"ג או י"ד ימים תטבול. עוד פירש, שמכיון שראיית אשה בימי נדתה הוא דבר טבעי אין הברכה מועילה לשנות את הטבע ולדחות את הוסת, ורק כתם שאינו מגופה או אפילו אם הוא מגופה מכל מקום אינו בא באופן טבעי על זה מועילה הברכה.

מה השייכות בין אהל לאשה

שם. המהרש"א (סנהדרין קג. ד"ה ונגע) ביאר שהאשה נקראת בשם אהל ובית, כמבואר בשבת (קיח:) שרבי יוסי אמר מעולם לא קריתי לאשתי אשתי אלא ביתי, והיינו משום שהיא עקרת הבית ומצויה תדיר שם כמו שכתוב (תהלים מה יד) 'כל כבודה בת מלך פנימה'.

מדוע מכונה בשם נגע

שם. בלמנצח לדוד (ד"ה ונגע, ח"ב עמ' יא.) ביאר שהגמרא דייקה מהפסוק שכתוב 'נגע', שאם מוצאה ספק נדה והרי הוא מתאוה לה מכמה זמן אי אפשר לימלט מידי קרי, דהיינו נגעי בני אדם. **ובמגיד תעלומה** (ד"ה ונגע) ביאר שהס"מ נקרא נגע והוא המחטיא את האדם ומראה לו צדדים להיתר. **ובלשמוע בלמודים** (ד"ה ונגע) ביאר על פי מה שכתוב בזהר שבנים הנולדים מבעילת הנדה הם מצורעים, וזו הכוונה 'ונגע לא יקרב באהלך', שלא יולדו לך בנים מצורעים מאשה נדה. **ובזאת מנוחתי** (ד"ה ונגע) ביאר, שהגמרא דימתה לנגע ספק טמא ספק טהור, כך כאן באשה שהיא ספק נדה.

האם ברכת ברוך אתה בבואך מדברת רק על ספק נדה או גם על ודאי

שם. הגמרא בבבא מציעא (קז.) דורשת על הפסוק (דברים כח ו) 'ברוך אתה בבואך', שלא תמצא אשתך ספק נדה בשעת ביאתך מן הדרך, ופירש **רש"י** (שם ד"ה ספק) וכל שכן ודאי נדה. ומבואר מדבריו שנדה ודאית קשה לו בשעה שבא מן הדרך יותר מספק נדה, ואילו בסנהדרין (קג. ד"ה שלא) פירש רש"י ספק נדה ולא ודאי נדה[לא]. **ובשדה יצחק** (ד"ה ונגע) תירץ בשם **החיד"א** בפתח עינים (סנהדרין קג. ד"ה ואמר), שבבבא מציעא שהוא מברכו 'ברוך אתה בבואך' מסתבר שלא ימצא אשתו לא ספק וכל שכן ודאי, שזוהי ברכה שלא יהיה שום מניעה, אבל כאן שהוא הבטחה שלא ישלוט בו יצר הרע מוכרח שהוא מוסיף כשהוא ספק, וחמור הוא מודאי, ולכן הוסיף להבטיח שלא ימצא אשתו ספק נדה, שבודאי נדה כבר נכלל בהבטחה שהבטיחו שלא ישלוט בו יצר הרע[לב], וכל הפסוק מדבר שינצל מחטא[לג].

בשנות חיים (פר' מקץ, מו:) תירץ, ש'ברוך אתה בבואך' היא ברכה שמברך הקב"ה לישראל ובודאי שאין הברכה שלא יחטא אלא שיהיה ברוך שימצא אשתו טהורה מכל וכל, אמנם הפסוק 'ונגע לא יקרב באהלך' היא ברכה שמברך דוד לשלמה כמבואר בסנהדרין (קג.), ומתפלל עליו שלא יבוא לידי מכשול חטא. **בסנהדרי קטנה** (סנהדרין קג. ד"ה ונגע) תירץ[לד], שכאן דורשים את זה מהפסוק 'ונגע לא יקרב באהלך', וזה אי אפשר לומר על שאשתו נדה ודאית שזה נגע, שהרי אמרו (נדה ח:) כשם שהשאור יפה לעיסה כך דם יפה לאשה, וכל אשה שדמיה מרובים בניה מרובים, הרי שדם באשה הוא דבר המועיל ואינו נגע, לכן פירש רש"י שהפסוק מדבר בספק נדה שיצרו תוקפו ואז זה נגע. אבל בבבא מציעא שהדרשה מהפסוק 'ברוך אתה בבואך', על זה אמר רש"י שכל שכן כשאשתו נדה ודאית שאינו ברכה בבית, וכמו שאמרו בנדה (לא:) מפני מה אמרה תורה מילה לשמונה, שלא יהו כולם שמחים ואביו ואמו עצבים, הרי שהנדה גורם לעצבות בבית ואינו ברכה, לכן פירש רש"י ספק נדה וכל שכן ודאי נדה, שהברכה היותר גדולה בבית היא כשאשתו טהורה, והיינו אף על פי שאינו נגע עדיין אינה ברכה כשהיא בנדתה[לה].

בברכת יעקב (סוף, ד"ה ונגע, נדפס במסכת יעקב) ביאר, שכאן הפירוש הוא על ספק נדה משום שאם היא נדה ודאית לא יקשה בעיניו ולא יבוא לידי נגע כיון שאין לו סיבה לומר טהורה היא. אמנם בבבא מציעא שדרשו על הפסוק 'ברוך אתה בבואך' הרי לענין ברכה, מה נפקא מינה בין ספק נדה לודאי נדה, הרי ודאי נדה כל שכן שאסורה עליו, והברכה היא רק שימצאנה טהורה דווקא, ולזה הוצרך רש"י לפרש שאפילו ספק נדה לא ימצאנה.

אם הבא מן הדרך מחויב בעונה

שם. מדברי הגמרא משמע שהבא מן הדרך יכול לשמש מיטתו, ויותר מבואר בבבא מציעא (קז.) הבא מן הדרך ומוצא אשתו טהורה ברכה תחשב לו, ועל זה נאמר 'ברוך אתה בבואך'. ומכאן הוכיחו **האחרונים**[לו] שגם בבא מן הדרך יש חיוב עונה, כלומר, לא רק היוצא לדרך מחויב לפקוד את אשתו כמבואר ביבמות (סב:), אלא אף בבואו מן הדרך. והביאו ראיה ממה שאמרו בגמרא 'ונגע לא יקרב באהלך' שלא תמצא אשתך ספק נדה, וכמו שהוא מתאוה לזיווג כך גם האשה מתאוה, וכשהיא מתאוה יש מצות עונה[לז].

והקשה התורת חיים (ב"מ קז. ד"ה שלא) על דברי **הרמב"ם** (דעות פ"ד הי"ט) שכתב 'לא יבעול אדם ביום יציאה לדרך או ביאה מן הדרך'[לח]. משמע שאדרבה התשמיש קשה לו לאדם בשעת ביאתו מן הדרך, ואילו כאן משמע שהבא מן הדרך יכול לשמש מיטתו, ולכמה פוסקים יש גם חיוב בבא מן הדרך. ותירץ, שדווקא בדורות הראשונים בזמן חכמי הש"ס שהיו בריאים לא היה התשמיש מזיק להם בשעת יציאה או בשעת ביאתם מן הדרך, אבל הרמב"ם מדבר בזמנו שנעשה העולם תשושי כח ולכן בו ביום קשה לו[לט]. **ובמגן גבורים** (שם ד"ה שלא) תירץ, שבודאי גם הרמב"ם מודה שאם ימתין מעט יכול לשמש מיטתו[מ].

מדוע הביאה הגמרא הרהורים רעים ואת המשך הפסוק

שם. בסמיכת חכמים (ד"ה שלא) הקשה מדוע הביאה הגמרא את הסיפא 'והרהורים רעים', שלכאורה אין זה מן הצורך להביא כאן, שעיקר הנידון הוא על החלומות. ועוד, שהסיפא של הפסוק 'ונגע לא יקרב' שלא תמצא אשתך ספק נדה אין לו כלל שייכות לכאן. ותירץ, שהחלומות וההרהורים תלויים זה בזה, שלכאורה קשה איך שייך לומר שלא יבהילוך חלומות רעים, שבשלמא על חלומות שמראים לו לאיזה אות או מופת מן השמים על זה אפשר לומר שלא יבהילוך, אמנם החלומות שהם מהרהורי הלב כמבואר לקמן [סוף העמוד] שאין מראין לאדם אלא מהרהורי לבו, איך שייך לומר שלא יראו לו חלום רע, הלא אפשר שהוא יהרהר איזה הרהור רע ויראה בחלום מעין הרהורו, לזה אמר שלא יבהילוך גם הרהורים רעים היינו שיצילך הקב"ה מהרהורים רעים וממילא לא יבוא חלום רע כי אין מראים לו אלא מהרהורי לבו.

ועוד ביאר, שגם הרהורים רעים מדובר על החלומות, והיינו שלא יבהילוך חלומות רעים היינו איזו הוראה מן השמים, והרהורים רעים פירושו גם כן החלומות הבאים מצד ההרהורים שיהרהר ביום. אלא שעדיין קשה שאפשר שיהרהר באשה, ובריתא מפורשת היא במסכת עבודה זרה (כ:) המהרהר ביום בא לידי טומאת קרי בלילה, ולמדים זאת מהפסוק (דברים כג י) 'ונשמרת מכל דבר רע', ואיך שייך לומר שלא יבהילוך, שדבר זה לא בידי שמים הוא ואין לך חלום רע מזה שיבוא לידי טומאת קרי בלילה. לכן מסיימת הגמרא שלא תמצא אשתך ספק נדה, אם כן בודאי לא יבוא לידי הרהור אשה, ולא מדובר במקרה שהרהר בדרך, שהרי כאן לא מדובר ברשעים אלא בצדיקים בברכה שבירכה בת שבע את שלמה כמבואר בסנהדרין (קג.).

לא. **ובברכת** יעקב (סוף, ד"ה ונגע) ביאר, שלולא דברי רש"י בסנהדרין יש לפרש על פי מה שמבואר בנדה (יב.) שהבא מן הדרך נשיהם להם בחזקת טהרה ובאין עליהם בין ערות בין ישנות. ולזה שפיר דרש 'ונגע לא יקרב באהלך' שלא ימצאנה ספק נדה וכל שכן נדה ודאית, שאם ימצאנה נדה הרי זה נגע לו כי בעל אשה נדה כשיבוא עליה כשהיא ישנה. **לב. הגמרא** בסנהדרין דורשת את תחילת הפסוק 'לא תאונה אליך רעה' שלא ישלוט בך יצר הרע. **לג. כעין** זה יישב בגביע הכסף (ד"ה שלא). **לד. וכן** תירצו בבן יהוידע (ד"ה שלא) ובמטעמי אשר (רחובות, ב"ק קו. ד"ה אשכחינהו). **לה. אמנם** בתוספות רבינו פרץ (ב"מ קז. ד"ה שלא) אחר שהביא דברי רש"י כתב ושמעתי מפי מורי שדווקא ספק נדה כלומר שאין דינה להיות נדה, ואם כן דעתו עליה ועושה לו רעה גדולה, אבל כשהיא ודאי נדה אין דעתו עליה ומבוייש ממנה. ועיין עוד מהרש"ל (שם גרש"י ד"ה ספק) שכתב על דברי רש"י לולא פה קדוש נראה לפרש דווקא ספק נדה ומשום שיצרו תוקפו בבואו מן הדרך. וכן כתב היעב"ץ (שם גרש"י ד"ה שלא) שכן מסתבר שהפסוק דיבר על ספק נדה משום שאיך אפשר לברכו שלא ימצאנה נדה ודאית, וכי ברכה היא שאשתו לא תראה בשעת נדתה. **לו. נשמת** אדם (כלל קלו סק"א) ודעת תורה (יו"ד סי' קפד ס"י). **לז. וכן** נקטו להלכה בשו"ת יעב"ץ (ח"ב סי' י), חות יאיר (שו"ת, סי' קפד), ערוך השלחן (או"ח סי' תקנא סי"ג) ובית יהודה (עייאש, ח"א בסופו בדיני מנהגי קהילת ארג"ל דיני נדה ס"ב, קט.). וכן הוא בזוהר הק' (ח"א בראשית מט:) שהבא מן הדרך צריך לשמח אשתו לדבר מצוה כדי שיהיה הזיווג של מצוה וגם מרבה שלום, ועוד שאם תתעבר אשתו מהזיווג הזה יהיה לולד נשמה קדושה ושקולה עונה זו כעונת ליל שבת. והובא בנזירות שמשון (סי' רמ) ובראשית חכמה (שער הקדושה פט"ז). ועיין שער הציון (סי' תקנד ס"ק מו) שהביא להתיר לבא מן הדרך לשמש בליל תשעה באב שחל בשבת ונדחה, והטעם משום שגם הבא מן הדרך חייב במצות עונה. ומקורו באליה רבה (או"ח סי' תקנח סק"ד) שכתב שלא לשמש בליל עשירי באב אם לא בליל טבילה או בא או יוצא לדרך. וכן כתב בשערי תשובה (שם סק"א). ועיין עוד במשנה ברורה (שם סק"ג) שהביא להתיר לבא מן הדרך לשמש במוצאי תשעה באב. אמנם עיין דרכי תשובה (יו"ד סי' קפד ס"ק מו) שכתב שהבא מן הדרך אף שחייב במצות עונה מכל מקום כיון שלא נזכר בשולחן ערוך ובפוסקים בשום מקום חיוב פקידה פשוט שאין להקל לענין עונת הוסת. וכן הביא החות יאיר (שם) מהרא"ה בבדק הבית (בית ז סוף שער ג) והריטב"א (נדה טו. ד"ה אלא) שהבא מן הדרך אסור לפקדה סמוך לוסתה, והטעם שהתירו רק ליוצא לדרך כיון שאז היא משתוקקת לו יותר מכשהוא בא מן הדרך. ועיין בשיעורי שבט הלוי (יו"ד סי' קפד ס"י) שמבאר החילוק שבבא מן הדרך יש לו פת בסלו, מה שאין כן ביוצא לדרך אין פת בסלו ולכן התירו לו אף בשעת עונת הוסת. **לח. והובא** בטור (אהע"ז סי' כה) ושולחן ערוך (או"ח סי' רמ סט"ו). **לט. וראה** במאורות נתן (ב"מ קז. ד"ה ברוך) ובסדר משנה (כוסקוביץ, דעות פ"ד סוף הי"ט) מה שהקשו על התורת חיים. **מ. אולם** המגן אברהם (סי' רמ ס"ק כט) הקשה גם על מה שכתב הרמב"ם שלא יבעול ביום שיוצא לדרך, והלא חייב לפקוד את אשתו. ותירץ, שחיוב הפקידה הוא בלילה שלפניו והרמב"ם מדבר באותו יום. עוד תירץ, שהרמב"ם מדבר מדרך רפואה ובגמרא מדובר מצד הדין, והובא במשנה ברורה (סי' רמ ס"ק נד). וראה בסדר משנה (שם) מה שהקשה על זה. והט"ז (שם סק"א) הביא בשם מהרש"ל (אהע"ז סי' כה בהגהות הטור) לחלק בין אם הולך ברגליו שצריך כח יותר ואז לא יבעל, מה שאין כן בהולך בעגלה. וכן כתבו הפרישה (שם אות י) והב"ח (שם). ועיין עוד בתשובה מאהבה (שו"ת, ח"א סי' לד).

ובעוד אופן ביאר, שמשום כך אמרה הגמרא גם והרהורים רעים, משום שהגמרא מקשה גם כן על הברייתא שאמרה שכל שנותיו של דוד לא ראה חלום טוב, ועל זה יהיה קשה אולי שונה לגבי דוד שלא ראה חלום טוב מהטעם המבואר **בזהר** (ח"א בראשית י.) לפי שעסק במלחמות כל ימיו והיה שופך דמי האומות והיה בטרדת המלחמה והרהר בזה לעולם, ולכך היו חלומותיו גם כן מהרהורי לבו, ושוב לא קשה מהברייתא שדוד לא ראה חלום טוב, לכן מביאה הגמרא גם מכך שלא יבהילוך הרהורים רעים, ואם כן שפיר יש להקשות גם על הברייתא של דוד.

בברכת ה' (ד"ה והא) ביאר, שלכן הביאה הגמרא את הבבא שלא תמצא אשתך ספק נדה, משום שהיה יכול הדוחה לדחות שמה שהפסוק אומר 'לא תאונה' שלא יבהילוך חלומות, היינו שהגם שרואה חלום רע לא יבהילוהו כיון שאין סופם להתקיים, הלכך הביאה הגמרא שלא תמצא אשתך, ואם כן כמו ששם דיבר הפסוק על שעת מציאה, כך גם כאן מדובר על שעת ראיית החלום שלא יראה חלום רע.

הרי זו גריעותא

אלא איהו לא חזי ליה אחריני חזו ליה. בברכת ראש (ד"ה איהו) הקשה הרי זה גריעותא, שהרי אם היה חולם הוא עצמו חלום למדנו לעיל (ע"א) שעציבותיה מסתייה, ואם אחרים חולמים עליו הרי הוא כחלום שחלם חבירו עליו שמבואר לקמן [סוף העמוד] שזה מחלומות המתקיימים. ותירץ, שלרעה אינו מוכרח שיתקיים, כמבואר לעיל (י:) אפילו בעל החלומות אומר לאדם למחר הוא מת אל ימנע עצמו מן הרחמים, שנאמר (קהלת ה ו) 'כי ברוב חלומות והבלים ודברים הרבה כי את האלקים ירא'. והיינו אפילו בחלום המתקיים, וזה ברוב חלומות על ידי מלאך, כי את האלקים ירא, ואין לך דבר שעומד בפני התשובה.

במצא חן (ד"ה אלא) הקשה, שהיה לגמרא להקשות שאם אחרים רואים עליו חלום רע אם כן היה נצרך להתקיים על דוד חלומות הרעים ועל אחיתופל הטובים, שהרי מבואר לקמן שחלום שחלם לו חבירו הוא מהחלומות המתקיימים. וכתב שאולי הגמרא מקשה קושיא עדיפה.

מה זה מועיל שאחרים רואים עליו

שם. בלשמוע בלמודים (ד"ה אחריני) הקשה לפי מה שביאר רש"י (ד"ה לאדם) שלכן מראים לאדם טוב חלום רע כדי שידאג ויכפר לו עצבונו, אם כן מה הועיל שאחרים רואים עליו. ותירץ על פי הגמרא לקמן שחלום שחלם עליו חבירו הוא מהחלומות המתקיימים, וחלומותיו של דוד לא היו חלומות שוא רק חלומות אמיתיים מיסורים שנזדמנו לו, לכן לא היה אפשרי שהוא בעצמו יראה אותם שאז היה עצב ועציבותיה מסתייה והיו בטלים, ובאמת היו מוכרחים להתקיים, לכן ראו עליו אחרים כדי שיתקיימו.

ביאור קושיית הגמרא

וכי לא חזא איהו מעליותא הוא. רש"י (ד"ה וכי) ביאר שכיון שלא רואה חלום רע כדי שלא יבהילוהו חלומות רעים, וחלום טוב לא כל שכן שאינו רואה שהרי כתוב כל ימיו של דוד לא ראה חלום טוב, אם כן אינו רואה חלום כלל ואין זו מעליותא. **ובברכת אברהם** (סס) הקשה מנין שכל שכן שאינו רואה חלום טוב, אולי אף שאינו רואה חלום רע מכל מקום רואה חלום טוב. ועוד, שאם זה פשוט שאינו רואה חלום טוב מהו שהוצרך רש"י להביא ראיה מדוד המלך שלא ראה חלום טוב. ותירץ, שודאי זה שאינו רואה חלום טוב יודעים מהברייתא של דוד, שבלא זה הסברא בהיפך שיראה חלום טוב, אלא שכוונת רש"י שכיון שהעמדנו את דברי רב הונא שלאחרים בשבילו אין מראים חלום טוב אלא רע, וזה כדי שידאג ולא ישמח, אם כן פשוט שאין מראים לו חלום טוב כדי שלא ישמח, שמן השמים היו רוצים יותר שידאג, ורק כדי שלא יבהל לא מראים חלום רע לו בעצמו, וכיון שלאחרים לא מראים חלום טוב כדי שלא ישמח, כל שכן שהוא עצמו לא רואה חלום טוב כדי שלא ישמח.

אולי מדובר שלא רואה חלום גם על אחרים

והאמר רבי זעירא כל הלן שבעה ימים בלא חלום נקרא רע. בסמיכת חכמים (ד"ה חזי) הקשה בשם אביו שלכאורה תירוץ הגמרא מתחילה שאחרים רואים עליו חלום רע, יש להקשות על אותו אחר [שחולם על אחרים] אם צדיק הוא או רשע, אם צדיק הוא איך הוא עצמו רואה חלום טוב לאחרים ואם רשע הוא איך רואה חלום רע. וצריך לומר שמה שהאחר לא רואה לעצמו אין נפקא מינה אם הוא צדיק או רשע, אם משום שלא יקבל עולמו על שמחת חלום טוב מכיון שאין לו לשמוח במה שרואה לאחרים, ואם משום שלא יבהילוהו אם הוא רואה רעה לאחרים מה לו להתבהל. ואם כן קשה מה הגמרא מקשה על כך מהברייתא הלן שבעה לילות בלא חלום נקרא רע, אולי שם מדובר בלא חלום כלל שאינו רואה גם לאחרים, אבל אם רואה אף לאחרים לא נקרא רע[מא].

ותירץ, שצריך לומר שבאמת זה שרואה חלום רע על הצדיק הוא אדם רע, שלצדיק עצמו אין מראין לו חלום רע כדי שלא יבהילוהו, וזה דווקא אם חולם בעצמו, מה שאין כן כשאחר חולם ומספר אחר כך לצדיק שחלמו עליו חלום רע זה אינו מבהילו כל כך, ואדרבה זה מעציב אותו כדי להרהר בתשובה אולי עשה איזו עבירה, שדווקא החולם בעצמו החלום מבהיל אותו כשקם מהשינה ועדיין דעתו משובשת וזה הוא בכלל 'לא תאונה אליך רעה', מה שאין כן כשאחר חולם עליו אף שמספר לו אחר כך החלום אינו בכלל חלומות רעים כי אם בכלל שמועות רעות, ואינם בכלל 'לא תאונה'. ואם כן דווקא לגבי צדיק שמקיים 'ואהבת לרעך כמוך', וחבירו חביב עליו כגופו, אזי בין החלומות שחלם לו על עצמו ובין שחלם לו על אחרים הם בכלל 'לא תאונה' שלא יבהילוך, כיון שהחלום על אחרים מבהילו כמו חלום עצמו, מה שאין כן אדם רע שאינו רואה כי אם שלום עצמו ולא איכפת לו ברעות אחרים אז שפיר יכול הוא לראות על אחרים אף חלום רע. ואף שלאדם רע אין מראין לו חלום רע, היינו דווקא חלום על עצמו שהוא רע אצלו ומצטער עליו, מה שאין כן רעות אחרים שהוא אינו מצטער עליהם, ומובן היטב התירוץ אחריני חזו ליה, דהיינו הרשעים רואים חלומות רעות הצדיק, ועל כרחך הצדיק לא ראה כלום שום חלום לא על עצמו ולא על אחרים, שטובות אינו יכול לראות אף של אחרים כיון ששמח בהם כמו על של עצמו וחביב עליו כגופו ויקבל עולמו, ורעות אינו יכול לראות אף על אחרים שלא יבהילוהו, ועל כרחך אינו רואה כלום, ולכן מקשה הגמרא וכי לא חזי מעליותא הוא[מב].

מדוע נקרא רע

שם. רש"י (ד"ה אלא) ביאר, שכשאינו חולם שבעה ימים שונאים אותו ואין מראים לו כלום. ורש"י לעיל (יד. ד"ה אל) ביאר, מפני שהוא רע אין משגיחין עליו מן השמים לפקדו בחלום. **ובראשית חכמה** (שער האהבה פ"ו) ביאר, שהוא מפני שאין נשמתו עולה למעלה לכן לא יבוא לו חלום אמת שהוא נמשל לרוח הבהמה היורדת למטה לארץ.

בעיון יעקב (לעיל יד. ד"ה כל הלן) ביאר, כי אין מראים לו לאדם אלא מהרהורי לבו כמו שכתוב (דניאל ב כט) 'ורעיונך על משכבך סליקו', והרהור עבירה אין אדם ניצול בכל יום, ואף הרשעים אחר שנתמלא תאותם ביצר הרע מלאים חרטות ומהרהרים תשובה בלבם, וזה שלא נחלם לו חלום תוך שבעה ימים ניכר ונראה שעשה עבירה בפועל ולא הרהר תשובה כלל, לכך נקרא רע.

ובמכתב מאליהו (ח"ד עמ' 164) ביאר, שמטרת החלום היא לגלות את הרהורי לבו הצפונים של האדם, היינו את הצפון בפנימיותו כדי לעוררו בתשובה כדי שיקח תוכחה להיות חושב ומהרהר בדברים טובים[מג], והיינו שהחלומות הם בדרך סייעתא דשמיא, ולכן כל הלן שבעה ימים בלא חלום נקרא רע, כי זה לאות שאין מתעניינים בו בשמים לעוררו, והיינו שהוא רע בפנים ואינו רוצה לתקנו ועל כן כובש את רמזי האמת שלא יתגלו אפילו בחלום[מד].

מה הוקשה בפסוק

שנאמר ושבע ילין בל יפקד רע אל תקרי שבע אלא שבע. בפירוש הריא"ף על עין יעקב (לעיל יד. ד"ה אל) ביאר שהוקשה לרבי זעירא איך אמר הפסוק שהאוכל ושבע לא יפקד רע, והלא מתוך השובע אפשר לראות קרי. לכך אמר שצריך לומר אל תקרי שבע מענין שובע אלא מלשון שבעה ימים שלא יפקד בחלום הוא נקרא רע[מה].

במליץ נעים (בויכוח נעים אות ע) ביאר, שכידוע לרופאים שיש חלומות שעולים מאדי המאכל לראש ומתערבב מוחו ורואה חלומות רעים וזה בתחילת הלילה שעדיין לא נתעכל המאכל. ואם כן הוקשה לחז"ל איך יאמר 'ושבע ילין בל יפקד רע', שאדרבה אם ילין שבע עולים אדי המאכל לראשו ויפקד בחלום רע. על זה יישבו אל תקרי שבע אלא שבע שאם הוא לן שבעה ימים בלא חלום הרי הוא רע.

מה היא הקפידא דווקא על שבע

שם. בסמיכת חכמים (לעיל יד. ד"ה ואמר) הקשה מדוע מקפידים דווקא על מנין שבעה ימים לא פחות ולא יותר. ותירץ על פי מה שנתבאר לעיל (ע"א) כל חלום ולא טוות, ורש"י (ד"ה כל) פירש כל חלומות יראה אדם ולא מאותן

מא. **ובדמות** הכסא (ד"ה וכי) הקשה שכל מה שאמר רבי זעירא הוא כשלא רואים עליו כלל לא טוב ולא רע, אבל כשאחרים רואים הוא לא נקרא רע הגם שהוא כלל לא רואה. ונשאר בקושיא. מב. **ועיין** שם מה שהביא בשם אביו לבאר בדרך דרוש. וראה עוד בויחי יעקב (ד"ה והאמר). מג. **כמבואר** בזהר (ח"א ויצא קפג.) שהקב"ה מודיע לנשמה על ידי אותה מדרגה הממונה על החלום אותם דברים העתידים לבוא לעולם או אותם הדברים הבאים כפי מחשבות לבו, היינו הודעה פרטית ממה שהוא מחשב בלבו ורוצה לדעת מהו העתיד לבוא עליו אם טוב ואם רע, ולכך מגלים לאדם עתידות בחלום כדי שיקח דרך תוכחה ומוסר מעתידות העולם ויעשה תשובה. מד. **וכן** לפעמים מגלים לאדם רמז למה שנגזר עליו בעתיד, וזה גם כן כדי לעוררו בתשובה. ועיין שם עוד על סוגי חלומות. מה. **וכן** ביאר באדרת אליהו (ריקי, לעיל יד. ד"ה אל).

שמתענים בהם לפי שאינו טוב. **והערוך** (ערך טות) פירש שכל חלומות יש בהם ממשות חוץ מאותן שרואה כשהוא צם אין בו ממשות. והנה לפירוש הערוך יש ליישב לשון שֶׁבַע ולשון שֶׁבַע, כי ידוע בכל מקום שנקט מספר 'שבע' הוא מטעם שאי אפשר לשבעה ימים בלא שבת, והנה קיימא לן (ירושלמי תענית פ"ג ה"א) שבשבת אסור להתענות כפי שכתוב (ישעיה נח יג) 'וקראת לשבת עונג', והנה הטעם שנקרא רשע כשאין רואה חלום, לפי שאין משגיחין עליו לפוקדו, ולפירוש הערוך צריך לומר שזה דווקא שייך כשאינו יושב בתענית, אבל אם מתענה אף אם אינו רואה שום חלום אינו נקרא רשע, שמה שאין פוקדים אותו בחלום, הרי באותן החלומות שרואה כשהוא צם אין בהם שום ממשות ולא שייך בהם פקידה, שאדרבה נקרא צדיק כשאין מראים לו דברים של מה בכך, ואם כן יהיה פירוש הפסוק 'ושבע ילין בל יפקד', כשהוא לן שבע ואינו צם ואינו נפקד נקרא רע, לפי שאין משגיחים עליו לפוקדו מן השמים, מה שאין כן כשהוא צם ואין פוקדים אותו אינו נקרא רע ואפשר שהוא צדיק כי אז החלומות שוא ידברו ואין מראים לו דברי הבאי, והנה גם שבע אין הכוונה דווקא למספר שבע שאפשר שבכל לילה צריכים לפוקדו כשאינו צם לפי שאדם נידון בכל יום כמבואר בראש השנה (טז.), רק שנקט מספר שהוא ודאי לכל העולם, והטעם לכך שכיון שלן שבעה ימים בלא חלום, ועל כרחו יום אחד מהם הוא שבת ואסור להתענות ומכל מקום לא נפקד בו, על כרחך הוא מפני שאין משגיחין עליו לפוקדו שהרי אינו צם. ושֶׁבַע ושֶׁבַע ענין אחד הוא.

בדברי שאול (ד"ה כל הלן) ביאר שענין חלום הוא כפי כח המדמה, וכבר נודע שיש חלומות צודקים, והיינו כשהכח המדמה הוא בריא ביצירתו ובהרכבתו ובמזגו ולא יעיקהו מזג רע ממזיגת מולידים ליחה עבה ושחורה ואדים עבים, ולפי זה כבר נודע ששבת הוא שינוי וסת, ונמצא שבימי חול אפשר שלא יחלום כלל שלא יעיקהו שום ענין רע, אבל כל שעבר שבעה ימים ויש בו שבת שנשתנה הוסת ואף על פי כן לא חלם, על כרחך שהוא ענין רע ואינו ראוי שיפקדוהו מן השמים.

הרי אין זה תלוי בבחירתו

שם. הגר"א בדברי אליהו (בהוספות, עמ' לה) הקשה האם תלוי בבחירתו של אדם שיחלום לו, ומה הטעם שיהיה זאת בחינה במדרגת האדם אם הוא טוב או רע. ותירץ, שהנה ידוע שהעולם הזה עם כל תענוגיו הוא כחלום יעוף והבל הבלים, כי חיי האדם במה נחשב הוא שימיו ושנותיו אינם בטוחים וכל יום יד[illegible] שמא ימות למחר ואינו יודע אם יחיה או ימות והמה כחלום יעוף. והנה אם ישים האדם אל לבו כי בעולם הזה כל ימי חייו הוא רק חלום אזי בלא ספק ישים מלאכת ה' לעיקר ומלאכתו עראי, אך האדם שוכח זאת ועל כן הוא שקוע בהבלי עולם הזה. והנה בכל ימי השבוע הוא טרוד במשא ומתן בפרנסתו ואין לו פנאי כל כך לחשוב חשבונו של עולמו בדבר תכליתו, אך ביום השבת אשר אז הוא פנוי מעסקיו אם גם אז לא ישים אל לבו לחשוב בדבר תכליתו בעולם הזה אשר זה רק מבוא לחיי עולם הבא, אזי לחטא ועון יחשב לו, וזאת כוונת רבי זעירא הלן שבעה ימים, היינו אם עוברים על האדם שבעה ימים ובכלל זה גם יום השבת בלא חלום שלא נתן אל לבו שהעולם הזה הוא חלום נקרא רע, כי כל שבעה ימים צריך האדם לחשוב חשבונו של עולמו בחשבון הנפש.

בביאור תירוץ הגמרא

אלא הכי קאמר דחזא ולא ידע מאי חזא. רש"י (ד"ה ומשני) ביאר שלאדם טוב מראים לו חלום טוב ועד שלא יקיץ משתכח, והיינו שהגמרא מתרצת כמו שנקטנו לעיל שאחרים רואים עליו חלום רע והוא עצמו לא רואה חלום רע, ומה שקשה מהלן שבעה ימים בלא חלום נקרא רע, זה דווקא כשאינו רואה כלל, אבל כאן מדובר שחולם חלום טוב אלא שמשתכח ממנו, ואין הוא נקרא רע[מו]. **ובדברי שמואל** (גרפמי, ברש"י שם) כתב שרש"י הוכרח לפרש כן [שהגמרא נשארת במה שתירצה שאין מראים לו רק ע"י אחרים], אע"פ שלפירוש זה אנו צריכים להידחק ולפרש שמה שאמר רב הונא לאדם טוב מראים לו חלום רע היינו על ידי אחרים, ומה שכתוב כל ימיו של דוד לא ראה חלום טוב היינו שבאמת ראה רק שאינו יודע מה ראה, ולכאורה רש"י היה יכול לפרש את תירוץ הגמרא שבאמת לאדם טוב מראים לו חלום רע ועד שלא יקיץ משתכח ממנו, ובזה לא יבהילוהו חלומות רעים, ובתירוץ זה הגמרא חוזרת בה ממה שאמרה לעיל שרק הוא לא רואה ואחרים רואים עליו, וכלשון הגמרא 'אלא' דחזא ולא ידע מאי חזא, ולפי זה גם מבואר מה שאמר רב הונא לאדם טוב מראים לו חלום רע שמראים לו ממש אלא שמשתכח ממנו, וכן מבואר מה ששנינו בברייתא כל שנותיו של דוד לא ראה חלום טוב, היינו שלא ראה כלל, וגם לפירוש זה מבואר תירוץ הגמרא שמדובר על חלום רע כיון שהנידון לעיל היה על חלום רע[מז]. אלא שרש"י לא פירש כן משום שלפי זה עדיין יהיה קשה מלא יבהילוך חלומות רעים, ואם נאמר שאדם טוב רואה חלום רע אפילו אם לא ידע מה הוא רואה מכל מקום נבהל הוא בחלום, ושלא יבהילוך משמע כלל לא. ועוד, שמה שמראים לאדם טוב חלום רע היינו כדי שידאג ולא יחטא ושיכפר לו עוונו, ואם משתכח ממנו מאי נפקא מינה שראה חלום זה. אלא ודאי שתירוץ הגמרא דחזא ולא ידע מאי חזא מדובר בחלום טוב שלאדם טוב מראים לו חלום טוב כדי שלא יקרא רע ומשתכח ממנו כדי שלא ישמח[מח].

בחפץ ה' (ד"ה דחזא) ביאר את תירוץ הגמרא שבחלום עצמו לא ידע מה הוא ראה, שאינו יודע אם טוב או רע הוא, ונפקא מינה שהגם שזוכר את החלום לא ידע פתרונו ואין כאן לא שמחה שישמח בחלומו ולא נקרא שיבהילוהו חלומות רעים כי אינו יודע מה הוא. ולפי זה יתיישבו דברי רב הונא שאמר לאדם טוב אין מראין לו חלום טוב, שאין מראים לו חלום שידע בו שהוא טוב דהיינו שלא ניכרת טובתו[מט], מה שאין כן לפירוש רש"י שפירש שמראים לו טוב אלא ששוכח בהקיצו משנתו כדי שלא ישמח, אין מדוייק הלשון אין מראין לו חלום טוב שהרי באמת מראין לו אלא שהם משכחים אותו ממנו[נ]. וכתב שגם לפי רש"י צריך לומר שהגם ששוכח חלומו על כל פנים זוכר כי חולם היה אלא ששכח מה החלום, שאם לא כן יחשוש ממה שלא חלם שבעה ימים, אלא ודאי שיודע שחלם משהו.

ביאור נוסף במהלך הסוגיא

שם. בפרשת מרדכי (ד"ה לאדם) ביאר את מהלך הגמרא על פי הגמרא בקידושין (מ.) שצדיק טוב הוא טוב לשמים ולבריות, ורשע רע הוא רע לשמים ולבריות. ועל זה אמרה הברייתא שהאדם שטוב לבריות בשביל שאינו מתקנא בשום אדם והוא שמח בחלקו אין מראין לו חלום טוב, שאין הקב"ה מראה לו לענג את נפשו בחלומות טובים שהם בהצלחת עולם הזה לפי שאין לו התפעלות מכל תענוגי עולם הזה. אבל האדם רע שהוא רע לבריות ותמיד עינו רעה בשל אחרים והוא מצטער בטובת אחרים אין מראין לו ליסרו חלומות רעים, לפי שהוא אינו מתפעל מהם גם כן שתמיד רע בעיניו הנהגת הקב"ה בעולמו. והביאה הגמרא ראיה מהברייתא שכל עולם הזה הוא דומה לחלום ארוך שכשבא האדם לעולם האמת הוא רואה שכל עולם הזה היה חלום, ואפילו שבעולם הזה נמצאים זמנים של טוב ושל רעה, שהרי דוד המלך שלא ביקש תענוגי עולם הזה כלל לא ראה בחלום שום חלום טוב. וספר תהלים יוכיח שהיה תמיד מתאונן על חסרון שלימות הנפש. ואחיתופל שהיה רע לא הרגיש צער בעולם הזה ולא ראה שום חלום רע. ומקשה הגמרא מהפסוק 'לא תאונה' שלא יבהלוהו חלומות רעים, הרי שהאדם הצדיק מתפעל גם כן ממקרים רעים שבעולם הזה. ומתרצת הגמרא שאינו מתפעל בשביל עצמו אלא בשביל אחרים, שכשאחרים רואים שהצדיק מתייסר הם תוהים על הנהגת הקב"ה או שהם מטילים ספיקות בצדקת הצדיק. ולאחר מכן שאלה הגמרא מרבי זעירא שכל הלן שבעה ימים בלא חלום נקרא רע, הרי שהצדיק מתפעל מחלומות. ומיישבת שאפילו שהוא רואה אינו יודע מה רואה כיון שאין דרכו להשגיח על טובות עולם הזה כלל.

גם אם אין בחלום משמעות רעה

אמר רב הונא בר אמי אמר רבי פדת אמר רבי יוחנן הרואה חלום ונפשו עגומה ילך ויפתרנו בפני שלשה. בדרישה (או"ח סי' רכ אות א) כתב שאף שאינו מהחלומות שמתענים עליהם וגם לא מרומז בחלום שום דבר רע, מכל מקום כיון שנפשו עגומה עליו ייטיב החלום שאף שהוא לא רואה מכל מקום מזלו רואה[נא], ואף יתענה, משום שאף שהוא אינו רואה מזלו רואה ומשום כך נפשו עגומה[נב].

מו. **ונראה** שגירסתו כגירסא שהביא בדקדוקי סופרים, והובא בהגהות וציונים (אות ד) 'הני מילי הוא דלא חזא כלל, אבל חזא ולא ידע מאי חזי שפיר דמי'. ובמלא הרועים (ד"ה ואמר) כתב שכן משמעות הסוגיא כרש"י. מז. **וכן** פירש בדרך אמונה (פורילה, ד"ה דחזא). מח. **ובלשמוע** בלמודים (ד"ה כל) הקשה שלא מובן אם כן מה ששנינו שדוד לא ראה חלום טוב, שהרי באמת ראה חלום טוב רק ששכחו. לכן ביאר שדוד ראה חלום רע רק לא ידע מה הוא ראה אם הוא חלום טוב שנדמה לרע או שאחריתו יהיה טוב או שהוא רע שצריכים להפכו לטוב, ואף על פי כן נתקיים בו 'לא תאונה אליך רעה' שלא הבהילוהו החלומות, לפי שחשב אולי הוא רק נדמה לרע או אחריתו לטוב. וכעין זה ביאר בשפת אמת (ד"ה אלא). מט. **וכן** ביאר באור יעקב (מאמר ל). ועיין שם שיישב לפי זה מיוסף שראה חלום טוב. נ. **וכן** הקשה במצא חן (ד"ה אלא). ולכן כתב שלולא דברי רש"י נראה שבאמת מראים לו חלום רע אלא שהוא שוכח. ובברכת אברהם (ברש"י ד"ה ומשני) כתב שהחפץ ה' הבין שרש"י מפרש כן את דברי רב הונא שאין מראים לו חלום טוב באופן שמשתכח ממנו. אלא שהקשה על כך שגירסת רש"י [לעיל] בדברי רב הונא לאדם טוב מראין לו חלום רע, ואם כן בהכרח רש"י לא בא כלל לפרש את דברי רב הונא אלא משום שרש"י בדיבור הקודם ביאר בקושיית הגמרא שגם אין מראים חלום טוב כמו אצל דוד, כתב בתירוץ הגמרא שרואה ושוכח. ועיין בגבעת פנחס (אנגלנדר, ברש"י ד"ה לאדם), בגביע הכסף (ד"ה אלא) ובאמרי בינה (גרמיזאן, ד"ה אמר). נא. **וכן** כתב הפרי מגדים (או"ח סי' רכ אשל אברהם סק"א). וכן פסק במשנה ברורה (שם סק"א). נב. **אלא** שבאליה רבה (או"ח סי' רכ סק"א) הקשה עליו מנין לו שגם יתענה, שהטור (שם) לא דיבר אלא לענין הטבת חלום ובזה אמר שנפשו עגומה ולא לענין תענית. אמנם הב"ח (שם ריש סי' רפח) לענין תענית חלום בשבת כתב שמי שנפשו עגומה עליו יתענה בכל החלומות ולא רק באותן המפורשים בגמרא להתענות עליהם. ובעטרת זקנים (שם סי' רכ סק"א) כתב שמי שישן שינת הצהרים

דווקא נפשו עגומה

שם. בערוך השלחן (או"ח סי' רכ ס"ד) ביאר, שיותר טוב שירגיל האדם את עצמו לבלי להביט אל חלומות, כי רובם אין בהם ממש כנאמר בקהלת (ה ב) 'כי בא החלום ברוב ענין', ופירש רש"י (שם) כי דרך החלום לבוא ברוב הרהורים שאדם מעיין ומהרהר ביום. ונאמר (שם ו) 'כי ברוב חלומות והבלים ודברים הרבה כי את האלקים ירא', והשוה חלומות להבלים, ועיקר הכל לירא מפני האלקים ואז לא יירא מפני החלום[נג]. אמנם אם נפשו עגומה עליו שיש לו עגמת נפש מהחלום ודואג עליו, הסגולה לזה שיפתרו לו את החלום לטוב.

ביאור קושיית הגמרא

יפתרנו והאמר רב חסדא חלמא דלא מפשר כאגרתא דלא מקריא. בעץ יוסף (ד"ה יפתרנו) ביאר שלשון 'יפתרנו' משמע שילך לפני שלשה ויספר להם החלום והם יפתרו לפי הוראת החלום ויכול להיות שיפתרו לרעה. ואם כן קשה הלא טוב לו שלא יפתרו כלל וחלום שלא נפתר הוא כמו אגרת שלא נקראת, שהחלום אינו לא טוב ולא רע. **ובגביע הכסף** (ד"ה והאמר) ביאר שהקושיא מדוע צריך בפני שלשה, הרי יכול לפתור לעצמו או אחר יפתור לו חלומו שהכל הולך אחר הפה.

בברכת ראש (ד"ה יפתרנו) ביאר שגם בהוה אמינא הבינה הגמרא שיפתרנו בפני שלשה שאוהבים אותו ויפתרו לטוב [כמו במסקנא], ועם כל זה הקשתה הגמרא מרב חסדא שאמר שחלום שלא נפתר כאגרת שלא נקראת, שהכוונה שמה שמספר החלום בפיו זה גרוע, כיון שחלום שלא סיפר בפיו הוא כאגרת החתום ולא יזיק, אבל כשיספר ולא יבינו אמיתת פתרונו זה גרוע יותר[נד]. ועל זה מיישבת הגמרא שיטיבנו, והיינו שלא יספר להם ענין החלום כלל רק סתם יאמר 'חלמא טבא חזאי'.

מדוע הגמרא לא שאלה מחלמא בישא עציבותיה מסתייה

שם. בזהב שיבה (סי' ע) הקשה, למה הגמרא לא הקשתה מהמימרא של רב חסדא לעיל (ע"א) חלמא בישא עציבותיה מסתייה לבטל את החלום, ואם כן אין צריך לא פתרון ולא הטבה כיון ששתיקה עדיפה ועל ידי עצבונו יבטלנו. ותירץ, שאפשר שרבי יוחנן לא דיבר שהחלום רע ממש אלא שראה ולא ידע מה ראה ושכח האם חלום זה טוב או רע, ולכך נפשו עגומה מספק שדואג אולי היה רע[נה].

מדוע צריך הטבה

אלא אימא יטיבנו בפני שלשה. בתוספות הרא"ש (ד"ה יטיבנו) ביארו[נו] שאפילו שאמרנו שכל חלום שלא נפתר הוא כאגרת שלא נקראת, ובשביל מה צריכים להטיבו, מכל מקום יש לדאוג מהחלום וצריך הטבה.

ביד דוד (מהדו"ב ד"ה יפתרנו) ביאר, שאין הכוונה שחלום שלא נפתר לא כלום הוא, אלא ודאי אפשר שהוא טוב ואפשר שהוא רע, אלא הכוונה שאין לידע מהות החלום על ידי החלום בעצמו, כי יכול להיות מה שהוא טוב הוא רע ומה שהוא רע הוא טוב, עד שיפתרו אותו ואז ילך אחר הפתרון, אבל אם לא פתרו אותו אין יכולים לעמוד על אמיתות הבנת החלום, ולכן צריך להטיבו. ומה שהקשתה הגמרא מרב חסדא שחלום שלא נפתר הוא כאגרת שלא נקראת, יש לומר שהקושיא היא שהפותר צריך לפתור לפי ענין החלום, ואם כן לפעמים החלום טוב מצד עצמו אפילו שנראה כרע, אמנם הפותר יפתור לרעה ולכן מוטב יותר שלא לפותרו. ומתרצת הגמרא אלא אימא יטיבנו שממה נפשך טוב הוא אם החלום מצד עצמו טוב הרי טוב הוא, ואם רע הוא על ידי ההטבה יבוטל הרע.

ובמכתב מאליהו (ח"ד עמ' 164) כתב שעל כל פנים מוטב שלא יקבל את רמזי החלום כלל ושיסיר את עגמתו מלבו מאשר יקבל אותם ויפחד ולא יחזור בתשובה כי זה קטרוג עליו.

הגמרא לא חוזרת בה ממה שאמרה יפתרנו

שם. בסמיכת חכמים (ד"ה אלא) ביאר, שהגמרא לא חוזרת בה מהלשון 'יפתרנו' שצריך לומר 'יטיבנו', שודאי רבי פדת שאמר בשם רבי יוחנן אמר בלשון רבו, ואין שייך לומר שלא כך אמר, כי הוא אמר מה שהוא שמע. אלא כך פירושו, שהמקשה הבין 'יפתרנו' היינו שיאמר פתרון החלום מה שחלם, ועל זה הקשה מרב חסדא שאמר שחלום שלא נפתר הוא כאגרתא דלא מקריא. ותירצה הגמרא אלא אימא יטיבנו היינו שיפתרנו פירושו שיטיבנו אף שהוא חלום רע, שיאמר חלמא טבא חזאי כמו שאנו נוהגים לומר על כל החלומות וזה יהיה הפתרון במה שאמר יפתרנו[נז].

מתי ייטיב החלום

שם. המגן אברהם (סי' רכ סק"ג) הביא בשם השל"ה (מסכת תענית נר מצוה אות כ) שיטיבו לו בשחרית ואף שעדיין לא התענה, כי מיד שקיבל עליו התענית נתקבל לפני המקום. והביא ראיה שזכות התענית מסייעת מיד כשמקבל עליו התענית אף קודם שצם בפועל ממה שנאמר (דניאל י יב) 'כי מן היום הראשון אשר נתת אל לבך להבין ולהתענות לפני אלוקיך נשמעו דבריך'. וכמובא ענין זה בגמרא (תענית ח:) שבימי רבי זירא גזרו גזירה, וגזרו עליהם גם שלא יתענו כדי שלא יוכלו לבטל הגזירה, ואמר רבי זירא נקבל עלינו שכשתתבטל הגזירה נתענה ודי בזה[נח]. אמנם הביא השל"ה (שם אות כא) בשם **רבי שלמה אלמולי**[נט] שעושין ההטבה בלילה אחר התענית[ס]. ועל הראיה שהביא השל"ה דחה **באליה רבה** (שם סק"א), שיש לומר שאף שמיד כשקבל התענית מתקבלת תפילתו, מכל מקום זכות התענית שכבר התענה עדיפה יותר[סא].

בדרישה (שם אות ג) כתב שיש מדקדקים להטיב החלום קודם תפילת ערבית מטעם שצריך 'בו ביום'. וכתב שאינו נכון, שהרי מבואר בתענית (יב.) כל תענית שלא שקעה עליו החמה לאו תענית הוא, וכיון שעד צאת הכוכבים צריך להתענות, אם כן זמן ההטבה הוא בסוף היום אחר יציאת בין השמשות. **ובמשנה ברורה** (שם סק"ג) כתב שטוב שייטיב בשחרית כי זריזין מקדימין למצוה, אלא שהביא בשם **הפרי מגדים** (שם אשל אברהם סק"ג) שאז לא יאמרו לו 'לך אכול בשמחה לחמך' כיון שהוא עדיין צם, אם לא כשאינו מתענה[סב].

האם יכול להטיב בשבת

שם. באליה רבה (או"ח סי' רכ סק"א) הביא בשם **סדר היום** (סדר קבלת שבת ד"ה לכן) שגם בשבת יכול להטיב חלום. אבל **בכף החיים** (שם סק"ט) הביא בשם **פתח הדביר** (שם סק"ג) שמעולם לא ראינו מי שייטיב החלום בשבת. אמנם כבר כתב עליו **היפה ללב** (שם אות ד) שלא ראינו אינו ראיה, ובעינינו ראינו אבותינו ורבותינו ואנשי מעשה שהיו מטיבים החלום בשבת.

שיזכור החלום בשעת ההטבה

שם. המגן אברהם (סי' רכ סק"א) כתב שיזכור החלום במחשבתו בשעת הטבה. **וביפה ללב** (ח"ה, או"ח שם) ביאר שלא יגלהו בפיו, שממה נפשך אין טוב לגלותו, שאם חס וחלילה החלום הוא רע אזי אם מסתירו הוא טוב שלא יפתח את פיו לשטן, ואם ברור לו כי טוב הוא יפיל בו עין הרע או שמתקנאים בו השומעים כמו חלום יוסף בעצמו שנצטערו בו אביו ואחיו[סג].

וחלם לו חלום, לא יטעום מאומה תיכף אחר החלום אף שהוא באמצע היום, אף שהוא שבת. וראה בכף החיים (פאלאג'י סי' לו אות נח) שהביא בשם רבי אליהו כהן בעל מדרש תלפיות שהיה נוהג לתת עצה למי שחלם חלום רע שמתענים עליו בשבת שלא יתענה בשבת אלא יענג עצמו באכילה ושתיה ולא יסיח שיחה בטלה ויקרא תהלים ויעסוק בתורה שמגינה ומצילה. וכן הביא בספרו רוח חיים (או"ח סי' רפח סק"א). וראה בזה בפתח הדביר (או"ח סי' רכ ס"א) בארוכה. **נג. ראה** בדבש לפי (מערכת גימ"ל אות יז) שהביא בשם גדול שלא היה מקפיד בחלומות ואמר שראה תלמיד חכם אחד שעל הרוב היה מתענה בשבת, ואמר לו בשבת אחת שלא יתענה ושוב לא חלם. ומובא באגרות חזון איש (ח"ב אות קמט) במענה לשאלה באחד שחלם חלום שכתוב עליו להתענות אפילו בשבת, וזה לשונו, הרבה פעמים חלמתי כמו אלה ולא שמתי לב לזה ונכון שתאמר הרבונו של עולם בנשיאת כפים. ועיין עוד בזה בארחות רבינו (ח"ג עמ' ריג אות לה). וראה עוד במשמרת איתמר (פר' וישב, מ. ד"ה ויל"ע) בשם החוזה מלובלין שדווקא אם נפשו עגומה עליו והוא במרה שחורה יש לו לחשוש, אבל אם שמח ובוטח בה' אלקיו ומרוב יראתו את אלוקיו ובטחונו בו אינו ירא כלל מפני החלום אזי אין לו כלל מה לחשוש מחלום רע שחלם. וכן משמע במאירי (ד"ה וכן) שכתב ואם היתה נפשו עגומה עליו 'ביותר'. ועיין במשיב דבר (שו"ת, ח"א סי' כה). **נד. והביא** שברש"י (לעיל ע"א ד"ה כאגרתא) משמע שהפתרון יזיק ולא הסיפור. וצריך לומר בקושיית הגמרא שאף שיפתרנו לטוב מכל מקום כשלא יבינו הדבר לאשורו גרוע יותר משלא יפתרנו כלל, ולזה אמרה הגמרא שיאמר סתם חלמא טבא חזאי. **נה. אלא** שסיים שהעולם נוהג להטיב החלום בפני שלשה אף שיודע שהוא רע. **נו. וכן** ביאר בתוספות רבינו יהודה החסיד (ד"ה יטיבנו). **נז. וכן** כתב בכסא רחמים (ד"ה אלא). **נח. וכן** כתב בעטרת זקנים (או"ח סי' רכ סק"א) ראוי להטיב החלום בשחרית. ובכף החיים (שם סק"א) כתב שכן נראה שחצי ראשון של היום הוא יותר רחמים מחצי האחרון, והתפילה מקובלת יותר כשהיא בשעת רחמים כידוע. **נט. בעל** מחבר 'פתרון חלומות' (ח"ג שער א פ"ג). **ס. וכן** כתב הב"ח (ריש סי' רפח). **סא. וכתב** עוד שמספר סדר היום שהביא השל"ה (מס' שבת נר מצוה אות מט) שבשבת עושים הטבת חלום אף שהוא בכלל שאלת צרכיו, משמע שמטיבים בשחרית או שיש לומר שמדובר כשאינו מתענה. ודוחק. ובדברי צבי (אב"ד אנאלריק, או"ח שם על המגן אברהם סק"ג) הקשה על דברי השל"ה שאם מיד כשמקבל עליו תענית מתקבלת תפילתו, אם כן מדוע צריך להתענות בשבת, הרי יכול לקבל על עצמו שיתענה אחר שבת. אלא על כרחך צריך לומר שלבטל חלום רע צריך דווקא תענית ואין די במה שמקבל על עצמו. **סב. ולכאורה** משמע שפסק כאליה רבה ולא כשל"ה, שהרי לשל"ה אין צריך לצום, וכן משמע בפרי מגדים (או"ח סי' רכ משב"ז סק"ג). **סג. עיין** עוד שם. וראה במאירי (ד"ה וכן) שכתב שאחר שאמר 'חלמא טבא חזאי' והם ענו לו 'חלמא טבא חזיתא' יזכיר להם החלום, ואם יכולים לפותרו פותרים אותו לטוב כמו שיוכלו, ואחר כך יאמרו השלש הפיכות והפדויות כפי שהגמרא אומרת בסמוך. ודבריו לא הוזכרו בפוסקים. וראה גם בחסד לאלפים (או"ח סי' רכ סק"ג) שכתב ישתדל שיפתרו לו לטובה פתרון השייך ונאה לחלום שהרי אמרו כל החלומות הולכים אחר הפה. אמנם במחזור ויטרי (סי' עט) כתב ומכל מה שחלם לא יספר לשום אדם שלא יפתרנו להרע לו, ואמרינן כל החלומות הולכים אחר הפה, והיינו אחר הפותר ראשון, ואם לא יספרנו כאשר בא כן ילך. ובהכותב (עין יעקב ד"ה רנא, עמ' פח.) כתב שלא ראוי שיפרש החולם בפניהם את פרטי חלומו, כדי שלא ישבר לבו שיראה בעיניו כאילו נגמר הדין ויתייאש מן הרחמים.

איזה שלשה יביא

ליתי תלתא. ברא"ש (סי' ה) הגירסא 'ליתי תלתא דרחמי ליה', והיינו שאוהבים אותו[סד]. **ובמעדני יום טוב** (אות ד) כתב שאף שזה לא הוזכר בסוגייתנו, סברא היא. **ובדרישה** (או"ח סי' רכ אות א) ביאר, שכיון שרוב החלומות הולכים אחר הפה יש לחוש שיאמר או יחשוב דבר רע[סה]. **ובאשל אברהם** (בוטשאטש, שם) ביאר שצריך שיהיו אוהביו מפני שני טעמים. א. כדי שלא יפטירו בשפה ביני וביני מה שהוא נגד הטבת חלום, והיינו שאף שדברים שבלב אינם דברים ואם כן אין לחשוש שמא יאמרו בפיהם שהוא טוב ובלבם יאמרו שאינו טוב, מכל מקום חוששים שלא יאמרו בשפה ברורה ובעצם יאמרו דבר שהוא נגד ההטבה. ב. שהכוונה שיזהר מליקח שונאים ידועים לו שמחשבתם ניכרת וידועה שמבטלים דיבורים[סו]. **ובכף החיים** (שם סק"ט) הוסיף שחוששים שמא ילך אצל אחרים ויאמר בפניהם פלוני ראה חלום שאינו טוב[סז].

עוד כתב באשל אברהם (שם), שלכתחילה אפשר לקחת קטנים שייטיבו את החלום. אמנם בכף החיים (שם סק"ג) כתב שלכתחילה יש לחזר אחר שלשה גדולים ורצוי חכמים, ואם אין לו גדולים יכול לצרף אף קטנים המבינים נוסח ההטבה. **ובתשובות והנהגות** (שו"ת, ח"ג סי' רנו) כתב אפילו הם קרוביו או בניו, ושכן נהג הגרי"ז זצ"ל.

האם צריך דווקא שלשה

שם. במגן אברהם (סי' רכ סק"א) כתב שאם מטיבים שנים במעמד אחד גם השלישי צריך להטיב לו אף על פי שלא חלם באותו פעם. **ובנתיב חיים** (שם) ביאר דבריו, שאם אין כאן רק שני אנשים, המה יטיבו לו, וכשבא השלישי יטיב לו גם כן, ואפילו שהגמרא אמרה 'באפי תלתא', לא צריכים הם להיות יחד[סח].

בכף החיים (או"ח סי' רכ סק"ה) כתב יש שכתבו שאם לא נמצאו שלשה אפשר בשנים או אחד[סט]. אך כתב, ולי נראה כיון שהוא לחש אפשר שסגולתו בכך ואין מועיל בפחות משלשה.

בערוך השלחן (שם ס"ד) כתב שהמנהג בהרבה מקומות שמי שחלם חלום לא טוב יבוא לפני רב העיר לבקש לפתור לו את החלום והרב ממציא לו פתרון לטובה, שלענין דיני ממונות יחיד מומחה דינו כשלשה הדיוטות, ומסתמא הרב הוא אוהב לכל העיר וזה כציווי חז"ל להטיב בפני שלשה אוהבים והרב אומר שיהיה לטובה[ע].

בבניהו (ד"ה יטיבנו) נתן טעם שהזקיקו שלשה דווקא, שבברכות לעם ישראל נאמר (ויקרא כו ח) 'ורדפו מכם חמשה מאה', ואף שבהמשך הפסוק נאמר 'ומאה מכם רבבה ירדופו' שהוא יותר, מכל מקום תפסת מועט תפסת, נמצא לפי חשבון זה שלשלשה יש כח של ששים, ולכן יש להם כח להמשיך הטבה מששים אותיות של ברכת כהנים.

דין נשים בהטבת חלום

שם. ביפה ללב (או"ח סי' רכ אות ו) כתב שגם הנשים טוב שיעשו הטבת חלום כאשר ראה כמה פעמים שהיו נשים באות לפני אביו ומספרות חלומותיהן, ואם היה החלום שצריך הטבה והיו עמו שנים אחרים שיודעים להטיב היו מלמדין אותה ומקרים לה מילה במילה ההטבה שצריך החולם שיאמר[עא].

מהו חלמא טבא חזאי

ולימא להו חלמא טבא חזאי. בפתרון חלומות (ח"ג שער ג פרק א דיבור ג) הביא שיש מפרשים שצריך לומר הלחש בתמיה, לפי שהכוונה בו שהוא שואל להם אתם אוהבי אִמְרוּ לי החלום שראיתי האם הוא טוב או לא. ואין זה נכון, שאם כן היה לו לומר חלמא דחזאי טבא שמשמעו בתמיה. ועוד, שאם כן לא היה לו לשאלם אלא פעם אחת ולא שלש פעמים[עב]. לכן נראה שהכוונה בו לפתוח פיו לפותרו לטובה, ולזה אומר להם אוהבי דעו באמת שחלום טוב ראיתי[עג].

גם בחלום רע יאמר חלמא טבא חזאי

שם. המהרש"א (ח"א ד"ה לימא) כתב שבכל חלום יאמר כן ואפילו אם זה חלום רע שיטיבנו באמירתו 'חלמא טבא חזאי'. **ובשפתי צדיקים** (לרנר, ריש פר' ויגש) הקשה שהרי אדם זה ראה חלום רע, ומדוע אומר חלמא 'טבא' חזאי. ותירץ, שהכוונה שראה חלום שראוי לאיש טוב אבל באמת הוא חלום רע, על פי הגמרא לעיל שלאדם טוב אין מראין לו חלום טוב, ונמצא שאדם טוב חולם חלום רע[עד].

בלשמוע בלמודים (ד"ה חלמא) ביאר, שכיון שאמרה הגמרא לעיל (ע"א) חלמא בישא עציבותיה מסתייה, לכן כשראה חלום רע והוא עצב יתהפך לטוב, לכן אמר חלמא טבא חזאי.

בישמח לב (גינסברגר, ד"ה חלמא) יישב, שמדובר שראה חלום טוב ונפשו עגומה כי אולי הוא מוחזק למעלה כרשע וכדי שישמח ויאבד עולמו הראוהו חלום טוב.

מה משמעות הפתרון

ולימרו ליה הנך טבא הוא וטבא ליהוי רחמנא לשוייה לטב שבע זימנין לגזרו עלך מן שמיא דלהוי טבא ויהוי טבא. בפתרון חלומות (ח"ג שער ג פרק א דיבור ג) ביאר שעונים לו שהחלום שלך אמת שהוא טוב וטוב יהיה, כלומר הנה עתה הוא טוב פתרונו, ואם תאמר אף על פי שמורה טוב אולי לאיזה מן הסיבות לא יתקיים, לזה אומרים לו וטבא להוי לעתיד שיתקיים כמו שמורה ולא יתבטל פתרונו הטוב, ואם אולי הוא רע הם מתפללים ואומרים לו שהשם ישימהו לטוב עד ששבע פעמים יגזרו עליו שיהיה טוב. וחוזרים שוב לומר טבא הוא וטבא להוי, לנחמו ולומר לו שאף על פי שאמרנו שאם הוא רע יהפכנו הקב"ה ויגזור עליו שבע פעמים שיהיה טוב מפני שיש מקום לומר שהוא רע, עדיין אנו אומרים מה שאמרנו תחלה שזה ודאי טוב וטוב יהיה.

המהרש"א (ח"א ד"ה לימא) ביאר שעונים לחולם שטוב הוא לפי ראותך, וטוב יהיה בקיומו. ולפי שהחלומות יש מהם מלמעלה על ידי מלאך והוא חלום אמיתי והוא חלום של שחרית במשמר האחרון, ויש מהם על ידי מערכת השמים ובכללו על ידי שד כמבואר בסמוך והוא במשמר שני של הלילה, ויש מהחלומות שהם מלמטה שאדם רואה מהרהורי לבו שביום כמו החלומות של קיסר ושבור מלכא לקמן (נו.), והם החלומות שבמשמר הראשון של הלילה. ועל כן המטיבים עונים שאם זה החלום מלמעלה על ידי מלאך רחמנא לשויא לטב, ואם החלום הוא ממערכת שמים אז שבע זימנין, דהיינו מצד שבע כוכבי לכת,

סד. **ובדקדוקי** סופרים הביא גירסא זו בגמרא. וכן נפסק בשולחן ערוך (או"ח סי' רכ ס"א). סה. **ובשו"ת** מן השמים (סוף סי' כב) ביאר שאל יפתח פיו לשטן וצריך לפתור טוב מי שאוהבו, משום מלאך העומד לימינו שנוטל הדבר מפיו של פותר וחוטף אותו ואומר אמן כן יהיה, ואם הוא שונא אותו ופותח פיו לרעה המלאך העומד לשמאלו חוטף הדבר ואומר אמן. סו. **וכן** כתב ביפה ללב (שם סק"ד). סז. **ובתשובות** והנהגות (שו"ת, ח"ג סי' רנו) כתב שהגרי"ז הקפיד מאד על שלשה אוהבים דווקא. סח. **וכן** פירש בשמן המאור (שם, נדפס בשו"ע הו' מכון ירושלים בסופו) ובכרם שלמה (הלק, שם). ומצינו ביאורים נוספים בכוונת המגן אברהם, במחצית השקל (שם סק"א) ביאר בכוונת המגן אברהם על פי הגמרא בסנהדרין (עג.) שמי שרואה את חבירו טובע בנהר או לסטים באים עליו שהוא חייב להצילו, הרי שחייב להציל את חבירו בין בגופו ובין בממונו, אם כן ממילא אם חלם לאחד חלום רע ומבקש לאחר שיהיה מכלל שלש המטיבים צריך להזדקק להטיב לו, והכוונה שאף שהשלישי אינו זקוק להטבה מכל מקום לא ישתמט מלהטיב. וכן כתב באליה רבה (שם סק"ב) מצוה להמצא עם השלשה להטיב, מפני שמשיב נפש המתענה. וכן ביאר בשדה יצחק (ד"ה יטיבנו). והמחצית השקל פירש בעוד אופן שאם מבקש מאחד שימתין והוא יחפש אחר שנים אחרים להביאם שם, ויהיו בצרופו שלשה ויטיבו לו חלומו באופן זה לא הצריכוהו להמתין, וגם שמא לא יזדמנו לו עוד שנים. וגם אם כבר מזומן לו אחד ומבקש מהשני שגם הוא ימתין פה להצטרף עד שיחפש ויבוא השלישי גם כן אין צריך להמתין. ועל זה כתב המגן אברהם שאם כבר יש שנים מטיבים ובמעמד השלישי, שהשלישי עומד שם עם השנים, צריך השלישי להצטרף עם השנים שהסכימו להטיב ויהיו שלשה וייטיבו לו שהוא בכלל השבת גופו של החולם. ומה שכתב המגן אברהם ואף על פי שלא חלם אותו פעם, היינו שודאי ההטבה ביום שחלם עדיפה כמבואר בשבת (יא.), מכל מקום אם לא הטיב לו באותו יום אלא למחרתו אף שלא מועילה כל כך ההטבה, מכל מקום קצת ודאי על כל פנים מועילה. ועל זה כתב שלא רק אם חלם לו באותו פעם שהיא הצלה מצויה, וודאי שצריך להזדקק להטבה, אלא אף על פי שלא חלם באותו פעם אלא אתמול שאין רפואת ההטבה בדוקה כל כך, אפילו הכי צריך להצטרף לשנים כי על כל פנים יש השבת גופו. וכן הסכים לזה באשל אברהם (בוטשאטש, שם). ועיין פרי מגדים (שם אשל אברהם סק"א) שנשאר בקושיא בכוונת המגן אברהם. ובחמד משה (שם) ביאר, שאם מטיבים שנים במעמד אחד, הייתי אומר שמספיק שיטיבו בפני שנים ויענו גם הם טבא הוא כל אחד לחבירו ויהיה לכל אחד שלש מטיבים. קא משמע לן שלא, אלא שגם בזה השלישי צריך להטיב להם, ואפילו שלא חלם לשניהם באותו פעם. ובערוך השלחן (שם ס"ז) ביאר בכוונתו, שודאי הטבת חלום אינה אלא ביום שבלילה שקודם לכן חלם ולא כשכבר עברו איזה ימים מן החלום, ולפי זה כשיבוא אחד שלא חלם באותו לילה לבקש מטיבים, אין מחויבים להזדקק לו, ואף שאפשר שיועיל, מכל מקום כיון שאין זה מפורש אין צריך להזדקק לו. אמנם זהו כשאין לפניהם הטבת חלום כלל או אפילו יש לפניהם הטבת חלום אבל רק אחד מטיב חלום והם עונים לו בלשון יחיד 'חלמא דידך טבא הוא' וממילא שלא יועיל לאחר, ואם נאמר שבאמת ישיבו חלמא דידכו בלשון רבים והרי אין זה טירחה להם, יש לומר שאולי אינו מועיל לזה, וממילא שלא יועיל גם למי שחלם באותו לילה כיון שבדיבור אחד נאמרו, ולזה כתב המגן אברהם שאם יש שנים שצריכים להטיב חלום שבזה בעל כרחך שהמטיבים חלום צריכים לומר להם 'חלמא דידכו טבא' לשון רבים, אם כן ממילא גם השלישי שלא חלם באותו פעם יכול להטיב עמהם, וממה נפשך אם יועיל גם לו טוב, ואם לאו אין הכוונה עליו כיון שגם בלעדו צריכים להטיב בלשון רבים וילך על השנים הלשון חלמא דידכו. ובליקוטי חבר בן חיים (שם, נדפס בשו"ע הו' מכון ירושלים בילקוט מפרשים) ביאר שמדובר שחלם חלום שלש פעמים, ושתי פעמים בלילה אחד, אזי כשמטיב לו אותם שני חלומות צריך להזכיר גם החלום הראשון בלילה שעבר. ועל זה כתב המגן אברהם אפילו שלא חלם באותו פעם. וראה עוד בישועות יעקב (שם סק"א). סט. **כן** כתב ביפה ללב (או"ח סי' רכ סק"ג). וביאר שם שכיון שכל החלומות הולכים אחר הפה מספיק באחד. ומה שאמרו ילך ויפתרנו בפני שלשה, כן דרך החכמים לומר שלשה. ע. **וכן** כתוב בספר חסידים (סי' תמז) 'אל יגיד אדם חלומו לשאינו אוהבו אלא לירא חטא וחכם'. עא. **בשיח** תפילה (טסזגר, שער י אות ט) כתב, שנראה שאשה יכולה להטיב את חלומה בפני שלש נשים ואין צריך דווקא לפני גברים, שבשלחן ערוך כתוב רק שיש להטיב לפני אוהבים ולא הוזכר דווקא לפני זכרים, ובלבד שמבינות מה שאומרות. אמנם באחרונים נסתפקו בזה אם יכולה להטיב החלום בפני שלש נשים. עב. **כמבואר** בתוספות (ד"ה שבע). עיין בסמוך. עג. **ועיין** שם שהביא (בדבור ב) שיש גורסים שיאמר החולם חלמא טבא חֲזֵית, משום שתרגום של 'ראיתי' חזית, ולא חזאי. וכן הוא לשון הפסוק בדניאל (ב כו) 'וחלמא די חזית ופשריה'. אולם דחה זאת משום שלשון מקרא לחוד ולשון חכמים לחוד, ומעולם לא מצינו בגמרא לשון חזית נופל על מילת ראיתי. עד. **וכן** ביאר בספר החיים (לאחי המהר"ל ח"ב פ"ו).

יגזרו עליך מן השמים שיהא טוב, ואם החלום הוא מלמטה על ידי שד להוי טבא.

בלשמוע בלמודים (ד"ה חלמא) ביאר שיש שלשה מיני חלומות, טוב שנדמה לרע, ורע שאחריתו טוב, ורע שיתהפך ברחמים לטוב. וזה שאומרים לו שהחלום הוא באחד משלש אלה, שחלמא טבא הוא, או טבא הוא רק שנדמה לרע, או טבא ליהוי שאחריתו לטוב, או רחמנא לשוויה לטב שיהפכנו ברחמים לטוב.

בעיני יצחק (ד"ה חלמא) ביאר 'טבא הוא', שנראה לנו שהחלום מורה לטוב, אמנם אם טעינו בפתרונו ובאמת יורה חס וחלילה לרע, על זה נבקש רחמים בעבורך ש'טבא להוי', והיינו שהקב"ה יהפכנו מרעה לטובה. וגם אם אין לך זכות להפכו, אזי נבקש בעדך ש'רחמנא לשוייה לטב', בחסדו ואהבתו בלבד גם מבלי זכות יהפכנו לטוב, ואם המזלות גם כן המה נגדך ומורים לרעתך, אזי נבקש 'שבע זמנין יגזרו עלך מן שמיא דלהוי טבא', כדי להפוך הוראות שבעה המזלות שהם שצ"מ חנכ"ל[עה], ואז ממילא יהוי טבא.

מה הכוונה שבע זמנין לגזרו עלך

שם. תוספות (ד"ה שבע) כתבו ש'שבע זמנין לגזרו עלך', היינו שזה הלחש שהמטיבים עונים לחולם 'שבע זמנין לגזרו עלך מן שמיא דלהוי טבא'[עו].

ובתולדות יעקב יוסף (פר' נח אות ג, עמ' מו) ביאר[עז], שהיה קשה לתוספות על מה שאומרים המטיבים 'טבא הוא וטבא להוי' בכפל לשון. ועוד, שנראה כשקר מה שאומר חלמא טבא חזאי, שהרי נפשו עגומה על חלום רע זה. ועוד, שהמשיבים סותרים עצמם שאומרים 'טבא הוא' משמע שכבר הוא טוב, ואחרי זה אומרים 'רחמנא לישויא לטב' משמע שעכשיו אינו טוב. ולכן פירשו תוספות שהוא ענין לחש.

והביאו עוד תוספות שיש מפרשים ששבע פעמים צריך החולם לומר חלמא טבא חזאי וכן לענות אחריו. וביאר **בתוספות הרא"ש** (ד"ה שבע) שלפי זה המילים 'שבע זמנין' מחובר ללמעלה, והיינו לימא להו חלמא טבא חזאי וכן שהם יאמרו לו טבא הוא וטבא להוי וכו', שבע זמנין, שמה שהוא יאמר וכן מה שהם עונים שיהא שבע פעמים[עח]. אלא שהקשה שבגמרא לא משמע כך, כיון שהגמרא אומרת לאחר שבע זמנין 'מן שמיא ליגזרו עלך', שמשמע שזה מלשון הלחש[עט].

תוספות (שם) סיימו שר"י לא היה רגיל לאומרו אלא שלש פעמים. וביאר הב"ח (או"ח ריש סי' רכ) שהר"י סבר שכך הוא הלחש שעונים אחריו טבא הוא וטבא להוי שבע זמנין לגזרו עלך מן שמיא. וכשאומר הלחש שלש פעמים מספיק, לפיכך הרואה החלום לא יאמר גם כן אלא שלש פעמים חלמא טבא חזאי, והעונים אחריו גם כן שלש פעמים ולא יותר. אלא שהביא הב"ח, שהמהרש"ל כתב שכדי לצאת ידי שניהם יש לנהוג לומר ארבע פעמים חלמא טבא חזאי, ועונים אחריו ארבע פעמים 'טבא הוא וטבא להוי' ולא אומר את ההמשך שבע זימנין, ואחר כך אומר עוד שלש פעמים חלמא טבא חזאי והם עונים אחריו שלש פעמים טבא הוא וטבא להוי שבע זמנין וכו', שבזה יוצא ידי שני הפירושים[פ]. והעולם נוהגים לומר הכל שבע פעמים.

ובפרישה (שם אות א) הביא שההכרח של המהרש"ל הוא שאמר ממה נפשך, לפירוש הראשון של תוספות ש'שבע זמנין' הוא לחש, אם כן לא צריך לומר כלל יותר משלש פעמים גם חלמא טבא חזאי. ואם לפירוש השני של תוספות ש'שבע זמנין' הוא שיאמר חלמא טבא חזאי ושהם יענו לו טבא הוא וטבא להוי שבע פעמים, אם כן לכל הפחות יגזרון מן שמיא אין צריך לומר שבע פעמים אלא שלש פעמים כסתם מה שתיקנו חכמים שהוא שלש פעמים מותר לך. ולפי זה יאמר ארבע פעמים הראשונים טבא הוא לחוד עד שבע זמנין, ואחר כך שלש פעמים יאמר מתחילה הכל ביחד עם שבע זמנין עד סוף הנוסח, אבל לא להיפך. או שיאמר את הפיסקא שבע זמנין לבסוף שלש פעמים משום הפסק. אלא שהפרישה עצמו כתב שלא לשנות ממה שכתב **הטור** (שם) שנוהגים לאומרו שבע פעמים, והיינו הכל יחד שבע פעמים, וכן כתב **הבית יוסף** (שם) שהעולם נהגו לאומרו שבע פעמים, ומנהגם של ישראל תורה[פא].

מה משמעות שלש הפוכות ופדויות ושלומות

ולימרו שלש הפוכות ושלש פדויות ושלש שלומות שלש הפוכות הפכת מספדי למחול לי פתחת שקי ותאזרני שמחה אז תשמח בתולה במחול ובחורים וזקנים יחדיו והפכתי אבלם לששון וגו' ולא אבה ה' אלהיך לשמוע אל בלעם ויהפך וגו' שלש פדויות דכתיב פדה בשלום נפשי מקרב לי וגו' ופדויי ה' ישובון וגו' ויאמר העם אל שאול היונתן ימות אשר עשה הישועה וגו' שלש שלומות דכתיב בורא ניב שפתים שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר ה' ורפאתיו ורוח לבשה את עמשי וגו' ואמרתם כה לחי ואתה שלום וביתך שלום וגו'. **בפתרון חלומות** (ח"ג שער ג פ"א דבור ה) ביאר[פב], שכל הרעות האפשריות לבוא על האדם הם נכנסים תחת שלשה סוגים, או יהיו מן הרעות המגיעות לנפש אחר המות כאותן שהזכירה תורה (שמות לא יד) 'ונכרתה הנפש ההיא', וכן (ויקרא יח כט) 'ונכרתו הנפשות', ובמה שהזכירו חז"ל שאין להם חלק לעולם הבא, וכן שסופו יורש גיהנם. או יהיה מן הרעות המגיעות אל הגוף, וזה כולל שני מינים, הראשון הרע המגיע אל הגוף בעצמו כגון מיתת הגוף מחיי העולם הזה. השנית שאינו נוגע לו במיתת הגוף ולא במיתת הנפש, אלא כגון שיהיה ביסורים וחלאים רעים ומלחמה ופחד וחסרון כיס ושאר מיני פורעניות ויסורים המתרגשים לבוא על האדם, ושלשה דברים אלו רמזו חז"ל כאן בהפוכות ופדויות ושלומות.

וכל אחד מסוגים אלה הם על שלשה אופנים, שהרע מהנפש או מהגוף יכול לבוא או על גופו ועצמו של אדם או לזולתו מהיחידים קרוביו ומיודעיו או קהל רב מישראל אשר הוא מכללם. וזה מה שנכלל בשלש הפוכות ופדויות ושלומות, וחז"ל רצו להקדים וללכת מן החמור אל הקל, וידוע שהמיתה הגופנית והנפשית ראוי לחוש להם יותר מהיסורים. ולכן מתחיל ראשונה בהפוכות שהם כנגד מיתת הגוף, ובהם מתפלל בעדו ובעד ביתו ובעד הרבים, כי כן ראוי לאדם להצטער ולהתענות ולהתפלל על צער הרבים כמו על צערו. וכנגד אופן הראשון שבמיתת הגוף שהיא במיתת גופו ועצמו אומר 'הפכת מספדי למחול לי', ולזה הוא מדבר בעדו, והכוונה שהמספד שהיה ראוי להיעשות לי במיתתי בקול נהי, יהי רצון שתהפכהו למחול לי שהוא השמעת קול גם כן בשירים ובמחולות, והלשון 'הפכת' הוא עבר במקום עתיד. וכן 'פתחת שקי ותאזרני שמחה', היינו אותו השק שהיו עתידים ללבוש עלי ובשבילי, יהיה נהפך שתאזור עלי אזור של שמחה שהוא מין לבוש גם כן. וכנגד אופן שהגזירה על מיתת אוהבו או קרובו יחיד או רבים, אמרו 'אז תשמח בתולה במחול' וגו', היינו בין שתהיה הגזרה באשה או באנשים בחורים או זקנים, יהי רצון שהאשה תשמח במחול במקום ההספד, 'והפכתי אבלם', ונקט דווקא אבלם, כי האבלות נעשה על מת ואני אנחמם מהיגון והאנחה. ובאופן שהגזירה היא על קהל מישראל ומורה שיהיו בצער שמד והרג, מתפלל להקב"ה שיצילנו מידם. וזה מה שהביאה הגמרא את הפסוק 'ויהפוך ה' אלקיך לך את הקללה לברכה', שפסוק זה נאמר על כלל ישראל כשרצה בלעם הרשע לקללם ולהמיתם. ופסוקים אלו נאמרו בלשון הפיכה, לפי שזה מתייחס לענין הגוף, לפי שהגוף הוא נפסד, ובהיות זה שנגזר עליו למיתה והקב"ה מצילו הרי נהפך הוא מן העפר אל החיים ומההעדר אל המציאות.

ופסוקי הפדויות מתייחסים למיתת הנפש שהיא נצחית נופל בה לשון פדיון לפי שאין במהותה שינוי והפסד כלל. אלא שבמקום שהיתה נאסרת בגיהנם תצא לחירות להתענג מזיו השכינה. וזה מה שמרומז בפדויות, ומצינו שהפדויות מתייחס אל הנפש כמו שכתוב (תהלים מט ט) 'ויקר פדיון נפשם', וכן 'ונתן פדיון נפשו' (שמות כא ל), וכן 'אשר פדה את נפשי' (שמואל ב' ד ט), וזה לפי שהנפש נצחית ובלתי בעל תכלית, לכך נופל בה לשון פדיון. והזכיר שלשה אופני העונש הנפשי, אמר נגד הראשון שמתייחס אליו 'פדה בשלום נפשי', 'נפשי' בדווקא ובלשון שמדבר על עצמו, לפי שזה הפסוק נאמר על נפש עצמו, וכוונת הפסוק הוא ה' פדה בשלום נפשי להלחם עמי בענשי גיהנם, ולזה סיים ואמר 'כי ברבים היו עמדי' היינו כי קודם קריעת גזר דיני הייתי נגזר לשבת עם הרשעים בגיהנם, וכינה את הרשעים בלשון 'רבים' לפי שידוע שאנשי העולם רובם רשעים. ובאופן שהחלום מורה על אבידת עם ישראל שיכרתו הנפשות ההם וידונו בגיהנם, על זה אומר 'ופדויי ה' ישובון וגו' ושמחת עולם על ראשם', שזה רמז אל נועם הנשמות של ישראל שיזכו כולם לו בזמן ביאת משיחנו. ואם החלום מורה על אבדן נפשות קרוביו ומיודעיו שיכרתו הנפשות ההם מתוך הקהל, על זה אומרים 'ויפדו העם את יהונתן ולא מת' מיתה של גיהנם שהצילוהו מעונש החרם שנכשל בו והיה ראוי לידון בגיהנם[פג].

ושלשה שלומות מדובר על הרעות שלא נוגעים לא במיתת הגוף ולא במיתת הנפש אלא דברים הנוגעים בחייו של אדם בעולם הזה, כגון שיחיה

עה. **עיין** רש"י (להלן נט: ד"ה שבתאי). עו. **אלא** שבמלבושי יום טוב (או"ח סי' רכ סק"א) כתב שלפירוש זה אין לומר שבע זמנין, שאינו מכלל 'לימרו' כיון שזה רק לחש. אלא שהגמרא אומרת שצריך שיאמרו שבע זמנין. ובאליה רבה (שם סק"ג) כתב שמשאר הפוסקים לא משמע כן. עז. **הובא** באסיפת זקנים (פסק, ד"ה הרואה). עח. **וביאר** בברכת אברהם (בתוס' ד"ה שבע) שמה שמסיים 'לגזרו עלך מן שמיא', הוא רק פעם אחת, שאחר שביאר שמקצת הנוסח צריך לכופלו שבע פעמים הזכיר סיום הנוסח שאין צריך לכופלו. וכן כתב בויחי יעקב (שם). עט. **וכן** כתב המאירי (ד"ה וכן) 'ואין הדברים נראין'. וכן הקשה הגר"א באמרי נעם (בתוס' ד"ה שבע). ובברכת אברהם (שם) כתב שפירוש זה סובר שאין טעם לומר שאת שאר הנוסח אין צריך לומר שבע פעמים כמו תחילתו. ובדקדוקי סופרים (הגהות אות מ) הביא גירסא שהגמרא אומרת 'ולימרו ליה שבע זימנין טבא הוא וטבא להוי ורחמנא טבא לטבא ישויניה ומן שמיא לגזרו' וכו'. פ. **וכן** הביא המגן אברהם (שם סק"ב) בשם המטה משה (אות שפח), וסיים שכן נוהגים. פא. **ובמשנה** ברורה (סי' רכ סק"ד) הביא בסתם את המחלוקת אם יאמרוהו שלש פעמים או שבע פעמים. וראה בארחות חיים (מלוניל, בסדר הטבת חלום, לפני הלכות שבת) שכתב 'ויאמר כסדר הזה ג' פעמים או ה' או ז''. ובסידור אשי ישראל על פי הגר"א (סדר הטבת חלום עמ' 484) מובא שיאמר חלמא טבא חזאי שלש פעמים והמטיבים עונים שלש פעמים חלמא טבא חזית, ופעם אחת חלמא דידך טבא הוא וכו', וכך יאמרו החולם והמטיבים שבע פעמים עד שהחולם אומר כ"א פעמים חלמא טבא חזאי וכן המטיבים. ולאחר מכן שלש הפוכות ופדויות ושלומות. וכן הובא בסידורים. פב. **לאחר** שהקשה כמה שאלות בסוגיא. פג. **וביאר** שם שמה שבפדויות לא הזכיר את הקרובים תחלה כמו בהפוכות שתחלה דיבר על עצמו וקרוביו ורק אחר

ביסורים או בשלוה שהוא מתפלל לה׳ שיכתבהו לחיים טובים מזונות ופרנסה טובה ושלוה, ולכן שייך בזה הפסוק של ׳שלומות׳. ועל שלום עצמו אומר ׳בורא ניב שפתים׳ וגו׳, והיינו אתה ה׳ שאתה בורא ניב שפתים, יהי רצון שיהיו בשלום הקרובים עם הרחוקים ולא יתקוטטו זה עם זה, באופן שלאיש הזה החולם יהיה לו רפואה ושלוה, ולכן אמר בלשון יחיד ׳ורפאתיו׳, ואז בהכרח שימצא לו מזונות ופרנסה ושלוה, כי בזמן מלחמה יש צער ורעב בעולם, אבל בזמן שלום יש שובע ואין שטן ופגע רע, וכן נרמז בפסוק רפואת הגוף והסרת החלאים, שכתוב ׳ורפאתיו׳, ותהיה כוונת הפסוק לפי זה כך, יהי רצון שיהיה שלום בין הכחות הגופניות של זה האדם באופן שתהיה לו רפואה שלימה. ואחר כך הזכיר בשלום הקרובים, ולזה אומר ׳ורוח לבשה את עמשי׳, לפי שנאמר בו ׳שלום לך ושלום לעזרך׳, שהכוונה שלום יהיה לך, ושלום לסיעתך אהוביך ומיודעיך שהם בעזרתך. ואחר כך כלל בזה אף את הרבים, ולזה אמר ׳ואתה שלום וכל אשר לך שלום׳, שכלל בזה לו ולסיעתו ולכל ישראל, שעל שלום עצמו אמר ׳ואתה שלום׳, ועל כל השאר אמר ׳וכל אשר לך שלום׳[פד].

המהרש״א (ח״א ד״ה אימא) ביאר באופן אחר, ששלש הפוכות היינו שיהפוך הקב״ה ממה שראה על ידי הרהור שביום מרעה לטובה, ושלש פדויות שיפדהו הקב״ה ממה שראה על ידי מערכת השמים ושד, ושלש שלומות שיתן הקב״ה שלום במה שראה על ידי מלאך פמליא שלו שהוא שלום. ולפי שיש חלומות שהוא רואה לעצמו ויש חלומות שרואה על בניו ועל קרוביו ויש שרואה על אחרים וכן שקרוביו ואחרים רואים עליו, לכן הוא אומר בכל אחד מהם שלש פסוקים[פה].

בשלש הפוכות אומר ׳הפכת מספדי למחול לי׳, היינו שחלמתי לעצמי. והפסוק ׳אז תשמח בתולה במחול ובחורים וזקנים יחדיו והפכתי אבלם לששון׳, נגד חלום בניו וקרוביו. והפסוק ׳ולא אבה ה׳ אלהיך וגו׳ ויהפוך ה׳ אלקיך את הקללה לברכה׳, נגד חלום של כלל ישראל. וכן בשלש פדויות, הפסוק ׳פדה בשלום נפשי׳, נגד חלום עצמו. והפסוק ׳ויאמר ה׳ אל שאול היונתן ימות וגו׳ ויפדו העם את יונתן ולא מת׳, נגד חלום קרוביו. והפסוק ׳ופדויי ה׳ ישובון׳ נגד חלום כלל ישראל. וכן שלש שלומות, הפסוק ׳שלום שלום לרחוק ולקרוב וגו׳ ורפאתיו׳, נגד חלום עצמו. והפסוק ׳ורוח לבשה את עמשי וגו׳ שלום לך ושלום לעוזרך׳ נגד חלום קרוביו, ומסיימים המטיבים בפסוק זה הכוללם ׳אתה שלום׳ דהיינו חלום עצמו, ׳וביתך שלום׳ היינו חלום קרובים, ׳וכל אשר לך שלום׳ דהיינו כלל ישראל שהם תחת ממשלתך.

בסמיכת חכמים (ד״ה ולימא) ביאר, ששלש פדויות ושלומות שצריך לאמרם בהטבת חלום, לפי שיש שלשה סוגים בחלום רע, האחד אף אם החלום עצמו פירושו רע ולא טוב כלל יכול הוא להתהפך על ידי פתרון לטוב, כמבואר לקמן (נו.) שהפך בר הדיא את חלומות אביי לטובה אפילו שראה פסוקים המורים על רעה. וסוג השני שבאמת נגזר עליו איזו רעה מן השמים או מיתה או שאר דבר רע והראו לו בחלום שפדאוהו, כמבואר לקמן (שם ע״ב) הרואה גמל בחלום מיתה נקנסה עליו מן השמים וניצול, וכן לקמן (נז.) הרואה הספד בחלום מן השמים חסו עליו ופדאוהו. וסוג שלישי דבר המורה על טוב ושלום רק שיש פסוק המתנגד לזה וצריך שיקדים בפסוק הטוב, כגון מה שמבואר לקמן (נו:) הרואה צפור נהר וקדירה שכולם מורים על שלום ורק שצריך להקדים לו פסוק טוב כמבואר שם. ואם כן הרואה חלום ולא ידע מה רואה ואפשר שהוא חלום רע ואף שלא ראה ממש כעין המובא בגמרא כגון נהר וכדומה או הספד וכדומה או ענייני דבר הדיא, מכל מקום יש גם שאר חלומות הדומים להם, שגופו מורה רע באיזה אופן שיהיה, ויכול הוא להתהפך על ידי הפתרון לטוב, שלא גרע מפסוקי תוכחה שפתר בר הדיא לטובה. וכן אם ראה שאר ענין הדומה להספד שמורה גם כן על הצלת ופדיון הרע, וכן יש חלומות שמשתמעים לשני פנים כנהר צפור וקדירה, ולצורך אלו השלשה סוגים שיתקיימו לטובה הוא על ידי שיאמר פסוקים אלו, ושלשה הפוכות הוא כנגד חלום כמו של בר הדיא, וסוג השני שפדאוהו מצרה על ידי שלשה פדויות, וסוג השלישי שמורה על טוב ושלום הוא על ידי שלשה שלומות.

מדוע נאמרו הפסוקים בסדר זה שהקדים כתובים ואחר כך נביאים ואחר כך תורה

שם. בכסא רחמים (ד״ה ולא) הקשה, מדוע הגמרא הביאה בהפוכות את הפסוק בתורה בסוף אחרי נביאים וכתובים. ותירץ, שמשום שפסוק מן התורה עדיף הניחו לבסוף, וכמו שכתוב ׳אחרון אחרון חביב׳. עוד תירץ, שבפסוקים של הנביאים כתוב שנהפך להם המספד למחול ולשמחה והאבל לששון מבירא עמיקתא לאיגרא רמה, מה שאין כן בבלעם הפך רק מקללה לברכה, ולכן עדיף להקדים פסוקי הנביאים.

בשפתי חכמים (ד״ה ולימרו) ביאר, שהפסוקים הם קודם כתובים ואחר כך נביאים ואחר כך תורה ולא אומר כסדר תורה תחלה ואחר כך נביאים וכתובים, כי מאחר שפסוקים אלו נקראים הפוכות גם נאמרו בגמרא בסדר הפוך, כתובים תחלה ואחר כך נביאים ותורה, וכיון שהפוכות הם כסדר הזה גם פדויות ושלומות הם כסדר הזה[פו].

אין לומר פסוקים אחרים

שם. בפתרון חלומות (ח״ג שער ג פ״א דבור ד) כתב שלכאורה נראה שיכול לשנות את הפסוקים בפסוקים אחרים שיוזכר בהם הפוכות פדויות ושלומות, כמו שמבואר בראש השנה (לג.) במלכיות זכרונות ושופרות שודאי אף על פי שיחדו להם פסוקים הכתובים בסידורים, אם זכר פסוקים אחרים מעניינם יצא. ושוב כתב, ומכל מקום נראה שאף על פי ששם יכול לשנות, כאן אין יכול לשנות כלל אלא דווקא פסוקים אלו ובסדר הזה שהזכירום. וראיה לזה שבראש השנה (שם) כתוב אומר מלכיות זכרונות ושופרות ולא פירשו שום פסוק, לפי ששם הניחו הבחירה לכל אדם שיבחר לעצמו איזה פסוק שירצה ובלבד שיהיה מעניינם. אבל כאן שפרט וסידר הפסוקים בא לחדש שדווקא פסוקים אלו ובסדר הזה ולא אחרים אף על פי שיהיו מעניינם, וגם לא אלו בסדר אחר.

יש לומר לך אכול לחמך בשמחה

שם. הבית יוסף (או״ח ריש סי׳ רכ) הביא מהכל בו (סי׳ ל) בשם רבינו יהודה החסיד שאחר כל הנוסח אומרים לו ׳לך אכול בשמחה לחמך׳. וכתב הר״מ נשמתו עדן בשם רבינו יהודה החסיד שאין לאומרו לפי שיש בראשי תיבות ׳לאבל׳, אבל אומרים לו ׳לך בשמחה אכול לחמך׳. **והאליה רבה** (שם סוף סק״ג) כתב שהלשון הוא ׳לך אכול לחמך בשמחה׳[פז]. **ובברכי יוסף** (שם סק״א) הביא בשם מהר״י צמח שיש לומר כסדר ׳לך אכל בשמחה לחמך׳, שמה שהוא לאבל נהפך בשמחה ביושר הפסוק, וסופי תיבות ׳לך אכול בשמחה׳ הוא ׳כלה׳, שעכשיו הוא בשמחה ככלה[פח].

סדר הטבת חלום

שם. הטור (או״ח סי׳ רכ) הביא כלשון הגמרא שיביא שלשה בני אדם ויאמר חלמא טבא חזאי, והעונים יאמרו טבא הוא טבא להוי רחמנא לשוויה לטב, שבע זמנין יגזרון עליה מן שמיא דיהוי טבא טבא הוא וטבא ליהוי, ונוהגים לאומרו שבע פעמים. ולאחר מכן יאמרו שלש הפוכות שלש פדויות ושלש שלומות.

בסידור יעב״ץ (עמ׳ תקל כהו׳ אשכול) מבואר[פט], שבשלש פדויות החולם אומר ׳הפכת מספדי׳ וגו׳ והמטיבים עונים את שני הפסוקים הבאים. וכן בשלומות, החולם אומר הפסוק הראשון והמטיבים עונים את שני הפסוקים הבאים. וכן בשלומות[צ]. ולאחר נוסח זה אומר[צא] החולם ג׳ פעמים ׳ה׳ שמעתי שמעך יראתי׳ (חבקוק ג ב). ועונים לו [ג׳ פעמים] את המשך הפסוק (שם) ׳ה׳ פעלך בקרב שנים חייהו בקרב שנים תודיע ברוגז רחם תזכור׳. והחולם יאמר ג׳ פעמים ׳שיר למעלות אשא עיני אל ההרים מאין יבא עזרי עזרי מעם ה׳ עושה שמים וארץ׳ (תהלים קכא א ב). והעונים אומרים ג׳ פעמים את המשך המזמור עד סופו. ולאחר מכן יאמר החולם ׳וידבר ה׳ אל משה לאמר דבר אל אהרן ואל בניו לאמר כה תברכו את בני ישראל אמור להם׳ (במדבר ו כב כג). והמטיבים עונים (שם כד- כו) ׳יברכך וגו׳ יאר וגו׳ ישא וגו׳ ושמו את שמי׳ וגו׳. ולאחר מכן יאמר החולם ׳תודיעני אורח חיים׳ (תהלים טז יא). והמטיבים עונים את המשך הפסוק ׳שובע שמחות את פניך נעימות בימינך נצח׳. וכן אומרים לך בשמחה אכל

כך על הרבים, הסיבה לזה לפי שבשלמא לענין הגוף קרוב אדם אצל עצמו וגופו לכן ראוי להתפלל תחלה על הצלת גופו ואחר כך להצלת קרוביו ואחר כך להצלת הרחוקים ממנו. אבל בענייני הנפש אין שום קורבה כמו שכתוב (יחזקאל יח ד) ׳הן כל הנפשות לי הנה כנפש האב וכנפש הבן לי הנה׳, ולכן ראוי להתפלל תחלה על עצמו כי קרוב אדם אצל עצמו ונפשו, אבל בנפשות זולתו אין שם קורבה אחת על חברתה, ולכן ראוי להתפלל תחלה על הרבים לפי שהרע יותר כולל ואחר כך על הנפשות היחידים שהרע יותר פרטי. **פד. וכעין** דבריו ביאר בשלמה משנתו (ד״ה ולימרו) בקצרה. **פה. כעין** זה ביאר בשלמה משנתו (שם). **פו. אמנם** לדברי הפתרון חלומות לעיל בביאור המשמעות של ההפוכות ופדויות ושלומות הדברים מיושבים שפיר. אך ראה במדרש הגדול (בראשית לו ה) שסידר את הפסוקים ב׳הפוכות׳ כסדרן, קודם תורה ואחר כך נביאים וכתובים. ועיין בלבוש (או״ח סי׳ רכ ס״א) לגבי פדויות שהקדים פסוק ׳ויפדו׳ לפסוק ׳ופדויי׳. וכן הוא בסידור יעב״ץ. **פז. וכתב** שכך היא הגירסא הנכונה בכל בו. אמנם הברכי יוסף (שם סק״א) חלק על האליה רבה וכתב שנוסחת הבית יוסף בכל בו היא עיקר, וכן הוא בארחות חיים (סדר הטבת חלום). וכבר ידוע שהכלבו מלקט מספר ארחות חיים. **פח. וכן** הוא בערוך השלחן (או״ח סי׳ רכ ס״ה). וכן כתב החיד״א (בסידורו עמ׳ תשכט, הו׳

הטבת חלום), וכתב שכן הוא בפרי עץ חיים (דף נו:), ומכל מקום אין למחות במהפך מאחר שכן כתב רבינו יהודה החסיד. ובכף החיים (שם ס״ק יא) כתב שכן הוא המנהג לאומרו ביושר. **פט. וכל** נוסח זה הובא בפתרון חלומות (ח״ג שער ג פ״א דיבור ד). **צ. בגמרא** משמע שכל הפסוקים אומרים המטיבים, וכן מבואר במחזור ויטרי (סי׳ עט) ובפסקי הרי״ד (ד״ה אמר), וכן משמע מהטור (או״ח סי׳ רכ). ובמקצת סידורים מובא שאת כל שלש הפסוקים של הפוכות פדויות שלומות יאמרו המטיבים והחולם בלחש. ועיין יפה עינים (ד״ה ג׳) מהירושלמי (פ״ה ה״א). אמנם בכף החיים (שם ס״ק יב) כתב שהחולם אומר פסוק ראשון וכן עמא דבר. ובפתרון חלומות (שם) ביאר מנהג זה, לפי שפסוק זה הוא מדבר בעדו והשנים האחרונים שבכל אחד מהם מדברים בלשון שלישי, ומה שלא המשיך גם בשלומות בפסוק המדבר בגוף ראשון אלא החולם אומר ׳שלום שלום׳ וגו׳, משום שלא מצא פסוק העוסק בשלום המדבר בגוף ראשון. **צא. בפתרון** חלומות (שם) כתב שפסוקים אלו לא הוזכרו בגמרא והם מהוספת האחרונים. והוסיפו דווקא אלו משום שהם לשון תפילה, ויחודם הוא שהחלק הראשון שלהם מדבר בגוף ראשון והשאר מה שהמטיבים עונים בגוף שלישי. ואם היו מוצאים החכמים עוד פסוקים במתכונת הזאת היו מביאים.

לחמך ושתה בלב טוב יינך כי כבר רצה האלקים את מעשיך[צב] (ע"פ קהלת ט ז). ולאחר מכן יתן החולם איזה דבר לצדקה ויאמרו לו המטיבים 'תשובה ותפלה וצדקה מעבירין את רוע הגזרה, ושלום לך ולנו ולכל ישראל אמן'[צג].

מה הוא לא יודע

האי מאן דחזא חלמא ולא ידע מאי חזא. **בר**י"ף **וברא**"ש (סי' ה) כתבו שאינו יודע אם הוא חלום טוב או חלום רע, ומשמע שיודע מהחלום[צד]. אך **המהרש"א** (ח"א ד"ה מאן) ביאר שנשתכח ממנו החלום, אבל מי שזוכר את החלום וידע בו הרי ראינו לעיל שיטיבנו בפני שלשה[צה]. **ובפתרון** חלומות (ח"ג שער ג ריש פ"ב דיבור א) כתב, שאפילו שמלשון הגמרא נראה שלא נתקנה בקשה זו [רבונו של עולם] אלא כששכח החלום לגמרי, אבל האחרונים הנהיגו לאמרה אפילו כשזוכר החלום אלא שאינו יודע פתרונו. וכן מסתבר כדבריהם, שהגמרא דיברה על זמן הגמרא שהיו בקיאים בפתרונות, ולכך אמרו ולא ידע מאי חזא, ולא אמרו ולא ידע מאי קאמר, כיון שבזמן הגמרא רבים היו בקיאים בפתרונות, אבל אנו שאין אנו בקיאים, רוב חלומותינו הם כאילו לא ידע מאי חזא, ומה לי אם לא ידעו מה ראה או שלא יודע מה הוא אומר.

ובפתח הדביר (סי' קל אות ג) כתב שגם ברואה חלום מסוכן בודאי, הגם שלא שייך לומר הרבונו של עולם שכל הלשון מורה שהוא מסופק בחלום, מכל מקום עמידתו לפני הכהנים בשעת נשיאות כפים מועילה לבטל החלום רע כמבואר במדרש (במדב"ר יא ג) שאפילו אם רואה בחלומו כאילו חרב מחתכת בירכו מה יעשה, ישכים לבית הכנסת ויעמוד לפני הכהנים וישמע ברכת כהנים ואין דבר מזיקו[צו].

מדוע דווקא בברכת כהנים

ליקום קמי כהני בעידנא דפרסי ידייהו. **רב** ניסים גאון (ד"ה אמימר) ביאר בטעם הדבר שמתפלל על החלום דווקא בזמן ברכת כהנים, על פי מדרש ילמדנו (הובא בתנחומא נשא ט, ובשינוי מעט בבמדב"ר יא ג) על הפסוק 'הנה מטתו שלשלמה ששים גבורים סביב לה' (שיר השירים ג ז), ודרשו אלו ששים אותיות שבברכת כהנים. ומה שכתוב (שם ח) 'כולם אחוזי חרב', שכל אחד ואחד שמו של הקב"ה נזכר בו, יברכך ה', יאר ה', וישא ה'. והמשך הפסוק (שם) 'איש חרבו על ירכו', שאפילו רואה אדם בחלומו החרב שלופה ונתונה בצוארו וקוטעת את ירכו, משכים לבוקר והולך לבית הכנסת מפחד שראה בלילות בחלומו, ורואה את הכהנים נושאים את כפיהם והחלום הרע מתבטל ממנו, לכך נאמר (שם) 'מפחד בלילות'[צז].

התורת חיים (כ"ק נה. ד"ה הרואה) ביאר טעם הענין שהחלום הרע מתבטל ומתהפך לטובה בשעת ברכת כהנים, לפי שהחלום הוא אחד מששים בנבואה כמבואר לקמן (נז:), וידוע שכל דבר רע בטל בששים, וברכת כהנים כדמות נבואה היא, שהכהן העולה לדוכן לברך את ישראל הרי הוא כמתנבא, שענין הנבואה הוא שמכריז ומשמיע לעם מה שציוהו השם מגזרת 'ניב שפתים' (ישעיה נז יט), אף הכהן מכריז ומשמיע מה שציוהו השם לומר לישראל הברכות הללו, ולכן כשם שבשעה שהנביא מתנבא השכינה שורה עליו ואין הנביא מדבר אלא הקדוש ברוך הוא, אף הכהן בשעה שעולה לדוכן השכינה שורה עליו, שמטעם זה אמרו חכמים (חגיגה טז.) שאסור להסתכל בכהנים בשעה שעולים לדוכן, ואין הכהנים מברכים אלא הקב"ה, כמו שנאמר (במדבר ו כז) 'ואני אברכם'. וכיון שהחלום אחד מששים בנבואה הוא, לכך מי שרואה חלום רע ורוצה שתתבטל נבואה קטנה אשר ראה בחלומו בששים חלקים נבואה טובה, יקום מלפני הכהנים בזמן שפורסים את ידיהם ומתנבאים נבואה גמורה, ויפרש חלומו לפני השם בסוף כל ברכה בשעה שחלה עליו נבואת הכהנים ויאמר אני שלך וחלומותי שלך, כדי שתתערב נבואתו הקטנה בתוך נבואה גמורה של הכהנים ותתבטל בששים ותתהפך להיות לברכה כמו ברכת כהנים, וזה הטעם שיש ששים אותיות בברכת כהנים, רמז לחלום רע שהוא נבואה קטנה שמתבטל בששים חלקים של נבואה שבברכת כהנים[צח].

בעין ישראל (ד"ה האי) ביאר שהכהנים מברכים 'באהבה', ויש לזה שני ביאורים, א. לקיים המצוה באהבה. ב. שהברכה לישראל תהיה באהבה מתוך ידידות נאמנה למתברכים, ולכן צריך פנים כנגד פנים כמבואר בסוטה (לח.), שבזה ניכרת האהבה שאינו מדבר בצדו רק בפניו ממש, וכיון שלמדנו לעיל שיביא שלשה שאוהבים אותו, אין לנו עת יותר טובה להרגיש אהבה מהעת שהכהנים מברכים על דוכנם שאז עליהם להרגיש אהבה למתברכים מהם[צט].

הרי לעיל ראינו שחלום טוב הוא בחזא ולא ידע

שם. **בשדה** יצחק (ד"ה האי) הקשה, שהרי לעיל אמרה הגמרא אדם טוב מראין לו חלום טוב והעמידה הגמרא שמדובר שראה ולא ידע מה ראה, ואם כן כאן שמסופק בחלומו מדוע צריך לעמוד בפני הכהנים להטיב את חלומו, הרי מסתמא הוא חלום טוב. ותירץ, שמכל מקום טוב לבקש רחמים שיתחזק החלום.

מה הכוונה וחלומותי שלך

ולימא הכי רבונו של עולם אני שלך וחלומותי שלך. **בשלמה** משנתו (ד"ה אני) ביאר כיון שאני שלך, אף שיש שלשה סוגי חלומות, שעל ידי מלאך ושעל ידי הרהורי לבו ושעל ידי שד, ושנים מהם דהיינו הרהורי לבו ושעל ידי שד, לא באו ממך, מכל מקום כולם כביכול נוגעים הם לך, כמבואר בסנהדרין (נח:) כל הסוטר לועו של ישראל כאילו סוטר לועו של שכינה, על כן כביכול מוטל עליך לרפאותם[ק].

בפרשת מרדכי (ד"ה אני) ביאר, שמתחילה הוא אומר שאין דעתו לחלומות הדמיוניים אלא לחלומות האמיתיים על ידי השכל, לכך אומר אני שלך שהוא השכל חלק אלוה, וגם החלומות של השכל הם שלך, רק שאינו יודע את החלומות בשביל שהוא מסור בידי החושים שאינם מניחים להשכל לידע אמיתותן, על כן מבקש שיהיו לטובה.

בביאור הגירסאות

חלום חלמתי ואיני יודע מה הוא בין שחלמתי אני לעצמי ובין שחלמו לי חבירי ובין שחלמתי על אחרים. **הטור** (או"ח סי' קל) גרס בין שחלמתי אני לעצמי בין שחלמו לי אחרים[קא]. **ובפרישה** (שם אות ג) הקשה לפי נוסח זה שמתחיל חלום חלמתי ואיני יודע מה הוא, שמשמע שבא להתפלל על חלומות שחלם הוא בעצמו, ואם כן איך מסיים אחר כך בחלומות שחלמו לי חברי[קב]. ועוד הקשה, מדוע אינו מזכיר גם כן חלומות שחלם הוא לאחרים דהיינו שחלמתי לאחרים. ועוד קשה, מה צריך להתפלל על חלומות שחלמו לו אחרים, הלא כל אחד מתפלל על חלומותיו שחלם שיהיו טובים. וכתב שלכן נראה שזהו עיקר הנוסח בין שחלמתי לעצמי בין שחלמתי לאחרים, ואין לומר בין שחלמו לי אחרים כיון שכל החולם חלום אומר כן, ולכן אין ענין לזאת הבקשה[קג].

מה נפקא מינה אם חלם על אחרים

שם. **בגביע** הכסף (ד"ה ובין) הקשה לגירסא שמזכיר חלום שחלם על אחרים מה אכפת אם חלם על אחרים. ותירץ, שאפשר משום שהיודע דבר בחבירו צריך להודיעו. וכן למדנו לעיל (יב:) כל שאפשר לו לבקש רחמים על חבירו ואינו מבקש נקרא חוטא, ושמא חלם איזה חלום רע על חבירו, ואם היה נזכר בחלום היה צריך להודיעו, שמא יוכל לתקן חבירו על ידי תשובה וצדקה או תענית. ולכן עכשיו שאינו יודע, עושה במקומו הטבת חלום, שזכין לאדם שלא בפניו.

צב. **בפתרון** חלומות (שם) כתב שגם פסוק זה הוא מתוספת האחרונים ואינו בגמרא, והוסיפוהו כיון שבדרך כלל היו עושים ההטבה אחר התענית, ולכך אומרים לו אחר שעשית כל זאת 'לך אכול לחמך בשמחה כי כבר רצה האלקים את מעשיך' ונתקבלה תעניתך. ועיין עוד לעיל (בענין 'יש לומר לך אכול לחמך בשמחה') מה שהובא בענין זה ומדוע לא אומרים כלשון הפסוק ממש. צג. **ויש** הנוהגים להוסיף 'סימן טוב ומזל טוב יהיה לנו ולכל ישראל אמן'. וביאר בדגל מחנה אפרים (פר' וישב ד"ה ויאמר אליהם), שמשום כך אומרים יהא לנו ולא אומרים יהא לך, משום שענין החלום שייך גם כן למטיבים, שלאותם המטיבים יש צד נגיעה בחלום. וכעין זה כתב האר"י בליקוטי תורה (פר' וישב ד"ה ונאמר עתה, קד.) ששמח יוסף בחלומות שר המשקים והאופים לפי שהם מורים עליו, וכל עניינם אינו אלא ביאור גלות יוסף וגאולת מצרים. ועיין בכף החיים (או"ח סי' רכ ס"ק יב) סדר ההטבה על פי האר"י בספר פרי עץ חיים (שער חזרת העמידה פ"ז). צד. **וכן** ביארו המאירי (ד"ה וכן) והרא"ה (ד"ה האי), וכן ביאר באליה רבה (או"ח סי' קל סק"ב). צה. **וכן** כתב בערוך השלחן (שם ס"א). ובשפתי חכמים (ד"ה האי) הוכיח מרש"י (ד"ה ומשני) כן. וכן במנורת המאור (אבוהב, נר ג כלל ג ח"א פכ"א) פירש דברי הגמרא, הן במי שראה חלום ואינו זוכרו והן במי שאינו יודע פתרונו. צו. **ובספר** המאורות (ד"ה האי מאן) מבואר שאף בחלום שהוא ודאי רע מועילה אמירת הרבונו של עולם. וכן הוא בחסד לאלפים (או"ח סי' קל אות א) האי מאן דחזא 'חלמא בישא' או דחזא ולא ידע מאי חזא. צז. **והתוספות** בסוטה (לט: ד"ה אם) כתבו שזמן זה הוא עת רצון שתתקבל תפילתו. ובמאירי (ד"ה ואם) כתב שיכוין את השעה שהצבור מכוונים בה ביותר והוא בשעת תפילה, וכל שכן בשעה שהכהנים נושאים כפיהם ועונים הצבור אמן אחריהם בכוונה יתירה ויתפלל על עצמו. ובבית יוסף (או"ח סי' קל ד"ה מאן) כתב שברכת כהנים יש לה כח לתקן חלום רע כשמתפללים עליו באותה שעה. אמנם עיין ירושלמי (פ"ה ה"א, לו:) שלא הוזכר כלל שתפילה זו היא בשעת ברכת כהנים אלא זה שהוא רואה חלום קשה צריך לומר יהי רצון. ובעינים למשפט (ד"ה ליקום) כתב שאפשר שהטעם לכך משום ביטול הכוונה והאזנה לברכת כהנים. וביפה ללב (או"ח שם אות א) דייק מדברי המדרש (שיהש"ר רבה ג א) שאפילו אדם רואה בחלומו חרב מחתכת בירכו מה יעשה ילך לבית הכנסת ויקרא קריאת שמע ויתפלל תפילתו וישמע ברכת כהנים ויענה אחריהם אמן ואין דבר רע מזיקו, שמבואר מכך שאפילו לא אמר את הרבון אלא שענה אמן לחוד מועיל. וראה באורח נאמן (או"ח שם אות א). צח. **וכן** ביאר בנועם אלימלך (פר' תרומה, ד"ה וזה רמז) בקצרה. ועיין עוד בדברי ירמיהו (תפילה פי"ד ה"ז). צט. **ועיין** שם ביאור נוסף מהאדמו"ר מגור זצוק"ל. ק. **ובעין** ישראל (ד"ה ולימא) ביאר, שבאמת החלומות הם שלי משום שהרהרתי ביום, אבל ההרהור עצמו הוא סיבה מהקב"ה המסבב כל הסיבות להרהר ביום ולחלום בלילה. קא. **וכן** הלבוש (שם ס"א) גרס 'בין חלומות שחלמתי לעצמי בין חלומות שחלמו אחרים עלי', אך השמיט 'בין שחלמתי לאחרים', וכן הוא בירושלמי (פ"ה ה"א). וכן הוא ברי"ף, ברא"ש (סי' ה) וכלבו (סי' ל). וביפה ללב (שם סק"ג) הביא שכן גרס בבית נתן (ד"ה דלא) בגמרא. וכתב באליה רבה (שם סק"ג) שכן עיקר שמסתמא היה כן בנוסחת הש"ס של הראשונים. ועיין בזאת מנוחתי (ד"ה פתח) עוד טעם להשמטת 'בין שחלמתי על אחרים'. קב. **ובשפתי** חכמים (ד"ה ובין) יישב, שכיון שבתחלת תפילתו מדובר מחלום שחלם הוא בעצמו כולל גם כן ובין שחלמו לי חבירי. קג. **ועיין** ביפה ללב (שם) שיישב את קושיות הפרישה.

אם צריך להקדים את חלום חבירו לחלום עצמו

שם. המגן אברהם (סי' קל סק"ג) הביא בשם ברכות מהר"ם (ר' מיכל מאלפטשיק, בסדר ברכות, בהטבת חלום) לומר קודם 'חלומות שחלמתי על אחרים' ואחר כך 'ובין חלומות שחלמו אחרים עלי ובין חלומות שחלמתי לעצמי', כמבואר בבבא קמא (צב.) המתפלל על חבירו והוא צריך לאותו דבר הוא נענה תחלה[קד]. ובאליה רבה (שם סק"ג) כתב שזה נגד הגמרא שהביאו פיסקא זו 'שחלמתי על אחרים' בסוף, וכן הוא בכל הסידורים[קה].

ובמחצית השקל (שם במג"א סק"ג) יישב, שהרי הטעם שצריך לבקש על חבירו תחלה הוא משום שכל המתפלל על חבירו והוא צריך לאותו דבר הוא נענה תחלה, אם כן בזמן הגמרא שלא היו אומרים אותו כי אם כשחלם לו באותו לילה, אם כן לא שייך טעם זה, כי מן הסתם לא ראה בלילה כי אם חלום אחד, אלא שלא ידע פתרונו אם הדברים מגיעים לו או לאחרים, ואם כן לא שייך הוא נענה תחלה, שממה נפשך אם נוגע החלום לאחרים, אין הוא צריך לאותו דבר כלל שיֵעָנה תחלה, ואם הדבר נוגע לעצמו, אם כן אין אחרים צריכים כלל לתפילתו, וכיון שלא שייך טעם זה ראוי שיתפלל על עצמו תחלה, וכיון שהתחיל להתפלל על עצמו במה שאמר בין שחלמתי על עצמי, מסיים גם ובין שחלמו לי חברי, שגם זה נוגע לעצמו. וגם בלאו הכי תפילה זו על מה שחלמו לו אחרים אינה עיקרית שהרי לא ידע כלל אם אחרים חלמו עליו, ולולי שאומר הרבון משום שראה חלום, אזי משום שמא אחרים חלמו עליו לא היה אומר הרבון כלל, ולכן הוא רק מוסף למה שאומר בין שחלמתי אני לעצמי, ואחר זה אומר ובין חלומות שחלמתי על אחרים.

אבל דברי המהר"ם אמורים לפי מנהגנו שאומרים אותו ברגל דווקא ואומר אותו על חלומות שחלם בימים שלפני הרגל, אם כן אפשר שבין רגל לרגל חלם פעמים רבות, ויש מהם שנוגעים אליו ויש מהם שנוגעים לאחרים, ואם כן בין הוא ובין אחרים צריכים לתפילה זו, שפיר יש לומר כל המתפלל על חבירו והוא צריך לאותו דבר הוא נענה תחלה, לכך כתב שיש להקדים ולומר בין חלומות שחלמתי על אחרים.

גירסא נוספת בנוסח הבקשה שבהטבת חלום

אם טובים הם חזקם ואמצם כחלומותיו של יוסף ואם צריכים רפואה רפאם כמי מרה על ידי משה רבינו וכמרים מצרעתה וכחזקיהו מחליו וכמי יריחו על ידי אלישע. **הלבוש** (או"ח סי' קל ס"א) גרס 'ואם צריכים רפואה רפאם כמי מרה על ידי משה רבינו וכמי יריחו על ידי אלישע וכמרים מצרעתה וכנעמן מצרעתו[קו] וכחזקיהו מחליו'[קז]. וכתב **האליה רבה** (שם סק"ה) שכן עיקר הגירסא[קח]. והטעם לסדר זה שהוא כסדר זמן קדימתם שהיו זה אחר זה. ומה שכתוב מי מרה ומי יריחו קודם מרים, היינו לסמוך מי יריחו למי מרה, ששניהם על מים[קט].

גירסת היעב"ץ בסידורו וכך בסידורי האשכנזים היא חזקיהו, מרים, נעמן, מי מרה, ומי יריחו. **ובברוך שאמר** (אפשטיין, תפילות השנה עמ' שמו אות ה) הקשה על גירסא זו מדוע לא נמנו העניינים לפי סדר הזמנים, כי היה ראוי להזכיר מקודם רפואת המים במרה ואחריו מרים ונעמן וחזקיהו. וביותר אחרי שהמכוון בזכירות אלו לספר בטובתו ובשבחו של מקום בודאי ראוי להזכיר המאורעות על הסדר וכמו שאמרו (לעיל לב.) לעולם יסדר אדם שבחו של מקום.

ובדובר שלום (סידור אוצר התפילות ח"ב עמ' 947) ביאר שענין הרפואה הוא בשלשה פנים, על פי חוקי הטבע, בלעדי שום פעולה, ולמעלה מהטבע. והנה הפלא שבכולם הוא מה שנרפא בענין שהוא למעלה והיפך מהטבע, ויותר קל מזה הוא מה שנרפא בלעדי שום פעולה, ויותר קל מה שנרפא על פי הטבע, וכנגד שלשת הדברים האלו באו השלש רפואות חזקיהו מרים ונעמן. רפואת חזקיה היתה למעלה והיפך מהטבע ששם על הבשר החי דבלת תאנים, שהרי בשר חי כשאתה שם עליו דבלת תאנים מיד הוא נסרח, אלא שהיה נס בתוך נס. ורפואת מרים היתה בלעדי שום פעולה רק בתפילת משה. ורפואת נעמן היתה בעזר הטבע שהמים יפים למצורעים, לכן מנה אותם כסדר תכונתם מחמור לקל. וכתב עוד שלכך מקדים את חזקיה לפי שאמר לישעיה (לעיל י.) כך מקובלני אפילו חרב חדה מונחת בצוארו אל ימנע את עצמו מן הרחמים. ומסיימת הגמרא על זה אפילו בא בעל החלום ואמר לו למחר הוא מת אל ימנע עצמו מן הרחמים. ואחר כך אומר 'כמי מרה ומי יריחו', כי החולי יתכן או מצד השינוי שמתחדש איזה חולי כגון מצד איזה השתנות בחומר, או חולי מצד התולדה כמו פיסח ועור. ולכן תחלה כתוב חולי מצד השינוי בחומר כמו צרעת חזקיה ומרים ונעמן, ואחרי זה חשב חולי שמצד התולדה שמי מרה ומי יריחו היו רעים מצד תולדתם ונרפא על ידי משה ואלישע.

בביאור הבקשות

שם. המהרש"א (ח"א ד"ה מאן) ביאר, לפי שהחלום גם אם הוא מראה לטוב אפשר שיתהפך על ידי פתרון, וכן במראה רע יתהפך לטוב על ידי הפתרון, כמו אותם חלומות שמבוארים לקמן (נו.) שפתר בר הדיא לאביי לטוב ולרבא לרעה, ולזה יאמר אם מראה החלום שאיני יודע אותו הוא טוב, חזקם ואמצם שיתקיימו בי לטובה ולא יתהפכו לרעה, כחלומותיו של יוסף הצדיק שנשתהו כ"ב שנים ונתקיימו לטובה ולא נתהפכו לרעה כפי מחשבת אחיו לפותרו לרעה. ואם הם חלומות שמראים לרעה וצריכין רפואה שהוא פתרון לטובה, רפאם כמי מרה על ידי משה רבינו שנתהפכו מי מרה למתוקים על ידי עץ מר, כמו שאמרו חז"ל (שמו"ר נ ג) שהיה הרדופני והוא עץ מר. וכן מי יריחו ריפא אלישע במלח, וכמו שאמרו במכילתא (בשלח מסכת ויסע פ"א) על הפסוק 'וישלך שם מלח' (מלכים ב' ב כא), בשר ודם בְּמתוק מרפא את המר, אבל מי שאמר והיה העולם לא כן אלא במר מתקן המר, וכמרים מצרעתה דהיינו שנהפכה רפואתה לטובה שנעשית נערה כמבואר בסוטה (יב.), וכחזקיהו מחליו שנגזר עליו שימות קודם זמנו ונתהפכה רפואתו לטובה להוסיף לו ט"ו שנים כמבואר בפסוקים (מלכים ב' כ ו).

בפרישה (או"ח סי' קל אות ג) ביאר, שדמיון כל העניינים הללו להטבת חלום הוא כי ידוע שכל החלומות הולכים אחר הפה, נמצא שאם תתקיים ההטבה יהיה טוב יותר מאילו לא היה נחלם חלום הרע כלל, כי בלי החלום אין לא טובה ולא רעה, ועכשיו יהיה לו יתרון מאשר היה לו כבר, לכך מתחיל שאם צריכים רפואה רפאם כמי מרה, ולא אמר אם רעים הם יסתלקו החלומות, כיון שרצונו בזה שיהיה החלום קיים אלא שיהפך מרעת החלום ההוא לטובה, ולזה מביאה הגמרא דמיון ממי מרה על ידי משה, ולא התפלל משה שיסולקו אותם המים שאז היה רע להם כבראשונה שלא יוכלו למצוא מים אלא התפלל שירפא אותם המים שיהפכו ממר למתוק, וזה היה יתרון מאילו לא היו המים המרים כלל. וכן לגבי יריחו הוא הענין הזה בעצמו שהתפלל אלישע שימתקו המים המרים שהיו שם. וכן לגבי מרים מצרעתה היה מזה גם כן תועלת גדולה מה שלא היה אילו לא נצטרעה מרים, והוא שראו ישראל גודל העון של לשון הרע והיו מרחיקים את עצמם מלשון הרע. וכן לגבי נעמן מצרעתו היה מזה גם כן תועלת שנתעלה ונתקדש שמו של השם יתברך, שכל מלכי האומות קידשו ושיבחו השם יתברך על ידי זה. וכן לגבי חולי חזקיהו היה גם ממנו קדושת השם, שאז עלה השמש עשר מעלות וראו אותו כל מלכי מזרח ומערב כמבואר בסנהדרין (צו.)[קי].

בענף יוסף (סידור אוצר התפלה ח"ב עמ' תעד) ביאר על פי מה שכתב בתולדות יצחק (קארו, פר' נשא ד"ה יברכך) שיש צדיקים ובינונים ורשעים, לצדיקים הכהנים אומרים 'יברכך ה'', לבינונים שהשם מסתכל בהם אך לא בפנים מאירות, עליהם נאמר 'יאר ה' פניו אליך'. לרשעים שאין מסתכל עליהם כלל ופני ה' מביטים בארץ כדי שלא לראותם, נאמר 'ישא ה' פניו אליך', ירים פניו לעיין בך. ולזה תיקנו כנגד צדיקים אם טובים חזקם ואמצם כחלומותיו של יוסף הצדיק. וכנגד הבינונים ואם צריכים רפואה רפאם. וכנגד רשעים שראויים לקללה אמר וכשם שהפכת את קללת בלעם הרשע.

קד. **וכתב** באפיקי מגינים (שם בביאורים אות א) שלפי דבריו גם אחר כך יאמר 'ויתקיימו בהם ובי', וכן בסוף יאמר 'על כל ישראל ועלי לטובה'. קה. **ובאפיקי** מגינים (שם) הקשה, שדווקא כשמבקש רק על חבירו ולא על עצמו בזה אומרים שאם גם הוא צריך לאותו דבר הוא נענה תחלה, אבל כשמבקש גם על עצמו יבקש על עצמו תחלה, וכך הוא בכמה מקומות אומרים עלינו ועל כל ישראל. ועוד, שדווקא כשעיקר כוונתו היא על חבירו הוא נענה תחלה, אבל כשמבקש על חבירו רק כדי שיהא הוא נענה תחלה לא מועיל, שאם לא כן כל מי שיצטרך לדבר יתפלל על חבירו. וביד המלך (תפלה פי"ד הי"ב) הקשה עוד, שודאי מה שהמתפלל בעד חבירו הוא נענה תחילה אין זה שמחויב לעשות כן, רק שזה הוא מצד יושר מדותיו מחסדי השם לשלם לאיש כדרכיו, ואם האדם הטיב לבו ורצונו כל כך עד שטובת חבירו יקרה בעיניו יותר מטובת עצמו, והוא מקדים להתפלל בעד טובת חבירו קודם תפילתו לטובת עצמו אז ה' יענהו תחילה. מה שאין כן לתקן נוסח התפילה לכל בני אדם יחד להתפלל כל אחד בעד חבירו תחילה שאז לא תהיה הקדמת תפילתו בעד חבירו לאות כי טובת חבירו קדמה לו לטובת עצמו, שהלא גם מבלעדי רצונו הלא נוסחא זו תהיה כך לפניו ומה היה לו לעשות, הרי לא היה בידו לשנות ממטבע שטבעו חכמים בתפילתו ולא יקבל שכרו שיהיה הוא נענה תחילה, ולפיכך לא די שלא הועילו בנוסח כללי להקדמת התפלה בעד חבירו, שבתקנה זו היו שוללים בחירת הרצון מן האדם אשר נדבה רוחו ולבו הטהור להקדים תפילתו בשביל חבירו מצד בחירתו הטובה, ואם יהיה הנוסח הכללי בנוסח כזה לא יהיה בידו להתפלל כן מצד בחירתו. ולפיכך הנוסחא האמורה בגמרא ובתפילה הכללית לכל בני אדם נכונה היא מאד, דהיינו שמקדים תפילת עצמו לתפילת חבירו, ואם יש איזה אדם אשר נשאו לבו הטהור להגדיל בעיניו טובת חבירו לטובת עצמו, ומתפלל בעד חבירו תחילה מצד בחירתו הטובה ורצונו הטוב, אזי הרשות בידו לשנות וברית כרותה לו מאת חז"ל שכאשר הוא בתום לבבו מתפלל בעד חבירו תחילה, כמו כן לא יקופח שכרו מאת הקב"ה להיות הוא נענה תחילה. וכן כתב בברוך שאמר (עמ' שמה אות נ) שאין לשנות מדברי הגמרא, והביא שם ראיות לזה. וביפה ללב (ח"ו סי' קל אות א) הוכיח מהזוהר (ח"א לך לך לד:) שיאמר תחלה על עצמו ואחר כך על אחרים. וכן פסק המשנה ברורה (סי' קל סק"ד) שבסידורים שלנו הנוסחא היא 'בין שחלמתי על עצמי ובין שחלמתי על אחרים'. קו. **ברי"ף** ובפתרון חלומות (ח"ג שער ג ריש פ"ג) משמע שגרסו כן בגמרא. קז. **וכן** גירסת הרי"ף והכלבו (סי' ל). וכן הוא בפתרון חלומות (שם). קח. **ועיין** עוד בספר המאורות (ד"ה הלי) שהשמיט את מרים מצרעתה. וכן הוא בסדור תפילת החדש (לחכם רב עזרא דנגור עמ' 98). ובירושלמי (פ"ה ה"א) הובא רק מי מרה ומי יריחו. קט. **ואגב** מרים מסמיך לה נעמן לצרעת. דבש תמר (ד"ה רפאם). קי. **במאמר** מרדכי (שם סק"ג) כתב שאין דבריו מוכרחים, שהרי מזה שאומר אחר כך וכשם שהפכת קללת בלעם הרשע מקללה לברכה כן תהפוך לי חלומותי לטובה, משמע שעד עכשיו לא ביקש על הפיכה מרעה לטובה אלא שירפאם שלא תבוא לו רעה, ואחר כך מוסיף והולך ומבקש שיהפכם לטובה.

בשלמה משנתו (ד"ה כמו עד, ד"ה וכמי יריחו) ביאר, שמי מרה על ידי משה רבינו הוא כנגד החלומות הנוגעים אל כל ישראל, כמו המי מרה שהיתה צרת כל ישראל. וכמרים מצרעתה הוא כנגד החלומות הנוגעים אל משפחתו אשר נתרפאה על ידי תפילת אחיה משה רבינו. וכחזקיהו מחליו הוא כנגד החלומות הנוגעים לעצמו לבדו כחזקיהו שנתרפא על ידי תפילת עצמו, וכל אלו השלשה הם כנגד החלומות המורים על מיתת הגוף, שמי מרה היו מתים בצמא. וכן במרים כמבואר בנדרים (סד:) שהמצורע חשוב כמת, כמו שכתוב (במדבר יב יב) 'אל נא תהי כמת'. וכן חזקיהו שכתוב בו (מלכים ב' כ א) 'כי מת אתה ולא תחיה'. וכמי יריחו על ידי אלישע הוא כנגד החלומות המורים על חיי צער, שהרי ביריחו שהיה מקום יישוב אף אם לא היה להם מים היו יכולים להביא ממקומות אחרים, רק שזה נחשב חיי צער כמו שכתוב (איכה ה ד) 'מימינו בכסף שתינו'.

בפרשת מרדכי (ד"ה אני) ביאר 'חזקם ואמצם' בין שהם מדברים הגופניים או מדברים הרוחניים כפי שלמדנו לעיל (לג:) 'חזק ואמץ' בתורה ובמעשים טובים. 'ואם צריכים רפואה' מדובר על חלומות שכבר נגזר הדין עליהם לרעה כמבואר בראש השנה (יז:) איזהו דבר שצריך רפואה, גזר דין. וכנגד חלומות שראה בעצמו אמר 'כחזקיהו מחליו' שהתפלל על עצמו. וכנגד חלומות שראה על אחרים אמר 'כמרים וכנעמן' שהתפללו עליהם משה ואלישע. וכנגד החלומות שאחרים ראו עליו והוא מתפלל עליהם, אפילו שאינו יודע אותם יתרפאו 'כמי מרה' על ידי משה שהמתיקם על ידי דבר מר. וכנגד החלומות הבטלים יאמר כשם שהפכת קללת בלעם הרשע, ומשום שמבואר בראש השנה (שם) שתפילת ציבור מועילה אפילו לאחר גזר דין אמר שיסיים עם הציבור.

בתפארת הגרי"ז (ד"ה ולס) ביאר שהרפואה צריכה להיות כפי ערך המחלה, והמחלה של אדם שעל ידם יהיה מיוסר ביסורים באה מחמת ארבעה דברים. א. על ידי הנהגת הטבע, כמו שרבא אמר (מו"ק כח.) חיי בני ומזוני לא בזכותא תליא מילתא אלא במזלא תליא מילתא. ב. על ידי עונש שעבר על לא תעשה. ג. על ידי עונש שעבר על קיום העשה. ד. על ידי שהיה עליו נידוי או שמתא או חרם. ועל זה אנו צריכים לומר ארבעה דברים אלו, שאם החלום מראה לו על יסורים הראויים על פי הטבע אומר על זה כמי מרה על ידי משה רבינו, שכמו מי מרה שהיו מרים על פי הטבע מששת ימי בראשית ואף על פי כן הפכם הקב"ה על ידי משה ממים מרים למתוקים כן יהפוך הקב"ה זה החלום מטוב לרע. ואם הוא מראה על דבר שמגיע לו על פי עונש שעבר על לא תעשה אומר וכמרים מצרעתה שריפא הקב"ה אותה, הגם שבאו עליה על מה שדברה לשון הרע באחיה. ואם הוא מראה על שעבר על קיום העשה אומר וכחזקיהו מחליו, שחליו היה על מה שביטל את עצמו מפריה ורביה. ואם הוא מראה על דבר שהיה מחויב בשמתא אומר וכמי יריחו על ידי אלישע, שמה שמי יריחו נתקלקלו הוא על שיהושע קילל אותה ואף על פי כן ריפא הקב"ה אותה על ידי אלישע כן ירפא חלום זה.

מדוע החלומות צריכים רפואה

שם. בתורת חיים (ב"ק נה. ד"ה הרואה) הקשה איזו רפואה שייכת בחלום. וביאר לפי שהחלום אחד משישים בנבואה כמבואר לקמן (נז:) שמודיעים אותו מה שנגזר עליו מן השמים לעשות תשובה, ולפי שגזרתו יתברך מתקיימת על כל פנים אלא שמהפכה לטובה, לכך יסדו לומר ואם צריכים רפואה רפאם כי התיקון שהוא יתברך מתקן הגזרה ועושה ממנה פנים חדשות לטובה הוא רפואת החלום. וזה מה שנקטו כמי מרה על ידי משה רבינו וכמי יריחו על ידי אלישע וכחזקיהו מחליו לפי שרפואתן וטובתן של אלו באה מן הרעה שנהפך הרעה לטובה, שאותו עץ שהשליך משה אל המים אמרו שהיה הרדופני והוא עץ מר, וכן מי יריחו נתרפאו על ידי המלח שהשליך שם אלישע, וידוע כי אדרבה המלח מקלקל את המים. וכן דבלת תאנים שהניחו על שחין חזקיהו, כמו שאמרו (ילקוט שמעוני שמות רמז רנו) שהדבלה קשה לשחין, כך מבקשים על גזרת החלום שירפאהו השם ויעשה מן הרעה טובה, וזה גם מה שאומרים כשם שהפכת את קללת בלעם הרשע מקללה לברכה כך הפוך כל חלומותי עלי לטובה[קיא].

זה כנגד החלומות על רעת הנפש

וכשם שהפכת קללת בלעם הרשע לברכה כן הפוך כל חלומותי עלי לטובה. בשלמה משנתו (ד"ה וכשם) ביאר שזה כנגד החלומות המורים על רעת הנפש, שבלעם קבע לו בקללתו כל המקומות שיהיו מזכרת עון לישראל[קיב], כדי לאבד נשמתם, ועל זה מתפלל 'כן הפוך כל חלומותי עלי לטובה'.

בשפתי חכמים (ד"ה וכשם) ביאר שכשם שהפכת קללת בלעם מחמת 'אהבה', שכתוב (דברים כג ו) 'ויהפוך ה' אלקיך לך את הקללה לברכה כי אהבך ה' אלקיך', כן תהפוך מאהבה כל חלומותי עלי לטובה, ולא מתוך רחמנות.

השלש ברכות גם מורות על שלש עניינים

ומסיים בהדי כהני דעני צבורא אמן. המהרש"א (ח"א ד"ה מאן) ביאר שהוא מסיים בסוף כל פסוק שמסיימים הכהנים, והיינו שאומר כן שלש פעמים, אחר שמסיימים פסוק ראשון 'וישמרך', דהיינו מן המזיקים, וזה נגד חלום הבא על ידי מזיקים. ופסוק שני 'יאר ה' וגו' ויחנך', היינו נגד חלום הבא מן מערכת השמים. ובפסוק שלישי ישא וגו' וישם לך שלום' מחלום הבא על ידי מלאכי מעלה.

בשלמה משנתו (ד"ה וכשם) ביאר שהוא מסיים בסוף כל ברכה מהשלש ברכות, לפי שהברכה הראשונה שמסיימת 'וישמרך', היינו שמירת הגוף שהוא הווה ונפסד בטבעו, וצריך שמירה, כמו שכתוב (תהלים צא יא) 'כי מלאכיו יצוה לך לשמרך וגו' פן תגוף באבן רגלך'. והברכה השניה המתחילה 'יאר וגו' ויחנך' היא כנגד צלם האלקים כמבואר לעיל (כ:) דהיינו הנשמה. והברכה השלישית 'שלום' היא כנגד חיי צער ויסורים.

המנהג לומר בסוף כל פסוק

שם. בהגהות מיימוניות (תפלה פי"ד אות ה) הביא שהמהר"ם היה רגיל לומר רבונו של עולם בשעה שאומרים 'וישמרך' 'ויחנך' 'שלום'[קיג]. וכתב **בתרומת הדשן** (סי' כז), שיש לדקדק שיאמר ממש רק בשעה שמאריכין בכ"ף של 'וישמרך' ושל 'ויחנך' אבל לא בעיקר הפסוק, מכיון שמבואר בסוטה (מ.) כלום יש עבד שמברכים אותו ואינו מאזין ומסביר לו פנים, לכן צריך לכוין בברכת הכהנים. ואפילו שבסוף פסוק שלישי דהיינו תיבת 'שלום' אי אפשר להמתין עד שיסיימו התיבה שהרי מאריכין בניגון קודם שיגמרו המ"ם של שלום, מכל מקום מה שאפשר לתקן ולעשות כהלכה עושים[קיד]. אלא **שהבית יוסף** (או"ח סי' קל) הביא בשם **תשובת מהרי"ל** (סי' קמח) שהרבונו של עולם נחשב שפיר מאזין לברכה, שמראה עצמו שמקבל ברכת כהנים, ומשום כך אומר שיתקיים בו ברכת כהנים ויתהפך חלומו. ועוד, שקבלת רבותינו שעל ידי כך מתבטל החלום, ולכן יכול לומר גם באמצע הברכה[קטו]. ומכל מקום כתב שהוא אומר את ההטבה רק בברכה אחרונה שלא להסיח דעת מהברכה. וכתב הבית יוסף שנראה כדבריו הראשונים של המהרי"ל שיכול לומר באמצע הברכה, והטעם שכיון שברכת כהנים יש לה כח לתקן חלום רע כשמתפללים עליו באותה שעה, נחשב שפיר מענין ברכת כהנים והוא כעבד שרבו מברכו והוא מאזין לו ומסביר לו פנים. **בכף החיים** (שם סק"א) הביא בשם **האר"י** בשער הכוונות, שאין לומר הרבונו של עולם שלש פעמים אלא פעם אחת בשעה שהכהנים אומרים וישם לך שלום. **ובשלחן הטהור** (קאמרנא, שם ס"ד) כתב שיתחילו כבר בפסוק ראשון של ברכת הכהנים. ובשעה שהכהנים מסיימים 'וישמרך' יסיימו התפילה עד 'על כל ישראל לטובה' ויענו אמן, ובשעה שהכהנים מסיימים 'ויחנך' יסיימו עד 'חזקם ואמצם כחלומותיו של יוסף הצדיק', ויענו אמן, ובשעה שהכהנים אומרים 'שלום' יסיימו את התפילה, ויענו אמן[קטז].

יש מוסיפים פסוקים

שם. הב"ח (סי' קל) הביא בשם **מהרש"ל** (בהגהות הטור שם) שמוסיף בה בסוף ברכת כהנים 'ותבוא עלי ברכת כהניך ותרצני'. עוד הביא הב"ח, שבתחלה [בפסוק ראשון] אומר 'ותשמרני' דהיינו מעין 'וישמרך'[קיז], ואחר כך [בפסוק שני] יאמר 'ותחנני' מעין 'ויחנך', ולבסוף יאמר 'ותרצני' שהוא רצון ושלום כי אין רצון בלא שלום. **והט"ז** (שם סק"א) כתב שראוי לומר כדברי המהרש"ל, ובפסוק ראשון יאמר 'ותבוא עלי ברכת כהניך ותשמרני', וכן בפסוק שני 'ותבא וכו' ותחנני', ובשלישי 'ותרצני'[קיח]. אמנם **המגן אברהם** (שם סק"א) הביא בשם **המטה משה** (אות קנה) שיסיים רק ותשמרני ותחנני ותרצני.

האם כולם יכולים לומר זאת ביום טוב

שם. התורת חיים (ב"ק נה. ד"ה הרואה) כתב, שמה שנהגו כל העולם לומר רבונו של עולם אני שלך וחלומותי שלך חלום חלמתי ואיני יודע מה הוא, בכל יום טוב בשעה שהכהנים עולים לדוכן אין זה נכון, וכי כולם הם רואי חלומות ביום טוב, שמה שאמרה הגמרא מאן דחזי חלמא ליקום קמי כהני, לפי שבימיהם

קיא. **ועיין** עוד בזה בשיעורי דעת (בלוך, ח"א נסים וטבע, עמ' 109). קיב. **כמבואר** ברש"י (במדבר כד ג). קיג. **ועיין** בישועות יעקב (או"ח סי' קל סק"א) מה שביאר בזה על פי דברי המהרש"א לעיל שמתפלל עליו ועל אוהביו ועל כלל ישראל, וזה מרומז ב'וישמרך' 'ויחנך' ו'שלום'. קיד. **והקשה** התרומת הדשן, כיון שמאריכים בניגון אם כן לא תועיל האמירה, שהרי צריך לומר בשעה שהם מברכים. ותירץ, שלענין זה לא נחשב עדיין סיום הברכה, וכמו שמצינו לעיל (יג:) ב'שמע ישראל' שמאריך באות ד' של אחד ואפילו שכבר גמר התיבה נקרא קבלת עול מלכות שמים. ודבריו הובאו במגן אברהם (סי' קכח ס"ק עג). קטו. **ובתוספות** (סוטה מ. ד"ה כל) ביארו שכאן התירו לומר בתוך ברכת כהנים שמא חלום מסוכן הוא שצריך רפואה, שהרי אפילו בשבת התירו להתענות תענית חלום. קטז. **וכתב** שם בזר זהב (סק"ז) שבמקומות שאין הכהנים מאריכים בניגון יאמר פעם אחת כדברי האר"י. קיז. **כי** לשון נופל על לשון. לבוש (או"ח סי' קל ס"א) ומחצית השקל (שם במג"א סק"ב ד"ה ותשמרני). קיח. **באליה** רבה (או"ח סי' קכח סק"ג) כתב שכך הבין הט"ז בדברי המהרש"ל שיאמר בסוף כל פסוק. אבל הוא כתב שנראה ברור שדווקא בגמר ברכת כהנים אמר המהרש"ל שתבוא עליו כל ברכת כהנים, והיינו שסיים 'ותרצני'. וכן כתב המגן גבורים (שם סי' קל במגן האלף סק"ד), אלא שכתב שאין המנהג בכלל לומר דבר זה אף בפסוק שלישי. אמנם המשנה ברורה (שם סק"ד) פסק שיאמר בפסוק שלישי ותבוא עליך ברכת כהניך ותרצני.

היו כהנים פורסים ידיהם בכל יום ויום, לכך אמרו שהרואה חלום בלילה יעמוד לפני הכהנים בשחרית בשעה שעולים לדוכן ויאמר רבונו של עולם, אבל במדינותינו [חוץ לארץ] שלא פורסים כהנים ידיהם אלא ביום טוב, לכך הרואה חלום רע ביום טוב יאמר הרבונו של עולם, ומי שלא ראה לא יאמר אותו. ואין לומר שמה שנהגו כל העולם לאומרו משום שמסתמא כולם רואים חלומות רעים בשאר כל ימות השנה ולכך מבטלים אותו ביום טוב, שהרי ודאי שאין הביטול מועיל אלא בו ביום כשראה החלום כמבואר במסכת שבת (יא.) לגבי תענית חלום שאין התענית מבטלו אלא כשמתענה בו ביום. ועוד, שלשון 'חלום חלמתי ואיני יודע מה הוא משמע שיודע בבירור שחלם לו חלום, ולא מדובר על סתם חלומות שהאדם רואה בשאר ימות השנה. לכך נראה שאין לאומרו אלא מי שראה חלום רע ביום טוב, או שיאמר רבונו של עולם אני שלך וחלומותי שלך יהי רצון וכו', וידלג חלום חלמתי ואיני יודע מה הוא. אמנם כתב שגם בזה יש לגמגם[קיט].

אמנם הט"ז (או"ח סי' קל סק"א) כתב, שכל יום אין לומר את הרבונו של עולם שאפשר שלא חלם אותו יום שום חלום ואיך יאמר חלום חלמתי והוא אין לו חלום כלל, אבל מה שאומרים אותו ברגל בדוכן הוא משום שודאי חלם איזה פעמים בין רגל לרגל, על כן יאמר מן הסתם, מה שאין כן לומר אותו בכל יום שאז אומר אותו על מה שחלם היום ושמא לא חלם כלל[קכ]. על כן ראוי לנהוג שלא יאמר בכל יום רבונו של עולם אלא אם בא לו חלום בלילה שלפניו, מה שאין כן בשעת הרגל שעולים לדוכן יכול לומר אותו אפילו מן הסתם, כי זה יבטל את מה שבינתיים[קכא].

אך במאמר מרדכי (שם סק"א) כתב שנראה שנתפשט המנהג מפני שאנו רואים שכמעט בכל לילה ולילה רוב בני אדם חולמים, ואפילו פעם אחת בשנה אי אפשר שיהיה אדם בלא חלום הן טוב והן רע, ומאחר שכן אפשר לומר תחנה זו, שאף על פי שראה חלום טוב מכל מקום אפשר לאומרה שמא הוא רע כמו שמוכח בגמרא מכמה מימרות שכמה חלומות שנראים טוב ופתרונם רע, ושייך שפיר לומר בזה מאן דחזא חלמא ולא ידע מאי חזא כיון שלא ידע אמיתות פתרונו, ומאחר שהוא מיעוטא דמיעוטא שלא יראה אדם חלום נהגו לאומרו בכל יום שלא לחוש לאותו המיעוט שהוא מיעוט שלא שכיח, ואף באותם הימים שלא חלם יש לומר שחששו שמא חלם ואינו זוכר ממנו, כי כמה פעמים כשאדם קם מהמיטה אינו זוכר אם חלם או לא ואחר כך נזכר ממנו[קכב]. ועוד, שלפי דברי הט"ז שסובר שאמירת רבונו של עולם מועיל אף בחלומות שחלם בין רגל לרגל, נראה שאף שלא חלם בו ביום שפיר דמי לאומרו ולכן נהגו לאומרו בכל יום[קכג].

בבני ציון (ליכטמאן, או"ח שם אות א) הקשה על התורת חיים, שהרי כל הנוסח של הבקשה נתקן בלשון רבים 'אם טובים הם חזקם ואמצם'. ועוד, שאומר אחר כך הפוך כל חלומותי עלי לטובה, ואפילו לא ראה אלא חלום אחד. ועל כרחך שכולל כל החלומות שראה קודם לכן, ושמע מינה שמועיל גם לשאר חלומות, וכן משמע מזה שאומר ובין חלומות שחלמו חבירי עלי, אפילו שאינו יודע בבירור שחביריו חלמו עליו, אפילו הכי מועיל, שאם לא כן הוי תפילת שוא. ומה שדקדק התורת חיים מהלשון חלום חלמתי ואיני יודע מה הוא, שמשמע שיודע בבירור שחלם לו חלום ולא מדובר על סתם חלומות שאדם רואה בשאר ימות השנה, לא קשה, שבזמן הגמרא לא היה שייך סתם חלומות שהרי היו נושאים כפים בכל יום ובאותו יום שחלם לו היה אומרו, וכשלא חלם לו לא הוצרך לאומרו. מה שאין כן עתה שאין נושאים כפים אלא ביום טוב שפיר נהגו לאומרו, שודאי כל אדם רואה חלומות רעים בשאר ימות השנה ושפיר מועיל להם.

האם אפשר לומר הטבת חלום בשבת

שם. המגן אברהם (סי' קכח סק"ע) כתב שבקצת מקומות נוהגים כשחל שבת ביום טוב שאין נושאין כפים, וכתב ולא ידעתי טעם לדבר. וכתב שאפשר משום שאומרים רבונו של עולם ויש בו איסור תחינה בשבת, מה שאין כן ביום טוב שאין קפידא כל כך. והביא שבספר **פתרון חלומות** (חלק השלישי סוף שער ג) כתב שמצא **בתשובת הגאונים** שאין לומר הרבון בשבת אלא אם כן כשמתענה בשבת תענית חלום. והוא חולק עליהם וכתב שאם מותר להתענות כל שכן שמותר לומר הרבון ואף שאינו מתענה. אך המגן אברהם כתב שדברי הגאונים שרירין וקיימין, שבשלמא תענית, ודאי מבטל את החלום כאש לנעורת והוי כמו פיקוח נפש, מה שאין כן הרבון, ולכן יש לנהוג כמו שכתבו הגאונים שרק אם מתענה אומר הרבון, שאין בנו כח לחלוק עליהם בסברא בעלמא. וגם יש לומר שדווקא חלומות שמתענים עליהם בשבת מותר גם כן לומר הרבון, מה שאין כן כשאין מתענים.

אמנם באליה רבה (או"ח סי' קל סק"א) הביא ראיה לדעת הפתרון חלומות מתשובת מהר"ם מרוטנבורג (סי' תרג דפוס פראג) שכתב שרשאי ליפול על פניו בשבת אם צריך לרחמים, מקל וחומר שמותר להתענות בשבת תענית חלום, אם כן ודאי שמותר לומר בשבת הרבונו של עולם. אולם כתב האליה רבה שלא יאמר הרבונו של עולם בשבת אלא אם כן חלם חלום רע באותו יום[קכד].

מה הדין כשאין נשיאת כפים

שם. ברבינו יונה (ד"ה ויכוון) ביאר, שאם אין עושים נשיאות כפים יכוין לסיים את רבונו של עולם כשיגיע שליח ציבור למברך את עמו ישראל כדי שיענו כולם אמן[קכה]. **ובלחם חמודות** (סי' ה אות כג) כתב שאם ראה שלא יוכל לסיים עם השליח ציבור יתחיל בשעה ששליח ציבור אומר 'יברכך'[קכו].

בארחות חיים (מלוניל, סדר הטבת חלום) כתב שלעולם אם אין שם נשיאת כפים יאמר הבקשה בשעה שהשליח ציבור אומר ברכת כהנים[קכז].

מה הביאור 'ואי לא'

ואי לא. באגודה (ד"ה הא מאן) כתב 'אם אינו יכול להאריך [בבקשה] לימא הכי אדיר במרום' וכו'[קכח]. **ובט"ז** (או"ח סי' קל סק"ג) פירש, ש'ואי לא' היינו שלא סיימו הכהנים עדיין הברכה יאמר אדיר במרום וכו'[קכט]. **ובערוך השלחן** (שם ס"ג) ביאר, שלא הספיק לומר התפילה עד שהחזירו הכהנים פניהם, יאמר 'אדיר במרום'. **ובפרשת מרדכי** (ד"ה ואי) ביאר, שהכוונה שאינו רוצה להתפלל בעת נשיאת כפים, שאז יאמר אדיר במרום בשעה שהחזן אומר שים שלום.

אמנם בהגהות הגר"א (אות א) הביא את גירסת **הרי"ף והרא"ש** (סי' ה) שגרסו 'וכי מהדרי כהני אפייהו יאמר השוכן בגבורה שים עלינו שלום'. והיינו שלאחר שאמר 'רבונו של עולם', כשמחזירים כהנים פניהם יאמר אדיר במרום וכו'[קל]. וכתב **האליה רבה** (שם סק"ז), שגם לדברי הרי"ף אם משער שאי אפשר לומר רבון קודם שיסיימו הכהנים אלא רואה שיהיו מחזירים פניהם כיון שמקצרים יאמר אדיר במרום. ושגם הרי"ף פירש את הגמרא 'ואי לא' היינו שאין מאריכין אלא מקצרים יאמר אדיר במרום[קלא], רק שלמד מכך שאם מאריכין ביותר יאמר גם כן רבון[קלב]. **ובגביע הכסף** (ד"ה ואי) כתב לדברי הרי"ף והרא"ש, שאם רואה שהכהנים מאריכים ואם יאמר התפילה של הטבת חלום מהר יגמור

קיט. **והביא** שהרמ"א (או"ח סי' קכח סמ"ה) כתב 'ואומרים רבון', משמע שהכל אומרים אותו. אלא שכתב 'והנראה בעיני כתבתי'. קכ. **ומה** שכתב השלחן ערוך (או"ח סי' קל) 'מאן דחזא חלמא', פירושו בין רגל לרגל. פרי מגדים (שם אשל אברהם סק"א). וכפי שביאר שם המחצית השקל (במג"א שם) שהמגן אברהם סבר שאינו נראה שנתפשט טעות בכל ישראל לומר ברגל, ושלא כדברי התורת חיים שרק מי שראה ברגל יאמר את הרבונו של עולם. ועיין באליה רבה (שם סק"א). וראה רמ"א (או"ח סי' קכח סמ"ד) שנהגו בכל מדינות אלו שאין נושאים כפים אלא ביום טוב, משום שאז שרויים בשמחת יום טוב וטוב לב הוא יבורך, מה שאין כן בשאר ימים אפילו בשבתות השנה, שטרודים בהרהורים על מחייתם ועל ביטול מלאכתם [עיין במשנה ברורה (שם ס"ק קסו) בביאור הדברים]. ואפילו ביום טוב אין נושאין כפים אלא בתפילת מוסף שיוצאים אז מבית הכנסת וישמחו בשמחת יום טוב. ובלבוש (שם סמ"ד) הוסיף שכמו כן ביום הכיפורים גם נושאין כפים שיש בו שמחת מחילה וסליחה. ובמשנה ברורה (שם ס"ק קסד) כתב שבארץ ישראל ובכל מלכות מצרים המנהג לישא כפים בכל יום, והפוסקים קלסו למנהגם בזה. והמגן אברהם (שם סק"ע) הביא מתשובת הרמ"ע מפאנו (סי' נה) שמה שלא נושאים כפים ביום חול מנהג גרוע הוא. ועיין עוד בביאור הלכה (סי' קל ס"א ד"ה מאן) שדן לגבי יום טוב שני. קכב. **וכתב** 'וכן אירע לי כמה פעמים'. קכג. **וכן** ביפה ללב (שם סק"ג) כתב ליישב מנהג האומרים בכל יום, אלא שראוי להם שלא להזכיר חלום חלמתי, או שיאמר כל חלומותי בין בלילה הזה בין בשאר הלילות. קכד. **וכן** פסק המשנה ברורה (שם סק"ד). קכה. **וכן** פסק הרמ"א (או"ח סי' קל ס"א). ובלבוש (שם סוף ס"א) כתב שיאמר בשעה שהש"ץ אומר אלקינו ואלקי אבותינו. וכתב האליה רבה (שם סק"ה), שמהרמ"א משמע שבשעה שש"ץ אומר אלקינו ואלקי אבותינו לא יאמר רבון, משום שאומרים 'כן יהי רצון' על כל פסוק כמבואר בשולחן ערוך (שם סי' קכז ס"ב). אלא שדעת הלבוש היא שכיון שעוסק בבקשת רחמים אין צריך לומר כן יהי רצון. ובלחם חמודות (סי' ה אות כג) כתב שמי שרצה להתחיל כשאומר הש"ץ 'יברכך' ולא יענה כלל לא הפסיד. עיי"ש. ובמאמר מרדכי (או"ח סי' קל סק"ד) כתב שהוא נוהג להתחיל בשעה שאומר הש"ץ אלקינו ברכנו ולשתוק בשעה שאומר ברכת כהנים כדי לומר אחר כל פסוק כן יהי רצון ולסיים אחר כך בשעה שאומר שים שלום. וכתב 'והוא נכון לעניות דעתי'. אלא שעל עצם דברי הרמ"א הקשה המגן אברהם (שם סק"ד) מהזוהר (ח"ב תרומה קכט:) שאין לציבור להפסיק בשום תפילה אחרת בין ברכת כהנים לתחנון, ואיך יאמר בשים שלום. ובבגדי ישע (שם סק"ד) יישב, שכוונת הזוהר היא על תפילת יחיד, אבל תפילה המסורה לרבים מותר שהרי מפסיקים אפילו באמצע ברכה בזכרנו ומי כמוך ודומיהן. ועוד, איך אפשר לומר כל הרבון בשעה שאומר פסוק 'יברכך'. אלא ודאי כמו שכתבנו. אך בפרי מגדים (שם אשל אברהם סק"ד) ציין את דברי הלבוש [לעיל] שחשש לדברי הזוהר וכתב שיאמר הרבונו של עולם בשעה שהש"ץ אומר אלקינו ואלקי אבותינו. וכן כתב בפתרון חלומות (ח"ג ש"ג פ"ג דיבור ג). אך לגבי 'אדיר במרום' כתב הלקט הקמח (שם סק"ג) שלכולי עלמא נוהגים לומר בשעה שהש"ץ אומר שים שלום, שהרי זו בקשה מעין ברכת שים שלום ואין כוונת הזוהר הקדוש אלא על בקשה אחרת. קכו. **והביאו** במגן אברהם (שם סק"ד), ופסקו במשנה ברורה (שם סק"י). קכז. **וכן** כתב הכל בו (סי' ל). וכתב עוד שיאמר הבקשה בעת שיענו הציבור אמן אחר שליח ציבור. קכח. **וביאר** בעץ יוסף (ד"ה וליסיים) שהוא מפרש שאם משער שלא יספיק לומר ריבון קודם שיסיימו הכהנים אלא רואה שיהיו מחזירים פניהם כיון שמקצרים, יאמר אדיר במרום שהיא תפילה קצרה במקום רבון. וכן ביאר המעדני יום טוב (סי' ה אות י). וראה במאמר מרדכי (או"ח סי' קל סק"ג) בדבריו. וכן גרס בבית נתן (ד"ה דלא) 'ואי לא מצי למימר כולהו האי לימא אדיר' וכו'. קכט. **וכן** כתב המגן אברהם (סי' קל סק"ג). ובעולת תמיד (או"ח סי' קל סק"ג) ביאר, שהשיעור הוא כדי שיסיים ביחד עם הכהנים תיבת 'שלום', ויענה תיכף אמן. קל. **ועל** פי זה כתב הט"ז (שם סק"ג) שעכשיו נהגו שבכל פעם אומרים אותו בשעת גמר תפילת ש"ץ בשעה שאומר 'וטוב בעיניך'. ובעטרת זקנים (שם סק"א) כתב 'על כן נכון לעשות שניהם, כן נראה לי', והיינו שאף אם סיים עם החזן יאמר אחר כך אדיר במרום. ועיין בתפארת הגרי"ז (ד"ה וכי) שביאר הענין לפי הרי"ף מדוע דווקא כשהכהנים מחזירים את פניהם שיאמר אדיר במרום. קלא. **וכן** ביאר היעב"ץ (ד"ה דעני) את המילים 'ואי לא'. קלב. **וכתב** שם שלפי מה שנתבאר שהרי"ף למד את הגמרא באופן שמקצרים, למה לא הביא הטור את דברי הרי"ף על אופן שמקצרים, משום שאנו נוהגים שמאריכים הכהנים לעולם כמבואר בשלחן ערוך (סי' קכח סכ"ו).

קודם שיגמרו הכהנים, יאמר את הטבת חלום לאט, או שיתחיל באמצע ברכת הכהנים בכדי שיסיים יחד לענות אמן.

בבית נתן (ד"ה דלא) הביא גירסא וכי מהדרי כהני אפייהו לימא הכי השוכן בגבורות שלום שים עלי שלום ויענו הציבור אמן. ואם לא יכול לומר כל כך יאמר 'אדיר במרום'.

משמעות היהי רצון

לימא הכי אדיר במרום שוכן בגבורה אתה שלום ושמך שלום יהי רצון מלפניך שתשים עלינו שלום. **בשלמה משנתו** (ד"ה לימא) ביאר, ש'אדיר במרום' הוא כנגד חלומות שעל הנשמה, 'שוכן בגבורה' הוא כנגד החלומות שעל גופו שבעולם התחתון, שהקב"ה שוכן שם 'בגבורה' כביכול בנצחון הגשמיות המתנגדת לרוחניותו, כמו שאמרו שצמצם הקב"ה את שכינתו וברא עולמו הגשמי. ואמר עוד 'אתה שלום ושמך שלום וכו' שתשים עלינו שלום', כנגד החלומות על חיי צער ויסורים, ואומר שלש שלומות כנגד שלש שלומות שאומר הש"ץ בברכת שים שלום בשעה זו, ושלום הרביעי שאומר הש"ץ בחתימת הברכה הרי הוא עונה אחריו אמן והוי כאילו אמרו בעצמו.

מדוע הרמב"ם לא הביא דיני הטבת חלום

שם. ביד המלך (תפילה פי"ד הי"ג) הקשה מדוע השמיט הרמב"ם את כל הנוסח שמוזכר בגמרא לומר לפני הכהנים בשעה שפורסים ידיהם. **והרי"ף והרא"ש** (סי' ה) הביאו זאת, וכן **הטור** (או"ח סי' קל) **והשלחן ערוך** (שם ס"א) הביאו להלכה. ותירץ, שיתכן שמה שהשמיט זאת הרמב"ם שמסתבר לרמב"ם כיון שאותן שלש מימרות של אמימר ורב אשי ומר זוטרא הובאו בגמרא ביחד, שכל אחד מהם אמר דבר שלא שמע מחבירו, ואת שתי המימרות השניות השמיטו גם הרי"ף והטור מלהביאם, וטעמם בזה שכל העניינים האלה הם רק דרך עצה טובה אבל לא על צד העיכוב והחיוב. ומה שהביאו הרי"ף והטור להלכה את דין הטבת חלום לפני הכהנים, משום שסמכו בזה על המימרא של רבי יוחנן הרואה חלום ונפשו עגומה יטיבנו בפני שלשה, ורבי יוחנן אמר את המימרא על דרך ההלכה, ואף שרבי יוחנן לא דיבר בהטבה שלפני הכהנים, בכל זאת כיון שיש לענין הזה של הטבת חלום שורש בהלכה, לכן הביאו הרי"ף והטור ההטבה שלפני פריסת כהנים גם כן להלכה. אבל הרמב"ם שהשמיט את כל הענין של הטבת חלום, ואף מההטבה של שאר ימות השנה לא הזכיר הרמב"ם, ולא הביא רק דין תענית לבד שמתענין על חלומות רעים, לכן לא הביא גם את נוסח ההטבה המובא בגמרא לאומרו לפני פריסת הכהנים.

אמנם זה עצמו תמוה מדוע השמיט הרמב"ם המימרא של רבי יוחנן בהטבה של שאר ימות השנה, שמשמעות לשון הגמרא היא שרבי יוחנן אמר מימרא זו להלכה[קלג]. ואולי היה לרמב"ם איזה מקום בבבלי או בירושלמי לדחות כל ענין הטבת חלום מהלכה, אכן דרכו נסתרה מאתנו[קלד]. ולכן גם הבית יוסף אף שדרכו תמיד בשולחן ערוך ללכת אחרי הרמב"ם, בכל זאת הביא כל ענייני הטבת חלום לפני פריסת כהנים וגם ההטבה של שאר ימות השנה כמו שנאמר בגמרא.

ובדברי ירמיהו (תפילה שם) יישב, שמה שאומרים רבונו של עולם אינו מדינא וכנראה כי רק מהר"ם (הובא לעיל בענין 'המנהג לומר בסוף כל פסוק') נהג כן בפני עצמו, ולכן לא הביא זאת הרמב"ם.

ובעטרת צבי (חיות, מאמר דרכי משה, עמ' ח:) תירץ, שהרמב"ם כתב בהקדמה לפירוש המשניות (עמ' לה הו' מכון ירושלים) מענין החלומות שרובם שקר וכזב כתבן שיש בו גרגרי חטה, ואמרו כשם שאי אפשר לבר בלא תבן כך אי אפשר לחלום בלא דברים בטלים, ובכל זאת בענין הלכות הקבועות שבאו בש"ס כתענית חלום ונדוהו בחלום לא נמנע הרמב"ם מלהביאם.

בתורה תמימה (קהלת ה ו אות לו) יישב את דעת הרמב"ם שאין לומר שהטעם שהשמיט משום שעל פי שיטתו הפילוסופית לא סובר כלל מענין חלומות, שהרי הרמב"ם (תעניות פ"א הי"ב) פסק שמתענין תענית חלום אפילו בשבת, ואילו הדבר לא היה נחשב בעיניו לכלום לא היה מתיר להתענות בשבת על זה. ותירץ, שהרמב"ם סובר שהטבה זו אינה הטבה בתכלית שעל ידי זה ישתנה ענין החלום מרעה לטובה אלא היא רק להרגיע את רוח החולה, ולכן השמיט זאת, כיון שאין בגוף הדבר כל תכלית, ולדעתו זה מעין לחשים שהשמיט גם כן עניינם[קלה].

בברכת יעקב (ד"ה הא) יישב שהרמב"ם בכוונה השמיט הלכה זו, על פי הסוגיא בסוטה (לט:) שבשעה שהכהנים מברכים את העם, היו אומרים העם פסוקים של הסברת פנים, שמודים לפניו על ברכותיו. ומבואר שם (מ.) שכל האומרם בגבולין אינו אלא טועה, מכיון שכלום יש לך עבד שמברכין אותו ואינו מאזין. הרי שגם אמירת פסוקים שנתקנו להסברת פנים אין לאומרם בגבולין כדי להאזין לכל הברכות. וכן פסק הרמב"ם (תפילה פי"ד ה"ז - ט). ועל כל פנים אמירת רבונו של עולם שאינם פסוקים של הסברת פנים כלל בודאי אין נכון לאומרם ולהסיח דעת מלהאזין ברכת הכהנים. והאמורא כאן סובר כמאן דאמר שמותר לומר הפסוקים בגבולין, ולזה כיון שכבר הפסיק מלהאזין על ידי אמירת הפסוקים יכול להפסיק גם לאמירת רבונו של עולם, אבל הרמב"ם שפוסק שאין לעם להפסיק באמירת שום פסוק בודאי פשוט שאסור להפסיק באמירת הרבונו של עולם.

בארחות פתחיה (סי' נא) ביאר על פי דברי רבינו יונה שאם אין עושים נשיאות כפים יכוין לסיים את הנוסח רבונו של עולם כשיגיע הש"ץ למברך את עמו בשלום, משמע שאין זה לעיכובא שיאמר דווקא בשעת ברכת כהנים. ובירושלמי (פ"ה ה"א, הובא בהערות לעיל) רואים שלא צריך שיאמר דווקא בברכת כהנים. ומהמדרש (הובא לעיל בענין 'מה הוא לא ידע') מוכח שגם לא צריך כלל לומר רבונו של עולם אלא מספיק לשמוע ברכת כהנים. וכן מהגמרא רואים שאמורא אמר זאת בלא שאמורא השני ידע מזה, הרי שדבר זה לא כולם ידעו זאת אלא רק אמימר ומר זוטרא הם שחידשוהו. ומשום זה לא הביא הרמב"ם כלל את הדבר להלכה, כי דבר זה תלוי במנהגי המקום.

ממה נוצר עין הרע

האי מאן דעייל למתא ודחיל מעינא בישא. **המהר"ל** בנתיבות עולם (נתיב עין טוב) ביאר כי עין הרע יש בו כח אֶשִׁיִּי [מלשון אש] שורף, ומקבל האדם היזק מן המזיק אשר יש לו כח אשיי שורף, כי העין הזה שורף כמו האש שהוא שורף[קלו]. **ובחזון איש** (או"ח ליקוטים סי' לב ד"ה יהנו) ביאר, שמסודות הבריאה כי האדם במחשבתו הוא מניע גורמים נסתרים בעולם המעשה ומחשבתו הקלה תוכל לשמש גורם להרס ולחורבן של גשמים מוצקים, ובשעה שבני אדם מתפעלים ממציאות מוצלחה מעמידים את המציאות הזו בסכנה[קלז], ומכל מקום הכל בידי שמים וכל שלא נגזר עליו בדין שמים לאבדן הדבר ניצל, אבל כשנגזר הדבר לאבד מתגלגל הדבר לפעמים על ידי שימת עין תמהון על הדבר ועל ידי זה הוא כלה[קלח].

ובמכתב מאליהו (ח"ד עמ' 5) ביאר שפעולת עין הרע מושרשת בעובדה שנפשות כל בני אדם קשורות ומעורות זו בזו וחייהם תלויים זה בזה בשורשם הרוחני, ואם אחד מקנא בחבירו ועינו צרה בו היינו שעצם מציאותו של חבירו מטרידה אותו והיה רוצה לראותו בכל רע, אז יתכן שיוכל לגרום על ידי זה למעט מחבירו שפע החיים וממילא יהיה יותר עלול לנזקים ולאסון[קלט].

לאו דווקא בעיר אחרת

שם. בשפתי חכמים (ד"ה מאן) ביאר, שגם בעירו אם הוא מפחד מעין הרע יעשה כפי שאומרת הגמרא, אלא שלא מצוי כל כך בעירו שישלוט בו עין הרע לפי שרגיל ודש בה.

ביאור סגולה זו

לנקוט זקפא דידא דימיניה בידא דשמאליה וזקפא דידא דשמאליה בידא דימיניה. **בבן יהוידע** (ד"ה לנקוט) ביאר טעם לסגולה זו, שאגודל רומז לישראל לכך הוא מובדל משאר אצבעות, וכן ישראל כתוב בהם (במדבר כג ט) 'הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב', והארבע אצבעות עם הכף הם י"ג פרקים כמנין אחד וכמנין אהבה. ואם יניח גודל הימין בתוך י"ג אלה וכן של שמאל בימין יהיה מזה אחד ומזה אחד מספר שם הוי"ה השומר את ישראל מעין רעה, כמו שכתוב (תהלים קכא ז) 'ה' ישמרך מכל רע', שהוא עין הרע הכוללת כל רע שבעולם. וזה גם מה שכתוב (איוב מא ח) 'אחד באחד יגשו ורוח לא יבוא ביניהם', היינו רוח הנמשך מן עין הרע.

בפרשת מרדכי (ד"ה לינקוט) ביאר, שאורח שבא לעשות עסקים בעיר אחרת מתרבים עליו מקנאיו, ולכן גורם לו לפחד מעין הרע, ועל כן נותנת הגמרא עצה אשר לא יתחיל תיכף בבואו לעיר אחרת לעשות מסחר, אלא יקשור את ידיו להניח גודל של ימין בשמאל כאדם שאינו עושה כלום וידיו אסורות ידיהם.

קלג. **וביפה** ללב (או"ח סי' רכ אות ג) גם הקשה על הרי"ף שלא הביא את נוסח ההטבה של רבי יוחנן. ובלקוטי חבר בן חיים (ד"ה יטיבנו) יישב, שהרי"ף סובר שהמאן דאמר שיש לומר את הרבון חולק על המאן דאמר שיש להטיב את החלום, שאם דין זה מוסכם שמועילה הטבה בפני שלשה, לא היו מתירים לו להפסיק בעת ברכת כהנים ולומר הריבון משום הטעם שכלום יש עבד שמברכים אותו ואינו מאזין, כפי שהבאנו לעיל. עיין עוד שם. קלד. **וכן** העירו באומר השכחה (ד"ה יטיבנו, בתחילת הספר) ובמהר"ץ חיות (ד"ה הרואה) על מה שהרמב"ם השמיט, הן דין הטבת חלום ברואה חלום ונפשו עגומה שיטיבנו בפני שלשה, והן הדין של אמירת הרבון בשעת ברכת כהנים כשפורסים ידיהם. קלה. **בעין** זה כתב בעינים למשפט (ד"ה ליקוס) שאין דרכו של הרמב"ם להביא בחיבורו דברים סגוליים ובלתי טבעיים, וענין הטבת חלום הוא ענין סגולי. קלו. **ובדרך** חיים (אבות פ"ב מ"ט) ביאר, שבעין הרע פועל העין פעולתו על ידי שנותן עינו רעה באחר, ובזה מביא את האדם לקנאה ולשנאה ולכמה עבירות אשר עצמו מלספר. ועיין עוד במגן אבות להרשב"ץ (אבות פ"ב מי"א). קלז. **וכן** ביאר במכתב מאליהו (ח"ג עמ' 97) על פי ביאורו של השפתי חיים (אמונה והשגחה ח"א עמ' שלג). עיי"ש. קלח. **עיין** בשפתי חיים (שם עמ' של) מה שביאר בזה. קלט. **ועיין** שם שביאר מדוע מגיע לאותו אדם עונש על שהשני קינא בו.

ויתן אל לבו להתנהג כיוסף שהיה גר בארץ נכריה ועלה לגדולה, והיה נזהר שלא להתגרות בתושבי המקום והיה מטמין אוצרותיו.

בעין ישראל (ד"ה הא') ביאר, שצריך לאחוז שתי הידים יחד כדי לערב שני הכחות ימין ושמאל יחד, ואף שימין יותר חשוב משל שמאל לענין כמה דברים וכן לענין שפע ברכות כמו שהקפיד יוסף על שאביו שִׂכֵּל את ידיו, אבל כדי להשמר ממזיקים צריכים כל הכחות להתאחד יחד.

בעין יעקב נוסף 'בר פלניתא'

ולימא הכי אנא פלוני בר פלוני. בעין יעקב נוסף שאומר 'בר פלניתא'. **ובבן יהוידע** (ד"ה אנא) ביאר הטעם שמזכיר שם אמו ולא של אביו, שהעולם אומרים כי אמו היא ודאית[קמ]. אלא שכתב שלא ניחא בזה ואדרבה יש בזה חילול כבוד שמזלזל באביו שעושהו בתורת ספק. אמנם נראה הטעם מפני שהאשה אין עליה קטרוגים כל כך כמו האיש, כיון שהיא פטורה ממצות עשה שהזמן גרמא. ועוד, שהיא ניצולת משני עוונות חמורים של ביטול תורה ושל קרי, וגם להיותה אשה אין המקטרגים מקנאים בה כמו האיש, לכך מזכיר האדם בתפילתו שם אמו ולא שם אביו. עוד ביאר, כיון שאשה מזרעת תחלה יולדת זכר, נמצא שהיא היתה סיבה לביאתו לעולם הזה, לכן מייחס עצמו לה[קמא]. וביאר עוד הבן יהוידע, שאפילו שאב ואם שותפים הם בולד, עם כל זה האם עיקר הן מצד הגשמיות הן מצד הנפשיות, שכתבו חכמי הטבע שאם האם בריאה אפילו שהאב כחוש מאד תוליד בן בריא, מה שאין כן להיפך, נמצא שבין מצד הגשמיות האם עיקר ובין מצד הנפשיות כוונת האם בעת הזווג פועלת בילד יותר מן כוונת האב.

אמנם באוצר חיים (ד"ה אנא) כתב שבגמרא לא הוזכר בר פלניתא, ואפילו שבכל הלחשים שנזכרו בש"ס הכל נזכר בשם האדם פלוני בר פלניתא, מכל מקום כאן שעיקר הסגולה והלחש לומר מזרעא דיוסף קאתינא הוצרך להזכיר שם אביו, שהרי היחוס הוא על שם משפחת האב ומשום כך יאמר פלניא בן פלניא.

הרי לא כולם הם מזרע יוסף

מזרעא דיוסף קאתינא דלא שלטא ביה עינא בישא. המהרש"א (ח"א ד"ה אנא) הקשה, שבשלמא לעיל (כ.) רבי יוחנן אמר 'אנא מזרעיה דיוסף קאתינא' שהוא ידע שמשפחתו היא מזרע יוסף, אך כאן לא מדובר דווקא בבני אדם שבאו מיוסף, שהרי כל מי שמפחד מעין הרע אומר זאת. ותירץ, שכך הוא הלחש. ועוד יש לומר, שכל ישראל נקראו על שם יוסף כמו שכתוב (תהלים פ ב) 'נוהג כצאן יוסף'[קמב].

ביאור מה הוא עולי עין

שנאמר בן פורת יוסף בן פורת עלי עין וגו' אל תקרי עלי עין אלא עולי עין. רש"י (ד"ה עלי) ביאר שליטים על העין ואין העין עולה בהם[קמג]. ולפי זה פירוש 'עולי' הוא מלשון למעלה. וברש"י לעיל (כ. ד"ה עולי) כתב מסולקים מן העין שאינה שולטת בהם. ואם כן 'עולי עין' הוא מלשון סילוק. והערוך (ערך על) ביאר, שכל מה שמעיינין להם בעין הרע לא יזיקום אלא מועיל להם, ו'עולי' הוא מלשון מועיל. והביא שם עוד בשם רבינו חננאל ש'עלי עין' מלשון בואי העין במקום אחר ואל תזיקני.

ובמהרש"א (ב"מ פד. ח"א ד"ה אל) ביאר, ש'על' הוא לשון רפאות ותעלה שיש לזרע יוסף רפואה לעין רעה, ולפי זה 'פורת' הוא מלשון 'פרו ורבו'[קמד], ופירוש הפסוק כי זרע יוסף פרו ורבו שלא היה באחד מהשבטים פ"ה אלפים כמו שהיה באפרים ומנשה, וכמו שאמרו בני יוסף ליהושע (יהושע יז יד) 'ואני עם רב', לפי שהם עולי עין ואינם מתים בעין הרע.

באדרת אליהו (ד"ה אל) ביאר את דרשת הגמרא אל תקרי 'עלי עין' למה הוכרחה הגמרא לפרש על עין הרע, כי לא מצינו בשום מקום שנתרבה יוסף [פורת לשון ריבוי] על עין מים, ולכן ביארו חז"ל 'עולי עין' שפירושו בעין הרואה ולא בעין המים [מעין].

בסמיכת חכמים (לעיל כ. ד"ה אל) ביאר על פי המקובלים שמי שמבקש להכניס עין הרע סוגר עין אחת, לפי שכשאדם צורתו שלימה בשתי עיניו אז נחה עליו רוח אלקים, וכשסוגר עין אחת אז מסתלקת מעליו רוח אלקים ובאה אליו רוח רעה, ואז כשמסתכל מכניס עין הרע על ידי הרוח רעה שנחה עליו. ואם כן ביאור דברי הגמרא הוא כי הפסוק אמר 'עלי עין' לשון יחיד, היינו שהסתכלו בנות מצרים על יוסף בעין אחת. וקשה איך לא היו מכניסים בו עין הרע. וצריך לומר שלא שלטה עליו עין הרע, אם כן פירושו אל תקרי 'עלי עין' לשון יחיד היינו שהסתכלו בעין אחת שאז יכול לשלוט בו יותר עין הרע, אלא כשתקרי 'עולי עין' שאין עין הרע שולט בו, רק אז תוכל לקרוא לשון יחיד, מה שאין כן אם היה שולט בו עין הרע בודאי היו מכניסים בו עין הרע כשראו בעין אחת.

עוד גירסאות

שם. הריטב"א (ב"ב קיח: ד"ה אל) הביא שיש שגורסים אל תקרי 'עַלֵי עין' אלא 'עֲלֵי עין'[קמה], והיינו עלי והסתלקי העין מהם. ויש שכלל אין גורסים אל תקרי, כי בפשוטו של מקרא גם נדרש שפיר שהם למעלה מהעין. ואלו שכן גורסים אל תקרי, דרשה בעלמא היא לקיים פשוטו של מקרא, ושלא תאמר ש'עלי עין' הכוונה שסמוכים אל העין כמו שכתוב (במדבר ג ה) 'והחונים עליו'.

ובמנחת סוטה (סוטה לו: ד"ה אל) הקשה מדוע אומרת הגמרא אל תקרי, הרי שפיר יכולנו לבאר שפשט הפסוק 'עלי עין' היינו שעולה על עין הרע. ותירץ, שלולא דרשה זו היה אפשר לפרש שכוונת הפסוק שהוא עומד על עין המים, וכמו שתרגם אונקלוס (בראשית מט כב) 'ברי דיתברך כגופן דנציב על עינא דמיא', לכך הוצרך לדרוש את הפסוק אל תקרי עלי עין אלא עולי עין. עוד תירץ, שאף שבלי דרשה זו גם היה אפשר לומר שהכוונה שהוא עולה מעל העין, מכל מקום היינו אומרים שזה רק בכללות באופן הרגיל, שאף שעל שאר בני אדם העין רעה עולה עליו, בזרע יוסף הוא יהיה מעל העין ואין העין שולטת עליו, אבל באופן שהעין הרע מופיע בחזקה ובמקום ששכיח היזק, אולי אז העין תשלוט עליו אף שהוא מזרע יוסף, לכן אמר אל תקרי 'עלי עין' והכוונה בדרך כלל, אלא לעולם הוא מעל העין ואין העין שולטת עליו.

שלשת מעלותיו של יוסף הצדיק

שם. בחידושי המלבי"ם (ב"ב קיח: ד"ה בן) ביאר ש'בן' הוא מלשון ענף, וכמו שכתוב (תהלים פ טז) 'ועל בן אמצת לך' והיינו ענף נושא פירות, ויעקב אבינו בברכו את יוסף (בראשית מט כב) מנה את שלשת מעלותיו, האחד שיוסף הצדיק הוא גפן שורקה נושאת פירות, ועל זה נאמר 'בן פורת יוסף'. והשני שהוא פרה ורבה תמיד, מפני שהוא נטוע על מעין מים שהוא לח ורטוב תמיד ואין הוא ירא שמא תכה בו השמש ותייבשו ולא ירא שמא יבוא חום, ועל זה נאמר 'בן פורת עלי עין', והיינו שהוא על עין המים. והשלישי שהוא אינו מפחד מעין הרע של אחרים כי הוא למעלה מזה, וזה מה שדרשו אל תקרי 'עלי עין' אלא עולי עין.

בביאור הדרשה

רבי יוסי ברבי חנינא אמר מהכא וידגו לרוב בקרב הארץ מה דגים שבים מים מכסים עליהם ואין עין רעה שולטת בהם אף זרעו של יוסף אין עין רעה שולטת בהם[קמו]. **ביפה תאר** (ב"ר לז ה) ביאר, שהיה קשה לגמרא על מה שבירכם שיהיו כדגים בארץ, שהרי אם הכוונה שבירכם כדגים לענין ריבוי שיהיה להם, היה יכול לומר שירבו מחול או שיהיו כעפר הארץ. אלא בהכרח שבא לומר מה דגים שבים אין עין רעה שולטת בהם אף בני יוסף.

בתורת חיים (ב"ב קיח: ד"ה מה) ביאר[קמז], שלכאורה משמע שלפי שהמים מכסים את הדגים ואין נראים אין העין שולטת בהם. אמנם זה קשה שהרי הרבה פעמים הדגים נראים כשהן שטין בתוך המים כיון שהם צלולים ומכל מקום אין העין שולטת בהם. ועוד, שמשמע שזה כמו שאין העין שולטת בזרעו של יוסף, ושם הרי אפילו שהם נראים אין העין שולטת בהם. ותירץ, לפי שענין עין הרע הוא ניצוץ ושפע רע ומזיק היוצא מן העין ומגיע בדבר הנראה אליו ונדבק בו, וכל כמה שיש הפסק בין העין לבין הדבר הנראה לו אין השפע הרע יכול להגיע אליו ולהדבק בו, ולכך לא שולטת עין הרע בדגים שבים ואפילו שהם נראים תוך המים כיון שהמים צפים על גביהם ומכסים אותם ומפסיקים בין העין לביניהם, אין שפע המזיק יכול להגיע אליהם ולהדבק בהם, וכן בני יוסף שלא נדבק בהם השפע רע היוצא מהעין[קמח].

קמ. **במהרש"ל** (שבת סו: ברש"י ד"ה בשמא) כתב שבני אדם מכירין האשה שהיא אם הולד יותר מאביו.

קמא. **אלא** שהקשה על זה שהרי גם בנקבה אומרים בת פלניתא.

קמב. **וכן** כתבו בלמנצח לדוד (ד"ה אנא) וביעב"ץ (ד"ה מזרעא) שכל ישראל נקראו בני יוסף כמו שכתוב (תהלים עז טז) 'גאלת בזרוע עמך בני יעקב ויוסף סלה', משום שכלכל אותם במצרים והחיה אותם נקראו על שמו לפי פשוטו. וכן ביאר בכתית למאור (פינחס, ד"ה אנא), ועיין שם עוד מה שביאר על פי הסוד. וכן כתב החיד"א בחומת אנך (פר' ויחי אות ז בפירוש ט) ובדבש לפי (מערכת ע"ין אות יט) בארוכה, ועיין שם עוד.

קמג. **וכן** פירש רש"י בבבא מציעא (פד. ד"ה עולי) עולין למעלה מן העין והיא מלמטה שהיא אינה יכולה לשלוט בהן. ורש"י בסוטה (לו: ד"ה עולי) כתב עולין על העין ואין העין עולה עליהם.

קמד. **וכן** תרגם אונקלוס (בראשית מט כב) 'בן פורת יוסף', ברי דיסגי יוסף.

קמה. **כגירסת** רבינו חננאל שהובאה לעיל (בענין 'ביאור מה הוא עולי עין').

קמו. **עיין** גנזי יוסף (כאן, לעיל כ. ד"ה רבי יוחנן) שביאר מדוע לא הביאה הגמרא כאן גם את הדרשה המוזכרת לעיל (שם) עין שלא רצתה לזון ממה שאינו שלו אין עין הרע שולטת בו. וראה גם ביגיעות מרדכי (שם ד"ה ואי).

קמז. **וכן** ברגל ישרה (ב"מ פד. ד"ה מה).

קמח. **ובזה** ביאר מה שאסרה התורה למנות את ישראל, לפי שהמנין שולט בו עין הרע וציוה לקבל מחצית השקל מכל אחד ולמנות את השקלים, אפילו שגם על ידי השקלים נעשה עין לפי שהם מרובים, מכל מקום כיון שאין השפע היוצא מן העין מגיע לאותן האנשים עצמם ונדבק בהם אין העין מזיק להם. וזה גם הטעם שבלק אמר לבלעם (במדבר כג יג) 'אפס קצהו תראה', לפי שרצה להכניס בהם עינו הרע, אמר לו שלא יוכל שפעו הרע להגיע ולהדבק אלא במקצתם בלבד.

בביאור דברי רש"י בסוטה

שם. רש"י (סוטה לו: ד"ה וידגו) כתב ש'וידגו לרוב' כן ברכן יעקב למנשה ואפרים.

והקשה בעץ יוסף (שם ד"ה וידגו), שלכאורה מקרא מלא הוא בתורה ומה בא רש"י לחדש בזה. ותירץ בשם **עיר בנימין** (סוטה אות רלט), שבמדרש (במדב"ר יד ז) כתוב שיעקב רמז בפסוק זה לבנות צלפחד שהן משבט מנשה שהיו חמש וגם הדגים נולדו ביום החמישי, וכיון שראה שעומדות הן ליטול חלק בארץ קרא עליהן את הפסוק 'וידגו לרוב בקרב הארץ'. עוד מובא במדרש (ב"ר לז ג) שרמז יעקב על יהושע בן נון שהוא משבט אפרים, ש'נון' בארמית הוא דג, וכיון שראה שמכניס את ישראל לארץ קרא עליו את הפסוק 'בקרב הארץ'. ולפי זה היה מקום לומר שאי אפשר לדרוש את הפסוק גם לדרשת הגמרא כאן שאין עין הרע שולטת בזרעו של יוסף. ולזה בא רש"י לסתור את שתי הדרשות מהמדרש ולקיים את דרשת הגמרא כאן, שכיון שנראה מהתורה שיעקב בירך בפסוק זה גם לאפרים וגם למנשה, ממילא אין לומר שהפסוק עולה על בנות צלפחד שהיו רק משבט מנשה שהרי אפרים גם התברך בזה, ואין לומר שהפסוק עולה על יהושע בן נון שהיה רק משבט אפרים שהרי גם מנשה התברך בפסוק זה. ועל כן פירש רש"י שכיון שפסוק זה בירך יעקב גם למנשה וגם לאפרים הדרשה העולה על שניהם היא המתקבלת בפשט הפסוק, ולכן עיקר הדרשה היא כדרשת הגמרא כאן שהיא על כל בני יוסף[קמט].

מדוע רבי יוסי ברבי חנינא לא דרש את הפסוק כמו הדרשה הראשונה

שם. בעץ יוסף (סוטה לו: ד"ה וידגו) ביאר, שרבי יוסי ברבי חנינא לא למד כדרשה הראשונה, שבדרשת 'עלי עין' לא מרומז אלא שביוסף עצמו לא תשלוט עין רעה אבל בבניו אפשר שתשלוט, ואילו בפסוק של 'וידגו לרוב' שבירך יעקב את בניו וכל זרעו מרומז על כל זרע יוסף שלא תשלוט בהם עין רעה. **ובמנחת סוטה** (שם ד"ה ריב"ח) ביאר, שמה שרבי יוסי ברבי חנינא לא דרש כדרשה הראשונה, כיון שלפי הדרשה הראשונה צריך לשנות את הפסוק, ובמקום לקרוא 'עלי עין' צריך לומר עולי עין. וכן מי שדרש את הדרשה הראשונה לא אמר כרבי יוסי ברבי חנינא משום שהוא סובר שפשט הפסוק של 'וידגו לרוב' מדבר על ריבוי ישראל ולא על עין הרע. ורבי יוסי ברבי חנינא יאמר שהתורה כתבה 'לרוב' לומר שלא רק אם יהיו מועטים לא תשלוט עין הרע עליהם, אלא אף אם יהיו מרובים ששכיח עין רעה מכל מקום לא תשלוט בהם עין רעה כיון שנמשלו לדגים שאין העין שולטת בהם. ודייק זאת גם מתיבות 'בקרב הארץ', ולכאורה תמוה וכי שייך שירבו במקום אחר חוץ מהארץ. אלא פירושו הוא שכמו שהדגים אין בהם עין רעה כיון שהמים מכסים עליהם כן לא תשלוט עין רעה בבני יוסף על אף שמתרבים בארץ שהוא מקום מגולה. עוד יתכן שדייק רבי יוסי ברבי חנינא ממה שאמר הפסוק 'בקרב הארץ', ולכאורה היה יכול הפסוק לומר וידגו לרוב בארץ, אלא בא לומר שלא יצטרכו להתחבאות ביערות מחשש עין רעה אלא אפילו שיהיו בקרב הארץ לא תשלוט עליהם עין רעה[קנ].

במה נחלקו האמוראים

שם. בעיני יצחק (לעיל כ. אות עב) ביאר, שלדרשה הראשונה לא צריכים בני יוסף שום הגנה כלל כי דורשים עולי עין, ומסולקים מן העין שאינה שולטת בהם. אמנם לרבי יוסי ברבי חנינא צריכים הם להגנה קצת, ובלי שום הגנה יתכן שתשלוט בהם עין הרע, שהרי לכך נמשלו לדגים, משמע שצריכים איזו הגנה כמו המים שמכסים לדגים.

הרי תיבת לרוב מיותרת

שם. בפני שלמה (ב"ב קיח: ד"ה רבי) הקשה שתיבת 'לרוב' שבפסוק מיותרת, שהיה די לומר וידגו בקרב הארץ. ותירץ, משום שיש לדגים גם כן חסרון גדול כמבואר במסכת עבודה זרה (ד.) על הפסוק (חבקוק א יד) 'ותעשה אדם כדגי הים', מה דגים כל שהוא גדול מחבירו בולע את חבירו, ולזה אמר 'וידגו לרוב', כלומר, שרק לענין הריבוי יהיו כדגים אבל לא לענין החסרון שבולע את חבירו.

האם זרע יוסף מאריכים ימים יותר משאר שבטים

שם. הגמרא בבבא מציעא (קז:) אומרת שרב נכנס לבית הקברות ואמר שמתוך כל מאה אנשים שקבורים שם, תשעים ותשעה מתו מעין הרע שנתן בהם אדם אחר, ואחד מהם מת בדרך מיתת כל העולם. והקשו **תוספות** (שם ד"ה תשעין), שאם כן בני יוסף שלא שולטת בהם עין הרע היו צריכים להאריך ימים יותר משאר השבטים[קנא]. ותירצו, שבני יוסף מתו בדרך כל הארץ יותר משאר שבטים והיינו שכשהגיע זמנם למות היה הקב"ה מזמין להם חלאים שונים ומהם הם מתו[קנב].

ובחיד"א בפתח עינים (שם ד"ה ועתה) ביאר שמעין הרע לא מתים, אלא שמי שהגיע זמנו לפי גזירת עליון למות קופץ עליו רוגזו של עין הרע ומת ממנה. וזה מה שכתבו תוספות שבני יוסף כאשר נגזרה עליהם מיתה לא קפצה עליהם עין הרע להמיתם אלא חלאים אחרים, ומה שהועילה להם הברכה שלא תשלוט בהם עין הרע הוא רק לענין הפסד ממון ושאר יסורים, אבל לענין מיתה גם בני השבטים האחרים אינם מתים ממנה רק אם הגיע זמנם, ובהגיע זמן המיתה ימותו גם בני יוסף על ידי דברים אחרים[קנג]. ובעוד אופן כתב שמעין הרע אכן מתים ממש, אלא שרוב המתים ממנה אינם מתים קודם זמנם אלא בהגיע קצם ורק המעט מתים ממנה קודם זמנם, ובבני יוסף אין עין הרע שולטת כלל ולכן מתים רק בזמנם משאר חלאים, וההבדל בין שבט יוסף לשאר השבטים אינו ניכר מפני שאינו אלא במיעוט, שעין הרע ממיתה אותם קודם זמנם[קנד].

ובעין אליהו (שם ד"ה והסיר) תירץ שיש שני סוגי עין הרע, אחד על ידי אנשים, ואחד על ידי מלאכי חבלה, ומה שכתוב שבבני יוסף לא שולטת עין הרע הכוונה לעין הרע של אנשים, אבל עין הרע של מלאכים שולטת גם בבני יוסף, ולכן אין הם מאריכים ימים יותר משאר שבטים, והיינו שאף שבשאר שבטים מתים גם מעין הרע של אנשים וגם מעין הרע של מלאכים, ובני יוסף רק מעין הרע של מלאכים, ואם כן בני יוסף היו צריכים להאריך ימים יותר, מכל מקום כבר אינו ניכר כל כך מספר המאריכים ימים בשבט יוסף יותר משאר שבטים[קנה].

כשאדם חי בשביל אחרים אינו מעורר קנאה ועין רעה

שם. המכתב מאליהו (ח"ד עמ' 6) ביאר שעין הרע נובעת מקנאה שיש לאחד על חבירו, ולכן עין רעה אינה שולטת בדגים כיון שהם מכוסים מן העין והם חיים כאילו בעולם אחר ואין הם מתחרים כלל עם יושבי היבשה. וזה מה שחז"ל באו ללמד אותנו שמי שחי סמוי מן העין ורצונותיו הן לגמרי אחרות מהרחוב אינו מעורר קנאה מעולם, וכן מי שאינו חי בעד עצמו אלא כל מהותו הוא בשביל לתת לשני גם אינו מעורר קנאה כלל. ולכן שבט יוסף אין עין רעה שולטת בהם כיון שיוסף היה חי בשביל האחרים ולא בשביל עצמו, וזה מה שאמרה הגמרא לעיל (כ.) על יוסף עין שלא רצתה לזון ממה שאינו שלו אין עין הרע שולטת עליו.

עין הרע שייך גם בו בעצמו

ואי דחיל מעינא בישא דיליה. בבארות המים (ד"ה ואי) ביאר שמפחד שלא יתן עין הרע באחרים. **ובעין ישראל** (ד"ה ואי) ביאר שגם בעין שלו אפשר לשלוט בו להזיק לעצמו. **ובמגדים חדשים** (ד"ה ואי) הביא **מהרמב"ן** באמונה ובטחון (פכ"ד) שאף לעצמו שייך עין הרע, אלא שאין גורם כל כך רע לעצמו כמו שגורם לאחרים. ובספר **מעלת המדות** (סוף מדת הכילות ולרות עין) כתב, שמא תאמר אין עין הרע קשה אלא עין של אחרים, אבל עין הרע שיש לו לאדם על עצמו ועל נכסיו אינה אוכלת בו ואינה מזקת, תלמוד לומר (איכה ג נא) 'עיני עוללה לנפשי מכל בנות עירי', כלומר, שאכלה בי עין הרע שלי יותר ממה שאכלה בי עין הרע של אחרים[קנו].

ביאור סגולה זו

ליחזי אטרפא דנחיריה דשמאליה. בארץ החיים (מניקלשבורג, תהלים קטו ה) ביאר שיש שבעה שערים בנפש, שתי עינים ושתי אזנים ושני נחירים והפה, והעולם עומד על שבעה צדיקים, והאדם עולם קטן ובו רמוזים שבעה צדיקים. אברהם בעין ימין, יצחק עין שמאל, יעקב אוזן ימין, משה אוזן שמאל, אהרן נחיר ימין, יוסף נחיר שמאל, דוד פה, ולהנצל מעין הרע שיסתכל על נחיר שמאלו שרומז ליוסף. **והחיד"א** בדבש לפי (מערכת ע"ן אות יט) הוסיף, שלהנצל מעין הרע של העולם מועיל לומר אנא מזרעא דיוסף, אבל מעין הרע שלו עצמו צריך לרמוז ליוסף עצמו ולכן שיסתכל על הנחיר השמאלי.

קמט. **ועיין** עוד בעץ יוסף (סוטה שם ד"ה וידגו) בכוונת דברי רש"י. קנ. **וכן** ביאר באפריון (פר' ויחי ד"ה נקרב). ועיין עוד בבן יהוידע (סוטה לו: ד"ה ריב"ח) מדוע רבי יוסי נקט דרשה אחרת. וראה עוד כלי יקר (בראשית מח טז) לביאור 'בקרב הארץ'. קנא. **בתוספות** רבינו יהודה החסיד (לעיל כ. ד"ה אי) ביאר שהקושיא היא למה לא היו יותר מכל השבטים. קנב. **והקשה** המהרש"א (ב"מ בתוס' שם) וכי באותו בית הקברות שנכנס רב לא היו קבורים שם משבט יוסף, ואם כן מדוע ראה רב שתשעים ותשע מתוכם מתו מעין הרע. ותירץ, שכיון שבני יוסף לא גלו לבבל אלא ללחלח וחבור עם עשרת השבטים, לכן באמת באותו בית קברות שרב נכנס לא היו משבט יוסף. וראה לחם אבירים (שם). קנג. **ובזה** ביאר שם (ד"ה אמר) שלפי תירוץ תוספות מובן מה ששאלו לעיל (ע"א) מפני מה מת יוסף קודם לאחיו, שמפני שלא שלטה בו עין הרע היה לו לחיות יותר. ואף לפי תירוץ תוספות שהיו מתים מחלאים אחרים, מכל מקום זה רק בהגיע זמנם למות, ולכן שאלו מפני מה מת קודם לאחיו, הרי היה ליוסף למות בזמנו על ידי חלאים אחרים. קנד. **וכתב** שאפשר שבזה נחלקו מה המקור שאין עין הרע שולטת בבני יוסף, שלפי רבי יוחנן שלמד מ'בן פורת יוסף' אין עין הרע שולטת בהם להמיתם ובשאר שבטים שולטת. אך לפי רבי יוסי ברבי חנינא שלמד כן מדגים, אין הם ניצולים יותר משאר שבטים אלא מיסורים ושאר הפסדים אך לא ממיתה שהרי הדגים גם כן נתפסים למיתה, כמו שכתוב (קהלת ט יב) 'כי גם לא ידע האדם את עתו כדגים שנאחזים במצודה רעה', ומפני שגם בשאר שבטים אין עין הרע ממיתה אותם אם כן הברכה המיוחדת של בני יוסף היא רק לענין שאר דברים. ועיין עוד בעין יהוסף (ב"מ שם בתוס' ד"ה תשעין). קנה. **ולפי** זה מיושבת קושיית המהרש"א (בהערות לעיל), כיון שמתוך אותם תשעים ותשעה שמתים מעין הרע יש מהם שמתו מעין הרע של מלאכים ואף בני יוסף בכלל. קנו. **והביא** שם עוד מקורות לזה שאדם עושה עין הרע לעצמו.

מדוע שיורע מזלו

האי מאן דחליש יומא קמא לא לגלי כי היכי דלא לתרע מזליה מכאן ואילך לגלי. **המהרש"א** (ח"א ד"ה יומא) ביאר שהוא על פי הגמרא לעיל (יט.) אל יפתח אדם פיו לשטן, ולכן ביום הראשון שעדיין לא נתחזק החולי בו לא יגלה כדי שלא יפתח פיו לשטן להחזיקו בדיבורו.

מדוע לא רצה רבא שיפרסמו את חליו ביום הראשון

כי הא דרבא כי הוה חליש יומא קמא לא מגלי. הגמרא בנדרים (מ.) מוסיפה דלא לתרע מזליה. ובפירוש **הרא"ש** (שם ד"ה דלא) ביאר, שרבא חשש שמא בבקשה מועטת שיבקש עליו שונאו יתוסף עליו חוליו. **ובשיטה מקובצת** (שם ד"ה דלא) פירש, שכיון שאין אדם שאין לו שונאים חשש שמא יאמרו שבא עליו החולי בדין, כיון שעשה כך וכך, ויזכירו עוונותיו ויש לחוש שמא ידינוהו למעלה על פי דבריהם. **ובמהרש"א** (שם ח"א ד"ה ושאמר) פירש על פי הגמרא במועד קטן (יח.) ברית כרותה לשפתים, ואל יפתח אדם פיו לשטן לומר שהוא חולה. אך **באור החמה** (שם ד"ה לא) הקשה, שהלשון 'לא תגלו לאינשי' משמע שהקפידא היא על מה שידעו האנשים שיתגלה להם הדבר ולא על מה שיוציאו בני בית רבא בשפתותיהם. וביאר על פי הגמרא שם (לט:) שביקור חולים הוא מסימני מיתה, לכן אמר שביום הראשון שעדיין אפשר לתלות במום עובר שאינו אלא מיחוש סתם לא יגלו זאת לבני אדם, כדי שלא יבואו לבקרו ויתן יד למדת הדין לקבוע שהוא מסימני מיתה, ורק ביום השני אמר שיכריזו ויבואו כולם. **במליץ נעים** (בגליונות נעים אות עד) ביאר, שידוע שיש יום אחד בשבוע שבו מזל האדם שולט שלא ימות בו ביום, וכנגדו יש יום אחד בשבוע שבו נופל מזלו, ואם כן היום הראשון שחלה על כרחך שבו נופל מזלו מזה שחלה באותו יום, וכשיש לו איזה שונא שהוא תחת מזל אחר ואותו שונא לא חלה ביום ההוא ומזלו שולט, יש לחוש שאותו שונא יקטרג עליו בכח מזלו וישלוט מזלו וקללתו שיקללנו וישלוט להכשיל כח מזל החולה שהוא נופל באותו היום. אך ביום השני כבר עבר כח נפילת מזל החולה ונכנס במזל אחר השולט ביום שני, וגם השונא כבר עבר במזל אחר אשר אינו מזלו ולא תהיה לו שליטה לגבור על מזל החולה, ממה נפשך אם משום שאין מזלו נופל באותו יום, ואם משום שאולי אין מזל השונא שולט ביום זה. וגם כי אפשר כי ביום הראשון שחלה אותו היום נגזרה עליו איזו גזירה שימות ולכן יש כח לאחרים להרע מזלו בדיבור, אולם ביום השני הואיל ועברה השעה עברה.

עוד ביאר הטעם שלא יפרסם ביום ראשון, כי ידוע שכשהאדם חוטא הקב"ה מסיר השגחתו ממנו ומניחו תחת המקרים או תחת המזל, ואם כן ביום הראשון שחלה אפשר שהיה תחת המקרה והקב"ה הסיר השגחתו ממנו והניחו תחת המזל ויש בכח אחר שמזלו יותר גדול ממנו להריע כחו בשנאתו אותו, אך ביום שני שכבר עבר מזל אחר השולט באותו יום ועם כל זה לא הבריא, אם כן מוכח שאיננו מקרה ומזל, רק הוא בא בהשגחתו יתברך, ואם כן לא יוכל איש אחר לנגוע בו כי בא בהשגחת הבורא, ולכן יותר טוב שיגיד לאוהבו המבקש עליו רחמים מאת ה' ולשונאו שישמח עליו כדי שעל ידי זה ישוב ה' מחרון אפו.

גירסת עין יעקב 'רבא חלש רבא חלש'

מכאן ואילך אמר ליה לשמעיה פוק אכריז רבא חלש. **בעין יעקב** גרס 'פוק אכריז רבא חלש רבא חלש'. והקשה **בבניהו** (ד"ה ואכריזו) מדוע אמר להם דבר כפול, והיה מספיק לומר רבא חלש. ותירץ, כי רצונו שיכריזו לפני בני אדם שיודעים בהם שאוהבים אותו, וגם יכריזו לפני בני אדם ששונאים אותו, ולכן כפל דבריו להודיעם שישימו לב על זאת לעשות כן להודיע גם לאוהבים וגם לשונאים.

מדוע לא אמר שההכרזה היא כדי שאוהביו יבקרוהו

מאן דרחים לי לבעי עלי רחמי ומאן דסני לי לחדי לי. **הריא"ף** (עין יעקב נדרים מ. ד"ה רבא) הקשה, למה לא אמר רבא מכריז כדי שמי שאוהב אותי יבקר אותי, וכמו שמצינו בנדרים (לט:) כשחלה רב חלבו הכריז רב כהנא שחלה כדי שיבואו לבקרו. ותירץ, שאם בשביל שיבקרוהו לא היה צריך להכריז כן בשוק אלא להכריז סתם שחלה, וכמו ברב כהנא שהכריז על רב חלבו שחלה, אבל מה שהוצרך להכריז בשוק הוא כדי שישמחו אויביו ויבקשו אוהביו רחמים עליו.

מה הבדל בין נפילה לכשלון

וכתיב בנפול אויבך אל תשמח ובכשלו אל יגל לבך פן יראה ה' ורע בעיניו והשיב מעליו אפו. **בתולדת יעקב** (ד"ה רבא) הקשה מה נפקא מינה בין נפילה למכשול. ועוד, שהפסוק סיים 'פן יראה ה' ורע בעיניו והשיב מעליו אפו' שהוא כפל לשון, שהיה מספיק לכתוב פן יראה ה' והשיב מעליו אפו וממילא נדע שרע בעיניו. ותירץ, שלשון 'נפילה' הוא שיש לו ירידה גמורה, ולשון 'מכשול' הוא שאין לו ירידה גמורה רק שיש לו איזה היזק בממונו או איזו ריעותא קצת בגופו. ואם כן מה שכתוב 'ובכשלו' היינו או בכשלו, ואות וי"ו היא וי"ו המחלקת. ולפי זה הפסוק במה שסיים הוא פתח, והיינו שהפסוק נותן טעם 'ובכשלו אל יגל לבך', הטעם 'פן יראה ה' ורע בעיניו', ולא שייך על זה לומר והשיב מעליו אפו, שהרי גם חבירו לא נענש בחרון אף, שהרי היה לו רק מכשול. ועל מה שכתוב בתחילת הפסוק 'בנפול אויבך אל תשמח', על זה מפרש הפסוק 'והשיב מעליו אפו' שהרי זה שהיתה לו נפילה הוא משום שחרה אף ה' עליו. ולכן מובן שבנפילה הפסוק אומר 'אל תשמח', ובמכשול אמר 'אל יגל לבך', שלשון שמחה הוא חדוה יותר מלשון גילה, ובנפילה שייך לשון שמחה ובמכשול לא שייך לשון שמחה אלא לשון גילה.

מנין שכל אמורא אמר דבר שלא שמע חבירו

שם. לעיל אמרה הגמרא שאמימר ומר זוטרא ורב אשי אמרו כל אחד דבר שלא שמע חבירו. והקשה **בסמיכת חכמים** (ד"ה אמימר), איך ידע כל אחד שחבירו לא שמע דבר זה, הרי כל השלשה דברים אינם חמורים כל כך. ועוד, שבשלמא הדבר הראשון שייך לכאן שהוא מעניני חלום, מה שאין כן שתי המימרות האחרות אין צורך להביא כאן מה שאמרו, שאין כאן מקומן. ותירץ, כיון שבתחלה שדיבר מענין חלום שיאמר רבונו של עולם לא אמר כי אם שני עניינים הפוכות [כשם שהפכת וכו'] ורפואה, ורפואה נחשב כמו פדויות, אבל שלומות לא הזכיר רק אם אינו יכול לסיים יחד עם הצבור שיאמר אדיר במרום וכו' אתה שלום, אם כן זה מה שחידש האמורא, והיה בטוח שלא שמעו דבר זה, כי בודאי שמעו דברי רבי יוחנן לגבי הטבת חלום בנפשו עגומה שצריך לומר כל השלשה הפוכות ופדויות ושלומות, וכאן חידש שאינו צריך רק שני סוגים, אלא שזה עצמו קשה למה דילג על השלומות מנוסח של רבונו של עולם. וצריך לומר שהוא נכלל בכלל הטבות במה שאומר טבא הוא טבא ליהוי, שהרי עיקר הטעם הוא שהם מורים הטוב, רק צריך לפרט הטוב קודם שיקדמנו פסוק אחר כמו שנתבאר לעיל, אם כן למה יפרוט השלומות דווקא, הרי בהטבות כל הטובות נכלל גם השלום, ולכן התחיל בנוסחא של רבונו של עולם ואמר אם טובים הם חזקם ואמצם שישארו בטובה ולא כפסוק המתנגד. ואפילו שנתבאר לעיל שצריך לומר גם הטבות וגם שלומות, כי השלומות הם החלומות המורים לכאן ולכאן, אבל הטבות הם החלומות המורים על טוב בעצם ואינם משתמעים לשני פנים כלל, כמו שיש הרבה חלומות שאינם מורים כי אם הטוב הגמור, ומכל מקום צריך לפותרם ולהטיב אותם כי חלום שלא נפתר הוא כאגרת שלא נקראת והכל תלוי בפה. מכל מקום האמורא שדילג השלומות סובר שחלומות המורים על טוב הגמור אינם צריכים פתרון שאינו סובר שכל החלומות הולכים אחר הפה, והפוכות יאמר שעל ידי עצבונו מתהפכים ועציבותיה מסתייה, אבל הפה אינו מעלה ואינו מוריד.

והאמורא השני שדיבר על פחד מעין הרע גם קשור לענייני חלום, שבא לחלוק על האמורא הקודם וסובר שצריך לומר שלומות, והטעם לכך שיש כח בפה להרע או להטיב, מן העין שהוא גם כן אבר אחד של אדם ויכול להזיק את חבירו בעין, אם כן גם הפה יכול להרע חס וחלילה. ולזה פתח השני על מי שמפחד מעין הרע, והוכיח שמוכרח שהאמורא הראשון לא שמע דבר זה, שאילו שמע שיש כח בעין להזיק שיש לו להתיירא מעין הרע, אם כן היה סובר גם כן שיש כח בפה להזיק, כי מאי שנא אבר זה מאבר זה, והיה מוכרח גם כן לומר השלומות, ואם כן חידש לו האמורא דבר זה. ובא האמורא השלישי וחידש שלפי שני האמוראים הראשונים נראה שצריך להטיב החלום ברבים מיד, אלא לכל אחד לפי הנוסחא שיש לו, לאמורא הראשון עם שלומות ולאמורא השני בלי שלומות, ולזה פתח האמורא השלישי את המימרא לגבי מי שחלה שלא יגלה ביום ראשון, ולכאורה יש לדקדק למה אין לגלות יום ראשון כלל אף בפני אוהביו, הרי הטעם הוא שלא יגלה בפני כל שלא יורע מזלו, אבל מכל מקום מדוע שלא יגלה בפני קרוביו ואוהביו, כי מה יזיק לו אם יבקשו רחמים מיד ביום ראשון. אלא על כרחך צריך לומר שאינו נכון לגלות אף בפני קרוביו לפי שנראה כמסתפק בדבר ומיד יורע מזלו, ולכן ביום ראשון צריך שלא יחשבהו לכלום עד יום שני שרואה שמתגבר עליו החולי, ואם כן אף לגבי חלום כן שלא נכון הוא לפרסמו מיד אפילו שמביא שלשה שאוהבים אותו, מכל מקום נראה כמסתפק בדבר אם הוא טוב או רע ויורע מזלו, ולכן בפעם אחת לא יגלה כלל ויחשבהו לאין בו ממש, ורק כשהחלום נשנה פעמיים אז יטיבנו ויפתרנו.

ביגיעות מרדכי (ד"ה אמימר) ביאר, ש'לא שמיע ליה לחבריה' היינו דבר אשר לא קיבל מאחר אלא מעצמו הוא אומר זאת, שאם נפרש שאמר דבר שלא שמע חבירו מנין יכול לדעת זה, שהרי כמו שהוא שמע מאחר כמו כן חבירו

קנז. **בכסא** רחמים (בגה"ש ד"ה דסני) דייק מרש"י (שם) שלא גורס פסוק זה בגמרא, שבדברי רבא ביאר דסני לי לחדי לי ומתוך כך ישוב חרון אף מעלי. ועיין תולדת יעקב (שם).

שמע כבר. ומה שהביאה הגמרא את המימרא האי מאן דחליש אפילו שכבר רבא אמר כן כפי שהגמרא הביאה כי הא דרבא, יש לומר שמימרא זו רב אשי אמרה והוא הבין כן מרבא שביום השני אמר לשמשו שיכריז, ומזה למד רב אשי שעד יום שני אין נכון לגלות. ואם כן שפיר גם רב אשי אמר דבר שלא שמע מאחר, שהרי רבא מעולם לא אמר כן, אך רב אשי הבין כן מאמירת רבא לשמשו.

ובפרשת מרדכי (ד"ה דלא) ביאר, ש'לא שמיע לחבריה' הכוונה שחבירו לא סובר כך, ולפי זה יש לומר שמר זוטרא הוא שאמר שהחולם יאמר חלום חלמתי, שהוא לשיטתו בסוטה (לט:) שבשעת נשיאת כפים אומרים העם 'ברכו ה' מלאכיו', וחביריו חולקים עליו שאין להסיח דעת מברכות הכהנים ואין אומרים כלום. ואמימר היה נוהג באמירת הלחשים כמבואר בפסחים (קי.), ולכן היה אומר שיאמר אנא מזרעא דיוסף, וחבריו לא סוברים כן. ורב אשי שסובר בכתובות (סא.) שסומכים על הנס אמר שמי שיחלה ביום ראשון לא יגלה שיסמוך על הנס שיתרפא, וחבריו לא סוברים כן. ואפילו שרבא סובר בפסחים (סד:) שלא סומכים על הנס ומכל מקום ביום הראשון לא הכריז על מחלתו, אין זה משום שסמך על הנס אלא שלא הודיע לרבים, אבל לבני ביתו ודאי הודיע כדי שיחישו לו רפואות, אבל רב אשי אמר שלא יגלה כלל אפילו לבני ביתו כיון שסומכים על הנס[קנח].

כיצד מתפרש הפסוק לשתי פנים

שמואל כי הוה חזי חלמא בישא אמר וחלומות השוא ידברו כי הוה חזי חלמא טבא אמר וכי החלומות השוא ידברו והכתיב בחלום אדבר בו. **המהרש"א** (ח"א ד"ה וכי) ביאר כיצד שמואל פירש את הפסוק לשני פנים, לפי שמשמע בפסוק עצמו שהוא גם לשון תמיהה משום שהאות ה"א של 'השוא' יתירה היא לפי פשטות הפסוק, שבאותו ענין כתוב 'כי התרפים דברו און' ולא כתוב דברו האון, וכן כתוב 'והקוסמים חזו שקר' ולא כתוב חזו השקר, לכן מפרש שמואל שיש חלומות שהם שוא שהם על ידי שד כפי שמבואר בסמוך, אך הפסוק מתפרש גם בה"א התמיהה וכי החלומות השוא ידברו, שהם חלומות שעל ידי מלאך שהרי כתוב 'בחלום אדבר בו'.

בברכת ראש (ד"ה שמואל) ביאר, ששמואל כמה פעמים הראו לו חלום רע כמבואר לעיל שלאדם טוב מראים לו חלום רע, ורגיל בפסוק זה לומר 'החלומות השוא ידברו', לכן לפעמים שחלם לו חלום טוב ונפל פסוק זה ברעיונו אמר זה בלשון תמיהה וכי החלומות השוא ידברו.

בברכת אברהם (ד"ה אמר) ביאר, ששמואל היה מובטח בעצמו שלא מגיע לו רע מן השמים, ואדרבה יבוא לו רק טוב, וכיון שבעצם הפסוק יש קושי, שמאומרו 'השוא', משמע שהפסוק כמתמיה שהחלומות האם שוא ידברו, ומצד שני מזה שכתוב 'החלומות' ולא חלומות, משמע להיפך שהוא כמודיע שהחלומות שוא ידברו. ולזה סובר שמואל שיש שני מינים, מהם שאינם מתקיימים ומהם שמתקיימים, ושני הפירושים בפסוק אמת, ולזה כשרואה חלום רע שיודע שאינו ראוי לו אומר שזהו מהמין שרומז הפסוק שאינם מתקיימים, ובחלום טוב שהוא מהמתקיימים אמר שרומז הפסוק לתמיהה.

בפרשת מרדכי (ד"ה וכי) ביאר, ששמואל דקדק שלא כתוב וחלומות השוא ידברו, שהיה משמע שכל החלומות שוא הם, אלא כתוב החלומות מוכח שיש חלומות שאינם שוא. ולפיכך כשראה חלום רע היה אומר שהם של שוא שהרי כתוב שהחלומות השוא ידברו, וכשהיה רואה חלום טוב אמר וכי אפשר לומר שכל החלומות שוא, שהרי כתוב רק 'החלומות השוא' שמשמע שרק חלק הם שוא, ויש גם חלומות של אמת וחלום זה שראה הוא מהאמיתיים.

בשפתי חכמים (ד"ה אמר) ביאר, שלשון 'שוא' פירושו בחינם, וכמו שתרגם אונקלוס (שמות כ ז) לְמַגָּן, ועוד תרגם (שם) מלשון לשקר, לפיכך כתוב 'השוא' היינו השוא הידוע דהיינו לשקר כגון על עמוד אבן שהוא כסף, ואין הכוונה לחינם שאמר על עמוד אבן שהוא אבן. ומטעם זה שמואל כשרצה לבטל חלומו אמר כלשון הפסוק וחלומות השוא ידברו, וכוונתו לשקר ידברו.

שמואל לרוב ענוותנותו אמר כן

שם. בלמנצח לדוד (ד"ה שמואל) ביאר ששמואל לרוב ענוותנותו היה מחזיק עצמו שאינו אדם טוב, ולכן כשהיה רואה חלום רע בבירור, כדי שלא תזוח דעתו חס וחלילה היה אומר שאפילו שלאדם טוב מראים לו חלום רע, מכל מקום זהו בחלומות הצודקים שעל ידי מלאך, אבל בחלום שלי אולי הוא על ידי שד שאין בו ממשות ולעולם איני צדיק. וכשהיה רואה חלום טוב היה אומר להיפך להוכיח את עצמו, אפילו שהיה מקום לתלות שמא על ידי שד הוא ואין בו ממשות, אף על פי כן לא היה תולה בזה אלא היה אומר שעל ידי מלאך הוא, והרי רק לאדם רע מראים חלום טוב, ושמע מינה שאיני אדם טוב וצריך אני לעשות תשובה[קנט].

מה הכוונה על ידי מלאך ועל ידי שד

רבא רמי כתיב בחלום אדבר בו וכתיב וחלומות השוא ידברו לא קשיא כאן על ידי מלאך כאן על ידי שד. **הרמח"ל** בדרך ה' (ח"ג פ"א) כתב, שהקב"ה חקק שהנפש העליונה תנתק קצת בעת השינה מקישוריה הגופניים, וחלקים ממנה דהיינו עד הרוח יהיו מתעלים ומתנתקים מן הגוף, ורק החלק האחד שהוא הנפש יהיה נשאר עם הנפש התחתונה. והנה החלקים המנותקים ישוטטו במה שהונח להם, ויהיה להם עסק וענין עם הרוחניים, עם פקידים פקידי הטבע[קס] או עם מלאכים ממלאכי החבלה, או עם השדים כפי מה שיזדמן להם, ולפעמים תמשיך הנפש העליונה ותעביר הענין שהשיגה בהשתלשלות עד הנפש התחתונה ויתעורר מזה הדמיון ויצייר ציורים כפי דרכיו, וכבר אפשר שהענין שהשיגה יהיה אמיתי או כוזב כפי האמצעי שעל ידו השיגתהו.

בספר העקרים (לר' יוסף אלבו, מאמר שלישי פ"ח) כתב, שההבדל בין מלאך לשד הוא שמלאך הוא על ידי 'כח הדברי', והיינו מהשגת השכל, וחלומות שעל ידי שד הם מכח המדמה שנובעים מדמיונותיו. וכשיגבר כח הדברי על כח המדמה יראה האדם חלומות צודקים או מראות ישיג בהם מה שלא השיג קודם לכן, וכפי שיעור התגברות הכח השכלי על כח המדמה גם תהיה הכנת האיש לנבואה[קסא]. ואם כן לדבריו כשאמרו שד לא התכוונו אלא כמשל לכח המדמה[קסב]. אלא **שבנשמת חיים** (מאמר שלישי פ"ה) הקשה על זה, שאם נאמר ש'חלומות השוא ידברו' מדבר בחלומות מהרהורי לבו ודמיונותיו, מאי קא משמע לן, וכי לא ידענו שהחלומות מקורם בדמיונות, אלא ודאי ששדים ממש קאמר.

בפתרון חלומות (ח"א שער א פ"ב ההבדל הא' - ההבדל הד') כתב כמה הבדלים בין חלום פשוט לבין חלום שעל ידי קסם: א. חלומות פשוטים הקב"ה משפיע אותם על ידי מלאכים המשרתים לפניו מסטרא דימינא, ועל זה נאמר 'בחלום אדבר בו', אבל חלום הקסמי הוא בא מסטרא דשמאלא באמצעות שידין ולילין, ועל זה נאמר 'והקוסמים חזו שקר וחלומות השוא ידברו'. ב. שאין חלום שאין בו דברי אמת, אחד המרבה ואחד הממעיט, מה שאין כן בחלומות הקסמיים כי רובם או כולם שקרים. והראיה על זה, שבחלומות הפשוטים אמרה הגמרא אין חלום בלא דברים בטלים, שהמובן מזה הוא שכל חלום שיהיה בעולם, החסרון שיש לו אינו אלא שיש בו קצת דברים בטלים, לא שימצא חלום שכולו בטל, אלא ודאי כשם שאין חלום בלא דברים בטלים כך אין חלום בלא דברים אמיתיים, וכן מבואר במדרש (ב"ר סח יב) 'תני בר קפרא אין חלום שאין לו פתרון'. ובחלומות הקסמיים אמר הפסוק (ירמיה כז ט י) 'ואתם אל תשמעו אל נביאיכם ואל קסמיכם וגו' כי שקר הם נבאים לכם' וגו'. ג. החלום הפשוט אינו מיוחס אל רצון החולם כי אינו בא לאדם בבחירתו אלא ברצון השם, אבל חלום הקסמי בא לאדם בבחירתו ורצונו כפי השבעותיו ושאלותיו יבוא לו השד ההוא ומראה לו בחלום דמיונות הרומזים לתשובת שאלתו.

כמה מדרגות בחלום שעל ידי שד

שם. בזוהר (ח"ג ויקרא כה.) מבואר שיש אדם שזוכה בנשמה ויש מי שזוכה ברוח ויש מי שלא זכה אלא בנפש[קסג]. וזה האיש שלא זכה אלא בנפש ולא

קנח. **עיין** עוד בצנצנת המן (אות יח) שהאריך איזה מן האמוראים אמר כל מימרא. **קנט.** **כעין** זה ביאר בדברי תורה (מונקאטש, ח"ח סי' עב) על פי דברי חז"ל (קידושין מ:) לעולם יראה אדם את עצמו חציו חייב וחציו זכאי, והיינו שיהיה בעצמו בבחינת בינוני, ולא יתגאה לומר צדיק אני, וגם לא רשע כמו שאמרו (אבות פ"ב מי"ג) אל תהי רשע בפני עצמך, ולכן בזמן ששמואל ראה חלום רע אם כן חשב שזהו עצת היצר שהראה לו חלום רע כדי שיחשוב כי הוא צדיק מחמת שהראו לו חלום רע ויפול בגאוה, על כן אמר 'החלומות שוא ידברו' כי אין ממש בזה החלום רק דמיון ואין ראיה שהוא צדיק. וכשראה חלום טוב אז לא רצה לחשוב את עצמו לאיש רשע על כן אמר בדרך שאלה. **קס.** **מדבריו** מבואר שהמלאך בחלום הוא אחד מ'פקידי הטבע'. אולם בזהר (ח"א ויחי קפג.) מבואר שהמלאך הממונה על החלומות הוא המלאך גבריאל. ובערבי נחל (פר' וישב ד"ה ויחלום יוסף) בשם מים יחזקאל (פר' מקץ ד"ה ועל השנות) כתב שיש חלום על ידי מיכאל ויש על ידי גבריאל והם חלומות המתקיימים. ובראשית חכמה (שער הקדושה פי"ג) כתב שהחלומות באים על ידי המלאך המלוה בני אדם. וכן כתב בארחות צדיקים (שער האמת) ואחד מהם הוא המלאך מיכאל. ובספר האח נפשנו (לר' אברהם חמוי מערכת חי"ת חלום אות ה) משמע שישנו מלאך נוסף הממונה על החלום ושמו רציצה. ובחכמת הנפש (לר' אלעזר מגרמייזא, חכמת החלום, ג.) כתב שהמלאך הממונה על החלומות הוא שמשיי. **קסא.** **לקמן** (נז:) יתבאר ההבדל בין מלאך לנבואה. **קסב.** **וכן** דעת האברבנאל (פר' מקץ, עמ' שפה). וכעין זה בתשב"ץ (שו"ת, ח"ב סי' קנח) שכתב, וידוע הוא משורשי החכמה החיצונית כי החלומות מהם צודקים ומהם בלתי צודקים, והצודק מהם הוא בהיות כח המדמה אשר באמצעותיו הם החלומות בריא ביצירתו בהרכבתו ובמזגו ולא יעיקהו מזג רע ממזונות מולידים ליחה עבה ושחורה, וכשהוא על אופן זה ילוה אליו הכח השכלי, ובאמצעות כח עליוני השכל הפועל רואה חלומות צודקים. והחלום הבלתי צודק הוא בהיות הכח המדמה בלתי בריא או מפני שורש יצירתו ברוע הרכבתו וברוע מזגו, או מפני מזונות עבים רעי הכמות המולידים אדים עבים שחורים יטרידוהו. עיין עוד שם. וראה גם פרשת מרדכי (לעיל ע"א ד"ה דאוי שמדע). **קסג.** **הדברים** מבוארים בשער הגלגולים לר' חיים ויטאל (הקדמה ב) שבעת שנולד גוף האדם ויוצא לאויר העולם נכנסת בו הנפש שלו ואם יוכשרו מעשיו יזכה ותכנס בו הרוח כשישלמו שנת השלש עשרה שאז נקרא איש גמור. ואם יוכשרו עוד מעשיו מאז ואילך נכנסת בו הנשמה כשיושלמו שנת העשרים. אבל אם לא תיקן את הרוח לגמרי לא תכנס בו הנשמה ויהיו בו נפש ורוח לבד. וכן אם לא תיקן את הנפש לגמרי אין בו רק נפש בלבד וישאר בלי רוח ונשמה וישארו הרוח והנשמה באתר ידוע להקב"ה.

עלה יותר לזכות גם לרוח, הרי הוא מתדבק בצד הטומאה וכשהוא ישן ונפשו יוצאת מן הגוף, אז אותם צדדים הרעים [שדים ורוחות רעות] באים ומתדבקים בו ומודיעים לו בחלום מדברי העולם, יש מהם דברי כזבים יש מהם דברים אמיתיים, ולפעמים מתלוצצים ממנו ומראים לו דברי שקר ומצערים אותו בחלומו. ועל כן הגוים יש מהם שרואים בחלומם דבר אמת [כמו פרעה ושר המשקים] בשביל צד הטומאה שהם מתדבקים בו, וכולם הם רק דברים שיבואו לזמן קרוב. וממשיך הזוהר שבמינים אלו של טומאה יש שלש מדרגות אלו על אלו, מדרגה עליונה שלהם אלו התלויים באויר ואינם יורדים לעולם הזה. מדרגה התחתונה שלהם הם המתלוצצים בבני אדם ומצערים אותם בחלומם ומראים להם דברי שקר לפי שכולם הם מחוצפים ככלבים. ויש מדרגה אמצעית, ואלו מודיעים לאדם דברי עתידות בחלום מהם דברי כזבים ומהם דברים אמיתיים, ואותם דברי האמת הם כולם מה שיבוא לזמן קרוב ועל ידם רואים גם אומות העולם חלום אמיתי. ומבאר הזוהר שאותה מדרגה מאותם החיצונים התלויים באויר שהם עליונים יותר מן השאר, אותו האיש אשר לא זכה אלא לנפש ונפש ההיא רוצה להתתקן לקבל רוח, בעת שינתו יוצא מה שיוצא מאותה הנפש ומתפשט בעולם[קסד], ורוצה לעלות להיכלות הקדושים, אבל אין רוצים להניחה לעלות לפי שעדיין אינה ראויה לכך, עד שהיא פוגשת עם אותם החיצונים שהם תלויים באויר והם מודיעים לו בחלום דברי עתידות, מהם שיבואו בזמן קרוב ומהם שיבואו לזמן רחוק יותר, ובמדרגה ההיא של החיצונים התלויים באויר הולכת הנפש ומתקשרת בחלומו עד שזוכה וקונה את מדרגת הרוח. וכיון שקנה את הרוח, אותו הרוח יוצאת מגופו בעת שינתו ומשבר הרים וסלעים שהם כחות סיטרא אחרא, והוא עולה בין המלאכים העליונים הקדושים שמשם נמשך הרוח, ושם מודיעים לו ויודע מה שצריך לדעת, ולומד דברים הצריכים לו, ובהקיצו משנתו חוזר למקומו בגוף. ואז נקשר האדם בקדושה עד שזוכה גם לנשמה וקונה אותה, וכיון שקנה האדם נשמה היא עולה למעלה למעלה ושומרי הפתחים אינם מעכבים אותה, והיא הולכת ומתפשטת ונכנסת בין אותם הצדיקים הצרורים בצרור החיים ונהנית מזיו העליון[קסה].

ביאור הערוך השלחן מתי הוא על ידי מלאך ומתי הוא על ידי שד

שם. בערוך השלחן (או"ח סי' רכ ס"א) ביאר, שהאיש אשר הוא טהור ומחשבותיו בתורה ויראה וישן שלא במילוי כרס, החלום של איש כזה ודאי יש בו ממש שמראים לו מן השמים על ידי המלאכים השומרים את האדם השלם, כמו שכתוב (תהלים נא יא) 'כי מלאכיו יצוה לך לשמרך', אבל האנשים הפשוטים המשוקעים בהבלי העולם שהם השדים הגמורים השודדים הצלחת האדם האמיתית, והברואים השדים עשויים לכך להזיק ולשדוד ההצלחה האמיתית שוא ידברו חלומותיהם ואין בהם ממש, וכל שכן אותם האוכלים הרבה קודם השינה שהאדים העולים בקרבו יבלבלו הכח המדמה ואין בהם אמיתיות כלל, וכן אם חלם לו רעיונות שחשב ביום, פשוט שהכח המדמה הראה לו מעין מחשבותיו, וכל כאלה חלומות אין ממש בהם[קסו].

באיזה חלום נאמר אין חלום בלא דברים בטלים

שם. בבית דוד (משאלוניקי, יו"ד הל' נידוי וחרם אות קנו, ק:) הקשה מדוע אין חלום בלא דברים בטלים, הרי אם הוא על ידי מלאך כולו ראוי להתקיים, ואם הוא על ידי שד כולו בטל. **וביד דוד** (מהדו"ב, ד"ה ל"ק) תירץ, שיש עוד מין שלישי מהחלומות שאינם לא על ידי מלאך ולא על ידי שד רק שהקב"ה מראה מצד עצמות הנשמה, ובחלום הזה נאמר בו אין חלום בלא דברים בטלים, אבל הגמרא באה לבאר את הפסוק 'בחלום אדבר בו' שהוא מדבר בחלום שעל ידי מלאך והוא כעין נבואה, וחלום זה אינו כשאר חלומות, והגמרא דייקה כן מזה שכתוב בחלום אדבר בו אם כן מבואר שמדובר על ידי מלאך. וכן העמידה את הפסוק 'החלומות השוא ידברו' שמשמע ממנו שכל החלום שוא הוא, ולכן בהכרח מדובר בחלום שעל ידי שד שהוא כולו שוא, אבל שאר החלומות שדיברו בהם לעיל שאין חלום בלא דברים בטלים, שמשמע שמקצתם אמת אינם לא על ידי מלאך ולא על ידי שד.

הרי משמים הראו לו רק פתרון אחד

אמר רב ביזנא בר זבדא אמר רב עקיבא[קסז] **אמר רב פנדא אמר רב נחום אמר רב בירים משום זקן אחד ומנו רב בנאה עשרים וארבעה פותרי חלומות היו בירושלים פעם אחת חלמתי חלום והלכתי אצל כולם ומה שפתר לי זה לא פתר לי זה וכולם נתקיימו בי לקיים מה שנאמר**[קסח] **כל החלומות הולכים אחר הפה**[קסט]. **הבן יהוידע** (ד"ה כל) הקשה, הרי ממה נפשך מן השמים הראו לו אופן אחד דווקא, ובשלמא מה שמבואר לקמן (נו.) בחלומות אביי ורבא אפילו שהיו בנוסח אחד ובלילה אחת יתכן שאביי ראה בשעה אחת ורבא בשעה אחרת, אבל כאן שאדם אחד ראה חלום אחד איך אפשר לפתור בכמה אופנים. ותירץ, שיש להדחק שראה נוסח אחד כ"ד פעמים בכ"ד עתים, ומזל שעה גורם.

בעיני יצחק (ד"ה אמר) ביאר, שרבי בנאה חלם חלום גדול וארוך, והנה בעל הפותר צריך להתבונן בשכלו בכל החלום מה הוא העיקר שבו ומה הוא הטפל ודברים בטלים שבו, וכשבא רבי בנאה לפותר הראשון לא היה יכול לעמוד על כל הוראת חלומו ולכך לא פתר לו רק ענין אחד מכל חלומו. אמנם רבי בנאה הבין מעצמו שעדיין נשארו כמה הוראות בחלומו שלא פתרם ולכך הלך אצל כולם, וכל אחד ואחד פתר מקצת חלומו כפי מה שהבין, עד שבין כולם נפתר כל חלומו, ולכך נתקיימו דברי כולם.

כמה קושיות על מאמר זה

שם. בעקידת יצחק (שער כט) הקשה[קע] ממה שאמר יוסף (בראשית מ ח) 'הלא לאלקים פתרונים', וכן ממה שאמר (שם מא טז) 'אלקים יענה את שלום פרעה', שנראה מזה שפתרון החלומות הוא ענין אלקי, ולא תושג אמיתות החלום רק על איש אשר רוח אלקים בו, וכאן מבואר שהחלומות הולכים אחר הפה, ומשמע שכל פותר יהיה מי שיהיה פתרון החלומות הולכים אחר פיו. ועוד קשה במה שאמרו שהחלום הולך אחר הפתרון, כי מן הראוי שיהיה להיפך שהפתרון ילך אחר החלום כמו שכתוב (שם מא יב) 'איש כחלומו פתר', כי כאשר יחלום החולם כבר נפל בחלומו הצדק אשר יכילהו, ואיך תתחלף הוראות חלום כפי חילוף הפותר אותו כרצונו. ובפרט קשה מה שנראה מהגמרא שיש ביד הפותר לפתור חלום אחד לשני אנשים אשר יחלמו אותו בלילה אחד לזה לטוב ולזה לרע כמו שמבואר לקמן (נו.)[קעא]. וקושיא גדולה מזו ממה שאמר רבי בנאה עשרים וארבעה פותרי חלומות היו בירושלים וכל אחד פתר פתרון אחר, שנראה מזה שענין הפתרון תלוי יותר במקרה והזדמן ממה שיהיה משום חכמה וידיעה אלקית. וכן יש סתירה לכלל שהכל הולך אחר הפה מהגמרא לקמן (מז.) שמביאה פתרונות להרבה מהחלומות, ואם הכל הולך אחר הפותר הנה לא הועילו כלום[קעב].

בפתרון חלומות (ח"ב שער ז פ"א) הקשה, שאם החלומות הולכים אחר הפה הרי אמרו במדרש (ב"ר פט ו) על הפסוק (בראשית מא ח) 'ואין פותר אותם לפרעה', פותרים היו אבל לא לפרעה, שהיו אומרים לו שבע בנות אתה מוליד ושבע בנות אתה קובר, שבע אפרכיות אתה כובש ושבע אפרכיות מורדות בך, ולא מצינו שנתקיימו בו הפתרונות ההם לפי שלא היה אמת מה שהיו פותרים

קסד. **בזוהר** (ח"א לך לך פג.) מבואר שלא כל הנפש יוצאת מן האדם בשנתו אלא חלק ממנה כי נשאר ממנה 'קיסטא דחיותא', וביאר בבית עולמים (חנג, אידרא רבא קלג.) שזו מדה קטנה.

קסה. **מבואר** מהזוהר בזה שהשד מודיע לנפש האדם כאשר חלק מנפשו עולה בשינה לעולמות העליונים, וכן מפורש במדרש תהלים (יא ו) כשאדם ישן יוצאה נשמתו ומשוטטת בעולם והן הן החלומות שאדם רואה, ולפיכך כשאדם ישן קוראים לו כמה פעמים ואינו עונה וכשנוגע בו מיד עונה. אמנם בספר חסידים (סי' תמא) כתב שהשד יורד אל האדם הישן, וזה לשונו אין האדם ישן בחוזק אלא עיניו כאילו הן סגורות וחושב מחשבות כי השד אינו נכנס במחשבה אלא מלחש באזנו מתוך עומק חור האוזן. שאם תלחש בבוקר באוזנו של קטן בעת שישן יהיה נראה לילד בחלומו מעין מה שלחשו באזנו בהקיץ, כך השד מלחש והאדם חפץ להקיץ והשד מנפח לפני נחיריו ופיו, ואין הדעת יכול לשוב לאדם על מתכונתו והוא בדעתו כאדם ער, וכל אלה מחמת שד. ועליהם נאמר (ירמיה כג כח) 'מה לתבן את הבר' כי אין בהם ממש. ובספר הברית (ח"א מאמר יז פי"ג) כותב שפעמים הנשמה יוצאת מגופו ופעמים שהשד מלחש על אוזנו. עיי"ש. וראה בארוכה במנחת יהודה (פתיחה, ריש פר' מקץ).

קסו. **ועיין** בפתרון חלומות (ח"ב שער ג פ"ד נסח הא') שכתב ועתה דבר ה' יקר ואין חזון נפרץ ורוב חלומות הזמן הזה סתומים וחתומים ומבולבלים יותר מחלומות הראשונים ולכן צריך עתה יותר חכמה לפתרון ממה שהיה צריך אז, עד שלכן נשארנו באפילה ואין מבין כוונתם. ובפלא יועץ (ערך חלום) כתב כי על הרוב רובא דרובא שוא ידברו, ובפרט בדור יתום כזה אינו בנמצא איש כזה שתעלה נשמתו לישיבה של מעלה ויגלו לו עתידות כמו שהיה נוהג בקדושים עליונים רבותינו הקדמונים, וגם אין מי שיזכה שיגלו לו עתידות על ידי מלאך רק כח הדמיון פועל מבלי השכל. וכן כתב בתניא (ח"א פכ"ט) עוד ישים אל לבו רוב חלומותיו שהם הבל ורעות רוח משום שאין נפשו עולה למעלה.

קסז. **בחדשים** גם ישנים (ד"ה אמר) כתב שמוכח שהיה גם אמורא שהיה נקרא בשם רב עקיבא, שאין דרך הש"ס להזכיר תנא בלשון 'אמר' כמו כאן, ועל כרחך שהיה אמורא שנקרא בשם רב עקיבא.

קסח. **עיין** ילקוט המאירי (ד"ה לקיים) שלא נמצא כן במקרא, אלא שכל דברי חכמים נחשבים כמקרא. וראה חדשים גם ישנים (ד"ה שנאמר).

קסט. **באור** החיים (בראשית מ ח) ביאר שזה מה שאמר יוסף (שם) 'הלא לאלקים פתרונים' בלשון רבים, שפירושו שימצא לחלום הרבה פתרונים וכולם צודקים.

קע. **הביאו** המהרש"א (ח"א ד"ה שכל) בקצרה.

קעא. **וכן** הקשו בפתרון חלומות (ח"ב שער ז פ"א) וביפה תאר (ב"ר פט י).

קעב. **וכן** הקשה בפתרון חלומות (שם) אלו הפתרונות שכתבו בגמרא (לקמן מז.) ובספרים מתי יתקיימו, שהרי ממה נפשך, אם החולם שתק ולא סיפר את חלומו לבן אדם באופן שלא פתרוהו, נחשב כאילו לא חלמו ואינו כלום, דהוי כאגרתא דלא מיקריא, ואם סיפר ופתרו לו, הרי יתקיים כמו שפתרו לו ולא כמו שפתרה הגמרא או הספר, ואם כן ללא צורך טרחו החכמים לכתוב פתרוני החלומות הואיל ולא הולכים אחריהם אלא אחר הפתרון ואם לא נפתר לא יתקיימו. ולכאורה יש לומר שיתקיימו אותם הפתרונות כשלא סיפרם לאחרים אלא שתק ופתח הספר וראה הפתרון עליהם, ובזה נפתרו מתוך שראה דברי הספר עליו כי מה לי שיפתר על ידי אדם או על ידי הספר, סוף סוף הרי נפתרו, ולפי זה אם לא ראה פתרון הספר וסיפר החלום לאחרים ופתרוהו לטובה או לרעה יתקיים כמו שפתרוהו, ולא כדברי הספר, ואם אחר כך ראה מה שאומר הספר עליו יתקיים גם כן פתרונו, כמו שאמרה הגמרא כ"ד פותרי חלומות שכולם נתקיימו, ואם חלם דבר שלא נכתב בספר, אותו חלום לעולם לא יתקיים עד שיפתרוהו לו. ומכל מקום אף שאפשר לתרץ כן, אחר העיון היטב נראה שאינו נכון שאם כן היה להם לחכמים לכתוב כל הפתרונות שכתבו שיהיו טובים, כדי שכשיפתח האדם הספר שימצא מרגוע לנפשו ויהיו כל חלומותיו של אדם לעולם טובים, ואם כן שוב חוזרת הקושיא למקומה. ובברכת אברהם (להלן נו. ברש"י ד"ה יס) תירץ, שהפתרונות הכתובים בגמרא הינם מוחלטים ואינם תלויים בפתרון הפותר, ומה שאמרו חז"ל שהפתרונות הולכים אחר הפה מדובר בחלומות שאין להם הוראה מסוימת.

לו[קעג]. וכן ישנם חלומות רבים שאדם חולם ופותרים לו מעין חלומו ואינו מתקיים כמו שפותרים לו. ואין לומר שהחלום ההוא בטל ואין לו פתרון שהרי אין חלום בלא פתרון, ואם כן צריך ביאור איך החלומות הולכים אחר הפה. ועוד יש להקשות במה שאמר רבי בנאה שהיו עשרים וארבעה פותרי חלומות בירושלים, שאיך יתכן שחלום אחד בעצמו זה יפתור לו כך וזה להיפך, והלא אם יש שם חכמה, החכמה אחת היא לפותרים ומה שיודע זה יודע זה.

הכותב (עין יעקב ד"ה רבא) הקשה ממה שאמרו לעיל לאדם טוב אין מראין לו חלום רע ולאדם רע מראין לו חלום טוב, ואם הדבר תלוי ברצון הפותר מה יוסיף ומה יגרע כשיהיה החלום טוב או רע. ועוד, שאם כפי הנחה זו שכל החלומות הולכים אחר הפה, קשה מכל בעלי החלומות הכתובים בתורה שבכתב כיוסף ופרעה ונבוכדנצר ואחרים.

ביפה תאר (ב"ר פט י) הקשה מהגמרא לעיל (ע"א) שרב חסדא אמר כל חלום ולא טוות שאינו טוב, וכן חלמא בישא עציבותיה מסתייה וחלמא טבא חדויה מסתייה, וכן חלמא בישא עדיף מטבא וחלמא בישא קשה מנגדא, ואם אין החלום הולך אלא אחר הפה אין פחד ושמחה ועצבות בחלומות, כי מי שיש עמו חלום יאמר אותו לפני אוהביו והם יפתרוהו לטובה ולא יארע לו רע. ואם נאמר שיש כח ביד הפותר לשנות את הידוע בחלום, אם כן קשה ממה שרבא אמר בסמוך שכל החלומות הולכים אחר הפה שהוא רק כשפותר מעין החלום, והרי מאחר שהוא משנה כרצונו מאי נפקא מינה איך הוא פותר. ועוד הקשה [בהמשך דבריו] במה שכתוב (בראשית מא יג) 'ויהי כאשר פתר לנו כן היה', והרי כיון שהחלום הולך אחר הפתרון, אם כן במה נודע כח יוסף בזה שמשתבח בו פרעה שאמר (שם לט) 'אין נבון וחכם כמוך', שאם הכל תלוי בפתרון של הפותר אין חכמה ואין תבונה בדבר.

ומכח כל קושיות אלו חתרו רבותינו **הראשונים והאחרונים** לבאר את מאמר כל החלומות הולכים אחר הפה ונבארם אחת לאחת. אמנם ברוב השיטות מתיישבות רק חלק מהקושיות[קעד].

מזל שעת לידה גורם

שם. תוספות (ד"ה פותרי) כתבו פירש ר"י שמזל שעת הלידה גורם ואין הדבר תלוי בחכמה[קעה]. וביאר **בברכת אברהם** (שם), שמזל שעת לידה שלהם גורם להם שיתקיימו פתרונם או שלא יתקיים, והיינו שנולדו במזל שיפתרו חלומות ויתקיימו[קעו]. **ובתוספות רבינו יהודה החסיד** (ד"ה עשרים) ביאר, שאם היה תלוי בחכמה כמה בני אדם יכולים להיות פותרי חלומות, אלא ודאי מזל שעה גורם שיתקיים החלום אחר הפה[קעז]. **ובתולדת יעקב** (בתוס' שם) ביאר, שהיה קשה לתוספות כיון שהגמרא אמרה ללמדך שכל החלומות הולכים אחר הפה, אם כן למה אמרה הגמרא שהיו כ"ד פותרי חלומות, ומשמע שיותר לא היה, כיון שהולכים אחר הפה אם כן כל אדם יכול לפתור. ולכן ביארו שמה שהגמרא אמרה שכל החלומות הולכים אחר הפה דווקא אחר הפה של פותרי חלומות אבל לא של כל אדם, משום שאין הדבר תלוי בחכמה אלא במזל[קעח].

ובבארות המים (שם) ביאר, שהיה קשה לתוספות שכיון שרבי בנאה ידע מזה שכל החלומות הולכים אחר הפה כמו שהביאה הגמרא מפסוק, אם כן למה לו לילך לפותרי חלומות, יפתרם הוא לעצמו. לזה כתבו תוספות שמזל שעת הלידה גרם לפותרי חלומות שפתרונם יתקיים, ואין תלוי בחכמה שצריך לפתור מעין החלום, שרבי בנאה מסתמא היה יכול לעשות זה רק שלא נולד במזל כזה.

ובצרור החיים (בתוס' שם) ביאר, שהוקשה לתוספות איך אפשר שכל אחד היה פותר בדרך אחרת והיו מתקיימים פתרונות כולם, והלא החלום אינו בא כי אם על דבר אחד. ולזה כתבו שמזל שעת הלידה גורם ואלו פותרי חלומות נולדו במזל לפתור חלומות, אבל בודאי אין תלוי בחכמה שאם כן מסתבר שהיה מתקיים רק אחד מהם[קעט].

ובגביע הכסף (שם) ביאר, שהיה קשה לתוספות למה הוצרך ללכת לפותרי חלומות, היה לו ללכת לחכמים שיפתרו לו. ולזה כתבו שאין הדבר תלוי בחכמה[קפ].

ובמכתב מאליהו (ח"ד עמ' 167, בסוגריים) ביאר את דברי התוספות שמזל לידה גרים, הוא שמה שאדם יכול להבין מן החלום דבר שיתקבל על דעת החולם ויכנס ללבו כאמת הוא מתנת שמים.

אלא שבפתרון חלומות (ח"ב שער ז סוף פ"א) הקשה על תוספות, שהרי בזמן הזה אין איש שיפתור חלומות ויתקיימו כל דבריו, ואם הענין תלוי במזל היה ראוי שימצאו עתה מי שיתקיימו כל דבריהם כמו שהיה בשנים קדמוניות, כי הגלגלים של המזלות חוזרים חלילה לעולם. ואיך אפשר שבימים ההם ימצאו כל כך פותרי חלומות בעיר אחת שיהיה מזלם טוב להתקיים כל דבריהם ככל אשר יגזורו ולא אחד בהם שיהיה מזלו רע, ובזמן הזה אין אחד שיהיה מזלו טוב. לכן הוכיח שם בארוכה שהדבר תלוי בחכמה גדולה ולא במזל[קפא].

וביגיעות מרדכי (בתוס' ד"ה פותרי) כתב, שאין כוונת תוספות שאין תלוי בחכמה כלל, שהרי פרעה אמר ליוסף (בראשית מא לט) 'אין נבון וחכם כמוך', אלא שלא בחכמה בלבד תלוי הדבר אלא אף במזל, כי הרי הרבה יותר מכ"ד חכמים היו בירושלים ומכל מקום פותרי חלומות לא נמצאו רק כ"ד[קפב]. ואם יקשה כיון שרבי אלעזר אמר כל החלומות הולכים אחר הפה ומשמע שתלוי הכל ברצון הפותר, אם כן למה לי חכמה בזה שאף אם אינו חכם יכול לפתור כרצונו. יש לומר שהרי רבא אמר בסמוך שצריך הפותר לפתור מעין החלום, כלומר, בתנאי שיש בכח הפותר להראות בחכמתו שיש בפתרונו מעין החלום ויקובל בעיני השומעים, והפותר שהוא חכם ביותר פותר חלום אחד לשני פנים ונותן טעם הגון לשני הצדדים כבר הדיא לקמן (נו.), ולא דבר מוזר הוא, שהרי אפילו לענין הדין מי שהוא מפולפל ביותר מטה את הדין לשני צדדים כפי רצונו, כמו שמבואר בעירובין (יג:) על רבי מאיר שלא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו שהוא אומר על טמא טהור ומראה לו פנים, על טהור טמא ומראה לו פנים, ובר הדיא מפני שהיה חכם היה נותן טעם הגון לשני פתרונות הפוכים עד שרבא לא הבין באיזה דבריו נכונים ובאיזה אין דבריו נכונים, וזה ודאי אי אפשר באיש שאין בו תורה. ולדברי תוספות צריך שני דברים גם מזל שעת הלידה וגם איש חכם שעליו אמרו שכל החלומות הולכים אחר פה הפותר.

דעת האבן עזרא שדברי רבי בנאה הם דעת יחיד

שם. האבן עזרא (בראשית מ ח) ביאר, שמה שאמר יוסף 'הלא לאלקים פתרונים' היינו כי החלומות שייכים לה', כי הוא יודע העתיד, והראה בחלום מה יהיה למי שירצה, ואם אני אפתור אותו לטוב או לרע, לא יועיל ולא יזיק, ואחר שהדבר כן, אל תחוש שתספר לי חלומותיך. ומה שכל החלומות הולכים אחר הפה דברי יחיד הם.

וביפה תאר (ב"ר פט י) הקשה, שאפילו אם נאמר שדעת יחיד היא היה צריך לבאר היחיד טעם לדבריו, כי למה ידבר היחיד ההוא דברים שאין להם שיעור כפי השכל והפסוקים. ומה גם שהזכירו דבריו בגמרא ובמדרשים, למה ישפכו דיו וישברו קולמוסים לכתוב דברים בטלים. וכל שכן שמכל הסוגיא משמע שהמאמר ההוא נאמר בסתמא דגמרא בלי שום מחלוקת. ועוד, שענין זה נזכר בגמרא בשם רבי בנאה ובשם רבי אלעזר ובשם רבא שפירש דבריו [בסמוך], ובמדרש (שם) מובא מאמר זה בשם רבי אלעזר ורבי יוחנן, ואם כן כמה מהחכמים נזכרים על הענין הזה, ומשמע שאין זה רק דעת יחיד. ועוד, שאם דברי האומר שהחלומות הולכים אחר הפה חולק על האומר שהחלומות מהקב"ה לגלות אוזן אנשים ולהזהירם, אם כן קשה מרבי יוחנן שאמר כאן שכל החלומות הולכים אחר הפה, על רבי יוחנן עצמו שאמר לעיל (ע"א) 'והאלקים עשה שייראו מלפניו' זה חלום רע. וכן קשה מרב חסדא שאמר (שם) כל חלום ולא טוות, והוא עצמו אמר חלמא דלא מיפשר כאגרתא דלא מיקריא, ופירש

קעג. ועיין עוד לקמן (בענין 'מדוע לא נתקיימו חלומות החרטומים לפרעה') ביישוב שאלה זו. **קעד. באיי** הים (אות קכג) כתב וזה לשונו, בפירוש המאמר כל החלומות הולכים אחר הפה שוטטו רבים וכן שלמים, כולם לא מצאו בזה פירוש מספיק שיכלול כל הנאמר בזה בלשון הש"ס בדברי הפותרים, וכבר הומלץ גם על דברי המפרשים 'איש כחלומו פתר'. ובדברי חכמים וחידותם (ד"ה בענין) כתב אמנם לעניות דעתי היא אחת מאגדות הנעלמות מאתנו. ודבר זה כבר רבינו הגדול אמרו הרשב"א בשו"ת שלו (ח"א סי' תח). הובאו דבריו בסמוך. **קעה. אלא** שהמהרש"א (בתוס' שם) כתב שדברי תוספות צריכים ביאור. ובאורים גדולים (זלבי, בדרשות ריש פר' מקץ, י: בהו' הישנות) הקשה, שלמאן דאמר בשבת (קנו.) אין מזל לישראל, אם כן אינו משועבד תחת המזל עצמו וכל שכן שאינו משועבד תחת הפותר הבא מכח המזל, ואפילו תאמר שיש מזל לישראל, וכי איזה כח מזל היה לבר הדיא (להלן נו.) לשלוט על מזל של כל באי עולם להיות עולה ויורד בשביל פרוטה, ורק מי ששילם לו פתר לטובה, אין זה אלא תימה. אלא ודאי שתוספות לא באו לתת טעם לעיקר ויסוד הענין, אלא דווקא להסביר טעם שינוי בר הדיא וכיוצא בו שדיבורו לא שב ריקם יותר משאר בני אדם שדבריהם לא מעלים ולא מורידים, ואף שהחלומות הולכים אחר הפה, וכן פותרי החלומות שהיו בירושלים שנמצאו רק כ"ד פותרים. לזה כתב ר"י שמזל יש כאן וחכמה אין כאן, אמנם טעם שליטת הפותר על החולם חלום לא נודע לנו סיבתו. **קעו. כמו** הסגולה רעה שיש להם לבעלי עין הרע המזיקים בראיית עיניהם את אשר מסתכלים בו, וכל זה נמשך מטבע מחצב נשמתם.

אדרת אליהו (ד"ה פותרי). **קעז. וכן** מבואר בשו"ת מן השמים (סי' כב) ציינו באהבת איתן (על העין יעקב ד"ה כל). **קעח. וכן** ביארו בליקוטי חבר בן חיים (בתוס' ד"ה פותרי), בקמח פסח (אשכנזי, שם), בתפארת שאול (שוחט, שם) ובמי השלח (שם). עוד ביאר בתולדת יעקב (שם), שכוונת תוספות לתרץ שלא יקשה בפסוק שפרעה אמר ליוסף (בראשית מא לט) 'אחרי הודיע אלקים אותך את כל זאת אין נבון וחכם כמוך', וכן נאמר (שם לח) 'ויאמר פרעה אל עבדיו הנמצא כזה איש אשר רוח אלקים בו', ולכאורה קשה אולי יש אחד בסוף העולם שגם יכול לפתור כמו יוסף ולא תלוי כלל ברוח אלקים אלא בחכמה בלבד. לכך פירש ר"י שמזל שעת לידה גורם, ומבואר בילקוט ראובני (פר' מקץ ד"ה רביס שאלו) בשם ר"י אבן שועיב שאין שליטה למזל אלא ביחיד אבל לא לרבים. וחלום של מלך של כל העולם הוא, ומזה מוכרח שזה היה רוח אלקים ולא רק לפי המזל. וכן מבואר בלוית חן (פר' מקץ ד"ה ופרעה חולם). ולפי זה מובנים דברי תוספות שלכן אמר פרעה אחרי שהודיע אלקים אותך וגו' אין נבון וחכם כמוך, שאין להקשות שמא יש אחד בסוף העולם שגם כן יכול לפתור חלום שלו כמו יוסף, שאין שכיח כזה כיון שזה תלוי במזל ואין שליטה למזל אלא ביחיד אבל לא ברבים וחלום של מלך של כל העולם הוא. **קעט. וכן** ביאר בגביע הכסף (בתוס' ד"ה פותרי) באופן ראשון. **קפ. וכן** ביאר בויחי יעקב (בתוס' ד"ה פותרי). **קפא. וכן** כתב באמרי נעם (בתוס' ד"ה פותרי) 'ורבינו [הגר"א] אמר דאדרבה בחכמה תלוי ולא במזל'. **קפב. וכעין** זה כתב בלשון הזהב (בתוס' ד"ה פותרי).

רש"י (שם ד"ה כאגרתא) לא טוב ולא רע שכל החלומות הולכים אחר הפתרון, אלא ודאי שאין בזה מחלוקת. וגם לקמן (נו.) מפתרון בר הדיא על חלומות רבא ואביי רואים שהחלומות הולכים אחר הפה. וגם ממה שלרבי בנאה פתרו כ"ד פותרי חלומות, אם כן אינן דברי יחיד[קפג].

שיטת האברבנאל והעקידת יצחק

שם. שיטת האברבנאל (פר' מקץ עמ' שפו ד"ה ואמנם) **והעקידת יצחק** (שער כט)[קפד] היא שבאמת אין הפותר יכול לפתור כפי רצונו, אלא שיהא הפתרון מסכים עם החלום, שאם פתר מה שנזדמן לו שלא על דרך האמת אין ספק שלא יתקיים החלום, וכדי לפתור את החלומות זקוק הפותר לשני דברים. א. לחכמה, והוא שידע הפותר המְשָׁלִים הנראים בחלומות ועל מי יורו בכלל והרכבות הדמיון שיש בחלום, והחכמה הזאת היתה מקובלת ביד האבות הראשונים, וכמו שרואים שכאשר סיפר יוסף לאחיו החלום אשר חלם מהאלומות, ענו לו 'המלוך תמלוך עלינו' (בראשית לז ח), כיון שהיה מפורסם להם שקִימַת אלומתו תוֹרֶה על המלכות והממשלה, וכאילו גזרו ששם אלומה הוא מלשון 'כל דאלים גבר'. ולכך אמרו התחשוב להיות אלם וגובר עלינו. וכן כאשר סיפר לאביו ולאחיו חלום השמש והירח וי"א כוכבים גער בו אביו ואמר לו (שם לז י) 'מה החלום הזה אשר חלמת הבא נבוא אני ואמך ואחיך להשתחוות לך ארצה', כי מיד שפט יעקב שהשמש היה רמז לאביו, ושהיה הירח רמז לאמו, שכל זה מראה על החכמה שתמצא בפותר החלום. ב. עוד דבר המוכרח בפתרון החלום הוא אומד וההשערה בענין החולם, וצריך להכיר את התכונות של החולם כמו ברפואה שצריך שידע הרופא, כי לא כל החלומות ראוי שיפתרו בשוה אצל כל אנשים, כי הלסטים שחלם שנתלה על הדקל לא יהיה פתרונו כצורבא מרבנן שחלם כן, כי כל אחד פתרונו עמו כפי מעשהו ומלאכתו, זה [הלסטים] פתרונו לצליבה והחכם לְמַעֲלָה ושררה.

ומפני זה מבואר לקמן (נו:) שרבינו הקדוש פתר לבר קפרא כל חלומותיו לטוב כנשירת חוטמו ושנחתכו ידיו ונקטעו רגליו ושימות באדר, וזה כי בעבור שהיה ירא אלקים וסר מרע, שיער רבי שהקב"ה לא יעשה עמו רק טוב. וכן מה שמבואר לקמן (נז.) כל מיני משקין יפים לחלום חוץ מן היין, יש שותהו וטוב לו ויש שותהו ורע לו, ואומרת הגמרא שתלמיד חכם תמיד שותהו וטוב לו, והיינו שהיין אין ראוי שיפתרוהו כפי עצמו אלא בצירוף אל הנושא החולם אותו[קפה]. והשערה זו של פותר החלום היא כח והכנה באדם מתחילת יצירתו, עד שימצא איש יגיד עתידות גדולות בכחו המשער ואיש אחר פחות ממנו. וזה מה שאמר רבי בנאה שהיו ארבעה ועשרים פותרי חלומות וכל אחד פתר לו פתרון אחר ונתקיימו כולם, לפי שהיו בחלום הוראות רבות וישיג הפותר האחד הוראה אחת מהם ויחשוב שיהיה הנשאר מאותו החלום עצמו כולו לבטלה ממותרי הדמיון, והפותר האחר ישער בו הוראה אחרת ויחשוב השאר כולו לבטלה, ובזה הדרך היו כל הכ"ד פותרים מתחלפים בהוראותיהם וכולם מתקיימות[קפו].

ואולם מה שאמרו שכל החלומות הולכים אחר הפה אין הכוונה שכפי מה שידבר הפותר לרצונו יתקיים במציאותו, אלא שכאשר הפותר יפתור לחולם החלום כפי אמתתו והצודק שבו אז החולם יתן אל לבו אותו פתרון וידע ויכיר בקיומו, והשאר גם כן מתקיים גם אם זה לא נודע לפותר, ושאר ההוראות שבאותו חלום שלא נפתרו אף שיתקיימו בהכרח הנה לא ירגיש ולא יכיר בהם החולם לפי שלא קדמה לו ידיעה בפתרונם, ובהכרת קיום החלום והיציאה לפועל הולכים החלומות אחר הפה, ולא שהפה יהפוך אותם כפי הרצון[קפז].

אמנם הוסיף האברבנאל (שם), שגם לאחר חכמת הפתרון וכח ההשערה בו לא יספיקו לפתור החלום כולו על פי אמיתתו, וזה מפני ארבעה דברים:

א. שלא ימלט משיבואו בחלום הצודק דברים רבים ממותרי הכח המדמה, כי כמו שאי אפשר לבר בלא תבן כך אי אפשר לחלום בלא דברים בטלים ויבוא מעורב האמת עם השקר. והנה הפותר לו בחכמה ולא בהשערתו יוכל להבדיל התבן מן הבר, ואיזה חלק החלום שמורה על השפעה שנשפע בחולם ואיזה חלק שאין הוראה בו כלל, ומפני זה פעמים יחשוב הפותר בדברים מהחלום שאין להם ענין ולא הוראה כלל ושהם מכלל התבן ואין הדבר כן ויקצר בעבור זה פתרונו מאמתת ההודעה שנשפעה בחלום ההוא. ופעמים הפותר יבקש ענין לכל פרטי החלום גם למה שאין לו ענין ומשמעות כי הוא ממותרי הדמיון, ויבוא עם זה לנטות מן הענין המכוון בהוראת החלום ההוא בכלל ולפרש הדברים הדמיוניים שאין בהם שפע ממין הדברים המושפעים.

ב. שגם בדברי החלום שהם כפי האמת מְשָׁלִים מורים על עניינים מושפעים יקשה מאד על הפותר השגתם, והאם הענין המכוון בחלום הוא בראש המשל או באמצעיתו או בסופו, ופעמים יהיה ענין אחד מפוזר במשלים מרוחקים ויותר עמוק מזה. ופעם יהיה הכל משל לשני עניינים, וכיון שכן, במה ישיג הפותר ואיך יספיק כחו המשער לדעת ענין המשל ההוא ועל מה יורה.

ג. לפעמים החלום בא במשל ונמשל, ואיך יוכל הפותר להבדיל בין המשל והנמשל, ומחויב הוא שיטעה בזה פעמים רבות, מפני שאת המשל יעשה במקום הנמשל או את הנמשל במקום המשל.

ד. לא תמיד יש בהכרת הפותר את החלומות ופרטי החולם כדי לדעת את אמיתת הפתרון, כיון שכל זה בנוגע לחולם עצמו ולמשפחתו ובעתידות הקרובות, אולם בחלומות שאינם נוגעים לחולם אישית או ביחס לעתיד הרחוק לא מועיל חכמת הפותר לזה.

ולכן כשמצאנו שהיו פותרי חלומות שיאמרו עניינים אמיתיים בשלימות כמו יוסף ודניאל אין ראוי שנחשוב שהיה פתרונם כפי ההשערה והתחבולות, והגדותיהם מורים על כחם, אלא שהיה עניינם באמת ברוח הקודש שהיה מלוה אותם ומאיר עיני שכלם לראות ולהשיג אמת, כי הרוח ההוא כאשר ילוה אל פותר החלום ישימהו להבין בחלומות מהו הדבר המושפע שבהם הצריך לפתרון ומה הם הדמיונות שבו שאין להם ענין בהודעה, ובאותו רוח ישיג הפותר מאיזה מין מהמשלים החלום ההוא ועל מה יורה ואם הענין המכוון הוא בראשו או באמצעיתו או בסופו, וברוח ההוא יבין הפותר מהו מדברי החלום משל ומהו נמשל, וגם אם החלום ההוא ענין פרטי מגיע לעצם החולם קרוביו וארצו ועמו לזמן קרוב או תיכף, או אם הוא כולל למלכיות ולארצות אחרות ולזמנים רחוקים. כי כמו שההודעה הצודקת המגעת בחלום היא מאת ה' כפי ידיעתו, כן פתרונה כשתגיע ממנו תהיה בשלימות גדול מבלי טעות ושגיאה כלל.

שיטת רבי יצחק ברבי ידעיה

שם. הכותב (ד"ה רבא) הביא שיטת רבי יצחק ברבי ידעיה על פי מה שביאר בגמרא לעיל 'כאן על ידי מלאך כאן על ידי שד', שביארו שהאדם המדבר כל היום בדברי תורה ולא ישיח שיחה בטלה ומגונה ממנו אלא רק בחכמת התורה, ידוע עליו שיראה בלילה דברים טובים ומעולים דברי אלקים חיים אשר יגיעו אליו על ידי מלאך של הקב"ה, אשר הוא שולח לו להתראות אליו פנים ולגלות לו סודו על חלומותיו הצודקים, מה שאין כן מי שמדבר כל היום שיחה בטלה ומגונה ויהרהר רע בכל ענייניו, יראה בלילה ההוא דברים קשים המבהילים אותו תחת היותו מהרהר רע ביום בהקיץ, וזה יראה האיש ההוא על ידי שד והשטן המבהילו כמו שהיה מטריד שכלו על זה בהקיץ. וזה גם מה שהגמרא אומרת שאין מראין לו לאדם אלא מהרהורי לבו, היינו שכל מה שיראה אדם בחלום הלילה יהיה לפי מה שיהרהר בלבו ביום. ולפי זה מתבארים גם דברי רבי יוחנן מנין שכל החלומות הולכים אחר הפה, והיינו כל החלומות שהאדם חולם בלילות יקרהו לפי מה שיראה ביום בהקיצו, ו'פֶּה' היינו דיבור, והיינו על כל מחשבות לב האדם שהם יוצאות לפועל על ידי הפה שדיבר ויורה על מה שחשב.

עוד ביאר, שכל החלומות הולכים אחר הפה היינו שהם הולכים אחר המאכל אשר אכל, אם אכל מאכלים גסים ומעופשים יעפשו דעותיו ויבלבלו שכלו. ואם אכל ושבע מן המאכלים הדקים הערבים אל חכו יראה ברעיונו חלומות צודקים וערבים לנפשו, לפי שהמאכל הוא סיבת השינה, בעת עלות העשן מן המאכל אל הראש יקרר המוח ויפול עליו תרדמה, ואם העשן גס יהיו חלומותיו גסים בסיבת המאכל הגס, ואם יהיו מאכלים דקים יראה דברים דקים אלקיים כאילו בנבואה באו אליו, כמו חלום של שחרית שהוא מתקיים כיון שבאשמורת הבוקר נתעכל המאכל וכלה העשן ואז מוחו צלול[קפח].

אלא שהכותב הקשה עליו מהגמרא לעיל (ע"א) חלמא דלא מיפשר כאגרתא דלא מקריא, ופירש רש"י (שם ד"ה כאגרתא) לא טוב ולא רע הוא שכל החלומות הולכים אחר הפה. ואם כן רואים שכוונת אמרם 'אחר הפה' הוא על לשון פותר החלום ולא על חולם החלום. וכן מדברי הגמרא [לעיל] ששאלה על רבי יוחנן שאמר הרואה חלום ונפשו עגומה ילך ויפתרנו, מדברי רב חסדא שחלום שלא

קפג. **ועיין** גם במגן דוד (וזהן, ד"ה כל) שהאריך בדברי האבן עזרא. קפד. **וגם** בפתרון חלומות (ח"ב ש"ו פ"ב ג) הביא שיטה זו. קפה. **ובזה** ביארו את פתרון בר הדיא לקמן (נו.) שמי שנתן לו שכר היה פותרו לטוב ולמי שלא היה נותן לו שכר היה פותרו לרע. ויתבאר שם. קפו. **ועל** כן מצינו לחז"ל שדרשו פתרונות רבים לחלומות שר המשקים והאופים [וכפי שהובא לעיל]. פתרון חלומות (שם). קפז. **ובפתרון** חלומות (שם) הוכיח כן מהגמרא לעיל מי שראה חלום ונפשו עגומה עליו ילך ויפתרנו בפני שלשה. ומקשה הגמרא מדברי רב חסדא שכל חלמא דלא מפרשא כאגרתא דלא מקריא. ולכאורה אם ברשות הפותר לפתור החלום כרצונו, מה הקושיא מרב חסדא, הרי על כל פנים יותר טוב להפכו מרעה לטובה כיון שיש בכחו לעשות זאת משלא יפתרהו כלל ולא יהיה לא טוב ולא רע. ועוד, מה תירוץ הגמרא ילך ויטיבנו, מה צריך הטבה, שכיון שלא פתרו הרי הוא כאילו לא היה ולא חלם כלל ואינו נחשב לכלום ואין צריך הטבה. אלא האמת היא שהפותר אין בידו להפך בזכות החולם כיון שלא מצא לו זכות והחולם אף ששתק יתקיים על כל פנים. וזה מה שמקשה הגמרא כיון שאין ביד הפותר להפך בזכות החולם ועל כל פנים הוראת החלום רע יתקיים מה יועיל הפתרון, והלא טוב יותר שישתוק ולא יודיעו לו בשורות רעות ויהיו בידו שתי רעות הדאגה על העתיד לבוא עליו וקיום החלום, ואם ישתוק לא תהיה בידו אלא רעה אחת שהיא קיום החלום ולא הדאגה. ועל זה תירצה הגמרא 'אלא אימא ילך ויטיבנו' לבקש עליו רחמים ולהתפלל להקב"ה והוא יוכל להפכו ולא אחר, ועיין שם עוד שהוכיח כן. אלא שהמהרש"א (ח"א ד"ה שכל) כתב על דברי העקידה שאין כל הסוגיא מתיישבת לדבריו ואין להאריך כי הוא מובן מעצמו. וכן בפתרון חלומות (שם) הקשה על דרך זו מדברי הזוהר המובא בסמוך (בענין 'שיטת הזוהר') שמוכיח שלפותר החלום יש באמת כח לקבוע מה שיהיה ולא רק לפרש החלום. קפח. **וכן** מבואר בספר הברית (ח"א מאמר יז פי"ג) לפעמים החלומות הולכים אחר הפה ובאים מטבע המזונות שאכל ביום אתמול ומאכל אשר היתה לפיהו.

נפתר כאגרתא דלא מקריא, אם כן שוב רואים שהכוונה לפתרון. וכן קשה מרבי בנאה שכל הפתרונות של כ"ד פותרי חלומות נתקיימו כיון שכל החלומות הולכים אחר הפה. אם כן מבואר שפירוש הולכים אחר הפה הוא על דיבור היוצא מפי פותר החלום ולא על חולם החלום.

שיטת הכותב

שם. שיטת הכותב (ד"ה רבא) היא[קפט], שמציאות החלומות היא לפי שרצה הקב"ה לזכות את יראיו ולהתרות בהם שיחזרו מדרכם הרעה, לכן מביא הקב"ה שיראו חלומות מבהילים כדי שייראו מלפניו, וכדי להנצל שלא יבואו עליהם המקרים רעים אשר ראו בחלומותיהם יצטרך לכל אחד מהם לשוב בתשובה שלמה להתחרט ממעשיהם הרעים שעשו ולעשות מעשים טובים מכאן והלאה, ואלו הם דברי רב חסדא לעיל (ע"א) שחלמא בישא קשה ממלקות, וכן מה שאמר רבי יוחנן 'והאלקים עשה שייראו מלפניו' זה חלום רע, שישוב ויכנע על ידי חלום רע. ולפי זה לאדם טוב מראים לו חלום רע לפי שהוא יתברך מטיב לטובים ולישרים בלבותם ועל ידי חלום מבהיל ישוב מחטאו, ולאדם רע מראים לו חלום טוב לחזק את לב הרשעים, וכן מטעם זה חלמא בישא עציבותיה מסתייה כפי שלמדנו לעיל (שם), כדי שיתעורר לשוב בתשובה בסיבת עצבונו. וכיון שזאת כוונתו יתברך שהאיש הטוב יחלום עניינים מבהילים אין ראוי לחשוב על החלומות ההם שהם גזר דין שלא חוזר, אלא באמת יש כנגדם שתי סיבות המבטלות אותם, האחת, שרוב דברי החלום ועניניו הם בטלים וכוזבים, היינו שלא היה להם שום מציאות, ואף על פי שכן ראה בחלומו, אינם אלא דמיון כוזב לגמרי, שכמו שאי אפשר לבר בלא תבן כך אי אפשר לחלום בלי דברים בטלים. והשניה, שגם החלק שראה באמת ונגזר עליו שיהיה כן יש בו כח לבטלו על ידי תשובה ומעשים טובים, ורב חסדא רמז לשני ביטולים אלו, על הראשון אמר (שם) לא חלום טוב מתקיים כולו וכן חלום רע לא מתקיים כולו וזה מחמת מה שחלקו דמיון. ועל השני אמר חלמא דלא מיפשר כאגרתא דלא מקריא, היינו שכמו שהאגרת שלא קראוה כלל לא יתקיים שום דבר מהכתוב בה, כן אפשר שיהיה חלום זה בלא קיום כלל שיהא בטל כולו על ידי תשובה.

אלא שעדיין קשה שאם רבי יוחנן אמר שכל החלומות הולכים אחר הפה, ואם נאמר שיכול להתבטל לגמרי החלום רע בסיבת פתרון טוב מדוע צריך תשובה. וכן ביאר רש"י (שם ד"ה כאגרתא) במה שאמרו שחלום שלא נפתר הוא כאגרת שלא נקראת היינו שהחלום לא מורה לא טוב ולא רע כיון שכל החלומות הולכים אחר הפה, ואם כן קשה למה יש צורך בתשובה. ולכן צריך לבאר את דברי רב חסדא שחלום שלא נפתר כאגרת שלא נקראת באופן אחר, על פי הגמרא לעיל שביארה את מה שאמר רב הונא לאדם טוב מראים לו חלום רע שהכוונה שאדם טוב אינו רואה לעולם חלום רע אלא אחרים רואים עליו חלום רע, אבל הוא עצמו רואה חלום טוב ועד שלא יקיץ משתכח ממנו כדי שלא ישמח. ועל יסוד זה אמר רב חסדא שחלום שלא נפתר הוא כאגרת שלא נקראת, והכוונה שאם ראובן הוא אדם טוב ויש בידו חטא מיוחד, והקב"ה חפץ להבהילו על ידי חלום כדי שיתעורר לשוב מחטאו, אלא בשביל שרבי ירמיה אמר 'שלא יבהילוך חלומות רעים' אין ראוי שראובן שהוא אדם טוב יראה הוא עצמו החלום, אלא על ידי שליח, כמו שמעון אוהבו שהוא יהיה חולם החלום ההוא הרע על ראובן, ויבוא שמעון ויודיע לראובן שחלם עליו ענין מבהיל באופן כללי, אבל לא יפרש לו יותר כי די לו בהערה כללית הזאת לבוא מיד אצל חכם ויפתרנו בפני שלשה, וכן שעל ידי זה ישים אל לבו לשוב מחטאו, ויתבטל החלום רע שחלם לו שמעון אוהבו ולא ישאר לו שום שארית מהרע המזומן לבוא עליו. וזה הכוונה כאגרתא דלא מיקריא, שאין אומרים לאדם טוב כל פרטי החלום.

ובזה מבוארים גם דברי רבי יוחנן לעיל הרואה חלום ונפשו עגומה עליו ילך אצל שלשה ויטיבו לו, כי הרואה חלום ונפשו עגומה עליו איננו אדם טוב לגמרי כדוד וכיוצא בו רק הוא אדם אמצעי שיש להתרות בו בחלום על ידי עצמו ולא על ידי אחר, ועליו לבקש רפואה למחלתו וללכת לפני אוהבים ויודיע להם צערו בכלל כי חלם חלום מכאיב ומבהיל, ואין ראוי שיפרש להם פרטי החלום כדי שלא ישבר לבו שיראה בעיניו כאילו נגמר הדין ועל ידי סיפורו הוא ככתוב וחתום, וכדי שלא יתייאש מן הרחמים, ראוי שלא יספר חלומו בפרט רק שיהא לעולם כאגרתא דלא מקריא ודי בזה לבטל את חלומו.

ועל פי זה יבואר המאמר 'כל החלומות הולכים אחר הפה', כי לפי מה שנתבאר תיקון חלום רע וביטולו תלוי בעצת חכם הפותר, שאם יפתור חלומו באופן שיפשפש במעשיו ויעשה תשובה וילוו אליו שלשה ויאמרו לו חלמא טבא חזית בודאי תתבטל רעת החלום בסיבת הפותר ומטיבי החלום, שכולם יאמרו לו שהקב"ה טוב ומטיב וייטיב לטובים ומהפך גזר דינו אשר ראה בחלומו מרעה לטובה. אבל אם לא יעשו כן רק יאמרו לו שזה פתרון החלום שנגזר הדין לרעה על פלוני החולם גורמים לו שלא יחזור בו, שהפתרון באופן זה הוא סיבת קיום החלום לרעה כי חולם החלום ההוא לא יעשה תשובה, וזו כוונת המאמר כל החלומות 'הולכים' אחר הפה, והיינו שכמו שהדרך הוא גבול אמצעי ללכת בו אל מחוז החפץ ואיננו לבדו תכלית, כן דברי הפותרים ומטיבי החלום הם גבול אמצעי להגעת התכלית, ובאמצעותם וגם באמצעות סיבות אחרות אשר תלויות בחולם החלום נגיע אל התכלית. ואין הכוונה שהרשות ניתנה לפותר שיעשה כרצונו ועל פיו לבדו יהיה מציאות החלום או ביטולו, אלא שהכל הולך אחר פי הפותר ועצתו אם יכוין את החלום וינהיגו בעצה נכונה[קצ].

שיטת היפה תאר

שם. שיטת היפה תאר (ב"ר פט י ד"ה ואני בעניי) היא[קצא] על פי ארבע הקדמות:

א. החלום הצודק הוא מסיבה אלקית והשגחתו על האנשים כענין הנבואה, וכמו שהנבואה בהשגחה אלקית להודיע לבני האדם העתידות להודיעם אל התשובה או להודיעם ענייני השגחה לתת לאיש כדרכיו. כן ענין החלומות, כי כשלא תספיק הכנת האיש או הדור להודעה הנבואית, אז בחלום ידובר בו לאי זה תכלית מועיל לדור או ליחיד. ב. לא תספיק חכמת בני אדם וטוב ההשערה האנושית להיות שלם במלאכת פתרון החלומות כי אם כשמתלווה לו רוח ממרום, וזה כי אף שחכמת הפותר יסוד גדול במלאכה זו וצריך להשתדל ולחפש פתרון לחולם ולכוונו לחולם החלום ומזגו ומצבו, מכל מקום צריכים אנו לומר ששלימות הפתרון לא יהיה אלא ברוח הקודש. ג. מכיון שהאדם הוא חי מדבר, אזי יש יתרון לבעל הלשון לעשות טובה או רעה בענייני העולם הזה בכח דיבור שהוא שליח השכל, אלא שיתחלפו האנשים בזה בפחות ויותר. ד. כמו בהוראת הנבואות יועילו הרשמים הרומזים אליהם היוצאים לפועל על ידי הנביא, כן יציאת הדבר מפי האנשים וביחוד מפי הנביא יעזור מאד לקיום הדבר[קצב].

אם כן המסקנא היוצאת מהקדמות אלו היא, כי מה' היתה סיבה לגלות האנשים על גזרת רצונו בחלום הלילה, כפי שנתבאר בהקדמה ראשונה. אך לא נשלמה הגזרה האלקית עד שיצא פתרון החלום מפי הפותר כי הוא אמצעי לסייע בקיומו בכח דיבורו להיות הפותר האמיתי, והוא אשר נקבצו בו חכמה ורוח אלקים כפי שראינו בהקדמה השניה, ובכח דיבורו היוצא מפיו יחזק ויקיים את הדבר כמו שנתבאר בהקדמה שלישית. ולא יקשה היות גזרת ה' תלויה עד יפתר החלום, מאחר שגם בדברים נבואיים לגמרי יש יתרון לקיום הדבר בצאתה מפי השלם ועשות הנביא בעניינו רושם כמו שנתבאר בהקדמה רביעית, אמנם ענין החלום מאחר שהוא למטה ממדרגת הנבואה ממש הורידה ה' לידיעה זו מדרגה אחת שלא תתקיים הוראתה כלל עד יכונן הפותר הנאמן אותה וניתן בידו לפרש בו כאשר תשיג יד דעתו ועל פיו יעשה מעשה.

ועל פי זה מיושב מה שכל החלומות הולכים אחר הפה, שלא אמרו אלא בפה דובר דבר דבור על אפניו והוא הפותר שנמצאו בו כל התנאים הנזכרים כמו פותרי החלומות בירושלים, ולכן פתרונו יתקיים מכח מאמרו שהוא כנותן הצורה על ההודעה שבאה בחלום בין שיפתור לטובה או לרעה כל שיסכימו דבריו עם חומר החלום, כי בזולת זה נמצאו דבריו לעצמם גזרה חדשה ורחוקים מלהתקיים, ולכן עצת חכמים לבקש פתרון טוב על הדברים, וכפי שהגמרא לקמן (נו:) אומרת שכשחולם על איזה שהוא דבר יקדים פסוק טוב לפני שיקדמנו פסוק שלא מורה לטוב. והטעם הוא כדי שיפתח פיו לטובה ולא לרעה כי סגולת הדיבור פועל בזה כנזכר. ועם זה לא יקשה לנו מה שעינינו רואות כמה מהחלומות נפתרים ואין הולכים אחר הפה, כי אין שם הפה הראוי לקיימן מצד רוח הקודש או שמא לא ידעו ולא יבינו להסכים הפתרון אל החלום. וגם יבואר מה שחלום אחד נפתר על ידי כמה פותרים בפתרונות מתחלפים ומתקיימים כולם, כמו שראינו אצל רבי בנאה, בהיות הפותרים שלמים בתנאים הנזכרים, ולפי זה דבר גדול דיבר שר המשקים לפרעה בשבחו את יוסף, בהיות החלומות הולכים אחר פיו, לומר שהוא שלם בתנאי הפתרון עד שהחלום יתקיים על פי דיבורו בהסכימו עם חלקי החלום והסכמת בית דין של מעלה לפתרונו[קצג].

שיטת הזוהר

שם. בפתרון חלומות (מ"ב שער ז פ"ג) הביא את דברי הזוהר (ח"א ויشב קפג.) על הפסוק 'ויחלום יוסף חלום ויגד לאחיו' (בראשית לז ה), מכאן שאין לאדם

קפט. **וכשיטתו** הביא גם הפתרון חלומות (שם פ"ג) אלא שחיברה עם שיטת בעל העקידת יצחק.

קצ. **אלא** שהכותב סיים שכל זה עדיין לא יבאר את מעשה בר הדיא. וראה מה שנתבאר לקמן (נו.).

קצא. **וכן** כתב הרמ"ע מפאנו בעשרה מאמרות (מאמר חקור דין ח"ד פ"ט) וכפי שביארו באיי הים (אות קכג) הובאו דבריו בעץ יוסף (ד"ה כפירוש המאמר). וכן ביארו בהכתב והקבלה (בראשית ל לז) ובשלמה משנתו (ד"ה שכל).

קצב. **באיי** הים (שם) ביאר שכל גזירה שעוד לא יצאה מכח אל הפועל באיזה דוגמא וסימן עדיין אין קיומה מוחלט שיהיה, ואפשרי הוא להתבטל, אמנם אחר שיצאה לאיזה פועל ודמיון שוב אינה מתבטלת. ולכן ציוה השם אל הנביאים שיעשו איזה פועל להתלבש בו דברי נבואתם, כדי להגיע קיומם בהפעולה הזאת. ואף אנו בחלומותינו נאמר שאף שהחלום מורה לחולמו איזה גדולה וטובה עדיין אפשרי הוא לשיתבטל עד בוא הפותר האמיתי ופותר אל המכוון האמיתי אשר בו ומוציאו בשפתיו, ועקימת שפתיו בזה הוי מעשה להחליט קיומו, וכפי שהאריך שם בחלומות יוסף.

קצג. **ועיין** דרך אמונה (ד"ה לקיים) מה שהקשה על דרך זה.

לספר חלומו רק לאיש שהוא אוהבו, ואם הוא אינו אוהבו הוא גורם רע לעצמו, שאם אותו החלום מתהפך לאופן אחר על ידי פתרון רע הוא שגרם לסלק או להרחיק קיום אותו החלום כי כל החלומות הולכים אחר הפה. בא וראה שיוסף אמר את חלומותיו לאחיו, ועל כן גרמו לו שיסתלק ויתעכב קיום חלומו כ״ב שנים. רבי יוסי אמר מנין שהשונא גורם רע לבעל החלום, שכתוב 'ויוסיפו עוד שנא אותו', שעל ידי דיבורו של יוסף הוסיפו שונאים ומקטרגים למעלה עד שנדחה קיום חלומו כ״ב שנים[קצד].

ודייק בפתרון חלומות שנראה מדברי הזוהר שיש כח ביד הפותר להפוך החלום מפתרונו האמיתי ולפי הרצון יפתרנו, ולא כמו שנתבאר עד כה שאין לפותר באמת כח לשנות את גזירת האלקים בהבל פיו.

אלא שכתב שאחרי העיון היטב בפנימיות דברי הזוהר הנה באמת גם לדבריו לא ניתן לשנות את הוראת החלום על ידי הפתרון, והיינו שתכלית הודעת החלום היא בעבור השגחה והשמירה, ואם כן כאשר יחלום החולם חלום, אחר שרצו להראות לו בו הטוב הנכון לבוא לו והלך אצל אויבו שיפתרנו לו, ידוע שלבו יטה לפתור לו לרעה, ואף שהחלום נוטה לטובה הוא לא ירצה לומר לו האמת אלא יפתרנו לרעה, ואף שזה אינה סיבה להפך הטובה, מכל מקום כיון שלא ידע הטוב הנכון לבוא עליו לא ישתדל החולם בסיבות העוזרות להביא מציאותו, ולכן אפשר שיאבד הטוב ההוא בענין רע ולא יגיע לו, וגם אם יגיעהו לא יגיע באותו שפע שהיה מגיע אם היה משתדל בסיבות העוזרות לו. ולא עוד אלא שהפתרון הרע אשר פתר לו אויבו יחשבהו לאמיתי וישתדל להרחיקו ממנו ותהיה השתדלותו לבטלה אחר שחשבה לאמיתית, אבל כשילך לאוהבו יפתור לו האמת הן לטוב הן לרע כדי שישתדל לקרב את הטוב ולהרחיק את הרע, ולכן יאמר את החלום רק לאוהבו, שאם יאמר אותו לאויבו הוא גרם לו שיתהפך החלום לפי שיפתרנו לו לרעה ולא יוכל להשתדל ולקרב הטוב, ואולי הטוב ההוא הראוי לבוא לו יתהפך לרע לו בהשתדלו למה שאין צריך כדי להשלים מה שפתרו לו, כל שכן שאויביו היודעים פתרונו הטוב ישתדלו גם כן להרחיקו ממנו.

וזה מה שהביא הזוהר ראיה מיוסף שאחיו גרמו לחלומו להתעכב כ״ב שנים. והיינו שיוסף רצה לדעת פתרון החלום מאחיו בהיותו בשלום עמם ורצה שישמעו דבריו, והם הכירו פתרון החלום, ומפני שהיו שונאים אותו היו רוצים לפתור לרעה, ולזה תיקנו כוונתם כיד האפשר להבילו ולומר שאינו חלום צודק, ויוסף הצדיק בתום לבבו ובנקיון כפיו חשב שאחיו הנאמנים אמרו לו אמת בכל דעתם, ולזה לא השתדל בסיבות העוזרות מציאות הטובה שהורה החלום, ואדרבה אחיו השונאים אותו ויודעים אמיתות פתרונו הטוב הקריבוהו אל הצרות שנתרגשו לבוא עליו עד שנתרחק ונתעכב מלהתקיים כ״ב שנים, כי לולא כן לא היה מתעכב כל כך מלהתקיים.

שיטת העיון יעקב

שם. בעיון יעקב (ד״ה בענין) ביאר[קצה], שאין כח ביד הפותר לשנות את החלום אלא הביאור שכל החלומות הולכים אחר הפה הוא שאם הנחלם שומע דברים מהפותר ונכנסו דבריו באזניו שדבריו נשמעים לו, כיון שלדעתו בודאי כיון אל פתרון החלום ונתאמתו דבריו בעיניו מן השמים לפי שכיון אל האמת שיהיה כן, ולכך כ״ד פותרי החלומות כולם נתקיימו לפי שנכנסו ונשמעו דבריהם להחולם[קצו]. ובזה ביאר מה שפתרון החרטומים לא התקיים לפי שלא נכנסו דבריהם לאזני פרעה, מה שאין כן יוסף לפי שהיה ירא אלקים, שכתוב (שם מב יח) 'את האלקים אני ירא', וכל הירא את דבר ה' דבריו נשמעין כמבואר לעיל (ו:), ובר הדיא ושאר פותרי חלומות אף שאינם יראי אלקים, מכל מקום לפעמים מצד החכמה או מצד החן או מצד המזל נכנסו דבריהם באזני החולם וידעו לפתור החלומות.

שיטת המהרש״א

שם. שיטת המהרש״א (ח״א ד״ה שכל)[קצז], שמה ש'אין החלומות הולכים אחר הפה' הם כפשטן וכמשמען, כי יש לפעמים לחלום אופנים הרבה לרעה ולטובה מעין החלום, כמו שאמר רבא [בסמוך] שהכלל של אין החלומות הולכים אחר הפה הוא כאשר הפותר פותר מעין החלום, ובזולת הפתרון אפשר שהוא לא טוב ולא רע, כמו שאמר רב חסדא לעיל (ע״א) חלמא דלא מיפשר כאגרתא שלא נקראת, ופירש רש״י (שם ד״ה כאגרתא) שהחלום הוא לא טוב ולא רע, שכל החלומות הולכים אחר הפתרון. ויותר מזה שגם החלומות שפתרונם הקרוב ברור לטובה אפשר שישתנה לרעה על ידי הפתרון כמו שמבואר לקמן הרואה באר בחלום ישכים ויאמר באר מים חיים, כי זה מראה על חלום טוב, קודם שיקדמנו פסוק אחר (ירמיה ו ז) 'כהקיר ביר מימיה', ועל ידי זה יתהפך לרע. ואין זה דבר זר לקבל, כי כמו שמצינו שיש כח בנפש האדם לפעול בעינו לטוב כמו שכתוב (משלי כב ט) 'טוב עין הוא יבורך', וכן בהיפך ברע עין כמו בלעם, כך בדיבורו הקל אדם יכול לפעול כך או כך, כמבואר לעיל (ז.) אל תהי ברכת הדיוט קלה בעיניך, וכן במגילה (כח.) אל תהא קללת הדיוט קלה בעיניך, וכן הוא הדבר הזה שניתן כח לפה להוליך את החלום כפי פתרונו אם הוא מעין החלום[קצח]. ולפי מהלך הסוגיות שלשה מיני חלומות הם. האחד שהולך כולו אחר הפה, ובלא פתרון אינו לא טוב ולא רע, ובחלום כזה אמר רב חסדא שחלום שלא נפתר הוא לא טוב ולא רע אלא על ידי פתרון. וכן מה שאמר רבי בנאה בכ״ד פותרי חלומות וכל מה שמבואר לקמן שבר הדיא פתר החלום לטוב ולרע, זה החלק מהחלומות שעל ידי שד שהוא שוא בזולת הפתרון. והחלום השני שיש לו פתרון קרוב לאמיתי ויתקיים בלי פתרון, אמנם ישתנה על ידי פתרון אפילו מטוב לרע ומרע לטוב כמו שנתבאר לגבי הרואה באר בחלום, וכחלום כזה היו גם החלומות של שני סריסי פרעה אשר חלומם האמיתי היה על העתידות כמבואר בחולין (נג.), וזה החלום שעל ידי מערכת השמים. והחלום השלישי הוא חלום אשר אין לו פתרון כי אם האחד האמיתי ואינו משתנה כלל כחלום יוסף הצדיק והוא על ידי מלאך, כמו שכתוב 'בחלום אדבר בו'. ומה שמתענים על קצת חלומות לפי שאפשר שהוא על ידי מלאך ולא ישתנה בפתרון אחר כי אם בתשובה ומעשים טובים[קצט].

שיטת החפץ ה'

שם. בחפץ ה' (להלן נו. ד״ה בר הדיא) ביאר[ר], שיש כמה מלאכים המשוטטים בעולם, ובצאת נשמת האדם על ידי שינה הם פוגעים בה ומודיעים לה או מקרים אותה איזה פסוק וכדומה, ואותו החלום אין בו ממש כלל, כי לא יודיעוהו שום נבואה כי אם כנזכר הם מראים לו או מקרים אותו כמראה החלום, והנפקותא של החלום הוא שכאשר יעור משנתו ויבוא הפותר ויפתור אותו לאשר יכשר בעיניו ויחשיב זה האדם לחלום, אז יש להם לאותם הרוחות לשלוט בו ולקיים כאשר פתר להם כי הוא השליטים עליו בעשותו ענין מהחלום ומחזר אחר פותר לו ולכן הורע מזלו, או להיפך לטובה שהמלאכים יצליחוהו במעשיו ויהיו לו לעזר. ואם כן זו הכוונה כל חלום שלא נפתר כאיגרת שלא נקראת, היינו שאין שליטה שיתקיים דברי בעל החלומות אלא אחר שיפתר, וזהו ביאור כל החלומות הולכים אחר הפה, שהרי העיקר הוא הפה איך פתר לו הפותר.

שיטת הנחלת דוד

שם. הנחלת דוד (דרוש ג ד״ה אולם) ביאר, שכל פותרי חלומות שהם לא מבני ישראל פתרונם הוא על פי מערכת ההנהגה הטבעית, ועל כן מאמינים בחוזים בכוכבים, ולצורך חזיונם מההכרח להם לדעת את יום הולדת האיש והשעה ולכוין הרגע דקה מן הדקה אחד מיני אלף מרגעי רגעים אשר השעה מתחלקת עליהן, אז ידעו בצמצום בכח המזל אשר שלט עליו באותה שעה

קצד. **וכתב** עוד הזוהר (שם), שכל חלום שהוא כראוי בא על ידי מלאך גבריאל, ועל כן אין חלום שלא יתערבו בו דברי שקרים, ולכן כל חלום מקצתו אמת מצד הקדושה ומקצתו שקר מצד אחיזת הקליפות, ולפי שיש בחלום אמת ושקר, לכן כל החלומות שבעולם הולכים אחר פתרון הפה, וזה מה שכתוב 'ויהי כאשר פתר לנו כן היה' הרי שנתקיים החלום כפי הפתרון, ולכן צריך החלום לפתרון טוב. ובמכתב מאליהו (ח״ד עמ' 166) הקשה מה ענין בין זה שבחלום יש שקר ואמת לזה שהולך אחר הפה. וביאר, שהעתידות שמראים לאדם בחלום הם דבר סתמי וכולל צדדים לכאן ולכאן והאדם יכול לקובעו לצד אחד על ידי הרגשת לבו ודיבורו ובזה הוא כאילו פוסק דינו על עצמו, וכך הוא גם כשפותר לו אחר. ומכיון שהדברים מעורבים באמת ושקר ויש כמה צדדים ואין הכרע לכאן או לכאן הדיבור מכריעו והלב מחליטו. ועיין באור החיים (בראשית מ יח) על מה שיוסף אמר לשר המשקים (שם) 'זה פתרונו', טעם אומרו כן בפתרוני החלומות, נתכוין להשליט הדיבור של הפתרון על המחשבה, שבזה החלומות הולכים אחר הפה, כי המחשבה מתהפכת כפי הדיבור השולט עליה, ודווקא אם יאמר 'זה פתרונו' שבזה משליט הדיבור. קצה. **וכן** כתב החיד״א בחומת אנך (פר' מקץ אות ג) בתירוץ ראשון. וכעין זה במגן אבות לרשב״ץ (אמונות ודעות ח״ג פ״ד ד״ה ולפי אלו, עמ' 483 בהו' החדשות) ובמכתב מאליהו (ח״ד עמ' 167). קצו. **בפתרון** חלומות (בתחילת ההקדמה) כתב שירושלים הוא מקום השפע האלקי וכל שכן בהיות שכינת ה' וארון בריתו בתוכם שהיו נמצאים שמה כל כך פותרי חלומות מהשלימות שזכר רבי נהוראי. קצז. **וכן** כתב הכתב והקבלה (בראשית מ ח). קצח. **כעין** דברים אלו מבוארים בתשובות הרשב״א (ח״א סי' תח) שנשאל על חלומות אביי ורבא לקמן (נו.) שבר הדיא פתר לטובה ולרעה, וכי גזרת הכל תשתנה בעבור פתרון בר הדיא. וענה לו שזו שאלה פילוסופית שתולים הכל בטבע הנוהג, אך לפי הנראה מן הכתוב והסכמת חכמי התורה אינו כן, אלא יש בכל דבר או סגולות או דברים נעלמים שלא נתבאר לנו עתה סיבותם. והיא שאמרו (מו״ק יח.) ברית כרותה לשפתים. ואמרו (כתובות סג:) הוי כשגגה היוצאה מלפני השליט ורב יהודה נפטר וכאלה רבים, וזו היא המניעה בקללה והרצון בברכה, וכן אמרו אל תהי ברכת הדיוט קלה בעיניך, ואם נמשך בזה אחר הטבע מה תזיק הקללה ומה תועיל הברכה, יקללו המה והשם יברך, ואמרו אל יפתח אדם פיו לשטן. וגם חכמי הפילוסופים אינן יכולים ליתן טעם לסגולות לעין כל בעשבים ובאבנים כאבן שואבת הברזל והברזל ישוטט על פני המים ולא ינוח עד שיהו פניו אל פני הסדן, היש מגיד טעם בזה אל חכמיהם, ואם כן פתרון החלומות כאחד מהם. וכן מבואר בספר המאורות (להלן נו. ד״ה ויש שאומרים). וכתב במעון הברכות (ד״ה כל), ומזה מוסר השכל לכל אדם לשמור פיו ולשונו היות החיים והמות ביד הלשון ובדיבורו של אדם להטות אם לרעה אם לטובה, ומענין פתרון חלומות נראה מוסר לאדם לשמור פיו ולשונו ולהרחיק עצמו מהסָכָל אשר ירבה דברים, וברוב דברים לא יחדל פשע לגרום חס וחלילה על ידי דיבורו, אחר שנתברר כי מילולו ודיבורו ענין גדול וכחו בפה. ועיין עין ישראל (ד״ה שמואל) בארוכה. וראה עוד במכתב מאליהו (ח״ד עמ' 166). קצט. **ועיין** דרך אמונה (ד״ה לקיים) מה שהקשה על דרך זו. ר. **וכעין** זה ביאר באורים גדולים (זאבי, בדרשות ריש פר' מקץ ד״ה ואשר).

ובאותו רגע עת צאתו לאויר העולם ובאיזה מצב היה המזל עומד אם בגובה ואם במורד, וממנו יקחו לשפוט לפי מהלך המזלות את אשר יקרה לאיש ההוא בארץ בימי חייו. אמנם כיון שהוא דבר בלתי אפשר לכוין בצמצום נפלא עת ורגע מולדתו, לזה יתחכמו לדעת משפט האיש ואת שיחו ומנהגו במדותיו וכחותיו הטבעים כענין הרוגז והרצון העצב והשמחה, כי ממנו יקחו לשפוט על רגע עת הולדתו, יען כי כחות המזלות הן המה פועלים בכחות הטבעים ברגע ההולדה, ויוכלו לשפוט את כח המזל אשר שלט עליו בעת וברגע ההולדה, וכגון אם הוא כועס ומתרגז ומתקצף ידעו כי מזל מאדים שלט עליו בעת ההולדה. אמנם גם זה הוא דבר הנמנע בהחלט לדעת את כחות הטבעים ברגע ההולדה, כי אף אם לפי ממשלת המזלות חייב האדם להיות איש מתרגז ומתקצף, אולם כאשר יגדל וישכיל ויראה פחיתות המדות האלה ורוע ערכן הנה יתגבר בשכלו עליהן להסירן מעל פניו ואם כן שוב לא ידעו על פי המזלות. ולזה יכוונו הפותרים לדעת על ידי החלום הכחות הטבעיים הנטועים בנפש האנושי, להיות כי החלום הוא משולל מהשכל ורק כח הדמיון פועל בהרכבתו על ידי אדים ועשן העולים למוח, ולזה פועל פעולתו כפי הטבע האמיתי ההחלטי בלי שום התערבות דבר זולתו. ולזה יש אנשים מתחלפים במיני חלומותיהם כי יש אשר ימלוך בחזיון לילה ובחזקתו וגובה לבו יעור והנה חלום. וכן יש חולם שהוא מתחכם ויאספו אליו תלמידים, וכשמקיץ רואה שזה רק חלום. ויש מי שנדמה לו בחזיונו כי הוא מתגבר על אויביו, ויש מי שחולם שהוא מת בחלום וכן שמכים אותו, ומחלומות אלו יקחו לשפוט את משפט כחותיו הטבעים הנטועים בהרכבתו, ומהם יקישו לשפוט על המזל אשר שלט עליו ברגע מולדתו, וממנו יפיקו במצב המזל בעת החלום והתגברותו, ולזה יפתרו לו חלומו לפי משפט מהלך המזל ההוא ועמידתו.

אלה הן קצות דרכי הפותרים ועליהם נאמר כל החלומות הולכים אחר הפה, יען כי פתרונות כאלו עיקר יסודותם הוא לפי המחויב מפאת מערכת צבא השמים והכוכבים. אמנם הוראת החלום המורה על הוראת המזל אינה הוראה מוחלטת ואפשר להפכה לכאן ולכאן, רק שנשאר קצת מקום להוראת המזל, כמו שאמרו חז"ל (ילקוט שמעוני שמות סי' שלג) על הפסוק 'ראו כי רעה נגד פניכם' (שמות י י) שנהפך לדם מילה. וכן מבואר בגמרא בשבת (קנו.) שמי שנולד במאדים יהא אדם שופך דמים, ואמר רבא או טבח או מוהל, כי גלגל המזלות כל הכחות והדברים והפעולות המסתעפים ממנו הם דברים הפכים ומתנגדים אלה את אלה, כי הנקודה שבגלגל המורה על השלום הנה הנקודה הנגדית הנצבת לעומתה מורה על מלחמה, וכן השובע והרזון המות והחיים, ולזאת יוכלו להפך כל הוראות המזל אל הנקודה הנגדית, ולכן אמרו חז"ל כי כל החלומות הולכים אחר הפה, כיון שהוראת החלום המורה על המזל אינה הוראה מוחלטת, לכן יועילו מאד מבטא השפתים להגביר הצד האחד על שכנגדו, כי אחרי אשר שתיהן שקולות ועומדות על קו השוה ינטו לכאן ולכאן, ועל אלה אמרו (מו"ק יח.) ברית כרותה לשפתים. וזה מה שמבואר לקמן (נו.) שבר הדיא פתר את כל החלומות לאחד טוב ולאחד רע.

ואם כן מה שנתבאר כי פותרי חלומות על דרך זה הנה מההכרח להודיעם ראשונה את משפט החלום ופרטי סיפוריו ומתי היה אם בתחילת הלילה או בסופה, בתחילת החודש או בסופו ומהות האיש החולם טבעו ואיכותו וערכו והתנהגותו. ועם כל זה יתכן שפותר החלום לא יצדק, כי אחרי שמשפט הפתרון הוא נולד מסיפורי החלום וזמן הוראתו, אם לא ידייקו בפרטי החלום הנה התולדה הנמשכת ממנה היא כוזבת ושקר מוחלט, ולכן אף שיקרה באיזה פעם שיכוין אל נקודת האמת עם כל זה יסתער רוחו בקרבו ועשתונותיו יתהפכו האם צדק במשפטו או לא. לא כן משפט הפותרים מפאת הערה אלקית ושפע נבואי כענין יוסף ודניאל כי הם לא ישפטו מספורי החלום רק כי ידעו כל זה מעצמם יען כי עמדו בסוד ה' וידעו מה החלום גם הפתרון הכל מפאת הערה נבואית, ולכן דניאל פתר את החלום לנבוכדנצר מה שכל החרטומים לא הצליחו.

שיטת האגדת אליהו

שם. באגדת אליהו (מאזמיר, ירושלמי מעשר שני פ"ד אות ג) ביאר, שגזירת ה' יתברך במה שמורה לאדם בחלומות בין לטוב בין לרע מתקיים על כל פנים, ופותר החלום יכול להופכו לטוב מרע ומרע לטוב כפי פתרונו, שכל החלומות הולכים אחר הפה. והענין הוא, שכשמראים לאדם חלום רע הוא מטעם שחייב על פי דין לבוא עליו אותו רע המראים לו בחלום, שעל ידי כך מעוררו אל התשובה כדי לבטל מעליו הרעה שמראים לו שעתיד לבוא עליו. וכשחולם החלום הרע ילך אצל פותר שיכול לפותרו לטוב. דרך משל אם מורים לו בחלום שעתיד לבוא לידי עניות על חטאיו, ופתרו אותו לטובה שעתיד להעשיר, מתקיים הפתרון שמעשיר, אמנם באותו עושר עצמו מתקיימת גזרתו יתברך שהראה לו בחלומו ליסרו על חטאיו, כגון שעל ידי אותו עושר מתגלגלים עליו כמה רעות, וכמה פעמים מסיבת העושר יוצא מן העולם בלא עת. וכן אם הוא צדיק והראו לו חלום שעתיד להיות עשיר על צדקותו כדי שיתענג בזה העולם על מעשיו הטובים שעשה ושעושה, והפותר פתרו לרעה שלא יעשיר, יתקיים פתרונו שאינו עשיר, ומכל מקום תתקיים גזירתו של הקב"ה שנראה לו בחלומו להיות עשיר, כיצד, שנותן בלבו לשמוח בחלקו ואין עושר גדול מזה, שהרי מה מועיל העושר לאדם אם אינו שמח עמו. וכן בכל החלומות על דרך זה שמתקיים החלום שמראים לאדם אם טוב ואם רע, ומתקיימים גם כן דברי הפותר המהפכו.

וטעם הדבר שעושה הקב"ה שיתקיים גם כן דברי הפותר להיפוך החלום מטוב לרע ומרע לטוב, שכיון שמה שמראה הקב"ה לאדם חלום רע הוא כדי שישוב בתשובה, וכדי שלא יקשה בעיניו איך בוידוי דברים אני מתכפר, שאיזו ממשות ומה כח יש בדברים להשיב האף והחימה מעליו כפי מה שמורים לו בחלום, וכן אם מראים לו חלום טוב להראות לו הטוב העתיד לבוא עליו על צדקותו, אל יקל בעיניו אם יתגאה עם הטוב ההוא ויאמר כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה, או להרים בקול על חבירו בגאוה ובוז, ויאמר שלא יחשב לו לעון להסיר הטוב מידו, כי מה ממשות יש בדברים שדיבר, שהרי בדיבור אין בו תפיסה ולא ממשות, אם כן מה כח יש בדיבור להפך הטוב לרע. ולזה נתן הקב"ה כח בפותר החלום להופכו, לומר צא ולמד מפותר החלום עצמו שעל ידי דיבור הפתרון אפילו שאין בדיבור ממש עם כל זה עושים פעולה להפך החלום מרע לטוב והדבר נהפך. ונמצא שיוצא לימוד גדול לחולם החלום הרע שיתודה לבטל מעליו רוע החלום שהראו לו, ואל יאמר מה ממשות וכח יש בדברים להפוך הכעס לרצון ולרחמים. ובזה מיושב גם מה מועיל למראים חלום רע כיון שיש כח ביד הפותר להופכו לטובה, שאין הכי נמי שמתקיימת הטובה כאשר פתר לו, אלא שאותו טוב נהפך לו לרועץ ומתקיים מה שחלם מהרע, כי הכל כפי הכנת המקבלים, כחולה הזה שטועם הדבש ובפיו נהפך למר, וכפי האמת הדבש מתוק אלא רוע החולי מהפכו בפיו למר.

ובזה גם מובן מה שאמר יוסף 'אלקים יענה את שלום פרעה', שנראה שפתרון חלומות הוא ענין אלקי, ובמאמר כל החלומות הולכים אחר הפה משמע שכל אחד יכול לפתור, והתירוץ לכך, אמת כי אמיתתו של הפתרון לא תושג אלא על פי ענין אלקי, אבל כפי המושג מפשוטם של דברי החלום שאם מבין רע כפי דעתו יכול להחליפו לטוב בפתרונו, ומתקיימים שני הדברים, המושג לאיש אשר רוח בו ומה שהבין הפותר והחליפו. ומה ששיבח פרעה את יוסף על הפתרון משום שראה אמיתת הפתרון ופתרו על אמיתתו, ובאמת אם היה פותר פתרון אחר היה מתקיים מה שפתר ומה שהוא אמיתת החלום שרצו להראות לו מן השמים בכלל. וכן ברבי בנאה שאמר שכל הפתרונות התקיימו בו, לא שמפני זה לא נתקיים מה שב[illegible]חנו להראות לו מן השמים, שאם אחד מהפותרים כיון למה שהראו מן השמים אין קושיא שהרי נתקיימו כולם, ואם לא כיון מכל מקום בכלל איזה פתרון מהן כלול מה שהראו לו מן השמים, דרך משל, אם חלם ענין עושר ופתר לו עניות, בעניות עצמה כלול העושר שעושה הקב"ה שישמח בחלום כמו שנתבאר.

וגם מה שהגמרא קבעה פתרונות לכמה מן החלומות אין קושיא, לפי שאם החולם יחלום איזה מהם והפותר יחליפנו מרע לטוב או הפוך שניהם יתקיימו, כי הפתרון המפורש מחכמים נכלל במה שהחליפו הפותר. וכן לא קשה מה שלמדנו שלאדם טוב מראים חלום רע, שכיון שהפתרון כפי רצון הפותר מה יוסיף ומה יגרע כשיהיה החלום טוב או רע, שהנה לאדם טוב מראים חלום רע כדי שיצטער וינכה לו מאיזה חטא שבידו, ואף שהפותר יפתור לאדם טוב חלומו הרע לטוב, מכל מקום מאותו טוב שיתקיים בו ימשך ממנו צרה כדי שעל ידי זה ינכה לו מחטאו, באופן שמתקיים בו החלום הרע גם כן.

שיטת הערבי נחל

שם. בערבי נחל (פר' מקץ ד"ה ומה שאמשוב) ביאר, כי ידוע שעוף השמים יוליך את הקול, כי מוליך קול הגזירה לזה העולם הן לטוב והן להיפך, וכל זמן שעדיין הדיבורים עומדים בשמים אין נעשה פתגם הגזירה בארץ, ובימים הקודמים נעשה זאת על ידי הנביאים שהם המשיכו הדיבורים ההם מלמעלה. והנה החלום הוא נבואה קטנה, ועל ידו ירדה הגזירה ההיא לארץ, ולכן על פי הרוב קרוב לבוא פתרון החלום כיון שכבר ניתך ארצה הגזירה ההיא ומודיע השם יתברך זאת לאדם כדי שיתקן מעשיו ויהיה לו איזו זכות להנצל. אכן מאחר שקרובה הגזירה לבוא ואין לו פנאי לתקן, לזאת עשה ה' בארץ שעל ידי פתרון הטוב יבוא לו טוב לעת עתה, ואף על פי שדבר אלקינו יקום וסוף שיבוא על האדם הפתרון האמיתי של החלום אם לא יתקן מעשיו, מכל מקום על ידי שנמשך הזמן יהיה לו פנאי לבקש זכות לינצל.

שיטת הבית יעקב

שם. בבית יעקב (היכסר, ד"ה לקיים) ביאר, שבאמת החלומות שוא ידברו והם באים רק כדי לפשט עקמומיות שבלב, ולכן יעצו חז"ל להטיב החלום בפני שלשה כי כאשר יאמרו לו כי החלום הוא הבל הבלים אז רוחו יאמץ ושב ורפא לו. ומה שכל החלומות הולכים אחר הפה, היינו שכל פותר חלום יוכל לפתור כאות נפשו, והחולם ימצא בפתרונו כאשר יאמין בדברי הפותר ובהמשך הזמן ימצא החולם סעד לדברי הפותר, ולמשל כאשר יחלום החולם שמת לו

קרוב והוא בוכה ומתאבל עליו אזי יאמר הפותר כי ימות לו מת אחד מקרוביו, וברבות הימים כאשר יקרה לו מקרה כזה אז יאמר החולם הלא טוב פתר וכאשר פתר כן היה. ולא קשה מחלומות יוסף פרעה ונבוכדנצר, ששם היה על ידי מלאך[רא].

שיטת הפרשת מרדכי

שם. הפרשת מרדכי (ד"ה אמר) ביאר, שרוב החולמים מבינים פתרון החלום בשעה שהם חולמים, רק כשיקיצו שוכחים רוב החלום, מפני שאין האדם בחושיו יכול לקלוט מה שראה בשכלו לבד, והפותרים היו בקיאים בלימוד חכמה זו להבין על ידי החלום גם את הפתרון שראה בחלומו, וכשהוא אומר לחולם את פתרונו מתעורר בו הזכרון והוא נזכר שכך ראה בחלומו. וזו הכוונה שכל החלומות הולכים אחר הפה, שלאחר שפתר לו חוזר ובא החלום אליו ונזכר שכך ראה. ודווקא אם יש לפתרון איזו שייכות לחלומו[רב].

האם יכול החולם לפתור לעצמו

שם. בחידושי הריטב"א (תענית יב: ד"ה רבי יהושע) כתב, שכשראה שמואל חלום רע היה אומר 'החלומות שוא ידברו' כדי לפותרו לעצמו לטובה, ולכן גם אמרו לקמן (נו:) הרואה כך יאמר פסוק פלוני קודם שיקדמנו פסוק אחר, מוכח שיכול לפותרו לעצמו[רג]. אמנם **בפתרון חלומות** (ח"ב שער ז פ"ג נהקדמה ג) כתב, שאין החולם יכול לסמוך על עצמו בפתרון חלומו, אלא ילך אצל פותר שלמד בחכמת הפתרון וממנו ידע הפתרון.

מדוע לא נתקיימו חלומות החרטומים לפרעה

שם. בסמיכת חכמים (ד"ה כל) הקשה, אם כל החלומות הולכים אחר הפה למה לא נתקיימו פתרון החרטומים לחלום פרעה כיון שכולם הולכים אחר הפה אפילו שאינו אמת, שלא מצינו בשום מקום שנתקיים שום פתרון מהחרטומים. ותירץ, שלא פתרו מעין החלום כלל, כי הם פתרו החלום על עצמו, והחלום לא היה מתחילה על עצמו רק על כל העולם, ורבא אמר [בסמוך] שכל החלומות הולכים אחר הפה רק אם פותרים מעין החלום[רד].

החיד"א בחומת אנך (פר' מקץ אות ג) תירץ [בתירוץ שני], שכל החלומות הולכים אחר הפה הוא רק שפתרו לו ועמד בפתרון זה, אבל אם אחד פתר ובא חבירו ודחה פתרונו בענין אחר אז פתרון השני מתקיים[רה].

בחיים לישראל (גיג' ד"ה לקיים) תירץ על פי דברי **המהרש"א** (ח"א ד"ה אימא) שחלום שעל ידי מלאך הוא האמיתי ואינו משתנה לעולם על ידי פתרון כי אין לו אלא פתרון אחד האמיתי ולא נאמר בו כלל זה של כל החלומות הולכים אחר הפה, וחלום של פרעה היה על ידי מלאך, ולכן לא נתקיים פתרון החרטומים אלא פתרון אחד של יוסף שהוא האמיתי.

מדוע יוסף לא סיפר החלום הראשון לאביו

שם. בצידה לדרך (בראשית לז י) הקשה בשם המהרש"ל, למה בחלום הראשון לא סיפר יוסף לאביו. ותירץ, שיוסף היה יודע כי רוב החלומות הולכים אחר הפה, וכיון שאחיו פתרו אותו לטובה לכן לא רצה לספר אותו לאביו, אבל בחלום השני שלא פתרו לו אחיו, היינו שלא רצו לפתור אותו לטובה כי גם הם הרגישו בדבר שמשום כך אומר להם חלומותיו כדי שיפתרו לו לטובה, הוצרך לספר אותו לאביו כדי לפתור לו, וכן עשה, וגער בו כדי שלא יטילו אחיו שנאה עליו.

מדוע חלומות יוסף נתקיימו הרי אביו ביטלם

שם. בפענח רזא (פר' וישב ד"ה הבא) הקשה, איך נתקיימו חלומות יוסף הרי כל החלומות הולכים אחר הפה ויעקב ביטלם שאמר (בראשית לז י) 'הבא נבוא אני ואמך ואחיך'. ותירץ, שאות ה"א התימה נועדה רק להוציא מלב בניו שלא ישנאו ליוסף, אולם יעקב עצמו האמין באמיתות החלום, ולכך כפל 'הבא נבוא', רצה לומר הבא כולנו, בתמיה, הרי רק נבוא מקצתנו, שהרי אמך מתה.

הטור (שם) ביאר, שלכן לא מיהר השם את הדבר שהשנות החלום לא נתקיים אלא לאחר כ"ב שנה לפי שגער בו אביו, ועל כן נתאחר הדבר.

כיצד למדים מהפסוק

דאמר רבי אלעזר מנין שכל החלומות הולכין אחר הפה שנאמר ויהי כאשר פתר לנו כן היה. היעב"ץ (ד"ה מנין) הקשה, מדוע הגמרא לא לומדת ממה ששר המשקים אמר לפרעה (בראשית מא יב) 'איש כחלומו פתר'. ותירץ, שאני יוסף שרב גובריה ולכן הצליח לפתור כך, אבל מהפסוק 'ויהי כאשר פתר' משמע שפיר שהחלום הולך אחר הפה, מזה שאמר 'אותי השיב על כני ואותו תלה', ולכאורה הרי שר המשקים אומר זאת לפרעה, והיה לו לומר אותי השבת על כני ואותו תלית, אלא רצה לומר אותי השיב פתרון החלום על כני, ולמדים מכך שהחלומות הולכים אחר הפה[רו].

המהרי"ל דיסקין (פר' מקץ ד"ה ויהי כאשר) הקשה, הרי יוסף ראה פתרונותיהם בחכמה וברוח הקודש וכמו שאמר (בראשית מ ח) 'הלא לאלקים פתרונים', שהיו מראים לו כן מן השמים שכן יהיה המעשה והמעשה גורם את החלום, ומנין שכל החלומות הולכים אחר הפה שפתרון החלום על ידי הפה יגרום את המעשה. ותירץ, שגם אצל יוסף היה הפתרון גורם המעשה, שבלא פתרונו היה ההיפך, שהיה מתקיים בשר המשקים מה שקרה לשר האופים ובשר האופים מה שעלה לשר המשקים וכפי הפתרון שהיה לכל אחד, שהרי כל אחד ראה פתרון חלום חבירו על עצמו, ויוסף על ידי פתרונו היה מהפך הדברים, וזה שכתוב 'ויהי כאשר פתר לנו כן היה', מילת 'ויהי' לכאורה מיותרת שהיה לו לומר וכאשר פתר לנו כן היה. ועל כרחך צריך לומר שכן הכוונה 'ויהי' כמו שכתוב (שם א ג) 'ויאמר אלקים יהי אור ויהי אור', שנהיה אחר כך בעקבות מאמר ה', וגם כאן נהיה שנתחלפו אחר כך המאורעות לפי פתרונו על ידי יוסף.

עוד לימודים שהחלומות הולכים אחר הפה

שם. בלקח טוב (בראשית לז ח) כתב, שלמדים שהחלומות הולכים אחר הפה מהפסוק (שם) 'ויאמרו לו אחיו המלך תמלך בנו', לפי שענו לו בלשון כפול יצאו ממנו מלכים, מכאן אמרו כל החלומות הולכים אחר הפה. עוד למדים מהפסוק (שם) 'ואת שר האופים תלה כאשר פתר להם יוסף', הוא שאמרו כל החלומות הולכים אחר הפה.

מה הכריח את רבא לפרש כן

אמר רבא והוא דמפשר ליה מעין חלמיה שנאמר איש כחלומו פתר. במירא דכיא (ד"ה כדאמר) ביאר, שמה שהכריח את רבא לפרש כן, משום שהיה קשה לו שאם כל החלומות הולכים אחר הפה, מדוע לא נתקיימו לפרעה כל הפתרונים שפתרו לו החרטומים. לכן אמר והוא דמפשר ליה מעין חלמיה ושם לא היה מעין חלומו[רז].

מדוע אי אפשר לפרש כפשוטו

ויורא שר האופים מנא ידע אמר רבי אלעזר מלמד שכל אחד ואחד הראוהו חלומו ופתרון חלומו של חבירו. המהרש"א (ח"א ד"ה הראוהו) ביאר, שלפרש לפי פשוטו שלא ראה חלום חבירו, רק ששר האופים ראה שיוסף פתר לטובה שפרעה ישיב את שר המשקים על כנו הוא דחוק, וכי פתרון כל החלומות שוים, שאפשר שזה יהיה לטוב וזה לרע, ומה ראה שר האופים לומר לו חלומו. על כן פירשה הגמרא שלשון 'כי טוב' שהפתרון היה אמיתי, שהוא ראה פתרון של זה בחלומו[רח].

בזהב שיבה (סי' סו) ביאר, שהגמרא למדה ממה ששר המשקים אמר ליוסף (בראשית מ טז) 'אף אני בחלומי', ומהו לשון 'אף אני' כיון שאין שני החלומות שוים. וכן מהו 'בחלומי', היה לו לומר חלמתי. וכן יש טעם מפסיק במילת בחלומי [זקף קטן] לומר שחוזר למעלה על מה שכתוב 'כי טוב פתר', וכאילו אמר אף אני בתוך חלומי ראיתי שטוב פתרת שכן הראו לי בחלום, ואחר כך סיפר לו חלומו.

בבניהו (ד"ה וירא) ביאר, שאם הכוונה שראה בהשערת השכל שטוב פתר, אם כן מה יתרון יש לשר האופים על כל אדם בראייה זו, הרי כל אדם יש לו מוח בקדקדו לידע בהשערת שכלו שטוב פתר. וכיון שאמר 'וירא שר האופים', משמע שהיתה לו ראייה יתירה בדבר זה, שלא ראה אותה זולתו, ולכן אמר מלמד שכל אחד ראה חלומו ופתרון חלום חבירו, ולכן כתוב 'וירא', לא

[רא] **ובזה** ביאר בהמשך דבריו בפתרונות בר הדיא לחלומות אביי ורבא לקמן (נו.). ויתבאר שם. [רב] **ולפי** זה ביאר מה שיוסף אמר לפרעה (בראשית מא לג) 'ועתה ירא פרעה איש נבון וחכם', ולכאורה מי שמו ליועץ לפרעה. וכן יש להפלא על פרעה מדוע היה מהיר כל כך לגדל את יוסף ולנשאו טרם שראה כי פתרונו מתקיים. אלא מה שאמר יוסף 'ועתה ירא פרעה', כל זה היה מפתרון החלום שגם זה ראה פרעה בחלומו שהפקיד איש חכם לצבור בר, אלא ששכחו וכשהזכירו יוסף נזכר שכן ראה בחלומו, וזה שאמר פרעה (שם לח) 'הנמצא כזה איש אשר רוח אלקים בו'. [רג] **וכן** כתבו בעץ הדעת טוב (פר' וישב ד"ה ויחלום), בברכת אברהם (להלן נו: ד"ה ישכים) ובתורה תמימה (בראשית כו אות ט). וכן משמע מרש"י לקמן (נז. ד"ה ולא היא). אלא שלפי זה קשה מדוע יוסף סיפר חלומותיו לאחיו כדי שיפתרום. וביאר בדרשות מהר"ל (דרוש לשבת הגדול) שמכל מקום יוסף רצה שאחיו בדווקא יפתרו לו החלום כיון שהחלום נוגע להם ואם הם יודו שהחלום מורה שישתחוו לו בודאי יתקיים. [רד] **וכן** יישב בחיים לישראל (גיג' ד"ה לקיים). ועיין עוד בסמוך מהמהרש"א. [רה] **אמנם** עיין באור החיים (בראשית לז ו) שביאר את מה שאמר יוסף 'שמעו נא החלום', על פי דברי הגמרא שרב בנאה אמר שכל החלומות נתקיימו, שזה דווקא שאין הפתרונות סותרים, אבל אם הם סותרים אין החלום השני יכול להתקיים, וחשש יוסף שאחיו ידונו אותו שהוא סיפר כבר לזולתו והוא פתר לטובה ושוב אינם יכולים לפתור לרעה, כי לא יתקיים פתרונם אחר שהוא סותר לפתרון הראשון, ועל זה אמר לאחיו 'שמעו נא', היינו עתה הוא מספר הדבר ולא קודם ספרו לזולת. וכן כתב האור החיים גם לגבי חלום שר המשקים והאופים (שם מ ח). וכן הסכים בנפש חיים (פאלאג'י, מערכת הח"ת אות מד). אם כן מבואר שלא כדברי החומת אנך. ועיין גם בחיים לישראל (ד"ה לקיים) מה שהקשה על דברי החומת אנך. [רו] **וכן** ביאר הרש"ש (כ"ר פט ח) שהראיה מסוף הפסוק 'אותי השיב על כני'. וכמו שביאר האבן עזרא (בראשית מא יג) שהכוונה ליוסף שבדיבור השיב ותלה, או בפתרון. וכן בפירוש הטור (שם). וכן ביארו בדברי שאול (תניינא פר' מקץ ד"ה ויהי) ובעמק יהושע (פאלק, פר' מקץ ד"ה ברכות). ובזה ביאר גם בכסא רחמים (ד"ה שנאמר) מדוע הגמרא לא הביאה ראיה מהפסוק (שם מ כא-כב) 'וישב את שר המשקים על משקהו וגו' כאשר פתר להם יוסף', משום שהראיה היא ממה שכתוב 'אותי השיב על כני' והיינו יוסף, וכמו שנתבאר. [רז] **וכפי** שהבאנו לעיל מהסמיכת חכמים. [רח] **וכן** ביאר בלשם זבח (ד"ה וירא) בביאור שני. עיין עוד שם.

על ראייה שכלית, אלא ראייה ממש שראה בחלום שהגידו לו הפתרון של חלום שר המשקים כאשר פתר להם יוסף[רט].

בפרשת מרדכי (ד"ה מלמד) הביא לפרש שלכך ראה שר המשקים כי טוב פתר, מזה שהיה יוסף מתחנן אליו שישתדל עבורו להוציאו מהבור, הרי שהיה יוסף בטוח שפתרונו אמת.

בעדות ביוסף (איטינגא, פר' מקץ אות לג) ביאר, שלכאורה מדוע סיפר שר האופים את חלומו רק לאחר שפתר יוסף את חלומו לשר המשקים ולא סיפר לו מיד לאחר ששר המשקים סיפר מחלומו עוד לפני שהוא פתר לו, ובהכרח שלא האמין ליוסף, ואם כן שואלת הגמרא מנא ידע, היינו מדוע כבר האמין ליוסף לאחר שפתר החלום לשר המשקים, לכן אמרה הגמרא שכל אחד ראה חלומו ופתרון חבירו, לפי זה מתחילה ראה שר האופים פתרון טוב לחלומו, ומדוע יספרו ליוסף, אך לאחר שראה שיוסף פותר לשר המשקים פתרונו אז ראה שר האופים שחלומו נשאר בלא פתרון לכן אמר ליוסף שיפתור לו חלומו.

מנין ששר המשקים ידע

שם. המהרש"א (ח"א ד"ה הראוהו) הקשה, שמהפסוק רואים רק ששר האופים ראה פתרון של שר המשקים, אבל מנין לומר ששר המשקים ראה גם כן את הפתרון של שר האופים. ותירץ, שהגמרא סומכת על הפסוק לפני כן שכתוב (בראשית מ ה) 'ויחלמו חלום שניהם', שפירושו שכל אחד חלם החלום של שניהם דהיינו חלומו ופתרון חלומו של חבירו[רי]. ומה שאמרו ליוסף (שם ח) 'חלום חלמנו ופותר אין אותו', יש לומר שלא ידע כל אחד שהוא פתרונו של חלום חבירו עד אשר שמע חלום חבירו ושיוסף פתר אותו כמו שראה הוא.

בזהב שיבה (סי' סו) ביאר, שמזה שכתוב 'ויחלמו חלום שניהם', ולפי הדקדוק היה לו לומר ויחלמו שניהם חלום, אבל עכשיו שכתוב 'חלום שניהם' בא לדרשה, וכאילו אמרו שחלמו כל אחד ואחד חלום של שניהם. ולפי שלא תאמר שכל אחד ואחד חלם חלומו וחלום חבירו אבל פתרון חבירו מנין, לזה בא הפסוק 'כי טוב פתר', לגלות ששר האופים ראה פתרון חבירו, וחלום שניהם היינו פתרון החלום.

בפרשת מרדכי (ד"ה מלמד) יישב מזה שכתוב (שם ו) 'והנם זועפים', ובשלמא שר האופים היה לו להתעצב מחלומו, אלא למה נתעצב שר המשקים, ומוכח מזה שראה פתרון חלום שר האופים.

בזה מבואר הפסוק הלא לאלקים פתרונים

שם. הבן יהוידע (ד"ה שכל) כתב לפרש מה שאמר יוסף (בראשית מ ח) 'הלא לאלקים פתרונים ספרו נא לי', והיינו האלקים הראה לכם גם הפתרונים, ואם כן ספרו נא לי, ובזה יתברר לכם אם אני פותר אמת והוא ראה ברוח הקודש שכל אחד ראה פתרון חלום חבירו.

במה דיבר רבי יוחנן

אמר רבי יוחנן השכים ונפל לו פסוק לתוך פיו הרי זו נבואה קטנה. רש"י (לקמן נז: ד"ה השכים) ביאר פירושו, העומד ממטתו ונפל לו פסוק בפיו[ריא]. וביאר **הצל"ח** (שם ד"ה אמר) בשם **הסמיכת חכמים** (ברש"י שם), שכוונת רש"י שרבי יוחנן דיבר על כל העומד ממטתו אפילו לא ראה שום דבר בחלומו ונפל פסוק בפיו גם כן היא נבואה קטנה.

אלא שביגיעות מרדכי (ד"ה אמר) הקשה, שהרי לא שייך להחשיב סימן של 'נבואה' אלא באדם הדורש לדעת מה שיקרה לו לימים הבאים ומנסה בענין זה, אבל איך יעלה על הדעת לומר בכל אדם שמשכים ונופל פסוק לתוך פיו שזה כנבואה אף שמעולם לא דרש ולא חפץ לדעת עתידות. ועוד קשה, מדוע אמר רבי יוחנן דווקא 'השכים', הרי גם בכל יום זה כך. ועוד, שלפי דבריו אין מקום כלל למאמר זה כאן, שכל הסוגיא מדברת בחלומות.

לכן יישב, שאף מאמר זה מדובר במי שראה בחלומו דבר שצריך פתרון וכשהשכים והיה מהרהר אודות פתרונו בתוך כך נפל לו פסוק שהוא מענין חלומו לתוך פיו, ופתרון כזה הוא אמיתי ועדיף מפתרון של הפותר חלומות כי לא ישלוט בו עוד פתרון זולתו, וזה כמו שלש חלומות [בסמוך] שאמר רבי יוחנן שמתקיימים ולא ישתנו על ידי פתרון הפותר כי אמיתיים הם. ולפי זה מבואר הסמיכות של כל המאמרים לכאן, והוא שכיון שמתחילה כָּלַל ואמר כל החלומות הולכים אחר הפה, והיינו שכולל כל פיות אף שהיו הרבה פתרונים משונים כולם מתקיימים כמו אצל רבי בנאה, והיינו אומרים שכל מיני חלומות נכללו בכלל זה, לכן הביאה הגמרא את המימרות של רבי יוחנן שיש מהם שאין בהם אלא פתרון אחד כמו בהשכים ונפל פסוק לתוך פיו. וגם יש מהם שאינם צריכים לפתרון כלל כמו אותם חלומות שמנה רבי יוחנן במאמר השני. ומה שכל החלומות הולכים אחר הפה, הוא רק בחלומות שצריכים פתרון.

מה היא נבואה קטנה

שם. בשפתי חכמים (ד"ה הרי) הקשה מה זה נבואה קטנה, וכי יש נבואה גדולה, הרי מאחר שהיא נבואה הרי היא אמת. ותירץ, שיש לומר שדבר קטן ממנה מתקיים. **ובישמח לב** (ד"ה הרי) כתב, שנבואה גדולה זהו מה שנאמר (במדבר יב ו) 'בחלום אדבר בו'.

מדוע זו נבואה קטנה

שם. המהרש"א (להלן נז: ח"א ד"ה הרואה באר) ביאר, שהענין שבנפל פסוק לפיו הרי זו נבואה קטנה הוא כענין שאמרו בכמה מקומות בש"ס[ריב] לתינוק 'פסוק לי פסוקיך', שהיה בעיניהם כנבואה קטנה, כך כאן כיון שממילא בלי כוונה נפל הפסוק לתוך פיו הרי זו נבואה קטנה[ריג].

במגן אבות לרשב"ץ (אמונות ודעות ח"ג פ"ד עמ' 482 בהו' החדשות) ביאר, כי ההשכמה ניאותית לצדק החלומות והיותו נופל לתוך פיו מאמר נבואי הוא משלימות הכח הזה הנוטה לעניינים האלקיים, ולזה הוא כדמות נבואה קטנה.

במגיד תעלומה (ד"ה השכים) ביאר, שמיום שנסתמה הנבואה, כל העתידות להיות עד זמן ביאת משיחנו הכל הוא בדברי הנביאים, על כן כשמשכים האדם ומוצא פסוק בפיו זה מורה על נבואה.

בברכת אברהם (פילץ, ד"ה השכים) ביאר, לפי שנשמת הצדיק עולה למעלה ושומעת תורה במתיבתא דרקיעא ומתענגת, ובהקיצו נופל אותו פסוק לפיו ומתענג הגוף. וזה מה שכתוב (ישעיה נ ד) 'ה' אלקים נתן לי לשון למודים לדעת', מה שנתן לי לשון לימודים לדעת דבר נבואה כי יעיר לי אוזן בבוקר. ואפשר לומר שרמז שמה שלמדה ועמלה הנשמה בעפיפתה במרום זה הדבר תורה יעיר אותו משנתו בבוקר עם פסוק זה בעת הקיץ מהשינה ונשמע לו כלימודים, ופירושו שכאותו הלימוד שלמדה נשמתי בלילה שומעת האוזן מפי בבוקר.

צריך שלשה תנאים

שם. בפרשת מרדכי (ד"ה השכים) כתב שהגמרא הזכירה שלשה תנאים כדי שתהא נבואה קטנה, שהחלום בא אליו בהשכמה שכבר נתעכל המזון שבמעיו ולא פעלו אדי המזון על הדמיון. וכן שנפל פסוק, שלא היה עוסק בפסוק זה מאתמול ונפל לפיו בהיסח הדעת. ולתוך פיו, שהחלום פעל עליו כל כך עד שהוציא בשפתיו פסוק זה, ובאופן זה הרי זו נבואה קטנה כיון שהרבה מדרגות יש בנבואה[ריד].

מדוע כתוב מימרא של רבי יוחנן פעמיים

שם. בגליון הגמרא ציין שאף בגמרא לקמן (נז:) כתובה מימרא זו, אלא שכתב וקצת צריך עיון. וביאר **בגביע הכסף** (ד"ה אמר), שהוקשה לו מדוע צריך לכתוב פעמיים את המימרא של רבי יוחנן. ותירץ בגביע הכסף, שהעיקר הוא לקמן מכיון ששם מדובר לגבי הרואה ספר מלכים שזה מאותו ענין, רואה ספרים או שנפל פסוק לתוך פיו. וכאן אגב שהביא מימרא של רבי יוחנן גבי חלום של שחרית הביא גם מימרא שמדבר בזמן השכמה[רטו].

בישמח משה (טייטלבוים, ציין הרקח ד"ה הנה) ביאר, שכאן בגמרא כתוב השכים ונפל 'לו' פסוק לתוך פיו, היינו שנפל ברעיונו ואחר כך לתוך פיו. ובמימרא השניה אמר השכים ונפל פסוק לתוך פיו, בלי המילה לו, על כרחך צריך לומר שברעיונו לא נפל בכלל וצריך להשמיענו את שני האופנים[רטז].

מדוע חלום של שחרית מתקיים

ואמר רבי יוחנן שלשה חלומות מתקיימין חלום של שחרית. המהרש"א (ח"א ד"ה חלום) ביאר, שחלום זה הוא אמיתי ומתקיים בלא ספק אפילו בלא פתרון, והוא מבואר על פי הגמרא בסמוך שאין מראין לו לאדם אלא מהרהורי לבו, ולזה חלומות שבתחילת הלילה הולכים אחר הרהורי לב שביום, גם עשן המאכל יטרידהו ומערב שכלו בדברים בטלים, והם בעצמם החלומות אשר על ידי שד ושוא ידברו. אבל חלום של שחרית שכבר נח האדם מהרהורים שביום, יבואו החלומות האמיתיים אשר על ידי מלאך[ריז].

רט. **ובתורה** תמימה (בראשית מ טז אות ז) ביאר שמזה שלא כתוב 'וישמע' אלא 'וירא', דורשים שהיתה פה הבנה כמו שכתוב (קהלת א טז) 'ולבי ראה הרבה חכמה'. רי. **וכן** פירש רש"י (בראשית מ ה). ובמזרחי (שם) כתב שאפילו שנאמר 'ויחלמו חלום שניהם' ולא משמע אלא שכל אחד ראה חלומו וחלום חבירו, וכיצד למדים לפתרון, אלא פתרון החלום הוא החלום בעצמו. אך קשה ממה שכתוב (שם) 'איש חלומו בלילה אחד' שלפי דרשת הגמרא היה לומר איש חלומו וחלום חבירו בלילה אחד. ושמא יש לומר שחלומו וחלום חבירו שניהם יחד נקראו חלומו מפני שראה את שניהם בחלום אחד. ריא. **ולקמן** (נז:) יתבאר על מה שרש"י לא פירש זאת כאן. ריב. **עיין** חגיגה (טו.) ובגיטין (נו. סח.). ריג. **כך** ביאר ביגיעות מרדכי (ד"ה אמר) את דברי המהרש"א. ריד. **וכן** ביאר בעין ישראל (ד"ה השכים). רטו. **וכעין** זה כתב ביד מלאכי (כללי הש"ס סי' תכט) שאחד מהמימרות כדי נסבה. רטז. **ועיין** עוד מה שנתבאר לקמן (נז:) בענין הרי ודאי שהמשכים זה העומד ממטתו. ריז. **וכן** ביארו בבית הלוי (פר' מקץ ד"ה ועל השנות) ובלקוטי חבר בן חיים (ד"ה כאן). ועיין ילקוט הגרשוני (ד"ה במהרש"א) שהעיר מדברי המהרש"א עצמו לעיל (ג. ח"א ד"ה ואשה) שכתב שבמשמרה ראשונה החלומות מהרהורי לבו ובשניה הם על ידי שד ובמשמר אחרון הם על ידי מלאך. ועיין עוד צדקת הצדיק (אות רמד) שביאר טעם נוסף לאמיתות חלום של שחרית.

ובפתרון חלומות (ח"ב שער ח פ"ב) הביא בשם חכם אחד שיש להביט את השעה כמה שעות קודם היום הוא, שכל עוד שיתקרב אל הבוקר יתקרב זמן קיומו, עד שנתן לכל שעה חודש כי אם יחלום שלשה שעות קודם היום יתקיים תוך שלשה חדשים. והביא ראיה מהמדרש (ב"ר פט ה) שרבי יוחנן אמר כל חלום שהוא סמוך לבוקר מיד הוא בא[ריח].

מדוע חלום שחלם חבירו מתקיים

וחלום שחלם לו חבירו. המהרש"א (ח"א ד"ה חלום) ביאר, שבחלום שחלם לו חבירו זה אמיתי ואין לחשוש שזה מגיע מהרהוריו, שהאדם מהרהר בענייניו, ולכן אמרה הגמרא לעיל שאצל דוד המלך שאחרים ראו לו חלום שהוא חלום אמיתי[ריט].

בפתרון חלומות (ח"ב שער ג פ"ג נתח ב) ביאר, שכיון שלא הודיעו הענין אלא לחבירו נראה שהוא לא היה מוכן לקבל השפעה אלקית, ולכן הודיעוהו על ידי שליח, וכיון שבחר המשפיע בזה השני ולא באחר ודאי ראה בו הכנה גמורה לקבל השפע ההוא על נכון, ולכן אין ספק שאותו חלום צודק ומתקיים.

מדוע חלום שנפתר בתוך חלום מתקיים

וחלום שנפתר בתוך חלום. המהרש"א (ח"א ד"ה חלום) ביאר, שחלום שנפתר בתוך חלום ראוי הוא להתקיים באותו הפתרון שבחלום ולא בפתרון אחר כמין החלומות שהולכים אחר הפה, ואין זה במקרה כחלום שעל ידי שד.

ובפתרון חלומות (ח"ב שער ג פ"ג נתח ב) ביאר, שאין לחשוש שמא חלום זה אינו אלא דברים בטלים הנובעים מהרהורי לבו, שהרי בעצם זה שפתרוהו בחלום הראוהו מהו העיקר ומהו הטפל בחלום זה, ובודאי פתרוהו על נכון.

במעון הברכות (ד"ה וחלום) ביאר[רכ], שכל החלומות אינם מתבטלים לגמרי רק מתהפכים לענין שבחלום מקרוב לרחוק, שהרבה אופנים יש בחלום שיש לפותרם ולזה הולכים אחר הפתרון. ואם כן בחלום שנפתר בתוך חלום בפירוש אז אין ענין אחר בחלום רק אותו פתרון לכן הכרחי הוא להתקיים ואינו מתבטל.

מדוע חלום שנשנה מתקיים ובביאור קיום חלומותיו של פרעה

ויש אומרים אף חלום שנשנה שנאמר ועל השנות החלום וגו'. המהרש"א (ח"א ד"ה חלום) ביאר, שחלום שנשנה הוא מטעם שדבר שנתחזק שתי פעמים אין זה מקרה אלא אמיתי הוא, והוא הענין בחלום פרעה שאמר שאין חלומו מהכוזבות הבאים מהרהורי הלב שהרי לא ראיתי כהנה בכל ארץ מצרים לרוע, שכל הפרות שבמצרים טובות, וכמבואר בסנהדרין (לג.) אין פרה וחזירה יוצאת ממצרים עד שניטל האם שלה בגלל שהם פרות טובות. וכתוב בפסוק (בראשית מא ז) 'ויקץ פרעה והנה חלום', שהיו בעיניו שני החלומות כחלום אחד להורות על ענין אחד, ושנשנה כדי שיתקיים. וזה גם מה שכתוב (שם ח) 'ויהי בבקר ותפעם רוחו', שהיה זה חלום של שחרית שראוי להתקיים, 'ויקרא פרעה לחרטומים ויספר להם את חלומו' שהיו בעיניו שני החלומות בפרות ובשבלים כחלום אחד שנשנה שודאי מתקיים, 'ואין פותר אותם לפרעה', כמו שמבואר בחז"ל (ב"ר פט ו) שאמרו לו החרטומים שבע פרות הטובות הם שבע בנות אתה מוליד, והרעות שבע אתה קובר, ושבע השבלים הטובות שבע אפרכיות אתה כובש, והרעות שבע אפרכיות מורדות בך, שהם עשו מהם שני חלומות ואין אלו מהחלומות הנשנה על ענין אחד, ועל כן אמר 'ואין פותר אותם' בלשון רבים לפי הבנתם שהם שני חלומות. וזה שאמר פרעה (שם כד) 'ואומר אל החרטומים ואין מגיד לי', שלא קיבל פתרונם כיון שעשו ממנו חלום שלא נשנה ואפשר שאינו מתקיים. ועל כן אמר לו יוסף (שם כה) 'חלום אחד הוא', שהפרות והשבלים מענין אחד הם על שבע שני שובע ורעב, וחלום שנשנה הוא, 'ואשר האלקים עושה הגיד לפרעה', דהיינו שחלום זה אמיתי הוא להתקיים על ידי מלאך הוא[רכא].

הרמח"ל במגילת סתרים (ריש פר' וישב) ביאר, שהחלום הוא דבר אחד המתגלה לאדם לעתיד שצריך להיות, ולפי שלפעמים יש איזה מניעות שאם הוא איזה דבר טוב, הסטרא אחרא מתקנאת בו ואינה מנחת להגיע הדבר למטה בקטרוגה, והתיקון הוא לחזור ולגלות אותו הדבר פעם אחרת, ובזה המניעות הולכות ואינם מתקיימות, ולכן חלום שנשנה מורה על אמיתות החלום[רכב].

לא צריך לחלום בדיוק אותו חלום

שם. באמרי נעם (ד"ה ויש) ביאר, שחלום שנשנה יש בו שתי משמעויות, אחד שיחלום שתי פעמים בלא שינוי, והשני שהחלום השני משונה מהראשון אלא ששניהם רומזים על דבר אחד, וזה מה שמצינו אצל פרעה. וזהו ביאור הפסוק 'ועל השנות החלום פעמים', היינו שחלם שני חלומות שרומזים על דבר אחד וגם על ידי שינוי[רכג].

מדוע רבי יוחנן לא מנה חלום שנשנה

שם. בתאוה לעינים (סי' עו) הקשה, למה רבי יוחנן לא מנה חלום שנשנה שהלא מקרא מלא הוא 'ועל השנות החלום'. ותירץ, שרבי יוחנן סבר שאין לשנות חלום שנשנה עם שלשת החלומות האחרים משום שזה יש בו מעלה אחרת מהשלשה, שזה מלבד שמתקיים גם מתקיים מהרה כמו שכתוב (בראשית מא לב) 'כי נכון הדבר מעם האלקים וממהר האלקים לעשותו', ואילו בשלשה האחרים לא סובר כך. והיש אומרים סובר שגם שלשה אלו מתקיימים במהרה, לכך מנה אותם יחד.

בפרשת מרדכי (ד"ה אף) ביאר את מחלוקת האמוראים על פי הגמרא בסנהדרין (מא.) שרב חסדא אומר, אם אחד אומר כליו [של הרוצח או הנרצח] שחורים ואחד אומר כליו לבנים הרי זו עדות נכונה. אמנם רבא סובר (שם ל:) שאפילו אחד אומר כליו שחורים ואחד כליו לבנים אין זה נכון. ורבי יוחנן סובר כרבא שאפילו שינוי כזה [שאינו מעיקר המעשה] נחשב הכחשה ואין זה נכון. ולכן חלומות פרעה שחלום אחד היה בשבלים ואחד בפרות אינו דבר אחד ולא נקרא חלום שנשנה. ומה שכתוב 'ועל השנות החלום וגו' כי נכון הדבר' לא מדבר על כפל החלום, אלא שהשנות החלום הוא רק לראיה כי ממהר האלקים לעשותו. והיש אומרים סובר כרב חסדא שכיון שבמספר שבע וכן במלאות ובריאות היו שוים, אפילו שזה בשבלים וזה בפרות, נקרא 'נכון'.

האם דווקא כשהקיץ בינתיים

שם. בחתם סופר (תורת משה פר' מקץ ד"ה ויקץ) ביאר, שחלום שנשנה בלילה אחד מתקיים רק אם הקיץ בינתיים. ולכן כתוב בפסוק (בראשית מא ד ה) 'ויקץ פרעה ויישן ויחלום שנית', כיון שאם יש לאדם כמה חלומות בפעם אחת אין ממש רק בחלום האחרון, לכך רק כשהקיץ בינתיים שיהיה כל אחד חלום בפני עצמו יש ממש בכולם[רכד].

ביאור הפסוקים אצל יוסף

שם. בברכת ראש (לעיל ע"א ד"ה אמר) ביאר על פי הגמרא כמה פסוקים בחלומו של יוסף, שכתוב (בראשית לז ה) 'ויחלום יוסף חלום ויגד לאחיו ויאמר אליהם' ולא פירש הפסוק מה אמר להם. עוד כתוב (שם ח) 'ויאמרו לו אחיו המלוך תמלוך עלינו', בכפל לשון, והיה להם לומר התמלוך עלינו, התמשול בנו. עוד נאמר (שם) 'ויוסיפו עוד שנא אותו על חלומותיו ועל דבריו', וכבר כתוב לעיל (שם ה) 'ויוסיפו עוד שנא אותו'. עוד נאמר (שם ט) 'ויחלום עוד חלום אחר', תיבת עוד מיותרת. עוד נאמר (שם כ) 'ונראה מה יהיו חלומותיו', מה בא לומר כאן.

וביאר על פי הגמרא לעיל (ע"א) שחלום טוב חדויה מסתייה, ועוד למדנו כאן שחלומות המתקיימים הם חלום שחלם לו חבירו וחלום שנשנה וחלום שנפתר. ולזה כאשר חלם יוסף על אחיו [חלום על חבירו] וסבר שיתקיים ולא כמו חלומות שהולכים אחר הפה, התפאר ואמר שיש לו חלום, ולפי שבזה מראה שאינו ירא מפניהם אולי יפתרו לרעה כי רוח ה' דיבר בו 'ויוסיפו עוד שנא אותו ויאמר אליהם', היינו שדבר זה נוגע אליהם והוה ליה חלום שחלם לו חבירו ומתקיים. ואומר הפסוק 'ויאמרו לו אחיו המלוך', והיינו אם אמנם כי יהיה עלינו מלך, אתה תמלוך עלינו, בתמיה, לא לך המלוכה. וכן אם משול עלינו איזה שר התמשול אתה בנו, כי בזה שאתה מתפאר ושמח, חדוותך מסתייה, והוסיפו לשנאותו 'על חלומותיו', כי אין מראים לו לאדם אלא מהרהורי לבו ומן הסתם מהרהר כל היום, 'ועל דבריו' שהתפאר שהוא ימשול בהם. 'ויחלום עוד חלום אחר' שנשנה מעין החלום הראשון, וגם נתוסף דבר אחר שגם אביו השתחוה לו, 'ויספר לאחיו', ובראותם כי כן שנשנה אליו עמדו ולא ענו עוד, אך אביו רצה להוציא מלב אחיו, וגער בו אביו 'הבוא נבוא אני ואמך ואחיך להשתחות לך', וכיון שלאדם טוב אין מראין לו חלום טוב אם כן אין

ריח. וכן מבואר בספר חסידים (סי' תקסח) חלום שאדם רואה באחרונה קרוב להיות תחלה, ומה שרואה בתחילת הלילה יתקיים באחרונה.
ריט. וכן ביאר הרשב"ץ במגן אבות (אמונות ודעות, ח"ג פ"ד עמ' 479 כהו' המלבות).
רכ. הובא בענף יוסף (ד"ה וחלום).
רכא. ובזה יישב את קושיית העקידת יצחק (שער כט) על מה שהגמרא אמרה לעיל כל החלומות הולכים אחר הפה, שהרי יוסף אמר (בראשית מ ח) 'הלא לאלקים פתרונים'. שאין כאן קושיא שודאי חלום פרעה כיון שנשנה פעמים בלילה אחד הוא מחלומות שהפתרון לאלקים ומתקיימים. ועיין בככבא דשביט (ד"ה אף) שהקשה שהרי 'הלא לאלקים פתרונים' נאמר אצל שר המשקים והאופים, ולא נאמר לפרעה, ובחלום פרעה נאמר (בראשית מא טז) 'אלקים יענה את שלום פרעה'. ולזה לא יספיק תירוץ המהרש"א. וכן הקשה בילקוט הגרשוני (ד"ה במהרש"א), ונשאר בצריך עיון גדול. ועוד שבין אצל שר החרטומים ובין אצל פרעה, יוסף אמר זאת קודם ששמע כלל ענין החלום, ואם כן משמע שלא מחמת שנשנה החלום אמר לו יוסף כן. וראה עוד בערבי נחל (פר' וישב ד"ה ויחלום).
רכב. כעין זה ביאר המהר"ל בחידושי אגדות (ר"ה טז: ד"ה כדי לערבב) לגבי תקיעות בראש השנה, כי בפעם הראשונה אינו עושה רק התנגדות, כי כל כח התגברות צריך שני כחות, האחד להתנגד לו, והשני להתגבר ולמשול עליו ולסלק אותו לגמרי.
רכג. ובישמח משה (טייטלבוים, פר' מקץ ד"ה ועל השנות) ביאר, שבחלום שנשנה בדיוק נמרץ יש לומר שהחלום השני נבע מהרהורי הלב שהרהר על חלומו הראשון ולכך ראהו שנית, מה שאין כן כשנשנה בשינוי.
רכד. ועל פי זה ביאר בעין ישראל (ד"ה ואמר) שלכן רבי יוחנן לא אמר חלום שנשנה, משום שאצל פרעה שכתוב 'ועל השנות החלום אל פרעה פעמים' היה יקיצה באמצע, ואולי דווקא באופן כזה הוא ראיה לקיום החלום, ואילו בלי יקיצה אולי הוא חלום אחד שהוי דברים בטלים שישנם בחלום. אך מדברי הרמב"ן (בראשית מא ז) משמע שרק אם חולם מענין אחר אין מתקיים אלא החלום האחרון, אבל כשחלם פעמיים אותו חלום אף אם לא הקיץ החלום מתקיים.

תוכו כברו, וביזה אותו בפני אחיו. ועם כל זה אביו שמר את הדבר כי ידע כי איש צדיק הוא וזה חלום המתקיים, אך אולי בדיחותיה מפכחא ליה ומפיגה קצת מהחלום, לכן שמר והמתין עד כי בא מועד שיקויים. ולזה אחר כך כאשר בא אליהם וחשבו להרגו אמרו 'ונראה מה יהיו חלומותיו' היינו אף שודאי יתקיימו החלומות שנשנו ואולי אצלו יתאחר איזה זמן כי בדיחותיה מפכחא ליה, רצו יותר שאחר ימשול עליהם ואף אם ימהר האלקים לעשותו כמאמר הפסוק 'ועל השנות החלום וגו' וממהר האלקים לעשותו' ולא יהיו נכנעים אצלו, וזהו שאמר 'לכו ונהרגהו' ונראה מיד מה יהיו חלומותיו.

חלומות נוספים שמתקיימים

א. האברבנאל (בראשית מא א ד"ה ויהי מקץ) כתב, שחלום שמופיע מסודר בלי עירוב של עניינים שונים שאינם קשורים זה לזה, מורה על אמיתות החלום. וזה מה שראה פרעה בחלום הפרות והשבלים.

ב. עוד כתב האברבנאל (שם), שכאשר אדם חולם וגורם לו להתפעם מהחלום ויטביע רישומו בנפש האדם, מורה שהחלום הוא אמיתי, ולכן אצל פרעה כתוב (שם ח) 'ותפעם רוחו'. וכן אצל נבוכדנצר (דניאל ב א) 'ותתפעם רוחו'[רכה]. **ובפתרון חלומות** (ח"ב שער ג פ"ה) ביאר בזה שחלום זה דומה לנבואה, שגם בנבואה עשתונותיו נטרפים ורוחו נפעמת.

ג. בפתרון חלומות (ח"ב שער ח פ"ג) כתב, כי כאשר רואה החולם את חלומו בראייה ברורה כאילו היא בהקיץ עד שכאשר יקיץ הוא זוכר כל מה שראה ולא נפל מכל דבריו כלל אלא כולו נזכר, אז נדע כי החלום יתקיים מהרה. ואם יראה החלום בראייה בלתי ברורה עד שכאשר יעיר משנתו לא יזכור לו מאומה מכל מה שראה והיה אצלו כלא היה, אותו החלום לא יתקיים מהרה אבל יתקיים באורך הזמן. והסברא גם כך היא כי הדבר שהוא רחוק מן האדם לא יראה מראהו בבירור כמו שיראה הדבר הקרוב אליו[רכו].

ד. עוד כתב בפתרון חלומות (ח"ב ש"ג סוף פ"ד), שמעתי אומרים כי חלום הנחלם בשבת הוא צודק, ויש להם טעם לשבח לפי שיש לאדם נפש יתירה והכנה שלימה בשבת[רכז].

ה. בבינה לעתים (פיגו, ח"א עת האסף דרוש יד, עמ' קיט בהו' החדשות) כתב, שמכלל האותות בחלומות הצודקים הוא שתיכף אחרי כלותו לחלום יקיץ החולם ולא יישן כלום אחרי חלומו. וזה שנאמר בפרעה (בראשית מא ד ה) 'וייקץ פרעה ויישן ויחלם שנית'. ולבסוף (שם ז) 'וייקץ פרעה והנה חלום', לומר שתיכף אחרי חלומו הקיץ, ומה שישן עוד היה אחר היקיצה ולא אחר החלום, ואז חלם שנית, 'וייקץ פרעה והנה חלום', שהקיץ מתוך החלום השני וכאילו עדיין בעת היקיצה היה חולם. ולכן שפט שחלומותיו הם מהצודקים ולא מהדמיון.

ו. המהרש"א (לעיל ע"א ח"א ד"ה שלשה - השלישי) כתב, שחלום של ראש השנה הוא אמיתי יותר משאר חלומות לפי שהוא יום דין[רכח].

ז. האור החיים (בראשית מא א ד"ה ופרעה) כתב, שכאשר ירגיש האדם בחלום כי הוא שלם בדעתו להבחין דבר עד שישכיל לדעת דברים שלא יתכן שיהיו בהקיץ וירגיש כי הוא חולם, זה יגיד כי אין חלומו בלבול הדעת וערבוב השכל ורוחות יתעללו בו, אלא מודיעים אותו עליונים למעלה עתידות. ולכן כתוב (שם) 'ופרעה חולם', לומר שגם פרעה הרגיש בחלומו כי היה חולם לצד ראותו דברים מופלאים, הרגיש כי אין זה מהדברים ההווים בעולם ואין זה אלא חלום הצודק.

מה זה מהרהורי לבו

אמר רב שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן אין מראין לו לאדם אלא מהרהורי לבו שנאמר את מלכא רעיונך על משכבך סליקו ואיבעית אימא מהכא ורעיוני לבבך תנדע. ברש"י (ד"ה הרהורי) כתב מה שהוא מהרהר ביום. **ובפתרון חלומות** (ח"ב שער ד פ"ג) מסתפק אם הכוונה היא שאין מודיעים לו לאדם בחלום אלא מה שמחשבתו משוטטת לדעת עניינו, ומודיעים לו להוציאו מהמבוכה אשר הוא עומד בה, אבל אופן ההודעה אפשר להודיעה לו במשלים ורמיזות זרים שאי אפשר שיקרו כן בהקיץ[רכט]. או שאף את אופן ההודעה שרוצים להודיע לו אין מודיעים לו במשלים ורמיזות זרים שאי אפשר שיקרו כן בהקיץ, אלא מודיעים אותו לו ברמיזות ומשלים שמחשבתו משוטטת בהם בהקיץ. וכתב שמהראיה שהגמרא הביאה מנבוכדנצר משמע כפירוש הראשון, כי על מה שמורה החלום אמר הפסוק בנבוכדנצר שהיתה מחשבתו לדעת מה יהיה לעתיד, ואם כן נראה שאין מראים לאדם אלא מה שמורה על מה שהוא מהרהר ביום לדעת עניינו, אבל לא על אופן ההודעה. אבל ממה שהגמרא מביאה בסמוך ראיה שלא מראים לאדם דקלא דדהבא וכן פיל שנכנס בחוד של מחט, נראה שגם על אופן ההודעה עצמה אמרו שכשרוצים להודיע לאדם איזה דבר לעתיד אין מודיעים אותו לו אלא במשלים ודברים שאדם מתעסק ומחשב עליו ביום, ובהם מושלים ורומזים לו ולא בדברים שאי אפשר שיקרו כן בהקיץ. ומבואר שהדבר מסופק לפי שיש צדדים לכאן ולכאן. וכתב בהמשך דבריו שמאמר הגמרא כולל שתי כוונות אלו שאין מודיעים לאדם אלא מה שמורה על מה שהיה מחשב בו לדעת עניינו, וגם שזה אין מודיעים אלא במשלים שאדם מחשב בהם ביום, ועל זה הביאה הגמרא שתי ראיות.

מדוע הביאה הגמרא שני פסוקים

שם. בלמנצח לדוד (ד"ה ואי) ביאר, שמהפסוק הראשון לא יודעים אלא הרהורים שהרהר על מטתו כמו שכתוב 'ורעיונך על משכבך', אבל מנין שאפילו הרהור ביום מועיל, משום כך הביאה הגמרא את הפסוק 'ורעיוני לבבך תנדע', שכתוב 'רעיוני' סתמ"ל. ואם היה כתוב רק הפסוק השני, אולי הכוונה רעיוני לבבך שאתה מהרהר עכשיו על החלום שחלמת ולבך טרוד ברעיונות שאינו יודע פתרונו, כשאפתור לך תנדע, ואין ראיה כלל להרהורים ביום, משום כך מביאה הגמרא פסוק ראשון.

בבניהו (ד"ה ואי) ביאר, שבפסוק הראשון יש לפרש שמדובר שאותם רעיונים הוציאם גם כן בדיבור פיו, ולכן ראה אותם בחלום, אבל רעיונים שלא היו אלא רק בלב ולא הוציאם בפה אין רואה אותם בחלום, לכן הביא פסוק שני 'ורעיוני לבבך תנדע', שלא אמר רעיונך סתם, אלא פירש אפילו על רעיונים שלא היו אלא בלב דווקא. ואם היה מביא את הפסוק השני, לא היה משמע ממנו הוכחה גמורה על החלום, שהרי כתוב רק 'ורעיוני לבבך תנדע' ולא נזכר חלום, לכן הביאה הגמרא גם כן פסוק 'ורעיונך על משכבך סליקו' שמשמע חלום, שהרי כתוב 'על משכבך'.

בפרשת מרדכי (ד"ה שאין) ביאר, שלישנא קמא סוברת שאפילו שלא הרהר בחלום זה כיון שהוא ראוי להרהר בהם מראים לו, וזה הוא לומד מהפסוק 'אנת מלכא', שבשביל שאתה מלך אתה ראוי לחלום כזה. ולישנא בתרא סוברת שצריך דווקא שהיה מהרהר בהם, וזה הוא לומד מהפסוק 'ורעיוני לבבך תנדע'.

ממה נובע חלום זה

שם. בחתם סופר על התורה (ריש פר' מקץ, בהו' החדשות) ביאר, שנשמתו של אדם רואה ומביטה מה שלמעלה עד מקום אשר כח הנפש ההיא מגיע, אך בשובה לגופו בעת שהוא מקיץ מתלבשת ברעיוני הגוף ומבדיל בינו לבין מה שראה והביט, דומה למה שאמרו (נדה ל:) שהנשמה כל זמן שהולד במעי אמו נר דלוק על ראשו ואינו בתוך הגוף ואז יודע כל התורה, ומשבא מלאך ודוחפו לתוך הגוף סמוך ליציאתו לאויר העולם שוכח הכל על ידי התלבשו בכלי הגוף, אך לפעמים מתלבש ברעיונו של כח המדמה שלו ממה שהרהר ביום, ולפעמים אותם הרהורים של יום דומים למה שראה למעלה, ואז אין התלבשות הגוף רחוק מהבנת פתרון ההוא, כיון שאותם המראות מתלבשים על הרהורי היום. ולכן אנשי צדק חלומותם צודקים יותר שאפילו שאדם הוא בעל בחירה להרהר ביום מה שאיותה נפשו, מכל מקום אדם שכל מגמת מחשבותיו ורעיונותיו נתונים המה לה' ולתורתו, הקב"ה מזמין לו הרהורים ביום באופן שיכול לגלות לו בלילה מה שנגזר למעלה לטוב או למוטב.

בשיעורי דעת (למהרי"ל בלוך, ח"א מאמר נסים וטבע עמ' 113) ביאר, שפעמים גם מבלעדי החלום יש אשר תרגיש הנפש איזו ידיעה מהנמצא למעלה מן החושים, אבל קלושה היא ההרגשה ואינו מכיר בה, אולם בְּהִפָּרְדָהּ קצת מן החומר בעת השינה, אז מורגש הדבר יותר ומתגשמת ההכרה בציורי החלום[רלא].

מאיזה סוג אותם חלומות שמהרהורי לבו

שם. במהרש"א (ח"א ד"ה אלא) ביאר, שבפשטות אלו הם מהחלומות הכוזבות ובאים על ידי שד כמבואר לעיל[רלב], וכן אלו החלומות של קיסר ושבור

רכה. וכן כתבו הרלב"ג (איוב ה כו) ומלבי"ם (דניאל ב א). אלא שהאברבנאל (שם) כתב שרק אם ההתפעמות מהחלום נופלת על החולם בעת החלום. והמלבי"ם (שם) הוסיף שזה בתנאי שלא יקיץ החולם מחמת ההתפעמות והפחד, שאם הקיץ מורה שחלומו נבע מסיבות גופניות ולא מהודעה אלקית. אולם האברבנאל (שם) כתב שפרעה הקיץ באמצע חלומו בין חלום הפרות לחלום השבלים, משום שהתפעם כל כך מאותו חלום של הפרות להוראתו על חוזק השפע המגיע בו, שהקיץ ונפסקה שינתו מאותה התפעלות והרגש גדול שהרגיש. וראה במנחת יהודה (פתיה ריש פר' מקץ) שנקט שרק אם ההתפעמות היא כשהוא התעורר אזי מורה החלום על אמיתותו, כי כן דרך חלום האמיתי הבא על ידי מלאך, שאין רוחו נפעמת בשינה בעת ראיית החלום אלא אחר כך בעת שייקץ משנתו. **רכו. וכן** כתב האור החיים (בראשית לז ז) שלכן סיפר יוסף לאחיו ואמר 'הנה' בכל פרט, שכל דבר שהראוהו היה ברור בעיניו שכלו כאילו היה רואהו עתה שהוא בהקיץ בהשלמת דעתו, ואין זה אלא חלום צודק. **רכז. אמנם** הרשב"ץ במגן אבות (אמונות ודעות ח"ג פ"ד עמ' 482 בהו' החדשות) כתב שסעודת האדם בלילי שבתות היא יתירה ותוליד אדים עבים לחים, ועל זה אמרו (יומא פג:) חלמי דבי שמשי בטלים אינון. וכן הוא בתשב"ץ (ח"ב סי' קכח). ועיין לב חיים (פאלאג'י, ח"ב סי' קנא ד"ה ותדע ותשכיל) מה שהקשה על זה. **רכח. ובטעמא** דקרא (ריש פר' מקץ) הביא מהגמרא בראש השנה (י:) שחלום פרעה היה בראש השנה מזה שיוסף יצא בראש השנה מבית האסורים. וכן חלומות שר המשקים והאופים היו בראש השנה שהרי נגזר על יוסף שנתיים בבית האסורים על שאמר לשר המשקים (בראשית מ יד) 'כי אם זכרתני אתך', ועל זה נאמר (שם מא א) 'ויהי מקץ שנתים ימים', אם כן גם חלומותיהם היו בראש השנה. **רכט. ועיין** מכתב מאליהו (ח"ה עמ' 347) שהביא ראיה לדרך זו מהירושלמי (מעשר שני פ"ד ה"ו) על פי ביאור הר"ש סירילאו (שם ד"ה לא מסתברא). עיי"ש. וראה עוד בעיני יצחק (ד"ה אמר רבא). **רל. וכן** ביאר בלב רחב (ד"ה רעיונך). **רלא. ובהגה"ה** שם (מספר 6) ביאר עוד שאין האדם מכיר בהרהורי לבו בשעת ההקיץ, מפני שהאדם רגיל להבחין את כל השגותיו בבחינת שכלו וחושיו הרגילים, ועל ידי זה נאבדת ההשגה שהיא מבחוץ לגדרי החושים, מה שאין כן בשעת השינה שהאדם אינו יודע להבחין בין ראייה ממש לדמיון, מתקבלת הידיעה המורגשת מבעד לחושי האדם כפי ציור החלום בלי הבחנת החושים, ונשארת קבועה בידיעת האדם עד כדי לבקש פתרונה. **רלב. וכן** כתב בספר חסידים (סי' תמא).

מלכא המבוארים לקמן (נו.) שהיה מהרהורי לבם. אלא שגם חלום אמיתי כפי שהגמרא מביאה כאן שכתובים אצל נבוכדנצר אין מראין לו לאדם אלא בדבר שאפשר להיות שאדם מהרהר, וכפי שרבא אמר שאין מראים לו דבר שאין הוא מהרהר עליהם כלל.

משום מה יש חלומות אלו

שם. הרמ"ק באור יקר (על רעיא מהימנא שער ד סי' יט) כתב שמתוך חלומותיו יכיר האדם עניניו ודבקות נפשו, אם המראות שרואה טהורות ונקיות כגון בתי כנסיות ובתי מדרשות ועסקי מצוות ותורה ידע שדבקותו בקדושים, באשפתות וכיוצא ידע שנדבק בחיצונים[רלג].

הרי לקמן מבואר שרואה בחלום גם בלא הרהורים

שם. בעיון יעקב (ד"ה אין) הקשה מהגמרא לקמן (נז.) הבא על אשת איש בחלום מובטח לו שהוא בן העולם הבא, והני מילי שלא ידע ממנה ולא הרהר בה מבערב. ואם כן רואים שמראים לאדם בחלומו גם דבר שלא הרהר בו ביום. ויישב, שכוונת הגמרא שלא הרהר בה רק בערב אבל מכל מקום הרהר בה מעולם, והרהור עבירה אין אדם ניצול ממנו בכל יום. וכן מדוקדק לשון רש"י (ד"ה דקלא) שדבר שלא הרהר בו מעולם אינו רואה בחלום[רלד].

מדוע הוצרכו לשני משלים

אמר רבא תדע דלא מחוו ליה לאינש לא דקלא דדהבא ולא פילא דעייל בקופא דמחטא[רלה]**. בפרשת מרדכי** (ד"ה לא) ביאר מה שהגמרא הביאה שני משלים, לומר שלא תלמיד חכם העני יחלום שהוא נתעשר וקיבץ זהב הרבה, ולא עם הארץ העשיר יחלום שחידש פלפול נפלא שנקרא בבבא מציעא (לח:) 'פילא דעייל בקופא דמחטא', אלא כל אחד מראים לו מענייניו שהוא עוסק בהם[רלו].

מדוע לא אמרה הגמרא פילא דסליק לאיגרא

שם. בבניהו (ד"ה ולא) הקשה למה לא אמרה הגמרא שלא מראים פיל שעולה לגג. ותירץ שזה אפשר להיות מהרהור היום, כגון שראה ביום אדם עב וגס הרבה אשר קומתו ועוביו עולה שיעור ארבעה או חמשה גופים של שאר אדם שראהו עולה בסולם לגג, ויתבהל מאד על המראה איך גוף גדול בעוביו וקומתו יוכל לעלות בסולם לגג, ולכך בלילה ראה פיל שהוא בריה גדולה בכמותה בעוביה ובקומתה עולה בסולם לגג, כי זה יתהווה מן מראה שראה בעיניו ביום ויתפלא בו. אך אי אפשר שיזדמן שיראה ביום חפץ גדול נכנס בקופא דמחטא כדי שיצטייר בלילה בחלומו שהפיל נכנס בקופא דמחטא.

הרי פעמים רואים היפך המציאות והטבע

שם. בדברי תורה (מונקאטש, ח"ח סי' מג) הקשה, שהרי מצינו ושמענו גם חלומות כאלו שהם להיפך המציאות והטבע. ותירץ, שידוע בטבע שעל ידי האדים העולים מאכילת מאכלים השמנים יוכלו להגיע גם דמיונות וחלומות שונות, ורבא דיבר בסתם על ידי מאכלים קלים או שלא אכל קודם השינה.

הרי נבוכדנצר גם חלם על דבר שלא הרהר

שם. המהרש"א (ח"א ד"ה אלא) הקשה, שהרי בחלומו השני של נבוכדנצר שהיה אמיתי כתוב (דניאל ד ח) 'רְבָה אילנא וּתְקִף ורומיה יִמְטֵא לשמיא וַחֲזוֹתֵיה לסוף כל ארעא', ודבר זה אי אפשר להיות ובודאי לא הרהר בו מעולם. ותירץ, שלאו דווקא נקט 'ימטא לשמיא', וכמו שכתוב (דברים א כח) 'ערים גדולות ובצורות בשמים', ומבואר בחולין (צ:) שדיבר הכתוב בלשון הבאי.

בסמיכת חכמים (ד"ה תדע) תירץ, שאף שלא הרהר בדקל מכל מקום הרהר בכענין זה, שהרי אמר (ישעיה יד יד) 'אעלה על במתי עב', לא די שהרהר אלא שאמר בפירוש אעלה לשמים, ודקל הוא רק משל, והוי מעין ההרהור אפילו שהוא ענין אחר[רלז].

במירא דכיא (ד"ה אין) יישב, שכוונת רבי יונתן לומר שרוב החלומות הם מהרהורי לבו ביום, אבל לעולם יש חלומות שלא הרהר בהם מעולם ביום וחולם אותם בלילה.

איך פרעה חלם על בליעת השבלים

שם. הטור (בראשית מא ז) הקשה איך חלם פרעה על שבלים שבלעו שבלים שהוא מן הנמנע, ובשלמא בליעת פרות על ידי חברותיהן ניתן לקבל כיון שדרך חי לאכול ולבלוע אבל ענין השבלים תמוה. ותירץ, שהבליעה המוזכרת אצל השבלים אין משמעותה כפשוטה אלא שצמחו הדקות עד שכיסו את השבלים השמנות, מלשון הפסוק (במדבר ד כ) 'ולא יבואו לראות כבלע את הקדש' שמשמעותו לכסות את כלי הקדש[רלח].

נו.

מה היתה כוונת הקיסר

אמר ליה קיסר לרבי יהושע בר' חנניא אמריתו דחכמיתו טובא אימא לי מאי חזינא בחלמאי. בסמיכת חכמים (ד"ה אמר) הקשה איך עלה על דעת הקיסר שהיה חכם הגדול שבאדום וכן שבור מלכא [בסמוך] שהוא מלך פרס לשאול דבר שאי אפשר לידע מה שיראה בחלומו. ואם כוונתם היה להעליל עליהם ולבוא עליהם בטרוניא, היה להם להפליג בדברים אחרים ולאו דווקא בחלומות. ועוד שתלו הדבר בחכמה במה שאמרו 'אמריתו דחכמיתו טובא', ודבר זה אינו תלוי בחכמה כלל כי אם בנבואה, ומה שדניאל ידע מחלומו של נבוכדנצר כיון שהיה נביא וידע ברוח הקודש. ועוד שגם דניאל ראה ברוח הקודש רק מה שחלם נבוכדנצר כבר, אבל לא מה שיחלום להבא שדבר זה לא עלה על דעת נבוכדנצר לשאול, ואם כן איך ביקש הקיסר דבר זה. ועוד מה שאמר הקיסר חכמיתו 'טובא', הרי זה לא תלוי אם הוא חכם יותר או פחות[א]. ותירץ שכוונת הקיסר לומר על פי מה שאמרו חכמים (ב"ב יב.) חכם עדיף מנביא, וזה מה שאמר הקיסר אמריתו דחכמיתו טובא שחכמתכם גדולה מהנבואה, וזה הלשון 'אמריתו', שלכאורה הוא תמוה שהיכן מצינו שאמרו כן, וכי רבי יהושע ושמואל [בסמוך] היו מתפארים בעצמם על חכמתם הגדולה. אלא הכוונה על כלל זה של חכם עדיף מנביא ותוכלו לידע יותר מהנביא, אם כן הרי דניאל ידע החלום שחלם נבוכדנצר, ואתם מצד החכמה שעדיפה תדעו יותר, ולכן אמר לו 'טובא' יותר מהנביא, אם כן אימא לי מה אני יראה להבא בחלומי[ב].

עוד ביאר הסמיכת חכמים (שם) שהגמרא סמכה מאמר זה למה שלמדנו לעיל (נה:) אמר רבי יונתן אין מראין לאדם אלא מהרהורי לבו ועל זה אמר רבא תדע שלא מראים לאדם לא דקל זהב ולא פיל שנכנס בחוד המחט. וזו היתה כוונת הקיסר, שבודאי גם הקיסר ידע שאין מראין לו לאדם אלא מהרהורי לבו, וכוונתו היתה לשאול מצד החכמה היתירה שיאמר לו דבר שאינו מפורסם בפי כל היינו אם אפשר שיחלום דבר שאינו מהרהור הלב, ולא היתה כוונתו על פרטות החלום, אלא מה שאמר מאי חזינא בחלמאי, היינו אם אראה דווקא מענייני המלחמות מה שאני מהרהר, או אתם שהנכם חכמים הרבה יודעים שאראה דבר אף שאיני מהרהר. והוא השיב לו בחכמתו דבר שהוא מהרהורו ואינו מהרהורו, מה שאמר לו 'דמשחרי לך פרסאי' וזה דבר מהרהורו כמו שפירש רש"י (ד"ה קיסר) שהיה לו תגר עם פרסיים, אמנם מה שסיים שירעה חזירים בחוטרא דדהבא דבר זה אינו מענין ההרהור שהיכן מצינו מקל זהב, וכן מה שענה שמואל לשבור שיראה שטוחן בריחים של זהב, וכי היכן מצינו ריחים של זהב, שעל זה אמר רבא שלא מראים לאדם דקל של זהב שהוא דבר שאינו מצוי. וכוונתו היתה להשיב שבאמת מצד החכמה יודע שיראה אף במה שלא הרהר מעולם, והקיסר ושבור מלכא לא הבינו שמצד הרהור היום יראה דבר זה, ובאמת תשובת רבי יהושע ושמואל היתה בחכמה.

הגר"א באמרי נעם (ד"ה אמריתו) ביאר שלפתור חלום נצרך חכמה גדולה להכיר היטב טבע של אדם להבין מאיזה דבר הוא מתפעל ואיזה כח מהארבעה יסודות מתגבר בו, ואז נוכל לידע איזה דבר לומר לו שיחלום אותו הדבר בלילה, וזה שאמר לו 'דחכמיתו טובא' משום שצריך לזה חכמה גדולה.

בחיי שלמה (קוס, ד"ה אמר) ביאר שכוונת הקיסר הוא למה שאמר רבי יהושע בן חנניה בבכורות (ח:) במעשה דבי אתונא 'אנן חכימינן מינייהו', וסבי דבי אתונא היו חכמים גדולים כמו שאמר לו הקיסר (שם) 'והא חכימין אינון', וכיון שאמר לו רבי יהושע שהוא יותר חכם מהם לכן אמר לו אמריתו דחכמיתו טובא שיש בכם חכמה יתירה אף מסבי דבי אתונא המפורסמים בחכמה, לכן תאמר לי מה אראה בחלומי.

רלג. וכן כתב בצדקת הצדיק (אות רמג) החלומות של האדם הם המגידים לו על הרהורי לבו לדעת במה הם שקועים ביום, שמהם הם באים, כמו שאמרו חז"ל אין מראין לו לאדם אלא מהרהורי לבו. וכן הוא במחשבות חרוץ (דף מא:) שהחלומות הם בירור האדם במה מעמקי לבבו שקועים. וראה עוד בצדקת הצדיק (אות רג). **רלד. וכן** יישב בשבות יעקב (ח"ב סי' לד). עיי"ש. **רלה. ברש"י** (ד"ה דקלא) כתב דבר שלא הורגל לראות ולא הרהר בו מעולם. ובגליוני יואל (ד"ה אין) הקשה איך חולמים הסומים מיום הולדם אשר לא ראו בעיניהם שום דבר לפי הכלל שאין מראין לו לאדם אלא דברים מה שראה אותם והרהר עליהם. **רלו. ועיין** כעין זה בהעז ביד (ד"ה אמר). **רלז. וכן** ביאר בשנות חיים (פר' מקץ, בסופו). ובשלמה משנתו (ברש"י ד"ה דקלא) כתב, שזו כוונת רש"י שכתב דבר שלא הורגל לראות ולא הרהר בו מעולם, ובנבודכנצר הרהר בה. **רלח. וכן** כתבו החזקוני (שם) ובדעת זקנים (שם).

א. ובבניהו (ד"ה אמריתו) הוסיף שאדרבה אמרו ביומא (ט:) משמתו חגי זכריה ומלאכי פסקה נבואה. **ב. וכן** ביאר בבניהו (שם). וכעין זה ביאר בשלמה משנתו (ד"ה אמריתו) שהקיסר אמר לו שאתם דורשים מדעתכם את הפסוק (תהלים צ יב) 'ונביא לבב חכמה', שחכם עדיף מנביא, ומוציאים את הפסוק מפשוטו ש'ונביא' הוא מלשון הבאה, והיינו נביא חכמה לליבנו. ואם כן יש לכם לדעת עתידות קל וחומר מנביא. אלא שבספר העז ביד (ד"ה אמר) הקשה שאם ידע הקיסר ממעשה החלום של נבוכדנצר הלא ידע גם מה שאמר לו דניאל 'רעיונך על משכבך סליקו ורעיוני לבבך תנדע', אם כן ידע שתלוי החלום בהרהור היום, ואיך הרהר הקיסר כל היום ממה שאמר לו רבי יהושע.

בברכת דוד (רלבין, ד"ה אמר) ביאר על פי הגמרא לעיל (נה:) לאדם טוב מראין לו חלום רע ולאדם רע מראין לו חלום טוב, וזה ששאלו אמריתו דחכמיתו טובא והיינו שתלמידי חכמים הם חכמים גדולים, אימא לי מה שאראה בחלומי היינו אם אדם טוב אני או אדם רע. ועל זה השיבו להם שיראו חלום רע, והיינו שהם מחזיקים אותם לבני אדם טובים. ועל פי זה ניחא איך לא עלה מורא בלבם לומר להם שיראו חלומות רעים, ולפי המבואר ניחא שאדרבה בזה החזיקו אותם לבני אדם טובים.

בפרשת מרדכי (ד"ה מלי) ביאר על פי הגמרא בחגיגה (ה:) שרבי יהושע בן חנניה היה מתוכח עם הצדוקים לפני הקיסר, וכשהצדוקים לא יכלו לנצחו הביאו לו ראיה מהמציאות שעם ישראל נבזים ושפלים, ומוכח מזה שהקב"ה עזב אותם, והיה רבי יהושע משיבם שאין ישראל מצטערים כלום על מה שהקב"ה מונע מהם טובות עולם הזה והממשלה, כי העשיר והמושל הוא טרוד תמיד בקניניו ואין לו פנאי לעסוק בחכמה, וישראל בשביל שאין להם ממשלה הם יכולים לעסוק בחכמה. ואמר לו הקיסר לרבי יהושע במה שאתם אומרים שעל ידי זה שאין לכם ממשלה אתם חכמים יותר, אם כן מה יחסר לי להתעסק בחכמה ואיזה דאגה תוכל להטרידני מהחכמה אפילו ברעיון, וזה שאמר לו אימא לי מאי חזינא בחלמאי דבר שיטרידני.

בשפתי חכמים (ד"ה אמריתו) ביאר שלא שהם אמרו על עצמם שהם חכמים, אלא הקיסר סמך על הפסוק שכתוב (דברים ד ו) 'רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה'[ג].

בזכרון שלום (ד"ה אמריתו) ביאר שהקיסר התכוון ללשון הכתוב (בראשית מא לט) 'ויאמר פרעה אל יוסף אחרי הודיע אלקים אותך את כל זאת אין נבון וחכם כמוך', וכתב הרמב"ן (שם) אחרי שהודיע ה' אותך החכמה הגדולה הזאת לפתור כל החלומות הנעלמים והסתומים אין נבון וחכם כמוך.

בישמח לב (ד"ה אמריתו) כתב שדווקא בחכמתו של אדם אל יתהלל אבל בחכמת התורה מותר, כמו שכתוב (דברים ד ו) 'כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים'. וכפי שכתוב (ירמיה ט כג) 'כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי'. וכן אומרת הגמרא (נדרים סב.) שבמקום שלא יודעים ממנו מותר לומר צורבא מרבנן אנא, ולפי זה 'אמריתו' הכוונה שבאמת השתבחו בעצמם בחכמת התורה.

בעין ישראל (ד"ה אמר) ביאר על פי דיוק מה שאמר 'בחלמאי' ומדוע לא אמר בחלמא, הלא בטח כוונתו על החלום שלו. וביאר על פי הגמרא בעבודה זרה (ב:) שלעתיד לבוא יבואו מלכות רומי ויבקשו שכר על מה שתיקנו הרבה שווקים ומרחצאות בשביל ישראל, והקב"ה יענה להם שוטים שבעולם כל מה שעשיתם בשבילכם עשיתם. והקשה הגר"ח מבריסק הלא שקר בפיהם ואיך יאמרו כן. ותירץ על פי הרמב"ם (בהקדמה לפירוש המשניות) שהיצור היותר נכבד הוא האדם ותכלית האדם הנפש המשכלת שבו, ואם כן למה ברא הקב"ה אנשים ערומים מדעת וריקים מן החכמה, והתשובה היא שאלו האנשים מכינים עבור האדם בעל נפש המשכלת שהוא עיקר הבריאה או להצלת אדם מאיזה סיבה שהיא. ואם כן יטענו בני רומי שהלא ישראל נהנו מעבודתם, ואם כן היה תכלית טוב מעבודתם. אבל הקב"ה יענה להם אף שיצא תכלית טוב מעבודתכם אבל לא היתה כוונתכם לתכלית זה[ד]. ולפי זה יש לבאר את שאלת מלך רומי אמריתו דחכמיתו טובא שכל הבריאה היא בשבילכם, ואנחנו לא נבראנו רק בשביל ההשתמשות לכם, אמור לי מה אראה בחלומי, שאם כן כל החיים שלנו אינו רק חלום, ואם כן תאמר לי איזה הנאה ותכלית יהיה לי באמת מכל העמל שאני עמל לשמש אתכם, האם באמת כל עבודתינו תעבור רק כמו חלום בלי כל תכלית.

הרי פתרון החלום תלוי במזל

שם. בברכת אברהם (פילז, נה: בתוס' ד"ה פותרי) הקשה על מה שהקיסר תלה זאת בחכמה, הרי **תוספות** (שם) כתבו שפתרון החלום אינו תלוי בחכמה אלא במזל שעת הלידה. ותירץ שיש לחלק בין מה שכבר חלם האדם שאז אין תלוי בחכמה, אבל מה שעתיד לראות בחלום כמו אצל הקיסר תלוי בחכמה.

מדוע אמר לו דווקא פתרון זה

אמר ליה חזית דמשחרי לך פרסאי וגרבי בך[ה] ורעיי בך שקצי בחוטרא דדהבא הרהר כוליה יומא ולאורתא חזא. בבניהו (ד"ה אמריתו) ביאר שרבי יהושע חשב שאם יאמר לו תראה בחלום שאתה הולך למקום פלוני או אוכל מאכל פלוני או עושה דבר פלוני ועל ידי כן יהרהר בלבו ביום בכך ויראה הדבר בחלום, לא יספיק לו דבר זה כי אפשר שלא יהרהר הרבה בדבר זה באותו היום, ואם לא יהרהר הרבה כל היום לא יראה הדבר בחלום הלילה. לכך התחכם לומר דבר תמוה שהוא חידה עמוקה, שאמר לו שירעו בך חזירים[ו], והוסיף לומר לו עוד דבר פלא שיהיה רועה החזירים במקל של זהב, ועל ידי כן הקיסר היה נבוך כל היום לידע טעם ופתרון לדברים אלו, באומרו למה אמר שירעה חזירים ולא אמר שירעה צאן ובקר, ויותר יש להתפלאות על אומרו בחוטרא דדהבא למה יהיה זה במטה של זהב ולא מטה עץ פשוט. ומאחר שיהיה נבוך ומחשב בדבר זה למצוא טעם לדברים אלו, ואינו מוצא בהם טעם מוכרח ויהיה נבוך בהם כל היום ואינו מסיר אותו ממחשבתו, וכיון שהוא יחשב בדבר זה כל היום מוכרח כפי הטבע שיראה הדברים האלה כמו שהם בחלום הלילה[ז].

בבן יהוידע (ד"ה דמשחרי) ביאר שרבי יהושע אמר לקיסר דברים מורים מעניינים הנעשים במלחמה, כי הדרך שאם ניצח מלך זה למלך אחר במלחמה אינו מבטל מלכותו לגמרי אלא מניחו להיות מלך על עמו כמו שהיה ורק מטיל עליו מס קצוב שיקחהו מעמו, וזה שאמר לו 'משחרי לך פרסאי' שיכבשו אותך ותשאר תחת ידם לרעות חזירים אלו הרומיים שנקראים חזירים על שם קליפת חזיר, בחוטרא דדהבא דהיינו שתגבה להם מן הרומיים מס סך של זהובים.

בפרשת מרדכי (ד"ה מלי) ביאר על פי מה שביאר [לעיל] ששאלת הקיסר היתה מה יוכל להטרידו. וענה לו רבי יהושע שמלך גדול כמותך שכבש את מלך פרס שהוא גם כן מלך חזק ואתה מושל עליו הנה אתה הרועה והם הבקר, וטרדת הרועה גדולה מאד שלא יברחו הבקר ושלא יפלו זאבים עליהם, וזה שאמר שירעה חזירים במקל זהב, וכשהתבונן הקיסר על דבריו מצא שהאמת אתו שיש לו הרבה טרדות מממשלתו.

בעיני יצחק (ד"ה אמר) ביאר במה שבחר רבי יהושע לומר חלום זה, משום שקיסר רומי היה אז מושל כמעט בכל הכיפה ובודאי שהיה מושל גם על הפרסיים או שהיה נלחם עמהם, ולכך בחר לו חלום כזה כדי שיהיה פתרונו שקיסר רומי יהיה מנוצח מהפרסיים, ורק שירחמו עליו מעט במה שיתנו לו ממשלה שפלה בתוך ארץ פרס ויהיה לערכו הגדול של קיסר רומי אותו הממשלה השפלה שיתנו לו, כמו שהיה רועה שקצים ורמשים במקל זהב שהוא מקצת ממשלה על הפרסים הבזויים בעיניו, ולכך נבהל הקיסר מדברי רבי יהושע שחשב פן נתגלה לרבי יהושע ברוח הקודש שכך יהיה, ולכך הרהר בזה כל היום ולערב ראה זאת שהערב מורה על תחילת הלילה ואז באים אותם החלומות שנמשכים מהרהורי הלב של היום ואין בהם ממש כמבואר לעיל (נה:).

בעין ישראל (ד"ה אמר) ביאר על פי מה שכתב לעיל ששאלת הקיסר היתה מה תכליתי מכל מה שאני עמל. וענה לו רבי יהושע דמשחרי לך פרסאי וגרבי בך, שימשכו אותך ויעשו אותך לרועה צאן במקל זהב, ועיקר הכוונה על הנבואה שנאמרה בישעיה (סא ה) 'ועמדו זרים ורעו צאנכם', ויתר הדברים המה דברים בטלים שיש בכל חלום, ו'עמידה' הוא סמל של עמל ויגיעה, ואם כן הכוונה שיעמלו כדי להיות רועי צאן ישראל ולמלא רצונם שיהיה להם כבוד במה שהם רועי צאן ישראל. וזה שאמר לקיסר שזה יהיה התענוג שלך 'וגרבי בך' שאיזה כח ימשוך אותך להיות רועה צאן ישראל, וזהו הרמז של המקל של זהב וזהו תכלית החלום שלך. ואומרת הגמרא שהרהר כל היום והיינו שיגע להבין אם הצדק עם רבי יהושע או לא, ומצא שבאמת צדק רבי יהושע, והיינו 'ולאורתא חזא', היינו שהבין שיהיו הרבה רוצים בכבוד זה אשר יהיו לכל הפחות רועי צאן אצל ישראל.

ביאור בקשת שבור מלכא

אמר ליה שבור מלכא לשמואל אמריתו דחכמיתו טובא אימא לי מאי חזינא בחלמאי. בפרשת מרדכי (ד"ה מלי) ביאר ששבור שהיה נכנע תחת הרומיים שאל את שמואל איזה דבר יטריד אותו מעסק החכמה שהוא אין לו להשגיח על ממלכות אחרות.

בעין ישראל (ד"ה אמר) ביאר ששבור שהיה מלך פרס, ומבואר בעבודה זרה (ב:) שאחרי רומי יכנסו הפרסים לבקש שכר לעתיד לבא, וכמו שהרומיים שאלו לרבי יהושע בן חנניה היא השאלה של מלך פרס אמור לי מה אראה בחלומי, והיינו איזה הנאה ותכלית יהיה לי באמת מכל העמל שאני עמל לשמש אתכם, האם באמת כל עבודתינו יעבור רק כמו חלום בלי כל תכלית.

גם כאן מחמת הדברים התמוהים שבחלום הרהר בזה כל היום

אמר ליה חזית דאתו רומאי ושבו לך וטחני בך קשייתא ברחייא דדהבא הרהר כוליה יומא ולאורתא חזא. בבניהו (סוף ד"ה אמריתו) ביאר ששבור מלכא היה נבוך בדבר זה של טחינת גרעיני תמרים שלא נמצא כזאת לטחון גרעיני תמרים, ועוד בריחים של זהב, והיה נבוך כל היום לדעת פתרון לדבר זה ולא מצא, לכך ראה זה בחלום.

ג. **וכן** ביאר בישמח לב (ד"ה אמריתו) באופן ראשון, ובחדשים גם ישנים (שם). ד. **וכן** ביאר בחדושי מרן רי"ז הלוי על התורה (ריש פר' בראשית). ה. **לשון** שודד וגזלה הוא או לשון משיכה. הגהות רבי בצלאל רנשבורג (ד"ה א"ל). ועיין רש"י (חגיגה ה: ד"ה וגרבוהו) שזה מלשון שלילה. ו. **'שקצי'** היינו חזירים. ובדקדוקי סופרים (אות ע) הביא גירסא ורעו בך חזירים. ז. **וכן** כתב באדרת אליהו (ריקי, ד"ה אמר) שבכוונה ענה לו רבי יהושע זאת, שזה דבר תמוה כדי שמרוב תמיהתו יהרהר עליו כל היום ויחלום על כך בלילה.

בבן יהוידע (ד"ה דמסחרי) ביאר ששמואל סידר למלך פרס חלום כמו שעשה רבי יהושע מעניינים הנעשים במלחמה, ואמר לו 'וטחנו בך קשייתא' שיטילו עליך לעבוד קשה מאד בריחים של זהב שעולה סך גדול של זהובים.

בפרשת מרדכי (סוף ד"ה מאי) ביאר ששמואל השיב לשבור מלכא שהוא ידאג תמיד שלא יבואו הרומיים ויקחו את כל ארצו מידו ויהיה להם לעבד, וגם הוא הודה לדבריו שזה מה שמטרידו.

בעיני יצחק (ד"ה אמר) ביאר שיתכן שעל ידי שהרומיים היו מושלים אז עליהם בחר לו חלום זה כדי שיהיה הוראתו שיהיו הפרסיים מנוצחים לגמרי, והוא עצמו יפול ביד הרומיים ותתבטל ממנו המלוכה לגמרי, רק ירחמו עליו במה שיתנו לו פרנסה בתוכם בריוח גדול, וזה מה שאמר לו שיכופו אותך לטחון גרעיני תמרים בריחים של זהב, והיינו שהגם שירויח זהב הרבה מזה, יחשב לו אותו שפלות לערכו כאילו היה טוחן ריחים כי לגנאי גדול יחשב למלך פרס הענין הזה.

בעין ישראל (ד"ה אמר) ביאר ששמואל ענה על פי הנבואה האמורה בישעיה (מט כג) 'והיו מלכים אומניך ושרותיהם מניקותיך אפים ארץ ישתחוו לך ועפר רגליך ילחכו', והיינו שהמלכים עוד יתחננו להיות אומניך ומניקותיך שיהיה להם לכבוד במה שישרתו את ישראל. ועל זה אמר שמואל וטחני בך קשייתא, הגרעינים של תמרים שהיא עבודה קשה ביותר לטחון גרעינים אלו. והוא רק משל על שירצו להיות עבדים לישראל ויהיו שמחים בזה כאילו זהו התכלית שלהם מהחלום שהיה להם כל החיים, וזה רמוז בריחים של זהב, הזהב המבריק פני האדם סמל של שמחה ויתר הדברים המה דברים בטלים של החלום.

מדוע לא חששו רבי יהושע בן חנניה ושמואל שלא יראו בלילה

שם. בדברי תורה (מונקאטש, מהדורא תליתאה סי' לז) הקשה שודאי רבי יהושע ושמואל סמכו על כך שאין מראים לו לאדם אלא מהרהורי לבו, אבל קשה שהרי אנו רואים ושומעים מבני אדם רובם ככולם שהם רוצים לראות איזה דבר בחלום, כגון קרובם הנפטר זה מקרוב ויש להם רוב געגועים עליו והם זוכרים ממנו כל היום כולו וכל הלילה, ואף על פי כן לא יראוהו בחלום ואפילו שהרהרו עליו כל היום, וזה משום שהרהורי היום אינו ברור כלל שיבוא בחלום ובפרט מיד באותו לילה, רק לפעמים יבוא בחלום לאחר זמן מה שנחקק במחשבתו של האיש וחשב על כך לפני כמה שבועות ולא באותו לילה מיד, ואם כן קשה על רבי יהושע ושמואל שהיו באמת חכמים הרבה והיה להם לדעת כי זה אינו עצה ברורה שעל ידי שיהרהר יבוא לו בחלום באותו לילה, ואם כן איך לא פחדו בעיני קיסר או שבור מלכא במה שאמרו להם שיראו דבר זה בחלום ולא יהיה הדבר כן. אלא ודאי כי היו אז מוכרחים לומר זאת לקיסר ולשבור, ואם לא יאמרו להם עתידות מה שיראו בחלום אז ירחקום וירדפום עד חרמה בתוך כלל ישראל, על כן הוצרכו בעל כרחם לכוין ברוח קדשם מה שיראו המלכים אחר כך בלילה בחלומם, אך עשו מה שאפשר לכסות ולהצניע ולהלביש בדרך הטבע, וכן עשו רבי יהושע ושמואל שהלבישו הדבר בטבע כי החלומות הם מהרהורי דיומא אבל באמת כיוונו ברוח הקודש.

מי הוא בר הדיא

בר הדיא מפשר חלמי הוה. בטהרת המים (מערכת ב אות יג) כתב בר הדיא שהיה פותר חלומות נראה שהיה ישראל, שדבריו מובאים בש"ס במועד קטן (יח:) ובסוכה (מג:) וגיטין (ה:) ועוד מקומות. אך **בספר יוחסין השלם** (מאמר שני אות הבי"ת עמ' 121) **ובסדר הדורות** (אות ה, בר הדיא) הביאו אותם בשני ערכים נפרדים ונראה שסוברים שהם שני אנשים.

למי שהיה נותן שכר הסתיר את הפתרונות הרעים

מאן דיהיב ליה אגרא מפשר ליה למעליותא ומאן דלא יהיב ליה אגרא מפשר ליה לגריעותא. בפתרון חלומות (ח"ב ש"ז פ"ב ג) ביאר שכשהיה החולם נותן לו שכרו היה מבשר לו הטובה שבהוראות החלום, והאחרות היה מניח ולא היה אומר אותן אף על פי שהיה שם איזה הוראה רעה. ולמי שלא היה מעלה לו שכר היה עושה בהיפוך לפתור הרעה והטובות היה מניח, והיה זה תחבולה מאתו להגדיל שכרו שהנפתרים חושבים שבשכר תלוי הדבר.

כיצד אביי ורבא לא תמהו על כך

אביי ורבא חזו חלמא אביי יהיב ליה זוזא ורבא לא יהיב ליה. בתוספות רבינו יהודה החסיד (ד"ה אביי) הקשה שכיון שאביי ורבא היו חולמים פסוק אחד, כמבואר בכל המשך המעשה, היאך פתר לאביי פתרון טוב ולרבא פתרון רע זה בפני זה. וכתב שהיה מראה להם שום צד מדוע יש לפרש לכל אחד אחרת[ח]. **ובריטב"א** (ד"ה אביי) תירץ[ט] שאפשר שלא היו שומעים זה פתרונו של זה. ואפילו שהגמרא אומרת לקמן שבסוף רבא הלך לבדו לבר הדיא, אין הכוונה שמתחילה היו שומעים כאחד[י]. ועוד תירץ שהיו חושבים שהדבר תלוי לפי טבע האדם החולם ומזגו ובמזל שנולד בו, והם שלא היו יודעים בחכמה הזאת כלום היו חושבים כך, עד שלבסוף רבא מצא את הספר שנפל ממנו שכתוב בו כל החלומות הולכים אחר הפה. **ובמגיד תעלומה** (ד"ה אביי) ביאר שאביי ורבא סברו כמו שכתבו **תוספות** לעיל (נה: ד"ה פותרי) שזה תלוי במזל האדם שיודע לפתור חלומות כעין נבואה, לזה כך ולזה כך ואין לשאול מה נשתנה ביניהם.

כיצד חלמו כמה פעמים חלום אחד

שם. בחדשים גם ישנים (ד"ה אקרין) הקשה איך נסתבב ששני אמוראים אלו אביי ורבא חלמו כמה פעמים חלומות שוים[יא]. **ובחכמת הנפש** (לרבי אליעזר מגרמייזא שורש טו) ביאר במה שאמרו (סנהדרין לח.) בשלשה דברים אדם משונה במראה בקול ובמחשבה, ולא אמרו בחלום שלפי מחשבות לבו אדם חולם. ואביי ורבא שהיו עוסקין בתורה ביום יחדיו לפיכך היה חלומם שוה[יב].

מדוע עסק מכונה שור

אמרי ליה אקרינן בחלמין שורך טבוח לעיניך וגו' לרבא אמר ליה פסיד עסקך ולא אהני לך למיכל מעוצבא דלבך לאביי אמר ליה מרווח עסקך ולא אהני לך למיכל מחדוא דלבך. המהרש"א (ד"ה פסיד) ביאר שעסקי אדם להרויח נקראים על שם השור כמו שכתוב (משלי יד ד) 'ורב תבואות בכח שור', לרבא פירש 'שורך טבוח' שתפסיד עסקך ולא תאכל מחמת עצב וצער. ולאביי פירש 'שורך טבוח' מוכן לאכול מתוך הרווחת עסקך ולא תאכל ממנו מכח חדוה.

בשלמה משנתו (ד"ה פסיד) ביאר שמזל טלה הוא המשפיע את הטוב תחת השמש, ומזל שור הוא המקבל ההשפעה אל יושבי הארץ, והיינו שאמר לרבא שורך, המזל שלך טבוח שמזלו ישן ולא תאכל ממנו היינו שלא תאכל שום מאכל ממנו מסיבתו מהצער שהוא טבוח, שאי אפשר לפרש כפשוטו שלא יהיה לך השפעת מזון ממנו, שאם כן מיותר הוא שפשוט שכיון שהוא טבוח אין ממנו השפעה. ולאביי אמר מרווח עסקך ששפע הברכה הבאה מהשור כבר מוכן ומתוקן לפניך, וקרובה הנאתך כמו שור טבוח שראוי תיכף לאכול ממנו מבית טביחתו, ולפיכך לא תאכל שום מאכל ממנו שכל כך תרבה טובתך שמשמחתך לא תאוה נפשך לאכול.

מה שלא אמר לרבא שלא יאכל כלל

שם. ברש"י (ד"ה ולא) ביאר שבר הדיא אמר לרבא שמתוך צערך לא יטעם לך שום מאכל. וביאר **במעון הברכות** (ד"ה לרבא) שכוונתו שלא יהנה מאכילתו ולא ירגיש טעם מתוך צערו. אלא שהקשה מדוע רש"י לא פירש כפשוטו ולא אהני לך למיכל שלא יאכל כלל מתוך צערו, כפי שמשמע בפסוק 'שורך טבוח לעיניך ולא תאכל ממנו', וכפי שאמר לאביי שלא תתאוה לאכול שתהיה שבע בשמחתך. ותירץ שכוונת רש"י להבדיל בין פתרון חלום זה לפתרון חלום שלאחר מכן שהקריאו לרבא בחלום 'לך אכול בשמחה לחמך', ואמר בר הדיא פסיד עסקך טבחת ולא אכלת ששם הכוונה שלא יאכל ממש, ולכן שונים שני הפתרונות. שכאן הפירוש שיאכל ולא יהנה כמו שאביי לא יאכל מתוך חדוה והנאה כך לרבא בהיפך שיאכל ולא יהנה, ולקמן שפתר לאביי אכלת ושתית פתר לרבא בהיפך שלא יאכל כלל.

מדוע לא פתר לרבא כפשט הפסוק

שם. במהרש"א (ד"ה אמר) ביאר שבר הדיא לא פתר לרבא כפי הרע המבואר בפסוק עצמו ששורו יהיה טבוח על ידי אויבים, כמו שפתר לו [בסמוך] בחלום על 'בנים ובנות תוליד'. כיון שפשט הכתוב לא שייך אלא באויב הבא לביתו של אדם, ובר הדיא שהיה שם לא רצה בכך שיבוא אויב לעיר. **והצל"ח** (ד"ה אקרין) ביאר שלא פתר לו כפשטות הפסוק משום שלא היה לרבא שור שיפתרנו בר הדיא כמשמעו[יג]. **והבן יהוידע** (ד"ה שורך) תירץ שהמפרשים כתבו על פסוק זה שאם תקראנו למפרע [ממנו תאכל ולא לעיניך טבוח שורך] אין בו קללה, על כן לא אמר לו כפשוטו אלא הביא לו רע מבחוץ ופירש לו הפסוק שמתוך צערו הבא לו לא יאכל.

מה הענין שינשאו לעלמא

אמרי ליה אקרינן בנים ובנות תוליד וגו' לרבא אמר ליה כבישותיה לאביי אמר ליה בנך ובנתך נפישי ומינסבן בנתך לעלמא ומדמיין

ח. **וכן** כתב בתוספות הרא"ש (ד"ה אביי). ט. **וכן** הוא בשיטה מקובצת (ד"ה אביי). י. **ובברכת** אברהם (ד"ה אביי) תירץ שלא היו הולכים כאחד, אלא שגם הקשה שמהגמרא לקמן שרבא הלך לבדו משמע שמתחילה הלכו ביחד. ותירץ שאפשר שלא הלך מאז אביי כלל אלא רבא בלבד. יא. **וכן** הקשה במנחת יהודה (אפשטיין, ד"ה אביי) ובגביע הכסף (סוף ד"ה נפל). יב. **אמנם** עיין ספר חסידים (סי' תתתתרנח, הו' מקיצי נרדמים) שכתב שלש שינויים הם בחיים תואר קול ומחשבה וחלום בכלל מחשבה. יג. **והבן** יהוידע (ד"ה שורך) הקשה על זה כי הפתרון שייך גם לאחר זמן, ושמא אחר זמן יהיה לו שור.

באפך כדקא אזלן בשביה. **המהרש"א** (ד"ה בנך) ביאר שדרכם היה להכניס את הבנים לביתם בנישואין והבנות לינשא בחוץ ויש שמכניסים גם את בנותיהן בנישואין לביתן, ואמר בר הדיא לאביי שמתוך שירבו בניך לא תוכל להכניס גם את בנותיך לביתך אלא ינשאו לחוץ וידמה בעיניך כמו שהלכו בשבי.

בשלמה משנתו (ד"ה אמר) ביאר שלאביי ורבא הקריאו את כל הפסוק 'בנים ובנות תוליד ולא יהיו לך כי ילכו בשבי', ולכן כתוב 'וגו'', ולפיכך לא היה יכול לפתור לאביי מתחילת הפסוק ולרבא מסוף הפסוק כמו שמבואר בסמוך על פתרון החלום בפסוק 'זרע רב תוציא השדה', כי שם הקריאום באמת רק את תחילת הפסוק, ולכן שם לא גורסים וגומר.

מה ביאור המשך הפסוק

אקריין בניך ובנותיך נתונים לעם אחר לאביי אמר ליה בנך ובנתך נפישין את אמרת לקריבך והיא אמרה לקריבה ואכפה לך ויהבת להון לקריבה דהוי כעם אחר. **בשלמה משנתו** (ד"ה ויהבה) ביאר שהכוונה שתתן אותם לקרוביה שדרים בעירך ולא מחוץ לעיר, והיינו שכתוב בסוף הפסוק 'ועיניך רואות', שתראה אותם. וזהו גם ביאור לשון הפסוק 'נתונות' לעם אחר, והיינו שכפתה אותו אשתו בדברים עד שיאמר רוצה אני.

מדוע אביי הדיר את אשתו

שם. **בברכת יעקב** (סוף, ד"ה לאביי) הקשה מהסוגיא בנדרים (כג.) שאביי הדיר הנאה מאשתו אם היא תעבור על דבריו ותשיא את בתו לקרוביה. והרי כבר פתר לו בר הדיא שהיא תכוף אותו ותתן את בניו לקרוביה, אם כן למה הדירה באיסור, והרי כבר ידע שנגזר שתנשא לקרוביה. ועוד הקשה שהרי מבואר בסוטה (ב.) שקודם יצירת הולד מכריזין בת פלוני לפלוני. ותירץ על פי הגמרא במועד קטן (יח:) ששמואל אמר שמותר לארס אשה בחול המועד שמא יקדמנו אחר, ומקשה הגמרא שהרי מכריזין בת פלוני לפלוני, ומתרצת שמא יקדמנו אחר ברחמים. אם כן יש לומר שאביי סבר שעל ידי השתדלותו במה שיאסור הנאתו עליה יהיה מועיל לשנות הגזירה כמו שמועיל רחמים[יד].

מדוע לא פתר לרבא כבישותיה

לרבא אמר ליה דביתהו שכיבא ואתו בניה ובנתיה לידי איתתא אחריתי. **הצל"ח** (ד"ה אקרין) ביאר שמה שבר הדיא לא פתר לרבא כפי הרע המבואר בפסוק עצמו, לפי שכבר פתר לו על הפסוק 'בנים ובנות תוליד' כבישותיה שילכו בשבי, ומה לי בשבי ומה לי לעם אחר, ובר הדיא מחמת שנאתו היה רוצה לפתור לו רעה חדשה[טו].

הרי לקמן אמר שבניו ימותו

שם. **בברך משה** (ד"ה לרבא) הקשה שהרי לקמן אמר בר הדיא לרבא שאשתו תמות ואחר כך ימותו גם בניו ובנותיו ולא יבואו לידי אשה אחרת. ותירץ על פי **תוספות** ביבמות (לד: ד"ה דעתאי) שהיה לרבא אשה אחרת קודם שנשא בת רב חסדא, נמצא שיש לומר שמה שמדובר כאן הוא על אשתו הראשונה, ובניו ובנותיו נפלו לידי בת רב חסדא ובמותה מתו גם הם[טז].

מדוע בפתרון זה הקדים את אביי

שם. **בסמיכת חכמים** (ד"ה גר) הקשה למה הקדים הפתרון לרבא קודם לאביי בשני בבות הראשונות ומשם ואילך הקדים קודם את אביי, ובאמת בכל מקום אביי הוא קודם לרבא, וכן כאן הגמרא אמרה אביי ורבא חזו חלמא, אם כן למה הקדים את רבא בפתרון פעמיים[יז]. ותירץ שתחילה כשראה בר הדיא שרבא לא נותן לו שכר סבר אולי משגה הוא שאינו יודע שבשביל מעות הוא פותר לטובה, או שסמך על הזוזים של אביי כיון שנכנסו אביי ורבא בפעם אחת סבר שהזוזים של אביי הוא בשביל שניהם, לכך הקדים את רבא קודם לאביי והתחיל בפורענות לרבא כדי שירגיש שבו תלוי הדבר, שבגלל אי נתינת הזוזים מאבד עצמו לדעת, אמנם כשראה שני פעמים שרמז לו לרבא דבר זה ולא השגיח בו הכיר שבכוונה עושה דבר זה, לכן פתר להם אחר כך כסדר, והתחיל בפתרון הטוב לאביי ואחר כך בפתרון הרע לרבא[יח].

הבן יהוידע (ד"ה לאביי) יישב שמתחילה כיון שלא נתן לו רבא שכר הקפיד הרבה ורצה להרע לו יותר בפתרון הרע, והיינו כיון שידע שחלום רבא וחלום אביי הם סגנון אחד, על כן חשב בר הדיא אם אפתור לאביי תחילה לטובה אז הפתרון של רבא שהוא לרעה יהיה חלוש ורופף, מאחר שעתה פתרתי על סגנון זה ממש לטובה וכל החלומות הולכים אחר הפה, לכך הקדים את הפתרון של רבא כדי שיתחזק הפתרון לרוע ביותר. אך אביי כיון שראה שבר הדיא פתר שני פעמים לטובה ולרבא לרעה מפני שלא נתן לו שכר, אמר ודאי בר הדיא יפתור כל חלומות רבא שהם שוים עם חלומותי הכל לרעה, ומאחר שכל החלומות הולכים אחר הפה אם פותר זה לרעה לרבא אז פתרון שלי שפותרו לטובה יהיה רופף וחלש, ומה לי בצרה הזאת כיון שאני נותן שכר, לכך הכריחו אביי לפתור לו תחילה ומוכרח הוא לעשות כן כיון שלוקח שכר ממנו.

איך רבא לא הרגיש שזה משום שלא נתן מעות

שם. **בפרחי כהונה** (ד"ה אביי, נדפס בועד לחכמים) הקשה איך לא הרגיש רבא שהוא מחמת שלא נתן לו מעות שהרי חלום אחד היו חולמים שניהם ולזה פותר לרעה ולזה פותר לטובה[יט]. ותירץ שלא היו הולכים ביחד. ומה שמבואר לקמן שרבא הלך לבד שמשמע שעד עכשיו הלכו ביחד, נראה שהכוונה שרבא לבדו הלך לפתור החלום אבל אביי לא הלך, אבל לעולם גם מתחילה לא היו הולכים ביחד.

מה ראה רבא לילך לבר הדיא כמה פעמים

שם. **בסמיכת חכמים** (ד"ה יש להקשות) הקשה, כשרבא ראה שלא טוב פתר פעם אחת ונתקיים החלום, למה שאל לו פעם שניה ושלישית וכן כולם ואיבד עצמו לדעת[כ]. ותירץ שאלו הפתרונות לא נתקיימו תיכף רק אחר כל השאלות נתקיימו הפתרונות, והחלומות היו תכופות זה אחר זה[כא]. ואין להקשות למאי נפקא מינה שאל אותו פעם שניה ושלישית אף אם היה סבור שלא יתקיימו הפתרונות כיון שלא מבקש טובתו הוא. שיש לומר כיון שיש פנים גם לטובה כפתרון אביי לא היה מצטער עליו, ועשה כן כדי שיפתור אותו לרעה ויצטער ובזה יתכפר, כי עציבותיה מסתייה כמבואר לעיל (נה.).

ביעב"ץ (ד"ה כולהו) ביאר שרבא המשיך ללכת לבר הדיא, משום שרבא לא האמין בו כאביי ורצה לנסותו אם אומר אמת וכל המעשים המובאים בגמרא לא התקיימו ברבא מיד אלא לאחר זמן[כב].

מדוע אשת אב מכונה עם אחר

דאמר רבא אמר רבי ירמיה בר אבא אמר רב מאי דכתיב בניך ובנותיך נתונים לעם אחר זו אשת האב. **המהרש"א** (יבמות סג: ד"ה בניך) ביאר שחז"ל דימו אשתו זאת המושלת על בניו הראשונים כאילו יד אויב מושל בהם. ואפשר שמשמע לדרוש כן לפי שלפני כן כתוב (דברים כח לא) 'צאנך נתונים לאויביך', וכאן שינה הפסוק וכתב 'בניך וגו' נתונים לעם אחר', שמשמע שלא מדובר בשונא מאומות העולם, אלא בעם אחר דהיינו משפחה מאם אחרת, שמצינו לשון 'עם' באופן זה כמו שכתוב (בראשית מח ד) 'ונתתיך לקהל עמים'[כג].

באיי הים (יבמות שם ד"ה בניך) ביאר שבפסוק כתוב אחר כך 'ועיניך רואות וכלות אליהם', ואם הכתוב לא ירמוז רק שיהיו נתונים בשבי השובים, איך כתוב בפסוק 'ועיניך רואות', אולי יתכן שיהיה הוא כאן ובניו ובנותיו נתונים לעם אחר. ועוד שלשון 'רואות וכלות' סותר את עצמו, כי לשון 'כלות' מורה על תקוה ורצון בלי שיראה אותם, כמו שכתוב (שמואל ב' יג לט) 'ותכל [נפש] דוד לצאת אל אבשלום', ואם הוא רואה אותם כבר כלה התשוקה. על כן דורשת הגמרא זו אשת אב ובזה יתקיים הפסוק רואות וגם כלות אליהם, והיינו שיראה את בניו חסרים לדבר שימלא חסרונם ונפשו תשתוקק להשלים צרכם ואין לו יכולת מצד אשתו המושלת עליו.

בענף יוסף (ד"ה בניך) כתב שלכאורה היה לגמרא לומר אל תקרי לעם אחר אלא לאֵם אחר. ואפשר שהוא על דרך שאמרו חז"ל (סנה' סג.) **נשים עם בפני עצמן**, ולכן דרש לעם אחר על אשת אב שהיא שונאת לבני בעלה שהם מאשה אחרת[כד].

בשלמה משנתו (ד"ה מאי) ביאר שאי אפשר לומר 'בניך ובנותיך נתונים לעם אחר' שיקחום האויבים, שאם כן מה הביאור 'נתונים' לשון מתנה. ועוד קשה שאם כן היינו הפסוק 'בנים ובנות תוליד ולא יהיו לך כי ילכו בשבי'. אלא על כרחך שהכוונה אשת האב שבידים נתן אותם תחת ממשלתה[כה].

בעין אליהו (יבמות שם) ביאר שלכן דרשו על אשת אב, מלשון הכתוב 'נתונים' בלשון מתנה, ומי יתן במתנה את בניו ובנותיו. ולכן דרשו על אשת האב,

יד. **ועיין** שם מה שהקשה על זה. **טו.** **ובזה** ביאר שהגמרא בסמוך אומרת שרבא אמר לבר הדיא שהוא מוחל לו על כל הפתרונות חוץ מבת רב חסדא, לפי שהיה ביד בר הדיא אף לפי רצונו שלא רצה לפתור לטוב, לפותרו כבישותיה וכמו פשט הכתוב. **טז.** **והביא** ראיה מהגמרא בנדה (סה.) שרבא קרא לרב חסדא סבא ולא קרא לו חמי משום שעדיין לא נשא בתו. **יז.** **ובגבעת פנחס** (הגהות, ד"ה לאביי) כתב שאפשר שהמעשה שהיה כך היה. **יח.** **כעין** זה יישב בברכת ראש (ד"ה אביי) שמתחילה לא היה מכוין בר הדיא כל כך להרע לרבא רק שיבין רבא ליתן לו מעות, לכן אמר לו תחילה לרעה ותוך כדי דיבור פתר לטוב לאביי, וכיון גם כן לטובת רבא. אך אחר כך שראה פעמיים שרבא אינו רוצה לשוחדו אז כיוון ממש לרעה, לזה פתח תחילה לאביי לטוב לו ואחר כך לרבא כחפצו. **יט.** **וכן** הקשה בגביע הכסף (ד"ה נפל). **כ.** **וכן** הקשה באמרי בינה (גרמיזאן, ד"ה גר) ובחדשים גם ישנים (ד"ה אקרין). ונשארו בקושיא. **כא.** **והוכיח** כן מתוספות (סב. ד"ה רבא) שכתבו שבת רב חסדא מתה אחר מיתת אביי, הרי שהפתרון של אביי היה באחרונה אחר שרבא נתן זוזים כמבואר לקמן, ונתקיימו הקללות אחר כך. **כב.** **ועיין** בנתיב ישר (הורוויץ, ד"ה גר הדיא) מה שהאריך בזה. **כג.** **ובזאת** מנוחתי (ד"ה לרבא) הביא שמצינו אשה שנקראת עם כמו שכתוב (ויקרא כא ד) 'לא יטמא בעל בעמיו'. **כד.** **ובכרם** אהרן (ד"ה נתונים) כתב שהגמרא דורשת 'אם' תחת 'עם' שעי"ן מתחלפת באל"ף שהם ממוצא אחד. וכן ביאר במצא חן (ד"ה בניך). **כה.** **וכעין** זה ביאר בככבא דשביט (ד"ה זה). ובזה ביאר השלמה משנתו שזה מה שהכריח לבר הדיא לפתור כן

וכמו שמבואר בכתובות (קג.) שמחויבים לכבד את אשת האב, ואם כן הרי הבנים והבנות שלו כמו שנותן לה במתנה שיכבדו אותה.

פתרון זה לא משמע במשמעות הפסוק

אקרינן בחלמין לך אכול בשמחה לחמך לאביי אמר ליה מרווח עסקך ואכלת ושתית וקרית פסוקא מחדוא דלבך לרבא אמר ליה פסיד עסקך טבחת ולא אכלת ושתית וקרית לפכוחי פחדך. המהרש"א (ד"ה לך) ביאר שפתרון זה בין לאביי ובין לרבא אינו מורה כמשמעות הפסוק כמו יתר הפסוקים שהביאה הגמרא שאותם פתר בר הדיא[כו]. אלא שנראה שכך אמר להם בר הדיא, שאת עיקר החלום שכחתם, ולאביי שראה חלום שמרויח בעסקיו קרא זה הפסוק בחלומו על שמחתו, ולרבא שראה חלום שיפסיד בעסקיו קרא זה הפסוק בחלומו להפיג את פחדו וצערו, שכך דרך לנחם את המצטער לנחמו ולקרוא לפניו דבר של שמחה, וראשי תיבות של 'לך אכול בשמחה לחמך' הוא 'לאבל', שכן קורים לאבל דברי תנחומין ושמחה לנחמו[כז].

בברכת אברהם (ד"ה וקרית) ביאר שאין הכרח לומר כדברי המהרש"א שאין הפתרון מורה על משמעות הפסוק, שמאחר שהפסוק 'לך אכול בשמחה לחמך' מורה לפי פשוטו על מי שהרויח ושמח, ולעומת זאת רגילים לאמרו למי שעצב כדי לפכח פחדו, אם כן יכלול פסוק זה שני הפירושים, ולאביי אמר שהוראתו היא שירויח ויאמרו לו פסוק זה, ולרבא פירש שהוא הוראה שיפסיד ויאמרו לו זה לפכח צערו.

בר הדיא פתר לאביי ורבא מהפסוק עצמו

אקרינן זרע רב תוציא השדה לאביי אמר ליה מרישיה לרבא אמר ליה מסיפיה. ברש"י (ד"ה מרישיה) ביאר שלאביי פתר בר הדיא את תחילת הפסוק 'זרע רב תוציא השדה'. וביאר **בשלמה משנתו** (שם) שרש"י בא לומר שלא תפרש שלאביי אמר 'מרישיה' היינו שבתחילת ימיו היה לו כן, שהרי בתחילת ימיו לא היה ברכה במעשה ידיו, לפי שהיה יתום ועני ומדוכא ביסורים, וכן אין לומר שלרבא אמר לו שיהיה לו כן בסוף ימיו, שאם כן קשה שהרי אדרבה בר הדיא אמר לרבא [לקמן] שאחריתו ישגא מאוד. וכן אביי למה הוצרך לחלום זאת הרי מה שהיה היה ובלא החלום ידע זאת, אלא בעל כרחך צריך לומר שפתר להם מראש וסוף הפסוק.

איך ראו הפסוק

שם. בבן יהוידע (ד"ה אקרין) הקשה שבשלמא בשאר הפתרונות יכול היה להפכם מרעה לטובה ומטובה לרעה, אך בזה ממה נפשך אם אביי ורבא ראו את כל הפסוק איך הניח לאביי חציו הראשון בלבד, ואם שניהם ראו חציו בלבד איך יניח לרבא חציו השני שלא הקרו לו, אם כן יאמר לו עוד כמה פסוקים הבאים אחריו המדברים בקללות[כח]. ותירץ שידוע בספרי הדקדוק שאם יש אתנחתא זה נחשב סוף פסוק, והנה כאן תחת המילה 'השדה' יש אתנחתא, והם הקרו להם עד השדה, ולאביי אמר לו כיון שיש כאן אתנחתא נשלם הפסוק ואין שייך לך סוף הפסוק כי הוא פסוק אחר. ולרבא אמר כיון שבאמת הפסוק לא נשלם כאן, שייך לך כולו שאין זה אתנחתא של סוף פסוק, כיון שהכל הוא פסוק אחד[כט].

בפתרון זה הקריאום רק את תחילת הפסוק

אקרינן יהיו לך בכל גבולך וגו' לאביי אמר ליה מרישיה לרבא אמר ליה מסיפיה. בשלמה משנתו (ד"ה אקרין) ביאר שבפסוק זה הקריאו לאביי ורבא רק את תחילת הפסוק, כמו הפסוק 'זרע רב תוציא השדה' וכפי שנתבאר לעיל, ולכן היה יכול בר הדיא לפתור לאביי מתחילתו ולרבא מסופו, שאם הקריאום את כל הפסוק אז היה צריך לפתור לאביי גם מסוף הפסוק ולרבא מתחילתו. ולכן לא גורסים בגמרא 'וגו'', כי באמת לא הקריאום את סופי הפסוקים[ל].

ובבן יהוידע (ד"ה אקרין) ביאר שיש אתנחתא תחת המילה 'גבולך', ולאביי אמר לו כיון שיש כאן אתנחתא נשלם הפסוק ואין שייך לך סוף הפסוק כי הוא פסוק אחר. ולרבא אמר כיון שבאמת הפסוק לא נשלם כאן שייך לך כולו, שעל כל פנים נראה כל זה פסוק אחד.

אמנם בגיעות מרדכי (ד"ה לאביי) הקשה שאמנם אמרו כל החלומות הולכים אחר הפה, אבל זה רק במקום שהפותר מראה פנים לפרש החלום כעין פתרונו ואין מקום לסתור את פירושו, ואף שיש לנו לפרשו גם בפנים אחרות, בזה אנו אומרים שתלוי בפי הפותר. אבל כאן כיון שבר הדיא לא מצא שום תחבולה לפרש את הסוף של אותם שני פסוקים האחרונים לטוב, איך יש בידו להפסיק את שני המקראות לחצאים ולמנוע מאביי פתרון של סוף הפסוק, שהרי משמע מהגמרא שלשניהם הקריאו את כל הפסוק בשוה ועל זה לא שייך לומר כל החלומות הולכים אחר הפה. ותירץ שבר הדיא סמך כאן על הכלל שאמרו לעיל (נה.) שאי אפשר לחלום בלא דברים בטלים, ולזאת באהבתו לאביי הניח את הסיפא של הפסוק לדבר בטל, ומשנאתו לרבא הניח את הרישא של הפסוק לדבר בטל. ומסתבר שכל החלומות הולכים אחר הפה מועיל לענין זה שהרשות נתונה לפותר החלומות לעשות איזה שירצה לעיקר ואיזה שירצה לטפל, וזה שתפס לעיקר שפיר הוי פתרונו מעין החלום כפשטות הפסוקים[לא].

איך יתפרש לרבא תחלת הפסוק

אקרינן וראו כל עמי הארץ וגו' לאביי אמר ליה נפק לך שמא דריש מתיבתא הוית אימתך נפלת בעלמא לרבא אמר ליה בדיינא דמלכא[לב] אתבר ומתפסת בגנבי ודייני כולי עלמא קל וחומר מינך. בבן יהוידע (ד"ה לרבא) הקשה איך יתיישב בפתרון זה לרבא התחלת הפסוק 'כי שם ה' נקרא עליך'. ותירץ שכל אדם מפורסם שעומד בצרה גדולה הדרך הוא שכל בני אדם יתפללו עליו בפיהם לומר ה' ישמרהו או ה' יעזרהו או ה' יצילהו או ה' ירפאהו, ודברים אלה יהיו מורגלים בפי האנשים להזכיר את שם ה' עליו בתפילתם בעבור צרתו, ולכן פירש לו בר הדיא שאתה תעמוד בצרה גדולה שתהיה נתפס למלכות ואז כל בני אדם קוראים את ה' בפיהם עליך, היינו בעבורך שאומרים ה' יצילהו ה' יעזרהו וה' ישמרהו, וגם יהיו יראים על נפשם מחמת המקרה שיקרה לך בתפיסה זו שאומרים אם רבא נתפס מה יעשו שאר העם[לג].

מכאן שהמרור היינו חסא שבימינו

אמרי ליה חזן חסא על פום דני לאביי אמר ליה עיף עסקך כחסא. וביאר **רש"י** (ד"ה עיף) כפול בריוח כחזרת שהיא רחבה וכפולה. **בחק יעקב** (או"ח סי' תעג ס"ק יח) הוכיח מכאן שחסא השנוי בפסחים (לט.) בחמשת מינים שיוצאים בהם במצות מרור היינו חסא המקובל בימינו שהוא רחב וכפול, והיינו הקרוי לאטור"ך בלשון אשכנז. והביא שם בשם לועז אחד שבארצו שהמדינות חמות מצוי אצלם חזרת ביומי ניסן והוא כפול ועב ואוכלים אותו וזהו המין למרור[לד].

מבואר שחסא היא מרה

לרבא אמר ליה מריר עסקך כי חסא. הבית יוסף (או"ח סי' תעג ד"ה ומה שכתב ועיקר) כתב שמצוה לצאת ידי מרור בפסח בחזרת [חסא] אף על פי שהיא מתוקה ואין בה מרירות. **ובחק יעקב** (שם ס"ק יח) הקשה שמהגמרא כאן רואים שהחסא היא מרה, שכך בר הדיא אמר לרבא[לה]. ותירץ שמכל מקום יש בה מרירות קצת[לו].

למה ענה לאביי רק על יין

אמרי ליה חזן בשרא על פום דני לאביי אמר ליה בסים חמרך ואתו כולי עלמא למזבן בשרא וחמרא מינך. במראה אש (ד"ה למזבן) ביאר שהכוונה שיקנו בשר מן מוכרי בשר ויין יקנו ממך, כיון שלאביי ענה בסים חמרך בלבד[לז].

גירסא אחרת בדברי הגמרא

לרבא אמר ליה תקיף חמרך ואתו כולי עלמא למזבן בשרא למיכל ביה. בדקדוקי סופרים (אות ה) הביא גירסא שבר הדיא אמר לרבא תקיף חמרך [ויֵעָשה חומץ] ואתו כולי עלמא למישקל חלא למיטוי בשרא, והיינו יבואו כולם לקנות חומץ לצלות בו בשר.

לרבא מעין החלום, ולא קשה כלל קושיית הצל"ח [לעיל] מדוע רבא לא פתר לו פסוק זה כפי הרע שכתוב בו, כי באמת הפסוק מתפרש לענין אשת אב. **כו. בגביע** הכסף (ד"ה אקריין) הקשה איך פתר לרבא שלא תאכל ותשתה היפך משמעות הפסוק. וכן לאביי איך פתר לו שתרויח ותאכל ותשתה, הרי לעיל אמר לו מרווח עיסקך ולא אהני לך למיכל מחדוא דלבך, שמתוך שמחתך לא תתאוה לאכול שתהיה שבע בשמחתך, משמע שהמציאות שמתוך שמחה אין דרך לאכול, וכאן פתר לו שיאכל מתוך שמחה. ועוד מה ענין שפתר לשניהם שיקראו הפסוקים שלא הוי מעין החלום. **כז. וביאר** בשלמה משנתו (ד"ה וקרית) שלכן הוסיף להם בר הדיא שיקראו פסוק זה. אלא משום שאין זה עיקר החלום שהיה שכוח מהם, רק שזכרו שאחר מעשה החלום הקריאו להם זה הפסוק. **כח. ולעיל** הבאנו מהשלמה משנתו [בפסוק בנים ובנות תוליד] שנקט שהראום רק את תחילת הפסוק וזה מספיק לומר לאביי מרישיה ולרבא מסיפיה. **כט. אמנם** בשפתי חכמים (ד"ה לרבא) ביאר שלרבא פתרו גם מהרישא של הפסוק, שכתוב 'זרע רב תוציא השדה ומעט תאסוף כי יחסלנו הארבה', שבלא הרישא של הפסוק יתכן שזרע מעט וממילא אין קללה במה שיצא מעט ורק מהרישא שכתוב שזרע הרבה יש הוכחה לקללה. **ל. ובאמת** בדקדוקי סופרים (סוף אות א) הביא גירסא שלא גורסים וגומר. **לא. וכן** ביאר בישמח לב (ד"ה זרע). **לב. רש"י** (ד"ה בדיינא) ביאר אוצר שתכשיטי המלך שם, ישבר על ידי גנבים ויעלילו עליך לומר שאתה גנבתם. ובשלמה משנתו (שם) ביאר שלפי פירושו 'בדייני' הוא מלשון בדד והוא חדר שאין אדם בא שמה כי אם המלך לבדו. מה שנקרא כהיום 'קבינט'. **לג. ועיין** שם מה שביאר על פי הסוד כיצד לאביי יתפרש תחילת הפסוק. **לד. וכן** כתב המחצית השקל (או"ח סי' תעג סק"ט). **לה. וכך** מבואר בירושלמי (פסחים פ"ב ה"ה) שחסא תחילתו מתוק וסופו מר. **לו. ועיין** חזון איש (או"ח סי' קכד לדף לט.) שכתב שעיקר המצוה לטעום מרירות ולפיכך מצוה מן המובחר שיהא מר ביותר. עיין שם בארוכה. **לז. וכמו** שלרבא אמר לגבי הבשר שיקנו בשר אצל אחרים.

מה החסרון במתיקות היין

אמרי ליה חזן חביתא[לח] דתלי בדיקלא לאביי אמר ליה מדלי עסקך כדיקלא לרבא אמר ליה חלי עסקך כתמרי. ברש"י (ד"ה חלי) ביאר שיהא מתוק היין שלך, כלומר שתתן סחורתך בזול. ובמנחת יהודא (שטהלגן, שם) ביאר שכיון שתיבת 'חלי' הוא גם פעמים שם עצם כמו חומץ שנקרא 'חלא', ואפילו ששם הוא באל"ף, הולכים אחר רוב שורש המילה. וכן הוא מלשון 'חלים' לשבח ובריא, וכיון שזה משתנה לכמה פירושים היה צריך בר הדיא לפרש את דבריו עד שאמר חלי עסקך כתמרא. ולכן כתב רש"י מתחילה חלי עסקך מתוק, אך כיון שבאמת כוונת בר הדיא היה לפתור את חלומו של רבא לגריעותא היה קשה לרש"י איזה גריעותא שיהא עסקו מתוק, ואדרבה משמעות הלשון חלי עסקך כתמרי משמע שהוא ברכו שיהיה לו פרנסתו בשופי ובריוח. לכך מוסיף רש"י וכתב שתתן סחורתך בזול ויהיה מתוק לאוזרים ומר לעצמך. **אמנם** בהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה לרבא) ביאר שבעצם יין מתוק הוא גרוע כמבואר במנחות (פז.), וזה פתר בר הדיא כפשטות שיינו יהיה מתוק[לט].

מה הכוונה לרמונים שגדלים על החבית

אמרי ליה חזן רומנא דקדחי אפום דני. בפשטות הכוונה לרמונים שגדלים על פי החבית. אמנם בלקוטי חבר בן חיים (ד"ה רומנא) ביאר שזה קורי עכביש שנתהוו על פי החבית כמו יין שהקרים[מ].

גירסא שונה בפתרון לאביי ורבא

לאביי אמר ליה עשיק עסקך כרומנא לרבא אמר ליה קאוי עסקך כרומנא. במדרש הגדול (פר' מקץ מא יג) גרס שלאביי ענה מלי [יתמלא] עסקך כרומנא, לרבא אמר ליה פקע עסקיה כרומנא, והיינו שסחורתו תפקע כרמון שמתבקע בבישולו.

מה ענין דרשה לחמור

אמרי ליה חזינן בר חמרא דקאי אאיסדן ונוער לאביי אמר ליה מלכא הוית וקאי אמורא עלך. רש"י (ד"ה מלכא) ביאר ראש ישיבה הדורש דרשות והמתורגמן עומד עליו להשמיע בקול רם לרבים[מא] כקול חמור הנוער. והקשה בברכת אברהם (שם) מה ענין השמעת קול הדרשה ברבים לחמור הנוער, ולאיזה ענין מדמהו לחמור. וכתב שלולא דברי רש"י אפשר לומר שבר חמרא הוא רומז לאמורא שהאות חי"ת מתחלפת באל"ף[מב]. עוד הביא לתרץ שהדמיון לחמור הוא כמו שאמרו חז"ל על הפסוק (בראשית מט יד) 'יששכר חמור גרם', הרומז לענייני התורה[מג].

במצא חן (ד"ה חזינן) ביאר שמה שראה בחלום בר חמרא שהוא הולד, מפני שהמתורגמן קטן מראש הישיבה כולד נגד האם[מד].

מכאן שהמתרגם יכול להגביה קולו יותר מהרב

שם. הרמב"ם (תלמוד תורה פ"ד ה"ג) כתב ולא יגביה המתרגם קולו בעת ששואל את הרב יותר מקול הרב. ודייק **הכסף משנה** (שם) שמשמע שבעת שהוא מדבר לעם הרשות בידו להגביהו. ולמד כן הרמב"ם מהגמרא לעיל (מה.) מנין שאין המתרגם רשאי להגביה קולו יותר מן הקורא, שנאמר (שמות יט יט) 'משה ידבר והאלקים יעננו בקול', בקולו של משה. ומשמע לרמב"ם שמזה שכתוב 'יעננו' משמע שהיה שואל להקב"ה והקב"ה היה משיבו ואז דווקא לא יגביה קולו יותר מן הקורא, אבל כשהוא אומר הדברים לעם יגביה קולו כל מה שירצה כדי להשמיעם. **ובנימוקי מהרא"י** (ת"ת שם, נדפס בספר הלקוטים) הביא ראיה מהגמרא כאן שאמר בר הדיא לאביי שמתורגמן יעמוד עליך ומשמיע בקול רם כפירוש רש"י, ומשמע שמשמיע קולו יותר מן הרב[מה].

מדוע פתר לו על פטר חמור

לרבא אמר ליה פטר חמור גהיט מתפילך. במצא חן (ד"ה חזינן) ביאר שמה שפתר לרבא על פטר חמור הוא מפני שראה בחלום בר חמרא דהיינו הילד שהוא פטר חמור[מו].

מדוע פתרון בר הדיא היה לרעה

אמר ליה לדידי חזי לי ואיתיה אמר ליה וא"ו דפטר חמור ודאי גהיט מתפילך. רש"י (ד"ה וי"ו) ביאר שבפרשת 'והיה כי יביאך' כתוב 'וכל פטר חמר תפדה בשה', והוא חסר וי"ו ובתפילין של רבא כתבו הכותב מלא ואחר כך מחקו[מז]. **ובבית יוסף** (או"ח סי' לב ד"ה וכתב הר"י אסכנדרני, עמ' קמה בהו' שירת דבורה) כתב שתיבה שדינה להיות חסרה וכתבה הסופר מלאה שעכשיו אם גירד אות היתר נחלקה התיבה לשתים פסולה. ואל יקשה לך מוי"ו שבתיבת חמור שהיה מחוק מהתפילין של רבא שמשמע שהיו כשרים, מזה שמונה הגמרא פתרון זה בכלל הרעות שגרם בר הדיא על ידי פתרונותיו, ואם נאמר שהתפילין פסולות כיון שהתיבה נחלקת לשנים אם כן בר הדיא פתר לו טוב שמנעו מלהניח תפילין פסולים[מח]. שיש לומר ששם הסופר מיד אחר שכתבו מלא הרגיש בעצמו שקלקל ומחק את האות וי"ו וכתב את האות רי"ש של חמר על מקום המחק [אלא שבר הדיא פתר שהסופר כתב את האות רי"ש על האות וי"ו לאחר שגמר את כל הפרשה ואז התפילין פסולות משום שנכתבו שלא כסדרן. וזו הרעה שעשה לרבא כיון שלא ידע מה היא האמת][מט].

המלא הרועים (ד"ה א"ל) הביא שגירסת הערוך (ערך גהט) 'גחיט', באות חי"ת ופירושו חסר, אלא שהקשה שהרי בכל התפילין חסר וי"ו כמבואר **בטור** (סי' לו). ותירץ שצריך לומר שהערוך סובר שצריך להיות מלא[נ].

בשלמה משנתו (ברש"י שם) ביאר שאחרי המחיקה של הוי"ו עשה את הרי"ש של 'חמר' עבה מצד ימינו שלא יהיה כשתי תיבות שאין בזה משום שינוי אות וגם לא משום שלא כסדרן, כמו שכתב **המגן אברהם** (או"ח סי' לב ס"ק לג) בשם הרדב"ז (ח"ד סי' אלף קנג), ומכאן יצא לרדב"ז דין זה[נא]. אבל אין לומר שעדיין לא תיקן את התפילין ובא החלום להודיעו כדי שיתקן, כיון שרבא בדק אותם כפי שאמר 'לדידי חזי לי ואיתיה', ואיך לא הרגיש בזה. ועוד שחס וחלילה לומר שיאונה לצדיק כל און לבטל ממנו עול מלכות שמים אפילו שעה אחת, וגם לברך ברכה לבטלה לשיטת **תוספות** (ס: ד"ה אשר) שמברכים על של ראש ברכה שניה, וכאן היה תפילין של ראש מזה שאמרו לו שבר חמרא עמד אאיסדן והיינו למראשותינו. וגם הסופר בודאי צדיק גמור היה, וכיון שהוא בעצמו מחק הוי"ו איך יצא דבר שאינו מתוקן ומכשול מתחת ידו בפשיעתו. ומה שהוצרך להודיעו זאת בחלום, והרי התפילין היו כשרים בודאי, הוא רק לאות ומופת לרבא שדברי הפותר אמיתיים הם.

בבן יהוידע (ד"ה א"ל) ביאר שבאמת לעולם לא היה בתפילין פסול חס וחלילה שהסופר תיקן הטעות קודם שכתב תיבה שאחריה ורק מן השמים נתנו רמז לרבא שיעסוק בגמילות חסדים, כי אביי היה עוסק בתורה וגמילות חסדים ורבא היה עוסק בתורה בלבד[נב], וידוע שהתלמיד חכם נקרא חמור כמו שכתוב (בראשית מט יד) 'יששכר חמור גרם', והטעם לזה כי אותיות חמר בלא וי"ו משמעותה יין שהוא חמר בארמית, וזה ירמוז לתורה שנקראת יין שכתוב (משלי ט ה) 'ושתו ביין מסכתי'. ואות וי"ו של חמור רומז לעמוד גמילות חסדים, כי גמילות חסדים זה כמו עמוד שסומכים את העני ומי שנצרך לזה, ולכן נזדמן בתפילין של רבא שכתב הסופר חמור מלא בוי"ו הרומז לגמילות חסדים ומחקו אחר כך, והודיעו לו זה בחלום לרמוז לו שראוי לו לעסוק בגמילות חסדים גם כן הרומז לאות וי"ו ועתה היא חסרה ממנו[נג].

מדוע לא אמר לו שהסופר תיקן את כל פטר חמור

שם. במי השלח (ברש"י ד"ה וא"ו) הקשה מדוע בר הדיא לא פתר לו שכל 'פטר חמור' מחוק מהתפילין שלך ורק אחר כך תיקנו הסופר. ותירץ שזה היה

לח. **רש"י** (ד"ה חביתא) כתב הם היו משתכרים ביין. והיינו שסחורתם היה ביין ולכן בא חלומם בדני וחביתא, ועסקך מדובר על היין שבחבית. מנחם משיב נפש (שם). וכן כתב בחדשים גם ישנים (ד"ה בסיס). לט. **וכן** ציין במצפה איתן (ד"ה חלי) לגמרא במנחות (פז.). מ. **אלא** שלפי זה צריך ביאור שבשלמא מה שפתר לרבא שסחורתו תהא שנואה, אלא היכן רמוז מה שאמר לאביי שסחורתו תמכר ביוקר. ואולי יש לומר שחבית היין היתה סגורה ועל גביה קורי עכביש ומורה שהיין ימכר ביוקר כיין ישן נושן. מא. **עיין** רש"י (חולין טו. ד"ה לאמורא) שכן היה הדרך שהאמורא היה עומד בפני הדרשן ומשמיע לרבים מה שראש הדרשה לוחש לו. מב. **ובעינים** למשפט (בחידושי אגדות ד"ה אמרי ליה) ביאר שבר חמרא רומז על אמורא, כמבואר בעבודה זרה (ה:) תנא דבי אליהו לעולם ישים אדם עצמו על דברי תורה כשור לעול וכחמור למשא, ואם כן השור מרמז על חידושי תורה והחמור מרמז על המתורגמן שאינו מחדש כלל אלא שמתרגם תורה שנשלמה כבר כמו החמור שנושא את האלומות בהגמרם, מה שאין כן השור שהוא גורם להכין את האלומות. מג. **עיין** ברש"י (בראשית מט יד). מד. **ובמצור** דבש (ד"ה מלכא) כתב שאמורא הוא דוגמת בנו, כמו בן חמור. וכעין זה ביאר בעינים למשפט (שם) באופן שני. מה. **אלא** שעיין בבית ארזים (קלין, ד"ה מלכא) שהקשה מהגמרא לעיל שאין המתרגם רשאי להגביה קולו יותר מן הקורא. ותירץ שדווקא מתרגם לא יגביה קולו אבל לא תורגמן, שזהו בתפילה ובקריאת התורה וזה בדרשת הרגל וכיוצא. מו. **וכן** ביאר בעינים למשפט (ד"ה לרבא). מז. **ודייק** היעב"ץ (ברש"י שם) שמכאן מוכח שיש ודאי מלאים וחסרים שאנחנו בקיאים בהם, אפילו שמבואר בקידושין (ל.) שבחסרות ויתרות אין אנו בקיאים, אין זה בכל המקומות. מח. **ובריטב"א** (ד"ה וא"ו) כתב שבר הדיא מילתא בעלמא הוא דקאמר ליה ולא גורסים 'חסר' שמן הדין הוא צריך להיות חסר. וראה באשל אברהם (ניימארק, ברש"י ד"ה וי"ו) שכתב שאולי היה רחוק ונראה כשתי תיבות וצריך תיקון. מט. **וכן** ביאר היעב"ץ (ברש"י ד"ה ו'). והוסיף שלולא פירוש רש"י היינו יכולים לפרש שהיה כתוב כדינו ונעשה בו מחק הפוסלו, אלא שרש"י לא רצה לפרש כן משום שלא ניחא לומר שתפיליו של רבא פסולים היו ונכשל להיות בלא תפילין בכל יום עד עתה. נ. **ובפשט** ועיון (אות תתקי) כתב שצריך לומר שקיבלנו במסורות שלנו כרש"י והרמב"ם (תפילין פ"ג ה"ה) שחמור הוא חסר וי"ו ואין לפקפק בזה, כי חלילה לומר שהתפילין של רבא היו פסולות. נא. **וכן** כתב במגיד תעלומה (ברש"י ד"ה וי"ו). והוסיף שהסופר כשמחק הוי"ו עשה אחר כך את הוי"ו של המ"ם של חמור עבה וכן רגל הרי"ש של חמור עשה עב בכדי למלאות החסרון וזה כשר. נב. **כמבואר** בראש השנה (יח.). נג. **וכעין** זה ביאר בבניהו (ד"ה א"ל) שבפסוק כתוב 'חמר' בלא וי"ו כדי לרמוז על רמ"ח מצוות עשה שיש בהם מצוות שהאדם נחשב לו כאילו עשאן ממש אפילו שבאמת הוא לא עשאן, והיינו שעל ידי שהוא עוסק בגמילות חסדים, שנזדמן שעשה חסד עם אדם אחד מישראל שגרם לו שיחיה בעולם ויעשה מצוות ומעשים טובים, ונחשב כאילו מצוות של זה הוא עשאם, ובזה נשלם חסרונו מן סך הרמ"ח מצוות, ולכן כתוב 'חמר' בלא וי"ו לרמוז על רמ"ח מצוות עשה. וידוע שהחסד מכונה בשם 'שה', וזה שכתוב (שמות יג יג) 'וכל פטר חמור' רמ"ח עשה

פלא גדול שהרי פרשיות תפילין הם שגורים בפי הסופרים ואיך היה הסופר טועה כל כך, אבל בין מלא לחסר שפיר טעו אינשי בכך.

מדוע בר הדיא נקט אות וי"ו

שם. בפירוש רב סעדיה גאון (ד"ה ול"ו) ביאר[נד], שלא יפלא למה עלה בדעת הפותר לפתור רק על אות וי"ו. כיון שהפותר שאל אותו באיזה צד היה עומד בר חמרא, ואמר לו בצד שמאל, והפותר ידע כי בצד שמאל של האיסדן של רבא יש שש צדדים, וכן וי"ו מורה על שש, לכך אמר לו וי"ו דפטר חמור גהיט, כי אין במילת חמור אות שהוא ששה חוץ מן הוי"ו.

בברכת אברהם (ד"ה א"ל) ביאר שבר הדיא נקט אות וי"ו משום שאמרו לו שראו בר חמרא, והיינו חמור קטן שנולד, וזה מראה על אות שאינו מעיקר התיבה כגון וי"ו, שיש פעמים שחמור כתוב מלא ויש פעמים חסר והוי כמו תולדת התיבה ואינה מעיקר התיבה[נה].

בברכת ראש (ד"ה ולו) ביאר שבר הדיא תלה פתרון זה ממה שאמרו לו שראו בר חמרא והיה להם לומר בר חמרתא על שם אמו כי אינו מתייחס על שם אביו. ומזה השכיל בר הדיא שמדובר על התפילין שהיה כתוב פטר חמור בוי"ו, ומהראוי להיות חמר חסר וי"ו על שם פטר רחם, כי הוי"ו מורה על שם הזכר, ומחקו הסופר והיה ניכר שם, וזה שחלם לו רבא שהוי"ו של חמור צועק על ראשו.

בבניהו (ד"ה א"ל) ביאר שאחר שאמר לו רבא שראה פטר חמור בתפיליו, נטה דעתו שאות אחד בלבד מחוק כי קרוב לודאי שהיה זה באות וי"ו, כי בו יש מקום לטעות ולומר שמא צריך לכתוב חמור מלא וכתב כן הסופר ואחר שכתבו הסופר נודע לו שטעה ומחקו וכתב ריש במקומו.

אם חלום זה מאותם חלומות שהולכים אחר הפה

שם. המהרש"א (ד"ה א"ל) ביאר שהגם שמפורש בסמוך בחלומות של בר הדיא שכל פתרוני החלומות הלכו בהם אחר הפה, מכל מקום זה המראה בחלום כיון שנעשה כבר שמחק הסופר את האות וי"ו של חמור, לא שייך לומר בו הולך אחר הפה אלא היה פתרון אמיתי. **ובברכת אברהם** (ד"ה ודאי) הוסיף שלכן בכל החלומות לא כתוב לשון 'ודאי', שאינו מראה על דבר שנעשה כבר, אלא שיֵעָשה על ידי פתרונו ואינו יכול להחליט החלטה גמורה שיתקיים הדבר על ידי פתרונו, מה שאין כן בפתרון זה שכבר נעשה. ולכן מתחילה שאמר לו פטר חמור גהיט מתפילך לא אמר לו ודאי, משום שעדיין אין הכרח שפטר חמור מחוק מהתפילין שלו שאפשר שרק הוי"ו מחוק.

היעב"ץ (ד"ה ו', הו' וגט) גם ביאר שפתרון זה לא נעשה מחמת שהלך החלום אחר הפתרון, אלא שכך ענה בר הדיא, ובר הדיא היה מתחזק בכך להראות שפתרוניו מכוונים, ושמא פתרון חלום צריך גם שיתמחה האדם כמו בקמיעא, ואינם הולכים אחר פה כל אדם שיהא.

בכתנות אור (לבעל הפנים מאירות פר' וישב ד"ה פרק הרואה, נדפס בספר מאורי אש) הקשה[נו] שהרי רבא אמר לבר הדיא שראה שכתוב פטר חמור בתפילין, וכיון שראה איך לא ראה שהאות וי"ו מחוקה. ועוד שהרי בר הדיא היה פותר כל דברי חלומות אחר הפה, ובחולין (לג.) מבואר שאין מראין לאדם אלא מה שעתיד להיות ולא מה שהיה, וכאן בפתרון בר הדיא היה כמו דברי נבואה שכבר חסר בתפילין שלו אות וי"ו של פטר חמור ואין זה מענין החלום. ותירץ שגם פתרון זה היה אחר הפה, שמבואר בזוהר (דברים רעה:) פירוש על הפסוק (זכריה ט ט) 'עני ורוכב על חמור', 'עני' בסימן עירובין נדה יבמות, 'על חמור', פירוש [ראשי תיבות] חכם מופלג ורב רבנן שיהיה משיח חכם ומופלג ורב רבנן. ולפי זה הם ארבע מילים, וצריך להיות חמור מלא לדרוש חכם מופלג ורב רבנן, שיהיה רב לכל הרבנן. אבל אם כתוב 'חמר' חסר פירושו חכם מופלג רב, היינו חכם גדול אבל אין במשמע שיהיה רב לרבנן. ואם כן לפי זה היה פתרונם גם כן לפי הפה, לאביי פתר כאילו חמור מלא בוי"ו, ואמר לו מלכא הוית פירוש ראש ישיבה שהוא רב לרבנן, ויהיה מתורגמן עליו להשמיע דבריו לרבים. אבל לרבא לא רצה לפתור לטובה, ותפילין מראין על הגדולה, ואמר לו שפטר חמור מחוק מהתפילין, ורבא לא הבין דבר וסבר שכל המילה חסרה בתפילין שלו, ואמר לו וי"ו של פטר חמור ודאי מחוק, והיינו הוי"ו חסרה אצלך, שהוי"ו מרמז ורב רבנן, אבל אתה לא תהיה רב לרבנן אלא חכם מופלג אתה, כיון שחמר חסר וי"ו אצלך ולכן קוראים לך חכם מופלג רב ולא רב רבנן.

מדוע אביי לא הלך

לסוף אזל רבא לחודיה לגביה. ובסמיכת חכמים (ד"ה חזיא) ביאר שמה שהלך אחר כך רבא לבד, אין הפירוש שלא חלם אביי החלום, שאם כן לא היה לו לומר שהלך לבד רק היה לו לומר שחלם לחוד והלך אליו, מה שאין כן הלשון אזיל לחודא משמע שגם אביי חלם רק שלא רצה לילך עוד עם אביי, כי הוא סבר בודאי שאם מתחילה פתר לו לטובה יוכל אחר כך להפכו ולפתרו לרעה, מה שאין כן אם פתר תחילה לרעה לא יוכל להפכו אחר כך ולפתרו לטובה כשכבר פתח פיו לשטן על זה החלום, לכך הלך לבד שיוכרח גם לו לפתור לטובה שאם יפתור לו לרעה שוב לא יוכל אחר כך לפתור לאביי לטובה כיון שכבר פתר לרעה. ואף על פי כן ראה רבא שכל זה לא הועיל ונתן לו אחר כך מעות.

אמנם בברכת אברהם (ד"ה לסוף) ביאר שמהחלומות שמכאן ולהלן לא חלמו אביי ורבא חלום אחד, ולכן אביי לא הלך גם כן אליו. או שאביי כבר לא היה חושש עוד לילך אליו אחר שראה שכל החלומות הם לטובה בין שמראים רע או טוב וכולם מתקיימים בו.

הרי כבר אמר לו שאשתו תמות

אמר ליה חזאי דשא ברייתא דנפל אמר ליה אשתך שכבא. היעב"ץ (ד"ה א"ל) ביאר שאפילו שכבר לעיל אמר לו שאשתו תמות, שם מדובר באשה קודמת שהיתה לרבא ומתה מיד אחר הפתרון ונתקיים החלום מיד, וכאן מדובר בבת רב חסדא ולא מתה מיד אלא לאחר מיתת אביי כמבואר **בתוספות** לקמן (סב. ד"ה רבא)[נז].

מה הם ככי ושני

אמר ליה חזאי ככי ושני דנתור. רש"י (ד"ה ככי) ביאר שככי הם שיניים הפנימיות. אמנם רש"י בעבודה זרה (כח. ד"ה ככי) פירש שזה 'זינציב"ש', שזה מקום מושב השיניים והכוונה לחניכיים[נח]. **ותוספות** (שם ד"ה ככי) הקשו עליו. וכתבו שככי הם שיניים גדולות הפנימיות הטוחנים המאכל, ושיני הם שאר השיניים הקדמיות[נט].

מדוע הבנים והבנות מרמזים על שיניים

אמר ליה בנך ובנתך שכבן. בשלמה משנתו (ד"ה ככי) כתב שהשיניים הפנימיות מראים על פתרון בנותיו, שכל כבודה בת מלך פנימה, ושיניים החיצונים הם הבנים. ומה שדימה אותם לשיניים הוא שכמו שכל עמל האדם לפיהו, כך הוא עמל האדם לזון את בניו ובנותיו. וזה מה שמבואר בשבת (לג:) על הפסוק (קהלת ה ה) 'וחבל את מעשה ידיך', אלו הן מעשי ידיו של אדם בניו ובנותיו כשהם קטנים שחייב לפרנסם.

מי שאין לו בנים ובנות לא יתענה בשבת על חלום שנפלו שיניו

שם. השולחן ערוך (או"ח סי' רפח ס"ה) מנה כמה חלומות שמתענים עליהם בשבת. ואחד מהם מי שרואה שיניו שנפלו. וכתב **הביאור הלכה** (שם ד"ה או) שלפי המבואר בגמרא שבר הדיא פתר לרבא בנך ובנתך שכבן, מסתבר שמי שאין לו בנים ובנות אין להחמיר בו להתענות בשבת, וגם אולי פתר לרעה מפני שלא נתן לו רבא מעות.

לקמן מבואר פתרון על גירושין בלי גט

אמר ליה חזאי תרתין יוני דפרחן אמר ליה תרי נשי מגרשת. בלשמוע בלמודים (ד"ה חזאי) הקשה שלקמן (ע"ב) שהצדוקי אמר לרבי ישמעאל חזאי דנקיט תרי יוני ופרחן, אמר לו תרתי נשי נסבת ופטרתינון בלא גט, ומדוע כאן הפתרון היה שתגרש אותם משמע גירושין בגט. ותירץ לפי שלקמן כתוב 'נקטי' תרי יוני ופרחן שמשמעו שעדיין אוחז אותם לכן אמר לו פטרתינון בלא גט והם עדיין ברשותך, אבל כאן לא אמר נקטי לכך פתר לו מגרשת בגט[ס].

מדוע ישב בבית המדרש כולי יומא

אזל רבא ההוא יומא ויתיב בי מדרשא כוליה יומא אשכח הנהו תרי סגי נהורי דהוו קמנצו בהדי הדדי אזל רבא לפרוקינהו ומחוהו לרבא תרי דלו למחוייה אחריתי אמר מסתיי תרין חזאי. בבן יהוידע (ד"ה חזו) ביאר שרבא ישב בבית המדרש כדי להכזיב את החלום, כי אמר אם אצא לחוץ

תפדה אותם בשה היינו במידת החסד שנקרא 'שה'. וידוע שאביי ורבא שבאו מבית עלי, אביי שעסק בתורה וגמילות חסדים חי ששים שנה, רבא שעסק בתורה בלבד חי ארבעים שנה. ולכן פסוק זה מפורש בו שישתלם חסרון האדם במצוות על ידי גמילות חסדים, והוא לא היה עוסק בגמילות חסדים גם כן אלא בתורה בלבד, לכך רמזו לו בפסוק זה המדבר בפטור האדם מן המצוות על ידי גמילות חסדים, ולכן צריך לעסוק בזה. ועיין בלשמוע בלמודים (ד"ה פטר).

נד. כפי שביאר בהגהות יד אהרן על הרס"ג (אות ה). נה. ובעינים למשפט (ד"ה לרבא) ביאר שאמר לו שהוי"ו נכתב מלא ואחר כך נחסר כמו חמור מעוברת שילדה בר חמרא ונמצאת חסרה. נו. במנחם משיב נפש (ד"ה א"ל) הביא מקצת דבריו. נז. ובחדשים גם ישנים (ד"ה מגרשיה) הוכיח עוד מהגמרא שבר הדיא אמר לרבא [בסמוך] תרי נשי מגרשת ומוכח שהיו לו לרבא כמה נשים. וראה באמרי בינה (גרמיזא, ד"ה כר) מה שהאריך בזה. נח. וברש"י במועד קטן (כה: ד"ה נתור) כתב לחיים. והעיר המלא הרועים (ברש"י ד"ה ככי) על שינויי לשון רש"י. אלא שכתב שמה שפירש רש"י לחיים היינו מקום מושב השינים שהשן תקוע בלחי. נט. וכן כתבו תוספות בחולין (נט: ד"ה נתור). ס. וכן כתב בשלמה משנתו (ע"ב ד"ה ופטרתינון). ועיין עוד מה שנתבאר שם.

יתכן שיכוני נכרים שלא מכירים אותי, אבל בבית המדרש מי יכני, וקרה לו הפתרון בעל כרחו שרבו הסומין זה עם זה והוא קם לפי תומו להפריד ביניהם והכו אותו במקלם שתים, וכשבאו להכות מכה שלישית אמר להם די לי. וכששמעו קולו הכירו שהוא רבא ושמטו ידיהם, ונמצא שהוא בעצמו קיים הפתרון בכוונה, שאם לא היה אומר מסתיי תרין חזאי היו מכים מכה שלישית והיה נכזב הפתרון מן המכה המיותרת.

ביאור במה שאמר תרי חזאי

שם. בברכת ראש (ד"ה אמר) הביא לבאר שהעולם מפרשים שרבא אמר בדרך בדיחותא די לי, שראיתי בחלומי שתי מכות ולא יותר. אלא שכתב על זה הברכת ראש שפירוש בדיחא הוא. אלא הפירוש הוא על פי מאמר חז"ל (ערכין טז:) שמצות תוכחה הוא עד הכאה, ורבא כאשר ראה שהאנשים מריבים אחד עם השני הוכיחם להפרידם ולא שמעו אליו והכוהו פעמיים והוכיחם עוד עד שרצו להכותו עוד, אמר לעצמו שמספיק להוכיחם כי תרין חזאי ולא יותר. שמה שהמתין עד שהכוהו שתי פעמים שהבין שרמזו לו בחלום שיוכיחם עד הכאת שתי פעמים ושוב אינו מחויב[סא].

מדוע הביא לו שכר

לסוף אתא רבא ויהיב ליה אגרא. בברכת אברהם (ד"ה לסוף) ביאר שיתכן שבר הדיא התחרט על מה שהיה פותר לו לרעה לשוא, ולכן עכשיו אמר לו שחלום זה הוא מורה על טוב ואינו פותרו לו עד שיתן לו שכרו, ובכך הוכרח רבא ליתן לו שכרו.

הרי אין שייכות נכסים למצרים

אמר ליה חזאי אשיתא[סב] דנפל אמר ליה נכסים בלא מצרים קנית. רש"י (ד"ה נלא) ביאר נחלה בלא מצרים, כלומר קרקעות רחבים ורבים. **ובמנחת יהודא** (שם) ביאר שמתחילה תיקן רש"י את הלשון 'נכסים', וכתב 'נחלה' במקום נכסים, כי אין לשון נכסים נופל על לשון מצרים, כיון שגם מטלטלין הם בכלל נכסים, כמו ששנינו (קידושין כו.) נכסים שאין להם אחריות נקנין עם נכסים שיש להם אחריות. לכן הגיה רש"י וכתב נחלה במקום נכסים, שזה ודאי שייך ללשון קרקעות שנקראים בתורה נחלה. אלא שהיה קשה לרש"י שזה מופשט משכל האנושי כיון שאי אפשר בתוך כדור העולם נחלה בהעדר גבול. לכך כתב רש"י כלומר קרקעות רחבים ורבים עד אשר יכלה חוש הראייה לראות את סוף גבולם, ודומה כאילו שאין להם גבול, והיינו נחלה בלא מצרים.

מה רמז לו בנחלה בלי מצרים

שם. בשלמה משנתו (ברש"י ד"ה נחלה) כתב שפשוטו כדברי רש"י קרקעות רחבים ורבים. והרמז הוא שיזכה לנחלת יעקב שאין לה גבול וסוף, כלומר שבית יעקב הוא מקדש שלישי שאין אחריו חורבן והפסק עד אין סוף, כמו שאמרו חז"ל (פסחים פח.) לא כאברהם שקראו לבית המקדש הר ולא כיצחק שקראו שדה אלא כיעקב שקראו בית. וזה אמר לרבא שעבור כל היסורים שקיבל עד עתה יזכה לנחלה שאין לה סוף, וכמו שנאמר (איוב ח ז) 'ואחריתך ישגא מאד' עד לאין סוף.

הרי זה לא שייך לאין החלומות הולכים אחר הפה

שם. בברכת אברהם (ד"ה נכסים) כתב שמשמע שבר הדיא הראה לרבא על דבר שנעשה כבר שקנה נכסים בלא מצרים, וכן בכל הדברים שפתר בר הדיא בסמוך. וקשה על מה שכתב המהרש"א [לעיל] שדווקא בתפילין הוא שהראה לו על מה שכבר נעשה. ואפשר לומר שמה שאמר לו בר הדיא 'קנית' הכוונה כמו תקנה [לעתיד], וכן כל הפתרונות שאביי ימות והישיבה תעבור לרבא היינו לעתיד הקרוב. אבל בפתרון של ריש טורזינא [בסוף העמוד] משמע בהדיא דהיינו שכבר נעשה. ואפשר שהמהרש"א דיבר רק מהחלומות של אביי ורבא עצמם ולא בחלומות של רבא לבד.

אשתו מתה לאחר שנעשה ראש ישיבה

אמר ליה חזאי אפדנא דאביי דנפל וכסיין אבקיה אמר ליה אביי שכיב ומתיבתיה אתיא לגבך. תוספות לקמן (סב. ד"ה רבא) הקשו[סג] ממה שמבואר שם שאשתו של רבא לאחר שנעשה ראש ישיבה עשתה לו חלון בבית הכסא והניחה ידה על ראשו של רבא כשנכנס לבית הכסא, והרי על כרחך לא מלך רבא עד אחר פטירת אביי כמבואר כאן שאמר בר הדיא לרבא שאביי ימות וישיבתו תעבור אליך, ואם כן לפי המבואר שם אשתו של רבא חיתה אחר פטירתו של אביי, שהרי אחר שמלך רבא [שזה היה לאחר פטירתו של אביי] עשתה לו חלון. וקשה שהרי כאן מבואר שראה רבא פטירתה של אשתו קודם פטירתו של אביי, שבר הדיא פתר את אחד החלומות של רבא שאשתו תמות, וזה היה עוד לפני שאביי נפטר[סד]. ותירצו שמכל מקום לא נפטרה עד אחר פטירת אביי. **וביעב"ץ** (שם) תירץ כפי שביאר לעיל, שכאן מדובר באשה אחרת שמתה לרבא ולא בת רב חסדא, ובמה שאשתו זו מתה נתקיים החלום מיד, אבל בבת רב חסדא לא נתקיים עד שמת אביי ומלך רבא.

מדוע הראו לו כך בחלום

אמר ליה חזאי דאבקע רישי ונתר מוקרי אמר ליה אודרא מבי סדיא נפיק. הבן יהוידע (ד"ה אודרא) הקשה שאם זה פתרון אמיתי, בשביל מה הראו דבר זה מן השמים לרבא ומה צורך יש בידיעה זו, והרי לפי זה יראה בחלום על כל מה שיזדמן בכליו וחפציו בביתו, ומדוע דווקא הראוהו אודרא מבי סדיא ובמה נחשב דבר זה. ולא עוד אלא שהראו לו דבר זה במקום יקר וחביב שבגופו שהוא המוח שכל החיות תלויה בו, ועל מה היתה החרדה הזאת. ותירץ שזה הפתרון אינו אמיתי ולא כיון בר הדיא בזה לפתרון אמיתי, יען כי הפתרון הוא על רעת בר הדיא מה שעשה לו רבא אחר כך על ידי קללתו שנפל ביד המלכות, וסוף דבר שאמר רבא שאינו מוחל לו עד שנחלק ראשו לשנים וממילא נשר מוחו כיון שנבקע ראשו, וזה החלום ראה רבא על עצמו אך הוא על בר הדיא אשר היה לו דבר זה ממש מכח בקשתו של רבא, וכיון שזה נוגע לבר הדיא על מה שיקרה לו מכח רבא לא כיון בר הדיא פתרון האמיתי, וכיון שלא מצא פתרון אמת לחלום זה פתר אותו במילתא בעלמא שאמר לו אודרא מבי סדיא נפקס[סה].

בבית ארזים (קליין, ד"ה חזאי) כתב שחלום זה משמע שהיה מורה לרע ולא היה יכול לפותרו לטובה לכן דחק בר הדיא עצמו לכל הפחות לדחות הרע ממנו על ידי פתרונו.

הרי הלל קוראים גם בראשי חדשים ובמועדים

אמר ליה אקריון הללא מצראה בחלמא. רש"י (ד"ה הללא) ביאר הלל שאנו קורין בפסח הוא 'הלל מצראה', לפי שיש הלל אחר הקרוי הלל הגדול[סו], קורין לזה הלל המצרי. **ובשפתי חכמים** (שם) ביאר שאפילו שבשאר מועדים וראשי חדשים גם כן קורין הלל, מכל מקום פירש רש"י דווקא על פסח לפי שבפסח קורין בבית הכנסת ובלילה בשעת סיפור יציאת מצרים.

בברך משה (שם) גרס ברש"י [כהמשך לסוף הדיבור שקורין לזה הלל המצרי] שעל כל צרה הבאה לישראל אומרים אותו על גאולתן[סז]. והיינו שהיה קשה לרש"י למה לא נקרא הלל הגדול הלל מצראה כיון שגם בו נזכר יציאת מצרים. לזה אמר שלא נקרא הלל שקורין בפסח הלל מצראה על שם יציאת מצרים רק על הצרה הבאה לישראל ונגאלו ממנה[סח], ו'מצראה' היינו לשון צרה[סט].

כיצד הפתרון מורה על נסים

אמר ליה ניסא מתרחשי לך. רש"י (ד"ה ניסי) ביאר שעל ידי נסים נקרא החודש ניסן[ע] שעל כל צרה הבאה לישראל אומרים אותו על גאולתן. **ובברכת ראש** (שם) ביאר שכוונת רש"י לשני פירושים: א. שחודש ניסן שבו קורים את הלל המצרי הוא קרוי כך על ידי הנסים שארעו בחודש זה[עא]. ב. שעל כל צרה הבאה לישראל אומרים הלל המצרי על גאולתן, ואף חלומו מורה שיעשה לו נסים. אלא **שבויחי יעקב** (שם) הקשה מה כוונת רש"י בזה שעל ידי הנסים קרוי חודש ניסן שזה אינו מענין כוונת הגמרא כלל, ודי באומרו שעל כל צרה אומרים את ההלל[עב]. עוד הקשה במה שכתב רש"י [לעיל] שהקריאו לו הלל המצרי שאנו קורים בפסח, מדוע דווקא פסח. ותירץ שלרש"י היה קשה שאפילו שעל כל צרה אומרים בגאולתן הלל, מכל מקום שמא מה שקרא ההלל לא משום כך הוא אלא על דרך מה שאנו אומרים הלל בשבועות ובסוכות ואינו מורה על נסים. על זה כתב רש"י שמה שאמר הלל מצראה היינו הלל שאנו קורים בפסח,

סא. **אלא** שבאם יעקב (יאקימובסקי, ד"ה אמר) הקשה איך סמך רבא להורות על פי דברי חלומות ולקבל הכאות, הרי מבואר בשלחן ערוך (יו"ד סי' רנט ס"ו) שדברי חלומות לא מעלין ולא מורידין. ועיין שם עוד מה שהקשה. סב. **רש"י** (כ"ק נ. ד"ה אוסין) כתב שזה יסוד לחומת ביתו על פני כל רוחב הבית אצל רשות הרבים. ובערוך (ערך אשיתא) כתב שאשיתא זה כותל. וכן רש"י בעזרא (ד יב) כתב 'ואושיא' הכתלים. סג. **הגרעק"א** בגליון הש"ס ציין לדברי התוספות. סד. **ולא** ניחא לתוספות לומר שלא חלמו אביי ורבא ביחד אלא אביי ראה מקודם ואחר פטירתו של אביי ראה כן רבא, שבפשטות בגמרא משמע שראו ביחד. ברכת אברהם (סב. בתוספות בא"ד חזו). סה. **ועיין** עוד בשלמה משנתו (ד"ה אודרא) מה שביאר על פי הסוד. סו. **מזמור** בתהלים (פרק קלו) ששם מנין כ"ו פעמים 'כי לעולם חסדו'. ומבואר בפסחים (קיח.) למה נקרא שמו הלל הגדול, אמר רבי יוחנן שהקב"ה יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה, דכתיב (שם כה) 'נותן לחם לכל בשר'. סז. **ואחר** כך ברש"י ד"ה ניסי מתרחשי לך שעל ידי נסים נקרא ניסן [וסוף לשון רש"י שם גורסים בדיבור הקודם]. סח. **כמבואר** בפסחים (קיז.) נביאים שביניהם תיקנו להם לישראל שיהו אומרים אותו על כל צרה וצרה שלא תבא עליהן. סט. **ובגליוני** יואל (הרלוג, ברש"י ד"ה הללא) כתב אולי על שם הכתוב (תהלים קיח ה) 'מן המצר קראתי יה' נקרא הלל המצרי. ע. **כדאיתא** במדרש לקח טוב (פר' בא יב ב) למה נקרא שמו 'ניסן', שבו נעשו נסים לישראל. וכן מבואר בתורה שלמה (פר' בא, ככך י - יא במילואים עמ' קעו) בשם כמה מדרשים. ועיין בבני יששכר (מאמרי חדש ניסן מאמר א אות ז ח) וברסיסי לילה (עמ' 115 ד"ה וזה) ובמחשבות חרוץ (עמ' 44 ד"ה וכלל). עא. **ובבארות** המים (ברש"י ד"ה ניסי) ביאר שגם החודש נקרא ניסן על שם הנסים וכל שכן ההלל הנקרא בו. עב. **ובגבעת** פנחס (ברש"י ד"ה ניסי) מחק מרש"י תיבת 'ניסן'.

והיינו שרבא אמר שראה בחלום שקורא הלל כמו שאנו קורים בפסח. ועל זה מפרש רש"י כיון שראה בחלום פסח וקורא בו הלל זה מורה על הנסים כיון שעיקר החודש שראה בחלום הוא ניסן שנקרא כן על שם הנס, ומה שראה שקרא הלל היינו משום שעל כל צרה הבאה לישראל אומרים הלל זה, ומשום כך אמר לו בר הדיא שיתרחשו לו נסים.

ובדבש תמר (שם) גרס ברש"י במקום ניסן נסים, והיינו שעל ידי נסים נקרא ההלל הזה נסים, משום שעל כל צרה הבאה לישראל שבאים צרות ואחרי זה יש נסים לישראל אומרים אותו על גאולתן[עג].

במעון הברכות (ד"ה אקריין) ביאר על פי מה שהביא לעיל (נד. ד"ה הרואה) קושיית העקידת יצחק בענין ההלל שאומרים על טובת וניסי מצרים, אף שאנחנו כעת בעוונותינו שרויים בצער ובגולה ואין לנו תועלת בנס שהיה בעבר. ויישב כי הטובות וניסים שעברו עלינו היה מָבוֹא לגאולה עתידית ואילולא הוציאנו הקב"ה ממצרים שרש הטומאה היינו משועבדים לעולם חס וחלילה. ועל פי זה ניחא מה שרבא חלם על הלל המצרי והפתרון הוא ניסי מתרחשי לך, שטובה עתידה לבוא לו וכענין הלל מצרים שאנו מברכים על טובה העתידה לנו ועל הנס שאנו מצפים ומחכים לו.

מנין שבר הדיא הלך עם רבא

הוה קא אזיל בהדיה בארבא. רש"י (ד"ה הוה) ביאר שבר הדיא הלך יחד עם רבא. **ובתולדת יעקב** (שם) הקשה מה רש"י רצה בזה. ועוד מנין לרש"י לפרש כן אולי היה להיפך שהלך רבא עם בר הדיא. ותירץ על פי הגמרא בשבת (לג:) שרב לא עבר במעבורת שישב בה כותי אמר שמא יהא עליו דין ואתפש גם יחד אתו. ולכן דייק רש"י לפרש שבר הדיא הלך יחד עם רבא, שרבא ודאי לא היה עובר ביחד עם בר הדיא.

הרי עם רבא ודאי יעשה לו נס

אמר בהדי גברא דמתרחיש ליה ניסא למה לי. וביאר רש"י (ד"ה אמר) שמא כאן יארע לו הנס שתטבע הספינה והוא ינצל[עד]. **ובבניהו** (ד"ה בהדי) הקשה שאם הספינה בים או בנהר נחשב מקום סכנה אם כן אדרבה יותר טוב שירד בה עם רבא כיון שרבא יתרחש לו נס, ואם יהיה איזה סכנה תנצל הספינה וממילא גם לו תהיה ההצלה ולא יגיע לו רע[עה]. ותירץ שבר הדיא יודע בעצמו שחטא לרבא הרבה, ובודאי אם יהיה במקום סכנה יתעוררו המקטרגים לקטרג עליו כדרכם לקטרג במקום סכנה, ויגיע לו רע מירידתו בה. אמנם אם רבא עמו בספינה לא יירא מן הרע שיהיה במקום סכנה, מפני כי זכות רבא דוחה הרעה, שאם יהיה רע יגיע גם לרבא, ולכך לא יהיה רע. אמנם כיון שהקרו לו בחלום הלל המצרי שאמרו ישראל בליל ט"ו בניסן כשיצאו ממצרים וכן אמרו אותו על הים בקריעת ים סוף ושם היה נס ודין בשעה אחת ובמקום אחד, והיינו שבליל ט"ו הביאו מצרים בכורותיהם בבתי ישראל והשכיבום במטה אחת עם בכורי ישראל שחשבו שבזה יהיו ניצולים, כי אין רשות למלאך לגשת למטה של בכורי ישראל ואז ממילא ינצלו בכורי מצרים גם כן. אמנם עשה הקב"ה נסים שנכנסה החבלה למטת בכורי ישראל וחבל בכורי מצרים והציל בכורי ישראל והיה נס ודין בשעה אחת ורגע אחד ובמקום אחד, נס לבכורי ישראל ודין לבכורי מצרים, ואותו לילה קראו ישראל את ההלל על נס פלאי כזה. וכן בקריעת ים סוף גם היה נס ודין בשעה אחת ובמקום אחד, והוא שישראל עומדים ביבשה בתוך הים ומצרים בצידם טובעים בים ואמרו ההלל על נס זה מלבד השירה, ולכן כיון שרבא קרא בחלום הלל על נס פלאי זה שהוא נס ודין במקום אחד ובשעה אחת, אז פחד בר הדיא לירד באותו ארבא שהוא מקום סכנה פן יהיה עליו קטרוג ויגיע לו רעה באותו מקום סכנה, ואפילו שרבא גם היה אתו, הנה רבא יש לו זכות גדול שיהיה במקומו בספינה נס ודין, דהיינו נס לרבא להנצל מן הרעה שתהיה בספינה ודין לבר הדיא ברעה אשר תשיגהו שם.

וכי רבא לא ידע שכל החלומות הולכין אחר הפה

בהדי דקא סליק נפל סיפרא מיניה אשכחיה רבא וחזא דהוה כתיב ביה כל החלומות הולכין אחר הפה אמר רשע בדידך קיימא וצערתן כולי האי. האחרונים[עו] הקשו והלא דבר זה שכל החלומות הולכים אחר הפה הוא ידוע, ולעיל (נה:) למדנו את זה מהפסוק (בראשית מא יג) 'ויהי כאשר פתר לנו כן היה', וגם רבא עצמו אמר לעיל (שם) והוא דמיפשר מעין חלמיה, ומה חידוש מצא רבא עתה בספרו של בר הדיא[עז]. **ובסמיכת חכמים** (ד"ה חזיא) תירץ[עח] שרבא היה סבור שודאי כל החלומות הולכים אחר הפתרון בענין אחד דהיינו לאדם אחד יש לפתור או לטובה או לרעה כרצון הפותר, מה שאין כן לשני בני אדם חלום אחד כשכבר פתר לזה לטובה איך שייך לפתור לזה לרעה, וזה רבא לא העלה על דעתו, וזה מה שראה בספרו של בר הדיא שגם בזה כל החלומות הולכים אחר הפה[עט].

בלמנצח לדוד (ח"ב עמ' יא ד"ה אמר) תירץ שודאי היה יודע ממאמר כל החלומות הולכים אחר הפה, אמנם מתחילה סבר דהיינו דווקא אם הוא חכם גדול וצדיק אז דבריו מתקיימים, ולולא כן לא, ובר הדיא לא היה צדיק, ולכן לא היה מקפיד עד עתה, אבל עכשיו נתברר לו מתוך הספר וכמו שכתבו **תוספות** לעיל (נה: ד"ה פותרי) שאין הדבר תלוי בחכמה אלא על פי מזל לכן אמר לו רשע בדידך קיימא.

ביד דוד (ד"ה בר) תירץ שפותרי החלומות היו מעיינים במערכת האדם ובאיזה מזל נולד ומה יעברו עליו כל ימי חייו, וזה היו מראים לאדם בחלום מה שיבוא לו בזמן קרוב לפי המערכת, ולפי מה שהיו רואים במזל האדם היו פותרים אם לטובה אם לרעה, אפילו שהחלום היה אחד, מכל מקום למי שנולד במערכת טובה ומזלו היה מורה על הטוב היו פותרים לטובה, ומי שהיה נולד במערכת רעה ומזלו היה לרע היו פותרים לרעה. ורבא היה יודע שהחלומות הולכים אחר הפה, אבל היה סבור דווקא במי שאי אפשר לשפוט על פי מערכת מזלו לא לטובה ולא לרעה תלוי בפתרון, אבל מי שמזלו יורה על טוב או רע צריך לשפוט על פי מערכת מזלו, אמנם כשמצא רבא בספרו כל החלומות הולכים אחר הפה, ואף על פי שמצד מערכת מזלו ראוי לשפוט לרעה מכל מקום הפתרון מהפכו לטובה ולכן כעס עליו רבא[פ].

בבן יהוידע (ד"ה בדידך) תירץ שבאמת ידע רבא שכל החלומות הולכים אחר הפה אבל חשב שבר הדיא לא ידע מדבר זה ופתר לפי תומו, אך עתה שנודע לו שבר הדיא גם כן היה יודע דבר זה ואם כן היה בידו לפתור את החלום של נפילת הדלת בענין אחר ולמה פתר על אשתו. לכן אמר לו רשע בדידך קיימא וצערתן כולי האי[פא].

בבניהו (ד"ה אמר) תירץ שבלאו הכי יש להתפלאות על רבא אחר שסיפר חלומו לבר הדיא שנים ושלש פעמים שהוחזק לפתור לרעה למה אמר לו חלומות אחרים, ובודאי רבא ידע שכל החלומות הולכים אחר הפה. ותירץ שבר הדיא כשפתר החלומות לא היה סומך על השערתו בדבר החלום בלבד אלא היה רואה בשרטוטי ידיו של בעל החלום לידע טבעו ומידותיו, וגם לידע אשר יקרא אליו בימיו הן לטוב הן להיפך, וגם אפשר שיראה עליו במשטר הכוכבים לידע מכל זה, ואז יפתור החלום בכיוון לכוין הפתרון עם דברים אלו מן שרטוטי ידיו ומן מחזה הכוכבים שלו ועשה כן כדי שיתאמת הפתרון שלו אצל בעלי החלום שיסמכו על דברי פתרונו. ובזה גם יתורץ מאחר שאביי ורבא היו רואים החלום בלילה אחת וסגנון אחד ואין הפרש בין זה לזה כחוט השערה, איך יפתור לאביי לטובה ולרבא להיפך, והלא כל השומע מוכרח לומר שמשקר באחד מהם, ואיך רבא היה סומך על דבריו ובא אצלו כמה פעמים לפתור חלומו. ולפי מה שנתבאר ניחא כי הוא רואה תחילה בשרטוט הידים ובמשטר חזיונות הכוכבים והיה פותר החלום לכל אחד כפי מה שרואה עליו בשרטוט ובחזיונות הכוכבים, ולכן לאביי פתר לו לטובה כפי מה שראה עליו בשרטוטי הידים ולרבא להיפך כפי מה שראה עליו בשרטוטי ידיו. ולכן אף על פי שידע רבא דבר זה של כל החלומות הולכים אחר הפה, חשב הכוונה שהחלום יתקיים על ידי הגדת הפתרון בפה אך צריך הפותר לכוין על האמת בפתרונו, שהיה יודע מידותיו של אותו אדם וטבעו ועניינים המעותדים לבוא עליו הן לטוב הן להיפך, אך כשראה ספר של בר הדיא שכתוב בו דבר זה הבין שדבריו של בר הדיא אמונתו וקבלתו הוא כך שאין החלומות הולכים אלא אחר הפה כפי שירצה הפותר לפתור הן לטוב הן להיפך, ומה שהיה רואה קודם הפתרון בשרטוטי הידים ובחזיונות הכוכבים, זה עושה למראה עינים כדי שיהיו בעלי החלומות סומכים על דבריו ומאמתים אותם ועל כן אמר לו רבא רשע בדידך קיימא וצערתן כולי האי.

עג. **וכעין** זה כתב במגדים חדשים (ברש"י ד"ה ניסי). עד. **ובשארית** נתן (לונדון, ברש"י ד"ה אמר) ציין לגמרא בבא בתרא (קנג.) שכך אירע לרבא שטבעה ספינתו והוא ניצל. עה. **ובדקדוקי** סופרים (סוף אות ק) הביא גירסא שבר הדיא אמר 'בהדי גברא דצריך לניסא למה לי', וכתב שזה גירסא ישרה מאוד. ולגירסא זו לא קשה קושיית הבניהו. עו. **סמיכת** חכמים (ד"ה חזיא), למנצח לדוד (ח"ב עמ' יא ד"ה אמר), יד דוד (ד"ה בר), שלמה משנתו (ד"ה דהוי), בן יהוידע (ד"ה בדידך), בניהו (ד"ה אמר), יגיעות מרדכי (ד"ה בהדי), חדשים גם ישנים (ד"ה אשכחה), עין ישראל (ד"ה אשכחיה). עז. **ודחוק** הוא לומר שהמימרא של רבא לעיל הוא מאוחר מהמעשה כאן. יגיעות מרדכי (שם). אך עיין לקמן מהפתרון חלומות שרבא לא היה יודע מהך דכל החלומות הולכים אחר הפה. עח. **וכן** תירץ בשלמה משנתו (ד"ה דהוי). עט. **אלא** שהקשה מה ראה רבא יותר במה שכתוב בספר של בר הדיא ממה שידע כבר הלא גם בספרו לא היה כתוב רק אלו התיבות כל החלומות הולכים אחר הפה. ותירץ שרבא לא הוכיח מספרו שום דבר רק הוכיח ממה שנתקיימו הפתרונות אחר כך, ומה שאמר שראה ספרו של בר הדיא פירושו שקודם שראה בספרו לא רצה לקללו, כי שמא בר הדיא לא ידע את זה שכל החלומות הולכים אחר הפה רק פתר כסומא בארובה לטובה או לרעה ולא ידע שיקויימו ואין בדין לקלל קללת חנם, אבל כשראה שכתוב את זה בספרו, אם כן ידע בר הדיא את זה גם כן ולרעה נתכוין בפתרונו, אם כן בדין קללו. פ. **ומעין** זה כתב בנחלת דוד (דרוש ג ד"ה אולם). אלא שלדעתו [וכן שאר פותרי האומות] הבינו את מזלו של החולם מתוך סיפור החלום וסוגו, וכן על פי שעת החלום והמזל ששלט אז ברקיע, אולם הוראת המזל ניתן להופכה לצד הנגדי כפי שמצינו בחז"ל (ילקוט שמעוני שמות סי' קפב) שדם מיתה נהפך לדם מילה ולכן יועיל מאד מבטא השפתיים להגביר הצד האחד על שכנגדו, ועל כגון זה אמרו חז"ל (מו"ק יח.) ברית כרותה לשפתיים. ולכן בר הדיא פתר לאחד לטוב ולחבירו שחלם כמוהו פתר לרע. ועיין לעיל (נה:) שהובאו דבריו בארוכה. פא. **כעין** זה תירץ ביגיעות מרדכי (ד"ה בהדי) ובלב רחב (ד"ה נפל).

בעין ישראל (ד"ה אסכמיה) ביאר שבאמת רבא ידע שכל החלומות הולכים אחר הפה אבל לא חשד בבר הדיא שהוא פותר לפי רצונו ועושה מסחר בזה, ואף שראה שפותר אליו לא כמו אביי חשב כי אולי הוא פותר גם לפי שהוא מכיר את מזלו של אותו האיש. אבל כיון שראה שבר הדיא רשם זה בתוך פנקסו כנראה שלא ישכח, אם כן הוא באמת פותר לפי דעתו וכדי שלא ישכח את זכותו זה לכן רשם בפנקסו, לכן רתח עליו.

איך היה בכח בר הדיא לשנות גזירות הבורא בפתרונות

שם. בשו"ת מן השמים (סי' כג) נשאל על המעשה של בר הדיא, אם אפשר שישתנו גזירות הבורא בעבור פתרון הפותר, ומה שהחלומות הולכים אחר הפה הוא כפשוטו בין טוב ובין רע, או שאין הדבר כפשוטו שגזירות הבורא אין משתנות, שבר הדיא לא היה כי אם מפשר, ואם כן הוא על מה כתוב כל החלומות הולכים אחר הפה. והשיבו 'גזירה היא דוק ותשכח'. ושניתי לשאול ולא ענו לי רק כבראשונה. ונצטערתי על זה והוספתי לשאול כבראשונה. והשיבו הלא ידעת וגם שמעת כי יש אנשים שמזל תולדתם להיות עיניהם ולשונם רע, גם יש שרגליהם רעה, והרבה תחלואים באים בעבור עין הרע, והרבה מתים בעין הרע, וגם לפעמים ניתן רשות לשטן לחבל, וגם יש אנשים שרגליהם טובה כמו שאמר הכתוב (בראשית ל ל) 'ויברך ה' אותך לרגלי'. אף אתה אל תתמה על אלו כי יש אנשים שמזל תולדתם להיות פותרי חלומות ויתקיים בין לרעה בין לטובה, ובר הדיא היה מהם ולא נתקיימו הפתרונים בזכותו רק במזלו, ועל זה כעס עליו רבא וקללו, ומה שכתוב כל החלומות הולכין אחר הפה לא נאמר כי אם על בני אדם שמזל תולדתם כן[פב].

ובאורים גדולים (ואלו, בדרשות ריש פר' מקץ, י: בהו' הישנות) הקשה שלמאן דאמר בשבת (קנו.) אין מזל לישראל אינו משועבד תחת המזל עצמו, וכל שכן שאינו משועבד תחת הפותר הבא מכח המזל, ואפילו תאמר שיש מזל לישראל מה כח מזל בר הדיא לשלוט על מזל של כל באי עולם להיות עולה ויורד בשביל פרוטה. אלא ודאי כי לא בא לתת טעם לעיקר ויסוד הענין שתלוי פתרון החלום בפה, אלא דווקא להסביר טעם שינוי בר הדיא וכיוצא בו שדיבורו לא ישוב ריקם יותר משאר בני אדם שדבריהם לא מעלים ולא מורידים, אף שהחלומות הולכים אחר הפה וכן פותרי החלומות שהיו בירושלים שנמצאו רק כ"ד פותרים, לזה כתב שמזל יש כאן וחכמה אין כאן. אמנם טעם שליטת הפותר על החולם חלום לא נודע לנו סיבתו.

בתשובות הרשב"א (ח"א סי' תח) נשאל[פג] בכוונת אביי ורבא ששאלו לבר הדיא, וכי גזירת הכל תשתנה בעבור פתרון בר הדיא. וענה לו שזו שאלה פלוסופית שתולים הכל בטבע הנוהג, אך לפי הנראה מן הכתוב והסכמת חכמי התורה אינו כן אלא יש בכל דבר סגולות או דברים נעלמים לא נתבאר לנו עתה סבותם. והיא שאמרו (מו"ק יח.) ברית כרותה לשפתים, ואמרו (כתובות סב:) הוי כשגגה היוצאה מלפני השליט ורב יהודה נפטר וכאלה רבים, וזו היא המניעה בקללה והרצון בברכות, וכן אמרו (לעיל ז.) אל תהי ברכת הדיוט קלה בעיניך, ואם נמשך בזה אחר הטבע מה תזיק הקללה ומה תועיל הברכה, יקללו המה והשם יברך. ואמרו (לעיל יט.) אל יפתח אדם פיו לשטן. וגם חכמי הפילוסופים אינן יכולים ליתן טעם לסגולות לעין כל בעשבים ובאבנים כאבן שואבת הברזל והברזל ישוטט על פני המים ולא ינוח עד שיהו פניו אל פני הסדן, היש מגיד טעם בזה אל חכמיהם, ואם כן פתרון החלומות כאחד מהם[פד].

האברבנאל (פר' מקץ עמ' שפו ד"ה ואמנם) **והעקידת יצחק** (שער כט) ביארו על פי שיטתם שהובאה לעיל (נה:)[פה] שבאמת אין הפותר יכול לפתור איך שרוצה, אלא שיהא הפתרון מסכים עם החלום, שאם פתר מה שנזדמן לו שלא על דרך האמת אין ספק שלא יתקיים החלום, וכדי לפתור את החלומות זקוק הפותר לשני דברים. א. לחכמה, והוא שידע הפותר המְשָׁלִים הנראים בחלומות ועל מי יורו בכלל הרכבות הדמיון. ב. אומד וההשערה בענין החולם, דומה להקדמה הפרטית המוחשת ברפואה שצריך שידע הרופא, כי לא כל החלומות ראוי שיפתרו בשוה אצל כל אנשים, כי הלסטים שחלם שנתלה על הדקל לא יהיה פתרונו כצורבא מרבנן שחלם כך, כי כל אחד פתרונו עמו כפי מעשהו ומלאכתו, זה [הלסטים] פתרונו לצליבה וזה למַעֲלָה ושררה. ובזה ביארו את פתרון בר הדיא שלרוב בקיאותו בחכמה ההיא היה מכיר בחלומות ההם עניינים מתחלפים[פו], וכאשר היו נותנים לו שכר היה מבשר לו הטובה שבהוראותיו, והיה מסתיר ושותק מההוראה הרעה שהיה בחלום ההוא, ולמי שלא היה נותן לו שכר עושה בהפך והיתה זו תחבולה להגדיל שכרו, ומצורף לזה שהיה מכיר ברבא שהיה רע המזל, וכמו שרבא אמר (מו"ק כח.) בני חיי ומזוני לא בזכותא תליא מילתא אלא במזלא תליא מילתא, ולהיותו קשה יום היה פותר חלומותיו כפי עניינו[פז]. ומה שכעס רבא על בר הדיא כשמצא ספרו שכתוב בו כל החלומות הולכים אחר הפה[פח], היה לפי שכבר היה יכול לפתור לו באופנים אחרים בלתי מבהילים, ולזרזו על הרעות העתידות לבוא כאדם שהיה לבו דואג עליו, והוא לא היה עושה כן כי היה מגיד כל הרעות ההם כאויב ומתנקם מפני שלא נתן שכר[פט].

הכותב (בעין יעקב ד"ה בר) מקדים שלומדים מהמעשה של בר הדיא שיאות לכל חכם להיות קיים בדעותיו מבלי להיות נפתה אל ההרגל והמנהג ושלא יהא כפתי יאמין לכל דבר המפורסם אצל ההמון, כי הלא ראינו איך רבא היה קיים בלתי משתנה מאמונתו התמימה בענין החלומות ופתרונם שכולם הם הערה מאתו יתברך ולו לבדו הפתרון, ואפילו שנתפרסם לרוב אנשי דורו ולאביי עמהם שהדבר תלוי ברצון הפותר לא חשש לזה כלל רבא ולא האמין לשמועתו, כי תורת ה' בקרבו ולא מעד מאמונתו, ועם היותו רואה בעיניו כי פעמים רבות הלכו לפני בר הדיא הוא ואביי בחלום אחד ופתר לאביי לטובה ולרבא לרעה והיה כפי שפתר, לעולם היה באמונתו הישרה. וגדולה מזו שנתברר לעיני הכל ולעיניו אמיתת פתרונו בוי"ו של פטר חמור ועם כל זה לא שמע אליו, כי חשב אולי היה כן בתחבולה שקרה מקרה לבר הדיא שראה כתיבת תפיליו ונזכר לו עתה בפתרון החלום. ועם כל זה לאחר מכן השתדל רבא לחקור ולידע האמת ועשה שני נסיונות, האחד שהוא לבדו שאל על חלומות מיוחדים אליו ולא הלך בחברת אביי שאולי מרוב אהבת בר הדיא לאביי כשהיו באים שניהם לא ינבא על רבא טוב כי אם רע. ועוד נסהו באופן שני שנתן לו שכר כמו שהיה רגיל אביי ופתר לו לטוב, ונתגלגל הענין כדי להעמידו על האמת שנפל ספרו של בר הדיא ומצאו רבא. ואין הכוונה בזה שלא היה כתוב בספר רק מאמר מופשט כל החלומות הולכים אחר הפה, כיון שזה היה שגור בפי הכל[צ], לכן ראוי לומר שנמצא בספר כל סתרי חכמתו מסטרא דשמאלא כספרי המעוננים והקוסמים כמו שהיה בזמן בלעם 'וקסמים בידם', וכאשר עיין רבא כל סתרי הספר נתגלה אליו איך היה בר הדיא חכם להרע וכחו להזיק בפיו ובשפתיו והחזיק אותו ברשע גמור, וקיים בו מאמר דוד (תהלים קלט כא) 'הלא משנאיך ה' אשנא', ויקללהו קללת חכם ובר הדיא עצמו נתירא ממנו, והשם יתברך מקיים דבר עבדו ועצת מלאכיו ובר הדיא נענש. וגם אחרי כן האמונה האמיתית הנשארה קבועה בלב יראי ה' וחושבי שמו היתה שאין עזרה כי אם מאתו יתברך, והוא סיבת החלומות ופתרונם ואין לבקש תרופה למחלת החלום רק להתפלל לפניו ולשוב מדרך רע וללכת לפני שלשה שיזכירו פסוקי דרחמי כמבואר לעיל (נה:).

בעיון יעקב (נה: ד"ה בענין) ביאר[צא] לפי שיטתו (שם) בביאור כל החלומות הולכים אחר הפה, שאם החולם שומע דברים מהפותר ונכנסו דבריו באזניו שדבריו נשמעים לו, בודאי כיון אל פתרון החלום ונתאמתו דבריו בעיניו מן השמים לפי שכיון אל האמת שיהיה כן, וכן בבר הדיא לפעמים מצד החכמה או מצד החן או מצד המזל נכנסו דבריהם באזני החולם וידע לפתור החלומות.

המהרש"א (נה: ד"ה שכל) ביאר שהחלומות שבר הדיא פתר החלום לטוב ולרע, זה החלק מהחלומות שעל ידי שד שהוא שוא בזולת הפתרון[צב].

האור החיים בחפץ ה' (ד"ה בר הדיא) ביאר[צג] שיש כמה מלאכים המשוטטים בעולם, ובצאת נשמת האדם על ידי שינה הם פוגעים בה ומודיעים לה או מקרים אותה איזה פסוק וכדומה, ואותו החלום אין בו ממש כלל, כי לא יודיעוהו שום נבואה כי אם מראים לו או מקרים אותו כמראה החלום, והנפקותא של החלום הוא שכאשר יעור משנתו ויבוא הפותר ויפתור אותו לאשר יכשר בעיניו ויחשיב זה האדם לחלום, אז יש להם לאותם הרוחות לשלוט בו ולקיים כאשר פתר להם כי הוא השליטם עליו בעשותו חשבון מהחלום ומחזר אחר פותר לו והורע מזלו, או לטובה הם המלאכים יצליחוהו במעשיו ויהיו לו לעזר. וזה הכוונה כל החלומות הולכים אחר הפה שהרי העיקר הוא הפה איך פתר לו הפותר. ולזה כאשר ידע רבא כי בר הדיא גרם בבתו של רב חסדא שהורע מזלו ומתה קלל לבר הדיא.

בשלמה משנתו (ד"ה אביי) ביאר שהחלומות שהפתרון מראה על דבר והיפוכו ולכל אשר יחפוץ יטנו הפותר, הוא מורה על החולם שגזרה חכמתו יתברך עליו לפי מעשיו שתנתן לו הבחירה, אם שיבחר בטוב שינתן לו עתה ולא ישגה אחריתו מאד כעצת אשתו של רבי חנינא בן דוסא שיקח מאחריתו

פב. כעין דברי התוספות לעיל (שם) שמזל שעת הלידה גרים. ועיין שם מה שנתבאר בארוכה, ואת דעת החולקים בזה. **פג. וכן** הוא בתשובות המיוחסות לרמב"ן (סי' רפו). **פד. וכעין** זה ביאר בספר המאורות (ד"ה ויש שאומרים). וכן מבואר במהרש"א (לעיל נה: ד"ה שכל) ומגן אבות (אמונות ודעות ח"ג פ"ד ד"ה ולפי אלו, עמ' 483 בהו' החדשות). **פה. וכן** ביאר בפתרון חלומות (ח"ב ש"ו פ"ב ג). **פו. שלכך** הקדימה הגמרא 'בר הדיא מפשר חלמין הוה' שנראה שחכמתו זאת היתה אומנותו. פתרון חלומות (שם). **פז. שהרי** אמר לו וי"ו דפטר חמור גהיט מתפילך ועיין רבא ומצא כן, כי אין לומר שנעשית כך מפני פתרונו, וגם לא היה יכול לפתור כך לאביי אם לא היה נותן לו שכר אַחֵר שלא היה כן. פתרון חלומות (שם). **פח. ועוד** למה חשבה בר הדיא על עצמו לעון עד שהוצרך לחוש לקללתו [כמבואר בסמוך] דמשמע דבדינא קא לייט ליה. פתרון חלומות (שם). **פט. וכעין** זה ביאר בספר המאורות (ד"ה בר הדיא) שודאי שהגזירה לא תשתנה בעבור בר הדיא ובפרט שהיה רשע, אלא שנענש על שציער את רבא וגרם לו לדאוג בטרם בא הרעה. ובפתרון חלומות (שם) כתב עוד סיבה על כעסו של רבא שרבא לא היה יודע בחכמת הפתרון כי לכך היה בא לבר הדיא שיפתור חלומותיו, ולכך לא היה יודע התחבולה אלא היה חושב שאין בידו לפתור אלא ההוראה האמיתית ההיא שהיה אומר, שלא היה יודע המאמר של כל החלומות הולכים אחר הפה, וכשראה הספר הבין אותו כפשוטו ולזה כעס עליו, ובר הדיא לא רצה לגלות לו פירושו. **צ. ועיין** לעיל מה שנתבאר מה מצא רבא בספרו של בר הדיא. **צא. וכן** ביאר במגן אבות לרשב"ץ (אמונות ודעות ח"ג פ"ד ד"ה ולפי אלו, עמ' 483 בהו' החדשות) ובמכתב מאליהו (ח"ד עמ' 167). **צב. וכפי** שביאר שם שיש שלשה סוגי חלומות. ונתבארו דבריו לעיל (נה:). **צג. וכעין** זה ביאר באורים גדולים (בדרשות ריש פר' מקץ ד"ה ואפשר).

הטוב להנות ממנו בעולם הזה, ובקש מן השמים ונתנו לו, כמבואר בתענית (כה.), או שיבחר עתה ברעה למען ישגא אחריתו מאד. וזה שאמרה תורה (דברים ל טו) 'ראה נתתי לפניך היום את החיים' הידועים הנצחיים שבאחרית ימי ההבל 'ואת הטוב' שייטב לו עתה, ובא לפרש תכלית שניהם, ואמר שתכלית הטוב של עכשיו הוא המות שבאחריתו, ותכלית החיים שלעתיד הוא הרע של עכשיו. והנה גם באביי ורבא האלקים אינה ליד שני הצדיקים האלה שיקויים בהם כראוי להם, והוא כי אביי כבר חלפו עליו צרות רבות ורעות שמיום הוולדו נתגדל יתום בביתו של רבה וכל ימיו היה מדוכא בדקדוקי עניות עד שהיה נפוח ברעב בהדרוקן כמבואר בשבת (לג.) 'ידענא ביה בנחמני דמכפין נפשיה', על כן נתן ה' בלבו לעת זקנותו שיתן שכר לפותר ויפתרנו לטוב לו. ולרבא כאשר היו ממשמשים ובאים הימים שיסתלק אביי ורבא יעלה לגדולה, נתן הקב"ה בלבו שלא יתן שכר להפותר שיהיה תחלתו יסורין כדי שישגא אחריתו וכן היה בפתרון בר הדיא שזכה אחר כך לתורה וגדולה ועולם הבא ולנחלה בלי מצרים, רק מפני שבר הדיא חשב להרע לו לפיכך נענש.

בבן יהוידע (ד"ה בר) ביאר שכל פותר חלומות אמיתי נגזר עליו בהיותו טיפה שיהיה לו חכמה והשגה בפתרון חלומות[צד], ובר הדיא כך היה לו שגזר עליו הקב"ה בהיותו טיפה שישיג פתרון חלומות באמיתות, ומן השמים הניחו לו בלבבו לעשות דבר זה, שכל מי שיתן לו שכר יפתור טוב ואם לאו להיפך כדי שכל אותם שהחלום שלהם רע ישימו בלבבם שלא יתנו לו שכר, ואותם שחלומם טוב ישימו בלבבם לתת לו שכר כדי שיפתור טוב. ורבא הקפיד עליו בעבור אשתו [כמבואר בסמוך] על אף שידע כי מן השמים היא, עם כל זה כיון דהוי היזק נפשות לא היה לו לפתוח פיו לרעה בפירוש לומר לו שאשתו תמות, אלא היה אומר ברמז כי אולי היה משתנה הגזרה מה שאין כן בברית כרותה לשפתים. ולכן מחל לו בכל הפתרונות, כי הוא ידע שדבר זה מן השמים.

בבית יעקב (היכשר, נה: ד"ה לקיים) ביאר שבאמת החלומות שוא ידברו ולא נבראו אלא לפשט עקמומיות שבלב, ולכן יעצו חז"ל להטיב החלום בפני שלשה כי כאשר יאמרו לו כי החלום הוא הבל הבלים אז רוחו יאמץ ושב ורפא לו, ומה שכל החלומות הולכים אחר הפה היינו שכל פותר חלום יוכל לפתור כאות נפשו, והחולם ימצא בפתרונו כאשר יאמין בדברי הפותר, וברבות הימים ימצא החלום סעד לדברי הפותר, ולמשל כאשר יחלום החולם שמת לו קרוב והוא בוכה ומתאבל עליו אזי יאמר הפותר כי ימות לו מת אחד מקרוביו, וברבות הימים כאשר יקרה לו מקרה כזה אז יאמר החולם הלא טוב פתר וכאשר פתר כן היה[צה]. וזה מה שהיה עם בר הדיא ואביי ורבא אשר לאחד פתר לטובה ואחד לרעה, והלא זה פשוט שאין בכח בר הדיא להרע או להטיב. אלא שאביי כאשר שמע פתרונו לטוב בדק ומצא ברבות הימים את מקריו ומצא הטובים מהם ותלה בפתרונו. ורבא כאשר פתר לו לרעה הרהר בדברי בר הדיא לראות היעמדו דבריו מצא ברבות הימים מקריו הרעים, אך רבא לא שם לבו לזה ובידו היה הכלל של 'החלומות שוא ידברו'. ולכן רבא מחל לו על הכל חוץ מבתו של רב חסדא שאף שאין ידוע אם מתה תיכף, מכל מקום רבא התמרמר על בר הדיא איך מלאו לבו לקלל את אשתו. ומה שמצא בספרו של בר הדיא כל החלומות הולכים אחר הפה היינו שמצא בספרו הרבה שקרים וידע כי החלומות שוא ידברו וכל דברי הפותרים בטלים ומבוטלים. ועל מה שראה שפטר חמור מחוק מהתפילין, יכול להיות שכאשר אביי היה חפץ לתת אומץ בלב רבא למען יתן אמון בחלומות, ותמיד שהתעסקו יחד בענין החלומות רבא נתווכח עם אביי, ואביי כאשר ידע מכל מה שנעשה בתפילין של רבא שנמחק הוי"ו ונתקן סיפר זאת לבר הדיא למען יאמר זאת לרבא. ושתי כוונות היו לו לאביי, האחד לראות עד היכן כחו של רבא באומץ לבבו. ושנית לנסות את בר הדיא לראות אם יקבל עצתו בדבר התפילין, ואז ידע שדבריו שקר, ורק הוא עושה לתפוש את לב העם המאמינים בו. ורואים במעשה זה שאביי ורבא עשו זאת למען לברר האמת של הויכוח אשר היה ביניהם, כי אם לא כן, איך קרה אשר שניהם חלמו חלום אחד. ועוד מדוע הלכו ובלו זמנם בהבלים לשאול את בר הדיא ולא הטיב רבא בפני שלשה כמבואר לעיל (נה:). ורבא בדבר התפילין הרגיש את זאת שמיד אביי היתה זאת, ולכן תיכף הלך רבא לעצמו למען יראה מה יעלה כעת. כי זאת ידע רבא אשר הפתרונים של בר הדיא המה רק המקרים, ותמיד דברי בר הדיא צודקים, אך כאשר אמר לו בדבר התפילין אז נבהל רבא וחשד את אביי ואמר מעתה אלך בעצמי ואנסה מה יענה כעת, ונתן לו שכר להראות כי השוחד יעור עיניו ושקר בדבריו.

בעיני יצחק (ד"ה בר) ביאר שהיה באותן החלומות של אביי ורבא שני הוראות לטוב ולמוטב, ולכך אם היה נותן לו שכרו היה פותר לו רק הוראת הטוב שבו והיה מניח הוראת הרע לגמרי בלא פתרון והיה עדיין כאגרת שלא נקראת, ולהיפך מי שלא נתן לו שכר היה פותר לו רק ההוראות המורות לרעה, וכשראו שכפי מה שהוא פותר מתקיים היו סוברים העולם שהכל תלוי בדעת הפותר וברצונו, וגם אם יהיה כל החלום הוראתו לרע יש כח ביד הפותר להפכו לטוב אם יפתור לטובה, ולכך היו מרבים בשכרו, והוא עשה כן להטעות הבריות ולהרבות שכר, ומה שכעס עליו רבא וקללו על פתרונו לרעה הוא מטעם שבאמת הפותר פועל בזה הרבה למהר הדבר ושמוכרח להתקיים על כל פנים, כמו גזירת המלך אחר שהפקודה יצאה ונתפרסמה במדינה, אמנם אותו חלק החלום שלא פתר נשארה עדיין תלויה כאילו עדיין לא חלם כלל ובזכות קטן יש לבטלה. או לפעמים שנגזרה עליו גזירה כוללת שיש לפרשה בשני אופנים לטוב ולמוטב כדי שיהיה עדיין הבחירה בידו של אדם להטות אותה הגזירה לפי מעשיו, ואותו הפותר יכריע יותר לצד ואופן שנפתר ואז לא בקל יוכל להתבטל.

במכתב מאליהו (ח"ד עמ' 168 הערה 4) ביאר שבר הדיא היה מזיק בכח עין הרע, והכח להזיק אדם אחר בעין הרע נובע מקטרוג שמעורר הניזוק על עצמו על כך שגרם לקנאת האחרים. ואף כאן צרות עין של בר הדיא נבעה מכך שרבא מיאן לשלם לו ובכך עורר רבא על עצמו קטרוג מן השמים, ובמצבים מסוימים די בקטרוג דק כזה להכריע לצד מידת הדין[צו].

מדוע אין לומר שהחלום על בת רב חסדא הוא אמת

שם. בברך משה (ד"ה אסכתיה) הקשה לפי דברי **המהרש"א** [לעיל] שפתרון הוי"ו של התפילין שהיה מחוק אי אפשר לומר בדבר שכבר היה שהלך אחר הפה, ועל כרחך צריך לומר שהיה חלום אמת, ואם כן לפי זה קשה למה אמר שלא ימחול לו על בת רב חסדא, הרי יש לומר שלא הלך אחר הפה רק היה חלום אמת [כי הרי מתה] כמו מחיקת וי"ו של חמור שאין זה משום שהחלומות הולכים אחר הפה. ומה שרבא אמר 'כל החלומות הולכים אחר הפה' כוונתו לרוב החלומות שחלם. ותירץ שרבא עצמו תירץ קושיא זו במה שאמר לעיל (נה:) שמה שאין החלומות הולכים אחר הפה הוא רק אם פותר מעין חלומו, שנאמר (בראשית מא יג) 'איש כחלומו פתר', וכמו שהיה בחלומות שר המשקים והאופים. ולפי זה יש לומר שדווקא הפתרון של וי"ו של תיבת חמור שנמחק מהתפילין שלא היה הפתרון כלל מעין החלום, שהחלום היה מחלום חמור חי הנוער, ולא מתיבת חמור שבכתב, ולכן זה לא היה יכול להיות רק חלום אמת, אבל הפתרון של דלת שבשער החיצון שנפל שפיר היה הפתרון מעין החלום, כמו שכתוב ביומא (ג.) 'ביתו' זה אשתו, וכיון שהדלת החיצון נפל אין הבית משומר עוד מהפגעים הרעים, לכן מזה הסיק רבא שבפתרון חלום בת רב חסדא זה משום שכל החלומות הולכים אחר הפה ולא שזה חלום אמת[צז].

מדוע רבא לא מחל בבת רב חסדא

כולהו מחילנא לך בר מברתיה דרב חסדא. בחפץ ה' (סוף ד"ה בר) ביאר שמה שמחל לו בכל הפתרונות חוץ מבת רב חסדא כי להיות שהצדיקים מדרכם למחול ולא להעניש, לזה אמר כי כל מה שבידי אני מוחל אבל מה שפתרת בבת רב חסדא אין בידי למחול שגרם מיתת אשתו, שאפשר שהגם שירצה למחול היא תרצה לנקום נקם שגרם מיתתה לזה עשה דין לאשתו ונקם נקמתה[צח].

בסמיכת חכמים (ד"ה חזית) הקשה מדוע מחל לו בכל הפתרונות כיון שהיו שם כל אלות וקללות שבתורה. ותירץ שעדיין יש לדונו לכף זכות אף שידע את זה שכל החלומות הולכים אחר הפה, מכל מקום לא ידע שאף בשני הפכים בנושא אחד יתקיימו שניהם אלא רק באדם אחד דווקא, כי גם רבא עצמו לא ידע זאת כפי שנתבאר לעיל, אם כן לא היה מהראוי לקללו, לזה אמר שהוא מוחל לו בהכל כי יש לדונך לכף זכות, חוץ מבת של רב חסדא שזה היה הפתרון כשהלך לבד, אם כן על כרחך היית מועד להזיק בכוונה ובדין הוא לקללך. ומה שאמר רק על בת רב חסדא אפילו שהיה שם עוד שלשה פתרונות כשהלך לבד, יש לומר משום שזה היה הפתרון הראשון כשהלך לבד והוא הדין לכל פתרונות אלו שאינו מוחל לו, ופירושו מפתרון הבת של רב חסדא ואילך שאר הפתרונות אינו מוחל לו.

בצרור החיים (קנג, ד"ה כולהו) כתב שמה שרבא לא אמר חוץ מאשתי, הוא משום ששתי נשים הרג לו ושתים גירש לו, ולכך לא נקט בלבו אלא על בת רב חסדא.

ובחדשים גם ישנים (ד"ה כולהו) כתב שמשמע מכאן שנכון לנהוג כן למחול למי שפתר חלומו לרעה שכן נהג רבא שמחל לבר הדיא.

הרי אשתו עוד לא מתה

שם. ביעב"ץ (ד"ה כולהו) ביאר שאפילו שאשתו של רבא היתה קיימת באותו שעה, שהיא מתה רק לאחר מכן, כבר ידע רבא מהחלומות הקודמים שיתקיים

צד. **וכן** מבואר בלקח טוב (בראשית מ ח) הקב"ה נותן דעת לבני אדם לפתור חלומות והן הולכים אחר הפה. צה. **וביאר** שם שאין זה דומה לחלומו של יוסף פרעה ונבוכדנצר שהיה על ידי מלאך. צו. **ועיין** עוד בפרשת מרדכי (ד"ה בר הדיא) למהלך מחודש בכל חלומות אביי ורבא. צז. **ובזה** ביאר דברי תוספות לעיל (נה: ד"ה פותרי) שכתבו שמזל שעת הלידה גורם. והיינו שהיה קשה להם על בר הדיא שכפי הנראה לא היה חכם מזה שאמר לו רבא 'רשע' ולא אמר לו 'מר', ואם כן קשה איך פתר דברים צודקים כמו וי"ו של חמור. לזה כתבו שהפתרון האמיתי אין תלוי בחכמה רק במזל הלידה הקודם לו. צח. **וכעין** זה ביאר הבן יהוידע (ד"ה נדיקן).

פתרונו גם בזו כדרך שנתקיים בראשונה, כל שכן אחר שראה בספרו שכל החלומות הולכים אחר הפה. עוד ביאר שיתכן שאחר שכבר מתה בת רב חסדא היה מעשה זה שראה בספרו ולא היה בזמן אחד כל אותם מעשים.

הרי גם קללו שבניו ימותו

שם. במגיד תעלומה (ד"ה נר) הקשה איך מחל רבא לבר הדיא על שאמר לו לעיל בנך ובנתך שכיבן[צט]. ותירץ שעל צערו יכול היה למחול, אבל על הצער של רב חסדא אביה של אשתו אינו יכול למחול. **ובשפתי חכמים** (ד"ה כולהו) תירץ שבכלל מה שאמר שאינו מוחל על בת רב חסדא כלול גם כן בניו ובנותיו, ומה שאמר לו בלשון זה יש לומר שכוונתו אפילו אם לא היתה אשתי אלא בתו של רב חסדא בלבד גם כן איני מוחל לך[ק].

בישמח לב (ד"ה נר) כתב שאביי ורבא לא חלמו כלל רק רצו ללמוד ממנו ענין פתרונות כדי לפתור לאחרים ובאו אצלו בערמה, ויען שאביי ורבא היו חברים ולמדו יחד רצו לנסות פשר פסוק החלום שהוא נבואה קטנה, גם שרצו לידע לפשר מקראות שבתוכחה לטובה. ולפי זה באמת לא מתו אשתו ובניו, ובזה מבואר מה שלא הקפיד על בניו, ומה שהקפיד על אשתו יען שאשתו פתר תחילה לרעה ומזה מוכח רשעתו שאילו היה אמת כדבריו היתה מתה, ושוב אחר כך לא היה צריך להביא רשעתו מבניו כי מספיק לו מאשתו[קא].

איך הותר לקללו

יהא רעוא דלמסר ההוא גברא לידי דמלכותא דלא מרחמו עליה. החזון איש (סנהדרין סי' כ אות י) ביאר שהטעם שהותר לרבא לקלל את בר הדיא הוא משום שבר הדיא התחייב נידוי על כך שציערו, והגמרא במועד קטן (טז.) אומרת שמותר לקלל את המחויב נידוי[קב]. והוסיף שהקללה תזיק רק אם לא ישוב בתשובה, ואם שב מתירים לו קללתו כשם שמתירין נדוי. ודייק מכך שבר הדיא רצה להתכפר בגלות, ואם תאמר שעדיין הקללה חלה אף על התשובה מה תועיל לו גלות [אלא שמת לפני שגלה][קג].

אך בקהילות יעקב (כ"ק סי' מה אות ד) כתב שמה שרבא אמר יהא רעוא דלמסר ההוא גברא לידי דמלכותא לא היה דרך קללה שהרי אסור לקלל את חבירו אפילו בלא שם כמבואר **ברמב"ם** (סנהדרין פכ"ו ה"א), וכל שכן רבא שאמר 'יהא רעוא' שהוא לכאורה מעין הזכרת כינויים שלוקים על זה כמבואר ברמב"ם (שם ה"ג), אלא נראה שכל זה היה דרך תפילה לאחר שהחליט רבא שהוא חייב עונש והבית דין של מעלה מענישים ולא רבא שהתפלל, וכהאי גוונא אינו אלא גרמא, וזה מותר במקום שעל פי דין אדם זה מחויב בעונש זה. אלא שכתב שאפשר שתלמיד חכם מותר אף לקלל שהרי תלמיד חכם מנדה לכבודו מפני שכבודו הוא כבוד התורה וכבוד שם שמים, ומבואר במועד קטן (יז.) שתלמיד שנדה נידויו נידוי, וכן בית דין משמתים ומקללים כמבואר שם (טז.), הרי שבית דין מותרים לקלל למיגדר מילתא להעמיד הדין תורה, ואולי כאן בבר הדיא היה נחשב ככח בית דין לענין זה, ונשאר בצריך עיון[קד].

הטעם שקללת חכם באה גם על חנם

אמר מאי אעביד גמירי דקללת חכם אפילו בחנם היא באה. בספר החינוך (מצוה רלא) כתב בביאור ענין הקללה כי בהיות הנפש המדברת שבאדם חלק עליוני, וכמו שנאמר (בראשית ב ז) 'ויפח באפיו נשמת חיים' ותרגם אונקלוס (שם) לרוח ממללא, נתן בה השם יתברך כח רב לפעול אפילו בדבר שחוץ מהנפש, ועל כן לפי חשיבות נפש האדם ודבקותה בעליונים כנפש החסידים והצדיקים יפעלו דבריהם בכל מה שידברו עליו[קה].

המהר"ל בנתיבות עולם (נתיב התורה פי"ג) ביאר את שורש הדבר שקללת חכם אפילו על חנם היא באה כי קללה היא בחינת העדר וחסרון ולכן היא מגיעה על דבר רע שעשה המקבל, כי דבר רע הוא חסרון ומושך אחריו קללה שאף היא חסרון, והנה אדם רגיל לעומת תלמיד חכם הוא בבחינת חסרון כי החכם הוא בחינת שכל וההדיוט הוא בחינת חומר והחומר הוא דבר חסר, ולכן כאשר החכם מקלל את ההדיוט חלה עליו הקללה והחסרון[קו].

לא על חנם ממש

שם. הראשונים[קז] כתבו שלא מדובר על קללה חנם ממש שהרי בכל אדם אמר הכתוב (משלי כו ב) 'קללת חנם לא תבא', ועל כל אדם נאמר כן אף על חכם. אלא מדובר שיש במקולל עוון שהחכם הצטער קצת ולכן הקללה מתקיימת.

אלא שבבאר שבע (סנהדרין ל: ד"ה קללת) הקשה שאינו יודע טעם מדוע קללת חכם אפילו על חנם היא באה, וכי עביד קודשא בריך הוא דינא בלא דינא. ואם תאמר שזה המקולל היה ראוי לקללה זו מחמת עבירה אחרת, עדיין קשה הלא אין מגלגלין חובה על ידי זכאי. ונשאר בצריך עיון.

במכתב מאליהו (ח"ד עמ' 222) ביאר שאילולא היה בלבו של חכם משהו נגד האיש ההוא לא היה יכול להוציא מפיו דבר כזה, וב'חנם' הכוונה שבמעשה זה הוא בחנם אבל הקללה צודקת מצד מעשה אחר, ופעולת הקללה היא שבמדה וקיום המקולל תלוי בזכות החכם, אם החכם בעומק לבו אינו חפץ בו יוכל הלה לאבד זכותו, ואף אם החכם לא התכוון לזה מדעתו, כלפי שמיא גליא ומתחשבים ברגשותיו הסמויות שאינן נגלות אפילו לעצמו, ומה שהיה יכול להוציא מפיו דבר כנגדו מגלה את צפוני לבו.

הרי אין למסור דין חבירו לשמים

שם. בחדשים גם ישנים (ד"ה גמירי) הקשה שהרי לעיל (י.) למדנו שאין להתפלל על הרשעים שימותו ולא למסור דין על חבירו לשמים כמבואר בשבת (קמט:). ואם כן צריך עיון על רבא שקלל את בר הדיא אפילו שהיה בדין. ותירץ שעשה כן שלא יהיה נוהג עוד לעשות כך ויגרום תקלה לבני אדם על ידי שיפתור להם חלומותיהם לרעה ובמקרה זה מותר לקללו[קח].

באיזה דברים יש להיזהר משום קללת חנם של חכם

שם. בספר חסידים (סי' תשסו) כתב שהראשונים היו קוראים עם הארץ לעלות לתורה לקרוא בפרשת תוכחה כדי שלא יהיה אדם חשוב ויתקיימו דבריו, ובתורה נאמר (בראשית יב ג) 'ומקללך אאור'[קט].

וביראים (סי' רעד) כתב שיש לפסוק הלכה כאביי במקום שנאמר 'לייט עלה אביי'. וביאר **בגליוני הש"ס** (שבת קכ: ד"ה לייט) שאף אם לפי גדרי ההלכה אין ראויה להיות ההלכה כאביי, מכל מקום כיון שאביי קילל מי שיעשה שלא כדבריו יש ליזהר בדבר מחמת קללת חכם שאפילו בחנם היא באה.

מדוע גלות מכפרת

אמר איקום ואגלי דאמר מר גלות מכפרת עון. הרמב"ם (תשובה פ"ב ה"ד) כתב שאחד מדרכי התשובה הוא שהַשָּׁב גולה ממקומו שגלות מכפרת עון מפני שגורמת לו להכנע ולהיות עניו ושפל רוח. **ובחדשים גם ישנים** (ד"ה גלות) כתב שמשמע מהגמרא שיש מעלה בזה לקבל גלות לכפרת עוונות.

מהו ריש טורזינא

אזל יתיב אפתחא דריש טורזינא דמלכא. רש"י (ד"ה טורזינא) ביאר שומר אוצר המלך. ורש"י בעירובין (פ. ד"ה טורזינא) פירש ממונה על כלי זיין. **ובערוך** (ערך טרזיא) גרס 'טרזיא' וביאר שזה מעילים, וכאן מדובר על שומר מעילי המלך. **ובמגיה על הערוך** כתב שבלשון יוני הוא מין מלבוש מיוחד לפרסיים אשר בלשון פרסי כך שמו. **וביעב"ץ** (ד"ה טורזינא) כתב שטורזינא הוא לשון נוטריקון שומר זיין המלך, ובכללו גם מלבושים שהם תקון זיינן. **ובמלא הרועים** (ברס"י שם) כתב שצריך לומר 'טור זינא' שומר מינים הרבה של המלך, ואונקלוס (בראשית א יב) מתרגם 'למינהו' לזנוהי.

מה הענין שראה באצבע

ריש טורזינא חזא חלמא אמר ליה חזאי חלמא דעייל מחטא באצבעתי. בבניהו (ד"ה דעייל) ביאר מה שראה מראה החלום הזה באצבע ולא בשאר אברים, נראה כי זה האוצר היה בו מעילים שהם בגדי מלכות שהיו לובשים המלכים ביום שמלכו בו, ודרכם אחר שמת המלך יצניעו בגדי מלכות שלו

צט. **וכן** הקשה בגביע הכסף (ד"ה נפל). ובשפתי חכמים (ד"ה כולהו) הוסיף להקשות איך יכול למחול עוון כזה שהוא כעין שפיכות דמים. ק. **ועיין** דקדוקי סופרים (אות ר) שהביא גירסא 'אמר רבא על כל מילי מחילנא ליה בר מבני ובנתי וברתא דרב חסדא דלא מחילנא ליה'. וראה במדרש הגדול (פר' מקץ מא ג) שגרס רק בר מבני ובנתי. קא. **ובזה** ביאר בהמשך דבריו (ד"ה למחר) את פתרון החלום שנשבר אוצר המלך, מה שהגמרא אומרת 'למחר איתבר', והרי לפי מה שנתבאר הם לא חלמו, אלא שזה היה גם כן בכלל פתרון שפתר לו שיאמרו הבריות שאם יארע למחר שישבר אוצר המלך גם את רבא יתפשו לגנב, ומזה ידונו אחרים קל וחומר על עצמם באופן שיהיה רבא למשל בפי הבריות. קב. **וכתב** עוד שכל אותם מקומות שמצינו בש"ס שקללו האמוראים היה הדבר חובה להיות כבוד התורה קבועה בלבבות ושלא יתרגלו בזלזול כבוד החכמים. קג. **אלא** שהעירו לפי יסוד הקובץ שיעורים (כתובות אות רכ) שפה קדוש פועל ומזיק בטבע מצד עצמו אפילו נגד רצונו. ולכאורה לפי דבריו אפילו אם מתיר הנידוי מכל מקום קיים הקללה. קד. **ועיין** עוד מנחת חינוך (מצוה רלא אות ד). קה. **ועיין** באור ישראל (בנתיבות אור עמ' נט. ד"ה אדמו"ר) שכתב, כי האיש אשר הוא במדרגה רמה כזו אשר דבריו יוכלו לעשות רושם, הלא מאוד צריך להיות נזהר לנצור לשונו ושפתיו מלהוציא מפיו שום דבר רע כי בקל יוכל להיות אדם המזיק, כי מה הבדל אם מזיק בידים או מזיק בשוט לשונו להכות רעהו בסתר בכח גזירת עליון. קו. **וכן** ביאר המהר"ל בחידושי אגדות (מכות יא. ד"ה קללת). קז. **הרמב"ן** (מכות יא. ד"ה קללת) ובריטב"א (שם) וכן הרשב"א בסוכה (נג: ד"ה כל). קח. **אמנם** סיים וצריך עיון עוד. קט. **והוסיף** שמכל מקום לא יתכן לאדם שקראו הש"ץ שימנע מלעמוד, שנאמר (משלי ג יא) 'ואל תקוץ בתוכחתו'. אמנם בשער הכוונות (דף עג:) כתב וראיתי למורי [האר"י] שעלה ביום חג השבועות וקרא עשרת הדברות בקול רם כדרך שנוהגים חכמי קהילות ספרד, וכן בפרשת בחקותי ראיתיו שעלה בשבת וקרא בפיו הקללות של פרשת בחקותי כמנהג חכמי קהלות ספרד.

באוצר ולא ישתמש בהם ללבשן מלך אחר, ולכן באוצר זה היה בו בגדים הרבה של מלכים שקדמו ומתו, והניחו אדם ממונה עליהם שינערם פעם אחת בחודש מן התולע ששולט בצמר יען כי היה בם חוטי צמר גם כן, ולכן ראה התולע באצבע כי האצבעות אינם שוים במידתם אלא זה ארוך וזה קצר וזה בינוני, כן בגדים אלו אינם שוים במידתם כי הם של מלכים שאין קומתם שוה.

מדוע מרבא הוא לא ביקש מעות

אמר ליה הב לי זוזא. בסמיכת חכמים (ד"ה ריש) הקשה מדוע כאן גבי ריש טורזינא תבע בפה באומרו 'הב לי זוזי', ולמה גבי רבא לא תבע ממנו זוזים, ויתכן שרבא היה נותן לו אילו היה מבקש ממנו. ותירץ שגבי רבא לא היה צריך לבקש כיון שראה שאביי נתן לו שידע שתלוי בשכר, מה שאין כן כאן שריש טורזינא לא ידע מעולם דבר זה הוצרך לבקש ממנו.

הבן יהוידע (ד"ה אמר) תירץ כיון שרבא היה גדול הדור נתבייש לבקש בפיו. עוד תירץ שהוא לא היה דרכו לומר לשום אדם שיתן לו זוזים ורק אם היה האדם נותן לו מעצמו היה פותר לו טובקי. עוד כתב כיון שבא לעיר חדשה שאין מכירים מנהגו ומדתו הוכרח לתבוע בפיו.

מדוע לא אמר לו כלום

ולא יהב ליה לא אמר ליה ולא מידי. בסמיכת חכמים (ד"ה ריש) הקשה שכיון שהגמרא נקטה לעיל שמי שלא נתן לו זוזים פותר לו לגריעותא אם כן מאי שנא כאן ששתק ולא אמר לו כלום, היה לו גם כן לפתור לגריעותא ולא לשתוק, ומאי שנא גבי פתרונות של רבא שלא שתק כי אם דרש רע. ותירץ ששונה חלום שמורה על עתיד לבוא מחלום שמורה על מה שהיה, שהחלום על העתיד כמו גבי רבא אילו היה שותק לא היה שום רעה כי חלום שלא נפתר הוא כאגרת שלא נקראת כמבואר לעיל (נה.), מה שאין כן חלום על מה שהיה כבר כמו במעשה כאן שנפל תולעת בשיראים שבאוצר. עוד תירץ שאני גבי רבא כי אילו שותק היה הפתרון טוב כיון שהלכו שניהם אביי ורבא ופתר לאביי לטובה ממילא היה מתקיים גם לטובה לרבא, כי מאי שנא, והוצרך לפתור לגריעותא. וכאן גבי ריש טורזינא הוא להיפך שהשתיקה היא רעה, כי אילו פתר לו שנפל תולעת כי זה היה הפתרון אמת שהחלום היה מה שכבר נעשה אם כן היה נשמר מכאן ואילך והיה הפתרון לטובה, אבל כששתק ולא אמר כלום לא נשמר ונפל תולעת בכל הבגדים אם כן שתיקה זאת היתה הפתרון הרע. **ובשפתי חכמים** (ד"ה לא) ביאר שלא אמר לו דבר משום שנתיירא מטורזינא דמלכא.

בחדשים גם ישנים (ד"ה אפתחא) כתב שבאמת תמיד למי שלא היה נותן לו מעות פתר לרעה, אבל כאן המתין מלומר לו עד שנפל התולעת בכל הבגדים, שאם היה אומר לו מיד יהיה נשמר שומר האוצר.

מדוע ראה בחלום ראשון מחט ובחלומות האחרים תולעים

א"ל חזאי דנפל תכלא בתרתין אצבעתי א"ל הב לי זוזא ולא יהב ליה ולא אמר ליה א"ל חזאי דנפל תכלא בכולה ידא א"ל נפל תכלא בכולהו שיראי. בבניהו (ד"ה דעייל) ביאר ששלשה חלומות אלו ראה אותם בשלשה לילות זה אחר זה, ובלילה הראשון ראה שנכנס מחט באצבעותיו להראות לו שהנזק הוא במעילים שהם מעשה מחט, וראה גם שהמחט באצבעו ולא בשאר מקום שבגופו כדי שבר הדיא יעלים הפתרון ממנו ולא יחוש פן יתקלקלו כל המעילים ויאבדו ואז יתגלה הדבר אחר כך ויענישהו המלך וכאשר היה לו אחר כך, על כן מן השמים הראו לו מקום לטעות בו כדי שיעלים הדבר וסוף יבוא בר הדיא לידי העונש הגזור עליו בשביל הנזק שעשה לרבא. והטעות הוא שהחלום היה כניסת המחט וכניסת התולע באצבעו והוא דן מזה שלא היה נזק במעילים, כי אם במקום אחד ניקב המעיל בתולע ואין צריך לבדוק אותם לראות אם נשאר בהם תולע, וזה נרמז באצבע שהוא ראשי תיבות 'אין צריך בדיקה עוד'. אמנם בפעם השלישית שאמר לו שראה שנפל תולעים בכל היד הבין מזה שהתולע אכל הכל, אז נתפחד על עצמו מעונש בית המלך ואמר לו הפתרון שנפל תכלא בכל הבגדים[קיא]. והוא חשב שבשָׁמְעוֹ את זה ילך ויברח השומר ואז לא יוודע לבית המלך מכל הדברים שהיו בינו לבין ריש טורזינא, וממילא לא ילכד הוא. אך מן השמים גלגלו שלא יברח ויהיה הדבר הזה נשמע בבית המלך כדי להביא הגזירה עליו בעבור רבא.

הרי חלום שלא נפתר אינו גורם לא רעה ולא טובה

שם. בשלמה משנתו (ד"ה נפל) הקשה שהרי חלום שלא נפתר אינו גורם רעה ולא טובה כפי שכתב רש"י לעיל (נה. ד"ה כאגרתא), ומדוע חלם בחלום השני שנפל תכלא בשני אצבעות והיה יותר גרוע מחלום הראשון. ותירץ שזה דווקא בחלום שבא להגיד עתידות את אשר נגזר עליו אם טוב אם רע, אבל כאן לא בא רק להודיע את אשר כבר נעשה על פי הטבע בכדי להשמר לעתיד שלא תפשה הנגע, לכך כל זמן שלא נפתר ולא ידע להזהר פרחה הנגע בכולם.

הרי עדיין לא הרגוהו

שמעי בי מלכא ואתיוה לריש טורזינא קא קטלי ליה. במראה אש (ד"ה קא) ביאר שהיו רוצים להורגו, שהרי עוד לא הרגוהו שהרי אמר לאחר מכן 'אנא אמאי'. או שמה שאמר אנא אמאי זה היה לפני שהרגוהו.

מדוע שהשומר לא יתחייב

אמר להו אנא אמאי אייתו להאי דהוה ידע ולא אמר. בסמיכת חכמים (ד"ה אמר) הקשה שלשון השומר אינו מדוקדק, שלא שייך לומר אנא אמאי, כיון שהוא היה השומר ובר קטלא הוא אף בלא חלום כיון שלא שמרן כראוי לחפש בכל פעם ולנערן ולקפלן, ואין עניינו לבר הדיא. ותירץ שגם מיתת ריש טורזינא היה בשביל המעות שלא נתן לבר הדיא, שעל גוף השמירה לא היה חייב שאפשר ששמרן כראוי ואנוס הוא, וכן הוא משמעות הלשון 'נפל תכלא' היינו פתאום שהוא אונס גדול, אמנם עיקר החיוב שלו היה על שלא נתן מעות לבר הדיא והיה פותר לו והיה נשמר מיד כשנפל תולעת אחת, ולכן מה שעיכב את המעות שלו גרם שחרבו שיראי דמלכא. ולזה השיב שפיר אנא אמאי, פירוש אם אמנם אמת הדבר שהגרם היה הזוז שלא נתן, מכל מקום לא עלה בדעתי על פתרון שמדובר על שיראי דמלכא, ולא שייך לומר שבגלל המעות חרבו השיראים, שאילו היה יודע היה נותן כמה ממון להצילם, לכן אמר שיביאו את מי שידע, פירוש שידע בפועל הפתרון שמדובר על שיראי דמלכא, ולגביו שייך לומר שמשום שהיה רוצה מעות לא אמר כלום וחרבו שיראי המלך[קיב].

בבן יהוידע (ד"ה אנא) ביאר שריש טורזינא ודאי היה דרכו לנערם פעם אחת בחדש או פעם בשבוע ולא שינה, אך דבר זה הוא מקרה חדש שנפל התולע בלילה אחת ואחר שני לילות כילה הכל ואין זה דרכו של תולע שבמשך שלשה ימים יכלה הכל, ולכן אמר להם השומר שיביאו את מי שידע מן רעת התולע המשונה הזאת ולא אמר, כי אני הייתי משגיח בדרכי, שודאי אין מנהג לנער בכל יום.

מדוע העֱנישו אותו משום המעות

אייתוהו לבר הדיא אמרי ליה אמטו זוזא דידך חרבו שיראי דמלכא. הבן יהוידע (סוף ד"ה אנא) ביאר שמה שהענישו את בר הדיא בשביל הזוזים שבקש ולא נתנו לו, זה מדה כנגד מדה כי הוא פתר רע על בת רב חסדא בשביל שלא נתן לו רבא מעות.

נו:

מדוע נענש על ידי שני ארזים

כפיתו תרין ארזי בחבלא. בבן יהוידע (לעיל ע"א סוף ד"ה אנא) ביאר שבר הדיא נענש מידה כנגד מידה כיון שפתר רע על בת רב חסדא בשביל שלא נתן לו רבא מעות, לכן היה ענשו ומשפטו בארז שכפתו אותו בו לרמוז כי זו הנקמה היא בשביל הצדיק שנמשל לארז[א].

בגירסאות הגמרא

אסור חד כרעיה לחד ארזא וחד כרעיה לחד ארזא ושרו לחבלא עד דאצטליק רישיה אזל כל חד וחד וקם אדוכתיה ואצטליק ונפל בתרין. בהגהות הב"ח (אות א) גרס 'ושרו לחבלא עד דאצטליק, אמר רבא לא מחילנא ליה עד דאצטליק רישיה, אזל' וכו'[ב], והיינו שבתחילה נחלקו גופו עד ראשו ורבא התפלל שגם ראשו יחלק, וכך נעשה.

אלא שבדקדוקי סופרים (אות ג) הקשה מה עשה רבא ברומי ומי הביאו לרומי[ג]. ועוד שחס וחלילה שיאמר רבא 'לא מחילנא ליה' אחר שכבר נידון במיתה חמורה. לכן נראה למחוק את המלים 'עד דאיצטליק רישיה'[ד]. וצריך לומר 'ושרו לחבלא אזל כל חד וחד מהני ארזי וקם אדוכתיה ואיצטליק ונפל בתרין'. או שצריך לומר 'וקם אדוכתיה עד דאצטליק רישיה ונפל בתרין' ותיבת 'ואיצטליק' בלבד נמחקת[ה].

קי. **תירוץ** זה צריך ביאור, שאינו מיושב רק מרבא ולא מריש טורזינא. קיא. **ובזה** גם מיושב מה ראה בר הדיא לפתור לו בפעם השלישית בלי שהוא שילם. קיב. **וכן** ביאר בחדשים גם ישנים (ד"ה אפתחא). אמנם בדקדוקי סופרים (אות ב) הביא גירסא 'אמרו ליה אטו בחמשה זוזי מפסדת שיראי דמלכא קטלוהו'. והיינו שהרגו גם לשומר. וכתב שזו גירסא ישרה שגם הריש טורזינא פשע במה שלא נתן מעות. א. **ובשלמה** משנתו (ד"ה כפיתו) הוסיף שאף שכל מיתת הרוגי מלכות היא בסייף כמבואר בסנהדרין (נב:), כאן נתן ה' בלבם לעשות לבר הדיא כך לשלם לו כפעלו מידה כנגד מידה. ב. **וכן** הובא בעין יעקב. וכעין זה בבית נתן (סוף ד"ה אימא) שבתחילה אצטלק רישיה ורבא התפלל שיחלק ראשו מגופו. ג. **ועיין** בסמוך מהבן יהוידע. ד. **וכן** מחקם במראה אש (ד"ה עד). ה. **ועיין** בברכת אברהם (ד"ה עד) שגם כן העיר שהלשון בגמרא ממש כפול. וכתב שהיו שתי נוסחאות בגמרא אחת קצרה 'עד דאצטליק רישיה', ואחת ארוכה 'אזל כל חד' וכו', והועתקו שתיהם בפנים. ועיין בדקדוקי סופרים (שם) עוד גירסאות בגמרא.

עוד ביאור לנפל בתרין

שם. במנחת יהודה (ד"ה ונפל) הביא לפרש את לשון הגמרא 'ונפל בתרין', דהיינו שנענש בשני עונשים, בגלות שקיבל הוא על עצמו, וגם שנפל ביד אותם שלא מרחמים עליו כמו שבאמת קילל רבא.

מדוע מיתתו התחילה ברגלים

שם. בבן יהוידע (ד"ה אסרו) ביאר שמשפטו התחיל ברגלים כי זה בא לו משום אשתו של רבא, וידוע שאשה מכונה בשם רגלי, ובת רב חסדא היתה שתי רגלים של תלמידי חכמים, כי מתחילה נישאת לרמי בר חמא[ו] ואחר כך לרבא, ולכן התחלת משפטו נעשה בשתי רגליו. עוד ביאר שלכך מיתתו היתה שנחלק גופו לשנים כי האיש ואשתו נקראים גוף אחד והוא פתר לרעה ועל ידי כן הפריד חצי הגוף מחציו האחר כי במיתה נפרדה בת רב חסדא מבעלה רבא, לכך גם הוא נחלק גופו לשנים[ז]. ומה שלא נחה דעתו של רבא בדבר הניוול הזה שנעשה בגופו ורצה לנוולו גם בראשו [כגירסת הב"ח לעיל] נראה שרצה בזה לפרסם כבוד אשתו שהיתה צדקת גדולה, ועליה נאמר (משלי יב ד) 'אשת חיל עטרת בעלה', לכך רצה שיתנוול בראשו על אשר גרם מיתה לאותה צדקת שהיתה עטרה בראש.

בשלמה משנתו (ד"ה עד) כתב שכל היודע מעט בבנין גוף האדם וקישורי אבריו יתפלא על הדבר הזה שכשנפרדו הארזים זה מזה היה לה לאחת מירכותיו להיפרד מן הגוף על ידי הניבים המקשרים את כף הירך המחוברת לגוף, אבל לא שישברו חוליות שדרתו או שיעקרו כל צלעותיו מהשדרה כי חזקים הם בקישורם בשדרה עשרת מונים מקישור הירך לגוף. ואף אם נאמר שיהיה נקרע כדג בהשמטת כל צלעותיו מהשדרה עד למעלה מכתפו עם היד, אבל זהו מן הנמנע בתכלית שיפקעו כל חוליות מפרקתו שקשים כברזל עד שיתבקע גם עצם גולגלתו, רק הכתף מצד אחד שנשמטו צלעותיו הוא יתפרק מן הגוף ומפרקתו וראשו ישארו שלמים. אכן יד ה' נגעה בו לשלם לו כפעלו, כי הנה נודע שהצדיקים נמשלו לארזים כמו שכתוב (תהלים צב יג) 'צדיק כתמר יפרח כארז בלבנון ישגה', וכן אביי ורבא ששניהם היו צדיקים גמורים נתאחדו יחד בחלומם וחלמו חלום אחד, ובר הדיא בשביל למלאות את כריסו במעות שזה צורך של בחינת מַטָה, והיינו ממתניו ולמטה שזה ירכותיו ורגליו, שחשב מחשבות חלוקות במוחו כרחוק מזרח ממערב בפתרון החלום האחד, חלק האחד לאביי לימין שהוא צד החסד והטוב, וחלק האחד לרבא לשמאל שהוא צד הדין ויסורי מות, לפיכך כאשר עשה כן עשו לו, שבשביל הזוז שלא קיבל מהריש טורזינא אסרו שני הארזים ביחד והיו ביחד וקשרו שני כרעיו בשניהם, שכמו שבשבילם עשה פירוד בין שני ארזי הלבנון האלה כמו כן כאן בשבילם התירו את החבל ונתרחקו זה מזה ונחלק ראשו זה לימין וזה לשמאל. ורמזו לנו עוד רמז גדול בזה שכמו ששני הארזים לא היו סמוכים זה לזה מתחילת ברייתם רק שנסמכו בחבל יחד, כן גם אביי ורבא מתחילת ברייתם היה רצון הבורא יתברך לבחור לאביי הטוב לימין ולרבא השמאל בזמן החלום ויהיו נפרדים, רק שהתאחדו על ידי חלום אחד, והיתה הבחירה חפשית ביד בר הדיא לפותרו לשניהם כאחד לטובה, כנודע שאין הידיעה מבטלת הבחירה, לפיכך הושב גמולו בראשו על מחשבתו הרעה.

כיצד רבא ראה מיתתו

שם. בבן יהוידע (ד"ה אסרו) כתב שודאי רבא לא הלך לעיר רומי וראה בפניו העונש הזה שנעשה לבר הדיא וביקש שיחלק ראשו, אך נראה שבשעה שגלגלו מן השמים עונש זה לבר הדיא להיות נידון בכך הראו מן השמים לרבא ברוח הקודש בהיותו בבבל מה שעושים לבר הדיא ברומי, או שהראו לו זה במראה החלום כדי לשמח את לבבו, כמו שכתוב (תהלים נח יא) 'ישמח צדיק כי חזה נקם', ורבא היה עדיין במקומו בבבל כשראה ברוח הקודש המעשה מצויירת לפניו אז ביקש בקשה ואמר שאינו מוחל עד שיחלק ראשו וקיימו מן השמים דבריו ועשו לכבודו נס זה בארזים כדי לעשות רצונו.

ביאור הפתרון

שאל בן דמא בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל ראיתי שני לחיי שנשרו אמר שני גדודי רומי[ט] יעצו עליך רעה ומתו. ביאר רש"י (ד"ה יעצו) שהם הלחיים שזה הפה שיעץ עליך רעה. וביאר **בשפתי חכמים** (שם) ששני לחיים היינו לחי העליון ולחי התחתון. ואפילו שהכליות יועצות כמבואר להלן (סא.), מכל מקום הפה גומר ומוציא העצה.

בכסא רחמים (סופי, ד"ה אמר) הקשה מדוע אמר לו 'שני גדודי רומי' ולא מספיק שיאמר לו 'שני רומיים'. ותירץ משום שהלחיים יש בהם שינים הרבה, לכך פירש לו גדודי דהיינו שתי כיתות ולא רק שנים בלבד. וכתב עוד שהעצה צריכה כמה דעות ולא אחד עם חבירו לכן אמר לו שהיו גדודים. עוד ביאר שהכוונה 'שני גדודי' הוא שני גדודים מזויינים בכלי זיין כלחיים שמלאים שינים[י].

מדוע בר קפרא היה צריך לשאול מרבי

אמר ליה בר קפרא לרבי ראיתי חוטמי שנשר. בכסא רחמים (ד"ה א"ל) הקשה שבר קפרא היה חכם גדול, ומשמע בנדרים (נא.) שהיה יותר חכם מרבי שהסביר לרבי כמה מקראות בתורה. ואם כן מדוע היה צריך לשואלו. ותירץ שמכל מקום החלום צריך לאומרו לפני אוהבו שיפתרנו פתרון טוב. עוד תירץ כדברי **תוספות** לעיל (נה: ד"ה פותרי) שפתרון החלום אינו תלוי בחכמה, וכן מצינו לעיל (ע"א) שאביי ורבא פתרו חלומות אצל בר הדיא אפילו שהיו חכמים גדולים. עוד תירץ שמקודם היה רבי חכם יותר ואחר כך נתחכם בר קפרא יותר מרבי.

ביאור השייכות חוטמי שנשר לחרון אף

אמר ליה חרון אף נסתלק ממך. רש"י (ד"ה חרון) ביאר שחרון אף ניכר בחוטם שמתחמם ומוציא הבל. **ובעין ישראל** (ד"ה א"ל) ביאר שאפשר לומר שהכעס נסתלק ממך, היינו אותו הכעס שבר קפרא היה צריך לכעוס נסתלק ממנו, כמו שמתפללים 'שלא אכעוס היום'. או שיש לבאר שהיה בשמים כעס על בר קפרא ונסתלק ממנו. וברש"י משמע כפירוש הראשון שהחרון אף הוא של בר קפרא. אך מהחלום שנשר החוטם וזהו אפיסת הכוחות של הכעס עד סוף זה הוי מעשה שמים ויותר נוטה לפירוש השני.

מה הכוונה שלא תצטרך למעשה ידיך

אמר ליה ראיתי שני ידי שנחתכו אמר ליה לא תצטרך למעשה ידיך. רש"י (ד"ה לא) ביאר, שתתעשר. **ובשפתי חכמים** (שם) ביאר על דרך דרש שאמר לו שתתקיים בך הנבואה (ישעיה סא ה) 'ועמדו זרים ורעו צאנכם', וכמבואר לעיל (לה:) שכעושים רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי אחרים, והיינו שלא תצטרך למעשה ידיך.

מה הפתרון על סוס אתה רוכב

אמר ליה ראיתי שתי רגלי שנקטעו אמר ליה על סוס אתה רוכב. בברכת יעקב (סוף, ד"ה אמר, נדפס בספר מתנת יעקב) הקשה מה הטבת הפתרון במה שפתר לו שירכב על סוס. ותירץ כי בימים הקדמונים לא הורשה לרכב על סוס כי אם איש אשר נתעלה להיות אחד מן השרים הגדולים, ולשאר העם הותר לרכב רק על חמור, כמבואר בשבת (קנג.) שמי שרוכב על סוס הוא שר וחשוב[יא]. ואם כן זה מה שפתר לו החלום שירכב על סוס ויהא חשוב.

מדוע בפעם זאת אמר 'חזאי'

חזאי דאמרי לי באדר מיתת וניסן לא חזית. במגיד תעלומה (ד"ה חזאי) העיר שבתח'לה אמר על חלומותיו 'ראיתי' וכאן 'חזאי'. ותירץ שבחלומות הראשונים ראה מעשה שנעשה, וכאן אמרו לו בחלום מה שיהיה אחר כך אבל לא ראה מעשה לכן אמר בלשון תרגום 'חזאי' כעין התרגום שמפרש דבר אחר מה שנאמר במקרא.

מה ענין שלא יבוא לידי נסיון

אמר ליה באדרותא מיתת ולא אתית לידי נסיון. ביאר רש"י (ד"ה באדרותא) בכבוד ובהדר תמות ולא תבוא לידי נסיון. **וברש"ש** (ד"ה באדרותא) ביאר שלשון 'מיתת' הוא מלשון ביאה שיבוא בחשיבות ובהדר ולא יבוא לידי נסיון[יב]. **ובשלמה משנתו** (ד"ה ולא) ביאר שהכוונה שקודם פטירתו שמתגבר אז כח סמאל הוא השטן המלאך המות שמסירו ומדיחו בפחד ופחת שיכפור באלהי ישראל, לא יבוא אז לידי נסיון[יג].

ובשפתי חכמים (ד"ה ולא) ביאר לפי שכל נסיון הוא בזיון [ולא כבוד], שצדיק גמור לא צריך עוד לנסיון כמו שאדון לא ינסה עוד לעבדו שמכיר בו שהוא נאמן[יד].

ו. **כמבואר** בזוהר (ויקרא קיב:) על הפסוק (שמואל א' ב ט) 'רגלי חסידיו ישמור', דא אתתיה. ז. **עיין** לעיל (מד.). ח. **וכן** ביאר באם יעקב (לעיל ע"א ד"ה בהדי). והוסיף שהגמרא באה להשמיענו 'מעשה רב', שמתוך שמחלו בשאר דברים וגם יצא ידי שמים על ידי שקיבל עליו גלות ולא נשאר בלתי העון של אשתו שמתה עבורו, סלק לו אותו מיתה והיתה לו מיתתו כפרה ולא נידון עוד בשארי יסורים. ט. **במדרש** הגדול (פר' מקץ מא יג) גרס 'שני גדולי רומי יעצו עליך עצה ומתו'. וכן הביא בדקדוקי סופרים מכמה כתבי יד 'גדולי רומי'. וכן הגירסא בפתרון חלומות (ח"ב שער ה' בגרמים העליונים פ"ג בסופו). י. **וכתב** שאם גורסים שני 'גדולי' רומי, ניחא יותר שלחיים הם אברים חשובים שטוחנים המאכל שהוא חיי האדם. יא. **עיין** שם עוד מה שביאר כמה דברים על פי זה. ועיין במהר"ץ חיות (סו"ת, סוף סי' ו) שבזמנים קדמונים לא היה רשות לאדם לרכוב על סוס בלי רשיון מן הממשלה. וכן מבואר בהעמק דבר (במדבר טו טו). יב. **וכן** ביאר בחדשים גם ישנים (ד"ה באדרותא). יג. **ועל** זה תיקנו חכמי האמת מסירת מודעא המסודר אצל וידוי שכיב מרע לפני פטירתו. ועיין בערבי נחל (פר' ואתחנן ד"ה ויש לרמוז, עמ' ריח בהו' המדפוס) בזה. יד. **ובזה** ביאר מה שסומכים בתפילת שחרית 'ואל תביאנו לא לידי נסיון ולא לידי בזיון'.

לשון הירושלמי וביאורו

שם. בירושלמי (מעשר שני פ"ד ה"ו, מ:) מבואר שרבי עקיבא ענה לתלמיד שחלם כן 'בהדרא דאורייתא את מתרוממא וניסין [נסיונות] לית את חמי'. **וביפה מראה** (שם ד"ה אמ) ביאר שמה שחלם על המיתה הוא שיתמיד בו הכבוד של תורה עד מותו[טו]. או שמיתה רמז לתגבורת התורה כפי שכתוב (במדבר יט יד) 'זאת התורה אדם כי ימות באהל', ומבואר להלן (סג:) שממית עצמו עליה[טז].

חלומות אלו אינן מהרהורי לבו

אמר ליה ההוא צדוקי לרבי ישמעאל ראיתי שאני משקה שמן לזיתים אמר ליה בא על אמו. בשלמה משנתו (ד"ה ולא) ביאר שכל החלומות הראשונים של הצדוקי לא היו מהרהורי לבו, כמו שמבואר לעיל (נה:) שדיקלא דדהבא אין מראים לו לאדם. אלא שקשה מהיכן באו לו חלומות אלו. **ותירץ** שכל החלומות שמהרהורי הלב לא נאמר רק בחלומות שלעתיד, אבל כאן באו החלומות רק לפרסם עליו ברבים מה שעבר עבירות בסתר, לפיכך נאמרו לו בדרך חידה כדי שיבקש פותרים למצוא חידתו ויתגלה קלונו ברבים[יז].

למה אמר בלשון 'חזאי'

אמר ליה חזאי דקטיף לי כוכבא. במגיד תעלומה (ד"ה חזאי) הקשה מה הטעם שהצדוקי בחלום הראשון אמר ראיתי ובכל החלומות הבאים אמר 'חזאי'. **ותירץ** שלכאורה מה סבר רבי ישמעאל לפתור חלומות לצדוקי. וצריך לומר שהצדוקי היה עושה עצמו כבן ישראל ועל כן אמר לו בלשון הקודש ראיתי, וטעה רבי ישמעאל לומר שהוא בן ישראל וכיון שהבין רבי ישמעאל בחלום הראשון שבא על אמו הבין שהוא צדוקי, כי בן ישראל הגם שחס וחלילה הוא רשע אינו עושה להכעיס את בוראו שאין בזה הנאה, וכיון שהבין שהוא צדוקי שוב לא דיבר עמו בלשון הקודש[יח]. ומה שפתר לו שאר חלומותיו, בכדי שלא יסבור אותו צדוקי ששוב אינו יכול לפתור, וגם עשה כדי לביישו ולהודיע רשעתו[יט].

היכן רואים שישראל נמשלו לכוכבים

אמר ליה בר ישראל גנבת. ביאר רש"י (ד"ה גנבת) שנמשלו לכוכבים. **וביעב"ץ** (ד"ה בר) הביא מהכתוב (דניאל ח י) 'וַתִּגְדַּל עד צבא השמים וַתַּפֵּל ארצה מן הצבא ומן הכוכבים', הרי שישראל נקראו כוכבים.

פתרון נוסף לבליעת כוכב

אמר ליה חזאי דבלעתי לכוכבא אמר ליה בר ישראל זבנתיה ואכלת לדמיה. ביפה עינים (ד"ה בלעתיה) ציין לירושלמי (מעשר שני פ"ד ה"ו, מז:) שמבואר שרבי ישמעאל ענה פתרון אחר 'תיפח רוחיה דההוא גברא, יהודאי קטל', שכתוב (במדבר כד יז) 'דרך כוכב מיעקב'.

ביאור השייכות בין עיניו לאחות

אמר ליה חזאי עיני דנשקן אהדדי אמר ליה בא על אחותו. ביפה מראה (ירושלמי מעשר שני פ"ד ה"ו ד"ה לאחתיה) ביאר ששתי העינים הם כמו שני אחים, ונשיקת העינים רומז על קירבה של אח ואחות.

מה השייכות בין אשת ישראל לסיהרא

אמר ליה חזאי דנשקי סיהרא אמר ליה בא על אשת ישראל. במנחת יהודה (ד"ה חזאי) ביאר משום שישראל מונים ללבנה לכן הורה לו בחלום שבא על אשת ישראל[כ]. **ובשפתי חכמים** (ד"ה חזאי) ביאר שאשת ישראל מרומז בחלום כמו שמצינו בלבנה בפסוק (בראשית לז ט) 'הנה חלמתי חלום עוד והנה השמש והירח', והירח מרמז על רחל[כא]. **ובזאת מנוחתי** (ד"ה אמר) הביא מהפסוק (שיר השירים ו י) 'יפה כלבנה'. **ובעינים למשפט** (חי' אגדות ד"ה אמר, נהו' החדשה) ביאר שאשת איש נדמית לירח המקבל השפעתו מהשמש.

הרי טונא זה משא ואינו צל

אמר ליה חזאי דדריכנא בטונא דאסא אמר ליה בא על נערה המאורסה, אמר ליה חזאי טונא מעילאי והוא מתתאי אמר ליה משכבך הפוך. רש"י (ד"ה טונא) כתב ש'טונא דאסא' היינו טולא דאסא שהוא צל של הדס[כב], וכפי שביאר (ד"ה נערה) שהיו רגילים לעשות לנערה המאורסה חופה של הדס בכניסתה לחופה וקוראים לה הינומא כמבואר בכתובות (טו:) שיצאתה בהינומא וראשה פרוע.

ובמליץ נעים (אות עו) כתב שודאי פירוש 'טונא' בכל מקום הוא משא כמבואר בבבא קמא (נג:) שהאנשים אומרים 'אי דרית טונא דלינא'[כג] [אם תגביה המשא אדלה גם אני אתך]. וכן מוכח ממה שאמר לו בחלום השני חזאי טונא מעלאי ואמר לו משכבך הפוך, שפירושו שהופך משכבו שהוא למטה והיא למעלה ונחשבת כשהיא למעלה עליו למשא. ונראה שסובר רש"י שאמנם בחלום השני שטונא מעלאי מוכרח לפרש משא מזה שאמר לו משכבך הפוך, אבל בחלום הראשון אין לפרש משא, שהרי הוא היה מלמעלה והיה דורך בה כדורך בגת, ואם כן אין היא נקראת משא אלא הוא נקרא משא, ולכן מפרש את פתרון הראשון שטונא מלשון צל ההדס והנו"ן מתחלפת באות למ"ד באותיות דטלנ"ת. אלא שכתב המליץ נעים שאין זה מוכרח לפרש כן ולשנות את הלשון טונא מכל מקום, שיש לומר שאין אלו שני חלומות רק הכל חלום אחד, שכשפתר לו שדורך על טונא דאסא שבא על נערה המאורסה, הקשה הצדוקי על הפתרון ואמר לו שהוא ראה שהטונא מעלאי והוא מתתאי שאני ראיתי את הטונא למעלה ממני ואני תחתיו, ואיך תפרש לי שבאתי על נערה המאורסה, שאם כן היה הדרך בהיפך שאני למעלה והיא למטה, ואם כן אין נקראת טונא שמשמעו משא. ולזה השיב לו שודאי פתרונו אמת שתחילה דרכת אותה כדורך בגת שהוא מפרק היין מן הענבים וכן אתה בעלת והוצאת הדם ופירקת את המחובר בה, ואחר כך שכבה היא עליך ואתה מלמטה ולכן נקראת טונא שהיא משא, ולכן ראית שהטונא למעלה ואתה למטה. עוד ביאר המליץ נעים ש'טונא' הוא מלשון גוף, כמו שאמרו (קידושין מא.) 'טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו'. או שזה מלשון 'טנא' שהוא סל וכלי שנותנים בו פירות, וכן האשה היא כלי שמקבלת הזרע והוא הפירות פרי הבטן ואסא הוא הדס, ונערה המאורסה לפי שלא נבעלה ולא טעמה טעם חטא נקראת הדס, על דרך שאמרו (מגילה יג.) למה נקרא שמה הדסה, על שם הצדיקים שנקראו הדסים שנאמר (זכריה א ח) 'והוא עומד בין ההדסים'. **עוד** ביאר על פי מה שאמרו (מנחות כז.) 'ארבעה מינים שבלולב שנים מהם עושים פירות ושנים אין עושים פירות', והם הדס וערבה. וכן נערה המאורסה שלא נבעלה ואינה מתעברת מביאה ראשונה אם כן אינה עושה פירות ונמשלת להדס.

מה השייכות בין נשים ליונים

אמר ליה חזאי יוני דהדרי לפורייה אמר ליה נשים הרבה טמאת. בשפתי חכמים (ד"ה חזאי) ביאר שאשתו של אדם מכונה יונה כמו שכתוב (שיה"ש ו ט) 'אחת היא יונתי תמתי'.

מדוע בפתרון בר הדיא היה גירושין בגט

אמר ליה חזאי דנקיט תרי יוני ופרחן אמר ליה תרתי נשי נסבת ופטרתינון בלא גט. באחרונים[כד] ביארו שמה שאמר 'בלא גט' הוא פתרון למה שחלם 'דנקיט' תרי יוני והיינו שעדיין אגודים בו ולא גירשם, מה שאין כן לעיל (ע"א) בפתרון בר הדיא לרבא שראה תרתי יוני דפרחן ולא אמר 'נקטי' תרי יוני, לכך פתר לו שגירשם בגט.

מדוע היה צריך גט

שם. בהגהות יעב"ץ (סוף ד"ה חזאי, הו' וגשל) הקשה שהרי לא שייך גט ממש בגוי[כה], ומדוע ענה לו רבי ישמעאל שיפתור אותם בלא גט. ותירץ שמכל מקום צריך לפרוע ראשה וזה בבחינת גט, וזה הגוי לא עשה. **אמנם בחדשים גם ישנים** (ד"ה ההוא) העיר שמזה שאמר לו רבי ישמעאל 'ופטרתינון בלא גט' מוכח שהיה צדוקי ישראל, וקשה הלשון שאמר לו 'בר ישראל גנבת, בר ישראל זבנת' שמשמע קצת שלא היה בר ישראל[כו].

מה השייכות בין מתים לביצים

אמר ליה חזאי דקליפנא ביעי אמר ליה שכבי קא משלחת. הגר"א באמרי נועם (ד"ה דקליפנא) ביאר שכמו שהביצה אין לה פה כן המת אין לו פה. **ובזאת מנוחתי** (ד"ה א"ל - השני) ביאר שביצים הם סימן אבילות שהם באים בסעודת הבראה. **ובעינים למשפט** (ד"ה אמר) הוסיף שאחרי שקולפים הביצה נשארה בעור לבן, וכן הוא במת שאחרי הפשטת הבגדים מלבישים אותו תכריכים לבנים.

מדוע הכחיש דווקא פתרון זה

אמר ליה כולהו איתנהו בי בר מהא דליתיה. בברכת אברהם (ד"ה כולהו) כתב שיתכן שהיה נראה לו ללעג וקלס יותר מכל החלומות להפשיט מתים ולכן הכחיש את זה לרבי ישמעאל. **ובלקח יעקב** (נחמני, ד"ה אמר) כתב שהיה ירא שישמעו כל אנשי עירו שהיה מפשיט תכריכים של המתים ויענישו אותו, לכך לא כפר אלא בזה[כז].

טו. **וכן** ביאר בפני משה (ירושלמי שם ד"ה ואפוי). טז. **וכן** ביאר במהר"א פולדא (שם ד"ה את). יז. **ובבית ארזים** (קלין, ד"ה אמר) הקשה למה הראו לו את כל אותם חלומות לבלי הועיל. ואולי כדי לפרסם על ידי זה כל מעשיו. יח. **וביעב"ץ** (ד"ה ההוא, הו' וגשל) גרס במקום צדוקי 'גוי'. יט. **עיין** עוד במשמר הלויים (ד"ה אמר). כ. **כמבואר** בחולין (ס:) שהקב"ה אמר לירח 'זיל לימנו בך ישראל ימים ושנים'. וכן 'זיל ליקרו צדיקי בשמיך'. עינים למשפט (חי' אגדות ד"ה אמר). כא. **וכן** ביאר במצור דבש (ד"ה נא). כב. **והלמ"ד** מתחלפת בנו"ן, כמו נשכה (נחמיה יג ז) שהוא מלשון לשכה.

כג. **לפנינו** לא כתוב 'טונא' אלא 'דורא'. מלא הרועים (ברש"י שם). כד. **יעב"ץ** (ד"ה חזאי), הגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה ופטרתינון), שלמה משנתו (שם), לשמוע בלמודים (לעיל ע"א ד"ה חזאי), ובית ארזים (ד"ה אמר). כה. **וכן** נפסק ברמב"ם (מלכים פ"ט ה"ח). כו. **ובאור** צבי (ד"ה ופטרתינון) כתב שהיה מין ישראל ומשום שהיה מופקר כל כך לא רצה רבי ישמעאל לכוללו בכלל ישראל. כז. **ובאור** צבי (ד"ה כולהו) ביאר שמחמת הבושה שאף באומות העולם נחשב לשפלות גדול, על כן כיחש בזה.

כל פתרונות אלו הם על שידע שהוא צדוקי

שם. במליץ נעים (אות עו) כתב שכל הפתרונות שפתר רבי ישמעאל לאותו צדוקי הם לפי שהיה יודע בו שהוא רע וחשוד לכל זה, אבל אם היה ישראל היה מקום לפתור כל אלו לטובה. שמה שאמר שאני משקה שמן לזיתים, יש לומר שזיתים הם הבנים כמבואר להלן (נז.) מהפסוק (תהלים קכח ג) 'בניך כשתילי זיתים', והשמן הוא אור תורה שמן זית זך כמבואר להלן (שם). והיה פותר לו שמלמד תורה לבניו המרובים. וכן מה שראה שקטף כוכב ועקרו, היה מפרש לו שהחזיר ישראל בתשובה ועקרו מן הטומאה. וכן מה שאמר שבלע כוכב היינו שהסתיר איש ישראל מאומות העולם הבאים לצערו או להשתעבד בו או להתעולל עליו. וכן מה שאמר 'עיני נשקי להדדי' היינו שיתחתן הוא עם אחיו שיקח בת אחיו לבנו ויתקרבו זה לזה יותר מאשר בתחילה. או שגם אם נאמר שבא על אחותו ממש, היינו כמובא להלן (שם) הבא על אחותו בחלום יצפה לחכמה. וכן מה שאמר שנישק את הירח פירושו שישא אשה יפה כלבנה. וגם אם יפרש לו שבא על אשת ישראל, היינו כדלהלן (שם) הבא על אשת איש בחלום מובטח לו שהוא בן העולם הבא. וכן מה שאמר שדרך על הדס היינו שיהיה צדיק ויזכה לחופה לעתיד לבוא בעת שיעשה חופה לצדיקים. ועוד שיעסוק בסחורה ונכסיו מצליחים כהדס וכפי שמבואר להלן (שם). ואם נפרש שטונא הוא כלי או גוף כפי שנתבאר לעיל, היינו שיהיה לו בן צדיק כהדס והוא ידריכנו לצדקות. ואפילו אם יהא הפתרון שבא על נערה מאורסה, גם אפשר לפרש כמבואר להלן (נז.) הבא על נערה המאורסה בחלום יצפה לתורה. וכן מה שאמר טונא מעלאי והוא מתתאי היינו שכתר תורה בראשו. ומעתה אם ישראל ראה חלומות אלו אין זה חלום שצריך להתענות עליו ולא לחוש שמא עשה אחת מהנה והוא לא ידע.

הרי הוא אמר לו שראה נכסים שהשאיר אביו

אמר ליה[כח] חזאי דאמרי לי שבק לך אבוך נכסי בקפודקיא אמר ליה אית לך נכסי בקפודקיא אמר ליה לאו. בברכת אברהם (ד"ה א"ת) ביאר שפתרון זה אית לך נכסי בקפודקיא אין זה מפני שהיה פותר לו שעל זה הורה החלום, שאם כן מה ענין זה שאביו השאיר לו נכסים בקפודקיא. וגם מה חידוש חידשו לו בחלום יותר ממה שהיה יודע אם כלל לא מדובר על שאביו השאיר לו נכסים. אלא ודאי שרבי ישמעאל היה מבאר לו אחר שישיבהו שיש לו נכסים בקפודקיא ענין שרומז לו החלום להודיעו איזה דבר על אותם נכסים.

בשלמה משנתו (ד"ה א"ל א"ת) ביאר ששאלו אית לך נכסי בקפודקיא, היינו שאמרו לו בחלום שמה שיש לך נכסים שם לא בזכותו הוא רק שזכות אביו גרם לו כמו שלמדנו (עדיות פ"ב מ"ט) שהאב זוכה לבנו בעושר.

מדוע לא עבר על לא תחנם

אמר ליה אם כן קפא כשורא דיקא עשרה זיל חזי קפא דריש עשרה שהיא מלאה זוזי אזל אשכח שהיא מלאה זוזי. בהגהות יעב"ץ (ד"ה שהיא) הקשה מדוע רבי ישמעאל לא עבר על (דברים ז ב) 'לא תחנם', שהרי הוא לא היה יהודי. ותירץ לפי שהראהו בעל החלום כך ממילא היו ראויים לו ושמא יבוא אחר ויפתור לו כך. עוד אפשר שנתן לו הצדוקי שכרו.

כיצד רואים בפסוק שבאר מורה על שלום

אמר רבי חנינא הרואה באר בחלום רואה שלום שנאמר ויחפרו עבדי יצחק בנחל וימצאו שם באר מים חיים. המהרש"א (ח"א ד"ה הרואה) ביאר שבאר זה לא נתקיים ביד יצחק עד שהיה לו שלום ולא רבו עליה עוד[כט]. **ובברכת אברהם** (ד"ה רואה) ביאר שהחיים רומזים לשלום שבעל המחלוקת חייו אינם חיים[ל].

אלא שבצל"ח (ד"ה הרואה) הקשה שבפסוק שהביאה הגמרא לא נזכר שלום. ותירץ כיון שכתוב חיים אצל באר, וכתוב (מלאכי ב ה) 'בריתי היתה אתו החיים והשלום', וכמו שאמר רבי נתן 'מצא תורה', והיינו משום שכתוב חיים אצל תורה, כך גם רבי חנינא אמר שמצינו חיים אצל שלום. ובזה שייך דברי רבא שאמר חיים ממש, לפי שרבי חנינא ורבי נתן פתרו חיים על ענין אחר או על שלום כרבי חנינא או על תורה כרבי נתן, אמר רבא דהיינו חיים ממש.

ביד דוד (מהדו"ב ד"ה הרואה נהר) כתב אפילו שרבו על אותו באר ואם כן היה ראוי להיות סימן למחלוקת, מכל מקום מזה שכתוב 'מים חיים', ומחלוקת אינה חיים כי גורמת מיתה לעולם, ורק השלום מביא חיים לעולם ולכן הוא סימן לשלום, וגם לבסוף היה שלום[לא].

ובשלמה משנתו (ד"ה אמר) גרס בגמרא את הפסוק (בראשית כא כה) 'והוכיח אברהם את אבימלך על אודות באר המים אשר גזלו עבדי אבימלך', ולאחר מכן כתוב (שם שם לב) 'ויכרתו ברית בבאר שבע', וזה מה שהבאר מורה על שלום.

ובברכת ראש (ד"ה הרואה) הקשה שבפסוק שבגמרא לא מוזכר שלום אלא פסוק אחר המורה על שלום, שכתוב (בראשית כו כב) 'ויחפרו באר אחרת ולא רבו עליה'. ועוד קשה למה לא אמר כמו רבא 'חיים ממש' כפי שבפסוק נאמר 'באר מים חיים'. ותירץ שיש טעות סופר בגמרא ועל מה שרבי חנינא אמר הרואה באר בחלום רואה שלום צריך להיות הפסוק 'ויחפרו באר אחרת'[לב]. ואחר כך אומרת הגמרא דבר בפני עצמו 'באר מים חיים', והיינו הרואה באר מים חיים, ולא כרבי חנינא שראה באר סתם. רבי נתן אומר מצא תורה ורבא אמר חיים ממש.

במראה אש (ד"ה נהר) ביאר שאפילו שלא רמוז בפסוק 'באר מים חיים' שלום, יתכן והגמרא סומכת גם על הפסוק (ישעיה סו יב) 'כנהר שלום', ואם כן מים הם רמז לשלום.

בבית אביגדור (ויגודל, ד"ה אמר) כתב שרב חנינא גם דורש גזירה שוה כרבי נתן, ואחר התיבות 'רואה שלום' צריך לומר 'שנאמר (מלאכי ב ה) 'בריתי היתה אתו החיים והשלום'', וכתיב הכא 'ויחפרו עבדי יצחק וימצאו שם באר מים חיים', ועושים גזירה שוה שבאר היינו שלום.

בעינים למשפט (ד"ה הרואה נהר) ביאר שבאר מים מורה על פרנסת האדם וזה משים שלום בביתו של האדם. וגם מפני שמי באר הם עומדים והולכים לאט ובשלוה, ומביאה הגמרא ראיה מפסוק שאצל באר כתוב 'חיים' שהוא פרנסה, וכל חיים של שלוה נקראים חיים.

אולי הוא ראה את הבאר שרבו עליה

שם. במגיד תעלומה (ד"ה הרואה נהר) הקשה אולי הוא ראה בחלומו את הבאר שרבו עליה. ותירץ שבאמת חלום על באר ניתן לפותרו לשלום או למריבה, והנה בחכמים שמרבים שלום בעולם פותרים לשלום וכל החלומות הולכים אחר הפה.

עוד ביאור מדוע באר מרמז על שלום

שם. בלחם רב (רוזינבוים, ערך שלום אות ב) ביאר על פי דברי חז"ל (סנהדרין ז.) 'האי תיגרא דַמְיָא לצינורא דבידקא דְמַיָא כיון דרווח רווח'. והנה בהעלות האדם על ליבו כי זה דרך המחלוקת שמתגברת והולכת ואף שראשיתה מצער חס וחלילה תגדל בסופה מאוד, בודאי יהיה זהיר להיות בשלום עם כל איש ואיש. וזה מה שלימדונו כאן חז"ל הרואה באר בחלום, הכוונה שמסתכל בענין הבאר דהיינו כמו שבאר מתחילה הוא קצת מים ואחר כך מתרבה כן היא דרך המחלוקת, מתחילה במקצת בדבר של מה בכך ואחר כך כן תרבה וכן תפרוץ, הוא בודאי יוכל לקוות לשלום כי הלא הוא האיש אשר יהיה זהיר לשמור את השלום בזהירות יתירה, וממילא יהיה שלום לו בכל גבולו סביב ויצפה לשלום.

מדוע לא כתוב 'החופר' באר

שם. בלשמוע בלמודים (ד"ה הרואה נהר) הקשה שהיה לגמרא לומר 'החופר' באר בחלום רואה שלום שהרי במקרא מוזכר 'ויחפרו'. וכן הקשה על שינוי הלשון שרבי חנינא אמר 'רואה שלום', ורבי נתן אמר בלשון 'מצא תורה'. וכתב שנראה לגרוס 'רואה שלום שנאמר (בראשית כט ב) 'וירא והנה באר בשדה' וגו', 'ויאמר להם השלום לו ויאמר שלום' (שם שם ו). רבי נתן אומר מצא תורה שנאמר 'כי מוצאי מצא חיים' ונאמר 'וימצאו באר מים חיים''.

כח. במהר"ץ חיות (ד"ה אזל) **וביפה עינים** (ד"ה קפודקיא) העירו שמעשה זה הובא בירושלמי (מעשר שני פ"ד ה"ו, כח.), אלא ששם שאל החולם מרבי יוסי בן חלפתא. **כט. כעין** זה ביאר בשדה יצחק (ד"ה הרואה) שאפילו שעל הבאר שחפרו עבדי יצחק רבו עליה, מכל מקום כיון שמתוך המריבה חפרו באר אחרת ועשו שלום לבסוף, משמע שפיר שבאר סימן שלום הוא. וכן ביארו בהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה שנאמר) ובפשט הש"ס (ד"ה וימצאו). וכעין זה ביאר בכסא רחמים (ד"ה אר"ח). **ל. ובמגן** דוד (וזהו, סוף ד"ה ג') ביאר משום שאין חיים בלא שלום שחס וחלילה החרב והחיה משכלת. ועיין במעון הברכות (ד"ה הרואה) שביאר ששלום נקרא חיים מהפסוק (במדבר כה יב) 'לכן אמור לו הנני נותן לו את בריתי שלום', והיינו חיים, כמו שדרשו בזוהר (פי תשא קל.) שפנחס זה אליהו וחי לנצח, שעל ידי השלום בנפש וגוף הוא חי ולא מת. כי עיקר המיתה נברא במה שנוצר האדם חסר ולא שלם בעצם, ואם הוא שלם ממילא הוא חי. ואם כן בזה יובן שהרואה באר בחלום רואה שלום מהפסוק 'באר מים חיים', שחיים ושלום ענין אחד הם. עיין עוד שם. **לא. והיד** דוד (מהדו"ק ד"ה הרואה) ציין לספר מנחת בכורים (מיוסס, ד"ה הרואה נהר, עמ' ג:) שהקשה מהיכן לומדים שרואה שלום אדרבה הרי כתוב אחריו (בראשית כו כ) 'ויריבו רועי גרר'. ותירץ משום שקשה כיון שחפרו ורבו מה להם לחפור עוד כמבואר בהמשך הפסוקים, ובפרט שהיו בנחל ולמה להם לחפור בארות. וכן קשה דיוק הכתוב שהיה לו לומר 'וימצאו שם מים חיים' ומדוע כתוב 'באר מים חיים'. ועוד וכי מי הנחל לא היו מים חיים ומה זה שכתוב 'וימצאו'. אלא ודאי שהוא רמז כי מאחר שגרשוהו אבימלך וכל מי שהיה עמו וחפרו בארות הללו ומגיד לנו הפסוק 'וימצאו שם באר מים חיים' שזה הוראה שעתיד להיות לו שלום רב וזהו וימצאו שם, ולכך המשיך לחפור בארות עד שלא רבו וקראם 'מים חיים' כמו נחל שהוא מים חיים לרמוז על השלום. ועיין שם עוד שהאריך לבאר את ענין הפרשה של יצחק והבארות. **לב. וכן** הובאה גירסא זו בדקדוקי סופרים. וכתב שם בהגהות (אות ל) והיא הגירסא האמיתית, שבפסוק שהובא בגמרא אדרבא כתוב 'ויריבו עליה'. וכן כתב בתוספת ברכה (בראשית כו יט). אמנם בילקוט שמעוני (תולדות רמז קיא) הגירסא כמו בגמרא שלנו. ובלקח יעקב (ד"ה אמר) כתב שהגמרא סמכה על באר השלישי שכתוב בו 'ויחפור באר אחרת ולא רבו עליה'. אלא שהקשה מדוע הגמרא לא הביאה את הפסוק על הבאר השלישי. ותירץ שהטעם הוא משום שרבי נתן עושה גזירה שוה שכתוב כאן 'באר מים חיים', וכתוב שם 'כי מוצאי מצא חיים'.

הרי צריך לראות באר מים חיים ומהו לשון רואה

שם. בעין ישראל (ד"ה אמר) הקשה שכיון שהגמרא מביאה פסוק שכתוב בו 'באר מים חיים', אם כן גם עצם החלום צריך להיות שראה באר מים חיים, ורב חסדא אמר שראה באר סתם. ועוד הקשה שרב חסדא לא אמר בלשון עתיד 'יראה שלום' כמו בכל הפתרונות המנויים להלן, ולשון רואה בהוה משמע שבעת החלום כבר רואה את השלום.

ותירץ על פי מה שביאר **בדברי ירמיהו** (פלנסברג, פר' תולדות כו כ) על הפסוק (שם) 'ויריבו רועי גרר עם רועי יצחק לאמר לנו המים', ודייק המלה 'לאמר' והיה לפסוק לומר 'ויאמרו לנו המים'. ועל כרחך שבאמת לא רצו לגזול המים רק רצו לדעת אם יצחק יש לו עצמאות בצדקותו או רק בזכות אביו, כי עדיין לא ראו בו שום מופתים כמו שהראה אברהם שניצח הארבעה המלכים, וכן ה' נגע בעבורו את פרעה ואבימלך, אבל ביצחק לא ידעו, ולכן כתוב 'לאמר לנו המים', והיינו שהם רצו שיראה יצחק ראיות שהמים המה שלו ועל ידי זה ידעו שהוא גם כן איש אלהים, ובמה שחפר עוד פעם הראה בזה את עצמאותו שמצא מים חיים עוד הפעם, וכנראה שלא היה זה דבר קל, שאם לא כן למה היה להם לריב עם יצחק. וזה הביאור 'כי התעשקו עמו', בנוגע לו לעצמו, והמה לא הודו לו רק בפעם השלישית שהיה חזקה על עצמאותו, ולכן אמר (שם כב) 'כי עתה הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ', שמאז נתגדל שמו להיות ופרינו בארץ. ואם כן לדבריו לא היה כאן ריב ממש אלא רצו לראות את האמת אם שלו הוא, וכשהראה להם זאת הגיע השלום שבאו אבימלך ופיכול לבקש ממנו השלום, וההתחלה של הבאר הזה היתה גורמת להשלום שבא אחר כך. ואם כן גם בבאר זה נעשה שלום, ולא שלום סתם רק שלום של כבוד, כמו שאמרו לו (שם כח) 'ראו ראינו', ופירש רש"י (שם) 'ראו' באביך 'ראינו' בך, היינו מה שהיה לנו ספק בעצמאותך ראינו עתה שדומה אתה לאביך, ואם כן הוי שלום של כבוד וחשיבות, וזה שאמר רב חסדא הרואה באר אפילו לא של מים חיים רואה שלום בהווה, שאין זה כמו פתרון של החלום שאפשר שיהיה צריך לחכות שנים הרבה לקיומו, כי שלום הוא ענין כבוד וחשיבות, וכשמראים לאדם בחלום באר והוא אות וסימן של כבוד וחשיבות שיצא בשביל הבאר הוא חלום טוב וזהו סימן שיראה תיכף את קיומו בהווה[לג].

כיצד באר רומזת לתורה

רבי נתן אומר מצא תורה שנאמר כי מוצאי מצא חיים וכתיב הכא באר מים חיים. המהרש"א (ח"א ד"ה הרואה באר) ביאר כי תורה נמשלה למים כמו שכתוב (ישעיה נה א) 'הוי כל צמא לכו למים', ואפילו שמצינו גם בשאר דברים שנמשלו למים כמו שכתוב (שיר השירים ח ז) 'מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה', וכן (תהלים קכד ה) 'אזי עבר על נפשינו המים הזידונים', אבל לא מצינו שנקראו 'מים חיים' כמו התורה שנאמר בה 'חיים'.

במי השלח (ד"ה מצא) ביאר על פי המבואר במדרש (ב"ר סד ח) שהבארות שחפר יצחק היו כנגד חמשה חומשי תורה והתורה משולה למים, כמו שהעולם אי אפשר להיות בלא מים כך אי אפשר להיות בלי תורה. ועוד כתוב (ישעיה נה א) 'הוי כל צמא לכו למים', זו התורה. ונקראת באר מים חיים שכל החכמות שבעולם יש להם גבול ותכלה, אבל התורה הנתונה מה' יתברך היא בלי גבול ותכלה כבאר מים חיים שאינו פוסק לעולם[לד].

בלחם רב (ערך תורה אות ג) ביאר שטבע הבאר שכל מה ששואבים ממנו המים הנשארים בו הם יותר טובים ונאים ממה שהיו מקודם. וכן הדבר בתורתינו הקדושה כמאמר חז"ל (תענית ז.) 'הרבה למדתי מרבותי ומחברי יותר מרבותי ומתלמידי יותר מכולם', וכל מה ששואבים ממעיין התורה היא מצטחצחת והולכת, ועל ידי זה מתגבר מעיין התורה כנודע. ולכן הרואה באר בחלום מצא תורה, כי נמשלה התורה לבאר.

מדוע נאמר על התורה מציאה

שם. בעין ישראל (ד"ה רבי) ביאר שבפסוק רואים שנאמר על התורה מציאה, וסתם מציאה אינה אלא על ידי חיפושׂ[לה], ובתורה מי שאומר לא יגעתי ומצאתי אל תאמין, כמבואר במגילה (ו:), וזו כוונת הפסוק 'כי מוצאי' על ידי היגיעה 'מצא חיים', על דרך הכתוב (קהלת ז יב) 'החכמה תחיה בעליה', והמלה 'תחיה' היינו המשכת נביעת כוחות החיים וזהו הסמל של הבאר, שסובר רבי נתן שסתם באר היינו מעיין הנובע המושך מים בלי קץ וסוף, וכמו שאצל הבאר כתוב ביצחק 'וימצאו' לרמז על היגיעה שיגעו כדי למצוא מים חיים, כן התורה שאינה באה אלא על ידי יגיעה.

מדוע מצא חיים ממש

רבא אמר חיים ממש. המהרש"א (ח"א ד"ה הרואה באר) ביאר כי חיי האדם תלויים במים, לשאוב ממקור החיים, וכמו שאמרו אי אפשר לעולם בלא מים.

במי השלח (ד"ה מצא) ביאר על דרך שכתוב (נחמיה ט ו) 'ואתה מחיה את כולם', והיינו שחיי כל החיים אינם מחמת שבשעת בריאתם קצב הקב"ה משך כל ימי חיותם ושוב כל ימי חיותם נמשך מאותה הגזירה הקצובה בתחלת בריאתם, אלא שבכל רגע הם מושגחים ומושפעים מהבורא יתברך, ואילו היה מסיר השגחתו כרגע והיו כלא היו, והנה חיותם נמשלה לבאר מים חיים שבכל עת ובכל רגע נובע מימיו, כך כאן שבכל עת ובכל רגע משפיע הקב"ה חיותם.

בחזון טוב (ד"ה רבא, עמ' ח) ביאר שלרבא פתרון החלום הוא כפשוטו שיהיה לו די סיפוקו מים וזו הכוונה 'חיים ממש', כי המים הם חיים לעולם כפשוטו ממש[לו].

האם האמוראים חולקים

שם. בשדה יצחק (ד"ה הרואה) כתב ששלשת האמוראים אינם חולקים וכולם סוברים שבאר מורה על השלום אלא כל אחד מוסיף על חבירו. רבי נתן אמר גם תורה שהרי אם יש שלום יש תורה. ורבא אמר גם חיים ממש שכשיש שלום ותורה יש אריכות ימים[לז].

בלקח יעקב (סוף ד"ה אמר) כתב שרבי נתן דורש חיים הם חיי עולם הבא שהם חיים הנצחיים, שאם מדובר על חיי עולם הזה אם כן מה מוסיף רבא על רב נתן. אלא על כרחך שרבא דיבר על חיי עולם הזה.

אפשר לשנות הפתרון גם לרעה

שם. המהרש"א (ח"א ד"ה הרואה באר) העיר מהגמרא בסמוך שרבי יהושע בן לוי אמר הרואה באר בחלום ישכים ויאמר באר מים חיים קודם שיקדמנו פסוק אחר (ירמיה ו ז) 'כהקיר ביר מימיה', ואם כן רואים שבאר מורה גם על רע. וכתב שבאמת חלום זה פתרונו האמיתי הוא טוב כפי שהאמוראים למדו מפסוקים המראים פתרונו האמיתי לטובה, אלא שאפשר שישתנה פתרונו, כמו שלמדנו לעיל (נה:) שרוב החלומות הולכים אחר הפה, ולכן אמר רבי יהושע בן לוי שכשרואה באר בחלום יאמר 'באר מים חיים' קודם שיקדמנו פסוק אחר 'כהקיר ביר מימיה'[לח], שמן הסתם לא חולק רבי יהושע בן לוי על כל האמוראים שאמרו שהוא חלום טוב, אלא שרבי יהושע בן לוי השמיענו גם שהחלום של באר המראה על חלום טוב אפשר שישתנה לרעה אם יקדמנו פסוק אחר המראה לרעה, כי הוא כמו פתרון על חלומו כנבואה קטנה, כמו שלמדנו לעיל (שם) השכים ונפל לתוך פיו הרי זו נבואה קטנה, והוא כענין שאמרו לינוקא 'פסוק לי פסוקך'[לט], שהיה בעיניהם כנבואה קטנה[מ].

בסמיכת חכמים (ד"ה אמר) ביאר שרבי יהושע בן לוי חולק על רב חנינא שאמר שהרואה באר רואה שלום, ורבי יהושע בן לוי סבר שיש סברות לכאן ולכאן לטובה ולרעה וצריך להשכים ולומר פסוק טוב קודם שיקדמנו פסוק אחר, ומה שהגמרא לא אמרה רבי יהושע בן לוי 'אומר' בלשון פלוגתא, כיון שדבריו לא סמוכים לדברי רבי חנינא שדברי רב חנן מפסיקים בין דברי רבי חנינא לדברי רבי יהושע בן לוי. עוד ביאר כדברי המהרש"א שרבי יהושע בן לוי ורבי חנינא לא חולקים וכולם סוברים שיש סברות לכאן ולכאן לטובה ולרעה וצריך שישכים ויאמר פסוק טוב אלא שאפשר לפותרו לרעה.

ביגיעות מרדכי (ד"ה אמר) בתחילה נקט שלכאורה רבי יהושע בן לוי אינו חולק על רב חנינא מזה שלא נקטה הגמרא 'רבי יהושע בן לוי אמר'. אמנם אם כן יקשה מאוד לכאורה שהיה לאמוראים לומר בדבריהם גם כדברי רבי יהושע בן לוי שיקדים ויאמר בפיו את הפסוק המראה לטוב, אבל מזה שאמרו סתמא משמע שכל אלו חלומות מבשרים שלום משמע שאפילו ישתוק ולא יאמר כלום גם פתרונו לטוב, כמו שמבואר להלן (נז.) 'הרואה חיטים בחלום ראה שלום שנאמר (תהלים קמז יד) 'השם גבולך שלום'', וכן כל מה שנמנה שם גם אם לא יאמר פתרונו לטוב. אלא שבאמת אינו דומה לגמרא להלן ששם בכל הדברים שנמנו לא נמצא בהם אלא פסוק אחד המראה לטוב ומשום כך הפתרון הוא לטוב. אבל בכל אלו הדברים שנמנו כאן כיון שיש בהם שני פסוקים המתנגדים זה לזה, אם כן מנין לתפוס פסוק המראה לטוב לעיקר ומנין לתפוס את הפסוק הטוב. ועוד במה שונים אותם חלומות מאלה המבוארים להלן (שם) 'תני תנא קמיה דרבי יוחנן כל המשקין יפין לחלום חוץ מן היין יש שותהו וטוב לו ויש שותהו ורע לו', שיש שני פסוקים המתנגדים אחת לטובה ואחת לרעה, וביאר רש"י (שם ד"ה יש) שלפיכך אין לעמוד על פתרונו. אם כן מדוע באר או נהר שונה

[לג] **ועיין** עוד במי השלח (ד"ה שנאמר) בביאור הראיה מהפסוק. [לד] **עיי"ש** ביאור נוסף. [לה] **כמבואר** בפסחים (ו:). [לו] **וביאר** שם שלכן רבא לא אמר כרבי נתן, משום שהולך לשיטתו בתענית (ז.) שיום גשמים גדול מיום שניתנה בו תורה שנאמר (דברים לב ב) 'יערוף כמטר לקחי', מי נתלה במי הוי אומר קטן נתלה בגדול. וכן לא אמר כרבי חנינא שמצא שלום משום שהפתרון הוא מהלשון 'באר מים חיים' ולא ממשמעות הענין. [לז] **ובזה** ביאר מה שכתוב (שמואל א' כה ו) 'ואמרתם כה לחי ואתה שלום וביתך שלום', והיינו שדוד אמר כה תאמרו למי שהוא רוצה שיחיה רודף אחר השלום, וזהו 'ואתה שלום וביתך שלום'. אמנם עיין בסמוך מהסמיכת חכמים שיש מחלוקת בין האמוראים. וכן כתב השפתי חכמים (ד"ה רבי). [לח] **וכעין** זה כתב הריטב"א (תענית יב: ד"ה רבי יהושע). [לט] **עיין** חגיגה (טו:) וגיטין (נו. סח.). [מ] **וכן** משמע מהפתרון חלומות (ח"ב שער א פ"ג) שהביא את לשון הגמרא 'הרואה באר רבי חנינא אמר ראה שלום וכו' רבי נתן אמר מצא תורה וכו' רבא אמר חיים ממש. הרואה באר ישכים ויאמר 'ויחפרו עבדי יצחק' קודם שיקדמנו פסוק אחר 'כהקיר ביר מימיה''.

מיין. ועוד הקשה שדברי רבי יהושע בן לוי הם כמילתא בלא טעמא שאמר שיקדים לומר פסוק המראה לטוב שמא יקדמנו פסוק אחר, וביאר המהרש"א (הובא לעיל) שמא יפול הפסוק ממילא לתוך פיו, כמו שאמרו לתינוק פסוק לי פסוקך והוי כנבואה, ולכאורה מה יועיל שיקדים לומר בכוונה פסוק המראה לטוב, הרי עיקר סימן האמיתי אצלינו רק בפסוק שבא לתוך פיו ממילא, אם כן מה מרוויח בהקדמתו.

לכן ביאר היגיעות מרדכי שכל המאמרים בגמרא הם מדברים בענין אחד בחלומות שנפתרים על ידי פסוקי התורה, ומה שהאמוראים שינו בלשונם לא משום שיש מחלוקת ביניהם אלא מפני שאלו החלומות שאינם נפתרים על ידי פותר חלומות אלא מעצמם נפתרים על פי פסוקי התורה נפתרים בארבעה אופנים. הראשון הוא מה שמבואר להלן הרואה חיטים ראה שלום, ובאופן זה הפתרון מעצמו בא בלתי עזר החולם אף אם לא יאמר בפיו אותו הפסוק המראה לטוב ואפילו גם לא יחשוב בו, אמנם זהו דווקא שלא נמצא בתורה על אותו דבר שחלם אלא פסוק אחד המראה לטוב כמו חיטים או שעורים וכל מה שהגמרא מונה שם, אבל בחלום כזה שיש עליו שני פסוקים הפוכים לרע ולטוב, פתרונו לא יבוא ממילא אם לא ישים החולם את רעיונו ומחשבתו בפסוק המראה לטוב, ועומד בלא פתרון, וזה מה שרואים ביין שאין לעמוד על פתרונו, אמנם אם החולם יסמוך אפילו רק במחשבתו על הפסוק המראה לטוב כן יהיה פתרונו אפילו אם אחר כך רעיונו משוטט גם על הפסוק המראה לרע, לא הפסיד פתרונו הראשון משום שאין מחשבה מבטלת מחשבה, וזה המימרא של רבי חנינא 'הרואה באר בחלום רואה שלום'. ומה שאמר 'רואה' בלשון הווה ולא אמר 'ראה' בלשון עבר כמו הלשון של רבי חנינא להלן לגבי הרואה חיטים ושעורים, משום ששם נפתר מעצמו אף בלתי ידיעת החולם מפני שאין בפתרונו אלא פסוק אחד המראה לטוב, אבל באר ונהר כיון שיש עליהם שני פסוקים המתנגדים לא נחלט פתרונו לטוב, מפני שהפתרון תלוי עוד במחשבת החולם, לכך נקט בלשון הווה. ורבי יהושע בן לוי בא להשמיע עוד שאפילו במקרה שיש בפתרונו שני פסוקי תורה המתנגדים זה לזה מכל מקום יש תחבולה להחליט פתרונו לטוב ולא יחוש פן ישתנה והוא שישכים ויאמר בפיו קודם שיקדמנו, ובזה ודאי אין לו לחוש כלל ולא ישתנה מטוב לרע בשום אופן, כי לא רק שלא ישתנה מחמת מחשבתו בפסוק אחר שהרי אפילו אמירה אינה מבטלת אמירה ראשונה אלא אף אם יפול פסוק אחר לפיו שקיימא לן דהוי כנבואה קטנה, גם כן אין חוששים לזה ואינו מפסיד כלום. והטעם בזה שעד כאן לא אמרנו שזה כנבואה אלא דווקא כשאדם מסופק באיזה דבר ואין לו שום ברירה ונטייה לאחד משני הצדדים שנסתפק בהם וחפצו לברר ספיקו, כמו באותו ינוקא שאמרו לו פסוק לי פסוקך שעל ידי זה התברר הדבר. אבל כאן שסמך כל כך בפתרונו שהוא טוב עד שאמר בפיו אותו פסוק המראה לטוב ואינו חפץ בנסיונות שוב לא ישתנה פתרונו אפילו אם אחר כך יפול לפיו ממילא פסוק אחר, כי לא מצינו שאף בזה יהיה נפילת הפסוק מעצמו חזק יותר מאמירה בכוונה, ולזאת אין אמירה אחרונה מבטלת אמירה ראשונה, וזהו טעמו של רבי יהושע בן לוי. ומעתה כל המאמרים הם כמו מאמר אחד אלא מה שחסר זה גילה זה.

אמנם בברכת ראש (ד"ה הרואה) ביאר שהגמרא כאן ולהלן הם שני עניינים, שכאן מדובר שראה כתוב באר או באר מים חיים ואין לפתרו לרעה חס וחלילה מהפסוק 'כהקיר ביר מימיה', ששם כתוב 'ביר' ולא באר. אבל להלן מדובר שראה צורת באר, ובזה צריך להשכים ולומר באר מים חיים שמא יקדמנו פסוק אחר 'כהקיר ביר מימיה' שגם זה יכול להיות הפתרון לצורת באר.

ובשדה יצחק (ד"ה הרואה נהר) כתב שכאן מדובר שרואה באר מים חיים עם מים בפנים, מה שאין כן להלן מדובר שרואה באר בלא מים.

בישמח לב (גינסברגר, ד"ה אמר) ביאר שרבי יהושע בן לוי דיבר שראה איזה פסוק שכתוב בו נהר [וכן יתר הדברים המורים על שלום] לכן קודם שיקדמנו פסוק שכתוב בו נהר לרעה ישכים ויאמר פסוק שכתוב בו נהר לטובה. אבל הרואה נהר עצמו הוא רק לטובה ולא לרעה.

מדוע שלשה דברים אלו מורים על שלום

אמר רבי חנן שלש שלומות הן נהר צפור וקדרה[מא]**. המהר"ל בנתיבות עולם** (נתיב השלום סוף פ"ג) ביאר שאין כוונת הגמרא כיון שמצינו בפסוקים שלום לכן הם מורים על שלום, כי הגמרא אמרה שלש שלומות 'הן', משמע שהם גופם שלום. וביאר כי שלשה מיני שלומות הן, השלום האחד הוא אשר ציוה אחיתופל לבניו אל תמרדו במלכות בית דוד, כמבואר בבבא בתרא (קמז.). ועל זה אמר שלום של ציפור כי הציפור פורחת למעלה ובצל כנפיה מסתופפים הדברים אשר למטה, וזהו דומה למלך אשר תחתיו מסתופפים העם ויש להם שלום זה עם זה. ועוד אמר כי יש עוד שלום הוא שלום נהר, וזה כי הנהר הוא שלום וחיבור בין נהר לנהר כי הנהר נמשך מנחל זה לנחל השני עד שמתחברים כל הנחלים לאחד, וזה שאמר הכתוב 'הנני נוטה אליה כנהר שלום', שלא יהיה מחלוקת והבדל בין איש לאחיו כמו הנהרות יחד וזהו שלום השני. ושלום השלישי הוא שלום הקדירה כי הקדירה יש בה תבשיל ותבשיל מחבר את התבשיל עד שיתערב זה בזה עד שהם תבשיל אחד לגמרי ודבר זה שלום של איש ואשה שהם מתחברים יחד עד שהם גוף אחד כמו התבשיל הזה שנעשה גוף אחד וזהו השלום השלישי.

בתפארת מנחם (שאפרלניק ד"ה שלש) פירש שבנהר מפורש בפסוק 'שלום'. וציפור הוא לשון שלום ש'צפור' הוא גימטריא 'שלום'. ובקדירה ביאר בשם רבי מרדכי בנעט[מב] על דרך שאמרו במדרש (דב"ר ה יב) על הפסוק (איוב כה ב) 'עושה שלום במרומיו', בין אש ומים, כך כאן הקדירה עומדת אצל האש מלאה מים ואין המים מכבים את האש, ואין האש שורף את המים משום שהקדירה מפסקת ומתווכת שלום ביניהם לכן הקדירה מורה על שלום[מג].

בכתב סופר (פר' נשא ד"ה וישם) ביאר שיש שלש מיני שלומות, היינו שלום הבית כפי שכתוב (משלי יז א) 'טוב פת חריבה ושלוה בה מבית מלא זבחי ריב', שלום עם בני העיר אשר הוא שוכן בתוכם, ושלום עם כל בני אדם בכל העולם. ולזה רמזו לנו חז"ל שקדירה הוא סימן לשלום בית שאוכלים מקדירה וקערה אחת, נהר הוא מתפשט והולך אבל אינו סובב בכל העולם וזהו השלום היותר גדול משלום בית ומראה על שלום עם שאר בני אדם חוץ מביתו. אבל ציפור נודדת ממקומה ועפה בכל העולם, כן יהיה שלומו בכל העולם באין שונא ואויב כולם אוהבים אותו.

בדברי שאול (חידושי אגדות בלקוטים עמ' קכט. ד"ה הרואה) ביאר מה שקדירה מורה על שלום כי 'שלום' עיקר הכוונה שמקשר ומעמיד הכל על צורתו הנכונה והוא ענין שלום, והנה גם הקדירה יש לה את הסגולה הזאת שהבשר והמים והתבשיל נעשים ונגמרים בה ולכן יצפה לשלום.

בקרבן תודה (כן, ד"ה ג') ביאר על פי הגמרא בסנהדרין (ז.) אמר רב הונא 'האי תיגרא דַמְיָא לצינורא דבידקא דְמַיָא' כיון דרווח רווח, נמצא שמחלוקת דומה למעיין שמושך שמתרחב הלאה, מה שאין כן נהר הרי מימיו נקוים ועומדים במקום אחד ואין מתרחב יותר, נמצא שזהו מרמז לשלום. וציפור מרמז לשלום כמבואר כמה פעמים בש"ס גבי ציפרים של מצורע גדול כח השלום יען כי המה מטהרים אשה לבעלה, נמצא שמרמז על שלום. וכן קדירה עושה שלום בין אש ומים שיתערב יחד.

בתכלת מרדכי (נערזאן, ח"ב עמ' שעה) ביאר שאנשים השפלים ועניים נחוץ להם השלום ואחדות והמים הולכים למקום נמוך, וזה מה שמרמז הנהר, כמו שנחלים קטנים ומתאחדים ומתהוה נהר גדול שוטף. וכן העשירים המעופפים בהצלחה עד למעלה נחוץ להם השלום, וזה מה שמרמז הציפור אשר יגביהו עוף, ואולם שניהם גם יחד אם כי הם הפכיים צריך שיהיה להם שלום וזה מרמזת הקדירה שמאחדת אש ומים אם כי האש טבעו להגביה לעלות מעלה והמים טבעם לירד למטה ומתאחדים בבישול על ידי הקדירה.

בעיון מנחם (פולאק, ד"ה אמר) ביאר שיש שלשה דרכים שיהיה שלום בין אדם לחבירו, האחד שלא יזכרו בני אדם זה לזה דברים שמעלים חרון וקנאה, ואם פגע אחד בכבוד חבירו לא יתרגז ויתקצף עליו, אלא ישכחהו ויהיה בעיניו כאילו לא עשה לו כלום והוא בחינת מים ונהר שכתוב באיוב (יא טז) 'כמים עברו תזכור', כי מי נהר מתחלפים ועוברים, ולכן הרואה נהר בחלומו יצפה לשלום. דבר שני טוב למען השלום שהזקנים יהיו מכובדים בעיני בני אדם ודבריהם יהיו נשמעים כי אז אם יעמוד איזה ריב ופירוד בין איש לחבירו, יבואו הזקנים ויעשו שלום ביניהם, והוא בחינת ציפרים עפות, כמו שמבואר במדרש (שיהש"ר ה יב) 'אמר רבי עקיבא למה נמשלו ישראל בעוף, מה עוף אינו פורח אלא בכנפים אף ישראל אינן יכולים לעמוד אלא בזקנים'. ושלישית יש לו לשלום סיוע גדול לבל יופר אם יש שובע בעולם, כמבואר בילקוט שמעוני (תהלים רמז תתה) על הפסוק (תהלים עב ג) 'ישאו הרים שלום לעם', אם ההרים נושאים פירות שלום בעולם, כי אם יש רעב בעולם עין בריה צרה בחברתה ויבוא פירוד גם בין הדבקים, והנה קדירה היא סמל לשובע, כי מבשלים בה להשביע נפש רעבה, לכן הרואה קדירה בחלום יצפה לשלום.

בעין ישראל (ד"ה שלש) ביאר במה שנהר מורה על שלום, ששלום הוא המחזיק ברכה, והנהר הוא סמל של המשכה, ולכן מושחים מלך על יד נהר לסימן על המשכת מלכותו, כמבואר בהוריות (יב.), ועיקר הטוב של כל ברכה היא ההמשכה, שלהיפך חס וחלילה היא רק תוגיון נפש.

מא. **בחופת** אליהו רבה (שבסוף ספר ראשית חכמה עמ' שח: דפוס אמסטרדם) גרס 'שלשה דברים הרואה אותם בחלום משיג שלום ואלו הן הר צפור וקדרה, הר מנין שנאמר (תהלים עב ג) 'ישאו הרים שלום לעם' וגו' צפור מנין' וכו' כדברי הגמרא. מב. **הובא** בספרו תכלת מרדכי בהקדמה (ד"ה כגלות). וכן הביא בחתם סופר (ד"ה אמר) בשמו. מג. **וכן** הביא הברכת ראש (ד"ה אמר) בשם הגר"א. וכן ביאר בלשמוע בלמודים (ד"ה הרואה קדרה) ובתוספת ברכה (בראשית א ז). ובלקוטי חבר בן חיים (ד"ה ג') הביא כן בשם רבי גרשון מטמשוואר. ופירש לפי זה הכתוב (ירמיה א יג) 'סיר נפוח אני רואה', כי כאשר הסיר נפוח והמים מכבים האש רומז למלחמה ולא לשלום.

הרי להלן מבואר שדברים אלו מורים גם על רע

שם. בזהב שיבה (אלגזי, סי' סד) הקשה שבגמרא בסמוך אמר רבי יהושע בן לוי על נהר וציפור וקדירה שיאמר את הפסוק שמורה לטוב קודם שיקדמנו פסוק אחר המורה לרעה, ואם כן איך רב חנן אמר שנהר וציפור וקדירה מורים על שלום. ואין לומר שרב חנן חולק על רבי יהושע בן לוי ולא אמר מכח פסוק שהם שלומות אלא כך קיבל שהם שלומות, שאם כן היה לגמרא לומר 'ופליגא דרבי יהושע בן לוי'. ועוד שהגמרא מביאה את דברי רבי יהושע בן לוי על דברי רב חנן בלשון 'אמר רבי יהושע בן לוי', ואם חולקים הם היה צריך לומר 'רבי יהושע בן לוי אמר'. ודוחק לומר שרב חנן מדבר שחלם על שלשה אלו ולא נפל פסוק לתוך פיו כלל שעל הסתם הם שלום, כי מי אמר שעל הסתם הם שלום כיון שיש פסוק שזה שלום ויש פסוק לרעה. ונשאר בצריך עיון.

המהרש"א (ח"א ד"ה הרואה נהר) ביאר כפי שנתבאר לעיל שבאמת פתרון נהר וציפור וקדירה הוא לטובה וכפי שרואים בפסוקים של תורה, אך אפשר שישתנה פתרונם לרעה כשישכים ויפול פסוק בפיו המראה לרעה, ועל כן אמר רבי יהושע בן לוי שיקדמנו בפסוק המראה פתרונו האמיתי לטובה[מד].

בסמיכת חכמים (ד"ה אמר) ביאר על פי מה שיש לדקדק במה שאמר רב חנן שלש שלומות הן, מדוע אמר שלש, היה לו לומר אלו הן שלומות נהר ציפור וקדירה. ועוד יש לדקדק למה רב חנן מתחיל בפתרון ואינו מתחיל בחלומות עצמן, שהרי השלומות הן הפתרון, שהחלומות הן נהר ציפור וקדירה, וכך היה לו לומר שלשה חלומות הן הרואה אותן רואה שלום ואלו הן נהר ציפור וקדירה. ותירץ שגם רב חנן לא אמר דבר ברור שהרואה חלומות אלו רואה שלום בודאי שמורה על הטוב הגמור ואין בו שום משמעות להיפך, ולכן אינו אומר בלשון שלשה חלומות הן, אלא הוא סובר גם כן כדברי רבי יהושע בן לוי שיש משמעות לכאן ולכאן וכל דברי רבי יהושע בן לוי הם על דברי רב חנן, שרב חנן מחדש ענין גדול לפי שהיינו אומרים שמה שכשיש שני מקראות אחד מורה על הטוב ואחד מורה על הרע צריך שישכים ויאמר פסוק הטוב קודם שיקדמנו פסוק הרע, צריך תנאי כפול בדבר, שהפסוק הטוב צריך להיות מוקדם בפסוק קודם הפסוק הרע, שאין זה תלוי בקדימת האדם כי אם בקדימת הפסוק, שבודאי שפסוק המורה על הרע יש לומר שאף שהוא מאוחר בפסוק כיון שנפל לתוך פיו הורע מזלו ומורה על הרע, אמנם אם הפסוק הטוב הוא מאוחר והוא מקדימו אין בו שום הוכחה שהפתרון הוא לטובה כיון שהוא מאוחר בפסוק, ששני תנאים בדבר שצריך להקדים גם הפסוק וגם שיהא מוקדם בפסוק.

או יש לומר שלולא דברי רב חנן היה מקום לומר שאינו תלוי כלל בקדימת האדם לטובה או לרעה כי אם בקדימת הפסוק שהמוקדם בפסוק הוא מוקדם לברכה, שבודאי כשמורים לו חלום מן השמים על איזה דבר הנרמז בפסוק מורים לו על המוקדם ולא על המאוחר, ואף אם יקדים הפסוק הטוב לא מועיל כלום כיון שהפסוק המורה על הרע הוא מוקדם בפסוק. והנה גבי ציפור וקדירה הייתי אומר מצד הסברא שמורים על השלום ועל הטוב הגמור כיון שהפסוק הטוב מוקדם בפסוק שהפסוק 'כציפרים עפות' הוא בנביאים בישעיה (לא ה), והפסוק 'כציפור נודדת מקינה' הוא בכתובים במשלי (כז ח). וכן הפסוק הטוב בקדירה 'ה' תשפות שלום לנו' הוא בישעיהו (כו יב), והפסוק 'שפות הסיר' הוא ביחזקאל (מד ג), וישעיהו הוא מוקדם כפי סדרן של נביאים כמבואר בבבא בתרא (יד:), אם כן בודאי אלו מורים על הטוב כיון שיש כאן שני התנאים, ואם ישכים ויאמרם יורו לו טוב, או בלי שום קדימת אמירתו אלא שתלוי בקדימת הפסוק לחוד, מה שאין כן בנהר ששני המקראות נמצאים בספר ישעיה, אלא שהפסוק 'כי יבוא כנהר צר' הוא מוקדם (שם נט יט), והפסוק 'הנני נוטה' הוא מאוחר (שם סו יב), ואז הייתי אומר שחלום של הנהר אינו מורה טוב כלל אף שמקדים הפסוק של 'הנני נוטה', כיון שאין זה תלוי בקדימת האדם. וזה מחדש רב חנן בדבריו ואמר מנין שלשה שלומות הם שלא תאמר שנים ולא שלשה כי אם כל השלשה מורים על השלום ואלו הם נהר ציפור וקדירה. ומתחיל בנהר שזה הוא החידוש שמחדש נגד הסברא, ואלו השנים ציפור וקדירה נקט בזו ואין צריך לומר זו. ולכן מתחיל בפתרון להורות שאין זה ודאי ששלשה אלו מורים על שלום, כי אם שצריך להשכים ולומר הפסוקים הטובים. ועל זה בא רבי יהושע בן לוי לומר כיון שרב חנן מחדש שאינו תלוי בקדימת הפסוק כי אם בקדימת האדם, לכן מביא רבי יהושע בן לוי כל החלומות שיש משמעות המקראות לכאן ולכאן שישכים ויאמר פסוקי הטובה אף שיש מקראות שהטוב מאוחר בפסוק, מכל מקום בקדימת האדם תלוי הדבר כפי שחידש רב חנן. ומתחיל רבי יהושע בן לוי באלו השלשה של רב חנן לפרש את דבריו, שאף הוא סבר שיש משמעות לכאן ולכאן, ואחר אלו השלשה מתחיל מיד בדברים אחרים כגון הרואה ענבים בחלום שישכים ויאמר 'כענבים במדבר מצאתי', שהוא הפסוק הטוב שהוא בנביאים בהושע (ט י), קודם שיקדמנו הפסוק 'ענבימו ענבי רוש' שהוא פסוק בתורה בשירת האזינו (דברים לב לב), להורות זה החידוש שחידש רב חנן, וכן כמה מקראות כדומה לזה.

בגביע הכסף (ד"ה אריב"ל) נקט שרב חנן חולק על רבי יהושע בן לוי, שלרב חנן משמע שגם בלא שישכים ויאמר פסוק אחר שלומות הן מה שאין כן לרבי יהושע בן לוי דווקא אם משכים ואומר פסוק טוב[מה].

בעין ישראל (ד"ה הרואה נהר) ביאר שאפילו שלמדנו שהרואה נהר הוא חלום טוב, אבל גם חלום טוב צריך רחמים כמבואר לעיל (נה.), והחידוש בזה שאפילו חלום טוב כמו באר שהגמרא אמרה לעיל 'רואה' שלום בהוה ולא לאחר זמן, גם כן צריך רחמים, ואם יקדים לומר הפסוק 'כי יבוא כנהר צר', כאילו החולם מקלקל בעצמו. וזה מדויק מהגמרא שאומרת 'קודם שיקדמנו פסוק אחר' ולא אמרו קודם שיקדים לומר, והיינו כאילו שהפסוק מקדם אותו ולא שהוא מקדם הפסוק לאומרו. וזהו רמז על הרחמים שצריך לעורר את הרחמים באמונה של הנני נוטה אליה כנהר שלום היינו ההמשכה של שלום.

מדוע רב חנן לא אמר שגם באר מורה על שלום

שם. בסמיכת חכמים (ד"ה אמר) הקשה מדוע רב חנן אמר רק שלש שלומות הן נהר וציפור וקדירה ולא יותר, ואילו רבי חנינא אמר לעיל הרואה באר רואה שלום אם כן יש ארבע שלומות, ועל כרחך צריך לומר שחולקים הם, אם כן היה לו לומר 'רב חנן אומר' בלשון פלוגתא ולא בלשון 'אמר רב חנן'. **ותירץ** שכיון שכבר חולקים לעיל רב נתן ורבא על רב חנינא שאמר שהולך על שלום והם אמרו או תורה או חיים אם כן אין צריך לומר 'רב חנן אומר' בלשון מחלוקת כיון שכבר חלקו רב נתן ורבא ועל זה הולך גם רב חנן. ועוד יש לומר שרב חנן מילתא דפסיקא נקט שמפורש שלום באותם שלשה דברים, מה שאין כן גבי חלום של באר שצריך לדרוש שחיים היינו שלום בזה לא דיבר רב חנן כיון שיש דרשות אחרות.

מדוע הגמרא לא הביאה מהרואה חיטים רואה שלום

שם. במלא הרועים (ד"ה אמר) העיר מהגמרא להלן (נז.) שמובא שהרואה חיטים רואה שלום, ולומדים מהפסוק (תהלים קמז יד) 'השם גבולך שלום', ומדוע לא מנתה זאת הגמרא[מו]. **ובברך משה** (ד"ה ג' שלומות) תירץ שרב חנן סובר כרבי יהודה שלא דורש מקראות הסמוכים רק במשנה תורה כמבואר ביבמות (ד.), וכאן הרי צריך על כרחך להגיע לסמוכין שהרי בחיטים לא כתוב לשון שלום אלא לומדים רק מזה שזה כתוב בפסוק אחד. מה שאין כן באותם שלש שלומות שהביאה הגמרא כתוב בהם עצמם לשון 'שלום' ולכן דורשים רק בהם לשון שלום[מז].

מדוע הגמרא לא הביאה שגם הר מורה על שלום

שם. בישמח לב (ד"ה ג') הקשה שהרי בסמוך מבואר שהר גם כן מורה על שלום מהפסוק (ישעיה נב ז) 'מה נאוו על ההרים וגו' משמיע שלום', ואם כן יש ארבעה שלומות[מח]. ותירץ שאותם שלשה הם עצמן שלום, אבל הר עצמו אינו שלום רק המבשר על ההרים הוא מבשר שלום.

פסוק זה הוא בזמן בית המקדש

נהר דכתיב הנני נוטה אליה כנהר שלום. בשלמה משנתו (ד"ה נהר) ביאר שלומדים מהפסוק שהקב"ה יטה השלום בארץ כמו הנהר שהולך בתחתיות ארץ דהיינו בִּרְכּוֹת תהום, כך יטה הקב"ה עלינו כל טובות הארציות בעולם הזה והיינו בזמן שבית המקדש קיים שנקרא 'שלום', שבזמן שיש שלום ואין גזירה הקב"ה דר בתחתונים כנהר.

היכן מוזכר שלום

צפור דכתיב כצפרים עפות כן יגן ה' צבאות וגו'. בלקח יעקב (ד"ה אמר רבי - השני) ביאר שאפילו שלא נאמר שלום בפירוש, הגמרא סמכה על מה שכתוב בסוף הפסוק 'כן יגן ה' צבאות על ירושלים גנון והציל פסוח והמליט'. ואם כן אין לך שלום גדול מזה[מט]. **ובפשט הש"ס** (ד"ה צפור) ביאר ש'צפור' בגימטריא 'שלום', והפסוק אומר שהקב"ה יגן על ירושלים ויראה לה שלום כך גם ציפור.

מד. וכן נקט בככבא דשביט (ד"ה הרואה נהר). וכן מבואר בפתרון חלומות (ח"ב שער ה פ"ג) שאין מחלוקת בין האמוראים שכתב 'הרואה נהר ראה שלום וישכים ויאמר 'הנני נוטה אליה כנהר שלום', קודם שיקדמנו 'כי יבא כנהר צר''. **מה. וכן** נקט בשפתי חכמים (ד"ה אריב"ל). וביאר שמה שהגמרא לא אמרה 'רבי יהושע בן לוי אומר', לפי שריב"ל אמר י"א דברים, ויש הרבה דברים שאין הוא חולק על רב חנן שלא נקט אלא שלשה דברים. **מו. וכן** העיר בחדשים גם ישנים (ד"ה שלש). **מז. ועיין** עוד מה שנתבאר להלן (שם). **מח. וכן** העיר בגביע הכסף (ד"ה הרואה הר) ונשאר בצריך עיון. **מט. וכן** ביאר בגביע הכסף (ד"ה דכתיב). וכעין זה ביאר במגן דוד (ד"ה ג'). ובמצור דבש (ד"ה שלש) הביא לזה ראיה מהגמרא לעיל (י:) שחזקיהו תלו לו בזכות אחרים מהפסוק (מלכים ב' כ ו) 'וגנותי על העיר' וגו', ומביאה הגמרא והיינו דריב"ל שדרש על הפסוק (ישעיה לח יז) 'הנה לשלום מר לי מר', אפילו בשעה ששיגר לו הקב"ה שלום מר הוא לו. על כל פנים רואים ש'וגנותי' מורה על שלום.

פסוק זה הוא על הגלות

שם. בשלמה משנתו (ד"ה נהר) ביאר שפסוק זה הוא כשאנו בגלות יעלה הקב"ה למרום כציפרים עפות, ומכל מקום יגן עלינו כציפרים עפות שנושאות בניהם עמן לשמרם שלא יכלו אותם שוכני ארץ כן יגן ה' על נשמותינו שנקראו צפרים[נ] שלא יעברו עליהם המים הזידונים בהתערבם בגוים אף שהגופים נדכאים ביסורים.

הרי המשל מציפרים אינו מדויק

שם. בעין ישראל (ד"ה לפור) הקשה שלכאורה המשל 'כציפרים עפות' אינו מדויק, וכמו שאמרו במדרש (ב"ר נט ב) על הפסוק (תהלים קמד ד) 'ימיו כצל עובר', והלואי כצל של כותל שיש לו המשכה וכשהולך הולך רק לאט לאט, אלא כצל של ציפור שאין לו המשכה כלל שפתאום היא עפה ואין כל קיום לצילה, ואם כן לא שייך על זה המשך הפסוק 'כן יגן ה''. ותירץ שהכוונה רק על המהירות שכמו שהציפרים ממהרות לעוף כן ימהר ה' לגונן ולהציל אותנו.

תנאי של השלום בגלות

קדרה דכתיב ה' תשפות שלום לנו. בשלמה משנתו (ד"ה קדירה) ביאר שזה מורה תנאי של השלום שהנשמות יהיו בגלות, שכמו שהאש והמים הם מתנגדים זה לזה והאחד מכלה את חבירו אם לא שהקדירה מפסקת ואז נצמח מהתנגדותם תכלית תיקון המאכל, כן אנחנו בגלותינו כשנהיה מובדלים מהם אז הגלות ככור המבחן לנשמתינו להתקרב לפני ה' כמנחה טהורה.

בעין ישראל (ד"ה קדרה) ביאר שכוונת הפסוק שעשיית השלום יהיה כעין בישול כאילו ה' מבשל את השלום, וזה על פי הגמרא במגילה (טו.) בא וראה שלא כמידת הקב"ה מידת בשר ודם, בשר ודם שופת את הקדירה ואחר כך נותן לתוכה מים, והקב"ה מתחילה נותן את המים ואחר כך שופת את הקדירה, לקיים מה שנאמר (ירמיה י יג) 'לקול תתו המון מים בשמים', והיינו שבשר ודם אינו יכול לעשות אחדות רק שלום יוכל לעשות, וכן הקדירה היא עושה שלום בין אש ומים שלא יתקוטטו, אבל פתאום מתרומם המים ומכבה את האש, וזה סימן שלא היה ביניהם רק שלום ולא אחדות, אבל הקב"ה עושה אחדות ומביא מים בלי קדירה, והשמים הם אש ומים, וה' מוסיף ונותן המון מים ואינה מכבה את האש של השמים. ואם יקשה אם כן למה צריך ה' את הקדירה. אלא שהקדירה היא סמל השלום והשלום הוא כלי המחזיק ברכה של האחדות, וכוונת הפסוק 'ה' תשפות שלום לנו', היינו שיבשל לנו השלום עד שמהשלום יצא אחדות. וכמו שבבישול יוצא דבר טוב ממה שהיה קודם הבישול.

בביאור גירסת הגמרא

אמר רבי חנינא ובקדרה שאין בה בשר שנינו ופרשו כאשר בסיר וכבשר בתוך קלחת. בגליון הגמרא גורסים שנאמר 'ופרשו' וגו', ונמחק מילת 'שנינו'[נא]. **ובברכת אברהם** (ד"ה ובקדרה) כתב שפשוט הוא שכן צריך לגרוס כי לא לומדים בפסוק שמדובר כשאין בשר, כי אדרבה הפסוק מדבר שיש בשר, ואין שייך לומר 'שנינו'. אלא גורסים 'שנאמר', שרואים מהפסוק שמדבר על פורענות שהוא כשיש בשר. והביא **מהבית נתן** (ד"ה ולמר) שבאמת גרס 'ובקדירה שאין בה בשר אבל בקדרה שיש בה בשר לא, שנאמר 'ופרשו כאשר בסיר וכבשר בתוך קלחת''.

איך רואים שזה מורה על פורענות

שם. רש"י (ד"ה ופרשו) כתב שרואים מהפסוק 'ופרשו כאשר בסיר' שזה מורה על פורענות. וביאר **בגביע הכסף** (ד"ה ופרשו) שהגמרא סמכה על הפסוק לאחר מכן שכתוב (מיכה ג ד) 'אז יזעקו אל ה' ולא יענה אותם ויסתר פניו מהם בעת ההיא'.

מה הענין שלא יהיה בשר

שם. בשלמה משנתו (ד"ה א"ר) ביאר שזה גם תנאי לשלימות הנפש, שאפילו שנהיה מובדלים מן הנכרים, דווקא כשלא נמשך אחרי התענוגים שלא לטמטם את ליבנו בהם, כיון ששפע הטוב שבאדמה הטמאה [בגלות] מקורו מָשְׁחָת מסיטרא אחרא, וגם אין בו חלק גבוה כגון מעשר התרומה [שבשר אינו מפירות] והקרבן, ועל כן יזיקוהו אף בהיותו נבדל בעמים. ולכן אמרו חז"ל (חגיגה ט:) 'נאה עניותא לישראל'. ועל כן בהיותם במדבר מקום טומאה כתוב (דברים ח ג) 'ויענך וירעבך'. וזה שאמרו בני ישראל (שמות טז ג) 'בשבתינו על סיר הבשר', אף שהיו מצוינים ומובדלים שם, מכל מקום כיון שאכלו לחם לשובע כמעט נשתקעו בטומאה. אבל בארץ ישראל כתוב (שם ג ח) 'חלב ודבש'[נב].

באשל אברהם (ניימארק, ד"ה א"ר) ביאר שרק קדירה שאין בה בשר היא סמל השלום והאחדות, כמו שהקדירה עושה שלום בין המתנגדים הכי גדולים בין האש והמים, מה שאין כן בשר שכבר צריך לנטילת נשמה של הבשר.

לשון ישכים

אמר רבי יהושע בן לוי הרואה נהר בחלום ישכים ויאמר הנני נוטה אליה כנהר שלום. בעין ישראל (סוף ד"ה הרואה נהר) ציין לרש"י להלן (נז: ד"ה השכים) שכתב שהשכים זה העומד ממיטתו. ואם כן גם כאן הביאור על 'ישכים' שיעמוד ממיטתו ויאמר ולא שישכב במיטתו ויאמר, להראות גם על איזה פעולה ממנו שיהיה כעין נבואה קטנה[נג], וכל נבואה היא על ידי איזה פעולה[נד].

הטעם להקדים פסוק

קודם שיקדמנו פסוק אחר כי יבוא כנהר צר. המהרש"א (ח"א ד"ה הרואה נאר) ביאר שאפילו שהחלום מצד עצמו מורה לטובה מכל מקום אפשר שישתנה לרעה ולכן יקדים פסוק לטובה קודם שיפול לו פסוק לרעה. **ובמגן אבות להרשב"ץ** (אמונות ודעות ח"ג פ"ד עמ' 479 בהו' החדשות) ביאר שהדיבור מחזק להוציא לפועל מה שנראה לו. **ובחפץ ה'** (לעיל ע"א ד"ה בר) ביאר שיש כמה מלאכים המשוטטים בעולם, ובצאת נשמת האדם על ידי שינה הם פוגעים בה ומודיעים לה או מקרים אותה איזה פסוק וכדומה, ואותו החלום אין בו ממש כלל, כי לא יודיעוהו שום נבואה כי אם כנזכר הם מראים לו או מקרים אותו כמראה החלום, והנפקותא של החלום הוא שכאשר יעור משנתו ויבוא המפשר ויפשר אותו לאשר יכשר בעיניו ויחשיב זה האדם לחלום, אז יש להם לאותם הרוחות לשלוט בו ולקיים כאשר פתר להם כי הוא השליטם עליו בעשותו חשבון מהחלום ומחזר אחר פותר לו והורע מזלו, או לטובה הם המלאכים יצליחוהו במעשיו ויהיו לו לעזר. ולאו דווקא כשיבקש לפתרון אלא לפעמים שיתקיים החלום לרעה או לטובה כמבואר כאן שיאמר פסוק טוב קודם שיקדמנו פסוק אחר. וקשה שאיזה שייכות יש לפסוק סתם לגבי החולם. אלא להיות שעל ידי הקריאה יתקיים החלום ושולטים הממונים על החלומות לקיים בו החלום והורע מזלו[נה].

בברכת אברהם (ד"ה ישכים) ביאר שהטעם שיקדים הפסוק הוא שהפסוק שקדמו ראשון נחשב כפתרון חלומו שהוא זוכר אז באמירת הפסוק ענין החלום ומחליט בפתרונו על פי אותו פסוק, וקיימא לן כל החלומות הולכים אחר הפה של הפותר.

במגיד תעלומה (ד"ה הרואה נאר) ביאר ש'קודם שיקדמנו' הכוונה שצריך לומר את הפסוקים האלו קודם שיפול במחשבתו פסוקי הפורענות, משום שמה שכתוב 'כל החלומות הולכים אחר הפה', והיינו אפילו אחר המחשבה.

מדוע הפוסקים השמיטו זאת

שם. באומר השכחה (אות לב, עמ' יד:) הקשה שחידוש הוא שהשמיטוהו כל הפוסקים ראשונים והאחרונים מלהודיע שצריך להשכים ולומר פסוק טוב ולא פסוק רע.

אמנם בחדשים גם ישנים (ד"ה הרואה נהר) ביאר שכל מאמרים אלו להשכים ולומר פסוק המורה לטוב הם רק עצות טובות שמקיימות החלום לטובה, ואולי יש גם כן מצוה בזה לעשות כעצת חז"ל.

ביאור במה שלא יקדים הפסוק 'שפות הסיר'

הרואה קדרה בחלום ישכים ויאמר ה' תשפות שלום לנו קודם שיקדמנו פסוק אחר שפות הסיר שפות. בעין ישראל (ד"ה הרואה קדרה) ביאר שנבואה זו נאמרה על תחילת המצור של נבוכדנצר על ירושלים, ו'שפות הסיר' הוא גם כן תחילת הבישול כמעשה בשר ודם, וכמבואר במגילה (טו.) אדם שופת תחילה את הקדירה ואחר כך נותן לתוכה מים כסדר ההכנה, שגם יעבור כמה זמן עד שיקויים הטוב של הנבואה, וכמו שאמר רבי עקיבא (מכות כד:) שלאחר שנתקיימה נבואתו של אוריה [לרעה] בידוע שנבואתו של זכריה מתקיימת. ולכן יש להקדים פסוק אחר 'ה' תשפות שלום', שהנחת הסיר יהיה באופן שהשלום יביא לאחדות ולמהירות, ולא כמעשה בשר ודם, וכפי שנתבאר לעיל שהקב"ה עושה האחדות ולא רק שלום.

מדוע הגמרא לא הביאה את הפסוק לעיל

שם. המהרש"א (ח"א ד"ה הרואה קדרה) הקשה שלכאורה מדוע הגמרא לא הביאה את הפסוק לעיל המורה על רעה 'ופרשו כאשר בסיר וכבשר בתוך קלחת'.

נ. **כמבואר** בזוהר (בלק קנו:) על הפסוק (תהלים פד ד) 'גם צפור מצאה בית'. עיי"ש. וכן פירש רש"י בקהלת על הפסוק (קהלת י כ) 'כי עוף השמים יוליך את הקול', נשמה הנתונה בך שסופה לעוף על השמים. נא. **וכן** הגירסא בילקוט (ישעיהו רמז תכט). וכן כתבו ביפה עינים (ד"ה ובקדרה) ובמראה אש (ד"ה בחינה). וכן הביא בדקדוקי סופרים מכמה כתבי יד. נב. **והביא** שם בשם המגיד מדובנא באהל יעקב (פר' קדושים ד"ה והנה) על הפסוק (שיר השירים ז ז) 'מה יפית ומה נעמת אהבה בתענוגים', שבזמן הזה יפה ויאה עניותא, ולפיכך את אשר יאהב ה' יוכיח, אבל הוא רק יפה ולא נעים, אבל בארץ ישראל יהיה יפה ונעים יחד דהיינו 'אהבה בתענוגים' ולא ביסורים. נג. **וכפי** שנתבאר לעיל מהמהרש"א שאמירת פסוק הוא כמו נבואה קטנה. נד. **ובשפתי** חכמים (ד"ה ישכים) ציין לרש"י בביצה (ו. ד"ה השכים) שהשכמה היא קודם עלות השחר, והוא הדין כאן. נה. **והוסיף** שכל זה ימשך כשיש ביד האדם איזה נדנוד חטא מבקשים לו כמה המצאות להכשילו אם ילכד ילכד ואם ימלט ימלט.

וכתב משום שלעיל מדובר בקדירה שיש בה בשר, וכאן מדובר ברואה בקדירה שאין בה בשר, מזה שכתוב שישכים לומר 'ה' תשפות שלום לנו', והגמרא מעמידה לעיל פסוק זה בקדירה שאין בה בשר. אבל קשה שהרי הפסוק שמביאה הגמרא 'שפות הסיר שפות' מדבר בקדירה שיש בה בשר כפי שמוכח מהפסוקים שם[נו], ואם כן מדוע הגמרא לא הביאה את הפסוק לעיל שגם מדובר שיש בשר. ותירץ שכאן ברואה קדירה ואינו יודע אם היה בה בשר אם לא, ולאו דווקא נקטה הגמרא פסוק זה והוא הדין שיכלה להביא את הפסוק לעיל[נז].

בצרור החיים (ד"ה [illegible]) תירץ שאמנם מהמשך הפסוקים מורה שיש בה בשר, מכל מקום תחילת הענין הפסוק 'שפות הסיר', לא מדובר בבשר שהרי דרך שופת קדירה על האש מעמידה ריקנית, ואחר כך יתן בה מים, וכך משמע בפסוק 'שפות הסיר שפות וגם יצוק בה מים'. ואם כן מדובר שאין בסיר בשר[נח].

בשלמה משנתו (ד"ה הרואה) ביאר שהגמרא הביאה פסוק זה משום ששני הפסוקים הם לשון אחד של 'שפות', ולכן הוצרכה הגמרא להזהירו שבעודו מחפש לשון שפות של טובה שלא יתקל בלשון זו לרעה ולכן לא הביאה הגמרא את הפסוק 'ופרשו כאשר בסיר'. ולעיל הביאה הגמרא פסוק לענין בשר שכתוב ברישא דקרא, מה שאין כן הפסוק 'שפות הסיר', אין בו לשון בשר עד סוף הפסוק.

בברך משה (ד"ה הרואה קדרה) ביאר שכאן מדובר שרואה קדירה ריקה אבל סתם קדירה עומדת להישפת על גבי האש ולעורכה לבישול, לזה ישכים ויאמר 'ה' תשפות שלום לנו', והיינו שהעריכה תהיה במים לבד המורה על שלום וחיים, כמו שכתוב (שיר השירים ד טו) 'מים חיים', טרם שיקדמנו הפסוק 'שפות הסיר שפות' שמדבר על סיר שיש בו בשר ואז תהא העריכה לפורענות.

ביאור במה שצריך להקדים הכתוב 'כענבים במדבר'

הרואה ענבים בחלום ישכים ויאמר כענבים במדבר קודם שיקדמנו פסוק אחר ענבימו ענבי רוש. בעיני שמואל (ד"ה הרואה ענבים) ביאר על פי הגמרא בפסחים (לג:) ענבים שנטמאו דורכן פחות פחות מכביצה, ויינן כשר לנסכים, שהמשקין הם רק מופקדים בפנים ולא יצאו החוצה. ומבואר שאף שנגעה טומאה בענבים לא נטמאה אלא קליפה החיצונה, והמשקין בפנים לא נטמאו וכשרים למזבח, וכן היה הענין בעת שהיו ישראל במצרים שאף שהיו שקועים בטומאה לא היה זה אלא מצד חוץ, כמו שכתוב (יחזקאל טז ז) 'ואת ערום ועריה', דהיינו שהלבוש החיצון היה חסר להם, אבל הפנימיות בתוכם היה קודש לה', כמו שכתוב (שמות יד י) 'ויצעקו בני ישראל' שהצעקה היא מתוך הלב כנודע, ולכן המשיל ישראל כענבים במדבר. ולכן מי שרואה ענבים בחלום יאמר פסוק זה קודם שיפול בפיו 'ענבימו ענבי רוש', שהענבים מרים מרמזים שגם המשקין שבפנים נטמאו.

בעין ישראל (ד"ה הרואה ענבים) ביאר שבפסוק נאמר 'כענבים במדבר מצאתי ישראל'. מוכח שבלי ישראל הרי העולם כולו כמדבר שממה שאין כל ערך לכל אשר יש בעולם. וגם בעת שיש ישראל בעולם המה רק כענבים במדבר. וכמו שהענבים נותנים כח להולך במדבר להמשיך את דרכו, ואף שהוא אוכל את הענבים ואם כן הוא עושה יותר שממה באותו מדבר, אבל שממה זו שנעשית על ידו מתבטלת על ידי הילוכו במדבר, שעצם הילוכם של בני אדם במדבר מבטל את השממה שבאותו המקום. והקב"ה אומר 'כענבים במדבר' שכל העולם כולו הוא רק מדבר ובלי היות עם ישראל בעולם לא היה אפשר לאומות העולם להמשיך את דרכם במדבר הזה. ואף שעד שיגיע ישראל לתכליתו בתוך כך תולשים אומות העולם את הענבים ואוכלים אותם, אבל על האומות העולם לעבוד את המדבר הזה לעשותו ליישוב עד שיקויים (ישעיה ב ג) 'והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה'', וכל זה נותן כח לאומות העולם להמשיך את דרכם ולעשות את המדבר למקום ישוב בהכירם את פעולות ה' שלא הועילו כל מעשיהם להרע לישראל, עד שיקויים 'עתידה ארץ ישראל שתתפשט בכל העולם כולו', ובזה מלמדים לחולם שראה ענבים שישכים ויאמר היינו שילמד החלום ויגיד בפיו מה שמראים לו מהענבים במדבר.

הרי אילן שאכל ממנו אדם הראשון היה גפן

שם. בעין ישראל (ד"ה הרואה ענבים) הקשה שהרי מבואר בסנהדרין (ע.) שאילן שאכל ממנו אדם הראשון גפן היה שאין לך דבר שמביא יללה על האדם אלא היין, ואיך זה חלום טוב. וביאר שהגמרא שם מקשה שכתוב (בראשית כז כח) 'תירש' וקוראים תירוש, אלא זכה ראש לא זכה רש, שאמת שטבע היין מביא יללה, אבל בזכות אפשר לבטל הטבע הרע של היין, והגמרא דייקה לומר 'זכה' להשמיע שרק בזכויות ולא בחכמה. ואם יקשה שאם כן מהו השבח של גפן שנשתבחה בה הארץ, הרי בטבעה להביא יללה. יש לומר שלכן נאמר גפן אחר חיטה ושעורה. ומבואר לעיל (מ.) שאין התינוק יודע לקרות אבא ואמא עד שיטעום טעם דגן. ועוד מבואר לעיל (לה:) 'אין אביו אלא הקב"ה שנאמר (דברים לב ו) 'הלא הוא אביך קנך', ואין אמו אלא כנסת ישראל' ואז הוי גפן לברכה. ועל זה אמרו לומר פסוק זה 'כענבים במדבר' ללמדינו שאין כל חכמה בעולם כולו שתוכל לשנות את כח הטבע כמו הטבע שבשממה העולמי רק על ידי עם ישראל המאמינים בה' ומביאים אורה לעולם. ומלמדים חז"ל להרואה בחלום איך שילמד החלום, שמראים לו כוחו של עם ישראל שהוא מקושר בהם איך שאפשר לעשות ממדבר שממה לארץ יישוב זבת חלב ודבש, ואם לא ילמדו חלילה כך, חס וחלילה שיקדמנו הפסוק 'ענבימו ענבי רוש', שלא רק שלא ישפיע כל השפעה בעולם אלא שגם כוחות עצמאותו אפשר שיתקלקלו ושיאבד גם את עצמו, שאם אינו לומד כך את החלום, זה סימן שהוא חושב שגם בחכמה ושכל אנושי אפשר לבטל כח הטבע, אם כן הענבים הוי שלו והמה ענבי רוש שאינם יכולים לשמש את המציאה של ה' שאמר 'כענבים במדבר מצאתי ישראל', ולכן נאמר על הגפן (שופטים ט יג) 'המשמח אלהים ואנשים', וכן למדנו לעיל (לה.) 'אין אומרים שירה אלא על היין', אם כן הוי חלום טוב.

אין הגמרא חולקת על המבואר להלן שאין צורך להשכים

שם. בכתית למאור (פינסק, ד"ה הרואה ענבים) ביאר שאין הגמרא חולקת על מה שמבואר בסמוך 'הרואה ענבים בחלום לבנות בין בזמנן בין שלא בזמנן יפות, ושחורות שלא בזמנן רעות', ומשמע שאף בלא שישכים ויאמר 'כענבים במדבר' אם לבנות לעולם יפות ואם שחורות בזמנן יפות, וכאן הגמרא אמרה סתם 'הרואה ענבים בחלום ישכים ויאמר' וכו', ומשמע שלעולם צריך להשכים ולומר כענבים במדבר, שיש לומר שמה שלבנות לעולם יפות וכן שחורות בזמנן הוא כשישכים ויאמר 'כענבים במדבר'.

ביאור מה שצריך להקדים הפסוק 'מה נאוו על ההרים'

הרואה הר בחלום ישכים ויאמר מה נאוו על ההרים רגלי מבשר קודם שיקדמנו פסוק אחר על ההרים אשא בכי ונהי. בעין ישראל (ד"ה הרואה הר) ציין לדברי החתם סופר בתורת משה (סוף פר' שופטים ד"ה בהפטרה מה נאוו) שמבאר בפסוק 'מה נאוו על ההרים רגלי מבשר', שההבדל בין הגאולות שעברו לגאולה העתידה הוא שהגאולות שעברו לא הכל השיגו הכרת אלהותו יתברך כי היה שוכן בתוכנו רק על ידי שמיעה מהנביאים וראיית הנסים. אבל הגאולה העתידה יראו באצבע 'הנה אלהינו זה', ולא יהיה נצרך לספר ולשמוע ביאת הישועה, שהרי כתוב (ישעיה יח ג) 'כנשוא נס הרים תראו וכתקוע שופר תשמעו', עד שאומר (שם נב ז-ח) 'מה נאוו על ההרים רגלי מבשר משמיע שלום מבשר טוב משמיע ישועה וגו' קול צופיך נשאו קול יחדיו ירננו כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון'. והבדל גדול יש בין שמיעה לראייה. והרואה הר בחלום עליו ללמוד החלום ולהבין את העין בעין יראו, והוא הנבואה של 'כנשוא נס הרים תראו', ובלי הכרה זו חס וחלילה אפשר להתקיים הפסוק 'על ההרים אשא בכי ונהי', והיינו על ההרים במה שהסתפקתי אם המבשר טוב ומשמיע בלבד בטלה הטוב שהיה בזה, והיה עלי לישא בכי ונהי, וכי יש עוד מעלה יותר גדולה מעל ההרים בהתקיים 'כנשוא נס הרים', הנס שיותר גבוה מההר שאז תקויים הנבואה (שם י) 'חשף ה' את זרוע קדשו וראו כל אפסי ארץ את ישועת אלהינו'. כי הנבואה כנשוא נס הרים נאמרה לכל גויי הארץ, כמו שכתוב (שם יח ג) 'כל יושבי תבל ושוכני ארץ כנשוא נס הרים תראו וכתקוע שופר תשמעו'.

מה הכוונה שופר גדול

הרואה שופר בחלום ישכים ויאמר והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול קודם שיקדמנו פסוק אחר תקעו שופר בגבעה. בעין ישראל (ד"ה הרואה שופר) ביאר ש'שופר גדול' הביאור הוא כמו שרש"י (בראשית כא ח) ביאר על הפסוק (שם) 'ויעש אברהם משתה גדול', שהיו שם גדולי הדור שם ועבר ואבימלך, וכן יש לומר כאן שהגדול היינו בחשיבות, שעל ידו יהיה 'ובאו האובדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים והשתחוו לה' בהר הקודש בירושלים', והביאור שתרד השנאה של העולם כולו לעם ישראל, כי השופר יביא חירות לישראל מגלותם, והוא היפך מהנבואה (הושע ה ח) 'תקעו שופר בגבעה', כמו שפירש רש"י (שם) שיזהרו להשמר מן חרב הגייסות שיבואו עליהם. ומבואר בספרי (בהעלותך פע"ז) 'אין שופר אלא של חירות, שנאמר 'והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול', אבל איני יודע מי יתקע. תלמוד לומר 'וה' אלהים בשופר יתקע'', ועדיין אין אנו יודעים מהיכן התקיעה יוצאת, זה שנאמר (ישעיה סו ו) 'קול שאון מעיר קול מהיכל קול ה' משלם גמול לאויביו', והיה אפשר לומר שלכן נאמר בשופר גדול משום שה' בעצמו יתקע בו. וכיון שנאמר 'קול מהיכל' היינו (שם ב ג) 'כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים', היא היא הנבואה (שם שם ב) 'נכון יהיה בית ה' בראש ההרים ונשא מגבעות ונהרו אליו כל הגוים'[נט].

[נו]. **שהרי** בפסוקים ביחזקאל (כד ג-ד) כתוב 'שפות הסיר שפות וגם יצוק בו מים. אסוף נתחיה אליה כל נתח טוב ירך וכתף מבחר עצמים מלא'. אם כן הפסוק מדבר בשיש בה בשר. [נז]. **בברכת** אברהם (ד"ה הרואה) יישב שבפסוק עצמו במקום שמזכיר קדירה אינו מוזכר שקדירה של בשר היא אלא שמוכח מהפסוק שמדובר בזה. אבל בפסוק 'וכבשר בתוך קלחת' נזכר שמדובר בקלחת של בשר. [נח]. **וכן** תירץ בככבא דשביט (ד"ה קודם). [נט]. **ובזה** ביאר מדוע הגמרא אמרה שדווקא יאמר 'יתקע בשופר גדול' ולא אמרה שישכים ויאמר 'וה' אלהים בשופר יתקע', שלכן הוי השופר

גירסאות נוספות בגמרא

שם. בדקדוקי סופרים הביא גירסא [אחרי הפסוק 'תקעו שופר בגבעה'] 'והתוקע בשופר יצפה לחכמה'. ובהגה"ה (שם אות ל) ציין לדברי הגמרא בשבת (קיז:) גבי תקיעת שופר שהיא חכמה. עוד הביא (שם) גירסא 'התוקע בשופר בחלום יצפה לנחמה'[ס].

ובמהר"ל (דרשה לשבת הגדול עמ' לט, נדפס בחידושי אגדות ח"א) גרס בגמרא 'הרואה שופר בחלום יצפה לגאולה', וביאר שהשופר הוא הגאולה, וזה כי השופר הוא משמיע הקול לאסוף הפזורים כדי שישמעו אותם הפזורים ויבואו למקום אחד וזוהי הגאולה, כי השיעבוד אשר נשתעבדו תחת רשות אחרים והקיבוץ יחד הוא הגאולה לפי שיוצאים מרשות אחרים. וזה שאמר 'והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול ובאו האובדים בארץ אשור', הנה זה השופר הוא מורה על קיבוץ הגלויות אשר הם ברשות אחר והם יצאו מרשות אחר ויכללו כאחד.

ובילקוט שמעוני (ישעיה רמז תלו) כתוב 'הרואה שופר בחלום יצפה לישועה, שנאמר 'והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול''[סא].

ביאור במה שישכים ויאמר 'ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו'

הרואה כלב בחלום ישכים ויאמר ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו קודם שיקדמנו פסוק אחר והכלבים עזי נפש. בעין ישראל (ד"ה הרואה) הביא **מהחתם סופר** (ח"א דרוש לפ' בשלח, עמ' קטו.) שביאר את הפסוק 'ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו', שלכאורה מאי שנא שעל ידי שלא יחרצו הכלבים לשונם יודע כי הפליא ה' בין ישראל למצרים, והלא זה נודע על שפסח ה' על בתי אבותינו במצרים בנגפו את מצרים. וביאר על פי דברי הגמרא בבבא קמא (ס:) שכשמלאך המות בא לעיר כלבים בוכים, וכשאליהו בא לעיר כלבים שוחקים. נמצא שיש לכלב הרגשת הנפש בבוא לעיר מלאך המשחית בעם או המלאך הגואל. והנה באותו לילה שהושחתו בכורי מצרים ונגאלו ישראל היה מהראוי שיהיה בזה הרגש נפלא לנפשות הכלבים לבכות מצד אחד ולשחוק מצד שני. אך כל זה אם ההשחתה או הגאולה היא על ידי מלאך שיש בכח מזלו של כלב להרגיש בזה. אך במצרים שהקב"ה בכבודו ובעצמו הרג את בכוריהם והוא בעצמו גאל ישראל ואין כח בנפש הכלב להרגיש את כבודו יתברך על כן לא חרצו לשונם, וזה שאמר הפסוק 'לא יחרץ כלב לשונו', מזה תדעו אשר יפלה ה' יתברך בעצמו ולא על ידי מלאך ושליח. וזה מה שמבואר בפרק שירה שהכלבים אומרים 'בואו נשתחוה ונכרעה נברכה לפני ה' עושינו' (תהלים צה ו), והכוונה עד כמה שעלינו להשתחוות לפני ה', ואפילו שלא מרגישים בכבודו הוא בכל זאת עושינו. ויוצא מזה שלפעמים יוצא כבוד ה' במה שמכירים שלא מרגישים את כבודו יתברך, שאף שלא חרצו הכלבים וניכר מזה שאין מרגישים הכלבים בכבודו יתברך, מזה נודע אשר הפלה ה' בעצמו ולא על ידי שליח. וזה עיקר ביסודי האמונה עד שנזכה שיקויים בנו 'כי עין בעין יראו' (ישעיה נב ח), שאף שלא רואים כל שינויים ובכל זאת מאמינים שהכל מה' יתברך, זהו כבודו יתברך. וזהו ביאור הגמרא לומר הפסוק 'ולכל בני ישראל' קודם שיקדמנו הפסוק 'והכלבים עזי נפש', שבזמן שליטת כלבים יש ללמוד הפסוק 'ולכל בני ישראל', למען שאם אחר כך יהיה חס וחלילה מצב של 'והכלבים עזי נפש' לא יתפעל ויאמין שאף שלא רואים עכשיו שום דבר אבל הכל מהקב"ה, וכי אדרבה בהאמונה הזאת בזמן שמושלים עזי הנפש הוא כבודו יתברך לקיים אחר כך שתבוא הגאולה[סב].

מדוע לא הביאה הגמרא פסוק אחר

שם. בכסא רחמים (ד"ה קודם) הקשה מדוע הגמרא לא אמרה קודם שיקדמנו פסוק (שמות כב ל) 'לכלב תשליכון אותו', שהוא פסוק בתורה ושגור בפי הכל. ותירץ משום ש'עזי נפש' היינו שנושכים האדם, אבל 'לכלב תשליכון אותו' אין בו רעה, ואדרבה הוא טוב כפי שכתב רש"י (שם) שהפסוק בא ללמד שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה ואמר הקב"ה תנו לו שכרו. אלא שאם כן קשה מדוע הגמרא לא אמרה שישכים ויאמר 'לכלב תשליכון אותו' כיון שהוא טוב. ותירץ שהפסוק 'לא יחרץ' הוא קודם. עוד תירץ שמה שעדיף בכלב שהקב"ה אמר לתת לו הבשר הוא על שלא יחרץ כלב לשונו, ולכך נקטה הגמרא דווקא פסוק זה שהוא הגורם והוא העיקר.

בביאור מה שיאמר 'אריה שאג' וגו'

הרואה ארי בחלום ישכים ויאמר אריה שאג מי לא ייראסג קודם שיקדמנו פסוק אחר עלה אריה מסבכו. בחזון טוב (ד"ה הרואה ארי, עמ' כ) ביאר על פי הגמרא לעיל (לג.) אין ארי נוהם מתוך קופה של תבן אלא מתוך קופה של בשר, שדרכו של ארי רעב שהוא לא נוהם אלא אורב לטרפו בשקט ומתנפל עליו פתאום, וכמו שכתוב (תהלים י ט) 'יארב במסתר כאריה בסכה', ורק לאחר שטרפו ביד הוא שואג, וכמו שכתוב (עמוס ג ד) 'הישאג אריה ביער וטרף אין לו היתן כפיר קולו ממעונתו בלתי אם לכד', ופירש רש"י (שם) כשאריה אוחז טרף דרכו לשאוג ואינו שואג אלא אם כן לכד, וכן לאחר שאכל ושבע דרכו אז לנהום כיון שאינו אורב לטרף, וזה שכתוב 'אין ארי נוהם אלא מתוך קופה של בשר' שרק אז דרכו לנהום ולא לארוב בשקט לטרפו. ועל כן הרואה ארי בחלום ישכים ויאמר 'אריה שאג מי לא יירא' והוא אינו שואג אלא מתוך קופה של בשר, והדבר מורה פתרונו שיהיה לו בשר לאכול, והוא סימן לעשירות, וישכים ויאמר כן שמא יקדמנו פסוק אחר 'עלה אריה מסבכו', שמדובר שם במארב, וכמו שפירש רש"י (ירמיה ד ז) שדרך הארי לישב במארב סבכי היער, והדבר מורה שהוא רעב ולכן אורב הוא לטרוף אחרים, ואם כן זה סימן לעני ואביון התאב לכל דבר חס וחלילה, ולכן ישכים ויאמר 'אריה שאג מי לא יירא'.

בביאור הפסוק 'עלה אריה מסבכו'

שם. בעין ישראל (ד"ה הרואה ארי) ביאר שהפסוק (ירמיה ד ז) 'עלה אריה מסובכו ומשחית גוים נסע יצא ממקומו לשום ארצך לשמה עריך תִּצֶּינָה מאין יושב', ביאורו הוא שמלבד שְׁמָמַת הישוב תהיה עוד שממת הארץ שלא תהיה עוד זבת חלב ודבש, כי כל ההשפעה הגדולה מעצם אדמת הארץ לא תהיה עוד, וזאת השאלה שאמר ירמיהו (שם ט יא) 'מי האיש החכם ויבן את זאת ואשר דבר פי ה' אליו ויגידה על מה אבדה הארץ', היא השאלה על מה שכתוב 'לשום ארצך לשמה', הרי אם נצתה כמדבר מאין יושב די העונש בזה, ומדוע נשתנה עוד עצם טבעי האדמה בכל השפעותיה הגדולות מלהיות עוד ארץ זבת חלב ודבש, ומה זה העונש להיות האדמה אבודה מטבעותיה. ועל זה התשובה 'על עזבם את תורתי' ומבואר בנדרים (פא.) על שלא ברכו בתורה תחילה, שכתוב בה 'אשר בחר בנו מכל העמים', ובשביל עמים אחרים איני צריך ארץ עשירה בהשפעה גדולה כזו. וכשלא מברכים ברכה זו ניכר שלא מכירים הבחירה וכמו שאומרים 'נהיה ככל הגוים'. ולכן אמרה הגמרא קודם שיקדמנו פסוק 'עלה אריה מסבכו', שטרם שמתקיימת הנבואה הזו יש להשריש בתוך הלב מה שאמר הנביא 'אריה שאג מי לא יירא', ואם ה' דבר אפילו לא שאג מי לא ינבא להבין את אשר ה' דיבר, ומה דיבר, תשובה על השאלה 'על מה אבדה הארץ', לדעת שאם נראה לעינים כעין הפסקה בכוחות הטבעיים בטח יש סיבה בדבר.

מה רואים בפסוק 'ויגלח ויחלף שמלותיו'

הרואה תגלחת בחלום ישכים ויאמר ויגלח ויחלף שמלותיו קודם שיקדמנו פסוק אחר אם גלחתי וסר ממני כחי. בעין ישראל (ד"ה הרואה תגלחת) ביאר שבפסוק 'ויגלח ויחלף שמלותיו', רואים בזה כוחו של יוסף שאף שהריצוהו מן הבור לא נתפעל אלא גילח והחליף שמלותיו. שידע שזה מה', ולכן לא מיהר וגילח והחליף שמלותיו. וכאן רואים את כוחו של יוסף שהרי היה י"ב שנים בבית האסורים מגיל י"ח עד שלשים, השנים אשר גוף האדם משתנה, ואיך היו טובים עליו השמלות שמקודם, ועל כרחך שגם בהיותו אסור בבית הסוהר היה תופר שמלות שיהיו ראויים לבוא בהם אל המלך, ולא רק אחת אלא הרבה כמו שכתוב 'שמלותיו', ושמלה היינו הבגד העליון שהוא לכבוד, ועשה לו מזה הרבה, שיוסף בהיותו בבית הכלא הראה בזה את האומץ שלו והאמונה שלו. אבל בשמשון כתוב 'אם גלחתי וסר ממני כחי', לא אמר אם אגלח רק 'אם גלחתי' כאומר על ידי אחרים דווקא סר כחי, וזה היה כששאלה אשתו לשמשון 'במה כחך גדול', על זה אמר לה אם בשעה שפלשתים עליך שמשון ואז גלחתי על ידי אחרים ולא אתגלח בעצמי כאילו היאוש מתגבר אז וסר כוחי. וזהו מה שהגמרא אומרת קודם שיקדמנו פסוק של שמשון, שאולי ישפיע המסופר בשמשון שהיה רועה ישראל ונזיר אלהים מבטן אמו ונפל ביאוש כזה.

איזה פסוק הוא 'באר מים חיים'

הרואה באר בחלום ישכים ויאמר באר מים חיים קודם שיקדמנו פסוק אחר כהקיר ביר מימיה. בעין ישראל (ד"ה הרואה באר) ביאר שמה שישכים ויאמר 'באר מים חיים' בודאי שלא רק אלו המילים בלבד כמו שמוכח ממה שאומרת הגמרא קודם שיקדמנו פסוק אחר שמשמע שאומר את כל הפסוק, שאם לא כן היה לומר קודם שיקדמנו לומר, אלא ודאי הכוונה על כל הפסוק. והנה המילים 'באר מים חיים', כתובים גם בתורה אצל יצחק כפי שהביאה הגמרא לעיל. אבל בגליון הגמרא ציין לפסוק בשיר השירים (ד טו) 'מעין גנים באר מים חיים ונוזלים מן לבנון'[סד]. ונראה שסתם מים חיים משתמשים בהם

גדול מפני שה' אלהים יתקע בו והתקיעה תצא מעיר ומהיכל שיתעוררו כל הגוים לעזוב את שנאתם.
ס. **וכן** הביא גירסא זו במגן אבות לרשב"ץ (אמונות ודעות עמ' 483). וכתב שמה שכתוב התוקע בשופר בחלום יצפה לנחמה אינו אלא לבני אומתינו שהבטיחם הנביא שתהיה נחמתם בגאולה על ידי שופר.
סא. **וכן** הביא גירסא זו בגמרא בדקדוקי סופרים בסוף העמוד. סב. **ועיין** עוד בכתית למאור (ד"ה הרואה כלב) כמה אופנים בביאור מאמר זה. סג. **במנחת** יהודה (ד"ה הרואה) הביא שראה שצריך לומר 'ישכים ויאמר (שמואל א' יז לו) 'גם את הארי גם את הדוב הכה עבדך'', והוא מחוור יותר מהפסוק 'אריה שאג מי לא יירא'. סד. **אמנם** בילקוט שמעוני (תולדות רמז קיא) הגירסא 'ישכים ויאמר 'ויחפרו עבדי יצחק בנחל' קודם שיקדמנו פסוק 'כהקיר ביר מימיה''. וכן הביא בדקדוקי סופרים כאן.

גם למצורע ולטמא למי חטאת, אם כן אינו כל כך לטובה לפתור בו החלום, ולכן יגיד הפסוק הזה של שיר השירים שכתוב בסופו 'ונוזלים מן לבנון' והוא בית המקדש שמלבין עוונותיהם של ישראל, שהבאר מים חיים תחילתו מן הנוזלים, שהולך מן לבנון המלבין עוונותיהם של ישראל, ורמוז שלא יצטרכו להשתמש עם המים חיים למצורע ולטמא, על פי מה שכתב בבעל הטורים (במדבר יט ט) על הפסוק (שם) 'ואסף איש טהור' שלעתיד לא יצטרכו לאפר פרה כי יקויים (ישעיה כה ח) 'בלע המות לנצח'. וזו כוונת הפסוק 'באר מים חיים', אבל לא למצורע ולא לטמא, כי 'ונוזלים מן לבנון' שיהיה הלבנון מלבן עוונותיהם של ישראל, ובזמן כזה לא יהיה מצורע ולא טמא מת. ואפילו שבאר מים חיים מראה על שלום, אבל יש שלום שבא על ידי מחלת הצרעת שבאה רק מפני שנאה ודיבור לשון הרע, ולכן אצל יצחק נעשה השלום אחרי מחלת הריב, לכן יאמר פסוק זה שכתוב בשיר השירים.

מדוע שלא יאמר הפסוק 'קנה חכמה'

הרואה קנה בחלום ישכים ויאמר קנה רצוץ לא ישבר קודם שיקדמנו פסוק אחר הנה בטחת לך על משענת הקנה הרצוץ[סה]. **המהרש"א** (ח"א ד"ה יצפה) הקשה מהמבואר בסמוך הרואה קנה בחלום יצפה לחכמה שנאמר (משלי ד ז) 'קנה חכמה', ולמה לא יאמר פסוק זה[סו]. וביאר המהרש"א שלהלן מדובר שרואה קנה בחלום בכתב, וכאן מדובר על שרואה קנה ממש ועל קנה ממש לא שייך הפסוק קנה חכמה אלא הפסוק 'קנה רצוץ'[סז].

בזהב שיבה (סי' סה) תירץ, שהכל לפי מה שהוא אדם שאין מראים לאדם אלא מהרהורי ליבו, וכאן מדובר בסתם כל אדם שאין הרהוריו לקנות חכמה, ולהלן מדובר בתלמיד חכם שחלם קנה ומרמז לו על חכמה[סח].

בסמיכת חכמים (ד"ה יצפה לחכמה) תירץ, שכיון שיש כאן שלש מקראות אחד מורה על הטוב הגמור כגון 'קנה חכמה' שהוא טובה, ואחד מורה על הרעה כמו 'הנה בטחת על משענת הקנה הרצוץ', ואחד מורה על מניעת הרעה ואין בו שום טובה כמו 'קנה רצוץ לא ישבור', אם כן החולם ההוא צריך לאחוז דרך האמצע ושלא יחזיק טובה לעצמו לומר שיזכה לחכמה, וצריך שיאמר הפסוק 'קנה רצוץ לא ישבור' שהוא מניעת הרעה, והברייתא בסמוך אומרת שמכל מקום יצפה לחכמה אף שאינו רשאי לומר מצד ענוותנותו, אמנם יצפה לזה אולי הוא החלום על הטוב הגמור.

עוד תירץ שאין זה ביד החולם הרואה קנה ממש היינו עץ הקנה שיאמר הפתרון פסוק 'קנה חכמה' שפירושו קנין ולא על הקנה. אמנם הברייתא סוברת שאפשר שהחלום לא הולך על עץ הקנה כלל, ואף שראה עץ הקנה הוא מרמז לו על הקנין שהוא קנין החכמה ולשון נופל על לשון, אם כן יש שני תנאים בדבר, אם רמזו לו מן השמים על עץ הקנה ממש יקדים ויאמר הפסוק המרמז על הטוב של עץ הקנה קודם שיקדמנו הפסוק המורה על הרעה של עץ הקנה. אמנם אפשר שהוא מורה על פי הרמז על קנין אזי יצפה לקנין החכמה כיון שאין שום התנגדות בקנין הרעה מפסוקים, והחולם אינו יכול לומר הפסוק 'קנה חכמה', כיון שהראו לו עץ הקנה ומנין הרמז לקנין. גם אפשר שהחולם יאמר גם כן הפסוק 'קנה חכמה' ומה שהגמרא לא אמרה זאת משום שאין לו שום התנגדות לרעה, ואין שייך לומר קודם שיקדמנו פסוק אחר כי אם על עץ הקנה צריך לפרש כיון שיש מקראות לטובה ולרעה.

בעין ישראל (ד"ה הרואה קנה) תירץ, שאין מראין לו לאדם אלא מהרהורי לבו, וכיון שחלם חלום זה הוי כאילו הרהר בלבו על מצבו הקשה, ועל זה הראו לו 'קנה רצוץ לא ישבור', שאף שמצבו קשה כעין קנה רצוץ מכל מקום לא ישבור, שמלמדים אותו בחלום שלא יתייאש, ולכן יאמר פסוק זה. ואילו בפסוק 'הנה בטחת לך על משענת הקנה הרצוץ הזה', כאילו אין לו חס וחלילה על מה להיות בטוח.

בחזון טוב (ד"ה תנו, עמ' כה) הביא בשם זקינו [העינים למשפט] שכל פתרונות החלומות הנזכרים בגמרא מכאן ואילך [מהברייתא הרואה קנה] אין הפירוש שבודאי הפתרון הוא כן שבאמת אפשר לפתרו גם להיפך חס וחלילה ויש מהם שאדרבה הפשטות מורה להיפך, אלא שהגמרא אומרת שאפשר לפתרו גם לטובה, ובאמת ראוי לו להשכים ולפתור את חלומו כן שמא יקדמנו להיפך פסוק אחר, ונמצא שמה שאמרה הגמרא 'ישכים ויאמר' ומה שאמרו 'יצפה לחכמה' הכל עולה בקנה אחד. וכאן באו לפרש הפתרון על פי הענין עצמו כדי להביא פסוק המורה לטוב או למוטב, והפתרון מורה לענין חכמת התורה. ולהלן שלא הזכירו פסוקים אלא רק את הפתרון לטוב אמרו בסתמא יצפה לחכמה[סט].

איזה קנה הוא רואה

תנו רבנן הרואה קנה בחלום יצפה לחכמה שנאמר קנה חכמה. המהרש"א (ח"א ד"ה יצפה) כתב שלכאורה נראה שרואה קנה של עץ. אבל הוא דחוק וכי משום שרואה קנה עץ יצפה לחכמה שנאמר בו 'קנה' שמשמע קנין, ומה שייך קנה של עץ ללשון קנין. ותירץ שכאן מדובר שרואה קנה בחלום בכתב כמבואר להלן (נז.) לגבי הספד, וזה מראה על 'קנה חכמה'.

הגר"א באמרי נועם (ד"ה הרואה) ביאר שהרואה קנה בחלום, הכוונה לקנה המחובר לריאה שאין בו מאכל רק הדיבור יוצא משם, ועל כן הוא מרמז לחכמה[ע].

בברכת ראש (ד"ה הרואה) ביאר שהוא קנה הגדל באגמי מים שהוא רך ורטוב ונעשה לכתוב בו ספרים תפילין ומזוזות. ואין זה הקנה שלמדנו לעיל שישכים ויאמר 'קנה רצוץ לא ישבור'.

בברך משה (ד"ה הרואה קנה) ביאר שמלבד הפסוק שמביאה הגמרא מורה גם הקנה עצמו על חכמה כמו שכתוב בתענית (כ.) שאפילו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו אין מזיזות אותו ממקומו אלא הולך ובא עמהן, ואם דממו הרוחות עמד הקנה במקומו, נמצא שמהקנה נוכל ללמוד חכמה גדולה שלא יתגרה במי שהשעה משחקת לו רק יכניע עצמו תחתם שלא ישברוהו, וכפי שלמדנו לעיל (ז.) שאם שעה משחקת לו אסור להתגרות בו, והגמרא לא הביאה הפסוק רק לאסמכתא בעלמא.

במי השלח (ד"ה הרואה קנה) ביאר לפי שבימים הראשונים היתה כתיבתם בקנה כמבואר בפסחים (קיא:) ובתענית (כ.), לכן אמרה הגמרא שיצפה לחכמה שיכתוב חכמתו על ספר. עוד ביאר שרואה שכתוב קנה בכתב, ועל דרך שאמרו (נדרים מא.) 'דא קני מה חסר', כי אין קנין לאדם כקנין החכמה שהוא קנין אמיתי.

בעין ישראל (ד"ה הרואה קנה) ביאר שכיון שבפסוק נאמר 'קנה חכמה', והיינו שמעירים לו שהציפיה לחכמה תהיה על ידי מעשיו שלו כדי להגיע לחכמה, וזה שכתוב 'קנה חכמה', שיקנה החכמה, וכמבואר באבות (פ"ד מ"א) 'איזהו חכם הלומד מכל אדם', ולכן זה מתואר בפסוק בלשון 'קנה' שיהיה בגדר קנין, ובלי טירחתו להשיג החכמה אי אפשר לו להשיגה, וזהו תחילת הפסוק (משלי ד ז) 'ראשית חכמה קנה חכמה' היינו החכמה היותר טובה היא לקנות חכמה, ומפני שהמידה ללמוד מכל אדם היא באה רק בהיות האדם רך כקנה שאז יכול לקבל מכל אדם ולא בהיותו קשה כארז, לכן תואר הציפיה לחכמה הוא בסמל של קנה.

עוד ביאורים במה שיצפה לחכמה

שם. באשכול הסופר (ד"ה ת"ר) ביאר כי מי שמבקש חכמה צריך לקנות אותה באותן מ"ח דברים שמנו חכמים מעט שיחה מעט שינה מעט תענוג, ועינו וליבו עליה כל הימים לרבות הלילות, ומתוך כך על פי הרוב האיש הזה אינו אהוב וגם שנאוי הוא בעיני ההמון יען שהוא מופרש ומובדל מהם, וגם שמרוב החכמה אשר בו ירבו עליו השונאים כי המקנאים פוגעים בו. ואמנם אם האיש הזה עומד על משמרתו באמת נקנית לו החכמה כמו שדרשו להלן (סג:) על הפסוק (במדבר יט יד) 'אדם כי ימות באהל', אין דברי תורה מתקיימים אלא במי שממית עצמו עליה, וסוף הכבוד לבוא שיהיה בו החכמה באמת. והנה חז"ל (תענית כ.) פירשו שטובה קללת אחיה השילוני מברכת בלעם, שאחיה קילל שישראל יהיו כאשר ינוד הקנה במים שהוא מתנענע ברוח לכל צד ולבסוף מתקיים ועומד, ובלעם ברכם כארז אשר רוח עוקרתו, וזה מי שרואה נדנוד הקנה לכל צד בחלום ולא יחוש לכל זה, יצפה לחכמה.

סה. **היעב"ץ** (ד"ה הנה) העיר שבתורה אור צויין למלכים (ב' יח כא). וצריך למחוק, כי הראיה היא מישעיהו (לו ו). ומילת בטחת 'לך' שבגמרות אינו בכל הדפוסים הישנים. סו. **ובעין ישראל** (ד"ה הרואה קנה) הוסיף שאילו הפסוק 'קנה רצוץ לא ישבור', קשה קצת על מה שיש לאומרו, שאף שכתוב בו לא ישבור מכל מקום הרי מזכיר על עצמו קנה רצוץ. סז. **אמנם** בזהב שיבה (סי' סה) הקשה שמזה שהגמרא להלן (נז.) אומרת 'הרואה הספד מן השמים חסו עליו, והני מילי בכתבא', משמע שסתם הרואה שמדובר בו עד עכשיו הוא שרואה את הדבר עצמו ולא את הכתב. ובמלא הרועים (ד"ה הרואה) הקשה שהיה לה לגמרא לפרש זאת שמדובר רק שרואה את הכתב. והקשה עוד מהגמרא בסמוך 'הרואה פיל בחלום פלאות נעשו לו', ומקשה הגמרא שהרי כתוב בברייתא שפיל אינו יפה לחלום. ומדוע לא מיישבת הגמרא שמה שכתוב שפלאות נעשו לו היינו בכתב מה שאין כן כשרואה את הפיל בעצמו. אלא ודאי שאין לחלק בין רואה לכתב. והוא הדין לקנה. ובסמיכת חכמים (ד"ה יצפה) הקשה מדברי רבי זירא בסמוך 'קרא קורא קירא קניא כולהו מעלו לחלמא', והלשון הזה משמע על גוף עץ הקנה ממש, ובודאי רבי זירא אינו חולק על הברייתא של רואה קנה בחלום מזה שלא אמר לשון פלוגתא. ועוד שמוכח שרבי זירא דיבר בדבר עצמו, מזה שאמר 'קרא', וקרא הוא דלעת, ועל כרחך דיבר על הדלעת עצמה, שאילו מדובר שרואה בכתבו היה לו לומר בהדיא דלועין שהכתב מורה על טובה, כלשון רש"י (ד"ה קרא) שקרא היא דלעת כמבואר להלן שהרואה דלועין בחלום הוא ירא שמים מלשון (ישעיה לח יד) 'דלו עיני למרום'. ואם כן היה לנקוט לשון דלועין שהכתב מורה על הטובה, מה שאין כן קרא אין הכתב מורה על שום טובה אלא על קרא עצמה והפתרון הוא הרמז שקרא היא גם דלעת, וכן כולם מדבר על ראיית הגוף של אותו דבר. סח. **ובסמיכת** חכמים (שם) הקשה שכאן אמר לשון 'הרואה' משמע שמדובר על כל אדם ולא חילקו בין האנשים. ועוד שאילו מדובר על הרהורי ליבו אין שייך שום פתרון שבחלום כזה אין בו ממש. סט. **ועיין** עוד מה שנתבאר בסמוך בענין 'הרואה קנה'. ע. **בילקוט** המאירי (ד"ה הרואה) ביאר על פי מה שמבואר בבבא בתרא (פג:) 'מכר את הקנה לא מכר את הכבד', וביארו המפרשים שהקנה היא הריאה התלויה בקנה הנשימה, והריאה היא משכן החכמה, כמבואר במהרש"א (שם עג: ח"א ד"ה הוה קאזלינן). ועל כן הרואה קנה דהיינו ריאה יצפה לחכמה.

מה הכוונה קנים ומדוע יצפה לבינה

קנים יצפה לבינה שנאמר ובכל קנינך קנה בינה(עא). וביאר **רש"י** (ד"ה ובכל) ש'בכל קנינך' לשון מרובה הוא אף קנים הרבה קנה של בינה הוא, והיינו שמרמזים על הפסוק 'קנה בינה' ולא על פסוק 'קנה חכמה'. **ובפשט הש"ס** (ד"ה כלל) ביאר שכוונת הפסוק כשתגמור קנין החכמה קנה בינה ויהיה לך שְׁנָיִם, כשתבין דבר מתוך דבר החכמה תוכל להבינה לאחרים.

והגר"א באמרי נועם (ד"ה קנים) ביאר שמי שהוא זוכה שגם הושט שלו דומה לקנה דהיינו שאוכל לשם שמים, יצפה לבינה שהוא יותר מחכמה(עב).

בברך משה (ד"ה הרואה קנה) ביאר שמקנים הרבה נלמד יותר חכמה, שאפילו הם רבים לא יסמכו עצמם על ריבויים ולא יתגרו עם התקיף מהם.

בעין ישראל (ד"ה קנים) ביאר שרק אחרי החכמה שהיא לימוד מכל אדם, כמו שנתבאר לעיל, אז אפשר להגיע לבינה להיות מבין דבר מתוך דבר, ואם אין חכמה אין ממה להבין, ועל זה אמר הפסוק 'ובכל קנינך' להיות לומד מכל אדם מכל קנין וקנין, ומה שתלמד מכל אדם תגיע לבינה(עג).

מדוע שלא יצפה אף לבינה

שם. בזהב שיבה (פ' סה) הקשה שלמעלה מהפסוק 'קנה חכמה' נאמר (משלי ד ה) 'קנה חכמה קנה בינה', הרי שאף בקנה אחד יצפה לבינה ומדוע דווקא בקנים הרבה. **ובסמיכת חכמים** (ד"ה הרואה קנה) תירץ שכיון שבפסוק זה קנה בינה הוא קנה השני, שהפסוק מתחיל 'קנה חכמה' ואחר כך 'קנה בינה', והכל בפסוק אחד, יש לומר שכוונת הפסוק שיקנה בינה הוא רק אם רואה הרבה, ש'קנה' הראשון הוא אחד, וגבי בינה הוא 'קנה' השני שרוב מיעוט שנים, ואם כן כשחלום לו רק קנה אחד מנין לו לצפות על הבינה שהוא עדיף מחכמה, שמא 'קנה' השני מורה דווקא ברואה שני קנים, אבל ברואה קנה אחד מורה על המסתבר שהוא חכמה הקל מבינה. אמנם התנא לא רצה ללמוד מהפסוק 'קנה בינה' שהוא שני בפסוק להורות שדווקא ברואה שנים, כיון שלא מוכרח הדבר, שאולי כל אחד בפני עצמו והכל בקנה אחד עולה, שאפילו בקנה אחד רואה בינה, לכן מביא הפסוק שמפורש ריבוי שכתוב בו 'ובכל קנינך קנה בינה' שמרמז על ריבוי הקנים, ואז גם הפסוק 'קנה חכמה קנה בינה' מורה גם כן דווקא על שני קנים(עד).

מדוע אמרו בלשון 'יצפה'

שם. בסמיכת חכמים (ד"ה יצפה) העיר שפעם אחת אומרת הגמרא הרואה חלום 'רואה' טוב כגון גבי באר אמרה 'הרואה באר רואה שלום', ופעם אחת אמרה בלשון 'יצפה'. וביאר כי יש כמה אופנים ותנאים בדבר, שאם מפורש בפסוק הטובה של אותו הדבר, כגון הפסוק של באר שכתוב 'באר מים חיים', אז אומרת הגמרא לשון 'רואה' שלום, שהוא ראייה ודאית כיון שמפורש בפסוק הטובה על אותו דבר עצמו. וכן להלן (נז.) הרואה חיטים רואה שלום שכתוב מפורש בפסוק (תהלים קמז יד) 'השם גבולך שלום חלב חטים ישביעך'. או באופן שיש לדמות הפתרון לאותו דבר כגון מה שמבואר (שם) 'הרואה זיתים בחלום קאי עסקיה כזתים' כיון שהפתרון דומה לחלום. וכן הרואה רימונים בחלום שיפרה עסקו כרמונים. או באופן שצריך להיות מרומז בשם אותו דבר שראה, כגון הרואה גמל בחלום שהנוטריקון הוא 'גם עלה' כמבואר בסמוך. וכן הרואה תמרים בחלום תמו עוונותיו, כמו שפירש **המהרש"א** (שם ח"א ד"ה תמרים) שזה נוטריקון 'תמו מרים'. וכן הרואה שעורים בחלום סר עוונו שזה נוטריקון 'סר עון' כי היו"ד והמ"ם של שעורים הם במספר נו"ן. וכל אלו שהדבר עצמו הוא מורה על הדבר הטוב ההוא, אמרה הגמרא בסתמא תמו עוונותיו או סר עוונו וכן כולם ולא אמר בלשון יצפה. אבל בכל אלו עניינים שהוא רק ברמז בדרך רחוק כגון גבי קנה שהוא רואה עץ הקנה, ומזה ששמו קנה צריך לפרשו בלשון קנין ולפתרו על קנין החכמה, לכך אומר בלשון 'יצפה', כי אינו ודאי, ואולי רמזו לו אותו דבר, לכך יצפה לזה שמא ירחמו עליו מן השמים. וכן להלן (שם) גבי הבא על אחותו בחלום אמרו יצפה לחכמה, כי הוא ראה אחותו ממש, ומזה שחכמה נקראת אחותו אולי רמזו לו על זה ולכן אמר בלשון יצפה, וכן הבא על אמו בחלום וכן הרואה שמן זית בחלום וכן כולם כשצריך לאיזה רמז או דרש אומר בלשון יצפה ולא בלשון ודאי.

מדוע קרא הוא טוב לחלום

אמר רבי זירא קרא קירא קורא קניא כולהו מעלו לחלמא. בברך משה (סוף ד"ה הרואה קנה) ביאר שקרא הם דלועין ומורים על ההכנעה שהם גדולים מכל פירות הארץ ואף על פי כן אינם מתנשאים מעל הארץ, וכן כל אותם דברים שמונה רבי זירא הם רכים וכולם מורים על ההכנעה.

מדוע קורא הוא טוב לחלום

שם. רש"י (ד"ה קורא) ביאר שקורא הוא רך הגדל בענפי הדקל בכל שנה כדרך שאר אילנות ולשנה שניה הוא מתקשה ונעשה עץ. **ובשלמה משנתו** (ד"ה קורא) ביאר שהוא סימן טוב שאפילו שעיקרו אינו אלא להיותו עץ הכנה לפרי, מכל מקום גם הוא ראוי למאכל, כן יהיה לו טובות הגוף בעולם הזה אפילו שאינו אלא הכנה לנשמה לזכות לחיים הנצחיים.

מדוע קירא הוא סימן טוב

שם. ברש"י (ד"ה קירא) ביאר שקירא הוא שעוה. וביאר **בשלמה משנתו** (ד"ה קירא) שהוא סימן טוב לפי שהשעוה ושמן זית הוא מרפא לכל פצע וחבורה שבגוף, כן יהיה לו לכל בשרו מרפא על ידי התורה שנמשלה לשמן זית כמבואר להלן (נז.).

מדוע דלעת מורה על יראת שמים

תניא אין מראין דלועין אלא למי שהוא ירא שמים בכל כחו. ביאר **רש"י** (ד"ה קרא) שדלועין הוא מלשון (ישעיה לח יד) 'דלו עיני למרום'(עה). **ורב ניסים גאון** (ד"ה דמני) ביאר שכשם שהדלועין אין בכל פירות הארץ גדולים מהם ואף על פי כן אינן מתנשאים על הארץ אלא כל זמן שהן גדלים ופרים הן מוסיפים נמיכות בארץ, כך הן יראי שמים אין בכל הבריות מי שמעלתו גבוהה ממעלתם ולא עדיף מהם, אף על פי כן כל זמן שמוסיף להן הקב"ה גדולה וכבוד ונשיאות הם מוסיפים ענוה ונמיכות(עו). ועוד שלומדים מגוף המילה דלועים 'דלו עיני למרום', וזו היא מידת יראת שמים כמו שאמר חזקיהו 'דלו עיני למרום', כלומר שהן בוטחים בו ומצפים אליו ומחכים לטובו.

בזוטו של ים (לייטר, עמ' 40) ביאר הדמיון לדלועין על פי המבואר לעיל (מח.) שהאנשים אומרים 'בוצין בוצין מקטפיה ידיע'. וכפי שפירש **רש"י** (שם ד"ה בוצין) שבוצין משמעותם דלועין, מקטפיה ידיע היינו מתוך שרף האילן ניכר כבר אם יהיו טובים, ובזה דומים יראי ה' לדלועין כשם שדלועין ניכרים משעת חניטתן אם יהיו טובים כך גם יראי ה' ותלמידי חכמים ניכרים משחר ימיהם כמו אביי ורבא שרבה רבם הכירם בקטנותם כי לגדולות נוצרו.

באשכול הסופר (ד"ה תניא) ביאר שחז"ל באו ללמדנו שהקב"ה אין בוחן ומנסה גדולות ונוראות אלא את הצדיק כי יודע ה' נפש צדיק שלא יבעט בו, אבל דור חלושי אמונה אשר אם יבואו עליהם יסורים יזניחו התורה והיראה וידבקו בדת אחרת חס וחלילה אותם אין הקב"ה מנסה. ואמנם הצדיק יגדל על ידי נסיונות להשיג שלימותו שעל ידי נסיון יבוא להיות נס. והנה טבע הדלועים לגדול על ידי ברקים ואבני ברד אשר ירעש הארץ מקול רעם בגלגל, והוא משל על מי שבא לגדולתו מן אבנים אשר הושלכו מן השמים. וזהו אין מראים דלועין שהוא משל שכל פחד ורעם אשר בא לו הן הנה שלוחים של הקב"ה להגיעו אל השלימות אלא למי שהוא ירא שמים בכל כוחו שיודע ה' שלא יבעט בו, ועל כן הוא מנסה אותו, אבל לאיש אחר לא ינסה ה', כי ה' רק צדיק יבחן.

במטה אהרן (ויסנביק, ד"ה אין) ביאר שנודע אשר גדלה מעלת היראה על התורה, וכמו שכתוב (אבות ג ט) כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת. ואמרו (שבת לא:) על תלמיד חכם שאין בו יראת שמים חבל על דלית דרתא [חצר] ותרעא לדרתא עביד. וגדול יותר מעלת הירא שמים בלא תורה מבעל תורה בלא יראה. והנה נודע כי טבע הדלועין שיש בהם מיץ כמו מים שמרוה הצמאון, והולכי דרכים מוליכים אותם לאכול בעת השרב וצמאון, ויש בהם שתי סגולות שהוא פרי יפה וטוב לאכילה וגם מרוה לצמאון וטוב לשתיה. והנה התורה נמשלה למים, והנה זה שיש בו יראת שמים יש בו שתי סגולות תורה ויראה, כי באמת להיות ירא שמים בכל כוחו צריך להיות גם בן תורה, כי כאשר אינו יודע הדין אינו יכול להתנהג בחסידות, ולזאת ירא שמים בכל כוחו יש בו שתי סגולות תורה ויראה לכך נמשל לדלועין שיש בהם גם כן שתי סגולות טוב לאכול וטוב לשתיה, ויש בו מסגולת התורה שנמשלה למים. **עוד** ביאר שלכך נדמה הירא שמים לדלועין כפי שנתבאר לעיל, שתיבת דלועין יתפרש בשתי תיבות 'דלו עין', היינו שעיניו תמיד לשמים ועל דרך שנאמר על חזקיהו 'דלו עיני למרום', וחזקיהו היה ירא שמים מכל המלכים שהיו לפניו כמו שכתוב עליו (מלכים ב' יח ה) 'ואחריו לא היה כמהו וגו' ואשר היו לפניו', ולכן מדמה הירא שמים לפרי הדלועין שהוא שפל בעיניו כל מה שהוא גדול יותר, ועיניו תמיד למרום להתבונן גדולת ה', וגם יש בו תורה ויראה כדלועין שהוא פרי וטוב לשתיה, וכמו שהדלועין כל זמן שהם גדולים ומתבשלים יותר מן הקטנים, כן התלמיד חכם כל זמן שמזקין דעתו מתיישבת עליו, ואינו קרוי תלמיד חכם אלא מי שיש בו מידות טובות ונעלות, וכמו שהדלועין מקררים את הגוף בשעת השרב כן הירא שמים מקרר את תאות וחמימות היצר הרע.

עא. **בבית נתן** (ד"ה פסוק אחר) גרס 'קנים קנה הכל, שנאמר 'קנה חכמה קנה דעה ובכל קנינך קנה בינה'. עב. **וכן** ביאר הגר"א גם בביאורו על הזוהר (רעיא מהימנא, פנחס רלב.). עג. **וכן** ביאר בעיניים למשפט (ד"ה הרואה קנה). עד. **וכן** ביאר בשדה יצחק (ד"ה הרואה). עה. **ובדקדוקי** סופרים הביא מכתבי יד שהובא פסוק זה בגמרא. עו. **וכפי** שהאריך להוכיח בגודל מידת הענוה.

בזאת מנוחתי (ד"ה תניא) ביאר שלולא פירוש רש"י נראה שדלועין הוא מלשון 'יתיב ולעי באורייתא' וזה הסימן שהוא ירא שמים בכל כחו ועמלו. ודחה שודאי אין מראים חלום לירא שמים על ידי שד אלא על ידי מלאך, ואם כן אי אפשר שיהיו מראים לו החלום בלשון תרגום שהרי מבואר בשבת (יב:) שאין מלאכי השרת מבינים בלשון ארמי. ולרש"י שמדובר באמת בדלעת ניחא[עז].

מה המשמעות של בכל כוחו

שם. במנחת יהודה (ד"ה למי) ביאר ש'בכל כוחו' היינו בכל כוונתו לא יהיה אלא יראת ה' ושימור מצוותיו ותורתו יתברך. וכתב שזה מקיים פירוש המאמר (שבת קיט:) כל העונה אמן יהא שמיה רבא בכל כוחו, ופירש **רש"י** (שם ד"ה בכל) בכל כוונתו.

בחזון טוב (ד"ה תניא, עמ' ל) ביאר, ש'בכל כחו', אולי המכוון ליראת הרוממות. וכאן מדובר שהראוהו דלעת גדולה כמבואר ברש"י (ד"ה קרא) דקרא היינו דלעת, וכיון שיש גם דלעת קטנה ובכל זאת הראו לו הגדולה הרי זה מרמז על שלימות ביראת שמים כמו הדלעת שעל ידי שנשארת יותר זמן במחובר היא מתגדלת יותר. וביאר עוד לפי דברי **רב ניסים גאון** (הובאו לעיל) ש'בכל כחו' המכוון לדרגה הגבוהה והמושלמת של בטחון שתולה הכל בה' יתברך וכמו שאמר דוד המלך (תהלים קכג א) 'אליך נשאתי את עיני היושבי בשמים הנה כעיני עבדים וגו' כעיני שפחה' וגו', שכמו העבד והשפחה שאין להם משלהם כלום ותולים הכל במתת יד האדון והגבירה, כך הוא הבוטח בה'. ולכן כתוב שם גם 'אליך נשאתי את עיני', וזהו כלשון 'דלו עיני למרום'[עח].

ביאור מה שיקדים בכור שורו

הרואה שור בחלום ישכים ויאמר בכור שורו הדר לו קודם שיקדמנו פסוק אחר כי יגח שור את איש. בעין ישראל (ד"ה הרואה שור) ביאר שעד שלא ירמז בעצמו את הנגיחה עליו כאמור 'כי יגח שור את איש', ירמז הוא את נגיחותיו שלו על אחרים, וכמו שכתוב (דברים לג יז) 'בכור שורו הדר לו וגו' בהם עמים ינגח יחדיו אפסי ארץ', והביאור שנגיחותיו לעמים יהיו יחד עם הנגיחות לאפסי ארץ היינו הברכה ליעקב אבינו (בראשית כח יד) 'ופרצת ימה וקדמה', והיינו הכבוד של עם ישראל, ש'בהם' היינו עם הכבוד תהיה הנגיחה של העמים מעם ישראל. וזה מה שכתוב (דברים שם) 'וקרני ראם קרניו', אבל לא נגיחות כמו שור רק של ראם שהם יפות ולא חזקות, והיינו שאת האפסי ארץ ינגח נגיחות המביאות כבוד רב לנוגח.

לכאורה דברי הגמרא שייכים לסוגיא לעיל

שם. בברכת אברהם (ד"ה ת"ר) הקשה שהרי עד עכשיו הגמרא עסקה מענין ישכים ויאמר קודם שיקדמנו פסוק אחר, אם כן היה לה לגמרא לעיל להביא שהרואה שור ישכים ויאמר וכו' קודם שיקדמנו, ומדוע זה נכנס בדברי הברייתא[עט]. ותירץ שאגב שהגמרא עסקה בהרואה קנה מביאה הגמרא מיד את הברייתא שעוסקת בהרואה קנה, ועל זה הביאה הגמרא את דברי רבי זירא שקרא קניא וכו' הם מעולים לחלום, ואגב שהזכיר את הפסוק הביא גם את הברייתא אין מראים דלועין אלא למי שהוא ירא שמים, ושוב חזרה הגמרא למה שעסקנו לעיל והביאה הרואה שור ישכים ויאמר קודם שיקדמנו פסוק אחר.

מדוע שור מסמל עושר

תנו רבנן חמשה דברים נאמרו בשור האוכל מבשרו[פ] מתעשר. המהר"ל בגבורות ה' (פמ"ז) כתב שהמעלות נחלקים לארבעה חלקים חכמה וגבורה עושר וכבוד, ודברים אלו חלק ה' יתברך לברואיו, חכמה לאדם, גבורה לארי, עושר לשור, וכבוד לנשר. וביאר מה שמידת העושר היא לשור, כי אין לומר שהעושר הוא הכסף והזהב, רק מעלת העושר שהוא נותן לאדם קיום וחוזק, וכמו שכתוב (דברים יא ו) 'ואת כל היקום אשר ברגליהם', ודרשו (פסחים קיט.) שזהו הממון אשר מעמידו על רגליו ונותן לו חוזק. והשור יש לו חוזק ביותר ממה שיש לכל שאר בעל חי, ואף שיש כח לארי וטורף הכל, אין זה מידת החוזק והקיום כי הקיום הוא מידה אחרת לגמרי, לפיכך השור בעל עבודה רבה וזהו מורה על החוזק, ויש לו קיום שיכול לעמוד במלאכה קשה, והעושר נותן לאדם חוזק וקיום לא גבורה. ועל פי דבריו מובן היטב מה שהרואה בחלום שאוכל מבשר השור מרמז שמבשרים לו שיתעשר.

בעין ישראל (ד"ה ת"ר) ביאר על פי הפסוק (משלי יד ד) 'ורב תבואות בכח שור', כי בכח השור שחורש האדמה מוציא האדם רב תבואות, והשור הוא הסמל של עמל ויגיעה, והאוכל מבשר השור, והיינו שמשתמש בכח השור, ומה הוא, בעמל ויגיעה, מתעשר. והברייתא לא אמרה יתעשר בעתיד אלא מתעשר, ללמד שהיגיעה והעמל היא העשירות של האדם, כי בקנייני החומר יש שיגע האדם בכל כוחו ולא יעלה בידו כלום ויש שלא יגע כלל והון ועושר בביתו הכל כפי שנגזר מן השמים. ולכן אמרו לעיל (ח.) גדול הנהנה מיגיעו, וכביאור המרומי שדה (שם ד"ה גדול) שלא מהפרנסה נהנה אלא מעצם יגיעו ממה שהוא עמל והיינו שכתוב (תהלים קכח ב) 'יגיע כפיך כי תאכל', כי הנאה היא בכלל אכילה. וזה מה שאומרת הגמרא 'מתעשר' כאילו עצם היגיעה היא העשירות. ונאמר בלשון התפעל, כאילו שצריך לעמול על זה להחליט בעצמו בדעתו על עשירותו הזאת, ואילו אמר 'יתעשר' היה דומה כאילו שיצפה לעשירות בעתיד[פא].

רמז לאוכל מבשר השור שמתעשר

שם. בשפתי חכמים (ד"ה האוכל) כתב רמז למה שאוכל מבשר השור מתעשר מהפסוק (דברים יב כ) 'כי ירחיב ה' אלהיך את גבולך ואמרת אוכלה בשר', ומבואר בחולין (פד.) שלימדה תורה דרך ארץ שלא יאכל בשר אלא בהזמנה זאת. וזה מרמז שבשר שור מורה על עשירות.

מהו 'מנגחים בתורה'

נגחו הויין ליה בנים שמנגחים בתורה[פב]. הגר"א (משלי יד ד) ביאר כי יש בתורה פשטי תורה להבין הפשט באר היטב, ויש גם כן פלפול לברר וללבן הענין בקושיות ותירוצים, ולומדי התורה בפשט הפשוט המה נקראים חמורים, והלומדים בפלפול המה נקראים שוורים כשור בעל קרנים, וכמו שאמרו כאן 'נגחו הויין לו בנים שמנגחים בתורה'[פג].

מדוע יסורים באים עליו

נשכו יסורין באים עליו. בשלמה משנתו (ד"ה נשכו) ביאר על פי דברי הגמרא להלן (נז:) שאחד מהדברים שמחזירים את החולה לחליו וחליו קשה הוא האוכל מבשר שור. ואם כן גם כאן הרמז של נשיכת השור שמרמזים לו שיחלה, שאז אם אוכל בשר השור הוא מזיק לו כנשיכה. וכל זה מדובר שחלם בשעת חוליו ובנשיכת השור רמז הוא שיחזור לחוליו.

מדוע דרך רחוקה נזדמנה לו

בעטו דרך רחוקה נזדמנה לו[פד]. בזאת מנוחתי (ד"ה ת"ר) ביאר שהפשטת רגלו בבעיטה מורה על דרך רחוקה, וכמו שמצינו בשבת (קד.) שרגל האות גימ"ל פשוטה כלפי האות דלי"ת לפי שכן דרכם של גומלי חסדים לרוץ אחר דלים.

בעין ישראל (ד"ה בעטו) ביאר שבעיטה זה סמל של מיאוס וביזוי, והשור שהוא מסור לסבול ולְהִכָּבֵשׁ תחת יד האדם לטובתו והוא מבעטו וממאסו, זהו סימן שעלול הוא לבזות מקום זה ועליו ללכת למקום אחר מכאן. והנה המילה 'נזדמן' בכל מקום בגמרא היינו שלא בכוונה בלי מחשבה מקודם להיפגש עם אותו אדם או להימצא במקום זה. וכן כאן נזדמנה לו בלי מחשבות וחשבונות מקודם אלא כעין גזירה מן השמים שעליו לשנות מקומו באופן פתאומי.

בחזון טוב (עמ' לו, ד"ה בעטו) ביאר שבדרך הטבע האדם מתגאה על השור כמבואר בחגיגה (יג:) מלך שבבהמות שור ואדם מתגאה עליו ומוליכו לכל אשר ירצה, וכאשר השור בועט באדם ומפילו למקום אחר הרי זה היפך הגמור מהטבע, ובאמת הוא משונה כמבואר בבבא קמא (טו.) 'סתם שורים בחזקת שימור קיימי', ולכן הבעיטה ברגל מורה על רגל משונה, שיזדמן לו דרך משונה דהיינו דרך רחוקה. ומשם תבוא לו פרנסה וישועה, וזהו הפתרון לטובה ולא שחס וחלילה ינזק. עוד ביאר ששורש בעיטה הוא הרחקה כמו שכתוב (דברים לב טו) 'וישמן ישורון ויבעט', שנתרחק מהקב"ה, וכל בעיטה עניינו להרחיק הנבעט מאצלו, והיינו דרך רחוקה שנבעט מביתו.

מדוע כשרכב השור עליו מורה למיתה

רכבו עולה לגדולה והתניא רכבו מת לא קשיא הא דרכיב הוא לתורא הא דרכיב תורא לדידיה[פה]. בשלמה משנתו (ד"ה דרכיב) ביאר שכשהשור רוכב עליו הוא סימן מיתה וקבורה, שהשור הוא עומד לחרישה, וכשהשור פולח

עז. **ועיין** במשמר הלויים (ד"ה תניא). עח. **ועיין** עוד בעין ישראל (ד"ה תניא) על הלשון 'בכל כוחו' שמשמע שיש ירא שמים לא בכל כוחו. עט. **ובשפתי** חכמים (ד"ה הרואה שור) הקשה מדוע לעיל מנינו כמה דברים שישכים ויאמר ואילו הברייתא מנתה רק שור בלבד. פ. **ברש"י** (ד"ה האוכל) כתב בחלום. והקשה באמרי אמת (ליקוטים, ברש"י שם) שלכאורה פשוט הוא שמדובר בחלום. וביאר בחזון טוב (עמ' לד, ד"ה תנו) שכיון שבכל השאר כתוב הרואה בחלום וכאן לא פורש, לכן כתב רש"י שזה בחלום. ועיין עוד שם. פא. **אמנם** בפתרון חלומות (ח"ב שער ג פ"א) הביא גירסא 'מתעשר, ואם עשיר הוא יתעשר יותר', שמשמע לעתיד. פב. **בשלמה** משנתו (ד"ה ה"ג) גרס 'הויין לו בנים שמנגחין אותו בתורה', כלומר שינצחו אותו בתורה, ובכל אדם מתקנא חוץ מבנו. ובדקדוקי סופרים גרס 'בנים זכרים שמתנגחים בתורה'. וכתב שם בהגה"ה (אות א) שכן הוא בפתרון חלומות (ח"ב שער ג פ"א). פג. **עיין** שם שכוונתו לבאר את דברי הגמרא בעבודה זרה (ה:) 'לעולם ישים אדם עצמו כשור לעול וכחמור למשא', ש'משא' היינו לישא על גביו את כל הדינים וההלכות, ו'עול' היינו חרישה וזהו הלימוד בעומק. וראה עוד מה שפירש במשלי (כד ל). פד. **בדקדוקי** סופרים הביא גירסא 'מזדמנת לו'. והיינו הך. פה. **בדקדוקי** סופרים הביא גירסא 'הא דרכיב תורא עליה'. וכתב שהיא גירסא ישרה.

ובוקע פני הארץ והוא קבור בתחתיות ארץ, נמצא שרוכב השור עליו ועל גביו חרשו חורשים ולכן אינו סימן טוב.

בעין ישראל (ד"ה רכבו) ביאר על פי הגמרא בעבודה זרה (ה:) ששור הוא סמל היגיעה והעמל, ולכן כתוב שם 'לעולם ישים אדם עצמו על דברי תורה כשור לעול'. וזהו אם הוא רוכב על השור כאילו הוא עוד עולה יותר על כוחות השור ביגיעה, וזהו סמל של עולה לגדולה, ואם להיפך דומה כאילו השור למעלה ממנו שאינו יכול להגיע למדרגת השור ביגיעה.

מדוע הברייתא לא מנתה ששה דברים

שם. הרש"ש (ד"ה והתניא) העיר שאם יש שני סוגים ברוכב, אם כן היה לה לברייתא לשנות ששה דברים ולא רק חמשה[פו]. **ובהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ** (ד"ה ל"ק) יישב שאולי הברייתא השניה שכתוב 'רכבו מת' מדובר בכל בעלי חיים ולאו דווקא בשור. **ובאור החמה** (ד"ה הא) תירץ שמה שהברייתא מנתה חמשה דברים היינו פעולות שנעשים בשור וחשיב כאן רכיבת השור שהוא מהדברים שפועלים בחלום, ולכן אין הבדל בזה בין שרכב זה או זה ולכן לא נמנה בשתים.

ביאור מה שחמור הוא סמל הישועה

הרואה חמור בחלום יצפה לישועה שנאמר הנה מלכך יבא לך צדיק ונושע הוא עני ורוכב על חמור. בעין ישראל (ד"ה הרואה חמור) הביא בשם שבת ומועד (קוסובסקי, פר' וישלח אות ה) לפרש ההבדל בין עזרה לישועה, שעזרה נאמר על האיש שהוא בעצמו גם כן עמל להשיג הדבר אלא שאין ידו משגת, ועל זה נאמר (ישעיה מא ו) 'איש את רעהו יעזורו', וישועה נאמר אם אין האיש עושה כלום, וכאמור (שמות יד יג) 'התיצבו וראו את ישועת ה' אשר יעשה'[פז]. והנה החמור מסוגל יותר לשאת בסבלנות יתירה את המשא אשר יוטל על גבו, לא כמו השור שמסוגל יותר לעבוד ולחרוש האדמה. ואילו החמור בא ומוצא הכל מוכן לפניו בלי כל יגיעה קודמת לזה מצידו, והוא סמל הישועה, ולפיכך הרואה אותו בחלום יצפה לישועה, וזהו מליצת הכתוב 'צדיק ונושע הוא עני ורוכב על חמור', כי הצדיק נושע הוא מאת ה' גם בלי עמל מצידו, והרי הוא כאילו רוכב על החמור כי הוא מגיע אל מטרתו בלי יגיעה כהחמור הזה.

בעינים למשפט (ד"ה הרואה חמור) ביאר שחמור מורה על גמר הפעולה שהוא נושא את האלומות, מה שאין כן השור שהוא עושה את החרישה, כמבואר בעבודה זרה (ה:) 'כשור לעול וכחמור למשא', והנה הגלות היא ההכנה לגאולה, והגאולה הוא הגמר והתכלית, ולכן חמור מורה על הגאולה, וגם משום שזו תהיה הגאולה האחרונה שאין אחריה עוד גלות.

עוד ביאר שהרואה חמור בחלום הראו לו בזה שיעבוד גלויות והכבדת עול הצרות בהעמסת המשא על כתפי עם ישראל כחמור הזה שהוא למשא, ולא נאמין לגאולה מעוצם הגלות, אבל כשתכבד הגלות כל כך יצפה לגאולה. וכמבואר במדרש (שהש"ר א ט) על הפסוק (תהלים מד כו) 'כי שחה לעפר נפשינו דבקה לארץ בטננו', באותה שעה יהיה הפסוק (שם שם כז) 'קומה עזרתה לנו ופדנו למען חסדך'[פח].

בחזון טוב (ד"ה הרואה חמור, עמ' לו) ביאר שחמור הוא מלשון חומריות כי זהו עניינו של החמור שהוא כולו חומריות. והנה אם לא היה לאדם את החומר העכור לא היה תכלית לעולם הזה שהרי לא היה נסיון כלל והשכר היה נהמא דכיסופא, ולזה השכין הקב"ה את נשמתו של האדם בחומר המושכו להבלי העולם, וכאשר האדם מתגבר על החומר וכובש את יצרו הרי הוא הגיבור המנצח במלחמה, ולו נאה ויאה לזכות לחיי הנצח, ובאמת תכלית כל הענין הזה הוא כבוד שמים, בין השכר למי שכבש את יצרו ובין העונש למי שהלך שובב אחר יצרו, הכל הוא כבוד ה' שיתגלה בעולם חסדו וטובו ואמיתות הנהגתו יתברך, ונמצא שהחומר העכור יש בו תכלית גדולה ונפלאה שהוא מביא לידי כבוד שמים. והנה לעתיד יעביר ה' רוח טהרה על הארץ ויתבטל היצר הרע מכל וכל, והיא היא הישועה האמיתית להנצל מהיצר הרע, וזהו שכתוב (זכריה ט ט) 'הנה מלכך יבוא לך צדיק ונושע הוא', פירושו שהוא זך וטהור ונקי מטומאת היצר הרע וכבר נושע ממנו, 'עני ורוכב על החמור', היינו שירכב וינצח את החומריות ויכניעו לבלתי יוכל למשוך ליבות בני ישראל אחריו, והרואה חמור בחלום היה אפשר לפתרו שמורה על חומריות, והיינו שאדם זה נמשך אחר החומר חס וחלילה, ומחדשת הברייתא שהפתרון הוא לטובה שיצפה לקיום הפסוק 'הנה מלכך יבוא לך צדיק ונושע הוא עני ורוכב על חמור', שמלך המשיח יכניע ויבטל את היצר הרע, וזה שכתוב 'צדיק ונושע הוא', לשון ישועה, ובלשון הזה אמרו יצפה לישועה, שיחכה ליום הנכסף שבו יתבטל היצר הרע על ידי ביאת המשיח. ויתכן שנרמז לו שאף קודם שנזכה לביאת המשיח מכל מקום יאיר עליו אור הגאולה ויטעום בזמן הזה מעין לעתיד לבוא, ויזכה להכניע את החומר, וזו ישועה פרטית שלו.

הגמרא יכלה לומר יצפה לחכמה

שם. באוצר חיים (ד"ה הרואה) כתב שהגמרא יכלה לומר שהרואה חמור יצפה לחכמה, וכפי שדורשים במדרש (ב"ר נח יב) את הפסוק (בראשית מט יד) 'יששכר חמור גרם' על התורה.

ביאור ההבדל בין שונרא לשינרא

הרואה חתול בחלום באתרא דקרו ליה שונרא נעשית לו שירה נאה שינרא נעשה לו שינוי רעפ"ט. בהגהות רבי שאול קצנלבוגן (ד"ה הרואה) ביאר שכשקורין שונרא במלאפום [שורוק] הוא סימן על שם (תהלים עא ח) 'ימלא פי תהלתך', לכך נעשית לו שירה נאה. אבל כשקורין שינרא בחירק הוא סימן על שם (איכה ב טז) 'שרקו ויחרקו שן' או (תהלים לה טז) 'חרק עלי שינימו', לכן נעשית לו שינוי רע.

בלמנצח לדוד (פארדו, ח"ב ד"ה באתרא) הביא מה שכתוב בתרגום יונתן על הפסוק (ישעיה יג כב) 'וְעָנָה איים באלמנותיו', 'וינפצון חתולין בברניתהון'. **וברד"ק** (שם ד"ה איים) פירש חיה מחיות המדבר, ואפשר דהיינו חתול הבר, ולהם קוראים שינרא. וזה מה שהגמרא אומרת באתרא דקרו שונרא דהיינו חתול ביתי שהוא האוכל את אויביו דהיינו העכברים, נעשה לו שירה, כמו שדוד אמר שירה כשניצל מאויביו, כמו שכתוב (תהלים יח א) 'למנצח לדוד וגו' ביום הציל אותו מכף כל אויביו'. אבל במקום שקוראים שינרא שהוא המדברי והוא חיה רעה משונה, אז מורה על שינוי רע.

מה הכוונה 'נעשית לו שירה נאה'

שם. בזאת מנוחתי (ד"ה הרואה) ביאר שכשרואה שונרא אות הוא שנגזר עליו דבר טוב מן השמים שיאמר עליו לאחר זמן שירה נאה להקדוש ברוך הוא מתוך שמחה.

גירסא הפוכה

שם. הרש"ש (ד"ה באתרא) הביא את גירסת הערוך (ערך סנר) שמשמע שגורס הפוך. והיינו שבמקום שקוראים לו שינרא נעשית לו שירה נאה, ובמקום שקוראים לו שונרא נעשה לו שינוי רע. וכתב על זה הרש"ש שהוא יותר נכון[צ]. וכתב שלדברי הערוך צריך לגרוס שונרא נעשה לו שינוי רע, ובמקום שקוראים לו שורנא נעשית לו שירה נאה[צא].

היום שלא קורים לחתול בשמות הללו

שם. בפתרון חלומות (ח"ב שער ג פ"ב נסח הב') כתב שהרואה בזמן הזה חתול אין לפותרו בשום אחד מהפתרונות הללו, כיון שבזמן הזה אין קורים אותו לא שונרא ולא שורנא, אבל יש לפותרו כדברי רבינו האי שאמר הרואה חתול יזכה למלבושים נאים, או כמו מי שאמר מיתה נקנסת עליו מן השמים וניצל ממנה.

מדוע ענבים שחורים שלא בזמנן רעות

הרואה ענבים בחלום לבנות בין בזמנן בין שלא בזמנן יפות שחורות בזמנן יפות שלא בזמנן רעות. בזוהר (תרומה קמד.) מבואר שהאילן שאכל ממנו אדם הראשון היה גפן של ענבים שחורות ובא על ידי זה מיתה לעולם.

בזוהר חדש (שיר השירים, עמ' סד: ד"ה תנן) אינו מחלק בין בזמנן לשלא בזמנן, ושחורות תמיד צריכים רחמים גם בזמנן.

בדקדוקי סופרים גרס 'שחורות שלא בעתם צריכין רחמים, אכלן [לשחורות] מובטח לו שהוא בן העולם הבא'[צב]. **ובפתרון חלומות** (ח"ב שער ג פ"ג)

[פו] **וכן** הקשו במרומי שדה (ד"ה רכבו) ובשפתי חכמים (ד"ה ה').

[פז] **ובזה** ביאר מה שאומרים בנוסח התפילה 'עזרת אבותינו אתה הוא מעולם', שלאבות היתה להם זכות להינצל, ורק בשעה שלא הספיק זכות עצמם היה הקב"ה עוזרם, אבל לבניהם אחריהם שאין להם כל זכות, הקב"ה להם למגן ולמושיע.

[פח] **עוד** הביא שם על פי תיקוני הזוהר (תיקון ס) 'טב מלגאו ולבושא דיליה ביש דא איהו עני ורוכב על החמור'. והיינו שהחמור הוא טוב מבפנים שיש לו קדושת בכורה. וכן בזמן הגאולה אלו שיש להם תוך פנימי קדוש יהפכו לגמרי לטוב, מה שאין כן מי שרע בעצם להם יעשו דין, וכמבואר במגילה (יז:) ובעבודה זרה (י:), והרע בעולם יתבטל ממציאותו וזהו שירכב על החומריות וינצח את הרע וישאר אך טוב.

[פט] **בברכת ה'** (ד"ה הרואה) העיר שאין דרך הברייתא לדבר בלשון תרגום כגון שונרא, הגם שבירושלמי מביאם בלשון תרגום, בש"ס בבלי אין מביאם אלא בלשון הקודש.

[צ] **וכתב** בחזון טוב (עמ' מא) שהמכוון בזה ששינרא הם אותיות 'שיר נא', והיינו שיר נאה כי הה"א נבלעת. ושונרא הם אותיות 'שון רע', ושון הוא קיצור ממשונה, ו'רא' היינו רע כי אל"ף ועי"ן מתחלפות, ולכן מורה על שינוי רע. וראה שם עוד שהאריך בזה.

[צא] **וכן** הביא בדקדוקי סופרים גירסא זו בשם הבית נתן (ד"ה פסוק אחר) בשם גביע הכסף מתלמידי הגר"א. [והוסיף שם גירסא 'שורניא'] וכן הוא בפתרון החלומות (ח"ב שער ג פ"ב). וכן הביא הברכת אברהם (ד"ה באתרא). וכן הוא במדרש הגדול (פר' מקץ מא ב). אמנם במחצית השקל (או"ח סי' תקפג בריש הסימן) גרס כדברי הגמרא. ועיין בכסא רחמים (ד"ה באתרא) מה שדן בגירסאות. וראה גנזי יוסף (ד"ה שונרא) לגירסא נוספת.

[צב] **וכן** איתא בזוהר (תרומה קמד.) ובמדרש שוחר טוב (תהלים קכח אות ט), וכן הוא בפתרון חלומות (ח"ב שער ג פ"ג). וראה בחיד"א (ניצוצי אורות על הזוהר, וישב קפג. אות ב) שכתב שבפרק הרואה לא

ביאר מה שאכלן בן העולם הבא שהוא רמז ליין המשומר בענביו מששת ימי בראשית[צג].

ביאור הענין בענבים לבנות

שם. בעין ישראל (ד"ה הרואה ענבים - השני) ביאר שמראה לבן הוא חשוב מאד, שלכן נקרא בית המקדש לבנון שמלבין עוונותיהם של ישראל, על שם הכתוב (ישעיה א יח) 'אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו'. וחוץ ממה שהעבודות פנים בקודש הקדשים ביום הכפורים היו בבגדי לבן, עוד היה השם של בית המקדש נשאר לזכרון תמידי שהחטאים נעשים לבנים כשלג[צד].

בדברי הגר"א שאין לאכול ענבים בראש השנה

שם. הגר"א במעשה רב (אות רי) כתב שאין לאכול ענבים בראש השנה והטעם על פי הסוד[צה]. **ובפעולת שכיר** (שם) כתב זכר לדבר מהגמרא כאן 'הרואה ענבים' וכו'. **ובכף החיים** (סי' תקפג ס"ק כא) הביא שלפי דבריו משמע דווקא ענבים שחורים אבל ענבים לבנים אדרבה מבואר בגמרא שהם סימן טוב. והביא שכן מבואר בזוהר (תרומה קמד.) שרק ענבים שחורים סימן רע הם. אלא שהעיר מדברי הזוהר (שם) שהרואה שאוכל ענבים שחורות בחלום מובטח לו שהוא בן עולם הבא. הרי שזה סימן טוב. וסיים שאפשר שלענין ראש השנה יש להקפיד שלא לאכול ענבים שחורים וגם להעלותם על השולחן בראש השנה יש להקפיד מן הטעם הנזכר בזוהר (הובא לעיל) שעל ידי ענבים שחורות באה המיתה לעולם.

מדוע סוס לבן הוא טוב

הרואה סוס לבן בחלום בין בנחת בין ברדוף יפה לו. הגמרא בסנהדרין (צג.) מוכיחה שסוס לבן מעולה לחלום, מנבואת זכריה (א ח) 'ראיתי והנה איש רוכב על סוס אדום והוא עומד בין ההדסים אשר במצולה ואחריו סוסים אדומים שרוקים ולבנים', שאותם סוסים אדומים שהם משל לרוגז הקב"ה נעשו לבנים ונהפכה מידת הדין לרחמים. **וביאר המהרש"א** (סנהדרין שם ח"א ד"ה סוסיא) שכיון שיפה הוא בנבואה יפה הוא גם כן לחלום שהחלום הוא אחד משישים בנבואה.

בלשמוע בלמודים (ד"ה הרואה סוס) ביאר שמילת 'סוס' יש לו הוראת רוגז בלשון תלמוד, כמו שכתוב (ע"ז ד.) 'מאן דאית ליה סיסיא [זעם] ברחמיה מסיק ליה' [מעלהו על אוהבו], וכאשר מתהפך ללבן נהפך הרוגז לרחמים, לכן סוס לבן יפה לחלום שמהפך הרוגז לרחמים.

מדוע סוס אדום אינו טוב כשהוא רדוף

אדום בנחת יפה ברדוף קשה. המלבי"ם (זכריה א ח) ביאר שהסוס מורה על המלחמה כמו שנאמר (משלי כא לא) 'סוס מוכן ליום מלחמה', ומאידך מורה על הגאוה וההתנשאות, וכשהוא אדום מורה על שפיכות דמים, וברדוף שמורה שרודף לשפוך דם הוא אות של רצח, אבל אם הוא בנחת או שהוא סוס לבן הוא מורה על התנשאות ולא על שפיכות דמים.

הרואה שהוא רוכב על סוס

שם. בסגולות ישראל (מערכת ח אות ל) כתב שהרואה בחלום שהיה רוכב על הסוס לא נזכר בגמרא. ונראה לי שיצפה לישועה, שנאמר (חבקוק ג ח) 'כי תרכב על סוסיך מרכבותיך ישועה'. והביא בשם **הנפש חיים** (פאלאג'י, מערכת ס אות ט) שכתב 'רוכב על הסוס ישיש וישמח אפילו היה עצב ודואג על בנו או על אבידתו, וזהו סוס לשון שוש, שהאותיות מתחלפות'[צו]. **בפתרון חלומות** (שער שלישי בבעלי חיים פ"א נתח ב) כתב 'הרוכב על הסוס גדולה וטובה יהיה לו'.

מדוע דווקא ישמעאל בן אברהם

הרואה ישמעאל בחלום תפלתו נשמעת ודווקא ישמעאל בן אברהם אבל טייעא בעלמא לא. בשלמה משנתו (ד"ה ודווקא) ביאר שישמעאל נקרא כך על פי מלאך ה' שאמר לאמו (בראשית טז יא) 'כי שמע ה' אל עניך'[צז], וכן אמר הקב"ה לאברהם (שם יז כ) 'ולישמעאל שמעתיך'. **ובעין ישראל** (ד"ה הרואה ישמעאל) הוסיף הפסוק (שם כא יז) 'וישמע אלהים את קול הנער'.

אלא שהקשה שלשון הגמרא 'אבל טייעא בעלמא לא' מיותר, שהרי אפילו לא טייעא בעלמא אלא סתם איש שקוראים אותו ישמעאל אבל איננו בן אברהם גם כן לא, ואם יראה אפילו את רבי ישמעאל התנא הרי גם כן לא יועיל, ואם כן היה לגמרא לומר ודווקא בן אברהם ותו לא.

ותירץ משום שכתוב אחר כך (שם שם יח) 'קומי שאי את הנער וגו' כי לגוי גדול אשימנו', ואם כן תפילתו של ישמעאל עלתה לו לזכות שישימנו ה' לגוי גדול, ואם כן כל דורותיו אחריו כולם בשביל תפילת ישמעאל. ואפשר לומר שכל טייעא בעלמא יש לו זכות של ישמעאל וכמו שהבטיח ה' (שם טז יב) 'על פני כל אחיו ישכון'. ולכן צריכה הגמרא לומר אבל טייעא בעלמא אפילו שהוא מזרע של ישמעאל בן אברהם גם כן לא.

בשפתי חכמים (ד"ה תפילתו) ביאר שמה שהגמרא אמרה ודווקא ישמעאל בן אברהם הוא משום שלהגר נאמר טעם השם של ישמעאל 'כי שמע ה' אל עניך', אבל לאברהם לא נאמר טעם זה, אם כן יש לומר שפתרון של ראיית ישמעאל הוא שתפילתו נשמעת אפילו כשאינו מתפלל מתוך עניו.

האם גם בכתב

שם. היעב"ץ (ד"ה הרואה) כתב שמהגמרא משמע שמדובר שראה אדם ששמו ישמעאל בן אברהם ובזה מחלקים בין ישמעאל לסתם טייעא. וכתב היעב"ץ שגם אם ראה בכתב ישמעאל בן אברהם נראה שזה סימן יפה[צח]. אמנם **בברכת ראש** (להלן נז. ד"ה והנ"מ) כתב שבישמעאל הכוונה שראה דמות אדם ונדמה לו שהוא ישמעאל בן אברהם, ולא מדובר בכתב.

מדוע הרואה גמל מורה שהצילוהו וכיצד רמוז בפסוק

הרואה גמל בחלום מיתה נקנסה לו מן השמים והצילוהו ממנה אמר רבי חמא ברבי חנינא מאי קראה ואנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה. ברש"י (ד"ה גם) ביאר ש'גם עלה' זה קרוב לנוטריקון של גמל. **וביאר המהרש"א** (ח"א ד"ה הרואה גמל) שהעי"ן שלה נבלעת בקריאה אחר המ"ם כמו שדקדקו בקריאת שמע להפריד באל"ף שאחר המ"ם, והעי"ן והאל"ף קרובים מוצאם וכאילו אותיות גמ"ל כתובים רצופים בפסוק[צט]. אמנם **ברוב דגן** (ברש"י שם) ביאר שכוונת רש"י היא כיון שרוב אותיות של גמל כתובים במילת 'גם' לכן דורשים על גמל ולא משום שכתוב גם 'עלה', כיון שהולכים אחר רוב האותיות.

בפתח עינים (ד"ה הרואה) כתב טעם לדבר על פי מה שכתוב במדרש (ב"ר עו ז) על הגמלים ששלח יעקב לעשיו, למה נתן את הגמלים באמצע. אלא אמר לו הוי רואה את עצמך כאילו אתה יושב על בימה ודן, ואני נידון לפניך ואתה מתמלא עלי רחמים. ופירשו המפרשים שהגמלים גבוהים כבימה שעליה נידון האדם, וגמלים הוא גם לשון גמילות חסד, וזהו שאמר יעקב לעשיו התמלא עלי רחמים, ולכך בחלום יורו לו שנידון למיתה כגמל שהוא כבימה לדין, ושניצול כגמל המרמז על חסד הצלה ורחמים.

בשדה יצחק (ד"ה הרואה גמל) הקשה איך מרומז בפסוק קנס המיתה והצלתה. ותירץ על פי מה שאמרו חז"ל (לעיל יח.) שהצדיקים אפילו במיתתן קרויים חיים. וזהו דווקא בנקברים בארץ אבל בחוץ לארץ נחשבת להם מיתה, ויעקב אבינו נקנסה עליו מיתה שימות במצרים וממילא שיקבר במצרים, ועכשיו שאמר לו הקב"ה 'ואנכי אעלך גם עלה', והבטיחהו שיקבר בארץ ניצל מן המיתה שנקנסה עליו שימות במצרים.

בנועם אלימלך (פר' ויגש ד"ה ויגשו לאכל לחם) ביאר מדוע ראיית הגמל בחלום ירמז על הצלה ממיתה. שהנה במרכבה טמאה הוא גמל, וגמל הוא לשון גומל דהיינו גמילת חסד, והיינו שעל ידי גמילת חסד הוא משבר כח הגמל של המרכבה טמאה, וזה שמראים לו בחלום גמל רמז רמזו לו שעל ידי גמילת חסד הוא משבר כח הגמל של המרכבה טמאה וניצל ממיתה[ק].

בשלמה משנתו (ד"ה גם) ביאר שכשנאמר ליעקב 'גם עלה', הובטח לו שלא ימות לעולם כמבואר בתענית (ה:), שאם לא כן הרי מת במצרים, לכן הפתרון הוא שניצול מן המיתה.

בגליוני הש"ס (ד"ה הרואה) הקשה כיצד רואים מהפסוק 'גם עלה' שנקנסה עליו מיתה, הרי פסוק זה כתוב ביציאת מצרים, ומבואר במגילה (יד.) שיציאת מצרים נחשבת רק גאולה מעבדות לחירות לא ממיתה לחיים. ואפילו שמבואר

חילקו בין חיורי לאוכמי רק אמרו הרואה ענבים בחלום ישכים ויאמר 'כענבים במדבר'. וכבר תמה עליו בסגולות ישראל (מערכת ח אות כג) שלא הביא רק את הגמרא לעיל ולא הזכיר מדברי הגמרא כאן שחילקו בין ענבים לבנות לשחורות. **צג. והוסיף** שאם הענבים אדומים טוב לו ולבניו. ואולי היתה לו גירסא זו בגמרא. **צד. ועיין** עוד בהמשך דבריו. **צה. הובאו** דבריו במשנה ברורה (סי' תר סק"ד). **צו. כן** כתב בצרור המור (בראשית ז:). אלא שלא דיבר שם על חלום אלא כתב בטעם שאדם הראשון קרא לו שם סוס כי הוא כמו שוש שהאותיות מתחלפות, והסוס הוא שמח מכל הבעלי חיים, כי הוא שמח בטבעו עד שאומרים שאם אדם יהיה עצב ודואג על בנו או על אבידתו שאם ירכב על סוס אחד מיד ישמח ויגל. **צז. וכן** ביאר בשפתי חכמים (ד"ה תפילתו). ובכתית למאור (ד"ה ודווקא) הוסיף שידוע שמלאך ה' הולך על השכינה, ואי אפשר שישתנה שמו לפי שהקב"ה קראו כן, ועל דרך המבואר בירושלמי (פ"א ה"ו) גבי יצחק שלא נשתנה שמו לפי שהקב"ה קראו יצחק, לא כן אברהם ויעקב שנשתנה שמם לפי שאבותיהם קראו להם כן, אם כן יש לומר שהועיל מה שקראו הקב"ה ישמעאל לגבי מי שראה ישמעאל בן אברהם שהוא סימן טוב לו שהרי בשם זה בחר הקב"ה. **צח. ומה** שאמרה הגמרא דווקא ישמעאל בן אברהם אבל טייעא בעלמא לא, המכוון שאם היה כתוב רק ישמעאל אפשר שלא הולך על ישמעאל בן אברהם אלא על שם האומה או שם ישמעאלי שנקרא כן. אלא שהקשה בחזון טוב (עמ' מח) שאם כן היה לגמרא לומר אבל ישמעאל לחוד לא ומדוע נקטה טייעא. וכן בילקוט שמעוני (לך לך רמז פב) כתוב 'הרואה ישמעאל וכו' והני מילי ישמעאל בן אברהם אבל ישמעאל ממש ולא כלום', משמע שראה דמות של ישמעאל בן אברהם, ולכן אומר המדרש שלא ראה ישמעאלי ממש, ואילו ליעב"ץ היה לומר אבל ישמעאל בלבד דהיינו בלא שנכתב אחריו בן אברהם. וראה בישמח לב (ד"ה ודווקא). **צט. במצור** דבש (ברש"י שם) ציין לרש"י בבראשית (ל לח) שגם שם רואים שאות עי"ן נעלמת. **ק. ובעין** זה ביאר בתולדות יעקב יוסף (פר' נח עמ' עב בהו' החדשות).

ענין הצלה ב'ואנכי אעלך גם עלה', מכל מקום הרי מבואר רק הצלה מעבדות ולא הצלה ממיתה. ועדיין מה הרמז על שנקנסה עליו מיתה וניצל ממנה.

ותירץ על פי דברי הרמב"ם בפירוש המשניות (שבת פ"ז מ"א) שלכן נאמר (שם) 'כלל גדול אמרו בשבת', ששבת נקראת 'גדול' כיון שיש בה עונש מיתה על העושה מלאכה, להבדיל מיום טוב ויום הכפורים[קא]. ועל כן גם כאן ראיית גמל מורה דבר גדול, כלשון המשנה (כלאים פ"ג מ"ב) אפונים הגמלונין מן ירק. ופירש הרע"ב (שם) גמלונין גסים וגדולים לשון ארמי קורין לדבר גדול גומלונא. ועל כן ראיית הגמל עצמו מורה שנקנסה עליו מיתה שקרויה גדול, ומזה שנרמז לו ענין המיתה בראיית הגמל זה מורה גם כן על שניצל ממנה, לפי שמצינו לשון גמל גבי הצלה בפסוק 'ואנכי אעלך גם עלה'. ועל כן יש כאן שתי ההוראות יחד שנקנסה עליו מיתה ושניצל ממנה. ומה שרב חמא הביא פסוק 'גם עלה' הוא רק לראיה על הוראת גמל על הצלה, אבל על שנקנסה עליו מיתה זה מורה ראיית הגמל מצד עצמו[קב].

בתורה תמימה (בראשית מו ד אות ה) ביאר שהכוונה לא שראה בריה גמל אלא שראה כתוב מילת גמל, ומכוין לשם גומל, והיינו לברכת 'הגומל' שמברך הניצול מחולי וצער, ולכן ידע שמיתה נקנסה עליו וניצול ממנה וגמלוהו חיים, ורב חמא נתן על זה סימן לדבר להזכיר מפסוק שלפנינו 'ואנכי אעלך גם עלה', שכאן המילות 'גם עלה' קרובים במבטא לשם גמל, ומורה עניינם על עליה ופדיון מצער ושיעבוד מצרים.

בבאר יוסף (סלנט, פר' וישלח לב טז אות ג) ביאר על פי המבואר בקידושין (פב.) והגַּמָּלִין רובן כשרים. ופירש רש"י (שם ד"ה הגמלין) שפורשים למדברות למקום גדודי חיות וליסטים ויראים לנפשם ומשברים ליבם למקום. ובגמרא לעיל (נד:) אמרו ארבעה צריכים להודות יורדי הים והולכי מדברות, ואין לך הולכי מדברות יותר מן הגַמָּלים, והגמל בטבעו הוא מסוגל לזה יותר משאר בעלי חיים, משום שמכיל בקרבו מים לרוב ומחזיקם בתוכו כמה שבועות, ולכן משתמשים בו להוליכו לדרכים רחוקות ומדבריות מקום שאין שם מים, אם כן רוכבי גמלים צריכים תמיד להודות ולברך ברכת הגומל, ואפשר שהשם גמל הוא מלשון גומל, ולכן הרואה גמל בחלום הוא סימן שהיה בסכנה ומיתה נקנסה עליו מן השמים וניצול ממנה.

מה הגמרא באה ללמדינו

שם. בחדשים גם ישנים (ד"ה הרואה גמל) כתב שכיון שהרואה גמל מיתה נקנסה עליו והצילוהו, אם כן יש על האדם להודות לה' על זה, וכן מה שמבואר להלן (נז.) 'הרואה הספד מן השמים חסו עליו', אם כן ראוי שיתן האדם שבח והודיה על זה. ואולי משום כך הזכירו זאת חז"ל להודיענו את זאת.

מה הראיה מהפסוק

רב נחמן בר יצחק אמר מהכא גם ה' העביר חטאתך לא תמות. המהרש"א (ח"א ד"ה הרואה גמל) הקשה שקשה לומר שיהיה מילת 'גם' בלא למ"ד נוטריקון של גמל. ותירץ על פי מה שמבואר בכמה מקומות בתלמוד כמין גם שהוא גימל יוונית והוי גם כמו גמל[קג]. **וברוב דגן** (ברש"י ד"ה גם) ביאר כיון שרוב אותיות של גמל נמצאים במילת גם דורשים זה על גמל כיון שהולכים אחר הרוב.

ובאמרי נועם (ד"ה הרואה גמל) כתב שגמל הוא נוטריקון גם לא. כלומר תיבת 'גם' מרמזת על 'גם ה' העביר חטאתך', ותיבת 'לא' מרמזת על 'לא תמות'[קד].

בזאת מנוחתי (ד"ה רנב"י) ביאר שהגמרא דורשת מהמילים 'גם ה'', ש'גם' זה שתי אותיות הראשונות מגמל וחסר למ"ד, וארבע אותיות של הויה עולים כ"ו, ובצירוף האותיות עצמם זה עוד ארבע, וביחד שלשים להשלים את האות למ"ד של גמ"ל.

במה נחלקו האמוראים

שם. בתרומת הדשן (ד"ה אמר) הקשה במה נחלקו האמוראים שכל אחד דורש דרשה מפסוק אחר. ויישב שרב חמא סובר שהפסוק מהתורה עדיף מאשר על פסוק בנביאים אפילו שלא נזכר בו ענין מיתה. **ובישמח לב** (ד"ה הרואה גמל) ביאר שרבי חמא בר חנינא ניחא ליה יותר ללמוד מ'גם עלה' שיותר מפורש לשון גמל בנוטריקון. ורב נחמן בר יצחק ניחא ליה יותר מהפסוק 'גם ה' העביר חטאתך' שיותר מבואר שלא ימות.

ביאור הפסוק 'ואני בחסדך בטחתי'

שם. ברוב דגן (ד"ה הרואה) ביאר על פי הגמרא את מה שכתוב (תהלים יג ו) 'ואני בחסדך בטחתי יגל לבי בישועתך אשירה לה' כי גמל עלי', שבא לרמז שאם אראה גמל אז מובטח אני שאם נגזרה שום גזירה קשה עלי ודאי אנצל ממנה, והיינו שנקט כי 'גמל' עלי דווקא. והוסיף שאילו הוא היה שם [בזמן הגמרא] היה מביא ראיה מפסוק זה שגמל מורה על שנקנס עליו מיתה והצילוהו ממנה.

ובעין ישראל (ד"ה הרואה גמל) הקשה באמת מדוע צריך נוטריקון של גמל, הרי יש מקרא מפורש יותר שכתוב 'אשירה לה' כי גמל עלי'. ואם לרמז על זה שמיתה נקנסה עליו מן השמים, הלא אין כל רמז על זה בפסוק זה, ואדרבה בכתוב 'אנכי ארד עמך מצרימה' מבטיח לו ה' שהירידה תהיה יחד איתו, והיכן יש רמז כלל למיתה. ותירץ שרמוז כאן שהירידה תהיה מעצמאותו של יעקב, וה' רק מבטיח לו שירד יחד אתו, והיא האמונה האמורה (תהלים צא טו) 'עמו אנכי בצרה', אבל מאתי לא תצא הרעות כלל, והעליה תהיה כולה מה' יתברך 'ואנכי אעלך גם עלה', ואם כן רמוז שהירידה היא מצד יעקב שעליו להיות ירוד כאילו שמיתה נקנסה לו שהירידה של יעקב למצרים היתה נחשבת לו כעין מיתה, עד שאמר לו הקב"ה (בראשית מו ג) 'אל תירא מרדה מצרימה'.

הרי לפנחס נעשה כמה נסים

הרואה פינחס בחלום פלא נעשה לו. רש"י (ד"ה פלא) ביאר כמו שנעשה לפנחס בעת שהרג את זמרי והמדינית כמבואר בסנהדרין (פב:)[קה]. **ובברכת אברהם** (להלן נז. ברש"י ד"ה נס) ביאר שהפ"א רומז לפלא כמו ברואה פפא[קו], והנו"ן בצירוף הסמ"ך משמע נס, וה'חס' של פנחס מרמז שחסו עליו מן השמים כמו ברואה הספד להלן (שם)[קז].

בלשם זבח (ברש"י ד"ה פלא) הקשה מדוע באמת רש"י לא פירש כן שפלא נעשה לו משום שפ"א נגד פ"א כמו שפירש להלן (שם) לגבי הונא שנס נעשה לו נו"ן כנגד נו"ן. כי יש לומר שזה שייך דווקא אם ראה השם כתוב, כמו שאמרה הגמרא 'והני מילי בכתבא', וכמו שפירש רש"י (שם ד"ה והני) שהולך גם על הונא. אבל כאן שמדובר שראה פנחס ממש ולא השם בכתב לא שייך לומר כך. ואין לומר מנין לרש"י כן, אולי גם כאן מדובר בכתב ומה שהגמרא אמרה 'והני מילי בכתבא' מדובר גם על ראה פנחס בחלום. שאם כן גם בראה פיל פלא נעשה לו [בסמוך] אפשר להעמיד כך שראה בכתב, ומה מקשה הגמרא מברייתא שפיל לא מורה טוב, נאמר ששם מדובר בראה פיל ממש. וכן מתירוץ הגמרא לתרץ את הברייתות להבדיל בין אם הפיל עם אוכף או לא מורה שמדובר שרואה הפיל עצמו[קח].

אמנם בעינים למשפט (ד"ה הרואה) כתב שכאן מדובר שרואה את הכתב של פנחס כמו להלן (נז.) לגבי הספד, שאם לא כן צריך שיכיר מתחילה את פנחס וזה דוחק[קט].

הרי נעשו לו כמה ניסים

שם. בעין ישראל (ד"ה הרואה פינחס) הקשה שהרי בגמרא (סנהדרין פב:) מבואר ששה ניסים נעשו לו ולא פלא אחד. ותירץ שגם אחר שנעשו לו הניסים לא נעצרה המגיפה שכתוב (תהלים קו ל) 'ויעמוד פנחס ויפלל ותעצר המגפה', והמגיפה נעצרה אחרי שעשה פלילות עם קונו כמבואר שם, ומבואר שם בגמרא שרצו מלאכי השרת לדוחפו עבור זה עד שאמר להם הקב"ה הניחו לו קנאי בן קנאי, דהיינו בנו של לוי שקינא במעשה אחותו, משיב חמה בן משיב חמה, וזהו הפלא שנעשה לו שהקב"ה בעצמו הצילו מן המלאכים, וכל הניסים האלה המה טפלים לפלא הגדול הזה איך שהקב"ה בעצמו הצילו מן המלאכים.

הרי להרבה אנשים נעשו ניסים

שם. בפרחי כהונה (ד"ה הרואה, נדפס בועד לחכמים) הקשה וכי אין שום אחד בעולם שנעשה לו נס רק פנחס, הלא משה רבינו אירע לו נס שניצול מחרב פרעה וכן אברהם אבינו נעשו לו כמה נסים וכן דוד המלך. ותירץ ששונה אצל פנחס שתחילתו אות פ"א שהיא נוטריקון פלא, ודווקא צריך שיראה את פנחס שנעשה לו נס אבל לא שאר אנשים שתחילת שמם פ"א[קי].

קא. **ובזה** ביאר מדוע נקראו עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים 'גדולות' כמבואר בערכין (טו:), והטעם לפי שצריך להמית עצמו עליהן שהם ביהרג ואל יעבור, ומיתה קרויה גדול. קב. **ועיין** עוד באוהב ישראל (סוף פר' חיי שרה) ובעין אליהו (ד"ה הרואה גמל) מה שביארו על פי הסוד. קג. **וכן** ביאר בתרומת הדשן (לר' לנחם הכהן, ד"ה אמר). קד. **וכן** ביארו במגיד תעלומה (ד"ה רנב"י) ובברכת אברהם (ברש"י ד"ה גם עלה) ובלשם זבח (ד"ה הרואה). וכן הביא לפרש במליצי אש (ד' אלול אות קעג, סד.) בשם חכם אחד. ובפשט הש"ס (ד"ה גמל) כתב שגמל הוא ראשי תיבות 'גם מיתתך לא'. קה. **ובאמרי** נועם (ד"ה הרואה פנחס) הוסיף שבגמרא בסנהדרין (שם) מבואר שנעשו לו ששה ניסים, ובמדרש (במדב"ר כ כה) מבואר שנעשה לו י"ב ניסים. ועיין בפשט הש"ס (ד"ה פנחס) שכתב שפנחס זה ראשי תיבות 'פלא נעשה חלום סייעו'. קו. **הבית** נתן (סוף ד"ה פסוק אמר) גרס 'הרואה פפא פלאי פלאים נעשו לו'.

וכן הביא בדקדוקי סופרים (בהגה"ה אות י). והוסיף שם שמדברי רש"י מוכח שלא גרס את זה, שפירש משום שאירע לו נס ולא משום שיש בו את האות פ"א. קז. **ובעין** זה ביאר באמת ליעקב (קמינלקי, ד"ה הרואה פנחס). והוכיח שזה לשון נוטריקון שאם לא כן היה לגמרא לומר ניסים נעשו לו, שהרי אצל פנחס כתוב שנעשו לו ניסים ולא פלאים. ואולי שנקט פלא לסימנא בעלמא. ועיין עוד שם. קח. **וכן** כתב בכסא רחמים (ד"ה הרואה פינחס). קט. **וראה** מה שביאר שם (ד"ה הרואה פיל) לגבי הרואה פיל. קי. **והמגיה** שם כתב עוד שפנחס הוא נוטריקון 'פ'לא 'נ'עשה, וה'חס' הוא שחס עליו השם יתברך ופלא נעשה לו. עוד ביאר שהגמרא באה לרמוז שהפלא שנעשה לו הוא בשביל שקינא קנאת ה' כפנחס שהוכיח לחוטאים וזיכה את הרבים. וראה באמרי אמת (ליקוטים, ד"ה הרואה) שבחז"ל איתא (זוהר כי תשא קצ.) שפנחס הוא אליהו. וזה שאמרו באליהו 'אשרי מי שראה פניו בחלום'.

מדוע הגמרא לא אמרה שדווקא אם רואה פנחס בן אלעזר

שם. בישמח לב (ד"ה הרואה פנחס) הקשה למה הגמרא לא אמרה שדווקא אם רואה פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן כמו שאמרו ברואה את ישמעאל[קיא]. ותירץ יען שבישמעאל לבד אין הוכחה שהולך על ישמעאל בן אברהם שאולי הוא רק טייעא בעלמא. **ובעין ישראל** (ד"ה הרואה פינחס) תירץ שתפילת ישמעאל היתה לצורך עצמו, ולכן רק אם ראה את ישמעאל בעצמו. אבל פנחס כשדיבר ועשה פלילים הלא דיבר עבור כל ישראל ויש לו הזכות אשר אם רואים תמונה של איזה איש שקוראים אותו פנחס אפילו לא את פנחס בן אלעזר זה סימן טוב. שבישמעאל לא היה כל כך פלא רק 'וישמע אלהים אל קול הנער', ואיזה פלא יש כאן בפנחס היה פלא כמו שנתבאר לעיל, לכן זכותו גדולה מאד[קיב].

מדוע הרואה פיל פלאות נעשו לו

הרואה פיל בחלום פלאות נעשו לו פילים פילי פלאות נעשו לו. בחזון טוב (ד"ה הרואה פיל, עמ' סה) ביאר שפיל הוא הבריה הכי גדולה, וגם מבואר בפרקי שירה שהפיל אומר 'מה גדלו מעשיך ה' מאד עמקו מחשבותיך', הרי שעצם עניינו של הפיל הוא פלא ומורה על מעשי ה' כמה גדלו, וזה ענין פלא, וגם שמו פיל דומה לתיבת פלא, ונמצא שיש בפיל שני דברים שמורים על פלא, גם עצם עניינו וגם שמו ולכן הרואה פיל פתרונו פלאות נעשו לו והיינו שתי פלאות[קיג].

מה ההבדל בין פלאות לפלאי פלאות

שם. בשפתי חכמים (ד"ה פילים) הקשה הרי 'הרואה פיל פלאות נעשו לו' משמע פלאות רבות, אם כן מה הנפקא מינה בין פיל לפילים. שיש לומר שפלאי פלאות היינו רבים וגדולים. **ובישמח לב** (ד"ה הרואה) כתב שאין הכוונה פלאות נעשו לו הרבה פלאות שהרי להלן (נז:) מבואר הרואה פיל בחלום פלא נעשה לו. אלא משום שאמר בפילים פלאי פלאות נעשו לו שהוא חוץ לדרך הטבע, אמר כאן פלאות בדרך הטבע ורק אחת.

מדוע כל מיני חיות יפים לחלום

והתניא כל מיני חיות יפין לחלום. בשלמה משנתו (להלן נז: ד"ה כל - הראשון) ביאר שכל מיני חיות אין עליהם עול בשר ודם, וגם אינם צריכים לדאוג לפרנסתם, רק מבקשים מהקב"ה אכלם ומוצאים הכל מתוקן ומוכן לפניהם, כמבואר בקידושין (פב:) מימי לא ראיתי צבי קייץ וארי סבל ושועל חנווני.

הרי לעיל למדנו שיש חיות שצריכים להקדים פסוק טוב

שם. בשפתי חכמים (ד"ה והתניא) הקשה שהרי לעיל למדנו הרואה ארי בחלום ישכים ויאמר קודם שיקדמנו פסוק אחר, והרי אריה הוא מלך שבחיות ואינו בהמה. וכן למדנו הרואה כלב ישכים ויאמר, והרי כלב הוא מין חיה כמבואר בכלאים (פ"ח מ"ו), ואיך אמרה הברייתא הרואה כל מיני חיות יפים לחלום. ותירץ שכוונת הגמרא כל מיני חיות יפים לחלום היינו שיש מהן שיפים לגמרי ויש מהן שישכים ויאמר ליפותן, חוץ מפיל וקוף שאינם יפים כלל[קיד].

מדוע פיל וקוף לא מורים טוב

חוץ מן הפיל ומן הקוף. בשלמה משנתו (ד"ה חוץ) ביאר שהם נהפכו בדור אנוש ודור הפלגה מאדם לבהמה וכן אישי היערקטו, ואותם שהלכו לאמריקה בדור המבול נמלטו מהמבול, כי המבול לא היה רק בחצי כדור העליון, ונשארו בדמות הזה עד היום, אבל נח ובניו שנמלטו כמו כן מהמבול התחילו לילד בצלם אלהים כמקדם. וזה שמצא קולומבוס באמריקה את הפרעים אישי היער. ובטלה בזה קושיית הפילוסופים שהקשו כיון שנברא אדם הראשון אחד בארץ, מאין באו הפראים אשר יש שינויים בגופם מתולדתם מבני האדם המתוקנים[קטז]. ולפיכך יש בפילים וקופים בינה יתירה יותר מבכל הברואים, ולפיכך הוי חלום רע שמראים לו שהוא רשע ורע כדור אנוש והפלגה. ולכן מבואר להלן (נז:) שכל מיני חיות יפין לחלום, והיינו חוץ מפיל וקוף.

קושיא זו נמצאת גם להלן

שם. בברכת ה' (ד"ה הרואה) העיר שבגמרא להלן (נז:) גם מובאת אותה קושיא, ומדוע נכפלו הדברים. ותירץ משום שבבית המדרש נאמרה הקושיא והתירוץ שלה על ברייתא זו ועל הברייתא להלן, הלכך מסדר הש"ס קבען בש"ס כדרך שהקשו ותירצו על ברייתא זו ועל ברייתא זו, ו'הרואה פיל' הוא המשך הברייתא 'הרואה קנה בחלום' וכו', אלא שהגמרא סידרה כל דבר ודבר ומה שנאמר עליה בבית המדרש עד שהגיעה להרואה פיל והקשתה מברייתא אחרת. ולהלן 'כל מיני חיות יפין לחלום' הוא המשך הברייתא שם לכן מקשה הגמרא אותה שאלה.

נז.

מה ההבדל בין אם הפיל מסורג או לא

הא דמסרג הא דלא מסרג. ברש"י (ד"ה דמסרג) ביאר שכשיש לו אוכף על גביו זה סימן יפה[א]. **ובליקוטי חבר בן חיים** (ברש"י שם) ביאר שפיל בלא אוכף מרמז לבעל חי הגדל פרא, מה שאין כן אם יש לו אוכף מורה על בעל חי ביתי ואינו פרא. **ובשלמה משנתו** (ד"ה הא) ביאר שכשהפיל עם אוכף אז מראים לו שהוא יהיה הרודה ברשעים, ומורה חטאים בדרך הטוב והישר במתג ורסן.

מה מיוחד בשמות אלו

הרואה הונא בחלום נס נעשה לו, חנינא חנניא יוחנן נסי נסים נעשו לו. רש"י (ד"ה נס - ד"ה והני) ביאר נו"ן כנגד נו"ן, וכן בחנינא וכו' כיון שיש כאן נוני"ן הרבה מורה על הרבה ניסים, וכגון שראה את השם כתוב בחלום. **והקשה המהרש"א** (ח"א ד"ה הרואה) שאם המעלה היא משום האות נו"ן למה הגמרא לא נקטה את אהרן ונח[ב]. אמנם בשמות חנינא וחנניא וחנן יש ליישב משום שהשם עצמו מורה על החֲנוּת והטובה שחננו ה', והנוני"ן מראים שיהיה בדרך בנס. אבל בהונא נשאר קשה.

ובסמיכת חכמים (ברש"י ד"ה נס) יישב שגם הונא הוא מלשון חן כי האותיות ה"א וחי"ת מתחלפים באותיות אחע"ה והוא לשון חנות, והנו"ן מורה גם כן שיהיה בדרך נס[ג]. והוכיח מדברי הגמרא בסמוך 'הרואה הספד בחלום מן השמים חסו עליו', הרי שמתחלפת ה"א בחי"ת, ואם כן הוא הדין להונא[ד]. **וביעב"ץ** (ברש"י שם) כתב שהונא הוא ראשי תיבות 'הודך ודברי נפלאותיך אשיחה', לרמז לו בחלום שיעשה לו ניסים[ה].

ובשדה יצחק (ד"ה הרואה) יישב שלדברי המהרש"א שחנינא מורה על חינות אם כן אף שם הונא מורה על הטובה דהיינו שיהיה הון ועושר בביתו[ו], והנו"ן מראה שיהיה בדרך נס[ז]. אך כתב השדה יצחק שלדעתו הגמרא נקטה הונא שיש בו נו"ן אחד ונקטה חנניה שיש בו הרבה נוני"ן והוא הדין לכל השמות שיש בהם נו"ן אחד או שני נוני"ן. וזו כוונת רש"י שכתב נו"ן כנגד נו"ן ולא כתב שהוא משום השם 'הונא', להשמיענו שכל שיש בו נו"ן אחד מורה על נס אחד ושיש בו שני נוני"ן מורה על ניסים הרבה.

בברכת אברהם (ברש"י שם) ביאר על פי גירסת הבית נתן (לעיל נו: סוף ד"ה פסוק אחר) שגרס בגמרא לעיל (שם) 'הרואה פנחס פלא נעשה לו פפא פלאי פלאים נעשו לו', ולדבריו רואים שהפ"א מורה על הפלא ושתי אותיות פ"א משמע פלאי פלאים, וצריך לומר שהוא הדין לכל השמות שיש בהם פ"א, וכן כאן גבי הונא, והוא הדין לכל השמות שיש בהם נו"ן מורה על ניסים. אלא שאפשר לומר שדווקא בפנחס ופפא אומרים שכל אותיותיו של שם פנחס מסכימים לזה שהפ"א משמע פלא והנו"ן בצירוף הסמ"ך משמע נס, ו'חס' משמע שחסו עליו, נמצא שאין סתירה להוראת פלא משאר אותיות השם. וכן השם פפא ששני אותיות פ"א משמע פלאי פלאים ואין כאן אות אחרת שאינה מורה על הוראה

[קיא]. **וכן** העיר בדקדוקי סופרים (סוף אות י). ועיין מה שדן בזה בגביע הכסף (ד"ה הרואה פינחס). [קיב]. **ואם** כן לדבריו לא צריך לראות את פנחס עצמו, לא כמו שנקטו האחרונים לעיל שמדובר כאן שרואה את פנחס עצמו. [קיג]. **אלא** שבדקדוקי סופרים גרס 'פיל בחלום פלא נעשה לו פילים פלאי פלאים נעשו לו'. וכן איתא להלן (נז:) 'הרואה פיל בחלום פלא נעשה לו'. ועיין ברכת אברהם (ד"ה פלאות). [קיד]. **ונסתפק** שם אם כל מיני 'חיות' היינו דווקא חיה ואין בכלל זה בהמה, או גם בהמה בכלל. [קטו]. **עיין** במלאכת שלמה (כלאים פ"ח מ"ו). [קטז]. **ועיין** מזה עוד בדברי תורה (מונקאטש, מהדורא רביעאה אות קיב). [א]. **ורש"י** להלן (ע"ב ד"ה דמסרג) הביא פירוש שהוא נתון באפסר. ובכסא רחמים (ברש"י שם) הקשה מדוע רש"י לא פירש כן גם כאן. ועיין בפשט הש"ס (ד"ה דמסרג) ביאור נוסף. [ב]. **ובברכת** אברהם (ברש"י ד"ה והני) הוסיף שהרי רש"י לעיל (נו: ד"ה פלא) ביאר 'פנחס פלא נעשה לו, כמו שנעשה לפנחס', ולא פירש משום שיש בפנחס אות נו"ן, כי מן הסתם אין זה מספיק שיעשה לו נס, ואם כן מדוע כאן רש"י נקט אצל הונא שהנו"ן מורה על ניסים. וביד דוד (מהדו"ב ד"ה הרואה) הקשה עוד שהיה לגמרא לומר 'הרואה נו"ן בחלום' כיון שעיקר הטעם הוא בשביל הנו"ן. [ג]. **וכן** תירצו בברכת אברהם (ברש"י ד"ה נס) וביגיעות מרדכי (ד"ה הרואה) ובעין ישראל (ד"ה הרואה הונא). וכעין זה כתב בככבא דשביט (ד"ה נס). וביד דוד (מהדו"ב ד"ה הרואה) הוסיף שהונא הוא מלשון הנאה שהוא גם כן מלשון נחת. ובשלמה משנתו (ד"ה הרואה) ציין למה דאיתא במו"ק (ג.) 'משקין בית השלחין' ששרשו הוא בית השלהין שהוא שדה העייפה למים, כמו שתרגם אונקלוס את הכתוב (דברים כה יח) 'עיף ויגע', 'משלהי ולהי', ומובא בירושלמי (שבת פ"ז ה"ב, מד.) שלא נמנעים רבנן לדרוש חי"ת ה"א, ואם כן משמעות 'הינא' הוא כמו 'חינא', מה שאין כן שם אהרן שאין למצוא בו לשון חנינה. ובברכת יעקב (שם, ד"ה הרואה, נדפס במשנת יעקב) כתב שגם בירושלמי נקרא רב הונא רב חונא, ואם כן גם שמו מורה על החנות. וראה בארוכה בגליוני הש"ס (לעיל לה. ד"ה והא) למקורות רבים שמחליפים ה"א בחי"ת. [ד]. **ובזה** ביאר את לשון רש"י 'וכגון שראה השם כתוב', ולכאורה הוא מיותר כיון שרש"י פירש לאחר מכן (ד"ה והני) שמדובר כאן שראה את השמות בכתב, ואם כן למה לרש"י לבאר מקודם גם כן גבי הונא בפני עצמו שראה השם כתוב. אלא להורות כוונה זו שצריך להחליף את הה"א בחי"ת, אם כן צריך להיות דווקא כתוב כן לפניו בחלום, שמצד הקריאה הוא מתחלף מתוך מוצא האותיות אחע"ה כמו גבי הספד שצריך דווקא שיהיה כתוב לפניו. [ה]. **ועיין** עוד במגיד תעלומה (ברש"י שם) מה שביאר על פי הסוד. [ו]. **לשון** הפסוק במשלי (ח יח). [ז]. **וכן** תירץ במגן דוד (וחכן, ד"ה הרואה הונא). וכעין זה כתב בבארות המים (ברש"י ד"ה וה"מ). וכן כתב בעין ישראל (ד"ה הרואה הונא) שבאמת בשביל הנו"ן לבד לא אמרו שיש בזה סימן שנס נעשה לו, שהרי מבואר לעיל (ד:) שלא נאמר נו"ן באשרי מפני שרומז על נפילה, אלא רק בהונא מפני שהוא לשון הון ועושר בביתו, ואם כן זה דומה לחנניא שעצם המילה כולה היא לטובה והנו"ן מראה שיהיה בנס. ועיין עוד שם.

זו, אבל שמות אחרים אף שיש בהם אות פ"א מכל מקום אם מפרשים מלשון פלא אין מסכימים לזה שאר האותיות. ואם כן הוא הדין בשמות שיש בהם אות נו"ן אין זה מורה על נס.

בצרור החיים (ד"ה הרואה) ביאר ששם הונא יש בו אותיות הוא, ונו"ן הוא מורה על הנס, לכך רמזו לו בשם הונא לומר שהוא נס והיינו שנעשה לו נס.

בברך משה (ד"ה הרואה) ביאר שכאן הגמרא דורשת נוטריקון של השם הונא 'הוי נס', מה שאין כן בשמות אהרן ונח אין לדורשם בלשון נוטריקון. אבל בחנינא שיש שתי נוני"ן מורה על שני ניסים אפילו שאינו בלשון נוטריקון. וכן ניסים אפילו שזה בנו"ן אחת כיון שהשם לבד מורה על הנס בא הנו"ן להורות על הנס המכופל.

בישמח לב (גינסברגר, ברש"י ד"ה נס) כתב מה שלא הביאה הגמרא מנח ואהרן, לפי שהורע מזלם, נח נשכו ארי וגם השתכר, ואהרן בעגל ובמי מריבה, וכן הגמרא לא הביאה את יהונתן כיון שנהרג על ידי הפלשתים וכן שמשון[ח].

הרי שנים לא מורה על הרבה

שם. בעין ישראל (ד"ה הרואה) הקשה על מה שכתב רש"י שבחנניה יש הרבה נוני"ן ומורה על הרבה ניסים, והרי שנים לא נקראו רבים, וכמו שאמרו חז"ל (תו"כ מצורע זבים פ"ה ה"ט) על הפסוק (ויקרא טו כה) 'ואשה כי יזוב זוב דמה ימים רבים', 'ימים' שנים 'רבים' שלשה, ומוכח ששנים לא נקראו רבים. ואין לומר ששם הוא משום שכתוב רבים לכן מוכח שימים בלי רבים הוי שנים, שהרי כאן לא כתוב המילה נוני"ן שנדרוש כמה הם אלא יש כאן רק שני אותיות נו"ן, ואם כן כיצד יש לומר שמשמע הרבה. ותירץ שכאן מלבד השני נוני"ן יש גם כן המילה שבעצמה מראה על חן, ולכן רמוז כאן על נסי נסים דהיינו על הרבה.

מדוע הרואה הספד חסו עליו מן השמים

הרואה הספד בחלום מן השמים חסו עליו ופדאוהו. המהרש"ל (ב"ק נה. ד"ה ופדאוהו) ביאר שאותיות 'הספד' הוא כמו חס ופד, כלומר שחסו עליו מן השמים ופדאוהו[ט]. **והמהרש"א** (שם ח"א ד"ה הספד) הוסיף שמה שהראוהו ה"א במקום חי"ת הוא מכיון שאין חלום בלא דברים בטלים.

בתורת חיים (שם ד"ה הרואה) ביאר שכיון שלא הספד ממש הראוהו אלא תיבת הספד כמבואר בגמרא בסמוך, על כרחך זה לא לרעה אלא לטובה הראוהו, ומה שלא הראוהו הספד בחי"ת להודיעו שהיה נגזר עליו הספד ממש אלא שנתבטלה ממנו הגזירה על ידי איזה זכות ונהפך ההפסד להספד, כי 'לא איש אל ויכזב ובן אדם ויתנחם' (במדבר כג יט), וכל מה שגוזר מתקיים, אלא שהגזירה יש לה פנים ועל ידי התשובה הקב"ה מהפך הגזירה ומתקן אותה ועושה מן הרעה טובה[י].

בלמנצח לדוד (ח"ב ד"ה הרואה הספד) ביאר שהואיל והגמרא מבארת שראה מילת הספד בכתב, אילו היה כפשוטו על הספד היה לו לראות מספד שכן הוא בלשון תורה שבכתב[יא], אבל הספד אינו אלא בלשון תורה שבעל פה דהיינו בלשון חכמים. אלא ודאי שבאו לומר לו 'חס פד' שחסו עליו ופדאוהו.

בבן יהוידע (ב"ק שם ד"ה הרואה) ביאר שמה שלא הראוהו בחלום חספד, שאם יראוהו חספד אם כן זה פתרונו ידוע לו שהוא לטובה ואז הוא שמח תיכף בראייתו, והגמרא לעיל (נה.) אמרה 'חלמא טבא חדוותיה מסתייה', לכך הראוהו לו הספד שודאי הוא מצטער ממנו וילך אצל חכם לפתרו לו, ואחר שנתעצב יפתרהו החכם לטובה שיחליף אות ה' באות ח' ואז יתקיים לטובה, הן מצד פתרון החכם והן מצד שנתעצב תחילה בראייתו. ועוד נראה שהראו לו אות ה' בתמורת אות ח' רמזו לו שיעשה לעצמו חליפין ותמורה בתרנגול כדרך שעושין בליל ערב יום כפור ואומרים 'זה חליפתך תמורתך כפרתך'. עוד ביאר שהראו לו אות ה' במקום ח' שיהיה בזה צירוף 'הס' שהוא לשון שתיקה, שישתוק ולא יספר חלומו לכמה בני אדם כי אם בעבור הפתרון דווקא.

הוא הדין על כל מה שלמדנו לעיל

והני מילי בכתבא. ביאר רש"י (ד"ה והני) שהגמרא הולכת על כל מה שלמדנו לעיל שראה הונא או חנינא או תיבה זו של הספד כתובה, שמשמע שחסו עליו ופדאוהו. וביאר **במגיד תעלומה** (ברש"י שם) שאם נאמר שראה איש ששמו הונא או חנינא אין במשמעות החלום להורות על נוני"ן שיורו על נסים. והנה מדברי רש"י שאמר 'אכולהו קאי' שראה הונא, משמע שרק מהרואה הונא ואילך הכוונה שראה בכתב, מה שאין כן מה שלמדנו לעיל לגבי הרואה פיל מדובר שראה אותם עצמם, וההכרח הוא מזה שהגמרא לעיל תירצה את סתירת הברייתות 'הא דמסרג הא דלא מסרג', הנה משמע שרואה אותם עצמם[יב]. אלא שהקשה ממה שהגמרא אמרה לעיל (נו:) הרואה חתול שיש הבדל בין מקום שקוראים לו שונרא לשינרא, משמע שהולך על התיבה הכתובה, שאם זה הולך על החתול עצמו מאי נפקא מינה איך קוראים לו.

בברכת אברהם (ברש"י שם) ביאר במה שכתב רש"י שהוא הדין להונא שדווקא בכתב, משום שכמו שגבי הספד לא אומרים שהפתרון יהיה כפי הוראת השם אלא על פי הוראת הפעולה שרואה פעולת ההספד ודווקא כשרואה בכתב, כך גם בהונא וכל אותם שמנתה הגמרא לעיל דווקא שרואה בכתב, אבל אם רואה מי ששמו הונא פתרונו הוא כפי פעולת אותו אדם ולא ראה את הנוני"ן שיורו על ניסים. אבל לעיל גבי הרואה פיל כיון ששם פיל הוא שם המין הולכים בפתרון אחר הוראת השם[יג].

בברכת ראש (ד"ה והני) ביאר שהוא הדין למה שלמדנו לעיל ישמעאל ופנחס מדובר שראו דמות אדם ונדמה לו שהוא ישמעאל בן אברהם או פנחס אף שאינו מכיר אותו, וכן משמע מזה שהגמרא כתבה את זה יחד עם הרואה פיל, וכבר נתבאר שפיל הוא דווקא שרואה אותו עצמו. ומה שהגמרא לא מנתה כאן את פנחס יחד עם הונא וחנינא שגם בכתב מועיל לחלום שיש בו אות נו"ן, צריך לומר שזה פשוט והגמרא מנתה אפילו אותם שלא מצינו בהם נס נגלה מכל מקום אם ראה שם של איזה צדיק שיש בו נו"ן נס נעשה לו. וכתב הברכת ראש שלולא פירוש רש"י יש לומר שמה שהגמרא אמרה והני מילי בכתבא, מדובר רק על הרואה הספד, וקא משמע לן שדווקא בכתב אבל אם חלם שמספידים אותו אינו סימן טוב וכן משמע בבבא קמא (נה.).

כיצד רואים שהוא מובטח שהוא בן העולם הבא

העונה יהא שמיה רבא מברך' מובטח לו שהוא בן העולם הבא. בסמיכת חכמים (ד"ה העונה) ביאר משום שיש בענייה זו 'לעלם ולעלמי עלמיא' שזה מרמז על שני עולמות. **ובמגיד תעלומה** (ד"ה העונה) ביאר על פי **המחזור ויטרי** (סי' ט ז) שמה שאומרים 'יהא שמיה רבא' הוא שיהא שמו שלם וכסאו שלם שימחה שמו של עמלק כמו שיהיה לעתיד, ופירושו הוא 'יהא שם יה רבא'[טו], וכתוב (ישעיה כו ד) 'כי ביה ה' צור עולמים' שני עולמות העולם הזה והעולם הבא, על כן מובטח לו שהוא בן העולם הבא, וגם כתוב (תהלים קטו יז) 'לא המתים יהללו יה', אלו הרשעים שקרוים מתים ואינם חיים לעולם הבא, 'ואנחנו נברך יה מעתה ועד עולם' שנזכה לעולם הבא[טז].

לא כתוב 'האומר' יהא שמיה רבא

שם. בעין ישראל (ד"ה העונה) דייק שהגמרא לא אומרת 'האומר יהא שמיה רבא' אלא 'העונה', והיינו ששמע איך שאומרים יתגדל ויתקדש וכו', והוא ענה יהא שמיה רבא, וזה הוי סימן להרהורי לבו שמצטער על העדר פירסום קדושת שמו יתברך. ובזה מבואר שהרי יש עוד כמה דברים שאמרו על זה חז"ל מובטח לו שהוא בן העולם הבא, כמו שלמדנו לעיל (ד:) האומר שלש פעמים בכל יום 'תהלה לדוד' מובטח לו שהוא בן העולם הבא, וכן למדנו (נדה עג.) כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן העולם הבא, וכאן עולה לו כל כך בקלות להיות מובטח בעולם הבא כשישן להנאתו וחלם לו. ועל כרחך כמו שנתבאר שלכן אמרו 'העונה' משום ששמע קול של קדיש, ועל כרחך שבזה מהרהר תמיד.

ח. **ועיין** עוד בקמח פסח (ברש"י ד"ה הרואה) בביאור דברי רש"י. ט. **וכן** ביאר בלב רחב (ד"ה חסו). י. **כמבואר** בילקוט שמעוני (שמות רמז שצב) על הפסוק (שמות י י) 'ראו כי רעה נגד פניכם', כוכב אחד ששמו רעה והוא סימן דם והריגה וכשחטאו ישראל בעגל וביקש הקב"ה להרגם אמר משה (שם לב יב) 'למה יאמרו מצרים לאמר ברעה הוציאם', מיד 'וינחם ה' על הרעה' (שם שם יד) והפך את הדם לדם מילה, נמצא שהגזירה מתקיימת אלא שמתקן ומהפך אותה לטוב. והיינו מה שיסדו חז"ל לומר 'ותשובה ותפילה וצדקה מעבירים את רוע הגזרה' ולא תיקנו לומר מעבירים את הגזירה, לפי שהגזירה מתקיימת על כל פנים אלא שמעביר את הרעה מן הגזירה ומהפך ועושה מן הרעה טובה. וכן כאן ההספד ממש שהיה נגזר עליו הפך הקב"ה ותיקנו להיות לו לטובה, וזהו שנאמר (תהלים ל יב) 'הפכת מספדי למחול לי'. יא. **עיין** בראשית (ג י) ובירמיה (ו כו, מח לח) וביחזקאל (כז לא). יב. **ובפרחי** כהונה (ד"ה וה"מ, נדפס בועד לחכמים) ביאר שהוא הדין שיכלה הגמרא לתרץ לעיל (נו:) בשאלה מהברייתא שכל כל מיני חיות יפים חוץ מן הפיל, שכשראה בכתב אזי פלאות נעשו לו אבל הרואה את החיה עצמה לא. אלא שהגמרא ידעה שמדובר במסרג כי כך נאמר בבית המדרש, והגמרא רק סידרה את זה בדרך קושיא ותירוץ שכן דרך הגמרא בכמה מקומות. יג. **ובזה** ביאר את מה שכתב רש"י לעיל (נו: ד"ה פלא) שמי שרואה פנחס פלא נעשה לו כמו שנעשה לפנחס, ולא פירש משום האות פ"א כמו שפירש לגבי הונא משום הנו"ן, משום ששם מדובר שרואה ממש את פנחס בן אלעזר ולא בכתב וכמו הרואה ישמעאל שאמרה הגמרא ודווקא ישמעאל בן אברהם שרואהו ממש, ואם כן על כרחך משום שהולכים אחר מה שאירע פלא לפנחס. ובדרך זה יש לפרש בהרואה ישמעאל שלא משום הוראת השם שמורה על זה אלא משום עיקר הדבר שנקרא כן בשבילו שהוא בעבור השמיעה שכתוב (בראשית טז יא) 'כי שמע ה' אל עניך'. ומדויק לפי זה מה שאמרה הגמרא 'ודווקא ישמעאל בן אברהם' ולא אמרה ודווקא מי ששמו ישמעאל, אלא ודאי שלא משום הוראת השם הוא אלא משום ששמע ה' בקול ישמעאל. וזה גם מה שהגמרא אמרה 'אבל טייעא בעלמא' לא דהיינו טייעא שמכונה בשם ישמעאל גם לא מועיל לחלום. יד. **בדקדוקי** סופרים (אות נ) הביא מהפתרון חלומות (ח"ב שער ה פ"ג) שמדובר שהוא עונה 'אמן' יהא שמיה רבא. טו. **עיין** תוספות לעיל (ג. ד"ה ועונין) בביאור דברי המחזור ויטרי. טז. **וכן** ביאר בשפתי חכמים (ד"ה העונה). והוסיף שמדויק בזה לשון הגמרא 'העונה יהא שמיה רבא' ולא הזכירה 'לעלם ולעלמי עלמיא' [שלדברי המחזור ויטרי זו תפילה אחרת, עיין תוספות לעיל (שם)].

מדוע ראוי שתשרה עליו שכינה

הקורא קריאת שמע ראוי שתשרה עליו שכינה אלא שאין דורו זכאי לכך. בסמיכת חכמים (ד"ה הקורא) ביאר שכיון שיש בקריאת שמע קבלת עול מלכות שמים לכן כשראה שקורא קריאת שמע הרי הוא ראוי שתשרה עליו שכינה.

בישמח משה (פר' ואתחנן ד"ה אמרו, לט:) הקשה שהרי זה מצוי מאוד שהוא קורא קריאת שמע בחלום ומדוע ראוי שתשרה עליו שכינה. ועוד קשה שהלשון 'הקורא קריאת שמע' הוא כפול, והיה ראוי לומר 'הקורא שמע'. ותירץ על פי דברי הזהר חדש בענין סמ"ך תיבות שבקריאת שמע שמי שמכוין בהם כראוי נשמתו עולה למרום בעת השינה ולומד סודות התורה. ולהבין זה נראה שידוע שבקריאת שמע יש יחוד לאורות עליונים מעולמות והיכלות, אבל היא כאגרת שלא נקראת אף למי שיודע לכוין בה משום שלא ראוי לזה, אבל מי שזכה שמוליכין נשמתו דרך שם בעת השינה ומייחד אז ממש בפועל, אז הוא קורא הקריאת שמע שקרא בהקיץ, ועליו אמרו חז"ל שראוי שתשרה עליו שכינה.

ביין הרקח (ד"ה ככר, נדפס בישמח משה) ביאר שעל ידי שקורא שמע בחלום מורה ששורשו ממקום גבוה שראוי מצד שורשו שתשרה עליו שכינה רק שאין דורו, היינו הגלגול אשר הוא בו כעת, זכאי לכך כי מעשיו אינם מתוקנים.

לכן נסתלקה מיעקב אבינו רוח הקודש כשביקש לגלות הקץ

שם. במגיד תעלומה (ד"ה הקורא) ביאר את דברי הגמרא בפסחים (נו.) יעקב אבינו כשביקש לגלות את הקץ נסתלקה ממנו שכינה, אמר שמא חס וחלילה יש פסול במיטתי, התחילו שבטי ישראל לומר 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד', דהיינו שאין פסול במיטתו, אז הבין שמה שנסתלקה ממנו שכינה הוא שאין הדור הזה ראוי עדיין לגילוי שכינה כזה שנדע על ידי הגילוי זמן הקץ. וכמו כן הקורא קריאת שמע הוא סימן שראוי שתשרה עליו שכינה אלא שאין דורו ראוי לכך.

מדוע הגמרא לא אמרה שקורא בחלום

שם. במגיד תעלומה (ד"ה בכולהו) העיר שבכל הדברים ששנינו לעיל ולהלן כתוב 'הרואה וכו' בחלום', ולגבי שנים האחרונים בעונה יהא שמיה רבא וכן הקורא קריאת שמע לא כתוב 'בחלום'. ותירץ שהגמרא באה להשמיענו שהגם שהוא בחלום אין זה סתם חלום אלא ענייה אמיתית שהנשמה יש לה כח דיבור ואפילו הנפש שנשארה חופפת על הקבר הנה המתים מספרים זה עם זה. ואם כן כשרואה בחלום עניית יהא שמיה רבא וקריאת שמע הוא באמת כך[יז]. **ובישמח לב** (ד"ה בחלום) ביאר שקריאת שמע ואמן יהא שמיה רבא שייכים גם בהקיץ בלילה, אבל בתפילין [בסמוך] לא שייך בלילה בהקיץ כיון שלילה לאו זמן תפילין ובפרט בשינה לכן שם נקטו 'בחלום'.

מדוע יצפה לגדולה

המניח תפילין בחלום יצפה לגדולה[יח] שנאמר וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך וגו' ותניא רבי אליעזר הגדול אומר אלו תפילין שבראש. באהבת איתן (על עין יעקב, ד"ה המניח) כתב על פי המבואר בכתבי האר"י ז"ל בסוד התפילין שרומז למוחין דגדלות ולכן המניחם בחלום מורה על עליה לגדולה.

בעין ישראל (ד"ה המניח) ביאר שגדולת ישראל היא ההכרה של כל באי העולם ששם ה' נקרא על ישראל. אבל אם רק מצד הפתרון היה מספיק שהיה חולם שהוא מלובש בתפילין אף שאינו חולם איך הוא מניח אותם, שזהו עיקר הנבואה 'וראו כל עמי הארץ'. אבל החלום הוא איך שהוא מניח את התפילין עליו, ועל זה הוא אומר אלו תפילין שבראש, וכביאור המפרשים שלא אמרו שעל הראש אלא שבראש שמכיר בהשפעת התפילין מה שהם משפיעים בתוך הראש על ההתפתחות במוח להשכיל ולהבין את תכלית החיים, וזה בא על ידי הנחת התפילין שעושה פעולה איך לקדם לקבל את ההשפעה הזאת, והוא הקשר שהקב"ה מקושר עם עמו ישראל, שעל ידי זה תבוא ההכרה של כבוד ישראל ואת זה צריך להראות איך שהוא זוכה להתקשר עם ה' יתברך.

מדוע סימן יפה לו

המתפלל בחלום סימן יפה לו. בשפתי חכמים (ד"ה המתפלל) ביאר על פי מה שלמדנו לעיל (נה:) אין מראים לאדם אלא מהרהורי ומחשבות לבו, אם כן כשמתפלל בחלום סימן הוא שהתפלל בכוונה ובהרהור תפילה, וזה סימן יפה לו[יט].

בביאור מה שלא סיים תפילתו

והני מילי דלא סיים. רש"י (ד"ה דלא) ביאר שניעור משנתו קודם שנסתלק מהתפילה סימן הוא שסמוך אצל הקב"ה. **ובאבני נזר** (שו"ת, או"ח סי' תמו אות ה) כתב שקודם שעקר רגליו בתפילה עוד לא נסתלק מלפני הקב"ה, שהרי בשעה שעוקר רגליו הוא נחשב כתלמיד הבא ליפטר מרבו כמבואר ביומא (נג:). אם כן קודם שעקר רגליו עדיין הוא לפני הקב"ה וסימן יפה הוא לו.

בעין ישראל (ד"ה המתפלל) דייק שדווקא באופן זה שלא סיים והתעורר, ולא שנשאר באמצע התפילה וישן עוד או שיצא מחלום זה לחלום אחר אלא דווקא שניעור קודם שנסתלק מן התפילה, שכיון שחזרת הנשמה היא על ידי הקב"ה כמו שאומרים 'מודה אני לפניך וכו' שהחזרת בי נשמתי', וכיון שהקב"ה החזיר לו נשמתו קודם שנסתלקה ממנו זה סימן איך שהוא חביב לפני הקב"ה. ומה שכתב רש"י 'סמוך אצל הקב"ה' היינו מקורב, כאילו הקב"ה אומר קשה עלי פרידתו, ולכן הוסיף רש"י המילה שניעור 'משנתו' לרמז שמדובר באופן שהיה עליו לקום, וזהו שאמר הקב"ה קשה עלי פרידתו, ויקום וילך עוד פעם תיכף להתפלל.

עוד דייק שרש"י לא כתב שניעור באמצע אלא קודם שנסתלק, ומוכח שאם הוא באמצע התפילה באמת אין כל ראיה שסימן יפה לו רק קודם שנסתלק דהיינו שגמר כל התפילה ושהיה קודם עושה שלום במרומיו, שאז צריך לבקש רשות ללכת ואז ניעור משנתו שמראים לו איך שהוא חביב להקב"ה, שהנטילת רשות היא להראות שאין לו עוד מה לבקש רק אלו הברכות המסודרות לו, וכיון שניעור אז משנתו כאילו מראים לו כמה חביבה תפילתו עד שאין כל חשק לתת לו רשות. ולכן מבואר ביומא (נג:) שכיון שפסע צריך לעמוד ולא לחזור מיד, ואם לאו הרי הוא ככלב השב על קיאו כאילו נזכר שיש לו עוד מה לבקש ואיננו מסתפק בכל שינתן לו כל מה שהתפלל עד כה.

בעינים למשפט (ד"ה והני) ביאר מה שאמרה הגמרא 'והני מילי דלא סיים', על פי הגמרא לעיל (לב:) 'אמר רב חנין אמר רב חנינא כל המאריך בתפילתו אין תפילתו חוזרת ריקם'. ומבואר עוד (שם) אמר רב חמא ברבי חנינא אם ראה אדם שהתפלל ולא נענה יחזור ויתפלל שנאמר (תהלים כז יד) 'קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך וקוה אל ה'', ומה שלא סיים מורה על ענין מאריך בתפילתו או שחזר והתפלל שאז תפילתו נשמעת ולכן סימן יפה לו.

כיצד דורשים מהפסוק

הבא על אמו בחלום יצפה לבינה שנאמר כי אם לבינה תקרא. המהרש"א (ח"א ד"ה שנאמר) כתב שבכל הספרים כתוב 'כי אִם' בחיר"ק והוא מלשון אם [לשון תנאי], אלא שהגמרא כאן הוציאה ממשמעות הכתוב, כיון שלא היה צריך לכתוב את המילה 'כי', שכן כתוב בפסוק לעיל מזה (משלי ב א) 'בני אם תקח אמרי', וכן בהמשך (שם ד) 'אם תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה' ולא כתוב כלל 'כי'. וכן כאן היה לפסוק לומר 'אם לבינה תקרא' ללא תיבת כי. ועל כן דרשה הגמרא אֵם בציר"י[כ], והוא טעם למה שכתב לעיל 'בני אם תקח אמרי ומצותי תצפון אתך להקשיב לחכמה אזנך תטה לבך לתבונה', כי אז 'אם לבינה תקרא', על דרך שכתוב (שם ה יט) 'דדיה ירווך בכל עת', להבין דבר מתוך דבר, ולכן יצפה לבינה[כא].

בעינים למשפט (ד"ה הבא) ביאר שחז"ל דרשו מהמילה 'בינה' שהוא מלשון 'בן', תולדה וענף מעצם הידיעה שהיא החכמה, וזה הבינה, שבינה היא הבנת דבר מתוך דבר, וצריך מקודם את הידיעה הראשונה שהיא החכמה, וזהו הרמז בבא על אמו, ששולט על הסיבה שסיבבתו, ומרמז שישלוט על החכמה שהיא היסוד ויתגבר עליה, והיינו שיבין דבר מתוך דבר.

בעין ישראל (ד"ה הבא - הראשון) ביאר ש'אם' נקראת מחנכת כמו שכתוב בדבורה (שופטים ה ז) 'שקמתי אם בישראל', ובינה הוא מבין דבר מתוך דבר, ותפקיד

יז. **אלא** שהקשה מלשון הגמרא בסמוך 'המתפלל בחלום', והרי הוא כמו הקורא קריאת שמע שלא כתוב בחלום. ותירץ שאני תפילה שהוא על פי פשוטו צרכי הגוף יש לומר שהוא רק ראיה בחלום ואינו בפועל. ועיין עוד בסמוך מהסמיכת חכמים. יח. **בדקדוקי** סופרים 'הביא גירסא המניח תפילין בחלום ראוי שתשרה שכינה עליו אלא שאין דורו זכאי לכך'. וביארו האחרונים על פי דברי רבינו בחיי (שמות יג טז) שהמניח תפילין הינו מרכבה לה' יתברך והשכינה שורה עליו בארבע פרשיות על שני אברים המיוחדים שבו והם המוח והלב. יט. **וכן** ביאר בעינים למשפט (ד"ה המתפלל). כ. **בגליוני** הש"ס (ד"ה הבא) הביא שכן מצינו ברש"י בתמורה (יח. ד"ה ואם זכה) שדורשים ואִם כמו ואֵם. עיין שם. כא. **ובשפתי** חכמים (ד"ה הבא) ציין לדברי תרגום יונתן (משלי ב ג) שפירש 'ואמא לְבִיוּנְנוּתָא תקרא', ומשמע שפשטות הפסוק הוא מלשון אמא. ובחזון טוב (עמ' עט, ד"ה הבא על) ביאר שהמכוון בפסוק הוא לתינוק הצריך לאמו וקורא לאמו, וכמו שאמרו בסוכה (מב:) שניעור וקורא אמא אמא, וכאן מרמז לתינוק יונק הצריך לאמו והוא כל כך קטן עד שאפילו לומר אמא אינו יודע אלא אומר מקצת התיבה 'אם', ותינוק זה בודאי שמרגיש שאין לו מעצמו כלום וכל חיותו וקיומו הוא על ידי אמו מניקתו, והצורך שלו לאמו אינו בשביל תוספת גרידא אלא כל הוייתו תלויה באמו וכמעט שאינו נשאר לבד בלא אמו. ועל דרך זה צריך להיות הכמיהה והשאיפה לבינה, וכמו שכתוב (משלי ה יט) 'דדיה ירווך בכל עת', והביאור בזה שהנה הבינה היא תוספת דרגה על החכמה, שמבין דבר מתוך דבר, ובודאי שעל ידי שמבין דבר מתוך דבר יבין יותר את דבר הראשון שהיה בידו והרי זה בא ללמד ונמצא למד, ומזה תסתיים שמעתתא, ולכן השאיפה לבינה צריכה להיות לא בתור דבר נוסף שיתווסף לו על החכמה אלא שצריך לשאוף באופן זה שירגיש שבלא הבינה אין בידו כלום, שכל זמן שלא יזכה לבינה תחסר לו בחכמתו וכמו אותו תינוק הקורא 'אם' לאמו שמרגיש שבלעדיה אינו יכול להתקיים. וראה עוד בארוכה בחידושי המלבי"ם (ד"ה הבא על אמו).

של מחנך שלא מספיק הידיעות הבאות בתור חכמה. וכתוב 'לַבינה' בפת"ח, ללמד שדווקא 'אם לבינה תקרא' ולא אב, משום שמבואר בנדה (מה:) על הפסוק (בראשית ב כב) 'ויבן ה' אלהים את הצלע', מלמד שנתן הקב"ה בינה יתירה באשה יותר מבאיש. וביארו המפרשים דהיינו שכח השכל בא לאשה יותר מוקדם מבאיש. ולכן לתענית ולמצוות היא נכנסת כשהיא בת י"ב שנים. ואין זה סתירה למה שאמרו חז"ל (שבת לג:) 'נשים דעתם קלה', כי כל פרי המתבשל יותר מהר הוא מתקלקל יותר מהר. ולכן אמר 'לבינה' הידועה, היינו האמיתית, לבינה כזו תקרא אם, ו'תקרא' הוא מלשון חביבות.

באשכול הסופר (ד"ה הבא) ביאר ש'ביאה' הוא משל, שמלבד אהבת הטבע אשר מהבן לאמו נתווסף אצלו עוד אותו אהבה אשר יקשור לב איש עם אשה על ידי התקרבותם ואהבה הזו גדולה מאשר היה לו מדרכי הטבע, יען שאהבה לאשה היא גדולה יותר מאותו אהבה אשר מהבן לאמו. והנמשל לזה כי כל שכל ומדע אשר ילמוד מדעתו נקרא חכמה, ואמנם כשמוליד מזה החכמה אשר למד דבר חדש זה נקרא בינה, כמו שאמרו (סנהדרין לג:) 'נבון דבר' שמבין דבר מתוך דבר, וכן הוא אצל אדם שמוליד ומחדש מיסוד חכמה דבר אחר אזי מוסיף אהבה למה שלמד מרעהו מאחר שעל ידי כן הוסיף הוא להבין דבר מתוך דבר, וזה מי שבא על אמו בחלום הוא אות שיכול לצפות לבינה.

מדוע הגמרא לא אמרה 'הרואה אמו בחלום'

שם. בזוהר (משפטים קא.) הקשה אם בשביל שהיא אמו לכן זוכה הוא לבינה היה לו לכתוב שמי שראה את אמו בחלום יזכה לבינה, ומדוע צריך שיראה בחלום שבא על אמו. ותירץ שהוא סוד גדול והיינו לפי שנתהפך הדבר שהבן עלה על אמו מִמַטָה למעלה, כי בן הוא למטה מאמו לפי שהיא ילדה אותו, ועתה כיון שעלה למעלה על אמו כשראה שבא עליה להיות כבעלה להשפיע בה, על ידי זה נתהפך האילן שהוא סוד המלכות שבה מושרשת אמו ונעשה הבן מעולם העליון ושולט על המלכות ולכן הוא זוכה לבינה[כב].

במגיד תעלומה (ד"ה הבא) ביאר שהרואה את אמו הוא סימן שניתן לו בינה, מה שאין כן הבא על אמו יצפה לבינה כדמיון הבא על האשה ומצפה שיבוא מזה תולדה.

מבאר שאין הדברים כפשוטם

שם. באור יצחק (רדוויל, פר' מקץ ד"ה ויקץ פרעה) ביאר שבעת השינה כשהנשמה יוצאת מהגוף היא עולה ורואה כפי מדרגתה, כמו שהיא בהתפשטות הגשמיות בלא גוף, כך כל מה שרואה הוא בלא גשמיות, שבעולם העליון אין דבר גשמי, ורואה את האמת, אך בהקיצו משנתו כשחוזרת הנשמה לגוף הגשמי נעשה ממה שראתה גם כן דבר גשמי, שכל הדברים שבמקורם הם רוחניים בהשתלשלותם לעולם הגשמי נעשה מן הרוחני דבר גשמי. וזה שרמזו בגמרא הבא על אמו בחלום וכן בסמוך הבא על אחותו בחלום יצפה לחכמה. ורק אנשים מגושמים יאמרו שהגמרא תבואר על פי פשוטה שרואה תאוה ובזה יצפה לחכמה או לבינה. אמנם הגמרא מפרשת בסמוך 'הני מילי שלא בא לידי עבירה', אבל באמת הוא דבר שאין השכל מחייב שזהו על פי פשטות. אך שרמזו שבעת השינה הנשמה רואה במקור ברוחניות את האמת וראתה בינה, אך בהקיצו משנתו נתלבשה הנשמה בגשמיות הגוף, ובגשמיות 'בינה' היא אמא כמו שכתוב 'אם לבינה תקרא', שבעולם הגשמות תקרא לבינה אם ונדמה לו שבא על אמו. ובאמת בעליית נשמתו ראתה בינה, אך בגשמיות היא אמא, וזה שאמרה הגמרא 'והני מילי דלא ידע לה ולא הרהר בה מאורתא', והיינו שלא בא לידי עבירה, שאילו בא לידי עבירה מוכח שהחלום נובע מהרהורי הלב, וכשלא בא לידי עבירה אם כן לא הרהר בזה וראה בינה ולכן יצפה לבינה.

מדוע הגמרא לא אמרה 'בחלום'

הבא על נערה המאורסה יצפה לתורה. בסמיכת חכמים (ד"ה הבא) הקשה למה לעיל פירטה הגמרא תיבת 'בחלום' כגון הבא על אמו בחלום הבא על אחותו בחלום, הבא על אשת איש בחלום, וכו', ומדוע גבי נערה המאורסה לא מפורש בה תיבת 'בחלום'. אמנם שאינו צריך לפרש בכולם כי הוא יתור לשון שודאי שמדובר על החלום ובפרט כשהזכיר בפעם הראשונה, אמנם קשה ממה נפשך אם הוא מונה כמה פעמים אם כן שלא ידלג בשום פעם.

ותירץ שהגמרא סברה שאין מראים לאדם שני ענייני חלומות בלילה אחד טובות כפולות ומכופלות שלא יקבל עולמו על שמחת החלומות כי אם טובה אחת, וענין אחד מראים לו אף שני פעמים המורים על ענין אחד[כג]. וזה שרמזה הגמרא במה שפירטה בכל אחד תיבת 'בחלום' להורות שכל אחד צריך להיות חלום אחר בלילה אחר ולא שנים בלילה אחד, לכן מתחיל הבא על אמו בחלום, פירושו שזה הוא חלום בפני עצמו, ואחר כך כשאמר הבא על אחותו הוכרח לפרט גם כן תיבת בחלום, פירוש שצריך שיהיה חלום אחר, שכיון שהפתרונות אינם שוים אף ששניהם מורים על התורה אמנם זה מורה על הבינה וזה על החכמה, שחכמה ובינה שני עניינים הם ונבון גדול מחכם, ופשוט שגבי אשת איש הוצרך לפרט תיבת בחלום כיון שהוא טובה אחרת שהוא בן העולם הבא, וכן כולם מה שהם עניינים שונים שהוצרך לפרט אצל כל אחד בחלום מטעם הנ"ל. אמנם גבי נערה המאורסה שסידרה הגמרא לאחר הבא על אמו וקודם הבא על אחותו והפתרון הוא פתרון כללי שיצפה לתורה ואינו פתרון פרטי אם יהיה חכם בתורה או נבון בתורה, לזה אינו צריך לפרט תיבת בחלום להורות שצריך להיות חלום בפני עצמו בלילה אחר, שזה אינו שאף אם יהיה בלילה אחד עם החלום שהוא בא על אמו או עם החלום שהוא בא על אחותו, עם כל זה יצפה לתורה שהוא ענין כללי. והחלום השני שבא על אמו יהיה גם כן הפתרון שיהיה נבון בתורה, או אם יהיה החלום שבא על אחותו פתרונו הוא שיהיה חכם בתורה ושניהם ענין אחד הוא, ואופן זה מראים בלילה אחד כדלעיל. וכן לעיל גבי העונה יהא שמיה רבא אינו מזכיר תיבת בחלום וכן גבי קריאת שמע, יש לומר שזה הולך על מה שנאמר לפני כן 'הרואה הספד בחלום מן השמים חסו עליו ופדאוהו' הוא גם כן ענין כללי שאינו מפורש בו במה חסו עליו, ואיזה דבר היה נגזר עליו ומאיזה עונש פדאוהו, לכן איזה חלום שיחלום אחר כך הוא ענין אחד עם הפתרון כמו אם עונה יהא שמיה רבא שפתרונו הוא על עולם הבא יש לומר שהיה נגזר עליו שיאבד את עולמו עבור איזה חטא גדול ופדאוהו עבור איזה זכות. וכן קריאת שמע אפשר שנגזר עליו שתסתלק ממנו השכינה ופדאוהו שיהיה ראוי להשראת שכינה אם הדור זכאי.

וכן בכל העניינים יש לפרש כך אלא שהגמרא נקטה רק שני דברים[כד].

במגיד תעלומה (ד"ה הבא על) ביאר לפי מה שכתב לעיל שהגמרא לא אמרה הבא על נערה המאורסה בחלום, שהגמרא רומזת שהגם שזה בחלום מכל מקום זו פעולה ממשית שנשמתו נדבקת בתורה כמובא בזהר ובכתבי האריז"ל שנתגלו לנשמות הצדיקים רזין דאורייתא בשנתם[כה].

ביאור הדרשה

שנאמר תורה צוה לנו משה מורשה קהילת יעקב אל תקרי מורשה אלא מאורשה. המהרש"א (ח"א ד"ה אל) ביאר שהגמרא הוציאה את הפסוק מלשון ירושה משום שהתורה לא ניתנה בירושה אלא במתנה כפי שכתוב (שמות לא יח) 'ויתן אל משה ככלותו', וכן כתוב (במדבר כא יט) 'וממתנה נחליאל'. ובמה שהתורה נקראת ארוסה ביאר המהרש"א (סנהדרין נט: ח"א ד"ה עובד) לפי שרוב ההמון אין עוסקים בה והתורה היא כארוסה בבית אביה שהניחה להיות תורת ה', אבל זה שעוסק בה ודאי שנחשבת לו נשואה ונקראת תורתו. וזה מה שמבואר בפסחים (מט:) כל העוסק בתורה לפני עם הארץ כאילו בועל ארוסתו לפניו שנאמר 'תורה צוה לנו מורשה' אל תקרי מורשה אלא מאורשה לכל קהלות יעקב. מבואר לפי שעם הארץ אינו עוסק בה והיא נחשבת ארוסתו.

בסמיכת חכמים (ד"ה אל תקרי) ביאר שמה שכתוב בפסוק 'מורשה קהילת יעקב', הוא שהתורה היא ירושה לישראל ולא לגוים, כי אין מחליף הקב"ה אותנו באומה אחרת שיתן התורה חלילה לאומה אחרת ויאבד את ישראל, שזה אי אפשר כמבואר במדרשים[כו], וזה שאמר 'מורשה קהילת יעקב', דווקא שלא יחליפם באומה אחרת, וכשנקרא 'מאורסה קהילת יעקב' הוא הפירוש מה שישראל אינם רשאים להחליף חלילה להקב"ה באל אחר כי דין ארוסה להם, וכשעובדים חס וחלילה לאל אחר יש להם דין אשת איש שזינתה כמבואר בקידושין (ז.) שאשה אינה ראויה לשני אנשים. ודבר זה תלוי אחד בשני, כמבואר לעיל (ו.) על הפסוק (דברים כו יז-יח) 'את ה' האמרת היום וגו' וה' האמירך' אמר הקב"ה אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם אף אני אעשה אתכם חטיבה אחת היינו שלא יחליפם. וזהו הפירוש אל תקרי מורשה שהפירוש שהתורה ירושה להם שאינו יכול להחליפם באומה אחרת וליתן להם התורה, אלא כשתקרא

כב. **ועיין** עוד בתורה לשמה (סי' תס) מה שביאר על פי הסוד. כג. **ובזה** ביאר גבי חלומות פרעה שלא היה פתרון החרטומים נכנסים באזניו, שהם פתרו לו שני עניינים, את חלום הפרות פתרו 'שבע בנות אתה מוליד ושבע בנות אתה קובר', ואת חלום שבע השבלים פתרו בענין אחר 'שבע איפרכיות אתה בונה וכובש'. לכן לא היו נכנסים באזניו מטעם שאין מראים לאדם שני טובות שונות או שני רעות שונות בלילה אחד. אמנם פתרון יוסף שהיה פתרון אחד על שני החלומות ומה שנשנה החלום פעמים הוא 'כי נכון הדבר וגו' וממהר האלהים לעשותו', זה היה נכנס באזניו. וכן הוא סברת הגמרא שחלום אחד מראים לו אף שני פעמים בלילה אחד מטעם להורות המהירות שיקויים חיש מהר. כד. **ובזה** ביאר את מה שבסמוך גבי הנכנס לכרך הגמרא לא מזכירה תיבת 'בחלום', שזה הולך גם על מה שנאמר קודם 'הרואה ביצים בחלום וכו' נעשית בקשתו', וכן הפתרון של הנכנס לכרך הוא שנעשו לו חפציו כמו שכתוב (תהלים קז ל) 'וינחם אל מחוז חפצם', אם כן הכל ענין אחד הוא שימולאו בקשותיו וחפציו, אם כן חלומות אלו יכולים להיות אף בלילה אחד. וכן הגמרא לגבי היושב בעריבה גם כן לא מזכירה תיבת בחלום, כיון שהולך על מה שכתוב קודם 'המגלח ראשו בחלום סימן יפה לו', וכן הפתרון של יושב בעריבה הוא ששם טוב יצא לו, והכל הוא ענין אחד. וכן להלן גבי הנתפס לסרדיוט שמירה נעשה לו ואינו מזכיר תיבת בחלום, כי זה הולך על מה שנאמר שם 'העומד ערום בחלום, בבבל ערום בלא חטא, בארץ ישראל ערום בלא מצוות', אם כן כשרואה אחר כך החלום שנמסר לסרדיוט שפתרונו שמירה נעשה לו שיש לו שייכות גם כן עם הפתרון של החלום שעומד ערום, שאם הוא בבבל ועומד בלא חטא על כרחך משמרים אותו מן השמים כמו שכתוב (תהלים צא יא) 'כי מלאכיו יצוה לך', ואם הוא בארץ ישראל שעומד ערום בלא מצוות אם כן שמירה מעולה שלא יהרגוהו כל מוצאו, והכל ענין אחד הוא וכן כולם. כה. **ועיין** עוד בהמשך דבריו (ד"ה אל תקרי). כו. **עיין** במדרש (דב"ר ג ג).

מאורסה קהילת יעקב שדין ארוסה להם שאינם רשאים להחליפו באל אחר ועשאוהו חטיבה אחת בעולם אז תוכל לקרות גם כן חטיבה אחת.

עוד ביאר על פי הגמרא בנדרים (פא.) מפני מה רוב בני תלמידי חכמים עמי הארץ. ונחלקו בזה שני אמוראים, אחד אמר כדי שלא יאמרו התורה ירושה להם. ואחד אמר מפני שאין מברכים בתורה תחילה. ואם נאמר שהתורה ירושה היא צריך לומר הטעם כמו המאן דאמר משום שאין מברכים בתורה תחילה. ומבואר במפרשים טעם לברכת התורה לפי שיש לה דין ארוסה, וכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה כמבואר בריש מסכת כלה, לכן אסור ללמוד בלא ברכה. ואם כן פירוש דברי הגמרא אל תקרי מורשה שהתורה היא ירושה ויהיה קשה מפני מה בני תלמידי חכמים עמי הארץ, אם משום שלא יאמרו שהתורה ירושה, הלא באמת התורה היא ירושה. ואם מטעם שאין מברכים בתורה תחילה קשה שמא באמת אינם צריכים לברך, כי מאיזה טעם יברכו, אלא כשאתה קורא מאורסה שהתורה היא ארוסה אם כן אסור ללמוד בלי ברכה כמו כלה בלא ברכה, ועכשיו לא יקשה לך למה בני תלמידי חכמים עמי הארץ, ותוכל לקרות מורשה שהתורה היא ירושה.

בשלמה משנתו (ד"ה אל) ביאר את דרשת הגמרא אל תקרי 'מורשה' שהתורה אינה ירושה כמבואר בנדרים (שם) שאין תלמידי חכמים מצויים שבניהם יהיו תלמידי חכמים כדי שלא יתגדרו על הציבור, אלא תקרא 'מאורשה', דימה את התורה לארוסה ולא לנשואה, כמבואר ביומא (עד.) שכלה כל זמן שהיא בבית אביה היא צנועה מבעלה, כך התורה שבידינו שאינה רק נובלות חכמה, והיא חיצוניות שבה שתיבטל לעתיד לבוא, כמבואר בנדה (סא:), והיינו נובלות שיבלו ויזרקו כמו קליפת הפרי שנזרקת כשמגלים את האוכל שבתוכה[כז]. ועל כן התורה שבידינו היא רק בגדר מאורשה כי עדיין לא באנו אל פנימיותה ועדיין היא בבגדה לבוש מצוות מעשה החומר והוא בבגדו גוף הבשר והדם, עד לעולם התחיה שאז נקרא נישואין ואז יתגלו כל סודות התורה בבחינת הפנימיות שבה.

במי השלח (שם) ביאר שירושה אין לה הפסק עולמית, ובירושה גם בן שלא עוסק בתורה הוא יורש, כמבואר בבבא בתרא (קמ:), ואם כן מחויב להיות שכל ישראל יהיו בעלי תורה אף שאינם עוסקים בה כלל רק תהא נמצאת בטבע בשעת הלידה עם כל אחד ואחד, ובאמת לא כן הוא כי לא נקנית רק בעמל ויגיעה וכמה פעמים פוסקת מכמה תלמידי חכמים, אם כן אינה בגדר ירושה, ואיך כתוב בפסוק 'מורשה'. ולתרץ זה אמרה הגמרא שזה לא בבחינת ירושה לגמרי רק בבחינת אירוסין, וכמו שהמארס אשה הרי היא ראויה לו יותר מלאחר ומיועדת להיות לו לאשה, ואמנם אם לא יכניסנה לחופה אחר כך הרי זו כנכריה ואסורה לו ואינו זוכה בשום דבר ממה שהבעל זוכה מאשתו, וגם כן אינו מתחייב לה בשום דבר מה שהבעל חייב לאשתו והרי הם כנכרים גמורים. והנה כל ישראל זכו בתורה מה שאין כן הגוים כמו שאמרו (מגילה ו:) אם יאמר לך אדם יש תורה באומות העולם לא תאמין, אבל עם ישראל כולם יש להם חלק ושייכות בתורה כל אחד לפי מעלת נשמתו אם מעט ואם הרבה, והרי כאילו התורה מאורסת לכל אחד ואחד מישראל שהיא מוכנת לכל אחד ואחד אם יכנס עמה בברית החיתון וידבק בה לאהבה אז תתקרב אליו באמת ותהיה אשתו באמת, וכיון שחלם לו שבא על נערה המאורסה שזה מורה שנישאת לו, לכן יצפה לתורה[כח].

בעין ישראל (ד"ה הבא - השני) ביאר שכבר אמרו שיחיד אינו יכול לקיים את כל המצוות כמנין תרי"ג, כיון שישנם מצוות השייכים לכהנים וללויים או לאלה שיש להם שדות וכרמים ובהמות וכדומה, אלא שזה כמו עסק שותפים. וזה שכתוב (תהלים כט יא) 'ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום', שבלי שלום אי אפשר לקיים את התורה כולה. וזה ביאור הפסוק (דברים לג ד) 'תורה צוה לנו משה מורשה' ולא אמר ירושה אלא מורשה כמו שאחד מוריש לחבירו, ומתי אפשר להיות כך, כשקהילת יעקב תהיה מאורסה דהיינו כריתת ברית ביניהם לאיגוד ולשלום. וזהו הביאור כאן הבא על נערה המאורסה יצפה לתורה וזה סמל שעל ידי כריתת ברית יוכל לזכות לתורה לכל התרי"ג מצוות.

מדוע יצפה לחכמה

הבא על אחותו בחלום יצפה לחכמה שנאמר אמור לחכמה אחותי את.

בלשמוע בלמודים (ד"ה הבא) ביאר שהחכמה אין בכח אדם להשיגה רק 'ה' יתן חכמה' (משלי ב ו), ומן החכמה ממציאים תבונה, על דרך שנאמר (משלי ג יג) 'אשרי אדם מצא חכמה', דרך מציאה מאת ה', אך 'ואדם יפיק תבונה', שממציא התבונה מן החכמה. וזה עצמו ההבדל בין 'אחות' ו'מודע', אחות אין בכח האדם לעשות רק כאשר אביו הוליד בת אז היא אחותו. אבל 'מודע' הוא אוהב, יכול האדם לעשות על ידי קירוב הדעת שמטיב עמו. וזה שנאמר 'אמור לחכמה אחותי את', החכמה יש לה תכונה של אחות, 'ומודע לבינה תקרא', והבינה יש לה תכונת מודע, לכן הבא על אחותו יצפה לחכמה.

כיצד מורה אשת איש על עולם הבא

הבא על אשת איש בחלום מובטח לו שהוא בן העולם הבא. רש"י (ד"ה מובטח) ביאר שנוטל חלקו וחלק חבירו בגן עדן שדומה לאשת איש של חבירו. **ובשפתי חכמים** (ברש"י שם) ביאר שבאשת איש גם כן איש ואשה שזכו שכינה שרויה ביניהם. **ובמשמר הלויים** (ד"ה הבא) ביאר שמה שהוא חייו של אדם נקרא אשה כמו שביאר **המהרש"א** (סנהדרין פא. ח"א ד"ה אל) שדימה בכל מקום מחייתו של אדם לאשה כמו שכתוב (קהלת ט ט) 'ראה חיים עם אשה' כי בה תלויה מחייתו, כמו שאמרו ביבמות (סג.) שהיא עוזרתו. ואם כן כל שכן כאן שבא על אשת איש מורה על חיי העולם הבא.

ובפתרון חלומות (ח"ב שער ד פ"ג) כתב על פי מה שאמרו (להלן ע"ב) שתשמיש הוא אחד מששים בגן עדן וכל שכן על אשת איש, ש'מים גנובים ימתקו'[כט].

מדוע צריך שלא ידע בה ומהו שלא הרהר

והני מילי דלא ידע לה ולא הרהר בה מאורתא. בשבות יעקב (שו"ת, ח"ב סי' לד) הביא לבאר בשם **חינוך בית יהודא** (שו"ת, סי' ג) שביאר שכשהרהר בה מהערב אי אפשר לומר שהוא בן עולם הבא שהרי חוטא הוא כמו שאמרו חז"ל (ע"ז כ:) על הפסוק (דברים כג י) 'ונשמרת מכל דבר רע', שלא יהרהר אחר עבירה ביום ויבוא לידי קרי בלילה[ל]. וכתב השבות יעקב שהגמרא מדברת שהרהר בה פעם אחת, שאם לא כן לא היה רואה כן בחלום שאין מראים לו לאדם אלא מהרהורי לבו. וכן מה שאמרה 'והוא דלא ידע לה', היינו שלא הכירה היטב, שאי אפשר לומר שלא ראה אותה כלל[לא].

ובשלמה משנתו (ד"ה והני) יישב שלא קשה ממה שאין מראים אלא מהרהורי לבו, לפי שאין לך אדם שלא הרהר בביאה, ואין צריך לראותה לפני כן.

ובגליוני הש"ס (ד"ה הבא) הקשה על טעם החינוך בית יהודא שלכאורה לא משמע כדבריו מפשטות לשון הגמרא והני מילי דלא הרהר בה 'מאורתא', ולפי דבריו מאי נפקא מינה אם הרהר בה מערב או יום קודם. ועוד הרי יתכן שהרהר בה מהערב אולם עשה תשובה. ולכן ביאר שכאשר הרהר בה מאורתא אין בכלל ראיה שהוא בן העולם הבא, כי אפשר שההרהור גרם את החלום.

מה שייך שיהרהר אם לא ידע

שם. בלב רחב (ד"ה והני) הקשה שאם לא ידע אותה בודאי שלא הרהר בה מהערב, כי למדנו בסוטה (ח.) שאין יצר הרע שולט אלא במה שעיניו רואות. ואולי שהכוונה 'לא ידע לה' שאין לו קירבת שיחה עמה או שום קירבה אחרת אלא רק ראה אותה[לב].

תנאי זה הוא בכל מה שלמדנו לעיל

שם. בפתרון חלומות (ח"ב שער ד פ"ג) כתב שתנאי זה שלא ידע לה ולא הרהר בה מאורתא הוא על כל מה שלמדנו לעיל הבא על אמו אחותו ונערה המאורסה[לג].

כז. **וזה** שאמר הכתוב (איוב יא ט) 'ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים', שהתורה הנגלית נמשלה לאכילה, והנסתרת לשתיית מים ויין וחלב. וזה מה שאמרו (שבת קנב.) 'עד ארבעין שנין מיכלא מעלי מכאן ואילך משתי מעלי', שבן ארבעים לבינה וזהו שיעור מילוי כריסו בש"ס ופוסקים כמו שאמרו (ע"ז ה:) שעד ארבעים שנה אין אדם עומד על דעת רבו מהכתוב (דברים כט ג) 'ולא נתן ה' לכם לב לדעת עד היום הזה' וכמו שמצינו (ר"ה לא:) שרבן יוחנן בן זכאי ארבעים שנה למד, וזהו גם שיעור של הגיע להוראה כמבואר בסוטה (כב:). ואחר כך מטייל בכרם נסתר כמו שלמדנו (חגיגה יד:) ארבעה נכנסו לפרדס. וזה שכתוב ביצחק (בראשית כד סב) 'ויצחק בא מבא באר לחי רואי' שבאר היינו התורה הנגלית ו'לחי רואי' היינו נסתר לראות מראות אלהים, ואמר על זה (שם כה כ) 'ויצחק בן ארבעים שנה' שרק אז נכנס לראות במראות אלהים. וזה שכתוב (משלי ט ה) 'לכו לחמו בלחמי' תחילה ואחר כך 'ושתו ביין מסכתי' ודקדק הפסוק לומר מסכתי מלשון מזיגה, שאפילו הנסתר אינו יין גמור שהוא דווקא כשכבר השיגה ידו למצוא השבעים פנים של תורה, כמו שאמרו (עירובין סה.) יין ניתן בשבעים אותיות. ואז יצא הסוד הגמור תורה עילאה שהיא גם כן של שבעים אותיות דהיינו לעתיד לבוא. אבל בעולם הזה היין הוא מזוג במים הגשמי. וזה שאמרו (לעיל לד:) 'יין המשומר בענביו', דהיינו שאין בו שום מזיגה ותערובת. וכמו שכתוב (דברים ח י) 'ואכלת', ואחר מכן 'ושבעת' זו שתיה, ועל כן אמר הכתוב על חלק הנגלה 'ארוכה מארץ מדה' מארץ שמוציאה הלחם וכל מאכל, ובעודינו בארץ לא נוכל להגיע עד תכליתה, ועל חלק הנסתר אמר 'ורחבה מני ים' שאפילו יתחכם בה הרבה ויהיה גדול כים שתייתו בה לא ישיגנה כולה.

כח. **ובזה** ביאר את דברי הגמרא בפסחים (מט:) כל העוסק בתורה לפני עם הארץ כאילו בא על ארוסתו, והיינו שלעם הארץ היא לעולם בבחינת ארוסה. ועיין עוד בביאורי אגדות להגר"א (ד"ה אל תקרי).

כט. **והביא** שם עוד בשם 'יוסף הצדיק' שהשוכב עם אשת איש מריבה יגיד. ואחד אומר השוכב עם אשת איש נעשה אב בית דין. ועיין עוד בבית הלוי (פר' נח ד"ה וזה יתבאר) מה שביאר המאמר (חגיגה טו.) 'זכה צדיק נוטל חלקו וחלק חבירו בגן עדן'. וראה גם במשנת רבי אהרן (מאמרים ושיחות מוסר ח"א עמ' לה אות א, עמ' עו אות א).

ל. **ועיין** בפרחי כהונה (ד"ה והני) בהגה"ה שביאר שמה שהגמרא אומרת 'הרהור' לא מדובר על הרהור של עבירה אלא שלא היה מחשב עליה בשום אופן.

לא. **וכן** הביא בדקדוקי סופרים גירסא 'והוא דלא חזי לה מאתמול ולא הרהר בתרה', דהיינו שלא ראה אותה קודם לכן במשך היום. ועיין במגדים חדשים (ד"ה הבא על) מה שהאריך בדברי השבות יעקב.

לב. **ועיין** בעינים למשפט (ד"ה הבא).

לג. **וכן** כתבו במאורי אור (וירמס, ח"א ד"ה הבא) ובפרחי כהונה (ד"ה והני בהגה"ה).

אמנם בסמיכת חכמים (ד"ה והני) הקשה למה הגמרא אמרה תנאי זה שלא הרהר בה דווקא בבא על אשת איש ולא על הבא על אמו והבא על אחותו והבא על נערה המאורסה. ואף שלא שייך גבי אמו ואחותו תנאי שלא ידע להו הלא צריך על כל פנים תנאי שלא הרהר, וכשפירטה הגמרא שני התנאים שלא ידע ולא הרהר משמע שאם ידע לה אף שלא הרהר או הרהר מפי השמועה אף שלא ידע לה אין בפתרון כלום, אם כן גבי אמו ואחותו ונערה המאורסה היה צריך לפרש גם תנאי זה. ואפילו שאפשר לפרש שהגמרא הולכת על הכל כמו שנתבאר לעיל בראה הספד בכתב שהוא הדין לכל מה שנשנה לפני כן[לד], אמנם לשון הגמרא לא משמע כן שאומרת שלא ידע לה ולא הרהר בה, שהלשון 'לה' ו'בה' משמע שהולך על דבר אחד בלבד והיינו על מה שסיים שזה אשת איש.

אמנם על אמו יש לתרץ שאין צריך לומר הני מילי שלא הרהר בה לפי שהוא דבר שאינו מצוי שיהרהר אדם באמו, כמבואר בסנהדרין (קג:) גבי אמון שבא על אמו, שאמרו לו כלום יש לך הנאה ממקום שיצאת משם. אמר להם כלום אני עושה אלא להכעיס את בוראי. אם כן אין שייך הרהור בזה, כי מי יהרהר בערוה שאין לו הנאה ממנה, ולא דיבר התנא ברשע גמור כאמון שכתוב עליו (דברי הימים ב' לג כג) 'כי הוא אמון הרבה אשמה מאד', ועל זה דרשו שבא על אמו. אמנם על אחותו ונערה המאורסה קשה שדומים לאשת איש, אף שהן חמורות קצת ממנה, מכל מקום שייך הרהור לגביהם כיון שיש לו הנאה בעבירה.

ותירץ שאין צריך להזכיר תנאי זה גבי אלו השנים לפי שהפתרון של אחותו הוא שיצפה לחכמה, והראיה היא מהפסוק 'אמור לחכמה אחותי את', ולמה נמשלה החכמה לאחותו, מבואר בסנהדרין (ז:) 'אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה לך אומרהו ואם לאו אל תאמרהו'. אם כן כשזה יצפה לחכמה מכח הפסוק 'אמור לחכמה' שהחכמה נמשלה לאחותו והדרש הוא שברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה לך, אם כן בודאי לא הרהר כשברור לו האיסור וכשהרהר בה מעצמו לא יצפה לחכמה מטעם הפתרון. וכן גבי נערה המאורסה כשיצפה לתורה מטעם אל תקרי מורשה אלא מאורסה ידע גם כן הדרש שדינה כנערה המאורסה שהיא אסורה לכל, אם כן בודאי לא יהרהר בה.

והגר"א באמרי נועם (ד"ה והוא) כתב שתנאי שלא ידע ולא הרהר הולך גם על אחותו ועל אמו, אלא שמסתמא אין אדם מהרהר כלל בקרוביו, לכך לא כתבה הגמרא תנאי זה רק גבי אשת איש ולא לגבי אמו ואחותו[לה]. **ובברכת אברהם** (ד"ה והני) ביאר שבאמו ואחותו כיון שדש בהם אינו מהרהר בהם תמיד והוה ליה לענין החלום כאילו לא ידע ולא הרהר בהם. וכן בנערה המאורסה אינו מהרהר כמו באשת איש שכתוב בה 'מים גנובים ימתקו'[לו]. **ובפרחי כהונה** (ד"ה והני, בהגה"ה, נדפס בועד לחכמים) כתב שיתכן שמה שהגמרא אומרת 'והני מילי דלא ידע לה' הולך על כל אחת שנשנו לעיל על אם ואחות ונערה המאורסה ואשת איש, ומשכחת לה באם ואחות שלא ידע מהם ולא ראה אותם מעולם.

כל מה שלמדנו לעיל הוא כשלא בא לידי טומאה

שם. במליץ נעים (ויכוח נעים אות עה) כתב שמסתבר בכל מה שלמדנו, בא על אמו או אחותו או נערה המאורסה או אשת איש, מדובר שלא ראה קרי רק שראה עצמו בא על אמו בלא הוצאת שכבת זרע וכשהקיץ לא ראה שכבת זרע בבגדו, שאם ראה שכבת זרע אין סברא שיטמאוהו מן השמים כדי לבשרו שיצפה לבינה[לז].

איזה חיטים ראה בחלום ומדוע מורה על שלום

אמר רבי חייא בר אבא הרואה חטים בחלום ראה שלום שנאמר השם גבולך שלום חלב חטים ישביעך[לח]. **בשלמה משנתו** (ד"ה הרואה חטים) ביאר שמדובר בחיטה שלא בשיבוליה וקליפותיה, שכבר הופשטו ממנה העשרה לבושים שעליה[לט], דהיינו כל הגשמיות, על כן 'ראה שלום' שאין עוד מלחמה בתוך ביתו בין החומר והצורה[מ]. **ובשפתי חכמים** (ד"ה הרואה חטים) ביאר שכשיש שובע בעולם יש שלום שאין עין צרה בחבירו, והיינו 'השם גבולך שלום' לפי ש'חלב חטים ישביעך'. ורמז לדבר 'הרואה חטים בחלומו' בגימטריא 'שלום'.

בעינים למשפט (שם) ביאר שיש לפרש שראה חיטים ממש, ואפילו שלדעת רבי יהודה לעיל (מ.) אילן שאכל ממנו אדם הראשון חיטה היה וגרם מוות לעולם היפך השלום, הפתרון הוא לטובה. או יש לומר שראה כתוב 'חטה' שהיא דומה לתיבת 'חטא', וגם זה היפך השלום, קא משמע לן שזה לטובה. ואפשר שאמנם משום זה שחטא אדם הראשון גלגל תכלית העולם ושלומו ויתברר כן בתיקון השלם לעתיד לבוא, לכן פותרים הדבר שחיטה מורה על שלום.

בחזון טוב (עמ' פז, ד"ה אמר) ביאר על פי הגמרא בבבא מציעא (נט.) 'אמר רב יהודה לעולם יהא אדם זהיר בתבואה בתוך ביתו שאין מריבה מצויה בתוך ביתו של אדם אלא על עסקי תבואה שנאמר 'השם גבולך שלום חלב חטים ישביעך'', ופירש רש"י (שם ד"ה אימתי) 'אימתי גבולך שלום כשחלב חטים ישביעך הקב"ה', ולכן הרואה חיטים בחלום פתרונו מורה על שלום והפתרון הוא לטובה ולא להיפך שיהיה לו מריבה על עסקי תבואה.

עוד ביאר על פי המבואר בדרך ארץ זוטא (ריש פרק השלום) 'אמר רבי יהושע בן לוי גדול הוא השלום שהשלום לארץ כשאור לעיסה, אלמלא שנתן הקב"ה שלום בארץ היתה החרב והחיה משכלת את הארץ', ולכן חיטים שעושים מהם עיסה שתיקונה הוא על ידי השאור הדבר מורה על שלום שהארץ נתקנת על ידי שלום.

מדוע אין הפתרון על שובע

שם. בסמיכת חכמים (ד"ה הרואה) הקשה מנין לפרש הפתרון על השלום מזה שכתוב 'השם גבולך שלום', הלא יותר יש לפותרו על השובע כמו שכתוב 'חלב חטים ישביעך' שהוא מעניינו ממש.

ותירץ שיש לדקדק בדברי רבי חייא בר אבא שאמר לגבי חלום הרואה חיטים בחלום, שלשון הרואה חיטים הוא לשון הווה, ולגבי הפתרון אמר 'ראה שלום' שהוא לשון עבר, ומדוע שינה את הלשון, היה לו לומר 'רואה שלום' בלשון הווה, כמו לעיל (שם) גבי באר שאמר 'הרואה באר רואה שלום', או היה לו לומר 'ראה חיטים ראה שלום' בלשון עבר. לכן תירץ שרבי חייא רמז בדבריו שני הפתרונים, שבודאי פתרון של חלום הרואה חיטים מורה על השביעה שהוא דבר פשוט מצד הסברא אפילו בלא פסוק וכל שכן שמפורש בפסוק 'חלב חטים ישביעך'. אמנם הפירוש בפסוק הוא מזה שמקדים 'השם גבולך שלום' פירושו מתחילה הקב"ה ישים גבולך שלום ואחר כך ישביעך חלב חיטים, אם כן כשהקב"ה משפיע השובע כבר שלום על ישראל שהוא מוקדם בפסוק. וזוהי כוונת רבי חייא בר אבא הרואה חיטים בחלום לשון הווה שרואה עתה חיטים שמורים על השובע מצד הסברא או מצד הפסוק חלב חיטים ישביעך, כבר 'ראה שלום' שהשלום הוא בהכרח קודם לזה כמשמעות הפסוק שכתוב קודם 'השם גבולך שלום'.

בעין ישראל (ד"ה הרואה חטים) הקשה על מה שהגמרא אמרה ראה שלום, ממה נפשך אם יש כבר חיטים בבית ממילא יש כבר שלום ומה מוסיף לו החלום ואם אין חיטים בבית הלא עוד לא ראה שום שלום ומה מועיל לו החיטים שבחלום. ותירץ שבאמת אין עדיין חיטים בבית אבל השלום הוא רק כלי המחזיק את הברכה, ואם יש לאדם חיטים ואין לו מקום להחזיקם הלא אין לו שלום, ולכן כתוב 'השם גבולך שלום' בעבר מפני ש'חלב חטים ישביעך', וזה חסד מיוחד מהקב"ה שעוד טרם שנותן את הברכה מכין המקום לקבל הברכה. והחלום שראה חיטים מראים לו שהמקום כבר הוכן לו, וזהו שראה השלום שהוא ראה המקום שהוכן לזה ושעוד יקויים בו חלב חיטים ישביעך, ואפילו שעדיין לא ראה כלום, זהו ברכה מיוחדת שהאדם יזכה לראות את השינוי הטוב בחייו.

מדוע הגמרא לא מנתה לעיל עם השלש שלומות

שם. בסמיכת חכמים (ד"ה הרואה חטים) הקשה מדוע לעיל (נו:) לא מנה רב חנן גבי שלש שלומות הן גם את מה שלמדנו כאן 'הרואה חיטים ראה שלום' ויאמר ארבע שלומות הן, שבודאי לא חולקים האמוראים במה שמפורש בפסוק[מא]. וכתב שלפי מה שביאר לעיל שרב חנן גם סובר שיש לדרוש בשלש שלומות לטובה ולרעה ולא נקט דבר פסוק וברור, לא קשה, שלעיל מונה את הפתרונות שמורים על החלום בתנאי שישכים ויאמר, כי יש פסוקים לכאן ולכאן, מה שאין כן החיטים מורים על שלום בלי שום תנאי ואינו צריך להשכים ולומר פסוק טוב. עוד תירץ שלכן לא נקט רב חנן כי אם שלש שלומות ולא ארבע,

---

לד. וכן כתב בשפתי חכמים (ד"ה וה"מ). **לה.** וכן כתב בפרחי כהונה (ד"ה והני). ובמגיד תעלומה (ד"ה הנא) ציין לגמרא בסנהדרין (סד.) שעיוורו את עיני היצר של עריות והועיל בכך שאדם לא מתגרה בקרובותיו וכן באחותו, וודאי שאין חשש שהרהר בה מאורתא. וכן כתב בלשם זבח (ד"ה וה"מ). **לו.** אלא שבהגהה על הברכת אברהם כתב שאדרבה נערה המאורסה היא המקודשת ושייך בה 'מים גנובים ימתקו'. ואפשר שכיון שבאמו ואחותו לא שייך תנאי זה נקטה הגמרא רק באשת איש ולעולם הולך גם על נערה. **לז.** וכן כתב ברב פעלים (סו"ת, ח"ג יו"ד סי' לג ד"ה עוד ראיתי). והוסיף שכיון שכפי הטבע אי אפשר שיבוא האדם על אשה ולא יהיה לו קישוי ושכבת זרע ממש ומאחר שהוא ראה בחלומו שבא על אשה ולא היה לו מקרה רע כלל, על כן פשוט שזה החלום אינו מורה שיש בידו עון וצריך כפרה אלא מורה לו לטובה לצפות לתורה או לחכמה או לבינה. עיי"ש מה שהשיג על בעל חיים ביד (פאלאג'י, סי' נג). וכן כתב במאורי אור (ד"ה הנא) שמדובר שלא מצא בשרו חם שאם לא כן בעל קרי הוא, ומלמעלה אין מבשרים בשורה טובה על ידי פגם גדול. אמנם עיין בדמשק אליעזר על הזוהר (קומרנא, משפטים קא.) שנראה מדבריו שהבין שמה שכתוב הבא על אמו הכוונה שגם בא לידי קרי. **לח.** בפתרון חלומות (ח"ג שער ג פ"א) הביא מפתרונות המיוחסים לדניאל 'הרואה חטים ריוח וכסף וזהב יגיד, פירוש דכתיב חלב חטים ישביעך'. **לט.** המנויים להלן (נח.). **מ.** בזה ביאר את מה שכתוב בפרק שירה שיבולת חטים אומרת 'שיר המעלות ממעמקים קראתיך ה'', כלומר שהשיבולת שהיא שקועה עדיין בעשרה לבושי הגשמיות אומרת 'שיר המעלות' שתעלה מעלה מעלה עד שתזדכך מעשרה חומרים שעליה בזכות ש'ממעמקים קראתיך ה'' כלומר אף שנתתני בעומק תחתיות ארץ עשר ידות עד שאני צריכה עשר תיקונים לבוא למעלה לראות פניך, מכל מקום קראתיך ה'. **מא.** ועיין לעיל (נו:) מה שנתבאר על קושיא זו.

שהוא סובר שהפתרון של הרואה חיטים שהוא מורה על השביעה, וכמו שביארנו לעיל.

בכסא רחמים (ד״ה אמר) ביאר שרב חנן לעיל מפרש את הפסוק ׳השם גבולך שלום׳ כפשוטו שעל ידי השלום תהיה פרנסתו מצויה כמו שאמרו (עוקצין פ״ג מי״ב) לא מצא הקב״ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום, ולא שהחיטים עצמם מורים על שלום, ולכן לא מנה החיטים בין השלומות. או שפירוש הכתוב הוא אימתי יהיה בגבולך שלום בזמן שחלב חיטים ישביעך, דהיינו כשתהיה פרנסה טובה.

בישמח לב (ד״ה הרואה חטים) תירץ שבכל השלש שלומות כתוב בפסוק ׳שלום׳ לבסוף היינו שעתיד להיות שלום, אבל בחיטים שכתוב ׳שלום׳ בתחילה לכן אמר ׳ראה שלום׳ מיד.

מדוע ענין שעורים זה סימן להסרת העון

הרואה שעורים בחלום סרו עונותיו שנאמר וסר עונך וחטאתך תכופר. **המהרש״א** (ח״א ד״ה הרואה שעורים) ביאר ש׳סר עונך׳ קרוב לנוטריקון של שעורים כמו שביאר רש״י לעיל (נו: ד״ה גם) לגבי גמל שהוא נוטריקון של ׳גם עלה׳[מב]. **ובסמיכת חכמים** (לעיל נו: ד״ה יפה לחכמה) ביאר ששעורים זה נוטריקון ׳סר עון׳, כי היו״ד והמ״ם של שעורים הם במספר נו״ן, [ובחילוף של אות שי״ן בסמ״ך ׳סעורים׳][מג].

בשלמה משנתו (ד״ה הרואה שעורים) כתב ששעורים הם מאכל בהמה כמבואר בסוטה (טו:) שהסוטה מביאה מנחה שבאה שעורים כיון שעשתה מעשה בהמה. ולפיכך גדלים ערומות בלא קליפות שאין צריכות תיקון, וגם אין בבהמה חטא ועון, לפיכך הוא סימן שסרו עוונותיו[מד].

בלשמוע בלמודים (שם) ביאר על פי דברי הגמרא [בסמוך] ׳העומד ערום בבבל בחלום עומד בלא חטא׳, ותכונת השעורה שגדלים הגרעינים בלי מוץ בשיבלים, והרואה אותה הוא כרואה ערום שעומד בלא חטא לפי שסרו עוונותיו. **במי השלח** (שם) ביאר ששעורים הם מאכל בהמה ומקויים בו מה שכתוב (תהלים לו ז) ׳אדם ובהמה׳, ודורשים (חולין ה:) אלו בני אדם שערומים בדעת ומשימים עצמם כבהמה. עוד ביאר לפי שלא באה מנחת יחיד מן השעורים רק מנחת קנאות ולכפר באה.

מה השייכות שבין שעורים לארץ ישראל

אמר רבי זירא אנא לא סלקי מבבל לארץ ישראל עד דחזאי שערי בחלמא. **במראה אש** (ד״ה עד) הקשה ׳צריך עיון למה׳. **ובמהרש״א** (ח״א ד״ה הרואה שעורים) ביאר על פי מה שמבואר בכתובות (קיא.) כל הדר בארץ ישראל שרוי בלא עון, ורבי זירא עלה לארץ ישראל כשראה שעורים בחלום שבזה נרמז שסר עוונו. **ובברכת אברהם** (ד״ה אנא) ביאר שטרם שהלך טיהר וזיקק עצמו מאוד ללבן עוונותיו כדי שילך נקי לארץ ישראל וישב שם בקדושה ואחר שהראו לו שעורים בחלום ידע כי מן השמים זיכוהו[מה].

בעונג יום טוב (שו״ת, סוף סי׳ לה) ביאר על פי המדרש (ויק״ר כח ו) שאברהם לא זכה לירש את הארץ אלא בשביל מצות העומר והעומר בא מן השעורים, לכן רמזו לרבי זירא במה שהראו לו שעורים בחלומו שיעלה לארץ ישראל. **במגיד תעלומה** (ד״ה אמר) ביאר שעלה לארץ ישראל על ידי שראה שעורים בחלומו וההולך ארבע אמות בארץ ישראל הוא בן העולם הבא[מו].

בברכת ראש (ד״ה אמר) ביאר על פי המבואר בכתובות (קי:) שרבי זירא היה משתמט מרב יהודה משום שרצה לעלות לארץ ישראל ורב יהודה סבר שעובר בעשה, שכתוב (ירמיה כז כב) ׳שמה יהיו עד יום פקדי אותם׳, והיה שוקל בדעתו עד שראה שעורים לסימן כי סרו עוונותיו ומשמים הסכימו על ידו[מז]. **ובאם יעקב** (יאקימובסקי, ד״ה הרואה) הוסיף על פי מאמר רבי אלעזר בכתובות (קיא.) כל הדר בארץ ישראל שרוי בלא עון שנאמר (ישעיה לג כד) ׳ובל יאמר שכן חליתי העם היושב בה נשוא עון׳, וכיון שראה שעורים בחלום שמראה על כיפור עון הבין שאין לחוש עוד להעברת העשה, משום שהפסוק [העשה] מדבר בכלי שרת, וגם שקיים בנפשו ׳שמה יהיו עד יום פקדי אותם׳, היינו שהחלום נחשב לו לפקידה על ידי הסימן זה שמראה על נשיאת עון וגם ישיבת ארץ ישראל מכפרת עון, על כן ידע בנפשו היטב שעת לעשות הוא לנסוע לארץ ישראל על ידי פקידת חלום זה.

בשפתי חכמים (ד״ה אמר) ביאר שכתוב (דברים לב מג) ׳וכפר אדמתו עמו׳, וישיבת ארץ ישראל מכפרת, ולכן אמר רבי זירא שלא משום כפרה זו עלה אלא דווקא לאחר שראה שעורים בחלום שסרו כבר עוונותיו בבבל, שבבבל הנחתי טומאת עוונותי ואז עליתי לארץ ישראל בקדושה ובטהרה.

בחזון טוב (עמ׳ ל, ד״ה אמר) ביאר שמידתו של רבי זירא היתה מידת היראה כמו שמבואר לעיל (טז:) שהיה מתפלל ׳יהי רצון מלפניך שלא נחטא ולא נבוש ולא נכלם מאבותינו׳. וכן מצינו בנדה (כג.) שרבי זירא לא שחק כיון שאסור לו לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה. ואיתא בספרים ש׳זירא׳ הוא ראשי תיבות אימה יראה רתת וזיע, ומהפלגת יראתו של רבי זירא חשש להפסוק בירמיה (ב ז) ׳ותבואו ותטמאו את ארצי׳. וכן לפסוק (ישעיה א יב) ׳מי ביקש זאת מידכם רמוס חצרי׳, שמא חס וחלילה יבוא אל בית המלך בלבוש שק, ולכן לא עלה לארץ ישראל עד שהודיעוהו מן השמים שסרו עוונותיו[מח].

הרי ישיבת ארץ ישראל היא מצוה

שם. האבני נזר (שו״ת, יו״ד סי׳ תנד אות כג, כד) הקשה שהרי ישיבת ארץ ישראל היא מצוה ואפילו נבואה ורוח הקודש אין להם עסק בהלכה כי לא בשמים היא, ואיך רבי זירא ישגיח בחלומות.

ותירץ שודאי עיקר מצות ישיבת ארץ ישראל היא בזמן שיש שלום שישראל ראויים לארץ, אבל בזמן הגלות שכתוב בתורה (דברים כט כז) ׳וישליכם אל ארץ אחרת׳, איך יהיה מצוה, והרי בעת שחטאו במרגלים כשרצו אחר כך לילך, אמר להם משה (במדבר יד מא) ׳למה זה אתם עוברים את פי ה׳׳, ואם כן גם כאן כיון שאנו בגלות אין מצוה לישב בארץ ישראל.

עוד תירץ כי העולם נידון אחרי רובו וכשרוב ישראל לא היו זכאים ניטלה מהם הארץ ונחרב בית המקדש, ומכל מקום מאחר שישיבת ארץ ישראל מצוה על כל יחיד, ואם אחד זכאי באופן שאם היה כל ישראל כמוהו היו נגאלים, מצוה על יחיד זה לישב בארץ ישראל, וממילא יש לומר שאם האדם בעצמו ספק בעיניו אם מעשיו רצויים, ספק דאורייתא הוא אצלו. והנה רבי זירא היה משתמט מרב יהודה כיון שרצה לעלות לארץ ישראל ולדעת רב יהודה עובר בעשה, משום שרב יהודה סבר שאף צדיק גמור אסור לעלות מבבל לארץ ישראל עד יום פקדי אותם. אך רבי זירא סובר שיחיד שהוא זכאי וצדיק מצוה עליו לעלות, ומכל מקום כל זמן שלא היה ברור בעיניו שצדיק הוא לא רצה לעבור על דעת רבו רב יהודה[מט]. ועל כן לא עלה מבבל לארץ ישראל עד שהראו לו בחלום שנקי הוא מן החטא, וא״כ לא סמך על החלום בענין גוף המצוה, רק לענין שראוי הוא לעלות לארץ ישראל וחלה עליו המצוה[נ].

הרי רבי זירא הרהר בזה ואינו חלום אמיתי

שם. בעין ישראל (ד״ה הרואה שעורים) הקשה שאם רבי זירא לא רצה לעלות לארץ ישראל עד שיחלום חלום זה אם כן חשב והרהר על זה לראות שעורים, ואם כן החלום אינו אמיתי כל כך, וכמו שנתבאר לעיל ׳והוא דלא ידע לה ולא הרהר בה מאורתא׳.

ותירץ שלא שהוא חיכה שיחלום כזה חלום אלא שהוא לא היה חושב לעלות לארץ ישראל מפני שרב יהודה אמר שהוא עובר בעשה כמו שנתבאר לעיל, ולכן היה נשמט מרב יהודה, אלא שהחלום הראה לו שצריך להוציא לפועל המחשבה לעלות לארץ ישראל. ולכן דייק לומר ׳לא סלקי מבבל לארץ ישראל׳ ולא אמר ׳לא סלקי לארץ ישראל׳ כי העיקר שלא עלה מבבל לארץ ישראל וכיון שהראו לו מן השמים החלום הזה סבר שזאת היא הפקידה מה׳ שילך לארץ ישראל.

כיצד לומדים מהפסוק שאין אשתו מפלת נפלים

הרואה גפן טעונה בחלום אין אשתו מפלת נפלים שנאמר אשתך כגפן פוריה. **בעין יוסף** (חזן, פר׳ נח דרוש שלישי ד״ה אשתך כגפן) הקשה איך רואים מהפסוק שאין אשתו מפלת נפלים משום שראה גפן. ועוד מדוע נקטה הגמרא בלשון שלילה ׳אין אשתו מפלת נפלים׳. וכתב שהיה אפשר לומר שדרך שאר

[מב]. **וכן** ביאר בשפתי חכמים (ד״ה הרואה חטים). ובחזון טוב (עמ׳ פט, ד״ה הרואה שעורים) כתב להוסיף שאותיות שעורה הם ׳שר עוה׳, ושר היינו סר, שסר את אשר עוה והיינו סרו עוונותיו. ובאמת בהגהה שבדקדוקי סופרים (אות ק) יש גירסא הרואה שעורה. [מג]. **וכן** ביאר בכסא רחמים (ד״ה שעורים). וכעין זה ביאר בברכת אברהם (ד״ה וסר) ששעורים בגימטריא ׳סר עון׳, כשמחליפים את אות שי״ן בסמ״ך [והמספר הוא 386]. וכן ביאר במי השלח (ד״ה הרואה שעורים). [מד]. **ובזה** ביאר מה שבפרק שירה שעורה אומרת ׳תפלה לעני כי יעטוף׳, שאין לה לבוש וכסות בקור וזרם ומטר. ועיין עוד בלמנצח לדוד (ד״ה הרואה חטים) מה שביאר על פי סוד. [מה]. **והביא** שם שהבית נתן (ד״ה הא דלא) גרס ׳אי לאו דחזאי שעורה לא סליקי מבבל לארץ ישראל׳. וראה עוד בעינים למשפט (ד״ה א״ר זירא) שהעולה לארץ ישראל הוי כעולה לגדולה שמוחלים לו כל עוונותיו לכן רבי זירא כשראה שעורים בחלומו עלה לארץ ישראל. וראה בכסא רחמים (ד״ה אמר). [מו]. **אמנם** לא מבואר השייכות בין שעורים לארץ ישראל. [מז]. **וכן** ביארו בבכורי ניסן (יפה, ד״ה אמר) ובציץ אליעזר (שו״ת, ח״א סי׳ לד). ובזה ביאר מדוע דווקא רבי זירא הקפיד על כך שלא לעלות לארץ ישראל ולא מצינו על שאר תנאים ואמוראים שינהגו כך. ובחזון טוב (שם) ביאר שלפי זה יש ליישב את דברי המהרש״א שמכיון שהראוהו מן השמים שסרו עוונותיו על כרחך משום שנחשב כבר שנמצא בארץ ישראל שהדר בה שרוי בלא עון, שמחשבה טובה הקב״ה מצרפה למעשה, וכבר משעת המחשבה זכה במעלת המצוה ונתכפרו עוונותיו, ומזה נפשט אצלו שמצווה הוא לעלות ועלה. [מח]. **וראה** שם עוד בארוכה. וראה עוד בבית אביגדור (ויגודר, ד״ה הרואה) שציין לעוד מקורות שרבי זירא דאג תמיד על עוונותיו. [מט]. **וכפי** שהביא ממה שלמדנו לעיל (כט:) גבי העושה תפילתו קבע אין תפילתו תחנונים, ומפרשת הגמרא שזה כל שאינו יכול לחדש בה דבר, ואמר רבי זירא על עצמו שיכול לחדש בה דבר, ובודאי לא התפאר רבי זירא שהעמיק בצרכי גופו עד שתמיד היה חסר לו דבר, אך שזיכך עצמו בזיכוך אחר זיכוך עד שתמיד היה מרגיש בנפשו חסרונות והתפלל עליהם כענין תפילותיו של דוד. הרי שרבי זירא לא היה ברור בעיניו שצדיק הוא. [נ]. **עיין** שם עוד מה שביאר. וראה עוד שם (סי׳ תנז אות יא). ועיין עוד בויואל משה (מאמר ישוב ארץ ישראל סי׳ לח).

אילנות שמשירים פירותיהם אבל עץ הגפן אינו משיר פירותיו לפני זמנם, לכן הראו לו גפן ולא שאר אילנות שיהיו בניו בני תשעה חדשים ולא נפלים. אלא שכתב שמכל מקום צריך ביאור.

ותירץ על פי הגמרא בבכורות (ח.) שבהמה דקה טהורה יולדת לחמשה חדשים ודוגמתה עץ הגפן שמתחילתו עד שיוציא ויבשלו פירותיו חמשה חדשים. ובהמה גסה יולדת לתשעה חדשים ודוגמתו זית שמתחילתו עד שיתן פירותיו הם תשעה חדשים, ולכן הרואה גפן בחלום לא יאמר שלכן הראוהו גפן לומר מה גפן בחמשה חדשים כך בניו יהיו נפלים, אלא הראו לו גפן להראות לו שאשתו תהיה פוריה כגפן בירכתי ביתו. וזה מה שכתוב בפסוק 'אשתך כגפן' ולא המשיל הפסוק אשתך לגפן אלא לומר שתהיה כגפן פוריה[נא].

גפן שונה מענבים

שם. בעינים למשפט (ד"ה הרואה גפן) ביאר שאפילו שהרואה ענבים למדנו לעיל (נו:) שיקדים פסוק טוב שמא יקדמנו פסוק אחר, וגם למדנו בענבים שחורות שלא תמיד הם יפים, מכל מקום כאן שראה גפן הפתרון הוא טוב שאין אשתו מפלת נפלים.

מדוע לא פתר כן יוסף לשר המשקים

שם. בעין ישראל (ד"ה הרואה גפן) הקשה למה לא פתר יוסף לשר המשקים שראה בחלום גפן טעונה [כמו שכתוב (בראשית מ י) 'ובגפן שלשה שריגים והיא כפורחת עלתה נצה הבשילו אשכלותיה ענבים'] שאין אשתו מפלת נפלים.

ותירץ ששר המשקים פרק את הטעינה כמו שאמר (שם שם יא) 'ואקח את הענבים ואשחט אותם אל כוס פרעה', ללמד שיש שהאדם חולם חלום טוב אבל הוא בעצמו שובר ומקלקל אותו, וכן רואים ממה שלא אמרו 'לא תפיל' בעתיד אלא שאינה מפלת שזה טבעה שלא להפיל ואם חס וחלילה כן תפיל אין הסיבה מצידה.

מדוע ברואה גפן לא יצפה למשיח

שורקה יצפה למשיח שנאמר אוסרי לגפן עירה ולשורקה בני אתונו[נב].

בתורה תמימה (בראשית מט יא אות יח) ביאר שהפסוק רומז למה שתרגם אונקלוס (שם) שפסוק זה מרמז על מלך המשיח. אלא שהקשה שאם כן הרואה גפן גם כן יצפה למשיח כיון שבפסוק נאמר גם 'גפן'[נג].

ובברך משה (ד"ה שורקה) יישב שהפסוק נדרש מסופו לתחילתו, 'ולשורקה בני אתונו אוסרי לגפן עירה', והיינו ששורקה מורה על מלך המשיח אשר הקב"ה אמר אליו בתהלים (ב ז) 'בני אתה', והוא ירכב על החמור כמו שכתוב בזכריה (ט ט), ויאסור את הגפן דהיינו כנסת ישראל, וקרא למשיח 'לַשורקה' בלמ"ד פתוחה, שהיא למ"ד הידיעה לומר שהוא השורקה הידועה והמפורסמת של הגפן, ואם כן 'גפן' לא מורה על משיח.

ובעין ישראל (ד"ה שורקה) תירץ שמעיקרי ימות המשיח הוא האיגוד שיתקיים וגר זאב עם כבש, וזהו הסמל של השורקה, שמעץ הגפן אין כל כך חידוש שיהא בו פירות הרבה, אבל משורקה זה חידוש גדול שמענף אחד יהיה כל כך הרבה פירות וזהו סמל האיגוד.

מדוע הגמרא לא הביאה פסוק אחר

שם. במלא הרועים (ד"ה שורקה) הקשה מדוע הגמרא לא הביאה את הפסוק (זכריה י ח) 'אשרקה להם ואקבצם'[נד]. **ובברך משה** (סוף ד"ה שורקה) תירץ שבפסוק נאמר שורקה בשי"ן שמאלית, ובמילה 'אשרקה', השי"ן היא ימנית. **ובמגדים חדשים** (ד"ה שורקה) ביאר שב'שורקה' כתוב 'בני אתונו', ויש לזה ענין עם משיח, על פי מה שכתוב בפרקי דרבי אליעזר (פל"א) שהחמור בן האתון שנברא בין השמשות הוא החמור שעתיד בן דוד לרכוב עליו, שנאמר (זכריה ט ט) 'עני ורוכב על חמור ועל עיר בן אתונות'.

הרי כל אחד מחויב לצפות למשיח

שם. באבן שלמה (מטולוטשין, ד"ה הרואה גפן) הקשה לגירסת הגמרא 'שורקה יצפה למשיח' הרי כל איש מישראל מחויב לצפות על משיח.

ותירץ שצריך לומר הרואה 'סריקה' בסמ"ך, מלשון אילן סרק, והוא היפך ממה שאמר בתחילה הרואה גפן טעונה כשהוא מלא בפירות, וכשהוא בלא פירות מורה הגפן על שמחה, וצריך לומר 'יצפה לשמחה' שנאמר 'אוסרי לגפן עירה' שריבוי היין מורה על שמחה, כמו שמצינו שכתוב (שופטים ט יג) 'ותאמר להם הגפן וגו' המשמח אלהים ואנשים'.

הענין שתורתו משתמרת בקרבו

הרואה תאנה בחלום תורתו משתמרת בקרבו[נו] שנאמר נוצר תאנה יאכל פריה. **בשלמה משנתו** (ד"ה הרואה תאנה) ביאר על פי הגמרא בעירובין (נד.) 'אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן מאי דכתיב (משלי כז יח) 'נוצר תאנה יאכל פריה', למה נמשלו דברי תורה כתאנה, מה תאנה זו כל זמן שאדם ממשמש בה מוצא בה תאנים, אף דברי תורה כל זמן שאדם הוגה בהם מוצא בהם טעם'[נז].

מה הדין כשעם הארץ רואה תאנים

שם. בסמיכת חכמים (ד"ה הרואה) הקשה שבסמוך מבואר לגבי חלום רימונים אם תלמיד חכם הוא יצפה לתורה, ואם עם הארץ הוא יצפה למצוות שכתוב (שיר השירים ד ג) 'כפלח הרימון רקתך'. אם כן קשה גבי תאנים כשעם הארץ רואה תאנים מה פתרונו, כיון שאין לתאנים משמעות בפסוק שמורה על מצוות כמו גבי רימון. ואם אמנם יש איזו סברא שגם בעם הארץ יצפה למצוות לא היה לגמרא לסתום אלא לפרש כמו גבי רימונים.

ותירץ שהפתרון של תאנים הולך דווקא על תורה, ואם הוא עם הארץ ואינו בן תורה יהיו לו בנים או חתנים בעלי תורה, ולכן אמר בלשון הפתרון 'תורתו משתמרת בקרבו' ואין הכוונה שהתורה שלומד לא תשכח ממנו, אלא כלל התורה יהיה משומר בביתו, כמו (בראשית לז יא) 'ואביו שמר את הדבר'. ואם הוא בן תורה מה טוב, ואם לא יהיה משומר לבניו.

מה ההבדל בין 'יפרה' ל'ירבה'

הרואה רמונים בחלום זוטרי פרי עסקיה כרמונא רברבי רבי עסקיה כרמונא[נח]. **בברכת אברהם** (ד"ה הרואה רמונים) הקשה הרי יפרה וירבה היינו הך ומאי נפקא מינה ביניהם. ועוד למה הגמרא אמרה לשון שיפרה לרימונים קטנים וירבה לרימונים גדולים.

וביאר על פי דברי רש"י על הפסוק (בראשית א כב) 'ויברך אותם אלהים לאמר פרו ורבו', 'פרו' הוא לשון פרי כלומר לעשות פירות. 'ורבו' היינו שאם לא אמר הכתוב אלא 'פרו' היה אחד מוליד אחד ולא יותר, ובא הכתוב 'ורבו' לומר שאחד מוליד הרבה. משמע מדבריו שפרו הכוונה שיעשו פרי, וחזר לבאר שיעשו הרבה פירות. ועל פי זה אפשר לפרש שכשהרימונים קטנים רומזים על עשיית פרי דווקא אבל אפשר שיהיה פרי אחד ודי, אבל רברבי שרומזים על הריבוי משמע שעשיית הפרי יהיה בריבוי. ואף על גב שעשיית פרי אינה תלויה ברימון בלבד שהרי כל הפירות עושים פרי, יש לומר שרימון אחד מלא גרעינים שכל גרעין ממנו עושה פרי, לכך יותר רומז הרימון לעשיית הפרי יותר משאר פירות[נט].

בחידושים שבסוף אבות דרבי נתן (הו' מכון משנת רבי אהרן, ד"ה הרואה רמונים, פ:) הקשה איך מרומז בזוטרי שפרי עסקיה, הרי אדרבה איפכא מסתברא שהרי ראה קטנים. ויישב על פי דברי **תוספות** (עירובין ד: ד"ה שיעורן) שדרך הרימונים הקטנים לגדול ארבע או חמש יחד וגדולים רק אחד או שנים יחד. ולפי זה כאן גם כן כיון שרואה רימונים קטנים על כרחך שהם מהגדלים הרבה ביחד וזה מרמז שיהיו לו עסקים מרובים. ורברבי מרמז שיהא העסק שלו גדול הגם שאין לו עסקים מרובים.

בויחי יעקב (ד"ה זוטרי) ביאר שכשרואה קטנים פרי עסקיה כרמונא, שכמו שקטנים סופם לפרות ולרבות ולהיות גדולים, כמו כן יפרה ויגדל עסקו.

החידוש אפילו שרימונים מורים גם רע

שם. בעינים למשפט (ד"ה הרואה רמונים) ביאר שהחידוש בחלום זה הוא אפילו שבר הדיא (לעיל נו.) פתר לרבא שראה רימון שגדל על פי חבית בחלומו

נא. **ובזה** ביאר את כל הפסוק, 'אשתך כגפן פוריה' מה גפן פוריה כך אשתך בירכתי ביתך, שמא תאמר מה גפן לחמשה חדשים ולא לתשעה כך אשתך מפלת נפלים, לזה אמר הכתוב בניך לא יהיו בני חמשה חדשים אלא 'בניך כשתילי זיתים' מה שתילי זיתים אין מוציאים פירותיהם אלא לתשעה חדשים כך בניך לתשעה חדשים, ולכן המשילם לגפן והמשילם לזיתים. ועדיין יש לומר הואיל שיש בזיתים דבר שהוא לריעותא, כמו שאמרו חז"ל (סנהדרין כד.) על הפסוק (זכריה ד ג) 'ושנים זיתים עליה', אלו תלמידי חכמים שבבבל שמרורים זה לזה בהלכה, ואם כן כיון שמרורים זה לזה יבואו לשנאת חנם ויאבדו מתוך הקהל, לזה אמר מה שאמר 'כשתילי זיתים' לא אמרתי באותם שעוסקים לקנטר חס וחלילה אלא באותם תלמידי חכמים שבבבל שאפילו אם בתחילה מרורים בסופם תהא אהבה ואחוה ביניהם, וזה שאמר הכתוב אפילו שהמשלתי לזיתים שמרורים לא יהיה סופם כן אלא יהיו סביב לשולחנך באהבה ואחוה ביניהם. נב. **בפתרון** חלומות (ח"ג שער ג פ"ג) הביא את הפסוק (תהלים פ ט) 'גפן ממצרים תסיע'. וכן הביא בדקדוקי סופרים (אות ר). נג. **וכן** הקשה במלא הרועים (ד"ה שורקה). נד. **עיין** רש"י בראשית (שם). נה. **וביעב"ץ** (ד"ה שורקה) הביא את שני הפסוקים שנאמר 'אוסרי לגפן עירה ולשורקה בני אתונו' ונאמר 'אשרקה להם ואקבצם'. ובהגהות רבי אליהו גוטמאכר (ד"ה שורקה) ציין לדברי הגמרא בחולין (סג.) על העוף שנקרא 'רחם' והוא השרקרק, שבא עמו רחמים לעולם, ואם יושב על הקרקע ושורק בא המשיח, שנאמר 'אשרקה להם ואקבצם'. וכן כתב בשפתי חכמים (ד"ה שורקה). נו. **בדקדוקי** סופרים הביא גירסא 'האוכל תאנים בחלום תורתו משתמרת בו'. וכתב בהגהה (אות ש) שגירסת הגמרא עדיפה שהרי כל המימרות כאן מדברים שרואה בחלום. נז. **ועיין** עוד בעין ישראל (ד"ה הרואה). נח. **בפירוש** רב סעדיה גאון (ד"ה הרואה) גרס, 'הרואה רימונים בחלומו זוכה לעולם הבא, שנאמר (שיר השירים ח ב) 'אביאך אל בית אמי' שהוא לשון ביאה, ובסוף הפסוק נזכר רימון 'מעסיס רמוני'. וכן גרס במדרש הגדול (פר' וישב לז ז). נט. **והביא** שם גירסת הבית נתן (ד"ה הא) 'זוטרי פרי ורבי עסקיה כרמונא, רברבי רבי עסקיה כרמונא'. וכתב הברכת אברהם שגירסתינו יותר נכונה ומיושבת. וראה עוד גירסא בדקדוקי סופרים (אות ת) 'רברבי קאי [יתקיים] עסקיה כרמוני'. וכן הוא בפתרון חלומות (ח"ג ש"ג פ"ג) ובברכת ראש (ד"ה הרואה).

שיחמיץ עסקו כרמונים, וגם מפני שקליפתו מרה ויש לו קליפות כפולות, קא משמע לן שהרואה רימונים מורה על טוב.

איך רואים שיצפה לתורה

פלגי אם תלמיד חכם הוא יצפה לתורה שנאמר אשקך מיין הרקח מעסיס רמני. וביאר רש"י (ד"ה יצפה) ש'יין הרקח' היינו תורה, 'מעסיס רמוני', הנמצץ מן הרימונים[ס]. ובתורה תמימה (שיר השירים ח ב אות יא) ביאר שהסתמכו חז"ל על הדרשות הקודמות במדרש שיר השירים (ריש פרשה ח) 'מיין הרקח' אלו משניות גדולות, 'מעסיס רמוני' אלו ההגדות שטעמן כרימון. דבר אחר 'אשקך מיין הרקח' זה התלמוד שמפוטם במשניות כרקח. ועל פי פסוק זה למדו חז"ל שכשרואה בחלום רימון אם תלמיד חכם הוא יצפה לתורה[סא].

הדמיון בין עם הארץ לרימון

ואם עם הארץ הוא יצפה למצות שנאמר כפלח הרמון רקתך מאי רקתך אפילו ריקנין שבך מלאים מצות כרמון. בתורה תמימה (שיר השירים ד ג אות פד) ביאר שגפן הוא כינוי לצדיקים שמקיימים התורה בטעם ובהשכל ודעת כמו יין גפן, ורימון הוא כינוי לעמי הארץ לפי שהרימון הוא יבש בלי לחלוחית, וכך העמי הארץ מקיימים התורה בלי כל רגש נפשי.

בעינים למשפט (ד"ה אפילו) ביאר שהריקנים מצד החיצון שלהם הם נראים מרים כרימונים הללו שרק בקליפה בתוך קליפה נמצא הפרי, מכל מקום בפנימיותם הם מלאים מצוות. או שאף שהם מלאים מצוות מכל מקום הם כרימון שהם מלובשים בקליפות, וגם בתוך הפרי עצמו יש גרעין, כלומר שאין עושים המצוה לשמה ובשלימות כראוי.

מדוע נקטה הגמרא דווקא רימון

שם. בבן יהוידע (חגיגה כז. ד"ה מלאים) ביאר מה שנקטה הגמרא דווקא רימון, כי רימון בהיפוכו הוא מרון שהוא לשון חירות, כמו שאמרו חז"ל (ר"ה טז.) עוברין לפניו כבני מרון, והאדם יהיה לו חירות מכח המצוות.

הרי בפסוק נאמר רק 'כפלח הרימון' ולא כל הרימון

שם. בעין ישראל (ד"ה פלגי) הקשה שבפסוק נאמר 'כפלח הרמון רקתך', ואם כן המה מלאים מצוות רק כמספר שיש בתוך חתיכה של רימון לבד, והגמרא אומרת 'כרימון' כאילו כל מספר הגרעינים שישנם בכל הרימון כולו.

ותירץ שמה שהמשיל לרימון הוא רק כמו הרימון שמלא עם גרעינים, אבל בנמשל הוי הכוונה באמת רק למספר שיש בפלח הרימון בתוך חתיכה ממנו. עוד פירש ש'כפלח הרימון' היינו כמו בעת שהרימון מתבקע, ואז רואים איך שהוא מלא בגרעינים ועד עכשיו היה סתום ולא נראה מה שבתוכו, כן רקתך הריקנים שהמה סתומים ויגיע זמן ויתבקעו שיתראה מה שבתוכם כמו ברימון.

מהו 'ריקנים שבך' ומדוע נקראו ריקנים אם מלאים מצוות כרימון

שם. בכלי יקר (שמות ל לד) הקשה שאם הם מלאים מצות כרימון אם כן למה נקראים 'ריקנים'. ותירץ שודאי מדובר על התשובה, כי כל פועל ריק שבהם דהיינו העון ממנו יתמלאו מצוות על ידי התשובה כי הזדונות והריקות נעשו כזכויות ויעלה גם העון לריח ניחוח כמו המצוות.

בתפארת יהונתן[סב] ביאר על פי מה שאנו רואים שאדם השלם חושב שלא הגיע למעלת השלימות ולהיפך פשוטי העם היינו הריקנים חושבים תמיד בנפשם שהם שלמים ולפי דעתם הם מלאים מצוות כרימון[סג].

בתורה אור לבעל התניא (סוף פר' תרומה, פ:) כתב שריקנים אין הכוונה לפושעים ומורדים, אלא שאין בהם תורה, אבל הם מלאים מצוות ודרך ארץ[סד].

בבניהו (חגיגה כז. ד"ה רקנין) ביאר שהם מלאים רק במצוות שיש בהם תערובת הנאה גשמית שאין המצוה כולה כליל לה' סולת נקיה, וזה בדמיון הרימון שהפרי מעורב בגרעינים ואוכלם יחד. אמנם הם ריקנים ממצוות שהם ללא הנאה גשמית. עוד ביאר שהם מלאים מצד הדיבור שלומדים בהלכות של המצוות ונחשב להם מעשה מצד הלימוד, אמנם ממעשה ממש הם ריקנים.

המהרי"ל דיסקין[סה] ביאר על פי הידוע שהרשעים מלאים חרטות, אם כן כל יום הם עושים תשובה, ואז יש בידם מצוות כרימון מחמת התשובה, אך עדיין הם ריקנים כי הם רשעים.

בישמח משה (טייטלבויס, פר' תולדות ד"ה ויאמר לאה) ביאר שרימון עיקר קיומו על ידי הקליפה, כמבואר לעיל (נו:) שהיה מעשה ולקחו את הנץ של הרימון ויבש הרימון, כך גם המצוות של פושעי ישראל הם חיצוניות ומלאים פניות ומחשבות זרות.

בישמח לב (ד"ה מאי) ביאר שענין 'פלגי' רימונים בא לרמז על התלמיד חכם ועם הארץ המחזיקו שכל אחד הוא רק פלג, ולכן התלמיד חכם יצפה לתורה שיהיה מי שיחזיקו על התורה, ובעם הארץ יצפה למצוות שיצליח בעסקיו למען יוכל להחזיק את התלמיד חכם, נמצא שהריקנים בתורה בעולם הזה הם מלאים מצוות בעולם הבא שמהתורה ומצוות של התלמיד חכם יקבל מחצית שכר לעולם הבא.

הגר"ד פוברסקי[סו] ביאר שהיסוד הוא 'אורח חיים למעלה למשכיל' (משלי טו כד), שהאדם על ידי המצוות שעושה הוא אמור לעלות מעלה מעלה עד שזה יעשהו לאדם השלם שלימות בעבודת ה' יתברך. אולם יש ועל אף המצוות שעושה הוא נשאר באותה מדריגה נחותה שהיה בה מאז, והסיבה לכך היא משום שאין קשר ושייכות אצלו בין מצוה אחת לחברתה, ואינו עושים את הכל כהמשך אחד במהלך של שלימות, ועל כן יש לדמותו לרימון שכידוע לרימון יש עלים דקים שמפרידים בין הגרעינים בתוכו, ועל כן גם אנשים אלו ריקנים כי המצוות שלהם הם בבחינת רימון שגרעיניו מופרדים בתוכו, וכמו כן הם לא ממשיכים ומתעלים בקשר רצוף של שלימות בין מצוה למצוה ונשארים בגדר ריקנים.

בעין ישראל (ד"ה פלגי) ביאר ש'ריקנים שבך' הוא מלשון (שמות טו ט) 'אריק חרבי', והיינו אשלוף חרבי, אוציאו מן התיק שלו. וכן כאן אלה המוצאים ממך שאינם מתחברים עמך שאינם הולכים בדרך ה' גם כן הם מלאים מצוות שהלא יש מצוות שנעשים ממילא כמו צדקה. ועוד שיש שם 'ריק' גם על דבר שאינו ריק ממש, כמו שכתוב (בראשית לז כד) 'והבור ריק אין בו מים' ודרשו (שבת כב.) 'מים אין בו אבל נחשים ועקרבים יש בו', ואם כן אינו ריק לגמרי, אלא כיון שהדבר המיוחד הרגיל להיות בו לא היה בו, לכן נקרא גם כן ריק. והנה על עם הארץ כבר כתב רבינו יונה (אבות פ"ב מ"ה) שיכול גם כן להיות צדיק ולעשות כל הציווים רק שאין לו טהרת הנפש וזכות הלב להרגיש תענוג רוחני בעשיית המצוות. ואם כן כאן מה שקרא לעם הארץ ריק אפילו שאינו ריק, כיון שאין בו מה שצריך להיות מצד הרגילות בעשיית המצות נקרא ריק אף שבאמת אינו ריק. ולכן אמרו 'יצפה למצוות' שכל מקום שאמרו יצפה הוא בגדר 'צפית לישועה' לא רק שהוא מחכה אלא שצופה על הדבר איך שמתקדם לבוא, וכן כאן יצפה לתורה או למצוות [illegible] שיכיר התענוג הרוחני שבלימוד התורה והיינו מעסיס רימוני למשל על התמצית שיוצא מן התורה וכן יצפה למצוות כיון שהוא עושה המצוות יכיר בערכם וחשיבותם הרוחני של המצוות.

בגמרא במגילה מבואר שעיר רקת הריקנים שבה מלאים מצוות כרימון

שם. בטורי אבן (מגילה ו. ד"ה למה) הקשה שבגמרא (שם) מבואר שטבריא נקראת 'רקת' שאפילו ריקנים שבה מלאים מצוות כרימון. וקשה מהגמרא כאן וכן בסנהדרין (לז.) שדורשת 'כפלח הרימון רקתך' אפילו ריקנים שבך מלאים מצוות כרימון, ומדובר על כל ישראל, ואם כן מה החשיבות דווקא בעיר טבריא.

ובפתח עינים (מגילה שם ד"ה למה) תירץ שמה שדרשו אפילו ריקנים מלאים מצוות כרימון אין הכוונה שכל הריקנים מלאים מצוות אלא רוב הריקנים שבישראל מלאים מצוות. אך יתכן שבעיר אחת יהיה מיעוט ריקנים שמלאים מצוות ורוב הריקנים אינם מלאים מצוות אלא כשנצרף את כל הריקנים שבישראל רובם הם מלאים מצוות, ובטבריה היו רוב הריקנים שבה או כולם מלאים מצוות[סז].

ברנו ליעקב (פייטוסי, שם ד"ה ולמה, קיח:) יישב[סח] על פי דברי **הפרי חדש** (או"ח סי' תקפ"ג ד"ה מה שכתב) שדקדק על מה שפסק **הרמ"א** (שם ס"א) שנהגו לאכול רימון ולומר 'יהי רצון שנרבה זכויות כרימון', ומה חידוש הוא, הרי אפילו ריקנים שבך מלאים מצוות כרימון. וביאר שכפלח הרימון פירושו חתיכה של רימון והתפילה היא שירבה כרימון שלם. ואם כן יש לומר שמה שלמדנו בסנהדרין שמלאים מצוות אין הכוונה כרימון שלם אלא כלומר כריבוי גרעינים שברימון, ולעולם כחתיכת רימון שמלאה גרעינים, אבל בטבריא היו מלאים כרימון שלם.

בחתם סופר (מגילה שם ד"ה ולמה נקרא) תירץ על פי המבואר שם בהמשך הגמרא שטבריא נקראת כך על שם שטובה ראייתה בגנות ופרדסים, וזה החידוש של טבריא שאף שיש להם ללכת אחר תאוות לבם אפילו הכי הם מלאים מצוות כרימון, אבל אין הכוונה שבטבריא יש מלאים מצוות יותר משאר מקומות.

עוד תירץ שאפילו שהריקנים שבישראל הם מלאים מצוות מכל מקום ביחס לישראל הם ריקנים ורק ביחס לגוים הם מלאים מצוות. אבל אנשי טבריא

ס. **ובברכת** אברהם (ברש"י ד"ה מעסיס) ביאר שעל ידי שחותכים הרימון נמצץ ונסחט המשקה כולו או משום שבעודו שלם אי אפשר למצוץ ממנו עד שיחתכנו, ולכן חצי הרימון סימן לעסיס רימונים. סא. **וכן** ציין בשפתי חכמים (ברש"י ד"ה יצפה). וכתב התורה תמימה (שם) שהוא הדין שיכלה הגמרא לומר הרואה יין הרקח בחלום אלא נקטה רימונים משום סיפא 'ואם עם הארץ הוא יצפה למצוות'. סב. **הובא** בליקוטי בתר ליקוטי (ד"ה הרואה רימונים). סג. **וכן** ביאר בבניהו (חגיגה כז. ד"ה רקנין, בפירוש ראשון). סד. **והעירו** שבעירובין (יט.) מבואר שמדובר גם על פושעים. סה. **הובא** בעלי ורדים (ד"ה כפלח). סו. **הובא** שם. סז. **ובעיני** כל חי (עירובין יט. ד"ה שמלאים) יישב דברי המדרש (ויק"ר ל יב) שיש בישראל שאין בהם לא תורה ולא מעשים טובים. ועל פי האמור ניחא שזהו רק מיעוט אך הרוב אפילו הריקנים מלאים מצוות כרימון. סח. **הובא** באסיפת זקנים (פסח, מגילה ו. ד"ה ולמה).

אפילו אותם שנחשבים ביחס לישראל מלאים מצוות הם ריקנים ביחס לגדולים של טבריא, ונמצא שטבריה היא במעלה על כלל ישראל.

בדרשות חתם סופר (ח״ב דרוש לשבת הגדול, רמט:) כתב שברימון יש שש מאות ושלש עשרה גרעינים כנגד שש מאות ושלוש עשרה מצוות, ואם הגרעינים מרמזים על המצוות אז העסיס של הרימונים שהוא עיקר הפרי מרמז על התורה. נמצא שרימון שלם מרמז על תלמידי חכמים שעוסקים בתורה שבה נמצאים שש מאות ושלש עשרה מצוות והם הריקנים של טבריא שהיו מלאים מצוות כרימון. אבל הפלח של הרימון שהוא דבר שנחתך ויצא ממנו המיץ שלו ונשאר רק הגרעינים הוא מרמז על הריקנים של כל העולם שאין בהם תורה, ומכל מקום הם מלאים מצוות. שהריקים שבאנשי טבריא דומים לרימון עצמו, והריקים של כלל ישראל עליהם אמרו שהם כמו פלח רימון ולא כמו רימון.

הרי בגמרא מגילה מבואר שישראל דלים מן המצוות

שם. בגביע הכסף (ד״ה אפילו) הקשה מהמבואר במגילה (יא.) 'עם דל' אלו ישראל שהם דלים מן המצוות, וכאן מבואר שמלאים מצוות.

ותירץ על פי מה שנוהגים לאכול רימון בליל ראש השנה ואומרים יהי רצון שנהיה מלאים מצוות כרימון, ולכאורה וכי שבח הוא, הרי כאן אמרינן אפילו ריקנים שבך מלאים מצוות כרימון. ויישבו המפרשים שהריקנים בסך כל ימי חיותם עלי אדמות מלאים מצוות כרימון אחד. ואנו עומדים בליל יום הדין ומבקשים שבכל שנה ושנה נהיה מלאים מצוות כרימון, ועל פי זה מבואר שבמגילה הגמרא קוראה אותם עם דל ביחס לצדיקים. וכן מבואר מה שהקשינו לעיל שאם מלאים מצוות למה קורא אותם ריקנים, משום שכשמסתכלים ביחס לצדיקים נחשבים ריקנים.

מה הפתרון ברואה זיתים גדולים

הרואה זיתים בחלום זוטרי פרי ורבי וקאי עסקיה כזיתים. בברכת אברהם (ד״ה הרואה זיתים) הקשה שיש בגמרא חסרון לשון, כיון שהגמרא כתבה רק כשרואה זיתים קטנים ולא מסיימת מה יהיה אם רואה זיתים גדולים[סט]. ועוד שלעיל גבי רימונים אמרה הגמרא 'זוטרי פרי עסקיה' דווקא, ואם כן למה כאן גבי זיתים נקט 'זוטרי פרי ורבי עסקיה'. **ובבית נתן** (ד״ה הא) הביא גירסא 'זוטרי פרי ורבי עסקיה כזיתים, רברבי קאי עסקיה כזיתים'[ע]. ומיושב אם כן שפרי ורבי הולך על זיתים קטנים ועל גדולים גורסים 'קאי עסקיה'. והטעם הוא שיותר מתקיימים הזיתים כשנתבשלו כל צרכם מזוטרי שלא נגמרו. אלא שעדיין קשה למה בזיתים נקט 'פרי ורבי' גבי זיתים קטנים וברברבי לא נקט 'רבי' כמו גבי רימון. ותירץ שלולא דמסתפינא היה גורס 'זוטרי פרי עסקיה כזיתים רברבי רבי וקאי עסקיה כזיתים'[עא].

אפילו שבר הדיא פתר לרעה

שם. בעינים למשפט (ד״ה הרואה זיתים) ביאר שהחידוש הוא שאפילו שרבא (לעיל נו.) הקרוהו בחלום את הפסוק (דברים כח מ) 'זיתים יהיו לך בכל גבולך', ובר הדיא פתר לו לרעה מסוף הפסוק (שם) 'ושמן לא תסוך', וגם הזיתים עצמם מרים, ואם כן הייתי אומר שחלום על זיתים מורה על רע, אפילו הכי מחדשת הגמרא שהפתרון הוא טוב.

הרי פשוט שלא מדובר על אילן

והני מילי פרי אבל אילני הויין ליה בנים[עב] מרובין. בברכת אברהם (ד״ה והני) הקשה שזה פשוט שמדובר על פירות ולא על אילן כיון שהגמרא חילקה בין זוטרי לרברבי וזה לא שייך גבי אילן.

ותירץ שהייתי אומר באילן שיש בו זיתים גדולים וקטנים שפיר מורה על הוראת הפרי עצמו, קא משמע לן שלא כך, שכיון שהם באילן יש להם הוראה אחרת שהוא סימן לריבוי הבנים כזית זה שמוציא פירות מרובים.

איך יש ראיה על מרובים

שנאמר בניך כשתילי זיתים וגו'. בעין ישראל (ד״ה אבל) הקשה איך יש ראיה על בנים מרובים. לכן כתב ש'מרובים' הכונה על חשובים מלשון (איכה א א) 'רבתי בגוים שרתי במדינות'.

ההבדל בין גפן לזיתים

שם. בעין ישראל (ד״ה הרואה תמרים) ביאר שלעיל בגפן וכן הזית מראים על תולדות של בנים, אך בכל זאת יש הבדל ביניהם, בגפן שלא יהיו נפלים והיינו שיהיו חזקים ובריאים בגופם, ובזית שיהיו מרובים וכמו שנתבאר שיהיו חשובים ומפותחים בכח הרוחני לחן ולכבוד. וביאר שהנה שניהם בין הגפן ובין הזית התולדות שלהם חשובים יותר מהפירות, היין מן הענבים והשמן מן הזיתים בגדר יפה כח הבן מכח האב. והנה לענין קדימת הברכות מבואר **בשולחן ערוך** (או״ח סי׳ ריא ס״ד) שאפילו תמרים קודמים לענבים אפילו שגפן מוקדם בפסוק, מכל מקום כיון שדבש שזה תמרים כתוב שני ל'ארץ' השני (דברים ח ח) 'ארץ זית שמן ודבש', לכן יש להקדים את התמרים. ומכל מקום כתב **הרמ״א** (שם) שזה דווקא כשאוכל ענבים, אבל אם שותה יין הוא מוקדם. וכתב **המשנה ברורה** (שם ס״ק כג) שיין קודם אפילו לזיתים שמוקדם למילה 'ארץ' השנית בראשונה. והטעם שאף ששבח תולדותיהם של אלו השנים שניהם חשובים מאד, אבל השמן אומר (שופטים ט ט) 'בי יכבדו אלהים ואנשים', אבל הגפן אומר (שם יג) 'המשמח אלהים ואנשים' שאין אומרים שירה אלא על היין כמבואר לעיל (לה.). ולכן נתנה התורה לשניהם דין קדימה שהגפן הוא שלישי ל'ארץ' הראשון והוא קודם לתאנה ורימון וגם לשמן, וזית שמן שהוא ראשון לארץ האחרון הוא קודם לשעורה הכתובה שניה ל'ארץ' הראשון. והטעם שהגפן קודם לזיתים הוא מפני שמידת משמח היא מידה יותר גדולה ממכבד. ובכל זאת יש ערך לשמן יותר מליין, שכח התולדה של שמן כולו לברכה שמביא אורה לעולם וכל מה שיש יותר שמן בנר דולקת הפתילה יותר בהיר ולא כן ביין שאינו כולו לברכה, שאמרו (לעיל מ.) אין לך דבר שמביא יללה לעולם אלא היין, ועץ שאכל ממנו אדם הראשון גפן היה, וזהו שרמוז כאן שהתולדה של שמן שהיא כולה לברכה החלום שלו מראה על בנים חשובים בערכם, מה שאין כן הגפן מראה רק שהבנים יהיו בריאים וחזקים, ועל החשיבות שלהם צריך האדם להתפלל שלא יביאו חס וחלילה קללה לעולם, ולכן הברכה על הבנים היא שיהיו כשתילי זיתים סביב לשולחנך.

מהו הלשון 'יוצא לו'

איכא דאמרי הרואה זית[עג] בחלום שם טוב יוצא לו שנאמר זית רענן יפה פרי תואר קרא ה' שמך. בעין ישראל (ד״ה יוצא) הקשה שהיה צריך לומר 'יוצא עליו'. אלא הביאור 'לו' הוא לטובתו ולהנאתו. שהרי כתוב (משלי כז יד) 'מברך רעהו בקול גדול בבקר השכם קללה תחשב לו', ומבואר בערכין (טז.) כגון שמשבח את בעל האכסניא שלו ואחר כך שומעים אנשים ואונסים אותו, ואם כן יש שם טוב לרעת האדם גם כן חס וחלילה. ולכן דייק כאן שיוצא לו שם טוב ולא עליו, שיהא לו לטובתו ולהנאתו.

השייכות בין שמן זית למאור תורה

הרואה שמן זית בחלום יצפה למאור תורה[עד] שנאמר ויקחו אליך שמן זית זך. בתורה תמימה (שמות כז כ אות כג) ביאר על פי הגמרא בהוריות (יג:) 'אמר רבי יוחנן כשם שהזית משכח לימוד של שבעים שנה כך שמן זית משיב לימוד של שבעים שנה'. עוד ביאר שאפשר לומר שסמך על הפסוק (שם כא) 'מחוץ לפרוכת אשר על העדות', שעיקר מאור המנורה היה במקום לוחות העדות שהן יסודי התורה.

במי השלח (ד״ה יצפה) ביאר על פי דברי הגמרא בבבא בתרא (כה:) הרוצה שיחכים ידרים שכן מנורה בדרום, ולכן שמן זית הראוי להדליק ולהאיר ממנו במנורה מורה על מאור תורה[עה].

אפילו ששמן מזיק

שם. בעינים למשפט (ד״ה הרואה שמן) ביאר שהחידוש ברואה שמן זית הוא שאפילו ששמן לבדו מזיק ואינו ראוי לאכילה רק לכליון למאור כמו שאמרה הגמרא לעיל (לה:) שאין הוא ראוי לברכה, קא משמע לן שהחלום מורה על טוב שיצפה למאור תורה.

מהו מאור תורה

שם. הנצי״ב בהעמק דבר (שמות כז כ) ביאר שאור התורה שהוא תכלית המשכן ועיקר המשרה שכינה בישראל בא בשפע באמצעות שני כלי קודש היינו הארון והמנורה שבמקדש, הארון בא ליעוד הדברות שבכתב וגם לציווי בקבלה

סט. **וכן** העירו בפרחי כהונה (ד״ה זוטרי) ובשפתי חכמים (ד״ה הרואה זיתים). ע. **וכן** גרסו בברכת ראש (ד״ה הרואה) ובשלמה משנתו (ד״ה ה״ג). וכן הוא בפתרון חלומות (ח״ב שער ג פ״ג). ובדקדוקי סופרים (אות ג) כתב שזו הגירסא האמיתית. וראה במדרש שוחר טוב (תהלים קכח) 'הרואה זיתים בחלום פרי ורבי עסקיה כזיתא' ולא נזכר כלל 'וקאי עסקיה'. עא. **אלא** שהקשה שלפי מה שביאר לעיל שמה שהגמרא אמרה 'פרי ורבי' ברימונים יותר משאר פירות הוא משום שיש בהם הרבה גרעינים, אם כן זה לא יתכן בזיתים שאין בהם הרבה גרעינים, ואם כן מדוע נקטה הגמרא רק גבי רימונים וזיתים 'זוטרי פרי עסקיה, רברבי רבי עסקיה', הרי הוא הדין בכל הפירות כן אם רואה גדולים יפרה עסקו ואם גדולים יתרבה עסקו. ותירץ שבזית כתוב (תהלים קכח ג) 'בניך כשתילי זיתים', ומשמע ששייך בו ריבוי יותר משאר פירות, ואם כן שפיר אמרה הגמרא ששייך בזיתים 'פרי ורבי'. עב. **בפתרון** חלומות (ח״ב שער ג פ״ג) כתב בנים 'זכרים'. וכן הוא בדקדוקי סופרים. עג. **בפתרון** חלומות (ח״ב שער ג פ״ג) כתב דהיינו 'אילן' זית. ובעין ישראל (ד״ה איכא) הוסיף שלכן אמרה הגמרא על זה 'איכא דאמרי', כנגד מה שאמרה הגמרא לעיל שבאילן יהיו לו בנים מרובין. עד. **בפתרון** חלומות (שער ג פ״ד) הגירסא 'לאור תורה'. עה. **והוסיף** שיש רמז בזה שבשמן המנורה כתוב (שמות כז כ) 'כתית למאור', משום שאין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה ואינה נקנית רק במיעוט שחוק.

בעל פה, ועדיין אין בזה כח הפלפול והחידוש שיהא אדם יכול לחדש מעצמו דבר הלכה שאינה מקובלת, ולזה הכח הנפלא שנקרא 'תלמוד' ניתן במנורה אשר נכללו בה שבע חכמות וכל הכוחות הנדרשים לפלפולה של תורה, וכל זה נכללו בכפתורים ופרחים שבמנורה. וזה הכוונה יצפה ל'מאור תורה'[עו].

כיצד רואים שתמו עוונותיו

הרואה תמרים בחלום תמו עונותיו שנאמר תם עונך בת ציון. בזוהר (רעיא מהימנא בהעלותך קנג.) ביאר שהמילה 'תמרים' מורכבת משני מילים 'תם מר' דהיינו תם מרירות העוונות. **ובמהרש"א** (ח"א ד"ה תמרים) ביאר שתמרים זה נוטריקון 'תמו מורים' מלשון (במדבר כ י) 'שמעו נא המורים'. והיינו שתמו עוונותיו שגרמו לו להמרות פי ה'[עז]. **ובברכת אברהם** (ד"ה הרואה תמרים) ביאר שתמרים משמע 'תמו מָרִים' דהיינו העוונות שהם מרים וחמוצים תמו ונסתלקו. **ובמי השלח** (ד"ה הרואה) ביאר לשון 'תמר' 'תם רע'.

במעון הברכות (ד"ה הרואה) ביאר על פי הגמרא במועד קטן (כה:) שכשרבינא נפטר פתח עליו הספדן 'תמרים הניעו ראש על צדיק כתמר'. וביאר המהרש"א (שם ח"א ד"ה תמרים) שלתמר אין אלא לב אחד. שזה ענין 'צדיק כתמר יפרח' (תהלים צב יג), שאם אין לו חטא אין לו אלא לב אחד כתמר. ועל פי זה מבואר מדוע הרואה תמרים בחלום תמו עוונותיו, שיש לו לב אחד[עח].

בלשמוע בלמודים (ד"ה הרואה תמרים) ביאר על פי המדרש (ב"ר מא א) 'צדיק כתמר יפרח', מה התמרה הזו אין בה לא עקומים ולא סיקוסים [קשרים], כך הצדיקים אין בהם לא עקומים ולא סיקוסים. ומה תמרה זו אין בה פסולת אלא תמריה לאכילה ולולביה להלל וחריות לסיכוך, כך הם ישראל אין בהם פסולת. הרי שתכונת התמרים שאין בהם שום פחיתות רק כולו טוב, והוא תכונת זמן העתיד שיתבער הרע מן הארץ שנאמר 'תם עונך בת ציון', לכן הרואה תמרים תמו עונותיו שהוא כולו טוב.

בעין ישראל (ד"ה הרואה תמרים) ביאר על פי **החתם סופר בתורת משה** (פר' עקב ד"ה ארץ זית) שהעיר מדוע הפסיק הכתוב (דברים ח ח) בין 'ארץ זית שמן ודבש' ל'ארץ חטה ושעורה גפן תאנה ורמון'. ותירץ שבא לרמז כי כיבוש הארץ יהיה שתי פעמים, תחילת הכיבוש יהא על ידי עיר התמרים היא יריחו ולעתיד לבוא כתוב (זכריה יד ד) 'ועמדו רגליו על הר הזיתים [זית שמן]'. והקדים הפסוק זית לדבש מפני החשיבות של השמן כמו שהחשיבות של הכיבוש השני יהיה יותר חשוב מהכיבוש הראשון, אבל בזמן כיבוש הדבש קודם. ואם כן התמרים [דבש] מזכיר לנו חשיבות כיבוש הארץ, והרי כל הדר בארץ ישראל שרוי בלא עון, ולכן הרואה תמרים שמזכירים לו כיבוש הארץ זהו לסימן שתמו עוונותיו.

החידוש אפילו שאפשר לפתור לרעה

שם. בעינים למשפט (ד"ה הרואה תמרים) ביאר שאפילו שאפשר לפתור את חלום התמרים לרעה כמו שפתר בר הדיא לעיל (נו.) לרבא 'חלי עסקך כתמרי' שיתן סחורתו בזול, קא משמע לן שמורה על טוב.

ההבדל בין 'סרו עוונותיו' ל'תמו עוונותיו'

שם. בחזון טוב (ד"ה הרואה תמרים) ביאר על פי המבואר ביומא (פו:) שתשובה מאהבה מהפכת הזדונות לזכויות, ובתשובה מיראה נהפכים הזדונות לשגגות. ונראה שזה החילוק בין רואה שעורים לרואה תמרים, שהפסוק 'וסר עונך וחטאתך תכופר' משמע שגם לאחר הכפרה על העון שהוא המזיד עדיין צריך עוד כפרה על השוגג, והיינו בתשובה מיראה שמכפרת רק את הזדון ונהפך לשוגג ועדיין צריך עוד כפרה על השוגג שבו. אבל הפסוק שהגמרא מביאה כאן שכתוב 'תם עונך בת ציון לא יוסיף להגלותך' פירושו שהעון נתקן לגמרי ושעל כן לא יצטרך עוד להגלותם כדי לכפר על השוגג כי העון נתכפר ונמחק לגמרי והיינו בתשובה מאהבה שהזדונות נתקנים לגמרי, ואדרבה נהפכים לזכויות. ולעיל אמר 'סר' שהוא ענין סילוק שנסתלק העון שהוא מזיד ונשאר שוגג, אבל כאן אמר 'תם' דהיינו שנשלם והגיע לתכליתו והוא בתשובה מאהבה שמתקנת את החטא לגמרי והופכתו לזכות. והנה שעורים הם מאכל בהמה ואין אדם אוכלם לתאבון אלא מפני ההכרח שלא ירעב, וזהו מורה על תשובה מיראה ששב מפני ההכרח, ועל ידי התשובה הוא כאילו עשה העבירה בלא דעת ושעל כן נהפך לשוגג, ועל זה מורים השעורים שהם מאכל בהמה שאין בה דעת. אבל תמרים הם מתוקים ויש בהם דבש המתוק, וכמה תועלות גדולות יש באכילתם, כמבואר בכתובות (י:), ונמצא שהאדם אוכלם לתיאבון, ולכן תמרים מורים על תשובה מאהבה שנתקנו העוונות לגמרי ולכן תמו עוונותיו.

מה ענין 'שנה מתברכת לו'

אמר רב יוסף הרואה עז בחלום שנה מתברכת לו עזים שנים מתברכות לו שנאמר ודי חלב עזים ללחמך. בשלמה משנתו (ד"ה הרואה עז) ביאר שרוב הבהמות אין חולבות אלא אם כן יולדות, ולמדנו בבכורות (יט:) שעז בת שנתה בודאי לא ילדה עדיין ובנה [הבכור] ודאי לכהן, וכיון שהחלום מורה על 'די חלב עזים' אם כן נמצא שאינו פחות משנה, ולכן שנה לפחות מתברכת לו.

בלשמוע בלמודים (ד"ה הרואה עז) ביאר שתועלת העז באה בלי עמל, החלב לאוכל והצמר ללבוש לרמז שהשנה מתברכת לו מעצמה בלי עמל ידו.

בזאת מנוחתי (ד"ה הרואה עז) ביאר שדרשת הגמרא שהפסוק מדבר על הרואה עז בחלום, אפילו שבפסוק מוזכר רק חלב, הוא משום שאם הפסוק מדבר כפשוטו קשה למה הזכיר דווקא חלב עזים, שיאמר 'ודי חלב' סתם שיהא במשמעו גם חלב שאר בהמות. לכן דורשת הגמרא שמדובר בחלום, 'ודי חלב' שייך לפסוק הקודם, ו'עזים' מדבר על שרואה בחלום ואז המשך הפסוק הוא 'ללחמך ללחם ביתך', שהרואה עזים בחלום הוא סימן שתתברך לו השנה ללחמו ולחם ביתו. עוד ביאר שהרואה עז אין הכוונה עז ממש אלא חלב של עז, ומביא ראיה מפסוק שנאמר 'ודי חלב עזים', כשאתה רואה בחלום די חלב ללחמך אות הוא ללחם ביתך.

ובעין ישראל (ד"ה הרואה עז) הקשה מנין יש ראיה על הרואה עז אחת ששנה מתברכת לו, והרי בפסוק נזכר 'עזים', ואולי דווקא כשרואה עזים. ועוד שסתם 'עזים' שתים במשמע, אם כן רק על שנתים רמוז שמתברכות לו, ומנין לשנים רבות. ואולי משום שכל כלל נעשה מפרטים, ובלי פרטים אי אפשר שיהיה כלל וכיון שכללות העזים המה סימן לברכה על כרחך שכל פרט ופרט שבכלל יש לו ברכה מיוחדת לפי הכח שלו בתוך הכלל, וגם הפרטים אז יש להם כח של הכלל, שגם בשנים יאמר כמו על רבים ממש. ואולי הביאור בגמרא עזים שנים מתברכות לו לפי מה שאמר שבעז אחת מתברכת שנה אחת אם כן עזים היינו לפי מספר העזים כמו כן שנים מתברכות לו. אבל באמת הכוונה היא שלענין ברכה גם שתים נחשבים כהרבה, שהטובה של השנים מן האחד שזה בריבוי יותר לפי החשבון של אחד ולא כחשבון של שני פרטים כאחד.

החידוש שאפילו שאפשר לפתור חלום זה לרעה

שם. בעינים למשפט (ד"ה הרואה עז) ביאר ש'עז' מורה על עזות פנים או כעס. וכן שהעיזים [illegible]ם לרעות בשדות אחרים וכמעשה של אותו חסיד (ב"ק פ.) שקרא לעז לסטים מזויין, ואם כן הייתי אומר שהחלום אינו מורה טוב, קא משמע לן שהחלום מורה לטוב.

איך מורה שנכסיו מצליחים

הרואה הדס בחלום נכסיו מצליחין לו ואם אין לו נכסים ירושה נופלת לו ממקום אחר, אמר עולא ואמרי לה במתניתא תנא והוא דחזא בכנייהו[עט]**.** רש"י (ד"ה נכסיו) ביאר שנכסיו מצליחין כהדס זה שעליו משולשים זה על זה כמין קליעה. **ובברכת אברהם** (ברש"י שם) כתב דהיינו כמו שכתוב (קהלת ד יב) 'והחוט המשולש לא במהרה ינתק'[פ], ולכן השילוש הוא סימן על הקיום. ומטעם זה צריך שיראה אותם בכנייהו שכיון שהם עדיין קיימים במחובר לקרקע, אם כן מה שהם משולשים מורה שישארו כן לעולם ולא יתלשו והוא סימן על קיום נכסיו. אלא שכתב שצריך לדעת מה ענין ההדס לנכסים.

ובהגהות רבי יצחק אייזיק חבר (ברש"י שם) ביאר את דברי רש"י על פי הגמרא בבבא מציעא (קז.) 'ברוך אתה בשדה', שיהו נכסיך משולשים שליש בתבואה שליש בזיתים ושליש בגפנים.

בדעת סופר (דרוש לחג הסוכות, עמ' קל) כתב טעם אחר היות ולהדס יש ריח ולא טעם ומרמז לאלה שיש להם מצוות והם מחזיקי התורה, ובזכות שמחזיקים תלמידי חכמים נותן להם הקב"ה הצלחה כמו שכתוב (דברים לג יח) 'שמח זבולון בצאתך' לעסקיך, על ידי ש'יששכר באהלך' עוסק בתורה.

ובמי השלח (ד"ה בענין) ביאר שהדס שיש בו ריח וטעם מר מורה על בעלי תורה וליבם סר מאחרי המקום, וידוע כי למשמאילים יש עושר וכבוד, כמו שכתוב (משלי ג טז) 'בשמאלה עושר וכבוד', ועל זה אמרה הגמרא שנכסיו מצליחים.

בויחי יעקב (ד"ה הרואה הדס) ביאר על פי מה שאמרו חז"ל (ב"מ מב.) לעולם ישלש אדם מעותיו שליש בקרקע ושליש בפרקמטיא ושליש תחת ידו, ועל ידי זה יהיו נכסיו מוצלחים, אם כן משום כך הרואה הדס שהוא משולש רומז להצלחה בנכסיו התלויה בשילוש[פא].

עו. **ועיין** עוד במאור ושמש (פר' קרח סוף ד"ה במדרש רבה) ובעין ישראל (ד"ה הרואה שמן). עז. **בתורה תמימה** (מיכה ז כב אות נב) ביאר את דברי המהרש"א שתמרים הם נוטריקון 'תם מְרָיִם', מלשון מרי, והיינו שתמו עוונותיו. וכן ביארו בדברי חכמים (הרלקו, ד"ה הרואה תמרים) ובישמח לב (שם). עח. **וכן** ביאר במי השלח (ד"ה הרואה) באופן ראשון. ועיין עוד במעון הברכות (שם) בהמשך דבריו מדוע הגמרא לא הביאה את הפסוק 'צדיק כתמר יפרח'. עט. **ובמנחת** יהודה (ד"ה והוא) כתב שצריך לומר 'בקינייהו' בקו"ף, כלשון הגמרא בסוכה (לג.) גבי הדס שיש לו שבעה שבעה עלים בקן אחד. וכתב שרש"י לא פירש כן ופלא. פ. **וכן** ציין במגיד תעלומה (ברש"י שם) לפסוק זה. פא. **וכן** ביאר בבית ארזים (ד"ה הרואה הדס).

בשפתי חכמים (ברש"י ד"ה נכסיו) ביאר שמרמזים לו שיתקיימו נכסיו לו ולבנו ולבן בנו, שלא ידאג ממה שאמרו חז"ל (שבת קנא:) שאם הוא לא בא לידי עניות בא בנו, ואם בנו לא בא, בא בן בנו, אלא בקשת רחמים שלו נשמעת.

בעין ישראל (ד"ה הרואה הדס) ביאר ש'נכסים' אין זה עושר סתם, שסתם עושר היינו כסף שאפשר להטמינו, אבל נכסים סתם המה נכסי דלא ניידי שאי אפשר להטמינם. וזה שפירש רש"י כהדס זה שעליו משולשים, והיינו שמחפים את הקנה שממנו יצאו. וזהו שאמר מצליחים היינו אפילו שמרבה נכסים מרבה דאגה, אבל אם יהיו מכוסים אין לו דאגה וממילא יצליחו, שכשיש לאדם דאגה אז אין לו הצלחה, ולכן כשההדס אינו משולש נקרא הדס שוטה לסימן על השטות שלא יוכל להצליח כיון שאינו מכוסה.

מה הלשון ממקום אחר

ירושה נופלת לו ממקום אחר. בעין ישראל (ד"ה ולפס) העיר על הלשון נופלת לו 'ממקום אחר'. וביאר שהכוונה שאפילו יודע שאין לו ממי שתהיה הירושה נופלת לו אומרת הגמרא שיכול להיות שיש לו איזה קרוב במקום אחר שאינו יודע ממנו, ואין לאדם לבטל בעצמו את הפתרון שאמרו חז"ל על החלום שחלם, שהאדם אינו יכול לידע מאיזה מקום תבוא אליו הברכה, וגם אם אינו יודע מי המה המורישים שלו.

מדוע הוא הדור לפני קונו

הרואה אתרוג בחלום הדור הוא לפני קונו. בתורה תמימה (ויקרא כג מ אות קמ) ביאר שחשוב הוא לפני קונו. **ובמי השלח** (ד"ה בענין) ביאר שבאתרוג יש טעם וריח ורומז על בעלי תורה ואנשי מעשה, ועל כן הדור הוא לפני קונו.

מדוע הביאה הגמרא את סוף הפסוק

שנאמר פרי עץ הדר כפות תמרים. בתורה תמימה (ויקרא כג מ אות קמ) הקשה מדוע הביאה הגמרא את סוף הפסוק 'כפות תמרים', ולכאורה הוא שלא לצורך, ודי היה להביא רק את תחילת הפסוק 'פרי עץ הדר'. ומאידך במימרא הבאה 'הרואה לולב בחלום אין לו אלא לב אחד לאביו שבשמים' לא הביאה הגמרא שום פסוק, ושם היה צריך להביא 'כפות תמרים'. ולכן מסיק שגירסת הגמרא היא 'הרואה אתרוג בחלום הדור הוא לפני קונו שנאמר 'פרי עץ הדר', הרואה לולב בחלום אין לו אלא לב אחד שנאמר 'כפות תמרים''. והגמרא הסתמכה על הדרשה במסכת סוכה (לב.) שכתוב 'כפת' בלא וי"ו בלשון יחיד ומרמז שיש לו לב אחד לאביו שבשמים[פב].

בברכת אברהם (ד"ה שנאמר) ביאר שמה שהביאה הגמרא את סוף הפסוק 'כפת תמרים', משום שהפסוק כתב בסתם 'פרי עץ הדר', ומנין שהולך על אתרוג. אלא משום שכתוב 'כפות תמרים' וכל המינים שבלולב שנוטלים בחג, והאתרוג הוא אחד מארבעה מינים שבלולב.

בשלמה משנתו (ד"ה הרואה אתרוג) ביאר שהמילים 'פרי עץ הדר' זהו פתרון לזה שהדור הוא, ו'כפת תמרים' הוא פתרון של לפני קונו, וכפי שלמדנו לעיל בהרואה תמרים בחלום תמו עוונותיו, ולכן הביאה הגמרא את סוף הפסוק 'כפות תמרים'.

בברך משה (ד"ה הרואה אתרוג) כתב שחסר בגמרא אחר תיבות כפות תמרים תיבת 'וגו'', והיינו שעיקר הדרשה היא מסוף הפסוק שכתוב (ויקרא כג מ) 'ושמחתם לפני ה' אלהיכם', ודורשת הגמרא שהוא הדור לפני ה'.

בשפתי חכמים (ד"ה הרואה אתרוג) כתב שאפשר שגם אם ראה אתרוג שאין ראוי למצוה הדור הוא. אך אם נאמר שאם הוא פסול למצוה אין הוא הדור, ניחא מה שנקטה הגמרא את סוף הפסוק 'כפות תמרים', לומר שדווקא באתרוג הראוי לכפות תמרים אומרים שהדור הוא.

בעין ישראל (ד"ה הרואה אתרוג) כתב שההדר של האתרוג הוא כשהולך שלוב יחד עם הכפות תמרים. שהגמרא סוכה (לה.) שואלת 'יכול יהא אתרוג עם הלולב באגודה אחת, אמרת וכי נאמר 'וכפת תמרים', והלא לא נאמר אלא 'כפות תמרים'' בלי וי"ו החיבור, ללמד שהאתרוג אינו צריך ליחס של ההתחברות עם הלולב אלא שיש לו יחס וחשיבות מצד עצמו ובכל זאת הוא מתחבר עם הלולב ונעשה טפל לברכה רק מפני המראה החיצוני של הלולב שגדול ממנו, וזהו הסמל ההדור הרוחני שהקב"ה שמח אתו כמו שכתוב (ישעיה נז טו) 'אשכון ואת דכא ושפל רוח'. כמבואר במדרש (ויק"ר ל יב) שהאתרוג יש לו גם טעם וגם ריח שאינו ביחד אצל השלשה האחרים, ובכל זאת הוא בגדר דכא ושפל רוח.

מדוע לולב מורה שאין לו אלא לב אחד לאביו שבשמים

הרואה לולב בחלום אין לו אלא לב אחד[פג] לאביו שבשמים[פד]. בברך משה (ד"ה הרואה אתרוג) הקשה שאמנם לולב הוא נוטריקון 'לו לב', אך מנין שהלב יהיה להקב"ה לבד. ותירץ שבסוף הפסוק (ויקרא כג מ) 'ולקחתם לכם וגו' כפות תמרים', כתוב 'ושמחתם לפני ה' אלהיכם', ו'לפני ה'' הוא מיותר ומורה שיהא לו לב אחד לפני ה'[פה].

במאור ושמש (רמזי שבועות ד"ה בחדש) כתב שלולב רומז על האחדות ולכן אם נפרדו העלים שבלולב פסול, שצריך שלא יהיה שום פירוד חס וחלילה רק כאיש אחד בלב אחד.

בשפתי חכמים (ד"ה לולב) כתב שלולב הוא נוטריקון 'לו לב', ולרמז שדומה למלאכים, שכתוב בהם (בראשית יח ה) 'וסעדו לבכם'. ומבואר במדרש (ב"ר מח יא) 'אמר רב אחא 'וסעדו לבבכם' אין כתיב כאן אלא 'וסעדו לבכם', הדא אמרת אין יצר הרע שולט במלאכים', לפי שיש להם לב אחד ולא כבני האדם שבהם נאמר (דברים ו ה) 'בכל לבבך'.

במי השלח (ד"ה בענין) ביאר שבתמרים שמהם הלולב יש טעם ולא ריח ורומז על בעלי מצוות ואינם בעלי תורה, וידוע כי אין שכר בזה העולם, ועל זה אמר אין לו אלא לב אחד לאביו שבשמים כי הוא צדיק ולבו שלם עם אלהיו.

החידוש אפילו שאפשר לפותרו לרעה

שם. בעינים למשפט (ד"ה הרואה לולב) ביאר שאפילו שלולב אינו ראוי לאכילה או כמו שפתר בר הדיא לעיל (נו.) לרבא 'חלי עסקך כתמרי' וימכור סחורתו בזול, והייתי אומר שהחלום אינו מורה לטוב, מחדשת הגמרא שהפתרון מורה לטוב.

כיצד לומדים מהפסוק

הרואה אווז בחלום יצפה לחכמה שנאמר חכמות בחוץ תרונה. בפירוש רב סעדיה גאון (ד"ה הרואה אוז) ביאר[פו] שהגמרא למדה 'חכמות בחוץ תרונה' לרואה אוז, מהפסוק (משלי ט א) 'חכמות בנתה ביתה חצבה עמודיה שבעה'. ומזה שכתוב 'חכמות' הרי כאן שנים, ופעמיים שבעה הם י"ד וזה בגימטריא 'אוז'.

בפרדס רימונים (שער ערכי הכנויים פ"א ד"ה אווז) ביאר מפני שהאווז הוא לבן וירמוז אל החכמה בלבנינותו. ועוד טעם שהאווז צועק בקולות כדרך החכם בעוסקו בתורה[פז].

במכתב סופר (אגדות הש"ס בסוף הספר, ד"ה הרואה אוז) ביאר כי מנוצות האווז עושים קולמוס לכתוב, ועל ידי זה כמה וכמה חכמות יצאו לאור, ואלמלא העט מי יודע כמה חכמות היו נותרות טמונות ויורדות לטמיון.

בלשמוע בלמודים (ד"ה הרואה אווז) ביאר שבהיות האדם רגזני כועס וצועק על כל מה שהוא נגד רצונו, אזי שומן בשרו ירזה ויהא כחוש בפניו, וטבע האווז שהוא צועק בכח קולו כל היום וכל הלילה בהעדר מאכלו, ועם כל זה נשאר שמן. אך הסיבה לזה שהאווז מתנהג בחכמה, שצעקתו היא רק מן השפה ולחוץ להעיר אוזן בעליו להאכילו ולהשקותו, ולבו בקרבו בהשקט ונחת, וזהו דרך החכמה לאדם שכשיהיה נחוץ לו לכעוס להטיל אימה על זולתו, יכעוס רק בקול דברים בעלמא בלי לב רגז. וזהו 'הרואה אווז יצפה לחכמה' יתבונן ממנו להתנהג בחכמה, שנאמר 'חכמות בחוץ תרונה' וכו' שהנהגת החכמה היא 'בחוץ תרונה' לצעוק רק בחוץ מהשפה ולחוץ ולא מקרב הלב.

בשם משמעון (פולק, שו"ת, יו"ד סוף סי' ח) ביאר שהיו"ד רומז לחכמה ואוו"ז בגימטריא יו"ד [20], ולכן אמרו שהרואה אוו"ז יצפה לחכמה, והוא גם גימטריא 'זוז' [20] כי בצל החכמה [יו"ד] בצל הכסף.

בעין ישראל (ד"ה הרואה אווז) כתב שאולי כוונת הגמרא לבן אווז. ועל פי מה שמבואר במגילה (יד:) שבן האווז הולך שפל ועיניו צופות למעלה למרחוק למזונותיו, והוא סמל הרואה לעתיד את הנולד, ועל זה הביאה הגמרא את הפסוק 'חכמות בחוץ תרונה', ולכאורה האם רק בחוץ ולא בפנים, אלא זה סמל של הנולד שהוא למרחוק בחוץ, שאילו מה שבפנים הכל הוא קרוב, וחכמות של בחוץ, היינו החכמה של הרואה את הנולד, תרונה המה מרננים שהוא טובה גדולה לאדם מה שרואה את הנולד[פח].

החידוש שאפילו שאפשר לפתור לרע

שם. בעינים למשפט (ד"ה הרואה אוז) ביאר שברמ"א (יו"ד סי' יא ס"ד) כתב שמקצת שוחטים נזהרים שלא לשחוט שום אווז בטבת ושבט אם לא שאוכלים

פב. וכן תירץ במהר"ץ חיות (ד"ה הרואה אתרוג) ובדבש תמר (שם). **פג. ברש"י** (מגילה יד. ד"ה לב) כתב 'שרף יש לו כמו אילן אבל אין לו בענפיו אלא בגזעו על פני כל גובהו'. **פד. בשפתי** חכמים (ד"ה לפני) העיר על שינוי הלשון שבאתרוג נקטה הגמרא 'לפני קונו', וגבי לולב נקטה 'לאביו שבשמים'. **פה. ובמגיה** (שם) כתב שלאו דווקא מיתור שהרי צריך לכתוב 'לפני ה'', ללמד שלולב הוא מן התורה במקדש כל שבעה. **פו. על** פי הערות יד אהרן על הרס"ג (אות ג). **פז. וכן** כתב המהרש"א (סוטה מח. ח"א ד"ה ביטל) שהאווז הוא הקולני שבעופות הטהורים. וכן ביאר בברכת אברהם (ד"ה שנאמר חכמות) משום שדרך האווז להיות בחוץ ולהשמיע קולות ולכן הוא סימן לחכמת התורה. וכן ביארו בדברי חכמים (ד"ה הרואה אווז) ובמגן דוד (שם). וראה במנחם משיב נפש (ד"ה הרואה אווז). **פח. בעין** זה ביאר בעינים למשפט (ד"ה הרואה אווז). ועיין עוד בעבודת הקודש (גנזי, פמ"ג) ובאמרי ברכה (כרלנדורין, ד"ה הרואה אווז) מה שביארו על פי הסוד.

מליבו, משום שקבלה היא שיש שעה אחת באותם חדשים שאם שוחט בה אווז ימות השוחט אם לא אוכל ממנו, ונוהגים לאכול מן הלב, ואם כן הייתי אומר שחלום על אווז מורה על רע שהשוחט אווז בטבת או בשבט ימות, ומחדשת הגמרא שהפתרון מורה לטוב.

כיצד מרמז שנהיה ראש ישיבה

והבא עליה הוי ראש ישיבה. ברש"י (ד"ה הוי) מבאר שראש ישיבה מכריז ומצוה לרבים כדרך שהאווז צועק בקול רם[פט]. **ובברכת אברהם** (ד"ה שנאמר) ביאר שמי שבא עליה סימן על היותו גדול בחכמה וראש לחכמים כבעל האשה שהוא מושל באשתו וראש עליה.

מדוע לגבי הבא על נערה המאורסה לא אמרה הגמרא שיהיה ראש ישיבה

שם. בברכת אברהם (ד"ה שנאמר חכמות) הקשה מדוע לעיל בבא על נערה המאורסה ובבא על אחותו לא אמרה הגמרא שיהיה ראש ישיבה. ותירץ שכאן שבראייה בלבד אמרה הגמרא יצפה לחכמה אם כן כשבא עליה סימן על מעלה יותר מזה שיהיה ראש ישיבה. מה שאין כן לעיל שבראייה סתם לא אמרה הגמרא שיצפה לחכמה משום שמצוי לרוב שיראה בחלום נערה המאורסה או אחותו, על כן כשבא עליהם אין זה מראה על תוספת גדולה.

לאיזה גדולה עלה

אמר רב אשי אני ראיתיה ובאתי עליה וסלקית לגדולה[צ]. ברש"י (ד"ה אני) כתב שכיון שבאתי עליה על כן נעשיתי ראש ישיבה במתא מחסיא. **ובתולדת יעקב** (ברש"י שם) הקשה מה רוצה רש"י בזה שפירש נעשיתי ראש ישיבה. ותירץ שלכאורה יש לומר שמה שאמר ובאתי עליה וסלקית לגדולה היינו שנעשה ראש לבני כלה כמו שמבואר בסמוך על רב הונא בריה דרב יהושע שנעשה ראש לבני כלה. ולפי זה אין ראיה שהבא עליה הוי ראש ישיבה שזה מעלה יותר מראש לבני כלה כמבואר בסמוך שרב פפא שנכנס לאגם נעשה ראש ישיבה, ורב הונא בריה דרב יהושע שנכנס ליער נעשה ראש לבני כלה. לכן פירש רש"י 'נעשיתי ראש ישיבה'.

מדוע תרנגול מורה על בנים

הרואה תרנגול בחלום יצפה לבן זכר תרנגולים יצפה לבנים זכרים. בפתרון חלומות (ח"ב שער ג פ"ג) ביאר לפי שאין שום בעל חי בעולם שרגיל אצל בת זוגו כתרנגול. ולכן עשו חז"ל המשל בו באמרם (לעיל כב.) שלא יהיו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים, ולכן מורה בעצם על הבנים.

בשלמה משנתו (ד"ה הרואה תרנגול) ביאר שתרנגול תשמישו תדיר כמבואר לעיל (שם), ואמרינן בנדה (לא:) הרוצה לעשות כל בניו זכרים יבעול וישנה.

בברכת אברהם (ד"ה יצפה) ביאר שתרנגול נוטריקון 'תרבות נאה וגילה', והוא סימן שיצפה לגדל בן זכר ולעשות שמחה במילה שלו, ומשום שתרנגול זכר מורה על בן זכר.

בפשט הש"ס (ד"ה תרנגול) ביאר שמה שהרואה תרנגול יצפה לבן זכר הוא משום שתרנגול נקרא גבר כמו ששנינו (סוכה נג.) 'קרא הגבר'[צא].

בדברי חכמים (הרלב"ק, ד"ה הרואה תרנגול) ביאר כמו שהתרנגול מרנן ויגיל בראותו אור היום כן ישמח האב ותגל האם בהיוולד להם בן זכר.

החידוש שאפילו שמורה על רע

שם. בעינים למשפט (ד"ה הרואה תרנגול) כתב שהחידוש שאפילו שמצינו דבר רע בתרנגול שעל ידו מתברר עת זעמו של הקב"ה וכפי שלמדנו לעיל (ז.) כשכרבולתו לבנה אז הוא עת זעמו של הקב"ה, ואם כן לא מורה החלום טוב, קא משמע לן.

מהו 'תרביצה נאה וגילה'

תרנגולת יצפה לתרביצה נאה וגילה. רש"י (ד"ה תרביצא) ביאר שתרביצא זה גינה, או בית המדרש[צב]. **ובלשמוע בלמודים** (ד"ה הרואה תרנגולת) ביאר שטבע התרנגולת להטיל ביצים בכל יום ולגדל מהם אפרוחים ואינה חוששת למזון בניה, לפי שליבה בטוח שתזדמן להם פרנסתם. ו'תרביצא' היא שדה שמתרבצת מרטיבת מים לגדל התבואה. וזה הרואה תרנגולת יצפה לתרביצא נאה שהוא גידול בניו כתרנגולת, וגילה מהכנת מזונותיו.

ובקומץ המנחה לרבי צדוק הכהן (ח"ב אות ס) ביאר שתרביצה נאה וגילה משמעותו גן עדן, וביאר על פי הגמרא בבכורות (ח.) שלוז [עץ השקד] באילן הוא כנגד תרנגולת שזמן עיבורן שוה, ועצם לוז היא העצם שממנה יקום האדם לתחיית המתים והיא שם העיר שאין מתים בה כמבואר בסוכה (נג.), וגן עדן הוא הלידה של עולם הזה לעולם התחיה וטל של תחייה הוא מגן עדן, ועל ידי עצם הלוז, ולכן תרנגולת רומזת לגן עדן.

בעין ישראל (ד"ה תרנגולת) ביאר שלתרנגולת יש כח שהיא ספנא מארעא ומוציאה ביצים מהקרקע, שאינה מוכרחת דווקא להשפעתו של התרנגול, וזהו סמל של רביצה שיכולה לתת כוחותיה מצד עצמה. וזה שכתב רש"י על תרביצא בית המדרש, וכמו שכתוב בישכר (בראשית מט יד) 'רובץ בין המשפתים', **ובבעל הטורים** (שם) כתב שרוב הסנהדרין היו משבט ישכר שהיו מרביצים תורה בישראל. ואם כן התרנגולת שיש לה כח של רביצה הוי סמל לרביצה של בין המשפתים.

מדוע הוא נוטריקון יותר מתרנגול

שם. רש"י (ד"ה תרביצא) כתב ש'תרביצא נאה וגילה' הוא נוטריקון של תרנגול. והקשה **בחזון טוב** (עמ' קכו, ד"ה תרנגולת) שהרי אנו עוסקים בתרנגולת. ונראה שטעות סופר הוא וצריך לומר נוטריקון של 'תרנגולת'. ולכאורה למה זה נוטריקון של תרנגולת יותר מנוטריקון של תרנגול[צג]. וכתב שמזה יש להגיה בגמרא במקום 'וגילה' צריך לומר 'וגילת', והוא לשון הפסוק (ישעיה לה ב) 'פרח תפרח ותגל אף גילת ורנן', וגילת הוא כמו גילה והתי"ו במקום ה"א כמבואר ברד"ק (שם). ופשט הפסוק 'ותגל אף גילת' היינו גילה אחר גילה וזהו שאמרו יצפה לתרביצה נאה וגילת. ולפירוש השני ברש"י שזה בית המדרש, היינו שבית המדרש יש מצוה לנאותו, וגילת היינו גילה אחר גילה, ומשום שמבואר להלן (סד.) 'היוצא מבית הכנסת ונכנס לבית המדרש ועוסק בתורה זוכה ומקבל פני שכינה', ולכן בית המדרש הוא מקום גילה אחר גילה, וזהו שנרמז בתרנגולת 'תר' הוא ראש תיבת תרביצא, 'נ' הוא ראש תיבת נאה, 'גולת' הם אותיות גילת, ולכן אין זה נרמז בתרנגול.

הגמרא לא אמרה שיזכה לבת

שם. בעינים למשפט (ד"ה תרנגולת) כתב שהגמרא לא אמרה שאם רואה תרנגולת יזכה לבת כמו בתרנגול שיזכה לבן, משום שסוברת שאין זה ברכה וכמבואר בבבא בתרא (קמא.) על הפסוק (בראשית כד א) 'וה' ברך את אברהם בכל', שלא היה לו בת. וכבית שמאי (יבמות סא:) שאין חיוב מצות פרו ורבו בבן ובת. ואוי לו למי שבניו נקבות כמבואר בבבא בתרא (טז:)[צד].

מדוע מורה על בקשה

הרואה ביצים בחלום תלויה בקשתו נשתברו נעשית בקשתו. ברש"י (ד"ה תלויה) ביאר שכשרואה ביצים שלמות תלויה בקשתו בספק, כביצים הללו שהאוכל סתום בהם. ואם נשתברו נתגלה האוכל ועל כן נעשית בקשתו. **ובמהרש"א** (ח"א ד"ה הרואה ביעים) ביאר[צה] שביצים בארמית הוא ביעי, ובקשה בארמית זה בעיא, לכך כשרואה ביצים שלמות מורה שבקשתו תלויה ועומדת כביצים הללו שהאוכל הוא סתום, ואם נשתברו נעשית בקשתו כביצה זו שכשנשתברה נתגלה האוכל.

בעין ישראל (ד"ה הרואה ביעים) הקשה על רש"י שהרי סוף סוף יודעים שיש בביצה אוכל רק שהוא סתום. ותירץ מפני שיש ספק אולי הביצה היא מהתחממות של התרנגולת מהקרקע או אולי נמצאת במעי אמה שאינה ראויה שיצא ממנה אפרוח כמבואר בביצה (ז.), ועל זה אמרו תלויה בקשתו.

לא מדובר שראה ביצים שבורות

שם. בעין ישראל (ד"ה נשתברו) כתב שהגמרא לא אמרה הרואה ביצים שבורות, אלא נשתברו, ומשמע שמתחילה ראה ביצים שלמות וראה איך שנשברו, וכיון שנשברו הלא ודאי שלא תגדל עוד אפרוח, והוי כאילו שהספק שהיה לו טרם שנשתברו נתברר עכשיו והוי סמל של נעשית בקשתו, ולא כן אם היה רואה אותם מקודם שבורים לא ניכר בזה בירור ספק.

פט. **ועיין** במלא הרועים (ברש"י שם) שהקשה שלפי זה גם אם לא בא עליה אלא רואה לחוד הוא סימן לראש ישיבה, ומה הוכחה מזה שבא עליה שיהיה ראש ישיבה. וראה בחזון טוב (עמ' קכח, ד"ה הרואה חוח). צ. **בדקדוקי** סופרים הביא גירסא 'בא עליה יצפה לגדולה', ועל פי זה מובן המשך דברי רב אשי 'אני באתי עליה וסלקי לגדולה'. צא. **וכן** כתב במליץ נעים (ויכוח נעים אות עז). צב. **רש"י** (מנחות פב: ד"ה ובתרביצא) ביאר 'בית המדרש שמרביצים בו התורה'. ועיין בברכת אברהם (ברש"י ד"ה תרביצא) שהביא מהערוך (ערך תרבץ) שכתב שאמצע החצר קרוי תרבץ, או מקום שנתרבץ במים כמו 'המרבץ שדהו'. פירוש אחר בתי מדרשות. ושלשה פירושים אלו יש גם לפרש כאן, אבל רש"י אינו מפרש אלא כשני פירושים האחרונים או גינה והוא מענין הרבצה, או בית המדרש. ועיין בפשט הש"ס (ד"ה תרביצא) ביאור נוסף. צג. **ובברכת** אברהם (ד"ה יצפה) ביאר שתרביצה הוא לשון נקבה ולכן פתרה זאת הגמרא על תרנגולת. ובאור החמה (ברש"י ד"ה תרביצא) ביאר שבאמת גם תרנגול מורה על תרביצה נאה, אבל אם דייקו בשמים להראות לו שהוא תרנגול הרי זה מראה על ענין בן זכר. צד. **אמנם** עיין בדברי חכמים (סוף ד"ה הרואה תרנגול) שכתב שהתרנגולת דומה אל הבת. צה. **וכן** ביארו בפתרון חלומות (ח"ב שער ג פ"ה הנחה הב') וביעב"ץ (ד"ה ביעים).

החידוש שאפילו שאפשר לפותרו לרעה

שם. בעינים למשפט (ד"ה הרואה ביצים) ביאר שאפילו שביצים מורים על אבילות שהוא כגלגל החוזר ואין החלום מורה לטוב, קא משמע לן שתלויה בקשתו ועדיין יש תקוה, וכן הביצה שקודם שנשברה אינה ראויה לאכילה ואם נשברה נעשית בקשתו אף שהיה אפשר לפתרו להיפך שלא תתמלא בקשתו, קמ"ל.

על מה הולכת הגמרא

וכן אגוזים וכן קשואים וכן כל כלי זכוכית וכן כל הנשברים כאלו. בהגהות **רבי אלעזר משה הורוויץ** (ד"ה וכן) הקשה שלפי רש"י (ד"ה תלויה) שביצה שלימה תלויה בקשתו לפי שהאוכל סתום בה, אם כן מה שייך בכלי זכוכית וכל הנשברים תלויה בקשתו, הרי בהם אין האוכל סתום[צו]. ותירץ משום שקרובים להישבר ועומדים לעולם בספק שבירה, ולכן אף בקשתו תלויה[צז].

אמנם במהרש"א (ח"א ד"ה הרואה ביצים) ביאר שמה שאמרה הגמרא וכן אגוזים וקשואים וכן כל הנשברים לא הולך על ענין בקשה, כיון שבכלי זכוכית לא שייך לומר נתגלה האוכל כמו בביצה שנשברה, אלא הולך על נשברו, והיינו ששבירתן בחלום מורה שנתבטל בהם מראה החלום.

אלא שבברכת אברהם (ד"ה תלויה) הקשה שאם כן מדוע אמרה הגמרא שביצים שנשתברו נעשית בקשתו אדרבה משמע שלא הצליח בבקשתו, כמו באגוזים שנשתברו שהוא סימן שנתבטלה הוראת החלום. ועוד שביצים בעודם שלמים מהיכן משמע שתלויה בקשתו, אדרבה משמע שבקשתו מוצלחת והיא שלמה ואינה שבורה, ולא שהיא תלויה.

וביאר שלולא דברי המהרש"א נראה שבעודם שלמים שהם אוכל והאדם מתאוה לאוכלם ואינו עולה בידו עדיין כל שהם שלמים הוא סימן שתלויה בקשתו, ואחר שנשברו ונתגלה האוכל ויכול עתה לאכול מהם סימן שנעשית בקשתו וזה שוה בכל הדברים שהם אוכל [אגוזים וקשואים] וסתומים עדיין, והוראה אחת להם שכשהם עדיין שלמים סימן שתלויה בקשתו ולאחר שנשברו סימן שנעשית בקשתו. אבל מלשון הגמרא 'וכן כל כלי זכוכית' לא משמע כן, שאינם אוכל, וכן מזה שאמרה הגמרא 'וכן כל הנשברים כאלו' ולא אמרה 'וכן כל הסתומים כאלו' משמע כמו שכתב המהרש"א שהגמרא דיברה לענין שנסתלק הוראתם כשנשתברו. ותירץ שעיקר טעמו של המהרש"א הוא גם כן שעל ידי שהם סתומים מורה על שבקשתו תלויה אלא שעיקר מה שמורה על הבקשה אינו אלא שם ביעי, וכשנשתברו ונתגלה האוכל מורה שנעשית בקשתו ויצאה לאור, ולכן באגוזים וקשואים מורה שנעשית בקשתו רק כשנשתברו, וכן יש לפרש דברי רש"י.

בברך משה (ד"ה וכן) ביאר את דברי רש"י שלכאורה קשה שכיון שאמרה הגמרא 'וכן כל הנשברים', למה כתוב 'כאלו', ומה רוצה הגמרא בזה. אלא שלא יקשה על רש"י שפירש שנשתברו היינו שנתגלה האוכל וזה מורה שנעשית בקשתו אבל זה לא שייך בכלי זכוכית ריקים הנשברים שאין בהם אוכל, לזה אמר 'כאלו' היינו שדווקא כאלו שיש בהם אוכל ונשברו ונתגלה האוכל אז נאמר שנעשית בקשתו.

דווקא נשברים כמו כלי זכוכית

שם. בפשט הש"ס (ד"ה כל) ביאר שכל הנשברים כאלו היינו שהם קליפות ובתוכן יש אוכל או משקה, נעשה בקשתו בשבירתו שהן קלים להשבר.

בעין ישראל (ד"ה וכן) כתב ש'נשברים כאלו' היינו באלו שרגילות בהם שנשברים ולכן אמרה הגמרא דווקא כלי זכוכית, כיון שאם הם משל חומר אחר שאין רגילות שיהיו נשברים, אזי אפילו שראה אותם שלמים ואחר כך נשתברו אין כאן כל סימן שנעשית בקשתו.

החידוש שאפשר לפתור החלומות לרע

שם. בעינים למשפט (ד"ה וכן) ביאר ש'אגוז' בגימטריא 'חטא' בלי אל"ף. וקישואים אינו מאכל בריא ואינו נאכל חי, וכלי זכוכית נשברים במהרה וכן כל הכלים הנשברים, והיה סלקא דעתך לפותרם לרעה, קא משמע לן.

מדוע נקטה הגמרא כלים שאי אפשר לתקנם

שם. במעון הברכות (ד"ה נשתברו) הקשה על מה שנקטה הגמרא דווקא כלים שאין תקנה לאחר שבירתם. וביאר על פי מה שהקדים לבאר ענין חלומות אלו שהם לרעה ופתרונם הוא לטובה, על פי מה שכתבו המקובלים בענין תיבת 'ענג' ו'נגע', שאחר שבא על אדם עונג בא חס וחלילה נגע, וכמו כן להיפך אחר נגע בא עונג. ובזה ביאר את דברי **הרמב"ם בפירוש המשניות** (מ"ה) 'חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה, לקבל אותו בשמחה ולבב טוב ולכבוש כעסו וייטב נפשו כשיברך דיין האמת כמו שיעשה בשעה שיברך הטוב והמטיב'. ומובן על פי מה שנתבאר שאם ישער אדם בעת הנגע שמוכן לו תמורה אחר כך, הוא מקבל בשמחה כל מה שיארע לו, ולכן חכמים הראשונים בעת שמחתם היו נאנחים ובוכים שינוצלו מנגע. והמתבונן בזה מונע עצמו שלא לשמוח ולהתענג בעונג של חבירו שלא יתהפך חס וחלילה לנגע כי העונג שהיה מתענג בשמחת חבירו לא היה שלו והנגע גורם לעצמו. וזה דרך סכל וכסיל להתענג בשמחת חבירו שישיג נגע אחר כך. אבל החכם משתדל לשתף עצמו בצער חבירו ולילך לבית האבל ומקבל צער בנגע חבירו ומוכן לו אחר כך עונג תמורת נגעו[צח]. ועל פי זה ענין ראיות חלומות רעים מורים לטובה היינו מראים לו נגע לצערו שהוא בגדר שקיבל נגעו ומוכן לעונג וטוב לב. וזה גם ענין שהראוהו כלים שבורים שאי אפשר לתקן היינו נגע בפועל הראוי לבא אחר כך עונג, מה שאין כן כלי שנשבר שאפשר לתקנו שעדיין אינו רע ונגע בפועל ואז תלויה בקשתו שצריך לרחמים לבטל את הרע בפועל[צט].

מדוע הגמרא לא אמרה שרואה בחלום

הנכנס לכרך נעשו לו חפציו שנאמר וינחם אל מחוז חפצם. במגיד תעלומה (ד"ה הנכנס) ביאר שהגמרא לא אמרה הנכנס לכרך 'בחלום', כמו בשאר החלומות, כיון שזו פעולה ממשית לנשמה שנכנסת בעת השינה לגן עדן.

הרי יש ראיה מכהן ומלך

המגלח ראשו בחלום סימן יפה לו[ק]. רש"י (ד"ה המגלח) כתב שסימן גדולה ותפארת היא לו כמו שכתוב אצל יוסף (בראשית מא יד) 'ויגלח ויחלף שמלותיו'. **ובעין ישראל** (ד"ה המגלח) הקשה מדוע הביא רש"י ראיה מאיש פרטי שעשה כן ולמה לא הביא מהברייתא בתענית (יז.) ובסנהדרין (כב:) שמלך מסתפר בכל יום, וכן הכהן גדול בכל יום חמישי מפני משמרות המתחדשות היה מסתפר שיראוהו ביופיו. ועוד אם יש ראיה מיוסף מדוע לא אמרה הגמרא גם המחליף שמלותיו בחלום סימן יפה לו[קא]. אולם על זה יש לומר שחילוף שמלותיו הוי לתפארת אחר הגילוח, ובשניהם יחד אז גם החילוף שמלות הוא לכבוד, ולכן אף שהכהן גדול נכנס בבגדי כהונה שלו שהיו לכבוד ולתפארת, אם לא היה מסתפר כל שבוע לא היו רואים אותו ביופיו. אבל על כל פנים קשה למה רש"י לא הביא ממלך וכהן גדול. ולכן נראה שרש"י בא ללמד עד כמה שצריך להיות אצלינו קדושים הסיפורים שמספרת התורה, ולדעת איך יוסף הצדיק היה כל כך מאמין בחלומותיו שהמה נבואות והיה כל כך מיושב בדעתו גם טרם שהגיע השעה לקיום החלומות בחשבו את התכנית שלפניו בשעה שיגיע לו לפעולה, ולאחר שעברו י"ב שנים במאסר ועוד שנתים אחר שפתר החלום לשר המשקים לא יתייאש חס וחלילה וכשעוררוהו פתאום ויריצוהו מן הבור לא איבד את משקל דעתו לא רץ כמבוהל, וזה סימן שהיה לו תכנית עשויה לשעה כזו, והיה עומד מוכן כל שעה ושעה שיריצוהו מן הבור ואז יהיה צריך להתגלח ולהחליף שמלותיו מקודם. ולכן כתוב 'ויחלף שמלותיו' בלשון רבים, ולכאורה רק שמלה אחת היה לו להחליף. אלא היה יוסף כל כך בטוח שיגיע לשעה כזו שיבוקש אל המלך עד שבמשך שבתו בבית האסורים היה מכין שמלות חשובות במה להופיע אל המלך כראוי לכבודו, וכשהגיע אותה השעה החליף הרבה שמלות כי אמר אולי שמלה זו יותר יפה וכן על השמלה השניה. וכל כח הזה של 'ויגלח ויחלף שמלותיו' היה מן החלומות שחלם.

אלא שיש להעיר שהרי רש"י (בראשית שם) כתב שיוסף גילח והחליף שמלותיו מפני כבוד המלכות, אם כן מה הראיה מיוסף שהגדולה מהגילוח לא היה לעצמו אלא בשביל אחר ועל המגלח עצמו שיהיה לו גדולה כשמתגלח אין לנו כל ראיה. ואפשר לדחוק ולומר שממילא אנו יודעים מיוסף שהגילוח הוי ענין של כבוד וגדולה. ונראה עוד לומר ששמירת כבודו של מלך היא גדולתו וכבודו של האיש השומר כבודו של מלך, ולכן החמירה תורה מאד בכבודו של מלך. וזה שאמרה הגמרא שאף שיוסף התגלח בשביל כבודו של מלך, אבל זאת היא כבודו של השומר כשהוא יודע איך לכבד את המלך, ואם כן ניתן ללמוד מיוסף שהמתגלח סימן יפה לו.

רק אם הקדים הפסוק 'ויגלח ויחלף שמלותיו'

שם. בתרומת הדשן (לרבי למח הכהן, ד"ה המגלח) כתב שהמגלח ראשו סימן יפה הוא לו רק אם הקדים הפסוק 'ויגלח ויחלף שמלותיו' קודם שיקדמנו פסוק אחר (שופטים טז יז) 'כי אם גלחתי וסר ממני כחי', כמבואר לעיל (נו:). אלא שהקשה שאם צריך להקדמה בפסוק טוב למה הגמרא כפלה את הדברים לעיל וכאן. ותירץ שלעיל לא פירשה הגמרא שגילוח הוא סימן יפה בחלום רק שצריך להקדים, אבל כאן אמרה הגמרא שזה סימן יפה בחלום[קב].

[צו] **וכן** הקשה במלא הרועים (ברש"י ד"ה נשתברו). [צז] **באור** החמה (ד"ה וכן) כתב שלא מדובר בזכוכית לבנה שהאוכל נראה מבחוץ אלא בסתם זכוכית של זמנם שלא היה נראה כל כך. [צח] **ובזה** ביאר מה שאמר שלמה (קהלת ז ב) 'טוב ללכת אל בית אבל מלכת אל בית המשתה באשר הוא סוף כל האדם והחי יתן אל לבו', והיינו שהחי יתן אל לבו שזה כל האדם ויצטער, ואמר (שם שם ג) 'טוב כעס משחוק', וכעס היינו תוגה היפך השחוק והיא נגע. וסיים שלמה (שם) 'כי ברוע פנים ייטב לב', והיינו בעבור רוע פנים הנגע יתהפך לטוב לב ולעונג. ולזה סיים (שם שם ד) 'לב חכמים בבית אבל ולב כסילים בבית שמחה'. [צט] **ובזה** גם ביאר את המאמר להלן 'הקורע בגדיו בחלום קורעין לו גזר דינו', שהחלום מורה ממש כמו הנגע ותהפך לענג ושמחה. [ק] **בדקדוקי** סופרים הביא 'גירסא שם טוב יוצא לו'. [קא] **וכן** העיר בשפתי חכמים (ברש"י שם) שמיוסף משמע שגם המחליף שמלותיו בחלומו סימן יפה הוא לו כמו המגלח. [קב] **ועיין** בעינים למשפט (ד"ה המגלח)

כיצד רואים שלכל משפחתו

ראשו וזקנו לו ולכל משפחתו[קג]. **בעין ישראל** (ד"ה ראשו) העיר שצריך עיון להבין השייכות של הזקן לכל המשפחה. **ובחזון טוב** (עמ' קל, ד"ה ראשו) ביאר כי הזקן מורה שנתבגר, וסתם מי שנתבגר יש לו אשה ובנים, ועל כן הזקן מורה שיש לו משפחה. וגם יש לומר שהרי זה כתגלחת שניה של מצורע שמגלח גם זקנו ואז חוזר לאוהלו, וממילא כשמגלח גם את הזקן הרי זה סימן יפה גם לכל משפחתו.

כיצד מורה הפתרון על שם טוב

היושב בעריבה קטנה שם טוב יוצא לו בעריבה גדולה לו ולכל משפחתו והני מילי דמדליה דלויי. ברש"י (ד"ה בעריבה) ביאר שהכוונה שיושב בספינה. **ובעין ישראל** (ד"ה היושב) ביאר שהפתרון של השם טוב הוא כי מהשבחים שמשבחים את האשת חיל (משלי לא יד) הוא 'היתה כאניות סוחר ממרחק תביא לחמה', ולזה גורם השם טוב ההולך למרחוק. **ובעינים למשפט** (ד"ה היושב) ביאר כמו המפליג בים שמפליג למרחוק כך יצא שמו.

אפילו שאפשר לפתור זאת לרעה

שם. בעינים למשפט (ד"ה היושב) ביאר שלפי הסברא הרי מי שמפליג בים הוא בסכנה ויורדי הים הם מארבעה הצריכים להודות, ואם כן הייתי אומר שהחלום מורה לרעה, קמ"ל.

מדוע הוי סימן יפה

הנפנה בחלום סימן יפה לו שנאמר מהר צועה להפתח[קד]. **רש"י** (ד"ה הנפנה) ביאר שכשהוא נפנה סימן הוא שסרחונו וגנותו נפרש ויוצא מעליו. **ובחזון טוב** (עמ' קלב, ד"ה הנפנה) הוסיף על פי הגמרא בשבת (פב.) 'הנצרך ליפנות ואינו נפנה רב חסדא ורבינא, חד אמר רוח רעה שולטת עליו וחד אמר רוח זוהמא שולטת בו', ועל כן כשנפנה בחלום הוא סימן יפה להיפך מרוח רעה ורוח זוהמא.

מה הכוונה שלא קינח

והני מילי דלא קנח. רש"י (ד"ה והוא) כתב שלא המאיס את ידיו. וכתב **באמת ליעקב** (קמינלקי, ברש"י שם) שמוכרחים לפרש כן ואין הכוונה שהוא לא קינח כפשוטו, כי אדרבה כשקינח נפרש סרחונו וגנותו מעליו לגמרי, ומדוע אינו מורה לטוב, אלא על כרחך צריך לפרש שהכוונה שלא קינח שלא המאיס את ידיו[קה].

אם חלם רק שירד אין זה מורה על ירידה מהגדולה

העולה לגג בחלום עולה לגדולה ירד יורד מגדולתו אביי ורבא דאמרי תרווייהו כיון שעלה עלה[קו]. **בעין ישראל** (ד"ה העולה) דייק שהגמרא אמרה 'העולה' לגג בלשון הווה, ו'ירד' הוא לשון עבר, כי זה הולך על העולה לגג, שמתחילה חלם שעולה ואחר כך חולם שירד, ועל זה אמרו אביי ורבא כיון שעלה עלה, אבל אם לא חלם אלא רק שירד לבד אין זה סימן לחולם שירד מגדולתו.

אפילו שהעולה לגג מורה לרעה

שם. בעינים למשפט (ד"ה העולה) ביאר שאפילו שהעולה לגג הוא מקום סכנה ואין זה מורה לטוב, ולהיפך כשיורד מהסולם מורה לטוב שאין הוא בסכנה, קא משמע לן שהעולה לגג מורה על גדולה וכשירד מורה על ירידה מהגדולה.

מדוע קורעים לו גזר דינו

הקורע בגדיו בחלום קורעים לו גזר דינו[קז]. **בחזון טוב** (עמ' קלז, ד"ה הקורע) ביאר שקריעת בגדים ולבישת השק הוא מדרכי התשובה[קח], ולכן הקורע בגדים בחלום פתרונו הוא לטובה שעשה תשובה כראוי בהכנעת הלב וגם בקריעת בגדיו ואז נקרע גזר דינו. עוד כתב שהמידות של האדם נקראים בכמה מקומות בגדים, כמבואר בנדרים (כ:) למה קוראים לתלמידי חכמים מלאכי השרת, כיון שמצויינים כמלאכי השרת, ורש"י (קידושין עב. ד"ה דומיס) פירש דהיינו במלבושים נאים והיינו במידותיהם. וקריעת הבגדים מורה על שבירת המידות הרעות וההכנעה לפני ה' יתברך, ועל ידי זה קורעים גזר דינו[קט]. עוד ביאר שבגד הוא מלשון בוגד, והיצר הרע הוא הבוגד הגדול כמבואר בבבא בתרא (טז.) 'יורד ומתעה ועולה ומרגיז נוטל רשות ונוטל נשמה', וקריעת הבגדים מורה על ביטול החטא והיצר הרע, ועל ידי זה ממילא קורעים לו גזר דינו. עוד ביאר שכל ענין לבישת הבגדים הוא בגלל חטא עץ הדעת, וקריעת הבגדים מורה על תיקון החטא שעל ידי זה ממילא נקרע גזר דינו.

מה ההבדל בין בבל לארץ ישראל

העומד ערום בחלום בבבל עומד בלא חטא בארץ ישראל ערום בלא מצות. ברש"י (ד"ה בבבל) ביאר לפי שחוץ לארץ אין לה זכויות אלא עון יש בישיבתה, וזה עומד ערום בלא אותם עוונות, ובארץ ישראל שהרבה מצוות תלויות בה זה שעומד ערום סימן שהוא ערום ממצוותיה[קי]. **ובברכת אברהם** (ברש"י שם) ביאר שחוץ לארץ מצד הארץ אין לה זכויות שאין מצוות המיוחדות ותלויות בחוץ לארץ[קיא], ואפילו שיש מצות שהם שוים בחוץ לארץ כמו בארץ מאותם מצוות שהם חובת קרקע כמבואר בקידושין (לז.), מכל מקום מצוות שמיוחדות לחוץ לארץ יותר מהארץ אין שום מצוה בעולם. ומה שכתב רש"י שיש בה עון היינו משום שהיה לו לילך לארץ ישראל לקיים מצוות התלויות בה ועוד שהשרוי בארץ ישראל שרוי בלא עון, נמצא שבחוץ לארץ אינו נמלט מהעוונות וכשילך לארץ ישראל יהיו עוונותיו מחולים.

בפתרון חלומות (ח"ב שער ד סוף פ"ה) ביאר על פי הגמרא בכתובות (קי:) כל הדר בחוץ לארץ דומה כמי שאין לו אלוה, שנאמר (שמואל א' כו יט) 'כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה'' וגו'. נמצא שהעומד בחוץ לארץ עומד בחטא וזה רואה עצמו ערום בחוץ לארץ הרי הוא ערום מאותו חטא. והעומד בארץ ישראל הוא מלא מצוות כרימון וזה שרואה עצמו ערום בארץ ישראל הרי הוא ערום מאותם מצוות.

היכן היה החלום

שם. בשפתי חכמים (ד"ה בבבל) כתב שיש לבאר את הגמרא שחלם שבבבל עמד ערום ואפילו שהוא עצמו היה בארץ ישראל, וכן בארץ ישראל אפילו שהוא בבבל וחלם שעמד בארץ ישראל ערום[קיב]. ובבל לאו דווקא אלא הוא הדין שאר חוץ לארץ.

מדוע הגמרא לא אמרה 'בבבל ערום בלא חטא'

שם. בשלמה משנתו (ד"ה בארץ) ביאר שלגבי ארץ ישראל אמרה הגמרא 'ערום בלא מצוות', אמנם בבבל אמרה הגמרא 'עומד בלא חטא' ולא 'ערום בלא חטא', שדווקא לגבי מצוות שייך לומר לשון לבוש כיון שהרמ"ח מצוות עשה הם המלבושים לרמ"ח אברי האדם וכשעושה עבירות פרוע הוא לשמצה ונגלית ערוותו ונותר ערום.

מדוע הראוהו בחלום ערום בלא מצוות

שם. בחדשים גם ישנים (ד"ה העומד) ביאר שהעומד ערום בארץ ישראל הראוהו בחלום כן כדי שיתעורר לשוב ולהוסיף מצוות ומעשים טובים. והוא על דרך שלמדנו לעיל (י:) אפילו בעל החלומות אומר לאדם למחר הוא מת אל ימנע עצמו מן הרחמים. וכן יש נפקא מינה שיטיב חלומו בפני שלשה כמו שלמדנו לעיל (נה:) הרואה חלום ונפשו עגומה יטיבנו בפני שלשה.

הרי שמירת סרדיוט היא לרעתו

הנתפש לסרדיוט שמירה נעשית לו[קיג]. **ברש"י** (ד"ה הנתפס) ביאר שהסרדיוט שומר אותו שלא יברח[קיד], אלמא סימן שמירה הוא ששומרים אותו מידי היזק. **ובשלמה משנתו** (ד"ה הנתפס) ביאר שזה בגדר 'כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך' (תהלים צא יא), כמו שהניתן בבית האסורים אין שום אדם רשאי לפתוח הדלת או המסגר רק שומר בית האסורים לבדו שהוא שליח

שביאר שחידוש הגמרא 'המגלח סימן יפה לו' הוא אף שאמרנו לעיל שמא יקדמנו פסוק אחר, קמ"ל. ואם כן לכאורה לדבריו אין הוא צריך להקדים הפסוק. וראה במנחת יהודה (ד"ה המגלח) שכתב שבאמת הגמרא כאן אינה דומה למה שלמדנו לעיל (נו:) הרואה תגלחת, ששם אפשר שרואה התיבה 'תגלחת' כמו הונא חנינא לעיל, ואילו המגלח ראשו בחלום רואה את זה בחוש. **קג. ובדקדוקי סופרים** (שם) הביא גירסא 'שער ראשו וזקנו שם טוב יוצא בו ובמשפחתו'. **קד. בדקדוקי סופרים** יש גירסא 'הנפנה בחלום צרכיו נעשים שנאמר 'מהר צועה להפתח ולא ימות לשחת ולא יחסר לחמו', והני מילי הוא דלא קינח'. ובהגה"ה (שם אות מ) כתב שזה גירסא ישרה והמקרא נדרש על מזונות כמבואר בפסחים (קיח.). ובפתרון חלומות (שער ד פ"א) כתב 'הנפנה בחלום סימן יפה לו, והני מילי דלא סיים. לישנא אחרינא חפציו נעשים לו והני מילי דלא מקנח'. **קה. ומזה** הביא ראיה למה שכתב בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' ג ס"ט) שמה שאין מקנחים בימין היינו דווקא אם מקנח בידיו, אבל אם מקנח בצרור או בדבר אחר מותר לקנח בימין. ובקיצור שולחן ערוך (סי' ד ה"ה כפלת השלחן) תמה עליו מנין לו לבדות חידוש כזה מליבו. אבל לפי מה שמבואר כאן מוכח שסתם קינוח הוא בידיו ממש. ולהלן (סג.) יתבאר בארוכה דין זה. **קו. במי השלח** (ד"ה כיון) ביאר על פי הגמרא בבא בתרא (יב:) 'כל המטיבין לו לא במהרה מריעין לו'. **קז. בפתרון חלומות** (שער ד פ"ד) הגירסא 'הרואה שנקרעו בגדיו גזר דינו מתקרע'. **קח. כמבואר** ברבינו יונה בשערי תשובה (שער א העיקר השמיני). **קט. עיין** כעין זה בעינים למשפט (ד"ה הקורע). **קי. ועיין** בעין ישראל (ד"ה העומד) מה שהקשה מדברי הגמרא בכתובות (קיא.) 'כל הדר בבבל כאילו דר בארץ ישראל'. ועוד 'כל העולה מבבל לארץ ישראל עובר בעשה', אם כן אין זה עון להיות בבבל. עיין שם מה שביאר. **קיא. וכן** ביאר בבארות המים (ברש"י שם). **קיב. ובעין** ישראל (ד"ה העומד) כתב שני אופנים או שהוא במדינה אחרת וחלם שהוא בבבל או בארץ ישראל, או שהחלום היה בבבל או בארץ ישראל. **קיג. עיין** במגיד תעלומה (ד"ה הנתפס) מה שביאר למה לא כתוב 'בחלום' על פי הזוהר (לך לך פג.). **קיד. בערוך** (ערך סרדיוט) כתב 'שרים ממונים לעשות דין מהדיוטות'.

לשופטי הארץ ועל פיו יצא ויבוא, ואין לאחר רשות לגשת אליו ולעשות עמו דבר.

ובלמנצח לדוד (ד"ה הנתפס) ביאר ש'סרדיוט' מכונה להקב"ה, שהרי למעלה המושל הוא בית דינו של הקב"ה, נמצא שכשנתפס ממנו אז טוב לו שמרבה עליו שמירתו בהשגחה פרטית, שאם הוא כועס עליו חס וחלילה אין צריך לתופסו ואדרבה מסיר השגחתו ממנו והרי הוא הפקר ביד הקליפות, כמו שכתוב (דברים לא יז) 'והסתרתי פני מהם והיה לאכול'.

בעין ישראל (ד"ה הנתפס) ביאר שאפילו ששמירת הסרדיוט היא שלא יברח והוי להזיקו ולרעתו, אבל מכל מקום הסרדיוט שומר אותו ובזה הזמן לא יגיע לו כל רעה מסיבה אחרת, לכן זה מורה לטובה להיות לחלומו פתרון טוב.

מדוע הוסיפו לו שמירה על שמירתו

נתנוהו בקולר הוסיפו לו שמירה על שמירתו והני מילי בקולר אבל חבלא בעלמא לא. בשלמה משנתו (ד"ה נתנוהו) ביאר שהניתן בקולר דינו חמור מאוד, ואין סומכים אפילו על שומר בית הסוהר לשומרו אלא סוגרים אותו בקולר והמפתח ביד השופט בלבד, ולכן ביאורו שהוסיפו לו שמירה על שמירתו ואינו רק ביד המלאכים אלא כביכול ה' יתברך בעצמו שומר עליו. ולכן דווקא בקולר ולא בחבל בעלמא, משום שבחבל בעלמא אז רק ידיו אסורות ואף שאינו יכול להתיר עצמו מכל מקום אחר יכול להתירו ונמצא שאינו שמור כלל.

בעין ישראל (ד"ה הנתפס) ביאר שאפילו שבנתנוהו בקולר אין לך רעה יותר גדולה מזו שהיא השרשרת שתולים בצואר החייב מיתה ובכל זאת פותרים לטובה, כי גם ברעה זו יש לו שמירה מסיבות אחרות, והוא בגדר שגם בשעה שחרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים כפי שלמדנו לעיל (י:), שגם בשעה זו יש עליו השגחה מיוחדת והנה הוא שמור. ואפשר לומר שלכן דווקא בקולר הסכנה היותר חמורה, ולא בחבל שלא נותנים על היוצא ליהרג שלא ניכר כל כך השמירה היתירה שעליו.

ההבדל בין אגם ליער

הנכנס לאגם בחלום נעשה ראש ישיבה[קטו] ליער נעשה ראש לבני כלה[קטז].

רש"י (ד"ה אגם, ד"ה יער) ביאר שבאגם יש הרבה קנים גדולים וקטנים וסמוכים זה לזה, וסימן הוא לראש ישיבה שהגדולים והקטנים מתקבצים יחד קיבוץ גדול ובאים לשמוע דרשה מפיו. אבל הנכנס ליער שיש אילנות גדולים ואינם סמוכים זה לזה הוא סימן לראש לתלמידי הרב והוא ראש לבני כלה שמפרש לתלמידים שמועתם אחר שעמד הרב והם מחזרים על שמועתם, ויש תלמידים שלא יבינו בדברי הרב ככל הצורך וזה מבינה להם[קיז].

ובמלא הרועים (ברש"י ד"ה יער) הקשה שהרי ראש לבני כלה הוא ראש לתלמידים הקטנים שאין מבינים דברי הרב וחוזר עמהם, והרי ביער הוא רואה רק אילנות גדולים ולא קטנים. ואם משום שהוא עצמו ראש לתלמידים הלא הוא רואה יער משמע שיש אילנות גדולים מלבדו כמו באגם שרואה אילנות גדולים וקטנים, אם כן מה שונה יער מאגם. ותירץ שכל התלמידים דבי רב נקראים גדולים, ולכן ביער זה מורה על תלמידי דבי רב שנמצאים סביבו אחר הדרשה להבין את דברי הרב [והקטנים הולכים להם], מה שאין כן באגם שרואה גדולים וקטנים היינו שאצל הדרשה יש קטנים וגדולים.

אמנם בברכת אברהם (ברש"י שם) ביאר שמאחר שביער אין בו רק אילנות גדולים בלבד סימן הוא שיהיה ראש לבני כלה שאינו רק על אותם תלמידים קטנים שאינם מבינים ולא על כל התלמידים.

בפשט הש"ס (ד"ה אגם) ביאר שבאגם יש מים, ומשקה מהם את הקנים מהאגם עצמו, לכן מורה על ראש ישיבה שאומר מעצמו, ויער אין בו מים רק מקבל ממקום אחר, וזה מורה על ראש כלה שמקבל מהרב.

אפילו שהחלום מורה לרע

שם. בעינים למשפט (ד"ה הנכנס) ביאר שאפילו שנכנס לאגם זה דרך שפלות ועבודת בהמה או הרועה ואין החלום מורה לטוב, קא משמע לן.

מדוע צריך להשמיע קול

איכא דאמרי תרווייהו לאגמא עיילי אלא רב פפא דתלי טבלא נעשה ראש ישיבה רב הונא בריה דרב יהושע דלא תלי טבלא נעשה ראש לבני כלה. רש"י (ד"ה תלי) ביאר שנראה לרב פפא בחלום שהיה זוג וענבל תלוי בצוארו ומשמיע קול והוא סימן לראש ישיבה שמשמיע קול לרבים.

ובברכת אברהם (ברש"י שם) ביאר שאם הזוג לא משמיע קול למאי נפקא מינה שתלוי לו בצוארו. אלא על כרחך שהיה לו טבלא שמשמיע קול. ומה שמבואר בסמוך שרב אשי אמר שהוא עצמו 'נבחי בה נבוחי' שקשקש בה, שמשמע שלרב פפא היה תלוי טבלא בלי שמשמיע קול, היינו שאצל רב אשי היה משמיע קול כל כך בחוזק, ואילו אצל רב פפא היה השמעת קול לחוד.

בחזון טוב (עמ' קמג, ד"ה איכא) ביאר שאם תלוי טבלא שמשמיע קול לרבים אזי הדבר מורה שישמיע קול לכל קני האגם, וקני האגם מרמז לכל בני הישיבה והמשמיע קול הוא יהיה ראש הישיבה, אבל אם אינו משמיע קול לרבים אין הכרח שיהיה ראש ישיבה, שאפשר שגם הוא מכלל השומעים את דברי הרב, ומה שראה את עצמו שנכנס לאגם ואת שאר התלמידים ראה כקני האגם, היינו משום שהוא חשוב לעומתם וזהו פתרונו שיהיה ראש לבני כלה.

מה מרמז שנבח בטבלא

אמר רב אשי אנא עיילית לאגמא ותלאי טבלא ונבחי בה נבוחי. ברש"י (ד"ה ונבחי) ביאר קשקשתי בה בקול. וביאר **בעין ישראל** (ד"ה ליער) שרב אשי שזכה להיות ממסדרי הש"ס אמר שזכה לזה מפני שלא סמך על מה שהזוג יקשקש מעצמו אלא שבגופו עמל להשמיע בו קול.

ובחזון טוב (ד"ה אמר) ביאר ש'תלי טבלא' הוי השמעת קול בעלמא אבל 'נבחי נבוחי' הוי השמעת קול באופן מרובה, ומרמז שיהיה ראש ישיבה באופן מרובה מאד. ודבר זה נתקיים ברב אשי שלימד לתלמידים כל הש"ס שתי פעמים כמבואר בבבא בתרא (קנז:). ועוד יש לומר שהשמעת קול באופן גדול כל כך מורה שמלבד הרבצת התורה שלו יהיה גם מנהיג הדור, ונתקיים ברב אשי כמבואר בסנהדרין (לו.) 'מימות רבי ועד רב אשי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד', וגדולה היינו נשיאות כפי שביאר רש"י (שם ד"ה במקום).

הרי לעיל מבואר טעם אחר שנעשה ראש ישיבה

שם. במלא הרועים (ד"ה אמר) הקשה שהרי לעיל מבואר שרב אשי נעשה ראש ישיבה על מה שהוא בא על האווז בחלום. ותירץ ששני הדברים גרמו שיהא ראש ישיבה.

מדוע עונותיו מחולין

תני תנא קמיה דרב נחמן בר יצחק המקיז דם בחלום עונותיו מחולין לו. ברש"י (ד"ה עונותיו) ביאר לפי שהעוונות קרוים אדומים, שנאמר (ישעיה א יח) 'אם יאדימו כתולע'. ונאמר (ירמיה ב כב) 'נכתם עונך'[קיח], וסימן הוא שהעוונות פורשים ממנו. **ובאם יעקב** (ד"ה תני) ביאר שכל העבירות יש להם שליטה באדם שלוקח מן העולם ומותרותיו, ובכך מתרבה באדם הדם והליחות וכאשר מקיז ויוצא הדם סימן הוא למחילה[קיט].

הלשון 'מחולין לו'

שם. בזאת מנוחתי (ד"ה המקיז) ביאר הלשון מחולין 'לו', שדווקא על חטאים שחטא 'לו' דהיינו להקב"ה מוחלים לו, אבל לא על עבירות שבינו לחבירו שאין לו עליהם כפרה עד שירצה את חבירו כמבואר ביומא (פה:).

ביאור מהו 'סדורין לימחל'

והתניא עונותיו סדורין לו מאי סדורין סדורין לימחל. הצל"ח (ד"ה עונותיו) ביאר בשם רבי העשיל[קכ] שכשהם סדורים ודאי הם בשביל למחול, כי דרכו של הקב"ה שהוא 'מעביר ראשון', שעון הראשון הבא להינתן בכף המאזנים הקב"ה מעבירו ושומטו ואינו מניחו בכף המאזנים, וממילא כשהאדם במצב של מחצה עוונות ומחצה זכויות, כיון שהעביר הקב"ה לעון הראשון יכריעו הזכויות שכעת הינן עודפות באחד. אבל על כל פנים מבואר בראש השנה (יז.) שרבא אמר 'ועון עצמו אינו נמחק', שאם יש רוב עוונות נחשב ביחד איתם. ומעתה לפי זה אם האדם צדיק שרובו זכויות או אפילו בינוני, הרי עוונותיו המונחים בכף המאזנים מונחים כסדרן, רק שעון הראשון נחסר לגמרי ולא עלה בכף והתחילו להניח בכף מעון השני והלאה לפי הסדר, העון השני ועל גביו השלישי, ועל זה נכון לומר עוונותיו סדורין. אולם כשרובו עוונות בעל כרחו אינם סדורין, שהרי מונחים על הכף העון השני ועל גביו השלישי ולבסוף על גביהם הראשון שמתווסף כשהרוב עוונות כדברי רבא, ומזה מסיקה הגמרא שכאשר הינם סדורים ודאי שרובו זכויות ויכריעו זכיותיו לימחל[קכא].

בשלמה משנתו (ד"ה סדורין) ביאר הטעם שסדורים לימחל, לפי שבודאי עשה תשובה והתוודה וביקש רחמים על מחילתם אז מסדרים עוונותיו כבקשתו ראשון ראשון לימחל לו תחילה החטאים ואחר כך העוונות ואחר כך

קטו. **בעין** ישראל (ד"ה הנכנס) ביאר שהגמרא אמרה 'נעשה' בעבר, כי כבר נגזר כן בשמים ודבר ה' הוא כבר נעשה. קטז. **בדקדוקי** סופרים הביא גירסא 'רב הונא בריה דרב יהושע אמר הנכנס ליער בחלום נעשה ראש לכל בני גולה'. ובהגהה (אות פ) הביא גירסא 'הנכנס ליער בחלום נעשה ראש לחבירו, לאגם נעשה ראש ישיבה והוא דתלי ביה טבלא'. קיז. **ועיין** עוד ברש"י לעיל (ו: ד"ה אגרא דכלה) שביאר את ענין ה'כלה'. קיח. **כתם** דם שהוא אדום. בארות המים (ברש"י שם). קיט. **ובעין** זה ביארו בדברי חכמים (ד"ה המקיז דם) ובישמח לב (ד"ה המקיז). קכ. **הובא** בחנוכת התורה (לקוטים, אות קנג). וכן הביא במנחה חדשה (הורויו, ד"ה תלי). קכא. **וביהודה** יעלה (אסא"ד, שו"ת, או"ח סי' קעח) שיבח פירוש זה. וכעין זה ביאר בזכרון יהודא ויוסף (ד"ה תני). ובזה ביאר הצל"ח פירוש דברי המדרש תנחומא הובא בילקוט שמעוני (דברים רמז תתקמ) על הפסוק (משלי יב ז) 'הפוך רשעים ואינם', כל זמן שהקב"ה מהפך במעשיהם של רשעים אין להם תקומה, דהיינו שמהפך במעשיהם שעון הראשון הניחו בכף מאזנים אחרון אם כן מכלל שרובם עוונות ואין להם תקומה, מה שאין כן כשאינו מהפך אז הוא מכריע לכף זכות. ועיין עוד בדבש לפי (מערכת ש"ן אות כג) מה שהביא

הפשעים, וזהו לשון סדורים היות ואין עבירותיו מסודרות מעצמן כסדר הזה אלא כסדר עשייתן[קכב].

באמרי אמת (ליקוטים, ד"ה המקיז) ביאר על פי המבואר במדרש (ויק"ר לג ג) על הפסוק (עמוס ט א) 'וּבְצָעַם בראש כולם', משל לסאה שהיא מלאה עונות מי מקטרג בה גזל, היינו שהגזל קופץ מתוכה, וכשמוחלים העוונות אין הגזל קופץ ואז הם סדורים לימחל. וכוונתו ש'דמים' בלשון חז"ל משמעו על ממון, וכשמקיז דם שהוא הדם המותר שבגוף, הדבר מורה שנסתלק ממנו הממון שאינו שלו שאין בו עון גזל ואז ממילא עוונותיו סדורין לימחל.

אפילו שהחלום מורה לרע

שם. בעינים למשפט (ד"ה המקיז) ביאר שבמקיז דם מורה שנתמעט דמו, ולהלן (ס.) מבואר שהנכנס להקיז דם צריך להתפלל שיהיה לרפואה, ואם כן אין החלום מורה לטוב. קא משמע לן שעוונותיו שבאים על פי רוב מסיבת הדמים המרובים וחמימותם מתחסרים ומתמעטים שמחולים לו.

מדוע נחש מורה על פרנסה

תני תנא קמיה דרב ששת הרואה נחש בחלום פרנסתו מזומנת לו. ברש"י (ד"ה פרנסתו) כתב כנחש שעפר לחמו ומצוי לו בכל מקום. וכפי שרב **ניסים גאון** (ד"ה הרואה) ציין לגמרא ביומא (עה.) 'תניא רבי יוסי אומר בא וראה שלא כמידת הקב"ה מדת בשר ודם, מידת בשר ודם מקניט את חבירו יורד עמו לחייו, אבל הקב"ה אינו כן קלל את הנחש עולה לגג מזונותיו עמו יורד למטה מזונותיו עמו', ולפי שפרנסתו מצויה לו בכל מקום לפיכך הרואהו בחלומו פרנסה מזדמנת לו[קכג].

באוצר חיים (ד"ה הרואה נחש, נדפס באסיפת זקנים ח"א) ביאר על פי הגמרא בסנהדרין (נט:) 'רבי שמעון בן מנסיא אומר חבל על שמש גדול שאבד מן העולם שאלמלא נתקלל נחש כל אחד ואחד מישראל היו מזדמנין לו שני נחשים טובים אחד משגרו לצפון ואחד משגרו לדרום להביא לו סנדלבונים [אבנים יקרות] טובים ואבנים טובות ומרגליות, ולא עוד אלא שמפשילין רצועה תחת זנבו ומוציא בה עפר לגינתו ולחורבתו', נמצא שהראוהו בחלום שיחזירו לו את השמש הקדמון ותרווח פרנסתו[קכד].

בישמח לב (ד"ה הרואה נחש) ביאר שאם אין האדם מבקש מותרות רק כדי חייו כנחש שאין מאכלו אלא עפר, אזי פרנסתו מזומנת לו מה שצריך לו כדי חייו, דמאן דיהיב חיי יהיב מזונו, כמו לנחש שפרנסתו מזומנת לו.

מדוע נשכו נכפלה פרנסתו

נשכו נכפלה לו. בפתרון חלומות (ח"ג שער ג פ"ג) ביאר שאם הנחש נשך לאדם נכפלה פרנסתו, ומורה הדבר שאנשים שיש להם פרנסה כנחש יאכלו לחמו, וזה יורה שיהיה הוא יותר עשיר מהם שהוא האדון והם עבדיו לעשות מלאכתו וישלם להם ויאכלו ממונו. **ובשלמה משנתו** (ד"ה נשכו) ביאר שאינו דומה למה שלמדנו לעיל (נו:) בשור ששם הנשיכה מסמלת לרע, שכאן ארס הנחש מתהווה מעפר לחמו של הנחש והוא נכנס בקרב האדם לכן מסמל שתוכפל פרנסתו ולחמו.

במנחה חדשה (הורוויץ, ד"ה נחש) ביאר על פי המשנה בראש השנה (כט.) על הפסוק (במדבר כא ח) 'עשה לך שרף ושים אותו על נס והיה כל הנשוך וראה אותו וחי', וכי נחש ממית או נחש מחיה, אלא בזמן שמסתכלים כלפי מעלה מתרפאים. ומבואר להלן (סג.) המשתף שם שמים בצערו כופלים פרנסתו, ופירש רש"י (שם ד"ה המשתף) דהיינו שמבקש רחמים מלפניו. נמצא כאשר נשכו נחש בחלום מסתמא מסתכל כלפי מעלה והוי ממש כמו משתף שם שמים בצערו, לכן משפטו שנכפל פרנסתו.

הרי בגמרא בסנהדרין מבואר שנשיכת נחש מורה על חסרון פרנסה

שם. בגליוני הש"ס (ד"ה הרואה נחש) הקשה שבגמרא בסנהדרין (למ:) מבואר נכנס לביתו ומצא בניו ובנותיו מוטלין ברעב דומה כמי שנשכו נחש, הרי שנשיכת נחש הוא דמיון ומשל על רעבון, ואילו כאן בחלום נראה להיפך לגמרי שמורה על כפילות פרנסה.

ותירץ שכפילות הפרנסה יש בו מהות וענין העדר פרנסה, כי אין ראוי שיהיה מותרות, ועל דרך שאמרו (חולין נח:) כל יתר כנטול דמי, ועל כן כשחולם שראה נחש ונשכו הרי עצם הראייה מורה על פרנסה ואילו הנשיכה מורה הרעבון והעדר הפרנסה כדברי הגמרא בסנהדרין. והרי לכאורה אלו הוראות הפכיות, ועל כן אמרה הגמרא כאן שההוראה היא שנכפלה פרנסתו, ועל כן נתקיימו שתי ההוראות, הוראת הפרנסה שהרי סוף סוף יש לו פרנסה בפועל והוראת ההעדר מפאת הכפילות שיש בו מהות העדר מפאת היותו מותרות וכל יתר כנטול.

במה חלקו התנא ורב ששת

הרגו אבדה פרנסתו, אמר ליה רב ששת כל שכן שנכפלה פרנסתו. בחזון טוב (עמ' קנ, ד"ה הרגו) ביאר שלא מדובר שהנחש נשכו ואחר כך האדם הרגו, אלא שמתחילה האדם הרגו, והתנא סבר שאף שראה מתחילה הנחש ודבר זה מורה על מציאות פרנסה, אך כיון שהרגו לנחש הרי זה מורה על ביטול מציאות הפרנסה, ואין הכוונה שיפסיד לגמרי מה שהיה לו עד עכשיו, אלא שמה שראה בחלום שפרנסתו מובטחת לו זה נתבטל על ידי שהרגו, והראו לו בזה שהיה ראוי שתהא פרנסתו מובטחת אלא שהרע את מעשיו וקיפח את פרנסתו. ורב ששת אמר שאדרבה כיון שהרגו לנחש ולא הצליח הנחש לנשכו הרי זה מורה שלא יעלה יד הנחש לקפחו, ואם כן מלבד עצם ראיית הנחש שמורה על פרנסתו, גם מה שנתגבר על הנחש מורה על הזמנת פרנסתו. וכיון שנשיכת הנחש מורה על כפילות הפרנסה כיון שיש בה עוד סימן על ידי שנראה שהנחש מקנא בו, כל שכן שאם הרגו לנחש הדבר מורה שהוא ישאר בפרנסתו ויש שני סימנים לפרנסתו, אם כן ממילא פתרונו הוא שנכפלה לו פרנסתו.

אפילו שחלום הנחש מורה לרע

שם. בעינים למשפט (ד"ה הרואה נחש) כתב שאפילו שעל ידי הנחש נתקלל האדם בענין הפרנסה כמו שכתוב (בראשית ג יט) 'בזעת אפך תאכל לחם', וגם הנחש מאכלו עפר ואם כן רומז שירדו עסקיו עד לעפר, והיה מקום לומר שאין החלום מורה לטוב, קמ"ל להיפך שפרנסתו מזומנת לו כמו שמזומן העפר לנחש. ואם נשכו הייתי אומר שמורה שהנחש מנצחו, קמ"ל להיפך שיתגבר אצלו מידה זו שנוהגים עם הנחש שפרנסתו מזומנת לו ולכן מורה שנכפלה פרנסתו, אבל הרגו לכאורה ניצח הוא לנחש, קמ"ל להיפך שאבדה פרנסתו שהיתה מזומנת לו כנחש ועכשיו נאבדה ממנו.

מה סבר רב ששת

ולא היא רב ששת הוא דחזא חויא בחלמיה וקטליה. רש"י (ד"ה ולא) ביאר שרב ששת דרש כן להנאתו לפתור חלומו לטובה. **ובפתרון חלומות** (ח"ג שער ג פ"ג) כתב שרב ששת מצא טעם לומר כן לפי שכשהנחש היה חי היה צריך מזון לאכול והוא הוראה שירבו האוכלים מפתו וברבות הטובה רבו אוכליה, אבל כשהמיתו מורה שיהיה לו מזון הרבה כמו שהראו לו תחילה ושיסיר האוכלים מפתו וישאר הוא לבדו.

בחזון טוב (עמ' קנ) ביאר שמצד הדין היה אסור לרב ששת לפתור לרעה, כמו שלמדנו לעיל (יט.) 'אל יפתח אדם פיו לשטן'. וכלל זה נאמר כשאומר על עצמו שראוי לעונש שאז גורם שהשטן יפתח פיו לקטרג ויסתייע מהבעל דבר עצמו שאומר כן, ולכן רב ששת עצמו לא יכל לומר שחלום זה מורה שאינו ראוי לפרנסה, ובעל כרחו היה צריך לומר שהפתרון לטובה, וכיון שבעל כרחו היה צריך לומר כן ממילא נתקיים בזה כל החלומות הולכים אחר הפה ונתקיים בו שנכפלה פרנסתו.

מדובר ששותה מהמשקין ובטעם הדבר

תני תנא קמיה דרבי יוחנן[קכה] כל מיני משקין יפין לחלום. בשלמה משנתו (ד"ה כל) ביאר שכאן לא מדובר שהוא רואה את המשקין בחלום רק ששותה אותם בחלום, ולכן אמר התנא חוץ מן היין יש שותהו וטוב לו, על כרחך שמדובר בשתיה[קכו].

ובטעם הדבר שכל מיני משקים יפין לחלום ביאר **בחזון טוב** (עמ' קנא, ד"ה תני) משום שהמשקה מרווה את האדם הצמא והראו לו בחלום שימלאו משאלות לבו לטובה ולכן הם יפים לחלום.

ביאור מה שליין אין פתרון

חוץ מן היין יש שותהו וטוב לו ויש שותהו ורע לו יש שותהו וטוב לו שנאמר ויין ישמח לבב אנוש ויש שותהו ורע לו שנאמר תנו שכר לאובד ויין למרי נפש. ביאר **רש"י** (ד"ה יש) שכיון שביין יש שותהו וטוב לו ויש שותהו ורע לו לפיכך אין לעמוד על פתרונו. **ובברכת אברהם** (ברש"י שם) פירש שכיון שכן תלוי הדבר במצב החולם באותו עת או בצירוף דברים אחרים שראה בחלומו שהם מורים על מה הוא מורה ראיית היין. עוד ביאר שהוא תלוי בפתרון הפותר וכמבואר לעיל (נה:) שכל החלומות הולכים אחר הפה, וזהו רק בדברים שאין בהם הוראה מיוחדת כגון ביין, וכמו שלמדנו לעיל (שם) והוא

לבאר בשם ספר עיר בנימין על דברי חז"ל 'מעביר ראשון ראשון'. **קכב. ועיין** עוד בשפתי חכמים (ד"ה סדורין). **קכג. ובגליוני** הש"ס (ד"ה הרואה נחש) ציין לדברי התוספתא (שבת פ"ז ה"ח) 'נפל נחש על גבי מטה ואמר עני הוא וסופו להעשיר הרי זה מדרכי האמורי', והיינו שמה שתולים זה לסימן הוי מדרכי האמורי אבל גוף הדבר משמע שנחש הוא סימן לעשירות. **קכד. וכן** ביאר בשפתי חכמים (ברש"י ד"ה פרנסתו). והוסיף שלפי זה מדוקדק שנקטה הגמרא לשון 'פרנסתו' שמשמעו כל צרכי האדם ולא נקטה מזונותיו. וראה עוד בברכת אברהם (פילד, ד"ה הרואה). **קכה. עיין** בתרומת הדשן (ד"ה תני - הסמי) שאפילו שכתוב 'תני תנא', אמורא הוא ולפי שהיה שונה דברי התנאים נקרא תנא. עיין עוד שם. **קכו. וכן** כתב בברכת יעקב (ד"ה כל).

שפתר לו הפותר מעין חלומו, מה שאין כן בכל הדברים שלמדנו לעיל שפתרונם ברור כפי שהאריכה הגמרא שאינו משתנה על ידי פתרון הפותר.

מדוע לא אמרה הגמרא שישכים ויאמר פסוק הטוב

שם. בשלמה משנתו (ד"ה יש) הקשה למה לא נאמר כאן שישכים ויאמר 'ויין ישמח לבב אנוש' בטרם יקדמנו פסוק אחר 'תנו שכר לאובד'[קכז]. ותירץ שרק ברואה שייך לומר שיועיל להקדים פסוק, אבל כאן מדובר בשותה יין בחלום אין מועיל להקדים פסוק שהדבר תלוי במדרגת חולם החלום באותה העת, האם הוא טוב לב או מר נפש[קכח]. **ובפרחי כהונה** (ד"ה יש) תירץ משום שהגמרא בסמוך אומרת שלתלמיד חכם לעולם טוב לו כשרואה בחלום יין, לכן הגמרא לא נקטה שיקדים פסוק, שכל זה הוא בדברים השייכים בכל[קכט].

ביגיעות מרדכי (ד"ה תני) ביאר שאין התנא חולק על מה שלמדנו לעיל הרואה באר בחלום או נהר, שאפילו שבכולם יש שני פסוקי תורה הפוכים כמו כאן גבי יין, עם כל זה פתרונם לטוב נפתר, כי באמת גם כאן ביין אין הפשט שאין פתרון כלל לחלום זה כפי שמשמע מרש"י (הובא לעיל) שכתב שאין לידע פתרונו, כי באמת דברי הגמרא ביין הולך על הגמרא לעיל, שכיון שלמדנו שהרואה חיטים או שעורים וכל שאר דברים שבכולם פתרונם לטוב מעצמם מפני שאין להם אלא פסוק אחד המראה לטוב לכן הפתרון ממילא בא, ומשמע שנפתר מעצמו בלי שום עזר, ולא רק שאין החולם צריך להזכיר בפיו את הפסוק אלא אפילו אינו צריך לתפוס במחשבתו כי לא ישתנה בשום אופן מהוראת הפסוק. וכנגד דברים אלו אמרה הגמרא שביין אינו כן כיון שיש בו שני פסוקים שסותרים אחד את השני לא נפתר החלום ממילא לטוב, אלא לפחות יתפוס החולם במחשבתו את הפסוק המראה לטוב, ובאופן היותר מועיל יזכור פסוק הטוב בפיו כדברי רבי יהושע בן לוי לעיל (נו:). והוכיח כן מדברי רש"י שכתב על יין 'לפיכך אין לעמוד על פתרונו', שאם נאמר כפשוטו, היה לרש"י לומר בקיצור 'לפיכך אין לו פתרון'. אלא על כרחך שרצה לומר שלפיכך לא יסמוך ולא יבטח על פתרונו של פסוק הטוב שממילא לא יופתר מעצמו[קל].

הרי חלום שלא נפתר הוא כאיגרת שלא נקראה

שם. בתרומת הדשן (ד"ה תני) הקשה מאי נפקא מינה שיין יש שותהו וטוב לו ויש שותהו ורע לו, הרי לעיל (נה.) מובא שחלום שלא נפתר הרי הוא כאגרת שלא נקראת. ותירץ שנפקא מינה שיקדים ויאמר 'יין ישמח לבב אנוש' קודם שיקדמנו 'ויין למרי נפש'. או שיעשה תשובה ויפשפש במעשיו.

מה ההבדל בין יין לענבים

שם. במאור ושמש (פר' וישב ד"ה והנלפה) ביאר את ההבדל בין יין שיש שותהו ורע לו לענבים הטובות לחלום, על פי מה שמבואר בספרים שיין מרמז על הדין שכל זמן שלא יצא היין מכח אל הפועל הוא טוב כאילן הגפן וכענבים שהם טובים, ומשיצא מכח אל הפועל שנסחט הוא דין כמבואר בספרים על חוה שסחטה אשכול של ענבים, ועל נח שנשתכר ביינו שמרומז על הדין[קלא].

בירושלמי מבואר שלעם הארץ לעולם רע לו

אמר ליה רבי יוחנן לתנא תני תלמיד חכם לעולם טוב לו שנאמר לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי. משמע מדברי רבי יוחנן שבעם הארץ פעמים טוב לו ופעמים רע לו, אולם בירושלמי (מעשר שני פ"ד ה"ו, כז:) איתא 'אמר רבי יוחנן כל החלומות הולכים אחר פתרוניהן חוץ מן היין, יש שותה יין וטוב לו יש שותה יין ורע לו, תלמיד חכם שותה וטוב לו, עם הארץ שותה ורע לו'. ומבואר שלעם הארץ תמיד רע לו[קלב].

ובאגדות אליהו (ירושלמי שם ד"ה יש) הקשה על אריכות לשון הירושלמי, שהיה לו לומר בקיצור 'כל החלומות הולכים אחר פתרוניהן חוץ מן היין תלמיד חכם שותה יין וטוב לו עם הארץ שותה יין ורע לו', ומדוע הקדים הירושלמי 'יש שותה וטוב לו' וכו'. ותירץ שיש אדם שאינו צדיק ואינו רשע שחולם ששותה יין, לכן האריך הירושלמי לומר 'כל החלומות הולכים אחר פתרוניהן חוץ מן היין יש שותה יין וטוב לו ויש שותה יין ורע לו', ומדובר כנגד כל אדם שיש חולם ששותה יין וטוב לו אבל הפותר יכול להחליפו לרע ויש חולם ששותה יין ורע לו והפותר יכול להחליפו לטוב, לבד מאשר אם תלמיד חכם הוא שאז שותהו וטוב לו, או שעם הארץ הוא ואז שותהו ורע לו, ואינם תחת הפותר שיוכל להחליפו שאינם הולכים אחר הפה, ולעולם לתלמיד חכם מתקיים לטוב ולעם הארץ לרעה.

מה ההבדל בין תלמיד חכם לעם הארץ

שם. באגדות אליהו (ירושלמי מעשר שני סוף פ"ד ד"ה וטעמו של דבר) הקשה מה ההבדל בין תלמיד חכם לעם הארץ. וכן מדוע ההבדל ביניהם דווקא בשתיית יין ולא בשתיית משקה אחר. וביאר שתלמיד חכם השותה יין בהקיץ מגלה מסודות התורה כמו שאמרו (בסנהדרין לח.) נכנס יין יצא סוד. ועוד אמרו (יומא עו:) שרבא אמר שהיין עשאו פיקח. לכן תלמיד חכם החולם ששותה יין מבשרים לו שיתגלו על ידו סודות התורה כאשר מגלה כששותה יין בהקיץ, לכן אינו מן הדין שיוכל הפותר להחליפו ברע שימנעהו מלגלות סודות התורה. אבל עם הארץ שותה יין ורע לו משום שכשעם הארץ שותה יין בהקיץ הוא מבטל התורה ומבזה תלמידי חכמים ומחרף ומגדף, לכן כשחולם ששותה יין הוא לרע לו שמורים לו שאם שותה יין יבוא לבעוט בתורה לכן רע לו, וכיון שכן אינו מן הדין שיהיה ביד הפותר להחליף חלומו לטובה שכיון שהוא בטוב בא לשתות יין ולבטל התורה, לכן טוב שיתקיים חלום הרע שבו כיון שמשמים רוצים שעל ידי הרעה שתבוא לו ימנע עצמו מלבטל התורה וביזוי תלמידי חכמים[קלג].

אפילו שחלום היין מורה להיפך

שם. בעינים למשפט (ד"ה כל) ביאר שאפילו שיין הוא המובחר שבמשקים כמבואר לעיל (לה.) שקובע ברכה לעצמו, אם כן הייתי אומר שפתרונו טוב, קמ"ל שלא נודע פתרונו ויש שותהו וטוב לו ויש שרע לו. וכן בתלמיד חכם שאסור לו להרבות בשתיית יין הייתי אומר שאינו סימן טוב כשחולם ששותה יין, קמ"ל להיפך שלעולם טוב לו.

נז:

הרי ודאי ש'משכים' היינו שעומד ממיטתו

אמר רבי יוחנן השכים ונפל פסוק לתוך פיו הרי זה נבואה קטנה. ברש"י (ד"ה השכים) ביאר ש'השכים' היינו העומד ממיטתו ונפל לו פסוק בפיו.

ובסמיכת חכמים (ברש"י שם) הקשה מדוע רש"י מסיים שנפל לו הפסוק בפיו, הרי זה מפורש בגמרא, והיה מספיק שיפרש שהשכים היינו עמד ממיטתו. ועוד שגם בזה לא חידש לנו כלום בפירושו, כי הרי פשוט הוא שהשכים היינו שעומד ממיטתו.

ותירץ שכוונת רש"י לפרש דברי רבי יוחנן שאמר לשון 'השכים', והיינו סבורים שהולך על הגמרא לעיל (נו:), דהיינו שחלם לו איזה דבר מהדברים הנזכרים לעיל שצריך שישכים ויאמר איזה פסוק המורה לטוב, על זה אמר רבי יוחנן שלא תטעה שאף אם השכים ונזדמן לו איזה פסוק שעדיין הוא עומד בספק רק לסימנא מילתא צריך שיקדים הפסוק המורה על הטוב, ולזה אמר רבי יוחנן שכשהשכים ונפל פסוק בפיו הרי זה נבואה קטנה ואין שום ספק בדבר שיקויים פתרון החלום על פי הפסוק שנזדמן לו.

אלא שכתב שפירוש זה אינו נכון, כיון שכוונת רבי יוחנן שאף בלי שום חלום כשהשכים ונפל לו פסוק בפיו הרי זו נבואה קטנה שתקויים אפילו בלי חלום שקדם לה, ולשון 'השכים' הוא לאו דווקא ולא הולך על הגמרא לעיל שמדברת בחלומות, רק שמי שעומד ממיטתו נקרא 'השכים'. וההכרח לזה הוא מזה שרבי יוחנן אמר לשון 'ונפל', משמע נפילה פתאומית בלי שום הרהור לחזור אחר פסוק, רק מעצמו נפל בפיו מן השמים, ואילו זה היה הולך על הסוגיא לעיל על פתרון החלום לא שייך לשון נפל, כי הלא הוא המשכים ומחזר אחר פסוק המורה על הטוב קודם שיקדמנו פסוק אחר, והיה לרבי יוחנן לומר

קכז. **ובגבעת** פנחס (ברש"י ד"ה יש) הקשה זאת על רש"י שכתב שאין לעמוד על פתרונו היה לו לומר כיון שיש פסוק טוב ויש פסוק המורה לרע כפי שהגמרא אמרה לעיל (נו:) שיקדים פסוק 'תנו שכר לאובד'. קכח. **וכעין** זה כתב בעין ישראל (להלן ע"ב ד"ה אמר). ובחזון טוב (עמ' קנא, ד"ה תני) ביאר שבכל הדברים ששנינו לעיל הדבר שייך לכל אחד שיהיה פתרונו לטובה או להיפך ולכן ישכים ויאמר וכו', אבל לענין יין הדבר תלוי בתכונות האיש השותהו, שהנה שתיית יין גורם לאדם להוציא החוצה מה שעוצר בליבו ובעומק נפשו, וכמו שלמדנו בעירובין (סה.) שיין בגימטריא סוד נכנס יין יצא סוד, ויש בני אדם שדעתם טובה עליהם ונוחה ואזי שתיית היין היא לטובה להם שמגלה ומוציאה לחוץ יופי פנימיות נפשם. אך יש בני אדם שדעתם רעה אלא שהם כופים על עצמם להתנהג בדרך היושר והצדק ולכן היין רע להם שמגלה פנימיותם הלא טובה. לכן לא מועיל מה שישכים ויאמר שהכל תלוי בתכונת האדם. קכט. **וכן** ביאר במליץ נעים (ויכוח נעים אות עח) שכוונת התנא יש שותהו וטוב לו ויש שרע לו, אם כן ישכים ויאמר פסוק 'ויין ישמח' קודם שיאמר 'תנו שכר לאובד'. ומה שלא מנתה זאת הגמרא לעיל ביחד עם כל הדברים שישכים ויאמר, משום שאין זה דבר ברור, שלתלמיד חכם לעולם טוב לו כדברי רבי יוחנן [בסמוך] ועם הארץ בלאו הכי לא ידע מקראות, או לא ידע אם רואה יין מה תהא עליו. וגם שרבי יהושע בן לוי אמר את כל הדברים לעיל שישכים ויאמר, ולא מנה את מה שכבר שנה התנא כאן שהרי כבר נשנה בברייתא שיש פסוק המורה לרעה ולכן ישכים ויאמר זאת. קל. **ובזה** ביאר את לשון רבי יוחנן [בסמוך] תלמיד חכם 'לעולם' טוב לו, כלומר תלמיד חכם כיון שתורתו אומנותו אין יין אצלו אלא תורה והוא דומה להרואה בחלומו חיטים או שעורים ולפיכך לעולם אפילו אם לא יאמר בפיו פסוק טוב גם כן נפתר לטוב מעצמו. קלא. **ועיין** עוד בפתחי שערים (סבר, נתיב פרצוף עמ' קטז) שביאר שיש יין רע והוא החלק התחתון המעורב בשמרים והוא חלקם של הרשעים כמו שכתוב (תהלים עה ט) 'כי כוס ביד ה' ויין חמר מלא מסך ויגר מזה אך שמריה ימצו ישתו כל רשעי ארץ', אך לצדיקים ניתן יין המשומר למעלה אחר שירדו כל השמרים למטה, ולכן שכר בהאי עלמא ליכא, והוא סוד מה שאמרו כאן 'הרואה יין בחלום יש שותהו ורע לו ויש שותהו וטוב לו'. קלב. **ובילקוט** שמעוני (משלי רמז תתקנט) מבואר 'חוץ מן היין אם זכה משמחו ואם לאו משממו'. ומשמע שאינו מחלק כלל בין תלמיד חכם לעם הארץ. קלג. **ועיין** עוד בחדשים גם ישנים (ד"ה ופתו) על מה שיין רומז לתורה.

'השכים ונזדמן לו' ולא לשון נפילה שהוא לשון מקרה. אלא על כרחך רבי יוחנן מדבר על כל אדם העומד ממיטתו אף בלי שום חלום. וזו כוונת רש"י שפירש על לשון 'השכים' העומד ממיטתו, שאין רבי יוחנן הולך על הסוגיא לעיל כי אם על כל אדם העומד ממיטתו אף בלי שום חלום, והראיה היא מהלשון 'ונפל לו פסוק בפיו'[א].

הצל"ח (ד"ה אמר) הביא את דברי הסמיכת חכמים והוסיף על דבריו שהיה מקום לומר שדברי רבי יוחנן נסובים על מה שלמדנו לעיל (סוף ע"א) שתני תנא לפני רבי יוחנן יין יש שותהו בחלום וטוב לו שכתוב 'ויין ישמח' ויש שותהו ורע לו שכתוב 'ויין למרי נפש', ופירש רש"י (שם ד"ה יש) שלפיכך אין לעמוד על פתרונו. ועל זה בא רבי יוחנן לומר שאם זה ששתה יין בחלומו השכים ונפל פסוק לתוך פיו דהיינו אחד משני פסוקים אלו, הוא נבואה קטנה כי הפסוק שנפל לפניו הוא פתרונו. ולזה בא רש"י לפרש שרבי יוחנן הולך על כל המשכים ממיטתו ולאו דווקא על חולם חלום[ב].

בהגהות ר"ש טויבש (ברש"י שם) ביאר שרש"י שכתב 'עמד ממיטתו', בא לאפוקי שאם בעודו שוכב נפל פסוק לתוך פיו אין זו נבואה קטנה. ודייק זאת מלשון רבי יוחנן 'השכים' ולא אמר 'המתעורר'. והטעם בזה הוא שכשהתעורר בתוך שנתו כיון שלא נטל ידיו לא שייך נבואה שעדיין שורה עליו רוח טומאה, מה שאין כן כשעומד ממיטתו כבר נטל ידיו. וזה שחידש רש"י שהשכים ועומד דווקא[ג].

מהי נבואה קטנה

שם. בשפתי חכמים (לעיל נה: ד"ה הרי) הקשה מה זו 'נבואה קטנה', וכי יש נבואה גדולה, הרי מאחר שהיא נבואה הרי היא אמת. ותירץ שיש לומר שדבר קטן ממנה מתקיים. **ובישמח לב** (שם ד"ה הרי) כתב שנבואה גדולה זהו מה שכתוב (במדבר יב ו) 'בחלום אדבר בו'.

מדוע זו נבואה קטנה

שם. המהרש"א (לעיל נו: ח"א ד"ה הרואה גמר) ביאר שזה כענין שאמרו בכמה מקומות בש"ס לתינוק 'פסוק לי פסוקך', שהיה בעיניהם כנבואה קטנה. כך כאן כיון שממילא בלי כוונה נפל הפסוק לתוך פיו הרי זו נבואה קטנה[ד].

במגן אבות לרשב"ץ (אמונות ודעות ח"ג פ"ד עמ' 482 בהו' החדשות) ביאר כי ההשכמה ניאותית לְצַדֵּק החלומות, והיותו נופל לתוך פיו מאמר נבואי היא משלמות הכח הזה הנוטה לעניינים האלהיים ולזה הוא כדמות נבואה קטנה.

במגיד תעלומה (לעיל נה: ד"ה השכים) ביאר שמיום שנסתמה הנבואה כל העתידות להיות עד זמן ביאת משיחנו הכל כתוב בדברי הנביאים, על כן כשמשכים האדם ומוצא פסוק בפיו זה מורה על נבואה.

בברכת אברהם (פילץ, לעיל שם ד"ה השכים) ביאר לפי שנשמת הצדיק עולה למעלה ושומעת תורה במתיבתא דרקיעא ומתענגת, ובהקיצו נופל אותו פסוק לפיו ומתענג הגוף. וזה מה שכתוב (ישעיה נ ד) 'ה' אלהים נתן לי לשון למודים לדעת' וגו', מה שנתן לי לשון לימודים לדעת דבר נבואה כי 'בבוקר בבוקר יעיר לי אוזן'. ואפשר לומר שרָמַז שמה שלמדה ועמלה הנשמה בעפיפתה במרום זה הדבר תורה יעיר אותו משינתו בבוקר עם פסוק זה בעת הקיץ מהשינה, וזהו המשך הפסוק 'לשמוע כלימודים' כאותו הלימוד שלמדה נשמתי בלילה שומע אוזן גופי מפי בבוקר.

צריך שלשה תנאים

שם. בפרשת מרדכי (לעיל נה: ד"ה השכים) כתב שהגמרא הזכירה שלשה תנאים כדי שתהא נבואה קטנה, שהחלום בא אליו בהשכמה שכבר נתעכל המזון שבמעיו ולא פעלו אדי המזון על הדמיון. וכן נפל פסוק שלא היה עוסק בפסוק זה מאתמול ונפל לפיו בהיסח הדעת. ולתוך פיו, שהחלום פעל עליו כל כך עד שהוציא בשפתיו פסוק זה, ואז הרי זו נבואה קטנה.

מדוע רבי יוחנן כפל את דבריו

שם. בצל"ח (ד"ה אמר) הקשה שרבי יוחנן אמר כבר לעיל (נה:) 'השכים ונפל פסוק לתוך פיו הרי זו נבואה קטנה', ומדוע כפל את דבריו פעם שניה כאן. ותירץ שיתכן שבשביל שאמר רבי יוחנן לעיל (ע"א) שתלמיד חכם שחולם על יין לעולם טוב לו הסמיכו גם את המאמר הזה של רבי יוחנן[ו].

בברכת ה' (ד"ה אמר) ביאר שהמימרא של רבי יוחנן שייכת לגמרא לעיל שהוא מענין שהחלומות הולכים אחר הפה שמתקיימים וכן כשנפל פסוק לתוך פיו שזו נבואה קטנה ומתקיימת, ומה שחזרה הגמרא וקבעה את זה גם כאן לרמוז לנו ולהודיע לנו שיש לברר איזה אדם טוב לו ואיזה לא טוב לו [כהמשך לגמרא לעיל בחולם על יין], שלפי הפסוק שיצא לו [טוב או רע] יכול לידע ולברר אם הוא טוב או שאינו טוב וכפי שלמדנו בכל הדברים שלעיל שישכים ויאמר פסוק טוב לפני שיקדמנו פסוק אחר.

במגיד תעלומה (ד"ה אמר) ביאר שדברי רבי יוחנן הולכים על הגמרא לעיל אם ראה בחלום שהוא שותה יין שמרמז לטובה ולרעה, ואמר רבי יוחנן שכשראה שתיית יין ואחר כך השכים ונפל פסוק לתוך פיו איזה מן הפסוקים של יין שנפל לתוך פיו הוא רמיזת חלומו הן לטוב הן למוטב[ז].

בפשט הש"ס (ד"ה הרי) ביאר שלעיל רבי יוחנן דיבר על כל אדם שנופל פסוק לתוך פיו שהרי זו נבואה קטנה, וכאן דיבר על תלמיד חכם שאפילו שכשחלם על יין זה מורה לטוב, מכל מקום אם השכים ונפל בפיו פסוק 'ויין למרי נפש', זה רע לו.

בזכרון יוסף (שטיינהרט, שו"ת, אהע"ז סוף סי' יב) תירץ שלעיל אפשר לפרש את דברי רבי יוחנן שפירוש 'השכים' הוא על אותו שחלם לו דבר אחד ונפל לו פסוק לתוך פיו מעין חלומו שהרי זו נבואה קטנה. אבל כאן שהוזכרו דברי רבי יוחנן לפני המאמר של השכים, שהרי לעיל (ע"א) אמר רבי יוחנן שתלמיד חכם שחולם על יין לעולם טוב לו, על כן מה שאמר רבי יוחנן השכים הוא אפילו בלי חלום הקדום לו בלילה זה. שאם נאמר שדברי רבי יוחנן הולך על לעיל שחלם ששתה יין ונפל פסוק בפיו בענין היין מאותם פסוקים המורים לטוב או לרע הרי זו נבואה קטנה, אם כן למה הוצרכה הגמרא להזכיר את שמו פעם שניה, היה לה לומר סתם 'ואם השכים ונפל פסוק תוך פיו הרי זו נבואה קטנה'. או שהיה לגמרא לומר 'ואמר רבי יוחנן' עם וי"ו המחברת כיון שהולך על הגמרא לעיל. אלא על כרחך שדבר בפני עצמו הוא ומדובר בלא חלום, ואלו גם דברי רש"י שפירש 'העומד ממיטתו', ולא כתב 'אם עמד ממיטתו', משמע מדבריו שדבר בפני עצמו הוא ובלא חלום[ח].

ביגיעות מרדכי (לעיל ע"א ד"ה תני) ביאר שמכיון שהטעם שנפל לו פסוק לתוך פיו הרי זו כנבואה קטנה נתבאר לעיל **מהמהרש"א** שזה כענין שאמרו לינוקא 'פסוק לי פסוקך', הייתי אומר שסימן זה אינו מועיל אלא דווקא בחלום כזה שהחולם אינו יודע שום פתרון על חלומו לא לטוב ולא לרע משום שאינו יודע כלל מה טיבו, והיינו כעין הסוגיא שלמדנו לעיל (נה:) שכל החלומות הולכים אחר הפה, והיינו בחלום שאינו נפתר כי אם על ידי פותר חלומות. אבל בחלום שנפתר על פי פסוקי התורה ויש בו שני פסוקים המתנגדים זה לזה, יכול להיות שרבי יוחנן סובר במקרה זה שאם החולם תופס במחשבתו לפתרון את הפסוק המראה לטוב די בזה [ואין צריך לאומרו] ואין לו לחוש עוד שמא ישתנה על ידי נפילת פסוק אחר לפיו כיון שנגמר פתרונו על פי תפיסת מחשבתו. וכן אפשר לומר להיפך שרבי יוחנן סובר שאפילו אם החולם הקדים ואמר פסוק המראה לטוב עם כל זה אם אחר כך נפל לו לתוך פיו פסוק אחר מבטל אמירתו הראשונה כי אמירה שבאה מעצמה חזקה יותר ולעולם הוי כנבואה. ולפי זה באמת רבי יוחנן חולק על רבי יהושע בן לוי (לעיל נו:) שסובר שמספיק שישכים ויאמר פסוק המורה לטוב שמא יקדמנו פסוק אחר, ומשמע שמספיק שישכים ויאמר פסוק טוב ואין לו לחוש עוד.

אמנם באה הגמרא לומר שרבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי אינם חולקים, מכיון שכל טעמו של רבי יוחנן משום שמדמה למה שמבואר בחגיגה (טו.)

א. **וכן** ביאר בהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (ברש"י שם) בקצרה. ב. **וכעין** זה ביאר בברכת ראש (ד"ה אמר). ובזה ביאר הצל"ח מדוע לעיל (נה:) שהובא גם מאמרו של רבי יוחנן רש"י לא פירש את דברי רבי יוחנן אלא רק כאן [וראה בברכת אברהם (ד"ה השכים) שכתב שמזה שרש"י לא פירשו לעיל רק כאן, משמע שלא גורסים שם את המימרא של רבי יוחנן רק כאן. וכן כתב במי השלח (ד"ה אמר)]. שלעיל לא נזכר מאמר נוסף של רבי יוחנן קודם למאמר הזה כלל, ואפילו משאר אמוראים המאמר הקודם לדברי רבי יוחנן הוא דרשה על הכתוב (בראשית מ טז) 'וירא שר האופים' שכל אחד חלם חלומו ופתרון חבירו, וממילא אין שום מקום לטעות בדברי רבי יוחנן לומר שהולך על הסוגיא שלמעלה מזה, לכן לא הוצרך לפרש כלל כי דברי רבי יוחנן מבוארים ואין צריכים פירוש. וכעין זה ביאר בליקוטי שלמה (קליין, ברש"י שם) שלעיל תיכף אחר המימרא של רבי יוחנן מובאת מימרא נוספת של רבי יוחנן 'שלש חלומות מתקיימין' וכו', אם כן מוכח שמימרת השכים ממיטתו מדברת אף בלא חלום, ולכן רש"י לא פירש שם כלום. אבל כאן שאין הכרח לזה הוצרך רש"י לפרש כן. אלא שביגיעות מרדכי (לעיל נה: ד"ה אמר) הקשה שאם דברי רבי יוחנן הם גם כשלא חלם חלום לא שייך להחשיב זאת לסימן של 'נבואה' שהרי אינו שייך אלא באדם הדורש לדעת מה שיקרה לו לימים הבאים ומנסה בענין זה, אבל איך יעלה על הדעת לומר בכל אדם שמשכים ונופל פסוק לתוך פיו שזו כנבואה אף שמעולם לא דרש ולא חפץ לדעת עתידות. ועוד קשה מדוע אמר רבי יוחנן דווקא 'השכים', הרי גם בכל יום זה כך. ועוד שלפי דבריו אין מקום כלל למאמר זה לעיל, שכל הסוגיא מדברת בחלומות, ולדברי הצל"ח זה מאמר בפני עצמו. ועיין בסמוך בדבריו. ג. **וכעין** זה ביאר בברך משה (ד"ה אמר) שלכאורה אפשר לפרש שהשכים היינו שהקיץ משנתו ובשעת היקיצה מצא שנפל לו פסוק לתוך פיו בעוד שנתו עליו. אבל לפי זה יהיה קשה שהרי כבר אמר רבי יוחנן לעיל (נה:) שחלום של שחרית מתקיים ואפילו לא נפל לו פסוק לתוך פיו. ולזה הוצרך לפרש שהשכים היינו שקם ממיטתו ואז נפל לו הפסוק לתוך פיו. וראה בלב רחב (ברש"י שם). ד. **חגיגה** (טו.), גיטין (נו. סח.). ה. **כך** ביאר ביגיעות מרדכי (לעיל נה: ד"ה אמר) את דברי המהרש"א. ו. **וכן** בגליון הגמרא נשאר בקצת צריך עיון. וכן הקשה במראה אש (ד"ה אמר). ז. **וכן** כתב במטעי מאיר (ד"ה אמר). והוסיף שיותר טוב להגיה בגמרא 'ואמר רבי יוחנן'. ח. **וכעין** זה יישב בשלמה משנתו (ד"ה אמר) שאפילו שלעיל (ע"א) מבואר שאין לעמוד על פתרון היין ואין מועיל לחלום הזה להטיבו במה שישכים ויאמר מדעתו 'ויין ישמח לבב אנוש', על זה בא רבי יוחנן לומר שאפילו שמה שמשכים ואומר פסוק זה קודם פסוק 'תנו שכר לאובד' אינו מועיל, אבל אם קם ממיטתו ובטרם שחשב דבר על דבר חלומו נפל לו מעצמו פסוק זה של 'ויין ישמח' לתוך פיו הרי זו נבואה קטנה והוטב חלומו. ותירוץ זה הוא שלא כדברי הצל"ח (הובא לעיל) שדברי רבי יוחנן הם לאו דווקא בכל חולם חלום אלא גם בעומד ממיטתו בלי חלום. ט. **הובא** באסיפת זקנים (פסס, לעיל נה: ד"ה השכים). י. **ודבריו** הם כדברי הצל"ח לעיל [אלא שהצל"ח לא ביאר בזה את כפילות דברי רבי יוחנן, אלא את דברי רבי יוחנן כאן].

ובגיטין (נו.) שאחר ונירון קיסר לקחו לסימן מה שאמרו לתינוק 'פסוק לי פסוקך'. ושם הרי כבר היה בדעתם לעשות מה שעשו, אך מפני שעדיין היו מסופקים אם יצליחו, לקחו לסימן את אמירת התינוק, ואם כן רואים שאמירה שבאה מעצמה חזקה יותר ממחשבת המנסה. ומכיון שכן הסמיכה הגמרא את מאמרו של רבי יוחנן 'השכים' וכו' לכל הסוגיא לעיל שבה הובאו דברי רבי יהושע בן לוי, לומר שאף רבי יוחנן סובר כרבי יהושע בן לוי, כיון שטעמו של רבי יוחנן הוא משום פסוק לי פסוקך, וכמו שנתבאר. ועוד שהלשון 'השכים' מורה לנו כן כי משמעותו תיכף כשניעור משנתו חשב בבוקר לדעת הפתרון, ומשמע שמדובר בכל מיני חלומות אף בחלום כזה שנפתר על פי פסוקי התורה וכשיש לחלומו שני פסוקים הסותרים, ולא מספיק בזה שיתפוס במחשבתו בפסוק הטוב אלא שיאמר אותו בפיו, ובעוד שעמד ממיטתו ליטול ידיו משום שאסור לומר פסוק בלי נטילת ידים, אם בתוך כך נפל לו לתוך פיו פסוק שלא בכוונה הרי זו כנבואה. וכיון שרבי יוחנן מדבר דווקא באופן זה, שמע מינה שסובר כרבי יהושע בן לוי שאפילו אמירה מעצמה אינה מבטלת אלא מחשבה אבל לא חזקה כל כך לבטל אמירה[יא].

בישמח משה (טייטלבוים, יין הרקח, לעיל נה: ד"ה הנה) ביאר שלעיל בגמרא כתוב השכים ונפל 'לו' פסוק לתוך פיו, היינו שנפל ברעיונו ואחר כך לתוך פיו. ובמימרא כאן אמר 'השכים ונפל פסוק לתוך פיו', בלי המילה 'לו', ועל כרחך צריך לומר שברעיונו לא נפל בכלל וצריך להשמיענו את שני האופנים.

מדוע הרואה את דוד יצפה לחסידות

תנו רבנן שלשה מלכים הם הרואה דוד בחלום יצפה לחסידות. במגיד תעלומה (ד"ה הרואה דוד) ביאר שדוד אמר (תהלים פו ב) 'שמרה נפשי כי חסיד אני'. אלא שהקשה שהרי דוד גם אמר (שם שם א) 'עני כי עני ואביון אני', וכי נאמר שיצפה לעניות. ותירץ שזה שאמר דוד שמרה 'נפשי' כי חסיד אני הוא מראה הנפש בחזיון לילה.

בילקוט המאירי (ד"ה הרואה דוד) ביאר על פי מה שלמדנו לעיל (לג:) שהחסידים הראשונים מתוך שחסידים הם תורתם משתמרת, שאין תורתם משתכחת. **ובתוספות** במגילה (לג. ד"ה והשונה) מבואר שלימוד בזמרה מועיל לזכרון. ודוד המלך אמר (תהלים קיט נד) 'זמירות היו לי חקיך בבית מגורי', ועל ידי כן לא היה משכח תלמודו, ועל כן הרואה דוד בחלום יצפה לחסידות שלא ישתכח תלמודו ממנו[יב].

אפילו שדוד שפך דם

שם. בעינים למשפט (ד"ה דוד) ביאר שאפילו שדוד שפך דם רב ולכן לא היה יכול לבנות את בית המקדש, וגם לא עמד בנסיון עם בת שבע, הרי שנכשל מעין רציחה וגילוי עריות, והייתי אומר שהחלום אינו מורה לטוב. קא משמע לן שדוד לא חטא, או שבכללות היה חסיד ועשה תשובה.

מדוע הרואה את שלמה יצפה לחכמה

שלמה יצפה לחכמה. הגר"א (משלי א א) ביאר על פי הנאמר (מלכים א' ה יא) 'ויחכם מכל האדם'. **ובמגיד תעלומה** (ד"ה שלמה) ביאר שזה נלמד מהפסוק (שם שם כו) 'וה' נתן חכמה לשלמה כאשר דבר לו'.

אפילו שאת החכמה קיבל במתנה

שם. בעינים למשפט (ד"ה שלמה) ביאר שאפילו שחכמת שלמה לא היתה מברייתו אלא מתנה מאת ה' על ידי בקשתו, כמבואר במלכים (א' ג יג), וגם שעדיף לומר 'יצפה למלכות', קא משמע לן שהיה מלך והדיוט כמבואר במגילה (יא:), ופתרונו שיצפה לחכמה.

מדוע הרואה את אחאב ידאג מן הפורענות

אחאב ידאג מן הפורענות. במגיד תעלומה (ד"ה אחאב) ביאר על פי המבואר בפסוק (מלכים א' כא כא) 'הנני מביא עליך רעה וגו' והכרתי לאחאב משתין בקיר ועצור ועזוב בישראל'.

בעינים למשפט (ד"ה אחאב) ביאר שאפילו שאחאב מלך בכיפה כמבואר במגילה (יא.) ובימיו היה טוב לישראל, ולהלן (סא:) מבואר שלא נברא העולם הזה אלא לאחאב, ופירש רש"י (שם ד"ה לרשעי) שהיה עשיר מאד, אפילו הכי ידאג מן הפורענות כמו שהיה בסופו שנהרג במלחמה.

מדוע הגמרא לא הביאה את שאול וירבעם

שם. בצל"ח (ד"ה שלשה) ביאר שהגמרא הביאה את אחאב שהיתה לו פורענות בעולם הזה ובעולם הבא, שאחאב נהרג במלחמה ולא מת על מיטתו וגם אין לו חלק לעולם הבא כמבואר במשנה בסנהדרין (צ.). ולכן הגמרא לא אמרה על שאול המלך שגם כן נהרג הוא ושלשת בניו שהוא סימן לפורענות, כיון שמכל מקום בישרו שמואל (שמואל א' כח יט) 'מחר אתה ובניך עמי', ודרשה הגמרא לעיל (יב:) 'עמי במחיצתי'. וכן הגמרא לא נקטה את ירבעם שאין לו חלק לעולם הבא, כיון שמת בכבוד בעולם הזה. ונקטה הגמרא רק את אחאב שהיו בו שתי פורעניות.

האם בשלש מלכים אלו מדובר שראה בכתב

שם. במגיד תעלומה (ד"ה הנך) הסתפק אם בשלשת מלכים אלו הכוונה שראה רק השמות כתובים לפניו או ראה אותם בגוף. **ובשפתי חכמים** (ד"ה הרואה) כתב שמדובר שראה את התיבה של שלשה מלכים אלו כתובה לפניו[יג].

גירסא נוספת בספר מלכים

שלשה נביאים הם הרואה ספר מלכים יצפה לגדולה. בפתרון חלומות (ח"ג שער ה פ"ג) גרס 'הרואה מלכים בחלום יצפה לחסידות'[יד]. **ובדקדוקי סופרים** (סוף אות ג) הקשה מה ענין מלכים לחסידות.

מדוע הרואה את יחזקאל יצפה לחכמה

יחזקאל יצפה לחכמה. בצל"ח (ד"ה יחזקאל) ביאר משום שיחזקאל ראה מעשה מרכבה, ושנינו (חגיגה יא:) ולא ילמד במעשה מרכבה ביחיד אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו[טו]. **ובמגיד תעלומה** (ד"ה יחזקאל) ביאר מפני שיחזקאל ראה את בנין בית המקדש שכתוב בו (שמות לא ג) 'בחכמה ובתבונה ובדעת'.

בעיני כל חי (ד"ה הרואה) כתב לבאר על פי מה שכתב הזהר (תרומה קסו.) למה נקרא יחזקאל בן בוזי, על שהיה מבזה עצמו לגבי מי שהיה גדול ממנו. נמצא שהיתה לו ענוה, ואמרו חז"ל (פסחים סו:) שהגאה חכמתו מסתלקת ממנו, וגדולה מידה טובה ממידת פורענות שהעניו זוכה לחכמה ולכוין אל האמת ושאין חכמתו משתכחת. וכמו שדרשו (סוטה כא:) על הפסוק (איוב כח יב) 'והחכמה מאין תמצא', ממי ששמים עצמו כאין, ולכן יחזקאל מסמל חכמה.

עוד ביאר על פי הזהר (ויקהל קלא.) שיחזקאל שמר פיו ממאכלות אסורות כמו שכתוב (יחזקאל ד יד) 'הנה נפשי לא מטומאה ונבלה וטרפה לא אכלתי מנעורי ועד עתה ולא בא בפי בשר פגול', ואמרו חז"ל (יומא לט.) שמאכלות אסורות מטמטמים הלב, שנאמר (ויקרא יא מג) 'ונטמתם בם' אל תקרי 'ונטמתם' אלא ונטמטם, נמצא שהנשמר ממאכלות אסורות זוכה לחכמה ולכן הרואה יחזקאל שנשמר ממאכלות אסורות זוכה לחכמה.

מדוע הרואה את ישעיה יצפה לנחמה

ישעיה יצפה לנחמה. במגיד תעלומה (ד"ה ישעיה) ביאר לפי שכתוב בנביא ישעיה (מ א) 'נחמו נחמו עמי'. וכן (שם נא יב) 'אנכי אנכי הוא מנחמכם'. **ובדקדוקי סופרים** (אות ג) כתב שרוב נבואותיו הם בנחמת ישראל וכמו שאמרו בבבא בתרא (יד:) שישעיה כולו נחמות[טז].

גירסא אחרת ביחזקאל וישעיה

שם. בדקדוקי סופרים הביא גירסא 'הרואה יחזקאל בחלום יצפה לחסידות, ישעיה יצפה לחכמה'. וביאר בהגהה (אות ג) שביחזקאל הוא על פי המבואר בחולין (לז:) שיחזקאל לא אכל בשר שהורה בו חכם שנולד בו ספק והוצרך לשאול לחכם להתירו, והתחסד בכך. ובישעיה הוא על פי מה שאמרו בחגיגה (יג:) כל מה שראה יחזקאל [מראות אלהים] ראה ישעיה, ובמעשה מרכבה ניתן ללמוד רק אם הוא חכם.

מדוע ירמיה מורה על פורענות

ירמיה ידאג מן הפורענות. במגיד תעלומה (ד"ה ירמיה) ביאר משום שכתוב (ירמיה טו י) 'אוי לי אמי כי ילדתיני איש ריב ואיש מדון לכל הארץ לא נשיתי ולא נשו בי כולו מקללוני'. **ובחזון טוב** (עמ' קנו) ציין לגמרא בבבא בתרא (יד:) שספר ירמיה כולו חורבן. ומה שאמרה הברייתא 'ידאג מן הפורענות' ולא אמרו 'סימן רע לו' כי ירמיה היה מוכיחם שישובו בתשובה, ואם היו שבים בתשובה היו ניצולים מן הפורענות, וזהו שהראו לו שידאג ויפחד מן הפורענות ועל ידי זה ישוב בתשובה שלימה ותסור ממנו הפורענות.

[יא] **ובזה** ביאר את לשון רש"י שכתב שהשכים היינו העומד ממיטתו כלומר עמד ממיטתו ליטול ידיו כדי לומר אותו הפסוק שהיה במחשבתו ולא הספיק עד שנפל לפיו פסוק אחר. ולכן דווקא כאן פירש כן. אבל לעיל שמדובר בחלומות שנפתרים על ידי פותר חלומות אם כן דברי רבי יוחנן מתפרשים בפשיטות ואין צריך פירוש. וכן ביאר היגיעת מרדכי לעיל (נה: ד"ה אמר, הובא שם).

[יב] **עיין** כעין זה בזאת מנוחתי (ד"ה הרואה).

[יג] **וכן** כתב בעינים למשפט (ד"ה דוד). והוסיף שהרי אינו מכיר את דוד ושלמה.

[יד] **וכן** גרס בבית נתן (ד"ה אמר).

[טו] **וכן** ביאר במי השלח (ד"ה ספר).

[טז] **וכן** מבואר בילקוט שמעוני (ישעיה רמז תמ) 'מפני מה נשתנה ישעיה מכל הנביאים, שנתנבא כל הטובות והנחמות בישראל'.

מדוע לא מנתה הברייתא מלכים בסוף

שם. בשדה יצחק (ד"ה שלשה) הקשה שהיה לברייתא למנות תחילה הנביאים ואחר כך לכתוב 'והרואה ספר מלכים' שדבר בפני עצמו הוא ואין זה נביאים, כמו בברייתא בסמוך שאחר שמנתה שלשה כתובים אמרה 'והרואה מגילת אסתר נס נעשה לו'. ותירץ משום שספר מלכים קודם לשלשה נביאים לפיכך הקדימו.

מדוע הברייתא כתבה 'שלשה נביאים' והלא ארבעה הם

שם. הצל"ח (ד"ה ג') הקשה שהברייתא בתחילה כתבה שלשה נביאים הם ומונה ארבעה מלכים יחזקאל ישעיה ירמיה[יז]. ועוד מה ענין מלכים לנביאים. וכתב שטעות סופר הוא, והרואה ספר מלכים שייך לגמרא לעיל שאמרה שלשה מלכים הם, והיינו מלכים פרטים שרואה המלך המיוחד ההוא בחלומו ומראה כל אחד לפי עניינו, ואחר כך אמרה שהרואה ספר מלכים בחלומו אפילו שיש שם בספר ההוא כמה מלכים שהיה סופם פורענות כמו אחאב ויהורם בנו ואחזיה מלך יהודה שהרגם יהוא, וכמו כן עוד ממלכי ישראל שנהרגו וכן צדקיה ויכניה, אף על פי כן הולכים אחר רוב הספר ויצפה לגדולה[יח].

ובאבות דרבי נתן (פ"מ אות יג) איתא 'הרואה ספר מלכים בחלום יצפה לגדולה ולעשירות, ישעיה יצפה לנחמה, ירמיה ידאג מן הפורענות'. והשמיט את 'יחזקאל יצפה לחכמה'. ובזה ניחא שיש באמת רק שלשה נביאים[יט]. ובהגהות הגר"א (אות א) מחק 'ישעיה יצפה לנחמה'. ואם כן גם ניחא מה שהברייתא כתבה שלשה נביאים הם[כ].

בלמנצח לדוד (פ"ב ד"ה ג') ביאר שכיון שספר מלכים ירמיה עצמו כתבו וכמבואר בבבא בתרא (טו.), לכן מנתה הברייתא את מלכים וירמיה ביחד.

במגיד תעלומה (ד"ה ג' נביאים) ביאר שמה שהברייתא אמרה מתחילה שלשה ומנתה ארבעה, כדי להורות שגם השלשה נביאים שהתנא מונה מונה מדובר על שראה את ספרי הנביאים הללו ולא שראה את הנביאים עצמם, וכמו שאמ' 'הרואה ספר מלכים' הוא הדין בכל הנביאים.

במגן דוד (חאן, ד"ה ג' נביאים) כתב שספר מלכים אינו מן המנין שלא על שם נביא מיוחד נאמר, ומכל מקום מונה זאת הברייתא עם שלשה אלו לפי שהוא בכלל ספרי הנביאים[כא].

בבית אבינדר (וינגולד, ד"ה ת"ר) כתב שהרואה ספר מלכים צריך לומר את זה בהמשך הגמרא עם הרואה מגילת אסתר, שגם אסתר אין זה שייך לרואה שלש כתובים קטנים וכמבואר בסמוך.

בעינים למשפט (ד"ה ג' נביאים) תירץ שבתחילה אמרה הברייתא הרואה ספר מלכים היינו כל שלש הנבואות בכללות שהיו כל אלה במשך זמן המלכים, ואחר כך אומר בפרטות כל אחד, ולכן ניחא מה שכתוב שלשה נביאים ומונה ארבעה.

בבית ארזים (קלוין, ד"ה ג' נביאים) ביאר שנראה לגרוס 'ישעיה יצפה לחכמה' ולמחוק את תיבות 'יחזקאל' ו'נחמה', והטעם שמה שהברייתא אמרה 'יחזקאל יצפה לחכמה' היינו משום שראה המרכבה. והרי הגמרא בחגיגה (יג:) אומרת שמה שראה ישעיה עדיף על מה שראה יחזקאל, שכל מה שראה יחזקאל ראה ישעיה רק ישעיה היה כבן כרך. אם כן אם כשרואה יחזקאל יצפה לחכמה כל שכן כשרואה את ישעיה. ולכן נראה לגרוס בישעיה יצפה לחכמה שעל כל פנים לא גרע מיחזקאל, ולא גורסים 'יחזקאל' וכן 'נחמה'.

מדוע לא נקטה הברייתא 'בחלום'

שם. במגיד תעלומה (ד"ה ג' נביאים) הקשה למה הברייתא לא נקטה שראה את שלשה נביאים 'בחלום'. ותירץ כיון שזה ממשי ולא רק כחלום, שהנפש זוכה בלילה ליכנס למקום נורא ורואה ממש ספרי נביאים שדורשים המתיבתות בגן עדן[כב].

גירסא נוספת בתהלים

שלשה כתובים גדולים הם הרואה ספר תהלים יצפה לחסידות[כג]. באבות דרבי נתן (פ"מ אות יד) גרס 'הרואה ספר תהלים בחלום יצפה לענוה'.

ובביאר הבנין יהושע (שם) שדוד היה עניו גדול כמו שכתוב (תהלים כב ז) 'ואנכי תולעת ולא איש'[כד]. אמנם הגר"א (שם) הגיה גם באבות דרבי נתן 'הרואה ספר תהלים יצפה לחסידות'.

מדוע הרואה ספר משלי יצפה לחכמה

משלי יצפה לחכמה. בבנין יהושע (על אבות דרבי נתן, פ"מ אות יד) ביאר משום ששלמה חכם גדול היה ובספר משלי כתובים המשלים של שלמה. **ובחזון** טוב ציין לגמרא לעיל (ד.) ששלמה אמר 'בחכמתו' (משלי כג טו) 'בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני', ואומר (שם כז יא) 'חכם בני ושמח לבי'. וכן מבואר בסוטה (מד.) 'ואף שלמה אמר בחכמתו (שם כד כז) 'הכן בחוץ מלאכתך''. ופסוקים אלו הם במשלי.

לא כתוב 'איוב סימן רע לו'

איוב ידאג מן הפורענות. בחזון טוב (עמ' קנז) כתב שהברייתא לא אמרה 'איוב סימן רע לו', כי אצל איוב היה זה נסיון וזהו שהראו לו שידאג ויתפלל שלא יבוא לידי נסיון.

מדוע הרואה שיר השירים יצפה לחסידות

שלשה כתובים קטנים הם הרואה שיר השירים בחלום יצפה לחסידות. ברש"י (ד"ה שיר) כתב שכולו יראת שמים וחיבת המקום בלב כל ישראל[כה]. **ובמשמר הלויים** (ד"ה הרואה שיר) ציין לדברי הזהר (כא לט.) 'שיר השירים לקבל דחסד', כנגד החסד שאיר במלכות, ולכן שיר השירים הם דברי אהבת הקב"ה אל כנסת ישראל.

מדוע הרואה ספר קהלת יצפה לחכמה

קהלת יצפה לחכמה. בחזון טוב (עמ' קנט) ציין לדברי הגמרא (שבת ל:) שקהלת תחילתו דברי תורה וסופו דברי תורה המורים על חכמה[כו].

לא אמרו שקינות סימן רע הוא

קינות ידאג מן הפורענות. בחזון טוב (עמ' קנט) כתב שלא אמרה הברייתא שקינות 'סימן רע לו', כי אם היו בני ישראל חוזרים בתשובה לא היה חרב הבית, וזהו מה שהראו לו בחלום שידאג ויפחד מן הפורענות ושב ורפא לו.

למה לא אמרו 'יצפה לנס'

הרואה מגלת אסתר נס נעשה לו. בשדה יצחק (ד"ה והרואה) ביאר שהברייתא לא כתבה 'יצפה לנס' כמו בשאר הדברים שאמרה הברייתא יצפה לחסידות ולחכמה. ואפשר משום שאין סומכים על הנס והמצפה לנס כאילו הוא סומך שיעשו לו נס.

מדוע הברייתא חילקה בין מגילת אסתר לשאר הכתובים

שם. בצל"ח (ד"ה והרואה) כתב שלכן הברייתא נקטה בסוף בלשון 'הרואה מגילת אסתר', לפי שהוא ענין בפני עצמו, כיון שכבר התנא מנה שלשה כתובים קטנים. ומה שהברייתא לא כללה אותם יחד ואמרה ארבעה כתובים קטנים הם, היינו משום שכל סוגיא זו נוקטת סדרם של שלשה, ולכן גם בזה נקט מספר שלשה[כז].

בברכת אברהם (ד"ה ג' כתובים) כתב שמזה שלא כתבה הגמרא 'ארבעה כתובים קטנים', משמע שרק שלשה הראשונים נקראים כתובים קטנים ולא מגילת אסתר ולכן לא נקטה הגמרא לשון 'מגילה' אלא באסתר. עוד ביאר שהגמרא נקטה שלשה כתובים משום שהם מעין אותם כתובים גדולים, שמורים על חסידות חכמה ופורענות, אבל מגילת אסתר הוי ענין אחר שמורה על נס[כח].

יז. ובמראה אש (ד"ה ג') נשאר בצריך עיון. ובכסא רחמים (ד"ה ג' נביאים) כתב 'וצריך למחוק אחד מהם'. **יח. ובהגהה** בדקדוקי סופרים (אות ג) כתב גם שאין לגרוס 'ספר מלכים יצפה לגדולה', והיא הגירסא האמיתית. וכתב שלפי זה יתפרש הכל בגברי והיינו שראה את הנביאים עצמם יחזקאל ישעיה וירמיה כמו שלש המלכים לעיל. ויותר ניחא לומר כך מלומר שזה כמו שלשה כתובים שמדובר שרואה רק את הספרים. וכן כתב בנטעי אברהם (אטינגא, ד"ה ג'). אמנם לעיל נתבאר מהשפתי חכמים שבמלכים מדובר שרואה אותם בכתב ולא אותם בעצמם. **יט. ובחופת** אליהו רבה (שער ג שבסוף ראשית חכמה) הביא גם כן 'שלשה נביאים הם'. והוסיף 'ויש אומרים יחזקאל יצפה לגלות וסופו לגאולה'. **כ. ובחזון** טוב (עמ' קנה, ד"ה שלשה) הקשה למה לא הגיה כאבות דרבי נתן. ואין לומר שטעמו כדי שיהיה דומה לשלשה שלמדנו לעיל יצפה לחסידות חכמה ופורענות, שהרי במלכים הוא גדולה ולא חסידות. **כא. ובלב** רחב (ד"ה ג') כתב שכוונת הברייתא שלשה נביאים ועוד ספר מלכים, כי אי אפשר לייחס ספר זה לנביא מסוים. **כב. אלא** שהקשה מדוע בסמוך אצל כתובים קטנים אמרה הברייתא שוב תיבת 'בחלום'. ותירץ שמשום ספר קינות נקט לשון בחלום בכדי שלא לאמת הדברים כל כך. **כג. בשפתי** חכמים (ד"ה ספר) ביאר שהרי מבואר בירושלמי שקלים (ה.) האומר שמועה בשם אומרו יראה כאילו בעל השמועה עומד כנגדו, שנאמר (תהלים לט ז) 'אך בצלם יתהלך איש', ואם כן כשרואה ספר תהלים הוי ממש כמו הרואה דוד שיצפה לחסידות. **כד. ובחזון** טוב (עמ' קנז, ד"ה שלשה) ציין לגמרא במגילה (יא.) 'ודוד הוא הקטן' הוא בקטנותו מתחילתו ועד סופו, כשם שבקטנותו הקטין עצמו אצל מי שגדול ממנו בתורה כך במלכותו הקטין עצמו אצל מי שגדול ממנו בחכמה. וראה עוד שם. **כה. ובשפתי** חכמים (ברש"י שם) ציין לדברי רש"י (שיר השירים א א) ששיר השירים קודש קדשים לפי שכולו יראת שמים וקבלת עול מלכותו. והוסיף שמה שכתב רש"י 'וחיבת המקום בלב כל ישראל' הוא מה שכתוב (שם ד ג) 'כפלח הרמון רקתך', ודרשה הגמרא (לעיל ע"א) אפילו ריקנים שבך מלאים מצוות כרמון. ועיין ברמב"ם (תשובה פ"י ה"ג - ג) שכתב 'ובזמן שיאהב את ה' אהבה הראויה מיד יעשה כל המצוות מאהבה. וכיצד היא האהבה הראויה, הוא שיאהב את ה' אהבה גדולה יתירה עזה מאד עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה' ונמצא שוגה בה תמיד, כאילו חולה חולי האהבה שאין דעתו פנויה מאהבת אותה אשה והוא שוגה בה תמיד בין בשבתו בין בקומו בין בשעה שהוא אוכל ושותה, יתר מזה תהיה אהבת ה' בלב אוהביו שוגים בה תמיד כמו שצונו (דברים ו ה) 'בכל לבבך ובכל נפשך', והוא ששלמה אמר דרך משל (שיר השירים ב ה) 'כי חולת אהבה אני', וכל שיר השירים משל הוא לענין זה'. **כו. ועיין** במגילה (ז.) 'קהלת אינו מטמא את הידים מפני שחכמתו של שלמה היא'. וכן כתב ברש"י (כ"ב יד: ד"ה משלי) שקהלת הוא ספר חכמה. **כז. וכן** כתב בשלמה משנתו (ד"ה והרואה). **כח. וכן** ביאר במעון הברכות (ד"ה והרואה). ועיין בלב רחב (ד"ה הרואה מגלת) חילוק אחר.

בהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה ג' כתובים) כתב שאפשר שהתנא של הברייתא סובר כמו מאן דאמר במגילה (ז.) שמגילת אסתר לא ניתנה ליכתב אלא רק מדרבנן, ולכן אינה במנין הכתובים, והיא ענין בפני עצמו 'הרואה מגילת אסתר' וכו'[כט].

בכסא רחמים (ד"ה ג' כתובים) ביאר שלכן התנא חילק בין מגילת אסתר לשאר הכתובים לפי שאינה קטנה כמו שיר השירים וקהלת וקינות, ולא גדולה כתהלים ומשלי, לכן היא מנויה בפני עצמה. עוד ביאר שהרואה שלשה כתובים אלו פתרונם חסידות או חכמה או ידאג מן הפורענות, מה שאין כן במגילה נס נעשה לו וניצל מאיזה דבר רע או קשה שלא יבוא עליו אבל אינו מקבל שום דבר, לכן חילקה ביניהם הברייתא.

בשפתי חכמים (ד"ה ג' כתובים) ביאר שבשיר השירים וקהלת הברייתא אמרה 'יצפה', ובקינות 'ידאג' ובאסתר 'נסים' נעשו לו, ואם כן זה שלשה פתרונות, אפילו שלמעשה הברייתא מונה ארבעה כתובים קטנים. עוד ביאר לפי ששיר השירים וקהלת שלמה המלך כתבם לכן נחשבים כאחד.

מדוע קרא התנא לאסתר מגילה

שם. בזכרון שלום (ד"ה הרואה) כתב שמזה שלא אמרה הברייתא מגילה אלא על אסתר, יש ראיה לדברי הט"ז (או"ח סי' תל סק"ו) שהיות שבשאר מגילות חוץ ממגילת אסתר לא מצינו בתלמוד שתיקנו לקרותם, על כן לא היו נזהרים לכותבם דרך מגילה בקלף, מה שאין כן במגילת אסתר[ל].

בילקוט המאירי (ד"ה הרואה מגילת) ביאר שאסתר לא נקראת ספר אלא מגילה ושאר כל הספרים נקראו ספר. כמבואר בחגיגה (ה:) רב הוי נקיט 'ספר' קינות. וכן מבואר בשבת (ל:) ביקשו לגנוז ספר קהלת, מה שאין כן אסתר נקראת מגילה ולא ספר[לא].

מדוע הברייתא לא אמרה 'הרואה רבי בחלום יצפה לעשירות'

שלשה חכמים הם הרואה רבי בחלום יצפה לחכמה. בשלמה משנתו (ד"ה הרואה רבי) הקשה מדוע לא אמרה הברייתא 'הרואה רבי בחלום יצפה לעשירות' כמו שאומרת הברייתא על רבי אלעזר בן עזריה, שהרי רבי היה עשיר יותר מרבי אלעזר בן עזריה[לב]. ותירץ[לג] משום שרבינו הקדוש העיד על עצמו בכתובות (קד.) שלא נהנה מכל עשרו אפילו באצבע קטנה ואין לך עני ומעונה גדול מזה, כמו שכתבו חכמי המוסר שזה גדול מן התענית כשעיניו רואות כל המעדנים על שולחנו וכל המסובים נהנים מהם והוא מושך את ידו[לד].

בחזון טוב (ד"ה שלשה) ביאר שאפילו שרבי היה עשיר, מכל מקום המעלה העיקרית היא חכמה וכמבואר בנדרים (מא.) 'אמר אביי נקטינן אין עני אלא בדעה'. עוד ביאר על פי מה שכתב **רעק"א** בגליון הש"ס (עירובין פו.) בשם לקוטי מהרי"ל שרבי היה מכבד עשירים משום שרבי עצמו היה עשיר מופלג לכך הרגיל עצמו לכבד עשירים כדי ללמד לעם שיכבדו גם כן אותו בשביל עשרו ולא בשביל תורתו שלא רצה להשתמש בכתרה של תורה ליטול עטרה להתגדל בה. ונשתלם לרבינו הקדוש מידה כנגד מידה שהוא לא רצה שיכבדוהו עבור תורתו אלא רק בעבור עשירותו, ונשתלם לו שהרואהו בחלום פתרונו הוא שיצפה לחכמה, ואין פתרונו שיצפה לעשירות, ונתקיים בו כעין מה שאמר בעצמו במועד קטן (טז:) 'כל העוסק בתורה בפנים תורתו מכרזת עליו מבחוץ'.

גירסא נוספת

רבי אלעזר בן עזריה יצפה לעשירות[לה]**. רב נסים גאון** (ד"ה הרואה רבי אלעזר) הביא גירסא 'הרואה רבי אלעזר בן עזריה יצפה לחכמה'. וביאר לפי שנתמנה בישיבה והוא בן י"ח שנה והיה כבר חכם מאד, כמו שרואים בחגיגה (ג:) שרבי יהושע אמר עליו אין דור יתום שרבי אלעזר בן עזריה שרוי בתוכו. ואמרו בשבחו (גיטין סז.) רבי אלעזר בן עזריה קופה של בשמים, כלומר שהיה מאסף החכמות ומסדר אותם. ושנינו (סוטה מט:) משמת רבי אלעזר בן עזריה בטלה עטרת החכמים, ואפילו שרבי עקיבא הגיע למעלה יתירה וגדולה בחכמה שאפילו משה רבינו כשהראהו הקב"ה דורות העתידין, כשראה את ר"ע אמר לפני הקב"ה רבונו של עולם יש לך אדם כזה ואתה נותן תורה על ידי כמבואר במנחות (כט.), מכל מקום לא התחיל ללמוד ולגרוס עד שהיה בן ארבעים שנה כמו שאמרו (ספרי וזאת הברכה פיסקא שנז) רבי עקיבא למד תורה בן ארבעים שנה ושימש את החכמים ארבעים שנה ופירנס את ישראל ארבעים שנה.

ובחזון טוב (עמ' קס, ד"ה רבי) הקשה לגירסת הגמרא שהרואה רבי אלעזר בן עזריה יצפה לעשירות הרי רבי אלעזר בן עזריה היה חכם גדול כמבואר בגיטין (שם) 'רבי אלעזר בן עזריה קופה של בשמים', ומבואר באבות דרבי נתן (פי"ח אות א) שנדמה כן משום שהוא כמו רוכל שנטל קופתו ונכנס למדינה ובאו בני המדינה ואמרו לו שמן טוב יש עמך פלייטון יש עמך אפרסמון יש עמך, ומוצאים הכל עמו, כך היה רבי אלעזר בן עזריה בזמן שתלמיד חכם נכנס אצלו שאלו במקרא אומר לו, במשנה אומר לו, במדרש אומר לו, בהלכות אומר לו בהגדות אומר לו כיון שיצא מלפניו הוא מלא טוב וברכה. ואם כן מדוע לא פתרו למי שרואה רבי אלעזר בן עזריה בחלומו שיצפה לחכמה[לו].

ותירץ שבירושלמי (פ"ד ה"א) מבואר שכשמינו את רבי אלעזר בן עזריה בן י"ז שנה היה רבי עקיבא יושב ומצטער ואומר לא שהוא בן תורה יותר ממני אלא שהוא בן גדולים יותר ממני שהיה עשירי לעזרא. ומבואר שרבי אלעזר בן עזריה לא היה אחד בדורו בתורה ואדרבה מזה שאמרה הגמרא לעיל (שם) שרצו להעמיד את רבי עקיבא, משמע שרבי עקיבא היה חשוב יותר מרבי אלעזר בן עזריה, וכן מבואר **בתוספות** (כתובות קה. ד"ה דמקבל) שרבי עקיבא היה חשוב יותר מרבי אלעזר בן עזריה שהוא היה ראש לחכמים. לכן הרואה את רבי אלעזר בן עזריה יצפה לעשירות שבזה היה אחד בדור וכמבואר בסוטה (שם) 'משמת רבי אלעזר בן עזריה בטלו עטרות חכמה שעטרת חכמים עשרם'. ובירושלמי (סוטה פ"ט הט"ז, מז.) מובא 'כשמת רבי אלעזר בן עזריה בטלה עטרת חכמים'.

מדוע בחרה הברייתא דווקא ברבי ישמעאל בן אלישע

רבי ישמעאל בן אלישע ידאג מן הפורענות. ברש"י (ד"ה רבי) כתב שרבי ישמעאל מהרוגי מלכות היה והפשיטו עור קרקפתו בחייו[לז]. **וברב נסים גאון** (ד"ה רבי ישמעאל) כתב שבימיו היו ישראל עומדים בצרות וגזירות ומלחמות בסוף זמן בית שני, וכבר נשבה בנערותו ופדאהו רבי יהושע בן חנניה כמפורש בגיטין (נח.)[לח].

בסמיכת חכמים (כרש"י שם) הקשה לפי דברי רש"י למה הגמרא לא מנתה שאר הרוגי מלכות ומדוע דווקא מנו את רבי ישמעאל בן אלישע לחוד. ואם בשביל שהפשיטו עור קרקפתו בחייו והיה לו צער יתר מכולם הלא לרבי עקיבא סרקו את בשרו במסרקות של ברזל כמבואר להלן (סא:), והיתה לו פורענות גדולה ממנו[לט]. ותירץ שהברייתא הזכירה דווקא את רבי ישמעאל בן אלישע לפי שלו היתה פורענות מנעוריו שהיה בבית האסורים כמבואר בגיטין (נח.). וכיון שבילדותו באה עליו פורענות ומת גם כן בהרוגי מלכות לכן נקטה אותו דווקא[מ].

ובשלמה משנתו (כרש"י שם) ביאר[מא] שרש"י בא ליישב זאת למה הגמרא בחרה בחלום של פורעניות את רבי ישמעאל בן אלישע יותר מכל עשרה הרוגי מלכות, ויותר היה צריך לנקוט את רבי עקיבא שסרקו את בשרו במסרקות של ברזל. ועל זה תירץ רש"י שהפשטת עור קרקפתו וביחוד במקום תפילין מקום שמוחו של תינוק רופס שהוא מחובר אל קרומי המוח הוא הגדול שביסורי הגוף שבעולם, ולפיכך לא עצר כח לקבל זאת באהבה וכשהגיעו למקום תפילין צרח בקול מר ליוצר נשמתו, ורבי עקיבא כשסרקו את בשרו קרא את 'שמע' באהבה כמבואר להלן (שם).

בליקוטי חבר בן חיים (כרש"י שם) ביאר שכוונת רש"י שהברייתא לא אמרה ידאג מן המיתה, כיון שלזה לא היה רבי ישמעאל בן אלישע לחוד, אלא ודאי מה שהראו לו את רבי ישמעאל בן אלישע הוא משום היסורים הקשים.

בבארות המים (כרש"י שם) ביאר שלרש"י היתה גירסא [הובאה בסמוך] 'הרואה רבי עקיבא יצפה לחסידות'. והוקשה לו הרי גם רבי עקיבא היה מהרוגי מלכות ולמה דווקא כתוב ברבי ישמעאל בן אלישע ידאג מן הפורענות. ולכן הוצרך לפרש שהשחיתו קלסתר פניו בחייו, מה שאין כן בכל הרוגי מלכות.

כט. **וכן** כתב בלמנצח לדוד (ח"ב ד"ה שלשה). וכעין זה ביאר בעין ישראל (ד"ה הרואה מגילת). ל. **ועיין** בפרי מגדים (או"ח סי' תצו א"א סק"ט) שאין לברך כי אם על מגילת אסתר הכתובה כהלכתה ולא על שאר מגילות אף אם כתובות כהלכה. לא. **ובזה** ביאר מה שקיימא לן במגילה (יט.) הקורא במגילה הכתובה בין הכתובים לא יצא, משום שאסתר מגילה בפני עצמה היא. לב. **וכפי** שציין בחזון טוב (עמ' קנט, ד"ה שלשה) לגמרא להלן 'אלו אנטונינוס ורבי שלא פסק משולחנם לא צנון ולא חזרת ולא קישואין לא בימות החמה ולא בימות הגשמים'. ובגמרא בשבת (קיג:) מבואר ששומר הסוסים של רבי היה עשיר משבור מלכא. ועיין שם עוד בזה. לג. **וכן** תירץ באוצר חיים (ד"ה הרואה רבי). לד. **והביא** מהראשונים הטעם שכל היושב בתענית בשבת קורעים לו גזר דין של שבעים שנה מפני שכל בני ביתו מתענגים בו והוא מעונה. וכן אמרו בנדה (לא:) מפני מה אמרה תורה מילה בשמיני, שלא יהיו כל העולם כולו המסובים אצלו בשמחה ואביו ואמו שרויים בצער. לה. **באבות** דרבי נתן (פ"מ אות יג) הגירסא 'לגדולה ולעשירות'. וביאר באבות הראש (פאלאג'י, ח"ב עמ' סט. ד"ה ראב"ע) כיון שעלה לגדולה שנתמנה לנשיא והיה עשיר כמבואר לעיל (כז:). לו. **ועיין** באוצר חיים (ד"ה הרואה רבי) שכתב שהרואה את רבי אלעזר בן עזריה יצפה אף לעשירות וכמו שמבואר לעיל (כח.) שהיה חכם ועשיר. לז. **מוזכר** בעבודה זרה (יח:) ובחולין (קכג.). רש"ש (כרש"י שם). לח. **ועיין** שם עוד שהאריך. וכן כתב הרשב"ץ במגן אבות (אבות פ"א מט"ו) שרבי ישמעאל בן אלישע כהן גדול שנהרג הוא שנשבה בין העכו"ם ופדה אותו רבי יהושע בן חנניה. והקשה במגדים חדשים (ד"ה רבי) שרבי ישמעאל שנהרג הוא רבי ישמעאל בן אלישע כהן גדול שהיה בזמן הבית וזה שרבי יהושע פדאו הוא רבי ישמעאל בן אלישע חבירו. וכן מבואר בתוספות רבינו יהודה החסיד (ד"ה רבי) שרבי ישמעאל שפדאו רבי יהושע מבית האסורים הוא בן בנו של רבי ישמעאל בן אלישע כהן גדול. לט. **ולפיכך** יש ראשונים שגורסים [עיין בסמוך] 'רבי עקיבא ידאג מן הפורענות'. מ. **ובאבות** הראש (ח"ב עמ' סט. ד"ה רע"ק) הקשה שאם כן היה לרש"י לפרש כן. ועוד שמה שמבואר בגיטין שהיה בבית האסורים אין זה רבי ישמעאל בן אלישע כהן גדול הנהרג בהרוגי מלכות, אלא בן בנו היה. וכפי שהקשינו לעיל על רב נסים גאון. מא. **וכן** ביאר בהגהות רבי אליעזר לנדא (כרש"י שם) בכוונת רש"י. וראה עוד שם.

ובשפתי חכמים (ברש"י שם) ביאר מה שהגמרא הזכירה דווקא את רבי ישמעאל בן אלישע ולא אחד משאר התנאים שנהרגו עמו, לפי שבגלל מה שהשיבו לו ממרומים קיבלו עליהם כולם את הגזירה, אם כן הוא עיקר הדבר. עוד ביאר לפי שרבי ישמעאל בן אלישע נהרג על ידי טיטוס באותו זמן שנחרב הבית ורבי עקיבא וחביריו נהרגו אחר שנחרב הבית כמה שנים, לפיכך הזכירו את רבי ישמעאל בן אלישע.

במשמר הלויים (ברש"י שם) ביאר שרבי ישמעאל בן אלישע היה השני מעשרה הרוגי מלכות[מב], ואם כן היה קשה לרש"י שאם התנא מונה את אחד מהם היה לו למנות את רבן שמעון בן גמליאל שהיה הראשון. ועל זה תירץ שאפילו שרבי ישמעאל היה השני מנתה הגמרא אותו מפני שהפשיטו עור קרקפתו בחייו והיו יסוריו קשים ביותר.

מדוע לא יצפה לחכמה

שם. בחזון טוב (עמ' קסא, ד"ה רבי ישמעאל) ביאר שאף שמבואר בגיטין (סז.) שרבי ישמעאל בן אלישע היה חכם גדול, שנאמר עליו 'חנות מזוינת', ופירש רש"י (שם ד"ה חנות) שיינה מוכן בה תמיד שאין החנווני צריך לומר ללוקחים המתינו ואביא לכם, כך אם נצרך אדם ללמד מפיו מזומן לו ותלמודו ערוך בפיו, אף על פי כן הפתרון אינו לענין גדולת חכמתו אלא לענין שידאג מן הפורענות, כיון שבחכמה לא היה אחד בדורו כי רבי עקיבא היה עדיף ממנו כמבואר בעירובין (יג.). אבל באופן הריגתו ומידת הפורענות שנשתלחה בו נתייחד מכל חביריו כמבואר במדרש 'אלה אזכרה' שבשעת מיתתו אמר שנקנסה עליו מיתה שלא היתה הרבה בדורות לפניו ושיהיו אחריו[מג].

הרי רבי היה דור מאוחר לרבי אלעזר בן עזריה ולרבי ישמעאל בן אלישע

שם. בברכת יעקב (סוף, ד"ה שלשה) הקשה למה התנא הקדים את רבי לרבי אלעזר בן עזריה ורבי ישמעאל שהיו איזה דורות לפניו, וגם מה ענין להכניס את רבי עם אלו השנים שלא היה בדורם.

ותירץ שצריך לומר 'הרואה רבי עקיבא בחלום יצפה לחכמה'[מד], ושלשתם חברים היו, ורבי עקיבא היה מופלג בחכמה על כל חכמי דורו כמבואר להלן (סג.) 'הנח רבי עקיבא שלא הניח כמותו בארץ ישראל'. וכן מבואר במנחות (כט:) כשעלה משה למרום מצא לרבי עקיבא שהיה דורש ולא ידע מה הוא אומר עד שאמר שתינתן תורה על ידו. וכן איתא בקידושין (מט:) על מנת שאני חכם אין אומרים כרבי עקיבא שהוא היה יחיד במציאות[מה]. ועוד כתב [בסוף דבריו] שאם גורסים רבי הרי אין הבדל בינו ובין רבי אלעזר בן עזריה גם בעשירות שגם רבי בדורו היה עשיר מופלג ביותר כדברי הגמרא בבבא מציעא (פה.) ששומר הסוסים של רבי היה עשיר משבור מלכא. אלא ודאי כמו שנתבאר שצריך לומר רבי עקיבא, ובדורו היה רבי אלעזר בן עזריה המופלג בעושר וגדולה[מו].

וביאר עוד (שם ד"ה ואמר) שלפי מה שנתבאר שגורסים רבי עקיבא במקום רבי הגם שרבי עקיבא היה מעשרה הרוגי מלכות וסרקו בשרו במסרקות של ברזל, מכל מקום לא נקטו אצלו ידאג מן הפורענות, לפי שלצד גודל הפלגת חכמתו על כל חכמי דורו שהרואה אותו מרמז על צד ענין מופלג שהיה בו יתכן יותר שהוא מרמז שיצפה לחכמה.

גירסא נוספת בגמרא

שם. בתוספות רבינו יהודה החסיד (ד"ה רבי) גרס 'רבי ישמעאל בן אלישע יצפה לחכמה, רבי עקיבא ידאג מן הפורענות'[מז]. וביאר שאותו רבי ישמעאל בן אלישע הוא חבירו של רבי עקיבא שלא נהרג, אבל זקינו [רבי ישמעאל כהן גדול] נהרג, והיו שני רבי ישמעאל בן אלישע[מח], ושניהם היו כהנים[מט]. **ובריטב"א** (ד"ה רבי) הוסיף שמי שרואה את רבי ישמעאל זקינו ידאג באמת מן הפורענות כמו שאמרו על רבי עקיבא.

ובתוספות רבינו יהודה החסיד (שם בסוף דבריו) ביאר שרבי ישמעאל היה חכם גדול כמבואר בחולין (עח.) 'חבל על בן עזאי שלא שימש את רבי ישמעאל'. ואפילו שלא היה חכם כרבי עקיבא כמבואר בעירובין (יג.) שרבי מאיר לא יכל לעמוד על דברי רבי עקיבא כמו שעמד על דברי רבי ישמעאל, אבל כיון שברבי עקיבא היתה בו פורענות לא נקט בו ציפוי לחכמה וברבי ישמעאל שלא היתה בו פורענות נקט בו ציפוי לחכמה שחכם גדול היה.

בסדר הדורות (ערך רבי ישמעאל בן אלישע) הביא בשם **פירוש על אבות דרבי נתן** (פ"מ אות יא) מה שברבי ישמעאל בן אלישע יצפה לחכמה לפי שהיה כהן גדול ועסק בסדר קדשים שנקרא חכמה כמבואר בשבת (לא.). והקשה עליו בסדר הדורות שכל מה שנאמר 'יצפה לחכמה' הוא על רבי ישמעאל חבירו של רבי עקיבא, אבל בגמרא הרי כתוב 'הרואה רבי ישמעאל בן אלישע ידאג מן הפורענות', וזה מדובר על רבי ישמעאל כהן גדול זקינו של רבי ישמעאל חבירו של רבי עקיבא.

גירסא נוספת ברבי עקיבא

שם. ברב נסים גאון (ד"ה הרואה רבי עקיבא) גרס 'הרואה רבי עקיבא בחלומו יצפה לחסידות'[נ]. וביאר על פי הגמרא בסנהדרין (קי:) על הפסוק (תהלים נ ה) 'אספו לי חסידי', אלו רבי עקיבא וחביריו שמסרו נפשם לזביחה על דברי תורה. וכן מבואר שם אמר רבה בר בר חנה שבקיה רבי עקיבא 'לחסידותיה'. וכתב עוד (סוף ד"ה הרואה רבי אלעזר) שאפשר שחסידותו היתה יתירה על חכמתו כיון שהתחיל ללמוד רק כשנהיה בן ארבעים כמבואר לעיל, ולפיכך הוא משובח בחסידות.

ובחזון טוב (עמ' קסד) ציין לדברי הגמרא לעיל (לא.) 'כך היה מנהגו של רבי עקיבא כשהיה מתפלל עם הציבור היה מקצר ועולה מפני טורח ציבור וכשהיה מתפלל בינו לבין עצמו אדם מניחו בזוית זו ומוצאו בזוית אחרת, וכל כך למה, מפני כריעות והשתחויות'. ומבואר בעירובין (כא:) שמסר נפשו על מצוה דרבנן של נטילת ידים. וכל אלו הם ענייני חסידות מופלגת.

מדוע נקטו דווקא שלשה חכמים אלו

שם. בלמנצח לדוד (ח"ב ד"ה הרואה) ביאר שלכן נקטה הברייתא דווקא את אותם שלשה חכמים ולא אחרים שדומים להם, לפי שרבי היה נשמת יעקב אבינו, ולכן נשמתו שייכת לכל ישראל ויעקב הוא סוד התורה והוא נובלות חכמה של מעלה, ולכן יצפה לחכמה. ורבי אלעזר בן עזריה היה נשמת שמואל, וכמו ששמואל משח מלכים כך כשנגלה רבי אלעזר בן עזריה בחלום הוא לתת עושר וכבוד, וכיון ששמואל שקול כמשה ואהרן גם הוא שייך לכל ישראל בפרט. וכן רבי ישמעאל בן אלישע שהיה נשמת יוסף הצדיק גם כן שייך לכל אחד מישראל כמו שכתוב (תהלים פ ב) 'נוהג כצאן יוסף'.

מדוע לא נקראו חכמים

שלשה תלמידי חכמים הם. המהרש"א (ח"א ד"ה שלשה ת"ח) ביאר שלעיל נקטה הגמרא שלשה 'חכמים', לפי שזכו לסמיכה ונקראו רבי, אבל שלשה אלו בן עזאי ובן זומא ואחר לא זכו לסמיכה ולא נקראים חכמים אלא תלמידי חכמים[נא].

בעינים למשפט (ד"ה שלשה) ביאר שהחכמים הראשונים היו צדיקים גמורים, מה שאין כן אלו, שבן עזאי לא נשא אשה, ובן זומא הציץ ונפגע כמבואר בחגיגה (יד:), ואחר יצא לתרבות רעה כמבואר שם.

מה החילוק בין חכם לתלמיד חכם

שם. ביד מלאכי (כללי התי"ת סי' רל) הביא בשם **מהר"ש הלוי** (שו"ת, יו"ד סי' ח) שהחילוק בין חכם ותלמיד חכם הוא שתלמיד חכם משמעו שהוא תלמיד עדיין בשעת לימודו, אבל חכם בלא שם לווי של 'תלמיד' הוא המורה הוראה ונידויו נידוי. והיד מלאכי הביא ראיה מהברייתא שלנו שמנתה שלשה חכמים ולאחר מכן שלשה תלמידי חכמים בן עזאי ובן זומא ואחר, וידוע שאלו השלשה היו בחורים ולא נסמכו[נב].

בקהלת יעקב (אלגאזי, לשון חכמים אות תי"ת סי' רס) הביא **מהשל"ה** (תורה שבע"פ כלל יג לשונות סוגיות אות קכ) שההפרש שבין חכם לתלמיד חכם, שחכם יודע לדרוש מעצמו דבר הלכה, ותלמיד חכם יודע להבין ולשמוע דבר הלכה ואינו יודע לדרוש מעצמו, כמבואר ביומא (יח:) אם חכם הוא דורש[נג].

מב. וכן ביאר רבינו בחיי (בראשית מד יז). וכן כתוב בפיוט 'אלה אזכרה' שבמוסף ליום כיפור ובקינת 'ארזי הלבנון' שבקינות לתשעה באב. **מג. ואפילו** שנתבאר שמיתת ר"ע היתה קשה מכולם, אבל במדרש זה מבואר שמיתת רבי ישמעאל היתה קשה מכולם. ואפילו שמבואר בסנהדרין (סח.) שרבי אליעזר אמר לרבי עקיבא שלך קשה מכולם, אפשר שאין זה סתירה למדרש זה כי יש לפרש ששלך קשה מכולם היינו כלפי חביריו שבאו עמו לרבי אליעזר ולא כלפי רבי ישמעאל שלא היה במעמד שם. **מד. וכן** גרס במי השלח (ד"ה ג'). **מה. ולכן** גם הגמרא נקטה בסמוך שלשה תלמידים בן עזאי ובן זומא ואחר שגם המה בני דורם של רבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה אלא שלא נסמכו והיו תלמידים כל ימיהם. **מו. אמנם** עיין מה שנתבאר לעיל מדוע לא אמרה הגמרא 'הרואה רבי יצפה לעשירות'. **מז. וכן** הגירסא באבות דרבי נתן (פ"מ אות יא). ובהגהות ר"א לנדא (שם) כתב שגירסא זו נכונה יותר שנהרג ביסורים יותר קשים שסרקו בשרו. [וברב נסים גאון (ד"ה הרואה רבי אלעזר) גרס רק 'הרואה רבי אלעזר בן עזריה יצפה לחכמה']. **מח. וכן** מבואר בתוספות ביבמות (קה. ד"ה ואמר). **מט. וכתב** 'כמדומה לי ששמעתי כך מפי רבינו יעקב בנערותי'. והאריך שם בראיות. וראה שם מה שדן בזה. ועיין בלב רחב (ד"ה הרואה רבי) שכתב שמשמע שמדובר שרואה את רבי ישמעאל בן אלישע ממש ונדמה לו שהוא פלוני אלמוני, שאם מדובר שראה רק כתוב את שמו מנין ידע אם מדובר ברבי ישמעאל חבירו של רבי עקיבא או בזקינו שנהרג. **נ. וכן** גרסו בפתרון חלומות (ח"ב שער ד פ"ב) ובבית נתן (ד"ה ואמר). **נא. רב** נסים גאון (ד"ה שלשה, נדפס להלן נח.) כתב שבן עזאי ובן זומא היו יושבים בראש התלמידים, וציין למבואר בקידושין (מט:) על מנת שאני 'תלמיד' אין אומרים כשמעון בן עזאי ושמעון בן זומא. וכן בהוריות (ג:) מובא 'או תלמיד יושב לפניהם וראוי להוראה כגון מאן, אמר רבא כגון שמעון בן עזאי ושמעון בן זומא'. וכן אחר שהוא אלישע בן אבויה היה גדול בחכמה ומזורז ובקי בתלמידים. וראה גם בגליוני הש"ס (ד"ה ג') שציין לגמרות אלו. **נב. והאריך** שם עוד בראיות. **נג. ובאבות** הראש (ח"ב עמ' סט. ד"ה שלשה) הקשה מהגמרא לעיל (יב:) 'אמר רבי אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא', ואפילו שנקרא בשם תלמיד. וכן בחולין (פג.) מובא 'את זו דרש בן זומא'. ובסוטה (מט.) מובא 'משמת בן זומא בטלו הדרשנים'.

באבות הראש (פלאג'י, ח"ב עמ' סט. ד"ה שלשה) ביאר שחז"ל קראו בשמותם של הגדולים בשם חכמים סתם, וכן מבואר בגיטין (סז.) 'איסי בן יהודה היה מונה שבחן של חכמים' ובכללם מונה את החכמים שמנתה כאן הברייתא רבי אלעזר בן עזריה רבי ישמעאל ורבי עקיבא שהיו מופלגים באים בימים, ולכן קראו אותם סתם חכמים. אבל לבן עזאי ובן זומא ואחר שהיו בחורים קראו בשם תלמידי חכמים.

מדוע הרואה את בן עזאי יצפה לחסידות

הרואה בן עזאי בחלום יצפה לחסידות. בשלמה משנתו (ד"ה הרואה בן) ביאר מפני שבן עזאי הרג את יצרו בימי בחרותו, ולא נשא אשה מפני שנפשו חשקה בתורה וגדולה חסידותו ממעלת תורתו, ואף שאמר (בכורות נח.) 'כל חכמי ישראל דומים לפני כקליפת השום', גדולתו בתורה מכולם באה לו מפני שלא היה בהם מי שלמד תורה בטהרה כמותו, לפיכך היתה תורתו משתמרת בקרבו. וזה מה שדקדק בלשונו לומר 'דומים לפני כקליפת השום' שתוכו רצוף אהבה של זיווג כמבואר בבבא קמא (פב.) שתיקן עזרא לאכול שום בערבי שבתות מפני שמרבה את הזרע.

הרש"ש (ד"ה הרואה בן) ציין לגמרא בחגיגה (יד:) בן עזאי הציץ ומת, עליו הכתוב אומר (תהלים קטז טו) 'יקר בעיני ה' המותה לחסידיו', הרי שהיה חסיד[נד].

מדוע הרואה את בן זומא יצפה לחכמה

בן זומא יצפה לחכמה. הרש"ש (ד"ה בן זומא) ציין[נה] לגמרא בחגיגה (יד:) שקראו על בן זומא את הפסוק (משלי כה טז) 'דבש מצאת אכול דייך', והוא כינוי לחכמה, וכמו שדרשו (שם יג.) את הפסוק (שיר השירים ד יא) 'דבש וחלב תחת לשונך' על התורה. **ובמצפה איתן** (ד"ה יצפה) ציין לדברי הגמרא בסוטה (מט:) 'משמת בן זומא בטלו הדרשנים'.

מדוע לא יצפה לעשירות

שם. במגיד תעלומה (להלן נח. ברש"י ד"ה כל) הקשה מהמבואר להלן (שם) שבן זומא אמר שכל האומות שוקדות ובאות לפתחי. וביאר **רש"י** (שם) שעשיר היה והכל באים אצלו לסחורה. ואם כן היה צריך להיות שהרואה את בן זומא בחלום יצפה לעשירות כמו ברבי אלעזר בן עזריה, ומדוע אמרה הברייתא יצפה לחכמה.

ותירץ שרבי אלעזר בן עזריה היה מופלג בעשירות בדורו ויצא לו שם שהוא עשיר מה שאין כן בן זומא לא היה מופלג ומסוים בעשירות שהרבה עשירים כמותו היו בדורו. ועוד אפשר שלכן בן זומא מורה על החכמה לפי שהתחיל את הפרק באבות (פ"ד מ"א) 'איזהו חכם הלומד מכל אדם'.

מדוע הרואה את אחר ידאג מן הפורענות

אחר ידאג מן הפורענות. רב נסים גאון (ד"ה שלשה, נדפס נח.) כתב שאחר הוא אלישע בן אבויה וגם הוא היה גדול בחכמה ומזורז ובקי בתלמידים. אמנם כיון שאירע לו שיצא לתרבות רעה וקיצץ בנטיעות כמבואר בחגיגה (יד:), נקרא אלישע 'אחר' מפני שחזר לאחוריו[נו]. ולפיכך מי שרואהו בחלומו ידאג מן הפורענות.

בחזון טוב (עמ' קעג) כתב שהפורענות שהיתה לו היינו לעולם הבא ששמע בת קול שאמרה 'שובו בנים שובבים' חוץ מאחר, ואמר הואיל ונטרד מעולם הבא יצא לתרבות רעה. אך באמת אם היה עושה תשובה היתה תשובתו מתקבלת אלא שזה היה עונשו שלא יבקשו ממנו ולא יסייעוהו לשוב בתשובה, אבל באמת היה יכול לחזור בתשובה ולתקן חטאוי[נז]. ולכן אמרה הגמרא 'אחר ידאג מן הפורענות' ולא אמרו 'סימן רע לו', כי באמת גם אלישע עצמו היה יכול לחזור בתשובה, וידאג מן הפורענות היינו שיעשה תשובה שלמה וירפא לו.

מדוע כל מיני חיות יפות לחלום

כל מיני חיות יפות לחלום. בשלמה משנתו (ד"ה כל - הראשון) ביאר שכל מיני חיות אין עליהם עול בשר ודם, וגם אינם צריכים לדאוג לפרנסתם, רק מבקשים מהקב"ה אכלם ומוצאים הכל מתוקן ומוכן לפניהם, כמבואר בקידושין (פב:) 'מימי לא ראיתי צבי קייץ וארי סבל ושועל חנווני'.

מדוע שלשה אלו אינם יפים לחלום

חוץ מן הפיל והקוף והקפוד. ברש"י (ד"ה חוץ) כתב ששלשה אלו משונים במראיהם. **ובשלמה משנתו** (לעיל נו: ד"ה חוץ) ביאר שהם נהפכו בדור אנוש ודור הפלגה מאדם לבהמה וכן אישי היער[נח], ואותם שהלכו לאמריקה בדור המבול נמלטו מהמבול, כי המבול לא היה רק בחצי כדור העליון, ונשארו בדמות הזה עד היום, אבל נח ובניו שנמלטו גם כן מהמבול התחילו לילד בצלם אלהים כמקדם. וזהו שמצא קולומבוס באמריקה את הפרעים אישי היער. ובטלה בזה קושיית הפילוסופים שהקשו כיון שנברא אדם הראשון אחד בארץ מאין באו הפראים אשר יש שינויים בגופם מתולדתם מבני האדם המתוקנים. ולפיכך יש בפילים וקופים בינה יתירה יותר מבכל הברואים, ולפיכך הוי חלום רע שמראים לו שהוא רשע ורע כדור אנוש והפלגה. וביאר השלמה משנתו (ד"ה חוץ) שלכן רש"י כתב 'שמשונין במראיהם', והיינו שמראיהם בא להם על ידי שינוי שנשתנו מצורת אדם, ולפיכך פירש רש"י שגם הקיפוד הוא הדומה לקוף שמשונה מראיתו.

מהו קיפוד

שם. רש"י (ד"ה חוץ) כתב שקיפוד הוא חיה שדומה לקוף ויש לו זנב ארוך ושמו מרטינ"א. **ובתוספות רבינו יהודה החסיד** (ד"ה חוץ) כתב שהקיפוד שמוזכר בפסוק (ישעיה לד יא) 'וירשוה קאת וקיפוד וינשוף ועורב', מדובר בעופות[נט], והוא קריא וקפופא שמזכירה הגמרא בסמוך אצל עופות, ויש להם לסתות כאדם כמבואר בנדה (כג.)[ס]. והביא עוד מרש"י שגרס 'קיפוף' וקורים לו מרטינ"א ופניו דומים לחתול ומעין קוף הוא וזנבו ארוך.

גם רעק"א בגליון הש"ס ציין לדברי **תוספות** בנדה (כג. ד"ה קריא) שהיתה להם גירסא אחרת כאן, שכתבו שקיפוף מין חיה הוא כמו שמוזכר כאן כל מיני חיה יפין לחלום חוץ מן הקוף והקיפוף. הרי שתוספות גורסים כאן קיפוף ולא קיפוד[סא]. **והרש"ש** (ד"ה כל) ציין אף לדברי תוספות בחולין (סג. ד"ה נאות) ובבכורות (ח. ד"ה הקוף) שהיתה הגירסא לפניהם 'והקיפוף'. וכן נראה מרש"י כאן[סב], כי רש"י בבכורות (שם ד"ה והקיפוף) פירש שקיפוף הוא מין קוף[סג] ויש לו זנב ובלשון אשכנז מרקצ"א, ואם כן רש"י שם כתב כדבריו כאן, ואם כן הגירסא היא קיפוף[סד], וקיפוד הוא מין שרץ[סה].

והגר"א באמרי נועם (ד"ה כל מיני) כתב שיש שלשה מיני קיפוד, בחיות כפי שמוזכר כאן, ובשרצים כמו שכתוב (ישעיה יד כג) 'ושמתיו למורש קיפוד'[סו], ובעופות כמו שכתוב (ישעיה לד יא) 'וירשוה קאת וקיפוד וינשוף ועורב'. ואם כן לדברי הגר"א גורסים כאן קיפוד וכגירסת רש"י שלפנינו.

קושיא זו נמצאת גם לעיל

והאמר מר הרואה פיל בחלום פלא נעשה לו. בברכת ה' (לעיל נו: ד"ה הרואה) העיר שלעיל גם מקשה הגמרא אותה קושיא, ומדוע נכפלו הדברים.

ותירץ משום שבבית המדרש נאמרו הקושיא והתירוץ על ברייתא זו ועל הברייתא לעיל, הלכך המסדר את הש"ס קבעם בש"ס כדרך שהקשו ותירצו על ברייתא זו ועל ברייתא זו, ולעיל 'הרואה פיל' הוא המשך הברייתא של הרואה קנה בחלום וכו', והגמרא סידרה כל דבר ודבר ומה שנאמר עליה בבית המדרש עד שהגיעה להרואה פיל והקשתה מברייתא אחרת. וכאן הברייתא של 'כל מיני חיות יפין לחלום' היא המשך הברייתא של שלשה מלכים, לכן מקשה הגמרא אותה שאלה.

מה הבדל בין מסרג ללא מסרג

לא קשיא הא דמסרג הא דלא מסרג. רש"י (ד"ה דמסרג) ביאר שמסרג הוא שיש לו אוכף על גביו. ויש אומרים שנתון באפסר. **ובליקוטי חבר בן חיים** (לעיל ע"א ברש"י ד"ה דמסרג) ביאר שפיל בלא אוכף מרמז לבעל חי הגדל פרא, מה שאין כן אם יש לו אוכף מורה על בעל חי ביתי שאינו פרא. **ובשלמה משנתו**

נד. **וכן** ציינו במצפה איתן (ד"ה הרואה בן) ובברכת יעקב (ד"ה שלשה). נה. **וכן** כתב בברכת יעקב (ד"ה שלשה). נו. **וציין** לגמרא בקידושין (לט:) וחולין (קמב.) מדוע קרה זאת לאחר. ובסדר הדורות (ע' אלישע בן אבויה) כתב בשם ספר יוחסין שנקרא אחר משום המעשה שהיה לו עם אשה זונה (חגיגה טו.) שאמרה אחר הוא. וכן כתב הרשב"ץ במגן אבות (אבות פ"ד מ"כ). ועיין עוד בבית האוצר (מערכת א - ח כלל נב) מדוע נקרא אחר. וראה עוד בבית אהרן (מגיד ח"ד ערך אחר, עמ' רנו) שהביא כמה טעמים מדוע נקרא בשם אחר. נז. **וכפי** שמבואר במהרש"א (חגיגה טו. ח"א ד"ה יצתה) שאפילו שאלישע שמע כן מאחורי הפרגוד לא היה לו להשגיח בכך שאין לך דבר העומד בפני התשובה. וכן ביאר המהרי"ט (שו"ת, ח"ב או"ח סי' ח) שטעה אחר בזה כי אף על פי כן היה לו לשוב בתשובה וכמו שאמרו 'כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה חוץ מצא'. וכן כתב החיד"א בפני דוד (פר' כי תצא אות ג) שאם היה שב בתשובה ודאי היה מתקבל. נח. **עיין** במלאכת שלמה (כלאים פ"ח מ"ה). נט. **עיין** גם רש"י בצפניה (ב יד) שכתב 'קאת וקפוד' עופות. אך ראה ברש"י להלן (נח. ד"ה קאת) שכתב שקאת וקיפוד הם חיות ועופות רעים. ס. **בתוספות** רבינו יהודה החסיד במהדורות הישנות כתוב 'מין חיה הוא הקיפור אבל קיפוד הוא מין עוף'. ובמהדורות החדשות (מהד' רבי ניסן זקש, בהערה 201) כתב שזה שיבוש, אלא שגם כאן גורסים 'קיפוד' אלא כאן מדובר בחיה והפסוק מדבר בעוף. סא. **הדיבור** המתחיל של רעק"א הוא על מה שמוזכר בסמוך 'כל מיני עופות'. אך כבר כתב החזון טוב (עמ' קעג, ד"ה כל מיני) שהוא טעות סופר וכוונתו על דברי הגמרא כאן 'כל מיני חיות'. ולחינם כתב הרש"ש (סוף ד"ה כל) שרעק"א לא דייק בזה. סב. **וכדברי** תוספות רבינו יהודה החסיד שרש"י כאן גרס כן. סג. **וכן** כתב בפירוש רב סעדיה גאון (ד"ה הרואה) 'קיפוף קוף קטן'. סד. **וכן** גרסו בבית נתן (ד"ה אמר) ובדקדוקי סופרים (אות ה). סה. **וציין** לרש"י בישעיה (יד כג, לד יא) שקיפוד הוא שרץ. ולמעשה פעם אחת פירש שהוא מין שרץ ופעם שניה פירש שהוא מין עוף. ועיין גם רש"י בשבת (נד: ד"ה קופר) שכתב שרץ הוא שנימיו חדים כמחט וקורין לו הריצו"ן [הוא מה שאנו קוראים קיפוד לחיה בעלת מחטים, וזו האנקה המוזכרת בתורה (ויקרא יא ל)]. סו. **וראה** בדברי המגיה באמרי נועם (שם) שדן בזה.

(שם ד"ה הא) ביאר שכשהפיל עם אוכף אז מראים לו שהוא יהיה הרודה ברשעים, ומורה חטאים בדרך הטוב והישר במתג ורסן.

מדוע כל מיני מתכות יפים לחלום

כל מיני מתכת יפין לחלום. בשלמה משנתו (ד"ה כל - השני) ביאר שמיני מתכות אף שנשברו חוזרים לקדמותם, כן החולם גם אם שבע יפול יקום ויתחדש כנשר נעוריו ויזכה לעמוד לתחיה לקץ הימין.

מדוע מיני פירות יפים הם

כל מיני פירות יפין לחלום. בשלמה משנתו (ד"ה - השלישי) ביאר שפירות באים לאחר הסעודה כמו שביאר רש"י לעיל (מא: ד"ה דגריס), וסימן הוא שיהיה לעולם אוכל ושובע.

מדוע חוץ מפגי תמרה

חוץ מפגי תמרה. בשלמה משנתו (ד"ה פגי) ביאר על פי הגמרא לעיל (ע"א) הרואה תמרים בחלום תמו עוונותיו, וכשרואה פגי תמרה סימן הוא שלא תם עוונו עדיין כיון שהתמרים עדיין אינם בשלים.

מדוע כל מיני ירקות יפים לחלום

כל מיני ירקות יפין לחלום. בשלמה משנתו (ד"ה כל - הרביעי) ביאר על פי המבואר בפסחים (קיד.) שמי שאוכל קוקלי, דהיינו ירקות, הרי הוא יושב על אשפות העיר מקום ששאר בני העיר יושבים, שאין אדם נושה בו, והוא סימן שלא יצטרך להלוואת בשר ודם וכל שכן לידי מתנתם, ולכן ירקות סימן יפה הוא לחלום.

לרבות צבע שחור

כל מיני צבעונין יפין לחלום. בשלמה משנתו (ד"ה כל - החמישי) כתב שהגמרא באה לרבות צבע שחור, כמבואר בתענית (ז.) שאמרה בת הקיסר לרבי יהושע בן חנניה שהוא חכמה מפוארה בכלי מכוער. והשיב לה כשם שיין משתמר בכלי מכוער, דהיינו כלי חרס, כך התורה מתקיימת בי יותר משאילו הייתי נאה. ומוסיפה הגמרא שהגם שהיו מגדולי ישראל שהיו נאים ביותר, אילו היו פחות נאים היו גדולים יותר. וזה שאמר הכתוב (שיר השירים א ה) 'שחורה אני ונאוה'.

מדוע חוץ מן התכלת

חוץ מן התכלת. פירש רש"י (ד"ה תכלת) ירוק הוא ומי שפניו ירוקים חולה הוא. **וביעב"ץ** (ד"ה חוץ) כתב מפני ש'תכלת' הוא לשון תכלית וקץ[סז]. **ובמצפה איתן** (ד"ה חוץ) ציין לזהר (תרומה קלט.) שכתב שתכלת מרמז על כסא הכבוד שדנים בו למעלה דיני נפשות ומורה על כליון ומיתה, ומראים לו החלום כדי שידע שנשמתו עולה בדין, וכשנשמתו עולה בדין אז הגוף נידון לכליה ולמיתה, וחלום זה צריך לרחמים מרובים[סח].

בעין ישראל (ד"ה כל מיני) כתב שכאן מדובר שראה את הצבע תכלת, שאילו ראה חוט של תכלת זה סימן טוב כמו שכתוב (במדבר טו לט) 'וראיתם אותו וזכרתם את כל מצוות ה'', וכפי שדורשת הגמרא במנחות (מג:) 'התכלת דומה לים וים דומה לרקיע ורקיע לכסא הכבוד' ועל ידי זה זוכרים את ה'. ואם כן חוט של תכלת זה סימן טוב. וכן משמע מלשון הגמרא שמדובר רק ברואה את צבע התכלת ולא ברואה חוט בלבד.

מדוע כל מיני עופות יפים

כל מיני עופות יפין לחלום. בשלמה משנתו (ד"ה כל - הששי) ביאר שסימן הוא שיעלה מעלה מעלה, דוגמת העופות שפורחים למעלה.

מה הוא קורפראי

חוץ מן קריא וקפופאסט וקורפראי. רש"י (ד"ה קורפדאי) כתב שזה טלפ"א. **וברש"ש** (ד"ה כל מיני) ציין לדברי הגמרא בחולין (סג.) 'בָּאוּת [-מאוס] שבשרצים קורפדאי', וביאר רש"י (שם ד"ה קורפדאי) שזה טלפ"א. ואפילו ששם כתוב קורפדאי בדלי"ת וכאן קורפראי ברי"ש, שמא נתחלף באחד המקומות לסופר אות דלי"ת ברי"ש. וקשה שאם כן מבואר שקורפראי הוא ממין השרצים ולא מין עופות. וכתב הרש"ש שלולא פירוש רש"י היה נראה למוחקו כי אין זה שייך לכאן וגם הערוך (ערך קריא) לא הביאו[ע].

אמנם בדקדוקי סופרים הביא גירסא 'כל מיני שרצים יפים לחלום חוץ מקופדאי[עא], כל מיני עופות יפים לחלום חוץ מקדיא וקפופא'. וכתב בהגהה (שם אות ת) שברור הוא שכן היתה הגירסא לפני רש"י שפירש קורפדאי טלפא. ורש"י בחומש (ויקרא יא יח) כתב ש'תנשמת' האמור בשרצים הוא טלפ"א. **ובשלמה משנתו** (ד"ה קורפראי) כתב שקורפראי אמנם הוא שרץ אבל הוא מתכסה בטלית עופות וסימן הוא שהוא מן הצבועים שעושים מעשה זמרי ומבקשים שכר כפנחס.

ובחזון טוב (עמ' קפ) ביאר שלפי הגירסא שלפנינו שקורפדאי הוא עוף, יש לומר כמבואר בחולין (שם) 'תנשמת' באות שבעופות, ופירש רש"י (שם ד"ה באות) שהוא עוף הצועק בלילה צואיט"ה בלע"ז. ואמר אביי (שם) 'באות שבעופות קיפוף באות שבשרצים קורפדאי', ופירש רש"י (שם ד"ה קיפוף) שקיפוף שהוא באות שבעופות דומה לטלפ"א שבשרצים. ואם כן יש לומר שגם כאן המכוון הוא לבאות שבעופות דהיינו קיפוף, רק כיון ששמו דומה לקיפופא הנזכר לפניו לכן כינה לו שם כמו באות שבשרצים שדומה לו.

שייכות כל דברי הגמרא להלן לכאן

שלשה נכנסין לגוף ואין הגוף נהנה מהן. בברכת אברהם (ד"ה ג' נכנסין) כתב שכל מה שהגמרא מונה מעתה והלאה שייך לגמרא לעיל, שאגב מה שהגמרא הזכירה לעיל חוץ מפגי תמרה מביאה גם שלש נכנסים לגוף ומהם פגי תמרה, והגמרא כבר אומרת דבר והיפוכו שלש שאין נכנסים לגוף והגוף נהנה מהם. ואגב שהזכירה תשמיש מביאה הגמרא שלשה שהם מעין עולם הבא ומהם תשמיש. ומביאה הגמרא גם שלשה דברים שמשיבים דעתו של אדם אגב זה שאין נכנסים לגוף והגוף נהנה מהם ודברים אלו גם אין נכנסין לגוף והגוף נהנה מהם על ידי שמתרחבת דעתו מהם אלא שזו לא הנאה גדולה כמו הדברים לעיל שהגוף נהנה מהם, ואגב שהזכירה הגמרא שבת שהוא מעין העולם הבא מביאה הגמרא גם חמשה דברים שהם אחד מששים ומהם שבת שהוא אחד מששים מעולם הבא, ואגב שמזכירה גם שינה וחלום מביאה גם ששה דברים שהם סימן יפה לחולה ומהם שינה וחלום. ומשום שהביאה סימן יפה לחולה מביאה הגמרא גם ששה דברים שמרפאים את החולה ועשרה דברים שמחזירים את החולה לחליו[עב].

מדוע אין הגוף נהנה מהם

גודגדניות וכפניות ופגי תמרה. בבן יהוידע (ד"ה גדגדניות) ביאר שגודגדניות הם מאכל גמלים והאדם אוכלם על ידי הדחק[עג], וכפניות הם מיני תמרים רעים שלא יתבשלו לעולם כפי שביאר רש"י (ד"ה כפניות), ופגי תמרה הם תמרים טובים שסופם להתבשל אך בעודם קשים קודם בישולם נקראים פגים. **ובבניהו** (ד"ה גודגדניות) הוסיף שכל אלו מאכילתם אין יוצא דם מזוכך ומתפשט באברים שבגוף.

בפרשת מרדכי (ד"ה נכנסין) ביאר שבמזון יש בו שהוא טוב ושהוא ערב ושהוא מועיל, על כן צריך האדם להתבונן בכל מאכל אם כדאי לאכלו בשביל אחד מהם אפילו שהוא מזיק לגבי שנים האחרים. שהגודגדניות אפילו שהם ערבים אינם טובים שהם ממעטים את הזרע כמבואר בעירובין (כח.). וכפניות אפילו שהם ערבים כמבואר בבבא קמא (קי.), אינם מועילים, ולכן אינם ניקחים בכסף מעשר כמבואר בפסחים (נג.). ופגי תמרה אפילו שהם טובים אינם ערבים. וזה מה שאמרה הגמרא שאפילו שהם נכנסים לגוף מפני מעלה אחת, הגוף אינו נהנה מהם שהוא מפסיד במעלות אחרות.

מאי נפקא מינה

שם. במגיד תעלומה (ד"ה שלשה נכנסין) ביאר שיתכן ויש נפקא מינה בדברים אלו שנכנסים לגוף ואין הגוף נהנה מהם, שמי שרוצה לאכול בכדי שיהא שבע ולא ירעב אבל אינו רוצה להרבות תאותו יאכל אותם.

במה שהביאה הגמרא מימרא זו ומאי נפקא מינה

שלשה אין נכנסין לגוף והגוף נהנה מהן אלו הן רחיצה[עד] וסיכה ותשמיש.

בפרשת מרדכי (ד"ה אין) ביאר שהגמרא באה לתת טעם למה שאסרו ביום הכפורים רחיצה וסיכה ותשמיש כמבואר ביומא (עב:), שאפילו שאינם נכנסים לגוף הגוף נהנה מהם.

במגיד תעלומה (ד"ה שלשה אין) ביאר שנפקא מינה בזה שימעט מדברים אלו ככל מה שאפשר כיון שזה יגרה תאוות בגופו.

סז. **וכן** מבואר בזהר (תרומה קלה.). ועיין עוד ברמב"ן (במדבר טו כה) על לשון 'תכלת'. סח. **וכעין** זה ביאר בבני גרשון (ליפשיץ, ד"ה כל) על פי המהר"ל (דרוש לשבת הגדול) שתכלת מורה על עונש ומפני כך אמרו (מנחות מג:) 'התכלת דומה לים וים דומה וכו' לכסא הכבוד', כי הדין בא לרשעים מצד כסא מלכותו. ועיין במגיד תעלומה (ד"ה חוץ) שציין לזוהר (בראשית נא.) שתכלת הוא לשון כליון ומיתה. סט. **רש"י** (ד"ה קפופא) כתב 'ויש לה לסתות כלחיי אדם לפיכך הן מגונים'. ובבארות המים (ברש"י שם) כתב שצריך לומר ויש 'להן' לסתות כלחיי אדם והולך על כל שלש העופות. וכן מבואר בספר הישר (חלק התשובות, סי' מח) שקדיא וקיפוף עיניהם הולכות לפניהם כשל אדם ויש להם לסתות כאדם. וראה עוד באונקלוס (ויקרא יא יז) שתרגם 'כוס' קדיא, ו'ינשוף' קפופא. ע. **וכן** בבית נתן (ד"ה אמר) לא הביאו. אלא ששם כתב 'חוץ מן יותא וקיפופא'. עא. **היינו** קורפדאי. עיין בהגהה בדקדוקי סופרים (אות ת). עב. **וכעין** זה ביארו בכסא רחמים (ד"ה ג' נכנסין) ובברכת יעקב (בן ברוך, שם) ובגביע הכסף (שם). עג. **בבניהו** (ד"ה גודגדניות) ביאר שהוא פרי קטן מאוד שלא גדל רביע גידולו. ועיין עוד בלקוטי חבר בן חיים (ד"ה גדגדניות) ובילקוט המאירי (שם). עד. **בילקוט** המאירי (ד"ה אלו) ציין לדברי הגמרא בשבת (כה:) על הפסוק (איכה ג יז) 'נשיתי טובה' זה בית המרחץ.

אין מברכים עליהם כיון שאינם נכנסים לגוף

שם. המהרש"א (ח"א ד"ה שלשה אין) כתב שמשום כך שאין נכנסים לגוף אין מברכים על הנאתם[עה]. וכן יש לפרש בגמרא לעיל 'שלשה נכנסים לגוף ואין הגוף נהנה מהם' שגם משום כך אין לברך עליהם משום שהברכה משום הנאה כמבואר לעיל (לו.)[עו].

באיי הים (ד"ה ג' נכנסין) הקשה שעד כאן לא חלק הרשב"א (לעיל לו: ד"ה קליפי) על **תוספות** (שם) אלא בגרעיני גודגדניות, שתוספות סוברים שמברכים עליהם, והרשב"א חולק וסובר שאין לברך כלום, אבל בגודגדניות עצמם אין מי שחולק וסובר שלא שמברכים עליהם בורא פרי העץ. וכן בפגי תמרה נראה שמברך בורא פרי האדמה כמו בבוסר כמבואר **בשולחן ערוך** (או"ח סי' רב ס"ב). ואפילו שהברכה היא משום הנאה ובהם אין הגוף נהנה, היינו שהגוף אינו מגודל וניזון מהם, אבל יש בהם הנאת גרונו ומעיו. ולא גרע מחצי שיעור שמברך עליו משום שנהנה ואסור ליהנות בלא ברכה[עז]. ונשאר בצריך עיון.

ברוב דגן (ד"ה ואגב) הקשה על המהרש"א שהרי בסיכה אם יסוך בשמן טוב ודאי שמברך שלא גרע מריח טוב. וכן בתשמיש נקבים[עח] גם כן מברכים בין גדולים בין קטנים ואפילו על טיפה קטנה. ובשלמא ברחיצה לא מברכים, אבל על סיכה ותשמיש ודאי שמברכים.

באהל משה (ברלין, עמ' כט) הקשה על המהרש"א שהרי כל שנהנה בראייתו מברך עליהם בראייתו, וכן על שמועות טובות מברך הגם שאין נכנסים לגוף, ומדוע כאן שלא יברך. וזה דוחק לומר שאכילה שעל ידי הדחק לא יברך עליה, שמכיון שאוכלו ודאי הוא רעב ועל כן אוכל, ומדוע לא יברך. ותירץ שכוונת הגמרא להורות שאפילו שאין נהנה מהם כיון שנכנסות לגוף הוי בכלל 'לא תעונה' ביום הכפורים. וגם אלו הדברים שהגוף נהנה הגם שאין נכנסים לגוף, הם גם כן בכלל 'לא תעונה'. וכן נפקא מינה לענין נדרי עינוי נפש, שגודגדניות ופגי תמרה וכפניות אם נדחה מהם אינו בכלל עינוי נפש.

בעין ישראל (ד"ה שלשה אין) הקשה מדוע לא יברך על דברים אלו שהגוף נהנה מהם אפילו שאין נכנסים לגוף. ותירץ על פי הגמרא לעיל (לה.) שרבי לוי הקשה שכתוב (תהלים כד א) 'לה' הארץ ומלואה' וכתוב (שם קטו טז) 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'. ותירצה הגמרא כאן קודם ברכה כאן לאחר ברכה. וביאר **בחלפות שמלת בנימין** (סופר, פר' נהר, עמ' סז.) שקודם ברכה אם אינו מברך עליהם אין בהם כל קדושה וכאילו בהמה אוכלת ועל זה נאמר 'והארץ נתן לבני אדם', אבל לאחר ברכה האדם מקדש אותם וכאילו אוכל משולחן גבוה, ועל זה נאמר 'לה' הארץ ומלואה'. ולכן יש לומר כיון שאין נכנסים לגוף והולכים לאיבוד אין על מה שתחול הברכה של הקדושה ואם נאמר שיברך קודם הרחיצה והסיכה הרי כאילו מקדש את המים והשמן ואי אפשר לאבדם בידים שהם כעין הקדש, ורק כשנכנסים לגוף לא הוי כעין איבוד בידים.

הרי רחיצה וסיכה כשתיה

שם. בשפתי חכמים (ד"ה ג' אין) הקשה שהרי בשבת (פו.) מבואר שסיכה ורחיצה הרי הם כשתיה שנאמר (תהלים ט יח) 'ותבוא כמים בקרבו וכשמן בעצמותיו', ואם כן למה נחשב שלא נכנסים לגוף. ותירץ שמכל מקום אינם כשתיה ממש.

מדוע לא מנו ריח

שם. בשפתי חכמים (ד"ה ג' אין) ביאר שהגמרא לא מנתה ריח משום שלא נחשב שאין נכנס לגוף, אלא הגמרא מנתה את זה בסמוך בכלל שלשה שמשיבים דעתו של אדם, לפי שריח נכנס לגוף, כמבואר **במגן אברהם** (סי' רלז סק"ה) שאפילו מי שאינו מריח יכול לברך שנהנה שמתחזק ראשו וגופו, ובפרט בריח חזק ביותר[עט].

לכאורה אין הדברים דומים

שלשה מעין העולם הבא אלו הן שבת שמש ותשמיש. המהרש"א (ח"א ד"ה שלשה מעין) כתב שלכאורה שבת הוא משום שהוא יום מנוחה ולא דומה לשמש ותשמיש שזה משום הנאה. לכן ביאר המהרש"א שהכוונה לטעימת מאכל בשבת שהוא מעין עולם הבא כמבואר בשבת (קיט.) 'תבלין אחד יש לנו ושבת שמו'. **ובשלמה משנתו** (ד"ה שבת) ביאר ששבת מעין עולם הבא משום הרחבת הנפש שמשיג בו שקראוה חכמי האמת נשמה יתירה[פ].

ובשפתי חכמים (ד"ה ג' מעין) העיר מהגמרא בסמוך ששבת אחד משישים מעולם הבא, אם כן מוכח שמה שכאן שלשה מעין העולם הבא אין הם דומים שאחד הוא יותר מחבירו כיון שרק בשבת נזכר שהוא אחד משישים בעולם הבא[פא].

ביאור במה ששלשה אלו הם מעין עולם הבא

שם. בלשמוע בלמודים (ד"ה שלשה) ביאר הענין ששלשה אלו מעין עולם הבא, ששבת היא מעין עולם הבא, שזמן העתיד הוא יום שכולו שבת. שמש שכתוב (מלאכי ג כ) 'שמש צדקה ומרפא בכנפיה' לעתיד, ואמרו (נדרים ח:) שהקב"ה מוציא חמה מנרתיקה. ותשמיש שהוא הסרת הרע והפסולת הוא מעין עולם הבא שיתבער הרע שנתערב בטוב בחטא אדם הראשון ולא יהיה שום רע במאכלים כמו שהיה אכילת המן.

בבן יהוידע (ד"ה שלשה) ביאר שבשמש כתוב 'וזרחה לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא בכנפיה', הרי שיש לעתיד הנאה גדולה בשמש. **ובבניהו** (שם) ביאר הדברים שלעתיד תהיה השמש מרפאת כל חולי וכל מיחוש שבגוף ועתה עושה השמש רפואה מעין אותה רפואה שתהיה לעתיד, כי באמת מרפאת האויר ומזככת אותו, וגם מרפאת את אילני הפירות.

ולגבי תשמיש ביאר הבן יהוידע שמדובר בתשמיש נקבים [כבסמוך] שעושה נקיות לאדם בבטן והנה הוא מעין עולם הבא, כי בנקיות של עתה נשאר קצת פסולת בבטן ואי אפשר שיהיה נקי לגמרי, אבל בעולם הבא אחר התיקון כל מה שיאכל האדם לא יהיה פסולת בבטנו אלא יהיה נבלע באברים כמו המן, והרי זה מעין העולם הבא.

בילקוט יהושע (ד"ה שלשה) ביאר הענין ששלשת אלו הם מעין עולם הבא, שעולם הבא הוא מקום ועת שבו תתפשט הנפש מִלְבושיה החומריים, וכן תטוהר מן הזוהמא והפסולת, ואז הוא עולם שאין בו מעשה כיום השבת שנאסר בו מלאכת מחשבת. ואז הרשעים שלא ראו אור התורה ולא הביטו על מצוותיה נדונים מאור החמה והצדיקים מתרפאים מאורה כי השגתם תוגדל אז מצד התפשטות לבושיהם החומריים. ותשמיש נקבים הוא טהרת ונקיון הגוף מן הפסולת, ועולם הבא הוא טהרת הנפש מזוהמת ופסולת הגוף הדבוקה לנפש.

בפרשת מרדכי (ד"ה ג' מעין) הקשה שהרי לעיל (לד:) למדנו שעל עולם הבא נאמר (ישעיה סד ג) 'עין לא ראתה אלהים זולתך', ואם כן מה הכוונה ששלשה אלו מעין עולם הבא. ותירץ שכוונת הגמרא שמשלשה תענוגים אלו אנו למדים מהו עונג עולם הבא, כשם שהשבת אין מתענג בה אלא מי שטרח בערב שבת כך עולם הבא אי אפשר להשיג תענוגו אלא מי שהכין בעולם הזה כמבואר בעבודה זרה (ג.) 'מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת'. וכשם שעונג החמה אדם יושב ונהנה מאורה אפילו שאינו עושה כלום, כך עונג העולם הבא צדיקים יושבים ונהנים מזיו השכינה כמבואר לעיל (יז.). וכשם שהגוף מתענג כשהוא מפנה את מעיו מצואה, כך תתענג הנפש בשעה שינקוה תחילה מהעבירות על ידי אור הגיהנום ואחר כך תזכה לעולם הבא.

על פי איזה סדר מנתה הברייתא את הדברים

שם. בבן יהוידע (ד"ה שלשה) ביאר שהברייתא נקטה שלשה אלו על פי הוייתם, וקודם מנתה הברייתא שבת שהוא פעם בשבוע, ואחר כך השמש שהיא בכל יום אך לא מצויה בלילה, ואח"כ תשמיש נקבים שהוא מצוי ביום ובלילה.

מה הגריעותא שהוא מכחיש

תשמיש דמאי אילימא תשמיש המטה הא מכחש כחיש. בחתם סופר (ד"ה שלשה) ביאר שאפילו שתענוג תשמיש המיטה הוא דבר שנפשו של אדם מחמדתו, ואם כן מאי נפקא מינה אם מכחיש או לא מכחיש[פב], מכל מקום מקשה הגמרא שזה מכחיש, כי כדי לדמותו לעולם הבא צריך שלא יהיה בו נדנוד צער שהוא עולם שצדיקים יושבים בו ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה[פג].

עה. וכן כתב המגן אברהם (סי' רטז סוף סק"א) שמה שלא מברכים על רחיצה וסיכה, הוא מכיון שאינם נכנסים לגוף. וכן כתב הרמב"ן (תחלת פרק שמיני) שדווקא בהנאות הנכנסות לתוך הגוף מברכים אבל על רחיצת מים חמים וקרים או על נשיבת רוח וכדומה אין מברכים שהם הנאות שמחוץ לגוף. וראה בערוך השולחן (או"ח סי' רטז ס"ג). ובמהרש"ם בדעת תורה (ריש סי' רטז) העיר על המגן אברהם מדברי רש"י ביומא (עו: ד"ה דומיא) שכתב שרחיצה וסיכה נבלעים בעצמותיו. ותירץ במגדים חדשים (ד"ה שלשה) שמקור דברי המגן אברהם הוא מהגמרא, וכוונת הגמרא שאין נכנסים לגוף דוגמת אכילה ושתיה, ואף שגם ברחיצה וסיכה נבלע קצת בגופו, מכל מקום לא תיקנו ברכה אלא על ההנאה, וההנאה היא מהרחיצה והסיכה עצמם שהם מחוץ לגוף ולא ממה שנבלע באבריו. ועיין שם שהביא מספר דרך פקודיך (מצות עשה א חלק הדיבור אות ו) בטעם שלא תיקנו ברכה על הנאת תשמיש, וכתב משום שלא ניתנה להנאה אלא למצוה וגם שמכחש כחיש. וכן כתב במור וקציעה (סי' רמ ד"ה לשואל שישאל). והנה לכאורה אין צריך לכל זה, והטעם פשוט שאין מברכים אלא על הנאות שנכנסות לתוך הגוף וכדברי המהרש"א שלכן אין מברכים על רחיצה וסיכה ותשמיש שאין נכנסים לגוף. וכן כתב ברב פעלים (שו"ת, סי' י). **עו. ובמצפה** איתן (ד"ה נכנסין) העיר מגמרא מפ"ג דעירובין. וכוונתו שמבואר שם (כח:) שמערבין בכפניות. ואם אים ראויים לברכה איך מערבים בהם. [אך עיי"ש בגמרא שחילקה בין סוגי הכפניות]. **עז. ובכוכבא** דשביט (ד"ה שלשה) הקשה שמדברי הפוסקים נראה שכל הנכנסים לגוף ואינם מרים לחיך נחשב נהנה ואפילו אם מזיק לו. ואפילו למאן דאמר (לעיל יד.) שמטעמת אין צריך ברכה אפילו אם בולעו, היינו שאינו מכוין לאכילה, אבל כל שמכוין לאכילה ויש בו הנאה לחיך צריך לברך אפילו שהגוף אינו נהנה, וכל שהם מרים לחיך אפילו שמהנהו לגוף ומועילו אין בו ברכה. **עח. ברוב** דגן למד שמה שהגמרא עונה בסמוך על מה שכתוב במימרא הבאה 'תשמיש' שמדובר בתשמיש נקבים הולך גם על תשמיש שכתוב במימרא כאן. ראה בסמוך. **עט. וכן** ביאר בעין ישראל (ד"ה שלשה). **פ. ועיין** בבן יהוידע (ד"ה שלשה) מה שביאר על פי הסוד. ובברכת אברהם (פילץ, ד"ה ג') כתב שזה מה שנאמר (ישעיה נח יג) 'אם תשיב משבת רגלך' וגו', היינו שישמור שבת כהלכתו 'אז תתענג על ה'' שתהנה מזיו השכינה. **פא. ועיין** מה שנתבאר בסמוך מהשלמה משנתו. **פב. וכן** הקשה בדמות הכסא (ד"ה ג'). **פג. וכן** ביאו בעינים למשפט (ד"ה הא)

הרי אינו מכחיש אלא למרבה בתשמיש

שם. ברמות הכסא (מלוזו, ד"ה ג') הקשה שהרי אינו מכחיש אלא למרבה בתשמיש אבל לפרקים אדרבה מועיל כהקזת דם וכמו שכתב **הרמב"ם** (דעות פ"ד הי"ט), 'עד שהמורגל בו ויעזבנו חולאים קופצים עליו', ואם כן הוא כמו שמש, שגם מי שיושב בשמש הרבה מסתכן ולפחות משחיר מראהו, ואם כן כמו שהברייתא מונה שמש כן אפשר למנות תשמיש המיטה.

מדוע הגמרא לא שאלה כן לעיל

שם. ברוב דגן (ד"ה תשמיש) הקשה מדוע לא הקשתה הגמרא קושיא זו לעיל בשלשה דברים שהגוף נהנה מהם ואחד מהם הוא תשמיש. שהגם שלפי שעה כמדומה לו שהוא נהנה אבל אחר כך הוא מכחיש ביתר שאת. ואם נאמר שלעיל מדובר בשעה שרואה גופו שהוא בריא וחזק ביותר והוא מתקשה שלא לדעתו ובשרו חם שאז רפואה היא לו שיבעל וכמו שכתב **הרמב"ם** (דעות פ"ד הי"ט), אם כן גם כאן נאמר כך שמדובר שזה רפואה לו.

ותירץ משום שעל כל פנים אפילו שבמקרה זה רפואה היא לו שיבעול, מכל מקום הרי סוף סוף התשמיש מכחיש כיון שהוא נוטל כח הגוף ומאור עינים. ואם כן עדיין שייך להקשות על זה שלא הוי מעין עולם הבא כמו שבת ושמש וכפי שמקשה הגמרא. אבל לעיל לענין 'הנאה' אמרה הגמרא שגם בתשמיש הגוף נהנה כמו רחיצה וסיכה. וגם ברחיצה וסיכה מדובר שמיעוטם יפה ורובם קשה שאם הורגל ליכנס ולרחוץ בבית המרחץ ולסוף הרבה אינו כל כך שבח, וכן תשמיש מיעוטו יפה[פד].

עוד יישב שמה שמקשה הגמרא 'תשמיש דמאי', הולך גם על הרישא בענין הנאת הגוף, שאפילו אם נאמר שמדובר בשעה שצריך לְשַׁמֵּשׁ, מכל מקום כיון שסוף סוף זה מכחיש, אם כן לא הוי כמו שאר הדברים שמנתה הברייתא רחיצה וסיכה שבמיעוט אין שום כחש כמו תשמיש אלא הנאה מעולה. ומה שתירצה הגמרא 'אלא תשמיש נקבים' הולך גם על הרישא והגמרא המתינה עד שביארה גם את הסיפא.

האם תשמיש נקבים הוא מעין העולם הבא

אלא תשמיש נקבים. במאורי אור (ד"ה תשמיש) הקשה שזה תמוה מאוד להשוות תשמיש נקבים למעין עולם הבא. וביאר שהכוונה 'תשמיש נקבים' הוא שהשומר בטנו להכניס רק מאכל טוב הוא גם מוציא בטוב שמתעכל המאכל בטוב, והוי מעין עולם הבא שמי שמכניס בעולם הזה מעשה טוב מוציא שם נחת וטוב.

הרי תינוק לפני צאתו לעולם הוא נהנה מזיו השכינה

שם. החתם סופר (ד"ה שלשה) הביא שהעולם מקשים שקודם צאת הנשמה לעולם הזה היתה נהנית מזיו השכינה ומדוע לא נקטה הברייתא שאז הוא מעין עולם הבא.

ותירץ שאחר שהיתה הנשמה בגוף העכור לסגל מצוות ומעשים טובים בעולם הזה החשוך, ונפטרת מהחושך הזה להאיר באור עולם, אפילו רק תצא מהעולם כמו שבאה לעולם בלא עבירות, מכל מקום התענוג יותר גדול אחר שהרגישה החושך והמסכים ונפטרה ממנו בשלום ומכל שכן כשהרוויחה בעשיית מצוות ומעשים טובים. ולכן לא נקטו את הזמן שלפני צאת הנשמה שזה בבחינה פחות מהתענוג בעולם הזה שהתענוג יותר גדול. והוא ממש כעין תשמיש נקבים שאדם צריך לאכול ולשתות ולהכניס לתוך גופו להחיות נפשו ואחר כך מצטער ומתבלבל בו עד שמשמש נקביו ומתרוקן גופו כבראשונה, אז מתענג שנפטר מחלאת המאכלים האלו, והוא ממש כעין עולם הבא.

במה משיבים דעתו

שלשה משיבין דעתו של אדם אלו הן קול ומראה וריח. בפרשת מרדכי (ד"ה ג' משיבין) ביאר שכשהאדם רואה שאר בעלי חיים שיש להם גם כן חמשה חושים כמוהו, ואחרים יש שחושיהם יותר חזקים משל אדם, נופלת דעתו עליו במה נחשב האדם מהם. אך כשהוא הוא רואה שהבעלי חיים העיקר אצלם הוא הנאת החושים הגסים שהם הטעם והמישוש, ואינם מניחים אותם בשביל תענוגים הרוחניים של הקול מראה וריח, והאדם הוא להיפוך שהוא מניח תענוג החושים הגשמיים בשביל עונג החושים הרוחניים, זה מיישב דעתו להבין כי הוא נכבד מהבעלי חיים הארציים ושרויה בתוכו נפש רוחנית.

הרי קול באשה ערוה

שם. רש"י (ד"ה קול) כתב ש'קול' היינו קול של מיני זמר או קול ערב של אשה. **ובגנזי יוסף** (שולרץ, שו"ת, סי' מא) הקשה שהרי קול באשה ערוה. והביא שתירצו שכוונת רש"י על אשתו שאז אין זה ערוה.

עוד תירץ על פי דברי **המהרש"א** (ח"א ד"ה שלשה משיבין) שהדברים המשיבים דעתו של אדם היינו אם הוא דואג וביגון הם משיבים ומסירים האנחה ממנו, אם כן יש לומר שהוי לרפואה ומותר אפילו שקול באשה ערוה.

עוד יישב **שבשולחן ערוך** (אהע"ז סי' כא ס"ב) מבואר שדווקא קול אשת איש הוא ערוה אבל קול פנויה מותר[פה], [ורק בשעה שקורא קריאת שמע גם קול פנויה אסור ולא משום איסור ערוה רק משום שמבלבל דעתו]. ואם כן מה שכתב רש"י 'קול ערב של אשה' אין הכוונה לאשת איש אלא לפנויה.

עוד תירץ על פי דברי **הנודע ביהודה** (שו"ת מהדו"ק, או"ח סי' כד) על מה שאמרו (מגילה טו.) ארבע נשים יפיפיות, ומונים שם את רחב ואביגיל להזהיר כמה ראוי להישמר מלהביט בנשים שלא יגרום טומאה לנפשו. אם כן גם כאן זה מה שבא רש"י להשמיענו שמאחר שדעתו של אדם מתיישבת בשמיעת קול ערב מאשה צריך להשמר מהנאה זו[פו].

מה ההבדל בין 'משיבים' ל'מרחיבים'

שלשה מרחיבין דעתו של אדם אלו הן דירה נאה ואשה נאה וכלים נאים[פז]. המהרש"א (ח"א ד"ה שלשה משיבין) ביאר שהדברים המשיבים דעתו של אדם היינו אם הוא דואג וביגון משיבים ומסירים האנחה ממנו. והדברים שמרחיבים דעתו של אדם היינו שתהיה דעתו ונפשו רחבה לחזור אחר תענוגי עולם הזה כמו שאמרו במדרש (במדב"ר כ יז) על בלעם שהיתה 'נפשו רחבה'[פח].
והגר"א באמרי נועם (ד"ה ג' משיבין) כתב ש'משיבים' היינו מי שהוא בצער הם משיבים דעתו. ו'מרחיבים' היינו שיש לו נחת רוח גם בלא זה אלא שזה מרחיב יותר.

בברכת אברהם (ד"ה ג') ביאר ש'משיבים' היינו שאם אינו מיושב בדעתו מרוב המחשבות או טירדה או צער משיבים דעתו לפי שעה על ידי מה שנהנה בהם ואחר זמן חוזר לבלבולו. ו'מרחיבים' היינו שמונעים ממנו הטירדה ופיזור הדעת ומשקיטים אותו לגמרי, וזה על ידי אשה נאה ודירה וכלים נאים שיוכל לסדר עסקיו וצרכיו כרצונו ובזה יהיה מיושב בדעתו.

ביגיעות מרדכי (ד"ה שלשה) ביאר שלשון הרחבת הדעת לא שייך אלא בדבר שיש בו אריכות זמן מרובה, כמו אלה שהגמרא מונה דירה נאה ואשה וכלים נאים, ולהיפך 'משיבים דעתו' לא שייך אלא בדבר שלא הורגל בו בתמידות, אך לפעמים יבוא לזמן מועט ומופסק, כמו קול ומראה וריח. וממילא מובן שמשיבים ומרחיבים שניהם ביחד אי אפשר להיות בהנאת הגוף, אבל בהנאה שבאה לאדם מהתמדתו בלימוד התורה שניהם כאחת יבואו, כי לא רק שיש ללומד הרחבת הדעת מזה שמקיים את אשר נצטווה ויש לו יתרון על זולתו שאינו עושה כן אלא אף משיבת נפש יש לו, שכל הלומד בעיון ומייגע עצמו עליה להבין דרכה לא ימלט שלא ימצא דבר חידוש שלא נשמע לחבירו ומזה ודאי יש ללומד משיבת נפש. וביאר שזה מה שאמר דוד המלך (תהלים יט ח) 'תורת ה' תמימה משיבת נפש', כלומר אף שהתורה תמימה לפנינו כיום נתינתה ולא נתווסף עליה כלום עם כל זה היא משיבת נפש. ועל דרך שדרשו חז"ל (עירובין נד:) על הפסוק (משלי ה יט) 'דדיה ירווך בכל עת', להבין דבר מתוך דבר.

ובעין ישראל (ד"ה שלשה מעין). ועיין עוד שם. וראה בשורש ישי למהר"ש אלקבץ (רות ג ז) שכתב 'שהמשגל הוא תענוג וערבות גדול עד שאמרו הקדושים עליו שהוא אחד משִשים מהתענוג האמיתי'. ולכאורה הרי למסקנא לא סוברים כך אלא שמדובר בתשמיש נקבים. ובמגדים חדשים (ד"ה שלשה מעין) יישב שאף למסקנא אין הכי נמי שגם תשמיש המטה הוא מעין עולם הבא אלא שלא שייך לשבח כיון שמכחיש.

פד. **ועיין בבן יהוידע** (ד"ה תשמיש). פה. **עיין בבאר היטב** (שם סק"ד). פו. **ובמגדים חדשים** (ברש"י שם) כתב שמה שרש"י כתב קול באשת איש, היינו דרך שירה, אלא שכאן מדובר במדברת. ודייק מרש"י שכתב 'קול של מיני זמר או קול ערב של אשה'. ומשמע שקול זמר אינו הולך על אשה, שאם נאמר שקול ערב הוא זמר מדוע כתב קול ערב 'של אשה' הרי כבר אמר קול של מיני זמר והכל בכלל של איש ושל אשה. ועל כרחך מדובר בקול גרידא של אשה.

פז. **במגיד** תעלומה (ד"ה דירה) כתב שכן הדרך מתחילה אדם בונה בית ואחר כך נושא אשה.

פח. **וביאר** דבריו באורח ישרים (ד"ה שלשה) ששלשה דברים אלו, דירה נאה ואשה נאה וכלים נאים, אף כי מצד עצמם אין בהם איסור למי שמחזר אחריהם ואין דין מפורש עליהם בתורה, האמת היא כי ישנם דברים הרבה אשר לפי ראות עיני שכל האדם אין בהם איסור מצד עצמם כלל, אמנם המה למשמרת ולסייג שלא יבוא האדם לידי עבירה חמורה. ואם לא ישמור את הדבר ההוא אף כי אין בו איסור כלל לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים בנקל יבוא לידי עבירה חמורה. למשל האם נמצא בשום מקום האיסור לדור בדירה נאה ולהשתמש בכלים נאים ולחזר דווקא אחרי אשה נאה. אולם על ידי המותרות הללו יכול הוא לסור מדרך התורה והמצוות, והמה יביאו אותו לביטול תורה ותפילה ולחילול שבת ולאכול הון זרים וכדומה מהאיסורים אשר יביאו לו לאדם למי שמחזר אחריהם. ועל זה אמרה התורה (ויקרא יט ב) 'קדושים תהיו', קדש עצמך במותר לך. וזה הוא שאמרו לנו כי שלשה דברים מרחיבים דעתו של אדם שתהיה לו נפש רחבה של בלעם חלילה לחזר רק אחרי תענוגי עולם הזה ומן ה' יסיר לבו. דירה נאה, כי אם יחזר אדם לדור בדירה נאה יתר מהונו על ידי זה יהיה טרוד כל היום לחזר אחרי טרפו ויבטל מתורה ותפילה. וכלים נאים אם ידור בדירה נאה הלא יצטרך גם לקשט את הדירה בכלים נאים וללכת בבגדים נאים הכל יתר לפי הונו, ומאין יקח כל אלה אם לא כי ירדוף כל היום מאין מנוחה לבקש. ובעת כי אזלת ידו למלאות רצונו מכספו יעשה מממון אחרים ויהיה לוה רשע ולא ישלם וכמה פעמים יחלל שבת בשביל לגהצם ולנקותם, ומי יאמין כי יקבע עת לתורה. ואשה נאה כי כמה רעות הביאה למי שמחזר רק אחר יופי. וראה באור החמה (ד"ה שלשה) שהעיר שלכאורה היה מקום לחלק שבלעם נקרא בעל נפש רחבה משום שהוא בעצמו היה רודף אחר הרחבות, אבל מי שזיכוהו מן השמים שיהיו לו דברים מרחיבים אדרבה הרי שיש בזה ענין שיכול לעבוד את ה' מתוך שמחה והרחבת הדעת. וראה בילקוט המאירי (ד"ה ג' מרחיבין) מה שהביא בשם דודו שעל כן נוהגים העולם לברך איש את רעהו שיזכה להרחבת הדעת דקדושה, כי סתם הרחבת הדעת היא מידתו של בלעם הרשע וכדברי המהרש"א, ועל כן מוסיפים שתהיה הרחבת הדעת דקדושה.

באם יעקב (ד"ה ג' משיבין) ביאר שלשון 'משיבין' הוא על דבר שחסר משלימות כפי מה שצריך להיות, ובא הדבר הזה ומעורר אותו להשיב את נפשו ולהשלימה. ועל כן נקראת התורה 'תמימה', כמו שכתוב 'תורת ה' תמימה משיבת נפש', יען שהאדם בלי התורה נקרא חסר מצורת השלימות המשלימה את האדם, ולזאת נקראים הלומדים בשם אנשי צורה על כי נשלמו צורתם בשלימות האנושי וכיון שבכוחה להשיב את נפש לומדיה ולהשלימה, על כן נקראת התורה מצד עצמותה תמימה שהיא דבר השלם. וכן שלשת הדברים שמנתה הגמרא שמשיבים את הנפש עניינם להשלים את החסר, הראשון הוא הקול, שלפעמים כשאדם נופל בתרדמה שנקראת נפילה, התעוררות קול נעים מעוררו מכח עצלות התרדמה. ועל כן אמרו לעיל (ג:) 'כינור היה תלוי למעלה ממיטתו של דוד וכיון שהגיע חצות לילה באה רוח צפונית ונושבת בו ומנגן מאליו, מיד היה עומד ועוסק בתורה', יען שקול כלי ניגון הוא היותר מועיל לעורר את האדם. וכן המראה והריח אפילו שאינם נכנסים לגוף בכל זאת הגוף נהנה מהם ומעוררים את האדם להשלים את נפשו לפעמים לפעולת ידים. אכן לשון הרחבה מציין על כח הגשם והתפעלות בעלמא מבלי להביט על תכלית פנימי כמו שכתוב (תהלים קא ה) 'גבה עינים ורחב לבב', שהוא מקצר ומחסר את האדם משלימות, והאדם המרגיל את נפשו דווקא בדירה נאה וכלים נאים וכדומה הכל למען הרחבת דעת, אז כשחסר לו כל אלה יוכל לבוא לידי כמה עבירות, ואדרבה כשישים האדם אל לבו יתבונן בתכלית העולם כי כולו הבל הוא ואין לו ליקח ממנו רק ההכרחי לקיום האנושי ובכדי לבוא לידי עבודתו יתברך בפי כל נברא. ואם כן כלים נאים בודאי הם מרחיבים הדעת לאדם שאוהב להתענג ולהתגאות, אבל בהתבוננות הדבר יראה שכמו שטוב לאכול בכלים יקרים ונאים, כך טוב בכלים פשוטים רק שיהיו נקיים וכשרים. וכן לדוגמא כל מיני יופי כמו אשה נאה הם רק סמיות עינים כמו שכתוב (משלי לא ל) 'שקר החן'. ואף שאמרו בכתובות (נט:) 'אין אשה אלא ליופי', כוונתם בפשטות שאין להכביד עליה במלאכות בכדי שלא תתקלקל זיו פניה וצורה אנושית. ואפילו שיש מלאכות שאשה מחויבת לעשות לבעלה, גם באלה יראה לעזור לה בכל מה שיכול, שאפילו בימי נדותה התירו לה להתקשט, וכן בימי אבילות כמבואר בכתובות (ד:), והכל מטעם שלא תתגנה על בעלה, כך משום רוב מלאכות חשו חכמים שלא תתגנה על בעלה. וכן אמרו בנדרים (סו.) 'בנות ישראל נאות הן אלא שהעניות מנוולתן' יען שעיקר היופי הוא המעשים טובים שמושך החן, וכמו שמבואר בסוכה (מט:) 'כל אדם שיש עליו חן בידוע שהוא ירא שמים שנאמר (תהלים קג יז) 'וחסד ה' מעולם ועד עולם על יראיו'', ועל כן בנות ישראל נחשבות לנאות שעל פי רוב יש בהן יראת שמים צניעות ומידות טובות ומלאות מצוות כרמון, ואין אשה אלא ליופי המעשים וההטבה לבעלה. וכמו שאמרו איזהו צנועה שעושה רצון בעלה שעל ידי זה ממשכת את החן ביותר בעיני בעלה, ועל ידי זה יזכו לבנים טובים שהוא תכלית הנישואין.

בפרשת מרדכי (ד"ה ג' מרחיבין) ביאר שדברים אלו המרחיבים דעתו הם מרחיבים ממש שכשהאדם רוצה שיתרחבו דעותיו בין אחרים הוא צריך שיבואו חכמים לביתו או שהוא ילך לבית חכמים אחרים. והאופן הראשון יתכן כשיש לו דירה נאה ורחבה, וכשאשתו נאה במעשים שאין עיניה צרה באורחים. והאופן השני יתכן אם יש לו בגדים נאים ליכנס בהם לבית חכמים אחרים.

מדוע הברייתא לא נקטה כלים בסמוך לדירה

שם. בבן יהוידע (ד"ה דירה) הקשה למה הברייתא לא נקטה כלים נאים בסמוך לדירה שהם דומים אחד לשני ששניהם אין בהם חיות והם מן הדומם. ותירץ שהתנא נקט אשה סמוך לדירה כי האדם יש לו דירה אחת ואשה אחת ולוקח הדירה ואחר כך האשה, אבל הכלים אין להם זמן קבוע אלא קונה וחוזר וקונה כל ימיו וכל פעם שקונה מרחיבים דעתו מחדש.

רמז לגופו ונשמתו של האדם

שם. הגר"א באמרי נועם (ד"ה דירה) כתב שדירה נאה הוא רמז לגוף של האדם שהוא דירה שלו שיהיה נאה דהיינו במזג השוה. ואשה נאה היינו נשמתו שתהיה נאה במעשיו. וכלים נאים היינו החושים שלו שיהיו יפים ונאים[פט].

בליקוטי חבר בן חיים (ד"ה דירה) כתב שדירה נאה רמז לטרקלין של עולם הבא, ואשה נאה רמז לנשמה שתהיה מקושטת, וכלים נאים רמז למצוות ומעשים טובים שנאמר בהם (תהלים יט יא) 'הנחמדים מזהב ומפז רב', ואלו הדברים מרחיבים דעתו של אדם לתורה ולעבודה[צ].

בילקוט יהושע (ד"ה שלשה דברים) ביאר שדירה נאה היינו שמטהר ומקדש את רמ"ח איבריו ושס"ה גידיו הגשמיים שיהיו משכן נקי ודירה נאה לנפש האלהית השוכנת בו. אשה נאה היינו אמונה נאה טהורה וצרופה בלי תוספת ומגרעת, כי האשה היא סוד האמונה, כמו שאמרו (נדה מה:) 'בינה יתירה ניתנה באשה יותר מבאיש', וסוד הבינה הוא סוד האמונה. וכלים נאים היינו תיקון המידות שהם כלים לקבל בהם את אורות החכמה, ותיקון הכלים האלו הוא שישתדל האדם שיהיו מעשיו מרובים מחכמתו, ושלשה אלה הם מרחיבים את דעת האדם שישיג בדעתו ידיעות ומושכלות אמיתיות ולא יתן לכח דמיונו להוליכו שולל.

לאו דווקא אחד מששים

חמשה אחד מששים אלו הן אש דבש ושבת ושינה וחלום. המהרש"א (ח"א ד"ה ה') כתב שלאו דווקא נקטה הברייתא אחד מששים[צא], אלא שכן דרך הגמרא להשתמש במספר ששים[צב]. עוד ביאר לפי שמצינו לענין ביטול שעד אחד מששים אינו בטל ויש בו קצת ממשות, כך כאן כל החמשה דברים שיש בהם קצת ממשות מדוגמתו[צג].

בבן יהוידע (ד"ה אחד) ביאר כי תמיד שיעור הביטולים הוא בששים שכל דבר אסור יתבטל אחד בששים ונחשב כאילו אינו כלל ועיקר[צד]. וכן הענין כאן בא ללמדנו שהאש המצויה אצלינו תתבטל לגבי כח אש גיהנם כמו ביטול האיסור שמתבטל אחד בששים ונחשב חלק האחד כאילו אינו, אבל לעולם ודאי כח אש הגיהנם הוא עצום ורב וגדול על כח אש המצוי אצלינו יותר ממאה אלפי פעמים. וכן הענין בשאר הדברים שהברייתא מזכירה כאן[צה].

בפרשת מרדכי (ד"ה ה') ביאר שכוונת המאמר היא שאפילו שהחמשה דברים הללו הם רוחניים שאין האדם משיגם, מכל מקום יש לצייר בנפשו ציור כל שהוא ולהבינם על ידי הדברים שהחוש מכיר בהם ידיעה קלה כמו שמכירים בטעם שנתבטל בששים, שעד ששים ניכר הטעם קצת. ואמר שעל ידי האש אנו מכירים את הגיהנם, כשם שהאש יש דברים שהיא מכלה אותם לגמרי כמו השמן והחלב ויש דברים שהיא מכלה ונעשה אפר כמו העץ, ויש דברים שאינה מכלה אלא מלחכת כמו הניר והאבן, כן הגיהנם יש רשעים שהוא מכלה לגמרי ויש רשעים שנעשים אפר תחת כפות רגלי הצדיקים כמבואר בראש השנה (יז.), ויש כאלה שהוא מלחך אותם ומטהרם מחלאתם והם נוחלים עולם הבא. ועל ידי הדבש שהדבורים מקבצים אותו מציצים ופרחים ומכינים לפנינו מאכל ערב ומתוק, אנו מבינים מה היה המן שירד לאבותינו אשר הוא נתקבץ גם כן מיסודות שבאויר בלא שום עמל ויגיעה. ועל ידי השבת שמתענגים בו בשביל שטרחו עליו מערב שבת כן הוא עונג עולם הבא בשביל טורח המצוות שבעולם הזה. ועל ידי השינה שהאדם מאבד הרגשת חושיו לזמן ידוע וכשמשלים זמן שנתו הוא מתעורר וחוזר להרגיש בכל החושים כבתחילה, מזה יש להבין מהו המוות שהוא מבטל את ההרגש והיסודות שבגוף לזמן ידוע, וכשיעלה הרצון מהקב"ה יחזרו ויתחברו היסודות והגוף יחיה וירגיש כבתחילה. ועל ידי החלום אנו רואים שכשבטל אצל האדם הרגש החושים מוכשר עין שכלו להשיג דברים נעלמים ומה שעתיד להיות, על אחת כמה וכמה שכשחלה הנבואה על האדם שנתפשט חומריותו מעליו והוא רואה בעיני שכלו בהקיץ שהוא יכול להשיג כמה דברים הנסתרים.

מדוע רבי זירא בדק עצמו בתנור

אש אחד מששים לגיהנם. בצרור החיים (ד"ה אש, נדפס לעיל ע"א) הקשה מהמבואר בבבא מציעא (פה.) שרבי זירא היה בודק עצמו כל שלשים יום בתנור לדעת אם תשלוט בו אש של גיהנום. וקשה מה זה הועיל והרי האש שלנו היא אחד מששים בגיהנום.

ותירץ שאפילו שאינה שולטת כל כך על כל פנים עושה רושם מקצתה. עוד תירץ שהיה בודק את גופו שהוא 'חומר' שדרך אש שלנו שתשלוט בגוף, ומזה שלא שלטה בגופו משם ראיה שלא תשלוט אש של גיהנום בנשמתו שהיא חלק אלוה ממעל וסיגלה תורה ומצוות, שכתוב (ירמיה כג כט) 'הלא כה דברי כאש נאם ה''.

הרי המן היה טעמו כדבש

דבש אחד מששים למן. בתפארת מנחם (שאפרלאניק, ד"ה דבש) הקשה שהרי בתורה נאמר גבי המן (שמות טז לא) 'וטעמו כצפיחית בדבש', הרי שמדמה מן לדבש

פט. **כעין** זה כתב בדרשות מהר"י מינץ (דרוש ג). ועיין עוד במה שכתב הגר"א בביאורי אגדות (ד"ה שלשה מרחיבין). צ. **והביא** שם מהרמ"ע מפאנו בעשרה מאמרות (מאמר חקור דין ח"ד פי"ד) רמז על שלש דברים אלו ד' כ' א', שזה דירה כלים אשה [וכן הביא במגיד תעלומה (ד"ה דירה), וסימנך 'תשב אנוש עד דכ"א' (תהלים צ ג)]. וכוונתו היא שאין שכינה שורה אלא על עשיר ועניו, ולעשירות צריך שלשה דברים אלו שמרחיבים דעתו, אך אם יש עמהם שהוא דכא דהיינו עניו אז השכינה שורה ושוכנת עליו. וראה עוד באברהם את עיניו (ד"ה ג' מרחיבין). צא. **שודאי** שיש בהם יתרון למאות ואלפים ויותר כל אחד לפי עניינו. בן יהוידע (ד"ה אחד). צב. **והביא** שכן כתבו תוספות בכמה מקומות, עיין תוספות בבבא קמא (נב: ד"ה סימן) ובמועד קטן (כח. ד"ה סימן) ובבבא מציעא (קז: ד"ה סימן). [ועיין עוד ברש"י שבת (ל: ד"ה סימן) וסנהדרין (ז: ד"ה ששים)]. צג. **וכן** מבואר בחידושי אגדות למהר"ל (ב"מ ל: ד"ה ואמר לא) שאחד מששים הכוונה שהדבר ההוא נחשב רק חלק מהדבר השלם. ומה שנקטו דווקא אחד מששים כי פחות מחלק אחד מששים הוא בטל לגמרי כמו שאמרו בטל בששים. וכן מבואר בצדקת הצדיק (אות קמ) ובסידורו של שבת (הקדמה, ד"ה עוד ראיתי). צד. **וכן** ביארו בעקידת יצחק (בראשית שער כט, עמ' רנ) ובאברבנאל (פר' מקץ, עמ' שפה). צה. **אמנם** עיין מאור ושמש (פר' ויחי ד"ה וירא מנוחה) שהבין ששבת הוא אחד מששים ממש. עיי"ש. וראה גם במלבי"ם (שמות לא יג).

ולא רק אחד משישים. ותירץ בשם רבי העשיל[צו] שידוע שבכל המאכלים משערים לבטל נתינת טעמם בששים, ואם כן כך פירוש הפסוק, 'וטעמו' היינו אם מן נפל לתוך איזה מאכל ונתן בו טעם דהיינו עד ששים כנגדו נמצא שכבר בטל עיקר הטעם של מן בששים עדיין היה נרגש בצפיחית בדבש בעין שלא על ידי תערובות. נמצא שאדרבה מכאן נלמד שדבש אחד בששים במן[צז].

בפנים מסבירות (ד"ה חמשה) כתב שמה שכתוב שדבש הוא אחד מששים במן אין הכוונה בטעמו אלא משום שמצינו ביומא (עו.) שהמן שהיה יורד לישראל היה גבוה ששים אמה, ולזאת אמר שהדבש היה אחד מששים, והיינו שהדבש שנשתבחה בו ארץ ישראל כפי שכתוב (דברים כו ט) 'ארץ זבת חלב ודבש', אותו דבש לא היה רק אחד מששים מהמן בגובה. ובכתובות (קיא:) איתא 'אמר רבי יעקב פעם אחת קדמתי בנשף והלכתי עד קרסולי בדבש של תאנים'. ויתכן שלפי החשבון גובה עד הקרסולים הוא אחד מששים [אמה] מגובה של המן. וזה כמבואר בתוספות (ב"ב ק: ד"ה והכוכן) שהאדם גובהו שלשה אמות מלבד הראש. אם כן מגיע אמה עד הקרסולים, והמן היה פי ששים מזה.

על איזה שבת מדובר כאן

שבת אחד מששים לעולם הבא. בבן יהוידע (ד"ה אחד) ביאר שמה ששבת הוא אחד משישים לעולם הבא לא מדובר על עולם הנשמות, אלא על עולם הזה שאחר התחיה שנקרא גם כן בשם עולם הבא או בשם 'לעתיד לבוא' מפני שהוא נחשב עולם חדש במזג חדש והוא עולם שכולו שבת.

מדוע הברייתא לא נקטה גם שמש ותשמיש

שם. בברכת ה' (ד"ה חמשה) הקשה למה לא נקטה הגמרא גם שמש ותשמיש וכמו שלמדנו לעיל שהם מעין עולם הבא כמו שבת. ותירץ שכאן לא נקטה הגמרא אלא חמשה דברים חלוקים זה מזה בעניינם, אבל שמש ותשמיש הם כמו שבת שהם מעין עולם הבא אלא שנקטה הברייתא דבר אחד.

ובברכת אברהם (ד"ה חמשה) תירץ שמה שמנתה הברייתא אחד מששים בדווקא הוא או בקירוב, אבל שמש ותשמיש יש לומר שאינם אחד מששים אלא יותר או פחות הרבה מאחד מששים. ועוד תירץ על פי דברי **המהרש"א** לעיל שאחד מששים היינו שיש קצת ממשות והוי דוגמתו, ואם כן יש לומר ששמש ותשמיש אינם בכלל זה.

אמנם בשלמה משנתו (ד"ה שבת אחד) ביאר שמה ששנינו שבת אחד מששים לעולם הבא זה לא מה שלמדנו לעיל שבת מעין עולם הבא, אלא הכוונה כאן שאפילו שקיים כל המצוות שבתורה רק שחילל שבת בפרהסיא, הרי חילול השבת הוא כאחד מששים בתערובת המצוות ואוסר את כל התערובות כאילו כפר בכל התורה שדינו כעכו"ם לכל דבריו.

מה הנפקא מינה

שינה אחד מששים למיתה. בשלמה משנתו (ד"ה שינה) ביאר שנפקא מינה בזה שאפילו תלמיד חכם צריך לומר לפני השינה פסוק אחד של רחמים כמבואר לעיל (ה.). וזה שתיקנו לומר 'והאר עיני פן אישן המות' כמבואר להלן (ס:), **והמהרש"א** (שם ח"א ד"ה והאר) ציין לגמרא כאן ששינה אחד מששים במיתה. וכן מבואר בזהר (בראשית נג:) שכל אחד בלילה טועם טעם מיתה דהיינו אחד משישים ולכן צריך לומר פסוק של רחמים.

ביאור במה שדוד לא ישן יותר מששים נשימות

שם. הגר"א באמרי נועם (ד"ה שינה) ביאר שלכן מבואר בסוכה (כו:) שדוד לא היה ישן ששים נשימות שהוא מיתה ממש, שנשימה אחת היא אחד מששים במיתה, נמצא ששים נשימות הוא מיתה ממש.

מדוע חלום הוא אחד מששים בנבואה

חלום אחד מששים לנבואה. בשלמה משנתו (ד"ה חלום) ביאר שדבר האמת הנמצא בחלום נרגש להפותר החכם, ויוציא הבר מהתבן והדברים בטלים שבו, לכן חלום הוא רק חלק ששים מנבואה.

באמרי נועם (לוין, ד"ה חמשה) הקשה שבשלמא דבש ושבת שמנתה הברייתא אחד משישים היינו שמי שאכל מן היה נהנה ששים פעמים יותר מאכילת דבש, וכן ההנאה מעולם הבא היא ששים פעמים יותר מהנאת שובתי שבת, וכך אש אחד מששים לגיהנום שהצער מגהינום הוא ששים פעמים יותר ממי שנשפט באש של הדיוט, וכן בשינה מתבטלים החושים אחד מששים במיתה ובמיתה מתבטלים החושים מכל וכל. אבל מה הכוונה חלום אחד מששים לנבואה.

וביאר שהכוונה היא ללמד כלל גדול איך לפתור החלומות, והוא על פי מה שהקדים שם את דברי הגמרא ביבמות (מט:) כל הנביאים נסתכלו באספקלריה שאינה מאירה, משה רבינו נסתכל באספקלריה המאירה. והביאור הוא כי כל הנביאים היה מחזה הנבואה אצלם בחידות ואת אשר דיבר נבואתו לעם הבין מדעתו ממה שראה במחזה, והנביא ראה במחזה המשל ואמר לעם את הנמשל אשר הבין מהמשל אשר ראה במחזה הנבואה. מה שאין כן בנבואתו של משה לא ראה משל ואמר הנמשל, רק מה שראה במחזה היה גוף הדבר ואת מה שראה ושמע מפי הקב"ה לא שינה, כגון מה שנאמר למשה 'דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם ועשו להם ציצית' (במדבר טו לח), דברים אלו ממש אמר משה אל בני ישראל. וזה מה שאמרו בזוהר (פינחס רלב.) 'שכינה מדברת מתוך גרונו של משה', היינו מה שהיתה שכינה מדברת זה הדבר בעצמו יצא מתוך גרונו של משה לבני ישראל[צח]. ואם כן דרכי הנבואה זולת נבואת משה רבינו דבר אשר רואה במחזה אינו גוף הדבר רק הנמשל אשר נמשך מהמחזה אשר ראה. אם כן אם בנבואה כך כל שכן מי שרואה בחלומו בודאי אי אפשר לומר שמה שמראים לו בחלומו זהו ממש גוף הדבר וזהו פתרונו כי גם בנבואה לא מצינו כך רק בנבואת משה שהיתה באספקלריה המאירה, ובודאי חלום הוא רחוק מאוד מנבואה. לכן בא בעל המאמר ונותן כלל שמי שרוצה להיות מפותרי חלומות צריך לשקול בדעתו את דרכי הנבואה כמה רחוק הנמשל ממשל המחזה שראה, ולהרחיק ששים פעמים הפתרון אשר הוא הנמשל מהחלום אשר הוא המשל ואז יהיה הפתרון אמת כי החלום בודאי הוא במדרגה קטנה מאד נגד נבואה[צט].

עוד בדמיון החלום לנבואה

שם. בשיבת ציון (סו"ת, סי' נג) ביאר שחז"ל יחסו החלום לחלק ששים בנבואה מטעם שסיבת החלום אשר אינו מסיבת הגופני והוא חלום שהוא הודעה ומראה מן ה', והתעוררות חלום זה הוא בדמיון התעוררות הנבואה. וכדי להבין זה צריך להקדים בענין פעולת הנפש המעורר ופועל הרהורים ומחשבות ודעות האדם איך יוצא כח הנפש אל הפועל. וביאור הדברים, כי מחשבות האדם ותחבולותיו והרהורים כשיוצאים אל הפועל מרגיש האדם איזה עסק במוח שבראשו ובחדרי לבבו, ויש מהחוקרים שאומרים כי כאשר יתעורר כח הנפש להוליד מחשבה והרהור יתפעל במוח ובלב איזה ציור דק, וכל מחשבה ודעה והרהור יש לו ציור מוגבל לתכונתו כפי מה שהוא, ולפי ערך רבות המחשבות אשר בלב איש כן הוא ערך הציורים המתהוים במוח, וגם זהו הסיבה לשכחה כאשר בהמשך הזמן או מפני סיבה אחרת נמחק הציור מכלי המוח אז נשכחת ונאבדת המחשבה הזאת, ולפעמים לא נמחק הציור לגמרי ונשאר עדיין רושם, ובהתעוררות כח הנפש יתעורר הציור מהדעה והמחשבה הזאת ויזכור הנשכח. אמנם אם כבר נמחק הציור לגמרי אינו בחזרה ונשכח ויוצא מהלב, וזה הוא סיבת כח המדמה אשר נדמה במחשבת האדם, דהיינו שהציורים האלו מתעוררים בפועל הכח שבנפש האדם מהדמיון במה שכבר מצא מקום לציור בכלי המחשבה ומולידים בו מעשים ותמונות. וזה הוא החלום כי המוח והלב לא ינוחו ולא ישקטו מלחשוב מחשבות בהתעוררות הציורים המולידים עשתונות והרהורים בכח המדמה. ובהקיץ אין מקום להוצאת כח המדמה מפני טרדת החושים המטרידים את האדם בפעולותיהם בעת היקיצה ונתבטל כח המדמה ואינו נרגש. אך בעת השינה כאשר ינוחו החושים אז יש מוצא לכח המדמה להתעורר על ידי עיכול המזון או על ידי חולשת מזג הגוף במרוצת הדם הסובב בגוף האדם או על ידי סיבות חומריות אחרות, ומפני זה שכיחים הרבה חלומות מעין הרהורי דיומא, יען כי הציורים האלה אשר חדשים מקרוב נולדו, רושם ציורים האלה עדיין הם חזקים ולהם משפט הקדימה בהתעוררות פעולותיהם בכח המדמה וכל מה שנראה בחלום בהתגברות כח המדמה על ידי סיבות הגוף המה הבל ואין בהם ממש. אך יש עוד התעוררות כח המדמה אשר הוא סיבה מן השמים לגלות לאדם דבר מה, חלום זה יש בו ממש, כי גם הנבואה אשר היתה לנביאים היתה בהתעוררות כח המדמה והוא בחפץ ה' ורצונו יתברך להעיר רוח נבואה לנביאים היה במראות הנבואה התעוררות כח המדמה, ורק משה רבינו הנבואה באה לו בידיעה ממש מהקב"ה, כמו שכתוב (במדבר יב ו) 'אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו', דהיינו כמו שהחלום הוא מראה בכח המדמה והוא על ידי התעוררות ציורי הרהורים בשעת השינה בעת שינוחו החושים, כן היא הנבואה שברצון ה' יתעוררו ציורי עשתונותיו של הנביא ונדמה לו בכח המדמה המראה וכאשר בא עליו שפע הנבואה נתעלף בביטול

[צו] **הובא** בחנוכת התורה (פר' בשלח אות עד). [צז] **וכן** ביארו החתם סופר (תורת משה פר' בשלח ד"ה וטעמו) בשם הגר"א, ובשלמה משנתו (ד"ה דבש). [צח] **וזה** הפירוש שמשה רבינו נסתכל באספקלריה המאירה, כי כאשר אחד רואה ומביט בזכוכית מאירה הדבר אשר ראה הוא הדבר שיש בו ממש וכאשר מביט ומספר אשר רואה שם אדם או גמל או סוס אמת הדבר אשר אין בו ספק. אבל כשמביט בזכוכית שאינה מאירה כעין מראה ומספר שרואה שם אדם או גמל הוא שקר גמור כי מעולם לא היה שם במראה שום דבר, אך האדם רואה צל החוזר מהמראה אליו או לכל דבר מה שהוא נגד המראה, וזה מה שכל הנביאים הסתכלו באספקלריה שאינה מאירה, שמה שראו לא היה גוף הדבר ולא אמרו כלל מה שראו רק אמרו הנמשל מה שנמשך מהמשל שראו. [צט] **ובזה** ביאר שם בארוכה מדוע חרטומי פרעה לא פתרו החלום כפתרון יוסף. עיי"ש.

הרגשת החושים[ק]. ומעתה החלום האמיתי יש לו יחוס לנבואה כי התפעלות שניהם הוא בעת הפרדת הרגשת החושים אשר יפנו מקום להתעוררות כח המדמה.

מה ההבדל בין חלום לנבואה

שם. בפתרון חלומות (ח"א שער א פ"ג) ביאר חמשה חילוקים בין חלום לנבואה[קא]:

א. שהחלום הנבואי אינו בא אלא למי שהוא חכם צדיק גיבור ועשיר[קב]. אבל חלומות [אמיתיים] אחרים יבואו לאדם שלא הגיע למדרגה זו. ב. שהחלום הנבואי אפילו שהשפעתו באמצעות מלאך, הנה אין המלאך נראה ובא כי אם עם הקב"ה, והקב"ה אומר דבריו למלאך והמלאך אומר לנביא בפני הקב"ה. אבל בשאר חלום אפילו שגם הוא בא מאת ה' מן השמים הנה האמצעי אומר דבריו שלא בפני הקב"ה[קג]. ג. שהחלום הנבואי יש לו יתרון בהרגש כח הדמיון עד שיתפעל ממנו כל כך כאילו היה בהקיץ ולזה יהיה נזכר לו מה שחלם ולא ישכח ממנו בשום פעם, מה שאין כן בחלום פשוט שהוא בא בחולשת הדמיון עד שפעמים ישכח כל מה שחלם כנבוכדנצר ופרעה ששכחו מהחלום[קד]. ד. שכל חלום נבואי אפילו שאפשר לבוא מבלי משל וחידה, הנה על ידי המשל הוא מבואר וברור פתרונו, כפי שכתב הרמב"ם (יסודי התורה פ"ז ה"ג) 'הדברים שמודיעים לנביא במראה הנבואה דרך משל מודיעים לו ומיד יחקק בלבו הפתרון וידע מה הוא'[קה], מה שאין כן בחלומות הפשוטים שסתומים וחתומים עד עת קץ פתרונם או קיומם. ה. שהחלום הנבואי אין בו דברים בטלים כלל אלא כל חלקי החלום כולם מורים על ענין אמתי[קו], אבל בשאר החלומות אין חלום בלא דברים בטלים.

רבי חיים ויטאל בשערי קדושה (ח"ג שער ה) כתב עוד שבעת הנבואה אבריו של הנביא מזדעזעים ויתבטלו כוחותיו[קז], בשונה מן החלום שאינו משפיע על החולם[קח]. ועוד כתב שהנבואה נעשית בעת שנפשו של הנביא עדיין בגופו ואילו החלום הוא כאשר חלק מנפשו עוזב את גופו ועולה לעולמות העליונים.

במה דברים אלו יפים לחולה

ששה דברים סימן יפה לחולה אלו הן עטוש זיעה שלשול קרי ושינה וחלום. במי השלח (ד"ה שם) כתב שדברים אלו נודעים בטבע כי הזיעה והשלשול מועילים הרבה אפילו לאדם בריא, וכפי שכתב הרמב"ם (דעות פ"ד ה"ג) 'לא יאכל אדם עד שילך קודם אכילה עד שיתחיל גופו להתחמם או יעשה מלאכה או יתיגע ביגיעה אחרת. כללו של דבר יענה גופו וייגע כל יום בבוקר עד שיתחיל גופו להתחמם וישקוט מעט עד שתתיישב נפשו ואוכל'. ובהמשך דבריו (הי"ד) כתב 'ועוד כלל אחר אמרו בבריאות הגוף כל זמן שאדם מתעמל ויגע הרבה ואינו שבע ומעיו רפין אין חולי בא עליו וכוחו מתחזק'. ושם (הי"ג) כתב 'לעולם ישתדל אדם שיהיו מעיו רפין, כל זמן שהרעי נמנע או יוצא בקושי חלאים רעים באים'. ומבואר מכאן ששני דברים אלו הזיעה והשלשול מועילים מאד[קט]. והנה אם לבריא דברים אלו טובים כל שכן לחולה[קי]. וכן כל יתר הדברים שמביאה הברייתא הוא על דרך זה שמועילים לחולה, וכפי שיתבאר בסמוך.

ביאור הראיה על עיטוש

עטוש דכתיב עטישותיו תהל אור. במי השלח (ד"ה שם) ביאר על פי הפרקי דרבי אליעזר (פנ"ב) שקודם יעקב אבינו לא היה אדם חולה רק כשהיה מתעטש היתה נשמתו יוצאת ממנו וכשבא יעקב אבינו ביקש רחמים ונתהפך העיטוש לחיים, ומביא ראיה מהפסוק 'עטישותיו תהל אור'. אף שהפסוק מדבר בלויתן, מכל מקום לומדים שעל ידי העיטוש נהפך לאור כמבואר שם 'שנהפך המות הזה לאור'[קיא]. וכמו שידוע עתה על ידי ריח שנעשה בשביל להתעטש מאיר עינים. **והביא שם מספר הברית** (מאמר יז פ"ד) שכתב 'ומותרות הליחות שבראש נפרש על ידי הורידים הבאים אל החוטם וממנו לחוץ'. וידוע כי העיטוש מועיל לזה.

הרי הפסוק הוא קללה לאדם הראשון

זיעה דכתיב בזעת אפיך תאכל לחם. המהרש"א (ח"א ד"ה שם) כתב שלפי פשוטו של מקרא מדבר בקללה לאדם הראשון שיאכל לחמו בטורח, אלא הגמרא נקטה פסוק זה לסימן בעלמא.

בגבול בנימין (ח"ג ריש דרוש כו) ביאר שהזיעה כשתבוא הרבה היא רעה והיא סימן לאורך החולי, וכן אם לא תבוא אלא בראש או באבר פרטי ולא בכל הגוף בכללו, וזה מביאה הגמרא מהפסוק 'בזיעת אפיך תאכל לחם' דהיינו כשהזיעה היא טובה אז תאכל לחם, והפסוק אמר 'אפיך' ששם עיקר. ולפי שלפעמים על ידי רוב הזיעה מת האדם, לכך נאמר (בראשית ג יט) 'עד שובך אל האדמה', והמופת הוכיח שבשעת מיתה יתמלא זיעת האדם.

ובמי השלח (ד"ה שם) ביאר שעל ידי חטא אדם הראשון שהביא עליו חלק רע ונוצרה הזיעה, קיללו הקב"ה 'בזיעת אפיך תאכל לחם', והיינו כשתצטרך לאכול צריך אתה להזיע תחילה וכדברי הרמב"ם לעיל שזה בריאות הגוף.

הרי בפסוק לא נזכר צואה באל"ף

שלשול דכתיב מהר צועה להפתח ולא ימות לשחת. ברש"י (ד"ה מהר) ביאר ש'מיהר צועה' היינו מי שצריך להריק מעיו. **ובמהרש"א** (ח"א ד"ה שם) ביאר שאפילו שבפסוק לא נאמר צואה באות אל"ף אלא צועה בעי"ן, מכל מקום הגמרא נקטה פסוק זה רק לסימן בעלמא ששלשול טוב לחולה.

בגבול בנימין (ח"ג דרוש כו) ביאר[קיב] שלומדים 'מהר צועה להפתח' דהיינו כשיש לו חולי והוא ממהר להפתח הוא סימן יפה לחולה. או שהשלשול יוצא בלי דוחק וצער אז הוא טוב ולא ימות לשחת. ובתנאי ש'ולא יחסר לחמו' [המשך הפסוק], שלא יקוץ לגמרי במאכל, שאם כל אוכל תתעב נפשו נאמר על זה (תהלים קז יח) 'ויגיעו עד שערי מות'.

במי השלח (ד"ה שם) ביאר את הראיה מהפסוק לשלשול, שהנה בפסוק נאמר (ישעיה נא יג-טו) 'ותשכח ה' עושך נוטה שמים ויוסד ארץ ותפחד תמיד מפני חמת המציק כאשר כונן להשחית ואיה חמת המציק. מהר צועה להפתח ולא ימות לשחת ולא יחסר לחמו. ואנכי ה' אלהיך רוגע הים ויהמו גליו ה' צבאות שמו'. וחז"ל פירשו שהפסוק שואל למה לכם לירא מפני חמת המציק ואיה חמת המציק, הלא דווקא מיהר צועה להפתח אז לא ימות לשחת, אבל אם יסתמו נקביו הלא כאין נחשב. וכך מברכים 'אם יפתח וכו' או יסתם אחד מהם אי אפשר להתקיים ולעמוד לפניך'. והלא אנכי אשר רוגע הים, אף שהמו גליו לשטוף דרך הילוכם הטבעי ומכל מקום עכבתים ומנעתי הילוכם הטבעי, וכל שכן שיש בידי לעכב הילוך הנקבים ולעצרם. וזה סיום הפסוק 'ה' צבאות שמו'.

ביאור הראיה מהפסוק על קרי

קרי דכתיב יראה זרע יאריך ימים. בגבול בנימין (ח"ג דרוש כו) ביאר שמזה שכתוב 'יראה זרע' ולא 'יהיה לו זרע', מכלל שמדובר בקרי. ולהיות שמצד אחד אינו טוב לפי שמזריע לבטלה לכן איחר התנא וכתב אותו בתור דבר רביעי שטוב לחולה.

במי השלח (ד"ה שם) ביאר את הראיה שבפסוק כתוב (ישעיה נג י) 'וה' חפץ דכאו החלי אם תשים אשם נפשו יראה זרע יאריך ימים וחפץ ה' בידו יצלח'. ולכאורה לפי לשון הכתוב היה לו לכתוב 'יאריך ימים ויראה זרע', כי הפסוק החל לדבר במי שחפץ ה' ודכאו החלי, והיה לו לכתוב 'יאריך ימים' ובזה די מה שחלה והקב"ה הבריא אותו, ועוד יוסיף לא די שיאריך ימים אלא עוד שיראה בנים. אלא ודאי כוונת הפסוק שהקב"ה חמל עליו ועושה שיראה זרע והוא לסימן שיבריא ואחר כך עושה כן בפועל שמאריך ימים.

בביאור הראיה על שינה

שינה דכתיב ישנתי אז ינוח לי. בגבול בנימין (ח"ג דרוש כו) ביאר ששינה [וחלום] מורה על מנוחת הגוף להחליף כח ולהתקיים בבריאות, ומביאה הגמרא ראיה מזה שכתוב בתחילת הפסוק (איוב ג יג) 'כי עתה שכבתי ואשקוט ישנתי אז ינוח לי', ולכאורה הוא כפל ענין. לכן דרשוהו על החולה המוטל במיטה כי תבוא לו רפואה על ידי שקיטת הגוף וזה יהיה כשישנתי שאז ינוח לי.

הרי לא מוזכר בפסוק חלום

חלום דכתיב ותחלימני והחייני. המהרש"א (ח"א ד"ה שם) ביאר שאפילו שפשט הפסוק 'ותחלימני' היינו מלשון בריאות ולא לענין חלום, אלא שהגמרא נקטה פסוק זה לסימן בעלמא, וכמו שנתבאר לעיל.

ק. **כמבואר** ברמב"ם (יסודי התורה פ"ז ה"א). קא. **עיין** בזהר (ויקרא קמט.) שכתב שהנבואה היא בשש דרגות [ספירות] מעל מדריגת חלום. וראה בעבודת הקודש (גבאי, חלק סתרי תורה פכ"ז) ובאור יקר (לרמ"ק, פר' ויקרא שער ו סי' ג) ובצדקת הצדיק (אות רג) ובמכתב מאליהו (ח"ד עמ' 165) לביאור הדברים. קב. **כמבואר** ברמב"ם (יסודי התורה פ"ז ה"א). קג. **ועל** פי זה ביאר את דברי חז"ל (חגיגה ה:) 'אף על פי שהסתרתי פני מהם' בכך שבטלה הנבואה שבה המלאך דובר בפני ה', 'מכל מקום בחלום אדבר בו' על ידי מלאך שלא בפני ה'. ועיין עוד במלבי"ם (שופטים ו יז). קד. **חילוק** זה הביא שם בשם רבי חסדאי קרשקש בספרו אור ה' (מאמר שני כלל ד פ"ג). קה. **וכן** כתבו הרשב"א (שו"ת, ח"א סי' תיח ד"ה והאופן) ובדעת תבונות (אות קפ). וביאר הרשב"א (שם) שאילו היה מסתפק [הנביא] על דבר מהם לא היה מחליט בהם פעולות מסוכנות מבהילות כענין העקידה וזולתה. וכן כתב בעקידת יצחק (פר' וירא שער כה). קו. **וכן** כתבו בספר העיקרים (מאמר א פ"ט) וברלב"ג (שמואל א' ג כ) ובמלבי"ם (ירמיה כג כח). ועיין עוד מה שכתב בספרו מלחמות השם (מאמר ב פ"ו) הבדלים נוספים. קז. **כמבואר** ברמב"ם (יסודי התורה פ"ז ה"ב). ועיין בספר העיקרים (מאמר ג פ"י) שהדבר תלוי במדרגת הנביא. קח. **וכן** כתב המלבי"ם (ירמיה כג כט). קט. **והביא** שם מספר הברית (מאמר יז פ"ד) שכתב שחלק העב והרע שבדם מיסוד האש נדחה ויוצא לחוץ על ידי יציאת הגללים מהגוף וחלק הרע שביסוד המלח ויסוד המים הרעים נדחה לחוץ חלק הדק שבהם על ידי נקבי הזיעה. קי. **וכפי** שהביא שם מאבות דרבי נתן (פמ"א אות ד) 'שלש זיעות הן יפות לגוף, זיעת חולי זיעת מרחץ זיעת מלאכה, זיעת חולי מרפא זיעת מרחץ אין לך כיוצא בו'. הרי שזיעת חולי מרפאה. קיא. **ועיין** שם בסוף הדיבור (בסוגריים) מדוע הפסוק נקט דווקא בלויתן. וכן הביא בגבול בנימין (ח"ג ריש דרוש כו) את דברי פרקי דרבי אליעזר. והוסיף שלכך נאמר 'עטישתיו' מיעוט רבים שנים לפי שאמרו הרופאים שאם החולה מתעטש פעם אחת בלבד הוא סימן רע. אך אם יתעטש שתי פעמים הוא סימן טוב כי בעיטוש אחד אפשר למות כמו בימי עולם, אבל בשנים הטבע מתחזק לדחות המותרות. קיב. **הובא** באסיפת זקנים (פסס, ד"ה שם).

בגבול בנימין (ח"ג דרוש כו) ביאר שכיון שרוב השינה הוא מורה על חלישת הטבע ואפיסות הכוחות, לכך מביאה הגמרא את החלום שכתוב בחזקיהו (ישעיה לח טז) 'ה' עליהם יחיו ולכל בהן חיי רוחי ותחלימני והחייני', שאילו נאמר ש'ותחלימני' הוא מלשון בריאות כפשוטו, היה לו לומר 'והחייני' ואחר כך 'ותחלימני', כי תחילה נגזר החיים ואחר כך הבריאות. ולכן פירשוהו על החלום שמורה על שהטבע הולך ומתחזק והכח הדמיוני שממנו החלום עומד על בוריו.

ביאור מדוע חלום יפה לחולה

שם. בחתם סופר (ד"ה שם) ביאר שחלום יפה לחולה כיון שהחלום הוא אחד משישים בנבואה, וכיון שזכה החולה לאחד משישים בנבואה סימן יפה הוא שיבריא החולה.

במי השלח (סוף ד"ה שלשה) ביאר שאם לא חולם חלום נקרא רע כמבואר לעיל (נה:), אבל כשרואה חלומות טובים סימן הוא שהוא חשוב בשמים לפקדו בבשורה טובה.

לעיל כתוב 'ורפואתן רפואה'

ששה דברים מרפאין את החולה מחליו ורפואתו רפואה אלו הן כרוב ותרדין וסיסין יבשין וקיבה והרת ויותרת הכבד. **בברכת אברהם** (ד"ה ורפואתו) העיר שלעיל (מד:) הובא גם לשון ברייתא זו וכתוב שם 'ורפואתן רפואה' וכאן כתוב 'ורפואתו רפואה'. וביאר שהכל ענין אחד, שכאן פירושו שרפואתו של חולה שנתרפא על ידם היא רפואה תמידית ואינה עראי ואין לו לחשוש שיחזור עוד לחליו. או שהכוונה שזו רפואה גמורה ואינה הקלת החולי לחוד.

מדוע נכפל הלשון

שם. בברכת ראש (ד"ה שם) הקשה על מה שהברייתא כופלת בלשונה 'מרפאין את החולה ורפואתו רפואה'. ותירץ שהברייתא נוקטת דברים שמזיקים לבריא ומרפאים את החולה[קיג], ולכן הברייתא כפלה בדבריה שלא נאמר שמרפאים חולי זה וקשים לדבר אחר כמו שדברים אלו לא טובים לבריא, קא משמע לן.

באם יעקב (ד"ה שם) ביאר שכפילות לשון הברייתא הוא מכיון שדרך החולה אף כשמתרפא מחליו לגמרי בכל זאת צריך לשמור את עצמו לימים הבאים ביתר שאת שלא ישוב לחליו יען כי עלול הוא על ידי חליו מכבר[קיד], על כן אמרה הברייתא שדברים אלו לא די שמרפאים את החולי מחליו אלא שרפואתם רפואה אף לימים הבאים שלא ישוב אליו החולי עוד.

נפקא מינה בזה

שם. בחדשים גם ישנים (ד"ה שם) כתב שנפקא מינה בזה שישתדל החולה לדברים אלו והוא בכלל שמירת הנפש או בכלל קיום הכתוב (בראשית ב ז) 'נפש חיה', שדורשים (תענית כב:) 'נשמה שבך החייהו', וכמו כן יש לאדם להיזהר מן הדברים הקשים לחולה המבוארים בסמוך.

איזה דגים קטנים

ויש אומרים אף דגים קטנים ולא עוד אלא שדגים קטנים מפרין ומברין כל גופו של אדם. **הגר"א באמרי נועם** (ד"ה ויש) ציין לגמרא לעיל (מד:) שדווקא בגילדני דבי גילי והיינו דגים קטנים מאד שאין דרכם לגדול יותר נאמר עליהם (שם) 'וכל נפש משיב את הנפש', אבל דג קטן ממין דג גדול ולא גדל על זה נאמר 'וכל קטן מקטין' ואינו טוב לחולה[קטו].

בכפילות לשון הברייתא

שם. בברכת ראש (ד"ה שם) הקשה על כפילות לשון הברייתא 'מחזירין את החולה לחליו וחליו קשה'. ותירץ שדברים אלו לא יפים לחולה אמנם יפים לבריא, ואם כן כפלה הברייתא לומר שחליו קשה ולא יוטב לו אפילו במקצת כמו שלבריא הוא טוב. **ובאם יעקב** (סוף ד"ה שם) ביאר שדברים אלו לא די שמחזירים אותו לחליו אלא שהחולי נעשה קשה עליו יותר מבתחילה.

בביאור גירסת הגמרא

איני והכתיב ויאמר ה' לה שני גוים בבטנך אל תקרי גוים אלא גיים. **הגר"י פיק** בגליון הגמרא הקשה[קטז] שהרי הכתיב הוא 'גיים' והקרי הוא 'גוים', ומהגמרא משמע להיפך שהכתיב הוא 'גוים' והגמרא אומרת שאל תקרא כך אלא 'גיים'. **ובמגיד תעלומה** (ד"ה אל תקרי) כתב שאולי נפל בגמרא טעות סופר וצריך להיות 'אל תקרי גוים אלא גאים'. **ובברכת אברהם** (ד"ה אל) ביאר 'אל תקרי גוים' כמו הקרי 'אלא גיים' כמו הכתיב, והוא כמו גאים מענין שררה וגבהות, שרבי היה גדול בישראל ואנטונינוס באומות[קיז]. **ובמנחת יהודה** (ד"ה אל) ביאר כיון שהכתיב הוא 'גיים' והקרי 'גוים' דורשים אל תקרי 'גיים' אלא 'גוים' אלו אנטונינוס ורבי.

ביאור 'אל תקרי גוים אלא גיים'

שם. בסמיכת חכמים (ד"ה אל) ביאר את דרשת הגמרא על פי דברי הגמרא ביומא (סב:) שכל מקום שנאמר 'שני' צריך להיות שניהם שוים כמו שני כבשים שני שעירי יום הכפורים וכדומה. ואם כן יהיה קשה שאמר כאן הפסוק 'שני גוים בבטנך' שהפירוש ששניהם שוים בתואר גוים, או להיותם עובדים לאל אחד או להיפך חס וחלילה, וזהו נגד האמת כיון שבפסוק (בראשית כה כב) כתוב 'ויתרוצצו הבנים בקרבה', ופירש רש"י (שם) בשעה שהיתה עוברת לפני בתי מדרשות היה יעקב מפרכס לצאת ובשעה שהיתה עוברת לפני פתחי עבודה זרה היה עשיו מפרכס לצאת. ואם כן אי אפשר לומר שבתואר גוים היו שניהם שוים או להיותם עובדים לאל אחד או להיפך. אמנם בימי אנטונינוס ורבי נתקיים שאנטונינוס נתגייר כמבואר בירושלמי (מגילה פ"א הי"א). והובא במקובלים שאנטונינוס ורבי היו עשיו ויעקב ממש, אנטונינוס היה גלגול עשיו ורבי היה גלגול יעקב[קיח], ולכך היה נקרא רבי יהודה הנשיא, כי 'נשיא' ראשי תיבות ניצוץ של יעקב אבינו. ויהיה פירוש המאמר כך 'אל תקרי גוים' אל תוכל לקרות גוים שיהיה הפירוש שני גוים ששניהם שוים בתואר גוים היינו באמונה אחת אלא כשאתה קורא גיים זה אנטונינוס ורבי שאלו הם השנים שבבטנה ממש, שזה היה גלגול עשיו וזה גלגול יעקב, ואז שפיר נתקיים 'שני גוים בבטנך' להיותם שניהם גוי קדוש.

הגר"א באמרי נועם (ד"ה אל) ביאר את דרשת הגמרא 'אל תקרי גוים' כי בהיותם בבטן אין שייך לומר גוים בלשון רבים, כי בבטן אינו אלא יחיד, לפי שרבים יחד נקראים גוי, ואם כן שני גוים צריך לומר שני פעמים רבים וזה לא היה בבטן. אלא צריך לומר גיים והיינו גאים, לשון שררה והוא לשון יחיד, שגאה אחד נקרא גאה, ושני גאים הם שני אנשים שכל אחד גאה והם היו בבטן יעקב ועשיו. אבל מה שנאמר (בראשית כה כג) 'שני לאומים ממעיך יפרדו' שייך לומר לשון 'לאומים' כי לאחר שיצאו מהבטן [כפי שכתוב 'יפרדו', לאחר שנפרדו מהבטן] יכולים להיות הרבה.

מה הרבותא בזה

ואמר רב יהודה אמר רב אלו אנטונינוס ורבי שלא פסק משלחנם לא צנון ולא חזרת ולא קשואין לא בימות החמה ולא בימות הגשמים. **תוספות** (ע"ז יא. ד"ה שלא) כתבו שאין זה רבותא כיון שצנון וחזרת וקישות אינם מאכלים חשובים בפני עצמם, אלא שהיו מרבים סעודת שולחנם והיו צריכים לחתך ולהפך המאכל ולהרחיב בני מעיים[קיט].

המהרש"א (שם ח"א ד"ה שלא) ביאר שרבותא היה בזה ששכיח היה בשולחנם אפילו בימות הגשמים שאין דרך אלו לגדול ולצמוח בגינות בימות הגשמים בשביל הקור, ואולי שהיו מגדלים אותם במערות ובמקומות שאין הקור שולט בהם כל כך. וכן הוא דרך בחצרות המלכים ושרים עוד היום. וזה ודאי שבשאר מלכים הקודמים מיעקב ועשיו גם המה לא היו חסרים משלחנם כל הדברים, אבל הגמרא נקטה רבי ואנטונינוס שהיו בזמן אחד במקום אחד, שכך משמע בפסוק 'שני גוים בבטנך', כמו יעקב ועשיו שהיו בזמן אחד במקום אחד בבטן.

הרי צנון אינו טוב בימות הגשמים

שם. תוספות (ע"ז יא. ד"ה צנון) הקשו ממה שמבואר בעירובין (נו.) שאם נראה צנון לקנות נראה סם חיים. ומקשה הגמרא שהרי למדנו שנראה סם המות. ותירצה הגמרא כאן בעלים של הצנון שהם קשים כאן באמהות השרשים שהם יפים. עוד תירצה הגמרא שבימות החמה הם יפים משום שמצננים את הגוף ובימות הגשמים קשים. ואם כן מבואר שעלים לעולם קשים, ואפילו אמהות אינם יפים אלא בימות החמה, וכאן משמע שיפים בימות הגשמים שבה נשתבחו רבי ואנטונינוס.

ותירצו תוספות[קכ] שכאן מדובר או בעלים בימות הגשמים או באמהות בימות החמה, ששניהם סם חיים בזמנים אלו. ולפי זה הגמרא בעירובין תירצה תירוץ אחד [ולא שנים] כאן בעלים כאן בצנון שזה תלוי כאן בימות החמה

קיג. **כמבואר** לעיל (מד:). קיד. **וכתב** שם [בסוף דבריו] שחכמי המוסר לוקחים מזה משל לרפואת הנפש שאם נכשל האדם חס וחלילה באיזה חטא צריך להלאה להוסיף שמירה על שמירתו. קטו. **וכן** כתב הב"ח (יו"ד סי' קיג סוף ד"ה ולא אסרו אלא בבישול), ציינו במסילות הברזל (ד"ה ויש). קטז. **וכן** הקשה התורת חיים (ע"ז יא. ד"ה אל תקרי). קיז. **וכן** כתב רש"י (בראשית כה כג) 'גיים כתיב כמו גאים אלו אנטונינוס ורבי' וכו'. וכן ביארו בהגהות רבי גדליה לפשיץ (ע"ז יא. ד"ה אל) ובחידושי המלבי"ם (ד"ה איני). וכעין זה ביאר בעץ יוסף (שם ד"ה שני) שאין כוונת הגמרא שהכתיב הוא גוים וקורים גיים, שבודאי הכתיב הוא גיים, אלא שהגמרא דורשת אל תקרי גוים אלא גיים היינו גאים, שכיון שבכל מקום בתורה כתוב גוים בוי"ו וכאן בלי וי"ו, דורשים שהיו"ד הראשונה באה במקום אל"ף והיו"ד השניה נקודה בחירי"ק. וראה עוד בלב רחב (ד"ה אל) ובילקוט המאירי (שם). קיח. **כן** כתבו בגלגולי נשמות להרמ"ע מפאנו (סי' סג) ובמגלה עמוקות (אופן פג). קיט. **כמבואר** בעבודה זרה (יא.) 'צנון מחתך המאכל חזרת מהפכת המאכל'. וכן כתב בתוספות רבינו יהודה (ד"ה לא צנון). קכ. **על פי** ביאור המהרש"א (בתוס' ע"ז שם). והוא על פי דברי התוספות בעירובין (נו. ד"ה כאן).

[האמהות טובים] וכאן בימות הגשמים [העלים טובים]. עוד תירצו על פי הגירסא 'ואיבעית אימא הא והא בעלין כאן בימות החמה כאן בימות הגשמים אבל אמהות לעולם מעלי', ובגמרא כאן מדובר באמהות.

בתוספות רבינו אלחנן (שם ד"ה לא) ביאר ש'לא בימות החמה' לא הולך על צנון, רק צנון היה בימות הגשמים וחזרת בימות החמה כל אחד בעת שהוא מצוי היה על שולחנם מפני רוב המאכלים שהיה להם[קכא].

הרי רבי לא נהנה אפילו באצבע קטנה מעולם הזה

שם. בתוספות (ע"ז יא. ד"ה לנון) הקשו ממה שרבי אמר על עצמו (כתובות קד.) שהוא לא נהנה מן העולם אפילו באצבע קטנה, ואם כן מה השבח על רבי שלא פסקו משולחנו צנון וחזרת. ותירצו שמכל מקום אוכלי שולחנו היו רבים.

ביעב"ץ (בתוס' שם) תירץ שכוונת רבי שלא נהנה באצבע קטנה היינו אפילו שיגע בתורה בעשר אצבעות היינו שחיבר המשניות וכתבן באצבעותיו[קכב], לא נהנה מיגיע כפיו בתורה, ואשר עשו אצבעותיו נתנן לאחרים להעתיק בחינם ואפילו שאפשר שאז עדיין לא היה עשיר.

בערבי נחל (פר' וישלח דרוש א ד"ה וזה הענין) ביאר כי עבור שנשתמש בכל ענייני עולם הזה לשם הקב"ה אז גם אויביו השלים איתו, והכניע לאנטונינוס שהוא החומר והחזירו למוטב, וזה מדויק שלא נהנה 'מעולם הזה' לפי שהכל עשה לצורך גבוה אבל לא עלה בליבו שום פעם שום כוונה לתאוות עולם הזה עבור התאוה בעצמותה[קכג].

לימוד מדברי הגמרא

שם. החתם סופר (ד"ה שלא פסק) כתב שדברי הגמרא שלא פסק משולחנם לא צנון ולא חזרת היא מליצה נאה היות האדם בימי הרווחתו נוח לו ללמוד בעיון וחריפות יותר על מה שיחזור בלימודו לשמוע בישן, וההיפך בימים שאין לו בהם חפץ כי אז לפכח את הפחד יחזור על מה שלמד כבר ולא יטריח עצמו לעיין בעומק וחריפות. אבל לא זו הדרך אשר בחר בה ה' כי אם בכל עת וזמן יהיה שוה לטובה לאחוז בזה וגם מזה אל יניח ידו. וזה היה רבי שבין בימות החמה המתואר לימי עונג ונחת, וכן בימות הגשמים שהם ימי יסורים וצער, בשני זמנים אלו בשוה לא פסק מעל שולחן ישיבתו לא צנון שהוא חריף ולא חזרת לחזור על לימודו בכל יום.

הכוונה למת בחלום

תנו רבנן מת בבית שלום בבית. המהר"ץ חיות (ד"ה ת"ר) ביאר שעתה חוזרת הגמרא לענין החלומות שאם ראה מת בחלום הוא סימן טוב[קכד]. ורק מפני שהגמרא מנתה לעיל מנין שלשה הרואה אותם בחלום ומנתה אחר כך כל מספרי שלשה הנכנסים לגוף וכדומה ואחר כך חשבה מנין חמשה ששה ועשרה, אחר כך חזרה לסיים מענין החלומות.

מדוע מת בבית שלום בבית

שם. בכסא רחמים (ד"ה מת) ביאר שכשם שהמת שליו ושקט ושאנן ואין עליו עול מלכות ולא שום צרות של עולם הזה, כך גם הבית בשלום. ואפילו שמעונשים של עולם הבא אינו שקט, שהגמרא דיברה במת סתם בין צדיק בין רשע, מכל מקום בעודו בבית קודם שנקבר הוא שקט מהם. עוד ביאר שכשם שהמת אינו עושה מריבה עם שום אדם שהוא כאבן דומם כך הבית בשלום עם כל אדם.

הטעם שמסאנא וסנדלא הוא סימן רע

נטל כלים מן הבית סימן רע לבית תרגמא רב פפא במסאנא וסנדלא. רש"י (ד"ה מסאנא) ביאר סימן יוצאי חוץ הוא שמוציא אחרים מן הבית.

ובפתרון חלומות (ח"ב שער ד פ"ד) ביאר שכשנטל מנעלים וסנדלים הוא סימן שבעלי הבית ילכו עמו ברגליהם או שיכלו רגליהם מן השוק. ובזוהר (חוקת קפ.) ביאר שלקיחת הסנדל הוא דבר רע לפי שזה מורה שרוצה להעביר ולהוציא את רגליו מן העולם שהוא קיום ועמידת האדם בעולם ועל ידם הוא עושה כל צרכיו, ואסף אותם לעולם אחר אל המקום שהמיתה שורה בו. **ובילקוט המאירי** (ברש"י שם) ביאר שהמנעל מרמז למיתה שמרמז לאבילות או לנידוי ושמתא שכל אלו חולצים מנעליהם.

וברוח חיים (אבות פ"א ה"א בהג"ה מבן המחבר) ביאר שהגוף מכונה בשם מנעל ואם כן סימן הוא שאחד מבני הבית יחלוץ מנעלו שהוא הגוף חס וחלילה. ומזה יוצא מוסר השכל להעוסקים כל ימיהם בענייני הגוף הנקרא מנעל לנשמה, היתכן שנְבַלֶּה ימינו על המנעלים שיהיו מהודרים וללכת בלי לבוש כמו הנשמה שהולכת בלי לבושי תורה ומצוות.

אין לנעול מנעלים של מת

שם. בספר חסידים (אות תנד) כתב שאין לנעול מנעלים של אדם שמת. וביאר **בכורת הברית** (הל' מילה בסוף הספר קונט' נוטפות מור אות נא) על פי הגמרא כאן היות ואין מראים לו לאדם חלום אלא מהרהורי לבו ויש לחשוש שמא יראה בחלומו שהמת נוטל ממנו בחזרה ויחוש החולם לסכנה סגולית[קכה].

מדוע עפר וחרדל הוא סימן רע

כל דיהיב שכבא מעלי בר מעפרא וחרדלא. רש"י (ד"ה עפרא) ביאר שאם המת מביא עפר סימן הוא שרמז להם המת קבורה. ולגבי חרדל ביאר **בפתרון חלומות** (ח"ב שער ד פ"ד) לפי שהוא דק כעפר. **ובשלמה משנתו** (ד"ה וחרדלא) ביאר שאין תיקון וגמר החרדל עד שמכבים בו גחלת בוערת כמבואר בביצה[קכו] 'מהו לכבות גחלת בחרדל ביום טוב' כיון שזה תיקונו. והוא סימן לחולם שאין לו תקנה רק במיתה שהוא כיבוי נר ה' נשמת אדם מגופו שהיא הגחלת שדבוקה בו. **ובזאת מנוחתי** (ד"ה וכו') ביאר שחרדלא זה כמו 'הר דלא'. והוא גם מרמז על קבורה שידלו עליו הר של עפר.

איך מזכירים שם עבודה זרה, וביאור השם 'מרקוליס'

הרואה מרקולים. הקשו התוספות בעבודה זרה (נ. ד"ה אבני) איך מזכירה שם הגמרא 'מרקוליס' שהוא שם של עבודה זרה[קכז], הרי בסנהדרין (סג:) מבואר שהמזכיר שם עבודה זרה, כגון שאומר לחבירו שימתין לו בצד עבודה זרה פלונית, עובר על הלאו של 'ושם אלהים אחרים לא תזכירו' (שמות כג יג)[קכח]. ותירצו[קכט], שלשון 'מרקוליס' הוא מלשון 'קילוס' שהוא לשון שבח, וזה השם שכינו אותה העכו"ם, וחכמים כינו אותה 'קוליס' שהוא לשון לעג וקלס, וכלשון הכתוב בתהלים (מד יד)[קל], ועוד הוסיפו 'מר' שהוא לשון חילוף, וכמבואר בחולין (לד.)[קלא] ובבכורות (ל.), כלומר שהעבודה זרה היא חילוף של קילוס, והיא לעג וקלס[קלב].

ובמאירי בסנהדרין (שם ד"ה אסור) תירץ, שאין איסור כלל להזכיר שם עבודה זרה בדרך לימוד התורה, כי מה שנעשה לשם לימוד התורה להבין ולהורות אין בו משום איסור, **ובספר דינא דחיי על הסמ"ג** (ח"א ל:) כתב שהמאירי למד דין זה ממה שדרשו לגבי כמה איסורים 'לא תלמד לעשות' (דברים יח ט) אבל אתה למד להבין ולהורות (שבת עה. ר"ה כד: סנהדרין סח. ע"ז יח.)[קלג].

ובדינא דחיי (ח"א ל:) הקשה על תירוץ התוספות, הרי נמצא שבשם 'מרקוליס' משבחים אותה, ש'מר' משמעו היפך, ואם כן מרקוליס היינו ההיפך מקוליס. ותירץ שאין 'מר' מלשון 'היפך', ולומר שהיא ההיפך מקוליס, אלא 'מר' הוא מלשון 'נהפך' והיינו ששמה נהפך לקוליס. ובספרו חמרא וחיי (סנהדרין סד. בתוס' ד"ה מרקולים) פירש בדרך אחרת, שלעולם 'מר' הוא מלשון 'היפך' ומשמעו באמת היפך מקוליס, אולם לא אמרו חכמים שזהו שמה, אלא כיון שלא רצו להזכירה, לכך רמזו אליה והתייחסו אליה ההיא ששמה ההיפך מקוליס.

קכא. **וכן** מבואר בתוספות רבינו יהודה (ד"ה לא) ובתוספות שאנץ (ע"ז יא. ד"ה לנון). קכב. **שלולא** זה לא שייך יגיעה בעשר אצבעות אלא בפה ובלב ומוח. ואפילו שעד זמנו וגם עדיין בימיו היו גורסים על פה, ואמרו בתמורה (יד:) כותבי הלכות כשורפי תורה, מכל מקום משעשה רבי חיבור המשניות מסודר לא היה אפשר להישמר ולהישאר בתיקנו כהוייתו אם לא ניתן לכתוב, ומתוך הכתב היו משננים המשנה בפיהם וגורסים אחר כך בעל פה. קכג. **וכעין** זה יישב בביאור הגר"א (או"ח סי' רלא סק"ו). וראה בעין אליהו (ד"ה ויאמר) מה שיישב לפי זה. קכד. **שאם** כן איך יתפרש 'אכל ושתה בבית' וכי מת בר אכילה הוא. גביע הכסף (ד"ה ת"ר). קכה. **וכן** ביאר בפשט ועיון (אות תתקכה). ועיין עוד שם. קכו. **לא** נמצא בביצה. ועיין שבת (קלד.). קכז. **ובתוספות** הרא"ש (ע"ז שם ד"ה אלו) הוסיף להקשות שבהרבה מקומות בגמרא הזכירו שמות עבודה זרה שלא לצורך, ושלא לצורך אסור להזכירם, אמנם מה שהמשנה בעבודה זרה (מ.) מזכירה שמות עבודות זרות יש בזה צורך, כיון שבאה ללמדנו דיני עבודות זרות אלו, ומשמע מדבריו שלצורך מותר להזכיר שם עבודה זרה. ובתוספות רבי יהודה החסיד (ד"ה מרקולים) כתב, שהדין המבואר כאן וכן בשאר מקומות שהגמרא דנה בדין המרקוליס נחשב הזכרה לצורך ומותר, אבל קשה מהגמרא בבבא מציעא (כה:) שדנו במעות שנאבדו ונמצאו כאבני בית קוליס האם זה נחשב סימן, וזהו הזכרה שלא לצורך, שלא היה צריך לכנות את הסימן בשם עבודה זרה. אמנם התוספות שלא חילקו בזה, משמע שסוברים שאין הבדל בין לצורך לשלא לצורך ובשניהם אסור להזכיר שם עבודה זרה. וכן דעת הרא"ש בסנהדרין (פ"ז סי' ג), וכן פסקו בטור ושולחן ערוך (יו"ד סי' קמז ס"א) שאסור להזכיר שם עבודה זרה בין לצורך בין שלא לצורך. וברא"ש שם מבואר, שהאיסור להזכיר עבודה זרה לצורך יותר פשוט מהאיסור להזכיר שלא לצורך, והיה אפשר לומר שמותר להזכיר שם עבודה זרה שלא לצורך ורק לצורך אסרו [וזה היפך סברת התוספות הרא"ש שנקט שלצורך מותר להזכיר שם עבודה זרה, ולא אסרו רק שלא לצורך]. ובט"ז (שם סק"א) הביא שני צדדים בזה, שיתכן לומר שהאיסור להזכיר עבודה זרה לצורך יותר פשוט, ואפשר לומר להיפך, שהאיסור להזכיר שם עבודה זרה שלא לצורך יותר פשוט. קכח. **בגמרא** שם אמרו שאיסור זה נאמר בכל עבודה זרה שלא כתובה בתורה, אבל עבודה זרה הכתובה בתורה מותר להזכיר שמה. קכט. **בתוספות** בבא מציעא (כה: ד"ה כאבני), ובתוספות סנהדרין (סד. ד"ה מרקולים) הובא תירוץ זה בלא הקושיא. וכן הביאו המגן אברהם (סי' רכד סק"א) והמשנה ברורה (שם). קל. **לשון** הפסוק שם, 'תשימנו חרפה לשכנינו לעג וקלס לסביבותינו'. קלא. **ראה** שם ברש"י (ד"ה במר) שכתב שני פירושים במילה 'מר'. קלב. **כוונתם** ש'מרקוליס' הוא על שם שחכמים החליפו את השם לקוליס, במקום קילוס. וראה בהמשך מה שביאר בזה החמרא וחיי. קלג. **מדבריו** מבואר שסבר שכל פעם שהזכירו חז"ל בדבריהם שם עבודה זרה אין בזה איסור, מפני שהוא בכלל הדברים שמותר לעשות כדי להבין ולהורות. אמנם בתוספות הרא"ש שהובא בהערה למעלה כתב, שמה שחז"ל אמרו בדבריהם 'מרקוליס' אין בזה צורך, ונקראת הזכרה שלא לצורך, וזה לכאורה שלא כדברי המאירי שכתב שיש צורך להבנה והוראה.

והמהר"ם בסנהדרין (שם) הביא שיש מי שהקשה על תירוץ התוספות, מדוע כינו אותה חז"ל 'מרקוליס', הרי מספיק שיכנו אותה 'קוליס', שהרי 'קוליס' הוא לשון לעג וקלס, ומה הצורך להוסיף 'מר' ולהזכיר שהשם הוחלף ללעג וקלס. ותירץ המהר"ם, שאילו חז"ל היו קוראים לעבודה זרה בשם 'קוליס' היו אומרים שהטעם מפני שאסור להזכיר שם עבודה זרה, אבל לא היו יודעים שמלבד האיסור להזכיר שם עבודה זרה עוד יש מצוה להחליף ולשנות את שמה[קלד], ולכן הוסיפו 'מר' להודיענו שהשם הוחלף, ולהשמיענו שיש מצוה בהחלפת שם עבודה זרה.

עוד הקשה המהר"ם (שם), מדוע לא קראו אותה חז"ל בשם 'מרקילוס' שמשמעו שהעבודה זרה היא היפך של קילוס וחילוף של שבח, אלא היא גנאי[קלה]. ותירץ על פי דבריו שיש מצוה לשנות ולהחליף שם עבודה זרה, ולכן אם היו קוראים לה 'מרקילוס' אין בזה שינוי שם לעבודה זרה, אלא רק משמעות שהעבודה זרה היא היפך של שבח, והוספת 'מר' אינה שינוי השם, ולכן כינו אותה 'מרקוליס', ובכך שינו את עצם שם העבודה זרה, ועוד הוסיפו להודיענו שמצוה לשנות, וכמו שנתבאר.

והוסיף עוד לתרץ, שגם השם 'מרקילוס' הוא בכלל האיסור של 'ושם אלהים אחרים לא תזכירו', שאף על פי שהוסיפו 'מר', מכל מקום עיקר שם העבודה זרה נשאר כמו שהיה, והרי אסור להזכיר שם עבודה זרה[קלו].

ובערוך לנר בסנהדרין (שם) הסתפק אם האיסור להזכיר שם עבודה זרה הוא אפילו בעבודה זרה שעברה מן העולם, כי כל שהיתה פעם עבודה זרה אסור להזכיר שמה, או שמא האיסור הוא דווקא בעבודה זרה שקיימת ונמצאת בעולם, ולפי צד זה מרקוליס שעברה ואיננה בעולם יהא מותר להזכיר את שמה ['קילוס'] בזמן הזה.

מדוע נקטה הגמרא שמברך על ראיית מרקוליס ולא על שאר עבודה זרה

הרואה מרקולים אומר ברוך שנתן ארך אפים לעוברי רצונו. בטעם מדוע אמר התנא של הברייתא חיוב ברכה זו ברואה מרקוליס ולא בכל עבודה זרה, נאמרו טעמים רבים:

א. התוספות (ד"ה הרואה - הראשון) כתבו, שהתנא נקט מרקוליס לפי שעבודת כוכבים זו היתה במקום התנא, אבל באמת אין הבדל בין מרקוליס לשאר עבודה זרה, ועל כולם מברך ברכה זו[קלז], וכמבואר בתוספתא (פ"ו ה"ד) שהביאה ברכה זו לכל ראיית עבודה זרה[קלח].

ב. דעת הר"י (בתוס' ד"ה הרואה - השני) שאין מברכים ברכה זו אלא במקום שבונים עבודה זרה או שהועמדה מחדש, אבל עבודה זרה שעומדת במקומה בלא שינוי אין מברכים עליה ברכה זו, ולכן אמר התנא מרקוליס מפני שהיא עבודה זרה שרוגמים אותה באבנים בכל יום, והרי היא גדלה בכל יום[קלט], ולכך שייך לברך עליה תמיד[קמ].

והתוספות הרא"ש (ד"ה הרואה) הביא שיטה זו באופן אחר, שכיון שרוגמים את המרקוליס באבנים, וכל שלש אבנים ראויות להיות עבודה זרה של מרקוליס בפני עצמן[קמא], לכן נמצא שבכל יום יש במרקוליס עבודה זרה חדשה, כי בכל יום מתווספת המרקוליס בשלש אבנים[קמב], וכעין זה כתבו גם **בתלמידי רבינו יונה** (ד"ה הרואה את). אבל התוספות הרא"ש כתב לדחות שיטה זו מהתוספתא הנזכרת שמביאה ברכה זו בראיית כל עבודה זרה, הרי שאין הבדל בין מרקוליס לשאר עבודה זרה, ובכולם יש לברך 'ברוך שנתן ארך אפים לעוברים רצונו'[קמג].

ג. בחידושי הרא"ה (ד"ה תנו) כתב, שהתנא אמר מרקוליס, כי רק עליה מברכים ברכה זו, מפני שהיא עבודה זרה מכוערת וגם מחודשת, שעבודתה בזריקת ורגימת אבנים, ומכל מקום אנשים מקבלים אותה כאלוה, ולכן יש לברך ברכה על כך שהקדוש ברוך הוא מאריך אפו לעוברי רצונו בצורה כזו.

ד. הב"ח (או"ח סי' רכד ס"א) כתב, שברכה זו 'ברוך שנתן ארך אפים לעוברי רצונו' מברכים רק ברואה את העבודה זרה עצמה, אבל אם אינו רואה העבודה זרה, אלא את הבית שהעמידו בו עבודה זרה, אינו מברך ברכה זו, אלא אומר 'בית גאים יסח ה'' (משלי טו כה), וכמבואר **בטור** (שם). ולכן נקט התנא מרקוליס, כי מרקוליס היא עבודה זרה שכולם רואים אותה, אבל שאר עבודה זרה שבונים לה בית, אין הכל רואים אותה אלא אם כן נכנס בתוכו[קמד]. אמנם **המגן אברהם** (שם סק"ב) כתב בשם **הבית יוסף** (שם ד"ה והא דרואה), שאפילו על בית עבודת כוכבים מברכים ברכה זו[קמה].

ה. בחפץ ה' (ד"ה הרואה) כתב[קמו], שהגמרא נקטה דווקא מרקוליס, מפני שעבודת המרקוליס היא ברגימת אבנים, וכל אבן ואבן שבגל שלה מורה על עבודה אחת שעבדו אותה, ולכן שייך עליה ברכה, מכיון שהברכה מתייחסת לנכרים העובדים אותה, ועליהם המברך אומר שהקדוש ברוך הוא האריך אפו, אבל בשאר עבודה זרה שאין הוכחה ממנה שיש לה עובדים לא מברכים עליה, כי אפשר וכלל אין לה עובדים ועדיין לא נעבדה[קמז].

ו. בהגהות יעב"ץ (בתוס' ד"ה הרואה) כתב, שהגמרא נקטה מרקוליס לחידוש, שאף על פי שעבודתה דרך בזיון, שרוגמים אותה באבנים, מכל מקום יש לברך עליה.

ז. בספר ברך משה (בתוס' שם) כתב, שבגמרא עבודה זרה (מ:) אמרו שעבודה זרה של כרכים אינה אסורה אלא אם יש בידה מקל, ציפור, או כדור, אבל אם אין בידה אחד מכל אלו הרי זו ספק, ולכן בסתם עבודה זרה יש להסתפק אם היא נעבדת, וכיון שהיא בספק אין לברך עליה, שהרי ספק ברכות להקל, אבל מרקוליס היא עבודה זרה שעובדים אותה באופן ודאי, ולכן נקט אותה התנא של הברייתא[קמח].

ח. בספר פרשת מרדכי (ד"ה הרואה) כתב, שהגמרא נקטה דווקא מרקוליס, כי כל שאר עבודה זרה אפשר לשברה ולבטלה, אבל מרקוליס אי אפשר לשברה כדי לבטלה, שהרי הגמרא אומרת בסנהדרין (סד.) שאסור לקחת מעבודה זרה

[קלד] **מצוה** זו מבוארת בעבודה זרה (מו.) שדורשים מהפסוק (דברים יב ג) 'ואבדתם את שמם מן המקום ההוא', שיש מצוה לכנות שם גנאי לעבודה זרה, וחז"ל רמזו למצוה זו בהוסיפם 'מר' ל'קילוס' [אמנם הרמב"ם השמיט דין זה, אבל בשלחן ערוך (יו"ד סי' קמו סט"ו) פסק שצריך לכנותה בשם גנאי, והמאירי בעבודה זרה (שם ד"ה עובדי) כתב, שראוי לישראל המזכיר שם עבודה זרה לכנות לה שם גנאי, כדי להסיר לב עובדיה מעליה ולהפוך עבודתו לשם יתברך, ולא כתב שהוא מצוה וחובה]. [קלה] **קושיא** זו הקשה המהר"ם גם בעבודה זרה (נ. בתוס' ד"ה אבני). [קלו] **וכן** הקשה ותירץ בספר דינא דחיי (מ"א ל:). [קלז] **בעבודת** אהרן (פ"ט הלכות וחידושים אות כ) דייק מלשון הטור (או"ח סי' רכד) שכתב, שמברכים ברכה זו על 'דמות גילולים של עבודה זרה', שדווקא על עבודה זרה ממש מברך ברכה זו, אבל לא על שתי וערב. [קלח] **ובחפץ** ה' (ד"ה הרואה) הקשה, שלפי התוספות שהתנא נקט מרקוליס כיון שעבודה זרה זו היתה במקום התנא, אם כן מדוע לגבי הדין שמברכים על עקירת עבודה זרה, אומרת הברייתא 'מקום שנעקרה ממנו עבודת כוכבים', ולא נקטה הברייתא ברואה מקום שנעקרה מרקוליס. אמנם בבן יהוידע (ד"ה הרואה) כתב, שלענין הברכה על ראיית עבודה זרה נקט התנא 'מרקוליס' כיון שבמקומו היתה זו העבודה זרה היחידה שעבדו לה, אולם לגבי הברכה על ראיית מקום שנעקרה ממנו עבודה זרה נקט התנא הלשון 'עבודה זרה' שכולל כל סוגי עבודה זרה, מפני שבמקומו היה בימים מקדם כל סוגי עבודה זרה ונעקרו, ולכן נקט ברכה זו על הרבה סוגי עבודה זרה ולא רק על מרקוליס. [קלט] **ובמרומי** שדה (בתוס' ד"ה הרואה) ביאר, שלכן הביאו התוספות כאן את דברי הירושלמי שהרואה עבודה זרה שנעקרה ממקומה וניתנה במקום אחר מברך גם על העקירה וגם 'ברוך שנתן ארך אפים'. וכוונתם לומר שאפילו שראה אותה עבודה זרה בתוך שלשים יום, מכל מקום מברך כיון שיש כאן עבודה זרה שנתחדשה. [קמ] **בספר** מעון הברכות (בתוס' ד"ה הרואה) כתב, שלפי דברי הר"י אפשר לברך על מרקוליס בכל יום, שהרי בכל יום היא כעבודה זרה חדשה, ולא שייך כאן הדין שנאמר בשאר ברכות הראייה שאין מברכים אותם, אלא ברואה משלשים יום לשלשים יום, כי כל יום נחשבת כראייה אחרת. ולפי זה נמצא שמה שכתבו התוספות (ד"ה הרואה - הראשון) שמברך רק ברואה משלשים יום לשלשים יום, היינו לפי סברתם באותו דיבור, שהתנא לא נקט מרקוליס דווקא, ולכן באמת דין מרקוליס כדין שאר ראיית עבודה זרה שמברכים עליהם רק בראייה משלשים יום לשלשים יום, אבל בדיבור זה שחידשו התוספות בשם ר"י שמרקוליס מתחדשת בכל יום הוא הדין שיש לברך בכל יום על המרקוליס. וראה להלן בענין 'האם מברכים ברכה זו ברואה עבודה זרה בזמן הזה'. [קמא] **שעבודה** זרה של מרקוליס היא שלש אבנים אחת מכאן ואחת מכאן ואחת על גביהן, כמבואר בבבא מציעא (כה:), ובעבודה זרה (נ.). [קמב] **מדברי** התוספות הרא"ש מבואר שדווקא כשנוספו שלש אבנים נעשה כמרקוליס חדשה, אבל כשנוסף רק אבן אחת או שתים לא נעשתה מרקוליס חדשה, אלא אבנים אלו בטלים למרקוליס הראשונה ולכן לא מברך, אבל מתוספות משמע שאף בתוספת אבן אחת או שתים יש לברך עליה, והטעם מפני שמגדל את המרקוליס, ולשון זה 'מגדל עבודת כוכבים' שכתבו התוספות, הוא לשון הגמרא בעבודה זרה (נא.), ושם הגמרא מבארת שאף על פי שכל עבודת זריקה אסורה רק בזריקה המשתברת, מכל מקום אבני מרקוליס אסור לזרוק אף שאינם משתברים, מפני שהזורקם 'מגדל עבודת כוכבים', וביאר רש"י שכל אבן ואבן מוסיפה על המרקוליס והיא נעשית מרקוליס גדולה. נמצא שאף על פי שהאבנים שהוא מוסיף למרקוליס בטלים למרקוליס ואינם עבודה זרה חדשה, מכל מקום סוברים התוספות שיש לברך על עצם הגידול. [קמג] **וגם** המאירי (ד"ה הרואה) דחה שיטה זו, וכתב שיש לברך על כל עבודה זרה שהיא. וכן נפסק בשלחן ערוך (או"ח סי' רכד ס"א) הרואה מרקוליס או שאר עכו"ם, אומר ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שנתן ארך אפים לעוברי רצונו. [קמד] **וכן** פסק הט"ז (שם סק"ג), והמקור חיים (בכרך, שם קיצור הלכות ס"א ד"ה או). אבל קצת קשה, כי בהמשך דבריו כתב המקור חיים (שם ס"ג), שהישמעאלים אינם עובדי עבודה זרה, ומשמע שכוונתו לפסוק שאין לברך עליהם ברכה זו, ולכאורה אם אינם עובדי עבודה זרה ואין להם פסלים וכדומה מה שייך כלל ברכה זו, ובשלמא אם מברכים על בית שמניחים שם עבודה זרה כוונתו לחלק שבבית התיפלה של הישמעאלים אין מברכים, אבל לפי מה שפסק שאין לברך כלל על בית עבודה זרה, אם כן מה שייך לדון על ישמעאלים, הרי אין להם עבודה זרה שעליה ניתן לברך. אמנם בדברי יציב (שו"ת או"ח סי' ל אות ח) כתב, שאצל הישמעאלים כיון שאין שום עבודה זרה, אם כן עיקר בית תיפלתם היא כעבודה זרה ושייך בו ברכה. וראה שם עוד בכל התשובה לענין עיקר דין הישמעאלים. [קמה] **ובהלכות** קטנות (ח"ב סי' קעז) ובנהר שלום (סי' רכד סק"א) דייקו שמלשון הרמב"ם (ברכות פ"י ה"ט) משמע כדעת המגן אברהם ושלא כדעת הב"ח והט"ז, אלא אף על הבית שעובדים בו מברכים ברכה זו, שהרי זה לשונו 'הרואה מקום שעובדין בו עכו"ם מברך ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שנתן ארך אפים לעוברי רצונו', הרי שכתב שהברכה היא על הרואה מקום שעובדים בו, ולא על דבר שעובדים אותו. והוסיף בהלכות קטנות, שאפשר אפילו שלא יהיה בתוך הבית עבודה זרה אלא שמתקבצים שם להשתחוות לשמש ולירח או לשאר עבודה זרה יש לברך על המקום הזה. ובדברי יציב (שו"ת או"ח סי' ל אות ז) דייק כן מהכל בו (סי' פו) שכתב, שהרואה בתי עבודה זרה בחורבנם יש אומרים שמברך 'ברוך שעקר עבודה זרה מן המקום הזה', הרי מבואר שגם על בית עבודה זרה מברך על עקירתו, ואם כן לכאורה הוא הדין בישובו יש לברך 'ברוך שנתן ארך אפים לעוברי רצונו', עיין שם היטב. וראה עוד בתוספות חכמי אנגליה (ד"ה הרואה) שגם בדבריהם משמע שאפשר לברך על בית עבודה זרה, ולא צריך עבודה זרה ממש. [קמו] **ראה** בספר פני יצחק (ד"ה והנה אולי) שכתב, שאפשר להעמיס תירוץ החפץ ה' בדברי התוספות בתירוצם הראשון שהובא למעלה, וכן כתב (ד"ה ומלשון) לדייק מדברי הרמב"ם (ברכות פ"י ה"ט) 'מקום שעובדין בו עכו"ם' שכך היא שיטתו שצריך דווקא מה שעובדים אותו עכשיו. אבל הטור (או"ח סי' רכד) שכתב 'דמות גילולים של עבודה זרה' משמע שסובר שלא צריך שיהא ניכר שהיא עבודה זרה שנעבדת. אמנם למעלה הבאנו בהערה שההלכות קטנות והנהר שלום פירשו דיוק זה בדברי הרמב"ם לענין אחר. וכן הבאנו למעלה מהעבודת אהרן שפירש דברי הטור לענין אחר. [קמז] **וכתב**, שגם בדברי התוספתא (פ"ו ה"ד) [שהביאו התוספות] שנקטה בלשונה שברכה זו היא בראיית עבודה זרה, הכוונה דווקא למרקוליס. [קמח] **ראה** בספר מעון הברכות (בתוס' ד"ה מרקולים) שתירץ באופן נוסף, שבמרקוליס

של מרקוליס אבנים, שהרי אם נוטל ממנה אבנים הרי הוא מפנה מקום לעובדיה שיזרקו עוד אבנים ויעבדוה עוד, ולכן שייך לברך על המרקוליס ש'נתן ארך אפים לעוברי רצונו', שאף על פי שהמרקוליס היא עבודה זרה, הקדוש ברוך הוא אינו מקפיד שאין מפנים את אבניה, אלא תישאר ולא תישבר.

האם מברכים ברכה זו ברואה עבודה זרה בזמן הזה

שם. כתבו **התוספות** (ד"ה הרואה - הראשון), שכהיום אין אנו רגילים לברך ברכה זו על עבודה זרה, מפני שאנו רואים עבודה זרה בכל יום, וכל הברכות הללו שמברכים על הראייה, אין מברכים אלא ברואה משלשים יום לשלשים יום, ולא ברואה בכל יום, וכמו שכבר כתבו התוספות לעיל (נד. ד"ה הרואה) שכל ברכות הראייה מברכים לפרקים כמו ברואה את הים הגדול, ופרקים הוא משלשים לשלשים יום כמו שכתוב בירושלמי (פ"ט ה"ב)[קמט], ולכן אין לברך ברכה זו כלל[קנ].

וכן פסק **בשלחן ערוך** (או"ח סי' רכד ס"א) להלכה, שאם רואה אותה בתוך שלשים יום, אינו חוזר ומברך. **והרמ"א** (שם) הוסיף, שבזמננו אין אנו מברכים ברכה זו מפני שאנו גרים בין העכו"ם ורואים אותם תמיד[קנא]. וכתב **המגן אברהם** (שם סק"ג), שהרמ"א בא להשמיענו[קנב] שהוא הדין אם הלך לעיר אחרת וראה שם עבודה זרה שלא מברך עליה, מפני שראה כיוצא בו[קנג] בעיר שלו תוך שלשים יום[קנד]. עוד כתב, שהרמ"א בא להשמיענו שאם ראה עבודה זרה בקטנותו ונתגדל שאין לברך עליה[קנה], כיון שראה אותה כבר בהיותו קטן[קנו].

והב"ח (שם ס"א) כתב, שמכל מקום בפעם הראשונה שהוא רואה את העבודה זרה היה ראוי לברך, וסיים, שאין אנו נזהרים בזה. וכן כתב **העולת תמיד** (שם), והוסיף שכמו כן מי שעבר עליו שלשים יום ולא ראה עבודה זרה, כגון שישב ברחוב היהודים ולא יצא ממנו שלשים יום, אם יצא וראה עבודה זרה, יש לברך ברכה זו. אבל **הנהר שלום** (שם סק"ב) כתב, שאין לברך ברכה זו אף בשלא ראה שלשים יום, כי מאחר ואנו גרים ביניהם ורגילים בו, אין זה חידוש עבורינו. **ובשיירי כנסת הגדולה** (שם הגה"ט אות א) הוסיף עוד וכתב, שאין מברכים ברכה זו כלל אף בשלא ראה שום עבודה זרה מעולם, והטעם מפני שסומכים על המפרשים[קנז] שכתבו שאין מברכים ברכה זו כי אם בעבודה זרה של מרקוליס, וזו עבודה זרה שאינה מצויה בזמן הזה. וכן כתב **האליה רבה** (שם), שאין לברך ברכה זו כלל, אבל מטעם אחר, מפני שרוב העולם רואים אותה בתדירות[קנח].

מדוע אין מברכים ברכה זו על החמה והלבנה שהם עבודה זרה לאומות העולם

שם. **בהלכות קטנות** (שו"ת, ח"א סי' רט) הקשה, מדוע אין מברכים 'ברוך שנתן ארך אפים לעוברי רצונו' על החמה והלבנה שאומות העולם עובדים להם, ואף שרואה אותם בכל יום, מכל מקום גם מי שישב בבית אפל שלשים יום ולא ראה אותם, אינו מברך עליהם. ויישב, שבחמה ולבנה לא שייך ברכת 'שנתן ארך אפים לעוברי רצונו', שלשון זה משמע שבאמת הקדוש ברוך הוא היה צריך להשמיד את העבודה זרה אלא שהוא מאריך אפו, ואילו בחמה ולבנה הקדוש ברוך הוא ודאי לא יאבדם, כי איך יאבד את עולמו מפני השוטים העובדים עבודה זרה[קנט]. עוד תירץ, שחמה ולבנה אף שעובדים אותן, מכל מקום אינן נעשות עבודה זרה מפני שאין בהן תפיסת יד אדם[קס].

מדוע משבחים את הקדוש ברוך הוא שמאריך אף לעובדי עבודה זרה

ברוך שנתן ארך אפים לעוברי רצונו. **בפירוש התפילות לרבינו יהודה בן יקר** (הוצאת מאורי ישראל, ח"ב עמ' נה) כתב, שמשבחים את הקדוש ברוך הוא שהאריך אפו לרשעים, ועוד שציוה לעקור עבודה זרה מארץ ישראל וזו עוד קיימת, הרי שזה ארך אף מיוחד, וזו אחת ממדותיו של הקדוש ברוך הוא ויש לשבחו על כך ולברכו.

אמנם בספר פני יצחק (ד"ה והנה בהסבר) הקשה, שלכאורה תמוה מדוע תיקנו חז"ל כזו ברכה לשבח את הקדוש ברוך הוא שמאריך אף לעובדי עבודה זרה, הרי השכל מחייב להיפך שלא יאריך להם אף, אלא ינקום בהם ויאבדם מן העולם לאבדון עולם.

וכתב (ד"ה ואפשר) שאפשר ליישב, שאנו מברכים את הברכה על דרך מליצה וסנגוריה, וללמד זכות על פושעי ישראל שלא יענשו מיד כשחוטאים לפני ה' אלא שהקדוש ברוך הוא יאריך להם אף, ולכן מברכים ברכה זו, שאם הקדוש ברוך הוא מאריך אפו לעובדי עבודה זרה שכופרים ביחידו של עולם, ומכל מקום אינו מעניש מיד, כל שכן שבשאר עבירות שאינן חמורות כל כך, מן הראוי שהקדוש ברוך הוא יאריך אפו ולא יעניש מיד, אלא במידת הרחמים ימתין עד שיעשו תשובה שלימה מרוע מעלליהם.

האם מברכים 'ברוך שעקר עבודה זרה מארצנו' בזמן שיש עבודה זרה אחרת בארץ ישראל

מקום שנעקרה ממנו עבודת כוכבים אומר ברוך שעקר עכו"ם מארצנו. **התוספות** לעיל (נד. ד"ה שעקר) כתבו בשם הירושלמי (פ"ט ה"א), שברכה זו 'ברוך שעקר עבודה זרה מארצנו' מברכים רק אם נעקרה העבודה זרה מכל ארץ ישראל[קסא]. **והדרכי משה** (או"ח סי' רכד) כתב בשם המרדכי, שאם נעקרה רק ממקום אחד ועדיין יש עבודה זרה במקום אחר, מברך 'ברוך שעקר עבודה זרה מן המקום הזה'[קסב]. **ובהגהות רי"א חבר על הרא"ש** (סי' ו) תמה על הרמ"א מדוע לא פסק כן להלכה בהגהותיו לשולחן ערוך כמו שפסק בדרכי משה. שוב כתב, שהרמ"א לא כתב כן מפני שאינו נוהג במדינות חוץ לארץ[קסג].

אבל המאירי (ד"ה אמר) כתב, שהגמרא כאן חולקת על הירושלמי, שהרי הגמרא אומרת שמברך 'ברוך שעקר עבודה זרה מארצנו' ואפילו אם נשארה עבודה זרה אחרת, שהרי כתוב בגמרא שמוסיף ואומר 'וכשם שנעקרה ממקום זה כן תעקר מכל מקומות ישראל', הרי שעדיין לא נעקרה כל העבודה זרה, ובהכרח שדברי הגמרא נאמרו לעבודה זרה שבארץ ישראל, שהרי רק אחר כך הגמרא מבארת דין עבודה זרה שבחוצה לארץ, וכלשון הגמרא 'ובחוץ לארץ אין צריך לומר' וכו'[קסד]. וכן כתב הב"ח (או"ח סי' רכד ס"א), שהפוסקים השמיטו דין זה שכתבו התוספות בשם הירושלמי, מפני שמשמע שהגמרא שלנו חולקת על זה,

---

שייך יותר שתי הברכות שמברכים על עבודה זרה שנעקרה ממקום אחד וניתנה במקום אחר, והובאו דבריו להלן. וראה בספר מנחה חדשה (בתוס' שם) מה שתירץ בזה. **קמט. וכן** הוא בגמרא להלן (נט:), וראה בהגהות וציונים (נד. אות ק) מה שציין בזה. **קנ. וכן** כתבו התוספות הרא"ש והמאירי (ד"ה הרואה). אמנם ראה למעלה בהערה שהובא דברי המעון הברכות (בתוס' ד"ה הרואה) שכתב, שלדעת ר"י בתוספות (ד"ה הרואה - השני), יש לברך על מרקוליס בכל יום, כי כל תוספת אבנים שמוסיפים בה נחשבת כעבודה זרה חדשה ומחייבת ברכה בפני עצמה. **קנא. בפרי** מגדים (א"א סק"ג) העיר, שהרמ"א (שם ס"ב) כתב, אם נעקרה עבודה זרה ממקום אחד ונתנוה במקום אחר, מברך על מקום שנעקרה 'ברוך שעקר עבודה זרה', ועל מקום שנתנוה לשם מברך 'ברוך שנתן ארך אפים'. וקשה שהרי פסק שבזמן הזה אין מברכים כלל 'ברוך שנתן ארך אפים'. וכתב, שצריך לומר שמדובר בשלא ראה עבודה זרה תוך שלשים יום, וכיון שלא ראה עבודה זרה יכול לברך, וכמו שנתבאר, ושלא כדעת האליה רבה להלן. **קנב. המחצית** השקל ביאר, שהמגן אברהם התקשה מה בא הרמ"א להוסיף, הרי השולחן ערוך כבר כתב שאם ראה עבודה זרה בתוך שלשים יום לא יברך, ולפיכך פירש שהרמ"א בא להשמיענו דינים אלו. **קנג. זה** לשון המגן אברהם שראה 'כיוצא בזה'. ובמחצית השקל הוסיף 'כיון דהוי אותה מין עבודה זרה שראה בעירו הוי אותו הדבר בעצמו'. **קנד. וכן** כתב הב"ח (שם ס"א). **קנה. בליקוטי** חבר בן חיים (ח"א לג.) ציין לדברי המגן אברהם (סי' תקסא סק"ו) שכתב, שאף על פי שהרואה ירושלים חייב בקריעה, כמבואר בשלחן ערוך שם, מכל מקום קטן שנולד בירושלים והגדיל אינו חייב בקריעה, כיון שבקטנותו היה פטור מן הקריעה וכשנתגדל אינו מתחייב כיון שראה ירושלים תוך שלשים יום, וציין לעיין במה שכתב בסימן רכד, ולכאורה כוונתו לכאן. **קנו. וכן** כתב הלבוש (שם ס"א). **קנז. זו** דעת ר"י בתוספות (ד"ה הרואה השני). **קנח. וכתב** שכן מוכח גם מפסקי התוספות (פ"ט אות קלג), וראה שם במגיה (אות כב-כג) מה שכתב בזה. **קנט. ובהלכה** רווחת (אות ב) פירש את דבריו על פי המשנה בעבודה זרה (נד:), שנשאלו הזקנים ברומי, שאם הקדוש ברוך הוא אינו רוצה בעבודת כוכבים, מדוע אינו מבטלה, והזקנים השיבו שאילו העובדי כוכבים היו עובדים לדבר שאין צורך לעולם בו, אכן היה אפשר לבטלו, אבל הרי הם עובדים לחמה וללבנה לכוכבים ולמזלות, וכי הקדוש ברוך הוא צריך להאביד את עולמו מפני השוטים הללו. ומבאר ההלכה רווחת שכוונת ההלכות קטנות שמטעם זה גם אין לברך ברכה זו על החמה והלבנה, אלא מברכים רק על עבודה זרה שאין לעולם צורך בה. **קס. בהלכה** רווחת (אות ג) מבאר את דבריו על פי מה שאמרו בעבודה זרה (מה.) שנכרים העובדים להרים וגבעות, אין ההרים והגבעות נאסרים בהנאה כדין שאר נעבד, מפני שאין בהם תפיסת יד אדם, וכן נפסק להלכה (יו"ד סי' קמה ס"א), ולפי זה גם לענין ברכה אין לברך על עבודה זרה שאינה נאסרת בהנאה. והוסיף, שלפי זה מבואר מדוע אין מברכים רק על עבודה זרה עצמה ולא על עובדי עבודה זרה, והיינו מפני שאינם נאסרים בהנאה, ולא שייך בהם ברכה. אמנם ראה בהלכות קטנות (שו"ת ח"ב סי' קעו) שנראה שחזר בו, וכתב שאין לחלק לענין ברכה זו בין דבר שיש בו תפיסת יד אדם לדבר שאין בו תפיסת יד אדם. **קסא. הגירסא** בירושלמי לפנינו היא, 'מתניתא כשנעקרה מכל מקומות ארץ ישראל, אבל אם נעקרה ממקום אחד אומר ברוך שעקר עבודה זרה מן המקום הזה', וזו גירסת התוספות והמאירי, ומכאן למדו שלדעת הירושלמי אין מברכים ברכה זו אפילו בארץ ישראל אלא אם כן נעקרה כל עבודה זרה שבארץ ישראל, ועל זה כתב המאירי שהבבלי חולק על דין זה. אמנם הרא"ש (פ"ט סי' ו) והבית יוסף (או"ח סי' רכד ד"ה הרואה מקום) גורסים בירושלמי כך, 'מתניתא כשנעקרה מכל מקומות ארץ ישראל אבל אם נעקרה ממקום אחר אומר ברוך שעקר עבודה זרה מן המקום הזה', ומפרש הבית יוסף שהירושלמי בא לחלק בין ארץ ישראל לחוץ לארץ, שבארץ ישראל מברך 'ברוך שעקר עבודה זרה מארצנו', ואילו בחוץ לארץ מברך 'ברוך שעקר עבודה זרה מן המקום הזה', אמנם בבבלי שנאמר בסתמא ולא חילקו, לכאורה משמע שגם בחוץ לארץ מברכים. ולפי דבריו אין מקור לדין שהתוספות והמאירי כתבו בשם הירושלמי, שצריך לעקור את כל העבודה זרה שבארץ ישראל. אמנם בביאור הגר"א (או"ח שם ס"ב ד"ה אם) כתב שיש טעות סופר בדברי התוספות, ובאמת גם התוספות גורסים בירושלמי כגירסת הרא"ש, וגם לדעת התוספות כוונת הירושלמי לחלק בין הברכה שמברכים בארץ ישראל לברכה שמברכים בחוץ לארץ, ולא אם נעקרה כל העבודה זרה שבארץ ישראל. וראה במעדני יום טוב (סי' ו אות מ), נהר שלום (סי' רכד סק"ג), מלאכת שלמה (פ"ט מ"א), תוספות חדשים (שם), הגהות רי"א חבר על הרא"ש (קובץ מפרשים אות א), ומלא הרועים על הרא"ש (קובץ מפרשים אות ב) שעמדו על הבדלי הגירסאות בירושלמי שבין תוספות והרא"ש. אמנם מדברי המרומי שדה (בתוס' ד"ה הרואה) נראה שלא עמד על הבדלי הגירסאות, ואף תמה על הגר"א שהובא בסמוך בפנים. **קסב. ובחידושי** הגהות לטור (או"ח סי' רכד ס"א) כתב, שבחוץ לארץ אף אם עקר העבודה זרה מכל המקומות, אין מברכים 'ברוך שעקר עבודה זרה מארצנו', אלא 'ברוך שעקר עבודה זרה מן המקום הזה'. **קסג. וראה** בסמוך שהובאה דעת הגר"א שהלכה זו לא נפסקה בשלחן ערוך מפני שאינו נכון לדינא. **קסד. וכן** הוכיחו הנהר שלום (סי' רכד סק"ג), מרומי שדה (בתוס' ד"ה הרואה), ואסיפת זקנים (בתוס' ד"ה הרואה) בשם המאיר נתיבים. ובספר ביכורי ארץ (פ"ט סי' ב) כתב לבאר המחלוקת בין הבבלי וירושלמי, לפי מה שמצאנו בקידושין (לז.) שיש מצוה לאבד עבודה זרה בין בארץ ובין בחוץ לארץ, אמנם בספרי (ראה פ"א) דרשו שבארץ ישראל יש מצוה לשרש אחר העבודה זרה ולרדוף אחריה לאבדה, ואילו בחוץ לארץ אין מצוה כזו. וכן כתב הרמב"ם (עבודת כוכבים פ"ז ה"א) ובט"ז (יו"ד סי' קמו ס"ק יב), וראה להלן שהובאו דבריהם. ויש להסתפק במצוה לשרש

ולדעת הבבלי מברכים 'מארצנו' אפילו אם נעקרה עבודה זרה ממקום אחד. ובביאור הגר"א (שם ס"ב ד"ה אם) כתב, שהגירסא הנכונה בתוספות היא, שנעקרה עכו"ם מארץ ישראל, והירושלמי מחלק בין ארץ ישראל שמברכים 'ברוך שעקר עבודה זרה מארצנו', לחוץ לארץ שמברכים 'ברוך שעקר עבודה זרה מן המקום הזה', ולכן לא נפסק בשלחן ערוך החילוק בין נעקרה כל העבודה זרה מארץ ישראל לנעקרה ממקום אחד[קסה].

אמנם במלא הרועים (ד"ה וכשם) כתב לפרש דברי הגמרא כשיטת הירושלמי, שמברך 'ברוך שעקר עבודה זרה מארצנו' רק אם נעקרה כל העבודה זרה שבארץ ישראל, ומה שמוסיף לומר 'וכשם שנעקרה ממקום זה כן תעקר מכל מקומות ישראל', הכוונה לשאר מקומות מושבות בני ישראל בחוץ לארץ, אבל בארץ ישראל אכן כבר נעקרה כל העבודה זרה. אמנם מה שממשיך לומר 'והשב לב עובדיהם לעבדך', באמת חוזר לומר על ארץ ישראל, שהרי לדעת תנא קמא אומרים כן רק על ארץ ישראל, ולא על חוץ לארץ מפני שרובה גוים.

דין הרואה עבודה זרה שנעקרה ממקום אחד וניתנה במקום אחר

שם. תוספות (ד"ה הרואה - השני) כתבו בשם הירושלמי (פ"ט ה"א) שהרואה עבודה זרה שנעקרה ממקום אחד וניתנה במקום אחר, במקום שניתנה אומר 'ברוך שנתן ארך אפים לעוברי רצונו', ובמקום שנעקרה אומר 'ברוך שעקר עבודה זרה מן המקום הזה'. וכן פסק הרמ"א (או"ח סי' רכד ס"ב) להלכה[קסו].

והקשה בנהר שלום (שם אות ג), שבשלמא לגירסת התוספות (לעיל נד. ד"ה שעקר) בירושלמי (שם) שאין מברכים 'ברוך שעקר עבודה זרה מארצנו' אלא כשנעקרה כל עבודה זרה שבארץ ישראל, אבל אם נעקרה רק ממקום אחד מברכים 'ברוך שעקר עבודה זרה מן המקום הזה', לכן כאן שהעבודה זרה נעקרה ממקום אחד וניתנה במקום אחר, מברכים 'ברוך שעקר עבודה זרה מן המקום הזה', ולא 'ברוך שעקר עבודה זרה מארצנו', מפני שניתנה במקום אחר, ולא נעקרה כל העבודה זרה שבארץ ישראל, אבל לדעת **הראשונים**[קסז] שגורסים שהירושלמי מחלק בין ארץ ישראל לחוץ לארץ, שרק בארץ ישראל מברכים 'ברוך שעקר עבודה זרה מארצנו', אבל בחוץ לארץ מברכים 'ברוך שעקר עבודה זרה מן המקום הזה', אם כן מדוע כאן בנעקרה עבודה זרה ממקום אחד בארץ ישראל וניתנה במקום אחר מברכים 'ברוך שעקר עבודה זרה מן המקום הזה', כמו שמברכים בחוץ לארץ, ומה שונה אם ניתנה במקום אחר ללא ניתנה, הרי נעקרה עבודה זרה בארץ ישראל, וכשנעקרת עבודה זרה בארץ ישראל מברכים 'ברוך שעקר עבודה זרה מארצנו' אף שלא נעקרה מכל ארץ ישראל. ותירץ, שמכל מקום כיון שאותה העבודה זרה ניתנה למקום אחר אין זו עקירה גמורה, ואינה אלא עקירה מן המקום ההוא, ולכן לא שייך לברך 'ברוך שעקר עבודה זרה מארצנו', כי אם 'ברוך שעקר עבודה זרה מן המקום הזה'.

ובספר מעון הברכות (בתוס' ד"ה הרואה) כתב, שהתוספות אמרו דין זה כאן, מפני שבמרקוליס מצוי שתי הברכות כאחת, כגון שלוקח אבן מהגל מצד אחד של המרקוליס, לרוגמו לצד השני של המרקוליס, הרי נטילת האבן היא עקירת עבודה זרה, ורגימתה מצד השני היא נתינת העבודה זרה במקום אחר, וחייב בשתי הברכות[קסח].

האם מותר למכור ביתו לבית עבודה זרה

שם. כתב באור המאיר (שו"ת סי' ו אות ג ד"ה אלא), שיש ללמוד מדברי **התוספות** שהמעביר עבודה זרה ממקום אחד למקום אחר הרי זה כבניית עבודה זרה מחדש, שהרי כתבו שרק במקום שהוקמה עבודה זרה מחדש מברכים, ולאחר מכן הביאו לדברי הירושלמי שהרואה עבודה זרה שנעקרה ממקום אחד וניתנה במקום אחר, במקום שניתנה יש לברך 'ברוך שנתן ארך אפים לעוברי רצונו'. ולפי זה יש לאסור למכור ביתו לבית עבודה זרה, אף במקום שהעבודה זרה היתה במקום אחר, וביתו אינו מקום יותר מרווח מן המקום ההוא, ואין זו העמדה מחדש אלא העברה, שהרי עצם העברת העבודה זרה והעמדתה במקום החדש, הרי זה כבניית עבודה זרה מחדש[קסט].

ברכה זו היא לרואה מקום שנעקרה עבודה זרה, אבל העוקר עבודה זרה מברך ברכת המצוות

שם. כתב המהרש"א[קע] (ח"א ד"ה הרואה), שדין זה הוא דווקא ברואה מקום שנעקרה עבודה זרה, וכמו ברואה מרקוליס שהברכה היא על הראייה, אבל אם הוא עצמו עוקר עבודה זרה בארץ ישראל בידים צריך לברך ברכת המצוות בלשון 'אשר קדשנו במצוותיו וצוונו לעקור עבודה זרה'[קעא].

אמנם בספר בני בנימין על הרמב"ם (להאדר"ת, מהדורת פרנקל ספר הליקוטים, עבודת כוכבים פ"ז ה"א) כתב בשם אביו, שלדעת **הרשב"א** (שו"ת ח"א סי' יח) שכתב שאין מברכים ברכת המצוות על השבת הגזל והריבית מפני שהוא מצוה הבאה בעבירה, אם כן הוא הדין שאין לברך על עקירת עבודה זרה, מפני שהיא מצוה הבאה בעבירה. אך האדר"ת כתב, שנראה שהצדק עם המהרש"א, מפני שעד כאן אין מברכים על מצוה הבאה בעבירה, אלא בעבירה שנעשתה על ידי ישראל כגון שגזל או שלוה בריבית, אבל כאן שמדובר בעובדי כוכבים שהעמידו עבודה זרה ועבדו לה, ודאי שישראל הבא לעוקרה יש לו לברך, וכשאר ברכות המצוות.

אמנם הביא שבתוספות רבי עקיבא איגר על המשניות (סוכה פ"ג מ"א אות טז) הקשה, מדוע צריכה הגמרא בתמורה (כח:) פסוק לפסול נעבד מן הקרבן, הרי אפשר ללמוד שאסורים בהקרבה מדין שהקרבתם היא מצוה הבאה בעבירה, ולכאורה לא מובנת קושייתו, הרי לפי המבואר אפשר לומר שצריכים פסוק לפסול נעבד באופן שהעבירה נעשתה על ידי גוי, שבזה המצוה לא נחשבת כבאה בעבירה. ואם כן מוכח מדברי רבי עקיבא איגר שלא כסברא הנזכרת.

ולכן כתב ליישב, שיש לומר שדברי המהרש"א נאמרו בעבודה זרה שנעבדה בשיתוף, שעובדי כוכבים שעבדוה שיתפו אותה, להבדיל אלף אלפי הבדלות, עם אמונתם בה', ועובדי כוכבים אינם מוזהרים על השיתוף[קעב], וכיון שכן נמצא שכל עיקר העבודה זרה לא נעשתה מתוך עבירה, מכל מקום ודאי שישראל שרואה עבודה זרה כזו חייב לעקרה, ויש לו מצוה בזה, נמצא שמצות עקירת עבודה זרה זו אינה באה כלל מכח עבירה, ואם כן אפשר לברך עליה, ושלא כהשבת גזל וריבית שאין מברכים עליהן.

אין מברכים ברכה זו אלא בשנעקרה העבודה זרה דרך בזיון וחרפה

שם. כתב בהלכות קטנות (שו"ת ח"א סי' רט), שיש לדייק מלשון הגמרא 'שנעקרה'[קעג] שאין מברכים ברכה זו אלא במקום שהעבודה זרה נעקרה על ידי מלחמה שבאו מלכים ועקרוה בחוזק יד ובחרפה ובזיון.

האם מברכים 'ברוך שעקר עבודה זרה מארצנו' בחוץ לארץ

ובחוץ לארץ אין צריך לומר והשב לב עובדיהם לעבדך. כתב הרמב"ם (ברכות פ"י ה"ט), שבארץ ישראל מברך 'ברוך שעקר עבודה זרה מארצנו', אבל בחוץ לארץ מברך 'ברוך שעקר עבודה זרה מן המקום הזה', וכן פסק **הטור** (או"ח סי' רכד). **וכתב הבית יוסף** (שם ד"ה הרואה - השני), שמקור דין זה בירושלמי (פ"ט ה"א) שאומר, שדווקא בארץ ישראל מברכים 'ברוך שעקר עבודה זרה מארצנו', אבל במקום אחר מברכים 'ברוך שעקר עבודה זרה מן המקום הזה', וכוונת הירושלמי 'במקום אחר' היינו לחוץ לארץ[קעד].

ויש ראשונים[קעה] שכתבו, שמלשון הגמרא אכן נראה שגם בחוץ לארץ מברך ברכה זו על עקירת עבודה זרה, וכן מוסיף ואומר 'וכשם שנעקרה ממקום זה כן תעקר מכל מקומות ישראל', וכל החילוק בין חוץ לארץ לארץ ישראל

אחרי העבודה זרה שבארץ ישראל האם מצותה לאבד כל העבודה זרה, כי מאחר והתורה ציותה לרדוף ולשרש אחריה, לא מתקיים האיבוד עד שלא תישאר שום עבודה זרה, או שמא אף במאבד עבודה זרה ממקום אחד בארץ ישראל יש קיום ברדיפה זו, ואפשר שבזה נחלקו הבבלי והירושלמי, שלבבלי יש מצוה בכל רדיפה ורדיפה, וכל איבוד ואיבוד של עבודה זרה נחשב מצוה, ואילו לדעת הירושלמי לא מתקיימת המצוה עד שיאבדה לגמרי מכל ארץ ישראל. וכתב, שלפי זה יש לומר שתהיה נפקא מינה להלכה בין הבבלי לירושלמי, בדין ברכת העוקר בידיו עבודה זרה בארץ ישראל ממקום אחד, שהמהרש"א (ח"א ד"ה הרואה) כתב, שהעוקר עבודה זרה מברך 'אשר קדשנו במצוותיו וציונו לעקור עבודה זרה', וכמו שהובאו דבריו להלן, אמנם בעוקר עבודה זרה בארץ ישראל ממקום אחד, ועדיין יש עבודה זרה במקום אחר, בזה רק לדעת הבבלי יכול לברך כן, כי לדעת הבבלי אכן יש בעקירה זו מצוה, אבל לדעת הירושלמי הרי התבאר שאין המצוה מתקיימת אלא בעקירת כל העבודה זרה, ועקירה זו היא חלק מחלקי המצוה, ולכן אפשר שאין לברך עליה. **קסה. ביאור** דברי הגר"א התבאר למעלה בהערה שגורס כגירסת הרא"ש והבית יוסף. **קסו. וראה** בדברי יציב (שו"ת או"ח סי' נ אות ט) שהקשה, מדוע יברך באופן זה, הרי העבודה זרה לא נתבטלה, ומה שייך לברך על כך ששינו מקום התאספותם. וביאר, שהטלטול ממקום למקום הוא בזיון לעבודה זרה ועובדיה, ועל זה שייך ברכה. **קסז. כך** היא גירסת הרא"ש (פ"ט סי' ו), וכן דעת הרמב"ם (ברכות פ"י ה"ט), והטור (או"ח סי' רכד), והתבאר למעלה בהערה ולהלן, עיין שם. **קסח. וביאר** שכוונת התוספות לתרץ בזה מדוע נקט התנא כאן מרקוליס יותר משאר עבודה זרה [קושיא זו נדונה למעלה באורך], ולזה כתבו התוספות שהתנא נקט כן מפני שבמרקוליס מצוי שתי ברכות מה שלא מצוי בשאר עבודה זרה. **קסט. וראה** שם שהאריך בעוד טעמים לאסור מכירת בית לעבודה זרה. **קע. והובאו** דבריו להלכה בהגהות רבי עקיבא איגר לשלחן ערוך (או"ח סי' רכד ס"א). **קעא. והיינו** מפני שיש מצוה לשרש אחר עבודה זרה, וכמו שנפסק להלכה בשלחן ערוך (יו"ד סי' קמו סט"ו). אמנם בחוץ לארץ אין מצוה לשרש אחר עבודה זרה, וכמו שכתבו הש"ך (שם ס"ק יד) והט"ז (שם ס"ק יב) בשם הפרישה, ואם כן לכאורה גם אין מברכים ברכה זו על עקירת עבודה זרה בחוץ לארץ, לכך כתב המהרש"א 'בארץ ישראל'. אולם בט"ז כתב בשם הרמב"ם (עבודת כוכבים פ"ז ה"א), שאכן בחוץ לארץ אין אנו מצווים לרדוף אחר העבודה זרה, אך בכל מקום שנכבוש אותו יש מצוה לאבד כל עבודת כוכבים שבו, ולכאורה לפי זה במקום שנכבש או נקנה על ידי ישראל בחוץ לארץ ומצא בו עבודה זרה יש מצוה לעקור את העבודה זרה, ואם כן הוא הדין שיהיה חייב לברך ברכה זו. **קעב. האדר"ת** כתב, שכך העלה במקום אחר כעיקר, אמנם יש בזה דיון גדול באחרונים, וראה להלן בהערה שהובאו מדבריהם. **קעג. מדבריו** משמע שמדייק לשון הגמרא שאומרת 'מקום שנעקרה ממנו עבודת כוכבים אומר' וכו', אמנם בהלכה רווחת (אות ד) כתב, שדייק כן מלשון הברכה שמברכים 'ברוך שעקר עבודה זרה מארצנו', ולא מברכים 'ברוך שאיבד עבודה זרה מארצנו', כלשון הפסוק (דברים יב ב) 'אבד תאבדון', וכן (שם פסוק ג) 'ואבדתם את שמם'. **קעד. כאמור** בהערה לעיל, דין זה מפורש בירושלמי רק לפי גירסת הרא"ש והבית יוסף שגורסים 'מתניתא כשנעקרה מכל מקומות ארץ ישראל אבל אם נעקרה ממקום אחר אומר ברוך שעקר עבודה זרה מן המקום הזה', והבית יוסף מפרש ש'מקום אחר' היינו חוץ לארץ, ושבחוץ לארץ אין מברכים כבארץ ישראל, אלא מברכים 'ברוך שעקר עבודה זרה מן המקום הזה'. אבל גירסת התוספות והמאירי בירושלמי כגירסא שלפנינו, 'מתניתא כשנעקרה מכל מקומות ארץ ישראל אבל אם נעקרה ממקום אחד אומר ברוך שעקר עבודה זרה מן המקום הזה', ולפי זה לכאורה אין מקור לדין הרמב"ם. **קעה. חידושי** הרא"ה (נז. ד"ה מקום), חידושי הריטב"א (ד"ה מקום), ושיטה מקובצת (ד"ה מקום).

הוא שבחוץ לארץ אינו מתנים 'והשב לב עובדיהם לעבדך'. אבל יש אומרים שבחוץ לארץ אין מברכים כלל.

מדוע לתנא קמא אין מתפללים שיפסיקו עובדי כוכבים לעבוד עבודה זרה, הרי מצווים הם על כך

אין צריך לומר והשב לב עובדיהם לעבדך מפני שרובה עובדי כוכבים.

המור וקציעה (סי' רכד ס"א ד"ה והא) העיר, שלדעת תנא קמא קשה מדוע אין מתפללים על עובדי כוכבים שהקדוש ברוך ישיב לבם מלעבוד עבודה זרה, הרי איסור עבודה זרה הוא משבע מצוות בני נח.

ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. בשדה יהושע על הירושלמי (פ"ט ה"א) כתב, שהדין נותן שאין מתפללים על עובדי כוכבים, וכמו שמשמע מלשון הירושלמי ששואל על לשון התפילה 'והשב לב עובדיהם לעבדך', שמשמע שכולל עובדי כוכבים, שהרי נמצא מתפלל על עובדי עבודת כוכבים. וכתב, שרבי שמעון בן אלעזר סובר שמתפללים עליהם מפני שעתידים להתגייר, וכל שעומד להתגייר כמי שהתגייר דמי, נמצא שאינו תפילה על עובדי כוכבים.

ב. היעב"ץ כתב, על פי המבואר במנחות (קי.) שבאמת כל הגוים מכירים בכך שהקדוש ברוך הוא מלך מלכי המלכים, והם קוראים לו אלוהי האלהים, ומכירים הם בעליונות הקדוש ברוך הוא, ועם כל זה עובדים גם לאמצעים ולמליצים, אף שיודעים שאין להם יכולת כל כך, וכיון שעובדים עבודה זרה בשיתוף[קעו] ובני נח אינם מוזהרים על השיתוף[קעז], לכן אין צורך להתפלל עליהם שישובו לעבוד את ה'[קעח], כי אין במעשיהם חטא[קעט].

אמנם בהגהות יעב"ץ על הש"ס (הולאת וגשל, ד"ה והשב) כתב, שאין לפרש דעת תנא קמא מפני שעובדי כוכבים אינם מוזהרים בשיתוף, כי ודאי מוזהרים בזה, וכמו שכתב בהגהות לספרא דצניעותא (דף כה:). אלא טעמו של תנא קמא הוא שמאחר ועובדי כוכבים שבחוץ לארץ אינם יודעים בטיב עבודה זרה, וכמו שמבואר בגמרא חולין (יג:), לכן אין צורך להתפלל עליהם שיעזבו דרכם וישובו לעבודת ה'.

ג. ביד דוד (ד"ה רשב"א) כתב, שאין לפרש שתנא קמא סובר שאין צורך להתפלל עליהם כיון שממילא יתגיירו לימות המשיח, שהרי גם רשעי ישראל ודאי יחזרו בתשובה לימות המשיח, ומכל מקום מתפללים עליהם. אלא צריך לומר שאין מתפללים על עובדי כוכבים שיחזרו בתשובה ויפסיקו לעבוד עבודה זרה, מפני שאינם אסורים כלל בעבודה זרה, שהרי בגמרא עבודה זרה (ג:) מבואר שהקדוש ברוך הוא עמד ויתר עליהם והתיר להם את השבע מצוות בני נח[קפ].

ד. בברכת ראש (ד"ה וכמו"ל) כתב, שאין מתפללים על אומות העולם שיתגיירו מפני שמבואר בגמרא עבודה זרה (ג:) שלעתיד לבא כל אומות העולם יבואו להתגייר ולבסוף הם בועטים ומנתקים מעצמם את המצוות, וגם אמרו ביבמות (מז:) שקשים גרים לישראל כספחת, ולכן אין לבקש עליהם שיתגיירו[קפא].

ה. בצפנת פענח (ברכות פ"י ה"ט) כתב, שלדעת תנא קמא אין מתפללים על עובדי כוכבים שיתגיירו, כי אין מתפללים על מעשה ניסים, וכמבואר בירושלמי (תענית פ"ג ה"ב)[קפב], וגר שנתגייר כקטן שנולד דמי כמבואר ביבמות (כב.), והרי זה מעשה ניסים[קפג].

הרמב"ם פסק כרבי שמעון בן אלעזר, והטעם

רבי שמעון בן אלעזר אומר אף בחוץ לארץ צריך לומר כן. כתב הרמב"ם (ברכות פ"י ה"ט), שבין אם מברך ברכה זו בארץ ישראל ובין אם מברך ברכה זו בחוץ לארץ מוסיף לומר 'כשם שעקרת ממקום זה כך תעקר מכל מקומות ותשיב לב עובדיהם לעבדך'[קפד], וכשיטת רבי שמעון בן אלעזר שאמר שאף בחוץ לארץ אומר 'ותשיב לב עובדיהם לעבדך', ומפני שלעתיד לבא יתגיירו כל אומות העולם.

והטור (או"ח סי' רכד) הקשה, מדוע פסק הרמב"ם כדעת רבי שמעון בן אלעזר שהיא דעת יחיד, הלא תנא קמא שהוא שיטת חכמים חולק וסובר שרק בארץ ישראל אומרים כן, אבל בחוץ לארץ שרובה גוים אין אומרים תוספת זו[קפה].

ונאמרו בזה כמה תירוצים:

א. הכסף משנה כתב, שהרמב"ם פסק כדעת יחיד מפני שמסתבר טעמו[קפו], ועוד שאף לדעת תנא קמא אין איסור באמירה זו, אלא סובר שאין צורך באמירה זו, אבל ודאי שאם המברך רוצה להוסיף כן הרשות בידו, ואין בכך כלום[קפז], ולכן מוטב להוסיף כיון שבזה הוא עושה כדעת כולם[קפח]. ועוד, שבירושלמי (פ"ט ה"א) משמע שרבי יוחנן סובר כדעת רבי שמעון בן אלעזר, שאחרי שאמרו בירושלמי שאף בחוץ לארץ יאמר כן, אמרו את דרשת רבי יוחנן 'שכל זמן שאדם חי יש לו תקוה'[קפט].

ב. בשדה יהושע על הירושלמי (פ"ט ה"א) **ובשו"ת רבי נחום טרייביטש** (בחידושים למסכת ברכות, ד"ה שנאמר) כתבו, שבירושלמי (פ"ט ה"א) יש סתם ברייתא כדעת רבי שמעון בן אלעזר, נמצא שדעת רבי שמעון בן אלעזר אינה דעת יחיד[קצ].

ג. במרומי שדה (בתוס' ד"ה הרואה) **ובהגהות לוית חן על הראבי"ה** (פ"ט אות ז) כתבו ליישב דעת הרמב"ם, שהרמב"ם גרס בגמרא שבעל שיטה זו הוא רבן שמעון בן גמליאל, ולא רבי שמעון בן אלעזר, וכמבואר בירושלמי, וסובר כדעת הרי"ף בבבא בתרא (קעד.) שפוסקים כרבן שמעון בן גמליאל בכל מקום אם מסתבר טעמו[קצא].

ד. בליקוטי חבר בן חיים (ס"א ד"ה ר"ש ב"א) כתב, שהרמב"ם פסק כשיטת רבי שמעון בן אלעזר, מפני שמוכח כשיטתו ממה שתיקנו אנשי כנסת הגדולה בתפילות של ימים נוראים נוסחאות שמהן משמע שלעתיד לבא יתגיירו כל אומות העולם, כגון 'וידע כל פעול כי אתה פעלתו, ויבין כל יצור כי אתה יצרתו', וכן 'יכירו וידעו כל יושב תבל' וכדומה[קצב].

ה. בצפנת פענח (שם) כתב, שכל הטעם של תנא קמא שאין מתפללים על אומות העולם שיתגיירו הוא מפני שזה מעשה ניסים, ואין מתפללים על מעשה

קעו. **שמאמינים** שהקדוש ברוך הוא מנהיג עולמו בשיתוף עם עוד כוחות. קעז. **היעב"ץ** נקט שאין איסור שיתוף בבני נח, וכתב, שכן משמע מלשון הפסוק (דברים ד יט) 'אשר חלק ה' אלהיך אותם לכל העמים'. והנה בעיקר דין שיתוף בבני נח, ראה בתוספות (סנהדרין סג: ד"ה אסור, בכורות ב: ד"ה שמא) שמדבריהם נראה שאינם מצווים כלל על שיתוף בין בארץ בין בחוץ לארץ, וכן פסק הרמ"א (או"ח סי' קנו ס"א), והש"ך (יו"ד סי' קנא סק"ז). והמנחת חינוך (מצוה כו אות יט) כתב, שכן מצא להרבה מחברים, אבל הביא שדעת המעיל צדקה (שו"ת סי' כב) והפרי מגדים (או"ח שם א"א סק"ב, יו"ד סי' סה שפ"ד ס"ק יא) שבני נח מוזהרים על שיתוף ונהרגים עליו, והתוספות לא כתבו להתיר להם שיתוף, אלא להתיר לישראל לקבל מהם שבועה. וראה במנחת חינוך (מצוה פו אות ב) שהכריע כדבריהם שיש איסור שיתוף בעובדי כוכבים, ונקט שכן גם דעת הרמב"ם (מלכים פ"ט ה"ב). וכן דעת השער אפרים (שו"ת סי' כד), וכן כתב בנודע ביהודה (מהדו"ת יו"ד סוף סי' קמח), שמה שמורגל בפי רבים לומר שעובדי כוכבים אינם מוזהרים בשיתוף הוא טעות. וראה עוד בהגהות לקיצור ציצת נובל צבי (דף כב:), בפתחי תשובה (יו"ד סי' קמז ס"ב), ובשאילת יעב"ץ (שו"ת ח"א סי' מא ד"ה ולפמ"ש נדסית) מה שכתבו בזה. קעח. **והיעב"ץ** כתב, שלפי זה בחוץ לארץ גם אין אומרים 'כשם שנעקרה מן המקום הזה כן תעקר מכל מקומות ישראל', ושלא כדעת הבית יוסף (או"ח סי' רכד ד"ה ומ"ש רבינו) בדברי הטור (שם), וראה להלן בהערה בזה. קעט. **ובעין** זה תירץ במהר"ץ חיות (ד"ה ובמון), אלא שכתב, שעובדי כוכבים אינם מוזהרים בשיתוף בחוץ לארץ, אבל בארץ ישראל אכן מוזהרים בשיתוף [ובמור וקציעה נקט שעובדי כוכבים כלל לא הוזהרו על השיתוף, ומכל מקום אף שלא הוזהרו על כך, עובד כוכבים המשתף בארץ ישראל נענש, כי ארץ ישראל שהיא צבי לכל ארצות, ומורשה לעם ה', אינה סובלת כל עבודה זרה שתהיה, והיא מקיאה כל עבודה זרה ממנה]. והביאו לכך סמך מדברי הרמב"ן (ויקרא יח כה), שהרמב"ן מאריך שם לבאר ההבדל בין ארץ ישראל לחוץ לארץ, שהקדוש ברוך הוא הקפיד על עבודה זרה ועריות בארץ ישראל הרבה יותר מבחוץ לארץ, והכותים נענשו על עבודתם את אלוהיהם רק מפני שעבדוהו בארץ ישראל, אבל אילו היו עובדים לו בחוץ לארץ לא היו נענשים. קפ. **ורשב"א** סבר, שכיון שכשהם מקיימים את השבע מצוות יש להם שכר כמי שאינו מצווה ועושה, לכך יש להתפלל עליהם. קפא. **ובדעת** רשב"א כתב, שסובר שכן יתגיירו גיור אמת לעבדו שכם אחד. קפב. **ראה** שדן ממקומות שונים בש"ס שמצאנו שמתפללים על מעשה ניסים. קפג. **ורשב"א** סבר שאין זה מעשה נס משום שעתידים הגוים להתגייר, ובפרט לפי מה שכתבו בתוספות (ע"ז כב: ד"ה עובדי) שמזלם של הגרים היה במעמד הר סיני. ועוד שכיון שמבקשים עליהם שיתגיירו שוב לא יהיה זה נס אם יתגיירו, נמצא שהבקשה ומה שהוא אינו נס, באים כאחד. קפד. **אמנם** הרי"ף (לעיל מד.) והרא"ש (פ"ט סי' ו) השמיטו לגמרי הוספה זו, והביאו רק שהרואה מקום שנעקרה ממנו עבודה זרה חייב לברך. ובמעדני יום טוב (אות נ) כתב שאינו יודע מדוע השמיטוהו. קפה. **בבית** יוסף (שם ד"ה ומ"ש רבינו) ובכסף משנה (שם) כתב, שמדברי הטור נראה שנקט שגם מה שמוסיפים לומר 'כשם שנעקרה ממקום זה כך תעקר מכל מקומות ותשיב לב עובדיהם לעבדך' הוא במחלוקת תנא קמא ורבי שמעון בן אלעזר, שלדעת תנא קמא אומרים אותו רק בארץ ישראל ולא בחוץ לארץ, אבל לדעת רבי שמעון בן אלעזר אומרים אותו אף בחוץ לארץ. וכתב שאין זה נכון, אלא גם לדעת תנא קמא אומרים הוספה זו בחוץ לארץ. ובב"ח (שם ס"ג) כתב, שודאי הטור לא הקשה רק על מה שפסק הרמב"ם שאומרים גם 'ותשיב לב עובדיהם לעבדך', אבל מה שאומרים 'כשם שנעקרה ממקום זה כך תעקר מכל מקומות' גם תנא קמא מודה שאומרים אותו. אמנם במור וקציעה (שם ס"א ד"ה והא) כתב, שודאי לדעת תנא קמא אין אומרים 'כשם שנעקרה' וכו' בחוץ לארץ, וראה שם שהאריך בזה, והובאו מדבריו למעלה. קפו. **ביד** דוד (ד"ה רשב"א) הוסיף, שלפי מה שביאר שם (הובאו דבריו לעיל) שתנא קמא חולק וסובר שאין צורך להתפלל על עובדי כוכבים כיון שממילא הותר להם לעבוד עבודה זרה, אם כן ודאי מסתבר טעמו של רבי שמעון בן אלעזר, כי אף אם העובדי כוכבים אינם מוזהרים מלעבוד עבודה זרה ואין להם שכר כמצווה ועושה, מכל מקום אם לא יעבדו עבודה זרה יש להם שכר כמי שאינו מצווה ועושה, כמבואר בקידושין (לא.) שגם מי שאינו מצווה ועושה יש לו שכר [וראה עוד ברש"י (ע"ז ו. ד"ה ולפני) שכתב, שאף על פי שאמרו בגמרא שהקדוש ברוך הוא עמד והתיר לעובדי כוכבים שבע מצוות בני נח, מכל מקום עתידים ליתן את הדין על שאינם מקיימים אותם, ובני ישראל צריכים להיזהר שלא יכשילו גוי באחת מן המצוות הללו, והמכשילו עובר ב'ולפני עור לא תתן מכשול' (ויקרא יט יד)]. קפז. **אמנם** לפי ביאורו של הברכת ראש שהובא למעלה בדעת תנא קמא נמצא שתנא קמא חולק על רבי שמעון בן אלעזר, וסובר שאין להתפלל על אומות העולם שיתגיירו. וראה בברכת ראש שם מה שכתב ליישב דעת הרמב"ם, מדוע פסק כרבי שמעון בן אלעזר ושלא כדעת תנא קמא. קפח. **שני** טעמים אלו כתב גם בבית יוסף (או"ח סי' רכד ד"ה ומ"ש רבינו). וראה ביד דוד (ד"ה רשב"א) שהוכיח שבירושלמי סברו שאין תנא שחולק על רבי שמעון בן אלעזר והרמב"ם פסק כהירושלמי. קפט. **ובדברי** יציב (שו"ת או"ח סי' פט אות ב) כתב, שהרמב"ם נקט שיסוד המחלוקת בין תנא קמא ורבי שמעון בן אלעזר הוא האם עתידים אומות העולם להתגייר, וכיון שבהלכות מלכים (פי"א ה"ד) פסק הרמב"ם שעתידים להתגייר, וכמבואר בסמוך, היה מוכרח לפסוק כדעת רבי שמעון בן אלעזר, וראה להלן בהערה מה שכתבנו בשמו. קצ. **ותירוץ** זה קרוב לתירוץ האחרון של הכסף משנה, וראה בשדה יהושע מה שכתב בזה. קצא. **המרומי** שדה הביא דעת הרי"ף שהלכה כרבן שמעון בן גמליאל במקום שמסתבר טעמו, וציין להעמק שאלה (שאילתא עט אות ס) שהאריך בכלל זה. ובהגהות לראבי"ה הביא דעת הרמב"ם בסתמא שהלכה כרבן שמעון בן גמליאל בכל מקום בין במשנה ובין בברייתא, וכשיטת הכסף משנה (טומאת מת פ"ט ה"ה) והש"ך (חו"מ סי' קעא סק"ט). אבל הקשה, שהכסף משנה בהלכות פרה אדומה (פ"ז ה"א) כתב לא כך, אלא הלכה כרבן שמעון בן גמליאל רק במשנה ולא בברייתא. קצב. **אבל** כתב שם, שהטור סובר שאין מכך ראיה שאפשר וכוונת התפילות הללו, שלעתיד לבא יתרבה כבוד שמים וכולם יכירו בה' שהוא אחד ושמו אחד, אבל אין הוכחה מכך שכל אומות העולם יתגיירו כתוצאה מכך.

ניסים. אמנם לרמב"ם מסתבר טעמו של רשב"א שסבר, שכיון שממילא עתידים להתגייר אינו כמעשה ניסים ממש, ויש לבקש עליו. ועוד, כיון שמבקשים עליהם שיתגיירו שוב לא יהיה זה נס אם יתגיירו, נמצא שהבקשה ומה שאינו נס באים כאחד[קצג].

האם לכל הדעות עתידים אומות העולם להתגייר, והאם כולם יתגיירו

מפני שעתידים להתגייר. **בשדה יהושע** על הירושלמי (פ"ט ה"א) כתב שתנא קמא ורבי שמעון בן אלעזר נחלקו האם כל אומות העולם עתידים להתגייר לעתיד לבא[קצד]. הנה בגמרא עבודה זרה (כג.) נחלקו חכמים ורבי אליעזר אם מותר להקריב לקרבן בהמה שנקנתה מגוי, חכמים מתירים ורבי אליעזר אוסר כי חושש שהגוי רבע את הבהמה ופסלה מלהקרב על גבי המזבח. והגמרא מביאה (שם כד.) שחכמים הקשו על רבי אליעזר מהפסוק (ישעיה ס ז) 'כל צאן קדר יקבצו לך אילי נביות ישרתונך יעלו על רצון מזבחי ובית תפארתי אפאר', הרי מפורש שלעתיד לבא מקבלים קרבנות מעובדי כוכבים ואין חוששים שמא נרבעו. ורבי אליעזר השיב להם, שאין ראיה מלעתיד לבוא, כי לעתיד לבא כל אומות העולם יהיו גרים[קצה], והביא ראיה[קצו] מהפסוק (צפניה ג ט) 'כי אז אהפך אל עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ה' לעבדו שכם אחד'[קצז], והגמרא שם מבארת שמלשון 'שכם אחד' לומדים שלא רק מעבודה זרה הם פורשים[קצח], אלא אף גם משאר עבירות יפרשו ויעשו כל המצוות כישראל[קצט].

ובירושלמי (ע"ז פ"ב ה"א) אמרו שעתידים כל אומות העולם לקבל עליהם את כל המצוות, וכמו שנאמר 'כי אז אהפך' וגו', אולם לבסוף הם חוזרים לסורם, וכמו שנאמר (תהלים ב ג) 'ננתקה את מוסרותימו ונשליכה ממנו עבתימו', שינתקו מעצמם מצות תפילין, וישליכו מעצמם מצות ציצית[ר].

וברמב"ם (מלכים פי"א ה"ד) פסק שלעתיד לבא כל אומות העולם יתגיירו, שנאמר (צפניה ג ט) 'כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד', והוסיף, שכדי ליישר דרך למלך המשיח באו הנוצרים והישמעאלים, שמדבריהם מתמלא העולם בדברי המשיח ובדברי התורה והמצוות, ודנים בהם בכל אומות העולם האם הם קיימים בזמן הזה, או שדברים אלו אינם כפשוטן וכבר בא המשיח וביאר אותם, ומתוך כך 'כשיעמוד המלך המשיח באמת ויצליח וירום וינשא, מיד הם כולן חוזרין ויודעים ששקר נחלו אבותיהם ושנביאיהם ואבותיהם הטעום'.

ורבינו בחיי (שמות יז טז) כתב, שלא כל אומות העולם יזכו להתגייר לעתיד לבא, ומעשו ועמלק לא ישאר זיכרון וחלק, וכמו שכתוב (עובדיה א יח) 'ולא יהיה שריד לבית עשו', אבל משאר האומות ישארו שרידים ופלטים וכמו שנאמר (זכריה ח כג) 'יחזיקו עשרה אנשים מכל לשנות הגוים והחזיקו בכנף איש יהודי לאמר נלכה עמכם כי שמענו אלהים עמכם', וכן כתוב (צפניה ג ט) 'כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד', ולכל אומה ואומה יהיה חלק בקדוש ברוך הוא[רא].

איך עתידים להתגייר, הלא לימות המשיח אין מקבלים גרים

שם. הקשה **בספר קמח פסח** (ד"ה אף), **ובספר מאור עינים** (טשרנובל, ליקוטים סוף ד"ה אתם), איך אומר הפסוק (צפניה שם) 'אז אהפך אל עמים שפה ברורה' וגו', ומזה לומדים שאומות העולם עתידים להתגייר לימות המשיח, וכמבואר בסוגייתנו, הרי הגמרא ביבמות (כד:) אומרת שאין מקבלים גרים לעתיד לבא[רב]. **ונאמרו בזה כמה תירוצים:**

א. **במאור עינים** (שם) תירץ, שישנם נשמות שנפלו בעמקי הקליפות, וכן נצוצי קדושה שנפלו בין האומות, ואלו הנשמות וניצוצי הקדושה שנדבקו באומות העולם הם עתידים להתגייר, ויתבררו ויתלבנו ויצאו מהם ויתדבקו בקדושה. וכן כתב **בשם משמואל** (ח"ו סוכות עמ' קנ).

ב. **באהבת איתן** על העין יעקב (ד"ה ר"ש) תירץ, שלא קשה כלל כי אף שהגמרא אומרת כאן שעתידים להתגייר ומתפללים עליהם שאכן ישובו ויעבדו את ה', מכל מקום לעתיד לבא כשיבואו להתגייר ולא נוכל לקבל אותם, יתגיירו הם מעצמם, והוכיח כן מהגמרא בעבודה זרה (כד.) שאומרת שלעתיד לבא אומות העולם יהיו גרים גרורים, וכתב שם **רש"י** (ד"ה גרורים), שיתגיירו מעצמם, אבל אנחנו לא נקבל אותם. וכעין זה כתבו **התוספות** ביבמות (כד: ד"ה לא) על מה שאמרו שם שלא קיבלו גרים בימי דוד ושלמה ובימי מרדכי ואסתר, והקשו שהרי אמרו ביבמות (עט.) שהגבעונים התגיירו בימי דוד ושלמה, וכן כתוב במגילת אסתר (ח יז) 'ורבים מעמי הארץ מתיהדים', הרי שכן קיבלו גרים. וכתבו התוספות, שבאמת לא קיבלו אותם, אלא הגבעונים ועמי הארץ היו גרים גרורים שנתגיירו מעצמם.

ג. **בצרור החיים** (ד"ה מפני) תירץ, שאין כוונת הגמרא כלל לגירות, אלא כוונת הגמרא שישובו לעבוד את ה', וזה כעין גירות, וכתב, שכן נראית גם דעת **הרמב"ם** (מלכים פי"א ה"ד) שהובאה למעלה.

ד. עוד תירץ **בצרור החיים** (שם), שאף על פי שאין בית דין רשאי לקבל גרים לימות המשיח, מכל מקום הדיוטות יכולים לקבלם, וכענין שהיה אצל דוד ושלמה, שאף על פי שבית דין לא קיבל גרים אז, וכמבואר ביבמות (כד.), מכל מקום נתגיירו לפני הדיוטות, וכמבואר ברמב"ם (איסורי ביאה פי"ג הט"ו).

ה. **במרומי שדה** (ע"ז כד. ד"ה אמר) כתב, שימות המשיח הם לפני הזמן של 'לעתיד לבא', ובימות המשיח עדיין לא תהיה שפה ברורה, ולא יבינו העכו"ם מעצמם לעבוד את ה', ולא יבואו להתגייר אלא מתוך פחד או מפני שלוות ישראל וגדולתם, ולכן אין מקבלים אותם, אבל לעתיד לבא אחרי ימות המשיח ואחרי מלחמת גוג ומגוג תהיה שפה ברורה, ואז כל העובדי כוכבים יבינו מעצמם לעבוד את ה', ואז מן הדין ניתן לקבלם[רג].

ו. **בשפתי חכמים** (נד. בתוס' ד"ה שעקר אות ד) כתב, שאכן אחר שמשיח יבוא, ויבואו לישראל ימי שלוה וגדולה אין מקבלים גרים מאומות העולם, אמנם בימים שלפני זה, עוד מקבלים גרים מאומות העולם, כיון שאינם מתגיירים עקב הגדולה והשלוה של ישראל, ועל זה נתכוין רבי שמעון בן אלעזר.

ז. **בספר יד יוסף** (ר' יוסף הצרפתי, פר' יתרו דרוש שני, קלה:) הקשה, שאם אין מקבלים גרים בזמן הזה איך כתוב בנביא (ישעיה ב ב-ג) 'והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים ונשא מגבעות ונהרו אליו כל הגוים, והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלהי יעקב וירנו מדרכיו ונלכה בארחתיו כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים', שמזה משמע שלעתיד לבא כל הגוים מתגיירים. ותירץ, שמה שאמרו שלעתיד לבא אין מקבלים גרים הכוונה לכל הבתי דינים, והטעם מפני שאינם יכולים להבחין אם בא להתגייר לשם שמים, אבל מלך המשיח בעצמו ודאי מקבל גרים, שהרי כתוב עליו (שם יא ב-ג) 'ונחה עליו רוח ה' רוח חכמה ובינה רוח עצה וגבורה רוח דעת ויראת ה', וַהֲרִיחוֹ ביראת ה' ולא למראה עיניו ישפוט ולא למשמע אזניו יוכיח', וכיון שגלוי לפניו כל תעלומות ודאי שיודע מי בא להתגייר לשם שמים ומי מתוך פחד, ולכן יקבל כל הגרים הבאים להתגייר לשם שמים.

האם דווקא על חורבות בבל מברכים או גם לעתיד לבא נברך על חורבות רומי

הרואה בבל הרשעה צריך לברך חמש ברכות. כתב **המהרש"א** על העין יעקב[רד] (ד"ה רלה), שהגמרא קוראת לבבל 'הרשעה' על שם שהיא החריבה את ארץ ישראל[רה], ולכן יש לברך על חורבותיה, וכמו שניבאו עליה

קצג. **הצפנת** פענח הוסיף, שזה כענין גיטו וידו באים כאחד, המבואר בקידושין (כג.), אך העיר, ששם מבואר שרבי שמעון בן אלעזר סובר שלא אומרים גיטו וידו באים כאחד, ואילו כאן מבואר שסובר שאפשר לבקש על אומות העולם שיתגיירו כיון שהבקשה ומה שאינו נס באים כאחד. קצד. **וכן** משמע בכסף משנה (ברכות פ"י ה"ט) שכתב שבירושלמי (שם) משמע שרבי יוחנן סובר כדעת רבי שמעון בן אלעזר, שאחרי שאמרו שאף בחוץ לארץ יאמר כן, אמרו את דרשת רבי יוחנן 'שכל זמן שאדם חי יש לו תקוה', והיינו שזה כדעת רשב"א שסובר שלעתיד לבוא אומות העולם יתגיירו, אבל לדעת רבנן שלא יתגיירו אם כן יש בני אדם שאין להם תקוה. אמנם ביד דוד (ד"ה רשב"א) ובברכת ראש (ד"ה וכמו"ל) ובצפנת פענח (ברכות פ"י ה"ט) ביארו בדרכים אחרות, וראה דבריהם לעיל בענין מדוע לתנא קמא אין מתפללים. קצה. **לשון** הגמרא שם שכולם יהיו 'גרים גרורים', וביאר רש"י (שם כד. ד"ה גרורים) שמעצמם יהיו נגררים להתגייר אף על פי שלא נקבל אותם. וראה להלן מה שהובא בשם האהבת איתן, צרור החיים ומרומי שדה, וכן ראה להלן בהערה מה שכתבנו בזה. קצו. **רב** יוסף מביא ראיה זו לשיטת רבי אליעזר, ובגליוני הש"ס (ד"ה רשב"א) תמה מדוע הביא רב יוסף ראיה מהפסוק מדעת עצמו, ולא הביא הברייתא כאן שמפורש שלדעת רבי שמעון בן אלעזר לומדים כן מפסוק זה. קצז. **אמנם** משמע שחכמים חולקים על רבי אליעזר וסוברים שאפשר להביא ראיה מלעתיד לבא, והיינו מפני שסוברים שלעתיד לבא אין אומות העולם מתגיירים. וכבר הבאנו שבדברי יציב (שו"ת או"ח סי' פט אות ג) כתב, שהרמב"ם (ברכות שם) פסק כדעת רבי שמעון בן אלעזר, לשיטתו במה שפסק (מלכים פי"א ה"ד) שאומות העולם עתידים להתגייר, אלא שהקשה שהרי פסק הרמב"ם (פרה פ"א ה"ז) שמותר לקנות בהמה לקרבן מעובד כוכבים, ולפי המבואר לשיטת חכמים צריך לומר שאומות העולם אינם עתידים להתגייר, וזה בניגוד לשיטתו בהלכות ברכות ובהלכות מלכים. וכתב ליישב, שהרמב"ם פסק כשיטת חכמים שמותר לקנות בהמה לקרבן מעובדי כוכבים מפני שנקט כסברתם שאין חוששים שמא רבעה עכו"ם, כי העכו"ם חושש להפסד בהמתו, ואף שרבי אליעזר פרך את ראייתם מן הפסוק, מכל מקום הסברא נשארה בעינה, ולכן הלכה כמותם. קצח. **כי** היה אפשר לומר שרק מעבודה זרה הם פורשים וכמו שמשמע מלשון הפסוק 'לקרא כלם בשם ה'', אבל משאר עבירות לא יפרשו (ע"ז שם וכרש"י ד"ה מעבודת). קצט. **כי** מלשון הפסוק משמע שאין חילוק בין ישראל לשאר אומות העולם, אלא כולם יעבדו את ה' בשוה בכל מצוותיו (רש"י שם ד"ה שכם). ר. **היפה** עינים (ד"ה מפני) ציין לדברי הירושלמי, והוסיף שאינו כמבואר בסוגייתנו שעתידים להתגייר ולהישאר ביהדותם, אך כדברי הירושלמי מבואר גם בגמרא עבודה זרה (ג:), שעתידים האומות העולם לבעוט במצוות ולהתנתק מהם. רא. **והמאור** עינים (טשרנובל, השמטות סוף ד"ה אתם) כתב בביאור הפסוק 'אז אהפך אל עמים שפה ברורה' וגו', שהכוונה לאותן הנשמות שנפלו בעמקי הקליפות, וכן אותם נצוצי קדושה שנפלו בין האומות, שהם יתבררו ויתלבנו ויצאו מהם ויתדבקו בקדושה. וראה בסמוך מה שכתב ליישב לפי זה. רב. **אמנם** הגמרא בעבודה זרה (כד.) אומרת שלעתיד לבוא כולם גרים גרורים, וכתב שם רש"י (ד"ה גרורים), שאומות העולם מתגיירים מעצמם אבל אין מקבלים אותם, וזה כמו שמבואר בגמרא ביבמות שאין מקבלים גרים לימות המשיח, אבל אין זה מתאים למבואר בגמרא בסוגייתנו. וראה בסמוך מה שהובא בשם האהבת איתן, צרור החיים ומרומי שדה. רג. **אמנם** הביא שבגמרא בעבודה זרה (שם) מבואר שאף לעתיד לבא לא מקבלים גרים, אלא יהיו גרים גרורים שמתגיירים מעצמם, וביאר שבהכרח מה שאין מקבלים גרים לימות המשיח הוא גזירת הכתוב ממה שנאמר (ישעיה נד טו) 'הן גור יגור אפס מאותי מי גר אתך עליך יפול', וכמבואר ביבמות (כד:), וגזירת הכתוב הזו נאמרה גם לעתיד לבא, ואף שלא שייך פחד או סיבה אחרת שירצו העכו"ם להתדבק בכלל ישראל. רד. **הרמב"ם** (ברכות פ"י ה"ט) השמיט שלש מברכות אלו, ובנהר שלום (סי' רכד אות ה), ובערוך השלחן (שם ס"ד) תמהו מדוע, וכתבו שאינם יודעים טעם הדבר. רה. **במהרש"א** בגמרות שלפנינו יש חיסרון, והנכון כגירסא שבעין יעקב. רו. **וראה** כעין זה בביאורי הגדות להגר"א (ד"ה בבל) שפירש כן על דרך קבלה.

הנביאים שהיא עתידה להיחרב, וגם רומי נקראת מלכות הרשעה, מפני שהיא החריבה את הבית השני, ולעתיד שיתקיימו דברי הנביאים על חורבן ושממות רומי, נברך גם על חורבותיה 'ברוך שהחריב רומי הרשעה'[רז].

מקום בבל היום

שם. כתב בכף החיים (או"ח סי' רכד אות י) שבבל הרשעה שמברכים עליה נמצאת על הדרך שבין העיר בגדד בעירק שעל נהר חידקל, לעיר חלה שעל נהר פרת, כשעתים לפני העיר חלה, ובמקום זה יש מדבר שממה ויש בו חורבות, וקוראים אותו בבל הישנה.

האם מברך כל הברכות הללו בשם ומלכות

שם. כתבו האחרונים[רח], שבכל הברכות הללו מברך בשם ומלכות. ובשער הציון (סי' רכד סק"ג) כתב, שמוכח כן מפני שהגמרא מביאה כל החמש ברכות כאחת, ומשמע שדין אחד לכולם, ואם כן כמו שבמרקוליס מברך בשם ומלכות, וכמבואר בשלחן ערוך (שם ס"א) כך גם ברכות אלו הם בשם ומלכות[רט].

על ביתו של נבוכדנצר מברך אף מרחוק

ראה ביתו של נבוכדנצר' אומר וכו'. כתב הערוך השלחן (או"ח סי' רכד ס"ד), שעל ביתו של נבוכדנצר מברך אף מרחוק[ריא], כי מקרוב לא ניתן לברך עליה, שהרי קילל ישעיהו הנביא שנחשים ועקרבים יסובבוהו.

האם מברך על כל גוב של אריות וכל כבשן האש, או דווקא על אלו שנעשה בהם הנס

ראה גוב של אריות או כבשן האש. כתבו רש"י (ד"ה כבשן) והרמב"ם (ברכות פ"י ה"ט), שכבשן האש הכוונה שראה כבשן האש שנעשה בו נס, וששם הושלכו חנניה מישאל ועזריה, אבל בגוב של אריות לא פירשו שהכוונה לגוב של אריות שהושלך בו דניאל ושנעשה בו נס. ובראש (פ"ט סי' ז) ובסמ"ג (עשין כז) כתבו שני הדינים סתם, ראה גוב של אריות או כבשן האש חייב בברכה, ולא פירשו כרש"י והרמב"ם שדווקא בכבשן האש שהושלכו בו חנניה מישאל ועזריה חייבים לברך. והרשב"א (לעיל נד. ד"ה וניסים) והאבודרהם (הל' ברכות ד"ה הרואה) כתבו[ריב], שדווקא הרואה גוב אריות של דניאל, וכבשן האש של חנניה מישאל ועזריה חייב לברך, אבל ברואה שאר כבשונות של אש או שאר גוב של אריות אינו חייב בברכה[ריג].

וכתבו הב"ח (או"ח סי' ריח ס"ג) והפרישה (שם סק"ט) בשם המהרש"ל, שבדעת הרא"ש והסמ"ג נראה שמברכים על כל כבשן האש ועל כל גוב של אריות, ואפילו שלא נעשו בהם נס[ריד]. ובדעת הרמב"ם יש לדייק[רטו], שלדעתו מברכים רק על כבשן האש של חנניה מישאל ועזריה, אבל הרואה שאר כבשונות של אש אינו מברך עליו, אמנם ברואה גוב של אריות מברך על כל גוב של אריות, אפילו בגוב של אריות שלא הושלך בו דניאל.

אבל הב"ח כתב, שאין נראה לומר כן בדעת הרמב"ם, כי מהיכן למד לחלק כך, אלא נראה שכמו בכבשן האש אין מברכים אלא על כבשן האש שנעשה בו נס, כך גם דעתו בדין גוב של אריות, שאין מברכים אלא על גוב האריות שנעשה בו נס, ולכך כתב, שיש להגיה בדברי הרמב"ם 'הרואה גוב של אריות שהושלך בו דניאל', ודעת הרמב"ם כפסק השלחן ערוך[רטז]. וסיים הב"ח שכך גם ראוי לפסוק, ושלא כדעת הרא"ש והסמ"ג, מפני שספק ברכות להקל. **אמנם** בפרישה (שם) הביא שכבר המהרש"ל הסביר החילוק בין כבשן האש לגוב אריות, שכבשן האש מצוי, אבל גוב של אריות אינו מצוי, וכיון שאינו מצוי הרואה אותו נתעורר בלבו על הנס שנעשה לדניאל, ולכן יש לברך עליו, אף שהוא גוב שלא נעשה בו נס. וכן כתבו בתפארת שמואל על הרא"ש (פ"ט אות ג) ובשיירי כנסת הגדולה (שם הגב"י אות ג) מדעת עצמם[ריז].

דעת הטור בענין זה

הנה הטור (שם) כתב, 'הרואה גוב של אריות וכבשן האש מברך', וכתבו האחרונים[ריח], שדעת הטור כדעת אביו הרא"ש, שמברך על כל גוב של אריות ועל כל כבשן האש. אמנם הפרישה (שם) כתב, שיש לדייק ממה שכתב הטור 'האש' עם תוספת ה"א הידיעה, שדעתו כדעת הרמב"ם כפי ביאור המהרש"ל, שיש חילוק בין גוב של אריות לכבשן האש, שבכבשן האש מברך רק על הכבשן הידוע שהוא הכבשן שנעשה בו נס שהושלך בו חנניה מישאל ועזריה, ואילו בגוב של אריות מברך על כל גוב אריות, שהרי הטור לא כתב שם 'הגוב של אריות' או 'גוב של האריות'.

אך הפרישה סיים, שיש לדחות שאין הכרח מהה"א, כיון שניתוסף למילה השניה 'האש', ולא ניתוסף למילה הראשונה 'הכבשן', וכמו שכתב רש"י (בראשית לה מ) שכך לשון עברי. אבל האליה רבה (שם סק"ט) כתב, שאף שרש"י (שם) כתב שכן דרך לשון עברי שבמילה השניה מוסיפים ה"א, מכל מקום כאן שב'גוב של אריות' לא נוסף ה"א, ואילו ב'כבשן האש' נוסף ה"א, יש לדייק מהשינוי שתוספת ה"א ב'כבשן האש' דווקא, ובא ללמדנו שמברך דווקא על הכבשן הידוע שנעשה בו נס שהושלך בו חנניה מישאל ועזריה, ואילו בגוב של אריות מברך על כל גוב, ולאו דווקא בגוב שנעשה בו נס ושהושלך בו דניאל.

ראיות לשיטת הרשב"א והאבודרהם

האליה רבה (שם) כתב, שנראה כדעת השלחן ערוך (שם) שאין מברכים על כל כבשן האש ועל כל גוב של אריות, אלא על הכבשן שנעשה בו נס שהושלכו בו חנניה מישאל ועזריה, ועל הגוב שהושלך בו דניאל ונעשה לו שם נס וכדעת הרשב"א והאבודרהם. והביא ראיה לשיטתם מהגמרא בסוגייתנו שאומרת שמברך ברכות אלו כחלק מחמש ברכות שמברך בבבל, ואם נאמר שמברך על כל כבשן האש או על כל גוב של אריות מדוע נקטה הגמרא ברכות אלו ברואה אותם בבבל, הרי אף הרואה אותם בארץ ישראל ובשאר מקומות בחוץ לארץ מברך כן[ריט].

והמגן גיבורים (או"ח סי' ריח שלטי גיבורים אות ג) הביא לכך ראיה מהגמרא ביבמות (קכא.) שאומרת שהנופל לגוב של אריות אין מעידים עליו שמת, להתיר את אשתו להינשא לאחרת, וכתבו רש"י (שם קכא: ד"ה אגב) ותוספות (שם ד"ה ואין), שהטעם שאין מעידים עליו, הוא מפני שאפשר שהאריות לא היו רעבים, ולכן לא אכלו אותו, ואין צורך בנס כדי להינצל מאריות שאינם רעבים, וכן נפסק

רז. **ראה** בספר שלמה משנתו (ד"ה הרואה בבל) שהגמרא נקטה בבל כי בימיהם לא היה חורבן רק בבבל, אבל הוא הדין שיש לברך כן בחורבנה של מדינה אחרת, וכמו שכתב המהרש"א לענין רומי. רח. **לבוש** (או"ח סי' רכד ס"ג-ד), מעדני יום טוב (פ"ט סי' ז אות ג), ומשנה ברורה (שם סק"ז). רט. **וראה** להלן שהובאה דעת הערוך השלחן (שם ס"ד) שכתב, שעל המקום שנוטלים משם עפר אין מברכים בשם ומלכות. ri. **ראה** בספר עבודת אהרן (פ"ט קוקן וביאורים אות סז) שדן איך מותר לברך על מפלתו של רשע, וכמו שלא אומרים שירה על מפלתם של רשעים כמבואר במגילה (י:). ריא. **ראה** בספר והיה ברכה על המשניות (פ"ט מ"א) שכתב, שעל כל ברכות הראיה יכול לברך מרחוק כיון שרואה, ואף 'שעשה ניסים לאבותינו במקום הזה' יכול לברך ממרחק, כי הראייה פועלת פעולה מוחשית, ואם כן הרי הוא כאילו עומד במקום ההוא ונמצא שם, ועיין שם שהאריך בזה. אמנם בספר תולדות יצחק (רבינוביץ, נד. ד"ה הרואה) הקשה על דבריו ממה שכתב השערי תשובה (או"ח סי' ריח סק"ד) בשם המהריט"ץ (שו"ת סי' פז), שמי שנעשה לו נס בעליה והוא דר למטה ולא עלה לעליה עד לאחר שלשים יום, צריך לברך, מפני שברכה זו של 'שעשה לי נס במקום הזה' צריך להיות במקום המיוחד, ולא מספיק מה שרואה את גוף העליה ממקומו למטה, הרי לכאורה מפורש שאי אפשר לברך ברכות הראייה ממקום רחוק, אלא צריך להיות במקום הנס ממש. וכתב לתרץ שם, שזה דין מיוחד בעליה, וכמו שמצינו לענין תפילה שהעומד על גגות ועליות אינו בכלל הבית ואינו מצטרף למנין. אך מכל מקום סיים, שאם המקום בריחוק גדול, צריך עיון אם מותר לברך, וגם לכאורה לא שייך לומר 'המקום הזה' כשהוא במרחק, אלא צריך להיות סמוך למקום הנס, אלא שאינו חייב ליכנס למקום הנס ממש, והרואה גוב אריות של דניאל או כבשן האש של חנניה מישאל ועזריה מברך עליו כשהוא נמצא בסמוך אליו, ואינו חייב ליכנס אליו ממש. וראה שם עוד שהאריך בענין זה בראיות לכאן ולכאן. ריב. **וכן** פסק השלחן ערוך (או"ח סי' ריח ס"ז). וראה לקמן ראיות האחרונים לשיטה זו. ריג. **וכן** כתב בפירוש התפילות לרבינו יהודה בן יקר (הוצאת מאורי ישראל, ח"ב עמ' נה). ריד. **ובספר** סדר ברכות (מארפטשיק, דפוס פרנקפורט עמ' יח ד"ה קנלתי) כתב, גם כן שקיבל מרבותיו שמברכים על כל גוב של אריות ועל כל כבשן האש, וכתב, שלפי זה מברכים 'ברוך שעשה ניסים לצדיקים כבמקום הזה', והיינו מפני שלא שייך לשון 'במקום הזה', שהרי אין זה המקום שנעשה הנס, ולכן צריך לומר 'כבמקום הזה' עם כ"ף הדמיון. ודבריו הובאו באליה רבה (שם סק"ט). רטו. **באליה** רבה (שם) כתב, שכך גם יש לדייק מדברי רש"י שהובאו למעלה, שרק בכבשן האש כתב שמדובר בכבשן האש שהושלכו חנניה מישאל ועזריה, אבל בגוב של אריות לא כתב שהיינו גוב של אריות שהושלך בו דניאל, וזה כדעת הרמב"ם, וכתב עוד, שרש"י והרמב"ם למדו שיטתם מלשון הגמרא כבשן האש שמשמע כבשנם של חנניה מישאל ועזריה, אבל בגוב של אריות לא אמרה הגמרא גוב האריות ומשמע שלא דווקא גובו של דניאל. רטז. **והאליה** רבה (שם) גם נקט כדעת הב"ח שלדעת הרמב"ם ורש"י מברכים רק על גוב האריות של דניאל ולא על כל גוב אריות, וכתב, שהטעם שהרמב"ם ורש"י פירשו רק בכבשן האש שמדובר בכבשן האש של חנניה מישאל ועזריה, ולא פירשו בגוב אריות שמדובר בגוב האריות של דניאל, היינו מרוב הפשיטות שאי אפשר לטעות שיש לברך על גוב אריות אחר, אבל בכבשן האש היינו טועים לפרש שמדובר בכבשן האש שהושלך בו אברהם אבינו, ולא חנניה מישאל ועזריה, ולזה השמיענו הרמב"ם ורש"י שהגמרא אינה מדברת על כבשן האש של אברהם, שהרי הרואה כבשן זה ודאי חייב לברך, שהרי כל ישראל בני אברהם הם, והגמרא באה לחדש שאף על כבשן האש של חנניה מישאל ועזריה יש לברך, והגמרא מחדשת שאף מי שאינו מבני חנניה מישאל ועזריה חייב לברך, וכמו שחייבים לברך על גוב אריות של דניאל אף מי שאינו מבניו, והטעם מפני שנעשה להם קידוש השם, וכמבואר בירושלמי (פ"ט ריש ה"א), וכמו שהובא בפנים להלן [ויש להעיר שהרי הרמב"ם כתב שמברכים 'ברוך שעשה ניסים לצדיקים במקום הזה', ואם כן בהכרח שהיה גורס בגמרא כך, וכגירסת הרי"ף והרא"ש שהבאנו בפנים להלן, ואם כן מה שייך לטעות ולפרש שהגמרא מדברת בכבשן האש של אברהם אבינו, הרי אם הגמרא מדברת בכבשן האש של אברהם אבינו יש לברך 'ברוך שעשה ניסים לאבותינו במקום הזה', שהרי כולנו בני אברהם אבינו, ומכך שהגמרא אומרת לברך 'ברוך שעשה ניסים לצדיקים במקום הזה', מוכח שמדובר בכבשן האש של חנניה מישאל ועזריה]. ובעיקר הדין שנקט האליה רבה שמברכים על כבשן האש שהושלך בו אברהם כן כתב הרשב"ם בבבא בתרא (נא. ד"ה עיברא) שהרואה כבשן האש שהושלך בו אברהם אבינו יש לברך 'ברוך שעשה ניסים לאבותינו', וסיים שכך מבואר בפרק הרואה. וראה בגליוני הש"ס (נד. ד"ה מ"ר) שהביא דברי הרשב"ם ואכן תמה מדוע לא הוזכר דין זה בגמרא, ובבאר יהודה (ברכות פ"י ה"ט) תמה על הרמב"ם שהשמיט דין זה. ריז. **ובשיירי** כנסת הגדולה חילק עוד, שמגוב של אריות אדם מתפחד בראייתו, אבל מכבשן האש אין אדם מפחד. ריח. **מהרש"ל** (בביאורו לטור שם), ב"ח (שם), ותפארת שמואל (שם). ריט. **אבל** סיים, שמכל מקום על שאר גוב של אריות אפשר לברך בלא שם ומלכות.

להלכה בשלחן ערוך (אהע"ז סי' יז סכ"ט). ולפי המבואר אין לברך 'ברוך שעשה ניסים' אלא בגוב אריות של דניאל, והיינו היכן שנעשה הנס שניצל דניאל מאריות רעבים, אבל אי אפשר לברך על כל גוב של אריות, שהרי אפשר שבגוב זה האריות אינם רעבים, וממילא אין צורך בנס להינצל מפיהם.

מדוע מברך על נס שנעשה לחנניה מישאל ועזריה הרי היה זה נס של יחיד

אומר ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה. האבודרהם (הל' ברכות ריש שער השמיני) הקשה שהמשנה לעיל (נד.) אומרת שהרואה מקום שנעשו בו ניסים לישראל, אומר ברוך שעשה ניסים לאבותינו במקום הזה. ובגמרא (שם) אמרו שבנס שנעשה לרבים כגון לכל ישראל כולם חייבים לברך ברכה זו, אבל בנס שנעשה לאדם פרטי רק הוא צריך לברך[רכ], ואם כן למה אנו מברכים על הנס שנעשה לדניאל וחנניה מישאל ועזריה. ותירץ בשם חידושי רב"ש שמברכים כיון שנעשה קידוש שם שמים על ידי זה. והביא שכך אמרו בירושלמי (פ"ט ריש ה"א)[רכא] שבנתקדש שם שמים על ידו, כגון דניאל וחביריו, כל איש מישראל שרואה מקום הנס מברך עליו 'ברוך שעשה ניסים לאבותינו במקום הזה'[רכב].

יש אומרים שמברך 'ברוך שעשה ניסים לצדיקים במקום הזה'

שם. יש מן הראשונים[רכג] שהגיהו כאן לשון הגמרא, וגרסו, 'ברוך שעשה ניסים לצדיקים במקום הזה', ולגירסתם אין מברכים ברכת 'שעשה ניסים לאבותינו'[רכד].

ובמגיד תעלומה (על הרא"ש דף מג. ד"ה ברוך) **ובדקדוקי סופרים** (הגהות אות ס) כתבו, שלכאורה גירסא זו נכונה, שהרי לא שייך לומר על דניאל חנניה מישאל ועזריה 'אבותינו', שהרי אין אנו יודעים מאיזה שבט היו. והוסיף עוד, שבגמרא סנהדרין (צג:) מבואר שהיו סריסים ולא היה שייך שיולידו, ואם כן לא היו להם בנים כלל. אמנם בדקדוקי סופרים הביא שבירושלמי שבת (פ"ו סוף ה"ט) מבואר שהיו סריסים ונתרפאו, ואם כן אפשר שהולידו.

ויש אחרונים[רכה] שכתבו, להוכיח כגירסת הראשונים, שהרי הגמרא לעיל (טז:) אומרת שאין קוראים אבות אלא לשלשה, אברהם יצחק ויעקב[רכו], ואם כן איך אפשר לומר על דניאל או חנניה מישאל ועזריה לשון 'אבותינו'[רכז].

אבל הרש"ש (ד"ה ראה) כתב, שמצאנו שמשתמשים בשם 'אבות' למושלים ומנהיגים, וכמו שפירש **הרד"ק** על הפסוק (שמואל א' יב טו) 'ואם לא תשמעו בקול ה' ומריתם את פי ה' והיתה יד ה' בכם ובאבתיכם', שהכוונה 'ובאבתיכם' היינו המושלים והמלכים. וכן יש לפרש בפסוק (בראשית לג יט) 'חמור אבי שכם', שהכוונה שחמור היה מושל העיר שכם, וכן יש לשון 'אב' לנביא כמו שמצינו בפסוק (מלכים ב' ב יב) 'אבי אבי רכב ישראל ופרשיו', שאלישע כינה לאליהו הנביא בשם 'אב', וכן מצאנו לשון 'אב' בחכמים וצדיקים, וכמו שרבי עקיבא כינה לרבי אליעזר בשם 'אבא' בסנהדרין (סח.)[רכח]. ולפי זה גם בדניאל שייך לשון 'אב', שהרי היה מושל, כמבואר בפסוק (דניאל ב מח), ונביא, כמבואר במגילה (טו.), וחכם וצדיק, ולכן אפשר לברך גם על דניאל בלשון 'אבותינו'[רכט].

ובעמודי אש (איזנשטיין, שו"ת סי' ב אות כו) כתב ליישב גירסת הגמרא שלפנינו שמברכים 'שעשה ניסים לאבותינו', על פי מה שכתב **הריטב"א** ביבמות (מו. ד"ה שכן - השני) שמה שאמרו בגמרא לעיל אין קוראים אמהות אלא לארבע הכוונה דווקא בתפילה, אבל בסתם סיפור דברים אין קפידא בזה[רל], ואם כן כאן שהיא ברכה ולא תפילה אפשר לקרות גם לדניאל חנניה מישאל ועזריה בשם אבות.

ועוד תירץ על פי דברי **האור זרוע** (ח"א סי' קו) שכתב, שרק במקום שמזכירים זכות אבות נאמר שאין להזכיר אבותינו האחרים, וכן אם בא לשבח מת בשעת ההספד, אין לשבחו שהוא מבני ראובן או מבני שמעון או משבט אחר, אלא יש לשבחו שהוא בן אברהם יצחק ויעקב, ולפי זה הזכרה זו שהיא בברכה שאינה להזכרת זכות אבות או לשבח בשמם, מותר לקרות גם לאחרים בשם 'אבותינו'.

מה שייך מרקוליס לבבל, הרי בכל מקום שרואה מרקוליס חייב לברך ברכה זו

ראה מרקולים אומר וכו'. בשדה יהושע על הירושלמי (פ"ט ה"א) הקשה, שאינו מובן מדוע נקטה הגמרא הברכה שמברכים על ראיית מרקוליס כאחת מחמשת הברכות שמברכים בבבל, הרי ברכה זו כלל אינה שייכת לבבל, אלא בכל מקום שרואים מרקוליס יש חיוב לברך ברכה זו. וביותר קשה לפי מה שכתבו **התוספות** (ד"ה הרואה - הראשון) שברכה זו נתקנה בכל עבודה זרה, ומה שהגמרא נקטה מרקוליס הוא לאו דווקא, ואם כן מדוע תלתה הגמרא ברכה זו בבבל.

וכתב שנראה שאין לגרוס ברכה זו על ראיית מרקוליס כאחת מחמשת הברכות שמברכים בבבל[רלא], ומבלעדיה יש גם כן חמש ברכות, כי גוב של אריות וכבשן האש חשובים כשתי ברכות.

מהי גזירת השמד שגזר הקדוש ברוך הוא על עפר בבל

ראה מקום שנוטלין ממנו עפר וכו'. רש"י (ד"ה מקום) מבאר, שיש מקום בבבל שבהמה אינה יכולה לצאת משם אלא אם נותנים עליה עפר מעפר המקום, והוא סימן להשמדת בבל, וזו אחת מקללותיה. עוד פירש רש"י בשם **מורינו הרב רבי יצחק** שכוונת הגמרא היא, שיש מקום בבבל שנוטלים משם עפר לטיט לבנות בנייני אותו המקום, ומכל מקום אין היישוב מצליח להתיישב ואין בו זרע ונטיעה.

והנה הגמרא בהמשך מספרת שמר בריה דרבינא היה זורק עפר בבל לחוץ לקיים מה שנאמר (ישעיה יד כג) 'וטאטאתיה במטאטא השמד'. וכתב **המהרש"א** (ח"א ד"ה לקיים), שלפירוש הראשון שפירש רש"י בגזירת השמדת בבל תהיה כוונת הפסוק 'מטאטא' לכלי שמכבדים בו את הבית[רלב]. אבל לפירוש השני של רש"י תהיה כוונת הפסוק 'מטאטא' מלשון טיט[רלג].

רכ. וכתב הרשב"א (נד. ד"ה וניסים), שבנס שנעשה לאדם פרטי לא רק הוא חייב לברך, אלא כל יוצאי יריכו חייבים בברכה זו אם רואים מקום הנס. ובהגהות הגר"א (שם אות א) הביא שגירסת הגאונים והרי"ף בגמרא היא שכמו כן בנו ובן בנו חייבים בברכה זו, וכן נראה גירסת הרשב"א, והרשב"א מוסיף שלא רק בן בנו אלא כמו כן כל יוצאי יריכו. **רכא. בירושלמי** שלפנינו הגירסא היא, 'מהו שיברך אדם על נסי אביו ועל נסי רבו ואם היה אדם מסוים כגון יואב בן צרויה וחביריו ואדם שנקדש בו שם שמים כגון חנניה מישאל ועזריה וכו' מהו שיברך', ומלשון זה נראה שמסתפק בדין נס שנעשה לחנניה מישאל ועזריה. אמנם מיד לאחר מכן, הירושלמי מביא שהרואה בבל מברך חמש ברכות, והרואה את הכבשן האש או גוב האריות מברך ברכה זו, ומזה נראה שהירושלמי פושט את הספק. והבית יוסף (או"ח סי' ריח ד"ה ועל נס) כתב, שאכן מלשון הירושלמי שנמצא לפנינו נראה שאין פשיטות לספקו בדין נס שנעשה לחנניה מישאל ועזריה, אמנם הביא שהרא"ש (פ"ט ס"א) גורס שבירושלמי מפורש שעל נס אדם מסוים מברכים ברכה זו, ואינו ספק. וכתב הבית יוסף, שכעין זה היתה גירסת הטור. וראה במראה פנים על הירושלמי (ד"ה מהו) מה שכתב בזה. **רכב. וכן** כתב הרשב"א (נד. ד"ה וניסים). ובפירוש התפילות לרבינו יהודה בן יקר (הוצאת מאורי ישראל, ח"ב עמ' נה) כתב, שמברכים על נס של דניאל חנניה מישאל ועזריה, מפני שקול גדולתם עשה אותם כרבים. ובמגיד תעלומה (על רבינו יונה, מג. ד"ה אניסא) כתב, שעל ידי נס שנעשה לדניאל חנניה מישאל ועזריה נתמנו לשרים וחשובים, וממילא נעשתה רווחה לכל ישראל בגלותם. **רכג. רי"ף**, רמב"ם (ברכות פ"י ה"ט), רא"ש (פ"ט סי' ז), טור (או"ח סי' רכד), וכן באחרונים, ראה שלחן ערוך (שם ס"ז), ובהגהות הגר"א על הגמרא (אות ב). **רכד. ראה** במגן גיבורים (או"ח סי' ריח שלטי גיבורים אות ג) שרצה לומר שהנידון אם מברכים 'ברוך שעשה ניסים לאבותינו' או 'ברוך שעשה ניסים לצדיקים', תלוי אם מברך על גוב אריות של דניאל וכבשן האש של חנניה מישאל ועזריה, או אם מברך על כל גוב אריות ועל כל כבשן האש. שאם רואה גוב אריות של דניאל וכבשן האש של חנניה מישאל ועזריה ודאי יכול לברך 'ברוך שעשה ניסים לאבותינו', מפני שמכח שנעשה אז נס לדניאל וחנניה מישאל ועזריה נעשה נס לכל ישראל, שהרי על ידי ניסים הללו נבנה בית המקדש ועלו מן הגולה, אבל אם בא לברך על כבשן אחר וגוב אריות אחר, ודאי שיש לברך 'ברוך שעשה ניסים לצדיקים', ולא 'ברוך שעשה ניסים לאבותינו', כי בשאר גוב אריות ושאר כבשן לא נעשה נס כלל, ורק שמזכיר ענין הנס שנעשה לצדיקים, ולכן יש לברך רק עליהם, ולא על הנס שנעשה לאבותינו שאינו נזכר על ידי שאר כבשן וגוב. אמנם כתב לדחות דבריו מהמבואר במקצת הראשונים ובשלחן ערוך, שמברכים 'ברוך שעשה ניסים לצדיקים', ולא חילקו אם רואה את גוב האריות של דניאל ואת כבשן האש של חנניה מישאל ועזריה או לא. **רכה. רש"ש** (ד"ה ראה), רש"ש טויבש (ד"ה אומר). **רכו. אמנם** בבאר אברהם (משכיל לאיתן, נד. ד"ה הרואה) כתב, שמה שאמרו אין קוראים אבות אלא לאברהם יצחק ויעקב הכוונה כשמדברים על אב מסויים, אבל כשמדברים על כל כלל ישראל שבדורות מקדם, ודאי שאפשר לכנותם בשם 'אבותינו', ולכן בניסים שנעשו לכל כלל ישראל בשעת יציאתם ממצרים וכדומה מברכים 'שעשה ניסים לאבותינו' וכמבואר לעיל (נד.), וכן אמרו בתענית (טו.) שבתפילת תענית מתפללים 'מי שענה את אבותינו על ים סוף הוא יענה אתכם', וכן ביבמות (מו.) אמרו שמצינו שאבותינו יוצאי מצרים מלו ולא טבלו, הרי שבכל מקום שמדבר על כלל ישראל ככלל אפשר לכנותם בלשון 'אבותינו', ורק במקום שמדבר על איש מסוים ופרטי אין לכנותו בשם 'אב'. **רכז. אבל** הרש"ש (ד"ה ראה) כתב, שאפשר ששם מדובר שקוראו אב על שם שהולידו, שאי אפשר לקרוא לשאר אבותינו בשם אבות, וכגון מי שמוצאו משבט יהודה אינו מתייחס ליהודה כאחד מן האבות, אבל ודאי כאשר קוראו על שם שהוא מדורות שעברו אפשר לכנותו בשם 'אבותינו'. אבל הקשה על זה ממה שאמרו שם שאין קוראים אמהות אלא לארבע, שרה רבקה רחל לאה, והרי שם אין הכוונה על שם ההולדה, שהרי ישנם שהם מבני לאה ולא מבני רחל, וכן יש שהם מבני רחל ולא מבני לאה, ובהכרח שמה שנקראים אמהות זהו שם תואר. **רכח. אמנם** כתב לדחות הראיה מאלישע ורבי עקיבא, מפני שמדובר בתלמיד לרב, ותלמידים נקראים בנים, וכמבואר בספרי (ואתחנן פל"ד). וציין לדברי התוספות יום טוב בסוף הפתיחה למסכת אבות, שכתב, שהטעם שקראו למסכת אבות בשם 'אבות', הוא מפני שהחכמים הם אבות, וכענין שאמר אלישע על אליהו הנביא 'אבי אבי רכב ישראל ופרשיו', וכן התלמידים נקראים בנים, וכמו שכתוב (ישעיהו ז ג) 'ושאר ישוב בנך'. **רכט. וראה** במגילה (יא.) שחנניה מישאל ועזריה היו מנהיגים, ובתענית (יח:) שהיו צדיקים גמורים. **רל. הריטב"א** שם כתב כן על מה שאמרו שאין קוראים אמהות אלא לארבע, ובברכת ה' (לעיל טז: ברש"י ד"ה אין) הקשה, שהרי הטעם שיצא לחדש כן, הוא מפני שהגמרא שם קוראת לנשים שיצאו ממצרים בשם 'אמותינו', ואם כן מדוע לא כתב כן גם לגבי אבות, הרי הגמרא שם גם קוראת לאבותינו שיצאו ממצרים בשם 'אבותינו'. ועיין שם מה שתירץ בזה. **רלא. ראה** שם שכתב, שצריך לגרוס ברכה זו לפני כל חמשת הברכות שמברכים בבבל, או לאחריהם, והוא דין בפני עצמו, שמברכים על ראיית מרקוליס, ואינו שייך כלל לברכות שמברכים על בבל. **רלב. והביא** שכן באמת מפורש בגמרא ראש השנה (כו:) שהגמרא שם מספרת שרבנן לא ידעו מהי כוונת מילים אלו 'וטאטאתיה במטאטא', עד שיום אחד שמעו לאחת משפחותיו של רבי שאומרת לחבירתה קחי את המטאטא וטאטאי את הבית. **רלג. וכפירוש** השני כתב בתלמידי הרבינו יונה (ד"ה ראה) וביאר את הפסוק כדברי המהרש"א.

האם מברך על העפר שתי ברכות ׳ברוך אומר ועושה׳ ו׳ברוך גוזר ומקיים׳, או רק ברכה אחת

ברוך אומר ועושה גוזר ומקיים[רלד]. יש מן **הראשונים**[רלה] שגורסים שמברך ׳ברוך אומר ועושה ברוך גוזר ומקיים׳, שבשניהם מקדים ׳ברוך׳. וכתב **הלבוש** (או״ח סי׳ רכד ס״ד), שנראה שהפירוש הוא שמברך אומר ׳ברוך אתה ה׳ אלהינו מלך העולם אומר ועושה וגוזר ומקיים׳, ומה שכתוב ׳ברוך׳ ׳ברוך׳ אין הכוונה שמברך שתי ברכות, אלא הכוונה שאומר שתי לשונות אלו, כי למה יברך שתי ברכות על ראייה אחת. עוד פירש שאפשר וכוונת הגמרא שיכול לברך איזו ברכה שירצה, אחת משתי הברכות הנזכרות, או ׳ברוך אתה ה׳ וכו׳ אומר ועושה׳, או ׳ברוך אתה ה׳ וכו׳ גוזר ומקיים׳.

ובמעדני יום טוב (פ״ט סי׳ ז אות ו) כתב, שאי אפשר לומר שמברך שתים, מפני שהגמרא כאן אומרת שמברך רק חמש ברכות, ואם נאמר שמברך שתים יהיו שש ברכות. והביא דברי הלבוש, וכתב להכריע כפירושו השני, כי לפירוש הראשון קשה מדוע נקטה הגמרא לשון ׳ברוך׳ לפני ׳גוזר ומקיים׳. אך כתב, שאפשר שהגמרא נקטה לשון ׳ברוך׳ גם לגבי ׳גוזר ומקיים׳ אגב רגילות הלשון מ׳ברוך שאמר׳ בתפילת שחרית.

ובאליה רבה (שם סק״ד) הביא, שכדברי המעדני יום טוב הכריעו גם **השיירי כנסת הגדולה** (שם הגה״ט אות ג), **והעולת תמיד** (שם סק״ג). אבל **הנחלת צבי** (שם סק״ד) הכריע כפירושו הראשון של הלבוש. וכתב האליה רבה שכן נראה עיקר, כי כך גם גירסת הגמרא שלפנינו, שמברך ׳ברוך אומר ועושה גוזר ומקיים׳, וכן נראה מדברי הראשונים[רלו]. וכן הכריע **המשנה ברורה** (שם סק״ז).

ובערוך השלחן (שם ס״ד) כתב, שלפי הגירסא שמברכים ׳ברוך אומר ועושה ברוך גוזר ומקיים׳, צריך לומר שמברך את הברכה הזו בלא שם ומלכות, כי לא שייך לומר שתי ברכות בשם ומלכות.

האם מותר לגור בבבל

מר בריה דרבינא כי הוה מטי לבבל. בספר **חדשים גם ישנים** (ד״ה מר) הקשה, איך רשאים היו האמוראים לגור בבבל, הרי רצון הקדוש ברוך הוא שתחרב. וכתב, שאולי מזה שהוגלו לבבל היה בזה סימן שנוח לו לקדוש ברוך הוא שידורו שם. ומצאנו עוד, שדעת רב יהודה לעיל (כד:) שאסור לעלות מבבל לארץ ישראל, שנאמר (ירמיהו כז כב) ׳בבלה יובאו ושמה יהיו׳, הרי שמכיון שהוגלו לשם הוצרכו להישאר שם.

בירך כן מדעתו בלא שם ומלכות

אלא מדעתאי בריכתינהו לכולהו. בשפתי חכמים (ד״ה אמר) כתב, שמשמע שרב אשי בירך בשם ומלכות אף שלא שמע לברך ברכות אלו מרבותיו. אולם **בספר חדשים גם ישנים** (ד״ה מדעתאי) כתב, שצריך לומר שרב אשי בירך אותם מדעתו בלא שם ומלכות, כי אם לא ידע שכך תיקנו אנשי כנסת הגדולה איך הותר לו לברך מעצמו ברכה בשם ומלכות.

נח.

ביאור ההבדל בין בבל שנתקללו שכניהם, ואילו שומרון שלא נתקללו שכניהם, והטעם

נתקללה בבל נתקללו שכניה נתקללה שומרון נתברכו שכניה. כתב רש״י (ד״ה נתקללה), כלומר, ׳אוי לרשע אוי לשכנו׳. והקשה **בקדושה וברכה** (סמיכת חכמים, ברש״י ד״ה נתקללה), מה מוסיף רש״י יותר ממה שכתוב בגמרא, הרי גם בגמרא כתוב שבבל נתקללה וגם שכניה. ועוד יש להבין מדוע הוסיף רש״י בלשונו המילה ׳כלומר׳, שבכל הש״ס כשרש״י מוסיף כן יש לו איזו כוונה עמוקה. ועוד, אם נתקללו שכניה של בבל מטעם ׳אוי לרשע אוי לשכנו׳, אם כן מדוע בשומרון לא נתקללו שכניה כמו ששכני בבל נתקללו מפני שהם שכנים למי שנתקלל, ומדין ׳אוי לרשע אוי לשכנו׳.

ותירץ, שרש״י בא ליישב בדבריו קושיא אחרת, שלכאורה אין בדברי רבי ירמיה בן אלעזר שום חידוש, שהרי דבריו מפורשים בפסוקים שהגמרא מביאה בסמוך, שבפסוק (ישעיה יד כג) ׳ושמתיה למורש קפד ואגמי מים׳ הכתוב בבבל, מפורש שהיא תהיה רעה לשכניה, וכן בפסוק (מיכה א ו) ׳ושמתי שמרון לעי השדה למטעי כרם׳ מפורש שהיא תהיה טובה לשכניה.

אלא יש לפרש שידוע שכשאומות העולם נענשים, העונש הוא רעה בעצמותו, שכיון ונתמלאה סאתם נגזר עליהם רעה, ואין דינם משתנה כיון שעל הטוב שעשו כבר קיבלו שכרם. אבל כשישראל נענשים אין העונש רעה בעצמותו, אלא טובה גדולה להם, שממרק את החטא, וכמו שנאמר (איכה ד כב) ׳תם עונך בת ציון לא יוסיף להגלותך׳, ומזדככים להיות ראוים לקבל הטוב, ועל ידי העונשים נקראים הם חסידים, וכמו שנאמר (תהלים עט ב) ׳בשר חסידיך לחיתו ארץ׳.

ולפי זה הכל מיושב, שרש״י הוסיף ׳כלומר׳, שכוונתו לפרש מהו חידושו של רבי ירמיה בן אלעזר, ולזה מפרש שכוונת רבי ירמיה בן אלעזר לומר שמה ששכני בבל נתקללו ואילו שכני שומרון לא נתקללו אינו דבר בלא טעם, אלא הטעם לכך הוא שבבל הם מאומות העולם, ולכן נענשים בעונש שהוא בעצמותו רע, ולכן ׳אוי לרשע אוי לשכנו׳, כי העונש להם ׳אוי׳, וגם לאחר העונש נקראים רשעים, אבל שומרון שהם מישראל כשהם נענשים אין העונש רע בעצם, אלא העונש טוב להם למרק עוונותיהם, ואחרי העונש הרי הם חסידים, ומטעם ׳טוב לצדיק טוב לשכנו׳ שכניהם מתברכים בגללם[א].

ובספר עיני יצחק (רפאפורט, אות קכד ד״ה א״ר) כתב, שיש לבאר ההבדל בין בבל לשומרון על פי משל לשתי נשים אחת נאה ואחת כעורה, ונתווכחו ביניהם מי נאה יותר, ואמרה הנאה לכעורה שבזמן ששתיהם מקושטות בכל מיני תכשיטים אין ראיה והכרח מי נאה, אלא יש להסיר את התכשיטים ואז אפשר לראות מי נאה באמת מצד טבעה. כן הדבר בבבל ושומרון כל זמן שהם בבנינם אי אפשר להבחין מי טובה באמת, אבל לאחר שנחרבו אפשר לראות הדבר על ידי שכניהם, שבשומרון כיון שרק היא נתקללה אבל שכניה נתברכו, מוכח שהטוב שבשומרון היה טוב באמת, אבל בבל כיון שמיד שנתקללה נתקללו גם שכניה מוכח שמעולם לא היתה טובה, אלא מה שבעת בנינה היתה נראית טובה היינו משום שהיו מרבים לזבלה ולהשמינה ביגיעה גדולה.

איך שומרון טוענת פירות הרי אין ארץ ישראל טוענת פירות כשאין ישראל שרויים בה

נתברכו שכניה. הקשו **התוספות בעירובין** (יט: ד״ה נתברכו), שהרי אמרו בתורת כהנים (בחוקותי פרק ו), שאין ארץ ישראל טוענת פירות בשעה שאין ישראל שרויים בה, ואיך אמרו כאן שיהנו ממנה שכניה. ותירצו, שהשכנים האמורים כאן, הם בני יהודה, שהיו עדיין בארץ אחר שגלו עשרת השבטים יושבי שומרון. עוד תירצו, שארץ ישראל מוציאה פירות, אף בזמן שאין ישראל עליה, ומה שאמרו בתורת כהנים שאינה מוציאה פירות הכוונה שאין הארץ מוציאה פירות כמו שהוציאה כשהיו ישראל שרויים בה.

ביאור קללת שכני בבל

ושמתיה למורש קפוד ואגמי מים. כתב **בבן יהוידע** (ד״ה דכתיב) שבזה שבבל נתקללה להיות אגם מים זוהי קללה לשכניה, שהרי באגמי מים מתהווים יתושים הרבה, וגם עיפוש אויר ורטיבות והם קשים לאדם, שהרי מהם נולדים מחלות.

ביאור ברכת שכני שומרון

ושמתי שומרון לעי השדה למטעי כרם. כתב **בבן יהוידע** (ד״ה דכתיב) שבזה שנתקללה שומרון להיות שדה ומטע כרם הרי זו ברכה לשכניה, ולא רק משום המטעי כרם, אלא גם בעי השדה יש ברכה, כי עשבים הגדלים שם טובים למרעה, והבהמות משמינות מהם[ב].

האם מברכים ברכה זו רק בארץ ישראל או גם בחוץ לארץ

הרואה אוכלוסי ישראל אומר ברוך חכם הרזים. כתב **הרמב״ם** (ברכות פ״י ה״א) שברכה זו מברכים דווקא בארץ ישראל, אבל **בטור ושלחן ערוך** (או״ח סי׳ רכד ס״ה) לא התנו שמברכים ברכה זו בארץ ישראל בלבד. **וברבינו מנוח** (ברכות פ״י ה״א) כתב, שהרמב״ם למד כן מהגמרא בסמוך שאומרת שבן זומא ראה אוכלוסא על גב מעלה בהר הבית, ובירך ברכה זו, הרי שברכה זו נאמרה למי שרואה כן בארץ ישראל[ג]. אמנם **בכסף משנה** (שם) **ובבית יוסף** (או״ח סי׳ רכד ס״ה) תמה, שלפי זה גם נאמר שברכה זו נאמרה רק למי שנמצא על הר הבית וכבן זומא עצמו, אלא בהכרח שמעשה שהיה כך היה שבן זומא ראה אוכלוסא בהר הבית, אבל ודאי גם הרואה בחוץ לארץ אוכלוסא חייב לברך ברכה זו.

רלד. **כתב** האליה רבה (או״ח סי׳ רכד סק״ד), שבשדה יהושע על הירושלמי (פ״ט ה״א) כתב, שאחר הברכה יוסיף ויאמר הפסוק ׳וטאטאתיה במטאטא השמד׳, ושכך משמע בבעל הלכות גדולות (הלכות ברכות פ״ט ד״ה ת״ר) אמנם כתב, שלא משמע כן משאר הפוסקים. ובמגיד תעלומה (על הרא״ש, מג. ד״ה אמר) דייק מלשון הגמרא שאומרת שמר בריה דרבינא עשה כן ׳לקיים מה שנאמר וטאטאתיה במטאטא השמד׳ משמע שלא אמר כן, אלא עשה כן על דעת פסוק זה, אמנם ראה ברי״ף, בחידושי הרא״ה (ד״ה מר) ובספר המאורות (ד״ה הרואה) שגרסו בגמרא שמר בריה דרבינא ׳אמר׳. ובירושלמי (פ״ט ריש ה״א) אמרו ׳ראה בבל אומר וטאטאתיה במטאטא השמד׳. רלה. **רי״ף**, רא״ש (פ״ט סי׳ ז), וטור (או״ח סי׳ רכד), וכן נפסק בשלחן ערוך (שם ס״ד). רלו. **בעל** הלכות גדולות (הלכות ברכות פ״ט ד״ה ת״ר), אגודה (סי׳ קנח), ספר זכרון להגאון מה״ר ישמעאל הכהן (ברכות ריש פ״ט), ואבודרהם (הלכות ברכות שער השמיני).

א. **וכעין** זה ביארו במלא הרועים ובספר שלמה משנתו (ד״ה נתקללה). ובשלמה משנתו כתב, שזוהי כוונת הפסוק (משלי יא י) ׳באבוד רשעים רינה׳, שהקדוש ברוך הוא שמח במפלתם, והיינו מפני שאף במפלתם נקראים רשעים. ומה שהגמרא אומרת במגילה (י:) שמלאכי השרת ביקשו לומר שירה בשעה שישראל עברו את ים סוף, ואמר להם הקדוש ברוך הוא ׳מעשי ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה׳, היינו מפני שלמצרים לא נתמלאה עדיין סאתם, ולא נתחייבו בכליה, ומה שהקדוש ברוך הוא הרגם היה זה לפני זמנם ולא על דרך עונש אלא בשביל הצלה לישראל. ב. **אך** מכל מקום ליושבי שומרון הרי זו קללה, כי גורשו מביתם. ועוד, יישוב ארץ ישראל עדיף מכרמים ושדות. מהרש״א (ח״א ד״ה נתברכו). ג. **וכן** כתב בספר שלמה משנתו (ד״ה על גב).

וכתב, שאפשר שהרמב"ם הוכיח דין זה ממה שהגמרא מביאה בסמוך בשם עולא 'נקטינן אין אוכלוסא בבבל', והרמב"ם מפרש שהכוונה שקבלה היא שקיבלנו שאף אם יראה אדם אוכלוסא בבבל מכל מקום אין להם דין אוכלוסא לברך עליהם, ואין כוונת עולא לומר שאין בבבל שישים ריבוא מישראל במציאות. אבל הקשה, שבגמרא להלן (ע"ב) אמרו שרבי חנינא בריה דרב איקא ברך על רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע 'ברוך חכם הרזים' כיון שהיו חשובים עליו כשישים ריבוא מישראל, ולכאורה ברכה זו היתה בבבל מקום מגורי האמוראים הנזכרים. וכתב שאפשר שהרמב"ם סובר שרב חנינא בריה דרב איקא חולק על עולא, ולהלכה פוסקים כעולא כיון שמיקל בדיני ברכות. ובבית יוסף (שם) הוסיף, שאפשר לומר שרב חנינא בריה דרב איקא באמת לא ברך עליהם בבבל, אלא כוונתו היתה שרב פפא ורב הונא חשובים עליו כל כך עד שראויים הם לברכה זו אילו היו נמצאים בארץ ישראל.

ובמעדני יום טוב (פ"ט סי' ח אות ת) כתב, שצריך לפרש שדעת **הרא"ש** כדעת הרמב"ם כפירוש הכסף משנה ובית יוסף, שהרי הרא"ש הביא דברי עולא שאין אוכלוסא בבבל, ואם כוונת עולא שכך היא המציאות שבבבל אין שישים ריבוא אנשים, אם כן מדוע הביא הרא"ש מאמר זה בפסקיו, אלא מוכח שסובר שכוונת עולא לומר דין, והדין הוא שאם יראה אדם שישים ריבוא אנשים בבבל אינו מברך עליהם ברכה זו של 'ברוך חכם הרזים', וכדעת הרמב"ם.

אמנם הוסיף בדברי חמודות (שם אות מ), שאף על פי שבכסף משנה ובית יוסף ביאר דברי הרמב"ם, מכל מקום בשלחן ערוך (או"ח סי' רכד ס"ה) לא פסק כן[ד], והטעם מפני שהוא עצמו סובר שהפשטות היא שרב חנינא בריה דרב איקא כן ברך ברכה זו בחוצה לארץ[ה], ויש לפסוק כדעתו ושלא כדעת עולא. **ובאליה רבה** (שם סק"ה) הוכיח שהשלחן ערוך סובר כדעת הרמב"ם לפסוק הלכה כעולא, שהרי לא פסק כרב חנינא בריה דרב איקא שמברכים 'חכם הרזים' על חכם גדול, ואם כן אף אין מברכים ברכה זו אלא בארץ ישראל[ו]. אמנם **בעולת תמיד** (שם ס"ה) כתב שהשלחן ערוך לא פסק כן כיון שאין בזמן הזה מי שראוי לברך עליו ככה.

ובצל"ח (ע"ב ד"ה אגב) כתב, שהביאור בדעת הרמב"ם שעיקר הטעם שמברכים על שישים ריבוא מישראל הוא מפני שבכלל מספר בני ישראל כזה נכללו כל מיני מחשבות חכמה ועצה, ובארץ ישראל שאוירה מחכים כמבואר בבבא בתרא (קנח:), מן הסתם יש בשישים ריבוא מארץ ישראל את כל מיני המחשבות חכמה ועצה, אבל בחוץ לארץ אפשר שגם במספר רב כזה של אנשים לא יגיעו לכל הרזים. ולפי זה לא קשה כלל מרב חנינא בריה דרב איקא, מפני שהטעם שסבר שאפשר לברך על שני חכמים היינו מפני שכאשר נמצא חכם גדול שדעתו רחבה, הרי הוא כולל כל החכמה ועצה שיש בשישים ריבוא, ורב חנינא בריה דרב איקא הכיר ברב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע, שחכמתם כוללת אף כשל שישים ריבוא שבארץ ישראל[ז].

ובצפנת פענח (ברכות פ"י הי"א) כתב, שמקור לדברי הרמב"ם הוא מהגמרא בהוריות (ג.) שמוכיחה מהפסוק (מלכים א' ח סה) 'ויעש שלמה בעת ההיא את החג וכל ישראל עמו קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים', שדווקא אלו שהיו בין לבוא חמת לנחל מצרים שזה ארץ ישראל חשובים קהל, ואילו אלו הדרים בחוץ לארץ אינם חשובים קהל[ח], והוא הדין לגבי הברכה שמברכים על אוכלוסא, שדווקא אוכלוסא שבארץ ישראל חשוב אוכלוסא ולא אוכלוסא של חוצה לארץ[ט].

ביאור לשון הברכה 'חכם הרזים'

שם. כתב רש"י (ד"ה חכם), שמברך את הקדוש ברוך הוא שהוא חכם היודע מה שבלב כל אחד ואחד מישראל[י]. **ובשפתי חיים** (אמונה א, עמ' תי) כתב שברכה זו באה לבטא המיוחדות שבכל אחד ואחד, שבכל אחד יש רז ותפקיד המיוחד לו[יא].

האם אף על אוכלסי עכו"ם מברכים 'חכם הרזים'

אוכלוסי עובדי כוכבים אומר בושה אמכם. כתב **במהר"ץ חיות** (ד"ה הרואה) שבמדרש (במדב"ר כא ב) אמרו, שאם ראה הרבה אוכלוסין של בני אדם אומר 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם חכם הרזים', ומשמע שמברך כן אף על עובדי כוכבים, שהרי אף הם בכלל בני אדם. וגם טעם הברכה שמברכים על שישים ריבוא שהוא מפני שאין דעתם דומה זה לזה ואין פרצופיהם דומים זה לזה, שייך בין בישראל ובין בעכו"ם[יב]. והוסיף שכן משמע גם בתוספתא (פ"ו ה"ב) ובירושלמי (סג:) שהביאו חיוב ברכה זו, ולא חילקו בין ישראל לעובדי כוכבים[יג].

האם אומר בושה אמכם בשם ומלכות, והאם אומר כן דווקא ברואה שישים רבוא

שם. כתב **בשפתי חכמים** (ד"ה אוכלוסי), שמה שהגמרא אומרת 'אומר' אין הכוונה שמברך ברכה בשם ומלכות, וכמו ברואה אוכלוסי ישראל, אלא הכוונה שאומר רק פסוק זה של 'בושה אמכם מאד חפרה יולדתכם הנה אחרית גוים מדבר ציה וערבה' (ירמיה נ יב), וכתב שכן משמע גם מלשון **השלחן ערוך** (או"ח סי' רכד ס"ה) שכתב הרואה שישים ריבוא מישראל ביחד אומר ברוך אתה וכו' חכם הרזים, ואם הם עכו"ם אומר, בושה אמכם מאוד חפרה יולדתכם הנה אחרית גוים מדבר ציה וערבה, הרי שזו אמירה בעלמא, וכגון הפסוקים שאומרים ברואה בתי עכו"ם בישובן וקברי עכו"ם להלן (ע"ב). וכתב שלפי זה יש לחדש שכיון שאינו אומר ברכה בשם ומלכות אין צורך שיהא רואה שישים ריבוא עכו"ם, אלא אף בפחות משישים ריבוא יכול לומר פסוק זה, אבל ברואה אוכלוסא של ישראל כיון שמברך בשם ומלכות צריך שיראה שישים ריבוא מישראל.

ובשו"ת דברי יציב (או"ח סי' לא) כתב שלדברי **הצל"ח** שהטעם שצריך שישים ריבוא בברכת חכם הרזים הוא משום שמסתמא נכללו בכולם כל מיני מחשבות חכמה ועצה, אם כן באמירת 'בושה אמכם' שאומרים על עובדי כוכבים אין צורך בשישים ריבוא, ושכן משמע בדברי **המאירי** (ד"ה ראה) שכתב, 'ראה אכלוסי אומות העולם רוצה לומר כתות של עובדי האלילים', ומכך שלא הזכיר שישים ריבוא אלא כיתות, משמע שלא צריך שישים ריבוא. אבל כתב, **שברמב"ם** (ברכות פ"י הי"א) מבואר שצריך גם לזה שישים ריבוא, שהרי כתב שהרואה שישים אלף אדם כאחד אם עכו"ם הם אומר בושה אמכם, וכן לשון **הסמ"ג** (עשין כז), וכן משמע בשלחן ערוך (או"ח סי' רכד ס"ה) שכתב שהרואה שישים ריבוא ישראל מברך חכם הרזים ואם הם עכו"ם אומר בושה אמכם, ומשמע שדבריו הם על מה שכתב בתחילה הרואה שישים ריבוא. וביאר מחלוקתם לפי מה שיש לפרש במה שאמרו אין אוכלסא פחות משישים ריבוא, שיש לפרש שאוכלסא היינו קהל חשוב, ובישראל אין חשיבות פחות משישים ריבוא, אמנם בעכו"ם כל שיש כתות וקהל גדול יש בזה חשיבות, ואלו דברי המאירי. אמנם יש לומר שאוכלסא היינו שישים ריבוא, ואם כך אף בעכו"ם רק ברואה שישים ריבוא יאמר וזו דעת הרמב"ם.

מדוע תולה הבושה באם

בושה אמכם. כתב **בשפתי חכמים** (ד"ה בושה) שתולה הבושה באם כיון שעובדי כוכבים מתייחסים אחר אמם, וכמבואר בקידושין (סו:)[יד]. ומה שכתוב 'בושה אמכם מאד חפרה יולדתכם', 'מאד' חוזר בין על 'בושה אמכם', כלומר שיש לה להתבייש מאוד, וכן הולך על המשך הפסוק, ונקרא גם 'מאד חפרה יולדתכם'.

ובעין אליהו (ד"ה הרואה) כתב שיולדתכם זה האב. וביאר שהטעם שתולים הבושה באב ואם ולא בהם עצמם, מכיון שהטעם שמברכים על שישים ריבוא הוא משום שינוי הדעות והפרצופים שיש בהם, ובגמרא בסנהדרין (לח.) אמרו למה נשתנו בני האדם במראיהם שלא יראה אדם אשה נאה ויאמר שלי היא, ואם כן הבושה היא להורים שאף על פי שנשתנו הפרצופים כדי שלא יבואו לעריות, מכל מקום הם פרוצים בזה.

ד. **השלחן** ערוך כתב 'הרואה ששים ריבוא מישראל ביחד אומר ברוך חכם הרזים' ולא חילק בין חוץ לארץ לארץ ישראל. ה. **ומה** שכתב הבית יוסף בדעת הרמב"ם שלא בירך, הוא תירוץ דחוק. ו. **ובכף** החיים (שם אות טו) הכריע כמותו, מפני שקיימא לן ספק ברכות להקל, וכיון שיש מחלוקת אם מברכים ברכה זו בחוץ לארץ יש להקל ולא לברך. ז. **והביא** שעיקר היסוד כבר מבואר ברמב"ן (מלחמת ה' ד"ה ומה). ח. **והביא** שכך כתב הרמב"ם בפירוש המשניות (בכורות פ"ד מ"ג) 'אין נקרא בית דין בסתם אלא סמוך בארץ ישראל, וכו', לפי שבני ארץ ישראל הם אשר נקראין קהל, וה' קראם כל הקהל ואפילו היו עשרה אחדים, ואין חוששין למי שזולתם בחוצה לארץ'. ט. **וכתב**, שזהו גם הטעם מדוע אין אומרים הלל על נס שבחוצה לארץ, כמבואר במגילה (יד.), והיינו מפני שקהל וציבור של חוצה לארץ אינם חשובים קהל או ציבור, ונס שלהם לא חשוב נס של רבים. והוסיף עוד, שמטעם זה גם אמרו בירושלמי (תענית פ"ב ה"א) שאין תענית ציבור בבבל, והיינו מפני שאין דין קהל או ציבור בבבל [אמנם יש להעיר שאינו מפורש כן בירושלמי, אלא בירושלמי שם בתחילת ההלכה מבואר שהטעם שאין תענית בבבל חשוב תענית מפני שאין נשיא בבבל, ואילו בסוף ההלכה שם הירושלמי אומר שאין תענית ציבור בבבל, ולא מבאר הטעם לזה, ובקרבן העדה (שם ד"ה אין) כתב, שכוונת הירושלמי כמו שביאר לעיל שם שאין תענית ציבור בבבל מפני שאין נשיא. ואפשר שהצפנת פענח בא לפרש טעם אחר בדברי הירושלמי בסוף ההלכה, ולזה ביאר שהוא מפני שציבור של בבל אינם חשובים ציבור, אמנם אם כן מדוע הוצרך לפרש כן בירושלמי, הרי גם בגמרא פסחים (נד:) ותענית (יב:) מבואר שאין תענית ציבור בבבל, ויכל לפרש כן בגמרא עצמה. וראה ברש"י (פסחים שם ד"ה אין) שמפרש שאין תענית ציבור בבבל, מפני שאינם צריכים גשם, ואין גוזרים תענית על הגשם, ולכן גם בשאר גזירות אין דין תענית ציבור]. י. **ו**'רז' הכוונה למה שבלב כל אחד. יא. **וראה** בשלמה משנתו מה שכתב בזה. יב. **לפי** מה שהתבאר למעלה בשם הצל"ח שהשיעור של שישים ריבוא הוא משום שבשיעור זה כלול כל חכמת ישראל, לא שייך טעם זה אלא לישראל ולא לעובדי כוכבים, ובפרט לדעת הרמב"ם שאין מברכים ברכה זו אלא בארץ ישראל, שבארץ ישראל אוירא מחכים, ויש תוספת חכמה, וכל זה לא שייך בעובדי כוכבים. יג. **ולהלן** הובאה דעת המנחת פיתים שנקט שעל אוכלוסא של עובדי כוכבים אין מברכים ברכת חכם הרזים, ושלא כדעת המהר"ץ חיות. יד. **דבריו** צריכים ביאור, ששם מדובר בישראל שבא על עובדת כוכבים, שבאופן זה הולד מתייחס אחר האם ולא אחר אביו הישראל, וכמו שהגמרא (סח:) לומדת מפסוק, אבל גוי הנולד מגוי, ודאי שמתייחס אחר אביו ולא אחר אמו, וכמפורש ביבמות (סב.).

מה שייך שאין דעתם ופרצופיהם דומים לברכת חכם הרזים, ומה הם שני הדברים דעתם ופרצופם

שאין דעתם דומה זה לזה, ואין פרצופיהן דומים זה לזה. כתב **הרא"ה** (ד"ה הרואה) שבשישים רבוא נכללים כל הדעות, וכל הפרצופים, ולפיכך נתנה התורה בשישים רבוא שאם חסר אפילו אחד מישראל לא נתנה להם התורה, לפי שהיה רצונו של הקדוש ברוך הוא שיסכימו בקבלתה כל הדעות, וזהו שמברכים על אוכלוסא של שישים רבוא 'ברוך חכם הרזים' שהבורא יתברך יודע את רזי העולם ותעלומות סתריהם.

וכעין זה כתב **המהרש"א** (ח"א ד"ה חכם), שלפי מה שהגמרא אומרת בסמוך שאין אוכלוסא פחותה משישים ריבוא, נמצא שבשישים ריבוא אנשים יש בהם גם שישים ריבוא דעות מחולקות, וזהו כלל כל הדעות, וזהו 'חכם הרזים'[טו]. וכן כשם ששישים ריבוא מחולקים בדעותיהם רק עד שישים ריבוא שהיא הצורה הפנימית, כך הם מחולקים גם בצורה החיצונה רק עד שישים ריבוא[טז]. ולכן יש לברך על שרואה כל כך דעות צורות ופרצופים שהם משונים זה מזה עד שישים ריבוא שזהו קצה האחרון של השינויים בין איש לחבירו.

וכעין זה כתב **בצל"ח** (ע"ב ד"ה הנה), שהקשה שלכאורה אינו מובן מה שייך זה שאין פרצוף כל אחד ואחד דומה לחבירו לברכת חכם הרזים. וכתב לפרש[יז], שעיקר הטעם שמברכים על שישים ריבוא מישראל הוא מפני שבכלל מספר בני ישראל כזה נכללו כל מיני מחשבות חכמה ועצה, וכיון שכל אחד פרצוף פניו מעיד על מה שבלבו דעתו ומחשבתו, למי שהוא חכם להכיר בחכמת הפרצוף, לכן הוסיפה הגמרא ענין זה כטעם לברכה.

ובבן יהוידע (ד"ה לפי) כתב לבאר שמשום ההבדל שבין איש לחבירו בשני ענינים אלו דעתו ופרצופו, מתקיים העולם, כי אילו היו דעתם של כל בני אדם שוה, לא היה באפשרות לעשות עסקים ומקח וממכר, שהרי כל אחד ואחד היה בוחר באותו מקצוע ובאותה עבודה, והיו כולם אוכלים מאכל אחד ואוהבים ובוחרים בכל דבר באופן שוה[יח]. וכמו כן אילו היו פרצופיהם שוה לא היה קיום למין האנושי, שהרי ראובן היה בא על אשת שמעון, ושמעון לוקח נחלת לוי, וכן הלאה, מאחר שאין שום הבדלה והיכר בין איש לחבירו, עד שאיש את חבירו חיים בלעו, ולכן כאשר מתאספים שישים ריבוא עם רב, מהם ניכר קיום האנושי ושינוי פרצופיהם ודעתם היא שגרמה לכך שיכולים להתאסף ולחיות כאחד.

עוד ביאר הבן יהוידע, שהטעם שהגמרא נקטה שני ענינים אלו של דעת ופרצוף הוא מפני שבשני דברים אלו הובדלו בני אדם מבעלי חיים, בזה שיש להם דעת ושכל, ובזה שאין פרצופיהם דומים זה לזה, מה שאין בבעלי חיים שאין בהם דעת ופרצופיהם דומים זה לזה כל מין במינו.

ובספר שלמה משנתו (ד"ה ואין) כתב שמה שהגמרא אומרת 'ואין פרצופיהן דומים זה לזה' הוא להביא ראיה לכך שאין דעתם דומה זה לזה, והמאמר מתפרש כך, 'אין דעתם דומה זה לזה, שאין פרצופיהן דומים זה לזה'[יט]. והביאור שהפרצוף מגלה על הפנימיות של אדם, וכמו שנאמר (ישעיהו ג ט) 'הכרת פניהם ענתה בם', ומזה שאין פרצופו של אדם דומה לשל חבירו, בהכרח שאין דעתו שוה לו.

גב מעלה בהר הבית החזיק אוכלוסא שלימה

בן זומא ראה אוכלוסא על גב מעלה בהר הבית. כתב **בחידושי המלבי"ם** (ע"ב, ד"ה תלמיד), שמה שראה בן זומא שישים ריבוא על גב מעלה של הר הבית היה בדרך נס, והיה זה אחד הניסים שנעשו במקדש, וכמבואר באבות (פ"ה מ"ה), שהרי אי אפשר שהמקום הזה יכיל שישים ריבוא מישראל. וכעין זה כתב **בשפתי חכמים** (ד"ה בן) שגב מעלה של הר הבית שהחזיק אוכלוסא היה בגדר מועט המחזיק את המרובה.

הטעם שהוסיף בן זומא עוד ברכה מה שאין אדם אחר מברך

וברוך שברא כל אלו לשמשני. כתב **המהרש"א** (ח"א ד"ה בן) ששאר בני אדם שעוסקים במלאכה כאשר הם רואים אוכלוסא של אנשים הם מברכים רק ברוך חכם הרזים על רבוי הדעות ושינוי פרצופים, אבל בן זומא שהיה תלמיד חכם ולא היה עוסק במלאכה, היה צריך להוסיף ברכה על שהקדוש ברוך הוא ברא כל כך הרבה אנשים לשמשו[כ], שכל מיני המלאכות נעשים על ידם כפי ריבוי הדעות, שאילו אדם הראשון יגע כמה יגיעות עד שמצא פת לאכול, ועד שמצא בגד ללבוש, ואילו בן זומא עקב ריבוי האוכלוסין מצא הכל מוכן לפניו[כא].

מקור לכך שנבראו לשמשו, ומדוע הם זוכים להנות מעולם הזה

שם. הרמב"ם (הקדמה לפירוש המשניות ד"ה ונשארה) כתב, שיש לשאול שלאחר שמוכח שתכלית האדם בעולמו הוא להשתלם בעבודת ה', ובהשגת המושכלות[כב], אם כן מדוע המציא הקדוש ברוך הוא כל שאר בני אדם שאינם משיגים מושכלות, והרי רוב בני אדם ריקים ממדע והם רודפי התאוות, ואילו אנשים מלומדים ופרושים נדירים, שהם אחד בדור. וכתב שהתשובה היא, שכל מציאות אותם הנבראים היא לשרת את אותו היחיד, כי אילו היו כל בני אדם למדנים ועובדי ה' היה העולם נאבד, לפי שהאדם חסר וזקוק לדברים רבים, ומוכרח הוא ללמוד חרישה קצירה דישה טחינה בישול ועשיית כלים עד שישיג מעט מזון, וכן צריך הוא ללמוד טויה ואריגה כדי לארוג בגד ללבוש, וכן ללמוד דרכי הבנין כדי לבנות לו מקום לגור, ולא יספיקו לו ימיו ללמוד כל המלאכות שזקוק להם לקיומו, ובודאי אי אפשר לעשות כל אלו ואף ללמוד חכמה ולהבין מדע. ולפיכך ברא הקדוש ברוך הוא כל אלו האנשים שיעשו לאדם השלם כל העבודות הללו שהוא צריך להם[כג]. וזהו שאמרו כאן בגמרא שבן זומא היה יושב בהר הבית ורואה ישראל עולים ואומר ברוך שברא כל אלו לשרתני, לפי שהיה יחיד בדורו, וכולם אכן נבראו לשמשו[כד].

ובספר שלמה משנתו (ד"ה לשמשני) כתב, שכוונת בן זומא שברך 'ברוך שברא כל אלו לשמשני' היתה על דרך מה שדרשו לעיל (ו:) ובשבת (ל:) על הפסוק (קהלת יב יג) 'כי זה כל האדם', אמר רבי אלעזר, אמר הקדוש ברוך הוא, כל העולם כלו לא נברא אלא בשביל זה[כה]. וכתב, שאף על פי שכל אלו נהנים מעולם הזה, זהו בגלל שהם משמשים אותו, וזה בשכר עבודתם[כו].

מדוע אין בדברי בן זומא חשש משום יוהרא

שם. כתב בשו"ת מהרלב"ח (קונטרס הסמיכה)[כז] בשם **רבי יצחק אברבנאל**, שמה שאמר בן זומא בראותו אכלוסי ישראל, 'ברוך שברא כל אלה לשמשני', שמזה נשמע כאילו ראה עצמו תכלית המין האנושי, לא היה בזה גאוה ודרך רע, אלא היתה כוונתו לעורר ליבות התלמידים ולהלהיבם שיקנאו בכבודו, וירצו להיות כמותו. והמהרלב"ח כתב שאין זה נכון בפירוש כוונת בן זומא, אלא כוונתו מבוארת על פי מה שאמר בהמשך על האורח הטוב שמברך את בעל הבית, והיא שאף על פי שהאמת היא שהקדוש ברוך הוא לא ברא כל האוכלוסא כדי לשמשו, מכל מקום היה רואה כך בעיניו מתוך חסידותו כאילו כולם נבראו בשבילו וזה מחייבו בהודאה מיוחדת לפני הבורא יתברך, וכדברי האורח שמגדיל לשבח את בעל הבית על כל הטירחות המרובות שטרח, ואף על פי שאותם הטירחות היו נצרכות ממילא לאחרים, מכל מקום סובר שאין זה ממעט מחיוב הודאתו, ומוטל עליו לראות שכל הטירחות נעשו עבורו בלבד, וכן צריך להיות ההודאה להשם יתברך שכשישכים ויראה שהכל מתוקן לפניו יראה כאילו הכל נעשה לו לבדו, אף אם אחרים נהנים כמותו, נמצא שלא ייחס לעצמו שום כבוד ומעלה, ואדרבה כוונתו לשפלות וענוה, שיש לאדם לקבל עול מלכות שמים באופן שהוא מחוייב בהודאה גדולה להקדוש ברוך הוא[כח].

טו. **והוסיף** שלכן ניתנה התורה במדבר לשישים ריבוא מישראל, כדי שהתורה תהיה כלולה מכל דעה וחכמה, וממילא אין להוסיף עליה, וזהו מה שאמרו חז"ל במדרש רבה (ויקרא כב א) שכל מה שעתיד כל חכם וחכם בדורו לחדש כבר נאמרו הדברים בסיני, היינו מפני שחידושים אלו כבר היו בדעת אחד מאותם השישים ריבוא שהיו בסיני, מפני שאי אפשר שיהיה עוד דעת אחרת על שישים ריבוא. טז. **במהרש"א** כתוב ששינוי צורת פרצופם של אדם הוא רק עד שישים ריבוא אנשים, אבל ביותר מכאן אין שינוי צורה. ובספר ברכות אברהם (ד"ה ואין) כתב, שלפי דבריו צריך לומר שאנשים שהם מעבר לשישים ריבוא פרצופיהם דומים לאלו שהם מתוך השישים ריבוא. אך הקשה, שזכור לו שיש גמרא שאין שני אנשים בעולם שפרצופיהם דומים [וכוונתו לדברי הגמרא סנהדרין (לח.) תנו רבנן להגיד גדולתו של מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד וכולן דומין זה לזה, אבל הקדוש ברוך הוא טובע כל אדם בחותמו של אדם הראשון, ואין אחד מהן דומה לחבירו וכו', ומפני מה אין פרצופיהן דומין זה לזה, שלא יראה אדם דירה נאה ואשה נאה ויאמר שלי היא וכו']. עוד הקשה, שאם יש בעולם פרצופים דומים, אם כן איך אפשר לברך על שישים ריבוא, הרי יש לחשוש ששנים מהשישים ריבוא הם מאלו שפרצופיהם שוים, ואם כן אי אפשר לברך עליהם. ותירץ שיש הרבה חלקים בצורת הפרצוף, ובכל חלק ישנם שישים ריבוא צורות שונות, נמצא שאפילו אם אדם דומה לחבירו בחלק אחד מהפרצוף מכל מקום שונה הוא בחלק אחר, ונמצא שאין בעולם שום אדם שדומה לגמרי לפרצוף חבירו. יז. **וזה** על פי מה שהתבאר בדבריו למעלה. יח. **וכן** כתב בשפתי חכמים (ד"ה אומר). יט. **השלמה** משנתו הביא ראיה לכך, שהמשנה בביצה (ב.) אומרת 'ואפר כירה מוכן הוא', ואילו בגמרא (שם ח.) פירשו שכוונת המשנה לומר 'שאפר כירה מוכן הוא'. אולם דבריו צריכים ביאור, שהרי שם הוא ההיפך, המשנה אומרת 'שאפר כירה מוכן הוא', ואילו הגמרא שם מפרשת את המשנה שהכוונה 'ואפר כירה מוכן הוא', ושמא כוונתו להביא ראיה מהגמרא שם ששי"ן המשמש למילה, ווא"ו המשמש למילה מתחלפים. כ. **וראה** עוד להלן דברי המהרלב"ח בכוונת דברי בן זומא. כא. **וביאר** שזאת גם כוונתו באומרו ש'כל אומות שוקדות ובאות לפתח ביתי, ואני משכים ומוצא כל אלו לפני', כלומר שודאי מדינות צריכות זו לזו, שמה שחסר במדינה זו מוצא במדינה אחרת, והסוחרים מביאים ממקום המצוי למקום החסר, ומה שהיה חסר לבן זומא היו שוקדות ובאות לפתח ביתו, כדי שיהיה מצוי לו לקנות. כב. **וכמו** שהוכיח שם בארוכה. כג. **והוסיף** הרמב"ם שאף על פי שאנו רואים שיש גם טיפשים וכסילים שאינם חכמים ועובדי ה' אשר יש להם משרתים העושים מלאכתם, והם יושבים בנחת בלא שום יגיעה, מכל מקום אין הדבר כמו שנראה לעינים, אלא גם אותו הכסיל משרת לאדם השלם, כגון שאותו הכסיל בעבור הנאתו יצוה לעבדיו לבנות ארמון גדול, או לנטוע כרם, ויהיה אותו הארמון מוכן לחסיד שיבוא באחד הימים לחסות בצל קיר מקירותיו ותהיה בכך הצלתו ממות, או שיוקח מאותו כרם יין לעשות בהם תרופה למכת החכם השלם. כד. **וכתב** שיש סיבה שניה לקיום שאר אנשים שאין בהם חכמה ואינם שלימים, והוא לפי שהחכמה האלוקית חייבה שבעלי החכמה יהיו מעטים מאד, ולפיכך הומצאו ההמון עם להיות לחברתם של בני העלייה. וסיים שתועלת זו יותר גדולה מן הראשונה. כה. **וראה** שם בגמרא, 'רבי שמעון בן עזאי אומר, ואמרי לה רבי שמעון בן זומא אומר, כל העולם כולו לא נברא אלא לצוות לזה'. כו. **ולמעלה** בהערה הבאנו שהרמב"ם כתב שמה שנהנים שאר בני אדם אף שאינם משמשים לאדם השלם, הוא מפני שגם על ידי הנאתם בא שימוש לחכם השלם, וכמו שנתבאר. כז. **וכן** כתב המהרי"ט בצפנת פענח (שופטים לרות ג) ובחפץ ה' (ד"ה הוא). כח. **אך** כתב שבפירוש

והשל"ה (פר' ראה יא) כתב, שלא דיבר בן זומא בגאוה חס ושלום, אלא רצה לומר שלא יהרהר האדם שמאחר שתכלית הבריאה היא בשביל אותו אדם העוסק בתורה בלי הפסק, אם כן למה נבראו שאר האנשים, וביאר שכולם נבראו כדי לשמש אדם זה[כט].

ובבן יהוידע (ד"ה לפי) כתב, שודאי לא התכוון בן זומא לשם גאוה לומר שכל העולם משמשו ועושה לו צרכיו, אלא כוונתו לשם מוסר ולעורר את עצמו, שכיון שהקדוש ברוך הוא עושה לו כל צרכיו שלא יתבטל מתורתו לשום צורך גשמי, יש לו להיזהר הרבה מביטול תורה, שהרי הקדוש ברוך הוא עשה לו כל צרכיו שלא יתבטל חס ושלום מלימוד התורה יומם ולילה, וזהו גם כוונת בן זומא במה שסיים לומר 'כמה יגיעות יגע אדם הראשון עד שמצא פת לאכול ובגד ללבוש' ואילו 'אני משכים ומוצא כל אלו מתוקנין לפני', ולכך מחויב אני ביותר לזרז עצמי ללימוד התורה.

איך חרש אדם הראשון הרי לא היה לו כלי מחרישה

כמה יגיעות יגע אדם הראשון עד שמצא פת לאכול חרש. כתב **בשפתי חכמים** (ד"ה כמה) שאין הכוונה שאדם הראשון חרש בכלי מחרישה, שהרי לא נעשה כלי המחרישה הראשון אלא עד נח, וכמו שכתב רש"י (בראשית ה כט) שעד שבא נח לא היה בעולם כלי מחרישה, והיתה הארץ מוציאה קוצים ודרדרים כשזורעים חטים, מחמת קללתו של אדם הראשון, ואם כן צריך לפרש שהכוונה שאדם הראשון עשה מעשה אחר במקום החרישה.

יש עשרה יגיעות כנגד היו"ד ב'אפיך'

חרש וזרע וקצר ועמר ודש וזרה וברר וטחן והרקיד ולש ואפה. כתב **בגבול בנימין** (ח"ג דרוש ז פר' ויגש ד"ה ונבין) שזורה ובורר הם אותה המלאכה, נמצא שבין הכל יש כאן עשרה יגיעות, והם כנגד היו"ד שבמילה 'אפיך' שבפסוק (בראשית ג יט) 'בזיעת אפיך תאכל לחם' שנכתב מלא[ל].

איך מותר לאורח טוב לספר כמה טרחות טרחו לפניו, הרי יש בזה אבק לשון הרע

אורח טוב מהו אומר כמה טרחות טרח בעל הבית בשבילי. הקשו **תוספות** בבבא מציעא (כג: ד"ה במוספיזא) איך מותר לו לאורח טוב לספר כמה טרחות טרח לפניו הבעל הבית, הרי אמרו בערכין (טז.) לפרש הפסוק (משלי כז יד) 'מברך רעהו בקול גדול בבקר השכים קללה תחשב לו', שהכוונה שהאורח לא יצא למחר לשוק ויברך את חבירו המארח בקול גדול לומר 'ה' יברך את איש פלוני שהתארחתי אצלו וטרח לפני טרחות יתירות', מפני שאם יעשה כן יבואו השומעים להתארח תמיד אצלו עד שיכלו את ממונו, ויש בזה משום אבק לשון הרע[לא]. ובבבא מציעא (שם) אמרו, שמשום כך אם ישאל אדם את חבירו על מארחו אם מקבלו בסבר פנים יפות מותר לו לשנות ולשקר ולומר שאינו מקבלו יפה.

ותירצו התוספות שהגמרא בערכין ובבא מציעא מדברות במספר כך לפני בני אדם שאינם מהוגנים, אבל הגמרא בסוגייתנו מדברת בשמספר כך לפני בני אדם מהוגנים.

ובתוספות הרא"ש בסוגייתנו (ד"ה אורח) **ובשיטה מקובצת** (ד"ה אורח) תירצו, שהגמרא בערכין ובבא מציעא מדברות במספר על כך ברבים, ואילו הגמרא בסוגייתנו מדברת בשמספר כך בצינעא. **והמאירי** (ד"ה אורח) גם יישב כך, והוסיף, שאף אם מספר על כך בצינעא, מכל מקום יש לו להיזהר שלא יספר כן אם על ידי דיבורו יוכל לגרום למארחו הוצאה יתירה.

ובשיטה מקובצת (ב"מ כג: ד"ה במוספיזא) תירץ, שהגמרא בערכין מדברת כשהאורח משבח את המארח יותר מדי, ומתאר כמה טירחות טרח לפניו וכמה תבשילים בישל לו, ובזה יש גדר של לשון הרע, אבל כאן בסוגייתנו מדובר שעיקר דברי האורח הם שכל מה שטרח הבעל הבית לא טרח אלא בשבילי, ולא בא לתאר כמה טירחות הבעל הבית טורח ולפרש הכמות, אלא כוונתו להכיר טובה לבעל הבית על מה שעשה לו אפילו אם זה מעט[לב].

איך יתכן שגם האורח הטוב וגם האורח הרע דוברים אמת

שם. המגיד מדובנא (אוהל יעקב, פר' אמור עה"פ ועיניתם) הקשה שאם בעל הבית נתן יותר לזה מזה אם כן למה קראו לזה אורח טוב ולזה אורח רע, ואם האורח טוב או האורח רע דובר אמת אם כן אחד מהם שקרן ומה לנו להתעסק בדברי שקר[לג].

ותירץ שדרך העולם הוא להכין לאורח יותר מהרגיל, ולא לאורח בלבד מכין אלא גם לעצמו ובני ביתו, ואורח טוב משבח על כל הטרחות שטרח הבעל הבית, ואומר שגם מה שהבעל הבית הכין לעצמו ובני ביתו לא טרח אלא בשבילו, אבל אורח רע אומר פת אחת אכלתי כוס אחד שתיתי, וכל מה שהבעל הבית הוסיף יותר מהרגיל היה לצורך עצמו, ואינו מכיר טובה שהכינו הכל בשבילו[לד].

והכתב סופר (עה"ת, וילך ד"ה ויאמרו לו) ביאר שיש שמכניסים אורחים לא בשביל המצוה ולא משום טובת האורח למלאות לו די מחסורו, אלא כדי שישבחו אותם שמכניסי אורחים הם, ואורח רע שליבו רע חושב רע על בעל הבית ואומר שזו הסיבה במה שמארח אותו, אבל אורח טוב בטוב ליבו בטוח הוא שאין הבעל הבית עושה כן אלא כדי להשביע את האורח בכל הטוב שיש בידו.

מדוע האורח טוב מדבר על ההכנות ואילו האורח רע מדבר על מה שאכל בפועל

שם. השפתי חכמים (ד"ה אורח - הראשון) העיר שלכאורה צריך ביאור מדוע האורח טוב נקט לדבר על הכנותיו של הבעל הבית, וכמו שאומר 'כמה בשר הביא לפני, כמה יין הביא לפני, כמה גלוסקאות הביא לפני', ואילו האורח רע מדבר על מה שאכל בפועל ומה ששתה בפועל ולא מדבר על הכנותיו של הבעל הבית וכלשונו 'פת אחת אכלתי, חתיכה אחת אכלתי, כוס אחד שתיתי'. וכתב לפרש על פי מה שאמרו בקידושין (מ.) שמחשבה טובה הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה, ואילו מחשבה רעה אין הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה, ולפי זה כשמדברים באורח טוב שאוחז במידה טובה, אם כן משבח הוא אף על ההכנה והמחשבה טובה, אבל כשמדברים באורח רע שאוחז הוא במידה רעה נקטו רק את האכילה עצמה. והוסיף שלכך נקראו 'אורח טוב' ו'אורח רע', והיינו שהאורח טוב אוחז במידת הטוב, במידה שמחשבה טובה הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה, ואילו האורח רע אוחז במידה רעה, במידה שמחשבה רעה אין הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה.

ביאור שינוי הסדר ושינוי הלשון שבין אורח טוב ואורח רע

כמה בשר הביא לפני כמה יין הביא לפני כמה גלוסקאות הביא לפני וכו' פת אחת אכלתי חתיכה אחת אכלתי כוס אחד שתיתי. כתב **השפתי חכמים** (ד"ה אורח - השני) שהאורח טוב מתחיל ביקר בשר ויין, ואחר כך מזכיר גלוסקאות שהם הזול, וכן מדבר על האוכל בלשון חשוב בשר יין וגלוסקאות. לעומתו האורח רע מתחיל בזול פת, ואחר כך מזכיר בשר ויין, וגם מדבר על האוכל בלשון פחות, ומכנה את הבשר חתיכה, והיין כוס, והגלוסקאות פת.

מהי כוונת הגמרא ללמוד מפסוק זכר כי תשגיא פעלו וגו'

על אורח טוב מהו אומר זכור כי תשגיא פעלו אשר שוררו אנשים. רש"י (איוב לו כד) מפרש פשטות כוונת הפסוק שיש לו לאדם לזכור דרכיו של הקדוש ברוך הוא, וכאשר יזכור הרי יגדיל מאליו בשבחו על פעולותיו ומדותיו, וכמו שראו אנשים אחרים, וכעין זה פירשו גם **באבן עזרא ומצודת דוד.**

וכתב המהרש"א (ח"א ד"ה בן) שהגמרא כאן לומדת מפסוק זה שמוטל על האורח לזכור להגדיל ולפאר פעלו של הבעל הבית, שהכל עשה בשבילו, ועליו שררו אנשי בעל הבית שעשו והכינו כל כך למענו. עוד פירש המהרש"א שהגמרא מביאה הפסוק לכוונה הפשוטה שבה, ורוצה לומר שעל האורח מוטל לזכור חסד אלוקים שהגדיל חסדו ופעלו עמו שהזמין לו אנשים להכין לו כל צורכו.

והגר"א (אמרי נועם ד"ה על) פירש דרשת הגמרא על פי מה שכתוב במשלי (טז כח) 'ונרגן מפריד אלוף', שהביאור הוא שנרגן שאינו מכיר בטובתו של חבירו כי חושב שנעשה לו טובה קטנה, סופו שמפריד אלוף, שלא יכיר בטובתו של הקדוש ברוך הוא, שיאמר שכל מה שהקדוש ברוך הוא עושה עמו הם דברים קטנים. והאמת שאין לך אדם בעולם אפילו העני ביותר שאין הקדוש ברוך הוא מיטיב עמו בכל יום טובות מרובות, ולכן יש לו לאדם להתרגל להכיר

המשניות להרמב"ם שהובא למעלה, נראה שהבין דברי בן זומא כפשוטם, וכתב שאילו היה זוכר דברי הרמב"ם בשעת כתיבתו לא היה כותב את דבריו, אבל כיון שכבר יצא מקולמסו שוב לא ימחוק את דבריו. וכן ביאר במהרש"א (ח"א ד"ה בן), שבן זומא בירך 'שברא כל אלו לשמשני' משום שהיה תלמיד חכם ולא היה עוסק במלאכה, ועל ידי ריבוי האוכלוסין מספקים לו כל מחסורו שלא כאדם הראשון שיגע וטרח לבד. ואחר כך הוסיף בן זומא לומר על חסד ה' שעשה עם האורח שיש מי שטורח בעבורו לעשות לו מה שחסר בדרך. **כט. וכדרך** שנתבאר למעלה בדברי הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות. **ל. אמנם** בפתח עינים (ד"ה כמה) ובבן יהוידע (ד"ה לפי) שכתבו שיש כאן י"א וביארו הענין ע"פ הקבלה. **לא. וכמו** שכתב החפץ חיים (באר מים חיים, הלכות לשון הרע כלל ט סק"ח) שכן משמע בגמרא ערכין (שם) ובשערי תשובה (ש"ג אות רכ), שהרי אמרו דין זה בין ענייני אבק לשון הרע. **לב. וכתב** שם שברש"י (שם כג. ד"ה במוספיזא) משמע שגם הסוגיא בבבא מציעא שמתרת לשנות ולומר שהבעל הבית לא קיבלו בסבר פנים יפות מדברת כמו בסוגייתנו שהאורח לא בא לתאר הטירחות אלא בא להכיר טובה לבעל הבית כגון אם קיבלו בסבר פנים יפות, ולזה אומרת הגמרא שם, שמידה טובה היא לשנות ולא להכיר טובה לבעל הבית לפני אנשים אחרים, ומכל מקום אם לא שינה והכיר טובה לבעל הבית בפני אחרים אין בזה משום לשון הרע. **לג. וכעין** זה הקשה במתת אלהים (ד"ה הוא) בשם רבי יהונתן אייבשיץ ותירץ בדרך הדרוש. **לד. וכן** כתב בשלמה משנתו (ד"ה אורח), וכעין זה כתב בבן יהוידע (ד"ה כמה), והוסיף שלכך האורח טוב אומר כמה הביא 'לפני' שלא יראה כאילו הבעל הבית הביא לבני הבית והניח לפניהם כדי שלא יוכל לקחת, אבל האורח רע מדגיש את מה שהוא אכל כדי שישתמע מתוך דבריו שאכן האוכל לא הוגש לפניו אלא רק בפני בעל הבית ובני ביתו.

בטובתו של חבירו, וזהו מעלת אורח טוב שמגדיל ומפאר הבעל הבית על כל דבר קטן, וזהו שאמר הכתוב 'זכר כי תשגיא פעלו' שיש להגדיל הטובות שנעשים עם האדם, וכאשר ירגיל עצמו לכך גם יגדיל ויפאר מעשי הבורא עמו.

ובמרומי שדה (ד"ה על) כתב, שהפירוש בזה הוא שכשם שהאדם מגדיל ומפאר מה שעושים עמו בני אדם, כך ינהג הקדוש ברוך הוא עמו, שיגדיל מעשיו לזוכרו לטוב, שכשם שהאדם מרחם על הבריות כך נוהגים עמו, וכן להיפך באורח רע שאינו משבח בני אדם ואינו רואה אותם בעין טובה, כך לא יזכה לבנים חכמי לב.

ובבן יהוידע (ד"ה על אורח) כתב, שכוונת הפסוק שיש לו לאדם לשבח ולפאר מעשי הבורא ופעולותיו, וכמו שאנשים נוהגים לשבח ולשורר בטוב חבריהם ופועלם קל וחומר שיש לנהוג כן בדברים שבין האדם למקום, שיש להודות לו ולרוממו על כל חסדו.

מהיכן לומדת הגמרא מפסוק זה שיצא ונכנס ודרש באוכלוסא

והאיש בימי שאול זקן בא באנשים וכו' זה ישי אבי דוד וכו'. כתב **המהרש"א** (ח"א ד"ה והאיש) שפסוק זה 'והאיש בימי שאול' הוא פסוק מיותר, ואין לו משמעות היכן שהוא כתוב, ולכן דורשת הגמרא 'והאיש' שישי היה איש מלחמה בנערותו, ו'זקן' שקנה חכמה בזקנותו[לה] והיה ראוי לדרוש, ומסיים שהיה 'בא באנשים', דהיינו בין שבא למלחמה כשהיה איש מלחמה, ובין שבא לדרשה כשהיה זקן בחכמה. ושיעור 'אנשים' הוא מסתמא שישים ריבוא כאנשי דור המדבר כיון שהיה בהם את כל חילוק הדעות שבאנשים.

ביאור מעלת כניסה יציאה ודרשה באוכלוסא

זה ישי אבי דוד שיצא באוכלוסא ונכנס באוכלוסא ודרש באוכלוסא. כתב רש"י ביבמות (עו: ד"ה באוכלוסא) שהיה שר על שישים ריבוא מישראל. **ובבן יהוידע** (ד"ה יצא) כתב לפרש המעלה שיצא למלחמה כמפקד ושר לגדוד המונה שישים ריבוא, שכמו שיצא באוכלוסא של שישים ריבוא כן נכנס באוכלוסא שכולם חזרו מהמלחמה אחד מהם לא נעדר. ומה שהיה דורש באוכלוסא המעלה בזה שבודאי שהיו בהם חכמים גדולים, ומכל מקום לא היה בדברי תורה שדרש שום פקפוק.

האם אין אוכלוסא בבבל במציאות או על פי דין, והטעם

אמר עולא נקיטינן אין אוכלוסא בבבל תנא אין אוכלוסא פחותה מששים רבוא. כתבו **הכסף משנה** (ברכות פ"י הי"א) **והמעדני יום טוב** (פ"ט סי' ח אות ת) בדעת **הרמב"ם** [והרא"ש], שאין כוונת הגמרא שלא היה בבבל שישים ריבוא אנשים בפועל, אלא ודאי היו שם שישים ריבוא אנשים, אלא שמכל מקום אין להם דין אוכלוסא של ארץ ישראל, ולכן לא מברכים עליהם ברוך חכם הרזים[לו]. וכתב **בשפתי חכמים** (ד"ה אין) בשם **העיון יעקב** שהטעם בזה מפני שאין שם השראת שכינה. אמנם **הגר"א**[לז] פירש דברי הגמרא כפשוטם, שבבבל אין שישים ריבוא מישראל. **ובעינים למשפט** (ד"ה הרואה - הראשון) כתב, שכן דעת **הטור והשלחן ערוך** (או"ח סי' רכד ס"ה) שסוברים שמברכים על שישים ריבוא מישראל אף בחוץ לארץ ושלא כדעת הרמב"ם שסובר שאין מברכים על שישים ריבוא שבחוץ לארץ, ולשיטתם צריך לפרש דברי הגמרא כפשוטם שבבבל אין מברכים ברכה זו מפני שלא היה שישים ריבוא מישראל[לח].

מכאן יש ראיה לראשונים הסוברים שיש רשות הרבים אף אם אין שישים ריבוא בוקעים בו

שם. כתבו בשם **הגר"א**[לט] להביא ראיה לדעת **הראשונים**[מ] הסוברים שיש רשות הרבים אף אם אין שישים ריבוא בוקעים בו, ממה שאמרו בגמרא (עירובין ו:) אבולי דמחוזא אילמלא דלתותיהן ננעלות חייבין עליהן משום רשות הרבים, ומבואר מהגמרא שהיה אפשר שיהיה רשות הרבים במחוזא, והרי מחוזא בבבל, ובבבל אין שישים ריבוא וכמפורש כאן בגמרא שאין אוכלוסא בבבל, אלא מוכח שאין צורך בשישים ריבוא[מא].

ובמנחת פתים (או"ח סי' שמה ס"ז) כתב בשם **בנו הרב שמואל** ז"ל ליישב ראייתו לדעת החולקים וסוברים שאין רשות הרבים בפחות משישים ריבוא, שמה שאמרו בסוגייתנו אין אוכלוסא בבבל, היינו רק לענין ברכת חכם הרזים, שבגמרא מבואר שעל אוכלוסא מישראל מברכים 'ברוך חכם הרזים', ואילו על אוכלוסא של עכו"ם אין מברכים כן, אלא אומרים 'בושה אמכם', והנה בבבל יש לומר שלא היה שישים ריבוא מישראל ולא שישים ריבוא מעכו"ם, רק משניהם ביחד, ולכן כאשר באים לדון לענין ברכת חכם הרזים, כיון שאין אוכלוסא מלאה של ישראל או של עכו"ם, לא שייך לא הברכה על ישראל ולא האמירה על עכו"ם[מב]. אבל לענין רשות הרבים כיון שמבין ישראל ועכו"ם יחד יש שישים ריבוא, ודאי שחשוב רשות הרבים[מג]. וכתב, שדברי בנו נכונים, ולאחר מכן מצא **באלפסי זוטא** בסוגייתנו שהביא דברי הגמרא שאין אוכלוסא בבבל, וסיים, 'פירוש לברך עליה', ונראה ברור שכוונתו שרק לענין ברכה אין דין שישים ריבוא, והיינו מהטעם הנזכר שאין לצרף ישראל לעכו"ם לענין ברכה, אבל ודאי שלשאר דברים נחשבים הם לשישים ריבוא[מד].

האם מברך ברואה חכם אחד

הרואה חכמי ישראל. בעולת תמיד (סי' רכד סק"ה) כתב שברכה זו מברכים כשרואה הרבה חכמים[מה]. **ובבירך את אברהם** (סי' סד סק"ג) כתב שבתחילה סבר שממה שלא ביארו בפוסקים כמה חכמים יראה כדי לברך, נראה שמברך ברואה לפחות שני חכמים כיון שמיעוט רבים שנים, אמנם למסקנא כתב שאף ברואה חכם אחד מברך. ומה שכתבו הפוסקים לשון רבים הוא משום שמקודם כתבו שברכת 'חכם הרזים' מברך ברואה חכם מופלג, ומשום כך כתבו שאמנם ברכת 'שחלק מחכמתו' מברכים על כל חכם וחכם, אף על חכם שאינו מיוחד בחכמה. וכן כתב **בשפתי חכמים** (ד"ה הרואה) שברכות אלו שהוזכרו בגמרא, מברך בין אם רואה חכם אחד או הרבה חכמים.

ביאור לשון הברכה, וההבדל בין חכמי ישראל לחכמי אומות העולם

הרואה חכמי ישראל אומר ברוך שחלק מחכמתו ליראיו חכמי עובדי כוכבים אומר ברוך שנתן מחכמתו לבריותיו וכו'. בגמרא לפנינו מבואר שעל חכמי ישראל ומלכי ישראל מברכים שחלק מחכמתו או מכבודו ליראיו, ואילו בחכמי אומות העולם ומלכי אומות העולם מברכים שנתן מחכמתו או מכבודו לבריותיו, דהיינו בישראל מברכים 'שחלק', ובאומות העולם מברכים 'שנתן'.

אמנם ברמב"ם (ברכות פ"י הי"א) כתב, הרואה מחכמי אומות העולם אומר ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שנתן מחכמתו לבשר ודם, חכמי ישראל מברך שנתן מחכמתו ליראיו, מלכי ישראל אומר שנתן מכבודו ומגבורתו ליראיו, מלכי אומות העולם מברך שנתן מכבודו לבשר ודם, הרי שלא חילק בכל הברכות ובין בישראל ובין באומות העולם מברכים 'שנתן'.

ובמאירי (ד"ה הרואה חכמי) כתב, הרואה חכמי ישראל אומר ברוך שחלק מחכמתו ליראיו חכמי אומות העולם אומר ברוך שחלק מחכמתו לבשר ודם וכן הרואה מלכי ישראל אומר ברוך שחלק מכבודו ליראיו מלכי אומות העולם אומר ברוך שחלק מכבודו לבשר ודם, היינו שבין בישראל ובין באומות העולם מברך 'שחלק' היפך דעת הרמב"ם.

ובשלחן ערוך (או"ח סי' רכד ס"ו-ח) פסק כגירסת הגמרא שלפנינו, שבישראל מברכים 'שחלק', אבל באומות העולם מברכים 'שנתן'[מו].

ובבית יוסף (או"ח סי' רכד ס"ו ד"ה הטעם) פירש בשם **האבודרהם** (הלכות ברכות) שהטעם בזה, מפני ש'חלק' הוא כענין הצנור הנמשך מן הנהר שאפשר להרחיבו ולהגדילו ואפשר לקצרו ולחסרו, וכן הוא חכמת ישראל וכמו שנאמר (דברים לב ט) 'כי חלק ה' עמו', ולפי זכותם מתרבה ומתמעט. אבל 'נתן' הוא מתנה תלושה ופסוקה מהנותן.

עוד פירש הבית יוסף שכיון ונפשות ישראל חצובות מתחת כסא הכבוד אם כך אף החכמה והכבוד שלהם חצוב משם, אבל אומות העולם שנפשותיהם רחוקות ממנו יתברך ואינם חלק ממנו אם כן החכמה והכבוד הניתן להם הרי

לה. **כמבואר** ברש"י בקידושין (לב: ד"ה אין) שזקן הוא נוטריקון של 'זה קנה חכמה'. **לו.** **כל** זה כבר התבאר למעלה. **לז.** **קול** אליהו (ד"ה אמר) וגאון יעקב (עירובין ו: ד"ה אחהו). **לח.** **וראה** שם עוד שכתב שיש גירסא מפורשת שגורסת כן בגמרא, עוד הביא שהרבה ראשונים כלל לא גרסו דברי עולא. אמנם ראה לעיל דברי הלחם חמודות שכתב בדעת השולחן ערוך שעולא סובר שאין דין אוכלוסא בבבל, ולא פסק כמותו כיון שרבי חנינא בריה דרב איקא חולק עליו, שהרי שבירך 'ברוך חכם הרזים' על רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע בבבל. **לט.** **קול** אליהו (ד"ה אמר) וגאון יעקב (עירובין ו: ד"ה אחהו). **מ.** **ראה** שם שהביא השיטות בזה, וראה עוד בשלחן ערוך (או"ח סי' שמה ס"ז) ובנו"כ שם. **מא.** **רש"י** בעירובין (ו: ד"ה אבולי) פירש שהיו במחוזא שישים ריבוא, ושלא כדברי הגר"א. ובשבט הלוי (ח"ט סי' נד) כתב ליישב דעות הראשונים שצריך שישים ריבוא בוקעים כדעת הכסף משנה והמעדני יום טוב שהובאה למעלה שהפירוש אין אוכלוסא בבבל אינו שלא היה שישים ריבוא בבבל, אלא הכוונה שאין להם דין שישים ריבוא לענין ברכה, אבל לענין רשות הרבים ודאי שיש להם דין אוכלוסא [וכן אפשר לומר שסוברים כתירוצו של המנחת פיתים שהובא בסמוך]. **מב.** **מדברי** המנחת פיתים נראה שנקט שאין מברכים על אוכלוסא של עכו"ם ברוך חכם הרזים, ושלא כדעת המהר"ץ חיות שהובא למעלה שהוכיח מהמדרש תוספתא וירושלמי שגם על עכו"ם מברכים ברוך חכם הרזים, שהרי אם על גם על עובדי כוכבים מברכים ברוך חכם הרזים, ודאי שמברכים על שישים ריבוא שמצירוף ישראל ועכו"ם. **מג.** **וראה** בפרחי כהונה (ד"ה נקטינן) שהביא להקשות בשם הברכת ה' (הכהן, ד"ה אין) כעין קושיית הגר"א, ותירץ כעין תירוצו של המנחת פיתים. וראה בברכת ה' מה שתירץ בזה. **מד.** **אמנם** בבית אהרון (מגיד, ערך אוכלוסא סימן ו אות ג) כתב לפרש דברי האלפסי זוטא, על דרך שפירש הכסף משנה בדעת הרמב"ם, שאין דין אוכלוסא בבבל לענין ברכת חכם הרזים, ואף אם יש שישים ריבוא מישראל ממש אין מברכים עליהם. **מה.** **בציץ** אליעזר (חי"ד סי' לו אות ו) כתב שכוונתו בדווקא לכמה חכמים וכלשון הגמרא 'חכמי'. ראה לקמן (ע"ב) שהבאנו דברי הקדושה וברכה (סמיכת חכמים, להלן ע"ב ד"ה רב) שכתב שבדבר זה נחלקו רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע על רב חנינא בריה דרב איקא שהם סברו שאין לברך אלא ברואה שני חכמים. והוסיף להביא ראיה מלשון הברכה 'ליראיו', ומשום שבחכם אחד אפשר לטעות שאולי אין הוא ראוי לברכה זו. וכתב שבאמת מטעם זה יש לומר שבחכם מופלג אחד כן מברכים, אלא שהם סברו שלא חילקו חכמים ולא קבעו כלל ברכה על חכם אחד, ורב חנינא בריה דרב איקא סבר שאף על חכם אחד מברכים, ואף לשיטתם שלא מברכים, אבל על חכם מופלג כן מברכים. **מו.** **ובכסף** משנה (ברכות פ"י הי"א) גרס לגבי מלכי ישראל 'שחלק', ולגבי חכמי ישראל 'שנתן'.

זה מתנה כאדם הנותן מתנה מנכסיו ולא חלק ממנו יתברך[מז]. וכעין זה כתב בט"ז (או"ח סי' רכד סק"א)[מח], שישראל שהם דבקים בה' יתברך שייך לומר שחכמתו נחלק מהקדוש ברוך הוא, כי יסוד של 'חלק' הוא ממי 'נחלק', ונמצא שהחלק מיוחס לנחלק ממנו[מט]. אבל אומות העולם אינם מתייחסים לקדוש ברוך הוא להיות חלק ממנו, אלא הם מקבלים כנתינה שאינה מתייחסת אחר הנותנו, כמו בנותן מתנה שאין עליו אחריות, ואם בא אחר וטורף המתנה ממקבלו אין לו על הנותן המתנה כלום, אלא מה שזכה זכה[נ].

והלבוש (שם סק"ז) כתב הטעם בהבדל הברכה שבין ישראל לעכו"ם, מפני שחכמי ישראל יש בהם חכמת התורה שהיא ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים, ואין מי שיכול לבוא עד תכונתה להבין סודה ולירד לעומקה, כי על כל קוץ וקוץ אפשר לדרוש תילי תילין של הלכות, ולכך נופל עליה לשון 'חלק', כלומר אפילו הם חכמים גדולים והיו חיים לעולם והיו מחכימים ביותר בכל יום, מכל מקום לא יגיעו לסוף סודותיה רק בחלק ממנה, כי אין סוף לתורה, אבל חכמת האומות שהיא רק השבע חכמות והיא חכמת אנשים שבדויה מלבות חכמי היוונים, ואפשר לבא עד סוף כל החכמות ההם, ולכך נופל עליהם לשון 'נתן' שהוא מלשון מתנה, שאפשר לקבלה כולה[נא].

ובמהרש"א (ד"ה ברוך) **ובב"ח** (שם ס"ד) כתבו לבאר החילוק בנוסח הברכה שבין ישראל לעובדי כוכבים, שלגבי חכמי ישראל מברכים שחלק מחכמתו, לפי שחכמי ישראל הם חבל נחלתו וחלקו של הקדוש ברוך הוא, ולכן הרי זה כאילו הקדוש ברוך הוא כביכול חלק מחכמת עצמו שהיא חכמת התורה. אבל לגבי חכמי העובדי כוכבים מברכים שנתן מחכמתו לבשר ודם, מפני שאין הקדוש ברוך הוא חולק להם מחכמת התורה אלא נותן להם חכמה בעלמא. ועל דרך זה אנו מברכים על מלכי ישראל שחלק מכבודו ליראיו, שכבוד מלכי ישראל הוא כבוד אמיתי שהוא כבוד התורה, וחלק להם הקדוש ברוך הוא כביכול מכבוד עצמו, אבל במלכי עובדי כוכבים מברכים שנתן מכבודו לבשר ודם, כי אין להם אלא כבוד בעלמא, ואין זה מהכבוד האמיתי ששייך להקדוש ברוך הוא, ולכן זו נתינה בעלמא ולא חלוקה[נב].

וכתב בעינים למשפט (הרואה - השני) שיש נפקא מינה להלכה בין הטעמים, שלדברי האבודרהם והבית יוסף והט"ז ההבדל בין לשון 'חלק' ללשון 'נתן' נאמר על ההבדל בין ישראל לעכו"ם ולא בהבדל החכמה עצמה בין חכמת התורה לחכמת אומות העולם, ואם כן אפשר לומר שאף ישראל המופלג בחכמת האומות יש לברך עליו בלשון 'שחלק', שהרי כל מה שישראל משיג בחכמה הכל הוא בבחינת 'חלק' שההשגה היא מכח נשמתו הישראלית שהיא חלק ה'. אבל לטעמים האחרים שכתבו הלבוש המהרש"א והב"ח שההבדל בין לשון 'חלק' ללשון 'נתן' הוא במהות החכמה, שבחכמת ישראל שייך לשון 'חלק', ואילו בחכמת אומות העולם שייך לשון 'נתן', ולפי זה גם ישראל המופלג בחכמות האומות אין מברכים עליו בלשון 'שחלק', אלא בלשון 'שנתן'[נג].

מדוע מכנים חכמי ישראל בלשון 'יראיו'

שם. כתב המהרש"א (ד"ה ברוך), מה שאומרים בברכה 'ליראיו' היינו על פי מה שאמרו במשנה (אבות פ"ג מ"ט) כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת, וכל שחכמתו קודמת ליראת חטאו אין חכמתו מתקיימת.

האם מברכים על חכמי ישראל בזמן הזה

שם. בשלחן ערוך (או"ח סי' רכד ס"ו) נפסק אכן שהרואה חכמי ישראל מברך ברכה זו, ולא חילק בין חכם לחכם או בין זמן הגמרא לזמן הזה. **ובחיי אדם** (ח"א כלל סג אות ח) כתב, שאף על פי שאין לנו בזמן הזה דין תלמיד חכם[נד], מכל מקום יש לברך על מי שהוא מופלג בתורה. והביא ראיה **מהטור** (או"ח סי' רכד) שכתב, שבזמן הזה אין תלמיד חכם שחכמתו שוה לחכמת שישים ריבוא מישראל שיהא ראוי לברך עליו 'ברוך חכם הרזים'[נה], הרי שדווקא חכם כזה שדומה לשישים ריבוא אין בזמן הזה, אבל סתם חכם שראוי לברך עליו 'ברוך שחלק מחכמתו', יש לנו בזמן הזה. והוסיף שכן מוכח גם מפסק השלחן ערוך שהביא הלכה זו ולא חילק בזה[נו].

אמנם בספר יוסף אומץ (הלק, סי' תנ) כתב, שלא הביא ברכה זו בהלכותיו, מפני שיש להסתפק אם יש בזמן הזה מי שראוי לקרותו חכם. **ובשו"ת תשובה מאהבה** (ח"ג סי' רלז) כתב, שלכאורה נחלקו **הראשונים** שהובאו **בתוספות** (שבת קיד. ד"ה ואפילו) בשיעור תלמיד חכם, יש אומרים שהוא בכלל מה שאמרו בקידושין (מט:) ש'תלמיד' הוא מי ששואלים אותו דבר הלכה בכל מקום ואומרו אפילו במסכת כלה, ויש אומרים שהוא בכלל מה שאמרו שם ש'חכם' הוא בכלל מי ששואלים אותו דבר חכמה[נז] בכל מקום ואומרה. אך כתב, שלענין לברך על חכם בזמן הזה יהיה הדין תלוי במחלוקת הפוסקים אם יש דין תלמיד חכם בזמנינו[נח]. ומסיק שנראה שבזמן הזה לא נוהג דין כבוד תלמיד חכם וממילא אין לברך 'ברוך שחלק חכמתו', אבל מדברי הלבוש (או"ח סי' רכד סק"ז) שהובאו למעלה שלשון שחלק כי לעולם אין השגה בכל התורה אלא רק בחלקה שארוכה היא מארץ, נראה שיסוד הברכה היא אף על מי שיודע חלק מהתורה כל שאחרים נהנים מתורתו, ואם כן יש לברך אף על מי שאינו יודע לענות בכל מקום. ולפיכך כתב, שהוא נבוך מאוד אם יש לברך בזמן הזה על חכם בשם ומלכות, וכתב, שלא שמע מרבותיו מימיו שהיו מברכים ברכה זו, אבל מה שלא שמע אינו ראיה, ונשאר בצריך עיון. **ובערוך השלחן** (שם) כתב, שלא נתבאר כמה צריך שיהיה שיעור גדלו של החכם בתורה, ולכן נמנעים עתה מלברך ברכה זו. **ובכף החיים** (שם אות יט) הוסיף עוד טעם שאין לברך ברכה זו בשם ומלכות בזמן הזה[נט], מפני שיש ספק בלשון הברכה, וכמו שנתבאר למעלה, דבגמרא מבואר שמברכים על חכמי ישראל 'שחלק מחכמתו', ואילו **ברמב"ם** הגירסא היא 'שנתן מחכמתו'[ס]. **ובשו"ת ציץ אליעזר** (חי"ד סי' לז אות ו) הביא דברי הפוסקים בארוכה, ומסיים שמכל אלו הטעמים לא טוב לברך בשם ומלכות, ויש לחשוש בזה משום ברכה לבטלה.

דין הרואה שני מלכים או שני חכמים בזה אחר זה

שם. כתב בשו"ת הרדב"ז (ח"א סי' רלו) שאם ראה מלך או חכם אינו מברך עליו עוד עד שלא יראה אותו שלשים יום, אבל כל שרואהו וחוזר ורואהו אינו חייב בברכה. וכתב שאמנם אם רואה מלך אחר אף שהוא תוך שלשים יום מראיית מלך זה חוזר ומברך, ונמצא שאף אם רואה מאה מלכים ביום אחד מברך מאה ברכות. **ובעולת תמיד** (סי' רכד סק"ה) נראה, שאם רואה אותם כאחד מברך ברכה אחת, שכתב שברכה זו נתקנה כשרואה הרבה חכמים[סא].

באיזה חכמה צריכים חכמי אומות העולם להיות חכמים

חכמי עובדי כוכבים. כתב בשלחן ערוך (או"ח סי' רכד ס"ז) שחכמי אומות העולם היינו עובדי כוכבים שחכמים בחכמות העולם. וכתב **המגן אברהם** (סק"ה) שבא להוציא מחכמי אומות העולם שכל חכמתם היא בדת שלהם ובאמונתם, שבאופן זה אינו מברך עליהם, ומברך רק על חכמי אומות העולם שחכמים בחכמות העולם. והוסיף **הפרי מגדים** (שם א"א סק"ה) שהיינו שחכמים בשבע החכמות[סב].

ובשו"ת תשובה מאהבה (ח"ג סי' רלז) כתב, שאין מברכים על חכמי אומות העולם שכופרים בה', ורק אם מקיימים שבע מצוות בני נח מברכים עליהם.

מז. **אמנם** שני הפירושים קרובים להיות אחד, אך נראה שהחילוק ביניהם, שלפירוש הראשון ההבדל בין אם 'חלק' מחכמתו או 'נתן' מחכמתו מתייחס לחכמה עצמה, שלישראל הקדוש ברוך הוא נותן חכמה שהוא מעצמותו כביכול, ואילו לאומות העולם הוא נותן להם חכמה בעלמא. אך לפירוש השני ההבדל בין 'חלק' ל'נתן' הוא מי המקבל, שאם המקבל דבוק בקדוש ברוך הוא, והוא חבל נחלתו יצדק לומר על חכמתו שהוא 'חלק', אבל אם הוא רחוק מהקדוש ברוך הוא, אי אפשר לייחס חכמתו לחלק מהקדוש ברוך הוא, אלא זה נתינת חכמה בעלמא. אבל נראה שלשני הפירושים גדר החכמה שוה, שישראל מקבלים חלק מחכמתו יתברך כביכול, ואילו הגוים מקבלים חכמה בעלמא, וכן לשני הפירושים ישראל זוכים לקבל חלק מחכמתו יתברך מפני שהם חבל נחלתו, ואילו האומות העולם לא. מח. **ראה** שם שכתב שראה בזה תירוצים רבים, אך תירוץ זה נראה עיקר. מט. **וכן** נראה שפירש המגן אברהם (שם סק"ד). נ. **וכתב** לפרש על פי זה מה לשון הפסוק (בראשית כה ו) 'ולבני הפילגשים אשר לאברהם נתן אברהם מתנות', ופירש שם רש"י שנתן להם שם טומאה, ויש לפרש שהפסוק נקט בזה לשון נתינה, להורות שלאחר שנתנם להם לא נשאר שום קשר בינו לבין המתנה שניתן, ואינו דבוק כלל בנותן. וכן כתב הגר"א ככל דבריו באמרי נועם (ד"ה הרואה). נא. **והמעדני** יום טוב (סי' ח אות א) כתב, שטעם הלבוש שייך אף לענין מלכים, שהרי עיקר כבוד המלכים הוא בתורת ה', וכמו שנאמר (דברים יז יח) 'וכתב לו את משנה התורה הזאת'. נב. **הב"ח** (שם ס"ד) הביא, שחכמת התורה היא מחכמתו של הקדוש ברוך הוא ממש, כמו שנאמר (תהלים קמז יט - כ) 'מגיד דבריו ליעקב חקיו ומשפטיו לישראל, לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום', וכמו כן חלק לנו הקדוש ברוך הוא חלק גדול מסודות התורה ומסרה לנו בחשאי מפני השטן, וכמבואר בגמרא חגיגה (יד.), וחכמת התורה היא כולה שמותיו של הקדוש ברוך הוא וכולה דעת ותבונה, ובה נברא העולם. נג. **וראה** שם שדן בזה שאינו נפקא מינה מוכרחת. וראה עוד באמת ליעקב (ד"ה רא"ש) שכתב נפקא מינה זו. ובמשנה הלכות (חט"ו סי' עה) כתב שודאי שאין לברך על ישראל החכם בחכמת האומות, שדי בזה שלא מקללים אותו על שהחליף את חכמת התורה בחכמת האומות ועבר על החיוב ללמוד תורה יומם ולילה. ובזכר נתן (יט.) כתב בשם מהר"י באינו, שעל ישראל החכם בחכמות העולם מברך שחלק. נד. **כמבואר** ברמ"א (יו"ד סי' רמג ס"ב, ס"ז), וראה שם בפתחי תשובה (סק"ג). נה. **שבגמרא** להלן (ע"ב) מבואר שבזמן הגמרא היו אמוראים שחכמתם היתה שוה לשישים ריבוא מישראל ויש לברך עליהם 'ברוך חכם הרזים'. נו. **ובשו"ת** מנחת אלעזר (ח"ה סי' ז) כתב, שראה לרבנן קשישאי שהיו מברכים ברכה זו בשם ומלכות. ובספר מלוא העומר (בלויה, עמ' 13) כתב, שהג"ר שמעון מנשה רבה של חברון יצא לקבל פני המהרי"ל דיסקין בחברון ובירך עליו 'שחלק מחכמתו ליראיו' בשם ומלכות. ובהליכות שלמה (פכ"ג הערה 157) הביא, שהגרשז"א העיד, שהג"ר דוד בהר"ן הלך לבקר את החזון איש, ובירך עליו 'שחלק מחכמתו ליראיו', והחזון איש חייך ושתק. ובארחות רבינו (ח"א עמ' רמ) הביא, שבעל הקהילות יעקב אמר לבנו הגרח"ק שיברך 'שחלק מחכמתו ליראיו' על הגרי"ז מבריסק, וכן אמר שיש לברך על הגדולים שבדור. נז. **דבר** התלוי בסברא. רש"י קידושין (שם ד"ה דבר). נח. **ראה** שם שהאריך להביא השיטות בזה. והביא עוד, שבשו"ת מהרי"ו (סי' קסג) כתב, שבזמנינו אין דין תלמיד חכם לא רק בגלל שאין מי שיודע לענות בכל מקום, אלא גם מפני שאין מי שיש לו כל המידות טובות שמנו חכמים בתלמיד חכם, וגם אינם יראי ה' כל כך. נט. **ראה** שם שהביא הטעם הנ"ל שאין לברך ברכה זו בזמן הזה בשם ומלכות, מפני שאין לנו תלמידי חכמים בזמנינו, והביא כן גם בשם החסד לאלפים (הלכות ברכות והודאות אות יב), והבן איש חי (שנה ראשונה פר' עקב אות יג). ס. **והביא** שכגירסת הרמב"ם גרסו כן עוד ראשונים. סא. **וכן** משמע בשפתי חכמים (ד"ה הרואה) שכתב להיפך שמברך בין ברואה חכם אחד בין רואה הרבה. סב. **שבע** החכמות הן, חכמת ההגיון, חכמת המספר, חכמת המידות, חכמת הטבע, חכמת התכונה, חכמת הניגון, חכמת האלוקות. רבינו בחיי (אבות סוף פ"ג). וראה בחיד"א (דבש לפי מערכת ח ערך חכמות) שביאר איך החכמות החיצוניות נצרכות לתורה.

ובשו"ת מנחת אלעזר (ח"ה סי' ז) כתב, שאין מברכים על אומות העולם שהם בני בלי דת.

ובמעתיקי השמועה (ח"א עמ' א)[סג] כתבו בשם הגרי"ז, שהנה **ברמב"ם** (מלכים פ"ח ה"א) כתב, כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם, ויש לו חלק לעולם הבא, והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקדוש ברוך הוא בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן, אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם אלא[סד] מחכמיהם, ולכאורה כוונת הרמב"ם במה שכתב שהמקיים את המצוות מהכרע הדעת נקרא חכם, סתומה. ואמר הגרי"ז שהרמב"ם בא להשמיענו שיש לבן נח זה דין חכם, ומברכים עליו 'ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם' כדין שאר חכמי אומות העולם, ואדרבא רק באופן זה מברכים עליו, אבל אם הוא חכם באחת מן החכמות כגון חכמת הנדסה אין מברכים עליו כלל. אך העירו לגרי"ז שבשלחן ערוך נפסק שחכמי אומות העולם הוא מי שהוא חכם בחכמות העולם, וכפי ביאור הפרי מגדים, שהוא חכם בשבע החכמות. ואמר הגרי"ז שהרמב"ם חולק בזה עם השלחן ערוך.

האם מברכים על חכמי אומות העולם בזמן הזה

שם. כתב בשו"ת **תשובה מאהבה** (ח"ג סי' רלז), שאם בזמן הזה אין חכמי ישראל[סה], כל שכן שאין חכמי אומות העולם בזמן הזה. אך כתב, שיש לומר להיפך, שדווקא חכמי ישראל אין בזמן הזה, אבל חכמי אומות העולם יש גם בזמן הזה. **ובערוך השלחן** (או"ח סי' רכד ס"ו) כתב, שאף שיעור החכמה של חכמי אומות העולם לא נתבאר, ולכן יש להימנע מלברך ברכה זו.

כל שליט שדן והורג במשפט נחשב ממלכי עכו"ם, ודין נשיאי זמנינו

הרואה מלכי ישראל אומר ברוך שחלק מכבודו ליראיו[סו] מלכי עובדי כוכבים אומר ברוך שנתן מכבודו לבריותיו. כתב **המגן אברהם** (סי' רכד סק"ה) בשם שו"ת הרדב"ז (ח"א סי' רצו) שאין צורך בתואר מלך ממש, אלא כל שליט השולט על ארצו ויכול לדון ולהרוג על ידי משפטו נחשב ממלכי עכו"ם. ועל השרים שהמלך ממנה אותם לשלוט בכל עיר ועיר, טוב לברך עליהם בלא שם ומלכות, ועל השופט הגדול שנקרא הקאד"י אין מברכין כלל. וכן נפסק **במשנה ברורה** (שם ס"ק יב).

כתב בשו"ת **קרית חנה דוד** (ח"ג סי' לו), שעל פי המבואר במגן אברהם בשם הרדב"ז יש ללמוד שמלך ונשיא שאינו יכול לגזור גזירה אלא אם כן יסיכמו בית הועד שלו, אין לברך עליו ברכה זו. **ובהליכות שלמה** (פכ"ג דבר הלכה אות ס) כתב, שפשוט שאין לברך על נשיאי מדינות בזמנינו אף שיש בידם לחון אנשים מעונשים. **ובשו"ת באר משה** (ח"ג סי' ט) כתב, שבתחילה עלה בדעתו שיש לברך בשם ומלכות, מפני שדברי המגן אברהם שכתב שצריך שיהא בכוחו לדון ולהרוג נאמרו דווקא בשליט, אבל במלך אף אם אין בידו להרוג, מברך מפני שכל הכבוד שלו, ואם כן הוא הדין שיש לברך על נשיא מדינה שהרי כל הכבוד שלו, ואף שביד העם לסלקו ואינו נושא שררה רק לזמן, מכל מקום הרדב"ז (שם) כתב, שמברכים אף על שליט שיש ביד המלך לסלקו כל זמן שהוא בגדולתו. אך כתב שכל זה אינו, מפני שבשו"ת **חתם סופר** (או"ח סי' קנט) כתב שגם במלך דווקא אם בידו להמית ולהחיות, ולפיכך אין לברך עליהם אלא בלא שם ומלכות. **אמנם** בשו"ת **שואל ונשאל** (ח"א או"ח סי' עג) כתב, שאפשר לברך בשם ומלכות גם על נשיאי זמנינו, כיון שיש להם סמכויות מיוחדות בניהול המדינה. וכן פסק בשו"ת **אפרקסתא דעניא** (ח"א סי' לג), ומפני שיש לנשיא כח לחון עונש מות.

מי שראה מלך ובא חבירו שלא ראה האם יכול להוציאו

שם. כתב **הט"ז** (או"ח סי' תפד סק"ג) שהרואה מלכי ישראל וברך עליהם 'שחלק מכבודו ליראיו', ואחר כך בא אדם אחר שאינו יודע לברך, אין הבקי שברך כבר יכול להוציאו בברכת 'שחלק מכבודו ליראיו', וכתב שהוא דין פשוט ואינו צריך ראיה. והטעם, שלא שייך לברך ברכה ולהוציא בה חובת חבירו, רק בדבר שהוא הכשר מצוה, דהיינו שאחר הברכה יעשה חבירו המצוה שעליה ברך, כגון שמברך בשבילו 'על אכילת מצה' וחבירו אוכל מצה, אבל בדבר שכבר נתחייב בו האדם וכבר נעשה אותו המעשה, בזה אין חבירו יכול להוציאו[סז].

דין רואה מלך שהוא חכם

שם. כתב בשו"ת **תשובה מאהבה** (ח"ג סי' רלז), שהרואה מלך שהוא חכם, מברך עליו שתים, 'ברוך שחלק מכבודו ליראיו' וכן 'ברוך שחלק מחכמתו ליראיו', וכן ברואה מלך ממלכי אומות העולם שהוא חכם. וכמו שאם רואה חכם שהוא כושי מברך שתים, אחת על חכמתו ואחת על שינוי ברייתו, כן הדין במלך חכם. ואין לברך אחת 'ברוך שחלק מכבודו ומחכמתו ליראיו', מפני שלא מצאנו בברכות הנהנין או בברכות הראייה שמחברים שתי ברכות[סח]. **והאמרי אמת במכתבי תורה** (סי' סז) הסתפק האם מברך שתי ברכות, או שמא מברך רק ברכה אחת, וכתב (שם סח) שלכאורה אינו שונה ממה שמברכים מקדש השבת וראשי חדשים, ומחברים שתי האזכרות בברכה אחת[סט].

דין מלך רשע כירבעם ואחאב, ואיך שייך לשון 'שחלק ליראיו' במלך רשע

שם. כתב בשו"ת **לב חיים** (ח"ג סי' נה) שאפילו רואה מלך רשע שעובד עבודה זרה כירבעם או כאחאב חייב לברך עליו. וכתב שהטעם בזה, מפני שעיקר טעם הברכה הוא מפני דברי רבי יוחנן בהמשך הגמרא ש'לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל, ולא לקראת מלכי ישראל בלבד, אלא אפילו לקראת מלכי אומות העולם, שאם יזכה יבחין בין מלכי ישראל למלכי אומות העולם', והיינו שלעולם הבא יזכה לראות בכבוד מלך המשיח, וכמו שפירש **רש"י** (ד"ה שאם), וכיון שכן לא איכפת לנו אם המלך צדיק או רשע, שהרי העיקר הוא להבחין לעתיד לבוא בכבוד מלך המשיח.

אמנם ברש"ש (ד"ה מלכי) העיר, איך שייך לברך בלשון 'שחלק ליראיו' על מלך רשע, ורוב מלכי ישראל הרי היו רשעים, וכתב שמכל מקום כיון שמלכו בזכות אבותיהם שהיו צדיקים וכענין שאמרו לעיל (ז.) שרשע בן צדיק הוא רשע שטוב לו, אפשר לברך עליהם בלשון 'ליראיו'.

וביפה ללב (ח"א סי' רכד סק"ד) **ובשו"ת שואל ונשאל** (סי' עג) כתבו, שעל מלך רשע שאינו שומר תורה ומצוות אין לברך 'שחלק מכבודו ליראיו' שהרי איננו ירא, אלא יש לברך 'שנתן מכבודו לבשר ודם'.

האם מברכים על ראיית מלכה

שם. כתב בשו"ת **בצל החכמה** (ח"ג סי' יט) שכמו שמברכים על ראיית מלך, כך יש לברך על ראיית מלכה[ע]. והביא ראיה שאין מחלקים בין איש לאשה, ממה שאמרו בגמרא (לקמן ע"ב) שהרואה בריות טובות מברך ברוך שככה לו בעולמו, ובעבודה זרה (כ.) אמרו שרבי עקיבא ורבן שמעון בן גמליאל בירכו על נשים נכריות נאות, וכן הוא בירושלמי כאן (סג:). וכתב שכמו כן יש מצוה להשתדל לראותם כמו שהגמרא אומרת בסמוך שיש להשתדל לראות מלכים, ואף שאסור להסתכל בפני אשה, כמבואר בעבודה זרה שם, מכל מקום בברכת המלך אינו צריך להסתכל בפני המלך, ומספיק מה שרואה הכבוד הגדול של המלכה סביבה[עא]. וכן פסק בשו"ת **שבט הלוי** (ח"א סי' לה) שאין הבדל בין מלך למלכה, ואפשר לברך על מלכה אף באינו רואה היא עצמה, או באופן שראה אותה באונס כגון בקרן זוית. אמנם **בספר אור עולם** (עמ' מא) נקט שאין לברך על מלכה ברכת המלך.

ביאור לשון 'לעולם ישתדל', וביאור 'ולא לקראת מלכי ישראל בלבד' שסותר תחילת המאמר

לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל, ולא לקראת מלכי ישראל בלבד וכו'. הקשה **הקדושה וברכה** (סמיכת חכמים, ד"ה לעולם) מדוע נקטה הגמרא לשון 'לעולם ישתדל', ולא אמרה סתם 'ירוץ אדם' וכו'. ועוד לשון המאמר נראה כסותר את עצמו, שמתחילה אומר שישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל, ואילו מיד ממשיך לומר שלא רק לקראת מלכי ישראל אלא אף לקראת מלכי אומות העולם, ואם אין ענין מיוחד בריצה לקראת מלכי ישראל מדוע לא אמרה הגמרא 'לעולם ירוץ לקראת מלכים'[עב].

סג. **ומובא** בספר מלכות בית דוד (מהדו"ג, סי' יא אות ג) בשם הגרי"מ פיינשטיין שאמר כן בשם חותנו הגרי"ז. סד. **יש** גורסים 'ולא', וראה בשינוי נוסחאות במהדורת פרנקל מה שכתבו בזה. סה. **וכמו** שהובא בשמו למעלה, שנוטה לומר כן. סו. **הרמב"ם** (ברכות פ"י הי"א) הוסיף, שיש לברך על מלכי ישראל 'שחלק מכבודו ומגבורתו ליראיו'. סז. **ועל** פי זה כתב לבאר שם שיטת הראשונים הסוברים שאין אדם יכול להוציא חבירו בברכת המזון, והטעם כנזכר, שכיון שחבירו כבר נתחייב בברכת המזון, שהרי כבר אכל, ומעתה מוטל עליו חיוב לתת שבח והודאה לה' על העבר על אכילתו, בזה לא יוכל חבירו לפוטרו ולתת שבח והודאה במקומו. סח. **והביא** שיש טועים ולוקחים באגודה אחת שני מיני בשמים עצים ועשב, ומברכים 'בורא עצי ועשבי בשמים', וזה טעות, והם משנים ממטבע שטבעו חכמים בברכות. וראה בהליכות שלמה (פכ"ג דבר הלכה אות סא) שהאריך בפרטי דינים ובטעם הדבר שאין לחתום בשתי חתימות. סט. **ובמנחת** שלמה (ח"א סי' נא אות כו) מובא שהגר"ש הומינר כתב, שעל המלך המשיח לעתיד לבא נברך ארבע ברכות, ברוך חכם הרזים, מפני שיהיו שם שישים ריבוא, ברוך שחלק מחכמתו ליראיו, ברוך שחלק מכבודו לבשר ודם, וברכת שהחיינו, והסתפק אם שחלק מחכמתו ושחלק מכבודו צריכים להיות בשתי ברכות או שמא אפשר לכוללם באחת, וכספיקת האמרי אמת, והמנחת שלמה השיב לו שפשוט שאינו יכול לכלול אותם בחתימה אחת, וראה שם שהאריך בזה, וכן ראה בשו"ת כפי אהרן (סי' א). ע. **וכתב**, שאמנם כל זה במלכה נכרית, אבל במלכה יהודית כיון שדרשו חז"ל בספרי (שופטים פקנ"ז) 'שום תשים עליך מלך' ולא מלכה, וכן פסק הרמב"ם (מלכים פ"א ה"ה) שאין מעמידים אשה במלכות, אם כן הרי כל מינויה נגד דת תורתנו הקדושה ויהיה אסור לכבדה וממילא אסור לברך על ראייתה, ואיך יברך עליה 'שחלק מכבודו לבשר ודם', כשהקדוש ברוך הוא כלל לא חלק לה מכבודו. עא. **הבצל** החכמה הוכיח זאת ממה שפסק המגן אברהם (סי' רכד סק"ו) שסומא מברך ברכת המלך אף שאינו רואה המלך אלא מרגיש בכבודו. ואף לדעת האליה רבא (שם סק"ו) שחולק, מכל מקום היינו דווקא בסומא שאינו רואה כלום, אבל הרואה כבוד המלך ולא פני המלך לכל הדעות מברך, וראה להלן מה שהתבאר בזה. עב. **הקדושה** וברכה מקשה על לשון המאמר בקושיא אחת, אמנם באמת קושייתו מחולקת לשתים, וכמו שהובאה בפנים, וכמו שיבואר מהמשך

וכתב שהגמרא לא יכלה לומר 'ירוץ אדם', מפני שלשון זה משמע שזהו דין מדיני הברכה, שכאשר ירצה לברך על מלך ישראל או מלך עכו"ם, יש לו לרוץ לקראתו ולברך עליו, ואין זה נכון, שהרי הברכה שמברכים על מלכים היא אחת מברכות הראייה, וכשאר ברכות הראייה המבוארות במשנה לעיל (נד.), ולא מצאנו חובה על האדם שירוץ בשעה שרוצה לברך אחת מברכות הראייה, וברור שאין חיוב לרוץ לקראת ימים והרים בשעה שמברך עליהם. ועוד אילו היה דין זה שצריך לרוץ לקראת המלכים מדיני הברכה, אם כן מדוע הוצרכה הגמרא לתת טעם שירוץ אדם לקראת מלכי עכו"ם שאם ש'אם יזכה יבחין בין מלכי ישראל למלכי אומות העולם', הרי מוכרח לעשות כן בשביל הברכה עצמה[עג].

וכתב לפרש[עד], שכוונת הגמרא באומרה 'ישתדל' היינו שהגמרא באה לומר שאדם הרץ לקראת מלך יש לו לכוון בשכלו לרוץ לקראת מלכי ישראל כדי לראות הכבוד שחלק להם הקדוש ברוך הוא, והשכר שנתן להם בעולם הזה, ומזה יגיע לו יראת שמים בלבבו, בזה שיתן על לבו שאי אפשר לשער השכר לעולם הבא. ועל זה הוסיף בעל המאמר שלא רק כשרץ לקראת מלכי ישראל תהיה לו זאת הכוונה, אלא אף כשרץ לקראת מלכי עכו"ם יש לו לחשוב על השכר שמקבלים מלכי ישראל בעולם הזה, וכל שכן שכר מצוות בעולם הבא, ואם יזכה יבחין ההבדל של מלכי ישראל למלכי אומות העולם, שאם הקדוש ברוך הוא נותן כבוד לעוברי רצונו כל שכן שהוא נותן שכר טוב לעושי רצונו.

ולפי זה מתפרש המאמר היטב, 'לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל', כלומר שלעולם יכוון אדם בשכלו כשרץ לפני מלכים, שממלכי ישראל ניתן לראות שהקדוש ברוך הוא משלם שכר טוב לעולם הבא, וכוונה זו יכוון בין כשרץ לפני מלכי ישראל ובין כשרץ לפני מלכי עכו"ם[עה], 'ולא לקראת מלכי ישראל בלבד', כלומר אף על פי שכוונתו לראות כבוד מלכי ישראל, מכל מקום כוונה זו לא נאמרה דווקא כשרץ לפניהם, 'אלא אפילו לקראת מלכי אומות העולם', והטעם מפני 'שאם יזכה יבחין בין מלכי ישראל למלכי אומות העולם', שמכבוד מלכי אומות העולם אפשר לשאת קל וחומר שאם לעוברי רצונו כך לעושי רצונו על אחת כמה וכמה[עו].

האם לרוץ לקראת מלכי אומות העולם הוא ענין בעלמא או מצוה

שם. כתב רש"י (ד"ה שאם) שכוונת הגמרא שאם ירוץ לקראת מלכי אומות העולם ויזכה לעולם הבא אז יראה בכבוד מלך המשיח, ויבחין כמה כבוד מקבלים נוטלי שכר מצוות יותר מהכבוד שהיו מקבלים האומות בעולם הזה. **ובשו"ת מהרי"ל דיסקין** (קונטרס אחרון סי' ה אות כה) העיר על דברי רש"י, שנראה שריצה זו הוא מצות עשה ממש, שיש בזה כבודו של מלך ישראל בזה שרץ לפני מלכי אומות העולם ומבחין בכבודם. וכתב **בעינים למשפט** (ד"ה ישתדל) שהמהרי"ל דיסקין ז"ל מפרש ש'להבחין' הכוונה כדי לדעת איך ליתן כבוד למלכי ישראל, ולפי זה יש לומר שהוא הדין שיש מצוה להשתדל לראות כל כבוד ציבורי ורבוי עם שממנו אפשר ללמוד ולהבחין לכשיזכה. **ובחדשים גם ישנים** (ד"ה לעולם) כתב, שמלשון הגמרא 'לעולם ישתדל אדם לרוץ', משמע שאין זה מצוה, ולולא שאדם יכול לזכות ולהבחין לא היה חייב לרוץ, וזה באמת קשה, מדוע אינו מחוייב לרוץ מדין כבוד מלכות. וכתב, שאין חיוב להשתדל ולרוץ אחרי כבוד המלך, ורק אם נמצא לפניו יש לכבדו כראוי, ולכן אמרו כאן שאף שמצד מצות כבוד מלכות אינו מחוייב לרוץ לפניו, מכל מקום מטעם שאם יזכה יבחין יש לו לרוץ לקראת מלכים[עז].

ההשתדלות לראות מלכים דוחה איסור טומאה מדרבנן

שם. הגמרא לעיל (יט:) אומרת שרבי אלעזר ברבי צדוק היה נוהג לדלג על ארונות של מתים אף על פי שכהן היה, והגמרא מבארת שהיינו מפני שבארונות שלהם היה איסור הטומאה לכהן רק איסור דרבנן, ואיסור דרבנן נדחה בפני מצוה זו של ראיית מלכים, וכך פסקו **הרמב"ם** (אבל פ"ג הי"ד) **והטור** (יו"ד סי' שעב) להלכה בין במלכי ישראל ובין במלכי עכו"ם.

אמנם המגן אברהם (סי' רכד סק"ו) כתב, שנראה שדין הדחייה שכהן יכול להיטמאות טומאה דרבנן לקיים המצוה של ראיית פני המלך, נאמר רק בראיית פני מלך ישראל ולא בראיית פני מלך עכו"ם, והוכיח כן מלשון הגמרא (שם) 'ומשום כבוד מלכים לא גזרו' שרק במלך ישראל זה משום כבוד המלך, אבל במלך עכו"ם זה רק שאם יזכה יבחין בינו לבין מלך ישראל. והביא עוד ראיה מזה **שהשלחן ערוך** (יו"ד סי' שעב) השמיט דין זה שמותר לכהן לטמאות את עצמו בטומאה דרבנן לקיים מצות ראיית פני המלך, ומזה יש להוכיח שהיינו מפני שנוהג רק בראיית מלך ישראל, וכיון שבזמנינו אין מלכי ישראל לכן לא שייך דין זה, ובשלחן ערוך כתב רק הלכות הנוהגות כיום.

ובחמד משה (סי' רכד) **ובמור וקציעה** (שם ד"ה ומלוה) הקשו שהרי יש מצוה לכבד גם מלכי אומות העולם וכמו שמצינו שמשה רבינו חלק כבוד למלכות[עח]. ובמחצית השקל תירץ שרק כשעומד בפני המלך אז יש מצוה לכבדו, אבל אין מצוה לטרוח וללכת לכבדו[עט].

והכתב סופר (שו"ת, או"ח סי' לו) כתב שראה **בהגהות אביו על השלחן ערוך** ליישב דעת הרמב"ם מקושייתו של המגן אברהם מלשון הגמרא לעיל (יט:), שבמלכי עכו"ם הטעם שמשתדלים לרוץ לקראתם הוא מפני שאם יזכה יבחין, וזהו ענין של כבוד שמים, ולכן פשוט לגמרא שהמצוה להשתדל במלכי עכו"ם דוחה איסור טומאה דרבנן, והגמרא הוצרכה לפרש שאפילו כבוד מלכי ישראל דוחה איסור טומאה דרבנן, שהרי כבוד מלכי ישראל אינו אלא משום כבוד הבריות, ולכן הוצרכה הגמרא לחדש שמכל מקום המצוה להשתדל לראותם דוחה איסור טומאה דרבנן. והכתב סופר עצמו כתב לתרץ, שהטעם שיש לרוץ לקראת מלכי עכו"ם הוא משום שעל ידי זה יבחין בין כבוד מלך עכו"ם לכבוד מלך המשיח, וזה עצמו כבודו של מלך המשיח, שמבחין בריבוי כבודו, נמצא שמה שהגמרא אומרת 'ומשום כבוד מלכים לא גזרו', נכלל בזה גם הריצה לקראת מלכי עכו"ם.

ובתורת חיים (סופר, סי' רכד ס"ק יא) כתב לדחות ראיית המגן אברהם ממה שהשלחן ערוך השמיט הלכה זו, שהרי את דין הברכה (או"ח סי' רכד ס"ח) שמברכים ברואה מלך ישראל כן כתב, ועל כרחינו שסבר שכן נוהג כיום וכגון שאומות העולם מינו עליהם מלך מישראל. ובהכרח צריך לומר שהשמיט דין זה משום שכיום יש טומאה דאורייתא על גבי קברים.

והאליה רבה (סי' רכד סק"ו) כתב, שראיית פני המלך דוחה גם כן האיסור על כהן ליכנס תוך ארבע אמות של קבר.

יבטל מלימוד תורה רק פעם אחת, אלא אם כן המלך בא בכבוד גדול יותר

כתב המגן אברהם (סי' רכד סק"ז) בשם **ספר חסידים** (סי' תתקנ), שאם המלך בא ברוב חיל ותפארת, והצדיק כבר הלך לקראת המלך פעם אחת, לא יבטל מלימודו עוד פעם כדי לראותו אלא אם כן המלך בא בחיל ובכבוד גדול יותר[פ]. **ובבירך את אברהם** (סי' סד סק"ד) כתב, שיש כאן חידוש גדול שמותר לבטל תלמוד תורה בעבור ראיית פני מלך.

ביאור מדוע ידע רב ששת יותר מהמין, הרי גם המין ידע מתי בא המלך

תא חזי דידענא טפי מינך. כתב **המהרש"א** (ד"ה חזי) שרב ששת ידע יותר מן המין, מפני שהמין לא ידע אלא מכח חוש הראיה, אבל רב ששת ידע אפילו בחוש השמיעה, שהוא חוש יותר שכלית מחוש הראיה.

ובבן יהוידע (ד"ה א"ל) כתב, שרב ששת ידע יותר מן המין, מפני שהמין ידע רק על ידי עין החושית, אבל עין השכלית שלו סמויה, ואילו רב ששת ראה ביאת המלך בעין השכלית ורק עינו החושית היתה עיוורת, ועין השכלית שהיתה פתוחה אצלו עדיף כי אי אפשר לאדם שיבוא על ידה לידי טעות, מה שאין בעין החושית שלפעמים מטעה את הרואה.

מדוע במלכות שמים ישנם שלש כיתות לפני המלך ובמלכות הארץ רק שתים

חליף תליתאי כי קא שתקא אמר ליה רב ששת ודאי השתא אתי מלכא אמר ליה ההוא צדוקי מנא לך הא אמר ליה דמלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא. הקשה **בגבול בנימין** (ח"ג דרוש כז פרשת אחרי מות ד"ה ובפ"ט), שבמלכות שמים ישנם שלש כיתות לפני הקדוש ברוך הוא, וכמו שהגמרא מביאה מהפסוק בסמוך 'לא ברוח ה' ואחר הרוח רעש, לא ברעש ה' ואחר הרעש אש, לא באש ה' ואחר האש קול דממה דקה', הרי שיש רוח רעש ואש, ואילו במלכות הארץ ישנם רק שתי כיתות לפני כת המלך, שהרי הגמרא אומרת שבכת השלישית היה המלך.

וכתב, שאפשר שזה מה שהגמרא אומרת שמלכות השמים הוא כעין מלכות הארץ אבל אינם שוים לגמרי. עוד תירץ, שיש לומר שהענין של השלש כיתות יבואר על פי מה שאמרו בבבא בתרא (טז.) שהיצר הרע יורד ומתעה, עולה ומרגיז, נוטל רשות ונוטל נשמה, ופירש רש"י (ד"ה ה"ג) יורד למטה ומתעה

דבריו, וקושיא אחת היא על לשון הגמרא 'ישתדל', וקושיא שניה היא על מה שנראה כסתירה בלשון המאמר, שמתחילה מדבר על ריצה לקראת מלכי ישראל, ולבסוף מסיק שיש לרוץ גם לקראת מלכי עכו"ם. **עג. וכן** כתב המהרש"א (ח"א ד"ה שאם) שמה שהגמרא אומרת 'שאם יזכה יבחין' הוא טעם לריצה, כי מצד הברכה עצמה ודאי אינו חייב לרוץ, ורק אם רואה מתחייב לברך, אבל אם אינו רואה אינו חייב להשתדל כדי לברך. **עד. אף** על פי שנתבאר כבר שהגמרא לא יכלה לומר לשון 'ירוץ אדם', והיתה מוכרחת לנקוט לשון אחר, מכל מקום הקדושה וברכה בא לפרש מדוע באמת נקטה הגמרא לשון זה, ומה ניתן ללמוד מלשון זה. **עה. ו'לעולם'** היינו בין לפני מלכי ישראל ובין לפני מלכי עכו"ם. **עו. נמצא** שאין סתירה מה שפותח המאמר שירוץ לקראת מלכי ישראל ואז ממשיך לומר אף לקראת מלכי עכו"ם, כי תחילת המאמר מדבר על כוונת הרץ, ולזה אמר שכוונתו צריכה להיות שיראה כבוד המלכי ישראל, ומתוך כך יבין שיש שכר לעולם הבא, וממשיך שכוונה זו על מלכי ישראל, צריכה להיות לו אף כשאינו רץ לפני מלכי ישראל אלא רץ לפני מלכי עכו"ם. **עז. כדבריו** הובא לקמן מהמחצית השקל. **עח. החמד** משה הביא שרש"י (שמות ו ג) כתב בשם המדרש על הפסוק 'ויצום וכו' ואל פרעה מלך מצרים' שציוה ה' עליהם לחלוק לפרעה כבוד בדבריהם. **עט. אמנם** במור וקציעה כתב שאין בכוחו לחלוק על המגן אברהם אפילו לחומרא וכל שכן לקולא. **פ. וכן** הובא בערוך השלחן (או"ח סי' רכד ס"ו) וכף החיים (שם אות כח).

את הבריות לחטוא, ועולה למעלה ומרגיז את חמת המלך בהשטנותו, נוטל ממנו רשות להרוג את החוטא מכיון שנתנו רשות, וזהו השלש כיתות שמתחילה יש מלאכי רוח שמפתים בני אדם לחטוא, וכמו שכתוב (מלכים א' כב כא) 'ויצא הרוח ויעמד לפני ה' ויאמר אני אפתנו', ואחר הרוח רעש, אלו המקטרגים שמרעישים כוחות הדין על החוטא, ואחר הרעש אש, אלו שלוחי הדין שמוליכים את האדם לאשו של גיהנום, ואחר האש קול דממה דקה, וכפי שתרגם יונתן (מלכים א' יט יב) 'קל דמשבחין בחשאי' שהם אלו שאומרים שירה לפני הקב"ה אבל בקול דממה מפני יראת כבודו, ושם נמצא הקדוש ברוך הוא להראות שאינו חפץ במי שמלמד קטגוריא על ישראל. אך במלכות הארץ ישנם רק מלשינים ומקטרגים, אבל אין כת לפתות אנשים בחטאים.

מכאן מוכח שהמשמרות בארץ הם כמשמרות שבשמים כי מלכות הארץ דומה לשמים

אמר ליה דמלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא. כתב בהגהות **רבי אליהו גוטמאכער** (ד"ה דמלכותא), שמכאן יש משמעות כדעת הרא"ש ושלא כדעת רש"י, שבגמרא לעיל (ג.) שנינו 'והא קמשמע לן דאיכא משמרות ברקיע ואיכא משמרות בארעא', ופירש רש"י (שם ד"ה והא) שהתנא שם משמיענו שכמו שיש סימן בשמים בהתחלפות המשמרות, כמו כן יש סימן היכר להתחלפות המשמרות בארץ, וכמו שהגמרא מבארת. אבל הרא"ש (פ"א סי' ב) מפרש כוונת הגמרא, שהתנא משמיענו עיקר הדבר שיש משמרות בארץ, וכמו שיש משמרות בשמים, ומדברי הרא"ש משמע שכוונת הגמרא לחדש שהקדוש ברוך הוא הטביע טבע הבריאה כמלכות שמים, ויש ראיה לדבריו מסוגייתנו שאכן אומרת כך, שמלכות הארץ היא כעין מלכות שמים.

רב ששת היה חייב לברך אף לשיטת האומר סומא פטור מן המצוות, ודין שאר סומים

כי אתא מלכא פתח רב ששת וקא מברך ליה. כתב **המהרש"א** (ח"א ד"ה פתח) שאף על פי שרב ששת היה סומא מכל מקום קיימא לן כשיטת האומר בבבא קמא (פז.) שסומא חייב בכל המצות ובכל הברכות[פא]. ואפילו לשיטת רבי יהודה שסובר שסומא פטור מכל המצוות מכל מקום כתבו **התוספות** (שם ד"ה וכן) שמדרבנן חייב בכל המצוות ואף בברכות שלא יהא כנכרי שאינו נוהג בו דת יהודי[פב], ואם כן רב ששת היה חייב בברכה זו מדרבנן.

ובמגן אברהם (סי' רכד סק"ו) כתב, שמזה שרב ששת ברך אף על פי שלא ראה ביאת המלך, משמע שברכה זו שמברכים על המלכים ניתן לברך אף בידיעה על ביאת המלך, ואין צורך בראייה ממש.

אבל האליה רבה (שם סק"ו) כתב, שדברי המגן אברהם צריכים עיון שהרי מלשון הגמרא שאומרת 'פתח רב ששת וקא מברך ליה' משמע שלא ברך לקדוש ברוך הוא ברכה זו של נתן מכבודו לבשר ודם, אלא ברך את המלך והרי זה כעין שאלת שלום. וכתב שכן גם מסתבר שהרי הברייתא למעלה אומרת שחיוב הברכה הוא ברואה, והרי ככל שאר ברכות הראייה שרק הרואה מחוייב בהם, אבל סומא שאינו רואה אינו מברך[פג]. אבל הביא שגם במהרש"א הנ"ל מבואר שרב ששת ברך ברכה גמורה ולא ברכת שלום למלך.

ובתוספות שבת (הגהות לסי' רכד) הקשה להיפך, שאינו מבין מדוע כתב המגן אברהם שדין זה משמע מהגמרא, הרי מפורש כך בגמרא שרב ששת ברך על המלך ברכת שנתן מכבודו על אף היותו סומא, ואם כן הוא הדין בכל סומא. ותירץ שיש ליישב שהיה אפשר לומר שרב ששת כיון שראה בעין שכלו הרי זה כראייה ממש, אבל שאר סומא שאין עין שכלו מפותח כל כך כעינו של רב ששת אפשר שבאמת אינו יכול לברך בלא ראייה ממש. אבל להלכה כל סומא מברך, וכמו שמשמע מזה שרצה הצדוקי להטעותו שאמר כשעבר הגונדא ראשונה 'אתא מלכא', וכן כשעבר הגונדא שניה 'השתא קא אתי מלכא', ואם נאמר שאין מברכים על פי שמיעה כי אם בראייה ממש, איך חשב המין להטעותו, אלא ודאי שמברכים על שמיעה בלבד, והמין לא האמין שרב ששת רואה בעין שכלו, ולכן רצה להטעותו[פד].

ובמחזיק ברכה (שם אות א) הביא דברי האליה רבה וכתב, שנראה ממשמעות הגמרא שרב ששת ודאי ברך ברכה זו של נתן מכבודו לבשר ודם לקדוש ברוך הוא, ולא ברך את המלך לשלום, שאם לא בשביל לקיים תקנת חכמים לברך על המלך לא היה רב ששת מבטל מתלמודו, ואף שברור שרב ששת היה מהרהר בתלמודו כל הזמן, או חוזר על תלמודו בינו לבין עצמו, מכל מקום אי אפשר שלא יהיה ביטול תורה מועט[פה]. ועוד, מה שייך כלל שאלת שלום, הרי רב ששת היה רחוק מן המלך, ובינו לבין המלך עמדו חיילים רבים, ואם נאמר שברך את המלך באריכות ימים וניצחון על אויביו וזה ברך אף מרחוק, אם כן מה היתה שאלת המין ששאל לרב ששת 'למאן דלא חזית ליה קא מברכת', הרי לברכה כזו אין צורך כלל בראייה. ועוד, הרי גירסת העין יעקב כאן היא 'פתח רב ששת וקאמר ברוך', ולפי גירסא זו ודאי שאין מקום לומר שרב ששת ברך למלך ברכת שלום. אלא מוכח מכל אלה שרב ששת ודאי ברך לקדוש ברוך הוא ברכת שנתן מכבודו לבשר ודם, וכדברי המגן אברהם, וזהו ששאלו המין מה שייך לברך ברכה זו בלא ראייה, אבל רב ששת לא חשש לכך, כיון שהרגיש בשכלו בכבוד המלך.

והפרי מגדים (שם אשל אברהם סק"ו) הביא דברי האליה רבה וכתב, שאף שסומא אינו מברך ברכות ראייה, מכל מקום על המלך מברך, מפני שניכר כבודו אף לסומא, ואימתו מוטלת על הבריות ושותקים לפניו, כמבואר בגמרא כאן. ועוד, שאם כדברי האליה רבה שרב ששת ברך את המלך בברכת שלום, מהי שאלת המין 'למאן דלא חזית ליה קא מברכת'. אך להלכה העלה שסומא שלא ראה מאורות מימיו יברך בלא שם ומלכות[פו], והעתיקו **המשנה ברורה** (שם ס"ק יא).

גם בהגהות יעב"ץ (ד"ה פתח) כתב, שמה שהגמרא אומרת 'וקא מברך ליה', הכוונה שברך להקדוש ברוך הוא 'ברוך שנתן מכבודו לבשר ודם', והמילה 'ליה' פירושה 'עליו', כלומר על אודות המלך. והוסיף שאפשר גם שהוסיף ברכה למלך כגון 'יחי המלך'[פז].

האם סומא מברך שאר ברכות הראייה

שם. כתב **בשו"ת שבות יעקב** (ח"ג סי' לח), שבכל ברכות הראייה סומא מברך אף שאינו רואה, הואיל והוא בראייה אצל אחרים. אבל **בספר יד אהרן** (סי' רכה) חולק על דבריו וסובר שאין סומא מברך ברכות הראייה. וכתב **הברכי יוסף** (או"ח סי' רכד סק"א) שיש להביא ראיה מרב ששת שסומא מברך שאר ברכות הראייה, שהרי כמו שרב ששת היה סומא וברך על ראיית מלך בשר ודם, כך גם יש לו לסומא לברך כל ברכות הראייה. שוב כתב, שאין ראיה ממה שרב ששת ברך על המלך לשאר ברכות הראייה, מפני שעיקר ברכת המלך נתקנה בזה שמרגיש בכבוד המלך, ובזה שלעולם הבא אם יזכה יבחין, ודווקא בזה חייב סומא לברך כיון שיש לו הרגשה וחוש השכל שמבחין בכבוד המלך, אבל בשאר ברכות הראייה שהברכה על עצם הראייה כל שלא ראה בעיניו אינו מברך, והביא שאכן **המהריק"ש** בערך לחם (או"ח סי' תכו) כתב שסומא אינו מברך שאר ברכות הראייה[פח]. **ובתורת חיים** (סופר, סי' רכד סק"י) כתב לחלק בין ברכות הראיה, שיש בהם שנתקנו משום ההנאה והשמחה שיש באותה הראיה וכגון שהחיינו

פא. **ראה** בזה בבית יוסף (או"ח סי' נג ד"ה סומא, סוף סי' תעג) ובמגן אברהם (סי' נג ס"ק טז). פב. **וכן** כתבו התוספות בראש השנה (לג. ד"ה הא) ומגילה (כד. ד"ה מי). אמנם בקידושין (לא. ד"ה דלא) משמע שסומא פטור מכל המצוות אף מדרבנן. וכתב המנחת חינוך (מצוה ג אות כה) שצריך לומר שדברי התוספות עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, וכוונתם בראש השנה ככוונתם בשאר מקומות שסומא ודאי חייב בכל המצוות. פג. **ורק** ברכת יוצר המאורות בשחרית יכול לברך, אף שאינו רואה ונהנה מהמאורות, מכל מקום נהנה במה שאחרים רואים על ידי המאורות, שעל ידי זה הם רואים אותו ויכולים לעזור לו ולכוונו שלא יתקל במכשול, וכמו שנתבאר כל זה בשלחן ערוך (או"ח סי' סט ס"ב). אליה רבה שם. פד. **ובצפיחת** בדבש (סי' סו) כתב, שמדבריו משמע שהבין בכוונת המגן אברהם שכל סומא יכול לברך באם יודיעוהו שכעת המלך עובר לפניו. אמנם כוונת המגן אברהם שרק סומא שמכיר לבדו שהמלך עובר לפניו יברך וכרב ששת שידע בעצמו. פה. **המחזיק** ברכה כתב, שאם לא בשביל תקנת חכמים שתיקנו לברך, וכן מצותו של רבי יוחנן שלעולם ירוץ אדם לא היה מתבטל מתלמודו. ומדבריו משמע שמצותו של רבי יוחנן שייך לחיוב ברכה, וכך הובא לעיל בשם הלב חיים שאכן זהו טעם לברכה. וראה בסמוך שהבאנו דבריו בברכי יוסף, וגם שם נקט שעיקר ברכת המלך נתקנה על שלעולם הבא אם יזכה יבחין. פו. **ביאור** מסקנתו, שהמהרש"א כתב שרב ששת בירך על המלך אף שהיה סומא, מפני שסומא חייב בכל המצוות, והוסיף שאף לרבי יהודה שסובר שסומא פטור מן המצוות, מכל מקום מדרבנן חייב. והפרי מגדים גרס בדברי המהרש"א שלא הקשה משיטת רבי יהודה המבואר בבבא קמא (פז.) שפוטר סומא מכל המצוות, אלא מקשה משיטת רבי יהודה במגילה (כד.) שסובר שסומא שלא ראה מאורות מימיו אינו יכול לברך ברכת יוצר המאורות, ועל זה יישב המהרש"א שאף לרבי יהודה סומא חייב מדרבנן, וכמו שנתבאר בתוספות במגילה ובבא קמא שם [ובמהרש"א לפנינו ישנם לשתי הגירסאות]. והפרי מגדים הקשה על המהרש"א לפי גירסתו, שהרי התוספות במגילה ובבא קמא לא כתבו שלרבי יהודה סומא חייב בברכת יוצר המאורות מדרבנן, רק כתבו כן על שאר מצוות שבתורה, ואם לדעת המהרש"א ברכת ראיית המלך דומה לברכת יוצר המאורות, אם כן לשיטת רבי יהודה יהא מוכח להיפך שסומא שלא ראה מאורות מימיו פטור בברכת ראיית המלך, וכמו שפטור בברכת יוצר המאורות. וכתב לדחוק שאפשר שרב ששת היה רואה ואחר כך נסתמא, וסומא כזה מברך יוצר המאורות וממילא יכול גם לברך ברכת ראייה על המלך. ולכן העלה להלכה שסומא שלא ראה מימיו אינו מברך על המלך בשם ומלכות [אמנם קשה, איך ניתן לגרוס בדברי המהרש"א שקושייתו מברכת יוצר המאורות, הרי כתב ליישב קושייתו שלרבי יהודה אף שפטור מן התורה חייב מדרבנן, ואילו כל עיקר ברכת יוצר המאורות היא מדרבנן, ואם כן לא שייך בזה דאורייתא ודרבנן. עוד קשה, שאף אם נאמר שברכת ראיית המלך דומה לברכת יוצר המאורות, מכל מקום הרי להלכה לא פוסקים כרבי יהודה, אלא כדעת חכמים שסומא מברך, וכמבואר בשלחן ערוך (או"ח סי' סט ס"ב), ואם כן הוא הדין לענין ראיית מלך יש לו לסומא לברך. אך אפשר שלדעת חכמים רק ביוצר המאורות סומא מברך, מפני שיש לו הנאה כיון שישנו בראייה אצל אחרים, ואחרים הרואים יכולים להורות לו הדרך, וזה שייך רק בברכת המאורות שעל ידי המאורות אדם רואה את הדרך, אבל לענין ברכת ראיית המלך אף לדעת חכמים אין סומא מברך, ואינו כשאר מצוות התורה שחייב בהן. ולכן העלה להלכה שאינו מברך]. פז. **וכתב** להוכיח כן גם משאלת המין, וכמו שכתב הברכי יוסף שהובא למעלה. פח. **כתב** כן בברכת קידוש הלבנה, אף שיש סברא שבקידוש לבנה אין הברכה על הראייה אלא על חידוש הלבנה, ואם כן כל שכן בשאר ברכות ראייה, שאל לו לסומא לברך. ואף שבשו"ת מהרש"ל (סי' עז) כתב שסומא יכול לברך על קידוש לבנה, כתב הברכי יוסף דהיינו מפני שסובר שקידוש לבנה לא צריך ראייה, אבל בשאר ברכות הראייה שעיקר ברכתם תלויה על הראייה ודאי מודה שסומא אינו מברך.

ברואה פרי חדש או רואה חבירו לאחר שלשים יום, ובאלו אכן סומא אינו רשאי לברך, אבל ברואה מקום שנעשו בו ניסים לאבותינו ששם הברכה היא משום הודאה על הנס גם סומא יכול לברך[פט].

הרואה שיירה שהמלך נמצא שם אך הוא מכוסה ואי אפשר לראותו

שם. כתב **הברכי יוסף** (או"ח סי' רכד סק"ג) שהרואה ספינה קטנה בים, וידוע בבירור שהמלך נמצא באותה הספינה אלא שהוא מכוסה ולא ניתן לראות את פני המלך, יכול לברך ברכת הרואה מלך. וראיה לזה מרב ששת, שאף על פי שהיה סומא ולא יכל לראות את המלך, מכל מקום בירך, הרי שעל הבנה על הימצאות המלך מברכים ברכה זו, ואם כן הוא הדין ברואה ספינתו שנמצא בתוכו אף שאינו רואה המלך בעצמו. **ובהגהות חתם סופר** (או"ח שם) כתב, שאינו דומה לסומא שאין בינו לבין המלך שום מחיצה, אבל כשהמלך מכוסה לגמרי אין לברך עליו. **והשערי תשובה** (שם סק"ה) הביא דבריו, וכתב שמכל מקום נראה דדווקא בברכה זו שמברך על ראיית המלך הדין כן שיכול לברך על הידיעה בלבד בלא ראייה בפועל, כיון שעיקר הברכה היא על חלוקת הכבוד, וכבוד המלך הוא דבר המובן על פי שכל אף בלא ראיית המלך, אבל אין ללמוד מזה לשאר ברכות שמברך על הראייה, שמספיק ידיעה בשביל הברכה, וכתב שכן משמע גם מהמעשה עם רב ששת, שרק בגלל כבוד המלך ניתן לברך בידיעה בלא ראייה[צ].

ובספר בתי כנסיות (או"ח סי' רכד ס"ח) כתב, שמעובדא דרב ששת היה נראה אכן שבמקום שהמלך מכוסה מכל צדדיו רשאי לברך כמו שברך רב ששת שהיה סומא. שהרי האדם המברך ראוי לראותו, וגם המלך ראוי להיות מגולה. אבל מסיק שיש לחלק, שהרי אפשר שכיון שכולם רואים את כבודו לכך מברך הסומא עליו.

ובספר צפיחת בדבש (סי' סו) כתב, שמשמע מדבריו שרב ששת ברך משום ראיית אחרים, ואינו נכון שהרי ברך משום שידע בשכלו שהמלך עובר שם. ועוד הקשה שמה מועיל מה שאחרים רואים וכי מצינו שאחד נהנה וחבירו מברך[צא]. אלא כתב שהדבר תלוי, אם רואה כבוד המלך ושירתו יכול לברך, שהרי עיקר הברכה על המלך הוא משום כבודו, וכיון שרואה כבודו מתחייב לברך. אבל אם רואהו בספינה קטנה בים, כיון שאינו רואה לא פני המלך ולא כבוד המלך על מה יש לו לברך[צב].

ובשו"ת יאודה יעלה (או"ח סי' כח) כתב, שאם ראה שיירת המלך עוברת, וראה המלך ושריו, אבל אינו יודע מי הוא המלך ומי הוא השר, בזה לכל הדעות יכול לברך, ואפילו לדעת בעל הבתי כנסיות שמסתפק בדין מלך מכוסה, מכל מקום מודה שאם המלך גלוי רק אינו מכיר בו, ודאי רשאי לברך, וכל שכן לדעת הצפיחת בדבש שסובר שאפשר לברך על כבוד המלך בלבד, וכן לדעת הברכי יוסף שמתיר לברך אף כשהמלך מכוסה לגמרי[צג].

דין מלך שמלובש בבגדים פשוטים ואי אפשר להכיר בכבוד מלכותו

שם. כתבו **בזכור לאברהם** (או"ח אות ב, ר) **ובשו"ת נבחר מכסף** (או"ח סי' ג) שהרואה את המלך לבוש בבגדים פשוטים כאחד העם, ואינו ניכר כבודו מלכותו עליו, אין לברך עליו, כי איך יברך 'שנתן מכבודו לבשר ודם', ולא ניתן לראות עליו שום כבוד.

דין מי שראה המלך ולא הכיר בו אם יכול עוד לברך

שם. **בשו"ת יאודה יעלה** (או"ח סי' כח) כתב מתחילה, שאם ראה את המלך ולא הכיר בו, אלא חשב שהוא אחד משרי המלך, ואילו המלך יבוא אחריו, ושוב התברר לו שמי שראה היה המלך בעצמו, שוב אינו יכול לברך עליו, וכמו שכתב **הברכי יוסף** שברואה ספינה קטנה שהמלך בתוכה מברך אף על פי שלא ראה המלך ממש, כמו כן כאן שיודע שהמלך בין החיילות האלו, וכיון שנתחייב בברכה ולא ברך הפסיד ואף **לבתי כנסיות וצפיחת בדבש** שדחו דבריו כאן יודו כיון שרואה המלך וכבודו אלא שרק לא יודע להבחין מי הוא. אבל בסוף דבריו דחה כל זאת וכתב לחלק שכאן סובר שאלו רק חילותיו שריו ומנהיגיו והמלך יבוא אחריהם, וכשלא בא הבין שטעה אם כן לא הכיר לדעת בכבוד המלך.

דין הרואה את המלך במשקפת

שם. כתב **בפתח דביר** (או"ח סי' רכד ס"ו) שמי שרואה את המלך במשקפת, אבל בלי המשקפת אינו יכול לראותו מחמת הריחוק הרב, שיש סברא לומר שאינו יכול לברך, שהרי עיקר ברכת המלך אינו על הראייה אלא על הרגשה בכבוד המלך, וכמו שנתבאר בדברי **המהרש"א והברכי יוסף** שהובאו למעלה, שרב ששת ברך על המלך אף שהיה סומא, כיון שהרגיש בכבוד המלך, ואם כן הרואה מרחוק אינו מרגיש בגודל כבוד המלך, אלא יש לו ראייה בלבד. והביא עוד, **שבספר שמע אברהם** (סוף סי' מו) כתב שראייה במשקפת לא במהרה תיחשב לראייה ואפשר שאין מקבלים עדות מראייה כזו. נמצא שיש שתי סיבות לומר שאין מברכים על ראייה ממשקפת: א. מצד שלא מרגיש בכבוד המלך. ב. מפני שאינה חשובה ראייה גמורה.

אך שוב כתב, שיש לדחות אלו הטעמים, שמה שמבואר **באחרונים** שברכת המלך היא על הרגשת הכבוד שמרגישים את כבוד המלך אין הכוונה שרק על כך מברכים, אלא ודאי מברכים גם על ראייה בלבד, אלא שכוונתם לומר שגם באופן שלא היה ראייה כגון בסומא, יכול לברך כל שמרגיש בכבוד המלך. ומוכרח לומר כן, שאם נאמר שאין מברכים רק אם מרגיש כבוד המלך אם כן חרש שאינו שומע לא יהיה רשאי לברך שהרי אינו שומע את הכבוד והקולות, ולא מצאנו בשום פוסק שיאמר שחרש לא יברך, אלא מוכח שראייה בלבד מספקת לחיוב ברכה, ורק במקום שאינו רואה אז אמרו שחוש השמיעה עומדת במקום ראייה ויכול לברך על הרגשת כבוד המלך. ומשום הטעם שאינו רואה ברור במשקפת, בזה יש לומר שכל שהזכוכית טובה, ויכול לראות היטב ודאי חשוב ראייה, ולכן אם רואה כיתי החיילים שלפני המלך ואת גוף המלך ועטרת מלכותו ודאי יש לו לברך, ואפילו אם לא רואה בבירור את פרצוף הפנים באופן שיהיה ראוי להעיד עליו עדות איסור או עדות ממון מכל מקום יכול לברך עליו, כיון שרואה את כבוד המלך.

דין הרואה את המלך בראי

שם. כתב **בפתח הדביר** (או"ח סי' רכד ס"ו) **בשם ספר בית עובד** (כת"י, מערכת הבית), שהרואה את המלך במראה, ואינו רואה את המלך במציאות ממש, יש להסתפק אם מברך על ראייה זו. והביא ראיה מדברי **הרמב"ם** בפירוש המשניות (כלים פ"ל מ"ב) שכתב, שראייה דרך אספקלריא היא ראייה מסופקת, כי אינו רואה המקום והשיעור האמיתי. ובפתח דביר כתב שיש להביא ראיה לזה גם ממה שכתב **בשו"ת הלכות קטנות** (ח"ב סי' פג) שעדים שראו לאדם שעבר עבירה במראה זכוכית אין להעיד על פי ראייה זו[צד].

אמנם בשו"ת בצל החכמה (ח"ב סי' יח) כתב, שלכאורה יש לומר שאין דמיון בין נידוננו לנידון ההלכות קטנות, שדווקא לענין עדות שראיית העדים הוא לשם בירור בזה יש מקום לומר שלא הקפידה התורה שיראו העדים עצם הדבר שמעידים עליו, אלא כל שראו אותו ראייה ברורה שאין להסתפק בטעות, אף שהיתה במראה חשובה ראייה ואפשר להעיד על פיה. וכמו שמצאנו בגמרא שבועות (לג:-לד.) שלענין עדות מספיק אפילו ידיעה בלא ראיה, אפילו בעדות נפשות[צה]. אבל לענין ברכות ראייה שתקנו חז"ל לברך על ראיית דברים מיוחדים, כגון ראיית מלך, הרים, גבעות, ימים ונהרות ועוד, ודאי שאין לברך רק כשרואה עצם הדבר, שהרי ראייה זו אינה כדי לברר את המציאות, שהרי מציאות הדבר ואמיתותו ברור לו אף בלא ראייתו, ומכל מקום אינו מברך עד שרואהו. והוסיף, שאף על פי **שהמגן אברהם** (סי' רכ"ד סק"ו) פסק שסומא שיודע שהמלך עובר מברך, וכמו שמוכח מהעובדא של רב ששת, והרי מזה מוכח לכאורה שאין צורך בראייה ממש, אלא אפשר לברך אף על ידיעה בלבד. אין מזה ראיה, מפני שסומא מברך על שמרגיש בכבוד המלך, ושמיעתו היא במקום ראייתו, אבל כל שאינו רואה את המלך עצמו וגם אינו מרגיש בעצם כבודו רק על ידי אמצעי כגון על ידי ראייה במראה אינו מברך[צו].

האופן שניקרו את עיניו

איכא דאמרי חברוהי כחלינהו לעיניה. פירש **רש"י** (ד"ה כחלינהו) שחבריו ניקרו את עיניו. והקשה **המהרש"א** (ד"ה כחלינהו) שבכל הש"ס הלשון 'כחלינהו' הוא לשון יפוי ורפואה לעינים ולא לשון ניקור. וכתב שצריך לומר שחביריו אמרו לו שכוונתם לרפאותו ולייפותו ובאמת היתה כוונתם לנקרם, וכן עשו.

הטעם שנענש בניקור עינים

שם. כתב **במגיד תעלומה** (ד"ה חברוהי) שהטעם שנענש בניקור עינים היה מידה כנגד מידה על שהונה את רב ששת שהיה מאור עינים.

הטעם שנעשה בידי אדם ולא בידי שמים

שם. **בבן יהוידע** (ד"ה איכא) כתב, שהטעם שדווקא חביריו ניקרו את עיניו, ולא נעשה בידי שמים מאליה או על ידי איזו מחלה, מפני שאילו היה נעשה

[פט] **וראה** שם שכתב שיש לומר שברכת ראיית מלך היא שבח להקדוש ברוך הוא על שחלק מחכמתו וכבודו בגודל ענותנותו ורחמיו, ואם כן יש לסומא לברך על מלך. [צ] **ושיטתו** כשיטת הפוסקים שהובאה למעלה שכתבו שרק בסומא התירו לברך ברכת ראיית המלך, אבל בשאר ברכות הראייה אין סומא מברך. אמנם אפשר שאף לדעת השבות יעקב שסובר שסומא רשאי לברך שאר ברכות הראייה, מכל מקום מי שאינו סומא אינו רשאי לברך על דבר שאינו רואה אותו אלא יודע עליו. [צא] **ואין** לפרש דבריו שבסומא גם כשמבין בדעתו שהמלך עובר עדיין ספק אצלו, וכששומע שכולם מברכים יודע בוודאות שהמלך מגיע, אבל במלך מכוסה עדיין יש להסתפק שמא אין המלך בפנים, כיון שאין זה אלא חשש רחוק שיערימו על כולם. [צב] **ובעין** זה כתב בתורת חיים (סופר, או"ח סי' רכד סק"י). [צג] **וכן** כתב בשו"ת קרית חנה דוד (ח"ב סי' לו). [צד] **ההלכות** קטנות כתב, שקצת יש לברר הלכה זו ממה שאמרו בגמרא ראש השנה (כד.) שאין מעידין על לבנה שרואים מחציתה ברקיע ומחציתה במים. וראה בפתח דביר שהביא דברי הברכי יוסף (חו"מ סי' לה ס"ק יא) שביאר את הראיה, וכן מדוע אינה ראיה גמורה, וכלשון ההלכות קטנות שכתב ש'קצת' יש להביא ראיה לזה משם. [צה] **וראה** שם שהאריך בעוד ראיות על כך שלענין עדות מספיק ידיעה בלא ראיה. [צו] **ולפי** זה פוסק שכל שכן שאינו מברך ברואה את המלך בקלטת.

כן היה תולה הדבר במקרה או סיבה טבעית, ולכן עשה הקדוש ברוך הוא שדווקא חביריו ואוהביו ינקרו לו את עיניו, שזה חידוש שיוצא מגדרי הטבע, ומזה יראו כולם שזה בא לו כעונש על האונאת דברים שעשה לרב ששת.

איך נתן רב ששת עיניו במין הרי היה סומא

ואיכא דאמרי רב ששת נתן עיניו בו ונעשה גל של עצמות[צז]. כתב **המהרש"א** (ד"ה נתן) שצריך לומר שנעשה לרב ששת נס ונתפקחו עיניו כדי שיוכל לתת במין זה את עיניו ולענשו ולעשותו גל של עצמות[צח]. עוד כתב שיש לומר שבכל מקום שאמרו חז"ל על תנא או אמורא 'נתן בו עיניו', אין הכוונה שהסתכל והביט ממש על הרשע, אלא הכוונה שקילל את הרשע בכך שיעשה גל של עצמות. ויש **אחרונים**[צט] שכתבו, שכוונת הגמרא שרב ששת נתן בו עיני מחשבתו ושכלו[ק]. **ובשפתי חכמים** (ד"ה נתן) כתב בשם **העיון יעקב**, שהיה לרב ששת מלאך המלוהו, והמלאך הוא שהמית אותו.

איך מועיל נתינת העינים להפוך הרשע לגל של עצמות

נתן עיניו בו ונעשה גל של עצמות. כתבו **הרמב"ן** ורבינו בחיי (במדבר כב מא), שבעת שבלעם רצה לקלל כלל ישראל הראה לו בלק את העם, והטעם כדי שיתכוין אליו בקללתו ולא תפרד נפשו מהם, כי דבר זה הוא מכוחות הנפש שהראייה תשפיע ותדביק בדבר הנראה[קא], וכמו שמצאנו בסוגייתנו שרב ששת המית על ידי הראייה[קב].

ובאור החיים (שמות יא ה)[קג] כתב, שהקדוש ברוך הוא ברא את העולם באופן שכל מקור ישאף למינו וישאבנו שיחזור אצל המקור, ואפשר לשאוב ניצוצות של קדושה שיחזרו אל מקורם. ומוסיף שזהו גם הענין שמצאנו כאן בגמרא שצדיקים הקדמונים היו יכולים להביט בפני רשע ולעשותו גל של עצמות, והיינו שבכח ראייתם הדקה בעין חכמתם היו יכולים לברר ולשאוב כח החיוני שהוא בחינת הטוב שברשע, והיה יוצאת כח חיוני זה מהרשע וחוזר אל מקורו, ונעשה בנפש הצדיק כמעשה אבן השואבת לברזל, וממילא הרשע נעשה גל של עצמות[קד].

ובספר הברית (מאמר יד פ"ה ד"ה היענה) כתב, שחכמי המשנה והתלמוד שמרו על חוש הראייה ולא פגמו עיניהם מעולם, ולכן היה להם כח גדול בזה החוש עד שהיו ממיתים את הרשעים בהבטה בלבד.

אמנם בשפתי כהן (בראשית ז י) כתב, שנתינת העין של צדיקים הכוונה שהצדיק היה רואה מרחוק שיוצא מאדם זה זרע שאינו הגון או ראה שיזדמן לו עון ויצטרך לחזור לעולם הזה שוב בגלגול, לכך גרמו שימותו ועל ידי זה יהיה נחת רוח לנפשו שלא יבוא בגלגול או שלא יצא ממנו זרע פסול.

ובמדרש תלפיות (סוף ענף בעלי חיים) ביאר, שראיית הצדיקים בכל מקום היא השראת הברכה, וכן מה שנותנים עיניהם ונעשה גל של עצמות אינו דרך ראייה ממש אלא על ידי כוונת לבם וכח המחשבה[קה].

מה הצורך לעשותו גל של עצמות ולא להמיתו בלבד

ונעשה גל של עצמות. כתב **רש"י** (שבת לד. ד"ה גל) שנעשה גל של עצמות כמת שנרקב בשרו ונפל מזמן הרבה. וכתב **המהרש"א** (ח"א ד"ה נתן) שלכך הנתינת עין מועילה להופכו לגל עצמות וכאילו הרקיב בשרו מזמן רב, כדי להראות שבאמת היה כבר ראוי למות מזמן, שרשעים בחייהם קרויים מתים[קו].

והמהר"ל (חידושי אגדות שבת לד. ד"ה ועשה) כתב, שהכוונה למיתה פתאומית, וכאילו שנשרף האדם ונעשה מיד גל של עצמות, לעומת מיתה שהיא בבחינת 'נח נפשיה' שאינה מיתה פתאומית.

ובבן יהוידע (ד"ה איכא) כתב, שבעת שמעניש הצדיק לרשע וממיתו, אם ישאר פגר יש חשש שהממשלה יעלילו על הצדיק המעניש לומר שהרגו בידים, ולכן הקדוש ברוך הוא עושה נס שהנענש תיכף יהפך להיות גל של עצמות ובשרו כלה ונאבד ולא נשאר עליו צורת פנים להכירו, ושוב לא ניתן לתפוס את הצדיק הממית ולהעליל עליו.

מכאן המקור שהבועל ארמית לוקה, וטעם המלקות

רבי שילא נגדיה לההוא גברא דבעל מצרית. כתב **הרמב"ם** (איסורי ביאה פי"ב ה"ב) שהבועל ארמית לוקה מכות מרדות דרבנן[קז]. אמנם יש מן **הגאונים**[קח] שהשמיטו דין זה שהבועל ארמית לוקה, **וביד רמ"ה** בסנהדרין (פב. ד"ה כי) כתב, שיש אומרים שהבועל ארמית לוקה מכות מרדות, וצריך עיון[קט].

ובמגיד משנה (שם) **ובביאור הגר"א** (אהע"ז סי' טז סק"ה) כתבו, שהמקור לפסק הרמב"ם והשלחן ערוך שיש מכות מרדות הוא מסוגייתנו שרבי שילא הלקה לההוא גברא שבעל ארמית[קי]. **ובמעשה רוקח** (שם) הביא בשם **הפרי חדש** (מים חיים, שם) שדייק מדברי הרמב"ם בספר המצוות (לא תעשה נב), שהבועל ארמית בפרהסיא לוקה מן התורה, אבל אם בועל ארמית בצינעא לוקה מדרבנן[קיא]. אבל המעשה רוקח כתב, שאין הדבר נכון, אלא ודאי שגם בבועל ארמית בפרהסיא לוקה רק מדרבנן.

ובעינים למשפט (ד"ה נגדיה) כתב, שהבועל ארמית לוקה משום שתי שמות, אחת, משום שהבועל ארמית עובר על נשג"ז, וכמבואר בסנהדרין (פב.) שבית דין של חשמונאים גזרו על ישראל הבא על העכו"ם שעובר משום נשג"א או נשג"ז[קיב], ושם זה שייך אף בבועל ארמית בצינעא. והשנית, משום שהבועל ארמית קנאים פוגעים בו, וחייב כרת מדרבנן, וכמבואר בסנהדרין (שם), וכיון שחייב כרת לוקה כדי להיפטר מהחיוב כרת, כדרך ששאר חייבי כרת לוקים כדי להיפטר מכרת, כמבואר במכות (יג.), ואף על פי שאין לוקים אלא בבית דין של סמוכים, יש לומר שכדי לפטור אדם מכרת מלקים אותו אף בבית דין שאין בו סמוכים, אמנם שם זה שייך רק בשבעל ארמית בפרהסיא, שהרי רק בפרהסיא יש דין של קנאים פוגעים בו[קיג].

אך הביא שהר"ן בסנהדרין (שם ד"ה בית) הקשה, מה היה צורך בגזירת חשמונאים, אם מוזהר ועומד מהלכה למשה מסיני שהבועל ארמית קנאים פוגעים בו, וכתב שקנאים פוגעים בו הוא רק בבועל בפרהסיא, וגזירת חשמונאים הוצרכה לבועל בצינעא. והר"ן הוסיף, שלפי זה צריך לומר שהוא הדין הכרת שנאמרה מדברי קבלה נאמרה רק בבועל בפרהסיא, שאילו נאמרה אף בבועל בצינעא לא היה צורך בגזירת החשמונאים, והכרת היא משום חילול השם, וזה שייך רק בפרהסיא. עוד כתב הר"ן, שאפשר לומר שהכרת נאמרה אף בבועל בצינעא, ומכל מקום היה צורך בגזירת החשמונאים, שהגזירה הוסיפה שהבועל בצינעא לוקה מכות מרדות מדרבנן ויש דין בבית דין של מטה, ולא רק כרת המסורה לשמים. וכתב בעינים למשפט שמדברי הר"ן מבואר שהסתפק בזה אם הכרת נאמרה בצינעא או רק בפרהסיא, אך מתוך דבריו למדים שנקט שהמכות מרדות הן רק מכח גזירת החשמונאים, אך מצד שעובר על כרת מדברי קבלה אין מלקין אותו שיפטר מידי הכרת[קיד].

צז. **ראה** בבן יהוידע (ד"ה גרס) שביאר, שלא נחלקו שתי השיטות במציאות, אלא שניהם אמת, ומתחילה חביריו ניקרו לו את העינים, ולאחר מכן רב ששת נתן בו עיניו והמיתו, וראה שם שביאר מדוע נענש המין פעמיים. צח. **וראה** ברמב"ן והאור החיים המובאים בסמוך, ולדבריהם לכאורה צריך שהחכם יתן מבטו ברשע, ואם כן צריך לומר לשיטתם כתירוץ זה שרב ששת נתפקח. צט. **הגהות** יעב"ץ (ד"ה נתן), מגיד תעלומה (ד"ה ר' ששת), מכתב לחזקיהו (ד"ה נתן) ובן יהוידע (ד"ה איכא). ק. **ובמכתב** לחזקיהו (שם) כתב, שכן מוכח גם מדברי המדרש תלפיות שהובא בסמוך, שמפרש ש'נתן עיניו בו' היינו כוונת הלב והמחשבה. ובבן יהוידע (שם) הוסיף שעל דרך זה גם הרג משה רבינו את האיש מצרי. קא. **וראה** ברמב"ן באיגרת הקודש (סוף פ"ה) שכתב, שענין זה וכוחות אלו שייכים גם במחשבה ובהיות החסידים הקדושים מדביקים מחשבתם בעליונים, כל דבר שחושבים עליו באותה שעה הרי הוא מתקיים בין לטוב ובין לרע, וכמו שאמרו נתן עיניו בו ונעשה גל של עצמות, עיין שם שהביא עוד מקורות לכך. קב. **ורבינו** בחיי הוסיף לבאר הענין שחכמים היו פוגעים באנשים בראייתם, שהטעם בזה, מפני שחכמים דבוקים בתורתם ואי אפשר להם אפילו רגע אחד בלא הרהור תורה, ואנשים האלו היו מחלישים את דעתם ומחשבתם, והיתה המחשבה נפסקת מלהרהר בתורה שהוא חושב בה תמיד, ומי שגורם לו כן הרי הוא כמקצץ בנטיעות, וראוי שתחול הקללה עליו, והיו חכמים שהיתה להם סגולה זו בנפש שדיבורם וחלישות דעתם היתה עושה רושם, ולכן כאשר נצטרפו בחכם שני דברים הללו שתהיה החכמה נטועה בו והסגולה הזאת בנפשו השכלית, אז יפליא לעשות בכל מי שיחליש דעתו להיותו נכוה בגחלתו. והאריז"ל (ספר הליקוטים תהלים מזמור לא) כתב, שהענין בזה שמרוב דביקות הצדיקים בה' יתברך, היה עושה רצון יראיו ורואה את צערם ונוקם להם מאויביהם לעיניהם, וכענין שמשה רבינו הרג את המצרי בשם המפורש, כמבואר במדרש רבה (שמו"ר פ"א), ודבר זה נמצא רק בחכמים גדולים יראי ה' וחושבי שמו, והיו עושים כן רק למי שיודעים בו שאין בו תקנה, שהורג אנשים במזיד או מוסר נפשות וכיוצא. קג. **וראה** עוד מה שכתב בזה בשמות (כג כג) ובבמדבר (ט יד). וכן כתב החיד"א בספר יוסף תהלות (מזמור מג) בשם המקובלים, וכן כתב באהבת דוד (הגדה של פסח שפה אחת ד"ה ובמורא) ובחומת אנך (פרשת שמות אות יא). קד. **ובזה** יישב איך צדיקים המיתו בעיניהם וראיית הצדיק היא לרעה, ועוד הרי כתוב (משלי כב ט) 'טוב עין הוא יבורך', אך לפי האמור היינו מפני שהטוב שבכח החיוני נמשך אחר שורשו. וראה שם שפירש בכך את הפסוק (שמות יא ד-ה) 'ויאמר משה כה אמר ה' כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים, ומת כל בכור בארץ מצרים', והביאור בזה, שהקדוש ברוך הוא אמר שבאמצעות שאני עובר בתוך מצרים, בזה ימות מעצמו כל בכור, כנתינת עין של חכמים ברשעים ועושים אותם גל של עצמות, כי באמצעות ההבטה יצא מהרשע החיוניות, וכמו כן על ידי שהקדוש ברוך הוא יכנס למצרים יתפרדו כל נשמות הבכורות. קה. **והוכיח** כדבריו שאינו ראיה ממה שמצאנו בסוגייתנו שרב ששת נתן במין את עיניו אף שהיה סגי נהור, וראה למעלה מה שהתבאר בזה. קו. **כמבואר** לעיל (יח:). קז. **וכן** פסק השלחן ערוך (אה"ע סי' טז ס"ב). קח. **שאילתות** (ריש פרשת פנחס), בעל הלכות גדולות (ריש הלכות עריות), וכן החינוך (מצוה תכז). קט. **ביד** רמ"ה הביא שהיש אומרים פירשו כן בלשון הגמרא שאומרת שבית דין של חשמונאים גזרו שהבועל ארמית 'חייב', ואפשר שמה שכתב היד רמ"ה שצריך עיון אם יש חיוב מלקות, נאמר רק לענין מה שלמדו היש אומרים כן מגזירת חשמונאים, אבל ודאי מודה היד רמ"ה שיש חיוב מלקות מצד החיוב קנאים פוגעים בו שנאמר הלכה למשה מסיני, וכמו שיבואר בסמוך בדברי העינים למשפט. קי. **ובעינים** למשפט (ד"ה נגדיה) תמה על דעת האומרים שהבועל ארמית אינו לוקה מכות מרדות, הרי מפורש בסוגייתנו שרבי שילא הלקה ההוא גברא. ותירץ שצריך לומר שהמלקות המבוארות כאן לא היו משום איסור בעילת ארמית, אלא משום קנס ולמיגדר מילתא, וכמו שכתב הרמב"ם (סנהדרין פכ"ד ה"ה) יש לבית דין בכל מקום ובכל זמן להלקות אדם ששמועתו רעה והעם מרננים עליו שהוא עובר על העריות, והוא שיהיה קול שאינו פוסק, ולא יהיו אלו אויבים ידועים שמוציאין עליו שמועה רעה, וכן מבזין את זה ששמועתו רעה ומחרפין את יולדתו בפניו. קיא. **הפרי** חדש כתב בסתמא ששם משמע שהבועל ארמית דרך זנות לוקה מן התורה, אבל המעשה רוקח הכריח שכוונתו לחלק בין פרהסיא לצינעא. קיב. **נשג"א** היינו איסור נידות דרבנן, איסור שפחות, איסור עובדת כוכבים, ואיסור אשת איש. ונשג"ז היינו איסור נדות שפחה עובדת כוכבים וזונה. קיג. **וראה** בעינים למשפט שכתב, שמדברי הרמב"ם ביד החזקה (שם) היה משמע שכל המכות מרדות הם רק בשבעל ארמית בפרהסיא, אבל בבועל בצינעא אינו לוקה כלל, אך הביא שלא כן משמע ברמב"ם ספר המצוות (שם) וכן ברמב"ם פירוש המשניות (סנהדרין פ"ט מ"ו) אלא אף בצינעא לוקה מכות מרדות. קיד. **העינים** למשפט העיר, שלשיטת האומרים שאין מכות

איך זה מיישב מדוע ענשו בלא רשות המלך

אמר להו דבא על חמרתא. בשפתי חכמים (ד"ה א"ל) העיר, שלכאורה רבי שילא לא תירץ שאלת המלך, שהרי המלך שאלו מדוע הלקהו, וכוונתו מדוע הלקהו בלא רשות מהמלך, ואם כן אף אם אכן בא על חמורה מכל מקום היה לו לבקש רשות מהמלך לפני שהרגו. וכתב שכוונת רבי שילא לענות שכיון שעשה מעשה מכוער כזה לבוא על חמורה לכן הלקהו משום תוכחה בעלמא ולא מן הדין, ולכן לא ביקש רשות המלך[קטו]. עוד תירץ, שלא היתה כוונת המלך בשאלתו לשאול מדוע ענשו בלא רשות המלך, אלא המלך התכוון לחקור אחר המעשה, ושאל את רבי שילא מדוע ענשו לההוא גברא, ועל איזו עבירה הגיע לו מלקות, ולזה באמת השיב רבי שילא שפיר שענשו על שבא על חמורה.

האם עובדי כוכבים סומכים על עד אחד לענין דיני נפשות

אמרי ליה אית לך סהדי אמר להו אין. כתב המהרש"א (ח"א ד"ה א"ל - הראשון) שהמלך לא ביקש דווקא שני עדים, אלא הספיק לו אפילו עד אחד, וכמו שבאמת סמך על עדותו של אליהו הנביא, ועל פי עדותו אמר שההוא גברא חייב מיתה. וכן גם אמרו בבבא קמא (קיג:) שעובדי כוכבים דנים על פי עד אחד להוציא ממון, והוא הדין לענין דיני נפשות. עוד כתב, שאפשר שלדיני נפשות עובדי כוכבים מקפידים על שני עדים ולא מספיק עד אחד, אלא שכאן סמכו גם על רבי שילא, נמצא שביחד עם אליהו הנביא היו באמת שני עדים. **ובבן יהוידע** (ד"ה ובזה) כתב, שאפשר ואליהו הנביא עצמו העיד פעמיים, שהרי מלאך הוא וביכולתו להתהפך מצורת אדם למשנהו, והם חשבו שהוא שני עדים ממש. **ובפרחי כהונה** (ד"ה אמא) תירץ, שאפשר שאליהו הנביא נדמה להם כשר גדול שנאמן כשני עדים.

איך ענה רבי שילא שיש לו עדים, הרי אין לסמוך על הנס

שם. הקשה הפרחי כהונה (ד"ה א"ל), איך השיב רבי שילא שיש לו עדים, הרי אין לסמוך על הנס, ושמא לא ימצא עדים. ותירץ, שאפשר שהיה יכול להביא שני אנשים מישראל שודאי יעידו לו אפילו בשקר כדי להצילו מידם, וכל שכן שבאמת לא היה שקר, שהרי כבר העידו בפניו שבא על גויה, והבא על הגויה הרי הוא כבא על הבהמה, שהרי כתוב (יחזקאל כג כ) 'אשר בשר חמורים בשרם'. ואלא שנעשה לו נס שבא אליהו הנביא להעיד לו, ולא היה צריך להטריח את עצמו להביא עדים. עוד יש לומר, שלעולם לא סמך שימצא עדים, אלא הוצרך לומר שהלקהו על פי עדים, שאם יאמר שהלקהו בלא עדים, אף אם יאמר שהוא עצמו ראה כן, עדיין יהא נתפס על שלא הלקהו על פי עדים, כי מי יאמר שהאמת היתה כמו שראה, ולכן היה מוכרח לומר שהלקהו על פי עדים, ושוב אף אם לא ימצא העדים אין קפידא כל כך, שיכול לומר שלא מצא אותם או שהלכו להם למדינת הים, או שיביא שני עדים ויאמר שהם העידו לפניו, ואף שעדים אלו יכחישו, יוכל להתנצל שמתחילה העידו לפניו ועכשיו הוא שמכחישים אותו, ומכל מקום נעשה לו נס שבא אליהו הנביא והעיד לו ממש.

ביאור שאלת המלך מדוע לא הרגו הרי עיקר המסירה היתה על כך שדן בלא רשות המלך

אמרי ליה אי הכי בר קטלא הוא. המהרש"א (ח"א ד"ה א"ל - השני) מבאר, שיש לפרש שהמלך אמר כן בתורת שאלה לרבי שילא, מדוע הלקה אותו במלקות ולא הרגו. ואף על פי שעיקר המסירה על רבי שילא היתה על שדן אותו בלא רשות המלך, מכל מקום שאלו שמאחר וכן דן אותו היה לו להרגו ולא להלקותו. או אפשר ששאלו מדוע הלקהו ולא נטל רשות מהמלך להרגו לכתחילה. ורבי שילא השיב לו שמיום שגלינו מארצינו אין לנו רשות להמית על פי בית דין אפילו ברשות המלך, מפני שאין דנים דיני נפשות, אבל להלקותו היה אפשרי, כיון שאין זה דינו האמיתי ולכן לא נחשב לדן בלא רשות המלך, כי אם תוכחה בעלמא[קטז].

ובבן יהוידע (ד"ה א') פירש, שהמלך התכוון להכחישו על מה שאמר שהלקהו משום שבא על החמורה, ולזה שאלו המלך שאם כדבריך שבא על החמורה אם כן היית צריך להורגו, ומזה שלא הרגת אותו מוכח שלא בא על החמורה, ורבי שילא השיב לו שלדון דיני נפשות ולהמית אין לו רשות מיום שגלו, ובזה הציל עצמו גם על מה שהלקהו, כי אמר בזה שמידת המשפט מסורה למלך ולא לו, ולכן לא היה יכול להורגו, אבל יכול היה להלקותו כיון שאין זה הדין והמשפט הראוי לו, ואדרבא אילו היה חייב מלקות מצד הדין לא היה מלקהו[קיז].

בין ישראל ובין בן נח שבא על הבהמה חייב מיתה

שם. כתב **השפתי חכמים** (ד"ה א') לבאר, שהבא על החמורה חייב מיתה בין אם הוא ישראל ובין אם הוא בן נח, ישראל כמפורש בפסוק (ויקרא כ טו) 'ואיש אשר יתן שכבתו בבהמה מות יומת', ובן נח כמפורש בגמרא סנהדרין (נח.) שדורשים מהפסוק (בראשית ב כד) 'והיו לבשר אחד' שדווקא מי שנעשה בשר אחד מותר, יצאו בהמה וחיה שאינו נעשה בשר אחד.

מדוע כאן אמר רבי שילא שאין לו רשות לדון, ואילו לאחשורוש אמרו שאינם יודעים לדון

אנן מיומא דגלינן מארעין לית לן רשותא למקטל. הקשה **בשפתי חכמים** (ד"ה אנן), מדוע כאן אמר רבי שילא למלך שאין לו רשות לדון דיני נפשות, שמזה משמע שאילו היה רשות לדון דיני נפשות היה דנו והורגו, ואילו בגמרא מגילה (יב:) אמרו, שכאשר נועץ אחשורוש בחכמים כדת מה לעשות במלכה ושתי, אמרו לו 'מיום שחרב בית המקדש וגלינו מארצנו ניטלה עצה ממנו, ואין אנו יודעין לדון דיני נפשות', שמלשון זה משמע שאף אילו היו מקבלים רשות לדון לא היו יכולים לדון.

ותירץ ששם היו מוכרחים לומר כן, שהרי הגמרא שם מבארת שלא ידעו איך להשיבו, שהרי אם יאמרו שהיא חייבת מיתה, למחרת כאשר יתפקח מיינו ויראה שנהרגה ויתחרט במעשיו יתבע את החכמים על שבעצתם נהרגה, ואילו אם יגידו לו להניחה לחיות יהא נראה כזלזול במלכות, ולכן השיבוהו שאינם יודעים מה לעשות, כי אם יאמרו כמו רבי שילא שאין להם רשות לדון, אפשר שאחשורוש יתן להם רשות לדון, ואז שוב לא ידעו איך לדונה, לכן אמרו שכלל אינם יודעים איך לדון, מפני שניטלה מהם עצה, ואפילו עצה בעלמא אינם יכולים לייעץ בזה.

כוונתו שיעשו מה שנראה בעיניהם ליושר

אתון מאי דבעיתון עבידו ביה. כתב בשפתי חכמים (ד"ה אתון) שכוונת רבי שילא היתה שיעשו מה שנראה בעינהם ליושר, אבל לא היתה כוונתו שבאמת מותר להם מן הדין לעשות מה שהם רוצים, שהרי עכו"ם נצטוו על הדינים, וצריכים לדון דין אמת וישר. **ובבן יהוידע** (ד"ה ובזה) כתב, שכוונתו היתה שהוא אינו יכול לשופטו בדינו האמיתי שהוא מיתה, שהרי מיום שגלו אינם רשאים לדון, אבל המלך יכול לשפוט אותו, שהרי מידת המשפט מסורה לו[קיח].

מדוע היו צריכים לעיין בדינו, הרי כבר אמרו שהוא חייב מיתה

עד דמעייני ביה בדינא. כתב בבן יהוידע (ד"ה ובזה), שאף על פי שכבר אמרו שהבא על החמורה חייב מיתה, מכל מקום היו צריכים לעיין בדינו לדעת באיזו מיתה ממיתים אותו, בחנק או בסקילה וכיוצא. עוד כתב על פי מה שכתב **המהרש"א** (ד"ה א"ל - הראשון)[קיט], שהם דנו את ההוא גברא בשני עדים, שלעדותו של אליהו הנביא צירפו גם את עדותו של רבי שילא, ובזה היו מעיינים אם ניתן לצרף עדותו של רבי שילא, או שמא אינו חשוב עד כי נוגע בעדותו. **ובברכת אברהם** (הכהן, ד"ה עד) כתב, שהיו מעיינים אם נפטר במה שלקה על ידי רבי שילא, או שמא עדיין חייב הוא במיתה.

מדוע דרש רבי שילא דווקא פסוק זה

פתח רבי שילא ואמר לך ה' הגדולה והגבורה וגו'. כתבו האחרונים[קכ], שרבי שילא פתח לדרוש בפסוק זה מפני שהוא הפסוק של שירת החמור, שבו נעשה לו נס. **ובבן יהוידע** (ד"ה פתח) כתב, שהטעם שדרש בפסוק זה הוא משום שרצה לעורר זכות אבות זכותם של אברהם יצחק יעקב משה ואהרן שנרמזו בפסוק זה, שהרי מידת אברהם הוא חסד, ומידת יצחק גבורה, מידת יעקב תפארת, ומידת משה נצח, ומידת אהרן הוד.

היכן מרומז פירושו של רבי שילא בפסוק

הכי קאמינא בריך רחמנא דיהיב מלכותא בארעא כעין מלכותא דרקיעא ויהב לכו שולטנא ורחמי דינא. כתב המהרש"א (ח"א ד"ה פתח) שרבי שילא פירש את הפסוק שכל אלו המדות הכתובות כאן הם שלך 'בשמים' במלכות שברקיע, 'ובארץ' במלכות שבארץ, ובשתיהם 'לך ה' הממלכה' ששתיהם הם

מרדות כלל בבועל ארמית, צריך לומר כתירוץ הראשון של הר"ן, שגזירת החשמונאים נאמר לבועל ארמית בצינעא, אמנם רק לאיסור בעלמא ולא למלקות. קטו. **וכמו** שהבאנו בשם המהרש"א בסמוך שרבי שילא השיב למלך שהלקהו רק משום תוכחה ולא מעיקר הדין. קטז. **וראה** בפרחי כהונה (ד"ה אמרי) שביאר, שלמלך היו שתי טענות על רבי שילא, אחת, שלא היה לו לדון במקום שיש מלך, שאין זה דרך ארץ, ושנית, שטעה בדין שהיה לו להמיתו ולא להלקותו, והמלך טען בפניו רק הטענה השניה, ועדיין לא הספיק לטעון עליו הטענה הראשונה, ורבי שילא הקדים והשיב לשתי הטענות שלא קלקל בדין אלא בכוונה הלקהו, כי לא רצה לדון הדין המגיע לו, כי זה רק ברשות המלך לדון, ואינו ברשותו. קיז. **ובזה** ביאר מה שאמר רבי שילא בסמוך 'אתון מאי דבעיתון עבידו ביה', וכמו שהבאנו בסמוך משמו. קיח. **ועל** דרך שפירש הבן יהוידע למעלה בתשובת רבי שילא לשאלת המלך מדוע לא המית את המין, וכדין הראוי לו. קיט. **הובאו** דבריו למעלה. קכ. **יעב"ץ** בסידור בית יעקב (פרק שירה, זמרת הארץ) הובא בחידושי המהרש"ם כאן (ד"ה פתח), הגר"א בקול אליהו (ד"ה ר'), ואברהם את עיניו (ד"ה דבעל).

אותו סוג מלכות, כי מלכותא בארעא כעין מלכותא דרקיעא. וסיים לומר שהקדוש ברוך הוא נתן להם שלטון ורחמים בדין, כי היה ירא שמא על ידי דבריו ועדותו של אליהו הנביא ידונו ההוא גברא למיתה כדין הבועל חמורה ובאמת אינו חייב מיתה כיון שבא רק על נכרית, ולכן אמר שרחמים בדין הוא חלק ממידותיו של הקדוש ברוך הוא, שהרי התפארת היא הרחמים בדין.

ובקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה אמר) כתב, שיש לבאר על פי המבואר במדרש (שמו"ר לג ד) על סוף הפסוק הנזכר 'כי כל בשמים ובארץ' (דברי הימים א' כט יא), שכל מה שברא הקדוש ברוך הוא בשמים ברא כן גם בארץ, והמדרש שם ממשיך לבאר כל הדברים שברא הקדוש ברוך הוא בארץ כמו שבשמים. ויש לומר שלכך התכוון רבי שילא, שכיון שכל שיש במלכות שבשמים יש במלכות שבארץ, כך גם הנהגת מלכות הארץ כהנהגת מלכות שמים, וזה כוונתו 'ויהב לכו שולטנא' מלכות כמו מלכות שמים, 'ורחמי דינא' שזה כמו הגבורה שבמלכות שמים.

לאיזה שקר התכוון ההוא גברא שנעשה על ידו נס

יהבי ליה קולפא אמרו ליה דון דינא כי הוה נפיק אמר ליה ההוא גברא עביד רחמנא ניסא לשקרי הכי. כתב **המהרש"א** (ד"ה עביד) שבאמת היה לרבי שילא נס בזה שנתנו לו מקל לדון, וכמו שאמר להלן שהואיל ונעשה לו נס על ידי פסוק זה שנתנו לו המקל ידרוש את הפסוק. אבל ההוא גברא לא התכוון לנס זה, שהרי בזה לא אמר שום שקר, ורבי שילא פירש כן את הפסוק על דרך האמת וכמו שנתבאר, אלא כוונתו היתה על עדותו של אליהו הנביא שבא להעיד בו בשקר שבעל חמורה, וכן אתה למד מתשובתו של רבי שילא שאמר לו 'רשע לאו חמרי איקרו'.

מכאן מוכח שמותר להרוג מוסר בזמן הזה, אבל קשה מדוע לא התרה בו רבי שילא

חזייה דקאזיל למימרא להו דקרינהו חמרי כו' מחייה בקולפא וקטליה. כתב **הרמב"ם** (חובל ומזיק פ"ח ה"י), מותר להרוג המוסר בכל מקום ואפילו בזמן הזה שאין דנין דיני נפשות, ומותר להרגו קודם שימסור שכשאמר הריני מוסר פלוני בגופו או בממונו התיר עצמו למיתה, ומתרין בו ואומרין לו אל תמסור, ואם העיז פניו ואמר לא כי אלא אמסרנו מצוה להרגו וכל הקודם להרגו זכה. וכתבו **ההגהות מיימוניות** (אות כ) **והמגיד משנה**, שהמקור שאפשר להרוג המוסר בכל מקום אפילו בזמן הזה הוא מהגמרא בסוגייתנו, שרבי שילא הרג את ההוא גברא על שרצה למוסרו. וכן מוכח בגמרא בבא קמא (קיז.) שכן עשה רב כהנא.

אבל המגיד משנה הקשה, שהרי בדברי הרמב"ם מבואר שצריך להתרות את המוסר, ולא מצאנו שרבי שילא התרה את ההוא גברא שלא ימסרנו. ותירץ, שאפשר ורבי שילא באמת הזהירו. עוד תירץ, שצריך להתרות רק במקום שיש פנאי, ואפשר שלרבי שילא לא היה פנאי להתרות לההוא גברא[קכא]. **והריב"ש** (שו"ת, סי' רלח) תירץ עוד, שדווקא אדם אחר הבא להציל את הנרדף צריך להתרות ברודף, אבל הנרדף עצמו שבהול על נפשו אינו צריך להתרות ברודף.

אמנם במעשה רוקח (חובל ומזיק פ"ח ס"ק יא) הקשה על דבריהם, שלכאורה תמוה מדוע הוצרך רבי שילא להתרות בההוא גברא, הרי הגברא הזה כבר מסר אותו, וכמעט שנסתכן לולא שאליהו הנביא היה בעזרו, ואם כן מה צורך להזהירו בפעם שניה, הרי פשוט שכוונתו למסור גם בפעם הזאת. וכתב שנראה באמת שבאופן שברור שהמוסר הולך למסור אין צריך להתרותו, והביא שכן נראה גם מדברי **הרשב"א** (שו"ת, ח"א סי' קפא) שכתב, שהמסור שרגיל למסור כל שאומר לעשות הרי זה כאילו עשה, וכמו רבי שילא שלא המתין לראות אם יעמדו דבריו[קכב]. וכתב שצריך לומר שהמגיד משנה חולק על כך וסובר שאף בעובדא של רבי שילא היה צורך בהתראה מפני שלא הוחזק להיות מוסר שלש פעמים, וכמו שכתב הריב"ש (שם)[קכג].

מכאן מוכח שאין להרוג מוסר אם כבר עשה המוסר אשר זמם

שם. כתב **הרמב"ם** (חובל ומזיק פ"ח הי"א) עשה המוסר אשר זמם ומסר, יראה לי שאסור להרגו אלא אם כן הוחזק למסור הרי זה יהרג שמא ימסור אחרים, ומעשים בכל זמן בערי המערב להרוג המוסרים שהוחזקו למסור ממון ישראל ולמסור את המוסרים ביד הגוים להרגם ולהכותם ולאסרם כפי רשעם[קכד]. אבל **המרדכי** (ב"ק פ"י רמז קצו) הביא **תשובת מהר"ם** ב"ר ברוך שכתב **שרבינו שמחה** הוכיח מהרי"ף, שחולק על הרמב"ם בזה וסובר שמותר להרוג מסור לאחר שמסר אפילו פעם אחת, וכן עיקר[קכה].

וכתב המאירי (ד"ה כל) שיש למדים מסוגייתנו ראיה לדעת הרמב"ם שאסור להרוג מוסר על מה שעבר ומסר, ולא הותר אלא להורגו כשהולך עכשיו למסור, שהרי בגמרא מבואר שרבי שילא הרגו רק מפני שהלך למסור עליו שנית ונעשה רודף, אבל על מה שמסר עליו בראשונה שהלקהו על שבעל ארמית וכבר נעשה עליו רודף מאז, משום זה לא השתדל רבי שילא להורגו, הרי שכיון שכבר מסר אין היתר להורגו, אלא אם כן עדיין לא מסר והולך למסור[קכו]. אך סיים שמכל מקום בענינים אלו אין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות[קכז].

מדוע הרגו ולא חשש שמא מגזם לומר שימסור אותו

שם. כתב **בתשובות הרשב"א** (ח"א סי' קפא)[קכח], שאדם הרגיל למסור על חבירו, כל שאומר שילך וימסרנו הרי זה כאילו כבר הלך ומסר, ומותר להורגו מיד, שהרי הוא בכלל הבא להרגך השכם להרגו. וכתב שמוכח כן מרבי שילא שלא המתין לראות האם יעמדו דברי ההוא גברא, אלא הרגו מיד. וכתב עוד, שאפילו מי שאינו רגיל במסירה, מכל מקום אם הכרנו בו שהוא הולך למסור הרי כאילו ידענו בבירור שיעשה וימסור, ומותר להורגו נפש.

וכתב המשנה למלך (חובל ומזיק פ"ח ה"י) שהרשב"א מיישב איך היה מותר לרבי שילא להרוג ההוא גברא, ולא חשש שמא הוא מגזם בעלמא שילך וימסרנו, וכדרך שאמרו בגמרא שבועות (מו.) שהמחזיק גרזן ואומר שהולך לקצץ עצו של חבירו, ולאחר מכן מצאוהו קצוץ אין הכרח שהוא קצצו, שהרי דבר רגיל הוא שאדם מגזם ואומר דבר שאין בדעתו לעשות, והוא הדין כאן מן הדין שנחשוש שמגזם[קכט], ולזה כתב הרשב"א שכיון שהוחזק להיות מוסר לכן מותר להורגו[קל].

והמרדכי (ב"ק פ"י רמז קפח) כתב, שהמסור פסול לעדות ולשבועה, ולא רק המוסר בלבד אלא כל אדם שאומר שילך וימסור למלכות, אם הוא מוחזק לכך מיד הוא נפסל לעדות ולשבועה בדיבור זה. וכתב שאין להקשות מהגמרא בשבועות שאומרת שאין אדם מגזם, שהגמרא שם מדברת בשלא הוחזק לכך, אבל אם הוחזק לכך חוששים שבאמת ילך וילשין ולכן נפסל מידי[קלא]. וכעין זה כתבו **התוספות** בשבועות (שם ד"ה עביד) בשם הרוקח, שאדם המוחזק שלא לגזם אלא מקיים אמרי פיו אין תולים שהוא מגזם אף לענין ממונות, ובמקום שאמר שהולך לקצוץ עצו של חבירו מחייבים אותו אם מצאוהו לאחר זמן שהוא קצוץ, ודברי הגמרא בשבועות נאמרו בסתם אדם.

והרמ"א (חו"מ סי' שפח ס"ח) הביא בזה שתי דעות, לדעה ראשונה מסור נפסל לעדות ולשבועה מיד כשאומר בפהרסיא שילך וימסור, ואף אם אינו מוחזק בכך, ולדעה השניה אינו נפסל אלא אם הוא מוחזק בכך. והוסיף שאמנם לענין להציל עצמו מן המוסר אפילו אינם יודעים אם רגיל בכך או לא, מכל מקום יכול זה שכנגדו לעמוד ולהציל עצמו על ידי עובדי כוכבים, אף על פי שיגיע נזק למוסר. וכתב **בביאור הגר"א** (שם ס"ק נא) שהראיה לפסק הרמ"א מסוגייתנו שרבי שילא הרג למוסר אף על פי שלא הוחזק להיות מוסר, ועדיין

קכא. **וכן** נפסק ברמ"א (חו"מ סי' שפח ס"י) ובביאור הגר"א (שם ס"ק סו) הראה מקורו ממעשה של רבי שילא בסוגייתנו. קכב. **ראה** להלן שהבאנו שהמשנה למלך ביאר כוונת הרשב"א שבא ליישב רק מדוע רבי שילא לא חשש שמא ההוא גברא מגזם בעלמא, וכפשטות דבריו, ואין כוונתו ליישב מדוע לא התרה בו. וראה בסמוך בהערה שהבאנו שהפני משה כתב להיפך שדברי הרשב"א נאמרו במקום שהתרו במוסר, שבאופן זה כיון שהתרו אותו וקיבל ההתראה ודאי אינו מגזם, אלא כוונתו למסור. ובמעשה רוקח באמת תמה על המשנה למלך שהביא דברי הרשב"א ודברי הריב"ש כאחת ולא כתב שחולקים, אמנם לכאורה דעת המשנה למלך מבואר שבאמת לא נחלקו הרשב"א והריב"ש, אלא הרשב"א דיבר על חשש הגזמה, והריב"ש דיבר על הצורך בהתראה. קכג. **ותמה** על המשנה למלך שהביא דברי הרשב"א ודברי הריב"ש כאחת ולא כתב שחולקים. קכד. **ראה** בבית יוסף (חו"מ סי' שפח ד"ה ומ"ש עשה) שהביא כעין ראיה לדעת הרמב"ם ממה שאמרו בגמרא סנהדרין (עג.) שהרודף אחר חבירו להרגו וניתן להצילו בנפשו וכן רודף אחר הזכור אחר הנערה מאורסה כולם קודם מעשה נהרגים, אבל לאחר מעשה אינם נהרגים אלא בבית דין ובעדים והתראה. ובתשובות מיימוניות (נזיקין סי' טו) כתב טעם הדבר, משום שדינו כרודף וכמו שברודף הדין שאחרי הרדיפה כבר אסור להורגו, וכן אם יכול להציל את הנרדף על ידי פגיעה באחד מאיבריו של הרודף ולא נצרך בדווקא להורגו אסור להורגו, כך הדין גם במוסר. והקשה עליו הבית יוסף (שם ד"ה ובתשובות), אם כן למה רבי שילא ורב כהנא הרגו לאותם מוסרים, הרי יכלו להציל על ידי פגיעה ברגליהם וכדומה. והב"ח כתב ליישב שבהכרח צריך לומר שלא היה אפשר באותם מקרים להציל אם לא על ידי הריגתם. ועוד כתב שרק במוחזק למסור ושלא בשעת מעשה אז אפשר להציל על ידי חתיכת לשונו או רגליו, אבל בשעת מעשה אפשר להרוג שמסתמא אין פנאי אז להציל באחד האיברים, וכתב שכן כתב המהרש"ל (ב"ק פ"י סי' נ ד"ה וכתב נמי). אמנם בכנסת הגדולה (חו"מ סי' שפח הגב"י ס"ד) תמה שהרי בתשובות מיימוניות כתב במפורש 'ואפילו בשעת רדיפתו למסור נראה לי אם יכול להציל באחד מאיבריו וכו' אסור להורגו'. קכה. **וראה** בשלחן ערוך (חו"מ סי' שפח סי"א) ובש"ך (שם ס"ק נה) מה שכתבו בזה. קכו. **וכן** כתב גם בתשובות הריב"ש (סי' רלח). וביד דוד (ד"ה רבי) כתב דאפשר לדחות שבמסירה ראשונה לא התרו בו ולכך לא יכלו להורגו. קכז. **וראה** עוד בזה בעינים למשפט מה שכתב בזה. קכח. **מובא** בבית יוסף (חו"מ סי' שפח ד"ה ומ"ש רבינו בשם). קכט. **השפתי** חכמים (ד"ה חזייה) הוסיף לבאר הקושיא, שאף על פי שהגמרא אומרת 'חזייה דקאזיל למימרא להו', מכל מקום אין הכוונה שראה ממש, שאיך אפשר לראות על אדם שהולך למסור, אלא צריך לומר שההוא גברא אמר לו שהולך למסור, והרגו על פי אמירתו, ועל זה קשה איך הרגו על פי אמירתו בלבד, הרי יש לחשוש שמא מגזם הוא. קל. **ובשו"ת** פני משה (ח"א סי' כג) נראה שמפרש דברי הרשב"א שכיון שצריך להתרות את המוסר, וכמו שנתבאר למעלה, שוב אין חוששים שמא המוסר מגזם, וזה היפך דברי המעשה רוקח שהובא למעלה בדעת הרשב"א, ולפי דבריו יש לומר שמדובר כאן שרבי שילא התרה בההוא גברא וכתירוץ אחד במגיד משנה למעלה, וממילא לא היה חשש של הגזמה. קלא. **מה** שכתב המרדכי שהמוחזק לכך נפסל מיד, אין הכוונה שכבר מסר פעמים אחרות שאם כן הוא פסול ממילא לעדות ולשבועה כבר מהפעמים הקודמות, אלא כוונתו כמו שכתב ברשב"א שמכירים בו שילך וימסור, והיינו שמוחזק לקיים את דברו ולהתנהג ברשעות, כך שנחשב למסור מיד.

לא מסרו[קלב], הרי שכל שיש חשש שמא ימסרנו מותר להורגו כדי להציל את נפשו אף שיש ספק בדבר ולא חוששים להגזמה[קלג], וזה לכאורה שלא כדעת הרשב"א שנקט שרבי שילא הרגו לההוא גברא כיון שהוחזק בכך[קלד]. **ובשפתי חכמים** (ד"ה חזייה) תירץ, שלא אומרים שאדם מגזם רק בדיני ממונות, אבל במקום שיש ספק שהוא רודף לא תולים שהוא מגזם.

עוד תירץ השפתי חכמים, שלפי מה שכתבו התוספות בשבועות בשם הרוקח, שאדם שמוחזק שלא לגזם אלא מקיים אמרי פיו לא תולים בהגזמה, אם כן ההוא גברא כיון שהוחזק להלשין ולמסור, אין חוששים שמא כוונתו לגזם, אלא מותר להורגו מיד שלא ילשין עוד[קלה].

מכאן מוכח שרודף אחר חבירו להורגו בגרמא נחשב רודף

אמר האי רודף הוא. האחרונים[קלו] כתבו, שהרודף אחר חבירו להורגו בגרמא נחשב רודף, ומותר להרוג את הרודף ולהציל הנרדף בנפשו, ואף שאינו חייב מיתה בבית דין על הריגת חבירו בגרמא, מכל מקום הדין רודף לא נאמר דווקא על מי שחייב מיתה בהריגת חבירו, אלא כל מי שמשתדל בהריגת חבירו אף על ידי גורם נחשב לרודף. וכתבו שהדבר מוכח מסוגייתנו, שהרי ההוא גברא לא רצה להרוג רבי שילא בידים אלא רצה למוסרו, הרי שאינו אלא גרמא במיתת רבי שילא, ומכל מקום קראו רבי שילא רודף.

אמנם האפיקי הים (ח"ב סי' מ ד"ה עוד) כתב, שאפשר לומר שמוסר על ידי גרמא לא חשוב רודף, ורק כשבא להרוג בידים באופן שחייב מיתה בבית דין חשוב רודף, ומה שהגמרא כאן אומרת שמוסר חשוב רודף, היינו כדין הבא במחתרת, שכמו שמותר להרוג את הבא במחתרת מפני שבא על עסקי נפשות, שהרי ידוע שאין אדם מעמיד עצמו על ממונו וחושב לעצמו שאם הבעל הבית יעמוד לפניו יהרגנו, ולפיכך חשוב הבא במחתרת כרודף ממש, כך גם במוסר, המוסר יודע שאין אדם מעמיד עצמו על נפשו, וחושב לעצמו שאם יעמוד כנגדו הנמסר יהרגנו בעצמו, ולכן חשוב המוסר לרודף ממש, שרודף להרוג בידים. **ובדברי יחזקאל** (סי' כו) כתב, שאפשר לומר שמסור על ידי גרמא לא חשוב רודף, ודווקא במעשה רציחה שעל ידה מתחייב הרוצח מיתה ניתן להציל בנפשו של רודף, ומה שמסור חשוב רודף, היינו כמו שכתב **בתשובות הראב"ד** (סי' רג) שהוא מצד קנס ומיגדר מילתא בעלמא. והביא ראיה מהגמרא בבא קמא (קיז.) שאומרת שמסור חייב בממון מן הדין, ולא אומרים קם ליה בדרבה מיניה, והיינו משום שהשם רודף שיש במסור הוא רק מקנס ומגדר מילתא[קלז].

קושיא מגמרא בבא קמא לשיטות האומרים שרודף על ידי גרמא חשוב רודף

שם. האחרונים[קלח] הקשו שבגמרא בבא קמא (כב:) לכאורה מוכח לא כך, שהרי הגמרא מביאה שם ברייתא שהמדליק את הגדיש והיה עבד כפות לו, חייב מיתה על העבד ופטור על הגדיש מטעם קם ליה בדרבה מיניה, והגמרא שואלת בשלמא לשיטת האומר שאשו משום חיציו, כלומר שאש שמדליק אדם נחשב כאילו זורק חץ והוא מעשיו ממש, אם כן מובן שחייב מיתה על הריגת העבד, וממילא פטור על הגדיש, אבל לשיטת האומר שאשו משום ממונו, ואש שמדליק אדם אינו נחשב למעשיו ממש, אלא כאילו שורו וחמורו עושים מעשה בשליחותו, אם כן מדוע חייב מיתה על הריגת העבד, הרי זה כאילו שורו הרג אדם שודאי האדון אינו חייב מיתה על כך. ולכאורה קשה, שהרי אכן נכון הדבר שאינו נחשב להריגה בידים ואינו חייב מיתה על כך בבית דין, כמו לשיטת האומר אשו משום חיציו, אבל מכל מקום ודאי חשוב רודף על ידי גרמא, שהרי על ידו ובגרמתו האש שרפה את העבד, וכיון שרודף אחריו על ידי גרמא, אף שאינו חייב מיתה על גרימת מיתה זו מכל מקום צריך להיות פטור על היזק הגדיש, שהרי גם ברודף נאמר הדין של קם ליה בדרבה מיניה, וכמבואר בסנהדרין (עד.) הובא **בתוספות** בבא קמא (שם ד"ה נגדי).

ותירץ האור שמח (רוצח ושמירת הנפש פ"א ה"ח), שיש לומר שמדובר שהיה אפשר להציל את העבד הכפות ולהתירו ממה שנכפת, ואם כך נמצא שבאמת לא היה רודף כלל, ולכן לשיטת האומר אשו משום ממונו פטור לגמרי על העבד, אבל לשיטת האומר אשו משום חיציו חייב משום שלאחר שלא הותר העבד ממה שהיה כפות ונשרף מהאש, הרי שהמדליק נחשב כאילו המיתו בידים ממש, שהרי האש נחשב לחיציו. ואף על פי שהיה אפשר להציל את העבד ולהתירו מהיותו כפות, אין זה דומה למה שאמרו בסנהדרין (עז:) שהזורק חץ על חבירו והיה ביד חבירו תריס ולא השתמש בו ונהרג, הזורק פטור ואינו חשוב רוצח, שהרי שם בעת הזריקה לא היה החץ יכול להזיקו, אבל כאן בשעה שהדליק האש ודאי שהעבד היה עומד להישרף אלא שהיה אפשר למנוע שריפתו על ידי היתר הקשירה, אך מאחר ולא נעשה הרי זה כהורגו בידים[קלט].

ובשו"ת אחיעזר (ח"א סי' יט ענף א אות ג) תירץ, שאפשר לומר שאף על פי שודאי הרודף על ידי גרמא חשוב רודף, מכל מקום לענין הפטור ממון שנאמר בדין קם ליה בדרבה מיניה, בזה צריך שיהא רודף גמור שחייב מיתה בידי בית דין, אבל כל שהוא רודף בגרמא שאינו חייב מיתה בידי בית דין אינו נפטר מדין קם ליה בדרבה מיניה. אך כתב, שבאמת תירוץ זה הוא נגד הסברא הישרה, שהרי כיון שעיקר הדין שמותר להרוג את הרודף הוא כדי להציל את הנרדף, ומכל מקום אומרים שהרודף פטור על היזק שעושה מדין קם ליה בדרבה מיניה, אם כן הוא הדין אם רודף אחר חבירו בגרמא מן הדין שנאמר קם ליה בדרבה מיניה, שהרי מותר להרוג אותו ולהציל את הנרדף. ולכן כתב לתרץ כדברי האור שמח, שכאן מדובר שאפשר להתיר את העבד הכפות ולא חשוב רודף, אבל לשיטת האומר אשו משום חיציו חייב מיתה מפני שהוא כממיתו ממש בידים. וכתב שמוכח לפרש כן, שהרי הברייתא אומרת שאם מת העבד פטור על הגדיש, ומזה משמע שאם לא הרג את העבד יהיה חייב על הגדיש, ואם היה חשוב רודף אם כן גם אילו לא נהרג העבד צריך להיות פטור על הגדיש, שהרי רודף ששיבר כלים פטור אף באופן שלא מת הנרדף, אלא מוכח שבסוגיא של בבא קמא מדובר שלא היה רודף, ולא אומרים קם ליה בדרבה מיניה אלא מטעם שחייב מיתה ממש על הריגת העבד[קמ].

אך האור שמח והאחיעזר הקשו, שמדברי **הרשב"א** בבבא קמא (שם ד"ה עבד, ד"ה לא) שכתב לפרש הסוגיא שאף לשיטת האומר אשו משום חיציו החיוב מיתה הוא משום רודף ולא משום מיתה בידי בית דין, ופטור בגדיש מדין קם ליה בדרבה מיניה, ואם כן חוזרת הקושיא מדוע לשיטת האומר אשו משום ממונו אינו פטור מדין קם ליה בדרבה מיניה הרי הוא רודף בגרמא.

ותירץ האחיעזר, שיש לומר שהפטור משום קם ליה בדרבה מיניה אין הביאור שנחשב כאילו החיוב ממון נעשה על ידי אחר, אלא הביאור הוא שאף על פי שהוא מעשה שלו ממש, מכל מקום אי אפשר לחייבו על מעשה זה, אך כל זה אם זה נחשב מעשה שלו ממש, אבל אם החיוב ממון נעשה על ידי ממונו בזה אין פטור של קם ליה בדרבה מיניה, שהרי החיוב מיתה נעשה על ידו ואילו החיוב ממון נעשה על ידי ממונו, וכיון שלא נעשה על ידו שני המעשים אינו נפטר בחיוב ממון מחמת חיובו בחיוב נפשות. ולכן דווקא לשיטת האומר אשו משום חיציו אפשר לפטור המדליק את הגדיש, כיון ששריפת הגדיש ושריפת העבד נעשו על ידו ממש, אבל לדעת האומר שאשו משום ממונו אף שחייב מיתה על העבד, מכל מקום מן הדין שיתחייב גם כן על הגדיש משום שהחיוב ממון אינו בא על ידו.

ובאבי עזרי (רוצח ושמירת הנפש פ"א ה"ו) תירץ על פי מה שהסתפק **בחידושי רבינו חיים הלוי** (שם) האם הדין שאפשר להרוג רודף הוא משום פיקוח נפש של הנרדף, וכמו שפיקוח נפש דוחה כל המצוות כמו כן פיקוח נפש דוחה איסור רציחה של הרודף, ורק נתחדש ברודף שמותר לדחות נפש מפני נפש, או שמא כל עיקר הדין שמותר להרוג את הרודף הוא גזירת הכתוב מחודשת שנתחדש בדין הצלת הנרדף שמותר להרוג את הרודפו. והאבי עזרי העלה ששני

קלב. **מה** שכתב הגר"א אף שלא מסרו, אינו מובן, שהרי אדרבא אם כבר מסרו לדעת הרמב"ם שוב לא ניתן להורגו, וכמו שהובאה שיטתו למעלה, והגר"א (שם ס"ק סט) הכריע כדעתו שלאחר שמסר אסור להורגו. קלג. **דברי** הגר"א מחודשים מאוד, שהרי הרמ"א באמת לא כתב להתיר שהנמסר בעצמו יהרוג את המוסר, אלא כתב שבמקום ספק יוכל למנוע המסירה על ידי עכו"ם אף אם יגיע למוסר היזק על ידי זה, משמע שרק על ידי גרמא וכיוצא מותר לסלק את המוסר, אבל לא כמעשה רבי שילא שהרג את המוסר בידים. אך אפשר שהגר"א נקט שאין הבדל בין הריגה על ידי עכו"ם להריגה בידים ממש, שהרי מקור דברי הרמ"א הוא בהרא"ש (כלל יז סי' א) וכמו שצויין, אמנם בהרא"ש שם משמע שכל מוסר אין להרוג בידים, ולא רק מוסר המגזם, וכמו שהובא להלן שהש"ך ביאר שיש בזה מחלוקת ראשונים, ומקור האוסרים להרוג בידים הוא מתשובה זו של הרא"ש בשם ר"ח, ולכן נקט הגר"א שדברי הרמ"א שהתיר רק על ידי עכו"ם נאמרו בשיטת ר"ח שהובא ברא"ש, אבל לשיטת רוב הראשונים [שהתבארו להלן בדברי הש"ך] שסוברים שאפשר להרוג מוסר בידים, אם כן אין הבדל בין אם הוחזק למסור ומסר או שיש ספק שמא ימסור, ובמקום שהותר לו להורגו הותר להרוג אף בידי הישראל עצמו, ומובנת היטב ראייתו מרבי שילא, ודעת ר"ח שאוסר להרוג מוסר בידים ממילא קשה מרבי שילא, וכן ממעשה של רב כהנא בגמרא בבא קמא (קיז.) שהרג בעצמו מוסר, וראה להלן שהובא שם העינים למשפט שבאמת הביא ראיה מסוגייתנו שלא כדעת ר"ח. או שהרמ"א מתייחס למוסר על ממון, ולא בנפשות כמו ברבי שילא, וכוונת הגר"א להביא ראיה שבדיבור כזה של מוסר אפשר להתייחס שבודאי יעשה זממו. קלד. **דברי** הרשב"א שונים מדברי הגר"א בשנים, הרשב"א נקט שההוא גברא שהרג רבי שילא היה נחשב למי שרגיל להיות מוסר, ואילו בדברי הגר"א מבואר שההוא גברא כלל לא היה נחשב למי שרגיל להיות מסור, אלא כספק אם רגיל בכך. וכן הרשב"א לא התיר אלא במי שמוחזק לכך או מי שמכירים בו שימסור, אבל הגר"א מתוך שנקט שההוא גברא לא היה מוחזק לכך והיה ספק מוסר, התיר להרוג כל מי שהוא בספק שימסור. קלה. **וזה** קרוב לתירוצו של הרשב"א לפי ביאורו של המשנה למלך, אבל לא מאותו הטעם, שהרשב"א כתב שלא היה צורך לחשוש משום הגזמה מפני שכבר הוחזק להיות מוסר והוחזק באותה העבירה. אבל לדעת התוספות בשם הרוקח אף אם לא הוחזק באותה העבירה ממש, אלא הוחזק לא לגזם ולקיים דברו גם באופן זה לא חוששים להגזמה. ולפי זה הרשב"א תירץ שרבי שילא הרגו לההוא גברא כיון שהוחזק באותו העבירה, והרי זה כאילו הכרנו בו שהולך למסור שמותר להורגו כדרך שהורגים כל מוסר, אבל השפתי חכמים תירץ שרבי שילא הרגו לההוא גברא מפני שהוחזק שלא לגזם ואם אומר שימסור אכן ילך וימסור וכמו שעשה בפעם הקודמת, ולכן אפשר להסתמך על דיבורו ולהורגו, ואף אילו לא היה מוחזק במסירה ואף לא הכרנו בו שהולך למסור, מכל מקום מותר להורגו. קלו. **אור** שמח (רוצח ושמירת הנפש פ"א ה"ח), שו"ת אחיעזר (ח"א סי' יט אות ג), דברי יחזקאל (סי' כו ענף א אות ג) ואבי עזרי (רוצח ושמירת הנפש פ"א ה"ו). קלז. **וראה** בשו"ת אחיעזר (סי' יח) מה שתירץ בזה. קלח. **אור** שמח (שם), שו"ת אחיעזר (שם), דברי יחזקאל (שם) ואבי עזרי (שם). קלט. **וראה** שם עוד שהאריך בענין ההורג את חבירו והיה ביד חבירו אפשרות להציל את עצמו, או שאחר יצילנו. קמ. **וראה** שם עוד שהאריך בזה.

הצדדים נכונים, אלא שבאופן שהרודף רודף לעשות מעשה רציחה ממש חל עליו הדין המסויים שנאמר ברודף שמותר להצילו בנפשו, אבל באופן שאינו רודף על מעשה רציחה אלא שיש פיקוח נפש על ידו אז לא חל בו הגזירת הכתוב של הצלת הנרדף, ומותר להורגו רק מדין שפיקוח נפש של הנרדף דוחה פיקוח נפש שלו.

אלא שמכל מקום יש חילוק בין שני החיובים, שהחיוב שנאמר בגזירת הכתוב שמותר להציל בנפשו של רודף הרי זה כחיוב מיתה, אבל כשמצילים את הנרדף רק מטעם פיקוח נפש שלו שדוחה את הפיקוח נפש של הרודף ודאי לא חל עליו דין מחוייב מיתה. והנפקא מינה בזה לענין קם ליה בדרבה מיניה, שהדין קם ליה בדרבה מיניה נאמר רק באופן שמתחייב מיתה, אבל היכן שהורגים את הרודף רק משום שדין פיקוח נפש שלו נדחה ודאי שאין זה פוטר רשעה אחרת, שהרי לא נתחייב כלל בשתי רשעיות. ומעתה אף שבסוגייתנו מבואר שהרודף על ידי גרמא חשוב רודף, מכל מקום הדין שניתן להרוג את הרודף הוא משום שפיקוח נפש של הנמסר דוחה פיקוח נפש של המוסר, ולפי זה מיושב היטב הסוגיא בבבא קמא, שלשיטת האומר אשו משום חיציו הרי שהוא רודף על רציחה ממש וכיון שכן חל עליו הדין המיוחד שנאמר ברודף שמותר להמיתו והרי זה כחיוב מיתה וממילא אומרים קם ליה בדרבה מיניה, אבל לשיטת האומר אשו משום ממונו הרי הוא רודף בגרמא בעלמא, ובגרמא לא מתחייב הרודף במיתה, אלא מצילים את הנרדף מדין פיקוח נפש וממילא לא נאמר בזה דין קם ליה בדרבה מיניה[קמא].

מה המקור לכך שהבא להרגך השכם להורגו

והתורה אמרה אם בא להרגך השכם להרגו. ברש"י[קמב] (ד"ה התורה) מבואר, שהדין של 'הבא להרגך השכם להורגו' נלמד מדיני ה'בא במחתרת', שכתוב (שמות כב א) 'אם במחתרת ימצא הגנב והכה ומת אין לו דמים', שהתורה התירה להורגו משום שהוא בא גם על דעת שאם יצטרך הוא יהרוג את בעל הבית[קמג]. אבל המאירי בסנהדרין (עב. המשנה החמשית) ביאר, שהמקור לדין זה הוא מהפסוק (במדבר כה יז) 'צרור את המדינים והכיתם אותם', ובפסוק אחר כך מבארת התורה מדוע הותר להרגם 'כי צררים הם לכם' וגו', ודרשו חז"ל במדרש (במדב"ר כא ד, תנחומא פנחס ג) שהלשון 'כי צוררים' משמע שהם מתמידים להצר לכם, דהיינו שהתורה מבקשת להעניש את המדינים, לא רק על מה שכבר הצרו, אלא גם על מה שהם עתידים להצר, ואף שעדיין לא הצרו כל כך הרבה, מאחר שדעתם להצר לכם, החשיבה התורה אותם כאילו שהם כבר צוררים[קמד].

האם ניתן להרוג מוסר בידים

מחייה בקולפא וקטליה. כתב הש"ך (חו"מ סי' שפח ס"ק נו), שמדברי הרבה ראשונים[קמה] משמע שמותר להרוג מוסר בידים, ואין צורך להורגו דווקא בגרמא, כגון להורידו לבור ולא לתת לו לעלות מתוך הבור, אלא מותר להורגו בידים ממש. אך הביא שיש ראשונים[קמו] שחולקים על כך, וסוברים שדווקא בגרמא מותר להרוג את המוסר, אבל לא בידים, ורק בשעת מעשה מותר להורגו אף בידים ממש. והש"ך הכריע כדעה ראשונה שמותר להרוג בידים[קמז].

קשה שהרי הנס נעשה לו לפני שדרש פסוק זה

אמר הואיל ואתעביד לי ניסא בהאי קרא דרשינא ליה. בבן יהוידע (ד"ה הואיל) העיר, שהרי הנס שנעשה לו היה שאליהו הנביא בא והעיד כמותו שההוא גברא בעל חמורה, והרי נס זה נעשה לפני שדרש הפסוק 'לך ה' הגדולה', וכמבואר בגמרא למעלה. וכתב ליישב, שאכן הנס של עדות אליהו הנביא נעשה לפני שדרש את הפסוק הזה, אך לאחר שדרש את הפסוק קרה לו נס שני, שההוא גברא רצה למסור עליו שנית על שקרא לגוים בשם חמורים, ורבי שילא הרגו בסמכות שניתנה לו על ידי המלך שיכול לדון, ומה שהמלך נתן לו רשות וסיפק בידו להרוג את ההוא גברא גם חשוב נס, וזכות זו שיכול לדון ניתנה לו בעבור שדרש את הפסוק, נמצא שעל ידי דרשת הפסוק נעשה לו נס[קמח]. ובחפץ ה' (ד"ה אמר) כתב, שלכך לא דרש רבי שילא מיד כשקיבל את הקולפא, כיון שהחכמים מחשיבים רק נס, והקולפא שקיבל היתה רק גדולה ולא נס, אבל מה שניצל על ידי זה מהמסירה היה נס.

למה הגבורה היא יציאת מצרים ולא קריעת ים סוף

והגבורה זו יציאת מצרים שנאמר וירא ישראל את היד הגדולה. הקשה בעיון אליהו (ד"ה לך) הרי הפסוק 'וירא ישראל את היד הגדולה' שהביא רבי שילא נאמר בקריעת ים סוף, אם כן היה לו לדרוש 'הגבורה' על קריעת ים סוף ולא על יציאת מצרים. ותירץ על פי שאמרו במדרש (שמו"ר כב ג) 'שכיון שקרע להם את הים האמינו בו', ולפי זה כוונת הפסוק כך, שעל ידי שראו את קריעת ים סוף ראו את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים, היינו שכל מה שנעשה במצרים נעשה מאת ה', ואם כך היד הגדולה באמת נאמר על יציאת מצרים ולא על קריעת ים סוף.

ביאור המהר"ל בדרשות הגמרא על פי שבעה צדדי הבריאה

לך ה' הגדולה זו מעשה בראשית וכו' והגבורה זו יציאת מצרים וכו' והתפארת זו חמה ולבנה שעמדו לו ליהושע וכו' והנצח זו מפלתה של רומי וכו' וההוד זו מלחמת נחלי ארנון וכו' כי כל בשמים ובארץ זו מלחמת סיסרא וכו' לך ה' הממלכה זו מלחמת עמלק. כתב המהר"ל (גבורות ה', הקדמה שלישית), שיש לתמוה מדוע בדרשה זו של רבי שילא בפסוק זה הזכיר כל המאורעות הללו. וכתב, שהענין הוא שבא לומר שהכל מתייחס לשם יתברך, וכל חילופי המציאות וחילופי הכוחות כולם הם ממנו. ובמאורעות הללו נכללו כל הענינים המתחלפים והחלקים המתנגדים זה לזה, כי הנה ישנם שישה צדדי עולם, ארבע רוחות ומעלה ומטה, שהם מחולפים ומחולקים כל צד נגד השני, וישנו צד שביעי שהוא אמצעו של עולם והוא מתנגד אל כולם.

לצד המזרח מתייחס כח הבריאה, כי מן המזרח מתחדש העולם בכל יום שמרוח זו עולה השמש, ולכן אמרו כאן ש'הגדולה' היא מעשה בראשית לפי שמרוח זו שעולה השמש מתחדשת הבריאה בכל יום, ומעשה בראשית נקראת גדולה שכל הנבראים הם גדלותו של הקדוש ברוך הוא. והמערב שהוא הצד שכנגד שבו השמש שוקעת מתייחס הפסד הנמצאים, ולכן אמרו 'והגבורה' זו יציאת מצרים, שהרי ביציאת ממצרים החריב הקדוש ברוך הוא את הנמצאים, וכמו במעשה בראשית ברא את העולם בעשרה מאמרות כך ביציאת מצרים הפסיד את ארץ מצרים בעשר מכות, וזה נקרא גבורה כיון שהתגבר על מצרים בכח גדול ובזרוע נטויה. ולצד האמצעי שנקרא היכל הקודש, מתייחסת הקדושה מפני היותו מובדל מהכל שאינו נוטה לשום צד מן הצדדים, ולצד זה דרשו 'והתפארת' שמרמז על חמה ולבנה שעמדו ליהושע, והיינו שעמידת החמה והלבנה שהם דברים המושלים בכל יום, הוא מצד מעלה הנבדלת ומכח אלוקי, שאין שולט על החמה ולבנה אלא הנבדל, ונקרא תפארת כי כל נבדל הוא מפואר לפי שאין בו עכירות. לצד דרום שנקרא ימין בכל מקום ושם השמש ברומה ותוקפה מתייחס הכח הגדול, ולזה דרשו 'והנצח' שמרמז על מפלתה של רומי, כי כח דרום וימין הוא לנצח המתנגד, ואין מתנגד למלכות שמים כמו רומי הרשעה שהיא תקיפה, והקדוש ברוך הוא מנצח אותה ונופלת נפילה שאין אחריה תקומה. וצד צפון שכנגדו מידתו הפוכה, ששם השמש כלל אינה נראית, ולכן אל הצפון מתייחסים הדברים הצפונים ואינם מתגלים, והענינים שהקדוש ברוך הוא פועל בהסתר, ועל צד זה דרשו 'וההוד' זו מלחמת ארנון, במלחמת ארנון הישועה באה בהסתר, שהאמוריים היו מתחבאים בהרים כדי להרוג כלל ישראל, והקדוש ברוך הוא הדביק ההרים זה בזה ונהרגו כל האמוריים, כמבואר לעיל (נד:). וצד מעלה ומטה הם עיקרי מציאות העולם וכולל השמים והארץ וכל אשר בהם, ולצד זה דרשו 'כי כל בשמים ובארץ' זו מלחמת סיסרא, כי סיסרא בא בחזקו ותוקפו, והוא לחץ על ישראל בחזקה, ובמדרש ילקוט שמעוני (שופטים פ"ד רמז מג) אמרו, שסיסרא היה בן שלשים שנה וכבש כל העולם בכוחו, ולא היה כרך שלא היה מפיל בכוחו, ואפילו חיה שבשדה אם נתן עליה קולו לא היתה זזה ממקומה, ולכן מן השמים נלחמו עמו הכוכבים, כי סיסרא יצא ממנהג העולם וסדרו, ולפיכך דווקא סדר העולם שהוא מן השם יתברך נלחם עמו שלא יחריב סדר העולם.

אחר כך דורשת הגמרא 'לך ה' הממלכה' זו מלחמת עמלק, 'והמתנשא' זו מלחמת גוג ומגוג, והענין בזה שהקדוש ברוך הוא הוא בבחינת מלך ובבחינת נשיא, וההפרש שבין מלך לנשיא הוא שבנשיא העם החתיו מצד מעלתו והתנשאותו, ולכן נקרא נשיא, אבל המלך מושל על העם מצד היותו נבדל מן העם, וזו מעלה גדולה יותר מן הנשיא שהוא למעלה מן העם מצד מעלתו ולא

קמא. ראה שם שהאריך מאוד בביאור כל דבריו, והוכיח בראיות כדבריו שיש שני דינים ברודף, אחד גזירת הכתוב מיוחדת שמותר להציל הנרדף בנפשו של הרודף, ושני משום פיקוח נפש של נרדף שדוחה פיקוח נפש של רודף. וסיים שעיקר דבריו כבר כתוב באחיעזר, אלא שהאחיעזר דחאו, ואילו למתבאר יש לזה מקום בסברא. קמב. וכן הוא ברש"י סנהדרין (עב. ד"ה חזקה) וברש"י עה"ת (שמות כב א ד"ה אין), רד"ק (שמואל א' כד י) וערוך (ערך בא). קמג. ובגליוני הש"ס (סנהדרין עב. ד"ה והתורה) הקשה לפירוש רש"י, שאם כאן הוא המקור לדין הבא להרגך השכם להרגו היתה צריכה הגמרא לכתוב בלשון 'ואמרה תורה', ולא כמו שכתוב 'והתורה אמרה' שמשמע במקום אחר. עוד הקשה, שאם הדין של הבא להרגך הוא אינו סברא חיצונית אלא הוא דין תורה, אם כן לכאורה צריך להיות שלא יהיה שייך דין זה בנכרי, שהרי התורה והמצוות נתנו לעם ישראל, וקשה שבתוספות בעבודה זרה (י: ד"ה חד) מבואר שגם על נכרי נאמר דין זה. קמד. וכן כתב החזקוני (במדבר כה יח). קמה. רמב"ם (חובל ומזיק פ"ח הי"א), שו"ת הרשב"א (המיוחסות, סי' קמה), פסקי תוספות עבודה זרה (דפוס וילנא, פ"ב סי' מא) ובית יוסף בשם מהר"ם ב"ר ברוך (חו"מ סוף סי' שפח). קמו. טור (שם) בשם תשובות הרא"ש (כלל יז סי' א) בשם רבינו חננאל. קמז. עוד הביא שהמהרש"ל (ים של שלמה ב"ק פ"י סי' ג) הוכיח שהרי"ף סובר שאסור להרוג בידים אף בשעת מעשה. אבל הש"ך דחה ראייתו. וכתב בעינים למשפט (ד"ה קולפי) שמכאן יש להוכיח שלא כדעת המהרש"ל, שהרי רבי שילא הרג את ההוא גברא בידים. קמח. וראה מה שכתב בזה בפרחי כהונה (ד"ה הואיל).

מצד היותו נבדל, ובמלכותו יתברך יש שתי הבחינות, שהקדוש ברוך הוא נבדל וגם מעלתו גדולה. ובמלחמת עמלק מתגלה מידת המלכות, כי אין בכל האומות שהם מתנגדים לישראל כמו זרעו של עשו, ולא יתכן אחדות בין ישראל לזרעו של עשו כלל, וכמו שאמרו במגילה (ו.) שכאשר זה קם זה נופל, ולכן אין הכסא שלם עד שימחה זרעו של עמלק, ולא שייך מלכותו יתברך להיות אחד בשלימות עד שימחה עמלק. ובמלחמת גוג ומגוג מתגלה מידת ההתנשאות, כי גוג ומגוג הם מזרעו של יפת שתמיד מחפש התנשאות, מפני שנאמר (בראשית י כא) 'אחי יפת הגדול' ומפני אותו גדולה ירצה התנשאות, ועוד רוצה להתנשא על הקדוש ברוך הוא.

ביאור המהרש"א בדרשות הגמרא על פי השבע ספירות

שם. המהרש"א (ד"ה זו) העיר, שאין הדרשות לפי סדר הקורות, שהרי הקדים מפלתם של רומי לפני מפלתם של נחלי ארנון וסיסרא שהקדימו בזמן. וכן בדרשת רבי עקיבא בסמוך דרש 'לך ה' הגדולה זו קריעת ים סוף, והגבורה זו מכת בכורות', הרי הקדים קריעת ים סוף למכת בכורות. והטעם בזה, כי בפסוק זה סודרו לפי מידת השבע ספירות המרומזים בפסוק זה כמו שפירשו חכמי הקבלה, ולזה דורש 'הגדולה' על שם מידת החסד, שבמידה זו נתהוה כל מעשה בראשית והבריאה כולה, וכמו שנאמר (תהלים פט ג) 'עולם חסד יבנה'. 'והגבורה' היא מידת הגבורה, ובמידה זו הוציא את בני ישראל ממצרים על ידי המכות הגדולות והאותות ומופתים שעשו למצרים, וכמו שנאמר (שמות יד לא) 'וירא ישראל את היד הגדלה אשר עשה ה' במצרים', והרי היד מורה על הגבורה שנעשתה בידים. 'והתפארת' היא מידת התפארת שבה פעל עמידת החמה ולבנה ליהושע וזה נעשה לו לשם ולתפארת בכל העולם. 'והנצח' זה מידת נצח שבה היתה מפלתה של אדום, וכמו שנאמר (ישעיהו סג ג) 'ויז נצחם על בגדי וכל מלבושי אגאלתי' שבמידת הקדוש ברוך הוא שנקראת נצח, נצח את ממשלת אדום[קמט]. 'וההוד' זה מידת הוד שבה נעשה ניסים לישראל בנחלי ארנון. 'כי כל בשמים ובארץ' זהו מידת היסוד, ובמידה זו נלחמו עם סיסרא. 'לך ה' הממלכה' זהו מידת מלכות, שבה נלחמו מלחמת עמלק וכמו שנאמר (שמות יז טז) 'כי יד על כס יה', והכיסא מורה על מלכות, והכיסא לא יהיה שלם עד שיכרית זרעו של עמלק לעתיד לבוא. והפסוק מסיים 'והמתנשא' שלעתיד לבא הקדוש ברוך הוא יתנשא בכל מדותיו הללו במלחמת גוג ומגוג, וכמו שנאמר (יחזקאל לח כג) 'והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי לעיני גוים רבים וידעו כי אני ה''.

ביאור הצל"ח בדרשות הגמרא

בצל"ח (ד"ה לן) כתב להקשות שלכאורה קשה, מדוע דרשו 'הגדולה' על מעשה בראשית, 'והגבורה' על יציאת מצרים, הרי בשניהם נזכר לשון גדולה, ואדרבה במעשה בראשית גם נאמר לשון גבורה, וכמו שהגמרא אומרת בתענית (ב.) שמה שכתוב (תהלים סה ז) 'מכין הרים בכחו נאזר בגבורה' נאמר על מעשה בראשית, ואם כן מן הדין שנדרוש להיפך, 'הגדולה' זו יציאת מצרים, 'והגבורה' זו מעשה בראשית, ואין לומר שרצה לדרוש את הפסוק כפי סדר הקורות, שהרי 'נצח' נדרש על מפלתה של בבל, 'וההוד' נדרש על מלחמת ארנון, ומלחמת ארנון קדמה הרבה למפלתה של בבל. וכתב על דרך הרמז, ש'גדולה' רומזת על מידת החסד, ואילו 'והגבורה' רומזת על מידת הדין, והנה בקריעת ים סוף כתוב (שמות טו ו) 'ימינך ה' נאדרי בכח ימינך ה' תרעץ אויב', וכתב רש"י שכתוב שתי פעמים ימין, מפני שכאשר ישראל עושים רצונו של מקום השמאל נעשית ימין, והיינו מידת הדין נעשית למידת החסד, נמצא שהמידה בשעת קריעת ים סוף היתה כולה חסד, וגם הגבורה היתה ראויה להיקרא 'גדולה', ולכך נאמר בה 'את היד הגדלה' אבל הפעולה להכות את מצרים נקראה 'גבורה'. 'והתפארת' זו חמה ולבנה שעמדו ליהושע, לפי שנס זה היה נראה בכל העולם כולו וראו כל עמי הארץ ונתיראו מפני ישראל, והיה בזה בחינה של תפילין, שאמרו לעיל (ו.) 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך' (דברים כח י), אלו תפילין שבראש, והתפילין נקראו פאר, כמבואר לעיל (יא. טז:) 'פארך חבוש עליך' (יחזקאל כד יז), ולכן דרשו כאן 'והתפארת' זו עמידת חמה ולבנה[קנ]. 'והנצח' דרשו בגמרא זו מפלתה של בבל, ונראה שיש טעות סופר, וצריך ולומר 'זו מפלתה של בצרה', שהרי הפסוק שהביאו בגמרא 'ויז נצחם על בגדי' וגו' (ישעיהו סג ג) נאמר בתחילת הענין שמדבר על מפלת בצרה, ונקראה מפלתה בשם נצח, כי במפלתה תהיה גאולה נצחית שלא יהיה שום גלות אחריה, כי היא הגאולה האחרונה. 'וההוד' זו מלחמת ארנון, יש לפרש שבמידת ההוד יש מידת הדין, כי אותיות הו"ד למפרע הם דו"ה, וכן כתוב בדניאל (י ח) 'והודי נהפך עלי למשחית', והענין שבמלחמת ארנון היו רחמים ודין, רחמים גדולים לישראל שלא הוצרכו להילחם כלל, ודין לאמוריים, והדין שנעשה לאמוריים היה חסד לישראל, ולישראל היה 'הוד' כאשר לאמוריים היה 'דוה'.

הביאור מדוע הממלכה רומזת על מלחמת עמלק

לך ה' הממלכה זו מלחמת עמלק. כתב רש"י (ד"ה הממלכה) שהטעם ש'הממלכה' רומזת על מלחמת עמלק הוא משום שנאמר במלחמת עמלק ענין של כסא המלכות, וכמו שנאמר (שמות יז טז) 'כי יד על כס יה', והכוונה שעל ידי מלחמה בעמלק יתעלה כסאו של הקדוש ברוך הוא. ורש"י על התורה (שם) פירש, 'כי יד על כס יה' הכוונה שידו של הקדוש ברוך הוא הורמה לישבע בכסאו להיות לו מלחמה ואיבה בעמלק עולמית, והתורה אומרת 'כס' ולא 'כסא', וגם כתוב 'יה' שם שנחלק לחציו, מפני שהקדוש ברוך הוא נשבע שאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחה שמו של עמלק כולו, וכשימחה שמו יהיה השם שלם והכסא שלם.

החידוש שהשגחתו יתברך אפילו על השפלים ביותר

לכל לראש אמר רב חנן בר רבא אמר רבי יוחנן אפילו ריש גרגיתא מן שמיא מנו ליה. כתב המהרש"א בבבא בתרא (צא: ח"א ד"ה והמתנשא) שודאי נראה יותר כוחו של הקדוש ברוך הוא במה שבידו למנות מלכים גדולים להנהיג מדינות גדולות, מכל מקום כוח השגחתו יתברך נראה יותר במה שמשגיח אף על השפלים ביותר ונותן דעתו אפילו על מינויו של ריש גרגיתא, ובא להוציא מדברי הרשעים שאומרים 'עזב ה' את הארץ' (יחזקאל ח יב, ט ט) שמתוך שפלותם חושבים הם שאין הקדוש ברוך הוא משגיח עליהם[קנא].

גם דרשת התנא בשם רבי עקיבא היא על פי השבע ספירות

לך ה' הגדולה זו קריעת ים סוף והגבורה זו מכת בכורות והתפארת זו מתן תורה והנצח זו ירושלים וההוד זו בית המקדש. כתב המהר"ל (גבורות ה' הקדמה שלישית) לבאר דרשת רבי עקיבא על פי מה שהתבאר למעלה בדבריו בדרשת רבי שילא בפסוק זה, שהפסוק מרמז לשבעה צדדי הבריאה ומידותיהם, ורבי עקיבא מבאר כוחות אלו שבבריאה למאורעות אחרים, 'והגדולה' דורש על קריעת ים סוף, מפני שבקריעת ים סוף התגלה פעולתו של הקדוש ברוך הוא שהיה שלא מן הטבע בכלל, ולעשות מן הים יבשה הוא בריאה גדולה כמו שנעשה בששת ימי בראשית, ויש בקריעת ים סוף מעלה יותר מבריאת העולם שלא היתה כפי הטבע. 'והגבורה' זו מכת בכורות שזה בפרט היה הפסד ומיתה בלתי טבעית, וגבורה היא להפסיד רשעים. 'והתפארת' זו מתן תורה, כי התפארת הוא עניין נבדל שאינו גשמי, ואין דבר בלתי גשמי רק התורה, ולפיכך אמרו במדרש (בראשית רבה פ"ו) שיהושע הראה ספר משנה תורה לשמש ואמר כשם שלא דממתי מזה כך תידום ממני, ונעמדה, והביאור שהשמש הינה גשמי, וגבר עליה יהושע בכח השכלי. 'והנצח' זו ירושלים, ונקראת נצח בעבור שהיא נחלה נצחית. 'וההוד' זו בית המקדש לפי ששם הודו של הקדוש ברוך הוא.

והמהרש"א (ד"ה לן) כתב לבאר על פי דרכו, שגם דרשה זו נדרשה על פי השבע ספירות וכדרשת רבי שילא למעלה[קנב], 'הגדולה' היינו קריעת ים סוף שבמדת חסד עברו ישראל ונצלו בקריעת ים סוף, 'והגבורה' זו מכת בכורות שבמדת הדין נדונו הבכורים במצרים, 'והתפארת' זו מתן תורה שהיא לישראל לשם ולתפארת, וכמו שנאמר (דברים ד ו) 'כי הוא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים', 'והנצח' זו ירושלים שהיא נצחונם של ישראל[קנג], וכמו שנאמר (תהלים קכה ב) 'ירושלם הרים סביב לה', 'וההוד' זו בית המקדש שהיה הדרם וההודם של ישראל.

והצל"ח (ד"ה במתניתא) ביאר, 'הגדולה' זו קריעת ים סוף שנאמר (שמות יד לא) 'וירא ישראל את היד הגדולה', 'והגבורה' זו מכת בכורות שנאמר (שמות יב כט) 'וה' הכה כל בכור', ופירש רש"י (בראשית יט כד) שכל מקום שנאמר 'וה'', היינו הוא ובית דינו, שזה מידת הגבורה, 'והתפארת' זו מתן תורה, שנאמר (דברים כו

קמט. **ובבן** יהוידע (ד"ה הגדולה) כתב, שמלכות אדום החריבה את הבית המקדש שנקרא נצח כנודע. ויש להעיר שלהלן הגמרא אומרת שירושלים הוא נצח, ואילו הבית המקדש הוא הוד.

קנ. **וראה** באמרי נועם (ד"ה והתפארת) ובברכת אברהם (הכהן, ד"ה זו חמה) שכתבו, שהחמה והלבנה עצמם ראויים להיקרא בלשון פאר.

קנא. **והמהרש"א** הוסיף, שהגמרא גם משמיעתנו בזה מוסר לכל ראש אומנות או ראש לקיבוץ אחר, שידע שמן השמים העמידוהו על הכלל, ולכן חובה עליו להשגיח על אנשי כיתתו להדריכם בדרך ישרה ולהוכיחם לשם שמים, ויש לפרש שלזה רימז הפסוק (דברים כט ט) 'אתם נצבים היום כלכם לפני ה' אלוקיכם ראשיכם שבטיכם זקניכם ושוטריכם כל איש ישראל. טפכם נשיכם וגרך אשר בקרב מחניך מחוטב עציך עד שואב מימיך', שהתורה באה להזהיר כל איש ואיש העומד בראש איזה קיבוץ בני אדם, ולזה הזהיר אף שואבי מים שזהו ריש גרגותא.

קנב. **ולכן** דרש 'הגדולה' לקריעת ים סוף, 'והגבורה' למכת בכורות, ושלא כפי קורותם, וכמו שנתבאר למעלה. ובמנחת עני (פרשת וארא) כתב, שרבי עקיבא דרש 'הגדולה' דווקא לקריעת ים סוף, 'והגבורה' דווקא למכת בכורות, כי כשנתבונן יש חילוק רב בין הפלאות שעשה הקדוש ברוך הוא לישראל במכות שהכה במצרים, למכות שעשה על הים, שבמצרים הקדוש ברוך הוא שינה את הטבע, ולישראל שלא היו מכות לא שינה את הטבע, אבל בקריעת ים סוף היה להיפך שלישראל שלא הוכו שינה את הטבע וקרע את הים והפכו ליבשה, אבל במכה שהיכה את המצרים לא היה שום שינוי טבע, ואדרבא הפסיק השינוי הטבע, וממילא נטבעו ונאבדו בים שחזר לאיתנו. ולכן דרש קריעת ים סוף מ'הגדולה', שהרי 'גדולה' רומז על מידת החסד, והשינוי טבע בקריעת ים סוף היה חסד, ואילו 'והגבורה' שהיא מידת הדין נדרש על מכת בכורות שהרי השינוי הטבע במכת בכורות היה לדין לענוש את מצרים.

קנג. **בשפתי** חכמים (ד"ה והנצח) פירש, שנצח זו ירושלים, מפני שירושלים והבית המקדש נתקדשו בקדושה ראשונה וקדושה זו היתה לעולם, וכמו שכתב

יח-יט) 'וה' האמירך היום להיות לו לעם סגלה' וגו' 'לתהלה לשם ולתפארת'[קנד], 'והנצח' זו ירושלים, כיון שעכשיו ירושלים חסרה יו"ד עד שיהיה השם שלם והכסא שלם, וכל זה אי אפשר עד שיוכרת זרעו של עמלק, ובהכרתת זרעו של עמלק נאמר 'נצח' שכאשר שאול ריחם על אגג אמר לו שמואל 'נצח ישראל לא ישקר' (שמואל א' טו כט), 'וההוד' זה בית המקדש שנאמר בו (איכה ה יז) 'על זה היה דוה לבנו', ובגאולה יהפך דוה להוד.

ובבן יהוידע (ד"ה הגדולה) כתב, ש'הגדולה' היינו קריעת ים סוף, מפני שנעשה בו נס גדול שכל מימות העולם נבקעו, 'והגבורה' זו מכת בכורות, שצריך גבורה להבחין בין טיפה לטיפה, ולכן באמת אמרו בהגדה של פסח 'ועברתי בארץ מצרים אני ולא מלאך', שלא היה באפשרות מלאך לעשות מכה זו, 'והתפארת' זו מתן תורה שלבשו ישראל כתרים בראשם שהם פארקנה, 'והנצח' זו ירושלים שנאמר בה (ישעיה מט כב) 'והביאו בניך בחצן', ו'חצן' הם אותיות 'נצח', והכוונה שמשיח בן דוד ימלוך במידת נצחקנו.

נח:

בתי ישראל בישובם הוא ישוב בית שני ולא בזמן הזה

תנו רבנן הרואה בתי ישראל בישובן אומר ברוך מציב גבול אלמנה. כתב רש"י (ד"ה ברוך) שכוונת הגמרא בישובן היא כגון בישוב בית שני. **ובבית יוסף** (או"ח סי' רכד ד"ה והא) כתב, שלדעת רש"י מברכים ברכה זו רק על בית המקדש, וזהו כוונתו שכתב לברך בישוב בית שני. וכתב שיותר נראה לפרש שמה שהגמרא אומרת בתי ישראל בישובן הכוונה כשישראל מיושבים בלא שטן ובלא פגע רע, וכתב שכן מוכח מהמשך הגמרא שמביאה שבתי ישראל בחורבנם הוא כביתו של רב חנא בר חנילאי שהיה בעל צדקה גדול, ומזה משמע שבתי ישראל הכוונה לבתי עשירי ישראל בתוקפם ובגבורתם, ואף בזמן הזה בכל מקום. והוסיף, שאפשר וזו גם כוונת רש"י, ומה שכתב שבתי ישראל בישובן היינו כגון בישוב בית שני, כוונתו לומר שאז אפשר לומר 'ברוך מציב גבול אלמנה', אבל לפני שגלו ישראל לא היו מברכים כלום, כי בתיהם לא היו ראיה להצבת גבול 'אלמנה'. אך מכל מקום אף לדעת רש"י אין מברכים ברכה זו רק בארץ ישראל ובזמן הבית, ולכן נקט רש"י ישוב בית שני כדוגמא, אבל מה שיש בתי ישראל בקצת מקומות מיושבים בתוקף וגבורה אין מברכים עליהם[א].

ובב"ח (שם ס"ד) הביא שהמהרש"ל (בביאורו לטור) כתב בשם יש מפרשים, שמברכים ברכה זו בכל מקום שיש בתי ישראל של מנהיגים ועשירים, כי מה שהגמרא אומרת 'בישובן' הכוונה לבתים המיושבים בתוקף ובכח. וכתב, שזאת גם כוונת רש"י שפירש מציב גבול אלמנה כגון ישוב בית שני, ואין כוונתו לבנין בית המקדש, שאילו כן היה לגמרא לומר 'הרואה בית המקדש', אלא הכוונה לכל בתי ישראל כשהם בישוביהם אחר ימי אלמנותם, וזמן בית שני היה דוגמא לכך. וכתב **המשנה ברורה** (שם ס"ק יד) שלשיטה זו אף בזמן הזה מברכים כן, ושלא כדעת הבית יוסף בדעת רש"י. ובשער הציון (שם ס"ק יא) הוסיף, שלשיטה זו הוא הדין בחוצה לארץ בזמן הזה מברכים כן[ב].

והמהרש"א (ד"ה ברוך) נקט כדעת הבית יוסף וכתב, שרש"י דקדק לפרש כן מפני שבחורבן בית ראשון נמשלו ישראל לאלמנה, וכמו שכתוב (איכה א א) 'היתה כאלמנה', וכשנגאלו ישראל בבנין בית שני ונתיישבו שוב בארץ ישראל, שייך לברך עליהם 'מציב גבול אלמנה'. אבל עכשיו בגלות לא שייך לברך 'ברוך מציב גבול אלמנה' על בתים שהוחרבו וחזרו ונתיישבו, כיון שעדיין בית המקדש חרב[ג].

ובצל"ח (ד"ה הרואה) כתב[ד], שעיקר כוונת רש"י לומר שלאחר החורבן לא שייך לומר שום שבח על בית גדול וחשוב, שהרי אסור לבנות בית מסוייד ומכוייר, וכמבואר בשלחן ערוך (או"ח סי' תקס ס"א)[ה], ורק בזמן בית שני ברכו כן, כיון שהיה אפשר לבנות בתים מכויירים ומסויידים בשלמות.

שיטת הרי"ף

אמנם הרי"ף גורס בגמרא 'הרואה בתי כנסיות של ישראל בישובן אומר ברוך מציב גבול אלמנה', ולשיטתו ברכה זו נאמרת רק על בתי כנסיות. **ובצל"ח** (ד"ה הרואה) כתב, שהרי"ף נקט שמדובר ברואה בתי כנסיות מפני שסובר שהגמרא מדברת אפילו בזמן הזה, ואילו בזמן הזה לא שייך לברך על בתי ישראל, שהרי אסור לבנות בית מסוייד ומכוייר, ואם כך לא יתכן שיהיה בית יפה וחשוב, אבל בית כנסת מותר להיות מסוייד ומכוייר אף בזמן הזה, וכמו שכתב **המגן אברהם** (סי' תקס סק"ג). **ובב"ח** (או"ח סי' רכד ס"ד) כתב בשם **המהרש"ל** (בביאורו לטור)[ו], שנהגו כדעת הרי"ף ולא כדעת רש"י, ואין מברכים ברכה זו אלא על בתי כנסיות בישובם, וכן אין אומרים על בתי אומות העולם 'בית גאים יסח ה'' אלא על בתי עבודה זרה.

וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק י"ד) בשם **האליה רבא** (שם סק"ז) שלשיטת הרי"ף אין חילוק בין ארץ ישראל לחוץ לארץ, וכן אין חילוק בין לפני הבית או בזמן הזה. אבל כתב בשם **הפרי מגדים** (שם משב"ז סק"ג) שבזמן הזה טוב לברך בלא שם ומלכות, מפני שיש לחשוש לדעת הבית יוסף שכתב בדעת רש"י שאין מברכים בזמן הזה.

דין בית שמעולם לא נחרב

שם. כתב **הלבוש** (או"ח סי' רכד ס"י) שאין מברכים ברכה זו אלא על בית שהוחרב וחזר ונתיישב. אמנם **במלבושי יום טוב** (או"ח סי' רכד אות ג) כתב[ז], שדבריו לאו דווקא, ואף אם מעולם לא נחרב גם כן מברך ברכה זו[ח].

מה הם בתי עובדי כוכבים

בתי עובדי כוכבים בישובן אומר בית גאים יסח ה'. כתב **המאירי** (ד"ה הרואה בתי) שבתי עובדי כוכבים היינו בתי עובדי האלילים ובתי שאר בעלי האמונות הקדומות שלא היו גדורות בדרכי הדתות, וכל אלו נזכרים תמיד בלשון הגמרא בשם 'אומות העולם'.

הבית יוסף (או"ח סי' רכד ד"ה והא) הקשה לדעת הרי"ף שכתב שבתי ישראל היינו בתי כנסיות, שלפי זה צריך לומר שבתי אומות העולם היינו בתי עבודה זרה, ואם כן איך אומרת הגמרא שעל בתי עבודה זרה אומרים 'בית גאים יסח ה'', הלא הגמרא לעיל (נז:) אומרת שמברכים עליהם 'ברוך שנתן ארך אפים לעוברי רצונו'[ט]. וכתב, שאפשר שהרי"ף מפרש שבתי עובדי כוכבים אינם בתי עבודה זרה, שעליהם באמת מברך 'שנתן ארך אפים', אלא הכוונה לבתים שמתכנסים בהם לדון בערכאות או להתייעץ, ועליהם הוא אומר 'בית גאים יסח ה''.

והב"ח (שם ס"ד) כתב בשם המהרש"ל (בביאורו לטור), שלדעת הרי"ף יש לומר שהגמרא לעיל (נז:) שאומרת שמברכים 'שנתן ארך אפים' מדברת בשרואה גוף העבודה זרה, אבל כאן מדובר בשאינו רואה גוף העבודה זרה רק

הרמב"ם (בית הבחירה פ"ו הי"ד), ושלא כשאר ארץ ישראל שקדושה הראשונה נתבטלה, והיתה צריכה קדושה שניה, נמצא שקדושת ירושלים והמקדש היא קדושה נצחית. **קנד. ובמתן** תורה נאמר (שמות יט ה) 'והייתם לי סגלה'. **קנה. וגם** 'והתפארת' הם אותיות 'פאת תורה', שהתורה מונחת בקרן הזוית וזוית זה פאה. **קנו.** 'וההוד' פירש שם על פי קבלה, עיין שם. וראה עוד בגר"א באמרי נועם מה שפירש בדרשת רבי עקיבא. **א. וכן** פירש המגן אברהם (שם סק"ח) בדעת רש"י, וגם סיים שאפשר רק בארץ ישראל ולא בחוץ לארץ, אך לא חילק בדעתו בין זמן המקדש לזמן הזה, אבל המחצית השקל (שם) הוסיף כן בדבריו על פי הבית יוסף. ובדברי חמודות (אות לא) הביא ראיה לדעת הבית יוסף ממעשה דרב חנא בר חנילאי (בגמרא להלן) שלא ברכו ברוך דיין האמת על חורבן ביתו, והיינו משום שהיה זה בחוץ לארץ ובזמן הזה. **ב. וכן** נראה שנקט המגן אברהם (שם סק"ח) בשיטת הב"ח בשם המהרש"ל, שמברכים אף בחוץ לארץ ואף בזמן הזה. וראה בשער הציון שם שהביא בשם הפרי מגדים (שם משב"ז סק"ג) שלא יברך בזמן הזה בשם ומלכות כשיטה זו, כי יש לחשוש לדעת הבית יוסף. **ג. בשלמה** משנתו (ד"ה ברוך) הוסיף, שכמו שנגזר על הבית המקדש שיהא חרב, כך נגזר על בתי הצדיקים שיהיו חרבים, וכמבואר להלן בגמרא, וכן כתב הרמב"ן באיגרתו (נדפס בסוף ספר תורת האדם) שכל מקום שהיתה הקדושה ביותר עתה הוא חרוב יותר, ואם כן אם ימצא בזמן הזה בית אשר עומד בגדולה ומפואר ביותר הרי זה סימן רע לבעל הבית שאינו בכלל הצדיקים, ואין לברך על ישובו, אלא יש להתאונן עליו, שאילו הבית המקדש בית רבו, חרב ושועלים הלכו בו, והוא יושב בטירת מלכים. **ד. לאחר** שכתב שאין לפרש שדעת רש"י שמברכים דווקא על הבית המקדש, וכמו שפירש הבית יוסף בפירושו הראשון. **ה. והוסיף**, שאף על פי שבתים אשר נבנו בהיתר קודם החורבן או בית אשר קנה מגוי מותר לקיימו ואינו צריך לקלף את הסיד והכיור, היינו משום שלא הטריחוהו לכך שיהא צריך לסתור או לקלף בכתלים, אבל מכל מקום ודאי לא שייך לשבח על יופי הבית וחשיבותו ולומר 'ברוך מציב גבול אלמנה'. וסיים הצל"ח, שמאוד יש להוכיח על כך שבזמנינו אנשים בונים בתים כמו השרים, ואין זכרון לחורבן בית מקדשינו והגלות, ויש בזה ביטול כל הגדרים שנהגו אבותינו ואבות אבותינו, ואוי לנו שעלתה בימינו כך, והרבה יש לדבר בזה אבל מה ניתן לעשות הרי נתרבו בקרב עמינו אנשים המסרבים לקבל מוסר ואין דברי חכמים נשמעים, ובעל הכרם יחוס על כרמו יגדור גדר לכרמו וירחם על עמו. ובשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' קלח) כתב, שמה שנמצא בצוואת רבי יהודה החסיד (אות טז) שסכנה היא לבנות בית אבנים, אפשר שכוונתו באופן שאדם בונה שלא לצורך והכרח, אלא כדי להרחיב לו מקום משכן בחוץ לארץ, ומזה נראה שמתייאש מן הגאולה, וכן מה שנמצא שם (אות יז) שסכנה לבנות בית במקום שלא היה שם בית אחר, יש לפרש שהוא סכנה מאותה הסיבה שהוא מרחיב ומוסיף על ישיבת חוץ לארץ. אבל כתב שבעוונותינו הרבים כיון שנתארכה הגלות ולא נשא הארץ לשבת אותנו, ושמחים אנו מאוד אם מוצאים איזה מקום פנוי לבנות עליו בית, וגם מצוה רבה היא למצוא מקום דירה לכלל ישראל הפזורים בגלות עד שירחם ה' ויגאלנו, לכן יש לומר שכל שהוא לצרכינו המרובים בגלות אין להקפיד בכל זה, אבל טוב שיחנך הבית בתורה ובתפלה זמן מה. וראה באילת השחר (שמות טו ב) שכתב, שהעושה בית וכוונתו בכדי שתהא המזוזה מונחת בבית נאה ובהידור, יש לו שכר משום שמתנאה במצוות, ויש בזה משום 'זה אלי ואנוהו', וכמו שדרשו חז"ל בשבת (קלג:). אך ראה בארץ צבי (פרומר, ח"א סי' א ד"ה עוד הנראה, ושם סי' קח ד"ה ולאיה) שכתב שני טעמים מדוע אין בבית נאה משום התנאה לפניו במצוות, וכן נקט במשמרת חיים (ח"א גליון אות ה). **ו. והביאו** הט"ז (או"ח סי' רכד סק"ג), והמגן אברהם (שם ס"ק יד) בשמו, וכן הכריע האליה רבא (שם סק"ז), וכתב שכן גם כתבו בכל בו (סי' פז), ובספר זכרון (עמ' כה), ושכן משמע בירושלמי (פ"ט ה"א). **ז. והובאו** דבריו באליה זוטא (שם סק"ה). **ח. והביא** שכן משמע בבית יוסף. **ט. וכתב** שאין לדחוק ולומר שלעולם על כל בית עבודה זרה צריך לומר ברכה ופסוק, ולעיל מביאה הגמרא הברכה וכאן הפסוק. ובספר בני ציון (או"ח סי' רכד אות יג) כתב, שכמו כן יש להקשות ממה שהגמרא אומרת בסמוך שהרואה בתי עובדי כוכבים בחורבנם אומר 'אל נקמות ה' אל נקמות הופיע', ואילו לעיל (נז:) אומרת הגמרא שמברכים על עקירת עבודה זרה 'ברוך שעקר עבודה זרה מארצנו'. וכתב שכבר הקשו כן המפרשים.

הבית שבו מניחים את העבודה זרה, ולכן אינו מברך אלא אומר 'בית גאים יסח ה''.

ובשדה יהושע (פ"ט ה"א ד"ה הרואה) **ובספר בני ציון** (או"ח סי' רכד אות יג) תירצו, שהרי"ף סובר שאין מברכים ברכה זו אלא על עבודה זרה של מרקוליס כיון שמתחדשת בכל יום אבל על שאר עבודה זרה שאינם מתחדשות בכל יום אומרים פסוק זה[י]. ובבני ציון תירץ עוד, שאפשר לומר שהרי"ף סובר שמברכים הברכות הנזכרות לעיל רק בארץ ישראל, אבל בחוץ לארץ אין מברכים כן, אלא אומרים פסוק זה.

ובכל בו (סי' פז) כתב, שהרואה בתי עבודה זרה בחורבנן אומר 'אל נקמות ה'', ויש אומרים ברוך שעקר עבודה זרה מהמקום הזה. וכתב **האליה רבה** (סי' רכה סק"ז) שמדבריו משמע שסובר שיש בזה מחלוקת. והקשה שהרי המשנה אומרת שמברכים שעקר עבודה זרה מארצנו. ובבני ציון (שם) כתב לתרץ שכוונתו שלדעת הרי"ף שכתב שבית גאים יסח ה' אומרים על בתי עבודה זרה, אם כך רק בעבודה זרה עצמה מברכים שעקר עבודה זרה מהמקום הזה, אבל לדעת שאר **ראשונים** שאף בבתי מגורי עובדי כוכבים אומרים בית גאים יסח ה' אם כן גם על בתי עבודה זרה מברכים.

אף שלא נתקנה ברכה מיוחדת לבתי צדיקים מכל מקום יש להצטער על חורבנם

עולא ורב חסדא הוו קא אזלי באורחא, כי מטו אפתחא דבי רב חנא בר חנילאי, נגד רב חסדא ואתנח. כתב **המאירי** (ד"ה כל), שאף על פי שלא נתקנה ברכה מיוחדת על ראיית בית צדיקים בחורבנם[יב], מכל מקום הרואה בזמן הזה בתי הצדיקים שנחרבו יש לו לאדם להיות נרעד ומשתומם על כך, אבל לא ירבה בצער רב, כי גם בית המקדש חרב, ודיו לעבד שיהיה כרבו[יג].

ביאור מחלוקתם של רב ורבי יוחנן בביאורי הפסוקים

והאמר רב אנחה שוברת חצי גופו של אדם וכו' ורבי יוחנן אמר אף כל גופו של אדם וכו'. הגמרא בכתובות (סב.) שואלת על רבי יוחנן מדוע אינו לומד מהפסוק שהביא רב שנאמר (יחזקאל כא יא) 'ואתה בן אדם האנח בשברון מתנים' כשיטת רב, והגמרא מיישבת שמפסוק זה לומדים ששבירת הגוף של האדם מתחלת מהמתניים תחילה. שוב שואלת הגמרא שם על רב מדוע אינו לומד מהפסוק שהביא רבי יוחנן שנאמר (שם יב) 'ונמס כל לב ורפו כל ידים וכהתה כל רוח', מתרצת הגמרא, שאין להביא ראיה מהשמועה על חורבן בית המקדש שהיא שמועה תקיפה והאנחה על שמועה זו יכולה לשבור כל גופו של אדם.

והקשו התוספות (שם ד"ה שאני) הרי גם הפסוק הראשון עוסק בחורבן בית המקדש, שכך נאמר שם (יחזקאל כא יא-יב) 'ואתה בן אדם האנח בשברון מתניים ובמרירות תאנח לעיניהם. והיה כי יאמרו אליך על מה אתה נאנח, ואמרת אל שמועה כי באה ונמס כל לב ורפו כל ידים וכהתה כל רוח וכל ברכיים תלכנה מים' ואם כן שני הפסוקים עוסקים באנחה על חורבן הבית. ותירצו התוספות שפסוקים אלו נאמרו קודם החורבן, וכך אמר הקדוש ברוך הוא ליחזקאל, לך אל העם, והאנח, ואנחה זו אינה על חורבן הבית שעדיין לא נחרב, ולפיכך אינה שוברת אלא חצי גופו, והיה כי יאמרו אליך על מה אתה נאנח, ואמרת על שמועה כי באה והיינו שמועת חורבן הבית שעתיד להחרב, ואזי מתוך האנחה על החורבן נמס כל לב וכו'. **ובפירוש עיון יעקב** (שם) כתב לתרץ באופן אחר, שאף רב סובר שאנחה על חורבן הבית מתחילה שוברת רק חצי גופו של אדם ולבסוף מכח שהיא תקיפה שוברת את כל גופו, ולפיכך מתחילה הפסוק אומר שברון חצי גופו[יד].

כוונת הגמרא שהיה אופה אף לעשיר הצריך לכך

ואפיין לכל מאן דצריך. כתב **בשלמה משנתו** (ד"ה ואפיין), שהכוונה שהיה אופה גם לעשיר שאין לו מי שישמשנו ויהא צריך להתיגע ולעמול לאכול כיכר לחם, והעשיר היה נותן דמי הכיכר, ומכל מקום הרי זה בכלל גמילות חסדים לעשירים.

עשה כן כדי שיהא נראה שמוציא מעות לצורך עצמו

ולא שקל ידא מן כיסא דסבר דילמא אתי עני בר טובים, ואדמטו ליה לכיסא קא מכסיף. כתב **בשלמה משנתו** (ד"ה ולא) שהיה עושה כן כדי שיהא נראה כאילו הוא עומד הכן לפרוע חוב, או שרוצה להוציא מעות לצורך עצמו, וכך לא יהיה נראה לאחרים כאילו נותן צדקה ועושה חסד עם העני, ובכך מצילו מן הבושה[טו].

איך מוכח שהפסוק מדבר על בתי צדיקים

מיום שחרב בית המקדש נגזרה גזירה על בתיהן של צדיקים שיחרבו שנאמר באזני ה' צבאות אם לא בתים רבים לשמה יהיו גדולים וטובים מאין יושב. כתב **המהרש"א** (ד"ה על), שהגמרא לומדת שהפסוק מדבר על בתי צדיקים ממה שנאמר 'גדולים וטובים מאין יושב', כי אין לפרש שהכוונה לבתים עצמם שהם טובים וגדולים, שהרי כבר אמר 'בתים רבים', וזה כולל גם בתים טובים וגדולים, אלא מוכח שמדובר על בתים של גדולים וטובים והיינו צדיקים. וכתב **בשלמה משנתו** (ד"ה גדולים), שלפירושו של הגמרא 'גדולים' היינו גדולים בגמילות חסדים, וכמו שנאמר (תהלים קמה ח) 'וגדל חסד', ואילו 'טובים' היינו בצדקה, וכמו שנאמר (שם קיב ה) 'טוב איש חונן ומלוה'.

איך מוכח שהפסוק מדבר על בתי צדיקים

שיר המעלות לדוד הבטחים בה' כהר ציון מה הר ציון עתיד הקדוש ברוך הוא להחזירו לישובו אף בתיהן של צדיקים עתיד הקדוש ברוך הוא להחזירן לישובן. כתב **המהרש"א** (ד"ה הבוטחים), שהגמרא לומדת שהפסוק מדבר על בתי צדיקים, מפני שפשטות לשון הפסוק אינו מובן, שתולה העיקר בטפל, שיהיו אלו הבוטחים בה' כהר ציון שלא ימוט לעולם, ולכן דרשו בגמרא שהכוונה על בית הבוטחים בה' שבתיהם שנחרבו בגלות יהיו כהר ציון, וכמו שהר ציון עתיד הקדוש ברוך הוא להחזירו לישובו כך בתיהם של צדיקים עתיד הקדוש ברוך הוא להחזירם לישובם.

מדוע מתחילה לא נתיישב דעתו

חזייה דלא מיישב דעתיה אמר ליה דיו לעבד שיהא כרבו. המהרש"א (ד"ה א"ל) מפרש, שמתחילה כשאמר לו עולא בשם רבי יוחנן שמיום שחרב בית המקדש נגזרה גזירה על בתיהם של צדיקים שיחרבו, לא התכוון ליישב דעתו בכך, אלא התכוון ליישב דעתו עם סוף דברי רבי יוחנן שעתיד הקדוש ברוך הוא להחזיר בתיהם של צדיקים לישובם, וכשראה שלא נתיישב דעתו בכך, שהרי כעת הם חרבים, שוב אמר 'דיו לעבד שיהא כרבו', וראוי שבתי צדיקים יהיו כחורבן הבית, ואין להצטער עליהם יותר מצער חורבן בית המקדש, שהיא אבילות ישנה[טז].

אבל בשלמה משנתו (ד"ה א"ל, וד"ה חזייה) כתב, שהתכוון ליישב דעתו אף בתחילת דבריו, שהיה סבור שמא רב חסדא מתאנח על דרך שאמרו 'אם בארזים נפלה שלהבת מה יעשו אזובי הקיר' (מו"ק כה:), כלומר שנענש על שלא עשה כמו שהיה נדרש ממנו לעשות, ואם כן קל וחומר אנו שלא הגענו למידתו יש לנו לדאוג שנענש. ולזה השיבו עולא שאדרבא מזה שנענש יש סימן שהיה צדיק גמור, ואחרים שלא הגיעו למידתו לא בהכרח שיענשו. אך מכל מקום לא נתיישב דעתו של רב חסדא, כי היה לו תמיה האם זו תורה וזו שכרה.

ובעיני יצחק (אות קכה) כתב, שמה שהשיב לו עולא דיו לעבד שיהא כרבו, כוונתו היתה לבאר דבריו הראשונים שאמר מיום שחרב בית המקדש נגזר על בתי צדיקים שיחרבו, שהפירוש בזה שזה חשיבותם של צדיקים שמצטערים עם הקדוש ברוך הוא, וכדמיון המלך שיש לו איזה צער ואוהביו וקרוביו מצטערים עמו, וזה תנחומים למלך.

ובעין אליהו (ד"ה חזייה) כתב, שמתחילה סבר שאומר לו שחורבן בית הצדיקים הוא משום עונש כמו חורבן בית המקדש, וכשיבנה בית המקדש יבנו גם בתיהם של צדיקים, ובזה לא נתיישבה דעתו, עד שאמר לו דיו לעבד להיות כרבו, ובכך ביאר לו כוונתו, שחורבן בית הצדיקים מועיל הוא כאדם שמצטער על איזה דבר ואומר שאינו מקבל שום נחת עד שישיגו, ומחמת שאינו מסיח דעת וזוכרו כל הזמן, לבסוף אכן ישיג הדבר. וכן מצינו (חגיגה יג:) שבזמן שנחרב הבית נתמעט כביכול פמליא של מעלה, וכן אמרו ש'אין שמחה לפניו עד שיבנה את ירושלים ויחזיר ישראל לתוכה' (ילקוט שמעוני איכה תתרט), וכך דיו לעבד שבזמן שרבו בצער לא יקבל שום נחת מכלום עד שיבנה בית המקדש, וכשיראה ה' שאין העבד מקבל נחת יזכור ויבנה בית המקדש במהרה.

ראה תוך שלשים יום מראייתו הקודמת אינו מברך, ובמת חדש יש אומרים שמברך

תנו רבנן הרואה קברי ישראל אומר ברוך אשר יצר אתכם בדין. כתב **המאירי** (ד"ה הרואה קברי) שהרואה קברי ישראל תוך שלשים יום מראייתו הקודמת אינו מברך[יז]. אבל אם נתחדשו מתים שנקברו תוך שלשים לראייתו הקודמת יש אומרים שחייב בברכה חדשה[יח].

ובשו"ת רדב"ז (ח"ג סי' תקסט) כתב, שיש לשאול שבשלמא אם נתחדשו בו מתים רבים שייך לברך 'והוא יודע מספר כולכם', שרק הקדוש ברוך הוא

י. **וראה** למעלה (מ:) שהובא מחלוקת בזה, דעת הב"ח אכן שאין מברכים על בית העבודה זרה, אבל דעת המגן אברהם (סי' רכד סק"ג) בשם הבית יוסף (שם ד"ה והא) שכן מברכים על הבית עבודה זרה עצמו, וראה שם עוד בהערות. יא. **וראה** למעלה מה שהארכנו בשני דינים אלו. יב. **היינו** מפני שהמאירי סובר כדעת הרי"ף שהובא למעלה שאין מברכים על בתי ישראל בחורבנם, אלא על בתי כנסיות שנחרבו, אבל לדעת רש"י ודאי שמברכים גם על בתי צדיקים שנחרבו. יג. **המאירי** למד דין זה מהמתבאר בדברי עולא ורב חסדא בסוגייתנו. יד. **וראה** עוד בפירוש הריא"ף על העין יעקב (שם) שתירץ באופן אחר. טו. **וכתב** שם שהמעות היה נותן לעניי עירו, ואילו כל המאפים שהיה אופה היה לצורך עניים העוברים ושבים. טז. **ובשלמה** משנתו (ד"ה שיהא) ביאר כוונתו על פי הגמרא בכתובות (סב.) שאומרת שאבילות הבית המקדש היא אבילות שרגילים בה. וראה ביבמות (מג:) שהגמרא אומרת שאבילות על הבית המקדש נקראת אבילות ישנה והיא קלה יותר מאבילות על המת. יז. **וכדין** כל ברכות הראייה שאינו מברך אלא משלשים יום לשלשים יום, וכמו שהתבאר בתוספות (נד. ד"ה הרואה, נז: ד"ה הרואה). יח. **ובערוך** השלחן (או"ח סי'

יודע מספרם ולא אנחנו, אבל אם ניתוסף רק מת אחד, איך ניתן לברך ברכה זו, הרי גם אנו יודעים מספר המתים[יט].

ותירץ שהברכה אינה רק על המתים שניתוספו, אלא מברך כן על כל המתים, אלא שכל זמן שלא נתחדשו המתים אינו רשאי לברך, אך עתה שמת אפילו מת אחד חדש הרי מפני החידוש יכול לברך, ואז מברך על כל המתים, ולכן שייך הלשון 'ויודע מספר כולכם', שרק הקדוש ברוך הוא יודע מספר כל המתים ולא אנחנו. עוד תירץ, שכמו שנתחדשו כאן מתים, כך גם נתחדשו במקום אחר, והקדוש ברוך הוא יודע מספר כולם ולא אנו.

וכתב שם עוד, שאין מברכים אלא כשודאי נתחדש שם מת חדש, אבל אם מסופק אם נתחדש שם מת אין לברך.

רואה מתים מחלונות ביתו, והלך לבית הקברות, האם מברך

שם. כתב **השערי תשובה** (או"ח סי' רכד סק"ט) בשם שו"ת **פרי הארץ** (ח"א סי' ז), שמדברי המהריט"ץ (סו"ת, סי' פז) מוכח שהרואה מתים מחלונות ביתו בכל יום ויום, והלך לבית הקברות חייב לברך, שאף על פי שרואה בכל יום קברים, והרי זה כאילו לא עבר עליו שלשים יום בלא ראייה, מכל מקום כיון שראה מרחוק לא התחייב בברכה ולכך אינו נפטר מברכה, וכשהולך על הקברים בבית הקברות ונמצא במקומם ממש חייב לברך[כ]. אך השערי תשובה הביא שבצרור הכסף (סי' א) חולק וסובר שבאופן זה אין לברך ברכה על הקברים.

ובערוך השלחן (או"ח סי' רכד ס"ח) כתב, שיש לברך רק כשהוא סמוך לקברים תוך ארבע אמות, אבל כהן שאינו יכול להתקרב לקברים צריך לברך מרחוק, וכמו כן ההולך בדרכו או נוסע בעגלה מברך על ראיית הקברים אף שאינו סמוך.

האם מברך על ראיית קבר אחד בלבד או רק ברואה כמה קברים

שם. כתב **הבאר היטב** (או"ח סי' רכד סק"ח) בשם שו"ת **רדב"ז** (ח"ג סי' תקסט), שאפשר לברך אפילו ברואה קבר אחד. אבל הביא שבהלכות קטנות (ח"א סי' ריב) כתב, שאינו מברך על קבר אחד בלבד[כא]. **ובשערי תשובה** כתב שבקבר אחד לא נחלקו כיון שאי אפשר לומר 'אתכם', אלא נחלקו במקום שנתחדש בבית קברות קבר אחד, שבזה סבר הרדב"ז שאפשר לברך כיון שלשון 'אתכם' הוא על כל הקברים ורק חיוב הברכה הוא מחמת הקבר שנתחדש, וההלכות קטנות חולק אף בזה וסובר שלא מברכים, כיון שאומרים 'אשר המית אתכם בדין' ובמת אחד אי אפשר לומר כן, שאולי מת שלא כדין וכמעשה דמרים מגדלא, בגמרא חגיגה (ד:)[כב].

האם מברכים ברכה זו בראיית קברים בשבת

שם. כתב בשו"ת **יהודה יעלה** (יו"ד סי' שעא), שהרואה קברי ישראל בשבת מברך ברכה זו, ואף שאין אומרים צידוק הדין בשבת, מכל מקום אין מברכים ברכה זו על פורענות שקורה בשעתו, אלא היא ברכה שכוללת פעולותיו של הקדוש ברוך הוא עם הבריות, ולכן רשאי וגם מחוייב לברך ברכה זו בשבת כבחול[כג]. **והחזון איש** (דינים והנהגות פ"ז אות ל) גם הורה כן, מפני שברכה זו היא ברכת הראייה, ואינה תלויה בזמן[כד].

אין ללכת על קבר אחד שני פעמים ביום אחד

שם. כתב **רבי יהודה החסיד** (צוואה אות יג) **והאריז"ל** (נגיד ומצוה אבילות ד"ה צוני, עמ' קעג)[כה], שאין ללכת על קבר אחד שתי פעמים ביום אחד, אלא יבקש כל רצונו ולא ישוב עד למחר.

הנהגות שעושים כשהולכים על הקברים

שם. כתב **הבאר היטב** (או"ח סי' רכד סק"ח) בשם **דרשות מהר"ש** (סי' תל) שההולך על הקבר יש לומר 'יהי רצון שתהא מנוחתו של פלוני פה בכבוד וזכותו יעמוד לי'. ועוד נוהגים שתולשים עשב או צרור ומניחים אותם על המצבה, והוא משום כבוד המת, להראות שהיה על קברו. עוד כתב בשם **הראשית חכמה** (פרק גידול בנים אות מ), שיש להניח את היד על הקבר[כו]. **ובשערי תשובה** (או"ח סי' רכד סק"ח) כתב בשם **הברכי יוסף** (שם סק"ז) שכתב בשם זקנו **בעל החסד לאברהם**, שכאשר ישים את ידו על הקבר, יש לומר את הפסוק (ישעיה נח יא) 'ונחך ה' תמיד' וגו', תשכב בשלום ותישן בשלום עד בא מנחם משמיע שלום. וכשיאמר את הפסוק יכוון שיש בו חמש עשרה תיבות כמנין קשרי היד. והוסיף, שישים יד שמאלו ולא יד ימינו.

אין מעמידים מצבה עד לאחר שנים עשר חודש משמת

שם. כתב **האליה רבה** (או"ח סי' רכד סק"ח) שהמנהג שאין מעמידים מצבה עד אחר שנים עשר חודש משמת, והטעם מפני שהמצבה נראה כחשיבות, ובכל השנים עשר חודשים הראשונים יש למת עדיין צער, ואינו ראוי שיעשה לו דבר הנראה כחשיבות. עוד כתב, שהטעם בזה מפני שעושים מצבה כדי שהמת לא ישכח מן הלב, ולכן אין צורך במצבה כל שנים עשר חודשים הראשונים מפני שממילא אין המת נשכח מן הלב עד שנים עשר חודש.

מדוע נאמר ביצירה וזן שהם בדין, הרי הם גם ברחמים

אשר יצר אתכם בדין וזן אתכם בדין וכלכל אתכם בדין ואסף אתכם בדין ועתיד להקימכם בדין. כתב **המהרש"א** (ד"ה ברוך), שביצירת האדם מצאנו שהקדוש ברוך הוא שיתף מידת הדין עם מידת הרחמים ובראו, וכמו שנאמר (בראשית ב ז) 'וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה' וגו'[כז], הרי שבראו במידת שם הוי"ה שהוא מידת הרחמים, וכן במידת שם אלוקות שהוא מידת הדין, וכן לענין מזונות מצאנו בה רחמים, וכמו שנאמר (תהלים קלו כה) 'נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו', והוא משותף עם מידת הדין על דרך שהתבאר בגמרא ביצה (טז.) שכל מזונותיו של אדם קצובים לו מראש השנה אם ברווח אם בצמצום. אלא שאף שיש בהם רחמים ודין, מכל מקום בברכה שניהם נאמרו בלשון דין, אגב 'אסף אתכם בדין' המתייחס למיתת האדם, שאין בו רחמים אלא כולו דין.

כנגד מה נאמרו חמישה פעמים 'דין' בלשון הברכה

שם. כתב **בהלכות קטנות** (ח"א סי' ריב), שאומר בלשון הברכה חמשה פעמים לשון 'דין', אשר יצר אתכם בדין וזן אתכם בדין וכלכל אתכם בדין ואסף אתכם בדין ועתיד להקימכם בדין, כנגד מה שאמרו במשנה (אבות פ"ד מכ"ב) על כרחך אתה נוצר ועל כרחך אתה נולד ועל כרחך אתה חי ועל כרחך אתה מת ועל כרחך אתה עתיד ליתן דין וחשבון, הרי כתוב חמישה פעמים 'על כרחך'. **ובהלכה רווחת** (שם אות ב) ביאר, שכנגד על כרחך אתה נוצר אומרים 'אשר יצר אתכם בדין', והביאור, שהנשמה אינה רוצה לצאת מהפרגוד שלה שהוא מקום טהור, וליכנס בבטן אשה שהיא מקום טמא, והקדוש ברוך הוא מכריחה לכך, כדי שתבא לעולם הזה לקיים מצוות ולעשות מעשים טובים, ולחזור לעולם הבא למקום הראוי לה יותר מהמקום שהיתה שם מתחילה, וכל זה מפני שאין הקדוש ברוך הוא חפץ שהנשמות יהנו בחינם ממידת החסד, אלא שיהיו ניזונים ונהנים מזיו השכינה בשכר המצוות שעשו בעולם הזה. וכנגד בעל כרחך אתה נולד אומרים 'וזן אתכם בדין', שרק לאחר שנולד העובר הוא ניזון מצד עצמו, אבל העובר ניזון מחיות האם. וכנגד בעל כרחך אתה חי אומרים 'וכלכל אתכם בדין', כי הכלכלה נאמר על כללות חיי האדם, שהקדוש ברוך הוא מכלכל את האדם בכל דבר אשר יצטרך לו. וכנגד בעל כרחך אתה מת אומרים 'ואסף אתכם בדין' שהוא מיתה. וכנגד בעל כרחך אתה עתיד ליתן דין וחשבון אומרים 'ועתיד להקימכם בדין'.

איך אומרים שכולם מתים בדין הרי מצאנו מיתה בלא חטא

ואסף אתכם בדין. הקשה **רבינו יונה** (ד"ה והמית), שהרי מסקנת הגמרא בשבת (נה:) שיש מיתה בלא חטא, נמצא שיש מתים בלא דין. ותירץ שמכל מקום שייך לשון זה, כי דינו של הקדוש ברוך הוא הוא דין אמת שהוא יודע כל דרכי איש, וכל דרכיו משפט[כח].

רכד ס"ח) הוסיף, שכמו כן אם הולך לבית קברות אחר חייב לברך שוב. **יט. ראה** מה שהובא בשם הכתב סופר בביאור הלשון 'ויודע מספר כולכם' להלן, ולפי דבריו לא קשה. **כ. דברי** המהריט"ץ הובאו בשערי תשובה (או"ח סי' ריח סק"ד) במי שנעשה לו נס בעליה והוא דר למטה ולא עלה לעליה עד לאחר שלשים יום, צריך לברך, מפני שברכה זו של 'שעשה לי נס במקום הזה' צריך להיות במקום המיוחד, ולא מספיק מה שרואה את גוף העליה ממקומו למטה. אמנם ראה בספר והיה ברכה (על המשניות, פ"ט מ"א) שכתב, שעל כל ברכות הראייה יכול לברך מרחוק כיון שרואה, ואף 'שעשה ניסים לאבותינו במקום הזה' יכול לברך ממרחק, כי הראייה פועלת פעולה מוחשית, ואם כן הרי הוא כאילו עומד במקום ההוא ונמצא שם, ועיין שם שהאריך בזה. ובספר תולדות יצחק (רבינוביץ, נג. ד"ה הרואה) הקשה על דבריו מדברי המהריט"ץ (סו"ת סי' פז), שלכאורה מפורש שאי אפשר לברך ברכות הראייה ממקום רחוק, אלא צריך להיות במקום הנס ממש. וכתב לתרץ שם, שזה דין מיוחד בעליה, וכמו שמצינו לענין תפילה שהעומד על גגות ועליות אינו בכלל הבית ואינו מצטרף למנין. אך מכל מקום סיים, שאם המקום בריחוק גדול, צריך עיון אם מותר לברך, וגם לכאורה לא שייך לומר 'במקום הזה' כשהוא במרחק, אלא צריך להיות סמוך למקום הנס, אלא שאינו חייב ליכנס למקום הנס ממש. וראה שם עוד שהאריך בענין זה בראיות לכאן ולכאן. ולכאורה מדברי הפרי הארץ והשערי תשובה כאן מוכח שדברי המהריט"ץ נאמרו אף שלא בעליה, אלא בכל אופן שאינו במקום הנס ממש. וראה למעלה (סוף נז:) מה שהובא בשם הערוך השלחן בענין זה. **כא. והובאה** שיטתו במשנה ברורה (שם ס"ק טז) בשם יש אומרים. **כב. שם** בגמרא כתוב שמלאך המות אמר לשלוחו שיביא את מרים מגדלא נשייא, וטעה והביא את מרים מגדלא דרדקי, וכשהבין טעותו וביקש להחזירה אמר לו שכיון והביאה לא יחזיר. **כג. והוסיף** שבשבת עדיף מבחול, כי ברכה זו משלימה לחשבון מאה ברכות, ובשבת יש צורך בהשלמת מאה ברכות מה שאין כן בחול, כמבואר בשלחן ערוך (או"ח סי' רצ ס"א). **כד. וכן** כתב בשדי חמד (אסיפת דינים מערכת ברכות סי' ב אות יז) בשם פתח הדביר, ובדעת תורה (או"ח סי' רכד סי"ב) העתיק תשובת היהודה יעלה. **כה. מובא** במגן אברהם (סי' תקפא ס"ק טז). **כו. בראשית** חכמה כתב, שאז יבקש רחמים על המת. **כז. וראה** בריקאטני על פסוק זה שכתב שגם ממה שהמילה 'וייצר' נכתבה בשני יודי"ן יש רמז לכך שהאדם נברא במידת הרחמים עם מידת הדין, והם כשתי יצירות נפרדות. **כח. וראה** בתוספות לעיל (מו: ד"ה מה) שכתבו, שבבית אבל אומרים בברכה הרביעית של ברכת המזון 'האל הטוב והמטיב אל

הרי"ף גורס להיפך, וביאור הגירסאות תלוי איך תהיה תחיית המתים לעתיד לבוא

ויודע מספר כולכם והוא עתיד להחיותכם. כך הגירסא בגמרא לפנינו, אבל הרי"ף גורס להיפך 'ועתיד להחיותכם בדין ויודע מספר כולכם'. וכתב הצל"ח (ד"ה מר) לבאר מחלוקת הגירסאות שהיא תלויה בחקירה גדולה ועמוקה שקצר שכל האנושי להשיגה, שהנה ידוע שיש גלגול נשמות, והיינו שנשמה אחת מתגלגלת פעמים ושלש אל תוך גופים שונים בזמנים שונים, ולפי זה יש לחקור איך תהיה התחיית המתים לעתיד לבוא, האם יקומו לתחייה כל הגופים שנתגלגלה בהם נשמה זו, או שמא יקום לתחייה רק הגוף האחרון שהיה בו הנשמה, כיון שבגוף זה נגמר תיקון הנשמה, ואילו הגופים הראשונים ישארו בתרדמת המות ולא יקיצו בתחיית המתים[כט]. ויש לומר שבזה נחלקו הגירסאות, שלגירסת הגמרא שלפנינו 'ויודע מספר כולכם והוא עתיד להחיותכם', שהקדים ידיעת המספר לתחייה, יש לומר שהכוונה לגופות המתים, שהקדוש ברוך הוא יודע מספר כולם, וכולם עתידים לקום לתחייה. אבל לגירסת הרי"ף שהקדים 'ועתיד להחיותכם' יש לבאר שדיבר על תחיית הנשמה, וממשיך לומר 'ויודע מספר כולכם', שהקדוש ברוך הוא יודע מספר הנשמות והגופות שיחיו, שרק האחרון יקום לתחיה אבל השאר ישארו בתרדמת המוות.

והוסיף הצל"ח, שבזה יש להבין עוד חילוק בין הגירסאות, שלגירסא שלפנינו הברכה מסתיימת 'ולקיים אתכם', ואילו בגירסת הרי"ף אין סיום זה. והיינו שלפי הגירסא שלפנינו שהוכח שיקומו כל הגופים שמתו, היה מקום לומר שאף שיקומו כולם היינו רק לדין, וכל הגופים של אותה הנשמה יבואו לדין, ומי מהם שהרבה בתורה ומעשים טובים יותר משאר הגופים הוא זה שיזכה בדין ויקום לתחייה, ואילו השאר ישובו לעפרם, ולכן מוסיפים 'ולקיים אתכם' שכולם יתקיימו, ורק הקדוש ברוך הוא יודע האופן שתוכל נשמה אחת להשפיע על כמה גופים שיתקיימו. אבל לגירסת הרי"ף שרק נשמה אחת וגוף אחד יקומו לתחייה, לא צריך להוסיף 'ולקיים אתכם' שדבר פשוט הוא.

מדוע רק הקדוש ברוך הוא יודע מספר כולכם, ובני אדם אינם יכולים לדעת

שם. בספר **ילקוט אליעזר** (ערך קבורה אות כב, בהערה) כתב לפרש בשם **הכתב סופר** לשון הברכה 'ויודע מספר כולכם', שהכוונה לאיכות ולא לכמות, שיש אנשים שהם שקולים נגד הרבה אנשים, ורק הקדוש ברוך הוא יודע המספר הזה של איכות המתים. וביאר בזה מה שאמרו ביומא (כב:) שבזמן שישראל עושים רצונו של מקום אין להם מספר, והיינו מפני שאז עולה מספרם באיכות עד שאין להם באמת מספר.

מדוע מברכים בכפל לשון שלעתיד לבא הקדוש ברוך הוא מחיה וגם מקיים את המתים

והוא עתיד להחיותכם ולקיים אתכם. כתב **הצל"ח** (ד"ה מר) לבאר, שמברכים שלעתיד לבא הקדוש ברוך הוא יחיה את המתים וגם יקיים אותם, על דרך שהתבאר בסנהדרין (צב.) שלעתיד לבוא הקדוש ברוך הוא מחיה את הצדיקים ושוב אינם חוזרים לעפרם, הרי שמלבד שהוא מחיה אותם גם מתקיימים לעולם[ל].

דווקא חבירו החביב עליו

אמר רבי יהושע בן לוי הרואה את חבירו לאחר שלשים יום אומר ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה. כתבו **התוספות** (ד"ה הרואה) בשם ר"י שברכה זו ניתן לברך רק על חבירו החביב עליו, אבל חבירו שאינו חביב עליו אינו מברך עליו. **ובראש** (סי' ט) הוסיף, שמברך כן רק על חבירו החביב עליו ושמח ונהנה בראייתו. **ובטור** (או"ח סי' רכה) הוסיף, והוא שחביב עליו הרבה ושמח מאוד בראייתו. **ובשלחן ערוך** (שם ס"א) כתב, שחביב עליו הרבה ושמח בראייתו[לא]. **ובביאור הגר"א** (או"ח סי' רכה ס"א) כתב, **שהראשונים** למדו דין זה מהגמרא בסמוך שאומרת שרב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע אמרו לרב חנינא בריה דרב איקא שכאשר ראו אותו בירכו עליו 'ברוך אשר חלק מחכמתו ליראיו' וברכת 'שהחיינו', ולכאורה מה חידשו באומרם לו שבירכו עליו שהחיינו הרי זה דין פשוט, שהרואה את חבירו לאחר שלשים יום מברך עליו שהחיינו, ובהכרח שבאו לומר לו שהם היו שמחים בראייתם ושהוא חביב עליהם עד מאוד, ולכן היה ראוי לברכה זו.

לא ראהו מעולם אבל שמח בראייתו האם מברך

שם. כתוב **בשלחן ערוך** (או"ח סי' רכד ס"ג), מי שלא ראה את חבירו מעולם, ושלח לו כתבים, אף על פי שהוא נהנה בראייתו אינו מברך על ראייתו, ומקור דין זה **בשו"ת הרשב"א** (ח"ד סי' עו). וכתב **המגן אברהם** (שם סק"ג) שהטעם בזה מפני שאם לא ראהו מעולם אינו אוהבו כל כך. **ובשערי תשובה** (שם סק"ג) הוסיף לבאר, שאף על פי שהיו רגילים להחליף מכתבים אחד עם השני, מכל מקום כיון שלא נתחברו פנים אל פנים אין ביניהם אהבה גמורה שיהיה שמח בראייתו.

רואה נקיבה ושמח בראייתה

שם. כתב **הבית יוסף** (או"ח סי' רכד ס"א) **בשם שו"ת הרשב"א** (המלשות, סי' טו), שאין חילוק בין זכרים ונקיבות, ועל שניהם מברך ברכה זו אם לא ראה אותם שלשים יום ושמח בראייתם. וכתב השערי תשובה (שם סק"א) **בשם הברכי יוסף** (סק"ב), שפשוט שאיש יכול לברך על אשה ואשה על איש. והביא **שבהלכות קטנות** (ח"א סי' ריג) כתב, שאיש המברך על אשה היינו ברואה אשתו אמו בתו או אחותו. וכתב בשערי תשובה, שלפי דבריו גם מה שכתב ברכי יוסף שהאשה מברכת על האיש הכוונה באופן זה שהיא רואה בעלה אביה בנה או אחיה. **ובמשנה ברורה** (שם סק"א) הביא דברי השערי תשובה, וכתב בשער הציון (שם סק"א), שבהכרח מה שאמרו שאיש מברך על אשה מדובר ברואה אחד מקרובותיו, שהרי באשה אחרת אסור לו להסתכל, ואף אם הסתכל בה ודאי לא שייך לומר שהוא נהנה ושמח בראייתה.

אף אם אחרים נהנים עמו בראייתו

שם. כתב **הבית יוסף** (או"ח סי' רכה ס"א) **בשם שו"ת הרשב"א** (ח"ד סי' עו)[לב], שמברך שהחיינו על ראיית חבירו אף אם יש אחרים עמו שנהנים גם הם בראיית חבירו, ואינו מברך באופן זה ברכת הטוב והמטיב, אף על פי שבכל מקום שיש הטבה לו ולחבירו יש לברך הטוב והמטיב, כי לא נתקנה ברכת הטוב והמטיב אלא במקום שיש הנאה מאיזו תועלת שיצמח לו ממנו, כגון בנולד לו ולאשתו בן, שיש לו הנאה על התועלת שיצמח לו ולאשתו שיש להם בן, אבל ראיית חבירו אינו הנאת תועלת אלא הנאה על הראייה ושמחה בלבד. **והלבוש** (שם) כתב עוד, שבראייה זו לא נופל לשון הטבה כי אם לשון שמחה. **ובאליה רבה** (שם סק"ג) הביא ראיה לדין זה מהגמרא שאומרת שרב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע ברכו על רב חנינא בריה דרב איקא ברכת 'שהחיינו', ואף ששניהם נהנו מראייתם את רב חנינא בריה דרב איקא, מכל מקום לא ברכו 'הטוב והמטיב' רק ברכו שהחיינו.

הרואה אביו או רבו והוא שמח בראייתו

שם. כתב **הברכי יוסף** (או"ח סי' רכד סק"א), שפשוט שאף אם רואה מי שגדול ממנו כגון אביו או רבו מברך שהחיינו, וזכר לדבר ממה שכתוב (אסתר ט יט) 'ומשלוח מנות איש לרעהו', ומבואר במגילה (ז:) שיוצאים מצות משלוח מנות אף בנתינה לרבו. וכן פשוט מסברא שהרי טעם הברכה הוא מפני שנהנה ושמח בראייתו, ואם כן אין הבדל בין ראיית קטן ממנו או ראיית גדול ממנו.

נולד לו בת מברך על ראייתה כרואה חבירו ששמח ונהנה בראייתו

שם. כתב **בשלחן ערוך** (או"ח סי' רכג ס"א), שמי שילדה אשתו זכר מברך הטוב והמטיב [אבל על לידת הבת אינו מברך]. וכתב **המשנה ברורה** (שם סק"ג), שמסתימת הפוסקים משמע שאפילו כבר נולדו לו כמה זכרים, ועכשיו תאב שיוולד לו בת כדי שיקיים מצות פריה ורביה מכל מקום אינו מברך על לידתה. אבל כתב שמכל מקום נראה פשוט שחייב לברך ברכת שהחיינו בפעם הראשונה שרואה אותה, כי אינו גרע ממי שרואה את חבירו לאחר שלשים יום ושמח בראייתו שחייב לברך שהחיינו, כמבואר בסוגייתנו[לג].

הרואה חבירו ושמח ונהנה בראייתו, אבל יש בראייתו גם צער האם מברך

שם. כתב **בהלכות קטנות** (ח"א סי' ריג), שהרואה חבירו שחביב עליו ושמח בראייתו מברך עליו, אבל לא באופן שהוא כראיית משה לאהרן, שעל הראשונים אנו מצטערים. וביאר **בהלכה רווחת** (שם אות א), שכוונתו לומר שהרואה חבירו ששמח בו, אבל בראייה זו ישנו גם צער מסויים אינו מברך עליו, וכמו בראיית אהרן את משה שהיה לאהרן שמחה, וכמו שנאמר (שמות ד יד) 'וראך

אמת דיין אמת שופט בצדק ולוקח במשפט ושליט במעשיו ואנחנו עבדיו ועמו ובכל אנחנו חייבין להודות לו ולברכו גודר פרצות בישראל הוא יגדור פרצה זאת מעלינו ומעל האבל שבתוכנו לחיים ולשלום'. אך הביאו שהבה"ג כתב שאין לומר 'לוקח במשפט' שהרי בשבת (נה:) מבואר שיש מיתה בלא חטא ויש יסורים בלא עון, הרי שאפשר שהמיתה כלל לא היתה במשפט. וכתבו, שמכל מקום אין למחוק מילים אלו מהברכה. ורבינו יונה (לעיל מו: ד"ה פסח) כתב על דברי הבה"ג, שדבריו מתמיהים כי מאחר שהגמרא אומרת לומר 'לוקח במשפט' איך כתב הבה"ג שלא לאומרו, ואף שאמרו יש מיתה בלא חטא, מכל מקום כל דרכי ה' הם משפט, והוא יודע למה עושה כן.

כט. **וראה** בענין זה בזוהר (ח"א קלא.).

ל. **זהו** ביאור שני מהצל"ח בתוספת הלשון 'ולקיים אתכם', והביאור הראשון הובא למעלה בביאור הבדלי הגירסאות שבין הגירסא שלפנינו לגירסת הרי"ף.

לא. **אמנם** בספר משרת משה (ברכות פ"י ה"ג) כתב, שדברי הטור והשלחן ערוך שהוסיפו לומר שצריך להיות חביב הרבה או שמח מאוד הם לאו דווקא, כי עיקר הדין לקוח מהרא"ש ושם לא כתב כן.

לב. **הביאו** גם במגן אברהם (שם סק"א).

לג. **המשנה** ברורה כתב כן מדעת עצמו, אבל כך מפורש גם בפרי מגדים (או"ח סי' רכה א"א סק"ג).

ושמח בלבו', מכל מקום היה בזה גם צער בביאתו, וכמבואר במכילתא (יתרו מסכתא דעמלק פ"א) שכשפגשו אהרן הכהן שאלו מדוע מביא כל משפחתו הרי על הראשונים אנו מצטערים ואתה בא להוסיף, כלומר שכבר מצטערים על כל כלל ישראל שנמצא תחת שיעבוד מצרים והנה משה בא להוסיף להם משפחתו, ולראייה כזו כוונת ההלכות קטנות שאין מברכים.

מכאן מוכח שברכת שהחיינו נאמרת גם כברכה בפני עצמה ואינה צריכה להיות עם ברכה נוספת

שם. כתב **המהרש"א** (סוכה מו. בתוס' ד"ה הרואה) בשם **המהרש"ל**, שלא שייך לברך ברכת שהחיינו במקום שאינו מברך ברכה אחרת. והקשה עליו המהרש"א שהרי הרואה חבירו לאחר שלשים יום מברך ברכת שהחיינו בלא שום ברכה אחרת, הרי שברכת שהחיינו ניתנה כברכה בפני עצמה.

הטעם שמברכים 'ברוך מחיה המתים', ולפי הטעם יבואר המשך הגמרא

לאחר י"ב חדש אומר ברוך מחיה המתים. כתב **הב"ח** (או"ח סי' רכה ס"א), שמשמע שלאחר שנים עשר חודש מברך מחיה המתים בלבד, ואינו מברך שהחיינו כדרך הרואה את חבירו לאחר שלשים יום, כי בכלל 'מחיה המתים' ישנו גם 'שהחיינו'[לד], וכתב שכן משמעות כל הפוסקים[לה], ושהמהרש"ל (בביאורו לטור) כתב שכך קיבל מרבותיו. אמנם **בברכי יוסף** (שם סק"ג) הביא שזקינו החסד לאברהם הסתפק בזה אם הרואה את חבירו לאחר שנים עשר חודש מברך גם ברכת שהחיינו, וכתב שאין לדייק מלשון **השלחן ערוך** (שם ס"א) 'הרואה את חבירו לאחר שלשים יום, אומר שהחיינו, ואחר שנים עשר חדש מברך מחיה מתים', שמהוא"ו המחבר במילת 'ואחר' משמע שמלבד ברכת שהחיינו מוסיף גם ברכת מחיה מתים, כי בגמרא לא כתוב וא"ו חיבור זה.

האם מברך ברכה זו בשם ומלכות

שם. כתב **הבאר היטב** (או"ח סי' רכה סק"א) בשם **העטרת זקנים** (סק"א) שמברך ברכה זו בשם ומלכות. אבל הביא שבשו"ת **פנים מאירות** (ח"א סי' סו ד"ה נסתר) כתב, שאין מברכים ברכה זו בשם ומלכות[לו], מפני שעיקר ברכת 'מחיה המתים' המפורש בתפילת שמונה עשרה אין בה מלכות[לז]. ובהגהות **רבי עקיבא איגר** (שם) העתיק דברי הפנים מאירות להלכה, אבל **במשנה ברורה** (שם סק"ג) הכריע לברך בשם ומלכות.

קיבל ממנו מכתב תוך שנים עשר חודש האם מברך עליו

שם. כתב **הבאר היטב** (או"ח סי' רכה סק"א) בשם **ההלכות קטנות** (ח"א סי' רכ) שאם קיבל מחבירו מכתב תוך שנים עשר חודש, ואחר ראהו לסוף שנים עשר חודש אינו מברך עליו, שהרי לא נשכח מן הלב, אבל מברך שהחיינו, כי ברכת שהחיינו נתקן על ראיית הפנים. **ובמשנה ברורה** (שם סק"ג) כתב, שהמקבל מכתב מחבירו או שאנשים הודיעוהו משלומו[לח] ולאחר שלשים יום ראהו, יש דעות **באחרונים** אם מברכים ברכת שהחיינו, ולכן מספק לא יברך, שהרי ספק ברכות להקל[לט]. ובשער הציון (שם סק"ג) הוסיף, שאמנם נראה שאם קיבל מכתב או הודיעוהו משלום חבירו אינו מברך אלא באופן שהודיעוהו ששלום לו, אבל אם הודיעוהו שהוא חולה, ואחר כך כשראהו מצא אותו כשהוא בריא, מסתבר שיש לברך שהחיינו, כי אדרבה בזה השמחה גדולה עוד יותר מאילו לא היו מודיעים אותו כלל.

הטעם שמברכים 'ברוך מחיה המתים', ולפי הטעם יבואר המשך הגמרא

שם. כתב **המהרש"א** (ד"ה לאחר), שהטעם שמברך 'ברוך מחיה המתים', הוא מפני שבכל ראש השנה ויום הכיפורים האדם נידון לחיים או למות, ולכן אם ראה אדם אחר ראש השנה ויום הכיפורים ולא ראהו עוד עד לאחר ראש השנה ויום הכיפורים לשנה האחרת, יש לברך עליו 'ברוך מחיה מתים' על שניצול מדין מיתה בראש השנה ויום הכיפורים שעבר.

וכתב, שלפי זה יבואר המשך דברי הגמרא שמביאה בשם רב שאין המת משתכח מן הלב אלא לאחר שנים עשר חדש, והגמרא לומדת כן ממה שנאמר (תהלים לא יג) 'נשכחתי כמת מלב הייתי ככלי אבד', ומבאר **רש"י** (ד"ה ככלי) שהלימוד הוא ממה שנאמר 'ככלי אובד', שסתם כלי לאחר שנים עשר חדש משתכח מן הלב, והבעלים מתייאשים ממנו, וכמו שלמדנו בבבא מציעא (כח.) שאדם חייב להכריז על אבידה רק שנים עשר חודש, אבל לאחר מכן אינו חייב להכריז. והיינו שדוד המלך אמר שלאחר שעבר שנה שלימה ונשכח כמת יש לברך עליו ברכת מחיה המתים מפני שעודנו חי, ודימה את עצמו לכלי, שאף על פי שהוא אבוד לאחר שנים עשר חודש, מכל מקום אם ימצא הבעלים חייב להחזיר לו, וכן האדם אם עובר עליו שנים עשר חודש הוא אבוד כמת, אבל אם נמצא חייב לברך עליו על שזכה לחיים בדין ראש השנה ויום הכיפורים.

שנה מעוברת שיש בה שלשה עשר חודשים מתי המת משתכח

אמר רב אין המת משתכח מן הלב אלא לאחר שנים עשר חדש. כתב **בשו"ת שבות יעקב** (ח"ג סי' קכה), שפשוט שהמת משתכח אחרי שנים עשר חודשים אף בשנה מעוברת, ולא אומרים שכיון שניתוסף חודש לשנה כמו כן אין המת משתכח אלא בשלש עשרה חודש, ומטעם זה אבילות נוהגת רק לשנים עשר חודשים אף בשנה מעוברת[מ].

האם שייך לברך בזמן הזה על חכם מופלג ברוך חכם הרזים

וברוך חכם הרזים. **הרי"ף** השמיט מעשה זה של רב חנינא בריה דרב איקא. וכתב **הרמב"ן** (מלחמות ה' ד"ה ומה), שאינו ראוי לפסוק כמותו לברך על חכם מופלג ברוך חכם הרזים, מפני שזהו דבר שאין לו פתרון, אלא הוא מיסודי החכמה שיהא ראוי לברך על חכם גדול שנכללו בו כל הדעות, והוא כענין שנאמר לגבי יהושע בן נון (במדבר כז יח) 'איש אשר רוח בו', ודרשו בספרי (פנחס פק"מ) שהיה יכול ללכת כנגד רוחו של כל אחד ואחד בישראל, ונמצא בחכם מפולג שהוא כולל כל הדעות וכל החכמות שיש בששים ריבוא דעות, ולכן אין לברך ברכה זו אלא אם גם המברך היה חכם גדול המכיר במי שמברך עליו שיש לו כל מידות הללו. וכיון שלא הסתיים סיפור זה בטובה אלא רב חנינא בריה דרב איקא מת מעין רע, לכן להלכה לא פוסקים כמותו, ואין מברכים ברכה זו אלא על שישים ריבוא מישראל. ועוד כתב שאפשר שבאמת לא ברך ברכה רק אמר להם שהגיע למדרגה זו להכיר בהם שהם כשישים ריבוא דעות.

כתב הטור (או"ח סי' רכד), הרואה שישים ריבוא מישראל יחד מברך 'חכם הרזים', וכן מברך ברכה זו אם רואה אחד שהוא מופלג בחכמה, וכדרך שבירך רב חנינא בריה דרב איקא כשראה את רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע. אבל הביא שיש אומרים שאין בזמן הזה מי שראוי לברך עליו כך.

וכתב הבית יוסף (שם ד"ה ולם), שהדעה הראשונה סוברת שמברך אפילו על חכם אחד, ואף על פי שבסוגייתנו לא מבואר ברכה על חכם אחד, שהרי רב חנינא בריה דרב איקא בירך על שני חכמים על רב פפא ועל רב הונא בריה דרב יהושע, מכל מקום לא חששו לחילוק זה, וכמו שמברכים על שני חכמים כך יש לברך על חכם אחד. והוסיף, שהרמב"ם כלל לא הביא ענין זה שאפשר לברך ברכת חכם הרזים על חכם מופלג, ונראה שסובר שרב חנינא בריה דרב איקא לא בירך ממש עליהם אלא כוונתו היתה לומר שרב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע חשובים כל כך בעיניו כאילו היו שישים ריבוא והיו ראויים לברכת חכם הרזים, והסברא נותנת כך, שהרי ודאי אין בידו של אדם לומר פלוני חשוב בעיני כששים ריבוא כדי שיברך עליו.

אבל הב"ח (שם ס"ג) כתב, שדברי הבית יוסף ביישוב דעת הרמב"ם אינם מתיישבים על לב המעיין. ופירש שנראה שרק דעת רב חנינא בריה דרב איקא היה שאפשר לברך על חכם מופלג ברכת חכם הרזים, אבל רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע היו חלוקים עליו, וסוברים שאין מברכים ברכה זו אלא על שישים ריבוא ממש, ולכן באמת ענשו אותו והמיתוהו כמבואר בגמרא בסמוך, והיינו מפני שהורה שלא כשורה וסמך על חכמתו לברך ברכה לבטלה. וסיים, שלענין הלכה פוסקים כדעת הרמב"ם, מפני שספק ברכות להקל, ואין לברך ברכת חכם הרזים אפילו על מופלג בחכמה, וכן נראה מפסק השלחן ערוך שהשמיט ברכה זו, והיינו מהטעם הנזכר, וכן מפני שיש אומרים שאין לברך ברכה זו בזמן הזה, וכמבואר בטור.

הטעם שאפשר לברך על חכם ברוך חכם הרזים, ולפי זה גם בחוץ לארץ

שם. כתב **הצל"ח** (ד"ה אגא), שעיקר הטעם שמברכים 'ברוך חכם הרזים' על שישים ריבוא מישראל הוא מפני שבכלל מספר בני ישראל כזה נכללו כל מיני מחשבות חכמה ועצה, ולפי זה יש לבאר שהטעם שברך רב חנינא בריה דרב איקא על רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע הוא מפני שכאשר נמצא חכם גדול שדעתו רחבה, הרי הוא כולל כל החכמה ועצה שיש בשישים ריבוא, ורב חנינא בריה דרב איקא הכיר ברב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע, שחכמתם כוללת אף כשל שישים ריבוא שבארץ ישראל[מא].

לד. והביא ראיה לכך מברכת הטוב והמטיב שמברכים בכמה ענינים שיש בהם הטבה לו ולאחרים, וכשאין הטבה לאחרים רק לו בעצמו מברך שהחיינו, וכמבואר בטור ושלחן ערוך (או"ח סי' רכג). **לה. וכן** פסק המגן אברהם (שם סק"ג). **לו. כך** כתב הבאר היטב בשמו, אבל בפנים מאירות עצמו נראה שלא בא לפטור משם, רק ממלכות, שמברך 'ברוך אתה ה' מחיה המתים', ואינו מוסיף לומר 'אלהינו מלך העולם'. **לז. על** פי דברי התוספות (לעיל מ: ד"ה אמר) שכתבו שברכת מחיה המתים נחשבת ברכה שיש בה שם ומלכות מפני שהיא סמוכה לברכת מגן אברהם שיש בה מלכות, כמו שביארו שם התוספות, וכל ברכה שנתקנה במקומה בלא שם ומלכות מחמת שהיא סמוכה לחבירתה, כשאומרים אותה בפני עצמה אין מוסיפים בה מלכות, וכמבואר ברבינו יונה (לעיל ג. ד"ה אמר) ומגן אברהם (סי' ס סק"ג), והטעם כי מאחר ובמקומה יש בה מלכות, אין חוששים מה שאין בה מלכות שלא במקומה. **לח. מקור** הדין שהודעה כמכתב בשערי תשובה (שם סק"א). **לט. ובשו"ת** תעלומות לב (ח"ג ליקוטים אות כד) כתב, שלשיטות שאינו מברך ברכת מחיה המתים בקיבל כתב, שלא יברך אף אם דיבר עם חבירו בטלפון. **מ. וכמבואר** בשלחן ערוך (יו"ד סי' שצא ס"ג). וראה שם בבית יוסף (שם ד"ה ומ"ש ואף) שהביא שכן דעת הרבה ראשונים, ודייקו כן ממה ששנינו (מו"ק כב:) לשון שנים עשר חודש, ולא שנה. ולפי דבריו הוא הדין כאן יש לדייק כן, וכדברי השבות יעקב. **מא. והביא**

וכתב, שטעם זה מוכח מהגמרא לעיל (ע"א) שאומרת לגבי ברכת חכם הרזים 'שאין דעתם דומה זה לזה ואין פרצופיהן דומה זה לזה', ולכאורה לפי פשוטו אינו מובן מה ענין שוני הפרצופים לברכת חכם הרזים. אבל לפי המבואר יש לומר שכל אחד פרצוף פניו מעיד על מה שבלבו ובדעתו, ומי שהוא חכם להכיר בחכמת הפרצוף יכול לדעת מחשבתו ודעתו על פי הכרת פניו. ולפי זה מבואר מה שהשיבו רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע 'חכימת כולי האי', שהוא חכם כל כך להכיר בפרצוף שלהם.

מדוע נענש במיתה

אמרו ליה חכימת כולי האי יהבי ביה עינייהו ושכיב. כתב הב"ח (או"ח סי' רכד ס"ג), שרב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע ענשו את רב חנינא בריה דרב איקא מפני שהיו חלוקים עליו על שבירך עליהם ברכת חכם הרזים, והיו סבורים שהיא ברכה לבטלה[מב], ולכן ענשו אותו והמיתוהו על שהורה שלא כשורה וסמך על חכמתו לברך ברכה לבטלה. והוסיף, שזו היתה כוונתם במה שאמרו 'חכימת כולי האי', כלומר בלשון בתמיה, וכי אתה חכם כל כך שאתה יכול לחדש ברכה שלא נשנית במשנה ובברייתא ולא קיבלת מרבותיך, ולפי דשלא כדין עשה נענש.

ובהלכות קטנות (ח"א סי' רי) כתב, שרב חנינא בריה דרב איקא נענש על שהורה הלכה בפניהם, ואף שלא היו רבותיו, מכל מקום היו גדולי הדור.

ובשלמה משנתו (ד"ה א"ל) פירש שכך היתה שאלתם 'חכימת כולי האי', כלומר האם אתה יודע כל הרזים שבתורה ועל ידי זה הנך יודע שלא חיסרנו דבר, ומשום שהיה כעדות על עצמו שבאמת החכים כל כך נתקנאו בו קנאת סופרים על שהוא שקול כנגד שניהם, ומכח העין רע מת[מג].

והחזון איש (חו"מ ליקוטים ריש סי' כא ד"ה יהבו) כתב בענין מה שנתינת עין חכמים באדם גורמת מיתה, שהוא מסודות הבריאה שהאדם על ידי מחשבתו יכול להניע גורמים נסתרים בעולם המעשה, ומחשבתו הקלה יכולה לשמש גורם להרס ולחורבן של גשמים מוצקים, וכשבני אדם מתפעלים על מציאות מוצלחת מעמידים אותה בסכנה, ואף שהכל בידי שמים וכל שלא נגזר בדין שמים שהדבר יאבד הרי הוא ניצל, מכל מקום כשנגזר שיאבד הדבר מתגלגל לפעמים כליונו על ידי שימת עין תמהון על הדבר, וכמו מיתת רבי חנינא בריה דרב איקא על ידי רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע. והוסיף, שיתכן שכל שהאדם במעלה יתירה הרי שסגולותיו ובחינותיו יתירות ועינו פועלת יותר[מד].

ובקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה רנ) כתב שרב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע סברו שרק על שני חכמים מברכים שחלק מחכמתו או על חכם אחד מופלג בחכמתו, וכיון שלא רצו לברך על רב חנינא בריה דרב איקא שהיה יחיד לא רצו לברך בפניו אף שהחיינו שלא יראה שאינם מברכים שחלק מחכמתו ויצטער, שאפשר שהוא סובר שמברכים גם על יחיד או שסובר שהוא מופלג, ולכך מיד שראו אותו מרחוק ברכו שהחיינו, וכשבא בפניהם אמרו לו שמיד כשראו אותו ברכו שחלק ושהחיינו, ושינו מן האמת מפני השלום, אמנם רב חנינא בריה דרב איקא הבין בחכמתו שמכך שלא המתינו לברך עליו עד שיקרב אליהם, ולברך עליו בפניו כדי להראות חיבתם אליו, שבהכרח הטעם מפני שלא ברכו שחלק, ולכך אמר להם שאף הוא כיון שראה אותם מיד ברך חכם הרזים וכמו שהם ברכו שחלק, וכיון שסוף סוף לא ברך עליהם שחלק ושהחיינו, ועבר בזה על דברי חכמים לכך נתנו בו עיניהם והמיתוהו. עוד פירש, שהם אמרו לו שראו בו בעיני שכלם שראוי הוא לברכת שחלק מחכמתו, ולכך אמר להם שאף הוא רואה בהם שראויים לברכת שחלק, אמנם זהו דברי נביאות שאי אפשר שאדם ישיג בדעתו להכיר בחבירו שכולל דעותיהם של שישים ריבוא ולא יחסר אפילו אחד, ובזה שאמר שהכיר בהם הרי החזיק עצמו לאחד שיודע כן, ויש בזה משום יוהרא וזה היה חטאו.

ברכת משנה הבריות ודיין האמת מברך רק בחבירו שמצטער עליו

ראה את הכושי וכו' אומר ברוך משנה את הבריות את הקטע וכו' אומר ברוך דיין אמת. כתבו הטור (או"ח סי' רכה) והשיטה מקובצת (ד"ה הרואה) בשם הראב"ד, שנראה שברכת 'משנה הבריות' וברכת 'דיין אמת' מברכים רק ברואה כן על חבירו שהוא מצטער עליו, דוגמת ברכת הרואה בריות טובות שמברך עליו 'שככה לו בעולמו' שיש לו הנאה בראייתו, אבל אם רואה כן על אדם שאינו מצטער עליו אינו מברך. **ובמאירי** (ד"ה הרואה את הכושי) כתב, שאין הדברים נראים לו, כי בראיית דברים המחודשים יש לברך אף כשאינו נהנה ואף בלא צער, כי הברכה היא על עצם החידוש.

ובבית יוסף (שם ד"ה ומ"ש בשם) כתב שדברי הראב"ד מסתברים, אבל קשה ממה שמברכים על פיל וקוף ברכת משנה הבריות, הרי בפיל וקוף לא שייך צער על ראייתם. **ובב"ח** (שם ס"ג) תירץ, שמה שכתב הראב"ד שאין מברכים אלא כשמצטער כוונתו רק לברכת דיין האמת, והיינו על דבר שנשתנה אחר כך, שבזה מברך רק אם מצטער על השינוי, אבל כשמברך ברכת משנה הבריות הרי מברך על שינוי הבריאה, ואם כן ברכה זו שייכת אף אם אינו מצטער[מה]. עוד תירץ, שהראב"ד מודה שעל פיל וקוף מברך משנה הבריות אף שאין צער, ומה שכתב שאין מברך ברכה זו אלא כשמצטער כוונתו לברייתא הזאת שמביאה כושי גיחור ולקוון, שבאלו צריך לברך רק אם מצטער, ודייק כן ממה שלא שנינו בברייתא זו לברך גם על פיל וקוף, ומוכח שיש להם דין שונה אלו השנויים בברייתא זו, וברייתא זו מדברת רק באלו שמברך עליהם מחמת הצער, ומפני שהם בני אדם כמותו. עוד כתב, שהאבודרהם (הל' ברכות) הביא בשם **ספר האשכול** (הלכות ברכות הודאה) שאף על עכו"ם מברך.

ובשלחן ערוך (שם ס"ט) מובא דעת הראב"ד בשם יש מי שאומר, ומסיים שלפיכך על גוי לא יברך. וכתב הט"ז (שם סק"א) שדבריו נאמרו רק על ברכת דיין האמת שהוא צידוק הדין, אבל ברכת משנה הבריות מברך אפילו אם אינו מצטער, וכתירוצו הראשון של הב"ח[מו].

האם מברך עליהם רק בפעם הראשונה שרואה אותם או כל שרואה אותם לפרקים

שם. כתב הטור (או"ח סי' רכה) בשם הראב"ד, והמאירי (ד"ה הרואה את הכושי) בשם גדולי המפרשים[מז], שאין מברכים על כל אלו ברכת משנה הבריות או ברכת דיין האמת, אלא בראייה הראשונה שרואה אותם. אבל המאירי והטור כתבו, שנראה שמברכים ברכה זו אף על ראיות נוספות, כל שרואה אותם לפרקים, משלשים יום לשלשים יום.

ובשלחן ערוך (שם ס"ט) הביא שתי הדעות, וכתב הט"ז (שם סק"א) שנחלקו בשתי הברכות, בין בברכת דיין האמת, ובין בברכת משנה הבריות. וכתב **המשנה ברורה** (שם ס"ק כט) שהטעם בשיטת הראב"ד הוא שלא שייך לברך על שינוי רק בפעם הראשונה שאז השינוי גדול בעיניו. אבל הביא שדעת **הנהר שלום** (שם סק"א) שהראשונים נחלקו רק על ברכת משנה הבריות, אבל בברכת דיין האמת מודה הראב"ד שמברך כל שרואה לפרקים, כי מסתבר שכיון שלשיטת הראב"ד ברכת דיין האמת נאמרת רק על קרובו ואוהבו שמצטער עליו, אם כן אם רואה כן גם על קרוב אחר ודאי שהצער גדול עוד יותר, ואפשר לברך עליו.

אם אינו יודע אם נולד כך או שנעשה לו לאחר מכן מה מברך

לא קשיא הא ממעי אמו הא בתר דאיתיליד. כתב רש"י (ד"ה אומר), שאם נעשה לו המום לאחר מכן מברך עליו ברוך דיין האמת, אבל אם נולד כך מברך עליו ברוך משנה הבריות. **ובהגהות רבי עקיבא איגר** (או"ח סי' רכה ס"ט) הסתפק, איך יברך אם רואה אדם עם אחד מן המומים הללו, ואינו יודע אם נולד כך או שנעשה לו לאחר מכן, כי שמא יש להעמיד את האדם על חזקה מכח רוב שנולד כרוב בני אדם שאינם בעלי מומים, ולברך דיין האמת.

הטעם שמברך על שלשה אלו משנה הבריות

תנו רבנן הרואה פיל קוף וקפוף אומר ברוך משנה את הבריות. כתב **המאירי** (ד"ה הרואה), שהרואה פיל קוף וקיפוף מברך ברוך משנה הבריות מפני שדומים לאדם במקצת דברים. **ובמלאכת שלמה** (כלאים פ"ח מ"ו) כתב, ששמע מפי חכם חסיד מקובל **רבי משולם זצ"ל** שקשה איזה שינוי יש בחיות אלו, הרי כל בעלי חי משונים בצורתם זו מזו. ותירץ שבזמן דור המבול נפרע הקדוש ברוך הוא מן האנשים שהפכם לקופים ופילים, ולכן הקוף דומה לאדם, ופיל גם כן מבין לשון בני אדם[מח].

אמנם במקור חיים (נכנך, סי' רכה קיצור הלכות ס"ח ד"ה פיל) הקשה, מדוע מברכים דווקא באלו, הרי ישנם הרבה חיות שהם משונות ומאוסות יותר מאלו כגון חיה הזוללות, ועוד הרי ידוע שלפיל וקוף יש דעת יתירה. וכתב, שאם

שעיקר היסוד כבר מבואר ברמב"ן (מלחמת ה' ד"ה וממה) הובא למעלה. ולעיל (ע"א) הובא שלפי זה יישב הצל"ח דעת הרמב"ם (ברכות פ"י הי"א) שאין מברכים ברכת חכם הרזים אלא בארץ ישראל, והקשה עליו הכסף משנה, הרי רב חנינא בריה דרב איקא היה בבבל, ואם כן איך ברך ברכה זו. והכסף משנה כתב, שאפשר שהרמב"ם סובר שרב חנינא בריה דרב איקא חולק על עולא, ולהלכה פוסקים כעולא שמיקל בדיני ברכות. ובבית יוסף (או"ח סי' רכד ס"ה ד"ה ומדברי) כתב, שאפשר לומר שרב חנינא בריה דרב איקא באמת לא ברך עליהם, אלא כוונתו היתה שרב פפא ורב הונא חשובים עליו כל כך שראויים הם לברכה אילו היו נמצאים בארץ ישראל. ובצל"ח כתב שלפי המבואר יש לומר, שסברת הרמב"ם שאין מברכים ברכה זו אלא בארץ ישראל הוא מפני שאוירא דארץ ישראל מחכים כמבואר בבבא בתרא (קנח:), ואינו דומה חכמת שישים ריבוא בחוץ לארץ לשישים ריבוא מארץ ישראל. ולפיכך היה רב חנינא בריה דרב איקא סבור שאפשר לברך על שני חכמים אלו מפני שהם כללו בדעתם כל החכמה שיש בשישים ריבוא, אף כשל שישים ריבוא שבארץ ישראל. וראה לעיל (ע"א) שהארכנו בשיטת הרמב"ם. **מב. ראה** למעלה שהובא דעת הב"ח בזה, ובכך ביאר דעת הרמב"ם שהשמיט ברכה זו לגבי חכם מופלג. **מג. וכתב** שלפי זה מובן מדוע השמיטו הפוסקים ברכה זו [ראה לעיל מה שכתבנו בזה], והטעם מפני שאף בימיהם היה זה דבר פלא, וכל שכן בזמנינו שלא נמצא איש כזה. **מד. וראה** למעלה (ע"א) מה שהובא שם בענין שהמית רבי שילא את ההוא גברא על ידי נתינת עיניו. **מה. וכן** כתב המגן אברהם (שם ס"ק יח), ביאור הגר"א (שם ס"ט), ומשנה ברורה (שם ס"ק כז). **מו. וכן** כתב במגן אברהם (ס"ק יח) וכתב שכך כתב ברבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב יג ס"ב). **מז. גדולי** המפרשים במאירי הוא דעת הראב"ד, וכן כתב בשיטה מקובצת בשם הראב"ד לענין הרואה בריות טובות, וכמו שהובא להלן. **מח. ובשבט** מוסר (פמ"ז) כתב, שכיון שהקופים היו מתחילה בני אדם, לכן כשרואים את האדם עושה איזה מעשה הרי הם עושים כמוהו, כי הם נוטים לחזור לקדמותם.

נאמר שמברכים על פיל משום גודלו כל שכן שיש לברך על ראם, וכמו כן אם מברכים משום גדלותם יש לברך על בעלי חיים קטנים, כגון על ביצי כינים וכדומה. אך כתב שזה לא קשה, כי כל אלו הקטנים אינם פרים ורבים, ואינו ראוי לברך עליהם.

אין מברכים ברכה זו אלא פעם ראשונה

ראה בריות טובות ואילנות טובות אומר ברוך שככה לו בעולמו. כתבו **הטור** (או"ח סי' רכה) **והשיטה מקובצת** (ד"ה הרואה) בשם **הראב"ד**, שאין מברכים על היפים ועל המכוערים אלא כשרואה אותם פעם ראשונה ולא יותר, אלא אם כן ראה יפה מהם, וכן נפסק **בשלחן ערוך** (שם ס"י). וכתב **הב"ח** (שם ס"ג) שאף לדעת הטור שחולק על הראב"ד וסובר שברכת משנה הבריות מברך משלשים לשלשים יום[מט], מודה כאן שאינו מברך אלא פעם הראשון בלבד, ויותר מזה אינו מברך אלא ראה נאה הימנו. אבל **השער הציון** (שם ס"ק לד) כתב בשם כמה **אחרונים**, שכמחלוקת בזה כך מחלוקת בזה, וגם כאן דעת הטור שיכול לברך משלשים יום לשלשים יום.

אין מברכים על בריות טובות אלא כשהם מתוקנות, ולכן נהגו שלא לברך בזמן הזה

שם. כתב **הרמב"ם** (ברכות פ"י הי"ג), שמברך על בריות טובות כשהם גם מתוקנות. יאר **במעשה הרוקח** (שם), שכוונתו לומר שלא מספיק שיהא נאה בפניו ובשאר איבריו, אלא שצריך שלא יהא לו שום חיסרון. עוד כתב, שכוונתו לומר שיתכן שיהיה אדם נאה בצורת הפרצוף, אמנם אין מראה זיו קלסתר פניו יפים, וכמו שכתב **רש"י** (בראשית כט יז) על הפסוק 'יפת תואר ויפת מראה', שתואר היינו יופי הפרצוף, ואילו מראה הוא יופי הקלסתר פנים. **ובמשנה ברורה** (סי' רכה ס"ק לג) כתב שעכשיו לא נהגו לברך ברכה זו. **ובשער הציון** (שם ס"ק לג) ביאר, שהיינו מפני שבדברי הרמב"ם הללו מבואר שאין מברכים ברכה זו אלא כשהם נאות ביותר, ומי יכול לדקדק בזה[נ].

אין מברכים אלא במקום שאינם מצויים

שם. כתב **המאירי** (ד"ה הרואה אילנות) שאינו מברך על בריות טובות וכן אילנות טובות אלא במקום שאינם מצויים שיש בהם באותו המקום קצת חידוש, אבל בענין אחר אינו מברך.

האם מברך על גוי בהמה ואשה נאה

שם. כתב **בשלחן ערוך** (או"ח סי' רכה ס"י) הרואה אילנות טובות ובריות נאות, אפילו עכו"ם[נא] או בהמה[נב], מברך שככה לו בעולמו. וכתב **המגן אברהם** (שם סק"כ), שמברכים על עכו"ם אף על פי שאמרו (מגילה כח.) שאסור להסתכל בצלם דמות אדם רשע, מכל מקום מדובר באופן שבדיעבד ראה את הגוי. והוסיף, שגם נראה שכל האיסור הוא להסתכל בו ביותר ולהתבונן בצלמו ודמותו, אבל ראיה בעלמא מותר, ואם כן גם הרואה ראיה בעלמא גוי נאה יש לו לברך עליו שככה לו בעולמו[נג].

ובמשנה ברורה (שם ס"ק לג) הביא שכמו כן יש לברך על אשה נאה, ומקור הדין בגמרא עבודה זרה (כ.) שרבי עקיבא בירך על אשתו של טורנוסרופוס הרשע ברכה זו. והגמרא מקשה שהרי אסור להסתכל בנשים, והגמרא מתרצת (שם ע"ב) שהיינו כשראה אותה בדיעבד, כגון שנפגשו בקרן זוית.

וכתב הביאור הלכה (ד"ה אפילו) שמהגמרא שם מוכח כדברי המגן אברהם, שהרי הגמרא שואלת על רבי עקיבא רק מצד הסתכלות בנשים, ולא מצד הסתכלות בגויים, והרי אשתו של טורנוסרופוס הרשע היתה גויה באותה שעה, ואם כן איך הסתכל עליה, אלא מוכח שמשום כך אין קושיה, כי אפשר להסתכל בהסתכלות בעלמא, כי לא נאסר אלא ההתבוננות בדמותו, והגמרא לא שאלה אלא משום הסתכלות בנשים שאסור אף בסתם הסתכלות בעלמא.

הלא על אילנות טובות מברך שלא חיסר בעולמו דבר

ואילנות טובות אומר ברוך שככה לו בעולמו. כתב **הגר"א** (אמרי נועם ד"ה ראה), שאף על פי שאמרו לעיל (מג:) שהיוצא בחודש ניסן ורואה האילנות מלבלבים מברך 'ברוך שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להתנאות בהן בני אדם', אין ברכה זו דומה, שכאן מדובר בנהנה בראייתו וכמו בראה אדם יפה, ובזה אמרו שמברך 'ברוך שככה לו בעולמו'.

אין פירושו רוחות

מאי זיקין. **בכסא רחמים** (ד"ה מאי) ביאר שאין לומר שזיקין זה רוחות, כמו רוח שבא אחרי הגשם שמגיע בחוזק[נד], כיון שהמשנה כבר כתבה 'ועל הרוחות', ולכך מפרשת הגמרא שזה דבר אחר.

מהו כוכבא דשביט

אמר שמואל כוכבא דשביט. **רש"י** (ד"ה כוכבא) ביאר כוכב היורד כחץ[נה] ברקיע ממקום למקום וארוך כשבט[נו] שהוא יורה ונראה כמו שפותח את הרקיע[נז]. **וברמב"ם** (ברכות פ"י הי"ד) פירש אור שבאויר שיראו כאילו הם כוכבים נופלים ורצים ממקום למקום, או כמו כוכבים שיש להם זנב[נח]. **ובראשון לציון במשניות** (מ"ב על תוי"ט ד"ה על) הקשה שחידוש הוא שלא נזכר **בשולחן ערוך** (או"ח סי' רכז ס"א) דעת הרמב"ם אלא כתב על הזיקין והוא כמין כוכב היורה כחץ באורך השמים ממקום למקום ונמשך אורו כשבט, וזה כמשמעות לשון רש"י, שלדברי הרמב"ם אינו יורה כחץ אלא עומד ונראה זמן מרובה כמין זנב[נט]. אלא שסיים שכדאי הרמב"ם לסמוך עליו ולברך גם באופן זה. אלא שבהגה"ה שבראשון לציון כתב שעל כל פנים יברך על כוכב זה בלי שם ומלכות מפני ספק שמא כפירוש רש"י שדווקא אם יורה כחץ. אך **במשנה ברורה** (שם סק"א) כתב שהאחרונים העתיקו את שני הפירושים לדינא לברך עליהם 'עושה מעשה בראשית'[ס].

[מט] **וכמו** שהובא לעיל השיטות בזה. [נ] **אבל** החיי אדם (ח"א כלל סג אות א) כתב טעם אחר, שכיון שאין מברכים אלא בפעם ראשונה וכמבואר בטור ושלחן ערוך (או"ח סי' רכה ס"י), והנה המגן אברהם כתב בשם הרדב"ז שבכל ברכת שהחיינו אם לא בירך מתחילה שוב אינו מברך, ויש לומר שהוא הדין בכל הברכות הללו כיון שנתקנו על הנאה ושמחה וכבר עברה, ואם כן אנו שרגילים לראות אנשים יפים אין לנו בזה שינוי גדול, ואי אפשר לברך עליהם. [נא] **בגמרא** עבודה זרה (כ.) אמרו, מעשה ברבן שמעון בן גמליאל שהיה על גבי מעלה בהר הבית, וראה עובדת כוכבים אחת נאה ביותר, אמר (תהלים קד כד) 'מה רבו מעשיך ה'', והגמרא מפרשת שרבן שמעון בן גמליאל לא שיבח את העכו"ם אלא אמר כן בלשון הודאה וכמו שהגמרא אומרת כאן שהרואה בריות טובות אומר ברוך שככה לו בעולמו. וכתב בביאור הגר"א (או"ח סי' רכה ס"י) שמכאן מקור לפסק השלחן ערוך, אמנם בברכי יוסף (שם) הביא תשובת הר"ר יעקב מולכו שמכאן מוכח שעל עכו"ם נאה לא תיקנו ברכה, אלא רק אומר 'מה רבו מעשיך ה'', ומה שנאמר בהמשך הגמרא שרב שסובר שאסור לאדם לומר כמה נאה עכו"ם זה הודה לרשב"ג, וכענין שאמרו כאן שיש לברך על בריות טובות, ואם כן משמע שלדעת רשב"ג מברכים ברכה, כוונת הגמרא רק לדוגמא שיש לתת שבח על בריות נאות, אבל לא שיש חיוב ברכה, וכן כתב בהלכות קטנות (ח"א סי' רסה). אבל הברכי יוסף הביא, שבירושלמי (פ"ט ה"א) אמרו מפורש שרבן שמעון בן גמליאל בירך על העכו"ם את הברכה, 'ברוך שככה לו בעולמו', וגם מלשון הגמרא בעבודה זרה משמע שיש לברך על ראיית גוי. ובקול גדול (שו"ת סי' ט) כתב, שיש ליישב הגמרא בעבודה זרה באופן אחר שמדובר שרבן שמעון בן גמליאל כבר ראה בריה נאה פעם אחת, ובשלחן ערוך (שם) הרי נפסק שאין מברכים אלא פעם אחת בלבד, ואינו מברך שוב, וכמו שהובא למעלה, ואפילו לדעת הפוסקים [ראה למעלה] שכתבו, שלאחר שלושים יום מברך שוב, יש לומר שמדובר שרבן שמעון בן גמליאל היה תוך שלשים יום שראה בריה נאה אחרת, ולכן לא בירך שוב אלא אמר שבח זה. [נב] **בבית** יוסף (שם ד"ה ומ"ש אפילו) הביא כן מהירושלמי (פ"ט ה"א). [נג] **וכן** פירש בדבריו במשנה ברורה (שם ס"ק לג). [נד] **עיין** תענית (ג:). [נה] **רש"י** שברי"ף (ד"ה כוכבא) כתב 'כוכב היורה כחץ'. ולפיכך נקראו זיקין. שלמה משנתו (שם). [נו] **לשון** הנימוקי יוסף (ד"ה פירוש כוכבא) 'וארוך הוא כשרביט'. [נז] **וכן** כתב ברבינו חננאל (ד"ה על הזיקים, הו' לב שמח) ובערוך (ערך ככב) שהוא כוכב הנראה בשמים יורד ממקום למקום כמו שובט בשבט ומוריד השבט על המקום שמכה בו. והכוונה למה שנקרא בלשוננו מטאורים [כוכבים נופלים], כלומר כדור הארץ עובר במסלולו ליד גושים מוצקים העשוים מחומר מסויים, וכח המשיכה שלו לוכד חלק מהם הנופלים על פניו. ובעת שהם נופלים נראה הדבר כאילו יש להם שובל של אש מאחוריהם. וזה הכוונה שהוא יורה כחץ וארוך כשבט. תופעה זו די שכיחה בזמנים בהם עובר כדור הארץ ליד שפע של גושים כאלו, ולכן יש תקופות בשנה שאפשר לראותם כל לילה ואף כמה פעמים בו. ובמהר"ם בן חביב (שו"ת סי' לד, ירושלים תש"ס) כתב שבכל שעה מהלילה לא יחסר מהיות כן. ומשום כך כתב במור וקציעה (או"ח סי' רכז ד"ה על הזיקין) שצריך עיון אם זהו כוכבא דשביט המוזכר בגמרא שהרי זהו הדבר ההווה ורגיל. וכתב שנראה יותר שהוא הכוכב המתחדש באויר שזכרו החוקרים הנקרא אצלם 'קומיטא' וכן קראוהו כוכב השרביט וכן יראה מפירוש הרמב"ם [עיין הערה להלן]. וראה ברכי יוסף (שם סק"א) בשם מהר"ם בן חביב שכתב שלא ראינו שמברכים על כוכב הרץ ממקום למקום, אבל כיון שמבואר בפוסקים שיש לברך עליו צריך לברך. [נח] **וכן** כתב בפירוש המשניות (מ"ג) זיקים הם ניצוצות והם התבניות הנראים בשמים כדמות כוכבים שיש להם זנבות. וכן כתב הערוך (ערך זק א') שהוא ניצוצי אש הנקראים בארמית זיקוקין דנור, ופירש רבינו האי אש שמקדחת למעלה ונראה שיש לה אור, והעמודים של אש שנראים למעלה חייבים לברך שכחו וגבורתו מלא עולם. ו'שביט' שהוא עומד כשבט, כדכתיב (במדבר כד יז) 'דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישראל'. וכן נקט הר"ש סירילאו (מ"א) שזה הוא כוכבא דשביט. ובמהר"ם בן חביב (שו"ת סי' לד) כתב שכוכב שיש לו זנב ושבט של אורה יותר ניכרת בו גבורת הבורא יתברך להיותו דבר נפלא ובלתי מצוי כי אם לעתים רחוקות. ובפרשת מרדכי (ד"ה כוכבא) ביאר תופעה זו, דע שכוכבי השמים מתחלקים לארבע מערכות, המערכה הנכבדת שבהם הם השמשים, כמו השמש שלנו והם כל הכוכבים הנראים לנו בשמים, שהם רחוקים מאתנו מרחק גדול ונורא. המערכה השניה הם עולמות שאין להם אור והם מקבלים את אורם מהשמש שלהם והם מקיפים את השמש, ושמש שלנו יש לה תשעה עולמות כאלה. והארץ שלנו אחת מהן, ואותן העולמות נראים לנו ככוכבים והם כוכבי לכת. המערכה השלישית הם הירחים שהם מקיפים את העולמות וירח שלנו היא המקפת את ארצינו. וכל אלה העולמות ידועים הם לתוכנים זמן הקיפתם סביב השמש ומדת מרחקם מהשמש ומרחקם זה מזה. ולא ישנו את מהלכם אפילו רגע אחד. עוד מערכה רביעית יש והם כוכבים ספוגיים וגם הם מקיפים את השמש אבל אין מקיפים אותה בעיגול שוה כמו העולמות אלא לפעמים הם מתקרבים אל השמש ולפעמים הם מתרחקים, אחרים מקיפים אותו בשלש שנים ואחרים בעשרת אלפי שנה, וכשהם מתראים נגד עינינו נראה שיש להם זנב ארוך מקרני אור השמש. וראה בספר הברית (ח"א מאמר ג פ"ה). [נט] **וביהודה** יעלה (שו"ת או"ח סוף סי' מח) גם כתב שאין לברך על כוכב שביט שהזכיר הרמב"ם שאין זה בכלל כוכבא דשביט. עיי"ש. וראה בלב חיים (פלאג'י, ח"ב סי' מו). [ס] **והוסיף** המשנה ברורה מדברי השערי תשובה (שם סק"א) שאם אותו כוכב עצמו שיש לו שבט רואהו עוד הפעם בלילה אחרת אין צריך לחזור ולברך כל שהוא עדיין בתוך שלשים יום לראיה ראשונה.

ביאור הפסוק דרך כוכב מיעקב

שם. הגר"א באמרי נועם (ד"ה מאי) ביאר על פי הרמב"ם את הפסוק (במדבר כד יז) 'דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישראל', שלכאורה תמוה מה ענין שבט אצל כוכב. אלא הכוונה שמתחלה יעשה הקדוש ברוך הוא לעתיד לבוא נסים גלויים תמיד על ידי כוכבים פשוטים ולבסוף יעשה הקב"ה נסים נסתרים שנמשלו לכוכב שביט שגם הוא נסתר ואינו נראה אלא לעתים רחוקות. וזה שכתוב 'דרך כוכב מיעקב' שבתחילה ידרוך בכוכבים הפשוטים, ואחר כך 'יקום שבט' שהוא נסים שנמשלו לכוכב שביט[סא].

בשביל מה שמואל היה צריך לדעת שבילי דנהרדעא

ואמר שמואל נהירין לי שבילי דשמיא כשבילי דנהרדעא. במעדני שלמה (פריד, מועדים עמ' קמג) הביא בשם הגרשז"א ששמואל היה רופא והוצרך לידע היטב את הרחובות שלא יצטרך לשאול אנשים איך מגיעים ואיך הולכים, שהרי הוצרך ללכת לצורך פיקוח נפש ללא המתנה ועיכוב, ולכן למד היטב את הרחובות.

מדוע לא ידע מכוכבא דשביט

לבר מכוכבא דשביט דלא ידענא מאי ניהו. בתוספות יום טוב (מ"ב) כתב שהזיקין אינם כוכבי השמים אלא נבראים לשעתם ולעתים רחוקות מפני האדים העולים[סב]. וזה כוונת שמואל שלא ידע סיבת התהוותו והפסדו. והיינו שלא ידע מהות הכוכב בעבור שאינו כוכב אמיתי. **ובספר הברית** (ח"א מאמר ג פ"ה) ביאר ששמואל לא ידע שבילו ומסילתו, והיינו שאינו יכול לחשוב בתחלה מתי יתראה ובאיזה זמן יבוא הכוכב סמוך לשמש ויתראה[סג].

בחידושי רבי יהונתן (אייבשיץ, ד"ה אמר) ביאר כעין זה שכוכב השביט הוא הנקרא 'קומיטא'. ובלי ספק שידע מהותו כמו שיודעים הרבה אנשים זאת שהוא ממותרות הפסולת של הכוכבים וחמימות ואידים והקטורים העולים מן הארץ שמתקבצים. אבל מה שלא ידע שמואל הוא על סיבובו בכדור הארצי כתנועה יומית, על זה תמה שמואל מה הוא ענין סיבובו ותנועתו היומית. כי בשלמא הכוכבים הם בעלי מדע וקונים שלימות בתנועתם יום יום בכדור הארצי וזה קיום העולם, מה שאין כן כוכב שביט שהוא קיבוץ פסולת החומרי בלי דעת כלל למה יסובב בתנועתו יום יום הכדור הארצי כתנועת הגלגל היומי בלי הבדל, כי איך יוחק הטבע בדבר שאין במציאות והוא מקרי בעלמא לבד ונמצא רק בזמן מהזמנים, ולכך התפלא בו שמואל[סד].

ביאור במה שיחרב העולם

וגמירי דלא עבר כסלא ואי עבר כסלא חרב עלמא. וביאר רש"י (ד"ה וגמירי) שאינו מעביר מזל כסיל כשהוא שביט. **והגר"א באמרי נועם** (ד"ה ולא) ביאר שלעולם אם יבואו שני כוכבים יחד ויתחברו יחד יהיה מזה שינוי בעולם, ואם יתקרבו שלש או ארבע כוכבים יהיה שינוי יותר גדול, עד שאם יהיה חיבור של שבעה כוכבים אז יחרב העולם. וכל זה אינו אלא בשאר כוכבים אבל בכוכב שביט אם יתחבר עם כסיל יחרב העולם אפילו במחברת אחת[סה].

מהו וילון

רב הונא בריה דרב יהושע אמר וילון הוא דמקרע דמגלגלסי ומחזי נהורא דרקיעא. המהרש"א (ח"א ד"ה וילון) ציין לגמרא בחגיגה (יב:) שיש שבעה רקיעים וילון רקיע שחקים זבול מעון מכון ערבות. וילון אינו משמש כלום אלא נכנס שחרית ויוצא ערבית. ורקיע שמעליו בו חמה ולבנה כוכבים ומזלות קבועין. וזה כוונת הגמרא שהכוכב קורע את הוילון שהוא התחתון ונראה הרקיע שהוא למעלה ממנו ונראה אור ברקיע מחמה ולבנה וכוכבים הקבועים בו.

מה רב הונא בא לומר

שם. ברש"י (ד"ה רב) ביאר שרב הונא בא לבאר מהו זיקין שמוזכר במשנה. שהוא וילון שנקרע ונראה רקיע דרך הקריעה כרומח. וביאר **בשלמה משנתו** (שם) שזוהר הרקיע עומד במקומו ואף על פי כן הוא ארוך כרומח. ומה שנקרא 'זיקא' הוא משום קריעת הוילון על ידי הכוכב[סו].

אמנם תוספות (ד"ה וילון) כתבו[סח] שלפי הענין משמע שרב הונא בא לתרץ על מה שאמרנו שכוכבא דשביט לא עבר כסלא, והרי רואים שהוא עובר אותו. ועל זה תירץ שוילון הוא שנקרע ומחזי נהורא ברקיע. והקשו על רש"י שהרי רב אשי בסמוך בא לתרץ גם את מה שכוכב שביט לא עבר כסלא, ואם כן גם רב הונא בא לתרץ זאת[סט].

בברכת ראש (ברש"י שם) הקשה מדוע רש"י נטה מדרך הפשוטה שרב הונא בא לתרץ על מה שכוכבא דשביט לא עבר כסלא כמו שרב אשי בא לתרץ זאת. ותירץ שגם רש"י מודה שמתורץ בזה קושיית והא חזינא דעבר, רק שרש"י סובר שמה שהכוכב קורע את הוילון ונראה נהורא ברקיע ראוי לברך עליו 'עושה מעשה בראשית' כמו בזיקין, וזה כוונת רש"י שגם זה בכלל זיקין לברך עליו. ואין זה דומה למה שהזיו של הכוכב עובר כסיל או כדברי רב אשי שנראה כמו שעובר שבאופנים אלו אין לברך. ומכל מקום רב הונא אינו חולק על שמואל שגם כוכבא דשביט הוא בכלל זיקין.

בעץ יוסף (להרמ"ש, בתוספות שם) ביאר מה שרש"י לא ביאר כדברי תוספות משום שאם רב הונא הולך על מה שכוכב שביט אינו עובר את הכסיל היה לרב הונא לומר ומחזי נהורא דרקיעא ומחזי כמאן דעבר כלשון רב אשי 'ומחזי כמאן דעבר'. אלא ודאי שרב הונא הולך על המשנה. אלא שרב אשי מפרש את המשנה גם על כוכב שביט שעקר מההוא גיסא דכסלא ומבעית. ולכן הוצרך רב אשי לומר ומחזי כמאן דעבר שלא יקשה ממה שגמירי שכוכב שביט אינו עובר את כסיל ואנו רואים שהוא כן עובר.

בברכת אברהם (בתוספות שם) הקשה כיון שלדברי תוספות רב הונא מודה לשמואל שזיקין היינו כוכבא דשביט אם כן מה כוונתו וילון הוא דמיקרע, שאם לומר שמה שרואים שעובר אינו אלא וילון שנקרע אבל כוכב שביט לא עובר את הכסיל, זה לא יתכן לומר שהרי הגמרא הקשתה והא קחזינן דעבר, שרואים שכוכב שביט כן עובר את הכסיל. ותירץ שלרב הונא היו שני דברים בזמנים חלוקים, האחד הזיקין דהיינו כוכב השביט, וזה לא עבר כסלא בשום אופן. השני קריעת הוילון שנראה ככוכב שביט אלא שזה עובר את הכסיל. ומה שהגמרא אמרה והא קחזינן דעבר, אין זה שתמיד אנו רואים כן אלא שלפעמים רואים שעבר. ולפי זה מה שנקטה המשנה זיקין הוא הדין לקריעת הוילון שמברכים גם כן עליה כמו על זיקין אלא משום ששניהם דומים נקטה הגמרא אחד מהם[ע].

בלשון הזהב (בתוספות שם) כתב שאדרבה לפי הענין משמע הסוגיא כפירוש רש"י ורב הונא הולך על דברי שמואל, והיינו שמתחילה היה ידוע לגמרא שזיקין הוא מה שנראה פתיחת הרקיע. והקשתה הגמרא מה הוא פתיחה זו. ותירצה אמר שמואל שהוא כוכבא דשביט. והגמרא הביאה את המימרא של שמואל שכוכב שביט לא עובר כסיל והקשתה והא קא חזינן דעבר והיינו שהפתיחה נראה לנו שעובר כסיל. והגמרא עונה שזיויה הוא דעבר. ורב הונא אמר שאין שום כוכב שביט וחולק על שמואל, ומתרץ גם את מה שאמר שמואל לא ידענא מהו כוכב שביט, ומפרש שאין שום כוכב שביט אלא וילון הוא שנקרע ומתורץ גם מה שעובר כסיל. וכן רב אשי בא לחלוק ולתרץ את דברי שמואל שאין כוכב שביט ומה שעובר כסיל כיון שהכוכב נעקר מהכסיל, ואדרבה דברי תוספות תמוהים שרב אשי בא לתרץ מה שהכוכב עובר כסיל ואומר שאין הכוכב עובר כלל, ואם בא לומר שנראה לנו שעובר ובאמת שאינו שום כוכב ונראה לנו בטעות, אם כן גם היכן שאינו עובר מנין שהוא כוכב של שביט.

ביגיעות מרדכי (ד"ה מאי) הקשה עוד על רש"י שלכאורה נראה מרהיטת הסוגיא שהמימרא השניה של שמואל נהירין לי כוכבי דשמיא אין ענין כלל לפירוש משנתנו. ולא הובא כאן אלא משום סירכא של המימרא הראשונה ששניהם אמרם שמואל. ואם כן לפי רש"י שרב הונא הולך על המשנה לפרש מהו זיקין ולחלוק על פירושו של שמואל, היה לגמרא להביא את דברי רב הונא לפני המימרא האחרונה של שמואל[עא]. ולכן נראה לפרש שמה שהגמרא הקשתה והא קא חזינן דעבר כסלא אין הכוונה שרואים בעינינו שהוא עובר

סא. **וביאר** שם שזה מה שכתוב בפסוק מתחלה 'יעקב' ואחר כך 'ישראל', שכשיהיו עדיין במדרגה פחותה שעל זה מורה שם יעקב לא יעשו להם רק נסים פשוטים שהם מצוים אבל כשיעלו למדרגת ישראל יזכו לנסים גדולים שאינם מצוים. סב. **בגן** המלך (לגינת ורדים, סי' קיט) כתב שאין דבריו מחוורין שאין ניצוצות הללו נבראין לשעתן רק הם ברואים ועומדים מששת ימי בראשית. ויש הכרח מדברי הרמב"ם (ברכות פ"י הי"ד) שכתב שאם רצה מברך על הזיקין עושה בראשית, משמע שהם ברואים ועומדים מששת ימי בראשית, שאילו היו ברואים לשעתן לא היה שייך לברך עליהם ברכה זו. סג. **וכעין** זה ביאר בגן המלך (שם). והוסיף בספר הברית (שם) שבזמן הזה מחמת אורך זמן החקירה בהם כבר נודע לחכמי התכונה כמה מהם זמן הקפתם במסילותם בבירור ובחשבון מכוון הדק היטב המהלך של כל אחד מהם וסביבו נשער מאד. עיין שם. וראה גם מי השלח (ד"ה לבר). סד. **וכעין** זה כתב בלשמוע בלמודים (ד"ה נהירין) שחכמי הזמן מתנשאים שגדלה חכמתם יותר משמואל, שהם יודעים לחשוב מתי יהיה כוכב שביט, ושמואל לא ידע. אך באמת דייקו חז"ל במליצתם במאמר נהירין לי שבילי דרקיע שגם שמואל ידע החשבון מתי יבוא רק השביל שלו באיזה מהלכו לא ידע, וזה נעלם גם מחכמי הזמן לדעת שביל מהלכו בהחלט. סה. **ועיין** בדרך אמונה (פורילה, ד"ה מאי) ביאור חדש מהו כסלא. סו. **בברכת** אברהם (ד"ה וילון) כתב שהלשון מגומגם. וגירסת רש"י (ד"ה רב הונא) ותוספות (ד"ה וילון) שלא גורסים אלא 'דמיקרע' לחוד. וגירסת הערוך (ערך ויל) גרס דמגלגל לחוד. וכן הוא בבית נתן (ד"ה אמר). וראה בשפתי חכמים (ד"ה וילון). סז. **ובפרשת** מרדכי (ד"ה וילון) ביאר שלדברי רב הונא 'זיקין' הם ניצוצי אש הנופלים מרקיע לארץ, שכשארצינו מתגלגלת באויר ופוגעת באיזה אטמים היא דוחקת אותם ומתוך הדחק ידלקו והם נראים כקרע בתוך האויר והזיקין האלו רבים הם בחדשי אלול וחשון. סח. **וכן** בתוספות רבינו פרץ (ד"ה וילון). סט. **ובמגיד** תעלומה (ד"ה רב אשי) הקשה בלי להזכיר את תוספות, שבגמרא משמע שרב אשי בא לתרץ קושיית הגמרא והא קחזינן דעבר. והרי דברי רב הונא הקודמים הם לפרש המשנה כמו שכתב רש"י. ע. **וכן** בתירוץ רב אשי [בסמוך] כוכבא הוא דעקר מהאי גיסא דכסלא לדעת תוספות שהולך על דברי שמואל אינו בא אלא לומר שמה שאנו רואים שעבר אין זה זיקין של המשנה שהוא כוכבא דשביט אלא ענין אחר וגם עליו יש לברך, וזיקין שכתוב במשנה הוא לאו דווקא. וראה עוד בדרך אמונה (ד"ה ר"ה) בביאור גמרא זו. עא. **וכתב**, ותמיהני מה שהתוספות לא הזכירו זה בדחייתם את פירוש רש"י.

אותו שהרי לא כולם בקיאים בתהלוכות כוכבים ומזלות. אך הקושיא ממשנתנו היא שלפי דברי שמואל שזיקין היינו כוכב שביט הרי מוכח שעובר גם את כסיל שאם לא כן איך מברך על הזיקין שכחו וגבורתו מלא עולם, הרי לקמן (נט.) הגמרא שואלת על מה ששנינו במשנה על ההרים ועל הגבעות אומר ברוך עושה בראשית, וכי כל מה ששנינו לפני כן אינם מעשה בראשית. ומתרצת שזיקין ושאר דברים יש בהם שתי ברכות מעשה בראשית ושכחו וגבורתו מלא עולם, משום שישנם בכל העולם או לפחות ברוב העולם, אך הרים וגבעות יש בהם מעשה בראשית אבל שכחו וגבורתו אין בהם, ולכן לא מברכים עליהם ברכה זאת. הרי לך בהדיא שכל דבר שאינו נראה או נשמע ברוב העולם לא שייך לברך שכחו מלא עולם, ומזה שכתוב שמברך על הזיקין שכחו וגבורתו מלא עולם שמע מינה שאחד מהמימרות של שמואל נפרך או שזיקין זה לא כוכבא דשביט, או נאמר שכוכבא דשביט עובר גם את כסיל. ועל זה מתרצת הגמרא לפי שמואל שאמנם כשיורה הכוכב ברקיע ממקום למקום אינו יורה למרחוק ולא עובר את כסיל, מכל מקום יכול לברך שכחו וגבורתו מלא עולם כיון שהזיו של הכוכב עובר למרחוק לצד השני של הכסיל נחשב כמו שעבר הכוכב עצמו. ולפי זה גם המימרא השניה של שמואל שייך לפירוש של שמואל מהו זיקין, שכיון ששני המימרות אלו קשים מאחד על השני, על כרחך צריכין אנו לפרש שמה שאמר שמואל שזיקין היינו כוכב שביט אין הפירוש יריית הכוכב לבד אלא אפילו הזיו גם כן נקרא זיקין. וזה עדיף לומר מלפרש שהמימרא השניה של שמואל לא הובאה כאן רק משום המימרא הראשונה. ומעתה מבואר שלא קשה על רש״י מדברי רב הונא שבא לפרש את המשנה, אלא אדרבה לפירושו כל הסוגיא מסודר בסדר נכון.

מה בא רב אשי להוסיף

רב אשי אמר כוכבא הוא דעקר מהאי גיסא דכסלא וחזי ליה חבריה מהך גיסא ומיבעית ומחזי כמאן דעבר. **ביגיעות מרדכי** (ד״ה מאי) הקשה בין לפי רש״י [לעיל] ובין לפי תוספות שרב אשי בא ליישב את הקושיא והא קא חזינן דעבר, קשה מה רב אשי חידש בתירוצו שכוכבא הוא דעקר מהאי גיסא דכיסלא, הרי לכאורה זה מה שהגמרא תירצה לא שעובר את כסיל אלא נראה כמו שעבר. ואם משום שרב אשי הוסיף שאדם נבעת שרואה את זה[עב] מאי נפקא מינה בזה. ותירץ שמתחלה לא היה ניחא לרב הונא תירוץ הגמרא לפי שמואל שזיויה הוא דעבר, כי משום זיו שעבר עדיין לא צריך לברך שכחו מלא עולם, אלא שייך יותר בברכת מעשה בראשית לבד כמו שמברך על ימים וכל השנויים במשנה. לכך חולק רב הונא וסובר שוילון הוא דמקרע, ורב אשי בא לקיים את פירוש המשנה לפי שמואל שלעולם זיקין היינו כוכב שביט אך לא כמו התירוץ כיון שזיוו עבר נראה כמו שעבר הכוכב עצמו, אלא כיון שעל כל פנים אפילו איש שעומד לצד השני של כסלא נבעת בשעה שהכוכב השביט עובר שפיר שייך בו הברכה שכחו מלא עולם[עג].

בשלמה משנתו (ד״ה ומבעית) ביאר שרב אשי בא לבאר מהו 'זיקין', שעל ידי הכוכב שנבעת הוא נרתע לאחוריו אבל מכל מקום רגליו במקומם עומדות, אבל אנו שאין אנו רואים רק את ראשו נראה לנו כמו שעובר כולו ממקום למקום, ובאמת אינו זז ממקום למקום. ואינו עובר את המזל כסיל.

בפרשת מרדכי (ד״ה כוכבא) ביאר שרב אשי מפרש ש'זיקין' הם האבנים שרובם נופלים אל החמה ולפעמים כשהם באים בגבול כח המושך של השמש כסיל והוא רוצה למושכו אליו והחמה מושכו אליו הוא מתפוצץ ומשיג דחיפה עצומה באויר השמים עד שעל ידי זה יזדמן לפעמים שהוא נופל גם לארץ.

עוד ביאור בדברי רב אשי

שם. הגר״א באמרי נועם (ד״ה כוכבא) ביאר על דרך מה שנאמר (תהלים קמז ד) 'מונה מספר לכוכבים לכולם שמות יקרא גדול אדונינו ורב כח', וקשה מה ענין סמיכת הפסוקים זה לזה שמשום המונה מספר לכך גדול אדונינו ורב כח. ותירץ שידוע שהכוכבים מנהיגים את העולם בהשגחת הקב״ה כגון חכמה נמשך מכוכב אחד ועושר מכוכב אחר, וכן כל הדברים שבעולם מתנהגים על ידי הכוכבים, ולכך היו אומות העולם עובדים לכוכבים ומזלות, שהם סוברים שהכוכבים בעצמם מנהיגים את העולם שלא בהשגחת הקב״ה. והנה מענין הכוכבים נוכל לידע כל הדברים שישנם בעולם, וכשאנו רואים שיש כל כך אלפי רבבות כוכבים לאין מספר מסתמא יש כל כך דברים בעולם מה שאין אנו יודעים מהם אפילו אחת מאלף, לזה אמר 'מונה מספר לכוכבים לכולם שמות יקרא', היינו שקורא לכל אחד שם הראוי לו לפי ענין הכח הניתן לו להנהגת הדבר שנתמנה עליו, וכל הכחות שלהם נמשכים מהקב״ה, ומזה נוכל לידע כי גדול אדונינו ורב כח שנמצאים בו כל ריבוי הכחות הללו. וכיון שהכוכבים מנהיגים את העולם לכך כשרואה כוכב אחד את חבירו שהוא נעקר ממקומו הוא נבעת ונחלש מעט שהוא בא לשלוט בעולם ויתגבר עליו.

ביאור מאמר זה

שמואל רמי כתיב עושה עש כסיל וכימה וכתיב עושה כימה וכסיל הא כיצד אלמלא חמה של כסיל לא נתקיים עולם מפני צינה של כימה ואלמלא צינה של כימה לא נתקיים עולם מפני חמה של כסיל. **בפרשת מרדכי** (ד״ה אלמלי) ביאר שסיבת הדבר מה שמתארכים הימים אצלינו בקיץ ומתקצרים בחורף הוא בשביל שהארץ מטה את עצמה בהקיפה סביב השמש פעמים לצפון ופעמים לדרום. והחכמים הראשונים נתנו סימנם להטיית הארץ על פי הכוכבים שבשמים וקראו להם י״ב מזלות, שבניסן הארץ עוברת תחת טלה ובאייר תחת שור לצד צפון עד שבתמוז היא באה תחת סרטן. וחוזרת להטות לצד דרום ובאה בתשרי תחת מאזנים עד שהיא באה בטבת תחת גדי וחוזרת להטות לצפון. ובשעה שהארץ מהלכת תחת מזל סרטן מקבל חצי כדור הצפוני הרבה חום מהשמש מפני שימיה ארוכים ולילותיה קצרים, וכשהוא תחת מזל גדי מצטננת ביותר שאז הוא להיפוך הלילות ארוכים והימים קצרים. ואומרת הגמרא שאלמלי לא היה כדור הצפוני מקבל חום הרבה כשהוא תחת המזל סרטן שהוא כסיל לא היתה מתקיימת מחמת הקור שהיא מקבלת בטבת מהמזל גדי כשהיא עוברת תחתיו, וכן להיפך.

מדוע הקב״ה לא עשה את כסיל וכימה פחות קר ופחות חם

שם. בעין ישראל (ד״ה אלמלא) הקשה שלכאורה היה אפשר לברוא את הכסיל במידה של חם פחות ולא יהיה צריך לכימה, וכן כימה היה אפשר לעשות פחות קר ולא יצטרך לחום של הכסיל. אלא זה בא ללמד שכנגד כל כח ברא ה' כח כנגדו כדי לשמרו שלא יקלקל, שכל כח עליו לדעת שאם ילך בכחו לבד אז אפשר לו להרוס את העולם ותמיד עליו להתחבר ולקבל שפע מן השני, וזה ההתחברות של כל הכחות כולם שאמר ה' (בראשית א כו) 'נעשה אדם', מכל הכחות יחד ושיהיו בהאדם כל הכחות שסותרים זה את זה.

מדוע נקרא כסיל

שם. בעינים למשפט (ד״ה אלמלא) ביאר שלכן הוא נקרא כסיל שמי שמתעבר [מלשון עברה וכעס] בנקל ומתחמם נקרא כסיל כמו שכתוב (משלי יד טז) 'וכסיל מתעבר ובוטח'[עד].

מדוע צריך חום לעקרב

וגמירי אי לאו עוקצא דעקרבא דמנח בנהר דינור כל מאן דהוה טריקא ליה עקרבא לא הוה חיי. וביאר **המהרש״א** (ח״א ד״ה אי) שעקרב הוא מצונן הרבה כמבואר בעבודה זרה (כח:) שדבר חם מועיל לעקיצת עקרב ודבר קר מועיל לעקיצת דבורה, וחלופא סכנתא[עה]. ולכן אמרה הגמרא שנהר דינור שכולו אש מתשת כחו ומפשיר את הצינה[עו].

בפרשת מרדכי (ד״ה אלמלא) ביאר שאפילו שבשעה שהארץ מהלכת תחת מזל סרטן מקבל חצי כדור שלה הרבה חום מהשמש [כמו שנתבאר לעיל], מכל מקום אינו מספיק החום שהיא מקבלת מהשמש בחדשי תמוז ואב לימי החורף, רק הקב״ה יסד בטבע שהים העובר תחת קו המשוה והחמה מחמם אותו אפילו בחדשי החורף, כשהמים החמים עוברים בין ארצות הכדור הצפוני הם שולחים משם קרני חום אל האויר והוא נקרא 'נהר דינור', ומשום שלנשיכת עקרב צריכים מים חמים לרפואה. וזה הגמרא אומרת אי לאו עוקצא דעקרבא, והיינו כשהארץ בחודש חשון תחת מזל עקרב אם לא היה חום השמש מגיע עד נהר דינור, היה העולם מצטנן עד שלא ימצאו מים חמים לרפאות הנשוך מהעקרב.

מהו עקרב

שם. רש״י (ד״ה עקרב) כתב שעקרב היינו כימה וממזל טלה הוא. אמנם **המהרש״א** (ח״א ד״ה אי) הקשה שודאי שכימה משמע שהוא מזל טלה כמו שמבואר לקמן (נט.) שעש שהוא זנב טלה הולך אחר כימה[עז], אבל מה שמשמע מדברי רש״י שעקרב הוא ממזל טלה ואינו מזל מיוחד בי״ב מזלות, קשה, שבכל התלמוד משמע שעקרב הוא מזל מיוחד לחודש חשון כפי סדר המזלות שהם טש״ת סא״ב מע״ק גד״ד [ט'לה ש'ור ת'אומים ס'רטן א'ריה ב'תולה מ'אזנים ע'קרב ק'שת ג'די ד'לי ד'גים][עח]. לכן תירץ המהרש״א שלולא פירוש רש״י היה

עב. **היגיעות** מרדכי למד ש'מיבעית' היינו אדם הרואה את עקירת הכוכב [ובפשטות הכוכב הוא שנבעת]. עג. **ועל** פי זה תירץ את קושיית התוספות (ד״ה ויקון) על רש״י שרב אשי בא לתרץ את הקושיא והא חזינן דעבר ולא לבאר את המשנה. כי לפי המבואר גם רב אשי שמתרץ את זה שלא עבר כסלא גם כן בא לפרש את המשנה. עד. **וראה** מה שכתב בשלמה משנתו (ברש״י ד״ה נהר). עה. **בערכי** הכינויים (ע' נחש) כתב שארס נחש הוא חם וארס עקרב הוא קר. עו. **וכן** ביאר הגר״א באמרי נועם (ד״ה דמנח). עז. **וכן** מבואר בבבא מציעא (קו:). וכמו שפירשו רש״י ותוספות (ר״ה יא: ד״ה יוס). עח. **ובחות** יאיר (סי' ריט) הקשה על רש״י מה ענין מזל עקרב למזל טלה והמה רחוקים זה מזה כמעט כרחוק מזרח ממערב. עיין שם מה שהאריך. וביד דוד (מהדו״ב ברש״י ד״ה מעדנות) כתב שבאמת מלשון הגמרא נראה כפירוש רש״י ולכן הוכרח רש״י לפרש כן. וצריך לומר ששני סוגי עקרב יש במזלות. וראה מה שכתב במי השלח (ברש״י סס).

נראה שודאי עקרב הוא מזל מיוחד לחודש חשון וזה לא מכימה שהוא מכוכבי טלה, והגמרא לא הביאה כאן אלא משום שנקט את קרירותה של כימה מביאה הגמרא גם את קרירות של העקרב[עט].

בצרור החיים (קלבי, ברש״י שם) ביאר את דברי רש״י שכימה שהוא כמאה כוכבים כמבואר בסמוך היא כצורת עקרב ולפי זה הוי צורת עקרב בכימה שהיא ממזל טלה, וכיון שהיא טפלה לטלה לא נקרא המזל אלא טלה, ואם כן עקרב הוא מזל בפני עצמו ונקרא מזל עקרב[פ].

ביאור הפסוק

והיינו דקאמר ליה רחמנא התקשר מעדנות כימה או מושכות כסיל תפתח. רש״י (איוב לח לא) ביאר האם אתה תקשר קשרי מזל כימה שלא תצא כל צינתו ויחריב את העולם בצינה או האם תפתח קשרי רצועות מזל כסיל להוציא חומו להפיג צינתה של כימה.

הגר״א באמרי נועם (ד״ה והיינו) ביאר שידוע שמחמת הקרירות התבואה מתקשרת ופוסקת מלגדול, ומחמת החמה היא נמשכת וגדלה. וכימה הוא צינה ולכן הוא מקשה הזרע ולא נותן לגדול, וכסיל הוא חמה לכך הוא מושך הזרע.

בפרשת מרדכי (ד״ה אלמלי) ביאר שידוע שהחום מרחיב כל דבר כמו שרואים מהמים שעל גבי האש שהם שוטפים ועוברים, והקור הוא מצמצם את כל דבר ומהדקו, וזה ביאור הפסוק 'התקשר מעדנות כימה', אם יש לאדם כח לצמצם את הדברים החומריים כמו שיש הכח להקור בשעה שהארץ תחת מזל כימה. 'ומושכות כסיל תפתח' אם יש לאדם כח כזה להרחיב ולפתח את המושכות כמו שיש הכח ביד החום כשהארץ באה תחת מזל כסיל.

למה לא היה קשה על כסיל

מאי כימה אמר שמואל כמאה כבבי. המהרש״א (ח״א ד״ה מאי) ביאר שהיה קשה לגמרא ששם 'כסיל' מצינו מפורש מלשון מזל, כמו שכתוב (ישעיה יג י) 'כוכבי השמים וכסיליהם', אבל בשם כימה לא ידענו על שם מה נאמר. ואמרה הגמרא על שם כמאה כוכבים דהיינו נוטריקון של כימה הוא כמאה[פא].

ביאור הפסוק לשני השיטות

אמרי לה דמכנפי ואמרי לה דמבדרן. המהרש״א (ד״ה מאי) ביאר שלשיטה הראשונה שהכוכבים מכנפי ומקובצים יחד, זה מה שאמר הקב״ה לאיוב 'התקשר מעדנות', אם תוכל לקשר אותם כמו שקשרם הקב״ה. ולשיטה השניה שהכוכבים מפוזרים, כך אמר הקב״ה שאני בראתי אותם בפיזור אם תוכל אתה לשנות בריאתן ולקשרן.

איך חולקים במציאות

שם. בפרשת מרדכי (ד״ה אמרי) הקשה איך חולקים האמוראים במציאות. ותירץ שמה שקראו החכמים למזלות בשמות שור טלה אין תואר הכוכב כן, אלא הם קיבוץ כוכבים הרבה שאם ימשוך קו מזה לזה תצא צורת השור, ומזל כימה שהוא גדי הוא קיבוץ ממאתים כוכבים, מאה מהם מקובצים שהם עושים צורת הגוף, ומאה מהם מפוזרים שהם עושים צורת הרגלים והקרנים. ושמואל פירש 'כימה' כמאה, וחלקו אם כוונתו על אותם מאה מקובצים או על אותם מאה המפוזרים.

מדוע שמואל אמר כמאה כבבי בכ״ף הדמיון

שם. ברש״ש (ד״ה כמאה) כתב ששמואל אמר 'כמאה כוכבי' ולא מאה אלא פחות מעט אחד או שנים. ועל זה אמרה הגמרא אמרי לה דמכנפי ומשום כך נראים כאילו הם מאה. ואמרי לה דמבדרן ומחמת זה נראים שיש בהם מאה. וכן הגמרא אמרה לעיל (מז:) לענין תשעה נראין כעשרה[פב].

באמרי נועם (לוין, ד״ה מאי) הביא מעשה שהיה בוילנא שתלמידי אקדמיה הביטו על הכוכב כימה בכלי זכוכית הנקרא מיקרוסקופ וספרו את הכוכבים הקטנים אשר בכוכב כימה ומצאו בו תשעים ושמנה כוכבים קטנים, ועוד ארבעה כוכבים קטנים עומדים קרוב מאד לכוכב הזה. והיה מחלוקת באקדמיה בין התלמידים, מהם אמרו שהארבעה הכוכבים נחשבו גם כן לזה הכוכב, ונמצא אם כן בכוכב מאה ושנים כוכבים. ושאר חברים אמרו שלא נחשבו הארבעה כוכבים הנ״ל לחשבון כוכבים, ונמצא בכוכב רק צ״ח כוכבים קטנים ולא יכלו להכריע ביניהם במופתים, והיה מחלוקתם נמשך שלשה ימים, עד אשר עבר אחד מהיושבים בבית המדרש של הגר״א, ושמע את מחלוקתם, וענה להם שאין בכחם לפתור את השאלה מפני שמצאנו לחכמי הגמרא מחלוקת בזה על דברי שמואל שאמר כמאה כוכבי, והנה קשה למה אמר שמואל בכ״ף הדמיון, שיאמר מנין מצומצם או פחות ממאה או יותר. אלא שלכן אמר כמאה כוכבי משום שיש אומרים דמכנפי שלא מחשיבים רק הכוכבים המקובצים אשר המה כחה של כימה, אם כן במספרם אינם רק תשעים ושמנה. ויש אומרים דמבדרין והיינו שגם הארבעה כוכבים המפוזרים הרחק מעט נחשבו גם כן לכחה של כימה, ואי אפשר להעמיד בזה דבר ברור[פג]. וסיים שכאשר שמעו כן התפלאו מאד מחכמת חז״ל אף שלא היו להם עדיין כלי הבטה מכל מקום היו נהירין להם שבילי דרקיע.

בעין ישראל (ד״ה מאי) ביאר ששמואל לא אמר מאה אלא בערך מאה מפני ששמואל אמר נהירין לי שבילי דרקיע אז הוא ידע לבאר את המילה כימה שמשמעותה רק בערך מאה.

ביאור המחלוקת

מאי עש אמר רב יהודה יותא מאי יותא אמרי לה זנב טלה ואמרי לה רישא דעגלא. בפרשת מרדכי (ד״ה זנב) הקשה במה נחלקו האמוראים. ותירץ שמה שאמרו שבניסן הארץ היא תחת מזל טלה, אינו ניסן של לבנה אלא ניסן של חמה, שביום התחלת תקופת ניסן הארץ נכנסת תחת מזל טלה ולפי שפעמים נופלת תקופת ניסן בעשירי או בי״ג בניסן של לבנה, משמש טלה גם באייר של לבנה. ובגמרא בסנהדרין (יג.) יש מחלוקת אם מדקדקין שתקופת ניסן תהיה קודם ט״ו בניסן או שמדקדקין שתקופת תשרי תהיה קודם ט״ו בתשרי. ולמאן דאמר שעיקר ההקפדה הוא בניסן, אם כן יתכן שטלה ישמש באייר רובו של חודש, אבל אם ההקפדה הוא על תשרי אז כשנופל תקופת ניסן בי״ח בניסן מעברים את השנה ואי אפשר שישמש טלה ברובו של אייר. וזה המחלוקת כאן, ששניהם סוברים שעיש הוא טלה, אלא שלמאן דאמר אחד הוא זנב טלה שהוא סובר שלפעמים נמשך זנב טלה עד אייר כיון שמקפידים על הפסח שיהיה בתקופה חדשה. והמאן דאמר השני סובר שמקפידים על תשרי, אם כן אייר לעולם בראש עגלה שהוא שור.

מדוע דווקא זנב טלה

ומסתברא כמאן דאמר זנב טלה דכתיב ועיש על בניה תנחם אלמא חסרה. הגר״א באמרי נועם (ד״ה ומסתברא) ביאר שרואים בפסוק שעיש הוא חסר ממה שכתוב 'ועיש על בניה תנחם', והיה ידוע להם שזנב טלה הוא גם כן חסר, לכך מוכח מכאן שפיר שעיש הוא זנב טלה.

בפרשת מרדכי (סוף ד״ה זנב) ביאר שמסתבר כמאן דאמר זנב טלה שעיקר ההקפדה על תקופת ניסן, מזה שכתוב 'ועיש על בניה תנחם', שהגאולה שעתידין ליגאל בניסן כמבואר בראש השנה (יא.) תהיה במזל עיש שהפסח צריך להיות בתקופה חדשה.

נט.

מהו טרפא דטריף

ומתחזיא כטרפא דטריף. רש״י (ד״ה כטרפא) ביאר דבר שהוא חסר וסתמוהו מגופו שעשאוהו כנוס ונראה כמכה בקורנס. וביאר **בבארות המים** (שם) שבמקום החסר נכנס שם ממקום אחר למלאות החסרון. והביא שם מרש״י בדפוס ישן שעשאו כטס. עוד ביאר רש״י שנראה כמו שהוא טרוף ודבוק יחד ועשאו סניפין כמין חיבור.

בישמח לב (גינצבורגר, ד״ה כטרפא) ביאר שאפשר לומר שטרפא הוא מלשון 'טרפא דאסא' דהיינו כעלה שנקטף מענף של הדס, וכן כאן חסרו מהעיש שני כוכבים.

אחרי מי העיש הולך

והאי דאזלא בתרה דאמרה לה הב לי בני. ברש״י (ד״ה והאי) ביאר שהעיש הולך אחר כימה שאומרת לו תן לי בני. וביאר **המהרש״א** (לעיל נח: ח״א ד״ה ומסתברא) שרש״י הולך לשיטתו לעיל (שם ד״ה עקרב) שכימה גם ממזל טלה הוא. אמנם המהרש״א ביאר שהעיש הולך אחר הטלה בזנבו שאומר לראש מזלו שהוא טלה הב לי בני החסרים. אבל אם יהיה ראש של עגלה אין טעם שתלך אחרי כימה.

אלא שבעולת אהרן (ד״ה מאי עש) הקשה מה הראיה שעש הוא זנב טלה, אם משום שהוא הולך אחריה, הרי אף אם נאמר שהוא ראש שור הוא הולך אחרי כימה כיון שכימה הוא בטלה, אזי גם אם עש הוא בראש שור הוא הולך אחרי כימה שכך הוא סדר המזלות מתחילה טלה ואחר כך שור כידוע. ותירץ שהנה קשה על הגמרא שבפסוק (איוב ט ט) כתוב 'עושה עש כסיל וכימה', אם כן עש הוא קודם לכימה, ואיך הגמרא אומרת שהולכת אחרי כימה. ותירץ שבאמת תחילת בריאתה היה עש קודם לכימה אלא אחר לקיחת הכוכבים ממנה

עט. **וכן** ביאר בדרך אמונה (ד״ה וגמירי) ובמגן דוד (חולין, ברש״י ד״ה מעדנות). ראה שם. ועיין במהרש״א (שם) מה שכתב אופן נוסף. וראה במגן דוד (שם) מה שהקשה. פ. **ועיין** עוד בקמח פסח (ברש״י ד״ה עקרב) בביאור דברי רש״י. פא. **כמו** שדורשים (מנחות מג:) אל תקרי מה אלא מאה. פב. **וכן** כתב מנחת יהודה (אפשטיין, ד״ה כמאה). פג. **וכן** ביאר במי השלח (ד״ה כמאה). ועיי״ש עוד.

ונתינתם בכימה אזי היא שהולכת אחריה. ולפי זה מסתבר כמאן דאמר שהוא זנב טלה ולא כמאן דאמר שהוא ראש עגלה. שבשלמא למאן דאמר זנב טלה יש לומר שמתחילת בריאתה היתה קודם לכימה ואחר כך שינו את מקומה ללכת אחריה. אבל אם נאמר שהיא ראש שור אם כן גם בתחילת בריאתה היתה בשור, שאם לא כן אלא תחילת בריאתה היתה בטלה קודם לכימה אם כן איך הולכת ממזל למזל שהוא עכשיו בשור. ועל כרחך שלמאן דאמר זה גם תחילת בריאתה היה בראש שור. ולפי זה קשה למה הכתוב מקדים עש לכימה, הרי טלה הולך קודם לשור. אלא על כרחך מסתבר כמאן דאמר זנב טלה.

בפסוק רואים שנטל שני כוכבים מכימה

שבשעה שהקדוש ברוך הוא בקש להביא מבול לעולם נטל שני כוכבים מכימה והביא מבול לעולם. **רש"י** (ר"ה יא: ד"ה ובזו) ביאר שהמבול ירד דרך נקב שני כוכבים שנטלו מכימה. **והמהרש"א** (ח"א ד"ה והביא) כתב, שזה מה שנאמר בפסוק (בראשית ז יא) 'וארובות השמים נפתחו', בלשון רבים שמיעוט רוב שנים, והיינו שני הכוכבים שהקב"ה נטל מכימה.

מדוע דווקא מזל כימה

שם. המהרש"א (ח"א ד"ה והביא) ציין לגמרא בראש השנה (יא:) שלרבי אליעזר בי"ז במרחשון התחיל המבול יום שמזל כימה עולה ביום ומעינות מתגברים, ומתוך ששינו מעשיהם שינה הקב"ה עליהם מעשה בראשית והעלה מזל כימה ביום ונטל שני כוכבים והביא מבול לעולם. והגמרא (שם יב.) מבארת מה השינוי של מעשה בראשית. ועונה כדרב חסדא שאמר שדור המבול ברותחין קלקלו ולכן נידונו ברותחין, וזה השינוי שכימה מצונן ביותר והם נידונו ברותחין[א].

ובשלמה משנתו (ד"ה נטל) ביאר, שהקב"ה נטל שני כוכבים מכימה והעבירם ולפיכך נתגבר כח חמימות הכסיל, ואף שהמים עצמם לחים וקרים מפני שבאים מכימה ועל כן גם בריות המים דמם קר ולכן אין צריכים לכלי הנשימה שאין צריכים לרחף על הלב, מכל מקום היו מי המבול רותחים כיון שדור המבול קלקלו ברותחים[ב].

עיש אינו חם ולא קר

וכשבקש לסתמה נטל שני כוכבים מעיש וסתמה. הגר"א באמרי נועם (ד"ה נטל) ביאר שעיש הוא ממוצע לא חם ולא קר, ולכן העולם כהיום אינו ממוצע פעמים שהוא קר ופעמים שהוא חם, ולעתיד יחזיר לה הקב"ה את השני כוכבים [כמבואר בסמוך] ויהיה עיש ממוצע כבתחילה.

מדוע לא סתם מהכימה עצמה

שם. במגן דוד (ווזאן, ד"ה כטרפא) הקשה, מדוע הוצרך הקב"ה לסתום את העיש 'כטרפא דטריף', ולא סתם את הכימה עצמה כטרפא דטריף, ומדוע הוצרך לקחת את הכוכבים של עיש. ותירץ שלסתום את מי המבול לא מספיק בטרפא אלא צריך סתימה טובה בכוכבים.

מה הכוונה אין הבור מתמלא מחוליתו

וליהדר לה אין הבור מתמלא מחוליתו. הראשונים נחלקו בפירוש הדברים:
א. רש"י (ג: ד"ה אין) ביאר העוקר חוליא מבור כרוי וחוזר ומשליכו לתוכו אין מתמלא בכך[ג].

ב. תוספות (שם ד"ה ואין) פירשו בשם ר"י שאם יחפרו עפר ממקום אחד בבור וימלאוהו במקום אחר לא יתמלא הבור בכך שמה שנותן כאן חסר כאן.

ג. תוספות בסנהדרין (טז. ד"ה אין) הביאו בשם יש מפרשים[ד] שהעפר שרגיל להיות על שפת הבור מבחוץ נקרא 'חוליא'[ה], ועפר זה מועט הוא מן החסרון שיש בבור, ולכן אי אפשר למלאות את הבור על ידו[ו]. וכן ביאר **רב נסים גאון** (שם ד"ה הא דאמר) שהחופר בור ומוציא את עפרו ולאחר מכן מחזיר את כל העפר שחפר ממנו אין הבור מתמלא עד שיוסיף לו עוד עפר ממקום אחר.

ד. הראשונים[ז] הביאו בשם רבינו תם שמחוליתו היינו 'ממקורו', והכוונה בזה שהבור אינו מתמלא עם מים ממקור נביעתו עד שיביאו לו מים ממקום אחר[ח].

באיזה פירוש מוכרח מהמעשה כאן

שם. רב נסים גאון (ג: ד"ה הא) הביא מהגמרא שלנו ראיה לפירושו [לעיל], שהרי מתחילה לא היה חסרון בכימה שלא נחסרו אלא שני הכוכבים שהקב"ה נטל, ומכל מקום אמרו שאם היה מחזיר את שני הכוכבים שהוציא לא היה מתמלא החסרון. והיינו כפירושו שאפילו אם יחזירו את כל העפר שהוציא כשחפר הבור לא יתמלא הבור ויהיו צריכים להוסיף עליו עפר.

תוספות (סנהדרין טז: ד"ה אין) הקשו מהגמרא על פירוש רש"י שמדובר כשהוציא עפר מבור כרוי שאינו מתמלא לפי שעדיין יש בור כרוי חוץ מהחוליא שהוציא והחזיר, וכאן בגמרא משמע שמחזיר את כל העפר שהוציא מן הבור[ט]. ולאחר מכן הביאו את פירוש היש מפרשים שהכוונה על העפר שהיה סביבות הבור ואת פירושו של רבינו תם שהכוונה על מעיין שבתוך הבור שהבור אינו מתמלא ממים שבו. **ובתאוה לעינים** (סי' עח) הקשה שלדברי רבינו תם צריך מים משני מקומות כדי למלאותו גם ממקום אחר, וכאן הגמרא אומרת נטל שני כוכבים מעש וסתמה. ותירץ שכאן יפרש רבינו תם 'וכשבקש לסתמה' אף שהחזיר לה הכוכבים שהיו לה מקודם לא הספיק למלאות הנקבים עד שנטל גם כן שני כוכבים מעש, נמצא שזה ממש אין הבור מתמלא מחוליתו אלא אם כן מושכים לו מים ממקום אחר, כך אין כימה מתמלא מכוכביו בלבד עד שנתנו לה כוכבי עש. ומה שהקשתה הגמרא וליהדר לה, היינו יחזיר לה הקב"ה כוכביו ודי בזה לסתום, ולמה הוצרך ה' לתת לה גם כן כוכבי עש. ומתרצת הגמרא שאין הבור מתמלא מחוליתו ולכן הוצרכו לתת לה כוכבי עש לסתום ואחר שנסתמו הכוכבים על ידי כוכבים אחרים אין לחוש אם יחזיר לו כוכביו[י].

ובחכמת מנוח (סנהדרין שם בא"ד ור"ת) ביאר שרבינו תם מפרש שמה שהקשתה הגמרא 'ולימלייה מדידיה', אין הכוונה שיחזיר את הכוכבים שנטל כדברי רש"י (ד"ה וליהדר) אלא הכוונה שהקב"ה יעשה התפשטות מגוף הכימה כמו שמכים בקורנס ועל ידי כך יתמלא מקום החסרון. ועל זה תירצה הגמרא, שכמו שהבור אינו מתמלא ממים שבאים ממקורו לפי שהם מועטים, כמו כן לא יתמלא הכימה מחסרונו אפילו אם יתפשט הוא עצמו כדי לסתום נקביו עד שימלאו את חסרונו ממקום אחר.

אמנם רבינו יונה (שם ד"ה אין) העתיק את לשון רש"י שאם עקר חוליא מן הבור וחזר והשליכה לתוכו אינו מתמלא בכך, וכתב שמדברי הגמרא כאן יש ראיה גדולה לדברי רש"י. והיינו שכאן משמע שהבור לא יוכל להתמלאות על ידי שיחזירו מה שהוציאו מתוכו[יא].

בתאוה לעינים (שם) הקשה על פירוש ר"י [לעיל] שהכוונה שאם תחפור מצד זה ותמלא מצד אחר לא תמלא המקום שחפר ממנו. אם כן איך הגמרא כאן מתרצת גבי כימה אין הבור מתמלא מחוליתו, הרי כאן יכול לסתום המקום עצמו שחפר והנקבים עצמם שנתגלו להביא המבול יכל לסתום בכוכביו ולמה הוצרכו כוכבים אחרים[יב].

א. כעין זה ביאר הגר"א באמרי נועם (ד"ה נטל) שלכן נטל הקב"ה דווקא מכימה מפני שרצה להביא עליהם מים רותחים לדונם מדה כנגד מדה לכך נטל שני כוכבים מכימה ותש כח הצינה שבה, ולכך גברה חמה של כסיל על צינה של כימה והביא עליהם מבול של רותחים. **ב. ובזה** ביאר מה שמבואר בסנהדרין (קח.) שהדגים שבים לא מתו שלומדים מהפסוק (בראשית ז כב) 'מכל אשר בחרבה מתו', מפני שהם אינם רותחים ולא קלקלו ונצולו מרתיחת מי המבול, על ידי שכל הנחלים הולכים אל הים הלכו כולם אל הים ובנבכי הים לא שלטה רתיחת מי המבול וחיו. עיין עוד שם. **ג. וכן** ביאר רש"י בסנהדרין (טז. ד"ה ואין) שהכוונה למי שעוקר חוליא מבור עמוק וחוזר ומשליכה לתוכו שאין הבור מתמלא בכך. **ד. וכן** פירש הערוך (ערך חלי - הראשון) וברבינו חננאל (סנהדרין טז. ד"ה ואין) בפירוש הראשון, והרמ"ה (שם ד"ה פסקא אין) בפירוש הראשון, ותוספות הרא"ש (שם ד"ה אין) והרשב"ש (שו"ת סי' תקפז) בפירוש הראשון. והוסיף הרמ"ה שפירוש זה עיקר. **ה. התוספות** הוכיחו ממה ששנינו בעירובין (פג:) חוליית הבור, והכוונה שם על עפר שנטלו בחפירת הבור והקיפו בו פי הבור סביב כמבואר ברש"י (שם ד"ה חוליית). **ו. וכך** הביאו תוספות לעיל (ג: ד"ה ואין) מרש"י שאם יחפור ויחזיר בו עפרו לא יהא מלא. והמהרש"ל (שם) כתב שאין פירוש זה כמו שכתב רש"י, שהרי הוא פירש שאם הוציא חוליא מבור שהוא כרוי כבר לא תמלא החוליא את הבור שהרי כבר היה הבור עמוק גם כשהחוליא היתה עדיין בבור. אלא שהמהרש"ל כתב שרש"י [בפירוש זה] למד כדברי היש מפרשים שהביאו תוספות בסנהדרין (טז. ד"ה אין, הובא בסמוך). אמנם הגושפנקא דמלכא (שם) כתב שפירושו כרב נסים גאון. אלא שהוא עצמו כתב שגם תוספות לעיל למדו ברש"י כדבריו שהיה בור כרוי אלא שקיצרו לשונם. והביא ראיה לדבריו ממה שלא הקשו שרש"י עצמו סותר את דבריו כאן. וראה בבנין שלמה (מז, שם). **ז. תוספות** (ג: ד"ה ואין, סנהדרין טז. ד"ה ואין), יד רמ"ה (סנהדרין שם ד"ה פסקא אין), רבינו יונה (לעיל שם ד"ה אין), הרשב"א ותוספות הרא"ש (לעיל שם ד"ה אין). וכעין זה פירש רבינו חננאל (שם ד"ה ואין) בפירוש השני. **ח. וכתבו** שכן משמע במדרש שמואל (פכ"ז אות ג). ובתוספות הרא"ש (ג: ד"ה ואין) הוסיף שאפילו שהפירוש של בור הוא על חפירה שיש בה מים מכונסין ולא על מעין של מים נובעים, מכל מקום מצינו בעוד מקומות שאמרו לשון בור על מים נובעים וכמו ששנינו במסכת מדות (פ"ה מ"ד) בור הגולה. וכן במסכת ביצה (לט.) בור של עולי בבל. **ט. בגושפנקא** דמלכא (סנהדרין טז. בתוס' ד"ה אין) ביאר שתוספות לעיל (ג: שם) לא הקשו על רש"י כיון ששם העתיקו את רש"י שאם יחפור ויחזיר בו עפרו לא יהא מלא וזה כמו הכוכבים שנטל מכימה. ועיי"ש עוד שגם אם נאמר שתוספות למדו כפשטות דברי רש"י שחופר מבור כרוי [כמו שנתבאר בהערה לעיל], מה שתוספות לא הקשו לעיל על רש"י מהגמרא כאן לפי שכך דרכם בכמה מקומות. וראה במנחת יהודה (ד"ה אין) שכתב שמוכח באמת מהגמרא כאן כדברי רש"י כפי שלמדו בדבריו תוספות לעיל. **י. ובזה** גם ביאר מה שקשה מדוע לעתיד כשם שמנחם ה' את עש [כמבואר בסמוך] למה אינו מנחם את כימה גם כן לתת לה הכוכבים שנטל ממנה, אלא שלכימה מלבד שנתן לה כוכבים שלה נתן לה גם של עש ולעתיד מניח לכימה את שלו ומחזיר לעש את שלו. **יא. ובגושפנקא** דמלכא (שם ד"ה ורא"י) העיר שגם לרש"י הרי הטעם שאינו מתמלא הוא משום שכבר היה הבור כרוי לפני שהוציאו את החוליא וכאן הרי לא היה חסרון בכימה לפני שנטל הקב"ה את שני הכוכבים מתוכו והרי מחזירים את הכוכבים עצמם. ויישב שרבינו יונה לא גרס ברש"י שהיה הבור כרוי אלא שחפר בור והחזיר עפרו לתוכו. וכן ביאר במעון הברכות (ד"ה וליהדר) שלרש"י מבוארים דברי הגמרא כאן [אמנם המעון הברכות ציין לרש"י שמוציא חוליא מבור כרוי, אבל אם כן יקשה קושיית תוספות לעיל שאין זה דומה לסוגיא. ומסתמא כוונתו כפי לשון רש"י איך שלמדו תוספות לעיל בדבריו שאם יחפור ויחזיר בו עפרו ולא מדובר במוציא מבור כרוי]. **יב. ועיין** בסמיכת חכמים (ד"ה אין הבור) מה שהקשה עליו.

מדוע צריך טעם נוסף

אי נמי אין קטיגור נעשה סניגור. בישמח לב (ד"ה וליהדר) ביאר שלכן הוצרכה הגמרא לטעם נוסף 'אין קטיגור נעשה סניגור', לפי שעל הטעם של אין הבור מתמלא מחוליתו לחוד הייתי אומר יעשה את הכוכבים חזקים וגדולים שימלא. על זה אמר אין קטיגור נעשה סניגור.

גירסא נוספת

שם. בשלמה משנתו (ד"ה ה"ג) הביא גירסא בשם **תוספות הרא"ש**[יג] ונמלייה מדידיה, אין הבור מתמלא מחוליתו. וליהדר לה, אין קטיגור נעשה סניגור. וביאורה הוא שמתחילה היה קשה שאמנם שהעביר את שני הכוכבים של כימה מהעולם כפי שנתבאר לעיל, מכל מקום למה הוצרך לגזול את בניה של עיש לסתום את כימה, נמלייה מדידה והיינו שירחיב שאר הכוכבים שבכימה למלאות החסרון כמכה בקורנס למלאות נקב. ועל זה מתרצת הגמרא אין הבור מתמלא מחוליתו, והיינו שמכל מקום חסר לה שתי כוחות [הכוכבים] ולא יוכל לצנן את חום הכסיל[יד]. ושוב מקשה הגמרא וליהדר לה, והיינו למה הוצרך להעבירם מן העולם, היה לו להחזירם לה לאחר המבול. ועל זה מתרצת הגמרא אין קטיגור נעשה סניגור.

איך עיש ביקשה את בניה הרי אין הבור מתמלא מחוליתו

שם. בעולת אהרן (ד"ה מאי עש) הקשה כיצד הלכה עיש אחרי כימה ואמרה הב לי בני הלא אין הבור מתמלא מחוליתו וגם היא לא תתמלא באותם כוכבים שבטלו ממנה. ותירץ בשם אחיו על פי הגמרא לעיל (נח:) אלמלא חמה של כסיל לא היה יכול העולם לעמוד מפני צינה של כימה, ואלמלא צינה של כימה לא היה יכול העולם לעמוד מפני חמה של כסיל. נמצא שצריכים להיות כסיל וכימה שוים שלא יוגבר כח אחד מחבירו. ולכן בכימה שפיר הקפיד הקב"ה להיות מתמלא היטב כדי שלא יוגבר כחה של כסיל מה שאין כן בעיש אין קפידא אף אם לא יתמלא מחוליתו, ולכן עיש ביקשה את בניה הגם שלא תתמלא[טו].

אלא שהקשה מדוע עיש ביקשה דווקא את בניה, היה לה לבקש את הכוכבים שניטלו מכימה. ואין לומר שהכוכבים שניטלו מכימה הם קטנים מאותם שניטלו מעיש ולכן ביקשה עיש את בניה דווקא. שהרי גם הכוכבים של כימה קודם שניטלו ממנה בודאי היו ממלאים אותה היטב, אם כן גם אותם כוכבים של עיש שהם בכימה כשיטלו אותן מכימה יהיו שוים לאותם שהיו בכימה מתחילה, אם כן קשה מדוע ביקשה עיש דווקא את בניה. ואין לומר שאותם כוכבים שהם עתה בכימה הם גדולים מאותם שניטלו מכימה כדי שיתמלא לגמרי, זה אינו שודאי כשנטל הקב"ה שני כוכבים מעיש למלאות את כימה לא לקח גדולים מכמו שהיו בכימה מתחילה, שאם לא כן יהיה כחה של כימה עכשיו יותר ממה שהיה מקודם ויהיה כחה של כימה גדול מכחה של כסיל והם צריכים להיות שוים אלא ודאי שאותם כוכבים שהם עכשיו בכימה הם שוים לאותם שהיו בה מתחילה, ואם כן חוזרת הקושיא שהיה לעיש לומר ליתן לה את אותם כוכבים שניטלו מכימה ולאו דווקא את בניה. ואין לומר שבאמת זו היתה כוונת העיש שיתנו לה בניה היינו אותן שהיו בכימה, כיון שאם עליהם ביקשה למה באמת אין הקב"ה נותן לה. ונשאר בצריך עיון[טז]. **ובמי השלח** (ד"ה נטל) ביאר שלכן הגמרא תירצה 'אין קטיגור נעשה סניגור', והקב"ה לא היה נותן לעיש את כוכבי הכימה.

כיצד לעתיד יתמלא העיש

אמר רב נחמן עתיד הקדוש ברוך הוא להחזירן לה שנאמר ועיש על בניה תנחם. בתאוה לעינים (סי' עח) הקשה, שהרי משמע מדברי רב נחמן שהקב"ה עתיד להחזיר את הכוכבים עצמם שהיו לעיש, וקשה שהרי בתחילה הקב"ה סבר לא להחזיר משום שאין הבור מתמלא מחוליתו, ואם כן לעתיד איך יתמלא. ואם תאמר שלעתיד יברא הקב"ה לעיש אותם כוכבים שיהיו גדולים ויהיה בהם די לסתום את הנקבים הרי 'אין כל חדש תחת השמש' (קהלת א ט). ואם תאמר שלא מדובר אלא בעולם הזה אבל לעתיד יש כל חדש, אי אפשר לומר כן שהרי בגמרא בשבת (ל:) מבואר שרבן גמליאל דרש עתידה אשה שתלד בכל יום, לגלג עליו אותו תלמיד והכתיב 'אין כל חדש'. אמר לו בא ואראך דוגמתו בעולם הזה. אם כן רואים שרבן גמליאל דרש על לעתיד [עתידה אשה], ושאלו שהרי 'אין כל חדש'.

ותירץ שכשנטל הקב"ה שני כוכבים מעיש לסתום נקבי כימה החליף ונתן לעיש כוכבי כימה, ובזה השווה את כולם נקבי עיש ונקבי כימה. ומעתה מבוארים דברי רב נחמן שעתיד הקב"ה להחזירם לה ויהיו לעיש גם כן הכוכבים שהיו לה מקודם מלבד הכוכבים שכבר היו לה מכימה לסתום הנקבים. ואפילו שנתן ה' לעיש כוכבי כימה מכל מקום היתה מתרעמת בעולם הזה שהיתה רוצה בניה ולא בנים אחרים. אלא שהקשה שם בשם בנו שכיון שעל ידי נטילת שני כוכבים מכימה בא מבול אם כן לעתיד שיטלו הכוכבים מכימה להחזירם לעיש יש לחוש למבול. ואם תאמר שכבר נשבע ה' שלא יביא מבול, אם כן למה הוצרך ה' לקחת כוכבים מעיש לסתום את הכימה. ואם תאמר שלעתיד יחזיר ה' הכוכבים לכימה לסתום הנקבים הרי אמרנו שאין הבור מתמלא מחוליתו. לכן ביאר התאוה לעינים שכשאמרו אין כל חדש היינו בעולם הזה אבל לעתיד יש כל חדש, שהרי אמרו (לעיל יז.) לא כעולם הזה העולם הבא. ומה שהוקשה משבת מאותו תלמיד שהקשה לרבן גמליאל שכתוב 'אין כל חדש', והוצרך רבן גמליאל לתרץ לו שיש דוגמתו בעולם הזה, יש לומר שאדרבה משם ראיה איך אותו תלמיד היה טועה בפירוש הפסוק 'אין כל חדש', שהיה סובר שמדובר אף לעתיד. וראיה מדברי **רש"י** (שם ד"ה כא) שביאר שרבן גמליאל טרח לענותו כאולתו כדי להעמיד דברי תורה על מכונו. הרי שסובר שמה שהיה מפרש אותו תלמיד אין כל חדש שמדובר אף לעתיד היה אולת ורבן גמליאל טרח ליישב לו לתלמיד אף כפי שיטתו ואמר לו בא ואראך בעולם הזה. ואם היה עונה לו שהפסוק מדבר בעולם הזה לא היה מודה התלמיד והיה פוקר יותר, אבל לעולם הפסוק לא מדבר אלא בעולם הזה, אבל לעתיד ה' יחדש עולמו כי הרי כתוב (ישעיה סו כב) 'כאשר השמים החדשים והארץ החדשה'[יז]. ובזה ניחא שלעתיד ה' יחזיר הכוכבים לעיש וירחיב אותם בענין שיסתמו הנקבים.

בסמיכת חכמים (ד"ה אמר) תירץ על מה שעתיד הקב"ה להחזיר לעיש את הכוכבים והרי אין הבור מתמלא מחוליתו. שכל מה שאמרה הגמרא לעיל אין הבור מתמלא מחוליתו מדובר על כוכבי כימה, שהגמרא אמרה שהביא מבול לעולם וכשביקש לסתמה נטל שני כוכבים מעיש וסתמה. ועל זה הקשתה הגמרא וליהדר לה אותן כוכבים של כימה עצמה שנטל ממנה. ותירצה שאין הבור מתמלא מחוליתו. ועל קושיא זו מספיק התירוץ שאין הבור מתמלא כיון שרצה לסתום שלא יהיה עוד מבול צריך סתימה מעליא, וכיון שאין הבור מתמלא וישאר איזה ריוח בינתים עדיין יהיה המבול אף מעט מעט לכך הוצרך לקחת כוכבים אחרים לעשות סתימה מעליא, מה שאין כן גבי עיש שאין לחוש למבול אין לדקדק במה שלא יהיה סתימה מעליא מטעם שאין הבור מתמלא מחוליתו, ובפרט שעיש בעצמו משתוקק לזה באמרו הב לי בני, אף שיודע שלא תתמלא אין מקפדת כי אם על בניה.

בבניהו (ד"ה עתיד) ביאר שאפילו שאין הבור מתמלא מחוליתו יחזירם לה על ידי הברכה, וכמו שהיה בברכת אליהו אל האשה הצרפית שאמר (מלכים א' יז טז) 'כד הקמח לא תכלה וצפחת המים לא תחסר', אך מקודם שעדיין לא נשלם התיקון למטה אין הברכה שורה בצבא השמים למעלה, ואחר התיקון לעתיד שורה שם הברכה ויתמלא הבור מחוליתו. ולתירוץ השני שאין קטיגור נעשה סניגור גם מבואר שלעתיד באמת יהיה הקטיגור סניגור, יען שאפילו השטן יליץ טוב, ולכן לא שייך טעם זה לעתיד, ונמצא שאותם שני כוכבים שנטל מעיש עתידים לחזור[יח].

בשלמה משנתו (ד"ה אמר) כתב שעתיד הקב"ה לברוא שני כוכבים אחרים למלאות את חסרון הכימה שדווקא תחת השמש אין כל חדש, אבל לעתיד כשתחפר הלבנה ותבוש החמה יש חדש כמו שיברא גם שמים חדשים וארץ חדשה[יט].

בלב רחב (ד"ה עתיד) ביאר שעתיד הקב"ה להחזיר לעיש את הכוכבים שלה ומחזיר את שני הכוכבים של כימה לכימה עצמה, ואין זה קטיגור שנעשה סניגור, שהסניגור נעשו הכוכבים של עיש בזמנו וכבר עבר זמן ריתחא לעתיד וניתן להחזיר לכימה את כוכביה. ואף לסברא שאין הבור מתמלא מחוליתו אולי זה דווקא לשעתו, אבל לאחר זמן מרובה נוצר התעבות בפנים הבור ויספיקו הכוכבים לסתימה טובה[כ].

יג. **וכתב** שכן גרס רש"י [אמנם בתוספות הרא"ש שלפנינו אין גירסא זו]. יד. **וזהו** כפירוש רש"י לעיל (ג: ד"ה אין) שאין הבור מתמלא מחוליתו היינו כשעוקרים חוליא מקרקעית בור כרויה ומחזירים אותה לתוכה לא תמלא עד גדותיה. ובחנם הקשו עליו תוספות מהסוגיא כאן כפי שנתבאר לעיל. טו. **ובמי** השלח (ד"ה נטל) כתב שאף שידעה שאין הבור מתמלא מחוליתו מכל מקום אדם רוצה בקב שלו מתשעה קבין של חבירו. טז. **ועיין** בסמוך מהתאוה לעינים. יז. **וכן** ביאר במהרש"א (ח"א ד"ה עתיד) שבעולם הזה כתוב (קהלת א ט) 'אין כל חדש תחת השמש', אמנם לעתיד לבוא כתוב (ישעיה סו כב) 'השמים החדשים וארץ החדשה'. אלא שבסמיכת חכמים (ד"ה עתיד) הקשה הרי אין בזה שום חדש במה שהקב"ה יחזיר אותן הכוכבים לעיש. ותירץ או שירחיב אלו כוכבים מטעם שאין הבור מתמלא מחוליתו ויעשה סתימה מעליא וזה הוי חידוש שיגדלם. או פירושו שכשיחזיר לעיש כוכבים אזי יברא לכימה שני כוכבים חדשים כי לא יספיק שני כוכבים מטעם שאין הבור מתמלא מחוליתו, וזה החידוש שיחדש בכוכבי כימה. ובאהבת איתן על העין יעקב (ד"ה אמר) העיר שמהפסוק 'השמים החדשים' אין ראיה כלל לומר שלעתיד יבראו דברים חדשים, שהרי במדרש (ב"ר א יג) איתא אמר רב הונא אפילו אותן שכתוב בהן 'כי הנני בורא שמים חדשים' כבר הן ברואין משׁשת ימי בראשית. והדיוק הוא מזה שכתוב השמים החדשים בה"א הידיעה ולא כתוב חדשים. ואם כן אין ללמוד מפסוק זה שהקב"ה יברא דברים חדשים. אמנם יש ראיה מהמבואר במדרש (שמו"ר טו כא) כמה דברים שעתיד הקב"ה לחדש לעתיד לבוא. ועיין בשפתי חכמים (ד"ה אמר) מה שהביא מהזוהר. וראה עוד בארוכה במליץ נעים ובעין ישראל (ד"ה שבשעה). יח. **ובזה** ביאר רמז הכתוב (דניאל יב יג) 'ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד', הכוונה על כוכבים הידועים האלה שנטלם מעיש שעתיד להחזירן, כן בצדיקים תחזור עטרה ליושנה ויחזרו לטובתם ולמעלתם בעולם הזה. וכעין דבריו ביאר בישמח לב (ד"ה ועתיד). יט. **וכן** ביאר בלקח יעקב (נסמני, ד"ה אמר). כ. **ועיין**

ביאור נוסף במהלך הגמרא

שם. בפרשת מרדכי (נח: ד"ה אלמלא) ביאר שהדבר ידוע שהעולם נשתנה שינוי גדול לאחר המבול כמו שאמרו חוקי הטבע, וגם בתורה מצינו שקודם המבול היו חיים בני אדם קרוב לאלף שנה ואחר כך נתמעט שנותם עד מאה ועשרים שנה. ומפרשים טעם הדבר שכשרצה הקב"ה להביא את המבול הוצרכה הארץ להתחמם יותר כדי שתעלה אדים הרבה שיהיו לעננים ולגשם שוטף והיה ביד הקב"ה להוסיף חמימות, והוא לא עשה כן אלא מיעט מעלת הקור הטבעי וממילא נתחמם האויר. וזה מה שאמרה הגמרא נטל שני כוכבים מכימה, שכימה הוא מזל גדי שבזמנו הארץ מצטננת, ומיעט את מידת הקור, וזה מה שאמרו בראש השנה (יב.) שמי המבול היו רותחים. וכשרצה לסותמו פירוש שיפסקו מי המבול היה בידו להחזיר מעלות הקור כמו שהיו והוא לא עשה כן אלא חזר ומיעט מעלות החום ונצטננה הארץ. וזה מה שאמרה הגמרא שנטל שני כוכבים מעיש שהוא מזל טלה שהארץ מתחלת להתחמם באביב ומיעט את החום ובא פעולת מזל כימה על מקומו, נמצא שלאחר המבול נתמעטו מעלות החום והקור שבארץ ודבר זה גרם לכל השינויים. ומקשה הגמרא למה לא החזיר את מידת הקור כמו שהיתה. ותירצה שאין הבור מתמלא מחוליתו שלאחר שנתחמם האויר על ידי המבול לא היו פועלים מעלות הקור לצננה כבתחילה. ומקשה הגמרא שיברא לה אחרים, והיינו שהיה לו להגדיל מידת הקור עד שתצטנן. ומתרצת שאין כל חדש תחת השמש שאלמלי היה מתגבר מידת הקור היתה בריאה חדשה בכל הנבראים. ואמר רב נחמן שלעתיד לבוא עתיד הקב"ה להחזיר מידת הקור והחום ועל ידי זה תשתלם הארץ ובני אדם יאריכו ימים כמו שהיה קודם המבול.

מה הוא גוהא

מאי זועות אמר רב קטינא גוהא. ברש"י (ד"ה גוהא) ביאר שבלשונם קורין רעידת הארץ 'גוהא'. **ובפרשת מרדכי** (ד"ה גוהא) הקשה שזה דחוק כיון שהיה לגמרא לומר רעש. ותירץ שלגמרא היה קשה איך אפשר לברך על הזועות, הרי נופלת אימה על כל האנשים והם רצים כמשוגעים. על כן הגמרא מפרשת שלא בשעת הרעידה יברך, אלא על פיות ההרים שהוריקו אש לאחר הרעידה, שגוהא הוא חפירת בור כמבואר במועד קטן (ח:).

בדעת שאר ראשונים ועל מה מברכים

שם. הרמב"ם (ברכות פ"י הי"ד) כתב שזועות הוא 'קול הברה שתשמע בארץ כמו ריחים גדולים'. ובטור (סי' רכז) כתב גם רעידת הארץ וגם קול הברה שתשמע בארץ[כא]. אך **בשולחן ערוך** (שם ס"א) העתיק רק רעידת הארץ.

רבינו יונה (מד. ד"ה על הזיקין) כתב שזועות הם רוחות חזקים שנושב בשעת הגשמים, ומה שהמשנה חזרה ושנתה 'על הרוחות', מדובר שלא בשעת גשמים שפעמים אפילו שלא בשעת גשמים מנשב רוח גדול וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים. והיינו ששנתה המשנה זועות אצל ברקים ורעמים מפני שהוא בשעת גשמים כמו הברקים והרעמים[כב].

בשו"ת מהר"ם בן חביב (או"ח סי' לד, ירושלים תש"ס) כתב[כג] שנראה עיקר כדברי רש"י והרמב"ם, וגם רש"י יודה שיברכו על קול ההברה כמו שמברכים על רעמים, כיון שהוא נשמע למרחוק וניכרת בזה גדולת הבורא.

ובפתח הדביר (ח"ב סי' רכז סק"ג) תמה על מנהג העולם שלא מברכים על רעידת הארץ כלל ואפילו בלא שם ומלכות רק אומרים 'שמע ישראל'. אם לא שאגב הצער לא נותנים דעתם[כד].

מתי חוזרים ומברכים

שם. בחידושי הרא"ה (ד"ה ירושלמי) כתב שעל זועות שקורים פעם שניה כיון שהשניים אינן הראשונים עצמן צריך לברך על חידושן. והביא ראיה מן הירושלמי (פ"ט ה"ב) היה יושב בחנותו של בשם כל היום אינו מברך אלא פעם אחת, היה נכנס ויוצא מברך על כל פעם ופעם. **ובשערי תשובה** (או"ח סי' רכז סוף סק"א) כתב שאם עבר זמן מה בין רעש לרעש שהסיח דעתו מזה צריך לחזור ולברך ואם לאו אין צריך לחזור ולברך.

אין צורך ברעידת אדמה חזקה בשביל לברך

שם. בבן ידיד (ברכות פ"י הי"ד) דייק מהרמב"ם [לעיל] שכתב 'קול הברה שתשמע בארץ כמו ריחים גדולים'. ובפירוש המשניות (מ"ב) כתב 'קול שאון נשמע באויר כקול ריחים סובבים לאטם', נראה שאין לברך אלא ברעש הנשמע קול שאון לא בכל רעש שאינו אלא נענוע וזעזוע הארץ לבד. אלא שכתב ואפשר שבכל רעש יש קול שאון הנזכר ואין אנו מבחינים[כה].

סגולה להנצל מרעידת אדמה

שם. בספר הברית (ח"א מאמר י פ"א) כתב שלש עצות להצלה מהרעש. אחת טבעית ואחת סגולית ואחת אלקית. הטבעית היא לברוח, והסגולית היא שיאמר שלש פעמים פסוק (ישעיה ו ד) 'וינועו אמות הספים מקול הקורא והבית ימלא עשן' פנים ואחור[כו]. והאלקית היא לדרוש את ה' ולשחר פניו בתשובה תפילה וצדקה ושב ורפא לו.

בספר ימצא חיים (פאלאג'י, סי' עג אות כו) כתב שמה שנוהגים לומר 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' בשעת הרעש הוא כי שמא חס וחלילה יהיה עת מיתתו, ולא יהיה שימצא בעת יציאת נשמתו בקבלת יחוד שמו יתברך. ועוד ביאר על פי הזוהר (ח"א לך לך פו:) שהעולם קיים בזכות אברהם שייחד את שמו, ולולא זאת העולם היה מתמוטט, והרי עיקר יחוד ה' בפסוק 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' הוא מה שכתוב אחריו 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך', וזה הוי קיום העולם שלא יתמוטט, וכיון שעל ידי יחוד ה' באהבה גמורה זוכה לקיום העולם, אם כן כשיש רעש בעולם ומתמוטט אנחנו מקבלים את יחודו יתברך באהבה גמורה ואומרים 'שמע ישראל', ועל ידי זה העולם מתקיים. ולכן נראה שיאמר אחר פסוק 'שמע ישראל', 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך'. עוד ביאר על פי מה שדרשה הגמרא בסוטה (מב.) במה שהכהן אומר לעם ישראל (דברים כ ג) 'שמע ישראל אתם קרבים היום למלחמה', אמר להם הקב"ה לישראל אפילו לא קיימתם אלא קריאת שמע שחרית וערבית אין אתם נמסרים בידם. וכיון שמצות קריאת שמע היא מצוה גדולה, לכן בזמן ריתחא אנחנו מזכירים מצות קריאת שמע לעורר אהבת ה' שאמר שאפילו אין בנו כי אם מצוה זו כדאים אנחנו להנצל מן האויבים וקל וחומר שיגן עלינו מכל מיני פורעניות הבאים מידי שמים.

בסגולות ישראל (מערכת רי"ש אות כד) כתב בשם נפש היפה (פאלאג'י, מערכת סמ"ך אות י, נדפס אחר אבות הראש ח"ג) סגולה להנצל מן הרעש יאמר פסוק (ויקרא כו מב) 'וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכר והארץ אזכר', להזכיר זכות אבות להצילנו מכל צרה. כמו שאמרו במדרש (ב"ר סוף פע"א) בשעה שהקב"ה בא להרעיש את עולמו, אליהו הנביא מזכיר זכות אבות והקב"ה מתמלא רחמים ומרחם על עולמו.

מהו אובא טמיא

רב קטינא הוה קאזיל באורחא כי מטא אפתחא דבי אובא טמיא. ברש"י (ד"ה אובא) ביאר בעל אוב של עצמות שעושה כשוף בעצמות המת[כז]. ובפירוש **רבינו חננאל** (ד"ה וזה שאמר) כתב שאובא טמיא הוא שיש בעבודה זרה שם שד ולשד היו עובדים, כמו שכתוב (דברים לב יז) 'יזבחו לשדים לא אלוה'. ואין זה קשה ששד זה דיבר עם רב קטינא, כי מבואר בחגיגה (טז.) שהשדים מסיחין. שמבואר שם ששה דברים נאמרו בשדים, שלשה כבני אדם ושלשה כמלאכים, אוכלין ושותין כבני אדם ופרים ורבים כבני אדם ומתים כבני אדם. שלשה כמלאכים הולכים מסוף העולם ועד סופו כמלאכים, ויש להם כנפים ושומעים מה שעתיד להיות כמלאכים.

מהו גנח גוהא

גנח גוהא. רש"י (ד"ה גנח) ביאר ותגעש ותרעש, כלומר נזדעזעת הארץ מאד מאד. וביאר **בברכת אברהם** (שם) שרעישת הארץ נקרא בשם 'גנח גוהא' כדרך המפליג בגודל הדבר שמוסיף אותיות על שמו להורות על הריבוי, כך כאן כיון שהיתה הרעישה גדולה כל כך, נקט גנח גוהא. וכאילו אמר שכל כך געשה ורעשה הארץ. והוסיף רש"י ש'גנח גוהא' הוא דבר אחד, והיינו שלא נאמר ששני דברים הם שגוהא הוא שם דבר, וגנח אותו גוהא, שזה אינו, כי גם גנח הולך על הארץ[כח].

הרי אסור לשאול בכלדיים

אמר מי ידע אובא טמיא האי גוהא מהו. בילקוט המאירי (ד"ה מי) הקשה מהמבואר בפסחים (קיג:) שאסור לשאול בכלדיים משום שכתוב (דברים יח יג) 'תמים תהיה עם ה' אלקיך'. ותירץ שלהבין ולהורות מותר כמבואר בשבת

עוד דרך אמונה (פורילה, ד"ה שבשעה) שהאריך בביאור הסוגיא. **כא. ועיין** ב"ח (שם ד"ה ועל הרעמים) גירסא נוספת בטור. **כב. וכן** למד רבינו דוד עראמה (ברכות פ"י הי"ד, נדפס בספר הליקוטים) שרוחות הם בלא גשמים וזועות הם בשעת גשמים. והיינו שזועות זה רוח סערה העושה בימות הגשמים. אלא שבבן ידיד (שם) הקשה מנין לו שהרי הגמרא אומרת שרעידת הארץ הוא הרעש ולא הרוח סערה. ועוד קשה מה לי רוח שבעת הגשמים לרוח שאינו עת גשמים הרי הכל נקרא רוח חזק וצריך לברך ולמה נקראו בשני לשונות. **כג. הביאו** בברכי יוסף (או"ח סי' רכז סק"ג). **כד. ועיין** בסמוך מ'ימצא חיים'. **כה. ובשבט** הקהתי (ח"ה סי' מו אות א) כתב שמסתימת הלשון 'רעידת אדמה' משמע שאם רק הרגיש רעידת אדמה אפילו לא היתה רעידה גדולה המסכנת חיי אדם, אלא כל שברור לו שהרגיש רעידת אדמה מברך. **כו. היעב"ץ** במור וקציעה (או"ח סי' רכז) הביא מספר יוחסין להתחיל מפסוק הקודם (ישעיה ו ג) 'וקרא זה אל זה ואמר' וגו', ויקראו שלשה פעמים וישקוט הרעש. **כז. והביא** ראיה ממסכת כלים ש'טמיא' זה עצמות שכתוב 'בית מלא טמיא' ופירש רב האי בית שהוא מלא עצמות. ובגליוני הש"ס (ברש"י ד"ה אובא) כתב שאין זה בכלים אלא באהלות (פי"ז מ"ג) 'החורש מלטמיא'. ופירש הרמב"ם בפירוש המשניות (שם) שטמיא זה עצמות המת. **כח. אלא** שבכסא רחמים (ברש"י ד"ה גנח) הקשה באמת למה לא פירש גנח גוהא צעק הגוהא כמו גנח שבכל התלמוד.

(עה.) גבי מכשף שכתוב (דברים יח ט) 'לא תלמד לעשות', אבל אתה למד להבין ולהורות. עוד הביא לחלק בין אם שואל בבעל האוב לשאול באוב או ידעוני שאסור, ובין אם שואל לו מה שהוא יודע כבר ואינו צריך לשאול לו שמותר. וכאן רב קטינא ידע גם בלי אוב כמבואר בהמשך הגמרא.

מדוע כפל קטינא קטינא

רמא ליה קלא קטינא קטינא אמאי לא ידענא. בבן יהוידע (ד"ה אמר) ביאר מה שהאובא טמיא כפל את שמו, לפי שרצה לקנתרו בזה ולהקניטו לומר לו אתה שמך קטינא שהוא לשון קטנות וראוי לך שם זה כי אתה באמת קטינא, היינו קטן מצד עצמך ולא גדול.

מה הכוונה שהקב"ה מוריד שתי דמעות

בשעה שהקדוש ברוך הוא זוכר את בניו ששרויים בצער בין אומות העולם מוריד שתי דמעות לים הגדול וקולו נשמע מסוף העולם ועד סופו[כט] והיינו גוהא. הכותב (ד"ה מלאתי) הביא בשם **רב נסים גאון**[ל] שזה ברור שאין לדמות את הקב"ה לשום בריה ואין לפניו דמעות. וכל מה שנאמר שהקב"ה מוריד שתי דמעות אינו אלא בתורת משל ודמוי להמשיל בדברים שנודעים בינינו למראית העין כמו שדברה תורה בלשון בני אדם, שהרי הנביאים המשילו ואמרו (תהלים לג יח) 'הנה עין ה'' וכן (שמות ט ג) 'הנה יד ה'' וכן (שם ד יד) 'ויחר אף ה'' וכן (תהלים יח ט) 'עלה עשן באפו ואש מפיו', שכל הפסוקים האלו הינם בתורת משל ולשון בני אדם. וביאור דברי רב קטינא הם[לא] שישראל הם עדיפים וחשובים לפני הקב"ה וכל מה שמביא לעולם הוא בשביל ישראל, לפי שכתוב (עמוס ג ב) 'רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה', ואין טובה באה לעולם אלא בשביל ישראל[לב], ודברים שמראה הקב"ה בשמים ובארץ מופתים וסימנים אלו בשביל ישראל על דברים שבינו לבינם, כגון הקשת שנראית בענן שם אותה אות ברית למבול. ומשום כך כיון שקשה לפני הקב"ה חורבן בית המקדש ופזור ישראל וצער ששרוים בו בין עובדי כוכבים, וכיון ששכינה שרויה עמהן בצער אמר רב קטינא שהקב"ה מראה להם סימן על אותו קושי. ולכן 'גוהא' הוא סימן שמראה להם הקב"ה לישראל על קושי צרתם בין אומות העולם שנשפכים מים מרקיע לים הגדול ומרים קול יחד אתם כבן אדם הבוכה ומרים קול בבכייתו. ולא שמוריד דמעות מַעַיִן חלילה, ואין לדמות להקב"ה זאת, אלא כל מים שזבים ויורדים נקראים דמעות. וכן גשמים אפשר לקרותם דמעות שהרי הענן דומה לעפעפי העין ומטר דומה לדמעות. וכן במקומות רבים מטר נקרא דמעות והקב"ה מורידן בגבורתו, כמו שכתוב (יחזקאל לד כו) 'והורדתי הגשם בעתו', כמו כן כאן מוריד מים שנקראים דמעות בגבורתו, וכמו שמפרשים הפסוק (במדבר יב ח) 'פה אל פה אדבר בו', שאינו מדבר מתוך פה כמו משה אלא שבורא קול דיבור שדומה כאילו יצא מפיו כביכול, כמו כן כאן בורא דמעה שדומה כאילו יצא מעינים. ולכן סבר רב קטינא שגוהא הוא מחמת דמעות שמוריד על חורבן בית המקדש וצער ישראל.

ברבינו חננאל (ד"ה ועל הזועות) ביאר[לג] שבעת שרואה הקב"ה צער לישראל שמצערים אותן האומות ביותר חושב להביא מבול, וזוכר הברית, ומוריד מעין טיפות כעין דמעות ומתנחם הקב"ה שלא לאבד עולמו ומתגלגלות ויורדות לים הגדול וקולן הולך מסוף העולם ועד סופו וזהו 'גוהא'. והוסיף שזה כולו להראות לישראל שהקדוש ברוך הוא לא עזבם ולא שכחם ולא נטשם וכי עתיד להחזירן, וכל זה לחזק את לבם שלא יתיאשו מן הגאולה אלא יסבלו עול הצרות עד שישלים הזמן שגזר הקב"ה להיותם בגלות, כמו שגזר בראשונה (בראשית טו יג) 'ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה' וגו', וזמן אותו גלות היה ידוע, וגלות הזה שאנו נמצאים בו אינו ידוע אבל מכל פנים יש זמן קצוב לגלות, ומראה הקב"ה בעולמו כמו אותות להודיע כי יש לפני הקב"ה כמין קושי מפני ישראל שהם בשעבוד וגולים ומטולטלים, וכי רחמיו עליהם לא נטשם וכי עתיד להחזירן כבתחילה, והם כשרואים כך אומרים הנה הקב"ה רחמיו עלינו וזכרונינו לפניו ומתחזקים ביראתו ומחזיקים בתורתו וחוקיו ומשפטיו[לד].

וכי לפני חרבן הבית לא היה רעידת אדמה

שם. הרשב"א (בפירושי האגדות ד"ה מאי זועות) כתב שלא יקשה מה שביארנו שהצער של הקב"ה הוא על חורבן הבית, ותחשוב שקודם החורבן וקודם בנין הבית לא היה גוהא, ובחורבן הבית נתחדש ענין זה בעולם, כי הרי בשמואל (א' יב יז) כתוב 'ויתן קולות ומטר', וכן במכותיו של פרעה נאמר (שמות ט כט) 'הקולות יחדלון' הרי שהיה גם קודם בנין הבית קולות, כי עולם כמנהגו נוהג מימות בראשית. אלא הכוונה כי בזמן שהבית קיים והיו ישראל עושים רצונו יתברך היו גשמים יורדים בעתם בנחת בלא זעף ובלי קולות וברקים המבהילים הלבבות, כמו שאמר רבי יהושע בן לוי [בסמוך] לא נבראו רעמים אלא לפשט עקמימות שבלב, וכן מה שהיה בימי שמואל ששאלו מלך והיה קולות, להורות להם כי רעתם רבה כי שאלו להם מלך, ומשנחרב הבית ואפילו בזמן הבית כשאין עושין רצונו של מקום הגשמים באים בזעף כדי להיות סימן חימה וקצף. וכענין שאמרו בקשת כי מן הידוע שהקשת בענן דבר טבעי יתיילד באויר הלח בסיבת אור השמש, אבל מפני ששמהו הקב"ה לאות בענן, אף על פי שיחטאו בני האדם עד שיגיע ענשם לאבדם מן העולם ולהמחות במבול כאשר הגיע להם בימי נח, לולי שהוא יתברך זוכר הברית. ואמרו (כתובות עז:) כי בזמן שיש אנשים צדיקים ראויים להגן על דורם שלא תהיה הקשת נראית, כך בזמן המקדש שעשו שם רצונו יתברך לא היו הזועות והקולות המבהילים נשמעים, אבל בחורבן הבית שנוספו יגונות על גרימת העוונות ואבדה כל חמדה וגילוי השכינה, אין לך זמן שהגשמים יורדים שאין הקולות והברקים נראים ונשמעים[לה].

ביפה מראה (ירושלמי פ"ט ה"ב ד"ה מפני) ביאר שאפילו שענין הזועות הוא טבעי מהעצר הרוח בבטן הארץ עד צאתו משם בבקיעת הארץ ואיך יתלו עון זה בעון חרבן בית המקדש[לו]. ואולי לא באו לתת טעם אלא על הרעש שימצא לפעמים בזולת סיבותיו הטבעיות.

המהר"ל בבאר הגולה (באר רביעי עמ' סג) ביאר, שחז"ל לא דיברו מהטבע כי בודאי שיש טבע מחייב את רעידת אדמה, אבל חכמים לא יביטו אל הטבע, ודעתם אף כי יש טבע מכל מקום מן השם יתברך התחייב הטבע. והרי הברכה על זועות היא 'שכחו וגבורתו מלא עולם', ואם היה זה בטבע בלבד, מבלי צירוף המעשה הזה אל השם יתברך מה כחו וגבורתו מלא עולם יש בזה, שהרי הוא ענין טבעי בלבד. לכן חז"ל אמרו שאף שזה יוצא על ידי הטבע אל הפועל, מכל מקום השם יתברך פעל הכל ומצד כחו מוציא בטבע אל הפועל והטבע הוא שלוחו יתברך ולפיכך יש לייחס דבר זה אל השם יתברך. אלא שיש לבאר שכל דבר שהוא שלימות הבריאה כמו רוחות ושאר דברים שנבראים לשלימות העולם יש לברך שכחו וגבורתו מלא עולם. אבל דבר זה שהוא רעידת אדמה אין בזה שלימות וצורך העולם. וביאר שבשביל שנמצא שינוי וחסרון בעולם נמצא גם כן דבר זה שהוא הרעד בעולם, כי העיקר בעולם הם ישראל והם עלולים הראשונים מן השם יתברך, וכאשר האומה הזאת הם תחת האומות אזי כאילו המציאות של ישראל בטל לגמרי כיון שהם משועבדים תחת האומות ואינם תחת עצמם, ולפיכך נחשב כאילו הם בטלים מן העולם ואינם נמצאים כלל. ודבר זה נחשב ביטול העולם, ועל דבר שהוא ביטול המציאות יש בכיה והורדת דמעות כמו שהוא על מת. ומן השינוי הזה מתחייב הטבע שממנו מתחדש רעידת הארץ שהוא שינוי גדול, כי השינוי מביא שינוי. ובודאי שאין הורדת דמעות נאמרת לגבי הקב"ה בעצמו כי אין בו שינוי כלל, אלא כך הוא נראה לנו המקבלים, שה' נמצא לכל אחד כפי שהוא מוכן, וכשהמצב בעולם הוא כך אז הוא נראה כמתעצב ומתאבל מצד מיעוט ההשפעה. וזאת הסיבה המחייבת את הטבע לפעול כזה. ואף שעדיין לא היה נמצא החסרון בפועל קודם שהגיע המצב הזה אל ישראל, מכל מקום העולם מצד סידורו היה מוכן לחסרון זה, ועל פי זה נקבע הטבע. ומה שאמרה הגמרא שמוריד שתי דמעות משתי עינים, לפי ששתי דמעות נובעות משתי עינים והרי אין יותר מאשר שתי עינים, ולכך שתי דמעות אלו מורות שהשינוי שאמור להימשך משתי הדמעות הוא שינוי גדול ביותר, ואילו היה זה חסרון במקצת היו אומרים מוריד דמעה מעינו[לז]. וכך כאשר הדבר אשר הוא מצטייר אל המקבל ואי אפשר להיות יותר גדול מתיחס דבר זה אל שתי העינים. ואין הדמעות הללו חמריים או ענין חמרי כלל. אלא להורות על השינוי הגדול מחמת ביטול מציאותם של ישראל[לח].

עוד ביאורים בהורדת דמעות

שם. בזרע ברך (פר' נח ד"ה מאמר) הקשה מה מועיל בדמעות הללו לבניו שהם שרויים בצער, ולמה דווקא לים הגדול. ותירץ שמה שהם שרויים בצער גדול בין אומות העולם הסיבה לזה מפני שהשפע נפסקת מהם ונאספת אל תוכו שלא להשפיע, ומסלק מהם עיני השגחתו, וכמו שכתוב (דברים לא יז) 'והסתרתי פני מהם והיה לאכול', ונאמר (שם) 'על כי אין אלוקי בקרבי מצאוני הרעות האלה', ומחמת כן הקב"ה נעצב וחלילה אין תקומה לשונאי ישראל, לכך הקב"ה מקרר ומצנן את החימה והאף על ידי שמוריד שתי דמעות לים הגדול כדי

[כט] **הרמ"א** במחיר יין (אסתר א א) ביאר מה שכתוב מסוף העולם ועד סופו ולא מתחילת העולם ועד סופו לפי שהעולם מאמצעו נברא ואם כן תחילת העולם הוא באמצע והצדדים הם סוף. וכן ביאר בבן יהוידע (חגיגה יב. ד"ה אמר). [ל] **וכן** הובא באוצר הגאונים (ד"ה מאי זועות) בשם רב האי גאון. [לא] **בסמוך** מבואר שרב קטינא סבר כדברי האובא טמיא אלא מה שלא הודה לו הוא בשביל שלא יגררו אחריו. [לב] **כמבואר** ביבמות (סג.). [לג] **וכן** בערוך (ערך גהא). [לד] **ועיין** עוד ביעב"ץ (ד"ה מוריד), בבן יהוידע (ד"ה מוריד) ובבניהו (ד"ה בשעה) מה שביארו את דברי הגמרא על פי הסוד. [לה] **וסיים** ובשוב ה' יתברך שבות עמו ויבנה הבית ישובו הדברים להוייתן וירדו גשמים בשעתן לרגל המלאכה טל אורות וגשמי ברכה. [לו] **וכן** הקשה על הטעמים המובאים בירושלמי [עיין בסמוך] שרעידת אדמה היא על אי שמירת תרומות ומעשרות, ובזמן הזה שאין תרומות ומעשרות מה היא סברת הזועות. [לז] **וכמו** שהביא שם שלפעמים הקב"ה יעשה דבר ואפשר להיות יותר גדול, כמו שכתוב (שמות ח טו) 'ויאמרו החרטומים אצבע אלהים היא', ונקראת המכה אצבע שאפשר להיות מכה יותר גדולה, לכך מייחס המכה למקצת לומר 'אצבע', וכאשר המכה היא בתכלית ואי אפשר להיות יותר גדול נאמר (שם יד לא) 'וירא ישראל את היד הגדולה', כי היד הוא הכל ואין דבר יותר. [לח] **ועיין** בהמשך דבריו הענין שנופלים הדמעות לים הגדול ויתר דברי האמוראים שבסמוך. וראה עוד מליץ נעים (ד"ה מי ידע) בארוכה.

להוציא דאגת לבו. ולפי שהדמעות הם טיפי רוגז ומידת הדין כי מאש יצאו ויש לחוש שמא ילקו על ידיהן, לכך מורידן לים הגדול כדי לקרר את הדמעות עצמן ומתוך כך מושיע לבניו מאותה צרה ומשגיח עליהם לטובה.

בשלמה משנתו (ד"ה סתי) ביאר שהשתי דמעות הם, האחת על פרידת השכינה ממנו לגלות ואינו משפיע עוד בעצמותו יתברך, ונעשה כביכול שונאו של הקב"ה מך, שכביכול אינו יכול לעזור. והשני על בניו שכביכול נתייתמו ממנו כמו שכתוב (איכה ה ג) 'יתומים היינו ואין אב'. וזה מה שאמרה הגמרא שקולם הולך מסוף העולם ועד סופו כמו נהימת יציאת הנפש, שהעני ומי שאין לו בנים חשובים כמתים כמבואר בנדרים (סד:). וכיון שהקב"ה התרחק ממנו כביכול אין לו בנים, ואנו נחשבים עניים מחמת אי השפעתו של הקב"ה, והקב"ה בוכה על כך מחמת מצוקת הלב כביכול.

בפרשת מרדכי (ד"ה זוכר) ביאר שקודם רעידת הארץ נשמע בבטן האדמה קול גניחה ורעש, ועיקר סיבתה הוא עונש מהקב"ה על בני אדם שאינם נוהגים כשורה. ונקט חטא אחד המצוי תמיד מה שהיו מצערים לבני ישראל והוא הדין חטאים אחרים. ואז ירדו כל המעיינות והנהרות שבבטן האדמה לימים על פי רצון ה' והארץ מתייבשת ומתגבר החום מהאש הנורא שהוא מצוי בבטן האדמה ועל ידי זה בא הרעש עד שהארץ מוציאה דרך החורים בהרים הגבוהים אש וזהו הכוונה מוריד שתי דמעות בים הגדול שהמים שבבטן האדמה יורדים אל הימים[לט].

במי השלח (ד"ה מוריד) ביאר על פי **ספר הברית** (ח"א מאמר י פ"א) שהחום כשיבא בבטן הארץ במקום אשר האויר כלוא שם וצר לו המקום ובוקע בכח גדול את הארץ להוציא את האויר. וזו כוונת הגמרא שמוריד שתי דמעות לים הגדול, וים הגדול היינו האויר הכלוא בבטן האדמה, ושתי דמעות היינו החום הנמשל לדמעות כי גם הם חמים.

מדוע כפל הדברים

אמר רב קטינא אובא טמיא כדיב הוא ומיליה כדיבין אי הכי גוהא מיבעי ליה. באיי הים (ד"ה רב - הראשון) ביאר שרב קטינא אמר שהדברים עצמם של אובא טמיא המה שקרים וגם הוא עצמו כוזב, כלומר אינו מסכים לְאֱמֶת מה שהוא עצמו אומר. והוא כי מה שאומר שהקב"ה שרוי בצער על שישראל שרויים בצער אפילו שבאמת זה כך, עם כל זה הוא אינו מאמין אל מה שאומר, ואיננו אומר כן רק להחניף אותנו. וגם דבריו שקרים וכפי שאמר רב קטינא שאם כן גוהא גוהא מיבעי ליה[מ].

הבן יהוידע (ד"ה אמר) ביאר שרב קטינא כפל 'כדיב הוא וכדיבין מיליה', לפי שגם האובא טמיא כפל דבריו 'קטינא קטינא' כדי לבזותו כפי שנתבאר לעיל. ועוד נראה כי ימצא בדברי חז"ל דברים שהפשט שלהם אינו אמת ורק אמרום בלשון חידה על דבר נסתר שרמזו בהם שהוא דבר אמת[מא]. אך זה לא ימצא כי אם בדברי חז"ל שהם אמת ולא יאמרו דבר שאינו אמת. ולכן אם תראה דברים שאין פשוטם אמת מוכרח אתה לומר שרמזו בהם דבר אמת. אבל אובא טמיא הוא כדיב ולכן אם אומר דבר שאין פשוטו אמת אין אנחנו מוכרחים לומר שרמז בו דבר אמת אלא נחליט מתחילה על דבריו לומר שדבריו כדיבין לגמרי שגם ברמז שלהם לא כיון הוא על איזה דבר של אמת.

לא אמר שכל דבריו הם שקר

שם. בשפתי חכמים (ד"ה ומיליה) כתב שרב קטינא אמר 'ומיליה כדיבין', והיינו דבריו של עכשיו אבל לא על כל דבריו. וכעין שהמהר"ם שיק הזהיר לומר על שום אדם שכל מה שמוציא מפיו הוא שקר, אף שרגיל לומר שקרים, מכל מקום שמא אמר פעם אחת מימיו שבח לבורא עולם.

הרי בתחילה אמרה הגמרא גנח גוהא רק פעם אחת

ולא היא גוהא גוהא עביד והאי דלא אודי ליה כי היכי דלא ליטעי כולי עלמא אבתריה. בעין אליהו (ד"ה ועל) הקשה שהרי מתחילה אמרה הגמרא גנח גוהא אם כן משמע שלא גנח אלא פעם אחת, ואחר כך אמרה הגמרא שגנח שתי פעמים. ותירץ על פי המבואר בחגיגה (ה:) על הפסוק (ירמיה יג יז) 'ודמוע תדמע ותרד עיני דמעה כי נשבה עדר ה''. אמר רבי אלעזר שלש דמעות הללו למה, אחת על מקדש ראשון ואחת על מקדש שני ואחת על ישראל שגלו ממקומן. ולכאורה מדוע כתוב 'ודמוע תדמע' ביחד ואחר כך חילק הפסוק הדמע השלישי בפני עצמו. ויש לומר שהשתי דמעות הראשונות שהם על שני בתי מקדשות שהם דומים בוכה ביחד, אבל על ישראל שגלו הוא ענין אחר שבוכה בפני עצמו. ולפי זה גם כאן מה שבתחילה אמרה הגמרא שבעת שבוכה עושה הארץ גוהא הכוונה שבפעם אחת עושה שתי גוהות ביחד, ובפעם שניה שהוא על ישראל לא עושה רק גוהא אחת. והנה רב קטינא שמע גוהא פעם אחת שהוא הפעם השנית, ואמר אובא טמיא שבשעה שהקב"ה זוכר את בניו שרויים בין העובדי כוכבים מוריד שתי דמעות. ורב קטינא אמר שדבריו שקר שאם כן גוהא גוהא מיבעי ליה, שבאמת מה שה' מוריד שתי דמעות הוא על חורבנות של שני מקדשים. ומסיקה הגמרא שהאמת שעושה גוהא גוהא היינו שבפעם אחת עושה שתי גוהות על שני המקדשים, ומה שלא הודה לו שלא יטעו כולם אחריו, שאם יאמר שעושה שתי פעמים גוהות אם כן יאמרו שאובא טמיא הוא אמת, ולכן לא הודה לו, ומה שעושה שתי גוהות הן הגוהות הראשונות שעושה מתחילה.

בזה מיושב שלא נחשב דורש אל המתים

שם. בישמח לב (ד"ה מי) ביאר לפי דברי הגמרא כיצד עשה רב קטינא ששאל באובא טמיא הרי הוי בכלל הלאו (דברים יח יא) 'דורש אל המתים'. משום שבכוונה תחילה עשה כך מכיון שידע שהרבה אנשים נכשלו בו שהיו הולכים אליו ועל ידי שהוכיח אותו ברבים שהוא שקר ימנעו מללכת אחריו.

אין הכוונה שהקב"ה בעצמו סופק כפים

ורב קטינא דידיה אמר סופק כפיו שנאמר וגם אני אכה כפי אל כפי והניחותי חמתי. רש"י (ד"ה סופק) ביאר שמאותו קול של ספיקת כפים מזדעזעת הארץ. **והכותב** (ד"ה מגלתי) ביאר בשם **רב נסים גאון** שאין הכוונה שהקב"ה סופק כפיו חלילה שאין לדמות זאת להקב"ה כפי שנתבאר לעיל, אלא שהקב"ה ברא כמין שתי כפים ברקיע ונספקים זה בזה ויוצא מביניהם קול גוהא. **ורבינו חננאל** (ד"ה ועל הזועות) ביאר[מב] שגוזר הקב"ה למלאך וסופק כפים ויוצא זעזוע מביניהם וזהו 'גוהא'.

בחידושי רבי יהונתן (אייבשיץ, ד"ה סופק) ביאר שפעולות הקב"ה נקראים כפיו של הקב"ה. ולזאת הארבעה יסודות [אש מים רוח עפר] להיותם פועלים תחת גלגל הירח נקראים כפיו של הקב"ה. וזו כוונת הגמרא שכאשר בבטן הארץ יסוד המים פוגש ביסוד האויר ומתנגדים זה לזה בתנועתן, מזה מתהוה הרעש.

הרי רב קטינא הודה לדבריו

שם. המהרש"א (ד"ה ורב) הקשה שבגמרא משמע שרב קטינא גם סבר כמו שאמר האובא טמיא אלא שלא הודה לו כדי שלא יטעו אחריו. ואם כן מה זה שרב קטינא אמר סופק כפיו שמשמע שחולק על האובא טמיא. **והרש"ש** (ד"ה רב) כתב שמצינו הרבה פעמים בש"ס שמתרצים תירוץ נוסף אפילו שאין שום פירכא על התירוץ הראשון, וכן בגמרא כאן רב קטינא אמר ביאור נוסף. וכל שכן כאן שאפשר לומר שישנם לשני הדברים פעם באה הגוהא מסיבה זו ופעם מזולתה[מג].

באחרונים[מד] תירצו שודאי בעיקר הדבר מהו גוהא רב קטינא לא סובר כאובא טמיא, אלא שבמה שאמר אי הכי גוהא גוהא מיבעי ליה על זה אמרה הגמרא והאי דלא אודי ליה הוא שלא יטעו אחריו, שגם שבאמת חולק על דבריו, אם לא היה מוצא מקום טענה לסתור דבריו יש לחוש שלא יטעו אחריו, ולכן דחה אותו אפילו בטענה שאינה אמת[מה].

בעולת אהרן (ד"ה רב קטינא) הקשה עוד, שכיון שרב קטינא פחד שיטעו אחריו למה שאל אותו מה הוא הגוהא, אולי הוא ישיב לו האמת ויטעו אחריו. ועוד הרי באמת היה שני גוהות כפי שאמרה הגמרא, ולמה לא ידע האובא טמיא רק מגוהא אחד. ויישב שלכאורה מדוע מתחילה רב קטינא אמר מי ידע אובא טמיא האי גוהא מאי, היה לו לומר גוהות בלשון רבים כי הרי היו שנים. ותירץ שצריך להבין אם אותם שני דמעות הקב"ה מורידם לים בבת אחת או

לט. **וראה** שם שביאר את קושיית רב קטינא אם כן גוהא גוהא מיבעי ליה, היינו שהיו צריכים כל ההרים להוריק את האש בפעם אחת. ומסיקה הגמרא שבאמת כן הוא שהרבה הרים מוריקים אש בזמן אחד אלא לא רצה להודות לו כדי שלא יכירוהו העם לחכם, וישמעו גם למעשה האוב שהיה נוהג לעשות. מ. **כעין** זה ביאר באהל יעקב (דובנא, פר' שמות ד"ה ויען משה) שהשקר יש במינו שני סוגים, כמו אם יאמר אדם שראה ארי בדרך, אפשר שיהיה שקר על שני אופנים, או שלא ראה כלל והוא בעצמו יודע בלבו כי שקר בפיו. או שהיה רואה כלב או דבר אחר וחשב שהוא ארי, ובזה לא היה סיפורו לשקר רק הוא שקר באמיתת הסיפור כי לא ראה מה שהוא חושב ועיניו הטעו אותו. וכן כאן רב קטינא הבין שגם הוא אין בלבו כמו שהוא אומר בפיו ואין דעתו להחשיב את ישראל כל כך ולהגדיל מעלתם בעיני ה' רק שהוא מגזים לפני רב קטינא כדי להחניף לומר לו דבר הטוב לפניו. וזה מה שרב קטינא אמר שאובא טמיא כדיב שאומר דבר לא מלבו. ומלבד זה דבריו כדיבין כי גם גוף הענין הוא שקר. מא. **וכמו** ענייני מאמרי רבה בר בר חנה המבוארים בבבא בתרא (עג.-עד.). מב. **וכן** בערוך (ערך גהא). מג. **וכן** כתב בפרחי כהונה (ד"ה ורב, נדפס בועד לחכמים). ובכסא רחמים (ד"ה ורב) ביאר שמה שהגמרא אמרה שלא הודה לו אין הכוונה שלא אמר כמותו אלא היינו שלא אמר שאפשר שגם מטעם זה יהיה גוהא שלא יטעו אחריו, שאם כן משמע שסבר כטעם זה. ויש לו עוד טעם אחר ושני הטעמים אמת. וראה כעין זה בלב רחב (ד"ה ורב). מד. **בברכת** ה' ובברכת אברהם ובדברי שמואל ובמצא חן ובגנזי יוסף (ד"ה ורב). וכעין זה כתב בכוכב מיעקב (בסוף ספר ירך יעקב, פיתוסי, ד"ה ורב קטינא), **בלשם** זבח (ד"ה ורב), בדברי שלמה (רידלין, שם) וזאת מנוחתי (ד"ה ולא). מה. **וראה** בלקוטי צבי (מילנאווע, ד"ה בגמ' מליין) שביאר בארוכה את לשון הגמרא 'הא דלא אודי ליה' שזה לא קושיא על רב קטינא למה לא אמר כאובא טמיא, כי כל אמורא יכול לומר טעם שנראה לו ואין הוא מחויב להיות כפוף לפירוש האחר. וכפי שהוכיח שם. אלא כוונת הגמרא היא על מה שלא רצה להודות אפילו לשיטת האובא טמיא. וזה הגמרא אמרה שלא יטעו אחריו. ובאמת רב קטינא חולק עליו. עיי"ש.

בזו אחר זו. ויש להוכיח שמורידם בבת אחת, שאם נאמר שהם בזה אחר זה אם כן גם הגוהות היו בזה אחר זה, כי בכל דמעה יש גוהא, ואם כן יקשה מדוע לא ידע האובא טמיא מהגוהא השניה. ובשלמא אם נאמר שהדמעות היו בבת אחת, מובן שהאובא טמיא לא ידע אלא מגוהא אחת, משום שהגוהות היו בפעם אחת, אבל אם נאמר שבזה אחר זה היו הגוהות יקשה מדוע לא ידע משתי הגוהות. אלא בעל כרחך שהדמעות יורדים בבת אחת. והנה מי ששמע מימיו גוהא אחת יכול לידע לאותם שתי גוהות שהיו בפעם אחת שהם שתי גוהות, שבודאי שתי גוהות בפעם אחת מרעישים את העולם ביותר מגוהא אחת, אבל מי שלא שמע גוהא מימיו בודאי אין לו לידע שזהו שתי גוהות מכיון שהיו בפעם אחת.

ובזה מבואר שרב קטינא ידע שבימי האובא טמיא לא היה גוהא אחת, והיינו אותו גוהא שבא בשביל שהקב"ה סופק את כפיו, שאז בודאי הוא רק גוהא אחת[מו], אלא היה גוהא ארוכה כנגד שתי דמעות. ולכך שאל אותו שכעת איך שישיב לו האובא טמיא יוכל להכחישו ולא יטעו אחריו. שאם יאמר שהקב"ה מוריד שתי דמעות לים אזי יאמר לו אם כן היה צריך להיות גוהא גוהא ולמה לא היה רק גוהא אחת שהרי לא שמעו אלא גוהא אחת כי לפני כן לא שמע האובא טמיא גוהא כלל. ואם יאמר שהקב"ה הוריד דמעה אחת והיינו מכיון שלא שמע רק גוהא אחת, יכחיש אותו שהלא היו שתי גוהות, שרב קטינא היה יכול להראותו איזהו גוהא יחידאה שכפיו סופק וממנה תראה שהגוהא שנעשה עכשיו בימי האובא טמיא היו שתי גוהות כאחד. ולכן אמר רב קטינא 'מי ידע אובא טמיא האי גוהא' בלשון יחיד, שהוא שמע גוהא אחת ואיך שיאמר יוכל להכחישו. ולזה אמרה הגמרא ורב קטינא אמר סופק, והיינו לא שרב קטינא חולק על האובא טמיא אלא שרב קטינא ידע שהגוהא הוא שכפיו סופק וידע שבימי האובא טמיא לא היה גוהא כזה ואינו יודע האובא טמיא מזה שבזמנו היה שתי גוהות.

בצרור החיים (קלבי, ד"ה ורב) ביאר שרב קטינא אמר שסופק כפיו לפי שמתחילה לא ידע את טעמו של אובא טמיא, ולכן אמר טעם אחר, אלא שלאחר ששמע את טעמו של אובא טמיא קיבל את דבריו, ומה שלא הודה לו הוא משום שלא יטעו אחריו[מז].

בכסא רחמים (ד"ה ורב) ביאר שאפילו שרב קטינא סובר כמו אובא טמיא היינו שקיבל דבריו אבל הוא לא אמרו אלא שמע אותו ממנו, וכעת אמרה הגמרא שהוא עצמו אמר שזה טעם שלו ולא שמע אותו.

מדוע רב קטינא לא אמר שסופק כפיו פעמיים

שם. באי חים (ד"ה רב קטינא - השני) הקשה כיון שרב קטינא ידע האמת שנעשה שתי רעידות משתי הדמעות כפי שהגמרא אמרה שדברי האובא טמיא נכונים, אם כן היה לרב קטינא לומר שסופק כפיו פעמיים. ודוחק לומר שרב קטינא אומר כן כדי שלא יטעו העולם אחרי האובא טמיא והוא סובר שעושה גוהא פעם אחת. שאם כן לא היה לגמרא לקבוע דברים שאינם ולהביא את דברי האובא טמיא. ותירץ במה שיש עוד להקשות במה שדחה רב קטינא את דברי אובא טמיא מצד שלא נעשה גוהא גוהא, שעדיין לא היה לו לדחות דבריו מכל וכל, אלא היה לו להסכים כי הקב"ה מוריד דמעה כשזוכר את בניו והיינו גוהא פעם אחת. ותירץ שהאובא טמיא אמר לפי שישראל שרויים בין העובדי כוכבים בצרת הגוף וגם בצרת הנפש, לכן השם יתברך שרוי בצער על כי הצרה פעמיים. אלא שרב קטינא הקשה שאם כן היה צריך להעשות גוהא גוהא על שני צרות אלו. אלא ודאי מיליה כדיבין. לכן רב קטינא עצמו אמר כפיו סופק זה על זה כלומר הימין והשמאל מכה זה על זה להורות כי השם יתברך מתעצב אל לבו על צער הנפש הנבראת בימין על דרך שנאמר (ישעיה מח יג) 'וימיני טפחה שמים', ושמים מורה על הנפש. וגם על צער הגוף הנברא בשמאל כמו שכתוב (שם) 'אף ידי יסדה ארץ', וארץ מורה על הגוף. ואם כן נעשה גוהא אחת וצעקה אחת בספיקת שני הידים יחד.

למה רומז ספיקת כפים

שם. בשלמה משנתו (ד"ה סופק) ביאר שספיקת כפים באה להורות שהשמאל שיסדה ארץ והימין שטפחה השמים כמו שכתוב (ישעיה מח יג) 'אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים', יהיו לאחדים לימות המשיח כשיבנה בית המקדש במהרה בימינו.

אין אנחה לפניו חלילה

רבי נתן אומר אנחה מתאנח שנאמר והניחותי חמתי בם והנחמתי. רש"י (ד"ה אנחה) ביאר שמאותה אנחה מרעיד הקרקע. וכפי שמצינו בפסוק 'והניחותי חמתי בם', כביכול כאדם שיש לו חימה ומתאנח ומתנחם דעתו ועושה לו נחת רוח. **והכותב** (ד"ה מלאתי) ביאר בשם **רב נסים גאון** שרב נתן שאמר מתאנח היינו שבורא קול שנשמע כקול אנחה, ולא שחס וחלילה יש אנחה לפניו כדרך שבאה בלב האדם, אלא שמשמיע קול שבורא אותו כקול אנחה ונקרא אנחותו. **ורבינו חננאל** (ד"ה ומה שאמר) ביאר שהקב"ה גוזר על מלאך שיתאנח.

מה המשמעות שהקב"ה בועט

ורבנן אמרי בועט ברקיע שנאמר הידד כדורכים יענה אל כל יושבי הארץ. הכותב (ד"ה מלאתי) ביאר בשם **רב נסים גאון** שהקב"ה בורא כעין רגל ברקיע ונשמע קולה כמו שכתוב בפסוק (ישעיה סג ג) 'פורה דרכתי לבדי'. **ורבינו חננאל** (ד"ה ועל הזועות) ביאר שהקב"ה אומר למלאך ובועט ברקיע שנאמר 'הידד כדורכים יענה', וזה דבר ידוע הוא שהקב"ה אומר למלאך, כמו שכתוב (מלכים ב' יט לה) 'ויך במחנה אשור'.

בחידושי רבי יהונתן (ד"ה בועט) ביאר שכיון שכדור הארץ עומד במרכז הרקיעים והגלגלים וסיבת עמידתו באמצע הוא שהרקיעים מושכים אותו מכל צד, על כן נצב תמיד באמצע. אמנם כשרצון הקב"ה להרעיש הארץ בכחו מסבב לגלגלים ועושה שמצד אחד הרקיע לא מושך את הארץ ואז מתחיל להרעיש וכמעט נוטה ליפול לולא חסדי ה' שחוזר הרקיע למשוך אותו כמקודם והארץ לעולם עומדת.

מה רומז פסוק זה

שם. בשלמה משנתו (ד"ה הידד) ביאר שהפסוק 'הידד כדורכים יענה' רומז שלא יהא הבדל הרקיע בין עולם עליון לתחתון רק כולם כאחד יהיו שוים קודש לה', דהיינו העולם שאחר התחייה שאין בו אכילה ושתיה רק זיו השכינה, וזהו התכלית האחרון שבכולם.

מהו דוחק את רגליו

רב אחא בר יעקב אמר דוחק את רגליו תחת כסא הכבוד שנאמר כה אמר ה' השמים כסאי והארץ הדום רגלי. רש"י (ד"ה והאכן) ביאר שדחק רגליו תחת כסא הכבוד ומגיע ביעוטו עד לארץ שהיא הדום רגליו. **והכותב** (ד"ה מלאתי) ביאר בשם **רב נסים גאון** שרב אחא בר יעקב מפרש את הפסוק 'השמים כסאי והארץ הדום רגלי' בדרך משל, כי האם אפשר גוף שיושב על השמים כמו שיושב על כסאו ורגליו על הארץ כשרפרף. אלא משל בעלמא הוא כשם שהמלך גופו על הכסא שהוא יושב עליו ושרפרף מונח שאימתי שירצה פושט עליו את רגליו, כן השכינה שרויה בשמים ככסא שהגוף עליו והארץ אין מכילה אלא מעט ממנה כשרפרף שלא הוכן אלא לרגלים. וכן אמר רב אחא שאותן מלאכים שהם קרובים לארץ שדומים מן השכינה כרגלים מן הגוף נדחקים זה בזה ויוצא מביניהם קול וזהו גוהא[מח]. ולא רק חכמי ישראל בלבד אמרו כן אלא הרבה מחכמי יוונים וזולתם אמרו שיש מן העננים שהם מלאכים ושרים ומהן קול רעמים וקול זועות ומהם בורקי ברקים, ואף מקרא כתוב במלאכים (יחזקאל א יג) 'ונוגה לאש ומן האש יוצא ברק'.

בחידושי רבי יהונתן (ד"ה דוחק) ביאר שהשפעת הקב"ה בתחתונים נקרא בלשון הפסוק רגליו של הקב"ה, כי בשמים חביון עוזו ולארץ מגיע השפעתו ולכך נקרא הארץ 'הדום רגליו'. אמנם בקצפו על יושבי הארץ רצונו להרעישה כביכול מסלק במעט רגע אור השפעתו למעלה. וזה הכוונה דוחק את רגליו תחת כסא כבוד ואז החל הארץ להרעיש וכמעט לחזור לתוהו ובוהו, כי בלי השפעת אורו לא יצוייר שום קיום לנבראים לולי חסדי ה' שממהר להשפיע כמקדם וזהו סיבת רעש הארץ.

הגר"א באמרי נועם (ד"ה דוחק) ביאר שבזמן שבית המקדש היה קיים אז בית המקדש היה הדום רגליו, אבל אחר החורבן סילק שכינתו למעלה, לכך דוחק את רגליו תחת כסא הכבוד.

בעין אליהו (ד"ה מאי) ביאר על פי מה שאמרו (קידושין לא.) כל העובר עבירה בסתר כאילו דוחק רגלי השכינה. והיינו ששם 'רגל' הונח על השגחת ה' על הארץ, והעובר עבירה אזי מסלק שכינתו מן הארץ, ולכן אמר כאילו דוחק רגלי השכינה. ולפי זה גם כאן בעת שהיו ישראל על מקומם בארץ ישראל אז היתה השגחת ה' בהתגלות. ובעת שזוכר שישראל בין עובדי כוכבים, מצטער כביכול ומסתיר השגחתו והיא כמו נדחקת תחת כסא הכבוד, והדחיקה כביכול גורמת הקול. ועל פי הפשט הביאור הוא כדי לשבר את האוזן, כמו כשיש לאדם צער הוא בוכה מחמת הצער, ואחר כך כשהצער לא נשקט ונתגדל הצער אזי הוא מכה כף על כף ומתאונן על הצער, ואחר כך מרוב הצער כשאין לו כח לבכות אזי הוא מתאנח אנחה, ואחר כך לפעמים מחמת רוב הצער אין יכול לסבול שום דבר ובהתקרבו אליו הוא מדחה אותו ובועט בו וכמו שאוחזתו חולשה. ובהמשילו את הקב"ה כביכול נאמר גם כן בדרך השאלה שהוא בוכה ומכה כף על כף ומתאנח ודוחק רגליו.

מו. **בעולת** אהרן בריש דבריו הביא את לשון הגמרא 'ורב קטינא דידיה אמר סופק כפיו וכו' והיינו גוהא', דהיינו גוהא אחת [ולא גוהא גוהא]. מז. **וכן** ביאר בבארות המים (ד"ה וכו). מח. **וכן** ביאר רבינו חננאל (ד"ה ומה שאמר) דברי רב אחא שדוחק את רגליו תחת כסא הכבוד, גוזר למלאך לדחוק את רגליו.

עוד בביאור מחלוקת האמוראים

שם. בלשמוע בלמודים (ד"ה גס) ביאר שרבי נתן סובר שחורבן הבית אין מרגיש בזה רק הארץ ולכן הקב"ה מתאנח כמתאנח עלולתו [הארץ]. ורבנן אומרים שמרגישים בזה גם צבא מעלה ולכן הקב"ה בועט ברקיע. ורב אחא מבאר שנרגש החורבן גם בעולם העליון של כסא כבודו כביכול שכאשר נחרב הבית דוחק רגלי הנהגתו תחת כסא כבודו שאין מתפשטת הנהגתו הניסית בעולם כמו שהיה בזמן הבית. וכל האמוראים דרשו משמעות תיבת גם אני אכה 'כפי', רבי נתן מפרש שהולך על הארץ, כמו שכתוב (ישעיה מח יג) 'אף ידי יסדה ארץ', וכף הוא לשון יד. ורבנן דורשים 'כפי' לשון רקיע כמו שכתוב (איוב לו יב) 'על כפים כסה אור'. ורב אחא דורש ש'כפי' הוא לשון כפיפה שדוחק את רגליו.

בצרור החיים (ד"ה סופק) כתב שכל דברי האמוראים זה לא על זכירת ישראל ששרויים בצער בין האומות, שאותם פסוקים שהביאו לא מוכח שמדבר על צער ישראל, שיש מן הפסוקים שמדברים בישראל על שעוברים את ציוויו יתברך.

בפרשת מרדכי (ד"ה סופק) ביאר שהאמוראים באו לתרץ מה שכתוב שבשעה שרצה הקב"ה להפוך את סדום ועמורה הודיע הכתוב (בראשית יג יג) 'ואנשי סדום רעים וחטאים', ואברהם התפלל עליהם. ועכשיו יזדמן שיתהפכו ערים גדולות ואיים גדולים על ידי רעידת הארץ, וכי אפשר שלא יהיה בהם עשרה צדיקים. ואמר רב קטינא שאינו דומה שאנשי סדום ישבו במקום בטוח מרעידת הארץ והקב"ה שינה עליהם את הטבע להמטיר עליהם אש וגפרית. אבל אלה האנשים מתישבים במקומות שאינם בטוחים מזה והם גרמו לעצמם, וזה מה שאמר שהקב"ה כביכול סופק את כפיו על שטות האנשים האלה שאינם יודעים להיזהר, כמו שכתוב 'וגם אני אכה כפי אל כפי' על מה שהם יוצאים ללחום עם מלכי בבל התקיפים מהם. ורבי נתן סובר שבזמן שבאה רעידת אדמה חייב הדור כולו כליה ואלה שנמצאים במקום סכנה נאבדים, והקב"ה כביכול מתאנח על הניצולים, שהרי כתוב 'והניחותי חמתי בהם והנחמתי'. ורבנן אמרו כמבואר בבבא קמא (ס.) שכשניתן רשות למשחית אינו מבחין בין רשע לצדיק. וזה שאמרו בועט ברקיע שאינו מרחם גם על הצדיקים שהם אנשים שמימיים. ורב אחא בר יעקב אמר שמה שהוצרך לספר שאנשי סדום היו רעים וחטאים אינו אלא בשביל שלא היה להם גם חלק לעולם הבא כמבואר בסנהדרין (קט.), אבל אנשים המתים ברעש שיש להם חלק לעולם הבא אין הקב"ה מדקדק להציל את הצדיקים. וזה שאמר דוחק רגליו תחת כסא הכבוד אינו משגיח על צערם בעולם הזה שהוא מכונה רגלי הקב"ה בשביל הטובה שמגיע להם לעולם הבא המכונה כסאו של הקב"ה, כמו שכתוב 'השמים כסאי והארץ הדום רגלי'.

טעמים נוספים בירושלמי על רעידת אדמה ובביאור הדברים

שם. בירושלמי (פ"ט ה"ב) איתא ששאל אליהו את רבי נהוריי מפני מה באין זועות לעולם. אמר לו בעון תרומות ומעשרות. כתוב אחד אומר (דברים יא יב) 'תמיד עיני ה' אלקיך בה', וכתוב אחר (תהלים קד לב) 'המביט לארץ ותרעד יגע בהרים ויעשנו', הרי שהבטה של הקב"ה גורמת לרעידת אדמה[מט]. הא כיצד יתקיימו שני כתובין הללו. אלא בשעה שישראל עושין רצונו של מקום ומוציאין מעשרותיהן כתיקנן על זה נאמר 'תמיד עיני ה' אלקיך בה', ואינה ניזוקת כלום. ובשעה שאין ישראל עושין רצונו של מקום ואינן מוציאין מעשרותיהן כתיקנן נאמר 'המביט לארץ ותרעד'[נ]. **וביפה מראה** (שם ד"ה בעון) ביאר הענין שמשום שלא שומרים תרומות ומעשרות שבגידולי קרקע לכן הארץ [קרקע] גם נשחתת מדה כנגד מדה.

הירושלמי (שם) ממשיך ומביא שאליהו אמר שבשעה שהקב"ה מביט בבתי תיאטראות ובבתי קרקסאות יושבות בטח ושאנן ושלוה ובית מקדשו חרב הוא כועס ורוצה להחריב את עולמו. וזה שכתוב (ירמיה כה ל) 'שאג ישאג על נוהו', בשביל נוהו[נא].

עוד הביא בירושלמי אמר רבי אחא בעון משכב זכור, אמר הקב"ה אתה זיעזעתה איברך על דבר שאינו שלך, ואין לך לעשותו, חייך שאני מזעזע עולמי על אותו האיש. ורבנן אמרי מפני המחלוקת שנאמר (זכריה יד ה) 'וְנַסתם גֵיא הָרַי כי יגיע גי הרים אל אָצַל ונסתם כאשר נסתם מפני הרעש בימי עזיה מלך יהודה'. והרעש בימי עזיה היה מפני שנחלק על הכהונה. ולכן משום המחלוקת נחלקת הארץ[נב].

מהו ענני בגלגלא

מאי רעמים אמר שמואל ענני בגלגלא שנאמר קול רעמך בגלגל האירו ברקים תבל רגזה ותרעש הארץ. רש"י (ד"ה ענני) ביאר שעננים מתחופפים ומתחככין זה בזה ונשמע הקול. עוד ביאר שהעננים פוגעין בגלגל ומתגלגלים עם הגלגל בעל כרחם, ואותו הקול היינו רעמים. **ובשלמה משנתו** (שם) כתב שזה מן הנמנע שהעננים פוגעים בגלגל. אלא הכוונה שכשהרוח הנושא את העננים הוא בהיפוך מגלגול הקפת הגלגל והולך תחת קו של הגלגל וצריכים העננים לבקוע את האויר הנמשך לנגדם אחר הגלגל בכח גדול[נג].

אין זה ברק המוזכר במשנתנו

רב אחא בר יעקב אמר ברקא תקיפא דבריק בעננא ומתבר גזיזי דברזא[נד]**. וברש"י** (ד"ה ברקא) כתב שהברק שמבריק הוא של אש. וביאר **בשלמה משנתו** (שם) שלכן נקרא הברק 'תקיפא', לפי שבכח האש שבו הוא מתגבר לשבור גזיזי דברזא בהמסתו אותם. לאפוקי מאותם ברקים שבמשנתנו שאינם של אש.

ביאור הדברים

ומסתברא כרב אחא בר יעקב דבריק ברקא ומנהמי ענני ואתי מטרא.

המהרש"א (ח"א ד"ה דבריק) ביאר שאנו רואים שמתחילה בא הברק ואחר כך הרעם ואחר כך המטר. והיינו משום שהברק שהוא להב אש בא מתחילה ושובר את הגזיזי דברדא והוא הרעם, ועל ידי שבירה זו נולדו המים ויורד מטר לארץ.

במאורי אור (ח"ד, ד"ה ומסתברא) כתב שיש גם סיוע מהפסוק באיוב (לז ג ד) שכתוב 'ואורו על כנפות הארץ. אחריו ישאג קול יַרְעֵם בקול גאונו'. ופירש **רש"י** (שם) אחריו של אותו אור [ברק] ישאג הרעם ומרעים בקול גאונו, והם ברקים ורעמים המביאים את המטר. וזה כדברי רב אחא בר יעקב.

מדוע אין הברקים והרעמים באים יחד

שם. הגר"א באמרי נועם (ד"ה ומסתברא) ביאר שלדברי רב אחא נמצא שהרעמים באים מכח הברקים. ומה שאינם באים בבת אחת מפני שכח הראיה גדול מחוש השמיעה ומהיר במלאכתו ביותר, כמו שאנו רואים שהרקיע מלא כוכבים ואנו יכולים לראותם בבת אחת אף על פי שרחוקים מאתנו כמה מליון פרסאות, מה שאין כן בחוש השמיעה שאין יכולים לשמוע רק מקרוב וכמו שתרי קלי לא משתמעי. ועל כן הברקים שהם בראיה קודמים לרעמים שהם בשמיעה ומתאחרים להגיע לאוזן. ועל כן לפעמים אין נשמע קול רעם כלל אחר הברק והיינו שמפני ריחוקו ונמיכת קולו אין יכול להגיע לאוזן שומעת.

ביאור מחלוקת האמוראים

שם. בפרשת מרדכי (ד"ה מאי) כתב דע שיש כח אלקטרי [חשמלי] אשר קצהו האחד הוא חיובי וקצהו השני הוא שלילי, וכשיתחברו שני כחות אחד מחייב ואחד משולל ישמע קול הרעם ויוצא אש הברק. והאמוראים נחלקו באיזה אופן יפגשו שני הכחות. שמואל אמר שהכח האחד הוא בענן והשני באויר. ורבנן אומרים שכח אחד בענן זה והשני בענן אחר. ורב אחא בר יעקב אמר שכשנפגשים שני עננים וחוצץ ביניהם אויר יבש הכחות מתפרצים דרך האויר ונשמע הרעם והברק. ורב אשי אמר שהאלקטרי שבעננים מתחברים אל האלקטרי שבארץ שהעננים חלולים הם. ואומרת הגמרא ומסתברא כרבי אחא בר יעקב וכן הוא הסכמת האחרונים. אמנם גם דברי שאר האמוראים אמת הם שגם הם גורמים לרעם שיבוא.

מהו זעפא ומה הדין שלא בזעף

מאי רוחות אמר אביי זעפא. ברש"י (ד"ה זעפא) תרגם סופטורביי"ל. והיינו סופהנה. **וברמב"ם** בפירוש המשניות (פ"ט מ"ב) כתב שהם סערות גדולות שאינן מצויות תמיד. **וברא"ש** (סי' יג) כתב רוח סערה חזק ביותר. **ובתלמידי רבינו יונה** (מד. ד"ה על הזיקין) כתבו שהוא רוח גדול וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים. **וברבינו מנוח** (ברכות פ"י הי"ד) כתב שהוא רוח הסובבת בימים ובמדבריות ונושאת האבק והעפר או שהם רוחות הנוגעות זו בזו סובבות ונכרכות למעלה עם האבק

מט. **בעמק הנצי"ב** (ספרי פר' עקב פיסקא ד ד"ה המביט) ביאר הקושיא שבתחילה רואים ש'תמיד עיני ה' אלקיך בה', ובפסוק שני רואים שמסלק עינו ממנה ברוב עתים ובשעה שהוא מביט עליה היא נרעדת מרוב פחד. נ. **בנצי"ב** (שם) ביאר שכשאין ישראל עושין רצונו של מקום אז מביט הוא עליה בפנים זעומות והיא נרעדת. אבל למעשה לעולם 'תמיד עיני ה' אלקיך בה'. נא. **וכן** מבואר בילקוט שמעוני (פר' ואתחנן רמז תתלו). ומסיים שם כיון שישראל נכנסין שחרית לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ומיחדים שמו ואומרים 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד', מתקבצין כל מלאכי השרת אצל הקב"ה ואומרים לפניו 'אתה הוא עד שלא נברא העולם אתה הוא משנברא העולם אתה הוא בעולם הזה ואתה הוא לעולם הבא קדש את שמך על מקדישי שמך', מיד נחה דעתו של הקב"ה ואינו מחריב עולמו ומיישב דעתו בשביל ישראל. נב. **ועיין** עוד תוכחת חיים (פאלאג'י, ח"ב ריש פר' תשא) שהאריך בדברי הירושלמי. נג. **וראה** בילקוט המאירי (ברש"י בא"ד העננים) שביאר שהעננים פוגעים בגלגל בכח המושך של גלגל העולם שנקרא גרויטציה [כח משיכה], שעל ידי כח המושך של מרוצת הארץ מושך עמו כל מה שנמצא במחיצתו ושֶׁטף גלגלו. נד. **צריך** לומר דברדא בדלי"ת. יעב"ץ (ד"ה ומתבר). וכן במנחת יהודה (ד"ה גזיזא) ציין לגמרא לעיל (יח.) שכתוב דברדא. נה. **במגדים** חדשים (ברש"י ד"ה זעפא) הביא מרש"י כת"י שכתב 'סופה טורביי"ל'. והיינו שפירוש המילה בלע"ז הוא טורביי"ל ופירושו בלשון הקדש הוא סופה. ובדפוסים שלפנינו נתערבבו שתי המילות יחד.

והעפר. **ובמקור חיים** (נכרך, קילור הלכות סי׳ רכז ס״א) כתב שהוא כל שהִפִּיל זכוכית מהחלון, או דלת החלון, והחלונות רועדים וכל בכהאי גוונא.

תוספות (ד״ה על הרוחות) הביאו מהירושלמי (פ״ט ה״ב) שכל מה שכתוב במשנה לברך 'שכחו וגבורתו מלא עולם' זה כשהרוחות באים בזעם, אבל כשבאים בנחת אומר 'ברוך עושה מעשה בראשית'[נו]. **ובמגן אברהם** (או״ח סי׳ רכז סק״א) ביאר בכוונת הירושלמי שגם רוחות הבאות בנחת הם רוחות גדולות כרוחות הבאות בזעף, אלא שההבדל ביניהם שהבאות בנחת אינן נשמעות בכל העולם[נז]. ועל פי דברי המגן אברהם כתב **המשנה ברורה** (שם סק״ד) שגם על רוח גדול מברך 'עושה מעשה בראשית' ולא יוכל לברך 'שכחו וגבורתו מלא עולם' אחרי שהוא שלא בזעף גדול. וטוב לברך תמיד על רוח סערה שאינה מצויה רק ברכת 'עושה מעשה בראשית' שבזה בודאי יוצא ממה נפשך, כי אין אנו בקיאין כל כך מהו בזעף[נח].

בברכי יוסף (שם סק״ה) הביא מה שכתב **המהר״ם בן חביב** (שו״ת או״ח סי׳ לד) שמדברי תלמידי רבינו יונה [הובאו לעיל] שכתבו שרוח הבאה בזעף היא רוח המפרקת הרים ומשברת סלעים, משמע שאין ראוי לברך על כל רוח סערה המצויה בימות הגשמים שאין ברוח זו כח לעשות כן, אך מסתבר שאף שאין עליו לברך 'שכחו וגבורתו', אך 'עושה מעשה בראשית' ודאי יכול לברך כיון שמצינו בירושלמי שיכול לברך אף על רוחות הבאות בנחת. ולכאורה משמע מדבריו שהוא מבין את דברי הירושלמי כפשוטם שיש לברך על רוח הנושבת בנחת ומשום כך כתב שלכל הפחות על רוח סערה מצויה בימות הגשמים יש לברך[נט].

האם הבבלי סובר כירושלמי

שם. הגר״א באמרי נועם (בתוס׳ ד״ה על הרוחות) כתב שהגמרא שלנו סוברת גם כדברי הירושלמי שכשהרוחות אינם בזעף מברך 'עושה מעשה בראשית', ומה שהגמרא אומרת 'זעפא' אין פירושו שדווקא על זעף מברכים אבל על סתם רוח אין מברכים כלל, אלא שהגמרא מפרשת שמה שכתוב במשנה על הרוחות אומר 'שכחו וגבורתו מלא עולם' היינו דווקא על זעף, אבל באמת גם על סתם רוח מברכים 'עושה מעשה בראשית'[ס]. והוסיף שם וכן ראינו שעשה רבינו [הגר״א] הלכה למעשה ובירך על סתם רוח 'עושה מעשה בראשית'[סא]. אף על פי שהפירוש דחוק קצת, מכל מקום פסקו כל הפוסקים כהירושלמי[סב], לכך צריכים אנו לדחוק שתהיה הגמרא שוה עם הירושלמי.

אמנם בהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (בתוספות שם) כתב שהגמרא שלנו לא סוברת שיש ברכה ברוח שאינה בזעף כלל, שהרי אביי אמר שרוחות זה זעף, ואביי עצמו בסמוך לא סובר לחלק בין ברכת 'שכחו וגבורתו' ל'עושה מעשה בראשית' שאמר 'כרוך ותני', והיינו שאפשר לברך על הדברים המוזכרים במשנה בין ברכת 'שכחו וגבורתו' ובין 'עושה מעשה בראשית'. ואם כן במקום שלא מברכים 'שכחו וגבורתו' [כגון ברוח שלא בזעף] גם לא מברכים 'עושה מעשה בראשית'.

בדעת הרמב״ם והשולחן ערוך בדברי הירושלמי

שם. הרמב״ם (ברכות פ״י הי״ד) כתב 'הרוחות שנשבו בזעף', **ובעולת תמיד** (או״ח סי׳ רכז ס״א) למד בדבריו שאין לברך על רוחות הבאים בנחת דלא כהירושלמי. **ובבגדי שש** (שמלה, שם סק״א) ביאר שהטעם שהרמב״ם והראשונים השמיטו את דברי הירושלמי משום שהירושלמי בא לתרץ הקושיא של הגמרא [בסמוך] שהרי כל הדברים שנשנו במשנה הם מעשה בראשית ומדוע יש דברים שמברכים 'שכחו וגבורתו'. ומתרץ שרק כשבאים בזעף מברך שכחו וגבורתו. אבל הגמרא בחרה לתרץ תירוץ אחר, לכן בחרו להם הראשונים לפסוק כדברי הגמרא ולא כדברי הירושלמי. וכתב שגם יתכן שאין כוונת **תוספות** להביא את הירושלמי לפסק הלכה אלא שהירושלמי מתרץ תירוץ אחר[סג].

בשולחן ערוך (או״ח סי׳ רכז ס״א) כתב 'רוחות שנשבו בזעף'. **ובמגן אברהם** (שם סק״א) תמה מדוע הבית יוסף השמיט את דברי הירושלמי[סד]. **ובמור וקציעה** (שם ד״ה וכתבו התוס׳) כתב שמזה שלא הביא הבית יוסף זאת להלכה שמע מינה שלא סובר כך[סה]. **ובנהר שלום** (שם סק״א) כתב שכיון שהרי״ף והרמב״ם וכל הפוסקים לא הזכירו את דברי הירושלמי מוכרח שסוברים שאם הגמרא היתה סוברת את דברי הירושלמי היה לה לומר זאת, כיון שמפשטות המשנה שלא מונה רוחות שנשבו בנחת ביחד עם הדברים שמברכים 'עושה מעשה בראשית', משמע שעל רוחות שנשבו בנחת לא מברכים, ולא היה לגמרא לשתוק מזה אלא היה לה לפרש בהדיא[סו].

אמנם בבאר היטב (שם סק״א) כתב שהשולחן ערוך שכתב רוחות שנשבו בזעף, כדי לומר שאם לא נשבו בזעף מברך דווקא עושה מעשה בראשית.

מדוע אין זעף בלילה

ואמר אביי גמירי דזעפא בליליא לא הוי. המהרש״א (ח״א ד״ה זעפא) ביאר שמחסד ה׳ שלא בא בלילה שהוא עת שינה ואין מקום להשמר מהזיקו.

בבן יהוידע (ד״ה אמר) ביאר על פי מה שביארו המפרשים על הפסוק (עמוס ד יג) 'יוצר הרים ובורא רוח ומגיד לאדם מה שיחו', כי יש הרים גדולים עד מאד שלא נבראו אלא בשביל להגין על מקום היישוב מתוקף רוח סערה אשר יהיה בעולם, שלולא ההרים האלה היה עוקר כל בנין הבתים מחמת תוקפו, אך הרוח פוגע בהרים תחילה ונחלש תוקפו. והטעם שברא הקב״ה רוח סערה תקיפה כל כך שצריך לו הרים להגן בעבורו, היינו מחמת כי בני אדם חוטאים בדיבור שהוא 'רוח ממללא', ומחמת רוב חטאם אז ירבה רוח סערה תקיפה. ולכן מזה ילמד אדם מוסר ולא יקל בעיניו שיחתו ודיבורו. והאדם ילמד מוסר גדול להשמר מחטא הדיבור בראותו את הזעף בא מחטא הדיבור. וכדי להורות שהזעף בא מחטא הדיבור לכך עשה הקב״ה שהזעף אינו מתחיל בלילה, מפני שעל הרוב חטא הדיבור יהיה ביום שבני אדם עוסקים זה עם זה ויושבים זה עם זה לכן מרבים בדיבור ובאים לידי חטא, מה שאין כן בלילה כל אחד נמצא בביתו ואין לו עסק כדי לחטוא בדיבור, ולכן מזה יבין האדם שהזעף בא מחמת קלקול הדיבור שהוא מצוי ביום ולכך אינו מתחיל אלא ביום.

בבניהו (ד״ה גמירי) ביאר שהלילה הוא דין ושולטים בו החיצונים, ואם יתחיל הזעף בלילה יתגברו החיצונים לעשותו תקיף יותר שלא יוכלו האנשים לסבול זאת, לכך התחלתו תהיה ביום שהוא סוד הרחמים.

מה מועיל שיש הפסק

ואמר אביי גמירי דזעפא תרתי שעי לא קאי לקיים מה שנאמר לא תקום פעמים צרה והא קא חזינן דקאי דמפסיק ביני ביני. המהרש״א (ח״א ד״ה זעפא) כתב שזה חסד של הקב״ה שהזעף לא קיים שתי שעות רצופות. כמפורש בפסוק זה, שבתחילתו כתוב (נחום א ט) 'מה תְּחַשְּׁבוּן אל ה׳ כלה הוא עושה לא תקום פעמים צרה'. משמע מזה שאם תקום פעמיים צרה כלה הוא עושה. אלא שהקשה שלכאורה מהפסוק 'לא תקום פעמים' משמע דהיינו שלא יהא שתי שעות שכל שעה ושעה נקרא פעם אחת שכל שעה יש לה מזל בפני עצמה. אבל אם כן מכל שכן ששתי שעות בהפסק ביני וביני נקרא שתי פעמים, ומה זה מועיל שיש הפסק בשעות. ועל כרחך נראה שפירוש הכתוב כשלא תקום פעמיים דהיינו בהפסק השעות אלא שתי שעות רצופים אז היא צרה אבל כשתקום פעמיים דהיינו בהפסק אין כאן צרה.

בברכת אברהם (ד״ה לא) כתב שאם כקושיית המהרש״א שבשתי שעות בהפסק זה צרה פעמיים אם כן שלא יהא זעף לעולם כי אם פעם אחת ואנו רואים שאחר זמן יש זעף. אלא ודאי שמשום כך כתוב 'פעמים' שצירף את השתי פעמים בתיבה אחת ['פַּעֲמָיִם'] ולא כתוב 'שתי פעמים', אלא ודאי להשמיענו שדווקא שתי שעות בלתי הפסק הוא שלא יקום. עוד ביאר שמשמע לאביי ש'לא תקום' היינו מענין קיום שלא תתקיים הצרה שתי פעמים וכשהוא בהפסק אם כן אין זו אותה הצרה שעברה אלא אחרת היא[סז].

בפירוש הבונה בעין יעקב (ד״ה גמירי) ביאר מה שאין זעף בלילה ובשתי שעות רצופות, שמידת החסד מרובה אפילו במידת פורענות ולא יעלה על האדם פתאום בשעת פחד לילה אם לא נודע אליו והתחיל ונתגלה קודם ולא ימשך לשתי שעות רצופות כי לא לעולם יריב ולא לנצח יקצוף[סח].

נו. **עיין** מעון הברכות (בתוס׳ ד״ה על הרוחות) שביאר מה שתוספות לא פירשו זאת במשנה משום שכוונתם לפרש את דברי הגמרא 'זעפא' והיינו שבאים בזעם. ולמעט בנחת שמברך 'עושה מעשה בראשית' כדברי הירושלמי. נז. **ובמור** וקציעה (שם ד״ה וכתבו התוס׳) כתב שבאמת הוא תמוה לברך על רוחות הנושבות בנחת. ומה שכתב המגן אברהם שמכל מקום הוא רוח גדול אינו במשמעות הלשון. נח. **וביאר** שם בשער הציון (שם סק״ד) שהמגן אברהם (שם סק״א) כתב שזעף הוא הנשמע בכל העולם. אך בתוספות יום טוב (פ״ט מ״ב) הביא שמשמע מלשון רש״י (לעיל נד. ד״ה מלא) שאלו נראין או נשמעין למרחוק, משמע שבזה לבד די ולא צריך שישמע בכל העולם. נט. **וכן** במור וקציעה (שם ד״ה וכתבו התוס׳) כתב שכוונת הירושלמי היא על רוחות הנושבות בנחת ממש, אלא שמדובר במקרה שלא נשבו רוחות כבר זמן רב [שהיה האויר שקט בלא תנועת רוח ימים רבים] וראוי לברך על זה כי הרוחות הם טובה גדולה לעולם כמבואר בתענית (ג:), ובלעדיהם האויר מתעפש. אמנם סיים שאין המנהג כן לברך על רוחות הנושבות בנחת. ואולי הוא מחוסר ידיעה. ובתורת חיים (סופר שם סק״ד) הקשה מגמרא מפורשת בבבא בתרא (כה.) ד׳ רוחות מנשבות בכל יום ורוח צפונית עם כולם שאלמלא כן אין העולם מתקיים אפילו שעה אחת, ובדבר אשר האדם מתגדל אינו מברך. ס. **וכן** כתב בכסא רחמים (תוס׳ ד״ה על). ועיין בלקח יעקב (בתוס׳ ד״ה רבא). סא. **אלא** שעיין בהלכות הגר״א ומנהגיו (שטרנבוך, אות קפה) שהביא מכתב יד לתלמיד הגר״א שכתב על 'רוח גדול' מברכים עושה מעשה בראשית, וכן ראו אצל רבינו זצ״ל הלכה למעשה. ואם כן מבואר שדווקא על רוח גדול בירך. סב. **עיין** שער הציון (שם סק״ג) שציין לכמה ראשונים ופוסקים שפסקו כן. וכן פסק הנחלת צבי (שם סק״א). סג. **ובעין** זה ביאר בשמן המאור (שלזינגר, שם) שכיון שאביי מבאר שרוחות זה זעף, ואביי עצמו סובר בסמוך על קושיית הגמרא שהכל זה מעשה בראשית, שאפשר לברך שתי ברכות על כל הדברים שנשנו במשנה, ואביי לא חילק כדברי הירושלמי שבנחת יברך 'עושה מעשה בראשית', משמע שהיכן שאינו בא בזעף אינו מברך כלל והגמרא לא סוברת את דברי הירושלמי. סד. **כוונתו** לדברי הבית יוסף בשולחן ערוך, שהרי הבית יוסף על הטור כן הביאו (שם ד״ה על הזיקין). סה. **וכן** כתב בעולת תמיד (שם סק״א) שדעת השולחן ערוך שאם לא נשבו בזעף כלל אין לברך. סו. **וכן** כתב בחמד משה (שם סק״ג). סז. **כעין** זה ביאר בברך משה (סטגר, ד״ה ואמר) שאביי דורש 'לא תקום פעמים צרה' היינו שהצרה לא תהא קיימת בלשון רבים, שהוא פְּעָמִים רק בלשון יחיד [צרה], וממילא נשמע שלא תהא קיימת שתי שעות שאז הצרה היא בלשון רבים. ומקשה הגמרא שרואים שיש שעתיים. ומתרצת שמפסיק בינתים ולכן הפסוק קורא בלשון יחיד לפי שלא מצטרפים אחד לשני. וכן ביאר בלב רחב (ד״ה לא). סח. **ועיין** עוד בבן יהוידע (ד״ה אמר) מה שביאר על פי הסוד מה שאין הזעף שתי שעות רצופות.

ובליקוטי חבר בן חיים (ד"ה לא) ביאר ש'פעם' הוא לשון פסיעה, וידוע כי בשעה אחת הולכת החמה פסיעה אחת ובכל שעה עומדת תחת כוכב אחר והיינו 'לא תקום פעמים צרה' שני פסיעות.

מה חידש רבא

מאי ברקים אמר רבא ברקא. רש"י (ד"ה ברקא) ביאר לשון מבריק נהרה[סט].

ובמהרש"א (ח"א ד"ה אמר רבא) הקשה בשלמא לעיל גבי זיקין וזועות שהגמרא ביארה מה הם, ניחא שלא ידעה כלל מה הם. וכן גבי רעמים הגם שיש פסוקים המדברים על רעם אף על פי כן שאלה הגמרא מה עניינו שצריך לברך עליו. וכן גבי רוחות שאלה הגמרא מה הם רוחות שצריך לברך עליהם, כי מסתמא המשנה לא אמרה שעל רוח סתם יברך 'שכחו וגבורתו מלא עולם'. אבל כאן גבי ברקים שהפסוקים מלאים ממנו מה שואלת הגמרא מאי ברקים. ועוד הקשה מה הוסיף רבא לומר שהוא ברקא. ותירץ משום שכל אותם דברים שנאמרו במשנה לעיל בלשון רבים [רוחות רעמים] משום שאין דרכם לבוא יחידי, מה שאין כן ברקא שדרכו לבוא גם יחידי מנין שגם על זה מברכים שכחו וגבורתו. ועל זה בא רבא לומר שמה שכתוב במשנה ברקים לאו דווקא שהוא הדין אם זה ברק יחידי[ע].

בצל"ח (ד"ה ועל) הוסיף להקשות למה הגמרא הקדימה להביא את כל אריכות לשון המשנה 'ועל הברקים הוא אומר שכחו וגבורתו מלא עולם', והיה לה להביא רק את המילים 'על הברקים', ולשאול מאי ברקים, כמו שציטטה הגמרא לעיל על הרעמים ועל הרוחות. ותירץ שהמקשה היה קשה לו על סידור המשנה שהקדים רעמים לברקים, ואנחנו רואים שברקים תמיד באים קודם לרעמים כמו שמסיקה הגמרא לעיל שמסתבר כרב אחא בר יעקב שבריק ברקא ומנהמי ענני. אלא שעדיין היה מקום לומר שלעיל מדובר בברקא תקיפא ששובר גזיזא דברזא והוא קודם לרעמים שהרי הוא הגורם לרעמים, אבל כאן מדובר בברקים שאינם תקיפים והם לא מקדימים לרעמים כגון ברקא חיורא או ירוקתא המבוארים בסמוך שאינן ברקים של אש גמור כמו ברקא תקיפא. אלא שהיה סבור המקשן שעל ברק שאינו ברקא תקיפא אין ראוי לומר שכחו וגבורתו, ולזה הקדימה הגמרא את דברי המשנה שעל הברקים הוא אומר שכחו וגבורתו, ואם כן זה לא ברקא ירוקתא או חיורא וזה גם לא ברקא תקיפא מכיון ששנה זאת התנא אחר רעמים. ואם כן שאלה הגמרא מאי ברקים. ורבא ענה לו 'ברקא' שאפילו אם אינו ברקא תקיפא אלא ברק לחוד כגון ברקא חיורא וברקא ירוקתא מברכים עליו שכחו וגבורתו מלא עולם[עא].

בהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה מאי) ביאר שרבא בא לאפוקי מברקא תקיפא שלמדנו לעיל שאז צריך להמתין לרעם ולברך ביחד כיון ששניהם דבר אחד. וכאן גם על ברק לחוד יכול לברך[עב].

במעון הברכות (ד"ה מאי) ביאר על פי הירושלמי (פ"ט ה"ב, הובא בסמוך) שברקים שיש הפסק ביניהם על ידי שהעננים הולכים מברך על כל ברק וברק, אבל כשאין הפסק ביניהם מברך ברכה אחת. ומעתה בלשון המשנה שכתוב 'ברקים' לשון רבים, יש לטעות ולומר שמספיק ברכה אחת על ברקים הרבה ואפילו אם יש הפסק ביניהם. וזה שואלת הגמרא מאי ברקים, הרי גם דרכו לבוא יחיד. ומתרץ רבא ברקא יחידאה והיינו שאם מפסיק צריך לברך כל פעם ופעם. והמשנה נקטה ברקים בלשון רבים להשמיע אפילו הרבה אם אין הפסק ביניהם נחשב כאחד ודי בפעם אחת.

בברכת אברהם (ד"ה מאי) ביאר ששאלת הגמרא היא האם יש ברקים מיוחדים לברך עליהם כמו שאמרה הגמרא ברוחות או על כולם יש לברך, ואם יש ברקים מיוחדים מה הם. ואמר רבא 'ברקא', שעל סתם ברקא יש לברך ואין חילוק ביניהם[עג].

בשלמה משנתו (ד"ה מאי) ביאר שרבא בא לאפוקי מברקא תקיפא לעיל שלא מברכים על זה ולא עליהם דיברה המשנה מכך שלא שנה את זה התנא יחד עם רעמים [כי הרי הוא בא יחד עם רעם] אלא הפסיק בין רעמים לברקים ברוחות, אלא מברכים על ברק סתם שהוא של זריחת אור ברקים הבאים מחמת חום.

בברכת ראש (ד"ה ועל) ביאר שהגמרא באמת לא שאלה מה זה ברק, כיון שזה ידוע. רק לברר הדבר על איזה ברקים מברך. עוד ביאר שרבא בא לפרש שלאו דווקא ברקא תקיפא שמבריק בעננים מברכים עליו אלא גם על סתם ברקא[עד]. ולפי זה כתב שנראה שעל ברקים הנראים בקיץ בלילה בלי מטר מברכים עליהם. אלא שהביא **מחיי אדם** (ח"א כלל סג ס"ז)[עה] שברקים הבאים מחמת חום אין זה ברקים הנזכרים בגמרא ואין מברכים עליהם. ולפי מה שנתבאר אינו כן[עו].

אמנם במאורי אור (ח"ב, ד"ה מאי) ביאר שרבא התכוין למה שאמר ברקא יחידאה וחיורא וירוקא להשמיע שיש כמה מיני ברקים שאין מברכים עליהם, ואין לברך רק על אותו הנקרא 'ברקא' סתם וזהו שבא עם הרעם בעת הגשם, ובא למעט כמו יריית הכוכבים בלילות דומה לברק ממש שאינו מברך[עז]. ולדבריו אין לברך על ברק שמחמת חום.

ביגיעות מרדכי (ד"ה מאי) ביאר שקושיית הגמרא על מה שנקטה המשנה 'ברקים' בלשון רבים, וכי על ברק יחיד לא צריך לברך. ואין לומר שהגמרא נקטה לשון הפסוק שכתוב (תהלים עז יט) 'קול רעמך בגלגל האירו ברקים תבל', וכן (שם קלה ז) 'ברקים למטר עשה'. כיון שהפסוק כתוב על ברקים דעלמא, אבל לענין דינא היה לו לתנא לפרש כדי שלא יטעו שעל ברק יחיד לא צריך לברך. על זה השיב רבא שלעולם לענין ברכה אין חילוק בין אחד להרבה, אך כיון שברק יחיד הוא דבר סכנה ולא מספיק בברכה לחוד אלא גם צריך להתפלל ולבקש רחמים כמבואר בסמוך, והתנא כיון שכלל את כל הדברים בבבא אחת ולא דיבר אלא לענין ברכה, לכן נקט בלשון רבים להוציא ברקא יחידאה שלא מספיק בברכה לחוד. ולפי זה המימרא השניה של רבא שייך גם כן לתשובתו על שאלת המקשן. ובזה מבואר מה שהגמרא הקדימה את לשון המשנה ועל הברקים אומר ברוך וכו', והרי היה מספיק ברשימת ועל הברקים לחוד כמו כל הדברים שמנתה הגמרא לעיל. אבל לפי זה מבואר שדווקא על ברקים הרבה מספיק בברכה לבד, אבל על ברקא יחידאה צריך גם לבקש רחמים[עח].

בלב רחב (ד"ה מאי) ביאר שרבא לא בא למעט ברקים הרבה, אלא שלא נאמר שברקים היינו הבהקת פני הרקיע כמו שלמדנו לעיל (נח:) וילון הוא דמקרע דמגלגל ומחזי נהורא דרקיעא, או קשת מבריקה, אלא היינו ברקא, וכך היו קורים לברק בזמנם ברקא.

איזה צורת ברק צריך לראות

שם. האחרונים[עט] כתבו שכל שרואה את הבזק האור של הברק מברך עליו אפילו שלא ראה את מראה הברק עצמו בין העננים. והוכיחו מלשון המשנה 'על הברקים' ולא כתוב הרואה, מוכח שלא דומה לברכת הלבנה והחמה שצריך לראות את גופם.

מתי חוזר ומברך על ברק

שם. הראשונים[פ] הביאו מה שכתוב בירושלמי (פ"ט ה"ב) שעל הברקים רבי ירמיה ורבי זעירא בשם רב חסדא דיו פעם אחת בכל יום. ורבי יוסי אמר במה אנן קיימין, אם בטורדין דיו פעם אחת, ואם במפסיקין מברך על כל פעם ופעם. ופירש **הרא"ה** (ד"ה ירושלמי)[פא] ש'מפסיקים' היינו שנתפזרו העבים בינתיים ואז מברך שוב אפילו באותו יום, אבל ב'טורדין' שלא הפסיק פזור העבים בין זה לזה דיו פעם אחת ביום. והירושלמי מביא שהראיה של רבי יוסי היא ממה שלמדנו (לעיל נג.) היה יושב בחנותו של בשם כל היום אינו מברך אלא פעם אחת, היה נכנס ויוצא מברך על כל פעם ופעם. אם כן רואים שכל שהפסיק עליו לברך עוד פעם. וכתב הרא"ה (שם) שאינו דומה לרואה הימים וההרים והגבעות שאינו מברך אלא לאחר הפסקה של שלשים יום שלא ראה, כיון שדברים אלו הם מקומות קבועים בעולם ודיו בברכה אחת משלשים יום

[סט] **בבארות המים** (ברש"י ד"ה ברקא) כתב שצריך לומר 'ברקא נהורא'. [ע] **וכן** ביאר בעולת אהרן (ד"ה על) ובהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה מאי) באופן ראשון, ובבן יהוידע (ד"ה מאי). והוסיף שאפשר שמה שנקט התנא לשון רבים כיון שנקט זועות זיקין ורעמים בלשון רבים נקט גם ברקים בלשון רבים. וראה בחידושי המלבי"ם (ד"ה מאי). [עא] **ובזה** ביאר שלכן שינה רש"י בלשונו שלעיל גבי ברקא תקיפא פירש ברקים של אש דהיינו שמבריק במראה אש ממש. וכאן פירש רק שמבריק האור אבל לא מראה אש ממש. [עב] **וכן** ביאר בברך משה (ד"ה מאי). [עג] **והביא** שם שהבית נתן (ד"ה ועל הרעמים) גרס מאי ברקים אמר אביי ברקא יחידאה. ולפי זה מובן שזה כמו שדנה הגמרא לעיל מה הם רוחות, לפי שלא על כל הרוחות מברך, כך אינו מברך כי אם על ברקא יחידאה. [עד] **וכתב** שאולי צריך לומר רבא אמר 'ברקאי', כמו שכתוב ביומא (כח.) הרואה אומר 'ברקאי', ופירש רש"י (שם ד"ה ברקאי) שזה לשון צהר והיינו ששם ברק הוא לאו דווקא ברק של אש כמו ברקא תקיפא רק הוא מלשון צהר שהאיר השחר. וכן ברש"י כאן צריך לומר 'מבריק צהר'. [עה] **הביאו** המשנה ברורה (סי' רכז סק"ג). [עו] **וכתב** שכן נראה מרש"י (ד"ה וברקא) שכתב על ברקא יחידאה וירוקא וחיורא כולהו קשיין שאינן של ברכה ולכן אינו מברך עליהם. והגמרא לא הוציאה מכלל זה גם ברק שמחמת חום, שמע מינה שמברך עליהם. אלא שכתב שמפני שהעולם אינם מבינים באלו שאינו מברך לזה לא נהגו לברך כי אם על הברקים הבאים ממטר. ומשמע שאותם ברקים שמנה רבא אינם באים במטר, מכל מקום לדינא נראה שעל כל ברקים המאירים מברכים. וכן דעת הערוך השלחן (או"ח סי' רכז ס"א) שמברך. וכן מובא בספר מעשה איש (ח"ה עמ' פט) שדעת החזון איש לברך גם על ברקים כאלו. ועיין שבט הלוי (ח"י סי' מח) מה שכתב בדברי החיי אדם [מה שהברכת ראש למד ברש"י שכתב על ברקא חיורא וירוקתא 'שאינן של ברכה' שאין מברכים עליהם, אין משמע כן בפשטות, אלא שגם עליהם מברכים, אלא שרש"י בא לבאר מה זה שאמרה הגמרא 'כולהו קשיין', וביאר שאינן של ברכה. אבל אין כוונתו שאין מברכים עליהם. והראיה שהגמרא שואלת 'למאי נפקא מינה' הם קשים. ולכאורה לדברי הברכת ראש היה צריך לומר שהנפקא מינה הוא שלא מברכים עליהם. אלא על כרחך כמו שנתבאר]. [עז] **ועיין** גם באשל אברהם (בוטשאטש סי' רכז ס"א) שכתב גם כן שהוא מצדד שלא לברך על ברק בלא רעם ושכן המנהג. אמנם עיין ראב"ן (ברכות סי' ר) שכתב בפירוש שגם על ברק יחיד בלא רעם אומר ברכה זו. וכן בפרי מגדים (שם א"א סק"א) מבואר שיש לברך על ברק בלא רעם. [עח] **ובזה** גם ביאר מה שהקדים התנא לשנות רעמים לברקים והרי הברקים קודמים לרעמים כמו שהגמרא אמרה לעיל דבריק ברקא ומנהמי ענני. ולפי הנ"ל מבואר, כי אמנם הברק הראשון ודאי מוקדם לרעם הראשון, מכל מקום הלא הרעם הראשון מוקדם לברק השני וכיון שהמשנה מדברת בהרבה ברקים, משום כך הקדים רעמים לברקים. [עט] **ציץ** אליעזר (חי"ב סי' כא), מנחת שלמה (ח"ב סי' ד אות לד) ואז נדברו (ח"ו סי' כג). [פ] **הרי"ף**, חידושי הרא"ה (ד"ה ירושלמי) והרא"ש (סי' יג). [פא] **וכן** הביא רבינו יונה (ד"ה אם) בשם רבינו חננאל.

לשלשים יום לראייתו, אבל זועות ורעמים וברקים שהשניים אינן הראשונים עצמן צריך לברך על חדושן הואיל ומפסיקין בפזור העבים[פב]. **והאבודרהם** (סוף ברכות ההודאה) ביאר שאפילו שגם בבושם זה אותו בושם ומדוע מברך כשיש הפסקה, שמכל מקום כיון שהנאתו דומה להנאת אכילה מברך בכל הפסקה שמפסיק. והראב"ד כתב כי ריח חנותו של בשם אינו הדבר ההוא בעצמו שהריח מוסיף והולך[פג].

ובדברי חמודות (סי' יג אות מא) כתב שהראשונים באים לאפוקי שאם נתפזרו על ידי הרוח אחד הנה ואחד הנה אבל עדיין מעונן כל הרקיע שאינו מברך. אמנם **במאמר מרדכי** (או"ח סי' רכז סק"ג) כתב שנראה לו ברור שכל שנתפזרו העבים וזרחה השמש או הלבנה בין ברק לברק אף על פי שהשמים מעוננים הרבה שהעננים אחד הנה ואחד הנה אלא שהשמש או הלבנה מאירים בין ענן לענן צריך לחזור ולברך דהוי היסח הדעת[פד].

ביום אחר ודאי מברך

שם. בגדולות אלישע (דנגור, סי' רכז ס"ק יג) הקשה על **הטור והשלחן ערוך** (שם ס"ב) שכתבו שאם לא נתפזרו העבים נפטר בברכה אחת, ומשמע שכל זמן שהעבים מקושרים אפילו שנמשכו שני ימים או יותר נפטר בברכה אחת. וקשה מדברי הירושלמי [לעיל] שבטרודים שלא נתפזרו העבים בינתים דיו פעם אחת ביום, ואם כן משמע שבלא נתפזרו אין נפטר בברכה אחת אלא יום אחד וביום השני צריך שוב לברך. וצריך לומר שמה שהטור כתב שכל זמן שלא נתפזרו העבים דיו בברכה אחת היינו דווקא ביום אחד וכדברי הירושלמי. אלא שלאחר מכן כתב שאם כוונת הטור והשולחן ערוך שביום אחר אפילו שלא נתפזרו העבים מברך פעם אחרת היה להם לפרש זאת. אלא ודאי הם סוברים שכל זמן שלא נתפזרו העבים די בברכה אחת. ומוכרחים לפרש שמה שאמר הירושלמי דיו פעם אחת ביום לאו דווקא ולא בא להשמיענו אלא שכשנתפזרו העננים מברך בכל פעם ופעם. והוכיח שהרי הירושלמי סמך דינו מבשם שיושב בחנותו כל היום שאינו מברך, ושם פשוט שאם היה יושב בחנותו של בשם ביום ונמשכה ישיבתו בלילה ולא יצא שאינו מברך[פה]. אלא על כרחך שהירושלמי רק בא להשמיע שאם נתפזרו העננים מברך בכל פעם[פו].

המאמר מרדכי (או"ח סי' רכז סוף סק"ג) כתב שמסתבר כל שעבר הלילה אף על פי שלא נתפזרו העננים צריך לברך למחרתו[פז]. אלא שבגדולות אלישע (שם) כתב שנראה שאין הדבר פשוט, שדווקא בשני ימים אמרו בירושלמי שחלוקים זה מזה, אבל ביום ולילה אפשר כיון שיום ולילה נחשבים כאחד שלכל הדברים היום הולך אחרי הלילה אפשר שאינו מברך[פח].

מברכים תוך כדי דיבור

שם. הרא"ש (סי' יג) הביא את דברי הירושלמי (פ"ט ה"ג) היה יושב בבית הכסא או בבית ספיקריא[פט] אם יכול לצאת ולברך בתוך כדי דיבור יצא ואם לאו לא יצא. וכן נפסק **בשולחן ערוך** (או"ח סי' רכז ס"ג). **ובט"ז** (שם סק"ג) ביאר שכשיכול לצאת יצא ויברך כיון שאפשר לו לעשות כראוי ולברך בסמוך יעשה כן, ואם אי אפשר לו לצאת ולברך כל כך בסמוך, אינו צריך לצאת בשביל הברכה. והוסיף שנראה שאין השיעור של הברכה תוך כדי דיבור ולאחר שיעור זה לא יברך, שאם כן היה צריך לומר דין זה על עיקר הדין ששיעור הברכה הוא תוך כדי דיבור ולא לומר דין זה על בית הכסא. אלא שודאי אחר שיעור תוך כדי דיבור גם כן צריך לברך כל שאפשר לו, וכמו לענין רואה אילנות (שם סי' רכו ס"א) שאין דין תוך כדי דיבור, אלא שלגבי בית הכסא אמרו לענין החיוב עליו לצאת משם ולמהר לברך, בזה חילקו אם הוא תוך כדי דיבור או לא.

אלא שבחמד משה (שם סק"א) הקשה מנין לט"ז שאין דין תוך כדי דיבור בברכת הברקים והרעמים, שאפשר לעולם כל שלא בירך תוך כדי דיבור שוב לא יברך שמה שעבר אינו, ורק תוך כדי דיבור כדיבור דמי, ואין טעם לחלק שדווקא בבית הכסא יצטרכו תוך כדי דיבור [כדברי הט"ז], ולא דומה לאילנות שרואה אותם כל שעה לכן מועיל גם לאחר מכן. אלא שדין ברכת הברקים והרעמים הוא תוך כדי דיבור[צ]. ועל פי זה כתב **האליה רבה** (שם סק"ו) שאם עשה צרכיו ונטל ידיו ושמע ברק יברך על הברק קודם שיאמר אשר יצר, שהרי אם יאמר תחילה אשר יצר לא יוכל לברך בתוך כדי דיבור לראיית הברק[צא].

ובשולחן ערוך הרב (סדר ברכות הנהנין פי"ג סי"ז) הביא את מחלוקת הפוסקים האם אפשר לברך אחר כדי דיבור, וכתב שספק ברכות להקל, לכן אחר תוך כדי דיבור יברך בלא שם ומלכות.

באיזה אופן מדובר ביושב בבית הכסא

שם. לעיל נתבאר מדברי השולחן ערוך שביושב בבית הכסא ויכול לצאת ולברך תוך כדי דיבור יצא. **ובברכת אברהם** (טריווש, ח"ד סי' קפט, עמ' תפ) ביאר שמדובר שעשה צרכיו אלא שלא קינח ולא שפשף. שאם ידיו מטונפות צריך לקנחם ויעבור תוך כדי דיבור.

באור חדש (בוכנר, כלל כו בברכות על חוש הראות אות א, עמ' קד בהו' החדשות) ביאר שמדובר שנטל ידיו גם כן אחר שקינח ושפשף רק שהוא בבית הכסא ואין יכול לברך שם, ואז כשיכול לצאת תוך כדי דיבור יצא, אבל אם קינח ושפשף ולא נטל ידיו איך יברך. וגם זה אי אפשר אחר שראה דבר מה שחייב לברך עליו [כגון ברקים] שלא לשהות בקינוח ושפשוף ונטילת ידים יותר מכדי דיבור שהוא זמן מועט, אם לא שנאמר שיברך בלא שם ומלכות, אף שכל ברכה שאין בה הזכרת שם ומלכות אינה ברכה, היכן שאי אפשר שאני, אבל הוא דוחק. והיותר נראה שהיושב בבית הכסא היינו לומר שישב במקום הטינופת שאינו יכול לברך, ואין פירושו שעשה צרכיו רק ישב במקום הטינופת שדומה לישב בבית הכסא. וגם אין לומר שמדובר קודם שעשה צרכיו דהיינו מיד שנכנס לבית הכסא, שהרי אסור לברך את ה' כשהוא בבטן המלאה וצריך לנקביו[צב].

פב. **והב"ח** (או"ח סי' רכז ד"ה נתפזרו) ביאר שכל ברק הוא בפני עצמו ולכן צריך לברך כשנתפזרו דהוי היסח הדעת. וכן כתב בביאור הגר"א (שם סי' ריז סק"ג) שזה גם הטעם בבשם שיוצא החוצה שמסיח דעתו. פג. **עיין** בבאר יהודה (ברכות פ"י סוף הי"ד) שהעיר מדוע השמיט הרמב"ם דין זה של הירושלמי לחלק בין טרודים למופסקין לענין שיברך שנית. פד. **אלא** שלאחר מכן הביא את הדברי חמודות שהביא את לשון רבינו חננאל שכתב 'ושמים זכו בעיניו' שמשמע שאין כלל עננים. אלא שכתב שאין זה מוכרח שיש לומר שרבינו חננאל נקט לשון הפסוק, וגם כוונתו שהשמים זכים באיזה מקומות דהיינו בין ענן לענן. אלא שמלשון רבינו יונה שכתב 'כיון שלא נפסקו העננים לגמרי די בברכה אחת', משמע כדברי הלחם חמודות. אלא שכתב שמלשון הרא"ש (סי' יג) והטור והשלחן ערוך (או"ח סי' רכז ס"ב) משמע שכל שנתפזרו צריך לברך ולאו דווקא שהשמים זכו [וכן נקט הכף החיים (שם ס"ק יג)]. והביא שם גם בשם הגהת סמ"ק (סי' קנא) שכתב פירוש שלא זרחה השמש בינתיים ובלילה שלא נתפזרו העבים. אם כן מוכח גם כן כך. וראה בגדולת אלישע (או"ח שם ס"ק יג) שהביא את דברי המאמר מרדכי וכתב שהרואה יראה שאין בדבריו כדי שביעה לדחות דעת הסוברים שרק כשנתפזרו העבים לגמרי מברך. אך בפעולת צדיק (גאלת, ח"ג סי' רטו) נקט שאין צורך שיטהר לגמרי שמלשון 'נתפזרו' משמע שיש פיזור לבד, ורבינו חננאל לא נקט נמחו העבים או הלכו העבים. ומה שכתב 'ושמים זכו בעיניו' בא לאפוקי אם נתפזרו ובאותו מקום שנתפזרו עדיין יש עבים קלושים בכגון זה לא קרינן נתפזרו כיון שעדיין רושם העבים שמה ולעולם לא צריך שיטהר כל הרקיע מהעבים. וראה עוד אשל אברהם (בוטשאטש או"ח שם ס"ב). פה. **כן** גם כתב הט"ז (סי' תרלט סק"כ). פו. **אלא** שהמשנה ברורה (שם סק"ח) פסק את דברי הירושלמי שדווקא באותו יום אבל ביום אחר בכל גוונא צריך לחזור ולברך. וראה בשער הציון (שם סק"י) שציין שירושלמי זה הובא ברא"ש, וסיים השער הציון לעיין שם. והמעיין ברא"ש יראה שנוסחתו בדברי הירושלמי שונה מהנוסחה שלפנינו. והיינו שהרא"ש כותב 'דיו פעם אחד בכל יום' ולא כנוסחתינו 'דיו פעם אחת בכל היום'. ומלשון זה משמע ודאי שיש לברך פעם אחת בכל יום אף אם העננים לא נתפזרו, מה שאין כן לענין חנותו של בשם שכתוב 'כל היום', הוא באמת לשון הפלגה שאפילו אם יושב הרבה זמן בחנות אינו מברך שוב אלא אם יצא ממנה. ובטעם החילוק בין דין ברקים לדין חנותו של בשם לענין זה [שמזה הביא ראיה הגדולות אלישע לדבריו], בקצות השלחן (סי' סו בבדי השלחן ס"ק כג) ביאר [שגם דייק מדברי הירושלמי כדברי המשנה ברורה] שדווקא בחנותו של בשם אין צריך לחזור ולברך מפני שמריח כל הזמן את אותם בשמים עצמם ולכן הלילה אינו מפסיק בזה, אבל בברקים ורעמים שכל ברק ורעם הוא אחר לכן לילה נחשב הפסק. פז. **מבואר** שלדעתו לגבי דין זה יום חדש נקרא מהבוקר ולא מהלילה הקודם. וכן כתב בהליכות שלמה (פכ"ג סכ"ה). פח. **ובקצות** השלחן (סי' סו בבדי השלחן ס"ק כג) רצה בתחילה לומר שהשינה בלילה היא הגורמת הפסק, ועל כן אם היה ניעור כל הלילה לא יברך שוב. ואף שלענין ברכות התורה יש פוסקים הסוברים שאף הניעור כל הלילה צריך לברך בבוקר, זהו דווקא לענין ברכות התורה מפני שמעיקרא תיקנו לברך אותם בכל יום כמו ברכות השחר. מה שאין כן לענין ברכות הברקים ורעמים שאינן באות אלא לפרקים אם כן כל זמן שהוא ער אינו מסיח דעתו. אלא שדן הקצות השלחן שלכאורה כמו שלענין ברכות התורה יש מחלוקת הפוסקים אם אדם שישן שינת קבע ביום צריך לברך ברכות התורה הוא הדין יש לומר שגם לענין ברקים ורעמים יחלקו בזה. אבל כתב שכיון שלא ראינו מעולם מי שנהג כן, וגם הפוסקים לא דיברו מענין זה כלל, לכן נראה שלענין ברקים ורעמים אין הדבר תלוי כלל בשינה אלא רק אם עבר לילה או לא. וכתב לבאר שכיון שהברקים והרעמים באים מאליהם ואינם פעולותיו אם כן השינה אינה יכולה להיות הפסק, כמו שאם יושב בחדר סגור הרבה זמן ואינו רואה הברקים פשוט שלא צריך לברך שוב כשיצא מהחדר. ועיין שם עוד שהאריך בזה וסיים שצריך עיון לדינא. אמנם מדברי הברכת הבית (ח"א שער ל, שערי ברכה ס"ה) מבואר שהדבר תלוי בשינה וכתב ואפילו אם בירך ביום אין צריך לברך בלילה כל זמן שלא נתפזרו העבים, מיהו ביום אחר מברך ואפילו קודם אור הבוקר אחר שעמד משנתו חוזר ומברך אף שלא נתפזרו העבים. וכתב לבאר זאת שכיון שהדבר תלוי בהיסח הדעת על כן אחר שישן שינת קבע בינתיים ודאי הוי היסח הדעת. אבל בלילה שקודם היום השני אף שהוא כבר שייך ליום שני, מכל מקום יצא בברכת היום כמו בברכות התורה. פט. **יש** מפרשים בית המרחץ, ויש מפרשים בית שקוצבים שם בשר. מעדני יום טוב (אות נ). צ. **והביא** שם שכן מבואר בר"ן (פסחים ד. ד"ה ומיהו) שהביא את דברי הירושלמי וכתב נראה מזה שאין ברכת השבח אלא בתוך כדי דיבור של ראיה ושמיעה. וכן נקט הנהר שלום (שם סק"ד) ובחיי אדם (ח"א כלל סג ס"ט). וכן הפרי מגדים (שם משב"ז סק"ג) פקפק בדברי הט"ז. וכן פסק המשנה ברורה (שם ס"ק יב). אמנם המגן גבורים (שם שלטי הגבורים סק"ג) צידד כדברי הט"ז. ועיין שם מה שדחה מדברי הר"ן. וכן כתב באליה רבה (שם סק"ו) 'ומכל מקום דברי הט"ז נראין קצת'. וראה פרי חדש (או"ח סי' מג סק"ד). צא. **וציין** שם לדברי האור חדש (כלל כו ברכות על חוש הראות ס"א, עמ' קד בהו' החדשות) שממנו גם מבואר כן, שכתב שאף שצריך לברך אשר יצר תחילה מפני שהיא תדירה יותר, כמו שכתב המהרש"ל (שו"ת סי' לז, הו"ד במשנה ברורה סי' ז סק"ג), אך כאן כיון שאם לא יברך על הברק או הרעם קודם יפסיד את הברכה יכול להקדים ברכה זו לאשר יצר. וכן כתב המאמר מרדכי (שם סק"א) שכן נראה לו ברור. אמנם בתורת חיים (סופר, שם סק"ו) הביא דברי המהרש"ל, וכתב שאף שיש לחוש שלא ישמע עוד ברק ורעם, מכל מקום חיוב אשר יצר חל עליו קודם וגם יוכל לברך על הברק והרעם אחר כך, ואם לא יהיו עוד ברקים ורעמים הרי זה אונס ורחמנא פטריה שהרי היה עסוק בברכה אחרת. ונשאר בצריך עיון. צב. **על** דבריו אלו כתב האליה רבה (שם סק"ו) ואני אומר כדי שלא לבטל הברכה דינו כדין נתעורר לו תאוה באמצע קריאת שמע ותפילה כמבואר בשלחן ערוך (סי' לב ס"ג) שיכול לגמור. וכן כתב השלטי הגבורים (סי' רכז באלף המגן סק"ו). אמנם המחצית השקל (שם סק"ג) ציין לדברי המגן אברהם (סי' לב סק"ג) שמשמע מדבריו שלא לסמוך על זה אלא בתפילה משום שאסור להפסיק בתפילתו, אבל לענין ברכת הרעם לא יברך. ומשום מחלוקת זו כתב המשנה ברורה (שם סק"י) שבפרט היכן שמשער עוד קול רעם ויוכל לברך אחר כך בודאי נכון להחמיר. ועיין

במגן אברהם (סס סק"ג) כתב שדברי השלחן ערוך שיברך תוך כדי דיבור מדובר שלא נגע עדיין במקום הטינופת ולא עשה צרכיו עדיין או שיכול ליטול ידיו. שאם לא כן ודאי יתארך הזמן יותר מכדי דיבור[צג].

באליה רבה (סס סק"ו) ביאר שאפילו שבשולחן ערוך (סס סי' ד סי"ח) מבואר שלעולם צריך ליטול ידיו מבית הכסא גם בלא עשה צרכיו, מכל מקום כאן משום הברכה ודאי שאין צריך ליטול ידיו אם לא בידיו מטונפות. אך **בכף החיים** (סס ס"ק יז) כתב שכיון שעל פי דעת הזוהר (הקדמה י:) אסור לברך עד שיטול ידיו, לכן הנכנס לבית הכסא אינו יכול לברך אף שלא עשה צרכיו ואין ידיו מטונפות עד שיטול ידיו. ומשום זה כתב (סס ס"ק יח) שאינו צריך למהר ולצאת כשהוא בבית הכסא שהרי צריך ליטול ידיו קודם ולא יספיק לברך בתוך כדי דיבור.

אם לא בירך מיד לא הפסיד הברכה

שם. בשו"ת באר משה (סטרן, ח"ג סי' י אות ג) כתב שאם לא בירך בפעם ראשונה לא איבד את הברכה, אלא יברך אם יראה ברק אחר או ישמע רעם אחר כך. והוכיח **מהמשנה ברורה** (סי' רכז סק"י) שאם היה יושב בבית הכסא ושמע קול רעם או ראה ברק אם משער שישמע עוד קול רעם ויוכל לברך אחר כך בודאי נכון להחמיר שלא יברך בעוד שכבר נתעורר לעשות צרכיו. הרי שפשוט שיכול לברך אחר כך. ואפילו אם נאמר שאין מכאן ראיה כיון ששם ישב בבית הכסא ולא היה באפשרותו לברך ולכן שפיר יכול לברך אחר כך, מה שאין כן כשביטל הברכה כשהיה יכול לברך יש לומר שאיבד הברכה. אך זה אינו **שהצל"ח** (לעיל נד. ד"ה ברוך) כתב על ברכת 'עושה מעשה בראשית', ש'עושה' הוא לשון הוה ושייך על לשעבר ועל להבא, ובחרו בלשון [illegible]א תיקנו שעשה מעשה בראשית שהוא ודאי לשון עבר, משום שגם על הברקים ועל הרעמים תיקנו ברכה זו ושם שייך לשון הווה שהם מתהוים תמיד באויר. ואם כן בכל פעם שאנו שומעים קול או רואים אור הברק אנו מברכים ומשבחים להקב"ה שנתן כח בטבע במעשה בראשית לעשות כח הזה, ואם כן למה לא יברך בפעם שניה או שלישית ששומע הרעם או רואה הברק כשלא בירך בפעם הראשונה.

מה הביאור למבעי רחמי

ואמר רבא ברקא יחידאה וברקא חיורא וברקא ירוקתא ועננֵי דסלקן בקרן מערבית ואתיין מקרן דרומית ותרתי ענני דסלקן חדא לאפי חברתה כולהו קשיין למאי נפקא מינה למבעי רחמי. בעין ישראל (ד"ה למאי) ביאר שיש סוג של רחמים תמידיים כלשון הכתוב (דברים ד לא) 'כי אל רחום ה' אלקיך לא ירפך ולא ישחיתך', שאם חס וחלילה יסיר השגחתו אפשר להיות חס וחלילה תהו ובהו. אבל יש תפילה מיוחדת 'שובה אלינו בהמון רחמיך' יותר מהתמידיים, וזאת היא התפילה בעת רגעים שמתראים בהם סימנים שאינם של ברכה חלילה.

מהו לית בהו מששא

אמר רבי שמואל בר יצחק הני ענני דצפרא לית בהו משׁשׁא דכתיב 'וחסדכם כענן בקר' וגו'. בדרך אמונה (פורילה, ד"ה ענני) ביאר שכאשר העננים אינם עבים ביותר, אז בצאת השמש וחם האויר ימסו העננים ואז יעלו למעלה למקום אשר לא יראו עינינו, מה שאין כן כשנקשרו השמים בעב עבה.

האם הסימן הוא לכל השנה או לאותו יום בלבד

אמר ליה רב פפא לאביי הא אמרי אינשי כד מפתח בבי מיטרא בר חמרא מוך שקיך וגני. רש"י (ד"ה כד) ביאר אם כשתפתח דלתיך בבקר ירד לך מטר לְךָ אני אומר חמר ההולך ממקום למקום להביא תבואה כפול שקך תחתיך ותישן עליו ולא תלך אנה ואנה להביא תבואה לפי שיהיו החטים בזול בשביל הגשם. ורש"י בתענית (ו: ד"ה מיטרא) ביאר מפני שהשנה מתברכת ויהיה שובע בעולם ולא ישתכר במכירת תבואתו. ומשמע שהסימן הוא שבכלל בשנה זו לא ימכור כיון ששנה זו מתברכת. אמנם **רבינו גרשום** (סס ד"ה מוך) ביאר שזה סימן לאותו יום בלבד שלא יצא למכור כיון שכל היום יורד מטר.

הרי רבי שמואל דיבר רק שיש עננים

שם. בשפתי חכמים (ד"ה א"ל) הקשה הרי מה שאמרי אינשי מדובר שכבר הגשמים יורדים, ורבי שמואל בר יצחק דיבר על 'ענני דצפרא' בלא גשם כמו שהביא מהפסוק 'כענן בקר' שאין מביא גשם. ותירץ שבגמרא בתענית (ו:) משמע שענני דצפרא זה הגשם של שחרית[צד].

וכי כשיש גשם לא צריך תבואה

שם. בפרשת מרדכי (ד"ה מוך) הקשה וכי כשיורד הגשם אין נצרכים תיכף לתבואה. ותירץ שביום הגשם אין איש רוצה לצאת לדרך, לכך אמר להחמרים שהיו משכירים חמורים להולכי דרכים שאם יראה בוקר מעונן בודאי ירד הגשם היום ואין איש שיצא לדרכו.

הרי בני אדם אומרים סתם

לא קשיא הא דקטר בעיבא הא דקטר בעננֵי. ברש"י (ד"ה ה"ג) ביאר שאם נתקשרו השמים בעב עבה אז טוב כי ירד גשם רב, ובנקשר ענן קלוש הוא ענן בוקר שאין בו ממש[צה]. ובהגהות רבי **אלעזר משה הורוויץ** (ד"ה לא) ביאר שמה שהאנשים אומרים סתם כד מפתח בבי מיטרא בר חמרא מוך שקיך וגני, ואין זה משנה בין עבים לעננים. משום שמכל מקום צריך שבבוקר כלל לא יהיה גשם.

מדוע רעמים נבראו לפשוט עקמומית שבלב

אמר רבי אלכסנדרי אמר רבי יהושע בן לוי לא נבראו רעמים אלא לפשוט עקמומית שבלב שנאמר והאלהים עשה שייראו מלפניו[צו]. המהרש"א (ח"א ד"ה לפשט) ביאר משום שהרעם הוא דבר המחריד ביותר ואין ידוע בו תועלת לעולם. משום כך לא נבראו אלא לפשט עקמומית שבלב. דהיינו להחריד הלבבות של המינים שישובו. כמו שמבואר לעיל (כח:) שברכת המינים תקנוה כנגד מה שכתוב (תהלים כט ג) 'אל הכבוד הרעים'[צז].

בפירוש הבונה (ד"ה ועל הרעמים) ביאר שהדברים המתהוים באויר כמו רעמים ברקים ורוחות וזעף שדיברו בהם חז"ל הראו איך נגלו להם סיבותיהם ואופן הוייתם כמבואר לעיל. ולפי שהיה עולה על הדעת שיותר טוב היה שירד המטר בנחת באופן אחד תמיד ומה תועלת בדברים אלו. גילו אוזנינו שהם לעורר הנרדם בשינת עצלותו מלהבין בגדולת היוצר. כמו שכתוב 'והאלהים עשה שיראו מלפניו', שלא נבראו רעמים אלא כדי לפשט עקמומיות שבלב.

בעיון יעקב (ד"ה לא נבראו) ביאר את מה שלמדנו בסוכה (כט.) בזמן שישראל עושין רצונו של מקום נאמר (ירמיה י ב) 'מאותות השמים אל תחתו כי יחתו הגוים מהמה', עובדי כוכבים יחתו ואין ישראל יחתו. והיינו כי ישראל נקראים על שם שהם ישר עם אל ואין בהם עקמומית כלל. מה שאין כן אותם שיש להם עקמומית בלב תחתו מאותות השמים שהרי בשביל כך נבראו כדי לפשט עקמומית שבלב.

בטירת כסף (גאטייניו, לקוטים, סז.) ביאר שרבי יהושע בא ללמד שלא נאמר כי הרעמים הוצרכו להבראות יען שעל ידי הרעמים נשבר הענן ועל ידי זה שולח מים על פני חוצות, לזה בא ואמר שאינו כן אלא לפשט עקמומיות שבלב ועל ידי זה יראים את ה', שאילו לשבר את הענן שירדו גשמים לזה לא היה צריך רעם כי אין מחסור לה' להושיע.

בפנים מסבירות (ד"ה אמר) כתב שראוי לשום לב למה נשמעים הרעמים דווקא בשעת הגשם. וכן יש לדעת למה כמה פעמים יורדים הגשמים ולא נשמע קול רעם וברק אינו נראה. וביאר על פי הגמרא בתענית (כה.) שרבי חייא שמע שני עננים שאמרו אחד לשני בא ונלך וניתן מטר בעמון ומואב. ואמר רבי חייא להקב"ה רבונו של עולם כשנתת תורה לעמך ישראל חזרת על כל אומות העולם ולא קיבלוה עד שבאו ישראל וקיבלוה, ועכשיו אתה מניח את ישראל ונותן לאומות העולם מטר. אם כן נראה מזה שעל ידי זכות קבלת התורה הקב"ה נותן לעם ישראל מטר אף אם אינם ראוים לכך. אם כן זהו הטעם שלפעמים הקב"ה נותן מטר בלי רעמים וברקים היינו בזמן שהן ראויים לכך, ואינו צריך להזכיר להם זכות מתן תורה שהיה ניתן להם בקולות וברקים. אבל אם אינם זוכים להוריד להם מטר כי אם על ידי זכות מתן תורה, לזה ניתן להם מטר על ידי קולות וברקים כדי שיהיה על ידי זה נזכר להם זכות מתן תורה. ולזה אמר רבי יהושע בן לוי לא נבראו רעמים אלא לפשט עקמומיות שבלב, שעל ידי שרואים הברקים ושומעים הקולות על ידי זה הם יודעים שלא היו ראויים להוריד להם מטר וחוזרים בתשובה.

באומר השכחה (לר' ישעיה פיק, ד"ה אמר) הביא לפרש שהיות ולא טוב האדם לירא ולפחד מקול הרעם כי בזה מראה אשר נפשו אינה מתוקנת כהוגן, וזולת זה איננו ירא מהקב"ה אשר הוא גבוה מעל גבוהים. על זה אומרת הגמרא לא

בבאר משה (סטרן, ח"ג סי' י) שהקשה על המחצית השקל שהמגן אברהם שם דיבר לענין אדם הדחוק להוצאת נקביו שאין לו להפסיק בתפילה, ואם כן לא קשה כלל על האליה רבה המדבר לענין אדם שאינו דחוק להוצאת נקביו אלא התעורר לעשיית צרכיו.   **צג. והאליה** רבה (סס סק"ו) כתב שאשתמיטתיה דברי הברכת אברהם שמדובר בעשה צרכיו. אלא שהמשנה ברורה (סס ס"ק יא) פסק כמגן אברהם.   **צד. וראה** עוד בישמח לב (ד"ה א"ל).   **צה. ובעינים** למשפט (כמ"א ד"ה הא) כתב שלפי זה יבואר הכתוב (ישעיה מד כב) 'מחיתי כעב פשעיך', שהפשע הוא עבה כעב. 'וכענן חטאותיך' שהחטא יותר קל כענן.   **צו. עיין** שפתי חכמים (ד"ה אמר) שמאמר זה שייך לגמרא לעיל שמדובר על רעמים. וראה בלב רחב (ד"ה אמר) שביאר שמאמר הרואה את הקשת [בסמוך] קשור בענין הברק לומר שאין זה הברקים שבמשנה שמברך עליהם שכחו וגבורתו [כפי שנתבאר לעיל], ואגב זה הביא את המאמר בענין הרעמים שנבראו לפשט העקמומית שבלב. עיי"ש.   **צז. עיין** בספר מרא דשמעתתא (אות עה) שהביא מנהגו של הגרמ"א פריינד על פי קבלתו מחסידים שלא לברך על רעמים אלא בחזקים ביותר שבאים בקול רעש גדול שעליהם מכוונים דברי הגמרא לא נבראו רעמים אלא לפשט עקמומיות שבלב.

נבראו רעמים אלא לפשט עקמומיות שבלב. ועל זה מביאה הגמרא את הפסוק 'והאלהים עשה שיראו מלפניו', והכוונה כי רק מלפניו יש לפחד ולא מהרעם[צח]. **בעיין אליהו** (ד"ה אמר) ביאר שלרבי יהושע בן לוי היה קשה מהמבואר במדרש (ב"ר טו ג) אומרים לנהר פרת למה אין קולך הולך. אמר להם איני צריך, מעשי מודיעים אותי, אדם נוטע בי נטיעה והיא עושה לשלשים יום. רואים שמדבר טוב אין הקול נשמע, ולכן היה קשה לרבי יהושע בן לוי הלא הרעם הוא מהעבים המורידים גשמים, וגשם הוא סימן טוב, ואם כן צריך שיהיה בלחש ולא בקולות. אבל מבואר בפרקי דרבי אליעזר (פ"ה) אמר רב יהודה פעם אחת בכל חודש וחודש סילונות עולות מן התהומות ומשקים את כל פני האדמה, והעבים משמיעים את קול צינורותיהם לַיַמִּים והימים משמיעים את קול צינורותיהם לתהומות, ותהום קורא את תהום להעלות מים וליתן לעבים, והעבים שואבים מים מן התהומות. ובמקום שיפקוד להם הקב"ה להעלות ולהמטיר שם מגשימים, והארץ מתעברת וצומחת כאשה אלמנה שהיא מעוברת מזנות. אבל כשירצה הקב"ה לברך צמחה של ארץ וליתן צֵידָה של בריות פותח אוצרות הטוב שבשמים וממטירם על הארץ שהם מים זכרים ומיד הארץ מתעברת ככלה שהיא מתעברת מבעלה הראשון, ומצמיחה זרע של ברכה. היוצא מזה שאימתי הוי קולות, בעת שמתעברת כאלמנה, אבל כשיהיה מן אוצר הטוב אזי אין שם קולות. ולכן כהיום שהיא כאלמנה היא נותנת קולות, אבל כשיהיו הלבבות טובים אזי יהיה מן אוצר הטוב ולא יהיו קולות, ולכן אמר לא נבראו רעמים אלא לפשוט עקמומיות שבלב.

מהו הלשון לפשוט עקמומיות

שם. בפרשת מרדכי (ד"ה לפשט) ביאר שהדם שבלב יוצא תמיד לחלל הגוף, ורובו בגוף ומיעוטו בלב, רק כשהאדם מתפחד מתקבץ כל הדם אל הלב, ולכן מתלבן פני החרד. וכן אמרו בנדה (לט.) חרדה מסלקת הדמים. וכיון שכל הדם מתקבץ בלב, על כרחך שיתפשטו כל הקמטים שבלב כדי לקבל את הדם.

יש נוהגים לפתוח בעשרת הדברות בעת הרעם והברק

שם. בספר הברית (ח"א מאמר י פי"ד סוף ד"ה ודע נאמנה) הביא שיש נוהגים לפתוח חומש פרשת עשרת הדברות בעת הברק והרעם ואין לשחוק עליהם במנהג זה, כי הטעם הוא בעבור כי שם נאמר (שמות יט טז) 'ויהי קולות וברקים', כלומר זכות אותן הקולות והברקים של מתן תורה אשר קיבלנו מגין עלינו מן הקולות והברקים האלה המסוכנים. ושם נאמר (שם כ יז) 'אל תיראו כי לבעבור נסות אתכם בא האלהים ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו'.

הוא הדין כל הדברים המבהילים

שם. במאורי אור (ח"ד ד"ה לא) ביאר שלאו דווקא רעמים נבראו לפשט עקמומית שבלב אלא הוא הדין שאר בהלות ופחדים בכלל רעמים שמרעימים ומרגשים לבות בני אדם. **ובפרשת מרדכי** (ד"ה לפשט) ביאר שמה שחז"ל פירשו את זה דווקא על רעמים משום שהרעמים באים בזמן הגשם ומפתח של גשמים ביד הקב"ה כמבואר בתענית (ב.), ועל כן מפרשת הגמרא שמה שכתוב 'והאלהים עשה שיראו', אלו הרעמים.

אין כוונת הפסוק כמשמעו

וא"ר אלכסנדרי אמר רבי יהושע בן לוי הרואה את הקשת בענן צריך שיפול על פניו שנאמר כמראה הקשת אשר יהיה בענן וגו' ואראה ואפול על פני. וברש"י (ד"ה צריך) ביאר לפי שהוא מראה כבוד ה'. **ובתוספות רי"ד** (חגיגה טז. ד"ה דכתיב) כתב שודאי שאין כוונת הכתוב כמשמעו, שאין זה כבוד כלפי מעלה לומר כן, אלא כמו שאין אדם יכול לכוין מראה הקשת מהו, שבמקום שנראה לו אדום נראה לו ירוק וכל מיני מראות ואינו יכול לכוין בו מראה ברור, כך מראה השכינה אין יכולים לכוין בבירור מה הוא[צט].

הרי יחזקאל כן נפל על פניו

לייטי עלה במערבא משום דמחזי כמאן דסגיד לקשתא. בכסא רחמים (ד"ה לייטי) הקשה שהרי יחזקאל כן נפל על פניו כמו שהביאה הגמרא את הפסוק (יחזקאל א כח) 'כמראה הקשת אשר יהיה בענן וגו' ואראה ואפול על פני'. ותירץ ששם לא היה קשת אלא כעין קשת כמפורש בפסוק 'כמראה' הקשת[ק]. עוד תירץ שאינו אסור אלא מפני מראית העין והוא לא ראה אלא במראה הנבואה והשתחוה ואין כולם רואים אותו ואין בזה משום מראית העין. עוד תירץ שיחזקאל נפל בדרך נפילה ממש מפני היראה ולא בדרך השתחוייה.

רבי יהושע בן לוי לא חולק על מערבא

שם. במגיד תעלומה (ד"ה ואמר) כתב שודאי רבי יהושע בן לוי גם כן סובר כבני מערבא, רק שרבי יהושע בן לוי לא ראה קשת ולא נראתה קשת בימיו כמבואר בכתובות (עז:). ואמרו בזוהר (ח"א נח עב:) אל יצפה לרגלי המשיח עד שיראה קשת בגוונים נהירים, ואז תצפה למשיח, מהכתוב 'וראיתיה לזכור ברית עולם', והיינו כשאראה אותה בגוונים המאירים אזכור ברית עולם שנשבעתי לאבות לגאול את בניהם. ורבי יהושע בן לוי לא ראה קשת מימיו והיה מצפה על אותו קשת בגוונים נהירין, ואמר כשיראה האדם אותו הקשת צריך שיפול על פניו. ואפשר שהלכה כמותו כשנזכה לראות אותו הקשת[קא].

מדוע שלא יברך

אבל ברוכי ודאי מברך מאי מברך ברוך זוכר הברית. המהרש"א (ח"א ד"ה ברוכי) ביאר שלא נאמר שכיון שכשנופל על פניו נראה כמשתחוה לקשת דהיינו שמחשב שיהיה שם מראה שכינה בעצמה לכן לא יברך מטעם זה גם ברואה הקשת משום שנראה כמברך לקשת שהוא חושב שיהיה זה השכינה עצמה, אלא ודאי מברך. וזה הגמרא שאלה מאי מברך שלא נאמר כן שהוא מברך לקשת. ועונה הגמרא שמברך 'זוכר הברית', ועכשיו הוא כלל לא מחשיב את הקשת אלא שהוא זכירת הברית בעלמא כמו שכתוב (בראשית ט יד-טו) 'ונראתה הקשת בענן וזכרתי את בריתי'.

בפרשת מרדכי (ד"ה צריך) ביאר שהקשת הוא בא לסימן שהדור חייב כליה אלא שברית הקשת מגין עליהם. ולכן מבואר בכתובות (עז:) שבימי רבי יהושע בן לוי לא נראתה הקשת, שכשיש צדיק בדור הוא מגין על הדור, לכך אמר רבי יהושע בן לוי שמי שרואה קשת הוא יודע בנפשו שאינו צדיק, וצריך להתבייש מלפני הקב"ה ויפול על פניו. אמנם בארץ ישראל לא ירד המבול כמבואר בזבחים (קיג:), וכשרואים הם קשת אי אפשר לומר שבא להראות שהיו ראוים שיבוא המבול עליהם ולמה לו ליפול על פניו, ומזה שנופל נראה כאילו משתחוה לקשת והייתי אומר שבארץ ישראל אין צריך לברך כלל על הקשת כיון שהם בטוחים מהמבול, לכך אמרה הגמרא שמכל מקום גם בארץ ישראל מברכים על אות הברית שכרת עם כל העולם.

הרי אסור להסתכל בקשת

שם. האבודרהם (הל' ברכות השבח וההודאה ד"ה מאי רואות) הביא שהרא"ש נשאל איך מסתכלים בקשת כשמברכים, והרי מבואר בחגיגה (טז.) המסתכל בקשת עיניו כהות. ותירץ שאין מסתכל כרואה כי המסתכל מוסיף ומדקדק בהבטתו יותר מהרואה ולהביט אסור[קב]. **ובלבוש** (או"ח סי' רכט ס"א) ביאר שזה נראה כמחציף וכמיקל בכבוד ה' יתברך, אבל דרך ראייה בעלמא שרואים בו מותר.

ביאור נאמן בבריתו וקיים במאמרו

במתניתא תנא רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא אומר נאמן בבריתו וקיים במאמרו. האבודרהם (הל' ברכות השבח וההודאה ד"ה מאי רואות) ביאר שכשהקב"ה רואה את הרשעים רוצה להחריב את עולמו ורואה הקשת וזוכר הברית ונמנע. ואין לומר שצריך הקב"ה זכירה שהרי אין שכחה לפניו, אלא מראה לעולם כשהם רואים את הקשת שרבו רשעי ישראל ואלמלא השבועה היה מחריבו. וזה פירוש הברכה 'נאמן בבריתו' שלא יעברנו אפילו שרבו הרשעים. 'וקיים במאמרו' אפילו לא היה הברית, כיון שאמר בדיבור בעלמא (בראשית ט יא) 'ולא יהיה עוד מבול לשחת הארץ' ברור שיקיים מאמרו. **המהרש"א** (ח"א ד"ה ברוכי) ביאר שעל ידי הקשת זוכר הברית ונאמן הוא לעשות כן שלא להביא מבול לעולם. ולפי שאין כל חדש תחת השמש ולא נברא הקשת עכשיו לזכור הברית, אמר עוד 'וקיים במאמרו' שכבר נברא הקשת במאמר בששת ימי בראשית, כמו ששנינו (אבות פ"ה מ"ו) עשרה דברים נבראו בערב שבת ואחד מהם זה הקשת[קג].

בבניהו (ד"ה נאמן) ביאר 'נאמן בבריתו' היינו שנתן הקשת וכרת ברית בו שלא יביא מבול לעולם. ועם כל זה הוא 'קיים במאמרו', כי דבר שדינו צריך להיות מדה כנגד מדה יביאהו מדה כנגד מדה, באופן שאין סותר למה שגזר בברית שלו של הקשת וכיוצא. וכמו במצרים שהטביעו את ישראל ביאור ועל פי חוקי ה' צריך להענישם במים, אז אינו מביא מבול על העולם אלא יביא רק על אומה אחת שהיא אומה שעשתה רעה לישראל ולהענישם במדה כנגד מדה. ולכן מבואר במדרש (שמו"ר א יח) שאמרו יועצי פרעה לדונם במים ואז אין פחד כי כבר נשבע שלא יביא מבול לעולם. אך לא ידעו שעל כל העולם כולו אינו מביא אבל על אומה אחת מביא. ונמצא לפי זה ביאור הברכה 'נאמן

צח. **ועיין** עוד במה שביאר במי השלח (ד"ה לא נבראו). צט. **וכעין** זה כתב בבן יהוידע (חגיגה טז. ד"ה המסתכל). וסיים את דבריו ומה שאסור להסתכל בקשת היינו מפני שנעשה בו דמיון למראה כבוד השכינה לענין זה שביארנו, על כן צריך לנהוג בו כבוד שלא להסתכל בו. וראה רמב"ן (בראשית ט יב) שכתב שיש בדבר זה סוד נעלם. ק. **אלא** שהקשה שעדיין הרי נראה כמשתחוה למראה הקשת. ובלקח יעקב (ד"ה אמר) ביאר שלא נפל אלא כשנפתחו השמים, שכתוב (יחזקאל א א) 'נפתחו השמים ואראה מראות אלהים כמראה הקשת'. ואם כן משמע שיחזקאל לא נפל לקשת אלא לכבוד השכינה הוא נפל. קא. **וראה** במנחת יהודה (ד"ה אמר) בזה. קב. **וכן** כתב בספר חסידים (לר' משה הכהן, עמ' יא.). קג. **ועיין** בסמוך מה שנתבאר מהרמב"ן.

בבריתו' שכרת שלא יביא מבול לעולם, 'וקיים במאמרו' שאמר לדון החייב מדה כנגד מדה.

מדוע הגמרא חוזרת ומפרשת

אמר רב פפא הלכך נימרינהו לתרוייהו ברוך זוכר הברית ונאמן בבריתו וקיים במאמרו. **באוצר חיים** (ד"ה נימרינהו) ביאר מה שהגמרא חוזרה לפרש זוכר הברית וכו', ולא הסתפקה במה שאמרה נימרינהו לתרוייהו, שהייתי אומר שאין קפידא על איזה חלק בברכה אומר ברוך בשם ומלכות, משום כך חוזרת הגמרא ומשמיעה שדווקא כסדר הזה[קד].

כך היה דרך רב פפא

שם. במהר"ץ חיות (תענית ז. ד"ה הלכך) כתב שכך היה דרכו של רב פפא בכל מקום שיש מחלוקת לעשות כדברי שניהם אם אפשר, כגון כאן שאמר 'נימרינהו לתרוייהו' וכן מבואר בחולין (מו. סה.) לענין איסור וכן לענין סימני חגבים[קה].

בביאור שלשת הדברים הנזכרים בברכה

שם. הנצי"ב בהעמק דבר (בראשית ט יד-יז) הקשה שכל לשון הברכה מיותר, והיה מספיק לומר 'זוכר הברית'. ותירץ על פי ביאור הפסוקים שם שיש שני אופני ראיית הקשת[קו], שיש אופן שהקשת נראית כרגע ונתכסית מיד, ובאופן זה הסימן הוא שהגשם אינו בא מתחילה לברכה אלא לשטף מים רבים ולהיות מבול רחמנא ליצלן, אבל הקב"ה זוכר הברית והגשם בא לעונש לשטוף רק כמה בני אדם ובהמה רבה אבל לא לשחת כל בשר. ועל זה בא נוסח 'זוכר הברית' לומר שבלא זה היה כח הדין לשטוף מכל וכל כמו במבול. אבל יש אפשרות שהקשת תהא בענן משך זמן ולא תיעלם מיד על ידי שיהא הגשם עם זוהר השמש מעורבים, ואז לא די שהקשת לא בא למבול לשחת אלא הקב"ה זוכר ברית עולם להנהיג הטבע ולקיום העולם. וידוע שמשמעות 'נאמן' הוא לשלם שכר. וכן ביאור הלשון 'נאמן בבריתו', שבהיות הקשת בענן משך זמן הוא לסימן ברכה לארץ[קז]. ויש אופן שאין כלל קשת אלא שיש גשם שוטף, וגם על זה יש הבטחה של הקב"ה שלא יביא מבול לעולם (שם ח כא) 'לא אוסיף לקלל את האדמה', וזה מה שאומרים 'וקיים במאמרו'[קח].

בבן יהוידע (ד"ה זוכר) ביאר מה שמזכירים שלשה דברים. לפי שהקשת יש בו שלש גוונים והם לבן כנגד קו החסד ואדום כנגד קו הגבורה וירוק כנגד קו הרחמים. וכנגד אלה אומרים שלש מיני שבח הנזכרים.

בתפארת הגרי"ז (אות ריב) הביא לבאר שמלך בשר ודם יש שלשה דברים המונעים אותו לקיום דבריו. אחד מפני השכחה. והשני מפני שאין בטבעו נאמן לקיים דבריו. השלישי מפני שאין בידו לקיים. ועל זה אנו מברכים זוכר הברית שנאמן בבריתו וקיים במאמרו שאין שכחה לפניו והוא נאמן לקיים הברית. וגם בידו לקיים מפני שהוא מקיים במאמרו היינו שכל מעשי בראשית לא נבראו אלא במאמרו, אם כן במאמרו שהבטיח הדבר כבר נעשה הדבר כמו שהבטיח ועל זה אנו אומרים 'וקיים במאמרו'.

ברכה זו לא חותמת בברוך

שם. תוספות (ד"ה הלכך) כתבו אומר ר"י שאין חותמין בברוך בברכה זו, וביאר **המהרש"א** (שם) שכוונתם שאפילו שהגמרא אומרת שצריך לומר זוכר הברית ונאמן בבריתו וקיים במאמרו, לא נקראת ברכה ארוכה שצריך לחתום בה בברוך. אלא כיצד מברך, 'ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם נאמן בבריתו וקיים בשבועתו וזוכר הברית'[קט]. **ובמעון הברכות** (שם) ביאר שתוספות לשיטתם לעיל (יא. ד"ה אחת) על המשנה (שם) אחת ארוכה ואחת קצרה, שברכה ארוכה כמשמעו שארוכה בתיבות ומילות הרבה וקצרה בתיבות. ואם כן החידוש הוא שאפילו שאומרים את שני החתימות ומאריכים בתיבות, אפילו הכי אינו רשאי לחתום בברוך[קי].

המהרש"ל בהגהותיו על הטור (או"ח סי' רכט, עמ' יא בהו' אל המקורות) כתב[קיא] ועכשיו נהגו לומר 'נאמן בבריתו וקיים במאמרו ברוך אתה ה' זוכר הברית'[קיב]. אלא שהקשה שהרי כל המחברים וכל הפרשנים כותבים שאין חתימה בברכה זו[קיג]. ותירץ שאפשר שראו בדברי מחבר אחד שכתוב נאמן בבריתו וקיים במאמרו וזוכר הברית, וידעו שצריכים להזכיר את ה' בברכה אלא שלא הוזכרה, וכן כמה ברכות בתלמוד שקיצר התלמוד ולא כתב אלא נוסח הברכה ודילג התחלת הברכה או החתימה, וסברו שאף כאן דילג החתימה, וסברו שבודאי חתימתן 'ברוך אתה ה' זוכר הברית' שברכה זו מצויה בתפילת ראש השנה. ואינו כן אלא פותח בברכה זו 'ברוך אתה ה' נאמן בבריתו' וגו', כדברי תוספות. עוד ביאר ששיטות אלו ראו בגמרא שאמר רבי יהושע בן לוי הרואה קשת בענן אומר 'ברוך זוכר הברית', במתניתא תנא 'נאמן בבריתו וקיים במאמרו', ורב פפא אמר נימרינהו לתרוייהו, ופירשו לומר מקודם 'נאמן בבריתו וקיים במאמרו' כדברי הברייתא ולומר אחר כך 'ברוך אתה ה' זוכר הברית' כדברי רבי יהושע בן לוי, וטעות הוא כי בודאי יש ברכה בפתיחה ולא בחתימה שהרי אינה סמוכה לחברתה[קיד].

אמנם באליה רבה (שם סק"א) הביא **שבראב"ן** (סי' ר) הנוסח 'ברוך אתה ה' וכו' האל הנאמן במאמרו וקיים בבריתו ברוך אתה ה' זוכר הברית'. ואם כן יש שורש למנהג של אלו שנהגו לחתום בברכה[קטו].

הגירסא היא נאמן בבריתו וקיים במאמרו

שם. בביאור הגר"א (שם סק"א) כתב שגירסת הרי"ף (מג:) והרמב"ם (ברכות י טז) **וטור** (שם) 'נאמן בבריתו וקיים במאמרו', וכן היא גירסת הגמרא, ולא **כתוספות** (ד"ה הלכך) שגרסו 'וקיים בשבועתו'. אלא שבגמרא כתוב 'ונאמן' בבריתו, עם אות ו', וטעות סופר הוא[קטז].

איזה צורת קשת צריך לראות

שם. הביאור הלכה (שם ס"א ד"ה הרואה) כתב שלא נתבאר אם צריך דווקא שיראהו בתמונת קשת שהוא כחצי גורן עגולה או אפילו מקצת ממנו דיי[קיז]. **ובתשובות והנהגות** (ח"ג סי' עו אות ו) פסק שספק ברכות להקל ולא יברך כל זמן שאין רואה כחצי גורן עגולה[קיח].

קד. וכן כתב בישמח לב (ד"ה אמר). אלא שהקשה האוצר חיים על תוספות (ד"ה הלכך) ששינו מלשון הגמרא וכתבו 'זוכר הברית' בסוף. וכן מבואר בכל הפוסקים כלשון הגמרא דווקא. ועיין מה שנתבאר בתוספות. וראה בישועות יעקב (או"ח סי' רכט סק"א) שביאר מדוע דווקא סדר הברכה הוא זוכר הברית ואחר כך הוא נאמן בבריתו וקיים במאמרו, ולא לסיים בזוכר הברית. **קה. ועיין** שפתי חכמים (ד"ה אמר) לעוד מקורות. **קו. עיין** שם שביאר כן מייתור הפסוקים. **קז. וביאר** שם בהרחב דבר את דברי הגמרא בכתובות (עז:) ששאלו מרבי יהושע בן לוי נראתה הקשת בימיך. ומשמע שם שבזמן שיש זכות צדיקים אין הקשת נראה כלל. וזה פלא שהרי הקשת זו תופעה טבעית. ולפי מה שנתבאר ניחא שמשום כך דייקו לשאול 'נראתה הקשת' ולא שאלו אם היתה הקשת. אלא אם נראה באופן הראשון שיהא נראה כרגע ונכסה שבא לאות על שראוי להיות מבול לולא הברית. ועל זה ענה שלא היתה זאת הקשת. אבל הויית הקשת בענן אינו אלא סימן ברכה גם כן באופן שלא נעלמה מיד. וראה גם ביערות דבש (ח"א דרוש יב). **קח. וסיים** שם שבשעת ראיית הקשת מברכים על כל אופנים שבא, כמו בשעה שמברכים על אשתו של לוט זוכר את הצדיקים על הצלת לוט. **קט. באור** הישר (בתוס' ד"ה הלכך) ציין לדברי הרקאנטי (סי' עח) שגם הגירסא 'האל הנאמן בבריתו וקיים במאמרו ובשבועתו וזוכר הברית'. ובחפץ ה' (שם) ביאר שכיון שהתנא בברייתא אמר 'נאמן בבריתו וקיים במאמרו', לכן הקדימו תוספות את זה בתחילה. וגם בהכרח צריך לאחר את 'זוכר הברית', שאם מקדים לזוכר בריתו שוב אין לומר נאמן בבריתו וקיים שהם בכלל זוכר, שממילא לא היה זוכר אם לא היה נאמן וקיים בשבועתו, לזה מקדים ברישא נאמן וקיים ואחר כך וזוכר. והגם שהגמרא לא סידרה כך לאו דווקא, אלא כיון שבתחילה הגמרא הזכירה זוכר הברית ואחר כך את דברי הברייתא, לכן נקט ראשון ראשון ולא לסדר את מטבע הברכה. ובברכת אברהם (שם) כתב שגירסת תוספות היא כגירסא שמביא בבית נתן (ד"ה ועל הרעמים) 'הלכך נימרינהו לתרוייהו' ותו לא. ולכן עשו תוספות עיקר לומר בתחילה מה שמוזכר בברייתא ומה שהזכירה הגמרא בסתמא [זוכר הברית] לאחר מכן. וכן כתב ביד דוד (תוספות שם) שכך היתה גירסת תוספות. אלא שהקשה שהרי משמע שעיקר הברכה על ראיית הקשת הוא זכירת הברית, ואם כן ודאי צריך להקדים את זכירת הברית על הקשת. וכתב שאפשר שלא שייך נאמן בבריתו אם לא מפרש תחילה שהוא זוכר הברית. ובהלכות עולם (קאלאסיק, תוספות שם) כתב שמהירושלמי (פ"ט ה"ב) משמע כדברי תוספות. ובבית דוד (שאלוניקי, או"ח הל' ברכות אות לד, עמ' כו:) ביאר מה שתוספות הפכו הסדר משום שמצינו במבול שלשה דברים ברית ושבועה וקשת שהוא אות הברית לזוכרו. ועל שלש אלו הוא לשון הברכה 'נאמן בבריתו' היינו הברית, 'וקיים במאמרו' היינו השבועה וזהו 'מאמרו' שהשבועה הוא המאמר. ולכך דקדקו תוספות לומר 'בשבועתו', ואין כוונתם שמברכים כך אלא כוונתם שמאמרו היינו שבועתו, ו'זוכר הברית' היינו אות הקשת. ואם כן על כרחך צריך לומר 'זוכר הברית' בסוף שכך הוא הסדר, הברית היה תחילה ואחר כך השבועה ואחר כך הקשת לזכירת הברית. שכן כתוב (בראשית ט יא-יג) 'והקימותי את בריתי אתכם ולא יכרת כל בשר עוד ממי המבול ולא יהיה עוד מבול לשחת הארץ. ויאמר אלהים זאת אות הברית וגו' את קשתי נתתי בענן והיתה לאות ברית ביני ובין הארץ'. הרי ברית תחילה, ואחר כך שכתוב 'ולא יכרת' 'ולא יהיה' היינו שבועה, ואחר כך זאת הברית דהיינו הקשת. ואם כן אין לומר זוכר הברית תחילה, שאין מקום לומר הזכר לברית קודם לברית. ומה שנקטה הגמרא זוכר הברית לאו דווקא אלא משום שנקט תחילה סברת האומר זוכר הברית ואחר כך סברת האומר נאמן בבריתו, לכן נקט רב פפא גם כך. ועיין עוד שם. ובישמח לב (ד"ה אמר) כתב שאפשר שגם תוספות לאו דווקא נקט זוכר הברית בסוף רק העיקר שהשמיענו הוא שמה שאומר זוכר הברית הוא בלא חתימת ברכה שהיא בלי חתימה יען שקצרה היא. **קי. ובכנסת** הגדולה (או"ח סי' רכט בהגהות בית יוסף) כתב שהטעם שאין בה חתימה הוא מכיון שכולה הודאה אחת היא וענין אחד ואין שייך חתימה בנוסח קצר. **קיא. הפרישה** (שם סק"א) העתיק מקצת דבריו. **קיב. עיין** בדקדוקי סופרים שהביא גירסא זו בגמרא. **קיג. ביד** דוד (שם) ביאר שתוספות באו לאפוקי מגירסא זו שכיון שלפי גירסתם זוכר הברית הוא באחרונה והגמרא אמרה 'ברוך זוכר הברית' היה משמע שמה שהגמרא אמרה נימרינהו לתרוייהו היינו שיאמר ברוך זוכר הברית באחרונה עם החתימה כמו שמוזכר בגמרא בברוך, לכן כתבו תוספות שיאמר בלא חתימה. **קיד. וכן** כתב הב"ח (שם בריש הסימן) ואין לבטל הזמן בזה כיון שמפורש בתלמוד ובפוסקים דברכה זו אית בה פתיחה ולא חתימה ככל ברכות קצרות שהן הודאה ושבח מה לנו בטועים. וכן כתב המגן אברהם (שם סק"א) והט"ז (שם). וראה עוד בבית דוד (הל' ברכות אות לד) בארוכה. **קטו. וראה** גם שלחן הטהור (שם ס"א) שכתב ונוסח הברכה אמיתי 'ברוך וכו' הקל הנאמן זוכר הברית וקיים במאמרו ברוך אתה ה' זוכר הברית'. **קטז. וכן** כתב בהגהות ר"י לנדא (ד"ה ברוך). ועיין משנה ברורה (שם סק"ג) שכתב שהרמב"ם גורס 'ונאמן'. וראה בשינויי נוסחאות (ברכות פ"י הט"ז הו' פרנקל) בגירסת הרמב"ם בכתבי יד. **קיז. בספר** הברית (ח"א מאמר י פי"ג) כתב שפעמים הקשת עצמה מופיעה רק בצורה חלקית וזה נקרא וואסע"ר גאלל"ע והיא ספק קשת. **קיח. ועיין** בוזאת הברכה (פי"ז מאורעות טבעיים אות ו).

אפשר לברך גם תוך שלשים יום

שם. החיד"א במחזיק ברכה (או"ח סי' רכט סק"א) הביא בשם יש מי שאמר שאם נראית הקשת ובירך ואחר כך בתוך שלשים יום נראית פעם אחרת לא יברך שכל ברכות הראיה לא יברך כל עת שרואה אותם, ופעם אחת בחדש דיים. והחיד"א הקשה עליו שמה שצריך שיהא זמן שלשים יום בין הברכות היינו כשאותו הדבר עומד בעיניו והוא לא רואהו אלא לאחר שלשים יום, אבל אם הדבר שבירך עליו הלך לו וכעת מגיע דבר אחר ונתחדש פעם אחרת חייב לברך, והוא הדין בקשת שהקשת שבירך עליו הוא אחר צריך לברך. ואם נפשך לומר שמא הקשת במקומו עומד אלא הוא נסתר מנגד עינינו וברצון הקב"ה מתגלה לנו עוד פעם, מכל מקום ראיה חדשה היא וכקשת חדש הוא[קיט]. וכתב תדע שגילוי הקשת הרי הוא בשביל להראות שיש רשעים וראוי שתשרה עליהם מבול כמי נח בקרב הארץ ובחסד עליון זכר את הברית ועל זה אנו מברכים. ואם כן אם יום אתמול היה הקשת ונתחייבו שונאי ישראל וזרחה הקשת ובירך. ואם לקצת ימים אחרי כן גברו בארץ פושעי ישראל ונתגלה שוב הקשת לרחם על ישראל אם כן מחויב לברך שפנים חדשות באו לכאן.

אמנם במאמר מרדכי (סוף ח"ג בהשמטות לסי' רכט ס"א) כתב שלפי מה שכתבו **האחרונים** בטעם חילוק ברקים ורעמים משאר דברים שמברכים כל פעם משום שכל רעם וברק הוא דבר בפני עצמו ואינו הראשון מה שאין כן שאר דברים, נראה לכאורה שבקשת אין לברך אלא משלשים יום לשלשים יום לפי שהקשת שרואה עכשיו הוא הקשת שראה מקודם, שהרי הקשת הוא אחד משבעה דברים שנבראו בערב שבת כמבואר באבות (פ"ה מ"ו). אלא שהמאמר מרדכי עצמו אומר שהטעם לחלק בין ברקים ורעמים לשאר דברים הוא משום ששאר דברים כגון ימים ונהרות והרים הם דברים העומדים במקומם ואינם זזים משם רגליו של אדם לילך ולראותם פעם אחר פעם כמו שירצה ולכן נתנו לדבר קצבה לברך משלשים יום לשלשים יום לפי שאין סברא כלל לברך עליהם פעם אחר פעם, מה שאין כן ברקים ורעמים שהם בידי שמים מברך בכל פעם על החידוש, כל שהסיח דעת מברכה ראשונה דהיינו שנתפזרו העבים. ויוצא מזה שבקשת גם צריך לברך אפילו תוך שלשים יום. ואפילו לפי שיטת האחרונים יש לדון ולומר שצריך לברך אפילו תוך שלשים שהרי כתבו חכמי המחקר שהקשת הוא ענין טבעי והוא מתהוה מהאידים. ולכן נחשב כברקים ורעמים שגם ענין טבעי הוא ולכן נראה שיש לסמוך לברך אותה תוך שלשים.

אם לא נתפזרו העננים

שם. בברכת הבית (שער כט אות יט) כתב שאם לא נתפזרו העננים אינו חוזר ומברך על קשת אחרת. ומקור דבריו במה שנפסק **בשולחן ערוך** (או"ח סי' רכז ס"ג) שאין לברך שוב על ברקים ורעמים כל זמן שלא נתפזרו העננים. אמנם **בקצות השלחן** (סי' סו בבדי השלחן ס"ק כו) כתב שמשמע שאפילו אם לא נתפזרו העננים יכול לברך שוב על קשת אחרת.

האם מותר לומר לחבירו שיש קשת

שם. החיי אדם (ח"א כלל סג ס"ד) כתב בשם ספר אחד שאין להגיד לחבירו שיש קשת מטעם 'מוציא דבה'[קכ]. והיינו כי כשנראית הקשת הרי זה סימן שהדור אינו זכאי לכך והיה ראוי שיבוא מבול, אלא שהקב"ה כרת ברית ומגן עליהם ברחמיו. אמנם **בברית כהונה** (או"ח מערכת קו"ף אות ג) כתב שאינו נראה שאדרבה אנחנו שמחים ונותנים תודה וברכה לה' אשר בחסדו כרת הברית הזאת שלא להשחית את עולמו עוד. וכן נראה דעת רבותינו בגמרא ובפוסקים ודעת הראשונים שתיקנו ברכה זו. ועוד שאדרבה עדיף להגיד לזולתו כדי שכל אחד הרואה ואחד השומע ישימו לב לשוב אל ה'. כי בראותם כזאת יכירו וידעו כי העולם כולו במצב קשה ונורא לולי רחמיו וחסדיו ברוך הוא. ולכן יפה נהגו להגיד[קכא].

הרי הקשת הוא דבר טבעי

שם. הרמ"א בתורת העולה (ח"ג פ"ד) הקשה, שהרי הקשת הוא דבר טבעי מלהט השמש המכה בעננים ביום הגשם, ואם כן מה הכוונה שהקשת היא אות ברית. ותירץ שמכל מקום לא היה נראה הקשת אם היו זכאין, כי אי אפשר לפי טבע הקשת אלא כשירד המטר ביום והחמה זורחת, ואילו היו זכאין לא היה יורד המטר ביום אלא בלילה בשעה שבני אדם בביתם כמו בלילי שבת[קכב].

הרמב"ן (בראשית ט יב) כתב שמלשון הפסוק (שם) שהקב"ה אמר לנח 'זאת אות הברית אשר אני נותן', משמע שלא היה הקשת בענן ממעשה בראשית, אלא עתה ברא ה' חדשה לעשות קשת בשמים ביום ענן. ואמרו בטעם האות הזה כי הקשת לא עשאו שיהיו רגליו [שני רגלי הקשת] לצד מעלה שיראה כאילו מן השמים מורים בו וישלח חציו לארץ, אבל עשאו הקב"ה בהיפך מזה שהרגלים כלפי מטה להורות שלא יורו בו מן השמים. וכן דרך הנלחמים להפוך אותו בידם כך [שהרגלים כלפי חוץ] כאשר יקראו לשלום למי שכנגדם. ועוד שאין לקשת יתר לכונן חצים עליו. אלא שכתב הרמב"ן ואנחנו על כרחינו נאמין לדברי היְוָנִים שמלהט השמש באויר הלח יהיה הקשת בתולדה, כמו כלי מים שיניחו לפני השמש יראה כמראה הקשת, ואם כן לדבריהם זה תולדה מבריאת העולם, וכן משמע מהפסוק שכתוב (שם ט יג) 'את קשתי נתתי בענן', ולא אמר אני נותן בענן, ומילת 'קשתי' מורה שהיתה לו הקשת תחילה. אלא שהקשה שאם כן מה טעם בקשת להיות אות, הרי לפי זה הדבר הוא טבעי מזמן בריאת העולם. ותירץ שהוא כטעם שכתוב (שם לא נב) 'עד הגל הזה ועדה המצבה', וכן (שם כא ל) 'כי את שבע כבשות תקח מידי בעבור תהיה לי לעדה', כי כל הדבר הנראה שיושם לפני שנים להזכירם ענין נדור ביניהם יקרא אות, וכל הסכמה ברית. ועוד כי כאשר תראה הקשת שרגליה למטה יהיה זכר לשלום כמו שנתבאר ובין שתהיה הקשת עתה בין שהיתה מעולם בטבע הטעם באות שבה אחד הוא[קכג].

האברבנאל (בראשית ט יד) ביאר שבאמת הקשת היה יוצא מן ניצוצי השמש אך שלא היה נראה לבריות כלל לא בעננים ולא באויר כי מתחילת הבריאה היו האדים עולים מן הארץ שמנים וגסים מאד לחוזק הארץ כמו שכתוב (שם ב ו) 'ואד יעלה מן הארץ והשקה את פני האדמה', שאפילו אד אחד לבד העולה מן הארץ היה בו כדי להשקות את כל האדמה, ולגודל ריבוי המים שבאויר לא היו יכולים ניצוצי השמש לעבור בה, וזה היה סיבת המבול ריבוי המים שבתוך האדים, וברחמי ה' אחר המבול המעיט את האדים וזיכך את האויר עד שהיו ניצוצי השמש יכולים לעבור את האויר, ואז נראתה הקשת בענן לבריות, וזה להם לאות על מיעוט המים באויר באופן שלא יבוא על ידם עוד מבול לשחת כל בשר[קכד].

השל"ה (תורה שבכתב פר' נח אות ה בהגה"ה) תירץ את הקושיא וכן עוד קושיא מה שאמרו (סוכה כט.) על ד' דברים מאורות לוקין על אב בית דין שמת ולא נספד כהלכה. ויקשה על זה שהליקוי הוא דבר טבעי הבא מצד סיבובי השמש וירח, והבקיאים בחכמה זו יכולים לחשב באיזה שעה יהיה הליקוי. וכתב לתרץ על פי הגמרא בשבת (לב.) שביארה את מה שכתוב (דברים כב ח) 'כי תבנה בית חדש ועשית מעקה לגגך ולא תשים דמים בביתך כי יפול הנופל ממנו', וקשה שהרי כשניתנה תורה עדיין לא נפל אדם זה ומדוע קראה לו התורה 'נופל'. ותירצה הגמרא שאדם זה היה ראוי כבר ליפול מששת ימי בראשית ולכך כתוב 'נופל', אלא שמגלגלים זכות על ידי זכאי וחובה על ידי חייב, בעל הבית הזה שלא קיים מצוות מעקה ולכן נפל האדם. ועל פי זה כתב השל"ה שמאחר שהקב"ה ידע מראש מעשיהם ופורענותם של הדורות הבאים, לפיכך ברא הקב"ה עוד מששת ימי המעשה את הטבע שיהיה קשת, ומשום כך כתוב (בראשית ט יג) 'את קשתי נתתי בענן', דהיינו הקשת שכבר היתה קיימת בבריאה נתן אותה להיות מהיום הזה והלאה לאות ברית וכן הוא לענין הליקוי היה צופה הקב"ה ומביט בכל הדורות וברא מהלך צבא השמים שיהיה ליקוי בעת שראויה ללקות מפני חטאם[קכה].

עוד ביאר שם בשם חכם מופלג בענין מאורות לוקין, הגם כי הליקוי הוא על פי החשבון, מכל מקום לולא החטא המעבה ונעשה כמסך והבדל גופני גשמי היה הכל בהיר וזך כל כך שלא יאונה לצדיק כל און ולא יעשה רושם והפסק האחד בפני חבירו, ובשעה שהשמש והלבנה והכוכבים מאירים ומזהירים אין השמים והיסודות מעכבים אורם, וכיון שמסיבת החטא נעשה כענן מפסיק על כן הוא סימן לליקוי מאורות. וכן בענין הקשת נוכל לומר שהגם שהוא דרך טבעי, בהיות חלק ארץ אחת גשומה וחלק שכנגדו השמש בגבורתו, אלמלא החטא הנוטל כח העליונים ותחתונים בזכותם ובהירותם, לא היה עושה רושם גשמי. נמצא עשיית רושם גשמי סימן השתנות על ידי מעשינו כח וחיות עליוני

קיט. **וכן** פסק במשנה ברורה (סי' רכט סק"ג). קכ. **וכן** פסק במשנה ברורה (שם סק"א). קכא. **וראה** בספר חסידים (סי' תתז) שאחד היה בבית הכנסת ואמרו לו שהקשת נראית בענן, ויצא מבית הכנסת ובירך על הקשת. אך אפשר שאין ראיה שבאמת אלו שאמרו לו שיש קשת לאו שפיר עבדי. וראה במקור חיים (סי' רכט בקיצור הלכות ס"א) שאם אמרו לו שנראתה הקשת אינו מחויב לילך לחוץ ולברך וכל שכן להפסיק מלימודו. עיי"ש. קכב. **ובזה** ביאר את מה שמבואר בכתובות (עז:) ששאלו את רבי יהושע בן לוי נראתה קשת בימיך, מדייק תיבת 'בימיך' ימים ולא לילות, כלומר אם ירד המטר ביום בזמניך ואז יתראה הקשת. ועיין במהרש"ם (שו"ת ח"ג סי' קכד) אם נזדמן שראו הקשת בלילה אם יש לברך הברכה. ותירץ שאפילו שמדברי הרמ"א מבואר שלא יתראה הקשת אלא ביום כשהשמש נגד הענן, עם כל זה כיון שבש"ס לא חילקו בזה, על כרחך צריך לומר שעל פי הרוב לא יתראה בלילה, אבל אם לפעמים יזדמן שיתראה יש לברך. והביא מעשה רב מהמהר"י אבד"ק בעלז שבירך על הקשת בלילה. וראה בשער השמים (אבי הרלב"ג מאמר ראשון שער ז) שכתב פעמים יראה הקשת בלילה בחצי החודש כי הלבנה שלימה בעת ההיא, אך לא נראה בחמשים שנים אלא שני פעמים, ואמנם המראה ההיא נוטה אל הלובן יותר כדמות האש הנראה במקום חשוך שהיא נראית יותר לבנה מאשר תראה במקום המאיר. וכן מבואר בשבילי אמונה (סוף נתיב ג) ובספר הברית (ח"א מאמר י פי"ג) שיתכן ותראה הקשת בלילה. אמנם אין זה מצוי ושכיח. קכג. **ועיין** בעקידת יצחק (פר' נח שער יד) שציין אליו השל"ה (תורה שבכתב פר' נח אות ה בהגה"ה). וראה עוד בספר הברית (ח"א מאמר י פי"ג). קכד. **ובכלי** יקר (בראשית ט יד) הקשה על זה ממה שאמרו (כתובות עז:) שבימי רבי שמעון בן יוחי ורבי יהושע בן לוי לא נראה הקשת, ואם כן חזר האויר לקדמותו ואחר מותם חזר להיות זך כבראשונה. וקשה לומר זאת שישתנה האויר בכמה זמנים. וראה ביבין שמועה (מכעל סמן רוקח, פר' נח אות יט). קכה. **וראה** ביפה תאר (ב"ר לה ג ד"ה פרט) שכתב ממש כדבריו. ועיין גם מלבי"ם (בראשית ט

ונעשה כח גופני מקבל שינוי והשתנות ומקריות מה שלא היה כן אם היה בכח עליוני כשאר הנבדלים של מעלה שלא יקבלו שינוי ומקרה. ודבר זה עיקר גדול ואמוניי שכן בידינו על ידי מעשינו חס ושלום השמים לא יתנו טלם והארץ יבולה[קכו].

בכלי יקר (בראשית ט יד) ביאר על פי הגמרא בכתובות (עז:) שבימי רשב"י ורבי יהושע בן לוי לא נראתה הקשת, ולא אמרו שלא היה קשת, אלא ודאי היה קשת ולא נראה, לפי שהבריות לא היו חוקרים אחריו ולא השתדלו לראותו על כן לא נראה, כי כל דור ודור שהיו יראים מן הפורעניות ולא היו בדור צדיקים שיגינו עליהם, באותן דורות תלו עיניהם באות הקשת והיו מסתכלים אחריו אם לא נשתנו האדים בחטאם לחזור לכמות שהיו קודם המבול ותמיד היו עיניהם נשואות אל אות זה לבטוח על האות שלא יביא פורענות לעולם. אבל החסידים הללו שהיו מגינים על בני דורם עד שכל הבריות היו סמוכים על כחם של זקנים אלו שזכותם יעמוד להם להגין בעדם על כן לא היו צריכים להסתכל אחר הקשת, כי היו בטוחים שלא ישתנה עליהם הברית אשר כרת ה' לכל בשר אחר המבול. אבל באמת היה קשת בכל דור ודור כי הטבע לא ישתנה[קכז].

ביערות דבש (ח"א דרוש יב) כתב לבאר בשם הזוהר שיש שתי סוגי קשת[קכח]. הקשת שיש בה גוונים רבים היא טבעית כמבואר, אך הקשת שהיא זכר לברית יש בה מראה תכלת לגמרי, כי תכלת לשון כליה חלילה, והתכלת מורה שנתחייבו חס וחלילה כליון, ויש להם תכלית טוב בזכירת ברית[קכט]. ואחר כך כתב שלפי זה צריך לימוד והבחנה להבחין בין ראיית קשת טבעית לבין קשת הזכרת ברית כי אז יש לנו לעורר בתשובה, כי לכך בא האות לחזור בתשובה ולחדול מרע ואלקים עשהו כדי שייראו מלפניו[קל].

הברכת ראש (ד"ה אמר) כתב שהחוקרים אמנם יגעו למצוא סדר הטבע המוטבע מאת הבורא אבל לא על טעמי פלאי הטבע על מה נברא כך ולא באופן אחר, ודבר זה נעלם מעין כל חי. אך ענין הקשת ביאר ה' בעצמו את טעמו של דבר על מה נבראת כך, ואמר (בראשית ט יג) 'והיתה לאות ברית ביני וביניכם', והיינו שאחר המבול כאשר רצה ה' להקים הברית בינו ובין כל נפש חיה שלא יוסיף עוד להכות כל חי הקים בריתו באופן זה, כאשר האדם יהיה במצב הטוב כפי רצון ה' אז יתבסם כל העולם וגם החיות והבהמות, כרצון ה' בראשית הבריאה. אך כאשר בני אדם ישחיתו דרכם ויוצרכו לקיום ברית אז יפעל הברית לבל ישחית כולם כאשר עשה במי המבול, ומכל מקום יתקללו ויוחסרו מאיכותם אף נפש כל חי. ועל דרך זה נראה הקשת, והיינו אם הקשת יראה לעין כל, מראה שאין העולם במצב הטוב, ואם לא נראה לעין כדורו של רבי שמעון בן יוחי ורק הוא גלוי לפני הקב"ה כפי טבע הבריאה הוא סימן שכל העולם במצב הטוב, ותפעל אות הקשת לכל בשר אשר בו נפש חיה שגם הם יהיו בטבעם כפי שרצה הקב"ה בתחילת הבריאה[קלא].

בפרשת מרדכי (ד"ה נראין) ביאר על פי המבואר במדרש (ב"ר יג ט) שקודם המבול לא היה הגשם יורד אלא אחד לארבעים שנה, שהתבואה היתה גדלה מרטיבות האדמה, ואם כן היה גידול התבואה מחוייבת בטבע כמו זריחת השמש, ולא הוצרכו בני אדם לחסדי הקב"ה. וחידש הקב"ה לאחר המבול שהאדים יעלו למעלה ויתהוו לעננים וירד הגשם, ובזה תלוים תמיד עיני האדם לחסדי ה'. וזה מה שכתוב (בראשית ט יג) 'את קשתי נתתי בענן', היינו כלי זיינו של הקב"ה עם בני אדם נתן בענן שאם יחטאו לא יתן להם הגשם, וכדי שלא יתיירא נח שגם מבול יכול לבוא על ידי העננים כמו שראה בעיניו, הבטיחו (שם ט טו) 'ולא יהיה עוד המים למבול'. נמצא שמראה הקשת הוא בטבע והחידוש היה הענן ואת הקשת ייחד לעד שלא יהיה מבול.

ביאור נוסף בענין הקשת

שם. בדברי דוד (זאלנער, מהדו"ק פר' נח ד"ה והיה בענני) ביאר שענין הקשת להורות כי מאתו לא תצא הרע, ואף מה שנראה לעינינו רע הוא טוב כי קצר שכלינו מהשיג זאת איך הרע הוא טוב אבל צריך להאמונה שלמה כי כל מה שעושה הקב"ה הכל לטובה. וזה רואים בקשת כי יש בו שלש גוונים אדום ולבן וירוק, אדום רומז על מידת הדין, ולבן על מידת החסד, וירוק הוא כלול משניהם, המתקת הגבורה, כי זה גם כן הוא טוב. וזה מה שכתוב (שם ט יד) 'והיה בענני ענן על הארץ', היינו אם יהיה חלילה חשכת הצרות כמו הענן אז נראתה הקשת בענן להודיעך לא להרהר אחרי השם יתברך כלל כי הכל הוא טוב, ומראה הקשת תזכירך ותעוררך לחשוב באמונה זאת כי הדין והחסד הם כלולים יחד ונעשו רחמים גמורים. ובזה מבואר גם מה שאסור להסתכל בקשת כי אסור לאדם לחשוב ולעיין ולחקור איך יוכל להיות כן מה שהקשת מרמזת כי הרע יהיה טוב, כי באמת בעולם הזה האדם לגסות חומרו לא יכול להשיג זאת בשכלו ואם לא ירצה לסמוך על האמונה וירצה לבוא לידיעה על ידי חקירתו ולא יגיע לתכלית הידיעה יוכל לבוא חס וחלילה לידי כפירה או להתרעם על ה' יתברך, לכן יסמוך על האמונה עד שיתגלה כבוד ה'.

איזה פסוק הוא ברקים למטר עשה

אטו כל הני דאמרן עד השתא לאו מעשה בראשית נינהו והכתיב ברקים למטר עשה. בתורה אור ציין לפסוק בתהלים (קלה ז) 'מעלה נשיאים מקצה הארץ ברקים למטר עשה מוצא רוח מאוצרותיו'. אלא **שביעב"ץ** (ד"ה והכתיב) הקשה ששם אין רמז ממעשה בראשית. אלא הוא פסוק בירמיה (י יג) 'לקול תתו המון מים בשמים ויעלה נשיאים מקצה הארץ ברקים למטר עשה ויוצא רוח מאוצרותיו'. ולפני כן כתוב (שם י יב) 'עושה ארץ בכחו מכין תבל בחכמתו ובתבונתו נטה שמים', שמדבר על מעשה בראשית. **ובלב רחב** (ד"ה והכתיב) ביאר שבפסוק בתהלים מצינו לשון עשייה בברק ואם כן הוא בכלל מעשה בראשית[קלב].

אולי עדיף לברך שכחו וגבורתו על היותה ברכה מבוררת

שם. בסמיכת חכמים (ד"ה אטו) הקשה על קושיית הגמרא שיתכן כשיש שתי ברכות לברך עושה מעשה בראשית או ברוך שכחו וגבורתו יותר מסתבר לברך ברוך שכחו כי היא ברכה מבוררת יותר כי עושה מעשה בראשית היא ברכה כללית כי היא שייכת בכל הנבראים, מה שאין כן ברכת שכחו לא שייך בהרים וגבעות, אם כן אף שהן מעשה בראשית ברכת שכחו עדיף כמו ברכת בורא פרי העץ שהיא ברכה מבוררת נגד ברכת שהכל. ותירץ שעדיין הגמרא לא ידעה שברכת שכחו אינו שייך בהרים וגבעות ואין הבדל בין ברכת עושה מעשה בראשית לברכת שכחו וגבורתו. וזה הגמרא הקשתה איזה מהן עדיף שהרי כולם הם מעשה בראשית.

מהו כרוך ותני

אמר אביי כרוך ותני. ברש"י (ד"ה כרוך) ביאר שבכל הדברים שנשנו במשנה מברכים ברוך עושה מעשה בראשית וברוך שכחו מלא עולם, ותשנה את כולם יחד, ועל כולם שתי ברכות הללו[קלג]. ומשמע שרוצה להגיה כן במשנה. **וברש"ש** (ד"ה אמר) ביאר שאביי מפרש את המשנה על פי מדה תְּשַׁע עשרה מל"ב מידות (נדפס בסוף הגמרא) 'מדבר שנאמר בזה והוא הדין לחבירו'. ואם כן הוא הדין כאן מה שנאמר ברוחות וברקים שייך להרים וגבעות וכן להיפך[קלד].

מדוע באמת לא שנה אותם התנא יחד

שם. בתרומת הדשן (לר' למח הכהן, ד"ה על) הקשה לפי אביי שמברכים את שתי הברכות על כל הדברים המוזכרים במשנה אם כן שהתנא יערב אותם יחד ולמה חילקם. ותירץ שהתנא בכל חלק חידש דבר, שהייתי אומר שעל הברקים מברך עושה מעשה בראשית משום שכתוב (תהלים קלה ז) 'ברקים למטר עשה', אבל 'מלא עולם' לא יברך כיון שזה לא תדיר, ומשמעות 'מלא' הוא שתמיד כך, לכן התנא השמיענו שכן מברך 'מלא עולם'. וכן בהרים הייתי אומר ש'מלא עולם' ודאי יכול לברך משום שתדיר. לכן לא הוצרך התנא לפרש בהם את הברכות שפשוט שאפשר לברך אלא את הברכות שיש בהם חידוש.

מברך שתי ברכות או אחת

רבא אמר התם מברך תרתי ברוך שכחו מלא עולם ועושה מעשה בראשית. וביארו **תוספות** (ד"ה רבא) בשם הרי"ף שאומר או ברכת 'שכחו וגבורתו' או ברכת 'עושה מעשה בראשית', איזה שירצה[קלה]. וכן פסק הרמב"ם (ברכות פ"י הי"ד) מברך 'שכחו וגבורתו מלא עולם' ואם רצה מברך 'עושה מעשה

יג). **קכו. ועיין** שם עוד מה שביאר על דרך הסוד. **קכז. וראה** עוד ספר הברית (ח"א מאמר י ריש פי"ב). **קכח. עיין** זוהר פר' נח (ח"א עב:). **קכט. ועיין** גם ספורנו (בראשית ט יג) שכתב שיש שתי סוגי קשת. **קל. והנה** לפי דבריו אין לברך על הקשת הנראית לפנינו בגווניה, שהרי לא זו הקשת שעליה נאמר שהיא מזכירה את הברית. אבל כבר כתב הבן איש חי (פר' עקב אות יז) שלפי דברי היערות דבש צריך לברך בלא שם ומלכות על ראיית הקשת, שהרי אין אנו יודעים מה היא הקשת הנ"ל. אבל כתב שאין דבריו הנזכרים האמורים בדרך דרש כדאים לעקור מנהג ישראל שנהגו לברך בשם ומלכות, ובפרט שכל גדולי הפוסקים סתמו דבריהם בזה ולא הזכירו כן. אמנם הרוצה להתחסד ולברך בלי שם ומלכות ויהרהר שם ומלכות בלבו אין מזניחים אותו. **קלא. ועיין** שם כיצד ביאר את ייתור הפסוקים בפרשת נח. וביאר בסוף דבריו את ענין הברכה, 'זוכר הברית' הוא אות הברית אשר על הארץ בתחילת הבריאה כמו שכתוב (בראשית ט טז) 'לזכור ברית עולם', וזה כשיהיו במצב טוב, ו'נאמן בבריתו' הוא הברית שהקים לנח, באופן שלא יהיו במצב טוב. 'וקיים במאמרו' שאמר אל לבו עוד לפני הברית (שם ח כא) 'לא אוסיף עוד לקלל'. **קלב. וראה** עוד בעין ישראל (ד"ה על ההרים). **קלג. בבארות המים** (ברש"י ד"ה כרוך) למד שאלו שני לשונות ברש"י. בלשון ראשון למד רש"י שכרוך ותני היינו את שתי הברכות, ובכל חלק במשנה [בברקים וכו' ובהרים] מוזכרים שני הברכות. והמשך דברי רש"י הם לשון שניה שכרוך ותני הוא לשנות את כל הדברים השנויים במשנה ביחד. **קלד. וכן** משמע בדברי הריטב"א (ד"ה אמר) שכתב ושתי הברכות הן לכל אחד ותנא חדא בכל חדא והוא הדין לאידך. וכן ביאר בברכת אברהם (ברש"י ד"ה כרוך) את דברי רש"י. וראה בלקח יעקב (ברש"י שם) שביאר שאפילו שלמדנו לעיל (מו.) שברכה הסמוכה לחברתה אינה פותחת בברוך. שאני הכא שאינה חותמת בברוך לכך הברכה השניה פותחת בברוך. **קלה. וביאר** בברכת אברהם (בתוס' ד"ה רבא) שלפי זה כוונת הגמרא שבברקים ורעמים בידו לברך אחד משתים, ו'מברך' היינו שיכול לברך.

בראשית׳[קלו]. והראב״ד (שם) הקשה שרבא אמר ׳מברך תרתי׳, והיינו שיברך על כל אחד מאותם הדברים שתי ברכות הללו[קלז]. ובבאר יהודה (שם) תירץ שהרמב״ם מפרש שמה שמקשה הגמרא אטו הני לאו מעשה בראשית נינהו, לא היתה הקושיא שיברך שתי ברכות אלא מדוע לא יצא גם בזו הברכה. ולפי זה מה שאמר רבא תרתי כוונתו שהברירה בידו לברך זו או זו[קלח].

ביאור קיצור פסקי הרא״ש

שם. בקיצור פסקי הרא״ש (סי׳ יג) כתב על הזיקין ועל הזוועות ועל הברקים והרעמים ועל רוח סערה חזק מאד אומר ׳ברוך עושה מעשה בראשית׳. **ובצרור החיים** (בתוס׳ ד״ה רבא) הקשה שהרי בגמרא מבואר שיכול לברך אם רוצה ׳שכחו וגבורתו מלא עולם׳. ותירץ שאגב הסיפא של המשנה שנקטה שעל ההרים מברך ׳עושה מעשה בראשית, ושם אינו מברך שכחו וגבורתו, לכן נקט הרא״ש גבי זיקין וזועות וברקים ורעמים ברכת ׳עושה מעשה בראשית׳. והוא הדין שמברך אם ירצה שכחו וגבורתו. והראיה שכך פסק הטור (או״ח סי׳ רכז), והוא היה בן של הרא״ש. ולא כתב לברך על ברקים ורעמים רק עושה מעשה בראשית.

מה המנהג כהיום בברכת ברקים ורעמים

שם. הט״ז (או״ח סי׳ רכז סק״א) כתב שהמנהג לומר על הרעמים ׳שכחו וגבורתו׳ ועל הברקים ׳עושה מעשה בראשית׳[קלט]. אלא שכתב ואיני יודע טעם לזה[קמ]. וכתב ואולי שהרעמים מראים כח, מה שאין כן בברקים.

המגן אברהם (שם סק״א) כתב שנראה שאם שמע רעם וראה ברק כאחד[קמא] מברך על שניהם ברכה אחת ׳ברוך עושה מעשה בראשית׳. וביאר **בבאר היטב** (שם) לפי שאין מרבים בברכות. **ובמחצית השקל** (שם) ביאר שהרי מדינא יכול לברך בין על רעם ובין על ברק ׳עושה מעשה בראשית׳ או ׳שכחו וגבורתו מלא עולם׳, אלא שהעולם נוהגים לברך על רעמים ׳שכחו וגבורתו׳ ועל ברק ׳עושה מעשה בראשית׳ כדברי הט״ז (שם), אם כן כששומע רעם ורואה ברק כאחד מברך ברכה אחת לשניהם, ואם כן טוב יותר לברך ׳עושה מעשה בראשית׳ על שניהם מלברך על שניהם שכחו וגבורתו מלא עולם שאין לברכה זו שייכות כל כך לברק לפי מנהג העולם[קמב]. אמנם **האליה רבה** (שם סק״ד) כתב שנראה לו שיברך את שתי הברכות שהרי הברירה בידו ויכול להחליט שרוצה לברך על אחד שכחו וגבורתו ועל אחד עושה מעשה בראשית. ובפרט שגם דעת כמה **ראשונים** [הובאו לעיל] שאף על ברק בלבד מברך את שתי הברכות, ואם כן כשרואה ברק ושומע רעם בבת אחת ודאי יש לסמוך על דעתם ולברך את שתי הברכות[קמג]. אך **הפרי מגדים** (שם א״א סק״א) כתב על דברי האליה רבה שמכל מקום עדיף למעט בברכות ולברך ברכה אחת[קמד].

דעת הבאר היטב (שם סק״א) שעל הברקים אומר ׳עושה מעשה בראשית׳ שלא שייך לומר שכחו וגבורתו מלא עולם שאין נראין בכל העולם. ועל הרעמים אם ירצה אומר ׳עושה מעשה בראשית׳ שמעשה בראשית הם, ואם ירצה אומר ׳שכחו וגבורתו מלא עולם׳, שהקול נשמע בכל העולם. ומשום כך כתב השו״ע (שם ס״א) ׳בזעף׳, והיינו בכח גדול אז אומר ׳עושה מעשה בראשית׳ או ׳שכחו וגבורתו׳. ומה שכתב המחבר ׳ואם ירצה יברך שכחו וגבורתו׳, זה דווקא על רעמים אבל על ברקים אינו מברך כי אם עושה מעשה בראשית[קמה]. **בברכת הבית** (שער ל בשערי ברכה ס״ד) כתב שאם מתחילה ראה ברק והתחיל לברך ׳עושה מעשה בראשית׳, ובתוך כך שמע רעם צריך לחזור ולברך ׳שכחו וגבורתו׳ על הרעם. כיון שתחילת הברכה היה על הברק לבדו.

מה הדין אם לא ראה ברק

שם. באליה רבה (או״ח סי׳ רכז סק״ד) הביא בשם **הראב״ן** (ברכות סי׳ ר) שאין רעם בלא ברק. וכתב האליה רבה שמכל מקום אם אינו רואה ברק ובירך על הרעם הוי כאילו לא היה ברק וצריך לחזור ולברך על ברק[קמו]. ומכל שכן כשבירך תחילה על הברק שמברך אחר כך על רעם.

מה הדין אם נתכוין לפטור בברכת הברק את הרעם

שם. הברכי יוסף (או״ח סי׳ רכז סק״ד) הביא להסתפק בשם זקנו אם בירך על הברק וכיון לפטור את הרעם הבא אחריו אם יצא. וכתב הברכי יוסף שמסתבר שיצא. וביאר **המשנה ברורה** (שם סק״ה) שאחרי שטבע הבריאה שאחר הברק יוצא רעם אם כן חל ברכתו על הרעם שיצא אחר כך[קמז].

ובפתח הדביר (ח״ג שם סק״ה-ו) הביא **שהבית עובד** (הל׳ שו״ע מכת״י) הזכיר דברי הברכי יוסף וכתב שנראה לו פשוט שלא יוצא בזה כיון שכשלא שמע את הרעם עדיין לא נתחייב בברכה ואם כן איך תחול הברכה שעל ראיית הברק על קול הרעם שיבוא אחר כך, וכיון שבשעת הברכה לא היה לברכה מקום לחול על הרעם לכן לא יצא וצריך לברך כששומע את הרעם אחר כך. אבל הפתח הדביר כתב שכיון שנפסק[קמח] שמי שבירך על דגים והיה בדעתו לפטור את השֵׁכָר שיביאו לו אחר כך, יוצא בברכה זו אף שהשכר לא היה לפניו בעת שבירך, כיון שהברכה חלה על הדגים שלפניו וברכת הדגים והשכר שוה והיה בדעתו לפטור את השכר, אם כן גם כשמברך על ברק יכול לכוין לפטור את הרעם שיבוא בהמשך כיון שברכותיהם שוות. עוד כתב שכיון שנפסק (או״ח סי׳ רו ס״ו) שמי שעמד ליד אמת המים יכול לברך ולשתות אף שהמים ששותה לא היו לפניו כשבירך מפני שנתכוין לכך והם בודאי יבואו לפניו, הוא הדין גם כשמברך על הברק ומכוין לפטור את הרעם יוצא בזה שהרי תמיד אחר הברק מוכרח הרעם לבוא.

בברכת הבית (שער ל בשערי ברכה ס״ד) כתב שאם בירך תחילה ׳עושה מעשה בראשית׳ לאחר ראיית הברק ושמיעת הרעם אף שדעתו היה שלא לפטור רק על ראיית הברק ואחר כך שמע רעם אחר, כל זמן שלא נתפזרו העבים אסור לברך על הרעם[קמט].

מה ענין שאינו מברך על ההרים שכחו וגבורתו

הכא עושה מעשה בראשית איכא שכחו מלא עולם ליכא. רש״י (ד״ה על) כתב שעל ההרים לא יכול לברך ׳שכחו וגבורתו מלא עולם׳, שאינן במקום

קלו. וכן פסק הרא״ש (סי׳ יג). וכן כתב הרשב״א (ד״ה רבא) בשם רב האי גאון. וכן נפסק להלכה בשלחן ערוך (או״ח סי׳ רכז ס״א). ועיין מרכבת המשנה (ברכות פ״י הי״ד) שביאר משום שלא מסתבר לברך שתי ברכות על דבר אחד משום ברכה לבטלה. ובכסא רחמים (בתוס׳ ד״ה רבא) הקשה שבהדלקת נר חנוכה ובקריאת מגילה מברכים שתי ברכות. **קלז. וכן** כתב הרשב״א (ד״ה רבא) שמלשון הגמרא משמע ששתי הברכות מברך ממש. וכן הביא הריטב״א (ד״ה אמר) בשם יש גירסאות. אלא שכתב שהעיקר הוא כדברי תוספות וגרס ׳התם מצי מברך תרתי׳. ובבית יוסף (ריש סי׳ רכז) כתב שמרש״י (ד״ה על ההרים) נראה שמברך שתי ברכות. ובברכת אברהם (תוספות שם) הביא גירסת הבית נתן (ד״ה אמר) ׳התם תרתי ברוך שכחו וברוך עושה מעשה בראשית הכא חדא ברוך עושה מעשה בראשית׳, ומשמע שהגמרא אוחזת שמברך שתי ברכות. אמנם במגדל עוז (ברכות פ״י הי״ד) כתב שבדק בכל הנוסחאות של ספרד וצרפת וגורסים ׳ואי בעי מברך עושה מעשה בראשית׳. וכן גרס הרי״ף (מג:). וגירסת הראב״ד אינה אצלינו ולא ראינו ולא שמענו. **קלח. אלא** שהקשה שבלשון הרמב״ם כתוב שלכתחילה יברך שכחו וגבורתו רק בדיעבד אם רצה מברך עושה מעשה בראשית. ואילו מהטור ושלחן ערוך (או״ח סי׳ רכז ס״א) מבואר להיפך שלכתחילה יברך עושה מעשה בראשית, רק אם רצה מברך שכחו וגבורתו. אכן זה דוחק שהמשנה הניחה את הברכה שצריך לברך לכתחילה ונקטה ברכה שיצא בדיעבד. ובפרי השדה (ד״ת, ח״א סי׳ נא) יישב שודאי הברכה שכחו וגבורתו אין לברך רק כשבא ברעש גדול שאז הוא מלא העולם מה שאין כן בנחת, אמנם עושה מעשה בראשית בכל ענין יכול לברך, ואם כן התנא שמדבר כשהיה רעש גדול נקט הברכה שכחו וגבורתו, אמנם השולחן ערוך דיבר בכל ענין לכן נקט שרק אם ירצה יברך שכחו וגבורתו, והיינו באופן שהיה רעש גדול. וראה שם מה שביאר בדברי הרמב״ם. וראה מאמר מרדכי (או״ח סי׳ רכז סק״ב) ובמגן גבורים (שם סק״א). **קלט. ובמשנה** ברורה (שם סק״ה) כתב אם לא היו תכופים זה אחר זה מברך תחילה על הברק שהוא מתראה תחילה לעין האדם ׳עושה מעשה בראשית׳, ואחר כך על הרעם ׳שכחו וגבורתו מלא עולם׳. **קמ. וכן** הקשה הגר״א באמרי נועם (ד״ה התם) על המנהג שלנו שאנו מברכים על הרעמים שכחו וגבורתו ועל הברקים עושה מעשה בראשית. הרי על שניהם יכול לברך איזה שירצה. **קמא. במור** וקציעה (שם ד״ה ואם ירצה) ביאר כגון שמקום יציאת הברק והרעם סמוך אליו באופן שהם באים ממש כאחד. וכתב לבאר ענין זה שהרי ידוע שאין רעם בלא ברק ולא ברק בלא רעם שמיד אחר הברק נשמע הרעם כי סיבת שתיהן אחת היא. ומה שאין הקול נשמע עם רגע ראיית הברק, זה מפני שחוש הראות הוא חזק ומרגיש יותר מרחוק מן השמיעה, כי מהירות האור היא גדולה הרבה יותר ממהירות הקול. וכשהרעם נעשה בקירוב מקום אז אין הפסק ביניהם כל כך, כי מיד אחר שרואה הברק בהכרח ישמע קול הרעם תיכף, אבל כשנעשה בריחוק מקום אזי יראה יותר משישמע, כי האויר מעכב את שמיעת הקול וממעטו, ולפעמים לא ישמע כלל מפני ריחוק המקום אף שיראה. **קמב. ואם** בירך ׳שכחו וגבורתו מלא עולם׳ גם כן יוצא. משנה ברורה (שם סק״ה). אלא שזה רק מנהג העולם שמהדרים שלא לברך על ברקים שכחו וגבורתו. שער הציון (שם סק״ז). **קמג. ובמור** וקציעה (שם ד״ה ואם ירצה) הזכיר גם כן טענה זו. והוסיף שברוב המקרים ישמע הרעם בתוך כדי דיבור לראיית הברק, ועל כרחך כשאמרו חז״ל לברך על כל אחד מהם ברכה נפרדת כוונתם גם כשהם נראים ונשמעים כאחד. ומשום כך כתב שיש לברך שתי ברכות, ושכן מנהג העולם. אלא שבפתח הדביר (ח״ג שם סק״ה) הביא את דברי המור וקציעה, וכתב שאינו רואה בדבריו הכרח לדחות את דברי המגן אברהם. **קמד. והגר״א** באמרי נועם (ד״ה התם) גם נקט שכיון שבירך על הראשון איזה ברכה שבירך נפטר אידך, ונמצא כשמברך ברכה אחרת כמו שאנו נוהגים זה ברכה לבטלה. ועל כן כתב בערוך השלחן (שם ס״ג) שמה שהעולם נוהגים לברך על הברק ׳עושה מעשה בראשית׳ ועל הרעם ׳שכחו וגבורתו׳ הברכה השניה היא ברכה לבטלה. וכן פסק המשנה ברורה (שם סק״ה) [בפסקי תשובות (שם אות ו) ביאר שטעות העולם השתרש כי סוברים שחייבים להמתין לאחר ראיית הברק עד לאחר שמיעת הרעם כדי לוודא שאינו ברק ערטילאי הבא מחמת חום שנתבאר לעיל שאין לברך עליו לדעת המשנה ברורה. ועוד סוברים בטעות שאין ברכת שכחו וגבורתו פוטר הברק ואין ברכת עושה מעשה בראשית פוטר הרעם, אך כפי המבואר לעיל מהפוסקים ברכה אחת פוטרת לשניהם. וגם ההמתנה לאחר ראיית הברק עד לשמיעת הרעם אינה הכרחית אלא כשיש ספק שמא הברקים באים מחמת חום אבל ביום קר וגשום שאין כלל להסתפק בזה אין שום צורך להמתין עד לשמיעת הרעם אלא מיד כשרואה את הברק יברך עושה מעשה בראשית ואחר כך יברך שכחו על הרעם, וכפי שראינו מדברי הפוסקים לנהוג לברך על הברק עושה מעשה בראשית ועל הרעם שכחו וגבורתו, ועל כרחך מדובר ביום גשום]. **קמה. אלא** שבשער הציון (שם סק״ז) הקשה עליו שמדינא דגמרא יכול לברך על ברקים ורעמים איזו ברכה שרוצה. וכך גם מתפרשים דברי השולחן ערוך שבין על ברק ובין על רעם מברך איזה שירצה. ורק מחמת מנהג מברכים על ברק ׳עושה מעשה בראשית׳ ועל רעם ׳שכחו וגבורתו מלא עולם׳. **קמו. המשנה** ברורה (שם סק״ה) העתיקו. והוסיף שגם אם בירך על הרעם עושה מעשה בראשית יכול לברך אחר כך על ברק עושה מעשה בראשית [כמנהג העולם לברך על ברק ברכה זו]. **קמז. בברכי** יוסף (שם) לא מוזכר שהטעם הוא מפני שטבע הבריאה שתמיד אחר הברק יוצא הרעם. **קמח. עיין** מגן אברהם (או״ח סי׳ רו סוף סק״ז). **קמט. וביאר** שם בשערי בינה (אות ה) שכשהיה הרעם והברק קודם הברכה כבר נתחייב בברכת שניהם ויצא בברכה אחת אף שדעתו היה שלא לפטור רק אחת מהם אין דעתו מועלת בזה שעל כרחו יצא בשניהם, כמו מי שנתחייב בברכה אחרונה על שני דברים ובירך ברכה אחרונה והיה בדעתו שלא לפטור רק אחת מהם שודאי אסור לחזור ולברך ברכה אחרונה על השניה אם ברכה אחת לשניהם. ואפילו בברכה ראשונה כשהיה לפניו הרבה פירות ודעתו לאכול כולן ורוצה לברך על כל אחד ואחד בפני עצמו לא מהני דעתו, שמה לנו בדעתו כיון שטעה בדין.

אחד אלא כל אחד ואחד במקומו. **ובפרישה** (או"ח סי' רכח סק"ב) כתב שלשון רש"י צריך ישוב ותיקון[קנ]. **וברש"י** שעל הרי"ף (נט. ד"ה על) כתב אינו יכול לברך 'מלא עולם' שאינו אלא כל אחד במקומו, ואין את המילים 'במקום אחד'[קנא]. והביא **שרבינו יונה** (נד. ד"ה על הזיקין) כתב כיון שאין משתנים אלא עומדים כך מבריאת עולם אינו מברך אלא 'עושה מעשה בראשית'.

באבודרהם (הל' ברכות השבח וההודאה ד"ה מלוי רוחות) ביאר שמברך על דברים אלו עושה מעשה בראשית כיון שיסדן מאז ושבחו של מקום הוא כשמכירים היום דבר שאנו יודעים שהמקום בראו בששת ימי בראשית ועדיין הוא קיים קל וחומר לעושהו שהוא קיים[קנב]. ולגבי ברקים ורעמים ורוחות ביאר (שם ד"ה על הזיקים) שבהם שייך ברכת 'שכחו וגבורתו', והיינו שנותן כח לטבע להראות כחו של יוצר בראשית כדי שייראו מלפניו.

ברבינו בחיי (במדבר י לה) ביאר שתיקנו לברך 'עושה מעשה בראשית' על ראיית ההרים וגבעות והמדברות כדי להורות שאף שנראה לבני אדם שהוייתם נצחית ואין בריאתם מחודשת הכל נברא מבראשית יש מאין, והמברך כן הוא מעיד על חידוש העולם[קנג].

מדוע דווקא כאשר יורד מטר בלילה

אמר רבי יהושע בן לוי הרואה רקיע בטהרתה אומר ברוך עושה בראשית אימתי אמר אביי כי אתא מטרא כולי ליליא ובצפרא אתא אסתנא ומגליא להו לשמיא. המהרש"א (ח"א ד"ה אמר) ביאר משום שלפעמים הרקיע עומד בטהרתו כמה ימים וכמה שבועות, וכי בכל פעם שרואה בו יברך. לכן אמר אביי שאינו מברך אלא כשבא מטר כל הלילה ובבוקר באה רוח צפונית ומגלה את השמים, דהיינו שנתחדש ברקיע מעשה בראשית שנברא בלא עננים, והיינו דווקא בבוקר שאז נראה טהרתו ביותר ועל ידי רוח צפונית כמו שכתוב (משלי כה כג) 'רוח צפון תחולל גשם', ורוח זו שולטת מחצי לילה עד בוקר.

בברכת אברהם (ד"ה אימתי) ביאר שאין הכל בקיאים לידע אם הרקיע בטהרתה, שלפעמים יש ענן דק שאינו נראה וכל הרואה ברקיע חושב שהיא בטהרתה, משום כך אמר אביי שכשבא מטר בלילה וביום בא רוח צפון אז ודאי היא בטהרתה. עוד ביאר שאביי אמר שלעולם אינה בטהרתה שמתקבצים איזה עננים שאינם נראים, ודווקא כשבא מטר בלילה ובבוקר מתגלים השמים מברך.

לא נראית רקיע בטהרתה על ידי עננים

ופליגי דרפרם בר פפא אמר רב חסדא דאמר רפרם בר פפא אמר רב חסדא מיום שחרב בית המקדש לא נראית רקיע בטהרתה שנאמר אלביש שמים קדרות ושק אשים כסותם. המהרש"א (ח"א ד"ה לא) ביאר שרקיע לא נראית בטהרתה על ידי שיש עננים, כמו שכתוב (איכה ג מד) 'סכותה בענן לך מעבור תפלה'. וכפי שביאר המהרש"א לעיל (לב: ח"א ד"ה שנאמר סכותה) שיש מלאכים המקטרגים המפסיקים בין ישראל לאביהם שבשמים, וגם בענן שדרכו להיות ממלאכי הרחמים 'סכותה לך' מלשון סכך ומגן להיות מהפך הרחמים למידת דין להפסיק בינך מעבור תפלה.

בפרשת מרדכי (ד"ה לא) הקשה הרי כמה פעמים שלא נמצא שום ענן על אופק השמים [כגון בקיץ] והוי רקיע בטהרתה. ותירץ שהאויר נתעבה והוא חוצץ מלראות את טוהר הרקיע, וקודם שחרב בית המקדש שלא חשכו עינינו מרוב צרות היה מבהיק עוד יותר.

איך רואים שחולקים

שם. באדרת אליהו (ריקי, ד"ה ופליגי) הקשה כיצד רואים שרבי יהושע בן לוי ורפרם חולקים, הרי רבי יהושע בן לוי אמר 'הרואה' כשיראנו אחר ביאת המשיח, שהרי אמר רק דין שמי שרואה רקיע בטהרתו דינו כך וכך, כדין כל סדר קדשים שנאמר בביאת המשיח, ואדרבה נראה שחשיבות הוא לראות את הרקיע בטהרתו וראוי לברך עליו[קנד]. **ובכסא רחמים** (ד"ה אמר) תירץ שקיימא לה לגמרא שרבי יהושע בן לוי היה מדבר עם אנשי זמנו שהרואה מברך. עוד כתב שהיה לגמרא לבאר זאת שמדובר בזמן שבית המקדש קיים שאמורא צריך לבאר דבריו. ומזה שלא ביאר משמע שמדובר בכל עת ובכל זמן. ועוד דומיא של כל אותם השנויים במשנה שמברך 'עושה מעשה בראשית' ולא מדובר על זמן שבית המקדש קיים.

למה לא נראית רקיע בטהרתה

שם. בשפתי חכמים (ד"ה מיום) ביאר הטעם שלא נראתה רקיע בטהרתה על פי רש"י (שמות כד י) על הפסוק 'ויראו את אלקי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטוהר'. ופירש רש"י 'כמעשה לבנת הספיר' היא היתה לפניו בשעת השיעבוד לזכור צרתן של ישראל, 'וכעצם השמים לטוהר' משנגאלו היה אור וחדוה לפניו. וזה מה שמבואר כאן שבשעת גלות וחורבן בית המקדש לא נראית רקיע בטהרתה[קנה].

מדוע הרמב"ם השמיט את הדין של רקיע בטהרתה

שם. הראשונים[קנו] הביאו את דינו של רבי יהושע בן לוי שהרואה רקיע בטהרתה אומר 'ברוך עושה מעשה בראשית'[קנז]. אלא שהרמב"ם השמיט הלכה זו **והאחרונים**[קנח] העירו זאת. **ובאליה רבה** (או"ח סי' רכט סק"ד) תירץ שכיון שהגמרא אמרה ופליגא דרפרם שסובר שמיום שנחרב בית המקדש אין רקיע בטהרתה לכן השמיט זאת הרמב"ם[קנט].

בבית אפרים (או"ח ריש סי' ז) ביאר שרפרם אמר רב חסדא הוא בתראה לגבי רבי יהושע בן לוי, ואף שלא אומרים הלכתא כבתרא כי אם מאביי ורבא ואילך, מכל מקום יש לומר שמה שהגמרא אומרת 'ופליגי דרפרם' היינו שחולק על אביי [ולא על רבי יהושע בן לוי] שמפרש שרקיע בטהרתו היינו כשבא מטר בלילה ורוח צפונית בבוקר. שאם לא כן איך אמר רפרם מיום שחרב בית המקדש לא נראה רקיע בטהרתו, הרי ודאי שיש זמנים הרבה שהרקיע נקי מכל ענן אף בזמן הזה. לכן סובר רפרם שרקיע בטהרתו הוא שאין נראה עתה כי אם בזמן שהיה בית המקדש קיים. ואם כן הדבר בספק רקיע בטהרתו מה הוא, שפשוט שלא חולקים במציאות אם יתכן כך או לא שודאי שיתכן כך, אלא שאין זה קרוי רקיע בטהרתו כלל לרפרם, ולכן השמיט הרמב"ם המימרא של רבי יהושע בן לוי.

בנחל אשכול על האשכול (שם) תירץ שהראשונים שהביאו את דברי רבי יהושע בן לוי להלכה סברו שרב ספרא מודה לעתיד לבוא שנראה בטהרתו שמברכים. אבל הרמב"ם שדרכו להביא גם הלכות של הלכתא למשיחא ולא הביא סבר שרב ספרא בכלל חולק על רבי יהושע בן לוי ולעתיד גם לא יברכו[קס].

בתועפת ראם (רוזנבוים, פ"ו אות א סק"ב) ביאר שזה הוא הענין שהטהרה נטלה טעם הפירות משחרב בית המקדש כמבואר בסוף סוטה (מח.), משום שלא נראה הרקיע בטהרתה וכל המתקת הפירות הוא מהשמש ושמים, וכיון שנתכסו ממילא אין הכח גדול כל כך וניטל הטעם מהפירות, כמו שכתוב (דברים לג יד) 'ממגד תבואות שמש', שהמתקת הפירות באה מכח השמש. ורבי שמעון בן אלעזר שסובר (שם) שהטהרה נטלה את הטעם משום שהוא סובר כרבי יהושע בן לוי שלא סובר כרפרם שאף משחרב בית המקדש גם כן נראה הרקיע בטהרתה, לכך אמר שהטהרה ביטלה את טעם הפירות. ואם כן לדינא שקיימא לן כסתמא של המשנה שמשחרב בית המקדש בטל טעם הפירות, על כרחך משום שסובר כרפרם שמשחרב בית המקדש לא נראה רקיע בטהרתה, ולכן השמיט זאת הרמב"ם.

הפוסקים לא הביאו את דין הירושלמי

שם. בירושלמי (פ"ט ה"ב) מבואר שאם בימות הגשמים בעת שהיו שלשה ימים מעוננים אזי בעת שיתראו צריכים לברך 'עושה מעשה בראשית'[קסא]. **ובחכם צבי** (המלקטות סי' ל) למד שזה מה שמבואר בגמרא שלנו הרואה רקיע בטהרתו אומר 'עושה מעשה בראשית'[קסב]. אלא שחלוק במקצת, שבגמרא שלנו מבואר שמספיק לילה אחד ובירושלמי מצריך שלשה ימים. אמנם את דין הירושלמי לא הביא שום אחד מן הפוסקים[קסג]. והיינו משום שהגמרא אמרה ופליגא דרפרם שמיום שחרב בית המקדש לא נראה רקיע בטהרתו, וכיון שזה מחלוקת בגמרא נוקטים להקל וממילא נדחו דברי הירושלמי[קסד].

קנ. **מה** שכתב רש"י שאינן במקום אחד, אינו מובן שאדרבה לפי שמפוזרים הם בעולם משום כך יכול לברך מלא עולם. מי באר מים חיים (ברש"י ד"ה על) וראה בעקבי יעקב (ברש"י שם). קנא. **ובדבש תמר** (ברש"י ד"ה על) גרס על ההרים לא מצי לברוכי שאינן בכל מקום אלא כל אחד ואחד במקומו. וראה רע"ב (מ"ב) שכתב שההרים אינן נראים בכל העולם אלא כל אחד ואחד במקומו. קנב. **שהוא** מבלה ידיו. שכתוב (שמואל א' ב ב) 'אין בלתך', ודורשים (לעיל י.) שאין מעשה ידיו מבלים אותו. פירוש התפילות לר"י בר יקר (ברכות הודאה, עמ' נז). קנג. **וכעין** זה ביאר בתולדות יצחק (קאלרו, פר' בהעלותך ד"ה ויהי העם). קנד. **ובאמת** באשכול (הל' ברכות הודאה, עמ' 51) כתב שלא ברור האם חולק רפרם בכלל על הברכה או שרק לא שייך מים בטהרתו. וביאר בנחל אשכול (שם אות כו) דשמא לעתיד לבוא שנראה בטהרתו מברכין. ועיין בהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה ופליגי). קנה. **ועיין** מה שכתב שם רמז לדבר. קנו. **בה"ג** (הל' ברכות, עמ' פט הו' מכון ירושלים), ראב"ן (סי' ר) ואגודה (סי' רד). קנז. **ובריטב"א** (ד"ה הרואה) הביא בשם הראב"ד שמברך על הרקיע בטהרתה דווקא בהפסקת שלשים יום. קנח. **אליה** רבה (או"ח סי' רכט סק"ד), מגן גבורים (שם במגן האלף סק"ה) ונחל אשכול על האשכול (הל' ברכות הודאה אות כו, עמ' 51). קנט. **וכן** תירץ בבית אפרים (או"ח סי' ז) באופן ראשון, ובמגן גבורים (שם). קס. **וכעין** זה תירץ בבני ציון (לכטמאן, סוף סי' רכט). קסא. **וברבינו** מנוח (ברכות פ"י ה"ח) כתב שנקטו שלשה ימים לפי שכך היה נראה בתחילת הבריאה שעמדו 'שלשה ימים' בלא חמה ולבנה יום ראשון ושני ושלישי, ומשום כך כשרואה אותה אחר זמן זה מברך 'עושה מעשה בראשית'. קסב. **וכן** משמע במאירי (ד"ה הרואה). קסג. **ועיין** מה שנתבאר לקמן (תחילת ע"ב) שהערוך (ערך חמה) מביא ירושלמי זה לגבי דין הרואה חמה בתקופתה. קסד. **וכן** כתב בדברי חן (נתנזון, סי' לג).

רמז למה שלא נראה רקיע בטהרתה

שם. בחדשים גם ישנים (ד"ה לא נראה) הביא בשם **רבי שלמה קלוגר** ש'רקיע' רומז על מחלוקת והבדלה כמו שכתוב (בראשית א ו) 'יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים', ורמזו כאן שלא נמצא מחלוקת בטהרה שתהיה לשם שמים, שרק מחלוקת בית שמאי ובית הלל הוא מחלוקת לשם שמים.

נט:

מהו חמה בתקופתה

תנו רבנן הרואה חמה בתקופתה. רש"י (ד"ה בתקופתה) ביאר מקום שהיא חוזרת שם לתחילת היקפה, היא שעת תליית המאורות, ומאז התחילה להקיף ולשמשא[א]. **והערוך** (ערך חמה) בפירוש השני ביאר על פי דברי הירושלמי (פ"ט ה"ב) שאם בימות הגשמים היו שלשה ימים מעוננים ולא נראתה חמה בהם ולא כוכבים, בעת שיראום צריכים לברך 'עושה מעשה בראשית'[ב]. ואם כן לדברי הערוך אין מקום לברכת החמה[ג]. אלא שבהפלאה שבערכין (על הערוך שם) הקשה שהרי להדיא מבואר בגמרא [בסמוך] ואימת הוי [חמה בתקופתה] אמר אביי כל כ"ח שנים וכו'. הרי שמבואר כדברי רש"י, וכיצד הערוך יחלוק על הגמרא. וכתב, שבעצם דברי הירושלמי הולכים על מה שכתוב שם 'והרקיע בטהרתה' שלמדנו לעיל (ע"א) ולא על חמה בתקופתה, ועל זה אומר הירושלמי שאם עברו שלשה ימים שלא נראה ברקיע חמה וכוכבים, כשיחזרו ויראום מברכים 'עושה מעשה בראשית', ואין ראיה לברכת החמה, וגם הירושלמי מודה שמברכים על החמה אחת לכ"ח שנה 'עושה מעשה בראשית'[ד].

ורעק"א בגליון הש"ס (ד"ה ואימת) כתב, שלערוך לא היה הגירסא בסמוך שאביי מבאר את דברי הברייתא שכל כ"ח שנים שהחמה חוזרת לתחילת היקפה 'מברך עושה מעשה בראשית'[ה]. **אך החתם סופר** (שו"ת, או"ח סי' נו) כתב, שזה דוחק לומר שלא היו גורסים כן בש"ס.

האם לברך ברכת החמה משום דברי הערוך

שם. השיירי כנסת הגדולה (או"ח סי' רכט ס"ב) פסק שנוהגים לא לברך ברכת החמה, מפני פירוש הערוך שפירש את דברי הברייתא באופן שונה, ואף על גב שיש פירוש אחר, ספק ברכות להקל[ו]. **ובדבר משה** (אמאריליו, ח"א סי' יח) הקשה, שאף שבירושלמי משמע כפירוש הערוך קשה מאד לדחות גמרא ערוכה שפסקוה כל הפוסקים מפני אותו הפירוש של הערוך שהוא אינו פוסק כן אלא מפרש. וגם שבתחילה הביא כפירוש רש"י ואחר כך הביא את פירושו, ואפשר לומר ששני הפירושים אמת ויש לברך ברכת החמה[ז].

אך בהגהות רעק"א (שם סק"א) הביא בשם **בן יוחאי** (סי' רפא) שהעיד שזקנו הגאון מהר"ל **מפראג** בירך בלא שם ומלכות. אמנם **בבאר יצחק** (פוזנא, שו"ת סי' ד) נשאל שכיון שקשה להכריע בין שני הפירושים יש לומר שב ואל תעשה עדיף וספק ברכות להקל, ולכל הפחות כיון שראה מגדולי עולם שנהגו לברך ברכת החמה בתחילת המחזור, נראה שיש לברך בלי שם ומלכות. והר"י מפוזנא השיבו שחלילה לנו לזוז מפסק **הרמב"ם** (ברכות פ"י הי"ח) שפסק כדברי הגמרא. ואולם דעת הרי"ף שלא הביא את דברי אביי יכול להיות ששני הפירושים אמת ובאיזה אופן שהחמה בתקופתה צריך לברך. אך דעת הרמב"ם שהעיקר כבבלי ולא כהירושלמי ולכן כתב רק דין זה.

ובעטרת זקנים (שם סק"א) פסק בשם **משאת בנימין** (סי' קא), שנהגו לברך בתחילת המחזור כ"ח שנים. והוסיף שכן ראה בקהילת קראקא שנהגו כן על פי ציווי הגאונים הרבנים, וכן שמע שנהגו בכל קהילות ישראל[ט].

מה הדין כשמכוסה בעננים

שם. בפנים מאירות (ח"ב סי' לח) כתב שטעם ברכה זו על החמה בתקופתה משום שהחמה באה בנקודת תחילת בריאתה, ואף שהעננים מכסים את השמש ראוי לברך, ומה שכתוב בברייתא 'הרואה חמה', לאו דווקא גוף השמש אלא הרואה אור השמש המאירה ביום ונהנה ממנה שנתלה במרכז הראשון צריך לברך עושה מעשה בראשית'. וסיים, 'וכן שבניסן שנת תפ"ט היינו מצפים לברך ברכה והיו עננים ולא נראה גוף השמש, והורתי לברך על כל פנים בלא שם

א. **וכן** פירשו הרמב"ם (ברכות פ"י הי"ח) והערוך (ערך חמה) בפירוש ראשון, והטור (או"ח סי' רכט). ב. **וכן** פירש רבינו חננאל (ד"ה תנו) והמאירי (ד"ה הרואה) בשם יש מפרשים. וברבינו מנוח (ברכות פ"י הי"ח) כתב, שנקטו 'שלשה ימים' לפי שכך היה נראה בתחילת הבריאה שעמדו שלשה ימים בלא חמה ולבנה יום ראשון ושני ושלישי, ומשום כך כשרואה אותה אחר זמן זה מברך 'עושה מעשה בראשית'. ג. **בשו"ע** (או"ח סי' רכט ס"ב) פסק רק כפירוש רש"י, כפי שביאר המגן אברהם (שם סק"ג). אמנם הלבוש (שם ס"ב) הביא דעה זו של הערוך לברך ברכת 'עושה מעשה בראשית' לאחר שהיו שלש ימים מעוננים, אלא שכתב שלא ראיתי נוהגין לברך. ובאליהו זוטא (שם סק"ב) הקשה, שהרי כיון שקיימא לן כפירוש הראשון שברכת החמה מכ"ח שנה לכ"ח שנה, איך כתב הלבוש לברך ברכה זו כדעת הערוך, והרי לערוך לא סוברים את דברי אביי שזה מכ"ח לכ"ח שנה. וכן הקשה במלבושי יום טוב (שם סק"ב). ובכח שור (שו"ת, ריש סי' כו) כתב על פירוש הערוך שדעת יחידאה הוא אפילו שנמצא סעד לדבריו בירושלמי, מכל מקום מימינו לא ראינו ולא שמענו אף המהדרין מן המהדרין מי שחש לזה לברך אף בלא שם ומלכות בראותו אור בהיר בשחקים אחר שהיתה החמה נכסית שלשה ימים, לפי שהולכים אחר רוב הפוסקים שהסכימו לפירוש הראשון והוא מכ"ח שנה לכ"ח שנה. וכן כתב בפרי מגדים (או"ח סי' רכט משב"ז סק"א) שאין נוהגין כן אפילו בלא שם ומלכות. וביפה ללב (ח"ב או"ח סי' רכט אות ג) הביא בשם הפני יצחק (אבולעפיה, ח"א אות ח סי' לג) לברך בלא שם ומלכות. ד. **וכן** הקשה בספר דברי רב משולם (שו"ת, סי' ז) 'תמה אני אם יצאו אותן הדברים מפי בעל הערוך, שלדעתי המפרש ההוא שגה שכוונת הירושלמי לפרש החמה בתקופתה, ואינו כן שהירושלמי הולך על רקיע בטהרתו, כעין אותה שאמרו (לעיל ע"א) הרואה רקיע בטהרתו אומר 'ברוך עושה מעשה בראשית', אימתי אמר אביי כי אתי מיטרא כולי ליליא ולצפרא אתי איסתנא ומגלי להו לשמיא. אלא שחלוק במקצת שלגמרא שלנו מספיק בלילה אחד ולירושלמי צריך שלשה ימים'. והוסיף, שדין זה לא הביא שום אחד מן הפוסקים משום שבגמרא אמרו (שם) ופליגא דרפרם אמר רב חסדא דאמר מיום שחרב בית המקדש לא נראה רקיע בטהרתו, וכיון שמחלוקת היא בגמרא נקטינן להקל וממילא נדחו גם דברי הירושלמי הלז [וכן כתב בדברי חן (נתנזון, שו"ת סי' לג)], אבל בענין חמה בתקופתה לא פירש בירושלמי מה הוא כי ברור היה בעיניהם שהוא חזרת תקופת החמה לתחילת מקומה בעת בריאת העולם. והקשה עוד, איך אפשר להוקים את דברי הירושלמי בפירוש מילת חמה בתקופתה או לבנה בתקופתה, וכי ביום המעונן אין חמה ולבנה מקיפים והולכים כדרכם תמיד, אלא הדבר ברור שעל רקיע בטהרתו הוא אומר, ומילת 'תקופה' בחמה אינה נאמרת אלא על שינוי היקפה וחזרתה לנקודה ההיא. וכן כתבו בקובץ על הרמב"ם (ברכות פ"י הי"ח, בספר הליקוטים) ובחבלים בנעימים (ח"ג סי' ח ד"ה ובענין זה) שאין ראיה כלל מדברי הירושלמי נגד הגמרא, שהרי הירושלמי לא דיבר כלל על חמה בתקופתה. וכן למדו בפני משה (פ"ט ה"ב ד"ה ולא) ובדבר משה (אמאריליו, ח"א סי' יח ד"ה ועתה) שהירושלמי הולך על רקיע בטהרתו. אמנם הפרישה (או"ח סי' רכט סק"ד) כתב, שהפירוש הראשון שבערוך [כרש"י] הוא פירוש אביי בבבלי, והפירוש השני הוא הפירוש לחמה בתקופתה שבירושלמי. וכן כתב בדברי חן (שו"ת, סי' לג). וכן למדו בשדה יהושע (על הירושלמי פ"ט ה"ב) ובשבות יעקב (ח"ג סי' לא) שהבבלי והירושלמי חולקים. עיי"ש שהכריח כן. ובמגן גבורים (או"ח שלטי הגבורים סי' רכט סק"א) כתב שאמנם מלשון הירושלמי משמע כדברי רב משולם שהולך על רקיע בטהרתו, אך הערוך כלל לא הביא רקיע בטהרתו אלא חמה בתקופתה. וכן במדרש (ויק"ר כג ח) הובאו דברי רב הונא [שבירושלמי] על חמה בתקופתה. וכן ביאר ביפה תאר (שם ד"ה הלא). ועל כן אין לדחות את דברי הערוך, אבל בגוף הדין ודאי הפירוש כמו הפירוש הראשון. וכן הביאו בשו"ת הרב"ז (שפירא, סי' לג אות ג) וביזרח אור (שוורץ, הל' ברכת החמה עמ' ד) ובחבלים בנעימים (שם) את דברי המדרש שזה שלא כבבלי, אם כן בהכרח פירש את הבבלי כמו שפירש הערוך, והירושלמי חולק על דברי אביי בתלמוד בבלי. ועל קושיית דברי רב משולם [לעיל] מהלשון 'חמה בתקופתה', כתב הבית אפרים (או"ח סי' ז) שלערוך גורסים 'חמה בתקפתה' בלי וי"ו, ואין הפירוש סיבוב [כרש"י] אלא שהיא בתוקפה ביום וכמו שהברייתא נקטה לבנה בגבורתה. ועיין עוד בהפלאה שבערכין (על הערוך, ערך חמה) שכתב שהטעם שהשמיטו הראשונים והאחרונים שצריך לברך כשרואה חמה אחר שהיו שלשה ימים מעוננים, שאולי משום שאביי לעיל (ע"א) מפרש ענין רקיע בטהרתה באופן אחר. ודבריו צ"ב שהרי אביי בא לפרש ענין רקיע בטהרתה. ועיין עוד בהמשך דברי רב משולם (שם). ועיין עוד במשנתו של רעק"א (ד"ה ת"ר). ה. **וכן** דעת השואל בבאר יצחק (סי' ד) ובכח שור (שו"ת, סי' כו) שלפי פירוש הערוך לא היה בגמרא הגירסא אמר אביי כל כ"ח וכו'. וכן הרי"ף לא הביא דברי אביי. ובכסא רחמים (סורי, ד"ה הרואה) כתב שלא יתכן לומר שכוונת אביי שיהיה שלש ימים בלא חמה כי אם בכ"ח שנים, כיון שאין זה שכיח מי שזוכר דבר של כ"ח שנה אם נתכסית החמה בעננים. ו. **ועיין** שם מה שביאר מדוע פירש הערוך כן, על פי קושיית המשאת בנימין (סי' קא). ראה לקמן בביאור חישוב תקופת השנה לרב אדא בענין 'חישוב עשרים ושמונה שנה לפי דעת שמואל ורב אדא'. ז. **ועיין** לקמן בענין 'מדוע לא מברכים לפי חישוב של רב אדא' מהמחזיק ברכה (או"ח סי' רכט אות ט ד"ה ולי ההדיוט) בטעמו של הכנסת הגדולה. ח. **וכן** הקשה המאמר מרדכי (או"ח סי' רכט סק"ב). וכן במור וקציעה (או"ח שם ד"ה עיין) דחה דברי שיירי כנסת הגדולה. ועיין בדבר משה (שם) מה שרצה לבאר בדברי הכנסת הגדולה. ובזרע אמת (ח"ג סוף סי' כד) כתב שאין דברי הערוך מוכרחים ואין זו מחלוקת שקולה, שרוב הפוסקים סוברים כפירוש רש"י והרמב"ם, והערוך יחידאה הוא. וכן כתב החתם סופר (או"ח סי' נו) שאחרי דנהיגי בה עלמא על פי הראשונים שהביאוהו [שם כתב שגם הרי"ף הביא לדברי אביי, וכבר העיר בעמודי אש (אייזנשטיין, סי' ג סוף אות כד) שאין ברי"ף כלל מימרא של אביי] אין לזוז מזה. ט. **וכן** כתב בטוב עין לחיד"א (סי' יח אות נח) שבארץ הצבי וקצת גלילות טורקיה ואשכנז ופולניה ופה ליוורנו מברכים ברכה זו. וראיתי מי שכתב שני הפירושים תראה בערוך, ובמדינות איטליא לא נהגו לברך ברכה זו רק באיזה מקומות שהלכו חשכים אחר חכמים אורחים שהנהיגו אותם בכך ושכחו מקרא מלא (משלי א ח) 'אל תטוש תורת אמך'. וכתב עליו החיד"א ושרי ליה מריה שכמעט כל העולם בדבר שהושוו מרן הבית יוסף והרמ"א הולכים אחריהם וכאן שוים לטובה, וכולם מברכים, והמקום שאין מברכים צריך שיהיה להם בקבלה שרבני המקום הקדמונים מורי הוראות קודם מרן והרמ"א הסכימו שלא לברך מפני הפירוש האחר. אך עיין בדרך פקודיך (דינוב, מ"ע ד הגהה אות ב) שכתב, חז"ל תיקנו לברך בפה על הלבנה ולא על החמה להיות שהלבנה מתנהגת על ידי פה ישראל. ובבית ועד לחכמים (שנה ד חוברת יג עמ' ב) הביא להקשות שהרי זו גמרא ערוכה כאן שמברכים על החמה. וכתב, שאפשר שכוונתו שלא תיקנו ברכה מיוחדת כמו שתיקנו על הלבנה. י. **והביא** כמה ראיות ש'הרואה' לאו דווקא. וכן המהרש"ם בדעת תורה (סי' רכט ס"ב ד"ה ודין) הביא את דברי החתם סופר, וכתב שמה שאמרה הגמרא 'הרואה חמה' אפשר לפרש לאו דווקא ראיה ממש אלא ניכר, כפי שמצינו במנחות (צח.) על הפסוק (מלכים א' ח ח) 'ויראו ראשי הבדים' שאפילו שהם מכוסים בפרוכת, מפני שהיו דוחקים ובולטים ומקומם ניכר הוי בכלל 'ויראו'. וביזרח אור (סוף פ"ז עמ' ט) הביא מתשובת בעל מתא דירושלים שהביא מהראב"ן שכתב הרואה רקיע בטהרתה מברך 'עושה מעשה בראשית' אחת לכ"ח מברכין בחזרת המחזור, ולא כתב כלל הרואה חמה בתקופתה, משמע שהוא סבור שאף על פי שאינו רואה, רק תיכף למחר מברך. וכן הוא דעת רבי ידידיה טיאה וייל (סי' יז) שלא צריך ראיה גמורה אלא כל שנראים נצוצי השמש של הנץ החמה גם מברכים והוא כאילת השחר שמתפוצץ [מאירה] לכאן ולכאן, וזה נראה לעין כל אף שהיום מעונן בהביטו קצת לצד מזרח בעליית השמש. וכן דעת מאמר מרדכי (ח"ג השלמות עמ' שלג:) ומגן גבורים (או"ח סי' רכט ס"ג). ובשלחן הטהור (קומרנא, שם ס"ג) כתב, שאם כסוהו העבים ימתין עד שלש שעות, ואם היא עדיין מכוסה יברך, כי אותה ראיה אינה שכלית ואין צריך כלל אף לכתחילה להמתין לראות השמש עצמה. שאם לא תאמר כך, מזלות בעתם ושבעה כוכבי לכת ומזל טלה עולה בקצה המזרח, ומיום בריאת העולם לא ראה אדם את שבעה כוכבי לכת ולא את המזלות. אלא על כרחך אין היא ראיה שכלית כדי לברך ולהלל לקונו על שהמאורות עומדים כמו בעת בריאת עולם, והוא הדין לשמש שאין כלל צורך להנות ממנה או לראותה כדי לברך.

ומלכות. וסמכתי על **הראב"ד** (בהשגות על הבעל המאור אות ב) שכתב שכל ברכות שבפרק הרואה מברכים בלא שם ומלכות. אבל לדינא נראה לי לברך אף בשם ומלכות'[יא].

ובחכמת שלמה (או"ח סי' רכט ס"ב) הקשה על דבריו, שבגמרא כתוב 'הרואה חמה' מבואר על כל פנים שצריך ראיה, שאם כן מדוע נקטה הגמרא 'הרואה', היה לה לומר שביום התקופה בבוקר מברך. ועוד, מה שונה מלבנה שאנו יודעים שמתחדשת כל חודש ואינו מברך בלי ראיה[יב]. ועוד, שבברייתא נקטו שני הדברים הרואה חמה בתקופתה ולבנה בחידושה[יג], ואם כן כמו שבלבנה אין מברכים רק בראיה כן גם בחמה[יד].

אמנם בחתם סופר (שו"ת, סי' נו) כתב שמזה שנקטה הגמרא 'הרואה' חמה בתקופתה, משמע שאין לברך אם החמה לא נראית כלל שהיא מכוסה בין העבים ואין לברך על אור היום בלבד, אפילו שלמדנו (יומא כח:) יומא דעיבא כוליה שמשא, מכל מקום אין לברך. וכן משמע ברמב"ם שכתב (ברכות פ"י הי"ח) הרואה חמה ביום תקופה של ניסן כשרואה אותה ביום רביעי בבקר מברך 'ברוך עושה בראשית'. ומכך שחזר הרמב"ם וכתב כשרואה אותה ביום רביעי בבקר ולא אמר סתם ביום רביעי בבקר כשיאיר היום יברך, על כרחך שדווקא כשרואה אותה בבקר[טו]. וכתב, שאם אין רושם החמה ניכרת בעבים לא יברכו כלל אפילו בלא שם ומלכות[טז].

בכתב סופר (או"ח סי' לד ד"ה והנה) כתב שמסתבר כדברי הפנים מאירות, כיון שנהנה מאור היום ויודע שהגיעה חמה לתקופתה ושכבר האיר היום ומאירה לארץ ראוי לברך, שכן נהנה, הגם שאין רואה החמה בעצמה שמכוסה בעננים. ומה שבגמרא כתוב 'הרואה', הוא לחדש שכשרואה חמה כשתנץ מיד כצאת השמש הגם שאינה בגבורתה ואין נהנה כל כך, מכל מקום מברך כיון שרואה החמה, וראוי לברך מיד משום זריזין מקדימין למצוות ומתחילה נתקן לברכה מיד השכם בבוקר, וכל שכן שיוכל לברך אחר כך כשמאירה לארץ ונהנים במלואו לאור השמש הגם שנתכסה ואינו רואה אותה שמברך באופן שלא היה מן זריזין מקדימין או שהיתה מכוסה מתחילת הנצתה. וצריך אחד משנים או שיראה החמה עצמה כשתנץ או כשזורחה כצאת השמש בגבורתה להאיר לעולם כולו הגם שנתכסתה[יז].

בברכת החמה (ספינקא, אות ז) כתב לחלק בין המברך ברכת החמה לפני התפילה לבין המברך לאחר התפילה, קודם התפילה יש לברך על החמה אפילו שאין גוף השמש נראה, שהרי רואים אור היום הנשפע ממנה כדברי הפנים מאירות, אכן אם כבר התפללו וברכו 'יוצר המאורות' על האור הנשפע בודאי אין לברך עוד הפעם על אור לבד אם אין רואים אור השמש בעצמה המשפיע האור, ובזה דיברה הגמרא והרמב"ם, שהרי מסתמא מתפללים בראשונה שהרי התפילה היא תדיר ומקודש יותר, ובודאי קודמת לברכת החמה, ועל כן נקטו הרואה את החמה דווקא, שצריך דווקא שיראה את גוף השמש ולא האור הנשפע לבד. והפנים מאירות דיבר בלא התפלל עדיין.

האם יש חובה לראות

שם. בשו"ת **בצל החכמה** (ח"ה סי' כט אות ג ד) דייק מלשון הגמרא 'הרואה' חמה, שאין זה מצוה לראות חמה בתקופתה ולברך, רק אם נזדמן לו לראותה אז עליו לברך, כמו הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל וכן הרואה את הים הגדול שאין כל חיוב ללכת לראות את הים הגדול וגם לא מקום שנעשו בו נסים לישראל, אלא שאם רואה אותם חייב לברך. אלא שהקשה מהמבואר בשבת (כג.) הרואה נר חנוכה צריך לברך, ואפילו הכי דעת **הרמ"א** (או"ח סי' תרעו ס"ג) שחייב לראות נר חנוכה כשהוא בעצמו אינו מדליק.

דין סומא לענין ברכת החמה

שם. מצינו מספר דעות לגבי סומא האם חייב בברכת החמה.

א. במחזיק **ברכה** (או"ח סי' רכט סק"ו) כתב שסומא לא יברך ברכה זו, שהרי כתב המהריק"ש (סי' תכו) לגבי קידוש לבנה שכתוב 'הרואה לבנה', ואם כן תלו ברואה, כך כאן כתוב הרואה חמה וסומא לא יברך[יח]. והגם שהמהרש"ל בתשובה (סי' עז) סובר שמברך ברכת הלבנה, מכל מקום הוי ספק ברכות, וכל שכן שיש לומר שכאן המהרש"ל יודה בברכה זו שאינה מפורשת על החמה כמו ברכת הלבנה. שדווקא גבי ברכת הלבנה סובר המהרש"ל שדומה ל'יוצר המאורות', ועל כן גם הסומא מברך ברכת הלבנה, מה שאין כן בברכת החמה[יט]. ועוד, שהרי יש מקומות שנהגו שאין מברכים ברכת החמה, על כן אין לסומא לברך ברכה זו[כ].

ב. בשו"ת **זרע אמת** (ח"ג סי' כד) פסק שסומא יברך והסתמך על המהרש"ל [לעיל] שמברך על הלבנה. **ואף** שבדבר **שמואל** (אזוהב, סי' רמג) כתב שיש לגמגם על ראיות המהרש"ל, מכל מקום מצינו שכל האחרונים סמכו על תשובה זו. ואין זה דומה למה שכשהחמה מכוסה בעבים אינו מברך [כדברי החתם **סופר** לעיל], ששם אינה ראויה אבל כשנראית לאחרים אפילו שהוא סומא הרי הוא נהנה על ידי אחרים[כא].

בברכת החמה (ספינקא, אות ו) גם נסתמך על דברי המהרש"ל והוסיף שקיימא לן בשולחן **ערוך** (או"ח סי' סט ס"ב) שסומא מברך 'יוצר המאורות' שהוא נהנה במאורות שרואים אחרים שיורוהו הדרך אשר ילך בה, וכן כאן נהנה במה שאחרים רואים הלבנה. ומעתה אם על אור הלבנה שאינה מאירה רק בלילה ששם החושך פסק המהרש"ל שחייב לברך, כל שכן על אור השמש שכל אור היום בא ממנה שודאי חייב לברך. ואין לומר שכבר יצא במה שבירך 'יוצר המאורות', שזה אינו, שהרי אמרו חז"ל שחייבים לברך על חידושה, ועל כן כמו שהרואים חייבים כן הסומא חייב שהוא נהנה במה שאחרים רואים. ואפילו שבגמרא כתוב 'הרואה' את החמה, אין הכוונה דווקא שהוא יראה אלא כיון שיש רואים חייב גם הסומא לברך על בריאת האור וחידושו כמו לענין לבנה, שאפילו שצריך שיאותו לאורה, מכל מקום הסומא חייב מכל שכן כאן שלא כתוב רק הרואה שודאי חייב.

יא. ובמאמר מרדכי (שם) סיים שאמנם אין להקל אם לא היכן שאי אפשר לו לצאת ולראות במקום שיש שמש. וראה בשמלת בנימן (האמבורג, השמטה מדיני או"ח קלב:) שהביא כמה מעשים מגדולי ישראל שנהגו לברך אף שהיו השמים מכוסים לגמרי בעננים ולא נראתה השמש כלל. ובפתח הדביר (ח"ד השמטות לח"ב סי' רכט סק"ג) הביא בשם קונטרס בקר יזרח מרבי דוד מילדולה שכתב לברך מיד ולא להמתין מלברך עד חצות. **יב. ובפנים** מאירות (שם) יישב מברכת הלבנה, ששם הוא משום המבואר בירושלמי [עיין רבינו יונה לעיל (ל:) ד"ה נהרדעי] שאין מברכים על אור הלבנה עד שיתבסם, פירושו שיהיה אור שלה מתוק ואדם נהנה ממנה. מה שאין כן כאן שעיקר הברכה שזכינו לראות השמש בנקודה הראשונה בשעה שנתלו המאורות, ואפילו שעננים מכסים אותה מכל מקום אנו יודעים שהיא כעת בנקודה הראשונה והיא מאירה לנו באור היום ראוי לברך עליה בבקר. ועיין גם במאמר מרדכי (שם) כמה סברות במה שונה שמש מלבנה. **יג. כך** היתה גירסתו. **יד. ובשערי** תשובה (או"ח סי' רכט סק"ג) הביא ראיה לדברי הפנים מאירות ממה שמברכים על המלך בספינה, אפילו שלא רואים אותו. והקשה בחכמת שלמה (שם), שאין דומה זה לזה שברכת המאורות הוי כעין ברכת הנהנין ובעינן שיאותו לאורו. ועוד, שאמנם אין צריך לראות את המלך עצמו, מכל מקום את הכבוד חייב הוא לראות ובלאו הכי אינו מברך, ושם אין הברכה על גוף המלך רק על הכבוד והרי רואה על כל פנים את הכבוד. ותדע, שלא יעלה על הדעת שאדם היושב בביתו ויודע שהמלך עובר באיזה מקום שיברך, אלא ודאי הוא שאינו מברך. ואם כן אדרבה משם ראיה כמו ששם מברך כשרואה הכבוד ובלאו הכי אינו מברך, כך כאן כיון שזה ברכה על החמה אם אינו רואה אותה אינו מברך. ועיין שם עוד שהוכיח כן. **טו. וכן** הוכיח ביהודה יעלה (אסאד, סי' ז ד"ה ואם) מדברי הרמב"ם. ועיין שם עוד שהוכיח מהמשך לשון הרמב"ם כן. והוכיח החתם סופר עוד גם מלשון רבינו יונה (ד"ה הרואה) שכתב והוא [זמן הברכה] לעולם בליל רביעי למחר בבקר וכשרואה החמה מברך 'עושה בראשית', משמע דווקא כשרואה, שאם לא כך היה לו רק לומר למחר בבקר מברך וכו'. וכן הוא דעת הזרע אמת (ח"ג סי' כד). אמנם בפתח הדביר (ח"ד השמטות לח"ב סי' רכט אות ג) כתב, שמה שדייק החתם סופר מלשון הרמב"ם אינו דיוק, שאם היה אומר 'כשיאיר היום' היה משמע שתיכף אחר שהאיר היום יברך הגם שעדיין לא הנץ החמה, וזה אי אפשר כלל לברך קודם הנץ החמה. וכן כתב בשמן המאור (או"ח שם על מג"א סק"ה). ולכן דקדק הרמב"ם וכתב 'כשרואה אותה', ולא אומרים שסתמא ביום רביעי בבוקר יברך, אלא דווקא כשרואה אותה דהיינו בנץ החמה. **טז. וברוח** חיים (פאלאג'י סי' רכט אות ו) כתב שיברך בלא שם ומלכות כשאין רישומה ניכר. והשערי תשובה (שם סק"ג) כתב, שקודם לכן לא יברך אף בלא שם ומלכות כדי לחוש לדעת הראב"ד (תמים דעים סי' רמ) שבברכות הראיה יוצא ידי חובה אף בלא שם ומלכות, ושאם תתגלה קודם חצות לא יוכל לשוב ולברך בשם ומלכות. ובספר עצי ברושים (שו"ת, סי' ם ד"ה הנה) כתב שאין שום חשש לברך בלא שם ומלכות, שאם באנו לחוש לדעת יחיד איך פסק השערי תשובה (שם) שיש לברך בשם ומלכות [עיין בסמוך] ולמה לא נחוש לשיטות הפוסקים שלדעתם זו ברכה לבטלה. ועל כרחך כיון שכבר הסכימו האחרונים שבאו אחריהם לברך לא משגחינן בהו, ואם כן כל שכן שאין צריך לחוש לדעת הראב"ד שדבריו נדחו מכל הראשונים. ולכן פסק, שאם אין רישומה ניכר עד סוף שעה שלישית יברכו בינתיים בלא שם ומלכות ואם תיראה קודם חצות יחזרו ויברכו בשם ומלכות. וכן כתב בבנין שלמה (ח"ב סי' יד). ובחיי עולם נטע (שו"ת, סי' ה ד"ה אופן) הביא קושיית סדר ברכת החמה בפתח דבר (אות ד) על החתם סופר שהרי כל המברך ברכה בלא שם ומלכות אינו מפסיד כלום שחשש ברכה שאינה צריכה אין בזה, ומדוע לא יברכו אז בלא שם ומלכות לעשות כדעת הראב"ד. ותירץ, כיון שבכל יום אנו אומרים בברכת ברוך שאמר 'ברוך עושה בראשית', דהיינו שאנו משבחים ומברכים לו יתברך על כל מעשה בראשית שבכללם גם תקופת החמה ולדעת הראב"ד כבר יצא, מה שיאמרנה אחר כך בלא שם ומלכות הוא רק גיבובי דברים ופטומי מילי בעלמא. **יז. אבל** על כל פנים פסק כדברי אביו החתם סופר. ושכן דעת הדגול מרבבה (או"ח סי' רכט על מג"א סק"ה) שבירך שעה אחת קודם חצות משום שלא זרחה השמש. ואם כן דברי הפנים מאירות הם אחד נגד שנים ואין הלכה כמותו. והוסיף, שגם הפנים מאירות עצמו לא סמך על ראייתו, וכתב לברך בלא שם ומלכות. **יח. וכתב,** שכן משמע מהרדב"ז (סי' שמא). **יט. ובתקופת** החמה וברכתה (טוקצינסקי, פ"ד אות ו) כתב, שברכת הלבנה היא על שנהנה מאורה ואף סומא נהנה ממנה, כמבואר במגילה (כד:), מה שאין כן ברכת החמה שאינו מברך על הנאתו אלא על ראייתה, ויש לדמות זאת לברכת מאורי האש שסומא אינו מברך. ומכל שכן לדעת הפוסקים החולקים על דין המהרש"ל [עיין ביאור הלכה (סי' תכו ס"א ד"ה ונהנין)] ואומרים שסומא אינו מברך גם ברכת הלבנה שודאי לא יברך ברכת החמה. ובכן אף לו יהא שבברכת הלבנה נוקטים כהמהרש"ל, בברכת החמה יש להחליט להלכה שהסומא לא יברך. וראה בקונטרס כצאת השמש (עמ' לג, שנת תשמ"א) שתמה על המחזיק ברכה שכתב שהמהרש"ל יודה שסומא לא יברך ברכת החמה משום שאין ברכה זו מפורשת על החמה, ולכאורה מאי נפקא מינה אם הברכה מפורשת או לא, הלא כיון שאמרו חז"ל שמחויבים לברך ברכה זו על קידוש החמה ממילא חייב לברך. ועוד, למה דווקא ברכת הלבנה דומה ליוצר המאורות הלא החמה מאירה יותר שכל אור היום נובע מהחמה, אם כן פשוט שדומה יותר ליוצר המאורות שסומא שייך בברכה זו. ועוד, שלשיטת הפנים מאירות [לעיל] שאין תלוי כלל בראיה פשוט שסומא יכול לברך, והרי החיד"א בברכי יוסף (או"ח סי' רכט ס"ג) הכריע כפנים מאירות. **כ. וכן** כתבו בפני יצחק (ח"א אות מ סי' לא) וברוח חיים (פאלאג'י, סי' רכט אות ז). **כא. ובמגן** גבורים (או"ח סי' רכט אלף המגן סק"ג) כתב שמברך כמו בעננים המכסים שאין הברכה תלויה בראיה ועיקרה על חזרתה למקומה הראשון, שסובר כדברי הפנים מאירות לעיל שאין צורך לראות החמה. וכן כתב בשלחן הטהור (קומרנא, סי' רכט ס"ג).

ג. בפתח הדביר (ח"ד השמטות לס"ב סי' רכט סק"ו) הביא דעת הבית **עובד** שסומא יברך בלא שם ומלכות[כב]. והוסיף הפתח הדביר שטוב לו שישמע ברכה מפי אחר פיקח ויכוון לפטור עצמו בכך. ונראה שכך עדיף לצאת ידי כל הסברות[כג].

ביאור גירסאות הראשונים לגבי הלבנה

לבנה בגבורתה. הראשונים[כד] גרסו 'לבנה בטהרתה'[כה]. **והרמב"ם** (ברכות פ"י הי"ח) ביאר, כשתחזור הלבנה לתחילת מזל טלה בתחילת החודש ולא תהיה נוטה לא לצפון ולא לדרום[כו]. **והגר"א** באמרי נעם (ד"ה הרואה) ביאר, שלבנה בטהרתה היינו כשנשלמה בחצי החודש, שצריך לזה חכמה גדולה לידע אימתי היא בשלימות[כז].

בהלכות גדולות (הל' ברכות, פ"ט) גרס 'לבנה בתקופתה'[כח]. ולפי זה כתב **בבית אפרים** (או"ח סי' ז) נראה לכאורה לברך במחזור קטן [כל י"ט שנים] על הלבנה. והטעם שלא מברכים משום שבלאו הכי מברכים עליה בחידושה מחודש לחודש[כט].

ביאור שינוי הלשונות בין חמה ללבנה

שם. בברכת אברהם (ד"ה הרואה) ביאר, שגבי חמה נקטה הברייתא תקופה שהיא הנקודה של מקום שנתלים בו בשעת הבריאה כשחוזרת אחר סוף ההיקף. אבל גבי לבנה לעולם אינה חוזרת למקומה הראשון כי יש לה הרבה מהלכים, וכמו שכתוב (תהלים קד יט) 'שמש ידע מבואו', ואילו בירח לא כתוב כן. ואמרו (ר"ה כה.) פעמים בא בארוכה ופעמים בקצרה. ולכן כשיגיע הזמן שתהיה בתוקפה יש לברך וזהו 'בגבורתה'.

ביאור הגירסא וכוכבים במסילותם

וכוכבים במסילותם. הגר"א באמרי נעם (ד"ה וכוכבים) ביאר, שכיון שכוכבים אלו הילוכן ניכר, לכן נקרא 'במסילותם', שכל אחד יש לו מסילה אחרת תמיד.

אך הראשונים[ל] גרסו, 'כוכבים במשמרותם'. **והרמב"ם** (ברכות פ"י הי"ח) ביאר, כשיחזור כל כוכב וכוכב מחמשת הכוכבים הנשארים לתחילת מזל טלה ולא יהיה נוטה לא לצפון ולא לדרום[לא].

בערוך השלחן (או"ח סי' רכט ס"ד) כתב, מפני ששבעה כוכבים אלה שצ"ם חנכ"ל הם הכוכבים העיקריים הפועלים בארץ על פי פקודתו יתברך, לכן כשרואים אותם במצבם כמו שהיו בתחילת הבריאה בששת ימי בראשית מברכים עליהם 'עושה מעשה בראשית', וטלה הוא ראש המזלות, וכשעומדין בתחילתן זהו כתחילת בריאתן.

מהו מזלות כסדרן

ומזלות כסדרן. הראשונים[לב] גרסו 'מזלות בעתם'. **והרמב"ם** (ברכות פ"י הי"ח) כתב 'וכן בכל עת שיראה מזל טלה עולה מקצה המזרח'[לג]. **ובמעדני יום טוב** (סי' יד אות ק) הקשה, שהיה לגמרא לומר 'מזל בעתו', כיון שמדובר על מזל טלה. ותירץ, שמזל טלה נחשב לראשון שבמזלות, וכשהוא עולה בקצה המזרח נמצא שכל המזלות עולים בעתם זה אחר זה.

וברבינו יונה (ד"ה לבנה) הביא בשם רבינו יהונתן הכהן שביאר 'מזלות בעתם', שהמזלות נמצאים במקום בו היו בעת בריאת העולם, וזהו דבר הנודע לחכמי הכוכבים[לד].

בברכת אברהם (ד"ה הרואה) ביאר, שגבי כוכבים נקטה הגמרא במסילותם שלעולם אינם חוזרים לאותה נקודה ראשונה אלא שחוזרים לאותה מסילה, וכן מזלות יש לומר שאין להם נקודה ומסילה שחוזרים לה אלא כשיגיע היום והשעה שהיו מסודרים כמו באותה שעה שנתלו בו המאורות אז יש לברך 'עושה בראשית'[לה].

מדוע אין מברכים על לבנה וכוכבים ומזלות

שם. ברמב"ם (ברכות פ"י הי"ח) **ובשולחן ערוך** (או"ח סי' רכט ס"ב) פסקו שהרואה לבנה בגבורתה וכן כוכבים במסילותם ומזלות כסדרן מברך 'עושה מעשה בראשית'. אמנם **הלבוש** (שם ס"ב) כתב, שלא ראה שנוהגין כן[לו]. ובטעם הדבר כתב **בעטרת ראש** (עטרת תפארת סוף ד"ה ת"ר)[לז], שרק חשבון החמה הוא דבר המסור לכל אדם לדעת בלי חכמה וחשבון, אבל שאר דברים דהיינו לבנה בגבורתה וכוכבים במסילותם לא כולם למדו את דיני קידוש החדש ויודעים את חכמת התכונה[לח]. ולכן מי שחלק לו ה' חכמה בהם הרי הברייתא סתמה שאימתי שיצא לו החשבון שהלבנה היא בגבורתה והכוכבים במסילותם אז יברך, ואימתי שהוא רואה בעיניו שהמזלות הם כסדרן שראש טלה עולה באמצע המזרח יברך, ומי שאין לו חלק בחכמה זו הרי פירושו כסתום לו, ולכן לא מפרשת הגמרא [בסמוך] רק דין חמה בתקופתה שפירושו הוא מפורש לכל אדם.

ביהודה יעלה (אסה"ע, ריש סי' ז) ביאר שלא מברכים על יתר כוכבים ומזלות במסילותם לפי שהברייתא חילקה וכתבה לכל אחד לשון אחר, חמה בתקופתה ולבנה בגבורתה כוכבים במסילותם ומזלות כסדרן, ומשינוי הלשונות בכל אחד נראה שחלוקים הם בזמן לענין הברכה, החמה בתקופתה ביום הרביעי, אבל במחזור הלבנה או אחד משאר חמשת כוכבי הלכת לתחילת מזל טלה התנה הרמב"ם [לעיל] שלא יהיה נוטה לא לצפון ולא לדרום, וכן בכל עת שיראה מזל טלה עולה מקצה המזרח זה נקרא בגבורתה ובמסילותם בלא נטיה לצדדים, וזה אין נמשך משך זמן יום שלם אלא שעה או שתים או פחות ובין ביום ובין בלילה זמנם לברכה, כמו שכתב הרמב"ם 'בכל עת' שיראה מזל טלה, ודייק הרמב"ם 'שיראה' דווקא במשך זמן מועט בלבד שרואה אותם כך בלא נטיה, וזה אין נראה בגלוי אלא על ידי כלי מחזה המיוחדים, לכן בין ביום ובין בלילה ובצמצום שעה אחת שיארע כן אז מברך שצריך דווקא ראיה, וכיון שאי אפשר לדייק בזה לכן לא מברכים[לט].

בדברי שאול (נתמון, ד"ה הרואה חמה) ביאר, שאנו נוהגים לברך על החמה כי בתחילת הבריאה נבראה באור גדול ואחר כך כשראה שאין העולם כדאי לו הקטינה, ואחר כך קיטרגה הלבנה ונתמעטה, והנה זה מורה על גלותנו שנמשלה ללבנה, אבל לעתיד יהיה אור החמה כאור שבעתיים, והנה כבוא החמה לנקודתה אנו מברכים 'ברוך עושה מעשה בראשית' משום שאנו נותנים הודאה על העבר ומתפללין על העתיד שיהיה אור החמה כמו שהיתה קודם מיעוטה כמו שעשאה בהתחלת הבריאה, ולכך אנו מברכים על החמה, משום שהלבנה אף שתשוב לטהרתה מכל מקום לא שבה לקדמותה כמו שהיתה בעת המיעוט.

כב. וכן כתב ברוח חיים (פלאג'י, או"ח סי' רכט אות ז) ובשו"ת הלל אומר (פוסק, סי' קמו אות יג). **כג. וכן** כתב בחסד לאלפים (או"ח סי' תכו ס"ב) ובלשון חכמים (ח"ב סוף סי' ג) ובאור פני משה (סי' יד). **כד. הרי"ף** והרא"ש (סי' יד). הובא בהגהות הגר"א (אות א). וכן הוא בטור ושלחן ערוך (סי' רכט ס"ב). **כה. וכן** גרס בסמ"ק הל' ברכות (סי' קנא) שגם כתב כך, ובהג' רבינו פרץ (שם) גרס כגירסתנו 'בגבורתה'. **כו. ישנם** שנים עשר מזלות המקיפים את כדור הארץ, למזלות נקראו שמות על פי הצורה שבה נראות קבוצות הכוכבים. השמות הם טלה, שור, תאומים, סרטן, אריה, בתולה, מאזנים, עקרב, קשת, גדי, דלי, דגים [ומבואר ברמב"ם (יסודי התורה פ"ג ה"ו) ששמות אלו ניתנו לקבוצות הכוכבים כבר בדור המבול, שאז היו נראים ממש בצורה זו. ובמשך השנים נטו הכוכבים קצת מצורה זו. ועיין עוד בספר העיקרים (מאמר רביעי)]. והנה המתבונן במזלות בתחילת הלילה יבחין בששה מזלות, ובמשך הלילה הוא משתנה, בכל שעתיים עולה ממזרח מזל נוסף ואילו במערב שוקע מזל אחר, כך שלאחר שתים עשרה שעות כל ששה המזלות שראינו בתחילת הלילה שקעו, ובמקומם עלו ששה מזלות אחרים. לאדם המתבונן במזלות החולפים על פניו בצורה זו נראה הדבר שהמזלות מסודרים בתוך גלגל [גלגל המזלות] המקיף את כדור הארץ במהלך היממה, כך שבמהלך היום [אף שאי אפשר לראות את הכוכבים מחמת אור השמש] עולים בזה אחר זה ששה מזלות הנראים לעינינו בתחילת הלילה ואילו במהלך הלילה עולים בזה אחר זה מזלות אחרים וחוזר חלילה. בכל חודש עומדת השמש ליד קבוצת כוכבים אחרת [מזל אחר], כלומר כאשר השמש זורחת ומתחילה להאיר את האופק המזרחי ניתן להבחין בכוכבים המאירים מעל האופק המזרחי. הכוכבים הנראים כל בוקר בזמן עלות השחר באופק מזרח הם אחת מקבוצות הכוכבים [המזלות] שהוזכרו לעיל. בכל יום במשך חודש שלם נוכל לראות את אותו מזל עולה בתחילת היום וכל סדר סיבוב גלגל המזלות בעקבותיו, אבל מידי יום יתחיל להתקדם המזל הבא אחריו עד שבתחילת החודש הבא יראה בשמים בזמן הזריחה רק המזל הבא וחוזר חלילה. כיון שבמהלך השנה השמש עולה בכל חודש עם מזל אחר נדמה שהשמש עושה את תנועתה בשנים עשר חודשי השנה, ועל כן אנו רואים בכל חודש מזל אחר מאחורי השמש. נמצא שבמשך כל אחד משנים עשר החודשים השמש נראית כנעה במסלולה עם מזל אחר ברקיע, לפיכך יש לכל חודש מזל אחר הנמצא בעת עליית השמש, מזל השולט במשך חודש זה, בניסן מזל טלה, באייר מזל שור, בסיון מזל תאומים, וכן הלאה. וכך גם לענין הלבנה, כשהלבנה במילואה היא נראית בכל חודש במקום אחר בשמים ביחס לגלגל המזלות. וכיון שבריאת העולם היתה בחודש ניסן כמבואר בראש השנה (יא.), אם כן בעת תליית השמש והירח ושאר הכוכבים ברקיע ביום הרביעי מששת ימי בראשית, המזל השולט באותו חודש היה מזל טלה, כלומר מזל טלה הוא תחילת סיבוב גלגל המזלות. ואם כן אלו דברי הרמב"ם, כשתחזור הלבנה בתחילת מזל טלה בתחילת החודש ולא תהיה נוטה לא לצפון ולא לדרום. כלומר בעת בריאת העולם הירח עמד בתחילת החודש בתחילת מזל טלה, בנקודה שבה גלגל החמה וגלגל הלבנה היו מקבילים לחלוטין, כך שהיא לא היתה נוטה לא לצפון ולא לדרום, והרואה את הלבנה במצב זה מברך על ראייתה. ועיין בעטרת ראש (עטרת תפארת ד"ה ת"ר) שהעמיק בכל זה. **כז. וכן** ביאר הבית אפרים (או"ח סי' ז) מדברי העטרת תפארת. **כח. כן** נראה שגרס גם בערוך (ערך חמה). **כט. ועיין** מנחת יצחק (ח"ח סי' לד) מה שהקשה עליו. **ל. הרי"ף** והרא"ש (סי' יד). הובא בהגהות הגר"א (אות א). וכן הוא בטור ושלחן ערוך (סי' רכט ס"ב). **לא. בעולם** ישנם שבעה כוכבי לכת הנראים לעינינו שהם חמה ולבנה, כוכב, נוגה, מאדים, שבתאי, צדק. והרואה את אחד מחמשת כוכבי הלכת [חוץ מחמה ולבנה] חוזר לתחילת מזל טלה ואינו נוטה לצפון או לדרום כמו שהיה בזמן בריאת הכוכבים והמזלות, מברך על זה. **לב. הרי"ף** והרא"ש (סי' יד). וכן הוא בטור ושלחן ערוך (סי' רכט ס"ב). וכן הגר"א באמרי נעם (ד"ה וכוכבים). **לג. במור** וקציעה (או"ח סי' רכט ד"ה וכן) הקשה, שבכל יום בהאיר המזרח עולה מזל טלה מקצהו, ואינו משנה מדתו, שכן גלגל המזלות שוקע בכל יום במערב ומשתחוה עם כל צבא השמים לבוראו ועולה עמהם בכל יום במזרח, ואינו משנה מקומו. ועוד, שאין טלה עולה בקצה המזרח בזמן הזה עד סוף העולם. גם מדוע ועל מה זה נעשה יקר וגדולה למזל טלה אחר שאינו עוד נוסע בראש, ולא מסתבר לברך עליו כל יום. וסיים, על כן אני מודה ולא בוש לומר שלא ידעתי פירוש דבר זה מי יתן ידעתי ואמצאהו. ועיין עטרת ראש (עטרת תפארת ד"ה ועתה נבא) מה שביאר בארוכה את דברי הרמב"ם. וראה עוד עיקרי הד"ט (סי' י אות סג). **לד. וכן** ביאר הרא"ה (ד"ה תנו). והגר"א באמרי נעם (ד"ה וכוכבים) כתב, כשמזל טלה מתחיל לעלות בתחילת ניסן והמזלות הולכין כסדרן וצריך לזה חכמה גדולה ובעוונותינו הרבים בטלה החכמה ממנו. **לה. וזה** הטעם שהגמרא לא ביארה מתי הזמן של לבנה כוכבים ומזלות כמו שביארה לגבי חמה. כי באמת אין להם זמן מדויק. **לו. וכן** כתב המשנה ברורה (סק"ט) שכהיום אין נוהגים העולם לברך עליהם. **לז. הביאוהו** הבית אפרים (ח"א ריש סי' ז) והמחזיק ברכה (או"ח סי' רכט ס"ק יג). **לח. וזה** לשון רבינו אברהם בן הרמב"ם בספרו המספיק לעובדי ה' (פ"ל עמ' 249) וזה ענין שאינו מתבאר לכל אחד ואין שמים אליו אלא אחדים. **לט. ועיין** עוד בדברי יציב (ח"א סי' נו אות ג) מה הטעם שלא מברכים על כוכבים ומזלות.

בדברי יציב (ח"א סי' נו אות ג) ביאר, שכיון שאז לא עבדו אלא לשמש שהיא מלאכת השמים כמבואר בירמיהו (מד יז) שהנשים היו מקטרות למלאכת השמים ואמרו (שם יח) 'ומן אז חדלנו לקטר למלכת השמים והסך לה נסכים חסרנו כל ובחרב וברעב תמנו', וברד"ק (שם) ביאר שיש מפרשים שהיא השמש, וטעו לומר שמגדולת העבד ניכרת גדולת האדון, מה שאין כן בלבנה ושאר כוכבים ומזלות לא עבדו להם. ונראה עוד שהנה השמש במהלכה היומיומי נוטה קצת ממקום למקום ואין ניכר כל כך שמתנהגת בהשגחה פרטית מבורא העולם, ומכאן מקום לטועים שהולכת כרצונה, אבל כשרואים אחר כ"ח שנה שחוזרת למקומה במכוון כמו שנקבעה בעת תליית המאורות אז יכירו וידעו כי ה' ציוה ונבראו ויעמידם לעד לעולם חק נתן ולא יעבור, שגם החמה אינה אלא אחת ממשרתיו עושי רצונו, שבורא עולם הכין ופעל זהרי חמה מאורות נתן סביבות עוזו, וגם המה תמיד מספרים כבודו וקדושתו.

ביזרח אור (שווארץ, פ"ג הל' ברכת החמה) הביא **שבזהר חדש** (מדרש הנעלם בראשית יג:) מבואר על הפסוק (בראשית א ג) 'יהי אור', רבי אלכסנדר אומר הרואה כוכבים במסילותם חייב לברך. מאי מברך, 'ברוך המסדר את הכוכבים ברקיע'. ראה כוכב אחד אינו מברך, שנים מברך, ואימתי, כד הוי ליליא מברכים 'המעריב ערבים'. מבואר מדברי הזהר שבמה שאנו מברכים בכל לילה המעריב ערבים, מסדר את הכוכבים, בזה אנו יוצאים ידי חובת הברכה אשר ציוו חז"ל על הרואה את הכוכבים במסילותם.

בגנזי יוסף (שוורץ, סי' סו אות ו) הביא קושיית **בעל העקידת יצחק** (שער עג) שאחרי אשר עיקר העבודה של העמים היה עבודת השמש וירח כי זה עיקר עבודה זרה שלהם עד שהשתדלו כל נביאי ישראל לעקור שורש אמונה הזאת מליבנו ולא יתעו ישראל אחריהם, ואיך יאות לפי זה מצות קידוש לבנה. וביאר, כי אדרבה למען לעקור מליבנו האמונה הכוזבת הזאת נתן לנו המצוה הזאת כי בראותינו התחדשות הלבנה בכל חודש אחרי שנסתרה זמן מה, יבינו כי אין זה אור מעצמה ורק מאור השמש אשר הגיע לעומתה תקבל האורה, ואיך תאמר שחס וחלילה הוא אלוהי אחרי שנחסרה שלימותה, ואלוהי לא יצטרך לזולתו. ולפי זה יש לומר גם לענין קידוש החמה שהרי כמה פעמים יש ליקוי חמה ואם היא אלוה איך נלקה. ועל פי זה מיושב מדוע מברכים על חמה דווקא ולא על שאר כוכבים ומזלות, כדי להשריש שאין הוא אלוה.

נוסח הברכה

אומר ברוך עושה בראשית. הרמב"ם (ברכות פ"י הי"ח) כתב שמברך 'עושה בראשית', **ובמלאכת שלמה** (פ"ט מ"ב) כתב שכך גורסים במשנה ולא גורסים 'עושה מעשה בראשית' וכן הוא בספרים המוגהים[מ]. אלא **שבמחזיק ברכה** (סי' רכט ס"ק יב) כתב, **שבשלחן ערוך** (שם ס"ב) הוא השמטת סופר וצריך לומר 'עושה מעשה בראשית'[מא]. **ובשו"ת עצי ברושים** (סי' ם) כתב, כדי לצאת כל הדעות ראוי ונכון לומר בתחילה 'ברוך עושה בראשית' ואחר כך תיכף ומיד אמר לומר 'עושה מעשה בראשית'.

בבית ועד לחכמים (שנה ד חוברת יא אות כב) תלה מחלוקת זו בשני תירוצי **תוספות** (יבמות קיט. ד"ה רבי), שלתירוץ השני שמעשה שהוא בטבע אינו נחשב מעשה ודאי יש לברך 'עושה בראשית' ואי אפשר לומר בזה 'מעשה בראשית' כי הגעת החמה לנקודתה הראשונה הוא על פי הטבע. אבל לתירוץ הראשון של תוספות שסתמא של הש"ס סובר שבדבר שתלוי במעשה הולכים גם כן אחר רוב, ודאי יש לומר שאף מעשה שהוא על פי הטבע נחשב גם כן מעשה, ממילא שפיר יש לברך בזה 'עושה מעשה בראשית'. והוסיף עוד, שגם אם מעשה שהוא על פי הטבע לא נחשב מעשה אפשר לומר 'עושה מעשה בראשית', על פי הגמרא בנדרים (לט:) שמזמן קרח ואילך אין החמה והלבנה יוצאים עד שמכים אותם בחיצים וחניתות, וממילא ודאי נחשב מה שהחמה מגעת לנקודתה הראשונה מעשה גמור כיון שצריך לזה חיצים וחניתות. ומי שגורס 'עושה בראשית', סובר **כהרשב"א** (שם פירושי האגדות ד"ה דרש) שחיצים וחניתות אינן כלל כפשוטן, וממילא ודאי אין לברך בזה עושה מעשה בראשית, כיון שהוא על פי הטבע ולא על פי שום פעולה.

הרי מברכים כל יום יוצר המאורות

שם. בקונטרס **מאורות נתן** (גשטעטנער, דיני ברכת החמה דרוש א עמ' כב) הקשה, למה תיקנו חז"ל לברך על החמה בתקופתה 'ברוך עושה מעשה בראשית' והרי אנו מברכים בכל יום 'יוצר המאורות'. ואם מן הראוי לברך גם עושה מעשה בראשית אם כן היה לנו לברך בכל יום ברכה זו, שהרי הקב"ה מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית. ותירץ, שברכת יוצר המאורות היא ברכה על ההנאה מהמאורות המתחדשים בכל יום תמיד, והיא ברכת הודאה על הנאת האור. אבל ברכת 'עושה מעשה בראשית' היא שבח על גבורות הבורא, ולא שייך לברך אלא כשרואה דבר חדש שאינו רגיל בו או שמתחדש דבר חדש, כי על ידי החידוש הוא נפעל להתבונן בגדולת הבורא ובגבורותיו, ומשום כך גם את שאר ברכות הראיה אין מברכים אלא אחת לשלשים יום.

האם נשים מברכות ברכה זו

שם. מצינו דעות באחרונים אם נשים מברכות ברכת החמה.

א. החתם סופר (שו"ת, או"ח סי' נו) כתב שמנהג הנשים שלא לברך ואינו יודע הטעם לכך, ואף שברכת הלבנה אינם מברכות, זהו מחמת הטעם המובא **במגן אברהם** (או"ח סי' תכו סק"א) בשם השל"ה שהם גרמו פגם הלבנה, וטעם זה אינו שייך בברכת החמה. וסיים שכיון שלא נהגו אין להנהיג לברך. אך עדיין צריך עיון[מב].

המהר"ם שיק (שו"ת, או"ח סי' ל) כתב, כיון שברכת החמה תלויה במצות חישוב תקופות ומזלות שלמדו חז"ל (שבת עה.) מהפסוק (דברים ד ו) 'ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם', ואין חכמה לאשה[מג] וגם אינה במצוה של לימוד, לכן הם פטורות.

השואל ומשיב (מהדו"ג ח"ד סי' קסח) כתב, שאסור להם לברך על פי מה שכתוב בירמיה (מד יז) שהנשים היו מקטרות למלאכת השמים. ומפרש הרד"ק (שם) שהשמש נקראת מלאכת השמים. ואם כן תוכלנה הנשים לטעות שמברכים את החמה בשביל שמשפיעה טובה, על כן אסור להן לברך ברכת החמה שלא תטענה חס וחלילה[מד].

הכתב סופר (או"ח סי' לד) כתב[מה] על פי דברי המגן אברהם (או"ח סי' רצו ס"ק יא), שהטעם שכתב **הרמ"א** (שם ס"ח) שלא יבדילו נשים לעצמן אפילו שנוהגות לברך על כל מצות עשה שהזמן גרמא, משום שהרמ"א סובר שדווקא על מצוה שיש בה מעשה רשאיות לעשות ולברך אבל במצוה שאין בה אלא ברכה לבד אינן רשאיות לברך. וזה הטעם שברכת הלבנה וברכת החמה אין נוהגות לברך[מו].

בחבלים בנעימים (ח"ג סי' ח) כתב, שמעיקר הדין נשים יכולות לברך ברכת הלבנה וברכת החמה משום שאין בברכה 'וצונו', אבל המנהג שאין נשים מברכות ברכת החמה כיון שהמנהג לברך ברוב עם ובפרהסיא, ונשים כל כבודן פנימה ואין זה ראוי שיהיו באסיפת עם.

בתל תלפיות (ח"ה עמ' 50) הובא שלא נהגו לברך כיון שאין בה עשייה אלא ברכה בלבד, כמבואר במגן אברהם (סי' רו ס"ק יא), ויש לעשות סניף לזה שכל מצוה שנוהגת בשווקים וברחובות נמנעות הנשים משום צניעות[מז].

בהליכות שלמה (חודש ניסן דבר הלכה אות ו) כתב, שהטעם שנשים לא תברכנה ברכת החמה הוא שהואיל ומצב זה של כניסת החמה בראש מזל טלה באותו היום והשעה והרגע כמו שהיה בשעת תלייתה בימי בראשית אין זה ניכר מצד הטבע והמציאות, אלא מיוסד הוא על החשבון המסור ביד חז"ל לחלוקת זמני השנה לארבע תקופות וחלוקת הימים והשעות, וגם הוא אינו על פי תקופת רב אדא שהיא האמיתית אלא על פי התקופה הממוצעת של שמואל [עיין לקמן], לכן הוה ליה כמצוות שהזמן גרמא, ומשום כך אין הנשים מברכות על כך.

ב. בספר נוהג **בצאן יוסף** (קידוש לבנה אות י) כתב בשם חמיו שדווקא קידוש לבנה אין מקדשות לפי שהן גרמו ליקוי לבנה או הואיל שאומרים 'שהם עתידים להתחדש כמותה' שהולך על ליקוי הלבנה, והן גרמו לכך. ולפי זה קידוש החמה נשים ראויות וחייבות לברך, והרצה הדברים לפני הגאון חכם צבי והודה לדבריו והסכים עמו[מח].

ובשו"ת מהרי"ל דיסקין (ח"ב קונטרס אחרון סי' ה אות כו) כתב שנשים חייבות, משום שלא הוי מצות עשה שהזמן גרמא כברכת הלבנה שאחר חצי חודש

מ. עיין בילקוט שינויי נוסחאות על הרמב"ם (הו' פרנקל, שם). **מא. וכן** כתב פרי האדמה (על הרמב"ם, ח"ד ברכות פ"י הי"ח). וכן בנוהג כצאן יוסף (זמן הנחלות) כתב את נוסח הברכה וגרס 'עושה מעשה בראשית'. ובמאמר מרדכי (ח"ג השמטות לסי' רכט ס"ב) כתב, שמה שבשולחן ערוך כתב 'עושה בראשית' נמשך אחר לשון הרמב"ם והרי"ף, והשלחן ערוך בעצמו (סי' רכח ס"א) כתב מעשה בראשית. ובאדני פז (שם ד"ה גם) כתב, שהטור והשולחן ערוך קיצרו בלשונם וסמכו על היודעים כמו שסמכו ולא כתבו שם ומלכות. וכן איתא בראשונים, בסמ"ק (סי' קנא) ובהרא"ש (סי' יד) ובטור (או"ח סי' רכט) ובכסף משנה (ברכות פ"י הי"ח). וכן לשון החיי אדם (כלל סג ס"ה) ובקצור שו"ע (סי' ם ס"ו) ובאשל אברהם (בוטשאטש, או"ח סי' רכט ס"ב ד"ה ופשוט). **מב. ובשבילי** דוד (או"ח סי' רכט) כתב שלדברי המג"א נשים פטורות ומותרות בברכה זו. **מג. כוונתו** למבואר ביומא (סו:) אין חכמה לאשה אלא בפלך. **מד. וכן** כתב בדברי יציב (ח"א סי' נו אות ג) מדיליה. ובדעת תורה (או"ח סי' רכט ס"ב) כתב, שאין נראה, שהרי שם כתוב (פסוק טו) שבהסכמת האנשים היו עושות כן. ובירִיעות האהל (גאגין, ח"א עמ' ק.) העיר, שהרי גם האנשים כתוב שהיו מקטרים לשמש ולירח. **מה. וכן** תירצו בבית אבי (ליעבעס, ח"א סי' נו) ובהר צבי (או"ח ח"א סי' קיח ד"ה ומדי). **מו. והוסיף** שם שאם רוצות לברך בלא שם ומלכות כיון שאין בה 'וצונו' יכולות לברך. והבן איש חי בלשון חכמים (ח"ב סי' ו) כתב שהנשים יעמדו ליד האנשים ויברך אחד מהם בקול רם ויכוון להוציאן ידי חובה והן יכוונו לצאת בברכתו ויענו אמן. וכן כתב בכף החיים (או"ח סי' רכט אות ח). **מז. וכן** כתב בשלמת חיים (ח"א סי' לח אות ב) ובקונטרס עומר בשדה (בקונט' יזרח אור עמ' יב:). **מח. וכן** כתב בשו"ת רבי ידידיה טיאה וייל (סי' יז). והוסיף שיעשו זאת אחר שיסיימו הגברים ולא יעשו זאת בכנופיא גדולה. ובפתח הדביר (או"ח סי' רכט אות ד) כתב שמדברי נוהג כצאן יוסף נראה שחייבות מדינא ולא משום חומרא בעלמא.

אף שהיא במילוי זה מכל מקום אין מברכות, אבל כאן שלא נמצאת רק בעת ההיא מברכות, ועוד שברכת עושה בראשית ברכה כללית היא וזה אחד מפרטיה שהרי רואה הים הגדול גם כן מכללו[מט].

האם מברכים שהחיינו

שם. בכתב סופר (או"ח סי' לד ד"ה והנה) הביא את דברי **המגן אברהם** (או"ח סי' תכב סק"ה), שאין מברכים שהחיינו בראש חודש, משום שלפעמים החדשים חסרים, והוי תוך שלשים יום, ואין מברכים שהחיינו רק על דבר שהוא בהפסק שלשים יום. **והאליה רבה** (שם סי' תכו סק"א) כתב, שמטעם זה אין צריך לברך זמן בקידוש הלבנה. והביא **מהתניא** (תניא רבתי פל"א) שאין צריך לברך זמן מפני שכבר בירך על חידושה. ולפי טעם הראשון יש לברך על החמה בתקופתה שהחיינו. ולטעם השני משום שכבר בירך על חידושה, גם על קידוש החמה אין מברכים שהחיינו לפי שבירך על חידושה[נ].

עוד כתב הכתב סופר, שאין מברכים שהחיינו משום שמזכירים בכך את צערנו שגורם להפחתת אור החמה והלבנה, כמו שכתוב (ישעיה ל כו) 'והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים ביום חבוש ה' את שבר עמו ומחץ מכתו ירפא', הרי שתולה הוספת אור שני המאורות ביום יחבוש ה' את שבר עמו, וזה תלוי בנו על ידי תיקון מעשינו ונזכור צערנו בשעת הברכה, לכן אין מברכים זמן, ומנהג ישראל תורה והלכה ברורה[נא].

המהר"ם שיק (או"ח סי' ל) ביאר שעל החיים שלנו אנו מברכים בכל יום מחזיר נשמות. אבל אם נולד דבר שמענג חיותינו אנו מברכים שהחיינו כאילו באה חיות חדשה. אמנם דבר שמצוי אינו גורם תענוג וחשיבות, ולכן רק בדבר שאינו מצוי או בא מזמן לזמן נתעלה חיותינו, שהרי בלא מצוות הוי חיותינו כאילו לא היתה, אבל על ידי מצוה שאינה מצויה נתעלה חיותינו, ואם יש הנאת הגוף נתווסף לו חיות ונעשה כפנים חדשות ואז מברכים. ובנידון דידן שאין בו הנאת גוף ולא מעשה מחדש אין בו ענין לברכת שהחיינו, ובלאו הכי כיון שלפי עיני הראות אין כאן חדשות רק לשכל [שרק לשכל ניכר כי החמה עכשיו עומדת בנקודה הראשונה], והשכל הרי הוא חי וקיים, וכשם שאין מברכים על הריח וביאר האליה רבה (או"ח סי' רטז סק"ג) משום שהנשמה נהנית והיא קיימת, כך כאן אין מברכים.

בטהרת השלחן (או"ח סי' רכט, נדפס בילקוט מפרשים בשו"ע הו' מכון ירושלים) כתב שאין מברכים שהחיינו כי אין מברכים ברכה על ברכה[נב]. **ובמאורות נתן** (אות ח, עמ' כט) ביאר שמצוה זו לברך על גבורות הבורא ברכת עושה מעשה בראשית אינה מצוה המתחדשת מזמן לזמן שהרי בכל יום הוא יכול לברך ברכה זו, שהרי קיימא לן שעל ההרים והגבעות והימים אם ראה אותם אחת לשלשים יום מברך ברכה זו, ונמצא שאין זו מצוה מחודשת אחת לכ"ח שנה. ואם תאמר שעל כל פנים על החמה אין הוא יכול אלא לברך אחת לכ"ח שנה, מכל מקום אין זו מצוה חדשה שלא היה יכול לעשותה מקודם שבאמת אין מצוה יתירה לברך ברכה זו על החמה מאשר לברך על ימים ומדברות שכולם מצוה אחת הם, שבכל פעם שרואה דבר חדש מגבורת הבורא הרי הוא חייב לברך, ועל ידי ראיית החמה בתקופתה לא נתחדש לו שום מצוה מה שלא היה יכול לעשות עד עכשיו, ואינו דומה לפרי חדש, הואיל שפרי זה לא היה לו עד עכשיו וכל פרי ופרי יש לו חביבות מיוחדת לעצמו. ואם תאמר שיברך על שהגיע לזמן תקופת החמה במחזור חדש, הנה לא מצינו ברכת שהחיינו על דבר שאינו נרגש ונראה כלל. ועוד שאם לא שהגיע לזמן קיומה של מצוה אין שום חשיבות במה שהגיע לזמן תקופת החמה במחזורה החדש, ומה יום מיומיים, וכשם שאין מברכים על שזכה להגיע לימי לקויי חמה או לבנה הבאים רק מזמן לזמן, כן אין מקום לברך על שהגיע לזמן מחזור חדש. ואם בא להודות להקב"ה על שהחייהו עד היום הזה הרי בלאו הכי מברכים בכל יום להקב"ה שהוא מחזיר נשמות לפגרים מתים ומודים 'על חיינו המסורים בידך'[נג].

בפתח הדביר (ח"ד, בהשמטות לח"ב סי' רכט סק"ז) ביאר שאין כאן שייכות לברכת שהחיינו, שאין זה דומה לשום אחד מהדברים שתיקנו לברך זמן, בשלמא בנה בית חדש וקנה כלים חדשים ואוכל פרי חדש ולובש מלבוש חדש יש טעם לברך זמן שעל היותו דבר חדש לבו של אדם שמח בראייתו, לכן מברך זמן על חידושו, אבל כאן אין כל חדש תחת השמש, אלא שביום הזה הגיע החמה אל נקודת תלייתו ביום רביעי הראשון משׁשת ימי בראשית שנתלו בו מאורות, ושיעור מהלכו שקבע לו יוצר בראשית זמן סיבוב הגלגל שלו כ"ח שנה ולא ישנה את תפקידו לא להקדים ולא לאחר, וכמו שבלבנה הגמרא בסנהדרין (מב.) אומרת שלא מברכים 'הטוב והמטיב' במילואה ו'דיין האמת' בחסרונה משום שכן הדרך בכל חודש בריאת עולם כמנהגו הוא ואין כאן די פורענות בחסרונה ולא הטבת חסד במילואה, על כן גם כאן כיון שכך הוא הדרך ובריאת העולם כמנהגו, אין כאן הטבת חסד, ואם כך אמרו גבי לבנה שבאמת בשעת מילואה נוסף בה תוספת אורה, ומלילה ללילה מוסיפה והולכת ויש הנאה מחודשת ואפילו הכי כיון שכן הדרך לא מברכים, כל שכן כאן שבשעה שהגיע החמה למקום תלייתו בתחילת הבריאה אין כאן תוספת אורה לעולם יותר משאר ימים ולכן נראה שלא שייך לברך שהחיינו[נד].

בצפנת פענח (שו"ת ח"ב סי' ב, שנת תר"ס) ביאר[נה] שיש שני סוגי זמנים במצוות ומועדים, זמן המצטרף או הנקודה. והיינו יש זמנים שהם הצטברות זמן כלומר כל שלשים יום כל י"ב חודש, ויש זמנים שהם תאריכים קבועים שהקובע הוא התאריך, וברכת שהחיינו שייכת רק בדבר שהזמן הוא הקפידא והיינו התאריך ולא הצטברות הזמן שהגיע באקראי לתאריך זה. וברגלים מברכים בהם שהחיינו הואיל והקפידא בהם הוא על ט"ו ניסן וט"ו תשרי. וכן בראש השנה ויום הכיפורים. אבל חודש אין ענין בראש חודש כתאריך א' בחודש אלא כהצטברות זמן של חודש ולכן אין מברכים על זה והוא הדין ברכת החמה, תאריך ברכת החמה אין לו כל משמעות רק הצטברות הזמן של מחזור סיבוב החמה גרם לזה ולכן גם על זה אין מברכים שהחיינו[נו].

בברכת קידוש החמה (הלוי, בגלגלי חמה עמ' 10) ביאר על פי דברי **השולחן ערוך** (או"ח סי' תרמא ס"א) העושה סוכה אין מברך על עשייתה אבל שהחיינו היה ראוי לברך, אלא שאנו סומכים על זמן שאומרים על הכוס של קידוש. והנה נאמר (בראשית א יד) 'והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים', ופירש רש"י (שם) 'ולמועדים' על שם העתיד שעתידים ישראל להצטוות על המועדות. 'ושנים' לסוף שס"ה ימים יגמרו מהלכם בי"ב מזלות המשרתים והיא שנה. ולשון **הרמב"ם** (קידוש החודש פ"א ה"א) חדשי השנה הם חדשי הלבנה, והשנים הם שנות חמה שנאמר (דברים טז א) 'שמור את חדש האביב'. ולפי זה אין לברך שהחיינו על תקופתם ומהלכתם יען שאנו סומכים על ברכת שהחיינו שמברכים במועדים המתקדשים ונקבעים על ידי מהלך המאורות החמה והלבנה. ושפיר שייך גם כאן הטעם הנזכר של עשיית סוכה, כי בברכת שהחיינו שנברך במועדים נכללה גם זאת.

בברכת החמה (ספינקא, אות ה) כתב שברכת החמה מכ"ח לכ"ח שנה הוא הרי רק לחשבון מר שמואל ולא לחשבון רב אדא [עיין בסמוך], ואפילו שחשבון רב אדא מדויק יותר, בזמן הגלות יש לחשב לפי חשבון שמואל. ואם כן בברכתנו כל כ"ח שנה לפי חשבון מר שמואל אנו מזכירים את הגלות לכן אין מברכים שהחיינו.

אמנם השמים החדשים (טולידאנו, או"ח סי' נג) פסק שצריך לברך שהחיינו, והוכיח מדברי **האבודרהם** (הל' ראש חודש) שלא מברכים זמן על הלל מפני שפעמים החודש חסר והוי תוך שלשים יום, ומשמע שאם היו כל החדשים מלאים והיה ל' יום בין קריאת הלל אחת לשניה היו מברכים זמן, כל שכן בברכת החמה שהוא לזמן ארוך הרבה ודאי שיש לברך זמן ואפילו שאין בו הנאה.

בשו"ת חיי עולם נטע (אולנסקי, סי' ז אות ג) כתב שאפילו שלשון הגמרא 'הרואה' חמה בתקופתה, וכן לשון הברייתא לעיל (נח.) הרואה מלכי ישראל, מכל מקום נפסק בשולחן ערוך (או"ח סי' רכד ס"ט) מצוה להשתדל לראות מלכים, הרי בלשון הרואה כולל בו גם מצוה, על כן כפי הנראה מכל הפוסקים יכולים לברך שהחיינו בברכת החמה[נז].

בפתח הדביר (שם) כתב שהגר"ח **פאלאג'י** לבש בגד חדש בעת ברכת החמה ובירך שהחיינו עליו וכיון לפטור את ברכת החמה[נח].

מט. וכן כתב הגר"ש וואזנר בהערה שצירף להסכמתו לספר ברכת החמה כהלכתה (גרלין) שגדר זמן גרמא לא שייך כלל בנידון זה, אלא שכך נהגו, והדבר צריך יישוב. ובשו"ת אור פני משה (סי' יד) כתב שנשים הרשות בידם לברך כיון שרשאות לברך על מצות עשה שהזמן גרמא, אך רק בבית ולא יתאספו יחד ברחובות ובשווקים שלא יהיה מצוה הבאה בעבירה וכל כבודה בת מלך פנימה. וראה בשו"ת מנחת יצחק (ח"ח סוף סי' לד) שנטה לדעת החתם סופר [לעיל] שנשים לא תברכנה, וכתב שכל זה אלמלא נאמר לי שמנהג ירושלים שנשים מברכות וכן נראה, שהרי כן סובר המהרי"ל דיסקין אשר היה מרא דישראל והוא ברוב גדולתו וקדושתו ומסירות נפשו הציל אותה שלא ליפול בפח מוקש זדים, ולכן בודאי אין לשנות מהמנהג ורק שלא תברכנה בכנופיא ובקיבוץ הקהל. וראה בשיח השדה (ד"ה הרואה) שבברכת החמה שהיתה בכ"ג ניסן תשי"ג החזו"א ציוה לנשים לברך. **נ. וכן** בשו"ת זכר יהוסף (או"ח סוף סי' קיט) תלה את ברכת שהחיינו בשני הטעמים. **נא. וכן** ביאר בבית ועד לחכמים (שנה ד חוברת יא אות כב) שנחסר מהשמש אותו אור שנגנז ומה גם כיון שכתוב בה (בראשית א יד) 'יהי מארת' חסר ו' להורות על מארה של אסכרה שתפול בתינוקות. **נב. וכן** ביאר בשבילי דוד (זילברשטיין, או"ח ריש סי' רכט) שעל ענין הברכה המתחדשת אין שייכת ברכת שהחיינו, שבאמת ברכה זו של 'עושה מעשה בראשית' מצויה ברעמים וכיוצא בו. ועוד שהיא ברכה קצרה וכן בכל ברכת הראייה. **נג. ועיין** גם בפתח הדביר (ח"ד בהשמטות לח"ב סי' רכט סוף סק"ז) מה שביאר מדוע לא שייך ברכת שהחיינו שזכה שהקב"ה החייהו שיעשה ברכת החמה. **נד. ועיי"ש** שהאריך לחלק בין כל הדברים הטעונים ברכת שהחיינו כגון שופר ולולב ורואה את חבירו לברכת החמה. **נה. על** פי מה שביארו במנחת הזמן (קוז'קוב, עמ' קלח). **נו. בחיי** עולם נטע (סי' ז) הובאה תשובה זו של הצפנת פענח בקצרה, ומנסה שם לדחות דבריו שגם מה שהתורה קבעה לו תאריך נקודתי לנו אי אפשר לעמוד על זמן זה רק על ידי צירוף ימים ושבועות, ואם כן עבורנו זה היינו הך. ועוד שואל מה נעשה בעצרת חג השבועות שבפירוש התורה כתבה לספור ספירת העומר חמשים יום ובסיומם יחול חג השבועות ולא כתוב בתורה שום תאריך לחג השבועות ואפילו הכי מברכים עליו שהחיינו בודאי. ומוסיף לומר שגם מה שנקרא זמן מצטרף זהו בעצם זמן הנקודה שלו כי הרי כל מועד וכל זמן שצריך לעשות בו מצוה הוא זמן מיוחד וסגולי בעצם הזמן רק איך נדע מתי הזמן המסוגל הזה לכן אנו סופרים משך זמן עד שנבוא לזמן מסוים ונדע שזהו הזמן שבנקודת עצמיותו הוא מסוגל לשפע הזמני שלו. **נז. ועיין** גם בבית מרדכי (פוגלמן, סי' לא) שדעתו נוטה לברך ברכת הזמן. **נח. וכן** פסק במנחת יצחק (ח"ח סי' טו). והביא שכן נהג הג"ר פנחס עפשטיין שלבש בגד חדש בשעת ברכת החמה ובירך ברכת שהחיינו והוציא כל הקהל.

חישוב עשרים ושמונה שנה לפי דעת שמואל ורב אדא

ואימת הוי אמר אביי כל כ"ח שנין והדר מחזורי[נט]. **רש"י** (ד"ה כל) ביאר שהזמן הוא בסוף כל כ"ח שנים[ס] כשחוזר מחזור גדול של חמה להיות תקופה נופלת בשעת תליית המאורות. אמנם כל זה הוא לדעת שמואל שהגמרא בעירובין (נו.) מביאה את שיטתו[סא] שאין בין תקופה לתקופה אלא תשעים ואחד יום ושבע שעות ומחצה. ומאחר שיש ארבע תקופות בשנה, נמצא שאורך השנה [שנת חמה] הוא שלש מאות ששים וחמשה ימים ושש שעות, שהם חמשים ושתים שבועות ועוד יום ורבע, ולפי זה בכל שנת חמה מתחילה התקופה הראשונה בימי השבוע ביום אחד ושש שעות [רבע יום] מאוחר יותר מבשנה קודמת. וכיון שכן אם בבריאת העולם היתה תקופת ניסן בתחילת הלילה [ליל רביעי] הרי שבשנה אחריה יצא תקופת ניסן באמצע הלילה, ובשנה שלאחריה בתחילת היום ושנה אחר כך באמצע היום ושנה אחר כך בתחילת הלילה. ולפי זה יוצא שלאחר ארבע שנים מתחילה תקופת ניסן באותה שעה שבה התחילה התקופה המקבילה ארבע שנים לפני כן, והוא נקרא 'מחזור קטן'. אך לא באותו יום כפי שהיה במעשה בראשית שבו נתלו מאורות בתחילת ליל רביעי, אלא חמשה ימים [יום ורבע כפול ארבע] מאוחר מתחילת המחזור הקטן הקודם, כלומר אור ליום שני וכן הלאה[סב]. ואימתי חוזרת תקופת ניסן ומתחילה באותו יום בשבוע ובאותה שעה בימה כבשעת בריאת המאורות. כשיצטברו ההפרשים השנתיים שהם יום ושש שעות לסכום שיש בו שבועות שלמים דהיינו שלשים וחמשה ימים שהם חמשה שבועות שלמים. סכום זה מצטבר רק במחזור של עשרים ושמנה שנים. ומחזור של עשרים ושמנה שנים מכנים 'מחזור גדול'. וכשמתחיל מחזור גדול דהיינו כאשר בליל רביעי החמה נמצאת באותו מקום שבו היתה בעת הבריאה מברכים ברכת החמה.

אך ישנו חישוב נוסף לשנת החמה ונקרא 'תקופת רב אדא'[סג], ולפי שיעור זה אורך שנת החמה הוא שלש מאות ששים וחמשה ימים חמש שעות תשע מאות ותשעים ושבעה חלקים[סד] ארבעים ושמונה רגעים, והרגע אחד משׁשה ושבעים בחלק [כל חלק מתחלק ל-76 רגעים]. ולשיטתו אורך תקופה הוא תשעים ואחד ימים ושבע שעות ותקי"ט חלקים ול"א רגעים[סה]. ולפי חשבון רב אדא תחזור החמה למקום שהיתה בעת תלייתה בכל י"ט שנים אבל לא יהיה זה בליל רביעי[סו].

מדוע לא מברכים לפי חישובו של רב אדא

שם. במשאת בנימין (שו"ת, סי' קא) הקשה שדברי הגמרא שמברכים ברכת החמה מכ"ח שנים לכ"ח שנים אינם אלא לדברי שמואל שלדעתו [כפי שנתבאר לעיל] כל תקופת ניסן שבראש המחזור של כ"ח שנים חוזרת החמה למקומה לנקודה שהתחילה להקיף בעת הבריאה. אמנם לדעת רב אדא ולפי חשבונו תחזור החמה לנקודה הראשונה כמו שהיתה בשעת הבריאה בכל תקופת ניסן שבראש המחזור של י"ט שנים ולא כ"ח שנים, וחשבון זה של רב אדא הוא עיקר שעליו סמכו חכמי התלמוד וגם עתה אנו סומכים עליו[סז], ומאחר שאנו סומכין על חשבונו של רב אדא היה לנו לברך ברכת עושה מעשה בראשית בתקופות שבכל ניסן בראש המחזור של י"ט שנה לפי חשבון רב אדא שהרי באותו רגע חוזרים החמה והלבנה כל אחת ואחת לנקודה שלה כאשר היו בעת הבריאה[סח]. ותירץ שמה שמברכים לפי החשבון של שמואל בכל ראש מחזור של כ"ח שנה מכיון שלשמואל יש שני דברים, האחד שהחמה חוזרת על נקודתה בכל תקופת ניסן של ראש המחזור כאשר היתה בעת הבריאה. ועוד שתקופת ניסן שבראש המחזור נופלת בתחילת ליל רביעי כמו שהיה בעת הבריאה שהרי ברביעי נתלו המאורות בתחילת הלילה. אבל לחשבון של רב אדא אפילו שהחמה והלבנה שבכל תקופת ניסן שבראש המחזור של י"ט שנה חוזרין לנקודתן כמו שהיו בעת הבריאה, מכל מקום לא יהיה זה בתחילת ליל ד' לעולם רק באיזה יום או באיזה לילה שיהיה בכל ימי השבוע ולא דומה לזמן הבריאה שאז היו בתחילת ליל ד' על נקודתן, ולפיכך אין מקום לברכה זו לעולם לפי החשבון של רב אדא[סט]. אלא שהקשה איך עושים תרתי דסתרי שלענין הברכה עושים כשמואל ולענין חשבון התקופות ועיבור השנים אנו סומכים על החשבון של רב אדא. ותירץ שאינו קשה שהרי גם לענין חשבון השנים קיימא לן כרבי אליעזר שאמר (ר"ה יא.) בתשרי נברא העולם, ולענין התקופות קיימא לן כרבי יהושע שאמר בניסן נברא העולם, כך גם לענין התקופות אנו נוקטים כשמואל, ולענין חשבונות השנים אנו נוקטים כרב אדא[ע].

במגן גבורים (או"ח סי' רכט בשלטי הגבורים סק"א) דייק כדברי המשאת בנימין מדברי רש"י (ד"ה כל) שכתב כל כ"ח שנים של תקופת ניסן שבסוף כ"ח כשחוזר מחזור גדול של חמה להיות תקופה נופלת בשעת תליית המאורות בשבתאי היא שעה תחלת ליל ד'. וצריך להבין את אריכות לשון רש"י בזה. אמנם כוונתו ליישב את קושיית המשאת בנימין למה פסקה הגמרא לפי החשבון של שמואל ולא לפי חשבון של רב אדא שהוא לאחר י"ט שנה. ורש"י יישב שחז"ל לא תיקנו הברכה על החמה רק בבוא התקופה לתקופה הראשונה שהיא תחילת ליל ד' שבו נתלו המאורות, וזה דווקא לחשבון של שמואל, אבל לחשבון של רב אדא אמנם שהחמה חזרה לנקודתה אבל אינה מכוונת בתחילת ליל ד' כמו שהיתה מתחילתה בעת שנתלו המאורות, ולכך תפסו בזה חשבון של שמואל.

אך בשיירי כנסת הגדולה (או"ח סי' רכט ס"ג) כתב שמה שאין אנו נוהגין עכשיו ברכה זו של ברכת החמה שהוא תלמוד ערוך וכתבוהו כל הפוסקים[עא], כיון שעיקר ברכה זו נתקנה על חשבון שמואל שאמר אין בין תקופה לחברתה אלא שבע שעות ומחצה, ושנת חמה היא שס"ה יום ורביע. ולחשבון זה בכל תקופות ניסן שבראש המחזור של כ"ח שנים חוזרת למקומה לנקודה שהתחילה להקיף, ובליל ד' כמו שהיתה קודם הבריאה שביום ד' נתלו המאורות בתחלת הלילה. אמנם לחשבון רב אדא תחזור החמה לנקודה ראשונה כמו שהיתה בעת הבריאה בכל תקופת ניסן שבראש המחזור הקטן של י"ט שנים ולא כ"ח שנים באיזה יום או באיזה לילה שיהיה בכל ימי השבוע, אבל לא יהיה בתחילת ליל ד' לעולם כמו שמוכרח להיות כן לחשבון שמואל בראש מחזור של כ"ח שנים, אין מקום לברכה זו, וחשבון רב אדא הוא העיקר שעליו סומכים עתה ולכן אין מברכים ברכה זו[עב].

נט. עיין בן יהוידע (ד"ה אמר) ביאור הענין שמחזור חמה הוא כל כ"ח שנה. **ס. וברמב"ם** (ברכות פ"י הי"ח) כתב 'בתחלת המחזור'. וביאר בברכת אברהם (ד"ה כל) שהכל אחד דהיינו סוף מחזור שעבר ותחלת מחזור הבא. אמנם ברש"ש (ברש"י ד"ה כל) כתב שמה שנדפס בגליון הגמרא 'שבתחלת' הוא שבוש. **סא. בשיטה** זו האריך הרמב"ם בהלכות קידוש החודש (פ"ט). **סב. רש"י** (ד"ה שבתאי) כתב שסימן לאיחור התקופה בין מחזורים הקטנים הוא דב"ז הגא"ו. וביאר החתם סופר (שם) שאם תקופת ניסן בתחילת ליל ד' התקופה שלאחריה תחול בתחילת ליל ב' אחר מחזור קטן, ובמחזור השלישי בתחילת ליל ז', ובמחזור הרביעי בתחילת ליל ג' וכן הלאה כך שלאחר שבעה מחזורים [ארבע כפול שבע] המחזור השמיני יצא בתחילת ליל רביעי. וכן ביאר היעב"ץ (שם). **סג. והרמב"ם** (קידוש החודש פ"י) האריך גם בשיטה זו. **סד. בשעה** יש 1080 חלקים, כך ש-997 חלקים זה 55.3 דקות. **סה. רב** אדא הגיע לחישוב זה על פי מה שאורך החודש הממוצע הוא 29 ימים ו-12 שעות ועוד 793 חלקים מתוך 1080 חלקים שיש בשעה [כט יב תשצג], כמבואר בראש השנה (כה.). ובכל מחזור של 19 שנה [שנות לבנה שבהם משלימים את מה ששנת החמה יתירה על שנת הלבנה 11 יום] יש 12 שנים פשוטות בנות 12 חדשים כל אחת, ושבע שנים מעוברות בנות 13 חדשים כל אחת, אם כן סך כל החדשים במחזוריהם הם 235 חדשים. אם נכפיל את מספר החדשים באורך החודש הנ"ל נדע את אורך המחזור של תשע עשרה שנה שהוא 6939 ימים ו-16 שעות ו-595 חלקים, כשנחלקם לי"ט שנים נמצא שכל שנה היא 365 ימים, 5 שעות, 997 חלקים, 48 רגעים [בשעה 82,080 רגעים [1080 × 76]]. ולפי שבכל שנה יש ארבע תקופות נחלקת השנה הממוצעת לארבעה חלקים ונדע את הממוצע של אורך תקופה, 91 יום 7 שעות 519 חלקים 31 רגעים. וההפרש בין שיטת שמואל לשיטת רב אדא הוא בכארבע וחצי דקות בשנה. אך בכל 19 שנה מצטבר הפרש של שעה ו-485 חלקים [סימן א' תפה], בין חשבון התקופות על פי שמואל לחשבון התקופות על פי רב אדא. עיין תפארת ישראל (בהקדמה לסדר מועד בשבילי דרקיע אות יט). וראה בספר העבור לאבן עזרא (עמ' ח) ובכוזרי (מאמר רביעי אות כט) שכתבו שודאי ששמואל ידע את שיעור שנת רב אדא שהרי היה בקי מאד בחכמה זו ולכן נקרא שמואל ירחינאה (עיין ב"מ פה:), וכן אמר שמואל (לעיל נח:) נהירין לי שבילי דשמיא כשבילי דנהרדעא, אלא שתיקן דרך קצרה ופשוטה להמון העם כדי שיוכלו לחשב הזמנים ומפני כך נתן שיעור שש שעות בלא שברים וחלקים כדי שיהיה קל לחשב התקופות, וכן ביאר התשב"ץ (ח"ב סי' קלד). **סו. בישועות** יעקב (או"ח לאחר סי' קיז מנכד המחבר סוף ד"ה הנה) כתב שלפי חשבון רב אדא לא תחזור החמה רק אחר תרפ"ט אלפים ארבע מאות וע"ב שנים למקומה הראשון וכיום הבריאה שאז יושלמו מן השעות והחלקים וחלקי חלקיהם מספר שבועות שלמות קכ"ב אלף שמונה מאות ושבעה שבועות לא קודם, ודוק וחשוב. וראה בשו"ת התשב"ץ (ח"ב סי' קלד) שהאריך להסביר את שיטת רב אדא. **סז. כפי** שמתבאר בסוגיא דראש השנה (כא.). וכן פסק הרמב"ם (קידוש החודש פ"י ה"ו) ונראין לי הדברים שעל חשבון תקופה זו [של רב אדא] היו סומכין לענין עיבור השנה בעת שבית דין הגדול מצוי וכו' לפי שחשבון זה הוא האמת יותר מן הראשון. וכן כתב התשב"ץ (ח"א סי' קח) שתקופת רב אדא יותר קרובה אל האמת מתקופת שמואל, עיי"ש. **סח. באגרות** משה (או"ח ח"ד סי' יז) ביאר שאפילו שחשבונו של שמואל לא מדויק כל כך, מכיון שלא נפסק בבירור כמי קיימא לן נהגו העם כשמואל כיון שחשבונו של שמואל פשוט יותר וגם היה מרא דבבל. ועיין עוד בחזון איש (או"ח סי' קלח אות ד) שביאר טעם נוסף למה מחשבים בחשבון של שמואל. **סט. בחתם** סופר (שו"ת או"ח סי' נו) כתב שתירוצו דחוק מאד. והוסיף שמשום כך הערוך [לעיל] ביאר את הברייתא לענין אם אחר שלשה ימים מעוננים נראתה החמה שאז מברך 'עושה מעשה בראשית', משום שכל מה שאביי העמיד את הברייתא לברך מכ"ח שנה לכ"ח שנה הוא כשמואל אבל לדידן שקיימא לן כרב אדא אין מקום לפירוש זה כלל, שממה נפשך בכל י"ט שנה שמשמשים כאחד לא יהיה זה בתחילת ליל ד', ובכל כ"ח שנה אין כאן תקופה, שכבר עברה החמה מאותו מקום על פי חשבון רב אדא האמיתי. ואם כן אין לפרש הברייתא אלא כדרך הרואה ים הגדול שכשרואה לפרקים משלשים יום לשלשים יום מברך ואפילו שאין שינוי כלל מכל מקום מברך על ראייתו, כך צריך לומר כאן. ואולי גם כאן היתה הגירסא שלשים יום כשכיסו העבים את החמה ולא נראית שלשים יום כשחוזר ורואה מברך. ומכל מקום על הרמב"ם אי אפשר לתרץ כן שהוא מביא להלכה (ברכות פ"י הי"ח) את דברי אביי וגם פסק כרב אדא בהלכות קידוש החודש (פ"י ה"ו). ודברי המשאת בנימין אין להם שחר במה שכתב כיון שחל תחילת ליל ד' מברכים, ולכאורה איך נברך הרי על פי אמת לרב אדא אין כאן שום תקופה ולא הגיעה החמה לראש מזל טלה בתחילת ליל ד' בממשלתו של שבתאי, ועל מה נברך. ונשאר בצריך עיון גדול. **ע. וחיזק** את דבריו במאמר מרדכי (או"ח סי' רכט סק"ב), שהרי הרמב"ם (קידוש החדש פ"י ה"ו) וסמ"ג (עשין מז) כתבו שחשבון רב אדא הוא העיקר ושעליו היו סומכים הסנהדרין ובכל זאת פסקו לברך ברכת החמה כל כ"ח שנה. ובשו"ת עצי ברושים (סי' ס) הקשה על דברי המשאת בנימין שלגבי מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע כבר כתבו תוספות (ר"ה ט. ד"ה כמאן) שאלו ואלו דברי אלהים חיים, שבתשרי עלה במחשבה לבראותו ולא נברא עד ניסן, אבל כאן לענין תקופה ששייך לגבי הילוך החמה, אם התקופה נמשכת כרב אדא על כרחך דלא כשמואל, ואם כדברי שמואל על כרחך דלא כרב אדא. וגם לא שייך כאן מחשבה ומעשה. ועיין שם מה שכתב לבאר בשם אחיו ששתי התקופות אמת. **עא. הולך** לפי שיטתו לעיל שפסק באמת לא לברך ברכת החמה. **עב. וכן** ביאר ביד דוד (מהדו"ב ד"ה הרואה). וראה בשו"ת ריב"ם שנייטוך (יו"ד סוף סי' לח) שכתב כשהיינו מקדשין את החמה בשנת

בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח ריש סי' ל) ביאר מה שמונים מכ"ח שנה לכ"ח שנה אפילו שקיימא לן כרב אדא, משום שכשם שאנו מחשבים המולדות ממולד בהר"ד שהוא מולד תוהו שלא היה מעולם[עג], כמו כן אנו מונים מניסן שהוא בתחילת ליל ד' שהוא מולד ניסן של תוהו, וכל זאת משום שהשמש החלה להקיף בתקופתה הראשונה בתחילת ליל ד', ולפי החשבון יוצא שבכל כ"ח שנה מתחילה תקופת ניסן בתחילת ליל ד' לכן קבעו אז את הברכה, ולא כרב אדא כל י"ט שנים.

בפחד יצחק (למפרונטי, אות ח ערך חמה בתקופתה) כתב שדוחק לומר שכיון שהברכות הם מדבריהם לכן הם גם תיקנו לברך באותו זמן לפי תקופת שמואל אף שבאמת אינו הזמן של מעשה בראשית. ולכן ביאר על פי הלכות קטנות (ח"א סי' רסד) שברכות השבח מותר לברכן בספק, לכן גם כאן מברכים מספק לפי תקופת שמואל[עד]. והוסיף שהסיבה שתיקנו לפי חשבונו של שמואל כיון שהוא קל לחשבן לכל אדם משא"כ לפי רב אדא שהוא מסובך ואין כל אדם יודעו.

באמונת יוסף (דינקלס, ירושלמי פ"ט ה"א, עמ' רט. ד"ה תני) כתב שאורך שנה בכל אחת משש אלפי שנות העולם אינו קבוע תמיד ובשנים האחרונות נתמעט אורך שנת החמה, ותקופת רב אדא היא חישוב ממוצע של שש אלפי שנות העולם, ומשום שבזמן אנשי כנסת הגדולה כשתיקנו את מטבע הברכות עמדה שנת החמה על שיעור של שס"ה ימים ורביע יום לכן אמרו לברך על ראיית החמה שחלה בתקופתה בזמן שחלה תקופת ניסן בתחילת ליל ד', והתקנה שתיקנו נוהגת לעולם ואין בידינו לשנותה, ולגבי זה נוקטים כשמואל.

בלהורות נתן (ח"ד סי' יג אות ו ז) יישב שתקופת שמואל היא בפרהסיא ותקופת רב אדא בצנעא, כלומר שבזמן שבית דין היה קיים היו שתי תקופות ידועות, תקופת שמואל לכל הציבור ותקופת רב אדא רק לבית דין לצורך עיבור השנים, ולפי שכך היה בזמן בית דין כך נשאר בימינו שכל הקשור לעיבור השנים מחשבים על פי תקופת רב אדא ואילו כל הקשור להלכות חשבונות התקופה נוהגים על פי תקופת שמואל[עה]. וביאר שבכל שלש הדברים הקשורים לחשבונות התקופה, ברכת החמה שאילת גשמים בחוץ לארץ ומים בעת התקופה לא יהיה בכך שום מכשול בזה שנוקטים כתקופת שמואל. משום שאת ברכת החמה מעצם הדין היה ראוי לברך בכל יום כי בכל יום מחדש ה' בטובו מעשה בראשית, לכן אין חשש לברכה לבטלה. ולגבי תחילת שאילת גשמים בחוץ לארץ שהוא ביום ששים לתקופה, לפי שכבר נהגו לפי תקופת שמואל אין משנים את ההלכה. וכן לענין סכנת מים מגולים בעת התקופה, רק על מה שמקפידים לענין הסכנה הוא מזיק, לכן לפי שהתקנה המקובלת בכל ישראל שהסכנה היא על פי חשבונו של שמואל, נשאר חשש הסכנה רק בתקופת שמואל[עו].

ביאור החשבון כיצד התקופה יוצאת במזל שבתאי

ונפלה תקופת ניסן בשבתאי באורתא דתלת נגהי ארבע. ברש"י (ד"ה שבתאי) ביאר שמזל שבתאי שולט בשעה הראשונה של ליל רביעי שבאותה שעה נתלו מאורות. וזה כיון שיש שבע כוכבי לכת שסימנם שצ"ם חנכ"ל, שבתאי צדק מאדים חמה נוגה כוכב לבנה[עז], וכוכבי לכת אלו הם משמשים בזה אחר זה וחוזרים חלילה[עח], בשעה ראשונה ליום ראשון בשבת [מוצאי שבת] משמש כוכב ואחריו לבנה ואחריו שבתאי ואחריו צדק מאדים חמה נוגה, וסימנך כל"ש צמח"ן, ולאחר מכן חוזרים חלילה. ובכל שבוע מתחיל מחזור חדש של שבעת כוכבי הלכת[עט], וסימני שעות תחילת הלילות כצנ"ש חל"ם, מוצאי שבת כוכב, תחלת ליל שני צדק, תחילת ליל שלישי נוגה, תחילת ליל רביעי שבתאי תחלת ליל חמישי חמה תחילת ליל ששי לבנה תחלת ליל שבת מאדים[פ].

באדני פז (העקשיר, או"ח סי' רכט ס"ג) הקשה איך אפשר שבכל כ"ח שנה חוזרת החמה לנקודה הראשונה ובאותו זמן גם מזל שבתאי מגיע לאותה נקודה, הרי שבתאי מקיף גלגלו כל שלשים שנה[פא], ולפי זה אם החמה מגיעה לנקודתה הראשונה בכלות כ"ח שנה עדיין לא הגיע שבתאי נוכח אותה נקודה שהרי שבתאי מקיף גלגלו לשלשים שנה וצריך להלוך עוד שתי שנים עד שתגיע לאותו נקודה, ובינתים הולכת החמה במהלכה ולא תגיע לנקודה הראשונה עד מהלכה עוד כ"ו שנים ובאותו זמן שבתאי רחוק מן הנקודה מהלך ארבע שנים, אם כן אי אפשר למצוא שיהיו שוים בשום זמן באותו נקודה של תחילת הבריאה. ואין לומר שהכוונה היא כל כ"ח שנה היינו באיזה מקום שיהיה שמגיע לשבתאי בנקודה אחת מברך, שהרי כיון שמגיע החמה תחת שבתאי תחלת ליל ד' אי אפשר להגיע עוד לשבתאי לאחר נץ החמה של יום ד', שהרי החמה הולכת בגלגלה ממערב למזרח וכן שבתאי גם הולך בדרך זה והחמה ממהרת בהילוכה בשנה אחת כל גלגל שלה ושבתאי עדיין לא הלך רק חלק שלשים מגלגל שלו, ואם כן על כל פנים אי אפשר שיהיה מתחילת ליל ד' עד הבקר שיעמוד השמש תחת שבתאי שהרי כבר הלכה החמה הרבה לצד מזרח יותר משבתאי. וביאר על פי לשון רש"י שכתב בתחילת דבריו ששבתאי שם שעה ראשונה של ליל ד' שבאותה שעה נתלו מאורות, ואין כוונתו שבאותו שעה החמה עומדת תחת שבתאי אלא השעה נקראת שבתאי על שם שמהתחלת תליית המאורות מגיע זמן שעה ראשונה של ליל ד' על שבתאי ושעה שניה על צדק ושעה ג' מאדים, והיינו שבשעה ראשונה של ליל ד' 'שולט' הכוכב שבתאי, ואין הכוונה שבאותו זמן הוא משמש את החמה, אלא מדובר על שלימותו וכוחו בעולם[פב]. נמצא משעה ראשונה של ליל ד' ששימש שבתאי עד כלות צמח"ן הוא ה' שעות, ואחר זה חוזר חלילה כל"ש צמח"ן וסך הכל י"ב שעות של ליל ד', נמצא שעה ראשונה של יום ד' הוא כוכב ושעה ב' לבנה ושעה ג' שבתאי [כל"ש]. ולפי זה כל כ"ח שנים שחוזרת החמה לנקודת מקום בליל ד' שהיה בעת תליית המאורות, מברך 'עושה מעשה בראשית', ואף שאין עומדת החמה תחת שבתאי, רק כיון שבאותו זמן שהיא שעה ראשונה שולט שבתאי על העולם אף ששבתאי עצמו בלתי אפשרי להגיע שם מכ"ח שנה לכ"ח שנה[פג].

דעת רב יהודה בתוספתא

שם. בתוספתא (פ"ו ה"י) איתא הרואה את החמה ואת הלבנה ואת הכוכבים ואת המזלות כסדרן אומר 'ברוך עושה בראשית', רבי יהודה אומר המברך על החמה זו דרך אחרת. **ובחסדי דוד** (שם) כתב שמשמע שרבי יהודה חולק וסובר שהמברך על החמה הרי זה דרך אפיקורסות משום שאומות העולם מונין לחמה. ובזה ביאר במה שהקשה שיירי כנסת הגדולה [לעיל] למה לא נהגו לברך ברכה זו של חמה בתקופתה. ולפי האמור אפשר שנקטו כסברת רבי יהודה[פד]. עוד כתב החסדי דוד שיתכן וכוונת רבי יהודה שהמברך ברכה פרטית על החמה

תקמ"ה ציוה אדמו"ר הגאון מו"ר צבי הירש יאנוב שרק הש"ץ לבדו יאמר הברכה וכל העם יענו אמן כי רצה למעט שלא תהא ברכה לבטלה חס וחלילה, מחמת ספיקת שמואל או דרב אדא, אמנם לבטלה לגמרי לא רצה שלא לעקור מנהג ישראל, וכן אני עשיתי בקידוש החמה זה איזה שנים. אמנם לאחר מכן הביא השיירי כנסת הגדולה את דברי המשאת בנימין שביאר שיש לברך ברכה זו כמו שנתבאר. לכן כתב שמה שלא נוהגים לברך ברכה זו הוא מפני פירוש הערוך [לעיל] שבכלל פירש את דברי הברייתא באופן שונה, ואף על גב שיש פירוש אחר, ספק ברכות להקל. ולעיל הבאנו קושיית הדבר משה (ח"א סי' יח) שמשום דברי הערוך אין לדחות את דברי הגמרא שפסקוה כל הפוסקים. ובמחזיק ברכה (או"ח סי' רכט סק"ט) ביאר את דברי הכנסת הגדולה שלמד שכל דברי הגמרא הם לדברי שמואל שהתקופה חוזרת לאחר כ"ח שנה, אמנם אנן נקטינן כרב אדא ולפי זה אין לחוש לדברי הגמרא כאן. אלא שאחר שראה דברי המשאת בנימין שכתב שכן שייך ברכה זו, לא עמד על טעמו, שקשה לדחוק ולפרש שלרב אדא לא צריך לברך כיון שצריך גם שהחמה תגיע למקומה ביום רביעי. לכן הסיק הכנסת הגדולה שמה שלא נהגו בברכה הוא משום פירוש הערוך. והיינו שעד שלא ידענו פירוש אחר בברייתא היה דבר קשה לומר שדוחים ברייתא זו, והיה אפשר לבאר כדברי המשאת בנימין. אמנם עכשיו שיש פירוש אחר בברייתא עדיף לומר שאביי פירש כן אליבא דשמואל, ומאחר שאנו קיימא לן כרב אדא לא חוששים לפירוש של אביי ונוקטים כדברי הערוך. ועיין לעיל שהארכנו בדברי השיירי כנסת הגדולה. **עג. עיין** תוספות בראש השנה (ח. ד"ה לתקופות). **עד. ובעין** זה ביאר הר צבי (או"ח ח"א סי' קיט ד"ה ואגב) שאם אנו אומרים שברכת השבח הוי רשות, ומברכים גם מספק, אתי שפיר שאפשר לברך לפי תקופת שמואל. וראה בחוות דעת (יו"ד סי' קי בית הספק סק"כ) שכתב שכל ספק ברכות מותר לברכן בתורת נדבה ולהודות אפילו בהזכרת שמו יתברך כמו שמותר להתפלל תפילת העמידה בתורת נדבה, אבל בתורת חוב אסור אפילו בלא הזכרת ה'. **עה. ובעין** זה כתב הגרח"ק בשיח השדה (ח"ג על הגמרא כאן) שענין כל הברכות שקבעו על הראייה כמו על הרים וגבעות וימים ונהרות וכל דבר משונה קצת הוא משום שהאדם רואה דבר ומתפעל ממנו ועל ידי כך נזכר ממעשה בראשית ובריאת העולם ושייך לברך על זה כי אז הוא מרגיש יצירת הקב"ה וחידוש העולם. והנה חשבון שמואל מסור לכל אדם והוא הלכה למשה מסיני לחשוב ממנו כל דיני התורה כמו שכתב החזון איש (או"ח סי' קלח סק"ד), וידוע לכל שהיום מתחילה התקופה והחמה עומדת במקומה הראשון. מה שאין כן חשבון רב אדא שהוא בצנעה וכל שכן החשבון האמיתי שאינו ידוע אלא ליחידים, אבל הכל יודעים שביום תקופת שמואל הוא ההתחלה ואם כן התפעלות הנפש היא אז, ואין נפקא מינה אם באמת היה זה כמה ימים מקודם, אבל האדם מתפעל אז, וזה הזמן לברך כי נקרא שהגיע לראיית האדם. וראה גם בעלה יונה (מרלנגר, תקופות חמנים אות ד, עמ' לד). **עו. וראה** עוד בצמח צדק (מניקלשבורג, סי' יד) שהאריך בזה. **עז. רש"י** בעירובין (נו. ד"ה ואין תקופה) הביא שרבי שבתאי דונולו הרופא זצ"ל פירשו היטב בספר תחכמוני שלו למה נסדרו הכוכבים בענין זה. **עח. בעתים** לבינה (מאמר ג, עמ' ז) כתב מה שמשמע מדברי חז"ל שבכל שעה ושעה שולט אחד מכוכבי הלכת, אין כוונתם כלל על תקופתם וגלגלם כי אם אל פעולתם בעולם התחתון בכח הנעלם והנסתר. **עט. בשבוע** יש שבע ימים כפול 24 שעות וביחד יש 168 שעות בשבוע, כך שכל כוכב משמש 24 שעות כל שבוע. ובשבוע לאחר מכן מתחיל שוב מחזור חדש של כוכבי הלכת. **פ. ראה** בברכת אברהם (כרש"י ד"ה שבתאי) ובנחלת אבות (תורי, שם) שעשו את החשבון של המזלות לכל השעות בשבוע. **פא. כמבואר** בפירוש הרמב"ם על מס' ראש השנה (כ: ד"ה אמר). **פב. וכן** מבואר ברש"י בעירובין (נו. ד"ה ואין) שכתב תחילת ליל א' בשבת 'משמש' כוכב, ובליל ב' לבנה, וכן הלאה, אם כן משמע שהשעות נקראים כך, שם שעה א' של ליל ראשון בשבת נקרא 'כוכב' על שם שבאותה שעה משמש כוכב שאז יש שליטות כוכב על העולם, אבל אין הכוונה שבאותו זמן משמש כוכב את החמה שעומד מכוון כנגד החמה כדרך המזלות שבכל חודש החמה נגד מזל אחד בניסן מזל טלה נגד החמה ומשמש החמה, אבל כאן אי אפשר לומר כן כיון שאין מהלך החמה שוה עם מהלך שבעה כוכבי לכת. והוכיח עוד מהגמרא שם כן. ואם כן מוכח בהדיא שאין הפירוש של שימוש שבעה כוכבי לכת שמשמשים החמה רק על שלימותם וכוחותם בעולם, ושם שעה ראשונה של ליל ד' נקרא שבתאי שאז יש לו שליטה בעולם. **פג. וסיים** דבריו 'ודוק היטב הדק כי הנחני ה' בדרך אמת'. ודבריו הם יסודיים להבנת הסוגיא. **פד. אלא** שבמחזיק ברכה (או"ח סי' רכט סק"ט) הקשה איך אפשר לומר שמניחים את הברייתא בסתמא שפירשה אביי ופסקוה גדולי הפוסקים בעבור סברת רבי יהודה שהוא יחידאה.

הרי זה דרך אחרת, אבל הברכה הכללית של 'ברוך עושה מעשה בראשית' שמא גם רבי יהודה מודה שמברך[פה].

במחזיק ברכה (או"ח סי' רכט סק"ט) ביאר שאין כוונת התוספתא שרבי יהודה חולק על כך, אלא כוונתו שלא יברכו בכל שנה את ברכת 'עושה מעשה בראשית'[פו].

בשו"ת הרב"ז (שפירא, או"ח סי' לג אות ג) ביאר שכוונת רבי יהודה שצריך לברך כל כ"ח שנה ולא כתנא קמא שסובר כדעת המדרש (ויק"ר כג ח) שרק לאחר שנראתה החמה לאחר שלשה ימים מעוננים מברכים 'עושה מעשה בראשית'[פז].

בספר ברכת החמה (מושקוביץ, אות מ עמ' יד) הביא בשם **רבי יששכר דוב באב"ד**, אב"ד בוסק, לבאר שכוונת רבי יהודה היא כנגד מי שמקפיד לברך דווקא בשעה שהחמה זורחת ואינה מכוסה בעננים, שהוא מברך על הארת החמה וזו דרך אחרת, כי לדעתו עיקר הברכה היא כשהחמה נמצאת בנקודה הראשונה שהיתה בשעת הבריאה ויש לברכה גם כשהשמים מעוננים[פח].

ביאור דברי רבינו בחיי

שם. רבינו בחיי (בראשית א יד) כתב על הפסוק (שם) 'יהי מאורות ברקיע השמים' שברכת החמה הוא בתקופת תמוז שחייב אדם לברך 'עושה בראשית'[פט].

ובעיני כל חי (פאלאג'י, ד"ה ונפלה) הקשה איך כתב בתקופת תמוז אחר שאמרו בגמרא בהדיא בתקופת תמוז. אם לא שיש טעות בדבריו שבמקום תמוז צריך לומר ניסן. אמנם נשאר בצריך עיון.

בשו"ת מנחם משיב (קירסנוויס, סי' לח אות א) תירץ שהיה כתוב ברבינו בחיי בכתב יד שחיוב ברכת החמה בתקופת תמ"ח, והוא ראשי תיבות תחילת מחזור, וכלשון **רש"י** (ד"ה כל) לפי הגהת הגליון 'שבתחילת מחזור', והמעתיק לא הבין לפתור הראשי תיבות ועשה מאות חי"ת שכתובה באשורית אותיות זי"ן וחי"ת. ובפרט אם קרה באמת שהיתה החי"ת פסוקה קצת בגגה.

בבית ועד לחכמים (שנה ד חוברת יא סוף אות כג) מתחילה כתב שלא היה לפני רבינו בחיי גירסת הגמרא אמר אביי כל כ"ח שנין וכו', כמו שמצינו גם לרי"ף שהשמיט כל המימרא של אביי. עוד ביאר על פי דברי **הבית אפרים** (או"ח סי' ז) שלפי הערוך [לעיל] שמברכים לאחר שהחמה היתה מכוסה שלשה ימים, גורסים בגמרא 'הרואה חמה בתקפתה' בלא וי"ו, ואין הכוונה להקפה וסיבוב, אלא היינו שהחמה בתוקפה יותר משאר ימות השנה, וכמו שנקטה הברייתא לבנה בגבורתה. ואם כן גם רבינו בחיי גרס בתקפתה בלא וי"ו והיינו בתקפה, בזמן שהחמה בתוקפה שהוא בחודש תמוז. ובסוף ביאר שברבינו בחיי היה כתוב בתקופת', והמדפיס טעה וחשב שאלו שתי תיבות בראשי תיבות בתקופת תמוז, ובאמת זהו תיבה אחת בתקופתה וכמו שאמרו חז"ל הרואה חמה בתקופתה[צ].

זמן ברכת החמה

שם. בשולחן ערוך (או"ח סי' רכט ס"ב) כתב כשרואה אותה ביום ד' בבוקר אומר 'ברוך עושה בראשית'. וכתב **המגן אברהם** (שם סק"ה) משמע מיד בהנץ החמה[צא]. וכן כתב **בליקוטים** (מנהגי מהרי"ל ליקוטים סי' סט) **שמהרי"ל** צוה להכריז בערב שלמחר יזהר כל אדם כשרואה הנץ החמה יברך. **ובמשאת בנימין** (סי' קא) כתב שבשחרית כשיוצאים מבית הכנסת מתאספים הקהל יחד ומברכים ברכה זו[צב].

שיטת הלבוש בזמן ברכת החמה

שם. הלבוש (או"ח סי' רכט ס"ב) כתב הרואה חמה בתקופתה כשרואה אותה בבקר מברך 'עושה מעשה בראשית' שאז היא עומדת בנקודה שהיתה בתחילת תלייתה ברקיע במעשה בראשית, והוא כמו שלש שעות של היום ההוא. **ובמלבושי יום טוב** (שם אות א) הקשה לא ידעתי זו מנין לו[צג]. **ובאליה רבה** (שם סק"ב) יישב על פי דברי הלבוש (שם סי' תכח) שודאי שביום רביעי ג' שעות על היום נתלו המאורות מפני שלעולם ג' שעות על היום החמה בעיצומה של זריחה וכבר ידענו שכל מעשה בראשית במלואם ובצביונם נבראו, ואם כן החמה והלבנה נבראו גם כן בעת מלואתה[צד].

באור פני משה (זונטהיים, סי' יד) הוכיח **מרש"י** (ד"ה בתקופתה, ד"ה כל) שכתב 'בשעת תליית המאורות בשבתאי', מוכח שיש לברך מיד בשעת הנץ החמה וכדעת מהרי"ל, שאם היינו רואים את החמה בלילה היה עלינו לקדשה שכן שעת תלייתה היתה בתחילת הלילה שאז מזלו שבתאי ורק מחמת חסרון ראייה לא מברכים אז ולא מקדימים יותר מהבוקר, אבל זריזין מקדימין ומברכים בשעת הנץ החמה שהוא שעה וחומש על היום לפי חשבון מהלך אדם בינוני עשר פרסאות ביום, ומעמוד השחר עד הנץ החמה הוא ד' מילין שהוא חלק עשירי מן היום. וכתב שלא זכה להבין את דברי הלבוש למה החליט שנתלו מאורות בשלש שעות ביום הלא החמה היא בתוקפה תיכף משעת זריחתה, רק מצד שלא יצאה עדיין כולה אל האופק רק מקצתה על כן לא תאיר בכבודה עד אחר ג' שעות, אבל מילואה וצביונה היא כבר בשעת הנץ החמה כמו בג' שעות.

בבני ציון (שפירא, ח"א סי' יד אות טו) כתב שפשוט שהתחלת תנועת המאורות שהיתה ביום ד' שלש שעות על היום היא לא רק למאן דאמר בתשרי נברא העולם שתקופת תשרי חלה אז ברגע זה[צה], אלא אפילו למאן דאמר בניסן נברא העולם שתקופת ניסן חלה אז בהתחלת ליל ד' מכל מקום אין הכוונה שבאמת היתה משמשת החמה מרגע התקופה אז, אלא שלא היתה משמשת החמה ולא התחילה תנועתה עד ג' שעות מיום ד'. ובזה ביאר את דברי הלבוש שדווקא בג' שעות ביום עיקר הזמן לברך. והביא מדברי **שו"ת יהודה יעלה** (אסאד, סי' ז) שהלבוש לשיטתו שהלכה כמאן דאמר שבתשרי נברא העולם, ואם כן היה אז התקופה הראשונה ג' שעות על יום ד' כמו שכתב הלבוש ולזה סובר הלבוש שג' שעות על יום ד' זמנו לברך. והקשה עליו הבני ציון שכיון שמברכים ברכת החמה בתקופת ניסן משום שלתקופות סוברים כרבי יהושע, כיון שחלה התקופה בתחילת ליל ד' אם כן תיכף בבקר יום ד' כשרואים החמה צריכים לברך, ואיך נברך בתקופת ניסן בזמן ג' שעות על היום משום שהיה תקופת תשרי שלאחריה בזמן ג' שעות על היום. ועל כרחך צריך לומר שהלבוש סובר שאפילו לרבי יהושע שבניסן נברא העולם, מכל מקום רגע התחלת תנועת המאורות היתה ג' שעות מיום ד' כמו למאן דאמר שבתשרי נברא העולם, וכיון שעיקר חלות הברכה הוא ברגע הראשון מתחילת תנועת המאורות וזריחתם לכן כתב הלבוש שברכת החמה זמנה דווקא ג' שעות על היום.

הג"ר משה נחום שפירא בקובץ מוריה (חלק נט עמ' ע) כתב שמעולם לא אמר הלבוש ששעת הברכה היא שלש שעות על היום שהרי בתחילת דבריו הביא את דברי השולחן ערוך הרואה חמה וכו' בתחילת ליל ד', כשרואה אותה ביום ד' בבקר מברך 'עושה מעשה בראשית', שפירושו מיד בבקר מברך. ואם הלבוש חולק על זה היה צריך לומר כשרואה אותה ביום ד' בכמו ג' שעות. ולכל הפחות היה צריך לומר תיבות 'והוא בכמו ג' שעות על היום' תיכף אחר התיבות עושה מעשה בראשית שעדיין מדובר בענין הברכה. ואם נתעקש ונאמר שמה שכתב והוא בכמו ג' שעות מדובר על מתי הוא מברך, נמצא שהלבוש סותר עצמו מיניה וביה שבתחילה כתב והתקופה בתחילת ליל ד', אשר לפי זה מברך על החמה כשהתקופה בתחילת ליל ד', ושוב כתב והוא בכמו ג' שעות על היום. לכן ביאר את דברי הלבוש שבתחילה כתב הרואה חמה בתקופתה מברך 'עושה מעשה בראשית', ואחר כך הוסיף לבאר מדוע מברכים ברכה זו, ועל זה כתב שאז היא עומדת בנקודה שהיתה עומדת בתחילת תלייתה ברקיע במעשה בראשית, היינו שבתקופת ניסן של אחת לכ"ח שנה שנופלת בתחילת ליל ד', כן היתה בשעה זו במקום הזה במעשה בראשית. ומה שכתב אחר כך והוא בכמו ג' שעות על היום ההוא כוונתו לומר לרבי אליעזר הסובר בתשרי נברא העולם היתה כן תקופת תשרי, ואם כן היתה תקופת ניסן שלפניה בתחילת ליל ד'. אשר לפי זה לא חידש הלבוש שום דבר על דברי השולחן ערוך בנוגע לשעת הברכה[צו].

פה. **כעין** זה ביאר בשדי חמד (אסיפת דינים בפאת השדה מערכת ברכות סוף סי' לג) שכוונת רבי יהודה מי שמברך הברכה 'על החמה' ולא עושה מעשה בראשית ומברך ברכה מיוחדת לחמה, הרי זו דרך אחרת, משום שאין חשיבות ומעלה בחמה נגד שאר מעשה בראשית הלבנה והכוכבים ומזלות. פו. **והביא** שכן פירש בשלחן מלכים הביאו הרב פרי האדמה (ח"ד על רמב"ם ברכות פ"י הי"ח). וכן ביארו במנחת ביכורים (תוספתא פ"ו ה"י) ובזכר יהוסף (או"ח ח"ב סוף סי' קיט) את דברי רבי יהודה. וכן ביאר הג"ר אברהם ליב טרוטער (כתל תלפיות כרך ה אות פג, עמ' 76), והביא ראיה לדבריו מהמשך לשון התוספתא וכן היה רבי יהודה אומר הרואה את הים תדיר, ומילת 'וכן' מורה שגם לעיל מדובר בתדיר. פז. **וכפי** שנתבאר לעיל שכן סובר גם הירושלמי לדעת הערוך. פח. **וכדברי** הפנים מאירות לעיל שאפשר לברך גם כשהשמים מעוננים. פט. **בעינים** למשפט (ד"ה הרואה) כתב שכנראה כך היתה גרסתו בגמרא. ועיין גם בספר שלחן של ארבע לרבינו בחיי (שער א, הוצא במדרש תלפיות ענף חוסים) הרואה את השמש בתקופת תמוז שיש לברך עליו 'ברוך עושה בראשית'. צ. **וכן** כתב בגליון על המנחם משיב (ח"א סי' לח אות א), עיי"ש עוד בארוכה. צא. **ובמחזיק** ברכה (או"ח סי' רכט סק"ד) כתב והנכון לברך במקום שרואה גלגל החמה. והבן איש חי בלשון חכמים (ח"ב סי' ג) כתב יזהר לברך במקום שרואה גלגל החמה ולא סגי ברואה אור זריחתה בלבד. ובתקופת החמה וברכתה (עמ' 43) כתב שהמהרי"ל שהצריך לברך בהנץ החמה אין כוונתו מיד בהנץ החמה כמו לתפילה אלא אחרי עלות עגול החמה על הארץ, וההפרש הוא בעוד שתי דקות וחצי. ובשמן המאור (או"ח שם על מג"א סק"ה) כתב שקודם הנץ ודאי אין שייך לברך. ולכן דייק הרמב"ם (ברכות פ"י הי"ח) וכתב כשרואה אותה ולא אמר סתם ביום ד' בבוקר מברך אלא ודאי כשרואה אותה דהיינו בנץ החמה. צב. **באור** פני משה (סי' יד) ביאר משום שעדיף לעשות את המצוה ברוב עם. צג. **וכן** הקשה בדברי חמודות (אות מג). ועיין מה שיישב באדני פז (סי' רכט ס"ב) לפי חידושו לעיל. ראה בסמוך בדבריו. צד. **וכן** כתב התפארת ישראל בשבילי דרקיע (בהקדמה לסדר מועד פ"ג אות לד). ועל פי זה כתב בשם אביו שמקדשין החמה בברכה ביום ד' בסוף ג' שעות מהיום. ובשו"ת הרב"ז (סי' לג אות ו) הביא אסמכתא לדברי הלבוש מהמפרש על הרמב"ם (קדוש החודש פ"ט ה"ג) שהשמש נבראה בליל ד' בתחילת שעה ראשונה והתחילה בתנועתה רק ביום ד' בשעה שלישית. ובסוף דבריו שם כתב שהשמש נבראה בתחילת ליל ד', לפיכך היתה תחת הארץ ואינה נראית י"ב שעות והוא זמן הלילה, וכשזרחה לא היה אורה בהיר עד ג' שעות ביום, לפיכך היתה התקופה בג' שעות מיום רביעי. צה. **כלשון** הגמרא בעירובין (נו.) אין תקופת תשרי נופלת אלא או בשלש שעות או בתשע שעות. צו. **וכן** כתב בלהורות נתן (או"ח ח"ד סי"ד אות ו). והוסיף שם (אות ז) להקשות למאן דאמר בתשרי נברא העולם שהתקופה החלה בשעה ג' ביום משום שכל הברואים בקומתם ובצביונם נבראו, אם כן לפי מה שקיימא לן שלתקופות מונים מניסן נאמר שהתקופה החלה בג' שעות ביום מאותו הטעם שבקומתם

מתי סוף זמן ברכת החמה

שם. המגן אברהם (סי' רכט סק"ה) כתב, ונראה לי שאם לא בירך עד אחר שלש שעות לא יברך שכבר עברה ממקום זה[צז]. אלא שבשו"ת **כח שור** (סי' כז ד"ה ובאמת) הקשה, מנין למד המגן אברהם שהזמן הוא עד ג' שעות[צח]. ובשו"ת **רבינו ידידיה טיאה וייל** (סי' יז) כתב שסמך בזה על הלבוש [לעיל] שכתב 'והוא בכמו ג' שעות על היום ההוא'[צט]. אלא שגם דברי הלבוש תמוהים מנין לו וכפי שהקשינו לעיל. ולכאורה יש לומר מזה שכתב הרמב"ם [לעיל] שיברך בבוקר משמע זמן שלש שעות שהוא נקרא בוקר, שמדמה לקריאת שמע שזמנה רביעית היום, והיינו שכתוב (תהלים עב ה) 'ייראוך עם שמש', כמבואר לעיל (ט:). ולפי זה אם היום ארוך הולכים אחר שעות זמניות. ואפשר לתת טעם מפני שהמלכים ישנים עד ג' שעות, וכשהחמה זורחת משתחוים לשמש ואז הקב"ה כועס כמבואר לעיל (ז.), לעומת זה אנו מברכים בזמן הזה להקב"ה[ק].

באדני פז (או"ח סי' רכט ס"ב) ביאר על פי דבריו לעיל שבשעה ראשונה של ליל ד' אז יש שליטת שבתאי אבל אין החמה עומדת תחת שבתאי. לפי זה בשעה ג' לאחר עמוד השחר שולט שבתאי, כפי סדר שימושן ושליטתן, ואם כן בשעה ראשונה של ליל ד' שימש שבתאי ועוד ארבע כוכבים אחריו [צמח"ן] ושוב שבע כוכבי הלכת [ביחד י"ב שעות הלילה], כך שבתחילת היום משמש כוכב ואחריו לבנה ובשעה ג' שליטת שבתאי. ולפי זה שפיר כתב המגן אברהם שבשעה רביעית לא יברך, כיון שאז אין החמה בשליטת שבתאי רק בשליטת צדק על ידי גלגל היומי המהפך את החמה ממזרח למערב. וטוב יותר להמתין עד אחר יציאת בית הכנסת לתחילת שעה ג' שאז החמה עומדת בשליטת שבתאי כמו שהיתה עומדת בשעת תליית המאורות ממש תחת שבתאי ועכשיו עומדת בעת שליטת שבתאי בפעם הראשונה שיכולים לקדשה כי בלילה אי אפשר לקדש החמה. ואין לאחר יותר מעת שליטת שבתאי שהוא בשעה ג' כיון שמתחילה גם היתה החמה בהתחלת הלילה בעת שליטת שבתאי.

יש שביארו[קא] את דברי המגן אברהם שעד ג' שעות מהנץ יש עדיין קוי אור העומדים במזרח מקום הנץ, ואילו אחר ג' שעות עבר אור החמה ממקום שהאופק קיבל את אור השמש בששת ימי בראשית וזהו מקום הנץ.

דעת המלבושי יום טוב (על הלבוש או"ח סי' רכט סק"א) שיכול לברך כל היום[קב] ולפחות עד חצות. **ובדגול מרבבה** (שם על מג"א סק"ה) הוסיף, שמה שכתב הרמב"ם [לעיל] 'בבוקר', משום זריזות הוא, ואפילו אם נאמר שבוקר דווקא, אולי הרמב"ם בא למעט ערב דהיינו משעה שהחמה נוטה למערב, ואם כן על כל פנים עד חצות יברך בשם ומלכות[קג], וכן עשיתי הלכה למעשה בשנת תקמ"ה שלא זרחה השמש עד שעה לפני חצות וברכתי בשם ומלכות[קד].

בחתם סופר (שו"ת סי' נו) כתב, שאחר חצות לא יברכו אפילו בלא שם ומלכות[קה].

אמנם **בקונטרס עומר בשדה** (נדפס בזרח אור, יב:) נקט, שאף שאחר חצות אין לו לברך בשם מלכות, ובלא שם ומלכות יוכל לברך אפילו אם היא מכוסה בעננים. אמנם **הפרי מגדים** (או"ח שם א"א סק"ה) נקט שגם לאחר שלש שעות יברך בלא שם ומלכות[קו]. **ובשו"ת להורות נתן** (ח"ד סוף סי' טו) כתב, שהרוצה לצאת גם דעת הלבוש [לעיל] שזמנה אחר שלש שעות, מלבד שיברך בבוקר בשם ומלכות לאחר הנץ החמה יברך גם אחר סוף ג' שעות על היום בלא שם ומלכות.

סדר ברכת החמה

שם. מצינו **באחרונים** נוסחאות שונים בסדר ברכת החמה ושנהגו לומר מזמורים ועוד דברים בעת ברכת החמה.

בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' נו) כתב[קז] שלפני ברכת החמה אמרו (תהלים קמח) 'הללו את ה' מן השמים'. ואחר ברכת 'עושה מעשה בראשית' אמרו פיוט 'אל אדון על כל המעשים' עד 'וחיות הקדש', ואחר כך מזמור 'השמים מספרים כבוד אל' (שם יט), ואחר כך עלינו לשבח[קח] וקדיש.

במים חיים (רפפורט, או"ח סי' כב אות יג) כתב, שקודם הברכה אומרים מזמור 'הללו את ה'', ואחר כך ברכת החמה ואחר הברכה 'אנא בכח' ומזמור 'למנצח

וצביונם נבראו. ותירץ על פי תוספות בראש השנה (ח. ד"ה לתקופות) שמה שמונין לתקופה מניסן היינו מניסן של תוהו והיינו מניסן שהיה ראוי להיות בשנה שקודם בריאת העולם בתשרי, ובניסן של תוהו היתה התקופה בתחילת ליל ד', ונמצאת תקופה של תשרי של יישוב דהיינו אחר הבריאה שלאחריה היתה ביום ד' ט"ו שעות כמבואר בעירובין (נו.) אין בין תקופה לתקופה אלא צ"א יום ושבע שעות ומחצה, נמצא ששתי תקופות הן ט"ו שעות, ונמצא שתקופת תשרי של בריאת העולם שהיתה שתי תקופות אחרי תקופת ניסן של תוהו חלה ביום ד' ט"ו שעות שהיא ג' שעות על היום. ומעתה מובן מה שמונים לתקופת ניסן מתחילת ליל ד' ולא מיום רביעי בשעה ג' על היום, שהרי תקופת ניסן זו היתה של תוהו קודם בריאת העולם ועל אותו זמן לא יתכן לומר שבקומתם וצביונם נבראו. **צז. וכן** כתב הפרי מגדים (או"ח שם א"א סק"ה). ובאשל אברהם (בוטשאטש, או"ח סי' רכט ס"ב ד"ה ופשוט) כתב ופשוט ששלש שעות היינו זמניות [וכן נקט הפרי מגדים (שם א"א סק"ה)], והיה מקום לומר שהברכה על החמה יהיה החשבון בזה רק מהנץ החמה ולא מעמוד השחר. אך נראה שלפי מה שכתב המגן אברהם שהשיעור לברך הוא עד שלש שעות ונראה שלמד כן מדברי הרמב"ם שכתב בבוקר, וסובר דהיינו מצד שכתוב גבי תמיד (במדבר כח ד) 'בבוקר' והיינו עד שלש שעות דהיינו רביעית היום שמעמוד השחר עד צאת הכוכבים. וסובר המגן אברהם שכיון שכן הוא לשון הרמב"ם והשולחן ערוך מסתמא יש לזה טעם על פי חכמת מהלך צבאי השמים. או כיון שכתוב במעשה בראשית 'ויהי בקר', שייך סגנון בוקר לגבי ברכה שהיא בצד מה מעשה בראשית שבו נתלו המאורות ולשון הברכה הוא מצד מעשה בראשית, והרי מצד חשבון התקופה התחלת המחזור הוא בתחילת הלילה, על ידי זה נראה שלמגן אברהם החשבון הוא מעלות השחר. ודן שם בזה. ובספר זהרי חמה (ליננר, שערי בינה סוף אות ז) כתב שבודאי מחשבים מהנץ החמה, והוסיף שלפי זה אין נפקא מינה בתקופת ניסן בין שעות זמניות לשעות שוות. וסיים שם שלמעשה אין נפקא מינה בכל זה אם מחשבים מעלות השחר או מהנץ החמה, לפי שדעת רוב הפוסקים לברך עד חצות היום, ובחצות היום אין נפקא מינה כלל אם מחשבים מעלות השחר עד צאת הכוכבים או מהנץ החמה עד שקיעת החמה, כי לפי ערך שיש מעלות השחר עד הנץ החמה כן ממש יש משקיעת החמה עד צאת הכוכבים בין בימים הארוכים ובין בימים הקצרים. **צח. ובאור** פני משה (סי' יד) הקשה שהגם שהמגן אברהם כתב שכבר עברה ממקום זה, מכל מקום קשה ממה נפשך אם לפירוש רש"י כבר עברה מתחילת הלילה ממקומה הראשון, ואם לפירוש הלבוש אם כן היה לו לומר שיכוון דווקא לברך כמו ג' שעות ולא מקודם. אלא נראה לפירוש רש"י כל זמן שהיא תוך כ"ד שעות שעדיין היא באותו היקף שהיא מקפת על ידי הגלגל היומי שייך לומר מעשה בראשית ואם כן כל היום זמנו הוא. אך כתב שעם כל זה חלילה לנו לפסוק נגד דעת המגן אברהם. ועיין עוד בסמוך. **צט. וכן** כתב הפרי מגדים (או"ח סי' רכט א"א סק"ה) שדברי המגן אברהם הם כלבוש. אלא שהעיר בלהורות נתן (ח"ד סי' יד) שלדעת הלבוש אין לברך אלא לאחר ג' שעות ולדעת מגן אברהם עד שלש שעות. **ק. וכן** ביאר בדברי יציב (ח"א סי' נו אות ד) על פי הגמרא לעיל (ז.) שהקב"ה כועס בשלש שעות הראשונות של היום, ותנא בשם רבי מאיר בשעה שהחמה זורחת וכל מלכי מזרח ומערב מניחים כתריהם בראשיהם ומשתחוים לחמה מיד כועס הקב"ה. ותוספות בעבודה זרה (ד: ד"ה בתלת) כתבו שבתלת שעי היינו בשעה שלישית שדרכן של מלכים לעמוד בשלש שעות, ולפיכך מקדימין אנחנו לחלות פני צורינו להוכיח בעליל שאין חלקינו כגויי הארצות ואחר כך מברכים ברכת החמה. ולכן הגבילו זמנה לשלש שעות ראשונות, שהאומות עושין אותה אלהות ואנחנו מברכים להקב"ה המאיר לארץ ולדרים עליה, ובזה מראים אנו אמונתינו בה' שגם השמש הינו יציר נוצר ככל ברואי מעלה ומטה, ולזה תגדל השמחה שעל אף העבר עלינו נשארנו באמונת אמת ובתורת אמת אנחנו וצאצאינו עד עולם סלה. **קא. ראה** קובץ המעין (כא עמ' 78). **קב. באליה** רבה (סי' רכט סק"ג) הביא שכן משמע מהצדה לדרך לרבי מנחם אבן זרח (מאמר א כלל ג פכ"ח) שכתב שבתחילת ליל ד' כשרואה אותה ביום רביעי מברך 'עושה בראשית', ולא הזכיר ביום ד' בבקר. ובשו"ת רבי ידידיה טיאה וייל (סי' יז) כתב שכן משמעות רוב הפוסקים שסתמו דבריהם משמע שזמנו כל היום. וכן כתב ביהודה יעלה (או"ח סי' ז). **קג. וכן** נקט במור וקציעה (או"ח סי' רכט ד"ה עיין) שיכול לברך עד חצות. וכן נקטו החיד"א בטוב עין (סי' יח אות נח) ובשו"ת ישיב משה (טאהוג, ח"ב סי' עב) ובשו"ת אמר שמואל (או"ח סי' א ד"ה ברם) ובתשובה מאהבה (ח"ג סי' רלז). ובישועות יעקב (או"ח סי' רכט סק"ג) כתב, שדברי המלבושי יום טוב לברך כל היום הוא נגד לשון השולחן ערוך שכתב בבוקר, אמנם מה שכתב עד חצות היום, בזה נראה שהדין עמו, וכן עשה מעשה מר אבא הגאון החסיד בשנת תקמ"ה ואני הקטן אחריו בשנת תקע"ג פה לבוב. אמנם בחיי אדם (כלל סג סי' ה) כתב בשעת הדחק עד חצות. וכן פסק המשנה ברורה (שם סק"ח). ובלשון חכמים (ח"ב סי' ג) כתב ואף על גב שיש שסוברים לברך בשם ומלכות עד חצי היום, הרי קיימא לן ספק ברכות להקל. ועיין תפארת ישראל בשבילי דרקיע (פ"ג אות לב) בשם אביו שגם שש שעות לאחר התקופה כזמנה יחשב. ובלהורות נתן (ח"ד סוף סי' טו) למד בדבריו שכוונתו שש שעות אחר שעה ג'. **קד. בבית** אפרים (או"ח סי' ז) דעתו כהנודע ביהודה שיברך בשם ומלכות עד שעה קודם חצות. ובשדי חמד (אסיפת דינים כפאת השדה מערכת ברכות סי' לג ד"ה וידידי) הביא מי שהעיר שמשמע שרק עד שעה לפני חצות יכול לברך בשם ומלכות. אבל אחר זמן זה אף שהוא לפני חצות לא יברך. אך בשערי תשובה (או"ח סי' רכט סק"ג) כתב, שאליה רבה כתב עד חצות וסיים שכן דעת דגול מרבבה שכתב וכן עשיתי למעשה שלא זרחה השמש עד שעה לפני חצות וברכתי בשם ומלכות, מתבאר שסובר שמה שכתב בדגול מרבבה הוא שהמעשה כך היה אבל לדעתו יכול לברך עד חצות. ובאמת כן מתבאר מגוף דברי הדגול מרבבה. ועיין מה שביאר הג"ר משה נחום שפירא (קובץ מוריה חלק נט עמ' ע) מחלוקת הנודע ביהודה שיכול לברך עד חצות עם המגן אברהם שאינו מברך אלא עד ג' שעות במחלוקת מהו גודל החמה. ועיין ברכת כהן (דויטש, פר' בראשית סי' ג) שדחה דבריו. **קה. והקשה** במנחת יצחק (ח"ח סוף סי' טו) מה איסור יש בדבר לברך בלא שם ומלכות. וראה בסמוך. **קו. וכן** נקט החתם סופר (או"ח סי' נו) ובזרע אמת (ח"ג סי' כד) ובפני יצחק (אבולעפיה, ח"א אות חי"ת אות לא). ובחכמת שלמה (קלוגר, או"ח סי' רכט סוף ס"ב) כתב שהעיקר כהלבוש ומגן אברהם שאחר שלש שעות לא יברכו, שאף דהוי ספק דרבנן הוי ספק ברכות לבטלה, והוי גם ספק ספיקא שלא לברך על ידי צירוף דעת הערוך [לעיל] שאין מברכין על החמה. וכן הוריתי הלכה למעשה בשנה הזאת שנת תר"א שלא נראתה החמה עד שעה לפני חצות וברכתי בלא שם ומלכות. אמנם בשלחן הטהור (קאמרנא, סי' רכט ס"ג) כתב שברכה בלא שם ומלכות אינו אלא כלועג והוא לעג וקלס ואין בה שום ממשות אלא הבל הבלים ורעות רוח, ולכן אחר שלש שעות לא יברך כלל. וראה פחד יצחק (אות ח ערך חמה בתקופתה) שכתב ולכתחילה ודאי הקפידו על זה בכל מקום ובירכו בתוך ג' שעות מהיום כי כן המנהג. **קז. והמשנה** ברורה (סי' רכט סק"ח) הביא דבריו. **קח. החיד"א** בעבודת הקודש (מורה באצבע סי' ו אות קל) כתב שאין לומר עלינו לשבח אחרי ברכת הלבנה כמו שנהגו באיזה מקומות בבלי דעת, וזה כלל גדול שלא לנהוג שום דבר מבלי לדעת שורש המנהג על פי חז"ל וכתבי האר"י האמיתיים או שיש טעם כעיקר למנהג. וברוח חיים (פאלאג'י סי' רכט סק"ט) כתב, שלפי דברים אלו אין לומר גם בברכת החמה עלינו לשבח [אמנם עיין מה שכתב הרוח חיים (סי' תכו סק"ג) לגבי ברכת הלבנה שלימד זכות על הנוהגים לומר עלינו לשבח, ואף על פי כן בברכת החמה כתב שלא לומר עלינו לשבח ולא כתב ללמד זכות, כי כפי הנראה חשש לדברי החיד"א]. אבל במים חיים (או"ח רפפורט, סי' כב אות יג) מבואר שכן יש לומר עלינו לשבח, כי למה יגרע מברכת הלבנה שמברכים בכל חודש וחודש וזה בא לפרקים מכ"ח שנה לכ"ח שנה בודאי יפה לנו להלל ולשבח לאדון הכל שהגיענו לזה. ובפתח הדביר (ח"ד בהשמטות לח"ב סי' רכט סק"י) כתב שטעם אמירת עלינו לאפוקי מדעת רבי יהודה בתוספתא (פ"ו ה"ט, הובא לעיל) שהמברך על החמה הרי זו דרך אחרת והיינו דרך אפיקורסות, ולכן עתה שאנו מברכים ברכת החמה שייך לומר נוסח זה של עלינו לשבח כדי לשבח ולפאר את יוצרינו שאנחנו משתחוים לו, ואנו מדברים שם בגנות העבודה זרה להורות שברכת החמה שברכנו אינו דרך אפיקורסות כי אין אנו משתחוים לחמה ואין מספרים בשבחה רק בשבח אדון הכל והשמש אינו אלא משרת אחד ממשרתיו הקדושים שהוא עושה שירותו של מקום כל היום ובערב כורע ומשתחוה לאדונו [ועיין ביאור הלכה (סי' תכו ס"ב ד"ה ומברך) שכתב כן לגבי קידוש לבנה]. וכן כתב בדברי יציב (ח"א סי' נו אות ג). ולאחר מכן הביא הפתח הדביר בשם בנו טעם לאמירת עלינו לשבח אחר ברכת החמה, כיון שיהושע תיקן אמירת עלינו על מלחמת יריחו. ומבואר באגדת בראשית הובא בילקוט שמואל (סי' עח) על הפסוק (שמואל א' א יא) 'אם ראה תראה בעני אמתך', שבע עקרות הן כנגד שבעת ימי בראשית, הרביעית זו רחל כנגד יום ד', ומה נבראו בו שמש וירח, שנאמר (בראשית א יד) 'ויאמר אלהים יהי מאורות', ועמד יוסף בנה של רחל והם השתחוו לו, שנאמר (שם לז ט) 'והנה השמש והירח ואחד

בנגינות' (שם סז) ועלינו וקדיש יתום, כי אמרתי למה יגרע מברכת הלבנה שמברכים בכל חודש וחודש וזה בא לפרקים מכ"ח שנה לכ"ח שנה, בודאי יפה לנו להלל ולשבח לאדון הכל שהגיענו לזה, ככה יגיענו לראות ולהֵרָאות בבית תפארתינו במהרה בימינו אמן.

בעצי ברושים (סי' ס) כתב, שיאמרו 'הללו את ה' מן השמים' עד 'ויעמידם לעד לעולם חק נתן ולא יעבור'. ולאחר מכן הברכה 'עושה מעשה בראשית'. ולאחר מכן 'השמים מספרים'. ו'למנצח בנגינות'. ומזמור 'אשא עיני אל ההרים' (תהלים קכא), והלל הגדול (שם קלו), ויאמרו אותו פסוק בפסוק עד (שם קלו ט) 'את הירח וכוכבים לממשלות בלילה כי לעולם חסדו' ועד בכלל. וכן מזמור 'הללו אל בקדשו' (שם קנ). ופיוט 'אל אדון' פסוק בפסוק כמו שאומרים בשבת, עד 'שרפים ואופנים וחיות הקדש', ויאמרו אותו בקול רם ובנעימה. ואחר כך יאמרו תיכף 'שמך ה' אלהינו יתקדש וזכרך מלכנו יתפאר בשמים ממעל ועל הארץ מתחת, תתברך מושיענו על כל שבח מעשה ידיך ועל מאורי אור שעשית יפארוך סלה'. ולאחר מכן פסוקי תורה בפרשת בראשית מיום רביעי (בראשית א יד-יט). ופסוק בירמיה (לא לה) 'כה אמר ה' נותן שמש לאור יומם' וגו', וכן בישעיה (ס יט-כב) 'לא יהיה לך עוד השמש לאור יומם' וגו', עד 'בעתה אחישנה'. ואת הברייתא שבגמרא כאן ודברי אביי. וכן מברייתא של פרק שירה, שמש אומר (חבקוק ג יא) 'שמש ירח עמד זבולה לאור חציך יהלכו לנוגה ברק חניתך'. ואומר (ישעיה ס א) 'קומי אורי כי בא אורך וכבוד ה' עליך זרח'. ויאמרו עלינו לשבח בכוונה גדולה ואח"כ קדיש דרבנן.

בבן איש חי (שנה א פר' עקב אות יט) כתב, שתחילה יאמרו מזמור 'השמים מספרים כבוד אל' (תהלים יט) כולו בניגון, ואחר כך מזמור 'הללו את ה' מן השמים' (שם קמח), ואחר כך פסוקים אלו (שם פד יב) 'כי שמש ומגן ה' אלהים חן וכבוד יתן ה' לא ימנע טוב להולכים בתמים'. וכן 'ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים' (שם עב ה). וכן 'הודינו לך אלהים הודינו וקרוב שמך ספרו נפלאותיך' (שם עה ב), וכן 'וזרחה לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא בכנפיה ויצאתם ופשתם כעגלי מרבק' (מלאכי ג כ). וכן (ישעיה ל כו) 'והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים ביום חבוש ה' את שבר עמו ומחץ מכתו ירפא'. וכן הוא אומר (שופטים ה לא) 'ואוהביו כצאת השמש בגבורתו'. ואחר כך יאמרו פרשת יום רביעי (בראשית א יד-יט) 'ויאמר אלהים יהי מאורות ברקיע השמים עד ויהי ערב ויהי בקר יום רביעי'. ואחר כך יודו להקב"ה על מעשה בראשית. ואחר כך יאמרו כל הקהל הברכה בקול אחד בשמחה ובששון. ואחר כך יאמרו (תהלים קלו) מזמור 'הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו', עד 'הודו לאל השמים'. ואחר כך 'אל אדון' עד 'וחיות הקדש', אחר כך עלינו לשבח. ופיוט 'אדון עולם אשר מלך' ואחר כך יאמרו בקשה שיזכו לעוד ברכות החמה, ואחר כך 'ויהי נעם ה' אלהינו', 'יהיו לרצון' וגו', קדיש דרבנן[קט].

מה ענין בשלשים יום

לפרקים עד כמה אמר רמי בר אבא א"ר יצחק עד שלשים יום. בעין ישראל (ד"ה הרואה) ביאר שהברכה באה על ההנאה של ההכרה בכחות הבריאה, וכל שלשים יום עדיין האדם מושפע מההכרה הקודמת עד שאין הראיה השנית פועלת עליו כלום, וכאילו אוכל שתי פירות בלי הפסקת שיעור אכילת פרס ביניהם שאינו צריך לברך עוד פעם. וללמד בא שההכרה הזאת צריכה לפעול השפעה על האדם עד שלא ישלוט עליו הפסקת שלשים יום, ומוכח שאם לא היה מושפע מאותה ההכרה שלשים יום זה סימן שהראיה הראשונה לא השפיעה עליו את ההכרה האמיתית.

איך מונים שלשים יום

שם. המגן אברהם (סי' ריח סק"ד) הסתפק אם ראה ביום שלשים כגון שראה ביום ראשון ולסוף ארבע שבועות ראה שוב ביום שני אם צריך לברך. וכתב (שם סי' תכב סק"ה) שלפי **האבודרהם** אין צריך לברך[קי]. ולבסוף כתב שצריך שיהיו לו ל' יום חוץ מיום שראה בו ויום שעומד בו, כגון אם ראה ביום ראשון צריך שיראה ביום רביעי כדי שיוכל לברך[קיא].

אמנם האליה רבה (שם סי' ריח סק"ג) הוכיח מלשון הירושלמי (ה"ג) אחד לשלשים יום, משמע שאף שרואה ביום שלישי צריך לברך, ומצרפים לחשבון שלשים יום את היום שעומד בו[קיב].

בביאור הלכה (שם ד"ה במקום) מבואר, שאם בעת הראייה הקודמת לא בירך מכיון שהיתה בתוך שלשים יום לראייה שקדמה לה ועתה כבר עברו שלשים יום שלא בירך, גם כן לא יברך שכן ראה את המקום בתוך שלשים יום, שאין החיוב חל אם עברו שלשים יום מן הברכה הקודמת אלא מן הראייה הקודמת[קיג].

הדין בכל ברכות הראייה והאם זה חובה

שם. הטור (או"ח סי' ריח) הביא בשם אביו **הרא"ש**, שכל הברכות אינן אלא כשרואה אותן משלשים יום לשלשים יום ואז הם חובה כמו בפעם ראשונה[קיד]. אמנם הביא בשם **הראב"ד** שאין עליו חובה לברך על נס אלא בפעם ראשונה ומכאן ואילך הוא רשות[קטו]. **והבית יוסף** (שם ד"ה אבל) ביאר, שהרא"ש והראב"ד חולקים בשתים, שהראב"ד סובר שאינו מברך על הנס בתורת חובה אלא פעם ראשונה לבד, והרא"ש סובר שכל שרואה אותם משלשים יום לשלשים יום חייב לברך כמו בפעם ראשונה. ועוד מזה שכתב הראב"ד מכאן ואילך רשות משמע שאפילו חזר וראה בתוך שלשים יום אם רצה לברך הרשות בידו, והרא"ש סובר שאינו רשאי לברך כל שלא עברו עליו שלשים יום.

אמנם הב"ח (שם ד"ה הרואה) כתב, שהרא"ש והראב"ד חולקים בדבר אחד, שלהראב"ד שמברך בפעם ראשונה בלא שם ומלכות כפי שהביא שם הטור (בריש הסימן), אף לאחר שלשים יום אינו אלא רשות, ואם רוצה לא יברך כלל. ולהרא"ש חייב להזכיר שם ומלכות וחייב לברך כל שלשים. אבל תוך שלשים לא חולקים, שלהראב"ד שסובר רשות הוא היינו לפי שמברך בלא שם ומלכות, ובזה מודה הרא"ש, משום שהרא"ש אסר לברך תוך שלשים בשם ומלכות בלבד, ובזה מודה הראב"ד שאסור לברך בשם ומלכות בתוך שלשים אלא שהוסיף שגם לאחר שלשים הוא רשות בלבד משום שמברך בלא שם ומלכות, נמצא שחולקים בלאחר שלשים בלבד.

מדוע בברקים ורעמים מברך בכל פעם

שם. המגן אברהם (סי' ריח סק"ה) הקשה, מדוע ברעמים וזועות וריח בושם מברך בכל פעם. ותירץ ששם אינו רואה אותו הדבר בעצמו, וריח בושם אפילו שהוא אותו הדבר, מכל מקום כיון שהנאתו דומה לאכילה מברך כל פעם. והביא שם בשם הראב"ד שריח אינו הדבר בעצמו כי הריח מוסיף והולך.

הוא הדין לשאר ימים

והאידנא דשניוה פרסאי מבי שבור ולעיל רב יוסף אמר מאיהי דקירא ולעיל. רש"י (ד"ה והאידנא) ביאר, שעכשיו ששינו הפרסיים את מסלולו של נהר פרת אף למעלה מהגשר אין מברך עליו 'עושה בראשית' אלא מאיהי דקירא ולעיל[קטז]. **ובמשנה ברורה** (סי' רכח סק"ו) כתב, שהוא הדין לענין ימים אם

עשר כוכבים'. וביאר במדרש תלפיות (ערך חמה) מה שנברא ביום ד' היה בזכותה של רחל, ומה נבראו בו, שמש וירח וכוכבים על שעתיד לצאת ממנה יהושע שהיה מיוסף שהעמיד חמה בגבעון דום ולבנה בעמק אילון, וכיון שבריאת החמה היתה בזכות יהושע שעתיד לצאת מרחל ולהעמיד השמש במלחמת יריחו שייך לומר אחר ברכת החמה נוסח 'עלינו לשבח' שתיקן יהושע במלחמת יריחו שבה העמיד השמש. ובאור החמה (הרלברג, מאורי אור עמ' יט) ביאר עוד, שכיון שהברכה נאמרת באסיפת העם, על כן יוכל לומר עלינו לשבח ולא חוששים לחשד, שברבים אין חשד, ולשיטת הפוסקים שאף בשל רבים חוששים לחשד, אפשר לומר שזה דווקא אם יחיד אומר בציבור וכל הקהל שותקים יש חשד, אבל כשהקהל כולו אומרים עלינו אין לחשוש לדבר. אך ראה בתקופת החמה וברכתה (טוקצינסקי, עמ' פז) שכתב שהאומרים עלינו לשבח לאחר ברכת החמה לא ישתחוו למול השמש כשהם מגיעים ל'ואנחנו כורעים ומשתחוים', אלא יצדדו את עצמם לצדדים. וכמו שכתב המשנה ברורה (סי' תכו ס"ק יד) שיזהר בשעת ברכת הלבנה שלא יראה ככורע ללבנה. **קט. אלו** תמצית דברי האחרונים. ועיין עוד בפתח הדביר (ח"ד עמ' סטח) ובשו"ת הרב"ז (או"ח סי' לא) לנוסחאות נוספים. אבל גם דבריהם חופפים לדברי האחרונים שנזכרו. ועיין בדברי יציב (ח"א סי' נו אות א) שהעיר שכל המזמורים שאומרים בעת קידוש לבנה אין להם שייכות כלל לברכת החמה. ומזמור 'הללו אל בקדשו' שייך לקידוש לבנה. וכן מזמור 'אשא עיני אל ההרים'. וכן 'אנא בכח'. וכפי שהאריך שם. לכן הסיק שם שאין ראוי להוסיף על מה שכתב החתם סופר שמסתמא היה לו קבלה מרבו רבי נתן אדלר ולמעלה בקודש, ובפרט שיש מפקפקים על עצם אמירת הברכה [עיין לעיל]. והבו דלא לוסיף עלה מדעתינו תפילות ובקשות. **קי. ותלה** את ספיקו במחלוקת הראשונים (הובא בטור או"ח סי' ק) לגבי הדין המבואר בגמרא (ר"ה לה.) שכל תפילה הבאה לפרקים צריך לסדרה קודם שמתפלל כדי שתהא שגורה בפיו קודם שיתפלל. ואמרו בגמרא שזה אינו אלא בתפילה הבאה משלשים יום לשלשים יום כגון תפילות המועדים. ונחלקו הרמב"ם (תפילה פ"ד ה"ט) והרא"ש (לעיל פ"ה סי' ז) לגבי תפילת ראש חודש, דעת הרמב"ם שגם תפילת ראש חודש צריך לסדרה כיון שאינה תדירה ואינה באה אלא אחת לשלשים יום, אבל הרא"ש סבר שלא חייבו לסדר אלא אם עברו שלשים יום שלמים שלא התפלל אותה תפילה. ולפי זה בראש חודש אין צריך להסדיר שהרי לא תמצא שיעברו שלשים יום שלא יתפלל תפילת ראש חודש. ודימה המגן אברהם את שני הדינים, שכמו כן בענייננו לדעת הרמב"ם אף אם רואה את מקום הנס ביום השלשים לראייה הקודמת צריך לברך, ולדעת הרא"ש צריך שיעברו שלשים יום שלמים כדי שיוכל לברך שוב. ולפי זה כיון שהשו"ע (סי' ק ס"א) פסק כהרמב"ם נמצא שאף בענייננו כן. אמנם יש לומר שלענין תפילה החמיר כהרמב"ם שצריך לסדר התפילה ולא משום שהכריע כמותו אלא להחמיר פסק כן, אבל כאן ספק ברכות לקולא ואין לברך. **קיא. וכן** משמע בלבוש (או"ח סי' ריח ס"א). וכן כתב בדברי חמודות (אות ח). וכן פסק המשנה ברורה (שם ס"ק יא). וראה בנהר שלום (שם אות ג) בדברי המגן אברהם. **קיב. וכן** כתב במטה יהודה (או"ח סי' רכד סוף סק"ג). **קיג. עיין** עוד בביאור הלכה (שם ס"ו ד"ה כמו שמברך) שדן בזה. **קיד. וכן** פסק השולחן ערוך (שם ס"ג). **קטו. בדרישה** (שם סק"א) ביאר, שאף שברכה שאינה צריכה אסור לברך, ולא מצינו ברכה שאם ירצה יברכנה ואם ירצה יחדול, אבל ברכות הנסים דינן שונה כיון שעיקרן על התפעלות הנפש, ולפיכך בפעם הראשונה שהוא מתפעל בודאי חייב לברך, ומכאן ואילך תלוי בדעתו, אם ירצה לתת דעתו ולבו על גודל הנס ולהודות לה' בכל לבבו הרשות בידו. **קטז. רש"י** לא הזכיר מבי שבור ולעיל. וכתב בזאת מנוחתי (ד"ה והאידנא) שלא היה בגירסתו אלא דברי רב יוסף. וראה בהגהות וציונים (אות ז) שכן גרסו עוד ראשונים. אמנם בגבעת פנחס (שם) גרס ברש"י 'והאידנא וכו' אין מברך עליו עושה בראשית אלא מבי שבור ולעיל'. ואחר כך מתחיל הדיבור מאיהי דקירא ולעיל. ועיין ברכת יעקב (ד"ה והאידנא).

המשיכו בני אדם מאחד לחבירו ועשאוהו לאחד[קיז], אין מברכים על אותו מקום[קיח]. אלא שבימים מן הסתם אין אנו צריכין לחוש לזה[קיט].

מסופק אם נשתנו

שם. האליה רבה (או"ח סי' רכח סק"ו) כתב, שאם ספק אם נשתנו משמע שאין לברך. אלא שהפרי מגדים (שם א"א סק"ד) מצדד לומר שמסתמא לא נשתנה. ובעולת תמיד (שם סק"ג) כתב בפירוש שצריך לדעת בודאי שלא נשתנה מהלכם. ובשער הציון (שם סק"ח) כתב שצריך עיון למעשה.

למה הפוסקים השמיטו הלכה זאת

שם. הבית יוסף (סי' רכח סוף ד"ה גרסינן) הקשה, מדוע השמיטו הפוסקים הלכה זו שמברכים 'עושה מעשה בראשית' רק אם לא שינו בני אדם את הנהרות. ובעינים למשפט (ד"ה והאידנא) תירץ, שלא היה להם גירסא זו בגמרא והאידנא דשניוה וכו'. וכן ליתא בש"ס כתב יד[קכ].

מה הוצרך לבאר שם חדקל

מאי חדקל א"ר אשי שמימיו חדין וקלין. בסמיכת חכמים (ד"ה מאי) הקשה, אם כוונת הגמרא להקשות טעם למה קראו הקב"ה חדקל, היה לה להקשות על הפסוק ולא שייך לדברי הגמרא כאן. ואם יש לו איזה שייכות למה שנזכר בגמרא קודם, היה לו להקשות תחילה מאי פרת, שאמנם בפסוק מוזכר חדקל תחילה אבל בגמרא מוזכר פרת תחילה. ותירץ שבאמת הגמרא אינה שואלת למה קרא לזה הקב"ה כך, אך כיון שבנהר חדקל יש איזה שינוי השם בלשון בני אדם שקורים דגלת, ועל זה יש להקשות למה באמת הכתוב אינו קורא אותו דגלת על שם העתיד כמו שאנו קורין אותו עתה דגלת. אלא על כרחך יש איזה טעם לשם חדקל שמשנה אותו מלשון בני אדם שיש לו איזה דרוש בלשון הקודש[קכא]. אלא שכתב שקושיא זו יש לתרץ לפי שנהר חדקל נשתנה על ידי מעשה בני אדם כמו שהגמרא אומרת שהשתנה בגישרא דבשיסתנא, אם כן מה שנשאר הוא מעשה הקב"ה שלא נשתנה ובאמת שם נשאר גם שמו שנקרא בשם חדקל כפי שכתוב בפסוק, מה שאין כן מה שנשתנה אחר כך על ידי מעשי בני אדם נשתנה גם שמו ונקרא בשם דגלת בלשון בני אדם. אמנם מה שכאן אמרו הרואה דגלת אגישרא דשביסתנא אומר 'ברוך עושה מעשה בראשית', לפי שעד כה לא נשתנה מהלוכו על ידי בני אדם, ושייך ברכת 'עושה מעשה בראשית'. אם כן קשה למה קורא אותו בשם דגלת כיון שמברכים עושה מעשה בראשית בשביל שלא נשתנה, היה לו לומר הרואה חדקל כשם הפסוק, אלא על כרחך צריך לומר שבכל מקום נקרא דגלת אף במקום שלא נשתנה הילוכו על ידי אדם, ומה שנאמר בפסוק חדקל הוא לאיזה דרש, ולכן מקשה הגמרא מאי חדקל, לאיזה דרש הוא נדרש[קכב].

עוד ביאור בשם חדקל

שם. רש"י (ד"ה חדין) ביאר, שהמים חריפים וקלים לשקול במאזנים וטובים לשתות שאין מכבידים את הגוף. **ובמהרש"א** (ח"א ד"ה שמימיו) כתב ש'קלין' מלשון קול שהוא משמיע קול במרוצתו, וכן מבואר במדרש (ב"ר טז ו) אומרים לחדקל למה קולך הולך. אמר להם הלואי נשמע קולי ונראה[קכג].

הגר"א באמרי נועם (ד"ה מימיו) ביאר, שיש אדם שהוא חריף אבל מתחילה הוא קשה הבנה רק אחר שמשיג את הפשט יכול לומר חריפות, ומים הללו הן חדין לשון חריפות וגם קלין שבהם קל להבין.

ביאור שמימיו פרים ורבים

מאי פרת שמימיו פרין ורבין. רש"י (בכורות נה: ד"ה פרין) ביאר, שפרת גדל ורבה בלא שום מטר. **וברבינו גרשום** (שם ד"ה מימיו) ביאר שמימיו מתגברים ביותר[קכד]. **ורש"י** בחומש (בראשית ב יד) ביאר שמימיו פרים ורבים ומברים את האדם. **ובמתנות כהונה** (ב"ר טז ג) ביאר שמימיו מפרים ומרבים את הזרעים, **ובפרשת מרדכי** (ד"ה מאי) ביאר שהוא בא להורות שאין טובלין בו בימות הגשמים לפי שמימיו פרים ורבים מהגשמים, כמבואר בשבת (סה:) שלא מועיל לטבול במעיין שיש בו רוב מי גשמים.

שייכות מאמרי רבא

ואמר רבא האי דחריפי בני מחוזא משום דשתו מיא דדגלת האי דגיחורי משום דמשמשי ביממא והאי דניידי עינייהו משום דדיירו בבית אפל. בפנים מסבירות (ד"ה אמר) ביאר שרבא הולך לשיטתו בשבת (פו.) שבבית אפל מותר לשמש מטתו ביום, וכן תלמיד חכם מותר שהוא מאפיל בטליתו. ולכן אמר רבא שבני מחוזא חריפים, והיינו שהם תלמידי חכמים משום כך הם משמשים ביום ולא מיחה בהם רבא כיון שתלמיד חכם מאפיל בטליתו. ומה שניידי עינייהו משום שדרים בבית אפל, והיינו שגם מטעם זה מותרים אף מי שאינו תלמיד חכם ואינו מאפיל בטליתו, מכל מקום מותרים הם משום שדרים בבית אפל[קכה].

כמה השיעור של יצא חתן לקראת כלה

במתניתא תנא מאימתי מברכין על הגשמים משיצא חתן לקראת כלה.

רש"י (ד"ה משיצא) ביאר, שהמים קבוצין על הארץ וכשהטיפה נופלת עליהן מלמעלה מיד הטיפה תחתונה בולטת לקראתה. **והריטב"א** (תענית ו: ד"ה רב) כתב, שהגשם שבא מן השמים היא הכלה והיוצאת מן הארץ לקראתה הוא החתן[קכו]. אלא שהקשה שבגמרא (שם) כתוב שהמטר הוא הבעל של הקרקע, ואם כן הקרקע הוא הנמשל לאשה והמטר לבעל. ותירץ שזה בדמיון הכללי בין המטר והארץ להוליד הצמחים שלכך נקראת רביעה, אבל בגוף המטר עצמו בתחילת בואו קודם שיוליד בנים יש שם בטיפות הגשם דמיון החתן והכלה. **והערוך** (ערך חתן) ביאר, שהשווקים מלאים מים משוק זה לשוק זה ופוגעים זה בזה כמו שיצא חתן לקראת כלה[קכז]. אלא **שבאמרי בינה** (גרמיזאן, ד"ה ועל) הקשה, שהיה לברייתא לומר כחתן וכלה ההולכים זה לקראת זה. ונשאר בצריך עיון.

הרמב"ם (ברכות פ"י ה"ו) כתב, מאימתי מברכין על הגשמים, משירבו המים על הארץ ויעלו אבעבועות מן המטר על פני המים וילכו אבעבועות זה לקראת זה. **ובמאמר מרדכי** (או"ח סי' רכא סק"ג) ביאר שבהשקפה ראשונה נראה שפירושו הוא כפירוש רש"י כאן. אלא שנראה שהוא פירוש שלישי, והחילוק הוא, שלרש"י משיצא חתן לקראת כלה הוא על טיפה התחתונה וטיפה העליונה היורדת עליה, וטיפה התחתונה הוא משל לחתן והטיפה המטפטפת כנגדה משל לכלה, אבל לרמב"ם הדמיון הוא לא בטיפה שלמעלה ולמטה אלא הוא בשטח המים אשר על פני האדמה שאבעבועות המתהוות מן המטר הם רבות עד שהולכות זו לקראת זו. ופירוש זה מדויק יותר שהוא בדמיון חתן היוצא לקראת כלה לקבל פניה והוא בשטח הארץ[קכח].

בהלכות קטנות (חאג"ז, סי' קלא) כתב, שהביאור הוא כפי שמבואר בתענית (ו:) שהמטר הוא הבעל של הקרקע. ואמרינן (שם כה.) שאין טפח יורד מלמעלה עד שמעלה התהום טפחיים. ואמר רבי אלעזר רביעה ראשונה כדי שתרד בקרקע טפח. ומשמע שאין התהום מתעורר לעלות עד שירד טפח. אם כן כשירדו בעומק טפח היינו חתן לקראת כלה, שָׁמַיִם עליונים הם זכרים ותחתונים נקבות.

מדוע מזכיר על כל טיפה וטיפה

מאי מברכין אמר רב יהודה מודים אנחנו לך על כל טפה וטפה שהורדת לנו. בשפתי חכמים (ד"ה מודים) ביאר מה שמזכירים על כל טיפה וטיפה על פי הגמרא בבבא בתרא (טז.) שהקב"ה אמר לאיוב שכל טיפה וטיפה בראתי לה דפוס בפני עצמה, כדי שלא יהיו שתי טיפין יוצאות מדפוס אחד, שאלמלי שתי טיפין יוצאות מדפוס אחד מטשטשות הארץ ואינה מוציאה פירות, ולכן מודים על כל טיפה וטיפה.

בשלמה משנתו (ד"ה ואי) ביאר, שמה שאומר בברכה על כל טיפה וטיפה שהורדת, והרי מדובר שיורד הרבה גשם, היינו שבירידתו מן העננים הויא כל טיפה בפני עצמה[קכט].

מדוע אין הברכה פותחת בברוך

שם. הריטב"א (תענית ו: סוף ד"ה רבי יוחנן) כתב, שאפילו שלמדנו לעיל (מו.) כל הברכות כולן פותחות בברוך, אין זה אלא בברכת המצוות או בברכת

קיז. **בשער** הציון (שם סק"ט) כתב כמו שידוע מן הים זועץ, וכוונתו 'תעלת סואץ' שמחברת בין ים סוף לים התיכון אשר נחפרה בידי בני אדם. וכידוע יש מקומות נוספים כאלו כגון 'תעלת פנמה' שנחפרה בידי בני אדם כדי לחבר בין שני האוקינוסים. קיח. **באשל** אברהם (בוטשאטש, או"ח סי' רכח על מג"א סק"ג) כתב, שמשום זה אין נוהגים לברך על ראיית נהרות, כי אין בידנו לוודא באופן מוחלט שזרימת הנהר במקום זה הוא משׁשת ימי בראשית. אמנם בערוך השלחן (שם ס"ג) כתב שמברכים על כעין ארבע נהרות שכתוב בפסוק, כגון חדקל ופרת מפני שהם ידועים, ולפי זה בודאי על הנהרות הגדולים כמו נהר וואלג"א דונא"י ריינו"ס וכיוצא בהם צריך לברך. ובצל החכמה (שו"ת ח"ג סי' י) הסיק לברך ללא הזכרת שם ומלכות. וכתב שם עוד שנשתנו על ידי אדם לאו דווקא, וגם נשתנו עקב סחף ושטפונות וכדומה כל שאינו כפי תחילת בריתו משׁשת ימי בראשית אין מברכים עליו. קיט. **במור** וקציעה (סי' רכח ד"ה ירא"ה) כתב, שבכלל זה גם הימות הקטנים אשר ידועים ולא ישתנו ובכלל זה ים כינרת. אמנם בשבט הלוי (ח"ט סי' מו) כתב שעל ים המלח לא מברכים, כי מפורש בחז"ל (ב"ר מב ה, הובא ברש"י בראשית יד ג) שנמשכו יאורים לשם ונעשה ים המלח ואינו משׁשת ימי בראשית. קכ. **עיין** בדקדוקי סופרים. ובהערה שם (אות ל). קכא. **כעין** זה כתב בפרשת מרדכי (ד"ה מאי) משום שבימיהם היה נקרא דגלת ורצה רב אשי להוכיח שזהו חדקל שבתורה שהרי מימיו חדים וקלים, ולכך נקרא חדקל. קכב. **בתורה** תמימה (בראשית ב יד אות לג) כתב, שמה שהכריח את חז"ל לדרוש מילה זו הוא על פי מה שידוע שכל שם בלשון הקודש שרשו לא יותר משלש אותיות, וכיון שכאן הוא יותר דרשוהו חז"ל, וכמו שהאריך שם בעוד מילים. קכג. **אלא** שבברכת אברהם (ברש"י ד"ה חדין) כתב שזה דחוק, שאם כן לא היה לומר וקלין אלא ועושין קול. קכד. **וזו** מחלוקת רב ושמואל (שבת סה:) האם נהר פרת מתרבה מהגשמים או מכיפיה מתברך. קכה. **וכעין** זה ביאר בברכת יעקב (שור, ד"ה משום). וראה עוד במנחת יהודה (אפשטיין, ד"ה ואמר) ובפרשת מרדכי (ד"ה האי). קכו. **אלא** שמהערוך (ערך חתן) בפירוש הראשון משמע שהגשמים שיורדים מלמעלה הם החתן. ועיין שלמה משנתו (ד"ה משיצא) ביאר מה שדימו לחתן וכלה. קכז. **וכן** כתב רש"י בתענית (ו: ד"ה חתן) בפירושו השני. קכח. **וכן** ביאר בשיטה לבעל הצרורות (תענית ו: ד"ה חתן). ובריטב"א (שם) כתב על דברי הרמב"ם 'וזה נכון'. ועיין עוד במאמר מרדכי (שם) בדעת הטור. קכט. **כמבואר** בבבא בתרא (טז.) הרבה טיפין בראתי בעבים.

הנהנין, אבל בברכות של שבח או תחנונים פעמים שיש להם חתימה ולא פתיחה, כברכה זו של 'מודים אנחנו לך', וכברכת 'אלהי נשמה' וכברכת 'צרכי עמך מרובים'.

מהו נוסח הברכה

ורבי יוחנן מסיים בה הכי אילו פינו מלא שירה כים וכו' אין אנו מספיקין להודות לך ה' אלהינו עד תשתחוה. ברי"ף (תענית ג.) וברא"ש (סי' יד) מבואר שצריך להוסיף בברכה עד 'ויברכו את שמך מלכנו'[קל]. והרמב"ם (ברכות פ"י ה"ה) העתיק הברכה 'מודים אנחנו לך ה' אלהינו על כל טיפה וטיפה שהורדת לנו, ואילו פינו מלא שירה כים ולשונינו רנה כהמון גליו ושפתותינו שבח כמרחבי הרקיע ועינינו מאירות כשמש וכירח וידינו פרושות כנשרי שמים ורגלינו קלות כאילות אין אנו מספיקין להודות לך ה' אלהינו ולברך את שמך מלכנו על אחת מאלף אלפי אלפים ורוב רבבי רבבות פעמים הטובות שעשית עמנו ועם אבותינו. מלפנים ממצרים גאלתנו ה' אלהינו מבית עבדים פדיתנו ברעב זנתנו ובשובע כלכלתנו ומחרב הצלתנו ומדבר מלטתנו ומחלאים רעים רבים דליתנו עד הנה עזרונו רחמיך ולא עזבונו חסדיך על כן איברים שפלגת בנו ורוח ונשמה שנפחת באפינו ולשון אשר שמת בפינו הן הן יודו ויברכו את שמך ה' אלהינו'.

הרי הגמרא חוזרה מדברי האמורא הראשון

א"ר פפא הלכך נימרינהו לתרוייהו רוב ההודאות והאל ההודאות. **במגיד תעלומה** (ד"ה רוב) הקשה, שלא שייך לומר נימרינהו לתרוייהו רק כששני תנאים או אמוראים אומרים כל אחד נוסח אחר. אבל כשאחד נדחה ומתרצים באופן אחר איך שייך לומר בזה הילכך נימרינהו לתרוייהו.

במחלוקת הראשונים האם חותמים בשתיהם ומדוע

שם. הרי"ף כתב וחותם 'ברוך רוב ההודאות ואל ההודאות'. ולדבריו מה שאמר רב פפא הילכך נימרינהו לתרוייהו, הכוונה לדברי רבי יוחנן ורבא דהיינו רוב ההודאות ואל ההודאות. **ובבעל המאור** כתב שאין לזה טעם לומר את שניהם, ואחר שחותמים אל ההודאות מה צורך לומר רוב ההודאות[קלב]. לכן פירש הבעל המאור ש'נימרינהו לתרוייהו' מדובר על דברי רב יהודה ורבי יוחנן שאומרים 'מודים אנחנו לך' וגם 'אילו פינו מלא שירה כים', ולעולם אינו חותם אלא 'ברוך אל ההודאות'[קלג]. **והרמב"ן** במלחמת ה' קיים את דברי הרי"ף, והקשה על הבעל המאור שהרי רבי יוחנן מוסיף הוא, וכפי שאמרה הגמרא 'ורבי יוחנן מסיים בה', וכיון שכן לא שייך לומר בזה הילכך נימרינהו לתרוייהו שהרי בכל הברכה עושים כרבי יוחנן, ואם רב פפא רצה לפסוק כרבי יוחנן היה לו לומר שהלכה כרבי יוחנן[קלד]. אבל עיקר הפירוש הוא כדברי הרי"ף שרבי יוחנן מסיים 'רוב ההודאות', ומשמע שזה לשון ריבוי כמו שכתוב (משלי יד כח) 'ברוב עם הדרת מלך', וכן 'וברוב גאונך' (שמות טו ז), וכן 'לפי רוב השנים' (ויקרא כה טז), וכן 'ורוב בניו' (אסתר ה יא). והגמרא הקשתה שמשמע גם רוב ההודאות ולא כולן, כפי שכתוב (שם י ג) 'ורצוי לרוב אחיו', ודורשים במגילה (טז:) ולא לכל אחיו. ותירצה הגמרא אימא אל ההודאות. ובא רב פפא ואמר שיאמרו את שניהם רוב ההודאות ואל ההודאות, שכיון שאמר אל ההודאות הרי פירושו שאין 'רוב' הכוונה לרוב ולא לכל, אלא זה לשון ריבוי, ומפני שכל טיפה וטיפה צריכה שבח והודאה צריך להזכיר בחתימה לשון ריבוי מעין פתיחה[קלה].

רבינו יונה (ד"ה ברוך) כתב, שהטעם שהוצרכו שניהם מפני שאם היה אומר 'רוב ההודאות' בלבד היינו אומרים מרובן אבל לא מכולן, כמו שמבואר במגילה (טז:) במה שנאמר על מרדכי הצדיק (אסתר י ג) 'ורצוי לרוב אחיו' ולא לכל אחיו, לפיכך הוצרך לומר 'אל ההודאות', להורות שהוא על כולן. ואם היה אומר אל ההודאות בלבד היה נראה אל מקצת ההודאות ויש אחר זולתו להודות לו במקצת האחרות, לפיכך הוצרכו שתיהן רוב ההודאות להורות על הרוב, ואל ההודאות להורות על המיעוט הנשאר שלא היה מובן מהלשון הראשון[קלו].

המהרש"א (ד"ה רוב) ביאר שכשאמר בתחילת הברכה 'מודים אנחנו לך על כל טפה וטפה', הכוונה שמודים בכל ההודאות. אלא שהיה משמע שעל כל הודאה מברך ועל רוב הודאה לא היה מברך, לכן אמר רבי יוחנן שמסיים 'ברוך רוב ההודאות'. ועל זה הקשתה הגמרא שאם יסיים בכך משמע הפוך שחזר מדבריו ואומר שרוב הודאות הם שאני מברך ולא כל הודאות כמו שאמרתי בתחלה על כל טפה וטפה. ומתרצת הגמרא שאומר גם בחתימה 'אל ההודאות' שמשמע רוב ומשמע גם כל, ולכן יאמר את שניהם. שאם לא היה אומר אלא רוב היינו ממעטים כל וחוזר בו מדבריו הראשונים, ואם לא היה אומר אלא אל ההודאות לא היה משמע שהולך רק על כל הודאות שזכר בתחילה ועל כן מסיים גם רוב ההודאות שיהיה אל ההודאות כולל את רוב ואת כל.

באהבת עולם (אלגאזי, עמוד תורה כח:) ביאר, שרב פפא ראה שכשם שיש צד קושיא אם נברך רוב ההודאות שמשמע שחס וחלילה אין בו כל ההודאות, כך יש קושיא אם נברך אל ההודאות שמשמע שיש לנו יכולת להודות לאל בכל ההודאות שבו. והרי זה לא יתכן, שהרי הגמרא לעיל (לג:) אמרה שאי אפשר לספר כל שבחיו של הקב"ה. לכן אמר רב פפא שיאמר את שניהם ברוך אל ההודאות שיש בך כל ההודאות והשבחים, אמנם אין לנו כח להודות את שמך בכל ההודאות אלא ברוב ההודאות[קלז].

בברכת ראש (ד"ה הלכך) ביאר שלכן אומר את שתיהם לפי שאל ההודאות יש לומר על מצב זמן תמידי שתמיד יש להודות לה' ואינו במשמע על ריבוי הודאות מכמה מיני טובות המחדש בכל יום, לכן אומר גם רוב ההודאות, לומר שהוא אל ההודאות בריבוי מיני הודאות שונות.

בברך משה (ד"ה מאי) ביאר על פי הגמרא בפסחים (קד.) שרב יהודה אמר שמואל סובר שהמבדיל צריך שיאמר מעין חתימה סמוך לחתימה, ופומבדיתאי סוברים מעין פתיחה סמוך לחתימה. וכתב הרשב"ם (שם ד"ה יוס טוב) שצריך לומר שניהם, מעין הפתיחה ומעין החתימה, לצאת מידי מחלוקת. ורבי יוחנן סובר כפומבדיתאי שצריך לומר בחתימה מעין הפתיחה דהיינו רוב ההודאות שצריך להודות על רוב הטובה דהיינו על כל טפה וטפה. והקשתה הגמרא שאז יבואו לטעות שרק רוב ההודאות שייכים לו ולא כולם. ואמר רבא שהחתימה תהיה מעין החתימה דהיינו כרב יהודה אמר שמואל וזה אל ההודאות, ו'אל' הוא לשון תוקף שהקב"ה תקיף יותר מכל ההודאות שאין אנו מספיקים להודות, וכמו שרבי יוחנן סיים אילו פינו וכו'. ואמר רב פפא כיון שכשאומר אל ההודאות אין עוד לטעות שרק רוב ההודאות שייכים לו שהרי אל ההודאות משמע שהקב"ה תקיף יותר מההודאות שאין אנו מספיקים להודות, לכן יותר טוב שנאמר שניהם שתהא החתימה מעין הפתיחה שצריך להודות לו על רוב הטובה ויהיה גם כן מעין החתימה שסיים בה רבי יוחנן שהוא תקיף יותר מההודאות.

במחלוקת הראשונים האם לומר פעמיים הודאות

שם. בחידושי הריטב"א (תענית ו: ד"ה רבי יוחנן) הביא בשם תוספות שאין צריך לומר ההודאות שני פעמים אלא ברוך אתה ה' אל רוב ההודאות, שכיון שהוא מזכיר 'אל' שוב לא משמע אלא שהוא גדול ואל בריבוי ההודאות, וסיים שלשון הגון הוא[קלח]. וכן **הרמב"ם** (ברכות פ"י ה"ה) כתב 'ברוך אתה ה' אל רוב ההודאות והתשבחות'[קלט]. אמנם כתבו **הראשונים**[קמ], אלא שאין לנו אלא משיטת הגאונים כי מנהגם תורה והם קבלו סדרי ברכות מישיבתם של רבינא ושל רב אשי לחתום אל ההודאות ורוב ההודאות.

הר"ן (תענית ו: ד"ה אמר) הביא בשם **הרמב"ן** במלחמות, שבמקצת נוסחאות כתוב 'ברוך רוב ההודאות' והוא לשון הספרים כולם שאמרו ברוך רוב ההודאות. ולדברי הכל צריך תיקון לומר כן ברוך אל רוב ההודאות או מלך רוב ההודאות ואל ההודאות. **ובפרישה** (או"ח סי' רכא סק"ג) ביאר דבריו, שהרי רב סובר לעיל (מ:) שאין ברכה בלא שם, ורבי יוחנן סובר שצריך בברכה גם מלכות, אם כן איך יחתום כאן בלא שם ומלכות. לכן מסיק הר"ן שצריך תיקון לומר כן ברוך אל רוב ההודאות או מלך רוב ההודאות. והיינו לרב צריך לומר אל שהוא שם ולרבי יוחנן מלך. ועל כל פנים יסיים ואל ההודאות כדברי רב פפא 'נימרינהו

[קל] **וכן** נפסק בשלחן ערוך (או"ח סי' רכא ס"ב). [קלא] **הבית** יוסף (סי' רכא ד"ה ומה) הביא בשם רבינו מנוח מהו הטעם שתקנו לומר כך בברכה זו, מפני שבסיבת הרעב בני אדם יוצאים ללסטם ולשפוך דם נקי וכן בסיבת הרעב חלאים באים לעולם לכך תקנו לומר 'מחרב הצלתנו ומדבר מלטתנו ומחלאים רבים דיליתנו'. [קלב] **במרדכי** (תענית סי' תרטו) הקשה, שאדרבה בזה סותר את דבריו הקודמים שתחילה אמר כל ההודאות ואחר כך רוב ההודאות. [קלג] **וכתב** בגבורת ארי (תענית ז. ד"ה הילכך) שמשמע שהבעל המאור לא היה גורס כגירסת הגמרא בדברי רב פפא נימרינהו לתרוייהו 'רוב ההודאות ואל ההודאות'. אלא שאמנם כל המפרשים גורסים את זה. וראה במאירי (ד"ה מה שאמר) שגם האריך בגירסאות. [קלד] **וכן** הקשו הרשב"א (ד"ה אמר) והריטב"א (שם) ובגבורת ארי (תענית שם). ועיין מאירי (ד"ה מה שאמר). [קלה] **וכן** כתב הריטב"א (תענית ו: ד"ה רבי יוחנן). וכן הסכים הגבורת ארי (שם ד"ה נימרינהו). וכעין זה ביאר הגר"א באמרי נועם (ד"ה אמר) שרוב ההודאות לחוד משמע לשון רוב ולא כל, אבל כשאומרים 'אל' שהוא לשון גבורה, כמו שכתוב (יחזקאל יז יג) 'ואת אילי הארץ לקח', מוכרחים אנו לומר שפירושו של רוב לשון גודל. ועיין גם באמרי בינה (גרמיזאן, ד"ה אמר). [קלו] **וכן** כתב בתוספות הרא"ש (ד"ה הילכך). וכן ביאר בברכת אברהם (ד"ה רוב). אלא שבמעדני יום טוב (אות ב) הקשה, שאם כן שיאמר רק 'כל ההודאות'. וכן במה שהגמרא הקשתה על הלשון רוב שמשמע רוב ולא כל, ומתרצת שיאמר אל ההודאות ולמה לא תירצה אימא כל ההודאות. ורש"י בתענית (ו: ד"ה רוב) מפרש, שכשהוא אומר 'אל ההודאות' משמע כל ההודאות, ולדבריו משמע שמה שאומר רוב ההודאות משמע מרבית ההודאות. ולדבריו גם קשה למה לא תיקנו לומר כל ההודאות, ומספיק בכך. וכן הקשה המהרש"א (ד"ה רוב). ועיין בשו"ת יהודה יעלה (ח"א או"ח סי' נה ד"ה אבל באמת) מה שכתב ליישב את הקושיא. [קלז] **וכן** ביארו בזהב שיבה (ריש אות סט) ובחדש האביב (ד"ה אמר) ובלב רחב (שם) ובמירא דכיא (תענית ו: ד"ה אמר). [קלח] **וכן** כתב בחידושי תלמיד הרמב"ן (תענית ו: סוף ד"ה מאי). [קלט] **וביאר** הגר"א באמרי נעם (ד"ה אמר) שלדבריו מה שהגמרא אמרה נימרינהו לתרוייהו אין הכוונה שאומר פעמיים ההודאות, אלא שיאמר אל רוב ההודאות, וזה 'תרוייהו' היינו אל ורוב. אלא שהבית יוסף (או"ח סי' רכא ד"ה ומה) הקשה שתוספת זה [של הרמב"ם] ד'והתושבחות' לא ידעתי למה. [קמ] **הרמב"ן** במלחמות ה' כתב שכן הוא לשון הספרים, וכן כתבו הרשב"א (ד"ה אמר) בשם הגאונים, הריטב"א (תענית ו: ד"ה רבי יוחנן). וראה ברבינו יונה (ד"ה ברוך) ובתוספות הרא"ש (ד"ה הלכך).

לתרוייהו'. ואפילו שגם רבי יוחנן סובר שצריך שם, אפשר כיון שמסיים אחר כך ואל ההודאות כאילו אמר בתחילה דמי.

אך המאמר מרדכי (שם סק"ד) כתב, שהרמב"ן כלל לא דיבר בדיני שם ומלכות כל עיקר. וכתב שברמב"ן עצמו כתוב באופן שונה מאופן שהר"ן העתיקו, וז"ל הרמב"ן 'וראיתי במקצת נוסחאות ברוך אל רוב ההודאות והוא נכון. אבל לשון הספרים כולם שאמרו ברוך רוב ההודאות ואל ההודאות', עכ"ד. וצריך להוסיף את דברי הר"ן ולדברי הכל צריך תיקון לומר כן וכו'. וכן צריך לגרוס בר"ן בהעתקת דברי הרמב"ן. וכוונת הרמב"ן היא, שבמקצת ספרים כתוב אמר רב פפא הלכך נימרינהו לתרוייהו ברוך אל רוב ההודאות והוא נכון, כלומר שכולל בזה דברי רבי יהודה [לומר רוב ההודאות] ודברי רבא [לומר אל ההודאות], ושוב אין לטעות שרוב ההודאות ולא כל. אבל לשון הספרים שאמרו רק 'ברוך רוב ההודאות', לדברי הכל צריכים תיקון, והיינו בין לבעל המאור [לעיל] שאומר רק ברוך אל ההודאות ובין לשיטתנו צריך תיקון, שאי אפשר לומר רק רוב ההודאות אלא ודאי צריך לומר אל ההודאות. והרמב"ן תיקנו שיאמר ברוך מלך רוב ההודאות ואל ההודאות והיינו שיזכיר גם אל ההודאות בסוף הברכה, ותיבת מלך לאו דווקא נקט אלא שבא לומר שצריך לכלול את שניהם או צריך שיאמר רוב ההודאות ואל ההודאות. ואם כן הרמב"ן כלל לא ירד לענין שם ומלכות כדברי הפרישה[קמא].

אלא שבפתח הדביר (שם ס"ג) כתב, שאמנם הסוגיא כאן לא מדברת כלל מענין שם ומלכות אבל האמוראים בסוגיא הם רב ורב יוחנן, שרב יהודה אמר רב תיקן 'מודים אנחנו לך', ורבי יוחנן הוסיף 'ואילו פינו'. והם גם בעלי השמועה לעיל (מ:) שרב אמר כל ברכה שאין בה שם אינה ברכה, ורב יוחנן אמר כל שאין בה מלכות אינה ברכה. ומסתמא כשבאו רב ורבי יוחנן לתקן ברכה פשוט שלא תיקנו אלא לפי שיטתם, ואפילו שכאן לא הוזכר רב אלא רב יהודה, אך בגמרא תענית (ו:) גורסים אמר רב יהודה אמר רב, וכן צריך לגרוס כאן. ואפילו אם לא גורסים אמר רב, מכל מקום רב יהודה היה תלמידו, ומן הסתם סובר כמותו שסגי בשם בלבד. ואם כן אם נאמר שרבי יוחנן הוא שתיקן בה חתימה כמו שהוסיף ואילו פינו צריך לומר שתיקן לחתום במלכות ברוך מלך רוב ההודאות, כיון שלשיטתו כל שאין בה מלכות אינה ברכה. ואם נאמר שגם רב היה חותם בברכות אלא שלא היה מוסיף ואילו פינו, וכמו שאמרה הגמרא מאי מברך אמר רב יהודה מודים וכו', אם כן גם רב תיקן ברכה, ומוכרח שהיה חותם בברכה ואם כן צריך לומר שרב היה חותם אל רוב ההודאות כיון שלדעתו צריך שם, ולפי זה מבוארים דברי הפרישה[קמב].

איך הנוסח בסיום הברכה

שם. בגמרא כאן כתוב שיאמר קודם רוב ההודאות ואחר כך אל ההודאות. אמנם בגמרא תענית (ז.) כתוב שיאמר אל ההודאות ורוב ההודאות. **וברש"י** בתענית (ז. ד"ה למימרינהו) מבואר כמו הגירסא בגמרא כאן, שכתב ברוך אתה ברוב ההודאות במרבית ההודאות האל של כל ההודאות. ואם יאמר רק רוב ההודאות משמע רוב ולא כל, אבל כשמוסיף אל ההודאות פירושו אל של כל ההודאות, ורוב פירושו מרבית ההודאות[קמג].

ובגבורות ארי (שם ד"ה נימרינהו) כתב, שגירסת הגמרא כאן היא עיקר שהרי אל ההודאות הוא לתקן שלא נטעה לפרש רוב ההודאות ולא כל ההודאות, לכן ראוי לומר התיקון אחר רוב ההודאות שהוא מקום לטעות.

במה שמסיימים בישתבח אל ההודאות

שם. תוספות (ע"א ד"ה הלכך) כתבו, שלכן תיקנו בישתבח אחר סיום הברכה 'ברוך אתה ה' אל מלך גדול בתשבחות אל ההודאות'. **וביאר המהרש"א** (בתוס' שם), שכמו שהגמרא אמרה שאחר שאומר רוב ההודאות יאמר אל ההודאות כדי שלא למעט ברוב הודאות את כל הודאות, כן בישתבח אחר שאומר בו ט"ו שבחות וגדול בתשבחות, כדי שלא למעט שאר כל שבחות יסיים בו אל ההודאות.

בברכת אברהם (שם) ביאר, ש'גדול בתשבחות' הוא כמו רוב ההודאות שמשמע באיזה מהתשבחות או ברובם הוא גדול, ולכן מסיימים אל ההודאות שהוא משובח בהכל[קמד].

בברך משה (בתוס' שם) ביאר, שכוונת תוספות שלכאורה אין ל'אל ההודאות' שייכות לברכה ותשבחות שמוזכר בברכה, אלא הכוונה שכמו שהקב"ה הוא אל ההודאות היינו שהוא תקיף יותר מהודאות שאין מספיקים להודות לו, כך גם הוא גדול מהתשבחות כמו שאמרה הגמרא לעיל (לג:) משל למלך שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב והיו מקלסים אותו בשל כסף.

כך היה דרך רב פפא

שם. במהר"ץ חיות (תענית ז. ד"ה הלכך) כתב, שכך היה דרכו של רב פפא בכל מקום שיש מחלוקת לעשות כדברי שניהם אם אפשר, כגון כאן שאמר 'נימרינהו לתרוייהו' וכן לעיל (ע"א), וכן מבואר בחולין (מו.) לגבי כבד שחסר שצריך שישאר כזית, ונחלקו אמוראים היכן צריך שישאר כזית. ורב פפא אמר כדברי שניהם. וכן (שם סה.) לענין סימני חגבים טהורים שצריך שיהיו כנפיו חופין את רובו נחלקו האמוראים כמה הוא רובו, ורב פפא אמר כדברי שניהם[קמה].

בברכה זו נפטר מברכת שהחיינו

שם. בגליוני הש"ס (ד"ה מאי) ציין לדברי הרדב"ז (שו"ת ח"ג סי' תסמ) שבברכה זו על ירידת גשמים נפטר ידי ברכת שהחיינו אם הם מים של גשמי שנה חדשה, אבל אם לא בירך ברכה זאת צריך לברך שהחיינו על המים כששותה מהם[קמו].

מדוע הגמרא לא הקשתה מיד קושיא זו

ואלא קשיא. בכבא רחמים (סורי, ד"ה רוב) הקשה, מדוע הוצרך המקשה מתחילה להקשות רוב ההודאות ולא כל ההודאות ולהאריך בדברים שלא שייכים לקושיא עד שהגמרא כאן מקשה ואלא קשיא, והיה למקשה מיד להקשות קושיא זו. ותירץ כדי שלא נאמר שהברייתא משובשת מכח הקושיא רוב ההודאות ולא כל ההודאות ולא יקשה מהברייתא, לכן הגמרא מתרצת את הברייתא שאינה משובשת.

מדוע כששמע לא מברך מודים

ל"ק הא דשמע משמע הא דחזא מחזי. רש"י (ד"ה שמע) ביאר, שאם בשרוהו לאמר ירדו גשמים בלילה אומר 'הטוב והמטיב', וכשראה אומר 'מודים'. **וביגיעות מרדכי** (ד"ה לא) כתב שאין לפרש הפוך שבשמע אומר מודים ואם ראה אומר הטוב והמטיב. שאמנם לפי זה באמת לא יקשה קושיית הגמרא היינו בשורות טובות שכתוב במשנה שמברך הטוב והמטיב, אבל עדיין יקשה מבשורות טובות עצמו שמבואר במשנה שמברך הטוב והמטיב ונכלל בזה גם בשורות גשמים, ולמה אמר רב יהודה שאם שמע ולא ראה אומר מודים. ועוד שרב יהודה שהוא אמורא היה לו לפרש שבשמע אומר מודים ולא לסתום. אבל לפי פירוש רש"י ניחא, משום שזה כמפורש בדבריו שמדובר בראה הגשמים ואז אומר מודים, שהרי דברי רב יהודה הם על הברייתא שכתוב מאימתי מברכין על הגשמים משיצא חתן לקראת כלה ומשמע שראה זאת. וגם כי אין דרך המשמיע לפרש לשומע שיעור ירידת הגשמים.

כמה נחשב מועט

אלא אידי ואידי דחזי מחזי ולא קשיא הא דאתא פורתא הא דאתא טובא. וביאר רש"י (ד"ה אתא), שכשירד קצת גשם אומר 'מודים אנחנו לך', וכשהגיע הרבה גשם מברך 'הטוב והמטיב'. **ובצל"ח** (ד"ה הא) הקשה כמה נחשב קצת וכמה נחשב הרבה. וביאר שפורתא היינו שירדו הגשמים רק על שדה שלו, ולכן אינו יכול לומר הטוב והמטיב. אבל כשירד הרבה גם על שדות אחרות וכל בעלי השדות הם שותפים בטובה עמו, מברך הטוב והמטיב. **ובברכת ראש** (ד"ה הא) ביאר [לרש"י] שפורתא שאומר מודים היינו שירד משיצא חתן לקראת כלה, וטובא שאומר הטוב והמטיב היינו כדי רביעה כמבואר בתענית[קמז].

בזהב שיבה (אות סט) ביאר, שמדובר באמת שירדו גשמים כחתן היוצא לקראת כלה אלא שפורתא היינו שאותו ריבוי גשמים באו בזמן מועט והפסיק, ופורתא לא הולך על כמות המים אלא על הזמן המועט שירדו, והא דאתא טובא פעמים הרבה[קמח].

אך כתב הברכת ראש, שלולא פירוש רש"י יש לומר הפוך הא דאתי פורתא היינו מה שמבואר במשנה שמברך הטוב והמטיב הוא על פורתא אף קודם שיצא חתן, והא דאתא טובא עד שיצא חתן לקראת כלה מברך מודים על ריבוי הטובה ברוב ההודאות.

קמא. **והוסיף** [בסוגריים] שיתכן שתיבת מלך היא מיותרת. ועיין שם בהמשך דבריו שאין דין מלכות בברכת הודאה. קמב. **עיין** שם שהקשה על דברי הפרישה שצריך לחתום במלכות, ולכאורה מה ענין מלכות לכאן מאחר שבאף חתימה אין מזכירים מלכות אלא הזכרת שם בלא מלכות, וכל מחלוקת רב ורב יוחנן הם בפתיחת הברכה ולא בחתימה. ויישב שם שמה שאין מלכות בחתימה היינו היכן שפתח בה בשם ומלכות, אבל היכן שלא פתח בה חותמים במלכות, אם כן גם בברכת גשמים שתיקנוה שלא לפתוח בה בשם ולא בברוך אלא במודים כיון שהוא הודאה, על כן שייך לומר שלרבי יוחנן שצריך מלכות בברכה כך גם בחתימה זו כיון שלא פתח בה במלכות והחתימה במקום פתיחה הוא. אלא שהאריך שם ביסוד זה. וראה עוד שם בסוף דבריו שהביא קושיית בנו על הפרישה, שלרבי יוחנן שצריך מלכות בברכה, איך סגי במה שחותם ברוך מלך רוב ההודאות הרי השלחן ערוך (שם סי' ריד ס"א) פסק כל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה, ואפילו לא דילג אלא תיבת העולם לבד צריך לחזור ולברך, שמלך לבד אינה מלכות. ואם חותם מלך רוב ההודאות כיון שלא הזכיר העולם לא יצא ידי מלכות וצריך לחזור ולברך. קמג. **ועיין** עוד שו"ת הלכות קטנות (מהג"ז, ח"א סי' קלד) מה שכתב בזה. קמד. **וכן** ביאר בפרחי כהונה (ע"א בתוס' ד"ה הלכך). וכעין זה ביאר בברכת ה' ובמעון הברכות וביד דוד (שם). ועיין בחדש האביב (שם, נדפס בע"ב). קמה. **ועיין** שדה צופים (ע"א ד"ה א"ר) שציין לעוד מקומות. קמו. **ועיין** בעינים למשפט כאן (סוף ד"ה הא דשמע) שהוכיח מכמה ראשונים שלא סוברים כהרדב"ז. קמז. **וכן** ביארו במרומי שדה (ד"ה הא) וביגיעות מרדכי (ד"ה ולא). וכעין זה מבואר בהלכות קטנות (ח"א סי' קנה), עיי"ש. קמח. **וכעין** זה ביאר בלב רחב (ד"ה הא) ובנחלת אבות (סורי, ברש"י שם).

בשלמה משנתו (ד"ה דאתא) ביאר, שפורתא היינו שבא מטר נוח שכל טיפה וטיפה יורדת בפני עצמה וביאת הגשם מעט מעט טיפות טיפות, ולא שירד גשמים מועטים, אלא אפילו על כל טיפה וטיפה שייך לברך מודים ואפילו שהוא טורד כל היום עד שיוצא חתן לקראת כלה. אבל אתא טובא היינו שבא מטר חזק שהוא יורד בקילוח.

לתירוץ השני בגמרא מה הדין כששמע

שם. הראשונים[קמט] כתבו, שלתירוץ הגמרא שמחלק בין פורתא לטובא מדובר בשניהם שראה, אבל כששמע שירד גשם ולא ראה מברך הטוב והמטיב כמו לתירוץ הראשון שבגמרא, וכפי שלמדנו במשנה (נד.) על בשורות טובות אומר הטוב והמטיב, שאילו המשנה מדברת בשמע פשוט שמברך הטוב והמטיב וזה בכלל בשורות טובות, ולכן הגמרא חוזרת בה לתירוץ אחר. אבל לתירוץ האחרון שבגמרא שרק כשיש אחרים שותפים עמו מברך הטוב והמטיב וכשאין אחרים אין מברך הטוב והמטיב, אפילו על בשורות טובות לא מברך הטוב והמטיב רק כשיש שותפות יחד עמו[קנ].

ברמ"א (או"ח סי' רכא ס"ב) פסק יש אומרים שהשומע[קנא] שירדו גשמים מברך 'הטוב והמטיב'. וביאר **המגן אברהם** (שם סק"ב) לפי סוף דברי **הרשב"א** שהיכן ששמע ולא ראה ויש לו שדה בשותפות [כמסקנת הגמרא] אינו מברך מודים אלא הטוב והמטיב. אבל אם יש לו שדה לבדו אינו מברך הטוב והמטיב שאין לו שותף באותה טובה. ואם אין לו שדה אינו מברך כלל אפילו ברכת מודים, שברכה זו לא נתקנה אלא ברואה בעצמו ולא בשומע[קנב]. אלא שהקשה המגן אברהם [כפי שביאר המחצית השקל (שם)] מה חידש הרמ"א בזה שבשומע מברך הטוב והמטיב כשיש לו שותפות, הרי זה פשוט, וכי גרע משמע שמועות טובות שאומר הטוב והמטיב, ועוד למה הרמ"א אמר זאת בשם יש אומרים. ותירץ לפי שהרמ"א ראה רק את **הבית יוסף** (שם ד"ה כתב הרשב"א) שהעתיק את תחילת דברי הרשב"א שהיכן ששמע ולא ראה מברך הטוב והמטיב. ולפי זה הרמ"א חידש חידוש גדול, שאפילו אם אין שותפות מברך הטוב והמטיב. אמנם מסוף דברי הרשב"א מבואר, שרק אם יש לו שותף וכפי שביאר המגן אברהם, ומשום כך השמיט זאת הבית יוסף כיון שאם מדובר שיש שותפות הוא דבר פשוט, וכפי שהקשינו[קנג].

ביאור דברי רש"י בתענית

שם. רש"י בתענית (ו: ד"ה מאימתי) הביא את קושיית הגמרא כאן שבמשנה כתוב על הגשמים אומר 'הטוב והמטיב', ואילו רבי אבהו אומר 'מודים אנחנו לך'. והביא את התירוץ הראשון של הגמרא הא דחזא מיחזא והא דשמע משמע. והקשה **הגרעק"א** בגליון הש"ס (שם), שהרי הגמרא כאן דוחה תירוץ זה ומסיקה ששתי הברכות נתקנו ברואה את הגשמים אלא שתלוי אם ירדו מעט או הרבה. **ובאיי הים** (שם ד"ה מאימתי) תירץ על פי שיטות הראשונים [לעיל] שגם למסקנא שמחלקים בין אם רואה הרבה או קצת, מכל מקום כששומעים על הגשמים מברכים הטוב והמטיב אף שאין לו קרקע. ונמצא שגם למסקנא יש חילוק כשאין לו קרקע, שאם שמע מברך 'הטוב והמטיב' ואם רואה מברך 'מודים אנחנו לך'[קנד].

בכסא רחמים (ד"ה אלא) תירץ, שרש"י נקט את תחילת דברי הגמרא להראות לנו את מקורן של הדברים וכוונתו גם לתירוץ השני של הגמרא. עוד כתב שדרכו של רש"י לנקוט את התירוץ הפשוט אפילו שאינו נשאר למסקנא.

בשמן רוקח (ד"ה לא קשיא) ביאר את הטעם שרש"י בתענית הביא את הגמרא כאן. משום שרש"י רצה לפרש שהברייתא של מאימתי מברכין מדובר שראה את הגשמים, ולכן הביא את הגמרא שמעמידה שמיחזא חזא, ובזה ודאי אוחזת הגמרא גם בתירוצים הבאים.

הרי בשביל אמירת מודים מספיק שיצא חתן לקראת כלה

ואב"א הא והא דאתא טובא ולא קשיא הא דאית ליה ארעא הא דלית ליה ארעא. במרומי שדה (ד"ה ואיבעית) הקשה, שהרי מפורש בברייתא לעיל שלאמירת מודים אין צריך שיעור של כדי רביעה, ומדוע אומרת הגמרא שצריך טובא. ותירץ שנוסחת **הראשונים** היא הא והא דאתי פורתא, ואפילו לברך הטוב והמטיב לא צריכים כדי רביעה. וכך מבואר בירושלמי (פ"ט ה"ג) שכדי רביעה לא נאמר אלא להפסק תענית, אבל לברכה אפילו בפחות מכך.

מדוע הרמב"ם והרי"ף השמיטו תירוץ זה

שם. הצל"ח (ד"ה הא) הקשה, שבתירוץ זה 'הא והא דאתי טובא' הגמרא לא חוזרת בה מהתירוץ הקודם שעל פורתא לא אומרים הטוב והמטיב, אלא שהגמרא רק מתרצת שיש מקרה שאף שאתא טובא אומר מודים[קנה]. ואם כן קשה, למה לא הזכירו **הרי"ף והרא"ש** דבר זה שעל פורתא לא אומרים הטוב והמטיב[קנו]. והרמב"ם רמז זה במה שפסק (ברכות פ"י ה"ה) 'ירדו גשמים רבים', הרי שהתנה שצריך גשמים רבים להורות שצריך לברכת הטוב והמטיב יותר משיעור זה של משיצא חתן[קנז]. אבל הרי"ף והרא"ש לא הזכירו מזה כלום.

בברכת ראש (ד"ה הא) ביאר על פי מה שכתב לעיל שלתירוץ הקודם של הגמרא פורתא הוא פחות משיצא חתן וטובא הוא משיצא חתן, ועתה הגמרא חוזרת בה ואומרת, הא והא דאתא טובא שגם לברכת הטוב והמטיב צריך עד שיצא חתן, ובפחות מכך אין ברכה כלל. ובזה מיושב דעת הרי"ף והרא"ש משום שהם פסקו כלשון השניה שברכת מודים והטוב והמטיב הם רק שבא הרבה משיצא חתן[קנח].

מה הדין כשיש לו גינה

שם. הגמרא נקטה 'אית ליה ארעא'. **ובשולחן ערוך** (או"ח סי' רכא ס"ב) כתב 'יש לו שדה'. **ובמור וקציעה** (שם ד"ה צריך) נסתפק במי שיש לו גינת ירק קטנה אם נקרא שיש לו שדה לברך עליה. אמנם מדת השדה ידועה כמו שמבואר בבבא בתרא (יא.) בית תשע קבין, גם הגינה הפחות שבשיעורה לרבי עקיבא (שם) הוא בית רובע והוא עשר על עשר אמות. ונראה שעל כשיעור זה יש לו לברך, כיון שגם הגינה בכלל הברכה, כמבואר בחולין (ס:) שרב נחמן בר פפא היה לו גינה וביקש רחמים שיבוא מטר, וכיון שהתפילה ראויה לה גם ברכת ההודאה הגונה לה, ואפילו שתנא קמא (שם) סובר שלענין חלוקה ומכירה הוי שיעור גינה בבית חצי קב, לענין הודאה על גינה שלו מודה, ועל כל פנים בשיעור חצי קב ודאי ראוי לברכה והוא קרוב לט"ו על ט"ו אמה.

אך בתורת חיים (סופר, שם סק"ג) כתב, שלכאורה היה נראה שאינו מברך רק מי שיש לו שדה, שדברים הגדלים בגינה הם ירקות ואפשר לעולם בלא הם ואינם כמו לחם ומים שאי אפשר בלא הם, וגם אם לא היו נבראים הירקות יכולים העולם לחיות בלא הם ולא נבראו כי אם לתענוג בעלמא. אמנם **בשלחן ערוך** (או"ח סי' תקעו ס"ח) מבואר שגם על פירות האילן מתענים ומתריעים. ועל כרחך שצורך העולם הוא, שאם לא יהיו עשבים ופירות יהיה יוקר בתבואה ועל ידי זה נתרווח העולם, ולכן מברכים על הגשם גם אם יש לו רק גינה.

ביאור קושיית הגמרא

אית ליה ארעא הטוב והמטיב מברך והא (תנן) בנה בית חדש וקנה כלים חדשים אומר ברוך שהחיינו והגיענו לזמן הזה שלו ושל אחרים אומר הטוב והמטיב. בצל"ח (ד"ה שלו) הקשה שהרי הברייתא במפורש מחלקת בין בית חדש שלו לבין שלו ושל אחרים, ואם כן כיון ששיטת רש"י (ד"ה ה"ג) היא שבגשמים לא שייך לו לבד אלא תמיד יש לו שותף, אם כן מה קשה, והרי לפי זה גשמים נחשב שלו ושל אחרים ולכן מברך הטוב והמטיב[קנט].

קמט. **הרשב"א** (ד"ה אלא) והריטב"א (ד"ה אי בעית). קנ. **עיין** ביגיעות מרדכי (ד"ה לא) שהאריך שאין הגמרא חוזרת בה מהתירוץ הקודם. וראה שם בדעת שאר הראשונים. קנא. **מאדם** נאמן. עולת תמיד (שם סק"ב). והוא הדין אם הודיעו בכתב. אפיקי מגינים (שם אות א). קנב. **וכן** כתב החיי אדם (כלל סה ס"ז) והמאמר מרדכי (או"ח סי' רכא סק"ז), עיי"ש. אמנם המשנה ברורה (שם סק"ז) הביא מהשיטה מקובצת (ד"ה ה"ג) שאין חילוק כלל בין רואה לשומע, ויכול לברך ברכת מודים אפילו בשומע. אך כתב המשנה ברורה, שמכל מקום נראה שספק ברכות להקל. ועיין עוד בשער הציון (שם סק"ה) שהביא מהנחלת צבי (שם סק"ב) ואליה רבה (שם סק"ד) שסוברים שבשומע שאין יכול לברך ברכת מודים אם אין לו שדה, יברך הטוב והמטיב, שטובה הוא לכל כשיש זול בעולם. ובמאמר מרדכי (שם סק"ד) כתב, שאפילו שמשמע מהרמ"א שלא חילק בשומע אם יש לו קרקע או לא, וכך באמת למד העולת תמיד (שם סק"ב) בדבריו, לא מסתבר שבשומע יברך ברכה יותר מובחרת מהרואה, והרי לפי הנראה ברכת הטוב והמטיב היא יותר מעולה מברכת מודים, שהרי כשאין לו שדה מברך מודים וכשיש לו מברך הטוב והמטיב ובודאי לא גרע יש לו מאין לו, ומאחר שכן אין סברא לומר שברואה אומר מודים וכשומע הטוב והמטיב, והלא גדולה ראייה משמיעה. ולכן נראה שמה שכתב הרמ"א שהשומע מברך הטוב והמטיב היינו דווקא במקרה שהרואה גם מברך הטוב והמטיב, אבל אם יש לו שדה לבדו שהרואה מברך שהחיינו השומע לא יברך הטוב והמטיב, עיין שם עוד בארוכה. וכן השער הציון (שם) ציין לדברי השיטה מקובצת (שם) שמסתבר שאין חילוק בין רואה לשומע ואינו יכול לברך ברכת הטוב והמטיב כשאין לו שדה. קנג. **ועיין** במחצית השקל (שם) מה שהביא להקשות מהחמד משה (שם סק"ג). וראה עוד נהר שלום (שם סק"ב) וביגיעות מרדכי (ד"ה לא) שהאריכו ליישב את פסק הרמ"א, וביארו דברי הרשב"א באופן אחר. קנד. **וכן** יישב בשמר תם (פורילה, תענית ו: ד"ה מאי, נדפס בספר דבר בעתו). קנה. **וכן** כתב באמרי נועם (לוין, ד"ה אי). קנו. **לכאורה** לפי דברי המרומי שדה [לעיל] נראה שהראשונים לא גרסו כך בגמרא. ועוד, שמדברי הנצי"ב במרומי שדה נראה שאפילו על פורתא כן מברכים הטוב והמטיב. קנז. **אלא** שהביאור הלכה (סי' רכא ס"א ד"ה מברכים) כתב שלא נהירא כלל לפרש כך ברמב"ם, שבאמת כוונת הרמב"ם הוא רק על מה שכתב שם אחר כך (ה"ו) שמברכים על הגשמים משירבו המים על הארץ, ואין כוונתו למים רבים יותר משיצא חתן לקראת כלה. קנח. **וכן** תירץ ביגיעות מרדכי (ד"ה אמנם נאמת). והביאור הלכה (שם) הסכים לתירוץ זה. וכתב שכן הוא דעת הרמב"ם, שמתחילה (ה"ה) פסק ירדו גשמים רבים, והיינו מה שהגמרא אומרת אתא טובא, ואחר כך (ה"ו) הביא את השיעור משיצא חתן, ומשמע שזה נקרא דאתא טובא, ואם כן על כרחך מה שאמרה הגמרא מתחילה דאתא פורתא היינו בפחות משיעור זה, ואנו נוקטים כמו לישנא בתרא ולכן לא נקט הרמב"ם אתא פורתא. והביא שכן מבואר בשיטה מקובצת (ד"ה ה"ג) שמפרש כך את הגמרא. וכתב השיטה מקובצת גם כן שכן מוכח מהרמב"ם כמו שנתבאר. וכן יישבו בשמן רוקח (ד"ה ולא) ובבאר יהודה (ברכות פ"י ה"ה) ובעינים למשפט (אות ד ד"ה והנה) בדעת הרי"ף והרמב"ם. ובזה גם ביאר הביאור הלכה את שיטת השלחן ערוך (שם) שכתב שעל הגשמים מברכים משירדו גשמים משיצא חתן לקראת כלה. ומבואר מדבריו שגם הטוב והמטיב [כשיש לו קרקע בשותפות] מברך גם משיצא חתן, והרי בגמרא מוכח שברכת הטוב והמטיב אין לברך רק כשירד טובא והוא יותר משיעור זה. אמנם לפי מה שנתבאר שפוסקים כמו לישנא בתרא אם כן 'טובא' היינו משיצא חתן לקראת כלה אלא שתלוי אם יש לו קרקע או לא, אם כן השולחן ערוך פסק רק כלישנא זו. וראה עוד בככבא דשביט (ד"ה הא) ובבנין של שמחה (סי' ח). קנט. **ועיין** שם עוד מה שהקשה לגירסת הרי"ף.

לכן כתב הצל"ח שסיום זה שבדברי המקשן 'שלו ושל אחרים אומר הטוב והמטיב' הוא טעות שנפל בדפוס. וראיה לדבר מזה שהגמרא אמרה 'והא תנן', והרי במשנה אין בכלל סיום זה[קס].

אמנם כתב הצל"ח שאם באנו לקיים הגירסא ולומר שהמקשה היה לו זה הנוסח במשנתנו, אפשר לקיים הגירסא על פי מה שכתב **הט"ז** (או"ח סי' רכג סק"א) במה שפסק **בשלחן ערוך** (שם) שאם נולד לו זכר שיברך הטוב והמטיב, חוץ מברכת שהחיינו. וביאר הצל"ח שאף שהדבר הוא קצת זר שיברך על טובה אחת שתי ברכות, שהרי ברכת הטוב והמטיב צריך על כל פנים שיכלול שני אנשים [כמו בשותפות], ואם כן ברכת הטוב והמטיב היא עליו ועל אשתו, ועל מה יברך עוד שהחיינו, ואם מברך שהחיינו על חלקו איך יברך הטוב על של אחר לחוד. ולא נוכל לקיים דין זה אלא אם נכללו בטובה זו שנים חוץ ממנו שאז יברך שהחיינו על טובת עצמו והטוב והמטיב על אותם שני אנשים שעמו. ובזה נוכל לפרש משנתנו לפי הנוסח שהביא המקשן בנה בית חדש וקנה כלים חדשים אומר ברוך שהחיינו. שלו ושל אחרים ומיעוט אחרים הם שנים חוץ ממנו אומר הטוב והמטיב, והיינו שמוסיף ברכת הטוב והמטיב, אבל על שלו אומר תמיד שהחיינו, ואם כן מקשה הגמרא מה ששנינו במשנתנו על הגשמים אומר הטוב והמטיב ולא נזכר שהחיינו קשה כיון שיש לו קרקע היה לו לברך על כל פנים שהחיינו.

באדרת אליהו (ריקי, ד"ה והא) כתב שאין קושיית הגמרא מהרישא שהרי החילוק מבואר, שלא דומה בנה בית לעצמו לירדו גשמים שהם לכל העולם, אלא הגמרא מקשה מהסיפא שאינה במשנה כי אם בברייתא, וגורסים 'והתניא', וקושיית הגמרא היא על מה שאמרנו שאם יש לו קרקע מברך הטוב והמטיב בלי שותפות שום אדם, והרי בברייתא למדנו שלו ושל אחרים הטוב והמטיב ומשמע שלא שייך הטוב והמטיב אלא בשותפות[קסא].

בשמן רוקח (ד"ה שלו) ביאר על פי דברי המגן **אברהם** (סי' רכא סק"א) שביאר את דברי השולחן ערוך (שם) שפסק כדעת הרי"ף [בסמוך] שרק אם יש שותפות בשדה ביחד אפשר לברך הטוב והמטיב, ואפילו שכל העולם נקראים שותפים שהרבה אנשים יש להם שדות, מכל מקום צריך שיהיו שותפים בטובה. ואם כן לשיטת רש"י שמספיק שותפות של העולם סבר המקשן לחלק כרי"ף שמה שכתוב בברייתא שלו ושל אחרים היינו דווקא בשותפים בטובה אבל מה שיש לכל אחד שדה בפני עצמה לא מועיל, והיה דחוק למקשן להעמיד את המשנה דווקא ביש לו שותף בשדה כיון ששנה סתם. והמתרץ תירץ לו כסברת רש"י שגם זה נחשב שותפים כיון שכל מי שיש לו קרקע הוא שותף עמו בטובה[קסב].

ביאור הדמיון בין בית חדש לשדה

שם. בסמיכת חכמים (ד"ה והמקן) הקשה, שהרי בבנה בית חדש שייך שפיר ברכת שהחיינו כיון שלא היה לו בית עד עתה, מה שאין כן קרקע שהיתה שלו כבר אין שייך לומר שהחיינו על דבר שכבר היה לו, ומכיון שהברכה היא רק על הגשם שייך רק ברכת הטוב והמטיב על שהטיב לו הקב"ה. ותירץ שסתם שדה עומדת לזריעה, ובלי גשמים אינה שוה כלום שהרי לא תצמיח, ועל ידי הגשמים מתייחסת השדה אליו במה שזרעה והוי כמו בית חדש ממש.

בשמן רוקח (ד"ה והא) יישב שלכן הוצרכה הגמרא להביא את הברייתא, כיון שבברייתא שנינו גם בבנה בית בשותפות מברך הטוב והמטיב, וכיון שגם בבית שייך ברכת הטוב והמטיב ואף על פי כן כשאין לו שותפות לא תיקנו ברכת הטוב והמטיב, על כרחך שלא שייך ברכת הטוב והמטיב אלא בשותפות, כשהטובה היא גם לאחרים. ולכן הקשתה הגמרא שרואים שלא מספיק שיש לו קרקע לבדו[קסג].

מה הכוונה שותפות

לא קשיא הא דאית ליה שותפות הא דלית ליה שותפות. רש"י (ד"ה ה"ג) כתב שלא גורסים בתירוץ זה אלא הא והא דאית ליה ארעא[קסד]. אלא התירוץ הקודם נשאר במקומו שכשאין לו קרקע אומר 'מודים אנחנו לך' וכשיש לו קרקע 'הטוב והמטיב', ומה שהיה קשה שהרי בנה בית חדש אומר שהחיינו מוכח שכשיש לו קרקע מברך שהחיינו ולא הטוב והמטיב. לא קשה משום שבנה בית חדש אין לו שותפות בו ולכן מברך שהחיינו, אבל כשירדו גשמים אף שיש לו קרקע לבדו מברך הטוב והמטיב כיון שלעצם הטובה של הגשמים יש לו שותפים שהרי כל מי שיש לו קרקע שותף עמו בטובה זו[קסה].

באדרת אליהו (ד"ה והא) ביאר החילוק בין גשמים לבית, שבגשמים מברך הטוב והמטיב גם שאין לו שותפות בשדהו משום שיש לו שותפות עם כולם בטובה. אבל בבית צריך שיהיה שלו ושל אחרים כדי שיוכל לברך הטוב והמטיב משום שבטובה זו שמקבל כשקונה אין לו שותפות, שהמוכר עצב בזה שמכר כמאמר חז"ל (לעיל ה.) אדם מוכר חפץ לחבירו מוכר עצב, ועוד אפילו אם היה שמח אין הטוב שלו כמו הטוב של הקונה, כי הקונה שמח על קנין הבית והמוכר על קבלת המעות. וגם בבנה בית אין לו שותפות בזה. ולכן אינו מברך הטוב והמטיב אלא אם כן קנאו או בנאו בשותפות או שנשתתף עמו אחר בענין שנעשה שלו ושל אחרים שאז הטוב שלו ושל אחרים שוה כמו בירידת גשמים שיש טובה לכל או לרוב, ולמיעוט ודאי שוה, ובזה די לברך הטוב והמטיב.

שיטת הראשונים שצריך שותפות ממש

שם. שיטת הרי"ף והרמב"ם (ברכות פ"י ה"ה) שעל גשמים מברך 'הטוב והמטיב' רק כשיש לו שותפים בקרקע זו, אבל אם אין לו שותפים מברך שהחיינו, ואם אין לו קרקע מברך 'מודים אנחנו לך'[קסו]. **והרא"ש** (סי' טו) הקשה על הרי"ף[קסז] מדוע צריך שיהא לו שותף בקרקע, הרי אף אם אין לו שותפים בקרקע, הרי שכנים יש לו בקרקע וגם שם ירד גשם, ונמצא שהם שותפים בטובתו אף שאינם שותפים איתו בקרקע, שהרי על מיתת אביו והוא יורש מברך הטוב והמטיב משום שיש אחרים שיורשים אתו יחד כמבואר בסמוך, אפילו אם האב חילק את נכסיו על פיו[קסח]. לכן כתב הרא"ש שלא צריך שיהא שותף עמו בטובתו רק שיהא בבשורה טובה גם לאחרים בשלהם כדברי רש"י.

הדרישה (או"ח סי' רכא סק"א) הקשה על הרי"ף שהמקשן התחיל אית ליה ארעא מברך הטוב והמטיב והתנן בנה בית חדש וכו', משמע שהקושיא היא שאף אם יש לו קרקע זו לא הסיבה לברכת הטוב והמטיב וצריך לברך שהחיינו, אבל הטוב והמטיב יכול לברך גם בלא קרקע. ועל כרחך צריך לומר שהטעם הוא שאף שאין לו שדה כלל שייך לומר הטוב והמטיב כיון שהטובה באה מהגשמים לכל העולם ובא גם אליו טובה על ידי הגשמים שיקנה מהם דגן וכל צרכיו, ואם כן אין שייך לומר שלבסוף כשהגמרא מתרצת הא דאית ליה שותפות היינו דווקא שיש לו שותפות בשדה שלו עם אחר אבל כשהשדה שלו לבדו לא יאמר הטוב והמטיב מפני שאין טובה זו אלא לו לבדו, שהרי מתחילה עלה על דעת המקשן שאף באין לו שדה כלל מברך הטוב והמטיב על שם האחרים. **ובמאמר מרדכי** (שם סק"ה) ביאר שגם המקשן מתחילה לא העלה על דעתו שיברך הטוב והמטיב כשאין לו קרקע, אלא הקשה משום שהיה מבין שהמשנה בפשטות מדברת כשיש לו שדה, ולכך הקשה מרבי אבהו שגם דיבר בשיש לו שדה שמברך מודים. ותירצה הגמרא שהמשנה מדברת באמת בשיש לו שדה ורבי אבא דיבר כשאין לו שדה. עוד תירץ שאפילו אם נאמר שהמקשה היה סבור שהמשנה מדברת שאין לו שדה, לא קשה שמתחילה סלקא דעתך של המקשה שמאחר וכולם נהנים מהגשמים צריך לברך הטוב והמטיב אפילו אם אין לו קרקע. והוקשה לו מרבי אבא. וכשתירצה הגמרא לחלק בין יש לו קרקע לאין לו קרקע, אם כן חזרנו מההוה אמינא שטובה כוללת לכל העולם זו סיבה להטוב והמטיב. והגמרא הקשתה שלא היה לו לברך הטוב והמטיב אלא שהחיינו. עד שהוצרכנו לחלק בין יש בו שותפות לאין בו שותפות.

בבאר יהודה (ברכות פ"י ה"ה) ביאר שמהסוגיא משמע כשיטת הרי"ף שצריך שדה בשותפות דווקא, כי לכאורה קשה מה קושיית הגמרא מבנה בית חדש, הרי שם אין הטבה לאחרים מה שאין כן כאן שיש הטבה גם לאחרים שיורדים גשמים. אלא ודאי שידעה הגמרא שגם כשיש הטבה לאחרים לא מועיל לברך אלא אם יש שותפות עמו בטובתו, ולכן בהוה אמינא שלא ידענו שצריך שיהיה לו קרקע ומכל מקום שייך לברך על הגשמים הטוב והמטיב משום שביאת גשמים נקראת טובה, שפיר לא הקשתה הגמרא מהברייתא משום שכאן הוי שותפות לאחרים בטובתו, שאותה הטובה שזה מקבל על ידי הגשמים רבים שותפים יש עמו. מה שאין כן לפי המסקנא שרק כשיש לו קרקע ובלאו הכי לא נקרא הטבה שפיר הגמרא מקשה מהברייתא כיון שעיקר הברכה היא על אותה הטובה שיש לו קרקע והרי אין לו שותפות באותה קרקע, ודמי שפיר לבנה בית או קנה כלים חדשים.

קס. **וכן** בהגהות הגר"א (אות ג) מחק מילים אלו. וקושיית הגמרא מהרישא של הברייתא 'בנה בית חדש אומר שהחיינו', ומדוע כשיש לו קרקע [כמו בית חדש] מברך הטוב והמטיב, היה לו לברך שהחיינו. וכן בבית נתן (ד"ה ת"ר) השמיט מילים אלו. וכן ביאר בברכת אברהם (ד"ה והא). וראה בהגהות וציונים (אות ג).

קסא. **וכן** הסכים בכסא רחמים (ד"ה והתנן). ועיין שם מה שביאר בדברי רש"י.

קסב. **ועיין** עוד במעון הברכות (ד"ה שלו) ובברכת ראש (ד"ה אית) שהאריכו בביאור הקושיא. וראה גם באור החמה (ד"ה אי).

קסג. **וראה** עוד בהגהות ראמ"ה (ד"ה אית) מה שכתב בזה.

קסד. **בדברי** שמואל (נדפס, ברש"י ד"ה ה"ג) ביאר שלא משמע שהגמרא סותרת את התירוץ הראשון הא דאית ליה ארעא הא דלית ליה ארעא ומעמידים כעת שבין הטוב והמטיב ובין מודים אנחנו לך כשיש לו קרקע אלא הא דאית ליה שותפות הא דלית ליה שותפות, כיון שאם נעמיד את מה שאומר מודים כשיש לו קרקע בלי שותפות יקשה מהמשנה של בנה בית חדש שאומר שהחיינו. אלא שלא גורסים הא והא דאית ליה ארעא. עיין עוד שם. ועיין בככבא דשביט (ד"ה ל"ק) שרש"י גם בא לאפוקי מגירסא 'אלא' לא קשיא הא דאית ליה שותפות. ראה שם. וראה עוד בשלמה משנתו (ברש"י שם).

קסה. **וכן** ביארו הרשב"א (ד"ה והא) והרא"ה (ד"ה על) הרא"ש (סי' טו) והריטב"א (ד"ה ה"ג). וכן הוא בשלטי הגבורים (אות ד). אלא שהרא"ש כתב שגירסת הגמרא 'אידי ואידי דאית ליה לדידיה ולא קשיא הא דאית להו לאחריני בהדיה והא דלית להו לאחריני בהדיה'.

קסו. **וכן** פסק השלחן ערוך (או"ח סי' רכא ס"ב).

קסז. **וכן** בתוספות הרא"ש (ד"ה אלא).

קסח. **והפרי** מגדים (או"ח סי' רכא סק"א) יישב שבבשורת גשמים אינו מוכרח שירד גשם גם בשדות אחרים ולכן צריך שותף, מה שאין כן בירושה שכולם נהנים. ועיין שם עוד מה שיישב.

בצל"ח (ד"ה הא) כתב שהרי"ף אינו חולק על פירוש רש"י כלל, ומה שכתב שמברך הטוב והמטיב כשיש לו קרקע ויש עמו שותף כוונתו שירדו הגשמים גם על שדות אחרים. ומה שסיים שאם אין שותפות עמו מברך שהחיינו היינו שירדו גשמים ולא ירדו רק על שדה שלו, ולכך אין לאחרים שותפות עמו בגשמים הללו[קסט].

ביאורים לדעת הראשונים מדוע לא מברך הטוב והמטיב גם כשאין לו שותף

שם. הב"ח (או"ח ריש סי' רכג) הקשה על **הראשונים** שצריך דווקא שותפות ביחד מהמבואר **בטור** (שם) על שמועות שהן טובות לו ולאחרים מברך הטוב והמטיב. אם כן יש לתמוה על הראשונים מדוע אינו מברך הטוב והמטיב גם כשאין לו שותפות הרי בשמועות טובות מברך הטוב והמטיב כיון שהן טובות לו ולאחרים ואפילו שאינו שותף עמו, ובגשמים גם כן יברך הטוב והמטיב כיון שכל שכניו הם שותפים עמו בטובת הגשמים. ועוד הרי בשינוי יין מברך הטוב והמטיב ששותים עמו בני חבורה ואפילו שאינן שותפים עמו כמבואר בסמוך, ומאי שנא גשמים שאינו מברך אלא דווקא בשותף עמו[קע]. ותירץ לדעת ראשונים אלו שעל שמועות טובות שלא שייך לברך שהחיינו מברך הטוב והמטיב כיון שהן טובות לו ולאחרים, ואפילו שאין שותפות בתוכה. אבל בגשמים כיון שנחשב כבנה בית חדש וכקנה כלים חדשים שאומר שהחיינו וכאן זה גם כאילו קנה תבואות הרבה, לכן שהחיינו קודם להטוב והמטיב.

בדברי ירמיהו (ברכות פ"י ה"ה) ביאר שענין ברכת הטוב והמטיב הוא שיברך האדם על חסדי ה' וטובו לא בלבד אשר הטיב עמו אלא גם מה שמטיב עם אחרים וכל באי העולם. ולא רק כי בזה יתרבה השבח והלול כבוד ה', אלא גם שבטוב הנראה באחרים ובריבוי בכל באי העולם ימלא מכבוד ה' לבבנו כאשר אנחנו רואים חסדי ה' כי לא יעזוב את העני וחלוש כח מדוכא ביסורים ליתן לו די מחסורו והנחה לצערו כי יאריך ימים ובכלות כוחו ה' לא יעזבנו. ובזה אנו רואים כי טוב ה' לכל. ולכן ברכת הטוב והמטיב למען תהיה בנפש מרגשת יְכֻלַּל בה כמו כן מחסדי ה' על כל באי העולם, כי אז תמלא נפש כל בוחן חסדי ה' המרובים בכל הטבע כולה כמו שאמר המליץ 'מארז הלבנון עד אזוב השדה כּוּלָּמוֹ יעידון ויגידון כי טוב ה' לעולם חסדו'. וכי גם על אלה אשר פגעה בהם הדין נמתק ברחמים גדולים. וקבעו ברכה כזאת אשר בכל עת ועת צריך לברך אותה ובעת כי ישתוק ממנה יראה כמעלים עיניו מחסדי ה'. ועבור כי אין ביד האדם לברך בכל עת ועת, בחרו בעת כי יגיע הטוב לו ולאחרים אז נאה לברך על טובת ה' לכל באי העולם, ולכן כשיש לו שדה בשותפות זהו הזמן המסוגל לברך ולא בעת שיש גשם לו ולאחרים אשר נוגעים עמו בנחלה, שאם כן יברך תמיד מחסדי ה' לכל, ולא תיקנו רק בעת כי הטובה הבא לו גם לשותפו או לרעהו השותף עמו בסעודתו. ולכן הרמב"ם [והרי"ף] נקטו שרק אם יש לו שותף עמו יש לברך הטוב והמטיב[קעא].

במרומי שדה (ד"ה לא קשיא) ביאר את דעת הראשונים שצריך שותפות ביחד על פי המבואר בתענית (ט:) 'גשם בשביל יחיד', ואם כן כשהולך גשם אחד על שדות הרבה דומה לאחד שנותן בבת אחת לזה מתנה בפני עצמו ולזה מתנה בפני עצמו ואין אחד תלוי בחבירו ואינו מברך הטוב והמטיב[קעב].

הצפנת פענח (ברכות פ"י ה"ה) כתב שהרמב"ם לומד שצריך הנאה משותפת בבת אחת. ואין זה דומה למבואר בסנהדרין (מב.) שמברך על אור הלבנה 'הטוב והמטיב' שזה טובה לכולם, שגשם שאני שכל טפה וטפה הוא בפני עצמו.

האם מועילה שותפות אשתו ובניו בשדה

שם. המגן אברהם (סי' רכא סק"א) הביא בשם הש"ך שציין לסימן רכ"ג (ס"א) לענין אם יש לו אשה ובנים. וביאר **המחצית השקל** (שם) שכוונתו שכמו ששם מבואר שאם ילדה זכר מברך הטוב והמטיב הואיל ויש לאשה חלק בטובה, הוא הדין בשדה מקרי שאשתו ובניו הסמוכים על שלחנו יש להם חלק בשדה. אלא שהקשה המגן אברהם שאם כן למה דחקה הגמרא להעמיד שמברך הטוב והמטיב ביש לו שותפות, היה לה לתרץ כגון שיש לו אשה ובנים דהוי כמו שותפות. על כרחך שלא מועיל אשה ובנים שהרי אין להם חלק בשדה ושמא לא יתן להם כלום מפירותיה, מה שאין כן מה שמבואר לגבי ולד זכר יש לה חלק בולד, ששלשה שותפים באדם כמבואר בקידושין (ל:). ומה שמבואר **בשולחן ערוך** (שם ס"ה) בכלים חדשים שמשתמש בהם הוא ובני ביתו שמברך הטוב והמטיב, כיון שיש להם הנאה שמשתמשים בו מידקעג.

המשנה ברורה (סי' רכא סק"ד) כתב שמשמע בהרבה **אחרונים** שאפילו אם יש לו רק אשה ובנים הם גם כן בכלל שותפין[קעד]. **ובשער הציון** (שם סק"ז) הביא **שהאליה רבה** (שם סק"ג) צירף לזה את דעת **הראשונים** [שהובאו לעיל] שבשדה אפילו אין לו שותף בה כלל גם כן מברך הטוב והמטיב. ולא נשאר לנו נגדם כי אם דעת הרי"ף והרמב"ם (לעיל) והר"ן (תענית ג. ד"ה מאי). ואמנם באין לו שותף כלל אין לנו לחלוק על השלחן ערוך שפסק כמותם, אבל ביש לו אשה ובנים בודאי יש לסמוך ולברך[קעה].

האם גוי נחשב שותף

שם. המגן אברהם (סי' רכא סוף סק"ז) כתב, נראה לי שאם עכו"ם שותף בשדהו, מברך שהחיינו [ולא הטוב והמטיב], שטובת עכו"ם אינה טובה כמבואר **בתוספות** (סנהדרין לט:)[קעו]. אמנם **במקור חיים** (בכנך, שם) כתב שיש לברך על שותפות עכו"ם שנקרא גם טובה לעכו"ם ושפיר שייך לומר המטיב לאחרים, שהרי בכמה עניינים אנו מזכירים שבח להקב"ה על טובה כללית כמו בברכת 'הזן את העולם כולו' וברכת השנים. וכן לדברי **הרא"ש** (לעיל) טובת הגשמים היא לכל בעלי שדות וגוים בכלל[קעז].

אופן שמברך שהחיינו גם כשאין לו קרקע

שם. הרדב"ז (שו"ת, ח"א סי' שיט) כתב[קעח] לענין מה שנהגו מקצת בני אדם שמברכים שהחיינו על ראיית המים שבכלי"ג [ערוצי מים קטנים היוצאים מן הנילוס הנהר הגדול[קעט]] נראה שהוא ברכה לבטלה, שאם באנו לדמותה לגשמים, הניחא אם יש לו קרקע מברך שהחיינו ואם יש לו בשותפות מברך הטוב והמטיב ואם אין לו קרקע אומר מודים אנחנו לך, אבל מי שאין לו קרקע כלל לא ראינו שיברך שהחיינו על הגשמים. ולפיכך אין זה דומה לגשמים, שבשלמא גשמים אין שמחים אלא מי שיש לו קרקע אבל מי שאין לו אדרבה הגשמים הם טרדא ועצב. מה שאין כן בכלי"ג שכולם שמחים לקראתו והעכו"ם עושים שמחה גדולה והרי הוא כמי שרואה את חבירו ושמח לקראתו שמברך שהחיינו, לפיכך אם כבר ראה את המים במקומם בנילוס אין לו לברך על ראיית הכלי"ג שאין אלו מים חדשים אלא חלק מאותן המים שבנהר הגדול, אבל אם לא ראה את המים המתברכים בשנה זו אלא עתה בשעה שהם בכלי"ג נראה שיש לו לברך שהחיינו ואין ראוי למחות באותם המברכים אלא ללמדם שאם ראו תוספת המים במקומם לא יברכו עתה. ולמדנו שאם ראה את הנילוס בזמן שהוא חסר וראה אותו בזמן שהוא גדול ושמח בראייתו שיברך עליו שהחיינו ואין כאן ברכה לבטלה כיון שראה דבר המתחדש משנה לשנה ושמח בראייתו[קפ], אבל מי שרואה אותו בכל יום אין לו לברך כלל שהרי מה שגדל בכל יום הוא מתבטל אצל מה שראה אתמול ומה שראה אתמול כבר עברה ברכתו. ולא דומה לפירות שאפילו שראה הפירות באילן אין מברך עליהם עד שיראה אותם כשהם מבושלים, שפירות כל עוד שלא נתבשלו אינם ראויים אבל המים כל חלק וחלק מהם הוא ראוי למה שהוא אלא שלא יוכל לברך עליו לפי שהוא מתבטל אצל מה שהיה בנהר שלא נתחדש בשנה זו וכן כל יום מתבטל אצל מה שגדל אמש עם מה שהיה בנהר, אבל מי שראהו חסר ולא ראה אותו עד שהמים החדשים רבו על המים הראשונים בזה נראה שיברך ולא שייך כאן ראשון ראשון בטל

קסט. **ועל** פי זה תירץ הצל"ח קושייתו לעיל מדוע הרי"ף והרא"ש לא הזכירו דין פורתא. שכיון שהרי"ף והרא"ש הזכירו שצריך שיהיה לו שותפות בטובה לא הוצרכו להזכיר דבר זה כלל, שפורתא היינו שאין לו שותפות. ראה עוד זהב שיבה (אות סט ד"ה ונפלפל) שהאריך במחלוקת רש"י והרי"ף.

קע. **וכן** הקשה בתפארת ישראל (יכין אות יא). ותירץ ששם כיון ששותים יחד בהסיבה על שולחן אחד ושמח כל אחד יותר כשכל המסובין שמחים על ידי שתייתו, כשדה אחת בשותפות דמי. ובחידושי אב"י (ד"ה הא) תירץ שלגבי שינוי יין כל זמן שלא שתה כל אחד חלקו מהיין שבחביות או מהכלי הגדול שהובא בשביל כולם להסתפק ממנו עדיין כל היין שייך לכולם, ואפילו אם נתנו וחלקו את היין בכוסות רק לא נתנו את הכוס לכל אחד לעצמו גם יש להם שייכות בכל היין שכל אחד לא יודע איזה כוס יגיע לו. מה שאין כן גבי גשמים אם אין לו שדה בשותפות אפילו אם יש לאחרים אין לברך הטוב והמטיב שלגבי הטבה של גשמים שזהו גידול התבואה אין לאחרים חלק ושייכות בתבואה של השדה שלו.

קעא. **וכן** ביאר הביאור הלכה (סי' רכא ס"ב ד"ה מברך) בדעת הראשונים שכשאין לו שותף מברך שהחיינו, ואפילו שגשם זה הוא טובה לכל העולם שהרבה אנשים יש להם שדות, מכל מקום לא שייך לברך הטוב והמטיב שצריך שיהיו שותפין עמו גופא בטובה זו שהוא מברך עליה.

קעב. **כעין** זה ביאר בדברי יהונתן (פר' בראשית אות ה).

קעג. **ועיין** מגן גבורים (סי' רכא בשלטי הגבורים סק"א) שהוכיח כדברי המגן אברהם מסוגיית הגמרא.

קעד. **הבאר** היטב (שם סק"ג) והמשנה ברורה (שם סק"ד) הביאו שכן סובר ההלכות קטנות (ח"א סי' קלו). אמנם כבר העיר בהלכה רווחת (על הלק"ט שם אות ג) שבהלכות קטנות מבואר להיפך שלא מועיל שותפות אשתו ובניו גבי גשמים שהשדה היא שלו וכל הטובה היא לו לבדו אלא שאחר כך מאכיל בני ביתו. ומזונות אשתו ובניו הוא צריך לתת גם אם השדה לא תצליח, ויביא ממקום אחר, ולא איכפת להם בטובת השדה כלל. ולא דומה ליין [שמועיל שותפות אשתו ובניו] שהטובה לכולם בבת אחת.

קעה. **ומה** שהקשה המגן אברהם מדוע הגמרא לא תירצה כשיש לו אשה ובנים, תירץ האליה רבה שהגמרא בסמוך כתבה 'דאיכא בני חבורה דשתו בהדיה', ואפילו הכי פירשו תוספות (שם ד"ה הטוב) שהוא הדין אשתו ובניו. ואם כן גם כאן מה שתירצה הגמרא שיש לו שותפות הוא הדין אשתו ובניו. עיין שם עוד שהאריך על פי הדרוש שבאשה ובנים מועיל שותפות. אמנם המגן גבורים (או"ח סי' רכא באלף המגן סק"ג) פסק כדברי המגן אברהם שלא מועיל שותפות של אשה ובנים, ואף על פי שהאליה רבה האריך ליישב על פי דרוש, אין משיבין על הדרוש והעיקר כהמגן אברהם. וכן בנהר שלום (שם סק"א) כתב כהמגן אברהם. ועיין מחצית השקל (שם) ומגן גבורים (שם בשלטי הגבורים סק"א).

קעו. **וכן** פסק המשנה ברורה (שם סק"ו).

קעז. **ועיין** שם שכתב שאין ראיה כלל מדברי תוספות שהביא המגן אברהם.

קעח. **הביאו** המגן אברהם (או"ח ריש סי' רכא) והמשנה ברורה (שם סק"ה).

קעט. **התורת** חיים (שם ריש הסימן) ביאר כשהמים בנילוס מועטים סוגרים הסכרים ויאורים אלו הנקראים כלי"ג עומדים ריקנים, וכשמתמלא הנילוס פותחים הסכרים ומתמלאים כל היאורים הקטנים וממשיכים מימי הנילוס לשדות.

קפ. **ובשער** הציון (שם סק"ג) כתב שאם יש לו שדה בשותפות, והנילוס הרי ידוע שעולה ומשקה השדות, נראה לכאורה פשוט שצריך לברך הטוב והמטיב. ומרוב פשיטותו לא הוצרך הרדב"ז לכותבו. אמנם בפרי מגדים (שם אשל אברהם בריש הסימן) כתב, שלכאורה אף אם אין לו שותף מברך הטוב והמטיב. ואף לשיטות הראשונים [לעיל] שבברכת הגשמים אין נחשבים לשותפין מה שלכל העולם יש קרקעות, משום שבגשמים שייך שירדו גשמים על מקום אחד ועל

כיון שהברכה על הראיה והוא ראה אותם בזמן שלא היו מתבטלים שהם הרוב והמים הראשונים הם מעט מן המעט.

האם בזמן הזה מברכין על הגשמים

שם. הבית יוסף (או"ח סוף סי' רכא) הביא בשם **הסמ"ק** (סי' קנא הל' ברכות ובקשות) שברכת הגשם אינה נוהגת עתה. **והכל בו** (סי' פז) כתב הטעם לפי שאנו תדירין במטר ואין אנו מתאוים לו ושמחים כדרך ששמחים באותם הארצות שיש להם יובש גדול ועצירה רבה עד שצריכים רחמים על המטר, ולפיכך ברכת המטר אינה נוהגת בינינו. וכתב הבית יוסף שהכל בו בא להשמיענו שבשנים כתיקנן אין צריך לברך, אבל ודאי שאפילו באותם ארצות שרגילים במטר אם נעצרו הגשמים והיה העולם בצער ואחר כך ירדו גשמים שצריך לברך.

בשולחן ערוך (שם ס"א) פסק אם היו בצער מחמת עצירת גשמים וירדו גשמים מברכים עליהם אף על פי שלא ירדו עדיין כדי רביעה, משירדו כל כך שרבו על הארץ שיעלו אבעבועות מן המטר וילכו זה לקראת זה[קפא]. אך **הרמ"א** כתב ומה שאין אנו נוהגים בזמן הזה בברכת הגשמים משום שמדינות אלו תדירים בגשמים ואינן נעצרין כל כך. **ובעולת תמיד** (שם סק"א) למד שהרמ"א חולק על השלחן ערוך, וגם אם היו מצטערים על הגשמים וירדו גשמים לא מברכים[קפב]. אמנם **במאמר מרדכי** (שם סק"ג) כתב שגם לרמ"א אפילו באותן ארצות שרגילין במטר, אם נעצרו הגשמים והיה העולם בצער ואחר כך ירדו גשמים צריך לברך[קפג].

עוד כתב המשנה ברורה (שם סק"א) שבארץ ישראל שמצוי שם יובש גדול וכשבא עת הגשמים והגשם יורד בזמנו כל אחד שמח בו אפילו בסתמא צריך לברך בפעם ראשון כשיורד, ומה שנקט השלחן ערוך לשון 'אם היו בצער' לאפוקי אם יורד עוד פעם למחר וליום אחר שאז אין שמחה כלל כיון שכבר ירדו גשמים. אלא שהביא שם **שמהפרי מגדים** (שם משב"ז סק"א) משמע שאפילו בפעם ראשון אין צריך לברך כשהשנים מסודרות כתיקונן.

הביאור הלכה (שם ד"ה אם היו) דן בדברי **הרמב"ם** (ברכות פ"י ה"ה) שכתב 'ירדו גשמים רבים', וסתם ולא הזכיר אם היו בצער. ומכל מקום גם הרמב"ם מודה שדווקא באופן שהיו בצער, שהרי הגמרא מעמידה שמה שכתוב במשנה שמברך הטוב והמטיב מדובר באופן שראה את הגשמים ולא רק ששמע שירדו, משום שאם מדובר ששמע שירדו הרי שנינו שעל בשורות טובות מברך הטוב והמטיב ומדוע חילקם התנא לשנים. ובודאי מסתבר שבשורה טובה לא נקרא אלא באופן שהיו בצער מתחילה, ובלאו הכי אין שמחה בשמיעת הבשורה, וכשהיו בצער ושמע שירדו גשמים הוא בכלל בשורות טובות, אם כן מה שאמרה המשנה לפני כן על הגשמים שמדובר שרואה את הגשמים גם מדובר באופן זה שהיו בצער מתחילה. ולפי זה גם הרמב"ם מודה לדברי הרמ"א שמקומות שתדירין בגשמים אין צריכים לברך כיון שלא היו בצער, ומה שלא הזכיר הרמב"ם בפירוש אם היו בצער, משום שאין דרכו לכתוב דבר שאינו מפורש במשנה. וגם בארץ ישראל וחברותיה שמצוי שם יובש גדול ועצירה רבה עד שצריכים רחמים על המטר ואין המטר בא רק לפרקים בודאי יש שמחה רבה כשיורד מטר וצריכים להודות על זה אפילו שלא היו בצער, ולכן הרמב"ם לא כתב שהיו בצער. ואפשר שגם המחבר מודה לזה בארץ ישראל שאף ללא עצירת גשמים ולא היו בצער שצריכים לברך, ומה שנקט המחבר לשון אם היו בצער, משום שרצה לרמז שבמדינות שהם תדירין בגשמים לא יברך ברכת הגשם רק כשהיו בצער מתחילה מחמת עצירותו, אבל בארץ ישראל אפילו בסתמא הוא בכלל זה ששם כל אחד מצפה וממתין על עת הגשמים ומצטער על העדרו ושמח מאד בירידתו. וגם בלי צער צריכים לברך[קפד]. אלא שהביא שם שהפרי מגדים (שם) כתב בפשיטות שאפילו בארץ ישראל כשהשנים מסודרות אין לברך על הגשמים. ודבריו צריכים עיון שלא נמצא זה בשום פוסק. **ובאליה רבה** (שם סק"א) כתב שבארץ ישראל צריך עיון לדינא. ועל כן מסיק הביאור הלכה שיברך בלא שם ומלכות.

בערוך השלחן (שם ס"ג) ביאר מה שכתב הרמב"ם 'ירדו גשמים רבים', שאם ירידת הגשמים ממוצע כמו כל השנים אין צריך ברכה, אבל כשהגשמים מרובים ובארץ ישראל אין ריבוי גשמים מקלקלים התבואה כמו בשאר מדינות, כי כל מה שיורד יותר מתרבה הברכה, לפיכך צריך לברך. ובשאר מדינות אין מברכים ברכה זו כיון שריבוי גשמים מקלקל התבואה[קפה].

ביאור לרבות החידוש בברייתא

והתניא קצרו של דבר על שלו הוא אומר ברוך שהחיינו וקיימנו על שלו ועל של חבירו אומר ברוך הטוב והמטיב. פירש רש"י (ד"ה קצרו) 'כללו של דבר'. **במנחת יהודא** (סטטהאגן, ברש"י ד"ה קצרו) ביאר באופן ראשון בפשיטות שלרש"י היה קשה הלשון קצרו של דבר כיון שלא מצינו לשון זו בשום מקום במשנה או בברייתא. ולכן כתב רש"י שגם כאן הכוונה לכללו של דבר. ובאופן שני שרש"י מבאר שכיון ש'קצרו' הכוונה לכלל הרי שהברייתא באה לרבות גם שאין שותפות[קפו]. וביאר **בשלמה משנתו** (ברש"י ד"ה קצרו) שלכן דייקה הברייתא בלשונה לומר על שלו ועל של אחרים שמשמע שקרקע של כל אחד חלוק בפני עצמו. ובברייתא של בנה בית חדש כתוב שלו ושל אחרים שמשמע שחלקיהם מעורבים זה בזה כי שם באמת צריך שותפות[קפז]. ובזה גם מיושב מדוע הביאה הגמרא ראיה מברייתא זו ולא הביאה ראיה מהברייתא לעיל של בנה בית חדש שכתוב שרק בשלו ושל אחרים מברך שהחיינו. ולרש"י ניחא כיון שהברייתא מחדשת בקרקע גם שאין שותפות ביחד. ולהרי"ף צריך לומר כדברי הצל"ח [לעיל] שלא גורסים מילים אלו בברייתא[קפח].

לא צריך שישמעו בבת אחת

והתניא אמרו ליה ילדה אשתו זכר אומר ברוך הטוב והמטיב. הרא"ש (סוף סי' טו) כתב שגם אם בעלה נמצא בעיר אחרת בשעה ששמע שאשתו ילדה כבר, מברך הטוב והמטיב[קפט]. וביאר **המעדני יום טוב** (אות י) שהחידוש בזה שאפילו ששמע על הבשורה שלא בשעת הלידה ונמצא שהשמחה היא רק לו לבדו, מברך הטוב והמטיב.

ובבית יוסף (או"ח ריש סי' רכג) כתב שאפילו שבברייתא כתוב 'אמרו לו', כן הוא הדרך שאומרים לו והוא הדין אם לא אמרו לו אלא הוא מעצמו רואה, ומפני כך הטור (שם) לא הזכיר אמרו לו אלא כתב ילדה אשתו זכר מברך הטוב והמטיב[קצ].

עד מתי יברך

שם. הפרי מגדים (או"ח סי' רכג א"א סק"ב) כתב שאפילו אם לא בירך תיכף כששמע עדיין יכול לברך לכולי עלמא[קצא], משום שעדיין הטובה נמשכת[קצב]. **ובקצות השלחן** (סי' סד בדי השלחן אות יא) כתב שלא מסתבר שאין לזה שיעור כלל, ואפשר שכל זמן שעסוקין באותו ענין ולא הסיח דעתו מהבשורה יכול לברך ושוב לא[קצג]. **במור וקציעה** (שם סי' רכב ד"ה אבל) כתב שלאחר שלשה ימים לא יכול לברך. **ובאשל אברהם** (בוטשאטש, שם סי' רכג ד"ה עוד מלאתי) כתב שכל שלא בירך בשעה ששמע הבשורה אין לברך בשם ומלכות רק להרהר שם ומלכות, שכל שלא בשעת הבשורה אינו עידן חדוה מצד שמועה טובה, שרוב החדוה והטובה קיבל בשעה ששמע[קצד].

מה הגמרא הבינה בהוה אמינא

התם נמי דאיכא אשתו בהדיה דניחא לה בזכר[קצה]. **בשלמה משנתו** (ד"ה והתניא) ביאר שבהוה אמינא הגמרא הבינה שאף שאשתו עמו כיון שאינה מצווה על פריה ורביה ולא על מצות 'ולמדתם אותם את בניכם' (דברים יא יט) ולא על מצות מילה ולא על מצות חינוך, מה נפקא לה בין זכר לנקבה. והגמרא מתרצת שגם אשתו ניחא לה בזכר משום שזכר היא יולדת בריוח יותר מנקבה כמבואר בנדה (לא.), וכן בזכר ימי טומאת הלידה מועטים, וכן שהוא יחזיק בה

מקום אחר לא ירדו גשמים כמו שכתוב (עמוס ד ז) 'על חלקה אחת תמטיר ועל חלקה לא תמטיר', ולכן צריך שותף באותה שדה דווקא, אבל במקומות שהנילוס משקה השדות אין שייך ששדה אחת ישקה ושדה אחת לא ישקה, אם כן שפיר נחשבים כל בעלי השדות בשותפות וצריכים לברך הטוב והמטיב. ולמעשה נשאר בצריך עיון. **קפא. עיין** כסא רחמים (ד"ה והאמר) שהקשה מדוע בתחילה הגמרא לא תירצה את הסתירה מהמשנה, שאם היו בצער שהיה עצירת גשמים וגזרו תענית וירדו גשמים מברכים מודים אנחנו לך ואם אין עצירה וירדו גשמים מברכים הטוב והמטיב כדברי השולחן ערוך. **קפב. וכן** למד בנחלת צבי (או"ח סי' רכא סק"א). **קפג. וכן** כתב המשנה ברורה (שם סק"ב). ועיין במאמר מרדכי (שם) מה שהקשה על העולת תמיד. **קפד. וכן** כתב במאמר מרדכי (או"ח סי' רכא סק"א) שגם השולחן ערוך מודה שבין בארץ ישראל בין בשאר ארצות לא נתקנה ברכת הגשמים אלא כשהן צורך לעולם ושמחים בירידתם ואין חילוק בין ארץ ישראל לשאר ארצות בעיקר הדין, אלא שבארץ ישראל הגשמים אינם תדירים ועל פי הרוב כשיורדים גשמים הם מתאוים להם ושמחים בירידתם ולכן מברכים כל שנה, מה שאין כן בכל ארצות אין מתאוים להם. אבל בשורש הדין אין חלוק בין שאר ארצות לארץ ישראל. ובזה יישב קושיית העולת תמיד (שם סק"א) שמסתמא דברי הגמרא הם על מקום יובש כגון ארץ ישראל שאין מצויים גשמים מברכים אפילו לא היו בצער מחמת הגשמים, ומדוע כתב השולחן ערוך 'אם היו בצער'. ולפי מה שנתבאר לא קשה שבאמת אין חילוק בין ארץ ישראל לשאר ארצות וגם אם אין צער צריך לבאר כל ששמחים בירידתם. וראה תורת חיים (סופר, שם סק"א-ב). **קפה. ובזה** ביאר את דברי הרמ"א שאין נוהגים בברכת הגשמים לפי שבמדינות אלו תדירים בגשמים ואין נעצרים כל כך. וזה דוחק גדול שהרי כמה שנים יש עצירת גשמים. ולפי מה שנתבאר אתי שפיר שכיון שהברכה היא על ריבוי גשמים ואצלינו ריבוי גשמים קללה גדולה ויותר יש יוקר בריבוי גשמים מעצירת גשמים לא שייך ברכה זו בשאר מדינות רק בארץ ישראל. **קפו. וכן** ביאר בשלמה משנתו (ברש"י ד"ה קצרו). **קפז. וכן** דקדק בשמן רוקח (סוף ד"ה שלו). **קפח. ולפי** מה שכתב הצל"ח לעיל בדברי הרי"ף זו גם אינה ברייתא אלא משנתנו. **קפט. וכן** מבואר במרדכי (סי' רטו). וכן פסק במשנה ברורה (סי' רכג סק"א). **קצ. וכן** פסק השולחן ערוך (או"ח סי' רכג). ועיין משנה ברורה (שם סק"א). **קצא. אף** לסוברים שעל שמיעת רעמים וראיית ברקים אין לברך לאחר תוך כדי דיבור [עיין ט"ז או"ח (סי' רכז סק"ב)], כאן יכול לברך לאחר שמיעתו. **קצב. וכן** פסק המשנה ברורה (שם סק"ג). **קצג. בתשובות** והנהגות (שו"ת, ח"א סי' ר) כתב שלאחר שבא לבית הכנסת וסיפר לאוהביו וידידיו הבשורה טובה שנולד לו זכר שוב אינו מברך, שעיקר השמחה נמשך עד שמודיע להם ולאחר שבא פעם ראשונה לבית הכנסת ונזכר שלא בירך שוב לא יברך הטוב והמטיב. **קצד. בהמשך** דבריו (ד"ה זכר) כתב סברא שרק בזמן הלידה תיקנו הברכה אף שיש ספק שהולד נפל, אבל אחר כמה ימים שאינו זמן התקנה שוב יש לחשוש אולי הוא נפל וספק ברכות להקל. ועיין גם בפרי מגדים (שם סי' רכג א"א סק"ב) שכתב ומיהו גם לאחר כדי דיבור יכול לברך שהטובה בעולם. **קצה. ופסק** השולחן ערוך (שם ס"א) שגם היא צריכה לברך הטוב והמטיב.

ויקבור אותה כמבואר בכתובות (סד.), מה שאין כן נקבה שאימת בעלה עליה ולא תוכל לעשות בלא רשותו.

למה הגמרא לא אמרה משום בני ביתו

שם. הרשב"א (שו"ת, ח"ד סי' עו) הקשה מדוע הגמרא לא אמרה משום בני ביתו ובניו שנהנים ושמחים עמו ואפילו כולם נהנים בלידת זכרים. ותירץ שכוונת הגמרא היא על הנאת תועלת, ובלידת זכר יש לאב ולאם הנאת תועלת, כיון דהוה להו חוטרא לידה ומרא לקבורה כמבואר בכתובות (סד.). ועוד שהוא כירך האב והאם ומדת כל אדם תאבים לו ליורשן[קצו].

אם תאב לבת

שם. בחדש האביב (ד"ה הסם) כתב שמשמע מלשון הגמרא שאם יש לו בנים ואין לו בת שלא ניחא ליה בזכר או שאשתו יש לה בנים מאיש אחר ואין לה בת שלא ניחא לה בזכר אינו מברך הטוב והמטיב בלידת הבת[קצז].

הרמב"ם השמיט דין של ילדה אשתו זכר

שם. בכנסת הגדולה (הגהות הטור ריש סי' רכג) הביא שהרמב"ם השמיט דין של ילדה אשתו זכר מברך הטוב והמטיב, וכתב ולא ידעתי למה. ותירץ שאולי הרמב"ם סובר כשיטות שהביא **הרמ"א** (שם ס"א) שנהגו להקל בברכה זו שאינה חובה אלא רשות[קצח].

בערוך השלחן (שם ס"ג) כתב גם שהטעם שמקילים בברכה זו משום שהרי"ף והרמב"ם לא הביאו דין זה, וכיון שדחו את זה מהלכה פשוט שאין לנו להכנס בספק ברכה. והטעם שדחו הוא, שלשון הברייתא אמרו לו ילדה אשתו זכר, שונה מהברייתא הבאה שכתוב מת אביו ולא כתוב אמרו לו. משום שבסתם אם ילדה זכר אין לברך, אלא שהברייתא מדברת באדם שדואג ותאב ללידת זכר, והאנשים ששמעו מזה באו ואמרו לו ילדה זכר ובשרוהו בשורה טובה שהקב"ה מילא תאוותך ועל כך צריך לברך, אבל בסתם ילדה זכר סובר הרמב"ם שאין לברך[קצט].

בבן ידיד (ברכות פ"י ה"ג) כתב שכיון שהדרך של הרמב"ם לקצר, נקט (שם) מה שכתוב במשנה על שמועות טובות אומר הטוב והמטיב, וכן מה שלמדנו בברייתא קצרו של דבר על שלו אומר שהחיינו ועל שלו ושל אחרים אומר הטוב והמטיב. וכל השמועות והבשורות טובות בכלל הם ומה לו להאריך. ודווקא הדין של מת אביו נקט הרמב"ם שיברך שתים דיין האמת והטוב והמטיב או שהחיינו, וגם להורות שאף שהיא בשורה רעה, על הטובות שבה יברך כבשורה טובה הטוב והמטיב או שהחיינו[ר].

בקובץ על הרמב"ם (שם, נדפס בספר הליקוטים) תירץ שהרמב"ם סובר שהברייתא מדברת בכלו לו חדשיו בודאי ולא הוי ספק נפל כלל ולכן מברך הטוב והמטיב, אבל בסתם ולדות ובפרט שאין אנו בקיאים לא הוי שמחה בשעת שמועה ואינו מברך שוב אחר כך, כמו שהביא **בהגהות מיימוניות** (מילה פ"ג ה"ג) בשם הרוקח טעם למנהג שאין אנו מברכים שהחיינו בשעת המילה, לפי שעדיין לא יצא התינוק מתורת נפל כל זמן שלא שהה שלשים יום. ואפילו ששיטת הרמב"ם (שם) שכן מברכים שהחיינו בשעת המילה, משום שסובר הרמב"ם שמברך על עשיית המצוה.

בשיטת הרשב"א שעל זכר יברך שהחיינו

שם. הרשב"א (שו"ת, ח"א סי' רמה) כתב שמסתבר שכל שנולד לו בן צריך לברך שהחיינו בין נולדו לו בנים אחרים בין לא נולדו לו בנים[רא], שהרי קיימא לן כלישנא בתרא של רבי יוחנן (לקמן ס.) שבין קנה בתים אחרים בין לא קנה מברך שהחיינו. אלא שכתב שלא ראה שנהגו כן אפילו הגדולים אשר בארץ. ושמא עשאוה רשות כמו על דלעת חדשה שמברכים שהחיינו ואין זה חובה כמבואר בעירובין (מ:), שכל שאינו בא מזמן לזמן כמועדות אין מברכין שהחיינו בחובה. ומפני שראיתי גדולי הדור שלא נהגו לאומרו אני דוחק כן[רב].

בדרכי משה (או"ח סי' רכג סק"א) הקשה שהרי בגמרא מבואר שבנולד לו בן מברך הטוב והמטיב משום שאשתו נהנית עמו, ומנין לקח הרשב"א שמברך שהחיינו. ותירץ שהרשב"א לא דיבר אלא היכן שמתה אשתו בשעת לידה שאין הטבה אלא לו[רג]. עוד ביאר שהרשב"א סובר שדווקא כששמע שילדה אשתו זכר מברך הטוב והמטיב וכן מבואר בלשון הברייתא 'אמרו לו ילדה אשתך זכר', אבל היה עצמו אצל הלידה מברך שהחיינו, וכעין זה הגמרא חילקה לעיל בין אם ראה או שמע[רד]. עוד ביאר שהרשב"א סובר שצריך לברך הטוב והמטיב וגם שהחיינו[רה].

הב"ח (שם ד"ה וכתב) כתב על התירוץ הראשון של הדרכי משה שמזה שהרשב"א פסק בסתם, לא נראה שדיבר דווקא במקרה שמתה אשתו בשעת לידה. ולכן ביאר שהרשב"א סובר שאף על פי שמברך הטוב והמטיב ופטור מלברך שהחיינו, מכל מקום רשות הוא לו, ואם רוצה יברך בשעת לידה שהחיינו.

אם מתה כמה שעות אחר הלידה

שם. לעיל מבואר שהדרכי משה ביאר בדעת **הרשב"א** שאם האשה מתה בשעת לידה מברך שהחיינו. **ובביאור הלכה** (שם ד"ה בלדתה) כתב, שמלשון זה משמע לכאורה שאם מתה איזה שעה אחר לידתה והוא לא בירך עדיין, יכול לברך ברכת הטוב והמטיב אחר שמתה על ההנאה שהיתה לה מקודם. אלא שדחה שכיון שקודם שבירך מתה ואין לה עתה הנאה גשמית בבנה, שוב לא יכול לומר ברכה זו, וכמו מי שגמר אכילתו ונזכר שלא בירך ברכת המוציא ששוב לא יכול לברך על הנאה הקודמת[רו]. ומה שנקט **הרמ"א** 'בלדתה', משום שאם לא כך היה מברך תכף אחר לידתה, ולא רצה הרמ"א לצייר מקרה שלא בירך מקודם[רז].

מה הדין אם נולד נכד

שם. האליה רבה (או"ח סי' רכג סק"א) הביא בשם **ספר חסידים** (סי' תתמג) שהוא הדין כשנולד לבנו או לבתו בן ואפילו נולד לצדיק בן והוא אוהבו מפני צדקותיו מברך. אמנם **הביאור הלכה** (שם ס"א ד"ה ילדה) כתב שעל פי דברי **הרשב"א**

קצו. **הרשב"א** (שם) נשאל ברואה את חבירו ויש אחרים שנהנים גם הם בראייתו אם מברך הטוב והמטיב כדרך ירידת גשמים כשיש שותף שמברך הטוב והמטיב. ותירץ שלא בכל דבר שנהנה הוא ואחרים עמו מברך הטוב והמטיב אלא בדבר שיש לו תועלת והנאה בו ולאחרים עמו כגון ירידת הגשמים וירושת הקרובים, ואפילו בריבוי יין ואחרים נהנים ושותים ממנו עמו, אבל בהנאה לבד כראיית פירות חדשים לא מצינו. וכן הוכיח מהגמרא כאן כפי שנתבאר. קצז. **וכן** כתב המשנה ברורה (סי' רכג סק"ג) מזה שסתמו כל הפוסקים משמע שאפילו היו לו כמה זכרים ותאב שיוולד לו בת כדי שיקיים מצות פריה ורביה, אפילו הכי אם נולד בת אין מברך על זה. ובשער הציון (שם סק"ג) כתב שהטעם הוא משום שהאשה אינה מצווה על פריה ורביה ולעולם ניחא לה בזכר ואין זו טובה לשניהם. וכיון שההנאה רק לו בלי שותפים אין לברך הטוב והמטיב. קצח. **אלא** שביד אהרן (אלפאנדרי, טור ריש סי' רכג) הקשה שהרי בשמע שמועות טובות כתב הרמב"ם (ברכות פ"י ה"ז) שיש לברך, ומדוע דווקא בילדה זכר הוא רשות. ובבן ידיד (ברכות פ"י ה"ג) הקשה שכל מה שמצינו שהברכה רשות זה על ברכת שהחיינו כמבואר בעירובין (מ:). אבל בילדה אשתו זכר חובה לברך הטוב והמטיב כמו שלמדנו בברייתא. וכן הקשה בערוך השלחן (שם ס"ג). ועיין שיירי כנסת הגדולה (שם בהגהות בית יוסף אות ז) מה שדן בזה. קצט. **ובזה** ביאר מה שהגמרא הקשתה מילדה זכר שכשאין לאחרים הנאה גם מברך הטוב והמטיב, ותירצה שלאשתו גם יש הנאה. וצריך ביאור מה הגמרא הבינה בקושיא הרי ודאי שיש הנאה לאחרים אתו. ולפי מה שנתבאר שבסתם אינו מברך רק כשתאב לזה, אבל מהאשה לא שמענו שתאבה לכך ולכן הגמרא סברה שהטובה רק לו לבדו. ומתרצת שאינו כן שמסתמא כשהוא תאב גם היא תאבה לזכר. אלא שבעינים למשפט (ד"ה ילדה) כתב שדבריו דחוקים ובפוסקים לא משמע כן. ר. **בעינים** למשפט (ד"ה ילדה) כתב שלא היה לרמב"ם [והראשונים] הגירסא בגמרא כלל 'אמרו לו ילדה אשתו זכר', ונכלל במה שכתב הרמב"ם (ברכות פ"י ה"ג) שמע שמועה טובה מברך הטוב והמטיב. עוד כתב שהעיקר בלידת הבנים הוא הנאה רוחנית וקיום מצות הבורא, כלשון הרמב"ם (דעות פ"ג ה"ג) שאם שם על לבו שיהיו לו בנים עושים מלאכתו ועמלים לצרכו אין זו דרך טובה, אלא שישים על לבו שיהיה לו בן אולי יהיה חכם גדול בישראל, ולא נתקנה ברכת הטוב והמטיב רק על הנאה גשמית. רא. **בביאור** הלכה (סי' רכג ס"א ד"ה זכר) נסתפק אם יש לו כמה בנים ואין לו בת ותאב שתולד לו בת ונולד לו בן, אם יש לו לברך ברכת הטוב והמטיב אחרי שסוף הדבר הוא שלא ניחא ליה בזכר. ונשאר בצריך עיון. רב. **וכן** הביא הרמ"א (או"ח סי' רכג ס"א) שיש שכתבו שנהגו להקל בברכה זו, שאינה חובה אלא רשות ומזה נתפשט שרבים מקילים באלו הברכות [וראה משנה ברורה (שם סק"ז)]. אמנם הביאור הלכה (שם ד"ה ויש) כתב שהרבה פוסקים סוברים שהוא חובה [עיין דרכי משה (שם סק"ד)], וטעמם שדבר שתיקנו חז"ל לברך משום שמחת הלב לא שייך בזמן, אלא כל אימת שנזדמן על ידי הקניה שמחה בלבו מברך לה' על שזכהו לבוא לשעה שיש בו שמחת הלב. ועיין מה שנתבאר לקמן (ס.) לגבי כלים חדשים. רג. **וכן** פסק הרמ"א (שם ס"א) ואם מתה אשתו בלדתה מברך שהחיינו דהא ליכא הטבה לאחריני. וכן אם מת האב קודם שילדתו היא מברכת שהחיינו. ובזה חלק על הבית יוסף (שם ד"ה ילדה) שכתב שאפילו מתה אשתו מברך הטוב והמטיב שהרי מכל מקום טובה היתה לה בעת שילדתו. והט"ז (שם סק"א) כתב שנראה כדברי הבית יוסף אך לא מטעמו שאיך יברך על מה שלא שייך בשעת הברכה. אלא נראה שאפילו לאחר מיתתה יש לה טובה שהשאירה זכר בעולם, והוכיח שמברכים על טובה של אחר מיתה כמו שמבואר לעיל (מח:) שתיקנו ברכת הטוב והמטיב על הרוגי ביתר שנתנו לקבורה. וכן נקט האליה רבה (שם סק"ב). אבל במור וקציעה (שם ד"ה ונראה) חולק על הבית יוסף שברכת הטוב והמטיב נתקן רק על הנאה גשמית ולא על הנאה רוחנית לבד. ובמשנה ברורה (שם סק"ד) ציין שהלבוש (שם ס"א) ודברי חמודות (פי' טו אות נב) וחיי אדם (כלל סב ס"א) כולם העתיקו לדינא כהרמ"א. ועיין מאמר מרדכי (שם סק"ב) שביאר שאין מחלוקת בין הבית יוסף לרמ"א. רד. **אמנם** לעיל הבאנו מהבית יוסף שלא רק אמרו לו אלא גם אם ראה מברך הטוב והמטיב, אלא שכך היא הדרך שהבעל אינו שם ואומרים לו. רה. **וכמו** שכתב הסמ"ק (סי' קנא, הגהות הטור שם) שאם קנה לו ולביתו מברך גם הטוב והמטיב, משמע שמברך גם שהחיינו. וכן כתב הברכי יוסף (שם סק"א) בדעת הרשב"א. וראה במגן גבורים (שם בשלטי הגבורים סק"א) שהאריך בזה. רו. **והוסיף** שם שמי שמת אביו ויש לו אח שמברך הטוב והמטיב על הירושה, ומת האח עד שלא בירך הברכה ולא הניח בן שיירש את אבי אביו, ואם כן רק אח אחד יורש, וכי יכול לברך ברכת הטוב והמטיב מפני שהיה לו לאח הנאה מקודם, זה ודאי לא מסתבר. רז. **אלא** שהביאור הלכה הסתפק על פי דברי הבית יוסף (שם סי' קעה ד"ה כתב הרא"ש) לענין שינוי יין שמצא כתוב שכיון שברכת הטוב והמטיב היא ברכת השבח אפשר לברך גם לאחר ששתה היינות. אלא שהבית יוסף כתב שאין הדברים מכוונים שהרי כל ברכת הנהנין הם ברכות השבח ומכל מקום אינו מברך אלא קודם שנהנה, ואם כן גם ברכת הטוב והמטיב אין לברך אחר ההנאה. ועל פי זה נשאר הביאור הלכה בצריך עיון אם יש לברך ברכת הטוב והמטיב באופן שמתה זמן מה אחר לידתה שכבר הספיקה ליהנות מהלידה אלא שבשעת הברכה כבר מתה ואין לה הנאה. שיש לחלק שלגבי יין כבר נגמרה הנאתו ואז אינו יכול לברך, אבל כאן שהוא עדיין נהנה מהדבר רק אשתו גמרה להנות, שהרי עיקר הברכה הוא על הנאתו רק שמברך בנוסח 'הטוב והמטיב' מפני שיש עוד שותפים עמו בהנאה זאת, אבל אינו מוציאם בברכה רק שזהו נוסח ברכתו ולגבי זה יתכן שמועיל גם אם אשתו גמרה ליהנות מהטובה.

[לעיל] שרק אם יש תועלת מברך הטוב והמטיב כגון חוטרא לידה ומרה לקבורה וכן שהאב והאם רוצים להוריש לו, אם כן בכל מה שזכר הספר חסידים לא שייך טעם זה, וגם ביתר הפוסקים לא נזכר דבר זה, וטוב למעט בברכות אלו בדבר שלא נזכר בהדיא.

אמנם בקצות השלחן (סי' סד בדי השלחן אות י) כתב שכיון שהספר חסידים פסק לברך וכן האליה רבה, ותשובת הרשב"א לא נעלמה ממנו, על כן אין לזוז מהספר חסידים[רח]. וקושיית הביאור הלכה מהרשב"א יש ליישב שהרשב"א בא למעט רק שבעל הטובה עצמו לא יברך הטוב והמטיב עבור זה שחבירו שמח בטובתו ועל זה הביא ראיה מילדה אשתו זכר, אבל חבירו ששמח בטובתו יכול לברך הטוב והמטיב על שמחת עצמו וטובת חבירו, והרשב"א לא דיבר מזה כלל. והסברא פשוטה לחלק בין הנושאים, שהשמח בטובת חבירו כיון שמרגיש שמחה בלבו יכול לברך הטוב והמטיב על טובת חבירו שחבירו בודאי יש לו טובה, אבל בעל הטובה עצמו לא יוכל לברך על זה שחבירו שמח בטובתו, שמהיכן מוכח שחבירו באמת שמח כל כך בטובתו עד שראוי לברכה ואולי הוא יחיד בטובה זו, ובזה גם הספר חסידים מודה שיברך רק שהחיינו.

האם מברך על בת שהחיינו

שם. בערוך השלחן (או"ח סי' רכג ס"א) כתב שבלידת נקבה אין מברכין לפי שאין בזה שמחה כל כך כבזכר. ובסדר **ברכת הנהנין להגר"ז** (פי"ב סי"ב) כתב שעל לידת בת אינו מברך שאינה שמועה טובה.

במרומי שדה (נט. ד"ה והנה) כתב שמזה שכתוב במשנה שעל כלים חדשים מברך יש ללמוד לכאורה שמי שנולד לו בת מברך שהחיינו, שלא גרע מאילו קנה עבד או שפחה לשמשו שהרי מעשה ידיה לאביה. אמנם כתב שלא ראה זאת לפוסקים. ואולי יש לומר שבת אינה מתנה טובה לאביה כידוע באגדה[רט].

במשנה ברורה (שם סק"ב) כתב שנראה פשוט שבפעם הראשון כשרואה את בתו מברך ברכת שהחיינו, שלא גרע ממי שרואה את חבירו לאחר שלשים יום ושמח בראייתו שמברך שהחיינו כמבואר שם (סי' רכה ס"א)[ר].

מדוע אינו מקדים ברכת הטוב והמטיב

תא שמע מת אביו והוא יורשו בתחלה אומר ברוך דיין האמת ולבסוף הוא אומר ברוך הטוב והמטיב. רש"י (ד"ה ולבסוף) ביאר, שלבסוף מברך על בשורות הירושה שנשארה לו ירושה מאביו, שכן בשרוהו מת אביו ויורשו כלומר הניח נכסים[ריא]. ובהגהות **רבי אלעזר משה הורוויץ** (שם) ביאר, שרש"י בא ליישב למה לא מקדים לברך הטוב והמטיב לפני דיין האמת שבכל מקום החביב קודם, אלא לפי שהירושה באה על ידי המיתה שעל ידי שבשרוהו על המיתה יורשו[ריב]. עוד תירץ, שכיון שחייב אדם לברך על הרעה בשמחה כמו על הטובה אם כן אין כאן סברא כלל של חביב.

אם ידע מהירושה

שם. בהלכות קטנות (ח"ב סי' קסב) הוכיח מלשון רש"י (שם) שבאמרו לו מת אביו ויורשו שמברך הטוב והמטיב היינו כשלא היה יודע מתחילה שהיו לו נכסים, ולכן כתב רש"י על בשורת הירושה שנשארה לו ירושה מאביו שכן בשרוהו מת אביו ויורשו כלומר שהניח נכסים, משמע שחלק מהבשורה הינה שהוא הניח נכסים. ולשון רש"י כפול להוכיח שכך הדין רק אם בשרוהו[ריג]. וכך מדויק מלשון הרמב"ם (ברכות פ"י ה"ז) 'אמרו לו מת אביו וירשתו', ואם ידע שיש נכסים אין לו לברך, שמסתמא נכסיו שלו לאחר מותו, שאין לחוש שהאב יעבור ויכתוב נכסים לאחרים שאין רוח חכמים נוחה הימנו, כמבואר בבבא בתרא (קלג:)[ריד].

אמנם הכנסת הגדולה (או"ח סי' רכג בהגהות בית יוסף) הביא את דברי **הבית יוסף** (שם ריש הסימן) בדעת הטור שמה שכתוב בברייתא 'אמרו לו ילדה אשתך', הוא הדין אם לא אמרו לו אלא הוא בעצמו רואה. והקשה, שאם כן מדוע הטור כתב לגבי מת אביו 'אמרו לו' ולגבי ילדה אשתו לא נקט אמרו לו, הרי אמרו לו לאו דווקא. ועוד, שבברייתא כלל לא הוזכר אמרו לו לגבי מת אביו. ותירץ, שהראשונים סוברים שמה שכתוב בברייתא מת אביו הוא הסיפא של הברייתא שכתוב אמרו לו ילדה אשתך, והסיפא 'מת אביו' הולך על הרישא שכתוב שאמרו לו, ולכן כתב לגבי מת אביו אמרו לו. אמנם הטור והרמב"ם סוברים שלאו דווקא אמרו לו כדברי הבית יוסף, אלא שהעתיקו את לשון הברייתא. ואם כן גם אם יודע מהירושה [בלא שבשרוהו] מברך הטוב והמטיב.

במאמר מרדכי (שם סק"ג) כתב שמרש"י אין ראיה כדברי ההלכות קטנות, משום שרש"י בא לתת טעם מדוע מברך דיין האמת ובסוף הטוב והמטיב, ולמה לא יברך להיפך אם ירצה. ולכך אמר שכן בשרוהו מת אביו ויורשו שמסתמא כך מבשרים אותו שמת אביו וירש ממנו, ולפי סדר הבשורה יש לו לברך על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון[רטו]. ולפי זה גם הדיוק מדברי הרמב"ם אינו דיוק, שנקט כלשון הברייתא. וגם מלשון הברייתא 'מת אביו והוא יורשו' אין לדייק שמשמע שמבשרים אותו על הירושה, לפי שהברייתא רק באה לבאר כמה ברכות יש כשאביו השאיר ממון, ולפי שדרך העולם בכך לומר מת אביך וכבר ירשת ממונו נקטו לשון זו[רטז].

באיזו ירושה מדובר

שם. בשולחן ערוך (או"ח סי' רכג ס"ב) פסק מת אביו והיה לו ממון שירשו אם אין לו אחים מברך גם כן שהחיינו. **ובפרי תאר** (יו"ד סי' כח סק"ד) כתב שלמעשה מעת שהרויח ממון היה לו לברך שהחיינו, אלא שראו חכמים כי אין נתינת ממון טובה גלויה שלטובתו נתן לו ה' הטובה ההיא, כי יש עושר שמור לבעליו לרעתו ולואי שלא היה להם ממון זה בעולם, ויש שהם כשומרים בעלמא הממון לאחרים ואינו שלו ולמה יברך ברכה לבטלה. לזה תיקנו שיברך רק כשיהנה ממנו ויקנה חפצים וילבשם ולא כשמקבל את הכסף. אמנם **בפתח הדביר** (או"ח שם ס"ב) השיג על דבריו, וכתב שנראה פשוט שהגם שאין אתנו יודע אם ממון זה שירש יהנה ממנו או לא ישליטנו האלוהים ליגע בו, או שמא עושר שמור לבעליו לרעתו, לא חוששים אנו לחששות שלעתיד, וכל שעכשיו הוא נהנה ויש לו שמחה בלבו על הממון שהגיע לידו מברך, שיתכן וכל החששות האלו אינם בממון זה[ריז].

מה הדין כשהבן מת

שם. בהגהות רעק"א (או"ח סי' רכג סק"א) הביא בשם ספר **לוית חן** (פר' נח ד"ה בי"ד) שאם מת הבן והיה לו ממון והאב יורשו אין האב מברך שהחיינו, כיון דהוי פורענות גמור שהאב יראה במיתת בנו כמבואר בגמרא בבא בתרא (קח.) שהמשנה (שם) התחילה שהאב נוחל את הבנים, ולא באופן שנוחלין את האב כיון שאתחולי בפורענות לא מתחילין. וביאר **הרשב"ם** (שם ד"ה מאי) שזו קללה כשאב רואה במיתת בנו וזו ברכה שימות האב ויקברנו בנו כמו שכתוב (בראשית מו ד) 'ויוסף ישית ידו על עיניך', הבטיחו שיקברהו בנו. הרי שמיתת הבן היא פורענות לאב, לכן אם מת בנו בחייו איך יברך בשום הנאה שהחיינו והגיענו לזמן הזה והלא פורענות וקללה הוא לו. אבל הבן שמת אביו והניח לו ירושה, לו נאה לברך שהחיינו שזה שהאריך לו הקב"ה ימיו עד אחר מיתת אביו ברכה היא גם לאביו שזכה שמת ויקברנו בנו, לכן אם מגיע לו הנאת ממון ממיתת אביו יש לו לברך שהחיינו.

מתי יברך הטוב והמטיב

שם. בהליכות שלמה (הל' תפילה פכ"ג הכ"ב) כתב, ברכת שהחיינו או הטוב והמטיב על ירושת האב זמנה מיד כשנודעה לו מיתת אביו[ריח]. **ובדבר הלכה** (שם הערה לג) הביא את מה שכתב **הגשר החיים** (פי"ח דין ב אות ג) שאסור לברך שום ברכה באנינות זולת 'דיין האמת'. אלא שכתב שאין זה מסתבר, וכשם שמברך ברכת דיין האמת שזהו צידוק הדין, כך צריך גם לזכור באותו הזמן את הצד הטוב שבדבר, אף שזה מגרע קצת מהאבלות.

אמנם בנימוקי אורח חיים (מונקאטש, סי' רכג ס"ב) כתב, ולענ"ד פשוט מנהג העולם כולו בין צדיקים תלמידי חכמים או בינונים ופשוטים לא שמענו מעולם כשמת אביו שיברך שהחיינו או הטוב והמטיב, ויהיה נראה כאכזריות נורא ופגם בכבוד אביו ששמח בסיבת מיתתו ברווח ירושתו, וגם שהוא אונן וצריך לקרוע, ואיך יברך אז שהחיינו והטוב והמטיב על הממון שיגיע לו. והנה אין לנו רשות

רח. וכן הביא שם מסדר ברכת הנהנין להגר"ז (פי"ב ס"ז) שכתב על שמועות טובות בין שהיא טובת רבים בין שהיא טובת יחיד כל שלבו שמח בטובתו כגון שהוא אביו או רבו או ריעו אשר כנפשו מברך הטוב והמטיב. ומבואר מדבריו ששמועות טובות אינם דווקא כשמקבל איזה תועלת אלא אף שמע שמועה על חבירו שמשמחת את לבו גם כן מברך, וכדברי ספר חסידים. **רט. וראה** עוד באשל אברהם (בוטשאטש, שם ד"ה מה שלא) על מה שלא תיקנו ברכה בלידת הבת. **ר. עיין** גם במשנה ברורה (סי' רכה סק"ה) בשם הפרי מגדים (שם א"א סק"ג) שאם נתבשר לו שאשתו ילדה וראהו רק אחר זמן רב מברך שהחיינו משום שבודאי יש לו שמחה בראייתו אף שלא ראהו מעולם. ובשער הציון (שם סק"ה) כתב שכוונת הפרי מגדים היא בילדה נקבה, שאילו ילדה זכר ובירך הטוב והמטיב ובתוך שלשים ראה את בנו יתכן שאין לו לברך שהחיינו לפי שכבר בירך הטוב והמטיב בתוך שלשים והיא ברכה כוללת יותר. **ריא. בעקבי** יעקב (ברש"י שם) ביאר שרש"י מיישב שהרי פשוט שבן יורש את אביו מן התורה. לכן ביאר שהבשורה היא שהניח נכסים. **ריב. וכעין** זה ביארו במנחת יהודא (ברש"י שם) ובתולדת יעקב (שם) בארוכה. וראה עוד בראמ"ה (שם) שביאר מאי שנא מברכת היין לבית הלל שהיא קודמת לברכת היום כמבואר לעיל (נא:), והרי היום גורם שיבוא היין. **ריג. וכן** הוכיח בנהר שלום (סי' רכג אות ב) מרש"י. **ריד. וכן** הוכיח ביד אהרן (שם בהגהות הטור ד"ה שיטה) מדברי הרמב"ם. והמשנה ברורה (סי' רכג סק"י) הביא בשם מור וקציעה (שם ד"ה ונראה) שאם אמרו לו שמתה אשתו והניחה ממון מברך דיין האמת על מיתתה ושהחיינו על ירושתה, וכשיש בנים מברך הטוב והמטיב. ובשער הציון (שם סק"י) העיר, שלדברי ההלכות קטנות כיון שבאשתו מסתמא יודע על ממונה וכבר ידע שיש לה נכסים אין לו לברך, ולמעשה צריך עיון. וכן צריך לעיין מה סובר ההלכות קטנות לגבי שהחיינו. **רטו. וכפי** שנתבאר לעיל מרבי אלעזר משה הורוויץ. **רטז. בדברי** מרדכי (לבעל המאמר מרדכי, או"ח סי' רכג אות א) הוסיף שאין לומר בברייתא שבשרוהו שיורשו אלא הבשורה היתה על המיתה, 'והוא יורשו' פירושו אם הוא בענין שיורשו, כגון שהניח נכסים, מברך שתים. ועיין שם שהוכיח מלשונות הראשונים כן [וזה שלא כביאור המאמר מרדכי לעיל ברש"י]. וראה עוד בזהב שיבה (אות סט ד"ה תו) בארוכה. **ריז. עיין** שם בארוכה שהוכיח זאת. וכן עיין בהלכות קטנות (ח"א סי' ר) שאם הרויח בעסק ריווח הרבה מברך שהחיינו או הטוב והמטיב. **ריח. וכתב** שם (בסוגריים) וגם אולי לא יברכנה בקול רם ובפרהסיא, כי יש בזה משום פחיתות כבוד לכבוד אביו המת כששומעים אותו מברך שהחיינו.

להרהר אחרי דברי חז"ל בגמרא כאן שהביא השולחן ערוך לברך, אך הם אמרו והם אמרו, ואמרו שברכת שהחיינו היא רשות. על כן בודאי מנהג ישראל תורה שלא לברך לא שהחיינו ולא הטוב והמטיב כלל. וגם הוא כבוד אביו שזה מדאורייתא מכבדו בחייו ומכבדו במותו, ואיך שייך שיברך שזכה ושהחיינו ליום מיתת אביו. על כן המברך בימינו אינו אלא מן המתמיהים. ואין לומר שמדובר שהיה אביו רשע וזקן ומיתתו היא כפרתו. שאם כן היה לשולחן ערוך לפרש שרק בכהאי גוונא יברך שהחיינו[ריט].

בשלחן הטהור (קומרנא, שם ס"ג) כתב, מת אביו אם היה זקן מופלג שנתמלאו לו ימיו ושנותיו ואין דרך להרגיש כל כך צער גדול יברך 'דיין האמת' ועל הירושה מברך 'שהחיינו' ואחר כך כשמחלק הירושה עם אחיו מברך 'הטוב והמטיב'[רכ]. אבל כשהיה אביו בחור בשנים או שלא נתמלאו ימיו והוא מרגיש צער גדול במרירות גדול על מיתת אביו לא יברך שהחיינו כלל, ואם אַחַר עבור צערו מחלק הנכסים עם אחיו אם כבר עבר צערו לגמרי מברך 'הטוב והמטיב' ואם לא עבר צערו עד שאינו מרגיש כלל בטובה מרוב צערו לא יברך כלל.

מדוע דוד נתבע על שאמר שירה במיתת שאול

שם. החזון איש (או"ח בהשמטות סי' קנו, עמ' רנו: ד"ה מו"ק) נתקשה ממה שמבואר במועד קטן (טז:) שכשמת שאול דוד אמר שירה. ואמר לו הקב"ה, דוד שירה אתה אומר. והרי כאן מבואר שכשמת אביו אומר הטוב והמטיב. ותירץ, שודאי היה דוד מצטער על מותו של שאול כמבואר בנביא (שמואל ב' א כג-כו), אלא היה סבור שחייב גם לומר שירה על חלק השלוה שהגיע אליו וכמבואר בגמרא כאן שקודם אומר 'ברוך דיין האמת' ולבסוף הוא אומר 'ברוך הטוב והמטיב', והקב"ה אמר לו ששגה בזה שכאן אין לערב שום שמחה משום גודל הצרה. ועוד, שכאן שמת אביו הוא מברך על הנכסים שאפשר שימות אביו עני, אבל אצל שאול היתה עיקר השירה על מיתתו ואמר לו הקב"ה שאין כאן שמחה לפני אלא גזירה היא מלפני.

ביאור ההוה אמינא של הגמרא

התם נמי דאיכא אחי דקא ירתי בהדיה. בשלמה משנתו (ד"ה מ"ש) הקשה, הרי הגמרא כבר לעיל תירצה דאיכא אשתו בהדיה, ואם כן גם כאן היה לגמרא להסיק שמדובר שיש אחים עמו ומה הסלקא דעתך של הגמרא. ותירץ, שהמקשה סבר כשיטת הרי"ף [הובא לעיל] שצריך דווקא שותפות שאין חלקיהן מבורר, ואיך מברך כאן הטוב והמטיב, אולי חילק אביו נכסיו על פיו ואין עוד שותפות. ותירצה הגמרא שיש אחים, כלומר, שאפילו אם חלקיהם מבורר מברך הטוב והמטיב כשיטת רש"י שלא צריך שותפות ממש[רכא].

מה הדין אשה ובנים

שם. במור וקציעה (או"ח ריש סי' רכג) כתב שהגמרא נקטה רק שכשיש אחים מברך הטוב והמטיב, והוא הדין למי שיש לו אשה ובנים שנהנים מהירושה מברך הטוב והמטיב. אמנם **הביאור הלכה** (שם ס"ב ד"ה אין) כתב, שלפי דברי **המגן אברהם** (שם סי' רכא סק"א) [הובא לעיל] אפילו אם יש לו אשה ובנים גם אינו מברך כי אם שהחיינו ולא הטוב והמטיב, שהרי אין להם חלק בזה ושמא לא יתן להם ממון זה, אם לא שנשארו כלים בירושה ויש לכולם הנאה שמשתמשים בהם מיד[רכב].

האם מברך גם שהחיינו

שם. בשלחן ערוך (או"ח סי' רכג ס"ב) כתב מת אביו והיה לו ממון אם אין לו אחים מברך גם כן שהחיינו[רכג], ואם יש לו אחים, במקום שהחיינו מברך הטוב והמטיב. **והט"ז** (שם סק"ב) העיר **שבטור** (שם) כתוב שיברך הטוב והמטיב ולא כתוב 'במקום' שהחיינו. ונוכל לומר שהוא סובר כדברי **הרשב"א** [הובא לעיל] שהטוב והמטיב הוא נוסף על שהחיינו[רכד].

הרי הוא מצטער שמת אביו

שם. בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' רמה) ביאר[רכה], שברכת שהחיינו אינה תלויה בשמחה אלא תלויה בדבר שמגיע לו תועלת, ואף על פי שמתערב עמה צער ואנחה, ולכן כשמת אביו ונפלה לו ירושה אומר שהחיינו.

מהו שינוי יין

תא שמע שינוי יין אין צריך לברך. ובסמוך מבואר על שינוי יין שמברך הטוב והמטיב. **וברש"י** (ד"ה שינוי) מבואר ששינוי יין הוא כששתה יין בסעודה והביאו לו יין אחר טוב מן הראשון, אין צריך לברך בורא פרי הגפן אבל מברך הטוב והמטיב. **ובגליון מהרש"א** (שם) כתב שלדברי **הרמב"ם** (ברכות פ"ד ה"ט) צריך שמשונה בתארו, שכתב כגון שהיו שותין אדום והביאו שחור או ישן והביאו חדש מברך רק 'הטוב והמטיב'[רכו].

הבית יוסף (ריש סי' קעה) הביא בשם **האגור** (סי' רכח) **שרבינו חננאל** פירש שינוי יין כל שלא שתה ממנו שלשים יום, ואז מברכים הטוב והמטיב כמבואר בסמוך[רכז]. אלא **שבתרומת הדשן** (סי' לד) כתב שכתוב בתשובות בשם אור זרוע שדבריו אינם נכונים.

מהו שינוי מקום

שינוי מקום צריך לברך. רש"י (ד"ה שינוי) כתב יצא מכאן והלך לבית אחר והביאו לו יין צריך לברך בורא פרי הגפן. **ובריטב"א** (ד"ה שינוי) הביא מהירושלמי (פ"ו ה"ח) אפילו התחיל לאכול בצד מזרחה של עץ תאנה ובא לאכול במערבה צריך לברך לכתחלה[רכח].

מדוע מברך דווקא על שינוי יין

ואמר רב יוסף בר אבא אמר רבי יוחנן אף על פי שאמרו שינוי יין אין צריך לברך אבל אומר ברוך הטוב והמטיב. תוספות (ד"ה הטוב) כתבו שדווקא על שינוי יין מברך הטוב והמטיב אבל על שינוי לחם ועל שינוי בשר אין מברכים הטוב והמטיב[רכט], שדווקא על יין שיש בו שתי מעלות שסועד ומשמח[רל], מברכים הטוב והמטיב, אבל בשר ולחם לא[רלא]. אמנם **הריטב"א** (ד"ה ושינוי) הביא את דעת **הראב"ד** שהוא הדין בלֶפֶת שיפה מן הראשונה מברך הטוב והמטיב, ועל כל משקה טוב מן הראשון מברך הטוב והמטיב, וכן דעתו בבירך על היין ובאו לו משקים אחרים[רלב].

הרא"ש (סי' טו) כתב, שהטעם שרק על שינוי יין מברך הטוב והמטיב הוא שלא מצינו שירה אלא על היין כמבואר לעיל (לה.). ועוד, כיון שיין חשוב שקובע ברכה לעצמו ראוי לברך עליו הטוב והמטיב. עוד ביאר על פי המבואר לעיל (מח:) שהטוב והמטיב ביבנה תיקנוה, 'הטוב' שלא הסריחו 'והמטיב' שניתנו לקבורה. לפי שבצרו כרמיהם שבע שנים והקיפו כרמיהם מהרוגיהם כמבואר בגיטין (נז.), לכן תיקנו לומר על היין שהוא כמו הדם[רלג].

הר"ן בפסחים (קא: ד"ה אבל) ביאר, שבפת ובשר דרך אנשים לאכול מהם שני מינים, וכשבירך מתחילה נתן דעתו על כל המינים לכן לא יברך עוד פעם, אבל יין לפי שאין דרך לשתות בסעודה אחת משני מינים מברכים הטוב והמטיב.

בתוספות רבינו יהודה החסיד (ד"ה אע"פ) כתב, שיין דבר חדוש ושמחה הוא, וכשבא להם יין בתוך המזון נתחדשה להם שמחה, אבל לחם ובשר אינם דבר חדוש, ואם בא להם בתוך המזון מה שמחה נתחדשה להם[רלד].

ריט. **ובהליכות שלמה** (שם) כתב אולם למעשה נהגו לברך ברכה זו רק יחידי סגולה ורוב ההמון של יראי ה' אינם נוהגים לברך על הירושה. ועיין גם **בשבט הלוי** (שו"ת, ח"ח סי' לה) שנשאל מה הדין בזמן הזה שמברכים 'דיין האמת' בבית החיים לפני הקבורה, אבל הירושה הלא היא מיד בשעת מיתה אם יקדים אז שהחיינו. וכתב שפשוט הוא שגם בזה יקדים את ברכת דיין האמת ולא מצד שדיין האמת חוב ושהחיינו נקרא ברכת רשות, אלא משום שמי שמברך שהחיינו בשעת מיתה בלי דיין האמת אין לך לועג לרש גדול מזה. וראה **בתשובות והנהגות** (שו"ת, ח"ב סי' קמ) שמנהג העולם לא לברך כלל בצירוף שיטת ההלכות קטנות (הובא לעיל בענין 'אם ידע מהירושה') שאין מברכים אלא אם כן נודע לו בשעת הפטירה שהשאיר לו ירושה, ואין זה כל כך מצוי שלא ידע בחיי אביו. ראה עוד שם. רכ. **שמא** סבירא ליה כדברי הרשב"א לעיל שמברך שתי ברכות שהחיינו והטוב והמטיב. רכא. **וכפי** שהבאנו לעיל מדברי הרא"ש (סי' טו) שאפילו אם כבר חילק אביו נכסיו על פיו ויש לכל אחד שדה בפני עצמו מברכים הטוב והמטיב משום שעל ידי הירושה הוטב לכולם ושייך בזה ברכת הטוב והמטיב. ובביאור הלכה (סי' רכג ס"ב ד"ה ואם) כתב בשם הפרי מגדים (שם סי' רכא א"א סק"א) שגם המחבר שכתב שם (ס"א) לגבי ירידת גשמים שאדם שאין לו שותפים בשדה אינו מברך הטוב והמטיב שאף שהרבה נהנים עמו בירידת גשמים, מכל מקום הלא הנאתו הוא ממה ששדהו הושקתה מהגשמים ובזה אין לו שותף, מכל מקום מודה הוא בירושה שאפילו חילק האב הנכסים וכל אחד ירש שדה בלחוד מברכים הטוב והמטיב, וכל שכן אם לא חילקם וירשו כולם יחד את כל הירושה. וטעם החילוק הוא, שבירושה בדרך כלל אין האב מחלק נכסיו מחייו והרי הם שותפים בכל הירושה, ולפיכך לא חילקו חכמים ותיקנו לברך אף כשיש לכל אחד שדה לחוד. רכב. **ביפה** ללב (שם סי' רכג אות ג) הקשה, מדוע לא יברך הטוב והמטיב גם אם אין לו אחים בשביל אשתו, כמו שראינו בבן זכר שמברך הטוב והמטיב. ותירץ, שכאן שאני שמא יגרשנה ולא מגיע לה הנאה מהירושה, מה שאין כן בבן זכר שבין כך ניחא לה כיון שהוא פרי בטנה. רכג. **מתחילה** 'דיין האמת' ואחר כך שהחיינו על הנכסים שנשארו לו מאתו. משנה ברורה (שם סק"ט). רכד. **כפי** שהדרכי משה למד בדבריו כמו שנתבאר לעיל. רכה. **הביאו** המשנה ברורה (שם). רכו. **ובבית** יוסף (שם ריש הסימן) דייק מלשון הרמב"ם שדווקא כשהשני הוא ממין אחר מברך הטוב והמטיב אבל אם שניהם ממין אחד אפילו שהשני משובח מן הראשון אינו מברך הטוב והמטיב. ועיין במעשה רוקח ובבן ידיד (שם) שהאריכו בדבריו. רכז. **בתרומת** הדשן (סי' לד) ביאר כמו שמצינו ברואה את חבירו לאחר שלשים יום שמברך עליו, ומוכח שזהו שיעור הזמן שהוא נהנה מחידוש הדבר שחביב עליו. וכמו כן ברכת הטוב והמטיב נתקנה רק על יין חדש שיש לו חביבות מיוחדת בזה שהוא שותה ממנו. רכח. **וכן** פסק הרמב"ם (ברכות פ"ד ה"ה). ועיין שם בראב"ד. רכט. **במרדכי** (פסחים קא:) כתב שבבשר ודאי לא מברך שהרי לא בירך עליו בתחלה. רל. **כמבואר** לעיל (לה:). רלא. **שפת** סועד ואינו משמח. רא"ש (סי' טו). רלב. **ובספר** המאורות (פסחים קא. סוף ד"ה שינוי יין) הקשה שלא מסתבר כך כיון שלא ראינו בכל הש"ס הטוב והמטיב אלא ביין. וכן הקשו בתלמיד הרשב"א (שם ד"ה מה שאמרו) ובהשלמה (שם ע"ב סוף ד"ה גרסינן). רלג. **וכן** ביארו תוספות בפסחים (קא. סוף ד"ה שינוי). וראה בדברי ירמיהו (ברכות פ"ד ה"ט) ובמשך חכמה (דברים ח י) דברים נפלאים בביאור הענין. רלד. **כעין** זה ביאר בתלמיד הרשב"א (פסחים קא. סוף ד"ה מה שאמרו) שיין אינו מצוי להיות לו שני מינים והוי ריבוי טובה, לכן מברך הטוב והמטיב, אבל פת מצוי הוא בכך כל היום.

בשבלי הלקט (סי' קמד) כתב, לפי שהפת גמרו בידי אדם והיין גמרו בידי שמים. ועוד הביא בשם אחיו לפי שהיינות משונים בטעמן ובמראיהן יש מהם אדום ויש מהם לבן ויש מהם מכמה גוונים, מה שאין כן בפת[רלה].

במכתם (פסחים קח. ד"ה ואמר) כתב בשם **בעל ההשלמה**, שיין משום שמזלו גרם מברך הטוב והמטיב, שאף היין שיצא מכרם אחד פעמים הרבה זה מבושם וזה מחמיץ, לכך צריך לברך עליו ולשבח לשם על הטוב שבא לפניו, אבל שינוי פת כגון פת חטים ופת שעורים או מיני פרפראות והיה האחד משובח מחבירו אין מברך הטוב והמטיב[רלו].

בהגהות רעק"א (או"ח סי' קעה סק"א) הביא מה שכתב **רבינו בחיי בכד הקמח** (ערך שמחה ד"ה ומפני) מפני שחייב אדם למעט בשמחת עולם הזה, תיקנו חכמינו לברך על שינוי היין 'הטוב והמטיב', שהרי במקום שמשנים היינות אין ספק שיש שם ריבוי שמחה, וכדי למעט השמחה ההיא לזה תיקנו הטוב והמטיב שהיא ברכת האבל שתקנוה ביבנה על הרוגי ביתר[רלז].

בשלחן של ארבע (שער הראשון ברכה ג ד"ה שינוי) ביאר, שעיקר השמחה בסעודה אינה אלא ביין ודרך המלכים לשנות יין ולא לשנות פת, וישראל בני מלכים הם.

האם דווקא כשהיין השני משובח

שם. תוספות (ד"ה הטוב) הביאו **שהרשב"ם** (פסחים קח. ד"ה אחד) כתב שדווקא כשהיין האחרון משובח מברכים הטוב והמטיב, אבל אם היין כיוצא בו לא[רלח].

וכן משמע בירושלמי (פ"ו ה"ח) אמר רבי אבא בר רב הונא צריך לברך על יין חדש וישן, שינוי יין אין צריך לברך, שינוי מקום צריך לברך, והיסח הדעת נחשב כשינוי מקום. משמע דווקא כשהאחרון ישן שהוא עדיף מהחדש הקודם מברך הטוב והמטיב. **ורבינו תם** פירש שאפילו אין האחרון חשוב גם מברך הטוב והמטיב רק שלא ישתנה לגריעותא יותר מדאי. שכן הוא סיום דברי הירושלמי (שם) רבי על כל חבית וחבית שהיה פותח היה מברך. מה היה מברך אמר רבי יצחק 'הטוב והמטיב'. ומשמע שלא היה מקפיד אם האחרון משובח או לא[רלט]. ואפילו שהירושלמי מזכיר חדש וישן, ומשמע שרק באופן זה צריך לברך שהאחרון הוא ישן[רמ], מכל מקום אפשר לומר שרבי חולק על רבי אבא, וגם אם האחרון אינו משובח מברך הטוב והמטיב[רמא]. ולשיטת הרשב"ם צריך להעמיד את דברי רבי במסופק אם האחרון טוב, ומספק היה מברך על כל אחד שמא משובח הוא[רמב]. **ובאור זרוע** (הל' סעודה סי' קנו) תירץ, שמדובר שבירך הטוב והמטיב על ידי שנתן למומחה לבדוק אם היין השני אכן טוב מן הראשון[רמג]. **ובמאירי** כאן (ד"ה ברכה זו) כתב, שבדרך כלל כשהחבית הולכת ונגמרת היין מתקלקל, ורוב פעמים התחלת חבית שפותחים עכשיו חשובה היא מהקודמת ואינו צריך בדיקה.

בבית יוסף (או"ח ריש סי' קעה) כתב, שמשמע מדברי התוספות שבמסופק אם האחרון טוב יותר לדברי הכל מברך הטוב והמטיב, ואם הוא גרוע יותר מדאי שאין יכולים לשתותו אלא על ידי הדחק לדברי הכל אינו מברך הטוב והמטיב. וכל המחלוקת בשהאחרון גרוע מן הראשון אבל יכול הוא לשתותו שלא על ידי הדחק, שלפירוש הרשב"ם אינו מברך עליו ולרבינו תם מברך.

אלא **שהטור** (שם) כתב שלרשב"ם דווקא אם יודע ודאי שהשני משובח מן הראשון הוא שמברך הטוב והמטיב, אבל אם הוא מסופק אינו מברך ולדברי תוספות במסופק גם מברך, אבל אם הוא יודע שהשני גרוע ממנו אינו מברך הטוב והמטיב אף על פי שאינו גרוע ממנו אלא מעט. וכתב **הב"ח** (שם ד"ה ומ"ש ופירש), שהטור הבין שמה שכתבו תוספות שהרשב"ם יעמיד במסופק אם האחרון הוא טוב, זהו דעת תוספות עצמם שתפסו שיטת רשב"ם שמטוב לרע ודאי לא מברכים הטוב והמטיב, ומפרשים תוספות את הירושלמי במסופק אם האחרון הוא טוב, אבל הרשב"ם עצמו סובר שאפילו במסופק אין לברך הטוב והמטיב אלא בידוע שהוא משובח מן הראשון. ומפרש את מה שרבי היה מברך על כל חבית וחבית ביודע שהיה משובח, ובא לחדש שצריך לברך הרבה פעמים הטוב והמטיב כמספר החביות ששותה אם כל אחד ואחד משובח ממה שלפניו, ואינו יוצא בברכת הטוב והמטיב שבירך ראשונה על כל החביות המשובחים, אלא צריך לחזור ולברך הטוב והמטיב על כל יין משובח משלפניו[רמד].

והביאו עוד תוספות (שם) בשם יש מפרשים[רמה] שמה שהזכיר הירושלמי חדש וישן מדובר בברכת בורא פרי הגפן, כמו שינוי מקום שמוזכר בברייתא שצריך לברך עוד פעם[רמו]. וביאר **הרא"ש** (סי' טו) את דברי הירושלמי, שאם שתה יין חדש תחלה ואחר כך יין ישן צריך לברך בורא פרי הגפן על הישן [ולא הטוב והמטיב], ולא נפטר בבורא פרי הגפן שבירך על החדש שנחשב כמין אחר לגבי החדש לפי שהשתנה טפי למעליותא. אבל שינוי יין ששניהם חדשים או ששניהם ישנים אין צריך לברך בורא פרי הגפן אלא הטוב והמטיב[רמז]. ואין ראיה אם כן לדין הטוב והמטיב. אך כתבו התוספות שלא מצינו כן בגמרא שלנו שלא פוטר המין הפחות חשוב את החשוב אם לא כיון לפוטרו[רמח].

תוספות בפסחים (קא. ד"ה שינוי) כתבו שנראה שאפילו השני גרוע מברך הטוב והמטיב, כיון שעל ריבוי יינות הוא מברך ובלבד שלא יהיה האחרון רע יותר מדאי שאין יכולים לשתותו אלא מדוחק[רמט].

מה הדין ביין לבן

שם. המרדכי (פסחים קא:) כתב שיין לבן מברך הטוב והמטיב אפילו גרוע הרבה יותר מן הראשון לפי שהוא בריא לגוף יותר מן האדום[רנ]. וכתב **בדברי חמודות** (סי' טו אות מט), שלפי דברי **הראשונים** [הובאו לעיל] בטעם שתיקנו הטוב והמטיב על יין דווקא משום שנתקן על הרוגי ביתר ויין הוא כמו הדם, היה נראה שגם ליין אדום יש מעליותא לברך עליו הטוב והמטיב ואפילו שהוא גרוע מן הלבן ששתה לפניו הואיל ועיקר הברכה נתקנה משום אדמימות היין. אלא שכתב שאין לסמוך על זה למעשה וכל שכן שיש טעמים אחרים מדוע תיקנו על יין, וכשאינו ידוע אם הוא גרוע מברך הטוב והמטיב אפילו שיין לבן בריא לגוף יותר, כיון שאפשר שהאדום טוב ממנו יברך הטוב והמטיב. אמנם **במגן אברהם** (שם) הביא בשם **הב"ח** (שם ד"ה ומ"ש ופירש) שכתב שרק אם האדום משובח יותר מברך. ודייק מדבריו שמשמע שבסתם אינו מברך[רנא].

רלה. **וכן** ביאר המכתם (לעיל מב. סוף ד"ה יין גורם). רלו. **וכן** ביאר בספר המאורות (פסחים קא. ד"ה שנוי). רלז. **עיין** שם בארוכה. וכן כתב רבינו בחיי בשלחן של ארבע (שער הראשון ברכה ג' ד"ה שינוי) באופן שני. וסיים וכל זה כדי להעציב את האדם הקרוץ מחומר והמורכב מן היסודות הטבעיים שהם גופים מתים המשוקע בחושי תאוותיו ושיחזור ריבוי שמחתו לדרך המיצוע. וכן ביאר בבנימין זאב (שו"ת, סי' שנא). רלח. **וכן** הוכיח הרא"ש (סי' טו) מדברי רש"י (ד"ה שינוי) שכתב 'והביאו לו יין אחר טוב מן הראשון'. ובמגיד תעלומה (ברש"י שם) ביאר ששינוי יין משמע יין ממין אחר, שאי אפשר לומר בסתם יין אחר שהרי בכל מה שאדם שותה אפילו מכוס אחד שתי פעמים הוא יין אחר, אלא על כרחך שינוי יין היינו שהוא משונה מן הראשון, ואי אפשר לומר שהוא משונה לגריעותא, שאיך יצדק לומר הטוב והמטיב, אלא על כרחך שהוא משונה למעליותא. אמנם הברכת אברהם (בתוס' ד"ה הטוב) כתב שאין ראיה מרש"י, כיון שרש"י כתב לרבותא שלענין בורא פרי הגפן אפילו השני יותר טוב אין לברך, אבל לענין הטוב והמטיב אין הכי נמי יש לברך אף אם אין השני טוב מן הראשון. רלט. **שמסתמא** לא היה בכל פעם יותר טוב מאותו שלפניו. רא"ש (שם). רמ. **אמנם** העיר בגביע הכסף (בתוס' ד"ה הטוב) שלפי גירסתנו בירושלמי (שם) כתוב יין ישן יין חדש צריך לברך. ואם כן כתוב יין ישן קודם. רמא. **בהגהות** מיימוניות (ברכות פ"ד ה"ט) הוכיח מלשון הרמב"ם (שם) שכתב שאם היה ישן והביאו חדש מברך הטוב והמטיב. ומשמע שאפילו אם היין השני גרוע מן הראשון מברך הטוב והמטיב כדברי הירושלמי, ולאו דווקא נקט חדש וישן אלא הוא הדין ישן וחדש כדברי תוספות. וכן כתב הכסף משנה (שם). וכן הוכיח במעשה רוקח (שם) ממה שכתב הרמב"ם שם שהיו שותין אדום והביאו שחור, והרי קיימא לן שהאדום הוא יותר בריא לגוף מהשחור, ואפילו הכי מברך הטוב והמטיב. ראה שם עוד בארוכה. ובבאר יהודה (שם) כתב שהרמב"ם לא למד מהירושלמי, שודאי יש לומר שדווקא בחדש וישן מברכים הטוב והמטיב מה שאין כן בישן וחדש כיון שישן הוא מעולה מחדש. ויתכן שהרמב"ם למד דינו מהגמרא שכתוב בסתם שינוי יין צריך לברך הטוב והמטיב משמע שבכל שינוי יין דינו כך. וכן משמע מזה שנקט הרמב"ם לשון הגמרא שלנו, משמע שמכאן למד זאת. רמב. **כעין** זה דחו תוספות בפסחים (קא. ד"ה שינוי) שהיה מברך לפי שלא היה מכירו אבל אם ידוע שהשני גרוע לא. וכן דחה הרא"ש (שם). ובציונים לתורה (אגגל, כלל ז ד"ה ודע דכלין) העיר, שהרי קיימא לן שספק ברכות להקל. ותירץ, שדעת תוספות שאפשר לברך ברכת הודאה מספק כיון שגם מפאת הספק יש לו שמחה, שעיקר טובתו של יין הוא רק במה שמשמח, ועל כן כיון שעיקר הברכה היא על השמחה לכן גם מפאת מה שמסופק שיין זה משובח יותר גם מהראשון יש לו שמחה ושפיר חייב לברך בודאי ברכת הטוב והמטיב. ואף שאם היין משובח באמת אין שמחה זו שמחת יין רק שמחה גרידא מפאת ספיקו, מכל מקום יש לומר שכיון שסוף סוף היין גורם לו שמחה יש לו לברך. ועוד, שכל ברכת הודאה חייב שפיר לברך מספק כיון שמפאת הספק בעצמו גם כן יש לו שמחה כיון שעל כל פנים ספק הוא לו שטוב לו ויש לו שמחה מזה, ועל כן שפיר צריך לתת הודאה על שמחתו להשם ולברך על שזיכהו בדבר הגורם לו שמחה. וראה בתפארת שאול (סוטה, בתוס' ד"ה הטוב). רמג. **וכן** כתב המאירי (פסחים קא. ד"ה שינוי יין). רמד. **ועיין** עוד מכתם לדוד (ספקן, ברכות פ"ד ה"ט) שהאריך בדברי הטור. ועיין עוד במגן גבורים (או"ח סי' קעה בשלטי הגבורים סק"ג) בדעת השלחן ערוך (שם ס"ב). וראה עוד בעינים למשפט (אות מ) שהאריך בדברי תוספות ובשיטת הרמב"ם. רמה. **וכן** דעת הראבי"ה (ח"ב סי' תקי) הובא במרדכי (פסחים קא:) ובהגהות מיימוניות (ברכות פ"ד ה"ט). רמו. **עיין** בצרור החיים (בתוס' ד"ה הטוב) מדוע תוספות לא כתבו דומיא דשינוי יין. רמז. **והמשך** דברי הירושלמי הוא שרבי על כל חבית וחבית היה מברך. והקשה הירושלמי מה היה מברך, שהרי אמרנו ששינוי יין אין צריך לברך. ותירץ בירושלמי, שאמנם אין צריך לברך בורא פרי הגפן כששניהם חדשים או ששניהם ישנים, אבל הטוב והמטיב צריך לברך. רמח. **בבית** יוסף (סוף סי' קעה) כתב שכן הוא דעת הטור שעל שני מיני יינות מברך הטוב והמטיב ולא חילק בין אם שניהם חדשים או ישנים לאחד חדש ואחד ישן וכן נהגו העולם. רמט. **וכן** כתב הרשב"א (ד"ה שינוי) והר"ן בפסחים (קא. ד"ה אגל) בשם בעל העיטור שמסתבר שעל רוב היין שבא לו מברך הטוב והמטיב ולא משום חשיבות, וכי אם זה יין גרוע מברך דיין האמת. והביא ראיה מדברי הגמרא בסנהדרין (מב.) שאין מברכים על ריבוי גודל הירח הטוב והמטיב, שאם כן היה צריך לברך על מיעוטו ברוך דיין האמת. ואם הברכה היא רק על הטובה בשינוי ביין לשבח היה צריך לברך על יין גרוע ברוך דיין האמת. אלא ודאי על ריבוי יין הוא מברך. וכן הביא ראיה מהירושלמי שרבי היה מברך על כל חבית וחבית, וכי האחרון משובח היה, ועוד לפני שתייתו איך ידע אם הוא משובח יותר. אלא ודאי על ריבוי היין קבעו ברכה זו. ובמאירי (פסחים קא. ד"ה שינוי יין) דחה את הראיה מסנהדרין, שיש לחלק בין דבר שהוא גוף אחד שבזה ראוי לברך על קלקולו ברוך דיין האמת, אבל כאן שהם שני יינות אין הברכה על עילוי של יין זה מחייבת ברכת דיין האמת על גריעותו שהרי לא נתקלקל יין זה שבידו. וראה עוד בפרחי כהונה (בתוס' ד"ה הטוב). רנ. **וכן** פסק הרמ"א (או"ח סי' קעה ס"ב). ובמגן אברהם (שם סק"ג) כתב שבגרוע הרבה מן האדום אין מברך לדידן. רנא. **וביאר** המשנה ברורה (שם ס"ק יג) מפני שהלבן בריא יותר לגוף ונחשב אדום לגביו כגרוע ממנו. והביא שם בשער הציון (סק"י) בשם הפרי מגדים (שם א"א סק"ג) שאפילו שהדברי חמודות חולק, ספק ברכות להקל.

יין ממין אחד באיזה אופן נחשב כשני מינים

שם. השולחן ערוך (או"ח סי' קעה ס"ו) כתב יין של שתי חביות והכל ממין אחד אם בתוך ארבעים יום לבצירתו[רנב] שמוהו בשני כלים, חשיבי כשני מינים ומברכין עליו הטוב והמטיב[רנג], ואם לאחר ארבעים יום חלקוהו, אין מברכין עליו הואיל והכל ממין אחד. וביאר **הלבוש** (שם), שבתוך ארבעים יום כיון שכל אחד היה תוסס בחבית בפני עצמה בשיעור זמן זה, עדיין חדש הוא ויכול להשתנות כל אחד בטעמו. מה שאין כן אחר ארבעים יום הוא בכלל יין ישן ואינו משתנה טעמו ומין אחד הוא, ואין זה בכלל שינויי[רנד].

בדעת תורה (שם בריש הסימן) כתב, שגם יין שנשתבח על ידי מלאכה של בישול וסינון וכדומה או ששרו בו צימוקים ואולי גם על ידי דבש או בשמים וכדומה הוה ליה משובח וצריך לברך עליו הטוב והמטיב. **ובמנחת יצחק** (שו"ת, ח"ט סי' יד) כתב שהדעת תורה לא כתב לגבי דבש ובשמים אלא בלשון 'אולי', כי חילוק יש בין אם נשתבח על ידי מלאכה או צימוקים שהוא על כל פנים גם כן מין יין, אבל אם נשתבח על ידי מינים אחרים מסופק הוא. וכתב המנחת יצחק שנראה לו שאינו נחשב שינוי יין[רנה].

מה הדין שכר ויין

שם. המאירי (ד"ה ברכה) כתב הביאו לו שכר וכבר בירכו על היין שנפטר השכר בברכתו, יש אומרים שאף על זה מברך הטוב והמטיב, ואין הדברים נראים. ואם הביאו שכר ואחר כך יין הואיל ואין ברכת שכר פוטרת את של יין יש אומרים שאין מברך הטוב והמטיב על היין. וכן יראה לי.

כמה השיעור בשביל לברך הטוב והמטיב

שם. באשל אברהם (בוטשאטש, או"ח ריש סי' קעה) כתב, שברכת הטוב והמטיב על יין אולי הוא דווקא כששתה כשיעור לברכה אחרונה, מה שאין כן בפחות מכשיעור אינו חייב בברכה. ואולי לכולי עלמא כדי לוגמיו של שתיית כוס של מצוה נחשב שתיה חשובה.

בכף החיים (שם סק"י) כתב שנראה פשוט כיון שמברך להקב"ה על הטבה, צריך שיהיה בו שיעור שתיה, ואם כן אין לברך אלא אם כן שתה מן הראשון רביעית בבת אחת וגם מן השני ישתה רביעית בבת אחת[רנו]. ואין להקל בשיעור של מלא לוגמיו[רנז].

האם צריך לברך הטוב והמטיב דווקא לפני השתיה

שם. הבית יוסף (סוף סי' קעה) הביא שמצא כתוב בשם רבי קלונימוס הזקן שהטוב והמטיב הואיל ואינו בא כמו שאר ברכות שאומר 'אשר קדשנו במצותיו וצונו', אלא לשבח בעלמא, אין צריך לברך עובר לעשייתו, ואפילו אחר שתייתו מברך הטוב והמטיב. אלא שהבית יוסף הקשה שהרי כל ברכות ההנאה בענין זה הם, ואפילו הכי אינו מברך עליהם אלא קודם שנהנה מהם ולא אחר שגמר סעודתו.

בדרכי משה (שם סק"ג) יישב, שכיון שתיקנו הטוב והמטיב בשביל הרוגי ביתר כמבואר בירושלמי (תענית פ"ד ה"ה), אין חילוק מתי יברך קודם לעשייה או לאחריה, שזכרון אחד עולה לכאן ולכאן.

בדרישה (שם סק"א) תירץ, שמאחר שאין ברכה זו דומה לשאר ברכות הנהנין שמברך על הנאת אכילתו ושתייתו, וכאן מברך ברכת השבח לה' ומזכיר בה חסד ה' יתברך בהרוגי ביתר, לכן אין צריך להקדימו. ושלא תאמר שהרי כל ברכת המצוות אינן ברכות הנהנין אלא ברכות השבח ואף על פי כן צריך לברך עובר לעשייתן, כיון שבברכת המצוות אומר אשר קדשנו במצותיו וצונו, לכן צריך להקדימו, שהנוסח נופל לברך להקב"ה עובר לעשייתן. מה שאין כן בברכת הטוב והמטיב שאינו אומר אשר קדשנו במצותיו וצונו, אין צריך להקדימו מטעם הנוסח ולא מטעם ההנאה, ואדרבה אחר שכבר שתה ריבוי היין נותן עליו השבח לה' יתברך.

באליה רבה (שם סק"ט) כתב שאם נזכר כשיין בפיו נראה שודאי מברך אחר שתיה, אפילו שבשאר ברכות אין לנהוג כן. **ובפרי מגדים** (שם א"א סק"ה) כתב שכשיש עוד יין בקנקן לכולי עלמא יכול לברך, שזה דומה למי ששכח לברך המוציא ונזכר קודם גמר הסעודה.

אם נגמר היין הראשון

שם. הרמ"א (או"ח סי' קעה ס"א) כתב שמברכים הטוב והמטיב אפילו אם אין לו עוד מן היין הראשון. אמנם **במגן אברהם** (שם סק"א) הביא **שהראב"ד ורבינו ירוחם** סוברים שאין מברכים[רנח], ובעל **נתיבות** מסתפק בדבריו[רנט]. ולכן הביא בשם **הרדב"ז** (ח"ד סי' אלף קלה) שהכריע שאם יש להם מן הראשון ולא רצו בו והביאו אחר, מברך, ואם אין להם כלל מהראשון, נמצא שלא מחמת שינוי הביאו את היין אלא מפאת שנגמר להם הראשון, ואין מברכים.

מה הדין כשהיו לו בבית שני היינות ומה הדין כשהיו על השלחן

שם. בשלחן ערוך (או"ח סי' קעה ס"א) פסק שלאו דווקא אם הביאו להם את היין מחדש לבית, אלא הוא הדין אם היו להם מתחלה שני יינות מברכים על השני הטוב והמטיב. והקשו **האחרונים**[רס] מדברי השולחן ערוך (שם ס"ג) שכתב הביאו לו יין רע ויין טוב כאחד יברך מיד בורא פרי הגפן על הטוב ופוטר את הרע ולא יברך על הרע תחלה בורא פרי הגפן כדי לברך אחריו הטוב והמטיב כי לעולם יש לברך על העיקר ועל החביב תחלה. ואם כן איך כתב השלחן ערוך שכשהיו להם שני יינות מברך הטוב והמטיב על השני[רסא].

הב"ח (שם ריש הסימן) **והאליה רבה** (שם סק"ג) תירצו, שהשלחן ערוך בתחלה בא לבאר שלאו דווקא כשהביאו לו יין אחר לאחר שבירכו על הראשון בורא פרי הגפן שלא נפטר השני בברכת בורא פרי הגפן שבירך על הראשון ואז מברך על השני הטוב והמטיב, אבל אם היו לו שני מיני יינות ובירך על הגרוע בורא פרי הגפן הייתי אומר שבברכת בורא פרי הגפן שעל הראשון נפטר גם השני מלברך עליו כלל, שהרי היו שניהם לפניו בשעת בורא פרי הגפן, על זה כתב השולחן ערוך שהוא הדין אם היו לו תחלה שני יינות ובירך כבר על האחד בורא פרי הגפן צריך לברך על השני כששותהו הטוב והמטיב, ואין זה אלא כשכבר בירך על הראשון בורא פרי הגפן, אבל לכתחילה ודאי הגון הוא לברך על המשובח בורא פרי הגפן ולפטור את השני ולא יביא עצמו לידי חיוב ברכת הטוב והמטיב וזה מה שכתב השלחן ערוך בסעיף ג'.

הט"ז (שם סק"א) כתב, **שהרמ"א** (שם ס"א) בא ליישב את הסתירה מדברי השולחן ערוך, וכתב שמברכים על השני הטוב והמטיב דווקא כשלא היו לפניו יחד כשבירך בורא פרי הגפן, אבל היו ביחד אין צריך לברך אלא בורא פרי הגפן, וזה מה שמבואר בשלחן ערוך בסעיף ג' שאם היו לפניו שני היינות אין לברך הטוב והמטיב שכבר נפטר בבורא פרי הגפן שבירך על הראשון[רסב].

עוד יישב הט"ז (שם סק"ד), שהשלחן ערוך בתחילה דיבר במסתפק איזהו עדיף, ואם כן תיכף שהביאו שנים לפניו יש עליו שני חיובים האחד ברכת היין עצמו והשני ריבוי יינות, ולכן יברך על אחד מהם ברכת עצמו של יין [בורא פרי הגפן] ועל השני ברכת ריבוי יינות [הטוב והמטיב], אבל בסעיף ג' דיבר השלחן ערוך בידוע שהוא גרוע יותר, נמצא שלא חל עליו תחלה חיוב ברכה מחמת ריבוי יינות רק ברכת עצמן, ובזה יברך על הטוב תחלה וממילא פטור מברכת הטוב והמטיב[רסג].

הלבוש (שם ס"א) ביאר[רסד], שהשלחן ערוך בתחלה דיבר שהיו לו בבית אבל לא היו לפניו יחד על השלחן בשעה שבירך בורא פרי הגפן על הראשון. אבל אם היו לפניו שניהם יחד על השלחן בשעה שבירך בורא פרי הגפן, יצא ידי שניהם ואין צריך לברך עוד כשישתה השני שהרי כבר בירך עליו בורא פרי הגפן וזה המבואר בסעיף ג'[רסה]. אמנם **הדברי חמודות** (סי' טו אות מז) כתב, שכל שהיו לו היינות מוכנים לשתות עכשיו כגון שהם בביתו ואפילו אינם על השולחן, אם דעתו לשתות משניהם אינו מברך הטוב והמטיב, אבל בלא היו

רנב. **הכוונה** גם לדריכתו כמבואר בשו"ע הרב (הל' ברכת הנהנין פי"א ס"ט). רנג. **בהגהות** הגר"א (שם אות יא) ציין למשנה בעדיות (פ"ו מ"א) שעד ארבעים יום נקרא יין מגתו ופסול לנסכים. רנד. **וכן** פסק המשנה ברורה (שם ס"ק טו). רנה. **והביא** שכן משמע מכף החיים (שם ס"ק טו) לחלק בין נשתבח על ידי סינון או צימוקים לבין מינים אחרים. וכן מביא בשם תורת חיים (שם סק"ה) שאינו שינוי. ועיין שם עוד שהאריך בענין מיץ ענבים לגבי ברכת הטוב והמטיב. וראה גם באבני ישפה (או"ח סי' לו ענף א). רנו. **והביא** שם שכן כתב המסגרת השלחן על קיצור שולחן ערוך (סי' מט אות א). וכן כתב הדעת תורה (או"ח סי' קעה ס"א). רנז. **ועיין** קצות השולחן (סי' סא בדי השלחן אות ד) שהביא ראיה שגם היין הראשון וגם השני די בשתיית כל שהוא בכדי לברך. והביא שם כן בשם ספר ברכת יוסף (ידיד, דיני ברכות ח"א אות ה' סי' מו). רנח. **וכן** הביא באליה רבה (שם סק"א) בשם השל"ה (שער האותיות קדושה כלל ז דין א). רנט. **עיין** בברכי יוסף (שם אות ג). רס. **ב"ח** (שם ריש הסימן) וט"ז (שם סק"א) ואליה רבה (שם סק"ג). רסא. **ובאמת** הבית יוסף (שם ד"ה ומ"ש רבינו) עשה מחלוקת בין הראשונים בזה. עיי"ש. וכתב הט"ז (שם) שבסעיף א' חזר בו. וראה בשיירי כנסת הגדולה (שם הגהות בית יוסף אות ט). רסב. **וביאור** לשון השולחן ערוך (שם ס"א) 'לאו דווקא הביאו מחדש' הכוונה אחר גמר השתיה מברך הטוב והמטיב, אלא הוא הדין היה להם מתחלה שהגיע בעוד ששותה ממין הראשון אבל לא היה בשעת הברכה מברך הטוב והמטיב. אלא שהשער הציון (שם סק"ה) כתב שאי אפשר לבאר כך את דברי השולחן ערוך, שדין זה לא היה מביא המחבר במילתא דפשיטא כל כך. וראה גם בנהר שלום (שם סק"א) מה שהקשה על הט"ז. רסג. **ומסיק** הט"ז (שם) שמי שלבו נוקפו לברך שתי ברכות כשיש ספק יסלק מן השלחן אחד מהם, ואחר כך יברך על אחד מהם בורא פרי הגפן ואחר כך יברך על השני ברכת הטוב והמטיב, ובזה יצא דברי הכל. ובאליה רבה (שם סק"ו) הביא בשם סדר ברכות שאפילו הביא על השלחן כמה מיני יין מברך על כל אחד ואחד הטוב והמטיב, ומכל מקום טוב כשמברך הטוב והמטיב על אחד מן היינות יסיר מעל השולחן היין האחר שרוצה לברך עליו הטוב והמטיב. וראה בפרי מגדים (שם משבצות זהב סק"ג) שלדעתו כשבירך ברכת הטוב והמטיב פטר כל היינות שעל השלחן. וכן היא דעת שו"ע הרב בסדר ברכת הנהנין (פי"ג הי"ז). וראה עוד בעינים למשפט (אות מ בסוף דבריו) שדן האם אפשר לברך מספר פעמים הטוב והמטיב. רסד. **וכן** ביאר האליה רבה (שם סק"א) והסכים לזה המשנה ברורה (שם סק"ד). רסה. **ומבואר** מדבריו שאפילו אם בירך על הגרוע לא יברך אחר כך על הטוב ברכת הטוב והמטיב שכבר בברכת הגפן שבירך על הגרוע נחשב שבירך על הטוב ושוב אין לו לברך הטוב והמטיב. אמנם לפי זה יקשה מה שמוכח מס"ג שאם עבר וברך על הגרוע מברך אחר כך הטוב והמטיב על הטוב. וגם שהלבוש עצמו (שם ס"ג) הביא את דברי השולחן ערוך בס"ג. ויישב הפרי מגדים (שם משבצות זהב סק"א), שכוונתו בס"ג לומר שאפילו אם ירצה בברכת בורא פרי הגפן לכוין בפירוש שלא לפטור בברכת הגפן את היין הטוב, עם כל זה אין לעשות כן כי אין להרבות בברכות ויש לברך על העיקר והחביב תחלה. ובעולת תמיד (שם ס"ק א-ג) כתב גם כן כדברי הלבוש וכתב שהשולחן ערוך בס"ג כוונתו שלא יסלק מעל השולחן את הטוב כדי לברך על הגרוע.

מוכנים לפניו אפילו דעתו לשתות משניהם מברך, וכגון שהיה במרתף ודעתו היתה בשעת הברכה להביאם ולשתותם, כיון שהביאם אחר הברכה לבית הוא בכלל שינוי יין[רסו].

מה הדין בהיסח הדעת

שם. המגן אברהם (ריש סי' קעה) כתב, שאם בירך בכוס של ברכת המזון על יין אחר אין צריך לברך הטוב והמטיב, שהרי כבר אמר בברכת המזון הטוב והמטיב. **ובהגהות רעק"א** (שם סק"ג) כתב, שמשמע מהמגן אברהם שלולא סברא זאת שבירך בברכת המזון, היה ראוי לברך בורא פרי הגפן וגם הטוב והמטיב על היין של ברכת המזון. וזה דלא כדברי **שו"ת בית יהודא** (עיו"ש, או"ח סי' מט) שהיכן שמברך בורא פרי הגפן כגון בנמלך בין שתיה הראשונה לשניה או בשינוי מקום אינו מברך ברכת הטוב והמטיב, וכאן כיון שהיה הפסק של ברכת המזון בין שתיה לשתיה אין לו לברך הטוב והמטיב[רסז].

ביאור ההוה אמינא של הגמרא

התם נמי דאיכא בני חבורה דשתו בהדיה. בשלמה משנתו (ד"ה ת"ש) ביאר, שבהוה אמינא הגמרא הבינה כיון שאין הנאת האחרים מוכרחת כיון שאם ירצו לא ישתו, אז לכולי עלמא אינו מברך הטוב והמטיב שלא נקרא שותפות, שכל אחד שנהנה הנאה חדשה היא לעצמו שאינה מוכרחת מהנאת חבירו. ואפילו הכי כתוב בברייתא שמברך הטוב והמטיב. ומתרצת הגמרא שאפילו הכי נקרא שותפות ועל כן מברך.

מה הדין אשתו ובניו ומדוע הגמרא לא תירצה כך

שם. תוספות (ד"ה הכא) כתבו, שהוא הדין אם אשתו ובניו עמו נחשבים לבני חבורה. **ובחמד משה** (או"ח סי' רכא אות א) הקשה על דברי **המגן אברהם** [הובא לעיל] שבשדה אם יש לו אשה ובנים לא מועיל לשותפות לברך הטוב והמטיב, מזה שהגמרא לעיל לא תירצה שמדובר באופן שיש לו אשה ובנים. אם כן למה כאן הגמרא תירצה שיש בני חבורה היה אפשר לומר שיש לו אשה ובנים ששותים עמו. ועוד הקשה, שהמגן אברהם (שם סי' קעה סק"ד) כתב הטעם שביין מועיל אשה ובנים כיון שמזונותם עליו נחשב כמו שיש שותפות, ואם כן כל שכן שדה שעומדת לאכילה ומזונותן עליו שיקראו שותפים. **ובמחצית השקל** (שם סי' רכא על מג"א סק"א) תירץ שביין כיון שכבר ניתן על השלחן והבעל שותה ממנו ואשתו ובניו מסובים והם מזונותן עליו דרכן של בני אדם ליתן גם לאשתו ובניו. מה שאין כן בפירות השדה אמנם מזונותן עליו, אבל זה דווקא על הבעל ולא על השדה, ואין חייב ליתן להם מאותו שדה, ואפשר ימנעם פירות שדהו ויזונם בפירות אחרים שיקנה ממקום אחר ולכן לא נקראו שותפים. ומה שהקשה שהיה לגמרא לתרץ ביין שאשתו ובניו שותים עמו, לא קשה, כי כל קושיית המגן אברהם הוא מדוע הגמרא תירצה לעיל דווקא דאית שותפות, כי הרי אין דוחק לתרץ באשה ובנים, וגם שזה מצוי יותר שאדם שיש לו שדה יש לו אשה או בנים ממה שמצוי שיהיה לו שותף בשדהו, והיה יותר ראוי לומר שיש לו אשה ובנים מלומר שיש לו שדה בשותפות. מה שאין כן בשתיית יין כמו שמצוי שאדם שותה עם אשתו ובניו כך מצוי שישתה עם בני חבורה, ואין זה מצוי יותר מזה. וכיון שמתחילה הגמרא תירצה שיש לו שותפות, העמידה גם לגבי יין שיש בני חבורה.

מה הדין באורח

שם. המרדכי (סוף סי' רנז) הביא בשם הרי"ף שאכסנאי ואורח לא יברך הטוב והמטיב, כי אין זה הטבה כיון שאינו שלו. וכתב **הבית יוסף** (או"ח סי' קעה ד"ה כתב המרדכי), שמה שהביא כן בשם הרי"ף בדותא היא שלא נמצא כן בדבריו, והדברים עצמם אין להם על מה שיסמוכו שאף על פי שאינו שלו למה לא יברך על מה שהזמין לו הקב"ה מיני יינות לשתות, ואין לחשוש לדברי המרדכי כלל. וגם שלא נמצא דברים אלו במרדכי ישן. **והב"ח** (שם) ביאר את דברי המרדכי, שהאורח לא יברך אלא הבעל הבית מברך והאורח עונה אמן ויוצא בברכתו, כי אין האורח יכול לברך הטוב והמטיב כיון שאין היין שלו שלא הטיב הקב"ה אלא לבעל הבית שהיין שלו. **ובמגן אברהם** (שם סק"ד) הקשה, למה נקט המרדכי אכסנאי ואורח, היה לו לומר אורח לחוד. ותירץ שאכסנאי הכוונה לבעל הבית[רסח], והרי"ף הולך לשיטתו [הובא לעיל] שאין מברך על הגשמים אלא אם כן יש לו שותף באותה שדה, ולולא זאת מברך שהחיינו, אפילו שאחרים נהנים גם כן מהגשמים, מכל מקום צריך שיהיו הוא וחבירו שותפין באותו דבר. כך גם כאן צריך שיהיו שותפין ביין, מה שאין כן באורח שאין לו חלק בו אף הבעל הבית אינו מברך, שאיך הוא יאמר המטיב לאחרים שאין כאן הטבה לאחרים לפי שאינו שלהם. וכן משמע מלשון הגמרא 'דאיכא בני חבורה דשתו בהדיה', משמע דווקא אם יש בני חבורה, וגם אשתו ובניו כיון שחייב במזונותיהם הוי כאילו יש להם חלק בו. ולכן יש להחמיר שבאורח לא יברכו לא הבעל הבית ולא האורח, ובפרט בספק ברכות. ואפילו שאפשר לומר שכשהבעל הבית נותן לאורח נחשב כאילו יש לו חלק בו, יש להחמיר, שאותו כוס ששותה הבעל הבית אין לאורח חלק בו, מה שאין כן בשותפין שקיימא לן אין ברירה ונחשב של שניהם. ואם הבעל הבית נותן הקנקן על השלחן כמו שעושים בסעודות גדולות כולם שוים לטובה ונחשב שלכולם יש חלק בו ומברכים הטוב והמטיב.

בפרח שושן (כלל א סי' יב) הקשה[רסט] על המגן אברהם, שאם נאמר שבבעל הבית ואורח גם הבעל הבית לא יברך אם כן למה כתבו כל הפוסקים שבשותה לבדו לא יברך הטוב והמטיב, שישמיעו חידוש יותר גדול שאפילו בשותה עם אחרים אינו מברך אלא אם כן יהיו שותפים עמו באותו יין. ומה שהוקשה לו הכפל של אכסנאי ואורח, יש לומר שאכסנאי הוא אורח שיש לו זמן מרובה בבית ואורח היינו שהולך במהרה. וכן אין ראיה מדברי הרי"ף לגבי גשמים, שבגשמים הטובה באה מאליה מן הקב"ה הנותן מטר על פני ארץ ולזה לא הצריכו לברך כי אם יש לו שותף, לפי שאם יברך על מה שהטיב לו ולכל מי שיש לו שדה אם כן בכל יום ויום יברך הטוב והמטיב כי הוא אל זן ומפרנס אותנו ואת כל העולם כולו בטובו. מה שאין כן אצלינו שהטובה באה מאליה לאורח מיד בעל הבית שייך שפיר לברך, הגם שאין לו שותפות עמו כי לולא שהטיב הקב"ה לבעל הבית לא היה מטיב לאורח. וכן מה שהוכיח המגן אברהם מהגמרא 'דשתו בני חבורה בהדיה' מוכח היפך מדבריו, שמשמע שמדובר בבעל הבית שהוא העיקר ובני החבורה טפלים לו ושותים עמו, ואם נאמר שכולם שותפים ביין למה הגמרא לא תירצה התם נמי בשלו ושל חבירו כלשון הברייתא לעיל 'קצרו של דבר וכו' שלו ושל חבירו אומר הטוב והמטיב', אלא ודאי שבני חבורה אפילו שאין להם חלק בו מברך הטוב והמטיב. וכן נוהגים בפני גדולי הדור לברך האורח הטוב והמטיב. וכבר אמרו בירושלמי (פאה פ"ז ה"ה) כל מקום שהלכה רופפת בידך פוק חזי מאי עמא דבר. והביא שם **מהאור חדש** (בוכנר, כלל כ בדיני ברכת הטוב והמטיב סק"ח) מה שנהגו שהאורח מברך משום שנחשב כאילו נותן לו היין המובא כולו במתנה וכשלו הוא. ועוד שגם הרי"ף לא אמר אלא כשירצה האורח לברך מעצמו, אבל אם הבעל הבית מכבדו לברך שפיר דמי. ולכן כדי לצאת מספק כשנותן הבעל הבית לאורח לברך יש לומר האורח לבעל הבית או הבעל הבית לאורח שבזה שנותן לו לברך הוי היין כולו שלו כדי שיוכל לברך הטוב והמטיב. אך כתב הפרח שושן, שמי שמחמיר לעשות כן שיאמר לו שמחצית היין יהיה שלו שאם נותן לו את כולו שוב לא יוכל בעל הבית לברך עליו הטוב והמטיב[ער].

ובנהר שלום (סי' קעה סק"ג) ביאר את דברי המרדכי במה שכפל אכסנאי ואורח, שאכסנאי היינו כמו שכתוב (ערכין טז:) אל ישנה אדם מן האכסניה שלו, והוא בית מיוחד שמתאכסנים שם עוברים ושבים על ידי פרעון, ואורח היינו בעל הבית המזמין אורח לביתו. ויש צד בכל אחד שיפטר יותר מחבירו, שאורח כיון שאוכל ממה שאינו שלו לא נחשב כבעל הבית אבל אכסנאי כיון שפורע חובו הוה ליה כבעל הבית. וכן באכסנאי כיון שבעל האכסניה עושה להרויח אין דרך להביא שינוי יין, אבל אורח שנקרא לבית בעל הבית כיון שהוא משתבח בו מצוי יותר שיביא לו כמה יינות, קמ"ל שבשניהם פטור.

צריך שישתו ביחד

שם. המגן אברהם (סי' קעה סק"ד) כתב, שאם אין שותים את היינות כאחד רק כל אחד בחדר אחר פשוט שאין לברך. ומה שכתבו **תוספות** (לעיל מג. ד"ה הואיל) שכשאמרו לו ילדה אשתך זכר מברך הטוב והמטיב אפילו שאין אשתו עמו, משום שהם שותפים בדבר אחד דהיינו הבן, מה שאין כן כאן שיין ששותה זה לא שותה זה, צריך שישתו בחבורה אחת.

האם כל אחד מברך או שאחד מוציא את כולם

שם. הרא"ש (סי' טו) הביא בשם יש שרוצים לומר שהטוב והמטיב אינו מברך ביחיד, אפילו שקיימא לן (לעיל מג.) שיין שבתוך הסעודה כל אחד מברך לעצמו, הטוב והמטיב אחד מברך לכולן שאם היה כל אחד מברך לעצמו נחשב כל אחד יחיד ואיך יאמר הטוב והמטיב. אלא שהקשה הרא"ש שהטעם שברכת בורא פרי הגפן כל אחד מברך לעצמו הוא משום שאין בית הבליעה פנוי, וטעם זה גם שייך בברכת הטוב והמטיב, ואפילו שכל אחד ואחד מברך לעצמו, כיון שחבירו שותה ונהנה גם הוא מיין זה אפשר לומר הטוב לי והמטיב לאחרים. כמו באמרו לו ילדה אשתך זכר שמברך הטוב והמטיב משום שיש טובה גם

רסו. **ומשום** כך פסק המשנה ברורה (שם סק"ד) שספק ברכות להקל. ועיין בוזאת הברכה (בירור הלכה סי' לח - א) מה שדן בדבריו. **רסז. וכן** הביא האליה רבה (שם סק"ו) בשם האור חדש (ברכת הטוב והמטיב אות ח) שמי שכבר בירך ברכת המזון או שלא שתה עדיין יין עם היושבים ושותין יין לא יברך הטוב והמטיב. ועיין עוד בן ידיד (ברכות פ"ד ה"ט). **רסח. וכן** כתבו תוספות בעבודה זרה (לא: ד"ה ותרוייהו) לגבי ענין אחר. **רסט. הבאר** היטב (או"ח סי' קעה סק"ו) הביא מקצת דבריו. **ער. אמנם** המשנה ברורה (שם ס"ק טו) פסק כדברי המגן אברהם. ובשער הציון (שם ס"ק יד) הוסיף שאף שבפרח שושן הקל לברך בזה, ספק ברכות להקל.

לאשתו, והאם לא מדובר גם כשהיה בעלה בעיר אחרת בשעה ששמע. וכן דעת תוספות (לעיל מג. ד"ה הואיל) בשם רבינו יחיאל[רעא].

הבית יוסף (או"ח סי' קעה ד"ה ואין לו) הביא, **שהאבודרהם** (הל' ברכות שער ה) סובר שגם אם שותה יין לבד גם מברך הטוב והמטיב. שמה שאומר הטוב לו והמטיב לאחרים אינו רוצה לומר שיפטור אחרים בברכתו, אלא הואיל ואחרים שותים ונהנים גם כן מאותו יין קרינן ביה המטיב לאחרים. וביאר הבית יוסף שלפי סברא זו צריך לפרש שמה שהגמרא אומרת דאיכא בני חבורה דשתו בהדיה היינו לומר שאחרים שותים מאותו יין אפילו שאינם ביחד עמו, ודחה זאת. וכתב שיותר נראה לומר שהאבודרהם נתכוין לדחות סברת היש אומרים שהביא הטור (שם) שברכת הטוב והמטיב יברך אחד להוציא את כולם שאם לא כן נחשב שכל אחד מברך, ועל זה בא האבודרהם לחלוק שאפשר לברך כל אחד, ונתערב באלו הדברים ולא כתבם כתיקונם, אלא שזוהי כוונתו. **והמטה משה** (סי' שג) כתב ואני לא ראיתי שום עירוב דברים בכאן כי אם דברים נכוחים וישרים. ודבריו הם כדברי **רבינו יחיאל** [הובא לעיל] שהביא ראיה מילדה אשתך זכר שמברך הטוב והמטיב אפילו אם אין בעלה בעיר, והוא הדין כאן אפילו הוא לבד אם יש אחרים שנהנים מהיין אפילו שאינם שם מברך הטוב והמטיב[ערב]. אלא **שהמאמר מרדכי** (שם סק"ה) הקשה שרבינו יחיאל רק אמר שגבי הטוב והמטיב גם כל אחד מברך לעצמו וצריך רק שאחרים נהנים מאותו דבר שהוא נהנה והרי כולם נהנים ששותים ממנו, ולא צריך שאחד יברך לכולם. אבל מעולם לא עלה על דעתו לומר שיברך הטוב והמטיב כשהוא מיסב לבדו מטעם שאחרים נהנים מאותו יין. ואם נפרש את דברי האבודרהם כמו שהבין המטה משה שיכול לברך כשהוא לבד זה ודאי לא כדברי רבינו יחיאל שלא מצינו שום סברא כזו לברך הטוב והמטיב כשהוא לבדו. ועוד שלשון הגמרא דאיכא בני חבורה דשתו בהדיא משמע בהדיא שהם מסובים עמו ובחבורה אחת. ולכן הבית יוסף ביאר כוונה אחרת בדברי האבודרהם שכוונתו לדחות את שיטת היש אומרים, שמכיון שרואים שלשון האבודרהם הוא כדברי רבינו יחיאל כוונתו רק לדחות את שיטת היש אומרים, וגם כוונתו היא שיחיד מברך רק כשמסובים עמו, ולא נתכוון האבודרהם לומר שמברך הטוב והמטיב כשהוא לבדו שאין שום פוסק שיסבור זה. שאם לא כן לא היתה צריכה הגמרא לומר שיש אחרים ששותים עמו, וכי סלקא דעתך שמדובר במי שעשה ממין יין זה לעצמו שאינו בעולם ואין שותה ממנו אלא הוא. אלא שלכאורה קשה מהראיה של רבינו יחיאל מילדה אשתך זכר שאפילו כשהוא לבדו ונמצא בעיר אחרת מברך. על זה תירץ שאינו דומה, שלגבי ילדה זכר יש לו ולאשתו שותפות באותו הטוב עצמו והנאתן באה כאחד, מה שאין כן כאן שכל שהוא מיסב לבדו אפילו שאחרים בעולם נהנים מיין זה מכל מקום אין לאחד שייכות עם מכירו, וטובתם והנאתם אינה באה כאחד, ונחשב כמי שקנה כלים חדשים לעצמו שאינו מברך הטוב והמטיב אפילו שיש אחרים שקנו כיוצא בהם, והוא הדין בילדה אשתו זכר, שאם לא משום אשתו לא היה מברך הטוב והמטיב אפילו שנולד בן לחבירו.

האם מברכים על שתיה לבד גם בלא סעודה

שם. הגינת ורדים (כלל א סי' מד) נסתפק אם הטוב והמטיב ראוי לברך בכל ענין ששותים, או שמא שאין מברכים רק כשהם אוכלים בסעודה שכיון שהם עסוקים בסעודה ויש הנאה מרובה ותענוג בסעודה, לכן כשיהיה באותה סעודה ריבוי יינות אז תהיה הנאת ריבוי יינות הנאה יתירה ושמחה גדולה, אבל כששותים בלא סעודה אין הנאת ריבוי ניכרת ואין לה שבח כל כך ואינה כדאי לברך הטוב והמטיב. ואם תאמר שאפילו בלא סעודה מברכים אותה, שמא צריך קביעות בשתיית היין שאם שותים בדרך אקראי אין לברך ברכה זו, או שמא שלעולם מברכים על ריבוי יינות אפילו בדרך אקראי. וביאר **שהטור** (או"ח סוף סי' קעה) כתב היו מסובים לשתות בלא אכילה אחד מברך לכולם. והיינו שכיון שבית הבליעה פנוי שאינם עסוקים בסעודה אחת מברך בשביל כולם ברכת הטוב והמטיב. הרי שלדברי הטור מברכים ברכה זו אפילו שאינם עסוקים בסעודה[רעג]. וסמך בזה על דברי **תוספות בפסחים** (קא. ד"ה שינוי) שכתבו וצריך לברך הטוב והמטיב בין בשעת סעודה בין שלא בשעת סעודה[עדי]. אמנם **רש"י** (ד"ה שינוי) כתב, שתה יין בסעודה והביאו לו יין אחר טוב מן הראשון אין לברך בורא פרי הגפן. ויש לדקדק למה הוסיף לפרש ששתיית יין היה בסעודה. ולכאורה משמע שדווקא כששותה בסעודה אז אין מברכים בורא פרי הגפן שכיון שהם מסובים בסעודה דעתם לשתות יין הרבה, אבל כששותים בלא סעודה ובא לפניהם שינוי יין נחשב כמין אחר וצריך לברך בורא פרי הגפן דהוי כנמלך. וכמו כן לענין הטוב והמטיב לא מברכים רק כשיהיו מסובין בסעודה, שברכת שינוי יינות וברכת הטוב והמטיב דין אחד להם, ומה שיש בברכת שינוי יין יש גם כן בברכת הטוב והמטיב. והטעם הוא כמו שנתבאר שכשיש סעודה אז אגב הנאת הסעודה יש הנאה ושמחה יתירה בריבוי יינות וראוי לברך הטוב והמטיב, אבל כשאין סעודה אין הנאת ריבוי יין כדאי לברך הטוב והמטיב. אם כן לדברי רש"י אין לברך ברכה זו רק כשיהיה שם סעודה. וביאר שהטור ילמד בדברי רש"י שאין צורך שיהיה שם סעודה ממש רק כוונתו שיהיה שם כעין סעודה כגון שישבו לשתות בדרך קבע, שאם הם שותים בדרך אקראי דיינו לומר שברכת היין שברכו תחילה תפטור כל יין שיביאו להם אחר כך מאותו מין, אבל אם יש שינוי יין צריכים לברך בורא פרי הגפן על היין המשונה שנחשב כנמלך. וכן לענין הטוב והמטיב כיון שלא נקבע אלא על הנאת ריבוי יין אין לברך רק כשנקבעו לשתות יין ולא בדרך אקראי שאז אין הנאת ריבוי יין ניכרת. וכיון שלא נקבעו לשתות הרי כל יין שמביאים לפניהם קמא קמא בטיל ואין הנאתו ניכרת. אך כל זה הוא ליישב את דברי הטור בדעת רש"י, אבל קשה לפרש כן בדברי רש"י עצמם מאחר שהיה לו לפרש כן. אלא נראה כמו שנתבאר שלרש"י שלא בסעודה לא מברכים הטוב והמטיב. לכן מסיק הגינת ורדים לענין מעשה, שכיון שדברי רש"י מטים שיהיה שם סעודה אין לנו להקל לעשות מעשה לברך על ריבוי יין בלא סעודה, כיון שיש חשש ברכה לבטלה ושב ואל תעשה עדיף[עדה].

האם צריך ששניהם ישתו כאחד מהיין השני

שם. בדברי חמודות (סי' טו אות מח) נסתפק, אם ראובן ושמעון מסובין ושותים כל אחד מיינו ושוב נתן ראובן לשמעון את כוסו, אם יברך שמעון הטוב והמטיב כיון שגם ראובן נהנה קודם מזה היין, או כיון שאין שינוי אלא לשמעון כיון שראובן לא שתה מכוס של שמעון, לא יברך הטוב והמטיב. **ובאליה רבה** (או"ח סי' קעה סק"ח) כתב, שעל פי דברי האבודרהם [הובא לעיל] יברך, שהרי כשאחרים שותים לא יודע שיש בהם שינוי. וגם הבית יוסף לא חלק אלא משום שאינם ביחד עמו, אבל אם הם ביחד מברך[רעו].

אמנם המאמר מרדכי (שם סק"ו) כתב שנראה יותר לפטור מלחייב, כי מה לנו שראובן נהנה מאותו יין, הרי על כל פנים אין עכשיו המטיב לאחרים. שאם נאמר שכל שנהנה יש כאן הטבה אם כן גם כשאין שינוי יין כלל היה לו לברך הטוב והמטיב כל שהם שנים שזה טוב לו וטוב לאחרים. ואם נאמר שמילת 'הטוב' לא שייכת אלא בשיש שם ריבוי טובה ורק אם יש שינוי יין, אם כן ממילא לא יברך אלא כשיש ריבוי הטובה לשניהם, שצריך המטיב כמו הטוב, וכמו שהטוב לא נאמר אלא כשיש לו ריבוי יין, כך גם המטיב לאחרים צריך שיהיו שותפים ושוים בהנאת הטובה ההיא[רעז]. והביא שם מדברי **המגן אברהם** (שם סק"ה) בשם **התשב"ץ** שיש אומרים שכל שיש אחר עמו אפילו שאינו שותה מהיין השני, מברך הטוב והמטיב. ואם כן גם בנידון של הדברי חמודות יברך, כיון שעל כל פנים נהנה מזה היין. אבל לא קיימא לן כדברי יש אומרים אלו[רעח].

מה הדין כששניהם שתו רק מהיין השני

שם. בגינת ורדים (כלל א סי' מ) נשאל, אם ראובן ושמעון היו מסובין בסעודה, ובתחילת הסעודה שתה ראובן לבדו מיינו ולא נתן ממנו לשמעון ואחר כך בא להם יין אחר ורוצים לשתות שניהם מן היין השני, האם כיון שלא שתה שמעון מן היין הראשון אין לו לראובן לברך עתה הטוב והמטיב שצריך הטבה לאחרים. או שמא כיון ששניהם שוין לטובה ביין השני יכול לברך הטוב

רעא. וראה בשיירי כנסת הגדולה (או"ח סי' קעה בהגהות בית יוסף אות י) שהביא עוד הרבה ראשונים שסוברים כשיטה זו. וכן פסק השולחן ערוך (שם ס"ה). וברמ"א (שם סי' קעד ס"ח) כתב שעם המברך אומר למסובים 'סברי' יכול להוציאם אף באמצע הסעודה, לפי שנותנים את לבם להיות פנויים מהסעודה. וכתב בקיצור שולחן ערוך (סי' מט סט"ו) שהוא הדין בברכת הטוב והמטיב שיכול להוציאם אם אומר 'סברי'.

ערב. וכן ביאר בדעת האבודרהם שיירי כנסת הגדולה (שם). וכעין זה כתב באליה רבה (שם סק"ז).

רעג. ובאהל יצחק (ססיד, ברכות פ"ד ה"ט) הוכיח גם מלשון הרמב"ם (שם) 'היו מסובין לשתות יין ובא להם מין יין אחר', שאפילו שהיו מסובין לשתות מברך הטוב והמטיב. והביא שם בשם מהרש"ס לדחות מדברי הטור, שהטור דיבר בתוך הסעודה ומה שכתב היו מסובין לשתות בלא אכילה היינו בשתיה שלאחר המזון דהיינו קודם ברכת המזון שהיו מסלקים ידיהם מן הפת, משום שכשבא להם יין בתוך המזון כל אחד מברך לעצמו הואיל ואין בית הבליעה פנוי, אך לאחר המזון אחד מברך לכולם אף שהוא בתוך הסעודה שאז בית הבליעה פנוי. שאם הטור דיבר במסובים לשתות בלא סעודה שישמיענו רבותא שאפילו לאחר המזון והוא קודם ברכת המזון כל אחד מברך. אלא שהאהל יצחק כתב שהטור חידש חידוש יותר גדול שאפילו כשישבו לשתות בישיבת עראי בלא סעודה מברך הטוב והמטיב לאפוקי מדברי רש"י שאינו מברך בלא סעודה.

עדד. וראה במהרש"א (בתוס' שם) שביאר שכוונת תוספות להוציא מדעת האומר [הובא לעיל] שבשעת הסעודה לא יברך כיון שמברך הטוב והמטיב לאחרים, ובשעת הסעודה אין בית הבליעה פנוי. ובבית הלוי (סוף ענייני חנוכה ד"ה ולאשר נסתפקתי) ביאר שכוונתם להוציא מסברא שכיון שמברך על הפת הטוב והמטיב בברכת המזון לא צריך לברך גם על היין הטוב והמטיב.

עדה. אמנם הרמ"א (או"ח סי' קעה ס"ה) פסק 'אבל היו מסובין לשתות בלא אכילה אחד מברך לכולם'.

רעו. אלא שהמאמר מרדכי (שם סק"ו) כתב, שהרי לפי מה שנתבאר לעיל לא עלה על דעת האבודרהם לומר הטוב והמטיב כשהוא לבדו. וגם לפי הבנת האליה רבה אין ראיה, שמה שכתב האבודרהם שאפילו הוא לבדו מברך משום שיש אחרים שנהנים, היינו לומר שנהנים ממנו בשינוי יין. ולעולם נשאר הדבר בספק ומספק לא יברך.

רעז. אלא שנסתפק שם, מה הדין אם גם שמעון נתן מיינו לראובן כך שיש שינוי יין לשניהם אם יש לברך הטוב והמטיב. או שנאמר כיון שלכל אחד יש שינוי ביין אחר ואין זה שינוי אחד לשניהם אין לומר הטוב והמטיב. ונטה שם לומר שלא יברכו הטוב והמטיב.

רעח. ועיין בתורת חיים (או"ח סי' קעה סק"ט) שהאריך בדברי הלחם חמודות.

והמטיב. וענה שעיקר ברכת הטוב והמטיב לא תיקנוה אלא כשיהיו שנים שותפים באותה טובה, שכל אחד מהם מודה ומשבח על הנאת טובה זו שבאה לו שגם אחרים נהנים עמו ושייכים בו, וכמו שהגמרא אמרה שכשאין אחר עמו לא מברך הטוב והמטיב. ולפי זה כיון שברכת הטוב והמטיב הוקבעה על הנאת ריבוי יינות, אם כן צריך שיהיו המסובין נהנים מאותם ריבוי יינות, ולכן היכן שהיו מסובין בסעודה ושתו יין ואחר כך הביאו להם עוד יין אחר ולא רצה לשתות ממנו רק אחד מן המסובין בלבד, לא יוכל לברך ברכה זו, שהרי אין לו שותפים בטובת הנאת ריבוי יינות שבאה לו, ונידון כיחידי שמיסב לבדו שאינו מברך על ריבוי יינות. וגם במקרה שלנו שבתחילת הסעודה לא שתה יין כי אם אחד מן המסובין לבדו, ואחר כך בא להם עוד יין אחר ושותים ממנו כל המסובין אין לברך ברכה זו, לפי שאין שם הנאה מריבוי יינות אלא אותו יחיד בלבד ששתה מקודם לכן מן היין הראשון, ואיך יברך הטוב לי והמטיב לאחרים, הרי חבריו שבסעודה אין להם ריבוי יינות. אמנם אם אחר שבא לפניהם היין השני דעת המסובים לשתות גם מן הראשון וגם מן השני שפיר דמי, ויכול כל אחד לברך ברכה זו כיון שהיינות לפניהם ומזומנים לשתות מהם ושמעון גם הוא עתיד ליהנות מריבוי היינות, יכול ראובן לברך ברכה זו מיד בבוא היין השני אפילו שעדיין שמעון חבירו לא נהנה אפילו מן היין הראשון, כיון שכבר מוכנים שני היינות שישתה גם שמעון מהם. ואין להקפיד שבתחילה יהנו המסובין מן היין הראשון כדי שכשיתנו להם מן היין השני יברכו עליו הטוב והמטיב, שאפילו שלא שתה מיין הראשון אלא גדול שבמסובין ומיד נתנו לו כוס שני מיין אחר יכול לברך הטוב והמטיב, שאפילו שחבריו שבסעודה עדיין לא נהנה אחד מהם מהיין הראשון, אפשר לברך כיון ששני היינות מוכנים ועומדים לפניהם וקרובה הנייתן נחשב כאילו כבר נהנו מריבוי היינות ושפיר יש לברך הטוב והמטיב.

אמנם בפרח שושן (או"ח כלל א סי' יג) כתב, שכיון שעדיין בני חבורה לא שתו אפילו מן היין האחד אינו יכול ראובן לברך הטוב והמטיב, ואפילו ששני היינות מונחים לפניהם, הזמנה לאו מילתא היא. וכלשון הגמרא 'דאיכא בני חבורה דשתו בהדיה', משמע דווקא כששותים עמו. וכן הוא לשון **הרמב"ם** (ברכות פ"ד ה"ט) 'היו מסובים לשתות יין ובא להם מין אחר מברכים הטוב והמטיב', הרי מבואר שצריך שיהיו שותים מן האחד תחילה ואחר כך הביאו להם יין אחר[רעט].

האם יחיד מברך שהחיינו

שם. תוספות (ד"ה הכא) כתבו שיחיד לא יברך שהחיינו על שינוי יין, שלא מצינו יחיד שמברך שהחיינו רק על דבר חדש וכן כל פרי חדש כשאכלו מברך שהחיינו, כמבואר בעירובין (מ:). אמנם **הר"ן** (פסחים כ. ד"ה אבל) הוכיח מדברי הגמרא כאן שדווקא אם יש אחר מברך הטוב והמטיב, אבל כשאין אחר אתו מברך שהחיינו. **והבית יוסף** (או"ח ריש סי' קעה) כתב שנראה שדעת כל הפוסקים כתוספות שהשמיטוהו[רפ].

ביאור סברת האמוראים

אמר רב הונא לא שנו אלא שאין לו כיוצא בהן אבל יש לו כיוצא בהן אין צריך לברך ורבי יוחנן אמר אפילו יש לו כיוצא בהן צריך לברך. בתפארת הגרי"ז (ד"ה אמר) ביאר, שרב הונא סובר שעיקר שמחת האדם אינו צריך להיות אלא בדברים ההכרחיים, והוא מפני שסובר כמאן דאמר (הוריות י:) אשריהם לצדיקים שמגיע עליהם בעולם הזה כמעשה הרשעים, היינו שאינם נהנים מהעולם הזה. לכן סובר רב הונא שאין לברך ברכת שהחיינו אלא כשאין לו כיוצא בו שאז הוא מוכרח לאותו הדבר. אבל רבי יוחנן סובר כמאן דאמר (שם) שצדיקים יכולים לאכול שני עולמות, שטוב לצדיקים לשמוח בעולם הזה ובעולם הבא שבזה הם עושים רצונו, וכל רצונו להטיב, לכן סובר שיש לשמוח ולברך ברכת שהחיינו גם על הכלים שקנה שהם רק להרוחה בעלמא.

מדוע רש"י פירש ירושה

שם. רש"י (ד"ה ר"י) ביאר את דברי רבי יוחנן 'יש לו כיוצא בהן', שיש לו מירושה, הואיל ולענין קנייה חדש היא אצלו צריך לברך[רפא]. **ובכסא רחמים** (שם) כתב, שרש"י לא בא לפרש מהיכן יש לו נכסים, שאם כן היה לו לפרש זאת בדברי רב הונא שקדמו לדברי רבי יוחנן. אלא שרש"י בא לפרש טעמו של רבי יוחנן שגם כשיש לו צריך לברך, וכתב הואיל ולענין קנין חדש הוא אצלו ואגב אורחיה פירש רש"י מהירושה.

וביד מאיר (שם) ביאר, שרש"י הוצרך לפרש כך ולא שהיה לו כיוצא בהן שקנה כלים, משום שהגמרא (ס.) מדייקת מהמחלוקת שלכולי עלמא בקנה וחזר וקנה אין צריך לברך, אם כן על כרחך מה שאמר רבי יוחנן יש לו כיוצא בהם היינו מירושה.

ס.

ביאור דיוק הגמרא

מכלל דכי קנה וחזר וקנה דברי הכל אין צריך לברך. בברכת אברהם (ד"ה מכלל) הקשה, אולי מה שנקט רבי יוחנן יש לו כיוצא בהן אינו אלא משום שרב הונא נקט כן, ולעולם אפילו בקנה וחזר וקנה סובר רבי יוחנן שיש לברך[א]. ותירץ, שהגמרא לא רצתה להרבות במחלוקת, וכיון שלרב הונא [ללשון זו] אפילו אם יש לו אין צריך לברך רבי יוחנן לא חולק עליו אלא ביש לו, אבל בקנה וחזר וקנה מודה. עוד ביאר, שלגמרא היה ברור ששני הלשונות חולקים, וללשון הראשון חולקים ביש לו ומודים בקנה וחזר וקנה, וללישנא בתרא הפוך[ב]. **בישמח לב** (גינסברגר, ד"ה מכלל) ביאר, שמלשון רבי יוחנן 'אפילו יש לו כיוצא בהן' ולא 'בין כך ובין כך', מוכח שבא להשמיע חידוש, ומדוע לא משמיע חידוש יותר אפילו בקנה וחזר וקנה שמברך, על כרחך שבכהאי גוונא אין צריך לברך.

הטעם שיש לו וקנה צריך לברך

ואיכא דאמרי אמר רב הונא לא שנו אלא שלא קנה וחזר וקנה אבל קנה וחזר וקנה אין צריך לברך ורבי יוחנן אמר אפילו קנה וחזר וקנה צריך לברך מכלל דכי יש לו וקנה דברי הכל צריך לברך. בתפארת הגרי"ז (ד"ה ליסנא) ביאר, שרב הונא סובר שאין אדם מוצא נחת רוח אלא בדבר שבא לו על ידי יגיעה, לכן אף שיש לו כיוצא בו, כיון שלא קנה אותו אלא נפל לו בירושה, אין בו נחת רוח כמו בכלי שקנה עכשיו, ולכן צריך לברך על שמחתו שכדבר הכרחי נחשב לו.

גירסת הרי"ף בביאור המחלוקת

שם. הבעל המאור (ד"ה והא) הביא, שהרי"ף גרס בלישנא קמא במחלוקת רב הונא ורבי יוחנן, 'מכלל דכי קנה וחזר וקנה הואיל ועכשיו אין לו כלל כיוצא בהם דברי הכל צריך לברך'[ג]. אלא שהבעל המאור כתב שלא כך הגירסא בספרים שלנו אלא 'מכלל דכי קנה וחזר וקנה דברי הכל אין צריך לברך'. ובלישנא בתרא 'מכלל דכי יש לו כיוצא בהם דברי הכל צריך לברך', וכך היא הגירסא בדקדוק[ד]. **והראב"ד** (שם אות א) **והרמב"ן** במלחמות ה' כתבו, שגירסת הרי"ף היא גם גירסת **רבינו חננאל**, ושני הלשונות חולקים בזה, שללשון ראשון לרב הונא לא שנו אלא שאין לו כיוצא בהן, מכלל שכל שאין לו צריך לברך אפילו שקנה וחזר וקנה, מזה שרב הונא לא אמר שאין לו ולא קנה, אבל יש לו או שקנה אין צריך לברך. וללשון השני לרב הונא עדיף לא קנה לברך עליו אפילו שיש לו בירושה.

בראשון לציון (ד"ה ואיכא) ביאר בהרחבה, שלרב הונא בלשון ראשון אין הדין תלוי אלא ביש לו ואז לא יברך, אבל הקנין אינו מבטל ממנו ברכה פעם שניה כל שאין קנין ראשון בעין. ורבי יוחנן חולק ביש לו דווקא, שכיון שלא קנה בשום פעם ולא בירך יברך בפעם הזאת, אבל קנה ובירך ויש לו עדיין מהקנין הראשון לא יברך על כיוצא בהם, כיון שיש כאן שני דברים, גם שכבר קנה וגם שעודנו לקנין. שמסתמא רב הונא ורבי יוחנן לא חולקים בשני הקצוות שלרב הונא אפילו לא קנה אם יש לו לא יברך, ולרבי יוחנן אפילו יש לו ואפילו קנה יברך, אלא דעת רבי יוחנן שקנה ויש לו מה שקנה, לא יברך. ונמצא ששניהם שוים בקנה וחזר וקנה, שבאופן שקנה ואין לו עכשיו וחזר וקנה, לכולי עלמא יברך, ואם קנה ויש לו עדיין כשחזר וקנה פעם שניה, לכולי עלמא לא יברך. וללישנא בתרא לא תלוי אלא בקנה, שלרב הונא כל שקנה ובירך פעם אחת, שוב לא יברך, לא שנא יש לו או אין לו, שאין תלוי הדין אם יש לו או אין לו, ורבי יוחנן סבר, אפילו קנה, יחזור ויברך, לא שנא יש לו לא שנא אין לו. וללשון זו לרבי יוחנן אפילו קנה כיוצא בהם וישנם יברך. ולפי גירסא זו בכל הלשונות של הגמרא גורסים מכלל שצריך לברך. אלא שמכלל של הלישנא קמא הוא מכלל שכי קנה וחזר וקנה ואין לו לקנין ראשון, לכולי עלמא צריך לברך. ומכלל של הלישנא בתרא מכלל שכשיש לו וקנה כיון שלא קנה פעם אחרת יחזור ויברך. ולדרך זו מקשה הגמרא ממחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה שחולקים באין לו כיוצא בו, שמשמע שלא חולקים אלא באין לו, אבל בקנה ויש לו, לא נחלקו. ובשלמא ללישנא קמא שכולם מודים בקנה ויש

[רעט] **ועיין** שם שהאריך בזה, ובראיות של הגינת ורדים.
[רפ] **ועיין** בעינים למשפט (אות מ) שהאריך בשיטות.
[רפא] **עיין** ילקוט המאירי (ד"ה ורבי) שמה שקנה חשוב הוא אצלו יותר ממה שהגיע לידו בירושה בלא טורח. וראה שם ראיות לכך.
[א] **בעין** מה שהגמרא תירצה [בסמוך] את הברייתא לדברי רבי יוחנן, שרבי יהודה שחולק על רבי מאיר סובר כך גם בקנה וחזר וקנה, ונחלק ביש לו וקנה, להודיעך כחו דרבי מאיר.
[ב] **וכן** תירץ בכסא רחמים (נט: ד"ה אמר).
[ג] **וביאר** הרא"ה (ד"ה ורבי), שמזה שנחלקו האמוראים ביש לו בירושה ולא קנה, מכלל שאם אין לו עכשיו אף על גב שכבר קנה כיוצא באלו שהוא קונה עכשיו, צריך לברך על אלו הואיל ועכשיו אין לו.
[ד] **אמנם** העיר הברכת אברהם (ד"ה מכלל), שגירסת הרי"ף לפנינו הוא כמו שכתוב בגמרא, ועיין ברבינו יונה (ד"ה רבי) שדן מה הגירסא העיקרית.

לו שאין לברך [לגירסא זו], שפיר, אלא ללישנא בתרא שלרבי יוחנן אפילו קנה ויש לו מברך, כמאן, לא כרבי מאיר ולא כרבי יהודה[ה].

האם רק בבגדים חשובים מברכים שהחיינו

שם. התוספות (נט: ד"ה ורבי) כתבו בשם ר"י, שדווקא בבגדים חשובים מברכים שהחיינו. וטעמם, שמדמים כלים חדשים לבית חדשף שכמו שבבית חדש שהוא דבר חשוב מברך כך בכלים חדשים רק בדבר חשוב צריך לברך. אבל בגדים שאינם חשובים כל כך כמו מנעלים[ו] ואנפילאות וחלוק וכיוצא בהן אין צריך לברך. אמנם **המאירי** (סוף ד"ה המשנה) כתב, שאין נראה אלא כל כלים במשמע. **ובראש** (סי' טו) כתב, שנראה שהכל לפי מה שהוא אדם, שיש עני ששמח בחלוק יותר מעשיר בכלים חשובים, כמבואר בנדרים (מט:) שרבי יהודה היתה לו גלימה רעועה אחת בלבד, וכשהתכסה בה היה מברך 'ברוך שעטני מעיל' לפי שהיה חשוב עליו כמעיל לעשיר[ז].

בשולחן ערוך (או"ח סי' רכג ס"ו) פסק על דבר שאינו חשוב כל כך, כגון חלוק או מנעלים, שאין לברך עליהם, ואם הוא עני ושמח בהם יברך. אמנם **הרמ"א** הביא מהתרומת הדשן (סי' לו), שאפילו עני אינו מברך על חלוק ומנעלים וכדומה. וכן נוהגין[ח]. וביאר התרומת הדשן (שם), שדווקא בגד צמר וכדומה דבר שיש בו חשיבות קצת, דומה לדבר הבא מזמן לזמן, שסתם בני אדם מתחדשים להם לפרקים מועטים, ושייך על זה שהחיינו, מה שאין כן אלו שרגילים תמיד להתחדש לסתם בני אדם, ואין שייך על זה לברך 'שהחיינו לזמן הזה'[ט].

מה הדין בכלים ישנים

שם. התוספות (נט: ד"ה ורבי) הביאו בשם הירושלמי (ה"ג), אמר רבי חייא בר אבא שלא רק על דברים חדשים מברכים שהחיינו, אלא אפילו שחקים כאילו חדשים הם. **והרשב"א** (שם ד"ה בנה) ביאר, שמה שכתוב במשנה 'כלים חדשים' בא להוציא שאם מכרן וחזר וקנאן אינו מברך שהחיינו, כמו שאמרו (סוטה מד.) באשה חדשה למעט מחזיר גרושתו שאינו חוזר עליה מעורכי המלחמה'. **והבית יוסף** (או"ח סי' רכג ד"ה ומ"ש רבינו) הוסיף, שאפילו שהם חדשים שלא נשתמש בהם אינו מברך, שכיון שהיו שלו פעם אחת שוב אינם דבר חידוש כשחזר וקנאם[י].

בבאר יהודה (ברכות פ"י ה"א) העיר על מה שהרי"ף והרמב"ם והרא"ש השמיטו דין זה של הירושלמי שגם בישנים מברך שהחיינו, כיון שאצלו הם חדשים. ואף אם הם סוברים שהירושלמי לא אמר את דינו אלא כשאין לו דברים כיוצא באלו, אבל אם יש לו כיוצא באלו אינו מברך אלא בחדשים ממש. עדיין קשה למה לא הביאו חידוש זה שכשאין לו כיוצא באלו מברך אפילו שאינם חדשים. ותירץ, שהם סוברים שהבבלי חולק על הירושלמי בזה[יב].

מה נכלל בכלים חדשים

שם. במלאכת שלמה על המשניות (פ"ט מ"ג) הביא מי שפירש, שקנה כלים חדשים, זה דווקא דברים או בגדים הנלבשים, אבל כגון מרבדים או יורות וקדרות, וצלוחיות וכוסות וקערות וקיתוניות וכיוצא בזה, אין לברך עליהם. אלא שהמלאכת שלמה כתב, שלא מצא בפוסקים מי שדבר בזה, ולכן נראה בבירור שהכל שוה, וכל כלי שהוא חדש אצלו ושמח בו, חייב לברך עליהם בודאי הגמור, ואין כאן משום ספק ברכות להקל[יג].

מתי מברך שהחיינו

שם. תוספות (נט: ד"ה ורבי) הביאו מהירושלמי (ה"ג) רבי יעקב בשם רבי חייא בר אבא אמר קנה אומר 'שהחיינו'. **ובראש** (סוף סי' טו) דייק, שבשעת קנייה יש לו לברך אף על פי שעדיין לא נשתמש בהם, שאין הברכה אלא על שמחת הלב שהוא שמח בקנייתו, כדרך שמברכים על הגשמים בשעת ירידתן אפילו שאין הנאתן ניכרת מיד[יד]. אמנם הובאה **בראשונים**[טו] דעה נוספת, שלא מברך אלא כשהוא נהנה, דהיינו כשידור בבית וכשילבש הכלים ולא משעה שקונה אותם.

בשולחן ערוך (או"ח סי' רכג ס"ד) פסק כדברי הרא"ש שמברך בשעת הקנין. וכתב **הט"ז** (שם סק"ג), שאפילו אם צריך ליתן אותו לחייט לעשות ממנו מלבוש, אפילו שרחוק עדיין מן ההנאה, מברך שהחיינו, כי הרי הרא"ש מדמה זאת לירידת גשמים אפילו שאין הנאתן ניכרת. אמנם **המגן אברהם** (שם סק"ו) כתב, שדווקא כשקנה כלי כמו שהוא וראוי לשימוש, אבל אם קנה כסף ונתן לאומן לעשות ממנו כלי אינו מברך אלא כשישתמש בו, שהרי קיימא לן (חו"מ סי' שו ס"ג) אין אומן קונה בשבח כלי, וכשחוזר ולוקח מהאומן את הכלי המתוקן אין זה נחשב שקנה כלי חדש [שהרי האומן לא קנהו] אלא הכל המשך מהקניה ראשונה, ולכן יברך רק כשישתמש בו[טז]. **ובאומץ יוסף** (או"ח סי' רכג על מג"א סק"א) הקשה, שזה ספיקא דדינא אם אומן קונה בשבח כלי כמבואר **בש"ך** (חו"מ סי' שו סק"ג). ולכן כתב להגיה בדברי המגן אברהם, שכוונתו שלא קנה אלא השבח ולא הכלי, וגם השבח אין זה קנין גמור אלא משכון כמו שכתב **הקצות החושן** (שם סק"ד), ולפיכך לא נחשב שקנה כעת כלי חדש שהכל המשך מהקניה הקודמת שנגמרת כעת ויכול לברך עליה[יז].

בית חדש לפני קביעת מזוזה וכלים לפני טבילתם

שם. בהגהות רעק"א (או"ח סי' רכג סק"ג) נסתפק בכלים שצריכים טבילה שלא יברך בשעת הקנין אלא כשיהיו ראויים לשימוש. וכן בבנה בית חדש שאינו יכול לדור בו קודם שיקבע בו מזוזה. ונשאר בצריך עיון לדינא[יח].

בשער הציון (שם ס"ק כא) כתב, שאין להקשות ממה שמבואר **בשולחן ערוך** (שם סי' רכה ס"ג) שפרי חדש אפילו ראהו ביד חבירו מברך עליו, וביאר **הגר"א** (שם סק"ה), שזה כמו בקנה כלים חדשים שמברך עליהם אפילו שלא נשתמש, והרי לגבי פרי שביד חבירו גם כן אינו יכול לאכלם ואינו ראוי להנאתו, ומה זה שונה מכלי שמחוסר תיקון שאינו מברך. ותירץ, שהפרי בעצם כבר נגמר וראוי ליהנות ממנו, אלא שנמצא על האילן או ביד חבירו, מה שאין כן בכלי שבעצמו אינו ראוי להשתמש בו.

דין מקבל מתנה

שם. התוספות (נט: ד"ה ורבי) הביאו מהירושלמי (ה"ג) שאם ניתן לו במתנה אומר 'הטוב והמטיב'. וכתבו התוספות, שצריך עיון בגמרא שלנו, שלא מצינו הטוב והמטיב אלא כשיש אחר שנהנה עמו יחד ולא ביחיד. **והרא"ש** (סוף סי' טו) כתב, שגם כאן יש אחר המטיב לנותן, שאם המקבל הוא עני, אזי זיכהו השם לנותן וחננו ממון לעשות צדקה, ואם הוא עשיר, שמח הנותן במה שמקבל מתנתו[יט]. **ובבית יוסף** (או"ח סי' רכג ד"ה ירושלמי) כתב, שלדברי הרא"ש הגמרא כאן לא חששה לשנות זאת, משום שהוא כלול במה שלמדנו שכשיש הנאת אחרים, מברך הטוב והמטיב[כ]. **ובשדה יצחק** (גוליטה, נט: בתוס' ד"ה ורבי) תירץ, שכאן יש גם אשתו ובניו או קרוביו שנוח להם במתנה זו, לכן יכול לברך הטוב והמטיב.

ה. **ולפי** זה ביאר הראשון לציון את סיום דברי הרי"ף שכתב וקיימא לן כרבי יוחנן וכלישנא בתרא דאמר בין קנה כיוצא בהן בין לא קנה כיוצא בהן, ובין יש לו כיוצא בהן ובין אין לו כיוצא בהן, צריך לברך. וקשה, כיון שכתב בין קנה כיוצא בהן בין לא קנה כיוצא בהן מברך, מה מקום לומר בין יש לו כיוצא בהן, הרי אם בקנה כיוצא בהן מברך אז בודאי כשיש לו יברך. ולפי מה שנתבאר הוכרח הרי"ף לומר בין קנה בין יש לו, והיינו קנה ויש לו מה שקנה, וזה דווקא ללישנא בתרא הוא שמברך לרבי יוחנן, אבל ללישנא קמא לא מברך בזה אפילו לרבי יוחנן, ולכן נקט הרי"ף דקיימא לן כרבי יוחנן וכלישנא בתרא. ועיין עוד שם שהכריח גירסא זו. ו. **בישמח** לב (גינסברגר, נט: בתוס' שם) האריך, שמנעלים בלאו הכי יש סברא לא לברך עליהם משום 'ורחמיו על כל מעשיו' (תהלים קמה ט), עיי"ש. ז. **בתרומת** הדשן (סי' לו) הביא ראיה לרא"ש מהגמרא בכתובות (סה:) שחייבים העניים לברך שהחיינו במנעלים חדשים כיון שיש להם שמחה בקנייתם, וכן הביא בטל תורה (נט: תוס' ד"ה ורבי). ובמגדל חננאל (ברכות פ"י ה"א, נדפס במפרשי יד החזקה) הקשה על ראיית הרא"ש, שבנדרים מדובר על סרבל טוב שהיה לרבי יהודה שבירך עליו, ואינו החלוק שכתבו התוספות, שהחלוק הוא בגד תחתון שתחת כל הבגדים על גבי הבשר. ח. **ועיין** משנה ברורה (שם ס"ק כד) בשם המגן אברהם (שם סק"י) וביאור הגר"א (שם ס"ק יא) שהרדב"ז (ח"א סי' שנה) מכריע לעני לברך, והתוספות דברו בעשיר ולא בעני, ואין מחלוקת בין תוספות והרא"ש. אך עיין בפרי מגדים (שם א"א סק"י) ובדרך החיים (דיני ברכת שהחיינו ס"ט) שפסקו שלמעשה יש לנהוג שאפילו עני לא יברך על כלים שאינם חשובים כאלה. ט. **וכן** כתב המשנה ברורה (שם ס"ק כג). י. **בשושנים** לדוד (פ"ט מ"ג) הוכיח גם מלשון המשנה 'וקנה' כלים חדשים ולא כתוב ועשה כלים חדשים, ללמדנו שאפילו אינם חדשים ממש, אלא אפילו ישנים, כל שחדשים לו מברך, ולכן שנינו 'וקנה כלים', שכבר היו כלי תשמיש ביד אחרים ועכשיו זה קנאם. יא. **ובשער** הציון (שם סק"כ) כתב, שאפילו אם לא בירך קודם שמכרן, שוב לא יברך, שהשמחה ראשונה כבר נסתלקה משמכרן ונתבטל חיוב הברכה ועתה בקניה השניה שוב אין שמחה. יב. **אך** לענין ברכת 'הטוב והמטיב' יודו שמברך אפילו שאינם חדשים ממש, כיון שיש להם הטבה וגם אחרים נהנים מזה. יג. **וכן** פסק המשנה ברורה (סי' רכג ס"ק יג). יד. **וכן** כתבו הרשב"א והרא"ה (נט: ד"ה בנה) בשם הראב"ד. וכן הוכיח המעשה רוקח (ברכות פ"י ה"א) מדברי הרמב"ם (שם). טו. **הרא"ה** והריטב"א (נט: ד"ה בנה) והמאירי (ד"ה המשנה). טז. **וכן** דעת הנהר שלום (שם סק"ג) ודרך החיים (דיני ברכת שהחיינו ס"ז). ואת הראיה של הט"ז מגשמים, דחה הנהר שלום (שם), שבגשמים מברך על הרווח שנתחדש לו עתה, אבל בכלים מברך על השמחה שהשיג לקנות כלים אלו לתשמישו, ומברך רק אם ראויין לתשמיש. וכן משמע מהדמיון לבנה בית חדש, ששם אינו מברך כשקנה אבנים וקורות, אלא בגמר בנין הבית שראוי לדירה. ועיין עוד מגן אברהם (סי' תקנא ס"ק כא). יז. **וראה** עוד מחצית השקל (סי' רכג על מג"א סק"ו) מה שכתב ליישב את דברי המגן אברהם. יח. **ובברכת** הבית (שער כד סל"ג) כתב, וטוב לברך בשעת קביעת מזוזה או בשעה שנכנס לדור בו. יט. **ועיין** בתולדת יעקב (נט: בתוס' ד"ה ורבי בא"ד) שהביא מגמרא במגילה (כו:) ששייך במתנה הטוב והמטיב. וכן פסק השולחן ערוך (סי' רכג ס"ה) כהרא"ש. וכן נקטו האליה רבה (שם סק"ט) ודרך החיים (שם ס"י) וחיי אדם (ח"א כלל סב ס"ד). ועיין בתרומת הדשן (לר' למח הכהן, בתוס' ד"ה ורבי) ובאשל אברהם (ניימארק, שם) עוד אופן שבמתנה יש אחר עמו. וראה באור החמה (שם) שכתב עוד סברא בדברי הירושלמי, משום שזה נחשב טובה כפולה, שמלבד מה שקיבל את הכלי נשאר גם כן אצלו המעות שהיה צריך ליתן עבורו, ושייך בזה לשון הטבה כפולה, וזו סברא חדשה שלא הוזכרה בגמרא. כ. **ולכן** הרי"ף והרמב"ם לא כתבו הדין אם ניתן לו במתנה, כיון שפסקו שכשיש אחר מברך הטוב והמטיב, וגם זה כלול. אמנם בפרח שושן (כלל א סי' יב) כתב, שתוספות והרי"ף והרמב"ם לא סוברים כירושלמי, ובודאי אילו היה רואה הבית יוסף כל הני רבוותא לא היה פוסק כירושלמי. ובמאמר מרדכי (או"ח סי' רכג סוף סק"ז) תמה, שהרי הבית יוסף הזכיר את דברי התוספות וכתב טעם נכון להשמטת הרי"ף והרמב"ם את דברי הירושלמי, ובאמת הם סוברים כן לדינא, הרי שלא נעלמו דבריהם מעיני הבית יוסף כמו שכתב הפרח שושן. אמנם במראה הפנים (ירושלמי ה"ג, ד"ה לא סוף) נקט כדברי הפרח שושן. עיין שם בדבריו.

המגן אברהם (או"ח סי' רכג סק"ח) הקשה על **הרא"ש** מגמרא בקידושין (ז.) שרק בנותן לאדם חשוב יש לנותן הנאה בקבלת המתנה, אבל בנותן לסתם אדם אין לנותן הנאה, ולפיכך אי אפשר לקדש בהנאת קבלה אלא אם נתנה לאדם חשוב[כא]. **ובאליה רבה** (שם סק"ט) יישב, שגם באדם שאינו חשוב יש הנאה לנותן מקבלתו, אלא שאין הנאה זו שוה פרוטה, ולפיכך אי אפשר לקדש בזה אשה, אבל לענין ברכה די בזה[כב]. **ובמי באר מים חיים** (ד"ה בנה) כתב, שהרא"ש בלשונו יישב קושיא זו, שבקידושין אין הנאה אלא באותו דבר שקיבל, אבל כאן יש הנאה על שחננו ה' מעות ומשתמש במעותיו[כג].

ובהגהות הגר"א (שם אות א) הקשה, שאם כדברי הרא"ש, יש גם על הנותן לברך, שהרי יש לו טובה בזה שנתן מתנה[כד]. ועל כרחך שאין זה נחשב קבלת טובה, ומה שמבואר בירושלמי שמקבל מתנה מברך, הוא לפי ששיטת הירושלמי שמברכים הטוב והמטיב גם אם זה טובה רק לו לבדו, והחילוק בין ברכת הטוב והמטיב לברכת שהחיינו לשיטת הירושלמי הוא שעל דבר חדש מברך הטוב והמטיב ואילו קנה כלים במעותיו מברך שהחיינו. אבל לשיטת הבבלי שהחילוק הוא בין טובה שהיא לו בלחוד לטובה שאחרים שותפים בה, מקבל מתנה יש לו לברך שהחיינו[כה]. **ובחיי אדם** (ח"א כלל סב ס"ד) יישב את קושיית הגר"א, שמה שהנותן לא מברך, הוא משום שלא הגיעה הנאה לידו[כו].

בעינים למשפט (ד"ה ניתן) הקשה, שאם המקבל עני איך יברך הטוב והמטיב, הרי קיימא לן שברכת הטוב והמטיב נתקנה רק על הנאה גשמית ולא רוחנית וגם שמצוות לאו ליהנות ניתנו. ואפילו שהרא"ש דייק וכתב שיש לו הנאה שזכהו ה' וחננו ממון לעשות צדקה ולא כתב שיש הנאה רוחנית של קיום מצות צדקה, עיקר ההנאה הוא עשיית המצוה, וגם מה שחננו ה' הוא גם כן רק הנאה רוחנית. ותירץ, שמה שלא תקנו ברכה זו כי אם בהנאה גשמית כל זה למברך עצמו, אבל מה שהוצרכו שיהא הטבה לשני, אם יש לו איזו הנאה נקראת הטבה ומצטרפת, וגם הנאה רוחנית נקראת הנאה[כז].

הביאור הלכה (סי' רכג ס"ה ד"ה שהיא) כתב, שמכמה ראשונים משמע שסוברים שהבבלי חולק על הירושלמי[כח], מלבד מה שלא הובאו דברי הירושלמי ברי"ף, וברמב"ם משמע גם כן שסובר כך. ולכן לדינא יש להכריע שלא יברך הטוב והמטיב מחמת אלו הפוסקים שסוברים שהירושלמי חולק בזה עם הבבלי, ואנו פוסקים כבבלי, ויברך שהחיינו לבד. ועוד נראה, שאפילו לדעת הפוסקים שיוכל לברך הטוב והמטיב, אם בירך שהחיינו לא הוי לבטלה, שברכת שהחיינו הונחה על שמחה של עצמו שיש לו מאיזה דבר שמועה טובה שנוגע לו, וברכת הטוב והמטיב אם השמחה היא ביותר שיש בזה גם טובה לאחרים, ובכלל מאתים מנה וכלול בברכת הטוב גם ברכת שהחיינו. ובלאו הכי יש פוסקים שסוברים שהמברך הטוב והמטיב צריך גם לברך שהחיינו. ואף שלא פוסקים כך, אין זה לבטלה. אבל לברך הטוב והמטיב, אם ננקוט כדעת הבבלי זו ברכה לבטלה, ולכן פסק **במשנה ברורה** (שם ס"ק כא) שיברך שהחיינו ולא ברכת הטוב והמטיב[כט].

דעת הגינת ורדים שעל הנותן לברך

שם. הגינת ורדים (או"ח כלל א סי' מ) כתב, שבנותן מתנה ודאי הנותן והמקבל שניהם מברכים הטוב והמטיב. ואף שהירושלמי הזכיר נתנו לו מתנה מברך הטוב והמטיב, ולא הזכיר ברכה זו לגבי הנותן, גם הנותן מברך משום שלבו שמח בנותנו מתנה לעני ואפילו לעשיר. ואגב שכתוב בירושלמי קנה מברך שהחיינו כי נהנה מהכלים, נקט גם במתנה את המקבל שהוא נהנה מן הכלים. אבל ודאי שגם הנותן מברך ברכה זו, משום שנוסח הברכה הוקבע כשיש הנאה גם לאחר, וכיון שמברך המקבל גם הנותן צריך לברך.

אלא שבפרח שושן (או"ח כלל א סי' יב) הקשה[ל], שירושלמי זה אינו מוסכם בפוסקים, שהרי הרי"ף והרמב"ם לא הזכירו ירושלמי זה. ואפילו לדעת **הרא"ש** שיישב את דעת הירושלמי שיש מטיב לנותן אם המקבל עני או עשיר ולכן יברך הטוב והמטיב, מוכח שאת הברכה אומר רק המקבל, שהרי הרא"ש פירש שהוא אומר הטוב לי והמטיב לאחרים, ואם נאמר שהנותן גם צריך לברך ברכה זו היה לו לומר הטוב לנותן והמטיב למקבל. אלא ודאי שגם הרא"ש מודה שאינו מברך אלא המקבל. וכן מוכח מלשון הירושלמי שהביאו תוספות ניתן במתנה אומר 'הטוב והמטיב' לבש מברך 'ברוך מלביש ערומים', וכמו שמלביש ערומים מברך רק הלובש, כך הטוב והמטיב אומר רק המקבל מתנה. וכן מוכח מהלשון 'ניתן לו במתנה', שרק מי שנתנו לו מברך ולא מי שנתן[לא].

בקנה לו ולבני ביתו מברך הטוב והמטיב

שם. הטור (סי' רכג) פסק בשם הסמ"ק, שאם קנה לו ולביתו מברך גם 'הטוב והמטיב'. וכתב **הבית יוסף** (שם ד"ה וכתב), שזה בכלי שמשתמשים בו הוא ובני ביתו, אבל אם קנה כלים לו וכלים לבני ביתו, מברך על שלו 'שהחיינו'[לב]. **אלא שבדברי חמודות** (אות נג) ביאר את לשון הסמ"ק, שמברך 'גם' הטוב והמטיב ומשמע חוץ משהחיינו[לג], ואפילו שבמשנה כתוב בנה בית חדש אומר שהחיינו, וכי לו לבדו הוא בונה, והרי סתם בית בני ביתו עמו, ולפי שתמידים הם עמו בביתו לכך נקראים בני ביתו ולא כתוב שמברך הטוב והמטיב, אלא שהמשנה לא דיברה על ברכת הטוב והמטיב שכבר שנאה ברישא על הגשמים וכו' אומר הטוב והמטיב, והוא הדין כשיש לו בני בית מברך גם הטוב והמטיב[לד].

והב"ח (שם) ביאר את לשון הסמ"ק שמברך 'גם' הטוב והמטיב, שכאן מדובר שקנה כלים המיוחדים לו לבדו וקנה כלים גם כן לביתו, ועל מה שקנה לעצמו מברך שהחיינו ועל מה שקנה לביתו מברך הטוב והמטיב, שהטוב הוא לו שזכה שיהיו בני ביתו מלובשים במלבושי כבוד, והמטיב לאחרים הם בני ביתו שנהנים בטובה זו בכלים שקנה להם[לה].

החיי אדם (ח"א כלל סב ס"ג) כתב, שבקנה כלים לו ולבני ביתו מברך הטוב והמטיב, אך אם קנה או בנה בית מברך רק שהחיינו, ואפילו שמשתמשים בו הוא ובני ביתו והיה ראוי לברך הטוב והמטיב, בבית הדין שונה, משום שמחויב ליתן לאשתו ובניו, ולא כמו אם קנה כלים חשובים שישתמשו בהם בני ביתו שאין זה חיוב אלא עושה טובה להם, ולכן שם מברך הטוב והמטיב. אמנם **הביאור הלכה** (סי' רכג ס"ג ד"ה בנה) הקשה, שהרי עבור בניו הזכרים משהגיעו לגיל שש המזונות שנותן להם הוא רק בכלל צדקה, ובודאי הבית שקנה עבורם הוא טובה גמורה, ואפילו עבור אשתו היה יכול לשכור דירה ואינו מחויב לקנות בית בשביל זה, וכשקונה בית בודאי יש להם שמחת הלב על ידי זה והוא הטבה גמורה ושייך בזה ברכת הטוב והמטיב.

כשלובש מברך מלביש ערומים

שם. התוספות (נט: ד"ה ורבי) הביאו מהירושלמי (ה"ג) רבי יעקב בשם רבי חייא בר אבא אמר, לבש בגדים אומר 'מלביש ערומים'. **ובמשנה ברורה** (סי' רכג ס"ק יח) הביא בשם האחרונים, שאם לובש הבגד שחרית, יכול לצאת בברכת מלביש ערומים שמברך בברכת השחר[לו].

מה הדין בספרים

שם. המגן אברהם (או"ח סי' רכג סק"ה) כתב, שדווקא על כלי תשמיש חדשים מברכים, אבל על ספרים חדשים אינו מברך, משום שמצוות לאו ליהנות ניתנו. ועוד, שאין מברכים אלא על מצוות הבאים מזמן לזמן[לז]. אבל **בברכת רמ"מ** בסדר ברכות (לרבי מיכל מאלפטשיק, הל' ברכת הגשמים) כתב לברך על ספרים. **ובמור וקציעה** (או"ח שם ד"ה או קנה) כתב, שאין זה שייך למה שאמרו מצוות לאו ליהנות ניתנו, משום שרק לגבי איסור הנאה אומרים שאין זה נחשב הנאה, אבל בודאי שזה טובה גדולה ויש שמחה גדולה בקנייתם, והלא אין שמחה גדולה וערבה לנפש יותר מההנאה והערבות שמגיע מפקודי ה' ישרים משמחי לב, וגם הגוף נהנה מיופי הספרים, וברכות הראייה על הנאת הנפש נתקנו[לח]. **ובמשנה ברורה** (שם ס"ק יג) הביא בשם **החיי אדם** (ח"א כלל סב ס"ה), שאם היה מהדר אחר זה הספר

כא. ועיין מעדני יום טוב (אות ס) שהביא מגמרא זו ראיה לדברי הרא"ש. **כב. וכן** יישב בביאור הגר"א (שם סק"ח) כפי שביאר בדמשק אליעזר (שם) בכוונתו על פי הר"ן בקידושין (ג. ד"ה מן) שכתב שיש הנאה גם מאדם שאינו חשוב, אלא שאין זה שוה פרוטה ואשה אינה מתקדשת בפחות משוה פרוטה. וכן תירץ בקצות החושן (סי' קל סק"ד). ועיין במי באר מים חיים (ד"ה בנה) מדוע המגן אברהם מיאן בתירוץ זה. **כג. ועיין** עוד אפיקי מגינים (סי' רכג סק"ה) ביישוב הקושיא. **כד. ועיין** עוד בגר"א באמרי נועם (נט: בתוספות בסוף הדיבור) מה שהקשה. **כה. וכן** נקט בפרח שושן (או"ח כלל א סי' יב) הובא בשער הציון (סי' רכג ס"ק כו). **כו. וביאר** בפתח הדביר (שם סק"ו), שהטוב והמטיב לא שייך לברך אלא כשמגיעה הנאה לידו, אבל אם אין הנאה אף שיש שמחה אינו מברך הטוב והמטיב, וכאן שאין לנותן הנאה וטובה, לא שייך שהוא בעצמו יברך הטוב והמטיב. אבל המקבל שהגיעה הנאה לידו ושייך שיברך הטוב כי יש לו טובה גמורה בקבלת המתנה יברך גם כן המטיב על טובת חבירו. ועיין שם מדוע לא תיקנו לנותן ברכת שהחיינו. **כז. ולפי** זה יישב את קושיית הגר"א על הרא"ש שגם הנותן יצטרך לברך, שכיון שאין לנותן אלא הנאה רוחנית לא יוכל לברך, כי אם להצטרף כדי שהמקבל יוכל לברך בשבילו. **כח. כפי** שכתבו התוספות (נט: ד"ה ורבי) והרשב"א (שם ד"ה בנה), וכתב הרשב"א שכן דעת הראב"ד. **כט. אך** ראה באם יעקב (נט: בתוס' ד"ה ורבי) מה שהכריע במחלוקת הראשונים. ועיין עוד במשנה ברורה (שם ס"ק כא) בענין הלבשה ליתומים ובשער הציון (ס"ק כח). **ל. וכן** הקשה בפתח הדביר (סי' רכג סק"ו) **לא. וכן** פסק בביאור הלכה (שם ס"ה ד"ה מנכך) בשם אחרונים, שהנותן לכולי עלמא לא יברך. **לב. בדרכי** משה (שם אות ג) כתב, שזה לדעת הרי"ף והרמב"ם (ברכות פ"י ה"ה) שסוברים שלא מברך הטוב והמטיב אלא כשיש לו שותפות באותו דבר עצמו. אבל לדעת הרא"ש (סי' טו) שאפילו אם אין שותפות בדבר עצמו, וכמו גבי שדה שמברך הטוב והמטיב כשיורדים גשמים, מפני שגם לאחרים שיש שדות יש טובה מהם, הוא הדין כאן, שאפילו שאין משתמשים בכלי אחד, אלא שקנה גם להם כלים כאלו, מברך הטוב והמטיב. וראה לעיל (נט:) אריכות בזה. **לג. ולכן** השולחן ערוך השמיט דין זה לפי שאין כן דעת כל הפוסקים. נחלת צבי (שם סק"ה). **לד. ועיין** באליה רבה (שם סק"ח) מה שהקשה עליו. **לה. וכן** הסכים האליה רבה (שם). וראה מאמר מרדכי (שם סק"ז) שהאריך בדברי הב"ח. **לו. וכתב** עוד, שמברך מלביש ערומים קודם שהחיינו [ודלא כמשמעות לשון הירושלמי שהביאו התוספות]. **לז. וכן** דעת היד אהרן (שם הגהות הטור ד"ה שיטה יח). ועיין שם בדעת הרמב"ם. וראה מה שביאר במחצית השקל (שם) בדעת המגן אברהם. **לח. וכן** הביא השערי תשובה (שם סק"י) בשם הרדב"ז לברך, וכן נקט במגן גבורים (שם סק"ג). אלא שהשערי תשובה אחרי שהביא את דברי הרדב"ז כתב שאין נוהגין לברך. וראה בשערי תשובה אם גמר לכתוב חידושי תורה שרוצה להוציאם כספר וכל שכן בהדפסה, שהמור וקציעה (שם ד"ה או) כתב שיברך. אמנם המחזיק ברכה (שם סק"ז) כתב, שיברך בלא שם ומלכות משום שחייב להודות לה' על שזיכהו לכך. ובעל גדולי תרומה בגמר הדפסת הספר דרש ברבים לשבח ה' שזכה לכך.

ושמח בקנייתו, הרי הוא מברך, שהרי ברכה זו נתקנה על השמחה ולא על התשמיש, ועל כן אין למחות ביד המברך.

מה הדין בקונה ספר תורה

שם. בשו"ת מהר"י בירב (סי' סג) הובאה מחלוקת ראשונים לגבי קניית ספר תורה, יש אומרים לברך הטוב והמטיב ככל קונה כלים חדשים שאחרים נהנים מהם, לפי שקונה על דעת שרבים ילמדו בו, ויברך קודם שקוראים בו פעם ראשונה. ויש אומרים שאין לברך הטוב והמטיב, משום שאין זה הנאה גופנית רק הנאה של מצוה, אך שהחיינו יש לברך משום קיום המצוה, ואף שאין מברכים רק על מצוה הבאה מזמן לזמן, כתיבת ספר תורה נחשבת כמו באה מזמן לזמן, לפי שמקיים אותה פעם אחת בכל ימי חייו. וכתב, שיברך את ברכת שהחיינו בשעת קריאת התורה[לט]. **ובשו"ת נאמן שמואל** (סי' ז) כתב, שמפני המחלוקת טוב ליקח פרי חדש בפעם ראשונה שקורא בספר תורה שקנה לצאת מידי ספק ברכה לבטלה ויוכל לברך שהחיינו.

וכי האמוראים חלקו במחלוקת התנאים

מיתיבי בנה בית חדש ואין לו כיוצא בו קנה כלים חדשים ואין לו כיוצא בהם צריך לברך יש לו כיוצא בהם אין צריך לברך דברי רבי מאיר רבי יהודה אומר בין כך ובין כך צריך לברך בשלמא ללישנא קמא רב הונא כרבי מאיר ורבי יוחנן כרבי יהודה. בברכת ה' (ד"ה בשלמא) הקשה ללישנא קמא, וכי האמוראים חלקו במחלוקת התנאים, והוסיף, שהיה לגמרא לומר שרב הונא אומר הלכה כרבי מאיר, ורבי יוחנן אומר הלכה כרבי יהודה. ותירץ, שיש הרבה מקומות בש"ס שהגמרא אומרת בהם שהאמוראים חולקים במחלוקת תנאים, משום שהאמוראים לא שמעו מהברייתות[מ]. והיינו שאמרה הגמרא 'בשלמא'[מא], שנראה שהיה קשה לגמרא על שלא ראו רב הונא ורבי יוחנן את דברי הברייתא. ואף על פי כן אומרת הגמרא שאין זה קושיא כל כך[מב].

הרי עדיף להשמיע את כח האומר שצריך לברך

כח דהתירא עדיף ליה. רש"י בביצה (ב: ד"ה דהתירא) ביאר, שטוב להשמיענו כח דברי המתיר שהוא סומך על שמועתו ואינו ירא להתיר, אבל כח האוסרים אינה ראיה משום שהכל יכולים להחמיר, ואפילו בדבר המותר. **ורעק"א** בגליון הש"ס ציין לדברי **האליה רבה** (או"ח סי' כב סק"ג) שהקשה, שהרי בברכות, אדרבה, כח דאיסורא שצריך לברך ראוי להיות עדיף ולא כח דהתירא, כיון דקיימא לן ספק ברכות להקל שלא לעבור על לאו של 'לא תשא' (שמות כ ז)[מג]. ואם כן שיטת רבי יהודה כאן שצריך לברך היא עדיפה[מד]. ותירץ, שברכת שהחיינו שונה, משום שאינו עובר על 'לא תשא'. וכפי שציין לדברי **הב"ח** (שם סי' כט ד"ה ולאיתי כתוב) שלא אומרים ספק ברכות להקל בברכת שהחיינו, שברכת שהחיינו שבאה על שמחת לבו של אדם יכול לברך אף על פי שאינו ודאי שחייב לברך שאינו עובר על 'לא תשא' אם הוא שמח ומברך לו יתעלה על שהחיהו וקיימו עד הזמן הזה. אבל בשאר ברכות, כיון שיש ספק אינו יכול לברך ולומר 'וצונו', שזה ספק ברכות לבטלה ואסור[מה].

הפרי חדש (או"ח סוף סי' סז) הוכיח מהגמרא שאיסור 'לא תשא' בברכה שאינה צריכה הוא רק מדרבנן ולא מדאורייתא, וכן מצינו בכמה מקומות שכתוב שעובר על עשה ואין זה עשה ממש. שהרי אם נאמר שזה מדאורייתא אם כן קשה שיותר חידוש היה להשמיענו את דעת רבי יהודה שאומר לברך.

החתם סופר (שו"ת או"ח סי' נה ד"ה והנה הב"ח) הקשה על הב"ח מדברי **הרשב"א** (שו"ת ח"א סי' רמה) שכל אותם ברכות שנזכרו בפרק זה כגון בקנה כלים חדשים שמברך שהחיינו לאו בחובה אמרום אלא ברשות, ומשום המחלוקת בסוגייתנו בקנה וחזר וקנה אין מברכים ואם בא לומר מונעים אותו, ומבואר דלא כהב"ח. לכן תירץ החתם סופר, שמה שאמרו שברכת שהחיינו רשות, אין הכוונה שרשות לברך ברכה לבטלה, אלא כל מי שנהנה בדבר שראוי לברך עליו אסור ליהנות בלא ברכה, אך לזה צריך שיעור וגבול, ויש דברים שאפילו אם יאמר שהוא נהנה מזה בטלה דעתו אצל כל אדם ואסור לו לברך. ויש דברים כגון אלו המבוארים בפרק זה שתלוי בכל אדם לפי דעתו, שאם נהנה לא בטלה דעתו וצריך לברך, ואם אינו נהנה לא יברך והיינו רשות, ומי שיודע בעצמו שנהנה אין ברכתו רשות אלא חובה, ואם יודע בעצמו שנהנה ואינו מברך הוא חוטא. ולפי זה כל דבר שיש ספק בברכת שהחיינו, אי אפשר לומר שמי שיודע בעצמו שנהנה שבטלה דעתו אצל כל אדם, כי הרי רואים שיש בזה ספק או מחלוקת ולא בטלה דעתו, וכיון שנהנה יברך ולא מספק אלא מודאי כיון שהוא נהנה ואין כאן ביטול דעת. ולפי זה מבואר דברי הגמרא שכח דהתירא שמונעו מלברך בקנה וחזר וקנה עדיף, שאם לא שברור שאין לברך והשמח ונהנה בטלה דעתו, לא היה לו לומר שלא יברך, כיון שגם לדבריו זה ספק, והנהנה לא בטלה דעתו ואיך נמנעהו מלברך. ועל כרחך שאם אומר לא לברך ברור הוא שבטל דעת השמח והוי כח דהתירא עדיף.

בברכת ה' (ד"ה כחא) **ובשלמה משנתו** (ד"ה ה"ג) כתבו, שאם נאמר שלכולי עלמא יכול לברך ואין חולקים אלא אם צריך לברך או לא, מובן מה שהגמרא אמרה כח דהתירא, כיון שאם רבי מאיר לא מצריך לברך אפילו שיכול לברך זה כח דהתירא.

בהגהות דברי נחמיה (ד"ה כח) יישב, ששונה ברכת שהחיינו מכל שאר הברכות כיון שהדין הוא שברכת שהחיינו אומר אפילו בשוק ולאו דווקא על הכוס, כמבואר בעירובין (מ:), ואם כן ברכה זו יותר קלה משאר ברכות.

בחדש האביב (ד"ה כחא) ביאר, שלשון הגמרא 'כח דהתירא' הוא לשון מושאל, וכוונת הגמרא שכחו של רבי מאיר עדיף שזה חידוש יותר, שאילו לברך בשמחה כל דהו זה דבר שמסתבר, אבל מה שאמר רבי מאיר שאינו מברך אלא כשיש לו שמחה רבה שאין לו כיוצא בו הוא חידוש יותר.

באדרת אליהו (ריקי, ד"ה כחא) ביאר את דברי הגמרא, שעדיף להשמיע את דברי רבי מאיר שבקנה ויש לו אין צריך לברך וכל שכן קנה וחזר וקנה, משום שאף אם נטעה בדברי רבי יהודה ונאמר שבקנה וחזר וקנה הוא סובר שאין צריך לברך, נמצא שטועה לאסור לברך את המותר לברך. אבל אם חולקים בקנה וחזר וקנה להשמיענו את כחו של רבי יהודה שצריך לברך, נטעה בדברי רבי מאיר בדין יש לו כיוצא בהם שלא נזכר בדבריו, ויתירו לברך את מה שהוא אוסר לברך, ויאמרו שדווקא בקנה וחזר וקנה סובר שאין צריך לברך שאין הקניה שניה קניה חדשה, אבל ביש לו בירושה יתכן שכן יברך. וזה ביאור דברי הגמרא כח דהתירא עדיף ליה, כי הנמנע מלברך על מה שהיה צריך לברך, לגבי מי שמברך על מה שאינו צריך לברך הוא כהיתר לגבי איסור, כי המברך ברכה שאינה צריכה עובר בקום ועשה על לאו של 'לא תשא'[מו], והנמנע מלברך עובר בשב ואל תעשה על דין דרבנן[מז].

בדברי התוספות שאין לברך על כלים חדשים

התוספות בסוכה (מו. ד"ה העושה) כתבו בשם רב שרירא גאון, שאין סומכים על משנתנו שמברך על כלים חדשים, כיון שמסקנת הגמרא בעירובין (מ:) היא שרק במצוה הבאה מזמן לזמן צריך לברך שהחיינו[מח]. אך **הבית יוסף** (או"ח סוף סי' רכג ד"ה כתבו התוספות) הביא **מהתרומת הדשן** (סי' לו) שאין פוסקים כדברי רב שרירא גאון, שהרי כל המחברים מביאים את כל הברכות המבוארות בפרקנו לפסק הלכה. והוסיף הבית יוסף, שדברים נכונים הם שלא לחוש לדברי רב שרירא גאון כנגד **הרי"ף** (לעיל מג.) **והרמב"ם** (ברכות פ"י ה"א) **והרא"ש** (סי' טו) **ושאר** פוסקים שסתמו דבריהם לברך.

הרמ"א (שם ס"א) כתב ויש שנהגו להקל בברכה זו שאינה חובה אלא רשות, ומזה נתפשט שרבים מקילים באלו הברכות. **ובביאור הלכה** (שם ד"ה ויש) הביא שהרבה פוסקים סוברים שהוא חובה[מט]. וטעמם, שדבר שתקנו חז"ל לברך משום שמחת הלב לא שייכת בזמן, אלא כל אימת שנזדמן על ידי הקניה שמחה בלבו מברך לה' על שזיכהו לבוא לשעה שיש בו שמחת הלב.

לט. בתשובת בית יהודה (יו"ד סי' כג) כתב, שהעם נהגו לברך שהחיינו בקונה ספר תורה, ומברכים בשעה שמסדרים אותו לפני ההיכל, ואחר כך בשעה שעולה לתורה בשבת יגמור בלבו להקנותו לציבור ויברך הטוב והמטיב. וראה במגן גבורים (סי' רכג סק"ג). **מ. והביא** שם מהיד מלאכי (אות שכד) בשם הכסף משנה, שהיכן שהגמרא אומרת 'כתנאי' אחר שהזכיר מחלוקת אמוראים באותו דין, משמע שהאמוראים לא ידעו מהברייתא, כי אם ידעו, היה להם לומר הלכה כפלוני. **מא. ביד** מלאכי (כללי הגי"ת כלל קיא) כתב, שכשהגמרא אומרת בשלמא היה לה קשה לאותו אמורא ואף על פי כן אומרת שלאותו מאן דאמר אין זה קשה כל כך. **מב. ועיין** שם ביאור נוסף. וראה עוד באדרת אליהו (ריקי, ד"ה בשלמא) ובפרחי כהונה (ד"ה בשלמא) ביישוב הקושיא. **מג. וכן** כתב המהרש"ל (פסחים קב. ברשב"ם ד"ה להודיעך) בנוגע לסוגיא שם. אולם המהרש"א (שם) כתב, שאדרבה, אם השמיענו שאינו צריך לברך הוה כח דהתירא משום שיש איסור ליהנות בעולם הזה בלא ברכה. והעיר בהגהות קרני ראם (שם אות א), שמהסוגיא מבואר להדיא כדעת המהרש"א שאין צריך לברך הוה כח דהתירא משום איסור שאסור ליהנות בלא ברכה. ועיין בבאר אברהם (משכיל לאיתן ד"ה קנה) מה שהקשה. וראה בזרע יעקב (גינצבורג, ד"ה כח) ובברכת יעקב (שור, ד"ה וליפלגו). **מד. וכן** הקשו הגר"א באמרי נועם (ד"ה כח) והצל"ח (ד"ה כח). ועיין בסמוך בדבריו. ובגנזי יוסף (ד"ה כח) ובלשון זהב (שיף, שם) נשארו בצריך עיון. וכן הקשה בשיירי כנסת הגדולה (סי' ריט הגהות ב"י אות ג) בשם מהר"ש אלגזי שמהגמרא רואים שלא לברך הוא כח דהתירא. וראה גם מכתב לחזקיהו לבעל השדי חמד (ד"ה ונפלגו). **מה. בתורת** חסד (או"ח סי' ז אות ג) ביאר, שכיון שברכת שהחיינו היא רשות אין כאן איסור 'לא תשא', וממילא ספק ברכת שהחיינו לחומרא היא שצריך לברך, ושפיר אמרה הגמרא כח דהתירא עדיף שלא לברך. וכן כתב בבני חיי (אלגאזי, או"ח סי' תלג). ועיין בקהלת יעקב (ד"ה וליפלגו, נדפס באסיפת זקנים ח"א) שכתב שבכל ברכה מספק יש להחמיר ולברך ואין לחשוש משום 'לא תשא'. ועיין מגן גבורים (או"ח סי' ריט סק"ב). וראה עוד במילי דברכות (ד"ה ואיכא, נדפס באסיפת זקנים ח"ב) בארוכה. **מו. נראה** שלמד שהוא דאורייתא, ודלא כהפרי חדש. **מז. ועיין** עוד בבית יצחק (או"ח סי' לה אות יא) ביישוב הקושיא. **מח. הדרכי** משה (או"ח סי' רכג אות ד) כתב, שגם ברשב"א (שו"ת ח"א סי' רמה) משמע כך, שכתב, שמסתבר שכל שנולד לו בן צריך לברך שהחיינו, בין נולדו לו בנים אחרים קודם, בין לא נולדו לו בנים, שהרי קיימא לן כלישנא בתרא של רבי יוחנן שאם קנה וחזר וקנה מברך שהחיינו אפילו שהיו לו כבר כלים, אלא שכתב שלא ראיתי שנהגו כן אפילו הגדולים אשר בארץ, ושמא עשאוה רשות כיון שכל שאינו בא מזמן לזמן כמועדות אין מברכים שהחיינו בחובה. ומפני שראיתי גדולי הדור שלא נהגו לאומרו אני דוחק כן. ולפי זה כל אותם הברכות שבפרקנו כמו קנה כלים חדשים ונפלה לו ירושה מאביו שאינם מזמן לזמן אין זה חובה אלא רשות. **מט. גם** הדרכי משה (שם) לאחר שהביא את דברי הרשב"א [לעיל] שברכות אלו אינן חובה, כתב, שמכל מקום יש לנהוג לברך עליהם כדברי הפוסקים שסוברים שהם חובה.

פסק ההלכה

שם. התוספות (נט: ד"ה ורבי) כתבו שהלכה כרבי יוחנן לפי הלישנא בתרא, שאפילו אם קנה וחזר וקנה שהיו לו כלים חדשים כיוצא באלו, צריך לברך, כיון דקיימא לן כרבי יוחנן נגד רב [עיין ביצה (ד.)], וכל שכן שכנגד רב הונא הלכה כמותו[נ]. אמנם **הרשב"א** (ד"ה לישנא) כתב, דקיימא לן כלישנא קמא ולפי רבי יוחנן, שאפילו ביש לו כיוצא בהן מירושה צריך לברך, אבל קנה וחזר וקנה אין צריך לברך, והוא שישנן לראשונים תחת ידו[נא].

דעת הרמב"ם שלא הביא את הלישנא בתרא

שם. הרמב"ם (ברכות פ"י ה"א) כתב, והקונה כלים חדשים בין יש לו כיוצא בהן בין אין לו מברך שהחיינו. ובהגהות הרמ"ך (שם) הקשה, שמזה שלא כתב הרמב"ם בין קנה כיוצא בהן בין לא קנה כיוצא בהן נראה שהוא פוסק כלישנא קמא של רבי יוחנן, ומדוע אינו פוסק כלישנא בתרא. **והכסף משנה** (שם) תירץ, שהרמב"ם פסק כן, משום שהגמרא הקשתה לרבי יוחנן לפי הלישנא בתרא כמאן לא כרבי מאיר ולא כרבי יהודה. ואפילו שהגמרא תירצה שינוי דחוק 'כח דהתירא עדיף ליה' שאין צריך לברך, לשון 'התירא' לא שייך באין צריך לברך[נב], ולישנא קמא שלא הוקשה על זה עדיף יותר[נג].

בראשון לציון (ד"ה וא"ד) ביאר, שהרמב"ם סובר כדברי **הרשב"א** (ד"ה לישנא) שכל ברכות אלו אינן אלא מדבריהם, ושני הלשונות הם כשני תנאים או שני אמוראים שחולקים בשל דבריהם, ולכן הלך אחר המיקל. ועוד, שפשטות הברייתא של רבי מאיר ורבי יהודה ללישנא קמא הוא שרב הונא כרבי מאיר ורבי יוחנן כרבי יהודה, אבל ללישנא בתרא צריך לדחוק אליבא דרבי יוחנן [כדברי הכסף משנה], ופשטות הברייתא יותר עדיפה, לכן פוסקים כך[נד].

הצל"ח (ד"ה כח) ביאר שהרמב"ם לשיטתו. שהרמב"ם (ברכות פ"א הט"ו) כתב, כל המברך ברכה שאינה צריכה כאילו נשבע לשוא ועובר על 'לא תשא' מן התורה. אך דעת **התוספות** (ר"ה לג. ד"ה הא) היא, שאם מברך ברכה מספק שמא חייב, אינו עובר, כי לדבריהם אין בזה איסור מן התורה. והנה לעיל (לג.) איתא, אמר רב ואיתימא ריש לקיש ואמרי לה רבי יוחנן וריש לקיש כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר על 'לא תשא'. ומבואר שללשון הראשון לא אמר רבי יוחנן כלל שהמברך ברכה שאינה צריכה עובר על לא תשא, אלא רב או ריש לקיש אמרו כן, וללשון השני אמרו כן רבי יוחנן עם ריש לקיש. ומעתה הלשון הראשון בסוגייתנו שלרבי יוחנן אפילו יש לו כיוצא בהן צריך לברך הוא ללשון השני לעיל שרבי יוחנן וריש לקיש אמרו שעובר על לא תשא, ולפי זה כחו של רבי יהודה שאמר צריך לברך נחשב כח היתר, ואי אפשר לומר שרבי יהודה סבר אפילו קנה וחזר וקנה צריך לברך, שאם כן למה חולקים ביש לו כיוצא בהם, היה להם לחלוק בקנה וחזר וקנה להודיעך כחו של רבי יהודה, אלא ודאי שבזה לכולי עלמא אין צריך לברך. אבל לישנא בתרא בסוגייתנו הוא ללשון הראשון לעיל שרב או ריש לקיש אמרו שהמברך ברכה שאינה צריכה עובר על לא תשא, אבל רבי יוחנן לא אמר דבר זה כלל, ולשיטתו אין בזה איסור תורה כלל וגם מספק יכול לברך, ואם כן אין בדברי רבי יהודה שום כח היתר, ואדרבה, רבי מאיר שפוטרו מלברך נקרא כח היתר, ונוכל לומר שרבי מאיר ורבי יהודה חולקים אפילו בקנה וחזר וקנה, והברייתא שנקטה 'יש לו', הוא משום כח של רבי מאיר. וכיון שהרמב"ם פסק שהמברך ברכה שאינה צריכה עובר בלא תשא, לכן ממילא נדחה כאן הלישנא בתרא של רבי יוחנן ושפיר פסק הרמב"ם כלישנא קמא[נה].

בנימוקי מהרא"י (ברכות פ"י ה"א) תירץ[נו], שהרמב"ם פסק כלישנא בתרא, ולשון הרמב"ם 'יש לו כיוצא בהם', משמע אף אותם שיש לו על ידי קניה בכל אופן שיש לו כיוצא בהן. אלא מה שמוכיחה הגמרא מדברי רב הונא מכלל דבקנה וחזר וקנה דברי הכל אין צריך לברך, אין זה דיוק מלשונו של רב הונא, רק משום שאין להרבות במחלוקת ולומר שהם חולקים בשני דברים, ולכן הרמב"ם לא נקט קנה וחזר וקנה אין צריך לברך, כיון שנכלל בלשונו יש לו כיוצא בהן שבכל מקרה צריך לברך.

בזיו משנה (ברכות שם) תירץ, שהרמב"ם באמת פסק כלישנא בתרא כדרכו של הרמב"ם תמיד בכל מקום לפסוק כלישנא בתרא, אבל עד כאן לא חולקים רב הונא ורבי יוחנן אלא בלשון המשנה שאמרה קנה כלים חדשים, ולכן סבר רב הונא שלשון קנה משמע רק פעם אחת ולא קנה וחזר וקנה, ורבי יוחנן אמר שגם לשון קנה טובא משמע. אבל הרמב"ם שינה בכוונה מלשון המשנה ואמר הקונה כלים חדשים, ולשון 'הקונה' ודאי פשוט הוא שבכל זמן שקונה צריך לברך ואפילו מאה פעמים זה אחר זה, ולכן הרמב"ם לא היה צריך לפרש אפילו קנה וחזר וקנה, אלא הוצרך לפרש בין יש לו כיוצא בהן בין אין לו[נז].

המשרת משה (עטיה, ברכות שם) תירץ, שגירסת הרמב"ם היתה שמוחלפת השיטה בין לישנא קמא ללישנא בתרא, והקושיא והתירוץ של הגמרא היה על לישנא קמא, והרמב"ם באמת פסק כלישנא בתרא. ויש ללמוד כן מדברי **רבינו יונה** (ד"ה רבי) שאחר שביאר דעת הרי"ף כתב שיש גירסאות ודעות אחרות בזה, והגירסאות האחרות היא סברת הרמב"ם. אלא שכתב שכיון שלא ראינו שום גירסא מן הגירסאות שמסייעת לרמב"ם צריך לומר שבאמת הרמב"ם פסק כלישנא קמא וכדברי הכסף משנה[נח].

בתולדת יעקב (נט: בתוס' ד"ה ורבי) תירץ, שהרמב"ם סובר שכל היכן שיש בגמרא שני לשונות פוסקים כלישנא קמא. וכן מצינו לעיל (ג:) שללשון ראשון לא אומרים בפני המת רק דברי תורה וללישנא בתרא אפילו דברי תורה. ופסק הרמב"ם (אבל פי"ג ה"ט) כלשון ראשון.

ביאור החידוש במה שמברך על הרעה מעין הטובה

מברך על הרעה כו' היכי דמי כגון דשקל בדקא בארעיה אף על גב דטבא היא לדידיה וכו'. מבואר בגמרא שכאשר אירעה לו רעה אע"פ שאחר כך תגיע ממנה טובה, מברך דיין האמת ואין מברך הטוב והמטיב[נט].

בראשונים ביארו בכמה אופנים מה הוא החידוש שמברך על הרעה מעין הטובה:

א. רבינו יונה (ד"ה בנה) כתב שכוונת הגמרא היא, שהמשנה באה להשמיענו שמברך על הרעה מעין הטובה, שאע"פ שהטובה שעתידה לבוא לבסוף יותר גדולה מהרעה, כגון שטף נהר שדהו שעכשיו זה רעה לו[ס], והוא רואה שלבסוף תהיה לו טובה יותר גדולה שתזדבל שדהו, אפילו הכי לא יברך הטוב והמטיב אלא דיין האמת, וכן 'מברך על הטובה מעין הרעה' אע"פ שיתכן שסופה להיות רעה, כגון שמצא מציאה ועכשיו היא טובה וסופו שיקח אותה המלך וגם את שאר ממונו, אעפ"כ אינו מברך אלא הטוב והמטיב, משום שאין מברכין לפי העתיד להיות אלא לפי המצב שלפנינו עכשיו[סא]. וכן כתב **הרמב"ם** (פירוש המשניות פ"ט מ"ג), שהטעם שמברך על הרעה מעין הטובה ועל הטובה מעין הרעה, משום שהדברים הנמצאים אשר אין במציאותם ספק, יברך על מה שנמצא מהם תחילה ואל יהא חושש למה שיקרה בסוף, לפי שהעתידות ההם יתכן שיהיו ויתכן שלא יהיו.

ב. רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה הרי זו) כתב, שהמברך על הרעה מעין הטובה ועל הטובה מעין הרעה הרי זו תפילת שוא, וכוונת המשנה המברך על הרעה מעין הטובה וכו' היינו שלא טוב לברך כן שהרי זו תפילת שוא, שמה שכתוב בהמשך המשנה הרי זו תפילת שוא חוזר גם על דין זה. אמנם **המאירי** (ד"ה המשנה הששית) כתב, שמברך על הרעה מעין הטובה דיין האמת, ואם יברך הטוב והמטיב הרי זו כעין תפילת שוא, וכן על הטובה מעין הרעה מברך הטוב והמטיב, אם יברך על הטובה דיין האמת הרי זו כעין תפילת שוא, והטעם שמברך כן משום שאין לו לברך אלא לפי מה שמצוי עכשיו לפנינו.

נ. **שאם** הלכה כרבי יוחנן נגד רב שהיה רבו, כל שכן שכנגד רב הונא הלכה כמותו. ועיין בגר"א אמרי נועם (נט: בתוס' ד"ה ורבי) מה שביאר בכללי הפסק. נא. **ועיין** לקמן בדעת הרמב"ם. נב. **בתולדת** יעקב (נט: בתוס' ד"ה ורבי) כתב, ששייך לשון של היתר באין צריך לברך, שמשמע שודאי אין צריך לברך, שאם היה ספק היה מהראוי שיהדר לקנות עוד כלי חדש אחר שלא כיוצא בהם ולברך על שניהם. וראה גם במשרת משה (עטיה, ברכות פ"י ה"א) שהקשה על הכסף משנה, שהרי כיון שהגמרא הסכימה לתירוץ זה ואם כן שייך לומר בזה כח דהתירא עדיף, אם כן איך אפשר להתחכם על הש"ס ולומר שלא שייך לשון זו ונדחה התירוץ. וגם אפשר שאין כוונת הגמרא לכח דהתירא, אלא זה לשון מושאל מדין איסור והיתר, שכמו שבעלמא בדין איסור והיתר קיימא לן שכח היתר עדיף ומשום שבא לידי קולא, כך גבי ברכות נאמר כח המיקל שאין צריך לברך עדיף. ועיין בגביע הכסף (ד"ה כח) שמן הסתם קושיית הכסף משנה היא שעדיף היה להשמיע את דעתו של רבי יהודה שמצריך לברך. וראה עוד אבן ישראל (פיסקר, שם). נג. **בתוספות** רבינו יהודה החסיד (ד"ה ורבי) כתב, שאפילו שהוצרכנו לדחוק ללישנא בתרא להעמיד את דברי רבי יוחנן כרבי יהודה, אין זה תירוץ דחוק בשביל להעמיד פסק ההלכה כלשון ראשון ולא כלשון אחרון. וכן כתב בתוספות הרא"ש (שם). ועיין בפרחי כהונה (נט: בתוס' ד"ה ורבי, נדפס בועד לחכמים). נד. **וכן** תירצו במרכבת המשנה (אלפנדרי, ברכות פ"י ה"א) ובברכת ה' (ד"ה כחא) ובאור לו בציון (ד"ה אמר) את דעת הרמב"ם. וע"ש במרכבת המשנה מה שהקשה על הרשב"א, ובמה שיישב הבן ידיד (שם, נדפס במפרשי יד החזקה). וראה עוד בערך השלחן (טייב, או"ח סי' רכג סק"א). נה. **וכעין** זה ביאר במגן גבורים (או"ח סי' רכג בשלטי הגבורים סק"ג) בקצרה. ובזה יישב הצל"ח את לשון רבי מאיר בברייתא שאמר אין צריך לברך, ולכאורה היה לו לומר אינו מברך. ולפי מה שנתבאר מיושב, שאינו צריך פירושו שאינו חוב, אבל אם ירצה לברך, גם רבי מאיר מודה שהברירה בידו ולא נחשב ברכה שאינה צריכה. והוסיף הצל"ח, שבזה מיושב דעת רוב הפוסקים שפסקו כלישנא בתרא של רבי יוחנן, והרא"ש (סי' טז) כתב, שאף שהגמרא הקשתה ללישנא בתרא, יישבה הגמרא היטב לשון זה. ולכאורה עדיין קשה מה יתרון יש ללישנא בתרא נגד לישנא קמא שאין שום קושיא עליו, והיה לחשוש ללישנא קמא ולברכה שאינה צריכה. ולפי מה שנתבאר מיושב, שכיון שהרשות בידו לברך, שוב אין חשש ברכה לבטלה, ומחמירים להצריך לברך כלישנא בתרא. נו. **וכעין** זה בעינים למשפט (אות א). נז. **אמנם** ראה משרת משה (ברכות פ"י ה"א) מה שהקשה על תירוץ זה. נח. **ועיין** עוד בראשון לציון (סוף ד"ה ואיכא) שיישב דעת הרמב"ם לפי גירסת הרי"ף בגמרא, הובא לעיל. נט. **במאירי** (ד"ה המשנה הששית) כתב שמכיון שעיקרה רעה היא, מברך דיין האמת ואין מברך הטוב והמטיב. ס. **נחלקו** הראשונים בביאור דברי הגמרא 'דשקל בדקא בארעיה', רש"י (ד"ה דמסקא) מפרש, שמחמת המים הקרקע העלתה חול וטיט וזה יועיל לבסוף לשדה כזבל שהשדה תשתבח מזה. אולם הרמב"ם (פירוש המשניות פ"ט מ"ג) כתב, שכשיעבור גשם שוטף על קרקעותיו שזה מקרה רע, אע"פ שלבסוף יגיע לו מזה טובה מפני שהגשם ההוא מרוה את הארץ ויתכן שיבוא מזה תועלת לשדהו, מברך דיין האמת. סא. **כעין** זה כתב המאירי (ד"ה המשנה הששית), שאע"פ שקרוב להיות רעה נמשכת אחר טובה זו, או טובה נמשכת אחר רעה זו, כגון שטובה זו שרוצה לברך עליה דיין האמת הוא שמצא מציאה ומתיירא שמא יוודע זאת למלך ויעליל עליו ויחבוש אותו משום כן בבית האסורים, אין לו לברך דיין האמת אלא הטוב והמטיב, הואיל שתועלתו מצויה כעת, והיזקו אינו ודאי.

ג. עוד כתב (שם ד"ה מברך), שהחידוש במשנה הוא באופן שהשדה נשתדפה ועכשיו זה רעה, אך לבסוף תהיה לו מזה טובה שתזדבל השדה, ובעל השדה רוצה לברך הטוב והמטיב משום הטובה שלבסוף, ומשמיענו התנא שאין לברך כן כי הוא טועה בזה, משום שכאשר נשתדפה תבואתו הוא מפסיד כפלי כפלים ממה שייטב לו אחר כך, ולכן ראוי לברך דיין האמת. ומשמע לכאורה שנחלקו הראשונים באופן שלבסוף תהיה לו באמת טובה יותר גדולה מהרעה, האם יברך דיין האמת או הטוב והמטיב, שלפי רבינו יונה יברך דיין האמת, אך לפי רבינו יהונתן מלוניל והרשב"ץ יברך הטוב והמטיב.

מה החידוש בזה שמברך על הטובה מעין הרעה

ועל הטובה כו' היכי דמי כגון דאשכח מציאה אף על גב דרעה היא לדידיה דאי שמע בה מלכא שקיל לה מיניה השתא מיהא טובה היא. הרמב"ם (פירוש המשניות שם) ורבינו יונה (ד"ה בנה)[סב], ביארו מה ששנינו 'מברך על הטובה מעין הרעה', כגון שמצא מציאה ומתיירא שמא יוודע למלך ויגזול אותה ממנו וגם יכניסנו לבית האסורים לפי שיחשוד בו שנשאר מהמציאה בידו, ויתכן שיקח לו גם את שאר ממונו עם המציאה, ומשמיעה לנו משנתנו שאין לברך דיין האמת, אלא מכיון שעכשיו על כל פנים טובה היא לו, ראוי לברך הטוב והמטיב.

האם מברך כן גם כאשר ברור שבעתיד יתהפך לקצה השני לרעה או לטובה

שם. **באורחות חיים** (עלי אורח, מאמר הודאה והתקנה מהתוספות יום טוב עמ' קסא) כתב, שמדברי הרמב"ם (בפירוש המשניות שם) מוכח, שאם ודאי שתבוא מדבר זה רעה אין לו לברך על הטובה[סג].

אולם בבני ציון (ליכטמן, ח"ג הל' ברכות סי' רכב) כתב[סד], שאפילו שהטובה תבוא בודאי אינו מברך עליה הטוב והמטיב, משום שאין מברכין על העתיד לבוא. וכן מבואר **ברבינו יונה** (ד"ה בנה).

האם מדובר שמצא את המציאה בשותפות עם אחר

שם. **השולחן ערוך** (או"ח סי' רכב ס"ד) כתב, שאם מצא מציאה מברך הטוב והמטיב.

והקשו **האחרונים**[סה], שהרי השולחן ערוך פסק (שם סי' רכא ס"ב) שאין לברך הטוב והמטיב על הגשמים, אלא אם יש לו שותף בשדה, דהיינו שיש לשניהם טובה משותפת, ואם כן מדוע לא פירש שמדובר גם כאן כשמצא מציאה עם אדם אחר, דהיינו שיש עמו שותף באותה טובה[סו].

ואמנם באבודרהם (הל' ברכת שהחיינו)[סז] כתב, שמדובר שמצא מציאה עם אדם אחר ולכן מברך הטוב והמטיב. אך **המשנה ברורה** (סי' רכב סק"ו) כתב, שמדובר כאן שיש לו אנשי בית שיש בזה טובה גם להם, ולכן שייך לברך הטוב והמטיב, הגם שמצא את המציאה לבדו. **ובשער הציון** (סק"ו) הוסיף שלפי דעת **המגן אברהם** (סי' רכא סק"א) יש לחוש שאולי לא יתן לאשתו ובניו מהמעות שמצא, ולכן צריך לומר שמצא כלים חשובים שראוי גם להם להשתמש ולהנות בהם[סח].

דוגמא נוספת לתפילת שוא

הרי זו תפלת שוא. **הראשונים**[סט] הביאו את דברי הגמרא בבבא מציעא (מב.), שההולך למוד את גורנו, אומר יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתשלח ברכה במעשה ידינו, התחיל למוד אומר ברוך השולח ברכה בכרי הזה, מדד ואח"כ בירך הרי זה תפילת שוא, לפי שאין הברכה מצויה לא בדבר השקול ולא בדבר המדוד ולא בדבר המנוי[ע], אלא בדבר הסמוי מן העין, שנאמר (דברים כח ח) 'יצו ה' אתך את הברכה באסמיך'.

ובחידושים המיוחסים להריטב"א (ב"מ שם ד"ה התחיל) כתב, שברכה זו היא בקשה לעתיד שהכרי יתברך, משום שאם נאמר שהיא הודאה, מדוע אמרו שלא יברך אחרי שמודד משום שהברכה כבר לא תחול, הרי מודה על הברכה ששרתה לפני מנינו, ובהכרח זו בקשה, ולכן אין לומר אותה אחרי המנין משום שברכה לא שורה בדבר מנוי[עא]. אך **האבודרהם** (הל' ברכת הראייה) פירש את ברכת השולח בלשון עבר[עב], שמודה על הברכה ששרתה, שבוטח בהקב"ה ששולח לו ברכה, כיון שהתחיל למוד כדי לעשר[עג]. וכתב **הברכי יוסף** (או"ח סי' רל אות ו) שלפי דבריו מה שאמרו בגמרא (ב"מ שם) שאם מדד ובירך הרי זו תפלת שוא הוא רק כשאמר ה'יהי רצון' אחרי שמדד, אבל את הברכה יכול לומר גם אחרי שמודד[עד].

האם מברכים ברכת הכרי בשם ומלכות

שם. **רש"י** (תענית ח: ד"ה ברוך) **והריטב"א** (ב"מ שם ד"ה התחיל) כתבו שמברך כן בשם ומלכות, שאם לא כן אינה ברכה. אך **הלבוש** (או"ח סי' רט) כתב שמברך בלי שם ומלכות, והשיג עליו **הדברי חמודות** (פ"ט אות נט) מרש"י והריטב"א שכתבו לא כן, וכן דייק שם **מהרא"ש** (סי' יח)[עה]. **והאליה רבה**[עו] (או"ח סי' רל ס"ב) כתב שלא נהגו לברך בשם ומלכות משום שאנו לא מפרישים תרומות ומעשרות, ולא ברור שיתברך הכרי, ויתכן שתהיה ברכה לבטלה. ובזה תירץ את דברי הלבוש שכתב שלא מברכים בשם ומלכות, שכוונתו רק כשלא מפרישים תרומות ומעשרות[עז]. וכן כתב **החיי אדם** (כלל פה ס"ב)[עח].

מנין דרשו שדנה לאה בעצמה

מאי ואחר אמר רב לאחר שדנה לאה דין בעצמה. **המהרש"א** (ח"א ד"ה לאחר) הביא, שבמדרש תנחומא (ויצא ח) דרשו ממה שכתוב (בראשית ל כא) 'ואחר' בלשון זכר ולא כתוב 'ואחרת' בלשון נקבה, דרשו שלאה היתה הרה ללדת עוד בן אחר, אלא שעל ידי שדנה דין לעצמה ילדה בת, ונרמז בזה על לידת יוסף שכתוב בו (שם ל כד) יוסף ה' לי בן 'אחר'. אולם הוסיף המהרש"א שמלשון הגמרא לאחר שדנה לאה דין בעצמה וכו' מיד נהפכה לבת, לא משמע כדברי המדרש תנחומא, והלימוד הוא ממה שנאמר בפסוק 'ואחר', ובלידת שאר בניה לא כתוב ואחר אלא 'ותהר עוד ותלד', ולכן דרשו 'לאחר שדנה דין לעצמה ילדה בת'. ומטעם זה לא הוזכר בפסוק הסבר לקריאת השם דינה אע"פ שבכל שמות בניה ביאר הפסוק את שמם, משום שבמילים 'ואחר ילדה בת' כבר נתפרש הטעם לקריאת שמה דינה, משום שאחר שנתעברה דנה דין בעצמה ולכן קראה שמה דינה.

איך הוכיחו מדינה והרי היא היתה זכר מתחילה ונהפכה לנקבה

שם. **בגמרא** (נדה לא.) אמרו מקור לדברי רבי יצחק בריה דרב אמי שאיש מזריע תחילה יולדת נקבה, ממה שנאמר (בראשית מו טו) 'אלה בני לאה אשר ילדה ליעקב בפדן ארם ואת דינה בתו', שהפסוק תלה את הזכרים בנקבות ['בני לאה'], ואת הנקבות בזכרים ['ואת דינה בתו']. והקשו **המפרשים**[עט], הרי דינה היתה מתחילת יצירתה זכר ונהפכה לנקבה על ידי תפילת לאה, כמבואר בסוגייתנו, ומדוע תלו אותה ביעקב, והרי בשעת הזריעה היתה זכר.

ותירצו המפרשים בכמה אופנים:

א. **בתוספות השלם על התורה** (בראשית מו טו) תירץ, שאין הכוונה שהיתה זכר ונהפכה לנקבה על ידי תפילת לאה, אלא שעתידה היתה דינה להיות זכר, ולאה ידעה זאת ברוח הקודש שהיתה נביאה שהרי האמהות היו נביאות[פ], והתפללה לפני שנברא העובר שלא יהיה זכר ונהפכה הגזירה שתלד נקבה, וכבר מתחילה נבראה דינה נקבה.

סב. **ובעין** זה כתב רבינו יהונתן (ד"ה מברך). **סג.** **וכן** כתב בחידושי מהרי"ח (פ"ט מ"ג) בביאור דברי התוספות יום טוב (שם) בדעת הרמב"ם, שאם ודאי תבוא לו הרעה, כגון במציאה באופן שברור שיוודע הדבר למלך, לא יברך הטוב והמטיב. ונראה כוונתו שמה שכתב התוספות יום טוב בדעת הרמב"ם שראהו איש שמצא את המציאה והרעה מבוררת, היינו שהרעה מבוררת כמו שצד הטובה מבוררת ויש לפנינו ספק השקול, כמבואר ברמב"ם שכתב שדברים אלו יתכן שיהיו ויתכן שלא יהיו, אך אין זה ודאי שתבוא לו הרעה. **סד.** **והוסיף** שכך משמע באבודרהם (הל' ברכת שהחיינו) ובפוסקים. **סה.** **מאמר** מרדכי (שם סק"ג), ובספר בתי כנסיות (מובא בפתח הדביר שם סק"א), ובמאמר מרדכי סיים שצריך עיון שלא העירו בזה הפוסקים. **סו.** **שהרי** מסתימת דברי השולחן ערוך משמע שמצא את המציאה לבדו ואין לו שותף. **סז.** **וכן** כתב הריבב"ן (ד"ה מברך, מובא בקובץ שיטות קמאי) שמברך כך רק אם יש לו שותף. **סח.** **אולם** בסידור הרב (הגר"ז, שם ס"ט) כתב שגם כשאין לו בני בית מברך הטוב והמטיב, משום שגם לעניים יש הנאה במציאה, שהרי נתחייב בצדקה, ומה שאין כן בירושה שאינו מברך הטוב והמטיב כשאין אתו שותף, משום שאין זו טובה לעניים שהרי גם אביו היה חייב ליתן צדקה מממון זה לעניים. אך בדעת האבודרהם [הנ"ל], יש מי שכתב שדעתו שכאן אינו מברך הטוב והמטיב אלא אם כן יש אתו שותף במציאה, ולא מספיק שיש לו אשה ובנים, וסברתו כמו שמצינו בקנה שדה שאינו מברך הטוב והמטיב כשיש לו אשה ובנים, כמבואר בגמרא (לעיל נט:), משום שאין להם חלק בשדה ושמא לא יתן להם כלום מפירותיה, הוא הדין במציאה גם שיש לו אשה ובנים לא יברך אלא שהחיינו. **סט.** **הרי"ף** והמאירי (להלן ע"ב ד"ה פירשו) והרא"ש (סי' יח). **ע.** **כך** היא הגירסא בגמרא (שם). אולם הרי"ף גרס קודם 'ולא בדבר המדוד', וכתב במעדני יום טוב (אות ח) שכך נראה הואיל ומדובר כאן בדבר המדוד. **עא.** **והרש"ש** (שם ד"ה מדד) כתב, שהיהי רצון שאומר לפני שמודד הוא פתיחת הברכה, והסיום 'ברוך השולח' הוא חתימת הברכה, וכמו בתפילת הדרך ובשמונה עשרה שהברכות הם ארוכות עם ברכה בחתימה. אמנם זה חידוש גדול, כי בגמרא וגם בריטב"א (שם) משמע שאלו שני דברים שונים אחד אומר כשהולך למוד ואחד כשמתחיל. **עב.** **וכמו** שהמוציא מתפרש בלשון עבר שכבר הוציא, כן השולח כרי מתפרש בלשון עבר שכבר הוציא. **עג.** **ובאליה** רבה (או"ח סי' רל סק"ה) הוסיף בשם האבודרהם בטעם הברכה, שידוע הוא שהקב"ה שולח ברכה בכרי כיון שהוא רגיל לעשר, שנאמר (מלאכי ג י) 'הביאו את כל המעשר וגו' ובחנוני נא בזאת אמר ה' צבאות אם לא אפתח לכם את ארבות השמים והריקותי לכם ברכה עד בלי די'. **עד.** **הברכי** יוסף כתב שזו כוונת הרמב"ם שכתב (ברכות פ"י הכ"ג) מדד ואח"כ ביקש רחמים הרי זו תפלת שוא, שרק 'יהי רצון' שהוא בקשת רחמים לא יכול לומר אחרי המדידה. **עה.** **והוסיף** שדעת הרמב"ן שלא חייבו ברכה זו אלא בהולך להפריש תרומות ומעשרות, שהבטיח הקב"ה ברכתו עליהם שנאמר (מלאכי ג י) 'הביאו את המעשר וגו' והריקותי לכם ברכה עד בלי די', ולכן תיקנו בו ברכה זו לומר שהבטחתו של הקב"ה קיימת ואין זו ברכה לבטלה. **עו.** **והובא** במשנה ברורה (סי' רל סק"ד). ועיין מה שכתב בזה במלא הרועים (מובא בקובץ מפרשים על הרא"ש שם). **עז.** **והוסיף** שזו כוונת הלבוש שם שביאר טעמו שאין ברכה זו מבוררת, שכוונתו שלא ברור שהברכה תשרה. **עח.** **וכתב** שם שיברך 'ברוך מלך העולם'. ועוד כתב שם שאפילו הנכנס לחשב סחורות חנותו מברך כן. **עט.** **תוספות** השלם על התורה (בראשית מו טו), רא"ם (בראשית שם ד"ה וא"ת), מהרש"א (נדה לא. ח"א ד"ה ואת), פנים יפות (ויקרא יב ב ד"ה לפי"ז) ותורה תמימה (ויקרא יב הערה ה). **פ.** **התוספות** כתבו שכן מבואר בראש השנה. ולפנינו לא נמצא כן. אמנם כן מבואר במדרש (ב"ר סז ט).

ב. יש שתירצו[פא], שאע"פ שדינה ביצירתה היתה זכר, למדים ממה שתלתה התורה את דינה באביה יעקב, שזה בא ללמד בשאר מקומות שהבת תלויה באביה משום שיצירתה על ידי שהוא מזריע תחילה[פב].

ג. המהרש"א (נדה שם ח"א ד"ה ולאח) תירץ על פי המבואר בספר **פענח רזא** (לרבינו יצחק בן יהודה הלוי, בראשית ל כא, מו י) שדינה היתה בבטן רחל, ויוסף היה בבטן לאה, ועל ידי תפילת לאה נתחלפו, ולא שדינה היתה מתחילה זכר בבטן לאה ולאחר מכן נהפכה לנקבה[פג]. ולפי זה מיושב, שדינה היתה נקבה כבר מתחילת יצירתה, ולכן תלאה הכתוב ביעקב. והביא המהרש"א, שכדבריו מוכח בדברי הפייטן בפיוט יוצר של ראש השנה, שאמר 'עובר להמיר בבטן אחות וכו' סלוף דינה ביהוסף להנחות'[פד]. אולם **בפתחי נדה** (חכמת בצלאל, שם ד"ה ולאח) הקשה על דברי הפענח רזא, שאם כן מה הקשתה הגמרא ממה ששנינו בברייתא שהועילה התפילה לגבי לידת דינה, והרי יש לחלק שאמנם לאחר שנתעברה נקבה לא מועילה תפילה שישתנה לזכר, ושם אכן לא נשתנה הוולד אלא שנתחלף הזכר עם הנקבה מבטן רחל לבטן לאה. וכתב שיש ליישב בדוחק שהמהרש"א סובר שאכן זה מה שתירצה הגמרא 'אין מזכירין מעשה נסים', שהנס היה שנתהפכו הוולדות מבטן לבטן.

האם תפילת לאה גרמה ללידת דינה או תפילת רחל

שם. בגמרא מבואר שתפילת לאה גרמה ללידת דינה שנתהפך הולד מזכר לנקבה, אולם בירושלמי (פ"ט ה"ג) וכן במדרש (ב"ר עב ו) אמרו שתפילת רחל גרמה זאת. **ובמראה הפנים** (על הירושלמי שם) כתב שלפי הירושלמי הנס היה שדינה נהפכה לנקבה, אולם בתרגום יונתן בן עוזיאל (בראשית ל כא) כתב שעל ידי תפילת לאה נתחלפו העוברים במעיהן ויוסף נכנס במעי רחל ודינה במעי לאה, והוסיף שלפי זה אפשר לפרש שכוונת הגמרא 'אין מזכירין מעשה נסים' היינו לומר שלא נשתנה הולד כלל, אלא היה נס אחר על ידי תפילתה שנתחלפו העוברים, ולעולם אין התפילה גורמת לשינוי מין העובר. והוסיף שזה שאמרנו שנתחלפו העוברים רק אם נאמר כהבבלי שתפילת לאה גרמה, אבל לפי הירושלמי והמדרש שתפילת רחל גרמה לאחר שכבר לאה ישבה על המשבר ונגמרה לידת יוסף, על כרחך לא היה חילוף הוולדות אלא שדינה נשתנתה מזכר לנקבה.

הירושלמי סובר שגם לאחר ארבעים יום אין זו תפילת שוא

מעשה דלאה בתוך ארבעים יום הוה. מבואר בגמרא כאן שבתוך ארבעים יום אין זה תפילת שוא ולאחר ארבעים יום הרי זו תפילת שוא[פה]. אולם הירושלמי (פ"ט ה"ג) חולק ומעמיד את משנתנו ביושבת על המשבר, שכבר נגמר הולד, אבל קודם לזה אין זו תפילת שוא. ומבואר שהירושלמי חולק על הבבלי וסובר שגם לאחר ארבעים יום אין זו תפילת שוא, והתפילה מועילה עד שתשב על המשבר. ובירושלמי מצינו שרבי יהודה בן פזי לומד זאת מהפסוק (ירמיה יח ו) 'הכיוצר הזה לא אוכל לעשות לכם בית ישראל וגו' הנה כחמר ביד היוצר כן אתם בידי בית ישראל'[פו].

מתי אמרו שאין להתפלל שייעשה לו נס

אין מזכירין מעשה נסים. בבכור שור (שבת כא: ד"ה ועשאום) כתב שמוכח כאן בגמרא שאין להתפלל שיעשה לו נס, שאם לא כן עדיין קשה מדוע אמרו במשנתנו 'הרי זה תפלת שוא', הרי יש מקום לתפילה שתלד אשתו זכר על ידי נס כרחל ולאה, אלא ודאי שאין להתפלל על הנס. והקשה לפי זה על מה שפסק **הרמ"א** (או"ח סי' קפז ס"ד, סי' תרפב ס"א, ע"פ הכלבו סי' כה) שאם שכח לומר על הניסים בברכת המזון, כשמגיע להרחמן יאמר הרחמן הוא יעשה לנו נסים ונפלאות כשם שעשית לאבותינו בימים ההם בזמן הזה, בימי מתתיהו וכו', שהרי מבואר כאן בגמרא שאין להתפלל שיעשה לו נס. ותירצו האחרונים בכמה דרכים:

א. בבכור שור תירץ שיתכן שיש לחלק בין יחיד לרבים, שודאי יחיד לא יתפלל שיעשה לו נס, כי מנין לו שהוא ראוי לנס, אבל מותר לבקש שיעשה לרבים נס כמו הנוסח בתפילה הרחמן יעשה לנו נסים[פז].

ב. עוד כתב שיש לחלק בין נס של טבע העולם כמו מלחמת החשמונאים שהיה נס בדרך טבע העולם שניתן להתפלל שיעשה לו, לבין נס שיוצא מדרך טבע העולם שאין להתפלל עליו, כגון שיתהפך מזכר לנקבה ועל זה נאמר שזו תפילת שוא, משום שאין מזכירין מעשה נסים[פח].

ג. ובישועות יעקב (או"ח סי' תרפב סק"ב) תירץ, שיש לחלק בין נס שבצנעא לנס שבפרהסיא[פט], משום שהטעם שאין להתפלל על הנס הוא כדי שלא ינכו לו מזכויותיו, אמנם זה שייך רק בנס שבסתר, כגון להתפלל שתלד אשתו זכר, שאין אדם יודע אם היה מתחילה זכר או שנהפך מנקבה לזכר, ואין בזה פרסום הנס, ועל כן אין להתפלל על זה משום ניכוי זכויותיו, אבל בנס מפורסם שהכל מכירים ויודעים שהוא מאת השם והנס מביא לקידוש שם שמים בעולם, נמצא שלעומת מה שניכו לו מזכויותיו הרי נוספה לו זכות גדולה שעל ידו נתקדש השם בעולם, על זה מותר להתפלל. ובנס חנוכה כאשר התגברו כהני ה' על היוונים ומסר הקב"ה רבים ביד מעטים ונתפרסם שמו בעולם שהפליא חסדו עמנו, אף שיש ניכוי זכות מחמת הנס שנעשה להם, שכרם הרבה משום שעל ידם נתפרסם השם בעולם, ולכן אנו מתפללים לה' שיעשה לנו נסים ונפלאות 'כמו שעשית לאבותינו', שהם נסים גלויים שעל ידם נזכה לרומם שם ה' ויכירו וידעו כולם מה עצמו נפלאותיו.

ד. בעינים למשפט (ד"ה אין) כתב לחלק, שמה שאין מתפללין על הנס היינו רק שאין לבקש שייעשה לאדם נס מחודש, אמנם תפילתנו 'הרחמן הוא יעשה לנו נסים ונפלאות' אינה בקשה על נסים מחודשים, אלא על הישועות והיעודים העתידים המובטחים לנו ומוכרחים לבוא, והנם גם בחוק הטבע ותנאי במעשה בראשית, ולכן אין זה נחשב מתפלל על הנס[צ].

הטעם שכאשר איש מזריע תחילה יולדת נקבה

איש מזריע תחלה יולדת נקבה אשה מזרעת תחלה יולדת זכר. בביאור יסוד זה מצינו במפרשים כמה ביאורים:

א. יש מפרשים[צא], שהולד נוצר מן הטיפה שבאה תחילה, ומזרע האיש נוצר נקבה משום שהאיש מתאווה לאשה, ומזרע האשה נוצר זכר משום שהיא מתאווה לזכר, ולכן אם האשה מזרעת תחילה העובר מתחיל להתהוות מזרעה ונעשה זכר, וזרע האיש משלים את הצורה שהתחיל מזרעה, ואם האיש מזריע תחילה מתחיל העובר להתהוות מזרעו ולכך נעשה נקבה.

ב. ויש שכתבו[צב] באופן אחר, שהקב"ה הטביע בזרע הזכר שיתהווה ממנו נקבה ובזרע האשה שיתהווה ממנו זכר[צג], שכח הנקבה גנוז בזכר וכח הזכר גנוז בנקבה, וכמו שמצאנו באדם הראשון שנברא זכר והנקבה היתה גנוזה בכחו.

ג. ויש מפרשים[צד], שטבע הזרע של הזכר להוליד זכר כמותו וזרע הנקבה להוליד נקבה, אלא שהטיפה הבאה מתחילה מתפזרת על ידי התשמיש שעדיין לא נגמר, והזרע שבא אחריו בגמר ביאה הוא הנקלט וממנו נוצר הוולד, שהטיפה הראשונה היא הכנה לאחרונה, כמו שדה חרושה שמקבלת את הזרע לתוכה, ולכן אם האשה הזריעה תחילה מתגברת טיפת האיש שבאה לאחר מכן ויולדת זכר, ואם האיש הזריע תחילה נתפזר זרעו ונקלט זרע האשה ולכן יולדת נקבה[צה]. **והריקאנטי** (שם) **והעיון יעקב** (ד"ה ולא) הוכיחו כפירוש הראשון מדברי המדרש (ויק"ר יד ט)[צו], משל לשני ציירין, זה צר דמותו של זה וזה צר דמותו של זה, ופירשו שמטעם זה הנקבה באה מן האיש והזכר בא מן האשה[צז].

פא. הרא"ם (בראשית מו טו ד"ה ואת), עין אליהו (נדה לא. ד"ה אלה), אמתחת בנימין (שם, ד"ה שם אלה) ופתח עינים (שם ד"ה ולעיקר). והביא שכן תירץ בישרש יעקב. וכעין זה תירץ התורה תמימה (ויקרא יב הערה ה). **פב. באמתחת** בנימין (נדה שם) הביא ראיה לכך ממה שאמרו בגמרא 'תלה הזכרים בנקבות ונקבות בזכרים', והרי ביעקב לא היו כמה נקבות רק נקבה אחת, ואיך אמרו 'נקבות' בלשון רבים, אלא שהכוונה לרבות מכאן לכל מקום שהנקבות תלויות בזכרים. **פג. בפענח** רזא מבאר על פי זה מה שהתורה הזכירה רק את לידת דינה, שנאמר (בראשית ל כא) 'ואחר ילדה בת', ולא הוזכר הריונה, משום שהריונה היתה בבטן רחל. **פד. נמצא** בפיוט בתחילת חזרת הש"ץ של שחרית ליום ראשון (נוסח ספרד). וכן מפורש גם בתרגום יונתן בן עוזיאל (בראשית ל כא), וזה לשונו 'ואיתחלפו עובריא במעיהון והוה יהיב יוסף במעהא דרחל ודינא במעהא דלאה'. **פה. אמנם** לפי התירוץ הראשון בגמרא 'אין מזכירין מעשה נסים', משמע שלא מועיל תפילה אפילו בתוך ארבעים יום. **פו. ובמדרש** (ב"ר עב ו) מבואר יותר שנלמד כן בברייתא מהפסוק, מה יוצר הזה לאחר שיצר את הכד שוברו ועושה אחר, אף אני עושה כן אפילו על המשבר. עיי"ש עוד. והקשו היפה תואר (ב"ר שם) והרא"ם (בראשית ל כא) איך יתכן שאמורא בירושלמי יחלוק על משנתנו שמבואר בה שזו תפילת שוא. ותירץ הרא"ם שעל כרחך צריך לומר שרבי יהודה בן פזי מצא תנא שסובר כן וחולק על משנתנו. ואולם יש גירסא בירושלמי (בדפוס ויניציא) שרב ינאי שאומר שעד שתשב על המשבר ניתן להתפלל שישתנה העובר לזכר, לומד כן מהפסוק 'כי הנה כחומר ביד היוצר', ולפי זה לא מצינו שרבי יהודה בן פזי אמר שניתן להתפלל גם אחרי שתשב על המשבר. **פז. וכעין** זה כתב בחכמת שלמה (שו"ע שם תרפב). והוסיף בתבואות שור שכמו כן כל נוסחאות שבפיוטים שמתפללים בהם על הנס שלעתיד, אומרים בלשון רבים כמו שכתוב כימי צאתנו ממצרים אראנו נפלאות, ולכן ביהי רצון שאומרים לאחר נשיאת כפים (מנוסח האריז"ל), לא יאמר ותעשה לי נסים ונפלאות, אלא ותעשה 'לנו'. **פח. והוסיף** שאין להביא ראיה ממה שמצינו בגמרא (תענית כה.) שרבי חנינא בן דוסא פעל נסים בתפילתו, כגון שקירה בית ועוד כמה מעשים, משום ששונה הוא רבי חנינא בן דוסא שהיה צדיק וכחו גדול. **פט. מקור** דבריו על פי המדרש, שאמר הקב"ה לאברהם (בראשית טו א) 'אל תירא אברם אנכי מגן לך', הכל יודעים שאנכי מגן לך. וכוונת המדרש שאע"פ שכשעושים לאדם נס מנכים לו מזכויותיו כמבואר בגמרא (שבת לב.), אמנם כאשר הנס מפורסם עד שכולם מכירים שמאת ה' היתה זאת, נוספת לו זכות חדשה כנגד מה שמנכים לו מזכויותיו שהרי על ידו נתקדש שמו של הקב"ה בעולם. וזה מה שאמר לו הקב"ה 'אנכי מגן לך', משום שעל ידי הנסים שנעשו לו במלחמתו עם המלכים נתפרסם שם ה' בעולם, ועל כן שכרו הרבה מאד. **צ. אמנם** סיים שהפוסקים לא ביארו כן. **צא. ריקאנטי** (ויקרא יב א) בשם ה"ר אלעזר מוורמיש"א, רוקח (פירושי סידור התפילה עמ' תשיא ד"ה הנה) ותולדות יצחק (לה"ר יצחק בנו של הבית יוסף, ויקרא יב ב בפירוש השני). וכעין זה בעיון יעקב (ד"ה ולא). **צב. רבינו** בחיי (ויקרא יב ב ד"ה וכבר), תורת המנחה (לתלמיד הרשב"א תזריע דרשה מה ד"ה וזה) ועץ יוסף (ד"ה אשה). **צג. כן** מבואר במדרש (ויק"ר יד ט) והובא ברבינו בחיי ובעץ יוסף (שם). ועיין בפירושו של העץ יוסף על המדרש (שם ד"ה אמר) שפירש שנחלקו בזה במדרש, וכך היא דעת ר' אבין. **צד. חזקוני** (בראשית מו טו), ריקאנטי (ויקרא יב א) בשם ר' עזרא, אבודרהם (ברכות השחר ד"ה ועתה), תוספות השלם על התורה (בראשית מו טו ד"ה אלה), תולדות יצחק (ויקרא שם, בפירוש השני) וכלי יקר (במדבר מ יב ד"ה ויש). ובשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"ד ענינים שונים סי' שע אות ב ד"ה בדבר) הוכיח כן מדברי התיקוני זוהר בהקדמה. ועיין עוד בחזקוני ובבעלי התוספות (ויקרא יב ב) מה שכתבו בזה בשם ספר התולדות. **צה. הרמב"ן** (אגרת הקודש פ"ג ד"ה ועל) כתב שביאור הדברים הוא, שהמזריע תחילה הוא נותן החומר, והמזריע בסוף הוא נותן הצורה. וכן כתב הערוך לנר (מכות יז: ד"ה ולי, בשם המפרשים). **צו. הריקאנטי** כתב מימרא זו בשם הירושלמי. **צז. והביאו** שם את המקראות שתלו את הנקבות בזכרים ואת

אמנם מדברי הגמרא (נדה לא:) הביא הריקאנטי (שם) ראיה לפירוש האחרון שאמרו שהרוצה שיהיה כל בניו זכרים יבעול וישנה, משמע מזה שאע"פ שמתחילה הזריע לפני האשה מכל מקום כשמזריע עוד זרע לאחר זריעת האשה תלד זכר, ואם זרע הראשון הוא המתגבר ויולדת נקבה משום שנקבה נוצרת מזרע האיש, מה יועיל מה שיזריע פעם נוסף לאחר זריעתה, אמנם לסוברים שהטיפה האחרונה מתגברת מיושב, שמכיון שהזריע לאחר זריעתה פעם נוספת יתגבר זרעו שהיה באחרונה ותלד זכר[צח].

ד. במהר"ל (חי' אגדות ב"ב י: ד"ה מה יעשה) כתב, שהטעם שכאשר אשה מזרעת תחילה יולדת נקבה, משום שמי שמשמח את אשתו בדבר מצוה זוכה לבנים זכרים, כמו שאמרו חז"ל (שם), והטעם הוא משום שכאשר משמח את אשתו בשעת עונה אז המצוה היא בשלימות, וממילא תזריע וולד שלם בלא חסרון דהיינו זכר, כי הנקבה יש בה חסרון [ודבק בה ההעדר], וכאשר הוא משמח אותה בדבר מצוה אז בטבעה היא מזרעת תחילה ולכן יולדת זכר.

ה. בכתב סופר (ויקרא יב ב) כתב, שהטעם למה הטביע כן הקב"ה שתהיה הנקבה מהזכר והזכר מהנקבה, הוא משום שיש הרבה מצוות שהאשה שייכת בהם ולא האיש, ויש גם קצת מצוות שאין האשה מצווה בהן, והבנים והבנות מזכים לאבותיהם על ידי מעשיהם, ורצה הקב"ה לזכות לאיש ולאשה בכל המצוות, ולכן הטביע באשה שיהיה לה חלק גדול במצוות עשה שהזמן גרמא, על ידי שיש לה חלק עיקרי בבן זכר, והיא תזכה ביותר כשיעשה הבן את המצוות שאי אפשר לה לעשות בעצמה, וכן גם הטביע באיש שיזכה בעשיית בתו במצוות על ידי שיש לו חלק עיקרי בבתו.

מדוע הלל היה בטוח שהצווחה אינה בתוך ביתו

ת"ר מעשה בהלל הזקן שהיה בא בדרך ושמע קול צווחה בעיר אמר מובטח אני שאין זה בתוך ביתי. האחרונים ביארו מה שאמר הלל 'מובטח אני שאין זה בתוך ביתי', בכמה אופנים:

א. בתפלה למשה (אלמושנינו, ח"ג מאמר א) ביאר, שאמנם הלל לא היה בטוח שאין הצרה בביתו, אך היה בטוח שהצווחה אינה מביתו[צט], שהרי ודאי באות צרות גם לבתי הצדיקים, אלא שהצדיקים מקבלים עליהם את הצרות בדרך שונה משאר העם, שבעל אמונה שלמה מכיר את הטובה הטמונה בתוך כל צרה, כגון למרק עוונותיו, ומקבל את היסורים בסבר פנים יפות, ואינו צווח בעת צרה, והלל חינך את משפחתו במדה זו שגם הם לא יצווחו בעת צרה, ומשום כך היה הלל בטוח שאין הצווחות באות מתוך ביתו[ק]. וכן ביאר **בארץ צבי** (אייסיסקי, ד"ה תנו), והוסיף על פי הגמרא (שבת לה.) שהלל הזקן היה מעביר על מדותיו, ובגמרא חולין (ד:) מצינו שאדם שהוא צדיק גם משרתיו צדיקים, ולפי זה גם כל בני ביתו היו צדיקים, ולכן אמר 'מובטח אני שאין זה בתוך ביתי', שכל צרה שתבוא בביתו היו בני ביתו מקבלים אותה באהבה ולא היו צועקים כללקא.

ב. הראנ"ח[קב] כתב ביאור נוסף, שצרה המגיעה בפתאומיות ומבהילה מאד יכולה להביא את האדם לידי סכנה, ומי שמגיע אליו כזו צרה אין אלו יסורים של אהבה, ויסורים קשים כאלו לא יגיעו אלא לאדם אשר אין לבו נכון עם ה', ולכן היה הלל מובטח שאין זה בתוך ביתו, כי ענין כזה לא יקרה אלא לנפשות החוטאים הרבה מאד, והלל ידע בנפשו שאינו מכלל הראויין לעונש זה.

האם הפסוק נדרש במשמעות אחת או שיש הבדל בין שתי הדרשות

אמר רבא כל היכי דדרשת להאי קרא מרישיה לסיפיה מדריש מסיפיה לרישיה מדריש. רש"י (ד"ה כל) פירש שבין אם נדרוש הפסוק מראשו לסופו ובין כשתדרוש מסופו לראשו משמעות אחת היא, אימתי אין האדם ירא משמועה רעה כאשר לבו בטוח ביוצרו. אולם **הרשב"א והתוספות הרא"ש** (ד"ה הא) הקשו על רש"י שהרי לכאורה משמע שהפסוק נדרש בשני אופנים, וכמו שמבואר בגמרא להלן (סג.) על הפסוק (תהלים קיט קכו) 'עת לעשות לה' הפרו תורתך', שאמרה הגמרא שהפסוק נדרש מרישיה לסיפיה ומסיפיה לרישיה ושתי משמעויות הם. ועל כן פירשו בשם **הראב"ד** שלצד שנדרש מרישיה לסיפיה הפי' הוא, מה הטעם 'משמועה רעה לא יירא' משום שלבו נכון ובטוח בה', יש כאן הבטחה לצדיק שאינו צריך לירא מדבר רע. אבל לצד שנדרש מסיפיה לרישיה אין כאן הבטחה לצדיק, אלא כך אמר דוד המלך ע"ה אדם שהוא נכון ובטוח בהשם אינו ירא משמועה רעה כהלל שבטח בחסידותו. וכעין זה כתב **במאירי** (ד"ה המשנה הששית) שלצד שנדרש מרישיה לסיפיה הוא הבטחה לצדיק שלא יירא מהפורענות, אבל לצד שנדרש מסיפיה לרישא אינו הבטחה אלא הודעה שמי שלבו בטוח לא יהא לבו הומה להתיירא, שאין יראה ראויה לצדיק אלא בדברי תורה שמא ישכח, או שמא יכשל בהוראה, אבל בענייני העולם מצווה הוא שלא יירא.

מי ששלם בנפשו ללא פגם אין לו מה לפחד

חזייה דקא מפחיד אמר ליה חטאה את דכתיב 'פחדו בציון חטאים'. במסילת ישרים (פ"ט) האריך בענין זה וביאר שמה שכתוב בפסוק שהפחד הוא חטא, מדובר במקום שאין ההיזק נודע, שאין לו לירא ולהתבטל מחמת זה מעבודת ה', והוא ממפסידי הזריזות, ורק כשרואה רעה יש לאדם להזהר, ולא ממה שיכול להיות אפשרי שיבוא, ובדבר רחוק עליו לאחוז במידת הבטחון ולא לירא מתולדות הזמן ופגעיו.

ובמכתב מאליהו (ח"ד עמ' 233) כתב שבזוהר (ח"א מקן רג.) מבואר יותר, שהפחד בענייני העולם הזה אינו אלא דמיון, שנדמה לאדם שמפחד מפני סכנת העולם הזה, אך לאמיתו של דבר בקרב לבו האדם מפחד מפני חטאיו, כי באמת הפחד מעונשי הגיהנום קיים בכל אדם בתוככי לבו וכשאדם חוטא נפשו יודעת את העונש הצפוי לה ומתמלאת פחד, אלא שהיצר הרע יש בו כח ליצור תחליפים, ובמקום פחד זה הוא מכניס בו פחד בענייני העולם הזה, ואילו היה שלם בנפשו ללא פגם, לא היה מפחד כלל, והדבק בדביקות גמורה אל ה' יתברך אין לו מה לפחד, כמו שנאמר (תהלים קיח ו) 'ה' לי לא אירא מה יעשה לי אדם'[קג].

הרי אין מקרא יוצא מידי פשוטו

אמר ליה ההוא בדברי תורה כתיב[קד]. **בברכת יעקב** (ד"ה א"ל) הקשה איך דרשו כאן את הפסוק בדברי תורה והניחו את פירוש פשוטו של מקרא, והרי מבואר בגמרא (שבת סג.) שאף שיש לפרש את הפסוק על פי מדרשו מכל מקום גם אין מקרא יוצא מידי פשוטו, ואף שמדרש הפסוק הוא בדברי תורה, פשוטו של מקרא שגם במילי דעלמא 'אשרי אדם מפחד תמיד'. וכתב לתרץ שמה שאמרו 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' זה רק לשיטת רבי אליעזר (שבת שם), אבל חכמים נחלקו וסוברים שלא מפרשים את הפסוק לפי פשוטו אלא לפי הדרשה[קה]. אולם דחה תירוץ זה, משום שהרי מצינו בגמרא (יבמות קיז.) שגם חכמים סוברים כדעת רבי אליעזר, ואומרים שכשם שכלה שונאת לחמותה גם החמות שונאת את כלתה, כמו שכתוב (משלי כז יט) 'כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם', ורבי יהודה חולק משום שסובר שפסוק זה נאמר בדברי תורה ולא בבני אדם, ומבואר שגם חכמים סוברים שאין מקרא יוצא מידי פשוטו. ודוחק לומר שחכמים כאן סוברים כדעת רבי אליעזר בגמרא שבת (שם) שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, ואין לנו להתעלם מן הפשט לגמרי, כל זמן שאפשר לומר שיש לפרש גם כפשוטו וגם לפי מדרשו[קו]. אך לדעת רבי יהודה כאשר מדרשו דקרא נאמר בדברי תורה המקרא יוצא מידי פשוטו לגמרי, וגם רבי ישמעאל ברבי יוסי בגמרא כאן סובר כרבי יהודה. והניח בצריך עיון.

הזכרים בנקבות. אמנם עיין באבודרהם (ברכות השחר ד"ה ועתה) שהוכיח מהמשך דברי המדרש כפירוש השני שזרע האחרון מתגבר ומבטל את הראשון. ועיין בעץ יוסף על המדרש (ויק"ר יד ט) שיש מחלוקת במדרש, ולדעת ר' אבין טעם הדבר הוא משום שהטבע הוא שמזרע האיש נוצר אשה ומזרע האשה נוצר איש. **צח. וכן** כתב רבינו יהונתן בפירושו שעל הרי"ף (עירובין ק: ד"ה יבעול) מפני שהאיש מזריע בביאה שניה אחר האשה ונמצא שזרעו הוא העליון והוא המתגבר, ולכן יולדת זכר. **צט. משום** שאין לפרש דבריו כפשוטם שהוא בטוח שאין הצרה בתוך ביתו, והרי לא יתכן שאדם שלם כזה היה מתפלל ומתנשא לומר כן, שהרי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, ועוד מה הראיה שהביא מהפסוק 'משמועה רעה לא יירא', מי הבטיחו שלא תגיע אליו שום צרה. **ק. והוסיף** שמה שאמרו בגמרא 'ועליו הכתוב אומר משמועה רעה לא יירא' וכו', הכוונה היא שאף אם ישמע שמועה רעה, לא יירא ממנה, כי הוא יודע שהיא לטובתו לתקן עיוותו. ולפי ביאור זה אין הכוונה שהיה בטוח שלא תגיע אליו צרה, אלא שהיה בטוח שאין הצווחות באות מתוך ביתו. אולם בחידושי הגר"א (אמרי נועם ד"ה מובטח) כתב, שהלל היה בטוח בה' שלא תבוא אליו צרה בתוך ביתו, ואע"פ שמצינו כמה צדיקים שהיה להם צרות בביתם, יש לומר שהכל לפי אומץ לבו בבטחון על ה' [וכמו שכתוב בגמרא (חולין ז:) שאני רבי חנינא דנפישא זכותיה]. **קא. והוסיף** עוד לפרש לפי זה כוונת הגמרא כל היכא דדרשת להאי קרא מדריש. מרישיה לסיפא מדריש, משמועה רעה לא יירא, היינו כשהיה בדרך, ומה הטעם משום שנכון לבו בטוח בה'. ומסיפא לרישיה מדריש נכון לבו בטוח בה', היינו שאדם שהוא צדיק בוודאי משמועה רעה לא יירא, כי לא יאונה לצדיק כל און ומלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך. עוד הוסיף לבאר מה שדרש רבא הפסוק מראשו לסופו ומסופו לראשו, להורות שאין זה המשך לפסוקים הקודמים 'טוב איש חונן ומלוה וכו' כי לעולם וכו', אלא זה ענין בפני עצמו משמועה וכו' לפי שנכון לבו בטוח בה'. ועוד כתב לפרש מי שנכון לבו וכו' משמועה רעה לא יירא' כי לא בפעם הזאת לבד בטוח בה' אלא זה דרכו כל הימים שלעולם נכון לבו בטוח בה', ולכן גם בפעם הזאת משמועה רעה לא יירא. **קב. מובא** באסיפת זקנים (ד"ה ת"ר). ועיין עוד שם מה שכתב בשם החיד"א בפתח עינים, על דרך הסוד. **קג. והוסיף** שמזה נוכל לצייר לעצמינו יסורי הגיהנום מצד הבחנת הפחד, שהרי הדברים קל וחומר, אם הפחד מחרב חדה של שונאו המונחת על צווארו, כשברור לו ששונאו רוצה ויכול לרצחו הוא כל כך גדול, כל שכן אילו נתגלה לפניו שורש הפחד, דהיינו החטא עצמו, כמה היה מתרבה הפחד בכפלי כפלים. ובמכתב מאליהו (רלש השנה עמ' 138) הוסיף, שמה שלפעמים נמצא אדם פשוט שאינו מפחד כלל ובני אדם קוראים לו גיבור, טעם הדבר הוא שנטמטם כל כך בעבירות עד שפנימיותו ושורשו לא ירגישו בפחד, ובאמת זו הפקרות ולא גבורה. **קד. רש"י** (ד"ה בדברי) מפרש שפסוק זה נאמר לענין דברי תורה, אשרי אדם שמפחד ודואג תמיד שמא ישתכחו ממנו דברי תורה, שמתוך כך הוא חוזר ושונה אותם תמיד. **קה. והוסיף** שקצת משמע כן שרבי אליעזר היה מתלמידי בית שמאי שדרכם לתפוס הפסוק גם כפשוטו, כמו שמצינו במשנה (ברכות י:) בית שמאי אומרים בערב כל אדם יטה ויקרא [קריאת שמע], שדרשו את מה שנאמר (דברים ו ז) 'ובשכבך ובקומך' בשכיבה ממש ובקימה ממש, אף שסוברים גם את פשוטו של מקרא על שעת שכיבה ובשעת קימה, כמבואר בגמרא (ברכות יא.), וכן מצינו גם במשנה (פאה פ"ז מ"ח) במחלוקת רבי אליעזר ורבי עקיבא. **קו. ומה** שמצינו במשנה (ברכות שם) שבית הלל דורשים 'בשכבך ובקומך' דווקא על זמן שכיבה וקימה, היינו משום שבית הלל סוברים שפשוטו של מקרא לא נכתב על שכיבה וקימה ממש אלא על שעת שכיבה וקימה, שכן מצינו בהרבה מקומות שהאות ב' משמשת להורות את הזמנים ולא להורות

דרשות נוספות מהפסוק 'אשרי אדם מפחד תמיד'

שם. בגמרא בגיטין (נה:) דרשו את הפסוק 'אשרי אדם מפחד תמיד' על ירושלים וביתר וטור מלכא שנחרבו על ידי מעשיהם של ישראל, שיש לו לאדם לדאוג ולראות את הנולד שלא תארע תקלה על ידי מעשיו. והקשו **התוספות** (שם ד"ה אשרי) מסוגייתנו שלמדים מפסוק זה לענין דברי תורה שצריך האדם לפחד שמא ישתכחו. ותירצו שגם בגיטין הלימוד באותו ענין, שדרשו שלא היה להם לבטוח על רוב טובתם ושלוותם, אלא לפחד ולדאוג מן הפורענות, ואין זה דומה לאדם המפחד בחינם שזה סימן שהוא חוטא, כמבואר בגמרא כאן.

והמהר"ל (גיטין שם ח"א ד"ה אמר) ביאר את ענין שייכות הפחד, לחוטא, ולדברי תורה, שדבר שהוא שלם ואין בו חסרון לא שייך בו פחד, כיון שלא שייך בו הפסד וחסרון, שהרי הוא מושלם, ורק בדבר חסר ושאינו מושלם שייך פחד. ולכן המפחד הרי זה מורה שהוא חוטא, שמכיון שאינו מושלם פוחד מעונש והפסדו[קו], וכמו כן שייך פחד בדברי תורה, מכיון שהתורה היא דבר שכלי, ולאדם שהוא בעל גוף קשה לקנות את דברי התורה השכלית, ולכך פוחד שישכחם וחוזר תמיד על משנתו.

וביאר שלכן העמידה הגמרא את הפסוק 'אשרי אדם מפחד תמיד' בדברי תורה, ולא בחוטא, שהרי לשון 'אשרי' אינו מתאים בחוטא. ומכל מקום בגיטין הביאו ראיה מפסוק זה שדבר שאינו מושלם שייך בו פחד, וכמו שלגבי דברי תורה מכיון שאין קניינם מושלם בגוף שייך בהם פחד, כך גם בדור החורבן שלא היו מושלמים אלא חוטאים, היה להם לפחד ולא לבטוח על רוב טובתם ושלוותם.

בזרע יצחק (גיטין נה: ד"ה תוס') ביאר שכיון שכתוב 'אשרי אדם מפחד תמיד' משמע שנאמר על דברי תורה, שצריך לחזור עליהם 'תמיד', ולכן בברכות דרשו על דברי תורה, ובאמת אין הכוונה דווקא על דברי תורה, וכמו שדרשו בגיטין על דברים אחרים כגון שמפחד מן הפורענות, וכמו שכתבו התוספות.

בחתם סופר (שם ד"ה אר"י) כתב ש'א'דם 'מ'פחד 'ת'מיד, הוא ראשי תיבות אמת, ולכן דרשה הגמרא בסוגיין כן על דברי תורה הנקראים אמת, שאשרי מי שמפחד תמיד שלא ישכחם[קח].

הטעם שלא אמר ליהודה בר נתן חטאה את

אתנח אמר ליה יסורים בעי ההוא גברא לאתויי אנפשיה. **בגבול בנימין** (ח"א דף פל) העיר, מדוע רב המנונא לא אמר לו 'חטאה את' כשראה אותו נאנח. וביאר שלא אמר לו כן משום שטוב לאדם להתאנח על עוונותיו כדרך בעלי תשובה ואין בזה חטא, אמנם משום שהלך אחרי רב המנונא לא היה לו להתאנח כי זכותו של רב המנונא תגן עליו, ולכן אמר לו 'יסורים בעי ההוא גברא', משום שכתוב בפסוק (איוב ג כד-כה) 'כי לפני לחמי אנחתי וגו' כי פחד פחדתי ויאתיני', ב לאדם לפחד ולהתאנח, אלא רק לבטוח בה', כמו שכתוב (תהלים לז ג) 'בטח בה' ועשה טוב', והשיב לו והא כתיב 'אשרי אדם מפחד תמיד', וגם כאן אמר לו 'ההוא בדברי תורה כתיב'.

האם הברייתא היא לדברי רבנן במשנה או לדברי בן עזאי

הנכנס לכרך תנו רבנן בכניסתו מהו אומר יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתכניסני לכרך זה לשלום נכנס אומר מודה אני לפניך ה' אלהי שהכנסתני לכרך זה לשלום וכו'. **רש"י** (ד"ה תנו) מפרש שברייתא זו היא דברי בן עזאי במשנה שאמר הנכנס לכרך מתפלל ארבע שתים בכניסתו ושתים ביציאתו[קט]. אמנם **הרמב"ם** (בפירוש המשניות פ"ט מ"ד) כתב שבן עזאי מוסיף שתים, בשעת כניסתו הוא נותן שבח והודאה למקום על אשר הצילו בדרך עד שהגיע לשלום למדינה, ובשעת צאתו מתפלל להצילו כמו כן בדרך שילך בה. **והמהר"ם חגיז** (בספר שתי הלחם, בהקדמה) העיר מדוע רש"י לא רצה לפרש כהרמב"ם, ומדוע הרמב"ם לא רצה לפרש כרש"י. וביאר שלפי רש"י מובן ומדויק הלשון 'מתפלל' כי שתיהן הם תפילות, והיינו שמתפלל בכניסתו שיכנס לשלום ויצא לשלום, אבל לפי הרמב"ם צריך לדחוק שהלשון 'מתפלל' הוא לאו דווקא שהרי אחת תפילה ואחת הודאה. עוד כתב שלפירוש הרמב"ם מדויק הלשון 'ונותן הודאה לשעבר וצועק על העתיד' שזה גם מדברי תנא קמא, אך לפי רש"י אין זה אלא מדברי בן עזאי, ואם כן קשה שהרי בדברי תנא קמא שאמר מתפלל שתים לא נזכר מה הן סדר השתים. עוד כתב שעל פירוש הרמב"ם שגם ההודאה נזכרה בדברי תנא קמא ואין חידוש לבן עזאי אלא שהם ארבעה, יש להקשות שהרי הראשונה היא תפילה והשניה הודאה, כסברת תנא קמא ובן עזאי, וכמו שכתב הרמב"ם (ברכות פ"י הכ"ה), ואם כן למה אמרו במשנה 'ונותן הודאה לשעבר וצועק על העתיד', הרי היה ראוי לומר צועק לעתיד לבא ונותן הודאה לשעבר, אמנם לפירוש רש"י מובן שיש לומר שכיון שבדברי תנא קמא לא הוזכר אלא התפילות ולא ההודאה כלל, לכן סיים בן עזאי בענין זה לבאר שהוא מחדש ענין הודאה שלא נזכר בדברי תנא קמא. וכתב לישב שלפירוש הרמב"ם 'ונותן הודאה' היינו לומר שגם לתנא קמא אחת היא הודאה, ובא ללמדנו שלא נטעה כפירוש רש"י שהשתים הם תפילות, לכן התנא במשנתנו הקדים והדגיש שאחת היא הודאה. וסיים שעדיין אין זה מיושב היטב[קי].

האם התפילה המוזכרת כאן היא תפלת הדרך

שם. **בבית יוסף** (או"ח סי' רל) למד בדברי **הטור**, שאין זה תפילת הדרך המבואר בטור (שם סי' קי), ולכן גם לא מסיים בשם, והוסיף שכך היא פשטות משמעות סוגייתנו. והקשה על הטור מדוע הצריכו להתפלל על שלום הדרך פעמיים, פעם אחת כשיוצא מהכרך ואינו חותם בה, וזה הדין שלמדנו בסוגייתנו, ועוד תפילה נוספת שחותם בה בברוך שלמדנו לעיל (כט:), והרי די לנו בתפילה זו שמתפלל ביציאתו מהכרך שיצא לשלום, והיה ראוי לתקן בה חתימה[קיא].

ואמנם בשולחן ערוך (שם סי' רל ס"א) כתב, שזו היא תפילת הדרך [המבוארת בסי' קי], ולכן חותם בשם ברוך אתה ה' שומע תפילה. **והאחרונים** (מובא במשנה ברורה שם סק"ג) כתבו, שדין הגמרא כאן אינו שייך לדין תפילת הדרך, שדין תפילת הדרך מדובר כשיוצא מעיר קטנה שאין מורא כלל לצאת מהעיר, וצריך להתפלל תפילת הדרך רק כשהתחיל הדרך משום סכנת הדרכים וחותם בה בברוך אתה ה' שומע תפילה, והיא נתקנה לסתם הולכי דרכים שיש סכנה בדרך ואע"פ שלא יעבור בדרכו בשום כרך, ואם יזדמן בדרך נסיעתו דרך כרך אין לומר כשיוצא ממנו רק ההודאה מודה אני לפניך וכו'[קיב]. אך כאן מדובר שאמר כבר בתחילה תפילת הדרך ונכנס לכרך ולן שם, שצריך לומר תפלת הדרך שנית בבוקר בשביל הדרך שרוצה לנסוע, ומלבד זה צריך ליתן הודאה גם על יציאתו מהכרך בשלום, ובאופן זה יעשה משניהם אחד ויחתום בתפילת הדרך ויכול לומר כן אפילו כשהוא עדיין בעיר.

ביאור דנין והורגין בו

אמר רב מתנא ל"ש אלא בכרך שאין דנין[קיג] והורגין בו אבל בכרך שדנין והורגין בו לית לן בה. **הריטב"א** (ד"ה ובכרך) מפרש שבכרך שהורגין היינו בלא דין, אבל בכרך שהורגין במתינות ועל ידי דיינים אינו צריך להודות, וכן לא צריך לברך כשנכנס לכרך[קיד].

האם בכרך שיש חשש שיהרגוהו בלא משפט צריך לומר תפילה זו

א"ד אמר רב מתנא אפילו בכרך שדנין והורגין בו וכו'. מבואר בגמרא לפי הגירסא שלפנינו שנחלקו שני הלשונות האם דווקא בכרך שיש חשש שיהרגוהו בלא משפט צריך לומר תפילה זו, או אפילו בכרך שהורגים בו על פי משפט צריך לומר כן, שמא לא יהיה שם אדם שילמד עליו זכות ויהרגוהו. הרי"ף פסק להתפלל כך ולא הזכיר שיש חילוקים בזה. וכתב **הרמב"ן** (מלחמות ה', ד"ה ולענין) שמסתימת הרי"ף משמע שפסק כפי גירסת האיכא דאמרי שאפילו בכרך שדנין והורגים בו צריך לומר כן. אולם **הבעל המאור** (ד"ה והא דאמר) כתב שיש לומר כן דווקא אם הורגים שם בלי משפט. ובהשגות **הראב"ד** (אות ג) כתב שאין נראה לחלק בזה, שהרי אין הפסד בתפילה והודאה ותמיד יכול להודות להקב"ה. והוסיף שגם כל הברכות שבמשנתנו הם רשות ולא חובה, והביא ראיה לזה שהרי אין בהם לא הזכרת השם ולא מלכות. **ובמשנה ברורה** (סי' רל סק"ג) כתב, שכל דין זה הוא רק בכרך גדול שמצויים שם מושלים רעים שמחפשים עלילות, אבל הנכנס לעיר קטנה אין צריך לומר כשנכנס בה ולא כשיצא ממנה, אלא אחר כך כשמחזיק בדרך אומר תפילת הדרך משום סכנת דרכים.

האם גם בזמנינו יש לומר תפילה זו

הנכנס לבית המרחץ אומר יהי רצון. **ברש"י** (ד"ה מתוסיה) מבואר שתקרת החדר שבו היו מחממים את המים עם האש היתה מתחת המרחץ. וכתב

על מעשה הפעולה בעצמה, ומה שאין כן בפסוקים הנ"ל אין לנו להתעלם לגמרי מהפשט כל זמן שיש אפשרות גם לפרש כפשוטו וגם לפרש כמדרשו. קז. **הביאור** של 'חטא' הוא חסרון [ראה רש"י (בראשית לא לט, מלכים א' א כא)]. קח. **עוד** ביאר על הגמרא כאן שהביאה את הפסוק 'פחדו בציון חטאים', שדווקא בציון שאין מזיקין המפחידים את האדם, מי שפוחד הרי זה סימן שהוא חוטא, אבל בחו"ל, כבר אמרו במגילה (ג.) האי מאן דמיבעית אף על גב דאיהו לא חזי מזליה חזי, משום שמזלו רואה את המזיקין ומפחד. קט. **ועי'** חידושי ר' אליעזר משה (ברש"י ד"ה ת"ר) שלפי הירושלמי זה דברי תנא קמא. קי. **וראה** עוד בילקוט ביאורים (לעיל נד. בענין 'ביאור דברי בן עזאי שנותן הודאה על שעבר וצועק על העתיד') מה שכתבו האחרונים בדעת רש"י והרמב"ם. קיא. **והביא** שכן מבואר בדברי הכלבו (סי' פז דף נו.) שכתב 'הנכנס לכרך מתפלל שתים, בכניסתו אומר וכו', יצא בשלום אומר מודה אני לפניך ה' אלהי שהוצאתני מכרך זה לשלום, וכשם שהוצאתני מזה בשלום כך תוליכני לשלום וכו' ברוך אתה ה' שומע תפלה'. אולם הב"ח כתב שגם הכלבו סובר כן, ואין כוונתו כפי שהבין הבית יוסף שדי בתפילה אחת, אלא הכלבו מדבר במי שגר בכרך ויוצא לדרך, שקודם יציאתו מהכרך מתפלל שיצא בשלום [בדומה למי שהחזיק בדרך ובא לצאת מהכרך], ולאחר שיצא בשלום צריך להודות שיצא לשלום, וכיון שהוא אומר 'מודה אני לפניך' וכו', לכן יש לו לסמוך לזה תפילת הדרך ולומר 'וכשם שהוצאתני' וכו'. אבל לעולם גם הכלבו מודה שמי שגר בעיר קטנה ואין סכנה ביציאתו ממנה, שאין צריך להתפלל בצאתו ממנה שיצא לשלום, ורק לאחר שיצא ויחזיק בדרך אז צריך להתפלל תפילת הדרך, ואם אחר כך יעבור בדרכו ויצטרך להכנס לכרך, אז יתפלל שיכנס אליו בשלום. וראה עוד בפרישה (שם אות ג) שאף הוא נחלק על הבית יוסף, ועיין שם מה שכתב בדעת הכלבו. קיב. **והיינו** כשלא לן שם בלילה. קיג. **כך** היא הגירסא לפנינו בגמרא. קיד. **כנראה** הריטב"א לא גרס בגמרא את שתי הצדדים של האיכא דאמרי, דהיינו שגרס רק 'אמר רב מתנא ובכרך שאין דנין והורגין בו' אבל את המילים 'אבל בכרך שדנין והורגין בו לית לן בה א"ד אמר רב מתנא' וכו' לא גרס, ולכן חילק בין דנין ללא דנין.

בדברי חמודות (אות סג) שתפילה זו נתקנה רק במרחצאות שהיו בזמן חז"ל שהיו מסיקין את האש מלמטה בחפירה ורוחצים באמבטיה שלמעלה על גבי התקרה, כמו שמוכח בגמרא במעשה דרבי אבהו, שיש חשש פן תתמוטט ותיפול התקרה מחמת חום האש, אבל כשאין ההיסק מתחתיה אלא מן הצד כמו מרחצאות שלנו אין לחוש לסכנה של מפולת ולא לחום האש, ולכן לא נהגו עכשיו לומר תפילה זו[קטו]. ובשער הציון (סי' רל אות ז) מסתפק שאולי בזמנינו שמצוי שיש סכנה על ידי החמין צריך לברך.

האם יש לחוש בוידוי שכיב מרע לפתיחת פה לשטן

אמר אביי לא לימא איניש הכי דלא לפתח פומיה לשטן. מבואר בגמרא שאין לומר דבר שיש בו פתיחת פה לשטן. והקשה הרש"ש (ד"ה אמר) על מה שפסק השולחן ערוך (יו"ד סי' שלח ס"ב) בשם הרמב"ן לומר בנוסח הוידוי של שכיב מרע, ואם אמות תהא מיתתי כפרתי, שהרי אין לאדם לפתוח פיו לשטן. וכתב ליישב שאולי שונה הדבר באדם הנוטה למות. אך הקשה מנין לנו לחלק כן, והרי אמרו בגמרא (לעיל י.) אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים[קטז].

ואולם בקיצור של"ה (עמ' 75) כתב, שאין נכון לומר 'אם אמות תהא מיתתי כפרתי', משום שאין לאדם לפתוח פה לשטן.

ביאור מחלוקת רב אחא ואביי בתפילת המתעסק ברפואה

אמר רב אחא הנכנס להקיז דם אומר יהי רצון מלפניך ה' אלהי שיהא עסק זה לי לרפואה וכו' אמר אביי לא לימא איניש הכי דתני דבי רבי ישמעאל 'ורפא ירפא' מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות. מבואר בגמרא שנחלקו רב אחא ואביי האם על המשתמש ברפואות לכלול בתפילתו התנצלות על מה שעוסק ברפואות 'לפי שאין דרכן של בני אדם ברפואה אלא שנהגו' או לא.

וביאר הט"ז (יו"ד סי' שלו סק"א) מחלוקתם, על פי מה שהעיר על לשון השולחן ערוך (שם ס"א), נתנה התורה רשות לרופא לרפאות ומצוה היא, ובכלל פיקוח נפש הוא, ואם מונע עצמו הרי זה שופך דמים. והקשה הט"ז אם אכן זו מצוה, מדוע קורא לזה בתחילה רשות. וביאר שבאמת עיקר הרפואה האמיתית היא בדרך נס על ידי בקשת רחמים, כמו שכתוב (דברים לב לט) 'מחצתי ואני ארפא', אלא שלא כל אדם זוכה לכך, וצריך לעשות רפואה בדרך הטבע בדרכי הרפואה, והקב"ה הסכים על כך בזה שניתנה רשות לרופא לרפאות, ונתן כח הרפואה בטבע העולם, ומכיון שהאדם כבר בא לידי כך אזי יש חיוב על הרופא לדאוג לרפואתו, ולכן אי אפשר לומר ש'ורפא ירפא' זו מצוה, שהרי אם היה ראוי היה מתרפא על ידי שמים, אלא שעל פי דרכו של האדם רשות היא לו, ומאחר שכן הופך הדבר למצוה מכיון שלפי מצבו הרוחני של האדם הרי חייו תלויים בזאת. **ולפי** זה ביאר דעת רב אחא, שהמקיז דם שעושה רפואתו בדרך הטבע, צריך להוסיף התנצלות שאינו זוכה להתרפא על ידי בקשת רחמים שהיא הרפואה הראויה, לכן הוא אומר שאף שאין ראוי אלא לבקש רחמי שמים, מאחר שכבר נהגו לעשות השתדלות ברפואה על פי הטבע גם אני עושה כן, ומודה אני שהכל בא על ידי השי"ת 'כי אל רופא נאמן אתה'. ואביי חולק שאין לומר כן, מכיון שגם התורה הסכימה שיעשה אדם רפואה על פי דרך הטבע, משום שירדה תורה לסוף הענין שאין כל אדם זכאי לנס, ולפיכך אין צורך בהתנצלות זו.

ביאור 'ורפואתך אמת'

כי אל רופא נאמן אתה ורפואתך אמת. בביאור 'ורפואתך אמת' כתב בבן יהוידע (ד"ה כי), שברפואת רופא בשר ודם יתכן שהרופא נותן סממנים לחולה והוא עומד בהם מחוליו, אך אותם סממנים הזיקו לו בענין אחר ואינו ניכר זאת בשעת הרפואה אלא לאחר זמן, אבל הקב"ה הוא רופא נאמן שרפואתו אמת, כלומר שרפואתו אמיתית ואינה עושה קלקול בדבר אחר כלל.

עוד ביאר בשפתי חכמים (ד"ה כי) שמי שעושה דבר ואינו מצפה לתשלום גמול, נקרא הדבר מעשה 'אמת'[קיז], וזה הכוונה שרפואת הקב"ה אמת, אבל רפואת בשר ודם אין כוונתו על הרפואה בלבד אלא מצפה לאיזה תשלום שכר, ממון או כבוד או הודאה. ולכן הוסיפה הגמרא 'לפי שאין דרכן של בני אדם לרפאות' וכו', היינו שאין דרכן לרפאות בחנם, ולכן חותם 'ברוך רופא חנם', משום שרק השי"ת הוא הרופא חנם, ולא המקיז.

מדוע נצרך פסוק ללמדנו שיש לרופא רשות לרפאות

ורפא ירפא מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות. בתוספות רבי יהודה החסיד בשם רבו, **ותוספות הרא"ש** (ד"ה מכאן) דנו מדוע נצרך פסוק ללמדנו שיש לרופא רשות לרפאות, מדוע שלא ירפא הרופא, והרי יש לנו ללמוד כן ממה שנאמר בפסוק (דברים כב ב) 'והשבותו לו', ודרשו חז"ל (סנהדרין עג.) שהפסוק בא לרבות השבת גופו. וכן ממה שנאמר (ויקרא יט טז) 'לא תעמוד על דם רעך'.

ונאמרו בזה כמה דרכים **בראשונים**:

א. רש"י (ב"ק פה. ד"ה נתנה רשות) ביאר, שלולא הפסוק המלמדנו שניתנה רשות לרופא לרפא, היה מקום לומר שכיון שהקב"ה הוא המכה הוא גם המרפא ואין לרופא בשר ודם רשות לרפא, אלא רק לבקש רחמים על החולה[קיח]. וכעין זה תירצו הראשונים[קיט], כי אם היה נאמר רק 'ורפא', היינו אומרים שדווקא מכה בידי אדם מותר לרפאות, אבל חולי בידי שמים אם מרפא נראה כסותר גזירת הקב"ה שעשהו חולה, לזה נאמר עוד 'ירפא' ללמדנו שאף בחולי הבא בידי שמים יש לרופא רשות לרפאות[קכ].

ב. הרב יעקב מאורליינש ביאר, שלולא פסוק זה, היה מקום לומר שמצוה על הרופא לרפאות בחנם, והפסוק בא ללמדנו שניתנה רשות לרופא לקחת שכר עבור רפואתו.

ג. האבן עזרא ורבינו בחיי (שמות כא יט) כתבו, שהפסוק בא ללמדנו שיש רשות לרופא לרפא רק מכות ופצעים שנראים מבחוץ ורפואתו נראית בחוץ, אבל חולי שהוא בפנים הגוף אין רשות לרופא לרפא אלא רק ביד השם לרפאותו[קכא].

ד. הרמב"ן (ויקרא כו יא) כתב, שהלימוד 'ורפא ירפא מכאן שנתנה רשות לרופא לרפאות', בא ללמדנו שלא ניתנה רשות לחולה להתרפאות, ורק הרופא שבא אליו החולה להתרפאות, הרי הוא חייב לנהוג עמו בדרכי הרפואות, אבל החולה בעצמו יש לו לבטוח בה', ומי שיש לו בטחון בה' שירפאהו אינו צריך שיהיה לו עסק עם הרופאים[קכב], וביאר שזו כוונת הגמרא 'שאין דרכן של בני אדם לרפאות אלא שנהגו', היינו שאילו לא היה דרכם של בני אדם ברפואות, היה האדם חולה כפי שנגזר עליו לעונש על חטאו והיה מתרפא ברצון ה', אבל מאחר שנהגו ברפואות לכן ה' הניחם למקרי הטבעים שיצטרכו לדרוש ברופאים. וזה לשון הגמרא 'מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות', ולא אמרו שניתנה רשות לחולה להתרפאות[קכג]. והטעם שהמכה את חבירו חייבוהו בתשלום דמי הריפוי, משום שהתורה לא סמכה את דיניה על הנסים, אבל ודאי שהחולה מצד עצמו אם יש לו בטחון בה' אינו צריך לדרוש ברופאים[קכד]. וכעין זה כתב **הטור** (יו"ד סי' שלו) שהפסוק בא ללמדנו שלא יאמר הרופא שאינו רוצה לרפא חולי שנעשה על ידי הקב"ה, ועל האדם להתפלל לה' כדי שירפאהו, אלא ניתנה לו רשות לרפאות ומצוה היא[קכה] ובכלל פיקוח נפש הוא[קכו].

ה. הרמב"ן (תורת האדם, שער הסכנה) **והטור** (שם) כתבו, שהלימוד ורפא ירפא מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות, בא להשמיענו שלא יאמר הרופא שאינו רוצה לרפא כי הוא חושש שמא יטעה ברפואתו ונמצא הורג נפשות בשוגג, אלא כל שיודע הרופא ונזהר מאד בעסק הרפואה כמו שראוי ליזהר בדיני נפשות, הרי

קטו. **בעינים** למשפט (ד"ה הנכנס) כתב שהרמב"ם (ברכות פ"י ה"כ) לא כתב בכניסתו שתצילני 'מן האור', משום שיש גם חשש נפילה וכמו שכתוב בגמרא בסמוך, וכן כתוב בירושלמי מן שריפת האש וכו' ומן המפולת. קטז. **ובעינים** למשפט כתב שגם בש"ך (שם סק"א) מבואר כהרש"ש. קיז. **כעין** שפירש רש"י על הפסוק (בראשית מז כט) 'ועשית עמדי חסד ואמת'. קיח. **החפץ** חיים (על התורה) דייק מפירוש רש"י שחשוב הדבר שהקב"ה הוא זה שהכהו, והוכיח שכל ענייני צער שמזדמנים לו לאדם, אפילו אם מאדם אחר שמחרפו ומגדפו הכל הוא מן השמים, שהרי האופן שעליו חייב ריפוי נאמר בפסוק שהוא במריבה 'וכי יריבון אנשים והכה איש את רעהו' (שמות כא יח), הרי שאף שהמוכה יצא במריבה עם חבירו, אף על פי כן ענין הכאה זו קרוי שהקב"ה הכהו, עד שהיה צד לומר שיהיה אסור לרופא לרפאותו. קיט. **תוספות** (ב"ק שם ד"ה שניתנה), ותוספות רבינו פרץ (שם), תוספות רבי יהודה החסיד בשם רבו (ד"ה מכאן), רשב"א (ב"ק שם ד"ה ורפא) ותוספות הרא"ש (ד"ה מכאן). קכ. **ולולא** הפסוק היינו אומרים שרופא שירפא מחלה שבאה לאדם, הרי הוא סותר את גזירת הקב"ה שגזר כי אדם זה יהיה חולה. קכא. **אמנם** בתורת חיים (ב"ק שם ד"ה מכאן) כתב שאדרבה יש לומר שלכך נאמר בפסוק 'ורפא ירפא', ללמדנו שגם מכה פנימית מותר לרופא לרפא. ובשו"ת תשובה מאהבה (ח"ג סי' לו) כתב על דברי האבן עזרא שאין דעת חכמי התלמוד כך, אלא נתן הקב"ה רשות לרופא לרפא כל חולי וכל מכה בין חולי מחמת מכה בין חולי מחמת שמים. קכב. **עיין** בספר חובת הלבבות (שער הביטחון פ"ד) שכתב, 'וכן נאמר בענין הבריאות והחולי, כי על האדם לבטוח בבורא בזה ולהשתדל בהתמדת הבריאות בסיבות אשר מטבעם זה ולדחות המדוה במה שנהגו לדחותו, כמו שצוה הבורא יתעלה ורפא ירפא, מבלי שיבטח על סיבות הבריאות והחולי, שהן מועילות או מזיקות אלא ברשות הבורא, וכאשר יבטח בבורא, ירפאהו מחליו בסיבה ובלתי סיבה, כמו שאמרו (תהלים קז כ) 'ישלח דברו וירפאם' וגו'. וכבר ידעת מה שהיה מענין אסא, כשבטח על הרופאים והניח בטחונו באלהים בחליו, מהמוסר והתוכחה לו'. קכג. **אולם** בברכי יוסף (יו"ד סי' שלו סק"ב) הקשה על הרמב"ן, שהרי בסוגייתנו מבואר שלמסקנא אין הדין כן, אלא יש חיוב לרפאות, וכמבואר ברמב"ן עצמו בספרו תורת האדם. קכד. **עיין** ברמב"ם (פירוש המשניות פסחים פ"ד מ"י) מה שביאר מדוע חזקיה גנז את ספר הרפואות ששלמה חיבר. וראה בחתם סופר (שמות כא יב) מה שכתב בזה. קכה. **אכן** ראה ילקוט ביאורים (לעיל בסמוך) שהובאו דברי הט"ז (שם סק"א) שכתב שאין לפרש שהפסוק בא ללמדנו שיש מצוה לרופא לרפאות. ומכל מקום זה ודאי מוכח בכמה מקומות שיש מצוה על הרופא לרפאות, וכמבואר בגמרא בנדרים (מא:) שהמדיר את חבירו בהנאה מותר לרפאותו ולא חשוב שמהנהו, ופירש שם הרא"ש כיון שמצוה קעביד ואין נוטלין עליה שכר, וברמב"ם (בפירוש המשניות שם פ"ד מ"ד) ובר"ן (שם מא:) מבואר שהמצוה בזה היא מדין השבת אבידה. קכו. **בגליוני** הש"ס (ד"ה לפי) כתב ליישב על פי דברי הרמב"ן, מה שהקשה בתשב"ץ (ח"ג סי' פב) מדוע רופא שהרג את החולה בשוגג חייב גלות אף שעסק במצוה ואילו הרב הרודה את תלמידו והאב המכה את בנו ושליח בית דין שהיכה והרגו אינן גולין כיון שעסוקים במצוה. אך לפי דברי הרמב"ן יש לחלק שהכאת אב ורב והכאת שליח בית דין שבשעת עשיית המעשה היא רצוייה, אבל רפואת הרופא שהיה לו לאדם לדרוש בה' ולא לעסוק ברפואת הרופאים, משום כן לא חשוב מעשה הרפואה מצוה כל כך לפטור את הרופא מגלות. בשו"ת שאילת יעקב (סי' ה) הקשה שאם כדעת הרמב"ן שהרפואה היא קיצור האמונה והבטחון בה', איך התירה התורה לחלל שבת בשביל חולה שיש בו סכנה לעסוק ברפואתו. ובספר עקידת יצחק (פר' וישלח שער כו) כתב על דברי הרמב"ן שלא יסבול שום דעת שיהא הרופא רשאי לרפאות והחולה אסור להתרפאות, כי נמצא שהרופא עובר על לאו של 'לפני עור לא תתן מכשול' (ויקרא יט יד).

יש לו רשות לרפא[קכז]. אלא שאם ריפא וטעה והזיק פטור בדיני אדם וחייב בדיני שמים.

והוסיף הרמב"ן כי פקוח נפש מצוה רבה היא והזריז הרי זה משובח, וכל רופא שיודע בחכמה ומלאכה זו חייב הוא לרפאות, ואם מנע עצמו הרי זה שופך דמים.

טעם השמטת הרמב"ם להלכה זו

שם. המהר"ץ חיות (ב"ק פה. ד"ה ורפא) תמה על **הרמב"ם** מדוע השמיט הלכה זו שניתנה רשות לרופא לרפא. והנה בהלכות נדרים (פ"ו ה"ח) כתב הרמב"ם שראובן שאסר על עצמו הנאה משמעון, אם חלה ראובן מותר שמעון לרפאותו כי זוהי מצוה, ובפירוש המשניות (נדרים פ"ד מ"ד) כתב הרמב"ם שהמקור לזה הוא ממה שנאמר (דברים כב ב) 'והשבותו לו' ודרשו בגמרא (סנהדרין עג.) לרבות אבידת גופו שאם ראהו אובד הרי זה מצילו בגופו או בממונו. והקשה המהר"ץ חיות מדוע לא הביא הרמב"ם את הלימוד שלמדו כאן בגמרא מהפסוק 'ורפא ירפא' מכאן שניתנה רשות לרופא לרפא.

ובתורה תמימה (שמות כא יט) כתב שמהפסוק 'ורפא ירפא' אנו למדים רק שיש רשות לרופא לרפאות אבל אין זה חובה, ואילו מהפסוק 'והשבותו לו' שהוא מדין השבת אבידה הרי זה חיוב ומצוה. והרמב"ם סובר שהגמרא בסנהדרין שלומדת מהפסוק 'והשבותו לו' וסוברת שהוא מצוה, חולקת על הגמרא כאן שלמדו מ'ורפא ירפא' שהוא רק רשות, ולכן לא הביא הרמב"ם את דברי הגמרא כאן.

אמנם בשולחן ערוך (יו"ד סי' שלו ס"א) כתב, נתנה התורה רשות לרופא לרפאות ומצוה היא. והקשה הט"ז (שם סק"א) מכיון שזוהי מצוה מדוע כתב השו"ע שהוא 'רשות'. ותירץ שאילו היה אדם זוכה היתה רפואתו באה לו על ידי בקשת רחמים מן השמים, אלא שאם לא זכה האדם לכך, הרי זה מראה שהקב"ה נתן כאן רשות לעשות רפואה על פי דרך הטבע, ואז כשהגיע האדם למצב זה שצריך רפואה מן הטבע, יש מצוה על הרופא לרפאותו.

האם אומר ברוך רופא חנם בשם ומלכות

כי קאי מאי אומר אמר רב אחא ברוך רופא חנם. ברמב"ם (ברכות פ"י הכ"א) כתב שלאחר ההקזה אומר ברוך אתה ה' רופא חולים[קכח]. **ובבית יוסף** (סי' רל ד"ה הנכנס)[קכט] כתב, שהוא הדין שצריך גם לומר מלך העולם כמו כל ברכה שצריך להזכיר שם ומלכות. אך **הפרי מגדים** (או"ח שם אשל אברהם סק"ו) כתב שלא ראה שנוהגין כן. **ובשער הציון** (שם סק"ט) כתב שאין צריך לומר בברכה זו מלכות, משום שאין זו ברכה אלא תפילה בעלמא, ואמירת ברוך נמשכת ליהי רצון שביקש קודם ההקזה כמו תפילת הדרך, שאינה ברכה אלא תפילה בעלמא. והוסיף שכן כתב **בכסף משנה** (ברכות פ"י ה"א) שאין ברכה בחתימה, ומסתמא כוונתו שאין בה מלכות, והעיר השער הציון שזה סותר את דבריו שכתב בעצמו בבית יוסף.

ס:

ביאור המחלוקת האם לומר הרפו ממני

הנכנס לבית הכסא אומר התכבדו מכובדים וכו' אמר אביי לא לימא איניש הכי. המהרש"א (ח"א ד"ה התכבדו) ביאר, שכוונת 'התכבדו מכובדים וכו' הרפו ממני', שאומר למלאכים שאין זה מכבודכם לילך עמי במקום מבוזה כזה, אמנם אביי אומר שאין לומר 'הרפו ממני' משום שלשון זה משמע שיסלקו עצמם ממנו, אלא יאמר 'שמרוני שמרוני והמתינו לי עד שאכנס ואצא' דהיינו שלא ירע בעיניכם להמתין לי שכן דרכן של בני אדם.

האם גם בזמנינו יש לומר 'התכבדו מכובדים'

שם. האבודרהם (סדר שחרית של חול) כתב בשם **הריב"ש**, שלא יאמר 'התכבדו מכובדים' אלא אדם ירא שמים וחסיד שהשכינה שורה עליו, משום שאם הוא חוטא אין לו לומר 'שמרוני', כי זה כחוכא ואיטלולא שמזמן את המלאכים לראות מעשיו הרעים ולהעיד עליהם. **ובבית יוסף** (או"ח סי' ג ד"ה וכשיכנס) כתב שמטעם זה נהגו שלא לאומרו כלל בזמנינו[א]. אולם **במחזיק ברכה** (שם סק"ג) כתב, שבספר **מצת שימורים** מזהיר שיש לאומרו[ב], וכן הביא גם בשם **האריז"ל**[ג]. וכן כתב **בארצות החיים** (המאיר לארץ סי' ג סק"א) שיש לאמרו גם בזמן הזה, כי המלאכים מלוים לכל אדם, ובפרט שכן הסכים האריז"ל[ד]. אך **השערי תשובה** (סי' ג סק"א) כתב, שאולי גם דברי האריז"ל לא נאמרו אלא ליחידים אשר תורתם אומנותם, משום שהאומר זאת הרי זה נראה כגאוה וגסות רוח[ה]. אמנם **האחרונים**[ו] הקשו, איך יתכן לומר שאין מלאכים מלווים לכל אדם, הרי מצינו בכמה מקומות בגמרא שהמלאכים מלווים לכל אדם גם למי שאינו חסיד, כמו שאמרו בשבת (קיט:) כל המתפלל בערב שבת ואומר ויכולו שני מלאכי השרת המלוין לו לאדם מניחין ידיהן על ראשו. וכן בגמרא (שם) שני מלאכים מלוין לאדם בערב שבת מבית הכנסת לביתו אחד טוב ואחד רע וכו'. וכן בגמרא חגיגה (טז.) ר' זריקא אמר שני מלאכי השרת המלוין אותו הן מעידין בו, שנאמר (תהלים צא יא) 'כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך', ומבואר שגם מי שאינו חסיד מלוין אותו שני המלאכים. **ובמור וקציעה** (סי' ג ד"ה דעתם), הוסיף להוכיח ממה שאמרו בגמרא (תענית יא.) כשאדם אינו מצטער עם הציבור שני מלאכים המלוין לאדם מניחין ידיהם על ראשו וכו', ומשמע שאפילו עם אדם רשע הולכים שני המלאכים. ועוד הקשה במור וקציעה (שם) על מה שכתב האבודרהם שאין לנו להחזיק עצמינו כל כך חשובים שמלאכי השרת ילוו אותנו, שאין זה סיבה לבטל המנהג שנאמר בגמרא ללא חילוק, שהרי חז"ל לא חילקו בזה בין אדם חסיד לשאר בני אדם.

ובליקוטי מהרי"ח (דף ה) כתב ליישב, שאין כוונת האבודרהם שאין מלאכים מלווים למי שאינו ירא שמים, אלא שאם הוא אדם צדיק המלאכים שומרים אותו, ואם לא אז שומרים את מעשיו ויגידו לבית דין הגדול, ולכן רק אדם צדיק שייך שיאמר כן דהיינו שאני מוחל לכם השמירה כי אין זה מכבודכם ליכנס לבית הכסא, אבל לאדם רע שהמלאכים שומרים אותו לראיה ועדות על מעשיו הלא טובים, אין שייך לומר שמוחל להם השמירה.

ובמור וקציעה (שם) כתב, שנראה שהטעם שנמנעו עכשיו לומר 'התכבדו מכובדים', מכיון שנוסח זה נתקן בדרך תפלה, כיון שבימיהם היו מתרחקים להתפנות בשדות ובמקום שאין שם ישוב בני אדם, והיו בסכנה עצומה משד של בית הכסא, כמבואר בגמרא (להלן סב.), ולכן היו צריכים שמירה יתירה ולבקשת רחמים, מה שאין כן במקומות מושבותינו עכשיו שבית הכסא בעיר אצל הבתים ובמקום שמצויים רבים לא מצוי מזיקין, לכן אין לאומרו.

ביאור הבקשה שמרוני עזרוני

אלא לימא שמרוני שמרוני עזרוני עזרוני. בספר **מלחמת מצוה** (לבעל המאורות, ד"ה עוד צריך) כתב, שמה שאומר 'עזרוני' אין זה דרך תפילה ובקשה[ז], אלא הכוונה בזה היא, שאומר למלאכים שלא יפרשו ממנו, שלא יעלה בדעתם שמפני שהוא נכנס למקום הטינופת, שרצונו להתעכב שם ויפרשו ממנו, והם מצווים עליו מאת השם יתברך לשמרו כמו שכתוב (תהלים צא יא) 'כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך', לכך אומר להם שאינו פושע בכניסתו במקום הטינופת, אלא נכנס לעשות צרכיו ולצאת, ולכן יש להם לעשות שליחותם שנצטוו לשמרו, וזהו שאומר 'משרתי עליון' ששמירתם אותו היא בשירות השם יתברך שמצווים על כך, ועל כרחם ישמרוהו אם הוא ראוי לכך, ואם אינו ראוי אפילו אם יבקש מהם כל היום ויתפלל אליהם לא יועיל לו, ואף יזיק לו שבזה יסור מאחרי השם ויענש על זה, רק תפילתו תהיה להשם יתברך ואז יועיל לו, ואם יש בידו עוון המעכב את תפילתו, יודה עליו ויעזוב החטא וישוב אל ה' וירחמהו.

קכז. **עיין** שם בטור שכתב שלא יתעסק ברפואה אלא אם הוא בקי ויודע בחכמה ובמלאכה ואין שם גדול ממנו, אבל כל שאינו יודע בטיב מלאכה זו לא יהא עוסק בה, וכן אם יש גדול ממנו, לא יתעסק בה כלל, כי היאך יורה בספק נפשות במקום שיש גדול ממנו. קכח. **אולם** יש גירסאות מכת"י ברמב"ם (הובאו במהדורת פרנקל) אומר ברוך רופא חנם, בלי שם ומלכות. קכט. **וכן** כתב הט"ז (שם סק"ג). א. **וכן** פסק בשולחן ערוך (סי' ג ס"א) שעכשיו לא נהגו לאמרו. והב"ח (שם ס"א) והט"ז (שם סק"א) כתבו, שהטעם מפני שאין אנו מחזיקין את עצמנו ליראי שמים שמלאכים מלוים אותנו. וכתב הפרי מגדים (משב"ז שם סק"ו) שמהלבוש משמע שבזמנינו יש איסור לאומרו. ב. **והוסיף** כי טוב לאומרו כדי להעביר ממנו רוח הטומאה. ג. **והוסיף** שזו סגולה שלא יהרהר בדברי תורה בבית הכסא. ד. **והוסיף** שכך משמע מסתימת לשון הגמרא 'אומר התכבדו מכובדים', והרי בזמן הגמרא לא היו מחזיקים עצמם לצדיקים גמורים וכמבואר בגמרא (להלן סא:) כגון אנו בינונים. ה. **וכן** כתב במקור חיים (לר"ח הכהן, או"ח סי' ו סק"ג), שמה שנהגו שלא לומר 'התכבדו מכובדים', אין הטעם מפני שלא נמצאים אתנו מלאכים, שהרי נאמר (תהלים צא יא) 'כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך', אלא משום שהאומר כן נראה כגאוה וגסות הרוח. ובערוך השלחן (סי' ג ס"ג) כתב שעכשיו לא נהגו לאמרו, משום שרק חסידים הראשונים שמחשבתם היתה תמיד דבוקה בה' ועליהם נאמר (שם פסוק א) 'יושב בסתר עליון בצל שדי יתלונן', הרגישו בקדושה של המלוים אותם, ולהם היה נאה לומר כן, אבל אנחנו אף שגם אותנו מלווים המלאכים כמבואר בדברי חז"ל, אין אנו מרגישים זאת כלל, לכן אמירה זו היא לגאוה וגודל לבב ומיחזי כיוהרא, והוסיף שבודאי האיש הקדוש היושב על התורה בקדושה וטהרה צריך לאומרה, אבל לא כן אנחנו סתם בני אדם, וסיים וכן עיקר וכן המנהג. ו. **מור** וקציעה (סי' ג ד"ה דעתם), לב חיים (ח"א סי' סא), ברכי יוסף (סי' ג סק"א). וראה ערוך השלחן (שם ס"ג) מובא להלן. ז. **והוכיח** את דבריו (שם ד"ה עוד ראיתי), שאין לבקש מהמלאכים והמשרתים העליונים שירחמו עלינו, וגם אין לבקש מהם שיבקשו רחמים עלינו, כמו שאמרו חז"ל (ירושלמי פ"ט ה"א) שאם באה על אדם צרה לא יצווח לא למיכאל ולא לגבריאל, אלא להקב"ה ויענה לו מיד, כמו שכתוב (יואל ג ה) 'כל אשר יקרא בשם ה' ימלט', והוסיף שאין ביד המלאכים לעשות שום דבר אם לא נצטוו, שהרי זהו באמת כעבודה זרה וכמי שמקטיר לשמש ולירח ולמזלות כדי שיהיו אמצעיים בינו ובין המקום, שאין הפרש בין בקשת רחמים מהם לבין מי שמקטיר לשמש ולירח, שהרי התפילה היא העבודה הגדולה מכל הקרבנות, כמו שכתוב (דניאל ו יז) 'אלהך די אנת פלח ליה בתדירא' וגו', וכמו שדרשו בגמרא (תענית ב.). עוד כתב כי מה שאומרים במקצת מקומות מכניסי רחמים ונטרי תרעי, אין לאדם להשים כוונתו במלאכים כלל חס ושלום, רק בחסידים שבדור שיבקשו רחמים על דורם. ואמנם במהר"ל (נתיבות עולם נתיב עבודה פי"ב) כתב שאין ראוי לומר מכניסי רחמים 'הכניסו' רחמינו, אך יש לומר מכניסי רחמים 'יכניסו' רחמינו, עיין שם שביאר שלנוסח זה הכוונה שמבקשים כן מהקב"ה.

הטעם שמותר לבקש מן המלאכים שמרוני עזרוני

שם. המור וקציעה (או"ח סי' ג ד"ה ומה) תמה על נוסח זה, איך יבקש האדם מן המלאכים שמרוני ועזרוני, הרי אמרו חז"ל שאם באה על אדם צרה לא יצווח לא למיכאל ולא לגבריאל אלא להקב"ה ויענה לו מיד[ח], שאין ביד המלאכים לעשות שום דבר אם לא נצטוו[ט]. ותירץ שמכיון שמזכיר 'משרתי עליון' כלומר הבאים בשליחותו של מקום, הרי תלה בזה הגדולה וההשגחה בבעליה, ולכן אין קפידא בכך. והוסיף שהטעם שלא תיקנו לומר בנכנס לבית הכסא, נוסח בקשה לנוכח השם יתברך בלי אמצעי, מפני שענין זה אינו דרך כבוד של מעלה. ועוד שבודאי צריך לפייס למלאכי השרת שיסייעהו לבקש עליו רחמים, כמו שמצינו בכמה מקומות.

הטעם שאומר 'שמרוני עזרוני' בלשון רבים

שם. הטעם שאומר 'שמרוני עזרוני' בלשון רבים', פירש **הגר"א** (אמרי נועם ד"ה שמרוני) משום שמבואר בגמרא (תענית יא.) ששני מלאכים מלווין לאדם כמו שנאמר (תהלים צא יא) 'כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך' לשון רבים.

הטעם שכופל הלשון שמרוני עזרוני עזרוני

שם. המהרש"א (ח"א ד"ה התכבדו) מפרש, שכפל הלשון פירושו בין בהווה בין בעתיד. וכעין זה ביאר **בפרישה** (או"ח סי' ג סק"ג) את כפל הלשון, שמבקש מהמלאכים שישמרוהו כשנכנס למקום הטינופת ששכיח שם מזיקין, וגם שישמרוהו לאחר שיצא, ומה שמבקש קודם שנכנס על אחר שיצא, משום שידיו לא יהיו טהורות אחר כך[יא].

ביאור החכמה המיוחדת ביצירת האדם

אשר יצר את האדם בחכמה. בביאור מהי החכמה המיוחדת שיש ביצירת האדם, מצינו כמה ביאורים:

א. רש"י (ד"ה ומפליא) פירש[יב], שהחכמה[יג] היא שהגוף דומה לנאד חלול מלא רוח, והנאד הזה אם ניקב אפילו כחודה של מחט יוצא כל האויר מתוכו, אך האדם אינו כן אלא אע"פ שיש בו נקבים רבים, רוחו משתמרת בתוכו כל ימי חייו, וזו היא פליאה וחכמה[יד].

ב. התוספות (ד"ה אשר) ביארו[טו] על פי מה שכתוב במדרש תנחומא[טז] 'ויברא אלהים את האדם', אמר רבי בון 'בחכמה' היינו, שהתקין מזונותיו של האדם ואחר כך בראו, וכמו שאמרו בגמרא סנהדרין (לח.) לכך נברא האדם בערב שבת, כדי שיכנס לסעודה מיד[יז].

ג. באבודרהם (סדר השכמת הבוקר) פירש, שבריאת האדם היא בחכמה, כי ברא את האדם מטפה סרוחה ועשה אותו בחכמה, וכמו שנאמר (איוב י י) 'הלא כחלב תתיכני וכגבינה תקפיאני' וגו', וכן נאמר (משלי ג יט) 'ה' בחכמה יסד ארץ'[יח], וברא באדם נקבים כדי להחיותו[יט].

ד. הריבב"ן (ד"ה התכבדו) פירש, שהחכמה היא, שהקב"ה ברא את האדם חציו מדם וחציו ממים, שאם היה רובו מאחד מהם לא היה בריא, שאם היה רובו מדם היה מצורע, ואם היה רובו ממים היה חולי אחר בגופו[כ]. וכעין זה פירשו **בעץ יוסף** (בסידור אוצר התפילות, בפירושו השני) **ובלבוש** (או"ח סי' ו ס"א), שבחכמה מוסב על הקב"ה שברא את האדם באופן חכם שיש בו כח הזן הכולל ארבעה כוחות ואוכל הטוב ומוציא את הפסולת.

ה. בשבלי הלקט (סי' ג) כתב בשם הר"ר בנימין, שיצירת האדם היא בחכמה, לפי שהאדם נקרא עולם קטן כמו שאמרו במדרש (ב"ר א ו)[כא] שכל מה שנעשה במשכן דומה לעולם ולגוף האדם, במשכן היו קרשים קבועים בתוך האדנים, ובגוף צלעות קבועות בתוך החוליות, ובעולם הרים קבועים ביסודי הארץ, ומצינו חכמה בבריאת העולם שנאמר (משלי ג יט) 'ה' בחכמה יסד ארץ' וכו', ואומר (תהלים קד כד) 'מה רבו מעשיך ה' כולם בחכמה עשית' וגו', ולכך קבעו אשר יצר את האדם בחכמה.

ו. המהרש"א (ח"א ד"ה אשר) פירש ש'בחכמה' מוסב על האדם, שנתן לו הקב"ה חכמה בעת בריאתו, מה שאין כן שאר בעלי חיים שלא ניתנה בהם חכמה. **ובערוך השלחן** (או"ח סי' ו ס"ב) הוסיף, שלפירוש זה מובנת השייכות לענין הברכה, משום שהאדם נבדל בזה מהבהמה שאין לה בושה ומטילה רעי בפני כל אדם[כב].

ז. במגיד צדק (בפירושו לסידור) כתב, שהכוונה במה שייחדו ברכה והודאה כללית על יצירת האדם בענין עשיית צרכיו, לומר שגם ענין זה של עשיית צרכיו שנברא באדם הוא בחכמה וצורך גדול, כדי שיוכל לראות חסרונו ולהמנע מגאוה, וכמו שאמרו בגמרא (ב"ב עה. ורשב"ם ד"ה בן) שאמר הקב"ה לחירם מלך צור, בך נסתכלתי ובראתי נקבים נקבים באדם שמוציאין ריעי, כדי שיכיר חסרונו ולא יבוא למרוד בהקב"ה[כג].

ביאור נקבים נקבים

וברא בו נקבים נקבים. בביאור 'נקבים נקבים' מצינו שני פירושים: א. רש"י (ד"ה או) פירש, שיש נקבים רבים בגוף, כגון פה וחוטם ופי הטבעת[כד]. ב. **האליה רבה** (סי' ו סק"א) כתב בשם **הדמשק אליעזר**, שתיקנו לומר 'נקבים נקבים', על פי מה ששמע מרופאים שכל אדם ובהמה וחיה כל גופו וכל אבריו מלאים נקבים דקים שאי אפשר לראות, וכשיש לו כאב ומזיע, הכאב יוצא ממנו דרך נקבים אלו, ואלמלא כן אי אפשר להתרפא[כה].

האם גורסים חללים או חלולים

וברא בו נקבים נקבים חללים חללים. בגמרא שלפנינו הגירסא היא חללים חללים, וכן גורס **הרמב"ם** (תפילה פ"ז ה"ה). אולם **הרי"ף והרא"ש** (סי' כב) גרסו חלולים, וכן כתב **הטור** (או"ח סי' ו) שיש לומר חלולים חלולים, ולא חללים חללים, ורמז לדבר 'חלולים חלולים' עולה בגימטריא למנין רמ"ח כחשבון רמ"ח איברי האדם[כו]. **והבית יוסף** (שם) כתב, שהטעם משום ש'חללים' משמעו החלל עצמו והרי לא שייך בזה בריאה, שהרי אין בו ממש, אלא על ידי האבר שסביבו נמצא החלל, אבל 'חלולים' מתייחס על האיברים שהם חלולים. **ובדרכי משה** (או"ח סי' ו סק"א) כתב הטעם שאין לומר 'חללים', משום שהוא גם לשון הריגה כמו חללי חרב, וגם לשון חלל לכהונה, ולכן יש לומר חלולים שהוא לשון חלל ממש.

ח. **בירושלמי** (פ"ט ה"א) כתוב כעין זה, אלא יצווח לי ואני עונה אותו מיד, כמו שכתוב (יואל ג ה) 'כל אשר יקרא בשם ה' ימלט', הובא בהערה לעיל. ט. **המור** וקציעה הביא ראיה מהפסוק (תהלים צא יא) 'כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך', והיינו שהקב"ה הוא המצוה למלאכים לשמור את האדם. י. **וראה** בספר מלחמת מצוה (לבעל המאורות, ד"ה עוד לרין) שכתב בשם הרב משה, שלא גורסים 'עזרוני' אלא רק 'שמרוני'. יא. **עוד** כתב (שם), שהכוונה בבקשה 'עזרוני' היינו, שמבקשים מהמלאכים שיעזרוהו בעשיית צרכיו שלא יבא לידי היזק שיפתחו או יסתמו נקביו כראוי, שודאי צריך עזר גדול לזה, ועזרוני גם כן ביציאתי מבית הכסא. יב. **בתוספות** (ד"ה ומפליא) כתבו לפרש בזה כוונת הברכה 'ומפליא לעשות', והוסיפו שכן כתוב במדרש (ב"ר א ג). יג. **המהרש"א** (ח"א ד"ה אשר) כתב שלפי רש"י המילה 'בחכמה' נסובה על המשך הברכה שבראו בחכמה ועשה בו נקבים וכו', ואין זה ענין בפני עצמו כתוספות [מובא להלן]. וכתב הבית יוסף (או"ח סי' ו) שרש"י פירש עוד שפתיחת הברכה 'אשר יצר את האדם בחכמה' היא מעין החתימה 'ומפליא לעשות', שמה שיצר את האדם כנאד ואעפ"כ הרוח עומד בתוכו כל ימי חייו, זו היא פליאה וחכמה. יד. **הבית** יוסף (או"ח סי' ו) כתב שהטור לא פירש מהי החכמה, לפי שבריאת האדם דבר ברור הוא שחכמה נפלאה היא. ובפרי מגדים (משב"ז שם סק"א) הקשה מדוע הבית יוסף בחר דרך לעצמו והשמיט דברי רש"י ותוספות. ובב"ח (שם ד"ה ומפליא) כתב שהטעם שהטור לא פירש כרש"י ותוספות, משום שסובר ששני הפירושים הם אמת, וגם מלבד זה היא חכמה נפלאה שרוחו ישתמר בגופו על ידי מזונותיו ודחיית הפסולת. טו. **המהרש"א** (ח"א ד"ה אשר) כתב, שלפי התוספות המילה 'בחכמה' עומדת בפני עצמה ואינה נסובה על ההמשך כרש"י. וכתב הב"ח (סי' ו ס"ג) שלפי התוספות הכוונה בפתיחת הברכה היא מענין עשיית צרכיו, שהקב"ה יצר את האדם באופן שיתקיים על ידי מזונותיו אלו, וזה על ידי שברא בו נקבים נקבים דהיינו הפה להכניס המאכל, והחוטם והאזנים ופי האמה והטבעת שהפסולת יצא משם, וגם ברא בו איברים חלולים דהיינו הלב שהוא חיותו של האדם, והכרס והמעיים שמחזיקים המאכל כפי שיעור הנצרך. טז. **במדרש** לפנינו לא נמצא לשון זה. אמנם מצינו בדומה לזה בבראשית רבה (ח ו). יז. **בשלחן** גבוה (או"ח סי' ו סק"ה) הקשה מדוע אנחנו צריכים להודות על יצירת אדם הראשון, הרי עכשיו כבר מזונותיו של כל אדם מתוקנים לו. ותירץ שגם היום לכל אדם מזונותיו מתוקנים לו קודם שנברא, כמו שכתוב במדרש (ויק"ר יד ג) שהקב"ה מכין את החלב לאשה בתשעה חודשי העיבור, כדי שיהיה מזון מוכן לתינוק כשיצא לאויר העולם. יח. **נראה** כוונתו כמו שכתב בפירוש התפילות והברכות (לרבינו יקר, ח"ב עמ' טו) שהאדם נוצר מהאדמה. יט. **והאריך** שם לפרש איך שהנקבים וכל מה שברא הקב"ה באדם לא בראו אלא לצורך האדם ולהחיותו, וזו היא חכמה גדולה אין כמוה. כ. **וכן** כתב בשבלי הלקט (סי' ג) בשם יש מפרשים, 'בחכמה' היינו שעשאו משוקל ומכוון בארבעה יסודותיו דם וליחה ומרירה אדומה ושחורה, כמו שאמרו במדרש תנחומא (תזריע ו) שלכן בראו חציו דם וחציו מים כדי שיהיה אדם שלם. כא. **וכן** באבות דרבי נתן (פל"א ג, פנ"א), ועיין נפש החיים (שער א פ"ו) שביאר ענין זה. כב. **וכן** כתב בעץ יוסף (בסידור אוצר התפילות), שהכוונה 'בחכמה' שברא את האדם ונתן בו צורה מלאה חכמה, וזה ניכר במה שהאדם מוכתר במושכלות ראשונות, ונרמז בו עולם קטן וכיוצא בזה, וגם ניכר על צורת פניו ממה שהאדם ניצב בקומה וחי ומדבר שכל זה מראה שהגוף מלא חכמה. וכעין זה פירש בתפארת הגרי"ז (ילקוט, ד"ה אשר), שמודים להקב"ה על מה שנתן חכמה באדם בזמן יצירתו שהחכמה היא לו בטבע מלידה שגם מי שלא יגע בחכמה בימי חייו אעפ"כ יש בו חכמה לכמה דברים מטבעו, ומפני שהאדם בעשיית צרכיו דומה לבהמה, וכל ההבדל ביניהם שבהמה שאין לה חכמה מטילה גללים באמצע הרחוב לעין כל, אך האדם שיצר אותו הקב"ה בחכמה עושה זאת בצניעות כדי שלא יתגנה, ולכן כשיוצא מבית הכסא נותן הודאה על זה. כג. **בשם** החפץ חיים כתבו (בספר טללי אורות, תפילה), על הנאמר בפסוק במפלתו של חירם מלך צור, אשר גבה לבו ועשה עצמו אלוה (יחזקאל כח יג) 'מלאכת תופיך ונקביך בך ביום הבראך כוננו', ופירש רש"י בשם חז"ל (ב"ב עה.) יודע הייתי שתתגאה, ועשיתי בך מלאכת תופים ונקבים, המוציאין רוח בקול זמר כתוף, ובהם היה לך להתבונן. למדנו מזה כי בכוונה תחילה ברא הקב"ה את האדם נקבים נקבים חלולים חלולים, כדי שלא יתגאה, אלא שיש לשאול אם אכן כל מטרת בריאת הנקבים והחללים באדם היתה כדי שלא יתגאה, הרי היה די לאדם שיעשה צרכיו פעם בשבוע או אפילו פעם בחודש ומדוע הוא נזקק להיפנות כמה פעמים ביום. אלא למדים אנו מכאן כי רצונו של הקב"ה, שהאדם לא יסיח דעתו אפילו לשעה קלה מן הידיעה שגופו הוא כגופה של בהמה, כדי שלא תתלקח בו אש הגאוה אפילו לרגע אחד. כד. **בכד** הקמח (שלחן של ארבע שער ראשון) כתב שיש באדם שבעה נקבים, שתי אזנים, שתי נחירים, שתי עינים, והפה. ובחידושי הגר"א (אמרי נועם ד"ה נקבים) כתב, שיש באדם תשעה נקבים, והוסיף פי האמה ופי הטבעת. כה. **וכעין** זה כתב בדמשק אליעזר (הל' טריפות סי' י), שהמוגלה והכאב שבפנים יוצא דרך אותן נקבים ומזיע ומתרפא, ועל זה תיקנו בברכת אשר יצר 'וברא בו נקבים נקבים', והיינו אותן נקבים שבכל אבר שא"א לראותן מחמת דקותן, ואין לך חכמה גדולה מזו שאלמלא כן מי שהיה לו כאב ומוגלה בפנים לא יוכל להתרפא, ואעפ"כ ע"י יציאת מי רגלים וצואה יוצא ג"כ הרבה מוגלה וליחה סרוחה היינו מתוך המעיים, אבל שאר איברים הפנימיים אין להם שייכות בזה ודבר זה ידוע לכל, ולפיכך נתקנה ברכה זו בזמן עשיית צרכיו. כו. **וכן** כתוב במדרש תנחומא (שמיני ח). והגר"א (אמרי נועם, ד"ה חלולים) כתב, שבא להורות שאין אבר שאין לו חלל, ואפילו כל שערה שבגוף יש לה חלל, ולפי שלא נותנים שבח על כל איבר בנפרד, לכך תיקנו לומר כן שיהיו כוללים בברכה זו את כל האיברים.

הטעם שהזכיר בברכה זו לפני כסא כבודך

גלוי וידוע לפני כסא כבודך. הטעם שהזכיר בברכת עשיית צרכיו כסא הכבוד, מצינו בזה כמה פירושים: א. רבינו יהודה בר יקר כתב בפירוש התפילות והברכות (ח"ב עמ' יז), שלפי מה שפירש[כז] שאם יפתח וכו' אי אפשר להתקיים ולעמוד לפניך 'אפילו שעה אחת', הכוונה שאם במעי אמו לא היה סתום כן אלא יהיה פיו פתוח [או טבורו סתום], לא יוכל לחיות שם אפילו שעה אחת, דבר זה גלוי וידוע רק 'לפני כסא כבודך' משום שאם יוכל לחיות כן במעי אמו או לא, אין אנו יודעים מתוך הראייה, אלא קבלה היא בידינו, אבל אינו מדבר על אחר שנולד, שהרי זה אנו רואים אם יכול לחיות או לא, ולא שייך לומר על זה גלוי וידוע 'לפני כסא כבודך', והוסיף[כח] שלכך אמר 'לפני כסא כבודך' ולא אמר לפניך, לפי שבא לרמוז כי מקום הנפשות הם 'לפני כסא כבודו'.

ב. הגר"א (אמרי נועם ד"ה לפני) פירש, שהוא להוציא מדעת האומרים שלא יתכן שהקב"ה ישגיח על העולם השפל, לכן אנו אומרים שאפילו לפני כסא הכבוד ששם המלאכים הגבוהים עומדים מרחוק כמה רבי רבבות פרסאות, אפילו משם הוא משגיח גם על דברים שפלים ביותר.

ביאור שאם יפתח אחד מהם או יסתם אחד מהם

שאם יפתח אחד מהם או יסתם אחד מהם. בביאור שאם יפתח אחד מהם או יסתם אחד מהם מצינו כמה פירושים:

א. רש"י (ד"ה שאם) מפרש 'שאם יפתח אחד מהם' חוזר על האיברים החלולים כגון הלב או הכרס או המעיים שהם סתומים מסביב, ואם היה נפתח אחד מהם לא היה אפשר להתקיים. ומה שאומרים 'או יסתם אחד מהם' חוזר על הנקבים הפתוחים כגון הפה או החוטם או פי הטבעת.

ב. אמנם **רבינו יהודה ב"ר יקר** בפירוש התפילות מפרש, שאם יפתח אחד מהנקבים, שהאדם עשוי מנקבים נקבים ואין רוח יוצא ממנו, ואם יפתח אחד מהנקבים אי אפשר להתקיים כן.

ג. עוד פירש על פי דברי הגמרא (נדה ל:) שהתינוק במעי אמו פיו סתום ואוכל ושותה דרך הטבור ממה שאמו אוכלת ושותה, ואם במעי אמו לא היה פיו סתום כן אלא פתוח, לא יוכל לחיות שם אפילו שעה אחת. ועוד פירש שהכוונה על שעה שהולד יוצא לאויר העולם, שאם יפתח אחד מהאיברים שדרכם להיות סתומים בעודו במעי אמו, כגון הפה, וכן אם יפתחו נקבי השתן והרעי יהרוג את אמו, או אם יסתם הטבור לא יהיה אפשר להתקיים כן אפילו שעה אחת[כט].

ד. הבית יוסף (או"ח סי' ו, ובשלחן ערוך שם ס"א בפירושו הראשון) פירש 'שאם יפתח אחד מהם' מדבר על האיברים החלולים, ומה שאומרים או 'יסתם אחד מהם' מדבר רק על הפה שהוא אחד המיוחד בהם, ואם יסתם הפה בשעת יציאת האדם לאויר העולם, או יסתם אחד משאר האיברים החלולים, אי אפשר לאדם להתקיים אפילו שעה אחת.

ה. הלבוש (סי' ד ס"א) פירש את כוונת הברכה שמשבחים את הקב"ה על ארבעת הכוחות שניתנו באדם שהם כח המושך את האוכל, והמחזיק והמעכל והדוחה, וברא בו נקבים להכניס המאכל ולהוציאו, וברא בו חלולים להוליך בהם המאכל ולהחזיקו ולבשלו עד שיתעכל[ל], ולפי זה ביאר 'שאם יפתח אחד מהם או יסתם', שהנקבים שבאדם נבראו באורך ובגודל כפי הנצרך לכל אחד לפי גדלו וטבעו, ואם יפתח אחד מהם יותר מכדי צרכו ויכנס מאכל הרבה מדי או יצא מהר מדי וכדו', וכן אם יסתם יותר מהשיעור הנצרך לו, אי אפשר לחיות את כל חייו הנקצבים לו מאת ה' יתברך, כי ודאי ימות לפני זמנו.

האם גורסים אפילו שעה אחת

אי אפשר להתקיים ולעמוד לפניך. נחלקו הראשונים האם יש לומר 'אפילו שעה אחת'. הרי"ף ועוד ראשונים[לא] גורסים 'אפילו שעה אחת'. אולם **בבית יוסף** (או"ח סי' ו) כתב בשם מהר"ם מרוטנבורק שאין לומר אפילו שעה אחת, וטעמו, משום שהרי אדם יכול לסתום פיו ולחיות שעות הרבה.

אך רבינו יהודה ב"ר יקר בפירוש התפילות גורס 'אפילו שעה אחת', ומפרש שהכוונה היא על שעת יצירת האדם[לב], דהיינו שבשעה שיוצא הולד לאויר העולם אם יפתח או יסתם אחד מהם לא היה יכול להתקיים כן אפילו שעה אחת, על פי דברי הגמרא (נדה ל:) שבשעה שהולד יוצא לאויר העולם נסתמים האיברים שהיו פתוחים בזמן שהולד במעי אמו, ונפתחים האיברים הסתומים, שאלמלא כן אלא היה נולד כענין שהיה במעי אמו, אינו יכול לחיות אפילו שעה אחת. ועוד פירש שהכוונה היא שאם במעי אמו לא היה סתום כן אלא יהיה פיו פתוח, לא יוכל לחיות שם אפילו שעה אחת[לג]. **ובשולחן ערוך** (או"ח סי' ו ס"א) מפרש, שיש גבול לאדם כמה זמן שיכולים נקביו ליסתם ולא ימות, ויותר מזמן זה אם יסתם עוד לא יוכל לחיות, ועל אותו הזמן הוא אומר שאם יסתם עוד אי אפשר להתקיים 'אפילו שעה אחת', והוסיף שבכלל הנקבים הם פי הטבעת ופי האמה, ובכלל האיברים החלולים שעליהם אומר 'שאם יפתח אחד מהם' הם הכרס והמעיים שהם שייכים לעשיית צרכיו, ולכן מובן ששבח זה הוא מענין עשיית צרכיו[לד].

ביאור 'רופא כל בשר'

רופא כל בשר. רש"י (ד"ה רופא)[לה] פירש, שהקב"ה ברא רפואה לכל אדם בזה שברא באדם את הנקבים להוציא את פסולת מאכלו, והוצאתו היא רפואה לכל הגוף. **והאבודרהם** (הל' ברכת השחר) הוסיף לבאר שזו רפואה לכל הגוף כי אם יתעפש הפסולת בבטן ימות.

ביאור הפלא שביצירת האדם

ומפליא לעשות. בביאור הפלא שביצירת האדם מצינו כמה פירושים:

א. רש"י (ד"ה ומפליא) מפרש[לו] שפתיחת הברכה 'אשר יצר את האדם בחכמה' היא מעין החתימה 'ומפליא לעשות', שמה שיצר את האדם כנאד ואעפ"כ הרוח עומד בתוכו כל ימי חייו, זו היא פליאה וחכמה[לז]. ב. **האבודרהם** (הל' ברכת השחר) מפרש, על שם שהקב"ה בורר את המאכל הטוב שבאדם ודוחה את הפסולת[לח]. ג. עוד פירש על פי הגמרא (נדה לא.) בוא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם, מדת בשר ודם נותן חפציו בחמת צרורה ופיה למעלה, ספק משתמר ספק אינו משתמר, ואילו הקב"ה צר את העובר במעי אשה פתוחה ופיה למטה ומשתמר. ד. ועוד פירש, שכשאדם נותן חפציו בכף מאזנים, כל זמן שמכביד יורד למטה, ואילו הקב"ה צר את העובר במעי אשה וכל זמן שמכביד הולד עולה למעלה, דהיינו שבשלשה חודשים האחרונים הולד דר במעון העליון. ה. **בדרכי משה** (או"ח סי' ו אות ב) **והגר"א** (אמרי נועם, ד"ה ומפליא)[לט] פירשו, שמפליא לעשות מתפרש על הנשמה שהקב"ה נתן באדם, שזו היא פליאה גדולה שיתקיים דבר רוחני שהוא מן העליונים, בדבר גשמי בגוף האדם שהוא מן התחתונים, ואי אפשר לנשמה לעשות פעולתה להשכיל במושכלות בעוד שהאדם חולה באחד מאיבריו, כי כאב הגוף מטרידו מלעשות פעולתו, ובזה מבואר השייכות של שני ענינים אלו 'רופא כל בשר ומפליא לעשות', כי הנשמה קשורה בגוף על ידי שהוא רופא כל בשר, כי אז האדם הוא בקו הבריאות ונשמתו נשמרת בקרבו.

האם מברכים אשר יצר רק לגדולים או גם לקטנים

שם. הראשונים דנו האם מברכים אשר יצר רק על עשיית גדולים או גם לקטנים, יש מהראשונים[מ] שכתבו שגם הנפנה לקטנים צריך לברך. אולם יש ראשונים[מא] שכתבו שאין לברך אשר יצר על הקטנים אלא לגדולים.

האם העושה צרכיו צריך לברך על נטילת ידים

שם. המאירי (ד"ה הנכנס) כתב, שכשיוצא מבית הכסא נוטל ידיו ומברך על נטילת ידים, או מקנח בעפר ומברך על נקיות ידים, ואחר כך מברך אשר יצר, אך יש חולקים ואומרים[מב] שלא לברך על נטילת ידים הואיל ואין עליהם לכלוך. **והאגור** (סי' ד) כתב, שיש אומרים שיש לחלק שעל קטנים לא יברך על נטילת ידים ועל גדולים יברך, אמנם **הרא"ש** (סי' כג) לא היה מברך על נטילת ידים כל היום רק כשרצה להתפלל אחר כך[מג]. אולם **הרשב"א** (שו"ת ח"א סי' קנ) כתב בשם רבינו יונה שאין לברך ענט"י אלא בשחרית ובשעת אכילה ובדבר שטיבולו במשקה.

כז. מובא להלן בילקוט ביאורים בסמוך. **כח. וכן** כתב באבודרהם (סדר השכמת הבוקר). **כט. כמובא** בילקוט ביאורים להלן בסמוך. **ל. והוסיף** וביאר 'וברא בו נקבים נקבים', דהיינו נקב הפה להכניס המאכל והמשקה, שהוא תחילת כח המושך, ונקב הכרכשתא ונקבי השתן להוציא המותרות, 'חלולים חלולים' היינו הכרס והדקין והאיצטומכא שהם חלולים ללכת בהם האוכל ולהחזיק אותו ולבשל אותו שם עד שיתעכל, והוסיף שכפלו הלשון 'נקבים' כדי לכלול עמהם גם שאר הנקבים כגון החוטם והאזנים, וכן בחלולים, אבל עיקר ענין הברכה על ארבעת הכוחות האלו. **לא. הרמב"ם** (תפלה פ"ז ה"ה), הרא"ש (סי' כג), וכן גרס בהגהות הגר"א. **לב. ולפירוש** זה הפירוש בדברי הגמרא 'אם יפתח אחד מהם או יסתם אחד מהם' שונה מפירוש רש"י, כמו שנתבאר לעיל. **לג. פירוש** זה מובא בשלחן ערוך (שם ס"א). **לד. ועיין** בשולחן ערוך (שם) עוד מה שפירש בזה שגם 'אם יפתח אחד מהם', הוא מענין עשיית צרכיו. אמנם במעשה רוקח (תפלה פ"ז ה"ה) כתב, שהפירוש שעה אחת היינו לאו דווקא שעה אחת אלא זמן מועט, כמו שמצינו בתורה (במדבר טז כא) 'ואכלה אותם כרגע', ותירגם באונקלוס 'ואשיצינון כשעה חדא'. **לה. ויש** מי שכתב שלפי רש"י הכוונה 'כל בשר' היינו כל גוף האדם, ולא כל בני אדם. **לו. לפי** פירוש הב"ח (או"ח סי' ו ס"א) בדבריו. והגר"א (אמרי נועם, ד"ה ומפליא) הקשה על פירוש רש"י, מה שייך שבח זה בברכת עשיית צרכיו. **לז. והוסיף** האבודרהם את דברי המדרש (בר"ר א ג) רבי תנחומא פתח 'כי גדול אתה ועושה נפלאות' (תהלים פו י), אמר רבי תנחום בשם רבי חייא הנוד הזה אם יש בו נקב כחודו של מחט כל רוחו יוצא ממנו, והאדם הזה עשוי מחילים מחילים נקבים נקבים ואין רוחו יוצא ממנו, מי עושה כן אלא אתה אלהים לבדך. **לח. כעין** זה מבואר בשבלי הלקט (סי' ג), שמה שחותם 'רופא כל בשר ומפליא לעשות', אין זה נחשב חתימה בשתי דברים, משום שהכוונה היא, רופא כל בשר במה שהוא מפליא לעשות עמהם בפתיחת נקביהם. **לט. וכתב** המגן אברהם (שם סק"ד) בשם הכוונות שהנשמה נהנית מרוחניות המאכל והגוף נהנה מגשמיות המאכל, ולכן קשורים הם זה בזה ע"י המאכל. **מ. בספר** הפרדס (לרש"י סי' סד), הראב"ה (בחידושיו ד"ה הנכנס, בשם מקצת ראשונים), ובאהל מועד (שער הברכות דרך שלישי), כל בו (הל' נטילת ידים סי' כג). **מא. הראב"ה** (שם) כתב שדייקו כן ממה שכתוב בגמרא הנכנס לבית הכסא ואילו לקטנים לא שייך לומר בהם הנכנס. **מב. בעינים** למשפט (אות כ) כתב שכן היא גם דעת הר"ח. **מג. ועיין** דברי חמודות (סי' כג אות סה) שהמהרי"א כתב בשם רבינו תם שאפילו שרוצה להתפלל לא יברך ענט"י.

ברכת המפיל נתקנה רק על שינת הלילה

הנכנס לישן על מטתו אומר וכו'. הראשונים[מד] כתבו, שאין לברך המפיל אלא פעם אחת ביום, והיינו בלילה שהוא זמן שכיבה לרוב העולם, אבל אם ישן ביום אין צריך לברך, שלא נתקנה ברכה זו על מעשה השינה בעצמו אלא על נוהג שבעולם שדרכן לשכב בלילה ולעמוד ביום, והוסיף שיש חולקים בדבר וסוברים שגם הישן ביום מברך. **ובמשנה ברורה** (סי' רלט סק"ח) כתב בשם הפוסקים, שהישן ביום אינו מברך ברכת המפיל[מה].

האם בקריאת שמע שעל המטה די בקריאת פרשה ראשונה

אומר משמע עד והיה אם שמוע. התוספות (לעיל ג. ד"ה מאימתי) כתבו, שרגילים העולם לומר רק פרשה ראשונה. וכן פסק **הרמב"ם** (תפילה פ"ז ה"ב). אולם **בתוספות הרא"ש** (ד"ה אומר) הביא בשם **רבינו חננאל** שצריך לומר גם פרשה שניה, מכיון שגם בפרשה שניה כתוב (דברים יא יט) 'ובשכבך ובקומך'[מו]. אך **הרא"ש** חולק עליו שהרי מלשון הגמרא משמע שאין צריך לקרוא אלא פרשה ראשונה בלבד[מז].

ובביא[illegible]ו"ח סי' רלט ד"ה דגרסינן) כתב, שטעמו של ר"ח משום שהיה גורס 'הנכנס לישן אומר שמע והיה אם שמוע'[מח]. ובחידושי הגהות (שם) כתב, שאפשר עוד לומר שהר"ח סובר שעד ועד בכלל, ונמצא שגם והיה אם שמוע בכלל.

באמת ליעקב (ד"ה והנראה) כתב שהוקשה לר"ח, מה חידש רבי יהושע בן לוי לעיל (ד:) במה שאמר אע"פ שקרא אדם קריאת שמע בביהכ"נ מצוה לקרותה על מטתו, והרי זה ברייתא מפורשת כאן, שכך משמע שדין זה המשך לברייתא ששנינו לעיל (ע"א) [ת"ר הנכנס למרחץ וכו'], וכן מסגנון לשון הגמרא משמע שברייתא היא, ולכן למד ר"ח שרבי יהושע בן לוי חידש שצריך לקרות גם פרשה שניה, והיינו שר"ח למד כן ממה שדרש רבי יהושע בן לוי את דינו מהפסוק (תהלים ד ה) 'אמרו בלבבכם על משכבכם', ופירש רש"י (שם ד"ה אמרו) אמרו מה שכתוב (דברים ו ו) 'על לבבך' על משכבכם, שנאמר 'ובשכבך', והרי זה שייך גם בפרשת והיה אם שמוע, שגם שם כתוב (שם יא יח) 'ושמתם את דברי אלה על לבבכם', וכתוב שם 'ובשכבך'.

ביאור לשון הגמרא 'אומר משמע עד והיה אם שמוע'

שם. הקשה **הצל"ח** (ד"ה אומר) מדוע אמרה הגמרא לשון 'אומר משמע עד והיה אם שמוע', ולא שיאמר פרשת שמע, שהרי אפשר לטעות בלשון הגמרא ולהבין שצריך לומר את הפסוקים שבתורה מ'שמע ישראל' (דברים ו ד) עד 'והיה אם שמוע' (שם יא יג) [שהם יותר ממאה פסוקים].

וביאר הצל"ח (ד"ה אומר), שכוונת הגמרא 'משמע עד והיה אם שמוע', ללמדנו שצריך לומר גם 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד', כדרך שאומר בקריאת שמע של שחרית וערבית, שאם הגמרא היתה אומרת רק 'אומר שמע', היינו טועים שצריך לומר פרשה זו ככתיבתה בתורה, בלי 'ברוך שם' וכו'[מט].

מי שבירך המפיל ולא ישן האם ברכתו היא לבטלה

שם. בחיי אדם (ח"א כלל לה ס"ד) כתב, שאם בירך 'המפיל' והיה בדעתו לישון, אפילו לא נרדם לבסוף כלל בלילה, אין זו ברכה לבטלה, משום שתיקנו אותה על מנהג העולם [כמו שמצינו בברכות השחר (רמ"א סי' מו ס"י)]. אולם **הביאור הלכה** (סי' רלט ד"ה סמוך) הסתפק בזה, מאחר שמברך המפיל חבלי שינה 'על עיני' נראה שהברכה על האדם המברך לפני שנתו, ואם לא ישן יתכן שברכתו לבטלה[נ].

טעם תקנת קריאת שמע על המטה

שם. מצינו **בראשונים** שני טעמים למה תיקנו לקרוא קריאת שמע על המטה. דעת **התוספות** (לעיל ג. ד"ה מאימתי) ועוד **ראשונים**[נא] שהטעם הוא משום שמירה מן המזיקין. והוכיחו כן ממה שפסק רב נחמן (לעיל ה.) שתלמיד חכם אינו צריך לקרוא קריאת שמע שעל המטה[נב], וכן מבואר בירושלמי (פ"א ה"א) 'מה טעם אמרו אדם צריך לקרות שמע בביתו בערב בשביל להבריח את המזיקין'[נג].

אמנם בתשובות הגאונים[נד] ועוד **ראשונים**[נה] כתבו, שהטעם הוא כדי שיאמר דברי תורה סמוך למטתו[נו] וילך לישון מתוך דברי תורה.

ומצינו כמה חילוקי דינים בין הטעמים: א. האם יש להקדים את פרשת שמע לפני ברכת המפיל או שאפשר לאומרה אף לאחר ברכת המפיל. אם תקנת קריאת שמע שעל המיטה משום שמירה ממזיקין היא מענין ברכת המפיל ואפשר לאומרה אף לאחר ברכת המפיל ואינו נחשב להפסק, אבל אם הטעם משום שיאמר דברי תורה קודם שנתו, יש לאומרה דווקא לפני ברכת המפיל כדי שלא יהא הפסק בין המפיל לשינה. והביא **המגן אברהם** (סי' רלט סק"ב) שנחלקו בזה הראשונים, שמדברי **הרמב"ם** (תפילה פ"ז הל' א-ב) נראה שאפשר לאומרו אחר המפיל, ומשמע שאף קריאת שמע הוא משום שמירה מהמזיקין. אך דעת הטור וכן פסק **בשלחן ערוך** (או"ח סי' רלט ס"א) שיש לאומרו קודם ברכת המפיל דווקא[נז], והטעם משום שאין זה שמירה אלא כדי שילך לישון מתוך דברי תורה[נח]. ב. האם צריך לברך על קריאת שמע שעל המיטה, **דעת רב עמרם גאון**[נט] שקודם קריאת שמע שעל המטה צריך לברך 'אשר קדשנו במצותיו וצונו לקרוא קריאת שמע'[ס]. אם הטעם משום שמירה ממזיקין אין מקום לברכה זו[סא], ורק אם הטעם הוא משום דברי תורה יש מקום לברכה זו[סב]. ג. האם נשים צריכות גם כן לקרוא קריאת שמע שעל המיטה, אם הטעם כדי שיישן מתוך דברי תורה אין זה שייך בנשים כלל[סג], אך אם הטעם משום שמירה ממזיקין גם נשים חייבות שגם הן צריכות שמירה[סד].

ביאור נוסח הברכה המפיל חבלי שינה

המפיל חבלי שינה על עיני. באבודרהם (סדר קריאת שמע לפני המיטה) כתב, שהפירוש 'חבלי שינה' פירושו חלקים מחלקי השינה. **ורבינו יהודה בר יקר** (בפירוש התפילות)[סה] פירש 'חבלי שינה' כמו חבלי לידה, שכשאדם ער יותר מדאי, חבלי שינה וציריה אוחזין אותו, כמבואר בגמרא (נדרים טו.) שהאומר שבועה שלא יישן שלשה ימים מלקין אותו משום שבועת שוא, משום שזה דבר שאי אפשר לקיימו, ויכול לישון מיד, כי לא חלה שבועתו כלל. עוד פירש שזה מלשון חיילות, שכמו שחיילות וגדודין רודפים את האדם, כך חיילות השינה. עוד פירש 'חבלי' כמו חלקי, כמו שכתוב (תהלים טז ו) 'חבלים נפלו לי בנעמים', ולכן שייך בזה לשון 'המפיל'.

בחידושי הגר"א (אמרי נועם ד"ה המפיל) העיר מדוע נקטו בברכה זו את הלשון 'המפיל חבלי שינה'. וביאר שיש חילוק בין אכילה ושתיה לשינה, שאכילה ושתיה אינם באים לאדם מעצמם אלא הוא צריך לעשות מעשה לאכול או לשתות, אבל השינה באה לאדם ממילא, וזה לטובתו שאם אדם לא היה

מד. מאירי (ד"ה יש), הרא"ה (בחידושיו ד"ה וכו), כל בו (סי' כט) ורבינו מנוח (תפלה פ"ז ה"ג). ובצל החכמה (שו"ת, ח"ד סי' קסה אות ג) כתב שדעת רובם המכריע של הפוסקים שלא נתקנה ברכת המפיל אלא על שינת הלילה, והטעם מכיון שלא נתקנה ברכה זו על הנאת השינה אלא על מנהגו של עולם. ועיין בחיי אדם (כלל לה ס"ד) שכתב שלשה טעמים בזה. **מה. והוסיף** (שם) שטוב לומר ויהי נועם וגו' יושב בסתר וגו'. **מו. ובמשנה** ברורה (סי' רלט סק"א) כתב שטוב לומר כל קריאת שמע, שיש בה רמ"ח תיבות בצירוף 'אל מלך נאמן' בכדי לשמור רמ"ח אבריו בשנתו מהמזיקין. **מז. ואמנם** הטור (שם) כתב, שהרא"ש היה נוהג לקרוא גם פרשה שניה. **מח. והגר"א** (אמרי נועם ד"ה אומר) כתב, שיש להוכיח כגירסת רבינו חננאל, משום שלפי הגירסא שלפנינו 'משמע עד והיה אם שמוע' קשה למה לגמרא לומר כן, וכי לא ידוע לנו שקריאת שמע היא עד והיה אם שמע. **מט. והגר"א** (שם) כתב, שלפי הרבינו חננאל שכתב שיש לומר גם 'והיה אם שמוע', מובן שלכן אמרה הגמרא 'משמע עד והיה אם שמוע', ומכאן למד הר"ח את דבריו שכוונת הגמרא שאומר גם 'והיה אם שמוע'. **נ. עוד** כתב במשנה ברורה (שם סק"ג) בשם סדר היום, שלא יקרא קריאת שמע כשיכנס לישון, אלא כשרואה שהשינה באה עליו, אבל בכנסת הגדולה כתב שיש לקרות מיד כשנכנס לישון, שמא תחטפנו שינה אח"כ ולא יקרא, ואין לחוש משום הפסק אלא כשעושה דבר אחר בינתים, אבל מה שיושב ודומם לא מיקרי הפסק, אף ששהה איזה זמן קודם שישן. **נא. כן** הוא דעת הרמב"ם (תפילה פ"ז ה"א) על פי מה שכתב המגן אברהם (סי' רלט סק"ב). וכן כתבו הראבי"ה (סי' א), הגהות מיימוניות (תפילה פ"ז אות א), הריבב"ן (לעיל ד: ד"ה מצוה), מאירי (לעיל ג. ד"ה מעתה, ד: ד"ה אע"פ), שבולי הלקט (סי' מח), הגהות אשרי (סי' א). **נב. ראיה** זו אינה אלא לשיטת תלמידי רבינו יונה (לעיל ה. ד"ה שנאמר) שתלמיד חכם פטור מקריאת שמע שעל המטה משום שתורתו משמרתו, ועל כרחך הטעם הוא משום מזיקין. אך לפירוש רש"י (שם ד"ה ואם) שתלמיד חכם פטור משום שרגיל במשנתו לחזור על גרסתו תמיד ודיו בכך, יתכן שהטעם הוא משום שילך לישון מתוך דברי תורה ולכן פטור מאחר שבין כך הולך לישון מתוך דברי תורה. **נג. אמנם** בקהלות יעקב (לעיל ד. ד"ה אמר ריב"ל) כתב, שמלשון הגמרא (שם) 'מצוה לקרותו' לא משמע כל כך שהוא משום מזיקין בלבד, וכפי המבואר בתוספות בחולין (קה. ד"ה מים) שדבר שהוא משום היזק לא שייך בו לשון מצוה. **נד. אוצר** הגאונים חלק התשובות (עמ' סו תשובה יח). וכן בתשובות הגאונים (שערי תשובה סי' נז). **נה. ר"י מלוניל** (לעיל ד: ד"ה מצוה לקרותה), רבינו מנוח (פ"ז מתפילה), נמוקי יוסף (לעיל ה. ד"ה אמר ר' יהושע). וכן סוברים הטור והשלחן ערוך (או"ח סי' רלט) לפי המגן אברהם (שם). **נו. ומה** שמבואר בגמרא להלן (ה.) שעל ידי זה מזיקין בדלין הימנו וכו' הוא אמת אבל אין זה טעם התקנה. **נז. וגם** בירושלמי (פ"א ה"א) מצינו בזה שני דיעות. **נח. אמנם** האליה רבה (סי' רלט סק"ג) דחה את דברי המגן אברהם, וכתב שודאי הטעם הוא משום שמירה ממזיקין, ומכל מקום כתבו הטור והשלחן ערוך לאומרו קודם המפיל מכיון שצריך לאומרה לשם חובה הוא נראה כהפסק. **נט. הובא** בטור (שם סי' רלה ס"א). וברשב"א (לעיל ג. ד"ה ולענין מאימתי) ובשלטי גבורים (לעיל ה. אות ג) הוסיפו שכן הוא גם דעת רש"י. ובכל בו (סי' כט) כתב שכן הוא דעת הרמב"ם. אמנם בספר הבתים (תפילה שער י) הסתפק האם דברי רב עמרם נאמרו רק באופן שלא התפלל ערבית ובזה יוצא ידי חובת קריאת שמע, או בכל אופן. **ס. באבודרהם** (קריאת שמע שעל המיטה) הנוסח 'ברוך אתה וכו' אשר קדשנו במצוותיו וציונו לקבל עלינו עול מלכות שמים ולהמליכו בלבב שלם'. וראה נוסחאות נוספות בתשובות הגאונים (שערי תשובה סי' נז) ובאוצר הגאונים (חלק הפירושים עמ' 5). **סא. וכפי** שדחו הראשונים (תוספות בחולין קה. ד"ה מים, ורא"ש שם) את דברי רב עמרם מטעם זה שאינו אלא מפני המזיקין, ואין מברכים על דבר שהוא משום הפורענות [כגון מים אחרונים]. **סב. אך** בשו"ת הרמב"ם (פאר הדור סי' ק) כתב שאין מברכין על קריאת שמע שעל המיטה משום שאינה מצוה אלא רשות, ועיין בפרי מגדים (סי' רלט משב"ז סק"ב), שנפטרה בברכת התורה שבירך בבוקר לפי שאף היא דברי תורה. **סג. וכן** כתב המגן אברהם (שם סק"ב) שנשים פטורות מקריאת שמע שעל המיטה, אלא שכתב טעם אחר משום שאינה נוהגת אלא בלילה והיא מצות עשה שהזמן גרמא. **סד. וכפי** שתמה האליה רבה (שם סק"ד) על מה שכתב המגן אברהם (שם) שנשים פטורות מקריאת שמע שעל המיטה משום שהוא מצות עשה שהזמן גרמא, והרי אף נשים צריכות שמירה ממזיקין. **סה. וכן** כתב באבודרהם שיש אומרים שפירושו יסורים, כמו חבלי לידה, שמי שנשאר ער זמן רב אוחזים אותו חבלי וצירי שינה.

ישן מיד היה מת, וזה הכוונה 'המפיל חבלי שינה' כמו חבלי לידה דהיינו שהשינה נופלת על האדם מאליו.

הטעם לאמירת ותן חלקי בתורתך בברכת המפיל

ותן חלקי בתורתך[סו]. הטעם שמבקשים בקשה זו לפני שינת הלילה, ביארו האחרונים בכמה אופנים:

א. הצל"ח (ד"ה שתשכיבני) פירש שבקשה זו היא כעין התנצלות על שמפסיק מלימודו לצורך השינה, משום שיש חיוב על האדם לעסוק בתורה ומצוות תמיד בכל עת, כמו שכתוב (יהושע א ח) 'והגית בו יומם ולילה', ובשעת השינה האדם בטל מהם, אלא שהשינה הכרחית לאדם מצד שהוא אדם, לכן כדי שלא ייחשב כאילו פורק מרצונו עול תורה מעליו, מתפלל באותה שעה 'ותן חלקי בתורתך'[סז]. וכעין זה ביאר **בליקוטי מהרי"ח** (סדר ק"ש על המטה), על פי מה שכתוב במדרש (ב"ר ט ו) 'והנה טוב מאד' זה השינה, שמתוך שאדם ישן מעט הוא עומד ויגע בתורה הרבה, לכן אנו מתפללין קודם השינה 'ותן חלקי בתורתך', לומר שכוונת השינה היא כדי שאוכל להתייגע בתורה ולקיים מצוות.

ב. בשלמה משנתו (ד"ה ותן), **ובאבן שלמה** (ד"ה ועיין בטו"ז) מפרשים שבקשה זו היא כעין ברכת שלא עשני בור, שיש מי שסובר במנחות (מג:) שמברכים ברכה זו בבוקר, וכמו שפירשו חכמי האמת[סח], שמודים להקב"ה על זה שכאשר נשמת האדם עולה למעלה בלילה לא נדבק בו נשמת גוי ועבד שאינם בר חיוב בתורה וימנעו ממנו להשיג חלקו בתורה, ומשום שלמסקנת הגמרא (מנחות שם) אין מברכין אותה בבוקר לכן מתפלל כן בלילה.

ג. עוד כתב באבן שלמה (שם) לבאר, על פי דברי **האריז"ל** שישנם סודות התורה שאין לאדם כח להשיגם בזמן שהוא ער אלא בזמן שהוא ישן, ולפי זה הכוונה 'ותן חלקי בתורתך' היינו דברים שאפשר להשיגם רק בשעת השינה.

האם צריך ליטול ידיו לפני שיברך ברכות השחר

כי מתער אומר וכו'. הרשב"א (שו"ת, ח"א סי' קנג) דן האם צריך ליטול ידיו לפני שמברך ברכות השחר כיון שצריך להזכיר שם שמים בברכות אלו או לא. ודייק מסדר ולשון הגמרא שאמרו 'כי מתער אומר' וכו', ולא אמרו שצריך כשמתעורר ליטול ידיו ולברך אשר קדשנו במצוותיו וציונו על נטילת ידים, ואחר כך מברך המעביר שינה[סט], משמע שיכול לברך ברכות השחר קודם נטילת ידים. וכתב עוד שודאי צריך לנקות ידיו ברחיצת מים או בצרורות או בכל דבר המנקה, מכיון שכשאדם ישן על מטתו ערום הידים עסקניות והם בחזקת מטונפות בנגיעת בית הסתרים, וגרועות מסתם ידים ופסולות להזכרת השם, אלא שאינו צריך נטילת ידים עבור זה, ואחר כך עושה שאר צרכיו המוזכרים כאן בגמרא, ולבסוף נוטל ידיו ומברך אשר קדשנו במצוותיו וצונו על נטילת ידים[ע]. אמנם הוסיף הרשב"א שהרב **רבי יהודה בר ברזילי ברצלוני** חולק וכתב, שאין ראיה מהגמרא שמברך קודם הנטילה, משום שאין כוונת הגמרא שצריך לברך בזמן שעושה כל אלו המעשים, אלא שמברך בעת שזמנם לכל העולם בכך[עא], אך באמת אסור לו לברך עד שירחץ ידיו, משום שנאמר (עמוס ד יב) 'הכון לקראת אלוקיך ישראל'.

ובתלמידי רבינו יונה (ד"ה כי) הקשו על **הרמב"ם** (תפלה פ"ז ה"ו), שפסק שמברך ברכות אלו על מטתו על הסדר שכתוב בגמרא, שהרי מאחר שאין ידיו נקיות איך יברך אותן. וכתב לחלק שמה שבגמרא סידרו אותם כן, משום שהם היו קדושים ומתוך כך היו נזהרים ורוחצים ידיהם ואמרו הברכות בנקיות, אבל אנו שאיננו יכולים להזהר ולשבת בנקיון כל כך, אינו נכון לאומרם עד לאחר נטילת ידים[עב].

מדוע ברכת אלוקי נשמה אינה פותחת בברוך

כי מתער אומר אלהי נשמה וכו'. בגמרא (לעיל מו.) אמרו, שכל הברכות פותח בברוך וחותם בברוך, חוץ מברכת המצוות והפירות שרק פותחות בברוך, אמנם ברכה הסמוכה לחברתה רק חותם בברוך ואינו פותח בברוך[עג]. והקשו **הראשונים**[עד] מדוע ברכת אלוהי נשמה אינה פותחת בברוך, הרי אינה סמוכה לחברתה. ותירצו בכמה דרכים:

התוספות (לעיל יד. ד"ה ימים, מו. ד"ה כל, פסחים שם) **והטור** (או"ח סי' ו) כתבו, שהטעם משום שאינה אלא הודאה בעלמא[עה], ואינה ממש ברכה, ולכן לא הקפידו לפתוח בה בברוך. וכן פסק **השלחן ערוך** (שם ס"ג), שהטעם הוא מפני שהיא ברכת הודאה, וברכות ההודאות אינן פותחות בברוך כמו שמצינו כן בברכת הגשמים[עו]. **ובראבי"ה** (שו"ת, ח"א סי' קסח) כתב, שהברכה מתחילה בברוך אתה ה' המחזיר נשמות לפגרים מתים, וכל מה שלמעלה מזה אינו עיקר הברכה, ויכול לאומרו בפני עצמו[עז].

ואולם שאר הראשונים כתבו שהטעם שאינה פותחת בברוך, משום שאכן ברכה זו היא סמוכה לחברתה, יש שכתבו[עח] שהיא נחשבת סמוכה לברכת המפיל, שמברך כשהולך לישון, וכשמתעורר מברך אלוהי נשמה והשינה אינה הפסק מפני שאינה מעשה. ויש ראשונים[עט] שכתבו שהטעם משום שהיא סמוכה לברכת אשר יצר[פ]. אולם **האבודרהם** (שם) הקשה על טעם זה, שהרי מלשון הגמרא 'כי מתער משנתיה מברך אלוהי נשמה', משמע שמברך 'אלוהי נשמה' קודם אשר יצר[פא].

האם מברכים ברכות השחר גם כשלא נתחייב בהם

כי שמע קול תרנגולא לימא וכו'. הראשונים נחלקו בדין ברכות השחר, האם אינו מברך אלא אם כן עשה או שמע את הדבר שמכוחו נתחייב בברכות אלו, או שנתקנו על מנהגו של עולם ואפילו כשלא נתחייב בברכה מברך[פב]. ומצינו בזה כמה שיטות: **א. שיטת התוספות** (ד"ה כי שמע, כי פריס) **והראב"ד** (הובא בריטב"א ד"ה בכל, וברא"ה ד"ה כי), שכל הברכות אינו מברך אם לא עשה מעשה המחייבו כגון שהוא שוכב על מטתו ולא קם, או שאינו פורס סודר על ראשו, מלבד ברכת אשר נתן לשכוי שמברך אפילו כשלא שמע קול התרנגול, משום שאין ברכה זו אלא להבחנה ועל הנאת האורה והוא נהנה מן האור[פג]. **ב. שיטת הרמב"ם** (תפילה פ"ז ה"ז-ט) שכל הברכות האלו נתקנו שכל אדם יברך על הנאתו בשעה שהוא נהנה, וכל ברכה שלא נתחייב בה דהיינו שלא נהנה הנאה זו באותו היום, אינו מברך אותה. **ג. שיטת הגאונים** (מובא ברמב"ן פסחים ז: ד"ה והא), שכל הברכות הללו מברך אפילו אם לא נתחייב בהן, משום שאין הברכה דווקא

סו. **כן** הגירסא לפנינו בגמרא, אולם בטור (או"ח סי' רלט) כתב, שאין זה מדברי הגמרא אלא זה הוספה מדברי רב עמרם גאון. וכן הגיה הגר"א בהגהותיו. וגירסת הרי"ף והרא"ש (סי' כג) והטור היא 'יהי רצון מלפניך ה' או"א, שתשכיבני לשלום ותעמידני לחיים ולשלום, ואל יבהלוני חלומות רעים' וכו'. סז. **ובאבן** שלמה (קויערבך, ד"ה הנכנס) פירש, על פי מה שאמרו חז"ל (מנחות צט:) ביטולה של תורה זו קיומה, כי על ידי ביטול תורה בשעת השינה יהיה קיום התורה, ולכן אנו מתפללים 'ותן חלקי בתורתך' שיהיה קיום התורה על ידי השינה. סח. **בברכת** שלא עשני גוי ועבד. מובא במגן אברהם (סי' מו סק"י). סט. **הרשב"א** הוסיף שהרי הדברים אמורים בגמרא על סדר מעשה האדם כשהוא ניעור וזוקף ולובש ונועל ונוטל מים לידיו ולרחיצת פניו. ע. **וכן** כתב הרא"ש (סי' כג) שמשמע מסדר דברי הגמרא, שיכול לברך כל ברכות האלו קודם נטילת ידים, שלא תיקנו נטילת ידים אלא לקריאת שמע ולתפלה. וכן כתב בשלחן ערוך (סי' ד סכ"ג) שיכול לברך ברכות השחר קודם נטילה, אלא אם כן ישן על מטתו ערום שאז אסור להזכיר את השם עד שינקה ידיו. והגר"א (אמרי נועם ד"ה הרא"ש) כתב, שאע"פ שצריך ליטול מיד כשקם ממיטתו, אין זה נחשב נטילה מפני שאינו אלא להעביר רוח רעה, ואף שמלשון הרא"ש משמע שיכול לומר כל אלו הברכות קודם נטילת רוח רעה, ודאי אינו כן, ומה שלא הוזכר בגמרא נטילה זו לרוח רעה, משום שבגמרא מדובר רק על נטילה שצריך לברך עליה, ולא תיקנו נטילת ידים אלא לתפילה. והקשה על השלחן ערוך (סי' ד ס"א) שמשמע בדבריו שמיד שקם ממיטתו מברך על נטילת ידים, שהרי לא תיקנו נטילת ידים אלא לתפילה, ויש לברך על נטילת ידים סמוך לתפילה. עא. **וביאר** שאף על פי שהוא לא נהנה בהן עכשיו, מכל מקום מכיון שאחרים נהנו לכן גם לעצמו הגיע הזמן לברך על חידוש זה. וזה לשיטתו [הובא לעיל] שאף אם לא מתחייב בברכות השחר מברך אותם. עב. **והוסיף** שכך כתב רב עמרם גאון (סדר ברכות השחר ד"ה וסדר אלו). עג. **נחלקו** הראשונים מה הטעם שברכה הסמוכה לחברתה אינה פותחת בברוך, רש"י (שם ד"ה ויש) והרשב"ם (שם ד"ה יש מהן) כתבו, שהטעם כיון שנפטר בברוך של הברכה הראשונה. והתוספות (שם ד"ה סוך) כתבו, לפי שחתימת הברכה הקודמת היא פתיחת ברכה זו, ולדעתם אין דין ברכה הסמוכה לחברתה אלא כשסמוכה לברכה ארוכה שחותמת בברוך, אבל כשסמוכה לברכה קצרה שאין בה חתימה, פותחת בברוך. אבל לדעת רש"י והרשב"ם שברכה הסמוכה לחברתה אינה פותחת בברוך משום שנפטרת בפתיחה של הברכה שלפניה, הרי שאף אם סמוכה לברכה קצרה אינה פותחת בברוך. עד. **תוספות** (כאן ובפסחים קד: ד"ה כל), הרא"ה (ד"ה וכי), תוספות הרא"ש (ד"ה כי מיתער) בשם הראב"ד, שבלי הלקט (סי' ב), ואבודרהם (שחרית של חול). עה. **בתוספות** הרא"ש (לעיל מו: ד"ה ויש) הוסיף, שמן הדין לא היה צריך אפילו לחתום בברוך, אלא משום שיש בה אריכות דברים חותמים בה בברוך, לשבח ולהודות לשמו על החסד שעושה עמנו בכל יום מעין תחיית המתים, כמו שאמרו (לעיל נז:) שינה א' משישים ממיתה. עו. **כמבואר** בשלחן ערוך (או"ח סי' רכא ס"ב). אמנם פסק במשנה ברורה (שם ס"ק יב) בשם האחרונים שלכתחילה יש להסמיכה לברכת אשר יצר. עז. **בארחות** חיים (ר' אהרן הכהן מלוניל, דין מאה ברכות סי' ה) כתב עוד בשם הראב"ד, שברכת אלוהי נשמה אין לה קבע משום שאינה אלא בשינת קבע, וכל שאין לה קבע אין לה מלכות. עח. **תוספות** הרא"ש (ד"ה כי מיתער) בשם הראב"ד. הרא"ה (ד"ה וכי), שבלי הלקט (סי' ב), והאבודרהם (שחרית של חול). עט. **התוספות** רי"ד (כתובות ז: ד"ה מאי), רבינו יונה בספר היראה, הרא"ש (שו"ת, כלל ד סי' א), וכן מובא בטור (או"ח סי' ו). והוסיף התוספות רי"ד שאנשים שלא מסמיכים ברכה זו לברכת אשר יצר הם טועים. פ. **בביאור** הגר"א (שו"ע או"ח סי' ד ס"א) הוסיף, שלכן כתבו הראשונים להסמיך אשר יצר לאלוהי נשמה, משום שברכת אשר יצר היא על יצירת הגוף וברכת אלוהי נשמה היא על יצירת הנשמה. פא. **בפרי** מגדים (סי' ו אשל אברהם סק"ח) תירץ, שגם כוונת הגמרא שיש להסמיכה, אלא שמכיון שמסתמא נפנה לנקביו מיד כשקם בבוקר, לכן מברך מיד אשר יצר וסמוך לה יברך אלוהי נשמה. ומה שלא פירשו כך בגמרא משום שבסתמא כך הדרך. פב. **כגון** שלא שמע קול תרנגול, או שלא הלך או שלא לבש בגד או שלא חגר חגורו. פג. **וכן** כתבו הרא"ש (סי' כג, לפי ביאור הטור או"ח סי' מו) והטור שיש לחלק, שכל הברכות שהן על סידורו של עולם והנהגתו, כגון אלהי נשמה והנותן לשכוי בינה ורוקע הארץ על המים, מברך אותן אע"פ שלא נתחייב בהן, אבל הברכות שהן להנאתו כגון מלביש ערומים והמכין מצעדי גבר ואוזר ישראל ועוטר ישראל, אם לא נתחייב בהן כגון ששכב על מיטתו ערום ואינו לובש ולא אוזר ולא מתעטף, לא יאמר כלל ואם אינו עושה אותם מעשים כגון שוכב על מטתו ואינו קם או שאין לו סודר לפרוס על ראשו אינו מברך כיון שאינו נהנה. והשיטמ"ק (ד"ה בכל) הוסיף ביאור, שלא נתקנה הברכה על הנאת השמיעה שאדם מבחין לפי קול התרנגול את השעות, משום שפעמים אין אדם צריך לאותה הנאה, אלא נתקן על הנאת האור שנהנה אף אם לא שמע. והוסיף שגם שלא עשני גוי ועבד ואשה לעולם מברך אותן. ובברכת אברהם (כאן, ד"ה כי) ביאר, לפי התוספות מדוע הגמרא אמרה 'כי שמע קול תרנגול' שמשמע שרק כששומע מברך, משום שהגמרא באה להשמיענו שכאשר התרנגול משמיע קולו ידע שהגיע זמן הראוי לברך ברכה זו, אבל באמת אינו תלוי בשמיעה. ועוד ביאר שבא להשמיענו שלכתחילה מצוה מן המובחר, שיברך כשישמע קול תרנגול, כמו שכתב הרא"ש (סי' כג) שמפני שהתרנגול מבין להבחין בין יום ללילה תיקנו לברך ברכה זו בשמיעת קול התרנגול. והמגן אברהם (סי' מו ס"ק יד) כתב בשם הגהות מיימוניות (קושטנטינא תפילה פ"ז, נדפסו בסוף רמב"ם מהדורת פרנקל) שמה שאמרו בגמרא 'כי שמע קול תרנגולא יברך הנותן לשכוי בינה', בא למעט שאם לן במדבר שאין תרנגול לא לו ולא לאחרים שאינו מברך. עוד כתב במגן אברהם [בשם עמק הברכה], שלכתחילה אם אפשר לו טוב שיביא עצמו לידי חיוב כל הברכות.

על עצמו, אלא מברכים שהקב"ה ברא צרכי העולם, ואם הוא לא נהנה אחרים נהנים[פד].

דין סומא וחרש בברכות השחר

שם. כתב **בהגהות מיימוניות** (קושטנטינא תפילה פ"ז ה"ז, נדפס בסוף רמב"ם מהדורת פרנקל), שלפי השיטות [הנ"ל] שכל הברכות הללו מברך אפילו אם לא נתחייב בהן, מה שאמרו בגמרא 'כי שמע קול תרנגולא מברך הנותן לשכוי בינה', בא למעט חרש שלא יברך הנותן לשכוי בינה, וכן סומא שלא יברך פוקח עורים, מכיון שאינו ראוי להנות בדבר זה כי חסר בגופו. אולם **המגן אברהם** (סי' מו ס"ק יד) כתב שמדעת הפוסקים משמע שאפילו במדבר או סומא וחרש מברך. ולכן נראה שסומא לא יברך פוקח עורים, אבל חרש יברך הנותן לשכוי בינה[פה]. **ובהגהות רעק"א** (שם) הגיה בשם זקינו בדברי המגן אברהם, שסומא יברך פוקח עורים וחרש לא יברך הנותן לשכוי בינה. וכן הגיה **בלבושי שרד** בדברי המג"א שסומא יברך משום שנהנה שאחרים מראים לו הדרך, וחרש לא יברך.

האם הלובש בגד חדש מברך מלביש ערומים

לימא ברוך מלביש ערומים. **בירושלמי** (פ"ט ה"ג)[פו] כתוב שהלובש בגד חדש מברך מלביש ערומים. וכתב **במשנה ברורה** (שם ס"ק יח) שמברך כן קודם שהחיינו, אך אם לובש הבגד בבוקר יכול לצאת בברכת מלביש ערומים שמברך בברכות השחר. אמנם **בכף החיים** (שם ס"ק לג) כתב שלא נהגו עכשיו לברך מלביש ערומים משני טעמים: א. משום שברכת מלביש ערומים של שחרית פוטרו. ב. משום שמלביש ערומים משמע ערום לגמרי ולא בלובש בגד עליון או גלימה, ולכן לא נהגו לברך אלא שהחיינו. **ובבן איש חי** (פ' ראה אות א) כתב, שטוב ללבוש הבגד פעם הראשונה בשחרית ויכוין לפוטרו במלביש ערומים שבברכות השחר, ואם מוכרח ללובשו בערב יברך בלא שם ומלכות.

איך יכול לברך קודם שנטל ידיו

כי מסגי לימא ברוך המכין מצעדי גבר. **בארצות החיים** (סי' ד ס"ק כג) הקשה, לפי דברי **הטור והשלחן ערוך** (סי' מו ס"ח) שסדרו ברכת על נטילת ידים לאחר זוקף כפופים והסדר המבואר בגמרא הוא בדווקא, שמשמע מסדר דברי הגמרא שכתוב להלן 'כד משי ידיה' אחר כל ברכות השחר, שמברך ברכה זו לפני שנטל ידיו, ואיך מותר ללכת הרי אסור לילך ארבע אמות בלא נטילת ידים, כמו שכתב **הב"ח** (או"ח סי' ד ס"א) בשם הזוהר. וכתב ליישב שצריך לומר **שהרא"ש והטור** לא ידעו מדברי הזוהר, אך על **השלחן ערוך** שהביא (סי' ד ס"ז) את דברי הזוהר, עדיין קשה שהיה לו לפסוק כדברי הרי"ף והרמב"ם שסידרו ברכת על נטילת ידים אחר זוקף כפופים, שלדבריהם יש לומר שעדיין לא הלך ד' אמות עד שנוטל ידיו. וכתב ליישב שצריך לומר כמו שכתב הב"ח (סי' ד ס"א) שרוב העולם לא יכולים להיזהר לילך ד' אמות בלי נטילה, ומוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין, לכן לא כתב כן השלחן ערוך.

הטעם שמברכים שעשה לי כל צרכי בלבישת נעלים

כי סיים מסאניה לימא ברוך שעשה לי כל צרכי. מצינו כמה טעמים שמברכים שעשה לי כל צרכי רק בלבישת נעלים ולא בעשיית שאר צרכי האדם: א. **האבודרהם** (הל' ברכות השחר) כתב, משום שכל זמן שהאדם יחף אינו יכול לצאת ולעשות צרכיו וצרכי ביתו, וכיון שלובש מנעליו כאלו נעשו לו כל צרכיו. ב. **השל"ה** (בסידורו) ביאר בשם **המהרש"ל**, שיש בעולם ארבע דרגות זה למעלה מזה, דומם צומח חי ומְדַבֵּר, הצומח מושל בדומם וניזון ממנו, והחי מושל בצומח ועל ידי זה מושל גם בדומם, והמדבר מושל בחי ועל ידי זה מושל בכולם, וכשלוקח עור הבהמה לעשות ממנו מנעלים, מראה ביותר שהוא המושל בכולם וכולם תחת רגליו ממש לעשות בהם כל צרכיו, לפיכך מברך על המנעלים שעשה לי כל צרכי[פז].

האם בתשעה באב ויום הכיפורים יש לברך שעשה לי כל צרכי

שם. הר"ן (יומא עח. ד"ה והוי) כתב, שיש אומרים שבתשעה באב וביום כיפורים אין לברך 'שעשה לי כל צרכי', מכיון שמבואר כאן בגמרא שרק כשנועל מנעליו מברך ברכה זו. אולם הר"ן חולק שמסתבר וסובר שיש לברך כן, מכיון שיש אופן שבידו לנעול מנעלים בדרך היתר מפני סכנת עקרב, לכן יכול לברך כסדר שבכל השנה. ועוד שהרי כל הברכות על מנהגו של עולם הוא מברך, כמו שמברכים הנותן לשכוי בינה אע"פ שלא שמע קול תרנגול[פח]. ולהלכה נחלקו בזה **האחרונים**, יש שכתבו[פט] שלדעת **הרמב"ם** שאין לברך שום ברכה מברכות השחר אלא אם כן נתחייב בה, אין לברך ברכה זו בתשעה באב וביום הכפורים. אמנם יש שכתבו[צ] שגם לדעת הרמב"ם אפשר לברך ברכה זו גם בט' באב וביוהכ"פ, משום הטעם שכתב הר"ן.

איך בירך קודם שכיסה ראשו בסודר

כי פרים סודרא על רישיה לימא ברוך עוטר ישראל בתפארה. **האחרונים**[צא] דייקו שמשמע כאן בגמרא שכל הברכות שבירך קודם, בירך לפני שפריס סודרא על רישיה, ולכאורה קשה איך אפשר לברך כשאין לו כיסוי על ראשו. ואכן במסכת סופרים (פי"ד הט"ו) מצינו מחלוקת תנאים בזה, תנא קמא סובר שרשאי לברך ולהוציא הזכרת ה' בראש מגולה, והיש אומרים סוברים שאינו רשאי, והקושיא היא לפי היש אומרים. ותירץ **הגר"א** (שם), שגם היש אומרים במסכת סופרים [הנ"ל] לא אסרו לומר הזכרת ה' בראש מגולה מעיקר הדין אלא רק ממידת חסידות, שהרי בגמרא כאן מוכח שאין איסור לברך בראש מגולה מעיקר הדין כדברי התנא קמא[צב]. וכן הוכיח מכמה מקומות בש"ס שאין חובה לכסות הראש אלא מידת חסידות בלבד[צג].

אמנם באלפסי זוטא (ד"ה כי) כתב, שעד עכשיו היה ראשו מכוסה בכיסוי כלשהו שהרי אסור לברך בגילוי הראש, ועכשיו מכסה ראשו דרך כבוד כמנהג המדינה[צד]. וכתירוץ זה כתב גם **בכלי גולה** (ד"ה כי) לבאר את דברי **השלחן ערוך** (סי' צא ס"ג) שפסק שאסור להוציא אזכרה מפיו בראש מגולה, שלכאורה קשה שהרי כאן בגמרא מבואר שמברך כמה ברכות לפני שפורס סודר על רישיה[צה]. ותירץ[צו] שצריך לומר שודאי היה על ראשו גם כובע קטן, שתיכף כשקם ממיטתו לבש כובע קטן או ישן בכובע קטן, וכשהגיע לברכת עוטר ישראל בתפארה לבש הכובע הגדול.

מחלוקת רש"י ותוספות בברכות תפילין

כי מנח תפילין אדרעיה לימא ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין, ארישיה לימא וכו'. **התוספות** (ד"ה אשר) הביאו את דעת **רש"י** (מנחות לו. ד"ה לא, ד"ה סח), שהגמרא כאן שמברך שני ברכות על התפילין, על של יד להניח ועל של ראש על מצות, מדובר כשסח והפסיק בין תפילין של יד לתפילין של ראש[צז], שמכיון שהפסיק בין הברכה שבירך על תפילין של יד להנחת תפילין של ראש, צריך לחזור ולברך על תפילין של ראש, ובאופן זה נוסח הברכה הוא 'על מצות תפילין', וטעם שינוי הנוסח משום שעתה בהנחת תפילין של ראש

פד. **כן** היא שיטת הרב רבי יהודה אלברצלוני [מובא ברשב"א (שו"ת, ח"א סי' קנג), ובריטב"א (ד"ה כל), ובשיטה מקובצת (ד"ה נכל)]. **פה.** **אולם** ביד אפרים (שם) כתב שלפי המגן אברהם סומא לא יברך פוקח עורים, אבל יברך הנותן לשכוי, והיינו גם לדעת הסוברים שמי שלא נתחייב בברכות לא יברך, שאע"פ שלכאורה מכיון שעיקר הברכה ניתקנה על הבחנת היום אין לסומא לברך ברכה זו כמו חרש, מכל מקום יברך ברכה זו, ואין זה דומה לחרש שאינו מברך כן, משום ששונה חרש שאינו יכול לשמוע הבחנת היום, מה שאין כן סומא שומע הבחנה וגם יש לו הנאה מזה ע"י אחרים, וכמבואר בשו"ע (שם סי' סט ס"ב) שסומא מברך ברכת יוצר אור, משום שיש לו הנאה ע"י שאחרים רואים ויורוהו הדרך שילך בה. **פו.** **מובא** בתוספות (לעיל נט: ד"ה ורבי יוחנן). וכן פסק בשלחן ערוך (או"ח סי' רכג ס"ד). **פז.** **וכן** כתב הגר"א (אמרי נועם ד"ה אשר), והוסיף שהברכה נתקנה על פי לשון הכתוב (תהלים ח ז-ח) 'תמשילהו במעשי ידיך כל שתה תחת רגליו צנה ואלפים כולם וגם בהמות שדי', הפסוק מורה שהקב"ה השליט את האדם על כל הבריאה, וביאר שהאדם נוטל את הזרע ונוטעו, נוטל הוא את הבהמה ושוחט אותה ואוכל את בשרה, וכן נוטל את עורה ועושה ממנו מנעלים לרגליו, וזו היא שליטה גדולה שאין למעלה ממנה, ולזה רמז הפסוק 'כל שתה תחת רגליו' שהאדם דורס ברגליו את עור הבהמה, ולכן מברכים בעת נעילת המנעל 'שעשה לי כל צרכי', מכיון שכבר מתחילת הבריאה השליט השי"ת את האדם על כל הבריאה, כפי שבא הביטוי בנעילת המנעל מעור של בהמה. **פח.** **וכן** כתב הרא"ש יומא (פ"ח סי' ג), שברכת שעשה לי כל צרכי, מברך אע"פ שלא נעל מנעליו, שמה שאמרו בגמרא 'כי סיים מסאני מברך שעשה לי כל צרכי' הוא לאו דווקא, כמו שמברך הנותן לשכוי גם כשלא שמע קול תרנגול, משום שבידו וברשותו הוא לעשות מעשה המחייבו. **פט.** **הבית** יוסף (או"ח סי' תריג ד"ה כתב בעל העיטור), התשב"ץ (שו"ת, ח"ב סי' קפו). **צ.** **מגילת** ספר לרבי בנימין קאזיס על הסמ"ג (עשין כו ד"ה אך), והוכיח כן ממה שכתב הרמב"ם (תפלה פ"ז ה"ח) שביו"כ ות"ב שאין שם רחיצה אינו מברך ענט"י ולא המעביר שינה, ולא כתב שגם אינו מברך שעשה לי כל צרכי מכיון שהולך יחף. אולם במאמר מרדכי (סי' מו סק"י) כתב, שמכיון שהרמב"ם (תפלה פ"ז ה"ח) כתב כבר לפני כן שאם הלך יחף אינו מברך שעשה לי כל צרכי, ממילא משמע שביוכ"פ אינו מברך כן, ולא הוצרך לחזור על כך שוב. **צא.** **ביאור** הגר"א (או"ח, סי' ח ס"ב), כלי גולה (ד"ה כי). **צב.** **ובלחם** יהודה (עיי"ש, תפילה פ"ה ה"ה) כתב שכך היא דעת הרמב"ם (שם) שאין איסור לברך בראש מגולה, ורק בעומד להתפלל שמונה עשרה אסור. **צג.** **וכן** דייק הפרישה (או"ח סי' ח סק"ה) מדברי הבעל העיטור [שהובא בטור] שאין איסור כלל בגילוי ראש רק מידת חסידות, ואף אם תאמר שאסור להלך בגילוי ראש, מכל מקום לעמוד במקומו מותר בגילוי הראש, אלא רק כשמתעטף להתפלל צריך שיכסה ראשו, וכמו שנפסק (סי' צא ס"ג) שלא יתפלל בגלוי ראש. אכן הבית יוסף (סי' צא) כתב שזה מחלוקת במסכת סופרים האם מותר לברך בגילוי הראש או לא, ומכיון שרבינו ירוחם פסק להחמיר כך היא ההלכה, וכן פסק בשלחן ערוך (שם ס"ג). אולם הדרכי משה (או"ח סי' ב, סק"ח) ובביאור הגר"א (שם ס"ו) ועוד אחרונים כתבו, שבזמן הראשונים לא היה איסור מעיקר הדין לילך בגילוי הראש, גם לא באמירת הברכות, ורק לפני הגדולים וכן בעת התפלה שאז נכון הדבר מצד המוסר, ושאר היום לקדושים שעומדים לפני ה' תמיד. ובשלחן ערוך (סי' ב ס"ו) כתב, ולא ילך ד' אמות בגילוי הראש, ונחלקו האחרונים בדעת השלחן ערוך, בעולת תמיד (שם סק"ה) ובברכי יוסף (סק"ב) כתבו שאין בזה איסור שלא בשעת ברכה אלא מנהג יפה. אך במטה יהודה (עיי"ש, סק"ו) כתב שדעת המחבר שזה אסור מעיקר הדין. ואולם הט"ז (סי' ח סק"ג, מובא במשנה ברורה סי' ב ס"ק יא) כתב שבזמנינו אסור מעיקר הדין לילך בגילוי הראש אפילו פחות מארבע אמות, מכיון שחוק הוא בין הגויים שעושין כן תמיד, ולכן הרי זה בכלל 'ובחוקותיהם לא תלכו'. **צד.** **וכן** מבואר בבית יוסף (סי' צא, מובא בהערה לעיל). וכן כתב בכלי גולה, מובא להלן בסמוך. **צה.** **כן** הקשה במקור חיים (סי' צא ס"ג). **צו.** **מקור** דבריו מהאלף לך שלמה (שו"ת, או"ח סי' ג) שמותר ללכת עד ד' אמות בראש קצת מגולה, אבל יותר מד' אמות צריך כיסוי גמור, ובגילוי גמור אסור אפי' פחות מד' אמות. ועיין שם מה שכתב ליישב שאין לתמוה למה לא נזכר בגמרא מכובע קטן. והביא כמה ראיות שבזמן חז"ל נהגו ללבוש כובע על גבי כובע. **צז.** **וכשיטת** רש"י סוברים הרי"ף (הל' תפילין) והרמב"ם (תפילין פ"ד ה"ד), וכן מסקנת הרשב"א (שו"ת, ח"א סי' קטו, תתט, ח"ה סי' יא).

הוא גמר המצוה. אבל מעיקר הדין כשלא סח לא תיקנו רק ברכה אחת על התפילין של יד ושל ראש, ומברך 'להניח תפילין' על של יד, ויוצא בזה גם ידי הברכה על תפילין של ראש.

אך התוספות (ד"ה אשר קדשנו) כתבו[צח], שפירושו של רש"י דחוק, שהרי נמצא שתיקנו ברכת 'על מצות' רק למי שעבר עבירה וסח בין תפילין של יד לשל ראש, ואין זה מסתבר שיתקנו ברכה לפושעים. ולכן פירש **רבינו תם**[צט], שתיקנו שתי ברכות לתפילין, אחת כשמניח של יד שמברך 'להניח', וברכה זו קאי גם על תפילין של ראש, ועוד תיקנו ברכה נוספת כשמניח תפילין של ראש, שצריך לברך 'על מצות תפילין', ולכך אם לא סח בין התפילין, מברך ברכה אחת על של יד ואחת על של ראש, אבל אם סח בין התפילין, נמצא שצריך לברך שתים על של ראש כיון שצריך לחזור ולברך 'להניח' גם על של ראש.

ובמלא הרועים (בתוס' ד"ה אשר קדשנו) תירץ, שלפי דברי רש"י (מנחות שם ד"ה סח, כפי שביארו התוספות שם בד"ה עבירה), אין מקום לקושיית התוספות, שכן לשיטתו אין איסור כלל אם סח בין תפילין של יד לשל ראש ובירך שוב על של ראש וכל האיסור אם סח וסמך על הברכה של תפילין של יד ולא חזר ובירך על של ראש. והוסיף שאפשר ליישב עוד שכוונת הגמרא שמברך שתי הברכות על הנחת תפילין של ראש כשאין לו אלא תפילין של ראש.

ובשיטה מקובצת (מנחות לו. אות טו) הקשה על רש"י שהרי מהגמרא כאן נראה שגם כשלא סח ביניהם מברך על של ראש על מצות תפילין, שהרי הגמרא מפרטת את כל סדר הברכות שאדם חייב לברך בכל יום, כי משי ידיה מברך על נטילת ידים, כי מנח תפילין של יד מברך להניח תפילין ועל של ראש על מצות תפילין. והעמיד שבגמרא מדובר כשאין לו אלא אחת מהן דהיינו כשיש לו תפילין של יד לחוד, שמברך להניח, וכשאין לו רק של ראש מברך על מצות, אך כשיש לו שניהם אם לא סח אינו מברך אלא ברכה אחת.

בחיוב נטילת ידים והברכה בשחר

כי משי ידיה לימא ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת ידים. מצינו כמה טעמים לחיוב נטילה וברכה זו: **א. הרשב"א** (שו"ת, ח"א סי' קצא) כתב, שלפי שבשחר אחר השינה אנו נעשים כבריה חדשה, כמו שכתוב (איכה ג כג) 'חדשים לבקרים רבה אמונתך', צריכים אנו להודות לו יתברך שבראנו לכבודו ולשרתו ולברך בשמו, ולכן תיקנו בשחר להתקדש בקדושתו וליטול ידיו מן הכלי ככהן שמקדש ידיו מן הכיור קודם עבודתו[קא].

ב. הרא"ש (סי' כג, שו"ת כלל ד סי' א) כתב, לפי שידים של אדם עסקניות הן ואי אפשר שלא יגע בבשר המטונף בלילה, לכן תיקנו חז"ל ברכה על נטילה זו לקריאת שמע ולתפילה.

ג. בבית יוסף (או"ח סי' ד) כתב בשם הזוהר (פ' וישב, קפד:), שבזמן השינה טועם האדם טעם מיתה ומסתלקת ממנו רוח הקדושה ושורה עליו רוח טומאה, ועל כן תיקנו נטילה להסיר הטומאה ולהתקדש[קב].

ד. בפרי מגדים (שם אשל אברהם סק"א) כתב בשם הארחות חיים, שהטעם לנטילה זו משום שבשעת השינה שורה רוח רעה על הידים, כמבואר בגמרא (שבת קט.).

ומצינו באחרונים כמה חילוקי דינים בין הרשב"א והרא"ש: **א. הבית יוסף** (שם ד"ה ומשמע, ובשו"ע סט"ו) כתב, שלפי הרשב"א שטעם הנטילה משום שנעשה בריה חדשה כשקם משנתו, זה שייך גם בשינת ארעי, שגם בזה מפקיד נשמתו להקב"ה ומחזירה לו חדשה, אך לפי הרא"ש אין השינה טעם לנטילת ידים אלא הנגיעה במקומות המטונפים, וזהו דווקא בשינת קבע. ונסתפק הבית יוסף לדבריהם, האם גם הישן ביום צריך ליטול ידיו, וכן הסתפק במי שהיה ער בלילה, וכתב שיתכן שלרשב"א גם כשהיה ער כל הלילה צריך ליטול ידיו, משום שלא חילקו בזה רבנן בתקנתם, ולהלכה כתב הרמ"א (שם) שצריך ליטול ידיו בלא ברכה.

ובפרי מגדים (שם אשל אברהם סק"א) כתב[קג], שמשום הטעם הנ"ל שכתב הבית יוסף בשם הזוהר לא תיקנו חיוב ברכה על נטילה זו, ולכן [באופנים הנ"ל] יטול ידיו בלא ברכה, אמנם בדרכי משה (סי' ו אות ד) בשם **אבודרהם** כתב, שתיקנו חיוב ברכה גם בגלל טעם זה.

ב. והוסיף נפקא מינה בין הרשב"א לרא"ש, האם צריך כלי בנטילה זו, לרא"ש שהטעם משום דידים עסקניות לא צריך כלי לנטילה זו, וכ"כ **בט"ז** (סי' ד ס"ק יא). והפרי מגדים (משב"ז שם) הוסיף, שלפי"ז גם לא יצטרכו כח גברא לנטילה זו או רביעית מים, וכן מים הפסולים לנטילת ידים לסעודה כשרים לנטילה זו. אך לרשב"א דהוי ככהן המתקדש לפני עבודתו צריך כל דיני נטילת ידים לסעודה בכלי ורביעית מים, ומים הכשרים לנטילת ידים.

ג. נפקא מינה נוספת כתב **באליה רבה** (סי' ד סק"ט), האם צריך לברך על נטילת ידים בנטילה שלפני תפלת מנחה וערבית, שלרא"ש צריך גם בשאר התפלות לברך על נטילת ידים, כיון שידים של אדם עסקניות כל היום, ולרשב"א הוי תקנה דווקא בזמן שהוא בריה חדשה ולכן תיקנו ברכה זו על נטילה דווקא לפני תחילת שחרית. אמנם בט"ז (סי' ז סק"א) ובפרי מגדים (משב"ז סי' ד סק"א) נחלקו עליו, וכתבו שאף לרא"ש לא תיקנו ברכה על נטילה זו בשאר תפילות ורק לפני תפילת שחרית תיקנוה ומשום שדווקא בשחר שרוב פעמים נגע בלילה במקומות המטונפים תיקנו לברך, עיי"ש. ואמנם בעשה צרכיו קודם התפילה, כתב הרא"ש (סי' כג, שו"ת כלל ד סי' א) שצריך לברך גם לפני תפלת מנחה וערבית.

ביאור כוונת 'ואל תביאני לא לידי חטא'

ואל תביאני לא לידי חטא. **במעדני יום טוב** (סי' כג אות ג) העיר, איך מבקשים 'ואל תביאני לא לידי חטא' וכו' והלא כל התנהגותו של אדם תלויה רק בידי עצמו[קד]. וביאר שמצינו ברשעים שהקב"ה מחזק את ליבם להרשיע וננעל בפניהם דרכי התשובה, על זה יתפלל כל אדם שלא יבוא למידה זו שהקב"ה יחזק ליבו ולא יביאהו לידי חטא[קה].

האם שייך להתפלל להנצל מן החטא

וכוף את יצרי להשתעבד לך וכו'. **העטרת זקנים** (או"ח סי' מו) כתב, שאין לומר וכוף את יצרי להשתעבד לך, כי הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים [שזה תלוי בבחירתו של האדם]. אולם **במור וקציעה** (שם) הרבה לתמוה עליו איך מחק לשון הגמרא שהעתיקוהו כל הפוסקים, ועוד הקשה שלפי דבריו נצטרך למחוק גם בגמרא (לעיל יז.) במה שהתפלל רבא בסוף תפלתו יהי רצון שלא אחטא עוד וכהנה רבות בתפלות ובקשות. אלא על כרחך שלא אמרו הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, רק לאפוקי גזרה מוחלטת שאין הקב"ה גוזר עליו יראת שמים בלי התעוררות האדם, אבל ודאי אם מתעורר אדם בתפילה מסייעין אותו, ואי אפשר להנצל מן החטא בלי סיוע מן השמים, וכן מצינו במשה רבינו ע"ה שהתפלל על יהושע להנצל מעצת מרגלים, וכן כמה פעמים בספר תהלים. וגם **המהרש"א** (לעיל י. ד"ה מטאים, שבת קנו: ח"א ד"ה ובעי) כתב, שמה ששנינו בכמה מקומות שיכול להתפלל על עצמו, אע"פ שהכל נגזר בידי שמים חוץ מיראת שמים, היינו משום שבדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו והבא ליטהר מסייעין בידו[קו].

מה היא החתימה מעין הפתיחה

ברוך אתה ה' גומל חסדים טובים לעמו ישראל. **התוספות** (לעיל מו. ד"ה כל) **והתוספות הרא"ש** (ד"ה כי מסי) מקשים, והלא כל הברכות כולן צריך לומר בחתימתן מעין פתיחתן, ולכאורה בברכה זו שמתחילה 'המעביר שינה מעיני' וסמוך לחתימה אומר 'ותגמלני חסדים טובים' אין החתימה מעין הפתיחה. וביארו שיש בה מעין פתיחה סמוך לחתימה כיון שאומר 'ותגמלני חסדים טובים' וזה מעין הפתיחה, והיינו גמילות חסדים, שהקב"ה מעביר שינה מן האדם ומחדש כחו, כמו שאמרו במדרש (שוחר טוב כה) 'חדשים לבקרים רבה אמונתך' וגו', שהוא מחזיר הנשמה שלמה ושקטה בגוף כאשר היתה בתחלה, אע"פ שהיתה עייפה, וזה כעין הפתיחה, שפתח ב'המעביר שינה', כלומר שהחזיר את הנשמה בגוף לאחר השינה.

ביאור כשם שמברך על הטובה

חייב אדם לברך על הרעה 'כשם שמברך על הטובה'. **הראשונים**[קז] ביארו שיקבל את הרעה בשמחה ולב טוב ויכבוש כעסו וייטיב נפשו כשיברך דיין האמת כמו שיעשה כשיברך הטוב והמטיב, וכמו שהיו החכמים אומרים

[צח] **וכן** הקשה המרדכי (הל' תפילין), והרא"ש (הל' תפילין סי' יד) העיר, שפשטות סוגיית הגמרא (מנחות שם) אינה כדברי רש"י. [צט] **וכן** הוא דעת רבי יהודאי גאון (בה"ג עמ' רסט), ורב עמרם (סדר רב עמרם גאון הל' ברכות השחר), וספר התרומה (סי' ריג), וסמ"ג (עשין כב), וסמ"ק (מצוה קנג). [ק] **וכן** כתב במים קדושים (מנחות לו. בתוס' ד"ה לא סח), והוסיף עוד, שלדעת רש"י הוא זוכה על ידי שיחתו ל'מצוה ושכר ברכה' [הוא לשון התוספות (שם ד"ה עבירה), ורצונו לומר, שמקבל שכר על כך שלא פטר את שתי התפילין בברכה אחת אלא בירך על כל אחת בנפרד שאם חוזר ומברך, לא היתה השיחה בין הנחת התפילין של יד לשל ראש נחשבת לו לעבירה, שאין איסור לשוחח בין תפילין של יד לשל ראש, ובלבד שיקפיד לשוב ולברך על התפילין של ראש], ועיין שם שהוסיף ליישב בזה את דברי רש"י מנחות (שם). ואולם הרמב"ם (תפילין פ"ד ה"ו) והרא"ש (הל' תפילין סי' טו) כתבו שעצם השיחה היא עבירה, וביאר הרא"ש שהעבירה היא מה שגרם שיצטרך לברך ברכה שאינה צריכה. [קא] **במגן** אברהם (סי' ד' סק"א) דייק שדעת השו"ע כרשב"א ולא כהרא"ש, ממה שפסק (סי' ז' ס"א) שאפילו בעשה צרכיו ועומד להתפלל כל היום אינו מברך על נטילת ידים, ולעומת זה בשחרית כן מברך, מוכח שסובר כשיטת הרשב"א שדווקא בבוקר יש דין נטילה משום 'חדשים לבקרים רבה אמונתך'. [קב] **כן** הובא בפרי מגדים (סי' ד א"א סק"א), ובחיי אדם (כלל ג ס"א), ובמשנה ברורה (סי' א סק"ג). [קג] **וכן** כתב במשנה ברורה (סי' ד סק"ח), ובביאור הלכה (שם סי"ג ד"ה אם). [קד] **ואולם** בעטרת זקנים (או"ח סי' מו) כתב שיאמר ותשמרני מלבא לידי חטא, ולא יאמר אל תביאני לידי חטא. [קה] **והוסיף** שכן מצינו בפסוק (תהלים קמא ד) 'אל תט לבי לדבר רע' ופירש הרד"ק שכשלא יעזרהו הקב"ה להכין לבבו, הרי הוא כאילו היטה את לבו. ועיין עוד מה שביאר בזה בסידור השל"ה. [קו] **וכן** נראה באבודרהם (סדר ברכות השחר) שכתב, שבקשת 'שתרגילני בתורתך' היא על שם 'ואשמרה תורתך תמיד לעולם ועד' (תהלים קיט מד), ואע"פ שהטוב והרע מסורין ביד האדם הוא מתפלל לה' לסייעו לעשות טוב ולהתרחק מן הרע. [קז] **הרמב"ם** (פירוש המשניות פ"ט מ"ה), ורבינו יונה (ד"ה חייב).

'כל מה דעביד מן שמיא טב הוא'[קח]. והרבינו יונה (ד"ה חייב) הוסיף ויקבל מוסר הבורא בסבר פנים יפות, ויחשוב שהכל לכפרת עוונותיו[קט].

הטעם שצריך לקבל הרעה בשמחה

לא נצרכה אלא לקבלינהו בשמחה. הרמב"ם (פירוש המשניות פ"ט מ"ה) כתב, שזה הדבר שכלי אצל בעלי השכל, וטעמו של הענין הוא, משום שלא נדע סופו של דבר ואין אדם יודע מהו רע, שיכול להיות שהרע הזה אינו רע כלל כמו שרואים שהרבה דברים שהיו נראים רעים בתחילתם היו טובים בסופם[קי].

צידוק הדין בשמחה מגן מן היסורים

שם. בשערי תשובה (רבינו יונה, שער רביעי אות יב) כתב, שכאשר יקרה לאדם צרה ויצדיק עליו את הדין ויקבל המוסר באהבה, יהיה זה לו למגן מן היסורים הרבים הראויים לבא עליו. והוסיף וכן בהודאה על הטובה נאמר (תהלים נב יא) 'אודך לעולם כי עשית ואקוה שמך כי טוב נגד חסידיך', פירוש אודך על הטובה שעשית עמדי ובעבור זה אקוה להתמדת טובותיך ונאמר (שם קטז יג) 'כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא' וכן 'צרה ויגון אמצא ובשם ה' אקרא' (שם קטז ג)[קיא]. עוד הביא דברי רבותינו (מדרש תהלים עט) בענין מה שכתוב (תהלים ג א) 'מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו', 'שמחה לצדיק עשות משפט' (משלי כא טו), מדתם של צדיקים פורעים חובם ומזמרים להקדוש ברוך הוא, משל לבעל הבית שהיה לו אריס והיה אותו אריס חייב לו, עשה אותו אריס את הגורן וצברה ועשאה כרי, נטל בעל הבית את הכרי ונכנס האריס ריקן לביתו, והיה שמח שהיה נכנס ריקם, אמרו לו יצאת מגרנך וידיך על ראשך ואתה שמח, אמר להם אף על פי כן, השטר ממורק, פרעתי את חובי.

מדוע הוצרכו ארבעת האמוראים ללמוד מארבעה פסוקים

אמר ר' אחא משום ר' לוי מאי קרא 'חסד ומשפט אשירה לך ה' אזמרה' וכו'. רבי שמואל בר נחמני אמר מהכא 'בה' אהלל דבר באלוהים אהלל דבר' וכו'. רבי תנחום אמר מהכא 'כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא'. 'צרה ויגון אמצא ובשם ה' אקרא', ורבנן אמרי מהכא 'ה' נתן וה' לקח יהי שם ה' מבורך'. הבן יהוידע (ד"ה רבי אבהו) ביאר מדוע צריך את כל הפסוקים, ומדוע כל אמורא למד מפסוק מסוים ולא למד מהפסוקים האחרים באופן זה. רבי אחא בשם רבי לוי אמר מהפסוק 'חסד ומשפט אשירה', ולא הספיק לו הפסוק שמביא רבי שמואל בר נחמני 'בה' אהלל דבר', משום שסובר שפסוק זה מדבר כאשר הטובה והפורענות באו כל אחד בפני עצמו, לכך יברך על כל א' ברכה השייכת לו, אך כאשר הטובה והרעה בדבר אחד כגון ששטף גל מים את קרקעותיו אולי לא יברך כלל לא הטוב והמטיב ולא דיין האמת, לכך הביא את הפסוק 'חסד ומשפט אשירה' שהפסוק כולל לשניהם בבת אחת, דהיינו תחלה חסד שמצא מציאה ואחר כך יהיה משפט פורענות שהמלך יקח ממנו את המציאה אבל הכל באותו דבר, וכמו כן כששטף גל מים את קרקעותיו, בכל זאת אשירה לה' על כל דבר ברכה שיש בו. ורבי תנחום לא הספיק לו הפסוק של 'בה' אהלל דבר', כי יש לומר שזה מדבר בפורענות שרואה באחרים כגון הרואה אשתו של לוט וכיוצא בו, אבל על פורענות שלו לא, כיון שהוא מצטער הרבה, לכך הביא פסוק 'צרה ויגון אמצא ובשם ה' אקרא', שמדבר בפורענות שלו עצמו. אך רבי שמואל בר נחמני לא חש לדקדוק זה והביא את הפסוק 'בה' אהלל דבר' שקודם לפסוקים האחרים. ורבנן לא הספיקו להם כל הפסוקים הללו, מפני שלא נזכר בהם לשון ברכה, ולכן הביאו את הפסוק 'יהי שם ה' מבורך'.

בשני הפסוקים כתוב שם ה' שהוא מידת הרחמים

שם. המהרש"א (ח"א ד"ה כוס) כתב, שבשני הפסוקים 'כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא'. 'צרה ויגון אמצא ובשם ה' אקרא', כתוב שם הוי"ה שהוא מידת הרחמים, וביאר שבא ללמדנו שגם בדבר רע דהיינו פורענות שבאה על האדם עליו לתלות שזה בא ממדת הרחמים, כדברי רבי עקיבא להלן 'דכל מה דעביד רחמנא לטב עביד', ואף שלכאורה קרתה לו פורענות ומידת הדין, ובאמת אח"כ התברר לו שלולא פורענות זו שבאה עליו היה מתגלה והיו באים עליו שודדים, וגם פורענות זו באה ממידת הרחמים.

מה בא לרבות בתיבת לעולם

לעולם יהא אדם רגיל לומר כל דעביד רחמנא לטב עביד. בבן יהוידע (ד"ה לעולם) כתב, שהלשון 'לעולם' בא לומר שלא רק כאשר באו עליו דברים היוצאים מההרגל הטבעי, אלא אפילו אם יראה מקרים טבעיים לא יאמר מקרה הטבע הוא, אלא יאמין שהכל נעשה בהשגחת ה' יתברך לטובתו. והוסיף לבאר שמה שאמר לעולם יהא אדם 'רגיל' לומר ולא אמר לעולם יאמר אדם, משום שלשון 'רגיל' נאמר רק אם נעשה הדבר שלש פעמים, וכאן נעשה לרבי עקיבא נזק שלשה פעמים בזה אחר זה, ובכל זאת אמר 'כל מה דעביד רחמנא לטב' אפילו בפעם השלישית, לכן אמר יהא 'רגיל' שאפילו ראה ג' ענינים בבת אחת זה אחר זה שנראין רעה גם כן יאמר כך.

והוסיף עוד כי ראשי תיבות של ג' הדברים שהיו ליה שרגא, חמרא ותרנגולא הוא שח"ת, רמז שאם היו קיימים ג' אלה היה נעשה לו שחת בסיבתם, אך עתה הקב"ה עשה בשלשה אלה שחת שאבדו באותו לילה על ידי רוח ואריה ושונרא אשר ר"ת שלהם רא"ש, רמז שזה הנס נעשה לו בזכות התורה שנקראת רא"ש, כמו שדרשו חז"ל (תיקוני זוהר, תיקונא תליתאה יח:) בתיבת בראשית בי"ת רא"ש.

אמירת הכל לטובה גורמת שיתהפך הדבר לטובה

אמר להו לאו אמרי לכו כל מה שעושה הקדוש ברוך הוא הכל לטובה. בבן יהוידע (ד"ה אמר) פירש שמה שחזר לומר שוב כן, לאחר שכבר אמר פעם אחת על כל דבר שאירע לו, משום שכוונתו לרמז לתלמידיו בתוספת דבריו אלו, שאותה אמירה שאמר הכל לטובה, היא שגרמה שיתהפך הדבר לטובה, ורצה ללמדם בזה שיהיו מורגלים לפתוח פיהם לטובה על כל דבר, ועל ידי כך אפילו אם נגזרה גזירה לרעה, יתכן שתתבטל.

סא.

במה יהיו דבריו של אדם מעטים ומה הוסיף רבי מאיר על הפסוק

ואמר רב הונא אמר רב משום רבי מאיר לעולם יהיו דבריו של אדם מועטין לפני הקדוש ברוך הוא שנאמר אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלהים כי האלהים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים. הרא"ש (סי' כה) כתב לעולם יהא אדם רגיל לומר כל דעביד רחמנא לטב עביד, 'ולעולם' יהיו דבריו של אדם מועטים. ודייק **בלב חיים** (שו"ת, ח"א או"ח סי' ז ד"ה איברא), שכוונתו לבאר את דברי רבי מאיר שלא יתרעם על מדותיו של הקב"ה[א].

המהרש"א (ח"א ד"ה לעולם) ביאר שמסמיכות מאמר זה לגמרא לעיל (ס:) 'כל מה דעביד רחמנא לטב עביד', יש ללמוד מה הוסיף רבי מאיר על הפסוק 'על כן יהיו דבריך מעטים'[ב]. והיינו שבא לומר שגם אם תבוא על האדם מידת פורענות, יהיו דבריו לפני הקב"ה מעטים, ולא ידבר בכך הרבה ולא יהרהר אחריו. וזהו שנאמר 'אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר' והרהור רע, 'לפני האלהים' שהוא לשון של מידת הדין שהביא עליך פורענות, 'כי האלהים בשמים ואתה על הארץ', ורק הוא רואה מלמעלה איך אפשר שדבר נעשה לך זה לטובה[ג].

בחידושי הרא"ה (ד"ה ולעולם) ביאר שאפילו אדם שיודע שהוא צדיק גמור, לא יתפאר בכך, אלא יהא נראה בעיניו שעדיין לא הגיע אפילו לחלק

קח. **והוסיף** הרמב"ם ויתפלל לאל להיות כל מה שיבואהו בעולם הזה ההצלחה האמיתית. קט. **וכעין** זה כתב בחידושי הרא"ה (ד"ה חייב). ובטור (או"ח סי' רכב) הוסיף, כי הרעה לעובדי השם היא טובתם ושמחתם כיון שמקבל מאהבה מה שגזר עליו השם נמצא שבקבלת רעה זו הוא עובד השם ששמחה היא לו. ובמשנה ברורה (שם סק"ד) כתב, שבאמת כל היסורין בין בגוף ובין בממון הכל כפרה על העוונות כדי שלא יצטרך להתייסר לעתיד לבוא, ששם העונש הרבה יותר גדול, וכמו שכתוב במדרש יצחק תבע יסורין, משום שהכיר גודל מדת הדין שלעתיד. אמר לו הקדוש ברוך הוא חייך דבר טוב אתה מבקש וממך אני מתחיל, שנאמר (בראשית כז א) 'ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות'. וכעין זה אמר גם דוד המלך עליו השלום (תהלים קיט קכ) 'סמר מפחדך בשרי וממשפטיך יראתי' ותבע בעצמו יסורין כדי שינקה מכל וכל ולא יצטרך לפחד עוד. ובמדרש תנחומא (יתרו טז) כתוב, וצריך אדם להיות שמח ביסורין 'יותר מן הטובה' שאפילו אדם בטובה כל ימיו לא נמחל לו עבירות שבידו ובמה נמחל לו ביסורין. ובבית הלוי (שו"ת, דרוש ז ד"ה אמנם) כתב, שמי שעבר איזה עבירה ובאו עליו יסורים, אין לו להצטער רק ישמח עליהם, לפי שעל ידם יחזור בתשובה. ועיין עוד בשערי תשובה (שער שני אות ד) שכתב, שכאשר יקבל האדם את מוסר ה' וייטיב דרכיו ומעלליו ראוי לו שישמח ביסוריו, משום שהם מועילים לו תועלות, ויש לו להודות עליהם לה' יתברך כמו על שאר ההצלחות, שנאמר (תהלים קטז יג) 'כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא', (שם קטז ג-ד) 'צרה ויגון אמצא ובשם ה' אקרא', והוסיף שאמרו חז"ל (ספרי ואתחנן ו ה) רבי אליעזר בן יעקב אומר כל זמן שהאדם שרוי בשלוה אין מתכפר לו מעונותיו כלום, ועל ידי היסורים הוא מתרצה למקום, שנאמר (משלי ג יב) 'כי את אשר יאהב ה' יוכיח וכאב את בן ירצה'. קי. **עוד** כתב הרמב"ם שמטעם זה גם ריבוי השמחה על הטובה נמנע הוא, ולפי זה מה שהגמרא הביאה בסמוך מדברי רבי עקיבא שייך לסוגייתנו, שבשניהם הטעם משום שאף דבר שבהוה נראה הוא רע סופו יכול להיות טוב. וראה בילקוט ביאורים לעיל (ע"א) שנתבאר הענין באריכות. קיא. **והביא** גם ממה שנאמר (תהלים קטז יג) 'כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא', 'צרה ויגון אמצא ובשם ה' אקרא' (שם קטז ג-ד). ועיין שם שהאריך בזה. א. **וכן** ביאר הריבב"ן (ד"ה דבריו, בגנזי ראשונים). ב. **ועל** פי מה שמבואר לקמן (סב.) 'קבלה דיסורי שתיקותא ומבעי רחמי', דהיינו שלא ידבר בהם הרבה פן יכשל להרהר במידת הדין, אבל יבקש רחמים. ג. **וכך** ביארו בדרך אמונה (ד"ה לעולם) ובעיני יצחק (ד"ה ואמר). וראה בתוספת ברכה (דברים בסופו על קהלת ה א) שגם ביאר שלפעמים יקרה שמדת הדין פוגעת באדם במדה מרובה, ובהיות לבו מלא דאגה ועגמת נפש, אפשר שמתוך מרירות יבהל לדבר דברים כמתלהמים נגד ההשגחה, וכמו שמצינו בתענית (כה.) שאחד אמר 'עלית וישבת במרום ואי אתה מרחם על בניך'. ומשמיענו רבי מאיר בזה שזו כוונת הכתוב 'אל תבהל על פיך' וגו', להוציא דבר קשה מפיך, כי כידוע השם 'דיבור' מורה על לשון קשה. והפסוק מפרש הטעם 'כי האלהים בשמים' והוא יודע יותר ממך הנהגת העולם ועושה מעשיו בחשבון צדק, ו'על כן יהיו דבריך' בכלל, 'מעטים' לפניו, וממילא לא תבוא לדברים קשים. ובתרומת הדשן (ד"ה אל תבהל, הו' אהבת שלום) ביאר את

אחד ממה שמחויב לעשות, וזה הכוונה שיהיו דבריו מועטין, שירגיש שהוא שפל שעוד לא הגיע למה שהוא מחויב[ד].

בחפץ ה' (ד"ה יהיו) ביאר שכדי שאדם לא ירבה בדברים ועל ידי זה יבוא לידי שיבהל ויוציא דבר בלתי מתוקן, לזה ימעט בדברים כדי שיכוין לבו לפני האדון ברוך הוא[ה].

בבית אברהם (בן חנניה, ד"ה ואמר) ביאר שלרבי מאיר הוקשה הפסוק שמתחילה אמר 'אל תבהל על פיך וגו' להוציא דבר לפני האלהים', שמשמע שלא יאמר אפילו דבר אחד בבהלה ובמהירות, ובסוף הפסוק כתוב 'על כן יהיו דבריך מעטים', שהיה לומר יהיו דבריך נכונים. ועוד קשה מה שכתוב 'כי האלהים בשמים ואתה על הארץ', שנראה שמשום כך יהיו דבריך מעטים, ואדרבה, מאחר שהאלהים בשמים והאדם על הארץ, אם כן היצר יטעה אותו שידבר כל מה שיחפוץ, כי יאמר לו שאין הקב"ה רואהו חלילה. ועוד, שבתחילה כתוב 'לפני האלהים' ואחר כך 'כי האלהים בשמים'. ובזה מבאר רבי מאיר שכוונת הפסוק להודיע לאדם שהוא לעולם עומד לפניו יתברך, לכן תמיד ובכל דבר יהיו דבריו מועטים, וכך הוא ביאור הפסוק, 'אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלהים', היינו להוציא ולהמעיט דבר זה שאני אומר לך שאתה עומד לעולם לפני האלהים על ידי שיטעה אותך יצרך לומר כי האלהים בשמים ואתה רחוק ממנו על הארץ שאינו משגיח על דבריך, הזהר מלומר כן שחס וחלילה לא עזב ה' את הארץ, אלא דע לך שאתה עומד לפניו יתברך תמיד, על כן יהיו דבריך מעטים.

הצל"ח (ד"ה לעולם) ביאר שמדובר בדברי שבח להקב"ה, שיהיו דבריו מועטים, כפי שלמדנו לעיל (לג:) באחד שירד לפני רבי חנינא ושיבח את הקב"ה, ורבי חנינא שאלו אם סיים לספר את כל השבחים של הקב"ה. ועל זה הזהיר כאן רבי מאיר שיהיו דבריו מועטים לפני הקב"ה. ומביא ראיה מהפסוק 'כי האלהים בשמים ואתה על הארץ', והיינו לא רק שאי אפשר לסיים את כל השבחים, אלא שאפילו מהו גדר שבח ששייך כלפי מעלה אין אנו יודעים, כי אחרי שאנחנו בארץ אין אנו יודעים לשבח אלא שבח שאנו משיגים בארץ, אבל אין לנו השגה במה שנחשב שבח בשמים ממעל. ועל דרך שסיימה הגמרא לעיל (שם) משל למלך שיש לו אלפי אלפים דינרי זהב ומשבחים אותו בשל כסף, שהוא דבר הפחות מצד עצמו, כי כסף אינו נחשב למאומה נגד הזהב[ו].

עוד ביאר הצל"ח שאף שיש מעלה בשתיקה מצד דרך ארץ ומצד תועלת האדם בעצמו, כי 'ברוב דברים לא יחדל פשע', ועל פי רוב אדם נתפס בדבריו וגורם רעה לעצמו, ולכן השתיקה היא מדה טובה מאד, אמנם באופן זה כוונת האדם היא לתועלת עצמו, ואין בזה מעלה כל כך, כי גם בהמות בורחים מדבר המזיק להם, אבל אדם שאוחז במידת השתיקה מפני שיודע לפני מי הוא עומד, ושמלך מלכי המלכים הקב"ה לנגדו ומקיים בעצמו 'שויתי ה' לנגדי תמיד'[ז]. וזה שאמר התנא לעולם יהא דבריו של אדם מועטים, אמנם לא לתועלת עצמו רק מצד שהוא לפני הקב"ה, ועל זה מביא ראיה מפסוק 'כי האלהים בשמים ואתה על הארץ', כי מי שהוא במקום גבוה רואה מה שלמטה, 'על כן יהיו דבריך מעטים', 'על כן' בדווקא, שלא יהיה למען תועלת עצמך, אלא רק בשביל שאתה יודע שהקב"ה אשר בשמים משגיח עליך בארץ, ולכן יהיו דבריך מועטים.

במעון הברכות (ד"ה ואמר) ביאר שהאדם שהגיע למדרגה עליונה ראוי לו לעמוד לפני המקום ולהתפלל בענוה וכניעה ולא יהא נבהל בדברו במהירות. כי האדם אם הוא זוכה למדרגה עליונה מצוי שיתגאה חלילה. והתקנה לזה שיחשוב גדלות הבורא שהוא אלהי השמים, אשר כל גרמי השמים ברואיו המה ואינם נחשבים נגדו מאומה, וכולם תחת ממשלתו, ואנו רימה ותולעה. וזה מה שאמרה הגמרא 'דבריו של אדם לפני הקב"ה', היינו שיעיין בשני קצוות, גדולת השם יתברך ושפלות עצם האדם שאין למטה הימנו. ולזה הביא את הפסוק 'אל תבהל את פיך', היינו להתפלל בבהילות ובמרוצה דרך גאוה, 'כי האלהים בשמים', היינו גדולת השם יתברך שהוא אלהי השמים ומלאכים ושרפים אינם נחשבים נגדו, 'ואתה על הארץ', היינו קצה השני, שפלות עצמך שמעפר יסודך ואין שפלות יותר מזה, 'על כן יהיו דבריך מעטים', בערך שני הקצוות יהיו דבריך מעטים, היינו שיהיו בהכנעה שתראה גדלותו יתברך[ח].

במלבי"ם (ד"ה ואמר) ביאר שבתפילות לפני הקב"ה אין הסגולה ברוב תהילות, כי השמים ושמי השמים לא יכלכלוהו, אבל יש סגולה במעט דברים אם אך כוונתך ראויה ורצויה בהם, וזה שאמר שלמה 'אל תבהל על פיך' כדי למלאות רוב דיבורך 'ולבך אל ימהר להוציא דבר' אפילו מועט, בלא כוונה רצויה לפני ה', 'כי האלהים בשמים' בלי גבול וגם השמים ושמי השמים לא יכלכלוהו, 'ואתה על הארץ' מוגבל בתוך הגבול, על כן טוב יותר שיהיו דבריך מעטים ובכוונה.

בברכת ראש (ד"ה לעולם) ביאר את דברי רבי מאיר כהמשך דברי הגמרא לעיל (ס:) שלא יצטער אדם כל כך על הרעה וכן לא ישמח אדם כל כך בטוב כי האדם אינו יודע מה הוא הטוב האמיתי. ולכן נקט רבי מאיר 'לעולם', היינו בין על מדה טובה בין על מדה רעה יהיו דבריו מועטים ולא יהא נבהל להוציא דבר כפי הנראה כעת, כי לא תדע את מעשה האלהים[ט].

בבן יהוידע (ד"ה לעולם) ביאר שכוונת הפסוק היא, שהתפילה שאדם מתפלל על צרכיו אין בה צורך כי הקב"ה יודע הנסתרות ויודע העתידות ויודע מה שצריך לאדם יותר ממה שיודע האדם על עצמו, והצורך בתפילה הוא כדי שיתברר על ידה אמונת האדם בהשגחה העליונה, כי כשהוא מתפלל לה' על צרכיו, נמצא שמאמין הוא שהכל מסור בידו יתברך, ואפילו הטבע, והכל נעשה בהשגחתו, ולכן אין להאריך בפרטי בקשתו. ועל זה הזהיר שיהיו דבריו מועטים. ומה שמבואר לעיל (נ.) שירחיב את פיו בבקשתו כמו שנאמר (תהלים פא יא) 'הרחב פיך ואמלאהו', זה רק בדברי תורה, אבל על צרכיו יקצר, והקב"ה יתן כל הפרטים הצריכים לו, אפילו שלא פירש אותם בתפילתו[י].

עוד כתב הבן יהוידע, שנראה שהפסוק הזהיר להיות דבריו מועטים בעתים שאין בהם עת רצון, שהטעם הוא שאם יאריך בתפילתו לבקש פרטים רבים יתקנאו בו המקטרגים לומר זה מבקש חשבונות רבים, נראה כי בוטח במעשיו שהוא ראוי לכל הכבוד הזה, נראה מה מעשיו. אבל בעת רצון שאין בו קטרוג, הייתי אומר שמותר להרבות, לכך בא רבי מאיר לחדש לעולם אפילו בעת רצון יהיו דבריו של אדם מועטים לפני הקב"ה[יא].

בתורה תמימה (קהלת ה א אות ב) ביאר שמלשון הפסוק 'אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר', היה מקום לומר שרק בבהלה ומהירות אסור להרבות דברים, אבל במתינות ובדעת רשאי, וחידש רבי מאיר שלעולם יהיו דבריו מועטים בכל אופן ובכל מצב שהוא.

בברכת אברהם (פילד, ד"ה על) ביאר על פי המבואר בעירובין (יח:) שמיום שחרב בית המקדש דיו לעולם שישתמש בשתי אותיות, וזה מה שאמר רבי מאיר 'לעולם' [לשון העלם], שהיום שכביכול נראה שנסתלק הקב"ה בשמים ואנו היום על הארץ ויש הסתר, על כן יהיו דברינו מעטים רק בשם י"ה.

בדרך אמונה (פורילה, ד"ה לעולם) כתב שכיון שהקב"ה בשמים בעולם הרוחני ואתה על הארץ הגשמית ולא מחשבותיך מחשבותיו, כי אין לך עסק בדבר בלתי מוגבל בגשם כלל, על כן יש לך למעט בדברים כנגדו אחרי שאין לך שום השגה בו.

דברי רבי מאיר בתפילות שלא תיקנו אנשי כנסת הגדולה

שם. בלב חיים (שו"ת או"ח ח"א ריש סי' ז) כתב שרבי מאיר לא אסר אלא בתפילות שלא סידרו אנשי כנסת הגדולה, לכן כשמאריך בהם לא טוב עושה ויהיו דבריו מועטים, וטוב לו ללמוד בתורת ה'. אך בתפילה הקבועה שסדרו אנשי כנסת הגדולה אם רוצה להאריך רשאי ויש לו שכר על זה, כדברי הגמרא לעיל (נה.), שלשה דברים מאריכים ימיו של אדם, המאריך בתפילה, והיינו שבתפילה עצמה הוא מרבה בתחנונים, וזה מותר אפילו שמתבטל מדברי תורה, כיון דקיי"ל כרבי יוחנן (שבת יא.) שאמר כגון אנו מפסיקין לקריאת שמע ולתפילה[יב].

הפסוק כך, אל תבהל את פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר קשה כמו הטחת דברים וכיוצא, כי בזה אתה מורה כי האלהים אינו אלא בשמים ואתה על הארץ ואין אתה עתיד ליתן דין וחשבון למעלה, ונמצא אתה כופר בשתי מידות שעליהן העולם עומד. **ד. כעין** זה ביאר באיי הים (ד"ה לעולם), שמילת 'דבריך' אין משמעותה דיבור ואמירה, רק עניינים, והיינו דבריך ועניניך יהיו מעטים וקטנים, והיינו גם אם למדת הרבה או עשית מצוות רבות, אל תחזיק טובה לעצמך בהחזיקך אותם לרבים ונכבדים, והיינו כי לערך הבורא יתברך והמשפיע טובתו לך ערב ובקר וצהרים, המה קטנים ומועטים. וזהו שנאמר 'אל תבהל על פיך וגו' להוציא דבר לפני האלהים' לאמר הן רבות עשיתי בקיום המצוות, כי אחר ש'האלהים בשמים', כלומר עניינו ומהותו מרומם בשמים ושמי השמים 'ואתה על הארץ', כלומר מצבך ומעמדך הוא שפל וארצי, 'על כן יהיו דבריך', היינו מעשיך הטובים ומצוותיך 'מעטים' לפניו, כלומר תבין ותדע כי לפני הקב"ה ורוממותו וגדלו המה מועטים. **ה. וכעין** זה ביאר באמרי נועם (ד"ה לעולם). וכן ביאר באבן שלמה (אויערבאך, ד"ה ואמר) על פי דברי הט"ז (או"ח סי' א סק"ג) במה שאמרו (מנחות קי.) 'אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים', שאם הוא ממעיט כדי לכוון יותר, הממעיט שוה למרבה. ולזה אמר רבי מאיר לעולם יהיו דבריו מועטים שאז ודאי יכול לכוון, שאם ירבה יהיו דבריו בלא כוונה. ומה שאמר רבי מאיר 'לעולם', שאף אם נראה לו שיהיה בכוונה, מכל מקום אם ימעט ודאי יוכל לכוון יותר מאם יאמר הרבה. ובפסוק עצמו אין זה מפורש, כי יתכן שמדבר באדם שכשיאמר הרבה לא יכוון כראוי לכן ימעט בדברים, אכן רבי מאיר הוסיף בזה עצה טובה גם לאדם שמכוון, שימעיט בדבריו, ועל ידי זה ודאי יוכל לכוון יותר מאשר אם ירבה דברים. וראה בספורנו (קהלת ה א) שביאר גם את הפסוק על ריבוי בתחנונים, 'אל תבהל על פיך' להתפלל על הרגל לשונך, 'ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלהים' קודם שתכוין לבך אליו, כאמרם (לעיל ל:) חסידים הראשונים היו שוהים שעה אחת ומתפללים כדי שיכוונו לבם, 'על כן יהיו דבריך מעטים', לא תאריך דברים בתפילתך יותר מן הצורך פן תסור בהם מן הכוונה הראויה והבאת עליך אשם. וראה גם באבן עזרא (קהלת שם) שביאר כן. **ו. וכעין** זה בחידושי המלבי"ם (ד"ה ואמר). **ז. וכדברי** הרמ"א (או"ח סי' א ס"א) שאין דיבור של אדם והרחבת פיו והוא עם אנשי ביתו וקרוביו כדיבורו במושב המלך, כל שכן כשישים האדם אל לבו שהמלך הגדול הקב"ה אשר מלוא כל הארץ כבודו עומד עליו ורואה במעשיו. וזהו מעלה גדולה והוא מעלת הצדיקים. **ח. ועיי"ש** אופן נוסף בדברי רבי מאיר. **ט. וכעין** זה ביארו בפרשת מרדכי (ד"ה יהא) ובישמח לב (גינסברגר, ד"ה לעולם). וראה בתפארת הגרי"ז (ד"ה ולעולם). **י. וכן** ביאר בבניהו (ד"ה לעולם). עיי"ש בארוכה. **יא. והוסיף**, שנראה לו שכל הקפידא היא בתפילה בקול, אך בלחש מותר להאריך. **יב. וכן** כתב במטה יהודה (או"ח סי' א ס"ד) שלא טוב עושה המרבה בתפילות שלא תקנו אנשי כנסת הגדולה. וכן כתב בהרחב דבר (בראשית יח כב אות א) עיי"ש. ועיין עוד בלב חיים (שם) שהאריך בזה. וראה בדברי חמודות על הרא"ש (סוף אות פד) שכתב שמי שיש לו לב להבין וללמוד, טוב לו ללמוד ויהיה די לו בתפילות המחויבות מאנשי כנסת הגדולה, ומה שנקבע

מה הוקשה לרב נחמן

דרש רב נחמן בר רב חסדא מאי דכתיב וייצר ה' אלהים את האדם בשני יודי"ן שני יצרים ברא הקדוש ברוך הוא אחד יצר טוב ואחד יצר רע. **בחפץ ה'** (ד"ה אלא) דייק מכך שרב נחמן האריך לומר 'מאי דכתיב' וכו', והרי די בשאלה למה כתוב שני יודי"ן[יג], אלא שהוקשה לו עוד הפסוק שהיה לו לומר וייצר ה' האדם, ומדוע כתוב 'את'. לזה דייק רב נחמן שמה שכתוב 'וייצר' בשני יודי"ן הוא משום שבראו בשני יצרים, ובזה מתורצת מילת 'את', שבאה לרבות את היצר שברא עמו.

עוד ביארו החפץ ה' (שם) **והקדושה וברכה** (סמיכת חכמים, ד"ה דרש), שבא ליישב גם לשון הכתוב 'ה' אלהים', דהיינו מידת הרחמים ומידת הדין, דהיינו שיצירת האדם היתה בשתי מידות אלו. ובמה שתירץ על שני יודי"ן יובן גם זה, דהיינו שאם הלך בעצת יצר הטוב, אזי ה' שהוא מידת רחמים ייטיב לו. ואם הלך בעצת יצר הרע, אז אלהים שהוא מידת הדין יפרע ממנו בדין.

שייכות דרשה זו לכאן

שם. בהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה דרש) כתב שצריך להיות כאן פיסקא מדברי המשנה (נד.) 'בכל לבבך' בשני יצריך, ועל זה דרש רב נחמן שברא הקב"ה יצר טוב ויצר רע[יד]. **ובכסא רחמים** (סורי, ד"ה דרש) ביאר, שכיון שלעיל (ס:) למדנו 'כל דעביד רחמנא לטב עביד', מביא גם דרשה זו שגם בריאת יצר הרע לטובת האדם להרבות שכרו. עוד ביאר, שכיון שלמדנו לעיל (שם) וכוף את יצרי להשתעבד לך, וגם רב נחמן דיבר בבריאת היצר הרע. עוד ביאר, שכיון שלמדנו במשנה חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה, ואדם יבואו עליו לפעמים רעות ולפעמים טובות, על כן הביא כאן דרשה זו, שהקב"ה ברא שני יצרים יצר טוב ויצר הרע, לומר שהם הגורמים לבא על האדם הרע והטוב, שכשהולך אחר יצר הרע תבא עליו הרעה, וכשהולך אחר יצר הטוב תבא עליו ברכה ויבטלו מעליו כל גזירות קשות ורעות.

הרי יו"ד אחת אינה מיותרת

שם. בברכת ה' (מג'רבה, ד"ה דכתיב) הקשה הרי כל הדרשה היא מכך שיש שני יודי"ן, והרי רק היו"ד השניה מיותרת, אם כן כיצד נלמדת הדרשה לשני יצרים. ותירץ, שכיון שמכח היו"ד היתרה נדרש הכתוב על היצר ולא על עיקר בריאת האדם, אם כן גם היו"ד השניה שוה ליו"ד האחרת ושניהם נדרשים על שני יצרים. ובהמשך דבריו כתב עוד, שקושיית רב נחמן שכל הפסוק 'וייצר' מיותר, כיון שכבר כתוב (בראשית א כז) 'ויברא אלהים את האדם'. ועוד, מדוע חזר ושינה לכתוב 'וייצר' בשני יודי"ן. ומה שאמר רב נחמן 'בשני יודי"ן', לא משום שביו"ד אחת לא קשה, אלא כדי לדרוש ולומר שני יצרים יש באדם[טו].

אמנם בלמנצח לדוד (פאלדו, ס"ב ד"ה שני) כתב שמה שהגמרא אומרת שני יצרים ברא, זה רק לקושטא דמילתא, אבל לא שדורשים את זה מהשני יודי"ן של 'וייצר', שהרי על כרחך יו"ד אחת צריך לגופו על יצירת הגוף, אבל יצר הטוב לא ניתן באדם בעת יצירתו עד י"ג שנים, ועוד, שיצר הטוב הוא בחינת הנשמה ואיך נרמז בו יצירת הגוף שעל זה נאמר 'עפר מן האדמה'. אלא שבאמת לא דורשים ליצר הטוב מהיו"ד.

מה המשמעות שניתן בו יצר הרע הרי האדם לא ידע להבחין בין טוב לרע

שם. ביפה תואר (ב"ר יד ד ד"ה שני - הראשון[טז]) ביאר שאפילו שכשנברא לא היה יודע טוב ורע עד שחטא, מכל מקום היו בו שני יצרים והיה מרגיש בין טוב ובין רע, שאם לא כן לא היה בעל בחירה, והראיה מעצם חטאו שיצא ממצות ה' לפיתוי אשתו או לתאות העץ, אלא שקודם שחטא לא היה לו נטיה לרע אלא רק אל הטוב והמושכלות, וכשחטא נטה לדעת טוב ורע.

הרי בבהמה לא שייך לכתוב וייצר שהרי אין לה יצר טוב

מתקיף לה רב נחמן בר יצחק אלא מעתה בהמה דלא כתיב בה וייצר לית לה יצרא והא קא חזינן דמזקא ונשכא ובעטא. **המהרש"א** (ד"ה אלא) הקשה שהרי לבהמה אין יצר טוב ולא שייך לכתוב בה וייצר בשני יודי"ן[יז]. ותירץ, שמכל מקום היה צריך לכתוב בבהמה ויצר ביו"ד אחת ללמד שיש לה יצר הרע. והקשו **האחרונים**[יח], שבאמת כתוב (בראשית ב יט) 'ויצר ה' אלהים מן האדמה את כל חית השדה ואת כל עוף השמים' ביו"ד אחת. ואף שלא נאמר בפסוק 'בהמה', הרי רש"י (שם ב ז) כתב בפירוש שגם על בהמה נאמר זה, והיינו לפי שבהמה בכלל חיה.

וביאר העיון יעקב (ד"ה דו) שדברי המהרש"א הם על פי דברי המדרש רבה (ב"ר יז ד) שהמילה 'ויצר' [שבפסוק השני] היינו מלשון רידוי, לכבוש אותם תחתיו, וכלל לא מדובר לגבי יצירה, ואם כן היה צריך לרמוז שיש לה יצר הרע[יט].

בפתח עינים (ד"ה אלא) ביאר שכוונת המהרש"א היא, שהיה לתורה לכתוב פעם נוספת 'ויצר' גבי בהמה ביו"ד אחת לומר שיש לה יצר הרע, כי פסוק אחד בא לגופו והפסוק השני בא להשמיענו שיש לה יצר הרע[כ].

ובבאר אברהם (משכיל לאיתן, ד"ה דרש) קיים את פירוש המהרש"א על פי שיטתו בחולין (פד. ד"ה קיי"ל) שכתב, שרבנן בנדה (כג.) שחולקים על רבי מאיר גבי המפלת בהמה וחיה, סוברים שאין בהמה בכלל חיה ליצירה, ולפי זה מבואר, שמה שמקשה הגמרא כאן שגבי בהמה לא כתוב ויצר, היינו לשיטת רבנן בנדה[כא].

באהבת איתן (על העין יעקב ד"ה אלא, בתירוץ שני) ביאר על פי דברי המדרש תהלים (מזמור ח) ש'ויצר' שכתוב גבי חית השדה הוא לשון כינוס שכנס את כל החיות והעופות והביא אל האדם לראות מה יקרא לו, ואין מדובר כלל על יצירה.

בברכת אברהם (ד"ה והא) ביאר שהמהרש"א הבין שמהכתוב 'ויצר ה' אלהים מן האדמה את כל חית השדה', מוכח שמדובר על יצירה ממש [מן האדמה] ואינו מענין הבריאה הרוחנית של יצר טוב ויצר הרע, שאם כן היה לו לכתוב 'ויצר ה' כל חית השדה מן האדמה', ש'ויצר' מדבר על הבריאה של חית השדה, ולא על החלק של 'מן האדמה', וכמו שכתוב באדם (בראשית ב ז) 'וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה', ויהיה פירושו שברא יצר באדם או בחית השדה שנבראו מן האדמה. וזו כוונת המהרש"א שהיה לו לכתוב ויצר גבי בהמה, דהיינו ולא גבי אדמה[כב].

תירוץ על קושיית המהרש"א

שם. באיי הים (ד"ה דרש) תירץ את קושיית **המהרש"א** [לעיל] שלבהמה אין יצר טוב ולא שייך לכתוב וייצר בשני יודי"ן, שמה שכתב המהרש"א שבהמה אין לה יצר טוב איננו מוכרח, שבאמת גדר יצר טוב שאמרו חז"ל איננו נופל דווקא על קיום המצוות, כשם שיצר הרע איננו נופל כאן על הממרה את פי ה' יתברך, שהרי הבהמה אינה עוברת את פי ה', ועם כל זה ייחסו לה יצר הרע. אלא כשם שהכוונה ביצר רע בבהמה הוא למדות המגונות שיש לה שנושכת ובועטת, כמו כן יש לה גם יצר טוב במדות נאותות שיש לה, על פי מה שאמרו (עירובין ק:) צניעות בחתול וזריזות בנמלה[כג].

בברכת ה' (ד"ה דכתיב) תירץ את קושיית המהרש"א, שאמנם לא שייך לכתוב 'וייצר' בשני יודי"ן משום שבהמה אין לה יצר טוב, מכל מקום מזה שהפסוק כתב באדם 'וייצר' בשני יודי"ן להשמיענו שבכלל היצירה היה גם כן יצר רע, אם כן משמע שהיכן שלא השמיענו הפסוק על 'יצר', אין יצר הרע בכלל היצירה, ואם כן מובן מה שמקשה הגמרא שהרי יש לה יצר הרע כיון שנושכת ובועטת[כד].

באבות דרבי נתן מבואר שאין יצר הרע לבהמה

שם. באבות דרבי נתן (פט"ז ה"ג) נאמר תינוק מוטל בעריסה, הניח ידו על גבי נחש או על גבי עקרב ועקצתו, לא גרם לו אלא יצר הרע שבמעיו, הניח ידו על גבי גחלים ונכוה, לא גרם לו אלא יצר הרע שבמעיו. אבל בא וראה בגדי או בטלה, כיון שהוא רואה את הבאר הוא חוזר לאחוריו שהוא מפחד

פסוקי דזמרה ופרק איזהו מקומן ודומיו, שהם כחובה על הכל, ובמקום שאר התחנונים והקרבנות ילמד. והשפת אמת (שבת י. ד"ה אמר) כתב, שהמאריכים בבקשות בשלש התפילות הקבועות אינם בכלל מניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה, כיון שחוב ומצוה להתפלל שלש פעמים ביום וכנגד תמידין תקנום. **יג. וכך** הקשה בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה דרש). והקשה עוד, מדוע הגמרא הביאה את כל הפסוק, היה מספיק להביא תיבת 'וייצר' לחוד, והיינו יודעים שזה מוסב על פסוק זה, כיון שאין פסוק אחר שכתוב בו וייצר בשני יודי"ן. **יד. וכתב** שכן הוא בעין יעקב. וכעין זה כתב בשלמה משנתו (ד"ה ה"ג). **טו. ועיי"ש** בהמשך דבריו מדוע גבי בהמה [בסמוך] לא מקשה הגמרא שהפסוק 'ויצר' מיותר. **טז. הובא** בעץ יוסף (ד"ה שני). **יז. וכן** הקשה ביפה תואר במדרש (ב"ר יד ד ד"ה שני - השני), עיי"ש בדבריו. **יח. עיון** יעקב (ד"ה דו), אוצר בלום (אות קלב, נדפס בתחילת העין יעקב), איי הים (ד"ה דרש), משמרות כהונה (ד"ה אלא), ברכת ה' (ד"ה דכתיב), באר אברהם (ד"ה דרש), אהבת איתן (על העין יעקב ד"ה אלא), ענף יוסף וכסא רחמים ופתח עינים וגנזי יוסף (ד"ה אלא). **יט. וכן** תירץ בברכת ה' (ד"ה דכתיב). **כ. בעין** זה תירץ בלמנצח לדוד (ס"ב ד"ה שני). **כא. וכ"כ** באהבת איתן (על העין יעקב ד"ה אלא) בתירוץ ראשון. ועיין בהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה אלא). **כב. עוד** ביאר הברכת אברהם (שם), שאפילו שמבואר בחולין (עא.) שבהמה בכלל חיה ליצירה, מכל מקום כדי לרמוז שיש לבהמה יצר הרע שלא נאמר שחית השדה בדווקא, היה לפסוק לכתוב גבי בהמה ויצר ולא מספיק במה שכתוב 'ויצר' גבי חית השדה. אלא שכתב שזה אינו, שפשוט שמסברא אין לחלק בענין זה בין חיה לבהמה, ואחר ששמענו שחיה יש לה יצר הרע מזה נלמד שהוא הדין לבהמה. **כג. וכעין** זה תירץ ביפה תואר (ב"ר יד ד ד"ה שני - השני, הובא בענף יוסף שם). וכן ביאר במשמרות כהונה (ד"ה אלא), שאין לומר שיש בבהמה רק יצר הרע ולכן לא כתוב בה שני יודי"ן, שאם כן היה לה להזיק ולבעוט כל שעה, אלא ודאי שגם לבהמה יש יצר טוב, היינו שמתנהלת בנחת. וכן ביאר בשלמה משנתו (ד"ה אלא) את קושיית הגמרא 'אלא מעתה' וכי אין לבהמה יצר הרע, רק יצר טוב שמטה שכמה לעבוד ולמשא ולחליבה ומקבלת הכאת אדוניה ומכרת טובתו. וכן כתב ברא"ם (בראשית ב ז ד"ה וייצר) שלבהמה יש גם יצר טוב. וכן כתב הרש"ש (ד"ה אלא) שמה שהיא הולכת בטבע ברייתה שלא להזיק ולסור למשמעת האדם למלאכה ולחרישה ולמשא וכיוצא, זהו יצר טוב שלה. וכן כתבו בכסא רחמים ובגנזי יוסף (ד"ה אלא). ובבית נתן (ד"ה ואמר) גרס בגמרא 'אלא מעתה בבהמה דלא כתיב בה ויצר בשני יודי"ן לית לה שני יצרים, והא קא חזינן דנכתה ובטשה'. וכתב הברכת אברהם (ד"ה והא), שלא הוצרכה הגמרא להוכיח אלא שיש לה יצר הרע, אבל מה שיש לה יצר טוב זה ידוע הוא. וע"ע פרדס יוסף (בראשית ב ז). **כד. כעין** זה תירץ בעמק יהושע (פאלק, בראשית ב.). וראה גם בככבא דשביט (ד"ה ה"ג).

כבר בקטנותו לפי שאין יצר הרע בבהמה. **ובבנין יהושע** (שם ד״ה שאין) הקשה מהמבואר כאן בגמרא שבהמה יש לה יצר הרע שמזיקה ונושכת ובועטת. ותירץ בשם ה׳מפרש׳[כה], שבהמה אף שיש לה יצר הרע, מכל מקום אין הוא בא אליה בקטנותה אלא בגדלותה, מה שאין כן באדם שבא אליו מקטנות. אלא שכתב הבנין יהושע שזה דוחק, לפי שהלשון ׳שאין יצר הרע בבהמה׳, משמעותו שאין לה כלל אפילו בגדלותה. ותירץ, שהכוונה שאין יצר הרע בבהמה הוא שאינה מזקת לעצמה, אלא אפילו טלה קטן וגדי קטן כשרואה את הבור חוזר לאחוריו. והביאור בזה הוא, שבהמה שאינה מצווה על ׳ונשמרתם לנפשותיכם׳, אין יצר הרע מסית אותה להזיק את עצמה. אבל אדם שמצווה על כך מרגילו מנעוריו על כל פנים לעבור על זה, ואפילו תינוק קטן מסית אותו היצר הרע להזיק גופו שיניח ידו על גבי נחש ועקרב וגחלים, וכאשר יגדל מרגילו יותר לחטאים שיזיק גם את חבירו.

מדוע ברא ה׳ יצר הרע בבהמה

שם. בחפץ ה׳ (ד״ה הנה) הקשה מדוע ברא ה׳ בבהמה יצר הרע, שהרי באדם הדבר מובן שהוא כדי לתת לו שכר ועונש, אבל בבהמה מה הטעם. ותירץ, שבהמה משום שצריכה לפרות ולרבות, וכדי שלא יתבטל ממנה ההולדה ברא בה את היצר שמחממה ומרתיח את דמה ומשמשת, ומחמת יצר זה נושכת ובועטת, שיצר אחד הוא לכל הרתיחות הגופניות[כו].

מדוע הגמרא לא שאלה הא קא נשכה ובעטא

שם. בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד״ה דלם) הקשה מדוע הגמרא אמרה ׳והא׳ קא חזינן דנשכה, באות וי״ו, הלא היה מספיק לה לומר ׳הא׳ קא חזינן דמזקא בלא וי״ו, שהרי הקושיא היתה שמכיון שאין לה יצר איך היא מזיקה, ואם כן בודאי יש לה יצר. ותירץ על פי דבריו לעיל שרב נחמן בא לבאר גם את ׳וייצר׳ שנכתב בשני יודי״ן וגם מה שכתוב ׳ה׳ אלהים׳. ועל זה הקשה רב נחמן בר יצחק שתי קושיות, גבי בהמה שלא כתוב וייצר וצריך לומר שמה שאין לה יצר, היינו שיש לה רק יצר אחד או יצר טוב או יצר הרע כיון שכתוב רק ביו״ד אחת, אם כן קשה למה כתב בה שני שמות ׳ה׳ אלהים׳, הרי מספיק רק שם אחד השייך לאותו יצר שיש לה. וקושיא שניה היא, הרי גם רואים שמזיקה, שלפי פשוטו יש לה יצר טוב, שאם לא כן לא היתה מטה שכמה לסבול רק הסברא היא שלא יהיה לה יצר הרע, והרי רואים שיש לה יצר הרע, ואם כן לכן כתובים שני שמות בשביל שני היצרים שיש לה, אם כן חוזרת הקושיא למה לא כתוב וייצר בשני יודי״ן.

איך נדרש אוי לי מיוצרי ומיצרי

אלא כדרבי שמעון בן פזי דאמר רבי שמעון בן פזי אוי לי מיוצרי ואוי לי מיצרי. רש״י (ד״ה אוי) ביאר אוי לי מיוצרי אם אלך אחר יצרי, ואם לא אלך אחריו אוי לי מיצרי המיגעני בהרהורים[כז]. וביאר **הגר״א** באמרי נועם (ברש״י שם), שבעבירות עצמן אין שייך לומר ׳אוי׳, שהדבר מסור בידו שלא ישמע לו לעשות עבירה. לכך פירש רש״י ׳בהרהורים׳, שמזה אין אדם יכול להזהר.

הבן יהוידע (ד״ה אוי) שואל מה הלשון ׳אוי׳ מיצרי שמייגעני בהרהורים, הלא יש שכר ליגיעה הזו, ואם לא היה אדם יגע מיצרו לא היה נוטל שכר, ויגיעה שנותנת רווח לאדם אין אומרים עליה ׳אוי׳. ותירץ, שיש מדות טובות שהם רצון הבורא יתברך, ואם יעשם האדם מהם לפעמים יעשה מהם דבר אחר שהוא שנאוי לפניו יתברך, כגון במידת הענוה היא מדה טובה שחפץ בה ה׳ יתברך, אך אפשר שיסתבב אחר כך ממנה גאוה בלב האדם שרואה עצמו מתנהג בענוה יתגאה בלבבו על מדה טובה המצויה אצלו, וכן מידת הקנאה שיתקנא ברשעים עוברי עבירה, וכל מה שיוסיף קנאה יוסיף כעס בלבבו, ואפשר שמחמת כן יבוא לידי כעס גדול שזה הכעס הוא שנאוי להקב״ה, אך נולד מדבר שחפץ בו ה׳ יתברך, ועל דברים כאלה וכיוצא בהם אמרה הגמרא אוי לי מיוצרי אם לא אעשה כל מדות טובות שרוצה בהם, ואוי לי מיצרי אשר יסבב לי מכשול מאיזה מדה טובה ממדות הטובות.

וביאר באופן אחר שהאדם מורכב מחומר וצורה, והנפש שבו מיוחס כביכול אל הקדוש ברוך הוא, וחלק החומריי מיוחס להיצר, שהחומר עצמו אשר בגופו נעשה יצר הרע לאדם, ושני חלקים אלו הם כמו שתי נשים שהם צרות זו לזו, שכל אחת לא נוח לה במנוחת צרתה, כן הוא כאן בחלק הנפשיי המתיוחס ליוצר לא נוח לו במנוחת חלק החומריי המתייחס ליצר הרע, וכן זה לא נוח לו במנוחת חלק הנפשיי. ובזה מובן מה שכתוב בשני יודי״ן שהם רומזים לשני חלקים אלו ביצירת האדם, כי באמת הוא נוצר בהרכבת שני חלקים הנזכרים.

בבניהו (ד״ה אוי) ביאר שמדובר על מצוה שנעשית בשיתוף היצר שאי אפשר לקיימה כי אם על ידי תאוה המתעוררת על ידי היצר, ובלי אמצעות היצר אי אפשר לאדם לקיים מצווה זו, כמו עונג שבת שהאדם מצווה בו וצריך שיתוף היצר בזה, שאם לא יתעורר בו תאות אכילה ושתיה לא יוכל לקיים את העונג. והנה רצון הבורא שיקיים האדם מצות אלו לשם שמים ולא יתכוין להנאתו, אך הטבע מחייב את האדם לכוון להנאתו וצריך לזה מלחמה גדולה עם היצר. והנה מצות היוצר תתעורר בלב האדם מן חלל הימני של הלב ששוכן שם יצר הטוב ודברי היצר הרע יתעוררו בלב האדם מן חלל השמאלי של הלב, כמבואר להלן [בהמשך העמוד], נמצא הלב חציו של יצר הטוב וחציו של יצר הרע. ואם תחתוך מספר ׳לב׳ לחצאין, יהיה כל חצי מספר ׳וי׳ שהוא אוי, ולכן אמר לשון אוי לי מיוצרי היינו מן חלל הימני שבלב המדבר עמי בעבור מצות יוצרי. ואוי לי מיצרי מחלל השמאלי של הלב המדבר דברי יצרי ונרמזו בשני יודי״ן של ׳וייצר׳, כי כל יו״ד יש בה אותיות ׳וי׳.

כיצד נדרשת תיבת וייצר

שם. המהרש״א (ד״ה אוי) ביאר שדרשת הגמרא היא ששני אותיות יו״ד אחרי האות וי״ו שכתוב ב׳וייצר׳, כאילו נכתב פעמיים ׳וי׳, וכאילו נכתב וי צדיק וי רשע, וי מִצַדיק שהוא יוצרו של האדם, שנאמר (שמות ט כז) ׳ה׳ הצדיק׳, וכן (תהלים יא ז) ׳כי צדיק ה׳׳. וי מרשע שהוא יצר הרע, שנאמר בו (שם לז לב) ׳צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו׳[כח].

התורת חיים (עירובין יח. ד״ה אוי) ביאר שהמילה ׳וייצר׳ נדרשת כשתי מלים וי יצר[כט], והיו״ד נקראת בצירי [יצר] ובחולם [יוצר]. עוד ביאר, שהלשון ׳ויצר׳ הוא לשון וי, וכיון שכאן כתוב שני יודי״ן דורשים וי שתי פעמים וי מיצרי וי מיוצרי.

באיי הים (ד״ה הנה) ביאר שרבי שמעון בן פזי הראה לנו את חכמת לשון הכתוב במליצה, שלפי הפשט נראה מה שכתוב באדם ׳וייצר׳ ובבהמה ׳ויצר׳ הוא בעבור אשר בחיה ובהמה כבר נשלמה היצירה כולה, כמו שאמרו חז״ל (חולין ס.) שהשור של אדם הראשון נברא בקומתו וצביונו. ועוד אמרו (ב״ק סה:) שור בן יומו קרוי שור, והיינו לפי שכל הכחות אשר טבועים בשור בהיותו בן שלש שנים ויותר אותן כחות טבועים כבר בהיותו בן יומו, לזה נאמר ביצירתו ׳ויצר׳ ביו״ד אחת, ובזה יש בצורות האותיות הללו לפי האם למסורת מקום לקורא שיקרא ׳וְיָצַר׳, שהוא פועל עבר, שהבהמה נוצרה בשלימותה. אמנם באדם אשר עדיין לא נשלם תכלית מציאותו והוויתו בגמר שערו וצפרניו, אבל בידו הבחירה אל כל אשר יחפוץ יטה את עצמו והאדם עצמו ישלים את עצמו וככל שיזקין תתווסף דעתו. לכך אמרה תורה בספור הבריאה ׳וייצר׳ בשני יודי״ן, אשר יש בכח זאת התיבה פעל עבר ופעל עתיד, כי ׳ייצר׳ בלא וי״ו הוא לשון עתיד, והוי״ו בניקוד הפתח מהפכתו לעבר, והיינו כי יוצר הכל הכין את האדם להיותו רשאי ויכול לצייר עצמו צורה חדשה מצד בחירתו לעבוד את ה׳ ולא ימשך אחר הכח החומרי התאווני המתואר בשם יצר הרע. ובזה מבואר המאמר ׳אוי לי מיוצרי אוי לי מיצרי׳, שיש לו לאדם נטייה הנה והנה, האם לעבוד את יוצרו או את יצרו, וזה ה׳אוי׳.

במעון הברכות (ד״ה ויצר) ביאר כי הברואים העליונים נבראו מרוחניות לבד וכל הבהמות שבארץ נבראו מגושמים, ואדם נברא משני קצוות, גופו מגושם ונשמתו חלק אלוה ממעל, והנשמה משתוקקת למקורה כל רגע ומתעוררת לעבדו ומתפחדת מלפניו יתברך, והגוף מתאוה לדברים המגונים כי עפר יסודו, וזו מלחמה גדולה שעל ידי זה אדם זוכה להפך חומרי לנפש חיה. וזה שכתוב ׳וייצר ה׳ את האדם עפר מן האדמה׳, קצה אחד מגושם, וכתוב בהמשך ׳ויפח באפיו נשמת חיים׳, שזה קצה השני, וכתוב ׳ויהי האדם לנפש חיה׳ על ידי התגברות במלחמה בין קצוות הללו. וזה מה שאמר רבי שמעון אוי לי מיוצרי, היינו צער הנשמה חלק אלוה ממעל, ואוי לי מיצרי, היינו צער הגוף.

עוד ביאר במעון הברכות שכיון שכל אדם דואג מחשש סכנת גאוה ויוהרא, ראוי לו להרגיל בענוה לחשוב גדולת היוצר יתברך ושפלות האדם. וכאשר יתאמת אצלו קטנות ערכו נגד גדולת היוצר יש לדאוג שלא יתגרה בו יצרו שיאמר לו שאין ביד האדם להזיק בעולמות כשיחטא ואין יתרון באדם, כי באמת בידו להכריע את כל העולם ועליו העולם מתקיים. וזה שכתוב ׳וייצר ה׳ את האדם עפר מן האדמה׳, והיינו להנצל מגאוה. ׳ויפח באפיו נשמת חיים׳, להנצל מסכנת היצר לומר שאין בו יתרון. וסיים הפסוק ׳ויהי לנפש חיה׳. וזה

כה. **בעל** ׳לקח טוב׳ על אבות דרבי נתן. כו. **ובזה** ביאר את דברי הגמרא ביומא (סט:) שאנשי כנסת הגדולה שהתפללו על יצר הרע של עבודה זרה ובטלוה, בקשו עוד את יצר הרע של זנות וניתן להם וכחלו את עיניו, משום שאי אפשר לבטלו לגמרי מצד שהעולם צריכים לו. וקשה, מדוע לא בקשו גם כן על שאר יצר הרע של גזל ורציחה וכדומה. אלא נראה שיצר של זנות הוא יצר המרתיח את הדם ותאוה והכל כלול בו, ולכן לא בקשו לבטל עוד יצר אחר כי בזה נכללים כל חטאי היצר. כז. **ורש״י** בעירובין (יח. ד״ה אוי) ביאר אוי לי מיצרי שמצערני אם אעשה רצון יוצרי, אוי לי מיוצרי אם אעשה רצון יצרי. וראה באור הישר (הילמן, ד״ה דאמר) לביאור שינוי הלשונות. כח. **כעין** זה ביאר בחכמת מנוח (עירובין יח. ד״ה אוי) ובמגיד תעלומה (ד״ה אוי). כט. **ובדומה** לזה מבואר בסנהדרין (ע.).

מאמר רבי שמעון אוי לי מיוצרי, היינו שלא יתגאה מול הקב"ה, וכן אוי לי מיצרי לומר שאין בו יתרון[ל].

ביאור נוסף מהו אוי לי מיצרי

שם. במשכנות הרועים (אב"ד ניזנוב, ח"ב קונטרס עת שלום עמ' ו. ד"ה אולם) **ביאר על דרך** צחות, 'אוי לי מיצרי' אם אחטא ואעשה רצון יצרי, על פי מה שכתוב בספרים שהיצר הרע עצמו אינו חפץ שישמעו לו אלא שהוא עושה שליחותו שלכך נברא להסית את האדם, אבל אין רצונו שהאדם יחטא, שיש לו תענוג גדול ונחת רוח כי הוא עשה ציווי השם יתברך והסיתו לעבירה והוא התחזק בה' ועשה רצונו וכבש יצרו מלשמוע אליו[לא].

ביאור הלשון 'אלא'

שם. בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה דרש) הקשה מדוע הגמרא נקטה בלשון 'אלא' כדרבי שמעון בן פזי, הרי הלשון 'אלא' לא שייך לכאן, כיון שאין הגמרא חוזרת בה מהתירוץ הראשון, שהרי הוא מודה לגוף הסברא שבשני יצרים נברא, שאם לא כן לא שייך אוי לי מיצרי כיון שעדיין לא נברא יצר הרע. ותירץ על פי דבריו לעיל שרב נחמן בא לענות על 'וייצר' בשני יודין ועל מה שכתוב 'ה' אלהים', שהם רחמים ודין. והוקשה לנו מבהמה. ועל זה מתרצת עכשיו הגמרא אלא לכדרבי שמעון בן פזי, והיינו שחוזרת הגמרא מהתירוץ הראשון שעונה על שתי הקושיות ששני יודי"ן אלו מורים על השני יצרים, כיון שממילא אנו יודעים זאת ממה שכתוב שני השמות [ה' אלהים] גבי יצירתו, ושני היודין מורים על שני פעמים אוי לי מיוצרי אוי לי מיצרי, כיון שלומדים מהשני שמות שנוצר גם כן היצר הרע עמו ואם כן שייך לשון וי.

מהו ביאור דו פרצופין

אי נמי כדרבי ירמיה בן אלעזר דאמר רבי ירמיה בן אלעזר דו פרצופין ברא הקדוש ברוך הוא באדם הראשון שנאמר אחור וקדם צרתני[לב].

וביאר **רש"י** שני פרצופין בְּרָאוֹ תחלה, אחד מלפניו ואחד מאחריו וצלחו לשנים[לג], ועשה מן האחד חוה. **ובערוך** (ערך פרצוף) כתב, 'פרצוף' פירוש גוף. והיינו שהיו שני גופים שלמים מחוברים, ועל ידי החלוקה לשנים נהיו זכר ונקבה[לד]. והביא עוד הערוך (ערך דיופרצוף) מהמדרש (ב"ר ח א) בשעה שברא הקב"ה אדם הראשון דיו פרצופין בראו ונסרו ועשאו גביים לכאן וגביים לכאן. הרי שנחתך ממש והיה גב לכאן וגב לכאן.

אלא שבספר התשבי (ערך פרצוף) הקשה על הערוך שכתב ש'פרצוף' הוא גוף, והלא בלשון יון קורין ל'פנים' פרצוף, וכן המנהג בלשונינו לומר כמה פרצוף מכוער זה. ואם כן לדעתו דו פרצופים זה שני פנים ולא שני גופים[לה]. **אמנם בהגהות רגלי מבשר** על התשבי (שם) כתב, שדברי הערוך מוכרחים מקושיית הגמרא [בסמוך] 'הי מינייהו מסגי ברישא', אם כן משמע שהצורה של הנקבה גם הלכה. וכתב, שפירוש פרצוף הוא צורה סתם ויכול להיות על צורת כל גוף האדם, רק שרגילים לאומרו ביותר על צורת הפנים שכיון שאינו עם מלבוש נראה ביותר צורת האדם[לו].

במה האדם נקרא קדם והנקבה אחור

שם. בבניהו (עירובין יח. ד"ה בשלמא) הקשה כיון שהיו שני גופים שלמים זכר מכאן ונקבה מכאן, מדוע נקרא אחד בשם קדם והשני בשם אחור, ואיזה פחיתות יש בנקבה מן הזכר במה שקורא לזכר בשם פנים ולנקבה בשם אחור. שאם משום קיום העולם בשביל פרו ורבו, הרי כמו שהיה צורך בזכר כן היה צורך בנקבה וזה בלא זה לא יועיל, ואדרבה הבנים יוצאים מבטן הנקבה. ואם בשביל חיוב המצוות שהזכר חייב במצוות יותר מן הנקבה, הרי עדיין לא ניתנו המצוות שהזמן גרמא שנשים פטורות מהן, ולא היה אצל אדם וחוה אלא שבע מצוות, והם שוים בשניהם. ותירץ, שאדם וחוה שנבראו שני גופים דבוקים זה בזה, מוכרח שהיה הכח באחד מהם דווקא והשני חלש, ונחשב החלש לגבי בעל הכח כמי שאינו ומן הסתם הכח היה בזכר, ולכן אמר הפסוק 'אחור וקדם צרתני', שאלו הגופים בעת שהיו דבוקים מוכרח שיהיה לאחד מהם מעלה על השני, שזה החשוב נקרא פנים והשני אחור כי הוא טפל לו.

מדוע כתוב קודם אחור

שם. הצל"ח (ד"ה שנאמר) ביאר מה שהפסוק הקדים 'אחור' ל'קדם', משום שהאדם נוצר בצורת אחור ובצורת קדם, דהיינו צורת אחור של אדם וצורת קדם של חוה, ולשון 'צרתני' אינו צורת פנים דווקא אלא גם מורה על אחור. והקדים הפסוק אחור של אדם לקדם של חוה כיון שמבואר בסמוך שצורת אדם הלך בראשונה.

מדוע נבראו שני פרצופין וחילקן

שם. הרמב"ן (בראשית ב כד) ביאר שמפני שנקבת האדם היתה עצם מעצמיו ובשר מבשרו, ודבק בה והיתה בחיקו כבשרו ויחפוץ בה להיותה תמיד עמו, וכמו שזה היה באדם כך, הוטבע בטבע בתולדותיו להיות הזכרים מהם דבקים בנשותיהם, עוזבים אביהם ואמם ורואים את נשותיהם כאילו הן עמם לבשר אחד[לז].

המהר"ל בגור אריה (פר' בראשית ד"ה שבראו) ביאר בזה שהאדם נברא שני פרצופין, שדבר זה הוא מופלא בחכמה מאד, שהאדם הוא יחיד בתחתונים, ולא נמצא בתחתונים בעל דעת והשכל כמותו, ולפיכך ראוי שתהיה בריאתו באחדות גמור, ואילו היתה נבראת הנקבה בעצמה אין זה יחידי, שהרי כל אחד ואחד בפני עצמו, ולפיכך נבראו דו פרצופין באחדות לגמרי, כי אין שנים מאחדים אחדות אחת[לח].

המהר"ל בדרוש לשבת תשובה (עמ' עו, נדפס בסוף באר הגולה) ביאר ששני הפרצופין הם כנגד עולם הזה ועולם הבא, כי הזכר הוא כמו 'צורה' כנגד עולם הבא, והנקבה יותר חומרית והיא כנגד עולם הזה, ובבריאת האדם נבראו שני פרצופין כל אחד בפני עצמו וכל אחד פניו לכיוון אחר, כי העולם הזה פונה מן העולם הבא, שמי שזוכה לעולם הזה אינו זוכה לעולם הבא, והזוכה לעולם הבא אינו זוכה לעולם הזה. ודבר זה בעיקר בריאתו כי ברא השם יתעלה עולם הזה לרשעים ועולם הבא לצדיקים. אבל אחר כך חלק את פרצופין אלו עד שהם פונים זה לזה, כי עולם הזה הוא פרוזדור ליכנס לטרקלין ויכול לתקן עצמו בתשובה ומעשים טובים כדי שיגיע אל עולם הבא, ואף כי טובת עולם הזה הוא לרשעים ומרחיקם מהעולם הבא, סוף סוף הרי העולם הזה כמו פרוזדור שיכול לתקן ולהכניס לעולם הבא.

בעיון יעקב (ד"ה דו) ביאר הענין שדו פרצופין נבראו, כי מי שאין לו אשה אינו אדם, וגם מטעם זה מי שאין לו אשה נקרא פלג גופא. כי רק כשהם ביחד נחשב האדם לשלם[לט].

האם גם יתר הברואים נבראו דו פרצופין

שם. בגליוני הש"ס (ד"ה דו) הביא משו"ת הלכות קטנות (סי' רמט), שאפשר שלאו דווקא אדם נברא דו פרצופין, אלא כל הבריות כן. אמנם הביא מהחזקוני (בראשית ב כג ד"ה מי) שנקבות של שאר בריות לא נלקחו מהזכרים[מ].

רש"י על התורה הביא טעם אחר למה כתוב וייצר

שם. רש"י (בראשית ב ז) הביא את לשון המדרש (ב"ר יד ה) שמה שנאמר באדם 'וייצר', זהו כנגד שתי יצירות, יצירה לעולם הזה ויצירה לתחיית המתים[מא], אבל בבהמה שאינה עומדת לדין לא נכתב ביצירה שני יודי"ן. ובראב"ם (שם)

ל. **וע"ע** בפנים יפות (בראשית ד"ה וילך - השני, ובד"ה ותאמר, בסופו). **לא. ובזה** ביאר מה שאומרים 'על חטא שחטאנו לפניך ביצר הרע', ולכאורה תמוה הרי כל העבירות הן ביצר הרע. אלא שמתוודים שחטאנו נגד היצר הרע עצמו כי אין רצונו בזה. וראה כעין זה בשפתי חכמים ובישמח לב (ד"ה אוי). **לב. ראה** במגיד תעלומה (ד"ה דו) למשמעות הלשון 'דו' פרצופין. **לג. הוא** לשון בקיעה, מלשון (שמואל ב' יט יח) 'וצלחו הירדן'. בארות המים (ברש"י שם). **לד. וכן** משמע מהמשך לשון הגמרא בשלמא למאן דאמר פרצוף היינו דכתיב 'זכר ונקבה בראם'. וכן ממה שהגמרא שואלת אלא למ"ד פרצוף מאי 'ויבן'. וכתב רש"י (ד"ה מאי) והלא כבר נבנה [האשה]. ואם נאמר שרק הפרצוף של חוה נברא ביחד עם אדם הראשון עדיין צריך 'ויבן' לשאר חלקי הגוף. **לה. וכן** כתב התשבי (בערך דו). וכן כתב במוסף הערוך (ערך פרצוף). וראה גם בערוך השלם (שם). וראה גם רבינו חננאל (ד"ה שני) שכתב שני פרצופין היו ונסדרו ונתפרדו וסגר בבשר במקום הפרצוף. וראה ברש"י על המדרש (ב"ר ח א ד"ה דיו) לשון יון שני פרצופים אחד מלפניו ואחד לאחריו. **לו. ובהגהות** בריש ספר התשבי (מרבי מרדכי אריה לוין, על ערך פרצוף) הביא עוד ראיה ממה שמבואר בעבודה זרה (מג:) כל הפרצופין מותרין חוץ מפרצוף אדם. ועיין בראב"ש (שם פ"ז סי' ז) שלא אסר רק בגולם שלם. הרי שפרצופין הם כל הגוף. **לז. בדומה** לזה כתב באור החיים (בראשית ב יח) שיש לחקור לאיזה טעם ברא ה' האשה בגוף האדם ממש ולא בראה בריאה בפני עצמה מן העפר כמו שברא הזכר. ונראה, כי בזה גילה דעתו יתברך כי יש הפרש בין הכנת זיווג האנושי מזיווג הבהמי, כי זיווג הבהמי פועל פעולת ההזרעה בכל נקבה אשר תזדמן לפניו, ואין כל זכר מכיר את נקבתו כי אם כל אשר יזדמן לפניו ממינו הרי הוא רשאי, ואין רושם וייחוד לנקבת זכר בבהמי לומר זו פרתו של שור זה, מה שאין כן האדם שמובדל בזה, כי כל אחד יש לו בת זוגו בפני עצמו, ולזה נתחכם ה' לבנות בת זוגו של האדם מעצמיו לומר כי זו בשר מבשרו. ולזה כשהזהיר על עריות רשם כינוי העריות אל הזכרים, כאומרו (ויקרא יח ז) 'ערות אביך', דהיינו ששייכת לאביך, ואף שאינו מצוה אלא על הנקבות, שאסור לשכב עם הנשים האמורות בפרשה, מכל מקום מייחד הדבר על שם הזכרים כי היא שייכת אל הזכר. **לח. וראה** במהר"ל בבאר הגולה (באר הרביעי, עמ' פג ד"ה ועתה) שביאר ענין זה בארוכה. **לט. וכן** הביא בשו"ת חתם סופר (ח"ז סי' לד) בשם האר"י, שכיון שידוע שאשה היא חצי גוף ואין הצורה שלמה כי אם עם אשתו, ולכן בתחילת הבריאה נבראו דו פרצופין. ואף עתה שחילקן הקב"ה, על כל פנים בשעת יצירה נבראת תיכף עמו בת זוגו שלא יהיה חסרון ח"ו בבריאת הבורא יתברך. וראה ביפה תואר במדרש (ב"ר יז ב ד"ה שניהם כאחד). **מ. ראה** רמב"ן (בראשית ב כד) שכתב, שחיה ובהמה אין להם דבקות בנקבותיהם, אבל יבוא הזכר על איזו נקבה שימצא וילכו להם, כי הם לא נבראו ביחד. וכן מבואר ברשב"א (שו"ת ח"א סוף סי' ס) והטור (בהקדמה לאבן העזר) ובאור החיים (בראשית ב יח). וכן כתב המהרש"א (כתובות ח. ד"ה בתחלה, הובא בענף יוסף ד"ה בתחלה). **מא. כאילו** כתוב ויצר ויצר שתי פעמים, שכן דרך הגמרא בכל מקום לדרוש בכל אות ואות מהאותיות הנוספות את כל המילה בכללה. רא"ם (בראשית ב ז). ובנחלת יעקב (סולניק שם) ביאר את דברי המדרש, שהקב"ה נתן מעכשיו כח חיוני באדם שגם לאחר שימות יוכל לחזור ולחיות ברצון השם יתברך על ידי עצם אחד שנשאר באדם שאינו נרקב ונטחן ונשרף. אמנם במשכיל לדוד (שם) ביאר, שהגוף הזה אשר יצר הקב"ה את האדם בעולם הזה מועיל גם לתחיית המתים, נמצא שיצירה זו שייכת גם לתחיית המתים. ועיי"ש מה שהקשה על הנחלת יעקב.

ביאר מה שרש"י בחומש נקט לשון המדרש, מפני שרחוק מפשוטו של מקרא שיתפרש 'וייצר' מלשון צורה, או כפי שהעמידה הגמרא אוי לי מיוצרי וכו'[מב].

ובגור אריה (שם ד"ה שני) ביאר שרש"י נקט לשון המדרש, לפי שהכל נשמע מהמילה 'וייצר', שתי היצירות שהיו באדם, ומה שהביא את דברי המדרש דווקא, משום שלומדים מזה דבר גדול שיש לאדם חלק לעולם הבא[מג].

בבאר בשדה (שם ד"ה ויצר) ביאר שהיה קשה לרש"י מה שכתוב 'וייצר וגו' עפר מן האדמה', והיה לו לומר מן עפר האדמה, שהרי לא יצרו עפר אלא מן עפר האדמה. וכן כתוב לגבי בריאת החיות (שם ב יט) 'ויצר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה'. אלא שעל פי מה שהביא רש"י מיושב, ש'וייצר' מורה על שתי יצירות, יצירה אחת לעולם הזה שזהו 'את האדם'. ואדם השני בתחיית המתים, דהיינו אותם שנעשו עפר. וכך כוונת הכתוב וייצר ה' את האדם וגם עתיד להיות יוצר מהעפר שהם אותם הגופים שחזרו לעפרם. ולפי זה לא קשה קושיית הרא"ם מדוע רש"י לא נקט את שני תירוצי הגמרא, כי רש"י הוצרך לתרץ מה שהיה קשה לו בפירוש הפסוק.

מי אמר פרצוף ומי אמר זנב

ויבן ה' אלהים את הצלע רב ושמואל חד אמר פרצוף וחד אמר זנב.

היפה עינים (עירובין יח. ד"ה מ"ד) הביא[מד] מהמבואר במדרש רבה (ב"ר יז ו) על הפסוק (בראשית ב כא) 'ויקח אחת מצלעותיו', רבי שמואל בר נחמן אמר מן סטרוהי [צדדיו], כמו שנאמר (שמות כו כ) 'ולצלע המשכן', ושמואל אמר עילעא [צלע] חדא מבין שתי צלעותיו נטל. ובמדרש רבה (ויק"ר יד א) מבואר שמ"ד 'מסטרוהי' הוא כמ"ד פרצוף. ושמואל כמ"ד זנב. ואם כן ניתן לפשוט שמה שנאמר בגמרא 'חד אמר פרצוף' היינו רב, והמ"ד זנב הוא שמואל.

ביאור המחלוקת פרצוף וזנב

שם. המהר"ל בגבורות ה' (פרק סח סוף ד"ה בפרק) ביאר מחלוקת רב ושמואל, שמ"ד 'פרצוף' סובר שהאשה היא כמו פרצוף שני, דהיינו שהיא עיקר כמו הזכר, ולפיכך כאשר נבראה עם האדם היתה פרצוף בפני עצמו כמו האדם. ומ"ד 'זנב' סובר כי האשה טפלה אצל האדם, ולכן כאשר נבראה עם האדם נבראת רק זנב, שהזנב נמשך וטפל לגוף.

בחתם סופר (תורת משה תרומה ד"ה הפרכת) ביאר שהמחלוקת היא האם ה'צלע', היינו צד שאחוריו שהיה מיותר באדם האם היה לו צורת אדם, שהיה בעל שכל ובעל צורה כאדם משכיל, או היה רק כחתיכה יתרה כאדם שיש לו גב וכשנחתך מן האדם ניתן בו חיות וצורת שכל[מה].

הרי בפסוק כתוב 'צלע' ולא פרצוף או זנב

שם. בפרשת מרדכי (ד"ה פרצוף) הקשה שבפסוק הרי כתוב שלקח 'צלע' מהאדם ובנה את האשה, ואיך נחלקו בגמרא אם זה פרצוף או זנב, והרי לדברי שניהם קשה מדוע התורה קראה לזה צלע. ותירץ, שהאמוראים באו לתת טעם מדוע נשתנה בריאת הנקבה באדם מבשאר בעלי חיים, שכל הבעלי חיים נבראו תיכף זכר ונקבה והאדם נברא יחידי וממנו נוצרה הנקבה. ובזה נחלקו, חד אמר פרצוף, זו הסיבה. פירוש, שכל הבעלי חיים אין להם קיום אלא במין זכר ונקבה, ולכך נבראו תיכף זכר ונקבה כדי שיהיה להם קיום במין, אבל האדם עיקר חשיבותו היא הנפש שיש לה קיום באיש ואינה תלויה כלל בקיום המין, לכך נוצר יחידי, וכדי שיהיה גם להגוף קיום נבראת ממנו הנקבה. ואילו היתה נבראת נקבה תחילה לקיום המין בלבד, לא היה לה נפש, שלשתי נפשות אין חיבור, וזהו שאמר שנבראת פרצוף שמשמעותו 'צורה' היינו שיש לה חלק בנפש, ואם היתה נבראת לבד לקיום המין, לא היתה פרצוף. ומ"ד השני מבאר הטעם, שאילו היתה הנקבה נבראת בפני עצמה, לא היתה כפופה לבעלה והיתה בריה בפני עצמה כמו כל הבעלי חיים שאין הנקבה כפופה לזכר ולאחר הזיווג הם מתפרדים והולכים, ועכשיו שהיא נבראת מהאדם היא כפופה לו והולכת אחריו כדרך הזנב ההולך אחר הבהמה תמיד מאחוריה[מו].

מהו זנב

שם. הרשב"א בפירושי האגדות (מגילה יג: ד"ה במתניתא) כתב[מז] שמילת 'זנב' היא כינוי לדבר שאין בו פרצוף ולא צורה, וכן כל דבר שאין בו צורך כמו יבלת שגדלה באדם נקרא 'זנב'[מח].

אמנם הגר"א באמרי נועם (ד"ה וחד) ביאר, שכל החיות יש להן זנב ולאדם אין, מפני שכל החיות ובהמות נבראו זכר ונקבה, לכך נשאר בהם הזנב, אבל האדם נברא זכר לחוד ומזנב נבראה הנקבה, לכך נשאר בלא זנב. ומבואר מדבריו שאשה נבראה מזנב האדם ממש[מט].

אם יש נפקא מינה בין השיטות

שם. בגליוני הש"ס (ד"ה ויבן) כתב שיש לכאורה נפקא מינה לדינא בין מ"ד פרצוף למ"ד זנב, על פי הגמרא ביבמות (סא:) שאסור לו לאדם לעמוד בלא אשה, שנאמר (בראשית ב יח) 'לא טוב היות האדם לבדו', והנפקא מינה אם האיסור הוא גם על האשה לעמוד בלא איש, שלמ"ד פרצוף, הפסוק 'לא טוב היות האדם לבדו' מדבר על שניהם על האיש והאשה שהרי היו שניהם גוף אחד, ואם כן גם אשה היא באיסור של 'לא טוב'. מה שאין כן למ"ד 'זנב', הפסוק מדבר רק על הזכר, שהאשה עדיין לא נבראה, ונמצא שאין האיסור רק באיש לבד ולא נאמר על האשה. והביא, **שבשו"ת רד"ך** (בית יז חדר ז) כתב שאיסור זה הוא גם על האשה שאסורה לעמוד בלא איש, שגם היא בכלל האדם, וכמה פעמים מצינו לשון אדם שהוא על האשה לבד. ואפילו למ"ד זנב שלדבריו הפסוק 'לא טוב' מדבר על האיש לבדו, מכל מקום אין לדקדק ממנו להוציא את האשה, שהרי לא כתוב 'לא טוב היות האיש לבדו' אלא האדם, וזה ככל הפרשיות הכתובות בתורה בלשון זכר, ולכן נקט הפסוק לשון 'האדם' לרמז לנו שאפילו שהאשה עדיין לא נבראה, היא בכלל האיסור, שכל הנקרא 'אדם' לא טוב היותו לבדו.

אלא שהגליוני הש"ס כתב שאין ראיה ממה שכל הפרשיות הכתובות בתורה בלשון זכר שנוהגות גם באשה מהיקש שהשוה הכתוב אשה לאיש לדין של 'לא טוב היות האדם לבדו' שנאמר עוד קודם מתן תורה, וכשם שאין למדים מקודם מתן תורה, כך גם אין למדים קודם מתן תורה מאחר כך. וכן מה שכתב שכיון שכתוב 'האדם' לכן גם האשה בכלל, שגם אשה קרויה אדם, יש לומר, שרק אחרי שיש מין אשה בעולם גם היא קרויה אדם וישנה בכלל לשון אדם, מה שאין כן הפסוק 'לא טוב היות האדם' שנאמר עדיין בעוד שלא היה מין אשה כלל במציאות רק מין האיש לבד [למ"ד זנב], פשוט שלא היתה האשה אז בכלל לשון 'האדם', שהרי לא היתה במציאות כלל ואיך יכוון אליה תיבת 'האדם'. זולת אם נאמר שהפסוק כתוב לעתיד ויכלול גם כן מין האדם שעתיד להברא עוד והיינו האשה. וזה דוחק מסברא, ובפשיטות הולך רק על האיש שכבר נברא ואין כולל האשה שלא היתה במציאות כלל עדיין.

בעין אליהו (עירובין יח. ד"ה ויבן) כתב שיש נפקא מינה המבוארת בכתובות (ח. הובא בסמוך) שלמ"ד שני פרצופים מברכים רק שש ברכות בלי 'יוצר האדם'. ואם זנב שלאחר מכן היה יצירה חדשה, מברכים שבע ברכות. עוד נפקא מינה למבואר ביבמות (פג.) שרב סובר שאנדרוגינוס הוא בריה בפני עצמה ושמואל סבר שזכר הוא. ויש להביא ראיה מאדם הראשון שהוא זכר, שהרי במדרש רבה (ב"ר ח א) מבואר שאדם הראשון היה אנדרוגינוס ואפילו הכי קרא לו הכתוב 'זכר'. ועוד, שלא שייך לומר שאדם הראשון שהיה עיקר הבריאה לא יחשב לזכר רק לבריה בפני עצמה. אכן זה ראיה רק למ"ד פרצוף שהיה לו זכרות ונקבות לכן נקרא אנדרוגינוס, אבל למ"ד זנב לא היה אנדרוגינוס כלל. ואם כן יש נפקא מינה לדינא אם היה פרצוף או זנב לענין אנדרוגינוס אם הוא זכר או לא[נ].

האשה היא אבידה רק למאן דאמר פרצוף

שם. בגמרא בקידושין (ב:) הובאה ברייתא, רבי שמעון אומר מפני מה אמרה תורה (דברים כד א) 'כי יקח איש אשה', ולא כתב כי תלקח אשה לאיש, מפני שדרכו של איש לחזר על אשה ואין דרכה של אשה לחזר על האיש. משל לאדם שאבדה לו אבידה, מי חוזר על מי, בעל אבידה מחזר על אבידתו. וכתב **הסמיכת חכמים** (בהקדמה למסכתות, עמ' ל:), שרבי שמעון סובר כמ"ד זנב ולא פרצוף, שאילו היה סובר כמ"ד פרצוף ונבראו שניהם מיד בתחילה, אם כן למה נקראת האשה אבידה שנאבדה מאדם, הלא בשוה נבראו ואיזו אבידה היא שצריך לחזר אחריה. ואם מכל מקום נקראת אבידה אף שנחלק לשתים בשוה, קשה, למה נאבדה היא ממנו להיותו צריך לחזר אחר אבידתו, ולמה לא נאמר שנאבד הוא ממנה שצריכה גם היא לחזר אחריו, הלא שוין היו בבריאה. אלא על כרחך צריך לומר כמ"ד זנב, ולא היתה שום בריית נקבה לפנים, רק שלקח אחת מצלעותיו ממש הוא הזנב ונחסר אבר מבריאתו ונאבד ממנו, וצריך לחזר אחריה[נא].

מב. **וכן** תירץ בנחלת יעקב (שם). מג. **וראה** מהר"ל (דרוש לשבת תשובה, עמ' עו) מה שביאר בארוכה בזה. מד. **וכן** כתב בעץ יוסף (ד"ה חד וד"ה וחד). מה. **והוסיף**, שגם עתה אחר שנחלקו לשנים, מכל מקום אין הקב"ה צר חצי צורה, וכל ולד שנוצר בעולם, נברא זכר ונקבה, אלא שנבראים מופרדים זו מזה, כמבואר בסוטה (ב.), שארבעים יום קודם יצירה כבר מזמינים לו בת זוגו. ועל כל פנים יש שזוכה להיות לו עזר, והיינו פרצוף, שהיא על דעתו ומחשבתו של בעל, ויש שמנגדתו כמו אחר החטא, והיא לו זנב אפילו אם היא בעלת שכל וצורה, מכל מקום כיון שהיא אינה על דעתו של בעל ומנגדתו הרי היא לו זנב, ובזה נתקיימו שתי הדעות שבש"ס פרצוף וזנב. וע"ע בשל"ה (תולדות אדם השער הגדול אות סד) ובקהלת יעקב לבעל המלוא הרועים (ערך זנב וערך פרצוף) מה שביארו על פי הסוד את המחלוקת בבריאת האשה. מו. **ועיי"ש** ביאורו בהמשך מהלך דברי הגמרא. מז. **הובא** בעץ יוסף (ד"ה וחד). מח. **ועיין** עוד ערוך (ערך זנב). מט. **וכן** מבואר במהרש"א (מגילה יג: ד"ה שפרסה). נ. **ויהא** מכאן ראיה שרב אמר זנב ושמואל אמר פרצוף. לא כפי שנתבאר לעיל. נא. **וכן** ביאר בדורש לציון (סוף דרוש יא ד"ה ובריש). ובזה ביאר הסמיכת חכמים את לשון רש"י בקידושין (שם ד"ה אבידה) 'אבידה', אחת מצלעותיו. ולכאורה זה פשוט, שהרי זה פסוק מפורש. ועוד, שהיה לו לומר 'צלע'. ולפי מה שנתבאר מיושב, שהיה קשה לרש"י למה נקראת היא אבידה ולא הוא כיון

למאן דאמר זנב למה לא כתוב שה' נפח בה נשמה

שם. באמרי אמת (ליקוטים, ד"ה ויבן) הקשה למ"ד זנב מדוע לא מוזכר בפסוק שאחר שהפרידה מהאדם נפח בה רוח חיים, כמו שכתוב אצל אדם (בראשית ב ז) 'ויפח באפיו נשמת חיים'. ותירץ, שיתכן שאין זה כבוד כלפי מעלה, כמו שמצינו גבי מיתת מרים שלא נכתב בה שמתה על פי ה' מטעם זה[נב].

מה קשה לגמרא למאן דאמר זנב

בשלמא למאן דאמר פרצוף היינו דכתיב אחור וקדם צרתני אלא למאן דאמר זנב מאי אחור וקדם צרתני. בשדה יצחק (ד"ה בשלמא) הקשה מדוע אי אפשר לפרש למ"ד זנב 'צרתני' לשון 'יצירה', והיינו שיצרו בצורה של פנים ואחור. ותירץ, שאם כן היה לפסוק לומר קדם ואחור צרתני ולהקדים קדם לאחור. **והבן יהוידע** (ד"ה אלא) תירץ, שאם כן מה הפסוק בא לחדש דבר שהוא נראה לעיני הכל, כי כל הבריות כך הם עומדים לפנינו בפנים ואחור, מה שאין כן אם נפרש 'צרתני' לשון 'צורה', בא לומר שיצרו לאדם בצורת פנים משני צדדים, וזה החידוש הפלאי לא נמצא לפנינו.

משמעות המילה 'צרתני'

כדרבי אמי דאמר רבי אמי אחור למעשה בראשית וקדם לפורענות.

הריטב"א (עירובין יח. ד"ה דאמר) ביאר ש'צרתני' הוא מלשון צרה, כלומר, שתי צרות עשית לי[נג]. **אך המהרש"א** (ח"א ד"ה אחור - הראשון) ביאר, שבדרשה זו יש למילה 'צרתני' שתי משמעויות, לגבי 'אחור' היא מתפרשת כלשון 'יצירה', ולגבי 'קדם' כלשון 'צרה', לפורענות. ומה שהביא את רבי אמי לדרשה זו, להוציא מילת 'צרתני' ממשמעות אחת שהוא לשון 'צורה', לשתי משמעויות, משום שלפי משמעות 'צורה', היה לפסוק להקדים קדם לאחור, ולכן דרש דרשה אחרת. ומה שנברא 'אחור למעשה בראשית', ביאר המהרש"א (ח"א ד"ה אחור - השני) על פי המבואר בסנהדרין (לח.), שלכך נברא אדם בערב שבת [אחרון לנבראים] כדי שיכנס לסעודה מיד. וכן מבואר שם עוד כמה טעמים.

אמנם בברכת אברהם (ד"ה אחור) ביאר ש'צרתני' היינו שהיצירה שלי היא בענין שאני אחור וקדם, שכך נגזר עליו משעה שנוצר שיהיה אחור למעשה בראשית וקדם לפורענות. יש לפרש 'צרתני' מלשון צורה, ואין עניינו צורת הפרצוף בלבד, אלא על כללות צורת האדם שכך היה תחילת יצירת צורת האדם שיהיה בענין של אחור וקדם.

בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה אלא) הקשה שדוחק הוא לפרש תיבה אחת לשני טעמים ושני פירושים שונים, יצירה וצרה. ותירץ, שבאמת פירוש 'צרתני' הוא לשון צרה לחוד ולא לשון יצירה, וגם באיחור הבריאה מצינו צרה, שאם לא זכה אומרים לו יתוש קדמך, כמבואר בסנהדרין (לח.). ואם תאמר שאין זה צרה אלא לשון שפלות, שהרי מה שאומרים לו יתוש קדמך אינו צרה כי אם שפלות. יש לומר ששפלות זו צרה גדולה היא על פי מה שאמרו חז"ל (תענית יח:) הרבה שלוחים למקום לענוש את האדם החוטא ולהפרע ממנו. וזוהי צרה שאין גדולה ממנה, שאילו היה הקב"ה מוכרח לענוש את האדם בעצמו ולהפרע ממנו חטאיו ולא על ידי שליח, אזי הקב"ה רחמן הוא ומלא רחמים ויכול להנחם על הרעה. וכן נפרע ממנו מעט מעט, וכל זה מתהפך כשנפרע על ידי שליח, וגם כיון שניתן רשות למשחית אינו מבחין בין טוב לרע. והנה אם היה האדם ראשון בבריאה לא היה יכול לשלוט בו שום בריה מטעם שהוא גדול מהם, כמו שמצינו (שמ"ר כא ו) טענת הים נגד משה רבינו שלא רצה להקרע לפניו באומרו אני גדול ממך, שאני נבראתי בשני ואתה נבראת בששי. ואם כן אם האדם היה נברא ראשון לא היה יכול להפרע ממנו על ידי שום בריה בשביל טענת אני גדול ממך, ואז היה מוכרח הקב"ה להפרע ממנו בעצמו מצד הרחמים על פי מדותיו. ועתה נהפוך הוא כשנברא באחרונה כולם שולטים עליו ויכול להפרע ממנו אפילו על ידי יתוש לפי שהוא מוקדם ממנו, ולכן אם לא זכה, היינו שיחטא, אומרים לו אל תדמה בנפשך שמוכרח הקב"ה להפרע ממך בעצמו והוא רחמן וינחם על הרעה, אלא אפילו יתוש קדמך ויכול לשלוט בך, ויכול להפרע ממך אפילו על ידי יתוש שהיא בריה קלה, וכל שכן שיכול להפרע על ידי שאר בריות שקדמוך ולא ישא לפשעך.

בגפן פוריה (עירובין יח. ד"ה דא"ר אמי) ביאר שאפשר ש'צרתני' הוא לשון צר ומצוק, וכוונתו, שהרבה צרות הקיפוהו, בבריאה הצר עליו שבראו אחרון ויאמרו לו יתוש קדמך. ובפורענות גם כן ממנו התחילה הפורענות, נמצא עומד בין המצרים. או שצרתני מגזרת 'ואשה אל אחותה לא תקח לצרור' (ויקרא יח יח), כי שתפו משתי בחינות בחינת האחור ובחינת קדם[נד].

למה כתוב וקדם בוי"ו

שם. בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה אלא) הקשה לפי רבי אמי למה כתוב בפסוק וי"ו של וקדם. בשלמא למ"ד דו פרצופין, צריך לכתוב אחור וקדם בוי"ו להורות ששתי צורות או יצירות היו בגוף אחד, שאחור היה צורה וגם מקדם היה עוד צורה, ואילו היה כתוב אחור קדם בלא וי"ו, היה פירושו שנבראו שני גופים נפרדים בפעם אחת ולא שנסרן אחר כך, לכן בא הוי"ו המדבקת שלא לטעות בזה. אבל לרבי אמי שבאמת הם שני ענינים שונים נפרדים זה מזה, שזה מדבר ביצירה וזה בפורענות, לפי זה קשה מדוע הוי"ו המדבקת כיון שאין להם שום חיבור ושייכות. ותירץ שלפי מה שנתבאר לעיל שאיחור בריאת האדם הוא הצרה שכל הברואים שולטים בו ואינו יכול לבוא בטענה אני גדול ממך לפי שהוא קטן מכולם, אם כן מטעם זה הוא מוכרח להיות קדם לפורענות, כי בקללה מתחילין מן הקטן, ולכן כתוב בפסוק 'אחור וקדם צרתני', כי זה תלוי בזה, שכיון שהוא נולד בסוף הרי הוא קדם לפורענות.

עוד תירץ שיש לומר שמה שנברא באחרונה הוא משום חשיבותו מכל הברואים, שהתקין תחילה כל צרכי מזונותיו ואחר כך בראו כדי שיכנס לסעודה מיד כמבואר בסנהדרין (לח.)[נה]. ולפי זה אם איחור בריאתו הוא מטעם שהוא חשוב מכל הברואים שלפניו, אינו ראוי להיות מוקדם לפורענות בשום פעם, שכיון שבפורענות מתחילין מן הקטן [כמבואר בסמוך], ראוי להתחיל בכל מקום בשאר ברואים שהם שפלים מאדם כמו שהתחיל בקללת הנחש. ואם כן הפסוק הוא כמתמיה באמרו אחור וקדם בוי"ו המדבקת, לומר שהם שני הפכים שכיון שהוא אחור בבריאה מוכח שהוא חשוב מכל הברואים אשר לפניו, וקדם לפורענות מוכח שהוא שפל מכולם, שבקללה מתחילין מן הקטן.

עוד ביאר שבאמת בריאתו באחרונה היא חשיבותו והפסוק אינו כמתמיה, אלא שוי"ו המדבקת מורה שאיחור הבריאה וקדימת הפורענות תלויים זה בזה, ורבי אמי סובר שבפורענות מתחילים מן הגדול היפך דעת רבי [בסמוך] שבקללה מתחילין מן הקטן, שזה הוא חשיבותו גבי פורענות שלא יראה בצרות אחרים שנגזר עליהם. וזה פירוש הפסוק 'אחור וקדם', שבשביל שנברא באחרונה מוכח שהוא חשוב מכל הברואים, וקדם לפורענות מטעם זה מצד חשיבותו[נו].

מה ענין אחור למעשה בראשית וקדם לפורענות

שם. בראש משביר (עירובין יח. ד"ה אחור) הקשה מה השייכות של אחור למעשה בראשית וקדם לפורענות. ותירץ, שמה שהיה אחור למעשה בראשית הוא משום שהוא עיקר כדי שימצא הכל ערוך ומוכן לפניו. וכן מה שהוזכר קדם בפורענות משום שבמבול לא נמחתה הבהמה אלא בשביל האדם ואם אין אדם לא צריך בהמות.

בפסוק עצמו מפורש שנחש נתקלל ראשון

פורענות דמאי אילימא פורענות דנחש והתניא רבי אומר בגדולה מתחילין מן הגדול ובקללה מתחילין מן הקטן. הקשה המהרש"א (ד"ה אילימא) מדוע הגמרא מוכיחה מדברי רבי שהאדם לא נתקלל ראשון, הרי בפסוקים עצמם רואים שהקדים לקלל את הנחש ואחר כך את האשה ואת האדם לבסוף[נז]. ותירץ, שאף שהדבר מפורש, מכל מקום בפסוקים יש לומר שאין מוקדם ומאוחר בתורה, ולכך הביאה הגמרא ראיה מהברייתא[נח]. **והעירו האחרונים**[נט] שהלא בגמרא בפסחים (ו:) מבואר שלא אומרים אין מוקדם ומאוחר בתורה בפרשה אחת. ועוד, שכאן מדובר בענין אחד ממש. **ובשלמה משנתו** (ד"ה והתניא) תירץ על פי דברי תוספות (שם ד"ה אבל - הראשון), שהיכן שיש דרשה וטעם אומרים אין מוקדם ומאוחר אפילו בענין אחד, וכאן כיון שדיבר בתחילה עם אדם, מסתמא גם קיללו ראשון. **ובשפתי חכמים** (ד"ה והתניא) ביאר, שהאמירה לאדם ולנחש הם שני עניינים, ומדייק מכך שכתוב (בראשית ג טז) 'אל האשה אמר',

---

שדו פרצופין נבראו. ואם היה אומר 'צלע' משמע גם כן צד שלם, כמו שכתוב (שמות כו כ) 'ולצלע המשכן', והיינו שנסרן כמ"ד דו פרצופין. לכך פירש אחת מצלעותיו כמ"ד שלא היה רק צלע אחת, והיינו כמ"ד זנב שזה צלע, ומובן מה שנקראת האשה אבידה ולא האיש, והוא צריך לחזר אחריה ולא היא אחריו. וראה יפה תואר (ב"ר פרשה יז סי' יג) שכתב, שמה שמבואר במדרש (שם) האיש מביט למקום ברייתו [לאדמה] והאשה מבטת למקום ברייתה [לאיש], כל זה אליבא דמ"ד זנב, מה שאין כן למ"ד פרצוף, שניהם נבראו בשוה מן האדמה. אמנם בענף יוסף (במדרש שם) כתב, שגם למ"ד פרצוף, הזכר נברא תחילה, ואחר כך נאצל ממנו גם פרצוף הנקבה. **נב. ראה** רש"י (במדבר כ א ד"ה ותמת - השני). **נג. עיין** גם בחכמת מנוח (עירובין יח. ד"ה דאמר) שביאר שמה שהאדם נברא אחרון הוא צרה ושפלות לו כענין שאמרו חז"ל (סנהדרין לח.) שאם יתגאה האדם אומרים לו יתוש קדמך. **נד. והוסיף**, שגם למ"ד פרצוף יתאים פירוש זה ששיתף בגוף אחד הזכר והנקבה. **נה. ועיי"ש** שהאריך שהרי הקב"ה הכין לכל הברואים את מזונותם. **נו. ועיין** בהמשך דבריו שהאריך בקושיית הגמרא מדברי רבי לפי שלשה פירושים אלו. **נז. וכן** בסוגיא בעירובין (יח.) כלל לא מובאת ברייתא זו, והגמרא מקשה בסתם שמצינו שהנחש נתקלל תחילה וכו'. ובברכת אברהם (סוף ד"ה והתניא) תירץ, שהגמרא בעירובין נסמכה על הברייתא כאן, שכך הוא סדר המסכתות [ברכות לפני עירובין]. **נח. כעין** זה תירץ בבן יהוידע (ד"ה והתניא) שמהפסוק אין ראיה, שלעולם האדם נתקלל בראשונה, וכן הסברא מחייבת, שמאחר שהוכיחו הקב"ה תחילה, ודאי גמר דבריו עמו וקיללו, ומה שזכר הכתוב קללתו באחרונה, כן ימצא הרבה במקראות שיזכר ענין המאוחר קודם ענין שקדם לו, שעל זה אמרו אין מוקדם ומאוחר בתורה, ויתכן שחס הכתוב על כבוד אדם והזכיר קללתו באחרונה, ולעולם נתקלל בראשונה תכף בעת שהוכיחו. אך רבי שמחדש מכאן דין שתמיד מתחילים בקללה מן הקטן, משמע שסובר שכך היה באמת שהנחש נתקלל בראשונה ואדם באחרונה. וכן ביאר בשלמה משנתו ובויחי יעקב (ד"ה והתניא) ובתולדת יעקב (ד"ה בשלמא). **נט. זהב שיבה** (אלגזי, ד"ה אילימא), שלמה משנתו ושפתי חכמים (ד"ה והתניא).

ולא 'ואל האשה', שזהו דיבור חדש, וממילא נכונים דברי המהרש"א, כיון שבשני עניינים אין מוקדם ומאוחר בתורה[ס].

בריא"ף בעין יעקב (ד"ה והתניא) תירץ שלעולם האדם היה קודם לפורענות בקללה, כיון שמצינו שה' דיבר תחילה אל האדם והוכיחו 'המן העץ אשר צויתיך לבלתי אכל ממנו אכלת' (בראשית ג יא), ולא דיבר הקב"ה עם האשה ולא עם הנחש אלא לאחר שהשיב האדם 'האשה אשר נתת עמדי היא נתנה לי מן העץ ואוכל' (שם ג יב), ואז 'ויאמר וגו' לאשה מה זאת עשית ותאמר האשה הנחש השיאני ואוכל' (שם ג יג), ואז קילל הקב"ה למי שגרם החטא שזהו הנחש, ואחר כך לאשה שנתנה לאדם לאכלה, אבל בתחילת הדבור הרי פנה הקב"ה לאדם, וזו הפורענות. וביותר, לפי דרשת חז"ל (ב"ר יט ט) על הפסוק (שם ט) 'ויאמר לו אַיֶּכָּה', מלשון 'אֵיכָה' וקינה, נמצא שקונן עליו עוד לפני העונש, וזה היה רק באדם. לכך הביאה הגמרא את הברייתא שאומרת בפירוש שבקללה מתחילין מן הקטן, שהרי בתחילה נתקלל נחש, ומכאן משמע שמה שהוכיחו ה' בתחילה 'איכה', אינו נחשב פורענות[סא].

בחפץ ה' (ד"ה פורענות) תירץ, שאפשר שבאמת גם בקללה מתחילים מהגדול, אלא ששם בנחש זה יוצא מן הכלל ובמקרה התקלל בתחילה. או שגם אם פורענות של הנחש היה קודם, מכל מקום הייתי אומר שמה שדיבר הקב"ה בתחילה עם האדם כדי להענישו הוא גם תחילת פורענות, לכן הביאה הגמרא את הברייתא של רבי שהנחש הוא זה שנענש ראשון[סב].

בחזון עובדיה (פר' בראשית ד"ה והנה לקושיא) ביאר שראיית הגמרא היא מכך שבקללת הנחש לבדו כלולים גם האשה והאדם, והתחיל מהנחש תחילה, שהרי הסדר בקללת הנחש הוא: א. (בראשית ג יד) 'ארור אתה מכל הבהמה', הרי קללה לנחש לבדו, ופתח בו תחילה. ב. (שם טו) 'ואיבה אשית בינך ובין האשה', בזה יש גם קללה לאשה. ג. (שם) 'הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב', כאן יש קללה גם לאדם שהנחש ישופנו בעקבו. אם כן בדברי הקב"ה אל הנחש כלולים כאמור שלשתם, ומדוע פתח בקללת הנחש תחילה קודם שרמז אל האשה ואל האדם, מכאן שבקללה מתחילים מן הקטן.

הצל"ח (ד"ה אילימא) ביאר שבדברי הפסוק יש לומר, שמה שפתח הקב"ה תחילה בגזר דינו של הנחש הוא מטעם שאולי כשישמע האדם גזר דינו של הנחש יעשה תשובה, כי בודאי לא ננעלו שערי תשובה. אבל יתכן שלענין הפורעניות היתה באמת פורענותו של הנחש מאוחרת לכולם, שהרי ודאי אין הכוונה בפסוק שמיד באותו שעה התחיל לילך על גחונו וללחוך עפר. ולכך הוצרך להביא את דברי רבי שהטעם הוא משום שמתחילים מן הקטן, ואם כן מסתמא גם קיום הקללה [דהיינו גוף הפורענות] היה כן.

בהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה אילימא) תירץ שמהפסוק אין ראיה, שיש לפרש את הסדר משום שהנחש היה המסית והמתחיל בעבירה, וחוה גם חטאה קודם אדם, לכן גם נתקללו בסדר זה, אבל באכילה עצמה שאכל אדם ראשון אדם נענש תחילה, ולעולם אין את הכלל ש'בקללה מתחילים מן הקטן'. ולכן מביאה הגמרא מרבי שלמד כלל זה מענין הנחש, ללמדנו שאין מקום לחלק בזה[סג].

מדוע בגדולה מתחילין מן הגדול

בגדולה מתחילין מן הגדול. בשפתי חכמים (ד"ה בגדולה) ביאר שהטעם הוא משום שמדה טובה צריך להיות גדולה וממהרת ממידת פורעניות, ונותנין גדולה לגדול יותר מקטן, על כן הוא קודם.

בביאור הראיה שבגדולה מתחילים מן הגדול

דכתיב וידבר משה אל אהרן ואל אלעזר ואל איתמר בניו הנותרים קחו וגו'. המהרש"א (ד"ה בגדולה) ביאר שאין הראיה ממה שהקדים את אהרן שהוא אב לבניו, וגם לא מכך שהקדים את אלעזר שהוא הגדול לאיתמר שהוא קטן ממנו, שכן בכמה מקומות מצאנו כך. אלא הראיה היא ממה שנאמר 'אלעזר ואיתמר בניו הנותרים', והיה לתורה לומר רק 'אהרן ובניו הנותרים' וגו', שהרי ידוע מי הם הנותרים, אלא בא ללמד שבגדולה פותחים בגדול תחילה.

בנזר הקודש (ב"ר כ ד ד"ה שנאמר) ביאר שראיית הגמרא היא משינוי הפסוקים, שבתחילה כתוב (ויקרא י ו) 'ויאמר משה אל אהרן ולאלעזר ולאיתמר', וכאן כתוב 'אל אהרן ואל אלעזר ואל איתמר', וקשה, מדוע בפסוק השני הפסיק ביניהם בתיבת 'ואל'. אלא בא להורות שלא דיבר עמהם כאחד אלא זה אחר זה, וכאן מצינו שאמר לאהרן תחילה ואחר כך לאלעזר ואחר כך לאיתמר, משום שבגדולה מתחילים מן הגדול[סד].

מהי הגדולה באיסור פריעת הראש

שם. רש"י בתענית (טו: ד"ה בגדולה) כתב שבגדולה מתחילין מן הגדול היינו 'מצוה בעלמא שלא לפורענות'. והיינו שלאו דווקא לגדולה, אלא כל ציווי מתחילים מהגדול, כל שאינו לפורענות. וביאר **ביפה תואר** (ב"ר כ ד ד"ה בגדולה - השני), שהיה קשה לו מה הראיה שמביאה הגמרא (שם) מהפסוק שנאמר באהרן (ויקרא י ו) 'ראשיכם אל תפרעו'[סה], הרי אין בזה גדולה. ולכן תירץ שמצוה בעלמא היא גדולה. אמנם היפה תואר ביאר שגדולה ממש היא, שהרי בפסוק כתוב (שם י יג) 'כי חקך וחק בניך היא', וזו גדולה היא שהנהנין משולחן גבוה כנהנה משולחן המלך.

בנזר הקודש (ב"ר שם) ביאר, שלפי שנצטוו לאכול קדשים באנינות, אם כן זו הגדולה שכולם היו חשובים אז במעלה ובקדושה ככהן גדול לאכול קדשים אף באנינות, שהרי לדורות נאסרו קדשים לאונן בכהן הדיוט. ועוד, שבפסוקים שם נאמר שניתן להם מתנות חזה ושוק, וזה גדולה, וכמו שמבואר בחולין (קלב:) שהמתנות נאכלים בצלי ובחרדל, שנאמר בהם (במדבר יח ח) 'למשחה', כלומר, לגדולה, כדרך שהמלכים אוכלים.

ראיה נוספת שבגדולה מתחילים מן הגדול

שם. הגמרא בתענית (טו:) לומדת שבגדולה מתחילים מן הגדול ממה שכתוב (ויקרא י ו) לאחר שמתו נדב ואביהוא 'ויאמר משה אל אהרן ולאלעזר ולאיתמר בניו ראשיכם אל תפרעו'[סו]. **והרש"ש** (תענית שם ד"ה בגדולה) הקשה, שאין ראיה מפסוק זה, כיון שאי אפשר להוציא שני דברים בבת אחת ולכתוב את שניהם יחד, לפיכך הוצרך לכתוב אחד קודם השני, אבל מהפסוק שהביאה הגמרא כאן יש ראיה שכתוב 'וידבר משה אל אהרן ואל אלעזר ואל איתמר' ולא כתוב ואלעזר ואיתמר, ו'אֶל' בא והפסיק לחלק ביניהם שקודם אמר לגדול ואחר כך לקטן[סז].

אמנם היפה תואר (ב"ר כ ג ד"ה שנאמר) הקשה מנין באמת שהתחיל באהרן ואחר כך באלעזר ואחר כך לאיתמר, שמא לשלשתם דיבר כאחד והכתוב הזכירם בהכרח כסדר תולדותם וחשיבותם. ותירץ, שהראיה מהפסוק היא שמספיק היה לכתוב אל אהרן ובניו הנותרים, שהרי כבר נזכרו בפרשה זו. אלא שבא ללמד שבתחילה דבר לאהרן ואחר כך לבניו, כי בגדולה מתחיל מן הגדול[סח].

בקרבן אהרן (תו"כ, מכילתא דמילואים אות לט ד"ה בגדולה) ביאר את הדרשה מפסוק זה של פריעה ופרימה, שהיה קשה לרבי שמצוה זו של פריעה ופרימה היתה יותר ראויה לבני אהרן מלאהרן, כיון שאהרן כהן גדול היה ובכל מקום נאסר לו מלפרוע ומלפרום, ולא רק כאן שמתו בניו, שהרי כתוב (ויקרא כא י) 'והכהן הגדול מאחיו וגו' את ראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרום', ואם כן היה ראוי שמצוה זו תתחיל מבניו. מכאן למד רבי שהפסוק בא לומר שבגדולה מתחילים מן הגדול[סט].

מה הראיה מהנחש שמתחילין מהקטן

בקללה מתחילין מן הקטן בתחלה נתקלל נחש ולבסוף נתקללה חוה ולבסוף נתקלל אדם. האחרונים[ע] הקשו אולי מה שהוקדם הנחש

ס. **וכעין** זה כתב בכבכא דשביט (ד"ה והתניא). וראה באר אברהם (ד"ה אמור) שיש דעות שאין מוקדם ומאוחר בתורה אף בענין אחד, וכך סובר רבי. עיי"ש בארוכה. ודבריו הובאו כאן באהבת איתן על העין יעקב (ד"ה אילימא), עיי"ש. סא. **וכן** ביאר בפרשת מרדכי (ד"ה פורענות). ובצל"ח (ד"ה אילימא) ביאר על פי עוד חילוק שישנו בין סוגיתנו לגמרא בעירובין (יח.), ששם הגמרא אומרת 'אילימא משום קללה', וכאן הגמרא אומרת 'אילימא לפורענות'. וזה משום שכאן הגמרא שואלת על גוף הפורענות, על זה הביאה הגמרא מהברייתא של רבי שמתחילין מן הקטן, ושהפורענות של הנחש 'על גחונך תלך' היתה קודם לאדם [וכפי שביאר שם לעיל שמדברי רבי מוכח שגם גוף הפורענות היה קודם]. אבל שם בעירובין הגמרא שואלת אילימא משום קללה שהיה אדם מוקדם, על זה הקשתה הגמרא מגוף הפסוק ולא הוצרך להביא את דברי רבי כלל, כי בפסוק עצמו כתוב שהנחש נתקלל ראשון. אלא שהיא גופא קשיא למה כאן אמרה הגמרא אילימא משום פורענות דנחש ושם אילימא משום קללה. ועיין ברכת ראש (סוף ד"ה אילימא). סב. **וכן** תירץ בברכת ה' (ד"ה והתניא), וכעין זה בברכת ראש (ד"ה אילימא). סג. **וכן** תירץ הבן יהוידע (תענית טו: ד"ה תניא). וכעין זה ביאר בברך משה (ד"ה אילימא). וע"ע בעמודי אור (סי' קכא אות יט). סד. **וכן** ביאר בשלמה משנתו (ד"ה בגדולה). סה. **הגמרא** בתענית (טו:) הוכיחה מפסוק זה שבגדולה מתחילין מן הגדול. וראה בסמוך בענין זה. סו. **רש"י** בתענית (שם ד"ה בגדולה) גרס כדברי הגמרא כאן. וכן גרס במראה כהן (שם ד"ה ויאמר) בגמרא שם. אך התורה תמימה (ויקרא י ו אות ד) כתב, שגירסת הגמרא כאן הוא ט"ס. וראה הגהות רבי אליהו גוטמכר (ד"ה בגדולה). סז. **וכן** ביאר באורח משפט (אנאליק, חו"מ סי' טו ד"ה וכזה ניחא, עמ' 56, הובא באסיפת זקנים ד"ה בגדולה). סח. **והוסיף**, שאין להקשות שמא דווקא בגדולים בשנים [כאהרן ואחר כך בניו], אבל בגדולה בחשיבות אין חוששין להתחיל בגדול, דאין סברא לחלק בזה. וראה בנזר הקודש (ב"ר כ ד ד"ה שנאמר) מה שהקשה. סט. **והביא** שם, שרש"י בתענית (טו: ד"ה בגדולה) שכתב שבגדולה מתחילין מן הגדול היינו 'מצוה בעלמא שלא לפורענות', היינו שהוקשה לו, שכאן [בפריעה ופרימה] אינה גדולה כלל אלא מצוה. וביאר הקרבן אהרן, שנראה שיש כאן מלבד המצוה גם גדולה לבני אהרן שנהג בהם ונתן להם מצוה שהיא מיוחדת לכהן גדול. ולכן פתח באהרן לומר שגדולה זו של אהרן תהיה אף לבניו. וביפה תואר (בראשית רבה פרשה כ סי' ד ד"ה בגדולה - השני) ביאר, שהאיסור לפרוע את הראש גדולה היא, כי זו מדרך גדולה וחשיבות. וכעין זה ביאר בתורה תמימה (ויקרא י ו אות ד) שענין הפריעה ופרימה בכלל היא סימן לאבלות וצער מפני שהיא ענין ניוול, ולכך חייבים אבלים בזה, ואם כן ממילא מבואר שהעדר פריעה ופרימה הוא דרך כבוד וגדולה ונחת, וכמו ביוסף כשעמד לפני פרעה גלח וחלף שמלותיו, ולכן במצוה זו של 'ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרומו' שהיא מצוה לתכלית הגדולה והתפארת, הקדים הציווי לאהרן ואחר כך לבניו מפני שהוא חשוב יותר לגדולה וכבוד. ע. **הריא"ף** (על עין יעקב ד"ה והתניא), יפה תואר (בראשית רבה פרשה כ סי' ד ד"ה ובקללה), נזר הקדש (שם), תאוה לעינים (סי' פב), גופי הלכות (אלגזי, בלשונות הגמרא ד"ה ענין הנחש, ע' תכה בהו' החדשות), קדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה בקללה), בית לוי (ד"ה והתניא), הגהות ראמ"ה (ד"ה אילימא), באר אברהם (ד"ה בקללה), אהבת איתן על העין יעקב (שם).

לפורענות הוא לפי שהאדם תלה את העוון באשה והיא תלתה בנחש, וקלל הקב"ה הגורם הראשון שהוא קדם בעצה וגרם לחטא, ובאמת אילו שלשתם היו חוטאים כאחד ולא היה האחד גורם לחבירו אפשר שהיה הקב"ה מתחיל מהאדם, ומנין לומר שבקללה מתחילים מן הקטן. וראיה מדברי הגמרא בסוטה (יא.) גבי פרעה מלך מצרים שהוא התחיל בעצה תחילה לפיכך לקה תחילה. אם כן רואים שהמתחיל בעבירה לוקה תחילה אפלו אם היה גדול.

הריא"ף (על עין יעקב ד"ה והתניא) תירץ על פי מה שאמרו בבראשית רבה (פרשה כ סי' ח) על הפסוק (בראשית ג יז) שה' אמר לאדם [בקללה] 'ותאכל מן העץ אשר צויתיך לאמר', מהו לאמר, להזהיר את החיה והבהמה והעופות, ולא די שלא הזהרת אותם אלא שנתת להם ואכלו. ונמצא שבעוון זה אין לנחש ולחוה שום חלק, כי הם לא נצטוו להזהיר את החיות והבהמות, ואם היה בא הקב"ה אל האדם תחילה בטענה זו שאמר לו להזהיר ולא הזהיר ונתן להם לאכול, לא היה לאדם פתחון פה לומר 'האשה אשר נתת עמדי' (שם ג יב), והיה נענש תחילה על דבר זה, ומכך שלא פנה אליו מיד בטענה זו של 'לאמר', שמשמעותו ציווי החיות, אלא בטענת 'המן העץ אשר צויתיך לבלתי אכל ממנו אכלת' (שם ג יא), ובזה מצא האדם פתחון פה לומר 'האשה אשר נתת עמדי' וגו', ומתוך כך נתקלל הנחש תחילה כדי להתחיל בקלקלה מהקטן[עא].

ביפה תואר (ב"ר כ ג ד"ה שנאמר) ביאר שכיון שאמר תחילה לאדם 'המן העץ וגו' אכלת', היה ראוי שיענישנו מיד, וכן כשאמר לחוה (שם ג יג) 'מה זאת עשית' היה לו להקדים ולבאר עונשה ומדוע הפסיק בעניינם וחזר אחר כך לקללם, ומכאן למדו שבקללה מתחילים מהקטן, ולכן הוצרך להקדים קללת נחש לחוה וחוה לאדם. ואם תאמר מדוע הקדים לדבר לאדם, היה לו לקלל ראשונה את הנחש ושוב ידבר עם חוה ויקללנה ושוב ידבר עם אדם ויקללנו. ותירץ, שאם היה הדיבור והקללה כאחד לא היינו יודעים שבקללה מתחילים מן הקטן, אלא הייתי אומר מעשה שהיה כך היה, ויתכן שמתחילה נתקלל נחש ואחר כך דיבר עם חוה וקיללה ואחר כך עם אדם וקיללו, אלא שלכן סידר העניינים באופן זה להשמיענו שהדיבור היה תחלה לאדם, אלא שהקללה היתה קודם לנחש משום שבקללה מתחילין מן הקטן[עב].

בתאוה לעינים (סי' פב) תירץ על פי המבואר בסנהדרין (כט.) שלומדים שאין טוענין למסית מנחש, הרבה טענות היו לו לנחש לטעון, ואחד מהם, שיכל לטעון דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין. וכתבו **התוספות** (שם ד"ה דברי), שדווקא הנחש יכול היה להיפטר בטענה זו, אבל לא מסית בעלמא. נמצא ששורת הדין נותנת שיקלל קודם את האדם ששמע מפי ה' שהם דברי הרב שהקב"ה ציוה לא לאכול מהעץ ושמע אדם לדברי הנחש, ואם כן היה לו להקב"ה לקלל תחילה לאדם, ולא עשה כן, כדי להשמיענו שבקללה מתחילים מן הקטן[עג].

בהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה אלימא) תירץ שאם גם בקללה יש ענין של כבוד להתחיל מהגדול, לא היה מועיל קדימת הקטן שהתחיל בעבירה כמו אצל הנחש, שאם כן מצינו חוטא נשכר בכך שמתחילים ממנו, אלא ודאי שבקללה אין מתחילים מן הגדול אלא אם הקדים הגדול בעבירה.

בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה בקללה) תירץ[עד] שאפילו שסדר החטאים היה שהנחש היה גורם הראשון לחטא והאשה אחריו, מכל מקום היה אדם ראוי לעונש תחילה לפי שהוא נצטוה מפי הקב"ה וחוה לא, וכן היא ראויה לקללה יותר מהנחש כי היא על כל פנים שמעה את ציווי הקב"ה מפי אדם ואילו לנחש לא היה ציווי כלל, ומזה שהפך העונש והעניש לנחש תחילה שמע מינה שמתחילין מן הקטן[עה].

בנפתלי שבע רצון (בשלח ד"ה ובעיקר) ביאר שהתנא לומד שבקללה מתחילין מן הקטן, שאם נאמר שהתחילו בנחש משום שהתחיל בעבירה, יקשה, מדוע צריך שני פסוקים אחד כאן ואחד גבי פרעה שכתוב (שמות יד ד) 'ואכבדה בפרעה ובכל חילו', כיון שהתחיל בעצה תחילה. הרי היה מספיק שיהיה כתוב פסוק אחד גבי נחש שנתקלל תחילה משום שהתחיל בעצה, וממילא נדע שגם בפרעה התחילה הפורענות ממנו הואיל והתחיל בעבירה, ואם כן מדוע כתבה התורה גבי פרעה 'ואכבדה בפרעה ובכל חילו', שיהא כתוב 'ואכבדה בהם', ונדע שבפרעה תחילה משום שהוא התחיל בעבירה ואחר כך בכל חילו. ואין לומר שהיינו אומרים ש'ואכבדה בהם' היינו במצרים תחילה ואחר כך פרעה, כי מהיכי תיתי יעלה על הדעת, אם משום שהיינו אומרים שבקללה מתחילין מן הקטן, קשה, היא גופה מנלן שבקללה מתחילין מן הקטן, כי הרי מנין למדה הגמרא, מהנחש, ואם בנחש עצמו הטעם הוא משום שהתחיל בעבירה, אם כן אין לנו לימוד שבקללה מתחילין מן הקטן, ואם כן מנין לך לומר שבמצרים התחילה הפורענות. אלא ודאי שבפרעה התחיל הפורענות, ואם כן שיהיה כתוב 'ואכבדה בהם', אלא ודאי הטעם גבי נחש משום כך נתקלל תחילה משום שבקללה מתחילין מן הקטן, ואם כן אם היה כתוב 'ואכבדה בהם', היינו אומרים במצרים תחילה משום שבקללה מתחילין מן הקטן, ועל כן צריך לכתוב 'ואכבדה בפרעה' להורות לנו שפרעה נתקלל תחילה משום שהוא התחיל, ומוכח גם כן שגבי הנחש הטעם משום שבקללה מתחילין מן הקטן[עו].

מדוע הגמרא מוכיחה דווקא מזה שנתקלל אדם

שם. באמרי בינה (בראשית ד"ה איתא בגמרא) הקשה מדוע הגמרא ממשיכה ואחר כך נתקלל אדם, הרי כבר מקללת הנחש קודם לחוה מוכח שבקללה מתחילין מן הקטן. ותירץ על פי הגמרא בסנהדרין (כט:) שאין טוענין למסית, שהרבה טענות היה לו לנחש לטעון, כגון דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, אם כן מהנחש וחוה לחוד לא מוכח שמתחילים מן הקטן, שהרי אם היה מקלל את חוה קודם היתה משיבה שהנחש הסיתה, והיה הקב"ה עונה לה דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, ואז היה הנחש יודע וטוען טענה זו, והרי אין טוענין למסית, לכן קילל את הנחש ואחר כך את חוה. אבל מזה שקילל את חוה קודם לאדם, מוכח שבקללה מתחילין מן הקטן, שאין לומר שאם היה מקלל את האדם קודם היה טוען שחוה הסיתה אותו והיה מצריך להשיב לו 'דברי הרב', ואם כן היה בזה טענה לחוה על מה שהסיתה לאדם שדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, ולכן קילל את חוה קודם שלא יהא לה טענה זו. כי אפילו הכי היה חובה לחוה מפני מה שמעה לנחש ואכלה מעץ הדעת הרי דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, ואם כן קשה מפני מה קילל את חוה קודם לאדם. אלא ודאי מוכח שבקללה מתחילין מן הקטן. ואם כן עיקר ההוכחה היא מכך שחוה נתקללה קודם לאדם.

מדוע הגמרא לא מוכיחה שבקללה מתחילין מהקטן מהפסוק באהרן

שם. הריא"ף בעין יעקב (ד"ה ובקללה) הקשה שהרי מהפסוק שלמדנו בגדולה יש הוכחה גם על קללה, שכתוב (ויקרא י טז) 'ויקצוף [משה] על אלעזר ואיתמר' [שלא אכלו מהקרבן], ולא הזכיר את אהרן, לפי שהיה קלקלה והתחיל בקטן. ותירץ, ששם לא הוזכר אהרן כלל, וכל הראיה היא ממקום שהוזכרו הגדול והקטן, והתחיל בקטן. ולכן הוכיחו מענין קללת הנחש ואדם.

ובברכת ה' (ד"ה ובקללה) תירץ ע"פ **רש"י** (ויקרא שם) שבשביל כבודו של אהרן הפך פניו כנגד הבנים וכעס, ומבואר שקצף גם על אהרן באותו מאמר, אלא שהפך פניו כנגד הבנים משום כבודו, ולא הקדים הקטן כלל.

הרי אי אפשר לכתוב שני שמות כאחד ומהי הראיה מהקדמת אדם

מאדם ועד בהמה ברישא אדם והדר בהמה. המהרש"א (ח"א ד"ה מאדם) ביאר שאפילו שאי אפשר לכתוב שני שמות כאחד, מכל מקום כיון שכבר כתוב (בראשית ז כג) 'וימח את כל היקום', אם כן מדוע הוסיף 'מאדם ועד בהמה', אלא ללמדנו שבפורענות מתחילין מהקטן.

ובברכת אברהם (ד"ה ברישא) ביאר שדרשת הגמרא היא מדיוק הלשון 'מאדם עד בהמה', שמשמע שהאדם הוא מוקדם לבהמה וראשון לה, שאם לא כן היה לו לומר אדם ובהמה[עז].

הבהמות הקטנות מתו לפני האדם

שם. רש"י בעירובין (יח. ד"ה מאדם) ביאר שבמבול אדם הוזכר בפורענות תחילה. וביאר **בגפן פוריה** (ברש"י שם), שאפשר שכוונתו לומר, שלא שנמחה האדם תחילה קודם הבריות קטני הכמות, כי זה לא יתכן כפי הטבע, אלא רק לענין מה שהוזכר תחילה, ומה שהקדים הפסוק את האדם הוא רק לגבי לקרוא אותו בתורה תחלה[עח].

מדוע במבול נפרע מהאדם תחילה

שם. הקשו **האחרונים**[עט] שלפי מה שנתבאר שבעונש מתחילין מן הקטן למה במבול התחילה הפורענות באדם. ונאמרו כמה תירוצים בזה.

א. הריא"ף בעין יעקב (ד"ה אלא) תירץ שאם היה מתחיל בבהמות ועופות ואחר כך שאר האדם, יהיה האדם באותו הזמן בחוסר כל, ולפי שרצון ה' היה שכל ימי היות האדם על הארץ לא יחסר לחמו וכל טרף מזונותיו מוכנים לפניו ולכן כל עוד האדם חי יהיו החיות והבהמות מוכנים לפניו[פ]. אלא שבתאוה

עא. **ועיין** בחתם סופר (ד"ה בקללה). עב. **וכן** תירץ בנזר הקודש (שם, הובא בענף יוסף תענית טו: ד"ה בתחלה). עג. **וכן** תירצו בבאר אברהם ובאהבת איתן (ד"ה בקללה), ובבית לוי (ד"ה והתניא) בתירוץ ראשון. עד. **הובא** בענף יוסף (ד"ה בקללה). עה. **ובזה** הוסיף הענף יוסף (שם) לתרץ למה הוצרכה הגמרא להביא הברייתא, הרי בפסוק כתוב בפירוש שהנחש נתקלל ראשון [וכקושיית המהרש"א לעיל], משום שהייתי אומר שכסדר החטאים היה העונש, לכך הביא מדברי רבי בברייתא. וראה בעין אליהו (ד"ה והתניא). עו. **וכעין** זה כתב בבית לוי (ד"ה והתניא) בתירוץ שני. עז. **וכן** ביאר בזאת מנוחתי (אלטשולר, ד"ה מאדם). עח. **וכן** ביאר בחדש האביב (עירובין יח. ברש"י ד"ה מאדם). עט. **הריא"ף** בעין יעקב (ד"ה אלא), חפץ ה' (סוף ד"ה פורענות), תאוה לעינים (סי' פב), יפה תואר (ב"ר כ ד ד"ה ובקללה), נזר הקודש (שם), ברכת ה' (ד"ה אלא), קדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה אלא), צרור החיים (ד"ה ברישא), מהר"ץ חיות (תענית טו: ד"ה בקללה), יפה תלמוד (שם ד"ה ובקללה), ברכת ראש (ד"ה אלימא), פרשת מרדכי (ד"ה מתחילין), שלמה משנתו (ד"ה מאדם). פ. **ובקדושה** וברכה (סמיכת חכמים, סוף ד"ה אלא) הוסיף, שאין לומר שמכל מקום יתחיל בבהמות וימח חלקם וישאיר חלק לצורך מזונות האדם, ואחר שימחה האדם ימחה

לעינים (סי' פב) הקשה שאם כן מדוע נתרעם האדם שבראו קודם לפורענות המבול במה שאמר 'אחור וקדם צרתני', הרי זה היה לו לטובה.

ב. בחפץ ה' (סוף ד"ה פורענות) תירץ שהענין שבפורענות מתחילין מן הקטן הוא דווקא כששניהם לפנינו, ויש זלזול אם יקדים הגדול לפורענות, אבל במבול שכולם מתו אין הבדל, ואפשר גם להקדים הגדול.

ג. בתאוה לעינים (סי' פב) תירץ על פי המבואר בסנהדרין (קח.) על הפסוק (בראשית ז כג) 'וימח את כל היקום אשר על פני האדמה מאדם עד בהמה', אם אדם חטא בהמה מה חטאה. תנא משום רבי יהושע בן קרחה משל לאדם שעשה חופה לבנו והתקין מכל מיני סעודה, לימים מת בנו עמד ובלבל ופזר את חופתו, אמר כלום עשיתי אלא בשביל בני וכו', אף הקב"ה אמר כלום בראתי בהמה וחיה אלא בשביל אדם, עכשיו שאדם חוטא בהמה וחיה למה לי. נמצא שבהמה לא חטאה ולא היתה דינה למות, אלא שמיתתה היתה בעבור שנגזר מיתה על האדם, וכשאין את האדם אין צורך בנבראים שנבראו בעבורו. ואם כן די לבהמה שתמות אבל תחיה יותר מן האדם, וימות האדם קודם ואחר כך הבהמה, כיון שאין מיתתה תלויה אלא בעד חטא האדם[פא]. ואף אם נאמר שגם הבהמה חטאה בדור המבול, כמו שאמרו חז"ל (סנהדרין שם) על הפסוק (שם ו יב) 'כי השחית כל בשר', שאפילו בהמה חיה ועוף חטאו, מכל מקום כיון שאדם התחיל בעבירה תחילה ועל ידו חטאו כל הנבראים, נמצא שהוא עיקר החטא[פב]. אלא שהקשה, שאם כן למה נתרעם אדם שהיה קודם לפורענות המבול, והרי הוא התחיל בעבירה ועל כן לקה תחילה.

ד. ביפה תואר (ב"ר כ ד ד"ה ובקללה) תירץ שדור המבול שהשחית כל בשר כל דרכו היו גרועים יותר מבהמה או שוין לה[פג].

ה. עוד תירץ היפה תואר (שם) שמה שאמרנו שבקללה מתחילין מן הקטן, היינו שנים שחוטאים בדעת, אבל אדם ובהמה, ראוי להקדים את האדם בעונש שחטאו גדול שחוטא בדעת, וכל שכן שלא מתה בהמה אלא בעוון האדם.

ו. המהר"ץ חיות (תענית טו: ד"ה בקללה) תירץ על פי מה שאמרו חז"ל (סנהדרין לח.) שאדם נברא באחרונה, שאם תזוח דעתו אומרים לו יתוש קדמך, ואם כן כל חשיבות האדם הוא רק אם מתנהג בדרך טוב, וזה לא היה בדור המבול[פד].

ז. בברכת אברהם (ד"ה והתניא) ביאר דקיי"ל (לעיל י.) לעולם אל ימנע אדם מן הרחמים, ואפילו חרב חדה מונחת על צוארו אל ימנע עצמו מן הרחמים, ואם כן כל עוד שלא נמחה האדם, אף שכבר נגזרה הגזירה, אפשר שישובו בתשובה ותתבטל הגזירה, ולכך נמחה האדם ואחר כך הבהמה שהכל נברא בשבילו, וכשהוא נמחה מה צורך יש בבהמה.

ח. בצרור החיים (ד"ה בראשית) ביאר שזה מה שתמה אדם הראשון 'אחור וקדם צרתני', שכיון שאני אחור למעשה בראשית אפילו בטובה, למה הייתי קדם בקללה. וביאר, שמה שנפרע הקב"ה מאדם תחלה, משום שחטא הבהמה היה על ידי האדם, שהיו מזקיקים הבהמה מין על שאינו מינו, וכיון שהאדם הוא הגורם, לכן ממנו התחילה הפורענות. ואפילו אם נאמר שהבהמה גם חטאה, יש לומר כדברי רש"י (בראשית ז טז) שהקב"ה הקיף את התיבה בדובים ואריות להגן על נח שלא ישברו את התיבה, ולכן התחילה הפורענות מאדם, מפני שהבהמה היתה צריכה להגן על האדם, והקב"ה רוצה לעשות הנס דרך טבע.

ט. בפרחי כהונה (ד"ה אלא) ביאר שמשום שכאן היתה פורענות גדולה שנמחה הכל ואין זה כשאר פורעניות, לכך שינה גם כאן להתחיל מהאדם[פה].

י. בלשמוע בלימודים (ד"ה אחור) ביאר שהגמרא דיברה בסדר העולם כשבונים בית מתחילים לבנות מן היסוד ואחרי זה בונים הדפנות ומעמידים החלונות ומניחים התקרה והגג עליהם מלמעלה, וכשסותרים הבנין מתחילים לסתור הגג ואחרי זה התקרה ואחריהם הדפנות ובאחרונה מהרסים היסוד. כן על דרך זה בהויית הבריאה, בתחילה נבראו הנבראים זה אחר זה ולבסוף נברא האדם החופף עליהם מלמעלה, וכאשר בא הפורענות להרוס העולם בימי המבול, הקדים לסתור תחילה בנין האדם שהוא הגג החופף על כולם, ואחר כך סתר יתר הנבראים. ועוד, שהאדם הוא נפש חיה לכל הנמצאים כמו שהנשמה מחיה כל האברים, וכשם שבבריאת האדם נברא קודם גוף האדם ואחר כך נפח באפיו נשמת חיים, כן בבריאה הכוללת ברא תחילה כל הנבראים שהם איברי העולם, ובסוף ברא את האדם שהוא נפש החיה. וכמו שבמיתת האדם יוצאת הנשמה תחילה ואחרי זה מתים האברים, שכל זמן שהנשמה בקרבם אינם יכולים למות, כך בפורענות ומיתת הברואים בימי המבול קדמה מיתת האדם שהוא נשמת החיים שלהם ואחר כך כלו שאר הנבראים שהם האברים של צורת הבריאה.

יא. בעין אליהו (ד"ה אלא) ביאר שטובה היא לאדם שלא יראה הצער של מיתת הבריאה, לכן התחיל בו, אבל בקללה שאין בה מיתה, טוב שיתחילו הקללה מן הקטן.

יב. בישמח לב (ד"ה אלא) ביאר שרבי הוכיח שבקללה מתחילין מן הקטן בנחש ממה שבמבול הוצרך לכתוב 'מאדם ועד בהמה', ואפילו שהוא מיותר שהרי כתוב 'וימח את כל היקום' שהכל בכלל. אלא על כרחך שבא להוציא מן הכלל ולהשמיע אפילו שבכל מקום התחילו מן הקטן, כאן התחילו מן הגדול.

הרי בפסוק נאמר שהאדם נמחה בסוף

שם. הצל"ח (ד"ה אלא) הקשה שבפסוק (בראשית ז כא) כתוב 'ויגוע כל בשר הרומש על הארץ בעוף ובבהמה ובחיה ובכל השרץ וגו' וכל האדם', הרי שהאדם מת מאוחר מהבהמה, ולא כדברי הגמרא שקודם אדם ואחר כך בהמה[פו]. ותירץ על פי מה שביאר **המהרש"א** [הובא לעיל] שלפי דרשת הגמרא ש'אחור' למעשה בראשית ו'קדם' לפורענות, יהיה פירוש המילה 'צרתני', לענין אחור לשון 'יצירה' ולענין קדם לפורענות יהיה צרתני לשון 'צרה'. אבל הצל"ח כתב, שהכל הוא לשון צורה, ולענין מהות הצורה היה אחור לכל מעשה בראשית ולענין מחיית הצורה היה קודם לכל מעשה בראשית, ואם כן אף שלענין הגויעה היה האדם אחרון, אבל לענין מחיית הצורה לגמרי היה האדם ראשון[פז].

בברכת ראש (ד"ה אילימא) ביאר שגויעה הוא לשון אפיסת הכחות, שזה התחיל מן הקטן מבשר הרומש על האדמה בעוף ובבהמה ובחיה ובכל השרץ, ומכל מקום כל זמן שהאדם חי ובידו לשוב ולהיטיב אזי היה אפשר להחזיר הבהמות לכחותיהם[פח], אך אחר מחיית האדם אז נמחו כל הברואים ולזה הוא קדם לפורענות, וזהו 'אחור וקדם צרתני', להורות שבשביל גדולתו הוא סיבה לקדם לפורענות שבשבילו נמחו כולם.

בבאר מים חיים (בראשית ז כג) יישב כי לא הודיע הפסוק אשר מתו, ומכל שכן שלא להורות על סדר המיתה, אלא שאף שכבר מתו כל אלו, עדיין חמתו לא שככה עד שנתן גבורה במים להתגבר עוד למעלה למעלה, ולכן לא דקדק לנקוט סדר המְחִיָּה כי לא מדובר בזה[פט].

הרי אדם הראשון לא ראה המבול

שם. בגופי הלכות (אלגזי, ד"ה ענין הנחש) הקשה הרי הפסוק 'אחור וקדם צרתני' אמר אדם הראשון, והרי לא ראה את פורענות המבול, ואיך מעמידה הגמרא פסוק זה על פורענות המבול. ותירץ על פי מה שאמרו חז"ל (ע"ז ה.) שהראה הקב"ה לאדם הראשון כל הדורות, וכשהגיע לדור המבול וראה שמין האדם הוקדם לפורענות נתרעם ואמר כיון שאחור צרתני במעשה בראשית למה הקדמתני לפורענות.

הרי כאן מבואר שלמאן דאמר זנב לא היה אלא יצירה אחת

בשלמא למאן דאמר פרצוף היינו דכתיב וייצר בשני יודי"ן אלא למאן דאמר זנב מאי וייצר. **הראשונים**[צ] הקשו מכאן על רש"י בכתובות (ח. ד"ה אלא וד"ה שתי) במה שמבואר שם שלוי הזדמן לבית רבי בחתונה של בנו רבי שמעון, ובירך חמש ברכות: א. שהכל ברא לכבודו. ב. אשר יצר. ג. שוש תשיש. ד. שמח תשמח. ה. אשר ברא. ולעומת זאת רב אסי הזדמן לבית רב אשי בחתונת בנו ובירך שש ברכות, והוסיף את ברכת 'יוצר האדם'. וביארה הגמרא, וכפי שפירש רש"י שם, שמחלוקתם היא, שלוי סובר שיצירת האדם יצירה אחת היתה, והיינו כמ"ד שני פרצופים נבראו מתחילה בגוף אחד, ולכן אין לברך גם 'יוצר האדם' וגם 'אשר יצר את האדם'. ואילו רב אסי סובר שביצירת האדם היו שתי יצירות, וכמ"ד זנב, שבתחילה נברא אדם ואחר כך נבראה חוה מהזנב, וכנגד כל יצירה תיקנו חכמים ברכה נפרדת. וקשה, שהרי בסוגייתנו מבואר להיפך, שלמ"ד זנב אין כאן אלא יצירה אחת ולמ"ד פרצוף שתי יצירות היו. לכן חלקו הראשונים על רש"י, ופירשו את דברי הגמרא שם כמבואר בסוגייתנו, שהסובר שם יצירה אחת היתה, היינו כמ"ד זנב שמתחילה נברא רק אדם. ומ"ד שתי יצירות היו, היינו כמ"ד שני פרצופים, שזהו כשתי בריאות[צא].

הבהמות שנשארו. כיון שאין שום פעולה לחצאין, שכיון שניתן רשות למשחית לא חילקו בזה והרגו את כל הבהמות יחד. **פא. וכן** כתב הגר"א באמרי נועם (ד"ה אלא - הראשון) וביפה תלמוד (שם) ובברכת ה' (שם) ובפרשת מרדכי (שם) ובשלמה משנתו (שם). וכעין זה כתב בתורת חיים (עירובין יח. ד"ה אחור). **פב. וכן** כתב בבאר אברהם (ד"ה אלא) ובאהבת איתן (שם). וכעין זה ביאר באשל אברהם (נימאלרק, ד"ה אלא). והגר"א (שם) כתב שכל מה שהם השחיתו לא היה אלא על ידי האדם, שהם לימדו אותם לעשות כן, ולא היו חייבים מיתה מחמת עצמן אלא משום שלא נבראו אלא בשביל האדם לכך לא היה יכול להתחיל הפורענות מהם. וביפה תלמוד (שם) הוסיף שחטא אדם נקרא חטא וחייב לפי הדין מפני שיש בו דעה ובינה, אבל שאר כל הנבראים נגד בני אדם הם זכאים כיון שאין בהם דעת. **פג. וכעין** זה תירץ בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה אלא), שמתוך שדור המבול שינו את מעשיהם, שינה הקב"ה עליהם העונש כפי שמצינו בכמה מקומות כן. **פד. כעין** זה ביאר בעולת אהרן (ד"ה אחור). **פה. וביאר** בהגה"ה (שם), שבתחילת הבריאה היו כל הנבראים קטנים בעולם בלתי אדם שלא נברא אלא לבסוף, כך במְחִיָּה צריך להיות כתחילת הבריאה שיהיו הכל בלתי אדם, שימחה האדם תחילה ואחריו כל נפש חיה ולא ישאר האדם לבדו רגע אחד בלא כל הנבראים, שהם לא נבראו אלא לצרכו ואי אפשר לחיות אפילו רגע זולתם. **פו. וכן** הקשה ביפה תלמוד (מ"א בקונטרס אחרון ד"ה אלא). **פז. ועיין** באור החיים (בראשית ז כג) שביאר ג"כ כעין זה. וראה בעולת אהרן (ד"ה אלא) מה שתירץ. **פח. וציין** לתוספות לעיל (ס: ד"ה אשר) שיצר את האדם בחכמה שהתקין מזונותיו ואחר כך בראו, וזה להורות שהאדם הוא מובחר הברואים שבשבילו נברא הכל ולצרכו, ולכן כל מיני החיות תלוים בבחירת האדם. **פט. ועיין** עוד מה שביאר שם. וראה בחזון עובדיה (פר' בראשית ד"ה ומה שהקשינו). **צ. תוספות** רבי יהודה חסיד (ד"ה בשלמא), תוספות ריטב"א ור"ן (שם ד"ה בשלמא). **צא. וראה** בשיטמ"ק (כתובות ח. ד"ה אבל מאחי) שהביא ביאור אחר בדברי התוספות. וראה גם רשב"א (שם, ד"ה הא דאמרינן) מה שהביא בשם רבינו חננאל בביאור דברי הגמרא שם.

הריטב"א (עירובין יח. ד"ה בשלמא) תירץ שבגמרא בכתובות משמע לגמרא שמי שמצריך שתי ברכות היינו מפני שהיו יצירות בשתי פעמים, כי בתחילה היה זנב ולבסוף עשה מן הזנב פרצוף, אבל למ"ד פרצוף, אפילו שהיו בתחילתן שתי יצירות כיון שנבראו ביחד ובציור אחד אין לומר אלא ברכה אחת. אבל כאן הגמרא רוצה לומר שלמ"ד דו פרצופין מובן מה שכתוב 'וייצר' בשני יודי"ן, היינו שתחילת יצירתו היה בשתי יצירות זכר ונקבה, אלא למ"ד זנב מאי וייצר, שהרי הפסוק לא מדבר אלא על תחילת יצירה.

בברכת אברהם (ד"ה בשלמא) תירץ שבפסוק 'וייצר ה' את האדם' שמדבר ביצירה ראשונה, אין לפרש את מה שכתוב 'וייצר' בשני יודי"ן משום שתי יצירות חלוקות, שהרי ביצירה הראשונה עדיין לא היתה יצירה שניה, ועל כרחך אין זה אלא כמ"ד פרצוף שהיתה יצירה אחת כלולה משתי יצירות, דהיינו שני פרצופין שזה כמו שתי יצירות. אבל בסוגיא בכתובות, למי שהוסיף עוד ברכה כנגד שתי יצירות, על כרחך אין זה אלא כמ"ד זנב שהיו שתי יצירות ממש, מה שאין כן למ"ד פרצוף, היתה יצירה אחת כוללת, אם כן די בברכה אחת.

בשלמה משנתו (ד"ה בשלמא) יישב את דברי רש"י, על פי מה שביאר רש"י בעירובין (יח. ד"ה ג' היינו) שלמ"ד שני פרצופים מה שכתוב 'וייצר' בשני יודי"ן, היינו שתי צורות. אבל זה לא נקרא שתי יצירות, כי אדרבה יצירה אחת היתה כיון שגוף אחד נוצר. וראיה לזה, שהרי הוא דורש מהפסוק 'אחור וקדם צרתני' שדו פרצופין נבראו, ו'צרתני' משמע 'צורות' ולא 'יצירות' שהרי לא כתוב 'יצרתני'[צב].

מהיכן הדיוק שנברא יחידי

דרבי אבהו רמי כתיב זכר ונקבה בראם וכתיב כי בצלם אלהים עשה את האדם[צג]. **בשלמה משנתו** (ד"ה דרבי) ביאר את הדיוק ממה שכתוב האדם בה"א הידיעה, שמשמע אדם יחידי, כמו שכתוב בתחילת הפסוק (בראשית ט ו) 'שופך דם האדם', ואחר מכן נאמר 'כי בצלם אלהים עשה את האדם', ומדובר על אדם הראשון שהיה יחידי, אבל אדם בלא ה"א משמע גם שניהם כמו שכתוב (שם ה ב) 'זכר ונקבה בראם וגו' ויקרא את שמם אדם', וכמו שהגמרא דורשת ביבמות (סג.) שמי שאין לו אשה אינו נקרא אדם, ואם כן רק שניהם יחד נקראים אדם.

מדוע לא הקשו מהפסוק עצמו

שם. המהרש"א (מגילה ט: ח"א ד"ה זכר) הקשה מדוע לא הקשה רבי אבהו סתירה בפסוק אחד, שכתוב (בראשית א כז) 'ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אותו זכר ונקבה ברא אותם', והרי זו סתירה בפסוק עצמו, שמצד אחד כתוב 'ברא אותו', משמע שלא ברא אלא אחד, וכתוב מיד 'זכר ונקבה ברא אותם', הרי כאן שנים[צד]. ותירץ, שבפסוק זה יש לומר שכיון שכתוב אחריו (שם ב כא) 'ויקח אחת מצלעותיו', אז הפסוק 'זכר ונקבה ברא אותם' אינו אלא כלל ואחר כך פרט איך ברא אותם, כפי שכתוב (שם ז) 'וייצר ה' מן האדמה וגו' ויפח באפיו נשמת חיים וגו' ויקח אחת מצלעותיו', וכך משמע שהרי לא הוזכרה הנקבה כלל ביום השישי, אלא הפסוק בא לומר בדרך כלל 'ברא אותם'[צה]. אבל בפסוק 'זכר ונקבה בראם' אין בו פרט אחריו, ויש לפרשו כמשמעו שבראם שני גופים.

ביפה תואר (ב"ר ח א ד"ה הה"ד) תירץ[צו] שהפסוק 'זכר ונקבה ברא אותם', משמעו גם בזה אחר זה, דהיינו שמתחילה ברא אדם ואחר כך לקח צלע ממנו וברא את חוה. אבל הפסוק שמביאה הגמרא 'זכר ונקבה בראם', משמע ביחד ובבריאה אחת בראם[צז].

מהו הענין שבתחילה עלה במחשבה לברוא שנים ולבסוף אחד

הא כיצד בתחלה עלה במחשבה לבראת שנים ולבסוף לא נברא אלא אחד. המהרש"א (כתובות ח. ד"ה וענין) ביאר שזה כענין שאמרו חז"ל (הובא ברש"י בראשית א א) בתחילה עלה במחשבה לברוא את העולם במידת הדין, וראה שאין העולם מתקיים, שיתף למידת הרחמים. וכן הענין כאן, בתחילה עלה במחשבה לברוא שנים כשאר הנבראים, וכשראה שהאדם כולו קטטה ואין העולם יכול להתקיים כן, וצריך שם י"ה ביניהם כדי שיהיה שלום. על כן בראו אחד על שמו של הקב"ה שהוא יחיד בעולמו, שעל ידי כך אולי יהיה שלום ביניהם כאילו הם גוף אחד[צח].

המהר"ל בגור אריה (בראשית א כז) ביאר, שהזכר והנקבה הרי שונים בצורתם, ולכך כאשר עלה במחשבה לבראם היו שנים, כי כאשר הם מושכלים הם שנים, שצורת הזכר בלבד וצורת הנקבה בלבד. אבל כאשר נברא בפועל בגופו היה החומר מקבל צורת שניהם וזה למעלת צורת האדם השכלי, שהחומר אינו מוכן לקבל צורת הזכר בפני עצמו וצורת הנקבה בפני עצמו רק שהחומר מוכן לקבל צורת האדם, כי החומר שהוא אינו מיוחד אינו כל כך במעלה כמו החומר שהוא מיוחד, שאין ספק כי מעלת חומר האדם אינו כמו חומר הבעל חי, וחומר בעל חי אינו כמו חומר הצמח, ולפיכך לא היה חומר האדם כל כך במעלה שיקבל צורת האדם הזכר בפני עצמו והנקבה בפני עצמה רק היה מוכן לקבל צורת האדם הזכר והנקבה בכלל[צט], עד שתיקן את החומר אחר כך שעשה לזה זכר בפני עצמו ולזה נקבה בפני עצמו.

בתורת חיים (עירובין יח. ד"ה בתחלה) ביאר מה שבסוף נברא אחד, שאילו נבראו שנים היו שניהם במדרגה אחת ולא היתה אשה כפופה לאיש וכך היתה מחלוקת ביניהם, לכך נברא אחד והאשה נבראת מן הזנב כדי שיהא הוא העיקר והיא טפילה לו.

בעיון יעקב (ד"ה בתחלה) ביאר מה שבסוף נברא אחד על פי המבואר בסנהדרין (לח.) כדי שלא יהיו המינין אומרים שתי רשויות בעולם, מי שברא זכר לא ברא נקבה. ומה שלא ברא את הנקבה כזכר ואז לא יהא מקום לטענת המינים, כי על ידי שגלוי וידוע לפניו שעתידה אשה לחטוא ותתקלל 'ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך' (בראשית ג טז), שאין האשה תובעת אלא האיש, כי האיש מחזר אחר אבידתו, לכך לא ברא הקב"ה את הנקבה כמו הזכר.

בעין אליהו (ד"ה ר' אבהו) ביאר על פי המשנה בסנהדרין (לז.), למה נברא אדם יחידי, לומר לך של המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא, וכל המאבד נפש אחת מישראל כאילו איבד עולם מלא. ואם כן סוף מעשה במחשבה תחילה, שגם מתחילה היה הכוונה לברוא שנים, אך מטעם הנ"ל ברא אחד ללמד שכל המקיים נפש אחת כאילו קיים עולם מלא. ויש כאן לימוד מהמעשה ומהמחשבה ולכל אחד מהם מטרה וכוונה, ולא כמו הוה אמינא ומסקנא, שבמסקנא נדחה ההוה אמינא, אלא שניהם קיימים ומלמדים.

במכתב מאליהו (ח"ד עמ' 116) ביאר, שמה שבתחילה נבראו גוף אחד היינו שלכתחילה לא נבראה האשה אלא להיות כלי לאיש לענין העמדת תולדות ולא היתה לכל אחד מהם בחירה בפני עצמו, אלא בחירתם היתה אחת, וזהו 'גוף אחד'. והנה האדם היתה השגתו גדולה כי הרי קרא שמות לכל בעלי החיים, והיינו שהכיר את תוכנם ותפקידם האמיתי בבריאה, והוא בעצמו לא היה חוטא בשום אופן ולא היה מעלה על דעתו כלל לחטוא, כפי שרואים שגם אחר כך לא אכל מן העץ אלא לעשות רצון האשה, כי השגותיו היו גדולות כל כך שבהיותו הבוחר היחידי אי אפשר היה לשטן לפתותו ואז לא היה משקל שוה בין יצר הטוב ליצר הרע. ולכן הפריד ממנו הבורא את האשה היינו שנתן לה בחירה בפני עצמה ועל ידי זה נתחזק כח היצר הרע עד שבין שניהם הושוה המשקל בין יצר טוב ליצר רע. והיינו שלאדם אין השפעה ושייכות עם יצר הרע ולאשה יש יותר שייכות עם זה ולכן יש איזון ביניהם כשהם יחד. והטעם שלכתחילה נבראו באופן זה שלא תהיה כניסה כלל ליצר הרע, היה כדי להעמיד את צד הטוב על חזקתו, שתתחזק הכרת האדם בָּאמת, וזה יהיה לו לסיוע אחר כך כשתהיה הסתה מצד היצר. ובמצב הראשון היתה האשה רק כלי לאיש בלי בחירה משלה, ובאמת גם עתה גדרה ובחירתה הם להיות כלי לאיש, כמאמר חז"ל (סנהדרין כב:) האשה גולם היא[ק] ואינה כורתת ברית אלא למי שעושה אותה כלי, וטבע האשה להרגיש כבודה וחשיבותה בכבודו וחשיבותו של בעלה[קא].

מדוע צריך להשמיענו מה היה במחשבה

שם. התורת חיים (עירובין יח. ד"ה בתחלה) הקשה מדוע הוצרך הפסוק להשמיענו מחשבתו יתברך, כיון שלבסוף לא היה כך ומאי דהוה הוה. ותירץ, שמחשבתו יתברך ודאי קיימת שמי שלא זכה אשתו מושלת עליו ואינה כפופה

צב. **וכעין** זה יישב בשיטמ"ק (כתובות ח. ד"ה לימא) ובלשון הזהב (שם בתוס' ד"ה בשלמא). צג. **בעירובין** (יח.) מבואר, שהסתירה היא מפסוק אחר ממה שהובא בגמרא כאן, שכתוב (בראשית ה ב) 'זכר ונקבה בראם', ובפסוק אחר כתוב (שם א כז) 'בצלם אלהים ברא אותו'. ואילו בכתובות (ח.) מבואר שהסתירה היא ממה שכתוב 'זכר ונקבה בראם', ובפסוק השני כתוב (שם) 'ויברא אלהים את האדם בצלמו'. וזו כוונת הקושיא של הגליון. ועיין בברכת ה' (ד"ה דרבי) שגם כאן צריך לגרוס כדברי הגמרא בעירובין. עיי"ש. וראה גם בפרחי כהונה (ד"ה כי). צד. **וכן** הקשה בהרחב דבר (בראשית ב אות ד), עיין בסמוך דבריו. צה. **וכן** מבואר בביאור ל"ב מדות של רבי אליעזר ברבי יוסי הגלילי (נדפס בסוף המסכת) כלל שאחריו מעשה ואינו אלא פרטו של ראשון. כיצד, 'ויברא אלהים את האדם', הרי זה כלל, ואחר כך פָּרַט מעשיו, שנאמר 'וייצר ה' וגו' ויפל עליו וגו' ויבן את הצלע', השומע סבור שהוא מעשה אחר ואינו אלא פרטו של ראשון. צו. **הובא** בעץ יוסף (ד"ה דרבי). צז. **כעין** זה תירץ בגפן פוריה (עירובין יח. ד"ה דרבי). ועיין עוד בעין יוסף (חזן, בראשית דרוש ראשון ד"ה ויבן, עמ' ב). צח. **ובבית** האוצר (מערכת א-ו כלל מ) ביאר, שבתחילה עלה במחשבה לברוא שנים, זכר ונקבה, כל אחד בפני עצמו על פי הידוע שנקבה מרמזת על דין, ולכן במחשבה היתה לבראה בפני עצמה, כמו שבמחשבת הבריאה היה לברוא במדת הדין, אלא שלבסוף לא נברא אלא אחד, זכר ונקבה יחד, והמתיק הדין ברחמים כמו שבסוף נברא העולם בשיתוף מידת הרחמים. וראה בחיי שלמה (קוס, ד"ה בתחילה) ובעיני יצחק (עירובין יח: ד"ה רבי) מה שכתבו בזה. צט. **ביאור** דבריו, שצורת זכר היא מיוחדת בפני עצמה וכן צורת הנקבה. והחומר לא היה יכול לקבל צורה שהיא בעלת יחודיות כל כך מובהקת, ורק כאשר הזכר והנקבה נהפכים לאדם אחד ואז כל צורה מקהה את יחודיותה על מנת שהחיבור יעשה, אזי מסוגל החומר לקבל צורה אשר איננה בעלת יחודיות כה מובהקת. ק. **כלי** שלא נגמר קרוי גולם. רש"י (סנהדרין כב: ד"ה גולם). קא. **וביאר**, שהענין הוא כי תכלית האשה היא בבחינת 'נר מצוה' וזו של האיש בבחינת 'תורה אור'. והיינו שבחירת האשה היא בתיקון הגשמיות במצוות ומעשים טובים להכין את הנר, הכלי הגשמי של הבית, ובחירתו של האיש להתעלות בתורה ולהדליק את הנר באור תורה, שאור התורה הרוחני ימלא את הבית. וכמו שנר בלי אור אינו כלום, כך אור בלי נר אינו יכול להאיר. והיינו שבחירת האיש ובחירת האשה משלימות זו את זו.

לו, וכמו שאמרו (יבמות סג.) שאם זכה היא עזר לו שהיא טפלה לו, אבל אם לא זכה היא כנגדו שהם שוים במדרגה אחת ואיננה שומעת לו.

בקיקיון דיונה (שם ד"ה לכדרבי) יישב על פי המדרש (ילקוט בראשית ב רמז כג) על הפסוק (שם ב כ) 'ולאדם לא מצא עזר כנגדו', ולמה לא בראה לו בתחילה, אלא צפה הקב"ה שסופו לקרות עליה תגר, דהיינו שיתלונן 'האשה אשר נתת עמדי', לא ברא לו עד שתבעה בפיו. וזה מה שהגמרא אומרת כאן שלא תחשוב שיצירת האשה באמת היתה רעה לו שאם לטובתו למה לא בראה לו מתחילה. ולכן נאמר שמתחילה עלתה במחשבה לברוא שנים, שה' יתברך יודע שהיה לטובתו, ולבסוף כיון שראה שהוא יקרא עליה בראו אחד עד שיבקש מהקב"ה לברוא לו אשה.

ביאור נוסף בסתירת הפסוקים ובתירוץ הגמרא

שם. בהרחב דבר (בראשית ב אות ד) הקשה למה רבי אבהו דקדק ממה שנאמר 'את האדם' שנברא יחידי, הלא בפירוש כתוב בפסוק (בראשית ב יח) 'לא טוב היות האדם לבדו'. ותירץ, שיש כוונה נוספת בקושיית הגמרא בסתירת הפסוקים, שמצד אחד כתוב 'עשה את האדם' הרי שנקרא אדם בלי קריאת שם, ואפילו שנברא אחר כך זכר ונקבה, מכל מקום הרי מצד עצמו הוא קרוי 'אדם'. וכתוב 'זכר ונקבה בראם ויקרא את שמם אדם ביום הבראם', שמשמע שהוצרך להקרא אדם גם על ידי הנקבה. ומתרצת הגמרא, בתחילה עלה במחשבה לברוא שנים היינו שני מיני האדם יהא במעלתו גם בלי האשה, ולבסוף נברא אחד, והוא האדם שנשתנה על ידי האשה להיות נקרא 'אדם'.

כיצד יבאר מאן דאמר דו פרצופים את הפסוק כי בצלם אלהים עשה את האדם

שם. בכסא רחמים (טורי, ד"ה בשלמא) ביאר שלמ"ד דו פרצופים לא קשה מהפסוק 'בצלם אלהים עשה את האדם', משום שגם שנים נקראים אדם בלשון יחיד, אבל רבי אבהו הוצרך לתרץ את הפסוקים על מחשבת ה' ומה שנעשה בפועל.

ביאור הענין של בתחילה וסוף

שם. בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' ס) כתבקב שמה שהגמרא אומרת שבתחילה עלה במחשבה לברוא שנים ולבסוף לא ברא אלא אחד, אין הכוונה שהיתה חלילה חזרה אצל הקב"ה שבתחילה רצה לברוא שנים ואחר כך אחד, וחזר וראה כי טובה המחשבה הראשונה להיותם שנים. אלא ביאור הדבר, שדברי אגדות אלו הם דרך רמיזות וציורים גשמיים לצייר העניינים בנפשות, וכדי לבאר כי נברא הכל בהשגחה מאתו יתברך על תכלית השלמות, כינו את הדברים לדבר מכוון במחשבה והתבוננות החכמה איך יעמדו על השלמות. וכוונת הגמרא, שבריאת האדם כאילו היתה אחר מחשבה והתבוננות ושהיתה המחשבה ליבראות שנים, כלומר, זה לעצמו וזה לעצמו ולהיותם עומדים לעצמם בלי שיקבל זה מזה ושלא יולידו זה מזה, כי צורת הזכר והנקבה כענין השמש והירח, ואחר כך חייבה החכמה שאינו טוב להיות האדם שהוא העיקר ביצירה לבדו אלא להיות הוא פועל והנקבה ככלי עזר בפעולותיו, כענין השמש והירח, שאין הירח אלא ככלי והשמש פועל בה והיא מקבלת ממנו. וזהו שביאר רבי אבהו כי הכתוב 'זכר ונקבה בראם', הוא במחשבה ליבראות שנים זה לעצמו וזה לעצמו, ואחר כך לא נבראו במעשה אלא אחד, שהוא הזכר, ואין הנקבה נחשבת בבריאה, שאינה אלא כדבר טפל אל העיקר ולקוח ממנו ולצורך תשמישו.

עוד ביאר הרשב"א, שבתחילה עלה במחשבה לברוא שנים, כענין יצירת שאר בעלי חיים שנברא הזכר בפני עצמו והנקבה בפני עצמה, ואחר כך לא נברא אלא אחד, לומר שתהא האשה לקוחה מגופו וצלעותיו להיותה כאחד מאבריו ולהשתוקק בתועלת בעלה והבעל משתוקק בתועלתה, ועל כן נבראת עצם מעצמיו להיות הדבקות בהם אמת וחזק יותר מדבקות הבן לאב ולאם שהוא מגופם כי זהו קשר יותר חזק, שנלקח חלק ממש מאבריוקג.

בבשמים ראש (סו"ת, סי' שכט) ביאר שאין כאן המלכה וחזרה חלילה, כי כבר במחשבה היה שיהיו שנים כאשר נעשו לבסוף, ואין אמירת 'לא טוב היות האדם לבדו' (בראשית ב יח) עצה חדשה, אלא לפי שנברא יחידי, ואחר כך לוקחה חוה מצלעותיו, אומר הכתוב כאילו עכשיו נתייעץ לעשות כןקד.

בתרומת הדשן (ד"ה כדרבי, הו' אהבת שלום) ביאר שמתחילה כוונת הקב"ה היתה לברוא שנים כי 'לא טוב היות האדם לבדו', ו'לבסוף' ביאורו, שכך עלה במחשבה שלבסוף יברא רק האדם, כדי שלא תתגאה האשה ותאמר הרי אני כמותו ולא תשמע לו, ונבראה היא לבדה והוא לבדו.

אמנם באור החיים (בראשית ב יח) ביאר שבתחילה נבראו ביחד, בין למ"ד דו פרצופים בין למ"ד זנב, והכינם ה' להוליד גם בסדר זה, ולאחר מכן ראה ה' כי לא נכון שיהיה האדם גוף אחד, והגם שהיתה לו בת זוג אף על פי כן גוף אחד היה, ונמלך ה' כי העזר תהיה עזר כנגדו היינו בנין נפרד למולו לשמשו ולהכנתו. ולפי זה יש טעם נכון מדוע נמלך הקב"ה ממחשבתו הראשונה שברא האדם ובת זוגו עמו וחזר ונסרה, כי הכוונה היא להודיע כי מעשה ה' טוב הוא לכל וברא יחד זכר ונקבה, אלא שלצד הנאת האדם לסדר הכנתו שיוכל לסדר ענייניו הפרידם, שכל הנבראים אין הם יכולים לשמש את האדם ואין מציאות לברוא לו אדם אחר להכנתו, נמצאת אומר כי כל מה שהמציא לו הקב"ה את האשה אינו אלא לצד עשות הנקבה נפרדת מהזכר כי טוב השנים מן האחד שהיא תהא לו לעזר, אבל לענין הזיווג הכנת פריה ורביה ברא ה' ביחד לפרות ולרבות, ואין מניעה במה שאין זה פני האשה מול פני האדם, כי הכינם ה' להרכבה גם בסדר שהיו בה אחור ואחור שיריק הזכר הזרע דרך מקום אשר בו נוצר.

בגפן פוריה (ד"ה והנה יש) ביאר, שהקב"ה ראה שתי ראיות הפכיות, מצד אחד אי אפשר לברוא שנים, שנמצאו שניהם שוים ולא יהיה להם קיום ש'אי אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד' רק אם תהיה כפופה תחת ידו, ולכן אמר הקב"ה שיִבָּרֵא בצלם אחד הזכר והיא תִּבָּרֵא אבר מאבריו ואז תהיה היא כפופה לו. אך יש בזה קלקול מצד אחר כי תתגנה עליו, לכן עשה הקב"ה פשרה בין שתי הדעות, ובבריאה אחת בראם כאחד, וכיון שתהיה היא כפופה אליו יועיל, ואם משום פן תתגנה עליו הרי תיקן קצת במה שהפיל תרדמה עליו. והנולדים מכאן ואילך נתקיימה בהם מחשבתו הראשונה שהם נבראים שנים, ושוב אין אשה נבראת עם בעלה בגוף אחד כבתחילה ונמצאת מחשבתו מתקיימת ומעשיו מתקיימיםקה.

קושיא מהגמרא כאן על רש"י בכתובות

שם. הראשוניםקו הקשו על רש"י בכתובות (ח. ד"ה חדא, הובא לעיל) שנקט שיצירה אחת היינו שני פרצופים שנבראו ביחד, ושתי יצירות היינו שנברא אדם עם זנב וממנו נבראה האשה, שזה נחשב לשתי יצירות. ובגמרא (שם) מבואר שלמ"ד חדא יצירה [דו פרצופים לדעת רש"י] דורשים מהסתירה בפסוקים את דרשת רבי אבהו בתחילה עלה במחשבה לבראות שנים ולבסוף לא נברא אלא אחד, ממה שהגמרא שם חוזרת בה שלכולי עלמא חדא יצירה הוי ונבראו שני פרצופין, אלא שרב אסי סבר שהולכים אחר מחשבת הבורא ובתחילה רצה לברוא שתי יצירות, ולוי סבר שהולכים אחר המעשה שיצרם יצירה אחת. וקשה, שבגמרא מבואר שדרשה זו שהיה מחשבה ומעשה נצרך למ"ד זנב, אבל מי שסובר שני פרצופים לא סובר דרשה זו, כי מה שייך לומר למ"ד זה מחשבה ומעשהקז.

המהרש"א (כתובות ח. ד"ה מר) יישב את דברי רש"י שודאי שלמ"ד זנב מוכרחים לומר שבתחילה עלה במחשבה לברוא שנים ולבסוף נברא אחד,

קב. **העתיקו** ברבינו בחיי (בראשית ב יח). קג. **וכתב**, שכן ביאר הראב"ד בספר בעלי הנפש (בהקדמה, עמ' ז הו' אשכול), הובא בטור (בהקדמה לאבן העזר). וכן ביאר הגר"א (משלי ט י). ותוכן דבריו, שהקב"ה ברא את האשה להיות לאדם לעזר, ועיקר התכלית הוא שיהיו שנים. אך ברא אותם תחילה אחד כדי שתהא אהבה ואחוה ביניהם יותר מאחיו ושאר קרוביו, שיהיו גוף אחד ממש, וזהו 'בתחילה', שבמחשבה עלה תחילה לברוא שנים, דהיינו שזו התכלית, ואחר כך במעשה ברא אחד. ובאמרי נועם (ד"ה בתחלה) הרחיב הדברים במשל, אם עושה אדם שולחן צריך לזה ארבעה דברים, חומר וצורה ופועל ותכלית. חומר, מאיזה דבר הוא עצם השולחן מעץ או מזהב או משאר דברים. ופועל, היינו מי הוא הבעל מלאכה אם הוא טוב או רע. וצורה, היינו אם הוא עגול או מרובע או שאר תבנית. והרביעי, הוא התכלית של השולחן, כגון לאכול עליו וכדומה. ונמצא תכלית המעשה של זה השולחן הוא תחילת מחשבתו, שכשעלה בדעתו לעשותו חשב שיעשהו באופן שיהיה נאות לפי התכלית שלו. ועוד הקדים למה כתוב באדם (בראשית ב כד) 'והיו לבשר אחד', יותר מבשאר מינים, הלא גם בשאר בהמות וחיות נעשה הולד משניהם. ועוד קשה, למה באדם נבראו הזכר והנקבה בגוף אחד מתחילה. ועוד צריך לתת טעם למה אדם קרוב לאשתו יותר משאר קרוביו, שאדם עם בן אחיו הוא ראשון בשני [לגבי עדות] ועם בן אשתו הוא ראשון בראשון כאילו הוא בנו. אלא דחדא מתורצת בחברתה, והיינו מפני שרצה הקב"ה שיהיה כרוך אחר אשתו יותר משאר קרוביו, לכך בראם מתחילה בגוף אחד. והטעם שברא אותם שיהיו כרוכים כל כך זה אחר זה, היינו מפני שתכלית האדם בעולם הזה הוא לעסוק בתורה כדי שיזכו לעולם הבא, ואם לא היו נבראים בגוף אחד היה מוכרח הבעל בעצמו לחזור אחר פרנסתו ויבטל מן התורה, ואשתו לא תתעסק בשבילו כמו שאר חיות ובהמות שהנקבה אינה עוסקת בשביל הזכר, לכך בראם הקב"ה בגוף אחד כדי שתטרח בשבילו ויהיה לו פנאי לעסוק בתורה. ומה שחילקם אחר כך, היינו שאם לא היה מחלקן לא היה מתקן כלום שבשעה שהיא הולכת לשוק או לשאר דברים היה הוא גם כן הולך אחריה. וזה שכתבה הגמרא 'בתחלה עלה במחשבה', היינו תחילת המחשבה הוא סוף המעשה דהיינו תכלית הדבר, לכך הוצרך הקב"ה לבראם מתחילה כאחד בשביל התכלית כדי שהיא תתעסק בשבילו ויהיה לו פנאי ללמוד, עכ"ד. וכעין זה ביאר בגאון יעקב (עירובין יח. ד"ה בתחילה) בקצרה. קד. **וכעין** זה ביאר ברבינו בחיי (בראשית ב יח), שהכתוב 'לא טוב היות האדם לבדו', לא נאמר אחר בריאת האדם אלא בתחילה קודם הבריאה כשעלה במחשבה להיבראות, אמר הקב"ה 'לא טוב היות האדם לבדו' שיהיה יחידי בעולם השפל מכיר ועומד וקיים לנצח כמלאכי השרת, אלא 'אעשה לו עזר כנגדו' שיהיה האדם מין ואישיו מתרבים זה מזה הווים ונפסדים כשארי בעלי חיים. ומעתה מבאר [הפסוק] בריאת האשה כי לוקחה מצלעותיו ואין המלכה בדבר ושינוי רצון חס ושלום, לפי שקודם בריאת האדם נאמר הכתוב. קה. **וכתב**, שאף למ"ד דו פרצופים אפשר שיסבור כמו רבי אבהו ולא מטעמו, והיינו שידרוש מתחילה עלה במחשבה לברוא שנים כדי שיהיו ראויים לזיווג ולהולדה, וכדי שיהיה לאיש ואשה קשר ושייכות ואחדות אחת לא יסורו זה מזה בראם בגוף אחד ובשר אחד, ואחר שבראם נסרם ונראו לזיווג, ונתקיימו גם כן מחשבתו ומעשיו, ונמצא, תחילת המחשבה הוא סוף המעשה. קו. **תוספות** רבי יהודה חסיד (ד"ה בשלמא), תוספות וריטב"א (עירובין יח. ד"ה בשלמא). קז. **וראה** בריטב"א (שם) שבאמת למסקנת הגמרא בכתובות נוקטים שחדא יצירה היינו למ"ד זנב, ועל דרך זה דרשת רבי אבהו.

שאם לא כן יקשה הפסוק 'זכר ונקבה בראם', אמנם לפי מ"ד דו פרצופים לא קשה מפסוק זה, אלא שמכל מקום מזה שהביאה הגמרא בכתובות את הקושיא מהפסוקים גם למ"ד דו פרצופים, מוכרחים לומר שמתחילה עלה במחשבה לברוא שנים ולבסוף אחד, פירושו שמתחילה עלה במחשבה לברוא שנים ממש בלי חיבור כלל כשאר כל הנבראים ולבסוף ברא אחד דהיינו שני פרצופים מחוברים. ואם כן לא קשה מה שבכתובות [לדעת רש"י] דורשים למ"ד דו פרצופים את דרשת רבי אבהו[קח].

מדוע רש"י לא הביא את דברי הגמרא

שם. רש"י על התורה (בראשית א כז) הביא מהמדרש רבה (ב"ר ח א) שהקשה סתירה ממה שנאמר (שם) 'זכר ונקבה ברא אתם'. ובפסוק אחר נאמר (שם ב כא) 'ויקח אחת מצלעותיו', ומשמע שהאשה נבראה מהצלע. ויישב המדרש, שבראו שני פרצופים בבריאה ראשונה ואחר כך חילקם[קט]. **ובהרא"ם** (שם א כז ד"ה זכר ונקבה) הקשה, למה רש"י הניח את הלימוד שנדרש כאן בגמרא ותפש את הדרשה שדרשו במדרש. ותירץ, שרש"י דייק מדברי הגמרא בכתובות (ח. הובא לעיל) שמ"ד דו פרצופין הוא העיקר, מכך שהגמרא שם אומרת 'כולי עלמא חדא יצירא הואי', וזה כמ"ד דו פרצופין ולא כמ"ד זנב ששתי יצירות היו, ומשום כך הניח רש"י את הדרשה שנדרשת בסוגייתנו למ"ד זנב ונקט את דרשת המדרש שהיא אליבא דמ"ד דו פרצופין. וראיה נוספת[קי] מכך שבגמרא הוזכר כמה פעמים 'בשלמא למ"ד פרצוף', משמע שהגמרא נקטה שזה העיקר, ולכן נקט רש"י את דברי המדרש ולא את דברי הגמרא. אלא שהמהרש"א (כתובות ח. ד"ה ודע) הקשה, שהרי מכל מקום הגמרא בכתובות הביאה את דרשת רבי אבהו גם למ"ד דו פרצופין, שיש מחשבה ויש מעשה, וכפי שנתבאר לעיל. ואפילו שהגמרא כאן דורשת גם למ"ד זנב, מכל מקום לא היה לרש"י להניח דרשה של הגמרא, שהרי היא מתאימה גם למ"ד פרצוף[קיא].

בגור אריה (בראשית א כז ד"ה שבראו) ביאר את דברי רש"י, שבגמרא כאן מדייקים מהמילה 'אותם' שהיו שתי בריאות, ואילו בפסוק השני כתוב 'עשה את האדם', משמע בריאה אחת. ולכך מתרצת הגמרא שעלה במחשבה לברוא שנים וזהו 'אותם', ואחר כך בראו אחד. אבל רש"י בחומש הוקשה לו שהפסוק 'זכר ונקבה ברא אותם' משמע שזכר ונקבה נבראו בתחילת בריאתן, ואין לומר שזה הולך על מחשבה, שלא יתכן לומר שפסוק נכתב על שם המחשבה, שאפילו שאפשר לומר שמה שכתוב 'אותם' בלשון רבים על שם שבמחשבה היו שנים [כמו שאמרה הגמרא], אבל לומר שנבראו זכר ונקבה ואין זה רק במחשבה, אין זה לפי פשוטו, ולפיכך צריך לומר שנבראו שני פרצופין ואחר כך חילקם. ואפילו למ"ד זנב היה, ולא היו שני פרצופין, הרי כתוב בפסוק 'זכר ונקבה בראם', ואם כן נברא הזנב שהיה לפי המחשבה נקבה גמורה, ושייך בזה זכר ונקבה בראם, ומכל מקום לפי כולם מה שכתוב 'זכר ונקבה' היינו שבבריאה היו נבראים זכר ונקבה ולא קשה על רש"י.

בנחלת יעקב (סולניק, שם) תירץ לפי שבגמרא כאן מתבאר שלמ"ד זנב בתחילה עלה במחשבה לברוא שנים, היינו שני גופים, ולבסוף לא נברא אלא אחד, היינו הזכר בלבד. ולדברי הגמרא בכתובות למ"ד דו פרצופין בתחילה עלה במחשבה לברוא שנים מחולקים, ולבסוף לא נברא אלא אחד היינו בפעם אחת דו פרצופין, ואם כן בין מ"ד זנב בין מ"ד פרצוף סוברים שהיה מעשה ומחשבה, רק שנחלקו במה שלבסוף לא נברא אלא אחד, האם זה יצירה אחת דו פרצופין או הזכר לבד. ועוד שלמ"ד זנב היו שתי יצירות מה שכתוב 'עשה את האדם' מדבר על שם המעשה שברא פרצוף אחד בלבד, והפסוק 'ברא אותם' על שם המחשבה, ולמ"ד פרצוף זה הפוך 'ברא אותם' זה יצירה אחת, והיינו על שם המעשה, ו'עשה את האדם' על שם המחשבה הזכר לבד והנקבה בפני עצמה, לפיכך הואיל ותירוץ זה מתהפך בין שתי השיטות, לא רצה להביא זאת רש"י.

ביאור קושיית הגמרא למאן דאמר זנב

בשלמא למאן דאמר פרצוף היינו דכתיב ויסגור בשר תחתנה אלא למאן דאמר זנב מאי ויסגור בשר תחתנה. הגר"א באמרי נועם (ד"ה אלא) ביאר שהקושיא היא שהרי אנחנו רואים שאין זנב בזכר, ואם כן למה כתוב שהיה צריך לסגור בשר במקום זה. ובשלמה משנתו (ד"ה מאי) ביאר את דבריו שהגמרא הבינה ש'תחתנה' היינו לסגור בכל הגוף, כמו שכתוב (שמות כא לז) 'ישלם תחת השור' היינו שמשלם כל השור, ולמ"ד דו פרצופים היה צריך לסגור לכל גוף האדם, אבל למ"ד זנב קשה מדוע היה צריך לסגור בשר בכל האדם.

ביאור תירוץ הגמרא

אמר רבי ירמיה ואיתימא רב זביד ואיתימא רב נחמן בר יצחק לא נצרכה אלא למקום חתך. בשלמה משנתו (ד"ה מאי) ביאר שהגמרא בתירוצה נוקטת ש'תחתנה' היינו לשון תחתית, שהוא מקום החתך, ואין זה על כל האדם כמו שהגמרא הבינה למ"ד דו פרצופים.

מה היתה סברת המקשן

שם. בבן יהוידע (ד"ה לא) הקשה מה היתה סברת המקשן, הרי ודאי שצריך לסגור את מקום החתך. ותירץ, שהמקשן סבר שאם היו שני פרצופין ונסרם צריך להעלות בשר על הגוף כולו מראשו לסופו, וצריך לזה כח שיגזור הקב"ה בריאת בשר זה שיהיה ברגע אחד. אך למ"ד זנב שצריך לסגור בשר על מקום מועט של מקום חתך אין צריך לזה מעשה שמים שיהיה ברגע אחד, אלא ישאר כמו שהוא ויבריא ויסגור בשר באופן טבעי כמו שיזדמן לאדם מכה קטנה בגופו וכשמתרפאת עולה במקומה בשר חדש תוך כמה ימים. ותירצה הגמרא, שהוצרך להיות סגירת בשר זה בידי שמים כדי שלא ישאר סימן רושם במקום החתך, כי אם יסגר כפי הטבע מוכרח שיהיה ניכר אחר כך מקום החתך אחר שיבריא מאליו, אך דבר זה עשה השם יתברך כדי שלא יהיה ניכר מקום החתך אחר כך כלל, ובעת שהקיץ האדם מתרדמתו לא נודע לו ולא נראה לעיניו המקום שנחתך ממנו הזנב. וזו היא כוונת הגמרא 'לא נצרכה' מעשה שמים 'אלא למקום חתך', כדי שלא יהיה ניכר אחר כך כשהקיץ אדם כי ברגע אחד נשלם הבשר בשוה עם שאר בשר הגוף.

באור החמה (ד"ה אלא) ביאר שבהוא אמינא סברה הגמרא שלא צריך לסגור בבשר משום שלא חתך את הזנב מהשורש אלא רק חתך שטחי, ואם כן אין מקום חתך למלאותו בבשר רק להבריאו. והגמרא מתרצת שצריך למלאותו גם בבשר משום שלא חתכו מקופיא אלא גם שֵׁרֵשׁ אחריו ונשאר חלל בחתך כדי למלאותו וגם רצה שלא ישאר חסרון כלל אצלו על ידי חסרון האשה, דהיינו שיוכל להתקיים גם מבלעדי האשה, ולכן הוצרך להוציא את הכל וגם למלאותו מבחוץ.

אין זה ראיה שרב נחמן סובר כמאן דאמר זנב

שם. במנחת זכרון (עירובין יח: ד"ה אלא, נדפס באסיפת זקנים שם ח"א) כתב שאין להוכיח מהגמרא שרב נחמן בר יצחק סובר כמ"ד זנב, שהרי לעיל דרש מ'וייצר' שכתוב בשני יודי"ן כמו רבי ירמיה שדו פרצופין נבראו. הרי שלא ביאר ולא החליט רב נחמן דעתו כמי. וכן מה שאמר רב נחמן [בסמוך] שאדם הראשון הלך לפני אשתו, שמסתבר שזכר הולך בראש, זה למ"ד פרצוף. אלא רב נחמן בא רק לומר ש'ויסגור' היינו למקום חתך.

בביאור דברי רש"י על התורה

שם. רש"י (בראשית א כז) ביאר על מה שנאמר (שם) 'זכר ונקבה ברא אותם' כמאן דאמר דו פרצופין נבראו. ובפסוק (שם ב כא) 'ויסגור בשר תחתנה', כתב רש"י 'ויסגור' מקום החתך. **והרא"ם** (שם ד"ה ויסגור) הקשה, שהרי מקום החתך לא הוצרך אלא למ"ד זנב שלא נחסר מגופו כלום, שאילו למ"ד פרצוף, 'ויסגור בשר תחתנה' הוא כמשמעו למלאות החסרון, והרי רש"י ביאר 'זכר ונקבה ברא אותם' כמ"ד פרצוף. ותירץ, שרש"י רצה לבאר אפילו למ"ד זנב[קיב]. עוד תירץ, כיון שבפסוק (שם) נאמר 'ויפל ה' וגו' ויישן', מוכח יותר כמ"ד זנב שהיא חתיכת בשר, ולפיכך ישן שלא תתבזה ותתגנה עליו, מה שאין כן למ"ד פרצוף.

בגור אריה (שם ד"ה מקום) ביאר שמתחילה סבר המקשה שהכוונה 'ויסגור בשר תחתנה' היא, שכאשר לקח הפרצוף היה נראה כמו גומא וסגר בה בשר. אבל לאחר שהגמרא תירצה למ"ד זנב שהסגירה היא למקום החתך, אם כן אף למ"ד פרצוף כאשר חילק ממנו את הפרצוף לא היה נראה בו גומא, ומה שכתוב 'ויסגור בשר תחתנה' הוא גם כן למקום החתך כיון שלא היה גומא.

הט"ז (דברי דוד, שם ב כא) ביאר את דברי רש"י שמזה שרב זביד אמר 'לא נצרכה אלא למקום חתך' ולא בקצרה 'מקום חתך', מכאן שרב זביד אמר את דבריו אליבא דכולי עלמא גם למ"ד פרצוף, ותיבת 'ויסגור' היינו על מילוי החסרון של צד אחד שמקום החתך הוצרך לסגרו שלא יהא מאוס עליו.

בבאר בשדה (שם ד"ה ויסגור) ביאר שקושיית הגמרא לא היתה ממה שכתוב 'ויסגור', אלא מזה שכתוב 'בשר תחתנה', שמשמע שנשאר אדם חסר בשר מגופו והוצרך הקב"ה ליתן בשר תחתיו, והקושיא היא למ"ד זנב שלשיטתו לא חסר מגופו כלום שהרי זנב ניטל ממנו. ולזה תירצה הגמרא שלא נצרכה אלא למקום חתך. אמנם רש"י היה קשה לו ממילת 'ויסגור', שכיון שסוברים

קח. **וכעין** זה יישבו השיטמ"ק (כתובות ח. ד"ה לימא), ברכת אברהם (ד"ה בשלמא), גאון יעקב (עירובין יח. ד"ה בתחילה), ובלשון הזהב (שם ד"ה וגם). וראה עוד בשלמה משנתו (ד"ה דרבי), הגהות ראמ"ה (עירובין שם בתוס' ד"ה בשלמא), האלף לך שלמה (חריף, שם), בית יעקב (ואליער, שם) בארוכה, ובשפת אמת (שם). קט. **ובצידה** לדרך (בראשית א כז ד"ה ברש"י ומדרש אגדה) הביא בשם ר"א אשכנזי, שלא היה בזה המלכה ועצה חדשה, כי כך רצה הקב"ה שיהיה האדם הנברא בארץ שוה בבריאתו אל האדם שנברא במרכבה העליונה דו פרצופים, ותיכף חילקם לקיום המין כשאר בעלי חיים. קי. **על** פי ביאור הנחלת יעקב (בראשית א כז, בסוגריים) בדבריו. קיא. **וכן** הקשה בנחלת יעקב (שם). עיי"ש בארוכה. קיב. **וכן** ביאר בנחלת יעקב (בראשית ב כא ברש"י ד"ה ויסגור) ובמשכיל לדוד (שם).

כמ"ד דו פרצופין נבראו, אם כן בהכרח חסר בשר מגופו ממש ונשאר המקום ריק, והיה לפסוק לומר וימלא בשר תחתנה, ומזה שנאמר 'ויסגור', משמע שלא היה מילוי אלא סגירה בלבד, לזה פירש רש"י ויסגור מקום החתך, שעל ידי המילוי שנתן בשר תחתיו נסגר מקום החתך שהיה פתוחקיג.

ביד דוד (מהדו"ב, ד"ה חד) ביאר, שהתירוץ 'מקום חתך' הוא אף למ"ד דו פרצופין, אלא שהמקשה היה סבור שלמ"ד פרצוף חילק הקב"ה את כל אורך הגוף מראשו ועד רגלו ובצד אחד השלים זכר ובצד השני השלים נקבה, וזה מה שכתוב 'ויסגור בשר תחתנה'. אמנם בשביל מקום אחד [למ"ד זנב] לא שייך 'ויסגור בשר תחתנה'. לזה תירצה הגמרא 'לא נצרכה', והיינו לא כמו סברת המקשן שלמ"ד פרצוף חילק כל הגוף לשנים, אלא אף לדבריו לא חתך אלא הפרצוף ושאר הגוף נשאר כמו שהיה, ואם כן על כרחך 'ויסגור' הוא למקום חתך, ואם כן גם למ"ד זנב מיושב, ורש"י בחומש פירש גם למ"ד זהקיד.

מה קשה מ'ויבן'

בשלמא למאן דאמר זנב היינו דכתיב ויבן אלא למאן דאמר פרצוף מאי ויבן. רש"י (ד"ה היינו) ביאר, שלמ"ד זנב היה צריך בנין, אלא למ"ד פרצוף, הרי האדם כבר נבנה, ואם כן מאי 'ויבן'. **ובפרשת מרדכי** (ד"ה היינו) ביאר על פי המבואר בנדה (מה:) שהקב"ה נתן בינה באשה יותר מבאיש שכתוב 'ויבן'קטו. ולכן מקשה הגמרא שלמ"ד זנב הוצרך לתת לה בינה יתירה. אלא למ"ד פרצוף למה הוצרכה לבינה יתירה, הרי כבר היתה פרצוף עם כל מהותהקטז.

כיצד משמע לשון בנין

דדרש רבי שמעון בן מנסיא מאי דכתיב ויבן ה' את הצלע מלמד שקלעה הקדוש ברוך הוא לחוה והביאה לאדם הראשון. המהרש"א (נדה מה: ד"ה דכתיב) ביאר, שהמ"ד שדורש את 'ויבן' מלשון קליעה גם סובר שאינו נופל מלשון בנין ממש, כמבואר בשבת (צה.) שגודלת [קולעת] בשבת חייבת משום בונה. והגמרא מוכיחה מהפסוק 'ויבן' שזהו בנין, ומטעם זה הקב"ה קלעה לעשותה יפה כבנין כי היא עצמה לא תוכל לקלעות עצמה יפה כבנין, כמבואר שם שפוקסת לעצמה פטורהקיז.

הרי בארמית קורים לשיער בנייתא

שכן בכרכי הים קורין לקליעתא בנייתא. הרש"ש (ד"ה ויבן) הקשה, למה הגמרא אמרה 'שכן בכרכי הים קורין' וכו', הרי היה אפשר לומר שבארמית קורין לשיער בנייתא, כמבואר לעיל (ח.) 'כמשחל בניתא מחלבא'. **ובמצא חן** (סלונקין, ד"ה ויבן) תירץ, שהגמרא הרי לומדת שקלעה הקב"ה לחוה, ואם יאמר שכן בלשון ארמי קורין לשיער בניתא לא נוכל ללמוד מזה רק שהביאה הקב"ה עם שערה ולא מרוטת שער אבל לא היינו יודעים שקלעהקיח. **ובגפן פוריה** (עירובין יח. ד"ה שכן) ביאר, שלא הקליעה עצמה נקראת בנייתא, אלא קורין אותה על שם השיער שנקרא בנייתא, כמו שלמדנו (לעיל ח.) 'כמשחל בניתא מחלבא'.

מהו הקליעה ועניינה

שם. רש"י (עירובין יח. ד"ה שקלעה) ביאר, שהכוונה לקליעת שיער. **וביאר העץ יוסף** (נדה מה: ד"ה שקלעה), שהכוונה שקישטה בכ"ד מיני תכשיטין שמקשטים בהם הכלות, וכמבואר במדרש רבה (שמו"ר מא ו) על הפסוק (שמות לא יח) 'ויתן אל משה ככלותו', מה כלה זו מקושטת בכ"ד מיני תכשיטיןקיט. **ובחידושי רבי יהונתן** (אייבשיץ, ד"ה שקלעה) ביאר, שנבראה בתכלית השלמות ולא היתה חסרה בטבעה דבר.

והמהר"ל (נדה מה: ד"ה מלמד) ביאר, שהרי הכתוב אומר 'ויבן את הצלע', ומה ענין קליעה זו. ותירץ על פי המבואר ביבמות (סב:) שהאשה נקראת 'חומה', ונלמד מהפסוק (ירמיה לא כא) 'נקבה תסובב גבר', כי האשה היא השלמת האדם, ובלעדיה אין האדם שלם, וכל אשר הוא משלים את הדבר הרי הוא החוזק שלו שהוא מגן עליו, כי כאשר אין לו אשה אין הוא נקרא שלם כיון שאז אין לו חומה, וכמו שהחומה מגינה על העיר, כך האשה מצד שהיא משלמת האיש היא מגינה עליו, והשלמה זו היא החומה שלו, ולכן כתוב 'ויבן', כמו בנין שעושה גדר וחומה. ולכך הקב"ה 'קלעה' לחוה, כי הקליעה נעשית שלא יצאו השערות הנה והנה, עד שתהיה האשה כמו גדר וחומה שהחומה גודרת עד שאין יוצא דבר, ולפיכך 'ויבן את הצלע', שקלעה, כי זה תכלית וגמר בנין שלא יצא ממנו דבר, וכאשר בנאה לגמרי, בזה ראויה שתהיה היא גם כן גדר וחומה אל אשר היא משלמת אותו וגודרת אותו.

אמנם ביערות דבש (ח"א דרוש ט ד"ה והענין) ביאר, שאין זה כפשוטו שקלעה הקב"ה לחוה בשערותיה, אלא שכוונת הבורא היתה שאדם הראשון יתנהג בצניעות כדי שלא יתגברו החיצונים, ולכן קלעה הקב"ה לחוה, היינו שהביאה בצנעה כקלעים, שהביאה בצנעה ובהסתר מכוסה בלבושי אור ויקר, ו'קלעה' מלשון קלעים שהיו במקדש, ואמרו במגילה (י.) קלעים למה היו במקדש, משום צניעות, וכן הדבר בחוה. ולכן דורשים מן 'ויבן', כי הקלעים משמשים במקום בנין שהיו כמו בנין ומחיצות, אבל כשאכל האדם מעץ הדעת שמרבה תאוה, ובעל לעין כל הוצרך לכסות בבגדיםקכ.

בבן יהוידע (נדה מה: ד"ה מלמד) ביאר, שהקב"ה כשגזר שיהיה לה שיער ארוך גזר גם כן שיהיה קלוע, והטעם כי השערות רומזים לכחות הדינים, והקליעה שלהם רומזת לעקירת הדינים וכפייתם זה בזה.

בנאות הדשא (ח"א עמ' רח אות י) ביאר בשם **האבני נזר**, שענין הקליעה הוא לייחד דברים נפרדים, כי אין קליעה אלא בשלש, שתי קצוות ואחד מכריע ומחברקכא, ואף הזכר והנקבה הם שני הפכים שהחיבור ביניהם נקרא 'קליעה'.

בעין אליהו (נדה מה: ד"ה ויבן) ביאר, שכמו השערות שהן מיותרות ואינן הכרחיות ועם כל זה מייפין הן את האדם, כך יש מדה רעה לאשה, והיא עקשנות, שאינה מקבלת פיוסקכב, אך יש גם מעלה בכך שלכן בעת עשיית העגל לא נתנו את עדיים [תכשיטיהם]. ואם כן מן המדה הרעה יצא טובה. וזה הכוונה שקלעה לחוה, שהקב"ה רימז לאדם שיש בה לכאורה מדות רעות אבל באמת הם מדות טובות שמשתלבות לטובה.

מנין לומדים שעשאה כבנין

דבר אחר ויבן אמר רב חסדא ואמרי לה במתניתא תנא מלמד שבנאה הקדוש ברוך הוא לחוה כבנין אוצר. הגר"א באמרי נועם (ד"ה מלמד) ביאר, שמתחילה כשחוה היתה מחוברת לאדם היתה כדמיון זכר, ועכשיו בנאה כבנין כדי לקבל הולד.

הריא"ף בעין יעקב (ד"ה מלמד) הקשה במה שהגמרא אומרת 'מלמד' שבנאה הקב"ה, מהיכן נלמד כן, אולי 'ויבן' הוא מלשון קליעה שקלעה לחוה קליעת שיער והביאה אל האדם, וכמו שאמרה הגמרא לעיל. וכן דרשו בבראשית רבה (פרשה יח סי' ב) מלשון 'בינה' שהתבונן מהיכן לבראותה. ועוד דרשו בגמרא (נדה מה:) מלשון בינה יתירה שיש לאשה יותר מהאיש, כמו שלמדנו במשנה (שם) בת י"א שנה נדריה נבדקין ובת י"ב שנה נדריה קיימין, והבן בן י"ב שנה נדריו נבדקין ובן י"ג שנה נדריו קיימין, בגלל שניתנה בינה לאשה יותר מלאיש. ותירץ, שרב חסדא דקדק ממה שכתוב 'ויבן את הצלע', שאם הוא מלשון בינה אין הבינה בצלע כי אם באשה, והיה לפסוק לומר ויבן את האשה. וכן מה שדרשו שהתבונן מהיכן לבראותה שייך כלפי הקב"ה ולא שייך בינה בצלע. וכן הדרשה של קליעה זה הרי בנין בשיער ולא בצלע, לכן דרש רב חסדא מלמד שעשה הצלע כבנין אוצר.

בשלמה משנתו (כרס"י ד"ה כדי) ביאר, שדרשת הגמרא היא מ'ויבן ה' אלהים את הצלע אשר לקח מן האדם לאשה', והיינו שבנאו שיהא ראוי להיות אשה שאינה אלא לבנים. ואין לומר שתיבת 'ויבן' היינו על מקום הנקבות באשה ובזה בנאה שונה מן הזכר, כיון שאין לשון בנין נופל על עשיית חלל. וכן אין לומר שהולך על עשיית בית הרחם ובית ההריון, שבשר בלא עצמות לא נקרא צלע רק בשר, כמו שכתוב 'ויסגור בשר תחתנה'.

הרי רב חסדא דורש דרשה אחרת מפסוק זה

שם. הערוך לנר (נדה מה: ד"ה אמר) הקשה, שרב חסדא עצמו דורש שם שטעמו של רבי שסובר שבת נעשית גדולה כבר מבת י"ב הוא מהפסוק 'ויבן' מלמד שנתן הקב"ה בינה יתירה לאשה מלאיש, ואיך כאן דורש דרשה אחרת מפסוק זה. ואפילו שללשון אחת בגמרא כאן זה נשנה בברייתא, מכל מקום

קיג. **ולפי** דבריו, המשמעות של 'מקום חתך' למאן דאמר פרצוף אינה כמ"ד זנב, שלמ"ד זנב באמת היה צריך לסתום רק מקום חתך, אמנם למ"ד פרצוף היה צריך למלאות בבשר עד שנסגר אותו מקום וזהו מקום חתך, וכעין דברי הט"ז. ועיין בלבוש האורה (בראשית ב כא).

קיד. **ולעיל** הובאו דעות הראשונים בזה אם למ"ד פרצוף היו הגופים מחוברים או רק הפרצופים.

קטו. **ועיין** בנדה (מה:) שנתבאר בארוכה ענין דרשה זו.

קטז. **אמנם** במגן דוד (חזן, ד"ה אלא) הקשה, מדוע הגמרא לא דורשת למ"ד פרצוף דרשה זו. ובישמח לב (גינסברגר, ד"ה אלא) תירץ, שלמ"ד פרצוף על כרחך נבראו כאחד אם כן מהיכי תיתי שתהיה לנקבה בינה יתרה, ועל כן לא דורשים מלשון בינה.

קיז. **וכן** ביאר בתורה תמימה (בראשית ב אות מו). ועיין עוד בבן יהוידע (ד"ה מלמד וביומא מז. ד"ה לא כלו) שביאר על פי הסוד מה שהוצרך הקב"ה לקלוע שערה ולא שהיא תקלע השערות בידה.

קיח. **וכן** ביאר הבן דוד (דווין, בראשית אות ס), שכוונת הגמרא שבכרכי הים קורין לקליעת השיער וקישוט לשון בנין, וזה מה שהגמרא מביאה ראיה מכרכי הים שזהו לשון בנין. ועיין בפרשת מרדכי (ד"ה שכן) שהקשה, וכי משום שבכרכי הים קורין לקליעתא בניתא לכן נפרש ש'ויבן' מלשון קליעת שער. ותירץ, שכוונת הגמרא שהקב"ה נתן טבע באשה שתהיה מתקשטת וקולעת שערה כדי שתמצא חן בעיני האיש ובזה היא באה אל האדם. וזהו פירוש הכתוב 'ויבן ה' את הצלע', באופן זה בנאה והטביע בה כאשר הביאה אל האדם. ומפרש רבי שמעון בן מנסיא שזה שהיא קולעת את שערה. ואחר כך מפרש למה תפס דווקא לשון קליעת שער ולא שאר קישוטין שהאשה רגילה בהן. לכן אמר משום שבכרכי הים קורין לקליעתא בניתא, לכך נקט ענין הקליעה בשיער יותר משאר קישוטיה כדי שיהא לשון נופל על לשון. ועיין באמרי צבי (קאהן, נדה מה: ד"ה קורין).

קיט. **והם** מנויים בישעיה (ג יח-כד). ובריא"ף (סוף ד"ה ויבאה) כתב שזה נרמז בתיבת 'ויבאה' אל האדם (בראשית ב כב) שהוא חסר יו"ד, ובגימטריא עולה כ"ד, רמז לכ"ד קישוטין.

קכ. **אך** עיין בפירוש רבי יהונתן על התורה (במדבר ה יח ד"ה ופרע).

קכא. **כמבואר** בסוכה (לג:) קליעה ודומה לשלשלת זהו 'הדס'.

קכב. **כמבואר** בנדה (לא:) מפני מה האיש מקבל פיוס ואין האשה מקבלת פיוס, זה ממקום שנברא וזו ממקום שנבראת.

לפי הגירסא שרב חסדא אמר זאת, אזי דבריו סותרים זה את זה. ודוחק לומר שכאן מפרש רק לפי רבי והוא עצמו אינו סובר כן, כיון שהלכה כרבי כמו שנתבאר לעיל מהתוספות[קכג].

מה הכוונה שעשאה רחבה מלמטה

מה אוצר זה קצר מלמעלה ורחב מלמטה כדי לקבל את הפירות אף אשה קצרה מלמעלה ורחבה מלמטה כדי לקבל את הולד. **רש"י** (ד"ה כדי) ביאר, שאם באוצר היה קצר מלמטה ורחב מלמעלה תהא התבואה דוחפת את הכתלים מלמעלה לכאן ולכאן שהמשא מכביד עליהם. והקשה **בשלמה משנתו** (ברש"י שם), שאם כן שיעשה את האשה שוה כמו הזכר. לכן כתב שצריך לגרוס כמו שכתב רש"י בעירובין (יח: ד"ה אוצר) שאם היה רחב מלמעלה כשהוא ממלאו מכביד הפירות על הכתלים ומטה אותם. והיינו שאף בשוה למעלה כלמטה תדחף התבואה את הכתלים.

רש"י (עירובין יח: ד"ה רחבה) ביאר שאת חלל בית הרחם שלה עשה הקב"ה רחב.

ובתורת חיים (עירובין יח: ד"ה מלמד) ביאר, שזה מה שאמרה שרה לאברהם (בראשית טז ב) 'בא נא אל שפחתי אולי אבנה ממנה', אמרה בלשון בנין, לפי ששרה היתה עקרה ואפילו בית ולד דהיינו בית הרחם לא היה לה כמבואר ביבמות (סד:) על הפסוק (שם יא ל) 'ותהי שרי עקרה אין לה ולד', אפילו בית ולד אין לה, נמצא ששרה לא היתה עשויה כבנין כשאר נשים, לכן אמרה 'אולי אבנה ממנה' אולי יעשה לי הקב"ה בית ולד ואהיה כבנין.

מה היה קשה לרבי ירמיה בפסוק ויביאה אל האדם

ויביאה אל האדם אמר רבי ירמיה בן אלעזר מלמד שנעשה הקדוש ברוך הוא שושבין לאדם הראשון מכאן למדה תורה דרך ארץ שיחזור גדול עם קטן בשושבינות ואל ירע לו. **היפה תואר** (בראשית רבה פרשה יח סי' ד ד"ה טעוי) ביאר, שבא לתרץ מדוע הביאה הקב"ה בכבודו ובעצמו אל האדם. וכן מה בא הפסוק לחדש בזה. לכן אמר שהפסוק בא להודיענו שהקב"ה בכבודו ובעצמו הביא את האשה אל האדם דרך שושבינות להיות לו לכבוד ולתפארת, ולהיות הזיווג מבורך מברכת ה' בהיותו שושבינו.

הריא"ף (ד"ה ויביאה) ביאר שהראיה מהפסוק היא, שכיון שהפיל תרדמה עליו ואז בנה אותה, הרי כשנעור לכאורה כבר היתה אצלו, וראה אותה לפניו, והיה לפסוק לכתוב ותהי לפני האדם. לכן דורשת הגמרא מלמד שעשה שושבינות להביאה ממקום למקום אל האדם כדרך שעושים לכלה לפני החתן לחבבה, וכמשמעות הכתוב 'ויביאה', ולא שמצא אותה לפניו מיד. וכל זה עשה כדי ללמד לבני אדם[קכד].

בברכת אברהם (ד"ה ויבאה) ביאר, שדורשים ממה שכתוב 'ויבאה' חסר יו"ד שהוא בגימטריא כ"ד לרמוז שקישטה בכ"ד קישוטי כלה, וזו השושבינות.

בבית אברהם (ד"ה ויביאה) ביאר, שהיה לפסוק לומר 'ויביאה אליו', ומדוע כתוב 'אל האדם', אלא שרצה לומר כדי ללמד 'אל האדם' שהגדול ישתדל עם הקטן.

ביאור ענין השושבינות

שם. רש"י (ד"ה שושבין) ביאר, משתדל בחופתו וזיווגו. ורש"י בעירובין (יח: ד"ה שושבינות) הוסיף, שנשתדל בחיתונו לשמחו ולהתעסק בצרכי סעודת חופה[קכה]. **ובגפן פוריה** (שם ד"ה מכאן) ביאר, שבדברי חז"ל נקראת שושבינות הדורון שמשגרים הבחורים לחתן, ולפי שדרך העולם הוא שאין השושבינות חוזרת אלא אם יהיה הנותן בחור שאז בעת נישואיו יחזירו לו מה שנתן, אבל אם היה בשעת מתן נשוי שוב אינה חוזרת משום שצריך שישמח עמו בשעת נישואיו, לזה בא לומר שאל ימנע מפני זה מלתת שושבינות אף שאינה חוזרת, כי הוא יתברך עשה שושבינות לאדם ואינו מצפה שיחזירה לו כביכול. וזהו מה שתיקן לו סעודה משלו, וכן קישט את חוה בכ"ד קישוטין ונתנם במתנה לאדם, ולכן גם האדם יהיה בו מדעת קונו לעשות הגדול שכבר נשא ואינו מצפה לחזרת שושבינות לקטן ואל ירע לו על הפסד ממונו[קכו].

בבניהו (ד"ה מלמד) ביאר, שהכוונה שלא בא אדם הראשון בעצמו ונטל את חוה ממקום שנוצרה והגביהה מן הארץ והביאה אצלו, אלא שלח הקב"ה מלאך והקים את חוה מן הארץ ואחזה והביאה אצל אדם הראשון, כאשר יביאו את הכלה אצל החתן בשעת חופה, וכיון שנעשה שהיה זה על ידי מלאך שליח של הקב"ה, לכן מייחס שושבינות זו להקב"ה שעשה שושבינות לאדם הראשון.

מדוע כאן כתוב ולא ירע לו

שם. באור החמה (עירובין יח: ד"ה שיעשה) הקשה, מדוע צריך להוסיף שלא ירע לו ולא מצינו כן בכל המצוות שצריך להתעסק באורחים ובעניים, שפשוט הוא שאם צריך לעשותו אין סיבה שירע לו, שהרי לא מסתבר שמזהיר שלא יעשה כן בפנים זועפות ורעות. ותירץ, שהכוונה כאן לפעולות שהחתן יכול לעשותן בעצמו, ולא יאמר השושבין אין לי לחלל את כבודי בעבור זה, אלא הכל בגדר שושבינות, ויעשה בשמחה.

מי היו עדי הקידושין

שם. במעשה רוקח (בראשית ד"ה בפסוק ויבו, בסופו) כתב, שאדם הראשון יכול היה לקדש את חוה רק בביאה, שבכסף או שוה כסף לא היה יכול לקדש, שכל דבר שאינו מופקר לו אסור עליו כגזל, כמבואר בסנהדרין (נו:), והמקדש בגזל אינה מקודשת. ומה שהותר לו לאכול מכל עצי הגן, היה עליו כמו קדשים הנאכלים [כפי שביאר שם] והמקדש בחלקו אינה מקודשת (קידושין נב:), שלא הותר לו אלא לאכילה ולא לקדש בו האשה. ובשטר לא היה יכול לקדש, שהכתב והמכתב לא נבראו עד ערב שבת בין השמשות כמבואר באבות (פ"ה מ"ו), ולכך לא היה יכול לקדש אותה אלא בביאה, והביאה צריך להיות בפני עדים ואז לא היו עדיין בני אדם לקדש בפניהם, לכך קידש אותה בביאה לעין כל הבהמה והחיה שיהיו המה עדים בדבר. אבל באמת טעה בזה שהביאה אין צריך להיות בפני עדים שהן עדי יחוד הן עדי ביאה[קכז].

אמנם בילקוט אברהם (ליפשיץ, אה"ע סי' לא אות ב) כתב, כשנשא אדם הראשון את חוה על ידי חופה וקידושין והיה הקב"ה השושבין, ומסתמא היו המלאכים עדי קידושין[קכח], וכן היה מקדש אותה בשטר, היינו כתובה, ובוודאי המלאכים כתבו את הכתובה, גם ודאי שקידש את חוה בכסף, היינו בטבעת כדת משה וישראל וכדין השו"ע (שם ס"ב) בטבעת פשוטה בלי אבן. ואפשר אפילו שהיה בטבעת זו אבן אף על פי כן לא היה שם שום חשש משום שלא היה בית מיחוש לטעות בשומא. אלא שקשה לפי מה שמבואר במדרש אבכיר כי עד נח לא היה חילוק אצבעות, אם כן איך קידש אדם הראשון את חוה, הרי לא היה אז עוד חילוק אצבעות. ותירץ [בסוף דבריו], שקידש אותה בטבעת גדולה שנתן על ידה, או שקידש אותה במטבע.

ובמשנה הלכות (ח"ט סי' רלד) הביא כמה תירוצים איך קידש אדם את חוה בלא עדים[קכט]: א. על פי הגמרא בקידושין (סה:) שמבארת מה שבמעשה קידושין לא מועיל הודאת בעל דין [של הבעל או האשה] כמאה עדים, משום שהוא חב לאחריני. וביאר **רש"י** (שם ד"ה הכא), שקרובותיה נאסרו בו וקרוביו נאסרין בה. **ובריטב"א** (שם ד"ה התם) ביאר שעל ידי הודאתה שהיא אשת איש יתחייבו אחרים הבאים עליה מיתה. ומבואר שלולי שהיה חב לאחריני היה נאמן על עצמו כמאה עדים אפילו בלי עדות כלל. ולפי זה באדם הראשון שאדם אין בארץ שישא את חוה ואין בזה חוב לאחרים, מועיל הודאת בע"ד ואין צריך עדים לקידושין[קל]. ב. שקידושי אדם היו קודם שגורש מגן עדן והיה הקב"ה השושבין והמלאכים מעידים בו, שדווקא בעולם הזה אין מלאך נאמן, אבל בגן עדן מלאך גם ראוי להיות עד אם נאמר שהיה צריך עדים לקידושין ג. שבאמת צ"ע מדוע צריך בכלל לקנות את האשה במעות וקנין קידושין, הרי אשה זו היא עצם מעצמיו, ומבואר בקידושין (ב:) שאדם מחזר אחר אבידתו. ומעתה וכי מי שאיבד חפץ וחזר ומצאו צריך לעשות בו קנין חדש להחזיקו, הרי שלו הוא נוטל ושלו הוא מצא, וכן גם באשתו שהיא עצם מעצמיו, וקנין זה כשמצא אבידתו למה נאמר. אלא שבאמת אילו ידע אדם שזה עצם מעצמיו ממש, וזה זיווגו משששת ימי בראשית המוכן לו, לא היה צריך שום קנין אלא כאדם הנכנס בשלו, רק היות ואין ידוע לנו אם זהו ממש עצם מעצמיו וזיווגו המוכן לו, ואפשר שמשתמש בשאינו שלו, לכן צריך קנין בעדים. שכל שלקחה בעדים כל העולם מתייאשים ממנה, ואם כן מי שבאמת שייכת לו גם כן מתייאש הימנה, ואין כאן גזל דהוה ליה כזוכה מן ההפקר. ואם כן זהו דווקא לדידן שיש מקום

קכג. **אמנם** בתורה תמימה (בראשית ב אות מח) כתב, שצריך לומר שרב חסדא אמר כן בטעמו של רבי, והיינו שרבי דורש כן, והוא עצמו אינו דורש כן. או שיהיה מכאן ראיה למה שכתב הבאר שבע (סוטה לח. ד"ה א"ר חסדא) ששני רב חסדא היו. ובמגדים חדשים (ד"ה ויבן) יישב קושיית הערוך לנר על פי מה שפירש המתנות כהונה (ב"ר יח א) שהדרשה שנתן הקב"ה בינה יתירה הוא מזה שכתוב 'ויבן' ולא 'ויבנה'. ולפי זה מבוארים הדברים, שממה שכתוב 'ויבן' דורשים שבנאה הקב"ה לחוה כבנין, וממה שלא כתוב 'ויבנה' דורשים שנתן לה בינה יתירה. קכד. **וכן** ביאר בתורה תמימה (בראשית ב כב אות מט). קכה. **ובלב** רחב (עירובין יח: ברש"י ד"ה שושבינה) הקשה היכן הוזכר כאן סעודת חופה. קכו. **וכעין** זה ביאר בפרשת מרדכי (ד"ה גדול). קכז. **באור** יצחק (מרדיל, עמ' יד ד"ה ויאמר האשה) הביא בשם אביו לבאר במה קידש אדם את חוה, על פי המבואר בקידושין (ז.) כשהאשה נתנה לאיש כסף או שוה כסף ואמרה הריני מקודשת לך, באדם חשוב הרי זו מקודשת באותה הנאה שיש לה שקיבל ממנה. ואם כן חוה נתנה לו פירות מעץ הדעת בתורת קידושין, וזה הרמז לקידושין שכתוב (בראשית ג ו) 'ותקח מפריו ותאכל', ו'קיחה' הוא לשון קידושין, ולזה אמר (שם יב) 'האשה אשר נתת עמדי', היינו בשוה לי, ולא היה לי במה לקדש אותה ולומר לה הרי את מקודשת לי מטעם שגן עדן היה של שניהם, ולכך 'היא נתנה לי מן העץ' שהוא הפקר שתהיה מקודשת לי. ובהגהה (שם) כתב, שאפילו שאמרו (קידושין נו:) שהמקדש בדבר איסור אין קידושין תופסין, זה רק כשהבעל נותן הקידושין כי צריך שיהיה שוה פרוטה ודבר איסור אינו שוה כלום ולזה אינה מקודשת. אבל כשנתנה היא לבעל באדם חשוב מקודשת בהנאה שיש לה שהוא קיבל ממנה, אם כן אין נפקא מינה אם נתנה לו דבר היתר או איסור, הרי היא נהנתה. קכח. **ובמדרש** רבה (ב"ר ח טו) כתוב אמר רבי יהודה בר סימון מיכאל וגבריאל היו שושבינים של אדם הראשון. קכט. **והביא** שקושיא זו הקשה רבי נתן אדלר. קל. **ובאחרונים** מובא תירוץ זה בשם החתם סופר. ובדברי יציב (ח"ג סי' נא אות ב) כתב, שהדברי חיים תירץ זאת. וכן הובא בגן יוסף (בראשית אות ד) בשמו. וכן תירץ בדברי שלום (קרויז, ח"ד אה"ע סוף סי' קמט).

להסתפק, אבל חוה שנלקחה מאדם מגופו ממש ובנאה הקב"ה והביאה לו, באופן זה לא היה צריך קידושין ועדים כלל[קלא].

יש שיישב[קלב] על פי מה שיש לחקור ביסוד דין קידושי אשה פנויה, שהרי כל תכלית בריאת האשה היתה אך כדי להיות עזר לאדם, ואם כן יש לחקור מהו מצב האשה בשעה שהיא פנויה, האם יסודו שנקרא שאין עליה שום בעלים כלל, או שנקרא שיש לה בעלים רק שהבעלים הם כל העולם, והיינו מה שלכל העולם יש להם זכות שכל מי שיקדים יזכה בה. והנפקא מינה בחקירה זו שלצד שאשה פנויה אין לה בעלים, אם כן עיקר תכלית קנין הבעל הוא לעשות התייחדות ואיסור לעולם הוא מסובב בתולדה מזה הקנין, אבל לצד השני שאשה פנויה נקרא שהבעלים שלה כל העולם, אם כן אין תכלית קנין הבעל לעשות התייחדות לו, אך יסוד ענין הקנין הוא רק להפקיע זכיה מהשאר ושוב ממילא נשארה שלו. ואם כן כיון שכל עיקר תכלית הקנין הוא רק להפקיע זכיה משאר הזוכים, אם כן כל היכן שאין עוד אנשים ממילא נשארה שלו, והרי אדם וחוה היו רק שניהם בעולם והיו יחידים, נמצא שהיתה שייכת לאדם בלי שום קניינים כלל.

ביאור השאלה מי הלך בראש

ולמאן דאמר פרצוף הי מינייהו סגי ברישא. רש"י (ד"ה הי) ביאר איזה פרצוף היה מהלך לפנים. **ובמהרש"א** (ד"ה ואפילו) ביאר שהרי שני הפרצופים היו פונים כל אחד לכיוון אחר, וכיון שכל אחד מהם היו פניו הפך השני, מי יכריע ביניהם שילך בראש, ואם כן זה הולך למזרח וזה הולך למערב והוה ליה כמו חמר גמל[קלג] שאי אפשר להם לזוז ממקומם. **ובעיון יעקב** (ד"ה הי) ביאר ששאלת הגמרא היא כיון שהבריאה של דו פרצופין היה קודם קללה שהוא ימשול בה והיו שניהם שוים במעלה. **והגר"א באמרי נועם** (ד"ה הי) ביאר שיש סברא לומר שהאשה הלכה בתחילה שהיא בטבע קודמת לבעלה מפני שהיא עוסקת בענייני עולם הזה ועולם הזה קודם לעולם הבא. ויש סברא שהבעל קודם לאשתו שהוא במעלה יותר מאשתו שעולם הבא חשוב יותר מעולם הזה.

בשלמה משנתו (ד"ה הי) ביאר שהגמרא מסתפקת אם פני האשה פונים אל אחורי האדם ומובדלין בפניהם וברגליהם ורק באמצע גופם היו מחוברין ונמצא שהיתה מהלכת לאחריו, או הפוך שהפנים של הזכר הלכו לאחורי הנקבה, ודלא כהמהרש"א שהיו אחור כנגד אחור שאם כן הוו להו חמר גמל ולא יכלו לזוז[קלד].

בבן יהוידע (ד"ה למ"ד) הקשה מה שאלת הגמרא, אם הזכר יש לו צורך ללכת הוא הולך בראש והנקבה נגררת אחריו ואם הנקבה יש לה צורך ללכת היא הולכת בראש והזכר נגרר אחריה. ותירץ ששאלת הגמרא היא על אחרי שהופרדו והולכים כל אחד בפני עצמו, מי נחשב יותר כדי שאם הולכים ביחד יהיה הוא הולך בתחילה כיון שתחילה נבראו שקולים. אבל למ"ד זנב לא הקשו כי ודאי הזכר מהלך בראש שהוא חשוב יותר כי הנקבה עיקרה זנב.

עוד ביאר הבן יהוידע ששאלת הגמרא על זמן שהיו דבוקים זה בזה, שידוע על פי הטבע אם יהיו שני פרצופים דבוקים זה עם זה יהיה עיקר הכח והגבורה באחד מהם דווקא והשני חלש מאד, ושאלת הגמרא על אדם וחוה בהיותם שני פרצופים דבוקים שודאי הכח היה באחד מהם דווקא והשני נגרר אחריו, ומי היה בעל הכח שהיה הוא מהלך בראש והשני נגרר אחריו.

בטעם שלא יהלך אחורי אשה

אמר רב נחמן בר יצחק מסתברא דגברא סגי ברישא דתניא לא יהלך אדם אחורי אשה בדרך. בתוספות רבי יהודה חסיד (ד"ה מסתברא) כתב 'שגנאי לאיש להלך אחר אשה'. **ובמאירי** (עירובין יח: ד"ה לעולם - השני) כתב לעולם יהא אדם נזהר שלא להביא עצמו לא לידי חשד ולא לידי הרהור, הרי אמרו לא יהלך אדם אחורי אשה בשוק. ומשמע שטעם האיסור הוא משום הרהור[קלה]. **וברדב"ז** (שו"ת ח"ב סי' תשע) ביאר שעל ידי הילוכה ותנועותיה יבוא לידי הרהור[קלו].

לאו דווקא בדרך

שם. בתורה לשמה (סי' שפג) נשאל אם מה שלא יהלך אדם אחרי אשה בדרך הוא דווקא בדרך או אפילו בחצר ובבית. ויישב ש'בדרך' הוא לאו דווקא אלא הוא הדין בחצר, וכן אמר רבי יוחנן [בסמוך] אחרי ארי ולא אחורי אשה, ולא חילק ולא הזכיר דרך[קלז].

בפרשת מרדכי (ד"ה אחורי) ביאר שמה שנקטה הברייתא בדרך הוא לרבותא, שבעיר ודאי אינו דרך כבוד שתלך האשה לפניו, אלא אפילו בדרך שאין מכבדין בדרכים כמבואר לעיל (מז.), מכל מקום לא ילך אחריה.

אחורי אשה, שיעורו

שם. הבאר היטב (אבן העזר סי' כא סק"ג) הביא בשם **מהרא"י** מה שאסור לילך מאחריה היינו בתוך ארבע אמותיה[קלח]. אבל **בכנסת הגדולה** (שם בהגהות הטור אות ג) הביא בשם הרדב"ז (ח"ב סי' תשע) שלא מספיק שירחיק ארבע אמות אלא כל שאינו מרוחק שאינו מכיר ומבחין בה בהילוכה ובתנועותיה אסור[קלט].

מצד גנאי או איסור

ואפילו אשתו. רש"י (ד"ה אפי') כתב גנאי הדבר. **וכתב המהרש"א** (ד"ה ואפילו) שבאשתו אין בזה משום איסור לילך מאחוריה, אלא משום גנאי שאין דרך ארץ שילך הקטן בראש והגדול אחריו. אבל לפי מה שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות (אבות פ"א מ"ה) על מה ששנינו (שם) אל תרבה שיחה עם האשה, באשתו אמרו קל וחומר באשת חבירו, שמשום איסור נגעו בה שלא ירגיל עצמו במשגל, אם כן גם כאן יש לומר מטעם זה שלא ילך אחריה להסתכל בה. וביאר המהרש"א מה שדקדק רש"י לומר גנאי כי כאן לא שייך איסור, כיון שכמו שנתבאר שדו הפרצופין פני האחד ההפך מפני השני, ולכן שאלה הגמרא הי מינייהו סגי ברישא, והיינו מי יכריע שילך בראש, אם כן גם אם תלך הנקבה בראש לא יסתכל בה שהרי פניו לצד השני, אבל משום גנאי ניחא שיש לזכר לילך בראש[קמ].

אמנם העיון יעקב (ד"ה הי) ביאר שכוונת רש"י שהגנאי הוא שהזכר ילך אחריה כאילו הולך תמיד אחר תאות האשה, ודלא כהמהרש"א שהגנאי הוא משום שאין זה דרך ארץ שילך הקטן בראש, שהלא קודם הקללה שניהם היו שוים[קמא].

ברוב דגן (ברש"י שם) ביאר מה שכתב רש"י שזה רק גנאי זהו למי שמכיר שאשה זו היא אשתו של זה, אבל למי שאינו מכירה אז יש גם איסור מפני הרואים שיסברו שמותר לעשות כך.

ביד דוד (מהדו"ב, ד"ה ואפילו) ביאר שמכיון והאיסור הוא משום הרהור שרואה הילוכה ותנועותיה, וכפי שנתבאר לעיל מהרדב"ז, לכן באשתו ודאי אין חשש שעל ידי תנועותיה יהרהר בה, כיון שרגיל בה. ועוד שאין איסור לראות את אשתו. לכן פירש רש"י משום גנאי.

אך באבות דרבי נתן (פ"ב ה"ג) מבואר שלא ילך אדם אחר האשה בשוק ואפילו עם אשתו ואין צריך לומר עם אשה אחרת מפני טענת הבריות, נאמר כאן (ויקרא יח ו) 'לא תקרבו' ונאמר להלן (שם יד) 'לא תקרב', לדבר המביא לידי עבירה לא תקרב. וכתב **בכסא רחמים** (שם ד"ה לא יהלך) שמזה מבואר האיסור אחר אשתו משום הרואים שלא ידעו שהיא אשתו, שאינם בקיאים בקרובותיו, ולא רק שיש גנאי בדבר. אלא **שבאבות הראש** (פאלאג'י, ח"א נ: ד"ה לא) ביאר שגם לאבות דרבי נתן באשתו הוא משום גנאי בלבד, וכוונת האבות דרבי נתן היא שלא ילך אדם אחר האשה בשוק ואפילו היא אשתו הוא גנאי לו, ואין צריך לומר אם היא אשה אחרת מפני החשד דהיינו שהבריות חושדים אותו. שאם נאמר שגם באשתו הוא מפני הרואים, היה לו לומר לא ילך אחר האשה ואפילו עם אשתו מפני טענת הבריות. ומכך שהפסיק במלים ואין צריך לומר עם אשה אחרת משמע שרק באשה אחרת האיסור הוא מפני הרואים[קמב]. אמנם ברדב"ז (שו"ת ח"ב סי' תשע) מבואר שבאשתו גם יש הרהור ולכן אסור לילך אחריה[קמג].

קלא. ועיי"ש שהאריך בסברא זו. **קלב.** ראה במנחת חן (אלבויס, סי' לח אות ו). **קלג.** לשון המשנה בעירובין (לה.). ועיין רש"י שם (סוף ד"ה הרי זה). **קלד.** מבואר שהבין שפני האשה היה לאחוריו של האיש, ושאלת הגמרא היא שאפשר שהיה להיפך פני האיש לאחורי האשה. וכן מבואר באור החמה על הזוהר (פ' פקודי רלא:) שמה שאדם נברא שני פרצופין היינו פניה של נקבה היה לאחוריו של זכר, שאם אחור מדובק באחור לא ניכר מי אחור מי פנים. וכן באבן שלמה (מטאלאטשין, ד"ה מסתברא) הוכיח מקושיית הגמרא 'הי מינייהו סגי ברישא' שהפרצוף השני היה כנגד ערפו של הפרצוף הראשון ולא שהיה עורף כנגד עורף, והגמרא שואלת מי הלך ראשון. **קלה.** וכן משמע ברמב"ם (איסורי ביאה פכ"א הכ"ב) מי שפגע באשה בשוק אסור לו להלך אחריה אלא רץ ומסלקה לצדדין, וכל המהלך בשוק אחרי אשה הרי זה מקלי עמי הארץ. וזהו המשך להלכה הקודמת שאסור להסתכל בנשים בשעה שהן עומדות על הכביסה וכו' שלא יבוא לידי הרהור. ועיין תוספות (סנהדרין כ. ד"ה נשים) שהביאו בשם הירושלמי (שם פ"ב ה"ד) שיש נהגו בלוייה שהנשים תלכנה אחר המטה והאנשים לפני המטה לפי שגנאי לבנות ישראל שיסתכלו בהן אנשים. וראה בסמוך מאבות דרבי נתן. וראה במאירי (לעולם - השני) שגם משמע מדבריו שזה מטעם חשד. **קלו.** וכן כתב הבית מאיר (אה"ע סי' כא ס"א) וביד דוד (מהדו"ב ד"ה ואפילו). ולפי זה כתב הרדב"ז גם כשהיא מכוסה מכף רגל ועד ראש ואין נגלה ממנה דבר שיוכל האדם להסתכל בה אסור. ועיין באסיפת זקנים (פסם, ד"ה לא) מה שהביא להקשות בשם החיד"א. **קלז.** וכן לשון המאירי (ד"ה לעולם) 'לעולם' אל יהלך אדם אחורי אשה. **קלח.** וכן כתב בבית הלל (אה"ע סי' כא ד"ה פגע) ובנתיבות לשבת (שם סק"א). ובגליוני הש"ס (ד"ה אחורי) כתב גם שבזכרונו מספר חסידים שכתב שיעור של ארבע אמות. והביא שבפרי עץ חיים (שער הנהגת הלימוד בכוונת קריאת המשנה) גם כתב כן. וכתב שם טעם לזה על פי הסוד. וכן כתב בתורה לשמה (סי' שפג) שכל ארבע אמות הוא חלוקה ורשות בפני עצמה. ועיין בזה בכרם יעקב (סופר, סי' יג אות ג). **קלט.** ועיין במעשה אברהם (אשכנזי, חו"מ סי' טו) שהאריך בזה. **קמ.** וכן כתב בשלמה משנתו (ד"ה אפילו) שאם נאמר כדברי הרמב"ם שהאיסור באשתו משום שלא תתרבה תאוותו, אם כן איך לומדת הגמרא לאדם וחוה שלא שייך בו ריבוי תאוה כיון שלא ראה תנועותיה כיון שמחוברים באמצעם. ועוד שסוף סוף יונקים אחד מהשני בחיבורן וגוף אחד הם. ועיין בברכת אברהם (ברש"י ד"ה אפילו) מה שהאריך בדברי המהרש"א, ובעינים למשפט (ד"ה אחורי). **קמא.** כעין זה כתב בחיים לישראל (ד"ה ואפילו). **קמב.** וכן ביאר בברכת אברהם (ברש"י ד"ה אפילו) במה שכתב רש"י משום גנאי, שזה עצמו גנאי שנראה כהולך אחר אשה שאין הכל יודעים שהיא אשתו. **קמג.** ועיין באבות הראש (שם נא. ד"ה והגב) מה שהאריך בדבריו.

הרמב"ם השמיט האיסור ללכת אחרי אשתו

שם. הרמב"ם (איסורי ביאה פכ"א הכ"ב) פוסק מי שפגע באשה בשוק אסור לו להלך אחריה אלא רץ ומסלקה לצדדין. ובביאור **'עשר מילין דחסידותא'** על **ארחות חיים** (אות מד) הקשה על מה שהשמיט סיום לשון הברייתא 'ואפילו היא אשתו'. ותירץ שרק הברייתא שנקטה לשון 'בדרך' הוצרכה לשנות ואפילו היא אשתו, משום שלולא כן היינו מפרשים מה שלא יהלך אדם אחורי אשה בדרך הוא מטעם איסור יחוד שלא יבוא עליה ומחויב לסלק לצדדים שלא יראנה וממילא יהיה נשמע שבאשתו יהיה מותר להלך אחריה שאין איסור יחוד, וגם באשה דעלמא אם יפגענה בשוק שהוא מקום שאין שם חשש יחוד שמצויים אנשים גם כן יהיה מותר, לכן סיים 'ואפילו היא אשתו' להשמיע בזה שלא מטעם יחוד הוא אלא משום דרך ארץ שגנאי הוא הדבר שהאשה תלך לפני האיש שדרך ארץ הוא שהאיש הולך בראש, וממילא נשמע שאפילו בשוק שאין משום יחוד אסור משום דרך ארץ. אבל לפי לשון הרמב"ם 'בשוק' לא נוכל לטעות שזה מטעם יחוד כיון שבשוק אין איסור יחוד, רק על כרחך הטעם הוא משום דרך ארץ, אם כן החידוש הוא באשה דעלמא יותר מבאשתו שאפילו באשה אחרת אסור משום דרך ארץ וכל שכן באשתו שאין מהדרך ארץ שתהלך לפני בעלה, ולכן לא סיים הרמב"ם ואפילו היא אשתו. אבל האיסור הוא בכל האופנים שבין אשתו ובין אשה אחרת אסור בכל מקום בין בשוק ובין בדרך[קמד].

ובדברי יציב (שו"ת ח"ה אה"ע סי' לט אות ב) יישב שבגמרא לעיל (מג:) למדנו ששה דברים גנאי לו לתלמיד חכם, ואחד מהם אל יספר עם אשה בשוק, ורב חסדא אמר ואפילו היא אשתו. ורואים שדברים אלו הם רק בתלמיד חכם. וכך גם סובר הרמב"ם שלא לילך אחר אשתו הוא רק ממידות תלמיד חכם[קמה].

דין אחורי בתו או אחותו

שם. ברוב דגן (ד"ה ועל) הקשה מהמבואר לעיל (מג:) ששה דברים גנאי לתלמיד חכם ואחד מהם הוא שאל יספר עם אשה ואפילו אשתו או בתו או אחותו שאין הכל בקיאין בקרובותיו, ומדוע כאן הוזכר רק אחר אשתו ולא אחר בתו ואחותו. ותירץ שהוא הדין בשתי אלו, ולא הוצרך לומר כאן שהגמרא סמכה על דבריה לעיל, שהרי בשניהם הטעם הוא שאין הכל בקיאין בקרובותיו ואין הבדל בין אשתו לבתו ואחותו[קמו].

דין סומא אחרי אשה

שם. השל"ה (שער האותיות אות שכז בהגה"ה) כתב, נראה לי אף סומא כשהוא יודע שאשה הולכת לפניו אסור לילך אחריה. והביא ראיה מהגמרא שהרי האשה היתה מדובקת לאדם מאחוריו ולא ראה אותה מימיו, ואפילו הכי אמרה הגמרא שהאדם הלך בראש.

בישרש יעקב (אבולעפיא, סי' קכ) הקשה שלא לומדים מהברייתא שיש איסור באשתו אלא מאחר שהדין הוא שלא ילך אפילו אחרי אשתו אם כן משורת דרך ארץ לומדים שאדם הלך בתחילה, ומנין למד השל"ה שיש איסור בדבר.

באבות הראש (ח"א לא: ד"ה והולרכתי) הקשה שהרי כפי שנתבאר לעיל מהרדב"ז לא אסרו לילך אחרי אשה אלא משום שרואה אותה שמתוך ההסתכלות בה יבוא לידי הרהור וכיון שכן בסומא שאינו רואה מה איסור שייך בזה מאחר שאינו רואה תנועותיה, ואם משום שמיעת קול רגליה או שהוא מכירה מקודם לכן אם כן מה לי אם היא הולכת לפניו או לצדדין או לאחריו, בכל אופן היה לאסור, ואם כן הוא אין לדבר סוף[קמז].

אמנם בשדי חמד (כללים מערכת אל"ף אות שב) כתב שאם כי דברי האבות הראש נראים בטעמם, מכל מקום נראה דיש להחמיר לפי שנראה שהרבנים **שער אפרים** (שו"ת, יו"ד סי' עח ד"ה תשובה) **וזרע יצחק** (עטייה, דרוש פלפלת כל שהוא סי' ו, פט.) סוברים כמו השל"ה, מזה שהביאו דבריו בשתיקה.

אחורי אשה בזמן הזה

שם. בלקט יושר (יו"ד סי' שעו) כתב, שמותר לילך אחר אשת חבר או אחר אמו משום שבזמן הזה אין אנו מוזהרין כל כך מלילך אחר אשה. **ובמנחת שלמה** (ח"א סי' נא אות כג) ביאר דבריו כי מצד הסברא היה נראה שמלשון **השו"ע** (אה"ע סי' כא ס"א) שכתב 'פגע' אשה בשוק, משמע שאין דרכן של נשים להיות בשווקים ורק על דרך מקרה פגע, וכידוע שלפנים היה דרכן של נשים צנועות להיות בבית, כמו שכתוב (תהלים מה יד) 'כל כבודה בת מלך פנימה', ולכך כשהולך כנגד אשה אין החשש גדול כי יתבייש להסתכל בה שהרי היא תרגיש בכך, מה שאין כן לאחריה שהוא רואה ואינו נראה חוששים יותר. ונוסף לזה גם נראה שבזמנם היה אפשר להזהר מללכת אחרי אשה, מה שאין כן בזמננו הרי אף אם יברח מאחורי אשה ימצא תיכף את עצמו אחורי אשה אחרת, וכמדומה שנשים מצויות ברחוב יותר מאנשים ומה גם בזמננו שהפריצות מרובה ולצערנו הפרוץ מרובה על העומד ואין מתביישים להסתכל באשה גם בפניה. ולכן נראה שבמקום מצוה או שצריך לעשות כן מצד הנימוס אין טעם להחמיר בזמננו, ואף שבזמן התרומת הדשן המצב היה הרבה יותר טוב מבזמננו, אבל מכל מקום יתכן שכבר אז היו הנשים מצויות בשווקים ורחובות ובכל מקום שהולך היה נמצא תמיד אחורי אשה ולכן כתב להקל במקום מצוה או בשעת הדוחק.

אמנם בדברי יציב (שו"ת ח"ה אה"ע סי' לט אות ד) כתב על דברי הלקט יושר איך נרהיב בעצמינו מכח סברא בעלמא לדחות הלכה מפורשת בגמרא ובשו"ע שאסור להלך אחורי אשה, ולחלק חילוקים מעצמנו בדבר שהוא איסור גמור. ומה שהבאנו מהלקט יושר, הנה לאו מר בר רב אשי חתים עלה ואין לסמוך על זה[קמח].

מה הדין ביושב במכונית

שם. במשנה הלכות (ח"ב סי' רלט) הוכיח **מהשו"ע** (אהע"ז סי' כא ס"א) **שכתב פגע** אשה בשוק אסור להלך אחריה אלא רץ ומסלק לצדדין או לאחוריו שאין הבדל בין יושב למהלך לענין הרהור. ואולי במדה גרע יושב ממהלך שמהלך גם מחשבתו על ההילוך שלו ועסוק בדרכו, ולא כן יושב שפנוי הוא כלל ממחשבה. אלא שהעיר מהסוגיא שהגמרא שואלת למ"ד דו פרצופין מאן מסגי ברישא ואמרה הגמרא שודאי לפני האשה. ולכאורה הרי רק על ההילוך מקשה הגמרא ולא על הישיבה היאך ישב. אלא שיש לומר שכאן מדובר באשתו ואין ראיה רק לענין הילוך, ולא לענין ישיבה.

באז נדברו (ח"י סי' כח אות ד) הביא שהחזון איש החמיר מאד לא לשבת אחרי אשה באוטובוס. אך כתב שמכל מקום נראה כיון שיש לחלק בין הליכה אחרי אשה ובין ישיבה שאינו רואה הילוכה וכדומה, לכן אף שמשמע שאסור ממש ללכת אחרי אשה דהיינו שאם אינו יכול להקדימה צריך להמתין עד שתעבור מלפניו שלא יראה תנועותיה, אבל בישיבה אחרי אשה אם אין לו עצה אחרת מותר. ועוד שבהילוך תמיד יש עצה אבל אם נאסור הישיבה לפעמים אנו אוסרים עליו הנסיעה לגמרי וזה לא שמענו[קמט].

מדוע רש"י פירש באשת איש

נזדמנה לו על הגשר יסלקנה לצדדין. רש"י (ד"ה נזדמנה) כתב 'נזדמנה לו אשת איש והיא לפניו'. וביאר **המהרש"א** (ד"ה ואפילו) שמה שהכריח את רש"י לפרש שמדובר באשת איש ולא אפילו באשתו, כיון שבאשתו שאינו אלא משום גנאי כמו שנתבאר לעיל, אין סברא להטריחו ולסלקה לצדדין ולעבור לפניה, אלא רק באשת איש שיש בזה גם איסור[קנ].

מה הבדל בין גשר לדרך

שם. בבית מאיר (אהע"ז סי' כא ס"א) ביאר שמהברייתא משמע שבדרך לא מועיל שיסלקה לצדדין, כיון שאם הוא יחיד בדרך בלא זה אסור משום יחוד, מה שאין כן גשר שהוא יותר מקום מעבר לרבים וגם גשר אי אפשר לו להקדימה תמיד ודי בצדדים.

בדבש תמר (ד"ה נזדמנה) ביאר שגשר אינו גשר שעל המים אלא שווקים ורחובות מרוצפים באבנים, והברייתא שנקטה בתחילה לא יהלך אדם אחורי אשה בדרך היינו כשיודע שאשה הולכת בדרך זה מעיר לעיר, וגם הוא רוצה לילך באותו הדרך, לא יהלך אחריה. כי בדרך בין שדות וכרמים אפילו יסלקוה לא מועיל כי מידי הרהור לא יצא, אלא ימתין במקומו עד שישער בעצמו שכבר

קמד. ועיין באהבת חסד (וויטמונד, על אבות דרבי נתן פ"ב ה"ב) שכתב שמזה שנקט האבות דרבי נתן (שם, הובא לעיל) לא יהלך אחר אשה 'בשוק', משמע דבדרך אינו אלא משום גנאי בעלמא משום שאין דרך הגדול לילך אחר הקטן כלשון רש"י (ד"ה אפילו), אבל בשוק שמצויים אנשים יש חשד של הבריות. ובאבות הראש (ח"א עמ' לא. ד"ה והרב) האריך להקשות עליו. וכתב שאין חילוק בין בדרך לשוק ויש איסור מפני חשד. ועיין בזה בבית מאיר (אה"ע סי' כא ס"א) ובנתיבות לשבת (שם). **קמה. ועיי"ש** שהוכיח מדברי הגמרא בסמוך לגבי מנוח. וראה שם. **קמו. ועין** לעיל (מג:) מהו באמו וזקנתו. **קמז. בטהרת** המים (מערכת סמ"ך אות כ) כתב על דברי השל"ה שמרש"י בבראשית (כח יג) נראה שלא איכפת לן. וביאר בשדי חמד (פאת השדה מערכת אל"ף אות קמט) שכוונתו שרש"י כתב שם שה' אמר ליעקב (שם) 'אני ה' וגו' ואלהי יצחק', אף שלא מצינו שייחד שמו יתברך על הצדיקים בחייהם, כאן ייחד שמו על יצחק לפי שכהו עיניו וכלוא בבית והרי הוא כמת ויצר הרע פסק ממנו. ואם כן כיון שסומא הרי הוא כמת ופסק יצר הרע לא יבא להרהר אחריה. אלא שהשדי חמד כתב שמזה אין ראיה, שאין כוונת רש"י לומר שכל סומא הרי הוא כמת ופסק ממנו יצר הרע, אלא כוונתו שיצחק לפי גודל קדושתו בצירוף כי זקן יצחק וכהו עיניו והיה כלוא בבית הרי הוא כמת והיצר פסק ממנו ואין ללמוד מזה לשאר סומין לומר שפסק יצר הרע מהם. אבל לפי דברי האבות הראש שטעם האיסור משום הרהור שרואה תנועותיה, אתי שפיר שבסומא לא יבוא להרהר. **קמח. וכתב** עוד שמה שהביא הלבוש (סוף או"ח במנהגים סעיף לו) מספר חסידים (סי' שלג) לענין 'שהשמחה במעונו' שאין לברך במקום שאנשים ונשים רואים זה את זה, וכתב הלבוש טעם מה שאין נזהרין עכשיו בזה, משום שעכשיו מורגלות הנשים הרבה בן האנשים ואין כאן הרהורי עבירה כל כך, דדמיין כקאקי חיוורא מתוך רוב הרגלן בינינו וכיון שדשו דשו. הנה כבר הרחיב בזה בשדי חמד (ח"ו אסיפת דינים מערכת חתן וכלה סי' יב), והביא מה שהרעישו על זה. ועיין גם במשנה הלכות (ח"ה סי' רכו רכז, וח"ט סי' רעא) שנשאר בצריך עיון על דברי הלקט יושר. **קמט. וכן** כתב בציץ אליעזר (ח"ט סי' נ) בשם הגרשז"א שעיקר האיסור הוא רק בהליכה שהרהור הוא על ידי הילוכה ותנועותיה מה שאין כן בישיבה אינה בכלל האיסור. וכן כתב בישמח לב (שו"ת אה"ע סי' קיז). **קנ. וכן** כתב בשלמה משנתו (ד"ה נזדמנה) לרש"י שבאשתו אינו אלא משום גנאי, קיי"ל לעיל (מו:) שאין מכבדין בגשרים.

נתרחקה הרבה בכדי שלא יראנה כלל ואז ילך. ואם נזדמנה על הגשר ברחוב או בשוק ירוץ ויסלקנה לצדדין[קנא].

באור החמה (עירובין יח: ד"ה נזדמנה) כתב שהגמרא באה ללמד שאם נזדמן למקום שיש שם שני דרכים לא מועיל מה שמסלקה לצדדים אלא צריך לילך לדרך השני בדווקא, ורק בגשר אשר אין דרך לנטות בזה מסלקה לצדדין.

למה לא כתוב מסלק לצדדין

שם. בתפארת הגרי"ז (ד"ה נזדמנה) ביאר מה שאמר התנא יסלקנה לצדדין ולא יסלק לצדדין, שהתנא בא לחדש שגם שעל ידי שילך לרוחב הגשר לצדה תהיה מוכרחת האשה לעבור מאמצע הגשר לצדדין שהוא קצת סכנה והיה מקום לומר שיותר טוב לילך אחריה מלילך בצדה, על זה אמר התנא יסלקנה לצדדין היינו שאפילו שעל ידי כן תהיה מוכרחת לזוז לצדדין, אף על פי כן מחויב הוא למהר בהילוכו ולילך מצידה מפני שסכנתו מהרהור עבירה גדולה יותר[קנב].

מה נוסף בנזדמנה לו על הגשר

שם. בעצם יהושע (פלאק, ברכות ד.) הקשה מדוע הגמרא מביאה את הסיפא של הברייתא 'נזדמנה לו על הגשר' שנראה לכאורה מיותר. ותירץ שמהרישא לא יהלך אחורי אשתו אין להוכיח מי הלך תחילה, שאפשר לומר שלעולם האשה הלכה בתחילה ומה שכתוב לא יהלך היינו פניו כלפי אחורי אשה, אבל שם גבי אדם היה אחוריו כנגד אחורי אשה, ואין בזה איסור. אבל ממה שכתוב נזדמנה לו על הגשר יסלקנה לצדדין נסתר סברא זו, שאילו מותר אחורי אדם נגד אחורי אשה קשה למה יסלקנה לצדדין, יעמוד במקומו ויהפוך פניו, אלא על כרחך שאסור אף אם אחוריו נגד אחורי אשה, ושפיר מוכח גבי אדם הראשון שהזכר הולך בתחילה.

לאו דווקא אשת איש

וכל העובר אחורי אשה בנהר אין לו חלק לעולם הבא. רש"י (ד"ה אחורי) כתב שעובר אחורי אשת איש, מגבהת בגדיה מפני המים וזה מסתכל בה. וכתב **היעב"ץ** (ברש"י שם, מהדורת ועגל) שהוא הדין לפנויה כיון שמגרה יצר הרע בעצמו ומסלק הבושה מעל פניו. ומה שנקטה הגמרא 'אשה' לא בא למעט פנויה שכך דרך התלמוד לקרוא 'אשה' גם לפנויה. עוד כתב שמשום כך נקט 'אשה', היינו משום שאם לא כן מה היא עושה בנהר, אלא שיורדת לטבול לטהר עצמה לבעלה ואין דרכה של פנויה לרדת לנהר[קנג].

ביאור הענין שאין לו חלק לעולם הבא

שם. הבן יהוידע (ד"ה וכל) ביאר מדוע אין לו חלק לעולם הבא כי הנאת העולם הבא היא שצדיקים יושבים ונהנים מזיו השכינה, ולכן מי שנהנה בראיות אסורות מפסיד את ההנאה הנצחית שיש בראיה, שזה הנאה מזיו השכינה[קנד].

אחורי אשה, רק אם רגיל בכך

שם. התוספות (ד"ה וכל) פירשו שזה דווקא אם רגיל בכך לפי שיבא לידי ניאוף וסופו יורד לגיהנם[קנה]. והוסיף **המהרש"א** (ד"ה וכל) שכן הוא גם מה שנאמר באבות (פ"א מ"ה) 'כל המרבה שיחה עם האשה גורם רעה לעצמו', היינו ברגיל בכך[קנו].

אלא שביעב"ץ (תוספות שם) הקשה מה דחק את תוספות לומר שמדובר דווקא שרגיל בכך, הרי אם עושה במזיד אפילו פעם אחת ולא שב ומתחרט גם נענש, ואם עבר ושב בתשובה יש לו חלק לעולם הבא.

בגפן פוריה (עירובין יח: ד"ה וכל) הקשה **שרש"י** (ד"ה אחורי) כתב שהאיסור הוא שמגבהת בגדיה מפני המים וזה מסתכל בה. ולכאורה למה נקטה הברייתא דווקא בנהר הרי גם בטיט בעלמא צריך להיות כן. ותירץ משום שמסתכל בבית התורפה של בבואה שלה ולכן עונשו קשה, ואם כן אפילו אינו רגיל בכך[קנז].

הרי בעבירה עצמה יש לו חלק לעולם הבא

שם. בשו"ת יהודה יעלה (יו"ד סוף סי' שנה) הקשה מהמבואר בבבא מציעא (נט.) שהבא על אשת איש מיתתו בחנק ויש לו חלק לעולם הבא ומדוע כאן אין לו חלק לעולם הבא[קנח]. ורצה להוכיח מכאן את המאמר 'כל המאבד עצמו לדעת אין לו חלק לעולם הבא', ולא נודע מקורו. ומכאן לומדים זאת, והיינו משום שהשטן מקטרג בשעת הסכנה וההולך בנהר בחזקת סכנה והקב"ה עושה לו נס ומצילו, וזה העובר אחר אשה בנהר ומהרהר בעבירה נותן פתחון פה לשטן לקטרג, והרי הוא כמאבד עצמו לדעת ולכן אין לו חלק לעולם הבא[קנט].

ובחדש האביב (עירובין יח: ד"ה וכל) תירץ שהבא על אשת איש מיתתו בחנק, ולכן מיתתו כפרתו ויש לו חלק לעוה"ב[קס].

ביד דוד (ד"ה וכל) תירץ שמשום קושיא זו כתבו תוספות (ד"ה וכל) שרק מי שמרגיל עצמו בכך אין לו חלק לעולם הבא, ומי שאינו רגיל בכך לא גרע מהבא על אשת איש שיש לו חלק לעולם הבא[קסא]. אמנם רש"י (ד"ה אחורי) שכתב שכאן מדובר שמגבהת בגדיה ומסתכל בה, מדויק לכאורה בדבריו שאין חילוק בין רגיל בכך או לא, כי רש"י לא חילק בזה, ואם כן לדבריו יש לומר שאפילו שבביאה גופה יש לו חלק לעולם הבא אפשר שראיה גרע טפי, כדברי הגמרא ביומא (עד:) טוב מראה עינים מגופה של מעשה[קסב]. עוד כתב היד דוד שמדברי תוספות נראה קצת שאין לו חלק לעולם הבא לאו דווקא אלא שיורש גיהנם, ואם כן לא קשה מהגמרא בבבא מציעא, שאין הכי נמי שיש לו חלק לעולם הבא, אלא כיון שמרגיל עצמו בניאוף עם כמה נשים כהאי גוונא אין לו חלק לעולם הבא ויורש גיהנם לעולם.

בתפארת הגרי"ז (ד"ה והעובר) יישב שהעובר אחורי אשה בנהר דינו חמור מהבא אל אשת איש והוא שהבא על אשת איש הקב"ה סניגורו [כמו בכל חטא] שהיצר הרע החטיאו בעל כרחו, אבל העובר אחורי אשה בנהר הוא שמגרה את היצר הרע בעצמו, לכן דינו חמור שאין לו חלק לעולם הבא.

מהו המרצה מעות

תנו רבנן המרצה מעות לאשה מידו לידה כדי להסתכל בה. רש"י בעירובין (יח: ד"ה המרצה) ביאר ש'המרצה' היינו מונה. וביאר **בבניהו** (ד"ה המרצה) שהגמרא נקטה בלשון 'מַרְצֶה' שאין נותן לה המעות מידו לידה בפעם אחת שמונה אותם לפניה ומוסרם לידה בבת אחת, אלא פותחת ידה ומונה אותם בתוך ידה אחת אחת כדי לעכב המנין. וכמו שמונים המטבעות לתוך ידו של תינוק לרצותו שמונים אותם לתוך ידו דרך ריצוי אחד אחד.

ובשפתי חכמים (ד"ה המרצה) ביאר מדוע נקטה הברייתא המרצה מעות ולא נתינת שאר דבר, שבהרצאת מעות אדם נזהר שלא יטעה ובפרט כשמונה במרוצה. ואם כן הסתכלותו באשה אינה בכל מחשבותיו, שהרי דעתו על מנין המעות, ואפילו זה אסור.

בישמח לב (ד"ה ת"ר) ביאר שריצוי מעות הוא דבר קל וגם זה אסור. עוד ביאר שדווקא אמר ריצוי מעות שמחמת תאות הממון יתעורר בו גם תאות אשה.

גירסא נוספת בגמרא

אפילו יש בידו תורה ומעשים טובים כמשה רבינו[קסג]**. בעין יעקב** הובא גירסא 'אפילו יש בו בידו תורה ומעשים טובים כמשה רבינו עליו השלום דכתיב ביה (דברים לג ב) 'מימינו אש דת למו'. וביאר העיון יעקב שמפסוק זה למדים בחגיגה (כז.) שאין אור של גיהנם שולט בתלמידי חכמים כיון שכל גופן 'אש'. אפילו הכי אינו ניצול מכח חטא זה מדינה של גיהנם כי עבירה של הסתכלות גוררת עבירה שנכשל בזנות ממש.

הרי אדרבה אם הוא גדול כמשה צריך להחמיר בעונשו יותר

שם. בעיני יצחק (אות קלג) הקשה מה הכוונה 'אפילו', הרי אדרבה תלמיד חכם צריך להחמיר יותר בעונשו משאר כל אדם. ותירץ כפי שנאמר לעיל (ה.) אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו יעסוק בתורה וכן יקרא קריאת שמע. והטעם בזה כי אש הקודש אשר הוא ממשיך עליו בעת שקורא קריאת שמע בכוונה תבטל ותבריח ממנו אש של יצר הרע הבוער בקרבו. ולכן אמרו כאן שאפילו מי שזוכה לקבל התורה מסיני כמשה רבינו ובלי ספק שנתמלא לבו מלהבת שלהבת אש הקודש משרשי התורה וחכמה עליונה ועל ידי זה יתיר לעצמו לקבל מיד אשה מעות גם כדי להסתכל בה מפני שיחשוב שלא יהיה כח של אש הנמשך מיצר הרע לכבות האש הגדולה שהשיג על ידי התורה. ולכך הזהירונו חז"ל שבודאי יש כח במעט אש הטומאה לכבות האש הגדולה והקדושה[קסד].

קנא. **וכתב** שגם ברמב"ם (איסו"ב פכ"א הכ"ב) ושו"ע (אהע"ז סי' כא ס"א) לא הוזכר גשר. וכתב עוד שמלשון הרי"ף (מד:) שמזכיר 'נזדמנה לו על הגשרים', משמע גם שלא מדובר בגשר שעל הנהר, אלא על גשרים כמו שווקים ורחובות. קנב. **ופיים** שם שכמובן שחכם עיניו בראשו כי במקום סכנה ממשית הוא נקרא חסיד שוטה, וכמבואר בגמרא (סוטה כא:) הרואה אשה טובעת בנהר וכו'. קנג. **וכן** כתב במאורי אור (עירובין יח: ד"ה אחורי). וכעין זה ביאר ביד דוד (ד"ה וכל) שמכך שאמרה הברייתא אין לו חלק לעולם הבא ובנהר דווקא מפני שהיא מגלה עצמה, אם כן דווקא באשת איש יש לומר שאין לו חלק לעולם הבא. קנד. **ועיין** עוד מה שביאר בפרשת מרדכי (ד"ה אין לו). קנה. **וכן** כתב בתוספות רבי יהודה חסיד (ד"ה עליו) ובתוספות רבינו פרץ (עירובין יח: ד"ה כל). קנו. **כנראה** כוונתו להא דאין רעה אלא גהינם כמבואר בריבב"ן (ד"ה המרבה, גנזי ראשונים), וזהו גורם רעה לעצמו כמו שכאן בתוס' מסבירים שמאבד חלקו בעוה"ב ע"י שמרגיל עצמו בדבר שסופו שיורידו לבאר שחת. קנז. **וראה** בסמוך דברי היד דוד. קנח. **וכן** הקשה בספר האשל (ליפסיק, מערכת ה"א אות יז). ונשאר בצ"ע. ובאמת הריא"ף (מד:) גרס 'לא ינקה מדינה של גיהנם'. קנט. **וכתב** שם שכך אמר לו רבי שלמה קלוגר. ודבריו הובאו בהאלף לך שלמה (יו"ד סי' שכא). ועיי"ש בדבריו. קס. **וכבר** כתבו האחרונים שזה מתוך שאינו מחשיב לעבירה לא יחזור בתשובה ולכן מאבד חלקו משא"כ בא על א"א לבו נוקפו וחוזר בתשובה. קסא. **וכן** כתב בברכת אברהם (בתוס' ד"ה וכל). ועיין עוד שם. קסב. **וכעין** זה תירץ בשבט הלוי (שו"ת ח"ג סי' קפה) שההולך בנהר חמור יותר משום שמגרה יצר הרע בנפשו ולא יבוא לעשות תשובה, וחמור הוא מן העושה את האיסור עצמו. ועיין בספר זכרון דמות הכסא (ד"ה וכל, עמ' סו). קסג. **עיין** במגדים חדשים (ד"ה אפילו) שכתב מכאן מקור לדברי הרמב"ם (תשובה פ"ה ה"ב) שכל אדם ראוי לו להיות צדיק כמשה רבינו, והאריך בזה. קסד. **וכן** ביאר באמרי אמת (ליקוטים, ד"ה ת"ר). וראה בפרשת מרדכי (ד"ה המרצה) ובתפארת הגרי"ז (ד"ה אפילו).

הרי תורה מגנה ומצלה

שם. בחפץ ה' (ד"ה ת"ר) הקשה מהמבואר בסוטה (כא.) שתורה בין בזמן שעסוק בה בין בזמן שאין עסוק בה מגינה ומצילה מיסורים ומעבירות, ואם כן למה כאן אין מצילתו. ותירץ שזה רק אם הוא יושב ואינו עושה דבר, אבל אם עושה דבר שמגרה את היצר הרע בעצמו כמו המרצה מעות להסתכל ביופיה, אין התורה מגינה עליו להצילו מן העבירה וסוף נופל בעבירה, שאם הוא רוצה שמירה עליו לא להסתכל בעריות ואז התורה תשמרהו.

מדוע לא ינקה מדינה של גיהנם

לא ינקה מדינה של גיהנם. המהר"ל בנתיבות עולם (נתיב הפרישות פ"ב ד"ה ובפרק) ביאר כי המרצה מעות לפי שהעינים הם כלים משמשים לערוה וגם הידים הם משמשים לאדם שהוא בעצמו שכלי ולעשות את המעשים שיש לו לעשות, וזה משמש בכלים לפעולת הערוה, לפיכך אינו נצול מדינה של גיהנם, ואפילו אם קיבל התורה מידו של הקב"ה והיו הכלים דהיינו 'ידיו' משמשים לקבל תורה, לא ינקה מדינה של גיהנם. וזה כי אין רע כמו זה, כי האברים האלו לא נבראו שיהיה משמש בהם לפעל הזה המגונה לכך הוא רע. ולכך אמר אפילו קיבל תורה מסיני והיו ידיו משמשים לדבר גדול כזה לא ינקה מדינה של גיהנם, שדבק בו הרע, וראוי לו הגיהנם שהוא רע[קסה].

בגפן פוריה (עירובין יח: ד"ה אפילו) ביאר שהמרצה מעות כדי להסתכל באשה כיון שמביא עצמו לידי הרהור לא ימנע מעבירה, ואף אם אינו נעשה העבירה בפועל יהיה בכח, ולכן לא ינקה מדינה של גיהנם אפילו בתשובה, אלא מוכרח שיכנס לגיהנם לקבל עונשו ואז יתכפר לו. וכמבואר **בזוהר** (בראשית ריט:) שהמוציא זרע לבטלה אי אפשר שינקה אפילו בתשובה. וביאור הדבר לפי שתשובתו קשה ואי אפשר לעמוד בה לכן אמרו שאין לו תקנה, ולעולם אם דחק עצמו בתשובה ונכנס יכנס. וטעם לחומר עבירה זו מלבד מה שמפורסם ליודעי השם, הוא לפי שעל ידי זה נבראים ונוצרים בנים משחיתים, וכל עוד שאלו הבנים קיימים אין תיקון למולידם עד האבידו אותם וזה צריך כח עצום ותשובה גדולה.

מהיכן ראיית הגמרא

שנאמר יד ליד לא ינקה רע לא ינקה מדינה של גיהנם. וביאר רש"י (ד"ה יד) אפילו כמשה רבינו שקיבל תורה מימינו של הקב"ה, לא ינקה רע, והפסוק מדבר ב'אשה'[קסו]. **ובתורת חיים** (עירובין יח: ד"ה ועליו) הקשה ממה נפשך אם הדרשה מ'יד ליד' נדרשת למרצה מעות מיד ליד, אם כן מנין שאפילו דומה למשה רבינו שקיבל תורה מיד ליד. ואם נדרוש 'יד ליד' אפילו דומה למשה אם כן מנין לנו שמדובר במרצה מעות מיד ליד. ותירץ שכיון שלא פירש הכתוב חטאו על כרחך 'יד ליד' הוא למרצה מעות כדי להסתכל בה, וכיון שעיקר החטא לא משום שמרצה מעות הוא אלא משום שנתכוון להסתכל בה, אם כן מדוע כתב הפסוק את חטאו בלשון 'יד ליד', ולא כתב הרואה את האשה לא ינקה רע, אלא ודאי לכך נכתב יד ליד ללמד אפילו אם הוא דומה למשה[קסז].

מאיזה פסוק הביאה הגמרא ראיה

שם. בתוספות בעירובין (יח: ד"ה יד) כתבו[קסח] שאין זה הפסוק שממנו דורשים בסוטה (ד:) לענין אדם שיש בו גסות הרוח כאילו עובד עבודת כוכבים מהכתוב (משלי טז ה) 'תועבת ה' כל גבה לב יד ליד לא ינקה', אלא כאן נדרש הפסוק (שם יא כא) 'יד ליד לא ינקה רע וזרע צדיקים נמלט'. והקשה **הריא"ף** (ד"ה יד) מנין באמת לתוספות שאין זה הפסוק של 'תועבת ה' כל גבה לב'. ואם נאמר משום שהפסוק נדרש לגסות הרוח ולא לענין מרצה מעות לאשה, והרי מקרא אחד יוצא לכמה טעמים, כפי שגם פסוק 'וזרע צדיקים נמלט' אינו ענין לדרשת מרצה מעות לאשה, ואדרבה דרשוהו בשמות רבה (פרשה מד סי' ג) דרשות אחרות, ואף על פי כן יש לדרוש ממנה דרשה זו של מרצה מעות לאשה. ועוד מבאר מה הבדל אם דורשים מפסוק זה או זה. ותירץ שהתוספות הוקשה להם מה שנדרש כאן הכתוב על משה שקיבל תורה מהר סיני, והרי מצינו בסוטה (שם) שדורשים כן על גסות הרוח אפילו קיבל תורה כמשה לא ינקה מדינה של גיהנם. ורבי יוחנן הקשה שם שאם כן למה כתוב יד ליד, היה צריך לכתוב יד מיד. וביאר **רש"י** (שם ד"ה יד) שהרי מעמידים את הפסוק במקבל ולא בנותן והיה לו לכתוב יד מיד לא ינקה, והיינו יד שקבלה מיד אף הוא לא ינקה. ומתרצת הגמרא אלא אמר רבי יוחנן שאפילו עשה צדקה בסתר לא ינקה מדינה של גיהנם. ואם כן הוקשה לתוספות כיון שנדחה הדרשה שאפילו קיבל תורה כמשה, איך דורשים כאן מפסוק זה אפילו קיבל תורה כמשה, הרי חוזרת קושיית רבי יוחנן שהיה צריך לכתוב יד מיד. לכן פירשו תוספות שאין הגמרא דורשת את הפסוק שמוזכר בסוטה לענין גסות הרוח, אלא דורשים פסוק אחר 'יד ליד לא ינקה וזרע צדיקים נמלט', וכיון שהפסוק לא הולך על גבה לב שאף על פי שקיבל התורה יד מיד, אלא מדבר במרצה מעות לאשה יד ליד, אם כן אין לומר יד מיד אלא המרצה מידו לידה או מידה לידו, דהיינו יד הנותנת ליד המקבלת. ולדברי התוספות מה שאומרת הברייתא 'ועליו הוא אומר יד ליד'[קסט], אינו בא לומר אף על פי שיהיה זה כמשה שקיבל יד ליד, אלא על המרצה מעות הכתוב אומר 'יד ליד' שאף על פי שבמשה לא שייך יד ליד אלא מיד, מכל מקום כיון שבמרצה שייך יד ליד אמר הכתוב 'יד ליד' ולא אמר מיד, אף על פי שלענין משה צודק יותר לומר יד מיד, מכל מקום כיון שבמרצה צודק לומר יד ליד, לכך אמר 'יד ליד', ואנו דורשים שזה שנתן לאשה מעות מיד ליד אף על פי שיהיה כמשה רבינו שקיבל תורה מיד ליד לא ינקה, ולא יקשה מה שלא כתוב יד מיד, כיון דשפיר אמר יד ליד בנתינת המרצה לאשה יד ליד. מה שאין כן בפסוק 'גבה לב' שלא שייך יד ליד לא בגבה לב ולא במשה שקיבל תורה יד מידקע.

בזהב שיבה (אלגזי, ד"ה ת"ר) ביאר שהיה קשה לתוספות מדוע הגמרא לא מקשה כמו בסוטה שהיה צריך לכתוב 'יד מיד', כיון שהאדם הוא מקבל. ותירצו תוספות שאין זה דומה ששם לענין גסות הרוח אם כן יד ליד אינה העבירה שהוא עושה, שהעבירה כתובה בהדיא 'תועבת ה' כל גבה לב', אם כן מיותר 'יד ליד' כדי לומר שאפילו היה לו זכות, יד ליד לא ינקה, ולכן הקשתה הגמרא שאם הזכות הוא שקיבל תורה מהקב"ה אם כן היה לכתוב יד מיד. אבל כאן שהעבירה נרמזת במילות יד ליד מרצה מעות מיד האיש ליד האשה, אם כן אפילו אם דורשים המילת יד ליד הזכות שקיבל כמשה אין לפרוך יד מיד מיבעיא ליה, מכיון שמעמידים 'יד ליד' לגבי עבירה אם כן הפסוק אומר שני דברים יד איש ליד האשה היא העבירה ואחר כך דורשים 'יד ליד' אפילו הקב"ה נתן לו התורה יד ליד, ואין להקשות כקושיית הגמרא בסוטה[קעא].

בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה בתוספות) ביאר שהיה קשה לתוספות שכאן הגמרא שואלת מאי 'לא ינקה רע', ומתרצת מדינה של גיהנם[קעב], ומדוע הגמרא בסוטה לא שואלת גם כן מאי 'לא ינקה' ולתרץ מדינה של גיהנם. ותירצו שהפסוק כאן אינו הפסוק שנדרש בסוטה לענין גסות הרוח, והיינו שבסוטה אין להסתפק כלל על העונש, כיון שמדובר בגסות הרוח, אזי העונש על כך ידוע שעונשו ודאי גיהנם, ולכן שם לא כתוב 'רע', שכיון שהתחיל בתועבת ה' כל גבה לב אם כן מתועב הוא לפני הקב"ה, וכמבואר בסוטה (ה.) שאין יכול הקב"ה לדור עמו במחיצה אחת והיינו בגן עדן שמשתעשע שם הקב"ה עם הצדיקים, וממילא עונשו הוא גיהנם, לכן מסיים הפסוק 'לא ינקה' מעונשו המפורסם שהוא גיהנם ואין שייך להקשות מאי 'לא ינקה'. מה גם ש'יד ליד' מורה על זכות, הוצרך הכתוב לכתוב 'לא ינקה' אפילו על ידי הזכות המפורש, ואין שייך לתרץ מדינה של גיהנם כיון שהוא מפורסם. אבל הפסוק כאן 'יד ליד לא ינקה רע' יש להסתפק בו שאין נרמז שם העבירה עצמה ועוד שתיבת 'רע' מיותר. ואם נאמר שתיבת 'רע' מורה על ענייני ערוה, שבמילת ערוה נרמז 'רע ו' ה' שמכניס רע בשני אותיות השם ו"ה[קעג], ועל כרחך סתם רע מדבר בענייני ערוה, אבל עדיין קשה היכן זה רמוז במרצה מעות, מה גם שהיה לפסוק לומר הפוך רע יד ליד לא ינקה, כמו בפסוק 'תועבת ה' כל גבה לב' ומסיים 'לא ינקה'. ובגלל קושיות אלו סיימו תוספות [בעירובין] גם סוף הפסוק 'וזרע רשעים נמלט', שלכאורה מדוע הביאו את כל אריכות לשון הפסוק. אלא שזו כוונתם שאם על כרחך תיבת רע מורה על האדם העושה רע מענייני ערוה היה לפסוק להתחיל בתיבת רע ולסיים בעונש, כמו סיפא דקרא שמתחיל 'זרע צדיקים' היינו באדם הצדיק ומסיים נמלט מהעונש, שהוא היפך מתחילת הפסוק. וכן קשה שאם נאמר ש'יד ליד' הוא רמז על העבירה המרצה מעות מיד ליד ו'רע' מדבר על העונש, ואם כן רישא וסיפא שוין שמתחיל בעבירה וסיים בעונש, וכן בסיפא שמתחיל בצדיק ומסיים בהמלטת העונש, אבל קשה

קסה. **ובזה** ביאר שבבא על אשת איש יש לו חלק לעולם הבא הקב"ה מכפר לו ביסורין בעולם הזה שהוא עולם הגשמי, אבל חטא שהוא 'בראיה' שהוא דבר שכלי והשכל הוא קשה יותר מגוף המעשה שהוא מעשה חמרי, לכן אי אפשר שינצל מדינה של גיהנם משום שצריך לתקן חטא זה שאינו גשמי בעולם שאינו גשמי. שחטא שנעשה בכלים גשמיים ניתן לתקן בעולם שכזה, אך חטא שנעשה רק בחלק רוחני תיקונו מוכרח להתבצע. קסו. **עיין** בבית אברהם (ד"ה ת"ר) שביאר היכן מוזכר אשה בפסוק זה. וראה גם בשדה יצחק (ברש"י ד"ה יד) ובדמות הכסא (שם), וראה בסמוך. קסז. **ובראש** משביר (עירובין יח: ד"ה כל) הוסיף, שאם דורשים את זה רק על שקיבל תורה מיד ליד אם כן היה צריך לכתוב בפסוק 'יד מיד', דהיינו שקיבל תורה מידו של הקב"ה, וכך שואלת הגמרא בסוטה (ד:), עיין בסמוך [וכן הקשה בפרשת דרכים (דרוש טו)]. אלא על כרחך שמדובר על שני דברים גם על הרצאת מעות וגם על שקיבל תורה. וכן ביאר בשלמה משנתו (ד"ה יד). ובקקיון דיונה (עירובין שם ד"ה אפילו) ביאר שאם הדרשה היא על הרצאת מעות לאשה היה לו לומר ידו לידה. ולכן דרשה הגמרא ש'יד ליד' זהו גם על הקב"ה ומשה. וכן ביאר בברכת אברהם (ברש"י ד"ה יד). קסח. **וכן** כתב בתוספות רבי יהודה חסיד (ד"ה עליו), ובתוספות רבינו פרץ (עירובין יח: ד"ה יד). קסט. **כך** גירסת הגמרא בעירובין (יח:). קע. **ובזה** ביאר את דברי רש"י (ד"ה יד) שהפסוק מדבר באשה, וכוונתו לבאר שהרי לא כתוב בפסוק יד מיד, לפי שהפסוק מדבר באשה ושפיר קאמר 'יד ליד' על המרצה לאשה מיד ליד. ובסוף דבריו כתב שלפי הפשט אפשר לבאר סוף הפסוק עם הדרשה של המרצה מעות לאשה, שאף על פי שהוא גדול כמשה שקיבל התורה יד מיד ומכל מקום אם יש לגדול הזה זכות אבות שהוא זרע צדיקים נמלט מגיהנם בזכות אבותיו. ועיין בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה בתוספות) מה שהקשה על דברי הרי"ף. וראה בישרש יעקב (סי' קכא). קעא. **וכן** ביאר בברכת אברהם (ברש"י ד"ה יד). ועיין בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, שם) מה שהקשה על זה. קעב. **כך** היתה גירסתו בגמרא. קעג. **כמבואר** בתיקוני זוהר (תיקון יז, כט.).

לפי זה כיון שרוצה לפרש שלא ינקה מהעונש, מדוע סותם בתיבת 'רע' מאיזה עונש לא ינקה, והיה לו לכתוב 'לא ינקה' סתם. וכן קשה היכן רמוז כלל הזכות שקיבל תורה כמשה. וכל זה נתקשה המקשן בגמרא דווקא בפסוק זה מה שלא קשה בפסוק לענין גסות הרוח. ועל זה תירצה הגמרא שלעולם יד ליד רומז על העבירה ואם כן רישא וסיפא של הפסוק שוין, ותיבת רע מורה על העונש של גיהנם שהוא מפורש בתיבת רע. ואם העונש מפורש בתיבת רע אם כן גם לא קשה היכן רמוז הזכות שקיבל תורה כמשה, שנרמז מזה שכתוב 'מימינו אש דת למו'[קעד], והייתי אומר שאין גיהנם שולט בו שאדרבה הוא אש אוכלה אש, קא משמע לן ש'לא ינקה'.

למה לא קראו עבריין

אמר רב נחמן מנוח עם הארץ היה. רש"י (ד"ה עם) ביאר שלא שימש תלמידי חכמים, שלא למד משנה זו ששנינו לא יהלך אדם אחורי אשה ואפילו היא אשתו[קעה]. והקשה **בדברי יציב** (ח"ה סי' לט) למה לא קראו עבריין שעבר על איסור דרבנן. ותירץ על פי מה שנתבאר לעיל ששיטת הרמב"ם היא שהאיסור ללכת אחרי אשתו הוא רק ממידות תלמידי חכמים, וכן לדברי **המהרש"א** [לעיל] שבאשתו אין איסור אלא משום גנאי, לפי זה יש לפרש מה שמנוח רק עם הארץ היה כיון שאין איסור בזה.

הרי רק אשתו ידעה מהמלאך

דכתיב וילך מנוח אחרי אשתו. בתולדות יעקב יוסף (פר' בא עמ' קנט ד"ה וזה נ"ל, הו' מכון דעת תבונה) הקשה מנין שמנוח עם הארץ היה אולי מה שהלך אחר אשתו הוא משום שהיא ידעה מהמלאך ולא הוא והלכה להראותו הדרך עד מקומו של המלאך. ותירץ שאם המלאך הוצרך לילך בשליחותו יתברך להודיע להם מה יהיה משפט הנער הילוד ואיך יתנהגו עמו, אם כן גם כשלא ילכו אליו מוכרח המלאך לעשות שליחותו ולבוא אליהם, ולמה הלך מנוח אחרי אשתו. אלא שמע מינה כדרשת חז"ל שהיה עם הארץ[קעו].

רואים שהיו שני רב נחמן

מתקיף לה רב נחמן בר יצחק. תוספות בעירובין (יח: ד"ה מתקיף) כתבו שרואים מכאן שרב נחמן בר יצחק ורב נחמן סתם היו שני אנשים, שרב נחמן אמר שמנוח עם הארץ היה, ורב נחמן בר יצחק הקשה על זה[קעז]. אך **בדקדוקי סופרים** גרס 'מתקיף לה רב יצחק'. ולפי זה אין ראיה לדברי התוספות.

אין פסוק זה בכל המקרא

אלא מעתה גבי אלקנה דכתיב וילך אלקנה אחרי אשתו. תוספות (ד"ה אלא) כתבו שבוש הוא שאין פסוק זה בכל המקרא ולא גרסינן ליה[קעח]. **ובמהרש"ל** (שם) הביא שבילקוט (שופטים רמז סח) הקשה מפסוק אחר, והא כתיב (שמואל א' ב יא) 'וילך אלקנה הרמתה על ביתו' ואלקנה נביא היה. אלא שהקשה שאפילו אם נאמר 'אל ביתו' וביתו זה אשתו, איך רואים מכאן שהלך אחריה בדרך, ובכל המקרא של ספר שמואל אין רמז שהיה הולך אחריה בדרך. ועוד הקשה על התוספות שמוחקים את גירסת הגמרא לגמרי, שבשלמא חילוף הגירסאות נמצא כמה פעמים בתלמוד, אבל זה דוחק לבטל את הגירסאות בכלל. ולכן תירץ המהרש"ל שאין זה הפסוק שמביאה הגמרא או שמובא בילקוט אלא הגירסא היא על המוזכר בשופטים (פרק יט) במעשה 'פילגש בגבעה', ששם נאמר (פסוק א - ג) 'ויהי איש לוי גר בירכתי הר אפרים ויקח לו אשה וגו' ויקם אישה וילך אחריה לדבר על לבה להשיבה'. ודעת המקשה שהיה הולך אחריה ממש. ואפילו שכתוב שהיתה בבית אביה ימים וארבעה חדשים, ואם כן לא הלך אחריה ממש אלא להשיבה. יתכן שאחר כך פגעו זה עם זה בדרך או בעיר וילך אחריה. וכמו שמשמע מהפסוק (שם ג) 'ותביאהו בית אביה', רואים שלא מצא אותה בבית אביה אלא בדרך. ואין לומר שגם הוא היה עם הארץ, שסתם 'איש' הכתוב במקרא איש חשוב הוא. וכתב המהרש"ל שיש לקיים גם הגירסא שלנו והמקשה סבור שאותו 'איש לוי' היה אלקנה שהיה גם כן לוי כפי שנמנה בדברי הימים (א' ו יט) בין הלויים. וכן בפילגש בגבעה כתוב 'בירכתי הר אפרים', וגבי אלקנה כתוב (שמואל א' א א) 'ויהי איש אחד מן הרמתים צופים מהר אפרים ושמו אלקנה'. ועל זה סמכה הגמרא שמקשה שכתוב 'וילך אלקנה אחר אשתו', והגמרא שינתה לשון המקראות, וכן דרך הגמרא[קעט].

המהרש"א (תוספות שם) מתרץ לקיים את גירסת הילקוט שמקשה מהפסוק 'וילך אלקנה הרמתה על ביתו', שמשמע לפי פשוטו שהלך בדרך מירושלים לעירו הרמתה, ומזה שכתוב 'על ביתו' ולא כתוב אל ביתו משמע לחז"ל שביתו הוא אשתו שהלך בסמוך לה ואחריה, כמו שכתוב (שמות לה כב) 'ויבואו האנשים על הנשים', דהיינו בסמוך להם[קפ].

בהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (עירובין יח: ד"ה דכתיב) ביאר שמצינו ששמע לדבריה ואמר (שמואל א' א כג) 'שבי עד גמלך אותו'. ושאלת הגמרא היא שאם רב נחמן מפרש שמנוח הלך אחר דבריה ועצתה ומכל מקום נחשב עם הארץ אם כן יקשה מאלקנה, ואם רב נחמן הבין שאחריה משמע אחריה ממש יקשה מאלישע שכתוב בו גם כן 'אחריה'.

בברך משה (סטגר, ד"ה אלא) ביאר שבפסוקים נאמר (שמואל א' א יט) 'וישכימו בבקר וישתחוו לפני ה' וישובו ויבואו אל ביתם הרמתה' וזה היה קודם לידת שמואל. ואחר שהתפללה חנה כתוב (שם ב יא) 'וילך אלקנה הרמתה על ביתו' ולא הזכיר כאן שחנה שבה לביתה כמו שהזכיר בפעם הראשונה אפילו שבהליכה זו היתה היא העיקר שהעלתה הנער עמה. ואין לומר שחנה נשארה בשילה עם שמואל, שהרי כתוב אחר כך (שם ב יט) 'ומעיל קטן תעשה לו אמו והעלתה לו מימים ימימה בעלותה את אישה', אם כן היתה ברמה ולא בשילה, ולמה לא נזכר שובה לביתה רק שיבת אלקנה אישה. וזה מה שהכריח את הגמרא לפרש שמה שכתוב 'וילך אלקנה הרמתה על ביתו', היינו שהליכה זו לרמה לא היתה כהליכה ראשונה שהוא היה שוה לה, אלא היתה 'על ביתו', היינו שביתו זו אשתו היתה לפניו והוא אחריה.

יש שביארו על פי הגמרא לעיל (נה:) וכי כל החלומות הולכים אחר הפה פסוק הוא. ומיישבת הגמרא דאמר רבי אלעזר מנין שכל החלומות הולכים אחר הפה. ואם כן הואיל שכעין זה נמצא בתנ"ך לכן מובן מה שהזכירו כאילו כתוב כך בפסוק[קפא]. עוד ביאר שקושיית הגמרא היא אלא מעתה אם היה כתוב כן אצל אלקנה וכי גם כן תחשוב שהוא עם הארץ, וזה אי אפשר לומר שהרי אלקנה היה נמנה בין הנביאים. אלא שעדיין היה מקום לומר שבאלקנה אם הלך אחר אשתו באמת אין קפידא, אבל באלישע שהלך אחר השונמית שהיתה אשת איש, זה ודאי אסור. ועל כרחך צריכים לפרש אחר דבריה ועצתה, אם כן גם אם היה כתוב כן באלקנה היינו מפרשים כן, ולכן גם במנוח יש לפרש כן.

מה השייכות בין אלישע למנוח

אלא אחרי דבריה ואחרי עצתה הכא נמי אחרי דבריה ואחרי עצתה. **בקדושה וברכה** (סמיכת חכמים, ד"ה אלא) הקשה שמא אצל אלישע מוכח שהיה אחר דבריה ואחר עצתה, מה שאין כן אצל מנוח שכתוב 'וילך מנוח אחר אשתו', שלכאורה מדוע הוזכר שמו, הרי כל הפרשה מדברת במנוח, והיה לפסוק לכתוב וילך אחר אשתו כמו אצל אלישע שכתוב 'וילך אחריה'. ומזה ששינה הפסוק לכתוב שמו משמע שבא להורות שמנוח עם הארץ היה, והכוונה בהזכרת שמו היא להורות שהוא לבדו עשה כן ואין לאחרים ללמוד ממנו. וכן במנוח כתוב שהלך אחר 'אשתו', ואילו היה כתוב 'אחריה' גם היה מובן, ובזה מדויק שאחרי אשתו הלך[קפב]. ואילו באלישע כתוב 'וילך אחריה', שבזה הכוונה אחר דבריה ועצתה. ועוד שאצל אלישע היתה זו באמת עצת השונמית שילך אחריה הוא ולא גיחזי, וכמו שאמרה 'חי אדוני וחי נפשך אם אעזבך', ובזה מגלה הכתוב שאלישע קיבל והלך אחר עצתה, אבל אצל מנוח לא כתוב וגם אין משמעות שאשתו נתנה איזו עצה.

ותירץ על פי מה שהקשה מדוע הביאה הגמרא את כל הפסוק 'ויקם וילך אחרי אשתו', הלא מילת 'ויקם' מיותרת, שהרי לא מזה הראיה שאלישע הלך אחרי עצתה אלא מהמשך הפסוק, וכמו שאצל מנוח לא הביאה הגמרא את תיבת 'ויקם' הכתוב לפני כן. ועוד הקשה על לשון השאלה 'הכי נמי אחרי דבריה', הרי לעיל לא הוזכר אחרי דבריה, והלשון 'הכי נמי' שייך על מה שהוזכר לעיל. ותירץ שהמקשן רב נחמן בר יצחק הבין בדברי רב נחמן שאמר

קעד. **כגירסת** העין יעקב [לעיל]. קעה. **גם** ברייתא נקראת כמה פעמים בש"ס בלשון משנה כמו בשבת (קכג:) בימי נחמיה בן חכליה נשנית משנה זו, והיא ברייתא. בארות המים (ברש"י ד"ה ע"ה). וכן כתב במכתב מחזקיהו (שם). ועיין ביפה תלמוד (ח"א ד"ה א"ר נחמן), ובילקוט המאירי (שם). והאריך בענין זה במשק ביתי (מערכת הבי"ת סי' קיד-קטו). קעו. **עיי"ש** שביאר על פי משל. קעז. **וסתם** רב נחמן הוא רב נחמן בר יעקב. תוספות רבי יהודה חסיד (ד"ה מתקיף). וזה דלא כרש"י (גיטין לא: ד"ה אנא) שרב נחמן בר יצחק הוא רב נחמן סתמא. ועיין תוספות (שם ד"ה אנא). וראה ביפה תלמוד (ד"ה מתקיף) בארוכה, וביחי ראובן (מערכת ר אות לד) ובאות ליעקב (שם הערה 29). קעח. **וכ"כ** בתוספות רבי יהודה חסיד (ד"ה אלא), ותוספות הרא"ש (ד"ה אלא), והרשב"א (עירובין יח: ד"ה הא), והריטב"א (שם ד"ה ה"ג), ובתוספות רבינו פרץ (שם ד"ה גבי), ובר"ן (שם ד"ה מתקיף). קעט. **אלא** שהעיר המהרש"ל שהוא נגד המפרשים שאמרו שפילגש בגבעה היה בתחילת ימי השופטים לפני אלקנה ואין מוקדם ומאוחר בתורה [והיינו שמעשה זה הוזכר ב'סוף' ספר שופטים] והיה בימי כושן רשעתים בימי עתניאל בן קנז. אבל לדעת הרד"ק (שופטים יח א) שכתב שמעשה פילגש בגבעה היה בין שמשון לעלי יתכן אמנם פירוש זה, שהרי אלקנה היה נביא והוא היה איש האלהים אשר שלח ה' יתברך להוכיח את עלי על מעשה בניו. ועיין בברכת אברהם (תוס' ד"ה אלא) ובבית ארזים (קליין, ד"ה אלא) ובהגהות וציונים (עירובין יח:). קפ. **וכן** ביאר בברכת אברהם (שם). ועיין בדבש תמר (ד"ה אלא) מה שביאר בארוכה. ובשפתי חכמים (ד"ה אלא) כתב שבנוסח כתב יד גורסים אלא מעתה גבי אלקנה דכתיב 'וילך אלקנה הרמתה על ביתו', והכתיב (שמואל א' א א) 'ויהי איש אחד מן הרמתים צופים' שנתנבאו לישראל, אלא אחר דבריה. וראה מה שהקשו בצהר לבנין (ד"ה עיין) ובמאורי אור (ד"ה וילך) על המהרש"א. קפא. **והביא** בסוף דבריו שהיד מלאכי (כללי הש"ס אות רפג) ציין לכמה מקומות שנזכרים בש"ס פסוקים שאינם לפנינו. ועיי"ש שהאריך בדברי הגמרא. וציין גם להגהות על הזוהר הקדוש מהחיד"א שפסוקים אלו ישנן בשמים. קפב. **ובתרומת** הדשן (לר' נמח הכהן, ד"ה אמר) ביאר שזו היתה סברת רב נחמן שלא למד שהכוונה אחרי דבריה ואחרי עצתה משום שהפסוק אומר 'אחרי אשתו' ולא סתם אחריה להורות שאחרי אשתו בדווקא.

מנוח עם הארץ היה ודרש לגנאי בגלל השינויים שבפסוקים וכמו שנתבאר, ועוד שגם תיבת 'ויקם' הוא מיותר בשני הפסוקים, שלא היה צריך לכתוב אלא 'וילך מנוח', וכן אצל אלישע. ועל כרחך תיבת 'ויקם' מורה שהוא הליכה ממש כיון שאין שייך קימה בהליכה אחר עצתה כי אם בהליכה ממש. ורב נחמן שדרש שמנוח עם הארץ היה לא הוצרך להביא ראיה מתיבת 'ויקם' כי היו לו עוד כמה ייתורים אחרים בפסוק וכמו שנתבאר, אבל גבי אלישע שאין ייתורים אחרים, מכל מקום תיבת 'ויקם' מורה שלא עשה טוב שהוא לשון הליכה ממש. ואם אין לחוש לייתור בתיבת 'ויקם' הוא הדין שאין לחוש לשאר ייתורים, כי מה לי יתור אחד מה לי כמה יתורים ואין לדרוש לגנאי כלל. ואם כן זהו כוונת המקשן אלא מעתה למה לגבי אלישע אין אתה דורש את תיבת 'ויקם' שאצל אלישע לגנאי. וזה אינו, שאי אפשר לומר שאלישע עם הארץ היה שהיה נביא, אלא אחר דבריה ועצתה, אם כן גם גבי מנוח כן והיתור של 'ויקם' לא מורה לגנאי, אם כן גם כל שאר היתורים שאצל מנוח לא דורשים מהם לגנאי.

אלא שנשאר קשה הרי לא היה אצל מנוח שום עצה שנאמר אחר עצתה. ותירץ שכשמנוח ביקש מהמלאך שיבוא עוד פעם, אין זה משום שלא האמין לאשתו ורצה לשמוע מהמלאך, כי מדוע שלא יאמין לה, וכי הוחזקה בשקרנית, והיא דברה אליו את כל דברי המלאך, וגם המלאך לא הוסיף לאחר מכן כלום על מה שאמרה. אלא הפירוש הוא שאף שלא ידע מנוח כי מלאך הוא מכל מקום הרגיש שהיה המבשר הזה איש קדוש נביא או חוזה ונסתפק גם במלאך, כי אמרה לו 'איש אלהים בא אלי ומראהו נורא מאד' (שופטים יג ו), שמטעם זה נתקנא באשתו שנתגלה אליה והיא ראתה אותו פנים בפנים ודברה עמו ואליו לא נתגלה, ועל זה התפלל 'יבוא נא עוד אלינו ויורנו מה נעשה לנער היולד' (שם יג ח), שלכאורה היה לו להתפלל לשון יחיד יבא נא אלי. אלא שכוונתו שאף שאינו כדאי שיתגלה אליו לבדו, על כל פנים יתגלה לשניהם בפעם אחת שיהיה אף טפל לאשתו. והנה אחר כך כשבא המלאך עוד אל האשה בשדה ומנוח לא היה שם לכאורה לא נתקבלה תפלתו שהרי לא בא לשניהם בפעם אחת, ואז אף אם היה שומע מאשתו שבא אליה עוד פעם לשדה לא היה הולך אליו כיון שלא נעשתה עצתו שיבוא אל שניהם כאחד, כי אין צורך לשמוע מפיו כיון שכבר שמע מאשתו. אבל אשת מנוח היתה חכמה והבינה שבא המלאך בשבילו שהתפלל, שיש לדקדק בדבריה שאמרה 'הנה נראה אלי' (שם יג י), ולכאורה תיבת 'הנה' מיותרת. וכן יש לדקדק שהלכה אליו מהשדה איך ידעה שימתין המלאך עד שובה ולכל הפחות היה לה לומר 'אל נא תעבור' וכמו שאמר אברהם (בראשית יח ג) 'אל נא תעבור מעל עבדך'. אלא שידעה שהמלאך בא למנוח ולכן הוא ודאי לא יעבור משם. והפסוק עצמו מתרץ שאם מצד תפילתו למה לא בא לשניהם כאחד כפי שהתפלל. ולמה הטירחה שיתראה אליה והיא תקרא לו. לזה אמר 'והיא יושבת בשדה' כי ידוע שהשדה הוא מוכן לקדושה יותר מהעיר שהשדה היא מנוקה מכל סיג, ונתן טעם לדבר 'והיא יושבת בשדה ומנוח אישה אין עמה' ומה היה לו לעשות להתגלות לשניהם בפעם אחת כיון שהוא לא היה שכיח בשדה כי אם היא ובעיר לא היה רוצה להתגלות לאיזה טעם. אבל כוונתו היא שבא אצלה כדי שתקרא גם כן לבעלה ואז יתגלה לשניהם כאחד. וידוע שלשון 'הנה' הוא לשון בשורה בכל מקום, ומצד שהרגישה והבינה כל אלה באה בזריזות כמבשרת ואומרת בלשון 'הנה', כלומר הנה נתקבלה תפילתך ובא שוב האיש בשביל תפילתך, וכוונתו שתלך אליו אל השדה, ובזה שמע מנוח לעצת אשתו כי לא עלה על דעתו מחשבה זו והוא ממש כמו אצל אלישע שההליכה היתה עצתה.

ביאור נוסף במהלך הגמרא

שם. בפרשת מרדכי (ד"ה מנוח) הקשה על דברי רב נחמן שמנוח עם הארץ משום שלא ידע מהברייתא, והלא הברייתות לא נשנו בימיו. וכן מה הגמרא מקשה מאלקנה שאין פסוק זה בתנ"ך. ותירץ שכוונת הגמרא שמזה שהמלאך נתראה שתי פעמים לאשת מנוח ומנוח הוצרך ללכת אחריה לראות את המלאך ולא נראה אל מנוח, מוכח שהיה עם הארץ שלא היה ראוי לראות את המלאך. והקשתה הגמרא שהרי מצינו גם באלקנה שחנה אשתו התפללה על שמואל והיא הביאתו אל עלי והוא הלך אחריה. וכן באלישע שהוא שלח תחילה את מטהו עם גיחזי ומכל מקום שמע לשונמית לילך בעצמו והיא היתה עקרת הבית. אלא על כרחך יש לומר שאפילו שבעליהן היו נכבדים היו נשותיהם בפרט זה ראויות יותר מבעליהם בשביל בניהם העתידים לצאת מהם, ואם כן הוא הדין אשת מנוח שהיא הוצרכה לילד את הבן נראה אליה המלאך אפילו שלא היה עם הארץ.

מה הראיה לאיסור הליכה אחרי אשתו

אמר רב אשי ולמאי דקאמר רב נחמן מנוח עם הארץ היה אפילו בי רב נמי לא קרא שנאמר 'ותקם רבקה ונערותיה ותרכבנה על הגמלים ותלכנה אחרי האיש' ולא לפני האיש. המהרש"א (ח"א ד"ה אפילו - השני) הקשה, אולי רב נחמן אמר בדווקא מנוח עם הארץ היה, והפסוק מרבקה ודאי ידע מנוח לומר אחרי האיש ולא לפני האיש, כי שם מדובר באשת אחר, שמשום איסור של אשת איש שכבר נתקדשה ליצחק לא הלך אליעזר אחריה אלא לפניה, ולא היה מנוח עם הארץ אלא משום שלא ידע דרך ארץ שבברייתא לעיל שכתוב שאפילו אחרי אשתו לא ילך ומשום גנאי[קפג]. וכמה תירוצים נאמרו בדבר:

א. הריא"ף (ד"ה וילך) יישב שכיון שהפסוק מדבר באליעזר שקורא אותו הכתוב 'עבד' כמו שכתוב (בראשית כד סא) 'ויקח העבד את רבקה', איך הזכיר אותו בפסוק ההוא בלשון 'איש', כמו שכתוב (בראשית כד סא) 'ותלכנה אחרי האיש', ולמה קראו 'עבד' וקראו 'איש'. אלא הכוונה 'ותלכנה אחרי האיש' זה יצחק, כמו שכתוב (שם סה) 'ותאמר וגו' מי האיש הלזה', והרי מבואר במקרא שרבקה היתה אשתו של יצחק ולא הלך אחריה אלא לפניה[קפד].

ב. בתורת חיים (עירובין יח: ד"ה אפילו) תירץ שרבקה ונערותיה כיון שפנויות היו אין סברא לומר שהפסוק בא לומר שאסור להסתכל בפנויה, אף על גב שראוי להחמיר שלא להסתכל אפילו בפנויה כמו שאמר איוב (לא א) 'ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה', חומרא בעלמא הוא[קפה].

ג. בתאוה לעינים (סי' פג) ביאר שבאמת עיקר הדיוק מהפסוק הוא שלא יהלך אדם אחר אשה שהוא גנאי, אבל כיון שזה מובן מעצמו היה למנוח ללמוד שכל דבר שהוא גנאי ואפילו שהיא אשתו אין להלך אחריה, שהרי סברא היא שאין כל אדם בקיאים בקרובות ויבואו לחשדו, ואם כן מוכח שמקרא גם לא קרא[קפו].

ד. בישרש יעקב (סי' קכא) הקשה עוד מדוע רב אשי מוסיף בטעמו של רב נחמן אחר שנדחו דבריו. וכן רב נחמן עצמו מדוע לא למד מהפסוקים שבאלישע שצריך לומר אחרי דבריה ועצתה. ותירץ שהיה קשה לרב נחמן תיבת 'מנוח' שהיא יתרה, שהיה לו לומר וילך אחרי אשתו. לכן דרש רב נחמן תיבת 'מנוח' לומר שבשביל שהיה מנוח עם הארץ עשה כך ולא נלמד גם לעשות כן. ולכך לא למד אצל מנוח שזה אחר דבריה ועצתה. וזו כוונת רב אשי למאי דקאמר רב נחמן שדייק תיבת 'מנוח', שמא תאמר מקרא קרא, ורק שאסור לילך אפילו אחר אשתו לא ידע שזה אינו מפורש בתורה, שהטעם הוא לפי שאין הכל בקיאין בקרובותיו, ואם כן קשה איך תיבת 'מנוח' באה לדבר שאינו מפורש בתורה. לכן מוכרחים לומר שאפילו מקרא לא קרא שגם אשתו מפורשת בתורה, וכמו שביאר הריא"ף [לעיל] משינוי הפסוק שכתוב 'ותלכנה אחרי האיש' וסיים 'ויקם העבד' להורות שגם ביצחק הלכה אחריו ולא לפניו. או כמו שביאר בתאוה לעינים [לעיל] כיון ששורש האיסור של אחורי אשה הוא פשוט מסברא שזהו גנאי, היה לו להבין מדעתו שגם אחר אשתו שייך האיסור, כיון שאין הכל בקיאים בקרובותיו, אם כן מוכרח שמקרא לא קרא. עוד ביאר שרב אשי דורש מהפסוק 'ויקח העבד את רבקה וילך', שלכאורה כבר נאמר 'ותלכנה אחרי האיש', אלא שבא להורות אחרי האיש ולא לפני האיש.

ה. באברהם את עיניו (ד"ה אפילו) תירץ שמזה שרואים שרבקה ונערותיה הלכו אחריו אף שהנשים אינן מצוות בזה כי אם האיש, ובפשטות הפסוק תלה ההליכה בהן, ואם בכל אופן הן הלכו אחריו, תדון מזה שהוא משום גנאי אף שאין להם איסור, וכמו כן באשתו זה גנאי, ומכאן שמנוח לא קרא אפילו בבית רב[קפז].

ו. בעיון יעקב (ד"ה אפילו) תירץ שהמילה 'האיש' שבפסוק מיותרת שהיה לפסוק לומר ותלכנה אחריו, אלא ללמד שאפילו איש אחר אשתו אסור לילך[קפח].

ז. בבית אברהם (ד"ה אמר) כתב שלכאורה שורת הדין נותנת שהיה ראוי לומר 'לפני האיש' לפי שהאיש היה שומר את הנשים וראוי הוא שהשומר ילך אחרי הנשים, וכך ישמרם מכל צד בין שיבואו לסטים מלפניהן ומאחריהן, מה שאין כן כשילך האיש לפניהן שאינו יכול לשמור כי אם מלפניהן. וזה שאמרה הגמרא אחרי האיש ולא לפני האיש, היינו ראוי היה שיאמר לפני האיש, אלא שכיון שגנאי הדבר כתב 'אחרי האיש', ללמדנו כמה מכוער הדבר, אם כן אחר

קפג. **ועיין** נאה דור"ש (אות כז) שכוונת רב אשי היא בדרך קושיא על מה שאמר רב נחמן שמנוח עם הארץ היה שמשמע שעם הארץ היה אף מתורה שבכתב, ועל זה הקשה מנין לומר כן שאפילו בי רב לא קרא, אולי בי רב קרא ושאני אצל אליעזר שאינה אשתו אבל אחר אשתו יכול ללכת ולא היה עם הארץ כי אם מהברייתא שהיא תורה בעל פה אבל בי רב שהיא תורה שבכתב קרא, וכקושיית המהרש"א.

קפד. **וכעין** זה ביאר בפרשת מרדכי (ד"ה אמר). אלא שבנחל הערבים (עירובין יח: ד"ה אפילו) הקשה על דבריו מהפסוק שכתוב (בראשית כד נח) 'התלכי אם האיש הזה' שמדבר על אליעזר, וכן 'והאיש משתאה' (שם כד כא), וכן 'ויקח האיש' (שם כד כב) שהכל מדובר על אליעזר. לבד אלה גם סדר הכתובים לא יסכים לזה. עוד קשה וכי אם לא ידע מנוח זה הפשט נקראהו 'בי רב נמי לא קרא', נשאל זקנינו ויאמרו לנו האם למדו כך בבית רב. ועיין באברהם את עיניו (ד"ה אפילו) מה שהקשה עוד ע"ד הריא"ף.

קפה. **כעין** זה ביאר בראש משביר (עירובין יח: ד"ה אפילו) שהיה למנוח להבין מסברא וללמוד דרך ארץ שגנאי הוא לו, שאם רבקה שהיא פנויה הלכה אחרי האיש, היה לו ללמוד דרך ארץ באשתו.

קפו. **וכן** תירץ בעיון יעקב (ד"ה אפילו בתירוץ הראשון), ובמלוא הרועים, ובבן יהוידע (שם). אלא שהקשה הבן יהוידע אולי ידע מנוח מפסוק זה, רק שסבר שאין למדים מזה הלכה כי לא מצינו באליעזר שהקפיד על כך והיינו שכך קיבל מאברהם אבינו אלא רק רבקה הקפידה ועדיין לא נכנסה לבית אברהם ויצחק ושמא מנהגם של עירה ובית אביה היה להקפיד בכך ואין כאן הלכה. ותירץ שאנחנו למדים ממה שהוצרך לכתוב דבר זה של 'ותלכנה אחרי האיש', משמע שבא ללמדינו הלכה זו. ועיי"ש עוד מה שהביא מהאריז"ל.

קפז. **וכעין** זה ביאר ביגיעות מרדכי (ד"ה אמר).

קפח. **ובחדש האביב** (ד"ה ותלכנה) ביאר שהדיוק הוא מזה שלא כתוב עם האיש, שמע מינה שהפסוק מקפיד להשמיע סדר הליכתן.

שאפילו לשמירה לא רצה הכתוב שילכו לפני האיש להיות דבר מגונה יש לנו ללמוד שאפילו הבעל לא ילך אחרי אשתו.

ח. במלוא הרועים (ד"ה אפילו) יישב שבאמת רבקה לא היתה אשת איש שקטנה היתה ואביה [בתואל] לא קיבל קידושין שהרי מיאן בשידוכין ולכך מת בלילה[קפט], ולבן נח אין איסור בפנויה כלל, ועל כרחך מה שהלכו אחרי האיש היה משום גנאי וממילא הוא הדין באשתו[קצ].

ט. בצרור החיים (ד"ה אפילו) ביאר שאם האיסור היה דווקא באשת איש, יכול היה אליעזר להקדים את רבקה ונערותיה אחריה והן מפסיקין בינו לבין רבקה, ומשום שנערותיה פנויות היו אין איסור אשת איש. אלא ודאי מזה שלא עשה כן שמע מינה אפילו שאין איסור, גנאי הוא לילך האיש אחר האשה, וממילא גם למנוח אחרי אשתו יש גנאי.

י. בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה ותלכנה) תירץ שיש לדקדק מדוע הגמרא הביאה את כל הפסוק 'ותקם רבקה' וגו', היה מספיק סוף הפסוק 'ותלכנה אחרי האיש'. ועוד בפסוק עצמו יש לדקדק למה פרט כאן שנערותיה הלכו עמה, ובתחילת השליחות לא הוזכרו נערותיה, שכתוב (בראשית כד נט) 'וישלחו את רבקה אחותם ואת מניקתה' ולא הזכיר נערותיה, שבאמת אין צורך להזכירם כי הם טפלים אצלה שבודאי היו לה נערות ושפחות, ואם כן מדוע הזכירן בהליכה. אלא להורות שאף אחר נערותיה שהיו פנויות לא הלך, שלמניקתה אפשר שהיה לה בעל שהרי היתה מינקת, אבל הנערות מסתמא היו פנויות, ולכך מביאה הגמרא את כל הפסוק להורות דין זה שאף אחר פנויות אסור לילך, והוא הדין אחר אשתו, שאשתו ופנויה דין אחד להם משום גנאי שאיסור ייחוד פנויה אחר כך נגזר[קצא].

יא. בברך משה (ד"ה מנוח) ביאר שלא היה לפסוק לכתוב 'ותלכנה אחרי האיש' רק ותלך אחרי האיש, כיון שרק רבקה הלכה אחריו והם הלכו אחריה כדי ללוותה, אלא בא להשמיענו שאפילו שהיו פנויות נזהרו שלא לילך לפני האיש[קצב].

יב. בשלמה משנתו (ד"ה ותרכבנה) ביאר שרבקה רכבה על הגמל ובזה אין הרהור שאין תנועה לאבריה, וגם שרכיבת הנשים על גמל היא בישיבה בארגז על צידו ואין כאן אחורי אשה כלל, ועל כרחך שהטעם הוא משום גנאי ואם כן הוא הדין לאשתו.

יג. בנחל הערבים (עירובין יח: ד"ה אפילו) ביאר ש'אפילו בי רב לא קרא' לא הולך על מנוח אלא על אלישע [בלשון בתמיה], שבסלקא דעתך שהגמרא שאלה שאם מנוח עם הארץ היה שלא ידע מהאיסור ללכת אחריה אם כן וכי גם אלישע לא ידע מהברייתא, על זה אמר רב אשי שלפי הסלקא דעתך שאחריה ממש אם כן אלישע אף בבי רב לא קרא.

מדוע לא כתוב ותלכנה אחריהם

שם. בבית לוי (ד"ה אמר) ביאר שיש לדקדק למה כתוב 'ותלכנה אחרי האיש', היה לכתוב ותלכנה אחריהם. אלא שבא הכתוב להורות שאף אליעזר שלא היה שייך בו משום הרהור, שכתוב עליו (בראשית כד ב) 'המושל בכל אשר לו', ודורשים (ב"ר נט ח) שהיה שליט ביצרו כאברהם שלא שלט בו יצר הרע, אפילו הכי לא הלכה לפניו, מוכח שאפילו במקום שאין הרהור אין לילך אחר אשה משום גנאי. עוד ביאר שהנה קיי"ל שהיכן שכתוב 'אחר' הוא סמוך, והיכן שכתוב 'אחרי' הוא מופלג. וקשה למה כתוב גבי אליעזר 'אחרי האיש' למאי נפקא מינה אם הלכה רבקה רחוק מאליעזר או לא. אלא שבא הכתוב להורות על הדיוק ולא לפני האיש, שאף בריחוק לא תלך האשה לפני האיש, ומאחר שאפילו בריחוק אין לילך אחר אשה מוכח שאין הטעם משום הרהור רק משום גנאי ובזה אין חילוק בין אשתו לאשה אחרת[קצג].

רב אשי בא לסייע לרב נחמן בר יצחק

שם. בשדה יצחק (ד"ה אמר) ביאר שרב אשי בא לומר שלפי דברי רב נחמן שמנוח הלך אחרי אשתו ממש אם כן אפילו בי רב נמי לא קרא, וזה דבר רחוק מן השכל. אלא בודאי שצריך לומר כרב נחמן בר יצחק שאחרי דבריה ואחרי עצתה.

מנוח גדול הדור היה

שם. הגר"א באמרי נועם (ד"ה ולמאי) כתב שהגמרא דנה אם מנוח היה עם הארץ, אך בזוהר[קצד] מבואר שמנוח היה גדול הדור מכל בני דורו[קצה].

מדוע עדיף אחורי ארי

אמר רבי יוחנן אחורי ארי ולא אחורי אשה. בעיון יעקב (ד"ה אחורי) ביאר שהרי אצל דוד המלך רואים שהכה את הארי ונלכד בבת שבע, לכן עדיף לילך אחורי הארי ולא אחורי אשה. **ובעיני יצחק** (ד"ה אמר) ביאר כי אחורי ארי זהו רק סכנת גופו ובאשה יש סכנת נפשו על ידי הרהורי עבירה[קצו]. **וביפה תלמוד** (ח"א ד"ה א"ר יוחנן) כתב שמדובר כשלא יכול לכוף יצרו שאז ילך אחרי ארי.

איך הותר פיקוח נפש

שם. במליץ נעים (ויכוח נעים, אות פד) הקשה איך הותר לו ללכת אחרי ארי שהוא סכנת נפשות משום חשד המהלך אחר אשה שאין בו אפילו איסור דרבנן של עריות רק חשד[קצז]. וכתב שמדובר בהולך אחר אשה בדרך ובמקום שצריכה להגביה בגדיה ויסתכל בה. אלא שעדיין הקשה איך התירו לו בקום עשה שילך אחר ארי ויביא עצמו בידים לידי סכנה זו. ועוד הקשה שהרי ברואה אשה טובעת בנהר מותר להצילה אף שיסתכל בה משום פקוח נפש שלה, כמבואר בסוטה (כא:), כל שכן שנתיר לו שילך אחרי אשה אף שעלול להיכשל כדי שלא ילך אחר ארי משום פיקוח נפש שלו. ועוד שבאחורי אשה יכול להכריח עצמו שלא יסתכל. ואין לומר שבגמרא מדובר שלא ירגיש בו הארי, שאם כן פשוט הוא שעדיף שיעשה כך. ותירץ שכאן לא נאמרה הלכה אלא שמוטב לאדם שיזדמן לו ליפול בצרה שיהא הולך אחרי ארי ולא יזדמן לו שילך אחר אשה בשוק שיבוא לידי חשד שהוא הולך אחריה[קצח].

ובישמח לב (ד"ה אחורי) ביאר שהארי אינו בעל בחירה ואם יתפלל אל ה' אולי ינצל, שאין הערוד ממית אלא החטא ממית, אבל אחורי אשה קרוב לודאי שיהיה נכשל בעבירה ואין ספק מוציא מידי ודאי.

מדוע לא אחורי עבודת כוכבים

אחורי אשה ולא אחורי עכו"ם. ברש"י (עירובין יח: ד"ה ולא) ביאר שבעבודת גילולים חוששים שמא ימשך אחריה, וכתוב (משלי ה ח) 'הרחק מעליה דרכך', ודורשים בעבודה זרה (יז.) זו האפיקורסות.

ובעיון יעקב (ד"ה אחורי) ביאר משום שעבודת כוכבים תשובתו קשה, וכמבואר בגמרא (שם) שקשה לפרוש ממינות, עד כדי שכל הפורש ממינות מת.

ובעיני יצחק (ד"ה אמר) ביאר שאם יעבור בחטא זנות עדיין לישראל יחשב וכמו שאמרו (סנהדרין מד.) על הפסוק (יהושע ז יא) 'חטא ישראל', אף על פי שחטא ישראל הוא. אבל אם חלילה עובד עבודה זרה איבד ממנו שם ישראל לגמרי.

ובפרשת מרדכי (ד"ה ולא) ביאר שאחורי אשה משפטו בגיהנם ויש לו חלק לעולם הבא ואחורי עבודה זרה אם יתפתה אחריה אין לו תקנה. ועוד שבאשה הוא תלוי בדעתה אך בעבודה זרה אין מעכב בעדו מצד העבודה זרה[קצט].

מדובר שאינו יכול להימלט מלילך באחד מהם

שם. המהרש"א (ד"ה אחורי) ביאר את דברי הגמרא שמדובר שאינו יכול להמלט מלילך באחד מהם, כפי שמבואר בעבודה זרה (יז.) על רבי חנינא ורבי יונתן שהלכו בדרך והגיעו לשני שבילים שאחד פתוח לבית עבודת כוכבים ואחד פתוח לבית זונות. וכן מדובר כאן שאם אי אפשר להנצל אלא שילך באחד מהם ילך לו אחר ארי ולא אחרי האשה, עבודת כוכבים ואשה ילך אחר אשה ולא אחר עבודת כוכבים וכמו שבאמת נהגו שם למעשה שהלכו בפתח של זונות ולא של עבודת כוכבים. וכן אחורי בית הכנסת ועבודת כוכבים ילך אחורי עכו"ם, משום שאחורי עבודת כוכבים גם אם יחשדוהו אפשר שעובד עבודת כוכבים בשיתוף, מה שאין כן בעובר אחורי בית הכנסת ולא נכנס גרוע יותר שנראה ככפירה גמורה שכופר במציאות השם כיון שאין נכנס בה להתפלל עם הצבורי.

קפט. **כמבואר** ברש"י (בראשית כד נה). קצ. **וכעין** זה תירץ בעין אליהו (ד"ה אמר). ובזה יישב המלוא הרועים (שם) אם נאמר כדעת הרמב"ם [לעיל] שהאיסור ללכת אחרי אשה ואפילו אשתו משום הרהור, אם כן מי שיודע בעצמו שלא יהרהר מותר, וכמו שמצינו בשבת (יג.) שעולא היה מנשק את אחיותיו וכו', וביארו תוספות (שם ד"ה ופליגא) שהיה יודע בעצמו שלא יהרהר, ואם כן אין ראיה מהפסוק, לפי שרבקה ונערותיה שלא היו בקיאין בטיב האיש לא רצו לתת לפניו תקלה ולכן הלכו אחריו, אבל מנוח היה מובטח בעצמו שלא יהרהר. אבל לפי רש"י שהטעם משום גנאי שתלך הנקבה קודם הזכר שחשוב ממנה אתי שפיר שגם כאן הלכו אחריו כי זה גנאי לילך לפניו. קצא. **כעין** זה תירצו בברכת אברהם (ד"ה אפילו) בגאון יעקב (עירובין יח: ד"ה אמר) ובאור יעקב (לוכטמאן, מאמר לב). קצב. **ועיין** עוד בחידושי רבי עזריאל (ד"ה אמר) מה שתירץ בשם זקנו. קצג. **וכן** ביאר בחדש האביב (ד"ה ותלכנה). קצד. **אינו** נמצא בזוהר, אמנם מבואר כן במדרש (רות ה י). קצה. **ועיין** בתרומת הדשן (ד"ה אמר) שהקשה שאם מנוח עם הארץ היה איך אמר הפסוק (שופטים יג ב) 'ויהי איש אחד' שזהו לשון חשיבות כמו שכתוב כן אצל אלקנה (שמואל א' א א). ועוד שהרי כתוב (שופטים שם) 'ושמו מנוח', וצדיקים שמם קודם להם. ותירץ שאולי בעל מצוות היה. ועיין במדרש (במדב"ר י ה) שמנוח היה שקול כל"א צדיקים. ובאהבת יונתן (הפטרת נשא) הקשה מהגמרא שמנוח עם הארץ היה. ותירץ שהיה איש צדיק תמים בדורותיו לפי שכל אותו הדור היו עובדים לפסל מיכה מלבד מנוח. ובהמשך דבריו כתב על מה שנראה המלאך לאשה ולא אליו, לפי שבזכותה נולד שמשון. ולדבריו משמע שמנוח עם הארץ היה ולכן המלאך התגלה לאשתו רק שהיה נחשב צדיק לעומת בני דורו. ובחיד"א בנחל שורק (הפטרת נשא) הקשה עליו שבמדרש [לעיל] לא משמע כך אלא שהיה שקול כל"א צדיקים. אלא שב'יוקח נא' (קונט' סעדו לבכם על הגמרא כאן ד"ה אמר) הקשה מהגמרא כאן שמנוח עם הארץ היה. קצו. **וכן** ביאר בפרשת מרדכי (ד"ה ולא). והוסיף שמהארי הוא רוצה לברוח ואל האשה ירצה להתקרב. קצז. **וכן** הקשה בבית ארזים (ד"ה אחורי). קצח. **ועיין** עוד בחפץ חיים (הל' לשון הרע כלל ו בבאר מים חיים אות יד). קצט. **וכן** ביאר בישמח לב (ד"ה אחורי). ר. **עיין** במליץ נעים (ויכוח נעים, אות פד) מה שהקשה עליו.

ובמנחה חדשה (ד"ה אחורי) הקשה מגמרא זו שנחלקו האמוראים מה לעשות בשני שבילים שהיו פתוחים אחד לפתח עבודה זרה ואחד לפתח זונות, אחד אמר נלך על פתח של עכו"ם כיון שהיצר שלו נשחט, ואחד אמר שנלך על פתח זונות ונכוף את יצרנו ונקבל שכר. הרי שחלוקים בזה, וכאן מבואר בפשיטות אחורי אשה ואין חולק. ומתחילה כתב שהרי מימרא זו אמר רבי יוחנן, ומבואר בבבא קמא (קיז.) שרבי יוחנן עפעפיו היו מכסים את עיניו, ולכן יש לומר שלא היה ירא ללכת אחורי אשה. אלא שהקשה שאם כן לא היה מורה להלכה דבר זה. ונשאר בצ"ע.

בפרשת מרדכי (ד"ה ולא) תירץ ששם היו זונות המפתות לחטא וודאי עלול לחטוא שם יותר מעל פתח עבודה זרה, וכאן מדובר באשה סתם שהוא צריך לפתותה, ויותר מסתבר שלא תשמע אליו וגם הוא יתבייש ממנה.

מהו האיסור באחורי בית הכנסת

אחורי עכו"ם ולא אחורי בית הכנסת בשעה שהציבור מתפללין. רש"י (ד"ה בשעה) ביאר שכיון שאינו נכנס נראה כפורק עול ומבזה בית הכנסת. וברש"י בעירובין (יח: ד"ה ולא אחורי) הוסיף שנראה ככופר שעומד מאחריה ואינו נכנס. **ובעיון יעקב** (ד"ה אחורי) ביאר שכשהולך אחורי בית הכנסת כשהציבור מתפללים מראה שכופר ביכולת והשגחת הקב"ה לגמרי, על כן הוא גרוע מכולם[רא]. **ובפרשת מרדכי** (ד"ה ולא) ביאר שהטועה בעבודה זרה יש לו איזה אמונה ויכול לחזור בתשובה, גם אין בידו להחטיא את האחרים. אבל הפורש מדרכי ציבור ונזרקה בו מינות לגמרי, כל באיה לא ישובון שאינו חוזר בתשובה והוא יכול גם להחטיא אחרים. **ובישמח לב** (ד"ה אחורי) ביאר שעבודה זרה אדם נבדל ממנה, וגם אם יחטא יודע הוא שחטא ואולי יתחרט וישוב אל ה' ויתכפר, אבל אחורי בית הכנסת שסובר שלא חטא לא יעלה על לבו לשוב בתשובה ולכן גרוע מכולם.

מה נקרא אחורי בית הכנסת

שם. תוספות (עירובין יח: ד"ה ולא) הביאו תוספתא (מגילה פ"ג הי"ד) אין פותחין בתי כנסיות אלא למזרח שכן מצינו במשכן, שנאמר (במדבר ג לח) 'והחונים לפני המשכן קדמה לפני אהל מועד מזרחה'. וביארו שהתוספתא למד ששכינה נמצאת במערב והיו הצבור משתחוים למערב. ולכאורה נראה שאחורי בית הכנסת היינו לצד הארון [במערב]. אלא שהקשו מהגמרא כאן שאסור לו לעבור אחורי בית הכנסת ואם יש פתח אחר מותר, אם כן משמע שהאיסור הוא מפני שעובר לפני הפתח ואינו נכנס. לכן אומרים התוספות שאחורי בית הכנסת היינו לצד פתח בית הכנסת ומה שנקרא 'אחורי' בית הכנסת, לפי שהוא אחורי העם[רב].

והב"ח (או"ח סי' צ אות ז) הקשה מהפסוק (שמות כו יב) 'תסרח על אחורי המשכן'. וכן כתוב (במדבר ג כג) 'אחרי המשכן יחנו ימה'. אם כן רואים שהצד שאין בו פתח הוא נקרא אחורי המשכן והצד שבו הפתח הוא נקרא פני הבית. ותירץ ש'אחורי' משמע כך ומשמע כך כמו שהתוספות הוכיחו מהגמרא כאן שהצד שיש בו פתח נקרא אחורי בית הכנסת. עוד תירץ ש'אחורי' בלשון חכמים משמע במקום הפתחים, שלשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד.

ועל קושיית התוספות מהגמרא תירץ הב"ח (שם) שאין צורך לדחוק ולומר ש'אחורי' פירושו היכן שנמצא הפתח, אלא בלשון חכמים גם אחורי בית הכנסת הוי הצד שאין בו פתח, ומה שאסור לעבור אחורי בית הכנסת היינו כשהולך בצד שבו הפתח ואינו נכנס לבית הכנסת אלא עובר משם לאחורי בית הכנסת לצד שאין שם פתח ונראה כפורק עול ומבזה בית הכנסת, שכל זמן שהוא עומד בצד שבו הפתח אין כאן פריקת עול ולא ביזוי כלל, שהרואה סובר שיכנס בפתח שבאותו צד, אבל כשעובר משם לאחורי בית הכנסת נראה כמבזה בית הכנסת ופורק עול. ואומרת הגמרא שאם יש פתח אחר אין כאן ביזוי בית הכנסת שהרואה סבור שיכנס בפתח אחר.

מאמר זה מרמז על עבירות החמורות

שם. הגר"א באמרי נועם (ד"ה אחורי) ביאר שיש שלש עבירות חמורות יותר מכל העבירות דהיינו עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים, ויש עוד עבירה גדולה על כולן והוא לשון הרע שהוא ככופר בעיקר, כמבואר בערכין (טו:). והם ארבע דיברות הראשונות משני הלוחות, 'אנכי' ו'לא יהיה לך' ו'לא תרצח' ו'לא תנאף'. ונגד זה הם ארבעה דברים שהגמרא מונה כאן, אחורי ארי ולא אחורי אשה, שאפילו שעובר על 'לא תרצח' שעובר אחורי ארי וכתוב (ויקרא יח ה) 'וחי בהם' ולא שימות בהם, מכל מקום הוא יותר טוב משיעבור על 'לא תנאף', דהיינו שהולך אחורי אשה, אחורי אשה ולא אחורי עבודה זרה, והיינו שמוטב שיעבור על 'לא תנאף' משיעבור על 'לא יהיה לך'. אחורי עבודה זרה ולא אחורי בית הכנסת, שמוטב שיעבור על 'לא יהיה לך' משיעבור על 'אנכי' שהיינו שהוא כופר בעיקר.

בספר לשמוע בלימודים (ד"ה אחורי) ביאר שחטאת האדם באה מארבע סיבות, או מצד רדיפת הכבוד, או מצד תשוקת התאוה או מצד הכחשת האמונה או בשביל להכעיס לבוראו. וזה הגמרא מבארת ארבעה אלו שהם גרועים זה מזה, אחורי ארי הוא תכונת רדיפת הכבוד שארי הוא מלך החיות. ולא אחורי אשה הוא תשוקת התאוה. אחורי אשה ולא אחורי עכו"ם שזה הכחשת ההשגחה. ולא אחורי בית הכנסת ואינו נכנס מצד שזה עושה להכעיס. והגמרא מזהירה לבחור הרע במיעוטו. ועוד ביאר שזה כולל ארבעה כחות שיש באדם, כח גופו, וכח נפשו הבהמיי, כח רוחו, כח נשמתו, וזהו שמזהיר שטוב ללכת אחורי ארי שמסתכן סכנת גופו ולא אחורי אשה שמסתכן על ידה סכנת נפש הבהמיי. אחורי אשה ולא אחורי עבודה זרה המשחיתים כח רוחו לעבוד לשמים. אחורי עבודה זרה שמאמין שעל ידם נמשך לו השפע, ולא אחורי בית הכנסת שהוא השחתת הנשמה שבקלות יכול להכנס לשם לתיקון נשמתו ואינו נכנס ומבעט בזה.

מדוע הגמרא כפלה דבריה

ולא אמרן אלא דלא דרי מידי ואי דרי מידי לית לן בה. בשלמה משנתו (ד"ה ולי) הקשה מדוע הוצרכה הגמרא לכפול את הדבר שאם נושא משהו מותר הרי כבר אמרנו שלא אמרן אלא דלא דרי מידי. ותירץ שלא נאמר שכשאין לפניו אלא שני דרכים אחורי עכו"ם ואחורי בית הכנסת ילך אחורי עכו"ם רק שלא דרי מידי, ואם דרי מידי מוטב שילך אחורי בית הכנסת משילך אחורי עכו"ם, אבל אם יש לפניו דרך פנויה מכל רע אסור לו לעבור אחורי בית הכנסת, קא משמע לן שבאופן זה מותר לכתחילה לעבור אחורי בית הכנסת.

מה הכוונה פתח אחר

ולא אמרן אלא דליכא פתחא אחרינא ואי איכא פתחא אחרינא לית לן בה. ברמב"ם (תפילה פ"ו ה"א) כתב 'או שהיה לבית הכנסת שני פתחים בשני רוחות שהרואה אומר שמא ילך ויכנס מפתח האחר'. **ובארבעה טורי אבן** (שם, הובא בספר הליקוטים) כתב שאפילו שהגמרא סתמה שכשיש פתח אחר מותר, ומשמע לכאורה אפילו ברוח אחת, מכל מקום משמע לרמב"ם שכוונת הגמרא לשתי רוחות דווקא, שאם ברוח אחת הלא אם הפתחים קרובים יכול העומד נגד פתח אחד לראות מי נכנס בפתח האחר ועדיין יש חשד, והיה לגמרא לחלק בין פתחים קרובים או רחוקים. אלא ודאי שהגמרא מדברת בשתי רוחות. או במקרה ששני הפתחים מרוח אחת יש חשד כשעובר בפתח שני, אבל בשתי רוחות מן הסתם עובר ברוח זה לדרכו ואינו עובר לרוח אחרת כלל.

מאי שנא מנר חנוכה

שם. בבית יוסף (או"ח סי' תרעא אות ח) הקשה מה ההבדל בין דין זה שאם יש פתח אחר מותר לעבור ואין כאן חשד, לבין נר חנוכה שחצר שיש לה שני פתחים צריך להדליק בשני הפתחים משום חשד. ותירץ שאם אינו מתפלל הרי הוא כפורק עול מלכות שמים מעליו ולא יחשדוהו עד כדי כך אם יש עוד פתח אחר שיוכל ליכנס בו, אלא יאמרו שבודאי יכנס מהפתח האחר, מה שאין כן לגבי נר חנוכה שאף אם לא ידליק אינו כפורק עול, ולפיכך יש יותר מקום לחשוד בו שאינו מדליק כלל.

עוד תירץ הבית יוסף שבנר חנוכה כיון שיש בהדלקתו הפסד ממון יבואו לחושדו שאינו רוצה לבזבז ממונו ולכן לא הדליק נר חנוכה אף שיש עוד פתח בביתו ואפשר לתלות ולומר שמסתמא שם הדליק, יאמרו שמסתמא כמו שבפתח זה לא הדליק כך גם בפתח השני לא הדליק, מה שאין כן בתפילה שאין בעשייתה משום הפסד ממון, לכן כשיש פתח אחר לבית הכנסת לא יבואו לחושדו שמבטל את התפילה[רג].

הב"ח (שם אות יג) תירץ שהתפילה אין זמנה עובר ולכן לא יבואו לחושדו שאינו מתפלל כי יאמרו שיתפלל אחר כך, אבל זמן הדלקת נר חנוכה עובר ולכן כשרואים שלא הדליק בפתח חצירו יש יותר מקום לחושדו ולומר שאינו מדליק.

עוד תירץ הב"ח שלגבי תפילה לא יחשדוהו שאינו מתפלל כיון שיש עוד פתח לבית הכנסת והוא יכול ליכנס דרך שם ואיש לא ישים אל ליבו על כן לא יבואו לחושדו. אבל בנר חנוכה אם בעל הבית היה מדליק בפתח השני היו

רא. והוסיף שכל שכן אותם שהולכים לבית הכנסת ומספרים שיחה בטלה בתוך התפילה. **רב. וכן** פירשו תוספות לעיל (ו. ד"ה אחורי). ועיי"ש (או"ח סי' צ ס"ז) שלגבי מתפלל אחורי בית הכנסת הביאו שני שיטות מהו, שיש אומרים שהוא הצד שהפתח פתוח בו והוא היפך הצד שפונים אליו הקהל כשמתפללים. ויש מפרשים להפך וראוי לחוש לדברי שניהם. אמנם לגבי העובר אחורי בית הכנסת כתב השו"ע (שם ס"ח) אסור לעבור חוץ לבית הכנסת בצד שהפתח פתוח בו בשעה שהצבור מתפללין מפני שנראה ככופר כיון שאינו נכנס שם להתפלל. וכתב בביאור הגר"א (שם) שכאן כולם מודים שאחורי בית הכנסת היינו היכן שיש פתח. ועיין בב"ח (שם ד"ה ולא אחורי) ובמאמר מרדכי (שם סי"א). **רג. והקשה** המגן אברהם (או"ח סי' תרעא ס"ק יג) וכי בבית הכנסת אין חסרון כיס, שהרי בינתים מתבטל משווקים. ובקובץ על הרמב"ם (תפילה פ"ו ה"א, הובא בספר הלקוטים) תירץ בשם רבי ברוך פרנקל שכשניתן לחשוב שיש להולך חסרון כיס בלאו הכי אין מקום לחשד, כי במקום פסידא פטור מלילך לבית הכנסת.

רואים הדלקתו והיה הדבר מפורסם ונודע לעוברים ושבים, ומדלא נשמע ולא נראה שהדליק יש יותר מקום לחשוד בו[רד].

המהרל"ח (הובא בחידושי הגהות על הטור שם אות ג) תירץ שרק בדברים שחז"ל נתנו להם מקום מסוים כגון נר חנוכה שחכמים ציוו להניחה בפתח חצירו, מיד כשאדם רואה שלא הדליק בעל הבית בפתח זה יאמר שגם בפתח השני לא הדליק כיון שזו מצוה שקבעו את מקום הנחתה, אבל לגבי התפילה אין מצוה בעצם הכניסה לבית הכנסת אלא המצוה להיות בבית הכנסת אם כן לא יבואו לחושדו ויאמרו שהוא עבר שם כדי שיוכל ליכנס בפתח השני.

הט"ז (שם סק"ט, כפי שביאר הלבושי שרד שם) תירץ שודאי כל מקום שיש חשד צריך לעשות כדי שיהיה נקי מה' ומישראל אלא שאם יש לו שני פתחים והרבה בני אדם הולכים גם בפתח האחר אין חשד לגמרי. ואם כן זה העובר אחורי בית הכנסת ודאי הולך בדרך שרבים הולכים שם לבית הכנסת בפתח האחר, ויש סברא לתלות שאינו רוצה לילך בפתח זה כגון שיש לו מקום בבית הכנסת סמוך לפתח האחר ואם יכנס בפתח זה יצטרך לעבור נגד המתפללים וכיון שיש סברא במה לתלות ומטעם זה רבים נכנסים בפתח האחר הוי דבר הנעשה לרבים ואין חשד.

בפרי חדש (שם ס"ח) תירץ שלעולם גם בחנוכה לא חושדים בו אלא כיון שזה מצוה הבאה מזמן לזמן החשד הוא שמא שכח, מה שאין כן בתפילה שהיא תדירה.

ביד המלך (תפילה פ"ו ה"א) תירץ שבכל חשד מחויבים אנו לעשות כל מה שאפשר בכדי להסיר מעלינו החשד ודברות בני אדם, והלכך בנר חנוכה בשני פתחים בשני רוחות הבית מחויב להדליק בשניהם בכדי להסיר מעליו החשד אשר היה בידו להסירו, שיאמרו מסתמא עינו צרה בגוף המצוה, ומזה שלא הדליק בפתח זה גם בשני לא הדליק. וזה שייך דווקא בהדלקת נר חנוכה שיש בידו לתקן החשד ולהדליק בשניהם. מה שאין כן בשני פתחים בשתי רוחות של בית הכנסת שאי אפשר לו להכנס בשתיהן לכן לא חששו לחשד[רה]. אמנם אם שני הפתחים הם מרוח אחת אז הוא להיפך, שבבית הכנסת כיון ששני הפתחים הם מרוח אחת הרי יש בידו לתקן ולכנוס בפתח הראשון שבא כנגדו, ואם אינו נכנס בפתח הראשון יש חשד, שהרואה אותו נגד פתח הראשון יאמר מזה שלא נכנס בפתח זה הבא לידו ראשונה בודאי גם בשני אינו נכנס. מה שאין כן בנר חנוכה כששני הפתחים המה ברוח אחת אין חשד שאם מדליק בפתח אחד הלא בכל מקום רואים כי הנרות דולקים על כל פנים בפתח אחד של הבית, ולסתם חשד של הבאים מעיר אחרת לא חוששים.

במגן גיבורים (שלטי גיבורים שם סק"ה) תירץ שלגבי בית הכנסת יש לתלות שלא נכנס בפתח זה כיון שהוא רוצה ליכנס בפתח השני משום שכר פסיעות, כמבואר בבבא מציעא (קז. הובא במג"א שם ס"ק כב). מה שאין כן בנר חנוכה שאין במה לתלות ועל כן חיישינן לחשד[רו].

בחכם צבי (שו"ת סי' לא) תירץ שהחשד בחנוכה הוא משום אותם אנשים שלא בקיאים בדין ויחשבו שמן הדין הוא להדליק בכל הפתחים משום פרסומי ניסא וכשיראו שלא הדליק בפתח זה יסברו שלא קיים כל עיקר מצות חנוכה וגם בפתח השני לא הדליק. ולולא החשד שאינו מדליק כלל אף שהיו חושדים אותו שאינו מקיים מצות נר חנוכה כתקנה להדליק בשני פתחים כיון שהחשד לא היה אלא בדבר קטן, לא היו מתקנים בשניהם כיון שהחשד הוא בטעות. מה שאין כן בבית הכנסת שיש לה שני פתחים שם אי אפשר ליכנס בשניהם ואין לטעות כלל.

גם אם יש מקום אחר שהציבור מתפללין

שם. בשולחן ערוך (או"ח סי' צ ס"ח) נפסק שאם יש בית הכנסת אחר מותר. **ובערוך השלחן** (שם סי"ב) כתב שלאו דווקא בית הכנסת אלא אפילו אם יש מקום אחר בעיר שהציבור מתפללין בו יכול לעבור אחורי בית הכנסת.

הרמב"ם לא הזכיר רכיבת חמור

ולא אמרן אלא דלא רכיב חמרא אבל רכיב חמרא לית לן בה. וביאר **הבית יוסף** (או"ח סי' צ ס"ח) בשם **רבינו ירוחם** (אדם וחוה נתיב ג ח"ז) שכשהוא רוכב נראה שמפני שהוא טרוד בשמירת בהמתו אינו נכנס ולא נראה ככופר[רז]. **הרמב"ם** (תפילה פ"ו ה"א) לא הזכיר היתר זה של רכיבת חמור[רח], וביאר **הלחם משנה** שנראה שבגירסת הרמב"ם לא היה 'ולא אמרן אלא דלא רכיב חמרא' ולכך לא הזכירו[רט]. **ובסדר משנה** (שם) כתב שמצד הסברא אי אפשר להתיר כי יתכן והוא לא רוכב על חמור בעסקיו והוא טרוד ולפיכך אינו הולך לבית הכנסת, שמא הוא רוכב על חמור רק לטייל כדרך הטיילנים. לכן השמיט זאת הרמב"ם.

במגיד תעלומה (עמ' לד. ד"ה והוא) ביאר בהשמטת הרמב"ם כיון שהגמרא כאן אומרת אחורי ארי ולא אחורי בית הכנסת, ונתבאר [במהרש"א לעיל] שהכוונה באופן שאי אפשר לו אלא או שילך אחורי עבודה זרה או להבדיל אחורי בית הכנסת, ובא להתיר לעצמו לילך אחרי עבודה זרה ולא ילך אחורי בית הכנסת. ובזה הגמרא אמרה לא אמרן אלא דלא רכיב חמרא, ולפי זה יהיה הפירוש כך לא אמרן שיתיר לעצמו ללכת אחורי עבודה זרה ולא ילך אחורי בית הכנסת אלא שלא רוכב על חמור, אבל רוכב על חמור הגם שזה תיקון מועט להיתר הליכה אחורי בית הכנסת, עם כל זה כדי שלא יעבור אחורי עבודה זרה די בתיקון מועט וילך אחורי בית הכנסת בתיקון ההוא. ואם כן אין ראיה משם להיתר אחורי בית הכנסת בתיקון זה, ששם משום חומרא של עבודה זרה התירו בתיקון מועט, מה שאין כן להיתר גמור לא נשמע מזה[רי].

מהו ההיתר של תפילין

ולא אמרן אלא דלא מנח תפילין אבל מנח תפילין לית לן בה. **הרמב"ם** (תפילה פ"ו ה"א) כתב שהטעם הוא שהתפילין מוכיחים עליו שהוא רודף אחר מצות ואינו ממבטלי תפילה. **ובטור** (או"ח סי' צ) כתב שכשיש לו תפילין נראה שאינו כופר. **ובמשנה ברורה** (שם ס"ק כד) כתב שנראה שעול מלכותו עליו ולא יבואו לחשדו[ריא].

בביאור הדימוי לזבוב

אמר רב יצר הרע דומה לזבוב ויושב בין שני מפתחי הלב שנאמר 'זבובי מות יבאיש יביע שמן רוקח'. בביאור הדמיון לזבוב נאמרו כמה פירושים:

א. המהרש"א (ד"ה יצה"ר) ביאר שכמו שזבוב שהיא בריה קטנה וחלשה מבאיש דבר חשוב שמן רוקח כן הוא היצר הרע וכמבואר בסוכה (נב.) יצר הרע בתחילה דומה לחוט של בוכיא ולבסוף דומה כעבותות העגלה.

ב. בפחד יצחק (לומפרנטי, ערך יצה"ר דומה לזבוב) ביאר שכשם שהזבוב הפורח על פניך ומיצר לך ומוצץ את דמך אם תגרשהו אלף פעמים ישוב ולא יחדל מלשוב אם לא תמיתו, כך מעשה היצר הרע, ולכן אל תאמן בעצמך ואל תבטח באמרך גרשתי יצר הרע ממני וגברתי עליו כמה פעמים ולפיכך בטוח אני מרעתו אף אם אעמוד במצב מסוכן, כי ישוב וישוב להרע לך[ריב]. עוד דומה לזבוב אם יפול לתוך המים ותוציאנו משם יראה בעיניך שטבע ומת ואם תפזר עליו מעט אפר חם תשוב רוחו אליו ויחיה, כך אם במי התורה והתשובה הכנעת יצרך ונראה בעיניך היותו מת מושכב ארצה, במעט חמימות שיחם לו כלומר בסיבה קטנה וקלה יקום ויתהלך בחוץ על בוריו כבראשונה[ריג]. עוד דומה לזבוב שעוקץ בשר החי ומוליד תולעים בבשר המת, והיקש על זה בצדיק וברשע שקרוי מת. ועומד על שני מפתחי הלב במקום שעובר הדם מפתח לפתח והולך וסובב כנודע לחכמי הנתוח, כי שם החמימות והתלהבות היצר והתעוררותו.

ג. בכלי יקר (בראשית ד ז) ביאר כי הזבוב כח פיו חלוש ואין בו כח לעשות נקב בבשר שלם, אך במקום שהזבוב מוצא פתח פתוח בבשר החי שם ירבץ ויש כחו בפיו להרחיב הפירצה, כן היצר הרע כחו חלוש לעשות פירצה בבשר חי של הצדיק, כי הצדיק בכל דרכיו אשר לא פתח ליצרו פתח כלל אי אפשר לו ליכנס בו ולהחטיאו, אמנם בזמן שהוא מוצא אנשים בני גילו הפורצים אפילו פירצה קטנה ופותחים לו פתח אז יש בידו להרחיב הפירצה ולהוסיף פשע על חטאתו, וזהו הבא ליטמא פותחין לו.

ד. הגר"א באמרי נועם (ד"ה יצה"ר) ביאר שהעולם אומרים שהזבוב הוא בעל לשון הרע, שהוא דומה לבעל לשון הרע שהזבוב אינו עומד על בשר חי אלא על מקום שחין, כך בעל לשון הרע אינו אומר לשון הרע על אדם הגון וכשר אלא אם מצא בו איזה דבר גנאי. ועוד שכמו שהזבוב כשנופל בשמן רוקח מבאיש את כל השמן, כך מי שהוא בעל לשון הרע הוא מבאיש את כל התורה שבו אפילו למד תורה הרבה.

ה. בנפש החיים (פ"ד בהגה"ה, אחר שער ג) ביאר[ריד] שדימה אותו לזבוב על פי דברי הגמרא בסמוך שמשכן יצר הטוב הוא בחלל הימני של הלב ומשכן היצר הרע הוא בחלל השמאלי. וזה מה שאמר רב שהיצר טוב שומר ומכיר את מקומו לימין תמיד, שהוא מיעץ לאדם תמיד רק לטוב אמיתי. אבל היצר הרע אינו

רד. וכן תירץ הלבוש (או"ח סי' תרעא ס"ח) ובכסא רחמים (סופרים, ד"ה ול"א). אמנם הפרי חדש (ס' תרעא ס"ח) כתב על תירוצי הב"ח 'ואינם כלום'. **רה. וכן** תירץ בברכת ראש (ד"ה ולא). **רו. וכעין** זה תירץ במי באר מים חיים (ד"ה אמר). **רז. ובערוך** השלחן (או"ח סי' צ סי"ג) כתב שגם אם הוא הולך עם גוי, כיון שרואים שהוא טרוד עמו. **רח. ובבן** ידיד (תפילה פ"ו ה"א) הקשה שהרי"ף כן הזכירו. **רט. ובשו"ע** (או"ח סי' צ ס"ח) גם לא הזכיר היתר זה. אמנם הרמ"א (שם) הזכיר 'או שרוכב על הבהמה'. **רי. והוכיח** כן עוד משינוי הלשונות מסוגייתנו לסוגיא לעיל (ח:), שבסוגיא כאן זה רק משום תיקון כל דהו שלא ילך אחורי עבודה זרה. עיי"ש עוד במה שביאר שהגמרא כאן לא הביאה התנאים שנאמרו בגמרא לעיל, ובטעם הדבר. וראה גם באדרת אליהו (ריקי, ד"ה ולא).

ריא. ובערוך השלחן (או"ח סי' צ סי"ג) כתב שאפילו אם הוא רק נושא את הטלית או התפילין בידו מותר שהרי רואים שאינו מפורקי עול. **ריב. וכן** ביאר בלמנצח לדוד (ד"ה אמר), וביד דוד (ד"ה יצר), ובתוספת ברכה (ויקרא ג יא ד"ה וטעם) ובאורח ישרים (עקסין, ד"ה אמר). וכעין זה כתב רבי יצחק בלזר (בספר המאורות הגדולים עמ' קט אות יד) שטבע הזבוב כשמגרשים אותו בכל פעם הוא מתקיף וחוזר מהפנים אל היד ומן היד אל המצח, כן הוא היצר כשמגרשים אותו מן הראש מצליח לפעמים להאחז באברים אחרים שבגוף האדם. וראה גם חפץ חיים על התורה (בראשית, בהגהות מעשי למלך עמ' מה ד"ה ישנם). **ריג. וכן** ביאר באפרקסתא דעניא (ח"ב או"ח סי' נג). **ריד. הובא** בעץ יוסף (ד"ה יצר).

שומר את מקומו המיוחד לו בחלל השמאלי להסית לעון וחטא נגלה, אלא הוא מדלג ממקומו [כזבוב] לפעמים גם לחלל הימין להתדמות להאדם כיצר טוב להנהיגו בתוספת קדושה ואינו מרגיש שתוכה טמון ענין רע ומר חס וחלילה[רטו].

ו. בקול אליהו (גרפתי, נלבים דרוש שני, ד"ה ואל זה) ביאר, שיצר הרע דומה לזבוב שאין לו עייפות ותשות כח, המורה שמתחדש לו כח העופפות בכל עת, שאם אין לו אלא כח אחד שבו מתעופף, כפי הטבע הולך הוא ונחלש כטבע כח האדם שאין כאן אלא כח אחד וטבעו הולך וחסר, אלא ודאי כח הזבוב הוא הולך ומתגבר שבזה אין בו עייפות, ויצר הרע עדיף ממנו בהתמדה. וזהו שאמר שעומד בין מפתחי הלב היינו בכל יום ויום ובכל שעה הוא דבק בבני אדם להעבירם על דעת קונם, שאילו הזבוב אינו מתמיד, כיון שבימות החורף הוא מת, והיצר הרע עודף על הזבוב שעומד בין מפתחי הלב והיינו שדבק באדם לפתותו לרגעים, והטעם שבין מפתחי הלב משום שחיות הגוף תלוי בדם שבלב, ואם נתרוקן מדמו הרי נחלש גופו וימות, ולכן עומד היצר הרע בין מפתחי הלב להמיתו כדמות הזבוב המוצץ את הדם שבלב כדי להמיתו. וכוונת רב לומר שיש תמיהה על האדם המתפתה לעצת חטאין של יצר הרע והוא דומה לזבוב שהוא מאוס ורע ומר, שאפילו יהיו המטעמים שמאכילו יפים וטובים, אך מצד המאכיל, שהוא היצר שדומה לזבוב, יהיה מאוס לאוכל. וכל שכן שהנאות עולם הזה הם הנאות עוברות והעיקר הוא תענוגות עולם הבא שהם תורה ומצוות, והיינו זבובי מות שהוא יצר הרע יבאיש יביע שמן רוקח, שאפילו אם היה מאכיל דברים טובים אבל זה ביאוש וסירחון שנמאס המאכל מידו עד שמעלה אבעבועות של קצף. עוד אפשר לפרש, 'יבאיש יביע' שהוא מתמיד בפיתויו, וזהו 'יבאיש' בהתמדה, ועוד בתגבורת חזק, וזהו 'יביע', מלשון (תהלים יט ג) 'יביע אומר' שהוא מורה על קול חזק בדומה להתגברות היצר שבא על האדם.

ז. בכתית למאור (פינסו, ד"ה אמר) ביאר על פי דברי החיד"א (ככר לאדן פרק שירה סי' ה ד"ה זבוב) בשם רבי שמשון מאוסטרופולי שיש קליפה הנקראת זבוב וביטולה על ידי עסק התורה, וראשי תיבות 'בבקר זרע את זרעך' גימטריא זבוב שעל ידי לימוד התורה מכניעה. ולזה אמר רב יצר הרע דומה לזבוב, היינו שדומה לקליפה שנקראת זבוב, וכמו שקליפה זו ביטולה בעסק התורה כך היצר הרע, כמבואר בקידושין (ל:) אמר הקב"ה בני בראתי יצר הרע בראתי לו תורה תבלין. ועוד אמרו (סוכה נב:) אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש. והנה זבוב בגימטריא טוב, שאפשר שבכח שם זה יוכל עם קליפה זו להפכה לטוב במקום זבוב.

ח. בשדה יצחק (ד"ה אמר - השני) ביאר שכמו שהזבוב אם ישהה רגע אחד על החֵלֶב מיד יעשה תולעים וצריך טירחא גדולה לנקר התולעים, כן יצר הרע אם אינו מבריחו מעליו מיד אזי פרה ורבה וצריך סיגופים רבים להבריחו. ולכן נקט רב 'מפתחי הלב', מפני ששם חלב הלב.

ט. בדרשות כתב סופר (דרוש לעשרת ימי תשובה עמ' מט) ביאר על פי דברי החובת הלבבות (שער יחוד המעשה פ"ה) שכתב שמן התימה הוא, שאם יש לך שונא הלוחם בך כשיראה שתנצחהו כמה פעמים ירף ממך בעבור שרואה חולשתו ויתיאש מללחום אתך, אבל שונא זה [יצר הרע] אם תנצחהו מאה פעמים לא יתיאש ממך ובוחר לו תמיד דרך אחר. וזהו הדמיון לזבוב, שמזיק לאדם ועומד עליו ובקלות האדם רודפו, אלא שחוזר עליו תמיד פעם אחר פעם וכל שרודפו ומרגיזו חוזר ובא, כן היצר הרע. ועוד, שיושב על מפתחי הלב, ובמקום שיודע שיש לו תאוה לדבר זה ושבו נפתח להתאוות תאוה, שם מתחיל להסיתו תחילה.

י. בבן יהוידע (ד"ה יצה"ר) ביאר שרב בא ללמד שכמו הזבוב אין אדם בעולם שיהיה נמלט ממנו כי ירבץ גם על ראש המלך כן יצר הרע אין אדם נמלט ממנו אפילו צדיק וחכם גדולי[רטז]. וכמו שהזבוב רובץ על מקום שיש בו אפילו רושם של מכה, כן יצר הרע ירבץ על אבר שנעשה בו עבירה אף על פי שנטהר מן העבירה ולא נשאר אלא רושם מעט מן המעט.

יא. באבן שלמה (אוירבך, ד"ה א"ר) ביאר על פי דברי המסילת ישרים (פ"ג) שהיצר הרע עיקר מה שפועל על האדם במה שאין מניח לו לחשוב ולידע מצבו בנוגע ליראת ה', כי אם האדם היה מחשב בענין מצבו לא היה חוטא וכדמיון האדם שהולך על שפת הנהר בלא השגחה ממילא נופל בנהר ואם הוא יודע שהוא על שפת הנהר ומשגיח על הילוכו ניצול מנפילתו לנהר, כמו כן אם אדם היה תמיד משגיח על דרכיו וידע כי הוא עומד במקום סכנה במה שהכין לפניו היצר היה ניצול ממארב היצר הרע, וזה מה שדומה לזבוב כי זבוב יש לו הרבה עינים כן יצר הרע משגיח על האדם ללכדו ברוב עינים. ופורח בזריזות על שני מפתחי הלב ולא מניחו לפוש ולחשוב על דרכיו.

יב. עוד ביאר באבן שלמה (לעיל ה. ד"ה וזהו מובן) שהזבוב יש לו כמה מאות עינים וגם היצר הרע יש לו הרבה עינים ורואה ומשגיח בכל מצעדי הגבר ומעשיו איך ללכדו, ויושב בין שני מפתחי הלב, על פי מה שמבואר בספרים שבלב יש שני חללים אחד מלא דם בצד שמאל ושם משכן היצר הרע ובצד ימין מלא רוח ושם משכן יצר טוב. ובעת שמסית את האדם לעבירה יעשה אותו קל כנשר וגבור כארי אשר לא יחת מפני כל. ולהיפך כשרוצה לעשות מצוה הוא מכבידו שיהיה עצל ואיבריו כבדים עליו, וכשבא לעשות עבירה שהוא מצד שמאל, מזרז אותו ומחממו.

מנין לומד רב שיושב בין מפתחי הלב

שם. בברכת אברהם (כהן, ד"ה ויושב) ביאר שרב דורש שהיצר יושב בין שני מפתחי הלב מהפסוק שהביא שמואל [בסמוך] 'לפתח חטאת רובץ', דהיינו היצר הרע שגורם להחטיא את האדם יושב לפתח דהיינו בין מפתחי הלב, ולא משמע לו כדברי שמואל ללמוד ש'חטאת' מלשון חטה.

בביאור הדמיון לחיטה

ושמואל אמר כמין חטה הוא דומה שנאמר 'לפתח חטאת רובץ'. בדמיון היצר הרע לחיטה נאמרו כמה פירושים:

א. המהרש"א (ד"ה יצר) ביאר ששמואל מדמה אותו לחיטה שהוא גם כן דבר קטן, ואולי משום שהוא סובר כמ"ד (לעיל מ.) שאילן שאכל ממנו אדם הראשון חיטה היה ועל ידו בא היצר הרע[ריז].

ב. בפחד יצחק (ערך יצר הרע דומה לזבוב) ביאר שאמרו הרופאים כל מילוי הכרס רע, ומילוי מן הלחם [חיטה] רע מאד מאד. והיצר הרע, היינו הנטיה לתאוות, היא טובה ומוכרחת לקיום העולם, אבל הריבוי והתוספת על הראוי הוא מהרעות הגדולות מאד[ריח]. ופירש עוד על פי דברי המדרש רבה (ב"ר ט ט) 'טוב' זה יצר הטוב, 'מאד' זה יצר הרע, כי בעבורו יש לנו שכר גדול ולפום צערא אגרא, ואי אפשר בלעדיו כמו החיטה[ריט].

ג. הגר"א באמרי נועם (ד"ה כמין) ביאר ששמואל רמז ליצר הרע של תאוה שהוא עץ הדעת, וכפי שלמדנו לעיל (מ.) שאין התינוק יודע לקרות אבא ואמא עד שיטעום טעם דגן ומשטועם טעם דגן הוא הולך אחר תאות עולם הזה[רכ].

ד. בקול אליהו (נלבים דרוש שני) ביאר ששמואל אומר שאם היו בני אדם מכירים שהוא דומה לזבוב היה נמאס בעיניהם ולא היו נשמעים לפיתויו, אבל הוא דומה בעיניהם לחיטה שהכל רצים אחריה לפי שהיא חיות בני אדם ולכן הם מתפתים לו, שנאמר 'לפתח חטאת רובץ', ש'חטאת' פירוש משום שדומה בעיניהם לחיטה לכך עושים חטאות ואשמות ומעבירם על דעת קונם. ושמואל מפרש את הפסוק 'יבאיש יביע' לשון עתיד, לומר עם שהוא דומה לזבוב, מכל מקום אינם מרגישים בסרחונו עד לעתיד, אבל בשעת העבירה דומה בעיניהם כחיטה[רכא].

ה. בכתית למאור (ד"ה אמר) ביאר שלעולם היצר הרע אינו אומר לאדם שיחטא אלא מראה לו היתר כמו החיטה ואחר כך מן ההיתר בא אל האיסור עד שאומר לו שיכפור בכ"ב אותיות התורה גימטריא 'חטה'.

ו. בשדה יצחק (ד"ה אמר) ביאר ששמואל מדמה לחיטה שנפלה בקרקע, אם מכבד הקרקע מיד היא לא מצמיחה, ואם אינו מבערה היא נצמחת בקרקע ועושה שרשים וצריך מעדר להוציאה כך גם היצר הרע אם לא משגיחים בו מרבה שרשים.

ז. בכתב סופר (בראשית ד"ה לפתח) ביאר שדרך היצר הרע היום אומר לו עשה כך ולמחר אומר לו עשה כך, ודומה לחיטה שקטנה בעצמותה וכשזורעים אותה בארץ צומח ממנה תוספת וריבוי, כן יצר הרע תחילתו קטן מאד עד שנשרש בלב האדם ותחילת זריעתו באדם עבירה קלה וקטנה שאינה ניכרת כמעט, ואחר כך יגדל יעלה ויצמיח עבירה גוררת עבירה, וזה מה שדורשים 'לפתח חטאת רובץ', והיינו כשנכנס לפתח ופותח לו שער בלב אדם דומה לחיטה שמתרבה ומוסיפה והולכת בכל יום תמיד[רכב].

ח. בבן יהוידע (ד"ה יצה"ר) ביאר, שכמו החיטה אשר נעשה ממנה הלחם, שעיקר חיות האדם תלוי בו, ולא יערב לאדם שום סעודה בלא לחם, כן התאוה

רטו. כעין זה ביאר באיי הים (ד"ה אמר) לפי שדרך הזבוב הוא לעוף ממקום למקום, כן דרכו של היצר הרע להעתיק את עצמו ממקום למקום, והיינו ממפתח לבו של האדם האחד אל מפתח לבו השני. לאמור, אולי יוכל לו משם לצוד את נפשו ודעתו, והוא כי יש בלבו של אדם שני חללים, האחד מתייחס אל התאוה והתשוקה, והשני אל ההשכלה והדעת. ויצר לב האדם לא רק שהוא יושב על מפתח הלב הפותח בכל יום דלתות עסקי הגוף ומאויו, אמנם יושב הוא גם כן על מפתח הלב השני אשר שמה ישבו כסאות למשפטי התורה והחכמה, ובכל עת ובכל שעה הוא מושך את האדם לדעת במה כחו גדול ובמה יוכל לו, אם בחיי הגוף אם בחיי הנפש. וכעין זה ביאר בברכת ראש (ד"ה א"ר). וראה גם במטה אהרן (ויסנערק, ד"ה אמר). **רטז. כעין** זה ביאר בילקוט המאירי (ד"ה אמר) בשם מורו. **ריז. וכן** כתב ביד דוד (ד"ה יצר). **ריח. וכעין** זה ביאר באיי הים (ד"ה וש"א). **ריט. וכן** ביאר בדרשות כתב סופר (דרוש לעשרת ימי תשובה) שיצר הרע נברא לטוב לאדם כדי שעל ידי זה יקבל שכרו יותר, ואמרו (אבות פ"ה מכ"ג) 'לפום צערא אגרא', ולולא יצר הרע לא היה מבקש שכר על הטוב, וזה שאמרו דומה לחיטה שהיא מְחַיַּת האדם שאי אפשר בלעדיה, כן יצר הרע מחיה האדם שעל ידו יקבל שכר, ומה חיטה אי אפשר להנות עד אחר יגיעה רבה חורש זורע וכו' ואחר כל זה צריך לצפות לישועת ה' שיתן מטר בעתו ושלא יבוא רוח חזק ויקלקל הכל, כן להפוך את היצר מֵרע לטוב צריך עמל ויגיעה רבה בעתו ובזמנו, ואחר שעשה את שלו הקב"ה עוזרו, ודומה בכל דבר להנאת חיטה שהיא צורך לאדם ובאה לו אחר טורח. **רכ. וכן** ביאר בתוספת ברכה (ויקרא ג יא ד"ה והדמיון) מהמבואר במדרש (ב"ר טו טז) שכאשר אין דעה באדם אומרים ניכר הוא שלא אכל פת חטים מימיו. וזהו מפני שמתכונת פת חטים לעדן ולפנק את דעת האדם, וכן היצר הרע משתדל לפנק את דעת האדם על פי דרכו שלו להכשילו ולהטרידו בחיים. **רכא. ועיין** עוד בהמשך דבריו שם. **רכב. וכן** ביאר בלמנצח לדוד (ח"ב ד"ה אמר). ועיין עוד בכתב סופר (שם).

שהיא באה מן היצר הרע אי אפשר לעולם בלעדיה ונצרכת לקיום העולם וחיות האדם. שלולא היצר הרע לא בנה אדם בית ולא נשא אשה ולא הוליד בנים, נמצא התאוה היא קיום העולם ובאה מיצר הרע. ולכן אמר 'חיטה' ולא 'לחם', שכשם שהחיטה אינה נעשית לחם בלא יגיעה ותיקון ולהפריד ממנה הפסולת, וגם צריך לגבל אותה במים, כן התאוה שבאה מן היצר הרע אין להשתמש בה כמו שהיא בלא תיקון והבדלת הסיגים ממנה לנקותה ולזכותה וגם לגבלה במים, הוא עסק התורה שנמשלה למים.

ט. עוד ביאר הבן יהוידע (שם) שהרי החיטה מין אילן היא לדברי רבי יהודה (לעיל מ.), אך לא נמצא בשום פרי הן של אילן הן של אדמה שיש בו ריבוי יגיעה בכמה מיני מלאכות כמו שנמצא בחיטה [חרישה זריעה קצירה דישה זריה טחינה ניפוי לישה אפיה] עד שנעשית לחם שראוי לאכילה, מה שאין כן בפירות האילן שיוצאים מן האילן כל שנה ושנה והאדם רק קוטף ואוכל. והטעם שעשה השם יתברך יגיעות בחיטה בכמה מיני מלאכות, מפני שעץ שאכל אדם הראשון ממנו חיטה היה, וכיון שהגיע בה קלקול בראשונה עלול להיות בה קילקול, וגם קשה להפריד הסיגים בקלות, לכך הרבה בה כמה מיני יגיעות שאז אחר שיטרח ממנה האדם בכל זה כשיאכל ממנה לא יתקלקל, ואם לא היה חטא אדם היתה מוציאה הארץ גלוסקאות והאדם אוכל בלא יגיעה כלל. ולזה נדמה יצר הרע לחיטה, אם נתקלקל בו האדם תחילה שגבר עליו והחטיאו, כשישוב בתשובה צריך יגיעה בתיקונו, דהיינו שיתיגע הרבה עד שיזכך יצרו ויעשה טוב, מה שאין כן צדיק גמור בנקל יהיה לו זיכוך יצרו ותיקונו.

י. עוד ביאר הבן יהוידע כמו שהחיטה משתנית למעליותא שבהיותה חיטה ברכתה 'בורא פרי האדמה' ואם נשתנית ונעשית לחם ברכתה 'המוציא', כן יצר הרע אשר מחטיא את האדם ישתנה למעליותא שיהיה יצר טוב שהיצר נקרא טוב. ומי שמשתנה לטובה הוא יותר מצדיקים גמורים, וכמו שלמדנו לעיל (לד:) מקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם עומדין[רכג].

יא. בברכת ראש (ד"ה אמר) ביאר על פי הגמרא בסוכה (מב:) תינוק שיכול לאכול כזית דגן מרחיקים מצואתו ארבע אמות, שנאמר (קהלת א יח) 'יוסיף דעת יוסיף מכאוב'. ופירש רש"י (שם ד"ה מרחיקין) שצואתו מסרחת. וכמו במין חיטה שהוא המובחר למאכל וסועד הלב, נהפך ביציאתו ליותר מכאוב וסרחון, כן היצר הרע אף מי שעושה תחילה לשם מצוה מערב בו אחר כך איזה עניינים להתיהר, וצריך ממנו שמירה הרבה.

יב. באבן שלמה (ד"ה א"ר) ביאר כי מלאכתו של היצר הוא לבאר לאדם שכל עבודתו הוא עבור הכרחיות למען יעבוד כל היום בלי הרף ולא יפנה לחשוב על נפשו לעסוק בתורה, וזה מה שרומז 'חיטה' שהיא הכרחיות, וכן היא מלאכת היצר הרע.

יג. באורח ישרים (טעקסין, ד"ה אמר) ביאר שכל גרעיני התבואה שלמים הם חוץ מהחיטה שיש בה חריץ מפסיק באמצע. וכן הוא דרך היצר בבואו להסית את האדם לעבירה עושה בו רושם וחריץ מתחילה בקרב לבו, ומעט מעט יתרחב החריץ עד כי יוכל לו ולולא לא עשה בו חריץ מעט בקרב לבו אזי לא יכול לעשות לו מאומה. וזה מה ששמואל דרש מהפסוק 'לפתח', אם יעשה לו לאדם פתח בתחילה אזי 'חטאת רובץ' יכול הוא לרבוץ אצלו ולארוב לו.

ביאור נוסף במה שהיצר עומד בין שני מפתחי הלב

שם. בהגותן אמרי שפר (דרשות מהרלנ"ח ריש נצבים) ביאר שיצר לב האדם עומד בין שני מפתחי הלב, והן שני צדדי הבחירה אשר לאדם והיצר עומד בין שניהם שבשניהם אפשר לאדם להשתמש בו, וכמו שלמדנו לעיל (נד.) 'בכל לבבך', בשני יצריך יצר הטוב ויצר הרע, כי תענוגות בני האדם וכל יצר מחשבות לבו לאכול ולשתות, ואפשר שהאדם ישתמש בהם בדרך רע למלא את נפשו, ואפשר שלא ישתמש בהם אלא כדי חייו לשובע נפשו למען יוכל לעבוד את ה', ונמצא בכל ימיו עובד את ה'. אמנם רב אמר שהוא דומה לזבוב לומר שהוא דבר הנעתק מענין לענין שהאדם אפשר שישתמש בו על צד הנכון שלא יהנה ממנו אלא כדי צרכו ואפשר שישתמש בו להרבות תענוגותיו יותר מן הראוי. ושמואל אמר שהוא דומה לחיטה כי כל אשר יאכל האדם ואף מעדנים כולו נחשב הכרחי אליו כענין הלחם אשר הוא אוכל, רק תהיה כוונתו לקיום הגוף לעבודתו יתברך ואם לא תהיה כוונתו אלא לתענוג ולהנאת הגוף אז הוא נחשב לפעולות אדם ועניני החומר אשר לא לרצון יהיה.

עוד ביאר ש'עומד בין מפתחי הלב' היינו שלא רק כל אשר יעשה האדם ממעשה החומר הוא מתיחס אל היצר הרע אלא גם את הטוב אשר יעשה לפעמים יתייחס אל יצר הרע בהיות כוונתו במעשה ההוא שלא לשם שמים אלא לאיזו כוונה רעה.

בביאור מחלוקת רב ושמואל

שם. כמה ביאורים נאמרו במחלוקת רב ושמואל:

א. המהר"ל בנתיבות עולם (נתיב כח היצר פ"ב ד"ה בפרק, עמ' קטו) ביאר, שלרב היצר הרע דומה לזבוב כי הזבוב הוא דבר מאוס ונפסד ואין לו קיום ואין דבר שהוא נפסד מהר כמו הזבוב, ולכך היצר הרע שהוא כח התאוה שהוא מתאוה לדברים פחותים דומה לזבוב ואין דבר מאוס כמו הזבוב, ולכך יצר הרע שבאדם מתאוה לדברים פחותים ומאוסים כמו זנות וערוה. ושמואל אמר שהוא דומה לחיטה, והחיטה היא היפך מהזבוב, שאין דבר שיש לו חומר נקי כמו החיטה ואין דבר פחות ושפל כמו הזבוב. ויש מחלוקת בין חכמי השכל שיש אומרים כי ההשתוקקות הוא אל הפכו כמו שמי שהוא חם בטבע הוא משתוקק אל הקר, ויש אומרים כי הדומה הוא שיאהב את הדומה ונמשך אליו תמיד. וזהו מחלוקת רב ושמואל, כי רב שסובר כי הוא דומה לזבוב סובר כי הדומה מתאוה אל הדומה, ולכן יצר הרע דומה לזבוב שהוא מאוס והמאוס אוהב את הדברים המאוסים. ושמואל סובר כי יצר הרע דומה לחיטה ולפיכך האדם נמשך אחר היצר כי הטוב והנקי שהוא באדם הוא דומה לחיטה שהיא נקיה ומצד הנקיות שבו נמשך אחר יצר הרע שהוא הפחיתות והמזוהם, כי החטא הוא זוהמא הפך נקיות ובודאי אם היה האדם בלי חסרון כלל כמו העליונים אז היה בלי חסרון ואין כאן יצר הרע, אבל האדם אי אפשר שלא יהיה בו חסרון ולכן הדבר הנבחר והנקי משתוקק אל הרע ואל הפחיתות.

ב. עוד ביאר המהר"ל שהמחלוקת היא כי היצר בודאי חסרון באדם ודעת רב כי היצר שהוא פחות ומאוס דבק בצורה שזה האדם, לכך מדמהו לזבוב. ושמואל סבר כי היצר הרע של האדם נוטה אל החמרי וזה החסרון והרע באדם, ולפיכך מדמה לחיטה שהיא חמרית לגמרי. וסיים המהר"ל כי לדעת הכל היצר הרע יושב על שני מפתחות הלב, אשר הלב הוא שורש האדם והרע דבק בשורש האדם הוא הלב.

ג. בעיון יעקב (ד"ה דומה) כתב שאין מחלוקת בין רב לשמואל, אלא שרב מדבר ברשעים שדומים לזבוב שהוא מאוס ומשוקץ ומתועב. ושמואל שאמר כמין חיטה היינו צדיקים גמורים שאין היצר הרע שולט אצלם רק מה שהוא לצורך קיום המצוות כמו החיטה שמוציאים את הפסולת ואוכלים הקמח וסולת.

ד. בתאוה לעינים (סי' פד) ביאר שחולקים במה שחלקו רבי ואנטונינוס בסנהדרין (צא:) ממתי יצר הרע נתון באדם. רבי אמר משעת יצירה, ואנטונינוס אמר משעת יציאה. ורב שאמר דומה לזבוב סובר משעת יצירה, שכמו הזבוב [שהוא היתוש] שאמרו עליו (גיטין נו:) שנקרא בריה קלה כיון שיש לו רק פה להכניס אבל אין לו יציאה, כך היצר הרע נתון באדם משעה שהוא במעי אמו, ואין לו יציאה אלא נשאר חבוש בפנים. והמשך דברי רב הם שיושב על שני מפתחי הלב כי הילד במעי אמו יש לו לב ולומד כל התורה. ושמואל אמר דומה לחיטה מהפסוק 'לפתח חטאת רובץ', והוא פסוק שהוכיח רבי לדברי אנטונינוס שהיצר נכנס בשעת יציאה, ודומה לחיטה, לפי שהחיטה דומה לכליות[רכד], כך יצר הרע הוא אינו נכנס באדם אלא בשעת יציאה מן הבטן שיש לו פועל הכליות שהם יועצות להרע ולהטיב אבל כשהוא במעי אמו דווקא הלב הוא פועל שהוא לומד, אבל הכליות אינם פועלות כלל במעי אמו ליעצו לא להרע ולא להטיב, שאם כן היה מבעט במעי אמו ויוצא, אלא נכנס רק משעת לידה. או שדומה לחיטה שנזרעת ערומה ויוצאה בלבושים, כן האדם נזרע ערום וכך יוצא מבטן אמו בלי שום ערמה, ואז מתלבש בו היצר הרע.

ה. עוד ביאר בתאוה לעינים (שם) שחולקים במה שמבואר בקידושין (פ:) שאבא שאול סובר שבזמן צער ואנינות נשבר יצרו של האדם. ורבנן סוברים שאפילו בשעת אנינותו של אדם יצרו מתגבר עליו. ורב שאמר דומה לזבוב סובר כרבנן, ודומה לזבוב שאף בימי החורף שקרוב למות, אם נפל במשקה מקלקלו. כך היצר הרע אפילו בשעה שאדם רואה המות לפניו מחטיאו. ושמואל סבר דומה לחיטה, מה החיטה אינה צומחת אלא כשיש רטיבות בעולם אבל כשיש יובש נשדף החיטה, כך היצר הרע אינו מתגבר באדם אלא כשיש בו לחות, אבל כשהוא בצער ואנינות אינו מתגבר.

ו. בישרש יעקב (סי' קכג) ביאר על פי מה שמבואר בסוכה (נב.) על הפסוק (זכריה יב יב) 'וספדה הארץ משפחות משפחות לבד משפחת בית דוד לבד ונשיהם לבד ונשיהם לבד', אפילו שעוסקים בהספד וגם אין יצר הרע שולט, אסור שהתערבו אנשים עם נשים. ומביאה הגמרא מחלוקת על איזה הספד מדובר, חד אמר על משיח בן יוסף שנהרג. וחד אמר על יצר הרע שנהרג. ואם כן רב שהמשיל לזבוב סובר שההספד הוא על יצר הרע שנהרג ועם כל זה עדיין זוהמתו קיימת, ויש חשש שלא יתערבו אנשים ונשים שלא יבואו לידי הרגל עבירה, משום כך אמר 'זבובי מות', אף לאחר שימות שישחטנו הקב"ה יבאיש יביע וצריך הרחקה אנשים מנשים. ושמואל סובר שההספד הוא על משיח שנהרג ואז דומה לחיטה שמצמחת, וכן היצר הרע מצמיח לרעה להרוג משיח בן יוסף, ומשום כך אמרה תורה 'וספדה הארץ משפחות משפחות' אנשים ונשים לבד שאילו אחר שנהרג היצר הרע שוב אין חשש בתערובת אנשים עם נשים, כיון שפסקה זוהמתו לגמרי.

רכג. שאין בריה יכולה לעמוד במחיצתן. רש"י (סנהדרין צט. ד"ה לצדיקים). רכד. כמו שכתוב (דברים לב יד) 'חלב כליות חטה'.

ז. בבית אברהם (לר' אברהם בן חנניה, ד"ה אמר) ביאר שרב דימהו לזבוב להיות שהעבירות באות על ידי העין ואין יצר הרע שולט אלא במה שרואה האדם בעיניו, ועין והלב סרסורי עבירה, לכן דימה היצר הרע לזבוב לפי שמבואר בנדה (כה.) שבתחלת יצירת האדם שתי עיניו כשתי טיפות של זבוב. אמנם שמואל ראה שהתגברותו על ידי אכילה ושתיה, לכן דימהו לחיטה שזאת היתה האכילה שהביאה את היצר הרע לעולם כמ"ד אילן שאכל אדם הראשון חיטה היה. וזהו שרמז בפסוק 'לפתח חטאת רובץ', שפתיחת היצר הרע כשבא לעולם היה על ידי האכילה שהטעה אותם הנחש ואכלו ממנו.

ח. בקדושה וברכה (סמיכת חכמים, ד"ה רב אמר) ביאר שהמחלוקת ביניהם תלויה במחלוקת אם האדם נברא בשני יצרים, וזוהי דעת רב שיצר הרע דומה לזבוב שהוא 'בריה' שאינה בטלה לעולם, וכן היצר הרע לא מתבטל באדם, כיון שכך נוצר בתחילת היצירה בשני יצרים, ולכך אין ראוי לאדם להתקוטט עמו יותר מדאי ולגרשו מעליו מכל וכל, כי יש בו גם כן צד טוב שאי אפשר בלעדיו, ולכן יושב בין שני מפתחי הלב, שאפילו שהימין הוא משכן יצר הטוב, מכל מקום היצר הרע שולט על שתיהם מצד הטוב שבו כי אלמלא הוא לא היה אדם נושא אשה, דהיינו שבבחינה שהוא טוב הוא נמצא בחלל הימני. ושמואל סובר להיפך שיצה"ר דומה לחיטה שגם היא 'בריה' ואם היא חיטה של איסור היא מתבטלת כיון שאינה 'בריית נשמה', כמו כן היצר הרע יכול להתבטל, שאינו נקרא 'בריית נשמה' שאין לו חיות מצד עצמו רק על ידי חטא שאדם חוטא נותן לו חיות, והחטא הראשון של אדם הראשון היה יכול להיות אף בלא יצר הרע. ושמואל אינו סובר שבשני יצרים ברא הקב"ה את האדם, אלא אחר שחטא האדם חטא ראשון בא לו היצר הרע. ולכן כל מה שבכח האדם לעשות בתחבולותיו להמיתו ולגרשו מכל וכל, כמו האבות הקדושים ודוד שלא היה בהם יצר הרע, יעשה האדם. כי אין לו שום חלק בטובה, וגם אין ליצה"ר שום שליטה על היצר טוב, שאפשר לישא אשה ולהוליד בנים בלעדיו כמו אדם הראשון קודם החטא, ולכן אמר שאינו יושב אלא על פתח אחד, 'לפתח חטאת רובץ' כי לב כסיל לשמאלו, וטוב לגרשו שיתבטל.

ט. עוד ביאר (קדושה וברכה שם) שהמחלוקת היא להיפך, שרב סבר שכל מה שיכול אדם לעשות לגרש את היצר הרע מעליו מכל וכל יעשה כי אין לו חלק בקדושה כלל, לכן דומה לזבוב שאינו מתבטל לעולם כל זמן שהוא בתוך המאכל ואינו יכול להתהפך לטוב ולהתבטל עם המאכל כי אם שישליך את גוף האיסור מתוך המאכל, כמו כן היצר הרע אין לו תקנה כל זמן שהוא בגוף האדם כי אם כשישליך אותו מעליו ולגרשו כי הוא שאור שבעיסה. והוא יושב על שני מפתחי הלב שאף שמפתח ימין הוא משכן היצר טוב, מכל מקום היצה"ר שולט גם עליו וסוף שהוא מגרשו ממשכן כבודו, כי היצר נקרא בקהלת (ט יד) 'מלך גדול' שהוא בונה מצודים וחרמים. ושמואל סובר להיפך שדומה לחיטה שמתבטלת במאכל היתר ואף שהיתה מאיסור יכול לאכול החיטה עצמה אחר הביטול, כמו כן היצר הרע אף שהוא תוך גוף האדם יכול ליהנות ממנו מצד הטוב שבו, ואין לו שליטה על היצר הטוב לעולם שאדרבה היצר טוב הוא נקרא (שם טו) 'איש מסכן חכם', ולכן אינו יושב היצה"ר רק על פתח אחד שלו שלב כסיל לשמאלו והיצר טוב במקומו בימין[רכה].

י. בפרשת מרדכי (ד"ה דומה) ביאר שהבריאה נחלקת לדוממים צומחים חיים מדברים, וחלוקים בתכונתם, הדומם אין בו חיות ולא רצון, הצומח יש בו חיות ואין בו רצון. והבעלי חיים יש בהם חיות ורצון, אבל רצונם הוא מוכרח בטבע שכל בעלי החיים רצונם אחד. והמדבר יש בו רצון ובחירה ורצונו הוא היצר הרע, והבחירה הוא השכל ויצר הטוב. וסובר רב שכשם שאפשר לשנות את רצון הבעל חי על ידי הרגל, כך ניתן לשנות ולהרגיל את רצון האדם שהוא גם טבעי כמו רצון החיה, דהיינו להרגיל את יצרו שלא יתאוה לחטוא. וזה מה שנקט רב זבוב מלשון הכתוב 'זבובי מות יבאיש יביע', שלכאורה היה לומר זבובי מות יבאישו יביעו לשון רבים. אלא כוונת הפסוק שהזבוב שהוא מת אינו מבאיש מפני שאין בו שומן, רק כשבא עליו שומן הוא מבאיש, נמצא שהשמן רוקח הוא מבאיש את הזבובי מות, כן יצר האדם אינו רע כל כך מטבעו אם לא שיעזרהו השכל להחטיאו. ושמואל סובר שיצרו של האדם הוא מוכרח בטבע כטבע החיטה והצמחים שאין בהם שום שינוי רצון, והאדם צריך ללחום תמיד עם יצרו הטבעי, ולא ניתן להרגילו ולהכניעו. וזה מה שהביא מהפסוק 'לפתח חטאת רובץ' שאי אפשר לאדם להרגיל את יצרו שלא ישתוקק לחטוא.

יא. בשם משמואל (ח"ג פורים עמ' קענ) ביאר שרב דיבר ביצר הרע המסית לעבור דבר שהוא יודע שאסור וצריך להיות הדבר הזה מאוס בעיניו כזבוב והוא מסיתו שיהיה מוצצו, שזו עבירה של שטות. ושמואל מדבר ביצר הרע המראה לו פנים שזה מותר או מצוה שזה דומה לחיטה, שאין התינוק יודע לקרות אבא ואמא עד שיטעום טעם דגן, הרי שחיטה נותנת דעת באדם ויצר הרע נותן בו גם דעת אלא דעת ההפוך[רכו].

יב. בתרומת הדשן (ד"ה אמר רב - השלישי) כתב שרב ושמואל אינם חולקים אלא רב דימהו לזבוב לגריעות ושמואל אמר שאדרבה כשנכנס לאדם אינו אלא נקי כחיטה שהיא נקיה ומאכלה נקי.

יג. בלשמוע בלימודים (ד"ה יצה"ר) ביאר שתכונת הזבוב שהוא שוכן תמיד במקומות מטונפים ותכונת החיטה שהיא המעולה שבתבואה המרמז לתענוגי הזמן. ורב ושמואל מבארים באיזה סיבה יכול היצר הרע להתחבר אל האדם, רב אמר שכאשר רואה שיש באדם מדות רעות ומגונות הוא בא ומחטיאו שיש בו תכונת הזבוב ששוכן במקום הטינופת. ושמואל אמר שכאשר האדם רודף אחר תענוגי הזמן אז הוא שולט בו להחטיאו שהוא בתכונתו דומה לחיטה שגם הוא רודף אחר תענוגים.

יד. בעיני יצחק (אות קלד) ביאר שנחלקו מהו עיקר הגורם המביא לרוב בני אדם לחטוא. דעת רב שהתחלתו ועיקרו הוא מלשון הרע לחפש מום בחבירו, כזבוב הזה האוהב דווקא מקום מאוס וצרעת למצוץ דמו, כך דרכו של יצר הרע להסית לאדם מתחילה לפגום ולהבאיש ריח כל זולתו ולכך כינוהו לזבוב, ולפי זה עיקר התחלת החטא הוא מהלשון כמאמר חז"ל (ב"ב קסה.) וכולם באבק לשון הרע. ושמואל סובר שעיקר ההתחלה הוא על ידי רוב תאוה להתענג באכילה ושתיה ומזה ימשכנו לאיסור אחר, וזה רמוז במה שאמר דומה לחיטה שזה עיקר מזונו של אדם. ובאמת שני הדיעות צדקו יחדיו, שאם ישמור פיו מהתענג ביותר ולשונו מלשון הרע הוא מוצל מיצר הרע לגמרי, וכמו שכתוב (משלי כא כג) 'שומר פיו ולשונו שומר מצרות נפשו', ו'פיו' רומז לדעת שמואל, ו'לשונו' רומז לדעת רב.

מדוע דווקא שתי כליות

תנו רבנן שתי כליות יש בו באדם אחת יועצתו לטובה ואחת יועצתו לרעה ומסתברא דטובה לימינו ורעה לשמאלו דכתיב 'לב חכם לימינו ולב כסיל לשמאלו'. המהרש"א (ח"א ד"ה שתי) ביאר משום שכל האברים [המנויים בסמוך] אין בהם אלא אחד בגוף אדם חוץ משתי כליות, ועל כן נבראו להיות יועצי הלב אם לטוב אם לרע, ועל כן הם שנים אחד יועץ לטובה ואחד לרעה. ומסתבר שהטוב לימינו והרע לשמאלו שכתוב 'לב חכם לימינו', ואין הפסוק מדבר על הלב, כי אין שני לבבות באדם, אלא על שני יועצי הלב[רכז].

בפחד יצחק (ערך כליות יועצות) ביאר שמשתי הכליות נוצר זרע אשר הוא טוב והכרחי לקיום המין, וזהו אחת לטובה. וגם הוא מעורר התאוה הגשמית לעריות וזו היא אחת לרעה, ומסתבר שכח הטוב הניתן להולדה הוא מימין והכח הרע להתאוות תאוה הוא משמאל, שנאמר 'לב חכם לימינו ולב כסיל לשמאלו', והיינו שהחכם עיניו בראשו להוליך לבו לימינו היינו למצות פרו ורבו לבד, ולב כסיל לשמאלו להתהלך אחר הרע לתאוות גופניות ולזנות[רכח].

ימין ושמאל מרמז לעולם הזה ועולם הבא

שם. הגר"א באמרי נועם (ד"ה ומסתברא) ביאר את ה'מסתברא', ש'ימין' רומז לשמים דהיינו עולם הבא, ושמאל מרמז לארץ דהיינו עולם הזה, וכמו שכתוב (ישעיה מח יג) 'אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים'. וזה שכתוב 'לב חכם לימינו' דהיינו עולם הבא, 'ולב כסיל לשמאלו' דהיינו עולם הזה.

מה הכוונה שהכליות יועצות

תנו רבנן כליות יועצות לב מבין. רש"י (ד"ה כליות, ד"ה והלב) ביאר שכליות יועצות את הלב עשה כן. והלב מבין מה יש לו לעשות, אם ישמע לעצת הכליות או לא. ובשו"ת רבינו משה פרובינצאלו (סי' ד) נשאל במה שאמרו רז"ל שכליות יועצות, כי לא נמצא לרופאים ולחכמי הטבע דבר זה, אבל יראה מדבריהם היפך זה כי העצה במוח[רכט]. וענה לו כי השומע לעצת חכמים ב'כליות יועצות' חכם לדעתי בדעת האמת, ואף על פי שהרופאים והטבעים לא דברו בהן כך, אין להביא מהם ראיה נגד קבלת חז"ל, והכתובים אומרים (תהלים ז י) 'ובוחן לבות וכליות', וכן (שם כו ב) 'צרפה כליותי ולבי'. והתורה אמרה בהקרבת האימורים (ויקרא ג ט) 'לעומת העָצֶה' ודרשו (חולין יא.) במקום כליות מלשון עֵצָה. לכן אין לנו אלא דברי בן עמרם וקבלתו איש מפי איש לחכמים אשר מפיהם אנו חיים[רל].

רכה. ועיין בהעז ביד (סוף ד"ה אמר) בביאור המחלוקת. **רכו. כעין** זה גם בשם משמואל (שבועות שנת תר"ע). **רכז. ובזה** ביאר שברייתא זו שייכת למשנה שלנו שכתוב 'בכל לבבך' בשני יצרך, שאין הכוונה על הלב עצמו שהרי אין לאדם שני לבבות, אלא על שני יועצי הלב שהן שתי הכליות. ויש שביאר לדבריו מדוע כתוב 'לבבך', שהלב הוא השופט שצריך להחליט למי מהם לשמוע, וכמש"כ רש"י (ד"ה והלב), ולכן האזהרה עליו. **רכח. וכן** ביאר באיי הים (ד"ה שתי כליות) בארוכה. ע"ש. **רכט. וכן** הכוזרי (מאמר רביעי אות כה, עמ' 102) תמה להבין שיהיה לכליות כח בהטבת העצה. והובאו דבריו בדרשות ר"י אבן שועיב (אמור, עמ' רפד). **רל. ובהגה"ה** שם הביא נכדו ראיה לדבריו ממה שכתב הרמב"ם (שחיטה פ"י הי"ב-יג) שאין להוסיף על טריפות שמנו חכמים ואפילו נודע לנו מדרך הרפואה שאין סופה לחיות, וכן אלו שמנו ואמרו שהן טריפה אף על פי שיראה בדרכי הרפואה שבידינו שמקצתן אינן ממיתין ואפשר שתחיה מהן, אין לך אלא מה שמנו חכמים שנאמר (דברים יז יא) 'על פי התורה אשר יורוך'. וראה בתורת המנחה לתלמיד הרשב"א (כי תבא דרשה עד) שהאריך בזה שהכליות יועצות ומחכימות. וראה גם בפירוש הר"מ בוטריל על ספר יצירה (פ"ה מ"ב).

ובפחד יצחק (לאמפרונטי, ערך כליות יועצות) כתב כי הפילוסופים המתחכמים בחכמת הטבע השיגו דברים רבים המופלאים לעיני בשר ודם אך לא ירדו לעמקם, כי ידיעתם תקרא שטחית, אמנם עמוקה היא חכמת חכמינו אשר עמדו בסוד ה' ליראיו, ועין אנוש לא תוכל לראות מה שתשקיף העין אשר זורח עליה אור החכמה האמיתית. והביא את תשובת רבינו משה פרובינצאלו [לעיל], וכתב הנך רואה שהכליות להם חלק בבינה ולא הגיעו חכמי הטבע במדע זה, להיות כי אין להם אות ומופת נראה. ואולי כי כליות מלשון (תהלים פד ג) 'נכספה וגם כלתה נפשי', ואחת מהנה מתאוה לדברים הגופיים מבלי פנות אל הטוב וההנאות, ואחרת תתאוה במדה במשקל כפי שצריך לה לשמור חוקה לא תעבור והם שני יועצים האחד טוב והאחד רע והלב מבין ובוחר[רלא].

בנפוצות יהודה (מוסקאטו, הדרוש התשיעי עמ' עז בהו' החדשות) כתב[רלב], שהכליות מסננות ושואבות מהדם את המים המעופשים, ועל ידי זה הדם צלול, והאדים העולים מדם צלול גם הם צלולים, ועל ידי זה תתחבר יותר הנפש המשכלת לנפש החיונית ותהא העצה נכונה.

בפתח עינים (ד"ה ת"ר) כתב שאמרו חכמי הנתוח כי במראה אשר חידשו הנקרא טי"ל איסקופיי"ו [מיקרוסקופ] נראים ורידים דקים מאד קטנים מאד כחוט השערה ובהם רואים שיש קנים חלוקים קטנים דקים מאד מאד מן הכליות למוח ובמוח בתים קטנים רבים, ומהלב נשפע רוח חכמה לכליות ועולה למוח. וזהו שאמרו כליות יועצות שמכינות החכמה ועולה למוח[רלג].

בפרשת מרדכי (ד"ה שתי) ביאר שכאן מדובר על המוח, וגם המוח נקרא כליות, והם שתים שהמוח הגדול שבקודקוד האדם מתחלק לשנים וחריץ עמוק מבדיל ביניהם, ומצאו חכמי הטבע כי תבונת האדם באה משני חלקי המוח הללו. ואחת מיעצתו לטוב ואחת מיעצתו לרעה. ובשביל שמוח השמאלי פועל על האברים הימנים שבאדם ומוח הימני פועל על אברים השמאלים, לכך הגמרא הסתפקה אם המוח השמאלי הוא החשוב בשביל שהוא פועל על אברים הימניים או המוח הימני הוא החשוב כיון שהוא בצד ימין. ומסיקה הגמרא שימני מיעצו לטובה, מזה שכתוב 'לב חכם לימינו' ולא כתוב מימינו, מוכח שהלב השמאלי שהוא מקבל ההשפעה מהמוח הימיני הוא החכם. ואפילו שחכמי הטבע כתבו שאינם יודעים מדוע ישתנה פעולת המוח מימין לשמאל ומשמאל לימין, יש לתת טעם לזה שכשהקב"ה השפיע מחכמתו למוח האדם, היה חלק המוח השמאלי כנגד ימינו של הקב"ה והחלק הימיני כנגד שמאלו, לכך חלק השמאלי שבמוח חשוב מהימיני ולכן הוא נותן את פעולותיו על האברים הימנים שבאדם שהם החשובים יותר. ועל פי זה ביאר מה שכתוב 'לב מבין', שהמחשבה שהכליות יועצות ללב הוא הראשון שמבין מחשבות המוח, שהלב הוא המתפעל לשמחה ולעצבות לזריזות ולמתינות.

בשפתי חיים (אמונה ובחירה ח"ב עמ' שטו) ביאר על פי מה שכתב **רבי חיים ויטאל** בשערי קדושה (שער א פ"א) שרמ"ח איברי הנפש מתלבשים ברמ"ח איברי הגוף והאברים הרוחניים נותנים חיות וכח לאברים הגשמיים לפעול, וכל אחד מהם פועל פעולה מיוחדת ברוחניות. וכאן אין הכוונה לכליות הגשמיות שבגוף, אלא אל האבר הרוחני הנקרא כליות, ומלבד שהאבר הרוחני מפעיל את האבר הגשמי תכונותיו דומים לאבר הגשמי, שכמו שהכליות תפקידם לנקות את הדם מכל פסולת, כן הכליות הרוחניות הם המצפון הרוחני שלו המייסר אותו על עשיית הרע ומייעץ לו ומלמדו לעשות טוב, ועל ידי זה הם מנקים אותו מכל רע[רלד].

מדוע לא מנתה הברייתא את אותיות השפתים

לשון מחתך פה גומר. בצרור החיים (ד"ה לשון) הקשה שהרי אותיות דטלנ"ת הם בלשון, ואותיות בומ"ף הם בשפתים, ואם כן יש אותיות שיוצאים מהלשון ויש שיוצאים מהשפתים, ומדוע לא מנתה זאת הברייתא. ותירץ שכאן אמרה הברייתא על כללות הדבור שלשון מחתך.

מדוע כתוב פה ולשון באמצע

שם. בעין יעקב הגירסא 'לשון מחתך ופה גומר' בין ריאה ובין כבד. והקשה **הבן יהוידע** (ד"ה לשון) למה הברייתא נקטה לשון ופה באמצע איברים הפנימיים, והיה לברייתא לשנות אותם בתחילה או בסוף. ותירץ מפני שפעולת הריאה תלויה בדיבור שהוא נעשה בלשון ובפה, לכן מי שיש לו חולי הריאה יזיק לו הדיבור, ולכן אם האדם ידבר הרבה תתמעט הלחות מפיו, מפני שעל ידי הדיבור עושה הריאה תנועה גדולה במלאכתה ששואבת המשקין יותר והלחות שבפה אשר באה מחמת המשקין תתמעט ויהיה יובש בפה, נמצא שמן הדיבור יודעים שהריאה שואבת המשקין, לכך אחר שאמר ריאה שואבת כל משקה נקט את אברי הדיבור שהם לשון מחתך ופה גומר.

ביאור ושט מכניס

ושט מכניס ומוציא כל מיני מאכל[רלה]**. בפחד יצחק** (ערך כליות יועצות) ביאר שפשוט הוא שושט מכניס האוכל, אלא ש'מכניס' היינו שיש לו כח המושך, ולפיכך סימן רע לחולה שכשהוא שותה נשמע קול המשקה נופל כנשפך בתוך הקנקן, כי זה מורה שהושט איבד כחו הדוחק למשוך המאכל והמשקה.

סא:

כיצד הריאה שואבת

ריאה שואבת כל מיני משקין. רש"י (ד"ה שואבת) ביאר, שאפילו שהמשקין נכנסין בכרס דרך הושט, הריאה מוצצתן ושואבתן מבעד לדופני הכרס. **ובראש אפרים** (מרגליות, ח"ב יו"ד סי' לו בשפת אמת ס"ק כו) ביאר, שהמשקין באים מבחוץ סביב לריאה ומטבע היצירה שהיא שואבת אותם לתוכה כעין ספוג שהוא סופג את הכל, ולא שיש דרך מהושט לריאה[א].

ובפחד יצחק (לאמפרונטי, ערך כליות יועצות) כתב שכן אמרו גם קצת חכמי הטבע וחכמי הרפואה, אמנם איך תשאב לא נודע היטב אלא לחכמי הניתוח. והביא שם בשם אחד שהביא סוברים שהשתיה נכנסת דרך קנה הריאה, וחלק עליהם שלא סברו הטבעיים מעולם דבר שקר כזה. אלא רצו להודיע הסוד כי כל אלו שמרבים לשתות, בסופם הריאה תעלה בנפיחה רבה ויעשה בהן הדרוקן בריאה. והפחד יצחק עצמו כתב שריאה שואבת כל מיני משקין היינו את הלחות אשר יפקיד בתוכה הדם דרך הילוכו בסבוב, מפני שהיא ספוגית, והיא מוציאה לחוץ דרך הפה ברקיקה[ב].

האם הריאה גם משמיעה קול

שם. הבית יוסף (יו"ד סי' לו ס"א ד"ה ומ"ש רבינו) הביא בשם **הגהות אשר"י** (חולין פ"ג סי' יג) שהריאה שואבת כל מיני משקין וגם משמעת קול. והבית יוסף (שם) השיג שהריאה רק שואבת המשקין ולא משמעת קול, והקנה משמיע קול ולא הריאה. **ובברכת יעקב** (סור, ע"א ד"ה קנה, נדפס במשנת יעקב) הביא ראיה מהברייתא כאן לדברי הבית יוסף, שכן כתוב שריאה שואבת כל מיני משקין, ולא מזכירה הברייתא שמשמעת קול. אלא שהקשה מהמדרש (ויק"ר יח א) על הפסוק (קהלת יב ג) 'וחשכו הרואות בארובות', אלו כנפי הריאה שמשם הקול יוצא. הרי מבואר שהריאה יש לה פעולה להיות משמעת קול[ג]. ותירץ שדברי המדרש קשים, שנראה שדרש מילת 'הרואות' מלשון ריאה, אבל מה ענין לדרוש לשון חשיכה על מניעת הוצאת הקול, והיכן מרומז בפסוק קול. לכן כתב שיש חסרון במדרש וצריך לומר 'וחשכו הרואות' אלו כנפי הריאה. 'וסוגרו דלתים בשוק בשפל קול' זו הקנה שמשם הקול יוצא. והיינו שהמדרש דורש 'וחשכו הרואות' על כנפי הריאה, וכמבואר בחולין (מט.) למה נקרא שמה ריאה, שמאירה את העינים. ועל הקנה דרש המדרש שמוציא קול וכמבואר בברייתא (נע"א).

מדוע כבד כועס

כבד כועס. בכוזרי (מאמר רביעי אות כה, עמ' נג.) ביאר שכבד כועס בעבור המרירות המתילדות בו. וביאר **באוצר נחמד** (שם) שבכבד נבדל החלק המר מן הדם ושם תולדת הליחה המרה, ומקור המרירות הוא מחלקי השומן שמן החלב המכסה את הקרב המפיגים טעמם על ידי חום תנועת הדם ונהפכים למרירות. **ובפחד יצחק** (ערך כליות יועצות) ביאר שעל ידי רתיחת הדם בכבד מגיע הכעס.

כיצד המרה מניחה את הכבד

מרה זורקת בו טפה ומניחתו. רש"י (ד"ה זורקת) ביאר שהמרה זורקת בו טיפה מרה ומניחתו מן הכעס. **ובפחד יצחק** (ערך כליות יועצות) כתב שאפילו שהטבעיים הורו והגידו מה תשמש המרה, לא הבינו והשכילו כל תשמישיה, כי הכעס ברתיחת הדם בכבד והשקטתו בטפת המרה, וטיפת המרה עוברת דרך

[רלא]. **ועיין** בכוזרי (מאמר שני פכ"ו) שכתב שהגוף מסודר תחת הנהגת הלב שהוא מקום משכן הנפש, והמוח שהוא מקום החושים הוא משנה ללב, וכל פעולתו נשענת על הלב ונעשית באמצעותו. וכן ביאר הבן איש חי (רים פר' נא ופר' בהעלותך). ועיין עוד בילקוט שמעוני (משלי רמז תתקכט). וראה בחידושי מלבי"ם (ד"ה אמר). [רלב]. **הובא** בחידושי גאונים (על העין יעקב ד"ה כליות) ובלקוטי חבר בן חיים (ד"ה כליות). [רלג]. **וכתב** שזה מה שאמרו במדרש (ב"ר סא א) שאברהם אבינו היו כליותיו נובעות חכמה, שהיה השפע הבא מן הלב נובע כנהר שאינו פוסק. וכן כתב בספרו מדבר קדמות (מערכה כ אות א). [רלד]. **וראה** בידיו אמונה (מאמר אין כל חדש אות עה) שגם ביאר שבגמרא מדובר על דבר רוחני. וראה עוד דברי תורה (מונקאטש, מהדו' שתיתאה אות קו) ובדרך אמונה (פורילה, ד"ה כליות). [רלה]. **עיין** בהגהות וציונים שלא גורסים 'ומוציא'. [א]. **וכן** ביאר במעדני יום טוב (חולין פ"ג סי' יד אות פ). והביא הראש אפרים שביבין שמועה לרשב"ץ (הל' טריפות ד"ה ריאה) מבואר שהמשקים נכנסים לריאה דרך גידין הדבוקים בה המוצצים מהכבד. [ב]. **ועיין** עוד בחובת הלבבות (שער הבחינה פ"ה) שכתב 'ומה שהוא מן הליחה והרוטב הולך אל הריאה'. וראה עוד בדרך אמונה (פורילה, ד"ה ריאה). [ג]. **והביא** שכן נשאל בשו"ת טוב טעם ודעת (מהדו"ת בקונטרס אחרון תשובה יט לסי' לו). וכתב שיש חילוק בין לשון 'משמעת קול' ללשון 'מוציא קול'. שבהגהות אשר"י כתוב שמשמעת קול, ובמדרש כתוב שהריאה מוציא הקול, והיינו שמשמעת קול משמע בקול רם שהקול נשמע, אבל לשון מוציא הקול יתכן להיות בנחת ואין שומע, דהיינו הריאה מוציא הקול בנחת להקנה והקנה מוציא הקול בקול רם. והוכיח זאת מהמשך דברי המדרש (קהלת רבה שם).

הנקבים הקטנים שבכיס המרה, כמו הזיעה היוצאת מן העור, ותשקע בו ותניחהו מרוגזו[ד].

במה שאומרים שמי שאינו כועס אין בו מרה

שם. בשלמת חיים (ח"ב סי' עד אות ב) נשאל במה שאומרים אנשים על מי שאינו כועס שאין לו מרה, והרי בגמרא כאן מבואר שהכעס מגיע מהכבד ומרה זורקת בו טיפה ומניחתו לבטל את הכעס, נמצא שאדרבה שמי שאינו כועס אין לו כבד. ותירץ, שכיון שאין בו מרה שתוכל להניחו ממילא אינו כועס[ה].

רמז דברי הברייתא

שם. הגר"א באמרי נועם (ד"ה כבד) ביאר, שהברייתא באה לרמז על האדם שכל ימיו כעס ומכאובים וכשהגיע זמנו זורק בו מלאך המות טפה מרה ומניחתו.

ביאור מה שהטחול שוחק

טחול שוחק. רש"י (ד"ה שוחק) ביאר שהטחול עושה 'שחוק'. **ובכוזרי** (מאמר רביעי אות כה עמ' 102) ביאר, בעבור שבכח הטבעי הטחול מנקה הדם והמרה השחורה מהעכירות והעובי[ו], ובהנקותם תהיה השמחה והשחוק.

אמנם הבאר שבע (שו"ת סי' סז) הביא[ז] מהראבי"ה (ח"א על מס' ברכות סי' קס) שחולק וסובר ש'טחול שוחק' היינו שהוא טוחן, לשון שחיקת סממנין, והוכיח כן מלשון המדרש[ח] כל מה שברא הקב"ה בעולמו כנגדו ברא באדם וכו', ברא ריחים של גרוסות בעולם וכנגדו באדם טחול שוחק[ט].

אמנם במדרש אותיות דרבי עקיבא (נדפס בבתי מדרשות ח"ב עמ' שעח) כתוב, 'טחול שוחק כל מיני שחיקה, קורקבן שוחק כל מיני אכילות'. וכתב **בהערות** שם (הערה קיא), שמזה משמע כפירוש רש"י שהוא לשון שחוק ושמחה ולא כפירוש הראבי"ה, שהרי אחר כך כתוב שקורקבן שוחק כל מיני אכילות'.

כיצד הקורקבן טוחן

קרקבן טוחן. רש"י (ד"ה קרקבן) ביאר שקרקבן בעוף הוא המסס בבהמה[יא].

ובשפתי חכמים (שם) ביאר[יב] שענין הבני מעיים המונחים בבהמה כך הוא, הושט הוא מחובר לכרס, וסוף הכרס בפנים עשוי כמין חדרים וקורין בית הכוסות, ומחובר להמסס, והמסס מחובר לקיבה [ועל שנתעכל המאכל קרוי המסס, וגם נקרא אצטומכא], והקיבה מחובר לדקין, והדקין לסניא דיבי, וסניא להדרי דכנתא, והסוף הוא מעי האחרון שהוא שוה בלא עיקום, וקרוי חלחולת, שהוא דבק בין הירכים, ומשם יוצא הריעי לחוץ. ובעוף, הושט הוא מחובר לזפק, וזפק לקורקבן, וקורקבן לדקין, וסוף הדקין מחובר בפי הטבעת ויוצא הריעי לחוץ.

מהו קיבה ישנה

קיבה ישנה. בספר הכוזרי (מאמר רביעי אות כה) כתב 'וקיבה ישנה כנוי לכלי המזון'.

וביאר **באוצר נחמד** (שם) כי האצטומכא כשהיא מקבלת המזון מביאה השינה, מפני שכחות הורידים היורדים מן המוח פונים עצמם אל תנועת הקיבה לעכל המזון כי רבה היא, ובזה נחלשו כחות ההרגשות אשר מקורם גם כן מהורידים הנזכרים ומהם כל התנועות שבגוף וגורם השינה. **ובפירוש קול יהודה** (שם) ביאר, שאד יעלה מן האוכל ויתאבך גאות עשן אל המוח ובכן תתחדש השינה[יג]. **ובפחד יצחק** (ערך כליות יועצות) ביאר שהקיבה מעלה אדים אל המוח וסותמים נקבי העורקים והגידים שמשם יוצאות הרוחות, ולפיכך נרדמים כל החושים.

מהו אף נעור

אף נעור. רש"י (ד"ה נעור) ביאר מקיצו משנתו. **ובפחד יצחק** (ערך כליות יועצות) ביאר שכל בעל חי שואב ומכניס הרוח לקרר חום הלב, כמו שכתוב (בראשית ז כב) 'כל אשר נשמת רוח חיים באפיו', והוא תמיד ניעור ומתנשם. או שהרוח או אויר העולה ונכנס אל האף מדקדק ומכלה האדים הסותמים את העורקים ומעירה האדם משנתו.

בשלמה משנתו (ד"ה אף) ביאר, שהטעם שהאף מקיצו הוא שיש באפו שני שבילים שהולכים אל המוח, מלבד שני השבילים שהולכים אל הגרון להניף את הריאה, והם הם שמפזרים את אידי המאכל שעלו מן הקיבה ונעשה מהם ליחה עבה ויורד דרך נחיריו בהוצאת נשימתו לחוץ וזהו צואת האף, ואז מתעורר משנתו.

מהו נעור הישן ישן הנעור

נעור הישן ישן הנעור נמוק והולך לו. רש"י (ד"ה נעור הישן) ביאר שנתחלפה ובאה השינה מן האף והקיבה נעורת. עוד ביאר רש"י (ד"ה נמוק) נעור הישן הקיבה ונמצאו קיבה ואף נעורים שאינו ישן כלל. או ישן הנעור ונמצאו שניהם ישנים ואינו נעור כי אם בקושי. וביאר **הפחד יצחק** (ערך כליות יועצות), שלפירוש הראשון השינה באה מן האף שמביא רוח קר אל המוח או שנשימתו רפה כאילו נרדמה, והקיבה מעלה אדים חמים מאד. ולפירוש השני שניהם נעורים שהקיבה מולידה אדים חמים ואינו יכול לישן, או שניהם ישנים שהאף אינו מכלה האדים הסותמים העורקים. בכל זה אומרת הברייתא נמוק והולך לו'.

בשלמה משנתו (ברש"י שם) ביאר בפירוש הראשון ברש"י שבנעור הישן באה השינה מן האף כיון שנסתתמו השבילים שבאף שהולכים אל המוח, כפי שנתבאר עניינם לעיל, והקיבה נעורת היינו שאינה מעכלת ואינה מעלה אדים ואינה גורמת שינה אבל גם אינה מקיצתו כי אין רוח בה, ולפיכך לא אמר רש"י שמקיצתו [כמו שכתב באף] אלא שהיא נעורת, ולפי שבזה אין הקיבה מוספת הבל במוחו. ובזה אינו מת מיד רק מתנוון והולך. ולפירוש השני יש שני ריעותות ששניהם ישנים או שניהם נעורים, לפיכך מת מיד.

בפרשת מרדכי (ד"ה קיבה) ביאר שהאדם חי על המזון ועל האויר, אברי המזון הם הקיבה וההמסס והמעיים, ואברי האויר הם הריאה והלב והגידין, ודרך אברי המזון הוא שלא ירגיש האדם את פעולתן, ואברי האויר דרכם הוא שהאדם ירגיש את פעולתן. וזה מה שאמרה הברייתא קיבה ישנה אף ניעור, ואם מתהפך הדבר שהאדם מתחיל להרגיש את הקיבה או המעיים או שהוא פוסק מלהרגיש תנועת הריאה והלב הרי זה סימן חולי[יד].

לפירוש השני ברש"י מה הוסיפה הברייתא

תנא אם שניהם ישנים או שניהם נעורים מיד מת. הגר"א באמרי נועם (ברש"י ד"ה נימוק) הקשה, לפירוש שני ברש"י [לעיל] שנעור הישן וישן הנעור היינו ששניהם ישנים או שניהם נעורים, אם כן היינו הברייתא שכתוב בה שאם שניהם ישנים או שניהם נעורים מיד מת[טו]. ותירץ שהברייתא שכתוב בה שניהם ישנים מדובר שאין נעור כלל ולעיל מדובר שבאמת הוא נעור רק שאינו נעור כראוי. אמנם לפי זה לא מתורץ מה שכתוב בברייתא שניהם נעורים, דהיינו הך. אלא הנכון לומר שזה הגירסא לא היה כלל לרש"י[טז].

בברכת אברהם (ד"ה תנא) הקשה לפירוש השני ברש"י, איך אמרה הברייתא כאן 'מיד מת' ולעיל אמרה הברייתא 'נמוק והולך לו', שמשמע שאינו מת מיד. ותירץ שהברייתות חלוקות[יז]. או שלאו דווקא נקטה הברייתא 'מיד מת', אלא הכוונה שכשישלים הגבול שיכול האדם להיות ניעור או להיות ישן אז מיד מת אבל מתחילה הוא נמוק והולך.

ד. **ובהמשך** דבריו כתב, מה נעים לפי דברי הברייתא מה שאמר אחד מחכמי הנתוח, שמצא בפותחו אדם זקן וכעסן מאד שלא היתה לו מרה היינו שנתקשתה כאבן כי לא היה שוקט זעמו מפני שלא היתה למרה שלו טפה לזרוק בכבדו להניחו. ועיין בש"ך (יו"ד סי' מג סק"ה) שביאר על מה שכתוב בשלחן ערוך (שם ס"ג) שאם חסרה המרה [בבהמה] קורע הכבד שתי וערב וטועמו בלשונו אם יטעום טעם מר כשירה. וביאר הש"ך, מפני שאמרו חז"ל כבד כועס ומרה זורקת בו טפה. וראה בדרך אמונה (ד"ה כבד). ה. **אלא** שדבריו צריכים ביאור שסוף סוף כבד כועס. אמנם מצינו לראב"ד בפירושו לספר יצירה (פ"ה מ"ב) שיחס את הכעס למרה, שכתב שהמרה בו יסוד האש שבטבע האדם. ובראשית חכמה (שער הענוה פ"ה אות לג) כתב, הכעס בא מן המרה והכבד. ובפרי צדיק (פר' ראה אות ה) הביא שבתקוני זוהר (סוף תיקון יג) כתוב, 'בגין דא הכבד כועס, במאי כועס במרה דאיהי דבוקה ביה'. והקשה שבגמרא נראה להיפך, שאמרו כבד כועס מרה זורקת בו טפה ומניחתו, ותירץ, שמכל מקום שורש הכעס מהמרה. ועיין יערות דבש (דרוש יב ד"ה ואמר הלבי) שכתב שהמרה כועס. ובהגהות הגרי"פ (שם) הקשה מהגמרא כאן. וכן הקשה על הפרישה (יו"ד סי' רמו ס"ק כט) שכתב על מה שאמרו בכתובות (קג:) זרוק מרה בתלמידים, 'לא אמר מורא אלא מרה, משום דאמרינן מרה כועס, והרתחנות באה ממנה'. אמנם לפי מה שנתבאר ניחא. ו. **שכאשר** דם האדם אינו דק כל צרכו וסובב והולך בגוף האדם בתנועה כבידה תגבר עליו המרה שחורה ומפני זה יגורו עליו אימים ועצבונות תמיד. אוצר נחמד (על הכוזרי שם). ז. **הביאו** במהר"ץ חיות (ברש"י ד"ה טחול). ח. **אינו** לפנינו. ועיין באבות דרבי נתן (פל"א ה"ג), 'ויצר באדם כל מה שברא בעולמו וכו', ריחים בעולם ריחים באדם זה קרקבנו של אדם, נימסים בעולם נימסים באדם זה טחולו של אדם'. ובבנין יהושע (שם) ביאר 'נימסים' מלשון (שמות טז כא) 'וחם השמש ונמס', ופירושו דבר שגורם נימוח. ט. **והביא** שם שהרמב"ם [זה טעות סופר, וצ"ל רמ"ב וזה פירוש רבי משה בוטריל] בפירוש ספר יצירה (פ"ג מ"ח) כתב, אני אעיד שבגמרות ספרדיות דייקניות ראיתי טחול משחק. ולפי זה הקשה איך הניחו שהטחול שוחק הלא הוא היפך מהשחוק. ומתרץ כי זה סיבת הצחוק בהיותו מושך בהתמדה הליחה המנגדת אל השמחה ומנקה הדם מחלק השחורה, וכפי שביאר הכוזרי, עיין שם מה שהאריך. וראה עוד בשבילי אמונה (אלדבי, הנתיב הרביעי ד"ה הטחול). י. **והביא** שבפירוש ספר יצירה לרבי יהודה בר ברזילי הברצלוני (עמ' 106) גרס 'טחול מצחק'. וגם בצוואת נפתלי בן יעקב (נדפס בבתי מדרשות ח"א עמ' קלז) כתוב 'ובטחולו יצחק'. וכתב שם בהערות (אות כד) שמזה מפורש נגלה כרש"י. והוסיף שגם מהגמרא מוכח כן, שהרי אחר כך אמרו קורקבן טוחן ולא אמרו גם כן לשון שוחק, אלא ודאי שבטחול לשון צחוק קאמר. וראה גם תולדות יצחק (רבינוביץ, ד"ה טחול). יא. **בברך** משה (סטגר, ברש"י ד"ה קורקבן) גרס 'קורקבן בעוף ובאדם הוא המסס בבהמה'. וכן כתוב באבות דרבי נתן (פל"א ה"ג) 'קרקבן של אדם'. יב. **בשם** הבית יצחק (מונקאטש, ח"א יו"ד סי' מו סעיף ב-ג). יג. **וכן** ביאר בשלמה משנתו (ד"ה קיבה), שהיא מעלה האדים שמן המאכל אל המוח ונעשה מדומדם ונשקע בשינה. יד. **ראה** עוד בדרך אמונה (ד"ה קיבה). טו. **וכן** הקשה במגן דוד (ברש"י ד"ה ניעור) ובספר זכרון דמות הכסא (שם). טז. **וכן** כתב בלב רחב (ד"ה תנא). יז. **וכן** כתבו בבאר משה (ברש"י ד"ה נמוק) ובכסא רחמים (חורי, שם). ועיין עוד שם (ד"ה נימוק).

מה הכוונה יצר הטוב ויצר הרע שופטן

תניא רבי יוסי הגלילי אומר צדיקים יצר טוב שופטן שנאמר ולבי חלל בקרבי רשעים יצר רע שופטן. המהר"ל בנתיבות עולם (נתיב כח היצר פ"ד ד"ה נפרק הרואה) ביאר, שיצר הטוב הוא כח נבדל טוב באדם ויצר הרע כח נבדל רע באדם, ולכך הם שופטים ומושלים באדם[יח]. והיינו שהיצר טוב שהוא כח נבדל הוא שופט אותו ופועל בו שיעשה הטוב, ולכך נאמר 'ולבי חלל בקרבי', שנעשה חלל בשביל שפועל בו יצר טוב שיעשה הטוב, וכך היצר הרע הוא כח נבדל פועל באדם שיעשה הרע.

והמהרש"א (ח"א ד"ה שנאמר) ביאר, שצדיקים יצר טוב שופטן לפסוק דינם שאם הם חוטאים יצר טוב שופטן, ואת הרשעים היצר הרע שופטן לחייבן בדין[יט].

והגר"א באמרי נועם (ד"ה צדיקים) ביאר שהיצר הטוב 'מנהיגן', והיינו שכל מחשבותם הוא מעצת היצר הטוב, וכן להיפך ברשעים[כ].

בכתית למאור (ד"ה צדיקים) ביאר, שצדיקים על ידי מעשיהם הטובים קנו פרקליטין טובים והם נקראים יצר הטוב, כמו שאמרו (אבות פ"ד מ"ב) מצוה גוררת מצוה, ואותו מלאך ראשון שנברא ממצוה ראשונה משתדל שיעשה עוד מצוה, לכן יצר הטוב שופטן. והרשעים שעל ידי עוונותיהם נבראים קטיגורים כמו שכתוב (אבות פ"ד מי"א) עבר אדם עבירה אחת קונה לו קטיגור אחד, והם נקראים יצר הרע שמשתדלים להחטיאו עוד לכן יצר הרע שופטן.

הברכת ראש (ד"ה צדיקים) ביאר שישנם שני יצרים באדם, תאוות הגופניות והמצוות, וצדיקים יצר טוב שופטן היינו גם בתאוות הגופניות כבית תינוק ואשה הבא מתאוות החומר המכונה בשם יצר הרע, שופט יצר הטוב הצדיקים לעבוד בזה לשם ה' לבדו ויצר הרע חלל בקרבם. והרשעים יצר הרע שופטן שגם במצוות שעושה אינו עובד לאהבת ה' רק למראה עיני בני אדם ובקרבו ישים ארבו[כא].

באיי הים (ד"ה צדיקים) ביאר, שמילת 'שופטן' הוא על פי המבואר במדרש שוחר טוב (תהלים, מזמור ה ד"ה למנצח - הראשון) שעם ישראל עניים בעולם הזה כדי שלא יתעסקו בדברים אחרים וישכחו עולם הבא. והיינו שההתעסקות בקבוץ הקניינים והממונות ישכח את החכם מתורתו. והנה יצר הטוב עניינו לקרב את האדם לעבודתו יתברך וללכת בכל דרכיו. ואם ישאלוהו מה לעשות באדם אם יהיה עני או עשיר, בלי ספק ישפטהו שנָאֶה לו העניות. ועל זה אמר רב יוסי הגלילי צדיקים יצר טוב שופטן, כלומר אלה האנשים אשר כבר כבשו את יצרם הרע, אז מלפני היצר טוב יצא משפטו ודינו לבל ילך אחרי קנייני הזמן אשר הון מהבל יקבץ. והוא שאמר הכתוב 'לבי חלל בקרבי', ולפני כן כתוב 'כי עני ואביון אנכי' והיינו לכך יצא לאור משפטי במה שאנכי עני ואביון לפי שלבי חלל בקרבי.

באזור אליהו (האמרי, אות רכט) ביאר על פי המבואר בסוכה (נב.) שלעתיד לבוא יצר הרע נדמה לצדיקים כהר גבוה ולרשעים כחוט, אלו בוכים ואלו בוכים, הצדיקים בוכים מחמת שמחה איך יכלו לנצחו, והרשעים בוכים איך לא יכלו לנצח דבר קטן כזה. ונמצא שהצדיקים יצר הטוב שופטן שעושה בעיניהם שידמה היצר כהר גבוה כדי שישמחו איך יכלו לנצח דבר גדול כזה. והרשעים יצר הרע שופטן שנדמה להם פעם כהר גדול ופעם כחוט[כב]. עוד ביאר, שהכוונה שיצר הטוב שופט הצדיקים לקצוב להם שכרם כי הוא המעיד עליהם שהלכו אחר עצתו וכמה נצטערו, והרשעים יצר הרע שופטן לקצוב עליהן עונשים קשים כי הוא המעיד שהלכו אחר עצתו. עוד ביאר, שצדיקים יצר הטוב שופטן לשלם להם שהלכו אחר עצתו ולא אחר עצת היצר ולא עשה עצמו יצר הרע, כי הרשעים מהפכים יצר הטוב ליצר הרע, ולכן ציוותה התורה (דברים ו ה) 'ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך', ודרשו חז"ל בשני יצריך, כלומר שתכריע ליצר הרע לאהבת המקום לעשותו יצר הטוב, והרשעים יצר הרע שופטן לנקום מהם כיון שהיה בידו להטותו לדרך הטוב כיון שאדם בעל בחירה, למה לא עשהו. עוד ביאר, שצדיקים היצר טוב שופטן ומנהיגן באופן שלא יכשלו בשום דבר, והרשעים המנהיגם לכל הדברים הוא היצר הרע, וזהו 'שופטן', היינו שופט ודן ומכריח להם לבחור בזה ולא בזה[כג]. עוד ביאר, שצדיקים גם אם ירצו לנטות לדבר הרשות, היצר טוב לא מניחן ומוליכם להרגלם. ורשעים יצר הרע שופטן שכיון שהרגילו לעשות כל רע אף כשאינם חושבים בו היצר מעצמו מוליכם למקום העבירה.

בבניהו (ד"ה צדיקים) ביאר, ששכל האדם חלק הטוב שבו נקרא יצר טוב וחלק הרע שבו נקרא יצר הרע. והצדיקים גובר בהם חלק הטוב שבשכל הנקרא יצר הטוב ואין עושים עבירות אלא רק מצוות שנעשים על פי דברי היצר הטוב. אך ודאי יזדמן שלא עשו המצוה בשלימות הן מצד השמחה הן מצד שלימות הכוונה הראויה לה, ולכן יצר הטוב שופטן, היינו חלק הטוב שבשכל שמייעץ לעשות המצוות הוא שופטן על המצוות שעשו שמראה להם חסרונות שיש במצוות ההם. אך רשעים ניכר בהם חלק הרע שבשכל שהוא הנקרא יצר הרע והוא המייעצם לעשות עבירות, ואחר שמחטיאם חושש שמא ירגישו בסרחונם ויהרהרו בתשובה ויתחרטו על מעשיהם הרעים, לכן הוא בעצמו שופט אותם על חומר עבירות שעשו שמראה להם כמה פגמים פגמו בעבירות שבידם וכמה עולמות החריבו, וכוונתו לייאש מן התשובה שמראה להם שאפילו אם יתנו כל ממונם לא יספיקו לתקן ולכן טוב להם להשתקע בעבירות ולא יפרשו מהם.

באבן שלמה (אויערבאך, ד"ה רבי) ביאר, על פי המבואר לעיל (ז.) טובה מרדות אחת בלבו של אדם יותר מכמה מלקיות, ומרדות זו הוא מצד יצר הטוב, וזה מה שיצר הטוב שופטן כי אין צדיק בארץ אשר לא יחטא, ואם נפל חס וחלילה בחטא אז הוא נכנע[כד].

בברית אברם (הפטרת דברים ד"ה על מה - השני) ביאר, שמדת הצדיקים הוא שמשימים מר למתוק, דהיינו כל מרירות העולם הזה נחשב להם למתוק כדי שיטעמו מתיקות עבודות השם יתברך. וכן להיפך כל מתיקות העולם הזה נהפך להם למר על מרירות לבם מה שטעמו כשאין דבוקים בו יתברך אפילו רגע אחד. וזה מה שכתוב 'יצר טוב שופטן', ו'יצר' הוא לשון מחשבה, מלשון (בראשית ו ה) 'וכל יצר מחשבות לבו', ומחשבה טובה שבצדיקים שופטן שתיכף מחשבים המרירות הזאת שלא היו דבוקים בו יתברך וטועמים אותו המרירות מכל המרירות שבעולם. וזה שאמר 'ולבי חלל בקרבי', היינו לבי הוא אצלי כאילו חלל על מרירות אשר אני טועם בקרבי. ורשעים יצר הרע שופטן היינו כשהרשע טועם מרירות על שלא היה יכול לעשות העבירה על ידי איזה מניעה, אזי מחשבה זו שופט אותו שלא יהיה בכלל מה שאמרו חז"ל (קידושין לט:) ישב ולא עבר עבירה נותנין לו שכר כעושה מצוה, רק המכאובים שיש לו הוא על זה שלא עשה העבירה.

ביאור הפסוק שמח בחור בילדותך

שם. בבן יהוידע (ד"ה צדיקים) ביאר את דברי הגמרא, על פי מה שכתוב (קהלת יא ט) 'שמח בחור בילדותך וגו' והלך בדרכי לבך ובמראה עיניך ודע כי על כל אלה יביאך האלהים במשפט'. וידוע סתירת הפסוק מסופו לתחילתו. והגמרא בשבת (סג:) מביאה בביאור הפסוק שתחילתו הם דברי היצר הרע ובסופו הם דברי היצר הטוב. אך המפרשים ביארו שהכל דברי יצר הרע, אלא שתחילת הפסוק מדבר היצר הרע בבחרותו של אדם שילך בדרכי לבו, אך בעת הזקנה לא יועילו לו דברים אלו והאדם מתחרט ורוצה לשוב, לכך מה עושה יצר הרע, מזכיר לו ריבוי עוונות שעשה בבחרותו. ואומר לו 'על כל אלה יביאך האלהים במשפט', ואם כן לא תספיק לך תשובה בימים אלו המועטים הנשארים, ובעל כרחך תהיה נידון בגיהנם על ימים שעברו, אם כן טוב שתשלים זמנך בעולם הזה בטובה ושלוה ואחר כך תהיה נידון על הכל, ואומר לו כן כדי ליאשו מתשובה, נמצא בימי הזקנה של הרשע יצר הרע שופטו לערוך לו חשבון עונותיו שעשה מקודם ולהכביד עונשם לפניו כדי ליאשו מן התשובה. אבל צדיקים לא חטאו כלל, אך בימי זקנתם יצר הטוב שופטן, כי בימי זקנתם אינם יכולים להרבות בעסק התורה והמצוות כפי מה שטרחו בבחרותם מפני כי תש כחם, ולכן יצר הטוב שופטן שאומר להם ראו איך הייתם עוסקים כך וכך בתורה וכך וכך במצוות וגמילות חסדים, ועתה למה אתם מתרשלים כל כך, וטוב שתטריחו עצמכם אפילו תש כוחכם ולא תשנו מנהגכם הטוב, וכזאת וכזאת ידבר באזניהם להראות להם איך יש להם שינוי רב וחסרון רב על מה שהיו עושים בראשונה.

מדוע יצר הטוב שופטן

שם. הריא"ף בעין יעקב (ד"ה צדיקים) הקשה, שבשלמא יצר הרע שופט כיון שהוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המות שעולה ומשטין ויורד ומסית, אבל מדוע יצר הטוב שופטן. ותירץ, שכיון שהצדיק המית ליצר הרע עד שנעשה לבו לב היצר הרע חלל בקרבו שוב אין לו קיום לקטרג לצדיק, ואם יהיה איזה קטרוג על הצדיק הוא מצד יצר הטוב על איזה דבר של מצוה ומעשה טוב שנתעצל ולא עשהו, ויצר הטוב הוא שופטו לומר כיון שאני הייתי בעזרך למה התעצלת מלעשות אותה טובה.

[יח] **וכן** ביאר בעיון יעקב (ד"ה יצר) על פי רש"י (ד"ה לימין), ש'שופטן' הוא מלשון 'שופט ומושל'. [יט] **וביפה** תלמוד (ח"ב ד"ה צדיקים) ציין לגמרא בתענית (יא.) שני מלאכי השרת המלוין לו לאדם הן מעידין עליו, וביאר שהן יצר טוב ויצר הרע. וכן הביא ביפה ללב (ח"א, ביוסף לבב סי' ג אות ב) מהזוהר (בראשית קסה:), עיי"ש. [כ] **וכן** משמע במאירי (ד"ה צדיקים) שכתב שהרשעים נשמעים ליצר הרע ועל פיו גומרים הדין. וכן ביאר הגר"א בביאורי אגדות (ד"ה תניא). ובמעלות התורה (עמ' לו, הובא בעץ יוסף ד"ה צדיקים) כתב, ושמעתי מאחי הגאון [הגר"א] שמשפט הוא לשון הנהגה ולכן יקרא הדיין השופט 'אלקים', כי הוא מנהיג ומשגיח על בני דורו, והכי פירושו צדיקים יצר טוב שופטם, רצה לומר מנהיגם שכל הנהגותיו על פי יצר טוב, והרשעים יצר הרע שופטם, רצה לומר מנהיגם. ובינונים זה וזה שופטם רצה לומר מנהיגם, לכך צריך להתבונן ולשקול דעתו על כל מה שחפץ לעשות אם הוא מצד היצר טוב אם הוא מצד היצר הרע, ואם יבין שהוא מצד היצר הרע ירגיז עליו ויעשה נגד עצתו. וכן ביארו בחפץ ה' (ד"ה צדיקים), בלשמוע בלמודים (ד"ה צדיק) ובשלמה משנתו (ד"ה יצר). וראה באורח ישרים (טאקסין, ד"ה רבי) בארוכה. [כא] **עיין** גם בדברי שאול (ד"ה צדיקים). [כב] **ועיין** עוד באור החמה (ד"ה תניא). [כג] **וכעין** זה ביאר בפלא יועץ (אות י ערך יצר). [כד] **ובשערי** תשובה (שער א אות ד) פירש 'רגזו ואל תחטאו', שכשיבוא לידי מכשול יצער עצמו ואז לא יבוא יותר לידי חטא בזכרו הצער שהיה לו מהחטא.

כיצד רואים מהפסוק שצדיקים יצר הטוב שופטן

שם. רש"י (ד"ה ולבי) ביאר ש'לבי חלל בקרבי' היינו יצר הרע הרי הוא כמת בקרבי שיש בידי לכופו[כה]. **ובברכת אברהם** (שם) ביאר, שתחילת הפסוק מדבר גבי צדיק, שכתוב 'כי עני ואביון אנכי', וכן משמע כל הענין, ואם כן על כרחך מה שנאמר 'ולבי חלל בקרבי' הולך על היצר הרע.

ובמהרש"א (ח"א ד"ה שנאמר) הקשה שלשון 'שופטן' לא משמע כן, וזה אין צריך ראיה שהיצר הטוב מפתה את האדם לטובה ובהיפך היצר הרע מסיתו לרעה. ועוד שלפירוש רש"י יצר טוב שופטן לא הוזכר כלל בפסוק[כו]. ועל כן פירש המהרש"א הפסוק על פי מה שנתבאר לעיל שהיצר הטוב שופט לצדיק ממש לפסוק דינו שהוא חייב אם הוא חוטא, שנאמר 'לבי חלל בקרבי', ופסוק זה מדבר גבי צדיק, שאמר דוד בתחילת הפסוק 'כי עני ואביון אנכי ולבי' וגו', דהיינו יצר הטוב שבלב צדיק שופטו לחייבו בדין והיינו כי חללתי וחטאתי בקרבי.

בברכת אברהם (שם) יישב את דברי רש"י, שמה שנקטה הגמרא לשון 'שופטן' הוא כלפי שהוא כאילו כפוף אל היצר הרע או יצר הטוב, שהרשע שהיצר הרע מסיתו תמיד לרעה הוא קרוב להיות מוכנע ונשמע לו ויקשה בעיניו לעבור על דבריו, וכמו שאמרו (אבות פ"ד מ"ב) 'עבירה גוררת עבירה', והצדיק שהוא מתגבר על יצרו תמיד ומכניעו תחתיו עד שיהיה יצרו כפוף אליו והוא שומע רק לעצת היצר הטוב יהיה היצר הטוב כאילו הוא שופטו שיקשה עוד בעיניו לשמוע ליצר הרע, וכמו שאמרו (שם) 'מצוה גוררת מצוה', ויהיה לבו והרגלו וטבעו נמשך אל הטוב, וכמו שאמרו בעלי המוסר שהצדיק גם יצר הרע יהיה יועצו לטובה, ועל זה הוא שהוצרך להביא ראיה מהפסוק שהרשע נמשך אחר יצר הרע והצדיק נמשך אחר יצר הטוב, וזהו 'שופטן', אבל מה שהיצר הטוב מפתה האדם לטוב ובהיפך היצר הרע פשוט שזה אין צריך ראיה. ומה שלא הוזכר בפסוק שיצר הטוב שופטן, יש לומר שאחר שראינו שהיצר הרע בידו לכופו ממילא שמענו שטבעו נמשך אחר יצר הטוב[כז].

באיי הים (ד"ה לדיקים) ביאר, שהראיה מהפסוק היא מזה שדוד אמר שלבו 'חלל' בקרבו, והיינו שאיננו אטום וסתום אלא חלול, וממילא נדע כי היצר הטוב הוא שופטו ולא יצר הרע אשר אחד משמותיו הוא 'ערל' כמבואר בסוכה (נב.), וערל הוא אטום וסתום.

כיצד רואים מהפסוק שרשעים יצר הרע שופטן

שנאמר נאם פשע לרשע בקרב לבי אין פחד אלהים לנגד עיניו. רש"י (ד"ה נאם) ביאר שדוד אמר בקרב לבי יש מחשבה ואומר אני שהפשע נאם לרשע[כח], כלומר שהיצר הרע אומר לרשע אל יהא פחד אלהים לנגד עיניך. ורואים אם כן שיצר הרע שופטו עד שמרחיקו שאינו מתפחד מיוצרו. וביאר **הברכת אברהם** (שם בא"ד אלמא) שעל כרחך לא הגיע לכלל זה שאומר לו היצר הרע שלא יהא פחד אלהים לנגד עיניו אלא אם הורגל כל כך ברשע, שאם לא כן אם יזדמן במקרה שישמע לו אינו דרך מרד אלא שלא היה יכול להתגבר באותה שעה על יצרו, אבל על כל פנים הוא ירא ה' ויש פחד אלקים לנגד עיניו.

אמנם המהרש"א (ח"א ד"ה שנאמר) ביאר, שרואים בפסוק שרשעים היצר הרע שופטן לחייבן בדין, שכתוב 'נאם פשע לרשע', והיינו שאומר לרשע שהוא פשע וחייב בדין, ומי אומר לו כן, 'בקרב לבי', היינו היצר הרע שהוא בקרב לבו[כט]. **ובברכת ראש** (ד"ה לדיקים) ביאר, שברשעים כל המצות שעושים אינו אלא למראה עיני בני אדם, וזה מה שרואים בפסוק שבקרב לבו של הרשע אין פחד אלקים לנגד עיניו, אלא [כאמור בפסוק שאחריו] 'כי החליק אליו בעיניו', והיינו שעושה הכל בשפתי חלקות.

באיי הים (ד"ה רשעים) ביאר, שהיה לפסוק לומר שהרשע אומר אין אלקים לנגד עיניו, כמו שכתוב (תהלים י ד) 'רשע וגו' אין אלהים כל מזימותיו', ומהו לשון 'פחד'. וכן קשה מה שכתוב בפסוק שאחריו (שם לו ג) 'כי החליק אליו בעיניו למצוא עונו לשנוא [שהקב"ה ישנאהו]', והיה לו לומר החליק אליו בעיניו את עונו למצוא לשנוא. על כן פירשה הגמרא שכוונת הפסוק שהפשע הוא נואם ומדבר אל הרשע, כלומר הוא מצווה עליו, כי אין פחד אלקים לנגד עיניו כלומר לא ישיגהו שום פחד ונזק. והמשיך הפסוק למה יעשה הפשע זה הענין. והשיב כי החליק אליו בעיניו למצוא עונו, והיינו מחליק אליו בשפתי חלקות לשפטו בהון רב וכבוד עד שיוכל על ידם למצוא עוונו והיינו כי ישבע ויכחש בהקב"ה.

לימוד מדברי הגמרא

שם. באזור אליהו (אות רכט) ביאר, שרבי יוסי הגלילי בא ללמדינו שירחיק האדם מכל עצת הרשע, אף על פי שלכאורה נראה עצה טובה, מכל מקום מרה תהיה באחרונה כיון שכל מעשיו על פי יצרו שהוא מנהיגו. ובענין הצדיקים להיפך לקחת מהם מוסר השכל אף על פי שלכאורה נראים קשים, אבל בסוף יהיה טוב.

בעיני יצחק (ד"ה תניא) כתב, שלמדנו בזה שהצדיק יכול לסמוך על יושר שכלו ועל דעתו שבודאי הוא מעצת יצרו הטוב, וכמו שכתוב (משלי כא טו) 'שמחה לצדיק עשות משפט'. וכמו כן כיון שהיצר הרע מנהיג לרשע, אם כן שאדם רשע לא יסמוך על שכלו ודעתו לעשות איזה דבר אפילו שהוא מדמה שהוא דבר מצוה, שמאחר שיצר הרע שופטו ומנהיגו שמא הוא מטעהו בזה, על כן צריך הוא להתייעץ עם אחר.

מה הכוונה שבינונים זה וזה שופטן ובביאור הפסוק

בינונים זה וזה שופטן שנאמר יעמוד לימין אביון להושיע משופטי נפשו.

רש"י (ד"ה לימין) כתב שיש לנפשו שני שופטים[ל]. וביאר **בעיון יעקב** (ד"ה יצר) ששניהם נלחמים זה עם זה, וכפי שלמדנו לעיל (ע"א) אוי לי מיוצרי אוי לי מיצרי. **ובריא"ף** על העין יעקב (סוף ד"ה לדיקים) ביאר, שבינונים יצר הרע שופטו כשחטא באיזה דבר רע, ויצר הטוב שופטו על מניעת איזה דבר טוב. **והמהרש"א** (ח"א סוף ד"ה שנאמר) ביאר שבינונים זה וזה היינו שני הלבבות שופטן לחייבן בדין. **ובברכת ראש** (ד"ה לדיקים) ביאר, שבינוני בתאוות הגופניות מכוין גם להנאתו, והמצוות עושה כמצות ה'.

במעון הברכות (ד"ה בינונים) ביאר על פי דברי **חובת הלבבות** (שער עבודת השם פ"ג) שיצר הטוב ויצר הרע הם שני כחות בנפש האדם, וכח התאוה הוא היצר הרע וכח הערות השכל הוא היצר טוב. וכמה פעמים שאדם דן עצמו בעצמותו אם לרעה או לטובה, והיינו ששני כחות אלו שופטים אותו אם לרעה אם לטובה, וביד כל אדם יחתום דין, והשם יתברך הטוב והמטיב ברוב רחמיו מושיעו ועוזר לטובה להציל אדם מדין נפשו, היינו אם אדם דן עצמו לחוב חס וחלילה השם יתברך מהפכו לזכות. וזה שכתוב 'כי יעמוד לימין אביון להושיע משופטי נפשו', ומילת 'נפשו' היינו עצמו, והרצון [-הכוונה] משופטי עצמו שהם כחותיו הקב"ה מושיעו ברוב רחמיו ומצילו. ולכן כתוב 'משופטי' לשון רבים, שהם שני כחות האדם יצר טוב ויצר הרע, ומילת 'נפשו' לשון יחיד הולך על עצם האדם כי כחותיו שופטים נפשו[לא].

באיי הים (ד"ה בינונים) ביאר, שהצדיק אשר כבר הרגיז יצר טוב על יצר הרע שוב לא יפתח יצר הרע את פיו לשופטו ולקלקל עניינו, וההיפך הרשע הגמור יושפט מיצר הרע לבד למצוא עוונו. אמנם בינונים כל אחד מיצריו ימשכהו זה לתומו וזה לרשעו, דעת היצר הטוב לשופטו שלא ילך אחרי העושר והכבוד, והיצר הרע יעשרהו בהשפטו למצוא עוונו, והשם יתברך אשר הוא בוחן לבות ויודע ומכיר כי אם ישפט באחד מהיצרים יקולקל עניינו, כי כשם שנאמר (קהלת ה יב) 'עושר שמור לבעליו לרעתו', כן נאמר כי העוני מעביר על דעת קונו, וזה הבינוני עדיין לא גבר ולא הרגיז את יצר טוב על יצר הרע, על כן יעמוד השם יתברך לימין אביון זה להושיע משופטי נפשו. וכבקשת שלמה (משלי ל ט) 'פן אשבע וכחשתי ואמרתי מי ה' ופן אורש וגנבתי ותפשתי שם אלהי'.

מה צריך ישועה מיצר הטוב

שם. בברכת אברהם (ד"ה כי) הקשה, לפי רש"י [לעיל] שביאר ש'שופטן' הוא לענין ההסתה והפיתוי של היצרים, בשלמא גבי יצר הרע שייך לומר שהקב"ה יעמוד לימין האדם להצילו מיצר הרע וכמו שאמרו (קידושין ל:) אלמלא הקב"ה עוזרו אינו יכול לו, אבל גבי יצר הטוב מה שייך לומר שהקב"ה עומד

כה. ורש"י בעין יעקב (ד"ה לבי) הוסיף, 'ואין שולט בי אלא יצר טוב והוא שופטו. 'חלל' כמו ימצא חלל'. **כו. אמנם** בעין אליהו (ד"ה תניא) כתב, שבאבות דרבי נתן (פל"ב ה"ג) משמע בפירוש כמו שפירש רש"י, עיי"ש. **כז. ובעין** זה פירש בכתית למאור (פינסו, ד"ה לדיקים). וראה עוד במנחת יהודא (סטאגן, ברש"י ד"ה נאם). **כח. והמקרא** מסורס, בקרב לבי נאם פשע לרשע אין פחד אלהים לנגד עיניו. דברי שמואל (גרפתי, ברש"י ד"ה נאם). ובלב רחב (שם) כתב שאין הכוונה שהנאום בקרב לבו של דוד חלילה, אלא שדוד מהרהר בלבו את נאומו של הפושע לרשע שאומר לו אין מה לפחד. וראה במנחת יהודא (שם). **כט. שהמקרא** מסורס, בקרב לבי נאם פשע לרשע, והוא מקרא קצר דהיינו בקרב לבי יש מה שאני אומר שנאום פשע לרשע. ברכת אברהם (ברש"י ד"ה נאום). **ל. והקב"ה** עתיד לעמוד לימין אביון כזה הפוסח על שני הסעיפים ויושיע לו שיהא לו רק שופט אחד שהוא היצר טוב, כמבואר לעיל (נג.) מהפסוק ביחזקאל (לו כו) 'והסירותי את לב האבן מבשרכם'. ברך משה (ברש"י ד"ה לימין). **לא. וכתב** שם שלולא דרשת חז"ל יש לפרש את הפסוק על פי מה שנאמר לפני כן (תהלים קט ל-לא) 'אודה ה' מאד בפי ובתוך רבים אהללנו. כי יעמוד לימין אביון להושיע משופטי נפשו'. וביאורו הוא על פי הכתוב (עמוס ו ה) 'הפורטים על פי הנבל כדוד חשבו להם כלי שיר'. וכן על פי הכתוב (תהלים יז א) 'האזינה תפלתי בלא שפתי מרמה'. והיינו אם האדם מהלל ומשבח קונו ויש פגם בברית לשונו שדיבר לשון הרע, נתעורר קול למעלה וקטרוג נגד תפילתו, וכי פה הדובר נבלה ידבר דברי קדושה. וכמו שכתוב (שם נ טז-יט) 'ולרשע אמר אלקים מה לך לספר חקי וגו' ואתה שנאת מוסר וגו' פיך שלחת ברעה' וגו'. וזה שאמר עמוס 'הפורטים על פי נבל', אותן שמהללים בפה נבל כדוד יחשבו להם כלי שיר, וכי יוחשב להם השירות כדוד המלך שאמר בפה קדוש. וזה שאמר דוד 'האזינה תפלתי בלא שפתי מרמה', והיינו שיאזין התפלה לחוד ולא יאזין חס וחלילה לקול שפתי מרמה הפגם בברית הלשון. נמצאנו למדים שיוכל להיות התעוררות דין חס וחלילה בעת קילוסו והילולו בפיו, והקב"ה ברוב רחמיו מאזין רק התפלה בלא שפתי מרמה. ונודע שמילת 'נפשו' נופל על תפלה, כמו שכתוב (שמואל א' א טו) 'ואשפוך את נפשי'. וזה מה שאמר הכתוב 'כי יעמוד לימין אביון להושיע משופטי נפשו' היינו שופטי תפילתו אם נתעורר חס וחלילה קטרוג בדין למעלה השם יתברך ברוב רחמיו מושיע לאביון ומאזין התפילה בלא שפתי מרמה.

לימינו להושיעו, ומה תשועה צריך האדם מיצר הטוב. ותירץ, שלפעמים צריך לעשות דבר שנראה כמו איסור כגון עבירה לשמה וכן קיום מצות פרו ורבו וכיוצא, שמצד היצר טוב יש להרחיק מכל דבר תאוה ומכל נדנוד איסור אף שמזה נמשך אל המצות ואינו מניח אל האדם לעשות זה ומראה בעיניו כדבר איסור ומקשה בעיניו. ועל זה אמר שהקב"ה עומד לימינו להושיעו[לב].

בישמח משה (טייטלבוים, ד"ה מה) ביאר, שמיצר טוב צריך גם כן ישועה שפעמים טועה האדם בדמיונו וסובר על מה שאינו טוב שהוא טוב, ואם כן כח הטוב שבו משתוקק לזה וצריך ישועה.

בבית ארזים (קלוין, ד"ה להושיע) ביאר, שצריך ישועה מיצר הטוב שלא יסגף עצמו יותר מדאי לכפרת עוונותיו, או כדי לעשות עבירה לשמה שאין יצר הטוב מסכים לדבר עבירה.

בביאור מה שלא נאמר שהיצרים מושלים על הבינונים

שם. בלקוטי אמרים לבעל התניא (פי"ג) ביאר, שלא נאמר בגמרא שיצר הטוב ויצר הרע מושלים על הבינונים, כי כשיש איזו שליטה וממשלה ליצר הרע אפילו שעה קלה נקרא רשע באותה שעה, אלא היצר הרע הוא כמו שופט ודיין האומר דעתו במשפט ואף על פי כן יכול להיות שלא יהיה פסק הלכה כך למעשה מפני שיש עוד שופט ודיין החולק עליו, וצריך להכריע ביניהם והלכה כדברי המכריע, כך היצר הרע אומר דעתו בחלל השמאלי שבלב ומהלב עולה למוח להרהר בו ומיד חולק עליו השופט השני שהוא הנפש האלהית שבמוח המתפשט בחלל הימני שבלב מקום משכן היצר הטוב, והלכה כדברי המכריע הוא הקב"ה העוזרו ליצר טוב, והעזרה היא ההארה שמאיר אור ה' על נפש האלהית להיות לה יתרון ושליטה על היצר הרע. אך מאחר שהרע שבחלל השמאלי בבינוני הוא בתקפו כתולדתו להתאוות תאוה לכל תענוגי עולם הזה ולא נתבטל במיעוט לגבי הטוב ולא נדחה ממקומו כלל רק שאין לו שליטה וממשלה להתפשט באברי הגוף מפני הקב"ה העומד לימינו ועוזר לו, לכן נקרא 'כרשע', כמו שאמרו חז"ל (נדה ל:) 'אפילו כל העולם כולו אומרים לך צדיק אתה היה בעיניך כרשע' ולא רשע ממש אלא שיחזיק עצמו לבינוני ולא להאמין לעולם שאומרים שהרע שבו נתבטל לגבי הטוב שזו מדרגת צדיק[לג], אלא יהיה בעיניו כאילו מהותו ועצמותו של הרע הוא בתקפו ובגבורתו בחלל השמאלי כתולדתו ולא חלף והלך ממנו מאומה ואדרבה נתחזק יותר בהמשך הזמן שנשתמש בו הרבה באכילה ושתיה ושאר ענייני עולם הזה. ואף מי שבתורת ה' חפצו ויהגה בה יומם ולילה לשמה אין זו הוכחה כלל שנדחה הרע ממקומו אלא יכול להיות שמהותו ועצמותו הוא בתקפו ובגבורתו במקומו בחלל השמאלי, אלא שהקב"ה עוזרו שיהא שליטה לנפש האלהית. אבל מהותה ועצמותה של נפש האלהית אין לה שליטה וממשלה על מהותה ועצמותה של נפש הבהמית בבינוני אלא בשעה שאהבת ה' הוא בהתגלות לבו בעתים מזומנים כמו בשעת התפילה וכיוצא בה. וגם אז אינה רק שליטה וממשלה לבד, שנפש האלהית מתאמצת ומתגברת על נפש הבהמית להתבונן בגדולת ה' ולהוליד אהבה עזה לה' בחלל הימני שבלבו, אבל לא נתבטל לגמרי היצר הרע, כאדם שישן שיכול לחזור וליעור משנתו, כך הרע בבינוני הוא כישן בחלל השמאלי בשעת קריאת שמע ותפילה שלבו בוער באהבת ה' ואחר כך יכול להיות חוזר וניעור.

רבי יוסי הגלילי בא ליישב מה שצדיק ורע לו ורשע וטוב לו

שם. בתאוה לעינים (סי' פה) ביאר, שרבי יוסי הגלילי בא ליישב את קושיית צדיק ורע לו על הרוב ורשע וטוב לו על הרוב[לד]. והשיב שאל תתמה על זה, שצדיקים יצר הטוב שופטן, היינו כשעושים שום חטא היצר הטוב בעצמו דורש טובתן ושואל מה' שיתן להם משפטם בעולם הזה כדי שיאכלו שכרם משלם לעולם הבא, ורשעים יצר הרע שופטן כשעושים שום עבירה היצר הרע בעצמו דורש רעתם ושואל מה' שיתן להם בעולם הזה טובה ומשפטם יהיה שמור לעולם הבא לרעתם. ובינונים זה וזה שופטן שיש בגופו שני שליטים יצר הטוב ויצר הרע, וכל אחד תובע בעדו לפי דרכו, הצד השוה שבהם שהבינוני אין לו לא משלות הרשעים טובה גמורה אף לא מיסורי הצדיקים רעה גמורה[לה].

עוד ביאר, שרבי יוסי הגלילי בא ליישב למה הקב"ה מדקדק עם חסידיו כחוט השערה יותר מהרשעים. ותירץ, שהצדיקים השופט והמושל עליהם הוא יצר הטוב ואם כן כשחוטא הצדיק ראוי לעונש יותר מהרשע, שאחר ויצר הטוב מושל עליו היאך חטא. אמנם הרשעים שהמושל עליהם הוא יצר הרע אם כן כשחוטא הרשע אינו מדקדק ה' כל כך עליו, שהיצר הרע הטעהו.

מדוע רבא החזיק עצמו כבינוני

אמר רבא כגון אנו בינונים[לו]**. בלקוטי אמרים** (פי"ג) ביאר, שרבא היה מחזיק עצמו כבינוני אפילו שלא פסק פיו מגירסא ובתורת ה' חפצו יומם ולילה בחפיצה וחשיקה ותשוקה ונפש שוקקה לה' באהבה רבה כבשעת קריאת שמע ותפלה, לפי שחשש שלא נתבטל לגמרי היצר הרע כפי שנתבאר, שהוא רק כישן בשעת התפילה ולימוד התורה ואחר כך יכול להיות חוזר וניעור.

במשך חכמה (פר' נצבים ד"ה כי הוא) ביאר, שרבא התכוון לומר שלימוד התורה שלו שלא פסק פומיה מגירסא נבע לא רק מיצר הטוב, כיון שרבא היה מזרע בית עלי שעליהם נגזר שלא יאריכו ימים כמבואר בראש השנה (יח.), ומכיון שרבא ידע שאם לא ילמד תורה לא יאריך ימים, נמצא שגם יצר הרע מנהיג אותו ללמוד תורה, דהיינו אי הרצון למות.

בטענת אביי ותשובת רבא

אמר ליה אביי לא שביק מר חיי לכל בריה. וביאר רש"י (ד"ה לא) אם אתה מן הבינונים אין לך צדיק גמור בעולם. **ובמהרש"א** (ח"א ד"ה ואמר) הביא שבילקוט (תהלים רמז תשכה) לא מובא מימרא הבאה של רבא 'לא איברי עלמא אלא לרשיעי גמורי או לצדיקי גמורי', אלא מיד מובאים דברי רבא 'לידע איניש בנפשיה אם צדיק גמור הוא אם לאו', וכן הגירסא בעין יעקב. וזה משום שהמימרא לא איברי עלמא אלא לרשיעי וכו', זה היינו מה שמבואר בסמוך 'לא איברי עלמא אלא לאחאב בן עמרי ולרבי חנינא בן דוסא', ומדוע נכפל בגמרא[לז]. ואם כן לפי זה מה שאמר רבא בסמוך 'לידע איניש בנפשיה אם צדיק גמור הוא אם לאו', הוא תשובה למה ששאלו אביי 'לא שביק מר חיי לכל בריה', ועל זה ענה לו רבא ידע איניש בנפשיה וכו', והיינו שידעתי שאינני מהצדיקים אלא מבינונים, ומתוך ענוה אמר לו כך שלא להחזיק עצמו צדיק[לח]. אלא **שבשדה יצחק** (ד"ה ואמר) הקשה שלא משמע כן בגמרא, כי לפי דברי המהרש"א היה צריך לומר 'אמר ליה', שרבא ענה לו על שאלתו, ולשון הגמרא 'אמר רבא' מורה שמימרא בפני עצמה היא.

באיי הים (ד"ה ואמר) גם ביאר שאביי הבין מדברי רבה שהוא מחזיק את עצמו כעת בעת שאמר 'כגון אנו בינונים' שהוא בינוני. ועל זה אמר לו לא שביק מר חיי, והשיב רבה שבאמת כעת מתואר אני 'צדיק', ומה שאמרתי כגון אנו בינונים, היינו שאיננו מתואר בתואר צדיק עד שישפטהו היצר טוב להיותו משולל קניני הזמן, כי ידע בנפשו אילו חס וחלילה היה עני ואביון היתה עניותו מעבירתו על דעת קונו, כי ידע איש בעצמו אם הוא צדיק או לא, אבל כעת

[לב]. **אלא** שהקשה, שלפי מה שביאר לעיל ש'שופטן' היינו שהוא כאילו כפוף ליצרו על ידי שהוא תמיד נשמע לו, אם כן כאן בבינונים שפעמים שומעים לזה ופעמים לזה מה שייך לומר זה וזה שופטן. ותירץ, שבין יצר הטוב ובין יצר הרע כל אחד לבדו יש הכח בידו לפתות ולהסית את האדם עד שישמע אליהם, אלא שעל ידי ההתנגדות שבין יצר הרע ובין יצר הטוב לפעמים הוא שומע לזה ולפעמים שומע לזה, וזה הכוונה זה וזה שופטן, ועל זה אמרה הגמרא שהקב"ה כשרואה שהאדם לבו שלם אלא שהיצר הרע הוא מתגבר עליו או היצר הטוב בדבר שהוא כמו עבירה הקב"ה עוזרו ועומד לימינו. [לג]. **עיין** שם (פ"י) מה שביאר במדרגת צדיק. [לד]. **כמבואר** לעיל (ז.) שזו קושיית משה רבינו. [לה]. **אלא** שבאזור אליהו (אות רכט) הקשה, שהרי יש צדיקים שטוב להם ורשעים שרע להם ומי שופטן. וביאר על פי מה שהקדים שיצר הטוב ויצר הרע כולם מכוונים לעשות רצון הקב"ה, שהנה היצר שלוחו של הקב"ה כדי שיקבל האדם שכר. ואם רואה היצר הטוב שזה הצדיק טבעו לבעוט אם טוב לו, מבקש מהקב"ה שיהיה לצדיק זה רע בעולם הזה כדי שימות זכאי וזהו צדיק ורע לו. ואם רואה בטבע הצדיק שאדרבה אם יהיה טוב לו ירבה במצות ולא יבעט מבקש מהקב"ה שיהיה לו טוב כדי שיהיה לו שכר הרבה לעולם הבא, וזהו צדיק וטוב לו. וזה 'צדיקים יצר הטוב שופטן'. מה שאין כן ברשעים, אם רואה היצר הרע בטבעו של זה שאם יהיה לו טוב יחריב העולם מבקש מהקב"ה שיהיה לו רע כדי שלא יחריב העולם, כי גם כוונת היצר לעשות רצונו יתברך שלא יאבד העולם מכל וכל, וזהו רשע ורע לו. ואם רואה היצר הרע בטבעו של זה שקרוב זה הרשע לעמוד בנסיון מבקש מהקב"ה שיהיה לו טוב אולי יש תקוה, וזהו רשע וטוב לו. והבינונים זה וזה שופטן שפעם נוטה טבעו לכאן ופעם לכאן וכפי הפנייה מבקשים עליהם שני היצרים. [לו]. **בגליון** הגמרא הובא שגורסים אמר 'רבה' כגון אנו בינונים, ולא רבא אמר זאת. וזה על פי דברי התוספות בערכין (ה. ד"ה והא) שאביי לא היה קורא לרבא מר, שכן הוא היה חבר של רבא, אבל רבה היה רבו של אביי. וכן כתב הגר"א באמרי נועם (ד"ה אמר). אלא שבהגהות רבי אליהו גוטמאכר (ד"ה אמר) הקשה מהמבואר בפסחים (קד:) שקרא רבי יהודה לרב יצחק בנו שלש פעמים 'מר'. אמנם משם אין ראיה שאפשר שקרא אותו כן בדרך חידודים מזה שלא עשה רצונו. וכן מהמבואר בכתובות (פה.) שקרא רב פפא לבנו אבא מר גם כן אין ראיה כיון ששמו היה אבא מר כמו שמצאנו בסיום הש"ס בבניו של רב פפא אבא מרי בר פפא. אלא שקשה ממה שמבואר שם שקרא רבא לרב פפא מר אפילו שהיה תלמידו. [לז]. **ובשדה** יצחק (ד"ה ואמר) כתב שנראה שגירסתו היתה בגמרא בסמוך ואמר 'רבא' לא איברי עלמא אלא לאחאב וכו', ועל כן כתב המהרש"א 'דהיינו לקמן', ומדוע רבא אמר פעמיים. אבל הגירסא בגמרא לפנינו היא אמר רב. ועיין בסמוך בדברי רב. [לח]. **ובאמת** ביפה עינים (ד"ה לידע) כתב שדברי רבא 'לא איברי עלמא אלא לרשיעי גמורי או לצדיקי גמורי', כן הובאו בילקוט (שם) לאחר שרבא אמר לידע איניש בנפשיה וכו', וכן הוא בדקדוקי סופרים, וכן הוא גם בעין יעקב [ובאוצר בלום (אות קלה, נדפס בתחילת העין יעקב) הקשה על מה שכתב המהרש"א שלא הובא כלל מימרא זו בילקוט, ובברכת אברהם (סוף ד"ה ואמר) הקשה על מה שכתב המהרש"א שלא נמצא בעין יעקב]. ועל פי זה מיושב שפיר שרבא ענה על שאלת אביי לא שביק מר, שכל אחד צריך לידע בעצמו אם צדיק הוא. וגם אחר כך המימרא לא איברי עלמא אלא לאחאב הוא נאות שיהיה סמוך ללא איברי הראשון. ועיין בבית נתן (ד"ה יא) שגרס אמר רבה לידע איניש בנפשיה וכו' 'דאמר' רבה לא איברי עלמא אלא לרשיעי גמורי וכו'. וכתב בברכת אברהם (שם), שהביאור הוא שרבא אמר לידע איניש בנפשיה אם הוא צדיק גמור או לא וזה יתברר על פי המאמר לא איברי עלמא אלא לרשיעי וכו'. אמנם בברך משה (ד"ה ואמר) כתב, שגם אם גורסים את המימרא של רבא לא איברי עלמא וכו' קודם למימרא לידע איניש וכו' [כמו בגמרא] ניחא שזה גם מתשובת רבא, והיינו שרבא הביא שהעולם לא נברא רק לרשעים גמורים שנוטל שכר מצוותיו בחייו או לצדיקים גמורים שזוכים לשני שלחנות, כמו שלמדנו לעיל (ז.) צדיק וטוב לו זה צדיק גמור, ואמר רבא לידע איניש בנפשיה אם הוא צדיק גמור שכשאין לו שני שלחנות אינו צדיק גמור, נמצא שגם רבא עצמו הוא מהבינונים.

אשר השם יתברך עומד לימינו והושיעו משופטי נפשו לבלתי תת לו דלות גם עושר, הוא כעת מן הצדיקים לפי שהשם היודע סודו הושיעו בזה.

בפרשת מרדכי (ד"ה לא סגן) ביאר שאביי הקפיד על מה שאמר רבא 'כגון אנו בינונים', שאם היה אומר כגון אני בינוני ניחא שאין אדם צריך להיות צדיק בעיניו. אבל הוא אמר כגון אנו משמע שכלל גם את האחרים עמו, וכל אדם צריך להחזיק את חבירו לצדיק. והשיב לו רבא 'לידע איניש בנפשיה', והיינו מה שאמרתי כגון אנו לא היתה כוונתי אלא עלי שהרי כל אדם יודע בעצמו אם הוא צדיק או רשע, אבל לשפוט על חבירו אינו יודע שהוא דבר המסור ללב.

הרי כתוב 'היה כרשע'

שם. באור הישר (ד"ה אמר) הקשה מהגמרא בנדה (ל:) שקודם לידתו של אדם משביעים אותו תהי צדיק ואל תהי רשע, ואפילו כל העולם כולו אומרים לך צדיק אתה היה בעיניך כרשע. ואם כן זה לא כדברי רבה ולא כאביי. ותירץ, שלגבי גדולתו של הקב"ה וקטנות פעולות האדם בנוגע למלאות רצון השם יתברך מה שנדרש ממנו אין מקום לשום אדם בעולם לכנות את עצמו בשם צדיק אפילו בשם בינוני. אמנם רבה ואביי אמרו דבריהם רק כנגד אנשי דורם ולא אפילו כנגד הדורות הקודמים, ולפי ערך בני דורם מצא רבה לכנות את עצמו בתור בינוני, ועל זה אמר אביי שאם כן לא שביק חיי לכל בריה.

בביאור דברי הגמרא

ואמר רבא לא איברי עלמא אלא לרשיעי גמורי או לצדיקי גמורי. רש"י (ד"ה לרשיעי, ד"ה לצדיקי) ביאר שלרשעים נברא העולם הזה שאין להם בעולם הבא כלום וצריכין ליטול שכרן כאן. ולצדיקים נברא העולם הבא שאין להם בעולם הזה כלום[לט].

והגר"א בביאורי אגדות (ד"ה לא) ביאר כי מעשה בראשית כולו הוא 'טוב מאד'[מ], שגם היצר הרע מסייע בצדיקים ועיקר עבודתו בעולם הזה הוא בו כידוע[מא], ולרשעים שיצר הרע שופטן יש להם העולם הזה, אבל בינוני יש לו מלחמה וכפי שלמדנו (ע"א) אוי לי מיצרי אוי לי מיוצרי.

בגליוני הש"ס (ד"ה ואמר) ציין לדברי הגמרא בהוריות (י:) שרבא אמר 'אטו צדיקי אי אכלי תרי עלמי מי סני להו'. וביאר רש"י (שם ד"ה לצדיקים), כלום רע להם לצדיקים שאוכלים שני עולמות שיש להם טובה בעולם הזה ובעולם הבא. והיינו שהעולם הזה נברא גם בשביל צדיקים שיקבלו גם את העולם הזה[מב].

בברכת ראש (ד"ה ואמר) כתב על פי דברי **הנפש החיים** (ש"א פ"ו) על הפסוק (קהלת ז כט) 'אשר עשה האלהים את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים', והיינו שלפני החטא לא היה מעורב טוב ברע רק הבחירה היתה חפשית להיות כולו טוב או כולו רע, ואדם וחוה אחר החטא ביקשו חשבונות רבים שנתערב רע בטוב עד שנתבקשו לחשבונות רבים פעם כך ופעם להיפך. וזה מה שאומרת הגמרא שלא נברא העולם אלא לרשיעי וכו', שבעת הבריאה היה על אופן או רשעים גמורים או צדיקים גמורים ולא על צד הבינוני שזה וזה שופטן, רק אחר כך נתערב טוב ברע וביקשו חשבונות רבים.

במעון הברכות (ד"ה ואמר) ביאר[מג], על פי מה שנאמר (תהלים ח ג) 'מפי עוללים ויונקים יסדת עוז למען צורריך להשבית אויב ומתנקם'. והוא על פי מה שאמרו (ב"ר א א) על הפסוק (בראשית א א) 'בראשית ברא' בשביל ראשית זו תורה ברא העולם. והצורך לתת התורה לתועלת שני עניינים, והיינו מלבד החפץ לשלם שכר טוב לצדיקים חפץ ה' יתברך לעשות דין ונקמה ברשעים. וזה שכתוב 'מפי עוללים ויונקים יסדת עוז', והיינו התורה נתונה למען צורריך להשבית אויב ומתנקם. ואלו דברי התנא (אבות פ"ה מ"א) בעשרה מאמרות ברא ה' את העולם להפרע מן הרשעים וליתן שכר טוב לצדיקים, והיינו בשביל שני דברים הללו ברא ה' את העולם. ומבוארים אם כן דברי רבא לא איברי עלמא אלא לרשיעי גמורי או לצדיקי גמורי, והיינו להנקם ברשעים גמורים ולתת שכר טוב לצדיקים גמורים[מד].

בפרשת מרדכי (ד"ה לא איברי) ביאר, שעונג שלם בעולם הזה אין לו אלא להרשע הגמור שהוא מתענג בכל תענוגים ואינו מתירא מעונש הגיהנם כלום מפני שהוא כופר בו, או הצדיק גמור שהוא בטוח אשר לאחר מותו ינחל גן עדן ואינו מצטער כלום בעולם הזה. אבל הבינונים אין להם עונג עולם הזה שהם תמיד בפחד הגיהנם ואינם בטוחים בגן עדן.

באורח ישרים (טלקסין, ד"ה ואמר) ביאר, שצדיק גמור אשר מאס בחיי הבלי עולם הזה ואין לו עוד תשוקה אליה וכל אשר יעבור עליו ממקרי פגעי הזמן לא ישים אליהם לבו וטובים המה בעיניו ותכליתו רק העולם הבא ואת העולם הזה לא יחשב כי אם למעבר, אם כן לזה האיש טוב לו באמת גם בעולם הזה כי לא ידע רע. או לרשע גמור הכופר בה' ואינו מאמין בכל אמונת הישראלי ואין לבו חרד עליו עוד, גם לו טוב בעולם הזה כי אם ימצא למלאות תאות לבו הרי טוב ואם לא ימצא הרי הוא מאבד את עצמו לדעת. אבל להרשע אשר עוד לבו יחיל בקרבו פן יבוא במשפט על מעשיו הרעים ובכל חשק התאוה יפחד פן יש עונש אחר המות, לזה הרשע אוי לו בעולם הזה כי אף בעת כי ימלא משאלות תאותו ולא ימנע מנפשו הבהמית בכל אשר תשאל ממנו אין הנאתו שלמה כי יבוא אז הפחד בלבו מה יעשה כי יפקוד עליו על מעשהו ויפחד מאימת הדין. ואוי לו באמת בעולם הבא כי הלא רשע הוא ועשה מה שלבו חפץ, על כן גם עולם הבא אין לו.

מדוע צריך לדעת זאת

אמר רבא לידע איניש בנפשיה אם צדיק גמור הוא אם לאו. ברש"י בעין יעקב (ד"ה ידע) ביאר, שאם רואה שיצר הרע אינו שולט בו כלל צריך שיהא מקרבו כדי שיעסוק בפריה ורביה, שלעולם תהא שמאל דוחה וימין מקרבת. עוד ביאר, שאם שולט בו יצר הרע וכשמושכו לבית המדרש מתפוצץ או נימוח הוי צדיק גמור, ואם לאו שאינו מתפוצץ ונימוח הוי רשע גמור.

הגר"א באמרי נועם (ד"ה אמר רבה) ביאר, שמכיון שרבה אמר שהוא בינוני, כל שכן דכל שכן כגון אנו שבינונים אנחנו, ואם יבוא איזה מחשבה באדם צריך לחוש אולי הוא מעצת היצר הרע וצריך להתחכם כנגדו. ולכן צריך לדעת אם צדיק גמור הוא אם לאו שאם צדיק גמור הוא ידע שכל מחשבה שבא לידו הוא מיצר טוב, וכן להיפך ברשע הוא מיצר הרע.

במעון הברכות (ד"ה ואמר) ביאר, שבפשוטו דברי רבא שייכים למה שאמר לעיל שלא נברא העולם אלא לרשעים גמורים העולם הזה ולצדיקים גמורים העולם הבא. אם כן מי שמגיע לו עולם הזה בלי צער סימן שהוא רשע גמור, וכן להיפך המצטער בעולם הזה סימן שהוא צדיק גמור, ואלו דברי רבא לידע איניש בנפשיה את דבריו הקודמים שלא נברא העולם אלא לרשעים גמורים או לצדיקים גמורים. עוד ביאר, על פי דברי הגמרא לעיל (לד:) על רבי חנינא בן דוסא שכשהיה מתפלל ותפלתו היתה שגורה בפיו אמר יודע אני שהוא מקובל, ואם לאו אמר יודע אני שהוא מטורף כיון שלשונו פגום. והגמרא לומדת זאת מהפסוק (ישעיה נז יט) 'בורא ניב שפתים שלום'. וזו שאמר רבא לידע איניש בנפשיה, ולשון 'נפשו' נופל על תפלה, כמו שכתוב (שמואל א' א טו) 'ואשפוך את נפשי', והאדם ידע בתפילתו אם צדיק גמור הוא או רשע שתפילתו לא תהא מקובלת.

מדוע העולם נברא לאחאב ולרבי חנינא

אמר רב לא איברי עלמא אלא לאחאב בן עמרי ולרבי חנינא בן דוסא, לאחאב בן עמרי העולם הזה ולרבי חנינא בן דוסא העולם הבא.

רש"י (ד"ה לרשיעי, ד"ה לצדיקי) ביאר, שאחאב היה עשיר מאד כפי שאמר לו בן הדד (מלכים א' כ ג) 'כספך וזהבך לי הוא'[מה], ורבי חנינא בן דוסא מבואר לעיל (יז:) שהיה די לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת.

ובמהרש"א (ח"א ד"ה לא) ביאר, שהטובות ותענוגי עולם הזה ויותר בעולם הבא לא נבראו אלא לשלם שכר משלם לרשע גמור בעולם הזה ולצדיק גמור בעולם הבא, ואותה טובה יתירה לא נבראה בשביל בינונים.

המהר"ל בנתיבות עולם (נתיב היסורין פ"ג ד"ה ובפרק יט) ביאר, שאחאב שאין לו עולם הבא כלל לכך ראוי הוא אל עולם הזה, וכל דבר נברא בשביל דבר שראוי אליו לגמרי, ולכך לא נברא עולם הזה רק לאחאב. וכן רבי חנינא בן דוסא שהיה לו עניות גדול ודי לו בקב חרובין, אם כן הוא היפך עולם הזה ולפיכך ראוי ומיוחד אליו עולם הבא, ולכך לא נברא עולם הבא רק לרבי חנינא בן דוסא[מו].

בחדשים גם ישנים (ד"ה לאחאב) ביאר, על פי תרגום אונקלוס על הפסוק (דברים ז י) 'ומשלם לשונאיו אל פניו', שהקב"ה משלם לרשעים שכר מעט המצוות שלהם בעולם הזה, ולהצדיק מעניש בעולם הזה על קצת העוונות שעשה כדי שיהיה שכרו משלם לעולם הבא. וזה נרמז בגמרא כאן, שלאחאב נתן ה' העולם הזה לשכר מעט המצוות שעשה ולרבי חנינא שמור שכרו על עולם הבא שכולו ארוך.

לט. ובפרשת מרדכי (ד"ה לא איברי) הקשה, שלכאורה פשוט הוא שעולם הזה לרשעים ועולם הבא לצדיקים. ועוד שאם מדובר בשני עולמות היה לגמרא לומר לא איברי 'עלמי'. **מ. וכפי** שנאמר (בראשית א לא) 'וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד'. **מא. עיין** שפתי חיים (מועדים א עמ' רמד בהערה 1) בביאור דבריו. **מב. ובחידושי** ריב"ש (ראטנר, ד"ה אמר) כתב שהגמרא כאן והגמרא בהוריות חלוקים. ועיין מנחה חדשה (הורוויץ, ד"ה אמר) ובעין אליהו (ד"ה ואמר רבא). **מג. הביאו** בעץ יוסף (ד"ה לצדיקים). **מד. וביאר** שמה שרבא הקדים את הרשעים לצדיקים, לפי שהצדיקים מקבלים שכר כפול, חלק הרשעים וחלק הצדיקים לעולם הבא. **מה. ובעיון** יעקב (ד"ה אלא) ציין לילקוט (מלכים רמז רז) שלא היה עשיר כאחאב. ועוד מבואר (שם רמז רלב) שהיו לו שבעים בנים בשומרון ושבעים בנים ביזרעאל וכל אחד ואחד היה לו פלטין של קיץ ופלטין של חורף. **מו. וכעין** זה ביאר הגר"א באמרי נועם (ד"ה אמר רב), משום שאחאב מלך בכל העולם והיה לו כל טוב העולם הזה, והעולם הבא לא היה לו כלל. ורבי חנינא בן דוסא היה לו עולם הבא ועולם הזה לא היה לו כלל.

מה הוספת הגמרא על דברי רבא

שם. בדרשות מהר"י מינץ (דרוש החמישי ד"ה עוד נוכל) הקשה, מה באה הגמרא לחדש על דברי רבא שאמר לא איברי עלמא אלא לצדיקי גמורי או לרשיעי גמורי[מז]. ותירץ, שרבא אמר שהעולם הזה לא ישמחו בו וירגישו בהנאותיו כי אם צדיקים גמורים ורשעים גמורים, ורב אמר שבאיכות ותענוגי העולם הזה ודאי לא נברא העולם אלא בשביל אחאב וכיוצא בו הממלאים תאות לבם ואוכלים מעדני מלך, וחנינא בן דוסא די לו בקב חרובים. אבל בבחינת השמחה וההרגש בהנאת העולם הזה ניתן לצדיקים גמורים ולרשעים גמורים. וצדיק גמור הוא המאמין באמונה שלמה בהשארות הנפש, ולבלתי מאמין בהשארות קורא רשע גמור, והרשע מתעדן בתענוגי העולם הזה ואין פחד אלהים לנגד עיניו ולא יבהלהו הרבה זכרון יום המות כי על דעתו אין חשבון בשאול אשר הוא יורד ואם כן תענוגיו ויגוניו יכלו ביום אחד. והצדיק הגמור ישמח בעולם הזה וירגיש בהנאותיו עם היותם מעטי הכמות והאיכות יותר מהרשעים, כי הרשע ישמח וירגיש בתענוגי הגוף ויתפעל כמו כן מהמקרים והיסורים הבאים עליו ואי אפשר שלא יתפעל גם כן בצד מה מזכרון יום המות, ובזה יתר עליו הצדיק כי הוא לא ידאג מהיסורים ולא יתפעל מהם ולא יטרידהו זכרון המיתה כי ישחק ליום אחרון[מח].

ובאיי הים (ד"ה ואמר) תירץ, שבאמת שתי המימרות הם שני עניינים חלוקים, וזה לפי מה שנתבאר לעיל שצדיקים יצר טוב שופטן היינו שהצדיק יושפט בשלילת הקנינים והרשע בעושר וכבוד. והנה אנחנו רואים כי יש צדיקים אשר המה עשירים כמו רבי אלעזר בן חרסום ורבי אלעזר בן עזריה ורבינו הקדוש ורב אשי ולא קלקלו את צדקתם. על זה אמר כי באמת שלצדיקים גמורים נברא העולם, וזה מה שאמר לעיל 'לצדיקי גמורי', ובבא זו מדברת בעולם הזה איך יש לו שני צדדים והיינו לצדיקים גמורים וגם לרשעים. ואחר כך אמרה הגמרא שהעולם הזה לאחאב והעולם הבא לרבי חנינא בן דוסא.

בתרומת הדשן (הכהן, ד"ה לא איברי) כתב, שרב בא לפרש מה הם רשעים גמורים וצדיקים גמורים שדיבר עליהם רבא שאמר שלא איברי עלמא אלא לרשעים גמורים וצדיקים גמורים.

בברכת אברהם (ד"ה אמר) יישב, שבתחילה השמיענו רבא שלאו דווקא אחאב ולאו דווקא רבי חנינא בן דוסא אלא לכל הרשעים ולכל הצדיקים, ובמימרא השניה השמיענו רב שלרשעים העולם הזה ולצדיקים עולם הבא שזה לא נתפרש בראשונה[מט].

בבית אברהם (ד"ה ואמר) ביאר, שכוונת המימרא הראשונה לומר שהעולם לא נברא אלא לרשעים גמורים שיטלו שכרן בעולם הזה לפי שאין להם חלק לעולם הבא ולצדיקים גמורים שיאכלו מהפירות בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא, ולפי שיצא לנו קושי למה ברא הקב"ה דברים קשים כמו החרובים שאינם ראויים לא לאלו ולא לאלו. ועל זה באה המימרא השניה לתרץ שבשביל הצדיקים הדומים לרבי חנינא בן דוסא שרוצים לצער עצמם בעולם הזה בקב של חרובים לכן נבראו.

מדוע הגמרא נקטה רק אחאב

שם. בסמיכת חכמים (ד"ה לא) הקשה[נ], מדוע הגמרא נקטה רק את אחאב, והלא שלשה מלכים אין להם חלק לעולם הבא כמבואר בסנהדרין (צ.), וירבעם היה קודם אחאב. ותירץ, שאפשר שתענוגות עולם הזה לא היה למלכים ההם כמו לאחאב, והם איבדו שני עולמים מה שאין כן אחאב שהיה לו העולם הזה שהיה עשיר.

בבניהו (ד"ה אחאב) ביאר, שעונג ושלימות הטובה לאדם בעולם הזה הוא בשתים, עושר ובנים. ואחאב זכה לעושר עצום שלא נמצא אצל שאר מלכים וכן זכה לבנים מה שלא זכו אחרים כי היה לו שבעים בנים בשומרון ושבעים בנים ביזרעאל, ונמצא לא אכל אדם טובת עולם הזה בשלימות כמוהו. ורבי חנינא שהיה מתפרנס בקב חרובין מערב שבת לערב שבת לא נחסר לו מטוב עולם הבא בעבור עולם הזה כלל, ועל כן ודאי זכה לטוב עולם הבא בשלימות. והוא הדין שאר צדיקים כיוצא בו שאפילו שהיו עשירים לא היו נהנים מטוב עולם הזה כמו רבי כמבואר בכתובות (קד.).

הרי נח לאדם שלא נברא

שם. בפרשת מרדכי (ד"ה לא נברא) ביאר, שאפילו שמבואר בעירובין (יג:) שנמנו וגמרו שנוח לאדם שלא נברא, זהו לבינונים שאין להם עונג בחייהם שהם בפחד מגיהנם ואינם בטוחים בגן עדן, אבל רשעים וצדיקים גמורים נוח להם שנבראו, שלרשעים נוח להם בשביל עולם הזה וצדיקים נוח להם בשביל עולם הבא.

הלימוד מדברי הגמרא

שם. השל"ה (מסכת יומא אות רי) כתב, שמהגמרא לומדים שידאג במאד אדם הרואה את עצמו משופע ולו בית והון ובגדי כבוד ורואה אנשים צדיקים ממנו בערום ובחוסר כל והם חסידים וקדושים ולומדי תורה, על כן יחשוב אולי הוא לו לתקלה לנכות זכויותיו ולשלמם לו בעולם הזה, ויעשה הרבה צדקות וגמילות חסדים ויהיה שפל רוח במאד מאד.

הרי יש צדיקים שזכו לשני עולמות

שם. ביעב"ץ (ד"ה לא) ביאר, שמה שרואים צדיקים גמורים שזכו לשני עולמות כמו האבות ושאר מצוקי ארץ שראו עולמם בחייהם, זהו במקרה, לא בעצם, ולא בצדקתם זכו לשתי שלחנות אלא חסד חנם הוא על דרך שכתוב (שמות לג יט) 'וחנותי את אשר אחון', חן בלבד הוא לאדם שטוב לפניו. לא להאכילו קרן זכויותיו שאין עולם המעשה עולם השכר ולא נברא עולם הזה מתחלתו לצדיקים ליהנות בו, אלא דרך חן פרטי.

בברכת אברהם (ד"ה ואמר) גם הקשה מכמה צדיקים שהם עשירים גדולים ובהיפך כמה רשעים חוזרים על הפתחים, ובמה יודע איפוא אם הוא צדיק גמור או לא. ותירץ שמי שהוא עשיר גדול זה יהיה בשני אופנים, אם הוא כמו שאמרה הגמרא כאן שהוא רשע גמור ועשו לו כן כדי ליטול שכרו בעולם הזה, או שהוא מפני שעשה מצות שאוכלים משכרם בעולם הזה כמבואר בפאה (פ"א מ"א). וכן להיפך מי שהוא עני כל כך אפשר שיהיה לרוב צדקותיו כמבואר בגמרא כאן על רבי חנינא, או מפני שיש לו איזה עבירות שנפרעים מהם בעולם הזה. והנה ידוע שמדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, ואם כן יש לומר שמי שהוא עשיר גדול אם הוא מפני המצות שאוכל משכרם בעולם הזה יש כח בשכל האדם לכוין השכר שהשיג בעולם הזה אל המצוות שהם בידו, אבל אם הוא לרוב רשעו ונתנו לו שכרו של העולם הבא מושלם, כשם שאי אפשר להשיג ולהעריך השכר של העולם הבא כך אי אפשר לידע איך הוא מכוון עם המצוות שעשה. וכן יש לומר במי שהוא עני כל כך, שאם מפני רוב צדקותיו אי אפשר להעריכו בשכל האדם אל מה שהקב"ה מדקדק עם חסידיו כחוט השערה לזכותם ולטהרם לעולם הבא כי עונש של עולם הבא אין כח בשכל האדם לידע אותו, אבל אם הוא מפני העבירות שנפרעים מהם בעולם הזה אפשר לכוונם אל העבירות שעשה האדם. נמצא שמי שרואה שהוא עני כל כך והוא מסופק אם הוא בינוני אלא שהיה עני מפני העבירות שנפרעים ממנו בעולם הזה או אם הוא צדיק גמור, הנה זה יתברר אם הוא יודע שהם מכוונים אל מה שיש בידו איזה נדנוד עבירה שהוא מכוון אל העונש שמשיג, אז אפשר שזה היה עונש של העולם הזה על אותם העבירות, אבל אם הוא יודע שאינם מכוונים אל מה שיש בידו נדנודי עבירה, הנה מזה ראיה שהוא צדיק גמור וזה אינו רק עונש של עולם הבא על דברים קלים לזככו ולטהרו כדי שילך נקי לעולם הבא. וכן מי שהוא עשיר גדול והוא מסופק אם הוא לרוב רשעו או אם הוא בינוני ומפני שיש בידו מצות שאוכל משכרם בעולם הזה מזה זכה לעושר, הנה אם רואה שאין המצוות שבידו מכוונים אל השכר שמשיג ידע כי זהו רק משכר של עולם הבא כדי שיצא נקי מן המצוות, ושכר עולם הבא אי אפשר להשיגו ולהעריכו.

בחדש האביב (ד"ה לא) ביאר, שאפילו שמצינו כמה צדיקים וחסידים שהיו עשירים, כוונת הגמרא שלא נברא תענוגי עולם הזה אלא לאחאב כדי לטורדו מן עולם הבא, אבל הצדיקים אינם מתענגים מטוב עולם הזה. ומה שאמרה הגמרא שהעולם הבא נברא לרבי חנינא, אפילו שגם הצדיקים אשר בלו בטוב חלקם בעולם הבא, מכל מקום עיקר הבריאה היה בשביל רבי חנינא שמאחר שלא ראה טובה בעולם הזה במה ישתלם שכר עמלו אם לא בעולם הבא.

ביאור הקושיא

תניא ר' אליעזר אומר אם נאמר בכל נפשך למה נאמר בכל מאדך ואם נאמר בכל מאדך למה נאמר בכל נפשך. רש"י (פסחים כה. ד"ה למה) ביאר שהפסוק יאמר החביב משניהן ודיו. וביאר דבריו **בדרשות ומאמרים** (לר' ישראל די קוריאל, עמ' קו) שהוקשה לרש"י שמתחילה אמר רבי אליעזר אם נאמר 'בכל נפשך' למה נאמר 'בכל מאדך', משמע ש'בכל מאדך' מיותר ואחר כך אמר אם נאמר 'בכל נפשך' משמע ש'בכל נפשך' מיותר. לכן פירש רש"י שיאמר החביב כלומר שלא נקט לשון של יתור דווקא אלא מה נפשך, אם נפשך חביב או מאדך חביב אותו שחביב שיאמר הפסוק וישתוק מהשני.

ובחידושי רבי משה מאימראן (פסחים כה. ד"ה דתניא) ביאר שאנחנו לא יודעים האמת איזה ראוי ליקרא חביב כיון שיש בני אדם שזה חביב להם

מז. **ולעיל** הובא מהמהרש"א שמשום כך בגירסת הילקוט והעין יעקב לא הובאה המימרא של רבא לא איברי עלמא אלא לרשיעי וכו'. ובשלמה משנתו (ד"ה ה"ג) כתב שמרש"י (ד"ה לרשיעי, ד"ה לצדיקי) משמע שהגירסא היא 'דאמר רבה לא איברי עלמא אלא לרשיעי גמורי או לצדיקי גמורי, לרשיעי גמורי כגון אחאב בן עמרי, ולו העולם הזה, לצדיקי גמורי העולם הבא כגון רבי חנינא בן דוסא'. מח. **עיין** שם עוד מה שביאר בארוכה על פי משל. מט. **כיון** שרבא שאמר לא איברי עלמא אלא לרשיעי או לצדיקי דיבר רק בעולם הזה וכפי שנתבאר לעיל מדברי המפרשים. נ. **הובא** בענף יוסף (ד"ה לא).

מזה ויש בהיפך, ומכל מקום התורה שיודעת האמת היה לה להזכיר החביב שבהם.

ובברכת אברהם (ד"ה אם) הקשה שכיון שרבי אליעזר מסתפק איזה החביב יותר והוצרך להקשות בממה נפשך, הרי יש לומר שאחר האמת יש בזה מה שאין בזה שבאיזה דברים האחד חביב ובאיזה דברים השני חביב ולכן הוצרכו שניהם, שהאחד לא נלמד מחבירו. ותירץ שרבי אליעזר ידע שאין מי שחביב עליו האחד באיזה דברים והשני באיזה דברים, אלא מי שהוא חביב עליו זה הוא מכריע לגמרי את השני וכן בהיפך, ומה שהקשה בממה נפשך, סבר שמכל מקום קמי שמיא גליא מי הוא החביב יותר ואין צריך השני ולא היה הוה אמינא שיכתוב שניהם מפני הטועים.

ביאורים נוספים בקושיית הגמרא

שם. בתאוה לעינים (סי' פו) הקשה שהרי עכשיו בקושיית הברייתא ודאי הסברא היא שכל אדם גופו חביב ממונו, שהרי מתחילה הקשה אם נאמר 'בכל נפשך' למה נאמר 'בכל מאדך', ואם כן לא היה לגמרא להקשות בשני צדדים, אם נאמר 'בכל נפשך' ואם נאמר 'בכל מאדך', ולא היה לה להקשות אלא צד אחד אם נאמר 'בכל נפשך' שהוא היותר חביב למה נאמר 'בכל מאדך', ולא את האופן השני. ואין לומר שבקושיא סברה הגמרא שאין אנו יודעים איזה חביב, ומקשה הגמרא בפסוק ממה נפשך הרי הקב"ה יודע איזה דבר הוא החביב ואם כן יכתוב החביב בלבד איזה הוא אם הנפש או הממון. שאם לא היה כתוב שניהם היינו אומרים שאותו דבר שכתוב הוא מה שאינו חביב והפסוק בא להקל על האדם ולא להחמיר, והיינו שבדבר החביב אין לו למסור את נפשו. ותירץ שכיון שבמשנה (נד.) יש שתי לשונות לפרש את 'בכל מאדך', או בכל ממונך, או בכל מדה ומדה שהוא מודד לך הוי מודה לו, לכן הקשה רבי אליעזר ממה נפשך לשני הפירושים שתוכל לפרש בלשון 'מאדך', ובתחילה הקשה על הפירוש שהוא לשון ממון, אם נאמר 'בכל נפשך' למה הוצרך 'בכל מאדך', בכל ממונך שהוא הקל יותר, שזה ברור לכל שהממון הוא קל יותר. ואם תאמר שפירוש 'בכל מאדך' אינו לשון ממון אלא בכל מדה ומדה בין מדה טובה בין מידת פורענות אם כן אם נאמר 'בכל מאדך' למה נאמר 'בכל נפשך' הרי בכלל מאדך שהפירוש בכל מדה ומדה יש בכל נפשך, דהיינו אפילו הוא נוטל נפשך, שבכל מדה ומדה יש בו יותר מבכל נפשך אפילו נוטל את נפשך, שבכל מידת פורענות יש בכלל נוטל נפשך[נא].

הפני יהושע (פסחים כה. ד"ה דתניא) ביאר שאפילו שבסלקא דעתך סובר רבי אליעזר שאין שום אדם שממון חביב עליו מגופו, מכל מקום כיון שמצינו לרבי ישמעאל בעבודה זרה (כז:) שסובר שאין הבדל בין עבודה זרה לשאר עבירות, ובכולם כתוב (ויקרא יח ה) 'וחי בהם', ורק רבי אליעזר הוא שסובר שבעבודה זרה יהרג ואל יעבור. לכן הקשה רבי אליעזר ממה נפשך אם נאמר ש'בכל נפשך' היינו אפילו נוטל את נפשך אם כן למה נאמר 'בכל מאדך', כיון שסוברים שאין לך שום אדם שממון חביב עליו יותר מגופו. ואם נאמר 'בכל מאדך' שמשמע שלא דורשים 'בכל נפשך' משום שכתוב 'וחי בהם' כרבי ישמעאל, אם כן למה נאמר 'בכל נפשך', שיהיה כתוב בנפשך ובכל מאדך, ולא 'בכל נפשך' שזה מורה אפילו נוטל את נפשך[נב].

בעיון יעקב (ד"ה אם) ביאר שבסנהדרין (עד.) מבואר שאין למסור נפשו כי אם בפרהסיא אבל בצנעא לא כיון שכתוב 'וחי בהם' ולא שימות בהם. ואם כן מקשה הגמרא ממה נפשך אם הפסוק מדבר בפרהסיא, אם כן למה כתוב 'בכל מאדך', שהרי נלמד במכל שכן שאת הנפש צריך למסור בפרהסיא. אלא מזה שכתוב 'בכל מאדך', צריך לומר שמדובר בצנעא, אם כן למה נאמר 'בכל נפשך', הרי בצנעא כתוב 'וחי בהם', ולא שימות בהם[נג].

החיד"א בדברים אחדים (דרוש ח לפרשת זכור, ד"ה והיינו, לד:) ביאר שבשאלה הגמרא הבינה שמדובר באדם שממונו חביב מגופו, ואם נאמר 'בכל מאדך' למה נאמר 'בכל נפשך', הרי זה כל שכן מממון שצריך למסור את הנפש. אלא שקשה שאם לא היה נאמר 'בכל נפשך' לא היינו מפרשים את 'בכל מאדך' במי שממונו חביב עליו מגופו אלא היינו מעמידים כמו רובא דעלמא דנפשו חביב מממונו והיינו אומרים שדווקא צריך למסור את ממונו אבל לא בגופו ולכן כתוב 'בכל נפשך'. ותירץ שאין לטעות שמדובר ברוב העולם כיון שבפרשה שניה של שמע כתוב (דברים יא יג) 'בכל לבבכם ובכל נפשכם' ולא כתוב בכל מאדכם כיון שציבור אי אפשר שממונם חביב עליהם מגופם. ואם כן נשמע מכאן ש'בכל מאדך' מדובר במי שממונו חביב עליו מגופו, ואף על פי כן צריך למסור את נפשו, ואם כן למה נאמר 'בכל נפשך'.

באדרת אליהו (ריקי, ד"ה אם) ביאר שבשלמא מה שכתוב 'בכל לבבך' עם 'בכל נפשך', כיון שהוא דבר אחד כי שניהם כאחד רומזים לאדם, כי הלב הוא גופו והנפש הוא הנשמה שבו, והפסוק מפרט בלב ונפש לרמוז שצריך שיאהבנו אהבה פנימית הבאה מלב ונפש. אבל מדוע כתוב 'בכל מאדך', מאחר שהזכיר בכל נפשך שהוא הגוף כל שכן שצריך שיאהבנו אף בממונו שהוא גרוע מהגוף. ואם נאמר 'בכל מאדך' ולא יהיה פירושו ממון כי אם על כל מדה ומדה, למה נאמר 'בכל נפשך', הרי אף המיתה כלולה ב'בכל מאדך'.

במתת אלקים (בסוף הספר, בלקט שכחה ד"ה תניא) ביאר על פי הגמרא בפסחים (מג:) שרבי אליעזר דורש 'כל' שזה ריבוי[נד], ואם כן הקשה רבי אליעזר כיון שכתוב 'בכל נפשך' למה כתוב 'בכל מאדך' שזה שפת יתר, שאפשר לרבות מתיבת 'כל' גם כן ממון. ואם נאמר ש'בכל מאדך' בא להזהיר לאדם שחביב עליו ממונו יותר מגופו אם כן שיהא כתוב 'בכל מאדך' לחוד, והייתי לומד ממונו מ'מאדך', וגופו הייתי מרבה מ'כל'. ולא הייתי מפרש את הפסוק על רוב העולם ולומר שדווקא ממון ולא הגוף, משום שהייתי מקשה לאיזה צורך כתוב מילת 'כל' גבי 'מאדך' כיון שאת הגוף לא למסור. אם כן בהכרח הייתי מפרש הפסוק שמדובר דווקא לאדם שחביב עליו ממונו יותר מגופו ומרבה גופו מתיבת 'כל', ואם כן קשה למה נאמר 'בכל נפשך'[נה].

בסמיכת חכמים (סוף ד"ה אם נאמר) ביאר שקושיית הגמרא אם נאמר 'בכל נפשך' על כרחך מדובר בעבודה זרה, שבשאר מצוות אינו רשאי למסור עצמו שכתוב 'וחי בהם', אם כן למה נאמר 'בכל מאדך' שהרי אפילו בשאר מצוות יתן כל אשר לו ולא יעבור אפילו מצות עשה אחת. ואם נאמר 'בכל מאדך' על כרחך הולך על שאר מצוות אם כן למה נאמר 'בכל נפשך', שהרי אינו מחויב למסור נפשו בשאר מצוות[נו].

בבית אברהם (ד"ה תניא) ביאר שלא יעלה על הדעת שרבי אליעזר הקשה שדי שיאמר 'בכל מאדך' ולא יאמר 'בכל נפשך' שבודאי רובא דעלמא חביב עליהם הגוף מהממון, אלא הקושיא היא שאם נאמר 'בכל מאדך' עבור אחד מני אלף שחביב עליהם הממון מהגוף, למה בעבור אותו יחידי הקדים 'בכל נפשך' ל'בכל מאדך', וזו שאלת הגמרא למה נאמר 'בכל נפשך', היינו למה נאמר קודם 'בכל נפשך', היה לו לומר 'בכל מאדך ובכל נפשך', ש'בכל מאדך' בא להזהיר אותו אדם פרטי שחביב עליו ממונו, ובאומרו 'בכל נפשך' בא להזהיר את רוב העולם[נז].

בחידושי המלבי"ם (ד"ה תניא) ביאר שדרך הכתובים לדבר בלשון לא זו אף זו, וכן כאן היה לו לכתוב בכל לבבך ובכל מאדך ובכל נפשך, שלא לבד שאהבת ה' בכל לבבך אלא גם בכל מאדך ובכל ממונך, ולא לבד בכל ממונך אלא גם בכל נפשך בכל חייך אם נוטלים ממך חייך, ומדוע שינה הכתוב לכתוב 'בכל נפשך' קודם ל'כל מאדך'. ועוד שהיה יכול לכתוב 'בכל לבבך ובכל מאדך' בלא 'בכל נפשך', שהלא מילת 'מאדך' יכולה לכלול את שניהם בכל מדה ומדה. ומדוע כתוב גם 'ובכל נפשך' שבזה אם כן אתה מגרע מילת 'מאדך' לפרש בו רק על הממון, ואם זה הולך רק על הממון חוזרת הקושיא שהיה לו לכתוב אותו אחר 'בכל לבבך'[נח].

בבן יהוידע (ד"ה אם) ביאר את קושיית רבי אליעזר על פי הגמרא בכתובות (לג:) שיסורים כמו מלקות חמורים לאדם יותר ממיתה, ולכן אם התרו בו למיתה אינו מותרה למלקות שהמותרה לדבר הקל אינו מותרה לדבר חמור. ולפי זה בתחילה סברה הגמרא שאפילו שימצא בני אדם שממונם חביב מגופם היינו לגבי מיתה שנוח להם למות ולא יראו אבדון ממונם, אבל לא שזה חביב מיסורי גופם דהיינו מלקות וכיוצא בהם, שאין יכולים לסבול את זה. ולכן הקשה רבי אליעזר בקושיא השניה למה נאמר 'בכל נפשך', שהיה לפסוק לומר בנפשך, כי

נא. וכן ביאר בעיון יעקב (ד"ה אם) באופן ראשון, ובלחם משנה (על מסניות מ"ה) ובקרבן מנחה (חלגית, סי' קכו) ובסמיכת חכמים (ד"ה אם) באופן שני. וכעין זה הביא בגליוני הש"ס (ד"ה אם נאמר) בשם ההלכות קטנות (שו"ת ח"ב סי' כט). ובילקוט הגרשוני (ד"ה תניא) הביא בשם באר חיים באופן אחר קצת, שהנה כל משכיל יבין שיותר קל למסור נפשו על קידוש השם משיקיים כל מדה ומדה שהוא מודד לך הוי מודה לו, שבאמת ראינו בכל גזירות שמד שהיה בדורות הראשונים רובם ככולם מסרו נפשם על קדושת השם, ולקבל את הרעה בשמחה כמו טובה גדולה לא מצינו רק אצל יחידי סגולה, ואם כן הכוונה פשוטה שאם נפרש 'בכל מאדך' בכל ממונך תקשה אם נאמר 'בכל נפשך' למה נאמר 'בכל מאדך', ואם תפרש 'בכל מאדך' בכל מדה ומדה, אם כן למה נאמר 'בכל נפשך' שבודאי מאהבת השם ימסור נפשו על קדושת שמו. וראה עוד זהב שיבה (אלגאזי, סי' עו). נב. ורבי אליעזר תירץ שלעולם הפסוק 'בכל נפשך' בא שאפילו נוטל את נפשך, ובעבודה זרה מחויב למסור נפשו, ולא כרבי ישמעאל, אלא שאפילו הכי צריך לכתוב 'בכל מאדך' משום שיש לך שום אדם בעולם שממונו חביב עליו מגופו ודיברה תורה גם כן נגד המיעוט. נג. וכן למד בכתית למאור (פינטו, פסחים כה. ד"ה אם) מדברי המהרש"א (ד"ה יש). וכעין זה ביאר בישרש יעקב (ד"ה רבי). נד. ולא בדרך לימוד של כלל ופרט. נה. והברייתא מיישבת שהפסוק מדבר בשני סוגי בני אדם, ולכל סוג מרבים מתיבת 'כל', והיינו לאדם שחביב עליו ממונו יותר מגופו בא הפסוק 'בכל נפשך' לרבות בתיבת 'כל' ממונו שחביב עליו יותר, ולשאר בני אדם שחביב עליהם גופם יותר ממונם בא הריבוי 'בכל מאדך' לרבות גופם בתיבת 'כל', ושניהם שוים למסור גופם וממונם לאהבת השם ולקדש שמו. נו. וכן ביארו ביום תרועה (יומא פב. ד"ה תניא) בשם חמיו, וביד המלך (יסודי התורה פ"ה ה"ז). עיין שם בארוכה. נז. ותירוץ הגמרא שאם יאמר 'בכל מאדך' ואחר כך 'בכל נפשך', יאמר אותו אדם לא דיבר ה' עלי, שהרי מזה שמקדים הפסוק הממון לגוף מכלל שהממון אינו חביב מהגוף, אמנם הוא שהממון חביב עליו יותר מהגוף יצא מזה הכלל ולא ימסור ממונו על יחודו יתברך, לכן הוצרך הכתוב להקדים 'בכל נפשך' ולומר אחריו 'בכל מאדך' שידע אותו אדם שגם הוא בכלל. נח. ועל זה מיישבת הגמרא שיש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו ויש בו רבותא יותר מ'ובכל נפשך', לכך כתבו מאוחר. ומה שכתוב 'ובכל נפשך', מפני שיש לך אדם שגופו חביב עליו ממונו.

כשאמר 'בכל נפשך' משמע מיתה שיש אבדון כל נפש אבל אם יאמר בנפשך משמע קצת נפש שהם יסורים קשים שיש בזה איבוד קצת נפש ולא כל נפש שהוא עודנו חי, ובזה אין אפילו מיעוט דמיעוט שיהיה ממונם חביב מיסורים קשים של גופם, ואז אם היה נוקט בנפשך לא יצטרך לומר 'בכל מאדך' כלל כי על יסורים קשים אין אפילו מיעוט שיהא חביב להם יסורים ואם כן למדים ממון מכל שכן.

במה דיבר רבי אליעזר

אלא אם יש לך אדם שגופו חביב עליו מממונו לכך נאמר בכל נפשך. **המהרש"א** (ד"ה יש) ציין לדברי הגמרא בסנהדרין (עד.) שמבואר שרבי אליעזר דיבר לענין נטילת ומסירת נפש על כל המצוות שצריך למסור את נפשו לקיימם. ואין הכוונה שרבי אליעזר דיבר רק שיטריח עצמו בכל גופו על המצוות, וכמו שכתוב (מלכים ב' כג כה) על יאשיהו 'וכמוהו לא היה לפניו מלך אשר שב אל ה' בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאודו', שלא מדובר שם על מסירת נפש כמו שכתב **הרא"ם** (דברים ו ה). ומשום שכאן נופל שפיר לפרש כמשמעו נטילת נפש מפרשים שהכוונה היא לענין נטילת נפש.

אמנם הביא המהרש"א (שם) שעיקר הפסוק מדבר בעבודת כוכבים שימסור את נפשו, וכך פירש **רש"י** בסנהדרין (עד. ד"ה ואהבת) על מה שאמרו שם כל עבירות שבתורה אם אומרים לאדם עבור ואל תהרג יעבור ואל יהרג חוץ מעבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים, ובעבודה זרה למדים ממה שדרש רבי אליעזר 'ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך', וביאר רש"י ש'ואהבת את ה' אלהיך' משמע שלא תמירנו בעבודת כוכבים. הרי שהפסוק מדבר בענין עבודת כוכבים[נט].

והמהר"ל בנתיבות עולם (נתיב אהבת השם פ"א ד"ה ויש לך, עמ' מ) ביאר שאפילו שעיקר הפסוק מדבר בעבודה זרה, מכל מקום יש לפרש את הפסוק על כל המצוות שהאדם חייב לעשות באהבה, כי יש שלשה מניעים ומעכבים את האדם מלקיים המצוות, לפעמים מפני יצרו שמסיתו שלא לעשותם אף כי אין טורח עליו מלעשות רק יצרו מגרה בו שלא יעשה מן הדברים שהם מעשה יצר הרע בלבד, ולפעמים המצוה בעצמה קשה עליו לעשות מפני הטורח, או לפעמים המצוה קשה עליו מפני הוצאת ממון. וכנגד זה אמר שיאהב את הקב"ה בכל לבבו ולא יפנה אל יצרו שהוא מסית אותו אל הרע לבטל האהבה, ובמה שלפעמים מניח המצוה בשביל שהמצוה קשה עליו, כנגד זה אמר שיעשה המצוה בכל נפשו וכאשר יעשה המצוה בכל נפשו לא יהיה מונע לו כאשר הוא טורח ויגע בקיום המצוה ויעשה המצוה אף אם המצוה קשה עליו מאד, וכן יקיים המצוה אף אם המצוה קשה עליו מצד הממון.

איך זה שממונו חביב מגופו

ויש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו לכך נאמר בכל מאדך. **הגר"א** באמרי נועם (ד"ה תניא) הקשה שזה תמוה מאד וכי יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו, כי לא במותו יקח הכל ומה יועיל לו מה שנשאר כבוד ביתו, וכמו שאמר איוב (ב ד) 'עור בעד עור וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו'. ותירץ שיש לך אדם שיעשה מצוה בגופו יותר ממה שיעשה מצוה בממונו כי ממונו חביב עליו יותר מטורח גופו.

הגר"א בשנות אליהו (פ"ט מ"ה ד"ה בכל) ביאר שיש לך אדם שמוכן לסבול יסורים על גופו בשביל ממונו[סא], וכן הפוך יש אדם שגופו חביב עליו מממונו ויתן ממונו בעד גופו בשביל שלא יהא לו יסורים על גופו.

בזרע ברך (שלישי, עמ' לא. ד"ה בדף) הביא שהרמב"ם פירש שממונו חביב מגופו מדובר על בניו ובנותיו הנקראים ממונו של אדם[סב].

בפנים יפות (פר' וילך סוף ד"ה ויהי אחר) ביאר על פי הגמרא בכתובות (לג:) שאם היו מלקים את חנניה מישאל ועזריה היו משתחווים לצלם. והטעם מפני שהם יסורים שאין להם קצבה[סג], וכן יש אדם שאם יטול כל ממונו וישאר בדקדוקי עניות כל ימי חייו שהוא יסורים שאין להם קצבה נוח לו במיתה שיש לו קצבה.

בכתב סופר (החדש, פר' ואתחנן ד"ה ואהבת) ביאר שמצוות ה' נחלקים למצוות שבין אדם למקום ומצוות שבין אדם לחבירו. ומצוות שבין אדם למקום הם לפרוש מדברים אסורים נבילות וטריפות וכן באכילת מצוה ולולב ושופר, ומצוות שבין אדם לחבירו הם מאזני צדק איפת צדק והין צדק. והנה אנו רואים שיש בני אדם שבין אדם למקום מדקדקים מאד במצוות לקיימם כראוי בעתם ובזמנם ומכל שכן לא לעשות איסור. אבל במה שנוגע בין אדם לחבירו אינם מדקדקים כל כך, כי תאות הממון שיש לו להוט אחריו איך להתעשר, ואינו יכול לעמוד על ממונו. ועל גופו יכול לעמוד לכבוש תאוותיו הטבעיים. וזה מה שאמרו יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו שאינו חס על גופו וחס על ממונו. ויש בני אדם שעל פי הרוב הם מדקדקים כחוט השערה בינו לחבירו ודבריו בנחת עם הבריות ומפזר ממונו לעניים. אבל נגד זה הכל כהיתר להם במצוות שבין אדם למקום, וסבורים שעל ידי בין אדם לחבירו יקח הקב"ה זה נגד כל המצוות שבין אדם למקום. לכן ציוה ה' 'ובכל נפשך ובכל מאדך'.

בשלמה משנתו (ד"ה ואם) ביאר שמדובר על האיש הרך והענוג כל ימי חייו שאם יהיה מעונה ברעב ובעירום טוב מותו מחייו, כמו שמצינו באיוב שהיו יסוריו גדולים עד שקץ בחייו, ואמרה לו אשתו (איוב ב ט) 'בָּרֵךְ אלהים וָמֻת', וגם הוא אמר (שם יג טו) 'הן יקטלני לו איחל', כלומר גם אני תוחלתי למות הזה, ובאמת יסורין קשים הם מן המות, ועם כל זה לגודל התפנקותו של איוב אמר שהוא בוחר כל היסורים שקשים ממיתה יותר מעוני שלאיש כמוהו קשה העוני יותר מיסורים שקשים ממיתה.

בפרשת מרדכי (ד"ה חביב) ביאר על פי הגמרא בחולין (צא.) צדיקים חביב עליהם ממונם יותר מגופם לפי שאין פושטין ידיהן בגזל. והכוונה בזה שמי שאינו מקפיד על הגזל ואונאה מצויה הפרוטה בידו להשיגה לכך אינה חביבה בעיניו, והם מקפידים ביותר על צער גופם שאין מקמצים בשום הוצאת ממון בשביל צרכי הגוף. מה שאין כן הצדיק שהוא נזהר בגזל ואונאה ואינה מצויה הפרוטה בידו, הוא יודע לשומרה ואינו מזלזל בה, וטוב לו להצטער מעט בגופו ושלא לבזבז בממונו. ולכן אמר הכתוב שבאהבת ה' אין להשגיח כלל לא בפיזור ממון ולא בצער הגוף[סד].

בעין אליהו (ד"ה ואהבת) ביאר על פי דברי הגמרא בתענית (כג:) זה מעלה ארוכה וזה אינו מעלה ארוכה והיינו כשיהיה לו היזק בגופו יש לו ארוכה ובהיזק ממון אין לו ארוכה ולכן ממונו חביב עליו מגופו.

בשפת אמת (פר' ואתחנן - תרנד) ביאר כי באמת תכלית האדם בעולם שיתקן מעשיו ויחזיר הפקדון לבעליו, וכמו שכתוב (קהלת ז א) 'טוב יום המות' כשזוכים לעלות כראוי. וכמו שכתוב בחובות הלבבות כי הצדיקים מתאוים לצאת מן מאסר הגוף, ולכן מי שמוסר נפשו באהבת הבורא יתברך על ידי שיודע ומבין כי זה תכלית האמת מוסר נפשו בלב שלם. אבל להיות מוסר ממונו ונשאר עוד בעולם הנסיון והעניות מעביר על דעת קונו יוכל להיות קשה הנסיון יותר ממסירת נפש.

הרי בטלה דעתם אצל בני אדם

שם. **ביום תרועה** (יומא פב. סוף ד"ה תניא) הקשה כיון שרוב בני אדם חביב להם גופם מממונם וציוה הכתוב שימסור נפשו עליו והפסוק אומר שתהא אהבת ה' חביבה לך יותר מכל החביב לך דהיינו נפשך, אם כן מהיכי תיתי שאותם מיעוט בני אדם שממונם חביב להם מגופם לא יבזבזו ממונם, והלא בטלה דעתם אצל כל בני אדם, ופשוט הוא שחייבים. ותירץ שמה שהגמרא אמרה שיש מי שגופו חביב עליו מממונו ויש שממונו חביב מגופו, לא מדובר ברוב בני אדם ומיעוט בני אדם, אלא בכל מין האדם, אם האדם הוא בבחרות ויכול

נט. וכן מבואר בפסחים (כה.) שאין מתרפאין בעצי אשירה מהפסוק 'ואהבת את ה' אלהיך', וביאר רש"י (שם ד"ה למה) אהוב את בוראך יותר מן החביב עליך והמתרפא בעצי אשירה נראה כמודה בה. ובחידושי הרא"ה (ע"ז כז: ד"ה כתב רבינו) ביאר שמאחר ומרבים מ'וחי בהם' שאין מחויבים למסור נפש על קיום המצוות, לכן יש להעמיד את הריבוי של 'ובכל נפשך' במצוה החמורה שבכולם שהיא עבודה זרה ולא יותר שתפשת מרובה לא תפשת. ובתורת חיים (סנהדרין עד. ד"ה אם נאמר) ביאר שהפסוק 'ואהבת' הולך על מה שכתוב לפני כן 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' שמדבר בייחוד ה', ועל זה כתוב 'ואהבת' שלא תמיר ייחודו. וכן מבואר בסמוך על ר"ע שהיו סורקים את בשרו והיה קורא קריאת שמע. ואמרו לו תלמידיו רבינו עד כאן, פירוש עדיין אי אתה מניח כוונתך. אמר להם כל ימי הייתי מצטער על הפסוק הזה 'בכל נפשך' אפילו נוטל את נשמתך, ויצתה נשמתו באחד, משמע ש'בכל נפשך' הולך על מה שכתוב בתחילה שחייב אדם לכוון בייחוד ה' אפילו הוא נוטל את נפשו. ועיין ר"ן (פסחים כה. ד"ה דתניא) ובחידושי רבינו דוד (כותפיל, שם ד"ה דתניא) שהקשו שאם עיקר הפסוק מדבר בעבודה זרה למה רבי אליעזר הוצרך לדרשה, והלא מקרא מלא הוא 'בכל נפשך' שחייב למסור נפש לאהבת ה'. ותירצו שבא לאפוקי מדעת רבי ישמעאל בסנהדרין (עד.) שעבודה זרה בצנעא יעבור ואל יהרג, שלדבריו מתפרש הפסוק 'בכל נפשך' שיאהב את ה' בכל לב ובכל נפש אבל לא לענין מסירת נפש. ועיין עוד מה שיישב בשפת אמת (שם ד"ה לעולם). **ס. עיין** גליוני הש"ס (ד"ה אלא) שהביא שענין זה אם ממונו של אדם חביב עליו או נפשו חביבה עליו יותר הוא שתי דעות בירושלמי (סנהדרין פ"ו ה"ג). **סא. וכעין** זה ביאר בכסא רחמים (ד"ה ואם) כי יש בני אדם מפני הקמצנות מתקמצים על גופם ואינם אוכלים ככל הצורך להם וברוב הימים ישתלח חולי הרזון בגופם ואין להם תקנה עוד, וכמו שרואים בחוש הראות איזה בני אדם רחמנא ליצלן. וכן נמצאים כשיחלו ונופלים למשכב אינם רוצים להביא הרופא תיכף ומיד מפני הפסד הממון הנדמה בעיניהם ועושים רפואות הנראה בעיניהם ומכבידים חולים ואין להם תקנה עוד, הרי ממונם חביב עליהם יותר מגופם. **סב. עיין** גם רמב"ם (תשובה פ"ו ה"א) שבניו של אדם הרי הם כקניינו. **סג. תוספות** (כתובות לג: ד"ה הקשו אילמלי) הקשו על מה שכתוב שם שאם היו מכים את חנניה מישאל ועזריה היו עובדים לצלם, מהגמרא כאן ש'בכל נפשך' הוא אפילו אם מייסרים את האדם ביסורים קשים. ובשיטה מקובצת (שם ד"ה ובקונטריסין) תירץ שכאן זו הכאה שיש בה קצבה, שכיון שסרקו את בשרו ברור הוא שימות במיתה גמורה במהרה, ובזה הוא כמו נוטל את נפשך. אבל אצל חנניה מישאל ועזריה מדובר בהכאה בלא מיתה, כגון שהניחום שנה או שנתים ויכו אותם בכל יום וזה הכאה שאין לה קצבה שהיא חמורה יותר ממלקות ומיתה, ובזה לא חייבתו תורה, דלאו נוטל את נפשך הוא. **סד. כעין** זה ביאר באבן שלמה (מטולטשין, ד"ה ואם) ובעין אליהו (ד"ה ואהבת) באופן ראשון. וראה עוד בברכת אברהם (ספירא, ד"ה תניא).

להרויח פרנסתו על ידי מלאכה ודאי שגופו חביב, שאם עתה ישללו ממונו לקיים התורה יכול להרויח על ידי מלאכה. אבל איש זקן וכיוצא שאינו יכול להרויח ואם ישללו ממונו ימות ברעב, בזה ממונו חביב עליו[סה].

הרי אין לחבב את הממון יותר מהגוף

שם. בתורת חיים (סנהדרין עד. ד"ה אם יש) הקשה כיון שאין ראוי לעשות כך שממונו יהא חביב עליו מגופו שהרי בני גד ובני ראובן שחבבו ממון יותר מנפשות נאמר עליהם (קהלת י ב) 'לב כסיל לשמאלו'[סו], אם כן וכי צריך הפסוק לכתוב דבר שאינו אלא בשוטים וכסילים. ותירץ שגם בצדיקים גמורים מצינו שחיבבו את ממונם. כמבואר בחולין (צא.) במה שכתוב על יעקב אבינו (בראשית לב כה) 'ויותר יעקב לבדו', שנשתייר על פכים קטנים, מכאן לצדיקים שחביב עליהם ממונם יותר מגופם לפי שאין פושטין ידיהם בגזל. וצריך לומר שכל היכן שיש לחשוש שיבוא ממונו לאיבוד והוא שם נפשו בכפו להציל ממונו לא כסיל הוא, ושונה בבני גד שאמרו (במדבר לב טז) 'גדרות צאן נבנה למקננו פה וערים לטפנו', ולא היה להם לחשוש לאיבוד ממונם אם יבנו ערים לטפם תחילה כיון שעדיין לא עברו את הירדן.

במהר"ל בגור אריה (דברים ו ה ד"ה שממונו) תירץ שמי שהוא אוהב את ממונו יותר מגופו הוא משום שהממון מחיה את האדם שהוא סיבה לחיותו, ודבר שהוא סיבה לחיות שלו הוא קודם לו במעלה, ולפיכך הוא אוהב אותו יותר מגופו. ואם כן מה שכתוב 'בכל מאדך', לא שמשום שהוא אוהב את ממונו יותר מגופו הייתי אומר שלא ימסור ממונו, רק בשביל שיש לממון מעלה, שהוא סיבה לו. וכאילו אמר שאילו היה כתוב 'בכל נפשך' הייתי אומר דווקא אם נוטל נפשך יש לו למסור נפשו עליו, אבל אם נוטל ממונו אין צריך למסור, בשביל שיש לממון האדם מעלה שהוא מחיה את הנפש ואין צריך למסור את עצמו בדבר זה שיש לו מעלה כל כך, ואפילו שמעלת נפשו של אדם יותר, מכל מקום אילו כתוב 'בכל נפשך' הייתי אומר דווקא נפשו יש לו למסור אבל לא את ממונו שאין אנו שוקלים הקולות והחומרות בשום מקום, ואם יש חומרא קטנה בלמד שאין במלמד אפילו שיש במלמד חומרא גדולה אין למדין זה מזה. ואם כתב 'בכל מאדך' הייתי אומר דווקא ממונו אפילו שהוא מחיה את הנפש, מכל מקום הנפש יש לו מעלה בצד עצמו, לכן צריך לכתוב את שניהם.

למה היה הוה אמינא שלא צריך למסור כל ממונו

שם. הערוך לנר (סנהדרין עד. ד"ה לכן) הקשה למה צריך פסוק למי שממונו חביב עליו מגופו, הרי גם 'בכל נפשך' אינו צריך אלא משום שכתוב 'וחי בהם', ועל זה בא 'בכל נפשך' לומר שבעבודה זרה צריך למסור את נפשו. ואם כן גם באופן שממונו חביב עליו מגופו אין כאן 'וחי בהם', שאין זה בגופו, ואם כן מדוע שלא יצטרך למסור את ממונו. ואם תאמר שכיון שיש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו הוי בכלל 'וחי בהם', אם כן בשאר מצוות שלא דורשת עליהם הגמרא 'בכל מאדך', כיון שדרשה זו היא רק בעבודה זרה כמו 'בכל נפשך', אם כן לא יחויב ליתן כל ממונו להציל עצמו מעבירה. וזה נגד דעת הר"ן (סוכה טו. ד"ה ולהדור)[סז] שחייב אדם ליתן כל ממונו כדי שלא יעבור על איסור לא תעשה. וכן פסק הרמ"א (יו"ד סי' קנז ס"א)[סח].

ביום תרועה (יומא פב. ד"ה תניא) ביאר את דברי הברייתא לשיטת הר"ן שחייב לבזבז כל ממונו עבור מצוות לא תעשה, שהוקשה לרבי אליעזר כיון שנאמר 'בכל נפשך', למה לי 'בכל מאדך' שהוא ממון, הרי אם נפשו חייב ליתן שלא יעבוד עבודה זרה ממונו לא כל שכן. ואם תאמר שמזה שכתוב 'בכל מאדך' לגבי עבודה זרה בא לדייק שדווקא כדי שלא יעבוד עבודה זרה חייב לבזבז כל ממונו אבל בשאר מצוות לא תעשה אין חייב לבזבז כל ממונו אם כן הפסוק בא להורות קולא שדווקא בעבודה זרה חייב למסור ממונו ולא בשאר מצוות לא תעשה, אם כן למה נאמר 'בכל נפשך', אם להורות קולא שדווקא בעבודה זרה חייב למסור נפשו ולא בשאר מצוות לא תעשה, הרי זה דבר פשוט, כי אם ממונו אינו חייב לבזבז כדי לקיים שאר מצוות כפי שלמדים מ'בכל מאדך' נפשו לא כל שכן. ואין לומר שאם היה אומר 'מאדך' לחוד, הייתי טועה שאינו חייב למסור נפשו על קידוש ה', כיון שיש פסוק אחר שכתוב (דברים יא יג) 'ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם', ואם כן פרשה זו שכתוב 'בכל נפשך' מה בא ללמדנו, אם ללמד שגם ממונו חייב ליתן הרי הוא דבר פשוט שאם נפשו חייב ליתן ממונו לא כל שכן, ואם בא הפסוק לדייק שדווקא בעבודה זרה יתן ממונו ולא בשאר מצוות, למה נאמר 'בכל נפשך', הרי אם ממונו אינו חייב ליתן לקיים שאר מצוות, גופו החמור לא כל שכן. ועל זה מתרצת הגמרא ש'בכל מאדך' צריך לאופן שממונו חביב עליו מגופו, והשמיענו הפסוק שאפילו אם חביב עליו מגופו חייב לבזבז ממונו כדי שלא יעבוד עבודה זרה, ומי שממונו חביב עליו מגופו דווקא בעבודה זרה חייב לבזבז ממונו אבל לקיים שאר מצוות לא תעשה אינו חייב לבזבז ממונו שהוא חביב עליו מגופו. אמנם מי שאין ממונו חביב עליו מגופו חייב ליתן כל ממונו קודם שיעבור על מצות לא תעשה.

באבני נזר (יו"ד סי' קכא אות א) תירץ שלכן צריך 'בכל מאדך' למסור את ממונו להנצל מעבודה זרה ואפילו שעל כל מצוות לא תעשה חייב אדם למסור כל ממונו. משום שהיה הוה אמינא בעבודה זרה שכיון שכל העבירה היא רק באמונת הלב לבד, כדברי רבא בסנהדרין (סא:) שהעובדה מאהבה ומיראה פטור, לא יצטרכו למסור אפילו את הממון[סט].

במרחשת (ח"א סי' מג אות יג) תירץ על פי דברי הר"ן בפסחים (כה. ד"ה בכל) שכתב שגם על איסורי עבודה זרה על אביזרייהו גם כן מחויב למסור נפשו ויהרג ואל יעבור. ולפי זה מצינו גם על איסורי עבודה זרה שהם בשב ואל תעשה שמחויב למסור נפשו עליה דהיינו במקיים עבודה זרה בתוך ביתו שלדעת רש"י (שמות כ ג) עובר בזה על לאו של (שם) 'לא יהיה לך'. ורבי אליעזר שדורש 'בכל מאדך' לממונו סובר שבמקיים עבודה זרה בתוך ביתו עובר על לאו זה, אם כן שפיר צריך פסוק 'בכל מאדך' שמחויב למסור כל ממונו ולא לעבור על לאו של 'לא יהיה לך' אף שעל שאר לא תעשה שבשב ואל תעשה אינו מחויב למסור כל ממונו, מכל מקום בלא תעשה של עבודה זרה שחמור הוא מתחייב למסור נפשו וכל ממונו אף באדם שממונו חביב עליו.

בויברך דוד (טמקין, ד"ה אם) חקר לפי מה שקיימא לן שבעבירות לא תעשה מחויב לבזבז כל ממונו אם מסדרים לו כמו שמסדרים לבעל חוב כמבואר **בשולחן ערוך** (חו"מ סי' צג סכ"ג). ואם נאמר שבכל הלאוין מסדרים ומשאירים לו כדי חייו, יש ליישב שאפילו שבכל הלאוין מסדרים מכל מקום בעכו"ם שחמור מכל עבירות שבתורה אין מסדרים, שכמו שנפשו נדחית מכל חיותו הוא הדין בממונו אף באדם שממונו חביב עליו מגופו, ש'מאדך' משמע מאד מאד כל ממונו בפעם אחת.

למה לא כתוב 'בכל נפשך' בסוף הפסוק

שם. בטעמא דקרא (פר' ואתחנן ד"ה ואהבת) הקשה שהרי רוב העולם גופן חביב עליהן יותר מממונם, ואם כן היה לכתוב 'בכל נפשך' בסוף הפסוק שהרי דרך התורה לכתוב תמיד לא זו אף זו. ותירץ שאותם בני אדם שממונם חביב מגופן אין הכוונה שאינו אוהב את גופו כמו כל בני אדם שזה דבר שאי אפשר, אלא הוא אוהב את גופו כמו כל בני אדם אלא שממונו חביב עליו בהפלגה יתירה יותר מגופו, ולכך קא משמע לן שאפילו אהבה כזאת שהיא יותר מגופו גם כן צריך למסור לכבוד הקב"ה והוי שפיר לא זו אף זו.

למה לא דורשים 'בכל נפשך' על עבודה זרה ו'בכל מאדך' על שאר מצוות

שם. בסמיכת חכמים (ד"ה אם נאמר) הקשה למה הוצרכה הגמרא לדרוש 'בכל נפשך' לאופן שגופו חביב עליו ו'בכל מאדך' לאופן שממונו חביב עליו, ולא אומרים ש'בכל נפשך' הולך על עבודה זרה שצריך למסור את נפשו, ו'בכל מאדך' הולך על שאר מצוות שעליהם אין למסור הנפש כיון שכתוב (ויקרא יח ה) 'וחי בהם' ולא שימות בהם. ותירץ שהגמרא הוכרחה לדרוש באופן זה, כיון שבלאו הכי הרי מקשים העולם מפני מה לא נאמר בפרשת 'והיה אם שמוע' בכל מאדך כמו בפרשת 'ואהבת'. ותירצו שהטעם הוא משום שכתוב 'בכל מאדך' שיש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו, וגבי רבים לא שייך לומר זאת. ובפרשת 'והיה אם שמוע' מדובר ברבים[ע]. אם כן הדרשה יש לך אדם שממונו חביב מגופו הוא בהכרח, כיון שאם הגמרא היתה מתרצת תירוץ אחר עדיין היה קשה למה לא נאמר 'בכל מאודך' בפרשת 'והיה אם שמוע'.

סה. **ועיין** כעין זה בתפארת הגרי"ז (ד"ה בכל נפשך). והוכיח זאת היום תרועה מרש"י בפסחים (כה. ד"ה למה נאמר) שביאר את קושיית הברייתא למה נאמר 'בכל מאדך' יאמר החביב משניהם ודי. ומתרצת הברייתא שפעמים שזה חביב ופעמים שזה חביב. הרי בהדיא שמשמעות התירוץ שיש אדם שגופו חביב ממונו וכן שממונו חביב מגופו הוא בכל מין האדם שפעמים שזה חביב ופעמים שזה חביב והיינו בבחור וזקן. וכן כתב בברכת אברהם (ד"ה אם). סו. **עיין** במדרש (במדב"ר כב ט). סז. **וכן** דעת הריב"ש (סי' שפז). סח. **וכן** הוכיחו הב"ח (או"ח סוף סי' תרנו) ובביאור הגר"א (יו"ד שם סק"ה) מגמרא זו דלא כהר"ן. והוכיח עוד הגר"א (שם) ממה שבסנהדרין (עג.) הוצרכו לדרוש מהפסוק (ויקרא יט טז) 'לא תעמוד על דם רעך', שחייב להוציא ממון כדי להציל נפש חבירו, משמע שבשאר מצוות אינו מחויב להוציא ממון. ובשו"ת חות יאיר (סי' קלט, הביאו בהגהות רעק"א יו"ד סי' קנז סק"ג) כתב שאם אינו עושה מעשה בעוברו על הלאו דינו כעשה שאין צריך ליתן כל ממונו שלא יעבור עליו. וכן דעת הפרי מגדים בספרו תיבת גמא (בסוף הספר בחקירה ד ד"ה ירא לי). וכן הוכיח בגליון מהרש"א (יו"ד שם סק"ז) מדברי הרמ"א (שם). ואם כן לא קשה מהגמרא בסנהדרין שהרי שם הוא עובר בלא תעשה בעומדו מנגד. אולם בריב"ש (סי' שפז) מבואר שאף אם אין בו מעשה צריך ליתן כל אשר לו ולא יעבור. ועיין פתחי תשובה (יו"ד סי' קנז סק"ד) מחלוקת בזה. סט. **וכתב** שמזה יש להוכיח שמה שמבואר בפוסקים שבלא תעשה מחויב לבזבז כל ממונו, לא תעשה דווקא, אבל בעשה אף שעובר עליה בקום ועשה אינו מחויב לבזבז כל ממונו עבור זה, דלא כמשנת חכמים (הוכגלרנטר, פתיחה להל' עכו"ם עמ' מו. ד"ה והנה). שאם לא כן קשה למה לי 'בכל מאדך', הרי על כל פנים מוכח שאפילו עובד מאהבה ומיראה עובר בעשה של 'ואהבת', ושוב מחויב לבזבז כל ממונו כמו בשאר מצות עשה שעובר עליה בקום ועשה. אלא ודאי שדווקא בלא תעשה מחויב לבזבז. ועל כן הייתי אומר שאינו מחויב לבזבז כל ממונו משום עשה של 'ואהבת', והוצרך 'בכל מאדך'. אך דחה זאת שהייתי אומר שאינו מחויב שתהיה אהבת השם יתברך אצלו יותר מממונו מאחר שחביב עליו מגופו. ועל כרחך אינו עובר בעשה כלל אם אינו נותן כל ממונו ולאו של עבודה זרה אינו עובר כלל כיון שעובר מיראה. ועיין דברי ירמיהו (יסודי התורה פ"ה ה"ז) וביד המלך (שם) במה שהרמב"ם השמיט הדין שצריך למסור כל ממונו על לא תעשה. ע. **וכן** תירצו בכלי יקר (דברים יא יג) ובפרשת דרכים (דרוש כא ד"ה וקודם,

עוד תירץ שרבי אלעזר כלל לא דיבר על נטילת הנפש אלא הוא מפרש 'בכל נפשך' שצריך לאהוב את הקב"ה בכל נפשו, דהיינו שישתדל בכל נפשו לעבודת הקב"ה ובכל ממונו. ועל זה הקשה אם צריך להשתדל בכל נפשו, מי לא יתן כל ממונו אם הוא אוהב בכל לבבו, ממילא יתן כל ממונו ולמאי נפקא מינה כתוב 'בכל מאדך', ואם הוא ציווי על כל מאודו ממילא הוא בכל לבבו כשיתן כל אשר לו לאהבת הקב"ה. ועל זה מתרץ יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו, ומילת 'חביב' היא בדווקא, כי אם היה אומר בכל נפשו שאהבת הקב"ה יהיה לו כמו שאוהב את עצמו אם כן יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו, ואם כן יהיה חס וחלילה גבול לאהבת הקב"ה כי יש לך אדם שיאהב אותו רק כנפשו ולא כממונו, וכן להיפך אם יכתוב 'בכל מאדך' יהיה גם כן גבול לאהבת הקב"ה שיאהבו רק כממונו ויש שנפשו חביבה עליו. ואם כן דרשת רבי אליעזר לא הולך רק על החיבה.

בקובץ שיעורים (פסחים כה. אות קה) תירץ שלכן לא דרשה הגמרא מ'בכל מאדך' לכל לא תעשה שבתורה שצריך לבזבז כל ממונו כדי שלא יעבור על לא תעשה, שבשביל לומר שצריך לבזבז את ממונו לא צריך 'בכל מאדך', שמזה שצריך לומר 'וחי בהם' ולא שימות בהם שאין צריך למסור נפשו על שאר מצוות, משמע שעד מסירות נפש הוא חייב והיינו כל ממונו. ומה שהגמרא אמרה שיש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו אין הכוונה שממונו חביב מגופו שממון חמור ממיתה, שזה אי אפשר, שאפילו מלקות חמור מממון וכל שכן מיתה, אלא כמו שמבואר בברייתא בחולין (סג:) שהיה מספיק לכתוב (ויקרא יא יד) 'איה', 'דיה' למה נאמרה, כדי שלא ליתן פתחון פה לבעל דין לחלוק. ואם כן גם כאן כתבה התורה כל צורות של אהבה לא ליתן לבעל דין לחלוק[עא].

למה כתוב 'בכל לבבך'

שם. בטיול בפרדס (מהדו"ת אות ד סי' ט) הקשה שכיון שכתוב 'בכל נפשך ובכל מאדך' למה כתוב 'בכל לבבך', הרי אם הוא מוסר נפשו וגופו וכן ממונו החביב עליו פשוט שהוא בכל לבבך. ותירץ שאפילו אדם שמוסר את נפשו לה' ועומד בנסיון ומוסר עצמו להריגה ושריפה, עם כל זה יוכל לכוון שמתכוין בעבור שיהיה נוחל עולם הבא, אלא המסירות נפש צריך שיהיה בו בלתי לה' לבדו ולא יתערב בו שום הנאת עצמו, לא הנאת עולם הזה ואף לא הנאת עולם הבא, כי אם יש בו כוונה עבור עולם הבא עדיין הוא כמתכוין להנאת עצמו שיהיה לו עולם הבא, לכן כתוב 'בכל לבבך' שתהיה האהבה שלו כולה להקב"ה ולא יחסר כל שהוא מהלב.

למה הברייתא לא הביאה את דרשת המשנה

שם. הריא"ף בעין יעקב (פסחים כה. ד"ה אם) הקשה למה הברייתא לא הביאה את מה שנאמר במשנה דבר אחר 'בכל מאדך', בכל מדה ומדה שהוא מודד לך. ותירץ שלכן כפל רבי אליעזר ואמר ואם נאמר 'בכל מאדך' למה נאמר 'בכל נפשך', ולא אמר כלשון המשנה 'בכל נפשך' אפילו הוא נוטל את נפשך, 'ובכל מאדך' בכל ממונך. אלא שהוקשה לרבי אליעזר שאם נאמר 'בכל מאדך' לומר שבכל המידות בין מדה טובה בין מידת פורענות הוי מודה לו, יקשה למה אמר 'בכל נפשך', שהרי בכלל המידות המדודות הוא נוטלים את נפשך, לכך הוצרך לפרש יש לך אדם שחביב גופו או מאודו.

בכתית למאור (שם ד"ה אם) ביאר שהברייתא הוסיפה על המשנה עוד דרשה אחרת אם יש לך אדם שגופו חביב עליו מממונו, ואינו ענין כלל למה שאמרה המשנה, ואין מדרך תנא של הברייתא להעתיק כל המשנה אלא להוסיף.

למה הפסוק אינו אומר בפירוש בכל ממונך

שם. בנועם אלימלך (פר' תרומה ד"ה או יאמר מה) הקשה למה לא נאמר בפירוש בכל ממונך ולמה שינה הכתוב לכתוב 'מאדך'. ותירץ שהתורה הקדושה רמזה לנו עוד דבר אחר, שהנה השם יתברך ברוב רחמיו נתן לנו רשות להנות קצת בעולם הזה מכסף וזהב לצרכינו, אך לזה צריך שימור גדול מאד להתנהג כשורה בממונו. וזה ששינה הכתוב לכתוב 'בכל מאדך' ופירשו בכל ממונך, לרמז שיזהר מאד מאד בממונו שלא יבוא בהם לידי תקלה חס וחלילה וצריך האדם לעמוד במחשבותיו שלא ימצא בממונו שום עול ועון.

האם רבי עקיבא חולק על רבי אליעזר

רבי עקיבא אומר בכל נפשך אפילו נוטל את נפשך. המהרש"א (ד"ה יש) ביאר שר"ע בא לפרש את דברי רבי אליעזר במה שאמר אם יש לך אדם שגופו חביב עליו מממונו לכך נאמר 'בכל נפשך', שהכוונה אפילו הוא נוטל את נפשך, ואפילו בשאר מצוות יש לקיימם עד מסירות נפש.

אמנם הגר"א באמרי נועם (ד"ה תניא) ביאר[עב] שרבי אליעזר לא דיבר כלל במסירת נפש ממש כי אין צריך למסור עצמו למיתה מפני מצוות ה'. אבל ר"ע סובר שצריך למסור את עצמו למיתה[עג]. ולפי זה מבואר מה שמובא בסמוך שר"ע יצא להריגה וקרא ק"ש, אמרו לו תלמידיו 'עד כאן', ולכאורה קשה מה שאמרו לו שלא ימסור עצמו על קידוש ה'. ולפי מה שנתבאר מיושב שהם סברו כרבי אליעזר שאין צריך לסבול בשביל מצוות ה' אלא טורח יסורים אבל אינו חייב למסור עצמו למיתה, לכך אמרו עד כאן, הלא עכשיו אינך צריך למסור עצמך למיתה. והשיב להם כל ימי הייתי מצטער, והיינו שאני סובר אפילו נוטל את נפשך.

ובהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה תניא) כתב שרבי אליעזר סובר שהפסוק נאמר לענין יהרג ואל יעבור, שבשלש עבירות חמורות עליו ליהרג ולא לעבור עליהם. ור"ע חולק וסובר שהפסוק בא לענין שלא יסיח דעתו מחמת הצער מלקבל עול מלכות שמים ומלהודות לו[עד], וסובר כרבי ישמעאל ביומא (פה.) שגם בשלש עבירות באופן שהיה בצנעא יעבור ואל יהרג[עה].

בלשון הזהב (ד"ה ר"ע) ביאר שרבי אליעזר מדבר על עשיית המצוות שיעשה מצוות מאהבה הן מצוות התלויות בגופו שיטריח את גופו הן מצוות הצריכים להוצאת ממונו. ור"ע אמר שאפילו אם נוטל את נפשך אם לא תכפור בו ותעבוד עבודה זרה, אפילו הכי תאהבהו ותעבדהו ואל תכפור בו. ולא מדובר על עשיית המצוות שבהם כתוב 'וחי בהם', אלא על עבודה זרה ואז תמסור את נפשך אליו על קדושת שמו מאהבה.

במעון הברכות (ד"ה פסקא) ביאר על פי הגמרא בעבודה זרה (יח.) על רבי חנינא בן תרדיון כשהניחו ספוגין של צמר על לבו ולא רצה לקרב עצמו למיתה עד שהקב"ה נטל נשמתו. וכמו שלמדנו בשבת (קנא:) שמי שעוצם עיניו של המת עם יציאת הנפש הרי זה שופך דמים. וטעם הדבר שהכל קצוב לפני הקב"ה אפילו הרגעים משנותיו של אדם לעבוד את הקב"ה ולהללו ולשבחו, ואם מקרב עצמו ברגע אחד מאבד עולמו כי אינו משלים חוקו והוא כרוצח והורג נפש, כי אין חילוק בין מחסר זמן רב או רגע. ואף עם סופו למות בודאי והקב"ה נוטל נפשו, חלילה לאדם לקרבו למיתה ברגע אחד שלא יחסר חוקו. והצדיקים לא זו בלבד שאין מקרבים עצמם למיתה אלא אף זו שמאריכים על עצמם היסורים. וכמו שלמדנו (יומא לח:) הבא לטהר מסייעין אותו, והיינו המקבל על עצמו מצוה בעודו בחיים הקב"ה שולח עזרתו ונותן בו עוז ותעצומות לגומרה בחיים חיותו, וכן המתחיל שבח לשבח ליוצרו, הקב"ה סמוך ליציאת נפשו מחזיקו ומאריכו לגמור שבחו כדי להגדיל שכרו, ונמצא האיש ההוא מאריך יסוריו קצת ובזה זוכה לרב טוב הצפון. וזה הוסיף ר"ע לדרוש 'בכל נפשך' אפילו הוא נוטל את נפשך היינו עם צאת נפשו שיקבל על עצמו אז עבודה מאהבת ה' ולא יבעט ביסורים אף שדבר זה מאריך חיותו ויסורי נפשו. וזה הוסיף ר"ע, שרבי אליעזר לא דרש רק מסירת נפש לאהבת ה', ור"ע מוסיף אפילו הוא נוטל את נפשך והיינו לקרוא ק"ש ולקבל עול מלכות שמים אף בעת נטילת נשמתו שהוא הארכת יסורים.

למה לא אמרו אפילו הוא נוטל את ממונך

שם. הצל"ח (לעיל נד. ד"ה בכל) ביאר שחז"ל לא אמרו ש'בכל מאדך' הוא אפילו נוטל את ממונך, שהאדם מעצמו מחויב ליתן כל הונו קודם שיעבור על לא תעשה שבתורה, אבל אין אדם רשאי ליטול בעצמו את נפשו, ורבי חנינא בן תרדיון אומר (ע"ז יח.) מוטב שיטלנה מי שנתנה בו ואל יחבל הוא בעצמו, אבל אם האנס רוצה להרגו או יעבוד עבודה זרה חייב הוא למסור נפשו על קידוש ה', לכן אמר ר"ע אפילו הוא נוטל את נפשך.

מדוע גזרו שלא יעסקו בתורה

תנו רבנן פעם אחת גזרה מלכות הרשעה שלא יעסקו ישראל בתורה.

בעיון יעקב (ד"ה מעשה) כתב שלפי ענין המשל שבסמוך נראה שהמלכות באותה שעה גזרה עליהם גזירות רעות ועלילות הרבה, וכדי שלא ינצלו מעלילותיהם בזכות התורה גזרו עליהם שלא יעסקו בתורה. ובזה דומה המשל לנמשל שגם השועל היה רוצה לצוד הדגים שלא ינצלו תוך המים וכבר נמשלו ישראל לדגי הים כמבואר בעבודה זרה (ג:) על הפסוק (חבקוק א יד) 'ותעשה אדם כדגי הים', למה נמשלו בני אדם כדגי הים, לומר לך מה דגים שבים כיון

עמ' רלא בהו' החדשות) ובדברים אחדים להחיד"א (דרוש ח לשבת זכור, ד"ה והיינו, לד: הובא לעיל) וביום תרועה (יומא פב. ד"ה תניא) בשם המהרי"ט, ובדרשות ומאמרים (קורילא, עמ' קו) ובנפש החיים (שער א פ"ח בהגה"ה) ובגליוני הש"ס (ד"ה אלא, בסוגריים) ובשבט מיהודה (פר' ואתחנן ד"ה ולעבדו). ועיין בשדה יצחק (ד"ה רבי) שתירץ שבפרשת 'והיה אם שמוע' לא מדובר על מסירות נפש אלא שיאהב אותו בכל לב ובכל נפש. **עא. וכן** מבואר בנימוקי יוסף (סנהדרין יז. ד"ה אם). ועיין בחידושי רבי שמואל (פסחים סי' יב אות ג) ובזכרון שמואל (סי' סה אות ז). **עב. וכן** ביאר הגר"א בחידושי אגדות (ד"ה תניא). **עג. וכן** כתב בסמיכת חכמים (ד"ה אם נאמר). **עד. ובעין** זה למד בבאר בשדה (דברים ה ו ד"ה ובכל נפשך) את מחלוקת רבי אליעזר ור"ע. וכן כתבו בשדה יצחק (ד"ה רבי) ובתפארת מנחם (שאפרלאניק, שם) ובכסא רחמים (תורי, שם) ובאבי עזרי (יסודי התורה פ"ה ה"ו). וראה בזרע אמת (חידושי ברכות סי' ה) בארוכה ובישמח לב (גינסברגר, ד"ה ר"ע). **עה. ובאבי** עזרי (שם) הקשה למה צריך לומר כן. ואפשר שמודה בזה לרבי אליעזר, אלא שנחלקו שר"ע הוסיף שלא יסיח דעתו מקבלת עול מלכות שמים כשנוטלים את נפשו. ורבי אליעזר סובר שאי אפשר לו לאדם בשעה זו לכוון ולקבל עליו עול מלכות שמים ולקרות שמע. ועיין שם עוד בראמ"ה בארוכה.

שעולין ליבשה מיד מתים אף בני אדם כיון שפורשין מדברי תורה ומן המצוות מיד מתים.

מיהו פפוס בן יהודה

בא פפוס בן יהודה. בספר היוחסין (אות הפ"א ד"ה פפוס) כתב שפפוס בן יהודה בזמן ר"ע חכם גדול בברייתא והיה טוב לישראל בעבורו. עוד הביא שם (במאמר לאשון ערך רבי עקיבא ד"ה ותרלה באבות, עמ' 39) מהגמרא בתענית (יח:) לוליינוס ופפוס אחיו שנהרגו כדי להציל את ישראל. ופירש רש"י (שם ד"ה לוליינוס) שהיו צדיקים גמורים[עו]. והגר"א באמרי נועם (ד"ה אלו) מבואר שהכוונה לפפוס בן יהודה שפדה את ישראל מהגזירה.

אמנם מדברי תוספות בשבת (קד: ד"ה בן סטדא) מבואר שפפוס בן יהודה הנזכר כאן הוא הנזכר לגנאי בגמרא שבת שם[עז]. ולדעת תוספות לא היה תנא ולא חכם גדול ואדרבה נזכר לגנאי[עח].

מדוע מסר רבי עקיבא את עצמו

ומצאו לרבי עקיבא שהיה מקהיל קהלות ברבים ועוסק בתורה. המהרש"א (ד"ה יש) ביאר שר"ע מסר את נפשו על ביטול תורה אפילו שאין חיוב מסירת נפש אלא על שלש עבירות עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים, משום שזה היה בשעת השמד כמבואר בסנהדרין (עד.) שבשעת השמד אפילו על מצוה קלה יהרג ואל יעבור. ועוד שר"ע עשה זאת בפרהסיא כמו שהגמרא אומרת שהיה מקהיל קהילות ברבים, ובפרהסיא מבואר שם שאפילו על מצוה קלה יהרג ואל יעבור[עט]. עוד ביאר על פי דברי תוספות בעבודה זרה (כז: ד"ה יכול) על פי הירושלמי (שביעית פ"ד ה"ג) שאם רצה אדם להחמיר על עצמו אפילו בשאר מצוות מותר, יש לומר שר"ע גם מחמיר על עצמו היה[פ].

בברכת שמואל (ח"ד במכתב בתחילת הספר) ביאר שר"ע מסר את עצמו מפני שאז עמד בסכנה כל קיומה של התורה והיה חוב מן התורה שר"ע יתן את נפשו עבור קיומה. אף כי אין חביב לפני הקב"ה כמו ר"ע ותורתו, שמשה רבינו שמח בתורתו ונתעצב במיתתו כמבואר במנחות (כט:), אולם מפני שאם אין גדיים אין תיישים הוטלה החובה על התנא ותורתו שימסור את נפשו עבור קיומה של התורה להבא.

מדוע הגמרא מציינת שהיה מקהיל ברבים

שם. בפרשת מרדכי (ד"ה שהיה) הקשה למה הגמרא אומרת שהיה ברבים. ותירץ על פי הגמרא בסנהדרין (עד.) שכל המצוות יעבור ואל יהרג אם היה מתכוין האנס להנאתו, ואם היה מתכוין להעבירו על הדת, אז אם בינו לבין עצמו יעבור ואל יהרג, ואם הוא בפרהסיא יהרג ואל יעבור. לכן אמר לו פפוס [בסמוך] למה אתה מקהיל קהילות ברבים שאם יתפסוך תתחייב ליהרג מפני קידוש השם, תלמד תורה בצנעא שאם יתפסוך תוכל לבטל מתלמוד תורה. ועל זה ענה לו ר"ע שאתה טועה בכוונת הגזירה שאין הגזירה כדי להעבירנו על הדת שאז יש הבדל בין צנעא לפרהסיא, אלא כוונתם היא לטובתם כדי שנפרוש מהתורה ונתערב עמהם לעם אחד, וזה מה שהביא לו במשל נדור אני ואתה כדרך שדרו אבותי ואבותיכם, ובזה אין נפקא מינה בין אם הוא בצנעא או בפרהסיא.

מבואר שגם על ביטול מצות עשה יש למסור את הנפש

שם. בחידושי הר"ן (שבת מט. ד"ה ומקשו) כתב שלא אמרו יהרג ואל יעבור אלא לעבור על מצות לא תעשה אבל לא כשגזרו לבטל מצות עשה כיון שאינו עובר בידים. ועוד שהם יכולים לבטלה ממנו על כרחו שיניחוהו בבית האסורין ותבטל מאליה. **והכסף משנה** (יסודי התורה פ"ה ה"א) הקשה מהגמרא בעבודה זרה (יח.) שרבי חנינא בן תרדיון מסר נפשו כדי לעסוק בתורה, וכן בסנהדרין (יד.) על רבי יהודה בן בבא שסמך חמשה זקנים בשעת הגזירה. ואין לומר שזה ממידת חסידות אלא משמע שעל פי הדין היו עושים כן. **ובחדשים גם ישנים** (ד"ה אפילו) הוסיף שר"ע מסר נפשו על מצות עשה של לימוד התורה ברבים, וגם על ביטול מצות עשה יש למסור נפש ודלא כר"ן.

מה היתה שאלת פפוס

אמר ליה עקיבא אי אתה מתירא מפני מלכות. בברכת שמואל (ח"ד במכתב בתחילת הספר) הקשה מה היתה שאלתו של אותו קדוש וצדיק פפוס בן יהודה על ר"ע, הרי ר"ע עשה בזה חובת התורה כשמסר עצמו על קיום התורה. ותירץ שעיקר שאלתו לא היתה על מה שלימד תורה לתלמידים אלא על מה שהקהיל קהילות ברבים והרי היה לו ללמד במחבואים ובהסתר ונמצא שהתנא ר"ע הכניס את עצמו בסכנה[פא].

ביאור המשל והנמשל

אמר לו אמשול לך משל למה הדבר דומה לשועל שהיה מהלך על גב הנהר וראה דגים שהיו מתקבצים ממקום למקום אמר להם מפני מה אתם בורחים אמרו לו מפני רשתות שמביאין עלינו בני אדם אמר להם רצונכם שתעלו ליבשה ונדור אני ואתם כשם שדרו אבותי עם אבותיכם אמרו לו אתה הוא שאומרים עליך פקח שבחיות לא פקח אתה אלא טפש אתה ומה במקום חיותנו אנו מתיראין במקום מיתתנו על אחת כמה וכמה אף אנחנו עכשיו שאנו יושבים ועוסקים בתורה שכתוב בה כי הוא חייך ואורך ימיך כך אם אנו הולכים ומבטלים ממנה עאכ"ו. המהרש"א (ד"ה משל) ביאר שהמשל והנמשל הוא, שהשועל הם העובדי כוכבים שנמשלו לחיות טמאות בכל מקום, וראה דגים שהם כלל ישראל כמו שהגמרא אמרה לעיל (כ.) שרבי יוחנן אמר 'אנא מזרעא דיוסף קאתינא', שעם ישראל נמשלו לדגים, והדגים היו מתקבצים ממקום למקום היינו מקהיל קהילות ברבים והרשתות הם הגזירות והשמדות שהיו מביאין עלינו בני אדם, אל תקרי בני אדם אלא בני אדום. ושאלו את הדגים רצונכם שתעלו ליבשה, דהיינו מתוך המים שהם משל לתורה, כמו שכתוב (ישעיה נה א) 'הוי כל צמא לכו למים', ורצונכם לבטל תורת משה ונדור אני ואתם כשם שדרו אבותי עם אבותיכם, כמו שאמר הקיסר לרבי תנחום בסנהדרין (לט.) 'תא ליהוו כולן לעמא חד', כמו שדרו אבותי עם אבותיכם בביטול תורה כמו שהיה בחרבן בית ראשון שנאמר

עו. עיין ברש"י (תענית יח: ד"ה בלודקיא) שביאר במה הצילו את ישראל מהגזירה. וראה גם תוספות בשבת (עב: סוף ד"ה רבא). **עז. ועיין** גם רש"י בגיטין (נ. ד"ה פפוס) שכתב שפפוס בן יהודה הוא בעלה של מרים מגדלא נשייא המוזכרת בחגיגה (ד:), וכשיוצא מביתו לשוק נועל דלת בפניה שלא תדבר לכל אדם ומדה שאינה הוגנת היא זו שמתוך כך איבה נכנסת ביניהם ומזנה תחתיו. ועיין גם הערוך (ערך בן סטדא). **עח. ועיין** בעין יעקב שהובא גירסא שר"ע אמר לו 'אתה פפוס שאומרים עליך חכם אתה אי אתה אלא טפש'. הרי שהוזכר לגנאי. וכן הובא בדקדוקי סופרים. ועיין שם בהגהות (אות א). וראה מה שהאריך בזה הגר"י פלקסר באמרי דעת (לר' מאיר שפירא ח"ב עמ' תכ). **עט. ובזה** יישב המהרש"א (ד"ה יש) את קושיית הרא"ם (דברים ו ה) על מה שכתב רש"י (שם) 'ואהבת' עשה דבריו מאהבה, 'ובכל נפשך' אפילו הוא נוטל את נפשך. ומשמע שאם אמרו לו עבור על שום מצוה ואל תהרג, יהרג ואל יעבור. ואילו רש"י בסנהדרין (עד. ד"ה ואהבת) פירש 'ואהבת את ה' אלהיך' שלא תמירנו בעבודת כוכבים ותהא אהבתו חביבה לך יותר מכל החביב לך. אם כן רואים שהפסוק מדבר בעבודת כוכבים בלבד אבל בשאר מצוות אם אמרו לו עבור ואל תהרג יעבור ואל יהרג. ואין לפרש שמה שכתב רש"י 'ואהבת' עשה דבריו מאהבה הולך לפי שיטת רבי ישמעאל בסנהדרין (עד.) שאמר על כל המצוות הוא אומר 'וחי בהם' ולא שימות בהם, וכן עבודת כוכבים בצנעא יעבור ואל יהרג, אלא שבפרהסיא יהרג ואל יעבור משום חילול ה', וכתוב (ויקרא כב לב) 'ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי בתוך בני ישראל', ומה שכתוב בהמשך הפסוק בכל לבבך ו'בכל נפשך' אין זה מסירות נפש אלא לטרוח לעבוד את ה'. ומה שפירש רש"י גבי 'בכל נפשך' אפילו נוטל את נפשך, הולך לפי שיטת רבי אליעזר שמחויב למסור את נפשו ולא לפי רבי ישמעאל. אין לומר כן שאין זה דרך רש"י לפרש פעם לפי תנא אחד ופעם לפי תנא אחד. והמהרש"א (שם) יישב שבגמרא בסנהדרין מדובר בעבודת כוכבים ואז אפילו בצנעא ואפילו שלא בשעת השמד מחויב לעבור, אבל בפרהסיא או בשעת השמד גם בשאר מצוות מחויב ליהרג ולא לעבור כמבואר שם בגמרא. ורש"י בחומש דיבר בשאר מצוות שהם בפרהסיא או בשעת השמד. וכעין זה יישב במשכיל לדוד (דברים ו ה ד"ה ואהבת). ועיין עוד במהר"ל בגור אריה (שם) שיישב את קושיית הרא"ם שרש"י [בחומש] לא בא לפרש במה הכתוב מדבר אם בעבודה זרה או בכל המצוות, שמה שכתב רש"י עשה דבריו מאהבה אין ללמוד שמדובר בכל המצוות מלשונו עשה 'דבריו' מאהבה, שאפילו שהפסוק מדבר דווקא בעבודה זרה מכל מקום כתוב 'ואהבת את ה' אלהיך' שימסור עצמו למיתה ולא יעבוד עבודה זרה משום אהבה, ולא שימסור עצמו למיתה בשביל יראה, שמע מינה שעיקר המצוה בעבודת הקב"ה הוא האהבה ולא היראה. ואם כן אנו למדים לכל דבריו שיעשה מאהבה ולא משום יראה, לפי שהמתיירא מכח יראה יקשה עליו העבודה ומניח והולך. ולענין זה אין חילוק כלל בין שהכתוב מדובר דווקא בעבודה זרה או מדובר בכל המצוות, לפי שבכל דבריו שהאדם עושה יש לעשות מאהבה אפילו שהפסוק מדבר בענין עבודה זרה. אמנם בצידה לדרך (שם) כתב שרש"י בחומש דיבר בעבודה זרה בלחוד ולא בשאר מצוות ועל זה כתב אפילו נוטל את נפשך. וכן מה שכתב עשה דבריו מאהבה מדבר על עבודה זרה כיון שזה הולך על הפסוק הקודם 'שמע ישראל וגו' ה' אחד', והוי"ו של 'ואהבת' הוא המשך לפסוק זה שמדבר על יחוד ה' ושלא להחליפו בעבודה זרה. ובבאר בשדה (שם) ביאר שמה שכתב רש"י אפילו הוא נוטל את נפשך אין כוונתו למסירות נפש [כרבי אליעזר] אלא שאפילו בשעת יציאת הנפש לא ימנע את עצמו בשביל אהבת בוראו מלקבל עליו ומדובר בכל המצוות ולא בעבודה זרה שאז צריך למסור את נפשו. **פ. וכן** כתב בביאור הגר"א (יו"ד סי' קנז סק"ג). אמנם יש בזה מחלוקת ראשונים, הרמב"ם (יסודי התורה פ"ה ה"ד) והרמב"ן (מלחמת ה', סנהדרין עד: ד"ה אמר אביי) כתבו שהמוסר נפשו למות בשאר עבירות שאין מוזהרין עליהם ביהרג ואל יעבור, הרי זה מתחייב על נטילת נפשו, והביא על כך הרמב"ן את הפסוק (בראשית ט ה) 'ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש', ודרשו חז"ל (ב"ק צא:) מיד נפשותיכם אדרוש את דמכם, שאסור לאדם לאבד עצמו לדעת. וכתבו החינוך (מצוה רצו) והנימוקי יוסף (סנהדרין יח. ד"ה וכל היכא) שגם לדעה זו אם הנאנס לעבור הוא אדם גדול וחסיד וירא שמים ורואה שהדור פרוץ בכך, רשאי לקדש השם ולמסור נפשו אפילו על מצוה קלה כדי שיראו העם וילמדו ליראה את השם ולאהבו בכל לבם. אבל יש מן הראשונים, תוספות (ע"ז כז: ד"ה יכול), סמ"ק (מצוה ג), רא"ש (ע"ז פ"ב סי' ט), טור (יו"ד סי' קנז ס"א) ורבינו ירוחם (נתיב יח ח"ג) שסוברים שאם רצה להחמיר על עצמו בשאר עבירות רשאי. ופירש הכסף משנה (יסודי התורה שם) שלשיטתם מה שמבואר בסנהדרין (עד.) שבשאר עבירות יעבור ואל יהרג הוא שהרשות בידו לעבור ואינו חייב ליהרג. ובשיירי כנסת הגדולה (יו"ד סי' קנז הגהות בית יוסף אות יד) כתב שאף לדעות אלו נחלקו בדבר, שלדעת הסמ"ק מידת חסידות היא על כל אדם למסור נפשו. ולדעת הרא"ש אינה חסידות אלא שרשאי לעשות כן, ולדעת הנימוקי יוסף באדם רגיל הלכה כרמב"ם, ואדם גדול רשאי למסור נפשו. וכתב בתרומת הדשן (ח"א סי' קנט) שאף שבכל התורה כולה הולכים בדיני נפשות לקולא והיה מן הראוי לפי זה לפסוק במחלוקת הראשונים שמספק אסור לו למסור את הנפש, כאן אין הדבר כן כיון שבדיני קידוש השם גילתה התורה שאינה מקפדת על איבוד נפש, ולכן אין ללמוד דבר זה משאר ספק נפשות שבתורה. והסיק שלפי הענין וכפי שהננו רואים כוונת האנוס אנו מורים לו. ועיין עוד בפרשת דרכים (דרוש ג) שהאריך בזה. **פא. וכן** ביאר בישמח לב (ד"ה ת"ר).

(ירמיה ט יב) 'על עזבם את תורתי'. ועונים להם עם ישראל מה במקום חיותינו היא התורה שנמשלה למים כתוב בזה 'כי היא חייך', אם אנו הולכים ומבטלים אותה על אחת כמה וכמה, וזה כמשל של הליכתם ליבשה.

הגר"א באמרי נועם (ד"ה כסס) ביאר שהשועל אמר לדגים כשם שקודם בריאת העולם שלא היו אלא מים בעולם ודרו אבותי עם אבותיכם במים אף כהיום נדור ביבשה, ובאמת הוא שקר שלא דרו בעולם יחד, שבשעה שהיו מים על הארץ לא היו בעולם בהמות חיות ודגים. והנמשל הוא גם כך, שאומרים אומות העולם הלא קודם מתן תורה היינו לעם אחד, ומפני מה נפרדתם מאתנו. והתשובה על זה הוא שלא היינו מעולם לעם אחד כי קודם מתן תורה לא היינו מכונים בשם ישראל, ומשקרא לנו הקב"ה בשם ישראל דהיינו אחר מתן תורה באמת לא היינו לעם אחד.

בסמיכת חכמים (ד"ה משל) ביאר שהמשל הוא זה שהתקבצו הדגים ממקום למקום היינו למקום היותר עמוק בכדי להנצל מרשתות של בני אדם, וזהו המשל שאמר ר"ע על פפוס בעצמו והמשיל אותו לשועל לפי שהוא עם הארץ, וזה אמר ר"ע על עצמו כי לא די שלא ירא מן האומה לבטל תורתו כמו הדגים שלא עלו ליבשה, אלא אף גם זאת שהקהיל קהילות ברבים שעשה פעולה יותר ללימוד התורה כמו הדגים שברחו ממקום למקום יותר עמוק. וזהו שאמרו הדגים במקום חיותינו אנו מתייראין כשאנו כאן אנו יראים מהרשתות כי שמא יבינו בני אדם או שמא אינו עמוק כל כך, כן ר"ע ירא לנפשו כשעסק בתורה התיירא שמא לא עסק כמו שצריך, ולזה הוצרך להוסיף פעולה על פעולתו להקהיל קהילות ברבים.

בבניהו (ד"ה ומדור) ביאר שיעקב ועשיו דרו בבית אחד ומקום אחד ס"ג שנה מעת שנולדו עד שנתברך יעקב. ואחר שהיה יעקב בבית לבן ובא עשיו לקראתו אמר לו (בראשית לג יב) 'נסעה ונלכה ואלכה לנגדך'. והיינו שרצה שידורו בבת אחת אבל יעקב אבינו לא קיבל עליו, מפני כי יעקב וזרעו עסקם בתורה ועסק זה שנאוי אצל עשיו ולכן אמר לו (שם יד) 'יעבור נא אדני לפני עבדו', יען כי אני אתנהלה לאטי לרגל הילדים ולרגל המלאכה, זו התורה שאתה מואס בה ולא שייכת אצלך.

בעיני יצחק (אות קלו) ביאר, שהדג שנתפס מהנהר או מהים ממקום חיותו הגם שעל ידי זה ימות כי יחתכנו ויבשלנו אמנם על כל פנים הוא זוכה להעלות על שלחן מלכים. אמנם הדג הנמצא מת ביבשה מובאש הכלבים יאכלוהו. כך הצדיק הנתפס על דברי תורה הגם שהוא נהרג על קידוש ה' בעולם הזה אכן בעולם הבא יזכה להתקרב לפניו יתברך. אמנם הנתפס על דברים בטלים יהרג בעולם הזה ולא יזכה לעולם הבא עבור זה כלל.

בכנף רננים (פרק שירה בענין דגים, עמ' ק) ביאר את המשל והנמשל, כי התורה תכונה בשם מים וישראל נמשלו לדגים והשועל הוא היצר המסית ומדיח אותנו בעזר שרי האומות והמורדים והפושעים מישראל להפריע אותנו מעסק התורה מקנאתם בנו על אודות הצלחתנו בשני עולמות, והוא אשר רצה ר"ע בציור על השועל לצייר לפפוס בכח היצר הרע וגזירת המלכות לרפות ידי עם הארץ ממלאכת התורה והמצוה, ואומרים מה לכם בורחים ומתקבצים ממקום למקום לעסוק בתורתו ולשמור מצוותיו, תדורו עמנו ותצאו מגדר התורה כשם שדרו אבותי ואבותיכם, ומה שהוסיף זאת ר"ע במשל מפני שהוא סיבת כל הענין בנמשל כי כל הקנאה בנו וגזירתם עלינו הוא משום שאב אחד לכולנו, ומתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו ורצונם להשוות אותנו אליהם גם עתה. ואפילו שנראה שהם מבקשים ודורשים טובתינו במה שנשוה יחד עמהם בענייני עולם הזה, בא להורות במשל כשם שהשועל עם הדגים ידמה להם שרוצה בטובתם, אמנם כאשר יבצע זממו וימשכו אחר ערמתו אז יהיה לרעתם. כך בנמשל אין האומות רוצים בטובתינו כי כוונתם להעתיק אותנו ממקום חיותינו ואז יוכלו לכלות אותנו מה שנתברר להם כי אין להם יכולת על זה בהיותנו במי התורה, וזה מה ששם ר"ע תשובה נצחת בפי הדגים לשועל כי הבינו ערמתו שרוצה לטרוף אותם. וזה מה שאמרו לו שהוא טפש בחיות כי סכלותך נגד פניך אחר שבאת לצוד אותנו בענין גלוי כזה שנצא מהמים אשר הוא מקום חיותנו ומי לא יבין כוונתך ויברח ממך, וטבע הפקח הוא אשר יכונן מצודתו בדבר הבלתי גלוי לעיני הניצוד. וזה גם בנמשל אמר ר"ע לפפוס אלו גזרו עלינו על מצוה פרטית היה מקום להם להטעות אותנו כי נחשוב שעדיין אנו במקום חיותנו ואולי היו מצליחים, שקצתנו היו שומעים להם ויהיה רשעם בערמה בלי ראות כוונתם, אבל עתה אשר גוזרים עלינו לבטל מדברי תורה אשר הוא עיקר חיותנו מי לא יבין כוונתם הרעה, ואין בה פקחות וערמומיות כלל ואין טפשות גדולה מזו, וזהו אם במקום חיותנו כך הם מושלים בנו וה' אתנו ועל ידי התורה נוכל על כל פנים להנצל מרשתם, אבל במקום מיתתנו כשנצא מגדר התורה על אחת כמה וכמה שנאבד בידם כי אינם דורשים טובתינו כלל כמו השועל.

בברכת שמואל (ח"ד במכתב בריש הספר) ביאר על פי מה שפירש [לעיל] את שאלת פפוס מדוע אין הוא לומד בסתר, וענה לו ר"ע ששאלתו דומה לשאלת השועל לדגים, שהמה בהיותם שוכנים בתוך המים מכניסים את עצמם בסכנה שעל ידי זה בני אדם עושים עליהם רשתות ומכמורות לצודם ולהמיתם, והרי יש להם עצה לצאת ליבשה ומדוע הם יושבים במקום סכנה ואינם מתייראים. ועל זה השיבו הדגים שהלא אם במקום חיותינו הננו בסכנה, במקום מיתתנו על אחת כמה וכמה ואיך תשאל אותנו למה אנחנו מכניסים את עצמינו בסכנה על ידי זה שאנו נמצאים בים, הלא זהו חיותנו ובלי זה הרי המיתה ממש לפנינו ומוכרחים אנו להיות במים, ואם יש סכנה גם במים הלא בא זה ממילא אליהם ולא שנחשוב כי המה מכניסים את עצמם בסכנה. וכך אמר התנא לפפוס הלא אם במקום חיותנו כך, במקום מיתתנו על אחת כמה וכמה. והיינו שאם נלמד תורה לתלמידים במחבואות ובמסתורים זהו ביטולה של תורה ואז הרינו מתים ממש, כי אם אין חס וחלילה תורה הרי כאן תיכף המיתה, ואם כן אנחנו מוכרחים להיות ולהימצא בתוך התורה ולהקהיל קהילות, ואם חס וחלילה גם אז באה הסכנה הרי היא באה ממילא ואל תחשבני כמעמיד עצמי במקום סכנה.

בישמח לב (גינסברגר, ד"ה ת"ר) ביאר שר"ע ענה לפפוס שהמלכות הרשעה בלאו הכי מבקש עלילה להשמיד ולהרוג גם אם לא ילמד, לכן מוטב אם ילמד ברבים שתורה מגינה ומצילה אפילו שלא עוסק בה כל שכן תלמוד תורה של רבים ואפילו אם יהיה נתפס ונהרג על כל פנים יהיה נתפס ונהרג על דברי תורה.

הרי רבי חנינא בן תרדיון ענה מן השמים ירחמו

שם. בישרש יעקב (אבולעפיה, ד"ה גזרו) הקשה מהגמרא בעבודה זרה (יח.) שרבי יוסי בן קיסמא שאל לרבי חנינא בן תרדיון מדוע מקהיל קהילות וספר תורה בחיקך. וענה לו מן השמים ירחמו. וענה לו אני אומר לך דברים של טעם ואתה אומר משמים ירחמו. ולכאורה זה היפך תשובת ר"ע לפפוס שכן צריך להקהיל קהילות ברבים. ותירץ שר"ע לא היה ספר תורה בחיקו וכשיראוהו האויבים יש לו תשובה שבדבר אחר עוסק. מה שאין כן רבי חנינא בן תרדיון שספר תורה מונח בחיקו אין לו תשובה נגד האויבים[פב].

הלימוד בדברי הגמרא

שם. באור תורה (שבסוף ספר מעלות התורה עמ' רלג, בהו' החדשות) כתב בא וראה עד כמה הגיעה מעלת עסק התורה ועונש ביטולה, שהרי קיימא לן שכל המצוות נדחים מפני פקוח נפש, כמו שנאמר 'וחי בהם', ובמקום סכנה עצומה כזו עמד ר"ע והקהיל קהילות ברבים לדרוש בתורה, שבזה היתה תמיהת פפוס בן יהודה שהיה סבור שאסור לעמוד במקום סכנה, ממקרא שכתוב 'וחי בהם'. והיתה תשובתו אליו שתלמוד תורה אינו דומה לכל המצוות, שכולם נדחים מפני סכנה לבד חוץ מגלוי עריות ושפיכות דמים ועבודה זרה מפני שכתוב 'וחי בהם', על דרך חלל שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, מה שאין כן תלמוד תורה שגדול שכרה שנותנת חיים גם בעולם הזה והוא חייו ממש של אדם, ולכן לא שייך בו מקרא של 'וחי בהם', שאדרבה ביטולה גורם ביטול החיים בודאי, ומוטב לתפוס את הספק ולהניח ודאי. והמשילה הגמרא לדגים שבים שבאם יוצאים רגע אחד מן המים מיד מתים, כמו כן הפורש מן התורה רגע אחד נפסק חיותו, שעיקר חיות איש הישראלי אינו אלא בתורה כי אין להם מציאות בטבע כלל, רק בריאה חדשה על ידי התורה שהיה בזה חידוש הבריאה, ומי שאינו עוסק בתורה נפסקים חייו.

מדוע פפוס נתפס ומהם הדברים בטלים

ותפסו לפפוס בן יהודה וחבשוהו אצלו אמר לו פפוס מי הביאך לכאן אמר ליה אשריך רבי עקיבא שנתפסת על דברי תורה אוי לו לפפוס שנתפס על דברים בטלים. וביאר הגר"א באמרי נועם (ד"ה אוי) שפפוס נתפס על מה שהשיב לו ר"ע תשובה על דבריו במשל מהדגים והוא שתק ולא דחה את דבריו של ר"ע, לכך נתפס. נמצא שפפוס נתפס על דברים בטלים[פג]. אבל אי אפשר לפרש שנתפס על דברים בטלים ממש, שחס וחלילה לומר כן עליו שהוא היה גדול הדור ועשיר ומכובד גדול, כפי שאמרו חז"ל משמת פפוס ולוליינוס נגדעה קרן ישראל ואין עתידה לחזור עד משיח בן דוד. וראיה שהיה גדול שלא קראו לר"ע בלשון רבי אלא 'עקיבא'[פד].

במנחת יהודה (אפשטיין, ד"ה אוי) כתב שיתכן שתפסוהו לפפוס כמו שתפסו את רבי אליעזר הגדול למינות כמבואר בעבודה זרה (טז:), וגם שם נאמר זקן שכמותך יעסוק בדברים בטלים הללו.

פב. וכן כתב במקראי קדש (אבולעפיה, ע"ז שם ד"ה ת"ר, סח:). וכעין זה יישב בבירך יצחק (ברכה, סוף דרוש לפרשת לך לך) על פי דברי הר"ן (פסחים נג: ד"ה מה ראו) שאמנם רשאי למסור את עצמו אבל אין לו ליתן אצבע בין שיניהם. ועל כן שפיר מתמה רבי יוסי בן קיסמא שהוא מקהיל קהילות וספר תורה בחיקו שהוא עושה עמהם להכעיס, מה שאין כן במעשה של ר"ע.

פג. ולדברי הברכת שמואל [לעיל] יש לומר שהוא נתפס על מה שאמר לר"ע שהיה לו ללמוד בסתר וזה הדברים בטלים.

פד. ועיין לב רחב (ד"ה אמר) שמתחילה התייחס אליו פפוס בזלזול וקראו בשמו, אבל כשנכנס לבית הסוהר ומצאו שם התייחס אליו בכבוד וקראו רבי.

מה הענין שזמן קריאת שמע היה

בשעה שהוציאו את ר' עקיבא להריגה זמן קריאת שמע היה. בלשמוע בלמודים (ד"ה ומלילה) ביאר שאחת מכוונות קריאת שמע הוא לכוון אשר הוי"ה שהוא מידת הרחמים להיטיב הוא אחד התמאחד עם מידת אלקינו שהוא מידת הדין. והנה במיתת ר"ע על ידי יסורים עצומים כאלה נלאו כל גדולי הדור אדם הראשון ומשה רבינו להשיב תכונתו שאמרו על זה הפסוק (תהלים קלט יז) 'ולי מה יקרו רעיך אל', כמבואר בעבודה זרה (ה.). אך ר"ע בעצמו השיג הענין שיש בזה טובה עמוקה ממידת הרחמים, וזהו כשהוציאוהו להריגה וסרקו בשרו אותה העת היה זמן קריאת שמע האמיתי לאחד הויה באלקינו שהרי ר"ע קיבל היסורים באהבה שהשיג כי טובים המה.

באמרי אמת (ד"ה בשעה) ביאר שעל ידי מסירות הנפש של ר"ע נעשה זמן של קבלת עול מלכות שמים, וזהו עיקר ק"ש, וזה הפירוש 'זמן ק"ש היה' שנעשה זמן ק"ש.

האם רבי עקיבא הרגיש ביסורים

והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל[פה] **והיה מקבל עליו עול מלכות שמים.** בירושלמי (ה"ה) מובא[פו] שר"ע היה נידון לפני טורנוסרופוס הרשע, והגיע זמן ק"ש, ור"ע התחיל לקרוא וצחק. אמר לו טורנוסרופוס זקן או מכשף אתה או מבעט ביסורים אתה. ענה לו ר"ע תצא רוחו של אותו אדם [טורנוסרופוס] לא מכשף אני ולא מבעט ביסורים אני, אלא כל ימי הייתי קורא את הפסוק הזה (דברים ו ה) 'ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך', אהבתי אותו בכל לבי ואהבתי אותו בכל ממוני, אמנם בכל נפשי לא נבדק בי שאתן את נפשי באהבתו, וכעת שהגיע הזמן לעבדו בכל נפשי והגיע זמן של ק"ש ולא נחלקה דעתי ממנו לקיים באהבה, לכן אני קורא ק"ש ושמח. ומבואר מכאן שר"ע הרגיש ביסורים.

אלא שבגליוני הש"ס (ד"ה והיו) העיר על מה שכתב בשו"ת מהר"ם בר ברוך החדשות (סי' תקיז, דפוס פרלג)[פז] שמאחר שגמר אדם בדעתו למסור נפשו על קידוש השם מכאן ואילך כל מיתה שעושים לו אינו מרגיש כלל[פח]. וכתב שראה מן המסורה שכתוב פעמיים במקראות 'הכוני', פעם אחת כתוב (משלי כג לה) 'הכוני בל חליתי', ועוד 'הכוני פצעוני' (שיה"ש ה ז), והיינו כשהכוני ופצעוני לא היה לי כאב, וזהו הכוני בל חליתי, לא הרגשתי כלל. וכתב ותדע שכך הוא שאין לך אדם בעולם שאם היה נוגע באש באבר קטן שלא היה צועק אפילו אם יעלה בדעתו לעכב עצמו מלצעוק אינו יכול לעשות ואנו רואים קדושים שאינם צועקים כלום. ואם כן מבואר שהנהרגים על קידוש השם אינם מרגישים, ואיך כאן הרגיש ר"ע. ותירץ שר"ע בגודל קדושתו ומדריגתו רצה ביותר בהרגש ביסורים מלהמנע מלהרגיש, כי אדרבה רצה לסבול גם יסורים עבור חיבת קדושת שמו יתברך, ועל כן לא ניטל ממנו ההרגש כי הוא בעצמו לא רצה בכך רק אדרבה רצה בהרגש[פט].

ביאור שאלת התלמידים והתשובה

אמרו לו תלמידיו רבינו עד כאן אמר להם כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה בכל נפשך אפילו נוטל את נשמתך אמרתי מתי יבא לידי ואקיימנו ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו. ברש"י (בעין יעקב ד"ה עד) ביאר שתלמידיו שאלוהו האם עדיין אין אתה מניח כוונתך. ובצל"ח (ד"ה אמרו) הקשה וכי מה היתה שאלת התלמידים, וכי רצו שחס ושלום לא ימסור נפשו, וגם מהו לשון השאלה 'עד כאן', וגם מה שהשיב כל ימי הייתי מצטער, וכי אם לא היה מצטער על זה כל ימיו לא היה ראוי למסור נפש, והיה לר"ע להשיב שכתוב 'בכל נפשך' אפילו נוטל את נפשך.

א. בפירוש הרא"ש (דברים כו טז) ביאר שקושייתם היתה וכי לא אמרת לנו שמצטער פטור מק"ש. וזה ענה להם שכל ימיו היה מצטער על פסוק זה 'בכל נפשך' אפילו נוטל את נפשך, ולא אקיימנו.

ב. המהרש"א (סוף ד"ה יש) ביאר ששאלת התלמידים היתה וכי עד כאן חייב אדם למסור עצמו גם בשאר מצוות, והרי רק בשלש עבירות צריך למסור את עצמו. ותירץ להם כל ימי הייתי מצטער ורצוני בכך להחמיר על עצמי אפילו בשאר מצוות, וכפי שנתבאר לעיל.

ג. בצל"ח (שם) ביאר על פי מה שהקשה שלכאורה לפי המבואר בסמוך יצאה נשמתו של ר"ע במילה 'אחד'. והנה כיון שיצאה נשמתו באחד אם כן כל הויכוח הזה של ר"ע עם תלמידיו באמצע הפסוק של שמע, והדבר תמוה שהתלמידים ידברו עמו להפסיקו באמצע הפסוק, ופשוט שתמוה על ר"ע שיפסוק באמצע פסוק ראשון[צ]. ותירץ שהגיע זמן ק"ש, והיו מייסרים אותו ביסורים כאלה שהם בלי ספק חמורים ממיתה. ובהגיע זמן קבלת עול מלכות שמים דהיינו זמן ק"ש התפלל ר"ע וביקש רחמים שתצא נשמתו בשעת ק"ש, והיה כוונתו כדי לקיים את הפסוק 'בכל נפשך' אפילו נוטל את נפשך, ואף שבאמת על ידי היסורים מתרבה שכרו בעולם הבא יותר משכרו על המיתה כי לפום צערא אגרא, מכל מקום היה נוח לו לקיים המצוה כמפורש בתורה 'בכל נפשך', הואיל וכך אמר הקב"ה העדיף ר"ע יותר מריבוי השכר. והתלמידים כאשר שמעו שהוא מתפלל על קירוב מיתתו היו סבורים שכוונתו שקשה עליו מאד כאב יסורים כאלה, ולכן שאלו אותו רבינו עד כאן, וכי עד כאן דהיינו עד המיתה האדם מחויב למסור על קידוש השם, והלא גם כל יסורים שבעולם חייב לסבול על קידוש השם. ועל זה השיב להם כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה ועכשיו שהגיע לידי לא אקיימנו, והיינו שרוצה לקיים המצוה כמו שיצא מפי הקב"ה יותר מריבוי השכר של היסורים. והקב"ה עשה את רצונו ומילא בקשתו ויצאה נשמתו באחד. ואף שהיה אפשר על פי הטבע שיחיה עוד איזה רגעים ולקבל יסורים יותר כל הרגעים הללו והיה מתרבה שכרו יותר ויותר.

ד. בפתח עינים (ד"ה אמרו) ביאר על פי מה שפירשו המקובלים שסופי תיבות 'ואהבת את ה' אלהיך' הם אותיות כה"ת, והוא שם קדוש, ומועיל להינצל מכל צרה. וזה מה שאמרו לו תלמידיו 'עד כאן', כלומר שהיה לך לומר 'ואהבת' ולכוון שם זה ולהינצל. והוא תירץ להם כל ימי הייתי מצטער מתי יקיים בכל נפשך, ולכן לא רצה לכוון בשם הנזכר לקדש שמו[צא].

ה. בישועות מלכו (בליקוטי תורה, סוף הספר עמ' עו: ד"ה בגמרא במעשה) הקשה[צב] וכי לא ידעו תלמידי ר"ע דרשה של 'בכל נפשך', ואיך עלתה על דעתם שר"ע חלילה יכפור בתורה מפני פיקוח נפשו, ולמה לא לימד ר"ע אותם הדין הזה שהיה נחוץ לדעת בשעת גזירת המלכות. ותירץ שמצינו במהרי"ל כי המוסרים עצמם על קדושת השם לאהבת השם יתברך אינם מרגישים היסורים לרוב הדביקות, כפי שנתבאר לעיל. והנה ר"ע לרוב דביקותו בשעת מסירת נפשו על קדושת השם לא הרגיש יסורים, ועל ידי זה נתאחרה מיתתו ונמשכו עינויו הגדולים כמו ברבי חנינא בן תרדיון (ע"ז יח.) שהניחו ספוגין של צמר על לבו, ותלמידיו כשראו את אריכות עינויו אמרו לו עד כאן, שיניח מדביקותו הגדולה ואז ירגיש יסוריו וימות מהרה. על זה השיב כי הצטער על זה שיקיים 'ואהבת' לא להניח דביקותו באהבת השם יתברך אף בשעת נטילת הנפש אף שעל ידי זה נתארכו עינויו, וזה כבר דבר חדש היה לתלמידיו[צג].

ו. בעיר בנימין (שני, אות כה) גם הקשה איך תלמידיו הפסיקוהו באמצע ק"ש. ולכן ביאר שר"ע היה קורא וחוזר וקורא[צד], ולכן שאלוהו התלמידים 'עד כאן', שאתה מאריך בק"ש לבד ובאותו זמן האריכות אפשר היה לו גם להתפלל ולסמוך גאולה לתפילה, שאמרו חז"ל (לעיל ט:) כל הסומך גאולה לתפילה אינו ניזוק כל היום והיה אפשר לפטור עצמו מן הדין הקשה ומהיסורים שלו. והשיבם כל ימי הייתי מצטער על 'בכל נפשך' ובלי ספק שכל ימיו נזהר מסמיכות גאולה לתפילה, אלא עכשיו שבא לידו שהוציאו אותו להריגה בזמן ק"ש עשה כל הפעולות להאריך בק"ש לבד כדי שלא יסמוך גאולה לתפילה ולא ינצל מיסורים ומיתה ולכך היה מאריך באחד עד שיצאה נשמתו.

ז. בעולת אהרן (ד"ה אמרו) ביאר על פי המבואר לעיל (לג:) שאסור לומר שמע שמע שתי פעמים אלא צריך להפסיק אם רוצה לחזור ולקרות. ואם כן ר"ע

פה. **עיין** בבן יהוידע (ד"ה והיו) מה הענין שסרקוהו במסרקות של ברזל. פו. **על** פי קרבן העדה בביאור הירושלמי. פז. **וכן** הביא בתשב"ץ (לרבי שמשון בר צדוק מתלמידי המהר"ם מרוטנבורג, סי' תטו) משם המהר"ם. פח. **וכן** כתבו גם ביוסף אומץ (לרבי יוסף יוזפא האן, סי' תפב) וביש נוחלין (בהגהות אות מח) והיעב"ץ במגדל עוז (אבן בוחן פנה א אות כו). ובערבי נחל (ריש פר' מסעי) ביאר כי בהיות אותו היוצא להרג מתלהב בחשק נמרץ שיהרג על קדושת שמו יתברך, הוא מעלה כל חושיו ועולם המעשה שלו בהתלהבות ההוא אל עולם המחשבה עד שמתלבש כולו במחשבה ובטלו חושיו והרגשותיו וגשמיותו נתפשט מעליו, לכן אינו מרגיש רק תענוג מאחר שהדבר ההוא שחשק תמיד נתקיים ויצא לפועל, ולכן כל עוד שיסורי הריגתו גדולים יותר יגדל יותר ויותר התענוג שלו, כי כיון שאותו הרגשת היסורים מתהפך להרגשת תענוג רב ונמרץ, לכן בהגדלת היסורים יגדל התענוג והשמחה ואין שם הרגשת יסורים כלל רק הרגשת תענוג שמחה ועונג. פט. **וכן** תירץ בפרדס יוסף (שמות לד כד, בסופו). וכן מבואר בשער הגלגולים לר' חיים ויטאל (בהקדמה לח) שכתב ואמר לי כי זה הוא הסימן אל היותי מגולגל מר"ע כי בכל עת שאני רואה קיבוץ עם להרוג איזה אדם אני מתעלף, לפי שנפשי זוכרת הצער שסבלה בזמן שנהרג ר"ע. משמע שר"ע הרגיש ביסורים. וכן מבואר בעמק המלך (שער עולם התוהו ריש פרק ע) כשהיו סורקים בשרו של ר"ע במסריקות של ברזל הנה מהבל היוצא מפיו בצעקתו היה עושה יחוד ושובר ובוקע בקליפות, זאת היתה כוונתו לא חס וחלילה שהיה בועט ביסורים, ומלאכי מעלה שלא היו יודעים סוד צעקתו היו שואלים זו תורה וזו שכרה. ועיין עוד מדרש תלפיות (ענף הרוגי מלוכה).

צ. **בזרע** יעקב (גינצבורג, ד"ה בשעה) ביאר שהיה מקבל עליו עול מלכות שמים כמו שכתבו חכמי האמת קודם קיום המצוה שיאמר הריני מקבל עלי לקיים מצוה זו, וגם כאן התחיל ר"ע לקבל עליו עול מלכות שמים לקרות קריאת שמע לקיים מצות עשה לקדש שמו ברבים מתוך אהבה גמורה, ואחר כך קורא קריאת שמע. וכששמעו התלמידים הקבלה שקיבל לקדש את שמו באהבה קודם שהתחיל לקרות קריאת שמע אמרו לו עד כאן. צא. **וכן** הביא שפירש במקדש מלך על הזוהר (ח"ג משפטים לז.) בשם הרמ"ז. וכן הביאו לפרש באברהם אנכי (פאלאג'י, אוב סי' יד ד"ה עוד תשוב) וביד יוסף (דזיאלובסקי, ד"ה אמרו) בשם כסא מלך על תיקוני הזוהר (דף כ.). וכך ביארו בדברי יחזקאל (שינאווא, אגדות ד"ה בשעה, עמ' קנו) בשם הישמח משה, ובתשואות חן (רביצקין, בלקוטים בסוף הספר, עמ' קיד) בשם רבי יהודה לייב פאליק. וכעין זה ביאר בעין אליהו (ד"ה היו) באופן שלישי. ועיין גם תפארת שלמה (פר' בראשית ד"ה וזהו שאמרו). צב. **הובא** בשיטה מקובצת (סטייף, אות קמ). צג. **וכן** ביאר במעון הברכות (ד"ה פסקא) ובפרי צדיק (פר' ויחי אות י ד"ה ואמרו). אמנם עיין לעיל מה שנתבאר האם ר"ע הרגיש ביסוריו. צד. **ובבתית** למאור (ד"ה אמרו) כתב שרש"י (ד"ה והיה) התכוון לזה שכתב שקיבל עליו עול מלכות שמים שהיה קורא ק"ש. ולכאורה מנין לרש"י שק"ש היה קורא, אולי פסוק ראשון לחוד היה קורא. אלא נראה שהכריחו שלא יקשה איך הפסיקוהו באמצע פסוק ראשון והוא איך הפסיק להשיב לתלמידיו. לכן מפרש שהיה קורא ק"ש והיה חוזר וקורא כמה פעמים הפרשה או כל הק"ש, וקודם שיתחיל לכפול באחרונה הפסיקוהו תלמידיו והוא השיב, ומיד התחיל ק"ש מתחילה עד שיצאה נשמתו באחד.

הפסיק מעט אחר שקרא פעם אחת כדי לחזור ולקרות. והתלמידים סברו שהוא פסק לגמרי מלקרות. לכן אמרו לו עד כאן, כלומר ולא יותר, מדוע פסקת מלקרות. ועל זה ענה כל ימי הייתי מצטער, ואיך אתם חושדים בי שאפסיק מלקרות. וזה מה שאומרת הגמרא ששוב היה מאריך באחד עד שיצאה נשמתו ולא היה פוסק באמצע כדי לחזור ולקרות משום חשד התלמידים.

ח. בתולדת נח (מליסא, דרוש ז, יט:) ביאר[צה] שהתלמידים ראו את גודל דביקות ר"ע באלוקיו עד שכמעט נדבק נפשו בו יתברך כאילו מפני הדביקות ההוא איננו מרגיש ביסורים שיסרו אותו, נתקנאו בו תלמידיו ושאלוהו רבינו 'עד כאן', היינו תלמד אותנו איך נגיע עד כאן לאותה מדרגה שאתה בה עתה. וענה להם שמה שהגעתי למדרגה זו הוא מפני שכל ימי הייתי מצטער לקיים הפסוק הזה 'בכל נפשך' אפילו הוא נוטל את נפשך. ותמיד הייתי מצייר בנפשי מסירת הנפש[צו]. אך שהיה המחשבה לבד ולא בפועל, והייתי מצטער ומצפה מתי יבוא לידי לקיים מצוה זו גם בפועל. ולכן לא קשה עלי עתה לקיימה בפועל כי אין מעכב בעדי עד שלא אקיימנה. אבל מי שבא פתאום לידי נסיון הזה ולא עלתה על לבו מקודם ולא קיבל על עצמו להיות מנוסה בו ולקיימו ודאי קשה הוא על האדם לעמוד בנסיון לעת הרעה כשתפול עליו פתאום[צז].

ט. במקראי קדש (אבולעפיא, ד"ה כשהוציאו, נד.) ביאר על פי גמרא בכתובות (לג:) שאם היו מלקים את חנניה מישאל ועזריה היו עובדים לצלם. ולכן שאלו התלמידים את ר"ע בשלמא אם היה רק מיתה, אבל יסורים למה. ועל זה תירץ להם שכל ימיו היה מצטער שידעו העולם שגם על ידי יסורים חייבים, ומה שהיה אצל חנניה הוא היה אנדרטא ולא עבודת כוכבים ממש ולכן לא היו מוסרים עצמם, כמבואר בתוספות (שם ד"ה אלמלי)[צח].

י. עוד ביאר המקראי קדש (שם) על פי הגמרא בפסחים (סט.) שרבי אליעזר אמר לר"ע בשחיטה תהא מיתתך. ולכן שאלוהו בשלמא מיתה ניחא משום קללת רבך, אבל יסורים למה. והשיבם כל ימי הייתי מצטער שתהא מיתתו על ידי יסורים להודיע שחייב למסור עצמו גם על ידי יסורים.

יא. בהמעלות לשלמה (לנייאדו, עמ' תפו הו' אהבת שלום) ביאר על פי המחלוקת בסנהדרין (עד.) שרבי ישמעאל סובר שאפילו בשלש עבירות יעבור ואל יהרג, ורבנן סוברים שבשלש עבירות יהרג ואל יעבור. ותלמידי ר"ע חשבו שהדין כרבי ישמעאל שיעבור ואל יהרג, ולכן אמרו לו עד כאן. וענה להם כל ימי הייתי מצטער על הפסוק הזה כדי שאראה לבריות שהדין הוא כרבנן, ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו[צט].

יב. בשדה יצחק (ד"ה אמרו) ביאר על פי הגמרא לעיל (יג.) שחולקים התנאים, לרבי אליעזר עד 'מאדך' צריך כוונה מכאן ואילך אין צריך כוונה. וביארו **תוספות** (שם ד"ה עד) ששני פסוקים אלו מדברים ביחוד ה'. ר"ע סובר כל הפרשה כולה צריכה כוונה, ורבי מאיר אומר הפסוק הראשון לחוד צריך כוונה. ועכשיו כשראו תלמידיו שהוא מאריך באחד שאלו אותו עד כאן צריך כוונה ושוב לא, ואם כן חזרת בך ממה שלימדת שכל הפרשה כולה צריכה כוונה. והשיב להם שכל ימי הייתי מצטער על פסוק זה 'בכל נפשך' ולכן רוצה אני למסור נפשי באחד לקיים מאמר יחיד ומיוחד.

יג. בדברי שאול (ד"ה כשהוציאוהו) ביאר שר"ע שקיבל עליו עול מלכות שמים אפילו נוטל את נפשו אם כן צייר לפניו יום המות בכל אופניו, אם כן כבר די לו בזה ומה לו עוד יותר. וזה ששאלוהו 'עד כאן' ולמה לך עוד המיתה בפועל. ועל זה השיב שכל ימיו היה מצטער על 'בכל נפשך', ואם כן אף שהוא מצייר יום המות אבל לא נטלו אחרים את נפשו, ואם כן צריך שיקיים בפועל[ק].

יד. במעון הברכות (ד"ה זו) ביאר שמידת הדין אין יכולה לשלוט בצדיקים גמורים זולת אם מקבלים על עצמם וחפצים ביסורים. ולכן מבואר לעיל (ה:) באמוראים שלא רצו ביסורים באומרם 'לא הן ולא שכרן' שנתרפאו. ולכן כאן תלמידי ר"ע שראו גודל יסוריו אמרו לו עד כאן, ורמזו לו כי בידו לפרוק מעל עצמו יסוריו באמרו לא הן ולא שכרן. והשיבם ר"ע 'בכל נפשך' אפילו הוא נוטל את נפשך לסבול לאהבת השם יתברך עול יסורים, ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו.

טו. באוצר חיים (ד"ה אמרו, נדפס באסיפת זקנים ח"א) ביאר שר"ע האריך בקבלת עול מלכות שמים כמו בכל פעם וכמבואר לעיל (לא.) גבי תפילת ר"ע אדם מניחו בזוית זו ומוצאו בזוית אחרת, וכל זמן שהאריך בקבלת מלכות שמים לא יצתה נשמתו על ידי ההשגחה העליונה שיקבל מלכות שמים שלמה. ועל זה אמרו לו תלמידיו רבינו עד כאן, היינו שיסיים בקבלת עול מלכות שמים וימות מהרה. על זה ענה להם שכל ימיו היה מצטער על כך, אם כן עכשיו צריך להיות עוד מאריך בקבלת עול מלכות שמים יותר משאר הפעמים, שמקבל אפילו על ידי יסורים כאלו.

טז. בלשמוע בלמודים (ד"ה בשעה) ביאר שלשלימות העבודה צריכים שתי כוחות כח האהבה וכח היראה, כמו שאנו מתפללים 'ויחד לבבנו לאהבה וליראה את שמך'. שאף שכח האהבה מעולה מכח היראה, אך גדרי האהבה אין כחו חזק רק כאשר הנאהב נצמד גם הוא באהבה לאהוב אותו שהוא מדה המתנהגת כמים פנים אל פנים. אך כאשר האחד בוגד באהבתו ומריע לו אז נחלש כח אהבה גם מהשני אליו, ועושה גם הוא היפך מרצונו של חבירו. אך כח היראה שומרת תפקידה למלאות פקודת המצוה גם כאשר מריע לו. והנה אף שבאמת אין רע יורד משמים, שכל היסורים והעונשים הבאים על האדם המה לטובתו למרק עוונו ולהחזירו בתשובה, אך לאדם קשה לקבל היסורים לחשבם לטובה כי נדמה לו שהוא לרע לו, לכך נחלש אז כח אהבתו להקב"ה. לכן מההכרח להשתמש אז בכח היראה לאמץ העבודה גם כשצר לו. לכן כאשר ראו התלמידים גודל היסורים שסורקין בשרו במסרקות של ברזל והוא מקבל עליו עול מלכות שמים באהבה חששו אולי מכח יסורים כאלה יחלש כח אהבתו ולא יכול לעמוד בה. לכן אמרו לו עד כאן, עד עת כזאת שלא באו עליך יסורים כאלו היה טוב הדבר להשתמש בו בכח אהבה, אבל עכשיו ראוי לעורר כח היראה. על זה השיב שהוא מכיר שאין ביסורים שום רעה, שהם עצמם טוב, שהרי כל ימי הייתי מצטער על מה שנאמר 'בכל נפשך' אפילו נוטל את נפשך שהוא שלימות הטוב של העבודה, לכן אינני חושש שלא אוכל לקיימה בכח האהבה.

יז. עוד ביאר הלשמוע בלמודים (שם)[קא] שהתלמידים ראו שבשביל שמשתדל ר"ע לעורר כח האהבה העצומה כאשר מקבל עליו עול מלכות שמים, מעורר בזה שנאת השופטים ביותר ומרבים עליו היסורים בשביל זה. וזה שאמרו לו אף שכל אדם מחויב לקדש השם גם בנפשו אבל איננו מחויב שהוא יעורר בעבודתו צרות ויסורים גדולים על ידי חוזק העבודה יותר מהחיוב. ועל זה השיב להם שכל ימי הייתי מצטער מתי יבוא לידי ענין כזה שאוכל לסבב במעשי קידוש השם יותר מהחיוב.

יח. בזרע יעקב (גינצבורג, ד"ה בשעה) ביאר על פי דברי **העשרה מאמרות** (מאמר חקור דין ח"ב פ"ט) שפשט הכתוב 'בכל נפשך' הוא אם יטול השם יתברך את נפשך תתרצה לכך באהבה, אבל אם לא יטול גם את הטוב תקבל[קב]. אבל ר"ע מדה יתירה היתה בו שהיה מתאוה שיטול ה' את נפשו, ומאס לגמרי בחיי עולם הזה ואמר כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה מתי יבוא לידי ואקיימנו, וחשק נמרץ היה בו למרק עון במיתה. ולפי זה יש לומר שהתלמידים היו מחזיקים את ר"ע רבם שמעלתו גדולה כל כך שבחשק נמרץ מוסר את עצמו למיתה על קדושת שמו. אמנם לא שמעו כן ממנו בפומבי עד קודם מיתתו, ולכן כשהתחיל לייחד שמו יתברך קודם מיתתו שאלו אותו 'עד כאן', היינו וכי לא חשקת מקודם זה למיתה מאחר שמעלתך גדולה שאתה ראוי לכך. והשיב להם שכל ימיו היה מתאוה לזה בלבו ואמר בלבו מתי יבוא לידי ואקיימנו, ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו לדבר כן בפומבי.

יט. בשלמה משנתו (ד"ה והיה) ביאר שמה שסרקו בשרו הוא שלא יקרא ה' אחד ואין בלתו, ואם לא היה קורא לא היו סורקין את בשרו רק היו חותכים את ראשו בסייף מפני שעבר על גזירת המלך שגזר שלא ללמוד תורה. ועל כן אמרו לו תלמידיו עד כאן, וכי כך צריך לעשות, והרי בכתובות (לג:) מבואר שאם היו מלקים לחנניה מישאל ועזריה היו אפילו עובדים עבודה זרה ממש, וכל שכן לשתוק מלומר 'שמע'. ועל זה השיב להם שעושה זאת לקיים 'ואהבת וגו' בכל נפשך', ודורשים ביומא (פו.) שיהא שם שמים מתאהב על ידך שיראו הכל שכופר אני בהבליהם, ואם הייתי שותק יסברו חס וחלילה ששתיקה כהודאה מפני היסורים, ורצה להחמיר על עצמו בשעת הגזירה לאמץ ברכים כושלות שלא יכרעו ולא ישתחוו חס וחלילה.

כ. בליקוטי חבר בן חיים (ד"ה אמרו) ביאר שדעת התלמידים היתה שכל זמן שאדם מקוה שיחיה אסור לסבול בעצמו, אבל אם מיתתו חלוטה אינו מחויב לקבל יסורים. וזה ששאלו את ר"ע למה לא יחבול בעצמו. והשיב להם כל ימי הייתי מצטער על 'בכל נפשך', ואיך אני יחבול בעצמי.

כא. בפרשת מרדכי (ד"ה עד) ביאר שהגוים ציוו לר"ע שיבטל מלימודו ויפטרוהו, ועל פי הדין היה רשאי ליבטל. והרמב"ם (יסודי התורה פ"ה ה"ד) כתב שמי שנהרג ולא עבר במצוות שעוברים ואין נהרגים הרי זה מתחייב בנפשו. ור"ע שהיה דורש 'בכל נפשך' אפילו נוטל את נפשך, היינו לא רק שהוא צריך למסור את גופו על קידוש ה' ונפשו תזכה לגן עדן, אלא אפילו אם יהיה יודע כי הוא יפסיד גם את נפשו שיענש מהקב"ה על מעשיו, מכל מקום לא יבטל מאהבתו את ה'. וזה מה שהיו סורקין את בשרו ויסורין קשין ממיתה, והוא עסק בקריאת שמע שאינה אלא מצות עשה, מכל מקום לא שמע להם לבטל המצוה. לכן

צה. **הובא** בעץ יוסף (ד"ה אמרו). צו. **ובב"ח** (או"ח ריש סי' סא) כתב שכל אדם יכוין בשעה שהוא קורא שמע לקבל עליו עול מלכות שמים להיות נהרג על קידוש השם המיוחד, דזהו 'ובכל נפשך' אפילו נוטל את נפשך. צז. **וכן** הביא בילקוט אליעזר (ערך עמדות אות לז) בשם רבי זלמן מוילנא [הובא בתולדת אדם פט"ז]. וכן ביאר בלשמוע בלמודים (ד"ה בשעה) באופן שני. וכעין זה כתבו בדברי שאול (ד"ה כשהיו) ובאור יהל (ח"ג פר' ואתחנן). וכן ביאר במכתב מאליהו (ח"ג עמ' 252 לימוד מרבי עקיבא). וסיים, שמזה נלמד עצה נפלאה אדם שרוצה לעמוד בנסיונות, שיכוין בדמיונו הרבה פעמים לפני בוא הנסיון את ציור הנסיון ועמידתו בו ומעלה בלבו כל הטעמים והטענות שהוא משתמש בהן כדי לכבוש את יצרו ואיך הוא שמח בכבישתו, ואז בבוא הנסיון באמת יקל לו לעמוד בו וזו עצה בדוקה ומנוסה. צח. **וכן** ביאר בעין אליהו (ד"ה היו) באופן שני. צט. **וכן** ביאר בעין אליהו (ד"ה היו) באופן ראשון. ק. **וכן** ביאר במגיד תעלומה (ד"ה כל). ועיין בדבר שאול (שם) עוד כמה ביאורים. וראה שם עוד (ד"ה והיו סורקין). קא. **באופן** שלישי. קב. **על** פי ביאור יד יהודה (שם אות לד).

שאלוהו תלמידיו עד כאן, וכי מחויבים ליהרג ואל יעבור במצות עשה. ואמר להם שכל ימיו היה מצטער להבין איך אפשר שימסור האדם גם את נפשו בשביל אהבת ה', ועכשיו בא הדבר לידו שאפילו שהוא פטור מן הדין ליהרג והוא מתחייב בנפשו שמוסר את עצמו להריגה, מכל מקום הוא עושה כן שאי אפשר לו לבטל זמן קריאת שמע בשום אופן. ואם היה מת ר"ע על ידי היסורים אפשר שהיתה עבירה בידו, אבל הוא היה מאריך באחד שהעמיק מחשבותיו באחדות אלוקות ונדבקה נפשו לאלקים, ועל ידי זה יצאה נשמתו כמיתת הנשיקה שאצל הצדיקים ולא הרגיש כלל ביסורים.

כב. הבן יהוידע (ד"ה אמרו) ביאר שאת השאלה 'עד כאן', לא אמרו לו ביום שנפטר כי הרי יצאה נפשו באחד ואיך השיב להם תשובה לאחר שיצאה נפשו[קג]. אך ידוע שהוא נחבש באלול ונפטר ביום הכיפורים[קד], ומעת אשר נחבש עד יום הכיפורים היה נידון כל יום לפני אותו רשע, ובכל יום סרקו בשרו, ובעת שסורקים היה מקבל עול מלכות שמים בפסוק 'שמע ישראל', כי כל יום חושב שהיום ימות מרוב צער, ובאותם הימים דיברו עמו תלמידיו שהיו באים אצלו ועומדים במקום שהוא נידון, אבל ביום הכיפורים שבו נפטר באמת לא באו תלמידיו כי יום עבודה הוא ואפילו רבי יהושע הגרסי שהיה משמשו בקבע בכל יום להביא לו אוכל לא בא ביום הכיפורים כי ר"ע היה גם כן בתענית ואינו צריך לו, ובאותם ימים שאלוהו תלמידיו 'עד כאן', והביאור על פי דברי האר"י שמסירת נפש על קידוש השם הוא בשני אופנים, האחד בכח דהיינו בכוונת הלב בתיבת 'אחד', וזהו מנהגן של כל הצדיקים לכוון בק"ש בכל פעם. והשני מסירה בפועל כענין ר"ע ועשרה הרוגי מלכות, ובאותו זמן שנהרגו בו עשרה הרוגי מלכות לא היה מספיק לתיקון העולם מסירה בכח בלבד אלא היה צריך מסירה בפועל, וכן עשו ר"ע וחבריו. והנה ר"ע כשהיו סורקים בשרו וקורא ק"ש היה עושה מסירת נפש בכוונה, אך תלמידיו ראו והרגישו שהוא משתוקק לעשות בפועל שהוא שמח אם תצא נפשו ביסורים אלו כדי שבזה יקיים מצות קדושת השם בפועל, והתלמידים לא היה נוח להם בזה כי רצו שישאר חי וינצל כדי שימשיכו לשתות מימי תורתו, ולכן כשהוא היה מכוין במסירת נפש בכוונת הלב אמרו לו תלמידיו עד כאן, היינו די לך עד כאן למסור את הנפש בכח ולמה אתה משתוקק למסירת נפש בפועל ואין אתה מתפלל שתנצל מן הגזירה הזאת כי לְמֵימָךְ אנחנו צריכים, ואם צריך לעולם תיקון של מסירה בפועל יהיה זה על ידי אחרים. והשיב כל ימי הייתי מצטער שיתקיים תיקון זה של מסירה בפועל על ידי. ומה שאמרה הגמרא שהיה מאריך באחד אין זה שייך עם אותם דברים שאמרו לו תלמידיו ומה שהשיב להם, אלא זה שייך עם מה שאמרה הגמרא שהיה מקבל עליו עול מלכות שמים. והגמרא הביאה את דברי תלמידיו ותשובתו באמצע, ואלו הדברים של תלמידיו היו ביום אחד קודם יום שנפטר בו.

כג. במכתב מאליהו (ח"ג עמ' 243 ד"ה בטול היסורים) ביאר שבקבלת יסורים באהבה שמאמין שנשלחו מהקב"ה לטובתו אף שאינו מבין מה הטובה שבהם, ישיג האדם אחיזה ודביקות מה בחכמה העליונה בבחינת 'ראשית חכמה'. אולם מי שמכין עצמו כל ימיו למסירת נפש באהבה זוכה ליותר מזה כי זוכה על ידי היסורים להתעלות לדביקות שלמה בעצם אור החכמה, ובזה מתעלה מעל עולם דלמטה וכל ההרגשות דלמטה בטלות אצלו וכמו שאצל חנניה מישאל ועזריה במסרם את נפשם על קידוש שמו יתברך לא שלטה בהם האש כי דבקו בעולם יותר עליון, כן לא שלטו היסורים בר"ע כיון שבטלו אצלו כל הגבלות הטבע התחתון בהתגלות אליו האור הגנוז ובהתדבקו בו. ומתוך עבודתו הגדולה לקבלת היסורים באהבה התדבק באור השגת אחדותו יתברך השלמה שתתגלה לעולם כולו רק לעתיד לבוא כשיתבטל הסתר העולם הזה, ובהתדבקו בבחינה זו לא הרגיש כלל ברע שביסורים ונתעלה לקבל עול מלכות שמים בשלימות נפלאה. וזה מה שהשיב להם ר"ע לתלמידיו, שהם שאלו מתוך מבט התחתון איך אפשרית מחשבה מרוכזת בשעת יסורי גוף כאלו. והשיב להם שאינו חש כלל את ההפרעות של הגוף כיון שעל ידי הכנותיו הרבות להשגה זו עלה מעל בחינת הטבע והגבלותיו.

כד. בתפארת מנחם (שאפראניק, ד"ה אמרו) הביא לבאר שודאי התלמידים לא תמהו על מסירת נפשו שהיה מן הדין בשעת הגזירה, אך תמהו על גודל תמימות חסידותו לקבל עול מלכות שמים עם גודל היסורים. אמנם ידוע שמצוה שהוא שכיח אין אדם עושה אותה בהתעוררות כמו מצוה שהוא לפרקים ולעתים רחוקות מתעורר האדם ומתלהב ביותר בעשייתה וקיומה, ומכל שכן אם יזדמן לאדם מצוה שיודע בודאי שלא תגיע אליו לקיים אותה עוד כל ימי חייו בודאי יהיה מזדרז לקיים אותה בכל לבבו ובכל נפשו ובהתעוררות גדולה. וזה מה שהשיב ר"ע כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה 'בכל נפשך' אפילו הוא נוטל את נפשך לקבל עול מלכות שמים שלימה במסירות נפש בלב שלם, אמרתי מתי יבוא לידי ואקיימנו, והיינו אף על פי שאמרתי שיבוא לידי עוד להתקיים, מכל מקום הייתי מתעורר למצוה זו, עכשיו שבא לידי לא אקיימנו, היינו שעכשיו שאני יודע שבא לידי והוא פעם האחרון ולא אקיימנו עוד לעולם, ואם לא עכשיו אימתי, מכל שכן שראוי להתאמץ ולהתעורר בכל עוז לקיים המצוה בכל השלימות האפשרי.

כה. בטיול בפרדס (מהדו"ח עמ' קעב.) ביאר ששאלו אותו עד כאן, כי אחר כך בפרשה כתוב 'ושננתם לבניך', והבינו התלמידים כי ר"ע בכחו הגדול בקדושה היה יכול להציל את עצמו שלא יהיו הרשעים יכולים להרגו, אבל הוא בעצמו רצה למות על קידוש ה' שזוהי תכלית שלימות האדם, אבל התלמידים שאלו וכי עד כאן הוא שלימות האדם הלא מה שכתוב אחר כך 'ושננתם לבניך' הוא שלימות יותר גדול להרביץ ולפרסם וללמד אמונת אלקי עולם ותורתו לבניו ולאנשי העולם. והשיב להם כל ימי הייתי מצטער עוד בטרם שהיו לי תלמידים היה חשקי תמיד למסור נפשי על קידוש ה', ועכשיו שיש לי כ"ד אלף תלמידים והרבצתי תורה ויראת שמים בעולם לא אקיימנו.

כו. באור גדליהו (שארר, תחילת פר' אחרי מות) ביאר שר"ע אמר שכל ימיו בעת קבלת עול מלכות שמים היה מדבק עצמו בדביקות נפלאה עד כלות הנפש, אך רק עד כלות הנפש ולא עד בכלל כי הרי מצווים אנו בתורה 'וחי בהם' ולא שימות בהם, ולכן היה צריך ר"ע למנוע עצמו שלא להתבטל לגמרי, ואמר ר"ע עכשיו שבא לידי היינו כי בין כך עומד אני למות על ידי הרשעים הללו, ואם כן אין עומד לנגדי הציווי של 'וחי בהם', אז אמר ר"ע עכשיו שיכול אני לקרוא ק"ש בשלימות הכוונה להתדבק לגמרי בהקב"ה עד כלות הנפש ועד ממש, ולא אקיימנה.

כז. בלב ים (ויקרא מאמר סט אות ה) ביאר שבירושלמי [לעיל] איתא שטורנוסרופוס ראה את ר"ע ששמח ביסורין, ואמר לו אם הוא מכשף או שהוא מבעט ביסורין, וענה לו ר"ע שכל ימיו היה קורא 'בכל נפשך' אפילו הוא נוטל את נפשך. ואפשר שזו היתה גם שאלת התלמידים שאמרו לו עד כאן, היינו עד למדה מופלגת זו של שמח ביסורין שמוסר נפשו על קדושת השם, ושאלתם היתה ממין השאלה של אותו רשע, אלא שהוא שאל בעזות מצח שלא יתכן שיהא שמח אלא אם כן הוא מכשף או מבעט ביסורין ואילו שאלת התלמידים היתה ללמוד תורה מפי רבם שראו מעשה איך מגיעים למדרגה כזו. והשיב להם כל ימי הייתי מצטער על הפסוק 'בכל נפשך', וכמו שהשיב ר"ע לטורנוסרופוס[קה].

עוד ביאור במה שרבי עקיבא הפסיק באמצע הפסוק

שם. בפרח לבנון (פרק, פר' בראשית ד"ה תו גרסינן, ג.) תירץ איך הפסיק ר"ע באמצע קריאת שמע, שמכיון שהוציאוהו להריגה הוי דינו כמת, וכמו שכתב הרמב"ם (תרומות פ"ט ה"ג) שמי שנגמר דינו בבית דין של ישראל והניחוהו בבית הסקילה ליהרג הרי זה בחזקת מת, ובמתים חפשי, ועל כן לא היה צריך לדקדק בדיני קריאת שמע. עוד תירץ שמיתת ר"ע היתה לתקן הצטרפות השכינה במכירת יוסף, כמו שאמרה הגמרא 'יצאה נשמתו באחד', כלומר בעבור אחד שהוא השם יתברך באופן שהיה עסוק ר"ע במלאכת המקום. וכתב הר"ן (סוכה יא. סוף ד"ה ואיכא) שכל מי שהוא עסוק במלאכת המקום לא חייבתו תורה לטרוח ולקיים מצוות אחרות אפילו שאפשר. ומה שהיה ר"ע קורא, לא לצאת ידי חובה, אלא לקיים 'בכל נפשך' אפילו הוא נוטל את נפשך.

הרי אסור להביא עצמו לידי נסיון

שם. בעיון יעקב (ד"ה כל) הקשה במה שאמר ר"ע כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה, הרי אין לאדם להביא את עצמו לידי נסיון. ותירץ שר"ע היה מבני בניו של סיסרא מיעל, ומצינו בסיסרא שכתוב (שופטים ד ג) 'והוא לחץ את ישראל בחזקה', ומבואר במדרש תנחומא (נו ג) שזה היה בחירופים וגידופים[קו]. ור"ע רצה לתקן את אבותיו על דרך 'ברא מזכה אבא', ואפילו שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, מכל מקום רצה לתקן אותו על ידי קידוש השם כיון שנתחלל השם על ידו, ועל זה אמר ר"ע כל ימי כדי לקדש שם המיוחד. וזה מה שהשיב הקב"ה [בסמוך] למלאכי השרת 'חלקם בחיים', דהיינו חלקם לשון רבים שאף אבותיו יהיו חלקם בחיים על ידי זה ומשום כבודו לא הזכירו את שמו של סיסרא.

בשל"ה (שער האותיות אות א) כתב שאין הדין שיבוא לידי מיתה בקדושת השם שאם יוכל לברוח יברח, או אם יוכל לפדות עצמו יפדה, מכל מקום שייך הידור, ונפשו של רבי עקיבא היתה חושקת שתבוא המצוה לידו באופן שיהיה מוכרח לקיימה[קז].

בשלמה משנתו (ד"ה והיה) ביאר שמה שהיה עומד ר"ע בנסיון ולא היה ירא לנפשו שמא לא יעמוד בנסיון חס וחלילה, כיון שכל ימיו היה מצטער על פסוק זה אותו הצער ממש עד שהבחין שאם יבוא דבר זה לידיו הוא יקיים.

קג. ובסוף דבריו הוכיח ממדרש משלי (ילקוט שמעוני משלי רמז תתקמד) שמפורש שבעת שיצאה נשמתו לא היה אחד מתלמידיו אצלו ולא ידעו בו עד שבא אליהו זכור לטוב וגילה על פטירתו. עיין שם [בתחילת דבריו] שהביא את דברי המדרש. **קד. אמנם** עיין שולחן ערוך (או"ח סי' תקפ ס"ב) שר"ע נחבש בחמשה בתשרי. ועיין מגדים חדשים (ד"ה וכבשוהו). **קה. וראה** כעין זה בתורה תמימה (דברים ו ה אות כב). ועיין עוד בברכת ראש (נזיר בפיתחא רבתי אות כב) בביאור השאלה והתשובה. **קו. וכן** כתב רש"י (שופטים ד ג). **קז. וכן** הביא בענף יוסף (ד"ה אמרתי) בשם השל"ה שר"ע אמר 'מתי יבוא לידי

מדוע רבי עקיבא הצטער יותר מאחרים

שם. בהגיוני אבות (פרבר, אבות פ"ה מ"ו ד"ה ואילו) כתב שר"ע הצטער על זה יותר מצדיקים אחרים, כיון שכתוב בספרים שהמסירות נפש של עם ישראל היא ירושה להם מאבותיהם, אבל ר"ע גר צדק היה ועל כן לא היתה מדה זו אצלו ירושת אבות ולכן הצטער שיוכל לעמוד בנסיון זה.

בילקוט המאירי (ד"ה אלו) הביא שר"ע לא היה מתפלל שיבוא לידי קידוש ה', אלא שהיה מתיירא שבכל פעם שאמר פסוק זה 'ובכל נפשך' אפילו הוא נוטל את נפשך, שקר בפיו ולבו בל עמו, וכשיגיע פעם לידי כך לא יעמוד בנסיון, נמצא שכל ימיו היה משקר בזה, ועל זה התפלל מתי יבוא לידי ואקיימנו, שיהיה בעוז רוחו לקיימה שלא יהיה חס וחלילה כדובר שקרים לפני ה', ועל כן אמר ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו, הלא על ידי זה התברר שלא היתה כוונתו רצויה ואמיתית[קח].

מדוע יצאה נשמתו באחד

היה מאריך באחד עד שיצתה נשמתו באחד. בעיון יעקב (ד"ה כל) ביאר שלפי שר"ע היה מהרהר ומחשב בדעתו כל ימיו לקדש שמו יצאה נשמתו באחד המורה על אחדותו יתברך. עוד ביאר שר"ע כדי לתקן מה שהיה דורש (פסחים כב:) את הפסוק (דברים ו יג) 'את ה' אלהיך תירא', לרבות תלמידי חכמים, ששגג בזה שדימה תלמידי חכמים לאחדותו, לכך נענש במקום השכינה במילה 'אחד'[קט], שאין לדמות לשכינה כלל[קי].

המהר"ל בנתיבות עולם (נתיב אהבת השם פ"א ד"ה אמנם, עמ' לט) ביאר מה שהיה מאריך באחד ויצאה נשמתו באחד, כי האהבה שיש לאדם אל השם יתברך הוא במה שהאדם מצד עצמו אינו דבר, רק מן השם יתברך בא האדם ואליו האדם שב, כי הכל שב אליו יתברך ואין דבר זולתו רק השם יתברך והוא אחד ואין זולתו. ולפיכך ר"ע היה מאריך באחד עד שיצאה נשמתו כי מה שהוא יתברך אחד הנשמה אליו תשוב וכאשר היה מאריך באחד עד שיצאה נשמתו היתה נשמתו שבה אל השם לגמרי במה שהוא אחד, ובזה נמצא האהבה, כי מצד שהוא יתברך אחד אין לשום נמצא בעולם הנפרד מאתו כי הכל תלוים ודבקים בו יתברך כי הוא יתברך עיקר הכל, ומפני כך שייך אהבה אל השם יתברך. ויותר שייך אהבה אל השם ממה ששייך אהבה בשאר דברים, כי כל אהבה שיש בין האוהבים אף שהם דבקים זה בזה, מכל מקום יש לכל אחד ואחד מציאות בעצמו, אבל האהבה אל השם יתברך הוא במה שהאדם שב רוחו ונפשו אליו לגמרי עד שאין לאדם מציאות בעצמו ובזה הוא מתדבק לגמרי בו.

במכתב מאליהו (ח"ג עמ' 243 ד"ה בטול היסורים) ביאר שחס וחלילה לפרש שיצאה נשמתו על ידי יסוריו, אלא הפירוש הוא שיצאה נשמתו על ידי דביקותו השלמה בהשם יתברך אשר הפרידתו מחומריות הגוף לגמרי. וזה מה שיצאה נשמתו באחד, כלומר היה מתעמק כל כך בהשגת אחדותו בתוך היסורים עד שנסתלק מהגשם בהתדבקו באור השגת אחדותו יתברך השלמה[קיא].

בדרך משה (מונקאטש, יוס טו) ביאר שהטעם שיצאה נשמת ר"ע באחד משום שאיתא בכתבי האר"י שר"ע היה גלגול של זמרי בן סלוא שהוא בגימטריא ת', ו'רבי עקיבא' הוא גימטריא ת' חסר אחד, וזו כוונת הגמרא ויצאה נשמתו באחד להשלים לארבע מאות שיהיה מלא לתקן מעשה זמרי בן סלוא.

ביאור נוסף במה שיצאה נשמתו באחד

שם. השל"ה (תורה אור פר' וישב אות ז) כתב ששמע מקצת המקובלים כי ר"ע היה הגלגול של יוסף, ולכן נקרא עקיבא בן יוסף, ויוסף הוא 'אחד'[קיב], ובזה נרמז מיתת ר"ע שיצתה נשמתו באחד שהוא נשמת יוסף. וביאר עוד שם בענין יצתה נשמתו באחד, שבאמת לא היו רק תשעה מגולגלים בעון המכירה של יוסף, כי ראובן לא חטא וכן יוסף ובנימין, רק שהשבטים שיתפו השכינה עמהם כשעשו החרם וכביכול כאילו היתה השכינה עוזרת לסבול, וזה יצאה נשמתו באחד בשביל האחד. כי ר"ע הוא מגרים ונכנס תחת כנפי השכינה, כלומר במקום השכינה.

מה החידוש בזה

יצתה ב"ק ואמרה אשריך ר"ע שיצאה נשמתך באחד[קיג]. בברכת יעקב (סוף, ד"ה יצאה) הקשה מה החידוש שיצאה נשמתו באחד עד שיצאה בת קול לומר אשריך ר"ע. ותירץ על פי המבואר בחגיגה (יד:) שארבעה נכנסו בפרדס ר"ע אחר בן עזאי ובן זומא, אחר קיצץ בנטיעות בן עזאי הציץ ומת ובן זומא הציץ ונפגע. אבל ר"ע נכנס בשלום ויצא בשלום. וזה מה שיצאה בת קול ואמרה אשריך ר"ע שיצאה נשמתך באחד והיינו שהיתה יציאתו בשלום עד הרגע האחרון בידיעת האחדות האמיתי.

בשפתי חכמים (ד"ה היה) ביאר שהגדולה בעבודת ה' היא מסירות הנפש שזה עדות שעובד מאהבה, ועל זה אמר ר"ע שכל ימיו היה מצטער על פסוק זה, אבל כשבאה לידו לקיימה היתה גם עבודה זו קטנה בעיניו לפי גודל מצות אהבת ה', לכן היה מקבל עליו עול מלכות שמים שהוא פסוק 'שמע ישראל' רק עד 'ה' אחד', והיה מאריך באחד, ושם יצאה נשמתו כאילו לא הגיע ל'ואהבת', ועל זה יצאה בת קול ואמרה אשריך ר"ע שיצאה נשמתך באחד, שזכית למדרגה גדולה זו שלא הגעת לפי דעתך ל'ואהבת את ה' אלהיך' רק עד 'ה' אחד'[קיד].

ביאור שאלת המלאכים ותשובת הקב"ה

אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה זו תורה וזו שכרה ממתים ידך יי' ממתים וגו' אמר להם חלקם בחיים. רש"י (ד"ה ממתים) ביאר ששאלתם היתה שמידך היה לו למות ולא מידי בשר ודם[קטו]. **וביאר המהרש"א** (ד"ה אשריך) שזה מה שכתוב בסוף הפסוק 'ממתים מחלד', והיינו שהיה לו למות כדרך כל העולם[קטז], ו'חלד' הוא לשון עולם, כמו שכתוב (תהלים מט ב) 'האזינו כל יושבי חלד'[קיז]. וזה ענה הקב"ה 'חלקם בחיים', וביאר המהרש"א (ד"ה אמר) שבפסוק נאמר 'חלקם' בלשון רבים היינו חלק של כל הצדיקים ושכרם לא יהיה בעולם הזה רק בארץ החיים. עוד ביאר על פי הגמרא בחגיגה (טו.) שהצדיק נוטל חלקו וחלק הרשע בגן עדן, שנאמר (ישעיה סא ז) 'בארצם משנה יירשו', והרשע נוטל חלקו וחלק הצדיק בגיהנם, כמו שכתוב (ירמיה יז יח) 'ומשנה שברון שָׁבְרֵם'. ועל מה שאמרו מלאכי השרת 'וזו שכרה', השיב להם הקב"ה חלקם של רשעים שהמיתו אותו שיש להם בגן עדן שהוא ארץ החיים יהיה שכרו.

בעיון יעקב (ד"ה כל) ביאר שהקב"ה ענה 'חלקם בחיים', שלפי שר"ע שאל כן בחיים שרוצה למות על קידוש השם לכך נעשה רצונו וחפצו[קיח].

הצל"ח (ד"ה אמרו) ביאר ששאלת המלאכים היתה 'זו תורה וזו שכרה', שמיתתו היתה על ידך שקרבת מיתתו ועל ידי זה מיעטת שכרו, והיה ראוי להיות 'ממתים מחלד' להיות מיתתו על פי הטבע שהיה יכול עוד לקבל יסורים יותר והיה מתרבה שכרו יותר. ועל זה השיב הקב"ה חלקו בחיים, שחלקו לעולם הבא הוא כאילו עדיין הוא בחיים וסובל עוד היסורים ולא נתמעט שכרו על ידי מהירות יציאת נשמתו באחד כלל והוא נוטל שכרו משלם.

בשנות חיים (חזן, פר' חיי שרה דרוש להספד, כה:) ביאר[קיט] על פי הגמרא לעיל (י:) שחזקיהו גירר עצמות אביו והודו לו חכמים. ולכאורה אם היה מותר הדבר מה החידוש שהודו לו חכמים. אלא ודאי שהייתי אומר שיש איסור בדבר במה שמבזה את אביו, לזה הוצרך ללמוד שהודו לו חכמים בדבר שכיון שהיה לכפרת אביו במה שגירר עצמותיו דהוי כמו שגררתו חיה, הודו לו שמותר לעשות כן. והיינו משום שהגמרא בסנהדרין (מז.) אומרת שהספד הוא כבוד המתים, ולכן מת שלא נספד ולא נקבר או שחיה גוררתו סימן יפה הוא למת שיש לו כפרה בכך. וכתבו התוספות (שם מו: ד"ה קבורה) שלא שהוא לא נקבר כלל אלא לא נקבר לפי כבודו, ולכן ביזהו חזקיהו קודם קבורה לכפרת אביו. ולפי זה יובנו דברי הגמרא, שבילקוט שמעוני (משלי רמז תתקמד) מבואר שיום הריגת

ואקיימנו', בא להורות בענין מסירת נפש על קידוש השם, והוא זה שלא יחשוב אדם מאחר שהוא מצוה רבה מצות קידוש השם אהדר אחר מצוה זו כדרך שמהדרין אחר כל המצוות ואביא את עצמי לידי כך, למשל כשרואה עבודת כוכבים ירוק עליו וכיוצא בזה בזיון כדי שיתפסוהו וישרפוהו או אם יכול להמלט יאמר לא אמלט כדי לקדש השם, העושה כן הוא מתחייב בנפשו, רק המצוה היא אם בעל כרחו בא עליו דבר זה אז יקדש את השם יהרג ואל יעבור. וזה שדייק ר"ע מתי יבוא לידי, כלומר לא שאני אביא עצמי לדבר זה רק יבוא לידי. ובזה תירץ למה לא הוזכר בתורה להדיא קידוש השם שעשה אברהם אבינו באור כשדים, כמו שנזכר קידוש השם של חנניה מישאל ועזריה. כדי שלא ילמדו הדורות מאברהם כי הוא היה מביא את עצמו לידי כך דהיינו ששיבר עבודת כוכבים של תרח וזה אסור לדורות לעשות כן. אבל דניאל חנניה מישאל ועזריה שהדבר בא להם והוצרכו לקדש השם כתב להדיא כדי שילמדו מהם הדורות וכן יעשו. וכן ביאר בישועות מלכו (בליקוטי תורה בסוף הספר ד"ה בשעה שהפיל עו.) שלכן לא נזכר נס של אברהם אבינו בכבשן האש לפי שהוא הביא עצמו לידי נסיון בזה. ועיין תפארת שלמה (ריש פר' פנחס) שכתב אף כי מן הדין אסור להכניס עצמו לסכנה בשביל לקדש שמו יתברך, מכל מקום יש צדיקים שהם אנוסים בדבר זה מרוב תשוקתם למסור נפשם על קידוש השם, ממציאים את עצמם ברצון למקום סכנה כדי להראות לעיני כל אהבתם להשם יתברך בכל נפשם. עיין שם בארוכה. קח. וכן ביאר בישמח לב (ד"ה כל). קט. עיין ילקוט ראובני (פר' וישב ד"ה סוד כוונת, עמ' קנא). קי. ובילקוט הגרשוני (ד"ה היה) כתב ובעיני יפלא מאד לומר על ר"ע ששגג בזה, שהרי לפי זה לא היה לנו לפסוק הלכה כר"ע בדרש זה. ובאמת מבואר בכמה מקומות שכך הלכה. ולבד כל זה איך אפשר לומר שמה שיצאה נשמתו באחד היה דרך עונש הרי יצתה בת קול ואמרה אשריך ר"ע שיצאה נשמתך באחד. ונשאר בצריך עיון. קיא. וכן ביאר באור גדליהו (תחלת פר' אחרי מות). קיב. כמו שהאריך שם (בהגות ג). קיג. במגדים חדשים (ד"ה יצתה) ציין למה שכתוב בפיוט שבקינות לתשעה באב (קינת ארזי הלבנון) 'ובת קול אמרה אשריך ר"ע גופך טהור בכל מיני טהרה'. קיד. ועיין עוד בחפץ ה' (ד"ה יצתה, נדפס בדף נה.). קטו. וברש"י בעין יעקב (ד"ה ממתים) ביאר אותם העוסקים בתורה מימין ידך עכשיו הם ממתים, כמו מומתין. קטז. בבית ארזים (ד"ה ממתים) כתב 'מחלד' ראשי תיבות 'חרב לה' מלאה דם'. קיז. וכן ביאר בתרומת הדשן (לר' נחמן הכהן, ד"ה ממתים, הו' אהבת שלום). והוסיף שיש עוד לפרש ש'חלד' הוא כמו חולד והעכבר, והכוונה ראוי הוא להיות מת מידך ולא ימות מחלד שדומה לחולד ועכבר. קיח. ובזה גם ביאר מה שמבואר במנחות (כט: הובא בסמוך) שהקב"ה ענה למשה רבינו 'שתוק כך עלתה במחשבה לפני', והביאור כי בודאי מה שאמר כל ימי הייתי מצטער לא שהיה רגיל לומר כן כל פעם בחייו שאם כן לא הוצרכו התלמידים לשאול לו על כך, אלא שכל ימיו היה מהרהר ומחשב בדעתו כן. וזה השיב הקב"ה כך עלתה לפני מה שהיה חפצו במחשבה. קיט. הובא באסיפת זקנים (פסס, ד"ה כשהוליכו).

ר"ע היה ביום כיפור ומינו שומרים עליו בבית הסהר כדי שלא יקחו אותו ויקברוהו עד ליל מוצאי יום הכיפורים. וזהו שאמרו מלאכי השרת זו תורה וזו שכרה שר"ע יהיה מוטל בבית הסהר, וכי לכפרה הוא צריך שלא נספד ולא נקבר. ואם תאמר שצריך כפרה על אותם ארבעים שנה שלא למד, אם כן שהיה צריך לו זה הבזיון לכפרת בחרותו, מידך היה ראוי למות ולא מיתה משונה כזאת. כלומר או שלא יהיה נספד ונקבר לפי כבודו או מיתה משונה כזאת, וכיון שמת מיתה משונה די בזה. וענה הקב"ה 'חלקם בחיים', כלומר אותם שמתים מידי חלקם בחיים, אמנם אינם מזומנים. כמבואר בילקוט שכל הצדיקים צריכים להתמרק בנהר דינור חוץ מן הנהרגים על קדושת השם הואיל ושתו בשמחה את כוס התרעלה. ולכן ר"ע מזומן לחיי עולם הבא בלי יסורים.

בשדה יצחק (סוף ד"ה אמרו) ביאר על פי מה שאמרו שעשרה הרוגי מלכות הם בעבור מכירת יוסף, תשעה כנגד תשעה שבטים שהיו שם ור"ע נגד השכינה ששיתפו עמהם השכינה. ולכן כשראו מלאכי השרת גדולתו אמרו לפני הקב"ה שמידך היה לו למות ולא מידי בשר ודם. והשיב להם 'חלקם בחיים', היינו שרבי עקיבא הוא חלק מי שהוא חי וקיים ואי אפשר שתהיה מיתתו על ידו.

בברכת אברהם (ד"ה אמר) ביאר שהקב"ה ענה להם שיסורים אלו היו כדי למרק ולזכך גופו כנגד ארבעים שנה שהיה עם הארץ וביסורים הללו יזדכך חומרו ויטהר כאילו מתחילתו ועד סופו היה עוסק בתורה ובמצוות, ובזה יזכה לחיים הנצחיים מיד בשעת פטירתו. וזה מה שאמרה בת קול [בסמוך] אשריך שאתה מזומן לחיי העולם הבא.

בשלמה משנתו (סוף ד"ה והיה) ביאר שהמלאכים שאלו זו תורה וזו שכרה לפי שאינם יודעים מחשבה שבמח, ולא ידעו מסירת נפשו שבכל יום. ואמר להם הקב"ה 'חלקם בחיים', כלומר שחלוקת הנפש מהגוף היא אצל הצדיקים גם בעודם חיים בשעת ק"ש ולא נתחדש לו צער רק שמחה בקיומו במעשה.

בפשט הש"ס (היילפרין, ד"ה ממתים) ביאר שטענת המלאכים היתה שעל כולם יש לך יד לתרץ מיתתן, אבל על ר"ע 'ממתים מחלד' נכסה טעם מיתתו כחולדה שנחבאת. והשיב 'חלקם בחיים', שגופו לא מת ועלה בחיים לשמים כחנוך ואליהו וכמו שמבואר בתענית (ה:) שלא מת יעקב אבינו רק נדמה כמת וחנטו וקברו, ואחר כך ר"ע שהוא אותיות יעקב. לכן בת קול אמרה שמזומן לחיי עולם הבא כמו שהוא בגופו.

בפרשת מרדכי (ד"ה עד כאן) ביאר שהחכמים שהיו שם והם נקראים מלאכי השרת כמבואר בנדרים (כ:) התאוו לאותה מיתה כמו שהתאווה משה למיתת אהרן על ידי נשיקה. ולכן אמרו זו תורה וזו שכרה, שעכשיו הם מכירים מעלת התורה שהעוסק בה יכול להגיע למדרגת מיתת נשיקה, וקראו המקרא 'ממתים ידך ה'', שהוא מת מיד ה' בעצמו ולא ככל המתים שמתים על ידי מלאך המות. והשיב להם הקב"ה 'חלקם בחיים', שהאנשים הדבקים בתורה מרגישים חלקם לעולם הבא בעודם חיים, ששמחת לימוד התורה היא מעין עולם הבא.

הבן יהוידע (ד"ה ממתים) ביאר שהשאלה היתה שתלמידי חכמים בעלי תורה שנתנה ביד ימין ראוי שיהיו מומתים בידך [ממתים ידך ה'] כלומר על מטתם בנשיקה שהיא מיתה בידי שמים, ואיך יהיו מומתים מחלד על ידי בני אדם יושבי חלד. ומה שהזכירו את בני אדם בשם יושבי חלד, באו לרמוז על גודל צדקתו של ר"ע שהיה יכול להציל עצמו בשם 'כה"ת' הוא שם מן השמות הקדושים לכוון בו על האויב להמיתו בו ועם כל זה סבר וקיבל עליו את הדין ולא עשה הצלה לנפשו, ושם כה"ת רמוז בראשי תיבות 'כל הנשמה תהלל יה', ובפרק שירה פסוק זה אומרת אותו החולדה אשר אינה מצויה אלא רק ביבשה ואין כנגדה בים כמבואר בחולין (קכז.), ועל כן יושבי תבל הזה נקראים יושבי חלד. והקב"ה ענה להם 'חלקם בחיים' היינו שלא הפסידו במיתה זו אלא הרויחו כי על ידי כן כל החיים הבאים בכל הדורות אחרי זה יהיה להם עזר בבירור שלהם מחמת דבר זה שנעשה בעשרה הרוגי מלכות, ואם כן יש להם חלק שכר במעשה החיים כולם עד ביאת המשיח.

בעין אליהו (ד"ה אמרו) ביאר מה שאמרה הגמרא 'חלקם בחיים' בלשון רבים, על פי הגמרא בקידושין לעולם יראה אדם עצמו כאילו כל העולם כולו חצי חייב וחצי זכאי, זכה מכריע את עצמו וכל העולם כולו לכף זכות. אם כן במה שר"ע קידש את השם הכריע כל העולם כולו לכף זכות. ולכן אמר 'חלקם בחיים', היינו כשקידש השם הכריע כל העולם כולו לכף זכות.

במנחות מבואר שהקב"ה השיב עוד תשובה

שם. בגמרא במנחות (כט:) מבואר שמשה רבינו ראה ששוקלין בשרו במקולין, ושאל זו תורה וזו שכרה. והשיב לו הקב"ה שתוק כך עלה במחשבה לפני[קכ]. וביאר התורת חיים (ב"ק ג. ד"ה ולפי) על פי דברי המדרש (ב"ר א א) שבתחילה עלה לפני הקב"ה במחשבה לברוא את העולם במידת הדין וכיון שראה שלא היה יכול לעמוד במידת הדין לבדה שיתף עמה מידת הרחמים. ור"ע כיון שהיה צדיק גמור וחסיד עליון דנו אותו על פי שורת הדין בלבד, ואי אפשר שלא חטא ר"ע איזה חטא קל מימיו להיות נידון בעונש גדול זה ששקלו בשרו במקולין, כי שורת הדין כך היא בלי ויתור כלל. וזהו מה שאמר לו הקב"ה שתוק כך עלה במחשבה לפני, כלומר צדיק גמור כר"ע וחבריו אין אני דן אותו ברחמים כלל, אלא על פי שורת הדין כמו שהיתה המחשבה לפני בבריאת העולם[קכא].

ביקרא דשכבי (דרוש כג ד"ה וזה ידוקדק, נד.) ביאר על פי מה מה שהקשה מדוע משה אמר 'זו תורה', שמשמע שמתמיה גם על התורה, והיה לו רק לתמוה וכי זה הוא שכרה של תורה. וביאר על פי הגמרא בפסחים (סה:) שרבי אליעזר אמר שאם שחיטה שהיא משום מלאכה דוחה את השבת לצורך הקרבת קרבן פסח, הזאה שהיא משום שבות אינו דין שדוחה את השבת. וענה לו ר"ע שמא נדון להיפך מה אם הזאה שהיא משום שבות אינה דוחה את השבת שחיטה שהיא משום מלאכה אינו דין שלא תדחה את השבת. ובברייתא (שם סט.) שנינו שאמר לו רבי אליעזר, עקיבא בשחיטה השבתני בשחיטה תהא מיתתו. ולפי זה יש לבאר שמלבד מה שהיה משה רבינו תמה על עיקר מיתתו של ר"ע היה תמה ביותר כיצד יתכן שעל ידי עסק התורה שנשא ונתן עם רבו נגרם לר"ע שימות באופן משונה כזה. ושאל משה רבינו שזו תורה דהיינו שהתורה עצמה שעסק בה דהיינו בדין שחיטה, וזו שכרה כלומר תהא שכרו, וימות בשחיטה ויעשה לריח ניחוח לה'. והשיבו הקב"ה כך עלה במחשבה דהיינו שלא נגזרה עליו מיתה מחמת דברי רבי אליעזר, אלא משום שר"ע היה כל ימיו מצטער מתי יבוא לידו למסור נפשו על קידוש ה', והקב"ה היודע מחשבות ידע שכך עלה במחשבתו של ר"ע, וזה 'לפני' כלומר שהמחשבות גלויות לפני וראיתי שעלה כך במחשבתו של ר"ע שנתאווה למות על קידוש ה' ולכן הבאתי מעשה לידו להשלים רצונו[קכב].

ביד משה (אמארילייו, פר' אמור ד"ה כאשר) ביאר על פי דברי הרמב"ם (תשובה פ"ה ה"ה) שהקשה שמאחר והקב"ה יודע כל מה שיהיה וקודם שיהיה ידע שזה יהיה צדיק או רשע, אם כן מה שייך לבחור להיות צדיק או רשע. ותירץ שאין דעתו של אדם יכולה להשיג דבר זה על בוריו, כשם שאין כח באדם להשיג ולמצוא אמיתת הבורא. ומזה גם יש ללמוד לשכר ועונש שאין כח באדם להשיג ולמצוא אמיתת שכר ועונש מי יהיה ראוי לשכר או עונש. ומעין זו היתה שאלת משה זו תורה וזו שכרה. ענה לו הקב"ה שתוק ואין כח באדם לדבר ולהשיג דבר זה, כך עלה במחשבה לפני דווקא ולא מחשבותי מחשבותיכם[קכג].

בצאן קדשים (מנחות שם ד"ה זו תורה) ביאר על פי הגמרא כאן שר"ע אמר שכל ימיו היה מצטער מתי יבוא לידו למסור נפשו על קידוש השם ונתן לו הקב"ה משאלות לבו שייסרהו וימסור נפשו. ומה שאמרו כך עלה במחשבה לפני, היינו לפני ר"ע[קכד].

בסידורו של שבת (דרוש השלישי פ"ג מאמר א) ביאר שר"ע היה מקבל על עצמו בכל יום גזירות המיתה וגודל היסורים לקיים מצות 'ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך'. ומבואר בספרים[קכה] שכשקורא אדם ק"ש צריך הוא להעמיק במחשבתו כאילו עושים לו את המיתות בית דין עד שמרגיש בנפשו את הצער של המיתות כאילו עושים לו בפועל, והקב"ה יודע באמיתיות לבב האדם שמוכן הוא למסור נפשו ורוצה ליתן לו שכר כאילו מסר נפשו בפועל. ובכדי להשבית את כח המקטרג על נתינת השכר באמרו שמא לא נתכוין האדם לפי האמת למסור נפשו ואם היו יסורים באים עליו לא היה מוסר נפשו, לכן מביא הקב"ה על הצדיק יסורים להוכיח שמוסר נפשו באמת, וממילא ראוי ליתן לו שכר על כל יום ושעה שהיתה במחשבתו למסור נפשו להקב"ה. ולכן סיבב הקב"ה שיבואו יסורים על ר"ע ויהיה נראה ונגלה לעין כל אמיתיות דביקות לבבו ומסירת נפשו להקב"ה באהבה. וזהו שהשיב לו הקב"ה למשה שכך עלה במחשבה לפני דהיינו שכך עלה מחשבת ר"ע שהיה מקבל את היסורים הללו על עצמו בכל לבבו, ונתכוין הקב"ה לגלות זאת על ידי היסורים בשביל שיקבל שכרו על כל שעה ויום שהיה במחשבתו למסור נפשו להקב"ה.

קכ. ועיין במעון הברכות (ד"ה זו) שהאריך מדוע כאן ענה הקב"ה כך ושם כך. וראה גם בחידושי ריב"ש (ד"ה והיו). קכא. ועיין שם שביאר לפי דרכו שלכך הקב"ה מדקדק עם חסידיו כחוט השערה לפי שעלה במחשבה לברוא את העולם במידת הדין והצדיקים יכולים לעמוד בדין. וכן ביארו בשל"ה (נר מצוה פר' בראשית אות ט) ובצאן קדשים (מנחות שם ד"ה זו) ובטהרת הקדש (שם ד"ה שתוק) ובעין אליהו (שם ד"ה אמר). וכן ביאר בעץ יוסף (שם ד"ה אמר) על פי דברי הבאר מים חיים (פר' בראשית אות יג). קכב. בעין זה ביאר בשלמה משנתו (ד"ה והיה) בתשובת הקב"ה. קכג. ועיין בהמשך דבריו מהלך נוסף. קכד. וכן הביא בפני חיים (זימרמאן, מנחות כט: ד"ה אמר, עמ' קיט) בשם רבי שלום מבלז. ובזה ביאר בשפתי חכמים (ד"ה אמרו) מדוע הגמרא כאן לא עונה כפי שהקב"ה ענה למשה. כיון שבאמת גם כאן כך הכוונה 'חלקם בחיים', ואין זה עונש לר"ע אלא חלקם בחיים, היינו חלקם ומחשבתם של צדיקים בחייהם בעולם הזה כך הוא שהרי על זה מצטערים מתי יבוא לידי לקיימה. ועיין עוד בצאן קדשים (שם) מה שביאר על פי פרקי היכלות רבתי (פ"ח אות ג ד, נדפס בבתי מדרשות ח"א). קכה. ראה פרי עץ חיים (שער ק"ש פי"ז).

בדברי שאול (מנחות שם ד"ה בשעה) ביאר על פי מה שהמהר"ש **מאוסטרופולי** פירש את הפסוק (ויקרא כז לב) 'כל אשר יעבור תחת השבט העשירי יהיה קודש לה'', על פי מה שכתבו המקובלים [הובא לעיל] שעשרה הרוגי מלכות הם כנגד עשרת השבטים שמכרו את יוסף ור"ע הוא כנגד הקב"ה כביכול שגם הוא היה באותה עצה, וזהו שכתוב כל אשר יעבר תחת 'השבט' העשירי יהיה קדש לה'[קכו]. לפי זה מבואר מה שהשיב הקב"ה כך עלה במחשבה לפני, שגם הקב"ה היה באותה עצה שהרי צירפו את השכינה עמהם.

בישר וטוב (מנחות שם ד"ה אמר) ביאר על פי המבואר בחגיגה (יא:) כל המסתכל בארבעה דברים ראוי לו כאילו לא בא לעולם, ואחד מהם הוא האומר מה לפנים, והטעם לפי שאין כח בשכל האדם שהוא מוגבל להבין זה, ואמרו (שם יג.) במופלא ממך אל תחקור, ואין זה שוה בכל אדם אלא כל אדם מוזהר שלא לחקור על מה שאין בכח שכלו להשיגו. ואיתא בראש השנה (כא:) שמ"ט שערי בינה נמסרו למשה ושער החמשים לא נמסר לו, נמצא ששער החמשים אפילו למשה הוא בכלל במופלא ממך אל תחקור, וכל שכן בחכמה, ומחשבה היא מרמזת לחכמה, ולפיכך אמר לו הקב"ה שתוק כך עלה במחשבה שזה עלה במידת החכמה ואין בכח משה רבינו להשיגו ואסור בשאלה.

בבן יהוידע (שם ד"ה אמר) ביאר על פי מה שאמרו חז"ל (ספרי וזאת הברכה פיסקא שנז) שר"ע היה ארבעים שנה עם הארץ וארבעים שנה למד וארבעים שנה לימד. ועל ארבעים הראשונים היה צריך מילוי ותיקון. אך אינו דומה עשרים שנה הראשונים שעדיין אינו בר עונשין בבית דין של מעלה לעשרים השניים. ולכן אמר לו הקב"ה כך עלה במחשבה שעל ידי יסורים קשים הללו אותם ארבעים שנה שהם כמנין 'כך'[קכז], נתקנו ועלו עד סוף המחשבה שהוא עליון מאד, ולכן צריך להם יסורים קשים ביותר כדי להעלותם לעולם המחשבה[קכח].

במכתב מאליהו (ח"ג עמ' 244 ד"ה כך עלה) ביאר שמשה טען שמצד המבט התחתון יש בדבר חילול השם כי אף שר"ע עצמו התעלה מעל הרגשת היסורים עד בחינת עולם הבא ממש הרי אין בעולם מי שיבין את זה, וכלפי חוץ הרי יש כאן חילול גדול. וענה הקב"ה כך עלה במחשבה, היינו שיש גדר בהנהגתו יתברך אשר הוא בבחינת מחשבה שהוא בהסתר והעלמה מהאדם כענין העלם המחשבה מהזולת. ואף ענין היסורים בעולם הזה הוא תחת גדר זה שלא יתכן כלל להשיג תוכן כוונת היסורים למטה[קכט].

מזומן לחיי העולם הבא בלא דין ויסורים

יצתה בת קול ואמרה אשריך רבי עקיבא שאתה מזומן לחיי העולם הבא. תוספות בכתובות (ד"ה מזומן) הקשו שהרי כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא כמבואר בסנהדרין (צ.). ותירצו בשם רבינו מאיר שכל היכן שכתוב 'מזומן לחיי העולם הבא היינו בלא דין ובלא יסורים.

במכתב מאליהו (ח"ג עמ' 243 סוף ד"ה בטול היסורים) ביאר אשריך ר"ע שאתה מזומן לחיי העולם הבא, שעל ידי מעשה זה עלה ונתעלה ר"ע לגמרי לבחינת עולם הבא רוחניות גמורה ושלמה.

מה חידשה הבת קול

שם. בעיני יצחק (ד"ה אמרו) הקשה וכי בלי בת קול לא ידענו שהוא מזומן לחיי עולם הבא. ותירץ שעל ידי שהיה מזה חילול השם מאד ברבים על צדיק קדוש ונורא שיסבול יסורים כאלו, ולזה יצאה בת קול להשיב ואמרה שר"ע מזומן מתחילת יצירתו רק לקבל שכרו בעולם הבא ולא להתענג בעולם הזה כלל, ולכך ודאי שיזכה לשכר כפול בעולם הבא יותר מאותו צדיק שזוכה גם להתעדן בעולם הזה מפרי מעשיו. וזה מה שאמר הקב"ה למלאכים שחלקו הטוב הראוי לו בעולם הזה מפרי מעשיו כשאר צדיקים הוא יטול אותו בחיי עולם הבא.

בכסא רחמים (סורי, ד"ה חלקם) ביאר מה שבת קול לא אמרה זאת בתחילה קודם שאמרו מלאכי השרת זו תורה וזו שכרה. כיון שרק לאחר ששמעו מפי הקב"ה 'חלקם בחיים' אז אמרה בת קול מזומן לחיי העולם הבא. ואפילו שמתחילה כבר אמרה הבת קול אשריך ר"ע שיצאה נשמתך באחד, ואם כן ודאי שמזומן לחיי העולם הבא. אבל יתכן שיקבל איזה עונשין, לכך חזרה הבת קול ואמרה שאתה מזומן תיכף ומיד לחיי העולם הבא.

בלשמוע בלמודים (ד"ה יצתה) הקשה למה בבת קול השניה כבר לא שאלו זו תורה וזו שכרה. ויתכן שהבת קול הראשונה אמרה אשריך ר"ע שיצאה נשמתך באחד שהוא ענין מיתת נשיקה למות באחדות השם והוא תענוג עצום מאד. אך זה התענוג הוא רק כמעט רגע ביציאת הנשמה שמתדבקת בנועם ה'. לכן שאלו הלא התורה היא נצחית וראוי להיות שכרה תענוג נצחי, אם כן איך יתכן אשר זו תורה וזו שכרה, שזהו תענוג זמני ממתים מחלד בעת שמתים מחלד. לזה השיב להם הקב"ה 'חלקם בחיים' שיהיה להם חלק החיים הנצחיים. וביאר הבת קול השניה שזהו עצמו כוונת הבת קול הראשונה, שהענין בזה שהאדם יש בו נפש רוח ונשמה, וכשהולך הצדיק לבית עולמו תלון נפשו בגן עדן התחתון ורוחו בגן עדן העליון ונשמתו צרורה בצרור החיים וליום התחיה תתקרב נפשו אל הרוח והרוח אל הנשמה, וכאשר יתוועדו יחד אז יקיצו וירננו שוכני עפר. אך ר"ע הכשיר גם חומרו בעבודתו כזוהר הנשמה, וכל שכן נפשו ורוחו, ובזה התאחדו בו גופו ורוחו ונשמתו ביחד, וזהו שיצאה נשמתו באחד בלי פירוד הנשמה מהרוח והנפש רק באחד כולם ביחד. וזה היה כוונת הבת קול הראשונה אשריך רבי עקיבא שיצאה נשמתך באחד ביחד עם רוח והנפש ועל ידי זה אתה מזומן לחיי עולם הבא, שליום התחיה לא יתמהמה בך היקיצה עד שיגיע הנפש אל הרוח והרוח אל הנשמה, רק אתה מזומן ומוכן לעמוד, לפי שכל הכוחות שלך התאחדו עם זהר הנשמה[קל].

גירסא נוספת בעין יעקב

שם. בעין יעקב גורס 'אשריך ר"ע שיצתה נשמתך באחד ואתה מזומן לחיי העולם הבא'. ובבן יהוידע (ד"ה יצתה) הקשה למה אמרה את זה בת קול שנית פעם לאחר שאמרה את זה פעם ראשונה. ותירץ שהיא כפלה זאת דרך חיבה. ועוד להורות על תיקון שלם בין בחיצוניות בין בפנימיות.

בישרש יעקב (סי' קמד) ביאר על פי מה שקיימא לן (יג:) המאריך יותר ממה שימליכהו בארבע רוחות הרי זה מגונה. לכן יצאה בת קול השניה לומר שהגם שר"ע האריך בדבר, כיון שהיה שעת מיתה מזומן לעולם הבא. ובכיית מלאכי השרת היה על מה שלא סיימה הבת קול הראשונה שמזומן לחיי העולם הבא שמורה בלא דין ובלא יסורין, אמר להם הקב"ה 'חלקם בחיים'. ועדיין אפשר לומר אחר דין ויסורין, באה הבת קול השניה ופירש דבריו שחלקם בחיים בלא דין ובלא יסורין.

מהו צופים

אמר רב יהודה אמר רב לא אמרו אלא מן הצופים ולפנים. רש"י (ד"ה מן) כתב מקום שיכולין לראות משם הר הבית ומשם והלאה אין יכולין לראותו[קלא]. **ובריטב"א** (ד"ה לא אמרו) כתב שבא לאפוקי אם עומד במקום שיוכל לראות אלא שהוא עומד עכשיו במקום נמוך.

וברש"י בפסחים (מט. ד"ה אם) כתב שזה שם כפר שיכול לראות בית המקדש משם. ותוספות לעיל (מט: ד"ה אם) חלקו שאינו שם מקום אלא צופים הוי לשון 'ראייה' והיינו כל מקום שאפשר לראות ממנו את ירושלים[קלב]. **ובמאירי** (שם ד"ה מי שהיה) ביאר שמקומות היו בהרים והם סביב לירושלים שהיו צופים עומדים שם לראות מהם בכל רוח[קלג].

הלבוש (סי' ג ס"ו) כתב שצופים הוא למזרח המקדש. **ובבכור שור** (ד"ה מן) כתב שהלבוש למד את זה מדברי רש"י שכתב שצופים הוא כפר שיכול לראות בית המקדש משם. ולא כתוספות שבכל מקום שרואים את ירושלים נקרא צופים, משום שאין זה דווקא למזרח. אלא שהביא שמהירושלמי (ה"ה, סז:) משמע שדווקא במזרח אסור, שכתוב המטיל מים הופך פניו לצפון והיינו מהצופים ולפנים. ואם נאמר שבצדדים גם אסור, שכל הרוחות נקראים צופים, אם כן העומד בדרום איך יהפוך פניו לצפון שהוא כלפי הקודש, אלא דווקא נגד מזרח אסור שמכוון נגד קודש הקדשים. אלא שבתוספתא (מגילה פ"ג הט"ו) מבואר לאסור בסתם כלפי הקודש וגם בשאר צדדים אסור. ואפשר שבזמן הירושלמי היו בניינים הרבה בצדדי המקדש ולא היה צופים כי אם מזרח ומערב, ולכן המחוור לאסור בכל צד של צופים כדברי התוספות.

מה הכוונה 'וברואה'

וברואה. רש"י (ד"ה וברואה) ביאר שיכול לראות משם, פרט אם מקום נמוך הוא. **ובעטרת תפארת** (שם, נדפס באסיפת זקנים) ביאר שאפילו מן הצופים שזהו מקום שרואים את ירושלים אף על פי כן אם יש דבר המעכב מלראותו מותר. אלא שהקשה לכאורה מה הוסיף רבי יוחנן בשאין גדר, הרי כבר אמר וברואה שנשמע מזה שאם יש דבר המעכב מלראות מותר. ותירץ שרבי יוחנן מחדש

קכו. **ועיין** במעון הברכות (ד"ה פסקא) שמשום שר"ע דרש (פסחים כב:) 'את ה' אלהיך תירא' לרבות תלמידי חכמים, ניתן למידת הדין לתפשו, שהדין נותן שה'תלמיד חכם' יהיה תמורת הקב"ה כביכול בחטא מכירת יוסף. והביא מדרש כשדרש ר"ע את ה' וכו' לרבות תלמידי חכמים יצתה בת קול עקיבא את מדמה עצמך לעליון חייך תהא כפרתי, והיינו אחרי שהוא דמיון של מעלה יאות לו כפרה תמורת מעלה. קכז. **ולכך** נחלקו לשתי אותיות משום שאין דומה העשרים שנה הראשונות לעשרים שנה השניות. קכח. **ועיין** עוד תורת המגיד (מוריטש, ח"ב על גמרא במנחות שם עמ' קמז) שביאר שעל ידי מסירות נפש העלה ר"ע את הניצוצות בעולם המחשבה שהוא למעלה מהדעת. קכט. **ועיין** מה שביאר בהמשך דבריו. וראה עוד במכתב מאליהו (ח"ה עמ' 206 עד 211) בביאור דברי המהר"ל בתפארת ישראל (פס"ג סד). קל. **ועל** פי זה ביאר מה שתלמידי רבי עקיבא מתו בשביל מחלוקת ושנאה שביניהם, לפי ששלימות ר"ע היתה בכח האחדות והם היו בהיפך בפירוד המחלוקת ולכך פסקו מלמות בל"ג בעומר שתכונת העומר הוא קשר של חבור אחדות השבלים וביום חמישים הוא השלמת קשר אחדותו, וזמן ל"ג בעומר הוא רובא דמינכר של ימי החמשים, לכן גברה אז כח האחדות גם בתלמידים ופסקו מלמות. קלא. **וכן** פירש רש"י לעיל (מט: ד"ה אם). קלב. **וכן** פירשו הרשב"א והריטב"א ותוספות הרא"ש (מט: ד"ה אם). קלג. **וכן** פירש התוספות יום טוב (פסחים פ"ג מ"ח ד"ה צופים) שהסברא נותנת שכל צדדי ירושלים במקום שרואים אותה היה נקרא צופים, אלא שהיה לכל אחד שם לווי להבדילו מזולתו. וכן הביא שם מהכפתור ופרח (פ"ו).

שאם יש מחיצה של זכוכית כגון חלון ועששית מותר, ואף על פי שרואים, ומטעם שמבואר לעיל (כה:) צואה בעששית הוי מחיצה.

ובריטב"א (ד"ה לא, ד"ה וברואה) ביאר שמן הצופים ולפנים בא לאפוקי אם עומד במקום שיכול לראות אלא שהוא עומד עכשיו במקום נמוך, ו'ברואה' בא לאפוקי שאם הוא רואה והוא מן הצופים ולחוץ כגון הר גבוה ותלול שאפשר לראות משם או מן הצופים ולפנים ואינו רואה לא.

מה הדין אם רואה מעל הגדר

ובשאין גדר. רש"י (ד"ה ובשאין) ביאר שאין גדר מפסיק בינו להר הבית. **ובברכת ראש** (ד"ה לא) כתב שהחידוש הוא אפילו אם רואה למעלה מהגדר מותר רק שיהא פירועו אחורי הגדר.

ביגיעות מרדכי (ד"ה בפיסקא לא) כתב שהיתר זה של גדר לא משום שהגדר מונעת את הראייה ולפי זה דווקא בגדר גבוהה שאינו יכול לראות המקדש ממעל לגדר, שאם כן היה לגמרא לפרש זאת ולא לסתום. ועוד מזה שהגמרא אמרה לעיל שאין איסור אלא ברואה ממילא יודעים שבמקום שאינו רואה מאיזה סיבה שיהיה או שהמקום נמוך או שיש גדר בינתים מותר, ולמה צריך שוב להתנות כשאין גדר. אלא שמעלת הגדר כאן משום הפסק מקום הוא ואפילו גדר שאינה גבוהה יותר מעשרה טפחים ורואה את המקדש גם אין איסור קלות ראש והוא משום שאין איסור אלא כשיש שנים לריעותא, רואה את המקדש ואין הפסק רשות בינתים. אבל אם יש חדא לטיבותא אין רואה ואין הפסק רשות והוא במקום נמוך או אפילו רואה, אך יש הפסק רשות בינו למקדש מותר, וזה כשיש גדר בינתים שאינו פחות מיו"ד טפחים, שבשיעור זה נקרא רשות בפני עצמו ונחשב הפסק במקום חשוב[קלד].

בשלמה משנתו (ד"ה ובשאין) כתב שאם יש גדר אפילו שיכול להציץ מן החרכים מותר כיון שזה רשות אחרת, ולכן הוצרכה הגמרא לומר שאין גדר אף שכבר אמר וברואה.

הרי רב גם סובר כך

ובזמן שהשכינה שורה. רש"י (ד"ה ובזמן) ביאר שבית המקדש קיים[קלה]. **ובברכת ראש** (ד"ה לא) הקשה שהרי גם רב סובר כך, שהרי הגמרא אמרה 'אתמר נמי', ואם כן מה הוסיף רבי יוחנן. ותירץ שרבי יוחנן בא לחדש שאפילו שסובר בזבחים (קז:) שקדושה ראשונה קידשה לעתיד לבא, לא החמירו בזמן הזה. ולרב פשוט הוא, ולכן לא אמר זאת בפירוש שאולי הוא סובר שלא קידשה לעתיד לבא.

סתירה בדברי הרמב"ם

שם. הרמב"ם (בית הבחירה פ"ז ה"ה) כתב לא יקל אדם את ראשו כנגד שער המזרחי של עזרה שהוא שער ניקנור מפני שהוא מכוון כנגד בית קדש הקדשים. ובהמשך דבריו (ה"ח) כתב בזמן שהמקדש בנוי אסור לו לאדם להקל את ראשו מן הצופים שהוא חוץ לירושלים ולפנים והוא שיהיה רואה את המקדש ולא יהיה גדר מפסיק בינו ובין המקדש. **ובמנחת חינוך** (מצוה קנד אות א) הקשה שבתחילה הרמב"ם לא הגביל מקום מהיכן אסור אלא כל שכנגד שער המזרחי אסור. ואילו בהלכה השניה כתב שבזמן בית המקדש אסור להקל מצופים ולפנים ולא כתב נגד שער המזרח, ונראה מדבריו שמצופים ולפנים ורואה ושאר התנאים אין צריך תנאי זה נגד שער המזרח, ומה שכתב בהלכה הראשונה לא יקל נגד שער המזרחי בלי שום תנאי, נראה שנגד שער המזרח אסור בכל ענין וגם אם אין בית המקדש. וכן להדיא כתב שם הרמב"ם (ה"ז) אף על פי שהמקדש היום חרב בעונותינו חייב אדם במוראו כמו שהיה נוהג בו בבניינו, ולא יקל ראשו כנגד שער המזרח. אלא שהקשה שהרי בגמרא מבואר שנגד שער המזרח צריכים לכל התנאים, צופים ולפנים וברואה ובשאין גדר ובזמן שהשכינה שורה והיינו שבית המקדש קיים, ואיך כתב הרמב"ם שאסור אף בזמן הזה ולא הגביל מקום. ושלא כנגד שער המזרחי נראה שאין איסור אף מן הצופים ולפנים, כי האמוראים באו לפרש את דברי המשנה שדווקא נגד שער המזרחי אסור בתנאים הללו.

וסיים שצריך עיון גדול שלא הרגישו בזה נושאי כלי הרמב"ם.

בבכור שור (נד. ד"ה לא יקל) יישב שהרמב"ם סובר שצופים הוא מקום במזרח ירושלים והוא מכוון נגד שער המזרח[קלו], ולכן רק כשבית המקדש בנוי אסור משם ואילך, אבל מהצופים ולחוץ אך שהוא מכוון נגד השער מותר, וזה מה שכתב הרמב"ם (ה"ח) בזמן שהמקדש בנוי אסור להקל ראשו מן הצופים ולפנים, והוא היה באמת מכוון נגד שער המזרח. ומה שכתב הרמב"ם (ה"ז) שכשאין בית המקדש בנוי לא יקל ראשו כנגד שער המזרח, אין כוונתו בריחוק מקום כי אם סמוך ממש כגון בהר הבית, וסובר הרמב"ם כדברי האליה זוטא (או"ח סי' ג סק"ג) שמקום המקדש על כל פנים נשאר בקדושתו[קלז]. אלא **שבעזרת כהנים** (מידות פ"ב מ"א אות ז ד"ה ודע) הקשה שלדבריו למה הוצרך רבי יוחנן להעמיד את המשנה במן הצופים ולפנים ולומר שמדובר בזמן הבית, היה לו לומר שמדובר בסמוך למקדש ומדובר אף בזמן הזה, שהרי אחרי שבמשנה כתוב סתם היה עדיף להעמיד אף בזמן הזה. ועוד שהרי כתב שם הרמב"ם (ה"ה) לא יקל את ראשו כנגד שער המזרחי של עזרה ולפי הנראה מדובר בזמן הבית, שהרי בהלכה שלאחר זה (ה"ז) מפרש הדין בחורבן הבית, משמע שעד דין זה מדובר בבניינו. ואם כן למה אמר סתם כנגד שער מזרחי של עזרה והיינו שער ניקנור, היה לו לומר מן הצופים. ואם תדחוק לומר שבאמת כוונתו מן הצופים, עדיין יקשה למה כתב זאת שוב הרמב"ם בהמשך דבריו (ה"ח). ולומר שהרמב"ם פירש את דבריו הוא גם כן דוחק, שלא היה לו להפסיק באמצע בדין שמדבר בחורבן הבית שאינו נוהג רק בסמוך למקדש. ונשאר בצריך עיון.

בהר המריה (בית הבחירה שם סוף אות טו) יישב שהמשנה שנקטה כנגד שער המזרח מדובר בזמן שאין בית המקדש קיים, וזה הרמב"ם נקט מתחילה (ה"ה) שאסור להקל ראשו כנגד שער מזרחי שמדובר בכל זמן והיינו כנגד שער ניקנור. אבל מן הצופים ולפנים אינו אסור רק בזמן שבית המקדש קיים. ואם כן לדבריו האמוראים בגמרא דיברו בזמן בית המקדש מה שאין כן המשנה דיברה בזמן שאין בית המקדש קיים.

בארצות החיים (סי' ג במרץ יהודה סק"ד) ביאר שהיה קשה לרמב"ם על מה שרבי יוחנן אמר שאין אסור אלא בזמן שהשכינה שורה, והרי הוא עצמו סובר בזבחים (קז:) שקדושת בית המקדש לא בטלה בזמן הזה, ואם כן איך חילק בין זמן שהשכינה שורה ובין זמן הזה והלא לא זזה שכינה מכותל המערבי. וכן קשה גוף דברי הגמרא, שהרי אין לומר שצופים ושער המזרח הוא דבר אחד, ואיך אמרו האמוראים על מה שכתוב במשנה נגד שער המזרחי שהכוונה לצופים, ואין לומר שבאו לחלוק על המשנה שהרי רבי יוחנן סובר בכל מקום הלכה כסתם משנה, ואם כן אין הוא חולק על המשנה. לכן פירוש דברי המשנה הוא כי ידוע שהר הבית היה כולו מוקף אצטבאות ומקורה על גבי אצטבאות. והרמב"ם סובר שצופים הוא מקום מיוחד שהיה יכול לראות משם את הר הבית, ולדעת הלבוש [לעיל] הוא היה במזרח המקדש, ממילא בשאר מקומות לא היו יכולים לראות את בית המקדש מפני אצטבאות המקיפים ומפסיקים את עין הרואה, חוץ מנגד הצופים שהיה מקום גלוי שלא היו שם אצטבאות ומשם היה יכול לראות את בית המקדש, וזה דווקא בזמן שהיה המקדש בנוי, אבל בחורבנו שלא נשאר מן המקדש רק הכותל המערבי וכותל זה אינו נראה במקום הצופים רק נגד שער המזרח שהיה מכוון נגד בית קדש הקדשים משם היה יכול לראות גם בחורבנו את כותל המערבי. ומעתה זה פירוש דברי הגמרא שעל מה שכתוב במשנה שקלות ראש אסור נגד שער המזרח מפרש רבי יוחנן שבאמת גם מן הצופים אסור, ומה שהמשנה לא אוסרת רק נגד שער המזרח הוא מפני שאין האיסור רק ברואה וכשאין גדר ובזמן הבנין שאז היה רואה גם מן הצופים. והמשנה מדברת מזמן החורבן שאין רואה מן הצופים, ולכן לא אמרה המשנה אלא נגד שער המזרח שמשם רואה גם בזמן החורבן. ועל כן חילק גם הרמב"ם שבבניינו אסור מן הצופים כי משם רואה קצה בית המקדש, ובחורבנו לא אסר רק נגד שער המזרח כיון שאין רואה מן הצופים כלום.

המהר"ם שיק (מצוה רנה) יישב מה שהרמב"ם מתחילה כתב רק נגד שער המזרח ובבית המקדש צריך ליזהר מהצופים, לפי שבזמן שבית המקדש קיים גם המחיצות היו קדושות ולכך צריך להרחיק בקלות ראש מכל הצדדים במקום שרואה את בית המקדש, מה שאין כן בזמן החורבן, כמו שמבואר בעבודה זרה (נב:) שבאו פריצים וחללוה ומזבח נעשה חול, כך גם המחיצות פקעו קדושתם, על כן מחיצות בית המקדש עצמם הם כמו גדר ואין צריך להרחיק בקלות ראש אלא כנגד שער המזרח שמשם היה נראה גם הקרקע של בית קדשי הקדשים והיה מחויב במורא מצד הקרקע עצמו, שקדושת המקום והקרקע מקודש מששת ימי בראשית, אשר אמר עליו אברהם אבינו (בראשית כב יד) 'אשר יאמר היום בהר ה' יראה', ולכך נשאר גם כן בזמן הזה אפילו אינו רואה עתה הקרקע[קלח].

מדוע יש איסור ביהודה ובגליל בצדדים

תנו רבנן הנפנה ביהודה לא יפנה מזרח ומערב אלא צפון ודרום ובגליל לא יפנה אלא מזרח ומערב ורבי יוסי מתיר שהיה רבי יוסי אומר

[קלד]. **ובזה** דייק לשון רש"י שכתב ובשאין גדר מפסיק בינו להר הבית. ולכאורה תיבת 'מפסיק' שפת יתר היא. ולפי מה שביארנו רש"י בא לבאר הטעם של היתר גדר שהוא לא משום שמונע את הראייה אלא משום הפסקה. עיין עוד שם.

[קלה]. **עיין** ברכת יעקב (ד"ה ובזמן) שהקשה שהרי מבואר ביומא (כא:) שבבית שני לא שרתה שכינה, ואם כן לעולם יהיה מותר גם בבניינו ומתי אסרו. וראה גם באשל אברהם (ניימארק, ד"ה ורבי) שהקשה ממאמר חז"ל (שמו"ר ב ב) שמעולם לא זזה שכינה מכותל המערבי ואם כן השכינה שורה תמיד. ותירץ שזה רק ענין של סגולת המקום בבחינת שער השמים אבל אינו ענין לקדושת המקום שתלוי בדין קדושה ראשונה. ובשפתי חכמים (ברש"י ד"ה ובזמן) כתב שאף שהשכינה שורה אחר כותל המערבי, אבל לא בשער המזרח, ובמשנה אצלנו מדובר על נגד שער המזרח. וראה בישמח לב (ד"ה ובזמן).

[קלו]. **כדברי** הלבוש לעיל.

[קלז]. **וכן** תירץ במעשי למלך (בית הבחירה פ"ז ה"ז אות ב). וכן מבואר בקרית ספר (בית הבחירה פ"ז) שדווקא בהר הבית שקדושתו לעולם, ואף בזמן הזה נוהג בו איסור מורא מקדש מהתורה.

[קלח]. **וכן** תירץ במעשי למלך (בית הבחירה פ"ז ה"ז אות ב). ועיין עוד בעיר הקדש והמקדש (ח"ד פ"ג אות ג) שהאריך אם האיסור להקל ראש הוא גם בזמן הזה.

לא אסרו אלא ברואה ובמקום שאין שם גדר ובזמן שהשכינה שורה וחכמים אוסרים חכמים היינו ת"ק איכא בינייהו צדדין. רש"י (ד"ה הנפנה, ד"ה ובגליל) ביאר שירושלים בארץ יהודה היא בצפונה של ארץ יהודה בגבול שבין יהודה לבנימין, ויש מארץ יהודה הֵימֶנָּה למזרח עד סוף ארץ ישראל והימנה למערב עד סוף ארץ ישראל [שירושלים היא באמצע בין מערב למזרח], שארץ יהודה על פני כל אורך ארץ ישראל מן המזרח למערב כרצועה ארוכה וקצרה[קלט]. ואם יפנה מזרח ומערב [ביהודה] יהיה פירועו לצד ירושלים, או פירועו שלפניו או פירועו שלאחריו, אבל בצד צפון ודרום יכול ליפנות, ובלבד שלא יפנה כנגד ירושלים ממש בדרומה של ארץ יהודה[קמ]. ובגליל שהוא בצפונה של ארץ ישראל לא יחזיר את פניו צפון ודרום אלא מזרח ומערב. והברייתא הביאה שחכמים גם סוברים כך ואוסרים ביהודה במזרח ומערב ובגליל בצפון ודרום. ומבארת הגמרא שהנפקא מינה בין התנאים הוא ב'צדדין', והיינו צידי ירושלים שאינן כנגד ירושלים ממש, לתנא קמא הצדדים גם אסורים, והיינו ביהודה החלק מזרחית דרומית ומערבית דרומית מירושלים, ובגליל החלק המזרחי או המערבי מכנגד ירושלים לתנא קמא אסור, שהרי אמר הנפנה ביהודה כל יהודה משמע. ורבנן סוברים כנגד ירושלים ממש אסור אבל לצדדין מותר. **ובמהרש"א** (ברש"י שם) הקשה מדוע לתנא קמא כל המזרח ומערב של ארץ יהודה הוא בכלל האיסור, והרי יש מארץ יהודה לצד מזרח ומערב שלא כנגד ירושלים ולמה יהא אסור יותר מאשר צפון ודרום שאינו נפנה כנגד ירושלים ממש. ותירץ שלפי דברי **הבית יוסף** (או"ח סי' ג ד"ה ולענין מטיל) שכתב שיש לאסור יותר בין מזרח למערב משום ששכינה במערב, מבואר שלכן אסרו ביהודה את כל צדדי מזרח ומערב[קמא]. אלא שהקשה המהרש"א שכיון שלתנא קמא לא אסר בארץ יהודה צפון ודרום אלא כנגד ירושלים ממש, אם כן בגליל גם לא נאסור אלא כנגד ירושלים ממש לתנא קמא, ומדברי רש"י לא נראה כך, ובגליל אסור כל צפון ודרום.

בדרישה (או"ח סי' ג סק"א) ביאר שכל ארץ יהודה כיון שירושלים בצפונו החשיבו חכמים כאילו קדושת ירושלים וכבוד השכינה בכל שטח ארץ יהודה, ולכן כל ארץ יהודה היא כירושלים בין לארכה בין לרחבה וכיון שהשכינה בין מזרח ומערב בירושלים אסור לפנות בין מזרח ומערב. ומדינא גם בין צפון ודרום לא היו רשאים לפנות אלא שאי אפשר להולכי דרכים שלא יפנו כלל לכך אמרו שבין צפון ודרום יכול לפנות ובלבד שלא יהיה מכוון נגד ירושלים ממש. ובגליל שהוא סוף ארץ ישראל והיא קרובה יותר לחוץ לארץ ממה שהיא קרובה לירושלים אין קדושת ירושלים והמקדש וכבוד השכינה שייך שם כלל, ולכן כיון שעל כל פנים הוצרכו להתיר לפנות בין אחת משתי רוחות משום הולכי דרכים, ראו חכמים יותר לאסור שם בין צפון ודרום מבין מזרח ומערב, לפי שהיושב לפנות ופניו או אחוריו לצפון או לדרום בין שהוא מכוון נגד ירושלים או לא, הרואה אומר הרי זה יושב נגד צפונית ירושלים, ולכן כיון שגבול ירושלים הוא וצפונו צפונית ירושלים יש לחשוש על כבוד ירושלים והמקדש ואין לפנות שם. מה שאין כן הנפנה בין מזרח ומערב של גליל לא שייך לומר שהוא יושב למזרח ירושלים או למערב ירושלים, שמזרח ומערב של עולם הוא מזרח ומערב של גליל. ואין לומר שמכל מקום יהא אסור כיון שהשכינה במערב, כי הוצרכו לפנות או בין מזרח ומערב או בין דרום וצפון מפני עוברי דרכים, לכן מפני כבוד ירושלים ראו יותר לאסור בין צפון ודרום.

הגר"א באמרי נועם (ד"ה ת"ר) ביאר שהמקדש עומד באמצע ביהודה, ויש כנגדו שטח גדול שהוא כל אורך ארץ ישראל למזרח ולמערב עד סוף ארץ ישראל שמחזיק ארבע מאות פרסה, משום כך אסור גם כן בצדדין של מזרח ומערב, מה שאין כן בדרום בית המקדש שמקום האיסור הוא רק כשיעור רוחב של ארץ יהודה על כן לא אסרו רק נגד המקדש ולא בצדדין, אבל בגליל זה הפוך, שהמקום שכנגד בית המקדש מתפשט לצפון עד סוף ארץ ישראל שהוא ארבע מאות פרסה, לכן אסרו שם את הצדדין של צפון ודרום[קמב].

בברכת ראש (ד"ה ת"ר) תירץ שהטעם שאסרו ביהודה כל מזרח ומערב משום שביהודה היה גם מזרח ומערב נגד ירושלים וכיון שצריך לפנות לאיזה צד ואי אפשר לגזור שיעשה מחיצה דווקא לכן בחרו יותר להתיר ביהודה צדדי צפון ודרום מבמזרח ומערב מטעם שהשכינה במערב. אבל בגליל שלא היה מזרח ומערב נגד ירושלים רק צפון ודרום חשו יותר לכבוד בית המקדש לאסור צדדי צפון ודרום והתירו מזרח ומערב[קמג].

הרי יש סתירה בדברי רבי יוסי

תניא אידך הנפנה ביהודה לא יפנה מזרח ומערב אלא צפון ודרום ובגליל צפון ודרום אסור מזרח ומערב מותר ורבי יוסי מתיר שהיה רבי יוסי אומר לא אסרו אלא ברואה. בכסא רחמים (סופרי, ד"ה ורבי) הקשה שלכאורה יש סתירה בדברי רבי יוסי, שבברייתא הראשונה סובר שדווקא בזמן שבית המקדש קיים. ובברייתא השניה סובר אפילו שאין בית המקדש אלא מספיק ברואה. ותירץ ששני תנאים חולקים לפי שיטת רבי יוסי.

בצרור החיים (קלג:, ד"ה ורבי) ביאר שמה שכתוב בברייתא השניה רבי יוסי מתיר היינו בזמן שאין שכינה אפילו ברואה, שהיה רבי יוסי אומר לא אסרו אלא ברואה ובזמן שיש שכינה. ואם כן דברי רבי יוסי בברייתא השניה הם כדבריו בברייתא הראשונה.

הרי רבי יהודה סובר קדושה ראשונה קידשה לעתיד לבא

רבי יהודה אומר בזמן שבית המקדש קיים אסור בזמן שאין בית המקדש קיים מותר. בטורי אבן (מגילה כח. ד"ה שנאמר) הקשה ממה שרבי יהודה לומד (שם) בפסוק (ויקרא כו לא) 'והשמותי את מקדשיכם', קדושתן אף כשהן שוממין. ולכאורה הוא סובר כמאן דאמר (שם י.) קדושה ראשונה קידשה לעתיד לבא, וכן מבואר **ברמב"ם** (בית הבחירה פ"ו הט"ז) שקדושת מקדש וירושלים קידשה לעתיד לבא, מפני שקדושת מקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטלה, והרי הוא אומר 'והשמותי את מקדשיכם', אמרו חכמים אף על פי ששוממין בקדושתן הן עומדין. ואם כן למה כאן רבי יהודה סובר בזמן שבית המקדש קיים אסור ובזמן שאין בית המקדש קיים מותר. ואם קדושה ראשונה לרבי יהודה קידשה לעתיד לבא אין לחלק בין בזמן שבית המקדש קיים לאינו קיים[קמד]. ותירץ שהפסוק הוא אסמכתא בעלמא, ואפילו שמוזהרים מן התורה על מורא מקדש כמו שכתוב (שם יט ל) 'ומקדשי תיראו', אפילו הכי כשהוא חרב בטלה קדושתו מן התורה לרבי יהודה, אלא מדרבנן עדיין הוא בקדושתו קל וחומר מבית הכנסת שחרב שמבואר שם במשנה שהוא עדיין בקדושתו. אך זה בבית המקדש שנשאר בקדושתו אפילו בחורבנו, אבל הנפנה ביהודה שמדרבנן בעלמא הוא אפילו בזמן הבית, סובר רבי יהודה שלא גזרו בחורבנו הואיל וקדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבא[קמה].

ובבאר אברהם (ד"ה תניא) כתב שאין דבריו מוכרחים שקלות ראש אינו שייך לדין אם קידשה או לא, ואפילו למאן דאמר קידשה אינו אלא בקדושה שבו ולא לענין הקלות ראש או לפנות כנגדו שהוא מדרבנן. וראיה שלעיל רבי יוסי אמר שלא אסרו לפנות אלא בזמן שהשכינה שורה וכן רבי יוחנן אמר לגבי הקלת ראש שזה רק כשהשכינה שורה, והרי רבי יוחנן סובר בזבחים (קז:) שקדושה ראשונה קידשה לעתיד לבא. וכך מבואר ביבמות (פב:) שרבי יוחנן סובר כן אליבא דרבי יוסי. אלא על כרחך שאין זה שייך לזה[קמו].

ובמגן גבורים (או"ח סי' ג סק"ד) תירץ שכיון שלרבי יוסי אף בזמן שבית המקדש קיים לא היה אסור אלא ברואה המקדש ובמקום שאין שם גדר, אם כן עכשיו שחרבה עירנו ועל כל פנים אינו רואה את המקדש, אמנם קדושת המקום לא בטלה אבל על כל פנים הרי אינו רואה ולא עדיף מזמן שבית המקדש קיים ולא רואה את המקדש שמותר. ובזה גם מדוקדק לשון הברייתא ורבי יוסי מתיר שהיה רבי יוסי אומר לא אסרו אלא ברואה ובמקום שאין שם גדר. ולכאורה מה נתינת טעם הוא, הרי זה עיקר הדין. ולפי מה שנתבאר ניחא שהוצרך רבי יוסי לטעם זה, שאם לא כן מהראוי היה לאסור אף בזמן הזה משום שקדושה שניה קידשה לעתיד לבא. ולכך אמר לא אסרו אלא ברואה ולכך מותר בזמן הזה כיון שאינו רואה.

לדעת רבי עקיבא איזה צדדים אסורים

רבי עקיבא אוסר בכל מקום רבי עקיבא היינו ת"ק איכא בינייהו חוץ לארץ. רש"י (ד"ה הוו) ביאר שבבבל שהיא במזרחה של ארץ ישראל אסור לפנות מזרח ומערב שלא יהא פירועו לא מלפניו ולא מלאחריו לצד ארץ ישראל. ומבואר מדבריו שארצות שהם לצפונה של ארץ ישראל או לדרומה אסור לפנות

קלט. **עיין** הציור במהרש"א בדפוס וילנא (ברש"י ד"ה הנפנה). ובגנזי יוסף (שם) כתב שהוא טעות סופר, וצייר שם באופן אחר. וכפי שביאר בשערי ציון (מג'רבה, שם) שצריך לצייר בענין שתהיה ירושלים כולה נכנסת בגבול של יהודה ולא כציור במהרש"א שמקצת ירושלים בגבול יהודה ומקצת בגבול בנימין, שאם כן מזרח ומערב בארץ בנימין אסור לפנות כשיהיה כנגד ירושלים. וכן צייר בדבש תמר (ד"ה ת"ר). וראה גם בברכת אברהם (ברש"י שם). קמ. **כשהוא** בדרומה של ארץ יהודה. בארות המים (ברש"י ד"ה הנפנה). קמא. **אלא** שבגנזי יוסף (שם) כתב שהבית יוסף כתב זאת לשיטת ר"ע [בברייתא בסמוך]. וצריך לומר שכוונת המהרש"א שכיון שר"ע לא סובר אלא טעם זה לחוד יש לומר שגם תנא קמא סובר לצרף טעם זה עם טעם שלא יהיה כנגד ירושלים. ועיין עץ יוסף (דהרמשטאט, ברש"י שם). קמב. **וכעין** זה כתב במעדני יום טוב (על הרא"ש סי' כח אות ג) שביהודה המקדש בנוי בחלקו של יהודה ונמצא שמקצת מזרח וכן מקצת מערב של יהודה הם כנגד המקדש ממש, ולפיכך אסרו כל מזרח ומערב, איידי דמקצת מזרח ומקצת מערב. ודרום לא רצו לאסור כולו אף על פי שמקצתו הוא כנגדו הואיל ואין ביהודה בצפון כנגד המקדש כלום, והלכך בגליל שאין שום מקצת כנגד המקדש לא אסרו המזרח והמערב רק הצפון והדרום לפי שהמקדש עומד בדרומו של הגליל. ועיין בט"ז (או"ח סי' ג סק"ד). וראה בברכת אברהם (רש"י ד"ה הנפנה) בארוכה. קמג. **וכעין** זה ביארו בברך משה (ברש"י ד"ה הנפנה) ובלשון הזהב (ד"ה תנו) ובחדש האביב (ד"ה הנפנה) ובחיים לישראל (גיג', ברש"י שם). ועיין עוד ביד דוד (ד"ה ת"ר), בבארות המים ובשלמה משנתו (ברש"י שם) ובדברי דוד (לפג, שם) ובחידושי אבר"ח (שם) בביאור דברי רש"י. קמד. **וכן** הקשה בשפתי חכמים (ד"ה רבי). קמה. **ועיין** שם שהוכיח כן. קמו. **וכן** הקשה התועפות ראם על היראים (סי' מט אות ח). ועיין מעשי למלך (בית הבחירה פ"ו ה"ט אות ה).

בצד צפון או דרום אלא מזרח ומערב[קמז]. אמנם תוספות (ד"ה רבי) כתבו שלר"ע בכל מקום אסור שאחוריו למזרח ופניו למערב[קמח]. וביאר **המהרש"א** (שם) מה שנקטו תוספות מזרח ומערב ולא צפון ודרום, שאין סברא לומר שר"ע שאוסר בכל מקום אפילו צפון ודרום של חוץ לארץ, אלא מזרח ומערב משום שהשכינה שורה במערב[קמט].

הגר"א באמרי נועם (תוספות שם) כתב של[illegible] הטעם שאסור רק מזרח ומערב ולא בין דרום לצפון, משום שגזרו משום ארץ ישראל, ובארץ ישראל אין אסור אלא בין מזרח למערב[קנ].

הרי בבל היא מצפונה של ארץ ישראל

רבה הוו שדיין ליה לבני מזרח ומערב. וביאר רש"י (ד"ה הוו) שרבה היה בבבל שהיא במזרחה של ארץ ישראל. **ובמצפה איתן** (שם) העיר מדברי הגמרא בבבא בתרא (כה:) שבבל היא בצפונה של ארץ ישראל, ממה שכתוב (ירמיה א יד) 'מצפון תפתח הרעה על כל ישבי הארץ'[קנא]. ותירץ על פי רש"י בראש השנה (כג: ד"ה באידך) ששני צדדין נמשכים לבבל חלק ממזרח וחלק ממערב[קנב].

ובבכור שור (ברש"י ד"ה הוו) תירץ[קנג] שבבל עומדת במקצוע צפונית מזרחית של ארץ ישראל וכשמושכים חוט באלכסון ממקצוע צפונית מזרחית של ארץ ישראל עד מקצוע צפונית מזרחית של בבל, אזי ימין החוט ראוי ליקרא מזרח ארץ ישראל אפילו שגם היא צפון מכל מקום יותר הוא נמשך למזרחו של ארץ ישראל ממה שנמשך לצפונו, ושמאל החוט נקרא צפון ארץ ישראל[קנד].

הרי הלכה כסתם משנה

על רבה תרצנהו אמר מאן האי דקמצער לי אנא כר' עקיבא סבירא לי דאמר בכל מקום אסור. ביגיעות מרדכי (ד"ה אלא) הקשה הרי כל הטעם שאסור לפנות הוא משום קלות ראש, וכמו שהגמרא הביאה את כל דברי האמוראים על המשנה לא יקל את ראשו. ולפי מה שפירשו רב ורבי יוחנן שלא אסרו אלא ברואה ובשאין גדר ובזמן שהשכינה שורה, אם כן זה כדברי רבי יוסי בברייתא, ולפי זה סתם המשנה היא כרבי יוסי. אם כן איך רבה פסק כר"ע, שאמר 'אנא כר"ע סבירא לי', ומשמע לא מפני שמחמיר על עצמו היה אלא כך הדין, והרי קיימא לן הלכה כסתם משנה. ותירץ שרבה סובר שמה שחלקו התנאים על רבי יוסי להחמיר הוא רק בנפנה שהוא מאוס ומגונה ביותר ויש בו תרתי לריעותא קלות ראש ובזיון, אבל המשנה דיברה בקלות ראש סתם, וכמו שפירש **הרמב"ם** בפירוש המשניות (מ"ה) שעניני קלות ראש שבמשנה הוא שלא ירבה בשחוק ובדברי שעשועים. ובקלות ראש כזה אין מי שחולק במשנה ואינו אסור אלא במקרה של רב ורבי יוחנן, ולפי זה המשנה הולכת אליבא דכולי עלמא, והמעשה של רבה לא שייך כלל למשנתנו.

איך נפסק להלכה

שם. הרי"ף כתב 'הלכתא כרבי עקיבא'. **וברש"י** (על הרי"ף שם ד"ה הלכתא) הוסיף שאפילו בחוצה לארץ אסור לפנות מזרח ומערב אלא צפון ודרום. **ובבית יוסף** (או"ח סי' ג ד"ה וכשיושב) ביאר שכיון שרבה סבר כמותו פוסקים כן. ואביי שהפך את הלְבֵנוֹת לא משום שסבר שאין הלכה כר"ע אלא לראות אם במתכוין סדרם כן רבה אם לאו[קנה]. אלא שהקשה הבית יוסף על **הטור** [שפסק כר"ע] שהיה לו לפרש שמה שאסור לפנות בין מזרח למערב ומותר בין צפון לדרום, היינו בעיר העומדת במזרחה של ארץ ישראל כמו בבבל וכמו שפירש רש"י (ד"ה הוו), אבל עיר העומדת בצפונה של ארץ ישראל כמו גליל או אם עומדת בדרומה של ארץ ישראל, הדין הוא להיפך שבין צפון לדרום אסור ובין מזרח למערב מותר, כמו שאמר תנא קמא בגליל צפון ודרום אסור מזרח ומערב מותר. ואין לומר שר"ע שאמר בכל מקום אסור דיבר רק על מזרח ומערב ולא על צפון ודרום, שאם כן כשהגמרא מקשה ר"ע היינו תנא קמא היה לו לומר שיש מחלוקת ביניהם, שלתנא קמא ביהודה אסור מזרח ומערב ומותר צפון ודרום ובגליל הפוך, ולר"ע בכל מקום מזרח ומערב אסור צפון ודרום מותר. וכן יש לתמוה על **הרמב"ם** (בית הבחירה פ"ז ה"ט) שגם הוא כתב שאסור לפנות בין מזרח למערב ומותר בין צפון לדרום ולא חילק בין הארצות. ותירץ שהרמב"ם לא מדבר על מזרח ומערב וצפון ודרום של העולם, אלא על מזרח ומערב של מקדש שזה אסור וצפון ודרום של מקדש מותר, וארץ יהודה היה מזרחה או מערבה כנגד מערב ההיכל או מזרחו, ומשום כך אסור לפנות שם בין מזרח למערב ומותר בין צפון לדרום, וגליל היה צפונו או דרומו כנגד מערב ההיכל או מזרחו, ומשום כך בין צפון לדרום אסור מפני שהוא כנגד מערב ההיכל או מזרחו, ובין מערב ומזרח מותר לפי שאינו כנגד מזרח ומערב של היכל אלא כנגד צפונו או דרומו[קנו]. אלא שהקשה שבדברי הטור אין לפרש כן שהרי לא נזכר בדבריו לא היכל ולא מקדש. ולכן תירץ הבית יוסף שהטור סובר שמה שאסר ר"ע בכל מקום אינו אלא על מזרח ומערב ולא על צפון ודרום. ומה שהגמרא לא אמרה שזה הנפקא מינה בין תנא קמא לר"ע, הוא שהגמרא אמרה נפקא מינה אחרת שיש ביניהם. ולפי זה טעם הדבר שלא יפנה בכל מקום מזרח ומערב הוא משום ששכינה במערב, ומשום כך לזכר בעלמא בין מזרח למערב אסור בכל מקום באיזה רוח שיהיה[קנז]. וכן הוכיח מלשון הרמב"ם (שם) שכתב אסור לאדם שיפנה בין מזרח למערב וכו' מפני שההיכל במערב, לפיכך לא יפנה לא למערב ולא למזרח מפני שהוא כנגד המערב אלא בין צפון לדרום[קנח]. **אמנם** הדרכי משה (שם סק"ג) ביאר שמה שכתב הטור בין מזרח למערב אסור, משום שכל מדינות אלו [שבהם היה הטור] במערבה של ארץ ישראל הם, ולא חלקו בין עיר לעיר משום שמסתמא כל גלילות אלו מזרחן הוא כנגד ארץ ישראל, אבל עיר שידוע שצפונה או דרומה נגד ארץ ישראל דינה בצפון ודרום כמו שאר מקומות בין מזרח ומערב[קנט].

אמנם הב"ח (שם ד"ה וכשיושב) כתב שהטור למד שרק בין מזרח למערב אסור בכל מקום ולא צפון ודרום כלל, שהוא נסמך על דברי הברייתא לקמן (סב.) שר"ע אמר פעם אחת נכנסתי אחר רבי יהושע לבית הכסא ולמדתי ממנו שאין נפנין אלא צפון ודרום, רואים שר"ע שאוסר בכל מקום בחוץ לארץ הוא רק בין מזרח למערב ולא בצפון ודרום כלל, וכן משמע בירושלמי (ה"ה) שר"ע אוסר בכל מקום ולא מחלק בין ארץ לחוץ לארץ, אלא בכל מקום אינו אסור אלא בין מזרח למערב. וכן צריך לפרש את הברייתא כאן שר"ע אוסר בכל מקום אינו אלא לומר שאף בחוץ לארץ אוסר אבל אינו אוסר אלא מזרח ומערב ולא בצפון ודרום כלל[קס]. אלא שהקשה מדוע אסור יותר מזרח ומערב מצפון ודרום. ותירץ שמאחר שההיכל במערב אם כן כל המערב דינו כאילו היה כנגד ההיכל וכל המזרח כיון שהוא כנגד המערב גם אסור. ועוד ביאר שכיון שיש מחלוקת בבבא בתרא (כה.) שיש מי שסובר שהשכינה במזרח ויש מי שסובר שהשכינה במערב לכן מחמירים יותר במזרח ומערב[קסא].

קמז. **וכן** דייק בנחלת צבי (או"ח סי' ג סק"ה) מרש"י. וכתב שרש"י הכריח זה שאם נאמר שר"ע אוסר בכל מקום מזרח ומערב אפילו בעיר שעומדת בצפונה של ארץ ישראל כמו גליל אם כן למה לא נקטה הגמרא שהמחלוקת בין תנא קמא לר"ע הוא גליל שלתנא קמא צפון ודרום ולר"ע מזרח ומערב. אלא ודאי שגם ר"ע סובר כתנא קמא שביהודה אסור מזרח ומערב ובגליל צפון ודרום, לכך הוצרכה הגמרא לומר שהנפקא מינה הוא חוץ לארץ. ובברכת ראש (ד"ה רבי) ביאר שרש"י סובר שהחילוק שבין יהודה לגליל לא שייך אלא בארץ ישראל מטעם שיהודה היה גם מזרח ומערב נגד ירושלים וגליל לא היה רק צפון ודרום נגד ירושלים, אבל חוץ לארץ אין שם חילוק גבולין לפי שחוץ לארץ מקיפו מכל צד וישנו במזרח ובמערב כמו בצפון ודרום וחזר הדין כמו ביהודה שיש לגזור במזרח ומערב כיון שההיכל במערב, והוה ליה כל חוץ לארץ לגבי ארץ ישראל כביהודה לגבי ירושלים. קמח. **וכן** היא שיטת הרמב"ם (בית הבחירה פ"ז ה"ט) והשולחן ערוך (או"ח סי' ג ס"ה). עיין בסמוך. קמט. **אמנם** בפרי מגדים (או"ח סי' ג משבצות זהב סק"ג) כתב שלדברי המהרש"א רש"י ותוספות הם בשיטה אחת, ולר"ע בחוץ לארץ דווקא מזרח ומערב אסור היינו בבל [ולא בשאר ארצות], שיש בזה שני טעמים, אחד קדושת ארץ ישראל, ושנית שבמערב השכינה שם ולכן אסור. אבל אם נחסר טעם אחד מותר ומשום כך צפון ודרום ביושב נגד ארץ ישראל מותר מאחר שחוץ לארץ רוב העולם וגם רחוק מירושלים הרבה. והוא הדין לתנא קמא ביהודה ובגליל אין איסור אלא אם כן יש צירוף של שני הטעמים, ולכן ביהודה במזרח ומערב שם רוב ארץ יהודה אסור אפילו בצדדין בין מזרח ומערב מפני שיש בה שני טעמים אחד קדושת מערב, שנית שרצועה מירושלים נתקדשה עד סוף, מה שאין כן צפון ודרום שאין רק טעם אחד. ולדעת הפרי מגדים הרמב"ם (שם) הוא שסובר שבכל מקום בחוץ לארץ מזרח ומערב אסור לר"ע בין יושבת צפון ודרום, מזרח ומערב אסור וצפון ודרום מותר. ועיין בהמשך דבריו שגם תוספות סבירא להו כהרמב"ם. ועיין גם ברכת אברהם (תוס' ד"ה ר"ע) שלמד שתוספות סבירא להו כרש"י. וראה חדש האביב (שם) ובעץ יוסף (דארמשטאט, שם). קנ. **ועיין** שם במגיה [לר' שמואל מאלצאן] בביאור דבריו. וראה בברכת ראש (סוף ד"ה רבי). קנא. **וכן** הקשה בישועות יעקב (או"ח סי' ג סק"א). קנב. **וכן** ביאר בדרך אמונה (ד"ה הוו). אמנם עיין תוספות (שבת סה: ד"ה סהלא, בכורות נה: ד"ה מטרא) שכתבו שבבל היתה כולה מצפון מזרח לארץ ישראל. וראה הר המריה (בית הבחירה פ"ז אות טו, בסוגריים). קנג. **והצל"ח** (ד"ה רבה) הסכים לתירוץ זה. קנד. **וכן** ביארו בדבש תמר (ברש"י ד"ה הוו) ובלשם זבח (ד"ה רבה) ובעץ יוסף (דארמשטאט, שם) בקצרה. ועיין עוד בברכת ראש (שם) ובשלמה משנתו (ד"ה הוו) מה שביארו בכוונת רש"י. קנה. **והביא** שכך פסק הרמב"ם (בית הבחירה פ"ז ה"ט) וכן הסמ"ג (עשין קסד) והרא"ש (סי' כח). וכן כתב הריטב"א (ד"ה אלא). קנו. **ועיין** שם שהוכיח לפרש כן גם בדברי הסמ"ג (עשה קסד). ועיין מור וקציעה (סי' ג ד"ה ומיהו) שהאריך בדברי הבית יוסף בדעת הרמב"ם. וראה עוד בארצות החיים (סי' ג בארץ יהודה סק"ג) ביישוב דעת הרמב"ם. קנז. **ועיין** במגן גבורים (שם סק"ג) מה שהקשה על הבית יוסף, ובמה שביאר דברי הטור. קנח. **ובלבוש** (סי' ג ס"א) ביאר שהשכינה במערב ומזרח הוא הצד שכנגדו הרואה פני השכינה ולכך היא גם כן חשובה. וראה בכור שור (ברש"י ד"ה הנפנה). ובישועות יעקב (שם סק"א) כתב שמקורו של הרמב"ם שהקפיד על המערב הוא מלשון הירושלמי (ה"ה) במעשה של ר"ע שנכנס אחר רבי יהושע ואמר ראיתי שהיה יושב וצידו כלפי מערב, משמע שעיקר הקפידא היה על מערב. ועיין עוד בבכור שור (ד"ה ולפסר), במשכנות יעקב (או"ח סי' ג), בהר המריה (בית הבחירה פ"ז אות טז) ובמעשי למלך (שם ה"ז אות ג) למקורו של הרמב"ם. וראה עוד בברכת ראש (ד"ה רבי אות ב ג) ובשב יעקב (א"ח סי' ג ד"ה אך זה) בביאור דעת הרמב"ם. קנט. **ובארצות** החיים (שם המאיר לארץ ס"ק ו) כתב שמה שהרמ"א לא הגיה בשולחן ערוך (שם ס"ה) שבארצות שצפונן או דרומן לארץ ישראל דינם שונה, הוא על פי מה שביאר בדרכי משה בדעת הטור שלא חילק בזה בין המדינות מפני שמדינות אלו במערב של ארץ ישראל הם. ובערוך השולחן (שם סי"ג) כתב שהרמ"א סמך על הרמב"ם שאף שהיה דר במצרים שהיא לדרומה של ארץ ישראל לא חילק בין הארצות. אלא שהמשכנות יעקב (או"ח סי' ג) כתב שדברי הדרכי משה דחוקים. עיי"ש. קס. **ועיין** שם שהאריך מדוע הגמרא לא אמרה נפקא מינה זו בין תנא קמא לר"ע [כקושיית הבית יוסף]. ועיין שם בהמשך דבריו מה שהקשה על ביאור הבית יוסף בדעת הרמב"ם. ובמה שהשיב המאמר מרדכי (שם סק"ג) על דברי הב"ח. והט"ז (שם סק"ד) והדרישה (שם סק"א) נקטו גם כן כדברי הב"ח שלר"ע רק מזרח ומערב אסור בכל מקום ולא צפון ודרום. עיין שם בארוכה. וראה בפרי מגדים (שם סק"ג) מה שהאריך בדברי הט"ז, וכן בנהר שלום (שם סק"א) קסא. **ובישועות** יעקב (או"ח סי' ג סק"א) ביאר שאין כוונת הב"ח

אמנם הבכור שור (ד"ה ולפסקר) כתב שמאחר והראשונים סתמו לחלק בין ארצות העומדות מזרח ומערב ובין ארצות העומדות צפון ודרום, ורש"י [לעיל] פירש כן בהדיא וכן כמה פוסקים סבירא להו הכי, וריהטא דסוגיא בגמרא גם משמע כך, לרומם בית אלקינו בכל מקום שאנו יושבים ולהיות ליבנו חרד אל המקום אשר היה שם אהלו בתחילה, ולנהוג בו כבוד אף ברחוק מקום הרבה כיון שלא זכינו להזהר בכבודו בקרוב מקום, היה ראוי לפסוק כן להלכה ולא כסתימת לשון הרמב"ם [לעיל] שרק מזרח ומערב אסור בכל מקום. רק מאחר שאין שום אחרון שינגד להסכמת הבית יוסף בדין זה ואפילו שהדרכי משה כתב שטעם הטור שלא כתב דין ארצות צפון ודרום משום שמדינות אלו במערב ארץ ישראל הם עומדים שסובר לפי הטור לחלק, מכל מקום לא הגיה בשולחן ערוך (שם ס"ה) כלום, אמנם אם ימצא איזה אחרון מסייע שיש בו ממש לחלק בין ארצות מזרח ומערב לארצות צפון ודרום ראוי לנהוג כן[קסב].

בירושלמי מבואר שפניו לצפון ואחוריו לדרום אסור

שם. הטור (או"ח סי' ג) **והשולחן ערוך** (שם ס"ה) פסקו שאם נפנה יכוין שיהו פניו לדרום ואחוריו לצפון או הפוך. והקשה **הב"ח** (שם ד"ה ומה שכתב) שבירושלמי (ה"ה) מבואר המטיל מים הרי זה הופך פניו כלפי צפון, המיסך את רגליו הרי זה הופך פניו כלפי דרום. ואמר על זה רבי יוסי שזה רק מן הצופים ולפנים. ר"ע אומר בכל מקום. אם כן רואים שלר"ע שהלכה כמותו צריך שיחלוק כבוד לימין לצד דרום בכל מקום, ואם כן כשנפנה אסור בפניו לצפון ואחוריו לדרום שאין זה כבוד לדרום. ותירץ שהטור סובר שלא נפסקה הלכה כר"ע אלא במה שאוסר בין מזרח למערב אף בחוץ לארץ אבל במה שלא נפסקה הלכה כמותו חוזרים לכלל של יחיד ורבים הלכה כרבים והלכה כתנא קמא שאין חולק כבוד לימין אלא מן הצופים ולפנים. וכן נראה דעת הפוסקים שכתבו סתמא שצפון ודרום מותר שמשמע שבכל מקום מותר. ולא חששו לכתוב שמן הצופים ולפנים חולקים כבוד לימין כיון שאין דין זה כולל בכל מקום[קסג].

אמנם בהיכל הקדש (אלגאזי, אות ג) כתב[קסד] שפניו לצפון ואחוריו לדרום אסור כי הפסולת היוצאת מגוף האדם הוא חלק הטומאה, וצריך להשליכו לזון ממנו מצולות ים, ובצד צפון שם משכן מצולות ים כי מצפון תפתח הרעה[קסה].

מה הדין בהטלת מים

שם. הבית יוסף (או"ח סי' ג ד"ה ולענין) כתב[קסו] **שרש"י** (ד"ה הנפנה) כתב שהטעם שלא יפנה מזרח ומערב הוא כדי שלא יהא פירועו של אחריו לצד ירושלים, והיינו כשנפנה במערבה של ארץ יהודה ופניו למערב הוי פירועו של אחריו לצד ירושלים וכשנפנה במזרחה של ארץ יהודה ופניו למזרח הוי פירועו לצד ירושלים, ואם כן מה שכתב רש"י שלא יפנה אחוריו למזרח ופניו למערב ולא אחוריו למערב ופניו למזרח, היינו אחוריו למזרח ופניו למערב כשנפנה במערבה של ארץ יהודה, ולא אחוריו למערב כשנפנה במזרחה של ארץ יהודה. ולפי זה למד הבית יוסף שבעומד במזרחה של ארץ יהודה ומטיל מים ופניו למזרח מותר וכשפניו למערב אסור. אבל כשעומד במערבה של ארץ יהודה ומטיל מים, פניו לצד מערב מותר ופניו למזרח אסור. והוכיח כן מהירושלמי (ה"ה) המסיך את רגליו לא יתן פניו למזרח ואחוריו למערב, משמע שרק במסיך את רגליו אסור אבל מטיל מים מותר להחזיר אחוריו למערב. ולפי זה באשה כיון שקיימא לן שאינה מגלה מלפניה כלום לעולם אפילו להסיך רגליה מותר אם פניה למערב. ואפשר שלא חילקו רבנן בין איש לאשה.

אבל לדברי הרמב"ם [לעיל] שכתב שלא יפנה למערב מפני שההיכל במערב ולא למזרח מפני שהוא כנגד המערב, אם כן נראה שאין הטעם מפני שפירועו למערב אלא מפני שהוא נפנה במערב או ברוח שכנגדו, ולפי זה הדבר פשוט שאין לחלק בין איש לאשה, ואם מותר להטיל מים אזי אפילו בפניו למערב מותר. וכן כתב הרמב"ם (שם) וכל המטיל מים מן הצופים ולפנים ישב ופניו כלפי הקודש או יסלק הקודש לצדדים[קסז], הרי שסובר שמותר להטיל מים ופניו למערב שהרי אפילו מן הצופים ולפנים מותר וכל שכן חוץ לצופים. ומה שכתב הרמב"ם ישב ופניו כלפי הקודש, אפשר שרצה לחדש שאפילו שמלפניו הוא פורע טפחיים מותר לו להחזיר פניו כלפי הקודש אף על פי שהוא מן הצופים ולפנים.

אלא שהב"ח (שם ד"ה עוד כתב) הקשה על הבנת הבית יוסף בדברי רש"י, שהרי רש"י כתב ואם יפנה מזרח ומערב יהיה פירועו לצד ירושלים או פירועו שלפניו או פירועו שלאחריו. אם כן רואים שרש"י מפרש מה שלא יפנה מזרח ומערב ביהודה אין חילוק בין נפנה במזרחה של ארץ יהודה או במערבה, ובכל ענין אסור משום שיש פירוע לצד ירושלים או פירועו שלפניו או פירועו שלאחריו. ובמאמר מרדכי (שם סק"ג) השיג על הב"ח שהבין בכוונת הבית יוסף לפרש שיטת רש"י שלא מקפידים על פירועו של אחוריו ולא על שלפניו, אלא כוונת הבית יוסף לפרש בדעת רש"י שמקפידים גם על פירועו שלפניו וסובר שכיון שכשמטיל מים אין צריך לפרוע אלא מלפניו מותר להשתין כל שאין פניו או פירועו לצד ירושלים[קסח].

הרמ"א (או"ח סי' ג ס"ה) פסק ולהטיל מים בכל ענין שרי. וביאר **הלבוש** (שם ס"ז) שאינו מאוס כל כך. וגם אין דרך האדם לגלות עצמו כל כך כשיטיל מים. אמנם **בביאור הלכה** (שם ד"ה ולהטיל) הביא דעת **הגר"א** בביאורו (שם ס"ק יא) שלצד מערב אסור גם בזה מפני שהשכינה במערב והוא פורע עצמו בעת הטלת מי רגלים, אלא יטה עצמו לצד מזרח או לשאר צדדים או במקום שיש מחיצה סמוך לה[קסט].

בביאור דברי הרמב"ם בהטלת מים מן הצופים ולפנים

שם. הרמב"ם (בית הבחירה פ"ז ה"ט) כתב וכל המטיל מים מן הצופים ולפנים ישב ופניו כלפי הקדש או יסלק הקדש לצדדין[קע]. והקשה **הב"ח** (או"ח סי' ג ד"ה לשון הרמב"ם) מאין הוציא הרמב"ם דין זה. ותירץ שהרמב"ם סובר שמזה שלא חלקו האמוראים אלא בנפנה, למדים מזה שבמטיל מים מותר אפילו בין מזרח למערב, ובעל כרחך שלא עדיף מטיל מים ממיקל את ראשו שאמרה הגמרא לא אמרו אלא מן הצופים ולפנים וברואה ובשאין גדר ובזמן שהשכינה שורה, ואם כן גם הטלת מים אינו אסור אלא ברואה, ולכן כתב הרמב"ם ישב ופניו כלפי הקדש, והיינו דווקא יושב שכיון שיושב אפלו פניו כלפי הקדש אינו רואה את המקדש ומותר. ונראה שזה דווקא בזמן שהשכינה שורה ובשאין גדר, אלא שהרמב"ם קיצר בזה לפי שסמך על מה שכתב שם לפני כן (ה"ה) לא יקל את ראשו כנגד שער מזרחי של עזרה שזה דווקא כשהשכינה שורה. ולכן השמיטו הפוסקים דין של הטלת מים שהרי בזמן הזה אפילו מן הצופים ולפנים וברואה מותר להטיל מים[קעא]. והביא שם **שהכסף משנה** (שם) כתב שיש טעות סופר בדברי הרמב"ם, וצריך להגיה וכל המטיל מים מן הצופים ולפנים לא ישב ופניו כלפי הקדש אלא לצפון או לדרום או יסלק הקדש לצדדים. וכן כתוב בספרי הרמב"ם המוגהים. וכן צריך להגיה **בשולחן ערוך** (או"ח סי' ג ס"ז) 'המטיל מים מן הצופים ולפנים לא ישב ופניו כלפי הקדש אלא לצפון או לדרום או יסלק הקדש לצדדין'[קעב]. אמנם בזמן הזה בכל מקום מותר להטיל מים גם מהצופים ולפנים, ולא היה לו לכותבו בשולחן ערוך, כי זו הלכה שנוהגת רק במקדש.

ובעולת תמיד (שם סק"ט) כתב שהמחבר העתיק דין זה משום שגם עכשיו יש נפקא מינה שאפילו שבית המקדש חרב מכל מקום הקדושה במקומה עומדת מפני שקדושה ראשונה קידשה גם לעתיד לבא, ולמדים מהפסוק (ויקרא כו לא) 'והשמותי את מקדשיכם' אפילו שהוא שומם הוא בקדושתו[קעג].

שיש בזה מחלוקת בגמרא כי בגמרא שם לא נמצאת מחלוקת כזו, רק יש מחלוקת אם שכינה במערב או בכל מקום, ואם כוונת הב"ח לשתי הדעות הללו יהיה אסור להיפנות לשום צד בלי מחיצה. אלא כוונתו למה שאמרו שם 'אמר רבי אבהו מאי 'אוריה' אויר יה'. והביא רש"י (שם ד"ה אוריה) שתי פירושים האם הכוונה שלמערב קוראים אויר יה כי שכינה במערב או שהכוונה למזרח ונקרא אויר יה כי רואה פני השכינה, ולפי פירוש ראשון אין למזרח שום קדושה, ולפי פירוש שני גם למזרח יש קדושה, ואנו מחמירים כשתי הדעות. ועיין בנוה שלום (שם ריש דין ה) במה שהאריך. **קסב. ובנחלת** צבי (או"ח סי' ג סק"ג) כתב שאף אם נאמר שדעת הטור כדברי הבית יוסף שרק מזרח ומערב משום ששכינה לעולם היא במערבה של עולם, מכל מקום נראה שעיר שעומדת ממש נגד ירושלים בצפונה או בדרומה, צפון ודרום אסור מזרח ומערב מותר, משום ששם מסתבר יותר לאסור צפון ודרום ולהתיר מזרח ומערב כיון שהוא ממש נגד ירושלים. והביאו האליה רבה (שם סק"ג). **קסג. וכן** כתב הבית יוסף (שם ד"ה גרסינן בירושלמי) שהפוסקים השמיטו הירושלמי הזה משום שכיון שבגמרא כתוב סתם שצפון ודרום מותר משמע שבכל מקרה מותר והופך פניו לאיזה רוח שירצה. **קסד. הביאו** המגן אברהם (שם סק"ו). **קסה. והמשנה** ברורה (שם סק"ט) כתב 'וטוב ליזהר בזה'. **קסו. כפי** שביארו הב"ח (שם ד"ה עוד כתב). **קסז. ועיין** בסמוך בגירסת דברי הרמב"ם. **קסח. ועיין** בשבילי דוד (או"ח סי' ג סק"א). **קסט. וסיים** שהמנהג להקל כהשולחן ערוך, ומסתבר שבמקומותינו שהולכים במכנסים ואין דרך לפרוע את עצמו גם להגר"א יש להקל. ועיין גם הגר"א באמרי נועם (ד"ה הרמ"א). **קע. כך** הוא בדפוסים ישנים ברמב"ם. וכן היה גירסא זו לבית יוסף (או"ח סי' ג ד"ה ולענין) ולב"ח (שם ד"ה לשון הרמב"ם). **קעא. ולא** כפי שלמד הבית יוסף [לעיל] ברש"י שכתב שלא יפנה בין מזרח למערב כדי שלא יהא פירועו שלפניו או פירועו שלאחריו לצד ירושלים, ולמד הבית יוסף שבמטיל מים ופירועו לצד מזרח מותר שמאחר שאין צריך לפרוע אלא מלפניו הרי אין פירועו לצד ירושלים. ועל זה מקשה הב"ח שלא פירש רש"י זה אלא בנפנה, אבל במטיל מים בלבד אפילו פירועו לצד ירושלים מותר, שלא החמירו אלא בנפנה שהוא מאוס ומגונה. ועוד שדווקא לתנא קמא שמחלק בין יהודה לגליל פירש רש"י שהטעם הוא משום שחוששים לפירועו כנגד ירושלים, אבל לפי מה שפוסקים כר"ע שאף בחוץ לארץ אסור ודווקא בין מזרח למערב משום שהשכינה במזרח או במערב, לפי זה אין חילוק בין פירועו לצד מזרח לפירועו לצד מערב, אבל בהטלת מים מותר אף בין מזרח למערב בזמן הזה שלא חוששים לפירועו אלא אם נפנה. **קעב. וכן** כתבו הט"ז (שם סק"ו) ובמור וקציעה (שם ד"ה וכ"כ) שצריך להגיה בשולחן ערוך. ועיין כסא אליהו (שם סק"ג) שהוכיח כן מלשון השולחן ערוך. וראה שבילי דוד (שם סק"ג) מה שביאר לשון השולחן ערוך לדעת הט"ז. אמנם בביאור הגר"א (שם ס"ק יג) כתב שגירסת הבית יוסף היא הנכונה ולא כמו שכתב הכסף משנה, אלא שבמקום לכתוב 'ישב ופניו כלפי הקדש', צריך לומר ואחוריו כלפי הקדש. וכן הוא בתוספתא מגילה (פ"ג הט"ו) המסיך את רגליו פניו כלפי העם המטיל מים אחוריו כלפי קדש, אמר רבי יוסי במה דברים אמורים מן הצופים ולפנים אבל מן הצופים ולחוץ אין צריך. וראה גם פרי מגדים (שם משבצות זהב סק"ה). ועיין עוד בביאור הגר"א (שם) מה שהקשה על הרמב"ם, ובמה שיישב ביריעות שלמה (בית הבחירה פ"ז ה"ט). **קעג. וכעין** זה כתב במגן גבורים (שם סק"ד), עיי"ש.

ובאליה זוטא (שם סק"ג) כתב שדווקא במקום המקדש אסור אפילו בזמן הזה אבל מקומות האסורים בגלל שהם נגד המקדש אינו כי אם קודם החורבן[קעד].

ובמאמר מרדכי (שם סק"ו) כתב שמה שסובר הב"ח שהאיסור להטיל מים מהצופים ולפנים אינו נוהג בזמן הזה אינו נכון, שהרי הרמב"ם הביא דין הטלת מים מהצופים מיד לאחר שכתב שאיסור שינה ועשיית צרכיו בין מזרח למערב נוהג לעולם, לומר שאף איסור הטלת מים נוהג בכל זמן.

כל האיסור הוא שאין מחיצות

שם. תוספות (סוף ד"ה רבי) הביאו מהירושלמי (ה"ה) שכל האיסור לפנות מזרח ומערב אינו אלא כשאין שם כותל, אבל אם נפנה כשיש כותל מותר. **ובטור** (או"ח סי' ג) כתב שדווקא כשנפנה במקום מגולה, אבל במקום שיש מחיצות כגון בית הכסא שבבית אין צריך לדקדק[קעה]. **ובב"ח** (או"ח סי' ג ד"ה ומיהו) ביאר שלא נאמר שבמחיצות מותר רק כשנפנה בשדה דרך מקרה אבל לקבוע בית הכסא בין מזרח למערב אסור אפילו כשיש מחיצות, אלא כל היכן שיש מחיצות אפילו כגון בית הכסא שבבית שהוא קבוע גם מותר.

והבית יוסף (שם ד"ה ומיהו) הביא בשם **מהר"י אבוהב** בדברי הטור שבמקום שיש מחיצות כמו בית הכסא שבבית, שאין המחיצות רחוקות זו מזו כמו חצר גדולה. וכתב הבית יוסף שנראה שהוא סובר שמה שכתב הטור 'כגון בית הכסא שבבית', היינו דווקא כשהמחיצות קרובות כמו בבית אז אין צריך לדקדק, אבל אם המחיצות רחוקות כמו בחצר גדולה, צריך לדקדק. וכתב על זה הבית יוסף שזה לא נהירא אלא בכל מקום שיש בו מחיצות אפילו הם רחוקות הרבה מותר, ומה שכתב הטור כגון בית הכסא שבבית, כוונתו לומר שכל שיש לו מחיצות דומה לבית. ודווקא כשנפנה במקום מגולה דהיינו מקום שאין בו מחיצות כלל כמו בשדה אסור, שאילו מקום שיש בו מחיצות ואפילו הם רחוקות הרבה לאו מקום מגולה הוא[קעו]. והוסיף שמה שהזכירו הפוסקים מחיצות לאו דווקא שבמחיצה אחת לצד מערב סגי שכיון שכותל מפסיק בינו לבין רוח שבו הקפידא אפילו ששאר רוחות מגולות לא איכפת לנו בזה, וכך מדויק מלשון הירושלמי שהביאו תוספות ובלבד מקום שאין בו כותל, ולא כתוב מקום שיש בו כתלים[קעז].

אלא שהביא הבית יוסף (שם) **שברמב"ם** (בית הבחירה פ"ז ה"ט) לא חילק בין מקום שיש שם כותל למקום שאין שם כותל[קעח], ונראה שהוא סובר שמה שכתוב בירושלמי ובלבד מקום שאין שם כותל, זה כדברי רבי יוסי שאמר לא אסרו אלא במקום שאין שם גדר, ולא פוסקים כמותו משום שמשמע ששאר תנאים חולקים עליו. ואפילו שבירושלמי מובא 'ובלבד שאין שם כותל' סמוך לדברי ר"ע, לא שר"ע סובר כך. ואפילו אם נאמר שהירושלמי סובר שר"ע סובר כרבי יוסי, אבל כיון שבגמרא משמע שר"ע לא סובר כרבי יוסי נוקטים כמו בגמרא שלנו לפי ר"ע שאסר בכל מקום ואפילו במקום שיש שם כותל. ויש קצת ראיה לזה מהמעשה שרבה סידר לבנים שמשמע שבמקום שיש שם כותל היה, מזה שאמרה הגמרא על רבה תרצנהו, ולא שייך לשון 'על' שמשמעותו כניסה, אלא למקום שיש בו מחיצות, ואפילו הכי היה מקפיד רבה. אפילו שיש לדחות ש'על' היינו שנכנס תוך אותה שדה שהיתה מיוחדת לו לבית הכסא. אך סיים הבית יוסף שאנו פוסקים כמו הראשונים שלא נהגו להקפיד בבית הכסא שיש בו מחיצות[קעט].

אמנם הב"ח (שם) כתב שמה שהרמב"ם כתב ואין צריך לומר שאין קובעין בית הכסא בין מזרח למערב, גם מדובר דווקא שאין מחיצות. ומה שלא כתב כן בפירוש הוא מפני שנסמך על מה שכתב לפני כן שמדבר במקרה שאין גדר, וגם הרמב"ם סובר שהיכן שיש גדר לא חוששים לכלום ומותר אף לקבוע בית הכסא בין מזרח למערב[קפ].

המגן אברהם (שם סק"ה) דייק מלשון **השולחן ערוך** (שם ס"ה) שכתב שכשאין מחיצות אסור ליפנות בין מזרח ומערב. ומזה שנקט השולחן ערוך 'מחיצות' משמע שצריך שתי מחיצות, שהרי יש אומרים שגם למזרח אסור שהוא רוח שכנגד מערב. אלא לפי מה שכתב **הרמ"א** (שם) שלהטיל מים מותר בכל ענין, אם כן לא חוששים בפירועו לפניו, ואם כן מותר במחיצה שלאחריו.

הפרי מגדים (שם משבצות זהב סוף סק"ג) חקר בענין גובה המחיצות אם צריך גובה עשרה ורחב ארבעה טפחים, וכתב שמזה שלא נתנו הפוסקים שיעור משמע שאין שיעור לגובה המחיצות רק כל שאין פירועו מגולה על ידי זה מותר[קפא].

סב.

איך למד רבי עקיבא שלשה דברים אלו

תניא אמר רבי עקיבא פעם אחת נכנסתי אחר רבי יהושע לבית הכסא ולמדתי ממנו שלשה דברים. המהרש"א (ד"ה ולמדתי) מבאר שרבי עקיבא ראה ברבי יהושע שהוא מתנהג בשלשה דברים אלו בדווקא, שראה שנפנה לצפון ודרום, אפילו שהיה במקום שהיה יותר קל לו ליפנות מזרח ומערב, ומזה למד שצריך ליפנות לצפון ולדרום ואין נפנין מזרח ומערב. וכן ממה שנפרע מיושב, ואפילו שיותר קל לו לאדם לפרוע מעומד, למד שצריך מיושב. וכן מה שקנח בשמאל, וודאי יותר קל לאדם לקנח בימין שהרי היא עיקר תשמישו של אדם[א], למד שאין מקנחין בימין.

איך לא חשש ללמוד הלכות בבית הכסא

שם. בילקוט המאירי (ד"ה ולמדתי) ביאר מה שלא היה חושש רבי עקיבא להרהר בדברי תורה בבית הכסא, על פי מסכת דרך ארץ רבה (פ"י ה"ז) אומר אדם הלכה של בית הכסא בבית הכסא ושל בית המרחץ בבית המרחץ[ב].

היכן היה המעשה

למדתי שאין נפנין מזרח ומערב. רש"י (ד"ה אחר) כתב שמעשה זה היה ביהודה. והקשה **הפני אפרים** (בומבלק, שם) למה הוצרך רש"י לומר שהיה ביהודה, הרי רבי עקיבא סובר לעיל (סא:) שבכל מקום אסור לפנות מזרח ומערב ואפילו בחוץ לארץ. ותירץ שמשום כך פירש רש"י כן, שאם כן גם רבי יהושע סובר שבכל מקום אסור ולמה הגמרא אמרה לעיל (שם) שרק רבי עקיבא סובר כך. אלא על כרחך שרבי עקיבא לא למד אלא ביהודה, ולאחר מכן מדעת עצמו אסר בכל מקום[ג]. **ובשדה יצחק** (רש"י שם) כתב שרש"י מפרש כך כיון שאם היה בחוץ לארץ היה לו לרבי עקיבא לומר ולמדתי ממנו שאין נפנין מזרח ומערב בכל מקום כפי שסובר רבי עקיבא לעיל[ד].

הרי אם יש כותל מותר ליפנות גם למזרח ומערב

שם. בשיטה מקובצת (סא: ד"ה והלכתא) הקשה שהרי בירושלמי (פ"ט ה"ה, הובא בתוס' לעיל סא: ד"ה רבי) מבואר שכשיש כותל אין צורך להקפיד לא ליפנות מזרח ומערב, והרי רבי עקיבא אמר 'נכנסתי אחר רבי יהושע', ומשמע שהיה כותל ומדוע הקפיד בזה. ותירץ שזה היה בקרן זוית לכן נקרא 'כניסה', אבל באמת לא היה כותל[ה]. **ובשלמה משנתו** (ד"ה פעם) יישב שהיה שם כותלים אלא שלא היו גבוהים עשרה טפחים, שאם היו גבוהים עשרה טפחים מותר ליפנות אפילו מזרח ומערב[ו].

מדוע לא למד מהאופן שהלבנים היו מונחות

שם. בצרור החיים (ד"ה פעם) כתב שרבי עקיבא נכנס בשביל לראות הנהגת רבו בבית הכסא, אבל לא הוצרך ללמוד מה שאין נפנין מזרח ומערב, שדבר

קעד. ועיין בבכור שור (ד"ה גש"ע לא ישנו) מה שהקשה עליו. **קעה. וכן** כתבו הרשב"א (ד"ה רבי) והרא"ש (סי' כח) וכן הביא הרא"ה (ד"ה עלו) בשם הראב"ד, וכן כתבו המאירי (ד"ה הנפנה) והטור (סי' ג). **קעו. וכן** כתב המגן אברהם (או"ח סי' ג סק"ה) שאין לחשוש בחצר. אמנם הט"ז (שם סק"ג) הקשה מהמבואר בגמרא לקמן (סב.) שר"ע אמר פעם אחת נכנסתי אחר רבי יהושע לבית הכסא ומשמע שביש שם מחיצות היה, מהלשון 'ונכנסתי', ואפילו הכי אמר שאין נפנין מזרח ומערב [ובמכתם (ד"ה אלו) כתב שמא נכנס בבקעה או בשדה]. ועוד קשה שלפי דברי הבית יוסף יהיה מותר בכל העיר כיון שיש לו מחיצות חומה או גדר סביב. וזה וודאי אינו שהרי הצריכו שיהיה שם כותל דהיינו במקום שנפנה, ואם כן מה לי חצר גדולה ומה לי כל העיר. על כן נראה עיקר כפירוש המהר"י אבוהב שדווקא צריך שיפנה סמוך למחיצה. ובזה מבואר גם לשון הירושלמי שכתב ובלבד שאין שם כותל משמע במקום מושבו ממש שהוא נפנה לשם. ועיין שם עוד שהוכיח כן. וכן כתב הדרישה (שם סק"ב). אמנם המגן אברהם (שם) כתב שעיר המוקפת חומה לא נקראת מחיצות לענין זה. ובפרי מגדים (שם אשל אברהם סק"ה, במוסגר) הביא ראיה שירושלים אם לא שדלתותיה ננעלות חייב בשבת חטאת, רואים אם כן שיש פעמים שרבים מבטלים רשות היחיד לגמרי. ובנוה שלום (סולאל, אות ד) כתב שאף עיר המוקפת חומה נקראת מחיצות לענין זה שאין צריך להקפיד שלא להיפנות מזרח ומערב. עוד כתב הט"ז (שם) שאם החצר מקורה למעלה אין איסור כלל אפילו בחצר גדולה. וכתב הפרי מגדים (שם סק"ו) אבל אכסדרה על גבי ארבעה עמודים וגג על גבה אסור כי לא שייך כאן פי תקרה יורד וסותם. **קעז. וכן** כתבו הלבוש (שם ס"ה) ומגן אברהם (שם סק"ה) ומקור חיים (שם ס"ה ד"ה אם) וארצות החיים (שם גלגל הארץ ס"ה). אמנם המשנה ברורה (שם סק"ח) הביא שיש מחמירין אם הכותל למזרח, מפני שפירועו שלפניו הוא לצד מערב והשכינה במערב, ובמקום שאפשר טוב להחמיר. וראה עוד במגן אברהם (שם). ועיין פרי מגדים (שם סוף סק"ג) שכתב שלאו דווקא סמוך למחיצה ממש אלא שהוא על כל פנים בתוך ארבע אמות. **קעח. וכן** העירו בפירוש הרשב"ץ (ד"ה הלכתא) ובמכתם (ד"ה אלו) שהרמב"ם לא חילק. **קעט. וביפה** ללב (פלאג'י, או"ח סי' ג סק"י) כתב ומכל מקום יש להחמיר כדברי הרמב"ם שלא לקבוע בית הכסא בכל מקום אפילו במקום מחיצות בין מזרח למערב דהיינו פניו למזרח ואחוריו למערב או איפכא. ועיין בצל"ח (סוף ד"ה ונגלה). **קפ. אמנם** המאמר מרדכי (שם סק"ד) קיים דברי הבית יוסף שלרמב"ם גם שיש מחיצות אסור. עיי"ש. וראה בכסא אליהו (שם סק"ב) בדעת הרמב"ם. **קפא. אמנם** בפתחי תשובה (שם ס"ה ד"ה שאין) כתב שצריך עשרה טפחים שהוא שיעור מקום לגבי שכינה ליקרא רשות כמבואר בסוכה (ה.) מעולם לא ירדה שכינה למטה מעשרה. ומזה למדים לכל מקום ששיעור מחיצה עשרה. ואף שכאן אין נפקא מינה במחיצה עשרה שהרי השכינה לא ירדה נגד המחיצה שהוא עשרה, מכל מקום חולקים כבוד לרוח שהשכינה שם. **א. וכן** היה מנקה יותר טוב. שלמה משנתו (ד"ה שאין מקנחין). **ב. ועיין** בביאור הגר"א (או"ח סי' פה ס"ב ד"ה ואפי') שכתב שדין זה הוא מחלוקת הבבלי והירושלמי, שלדעת הבבלי (שבת מ:) מותר רק בלאפרושי איסורא, ואילו לדעת הירושלמי (שם פ"ג ה"ג) תמיד מותר. **ג. וכן** ביאר ביגיעות מרדכי (ד"ה תניא). **ד. ועיין** עוד בדרך אמונה (פוריל, ד"ה וכזה) שכתב שלא בא לשלול חוץ לארץ, דוודאי בארץ ישראל היה, אלא שבא לשלול גליל, שאם בגליל צפון ודרום הוא דאסור. וראה עוד בסמוך בדברי רש"י מלקוטי חבר בן חיים. **ה. ולעיל** (סא:) הבאנו מהמכתם שכתב שהוא לאו דווקא שאפשר שנכנס לשדה או לבקעה. **ו. ועיין** עוד בכסא רחמים (מורי, ברש"י ד"ה אחר) שחידש לחלק אם הוא בארץ ישראל או בחוץ לארץ [וכדלעיל]. והוסיף שלכן פי' רש"י שהיה ביהודה שאף אחורי הגדר אסור.

זה יכל ללמוד מאופן הנחת הלבנים, וכמו שמצינו לעיל (סא:) שאביי הבין מאופן ההנחה לאיזה צד יפנה רבה. וביאר עוד שיתכן לומר שלא היו לו לבנים אלא חפירה בקרקע, ואם כן נכנס בשביל לראות את כל ההנהגות הנוהגות בבה"כ, ואף לאיזה צד יפנה, ולא יכל ללמוד מבלי שיכנס אחריו.

מדוע אין נפרעין מעומד ובאיזה אופן יכול להיות מגולה

ולמדתי שאין נפרעין מעומד אלא מיושב[ז]. **בשלחן ערוך** (או"ח סי' ג ס"ב) כתב שמה שאין נפרעין מעומד הוא משום שצריך שיהא צנוע בבית הכסא. אמנם **בערוך השלחן** (שם ס"ה) ציין לספרי (פר' כי תצא פיסקא רנז) וכתב שהטעם הוא שלא יחלש גופו.

באורח נאמן (שם סק"ג) כתב שפשוט הוא שאם המקום אינו נקי והוא איסטניס ואינו יכול לנקות בעצמו אין קפידא שישב מגולה שלא יטנף מלבושיו.

האם הוא הדין שיתכסה לפני שהוא קם מליפנות

שם. איתא בגמרא בתמיד (כז:) שאמר רב הונא לרבה בריה 'תוב וגלי וכסי וקום'[ח]. וביאר **ביד המלך** (דעות פ"ה ה"ו) שלדעת רב הונא יש קפידא שלא יהא פרוע גם בשעת הקימה. ואם לא היה לרבי יהושע ורבי עקיבא שום קפידא בקימה. לא היה רב הונא שהוא אמורא מוסיף על דבריהם, שהמה גדולי התנאים והלכה כמותן. אמנם לפי הגירסא שבגמרא 'אין נפרעין מעומד' ולא הוזכר כלל החילוק בין הישיבה לקימה, נוכל להעמיד את צוואת רב הונא לרבה בנו גם בדברי רבי עקיבא (שלמד מרבי יהושע), שהכוונה שאין נפרעין מעומד שלעולם לא יהיה פרוע בגילוי בשר בין בישיבה ובין בקימה, ורב הונא לא הוסיף כלל על דבריהם, רק שהיה מפרש באזהרתו יותר דהיינו תוב וגלי וכסי וקום, וממילא לא יעמוד פרוע בשום פעם[ט].

אלא שהקשה על **הרמב"ם** (שם) ששינה את לשון הגמרא, וכתב שלא יגלה בגדיו עד שישב' ומשמע שבקימה אין קפידא, וזה הרי נגד צוואת רב הונא שגם אין לקום עד שיכסה עצמו[י]. והביא שם **שהרי"ף והרא"ש** (סי' כח) הביאו את הברייתא, ושינו מהלשון האמור בגירסא שלפנינו והעתיקו 'ולמדתי שלא יפרע אדם עד שישב'. ונראה שכך היתה להם הגירסא בגוף הברייתא, ומסתמא גם לרמב"ם היתה גירסא זו. וכתב שאפשר שכיון שלפי הגירסא הזאת לא הקפידו רבי יהושע ורבי עקיבא רק על הישיבה ולא על הקימה, ורב הונא הוסיף את קפידת הקימה מדעת עצמו, לכן השמיט הרמב"ם את דברי רב הונא, ולדעת הרמב"ם הוא אזהרה בעלמא וצניעות יתירה שציוה רב הונא את בנו, אבל לשאר בני אדם אין קפידא בכך.

וביצחק ירנן (דעות פ"ה ה"ו) יישב שכיון שכתב הרמב"ם [והטור] שלא יגלה עד שישב מה לי תחילה ומה לי בסוף, הרי סוף סוף הטעם הוא משום צניעות, והוא הדין שרבי יהושע כיסה קודם עמידה[יא].

האם חיוב צניעות הוא מדאורייתא

שם. הסמ"ק (עשה נז) כתב[יב] להיות צנוע שכתוב (דברים כג טו) 'והיה מחניך קדוש', וכתוב (מיכה ו ח) 'והצנע לכת עם אלהיך', ואמרו חכמים שאין צנוע אלא הצנוע בבית הכסא. **ובפתח הדביר** (או"ח סי' ג ס"ז) כתב שמבואר מדבריו שחיוב צניעות בבית הכסא היא מצות עשה דאורייתא ולומדים מהכתוב 'והיה מחניך קדוש'. אלא שהקשה שלא ראה לשאר מוני המצוות שמנו מצוה זו של צניעות בכל מקום ובכל זמן. שהרי **הרמב"ם** בספר המצוות (מ"ע קצב) כתב שציונו כשיצאו חיילותינו למלחמה להכין להם דרך חוץ מהמחנות לצאת בו העם ולא יעשה איש צרכיו בכל מקום ובין המלונות כמו שיעשו האומות. וכתב עוד (מ"ע קצג) שציונו שיהיה כלי חפירה תלוי עם כלי המלחמה עם כל אחד מאנשי החיל לחפור בו במקום יפנה בו בדרך ההיא המוכנת לזה, ויכסה הצואה אחרי צאתו עד שלא תראה הצואה על פני הארץ כלל במחנה המלחמה. ואם כן מוכח מדבריו שאין צניעות בבית הכסא מצות עשה אלא במחנה המלחמה[יג]. **ובהגהות חדשות על הסמ"ק** (לר' יהושע לייטלט עשה נז, נדפס בעמודי גולה עם לציון העמודים ח"ב עמ' עא) ביאר בדעת הרמב"ם שהגם שלא כתב שתי מצוות אלו אלא באנשי המלחמה, מכל מקום מצות הצניעות בבית הכסא נוהגת בכל מקום, אלא שהוזהרו אנשי המלחמה ביותר מפני היות המחנה קדוש. וכן למד הסמ"ק בדברי הרמב"ם, ולכן הביא לשני הפסוקים, 'והיה מחניך קדוש' שעוסק באנשי המלחמה, ופסוק 'והצנע לכת' שנוהג בכל מקום ובכל זמן[יד].

אלא שכתב הפתח הדביר שפשטות דברי הרמב"ם בספר המצוות (שם) מורים שסבר שמצוה זו נוהגת באנשי המלחמה, והוסיף שגם במשנה תורה משמע כן ממה שלא הזכירו אלא בהלכות מלכים (פ"ו הי"ד טו), והוסיף להקשות מדברי הרמב"ם (דעות פ"ה ה"ו) שכתב צניעות גדולה נוהגים תלמידי חכמים בעצמן, ואפילו בשעה שיכנס לבית הכסא יהא צנוע ולא יגלה בגדיו עד שישב. ויש להקשות למה כתב הרמב"ם שצניעות נוהגת רק בתלמידי חכמים הרי גם כל אדם יש לו להתנהג בדרך צניעות, וכפי שפסקו **הטור והשלחן ערוך** כל דיני הצניעות הנוהגים בבית הכסא שהם דברים השוים לכל נפש. ותירץ על פי **הלחם משנה** (שם ה"ד) שכתב שיתכן שכוונת הרמב"ם שהגם שהחיוב הוא לכל אדם, מכל מקום התלמיד חכם צריך ליזהר ביותר. אלא שגם אם נאמר כך, אין משמעות בדעת הרמב"ם שיש מצות עשה בצניעות של בית הכסא אלא חיוב בעלמא כיון שזה מצוה מיוחדת לאנשי המלחמה[טו].

אך בדברי ירמיהו (דעות שם ה"ו) כתב שמזה שכתב הרמב"ם 'נוהגים תלמידי חכמים', שתלה במנהג, נעשה מנהג ואיסור ככל מנהגי איסור אשר יסודתם בדרכי מוסר ויראת ה' אשר לפי דעת הראשונים הוא מטעם נדר ואיסורו דאורייתא, ודברי הרמב"ם הם בכל אדם ולאו דווקא בתלמיד חכם כמו שנתבאר. **ובאמת ליעקב** (קמינצקי, או"ח סי' ג ס"ב) יישב שלפי שדיני הנהגת תלמיד חכם הם מצד הקדושה, שזהו ענין 'פרישות' כיון שכן צריך התלמיד חכם להיות מובדל ושונה מכל העם, ולכן יש לנו ענין שכל העם לא ינהגו כן בכדי שהתלמיד חכם יהיה ניכר מופרש ומובדל משאר העם. ולפי זה בענייני צניעות שאינם ניכרים, צריך כל אדם לעשות עצמו כתלמיד חכם, ולכן העתיקו הפוסקים הלכות אלו גם לשאר כל אדם שבזה ישים עצמו כל אחד כתלמיד חכם.

עוד בטעם צניעות בבית הכסא

שם. בבן איש חי (שנה ראשונה פר' ויצא אות ד) כתב ודע כי אזהרת הצניעות בבית הכסא אין עיקרה משום הפירוע, שהרי לא מצינו שהחמירו בפירוע הגוף כולו כשיורד לטבול או בבית המרחץ וכיוצא, אלא הטעם כאן הוא, שבבית הכסא נאחזים כוחות הסטרא אחרא אשר הזוהמא הוא מזונם, ובזה תבין הטעם שהקפידו על הצניעות בבית הכסא שבזה יהיו נכנעים רוחות הרעות. **ובכף החיים** (או"ח סי' ג אות ב) הביא שמי שמצניע עצמו בבית הכסא אין רוח רעה ולא מיתה שולטים עליו, והוא מהג' דברים שמאריכין ימיו של אדם[יז].

מה הדין כשמקנח בצרור או בנייר

ולמדתי שאין מקנחין בימין אלא בשמאל. בסידור יעב"ץ (הנהגת בוקר סדר בית הכסא אות ז) **ובשלחן ערוך הרב** (או"ח סי' ג ס"ט) כתבו שמי שאינו איסטניס ומקנח באצבעותיו ממש לא יקנח ביד ימין אלא בשמאל. ומשמע שאם הוא איסטניס ואינו מקנח באצבעותיו ממש אלא בצרור או בנייר מותר לקנח אפילו ביד ימין[יח]. אמנם **בקיצור שלחן ערוך** (סי' ד ה"ה בפאת השלחן) כתב שלא ידע מנין זה, הרי לפי פשטות הענין נראה שגם כשמקנח בנייר וכדומה לא יקנח בימין. ואנו רואים שגם בימי חז"ל היה הדרך לקנח על ידי איזה דבר ולא באצבעותיו ממש, ולכן התירו בשבת (פא.) לטלטל אבנים בשבת, וכן אסרו ליפנות בשדה ניר בשבת משום גזירה שמא יבוא להשוות גומות, ואם כן תמוה לומר על רבי יהושע ורבי עקיבא שקנחו באצבעותיהם ממש, שלא כדרך כל הארץ[יט]. **ובאורח**

ז. **במגן** אברהם (או"ח סי' ג סק"ד) וכן באליה רבה (שם סוף סק"א) **ציינו שבספרי** (פר' כי תצא פיסקא רנז) **למדו** מהפסוק (דברים כג יד) 'והיה בשבתך חוץ', בישיבה ולא בעמידה. ח. **וכן** נפסק במשנה ברורה (שם סק"ב) בשם המגן גיבורים (שם סק"ג). ט. **וכן** ביאר בבני ציון (ליכטמאן, ח"א סי' ג אות ב). י. **וכן** הטור העתיק בלשון זו. יא. **וכן** הקשה ביד אהרן (אלפאנדרי, או"ח בטור ריש סי' ג) מדוע הטור (שם) לא הביא צוואת רב הונא שיכסה קודם שיקום. יב. **וכן** יישב בחלקו של ידיד (על טור או"ח סי' ג ד"ה וכשיכנס) וביפה ללב (או"ח סי' ג סוף אות ו). יג. **הובא** בביאור הלכה (סי' ג ד"ה יהא צנוע). יד. **ועיין** שם שהביא מעוד ראשונים כן. טו. **וכתב** שכן משמע ברמב"ן (דברים כג טו) שכתב כי הכתוב יזהיר בעת אשר החטא מצוי בו, והידוע במנהגי המחנות היוצאות למלחמה כי יאכלו כל תועבה ויגזלו ויחמסו ולא יתבוששו, ולכן הזהיר בו הכתוב 'ונשמרת מכל דבר רע'. משמע מדבריו שמצוה זו עיקרה מן התורה לכל הזמנים, ומה שהזהירה תורה דווקא באנשי המלחמה לפי שמצוי בהם החטא יותר. וכן גם משמע מהחינוך (מצוה תקסו) שכתב משרשי המצוה כענין שכתוב בפרשה 'כי ה' אלהיך מתהלך בקרב מחנך וגו' והיה מחניך קדוש' כלומר שנפשותן של ישראל דבקות בשכינה לעולם, וכל שכן במחנה שכולם נקיי הנפש וראוי לעמוד בנקיות, כאשר מפורסם וידוע שהנקיות מדה מן המידות הטובות המביאות לידי רוח הקודש. ומבואר שנוהג גם בכל ישראל. טז. **וסיים** הפתח הדביר שכיון שזו מחלוקת ראשונים האם צניעות הוא מדאורייתא, בכל ספק או מחלוקת שיפול בדינים אלו יש ללכת לחומרא, שנחשב ספק דאורייתא וספקו להחמיר. יז. **ועיין** באגרות משה (יו"ד ח"ג סי' מז סוף אות ג) שכתב שכל מה שבבית הכסא מקפידים שלא לגלות עצמו שלא לצורך אין זה בשביל כבוד השכינה שהרי אין זה מקום ששייך לנתינת כבוד, וכן מבואר בקידושין (לג.) שאין עומדין מפני תלמיד חכם בבית הכסא משום שאינו מקום הידור, ואם כן גם לא שייך לשבת בצניעות מפני כבוד השכינה מאחר שבמקום זה לא שייך ענין כבוד כלל, ואם כן הנהגת הצניעות בבית הכסא הוא משום שיש ענין צניעות בעלמא אף לגבי עצמו, ואולי כדי להרגיל את עצמו בצניעות. ועיין ליקוטי חבר בן חיים (ד"ה אמר) שמשמע שלמד שהנהגת הצניעות בבית הכסא הוא מטעם קדושה, שכתב שיתכן שדינים אלו נוהגים רק בארץ ישראל שהיא עדיפה שיש בה קדושה יתירה. יח. **ובקצות** השלחן (סי' ד ס"ג). וכן כתב באשל אברהם (בוטשאטש, סי' ג סק"א) שפשוט שבמקנח על ידי שום דבר אין קפידא כשמקנח בימין, ודווקא כשבשרו נוגעת בצואה הוא דקפדינן, והמחמיר בדרבנן מה שאינו מפורש עליו להביא ראיה. אלא שמסיים שאולי יש בזה מדת חסידות כיון ש מכל מקום לא נתפרש להיתר רק שמשמע כן ממילא. ובילקוט הגרשוני (שם אות ג) כתב על דברי התניא 'וכמדומה שנוהגין כוותיה'. ובציץ אליעזר (ח"ז סי' ב אות ב) כתב כן להלכה שכל שאינו מקנח בידיו ממש אין איסור מדינא לקנח ביד ימין. והוסיף [בסוף התשובה] שמוטב לקנח ביד ימין ממה שיקנח ביד שמאל והקינוח לא יהא כדבעי או שיתלכלך ידו. וכן צידד האמת ליעקב (או"ח סי' ג ס"י). עיי"ש. יט. **וכן** כתב ביד שלום (או"ח סי' ג אות י"ד) שמצד הסברא אף כשמקנח בנייר וכדומה מכל מקום ישנם פעמים שבאמצע הקינוח נקרע הנייר ונוגע הצואה בידו, או שהנייר קצר וכדומה, ולכן צריך ליזהר לקנח ביד שמאל. וכן פסק בכף החיים (או"ח סי' ג אות כב). ובנמוקי אורח חיים (או"ח סי' ג סק"ב) הקשה שהרי הגמרא [בסמוך] אומרת שהטעם שאין מקנחין בימין מפני שקרובה לפה והיינו שמא

לחיים (או"ח סי' ג סק"י) תירץ שאולי עשו כן להורות הלכה לתלמידים שבמקנח ביד ממש מקנח בשמאל דווקא וממילא למדנו שבמקנח בדבר אחר יכול לקנח בימין שאם לא כן היה להם לקנח באיזה דבר ובשמאל שודאי איסטניסים היו. **ובבאר יעקב** (קרויזר, שם סק"ו) תירץ **שבאשל אברהם** (בוטשאטש, שם סק"א) מבואר שאין 'בל תשקצו' כשמקנח באצבע ממש, שמצד רגילותם אין בזה מיאוס שרוב אנשים כשהולכין בדרך וכן בביתם כשהם טרודים וכן בשבת במקומות שאסור לטלטל כולם מקנחים ביד ממש. עוד תירץ שמעשה של רבי יהושע ורבי עקיבא היה בשבת שאסור לטלטל. ועוד שהרי איתא בשם האר"י שירחץ במים את פי הטבעת ואז על כרחך מוכרח ליגע ביד.

למה כפל דבריו

שם. הצל"ח (ד"ה וכפל) ביאר מה שרבי עקיבא כפל את לשונו בכל הג' דברים, מה שאמר אין נפנין מזרח ומערב, והוסיף לומר אלא צפון ודרום, לרמז שבשום מדינה אין נפנין אלא צפון ודרום[כ]. ומה שאמר 'ואין נפרעין מעומד' והוסיף לומר 'אלא מיושב', בא למעט כשהוא סומך עצמו לישב אף על פי כן לא יפרע עד שיהיה מיושב ממש[כא]. וכן מה שאמר אין מקנחין בימין אלא בשמאל היינו אפילו אם הוא איטר[כב].

מדוע רבי עקיבא אמר את הדברים בלשון שלילה

שם. בברכת ראש (ד"ה למדתי) ביאר מה שרבי עקיבא האריך בכל שלשת הדברים לומר בלשון 'שלילה', אין נפנין וכן אין נפרעין ואין מקנחין, לפי שבכל הדברים גם באופן המותר יש בהם קצת איסור, והיינו ליפנות צפון ודרום אם הוא נגד ירושלים, וכמו שכתב רש"י לעיל (סא: ד"ה הנפנה). וכן בנפנה מיושב אסור לפרוע יותר מכדי צרכו רק לאחריו טפח ולפניו טפחים[כג]. וכן בקינוח יד שמאל אסור לקנח באצבע שקושר בה הרצועות כמבואר בפוסקים[כד], לכן אמר רבי עקיבא שבג' דברים אין בהם היתר כלל, דהיינו מזרח ומערב, מעומד, וקינוח בימין, לכן יעשה באופנים המותרים, ואף שגם בהם יש צד איסור יראה לעשותם באופן המותר.

בפרשת מרדכי (אלטשולר, ד"ה אלא) ביאר שאם היה אומר סתם שאין נפנין מזרח ומערב, הייתי אומר שכך היה לו ולא שדקדק בדבר, לכן דקדק רבי עקיבא לומר 'אלא צפון ודרום' שהוא ראה שמתחילה ישב בין מזרח למערב ועמד וישב בין צפון לדרום.

בירושלמי מבואר שלמד עוד דבר

שם. ביפה עינים (ד"ה אר"ע) ציין למה שמבואר בירושלמי (פ"ט ה"ה) שרבי עקיבא למד ארבעה דברים, שלשה דברים אלו וגם שלא ישב עד ששפשף, וזה מבואר לקמן [בהמשך העמוד] בדברי בן עזאי שאמר 'משמש ושב'.

מה הכוונה עד כאן

אמר ליה בן עזאי עד כאן העזת פניך ברבך. ביאר רש"י (ד"ה עד) 'כלומר כל זה העזת פניך בפני רבך שנסתכלת בכל אלו'. **ובמנחת יהודא** (שם) כתב שרש"י בא ליישב הלשון 'עד כאן', שמשמע שרבי עקיבא היה רגיל לעשות כך להעיז פניו בפני רבו, ובאמת לא מצינו זה בשום מקום, ועוד שמילת 'עד כאן' לא שייך כלל בנידון זה. לכן כתב רש"י שבן עזאי תמה על רבי עקיבא שהעיז פניו כל כך להתסתכל בכל אלו.

אם היה רבו איך אמר את שמו

שם. במצפה איתן (ד"ה א"ל) הקשה שאם רבי יהושע היה רבו של רבי עקיבא, איך קראו רבי עקיבא בשמו שאמר 'נכנסתי אחר רבי יהושע'[כה]. ותירץ שדווקא בשמו לבד אסור, אבל כשאומר 'רבי' מותר אפילו שמזכירו גם בשמו[כו].

הרי היה גם רבו של בן עזאי

שם. בתורה לשמה (סי' רעד) הקשה שהרי רבי יהושע היה גם רבו של בן עזאי, ואיך אמר בן עזאי לרבי עקיבא על רבי יהושע 'רבך' ולא רבינו. וכן רבי עקיבא היה רבו מובהק של רבי יהודה ועם כל זה לא אמר רבי יהודה 'רבינו'. ותירץ שהטעם הוא כיון שהוא בא להוכיחו מכח שהוא רבו וחייב בכבודו, יוכל לומר לו 'רבך' ולא נראה כאילו אינו מודה בו שהוא רבו גם כן[כז].

מה הכוונה תורה היא

אמר ליה תורה היא וללמוד אני צריך. בלשמוע בלמודים (ד"ה תורה) ביאר שמילת 'תורה' הוראתה שעתידה להורות וללמד מה לעשות, וזהו 'תורה היא', שאחרי שנקראת תורה צריך אני שתלמדני בכל הדברים מה לעשות.

בשפתי חכמים (ד"ה א"ל) ביאר שהתורה עצמה ציותה בענין זה על דרכי הצניעות כמו שכתוב (דברים כג יג) 'ויד תהיה לך מחוץ למחנה ויצאת שמה חוץ', אם כן מאחר שתורה היא, לכן ללמוד אני צריך.

מדוע לא שאל שאלות אלו מרבי יהושע

שם. במהרש"א (ד"ה העזת) הקשה מדוע רבי עקיבא הוכרח להעיז פניו ברבי יהושע, הרי היה לו לשאול את רבי יהושע מה ההנהגה בדברים אלו. ותירץ שרבי עקיבא לא העלה על דעתו שיש בדברים אלו חשש איסור, ומה שאמר 'תורה היא וללמוד אני צריך', ביאר המהרש"א שזה בשביל ללמוד הנהגת רבי יהושע בבית הכסא, שודאי ילמד ממנו איזו הלכה בדינים אלו[כח].

בברך משה (סטנגר, ד"ה אמר) ביאר שרבי עקיבא נכנס אחר רבי יהושע לבית הכסא מפני סכנת מזיקין, ובשני אנשים אין מזיקים, ולכן השיב שפיר 'תורה היא וללמוד אני צריך', שלא אוכל להתבטל להיות בבית הכסא איזה זמן בלי לימוד, לזה נתן לי רבי רשות ללמוד אז מהתנהגותו כדי שיהיה לי במקום תורה.

בצרור החיים (ד"ה פעם) יישב מה שנכנס ולא שאל את רבי יהושע, יתכן שנתבושש לשאול על זה ולכן נכנס באופן שלא ירגיש בו רבו.

בעין אליהו (ד"ה למדתי) יישב מה שלא שאל את רבי יהושע, על פי המבואר בבבא בתרא (קל:) אין למדין הלכה מפי לימוד. והגם שאין למדין ממעשה גם כן, אבל זה רק כשיבא דין לפני רבו, ויראה שרבו פוסק הדין כך, שאז לא לומדים מזה שיתכן שהיה לו טעם בזה. אבל הנהגה איך ינהג את עצמו למדין אף ממעשה, ועל זה אמרו לעיל (ז:) גדולה שימושה יותר מלימודה, ולכן לא שאל ממנו וראה המעשה שלו.

מדוע בן עזאי הוצרך להיכנס אחר רבי עקיבא

תניא בן עזאי אומר פעם אחת נכנסתי אחר רבי עקיבא לבית הכסא ולמדתי ממנו שלשה דברים. הגר"א באמרי נועם (ד"ה תניא) ביאר שאפילו שבן עזאי כבר שמע דינים אלו מרבי עקיבא. אלא שרצה לראות איך רבי עקיבא עושה זאת למעשה[כט].

בארצות החיים (או"ח סי' ג ארץ יהודה סק"ו) תירץ מה שבן עזאי נכנס אחר רבי עקיבא אפילו ששמע זאת כבר מרבי עקיבא, שבן עזאי סבר שיתכן שלא קינח רבי יהושע ביד ימין משום שאחז את התפילין בימינו[ל], כמבואר ביומא (פו.) שרבי יהושע לא הלך ארבע אמות בלא תפילין, ולזה נכנס בן עזאי אחר רבי עקיבא לראות כיצד הוא נוהג, ורבי עקיבא לשיטתו לעיל (כג.) שאוחזן בבגדו ובידו ונכנס, ואם כן מצד התפילין היה מותר לו לקנח בימין שהרי לא היו בידו, וראה שאף על פי כן לא קינח בימין[לא].

במגיד תעלומה (ד"ה תניא) ביאר שמה שבן עזאי נכנס אחר רבי עקיבא אפילו ששמע זאת כבר מרבי עקיבא, שמא ילמד ממנו עוד איזה ענין אחר ואיזה הנהגה אחרת שלא שמע מרבי עקיבא[לב].

לא ירחץ היטב וישאר על כל פנים כמו ריח על ידיו ועל ידי זה ימאס בעיניו בעת אכילתו, ואם על ידי הפסק נייר מה יזיק, אלא ודאי מדובר שמקנח באצבעותיו. וכן מה שהביא הקיצור שלחן ערוך ראיה מהתנאים שהכניסו אבנים מקורזלות לבית הכסא, אינו ראיה כלל שבאמת יש לומר שהם במידת יקרתם לא היו מקנחין ביד ממש רק באבנים וכיוצא ועל כן מותר להם באמת לקנח ביד ימין כיון שהוא על ידי דבר אחר. ובלקוטי מהרי"ח (סדר ההנהגה בית הכסא, ה:) כתב שכיון שבזמן הש"ס לא היה להם נייר לקנח אלא קנחו עצמן בצרור או באבן אי אפשר לקנח כל כך היטב שלא ישאר צואה משהו, ועל כן אחר כך קנחו עצמן בידים ממש, וגם שמי שמקנח עצמו רק בצרור או באבן אי אפשר ליזהר שלא לטנף את ידיו. ולכן פסק שאף שמהיות טוב יקנח ביד שמאל אך מי שקשה לו לקנח ביד שמאל שיש לו איזה מיחוש וכאב וכדומה כדאי הני אשלי רברבי לסמוך עליהם. ועיין עוד מאסף לכל המחנות (או"ח סי' ג ס"ק כד). **כ. וכתב** שמכאן משמע כדברי הרמב"ם (בית הבחירה פ"ז ה"ט) והטור (או"ח סי' ג) שאין חילוק בין מדינה למדינה ובכל מקום לא נפנין למזרח ומערב, שאם לא כן אלא שמקומו של רבי יהושע היה ביהודה לא שייך לומר שאין נפנין מזרח ומערב, שהרי הדבר תלוי במדינה לפי מקומה והיה לו רק לומר למדתי שאין נפנין לרוח שכנגד ירושלים או לומר שלמד שביהודה אין נפנין אלא למזרח. אמנם בשלמה משנתו (ד"ה שאין) כתב שמה שאמר מזרח ומערב להשמיענו שבמזרח ומערב אפילו צדדין אסורים שמקומו של רבי יהושע היה בצדדין, ואם כן אין ראיה לדברי הצל"ח. ועיין במעון הברכות (ד"ה ולמדתי) ובישמח לב (גינסברגר, ד"ה ולמדתי). **כא. וביאר** בשלמה משנתו (ד"ה שאין) שלמד כן ממה שנפרע רבי יהושע מיושב, שאם היה מותר במוטה היה גם רבי יהושע עושה כן שהוא בנקל יותר. **כב. אמנם** בשלמה משנתו (ד"ה אלא) כתב שאגב גררא כפל גם לומר אלא בשמאל. ועיין עוד בסמוך לגבי איטר. **כג. כמבואר** לעיל (כג:). **כד. הובאו** לקמן. **כה. ומבואר** בסנהדרין (ק.) שאפיקורוס הוא הקורא לרבו בשמו. **כו. ומה** שמבואר ברש"י בסנהדרין (שם ד"ה בשמו) שמותר לומר 'רבי מורי פלוני', לאו דווקא, שהוא הדין שמותר לומר 'רבי פלוני' בלי מורי. והוסיף המצפה איתן שהוא הדין גבי אביו מותר לומר 'אבא פלוני', וראיה מזה שמצינו שרבי יוסי קרא לאביו אבא חלפתא (עיין ב"ק ע.). וכן תירץ ביעיר אוזן (מערכה מ ס) מאבא חלפתא. ועיין עוד יוסף אומץ (ריש סי' פז). **כז. וראה** בסמוך מה שנתבאר מכמה אחרונים, שעל כרחך לא היה אלא תלמיד חבר מדקאמר רבך. **כח. והמהרש"א** הוסיף שכן יש לבאר בגמרא בסמוך על מה שרב כהנא שכב מתחת למטת רבי כיון שלא ידע מה ישאל ממנו, ושכב שם כדי ללמוד ההנהגה בענין זה. וכעין זה ביאר במגיד תעלומה (ד"ה א"ל תורה). **כט. וכן** כתב החתם סופר (ד"ה אמר). והמהרי"ץ חיות (לעיל ז: ד"ה שמושה) הביא מהגר"א לבאר בזה את דברי הגמרא (שם) 'גדולה שימושה יותר מלימודה', שגם השימוש נקרא לימוד, אלא שהלימוד הוא שמיעת ההלכות, והשימוש הוא הלימוד מהנהגת רבותיו, וכמו שמצינו שנכנסו התלמידים אחר רבותיהם לבית הכסא באמרם 'תורה היא וללמוד אני צריך', שלימוד כזה הוא נשרש בלב הרואה וגדול מלימוד על ידי שמועה. **ל. כפי** שלמדנו לעיל (כג.) הלכה גוללן כמין ספר ואוחזן בימינו שלא כנגד לבו. **לא. אמנם** הצל"ח (ד"ה וכפל) כתב שרבי עקיבא למד מרבי יהושע שאין מקנחין בימין ממה שראה שאוחז התפילין בימינו. הפרישה (או"ח סי' מג אות ח) הקשה איך אוחז התפילין בימינו למה לא נחשוש שמא יקנח עצמו. ותירץ שלפי שאסור לקנח בימין אין לחוש, ואם כן יש לומר שכשראה את רבו אוחז התפילין בימין למד ממילא שאין מקנחין בימין. **לב. וכן** תירץ בברכת ראש (ד"ה תניא).

איזה מעשה קדם

שם. באור זרוע (ח"א סי' קלו) הקשה איזה מעשה היה תחילה, אם נאמר שהמעשה של רבי עקיבא היה בתחילה, מה היה צריך בן עזאי ליכנס אחריו, הרי כבר שמע ממנו הלכות אלו, ואם המעשה של בן עזאי היה תחילה אם כן מה אמר לרבי עקיבא עד כאן העזת פניך ברבך, הרי גם הוא העיז פניו מטעם 'תורה היא וללמוד אני צריך'[לג]. ותירץ שהמעשה של בן עזאי היה בתחילה, אלא שבן עזאי היה 'תלמיד חבר' של רבי עקיבא[לד] ולכן בזה אין העזה, אבל רבי עקיבא נכנס אחר רבו ולכן אמר לו בן עזאי 'עד כאן העזת', וענה לו רבי עקיבא שגם ברבו אין זה העזה, מטעם 'תורה היא וללמוד אני צריך'[לה]. עוד תירץ שבאמת הברייתא הראשונה קדמה, ואפילו שכבר אמר לו את הג' דברים היה צריך ליכנס אחריו לראות כמה טפחים הוא מגלה עצמו. אלא שתמה שאם כן היתה צריכה הגמרא להזכיר ענין זה.

וברש"ש (ד"ה אר"ע) כתב שודאי כניסת רבי עקיבא אחרי רבי יהושע, קדמה לכניסת בן עזאי אחרי רבי עקיבא, שאם נאמר שכניסת בן עזאי קדמה איך אמר רבי עקיבא בברייתא הראשונה ולמדתי ממנו שלשה דברים, הרי כבר ידעם ועשה כך למעשה. אלא שמה שסיפר לבן עזאי שלמד מרבי יהושע היה מאוחר לכניסת בן עזאי אחריו. ומה שהקשה בן עזאי כלום העזת פניך אפילו שהוא עצמו עשה כך קודם לכן, צריך לומר כמו שנתבאר שכיון שבן עזאי היה תלמיד חבר לרבי עקיבא, לכן סבר שמותר לו ליכנס אחריו, אבל ברבו נחשב העזה ואסור, ועל זה ענה לו רבי עקיבא שגם ברבו מותר מטעם 'תורה היא וללמוד אני צריך'[לו].

בליקוטי חבר בן חיים (ד"ה אמר) תירץ על פי רש"י שכתב (ד"ה אמר) שמעשה זה של רבי עקיבא היה ביהודה. ולכאורה קשה מנין לרש"י כן. ואין לומר כיון שמבואר בברייתא לעיל (סא:) שבגליל אסור צפון ודרום, ולכן על כרחך מעשה זה היה ביהודה, שאולי זה היה בחוץ לארץ. ותירץ שרש"י בא ליישב את הקושיא איזה מעשה היה ברישא, שרבי עקיבא ורבי יהושע היו ביהודה ושמע בן עזאי מרבי עקיבא את שלשת הדברים הללו וביניהם שאין נפנין מזרח ומערב, ועדיין לא ידע בן עזאי מה הדין בחוץ לארץ, ולזה נכנס אחר רבי עקיבא בחוץ לארץ. ואפילו שלענין יתר הדברים שלמד מרבי עקיבא אין חילוק היכן זה היה, מכל מקום בשביל לברר דין זה נכנס אחריו, וסיפר אגב גם שאר דיני בית הכסא[לז]. אם לא שנאמר שבארץ ישראל צריך קדושה יתירה ולכן כל הג' דברים לא נוהגים אלא בארץ, ואם כן נכנס אחריו לברר כל הג' דברים אם נוהגים גם כן בחוץ לארץ.

בלמנצח לדוד (פארדו, ד"ה תניא, ח"ב יב.) ביאר שאם נאמר שהמעשה שבברייתא השניה קדם, צריך לומר שמשום שבן עזאי היה מסופק אם עשה טוב או שזה חוצפא וכפי שהקשה לו רבי יהודה 'עד כאן העזת פניך', לכן כשסיפר לו אחר כך רבי עקיבא שגם הוא עשה כן, שאל אותו גם עד כאן העזת לראות מה ישיב לו. וכשהשיבו 'תורה היא וללמוד אני צריך' ידע שגם הוא עשה טוב[לח].

בזכר ישעיהו (ח"ב סי' י) הביא בשם **החתם סופר**ל**ט** לתרץ שהברייתות נשנו כסדרן, ואפילו שכבר שמע הלכה זו מפי רבי עקיבא מכל מקום נכנס אחריו לבית הכסא ללמוד הלכה למעשה, ולא העיז פניו ברבו, אלא לאחר ששמע מרבי עקיבא 'תורה היא וללמוד אני צריך' נכנס גם הוא אחר רבו.

בפרחי כהונה (ד"ה תניא, נדפס בועד לחכמים) כתב שיתכן ובן עזאי שכח מה הם השלשה דברים שלמד רבי עקיבא מרבי יהושע לאחר זמן רב, הלכך נכנס לבית הכסא לזכור אותם. ואין להקשות שהיה לו לשואלו מה הם השלשה דברים שלמדת מרבך, שאם כן יקשה על רבי עקיבא למה לא שאל מרבי יהושע איך הנהגת בית הכסא. אלא ודאי שללמוד תורה אין שום קפידא ומה לי שאלה בפה או רואה בעיניו. אמנם רבי יהודה סבר שכיון שהיה יכול לשואלו מה הם השלשה דברים נקרא עזות פנים. ואינו דומה לרבי עקיבא שנכנס ולא שאל לרבו איך סדר הנהגת בית הכסא, שיתכן ורבי יהושע לא יאמר לו כולם וישכח איזה דברים, לכן נכנס וראה הכל בעיניו, אבל בן עזאי בקל היה יכול לשאול מה הם השלשה דברים, ולכן אמר לו עד כאן העזת. אלא שאף על פי כן ענה בן עזאי שתורה היא וללמוד אני צריך. עוד תירץ שנכנס בן עזאי לראות דעת רבי עקיבא עצמו, כי אולי הוא חולק על רבו מכח שראה אחר כך רבים חולקים עליו, אלא שאף על פי כן ראהו עומד בסברתו.

בשדה יצחק (ד"ה תניא) ביאר ששתי הברייתות חלוקות, וברייתא אחת אומרת שהמעשה היה ברבי עקיבא ורבי יהושע, וברייתא אחת אומרת שהמעשה היה בבן עזאי ורבי עקיבא, אבל לא היה אלא מעשה אחד[מ].

בלשם זבח (ד"ה תניא) תירץ שבן עזאי לא ידע שרבי עקיבא סובר כן, כיון שלא אמר כן הלכה למעשה אלא אמר שלמד כן מרבי יהושע, אבל עתה ראה מעשה מרבי עקיבא שעשה כן. אלא שהקשה שהיה לבן עזאי לשאול את רבי עקיבא האם הוא סובר כך למעשה. ותירץ שבאמת לא נכנס אחריו משום דברים אלו בלבד אלא שהיה סבור שמא יראה ממנו דברים אחרים שילמוד ממנו שום דין. אמנם באמת לא ראה שום דבר שנלמד ממנו דין אלא שלשה דברים אלו בלבד[מא].

ביד דוד (מהדו"ב ד"ה תניא) יישב שאחר ששמע בן עזאי מרבי עקיבא שהוא נכנס מטעם 'תורה היא וללמוד אני צריך', נכנס גם הוא ללמוד דינים אחרים, שאפשר שהיה פשוט לו לרבי עקיבא ולא אמרן, ובן עזאי לא ידע אותם ולכן נכנס, ולכן לא אמר לו רבי עקיבא עד כאן העזת פניך רק רבי יהודה אמר לו.

במלא רצון (ספין, ד"ה תניא) כתב בדרך אפשר שסדר המעשים היה כך, שמתחילה נכנס רבי עקיבא אחר רבי יהושע, וראה ג' דברים ולמד מהם, ורבי יהושע לא ראה ולא ידע שרבי עקיבא ראה, ואחר כך כעבור שלשים או ארבעים שנה, שימש בן עזאי את רבי עקיבא שהיה רבו, וגם נכנס אחריו לבית הכסא וראה ג' דברים אלו, ורבי עקיבא לא ידע מזה. ואחר כך כשמלך רבי עקיבא והיו לו תלמידים הרבה היה אומר רבי עקיבא לפני תלמידיו שנכנס אחרי רבי יהושע, ואמר לו בן עזאי 'עד כאן העזת פניך ברבך', ואפילו שגם בן עזאי עשה כן, רצה לראות שמא יתרץ לו רבי עקיבא תירוץ אחר, וענה לו רבי עקיבא 'תורה היא וללמוד אני צריך'. ולאחר כמה שנים שמלך בן עזאי והיו לבן עזאי תלמידים, והיה אומר להם שנכנס אחרי רבי עקיבא, ואמר לו רבי יהודה עד כאן העזת פניך ברבך, ואמר לו בן עזאי תורה היא וללמוד אני צריך.

ביד מאיר (פריימאן, ד"ה תניא) כתב שהרי"ף והרא"ש (סי' כח) לא גרסו את הברייתא של בן עזאי אלא רק הברייתא הראשונה של רבי עקיבא, ולפי גירסתם לא קשה כלל[מב].

כיצד היה המעשה

רב כהנא על גנא תותיה פורייה דרב שמעיה דשח ושחק ועשה צרכיו.

בחידושי המלבי"ם (ד"ה רב כהנא) ביאר שרב היה גר בעלייה ותחתיה היה חדר עם מטות זו למעלה מזו, ועלה רב כהנא על המטה העליונה שתחת התקרה, ודרך התקרה שמע רב כהנא איך רב שח ושחק ועשה צרכיו. ואמר רב כהנא לחבירו ששכב שם במטה תחתיו ראה איך פיו של רב כאילו לא אכל תבשיל זה מעולם.

מדוע רב עשה כן

שם. ברש"י (ד"ה דשח) כתב שזה היה לריצוי תשמיש[מג]. **וברמב"ם** (דעות פ"ה ה"ד) כתב יספר וישחק מעט עמה כדי שתתיישב נפשה. והביא **ההגהות מיימוניות** (שם אות ג) את דברי הגמרא כאן שרב שח ושחק עמה, ומעמידה הגמרא בחגיגה (ה:) שהיה צריך לפייסה[מד]. אמנם **הטור** (או"ח סי' רמ) כתב שעשה כן כדי

[לג]. **וכן** הקשה בגור אריה (ג'רמון, ד"ה תניא). וכתב 'ויש ליישב קצת'. [לד]. **והוסיף** להוכיח מהגמרא בבבא בתרא (קנח:) ממה שאמר לו 'שבאת'. וביאר הרשב"ם (שם ד"ה תלמיד) שמתחילה היה תלמידו ולבסוף היה חבירו. וראה בהערה הבאה. [לה]. **וכן** תירצו בבאר אברהם (משכיל לאיתן, ד"ה תניא) ובחתם סופר (ד"ה אמר) בתירוץ השני והביא מירושלמי (שקלים פ"ג ה"א) שהיה תלמיד חבר, ובאוצר חיים (ד"ה תניא, נדפס בקסיפת זקנים) ובכסא רחמים (סורי, ד"ה כן) בתירוץ שני. וכעין זה תירץ גביע הכסף (ריבלין, ד"ה תניא). והוסיף הבאר אברהם (שם) שמה שאמר לו רבי יהודה ש'העיז ברבו' לאו דווקא רבו ממש אלא כלומר שגדול ממנו וחייב בכבודו קצת. והוכיח שבן עזאי היה תלמיד חבר של רבי עקיבא שהרי בברייתא הראשונה אמר לו בן עזאי 'העזת פניך ברבך' ולא אמר לו 'מר' בדרך כבוד, אלא על כרחך שהיה אז תלמיד חבר שלו. ועוד שאם היה רבי עקיבא רבו של בן עזאי איך אמר לו על רבי יהושע 'רבך', הרי מבואר בראש השנה (לא:) שאין זה דרך ארץ לתלמיד לומר על רבו רבך, אלא על כרחך שהיה אחר שנעשה תלמיד חבר שלו. אמנם ברש"ש (שם) הקשה שאינו ראיה, שאיך היה שייך להקשות 'העזת פניך בחבירך', איזו תמיהה זו שהוא העיז פניו בחבירו. ובצרור החיים (ד"ה תניא) הוכיח שבן עזאי היה תלמיד חבר ממה שמבואר בבכורות (נח.) שאמר כל חכמי ישראל לפני כקליפת השום חוץ מן הקרח הזה, ואם היה רבו איך קרא לרבו קרח. ולכן נראה שלא היה רבו אלא תלמיד חבר ולפי שהיה רבי עקיבא ראש ישיבה קרא לו 'רבו'. וכן כתב במתת אלקים (ד"ה תניא). ועיין יפה תלמוד (ד"ה אמר) ובמנחה חדשה (הורוויץ, ד"ה עד כאן). [לו]. **ובצרור** החיים (ד"ה תניא) כתב שמעשה דבן עזאי היה קודם שסיפר רבי עקיבא על כניסתו ואז סיפר לרבי יהושע והשיבו וכו' וא"כ סיפר לו רבי עקיבא, ושאלו כדי לידע אם הוא ישיב לו כמו שהוא השיב. וראה בבן יהוידע (סוף ד"ה שאין) שתירץ שהמעשה שנכנס ר"ע היה בתחילה ואחר כך נכנס אחריו בן עזאי, ואז סיפר ר"ע שנכנס ושאלו בן עזאי [ואף שגם הוא נהג כן] כדי לידע מה ישיבנו, ואחר זמן סיפר בן עזאי על כניסתו. ובברכת ראש (ד"ה תניא) תירץ שמעשה דר"ע קדים ומה שנכנס בן עזאי אחרי ששמע, י"ל שנכנס ללמוד דברים אחרים, ולא נתחדשו לו. [לז]. **וכן** תירצו בלמנצח לדוד (ד"ה תניא, ח"ב עמ' יב) וביפה עינים (ד"ה בן עזאי) ובפרחי כהונה (ד"ה תניא) באופן השלישי, ובעין אליהו (שם). ועיין בפרשת מרדכי (ד"ה אמר). [לח]. **וכעין** זה ביאר בבן יהוידע (סוף ד"ה שאין). [לט]. **ונדפס** בחידושי חתם סופר (ד"ה אמר). [מ]. **והביא** שבמסכת דרך ארץ רבה (פ"ז) לא מובא אלא המעשה של רבי עקיבא עם רבי יהושע, וכ"ה ברי"ף. וכן תירצו בשלמה משנתו (ד"ה תניא) ובבית ארזים (קלין, ד"ה תניא). [מא]. **וכן** תירץ בכסא רחמים (סורי, ד"ה כן) שמה שבן עזאי שוב נכנס כי שמא יש איזה דבר צניעות אחר שרבי עקיבא לא ראה אותו, או שמא רבי יהושע לא היה צריך לעשותו באותו פעם ולא עשה. [מב]. **ועיין** עוד בצנצנת המן (ד"ה תניא). [מג]. **ובברכת** אברהם (גרש"י ד"ה דשח) ביאר שאפילו שרב כהנא אמר 'דמי פומיה דאבא כדלא שריף תבשילא' ורש"י (ד"ה כדלא) ביאר שאתה נוהג קלות ראש לתאותך, ומשמע שאין זה לריצוי תשמיש. יש לומר שזה על פי הדמיון, שהרואה מדמה וחושב שהוא לתאותו [וזה לשון הגמרא 'דמי פומיה' לשון דמיון]. ואפשר שרב כהנא לשיטתו שמותר ליכנס כדי ללמוד וכמו שאמר 'תורה היא', ולכן אמר שלא היה לו לרב לעשות כן, שהרואה חושב שהתירו פרושים את הדבר והוא לא ידע שהיה צריך לרצות את אשתו ולכן היה לו לרצות באופנים אחרים. אבל רב לא חשש לפי שיטתו שאמר לו פוק לאו אורח ארעא, ולא חשב שיכנס אחריו שום אדם. [מד]. **וכמבואר** ברמב"ם (איסות פט"ו הי"ז) ולא יאנוס

להרבות תאוותו[מה]. ובטור (שם) ובשולחן ערוך (אה"ע סי' כה ס"ב) פסקו את שני האופנים, ואל יספר עמה בשעת תשמיש, אבל בענייני תשמיש יכול לספר עמה כדי להרבות תאוותו, או אם היה לו כעס עמה וצריך לרצותה שתתפייס יכול לספר עמה כדי לרצותה[מו].

הרי על רב נאמר שלא שח שיחה בטלה

שם. רש"י (ד"ה דשח) כתב שהוא שח עם אשתו שיחה בטלה של ריצוי תשמיש.

והקשה **בטל תורה** (ברש"י שם) מדברי **הרמב"ם** (דעות פ"ב ה"ד) שכתב, אמרו על רב תלמיד רבינו הקדוש שלא שח שיחה בטלה כל ימיו, והרי בסוגיא כאן מבואר ששח. **וביד המלך** (דעות שם) כתב שדוחק לומר שהיה צריך לדבר עם אשתו כל כך בכדי לרצותה, שעל כל פנים שיחה בטלה היא, וכמו שכתב רש"י שיחה בטלה של ריצוי תשמיש. אך **במעשה נסים** (שם, נדפס במפרשי יד החזקה) כתב שהגמרא בחגיגה (ה:) שואלת מרב שאמר 'אפילו שיחה יתירה שבין איש לאשתו מגידים לו לאדם בשעת מיתה', מהגמרא כאן שרב שח ושחק. ותירצה הגמרא שהיכן שצריך לרצותה מותר, ומה שכתב רש"י שיחה בטלה וכו' הוא רק לפי הקושיא אבל להמסקנא אינו כן ואין זה נחשב שיחה לבטלה[מז].

באפרקסתא דעניא (ח"א סי' סא אות ו) תירץ על פי דברי **השבילי אמונה** (נתיב ג שער ד) שכתב שהדמיון וההרהור ומחשבה סיבה גדולה לצורת הולד ומדותיו, ולכן צריך שיהא מחשב דעת אשתו ומשמחה ומכונה ומסעדה בדברים המשמחים את הלב כדי שתשיג התאוה וזה יהיה ניכר בנשימתה ובעיניה ואז יהיו אוהבים זה לזה ויהיו בניהם פקחים. ואם כן מה שרב שח ושחק אין זה נחשב לשיחה בטלה[מח].

מבואר שמה שנהג רבי אליעזר אינה מדת כל אדם

שם. היעב"ץ (ד"ה שמעיה) כתב שמבואר מרב שמה שכתוב בנדרים (כ:) על רבי אליעזר כשהוא מספר מגלה טפח ומכסה טפח ודומה עליו כמי שכפאו שד, מילתא יתרתא עבד ואינה מדת כל אדם אפילו הגדול כרב[מט].

מה כוונת רב כהנא

אמר ליה דמי פומיה דאבא כדלא שריף תבשילא. רש"י (ד"ה כדלא) ביאר כאדם רעב[נ], כמו שלא שמשת מטתך מעולם שאתה נוהג קלות ראש זה לתאותך. והקשה **ביפה תלמוד** (ד"ה א"ל דמי) שזה לא כמו שכתב **הרמב"ם** (דעות פ"ה ה"ד) ולא יקל בראשו ביותר ולא ינבל את פיו בדברי הבאי ואפילו בינו לבינה, הרי הוא אומר בקבלה (עמוס ד יג) 'מגיד לאדם מה שיחו', אמרו חכמים אפילו שיחה קלה שבין אדם לאשתו עתיד ליתן עליה את הדין. והרי דברים אלו אמר רב בחגיגה (ה:), ואיך כאן נהג רב בקלות ראש. אלא כוונת הגמרא כמו שכתב הרמב"ם (שם) בהמשך דבריו 'אלא ברצון שניהם ובשמחתם, יספר וישחק עמה מעט כדי שתתישב נפשה'.

מה רצה רב כהנא בזה

שם. בברך משה (ד"ה רב) הקשה שאם רב כהנא רצה ללמוד לא היה לו לומר לרב בלשון תוכחה דמי פומיה דאבא וכו'. ועוד שכיון שרצה ללמוד היה לו לידע שרבו עשה הכל לפי התורה ואינו קלות ראש. ועוד כיון שרב כהנא חשדו לרב בקלות ראש למה לא השיב רב, הרי כתוב (משלי ד כד) 'הסר ממך עקשות פה'. ותירץ שרב אמר בחגיגה (ה:) שאפילו שיחה קלה מגידין לאדם בשעת מיתה, ומקשה הגמרא מהמעשה שהובא כאן ומיישבת הא דצריך לרצויה, ופירש ר"ח כגון שהיא כעוסה וצריך לרצותה, נמצא שרב כהנא הקשה לרב מדבריו שבאופן זה הוא קלות ראש ואסור. ואמר לו רב שיצא שאין זה דרך ארץ, וכוונתו לדברי הגמרא בערכין (טז:) תמה אני אם יש בדור הזה מי שיכול להוכיח. וענה לו רב כהנא תורה היא וללמוד אני צריך, והיינו שלא אמרתי דברי להוכיח רק להקשות מדבריך על מעשיך וכדי ללמוד. ומה שרב לא ענה לו כיון שאשתו היתה מצערת אותו כמבואר ביבמות (סג.), והוא היה נוהג לפייסה ולא רצה לגלות לרב כהנא מחשש רכילות, וסמך שבודאי ידונו לכף זכות.

במגיד תעלומה (ד"ה א"ל) הקשה שאם רב כהנא שכב מתחת למטה כדי ללמוד מרב על כל פנים היה לו לשתוק, ולמה דיבר אליו. ותירץ שרב כהנא רצה לדעת אם זה שרב שח ושחק הוא במקרה שהיה צריך אז לפייסה וכיוצא או הוא דבר הנוהג בכל זמן, על כן דיבר אליו ועל ידי זה יוודע לו האמת. וכיון שאמר לו רב כהנא תורה היא וללמוד אני צריך ולא השיב רב אז ידע רב כהנא שתורה היא לכל זמן ולא רק במקרה[נא]. **ובאדרת אליהו** (ריקי, ד"ה א"ל) כתב שמה שאמר לו 'דמי פומיה דאבא' רצה ללמוד אם מתשובתו אליו ילמוד ממנו איזה דין אחר.

באפרקסתא דעניא (ח"א סי' סא אות ו) ביאר על פי מה שביאר רש"י (בראשית כט כא) את דברי יעקב אבינו שאמר ללבן (שם) 'הבה את אשתי ואבואה אליה', והלא קל שבקלים אינו אומר כן, אלא להוליד תולדות אמר כן. והכוונה שכיון שיעקב אבינו היה מופשט מגשמיות ולא היה יכול להוריד את עצמו לידבק באשה עד שיתאחז באיזה דיבור קל, והיה מוכרח לזה כדי שיוכל להוליד תולדות. כך גם רב לא היו בו הרגשות גשמיות עד שבעל כרחו שח ושחק כדי שיוכל לקיים מצות עונה. וזהו שרב כהנא אמר לו דמי פומיה דאבא כדלא שריף תבשילא שאין לך שום הרגשה לתאוה גשמית. ואפשר שגם רמז לו שאמר 'פומיה' דאבא, שדומה פיו הקדוש כפיו של יעקב אבינו שלא טעם תבשיל זה פ"ד שנה, שמטעם זה הוצרך לומר 'ואבואה אליה'. ולגבי רב החידוש הוא ביותר, שאפילו שהוא כבר טעם ונתעורר לתאוה זו ועם כל זה בא לכלל התפשטות הגשמיות.

לרב כהנא היה קשה למה רב גם שח וגם שחק

שם. במאורי אור (ח"ד עמ' עו ד"ה דשח) הקשה איך לא ידע רב כהנא שמצוה לרצות את אשתו. ותירץ שמתוך שרב שח הרגיש רב כהנא בשיחתו שאין צריך לשחוק, לכך תמה שהוא נוהג כמי שלא טעם. ורב רמז לו בתשובתו 'כהנא את', שהרי מזרע אהרן הכהן אתה והיה לך לדון לכף זכות. ובאמת היה קשה לרב לבעול ולשנות שתלד אשתו זכר, לכך הרבה בשחוק שתתרבה בתאוה ותזריע תחילה, ותלד זכר. וגם להשהות על הבטן היה קשה לו. או מפני דביקות חסידות שהיה בו נתקשה להתקשות והוצרך להתעורר.

איך רב כהנא קרא לרב בשמו

שם. רש"י ביבמות (נז: ד"ה ומודה) כתב שמה שרב כהנא קרא לרב 'אבא', משום שהיה זקן ממנו, וכמו לשון נשיאי ורבינו[נב]. ורש"י בשבת (נג. ד"ה אבא) כתב 'חברי' כמו שכתוב (בראשית מא מג) 'אברך', ומתרגם אונקלוס 'אבא למלכא'. אמנם **תוספות** ביבמות (שם ד"ה אמר) כתבו שכך היה שמו של רב[נג]. אלא שהקשו שכיון שרב כהנא היה תלמידו של רב איך קרא לרב בשמו. ובסנהדרין (ק.) מבואר מפני מה נענש גחזי, מפני שקרא לרבו בשמו. ותירצו משום שרב כהנא היה

אותה ויבעול בעל כרחה אלא בדעתה ומתוך שיחה ושמחה. וזה מבואר בסוגיא כאן שרב שח ושחק עם אשתו כדי לרצותה. ובחדשים גם ישנים (ד"ה שח) כתב שרב למד כן ממה שכתוב (בראשית כו ח) 'והנה יצחק מצחק את רבקה אשתו', ופירש רש"י (שם) שראהו משמש מטתו. ומשמע שיש מעלה בזה מטעם ריצוי תשמיש. **מה. וכן** כתב הרא"ש (נדרים כ: ד"ה נמלי) שבמילי דתשמיש שרי לספר עמה כדי להרבות תאוותו. ובתורה לשמה (סי' עב) ציין לרש"י בנדה (יז. ד"ה אונס) שכתב שכשאינו מתאוה לה כל כך ומשמש לקיום מצות עונה בעלמא או לרצותה ולבו קץ בה, והוא מבני תשע מדות המבוארים בנדרים (כ:). נמצא שיותר טוב לעורר רצון ותאוה ולא יהיה קץ בתשמיש זה, על כן מותר לו לדבר בשיחה ושחוק עמה כדי לעורר תאוה ורצון בלבו, אם יודע שבזה תתעורר התאוה ויהיה לו רצון. וכן כוונת רב היתה בעבור לעורר התאוה שלו כדי שיהיה לו רצון לתשמיש ולא יהיה קץ בה חס וחלילה, כי האדם אף על פי שצריך לכוין לעשות מצות ה' צריך שיהיה לו בזה תאוה ורצון בכל לבו. ובחדשים גם ישנים (ד"ה דמי) ביאר שרב הוצרך לזה מטעם שמבואר בשבת (קנב.) שרב כהנא אמר שבטלה החמדה של רב, והוצרך לשחוק כדי לקיים מצות עונה. ויתכן שמה שרב כהנא אמר שם שבטלה החמדה של רב למד מהמעשה כאן, ששח ושחק כל כך. **מו. ועיין** במאירי בחגיגה (ה: ד"ה הרבה) שכתב לעולם יכתיר אדם את עצמו במידות הגונות, ולא סוף דבר בשוק אלא אף בביתו, ולא סוף דבר בביתו אלא אף בחדרי חדרים, אפילו שיחה שבינו לבינה ימעט בה אלא אם כן הוא צריך לרצות, שלא יתנהג כמדת עם הארץ שנתיחסה לו מדת הארי שדורס ואוכל, עכ"ל. ומבואר בדבריו שיש שיחה בינהם אלא שימעט בה, אלא אם כן הוכרח להרבות כדי לרצותה ונראה שגם המעט שמדבר עמה הוא כדי שלא להתנהג במדת עם הארץ, שתמיד צריכה פיוס פעמים מעט ופעמים הרבה. **מז. בזה** בא ליישב את קושיית היד המלך על המקום שמואל (סי' סה) שהביא מקור לדברי הרמב"ם שרב לא שח שיחה בטלה, מדברי הגמרא בחגיגה שרב אמר 'אפילו שיחה יתירה שבין איש לאשתו מגידין לו לאדם בשעת מיתה'. וכן כתב המהרי"ץ חיות (חגיגה ה: ד"ה אפילו). והקשה היד המלך מהסוגיא כאן שרב שח שיחה בטלה עם אשתו. ותירץ המעשה נסים שלמעשה זו קושיית הגמרא בחגיגה, ותירוצה שהיכן שצריך לרצותה מותר ואין זה שיחה בטלה, ורב הוצרך לפייסה. אך במשרת משה (עמ"ה, דעות פ"ב ה"ד) כתב להשיג על המקור שהביא המקום שמואל שאין זה דומה לגמרא בחגיגה, ששם מדובר על דברי שחוק שלפני תשמיש ומרבה בדברי תפלות עם אשתו, וזה כתב הרמב"ם לקמן (שם פ"ה ה"ד) ולא ינבל את פיו בדברי הבאי ואפילו בינו לבינה, הרי הוא אומר בקבלה 'מגיד לאדם מה שיחו', אמרו חכמים אפילו שיחה קלה שבין אדם לאשתו עתיד ליתן עליה את הדין. אבל מה שכתב הרמב"ם שאמרו על רב שלא שח שיחה בטלה, הוא לענין שירבה בשתיקה ולא ידבר אלא בדברים שצריך להם, וכלשון הרמב"ם 'לעולם ירבה אדם בשתיקה ולא ידבר אלא או בדבר חכמה או בדברים שצריך להם לחיי גופו'. וכן השיג בחיים שאל (ח"ב סי' מג אות ו), ובברית עולם על ספר חסידים (סי' לד). ועיין שם שהביא מקור לדברי הרמב"ם שרב לא שח שיחה בטלה. וראה גם בעבודת המלך (דעות פ"ב ה"ד). **מח. ובתולדות** יצחק (ברש"י ד"ה דשח) כתב שהוא דווקא בצריך לריצויה. ועוד הוסיף שם שמה שאמר רב לרב כהנא לצאת, רצה לומר לו שאין זה נוגע לך שאין רוב הנשים כן, ואמר לו רב כהנא אף על פי כן תורה היא וללמוד אני צריך בשביל מי שכן הוצרך לכך. ועיין תורה לשמה (סי' סח) שאינו בכלל איסור ויזהר שלא להרבות יותר מדאי אלא כדי הצורך. **מט. ועיין** מה שכתב בזה עוד היעב"ץ בנדרים (כ: ד"ה אינו) שמה שרב לא נהג כרבי אלעזר הוא מחמת שהיתה אשתו צריכה לפיוס. **נ. בתולדות** יעקב (ד"ה רב) ביאר על פי המבואר לעיל (מד.) כל סעודה שאין בה שריף אינה סעודה. וביאר רש"י (ד"ה שריף) תבשיל לח שיש בו מרק. ולפי זה שפיר שייך הלשון 'כדלא שריף תבשילא', היינו שאין בו מרק שאין שבע, וזהו שפירש רש"י כאדם רעב. **נא. וכן** ביאר בדרך פקודיך (מ"ע א חלק הדיבור אות יג) את המשא ומתן בין רב כהנא לרב, והביא שמהזוהר בכמה מקומות, מבואר שצריך לדבר עמה במילין דאהבה אפילו שלא בשעת כעסה. אלא שהביא שבשולחן ערוך (או"ח סי' רמ ס"י) משמע דדווקא ביש לו כעס עמה מותר לרצותה. וסיים 'והנראה לענ"ד כתבתי'. אלא שבמנחם משיב נפש (ד"ה אמר) הקשה שנשמט ממנו [מה שציין לספר 'והיה ברכה' כוונתו למגיד תעלומה ששניהם חוברו על ידי הרצ"א מדינוב] הסוגיא בחגיגה (ה:), שמבואר שם שכל מה שרב שח ושחק הוא רק באופן שצריך לפייסה, ולא שעשה כן תמיד. ועיין שם מה שתירץ. וכן הקשה בספר החיים (סגולות ישראל, מערכת בי"ת סי' מה) בארוכה. ועיין מגדים חדשים (ד"ה שמעיה - הסמי) ביישוב הדברים. **נב. וכן** כתב רש"י לעיל (מז. סוף ד"ה אילו) ששמואל קרא כן לכבודו של רב. **נג. וכן** פירש הערוך (ערך אבא). והוכיח כן מכמה מקומות.

תלמיד חבר של רב כמבואר בסנהדרין (לו:)[נד]. ובתוספות רבינו יהודה (סירליאון, ס: ד"ה סוינהו) תירץ שכיון שהיה שמו כן קרא אותו 'אבא' בלשון חשיבות[נה].

הרי זה חוצפא

אמר ליה כהנא הכא את פוק דלאו אורח ארעא אמר לו תורה היא וללמוד אני צריך. באפרקסתא דעניא (ח"א סי' סא אות ו) הקשה על מה שאמר לרב כהנא לאו אורח ארעא, ולכאורה וכי רק מיעוט דרך ארץ הוא, הרי גם חוצפא יתירא היא וכמו שראינו לעיל שאמרו התנאים 'עד כאן העזת פניך ברבך'. ותירץ שגם רב ידע שרב כהנא ללמוד תורה בא, ואם כן עזות אין כאן, ומה שאמר לו רב 'לאו אורח ארעא', היינו שמה שנהגתי בעצמי קלות ראש לא כדרך כל הארץ העושים כן עשיתי, כי אם על דרך יותר נעלה ונשגב וכמו שנתבאר לעיל שהיה צריך לעורר עצמו לכך. ועל זה השיב רב כהנא 'תורה היא וללמוד אני צריך'. ולכאורה היה לרב כהנא לומר ללמוד תורה אני צריך. אלא שרצה לומר 'תורה היא', כלומר יודע אני שעשית שלא כדרך כל הארץ כי אם על דרך נעלית וזה 'תורה'.

ביאור שאלת הגמרא ובשיטות האמוראים

מפני מה אין מקנחין בימין אלא בשמאל. בחידושי המלבי"ם (ד"ה רב כהנא) ביאר[נו] שטבע האדם שהשכל בלבד הוא המושל ביד ימינו, אבל בשמאלו יתערב גם הטבע שמעכב בשכל, ומכיון שכן נלקחה הימין אל המשל על למעלה מן הטבע, כמו שכתוב (תהלים קיח טו) 'ימין ה' עושה חיל', וכן (שם קיח טז) 'ימין ה' רוממה', לשדד את הטבע והמערכת לעשות נסים ונפלאות, אבל על הנהגת דרך הטבע ישתמש תמיד הכתוב במילת 'יד' סתם שמוסב על יד שמאל, וכן מורה הימין על אמיתת הענין ודקדוקו, ומבארת הגמרא למה אין מקנחין בימין אלא בשמאל. אמר רבא מפני שהתורה ניתנה בימין שמרמזת על האמת כמו שכתוב (דברים לג ב) 'מימינו אש דת למו', ומרמזת גם על ההנהגה הקדושה שלמעלה מן הטבע על ידי קיום התורה, ואין כבוד להשתמש בה בתועבה כנגדה. ורבה בר בר חנה אמר שהימין קרובה אל הפה, שגם הפה השכל מושל בו, וכן קרובים הם זה לזה בעסק התורה ובמצוותיה. וריש לקיש אמר מפני שקושר בימין את התפילין על השמאל כדי לשעבד בזה תאוות ומחשבות לבנו שבשמאל תחת ממשלת הימין. ורב נחמן בר יצחק אמר מפני שמראה בה טעמי תורה שעם ימין האמת ישיג טעמי תורה לאמיתה[נז].

רבא מסכים ששמאל גם כן חשובה

אמר רבא מפני שהתורה ניתנה בימין שנאמר מימינו אש דת למו. בבכור שור (ד"ה אמר, נדפס בסוף תבואות שור) ביאר שרבא לא חולק על דברי רבי יוחנן בשבת (סא.) ששמאל חשובה משום שמניח עליה תפילין, שיש לומר ששם היא חשובה כיון שמניחים את התפילין על הזרוע, ואילו כאן מדובר לענין קינוח הנעשה בכף, וכף ימין חשובה היא, כמו שמצינו שהתורה ניתנה בכף ימינו של הקב"ה[נח]. עוד כתב שחשיבות תפילין אינו אלא לענין קשירה, כמו שכתבו שם **תוספות** (ד"ה וקייס) בשם **ריב"א**.

מה הכוונה קרובה לפה

רבה בר בר חנה אמר מפני שהיא קרובה לפה. רש"י (ד"ה שקרובה) ביאר שרגילין להושיטה לפה. ודייק **בבסא רחמים** (סורי, שם) שמשמע שמלבד האכילה מושיטים אותה לפה לעניינים אחרים. אלא שהקשה כיון שהגמרא בסמוך תולה את דברי רבה בר בר חנה, בדברי התנא רבי אליעזר שאומר 'מפני שאוכל בה' היה לרש"י לפרש שהכוונה לאכילה. ונראה שאין כוונת רש"י אלא לפרש מה שהגמרא אומרת שהיא 'קרובה לפה', ולכאורה הרי היא רחוקה מהפה. לכן כתב שתמיד מושיטים אותה לפה בכל העניינים.

הרי ביד שמאל מניחים תפילין

ורבי שמעון בן לקיש אמר מפני שקושר בה תפילין. המהרש"א (ד"ה מפני שקושר) הקשה שאם חשיבותה היא מטעם שקושר בה תפילין, היה מקום לומר שיד שמאל חשובה יותר כיון שהקשירה נעשית עליה, וכמו שמצינו בשבת (סא.) 'אמר ר' יוחנן כתפילין כך מנעלין, מה תפילין בשמאל אף מנעלין בשמאל'[נט]. ותירץ שכאן מדובר במעשה הנעשה על ידי היד, וחשובה היא הימין שהרי קושר על ידה את התפילין, לכך אין לעשות בה מעשה בזיון, אבל בגמרא בשבת מדובר במעשה הנעשה על הרגל ומכיון שהנחתן של התפילין על גבי שמאל לכן חשובה השמאל במעשה הנעילה הנעשה על גביה.

בזהב שיבה (אלגזי, אות עה) תירץ שאפשר שיותר מצוה היא הקשירה מלבישת התפילין, שהרי כתוב (דברים ו ח) 'וקשרתם לאות' ולא כתוב והלבשתם[ס].

בסמיכת חכמים (ד"ה מפני שקושר) יישב שתפילין אינו על היד רק על הזרוע, מה שאין כן ביד ימין הוא קושר תפילין על ידי אצבעותיו ממש לכן אסור לקנח בה[סא].

בילקוט אברהם (ליפשיץ, או"ח סי' ג אות ג) תירץ שכיון שביד שמאל הוא קושר תפילין היא חשובה יותר משום שקיימא לן (ב"ב ט.) גדול המעשה יותר מן העושה[סב].

לא יקנח באצבע אמצעית

שם. המגן אברהם (סי' ג סוף סק"ח) הביא מהשל"ה (חולין, דרך חיים אות קפה) שלא יקנח באצבע אמצעית שכורך עליה רצועה של תפילין, כמבואר **בשולחן ערוך** (סי' כז ס"ח). אך כתב **הערוך השלחן** (או"ח סי' ג ס"ח) שבודאי אם ביכולתו ליזהר בזה מה טוב, אבל אם בלעדי האצבע הזה לא יקנח יפה, יקנח כדרכו[סג].

מה הדין אשה שאין מניחה תפילין

שם. במור וקציעה (או"ח סי' ג סוף ד"ה ויקנח) כתב שנראה שאשה גם כן יש לה ליזהר שלא לקנח ביד ימין, כיון שהיא שייכת גם בקשירת תפילין, כמבואר בבכורות (ל:) מעשה באשה שהיתה נשואה לתלמיד חכם והיתה קומעת [-קושרת] לו תפילין[סד]. אך **במחזיק ברכה** (שם סק"ט) כתב שאינו מוכרח להחמיר עליה כיון שעלובה אשה שנאמר בה (נדה יג.) כל היד המרבה לבדוק בנשים משובחת. וכן אומרת הגמרא (שבת קנב.) אשה חמת מלא צואה ופיה מלא דם. לכן יכולה היא לקנח גם ביד ימין[סה].

מהו טעמי תורה

רב נחמן בר יצחק אמר מפני שמראה בה טעמי תורה. רש"י (ד"ה טעמי) ביאר שהוא מראה נגינות טעמי מקרא של תורה נביאים וכתובים בניקוד שבספר, וביאר **בשלמה משנתו** (ד"ה טעמי) שמראה לקורא בספר תורה שאין בו טעמים, איזה טעם נקוד במילה זו. עוד כתב רש"י שמדובר גם בהגבהת קול ובצלצול נעימות הנגינה של פשטא ודרגא ושופר מהפך[סו] מוליך ידו הימנית באויר לפי טעם הנגינה[סז].

הרי יש שלא הושוו דבריהם

כתנאי. בקהלת יעקב (ד"ה מפני, נדפס באסיפת זקנים) העיר שהגמרא תולה את מחלוקת האמוראים במחלוקת התנאים, שדברי רבה בר בר חנה שאמר מפני שהיא קרובה לפה, הם כרבי אליעזר שאמר מפני שאוכל בה, ורב נחמן בר יצחק שאמר מפני שמראה בה טעמי תורה, אמר את דבריו כרבי עקיבא שאמר

נד. וכן תירץ במחזור ויטרי (ח"ב, אבות פ"ב מ"א, עמ' 493). **נה. וכן** תירצו בתוספות ישנים (יומא פז. סוף ד"ה קאזיל) דשמא היה דרך כבוד, וכמו שכתוב (מלכים ב' ב יב) 'אבי אבי רכב ישראל'. וכתב בפתח עינים (לעיל מו. ד"ה אילו) שמדבריהם יש ללמוד שמי ששמו 'אבא', בנו ותלמידו יכולין לקרותו בשמו שהוא כמו 'אבי', כמו שרב כהנא קרא לרב 'אבא' ואין בזה משום איסור לקרוא לאביו ולרבו בשמו שנענש. ועיין שם מה שדן בזה. ועיין תוספות בחולין (לח. סוף ד"ה אינטרין). וראה עוד במגדים חדשים (ד"ה רב כהנא) שהביא מתשובות הגאונים (עמ' קסה, הו' אסף שנת תשג) שרב נשא את אמו של רב כהנא. ולפי זה מיישב שרב כהנא קרא לרב אבא על שם שהיה אביו חורגו. **נו. וכעין** זה ביאר הבונה על העין יעקב (ד"ה מפני). **נז. ועיין** שם בסוף דבריו מה שביאר את דברי התנאים שמביאה הגמרא לקמן. **נח. כמבואר** במדרש (שמו"ר מז ו) שהיה הקב"ה אוחז טפחיים בלוחות. **נט. וכן** הקשה בזהב שיבה (אלגזי, אות עה) ובפני מבין (או"ח סוף סי' כז). וביגיעות מרדכי (ד"ה מפני) ביאר מה שהוצרך המהרש"א להביא מהגמרא בשבת, והרי גם ללא הראיה משבת יש להקשות שאדרבה שמאל חשובה יותר כיון שהתפילין מונחים בה. וכתב שבלי הראיה משבת היה אפשר לומר שהקשירה חשובה יותר מפני שגדול המעשה יותר מן העושה, אבל לפ"ז עדיין קשה למה לא אמרו גבי מנעל ששל ימין עדיף מטעם שקושרים בו תפילין. ועיין בזהב שיבה (שם). **ס. עוד** כתב שקושיית המהרש"א לא קשה שיש לומר שרבי שמעון בן לקיש סובר כהברייתא ששל ימין תחילה. **סא. וכן** תירצו בלבושי שרד (או"ח סי' ג על הט"ז סק"ח) ובאדרת אליהו (ריקי, ד"ה שקושר) ובגור אריה (ג'רמון, ד"ה מפני) ובכנסת יחזקאל (סי' כב) ובספר ויצבר יוסף (סי' ט אות ג). וכן יישבו בשדה יצחק (ברש"י ד"ה שקושר) ובפני מבין (או"ח סוף סי' כז) על פי הגהות מהרל"ח על הטור (או"ח סי' ג, הובא בחידושי הגהות שם אות ג) שכתב שאין מניחין תפילין על היד רק על הזרוע. ובזה ביאר בספר ויצבר יוסף בשם חמיו את דברי רש"י (ד"ה שקושר) שכתב שקושר בה תפילין 'בזרוע שמאלו', ורצונו לתרץ שאין מעלה ביד שמאל כיון שההנחה היא על הזרוע, ואילו הקינוח נעשה בראש היד. וכן ביארו בשדה יצחק, ובאמת ליעקב (קמינצקי, ברש"י שם) בכוונת רש"י. אמנם בלמנצח לדוד (פארדו, ח"ב עמ' יב, ברש"י שם) ביאר שכוונת רש"י היא שאין מצות קשירה דווקא בימין, שאפשר גם לקשור בפיו וכיוצא, אלא שהדרך לקשור בימין, שכיון שההנחה היא בזרוע שמאל בודאי לא יכול לקשור ביד שמאל אלא בימין. **סב. וכן** תירץ בכרם אהרן (ד"ה ורשב"ל) שהימין שהיא עושה המעשה לכך לא יעשה זאת, אבל שמאל הגם שעליו הוא המצוה אבל הוא בעצמו אינו עושה כלום. וכן תירץ באור הישר (ד"ה מפני). **סג. וכן** כתב בבן איש חי (שנה ראשונה פר' וישלח אות יד). **סד. וכן** כתב בערוך השלחן (או"ח סי' ג ס"ח) שגם אשה צריכה ליזהר, 'שכמה טעמים שייכים גם לה'. וכן מבואר בעולת תמיד (שם ס"ק יא) ובמקור חיים (שם ס"י) וביפה ללב (שם ס"ק יד) ובפקודת אלעזר (סי' ג) ובבן איש חי (פר' וישלח אות יד). אמנם עיין בבן יהוידע (ד"ה אמר) שהקשה מדוע הקדימה הגמרא את דברי רבא ורבה בר בר חנה לדברי רבי שמעון בן לקיש שקדם להם. ותירץ מפני שהטעמים של רבא ורבה בר בר חנה שייכים בין באנשים בין בנשים, מה שאין כן דברי רבי שמעון בן לקיש לא שייכים בנשים. **סה. אך** בדברי מרדכי (כרמי, או"ח סי' ג אות ד) כתב שאין זה מספיק לדחות דברי המור וקציעה שהם נראים דברים פשוטים וברורים. ושפיר יש לחלק בין בדיקה שכתוב בנדה לקינוח שכתוב כאן, שעל כל פנים שם אין זה טינופת ממש אלא רק בדיקה מדם. ואמנם שמקצת מהטעמים שהוזכרו בגמרא לא שייכים באשה, מכל מקום הרי קצתם שייכים בה והלכך גם היא תהיה נזהרת. **סו. בשפתי** חכמים (ברש"י ד"ה טעמי) כתב, ראיתי כמה חילופי נוסחאות של הנגינות לפי סדר האשכנזים ולא מצאתי באחד מהם שופר מהפך. **סז. ועיין** חדשים גם ישנים (ברש"י ד"ה טעמי) שמוכח מרש"י שהנקודות וצורתן וכן צורת הנגינה כבר היו ידועים לחכמי המשנה והתלמוד. עיי"ש.

מפני שמראה בה טעמי תורה. אבל רבי יהושע שאמר מפני שכותב בה ורבי שמעון בן לקיש שאמר מפני שקושר בה תפילין לא הושוו דבריהם[סח]. ותירץ שבאמת דברי רבי יהושע ורבי שמעון בן לקיש דבר אחד הם, שהמעליותא שכותב בה הוא מפני שבאותה שכותב בה קושר בה תפילין, וכמו שדורש רבי נתן במנחות (לז.) 'וקשרתם וכתבתם', מה כתיבה בימין אף קשירה בימין, ולכן נקט רבי יהושע כתיבה כיון שמכאן לומדים קשירת תפילין בימין. ורבי שמעון בן לקיש סובר כיתר התנאים שדורשים קשירה בימין מפסוקים אחרים, ולא הוצרך להזכיר כתיבה[סט].

למה הגמרא תולה במה שאוכל

רבי אליעזר אומר מפני שאוכל בה. המהרש"א (ד"ה מפני שאוכל) ביאר שרוב תשמישי אדם הם ביד ימין, ולא תלתה הגמרא אלא במה שאוכל בה דהיינו מפני שחיותו תלויה בה. או מטעם שכיון שאוכל בה ראויה להיות נקיה ביותר שלא תמאס לו המאכל.

מה המעלה שכותב בה

רבי יהושע אומר מפני שכותב בה. בחדשים גם ישנים (ד"ה מפני) ביאר שכותב בידו הימנית ספרים תפילין ומזוזות[ע] ודברי תורה שיש מעלה גם לכותבה, מזה שכתוב (דברים לא יט) 'ועתה כתבו לכם' וכפי שלמדנו לעיל (ו.) ששנים שלומדים יחד נכתבים דבריהם בספר הזכרונות, מוכח מזה שמה שנכתב יש לו מעלה יתירה.

למה הגמרא לא אמרה עוד טעמים

שם. בזהב שיבה (סוף אות עה) הקשה למה הגמרא לא נתנה טעם שמקנחין בשמאל ולא בימין משום שימין חשובה לעולם מהשמאל לכל דבר, לענין חליצה וכן נתינת שמן בבהונות של מצורע שכתוב בהם ימין[עא].

מה הדין באיטר

שם. הט"ז (או"ח סי' ג סק"ט) כתב שלטעמים שאין לקנח בימין מפני שקושר בה תפילין וכן שרגיל להושיטה לפה וכן שמראה בה טעמי תורה, אם הוא איטר ביד ימינו יקנח ביד ימין[עב]. אבל לטעם שאמר רבא לפי שניתנה תורה בימין גם באיטר הולכים אחר הימין של כל אדם וצריך לקנח בשמאל[עג]. אלא שסיים **שהבית יוסף** (שם סי' מג ד"ה והא) כתב שאסור לקנח בימין, על כן גם איטר יקנח בימין של כל אדם שאצל האיטר יד שמאל הוא ימין[עד].

ובמגן אברהם (שם סק"ח) מסתפק אם הלכה כרבא כיון שהוא בתראה, או שמא כיון שכל התנאים לא סוברים כמותו אין הלכה כמותו. וכתב שנראה באמת שאין הלכה כמותו[עה]. ואם כן איטר יש לו לקנח ביד ימין[עו]. וכן פסק **במשנה ברורה** (שם ס"ק יז) שאיטר מקנח בשמאל שהוא ימין כל אדם.

עוד כתב המגן אברהם (שם) שאם כותב בשמאל ושאר מעשיו עושה בימין שיש לקנח בימין כיון שיש שני טעמים, שכותב בשמאל וקושר בה תפילין[עז]. ואמנם **הפרי מגדים** (שם אשל אברהם סק"ח) **ולבושי שרד** (שם ס"ק טז) צידדו שיקנח בשמאל ולא הולכים אחר הכתיבה שלו אפילו שקושר בה תפילין[עח].

בביאור הלכה (שם ד"ה לא יקנח) הביא את דברי **הבכור שור** (ד"ה מפני) שאם בידו השמאלית רגיל בכתיבת דברי קדושה ואינו רגיל להראות טעמי תורה נחשבת אצלו יד ימין ולא יקנח בה, אלא יקנח בשמאל שלו שהוא ימין כל אדם. ואם כותב בדברי קדושה בימין ורגיל בזה, ואינו רגיל להראות טעמי תורה, ושאר מעשיו עושה בשמאל, הרי הוא ככל אדם ומקנח בשמאל דעלמא[עט]. **עוד** הביא הביאור הלכה (שם) את דברי **הארצות החיים** (שם המאיר לארץ ס"ק סד) שאם כותב בימין ושאר מעשיו עושה בשמאל הרי הוא ככל אדם. שדעתו שרק איטר גמור שעושה כל מעשיו [והיינו כל המעשים המבוארים בסוגיא] בשמאל, מקנח בימין כל אדם, אבל אם אפילו רק דבר אחד עושה בימינו הרי הוא ככל אדם ומקנח בשמאל כל אדם[פ].

מה הדין בשולט בשתי ידיו

שם. בארצות החיים (או"ח סי' ג לב הארץ ס"י) כתב שמי ששולט בשתי ידיו כגון שאוכל או מראה טעמי תורה בשתי ידיו לא נחשבת פעולה זו לא לימין ולא לשמאל. **ובשלמה משנתו** (ד"ה שקרובה, ד"ה טעמי) כתב שלמאן דאמר שקרובה לפה אם כן השולט בשתי ידיו יכול לקנח באיזו שירצה ששתיהם קרובים לפה. אך למאן דאמר שמראה בה טעמי תורה יקנח בשמאל כיון שגם הוא מראה טעמי תורה בימין, משום מימינו אש דת, על כן יקנח בשמאל.

מדוע ניצול משלשה דברים אלו

אמר רבי תנחום בר חנילאי כל הצנוע בבית הכסא נצול משלשה דברים מן הנחשים ומן העקרבים ומן המזיקין. וביאר רש"י (ד"ה מן) שמתוך צניעותו מתנהג בנחת ובשתיקה ואין הנחשים מרגישים להתקנאות בו ואף המזיקין חסין עליו. **ובמהרש"א** (ד"ה כל) ביאר שמזיקין מצויים בבית הכסא כמבואר בסמוך. וכן מבואר לקמן (ע"ב) על אותו פרסאה שנחש שמט את החלחולת שבבית הרעי שלו. ועל ידי צניעותו המלאכים שומרים אותו מכל זה, כפי שאביי אמר לעיל (ס:) שכשהולך לבית הכסא יאמר שמרוני עזרוני סמכוני המתינו לי עד שאכנס ואצא. ואילו כשאינו צנוע ודאי שהמלאכים עוזבים אותו והולכים, ואין לו מי שישמור אותו מכל אותם מזיקים.

ובשלמה משנתו (ד"ה כל) ביאר שכשהוא צנוע בבית הכסא זה מורה על אמונתו השלמה בהשגחתו יתברך שאפילו במקום שאין שם מלאך ולא שום קדושה הוא שם את ה' לנגדו תמיד, נמצא שאף כשהוא במקום טומאה לבו פנוי מהרהור חטא ועון, ונמצא שכל ימיו הוא טהור ומחשבתו טהורה, וכיון שהוא מאמין בהשגחתו יתברך במקום המתועב, גם הוא מושגח וה' שומרו שם. **בפרשת מרדכי** (ד"ה כל) ביאר שבמקומם שהיו הבתי כסאות שלהם בשדות היו נזוקין שם לפעמים מנחשים ועקרבים, וזהו במי שלא היה צנוע, אבל זה שהיה צנוע ולא היה מגלה את עצמו יותר מדאי ניצל מנחשים, לפי שאין בשרו מגולה שינשכו אותו. וגם העקרבים הזוחלין על רגלי האדם אין פוגעין בו שהם מכוסים, וגם המזיקים אין פוגעים בו כשיראוהו שהוא צנוע.

לכאורה הרי זה בכלל שניצול מן המזיקים

ויש אומרים אף חלומותיו מיושבים עליו. ברש"י (ד"ה חלומותיו) כתב שאין המזיקין מבהילין אותו. **ובשפתי חכמים** (שם) הקשה שלכאורה זה בכלל השלשה שאמר תנא קמא שניצול מן המזיקין, ואם כן מה הוסיפו היש אומרים. ותירץ שרש"י (ד"ה מן) פירש את דברי תנא קמא שניצול מן המזיקין, היינו שהמזיקין חסים עליו, והיינו שחסים עליו מלהזיקו, אבל מבהילין אותו בחלומותיו, ושפיר הוסיפו היש אומרים שאפילו מן הבהלה הוא ניצול. **ובישמח לב** (ברש"י ד"ה חלומותיו) ביאר שרבי תנחום אמר שניצול מן המזיקין משמע שרואה

סח. **וכן** כתב בזבד טוב (ד"ה מפני). ונשאר למסקנא שבאמת דברי הגמרא כתנאי לא הולך על רבי יהושע ורבי שמעון בן לקיש. סט. **וכן** ביאר בפרשת מרדכי (ד"ה כתנאי) ובישמח לב (ד"ה כתנאי). ע. **כמבואר** בשלחן ערוך (או"ח סי' לב ס"ה וביו"ד סי' רעא ס"ז). עא. **ובחדשים** גם ישנים (ד"ה אין) הקשה שהרי מצינו בעבודה בבית המקדש שצריכה להיעשות דווקא ביד ימין. עב. **וכן** ביאר בשלמה משנתו (ד"ה שקושר, ד"ה טעמי). עג. **וכן** כתבו הגר"א באמרי נועם (ד"ה מפני), עולת תמיד (או"ח סי' ג ס"ק יא), עיון יעקב (ד"ה אמר), מעון הברכות (ד"ה אמר), פרחי כהונה (ד"ה אמר רבא) ובפנים מסבירות (ד"ה מפני) שזה הנפקא מינה בין הטעמים. ועיין עוד שם שהרחיבו להביא עוד נפק"מ בין הטעמים. אמנם הברכת ראש (ד"ה אמר) כתב שגם לטעם זה מקנח בימין שלו, וביאר שמה שאמר רבא שהתורה ניתנה בימין אף כי אין ימין ושמאל אצל הקב"ה, אין זה כי אם משל, כמו שימין האדם מזומן לפעול כפי הצורך, כן אצל הקב"ה כח הפעולה שהוא תכליתו מכונה בשם ימין, אבל כח הפעולה הנעשית לצורך התכלית מכונה בשם שמאל. ולזה גם התורה כיון שזה עיקר ותכלית רצון ה' מכונה בשם ימין. ואם כן גם באיטר חשיבות היד שמאל שלו לפעול בו כל צרכו הוא כמו יד ימין של כל אדם, ולכן יקנח ביד ימינו. וכן ביאר במנחת שמואל (ד"ה ולמדתי). ועיין ככבא דשביט (ד"ה מפני) שהאריך בדברי הט"ז. עד. **ובמגן** אברהם (שם סק"ח) הקשה שלא הוזכר כלל בבית יוסף בענין איטר. ועיין במור וקציעה (שם ד"ה ויקנח) ובבכור שור (ד"ה מפני) ובהגהות והערות (שו"ע שם אות יז) בגירסאות השונות בדברי הט"ז. עה. **אך** עיין בארצות החיים (ס' ג המאיר לארץ ס"ק סד) שהרבה להקשות שלפי כללי הש"ס הלכה כרבא. ונשאר בצריך עיון על המגן אברהם. ומסיק שעל כל פנים צריך שיהא איטר לגמרי, ולא כדברי המגן אברהם שאם הוא כותב בשמאל ושאר מעשיו בימין, יקנח בימין. אך בשלמה משנתו (ד"ה רא"ה) כתב שלא נפסק כרבא כיון שבברייתא שהובאו שיטות התנאים אין תנא הסובר כשיטת רבא. ובעינים למשפט (ד"ה אמר) ציין לדברי המאירי (ד"ה הנפנה, נדפס בסוף סא:) שהשמיט טעמו של רבא וכתב רק מפני שכל מיני קדושה נעשים בה. ומבואר שאם הוא איטר, שמאל הוא כימין כל אדם ולא חילק כלל איזה איטר. ובלשם זבח (ד"ה מפני) כתב שהלכה כרב נחמן בר יצחק שהיה אחרון יותר מרבא, ולפי זה גם אם הוא כותב בשמאל ושאר מעשיו עושה בימין מקנח בשמאל, שמסתמא מראה בימין טעמי תורה, כיון שכל מעשיו עושה בימין. וראה בבני ציון (ח"א סי' ג אות יז) ובנפש חיה (מרגליות, או"ח סי' ג ס"י). עו. **ובחיי** אדם (כלל ג ס"ב) כתב בשם המגן אברהם שבאיטר צריך עיון. אמנם במגן אברהם משמע שנטה לומר שאין הלכה כרבא. עז. **וכן** נקט בשלחן ערוך הרב (או"ח סי' ג סי"ד). עח. **והקשו** על המגן אברהם שהטעם של כותב בשמאל לא מצינו בגמרא. ועוד שנגד הטעם שיש ביד שמאל שמניח בה תפילין, יש ביד ימין שני טעמים אחרים שמראה טעמי תורה ושנותנה בפה, ואם כן אפילו אם נאמר שהטעם של רבא שתורה ניתנה בימין לא נפסק, עדיין יש כאן שני טעמים נגד אחד, שביד שמאל הוא קושר תפילין וביד ימין הוא מראה טעמי תורה ונותנה בפה. לכן מסיקים דלא כהמגן אברהם. וכן כתב בשלמה משנתו (ד"ה רא"ה) ובלשם זבח (סוף ד"ה מפני). אמנם הבכור שור (ד"ה מפני שהתורה) כתב שהמגן אברהם סובר שהטעמים של קושר וכותב הם יותר חשובים משני הטעמים האחרים ולכן כתב שיקנח בימין. וביאר בנוה שלום (או"ח סי' ג סק"י) שאותם טעמים עדיפים מפני שאם יעשה בהם דברים אלו זה בזיון לדברי קדושה מה שאין כן בטעמים האחרים, וכן הטעם שמראה בה טעמי תורה לא מראה בספר, וגם אם תאמר שנחשב דבר שבקדושה עדיין הם שנים כנגד אחד. ועיין חיי עולם (טויביש, או"ח סי' ג על המג"א סק"ח). ועיין בנפש חיה (שם ד"ה דאיכא תרי) ובזבד טוב (ד"ה מפני) מה שכתבו על הערת הפרי מגדים והלבושי שרד שהטעם של כתיבה לא נזכר בגמרא. עט. **עיין** בבכור שור (שם) בארוכה. פ. **אך** בשלמה משנתו (ד"ה רא"ה) כתב שבאיטר במלאכה אפילו שאינו איטר בכתיבה יקנח בימין. ובערוך השלחן (או"ח סי' ג ס"ח) כתב שאם יש לאדם שימוש בשני הידים הטעם האחרון של הגמרא מפני שהתורה ניתנה בימינו של הקב"ה, מכריע שיקנח בשמאל של כל אדם, שכדאי הוא טעם זה להכריע. ולפי זה גם כשכותב בשמאל ושאר מעשיו עושה בימין הרי הוא ככל אדם. ולא כדברי המגן אברהם [לעיל]. ועיין עוד בנהר שלום (שם סק"ד) ובנוה שלום (שם סק"ט) באריכות.

אותם ביום וניצל, ועל זה הוסיפו היש אומרים שאפילו שכל החלומות באים מהרהורי האדם ביום, אפילו הכי אין מבהילין אותו בחלומו.

מדוע חלומותיו מיושבים

שם. בשלמה משנתו (ד"ה חלומותיו) ביאר לפי שאין מראין לו לאדם בחלומותיו אלא מהרהורי לבו כמו שנתבאר לעיל (נה:), וכיון שמחשבתו טהורה ומתנהג בצניעות, לפיכך חלומותיו מיושבים, והצניעות גורמת שחסים עליו, וכלשון הגמרא לקמן (ע"ב) שאמר דוד לשאול צניעות שהיתה בך היא חסה עליך.

בפרשת מרדכי (ד"ה כל) ביאר שמי שאינו צנוע מפחד מנחשים ועקרבים ומזיקים, ואינו גומר הפנאתו, ואין קיבתו ריקה תמיד, והוא מעלה אדים רעים בשנתו והם גורמים לו חלומות מבוהלים, מה שאין כן הצנוע הוא שקט מפחד, ושוהה שם כדי צרכו וקיבתו ריקה, ולכן חלומותיו מיושבים עליו.

הרי אין מזיקים לשנים

ההוא בית הכסא דהוה בטבריא כי הוו עיילי ביה בי תרי אפילו בימָמא מתזקי. וביאר האור זרוע (ח"א סי' קלו) שאפילו שלשנים המזיק נראה ואינו מזיק כמבואר לעיל (מג:), מכל מקום במקומם הם מזיקים אפילו לשנים כמבואר לעיל (ג.).

בטעם הדבר שלא יכנסו יחד ומה הדין בקטנים

רבי אמי ורבי אסי הוו עיילי ביה חד וחד לחודיה ולא מתזקי. הרמ"א (או"ח סי' ג ס"ב) פסק ולא ילכו שני אנשים יחד. ובדרכי משה (שם אות ל) ביאר שהטעם הוא משום צניעות. **ובלבוש** (שם ס"ב) ביאר שמדרכי הצניעות הוא שלא יראה פירועו או ישמע עיטושו[פא].

ובארצות החיים (סי' ג לב הארץ ס"ב) הוסיף שעם קטן שאין בו דעת מותר ליכנס. וביאר שם (באר יהודה סק"ב) שקטן שאין בו דעת היינו שאינו יודע לדבר.

אמנם בחסד לאלפים (סי' ג ס"ג) כתב שיש להזהיר בזה גם על הקטנים, אם משום שירגילו במילי דצניעותא, ואם משום שלא ירגילו במילי דפריצותא[פב].

מבואר שתלמיד חכם צריך שמירה

אמרי להו רבנן לא מסתפיתו. באור זרוע (ח"א סי' קלו) כתב שמשמע בגמרא שתלמיד חכם גם צריך שימור מהמזיקים, וכדברי הגמרא לעיל (נד:) שיש אומרים שאף תלמיד חכם בלילה צריך שימור. אלא שהקשה שלמדנו לעיל (ה.) שתלמיד חכם לא צריך לקרות קריאת שמע על מטתו כיון שתורתו משמרתו, ואילו כאן מבואר שצריך שמירה. ותירץ שכל מה שאינו צריך שמירה היינו במקום טהרה שמתוך שהוא עוסק בתורה אינם רשאים להזיקו, אבל במקום הטינופת שאינו רשאי להרהר בדברי תורה, צריך שימור.

ביאור תשובת רבי אמי ורבי אסי

אמרי להו אנן קבלה גמירינן קבלה דבית הכסא צניעותא ושתיקותא. רש"י (ד"ה קבלה) ביאר מסורת ומנהג שקיבלנו מרבותינו בהנהגת בית הכסא שצריך צניעותא ושתיקותא. **ובערוך** (ערך קבל - החמישי)[פג] גרס 'קבלא', ופירושו אם אדם צנוע ושותק בבית הכסא היא קמיעתו שיצילנו מהמזיקין. וביאר **המהרש"א** (ד"ה קבלה) שרבי אמי ורבי אסי אמרו שנכנסו אחד אחד שזהו צניעות ושתיקה, שאם היו נכנסים שניהם מצוי הוא שאחד רואה את פירועו של חבירו ואין זה צניעות, ויבואו גם לידי סיפור דברים ואין שתיקה.

ובשלמה משנתו (ד"ה לצניעותא) ביאר שה'צניעות' מועילה מהמזיקים, ולכן לא נכנסו שנים שאין לך פריצות גדולה מזו שחבירו רואה את פירועו ושומע עיטושו, וה'שתיקה' מועילה לנחשים כמבואר בגמרא בסמוך.

הטעם שצריך לשתוק

שם. בכף החיים (או"ח סי' ג סק"ו) הביא כמה טעמים מדוע צריך לשתוק ולא לדבר: א. כי יש מין שד המחטיא את האדם אם ידבר שם. ב. שלא ליתן להחיצונים מקום להאחז בענין הקול והדיבור של האדם כי קדוש הוא[פד]. והביא מכמה ספרי מוסר שטוב לחשוב מחשבות אחרות בבית הכסא כדי שלא יכנסו ברעיוניו הרהורי דברי תורה. או לחשוב שם צרכי מזונותיו וצרכי ביתו, ובשבת יחשוב בבניינים נאים וציורים.

אפשר לדבר לצורך גדול

שם. הרמב"ם (דעות פ"ה ה"ו) כתב ולא ידבר כשהוא נפנה אפילו לצורך גדול. ומשמע שרק כשנפנה לא ידבר. ואילו **הרמ"א** (או"ח סי' ג ס"ב) כתב 'גם לא ידבר שם', ומשמע שכלל לא ידבר בבית הכסא[פה]. וכתב **השערי תשובה** (שם סק"ג) שמה שכתב הרמב"ם הוא דווקא בשעה שהוא נפנה ממש, שאז אפילו לצורך גדול אסור, והרמ"א שכתב לא ידבר שם, אפשר שבעת שאינו נפנה עדיין מותר לצורך[פו].

מה ענין הקבלה של יסורים

קבלה דיסורי שתיקותא ומבעי רחמי. רש"י (ד"ה קבלה דיסורי) ביאר, שלא יבעט ביסורין הבאים עליו. **ובערוך** (ערך קבל - החמישי) גרס 'קבלא דיסורי', כלומר מי שמיוסר קמיעתו המצילתו מאותן היסורין לשתוק ולהתפלל.

בסמ"ק (מ"ע ה) כתב ויהיה שמח ביסורין כשבאין עליו, ואם אינו יכול לסובלן מכל מקום לאחר שיעברו ישמח בהם וישתוק ואל יתפאר בהם כמו שלמדנו קבלה דיסורין שתיקותא. ומבואר מדבריו שגם זה הוא בכלל שתיקותא שלא יתפאר בהם[פז].

ביאור הקשר בין שתי הקבלות

שם. בבן יהוידע (ד"ה קבלה) הקשה מדוע הוזכר כאן קבלה זו של יסורים, הלא הגמרא דיברה על ענין בית הכסא, ודי לומר את הקבלה של בית הכסא. ותירץ שאמרו גם קבלה זו כדי שממנה יבינו קבלת בית הכסא, ולא יטעו להבין ששתיקה של בית הכסא אפילו השמעת קול בלבד אסורה, וזה הרי אינו שאדרבה השמעת קול דוחה המזיקין, אלא הכוונה שתיקה מדברים, שלא ידברו שם מפני שרוחות רעות יתחזקו ויתאחזו בדבור אותיות היוצא מפי האדם, מה שאין כן השמעת קול בלי חיתוך אותיות אינו מזיק, וזה נלמד משתיקה של יסורים ששם ודאי הכוונה הוא על דברים ולא על השמעת קול[פח].

הבונה (בעין יעקב ד"ה קבלה) ביאר שהגמרא באה לרמוז על שני מצבי האדם, או בעמדו על כנו בהנהגת בריאותו שזה נרמז ב'בית הכסא' או בבא עליו חולי או צרה. לאחד אמר שגם בהמצאו בריא וכל כוחות הגוף יעשו שלהם על כל פנים יחשוב שעם כל זה מעותד לסכנות ומזיקין תמיד, ועל כן ישמור את עצמו ויתנהג בצניעות היינו במיעוט תאוותיו וימעט בשיחה קלה ויהא נשמר מכל נזק. וכן אמר שאם יחלה ויהיו לו יסורין ישתוק ולא יטיח דברים כלפי מעלה אלא יתפלל לה' כדי שירחם עליו.

בתולדות יעקב (ד"ה ההוא) ביאר שלא נטעה לומר שמה שאמרו קבלה דבית הכסא צניעותא ושתיקותא, היינו או זה או זה, והאות וי"ו של ושתיקותא הוא וי"ו המחלקת כמו 'או', לכך אמרו גם כן קבלה דיסורי שתיקותא ומבעי רחמי, והיינו שניהם ביחד. וכן מוכח שצריך את שניהם ביחד, שאם לא כן היה להם לומר תחילה שתיקותא ואחר כך צניעותא, כמו שאמרו לגבי יסורים תחילה שתיקותא, כך לגבי בית הכסא היה להם להקדים שתיקותא. ובשלמא אם אנו אומרים שקבלה של בית הכסא צריך את שניהם יש לומר שצריך קודם צניעות ואחר כך שתיקה, וביסורים הוא להיפך קודם שתיקה ואחר כך בקשת רחמים, ולכך לא אמר בשוה. אבל אם נאמר שהקבלה של בית הכסא זה או זה או זה, היה לו לומר כמו ביסורים שתיקותא קודם. וכיון שביסורים הוכרחו לומר שתיקותא קודם מחמת שכך הוא הסדר, אף על פי שבבית הכסא אין הכרח איזה מהם להיות קודם, מכל מקום היה לו לומר לשון אחד.

בביכורי ניסן (ד"ה ההוא) ביאר את השייכות בין שתי הקבלות כי באמת צריך להבין איך נכנסו רבי אמי ורבי אסי לבית הכסא לחוד כיון שמצוי שם היזק, גם לו יהא שהיה שם דרך איך להנצל מהמזיקים, בכל זאת מה דחק אותם ללכת לשם דווקא, היה להם ללכת לבית הכסא אחר. אלא על כרחך צריך לומר שהיו בעלי יסורין גדולים בנקבים ולא היה אפשר להם לילך לבית הכסא אחר, שיתכן שבית הכסא אחר היה רחוק ממקום דירתם והבית הכסא הזה היה קרוב אצלם. וזה ידוע שכל בעלי יסורין בנקבים בעת שנפנין צועקים בקול מחמת כאבם, וזה מה שאמרו קבלה דבית הכסא צניעותא ושתיקותא, ואם תשאלו כיון שאנו בעלי יסורים מסתמא אנחנו צועקים כיון שאי אפשר בלא לצעוק. לכן אמרו שקבלה של יסורים שתיקה ובקשת רחמים, וממילא אנו יכולים להנצל[פט].

הרי צריך להודיע לרבים ויבקשו עליו רחמים

שם. באם יעקב (ד"ה קבלה) הקשה שמבואר בסוטה (לב:) מי שאירע בו דבר צריך להודיע לרבים ויבקשו עליו רחמים. ואילו כאן מבואר שצריך לשתוק.

פא. ובפרי מגדים (שם אשל אברהם סוף סק"ח) כתב שבשמיעת עיטושו אין בזה איסור משום צניעות. וכן פסק במשנה ברורה (שם ס"ק טו). **פב. אך** במשנה הלכות (תניינא ח"א סי' ז) ציין לעבודה זרה (מז:) שאיתא להדיא שבית הכסא של תינוקות אין בו משום צניעות. **פג. הובא** במלא הרועים (ד"ה קבלה). **פד. וכן** כתב בבן יהוידע (ד"ה קבלה). **פה. ובמקור** חיים (או"ח סי' ג ס"ב) הוכיח מרש"י (ע"ב ד"ה נחר) שקפדינן אפילו על דיבור כל דהו. **פו. וכן** פסק במשנה ברורה (שם סק"ד). ויש להוסיף שבית הכסא נקרא בית הכבוד על שם השתיקה, ויתבאר לקמן (ע"ב). **פז. וכן** פירש במרכבת המשנה למהר"י אלאשקר (אבות פ"ו מ"ה). **פח. ומבואר** מדבריו שגם בקבלת יסורין באהבה מותר לאדם להתאנח מתוך יסוריו ואין זה בכלל 'שתיקותא'. אך עיין בנפש החיים בהקדמה [מבנו] שכתב על הגר"ח מוולאזין גם כי הגיעו ימי הזקנה שנתייסר ביסורין של אהבה, במאודו ונפשו קבלם בשמחה ובצהלת פנים מבלי הוציא אנחה כמאמר חז"ל קבלה דיסורי שתיקותא. ועיין גם ביערות דבש (ח"א דרוש ז, עמ' קמד בנדפס מחדש) שקבלת יסורין באהבה הוא גם מבלי הוצאת אנחה מפיו. **פט. ועיין** עוד עין אליהו (ד"ה ההוא) בביאור שני הקבלות יחדיו.

ותירץ שהכוונה 'שתיקותא' היינו מלהצטער ולדאוג יותר מדאי רק לבטוח בה' שזהו מיסודי אמונה להאמין שהרעה עצמה הטבה היא.

בדברי הסמ"ג שיש מצות עשה

שם. הסמ"ג (עשה יז) כתב מצות עשה לצדק את הדין על כל מאורע, שנאמר (דברים ח ה) 'וידעת עם לבבך כי כאשר ייסר איש את בנו ה' אלהיך מיסרך'[צ]. והקשה **באור יקרות** (ילקוט, ד"ה ודע)[צא] שהרי כאן משמע שאינו רק מסורת וקבלה מרבותינו. ונשאר בצריך עיון.

למה לא לקחה לו שה מהשוק

אביי מרביא ליה אמיה אמרא למיעל בהדיה לבית הכסא. וביאר רש"י (ד"ה מרביה) מגדלת לו שה ומלמדתו שהולך עמו תמיד[צב]. **ובשלמה משנתו** (ד"ה ה"ג) כתב שרש"י בא לבאר למה הוצרכה לגדלו מקטנותו ולא לקחה שה מן השוק, והיינו משום שצריך שילך עמו תמיד, שמא יצטרך לנקביו כשאינו בבית, או שמא לפעמים ילך לפנות ולא יהא על דעתו להוליכו עמו, או שמא יברח ממנו בשעה שהוא יושב בבית הכסא, ולכן הוצרכה לגדל לו שה שילך תמיד עמו.

הרי אסור להתיחד עם בהמה

שם. באור זרוע (ח"א סי' קלו) הקשה איך אביי התייחד עם בהמה, הרי למדנו בסוף קידושין (פא:) ששמואל אמר אסור להתייחד עם כל עריות שבתורה ואפילו עם בהמה, ומבואר שם שאביי עצמו אפילו במדבר לא רצה להתייחד עם הבהמה[צג]. ותירץ שיתכן שרק עם רחל ועז לא התייחד שהם נקבות אבל כבש ותיש שפיר דמי. עוד תירץ שלאחר שאביי שמע את דברי שמואל שאסור להתייחד עם בהמה, שוב לא נכנס לבית הכסא עם הכבש[צד].
ובנימוקי הגרי"ב (ד"ה אביי) תירץ על פי הגמרא בעבודה זרה (כב:) שעובד כוכבים חס על בהמתו שלא תעקר. וגם בבהמות זכרים חסים עליהם הואיל ומכחישין בבשר. וביחוד זה גם גדולי החכמים לא היו נזהרים[צה].

מדוע דווקא גדי

ולרביא ליה גדיא. באדרת אליהו (ד"ה ולרבי) ביאר מה ששואלת הגמרא שתגדל לו גדי ולא שה, כיון ש'שה' נמשלו בו ישראל כמו שכתוב (ירמיה נ יז) 'שה פזורה ישראל', לכן אין להרגיל את השה לדבר מאוס ליכנס לבית הכסא, וכמו שאין מקנחין ביד ימין משום התורה שניתנה בימין הקדוש ברוך הוא. **ובחדש האביב** (ד"ה ולירבי) ביאר שהגמרא סברה שגדי עדיף כיון שהוא פועה יותר ובזה יהיה צוותא יותר ומועיל שלא יפחד. **ובישמח לב** (ד"ה ולרביה) ביאר שיתכן משום שגדי ממהר יותר לגדלו או משום שזול יותר משה.

מדוע חשש שהתחלף

שעיר בשעיר מיחלף. בשלמה משנתו (ד"ה ה"ג) ביאר שכיון שאביי סמך על כך שהולך עמו תמיד ובצאתו מביתו לבית הכסא אין עינו ולבו עליו לראות עם הולך אחריו, ולפעמים מתעכב הוא בבית לאיזה סיבה, וסבור הוא על השד שהוא הגדי שהולך עמו תמיד, לכן לא גידלה לו אמו גדי. אבל אם היה צריך להוליכו עמו במתכוין לא שייך להחליף.

מדוע קשקשה לו בספל

רבא מקמי דהוי רישא מקרקשא ליה בת רב חסדא אמגוזא בלקנא. המהרש"א (ד"ה מקרקשא) ביאר שהנחש ירא מלבוא כשיש קול, כמבואר בעבודה זרה (ל:) שמשקים שמטפטפים לתוך כלי אין בו משום גילוי, משום שהקול מבריח הנחשים. וכן מועיל ממזיקים כמבואר בפסחים (קיב.) שיש לדפוק על החבית להבריח המזיקים[צו].

הוא הדין בכל אדם ובאשתו ומה הדין בחולה

בתר דמלך עבדא ליה כוותא ומנחא ליה ידא ארישיה. כתב **הב"ח** (או"ח סי' ג ד"ה ולא יקנח) שאם מפחד מן המזיקים יכול אדם אחר להושיט ידו דרך חלון כנגד מקום שנפנה שם ולהניח ידו על ראשו[צז]. **ובפרי מגדים** (שם אשל אברהם סק"א) הוכיח מהגמרא שדווקא דרך חלון מותר, אבל ליכנס פנימה אסור אפילו היא אשתו, שהרי בת רב חסדא היתה אשתו של רבא.
ובאפיקי מגינים (שם בביאורים סק"ג) כתב שאם הוא חולה מותר ליכנס שם עם אשתו להדיא, כי מצינו שהתירו לשתי נשים ליכנס יחד לבית הכסא, שלא גרע משתי נשים שמשמע בסנהדרין (יט.) שנכנסות בשתים לבית הכסא, וקשה שהרי גם נשים צריכות לנהוג בצניעות, ועל כרחך שהתירו משום צורך שלא יתיחד שם איש, וכן כאן כשהוא חולה אין לך צורך גדול מזה. וכתב שאפשר שאפילו עם איש אחר מותר[צח].

מה עשתה בעת נדותה

שם. בישמח לב (ד"ה מנחה) כתב שאשתו של רבא הניחה ידה על ראשו דווקא שלא בשעת נדתה. עוד כתב שכיון שרבא לא מלך עד אחר מיתת אביי אם כן יש לומר שלפי שהיתה זקינה, היתה מסולקת דמים ויכלה להניח ידה על ראשו תמיד, ולכך לא הוצרכה הגמרא לפרש זאת.

הרי לעיל ראה בחלום פטירתה של אשתו לפני פטירת אביי

שם. תוספות (ד"ה רבא) הקשו[צט] שעל כרחך לא מלך רבא עד אחר פטירת אביי כמבואר לעיל (נו.) שאמר בר הדיא לרבא שאביי ימות וישיבתו תעבור אליך[ק], ואם כן על כרחך בת רב חסדא [אשתו של רבא] חיתה אחר פטירתו של אביי כמבואר כאן שאחר שמלך רבא [שזה היה לאחר פטירתו של אביי] עשתה לו חלון. וכן מבואר בכתובות (סה.) שאשתו של רבא יצאה להכות את חומה אלמנת אביי, ואם כן מבואר שחיתה אחר פטירתו של אביי. וקשה שלעיל (נו.) משמע שראה רבא פטירתה של אשתו קודם פטירתו של אביי[קא]. ותירצו שמכל מקום לא נפטרה עד אחר אביי[קב]. **וביעב"ץ** (תוס' ד"ה רבא) ציין לדבריו לעיל (נו. ד"ה א"ל) שלעיל מדובר באשה אחרת שמתה לרבא ולא בת רב חסדא, ובמה שאשתו זו מתה נתקיים החלום מיד, אבל בבת רב חסדא לא נתקיים עד שמת אביי ומלך רבא[קג]. **ובישמח לב** (תוספות שם) ציין לדבריו לעיל (נד. ד"ה בר הדיא) שבאמת רבא ואביי לא חלמו כלל אלא רצו לנסות לבר הדיא, ואם כן באמת לא מתה אשתו של רבא.

כיצד נפסק להלכה

אמר עולא אחורי הגדר נפנה מיד ובבקעה כל זמן שמתעטש ואין חברו שומע איסי בר נתן מתני הכי אחורי הגדר כל זמן שמתעטש ואין חברו שומע ובבקעה כל זמן שאין חברו רואהו. ובסמוך רב אשי מעמיד את דברי איסי שהכוונה 'כל זמן שאין חברו רואהו' היינו כל זמן שאין רואה פרועו אבל יכול לראות את חבירו ולא ירחיק. ופסקו **הרי"ף והרא"ש** (סי' כח) בבקעה כאיסי בר נתן וכפי שביאר רב אשי שכל זמן שאין חבירו רואה את פירועו, ואילו באחורי הגדר פסקו כעולא שנפנה מיד[קד]. וביאר **הבית יוסף** (או"ח סי' ג ד"ה וכשנפנה)[קה] שמה שבאחורי הגדר פסקו כעולא, הוא משום שהוא מארי דתלמודא יותר מאיסי בר נתן[קו], ואפילו שרב אשי שהוא בתראה תירץ את דברי איסי בר נתן, ואם כן משמע שסבר כמותו, יש לומר שרק בבקעה שגילה רב

צ. **וכפי** שהאריך בענין זה הסמ"ג שם. עיי"ש. צא. **עיין** שם שזה מדברי המגיה. צב. **וביעב"ץ** (גרס"י ד"ה מרביה) כתב שזה לגירסא 'מרביא', והיינו שמגדלת לו. אבל לא ביאר רש"י מי היא המגדלת אם היתה אשתו או האומנת שלו, ומרש"י משמע שלא היתה גירסא אמיה [וגם בגמרא הוא בסוגריים]. וכתב היעב"ץ שיתכן יותר לגרוס 'מרבי ליה' והיינו שהוא היה המגדל לעצמו השה והאל"ף טעות סופר הוא. צג. **שכתוב** שם שאביי מכלי להו מכולא דברא, ופירש רש"י (שם ד"ה מכלליה) כשהיה הולך בשדה לגירסא היה מונע הבהמות מכל השדה שלא יתייחד עמהן. וכן העיר במילי דברכות (ד"ה אביי, נדפס באסיפת זקנים). ונשאר בצריך עיון. צד. **וכעין** זה תירץ בארצות החיים (סי' ג במאך יהודה סק"ג) שבנעוריו סבר אביי כרבנן שלא נחשדו ישראל על הבהמה ומותר ביחוד, ואחרי שנתגדל היה נזהר בזה ממידת חסידות, כמו שכתב השלחן ערוך (אה"ע סי' כד ס"א) גדולי החכמים היו מרחיקין הבהמה כדי שלא יתייחדו עמה אף על פי שמן הדין מותר. והוסיף שם שלפירוש שני ברש"י (קדושין שם ד"ה מכלליה) שאביי לא הניח להיות הרועה והבהמות בשדה אחד, הרי שסובר להחמיר בכל אדם. צה. **אלא** שבמגדים חדשים (סוף ד"ה אביי) הקשה שחילוק זה שייך לומר בנכרי שחשוד הוא על הרביעה, ובבהמה שלו נמנע משום הפסד ממון, מה שאין כן בגדולי החכמים, שיש להקשות וכי איסור סקילה אינו מניעה כמו ההפסד ממון, אלא אף על פי כן מרוב חסידותם לא היו מתייחדים עם הבהמה, ובודאי שאף מבהמה שלהם היו מתרחקין. צו. **וכן** הביא בבן יהוידע (ד"ה מקרקשא) מהמדרש (ויק"ר כד ג) שקול מבריח המזיקים. וכתב ונראה לכך נוהגין פה עירנו לעשות פעמונים של כסף בקרסולי התינוק שיהיה מהלך בהם ומשמיע קול עד היותו בן שלש שנים, וזה מנהג קדמון ונעשה גם כן להבריח ממנו המזיקין בהשמעת קול, כמו שעשתה בת רב חסדא. אך העולם אמרו הטעם כדי שאם ילך לבדו באיזה מקום בבית ידעו מן הקול היכן הוא הולך. צז. **וכן** כתב המגן אברהם (סי' ג סק"א). אלא שבאפיקי מגינים (או"ח סי' ג בביאורים סק"ג) הקשה מנין זאת, אולי דווקא באשתו מותר אבל באחר אסור. אלא שכתב שמכל מקום נראה שאם אינו רואה את פירועו אפילו אחר מותר. ובחדשים גם ישנים (ד"ה נח) כתב שמשמע מהגמרא שנכון לאדם גדול לנהוג כן שלא לילך יחידי בבית הכסא כי אם על ידי שומר, ואולי דווקא למי שמקפיד. ועוד יש לומר דהיינו דווקא בבית הכסא שלהם שהיה בשדה. צח. **עיין** שם שתלה זאת במה שכתב רש"י לקמן (ע"ב ד"ה וכית) 'אלמא אין מספרין בבית הכסא ואת אמרת ליעול מר', דמשמע שעיקר הקפידא על הדיבור, וציין שבגמ' בתמיד לא משמע כן. צט. **על** פי ביאור המהרש"א (תוס' ד"ה רבא) ועיין מגן דוד (שם). ק. **ובמצפה** איתן (תוס' ד"ה רבא) ציין שכן מבואר בהוריות (יד.) שרבא אמר לאביי 'פתח' להיות ראש ישיבה לְפָנַי, וכן מבואר בגיטין (ס:). קא. **ולא** ניחא לתוספות לומר שלא חלמו אביי ורבא ביחד אלא אביי ראה מקודם, ואחר פטירתו של אביי ראה כן רבא, דפשטא דגמרא משמע שראו ביחד. קב. **וכן** הקשה ותירץ בתוספות רבינו יהודה שירליאון (ד"ה רבא). ועיין סדר הדורות (סדר תנאים ואמוראים אות ר על אמורא רבא סוף אות ה) שהוכיח שהיא נפטרה אחר אביי מסוגיא דכתובות (פה.). עיי"ש. וראה מה שכתב במחזיק ברכה (או"ח סוף סי' קלט) על דבריו. קג. **ועיין** במצור דבש (ד"ה נח). וראה עוד באור צבי (תוס' ד"ה רבא) שתירץ שיתכן ולרבא היתה ישיבה גם קודם פטירת אביי, אלא שבר הדיא פתר שגם ישיבת אביי תעבור אליו אחר פטירת אביי. קד. **וכן** פסקו הטור (או"ח סי' ג) והשולחן ערוך (שם ס"ח). קה. **וכן** כתב בכסף משנה (דעות פ"ה ה"ו). קו. **והב"ח** (או"ח סי' ג ד"ה וכשנפנה) הביא ראיה מהמעשה בבת רב חסדא [לעיל] שעשתה לו חלון והניחה ידה על ראשו, שרואים שאחורי הכותל נפנה מיד. אלא שביצחק ירנן (דעות פ"ה ה"ו, נדפס במפרשי יד החזקה) הקשה מה הראיה מבת רב חסדא, ששם רבא היה מפחד מן המזיקין

אשי דעתו פוסקים כדבריו, אבל באחורי הגדר שלא גילה רב אשי דעתו נוקטים כעולא[קז].

אבל הרמב"ם (דעות פ"ה ה"ו) פסק ואם נפנה אחורי גדר ירחיק כדי שלא ישמע חבירו קולו אם נתעטש, ואם נפנה בבקעה ירחיק כדי שלא יראה חבירו פרועו. ואם כן הרמב"ם פסק לגמרי כאיסי בר נתן גם באחורי הגדר. וביאר הבית יוסף (שם) שהרמב"ם סובר שמאחר שראינו שרב אשי סובר כאיסי בר נתן בדבר אחד הוא הדין שגם בדבר השני סובר כמותו[קח].

ברבינו ירוחם (נתיב יג ח"ב) כתב אחורי הגדר יפנה מיד, ובבקעה כל זמן שמתעטש ואין קולו נשמע או שאין חבירו רואה את פירועו[קט]. וביאר הבית יוסף (שם) שדעתו לפסוק כעולא לגבי איסי ולכן פסק כמותו באחורי הגדר. אלא שבמה שתירץ רב אשי בבקעה מסופק רבינו ירוחם האם זה משום שהוא סובר כאיסי או שאמר רק לדבריו של איסי והוא עצמו אינו סובר כן[קי].

במי מדובר שנפנה אחורי הגדר

מיתיבי יוצאין מפתח בית הבד ונפנין לאחורי הגדר. רש"י (ד"ה יוצאין) ביאר, שמדובר במשמרי טהרות של שמן בית הבד, שאם הוצרכו לפנות יוצאים מפתח בית הבד ונפנין לאחורי הגדר שלפני הפתח, ואין חוששין שמא בתוך כך יכנס עם הארץ ויגע. וברמב"ם (מטמאי משכב ומושב פי"ג ה"ב) מבואר שמדובר במי שרוצה לעשות שמן בטהרה על ידי עמי הארץ, והדין הוא שצריך הוא להטבילן, ואם יצאו חוץ לפתח בית הבד ונפנו אחורי הגדר וחזרו הרי הן בטהרתן. ואם כן לדבריו מדובר על עמי הארץ שרוצים ליפנות ולא על השומרים.

אמנם הר"ש (טהרות פ"י מ"ב) ביאר[קיא] שהמשנה היא המשך למה שכתוב שם ברישא 'וכן התינוקות שביניהם יוצאין חוץ לפתח בית הבד ופונין לאחורי הגדר והן טהורים', והיינו שמדובר באנשי בית הבד שהביאו את בניהם תינוקות עמהם וטיהרום לכך, וכשבניהם רוצים לפנות יוצאים אבותיהם עמהם לחוץ בכדי שיהא חבר רואן ונפנים אחורי הגדר, ולא חוששים שמא הקטן נגע בטומאה ולא היה על דעת החבר[קיב]. וביאר **התפארת ישראל** (שם בועז אות ג) שמה שנקטה המשנה 'תינוקות' הוא הדין באבות עצמן כשצריכין ליפנות דינן שצריך שהחבר יהא רואן, רק הדרך שתינוקות רגילין ליפנות כל שעה מכיון שהמעיים שלהם קטנות. ועוד שהאבות עצמן מכיון שיודעים שכל היום יהיו טרודין במלאכתן מפנין את עצמן בבוקר ובערב כדי שלא יהיו צריכין להתרחק ולהתבטל על ידי זה ממלאכה. או שהמשנה מחדשת שלא רק גדולים שיוצאים לפנות ודאי נשמרים בעצמן שלא יגעו בטומאה אלא אפילו כשיוצאים לחוץ עם הקטנים אומרים שגם על הקטנים משגיחים שלא יטמאו. עוד יש לומר שהמשנה מדברת על שמירת הגדולים מן הטומאה ולא על הקטנים, והמשנה נקטה שיוצאים עם הקטנים, לומר שלא רק כשיוצאים הגדולים לפנות את עצמן, יש לומר שמשום כבודן התירו להם חכמים ליפנות, אלא אפילו כשרוצים התינוקות ליפנות שאין כל כך צורך שיצאו האבות עמהם מותר.

אלא שהקשה התפארת ישראל (שם) שאם נאמר כפירוש זה שמדובר שמפנים את התינוקות, אם כן מה מקשה הגמרא ממשנה זו לאיסי בר נתן שסובר שאסור ליפנות אחורי הגדר אם שומע עיטושו, הרי כאן מדובר בקטנים[קיג]. ועוד אם נאמר שהמשנה היא בבא אחת, מדוע הגמרא כאן הביאה רק את המשך המשנה 'יוצאין מפתח בית הבד', ולא התחילה מ'וכן התינוקות'. ותירץ שאפשר שמה שנקטה הגמרא זה ברייתא ואין זה המשנה בטהרות[קיד]. אלא שכתב שאף על פי כן קשה לפרש כך את המשנה כיון שלא מוזכר כלום מיציאת האבות עם הקטנים, והיה לתנא לומר ויוצאין עם התינוקות לאחורי הגדר לפנותן.

מה הגמרא מקשה בסמוך

בטהרות הקלו. וביאר רש"י (ד"ה בטהרות) שבשביל שמירת טהרות הקלו בבית הכסא. והקשה **במלא הרועים** (שם) שאם כן מה מקשה הגמרא בסמוך ממה שכתוב כמה ירחיקו ויהיו טהורים, הרי כבר תירצנו בטהרות הקילו. ותירץ שלולא דברי רש"י היה נראה לפרש שמה ש'בטהרות הקלו' היינו שאף שאינו נפנה מיד ומתרחק מעט אף על פי כן טהור, והוא קולא בשמירת טהרות. ועל זה מקשה הגמרא שהרי מצינו גם גבי טהרות שלא הקילו וצריך שיהא רואהו. וליישב זה מתרצת הגמרא שאני אוכלי טהרות שהקילו בהם רבנן לענין בית הכסא, ולפי זה מדוקדק שינוי הלשון כיון שהקולא היא בהנהגת בית הכסא, ולא בשמירת טהרה[קטו].

ובברך משה (ברש"י שם) ביאר שהגמרא סברה שדווקא היכן שיש מחלוקת בעיקר הדין, וכגון באחורי הגדר שסובר עולא שנפנה מיד, בזה סוברים בשמירת טהרות שהלכה כדברי המיקל בבית הכסא, אבל היכן שאין מחלוקת לא מקילים, ולכן הוסיפה הגמרא לשאול מהמשנה, ותירצה שבשמירת טהרות הקילו בכל האופנים.

האם זה הסיפא של המשנה לעיל

תא שמע כמה ירחקו ויהיו טהורין כדי שיהא רואהו. רש"י (ד"ה כדי) ביאר, שכיון שאינו יכול להתרחק יותר על כרחך אם הוצרך לפנות יפנה, וקשה על איסי שמצריך בכדי שלא יראנו. וברש"ש (שם) כתב שאין זה מצד הכרח, כי הרי בבא זו היא הסיפא של המשנה שהובאה לעיל יוצאין חוץ לפתח בית הבד, וכתוב שם ונפנים וכו'[קטז].

אמנם בתפארת ישראל (טהרות פ"י מ"ב בועז אות ג) כתב שבבא זו אינה סיפא של המשנה לעיל שיוצאין חוץ לפתח בית הבד ונפנים לאחורי הגדר, שהרי משנה זו מדברת כשנפנה אחורי הגדר, וכמו שמפורש במשנה, וכתוב בסיפא 'עד כמה ירחיקו ויהיו טהורין עד כדי שיהא רואן', וקשה והרי כשנפנה אחורי הגדר אין בעל הבית רואהו, ואם כן למה התירו, אלא על כרחך פירושו כדי שיוכל בעל הבית לראותו כשירצה. ואם כן לא קשה כלל ממשנה זו על איסי בר נתן שסובר שבבקעה מתרחק עד שלא יהא חבירו רואהו, שגם במשנה זו לא עסקינן ברואהו אלא ביכול לראותו. אלא על כרחך ברייתא היא העוסקת במניח עם הארץ אצל טהרותיו בבקעה, ורוצה החבר ליפנות, ואומרת הברייתא שמרחיק מעם הארץ עד כדי שיראהו כשיגע בטהרות, ובאמת מזה קשה לאיסי שסובר שמתרחק עד שלא יהא חבירו רואהו[קיז].

לשיטת הסמ"ק למה התירו לאוכלי טהרות

שאני אוכלי טהרות דאקילו בהו רבנן. לעיל הובא דעת הסמ"ק שהצניעות נמנית במנין המצוות ויש לה סמך מן התורה. והקשה **בילקוט המאירי** (ד"ה שאני) לפי זה, איך הקילו משום טהרות. ותירץ על פי דברי הרמב"ן (ויקרא יט ב) שהתורה נתנה כללים בתיקון המידות כמו 'קדושים תהיו' 'ועשית הישר והטוב', וחכמים נתנו בהם פרטים איזה מהם מצד הדין ואיזה מהם מדבריהם. ואם כן כך אף שהצניעות יש לה סמך מן התורה, עם כל זה הפרטים בה ניתנו לחכמים לקבוע איזה מהם מן התורה ואיזה מהם מדבריהם.

הרי לרב אשי לא מתורצת הקושיא הראשונה

רב אשי אמר מאי כל זמן שאין חברו רואה דקאמר איסי בר נתן כל זמן שאין חברו רואה את פירועו. בארצות החיים (סי' ג סק"ה) הקשה שעדיין קשה הקושיא הראשונה של הגמרא שהרי לאיסי גם באחורי הגדר צריך

ואי אפשר בלאו הכי, ואין הכי נמי שאחורי הגדר גם כן צריך להתרחק כדי שלא ישמע עיטושו. ועיין עוד ככבא דשביט (ד"ה ולאיסי) ובבני ציון (ח"א סי' ג אות יד) מה שדחו ראיית הב"ח. **קז. ובשלמה** משנתו (ברש"י ד"ה רב) כתב שהרי"ף והרא"ש גרסו את דברי רב אשי אחרי דברי עולא [וכלל לא הביאו דברי איסי בר נתן], ולכן פסקו באחורי הגדר כעולא ובבקעה כרב אשי. וזו כוונת רש"י (שם) שכתב שלא גורסים את דברי רב אשי עד לקמן שמעמיד כך את דברי איסי. והיינו שלא כגירסת הרי"ף והרא"ש. וכן ביאר בדברי שלמה (ריגלין, ברש"י שם). ועיין קובץ (דעות פ"ה ה"ו הובא בספר הליקוטים). ובביאור הגר"א (או"ח סי' ג ס"ח) כתב שהרי"ף והרא"ש באמת פסקו כרב אשי, ורב אשי מודה לעולא שאחורי הגדר נפנה מיד, ובבקעה יתרחק כל כך עד שחבירו לא יראה פירועו. ועיין חדשים גם ישנים (ד"ה והנה) ובבני ציון (שם). **קח. ובעבודת** המלך (דעות פ"ה ה"ו) הביא גירסא מדקדוקי סופרים (בהגהות אות ק) רב אסי בריה דרב נתן מתני לה הכי להא שמעתא דעולא בהאי לישנא אחורי הגדר כדי שיתעטש ואין קולו נשמע ובבקעה כל זמן שאין חבירו רואהו, רב אשי אמר כל זמן שאינו רואה את פירועו, הרי שחולק רב אשי על רב אסי משמיה דעולא בדין הבקעה. ופסק הרמב"ם כרב אשי בזה, ובאחורי הגדר כרב אסי בר נתן שאמר משמיה דעולא. וכתב שלפי גירסא זו אתי שפיר ובטהרות הקילו שזה לכולי עלמא. ועיין יוקח נא (או"ח סי' ג אות ב) שכתב שגם הרמב"ם סובר כרי"ף והרא"ש, ומה שכתב הרמב"ם שצריך להתרחק, היינו לתלמיד חכם דווקא, אבל בכל אדם מודה הוא שיפנה מיד, וכל פרק זה הוא בהנהגת התלמיד חכם. עיין שם. **קט. וכן** כתב המאירי (ד"ה לעולם). ועיין בבני ציון (שם) מדוע נטו מדברי הרי"ף והרמב"ם. **קי. ועיין** פרי מגדים (או"ח סי' ג משבצות זהב סק"ו) שגם רש"י סובר כן. **קיא. וכן** ביאר הרע"ב (טהרות פ"י מ"ב). **קיב. אך** הרמב"ם בפירוש המשניות (טהרות פ"י מ"ב) ביאר שהמשנה מתחלקת לשנים, וכן התינוקות שביניהם, שבאו לבית הבד שהם טמאים [מכיון שרגילות נדות לנשקן. אליה רבה (שם)] נאמנים הבדדין לומר שלא נגעו התינוקות בשמן או בזיתים. ואחר כך אמר התנא שאם יצאו מבית הבד אפילו נעלמו אחורי הגדר הרי אלו בחזקת טהרה הואיל וכבר טיהרם והוא משמרם, אלא אם כן הרחיקו ממנו עד שאינו רואה אותם, שכבר יצאו מאותה חזקה וחזרו לחזקת עמי הארץ שהם בחזקת טומאה. וכן למד בפירוש הרא"ש (שם ד"ה וכן, ד"ה יוצאין) אלא שפירש לגבי התינוקות, שנאמנים לומר שלא נגעו בהם, אע"ג שדבר מצוי הוא שיגעו בהן. וביאר שם התפארת ישראל (בועז אות ד) שלכאורה איזה חידוש יש בנגיעת התינוקות שנאמנין עליו יותר מנאמנות שלהן שלא נגעו בשאר טומאה ומה החידוש דווקא בתינוקות. ותירץ שהחידוש שאפילו שלב אבות על בנים ולב בנים על אבותיהן, אין חוששין שמחמת געגועין זה לזה נגעו אחד בשני דהיינו הטומאה בהן או הם בהטומאה ולא ידעו מכך. ועיין שם בארוכה מה שהביא להקשות איך בכלל שייך טומאה מהתינוקות. **קיג. וביד** דוד (ד"ה מיתבי) הקשה שהרי בקטנים לא צריך צניעות כמבואר בעבודה זרה (מז:). ואדרבה מכך שהמשנה נקטה דווקא גבי תינוקות שמע מינה שהם עצמם אינם מותרים לפנות אחורי הגדר. וכעין זה הקשו בשם שלמה (ד"ה אמר, נדפס בסוף יקר הערך על ערכין) ובבני ציון (ח"א סי' ג סוף אות יד). **קיד. וכן** כתב בבני ציון (שם). ועיין עוד בתפארת ישראל (שם) שהוכיח כן מהמשך הסוגיא. עיין בסמוך. **קטו. ועיין** עוד בחיי שלמה (ד"ה מיתיבי) באריכות בביאור הסוגיא. **קטז. וביאר** עוד הרש"ש שלפירוש הרמב"ם [לעיל] שמדובר שהעם הארץ נפנה אם כן 'כדי שיהא רואהו' היינו שהשומר יראה את העם הארץ שנפנה. ולדברי הרמב"ם מבוארים היטב דברי רב אשי [בסמוך] שאין רואה את פירועו אבל לדידיה חזי ליה. אבל לדברי רש"י כדי שיהא רואהו, היינו שיראה השומר את בית הבד כיון שהשומר עצמו הוא שנפנה. ועיין בית דוד (טהרות פ"י מ"ב ד"ה עד). **קיז. והוסיף** שלפי זה יש לומר שגם בבא קמייתא דמקשה מינה הש"ס, לאו משנתנו היא אלא ברייתא.

להתרחק עד שלא ישמע חבירו עיטושו, ואילו במשנה כתוב שנפנה מיד. ותירץ שהבבא של נפנים אחורי הגדר והבבא של כמה ירחיקו ויהיו טהורים עד כדי שיהא רואהו, נשנו יחדיו במשנה בטהרות[קיח], וכן הוא לשון הרמב"ם (מטמאי משכב ומושב פי"ג ה"ב) יצאו חוץ לפתח בית הבד ונפנו אחורי הגדר וחזרו הרי אלו בטהרתן, עד כמה ירחיקו והם טהורים עד כדי שלא יסתרו מעיניו. ואם כן מה קושיית הגמרא על איסי, הרי אדרבה מכאן סייעתא לדבריו שגם כשנפנים אחורי הגדר צריך להרחיק עד שלא ישמע חבירו קול עיטושו ואף על פי שהוא רואה אותו, שהרי מה שכתוב בסיפא עד כמה ירחיקו מפרש את הדין שנפנים אחורי הגדר הכתוב ברישא שמרחיק עד שיהא רואהו, ומה קושיית הגמרא על איסי בר נתן[קיט]. ותירץ שעל כרחך צריך לומר שמחלוקת עולא ואיסי הוא שלעולא די שיהא חדא למעליותא, ובאחורי הגדר מותר מיד כיון שאין רואה אותו שהגדר מפסיקה, ולזה אפילו ששומע קול עיטוש שרי, ובבקעה שרואה אותו צריך שלא ישמע עיטושו. ואיסי בר נתן מצריך שני דברים גם שלא יראהו וגם שלא ישמע עיטושו, ואחורי הגדר שאינו רואהו צריך שלא ישמע עיטושו גם כן, ובבקעה צריך להרחיק עד שלא יראהו והוא שיעור גדול ממה שלא ישמע עיטושו, ולפי זה לאיסי אם היה אחורי הגדר באופן שחבירו רואהו אסור אפילו שאינו שומע עיטושו, ומקשה הגמרא לאיסי בר נתן שכיון שהמשנה מצריכה בסיפא שיראהו ממילא אין מועיל הגדר ואסור לדעת איסי. ולפי זה ניחא מה שרב אשי תירץ את הקושיא השניה מהסיפא 'כמה ירחקו עד שיהא רואהו', שהכוונה בדברי איסי עד שלא יהא רואהו, עד שלא יהא רואה פירועו, ולא ניחא ליה בתירוץ שבטהרות הקילו, ולדבריו עדיין קשה הקושיא הראשונה של הגמרא. ולפי מה שנתבאר יתפרש שפיר שרב אשי מתרץ את כל המשנה, והכל באחורי הגדר ומתרחק באמת עד שאין חבירו שומע עיטושו וגם הגדר מועיל שלא יראה פירועו ואף על פי כן רואהו. ולפי זה רב אשי שסובר כאיסי שצריך שלא יראה פירועו, לגמרי סובר כמותו וכדעת הרמב"ם.

מדוע רש"י לא פירש כפשוטו

אבל לדידיה חזי ליה. וביאר רש"י (ד"ה אבל) שהוא עצמו את חבירו יכול לראות ולא ירחיק. והקשה **בברכת אברהם** (שם) שמלשון הגמרא משמע שהוא המשך לשאין חבירו רואה את פירועו, והיינו שאת פירועו חבירו אינו רואה אבל אותו עצמו רואה, ולא כלשון רש"י שהוא רואה את חבירו. ועוד שאם כפירוש רש"י היה לגמרא לומר שחבירו אינו רואהו אבל הוא רואה את חבירו, ולמה לגמרא להעמיד אוקימתא שכל זמן שאינו רואהו הכוונה לפירועו. ותירץ שכוונת רש"י לבאר את תירוץ הגמרא שכיון שחבירו יכול לראותו אם כן הוא גם יכול לראות את חבירו ויכול לשמור היטב[קכ].

בביאור פסקי הראשונים

שם. הגר"א באמרי נועם (ד"ה רב אסי) כתב[קכא] שמכאן פסקו הרי"ף והרא"ש [לעיל] באחורי הגדר כעולא ובבקעה כרב אשי, שהרי רב אשי תירץ רק את הקושיא השניה של הגמרא, שבבקעה כל זמן שאינו רואה את פירועו מותר ליפנות, ואינו סובר את התירוץ שבטהרות הקילו, ואם כן נשארה הקושיא הראשונה ממה שמבואר שבאחורי הגדר נפנה מיד. אלא על כרחך שבאחורי הגדר רב אשי סובר כעולא שנפנה מיד, וכמו שמבואר בברייתא, ואם כן מבואר שהרי"ף פסק בגדר ובבקעה כרב אשי[קכב].

אלא שבמגן גבורים (או"ח סי' ג סק"ה) הקשה לדעת הרמב"ם שפסק בבקעה כרב אשי, שאמר כאיסי, שצריך להרחיק עד שאינו רואה את פירועו, והיינו על כרחך משום שלא ניחא ליה בתירוץ הגמרא שבטהרות הקילו, ואם כן חוזרת הקושיא מהברייתא שיוצאין מפתח בית הבד ונפנים לאחורי הגדר. ותירץ שלכאורה יש לעיין מה מקשה הגמרא מהא דיוצאין מפתח בית הבד אולי באמת מדובר כשמרחיק עצמו עד שאין חבירו שומע עיטושו, שהרי ברישא שכתוב שנפנין אחורי הגדר לא כתוב ונפנה מיד[קכג]. ותירץ שברישא מדובר שיושב סמוך לבית הבד, שאם לא כן למה הטהרות טהורים, הרי על כרחך אינו רואה אם נכנס אדם שם או לא, שאם רואה היה אסור לפנות, שהרי כל עיקר הטעם של איסי בר נתן שאמר שבאחורי הגדר מספיק שיעור קטן מבקעה הוא משום שהגדר מפסיק ואינו רואהו, וכיון שכן על כרחך מדובר שנפנה מיד סמוך לגדר באופן שירגיש אם נכנס אדם שם, ואם כן שפיר מקשה הגמרא לאיסי שעל כרחך מדובר במשנה שנפנה מיד ולא כדברי איסי שמתרחק עד שחבירו אינו שומע עיטושו. ומעתה יש ליישב שכל קושיות הגמרא הם דווקא להוה אמינא שהדין בבקעה שאין רואהו היינו שלא יראה אותו חבירו, אבל למסקנא שרב אשי ביאר שמה שמרחיק בבקעה עד כדי שאין חבירו רואהו היינו שאין חבירו רואה פירועו, אבל אותו עצמו יכול לראות, אם כן שפיר נתיישב גם הקושיא הראשונה, שיש לומר שברישא מדובר באמת שמרחיק עד כדי שלא ישמע חבירו עיטושו, ואפילו הכי הם טהורים כיון שהוא רואה אם נכנס אדם שם, וחבירו אינו רואה פירועו כיון שגדר מפסיקו. ומעתה יש לומר שזהו הטעם של הרמב"ם שפסק לגמרי כאיסי בר נתן משום שמפשטות לשון הגמרא משמע שרב אשי בא לתרץ גם את הקושיא הראשונה, ואם כן סבר כמותו בכולה מילתא[קכד].

בנהר שלום (או"ח סי' ג סק"ג) ביאר בדעת הרמב"ם שרב אשי סובר כאיסי לגמרי, וברישא באמת סובר רב אשי שבטהרות הקילו, מכיון שברישא האריך לשנות ונפנין אחורי הגדר, שמע מינה שבא להקל בטהרות שיוכלו ליפנות אחורי הגדר מיד, ואפילו שתמיד צריכים שירחיק עד שחבירו לא ישמע עיטושו כדברי איסי. אבל בסיפא לא מדובר בעשיית צרכיו, אלא התנא השמיענו כמה ירחקו ויהיו טהורים, והגמרא היא שדייקה שכיון שאין יכול להתרחק יותר על כרחך אם הוצרך לפנות יפנה כפי שביאר רש"י (ד"ה כדי), אם כן מוכח שלא מקילים באוכלי טהרות יותר משאר אנשים לענין עשיית צרכיו, ומשם ודאי קשה לאיסי בר נתן שסובר שצריך להרחיק בכדי שלא יראנו חבירו. ומוכרח רב אשי לומר שמה שאמר שאין חבירו רואהו היינו שאין רואה פירועו, ואם כן רב אשי סובר לגמרי כאיסי בר נתן ולכן פסק כמותו[קכה].

בכתר המלך (דעות פ"ה ה"ו) ביאר בדעת הרמב"ם, שהרי לעיל נתבאר שהר"ש והרע"ב מפרשים את המשנה בתינוקות היוצאים אחורי הגדר, ואם כן אין קושיא מהרישא על איסי שהרי מבואר בעבודה זרה (מז:) שבקטנים לא צריך צניעות, ואם כן ניחא מה שהקטנים מתפנין אחורי הגדר. וצריך לומר שהר"ש והרע"ב ביארו את פירושם לפי רב אשי שלא סובר את החילוק שבטהרות הקילו ומפרשים שמדובר בתינוקות שלא צריכים צניעות, וכן הרמב"ם יסבור שרב אשי יפרש לפי איסי בר נתן את המשנה בתינוקות. אלא שהרמב"ם עצמו פסק (מטמאי משכב ומושב פי"ג ה"ב) כתירוץ הגמרא שבטהרות הקילו, ולכן פירש את המשנה בגדולים ולא בקטנים, ובטהרות הקילו. אלא שבדברי רב אשי יפרש שמדובר בקטנים ולכן נפנין מיד, ולא שסובר כעולא, ומה שפסק הרמב"ם הוא כאיסי לגמרי[קכו].

ובעבודת המלך (דעות שם) הביא גירסא בגמרא מהדקדוקי סופרים (בהגהות אות ק) רב אסי בריה דרב נתן[קכז] מתני לה להא שמעתתא דעולא בהאי לישנא אחורי הגדר כדי שמתעטש ואין קולו נשמע ובבקעה כל זמן שאין חבירו רואהו, רב אשי אמר כל זמן שאין חבירו רואה את פירועו. והגמרא מקשה מהמשניות ותירצה שבאוכלי טהרות הקילו רבנן. ולפי גירסא זו רב אשי לא תירץ כלל על הקושיא מהמשניות, אלא שרב אשי חולק על רב אסי בר נתן בשם עולא בדין הבקעה. ופסק הרמב"ם כמו רב אשי בזה ובאחורי הגדר כרב אסי בר נתן שאמר בשם עולא, ורב אשי לא חולק כלל על מה שבטהרות הקילו.

מה הדין לרב אשי בבקעה בשומע עיטושו

שם. הט"ז (או"ח סי' ג סק"ז) כתב לגבי בקעה שמוכח בגמרא שאם אין רואה פירועו אפילו שומע קול עיטושו שרי[קכח]. **ובנהר שלום** (שם סק"ג) הקשה שמלשון איסי בר נתן לא משמע כך, שאמר אחורי הגדר כל זמן שמתעטש ואין חבירו שומע, ובבקעה כל זמן שאין חבירו רואה פירועו, ומשמע שבבקעה לא מספיק להתרחק עד שאין חבירו שומע עיטושו, אלא צריך להתרחק יותר, ואם שומע עיטושו אפילו שאין רואהו ודאי יאסר, והוא כל שכן מאחורי הגדר שאסור שישמע עיטושו[קכט]. ותירץ בשם רבו שמזה שאמר איסי 'כל זמן שאין חברו רואהו' ולא אמר עד שאין חבירו רואהו, משמע שאין קפידא אלא דווקא על ראייתו, ואפילו אם שומע עיטושו שפיר דמי[קל].

קיח. **לא** כדברי התפארת ישראל [לעיל] שהגמרא מקשה מברייתא ולא מהמשנה בטהרות. קיט. **וכן** הקשה בדמשק אליעזר על הגר"א (או"ח סי' ג סוף ס"ק טו). ונשאר בצריך עיון. קכ. **וב'זאת** מנוחתי' (ברש"י ד"ה אבל) גרס ברש"י אבל את הוא עצמו יכול לראות ולא ירחיק. ועיין כסא רחמים (תוס', שם). קכא. **וכן** מבואר בביאור הגר"א (או"ח סי' ג ס"ח). קכב. **וכן** ביארו במגן גבורים (או"ח סי' ג סק"ה), בנהר שלום (שם סק"ג) ובכתר המלך (דעות פ"ה ה"ו). קכג. **וכן** הקשה בכסא רחמים (תוס', ד"ה מיתבי). וכתב שרש"י (ד"ה יוצאין) הרגיש בזה, וכתב שמזה שכתוב יוצאין מפתח בית הבד משמע שאינו צריך הרחקה אלא תיכף ומיד. וגם כתב רש"י ונפנין לאחורי הגדר שלפני הפתח ואין חוששין שמא יכנס עם הארץ, ואם זה רחוק למה לא חוששים שמא יכנס עם הארץ. אלא על כרחך כיון שזה לפני הפתח מיד ירגישו בכניסתו. קכד. **וכעין** זה ביאר בדמשק אליעזר (שם) שמהלך דברי הגמרא להרמב"ם הוא, שקושיית הגמרא הראשונה היא איך נאמר ש'ונפנה אחורי הגדר' דהיינו שיתרחק עד שלא ישמע העיטוש, הרי כיון שיתמהמה בהלוכו כל כך, יש לחוש שמא בתוך כך יגע טמא בטהרות. ועל זה מתרצת הגמרא בטהרות הקילו, ואפילו שיתמהמה בהלוכו למרחוק אפילו הכי הקילו בטהרות. ואחר כך מקשה הגמרא מהסיפא כמה יתרחק עד כדי שיראהו, ואם כן איך יעשה בבקעה כשיהיה נצרך לנקבים. ותירצה שבאוכלי טהרות הקילו, והיינו שהקילו רבנן על העוסק בטהרות שלא יצטרך להרחיק בעשיית צרכיו כל כך. ורב אשי מיאן בסברא זו ולכן תירץ תירוץ אחר. אמנם גבי אחורי הגדר סובר גם כן כאיסי שאינו נפנה עד שיתרחק עד שלא ישמע העיטוש, ומה שכתוב 'ונפנה אחורי הגדר' היינו כדין שיתרחק עד שלא ישמע עיטושו, ומה שהתירו הטהרות משום שבטהרות הקילו. ועיין בעבודת המלך (דעות פ"ה ה"ו) מה שהקשה. קכה. **וכן** ביאר בהגהות רבי אליעזר משה הורוויץ (ד"ה רב אסי) [אך לא בדעת הרמב"ם]. ובעבודת המלך (דעות פ"ה ה"ו) כתב שדרך זו דחוקה. קכו. **אלא** שצריך עיון למה פסק הרמב"ם כאיסי, ואילו בפשט דברי הגמ' הלא מפרש כעולא. קכז. **בפסקי** הרי"ד (ד"ה אמר) גם גרס 'רב אסי'. קכח. **ובארצות** החיים (סי' ג המאיר לארץ ס"ק נח) כתב שכן נראה שלדעת הרי"ף והרא"ש [לעיל] הכל תלוי ברואה פירועו, שהרי אחורי הגדר נפנה מיד אף על גב ששומע עיטושו. אלא שבבני ציון (ח"א סי' ג אות טו) כתב שאינו מוכרח, שבאחורי הגדר אינו רואהו כלל, אבל בבקעה שרואהו אפילו שאינו רואה פירועו, יש מקום לומר שמצריכים גם שלא ישמע קול עיטושו. קכט. **וכעין** זה הקשה בלשם זבח (ד"ה אמר). ונשאר בצריך עיון. קל. **ועיין** בככבא דשביט (ד"ה אמר) מה שהקשה על ראיה זו. וראה עוד

אמנם הלבוש (או"ח סי' ג ס"ח) כתב וכשהוא נפנה בשדה צריך להרחיק עצמו שלא יוכל חבירו לבוא פתאום לראות את פירועו, מיהו אף על פי שרואה את גופו ושומעו מתעטש עיטוש של מטה לית לן בה, שבשדה לא הטריחוהו יותר כיון שאין מצויים שם בני אדם כל כך. הילכך אחורי הגדר יכול להיפנות מיד כיון שאין חבירו רואה את פירועו, אף על פי ששומעו מתעטש, כיון שאינו רואהו. הרי שהלבוש מחלק בין שדה לעיר, שבעיר צריך להרחיק בכדי שלא ישמע חבירו עיטושו[קלא]. **ובבכור שור** (ד"ה אמר עולא) הקשה שמהגמרא משמע לגבי שומרי טהרות שאפילו רבים אצלו די במה שאין חבירו רואה פירועו. ומה שכתבו **הטור** (סי' ג) **והשולחן ערוך** (ס"ח) דין זה כשנפנה בשדה, היינו כשאין לו בית הכסא מוקף בעיר שאז צריך לילך בשדה משום הרחקה, ואז צריך לחלק בין אחורי הגדר לבקעה, ולעולם הוא הדין בעיר אם יש מקום שאי אפשר לראות פירועו כי אם גופו ולשמוע עיטושו מותר, וגם שאם היה הדין בעיר שונה משדה לא היו שותקים הטור והשולחן ערוך מלפרש איך הדין בעיר, וגם הבית יוסף לא הזכיר מחילוק זה כלום. לכן נראה לי דהעיקר שאין חילוק בין שדה לעיר אפילו ששומע עיטושו שרי כל שאין רואה פירועו. והביא שכן כתב **העולת תמיד** (או"ח סי' ג סק"י) שבבית אחורי הכותל יוכל לפנות אף על פי שחבירו שומע העיטוש[קלב].

בבאר יהודה (דעות פ"ה ה"ו) כתב **שהרמב"ם** [לעיל] שפסק כאיסי בר נתן לגמרי, סובר שדין אחורי הגדר ובקעה תלויים זה בזה, וכמו שאיסי מחמיר בבקעה שצריך להרחיק עד שאין חבירו רואה את פירועו, שמסתמא שיעור זה גדול ממה שאינו שומע העיטוש, מחמיר גם באחורי הגדר שצריך שלא ישמע חבירו העיטוש, ולפי זה כיון שרב אשי סובר כאיסי לענין בקעה סובר כמותו גם באחורי הגדר שצריך להרחיק עד שאין חבירו שומע העיטוש[קלג].

בנחלת צבי (או"ח סי' ג ס"ח) הביא **שבאגודה** (ד"ה רב ספרא) פסק שבבקעה מותר כל זמן שאין חבירו רואה פירועו ומתעטש ואין קולו נשמע. הרי שסובר שמה שאמר רב אשי שאף אם אין רואה פירועו שרי, מכל מקום אם היה בענין שהיה יכול לשמוע קול עיטושו צריך להרחיק יותר, כיון שאיסי מחמיר יותר מעולא. שאם נאמר שסובר שמספיק שאינו רואה פירועו, ואף שהוא במקום שיכול לשמוע קול עיטושו אין צריך להרחיק יותר, אם כן למה סובר איסי שאחורי הגדר צריך להרחיק עד שאין חבירו שומע קול עיטושו, הרי אחורי הגדר קל מבקעה. אלא על כרחך שכששומע קול עיטושו צריך להרחיק[קלד].

למה לרב צריך להתרחק לגמרי

שם. בארצות החיים (סי' ג מאמר יהודה סוף סק"ה) הקשה מהמבואר בקידושין (פא.) שרב אמר שאשה יכולה להתייחד עם שני אנשים רק בעיר, אבל בדרך עד שיהיו שלשה שמא יצטרך אחד מהם להשתין ונמצא אחד מתייחד עם הערוה. וקשה שהרי מבואר בגמרא שאין צריך להתרחק רק עד שלא יראה פירועו אבל הוא יכול לראותו, ואם כן אין זה יחוד. ותירץ שרב סובר כאיסי בר נתן ומפרש שלא יהיה רואהו ממש [לא כרב אשי][קלה]. **ובעינים למשפט** (ד"ה אחורי) תירץ שבאחורי הגדר אינו רואהו וראוי להעדיף אחורי הגדר שהוא יותר צנוע משדה, ויתרחק, ולכן כתב **הרמב"ם** (נזקי ממון פ"ה ה"ג) שאחד מהתנאים של יהושע היה שכל אדם שנצרך לנקביו מסתלק מן הדרך ונכנס אחורי הגדר שפגע בו ונפנה שם.

מדוע הרמב"ם כתב בכהן גדול שלא יראו אותו ערום

שם. הרמב"ם (כלי המקדש פ"ה ה"ג) כתב, שלא יראו את הכהן גדול ערום לא בבית המרחץ ולא בבית הכסא. והקשו **בכתר המלך** (שם) **ובארצות החיים** (סי' ג מאמר יהודה סוף סק"ה) מדוע כתוב דווקא לגבי כהן גדול שיקפיד שלא יראוהו בבית הכסא כשהוא פרוע, הרי בכל אדם צריך להתרחק עד שלא יהא רואה את פירועו. וכתבו שבתוספתא (סנהדרין פ"ד ה"ח) לא הוזכר בית הכסא רק בית המרחץ.

וכן לגבי מלך לא הזכיר הרמב"ם (מלכים פ"ב ה"ג) בית הכסא.

ובעינים למשפט (סוף ד"ה אחורי) יישב שהרמב"ם מדבר אף בשעה שאינו נפנה כבר יקפיד שלא יראו אותו מגולה[קלו]. או שכל דברי הסוגיא הם בשדה, אבל בבית הכסא של מחיצות אף שאפשר לראות מקרוב דרך הסדקים אין איסור כיון שהוא בצניעות תוך מחיצות. ובזה גם בכהן גדול אסור.

בילקוט המאירי (ד"ה נמר) תירץ על פי **רש"י** שכתב שתלמיד חכם צריך שמירה יותר מן המזיקין. ואם כן גם כאן במלך היה סלקא דעתך שכיון שצריך לשימור יותר, יש להתיר לו שיראוהו בבית הכסא משום שמירה. קא משמע לן שכיון שאפשר על ידי חלון, אין לראותו ערום בבית הכסא משום כך.

בטעם הדבר

דתניא אין קורין צנוע אלא למי שצנוע בבית הכסא. ב'העץ ביד' (ד"ה תניא) ביאר שאפילו שכבוד השכינה מלא כל הארץ, מכל מקום אינו דומה מקום למקום, וצמצום הקדושה אינו דומה במקום טהרה למקום הטינופת, וכן 'בזמן', שאין דומה קדושת שבת לקדושת חול[קלז]. וזה שהיה צנוע במקום הטינופת שלא לגלות את עצמו מכל שכן שהוא צנוע במקום טהרה שלא לגלות את עצמו מפני כבוד השכינה השרויה בכל מקום.

בעין אליהו (ד"ה תניא) ביאר על פי **חובת הלבבות** שכתב שמי שהוא עובד ה' כשהוא בהצנע כשאין שום אדם רואה אותו כמו כשאדם רואה אותו אז הוא סימן טוב שעובד את ה' באמת. והנה מי שהוא צנוע בבית הכסא אם כן מזה ראיה שהוא עובד ה' באמת שהלא אין שום אדם רואה אותו[קלח].

בלשון המקרא לאו דווקא בבית הכסא

שם. המהרש"א (ד"ה אין) כתב שמה שכתוב במשנה (אבות פ"ו מ"א) 'והוי צנוע', יש לפרש בענין זה של צניעות בבית הכסא. וכן מה שמבואר בכתובות (סב:) שרבי עקיבא היה צנוע ומעלי היינו בבית הכסא. אלא שבפסוקים שכתוב (משלי יא ב) 'ואת צנועים חכמה' וכן (מיכה ו ח) 'והצנע לכת עם ה' אלהיך', דוחק לפרש שמדובר בבית הכסא. ותירץ המהרש"א שלשון חכמים לחוד ולשון תורה לחוד[קלט].

בהגהות רבי אליעזר משה הורוויץ (ד"ה דתניא) הקשה מהמבואר לעיל (ח:) שרבן גמליאל אמר בשלשה דברים אוהב אני את הפרסיים שצנועין באכילתן וצנועין בבית הכסא וצנועין בדבר אחר, אם כן רואים שיש צניעות גם בדברים אחרים. ותירץ שאף על גב שהוא צנוע בדרך ארץ אינו צנוע גמור עד שיהיה צנוע אפילו בבית הכסא שאין אדם אתו[קמ].

בפרשת מרדכי (ד"ה תניא) ביאר שאין כוונת הגמרא שרק מי שצנוע בבית הכסא נקרא צנוע, אלא באה לפרש מהו שם 'צניעות', שזהו דווקא כשהוא עושה דבר טוב מה שאין שום אדם מרגיש בו עכשיו ולא יוודע לשום איש לעולם. שאם אפשר שיוודע לאחר זמן לשום איש אין זה צניעות, שיש לומר שהוא עושה מעשיו בצינעא כדי שיחזיקוהו לצנוע, וכיון שיודעים מזה בני אדם אינו לשם שמים ממש, ולכן דווקא הצנוע בבית הכסא שבאותו מקום מסתיר האדם בודאי את עצמו שלא יראוהו ושם הוא מתנהג בצניעות, והוא הדין בכל דברי צניעות יעשה באופן זה.

במה שחז"ל האריכו במעלת הצניעות

שם. באשל אברהם (ניימלרק, ד"ה דתניא) כתב מה שהאריכו חז"ל במעלת הצניעות בבית הכסא הוא להוציא מליבן של חכמי יון שהיו אומרים את ההיפך שכבוד הוא לאדם ואין להתבייש בזה, ובאמת הפסוק אומר (איוב לה יא) 'מלפנו מבהמות הארץ', ודורשת הגמרא (עירובין ק:) אלמלא לא ניתנה תורה היינו למידין צניעות מחתול, ומזה נראה שכן הוא הטבע, וכל זה נשתבשו בהם האנשים המבקשים חשבונות רבים שפורצים גדרי הצניעות, ועל זה באו חז"ל והורו לנו את הדרך הישרה לפני האדם הישר שלא נשתבש בבקשת חשבונות רבים, שילמוד את הישרה מספר התולדה שבה חקק הבורא את חוקיו הישרים.

בביאור מה שרב נחמן הקפיד

ההוא ספדנא דנחית קמיה דרב נחמן אמר האי צנוע באורחותיו הוה אמר ליה רב נחמן את עיילת בהדיה לבית הכסא וידעת אי צנוע אי לא. וביאר **בפרשת מרדכי** (ד"ה תניא) שרב נחמן הקפיד על הספדן שכיון

[קלא] בפרי מגדים (או"ח סי' ג משבצות זהב סק"ז) ובבאר יהודה (דעות פ"ה ה"ו) ובכסא רחמים (תורי, ד"ה איסי) שהוכיחו מהגמרא כהט"ז. וראה עוד בנהר שלום (שם) מה שהוסיף לדקדק מדוע כפל רב אשי דבריו. [קלא]. **וכן** כתב בעטרת זקנים (או"ח סי' ג סק"ד). [קלב]. **והביא** ראיה מהב"ח [הובא לעיל] שהביא ראיה להתיר שומע עיטושו מהמעשה באשתו של רבא שהניחה ידה על ראשו, ושם היה בעיר. אמנם הפרי מגדים (או"ח סי' ג משבצות זהב סוף סק"ז) דחה ראיה זו שיש לומר אשתו כגופו ואפילו אם היא שומעת ואפילו אם רואה פירועו. ועיין ברכת ראש (ד"ה רא"ח) שהאריך בזה. [קלג]. **וכל** דברי הלבוש שבנפנה בבקעה ואין חבירו רואה פירועו אפילו כששומע העיטוש שרי, הוא דווקא לשיטת הרי"ף והרא"ש [לעיל] שפסקו כעולא שגם באחורי הגדר מותר אפילו שחבירו שומע העיטוש, לכן יש לומר שהוא הדין בבקעה כשאין חבירו רואה פירועו מותר אפילו כששומע העיטוש. ועיין פקודת אלעזר (שם ס"ח) שהאריך בדעת הלבוש. [קלד]. **אלא** שכתב שמדברי הפוסקים משמע שבבקעה מספיק שנתרחק עד שאין רואה את פירועו ומשמע שאף אם הוא קרוב כל כך שיכול לשמוע קול עיטושו. וכדברי הט"ז. וכן משמע מהגמרא וכפי שהאריך שם. [קלה]. **ובזה** ביאר שהרי"ף השמיט את המימרא של רב. והבית יוסף (אה"ע סי' כב ד"ה ומ"ש רבינו) תמה עליו 'ולא ידעתי למה'. ולפי מה שנתבאר ניחא שאנן קיימא לן כתירוץ רב אשי, ורב לא סובר כרב אשי אלא שלא יהא רואהו ממש. [קלו]. **ועיין** ברמב"ם מהדו' פרנקל (כלי המקדש פ"ה ה"ג) שלשונו הוא 'ולא יראו אותו ערום ולא בבית הכסא ולא בבית המרחץ'. ואפשר שהכוונה שבבית הכסא לא יראוהו גם כשאינו ערום. [קלז]. **וציין** לדברי התפארת ישראל (כ"ג פ"ג יכין אות עד), עיי"ש. [קלח]. **ועיין** עוד שם מה שכתב ליישב קושיית המהרש"א (ד"ה אין, הובא בסמוך). ובמה שביאר על פי זה הפסוק במיכה (ו ח). [קלט]. **ובשו"ת** הרב"ז (או"ח סי' כא אות ג) כתב להוכיח מכתובות (סב:) שרחל ראתה שרבי עקיבא צנוע, שהכוונה צנוע באכילתו. והוסיף להוכיח שצנוע הוא אדם כשר ומדקדק במצוות, ודלא כהמהרש"א. ועיין במהרש"א (שם ד"ה דהוה). ורש"י (שבת כט: ד"ה והצנועים) כתב שצנועים הם כשרים שמרחיקין עצמן מכל לזות שפתים. ועיין גם רש"י בפסחים (ד"ה והצנועים) שפירש פרושים שמתרחקין מן הכיעור ומן הדומה לו. ועיין ילקוט המאירי (ד"ה אין קורין). [קמ]. **ובעין** זה ביאר בצרור החיים (ד"ה אין). ועיין עוד בברכת יעקב (סור, ד"ה דתניא, נדפס במשנת יעקב).

שהוא יודע מצניעותו אין זה צניעות, וזה מה שאמר לו את עיילת בהדיה לבית הכסא, האם נכנסת עמו בשעה שהיה חפץ להסתר שלא יראהו שום אדם כגדר הצניעות.

מדוע נפרעין מהמת ומהספדנים

משום דתניא כשם שנפרעין מן המתים כך נפרעין מן הספדנין. הרא"ש (מועד קטן פ"ג סי' סג) כתב ש'נפרעין מן המתים' כשמספידין את המת דבר שאין בו כלל הוי לו למזכרת עון[קמא], ולכך יש ליזהר מלהפליג בתוספת שבח וכבוד אלא מוסיפין מעט על כל מדה ומדה טובה שהיתה בו. ומה ש'נפרעין מן הספדנין' ביאר **הב"ח** (יו"ד ריש סי' שמד ד"ה ולפסור) על שמוציאין שקרים ומחניפים למי שאינו צדיק לומר צדיק אתה. **ובלבוש** (שם ס"א) כתב שגורם רעה לעצמו ולמת שתהיה מידת הדין מתוחה כנגד שניהם כי 'דובר שקרים לא יכון לנגד עיני' (תהלים קא ז).

הערוך (ערך ספד) כתב כשם שנפרעין מן המת אם הוא חוטא, כך נפרעין מן הספדנין שאומרים עליו שהוא צדיק. ודייק **הבית יוסף** (שם ד"ה ולפסור) שנראה מדבריו ש'נפרעין מן המתים', לא על שהספידוהו במה שאין בו נפרעין ממנו, אלא שהמת נענש על עוונותיו, וכך נענש מי שאמר עליו שהוא צדיק. וכתב **בשבט יהודה** (עיי"ש, יו"ד שם ס"א ד"ה גורס) שלפירוש הערוך אפילו בלא הספד זה נפרעין ממנו, מה שאין כן לפירוש הרא"ש [לעיל] מוסיפין להעניש למת על ידי הזכרה זו דהוה ליה מזכרת עון.

במהרש"א (ד"ה כשם) ביאר שכשם שנפרעין מן המת על דבר מצוה שלא היה בו כך נפרעין מן הספדנין שמספרין עליו דבר טוב שלא היה בו. וביאר השבט יהודה (שם) שמשמע שפירושו כהערוך, שכשם שמענישים אותו על דבר מצוה שלא היה בו, כך את הספדן. וכן משמעות הברייתא שכתוב 'כשם שנפרעין מן המת' והיינו כשם שמענישין החוטא, כך מענישין הספדן על מה שאומר עליו אפילו שהספדן לא חטא. מה שאין כן להרא"ש לא ניחא הלשון 'כשם', שאדרבה יותר פשוט להעניש את הספדן מאשר את המת שלא בא לו העונש אלא על ידי גרימת הספדן, והיה לברייתא לומר כשם שנפרעין מן הספדנין כך נפרעין מן המתים.

בפרשת מרדכי (ד"ה כן) ביאר שהחוטא מלבד מה שהוא נענש על חטאו הוא נענש גם כן על שראו אחרים שהוא עושה כן ועשו גם הם כמוהו, ועיקר ההספד הוא בא בשביל החיים, כדי שיראו שמכבדים את האנשים הישרים ומבזים את הרשעים במותם, ויתנו אל לבם לילך בדרך טובים. וכשבא הספדן ומספר בשבח הנפטר גם דברים שלא היו בו יאמרו האנשים השומעים שגם הם יתנהגו כמוהו, והספדן גורם שיחטאו רבים בסיבתו, ועונש זה נפרעים ממנו כמו שנפרעין מהמת עצמו.

ביאור נוסף למה שנפרעין מהמת ומהספדנין

שם. ב'העז ביד' (ד"ה ההוא) ביאר על פי מה שאמרו 'אשרי מי שלא נספד כהלכה'[קמב], שלא היה ידוע לעולם מפני צניעותו ולא קיבל כבודו בזה העולם, ועל ידי זה יתרבה כבודו בעולם האמת. וזה הכוונה כשם שנפרעים מן המתים בעולם הזה על ידי מיעוט כבודם, כן בהיפך מן הספדנין, אם ירבו כבוד המת בשבח שלא היה בו הרי על ידם יתמעט כבוד המת בעולם הבא ויקבלו עונש על זה.

למה נפרעין מן העונין אחריהם ובמה שהשמיטוהו הטור והשלחן ערוך

ומן העונין אחריהן. המהרש"א (ד"ה כשם) ביאר שהעונים אמן אחרי הספדנין ומודים בדבר נענשים על היותם מודים לדבריהם. ולכך היה רב נחמן מקפיד שלא היה רוצה להיות מן העונין ומודים בדבר[קמג]. והקשה **השבט יהודה** (יו"ד סי' שמד ס"א ד"ה גורס) למה השמיטו **הטור והשלחן ערוך** שגם העונין אחריהם נענשים, ואדרבה מדבריהם מוכח שרק הספדן נענש[קמד]. ותירץ כיון שכאן לא הויא שתיקה כהודאה אלא צריך שיהו עונין אמן ומודים בדבר ואם כן הוא בכלל הספדנין ולא הוצרכו לפרש זאת הטור והשלחן ערוך.

להוסיף בשבח המת מותר

שם. הרא"ש (מועד קטן פ"ג סי' סג) הביא את מה שכתוב בתניא רבתי (פ"ג ה"ו) 'אין מוסיפין בתחלה אבל מוסיפין על העיקר', וביאר הרא"ש שאין מספידין בכבוד למי שאינו ראוי לכך בשעת ההספד, אבל אם היה ראוי לכבוד מועט מוסיפין מקצת על דבר טוב שנמצא בו[קמה].

וברמב"ן בתורת האדם (ענין ההספד ד"ה אמר, עמ' פב הו' מה"ק) כתב שאסור להפליג בהספד בכבוד המת יותר ממה שראוי לו אלא משבחים אותו לפי כבודו ויותר מכן כדרך המשבחים ולא בהפלגה יותר מדאיקמו[קמו]. וביאר **הב"ח** (סי' שמד ד"ה ולפסור) שלפי שאסור לקצר בשבחו על כן התירו להוסיף קצת, שאם יהא אסור להוסיף יש לחוש שמא חס וחלילה יקצר[קמז], אבל להפליג ביותר בודאי אסור.

ובט"ז (יו"ד סי' שמד סק"א) הקשה למה מותר להוסיף בהספד, מה לי שקר מועט מה לי שקר הרבה. ותירץ שנראה לתת טעם לזה שדבר מסתבר הוא, שכל מי שעושה איזה מצוה כגון צדקה וכיוצא בזה באיזה שיעור, בודאי אם היה בא לידו דבר הצורך קצת יותר, ודאי לא היה מניח מלעשות גם אותו השיעור כי לא היה משחית בעבור דבר מועט, ועל כן נחשב לו כאילו עשאו ואין כאן עדות שקר עליו[קמח].

בברכי יוסף (יו"ד סי' שמד ס"א) ביאר שמסתמא לא ידעו העולם תכלית מדותיו של המת שכיון שהיו בו מדות טובות אין ספק שקצת מהם לא נתפרסמו, אם משום שהסתירם בכוונה מכוונת או משום שלא דייקו כל כך למען דעת כל המדות טובות בשלמותן כי אין מחסור.

ובשבט יהודה (יו"ד סי' שמד ד"ה ומוסיפין) ביאר שכיון שאי אפשר לצמצם הן בתוספת והן בגרעון, ובכל צד יש לגמגם, ובצד הגירעון יש תרתי לריעותא, שהוא משקר כאילו הוא אומר שאין בו אלא אלה הדברים ולא יותר, ועוד שמגרע מכבודו ואין זה מברך אלא מנאץ, מה שאין כן בצד התוספת אין בו אלא חדא לריעותא שנראה כמשקר, ולפי האמת אינו משקר כיון שמה שמוסיף אינו אלא כדי להסתלק מן האיסור החמור שמא אין המת נספד כשיעורו, ונכנס בכלל אותן העונשין הנאמרים במתעצל בהספדו של צדיק, לכך התירו להוסיף קצת בשבחי המת ובתואריו.

במעבר יבוק (במנחת אהרן סוף פ"ה ד"ה ולהיות) ביאר שכיון שאחר מיתת המת זכותו גדולה יותר לפי שכבר פרע מקצת חובו, לכן מותר להרבות בהספידו קצת על מעשיו הטובים, ברם לא יוסיף הרבה[קמט].

מדוע צריך להנהיג עצמו בוקר וערב

והאמר רב יהודה אמר רב לעולם ינהיג אדם את עצמו שחרית וערבית כדי שלא יהא צריך להתרחק. וכן רב הונא אמר לרבה (תמיד כז:) 'חשיך תקין נפשך וקדים תקין נפשך כי היכי דלא תרחק'[קנ]. וביאר **המפרש** (שם ד"ה חשיך) שאם תצטרך ליפנות ביום פעמים שתצטרך להתרחק ותשהא נקביך ותסתכן. ואם כן משמע שעיקר הקפידא הוא משום שביום יצטרך להתרחק ויבוא לידי סכנה [ולא משום ערבית][קנא].

הרי מכאן מוכח שכן צריך להתרחק בלילה

שם. בסמיכת חכמים (ד"ה והאמר) הקשה מה קושיית הגמרא מדברי רב, והרי יתכן להוכיח מדבריו שצריך להתרחק בלילה, שלכן אמר שינהוג עצמו שחרית וערבית שאם לא יעשה כן ולא ירגיל עצמו בכך לא יהא לו עת קבוע, ופעם כשיצטרך בלילה יצטרך להתרחק, לכך ירגיל עצמו שחרית וערבית, ושחרית פירושו אחר שהאיר היום וערבית היינו קודם הלילה, ואף אם יתרחק באלו העתים יום הוא. ותירץ שהיה לרב לומר ירגיל עצמו ערב ובוקר, ומזה שאמר 'שחרית' משמע קודם עלות השחר ופירושו שלא יצטרך להתרחק, או מכך שרב הקדים שחרית לערבית ולא נקט כסדר המקרא ערב לפני בוקר[קנב], להורות ש'שחרית' לא מדובר ביום רק גם כן בלילה קודם עלות השחר, והכל ענין אחד הוא ושני הזמנים המה לילה אחד.

קמא. **ובב"ח** (יו"ד ריש סי' שמד ד"ה ולפסור) ביאר שנפרעין מן המת על מה שלא החזיק במדה טובה שמספרין עליו שהיתה בו. ובלבוש (שם ס"א) ביאר שיאמרו עליו לא זו שזה לא היה בו אלא אפילו עון כך וכך עשה, ומתוך כך יבואו לספר בגנותו להזכיר חטאיו. וכן כתב בחכמת אדם (כלל קנה ס"ו). וביאר השבט מיהודה (שם ד"ה וגורס) שמביטול המצוה שביטל יבואו להזכיר גם העבירה של לא תעשה שביטל בקום ועשה. ועיין יפה ללב (יו"ד שם אות ד) מה שהביא מהזוהר (ס"א ויחי רלג:). קמב. **עיין** בסנהדרין (מז.) מת שלא נספד ולא נקבר וכו' זהו סימן יפה למת. קמג. **וביאר** בברכת אברהם (ד"ה מפוס) שאף על גב שהיה שותק, מכל מקום שתיקה כהודאה דמיא ונראה כמודה בדבריו. עוד ביאר שכיון שנפרעין מן הספדנין אם כן עבירה היא, ולכן רצה רב נחמן להוכיחו שלא יעשה כן ובמה שעשה גם כן תיקנו על ידי שהחזירו ממעשיו. קמד. **ובחדשים** גם ישנים (ד"ה כשם) העיר שהרמב"ם השמיט ברייתא זו. קמה. **וכן** פסק בשולחן ערוך (יו"ד סי' שמד ס"א). ובזה ביאר השפתי חכמים (ד"ה ור"נ) שזו היתה קושיית הגמרא מה נפקא מינה לרב נחמן אם הוסיף בשעת ההספד, הרי מותר להוסיף. ותירצה הגמרא משום שמותר להוסיף רק דבר מועט. קמו. **וכן** ביאר בערוך השלחן (סי' שמד ס"ו) שמה שמותר להוסיף בשבחים כי מי יוכל לכוין ממש השבח כמו שהוא, ובהכרח או להוסיף מעט או לגרוע מעט, ומוטב להוסיף מלגרוע ואין זה הוספה שכן הוא דרך המדברים. קמז. **וכתב** המנורת המאור (נר שלישי כלל ה ח"ג פרק ה) שהמספיד נענש אם אינו משבחו כפי מעלתו. קמח. **ועיין** עוד בדברי סופרים (יכרוז, אבילות סי' שמד ס"ק פו) במה שהאריך בביאור דברי הט"ז. קמט. **ובשבט** שמעון (סידלון, יו"ד סי' שמד אות א) ביאר על פי מה שאמר מיכה (ו ח) 'מה ה' דורש ממך וגו' והצנע לכת עם אלהיך', ואמרו 'לעולם יהא אדם ירא שמים בסתר', ואמרינן כיון שעשה בפרהסיא מעט סתמא עשה בצינעא ובסתר הרבה דברים טובים ואין כאן שקר. ועוד הלא תעודת אדם שיהלוך ממדרגה למדרגה ולא ישאר במדרגה אחת, ואומרים אם היה נשאר בחיים ודאי היה עולה למדרגה יותר גבוהה והיתה מחשבתו לעלות ולהוסיף על מדותיו הטובות, והשם יתברך מצרף מחשבה טובה למעשה. ועוד זאת הלא מיתה מכפרת עוונותיו של אדם ונתמעטו עוונותיו וזכויותיו נשארו ומוסיפים כמו שהם עתה. וגם הלא אמרו חז"ל מותר לשנות מפני דרכי שלום, וכיון שקרובי המת מקפידים על הספדן שירבה שבח המת מותר לו להוסיף קצת מפני דרכי שלום. קנ. **וכן** בגליוני הש"ס (ד"ה לעולם) ציין על דברי הברייתא כאן את דברי רב הונא בתמיד. קנא. **וכן** מבואר בפירוש הראב"ד (תמיד כז: ד"ה חשוך) ורבינו גרשום (שם ד"ה חשיך) שעיקר הקפידא הוא משום יום. קנב. **כדכתיב** (בראשית א ה) 'ויהי ערב ויהי בקר יום אחד'.

בדברי הכסף משנה שצריך להתרחק בלילה

שם. בכסף משנה (דעות פ"ה ה"ו) ביאר שכוונת רב שילמד ליפנות בתחילת הלילה כדי שלא יצטרך להתרחק באמצע הלילה כדי ליפנות, וכן ילמד ליפנות בתחילת היום בהשכמה שאין בני אדם מצויים כדי שלא יצטרך ליפנות ביום, ויצטרך להרחיק מן הדרך שלא יהיו אחרים רואים אותו[קנג]. והקשה **ברנן לבקר** (תמיד כז: ד"ה א"ל) שהרי בגמרא כאן מבואר שבלילה אין צריך להתרחק, וכמו שמביאה הגמרא שרבי זירא אמר לשמשו שילך ויראה אם יוכל ליפנות בסמוך לבית המדרש[קנד]. ותירץ שכוונת רב שאם לא יפנה בתחילת הלילה אלא באמצעה לא יהא אפשר לו ליפנות אחר כך תיכף בתחילת היום עד אמצעו, ואז יצטרך להתרחק, ועיקר הכל הוא משום צרכיו דיום.

ובבני ציון (ליכטמאן, ח"א או"ח סי' ג אות כג) ביאר שלכסף משנה הוקשה דברי רב, שבשלמא להיפנות בבוקר מועיל שלא יצטרך ליפנות ביום ויצטרך להתרחק מן העיר, אבל מה מועיל מה שיפנה בתחילת הלילה, הרי גם בלילה אין צריך להתרחק. ולכך פירש שגם בזה יש תועלת שכשיצטרך ליפנות בלילה ויזדמנו שם בני אדם באותה שעה הרי יצטרך להתרחק מהם שלא יראו את פירועו, לכך מוטב יותר ליפנות בתחילת הלילה שאין סכנה כמו באמצע הלילה[קנה]. ומה שאמר רב כדי שלא יהא צריך להתרחק הוא נתינת טעם לשתיהם, לשחרית להתרחק מן העיר ולערבית להתרחק מבני אדם שלא יראו את פירועו. עוד ביאר שערבית הוא גם תועלת ליום שרק כשיתרגל ליפנות שתי פעמים אלו לא יצטרך בשום פעם ליפנות ביום מה שלא ישמור אותו הקביעות של הבוקר בלבד.

האם זה נוהג בזמן הזה

שם. הרמב"ם (דעות פ"ד ה"ה) פסק ולעולם ילמד אדם עצמו להפנות שחרית וערבית בלבד כדי שלא יתרחק. **ובהגהות מיימוניות** (שם אות ד) כתב שדווקא בימיהן שהיו בתי כסאות שלהן רחוקין מהן בשדות אז היו צריכין ליזהר בכך ליפנות שחרית וערבית, אבל אנו שבתי כסאות שלנו סמוכין לנו אין אנו צריכים כל כך ליזהר. ומכל מקום זהירות מביאה לידי פרישות וטהרה ונקיות[קנו]. **ובפרי מגדים** (או"ח סי' ג אשל אברהם סוף סק"ח) כתב שכל שכן שקודם התפילה צריך לנקות עצמו שיוכל להתפלל בנקיות.

מה שהגמרא הוצרכה להביא עוד ראיה

ותו רבא בימּמא הוה אזיל עד מיל ובליליא אמר ליה לשמעיה פנו לי דוכתא ברחובה דמתא[קנז]. **בחק משה** (ד"ה ותו) ביאר מה שהוצרכה הגמרא להביא עוד ראיה מרבא, משום שיש לומר שלעולם גם בלילה צריך להתרחק מבני אדם, ומכל מקום שפיר הזהיר רב ליפנות בלילה משום שבלילה אין דרך בני אדם להלך ברשות הרבים, אבל כשהולכים אנשים גם בלילה צריך להתרחק, לכן הביאה הגמרא מרבא שמשמע שלא הקפיד אפילו בשעה שבני אדם הולכים.

הרי בברייתא כתוב 'במקום'

לא תימא במקום אלא אימא כדרך שנפנה ביום. וביאר **רש"י** (ד"ה מקן) שמדובר לענין פירוע טפח וטפחיים כמבואר לעיל (כג:) שמגלה טפח מאחוריו וטפחיים מלפניו[קנח], וכן שצריך ליפנות מיושב. **ובפרי מגדים** (או"ח סי' ג אשל אברהם ס"ק יג) הוסיף אף לענין ליפנות מזרח ומערב אל יפנה בלילה, כמו ביום.

ובמלא רצון (ד"ה ת"ר) הקשה איך הגמרא אומרת 'כדרך' שנפנה, הרי בברייתא כתוב 'במקום' שנפנה. ותירץ שהגמרא לא באה להגיה את הברייתא אלא לפרש, שמה שאמרה הברייתא 'איזהו צנוע זה הנפנה בלילה במקום שנפנה ביום', אין פירושו של 'במקום' על ריחוק שיתרחק בלילה כמו ביום, רק תיבת 'במקום' היינו לענין פירוע טפח וטפחיים וגם שצריך להיות מיושב, וזה הכוונה 'במקום' דהיינו שיש שם מקום לישב עליו ויהיה לענין זה שוה לילה ליום.

ובבית האוצר (מערכת א כלל קעט ד"ה וע"ע ברכות, עמ' 230) ביאר שאין כוונת הגמרא להגיה, רק הכוונה ש'מקום' שכתוב בברייתא היינו דרך ואיכות, שבאותו דרך ואיכות שנפנה ביום יפנה בלילה[קנט].

הרמב"ם השמיט דין טפח וטפחיים ומה הדין בזמן הזה

שם. הרמב"ם (דעות פ"ה ה"ו) כתב 'ולא יגלה בגדיו עד שישב'. **ובארצות החיים** (סי' ג המאיר לארץ ס"ק כט) ציין שהרמב"ם השמיט דין זה של גילוי טפח וטפחיים. ואדרבה ברמב"ם (שם) כתוב גם שתלמידי חכמים צריכים להקפיד שלא יתגלה ראשם ולא גופם, ומבואר בדבריו שסבר בדעת הרמב"ם שצריך להקפיד על כיסוי גופו לגמרי, ואין שיעור טפח וטפחיים[קס]. **ובמאסף לכל המחנות** (או"ח סי' ג ס"ק יג) הביא בשם ספר אחד שהרמב"ם השמיט דין טפח וטפחיים משום שבברייתות לעיל רבי עקיבא ובן עזאי למדו בבית הכסא שלשה דברים, ולמה לא מנו את הדין הרביעי, היינו גילוי טפח וטפחיים, אלא ודאי שסברו שאין שיעור לדבר, רק כפי ההכרח.

במקור חיים (סי' ג ס"ד) כתב שגם בזמנינו שיש בבית הכסא מחיצות סגורות, יש להחמיר בדין טפח וטפחיים. אבל **בכף החיים** (שם אות יג) כתב בשם **חסד לאלפים** (שם אות ג) שבכל מקום שיש חשש טינוף יש להקל בבית הכסא שיש בו מחיצות ודלת סגור, והוסיף **הבן איש חי** (פר' ויצא אות ה) שלכן בזה הזמן שעל הרוב בבתי כסאות יש בהם מחיצות ודלת סגורה, אין מקפידין בענין הגילוי. **ובאפיקי מגינים** (שם בחדושים סק"ו) כתב שלדידן שהולכים במכנסים לא יגלה כי אם מה שצריך ולא יותר[קסא].

כיצד נפסק להלכה

רב אשי אמר אפילו תימא במקום לא נצרכה אלא לקרן זוית. בשולחן ערוך (או"ח סי' ג סי"ב) פסק יפנה בצניעות בלילה כמו ביום. הרי שנפסק כתירוץ הראשון. **ובמשנה ברורה** (שם ס"ק כב) כתב שאין צריך להתרחק כלל ואם אין שם אדם נפנה ברחוב, ורק שיזהר שלא יהיה במקום הילוך בני אדם כדי שלא יטנפו בני אדם על ידו, אבל אם יש שם אדם אפילו נכרי אסור ליפנות לפניו[קסב].

צריך להרחיק דווקא כשנפנה

שם. במגן אברהם (או"ח סי' ג ס"ק יב) כתב שכל מה שאין צריך להתרחק הוא בענין ליפנות, אבל להשתין מותר אפילו ביום בפני רבים אם צריך לכך מפני הסכנה, ואשה לא תעמוד להשתין אפילו נגד פניו של תינוק[קסג], אבל לצדדין שאינה משתנת ממש נגד פניו מותר, כמבואר בבכורות (מד:)[קסד].

הרי"ף והרמב"ם לעיל הולכים לשיטתם

שם. לעיל הבאנו את דברי **הרי"ף** שפסק באחורי הגדר כעולא ולגבי בקעה כאיסי בר נתן. אבל **הרמב"ם** פסק כאיסי בר נתן אף באחורי הגדר. וביאר **באוצר המלך** (דעות פ"ה ה"ו) שהולכים לשיטתם, שהרי"ף כתב איזהו צנוע זה הנפנה בלילה כדרך שנפנה ביום, ואחר כך הביא את דיני המקום והיינו שבאחורי הגדר נפנה מיד, ובבקעה כל זמן שמתעטש ואין חבירו שומע. וזהו שלא כסדר שנשנו בגמרא, שהרי בגמרא נזכרו קודם דברי עולא ואיסי, ורק אחר כך הברייתא של איזהו צנוע. וטעמו משום שבא ללמדינו כמסקנת הגמרא שדווקא אופן ההפנאה צריך להעשות כדרך שנפנה ביום, אבל לא לגבי המקום, שהרי בלילה אין צריך להתרחק כלל. ואילו הרמב"ם (דעות שם) כתב קודם 'ואם נפנה אחורי הגדר יתרחק כדי שלא ישמע חבירו קולו אם נתעטש, ואם נפנה בבקעה ירחיק כדי שלא יראה חבירו פירועו', ולאחר מכן כתב 'וכדרך שנוהג צניעות ביום בבית הכסא כך נוהג בלילה'. ומשמע שהולך גם על דבריו בדין ההרחקה. ונראה שהרמב"ם פוסק כדברי רב אשי שלא נצרכה אלא לקרן זוית, והיינו שצריך להקפיד גם בלילה ליפנות בקרן זוית. ומה שלא ביאר הרמב"ם דין זה של קרן זוית, הוא כיון שכל טעמו של רב אשי שצריך קרן זוית, הוא משום

קנג. **וכן** כתב בבאר שבע (הוריות יג: ד"ה כדי). קנד. **וכן** הקשה ביד דוד (הובא בספר הליקוטים דעות פ"ה ה"ו בכס"מ) ובבני ציון (ח"א או"ח סי' ג אות כג). ובמגדים חדשים (ד"ה לעולם) הוסיף שלפי מה שכתב הכסף משנה בטעם שיפנה בהשכמה שהוא שעה שאין בני אדם מצויין, כל שכן באמצע הלילה שאין צריך להתרחק. קנה. **ובזה** מדויק לשון הכסף משנה שלגבי יום כתב 'ויצטרך להרחיק מן הדרך' היינו מן העיר, אבל גבי לילה לא כתב רק להתרחק, והיינו מבני אדם כשיזדמנו לשם בשעה זו. קנו. **וכן** פסק הרמ"א (או"ח סי' ג ס"ו) וירגיל עצמו לפנות בקר וערב שהוא זריזות ונקיות. והוסיף המגן אברהם (שם סק"ח) אפילו במקום שאין צריך להתרחק [ועיין מחצית השקל על המגן אברהם שם]. וכן כתב הבאר שבע (הוריות יג: ד"ה כדי) שזה משום נקיות לקריאת שמע ולתפילה, כדאמר רבי יוחנן לעיל (יד:) הרוצה לקבל עליו עול מלכות שמים יפנה ויטול ידיו. וכן מבואר לעיל (כג.) שלכתחילה לא יתפלל עד שיבדוק עצמו תחילה יפה. קנז. **עיין** הגהות בן אריה (ד"ה עבדא) שצריך לגרוס 'רב', כי הרי מבואר לעיל שלרבא היה בית הכסא סמוך לביתו ובשביל מה הרחיק עד מיל. קנח. **ועיין** ב"ח (או"ח סי' ג ד"ה ויגלה) שהחמיר לגלות בין מלפניו בין מלאחריו טפח. עיי"ש. אמנם הפרי מגדים (שם משבצות זהב סק"ג) ומטה יהודה (שם סק"ו) ומאמר מרדכי (שם סק"א) ובמשנה ברורה (שם סק"ו) פסקו שאין להחמיר כב"ח. וראה אדני פז (או"ח שם ס"ד). קנט. **ועיין** שם שהוכיח ש'מקום' פירושו דרך ואיכות מהגמרא ביבמות (פו:). קס. **וכן** העיר במנחת חינוך (הובא בספר הליקוטים דעות פ"ה ה"ו) ובפתח הדביר (או"ח סי' ג אות יא). ובארצות החיים (שם) הביא מספר עמק ברכה שנכון לסכך עצמו שלא יתגלה גופו כלל. קסא. **ועיין** עוד בזה ביפה ללב (או"ח סי' ג אות ט). וראה בשער הציון (שם סק"י). קסב. **ובט"ז** (או"ח סי' ג ס"ק יא) כתב שהשלחן ערוך בא לאפוקי מדברי רב אשי. וכן כתב הפרי מגדים (שם אשל אברהם ס"ק יב) בדעת המגן אברהם (שם ס"ק יב). וכן כתב בארצות החיים (שם המאיר לארץ ס"ק עז). ובעטרת זקנים (שם אות ו) כתב שאין צריך להרחיק בלילה כמו ביום אפילו יש לו קרן זוית. ובפרי מגדים (שם במשבצות זהב ס"ק יא) הקשה הרי הלכה כרב אשי שהוא בתראה. ועיין שם מה שתירץ. ועיין בבני ציון (ח"א סי' ג אות כג). ועיין עוד בלבוש (שם סי"ב) שכתב ויפנה בצניעות בלילה כדרך שהוא עושה ביום בכל דיניו מפני כבוד השכינה דעימיה שרי נהורא ולפניו חשיכה כאורה. ובנחלת צבי (שם סק"ח) דייק מלשון הלבוש 'בכל דיניו' שגם לענין ריחוק צריכין בלילה כמו ביום. אך באליה זוטא (שם סק"ט) כתב שאינו, רק כוונת הלבוש הוא דווקא לענין פרוע שיעשה בלילה כמו ביום וכן בין מזרח למערב. והיינו מפני כבוד השכינה, אבל בריחוק שהוא מפני כבוד בני אדם אינו צריך. ועיין שם שהוכיח כן. קסג. **רש"י** בבכורות (מד: ד"ה תיקוס) פירש שיש בזה משום חציפות. ותוספות (שם ד"ה האי) חידשו שהגם שאינה מגלה את עצמה מלפניה מכל מקום הוא חציפות. קסד. **וכן** נפסק במשנה ברורה (סי' ג ס"ק כב).

שהוא סבור שהגם שבלילה אין בני אדם רואים אותו, מכל מקום שומעים קול עיטושו, שלענין קול אין הבדל בין לילה ליום, ולכן סובר שצריך מחמת זה לפנות בקרן זוית, ולכן גם הרמב"ם כתב שינהג בלילה כדרך שנפנה ביום, אחר שכתב דין מקום הפנאה, שכתב שם שצריך שלא יראה פירועו ולא ישמע קול עיטושו, וממילא נדע שבלילה כיון שצריך לנהוג כמו ביום ירחיק לקרן זוית כדי שלא ישמע קול עיטושו.

למה הגמרא לעיל לא הקשתה מברייתא זו

תניא נמי הכי בן עזאי אומר השכם וצא הערב וצא כדי שלא תתרחק. **בכבסא רחמים** (ד"ה תנ"ה) הקשה למה לעיל הגמרא לא הקשתה מברייתא זו שרואים שבלילה לא צריך להתרחק, ולא הקשתה אלא ממימרא דרב וממעשה דרבא ורבי זירא שלא התרחקו. ותירץ שאפשר שלא ידעו מאותה ברייתא אלא האמוראים האחרונים. ואין להקשות למה רבינא ורב אשי שסדרו את הגמרא לא הקשו מהברייתא, שיש לומר שמכיון שכבר הקשו האמוראים הראשונים ותירצה הגמרא קושייתם, שוב לא הוצרכו להקשות.

מה מרמז דבר זה

שם. בביאור הגר"א על משלי (כד לא) ביאר שודאי דברי הברייתא הם כפשוטו, אבל גם מרמז על נפשו שצריך לפנותה בכל יום מעיפוש הדעות והמדות שלא תתרחק מבוראך מרחק רב שלא תוכל להועיל. וכן 'השכם' בבחרותך 'והערב' בזקנותך.

מה הכוונה למשמש ולישב

משמש ושב ואל תשב ותמשמש. רש"י (ד"ה משמש) כתב שימשמש בצרור או בקיסם לפתוח נקביםקסה. וביאר **בשלמה משנתו** (שם) שרש"י נקט 'נקבים' בלשון רבים על פי מה שכתב לעיל (כג: ד"ה אלא) שמתוך שדוחק עצמו לגדולים בא לידי קטנים, ונמצא שמשמושו מועיל לשניהם.

עוד ביאר רש"י (שם) שימשמש המושב שלא יהא מלוכלך. והקשה רש"י על פירוש זה שאם כן למה הגמרא מבארת שהטעם שימשמש לפני שישב משום כשפים, תיפוק לי כיון שאם ימשמש אחרי שישב כבר נתלכלכו בגדיו, ומה יועיל משמושו. **ובשפתי חכמים** (רש"י שם) יישב שהברייתא נקטה משום כשפים לפי שחמור סכנה מאיסור. ועוד שלפירוש הראשון הוא רק במי שאינו יכול לפנות, וצריך לפתוח הנקבים, ויותר מסתבר שבן עזאי אמר את דבריו לכל אדם, וכמו שאמר לעיל 'השכם וצא הערב וצא', ולכל אדם נאמר.

אלא שבכבסא רחמים (שם) הקשה למה לא הקשה רש"י שהלשון השני הוא היפך דברי הברייתא, שבברייתא כתוב שכל היושב וממשמש בא לידי כשפים, ומשמע שמשום כשפים הוא ולא משום לכלוך. ותירץ שהיה אפשר לפרש שהוא משום לכלוך וגם משום כשפים.

האם חובה הוא ובהשמטת הרמב"ם דין זה

שם. בשלחן ערוך (או"ח סי' ג ס"ג) פסק אם רוצה למשמש בפי הטבעת בצרור או בקיסם לפתוח נקביו ימשמש קודם שישב ולא ימשמש אחר שישב מפני שקשה לכשפים. ומשמע שאין חיוב בדבר אלא רק אם רוצהקסו. אמנם **בלבוש** (או"ח סי' ג ס"ג) כתב שמפני הסכנה ימשמש אדם קודם שיעשה צרכיו בפי הטבעת בצרור או בקיסם לפתוח נקביו. **ובפרי מגדים** (שם אשל אברהם סק"ג) דייק מדבריו שזה חוב למשמש. וצריך עיון מנין לו חיוב זה. **ובאורח נאמן** (שם אות ה) תירץ שכוונת הלבוש הוא כשרוצה לאכול סעודת קבע וצריך לפנות ואינו יכול בזה חייב למשמש. וכן משמע **ברמב"ם** (דעות פ"ד ה"ב) שכתב ולא יאכל עד שיבדוק עצמו יפה יפה שמא יהיה צריך לנקביו. אך **בעינים למשפט** (ד"ה משמש) כתב שהרמב"ם לא הביא הלכה זו של משמוש קודם ישיבה, מפני שהוא מפרש כלשון הראשון שברש"י, ואין דרכו להביא בחיבורו ענייני כשפים ודברים שאינם בטבע.

מה ענין זה בא ללמד

שם. הגר"א (משלי כד לא) ביאר שענין זה בא ללמד שתמשמש כל מדה רעה מקודם ואחר כך תפנה, ולא כבעלי תאוה שמתענים והתאוה מתגבר יותר אלא צריך למשמש איזה מדה גובר בוקסז.

מה ענין זה לזה

שכל היושב וממשמש אפילו עושין כשפים באספמיא באין עליוקסח. בחות יאיר (סי' רלג) נשאל מה ענין הכשפים למי שיושב וממשמש. וביאר בזה שכחות הטומאה שולטים במי שמקלקל הנהגתו ונמשך אחר תכונות מקולקלות ומדות רעות, שמצא מין את מינו. וכן זה היושב בגילוי אחור וממשמש הוא נגד קו הצניעות.

מה הכוונה לא תחים

כי קאי לימא הכי לא לי לא לי לא תחים ולא תחתים. רש"י (ד"ה לא) ביאר הם שמות הכשפים העשויים על ידי תחתוניות. וביאר **בכבסא רחמים** (תוס' שם) שעל ידי הכשפים בא האדם לידי תחתוניות. והקשה שהרי תחתוניות אינם באים רק על ידי כשפים. ותירץ שבאמת התחתוניות באים גם על ידי דברים אחרים וגם על ידי הכשפים. והקשה עוד שרש"י הרי בא לפרש מהו 'חתים' והיה לו לפרש רק שזה שמות כשפים, ובשביל מה כתב שעשויים על ידי תחתוניות.

למה אין זה אסור משום דרכי האמורי

שם. בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' קסז) ביאר מה שלא נאסר לומר כן משום דרכי האמורי, משום שכל מה שלא נאסר בגמרא עם אותם הדברים המנויים בדרכי האמורי אין לנו לאוסרן, לפי שאין הסגולות נודעות לנו ואין לנו לדון עליהם מדרכי הטבע המפורסם, שהרי יש סגולות שלא נודע עיקרן לכל בעלי הטבע כמו הלחשים שמוזכרים בגמרא, ואף על פי כן התירוהו חכמים, ולא היתר בלבד אלא שציוו והזהירו לאומרו מפני סכנה, והלכך כל שלא ידענו אם יש בו משום רפואה אם לא מותר, אם לא אסרוהו חכמים ביחד עם אותן דברים שיש בהן משום דרכי האמורי.

סב:

הרי אמרו על הארץ תישן

תניא בן עזאי אומר על כל משכב שכב חוץ מן הקרקעא. הערוך (ערך שב - השני) כתב מפי השמועה אמרו שהישיבה על הקורה והשכיבה על הקרקע בזמן שאין שם מחצלת ולא מצע חוצץ יש בה דבר רע, ואמר הגאון ולא נתפרש לנו מהו. **וביעב"ץ** (ד"ה חוץ) ביאר שטעם הדבר הוא מפני הצנה. והקשה שהרי במשנה באבות (פ"ו מ"ד) אמרו כך היא דרכה של תורה 'ועל הארץ תישן'. ותירץ שהמשנה באה לאפוקי שלא יישן על מטה כבודה, ואין הכוונה שיישן ערום על הקרקע ממש, ויכול לישון בכסותו או כר וכסת תחתיו. וכמו שמצינו במשנה בתמיד (כה:) שפרחי כהונה כשהיו רוצים לישון היו נותנים איש כסותו בארץב. **ובארצות החיים** (סי' א ארץ יהודה אות א) כתב שכל דברי הגמרא הם דרך בריאות ובתלמיד חכם לא הקפידו בזהג. **ובשלמת חיים** (יו"ד סי' שמא, בהו' החדשות) תירץ ש'על הארץ תישן' אין הכוונה על הקרקע ממש אלא על ידי הפסק איזה דבר, אלא שאין לו מטה כראוי. **ובילקוט הגרשוני** (או"ח סי' ג אות ג) ביאר על פי המבואר במדרש תלפיות (ענף אמילה ד"ה ולומרו) שמה שאמרו 'ועל הארץ תישן' הוא לפי שהדר בעליות מקצר ימיו, לכן עצה טובה שידור במקומות הנמוכים, ואין הכוונה שישן ממש על הארץ.

בישמח לב (גינצבורג, ד"ה תניא) כתב שיש לחלק בין קרקע לארץ, שקרקע הוא אדמה, ולשכב על הקרקע סכנה היא, אבל ארץ כמו רצפה או נסרים שעל הקרקע אין סכנהד.

מה בן עזאי בא ללמדינו

שם. בבן יהוידע (ד"ה על) ביאר שבן עזאי בא ללמדינו דרך רמז, שכל היסודות אם יהיה האדם אוחז בהם ונגרר אחריהם, אין חשש פן יצא מן הגבול הראוי ויהיה ניזוק נזק נפשיי, ורק יסוד העפר לא יהיה אוחז בו ונגרר אחריו, אלא יתרחק ממנו פן ימשך אחריו יותר משיעור הראוי ואז ינזק נזק נפשיי, והטעם הוא מפני שהאדם נברא מן העפר ולכן בנקל אפשר שימשך יותר משיעור הראוי וינזק.

קסה. ובמטה יהודה (או"ח סי' ג סק"ה) כתב שדווקא בפותח נקביו בדבר אחר כגון בצרור, שתופסים אותו ומכשפין בו, אבל בפותח נקביו באצבע אין לחשוש לכשפים, ואפילו שאומרת הגמרא סתם 'משמש ושב', דרכן היה למשמש בצרור. **קסו. וכן** כתב הפרישה (או"ח סי' ג אות ד) בדעת הטור. ובחיי עולם (טויכש שם ס"ג) כתב שאין חיוב אלא אם כן אינו מצליח ליפנות שאז ודאי חייב משום סכנה, ודלא כפרי מגדים. **קסז. שצריך** לעשות בחכמה ובדעת איך לגרום לתיקון המדה, ואיך משפיעים פעולותיו, ובלא זה אף יתכן שיגביר המדה הרעה. והוסיף 'וצריך ערמימות גדולה ביראה לפי שהנחש היה ערום צריך להיות ערום כנגדו'. **קסח. הערוך** (ערך אספמיא) כתב שאספמיא זו ספרד דהיינו ארץ שפאניא. וכן כתב התפארת ישראל (כ"ע פ"ג יכין אות כד) שאספמיא היא שפאניען והיה מהלך שנה מארץ ישראל בימי התנאים. וכן תרגם יונתן בעובדיה (א כ). אמנם היעב"ץ (כ"ע עד: ד"ה ויס) הוכיח שאין זה ספרד כי יש מאן דאמר שאספמיא היא מעשרה עממין. **א. במצפה איתן** (ד"ה חוץ) ציין לדברי הגמרא בגיטין (ע.) ששה דברים העושה אותן מיד מת וכו' וישן על גבי קרקע. **ב. וכן** תירץ בשלמת חיים (סי' תקסח, בהו' החדשות). **ג. עיין** בסמוך דבריו בארוכה. **ד. וכתב** שנפקא מינה להנוהגים לשכב בליל תשעה באב על הארץ, אבל על הקרקע בלי מצע לא ישכב.

מדוע לא לשבת על קורה

על כל מושב שב חוץ מן הקורה. **רש"י** (ד"ה על) ביאר שמא תפול. **והגר"א** באמרי נועם (ד"ה על) ביאר שאם הקורה מונחת בגובה אפילו היא רחבה הרבה אין לשבת עליה, כי תיכף שבא לו שום פחד מתחיל השטן לקטרג.
ובבן יהוידע (ד"ה על) ביאר שמה שאמר 'על כל מושב שב' שהישיבה נקראת על דרך המיצוע, מפני שכשהאדם יושב אז הוא ממוצע לא זקוף ולא שוכב, ובכל דבר שיש בעולם אם תתנהג בו במידת המיצוע הוא טוב, 'חוץ מן הקורה', רמז לגבהות ורוממות האדם צריך שתתרחק ממנה עד הקצה האחרון. וכמו שמבואר בסוטה (ה.) לא מינה ולא מקצתה.

כשמונחים על גבי קרקע אין נזק

שם. בשלמה משנתו (ד"ה על) כתב שדווקא כשהקורות מונחות על הכתלים אין יושבים עליהן, משום חשש נפילה, אבל כשמונחות על גבי קרקע אין בישיבתן חשש נזק לא נזק טבעי ולא חשש כשפים, שהרי מבואר בשבת (קכה:) שרבינו הקדוש ציוה לתלמידיו לתקן סוואר [סדר] של קורות לישב עליהן.

מקור דברי הרמב"ם ובדברי השלחן ערוך

שינה בעמוד השחר כאסטמא לפרזלא[ה]**.** **ברמב"ם** (דעות פ"ד ה"ד) כתב היום והלילה ארבע ועשרים שעות, די לו לאדם לישן שליש מהן שהוא שמונה שעות, ויהיו בסוף הלילה. וכתב **הפרי חדש** (שם בס' הליקוטים) שמקורו מדברי שמואל ששינה בעמוד השחר כאסטמא לפרזלא[ו]. אלא **שבארצות החיים** (סי' א ארץ יהודה אות א) הקשה **שבשלחן ערוך** (שם ס"א) כתב יתגבר כארי לעמוד בבוקר לעבודת בוראו עד שיהא הוא מעורר השחר. ולכאורה זה היפך דברי שמואל. וכתב שמדברי שמואל עצמו לא קשה, שיש לומר ששמואל סובר שלא נברא הלילה אלא לשינה, שכך אמר רב יהודה תלמידו של שמואל בעירובין (סה.), ומסתמא שמע כך מרבו. אבל מדברי הרמב"ם קשה. ותירץ[ז] כי הגם שטוב להנהגת הבריאות להשביע גופו בצחצחות שנת בהמיי, אבל מתנאי התורה שלא יפן אל תענוגות בני אדם, כמו שאמרו באבות (פ"ו מ"ו) שהתורה נקנית במיעוט שינה ובמיעוט תענוג. וכן אמרו (תוספת אליהו רבה, נדפס באוצר המדרשים ל"א עמ' 165) שהקב"ה בוכה על תלמיד חכם שאינו עוסק בתורה באשמורה האחרונה. ועל כרחך שתלמיד חכם אין לו לחוש לזה, וכמו שאמרו לקמן (סג:) ש'אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה'. וכן כתב הרמב"ם (תלמוד תורה פ"ג הי"ג) מי שרוצה לזכות בכתר התורה יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחד מהן בשינה וכו'. וגם שאמרו 'שינה בעמוד השחר כאסטמא לפרזלא, יציאה בעמוד השחר כאסטמא לפרזלא', וממילא מה שמפסיד במה שאינו ישן בשחר, משתכר על ידי יציאה בעמוד השחר שהוא גם כן כאסטמא לפרזלא.
ובעינים למשפט (ד"ה שינה) תירץ שכוונת הגמרא 'שינה בעמוד השחר' היינו עד קרוב לעלות השחר, וכן מוכח ממה שאמר מיד, יציאה בעמוד השחר, וא"כ אין זה סתירה לדברי השולחן ערוך. אלא שהקשה על זה מלשון הרמב"ם (דעות שם) שכתב שתהיה מתחילת שנתו עד שתעלה השמש שמונה שעות, ונמצא עומד ממטתו קודם שתעלה השמש. והוא לאחר שכבר עלה עמוד השחר.

הרי שינה של שחרית מוציאה את האדם מן העולם

שם. המהרש"א (ד"ה שינה) הביא את דברי הערוך (ערך אסטמה) בשם רב האי גאון ששינה של שחרית נעימה מאד ולכן כללוהו חז"ל (אבות פ"ג מ"י) עם הדברים שמוציאין את האדם מן העולם, שלא ילמוד אדם את עצמו בכך[ח], אבל בעלות השחר מותר. **ובישמח לב** (ד"ה שינה) כתב שאין הכוונה ששינה של שחרית לא טובה לגוף, אלא אדרבה יען שהוא מההולכים אחר תענוגי עולם הזה, לכך מוציאין מן העולם בה"א הידיעה, והיינו מהעולם הבא.

פירוש נוסף לשינה בעמוד השחר

שם. בערוך (ערך שן - השני) ביאר שהכוונה 'שינה' זה הַשְׁתָּנָה, מלשון המקרא (מלכים ב' יח כז) 'ולשתות את שיניהם', והכוונה שהשתנה בעמוד השחר הוא כאסטמא לפרזלא.

למה היה מוכר בדינרים

בר קפרא הוה מזבן מילי בדינרי. **הגר"א באמרי נועם** (ד"ה הוי) ביאר שבר קפרא לא היה נוטל שכר בשביל ללמד תורה רק כאשר לימד ענייני דרך ארץ[ט]. עוד ביאר שלא היה אומר שום דבר עד שהיה יודע שחשוב אצל השומע כמו דינרים, ולא שהיה נוטל כסף.
ובעיון יעקב (ד"ה בר) כתב שבא להשמיענו שאפילו שאין ליטול שכר לימוד התורה, אבל דברים כאלו שהם מילי דעלמא מותר ליקח בהם שכר.
ובבן יהוידע (ד"ה בר) ביאר שבר קפרא היה אומר דברים יקרים בדרך משל וחידה, שנראין לפי פשוטם דברים חיצונים, אך באמת תוכם רצוף אהבה עניינים יקרים, והיה מייקר אותם ומחבבם בעיני השומעים כאילו הם נמכרים בדינרים, או הדרשן מוכר והשומע לוקח והוא מלביש מילי דאורייתא בדינרים, דהיינו דברים נשמעים וחביבים לשמוע כדברים הנקנים בדינרים.
בשפתי חכמים (ד"ה בר קפרא) ביאר שבר קפרא היה ממעט בדיבורים כאילו היה מוכר דברים בדינרים, וכעין מה שמבואר במגילה (יח.) 'מלה בסלע משתוקא בתרין'.
בישמח לב (ד"ה בר) ביאר ש'מילי' זה משי כמו כלי מילת שמחירו הרבה דינרים, ואף על פי כן היה מוכרו אפילו בדינר אחד אם לא היה לו מה לאכול כדי לקיים עד דכפנית אכול.

למה דווקא כשהוא רעב

עד דכפנת אכול עד דצחית שתי. **רש"י** (ד"ה אדכפנת) ביאר שאם תשהא תעבור ממך תאות המאכל ואין המאכל מועיל[יא]. אמנם **הרמב"ם** (דעות פ"ד ה"א) כתב הואיל והיות הגוף בריא ושלם מדרכי ה' הוא וכו' לעולם לא יאכל אדם אלא כשהוא רעב ולא ישתה אלא כשהוא צמא. **ובהגהות בני בנימין** (שם, נדפס ברמב"ם הו' פרדס) כתב שמקור דברי הרמב"ם הם מהגמרא כאן ודלא כפירוש רש"י[יב].
ובעלה לתרופה למלבי"ם (שם, הובא בספר הלקוטים) כתב שמדברי רש"י אין סמך לדברי הרמב"ם שלא יאכל קודם שירעב, כיון שיש לומר שבר קפרא לא בא להזהיר רק שכשירעב מוכרח שיאכל מיד, קודם שתעבור ממנו תאות המאכל שאז אין המאכל מועיל, וגם שרעב מביא את האדם לידי חולי הדרוקן כמבואר בשבת (לג.), אבל מי יאמר שלא יאכל קודם שירעב, ואדרבה יש לדמותו למה שאמר בר קפרא [בסמוך] 'עד דרתחא קדרך שפוך', והיינו שלא ישהה את נקביו אלא יפנה מיד, וודאי גם קודם לכן מצוה לנקות עצמו וכמו שמבואר בתמיד (כז:) 'חשיך תקין נפשך וקדים תקין נפשך'. ואם כן קשה מנין לקח הרמב"ם את דבריו.
ותירץ שהרמב"ם התקשה מה משמיענו בר קפרא, הרי אין חידוש בדבריו, שהרי כבר למדנו ענין זה מהברייתא בשבת (י.) שאומרת ששעה ששית היא שעת אכילת תלמידי חכמים, ומכאן ואילך הוי כזורק אבן לחמת, ופירש רש"י (שם ד"ה כזורק) ולי נראה לא קשה ולא יפה, ואם כן כבר ידענו שאם ישהא את האכילה לא יועיל לו[יג]. ועל כרחך שבא להשמיענו שיש למנוע האכילה קודם שירעב[יד]. וסיים שדבר זה מוסכם מאוד מחכמים הראשונים עד שנשאו משליהם על זה 'כשיש לך תאכל כשתרעב, וכשאין לך תאכל כשתמצא', והוא דבר מושכל אחר שכח המושך והמעכל והדוחה הם דברים סותרים בחק הטבע, אם יטריח להשבית פעולת כח המאכל בעוד שלא גמר פעולתו, על ידי מה שישתמש בכח המושך, גם כי בעוד שהאצטומכא אינה תובעת חק המאכל, והאברים שוקטים והדם הוא הסובב אל הלב כדרכו, והוא יביא בהכרחיות פתותי לחם להשבית העבודה על סדר אחר שלא באופן הראוי אינו בטוח ממכשול, וזה מוסכם מכל החכמים.
בעין יעקב (ר"ס מסכת ברכות) הובא מאמר של **רבי אברהם בן הרמב"ם** (ד"ה ודע כי) שגרס בגמרא 'אי כפנת אכול אי צחית שתה', וביאר שהכוונה שלא יאכל עד שירעב ושלא ישתה עד שיצמא וכשיצמא שלא יאחר לשתותו[טו].

מה מלמדינו בר קפרא

שם. הערוך (ערך כפן) ביאר בשם **גאונ**[טז] שבר קפרא מלמדינו 'אדכפנת אכול', כשם שהרעב אם אוכל בשעה שהוא רעב או אחרי כן קצת, הרי הוא אוכל בתאוה ונהנה במאכלו, ואם מעכב הרבה המרה הירוקה גוברת עליו וכוחו

ה. **רש"י** (ד"ה כאסטמא) בלע"ז אציי"ר, שמועיל לברזל כך מועיל לגוף. ובמלא הרועים (שם) הביא מהערוך (ערך אסטמה) שהוא מה שאנו קורין שטאהל שמצפין בהם הקרדומות וכל כלי ברזל שיהיה חד וחזק. ו. **וכן** כתב בעבודת המלך (דעות פ"ד ה"ד). ז. **וכן** כתב המלבי"ם בעלה לתרופה (דעות פ"ד ה"ד, הובא בספר הליקוטים) בקצרה. ח. **וביאר** רש"י (אבות פ"ג מ"י ד"ה שינה) שהולך וישן עד שיעבור זמן קריאת שמע. נ"א ועריבה שינה זו לאדם ונמשך בה ומבטלתו מן התורה. וברבינו יונה (שם) כתב שמבטלת התפילה בזמנה. ט. **וכן** מבואר בתשובות הגאונים (סי' שנז [הרכבי], הובא באוצר הגאונים ד"ה מילי) שהיה בר קפרא ממשיל משלים ללמד מוסר ודרך ארץ ודרכי ניהוג העולם, ונוטל שכר על זאת. וכן מצינו במדרש רבה (ויקרא כח ב) שבר קפרא אמר שלש מאות משלים על השועל. י. **בכרם** אהרן (ד"ה בר) ביאר שבר קפרא אמר ארבעה דברים, ולקח עבור זה ארבעה דינרים שהוא סלע, וזה כוונת הגמרא מילה בסלע משתוקא בתרין, אפילו שלקח בר קפרא סלע בשביל דיבורו בכל זאת השתיקה שוה כפלים. יא. **אפשר** שרצה לומר שאין המאכל מועיל כל צרכו. שפתי חכמים (גרס"י ד"ה אדכפנת). יב. **וכן** כתב במי השלח (ד"ה אדכפנת). יג. **ועיי"ש** שביאר שבאמת רש"י כאן הוא לשיטתו בשבת (שם) שאחר שעה ששית הוי כזורק אבן לחמת ולא מועיל, אם כן גם כאן צריך שלא ישהא את מאכלו עד שתעבור תאותו. יד. **ובהערות** על העלה לתרופה לרבי ישעיה אפשטין (אות ה) יישב את דעת רש"י, שבגמרא בשבת (שם) אמר אביי לא אמרן אלא דלא טעים מידי בצפרא, אבל טעים מידי בצפרא לית לן בה ולא הוי כזורק אבן לחמת. וזה מה שחידש בר קפרא שאף על פי כן כשירעב יאכל כדי שלא תעבור תאות האכילה ואין המאכל מועיל אף שאכל פת שחרית. טו. **ובמגדים** חדשים (ד"ה עד) כתב שכן היתה גם כן גירסת הרמב"ם 'אי כפנת אכול', והיינו שלא יאכל עד שירעב. ואם כן יש מקור לדברי הרמב"ם מהגמרא. טז. **הובא** בתשובות הגאונים (סי' שנז, הובא באוצר הגאונים ד"ה מילי) ובענף יוסף (ד"ה אדכפנת).

כחוש, וכשבא לאכול אין יכול לאכול הרבה, כך בעסקי העולם הזה והעולם הבא, כענין שכתוב (קהלת ט י) 'כל אשר תמצא ידך לעשות בכחך עשה', ופתרונו בזמן שכחו עליו, וכמו שמצינו (שבת קנא:) רבי שמעון בן אלעזר אומר 'עשה עד שאתה מוצא ומצוי לך ועודך בידך', ואם תניח צרכי היום וחובותיו למחר, דיו ליום השני לעמוד בצרכיו וחובותיו, ואיך יעמוד בשל אתמול. וכשם שהרעב בערב ודוחה אכילתו לערב שני, אינו יכול לאכול בערב אפילו אכילה של עת אחד, וכל שכן של המה עתים, כך בדברים הרוחניים[יז].

בבן יהוידע (ד"ה אדכפנית) ביאר, שבעסק התורה יש רעבון וצמאון וכן שביעה וריווי, כמו שכתוב בעמוס (ח יא) 'לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמוע את דברי ה'', וכן כתוב בישעיה (נה א) 'הוי כל צמא לכו למים', ואמרו חז"ל (ב"ק יז.) אין 'מים' אלא תורה, וידוע הוא שכל שנות החיים של האדם בעולם הזה נקראים שנות רעבון וצמאון של התורה, שצריך לראות עצמו כל ימיו רעב וצמא מן התורה, ולכן התורה נקראת 'לחם' ונקראת 'מים', ולחם אותיות מלח ואם תערב מלח במים ותשתה לא תרווה, אלא אדרבה תצמא ביותר, כן צריך האדם להתנהג בעסק התורה ולימודה, ולכן כל שנותיו של אדם מתחילת הבחרות נקראים שנות רעבון וצמאון, ולזה אמר בר קפרא 'אדכפנית אכול ואדצחית שתי', כלומר מתחילת רעבונך וצמאונך שהוא מן התחלת ימי הבחרות אכול ושתה, ואל תאמר אניח לימוד התורה לימי הזקנה.

באם יעקב (יקימונסקי, ד"ה נר) ביאר שבר קפרא מלמדינו שבשעה שמתעורר לאדם תשוקה או רעיון לעבודת הבורא בתורה ומצות אל יניחנו זמן לזמן, שאם כך יתקרר החשק ההוא או שארי מניעות שיוכלו להזדמן[יח], אלא תיכף ומיד יחזיק בה בלא היסח הדעת, וכן אל ימתין דווקא על החשק ההוא, כי הרבה פעמים חפץ הקב"ה שיתעורר האדם באיתערותא דלתתא מעצמו, ואז בכח ההוא יושפע עליו אתערותא דלעילא, וכמו שבאכילה נדמה לאדם לפעמים שהוא שבע אף שלא אכל, וכשמתחיל לאכול מעט מעט מתעורר תאות אכילה, ואם כי כן בנפש הבהמיי אשר לב יודע מרת נפשו, כל שכן בנפש הרוחני אשר מי יוכל לשערה, על כן יתעורר האדם לתורה ומצות בחשקו אף בשעה שאין בחפצו הטבעיי[יט]. וזהו שאמר בר קפרא 'עד דכפנת אכול ועד דצחית שתי' כי התורה נמשלה לאכילה ושתיה כמו שכתוב (משלי ט ה) 'לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי' שכל מה שיתגבר בחשקו, ישיג עם העת קנין עצמי וטבעי להתגבר בתורה ומצוות[כ].

בביאור המאמר

עד דרתחא קדרך שפוך. כתב רש"י (ד"ה עד) קודם שתצטנן, משל הוא זה כשאתה צריך לנקביך שפוך ואל תשהא אותם[כא]. והקשה עליו **הגר"א** באמרי נועם (ד"ה עד) שהמשל אינו דומה לנמשל, שהמשל הוא שבעוד שהקדרה רותחת שפוך ואם לא ישפוך מעצמו לחוץ לא ישאר כלום, כיון שהתבשיל ישפך מחמת הרתיחה. ומה הוא הנמשל לענין ליפנות.

ובערוך (ערך כפן) ביאר[כב] בזמן שיש בידך עושר שאתה יכול לעשות חסדים, שנמצא מה שבידך כמים רותחין בקדירה ונשפכים לחוץ כי הקדירה לא תכילם, לפיכך מה שניטל מן הקדירה באותה שעה הרי הוא נשמר ויכולים בעליו לעשות בו חפצם ולהאכיל מהם עניים אם נוטלים ממנו ומחסרים את הקדירה בדעת, ואם מעלימים עין הרי הוא נשפך ארצה כי אין הקדירה מכילה אותו ואבד מבעליו[כג].

במעון הברכות (ד"ה נר) ביאר[כד] על פי מה שכתבו החוקרים בענייני רפואה שכעס המרה גורמת להחליא את הגוף. וכן הביא מהרמב"ם שאם נתעורר כעס לא יחזיק בלבבו כי זה סכנה עצומה, ומנהג חכמים שהיו הולכים במקום צנוע לפלוט כעסם על עצים ואבנים, שלא תפליט באברים הפנימיים ויסתכן חס וחלילה. ועל זה אמרה הגמרא עד דרתחא קדרך ואתה כועס שפוך ולא תבליע.

בבן יהוידע (ד"ה אדכפנית) ביאר שבר קפרא אמר שבעודך בבחרות שדמך רותח שפוך הרע והסיגים הנמצאים בקרבך, וכמו שאמרו (ע"ז יט.) על הפסוק (תהלים קיב א) 'אשרי איש ירא את ה'', אשרי מי שירא ה' בעודו איש, שאז יש לו פאר בזה.

עוד ביאר הבן יהוידע (ד"ה ובאופן אחר) אם בישלת קדרה לסעודתך תתן ממנה חלק לעניים בעודה רותחת קודם שתאכל ממנה, ולא תניח לעניים הפסולת והשיורין שתשייר בקערה אחר שיצטנן התבשיל וימאס, שאז אם לא היה נמצא עני לא היית אתה אוכל אותו אלא משליכו לאשפה, וכן לגבי עבודה להקב"ה הכתוב אומר (משלי ג ט) 'כבד את ה' מהונך ומראשית כל תבואתך'. וכן כתוב (דברים כו ב) 'ולקחת מראשית כל פרי האדמה'.

הרי יש איסור בדבר

שם. בשפתי חכמים (ברש"י ד"ה עד) הקשה לפי מה שפירש רש"י שלא ישהא את נקביו, הרי יש איסור בדבר שהרי עובר על 'בל תשקצו' כמבואר במכות (טז:) המשהה את נקביו עובר משום (ויקרא כ כה) 'לא תשקצו'. ותירץ שבר קפרא הזהיר גם מצד הסכנה, משום שחמירא סכנתא מאיסורא. ולפי ששמואל הזהיר רק על יציאה של שחרית, לכן הוסיף בר קפרא להזהיר ביציאת כל היום.

מקור לדברי הרמב"ם ובמה שלא כתב משום בל תשקצו

שם. ברמב"ם (דעות פ"ד ה"א) כתב ואל ישהה נקביו אפילו רגע אחד אלא כל זמן שצריך להשתין או להסך את רגליו יעמוד מיד. **וביפה ללב** (ח"א סי' ג אות כא) כתב שמקורו הוא מהגמרא כאן שאמרו עד דרתחא קדרך שפוך וכדברי רש"י [לעיל][כה].

ובמעשה רקח (דעות שם) הקשה למה הרמב"ם לא הזכיר גם כן שעובר משום 'בל תשקצו', וכפי שפסק הרמב"ם (מאכלות אסורות פי"ז הל"א) וכן אסור לאדם שישהה נקביו כלל בין גדולים בין קטנים, וכל המשהה נקביו הרי זה בכלל משקץ נפשו[כו]. ותירץ שהרמב"ם בהלכות דעות לא עסק אלא בענין שמירת הגוף ובריאתו. **ובעבודת המלך** (דעות שם) ביאר שהרמב"ם בהלכות דעות מדבר גם באופן שאין 'בל תשקצו', וכפי שמבואר **ברמ"א** (או"ח סי' גג ס"א) שכל הנצרך לנקביו אסור אפילו בדברי תורה כל זמן שגופו משוקץ מן הנקבים. וביאר שם **המשנה ברורה** (סק"ו) אפילו אם אינו מתאוה כל כך שיהא בו משום 'בל תשקצו' אסור, כיון שאינו יכול להעמיד עצמו עד פרסה[כז].

בביאור המאמר והנלמד מזה

קרנא קריא ברומי בר מזבין תאני תאני דאבוך זבין. **רש"י** (ד"ה קרנא, ד"ה נר) ביאר אם תשמע קול קרן ברומי הוא סימן למבקשי תאנים לקנות ולהוליך למקום אחר, אם אין אביך בבית הזהר אתה בנו למכור תאניו בעוד שיש תובעים. **ובערוך** (ערך קרן) ביאר שמכריזים ברומי בן מוכר תאנים מכור תאנים כאביך ואל תשנה מאומנותו, כי כן טוב לך. **ובישמח לב** (ד"ה קרני) ביאר שאם כולם מבקשים לקנות תאנים ועל ידי זה התייקר השער, אל תמתין אולי יתייקר יותר רק מיד תאני דאבוך זבון, כי כמו שיש מקום לומר שיתייקר עוד ותרויח, כן יש לחוש שיוזלו יותר משער של עתה, ותגרום הפסד לאביך אם לא תחוש למכרו.

והגר"א באמרי נועם (ד"ה עד) ביאר שאף אם אין אתה יודע ללמוד תורה משלך תאמר התורה ששמעת מאביך, ותאנים רומזים לתורה כמו שכתוב (משלי כז יח) 'נוצר תאנה יאכל פריה'[כח].

בבן יהוידע (ד"ה אדכפנת) ביאר שידוע שעץ הדעת שאכל ממנו אדם הראשון תאנה היה, ומאחר שהעוון הראשון שנעשה בעולם היה ענין תערובת טוב ורע, ובזה ניצח היצר הרע את האדם, על כן אחר כך תמיד היצר הרע משתדל ומתגבר להחטיא את האדם ולהכשילו במצוה הבאה בעבירה, שיש בה תערובת טוב ורע, יותר מן עבירה גמורה. וגם הואיל והיה העון באכילה, לכך צריך האדם להטהר ולהזהר בדבר של אכילה יותר משאר דברים, וזהו שאמר בר קפרא 'קרנא קריא ברומי' היינו הכרוז מכריז ברום העולם למעלה 'בר מזבין תאני', אתה בן אדם שאביך אדם הראשון מכר תאנים בחטא עץ הדעת שהיה תאנה, 'תאני דאבוך זבין', כלומר תשתדל בתיקון התאנה שפגם בה אביך אדם הראשון, והפגם מכונה בשם מכירה והתיקון בשם זבינא.

עוד ביאר הבן יהוידע (ד"ה ובאופן אחר) על פי דברי הגמרא בעירובין (נד.) מאי דכתיב (משלי כז יח) 'נוצר תאנה יאכל פריה', למה נמשלו דברי תורה כתאנה, מה תאנה זו כל זמן שאדם ממשמש בה מוצא בה תאנים, מפני שדרך התאנים שאין מתבשלים בבת אחת, אף דברי תורה כל זמן שאדם הוגה בהם מוצא בהם טעם, נמצא שהתורה נמשלה לתאנה, ובתורה כתוב (שם ד ב) 'כי לקח טוב נתתי לכם', והפסוק קורא לתורה לקח כאילו מכרה לישראל, וידוע כי ישראל נקראו בנים למקום, ולכן לישראל קורא אותם בר זבין תאני שבחר בך הקב"ה

יז. **כעין** זה ביאר הגר"א באמרי נועם (ד"ה אדכפנת) מאמר זה בענייני תלמוד תורה, בעת שיש לך חשק עסוק בתורה, ואל תאמר בעת הזאת אשכבה ואישן ואשכים באשמורות הבוקר, אל תאמר כן אלא תלמוד מיד, דשמא לא יהיה לך חשק למחר ולא תהיה רעב, וכמו הרעב ודוחה אכילתו לערב שני, אינו יכול לאכול אפילו אכילה של עת אחד כן הוא בדברי תורה, וכמו שאמרו (ירושלמי פ"ט ה"ה) ' יום תעזביני ימים אעזבך'. וזה שאמר 'אדכפנת אכול' שדברי חכמים יהיה במשל שמצוי תמיד וידוע לכל. ומה שאמר עד דצחית שתה היינו במצוות אם יש לך חשק לעת הזאת אל תאמר אעשה למחר. יח. **כמבואר** במסילת ישרים (פ"ז). יט. **כמבואר** במסילת ישרים (פ"ו). כ. **וכעין** זה ביאר במעון הברכות (ד"ה נר) באריכות. כא. **עיין** מנחת יהודה (ברש"י ד"ה עד) שכתב שאם על ידי שמשהה מתהפך הזבל ומתמוגג ומתבלבל במעיו מותר, וכן מבואר בגמרא בשבת (קמ.) ששמואל גרם לרב שישתהה האוכל בבטנו וישלשל. כב. **הובא** באוצר הגאונים (ד"ה מילי). כג. **וכן** ביאר הגר"א באמרי נועם (ד"ה עד). והוסיף על פי דברי הגמרא בבבא בתרא (י.) כמו שמזונותיו קצובין לו מראש השנה כך חסרונותיו קצובין לו מראש השנה, זכה 'הלא פרוס לרעב לחמך' (ישעיה נח ז), לא זכה 'ועניים מרודים תביא בית' (שם). וזהו שאמרו בכתובות (סו:) 'מלח ממון חסר', כלומר במה מולחים לממון שיתקיים, חסר, כשאתה מחסר ונותן צדקה אז המעות יתקיימו אצלך. כד. **הובא** בענף יוסף (ד"ה אדכפנת). כה. **ובמעשה** רוקח (דעות פ"ד ה"א) כתב שמקור דברי הרמב"ם מהגמרא לעיל (נה.) שלרבי יהודה בר אילעי היה עשרים וארבעה בתי כסאות מביתו לבית מדרשו. וביפה ללב (ח"א סי' ג אות כא) הקשה שהיה לו להביא מהגמרא כאן. ועיין שם עוד מקורות לדברי הרמב"ם. וראה גם בעבודת המלך (דעות שם) ובסדר משנה (שם). כו. **וכן** העיר בקובץ (דעות פ"ד ה"א, הובא בספר הליקוטים). כז. **ועיין** גם במגן אברהם (או"ח סי' גג סק"ג). כח. **וכמו** שמצינו לעיל (נז.) הרואה תאנה בחלום, תורתו משתמרת בקרבו, שנאמר (שם) 'נוצר תאנה יאכל פריה'.

ומוכר לך תורתו שנמשלה לתאנה, הנה מן הראוי שלא תקנה אחרת היא פילוסופיא החיצונית שהיא מוכת שחין וסם המות רועץ, אלא רק תאני דאבוך זבין ולא תקנה דבר רע עמה, וכמו שכתוב (יהושע א ח) 'והגית בו יומם ולילה'.
במעון הברכות (ד"ה קרנא) ביאר ש'קֶץ' נקרא קרן, ובזמן עיקבתא דמשיחא נשמע קול שופר. ובזמן ההוא מלבד שלא יקנה בית בחוץ לארץ, אף גם נחלת אבותיו ימכור ויחכה. ועל זה רמזה הגמרא קרנא קריא ברומי והיינו קול קרן נשמע במרום, וזהו זמן עקבות המשיח, בר מזבין תאני תמכור מה שיש לך, וגם תאני דאבוך זבין, היינו שגם מה שירש מאביו ימכור[כט].

הרי יש איסור בדבר

אמר להו אביי לרבנן כי עייליתו בשבילי דמחוזא למיפק ביה בחקלא לא תחזו לא להך גיסא ולא להך גיסא דילמא יתבי נשי ולאו אורח ארעא לאסתכולי בהו. בחדשים גם ישנים (ד"ה ולאו) הקשה שהרי יש בזה לאו מן התורה שכתוב (במדבר טו לט) 'ולא תתורו אחרי עיניכם'. והחרדים (פכ"ב אות ד) כתב שיש אזהרה על זה מפסוק (דברים כג י) 'ונשמרת מכל דבר רע', וכתב (שם אות א) שהפסוק 'ולא תתורו', היינו שאסור להסתכל לשם זנות, ומפסוק 'ונשמרת', לומדים אזהרה לאסור אפילו שלא לשם זנות, אלא שנהנה בהסתכלותו. ואם כן איך כאן אמר שזה רק 'לאו אורח ארעא'. ותירץ שהחכמים ודאי לא הסתכלו על הנשים הסתכלות לשם זנות, ומכל מקום הזהירם אביי שאין זה דרך ארץ אפילו להסתכל לצדדים מפני הרואים שיטעו לומר שהם מסתכלים בנשים[ל].
וביפה תלמוד (ד"ה לא) כתב שאביי אמר להם אפילו שאין אתם מכירים אותן וגם אין כוונתכם ליהנות מהן, שאין איסור שיבואו להרהר בהן, אף על פי כן אין זה דרך ארץ לרבנן להסתכל בהם אפילו ראייה בעלמא.
ובשפתי חכמים (ד"ה דילמא) כתב שיש גירסא[לא] דילמא 'יתבי ביה אינשי' ולאו אורח ארעא לאסתכולי בהו. והכוונה שיושבים שם אנשים להיפנות ואין זה דרך ארץ להסתכל בהם[לב].

האם היתה דלת

רב ספרא על לבית הכסא אתא רבי אבא נחר ליה אבבא[לג]. מהגמרא מבואר שהיתה שם דלת[לד]. אמנם בגמרא תמיד (כז:) כתוב 'אתא רבי אבא נחר ליה', וביאר **המפרש** (שם ד"ה רב) שלא היה בבית הכסא דלת, אלא זה היה מנהגו אדם שרוצה ליכנס שם היה נוחר, ואם היה שם אדם היה נוחר כנגדו וזה חוזר לאחוריו, ורב ספרא לא עשה כן אלא רבי אבא נחר ואמר לו רב ספרא 'ליעול מר', והיה לו לנחור כנגדו[לה].
ביד דוד (מהדו"ב ד"ה רב) כתב בדעת רש"י שהיה דלת אלא שבית הכסא לא היה נעול, כי לא היה עשוי באופן שיוכלו לנעול, שהרי ודאי רבי אבא ידע את המשנה בתמיד [בסמוך] שמצאו נעול בידוע שיש שם אדם, ואם היה נעול אם כן למה הוצרך לנחור. אלא ודאי שלא היה נעול ולכן נחר[לו]. ורב ספרא אמר לו שיכנס ולכן אמר לו רבי אבא עדיין לא עיילת לשעיר.

מה כוונתו לשעיר

בתר דנפק אמר ליה עד השתא לא עיילת לשעיר וגמרת לך מילי דשעיר. **רש"י** (ד"ה עד כאן) ביאר ששעיר אינן צנועין בבית הכסא ואף אתה אינך צנוע. **ובמפרש** (תמיד כז: ד"ה ע"כ) הוסיף שהפרסיים צנועים הם כמבואר לעיל (ח:) אמר רבן גמליאל בשלשה דברים אוהב אני את הפרסיים שצנועין בבית הכסא, ואמר לו שהנחת מנהג פרסיים שהיו דרים ביניהם, ותפסת מנהג רומיים[לז].

באוצר הגאונים (ד"ה עד) כתב ש'שעיר' הוא המקום שכתוב בו בתורה (בראשית לב ד) 'ארצה שעיר', וכן (שם לו ח) 'וישב עשו בהר שעיר', ופירוש הדבר כי מנהג בני שעיר שנקבצים שנים ושלשה בבית הכסא ולא איכפת להם בזה, אבל לחכמים אין דרך ארץ לעשות כך. וכך אמר רבי אבא עדיין לא באת לארץ שעיר ולמדת דרכי ארץ שעיר. שאתה אומר לי להיכנס כבני שעיר, והלא שנינו מצאו נעול בידוע וכו'[לח].
המהרש"א (ברש"י ד"ה א"ל) הקשה שאם כדברי רש"י ששעיר הוא אדום, מדוע נקטה הגמרא דווקא בלשון 'שעיר' לגבי הצניעות של בית הכסא ולא אדום. ותירץ שלולי פירוש רש"י היה נראה לפרש, על שם שהשד שבבית הכסא דומה לשעיר וכפי שראינו לעיל (ע"א) שעיר בשעיר מיחלף. ורב ספרא אמר לרבי אבא שמצא בית הכסא נעול שזהו כבודו, והוא נחר ולאו אורח ארעא הוא, וזהו שאמר לו עד כאן לא עיילת לשעיר, והיינו שעדיין לא נכנסת לבית הכסא ששם מקום השעיר וכבר למדת מילי דשעיר, שאינך חפץ בצניעות בית הכסא כדי שיזיקך[לט].
בפירוש הרא"ש (תמיד כז: ד"ה א"ל, נדפס בפרושי הראשונים) ביאר שאמר לו רבי אבא אתה מבבל שהם פרסיים וצנועים, ולא באת לארץ ישראל שדרים שם ארמיים שהם מבני ארם מהר שעיר שאינם צנועים, ולמדת מנהגם הרע, שאינך צנוע, כי לא היה לך לדבר אלי ליעול מר אלא היה לך להשמיע קול[מ]. **ובבאר שבע** (תמיד כז: ד"ה עד כאן) הקשה הלא ארץ ישראל לא היתה מעולם תחת ממשלת אדום, אם כן למה נקראה ארץ ישראל שעיר על שם עשו, וכי בשביל שדרים שם הארמיים מבני עשו יקרא על שמם, הלא גם הרבה משאר אומות גרים שם[מא]. על כן פירש הבאר שבע שהכוונה 'עד כאן לא סליקת לשעיר' היינו לישמעאל המושל ומולך בארץ ישראל, ולא היו צנועין בבית הכסא כמו הפרסיים שהיו בבבל, ונקרא שעיר על פי המבואר בקידושין (עב.) אמר ליה רבי ללוי הראני ישמעאלים, אמר ליה דומין לשעירים של בית הכסא. ובהגהות רבי בצלאל רנשבורג (תמיד כז: אות א) כתב שמה שקרא לישמעאל שעיר הוא על שם עשו חותנו, וכמו שיסד הפייטן (בסליחות לבה"ב) 'כלה שעיר וחותנו'[מב].
בעיני כל חי (תמיד שם ד"ה עד) ביאר שכוונת רבי אבא היא שכמו שהשדים נמצאים בבית הכסא, כפי שכתוב (ישעיה יג כא) 'ושעירים ירקדו שם', ואינם צנועים שלא להכנס במקום אנשים או נשים, שאפילו שאינם נראים, הרי הם רואים, ורמז לו בזה שהוא כמו השעירים שאין להם בושת פנים.

הרי כך היה המנהג

שם. המהרש"א (תמיד כז: ד"ה א"ל) הקשה לפי פירוש המפרש (שם) שכך היה המנהג שאדם שרוצה ליכנס שם היה נוחר, ואם היה שם אדם היה נוחר כנגדו וזה חוזר לאחוריו, אם כן מה שייך כאן שעשה מילי דשעיר כיון שהיה מנהגם בדלת פתוחה ובנחירה, ומה עשה רב ספרא דבר שאינו צנוע. ותירץ שלא היה לרב ספרא לומר 'ליעול מר', אלא שהיה לו לנחור כנגדו.

היכן היתה המדורה

לאו הכי תנן מדורה היתה שם. המשנה בתמיד (כה:) אומרת שאם אירע קרי לאחד הכהנים יוצא והולך לו במסיבה [מחילה] ההולכת תחת הבירה ונרות דולקות מכאן ומכאן עד שהוא מגיע לבית הטבילה, ומדורה היתה שם. ורש"י (כאן ד"ה מדורה) פירש שהמדורה היתה בעזרה, ודייק **בעזרת כהנים** (מדות פ"א מ"ו ב"י ד"ה לפונית מערבית) שמבואר מדבריו שהמדורה לא היתה סמוכה לבית הטבילה שהיתה בנויה בחול מחוץ לעזרה, שהרי המחילה לא נקראת עזרה, אלא המדורה היתה בלשכת המוקד[מג]. ומה שרש"י אומר שהמדורה היתה 'בעזרה', והרי היא

כט. ועיין שם עוד דרך בדברי בר קפרא. **ל. וכן** ביאר בטהרת הקודש (מאמר קדושת העינים פ"ד ד"ה והנה) שכוונת אביי לא שחס וחלילה היו חשודים בעיניו שיסתכלו בנשים, שהיו קדושים וטהורים, רק אמר להם אפילו יש לכם להסתכל על ענין צרכיכם לחפש אדם וכדומה, עם כל זה בשעה שיושבות נשים בחוץ לא תסתכלו לאף צד שלא יהא נראה לאיזה איש שחס וחלילה הסתכלתם בדמות אשה. וכן ביאר במעון הברכות (ד"ה ולאו). ועיין עוד במליץ נעים (ד"ה אמ"ל). **לא. הובא** בדקדוקי סופרים. **לב. ובהגהות** על דקדוקי סופרים (אות ל) הוכיח כגירסא זו מדברי הגמרא בסמוך שמביאה את המשנה בתמיד (כו.) מצאו נעול בידוע שיש שם אדם אלמא לאו אורח ארעא הוא, ולכן גם כאן אמר להם בענין זה שאין זה דרך ארץ. אמנם גם לגירסת הגמרא 'דלמא יתבי נשי', ביאר החדשים גם ישנים (ד"ה ולאו) שמה שהובא בגמרא כאן הוא משום שהזכירו לעיל ענייני דרך ארץ לכן הובא גם כאן ענייני דרך ארץ. **לג. רש"י** בגיטין (סח. ד"ה נחר) ביאר עשה לו סימן. ורבינו גרשום (תמיד כז: ד"ה אתא) וראב"ד (שם ד"ה נחר) בשם הערוך (ערך נחס - השלישי) ושיטה לרשב"י (שם ד"ה אתא, נדפס בפירושי הראשונים על תמיד) ביארו שנהם בגרונו בקול, כדי שישמע רב ספרא ויצא. ועיין בריטב"א (ד"ה אתא) שיש גורסים 'נהר'. וכן הביא בשיטה להר"א אלשבילי (ד"ה אתא, בגנזי ראשונים) ובשיטה מקובצת (ד"ה אתא). **לד. וכן** מתבאר מהראשונים בתמיד (כז:). עיין רא"ש (שם ד"ה א"ל) וראב"ד (שם ד"ה לאו), רבינו גרשום (שם ד"ה ולאו) ובשיטה לרשב"י (שם ד"ה מניא). **לה. וכן** העיר בהגהות רז"ו הלוי (ד"ה אתא) שמדברי המפרש נראה שלא היה לו גירסת 'אבבא', וכפי הנוסח בגמרא בתמיד. וכן כתב להדיא בשדה יצחק (ברש"י ד"ה נחר). **לו. וכן** הוכיח מהגמרא בסמוך במעשה עם רבי אלעזר בבית הכסא שהגוי דחקו ויצא רבי אלעזר, ואם היה בית הכסא נעול איך היה יכול הגוי לדוחקו. **לז. כך** פירש רבינו גרשום (תמיד כז: ד"ה אתא) והראב"ד (שם ד"ה א"ל, נדפס בפרושי הראשונים). **לח. וכן** פירש רבינו חננאל (ד"ה רב ספרא) הביאו באור זרוע (ח"א סי' קלו). **לט. ובעין** זה פירש המהרש"א בתמיד (כז: ד"ה א"ל) ובמגיד תעלומה (ד"ה עד). אלא שבשדה יצחק (ד"ה רב) ובתפארת מנחם (ד"ה א"ל) הקשו שבתמיד (שם) מבואר להדיא שרב אבא הקשה זאת ולא רב ספרא. אלא אם נאמר שהיה למהרש"א גירסא אחרת [ועיין בסמוך]. ובעיון יעקב (שם ד"ה א"ל) כתב שבית הכסא עצמו נקרא 'שעיר' על שם השד, וכפי שכתוב (ישעיה יג כא) 'ושעירים ירקדו שם'. ובמראית העין (שם ד"ה לא) הקשה שלפי זה אינו מתיישב הלשון 'עד כאן לא סלקת לשעיר', שבבית הכסא לא שייך לשון עליה. ובבארות המים (שם ד"ה ע"כ) הקשה כן אף לפירוש המהרש"א. וראה בבארות המים כאן (ברש"י ד"ה ע"כ). ועיין עוד במנחה חדשה (הורוויץ, ד"ה רב ספרא) ובברכת אברהם (רש"י ד"ה וניח) ובפרחי כהונה (שם, נדפס בועד לחכמים) באריכות. **מ. ובערוך** (ערך שעיר, כאות סמ"ך) מבואר שהמעשה היה בארץ ישראל. ובבארות המים (תמיד כז: ד"ה ע"כ) כתב שהרומיים פרוצים בעריות כמבואר בעבודה זרה (ב:) שהקב"ה אמר להם תקנתם שווקים להושיב בהם זונות. ובבני עשו פירש רש"י (בראשית לו ג) שכולם בני ממזרות היו. **מא. ובברך** משה (ברש"י ד"ה ע"כ) ביאר שרב ספרא היה רגיל לעלות מבבל לארץ ישראל כמבואר בחולין (קי.), ורבי אבא היה גם כן מעולי בבל לארץ ישראל כמבואר בביצה (לח.). ובגמרא בשבת (לג:) איתא שגזרו הרומיים שמעון שגינה ממשלת רומיים יהרג, משום כך לא רצה לקרות את ממשלת רומיים בשמה, רק בשם שעיר שמקור מחצבתם הוא משם, לזה אמר 'עד השתא לא עיילת לשעיר' שזו הפעם הראשונה שעלה רב ספרא לארץ ישראל. **מב. ועיין** במערכי לב יבא הלוי (ד"ה עד) שהוכיח שמדובר בישמעאלים. **מג. וכן** מבואר ברע"ב (מדות פ"א מ"ו ד"ה כה) על מה שמבואר במשנה (שם) שלבית המוקד [שהיה בצד צפוני מזרחי של העזרה] היו ארבע לשכות [חדרים] שתים בקדש בתוך העזרה ושתים בחול מחוץ לעזרה, ובלשכה צפונית מערבית [שהיתה בחול] בה יורדים לבית הטבילה, וביאר הרע"ב שבאותה לשכה היה יורד הכהן שראה קרי והולך במחילה שתחת בית המקדש לבית הטבילה, ושם היתה מדורה שמתחמם בה הכהן שטבל ועלה ונסתפג, ולשכת המוקד היא קרויה. והיינו שלכן נקראת לשכת בית המוקד על שם שהיתה בה מדורה. ומבואר שהמדורה לא היתה בבית הטבילה אלא בבית המוקד. וכן מבואר בראב"ד (תמיד כו. ד"ה ומדורה) ובמאירי

היתה בנויה בחול, מכל מקום כיון שהיתה ביחד עם ארבעה לשכות שבבית המוקד, נראים כמו שהן בתוך העזרה[מד].

אמנם ביפה עינים (ד"ה מדורה) הביא מירושלמי (פ"ו ה"ג) שמבואר שהמדורה היתה במחילה שתחת ההיכל[מה]. וכן פירש **המפרש** (תמיד כו. ד"ה ומדורה) שהמדורה היתה במחילה סמוך לבית הטבילה, ואחר שטבל מתחמם שם[מו].

וברמב"ם (בית הבחירה פ"ה ה"א) כתב כלשון המשנה בתמיד 'ומדורה היתה שם', ודייק העזרת כהנים (שם) ממה שלא פירש בהדיא שהיתה בלשכת בית המוקד, משמע שהוא סבר שהיתה במסיבה אצל בית הטבילה, וגם לשון המשנה בתמיד (שם) מורה יותר שהיתה במסיבה, והוא ממה שכתבה המשנה שמדורה היתה שם בין מה שאמרה שנרות היו דולקים שם [במסיבה] ובין בית הכסא של כבוד, שנרות אלו הדולקים וכן בית הכסא ודאי היו במסיבה, אם כן מוכח שגם המדורה הזאת הנזכרת ביניהם גם כן היתה במסיבה[מז].

מדוע היתה מדורה

שם. ברש"י (ד"ה מדורה) כתב היסק גדול של אור להתחמם שם הכהנים המסיכים רגליהם בבית הכסא שצריכים טבילה. **וברע"ב** (מידות פ"א מ"ו ד"ה בה) ביאר שהמדורה בשביל בעלי קריין שטבלו בבית הטבילה. **ובעזרת כהנים** (מדות פ"א מ"ו ד"ה לפונית מערבית) ביאר שלדברי הרע"ב משמע שהמדורה הזאת לא היתה רק בבוקר וקודם לו, והוא להתחמם שם הכהנים הבעלי קריין שטבילתן קודם אור הבוקר, וכן גם כן הכהנים שצריכים לטבול שחרית כדין כל הבא לעזרה, אפשר שגם כן היו טובלין שם, אבל כל היום לא היתה המדורה הזו. אבל לפי דברי רש"י שצורך המדורה היה משום טבילת הכהנים המסיכים רגליהם, אם כן כל היום נצרכים למדורה הזאת, שכל היום יקרה לכהנים להסך רגליהם. וביאר (שם מ"ט ד"ה אירע) שרש"י סובר שאין סברא לומר שלצורך בעל קרי נתקנה, משום שהוא דבר שאינו מצוי כל כך, מה שאין כן כהנים המסיכים רגליהם שהוא דבר שמצוי הרבה בכל הכהנים ובכל יום כמה פעמים, ואם כן יותר ניחא לומר שנתקנה המדורה הזאת משום דבר שמצוי הרבה, ואף שעל כרחך משום צורך בעל קרי לחוד גם היו צריכים לתקן מדורה זו אולי יארע שיהיה בעל קרי, [ואף שהוא דבר שאינו מצוי, מכל מקום הרי יתכן שיהיה במציאות לפעמים] מכל מקום אולי לא חששו כל כך לטובתו משום שהוא בעצמו העוה לנפשו, ולא חששו לטובתו למען יזהר בנפשו עוד.

ובזכרון מנחם (תמיד כו. בחידושי הר"ן ד"ה ומדורה) ביאר שהטעם שהיה שם מדורה, כדי להתחמם כנגדה אחר הטבילה, ועוד שיהא יכול לראות אם יש איזה אדם אחר בבית הטבילה ויחזור לאחוריו כדי שלא יתבייש, ומטעם זה גם היו נרות דולקין מכאן ומכאן.

מדוע היה צריך בית הכסא

ובית הכסא של כבוד. ברש"י (ד"ה מדורה) ביאר שהיתה שם מדורה להתחמם הכהנים המסיכים רגליהם בבית הכסא שצריכים טבילה, כמו שמבואר ביומא (כח.) כל המיסך רגליו טעון טבילה. **ובראש"ש** (תמיד כו. ד"ה ובית) ביאר על פי המשנה במקואות (פ"ח מ"ד) בעל קרי שטבל ולא הטיל מים לכשיטיל מים טמא, ולכך עשו שם בית כסא להטיל מים קודם טבילה[מח]. אלא **שבנזר הקודש** (תמיד שם ד"ה ובית) הקשה שבמשנה שם מבואר שרבי יוסי סובר שרק בחולה וזקן טמא, אבל בילד ובבריא טהור. וכן פסק **הרמב"ם** (אבות הטומאות פ"ה ה"ז). ובמשנה כאן כתוב בסתם, ומשמע שכן הוא בכל אדם[מט]. וביאר שבמשנה במקואות רבנן לא מחלקים בין בריא לחולה וזקן, אם כן משנתנו הוי אליבא דרבנן ודלא כרבי יוסי. **אמנם הסמ"ג** (עשה קסג) ביאר כרש"י על פי מה שמבואר ביומא (שם) שכל המיסך רגליו טעון טבילה, וכל המטיל מים טעון קידוש ידים ורגלים, מפני שמצוה לשפשף, ומה שלא פירש שהוא לצורך בעל קרי, משום שהתנא לא מחלק בין חולה וזקן לבין ילד ובריא, לכן מפרש את המשנה שזהו כבוד השייך לכל אדם, ולפי זה אתי שפיר המשנה אף לרבי יוסי[נ].

באור הישר (תמיד כו. ד"ה וקשה) ביאר מה שהרמב"ם (בית הבחירה פ"ח ה"ז) לא הזכיר שבית הכסא היה שם להטיל מים קודם הטבילה, שהרי לדברי הרא"ש הוא לעיכובא. שבאמת כל מי שמרגיש חולשה אף שהוא ילד ובריא, ואפילו זקן וחולה ממש שיכולים לעשות עבודה על ידי הדחק, משמיעה המשנה שבשביל אנשים אלו היה שם בית הכסא של כבוד, כדי שיטילו מים קודם טבילתם. אולם הרמב"ם מדבר באופן של לכתחילה, שהעבודה היתה מסורה לפרחי כהונה ולבריאים, ומשום כך לא היה צורך לזה, לפי מה שסוברים כדברי רבי יוסי שבילד ובבריא טהור, ואפילו שבאמת היה שם בית הכסא, רק שלא הוצרכו אלו הבריאים ליפנות קודם טבילתם, ולכך לא זכר הרמב"ם ענין זה[נא].

היכן היה בית הכסא והאם מחילות נתקדשו

שם. הראב"ד (תמיד כו. ד"ה ובית) ביאר שבית הכסא היה בתוך המחילה [סמוך לבית הטבילה][נב]. והביא מהירושלמי (פסחים פ"ז ה"ג) תני בשם ר' יהודה מחילות שתחת ההיכל קודש, ר' אמי בשם ר"ש בן לקיש הוכיח כן מהמשנה שכתוב מדורה היתה שם ובית כסא של כבוד, ומבאר הראב"ד שההוכחה ממה שכתוב שהכהן יוצא והולך במסיבה תחת הבירה אל חוץ לבירה, ובמקום הטבילה שם היה בית הכסא של כבוד, אבל לא במסיבה שתחת הבירה, מפני שתחת הבירה קדוש ואין נכון לעשות שם בית הכסא. והקשה שם רבי יוסי שהרי אין בצואה טומאה אלא נקיות בעלמא[נג]. אלא שלא רצו שיהיה מקומה תחת הבירה ממש. ואדרבה מביא ראיה שתחת ההיכל אינו קדוש שמחילות לא נתקדשו, שאם נאמר שהתקדשו למה התירו לו ללכת דרך המסיבה שתחת הבירה, היה לו לילך בדרך קצרה. ואם כן לרבי יוסי המשנה באה להודיענו במה שהיה שם בית הכסא, שאפילו שאין טומאה בצואה אלא נקיות אפילו הכי לא רצו להעמידה תחת הבירה, ואפילו שקיימא לן שמחילות לא נתקדשו.

אמנם ביריעות שלמה (בית הבחירה פ"ה ה"א) גרס בירושלמי שר' יהודה אמר שמחילות שתחת ההיכל חול[נד], וריש לקיש הוכיח שמחילות לא נתקדשו מהמשנה שהיה בית הכסא תחת ההיכל, ורבי יוסי דחה שצואה אינה אלא משום נקיות, אלא ההוכחה שמחילות לא נתקדשו הוא ממה שהתירו לבעל קרי ללכת במחילות מתחת להיכל ולא בדרך קצרה. והנפקא מינה בין ריש לקיש לרבי יוסי הוא שלריש לקיש שהביא ראיה מבית הכסא, על כרחך סובר שאסור לעשות בית הכסא במקום שנתקדש רק במקום הפתוח לחול. אבל לרבי יוסי אף אם אינו פתוח לחול מותר שצואה לאו משום טומאה אלא משום נקיות[נה].

מה היה הכבוד

וזה היה כבודו מצאו נעול בידוע שיש שם אדם[נו]. **ברש"י** (ד"ה ובית) מבואר שענין הכבוד היה למנוע את הדיבור בבית הכסא, שעל ידי שהיה סימן לא הוצרכו לדבר. אמנם בראשונים[נז] מבואר שהכבוד היה שלא יכנסו שנים ביחד.

ובזכרון מנחם (תמיד כו. בחידושי הר"ן ד"ה ומלא) הוכיח כדבריו לעיל שהמדורה היתה כדי שיוכל לראות אם יש איזה אדם אחר בבית הטבילה, ויחזור לאחוריו כדי שלא יתבייש, ממה ששנינו מצאו נעול בידוע שיש שם אדם, ואם התנא בא לחדש שכיון שיש שם אדם לא יכנס הרי זה פשוט שלא יכנס כי הרי נעול הוא, ואם התנא בא להשמיענו שלא יכנסו שניהם ביחד, הרי גם זה ברור שהרי מצא נעול, שלענין מה היה נועל אם לא כדי שלא יכנס. אלא התנא בא לחדש שביודע שיש שם אדם יחזור לאחוריו כדי שלא יתבייש. ובזה גם ניחא למה נועל כלל הרי לא הלך אלא להטיל מים לחוד. אלא על כרחך כדי שיחזור לאחוריו.

לכאורה זה יתור לשון

מצאו פתוח בידוע שאין שם אדם. בקול סופר (תמיד פ"א מ"א אות תכה) הקשה שלכאורה זה יתור לשון, והיה מספיק למשנה לומר וזה היה כבודו מצאו

(מדות פ"א מ"ב סוף ד"ה המשנה השניה) שהמדורה היתה בבית המוקד. וכן כתב בשיטה לרשב"י (שם ד"ה עד) ובחנוכת הבית לרמ"א (רבי מלכיאל אשכנזי, אות מו, נדפס בביאורי ר"מ קזיס על מס' מדות). **מד. ועיין** שם עוד שכתב באופן אחר שכוונת רש"י היא על מדורת בית המוקד גופא. **מה. וכן** העיר בהר המריה (בית הבחירה פ"ה אות כו) מהירושלמי. **מו. וכן** מתבאר במפרש (שם ל. סוף ד"ה נאו). וכן מבואר בראש"ש (שם כו. ד"ה ומדורה). וכן ביאר בביאור רבי משה קזיס על מדות (פ"א מ"ו ד"ה בה יורדין) בדעת הסמ"ג (עשה קנא). ובדברי התפארת ישראל ישנה סתירה, שבתמיד (פ"א אות יט) כתב שהיתה המדורה בבית הטבילה. ואילו במדות (פ"א אות נ) כתב שהיתה בלשכת בית המוקד. ועיין עוד ברנן לבקר (תמיד כו. ד"ה ומדורה) שדן שיתכן שאותם כהנים שבבית אבטינס והניצוץ שהיה בדרום העזרה, נתחממו במדורה שהיתה סמוכה לבית הטבילה, שלא מסתבר שילכו עד בית המוקד להתחמם שם. **מז. אמנם** הרמב"ם בפירוש המשנה (מדות פ"א מ"ו) כתב בהדיא שהיתה המדורה בלשכת בית המוקד. [וכן מבואר ברמב"ם פירוש המשניות (תמיד פ"ג מ"ג)]. ולכאורה צריך לומר גם ברמב"ם בהלכות בית הבחירה כן, וילמד סתום מן המפורש. וכך למד בהר המוריה (שם) בדעת הרמב"ם. אמנם בשפת אמת (יומא טז. בתוס' ד"ה דרומית) הקשה שלרמב"ם [והרע"ב] קשה לשון המשנה 'ומדורה היתה שם' שמשמע במקום הטבילה. **מח. וכן** כתב הראב"ד (תמיד כו. ד"ה ובית) ובשיטה לרשב"י (שם ד"ה זהו) ובבאר שבע (שם ד"ה ובית) וביכהן פאר (שם ד"ה וביה"כ). והתפארת ישראל (שם אות כ) ביאר שמשום שאין מי רגלים כלין רק בישיבה כמבואר לעיל (מ.), לכן צריך היה גם לפנות את עצמו קודם שיטבול. **מט. וכן** הקשה באור הישר (תמיד כו. ד"ה וקשה). והוסיף שהמשנה בתמיד מדברת בפרחי כהונה שהם צעירים או בזקני בית אב שהיה להם לעבוד מחר והם ודאי בריאים. **נ. ועיין** עוד שם שהאריך במחלוקת רבנן ורבי יוסי ובדעת הרמב"ם. **נא. אך** ברנן לבקר (תמיד כו. ד"ה ובית) כתב שלכתחילה גם בריא צריך הטלת מי רגלים שלא ישארו צחצוחי זיבה. וכן כתב בזכרון מנחם (שם בחידושי הר"ן ד"ה בית הכסא, עמ' כו:). עיי"ש בארוכה. ועיין ביאור הלכה (סי' תרו ד"ה משום קרי). **נב. וכן** בשיטה לרשב"י (שם ד"ה ובית). וכן כתב בלחם שמים (תמיד פ"א סוף מ"א) 'באותה מחילה שלא נתקדשה'. **נג. וברנן** לבקר (תמיד כו. ד"ה ובית) העיר שלכאורה לפי הטעם [לעיל] שהיה בית הכסא להטיל מים כדי שיצאו ממנו צחצוחי זיבה קודם טבילתו, א"כ לא קשה קושיא זו כלל, ועיי"ש. **נד. וכך** הגירסא לפנינו בירושלמי 'חול'. והעיר בזה בעמודי ירושלים (שם ד"ה תני). **נה. ובזה** ביאר מה שהרמב"ם (בית הבחירה פ"ה ה"א) הוצרך לבאר שהיה שם בית הכסא, להורות שמותר להעמיד שם בית הכסא שצואה אין בה משום טומאה, וגם מה שלא הזכיר שהיה פתוח לחול, הוא מאותו טעם שכיון שאינו טומאה אלא נקיות א"כ אין צריך לכך. **נו. כן** הגירסא גם במשנה בתמיד (כו.), וכן ברמב"ם (בית הבחירה פ"ה ה"א), ובאור זרוע (ח"א סי' קלו) בשם רבינו חננאל. בתוספות רבינו יהודה שירליאון (ד"ה מצאו) הביא גירסה מצאו נעול בידוע שאין שם אדם. וכתב ואיני יכול להבחין איזו גרסא ישרה. אך באור זרוע (שם) כתב שאין גירסא זו עיקר, שאין צניעות להניח פתח פתוח שיראוהו בני אדם. וכן בתוספות הרא"ש (ד"ה מצאו) הביא את שני הגירסאות, והניח בצריך עיון. **נז. שיטה** מקובצת (ד"ה אמר ליה) ואור זרוע (ח"א סי' קלו) ורע"ב (תמיד פ"א מ"א ד"ה וזה) ושיטה לרשב"י (שם כו. ד"ה זהו).

נעול בידוע שיש שם אדם. וכן כתב הרמב"ם (בית הבחירה פ"ה הי"א) בית הכסא של כבוד וזהו כבודו מצאו נעול בידוע שיש שם אדם, ולא הזכיר ממה שמצאו פתוח. וביאר שהמשנה רומזת על זהירות הכהנים שלא אירע ששכח אחד לסגור אם הוא שם או בהיפוך לנעול בעת יציאתו, אלא היו נזהרים לסגור בבוא אדם שם ולהשאיר פתוח בצאתו[נח].

מה היתה טענת רבי אבא

אלמא לאו אורח ארעא. רש"י (ד"ה וכית) ביאר שרבי אבא אמר לרב ספרא שמוכח מהמשנה שאסור לספר בבית הכסא, ומדוע אמר 'ליעול מר', ולא נחר[נט]. **ובמחזיק ברכה** (או"ח סי' ג סק"ג) ביאר שצריך לומר שהקושיא מהמשנה מצאו נעול זו קושיית הגמרא על רב ספרא, איך אמר לו ליעול מר והלא מוכח מהמשנה שאסור לספר בבית הכסא, ואין לפרש שרב אבא הקשה לו מהמשנה, שאם כן היה לרב ספרא להשיב על קושיא זו. שבשלמא מה שאמר לו רבי אבא עד כאן לא סליקת לשעיר, לא השיב לו שלא חשש לזה, שכבר הבין שרבי אבא סובר שבשום אופן לא היה לו לומר ליעול מר [גם במקום סכנה], אבל אם היה מקשה לו מהמשנה היה לו להשיב.

ובריטב"א (ד"ה א"ל) ביאר[ס] שרבי אבא הקשה לרב ספרא על מה שאמר 'ליעול מר', הרי במשנה בתמיד ראינו שאין דרך שיכנסו שנים כאחד[סא]. והוא הדין שקשה למה לא נעל כשנכנס[סב].

הגר"א באמרי נועם (ד"ה עד) הקשה על רש"י מהסוגיא בתמיד (שם) שהובא מעשה זה, ומסיקה הגמרא שם 'למימרא דלא מיבעי ליה למיעל', אם כן רואים שזו היתה טענת רבי אבא, ולא על דיבורו של רב ספרא. ולכן פירש שטענת רבי אבא היתה שאין רשאים להיות שני אנשים בבית הכסא[סג].

בהגהות הגר"א (אות ב)[סד] הקשה מדוע רש"י כאן לא פירש כמו שמסיימת הגמרא בתמיד 'למימרא דלא מיבעי ליה למיעל'. וביאר **בברכת ראש** (ד"ה אלמא) שזה כפירוש המפרש שם, ומשמע שמפרש ליעול מר שיכנס תיכף עמו, ואין דרך ארץ שיכנסו שנים[סה]. בברכת ראש יישב שרש"י מיאן בפירוש המפרש, שאם כפירושו מה תירצה הגמרא [בסמוך] שמה שרב ספרא דיבר הוא משום שחשש אולי מסוכן הוא, הלא זה אינו אלא בעמוד ראשון כמבואר לעיל (כה.), וכיון שרב ספרא כבר נכנס ונפנה, היה לו ליצא אחר העמוד הראשון שלו, ולמה אמר לו שיכנוס עמו. ולכן פירש רש"י שרב ספרא אמר לו 'ליעול מר', שלא יחזור לאחוריו והיה כוונתו שיצא מיד כדי שיכנס רבי אבא, שסבר שנחר לו רבי אבא כיון שמסוכן הוא. ורבי אבא שלא הבין כן והיה סבור שרב ספרא סבור שמספרים בבית הכסא, ולכן אמר לו שימתין, הקשה לו מהמשנה מצאו נעול בידוע שיש שם אדם, משמע שזה כבודו שלא ישאל ויספר, רק זה הסימן שאם הוא נעול יש שם אדם. וגם לגירסא בתמיד 'דלא איבעי ליה למיעל' היינו שלא יאמר לו למיעל שבזה שנעול הוי סימן[סו].

במגן גבורים (או"ח סי' ג בשלטי הגבורים סק"א) תירץ את דברי רש"י, שטעם הדבר שלא ילכו שניהם יחד, נראה שאינו משום שלא יהא אחד רואה את פירועו של חבירו, כיון שאסור לגלות רק טפח לאחריו [כפי שנתבאר בע"א], ואם יכול לכסות את עצמו באופן שלא יראהו אין איסור, רק הטעם הוא שכששניהם ביחד שכיח הדבר שידברו ביניהם. ולזה כיון רש"י שכתב אלמא דאין מספרין בבית הכסא ואת אמרת ליעול מר, והיינו שעיקר הקפידא היתה באמת על שאמר לו ליכנס, והרי אינו יכול ליכנס מחמת שאין מספרים בבית הכסא.

ביאור שרב ספרא הוא שהקשה זאת

שם. רש"י (ד"ה א"ל) ביאר שרבי אבא הוא שהקשה לרב ספרא 'עד כאן לא עיילת לשעיר'[סז]. אמנם **הראשונים**[סח] הביאו שרב ספרא הוא זה שהקשה לרבי אבא שכיון שראית את בית הכסא נעול לא היה לך להתקרב ולנחור ובזה נהגת מילי דשעיר[סט]. וכן הביא **המהרש"א** (תמיד שם ד"ה א"ל) גירסא בגמרא 'אמר ליה ליעול מר עד כאן לא סליקת לשעיר' והיינו שהכל היה מדברי רב ספרא, למה באת אלי בנחירה וכי לא ראית שהוא נעול, וכי גמרת מילי דשעיר שאינן צנועין ואין נועלין פתח בית הכסא שלהן, גם לא היה לך לנחור עלי שאנחור כנגדך כמבואר לעיל (ע"א) קבלה דבית הכסא צניעותא ושתיקותא[ע].

ורבינו גרשום (תמיד כז: ד"ה ולאו) הוסיף שגם את הקושיא מהמשנה מצאו נעול הקשה רב ספרא, שלא היה לך לבוא לכאן כשראיתו נעול וידעת שאני שם[עא].

ובסמיכת חכמים (ד"ה רב) ביאר מה שהכריח את רש"י לפרש כן, משום שהגמרא אומרת 'אלמא לאו אורח ארעא', שלשון 'אלמא' משמע שהוא מדויק מהמשנה מה שלא כתוב בה מפורש, ולפירוש שרב ספרא הקשה קושיות אלו אין שייך לומר לשון 'אלמא', מכיון שעיקר הקושיא מהמשנה היתה להוכיח לרבי אבא שלא למד הלכות בית הכסא, ממה שכתוב במשנה מצאו נעול בידוע שיש שם אדם, אם כן כל זה מפורש במשנה ולא שייך לומר 'אלמא' שהוא לשון דיוק. אבל לפירוש רש"י שפירש שמה שלא למד מילי דשעיר הוא שאין דרך ארץ לדבר בבית הכסא, זה אינו מפורש במשנה, אלא שהוא מדויק ממה שהמשנה נתנה סימן בין פתוח לנעול, רואים שאין זה דרך ארץ לדבר בבית הכסא, ושייך לשון 'אלמא', אם כן מזה הוכיח רש"י שרבי אבא הוא זה שהקשה לרב ספרא.

מקור דברי הרמ"א

שם. הרמ"א (או"ח סי' ג ס"ב) כתב ולא ילכו שני אנשים ביחד גם לא ידבר שם, ויסגור הדלת בעדו משום צניעות. וכתב **המטה יהודה** (שם סק"ג, ד)[עב] שמקורו מהמשנה בתמיד (פ"א מ"א) בית הכסא של כבוד היה שם, מצאו נעול בידוע שיש שם אדם, אם כן רואים שצריך לסגור את הדלת בעדו. וכן מה שלא ילכו שני אנשים יחד נלמד מזה, שהרי כשמצאו נעול לא יכנס, וכפי שהרע"ב (שם) ביאר שהסימן שאם מצאו נעול בידוע שיש שם אדם ולא היה נכנס. ומה שכתב הרמ"א שלא ידבר שם, הראה מקור מדברי רש"י (ד"ה וכית) שפירש שמבואר במשנה (שם) שאסור לספר שם. אלא שבשערי ציון (לר' בן ציון הכהן, עמ' רמג) הקשה למה לא הביא מקור מדברי הגמרא לעיל (ע"א) קבלה דבית הכסא צניעותא ושתיקותא. שהרי אם הקפידא של רבי אבא היתה על מה שאמר לו ליעול ואין דרך ליכנס בשנים, אם כן אין מקור שאין לדבר[עג].

ביאור דברי הגמרא

והוא סבר מסוכן הוא[עד]. וביאר רש"י (ד"ה והוא) שרב ספרא שמיהר לומר ליעול מר סבר שרבי אבא מסוכן בעמוד החוזר אם ישוב לאחוריו ויחזור העמוד. **ובריטב"א** (ד"ה א"ל) ביאר שמטעם זה לא נעל מלכתחילה שמא יבוא אדם נמהר לנקביו ויסתכן[עה].

וברבינו גרשום (תמיד כז: ד"ה רב ספרא) ביאר שרב ספרא הקשה לרבי אבא עד כאן לא עיילת לשעיר, ועוד הקשה לו מהמשנה מצאו נעול בידוע שיש שם אדם, כלומר לא היה לך לבוא כאן כשראיתו נעול וכשידעת שאני שם. והקשתה הגמרא איך רב ספרא עצמו אמר לרבי אבא 'ליעול מר' הרי אין לדבר שם. על זה מישבת הגמרא, סבר דילמא מסוכן הוא[עו].

אלא שהראב"ד (שם ד"ה לאו) כתב שלפי דברי המפרשים לעיל שרב ספרא היה מקשה לרבי אבא מהמשנה מצאו נעול שלא היה לו לנחור. קשה איך רבי אבא לא תירץ לו כלום, והרי משנה שגורה היא בפי הכל ואיך טעה בה רבי אבא. אלא על כרחך צריך לפרש שהגמרא היא זו שמקשה על רב ספרא למה אמר לרבי אבא שהוא נוהג כמנהג שעיר, הרי אי אפשר שרב אבא יטעה בזה שלא ידע המשנה והיה לו לרב ספרא לחשוב שלא עשה על חנם אלא מסוכן היה, ולא היה יכול להעמיד את עצמו ולהמתין. ומישבת הגמרא ורב ספרא דילמא מסוכן והיינו רב ספרא שאמר לו שנהג מנהג שעיר, מפני שהיה לו לרבי אבא לחשוב אפילו שהוא עצמו היה מסוכן, שמא גם רב ספרא כמו

נח. **אלא** שקשה מדוע הרמב"ם השמיט זאת. נט. **וכן** ביאר המפרש (תמיד כז: ד"ה למימרא, הובא במלא הרועים ברש"י ד"ה וגמרת) 'ולא היה לו לומר ליעול מר אלא היה לו לנחור כנגדו'. וכן פירש הרא"ש (שם ד"ה א"ל). ס. **וכן** הביא בשיטה מקובצת (ד"ה אמר). סא. **ובשערי** ציון (הכהן, עמ' רמג) ביאר מה שלא הקפיד גם על הדיבור משום שיש לומר שבלאו הכי הקפיד עליו יותר על מה שאמר לו ליכנס עמו ולא חש להזכיר לו על מה שדיבר. סב. **וכן** כתב בשיטה להר"א אלשבילי (ד"ה אתא). סג. **וכן** ביאר הרש"ש (ד"ה אלמא). ועיין בביאור הגר"א (או"ח סי' ג סק"ה) שציין על דברי הרמ"א שם 'גם לא ידבר שם' לדברי רש"י כאן. והקשה למה לא פירש רש"י כמו שכתוב בתמיד (שם) שזה משום שלא יכנסו שנים ביחד. וראה גם בבית נתן (ד"ה רב, בסוגריים) שפירש כן. ועיין עוד בברך משה (ברש"י ד"ה וכה"כ) ובמעיל שמואל (ד"ה רב) בביאור שינוי הנוסחאות בין הגמרא אצלינו לגמרא בתמיד. ועיין עוד בבקע לגולגולת (אלמלית, בתחילת הספר) בביאור טענתו של רבי אבא. סד. **ההגה"ה** מצויינת שלא במקומה אלא על רש"י (ד"ה וכית). סה. **וכן** הקשה בכפות תמרים (סוכה לו: בתוס' ד"ה בשכת). [אלא שהפירוש שם אינו פירוש רש"י כמבואר בתוספות יום טוב (תמיד פ"א מ"א). אלא שבאחרונים מייחסים זאת לרש"י]. סו. **והוסיף** שאולי גם המפרש נתכוין לפירוש זה. סז. **וכן** מבואר בגמרא בתמיד (כז:) 'אמר ליה רבי אבא עד כאן לא סליקת לשעיר'. אמנם בשיטה מקובצת (שם אות י) מחק תיבות 'רבי אבא'. סח. **רבינו** גרשום (תמיד כז: ד"ה אמר), ראב"ד (שם) ורא"ש (שם ד"ה א"ל, נדפס בפירושי הראשונים) בשם יש מפרשים, ושיטה לרשב"י (שם). סט. **ובזהב** שיבה (אלגזי, אות עז) הקשה על רש"י מדוע לא פירש כן. ע. **ובשיטה** לרשב"י (שם ד"ה אתא, והלכה) ביאר שרבי אבא נחר לו מתחילה לידע אם יש שם אדם. ורב ספרא אמר לו שיכנס, ונכנס רבי אבא ולאחר שיצא רבי אבא אמר לו רב ספרא עד כאן לא עיילת לשעיר, שלא היה לך לנחור כשראית שהוא נעול. עא. **וכן** ביאר המהרש"א (ברש"י ד"ה א"ל) שרב ספרא אמר לרבי אבא שמצא בית הכסא נעול שזהו כבודו והוא נחר בו ולא דרך ארץ הוא, שעדיין לא נכנסת לבית הכסא ששם מקום השעיר השד, ולמדת מילי דשעיר שאינו חפץ בצניעות בית הכסא כדי שיזיק. ועיין בקהלת יעקב (ד"ה רב, בתוספת זקנים) מה שהקשה אם נפרש שרבי אבא הוא המקשה. וראה בישמח לב (ד"ה רב). עב. **וכן** בביאור הגר"א (שם) בקצרה. עג. **ולעיל** (ע"א) הבאנו אחרונים שלמדו שמקור דברי הרמ"א הוא מהגמרא לעיל. עד. **השיטה** מקובצת (תמיד כז: אות ח) גרס דילמא מסכן הוא. עה. **אלא** שבאור הישר (ד"ה מנא) הקשה שאם כן כל הסימן שמצאו פתוח בידוע שאין שם אדם אינו, שלדעת רב ספרא כל אדם שהוא בפנים צריך לחוש שמא יבוא אדם נמהר לנקביו ויסתכן, ומשום זה לא יוכל לנעול בפנים. ותירץ שדווקא רב ספרא שהרגיש אז בעצמו שאינו מסוכן לכן היה לו לחוש שמא חבירו מסוכן, מה שאין כן באחר הלא הספק סכנה אפשר שהוא בפנימי כמו בחיצון דמאי חזית, ולכן יש לו רשות לנעול בפנים. עו. **וכן** ביאר המהרש"א (תמיד כז: ד"ה א"ל) והוסיף גם לא היה לך לנחור עלי שאנחור כנגדך, כדאמרינן בפרק הרואה (סב.) קבלה דבית הכסא צניעותא ושתיקותא. ובזהב שיבה (אות עז).

כן היה מסוכן אם יפסיקנו בעמוד החוזר, לכן שפיר אמר רב ספרא לרבי אבא שלמד מילי דשעיר[עז].

בסמיכת חכמים (ד"ה רב ספרא) ביאר ש'הוא סבר מסוכן הוא' היינו שרבי אבא סבר שהוא מסוכן אם יחזור לאחוריו, מה שאין כן רב ספרא שהוא כבר שם ועשה צרכיו רק שמשתהה בבית הכסא כדי להאריך בבית הכסא, אבל אינו מסוכן אם יצא ולא ישהה, לכך נחר לו רבי אבא. ולכן אומרת הגמרא 'והוא סבר מסוכן הוא', ולכאורה ה'הוא' השני מיותר. אלא כוונת רבי אבא שהוא מסוכן אבל לא רב ספרא אף אם יצא מיד.

איך דיבר דברי תורה בבית הכסא

שם. הראב"ד (תמיד כז: ד"ה אמר) הקשה איך רבי אבא היה מדבר בדברי תורה בבית הכסא, שהקשה מהמשנה בתמיד. ותירץ שמדובר בבית הכסא של פרסיים שנתבאר לעיל (כו.) שבתי כסאות דפרסאי כסתומים דמו, ולכן היה מותר לו לדבר בדברי תורה. ותירץ עוד על פי מה שביאר לעיל שאת הקושיא מהמשנה לא הקשה רב ספרא, אלא הגמרא הקשתה על רב ספרא איך הקשה על רבי אבא שלמד מילי דשעיר, הרי ודאי ידע רבי אבא את המשנה. ואם כן קושיא זו כלל לא הוקשתה בבית הכסא.

מקור דברי הרמב"ם

שם. הרמב"ם (דעות פ"ה ה"ו) כתב ולא ידבר כשהוא נפנה אפילו לצורך גדול. וביאר **המחזיק ברכה** (או"ח סי' ג סק"ו) שהרמב"ם למד שהקפידא של רבי אבא על רב ספרא היתה, על מה שדיבר בבית הכסא ואמר 'ליעול מר'. וממה שהגמרא אמרה ורב ספרא סבר שאולי מסוכן הוא ולכן הותר לדבר, למד הרמב"ם שלשון זו מורה שהוא סבר כן אבל אין הלכה כמותו. ומזה למד הרמב"ם שאפילו לצורך גדול כגון שאולי הוא מסוכן אסור לדבר[עח]. **ובשערי ציון** (עמ' רמב) הקשה שהרי קיימא לן (חולין י.) חמירא סכנתא מאיסורא, ומכל שכן במילי דצניעותא, ואם כן איך לא ידבר אפילו בספק סכנה. ותירץ שכיון שלמדנו לעיל (ע"א) כל הצנוע בבית הכסא ניצול משלשה דברים, מן הנחשים ומן העקרבים ומן המזיקים, ופירש רש"י (שם ד"ה מן) שמתוך צניעותו מתנהג בנחת ובשתיקה ואין הנחשים מרגישים להתקנאות בו, ואף המזיקים חסים עליו, ולכך כיון שאם ידבר יהיה בספק סכנה מן הנחשים ומן המזיקים לא ידבר ואפילו בספק סכנה, שב ואל תעשה עדיף.

ובתורה לשמה (סי' מ) נשאל מה הדין כאשר יש צורך גדול, האם מותר לדבר, וכן האם צריך לצמצם דבריו לדבר מילות קצרות כפי הצורך, או שכיון שמדבר לא איכפת לן אם יאריך בלשון. והוכיח מהגמרא שבעבור צורך גדול מותר לדבר, וכן לומדים שכיון שמוכרח לדבר אין להקפיד לצמצם דבריו שלא יאמר מילות יתרות, אלא יאמר הדברים כדרך שמדבר בחוץ, שהרי רב ספרא כיון שראה צורך לדבר הרחיב דיבורו ואמר ליעול מר, והיה די לומר תיבת ליעול לחוד, שהרי בלאו הכי אין זה מקום של כבוד, שיצטרך לדבר דרך כבוד כדרכו, אלא ודאי שאין קפידא בזה.

מהו עמוד החוזר

דתניא רבן שמעון בן גמליאל אומר עמוד החוזר. המפרש (תמיד כז: ד"ה עמוד) ביאר כשאדם צריך לפנות ומשהה את נקביו ומחזירם בבטנו. ומשמע שכשמשהה בלחוד זה מסוכן. **והאור זרוע** (ח"א סי' קלז) הביא מרבינו חננאל שכתב, עמוד של צואה שהתחיל להמשך ולצאת חוץ לטבעת, ונטרד ולא הפילו לחוץ אלא החזירו ועמד והלך. ומדבריו משמע שדווקא בגוונא שכבר הנקבים מתחילים להמשך ולצאת, ולא בסתם שמשהה[עט]. **ובערוך** (ערך עמד - הראשון) ביאר שנקרא 'עמוד', לפי שהרעי היוצא משפת חלחולת הוא לח, ובהיותו יבש יוצא כמין עמוד.

מהו הדרוקן

מביא את האדם לידי הדרוקן. רש"י (ד"ה הדרוקן) ביאר שכרסו צבה[פ]. **ובבכורות** (מד: ד"ה הדרוקן) ביאר שהוא חולי מעיים[פא]. **ובבאר שבע** (תמיד כז: ד"ה מביא) הקשה שהרי מבואר בגמרא בעירובין (מא:) שלשה מתים כשהן מספרים חולי מעיים וחיה והדרוקן. אם כן רואים שהדרוקן אינו חולי מעיים[פב]. ותירץ שמה שפירש רש"י בבכורות 'חולי מעיים', לא היתה כוונתו חולי מעיים ממש הנזכר בכל הגמרא דהיינו חולי השלשול, אלא רצה לומר שכרסו צבה[פג].

אמנם רש"י בעירובין (שם ד"ה הדרוקן) ביאר שהדרוקן הוא חולי הפה. **ובהגהות הב"ח** (שם אות ב) העיר מדברי הגמרא בשבת (לג.) שהממרק עצמו לעבירה נידון בהדרוקן שנאמר (משלי כ ל) 'ומכות חדרי בטן', הרי שהדרוקן הוא חולי הבטן ולא חולי הפה[פד].

מהו סילון החוזר

סילון החוזר. המפרש (תמיד כז: ד"ה סילון) פירש אדם הצריך להטיל מים ומשהה את עצמו, וגבי הטלת מים שייך לומר סילון. **ובערוך** (ערך ירק) כתב פירוש אדם שהתחיל להשתין ונטרד ולא גמר[פה]. וביאר עוד **הערוך** (ערך עמד - הראשון) מה שנקרא סילון, שהוא קילוח השתן שיוצא כמו סילון.

משמע שהדרוקן וירקון שני דברים הם

מביא את האדם לידי ירקון. רש"י (לעיל כה. ד"ה ירקון) פירש חולי ששמו גלניצ"ה. **ובערוך** (ערך ירק) כתב חולי שמראהו כירק[פו]. **ובתוספות בבכורות** (מד: ד"ה לידי) כתבו שמוכח מהגמרא שהדרוקן וירקון שתי דברים הם, שעמוד החוזר מביא הדרוקן וסילון החוזר מביא ירקון. וכתבו שנראה שענין אחד הם שכן משמע מדברי הגמרא ביבמות (ס:) גבי בנות מדין שהעבירום לפני הציץ, וכל שפניה מוריקות בידוע שהיא ראויה ליבעל, וכל שאין פניה מוריקות בידוע שאינה ראויה ליבעל, אמר רב נחמן סימן לעבירה הדרוקן. אם כן רואים שהדרוקן וירקון דבר אחד הם. אמנם תוספות ביבמות (שם ד"ה סימן) כתבו שהדרוקן לאו היינו ירקון וכפי שמוכח בגמרא כאן, אבל קצת יש להדרוקן ירוקת פנים כמו שאמרו שכל שפניה מוריקות וכו'[פז]. **ובפתח עינים** (שבת לג. ד"ה שלשה) כתב שזה גם כוונת התוספות בבכורות במה שכתבו שנראה שענין אחד הם, והיינו שלהדרוקן יש ירוקת פנים אבל ודאי ששני דברים הם[פח].

הרמב"ם לא הביא את הסיבה של הדרוקן וירקון

שם. הרמב"ם (דעות פ"ד ה"א) כתב ואל ישהה נקביו אפילו רגע אחד, אלא כל זמן שצריך להשתין או להסך רגליו יעמוד מיד. **וביד המלך** (שם) ציין לדברי הגמרא כאן, שעמוד החוזר מביא לידי הדרוקן, וסילון החוזר מביא לידי ירקון. והקשה למה השמיט הרמב"ם בדין סדר הנהגת האדם ותחלואותיו את סיבות החולאים של הדרוקן וירקון, המסובבים על ידי שהיית נקביו. ובזה לא שייך לומר שנשתנו טבעי בני אדם מאז ועד עתה, שכל מה שכתבו **תוספות** (מועד קטן יא. ד"ה כוורא) שנשתנו הטבעים לא כתבו זאת רק על ענייני מאכלים המתוקנים והמופסדים לבני אדם, או בענייני רפואות התחלואים, אבל סיבות החולאים האלה משהיית הנקבים המה באדם עצמו, ובנין האדם ותהלוכות מעיו וגידיו ועורקיו לא נשתנה מאז ועד עתה. ותירץ שלרמב"ם לא היה ברור כוונת הגמרא בהדרוקן וירקון, וגם הגמרא בשבת (לג.) מביאה ששלשה מיני הדרוקן הם, של עבירה ושל רעב ושל כשפים, והגמרא לא מונה שם הדרוקן של עמוד החוזר[פט]. אלא שקשה שהגמרא שם בהמשך דבריה מביאה שרבא חש בהדרוקן מפני שהשהה את נקביו, ואם כן רואים שהגמרא שם גם ידעה מהדרוקן של עמוד החוזר.

האם היה פרסי

רבי אלעזר על לבית הכסא אתא ההוא פרסאה דחקיה. בהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה אתא) ציין לילקוט שמעוני (על ישעיה מג ד) שרומאי הוא שדחק את רבי אלעזר[צ]. וכתב שכן נראה עיקר שהרי הגמרא מביאה פסוק שמדבר על אדום שזה רומי. ועוד שהרי מבואר לעיל (ס:) שהפרסים הם צנועים, ולא היה דוחק את רבי אלעזר[צא]. **ובמראה אש** (ד"ה במיבת) כתב שצריך לומר 'אדומאה'. אמנם **בחדשים גם ישנים** (ד"ה ההוא) הוכיח ממה שהגמרא מביאה פסוק על אדום, שגם פרס באו מאדום. **ובדברי חכמים** (הערלקא, ד"ה אתא) ביאר על פי

עז. **וכן** פירש בערוך (ערך שעיר, באות סמ"ך) בפירוש השני. ועיין מחזיק ברכה (סי' ג סק"ג) שפירש גירסת הראב"ד. עח. **ועיין** לעיל (ע"א) במה שהבאנו על דברי הרמב"ם. עט. **וכן** פירש הערוך (ערך הדרוקן) ובראש (תמיד כז: ד"ה עמוד). פ. **וכן** פירש רש"י לעיל (כה. ד"ה הדרוקן) חולי המצבה את הכרס. וכן כתב רש"י ביומא (סו: ד"ה שמעשה). וכן הוא בפירוש הרא"ש (תמיד כז: ד"ה מביא) ובשיטה לרשב"י (שם ד"ה מביאה) וברבינו גרשום (בכורות מד: ד"ה הדרקון). פא. **וכן** ביאר רבינו חננאל (יומא סו: ד"ה לא עדים) שהדרוקן זה חולי נפוח בני מעיים עד שימות. וכן הוא בפירוש רבינו אליקים (שם ד"ה במגפה). ועיין עוד בשיטת ריב"ב (על הרי"ף ד"ה דרוקן) שכתב 'חולי הנקרא כן'. פב. **וכן** הקשה במלא הרועים (לעיל כה. ברש"י ד"ה הדרוקן). פג. **וכן** ביאר היעב"ץ (בכורות שם). פד. **וכן** הקשה במלא הרועים (שם). והוסיף להקשות גם על הערוך (ערך הדרקן) שפירש הדרוקן ניפוח הבטן וחולי מעיים. פה. **ועיין** שיטה לרשב"י (תמיד כז: ד"ה סילון) שפירש מים קטנים כשיוצאין מפי הצינור אם מעמיד עצמו. פו. **ובשיטה** לרשב"י (תמיד כז: ד"ה מביא) כתב ירקון פנים. פז. **וכן** כתבו בתוספות הרא"ש (שם ד"ה לידי) ובנימוקי יוסף (ד"ה פירוש). אלא שביד המלך (דעות פ"ד ה"א) הקשה מדוע הוצרכו תוספות להביא את הגמרא כאן להוכיח שהדרוקן וירקון שני דברים הם, והלא הם עצמם הזכירו שם את הגמרא בשבת (לג.) שעל ידי עבירה בא לידי הדרוקן, והגמרא שם אומרת שסימן לשנאת חנם ירקון, אם כן מבואר שם שהדרוקן לאו היינו ירקון. וכן העיר בפתח עינים (שבת שם ד"ה שלשה). פח. **וכן** הוא לשון תוספות ישנים (יומא סו: ד"ה לא עדים), והדרוקן וירקון חדא מילתא, ומכל מקום שני מינים הם ודומין לאחד, שנוטים לצד ירקון. וכעין זה מבואר בתוספות הרא"ש (שם) ובתוספות רבי יהודה שירליאון (ד"ה לידי). ובזה דחה הפתח עינים את דברי הבאר שבע בתמיד (כז: ד"ה לידי) שלמד שתוספות ביבמות חולקים על תוספות בבכורות. פט. **והעיר** בזה הבאר שבע (תמיד כז: סוף ד"ה מביא). ובמהרש"א (שבת לג. ד"ה שלשה) יישב שלא החשיב אלא ג' מיני הדרוקן, ואפשר שהדרוקן של עמוד החוזר הוא בכלל אחד ממני ההדרוקן שנשנו שם. צ. **וכן** מבואר בירושלמי (שבת פ"ו ה"ט), ובמדרש (ב"ר י ז), ציינם ביפה עינים (ד"ה רבי). וכן הביא בדקדוקי סופרים, וכן גרס בשלמה משנתו (ד"ה ה"ג) ובמאורי אור (וירמש, ד"ה אל) ובשדה יצחק (סוף ד"ה רב) ובבארות המים (ד"ה אתא) בגמרא. צא. **וכן** כתב בבית נתן (ד"ה רבי).

מדרש שוחר טוב (תהלים מזמור פ) על הפסוק (יד) 'יכרסמנה חזיר מיער', חזיר זה אדום, ולמה נמשלה מלכות אדום לחזיר, מה החזיר הזה פושט את רגליו ואומר ראו שאני כשר כך אדום. ועל כן קראו חז"ל לאדומים פרסים, לפי שפושט את רגליו ומראה שמפריס פרסה הוא.

רבי אלעזר נשאר שם

קם רבי אלעזר ונפק אתא דרקונא שמטיה לכרכשיה. בירושלמי (שבת פ"ו ה"ט) מבואר שרבי אלעזר נשאר שם ואמר שמכל העם לא הקים אותו רומאי אלא אותי, ואם כן אי אפשר שאני אצא מכאן עד שאדע מה יהיה בסופו. עד שראה את הנחש יוצא משם להרוג את הרומאי וקרי עליה 'ואתן אדם תחתיך'[צב].

ביאור הדרשה

קרי עליה רבי אלעזר 'ואתן אדם תחתיך' אל תקרי אדם אלא אדום. וביאר **המהרש"א** (ד"ה ואתן) על פי המבואר ביבמות (סא.) שישראל קרוים אדם ואין עובדי כוכבים קרוים אדם, וכיון שישראל קרוים אדם ובפסוק זה הקב"ה מנבא על ישראל, אם כן מהו 'ואתן אדם תחתיך' מיהו האדם שינתן תחתם. לכן דורשת הגמרא אל תקרי 'אדם' היינו ישראל, אלא 'אדום'. **ובאדרת אליהו** (ריקי, ד"ה אל) ביאר שמה החידוש שהקב"ה יתן 'אדם' אחד תחתיך, אלא ודאי נכתב אדם לרמז על אדום.

בסמיכת חכמים (ד"ה אל) ביאר על פי מה שהקשו תוספות בסנהדרין (נט. ד"ה אלא) ובעבודה זרה (ג. ד"ה כהנים) על מה שדורשת הגמרא (שם) שאין עובדי כוכבים קרויים אדם, ממה שכתוב גבי המן (תהלים קכד ב) 'בקום עלינו אדם', אם כן רואים שגם גוי נקרא אדם. ותירצו ששם הוא בלשון בזיון ושפלות, שהוא אדם ולא מלך. ולכאורה יש להבין את דברי התוספות איך נרמז הגוי בתיבת אדם שהוא לשון המורה על בזיון, הרי לא מצינו גבי האומות שיהיו נקראים בזויים, ואדרבה מצינו שגוי יש לו יחס. ובאמת לשון זו לא מצינו רק גבי אדום שהתנבא עליהם עובדיה (א ב) 'הנה קטן נתתיך בגוים בזוי אתה מאד'[צג], וזהו מה שדרשה הגמרא אל תקרי אדם שהרי אין הגויים קרויים אדם, וגם אין לומר שהוא משמש בלשון בזיון שלא מצינו שנקראו הגוים בזויים, אלא אדום שעל אדום תוכל לפרש את תיבת 'אדם' ובלשון בזיון שהרי הם באמת בזויים[צד].

למה לא הביא מסוף הפסוק

שם. הגר"א באמרי נועם (ד"ה ואתן) ביאר מה שלא הביא רבי אלעזר מסוף הפסוק שכתוב 'ולאומים תחת נפשך', שנתן הקב"ה את נפשו של הגוי תחת נפשו של רבי אלעזר, ולא היה צריך לומר אל תקרי אדם, אלא משום שכתוב בפסוק 'ואתן אדם תחתיך', ותחתיך הוא לשון תחתוניות ששם הנחש שמט את החולחולת שלו.

פשוטו של מקרא חסר הוא

'ואמר להרגך ותחס עליך' ואמר ואמרתי מיבעי ליה ותחס וחסתי מיבעי ליה. **המהרש"א** (ד"ה ותחס) כתב שבפשטות כוונת הפסוק כפשוטו וכמו שפירש רש"י (שמואל א כד יא) שהמקרא חסר שתי תיבות, ואמר האומר שאהרגך, ותחס נפשי עליך, וכמו שכתוב (שם ב יג לט) 'ותכל דוד לצאת אל אבשלום', וחסר תיבת 'נפש'. אבל הגמרא דורשת ש'ואמר' הכוונה על הקב"ה שאמר כן בתורה להרגך, ו'ותחס' הולך על שאול שהיה חס על עצמו[צה].

הרי אבישי אמר להורגו

שם. בפרשת מרדכי (ד"ה ואמרתי) הקשה מדוע הגמרא אומרת שהיה צריך לכתוב 'ואמרתי' הרי דוד לא רצה להורגו אלא אבישי ולכן כתוב 'ואמר'. ותירץ שהגמרא מדקדקת ממה שכתוב 'ואמר' בלשון עבר, והמילה 'ותחס' הוא עתיד שמתהפך לעבר, והיה לפסוק לומר או ויאמר או וחסה. ומכאן למדה הגמרא ש'ואמר' היינו אמירה שבתורה.

ואמר להרגך הולך על תחילת הפסוק

אמר רבי אלעזר אמר לו דוד לשאול מן התורה בן הריגה אתה שהרי רודף אתה והתורה אמרה בא להרגך השכם להרגו. וביאר רש"י (ד"ה ואמר) ש'ואמר להרגך' היינו הקב"ה שהתיר לי להרגך. וביאר **בשלמה משנתו** (שם) שהמילה 'ואמר' מוסבת על מה שנאמר בתחילת הפסוק 'הנה היום הזה ראו עיניך את אשר נתנך ה' היום בידי במערה ואמר להרגך', שהכוונה להקב"ה.

מה הלשון ותחס

אלא צניעות שהיתה בך היא חסה עליך. **המהרש"א** (ד"ה ותחס) ביאר ש'ותחס' הולך על שאול שהיה חס על עצמו, ותיבת 'ותחס' מדבר לזכר לנוכח[צו]. עוד יש לפרש ש'ותחס' הולך על הצניעות, ותיבת 'ותחס' בלשון נסתר לנקבה[צז]. **ובברכת ראש** (ד"ה ותחס) ביאר ש'ותחס' הולך על התורה, והיינו שלומדים ממחתרת שירדה התורה לסוף דעתו שאם יעמוד כנגדו יהרגהו, אבל מי שיש לו צניעות ובושה מובטח הוא שלא יחטא, כמאמר הכתוב (שמות כ יז) 'למען תהיה יראתו על פניכם', ודורשים חז"ל (נדרים כ.) שזו הבושה, וכתוב 'לבלתי תחטאו', ולכך לא הותר לו להרגו[צח]. **ובבית אברהם** (ד"ה ואמר) ביאר שבתחילת הפסוק נאמר 'אשר נתנך ה' בידי במערה ואמר להרגך ותחס עליך', שמילת 'במערה' מיותרת, אלא לדרשה שהמערה חסה עליך ומרמז לצניעות.

למה דווקא צניעותו היא זו שהצילתו

שם. המהר"ל בנתיבות עולם (נתיב הצניעות פ"א) ביאר שכל ענין הצניעות הוא הסתר, ואינו נגלה בחוץ, רק כל מעשיו בהסתר ובצניעות, ולפיכך היה נסתר גם כן בשמירה עד שלא היו שולטים בו[צט].

במעון הברכות (ד"ה צניעות) ביאר על פי מה שנתבאר לעיל (ע"א) כי צניעות בית הכסא מצלת משלשה דברים ואחד מהם שמציל מן המזיקין.

ביעב"ץ (ד"ה אלא) ביאר על פי הגמרא במגילה (יג:) בזכות צניעות שהיתה ברחל יצא ממנה שאול, ובזכות צניעות שהיתה בשאול זכה ויצאה ממנו אסתר, ואלמלא היה דוד הורגו לא היתה אסתר יוצאת ממנו, וכיון שידע דוד וצפה ברוח הקודש שעתידה אסתר לצאת משאול על כן נמנע מלהרגו[ק].

בעיון יעקב (ד"ה צניעות) ביאר על פי הגמרא בסוטה (כא.) שמצוה בזמן שעוסק בה מגינה ומצילה, וכמו שראינו לעיל (ע"א) כל הצנוע בבית הכסא ניצול משלשה דברים. ומכל שכן שהצניעות ראויה להגין עליו כי אין אדם נאסף ונהרג שלא בזמנו כל זמן שלא חטא בענין שסר ממנו צלם אלהים, והצניעות גורם להשראת השכינה כמבואר בבבא בתרא (ס.) שבלעם ראה שאין פתחי אהליהם מכוונין זה כנגד זה אמר ראוין הללו שתשרה עליהן שכינה, וכן כתוב (דברים כג טו) 'ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך', כי הצניעות גורם השראת השכינה.

ובבן יהוידע (ד"ה צניעות) ביאר שכל ישראל נקראים בניה של רחל, כפי שכתוב (ירמיה לא יד) 'רחל מבכה על בניה', מפני שרחל היתה סיבה שיקח יעקב את לאה ותלד לו ששה בנים, ומנשואי לאה נתגלגל נשואי בלהה וזלפה, ונמצא שרחל היתה סיבה לכולם, לכך נקראים בניה. והסיבה הזאת היתה צניעות שלה שמסרה את הסימנים ללאה אחותה, והנה דוד שבא מלאה בראותו הצניעות הזאת שהיתה בשאול, זכר הצניעות שהיתה לשאול גם כן בדבר המלוכה שלא הגיד את דבר המלוכה כמבואר במגילה (יג:), ואז ממילא זכר צניעות רחל אשר בזכות צניעותה היה שאול צנוע, וכיון שזכר צניעות רחל במסירת הסימנים אז ממילא זכר כי מסירת הסימנים היתה סיבה שלקח יעקב את לאה ותלד לו ששה שבטים, וכיון שזכר זה נתברר לפניו כי על ידי כן כל בני לאה נקראים בניה של רחל, ואם כן הוא שבא מלאה גם כן נקרא בנה של רחל ואיך יהרוג עתה לשאול שהוא בנה של רחל שהיא גם כן נחשבת אמו, וראוי שיעשה חסד עמו בעבור רחל ולא יהרגנו. נמצא מי גלגל את כל הזכרונות האלה אשר על ידם מנע דוד את חרבו מלהרוג לשאול, היא הצניעות שהיתה בשאול.

בעיני יצחק (אות קלו) ביאר שדוד חשב שהגם ששאול היה מתחילה עניו וצנוע, מכל מקום כעת החמיץ ונתגאה אחר שזכה למלוך, ולפיכך הוא רודפו להרגו שלא כדין, אך כעת שראה בו גודל צניעותו ובזה הכיר בו שהוא מכיר

צב. **וכעין** זה מבואר במדרש (ב"ר שם). צג. **וכמבואר** בגמרא בעבודה זרה (י.) 'בזוי אתה מאד' שאין להם לא כתב ולא לשון. צד. **ועיין** עוד בדברים אחדים לחיד"א (ח"ב דרוש יז, עמ' שלג בהו' המדקדק). צה. **ועיין** עוד בטירת כסף (לקוטים, עמ' סב: ד"ה ובכוונת) מה שביאר בזה. צו. **ובכסא** רחמים (חורי ד"ה אלא) הקשה שבגמרא כתוב במפורש צניעות שהיתה בך חסה עליך. ותירץ ששאול חס על עצמו ותמיד הוא עושה צניעות, והצניעות גרמה לו לחוס עליו. צז. **וכן** הביא הכלי יקר (לאמיתו, שמואל א כד יא). ועיין שם עוד מה שביאר בזה. צח. **כעין** זה ביאר בעין אליהו (ד"ה ואמר) על פי המבואר בשבת (קנו:) שמי שיש לו יראת שמים היא מצלת אותו מן החטא שלא יזיק לאחרים, ומי שהוא צנוע בבית הכסא ראיה שהוא ירא ה' מאד, ואם כן תציל אותו היראה שלא יזיק לאחרים. וביאר עוד על פי המבואר בפסחים (ב:) שאם פשוט שהבא במחתרת בא על נפשות רוצח הוא, ואם ספק יהיה בעיניך כגנב ולא ניתן להצילו בנפשו. אם כן רואים שאם הוא ספק רוצח אסור להרגו. וכיון שראה שיש בו צניעות המצלת מן החטא, הסתפק אם הוא רוצח או לא, ואם כן אין ברור זה כשמש ולכן לא הרג אותו. צט. **ועיין** בספר בים דרך (בראשית מאמר י) שכל מעלת המלכות של בית שאול היה הצניעות, וכפי שהאריך שם. ק. **וכן** ביאר ביד משה (אמרלוי, פר' שמיני פד: ד"ה או יאמר), ובסמיכת חכמים (ד"ה אלא), ובצבי קדש (סוקולוב, אות קכב). והוסיף הסמיכת חכמים שאפשר שלא יצא עדיין משאול אותו זרע שיוולד ממנו אסתר, לכן לא היה יכול להורגו. ומאותו טעם לא הרג דוד את שמעי בן גרא כמבואר במגילה (יג:) מה עשה לי יהודי ומה שילם לי ימיני, הוא הדין כאן לגבי אסתר. וכתב ש'ותחס' הולך על הצניעות עצמה שהיא תחוס עליך שלכך יצאת ממך אסתר, והוסיף שיש לרמוז גם ש'ותחס' הוא לשון נקבה ולשון עתיד, שהולך על אסתר שהיא תחוס עליך. ובכתית למאור (פינסו, ד"ה אלא) הוסיף שזה מה שאומרת הגמרא 'צניעות היא חסה עליך' ולכאורה תיבת 'היא' מיותרת, אלא רֶמז רָמז לו דהיינו אשה שתצא ממך ויבוא על ידה לישראל תשועה וזכותה חסה עליך. ועיין חידושי גאונים על העין יעקב (ד"ה ואמר) בשם כבוד הבית (פינטשוב, שם) באריכות.

שפלותו וחרפתו במה שהוא נדמה בזה כבהמה, או שמסתמא הוא מלא יראת ה' ומקיים 'שויתי ה' לנגדי תמיד', וזהו סיבת צניעותו, ולכך דנו שאין רדיפתו מצד הגאוה רק שקשה מאד לירד מגדולתו אחר שכבר זכה לעלות. וכמאמר חז"ל (מנחות קט:) כל האומר לי לירד ממנה [מהכבוד] אני מטיל עליו קומקום של חמין שהרי שאול ברח ממנה וכשעלה בקש להרוג את דוד.

בגמרא מבואר שהיתה בו צניעות אחרת

שם. בסמיכת חכמים (סוף ד"ה אלא) הקשה שבמגילה (יג:) מבואר שהצניעות של שאול הוא מה שכתוב (שמואל א' י טז) 'ואת דבר המלוכה לא הגיד לו'. ותירץ ששם זה כתוב בענין של אסתר שגם בה כתוב (אסתר ב כ) 'אין אסתר מגדת מולדתה ואת עמה', ובאמת שאול היה צנוע בכל העניינים, ומוכרח הוא, שאיך יקרא צנוע הרי מבואר לעיל (ע"א) שאין קורין צנוע אלא למי שצנוע בבית הכסא[קא]. **ובשפתי חכמים** (ד"ה צניעות) תירץ שהיו בו את שתי ההנהגות הללו, מה שמבואר בסוגיא כאן ומה שמבואר במגילה.

מה השבח בשאול אם הדין כן

שם. בקרבן אש"ה (עירובין ק: ד"ה אמר) הקשה שהרי לעיל (ע"א) למדנו איזהו צנוע זה הנפנה בלילה כדרך שנפנה ביום, וכן נפסק **בשולחן ערוך** (סי' ג סי"ג) יפנה בצניעות בלילה כמו ביום. הרי שאפילו שאר כל אדם חייב לנהוג צניעות אף בלילה כשאין רואים אותו, ואם כן מה שיבח דוד את שאול צניעות שהיתה בך. ותירץ ששיבחו במה שנתרחק, שנכנס גדר לפנים מגדר ומערה לפנים ממערה כמבואר בסמוך, שמה שמבואר שיפנה בצניעות בלילה היינו לענין פירוע טפח וטפחיים וליפנות מיושב, כמבואר לעיל (שם), אבל להתרחק אין צריך, ואם כן שאול שנתרחק כל כך, חומרא היא שהחמיר על עצמו והיא הצניעות שהיתה בו.

הרי בפסוק מבואר טעם אחר שלא להורגו

שם. בהעז ביד (ד"ה ואמר) הקשה שהרי בפסוק כתוב שדוד אמר (שמואל א' כו ט) 'מי שלח ידו במשיח ה' ונקה', והיה ירא לנפשו לנגוע בו, אם כן אין זה תלוי בצניעות. ותירץ שכוונת דוד לומר שאם לא הצניעות של שאול מה שסיכך עצמו כסוכה בודאי היה שאול רואה ומרגיש את דוד כאשר התקרב אליו, ובלי ספק לא היתה הפגישה הזו בלא שפיכות דמים, וזהו שאמר צניעות שהיתה בך היא חסה עליך שלא תרגיש, וניצלת מליהרג או להרוג אחרים.

הרי סוף סוף היה רודף

שם. בהגהות היעב"ץ (ד"ה אלא) הקשה בשביל מה דוד סיכן את עצמו, והרי התורה התירה את דמו של הרודף. ותירץ שכאן היה מובטח דוד שלא יהרגנו שאול, מאחר שכבר נמשח למלך על פי ה' ודבר ה' יקום, ובהכרח נשמר לו המלוכה[קב]. ואף על פי שמצינו גם כן שלא בטח דוד בעצמו כמו שכתוב (שמואל א' כז א) שאמר דוד 'עתה אספה יום אחד ביד שאול', ירא היה שמא יגרום החטא[קג].

במליץ נעים (ד"ה ואמר) ביאר שדוד אמר לשאול שמידת הצניעות שבך היא גרמה שאוכל לכרות כנף מעילך ועל ידי זה אהיה בטוח שלא תהרוג אותי ולא תהיה רודף אחרי, בראותך שנפלת בידי והייתי יכול להרוג אותך ולא הרגתיך, ובודאי גם אתה תעשה כן ולא תרדוף אחרי שוב, ומפני כן נאסר לי להרגך.

בגליא מסכת (יו"ד סי' ה ד"ה בעובדא, לג.) הקשה מדברי **הרמב"ם** (רוצח פ"א הט"ו) שכתב הרואה רודף אחר חבירו להרגו ויכול להציל ולא הציל, הרי זה ביטל מצות עשה של (דברים כה יב) 'וקצותה את כפה', ועבר על שני לאוין על (שם) 'לא תחוס עינך' ועל (ויקרא יט טז) 'לא תעמוד על דם רעך'. אם כן מה הועילה הצניעות שהיתה בשאול לחוס עליו הואיל ובתורה כתוב שלא לחוס. וכפי הנראה אין לחלק בין אדם אחר לנרדף עצמו, שכמו שאדם אחר עובר על זה, אף שבלעדיו נעשה עסק הצלה, כמו כן הנרדף עצמו ראוי לומר שעובר על עשה ושני לאוין אלו, אף שניצל אחר כך על ידי סיבה אחרת, ומה לי הוא מה לי אחר.

והוסיף להקשות על **רש"י** (ד"ה התורה) למה עזב כל הסוגיא האמורה בניתן להצילו בנפשו ותפש סוגיא דמחתרת, ותירץ על פי מה שיסד שם שברודף שניתן לנרדף להציל בנפשו של רודף, הוא רק כשהרודף בא לרצוח בידים, ובמעשה הרציחה יש חיוב מיתת בית דין. אבל באופנים שחייבים רק מיתה בידי שמים, כגון אלו המבוארים ברמב"ם (רוצח פ"ב ה"ב) השוכר להרוג את חבירו או ששלח עבדיו והרגוהו עון הריגה בידו וחייב מיתה לשמים ואין בהן מיתת בית דין, בזה אין מצוה וחובה להציל בנפשו של רודף, כיון שהוא עצמו לא רודף אותו. אך מדין 'גרמא' שרוצה לגרום מיתתו, יש רשות לנרדף להרוג את הרודף, וכמו ב'בא במחתרת' שאפילו שאין מצוה או חובה להרוג, מחמת שלא ברור כל כך עסק הרציחה של הבא במחתרת שעדיין אין הוא רודף, מכל מקום יש רשות להרוג אותו מחשש שיבוא להרוג. ואם כן כאן במעשה דוד ושאול אילו היה עניינו מדין 'רודף' שניתן להצילו בנפשו, לא היה דוד עובר על עשה ולא תעשה והיה הורג אותו, ואמנם יש דין שכל שאפשר להנצל מהרודף באחד מאבריו אסור להורגו[קד], וודאי שדוד היה עושה כן ולא היה הורג את שאול, אך כל דין זה שייך דווקא באדם הדיוט הרודף, אבל גבי שאול שלא היה שייך להינצל ממנו באחד מאיבריו כיון שהיה מלך, וכתוב (איוב כב כח) 'ותגזר אומר ויקם לך'. ועוד שמסתמא לא היה שאול הורגו בעצמו שאין זה מנימוסי המלך, ולא היה רוצח בידים רק שולח את עבדו להורגו, ובזה יש רק חיוב מיתה לשמים ואין בו מיתת בית דין, ואם כן דינו הוא כמו הבא במחתרת, שעל כל פנים יש רשות להורגו, ובזה היה רשאי דוד לחוס עליו מלהורגו[קה].

בבן יהוידע (ד"ה ובאופן) ביאר על פי מה שנתקשה שבתחילה כשאמרו אנשי דוד אליו להרוג את שאול, לא השיב להם חלילה לי אם אעשה הדבר הזה, ולמה אחר שקרע את המעיל השיב להם כן כמבואר בשמואל (א' כד ז). ותירץ שמה שדוד הסכים שלא להרגו ואף על פי שהוא רודף אותו, כיון שדוד אמר שבעלי לשון הרע מטעים אותו, באומרם לו שדוד מבקש רעתך ולהרוג אותך. לכן ביקש דוד לעשות דבר שבו יתברר לשאול שאמרו לו שקר וממילא לא ירדוף אותו ולא יבקש להורגו, וזה מה שיקרע כנף מעילו בלט, ואחר שיצא שאול מן המערה יגיד לו איך נמסר בידו ולא הרגו, ובזה יתברר לו שהטעו אותו, וכאשר עשה כן שאול הודה לו בזה. וכיון שיש המצאה שבה ינצל ממנו, איך מותר לו להרגו, והלא גבי הרודף אם יוכל הנרדף להציל באחד מאברים שלא יומת, אסור להרגו. אך תחילה כשאמרו לו אנשיו להרגו והוא צייר בלבו לעשות כך שיקרע כנף מעילו, לא דיבר עם אנשיו כלום ולא אמר להם שאין אני רשאי להורגו כי רצה להמתין עד שתצא המצאה זו לפועל, כי אפשר שלא תעלה בידו ויצטרך להורגו מן הדין, והוא שאם היה שאול מחזיר ראשו לאחוריו בעת שקרב דוד אצלו לכרות המעיל והיה רואהו היה חושב שבא דוד להרגו והיה קם עליו שאול להורגו בחניתו, ואז היה מוכרח דוד להרוג את שאול להציל עצמו מדין הבא להרגך, ולכן תחלה שתק ולא השיב לאנשיו עד שיראה איך יעשה. עד שקרב דוד וכרת הכנף ולא הרגיש שאול, וראה דוד שיצא מעשה זה לפועל, ובזה יתברר אחר כך לשאול שאין דוד אויב לו, אז אמר להם חלילה לי מלפגוע בשאול, כי עתה התרופה של רדיפת שאול נעשית ולמה אהרוג אותו, ששוב לא ירדוף אותי[קו].

הרי דוד לא היה הורגו מדין יכול להצילו באחד מאבריו

שם. בקרבן מנחה (אגדה, אות סט) הקשה שהרי אם הנרדף יכול להצילו באחד מאבריו נהרג עליו, וכיון שהיה דוד הולך ובורח ומתחבא מה צורך היה שם להורגו עד שהצניעות הצילו. ותירץ שאם לא היתה הצניעות היה הקב"ה מביא את דוד ליד שאול בדרך, שכדי להנצל ממנו לא היה לו מציאות אלא במה שיהרגהו.

החיד"א בחומת אנך (שמואל א' כד י ד"ה ואמר) תירץ על פי דברי **השבות יעקב** (ח"ג סי' קפו) שאם הרודף מוחזק, אין לו לנרדף לדקדק אם יכול להצילו באחד מאבריו, והיינו טעם הבא במחתרת שעשה מעשה[קז], וכאן ששאול ציוה להרוג את נוב עיר הכהנים הוה ליה כמוחזק, ואפילו שעכשיו דוד הוא בורח ונחבא, מכל מקום כמה פעמים היה כפסע בינו ובין המות לולא ה' עזרתה לו ובזה היה יכול להורגו[קח].

וביד המלך (רוצח פ"א סוף הי"ג) הקשה על **רש"י** בסנהדרין (עד. ד"ה ויכול) שכתב שנרדף אסור לו להרוג את הרודף אם יכול להנצל על ידי שיחבול את הרודף באחד מאבריו. מהסוגיא כאן איך אמר דוד לשאול מן התורה בן הריגה אתה שהרי רודף אתה, ומה בכך ששאול הוא רודף והלא דוד היה יכול להציל

[קא] **וכעין** זה תירץ בישמח לב (ד"ה ותחס). [קב] **וכתב** השפתי חכמים (ברש"י ד"ה ואמר) שזה מרומז בפסוק (שמואל א כד יא) 'ואמר להרגך ותחס עליך', והטעם שחסתי עליך, לפי 'ואומר לא אשלח ידי באדני כי משיח ה' הוא', ו'כי משיח ה'' הוא מוסב על עצמו שהיה בטוח שתתקיים מלכותו. [קג] **ועיין** במשמר הלויים (ד"ה ומוסיף) מה שהקשה על זה מדברי האור החיים (בראשית לז כא) 'כי הבחירה תבטל הדבר', ואם כן איך מובטח היה דוד שלא יהרגנו שאול שהוא בעל בחירה. [קד] **סנהדרין** (עד.). [קה] **ולפי** זה מדויקים דברי רש"י (ד"ה התורה) שציין לפסוק (שמות כב א) 'אם במחתרת ימצא הגנב', שלפי מה שנתבאר כאן אין זה מדין רודף, אלא מדין הבא במחתרת. וכן ביאר בחידושי רבי ראובן (בבא קמא סי' יג אות ה). ועיין בעינים למשפט (ד"ה מן התורה) שהאריך בזה. וראה במנחת אשר (ויקרא, שמות סי' לט ענף ב, ובמדבר סי' נו) בארוכה. [קו] **ועיין** שם שביאר איך יצא פועל מעשה זה שלא הרגיש שאול בדוד שכרת מעילו שהיה לבוש בו. וכתב שעל זה אמרו שמחמת הצניעות שלו עשה עצמו כסוכה [כמבואר בסמוך] שלא סילק בגדיו ומעילו בעת שבא לעשות צרכיו, אלא שלשל אותם ופרס שוליהם על פני הקרקע מסביב, ולכן הכנף של המעיל היה מושלך על פני הקרקע, ובעת שבא דוד לכרות הכנף לא נתנדנד המעיל שהיה על גופו של שאול, ולכך לא הרגיש שאול בזה, נמצא ריבוי ותוספת הצניעות שעשה שאול באותה שעה, היא היתה סיבה שתצא המציאות לפועל כאשר צייר דוד שלא ירגיש שאול ואז ממילא לא נהרג, שאם היה מרגיש בכריתת הכנף היה מחזיר פניו ורואה את דוד, ובהכרח היה נהרג שאול, ולכך אמר לו צניעות שהיתה בך חסה עליך. ולזה אמר 'ותחס עליך', כלומר מן הבגדים האלה שעשית בהם צניעות ניצלת מהריגה שלא הוצרכתי להרגך. ועיין שם מה שביאר עוד בגימטריא של צניעות. ועיין גם בכתית למאור (פינקס סוף ד"ה אלא). [קז] **עיין** משנה למלך (הל' חובל פ"ח ה"י) שכתב שיש מי שסובר שהנרדף אין צריך לדקדק אם יכול להצילו באחד מאיבריו, וכן משמע מהרא"ם (בראשית לב ח). אמנם מרש"י מוכח להיפך. [קח] **ועיין** עוד ביד משה (פר' שמיני, פד: ד"ה וכזה ניאא) מה שביאר בזה.

את עצמו מבלעדי מיתת שאול, וכמו שבאמת הציל את עצמו בעוד שאול בחיים. אלא ודאי שנגד דוד עצמו שהוא הנרדף, אין חילוק בין יכול להציל את עצמו או לא ונגד דוד היה שאול תמיד בן הריגה[קט].

מנין שהיה גדר לפנים מגדר

ומאי היא דכתיב 'ויבא אל גדרות הצאן על הדרך ושם מערה ויבא שאול להסך את רגליו' תנא גדר לפנים מן גדר. **המהרש"א** (ד"ה גדר) ביאר שהגמרא דייקה כן ממה שכתוב בפסוק 'גדרות' לשון רבים, משמע שהיה גדר לפנים מגדר[קי].

מנין שהיו שתי מערות

ומערה לפנים ממערה. **המהרש"א** (ד"ה גדר) ביאר שאפשר שהיה ידוע לגמרא אותה המערה שהיתה לפנים ממערה. **ובחפץ ה'** (ד"ה תנא) ביאר שממה שכתוב 'ושם מערה', מהו 'ושם', הרי היה מספיק לומר ויבוא אל גדרות במערה. אלא לומר ושם עוד מחבוא אחר ובתוכו מערה, והיינו מערה בתוך מערה.

הגר"א באמרי נועם (ד"ה גדל) ביאר שהגמרא למדה זאת ממה שכתוב 'ושם מערה' משמע שהולך על אותם שתי גדרות שהיו שם, שבין שתי הגדרות היתה מערה והוא נכנס לפנים משתי הגדרות, שמע מינה שהיתה אחרי הגדר השניה גם כן מערה.

בזאת מנוחתי (ד"ה תנא) כתב שהלימוד הוא ממה שכתוב 'את רגליו' ואתין וגמין באים לרבות, וכאן בא לרבות שהיתה מערה בתוך מערה.

ובבן יהוידע (ד"ה מערה) ביאר שהגמרא דורשת מיתור הפסוק 'ויבא אל גדרות הצאן על הדרך ושם מערה ויבא שאול להסך את רגליו', ותיבות 'ויבא שאול' מיותר, מאחר שכתוב כבר בתחילה 'ויבוא', והיה מספיק לומר ויבא אל גדרות הצאן ושם מערה להסך רגליו, ולכן הגמרא דרשה 'ויבא אל גדרות הצאן על הדרך ושם מערה', ואחר שבא אל המערה אמר עוד 'ויבא שאול להסך רגליו' היינו שבא ביאה אחרת לתוך מערה השנית להסך רגליו והיינו במערה הפנימית[קיא].

עוד ביאר הבן יהוידע (שם) שהגמרא מדייקת מסברא מהפסוק (שמואל א' כד ד) 'ודוד ואנשיו בירכתי המערה יושבים', וקשה איך לא ראה אותם שאול כשנכנס[קיב]. ומחמת זה הכריחו חז"ל שהיתה מערה בתוך מערה, והם היו יושבים בפנימית שהיא חושך אפילה, ולכך שאול שבא מבחוץ ממקום האור ונכנס למקום החושך לא ראה אותם כי בודאי הוא לא נכנס לפנים הרבה אלא ישב סמוך לפתח, ודוד ואנשיו היו יושבים לפנים בסוף המערה הפנימית, לכך הם שהיו יושבים מתחלה בחושך גמור ראו אותו והוא לא ראה אותם[קיג].

בפרשת מרדכי (ד"ה גדל) ביאר שמזה שדברו דוד ואנשיו זה עם זה ולא חששו שמא ישמע שאול, מוכח מזה שבמערה אחרת היה נכנס.

מנין שסכך עצמו כסוכה

להסך אמר רבי אלעזר מלמד שסכך עצמו כסוכה. וביאר **רש"י** (ד"ה שסכך) שסכך רגליו בבגדיו כסוכה. **ובמאורי אור** (ד"ה שסיכך) כתב שיותר נראה שסיכך 'עצמו' כסוכה ממש למעלה מראשו שלא יראוהו העוברים למעלה דרך הר וגבעה שהיו שם.

והמהרש"א (ד"ה גדר) ביאר שהגמרא דורשת כן ממה שכינה את היציאה להתפנות בלשון 'להסך', מכאן שסכך עצמו כסוכה[קיד]. **ובשלמה משנתו** (ד"ה שסכך) הוסיף שאפילו שהמערה הפנימית היתה חשוכה, מכל מקום כיון שה' היה לנגדו תמיד לכן היה צנוע, שגם חושך לא יחשיך ממנו, וכמבואר לעיל (ע"א) שצריך ליפנות בצניעות בלילה כדרך שנפנים ביום.

ובברכת אברהם (ד"ה מלמד) ביאר שהגמרא דרשה ממה שכתוב 'להסך' סמוך ל'ויבוא אל גדרות הצאן', ושם דורשים שהיה גדר לפנים מגדר ומערה לפנים ממערה, אם כן משמע דבר הלמד מענינו שהוסיף עוד צניעות על צניעות, והוא מענין סוכה.

כיצד דרשו חז"ל

אמר רבי יוסי ברבי חנינא כל המבזה את הבגדים סוף אינו נהנה מהם שנאמר 'והמלך דוד זקן בא בימים ויכסוהו בבגדים ולא יחם לו'[קטו].

המהרש"א (ד"ה כל) ביאר שלא היה לפסוק לומר אלא 'ויכסוהו ולא יחם', אבל עכשיו שכתוב 'בבגדים' משמע שבבגדים לא יחם לו אבל בדבר אחר יחם לו, והיינו משום שהיה מבזה את הבגדים[קטז]. **ובבית אברהם** (ד"ה אריב"ח) ביאר שהדרשה מתיבת 'לו' שרק לו לא יחם.

ובמי השלח (ד"ה ויקס) ביאר שאם בדרך הטבע, למה לא הועילו לא הבגדים הרי לא היה זקן כל כך, וזקנים ממנו מועילים להם הבגדים, ובפרט המלך דוד אשר נערה בתולה חממתו והיה שלם בטבעו ובחמימותו הטבעי הפנימי, ולמה לא הועילו לו הבגדים, אלא שזה היה בדרך עונש[קיז].

ובברכת אברהם (ד"ה שנאמר) ביאר שהיה לפסוק לומר ולא חם לו שמשמע לשון עבר. אלא בא לומר שבדין הוא שלא יחם לו והיינו משום שביזה את הבגדים.

במה הוא ביזה את הבגדים

שם. באיי הים (ד"ה המבזה) ביאר ששם 'בזיון' הוא כשיסולק מאיזה נושא הדבר אשר מתכבד בו לערך עצמו, ואחר שידענו כי כל פועל ה' למענהו, ובכל המעשים אשר יעשה אותם האדם יש בהן מצוות אלהיות, אזי מי שמסלק קיום מאיזה מצוה אם מבהמה אם מאיש אם מצומח או דומם, גדרו בשם 'בזיון'. והנה מבואר בילקוט שמעוני (שמואל א' כד) שדוד כרת את הציצית עם הכנף מן המעיל אשר לשאול וביטל אותו ממצות ציצית שעה אחת. וזה מה שדוד ביזה את הבגדים והיינו במה שסילק את המצוות התלויות בהם[קיח].

בשלמה משנתו (ד"ה כל) ביאר שמה שנפסק בשבת (כב.) כשמואל שמתירין ציצית הוא רק כשהוא מבגד לבגד, אבל שלא על מנת ליתנם בבגד אחר אסור לכולי עלמא, כמבואר **בשלחן ערוך** (או"ח סי' טו ס"א), וכאן הרי אסור ליתנם בבגד אחר מפני שהוא לבוש מלכות. וזה מה שאמר הכתוב (שמואל א' כד ה) 'ויך לב דוד אותו', כמבואר לעיל (סא:) צדיקים יצר טוב שופטן, שלבו הכה אותו, אשר כרת את הכנף 'אשר לשאול', כלומר שהוא מלך ואסור ליתן הכנף בבגד אחר.

בהעז ביד (ד"ה ויקס) הקשה וכי בגדים יש להם בושת שיענש דוד עליהם בשביל בזיונם. אלא ביאר שכרת דוד את כנף המעיל בעת שהיתה עזרה לשאול במצות צניעות שסכך בה על עצמו כסוכה ואין לבזות אותן כעת בשעת מצותן, ומפני זה נענש דוד שגם בגדיו לא עזרוהו בזקנתו למצות קיום ממלכתו בעת שהיה צריך להם מדה כנגד מדה.

הרי בכריתת הבגד הראה שאין הוא חפץ להמיתו

שם. בבן יהוידע (ד"ה כל המבזה) הקשה מה חטא דוד בזה, והלא בדבר שעשה נתברר אצל שאול שאינו חפץ להמיתו, ובזה ממילא יחדל מלרדוף אחריו, ומה היה צריך לעשות אופן אחר להציל עצמו משאול הרודף אותו, וכי היה טוב לו שיהרגהו. ותירץ שהרי כפי שנתבאר דוד קרע לשאול את כנף מעילו וגרם ששאול ילך בטלית בלא ציצית, ולכן אמרו שביזה את הבגדים כי היה לו לכרות חתיכה אחת מאמצע הבגד מלמטה או מלמעלה שלא היה נפסל, מאחר שכריתה זו היתה רק בעבור סימן להוכיח שנפל בידו בהיותו לבדו במערה ולא הרגו, ולמה כרת הכנף ופסלו מן הציצית[קיט]. **ובעיון יעקב** (ד"ה כל) ביאר שהיה לדוד לחתוך קצת ממנו ולא כל הכנף.

קט. **ועיין** עוד בברכת יעקב (סור, ד"ה דתניא, נדפס כספר משנת יעקב) שהאריך ליישב שיטת רש"י. קי. **וכן** ביאר הגר"א באמרי נועם (ד"ה גדר). קיא. **וכן** ביאר בלמנצח לדוד (ד"ה תנא, יג.) ובברך משה (סטגר, ד"ה מלמד) ובברכת אברהם (ד"ה גדר) ובאור יעקב (גוכטמאן, מאמר לג) ובמי השלח (ד"ה תנא). קיב. **והביא** שיש שביארו שהיתה מערה גדולה מאד. ויש שפירשו שהיה דבר זה בנס פלאי שלא ראה אותם. ועיין תולעת שני (פינסו, וישלח עמ' כח: ד"ה והנה פשוט), שכתב שהוא מחמת קורי העכביש שנטוו שם. קיג. **כעין** זה ביאר בשלמה משנתו (ד"ה ומערה) שאפילו שדוד ואנשיו ישבו בירכתי המערה הפנימית, מכל מקום כיון שבמערה החיצונה יש אור הנכנס דרך פתחה, ובפנימית אין אור שהיתה פתח הפנימית מצד החיצונה ולא כנגד פתח החיצונה, לפיכך לא ראה אותם שאול, אבל הם ראו אותו כשהיה בחיצונה. וכשנכנס שאול אל הפנימית ופניו לכיוון ירכותיה לא ראה אותם, והיה דוד יכול לבוא אליו בלט, מה שאין כן אם היה מיסך את רגליו בחיצונה, כי הרי שם היה אור ולא יכל לבוא אליו, הרי מוכח שנכנס לתוך המערה הפנימית. וזה גם ממה שכתוב פעם שניה 'ויבוא שאול', כי הוא בא ביאה שניה אלא המערה הפנימית. ובזה מדוייק שבביאה אל גדרות הצאן כתוב 'ויבא' סתם ולא כתוב ויבא שאול, כיון שסומך על מה שדיבר עד עתה על שאול, אבל בביאה שניה כתוב 'ויבא שאול', ואין זה אלא להורות שלאשר הוא שאול בחיר ומשיח ה' וקיים בעצמו שויתי ה' לנגדי תמיד, לפיכך נכנס למקום חשך מערה הפנימית, שאפילו הוא בעצמו ואפילו שום בעל חי המצוי במערות לא יראו את פירועו, וכמו שמבואר בנדה (יז.) שהצנועים היו מגרשים את הזבובים בשעת הזיווג, ואפילו כותלי המערה והתקרה לא יראו את פירועו, ומשום צניעות יתירה שהיתה בו הוא שאמר דוד לאנשיו 'חלילה לי מה'' כלומר שהוא עומד לנגדו תמיד, שעטרה זו הולמתו לפי גודל צניעותו ודביקותו בו יתברך שראה בו. וכן באסיפת זקנים (ד"ה ואמר) בשם גבול בנימין. קיד. **אלא** שהקשה המהרש"א שאינו יודע מה ידרשו במיסך את רגליו שכתוב אצל עגלון (שופטים ג כד) 'ויאמרו [עבדיו] אך מסיך הוא את רגליו'. ובסמיכת חכמים (ד"ה שסיכך) הקשה שאפשר גם לדרוש בעגלון כמו בשאול. שאם בשביל שהיה גוי מכל מקום אפשר שהיה צנוע בבית הכסא, שהרי גם מדות טובות אחרות היו בו, שקם מעל הכסא לכבוד הקב"ה כמבואר בסנהדרין (ס.), וזכה ויצאו ממנו שתי פרידות טובות. ובלאו הכי מוכרחים אנו לומר כן שהיה צנוע בבית הכסא, שאם לא כן היו עבדיו מרגישים שנהרג, שמה נשתנה היום שיסגור הדלת במנעול, ולמה יסגור עצמו כל כך יותר מימי קדם, אלא ודאי שהיו מכירין בו שהיה צנוע מקדם. וכן ביאר באור יעקב (מאמר לג). קטו. **עיין** ביקרא דשכבי (דרוש ז, יד:) בביאור שייכות מימרא זו לכאן. קטז. **וכעין** זה ביאר בסמיכת חכמים (ד"ה כל) ש'ויכסוהו בבגדים' הוא מיותר שהיה מספיק לכתוב 'ולא יחם לו', אלא להורות שבשביל הבגדים לא יחם לו שאינו נהנה מהם ולא מצד הטבע. וכן ביאר בכלי יקר (מלכים א' א ד"ה עוד לחז"ל). קיז. **והקשה** על דברי המהרש"א שאם כיסוי בדבר אחר הועיל לו אם כן למה בקשו לו סוכנת, יכסוהו בדברים אחרים. אלא ודאי אם בגדים לא העילו לו כל שכן דבר אחר. קיח. **ועיין** בזה באהבת יהונתן (הפטרה לפר' חיי שרה) מדוע דוד כרת את כנף מעילו. ומה שנתכוין בזה. וראה בארוכה מה שביאר בזה בספר בים דרך (בראשית מאמר י אות ה). קיט. **ועיין** שם מה שביאר היכן רמוז כריתת הטלית בפסוק. ובזרע ברך (פר' חיי שרה בסוף הדרוש) כתב שנרמז במה שכתוב (שמואל

הרי בכריתת המעיל רמוז לדוד שהוא ימלוך

שם. הרד"ק (מלכים א' א) כתב שדרשת חז"ל שכיון שדוד כרת את המעיל לא נהנה מהבגדים, הוא דרש רחוק. **ובזרע ברך** (פר' חיי שרה בסוף הדרוש ד"ה אמנם, עמ' ללד בהו' החדשות) ביאר דבריו שלכאורה בכריתת המעיל היה בכדי להראות חיבה כמבואר באותו ענין, והיינו שזה היה סימן שדוד יקבל את המלכות משאול, כמו שאמר שאול אחרי המעשה הזה (שמואל א כד כא) 'הנה ידעתי כי מלך תמלך', ופירש רש"י (שם) בשם מדרש אגדה סימן זה מסר לו שמואל שהקורע מעילו ימלוך תחתיו. אלא שכתב הזרע ברך שכפי שנתבאר החטא של דוד היה במה שכרת כנף הטלית ופסלו מן הציצית.

מדוע אינו נהנה מהם

שם. באיי הים (ד"ה המבזה) ביאר על פי הילקוט שמעוני (שמואל א' כד) על הפסוק (שם ו) 'ויך לב דוד אותו', רבי יהודה אמר, אמר דוד מה בין קטע ציציתא לקטע רישא. והיינו שהיה קשה לילקוט, למה הפסוק לא אמר וינחם דוד על אשר כרת את הכנף. על כן פירש רבי יהודה שרמז הכתוב למה שאמרו חז"ל בבראשית רבה (פרשה לד סימן י) שהצדיקים לבם ברשותם, רשעים הם ברשות לבם, אף כאן הרגיש דוד בעצמו כי במה שקטע את הציצית של שאול נדמה כאילו נקטע ראשו, עד שנמלך עליו כי לבו הכה אותו כלומר נעשה מושל עליו [בִּמְקום הראש]. והנה ממשלת הלב ידובר על שפע התאווה המתפשט באדם להשתמש בו, ולשכל אין בו כח לעמוד נגדו. וידוע כי הציציות מסגולתם שימנעו את האדם המקיימם מלתור אחרי לבבו, כמבואר במנחות (מד.). ואם כן אחר שסילק דוד מצות ציצית מבגדי שאול ובטלו ממצוה זו, הגביר דוד בזה על עצמו הכח התאווני המכונה 'לב' אשר נולד בו, ומשל עליו לבו ונשתמש בו בשפע רב, עד שקרה לו מה שקרה לברזילי הגלעדי שקפצה עליו זקנה ממה שהיה שטוף בזמה, כמבואר בשבת (קנב.). כך כאן בדוד המלך פסקו כוחותיו החמים לעת זקנותו, וגם אם כסוהו בבגדים לא יחם לו, והיינו כי באמת הכסוי בבגדים לא יתן ולא יוסיף חמימות על המכוסה בו, אבל שומר הוא את הכוחות אשר בתוך האדם לבלתי יתפזרו הנה והנה. אמנם אם כבר כלו באדם המכוסה כוחותיו החמים, מאין יבוא החמימות אליו, וגם אם ירבו כסויים לא יועיל. וכאן כיון שדוד ביזה את הבגדים במה שסילק מבגדי שאול את הדבר שהתכבד בו, והיינו מצות ציצית, נמשך לו לדוד שהכה לבו אותו ונעשה מושל עליו בכח התאוה, ומזה כבה חמימותו הטבעי עד שלעת זקנותו לא היה נהנה מבגדים שכיסו אותו עד שהוצרכו לבקש בשבילו את אבישג השונמית שתחממו.

בפרשת מרדכי (ד"ה כל) ביאר שהאדם שאינו זהיר בילדותו להתכסות בבגדים בפני הקור, שהוא סומך על חומו הטבעי ואינו חושש שיצטנן, סופו שלא יועילו לו בגדים לחממו בזקנותו בשביל שנצטנן יותר מדאי בזה שלא היה נזהר. ומביא ראיה מדוד שלא חש לכרות את כנף מעילו של שאול אפילו שהיה יודע שלא יתעטף בו שאול וישאר בדרך בלא מעיל, משום שדרכו של דוד היה גם כן שלא להתעטף במעיל, ולכן לא הועילו הבגדים לחממו בזקנותו.

בלב אליהו (פר' דברים, עמ' קסג) ביאר בשם רבי יצחק בלזר שהקב"ה נתן טבע בבגדים שיחממו את האדם, אבל אם האדם מבזה את הבגדים, נמצא שאינו מכיר את טובת השם עמו, לכן הקב"ה לוקח את טבע הבגדים שהוא לובשם ואינם מחממים אותו[קכ].

במדרש מבואר טעם אחר

שם. רש"י (מלכים א' א א) מביא מהמדרש אמר רב שמואל בר נחמני כשראה דוד את המלאך עומד בירושלים וחרבו בידו נצטנן דמו מיראתו[קכא]. אם כן מבואר טעם אחר למה הבגדים לא חיממוהו. אך **בכלי יקר** (גניזלו, מלכים א' א) כתב שזה וזה גרמו לו, שאילו לא ביזה את הציצית שיש בו זכירת כל המצוות, לא היה שוכח המצוה של (שמות ל יב) 'כי תשא את ראש בני ישראל', ולא היה בא המלאך וחרבו שלופה, ולא היה מצטנן מהצער. **וביפה תלמוד** (ד"ה ויקס) כתב שזה גרם לזה, שמחמת העוון שביזה את הבגדים, המלאך הראה לו את חרבו כדי שיחרד וילפת ויכנס בו מורך וירתת בלבו, וינטל ממנו הכח והחמימות ולא יחם לו מהבגדים שעליו.

איך לא היה בכריתת הבגד משום בל תשחית

שם. בזאת מנוחתי (ד"ה ויקס) כתב שאין משום 'בל תשחית' במעשהו של דוד, משום שהיזק שאינו ניכר הוא לגבי דוד ושאול[קכב]. ועוד יש לומר שכיון שלהנאת עצמו עשה כן כדי שירחם עליו ולא יהרגנו, ודאי מותר שפקוח נפש דוחה אפילו שבת החמורה, וגם בל תשחית דגופו עדיף כמבואר בשבת (קמ:).

הרי הסתה היא גם לטובה

'אם ה' הסיתך בי ירח מנחה' אמר רבי אלעזר אמר ליה הקב"ה לדוד מסית קרית לי. במאורי אור (ד"ה מסית) הקשה מהמבואר במנחות (נט:) על הפסוק (איוב לו טז) שאמר איוב 'ואף הסיתך מפי צר רחב לא מוצק תחתיה', בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם, מדת בשר ודם אדם מסית את חבירו מדרכי חיים לדרכי מיתה, והקב"ה מסית את האדם מדרכי מיתה לדרכי חיים, שיסורים מצילים מגיהנם. ויתכן שגם כאן היתה כוונת דוד לטובה, שאמר שהקב"ה הסית את שאול לרדוף אחריו להצילו מעונש חמור, אם כן למה נענש דוד על שקרא להקב"ה מסית. ותירץ שכיון שנקט שם הויה שהוא רחמים, לא יתכן לומר שהסית לרדוף. אמנם גבי איוב שכתוב 'ואף' שהוא בגימטריא 'אלהים' המרמז למידת הדין, וגם שמדת הדין נקראת 'אף'. אם כן שייך לשון הסתה ולטובה.

במתת אלהים (ד"ה שם) הקשה להיפך איך איוב קרא לקב"ה מסית הרי כאן רואים שדוד נענש על זה. ותירץ שכאן דוד לא נענש על עצם שקרא מסית, אלא לתכלית הענין, כי סתם הסתה נאמרה לרעה כמו שכתוב (דברים יג ז) 'כי יסיתך אחיך וכו' לאמר נלכה ונעבדה אלהים אחרים', וכאן אצל דוד כשאמר 'אם ה' הסיתך' היה זה לרעה, שהיה שאול רודף אותו להרגו, ולכן הקפיד הקב"ה על דבריו, ואמר לו מסית קרית לי, כלומר שאני מסית את שאול לרעה, ולכן נענש. מה שאין כן באיוב שהסתה היא לטובה.

בפנים מסבירות (ד"ה שם) הקשה מהפסוק (איוב ב ג) שהקב"ה אמר לשטן 'ותסיתני בו לבלעו חנם', ואם כן כיון שמצינו שהקב"ה ניסת, כמו כן יש לומר שהוא מסית. ותירץ שהגמרא בבבא בתרא (טז.) אומרת על פסוק זה אלמלא מקרא זה אי אפשר לאומרו, כאדם שמסיתין אותו וניסת, והיינו שהתורה יש לה רשות לדבר כך, אבל לא ניתן רשות לאדם לומר כך, וזו היתה התביעה על דוד 'מסית קרית לי'.

בביאור העונש כנגד מה שקרא לה' מסית

הרי אני מכשילך בדבר שאפילו תינוקות של בית רבן יודעים אותו דכתיב 'כי תשא את ראש בני ישראל לפקודיהם ונתנו איש כפר נפשו' וגו'. באור החיים (שמות ל יב) ביאר שלפי שקרא להקב"ה מסית נברא מלאך רע, וכמו שאמרו (אבות פ"ד מי"א) העובר עבירה אחת קונה לו קטיגור אחד, ואותו קטיגור נברא מן העוון עצמו כמעשהו, ולזה נברא מלאך רע ששמו 'מסית' והסיתו והטעהו לעשות כן, בסוד אומרם (שם פ"ד מ"ה) עבירה גוררת עבירה, ותמצא כי העוון עשה דוגמתו, שכשם שדברי דוד שאמר 'הסיתך' כשגגה היתה ממנו, וחס ושלום שנתכוון לדבר מילין לצד עילאה חלילה, ומי עבד ירא מאלקיו כדוד, אלא שגגה היא, כמו כן לא הוסת מהמסית לעשות דבר בלתי הגון כמזיד אלא בטעות.

ובמליץ נעים (ד"ה מסית) ביאר שודאי שאין הקב"ה מחטיא לאדם ומפי עליון לא תצא הרעות. ועוד שהרי כתוב (דברי הימים א' כא א) 'ויעמוד שטן ויסת', אלא שכוונת הגמרא שחטא זה שקרא מסית הוא סיבה שאמסרך ביד השטן להסיתך ולא אשגיח עליך לשמרך ממנו, ו'מכשילך' היינו מניחך ליכשל.

באיסור למנות בני ישראל

שם. בגמרא מבואר שהאיסור למנות את ישראל נלמד מהפסוק 'כי תשא את ראש בני ישראל לפקודיהם ונתנו איש כופר נפשו'. ואילו ביומא (כב:) הגמרא לומדת שאסור למנות את ישראל אפילו לדבר מצוה, דכתיב (שמואל א' יא ח) 'ויפקדם בבזק'. ובהמשך לומדת הגמרא מהפסוק (שם טו ד) 'וַיְשַׁמַּע שאול את העם ויפקדם בטלאים'. והקשה **המהרש"א** (שם ד"ה אסור) למה הגמרא לא מביאה את הפסוק בכי תשא. ותירץ ששם יש לפרש שלקח מהם חצאי שקלים לכפרה על שחטאו בעגל, ולהגין עליהם שלא יהיה בהם נגף, אבל במנין בזק לא שייך כפרה שהרי היה בחרסים, אלא מחמת איסור מנין, וכן המנין בטלאים אין לומר משום כפרה באו להקריבן, שהרי הטלאים היו של שאול, ואין אדם מתכפר בדבר שאינו שלו, ועוד שלא הוזכר בהן לכפרה.

ובעיון יעקב (שם ד"ה אסור) הקשה שנעלם מהמהרש"א דברי הגמרא שדוד נכשל בדבר הידוע לכל ישראל, שאין מונין את העם מהפסוק ב'כי תשא', שמשמע שאף מה שנאמר ב'כי תשא' הוא משום איסור מנין ולא משום כפרה[קכג]. וכתב לבאר שביומא נתחדש שאסור למנותן אף במקום מצוה, וכמו שמצינו אצל שאול שפקד את העם היוצאים למלחמה בטלאים, שמע מינה שאף לדבר מצוה יש בו איסור[קכד].

א' כד ד) 'ויקם דוד ויכרות את כנף המעיל אשר לשאול בלט', שהוא רמז על ציצית שיש בכרוכיו וקשריו כמנין טל, וזה מה שכתוב 'בלט', והאות בי"ת היא שימושית. קכ. ועיין בביכורי ניסן (ד"ה כתיב) מה שביאר בזה על דרך רמז. קכא. ובפרקי דרבי אליעזר (פמ"ג) מבואר שהמלאך לקח את חרבו וקנחו בטלית של דוד, והיה מרתיע בכל איבריו עד יום מותו, שנאמר (דה"י א' כא ל) 'ולא יכל דוד ללכת לפניו לדרוש אלהים כי נבעת מפני חרב מלאך ה'. ובכלי יקר (מלכים א' א) הקשה מה היה לדוד לפחד מפני המלאך, והרי יעקב אבינו נאבק עם המלאך וגם יכול לו. וביאר שרמז המלאך לדוד במה שקינח חרבו בכנף בגדו שדם נקיים נמצא בכנפיו היינו כל אלה שמתו במגפה. וראה בביאור הרד"ל (שם אות כח) שביאר כן, וציין לגמרא בגיטין (נו.) ובעי לכפורי ידיה בההוא גברא. ועיין בזה בספר בים דרך (בראשית מאמר י אות ד). קכב. וכן לשון הגמרא בשבת (מז.) 'קרטין בי רבי מי חשיבי'. קכג. ועיין במתת אלהים (יומא כב. ד"ה אר"א). קכד. אמנם בבאר שבע (תמיד כח. ד"ה

החיד"א בעין זוכר (מערכת מ אות כד) תירץ שלא לומדים מהפסוק בכי תשא (שמות ל יב) 'ולא יהיה בהם נגף', משום שאין ללמוד משם אלא מנין העם כולו שאז יש לחוש לנגף, מה שאין כן במקום שאין מונים אלא מקצת העם, לזה למדים משאול שאף מנין חלק מהם יש בו איסור[קכה].

במקום שמואל (שער הפירושים יומא כב: ד"ה א"ר) תירץ שהמנין של משה אי אפשר ללמוד שאסור למנות את ישראל, שאדרבה משם היה אפשר ללמוד שמותר למנות את ישראל, רק שיתנו כופר נפשם שלא יבוא עליהם נגף[קכו], לכן הביאה הגמרא את הפסוק שנאמר במנין של שאול, ששם נתבאר שאסור למנותם לגולגלותם כלל, אלא על ידי דבר אחר[קכז].

מדוע אסור למנות

שם. רש"י (שמות ל יב) ביאר שהטעם שאסור למנות הוא כיון שהמנין שולט בו עין הרע והדבר בא עליהם, כמו שמצינו בימי דוד. **ובספורנו** (שם) ביאר כי הכרח המנין באישי האדם, הוא מצד ההשתנות הקורה באישיו מֵהויה והפסד, שהרי אם אין שינוי אלא הכל קבוע, המנין ידוע מכבר, והמנין הוא בסבת חטאם, כאמרם (שבת נה.) אין מיתה בלא חטא, ואם כן כל מנין הוא מזכיר עון, לכן יאות שיתן כל אחד כופר נפשו לכבוד האל יתברך.

המלבי"ם (שם) ביאר שמחמת שלשה דברים המנין מביא אל הנגף. א. מצד עין הרע. ב. מצד שאין הברכה שרויה אלא בדבר הסמוי מן העין, וכשיספור אותם תסולק הברכה. ג. כי כל עוד שהעם מתאחדים והם כולם כאיש אחד, זכות הרבים גדול מאד, אבל כשמונים אותם שאז מפרידים כל איש בפני עצמו ויחופשו מעשיהם ואז ישלוט בהם נגף[קכח].

בטעם שלא הביאום מוני המצוות

שם. בגמרא ביומא (כב:) איתא אמר רבי אלעזר כל המונה את ישראל עובר בלאו, שנאמר (הושע ב א) 'והיה מספר בני ישראל כחול הים אשר לא ימד'. רב נחמן בר יצחק אמר עובר בשני לאוין, שנאמר 'לא ימד ולא יספר'. **ובבאר שבע** (תמיד כח. ד"ה הממונה) הקשה למה לא מנו מוני המצות בכלל מנין הלאוין את האיסור למנות את ישראל, שהרי מוסכם שהאיסור הוא לדורות[קכט]. **ובצידה לדרך** (ריש פר' כי תשא בסוף ד"ה רש"י) תירץ, שכיון שאין לאו מפורש אלא רק מדיוק המקרא למדים שאסור למנות, לכן לא מנאום במנין הלאוין[קל]. **ובחוות יאיר** (סי' ט) כתב שאין האיסור למנות את ישראל דבר תורה כי אם מדברי קבלה[קלא]. **ובדברי אמת** (עניין הלאוין, עמ' פו:) תירץ שאין איסור זה אלא כלאו הבא מכלל העשה של מצות נתינת מחצית השקל ומשום כך לא מנאו הרמב"ם, כי לא מנה אלא עשין ולאוין המפורשים בפסוק ואין למנות לאו הבא מכלל עשה[קלב]. **ובשו"ת פני מבין** (יו"ד סי' שכט) תירץ שדבר שאינו אסור ממש רק מנהג טוב לא הביאו מוני המצוות, רק מה שנראה להם מוכרח.

אמנם במגן אברהם (או"ח סי' קנו סק"ב) כתב אסור למנות ישראל אפילו אינו מתכוון למנות אלא להטיל גורל, ואפילו לדבר מצוה, אלא מוציאים אצבעותיהם ומונין אצבעותיהם (יומא כב). **ובקיצור שלחן ערוך** (סי' ט"ו ס"ג) כתב צריכים ליזהר שלא למנות את האנשים לגולגלותם לידע אם יש מנין, ונוהגים למנותם באמירת הפסוק 'הושיעה את עמך' וגו', שיש בו עשרה תיבות[קלג].

למה הגמרא הביאה שני פסוקים

מיד ויעמוד שטן על ישראל וכתיב 'ויסת את דוד בהם לאמר לך מנה את ישראל'. המהרש"א (ד"ה ויעמוד) ביאר שהפסוק הראשון נאמר בדברי הימים (א' כא א) 'ויעמוד שטן על ישראל', והפסוק השני נאמר בשמואל (ב' כד א) 'ויסת את דוד בהם'. והגמרא הביאה את שני הפסוקים, משום שמהפסוק שכתוב בשמואל 'ויסת את דוד', משמע שה' הסית את דוד, כפי שכתוב בתחילת הפסוק 'ויוסף אף ה' לחרות בישראל', לכן הביאה הגמרא את הפסוק בדברי הימים שמפורש שם 'ויעמוד שטן על ישראל', ואם כן על כרחך 'ויסת' הולך על השטן. ומה שכתוב בשמואל 'ויוסף אף ה'' והיינו שהניח לשטן להסית את דוד, ולא הוזכר בו מה היה החרון, ואמרה הגמרא שהוא נלמד מעניינו שכתוב 'ויסת' כאילו הקב"ה הסית, לפי דעת דוד שאמר 'אם ה' הסיתך בי', שמה שקראו להקב"ה מסית היה חרון אף ה' שהניח השטן להסית את דוד, שימנה אותן בלא כופר, להטעותו בדבר שאפילו תינוקות של בית רבן יודעין אותו[קלד].

מה ענין זה לזה

וכיון דמנינהו לא שקל מינייהו כופר. במאורי אור (ח"ח ד"ה וכיון, עמ' קמה) הקשה מה ענין זה שמנה למה שלא לקח כופר, הרי היה יכול ליקח אחר כך כופר. ותירץ שכוונת התורה 'ונתנו כופר' הוא שימנו רק את השקלים ולא ימנו כלל את ישראל בעצמם, והוא עבר ומנאם, וכיון שמנאם שוב לא לקח כופר, כי מצות התורה שמיד יתנו וימנו השקלים.

מה היתה טעותו של דוד המלך

שם. הרמב"ן (שמות ל יא) ביאר שמפני שלא נתפרש בתורה אם האיסור למנות את ישראל היא מצוה לדורות או לשעה במדבר, טעה דוד ומנה אותם בלא שקלים, והיה הנגף בהם[קלה].

עוד ביאר הרמב"ן (במדבר א ג) שדוד באמת פקד אותם בכופר, כי רחוק שלא יזהר דוד במה שאמר הכתוב (שמות ל יב) 'ולא יהיה בהם נגף בפקוד אותם', ואם אולי דוד טעה, למה לא עשה יואב שקלים והיה הדבר נתעב אצלו, שאמר לדוד (דברי הימים א' כא ג) 'למה יבקש זאת אדוני למה יהיה לאשמה לישראל', ולמה לא מנאם בשקלים שלא יחטא. אלא אומר הרמב"ן שהיה הקצף על דוד המלך בעבור שמנאן שלא לצורך, כי לא היה יוצא למלחמה ולא היה עושה בהם דבר בעת ההיא, רק לשמח לבו שמלך על עם רב[קלו]. וביאר עוד הרמב"ן כי דוד צוה למנות כל איש ישראל והיינו מבן י"ג שנה ולמעלה שהוא איש, כי לא נזכר במניינו מבן עשרים ומעלה, אלא אמר (דברי הימים א' כא ב) 'לכו ספרו את ישראל ואדעה את מספרם', וזהו עונשו כי הכתוב לא הרשה למנות כן, רק מבן עשרים שנה ומעלה, ובשקלים. ומפני שזה איננו מפורש בכתוב טעה בו דוד, כי חשב שמה שכתוב 'ולא יהיה בהם נגף' שהוא בשקלים, שהם כופר להם, ובזה יהיה אפשר למנות גם פחות מבן עשרים, אבל יואב נתן לבו, וחשש לדבר[קלז].

בראב"ם (שמות ל יב) כתב שדוד טעה מפני שראה שכתוב 'ונתנו איש כופר נפשו', שמילת 'כופר' מורה שנמנים לגולגלותם ושולטת בהם עין הרע, ולכן צוה הכתוב שיתנו כפרה תמורת נפשם, וחשב שפירוש הכתוב הוא שימנו אותם

המנונה) הקשה שאם כן למה לא רצה יואב למנות את ישראל כשציוהו דוד המלך, הלא היה יכול למנותם על ידי שהיה לוקח מכל אחד שום דבר וימנה הדבר ההוא ולא יהיה בהם נגף, שהרי דוד לא ביקש רק לקבל סכום מנינם לדעת כמה הם, אם כן בודאי לא היה מקפיד עליו אם לא ימנה אותם לגולגולת אלא על ידי דבר אחר. אלא ודאי אפילו אם מנה אותם בדבר אחר, כיון שמנה אותם שלא לצורך מצוה הם חסרים, ולכן לא רצה למנותם כלל. **קכה. וכן** תירץ בשפת אמת (יומא כב: ד"ה מסייע). אמנם הרא"ם (שמות ל יב) כתב שכשמונה מקצתם אין איסור ואין הנגף שולט. והביא ראיה ממה שפקד דוד את העם ושלח שליש ביד יואב ושליש ביד אבישי ושליש ביד איתי הגתי ולמה לא היה בהם מגפה. אלא משום שהנגף הוא רק כשנמנים כל ישראל. ובדברי דוד לט"ז (שמות שם) הקשה שהגמרא מוכיחה משאול הגם שהיו מקצת ואפילו הכי פקדם בטלאים. ובעץ החיים (אבולעפיא, דרוש פר' כי תשא, ד"ה כי) הקשה עליו מהמשנה ביומא (כב.) שהממונה אומר לכהנים הצביעו ואינו מונה אותם, והגם שהם יחידים, וכתב לבאר שלכך אמר הכתוב ב' פעמים בפקוד אותם, שלמדנו שגם ליחידים אם ימנה אותם לגולגלותם יהיה בהם נגף. ועיין בפתח עינים (שם כב: ד"ה א"ר יצחק) שהביא דעת הרמ"ע בספר אלפסי זוטא, וכ"כ בשם הכלי יקר, שיש איסור במנין יחידים. ועיין עוד הכתב והקבלה (שמות שם). **קכו. והביא** שכן באמת פירש האבן עזרא (שמות ל יב) וטעם בפקוד אותם כי אם לא יתנו כפרה ברגע הפקידה אז יבוא הנגף. **קכז. וכן** תירץ בביאור הגרי"פ על הרס"ג (ח"ב ל"ת רסד, שכב:). אלא שבמתת אלהים (יומא כב: ד"ה א"ר) הקשה שבגמרא הרי כתוב שדוד נכשל בזה, אם כן הרי להדיא שכוונת הפסוק שרק על ידי כופר מותר ולא הותר למנות את ישראל אלא באופן זה. עי"ש. **קכח. כעין** זה ביאר ביערות דבש (דרוש ג ד"ה והנה אמרו) כי נידון העולם בתר רוב, ורוב ישראל ורוב מעשיהם כשרים, אבל אם יבוא לדון לכל אחד בפני עצמו, מי גבר אשר לא ימצא בו מומים רבים ונגעים פצע ומכה טריה, ולכך אסור לספור לישראל, שכשהן בכלל אחד, הם נדונים דרך כלל, אבל כשאתה מפרידן וסופרן אחד לאחד, אף המשחית ושטן מביא לכל אחד חשבון ויפקוד מעשיו בפרט ומי יצדק בדין, ולכך חס ושלום יצא הקצף ויהיה נגף חס וחלילה כאשר קרה בימי דוד. אך זהו אם רוב ישראל צדיקים, אבל אם חס וחלילה להיפך שרוב ישראל רשעים אם כן אדרבה יש למנות, כי אם נדון אחר הכלל והרוב, יצא חמת ה' אף על הצדיקים, אמנם במספר יפרדו איש מעל רעהו, רשעים יהיה משפטם חרוץ וצדיקים ינצלו. עיין שם עוד בארוכה. וראה גם צפנת פענח למהרי"ט (פר' כי תשא עמ' קנז בהו' החדשות). **קכט. אמנם** עיין ברמב"ם (תמידין ומוספין פ"ד ה"ד) שכתב, ולמה מונה המנין שהסכימו עליו על האצבעות ולא את האנשים, לפי שאסור למנות את ישראל אלא על ידי דבר אחר, שנאמר 'ויפקדם בטלאים'. **קל. וכעין** זה תירץ במתת אלהים (יומא כב: ד"ה א"ר). **קלא. וכן** כתב בעין זוכר (מערכת מ אות כד), ובכלי חמדה (פר' כי תשא סוף אות א) כתב, שכיון שנסתפק הרמב"ם אם הוא מדברי תורה, לכן לא מנה דין זה בסדר המצוות. וכן ביאר בביאור הגרי"פ לרס"ג (ח"ג ל"ת רסד, שכב.) שאין בכתוב שום משמעות איסור שלא למנות את ישראל ואין ענין הכתוב אלא להטיל חובה ליתן כל אחד מחצית השקל כשיהיו נמנין, והודיע הכתוב שבכך לא יהיה בהם נגף בפקוד אותם ומכלל לאו אתה שומע הן. ועיין שם עוד שהאריך בזה מדברי הגמרא כאן. וכעין זה תירץ בשרידי אש (או"ח סי' מח ד"ה ובבאר). עיי"ש. **קלב. ועיין** בביאור הגרי"פ (שם ד"ה ואמנם) מה שהקשה בזה. **קלג. והאריכו** בזה הפוסקים בנפק"מ הנוגעים בזמנינו. עיין שבט הלוי (ח"ט סי' לה) ובשרידי אש (או"ח סי' מח) וציץ אליעזר (ח"ז סי' ג) ובאגרות משה (יו"ד ח"ג סי' קיח ענף ב). **קלד. ועיין** עוד רד"ק (שמואל ב' כד א) שהאריך מה היה החרון אף שגרם לנגף. **קלה. וכן** ביאר רבינו בחיי (שמות ל יב). ובכלי חמדה (ריש פרשת כי תשא) ביאר הענין, על פי מה שהגמרא דורשת בכמה מקומות היכן שכתוב 'בני ישראל' למעט בנות ישראל, וכאן כיון שאמר הקב"ה 'כי תשא את ראש בני ישראל', אם נאמר שהיא מצוה לדורות למה אמר הקב"ה דווקא בני ישראל למעט בנות ישראל. מזה הוכיח דוד שהיא רק מצוה לשעה על המנין של דור המדבר, כיון שהיו בחטא העגל ונתחייבו לשמים, לכן אין למנותם בלא מחצית השקל, ולכן היתה הקפידא רק על מנין בני ישראל אבל הנשים שלא חטאו בעגל אינן בכלל מצוה זו, ומותר למנותן גם בלא מחצית השקל. אמנם בתורת העולה לרמ"א (ח"ג פרק פא) הקשה על טעם זה שכיון שמה שאסור למנות הוא משום עין הרע מה לי לשעה או לדורות. וכן האריך להקשות בצידה לדרך (ריש פר' כי תשא) בשם מהר"ם יפה. עיי"ש. ועיין מאמר אברהם (ולרשטין, פר' שקלים, לט:) שביאר על פי המהרש"א [לעיל] שדוד טעה שחשב שבימי משה הוצרכו למחצית השקל לכפר על מעשה העגל, מה שאין כן בזמן דוד. עיי"ש בארוכה. **קלו. והביא** ראיה מהמדרש (במדבר רבה פרשה ב אות יז) אמר רבי אלעזר בשם רבי יוסי בן זמרא כל זמן שנמנו ישראל לצורך לא חסרו, שלא לצורך חסרו. איזה זמן נמנו לצורך בימי משה, בדגלים ובחילוק הארץ, שלא לצורך בימי דוד. וכן ביאר התוספות רי"ד (יומא כב: ד"ה אסור) שאסור למנות שלא לדבר מצוה אפילו על ידי דבר אחר, וכפי שהוכיח מדוד המלך. וכן ביארו הרד"ק (שמואל ב' כד א) והמהר"ל בגור אריה (שמות ל יב). עיי"ש. אלא שבמגן דוד (ד"ה וכיון) הקשה שמהגמרא משמע שהטעות היתה כיון שמנאם ולא לקח כופר, משמע שאם היה לוקח כופר היה מועיל אפילו שהמנין שלא לצורך. ועיין בחתם סופר (ד"ה הרי). **קלז. ועיין** שם מה שביאר את

לגולגלותם, ושיתנו לאחר מכן חצאי השקלים שיהיו כפרה, ולפיכך מנה אותם גם הוא לגולגלותם ונתנו גם חצאי השקלים, והכתוב לא הזכיר נתינת חצאי השקלים שמכיון שמנאם לגולגלותם אין תועלת בנתינתם[קלח].

הבאר שבע (תמיד כח. ד"ה הממונה) יישב שדוד לא טעה כלל בפירוש המקרא רק שהקב"ה הכשילו שישכח לגמרי הפרשה של 'כי תשא' וימנה את ישראל[קלט].

ובאור החיים (שמות ל יב) ביאר שמנה אותם שלא לצורך, אך מנה אותם על ידי דבר אחר ולא על ידי שקלים, ומדויק מהגמרא שאומרת 'לא שקל מינייהו כופר', משמע שכופר הוא שלא לקח אבל המנין היה על ידי דבר אחר[קמ].

בתורת העולה לרמ"א (ח"ג פרק פא) ביאר שהטעות של דוד היתה כי הוא ידע שהטעם שאסור למנות הוא שלא להכחיש ברכת אברהם ויעקב, כיון שהובטח לאברהם 'והיה זרעך כעפר הארץ' (בראשית יג טז), וכן ליעקב הובטח (שם לב יב) 'ושמתי את זרעך כחול הים אשר לא יספר מרוב', ולכן אם ישראל נמנין, מראים שאינם מזרע אברהם ויעקב אשר לא יספר, ועל כן הנגף שולט במנין, ועל ידי הנגף שוב לא נודע מספר בני ישראל [בבחינת אשר לא יספר], והוא מצד העונש, או מצד שתתקיים בהן ברכת אברהם ויעקב, אמנם כפרתן על ידי מחצית השקל, ולזה חשב דוד כי ענין מצוה זו אינה נוהגת לדורות רק עד שתתקיים בהם ברכת אברהם ויעקב, אבל אחר שנתקיימה הברכה כמו שהיה בימי דוד בסוף ימיו, כמו שנאמר בתחילת מלכות שלמה (מלכים א' ד כ) 'יהודה וישראל רבים כחול אשר על שפת הים לרוב אוכלים ושותים ושמחים', לזה חשב דוד כי מעתה הותר הדבר, מאחר שכבר נתקיימה ברכת השם, ולזה נאמר בדברי הימים (א' כז כג) 'ולא נשא דוד את מספרם למבן עשרים שנה ולמטה כי אמר ה' להרבות את ישראל ככוכבי השמים' הרי שלא רצה דוד למנות את כל ישראל כדי שלא להרוס ברכת ה' יתעלה. אבל טעה בזה דוד שהוא מצוה הנוהגת לדורות[קמא].

בשיר מעון (ריש פר' כי תשא) ביאר שדוד סבר שעיקר הפרשה היא לתת מחצית השקל לקרבנות כפי שבכל שנה היו נותנים לתרומה חדשה מחצית השקל, ואפילו שבפשטות הפרשה מורה, שכאשר ימנו אותם יתנו מחצית השקל, מכל מקום כן באה בקבלה, שכוונת הפסוק על מצוה זו, ליתן בכל שנה מחצית השקל לקרבנות. ודוד למד רק את הדרש של הפסוק, אבל באמת אין מקרא יוצא מידי פשוטו, והנה גם הדרש וגם הפשט אמת, ובזה טעה דוד שסבר שרק הדרש אמת. וכפי שמצינו ברב כהנא שאמר (שבת סג.) כד הוינא בר תמני סרי שנין והוה גמירנא לכולי הש"ס ולא הוה ידענא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו.

בזרע ברך (פר' במדבר, עמ' יח בהו' החדשות) ביאר שלא מצינו שציוה הקב"ה למנות את ישראל בהיותם בארץ ישראל, שדווקא במדבר שהוא מקום שליטת החיצונים וסיטרא אחרא ציוה למנותם כדי שלא תשלוט בהם עין הרע, על פי מה שאמרו חז"ל (חולין קה:) שבכל דבר המנוי והמדוד אין למזיקים רשות לשלוט בו. ועל פי דבריו ביאר **בכתית למאור** (פינחס, ד"ה וכיון) שזהו הטעם שנענש דוד כשמנה את ישראל לפי שמנאן בארץ ישראל[קמב].

במרומי שדה (ד"ה מסית) ביאר שכאן דוד ידע את המקרא אלא שהקב"ה 'הסיתו', והיינו שהיה לו תשוקה עצומה למנות את ישראל ויהודה, מה שאינו נכון אפילו על ידי דבר אחר, אם לא לצורך מצוה, וזהו הסתה לאותה תשוקה. וזה הגמרא ממשיכה שכיון שמנאן לא לקח מהם כופר, והיינו עבירה גוררת עבירה, שתחילת המנין היה באיסור, וכמו שבאמת לא היה ישר בעיני יואב, וכיון שהגיע לזה ממילא הגיע לשגיאה אחרת[קמג].

בגן רוה (פר' כי תשא דברי חנוך אות ג) כתב שבאמת מותר למנותם לגולגולת, רק שיתנו מקודם כל אחד מחצית השקל לכפרה, אלא שסברת דוד היתה שבכסף הכיפורים שנתנו במדבר הם לזכרון לעולם לפני ה' לכפר על נפשותם, ומותר למנותם לגולגולת דהוי כמו שנתנו עכשיו כל אחד כסף כיפורים, כמו שבאמת מבואר בסמוך שניצולו בימי דוד באותו זכות של מחצית השקל שניתן במדבר[קמד].

מה הראיה מהפסוק

דכתיב 'ויתן ה' דבר בישראל מהבקר ועד עת מועד'. הברכת אברהם (כאן ד"ה וכיון) ביאר שהגמרא מביאה ראיה שסיבת הדבר שהיתה מגפה הוא מה שלא לקח כופר, וזה רואים מהפסוק שתלה את זמן המגפה בעת הקרבת קרבן התמיד [כמבואר בסמוך], שבא לרמז שהיה לו ליקח כפרה, כגון קרבן שהוא לכפר, וכיוצא בו.

מה חטאו עם ישראל

שם. הבן יהוידע (ד"ה מסית) הקשה אם דוד המלך שגג שלא דיבר כהוגן, מה חטאו עם ישראל. ותירץ שודאי בלאו הכי נתחייבו במכת הדבר מכח עוונותיהם, אך הואיל ונכשל בדיבור זה נתגלגל הדבר על ידו, ובזה ודאי נצטער מאד על אשר נתגלגל על ידו, וזה הוא עונשו בשביל אותו דיבור[קמה].

בביאור המדה כנגד מדה

שם. בעיון יעקב (ד"ה שם) ביאר על פי היד יוסף (גרפתי, פר' פקודי דרוש רביעי, עמ' תקנא בהו' החדשות) שלכך מנה דוד בלא שקלים לפי שסובר היה שדורו עולה יפה והם קדושים ואין עין הרע שולט בם, מה שאין כן ישראל במדבר הוצרכו לשקלים. וגם שישראל נמשלו לכוכבים וכתוב (תהלים קמז ד) 'מונה מספר לכוכבים לכולם שמות יקרא', הרי שהקב"ה מונה אותם בשמותם, ואף שהקב"ה בעצמו מקיים התורה כמו שכתוב (שם קמז יט) 'מגיד דבריו ליעקב', ואיך מונה אותם. אלא ודאי שבדבר שבקדושה יכול למנותם בשמותם כי אין העין הרע שולט בו. ודוד שקרא להקב"ה מסית סבר שאין הקב"ה מקיים התורה, שאם הוא מקיים התורה איך יסית לאחרים ואדרבה עונש המסית גדול, וכתוב (ויקרא יט יז) 'הוכח תוכיח את עמיתך'. ואם כן זה מה שאמר הקב"ה לדוד שאם אתה קורא לי מסית אם כן אתה סובר שאין אני מקיים התורה, הריני מכשילך בדבר שתינוקות יודעים אותו, שתמנה בלא שקלים ותצטרך לומר שבדבר שבקדושה אין צריך שקלים, ממה שמנה הקב"ה את ישראל בשמותם, וכמו שנתבאר.

במעון הברכות (ד"ה אר"א) ביאר[קמו] שהשם יתברך לא ברא את היצר הרע שיהא האדם ניסת ולהרע לאדם, רק חפץ ה' שלא יהיה ניסת ויוגמל שכר משלם, ואדרבה הקב"ה עוזרו לאדם להצילו מהסתת היצר הרע, והרע מיוחס לאדם שנמשך אחר היצר מבחירתו, ומואס בטוב שבא מהשם יתברך, כי ביד אדם למאן בטוב ולבחור ברע, וזה היה הדרך של שאול. וזה הקב"ה אמר לדוד מסית קרית לי, כאילו ממני יצא הדבר שניסת שאול מיצר הרע, ואי אתה מודה כי ממני העזר להציל מהסתת היצר, והרע מיוחס לאדם. לכן אני מכשילך, והיינו בסילוק השגחת עזרי ממך, תכשל בהסתת יצרך למנות את ישראל.

בבגדי אהרן (תאומים, פר' כי תשא, עמ' קפה) ביאר שבילקוט (ריש פר' כי תשא) מבואר שמחצית השקל הוא לפי שחטאו בחצי היום, לפיכך יתנו כל אחד מחצית השקל. והנה דוד סבר שנתינת מחצית השקל הוא לא בשביל שלא ישלוט בהם עין הרע, שלפי זה בכל פעם אסור למנותן בלא מחצית השקל, אלא היה סבור שאז באותו הדור שהיו עובדים לעגל וחטאו בחצי היום, היו צריכין לתת מחצית השקל, מה שאין כן בדורות אחרים. אמנם בחן טוב (פר' כי תשא, עמ' תכד בהו' החדשות) פירש שטעם של מחצית השקל שלא ישלוט בהם עין הרע, וכשישראל הם באגודה אחת, אז אין שום פגע רע שולט בהם. לכן יתנו מחצית השקל, כשם ששני מחצית הם שקל שלם, כן יהיה לב האדם לאדם שידמה אדם בעצמו כאילו הוא מחצה מחבירו, ויהיה לבם שלם זה עם זה. וזה מה שאמר דוד 'אם ה' הסיתך בי', וביאר רש"י (שם) שה' אומר לך לשנוא אותי. וממילא דוד סבור שאין ביד האדם לאהוב ולשנוא, אלא הקב"ה נותן בלב האדם לאהוב ולשנא, אם כן אין הטעם של מחצית השקל שילמוד האדם לאהוב את חבירו, שאין זה ביד האדם לאהוב ולשנוא שהקב"ה נותן בלבו, אלא שהטעם הוא בגלל מעשה העגל, ולכן אין זה נוהג אלא באותו הדור, ולכך נמשך הטעות שמנה ולא שקל כופר מהם.

בשם משמואל (סאכטשוב, פר' כי תשא ד"ה במס' ברכות) ביאר על פי דברי המהרש"א [לעיל], שדוד אמר לשאול שהקב"ה הסיתו עליו בלא הגרמת יצר הרע, ולכך נענש. ובשעת מתן תורה פסקה הזוהמא מהם ונעקר היצר הרע מהם. ואם כן לפי טעות דוד שקרא להקב"ה מסית, מה שעשו את העגל לא היה על ידי הגרמת יצר הרע, אלא חס וחלילה שהקב"ה בעצמו הוא המסית, וכיון שהוא כן אין לישראל שום עונש כלל, אף לפי סברת הקב"ה שניתן הבחירה לאדם, אבל נגד הקב"ה יש להם טענה גמורה, ומה שציוה הקב"ה לתת שקלים לא היה מטעם חטא העגל שהרי מן הדין פטורים, אלא שנתנו משום עין הרע, והיה סובר שדווקא במנין ראשון שהיו מתי מעט ואחר כך נתרבו לששים ריבוא שייך טעם זה, אבל בימי דוד שכבר נתרבו לא שייך עין הרע, וטעה בזה שמצוה

ענין הדבר למה לא למנות פחות מבן כ'. ועיין בכלי חמדה (ריש פר' כי תשא) שהאריך בדברי הרמב"ן. **קלח. וכן** ביאר בלבוש האורה (ריש פר' כי תשא) ובצרור החיים (ד"ה אפילו). אלא שהבאר שבע (תמיד כח. ד"ה הממונה) הקשה שנשמט מהרא"ם דברי הגמרא כאן וכיון שמנינהו דוד לא שקל מינייהו כופר, הרי שלא לקח כופר. **קלט. והוכיח** שכן הוא ממה שמצינו שטעה דוד עוד בענין מפורש 'כי עבודת הקודש עליהם בכתף ישאו' והוא הרכיבו על העגלה, שרואים שהקב"ה הכשילו. וכן ביאר ביד דוד (מהדו"ב ד"ה הרי). **קמ. אלא** שבכלי חמדה (ריש פרשת כי תשא) הקשה מדברי הרמב"ן [לעיל] שכשמונים שלא לצורך אסור אפילו על ידי דבר אחר. ועיין עוד באור החיים (שם) המשא ומתן בין דוד ליואב. **קמא. ובכלי** יקר (שמות ל יב) ביאר שאין העין שולט כי אם במספר שהוא דבר חידוש, דרך משל אם רואים אצל איש עני מאה זהובים, יותר הוא צריך להזהר מן עין הרע ממה שרואים ביד העשיר כמה אלפים, כך ישראל בצאתם ממצרים היו מוחזקים במתי מספר כי העינוי של מצרים היה ממעט בם, ופתאום עלה המספר אל שש מאות אלף, אם כן אז ודאי יש לחוש לעין הרע. אבל אחר כך כאשר באו לארץ נושבת ויהודה וישראל רבים כחול הים, לא היה חידוש בעם רב שנמנה בעת הצורך. **קמב. ועיין** שם שהאריך בזה. וציין לדבריו בתולעת שני (ריש פר' במדבר). עיי"ש. **קמג. ועיין** עוד בערבי נחל (פר' כי תשא דרוש ראשון) בארוכה בביאור הטעות של דוד, ובמשא ומתן בינו לבין יואב. **קמד. ועיין** שם שביאר לפי זה מה שהגמרא ביומא (כב:) הביאה מקור אחר למה שאסור למנות את ישראל. **קמה. כעין** זה ביאר בחפץ ה' (ד"ה מסית). **קמו. הובא** בעץ יוסף (ד"ה מסית).

זו נוהגת גם לדורות. לכן שפיר אמר לו הקב"ה מסית קרית לי ולפי טעותך צריך אתה לומר שהשקלים לא היו אלא בשביל עין הרע, ואני מטעך בדבר זה שהתינוקות יודעין אותו[קמז].

בויאמר יצחק (ד"ה א"ל) ביאר שחלילה להקב"ה דעביד דינא בלא דינא, ובטח כל הרדיפות שהיה דוד נרדף לא היה בחנם, כי שלש מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל, וכולן לא נתנן אלא על ידי יסורים, כמבואר לעיל (ה.), וכן יוסף קודם שזכה למלוכה היו לו יסורים, וכן דוד קודם שהגיע למלוכה היו לו יסורים, ושאול היה המסבב לזה. על כן כאשר התרעם דוד על זה ששאול רודף אותו, ולא תלה הרדיפות שמן השמים הם, על כן נכשל גם כן כאשר ישראל חטאו והגיע להם דבר, היה הסיבה לזה שהעניש ה' את ישראל על ידו, בזה שמנה אותם, כמו שאול שהיה המסבב ליסורים שהיו לדוד.

מהו פשטות הפסוק

מאי עת מועד. אברבנאל (שמואל ב' כד טו) ביאר על דרך הפשט ש'מועד' הוא השעה אשר דיבר הנביא לדוד, וידוע שדיבור הנביא לדוד היה בבוקר, כמבואר שם (כד יא-יב), ומיד בבוקר היום הנמשך נפל הדבר בעם, והמשיך עד עת אותו המועד ממחרת, באופן שביום אחד שלם מעת לעת נפלו מן העם מדן ועד באר שבע שבעים אלף איש. אלא שהקשה שהרי הנביא אמר לדוד (שם פסוק יג) שהדבר יהיה שלשה ימים. ותירץ שזה היה כמו בנינוה שה' אמר (יונה ג ג) 'עוד ארבעים יום ונינוה נהפכת', ועל ידי תשובת העם ניחם ה' על הרעה, וכן כאן בגלל תפילת דוד ניחם ה' על הרעה, ולא היה הדבר כי אם יום אחד בלבד. עוד ביאר האברבנאל שאפשר לפרש ששלשת ימים התמידה המגפה, וזה מה שכתוב מהבקר עד עת מועד השלשה ימים שיעד הנביא[קמח].

מדוע נקרא זריקת התמיד עת מועד

אמר שמואל סבא חתניה דרבי חנינא משמיה דרבי חנינא משעת שחיטת התמיד עד שעת זריקתו. המהרש"א (ד"ה משעת) ביאר ששעת זריקת דם התמיד הוא המועד של גמר עבודת התמיד, שזריקה מכשירה את הקרבן. ובחדשים גם ישנים (ד"ה משעת) כתב שהיה זמן של שלשה רגעים, שאין הפסק כל כך רק איזה רגעים כדי קבלת הדם, ומה שמבואר בפסחים (נח.) שהיו שוהין שעה אחת בהקרבת התמיד, היינו עד גמר הקרבתו, אבל בין שחיטה לזריקה לא היה הפסק גדול.

בברכת אברהם (כהן ד"ה עד) ביאר שמה שנקרא זמן הקרבת התמיד 'עת מועד', משום שזמן הקרבת הקרבן נחשב כמו יום טוב. עוד ביאר ש'עת מועד' היינו בעת שמגיע הזמן הקבוע, ולא נתפרש איזהו, אלא משום שכתוב מהבקר שאז מתחילים לשחוט התמיד, אם כן אומרו עד עת מועד היינו שעת זריקתו. **ובחדש האביב** (ד"ה מאי) ביאר שהגמרא מבארת ש'עת מועד' הולך על תמיד משום שנאמר בו (במדבר כח ב) 'במועדו'.

מדוע עד חצות נקרא עת מועד

רבי יוחנן אמר עד חצות ממש. הרד"ק (שמואל ב' כד טו) ביאר ש'חצות' זה עת מועד ממועדי השמש, כי זריחתו מועד אחד, וחצי היום מועד אחר, וביאת השמש [למערב] הוא מועד אחר[קמט]. **והמהרש"א** (ד"ה משעת) ביאר שלמאן דאמר שחצות נקרא 'עת מועד', הכוונה עד גמר זמן הקרבת תמיד של שחר, כמבואר לעיל (כו.) תמיד של שחר קרב והולך עד חצות. **והרש"ש** (ד"ה רבי) הקשה שזה לא כמסקנת הגמרא לעיל (שם) כרבי יהודה, שתמיד קרב עד ארבע שעות. ולכן ביאר הרש"ש שחצות נקרא 'עת מועד' שאז זה תחילת זמן תמיד של בין הערבים מן התורה[קנ]. **ובמי השלח** (ד"ה ר"י) תירץ על פי דעת **הרי"ף** שמכל מקום שכר תפילה נותנים למי שהתפלל עד חצות (ועיין טשו"ע או"ח סי' פט ס"א). **ובחדש האביב** (ד"ה מאי) ביאר לפי שכן דרכן של בני אדם לקבוע מועד בחצות ולומר קודם חצות או אחר חצות.

ביאור מחלוקת האמוראים

שם. בפרשת מרדכי (ד"ה משעת) ביאר את מחלוקת האמוראים מתי היה המגפה, שבשמואל (ב' כד ט) מבואר שמספר בני ישראל היה שמנה מאות אלף מישראל, וחמש מאות אלף מיהודה. ואילו בדברי הימים (א' כא ה) כתוב שכל ישראל היו אלף אלפים ומאה אלף איש, ומיהודה היה ארבע מאות ושבעים אלף. וכשאמר הקב"ה שיתן דבר בישראל שלשה ימים, היה העונש שימותו כל המנוים בשלשה ימים שהם ע"ב שעות, ולפי המספר שכתוב בשמואל אם נאמר שדווקא המנוים מישראל ימותו בזה הזמן, שהיו שמנה מאות אלף, מגיע שימותו בכל שעה אחד עשר אלף ומאה ואחד עשר איש. ואם לפי המספר שבדברי הימים שהיו כל ישראל חמש עשרה מאות אלפים ושבעים אלף, יגיע לכל שעה עשרים ואחד אלף ושמנה מאות וששה איש. ועכשיו שמתו שבעים אלף ונעצרה המגפה, תפס רבי חנינא לפי המספר שבדברי הימים שבשעה מתו עשרים ואחד אלף ושמנה מאות, ונמשך זמן מיתת שבעים אלף שלש שעות וחמישית שעה. וזהו מזמן הכשר לשחיטת התמיד שהוא בשעה הראשונה משהאיר היום עד זמן הזריקה שהיתה על פי הרוב בתחילת שעה רביעית. ורבי יוחנן תפס החשבון לפי המנין בשמואל, שהיו ראוים למות בשעה אחד עשר אלף ומאה ואחד עשרה איש, ושבעים אלף, נמשך זמן מיתתם שש שעות ומחצה, לכך אמר עד חצות שהוא שש ומחצה כמבואר ביומא (כח:) מכי משחרי כתליקנא[קנא].

עוד שיטות המבוארות במדרש

שם. הרד"ק (שמואל ב' כד טו) הביא את מה שמבואר במדרש שמואל (לא ג) רבנן אמרי משיאיר המזרח עד הנץ החמה. אמר רבי תנחומא באותה שעה נכנסו עשרת הדברות ושני הלוחות ושלשה אבות וחמשה חומשי תורה ושבעת ימי השבת ושמונת ימי המילה הרי שלשים וחמש, ובקשו מלפני הקב"ה לוותר להם לכל אחד ואחד שעה אחת בזכותו, שאם יכלו ישראל מן העולם אין מי שישמור אותם ויתבטלו מאליהן, וביטל הקב"ה מהן שלשים וחמש שעות ואותה שעה שנשתיירה מתו בה מהן שבעים אלף. ובמדרש שמואל (פל"א) איתא שלשים ושש שעות של פורעניות נגזר עליהם באותה שעה, ועמדו פרקליטין גדולים ובטלו אותן, אלו שבעת ימי השבת ושמנה ימי מילה וחמשה ספרי תורה וזכות שלשה אבות. ונשתיירו שם שלש עשרה שעות, מי בטלן, תרי אמוראין, חד אמר זכות שנים עשר שבטים. וחד אמר זכות עשרת הדברות ושני לוחות, ונשתיירה שם שעה אחת[קנב].

בפרקי דרבי אליעזר (פמ"ג) איתא ובשלש שעות נפלו מישראל שבעים אלף איש. וביאר הרד"ל (שם אות כ) שהוא סובר כמאן דאמר עד חצות דהיינו עד סוף שש שעות, ו'מהבקר' היינו סוף הבוקר שהוא עד ארבע שעות וכרבי יהודה לעיל (כו.) שקיימא לן כמותו, ואפילו שמסיקה הגמרא לעיל (כז.) שאותם ארבע שעות הן עד ועד בכלל, מכל מקום כאן יש לפרש מהבקר משעה שכלה הבוקר דהיינו שעה רביעית עד חצות שהן שלש שעות.

בביאור דרשת הגמרא

'ויאמר למלאך המשחית בעם רב' אמר רבי אלעזר אמר ליה הקדוש ברוך הוא למלאך טול לי רב שבהם שיש בו ליפרע מהם כמה חובות. וביאר **המהרש"א** (ד"ה טול) שתיבת 'רב' היא מיותרת שכבר מפורש שהשחית הרבה אנשים שבעים אלף איש. ועוד שהיה לו לכתוב הרבה. ולכן דורשת הגמרא שאמר לו אחר שתטול את הרב שבהם אז 'עתה הרף ידך'.

בריא"ף על העין יעקב (ד"ה טול) ביאר[קנג] שחז"ל דרשו שאם לשון 'רב' הוא די, היה לו לומר רב לך עתה הרף ידך, ומהו לשון 'רב', ולא אמר רב לך. ועוד שאם אמר הקב"ה למלאך להפסיק איך כתוב אחר כך (בפסוק יז) 'ויאמר דוד אל ה' בראותו את המלאך המכה בעם הנה אנכי חטאתי ואלה הצאן מה עשו', ואיך הוא הכה בעם לאחר שאמר הקב"ה שיפסיק מלהכות ואיך יעבור על דבר ה'. ועוד מזה שאמר 'עתה הרף ידך' משמע שרק עתה הרף ידך אבל לאחר שעה תשוב להכות בעם. לכן דורשת הגמרא שאמר הקב"ה טול הרב שבהם שיש לי ליפרע מהם כמה חובות, ולא היתה כוונת ה' לכפר עליהם רק לענשם ברב וגדול שבהם. ולכך אמר לו עתה הרף ידך בלקיחת הרב הכה תכה ולא בזעף גדול אלא מעט מעט הרף ידך שמא יחזרו בתשובה מתוך מיתת הצדיק. ולכך כשראה דוד שהמלאך לקח הרב וממשיך להכות, התפלל ואמר 'ואלה הצאן מה עשו תהי נא ידך בי ובבית אבי'.

בסמיכת חכמים (ד"ה טול) ביאר שלמדו כן ממה שכתוב המשחית 'בעם', ובדברי הימים (א' כא טו) לא נזכר בעם אלא רק 'המשחית'. ועוד שתיבת 'המשחית' היא מיותרת, שהרי ממילא נדע שמדובר על מלאך המשחית. אלא שהפסוק בא לומר טול הרב שבהם, והיינו שאמר למלאך המשחית בם 'רב', שישחית בעם את הרב. ועדיין תיבת 'בעם' מיותר שדי אם היה כתוב המשחית רב, שהרי עכשיו המילה 'בעם' מפרידה בין תיבת 'המשחית' ל'רב'. ועוד יש לדקדק שלכאורה מה שכתוב 'וינחם ה' על הרעה' ואחר כך אמר טול הרב, הרי תנחומין של הבל הוא, שאם כבר ניחם על הרעה, איך שייך לומר אחר כך טול הרב, והיה לומר וינחם ה' על הרעה לאחר שאמר טול הרב. אלא הפירוש הוא שבאמת בשביל כפרה וינחם ה' שכבר ניחם וכיפר להם, אבל בשביל עוד חובות שיש לו להפרע מהם בשביל זה טול הרב. וזה ביאור תיבת

קמז. **ועיין** עוד בהעז ביד (ד"ה אם) בארוכה בבאור המדה כנגד מדה. קמח. **וכן** ביאר בצרור החיים (ד"ה מהבקר). קמט. **כעין** זה ביאר בחידושי רבי אליעזר משה הורוויץ (ד"ה ר"י) ש'עת מועד' היינו התחלת מועד אחר שאינו בוקר. קנ. **אמנם** בשלמה משנתו (ד"ה עד) כתב שמכאן ראיה עצומה שאף לרבי יהודה שהלכה כמותו שאמר תפילת השחר עד ארבע שעות מקריבין את התמיד עד חצות. קנא. **וראה** גם בצפנת פענח למהרי"ט (פר' כי תשא עמ' קלח בהו' החדשות) ובעין אליהו (ד"ה ויקן). קנב. **ובזה** ביאר בצרור החיים (ד"ה מהבקר) מנין לגמרא לפרש עד עת מועד עד זמן זריקת התמיד, הלא בפשטות הפסוק לא משמע כך [וכפי שנתבאר לעיל]. ולרד"ק ניחא שהתכפר להם על ידי סניגורים אלו. עוד ביאר שכיון שנטל הרב שבהם [כדבסמוך], והקריב דוד על המזבח נתכפר להם ולא היה משחית בהם כי אם משחיטת התמיד עד שעת זריקת דמו. קנג. **דברי** הרי"ף בארוכה הובאו בדרשותיו בכסף מזוקק (דרוש לפ' וזאת הברכה, רכג:).

׳בעם׳ בשביל חובות שבעם טול הרב. וכן יש לדרוש את האות בי״ת שבעם לשון בשביל העם, שבשביל העם טול את הרב. ותיבת רב נדרש גם לשון הרבה עוונות שבעם, ומזה שלא כתוב הרבה דורשים לשון רב.

במי השלח (ד״ה טול) ביאר בדומה למה שביאר בהגדה של פסח ׳ורב׳, כמו שנאמר (יחזקאל טז ז) ׳רבבה כצמח השדה נתתיך׳, שמילת ׳רב׳ הוא גם כן על הגדול באיכות, והנה המלאך השחית בדלת העם, ולכן אמר הקב״ה למלאך המשחית בעם טול מהם הגדול באיכות, ובזה יהיה די לגבות מהם כמה חובות.

בברכת אברהם (הכהן ד״ה טול) ביאר שהמילים ׳המשחית בעם׳ מיותרים, שהרי כבר כתוב שה׳ נתן דבר. ואם משום שכתוב ׳וישלח ידו המלאך ירושלים לשחתה׳ ועל זה אמר ׳רב׳ שלא ישחית את ירושלים, קשה שלא שייך בזה לשון רב דהיינו די ומספיק, שהרי עדיין לא נגע בה. אלא שזה מוסב על עיקר הדבר שהשם נתן, ולכן דורשת הגמרא שמה שה׳ אמר למלאך המשחית בעם ׳רב׳ היינו שבמקום שמשחית בעם ישחית הרב שלהם. ומה שדורשת הגמרא שיש בו ליפרע כמה חובות, לומדים ממה שכתוב ׳עתה הרף ידך׳ שזה מיותר, אלא לומר שעתה שנוטל הרב שלהם רפו ידיהם של המקטרגים והמשטינים, שאין עוד מקום להם לקטרג על ישראל, שכבר נפרעו כמה חובות של ישראל.

רב מלשון רוב

באותה שעה מת אבישי בן צרויה ששקול כרובה של סנהדרין[קנד].

המהרש״א (ד״ה טול) ביאר שהגמרא דורשת את לשון הפסוק ׳רב׳ שהוא כמו רוב דהיינו אחד ששקול כרובה של סנהדרין. וברד״ל על פרקי דרבי אליעזר (פמ״ג אות כא) שרובה של סנהדרין היינו ל״ו אישקיה, והגמרא דורשת זאת ממה שכתוב (שמואל ב׳ כג יט) ׳ויהי להם לשר׳ לכל הל״ו גיבורים שהוזכרו שם והוא עליהם, הרי שהיה שקול כל״ו גיבורים שהן כולן גיבורים בתורה והיו מסנהדרין.

מדוע דווקא אבישי

שם. במליץ נעים (ד״ה ויאמר) ביאר שהטעם שנתפס אבישי לפי שהיה בידו למחות בדוד שלא ימנה את ישראל, ובפרט שהיו דבריו נשמעים לדוד, יען כי הוא הצילו ממיתה, כמו שכתוב (שמואל ב׳ כא יז) ׳ויעזור לו אבישי בן צרויה ויך את הפלשתי וימיתהו׳. וכל מי שיש בידו למחות ולא מיחה נתפס על אנשי דורו. וזה מה שאמרה הגמרא ששקול כרוב סנהדרין, ואם כן דוד היה שומע לדבריו, לפי שכל מה שהיה עושה היה נמלך בסנהדרין[קנו].

במדרש מבואר שאבישי לבדו מת

שם. בשוחר טוב (תהלים ריש פי״ז) כתוב רבנן אמרי אבישי בן צרויה נפל שהיה שקול כנגד שבעים אלף מישראל, הדא הוא דכתיב ׳ויאמר למלאך המשחית בעם רב עתה הרף ידך׳ רבה הוא משכונא גבך, והיינו יש במשכון זה שיעור רב לגבות חובותינו. ובפרקי דרבי אליעזר (פמ״ג) לומדים מהפסוק ׳ויפול מישראל שבעים אלף איש׳, אנשים אין כתיב כאן אלא ׳איש׳. וביאר הרד״ל (שם אות כא) שדורשים שהיה כנגד שבעים אלף איש דרך רמז שכתוב ׳אבשי׳ חסר יו״ד, ראשי תיבות שבעים אלף ישקול במעשיו.

ובאברבנאל (שמואל ב׳ כד טו) ביאר שלפי דרשה זו של חז״ל, מה שכתוב ׳רב עתה הרף ידך׳ קודם במעשה לאמרו ׳וימת מן העם׳, כי הרי רק אבישי מת. אבל על דרך הפשט מתו שבעים אלף איש. **ובכלי יקר** (שמואל ב׳ כד טז, עמ׳ 646) ביאר מה שכתוב ׳וימת מן העם׳ לא שמת מן העם בפועל אלא שנצטערו על מיתתו כאילו מתו מן העם מהם ממש מדן ועד באר שבע, כי איש כזה היה רוח אפס בכל מכל כל. או אפשר שאמר מלבד השבעים אלף איש, מתו רבים מן העם אוכלוסים הרבה וכמה אלפים ורבבות, אלא שאמר שבעים אלף איש, שהיה איש אחד חשוב כשבעים אלף, אבל אין הכי נמי שמתו כמה אלפים, וזה כוונת הפסוק שמתו מן העם מדן ועד באר שבע רבים כחול הים, ועוד באיכות מת איש ששקול כשבעים אלף[קנז].

אמנם הרד״ל (שם) הקשה לפי דרשה זו מה שכתוב ׳מהבקר ועד עת מועד׳, שמשמע שהיו מתים והולכים כל עת זה, ואיך יתפרש ענין זה, אם לא מת רק איש אחד. ומה שכתוב ׳מדן ועד באר שבע׳ יש לומר שהיה גדול בתורה ומעשים טובים כמדן ועד באר שבע. אך ׳מהבוקר ועד עת מועד׳ קשה. ובשלמא לפי מה שדרשה הגמרא, יש לומר שמודה שמתו הרבה מישראל, רק שבאותה שעה האחרונה של עת מועד מת אבישי, לכן אמר לו הקב״ה ׳רב עתה׳, אבל לפי הדרשה שלא נפל מישראל אלא אבישי בלבד, צריך עיון.

מבואר מכאן שמיתת צדיק מכפרת

שם. בכלי יקר (שמואל ב׳ כד טז ד״ה וישלח) הקשה שכאן משמע שנטילת צדיק ופטירתו מן העולם גורמת כפרה ורפיון לדין, כמו שכתוב ׳הרף ידך׳, ואילו הפסוק אומר (ישעיה נז א) ׳מפני הרעה נאסף הצדיק׳, ומשמע הפוך שכשרוצה הקב״ה להביא הרע, נאסף הצדיק קודם שיביאה ולא יגן בעדה. והביא לתרץ בזה כי הדבר תלוי בישראל אם חוזרים בתשובה על ידי התעוררות מיתת הצדיק, אז מיתת הצדיק מכפרת, וכמו שהקרבן לא היה מכפר כי אם בהצטרפות התשובה, ואם לא ישובו בתשובה בעת פטירת הצדיקים, אז מפני הרעה נאסף הצדיק. וכאן במגפה כתוב (דברי הימים א׳ כא טז) ׳ויפול דוד והזקנים מכסים בשקים על פניהם׳, הרי שחזרו בתשובה ומיתת הצדיק כיפרה. ולי נראה שהדבר תלוי באיכות הצדיק שאם הוא חשוב אז מכפר לגמרי, וזהו ׳רב עתה הרף ידך׳, וכפי שדרש המדרש [לעיל] רבה הוא משכונא גבך, כלומר כבר יש בזה המשכון שיעור רב לגבות חובותינו.

בטירת כסף (פר׳ חקת דרוש א ד״ה ולאיתי) יישב שכשהקב״ה התחיל לגבות חובו ונסתלק הצדיק אז מיתתו מכפרת. אך כשהצדיק מסתלק קודם שהתחיל לגבות, אז מפני הרעה העתידה נסתלק הצדיק. וזה מה שהיה אצל אבישי שכבר גבה הקב״ה שבעים אלף איש, ומיתתו היה לכפרה[קנח].

למה אי אפשר לומר שראה ההשחתה

׳ובהשחית ראה ה׳ וינחם׳[קנט] **מאי ראה. בבית אברהם** (ד״ה ובהשחית) הקשה מדוע הגמרא לא אמרה שראה את ההשחתה שנעשתה בירושלים, שהרי בפסוק נאמר (דברי הימים א׳ כא טו) ׳וישלח מלאך לירושלים להשחיתה וכהשחית ראה׳. ותירץ לפי שבספר שמואל (ב׳ כד טז) כתוב ׳וישלח ידו המלאך ירושלים לשחתה וינחם ה׳׳, אם כן נראה שכאשר שלח ידו להשחית בירושלים קודם שהשחית נחם ה׳ על הרעה. ואם כן מה שנאמר בדברי הימים ׳וישלח מלאך לירושלים להשחיתה וכהשחית ראה׳, אי אפשר לומר שראה ההשחתה שנעשתה בירושלים ולכן נחם, כיון שעוד לא נעשתה השחתה. וכן אין לומר שראה ההשחתה שנעשתה בשאר המקומות ולכן ניחם, שהרי אחר השחתת שאר המקומות היה רוצה להשחית בירושלים. אלא ודאי שאחר שגזר להשחית בירושלים ראה דבר שבעבורו נחם וזה מה שהגמרא דורשת.

מה ה׳ ראה ביעקב

אמר רב ראה יעקב אבינו דכתיב ׳ויאמר יעקב כאשר ראם׳. המהרש״א (ד״ה יעקב) ביאר שמחנות המלאכים שנראו ליעקב הם באו לשומרו מעשו ומשרו שהוא סמאל, והוא השטן שהודה לו על הברכות. ומבואר בבראשית רבה (פרשה עד סימן יז) על מה שיעקב אמר (בראשית לב ג) ׳מחנה אלהים זה׳, שמחנה המלאכים היה ששים רבוא שאין שכינה שורה על פחות מששים רבוא, והכוונה שהיו מחנה המלאכים כשיעור מחנה ישראל שבמדבר, שהבטיח הקב״ה ליעקב שבזכותו גם בניו כשיצטרכו לשמירה מהשטן כמוהו, יהיה מחנה אלהים זה בשמירתם, ולזה בדבר שהיה בזמן דוד נתקיימה הבטחה זו, וראה הקב״ה ליעקב וינחם.

בצל״ח (ד״ה מאי) ביאר את השייכות בין אותם מלאכים של יעקב לכאן, שהקטורת היא סגולה לעצירת המגפה, וכמו שאמר משה לאהרן בעת שיצא הקצף והחל הנגף (במדבר יז יא) ׳קח את המחתה וגו׳ ושים קטורת׳. והטעם לזה הוא משום שהמגפה היא מצד מידת הדין הקשה בלי מיזוג רחמים בדין, ולעצור המגפה על ידי מדת החסד הוא דבר קשה שזה שני הפכים לגמרי, אבל צריך לעורר מידת הרחמים שהוא להחליש כח מידת הדין שיהיה בלול ברחמים. ויעקב היה רגיל במלאך, וכפי שאמר ליוסף (בראשית מח טז) ׳המלאך הגואל אותי׳, ומלאך מספרו כמספר שני שמות דהיינו הוי״ה ואדנות, והוא שיתף רחמים בדין, וקטורת הוא בארמית לשון קשר, שהוא קישור מידת רחמים בדין, ולכן הוא עוצר את המגפה. והנה יעקב כאשר הלך מחרן לארץ ישראל כתוב (שם לב ב-ג) ׳ויפגעו בו מלאכי אלהים ויאמר יעקב כאשר ראם מחנה אלהים זה ויקרא שם המקום ההוא מחנים׳, כי היה שם שני מחנות מלאכי חוץ לארץ שלווהו מחרן ומלאכי ארץ ישראל שבאו לקראתו, ובאברהם כשהלך מחרן לארץ ישראל כתוב (שם יב ט) ׳הלוך ונסוע הנגבה׳, כי ארץ ישראל רמוז בימין שהוא חסד וחוץ לארץ רמוז מצד שמאל מידת הדין, וכאשר פגעו בו קראם שם אחד ׳מחנים׳, לשתף רחמים בדין, וזהו הסגולה של קטורת. וראה הקב״ה עתה פעולתו של יעקב בזה ותעצר המגפה וינחם על הרעה.

בריא״ף על העין יעקב (ד״ה טול) ביאר שקושיית הגמרא היתה שאם נאמר שה׳ ראה את ענין המגפה ועל זה כתוב ׳וינחם ה׳ על הרעה׳, ואמר ׳רב׳

קנד. **במאורי** אור (ד״ה באותו) ציין לדברי תנא דבי אליהו (פ״ז) שגם מתו גד החוזה וארבעה בני דוד וכל הזקנים. ועיין מה שביאר בזה במלך שלם (ח״ב ד״ה ויאמר, בסוף הספר עמ׳ ה:). קנה. **כמו** שמבואר בסנהדרין (מד.) כשלשים וששה איש זה יאיר בן מנשה שהיה שקול כרובה של סנהדרין. ועיין גליוני הש״ס (ד״ה אבישי) ובמשמר הלויים (ד״ה א״ל). וראה בברכת יעקב (ד״ה באותה). קנו. **ועיין** בכלי יקר (שמואל ב׳ כד טז ד״ה וישלח, עמ׳ 643). קנז. **ועיין** שם שהוכיח מהמדרשים שמתו כמה אלפים ורבבות במגפה. קנח. **ועיין** במעון הברכות (ד״ה ויאמר) בענין מיתת צדיקים מכפרת. קנט. **ברש״י** (ד״ה ובהשחית) כתב ׳מקרא הוא באותה פרשה בדברי הימים׳. ועיין בסמיכת חכמים (שם) בכוונתו.

שיטול הרב שבהם, אם כן בודאי שלא אמר טול הרב כי אם שיהיה כפרה על שארית ישראל, שאם לא כן איך כתוב וינחם ה' ויאמר טול הרב, והלא זו רעה כפולה, ולפי מה שנתבאר [לעיל] מיתת אבישי לא היתה לכפרה. ועל זה תירצה הגמרא שראה יעקב אבינו שאף על פי שהיו אצלו מלאכים ושמרו עליו, דרשו חז"ל (ילקוט בראשית סי' קל) שאמר יעקב לפני הקב"ה כשאתה מביא צרות על ישראל שלא תביא אותם תכופות זו לזו, תן להם רווח בין צרה לצרה, וזה מה שכתוב ובהשחית שהיה עושה כלה ניחם ה' על הרעה, וראה תפילת יעקב שיתן רווח בין הצרות, ולכך אמר למלאך טול הרב שבהם ותן רווח, הרף שעה אחת שמא יחזרו בתשובה, ואם לא ישובו תשוב להשחית מעט ויוכלו לסבול הצרות.

עוד ביאר [בהמשך דבריו] שהקב"ה צפה מה שעמדו כמה מחנות של מלאכים ללוותו ליעקב, של ארץ ישראל ושל חוץ לארץ, אם כן איך יהיה כח למלאך להחריב לירושלים ולחייב לישראל בני יעקב.

בחן טוב (פר' כי תשא, עמ' תכד בהו' החדשות) ביאר על פי המבואר לעיל שכשעם ישראל באחדות שלימה אין מידת הדין יכולה לפגוע בהם, שכיון שהם כאיש אחד זכות הצדיקים יגן עליהם, אבל על ידי המנין יפרדו איש מעל אחיו, הצדיק נדון לבדו והרשעים לבדם ואז יפקד עונם עליהם. ולכן כאן שמנה דוד את ישראל שלא לצורך חרה אף ה' בהם. וראה את יעקב שהוא היה ראש המונים, כמו שאמרו חז"ל (ילקוט פר' כי תשא אות שפו) עשרה פעמים נמנו ישראל, הראשונה יעקב שמנה את בניו שבעים נפש, כולם נפש אחד, הרי שיעקב תיקן המנין ויבוא מנין הטוב המורה על אחדותם לכפר על מנין הרע שנמנו שלא לצורך. וזה הגמרא הביאה מהמלאכים של יעקב, ויעקב קרא למקום ההוא 'מחנים', והרי לא היה שם אלא מחנה אחד כמו שאמר 'מחנה אלהים זה'. אלא מבואר בבראשית רבה (פרשה עד סימן יז) שבאו עמו קכ' ריבוא מלאכים, ומחנה אלהים הוא ס' ריבוא, והכוונה שהיו עמו מחנה מחוץ לארץ ובאו לקראתו עוד מחנה של ארץ ישראל, ויעקב אמר על שניהם 'מחנה אלהים', והיינו שהכל מחנה אחד הם שהכל מרועה אחד, אלא המקום גורם פירודם להיות מחנים. וזה שאמר 'המקום ההוא' לומר בשורשם הם אחד אלא ברדתם למטה לארץ במקום ההוא הם מחנים. וכל זה אמר יעקב ללמד לבניו דבר האחדות, שגם אם האדם יראה לעינים גופים מחולקים ושתי מחנות המה, בשרשם הכל אחד. וכן נפשות ביתו כולם נפש אחד, אין מפרידם אלא המקום שהם גופים רבים אבל בנפש אחד הם, להיותם כמלאכי אלהים באחדות גמורה אין קנאה ושנאה ביניהם, אם כן זכות יעקב יתקן דבר המנין.

בצפנת פענח למהרי"ט (פר' כי תשא עמ' קלט בהו' החדשות) ביאר שראה את יעקב דווקא לפי שלא היה בו פסול והיתה מטתו שלמה ובו יתהללו כל זרע ישראל היותם גוי אחד כי כולנו בני איש אחד, והקב"ה בשמו מעיד עליהם ה"א בתחילה ויו"ד בסוף כמו שכתוב (תהלים קכב ד) 'שבטי יה עדות לישראל', ולפיכך יעקב חקוק בכסא להיות לזכרון על האחדות. והמנין מורה על הפירוד, ובזה שראה את יעקב נתמלא רחמים עליהם[קס].

בכלי יקר (שמואל ב' כד יז) ביאר שרב סבר שסיבת המגפה לפי שמנאם שלא לצורך ובטח ברב עם הדרת מלך, וראה ה' זכות יעקב שהלך לבטח דרכו בהליכתו אל לבן, וגם בחזרתו בטח בה' ונעזר מעשו במחנה אלהים לא בחיל ולא בכח, כי זכות זה מתייחס מאד אל החטא הזה. עוד ביאר שזכות יעקב ראה היינו זכות התורה שעסק בבית שם ועבר. כמו שכתוב (מיכה ז כ) 'תתן אמת ליעקב'.

בסמיכת חכמים (ד"ה וכהשחית) ביאר כי יעקב אבינו נקרא 'אל' שהוא בסוד י"ב צירופי הוי"ה עם השבטים, ועל זה אמר 'ראה ה' וינחם' היינו שראה אותו שנקרא ה' היינו יעקב אבינו, אז וינחם. ומביא ראיה ממה שאמר 'מחנה אלהים זה', כי אילו אמר זה על מלאכים שבאו ללוותו, למאי נפקא מינה. אלא שעל עצמו אמר זה. וגם שלפי המקובלים 'ראם' זה ראשי תיבות רפאל אוריאל מיכאל שהם מחנה שכינה.

בבן יהוידע (ד"ה אמר) הקשה הרי באברהם גם כתוב (בראשית כב ד) 'וירא את המקום מרחוק', וכן (שם יג) 'וירא והנה איל'. ובמשה רבינו נאמר (שמות לט מג) 'וירא משה את כל המלאכה', הרי שגם בהם נאמר לשון ראייה. ותירץ שידוע שדמות יעקב חקוקה בכסא הכבוד, והבטיח הקב"ה שבעת צרה יראה דמות יעקב וירחם עליהם. ולכן גם דוד אמר (תהלים כ ב) 'יענך ה' ביום צרה ישגבך שם אלהי יעקב' ולא אמר אלהי אברהם או יצחק. ולכן כיון שכתוב 'ראה ה'', משמע שראה ראיה הידועה אשר הבטיח השם לישראל לראות בעת צרה. וזה הגמרא הביאה מהפסוק 'ויאמר יעקב כאשר ראם' להוכיח שדמותו חקוקה בכסא הכבוד, שהרי יש מלאכים סתם ויש מלאכי אלקים הקרובים לכסא, ויעקב מהיכן ידע שהם מחנה אלקים. אלא מפני שדמותו חקוקה בכסא, לכן אף על פי שהוא עמד למטה מזלו ראה שמחנה אלקים הם.

בלשמוע בלמודים (ד"ה יעקב) הקשה שלכאורה בפסוק כתוב שיעקב ראה ואילו הגמרא דורשת שה' ראה. ויתכן שה' ראה זכותו של יעקב שכתוב בו 'ויאמר יעקב כאשר ראם', וכאילו נכתב מילת ראה פעמיים 'ראה' 'ראה', ראה האיש אשר ראה.

בשלמה משנתו (ד"ה וכהשחית) ביאר שלפי רב מה שראה וינחם הולך על המלאך, שבהשחיתו ראה את יעקב אבינו שכבר הכירו, כמו שכתוב (בראשית לב ב) 'ויפגעו בו מלאכי אלהים', ועל ידי זה נתעוררה מדת הרחמים.

בחדשים גם ישנים (ד"ה יעקב) ביאר על פי הגמרא בתענית (ה:) שיעקב אבינו לא מת ועדיין חי הוא, ועל כן בא לשם לבטל את הגזירה. ועוד ביאר על פי הגמרא לקמן (סד.) שבעל הקורה יכנס בעובי הקורה, וביאר רש"י (שם ד"ה שיאחז) יעקב שכל הבנים שלו וטרח בגידולם יבקש עליהם רחמים, ועל כן בא יעקב אבינו לפני הקב"ה לבקש עליהם רחמים.

הרי אבא לא מזכי ברא

שם. בעין אליהו (ד"ה וכהשחית) הקשה מהמבואר בגמרא בסנהדרין (קד.) אבא לא מזכי ברא, ואיך כאן הועילה זכות יעקב להציל מן המגפה. ותירץ על פי **תוספות** בסוטה (י: ד"ה דאייתי) שהועילה תפילת דוד לאבשלום משום שאבשלום נטל את שלו בעולם הזה. ואם כן גם כאן כיון שמת הרב שבהם, ואם כן כבר היה להם עונש כי כל ישראל ערבים זה בזה, ולכן הועילה להם זכות יעקב אבינו.

מה ראה באפרו של יצחק

ושמואל אמר אפרו של יצחק ראה שנאמר 'אלהים יראה לו השה'. וביאר **המהרש"א** (ד"ה אפרו) שראה את אפר אותו השה שבא תחת אפרו של יצחק, כמו שכתוב 'אלהים יראה לו השה', או אפרו של יצחק לפי מחשבת אברהם לשחטו, כי באותו גורן העלה אברהם את יצחק. ובזכות העקידה נאמר לאברהם (בראשית כב יז) 'כי ברך אברכך וגו' וכחול אשר על שפת הים', ובימי דוד ושלמה נתקיימה, כמו שכתוב (מלכים א' ד כ) יהודה וישראל רבים כחול אשר על הים', ומלאך המשחית בא למעטם אז מברכה זו, ואמר שראה ה' להבטחה זו וינחם.

בצל"ח (ד"ה ושמואל) ביאר כי מדתו של יצחק הוא תוקף מדת הדין, ולכך כתוב (בראשית לא מב) 'ופחד יצחק', וסגולת העקידה לעקדו להחליש כח גבורת מדת הדין להיות רחמים בדין. ויצחק תיקן תפילת המנחה שאז ינטו צללי ערב ומתחיל כח הדין להתגבר, ולכן כתוב (תהלים קמא ב) 'תכון תפלתי קטורת לפניך משאת כפי מנחת ערב', ומבואר בתוספות לעיל (כו: ד"ה עד) שתפילת המנחה היא כנגד הקטורת, ולכן אפרו של יצחק שנתמתק בשעת עקידה הוא כמו הקטורת ועוצר את המגפה.

בריא"ף על העין יעקב (ד"ה ושמואל) ביאר שמצינו שאברהם קרא שם מקום עקידת יצחק 'יראה', ושם בן נח קראו שלם, והקב"ה קראו ירושלים כדברי שניהם[קסא], ואם כן איך ישחית את ירושלים שנעקד בה יצחק וקרא לה הקב"ה שם. עוד ביאר על פי המדרש (בראשית פרשה נו אות י) שאברהם התפלל בשעה שאתה רואה בניו של יצחק באים לידי עבירות ומעשים רעים, תהי זוכר להם העקידה ומתמלא עליהם רחמים, ועתה בהשחית שנתמלא סאתם, ראה ה' אפרו של יצחק, וראה הקב"ה כאילו עלה יצחק עולה ואפרו צבור על המזבח, ועמד זכותו לבטל את הגזירה, ואמר הקב"ה טול הרב שבהם עד שיעשו תשובה[קסב]. וביאר עוד 'ובהשחית ראה ה'', שראה הקב"ה כאילו השחית ושרף אברהם את יצחק וינחם על הרעה.

עוד ביאר [שם] שפירוש הפסוק 'אלהים יראה לו השה לעולה בני', היינו שהתפלל אברהם שכשמקריבין ישראל התמיד יהיה נחשב לפניו יתברך כאילו נקרב יצחק, וזה שכתוב 'אלהים יראה לו השה' של התמיד שמקריבים ישראל בבוקר ובערב כאילו הוא בני הנקרב שם, וכיון שהמלאך היה מכה בעם מהבוקר עד עת מועד היינו עד זמן זריקת הדם, לכן בהשחית ראה ה' שבקרבן התמיד הוא נחשב לפניו כאילו אפרו של יצחק עומד באותה שעה, שכן התפלל אברהם אלקים יראה בהקרבת שה התמיד כאילו הוא בני וראה ה' וינחם על הרעה.

בכלי יקר (שמואל ב' כד יז) ביאר ששמואל סובר שסיבת הנגף הוא דמו של אוריה החתי שדוד הרגו[קסג], וה' ראה את אפרו של יצחק שגם נשחט. עוד

קס. **ועיין** שם מה שביאר בענין הראיה מהמלאכים.

קסא. **כמבואר** בבראשית רבה (פרשה נו אות י).

קסב. **בעין** זה ביאר בחן טוב (פר' כי תשא עמ' תכג, בהו' החדשות) על פי המבואר במדרש (תנא דבי אליהו פ"ז) שדוד ראה עוונותיהם של ישראל גדודים ועומדים מן הארץ ועד לרקיע, וסובר כמאן דאמר אפרו של יצחק ראה, שאברהם אמר לפני הקב"ה כשם שהיה לי להשיבך אמש אמרת לי (בראשית כא יב) 'כי ביצחק יקרא לך זרע' ועכשיו אתה אומר לי לשחטו, ולא הרהרתי אחריך, כך כשיהיו בניו של יצחק באים לידי עבירות תהא רואה כאילו אפרו של יצחק צבור על גבי המזבח ומכפר עוונותיהם. ושיעור הכתוב 'אשר יאמר היום' מה שהיה ראוי ליאמר היום לפניך, אמש אמרת לי 'ביצחק יקרא לך זרע' ועכשיו אתה אומר לי לשחטו, זה הדבר יראה לפניך להציל את בניו בבואם לידי עבירות ואז יהיו עוונותיהם גדודים מן הארץ עד לרקיע, ולכך הוצרך לראות אפרו של יצחק לכפר על עוונותיהם. וראה כעין זה בבן יהוידע (ד"ה אמר).

קסג. **כמבואר** במדרש שמואל (פרשה ל) 'הצילני מדמים', הצילני מדמו של אוריה, מתוך כך 'ויוסף אף ה' לחרות בישראל'.

ביאר[קסד] שאפרו של יצחק ראה כיון שלא המדרש עיקר אלא המעשה למסור נפשו על קידוש ה', וזה רמז באפרו של יצחק שמסר נפשו על קדושת ה'.

בסמיכת חכמים (ד"ה ובהשחית) ביאר ששמואל דרש שמילת 'ובהשחית' מיותרת, שהיה לו לומר וירא ה' וינחם, אלא שהולך על זמן השחתה, שמצינו לעיל שהיה מתחילת זמן שחיטת התמיד עד שעת זריקתו, וידוע שענין התמיד הוא כנגד אפרו של יצחק. ואפשר כוונתו שבאותו זמן שנעקד יצחק נתקנו שני תמידין שנעקד בזמן התמיד, וה' ראה ובהשחית, הזכות שהיתה בעת השחתה. ומביא ראיה מהפסוק 'אלקים יראה לו השה', שלעתיד יראה מידת הדין שהוא 'אלקים' זכות זו.

בעין אליהו (ד"ה ושמואל) ביאר ששמואל לא אמר כרב משום שאבא לא מזכי ברא, אלא מה שהועיל כיון שמונח עדיין האפר, ואם כן 'ה' יראה' הולך על האפר שהתפלל אברהם על זה, שאם לא כן למה ה' עשה הנס שעדיין יהיה מונח אפרו של יצחק. ועוד שמבואר **בתוספות** בסוטה (י: ד"ה דלייתי) שהתפילה של האב בודאי מועלת, ואם כן כיון שהאפר מונח עדיין בשביל תפילת אברהם שהתפלל על זה שיזכר מעשה העקידה, התפילה הזו הועילה להם להנצל מן המגפה.

בשלמה משנתו (ד"ה ושמואל) ביאר שלשמואל הכוונה 'ראה' הוא על מידת אלקים אשר שלח מלאך המשחית, והוא ראה אפרו של יצחק ונתעוררה מדת הרחמים.

מה הכוונה אפרו של יצחק

שם. ברעת זקנים מבעלי התוספות (בראשית כב יד) הביאו מדרש שהקב"ה נשבע לאברהם שיחשב לפניו אפרו של האיל כאילו היה אפרו של יצחק. **ובחתם סופר** (פר' ראה ד"ה כי פתוח, עמ' סב בהו' החדשות) כתב ידוע כי אפר אילו של יצחק צבור למעלה לפניו יתברך, ונחשב כאילו היו אברי יצחק וגידיו נשרפים כידוע. **אמנם** בתוספות תענית (טו: ד"ה ונותנין, טז. ד"ה אפר) מבואר שאפרו של יצחק הכוונה לאפרו של יצחק ממש. **וביעב"ץ** (שם) הקשה שהרי יצחק לא נשרף, אלא אפר של עצים שנשא לצורך עקידתו ונשרפו ונעשו אפר, זהו שקרוי אפרו של יצחק, והיינו אפר של עקידת יצחק שנעשה שם אפר ממערכת העצים והאש והאיל[קסה].

מה ראה בכסף הכיפורים

רבי יצחק נפחא אמר כסף כפורים ראה שנאמר 'ולקחת את כסף הכפורים מאת בני ישראל' וגו'. וביאר **רש"י** (ד"ה כסף) שהכסף שניתן במנין ראשון של ישראל למשכן והוא כיפר על מנין זה, שהרי לזכרון ניתן, שכתוב (שמות ל טז) 'והיה לבני ישראל לזכרון לכפר' ועכשיו הוצרכו לכפרתו. **ובשיטה מקובצת** (ד"ה כסף) הוסיף שאפילו שבפסוק לא כתוב ראיה, מכל מקום כתוב 'זכרון לפני ה'', ומשום כך בא זכרונו לפניו[קסו]. **ובמהרש"א** (ד"ה אפרו) הוסיף שעל שם זה נקרא כסף 'כיפורים' שנתנו למשכן שהוא מכפר על כופר נפש של מניינם.

בצל"ח (ד"ה רבי יצחק) ביאר שכסף הכיפורים הוא חצאי השקלים ששקלו ישראל, והנה 'שקל' מספרו ארבע מאות ושלשים, ומחצית השקל הוא רט"ו, ועם הכולל הוא רט"ז מספר 'גבורה' שהוא תוקף גבורת מדת הדין, וגוף המטבע היה של כסף שהוא רומז לחסד ולכן הוא לבן, מה שאין כן זהב שהוא קטיגור מצד מדת הדין. ואם כן מחצית שקל כסף סגולתו לקשר מדת הדין ברחמים כמו הקטורת, ועוצר המגפה.

בריא"ף על העין יעקב (ד"ה ושמואל) ביאר שכשם שבעגל נגף ה' את העם ולקח כסף הכיפורים של כופר נפש לעשות אדני המשכן, ויתכפר עון בית ישראל, כך בימי דוד שנענשו על שלא נתנו כופר נפש כשספרם יואב, ראה ה' שסופם לגבות חמשים שקלים מכל שבט ויהיה גם כן כסף כיפורים לכפר עליהם, כי באותו כסף שגבה, קנה הגורן מארונה היבוסי, ונבנה בו המקדש לכפר על בני ישראל. וזה נרמז בפסוק 'ולקחת את כסף הכפורים והיה לבני ישראל לזכרון לכפר על נפשותיכם' רמז שגם בימי דוד יעלה לזכרון מה שעתידים לגבות מכל שבט ולקנות מקום המקדש, לכפר על נפשותיכם על מה שטעו ולא נתנו שקלים למנין נפשותיהם.

עוד ביאר שמתוך כעס של הקב"ה במעשה העגל נתגלגל להם לישראל רצון בעשיית המשכן, כמו שכתוב (שמות לב יד) 'וינחם ה' על הרעה אשר דבר לעשות לעמו', וקשה מה הכוונה 'אשר דבר לעשות לעמו'. אמנם כאן רמז שניחם על הרעה מתוך מעשה המשכן אשר דבר ה' וצוה לעמו לעשות משכן, כמו שכתוב (שמות כה ח) 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם', שהמשכן מכפר על מעשה העגל, ומתוך זה ניחם ה' על הרעה של מעשה העגל. וזו גם כוונת הגמרא כאן שראה ה' ענין העגל שכתוב בו 'וינחם ה' על הרעה' והשיב ידו מהשחית מתוך שעתידין לעשות המקדש, וכיון שראה הקב"ה דבר זה של כסף הכיפורים שהוא אדני המשכן שגרם לה' להנחם על הרעה, גם עכשיו אמר למלאך הרף ידך מהשחית כי עתידים לעשות מקדש ויכפר עליהם.

בחן טוב (פר' כי תשא) ביאר שמאן דאמר זה סובר שהנגף שהיה בימי דוד היה בגלל המנין, ועל ידי כסף הכיפורים אשר ציוה ה' לתת מחצית השקל לכפר עליהם בימי משה, שלא יחשבו לרבים כי אם אדם אחד הם על ידי השקלים, ועל ידי זה יתנו ללבם דעת ותבונה שכל אחד מישראל הוא חצי אדם וחציו השני הוא כל אחד מישראל, וכמו שאדם חצי גופו אוהב לחציו השני כן יאהב לחבירו, כמו שכתוב (ויקרא יט יח) 'ואהבת לרעך כמוך', ובזה יהיו ישראל כאיש אחד חברים ולא ישלוט בהם מידת הדין. והנה צפה הקב"ה שעתיד דוד למנות בלי שקלים ויהיה מקום לקטרג כיון שנפרדו על ידי חשבון, לכן הקדים הקב"ה רפואה שיתנו חצי שקל לעשות מהם האדנים להיות תמיד לזכרון שיהיו מיוחדים באהבה רבה כאיש אחד, וגם אם נמנו בימי דוד כסף הכפורים מזכיר להם אחדותם, בראותם שהכסף בא ממחצית השקל יזכרו וישובו אל אחדותם[קסז].

החיד"א בפני דוד (פר' כי תשא אות ה) ביאר שלעיל למדנו שהקב"ה אמר טול הרב שבהם, ומה שמיתת צדיקים מכפרת היינו מטעם שישראל כולם חשובים גוף אחד וכשאדם חולה מקיזין זרועו ויתרפא, כך כאן הצדיק הוא זרוען של ישראל והוא מסתלק ומתכפרים ישראל ותעלה ארוכה ומרפא לכל הגוף. ולכאורה הרי מה שהצדיק מכפר זה כשישראל באחדות, וכאן שהחטא היה שמנו ישראל אם כן מהמנין מוכח שהם נפרדים וכשהם בפירוד הצדיק אינו מכפר. לכן אמרה הגמרא שראה כסף הכיפורים שעשו מחצית השקל לצורך קרבנות צבור וגילו שהם באחדות ואם כן הצדיק מכפר, וזה שנמנו לא עלה על לבם שבזה יהיו נפרדים, ושוגגים היו.

בסמיכת חכמים (ד"ה ובהשחית) ביאר שרבי יצחק סבר שמילת 'ראה' מיותר והיה מספיק לכתוב ובהשחית ינחם ה', אלא שה' ראה שהנחמה היתה כבר, כי לא הצטרכו אז לכסף הכיפורים, רק לבטל את הנגף שיהיה בימי דוד.

בשלמה משנתו (ד"ה ר"י) ביאר שלפי רבי יצחק מה שכתוב ראה מתפרש כפשוטו שה' ראה בעצמו את כסף הכיפורים וינחם, כדכתיב לזכרון לפני ה'.

מה ראה בבית המקדש

רבי יוחנן אמר בית המקדש ראה דכתיב 'בהר ה' יראה'. המהרש"א (ד"ה אפרו) ביאר שרבי יוחנן חולק וסובר שכסף הכיפורים שניתן כבר בימי משה למשכן אינו כדאי לכפר על כופר נפש מניינם שהיה בימי דוד, אלא בית המקדש ראה דהיינו כסף כיפורים שיתן כל אחד מישראל במקדש כל שנה, את זה ראה וינחם.

בצל"ח (ד"ה רבי יוחנן) ביאר שתיבת 'יראה' מספרו גבורה, ושם הויה שכתוב שם היינו לכלול רחמים בגבורה, וכמו הקטורת שהיא עוצרת המגפה על ידי שיתוף מדת הדין ברחמים.

בחן טוב (פר' כי תשא) ביאר על פי המדרש (שוחר טוב תהלים פי"ז) שהיה נגף משום שלא תבעו את בנין בית המקדש[קסח]. ועתה שראה הקב"ה שעתידין לקנות גורן ארונה היבוסי לבנות את בית המקדש, ובו נתקנו, שראה ה' שעתידין לתקן את אשר עוותו. וכך פירוש הכתוב 'אשר יאמר היום בהר ה' יראה', היינו רָאָה ה' דבר זה שהיה להם לומר ולתבוע בנין בית המקדש הוא הר ה' ולכן ראה ה' להשחיתם, ואחר כך אשר יאמר היום בהר ה' וַיֹאמרו לבנותו ותבעו בנין בית המקדש, ראה ה' וינחם על הרעה אשר דיבר[קסט].

בסמיכת חכמים (ד"ה ובהשחית) ביאר שרבי יוחנן סובר שראה ה' הזכות מה שעשה דוד בעת השחתה, היינו שקנה מקום המקדש. ומביא ראיה מהכתוב 'בהר ה' יראה' דהיינו בעת שיהיה רק הר ולא מקדש יראה אז הזכות לישראל[קע].

עוד ביאור במחלוקת האמוראים

שם. בברכת ראש (ד"ה מאי) ביאר שהאמוראים נחלקו על פי מה שאמרו חז"ל (אבות פ"א מ"ב) על שלשה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל

קסד. וכן ביאר בעץ יוסף על העין יעקב (ד"ה אפרו). **קסה. וכן** כתב היעב"ץ בזבחים (סב. ד"ה אפרו) ובקרן אורה (תענית טו: תוס' ד"ה ונותנין). וכתב שלא מצא לדברי תוספות חבר. אלא שעיין תניא רבתי (סי' ה) בשם מדרש אגדה כשנעקד יצחק על גבי המזבח ונעשה דשן והיה אפרו מושלך על הר המוריה מיד הביא עליו הקב"ה טל והחיה אותו. והמגן אברהם בשמן ששון (פר' וירא, עמ' 56) כתב על פי דברי התניא רבתי שאף שציוה הקב"ה שלא לעשות לו כלום, מכל מקום אברהם עשה מעצמו והקריבו. וברד"ל בפרקי דרבי אליעזר (פל"א אות נט) כתב שאף שאברהם לא שלח בו יד אבל האש כבר משלה בו, כיון שערכו על העצים אשר על האש וכבר נעשה אפר. **קסו. וכן** כתב בשיטה להר"א אלשבילי (ד"ה כסף). אלא שבישמח לב (ד"ה כסף) כתב שאולי משום זה הגמרא אומרת בסמוך שמסתבר כמאן דאמר בית המקדש ראה. **קסז. וכעין** זה ביאר הכלי יקר (שמואל ב' כד יז) ובצפנת פענח למהרי"ט (פר' כי תשא, עמ' ר בהו' החדשות). **קסח. ועיין** בזרע ברך (פר' במדבר עמ' כ בהו' החדשות) מה שביאר בזה. **קסט. וכעין** זה ביאר הכלי יקר (שם) שהתיקון היה לפי שראה השם יתברך בית המקדש שכבר יצא דוד לבנותו ועל פי השם נמנע מבניינו. ובזה ביאר החן טוב לשון 'ראה ה' וינחם', והדבר קשה שמשמע שראה ה' עתה מה שלא ראה מקודם, והרי הכל גלוי לפניו יתברך. אמנם הכוונה שבתחילה אמר ה' להשחיתם בראותו שלא תבעו בנין בית המקדש והוא עצמו הצילם שניחם ה' על זאת שעתידין לתקן אשר עוותו ויתבעו בניינו. **קע. וכעין** זה ביאר בבן יהוידע (סוף ד"ה אמר). אלא שכתב בביאור הענין, שביקש אברהם אבינו מה' שיזכור באותו מקום שהיה עודנו הר את מצוות הראיה שעתידה להיות בו, ולכן גם עתה בזמן דוד המלך ע"ה זכר ה' את מצוות הראיה שעתידה להיות, ורחם על ישראל.

גמילות חסדים. רב אמר שה' ראה את יעקב, היינו זכות עמוד התורה שנאמר בו (בראשית כה כז) 'יושב אהלים', ותלמוד תורה כנגד כולם. ועל זה כתוב כאשר ראה יעקב את המלאכים אמר מחנה אלהים זה, שראה מלאכי אלהים עולים ויורדים בו, בו ממש והנה ה' נצב עליו, כי הבא מכח תורתו עולה על כל שרי מעלה ויסורו המשחיתים, ולזה 'ראה ה' וינחם'. ושמואל אמר אפרו של יצחק זה עמוד העבודה, ורב יצחק נפחא אמר כסף הכיפורים ראה זה עמוד גמילות חסדים התלוי בנדבת הלב והוא לזכרון לפני ה' כמו שמצינו בכסף הכיפורים שכתוב (שמות ל טז) 'ולקחת את כסף הכפורים לזכרון לפני ה''. ורבי יוחנן שאמר בית המקדש ראה, לשיטתו שסובר במגילה (כז.) על הפסוק (מלכים ב' כה ט) 'ואת כל בית גדול' זה מקום שמגדלין בו תפילה, וסובר שהוא עדיף מתלמוד תורה[קעא].

בפרשת מרדכי (ד"ה יעקב) ביאר על פי המבואר בקידושין (מ.) שיש צדיק טוב שהוא טוב לשמים וטוב לבריות, ויש צדיק שאינו טוב, שהוא טוב לשמים ורע לבריות. ויש רשע שהוא רע לשמים ורע לבריות, ויש רע לשמים ולא לבריות. והם ארבע כיתות שבישראל. וחלקו האמוראים זכות של מי מציל את ישראל מכליון. ואמר רב שאפילו הרשעים הרעים שאין בהם שום זכות רק מה שהם מזרע יעקב מצילם. וזה ראה הקב"ה שהם בני יעקב. והביאה הגמרא ראיה שיעקב אבינו כשחילק את בניו לשני מחנות ופחד מעשו אף על פי כן קרא למקום ההוא מחנים, שהיה בטוח שישארו שני המחנות קיימים. ושמואל סבר שישראל ניצולים בשביל הצדיקים הגמורים שמוסרים עצמם על קידוש השם כמו יצחק, וזה הגמרא הביאה מהפסוק 'אלהים יראה לו השה', שהקב"ה הסתכל באותן ישראלים שהיו כשה לעולה. ורבי יוחנן אמר שהקב"ה לא מדקדק שיהיו דווקא צדיקים גמורים אלא כשיש בהם צדיקים טובים לשמים ככהנים שבבית המקדש שלא היו עוסקים אלא בעבודת ה' הוא מרחם עליהם, וזהו שאמר בית המקדש ראה. ורבי יצחק סבר שאלה שהם טובים לבריות ונותנים צדקה ועוסקים בגמילות חסדים הם חשובים יותר. ומביא ראיה מכסף הכיפורים שהצדקה מכפרת.

ביאור שאת כל הדברים ראה יחד

שם. בלשמוע בלמודים (ד"ה מאי) ביאר שכל אלו העניינים שאמרו האמוראים היו במקום אחד, הסולם של יעקב היה עומד במקום שנעקד יצחק, ועל אותו מקום נתנו כסף הכיפורים, ונבנה שמה בית המקדש, לכן ראה ה' באותו מקום כל אלה יחד.

יש לדייק זאת גם מהפסוק

ומסתברא כמאן דאמר בית המקדש ראה שנאמר 'אשר יאמר היום בהר ה' יראה'. המהרש"א (סוף ד"ה אפרו) ביאר שמילת 'היום' לא משמע על כסף כיפורים של משכן, אלא לגבי בית המקדש מתפרש 'היום' שפיר דהיינו בכל עת שיתנו כסף כפורים לקרבנות בבית המקדש.

בכלי יקר (שמואל ב' כ יז) ביאר שהגמרא לא מדייקת מלשון 'יראה' שכתוב בסוף הפסוק, אלא מתחילת הפסוק 'אשר יאמר היום בהר ה'' לעתיד יראה סגולת המקום הזה להגן על ענין המגפה, ולכן הביאה הגמרא את תחילת הפסוק.
הברכת ראש (ד"ה מאי) ביאר שיש לדקדק כן מהפסוק, שכתוב מקודם (בראשית כב יד) 'ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה', שאפרו של יצחק צבור לפני הקב"ה, ועל זה אמר הכתוב אחר כך (שם) 'אשר יאמר היום בהר ה'', רצה לומר התפילות הנאמרים שם לפני ה' יראה לפניו תמיד[קעב].

במי השלח (ד"ה שנאמר) ביאר פשוטו של מקרא, כי בזמן משה רבינו היה מקובל בידם שה' יבחר לו מקום באחד ההרים לקבוע שמה שכינתו בבנין עולמים, ושם יקובל כל תפילה וכל תחינה, ושם יקריבו קרבנות, כמו שכתוב (דברים יב יא) 'והיה המקום אשר יבחר' וזה היה הענין בבית המקדש. לכן אמר שאברהם זכה בתפילתו זאת שאמר 'ה' יראה', ואמר משה רבינו כותב התורה אשר יאמר היום בהר ה' יראה, והיינו שזהו אשר אנו מקוים ביום הזה כי ה' יבחר לו מקום אחד גבוה לשכון כבוד בתוכנו[קעג].

בברכת אברהם (ד"ה ומסתברא) ביאר שמאן דאמר בית המקדש ראה דורש את הפסוק 'אשר יאמר היום', שמה שעתיד להאמר היום דהיינו שבמקום שהיה צריך להתמיד המגפה שלשה ימים, והקב"ה אמר שלא תהיה רק היום, זה בזכות הר ה' אשר יראה לפני ה' באותה שעה[קעד].

האם האמוראים חולקים

מאי קפנדריא אמר רבא קפנדריא כשמה ורב חנא בר אדא משמיה דרב סמא בריה דרב מרי אמר כמאן דאמר אינש אדמקיפנא אדרי איעול בהא. רש"י (ד"ה כשמה) ביאר כמשמעה פירוש שמה. וביאר **בבארות המים** (שם) שמשמעות התיבה הוי פירוש שמה, רק צריך להבין איזו משמעות יש בתיבה לפרש שמה, וזה בא רב חנא לבאר כמאן דאמר אדמקיפנא אדרי איעול בהא[קעה].
ובמגילה (כט.) הגירסא 'אמר רבא קפנדריא כשמה. מאי כשמה, כמאן דאמר אדמקיפנא אדרי איעול בהא'. וכתב במנחם משיב נפש (ברש"י ד"ה כשמה) שמזה נראה שרב חנא בא לפרש דברי רבא, שמחמת זה קורים להילוך אלכסון קפנדריא, שהוא נוטריקון 'אדמיקפנא אדרי', ואין כאן מחלוקת אמוראים[קעו].
אמנם בגליוני הש"ס (ד"ה מאי) כתב שמהגמרא משמע שהם חולקים, שרבא סובר שקפנדריא כשמה היינו מה שנקרא בפי אנשים 'קפנדריא', והיינו קיבוץ בני אדם יחד[קעז], וכוונת המשנה שאם ירצו בני אדם להתקבץ יחד לדבר זה עם זה, לא יעשו כן בהר הבית שהוא מקום רחב ופנוי ונוח להתקבץ בו, והיו עושין כן לולא האיסור, והשמיענו התנא שאסור לעשות כן[קעח]. אבל לרב חנא הכוונה לא לקצר את הדרך[קעט].
בחדשים גם ישנים (ד"ה קפנדריא) ביאר שכוונת רבא שאין לדרוש איזה נוטריקון בתיבה זו, אלא פירושו כמו שבני אדם מבינים הכוונה בתיבה זו, ואז היו מבינים הלעז של תיבת קפנדריא, והכוונה לעשות דרך ליכנס בפתח זה ולצאת מפתח שכנגדו. אבל רב חנא לומד שזה נוטריקון כמו שאומרים אדמקיפנא אדרי איעול בהא[קפ].

גירסא שונה בדברי רב חנא

שם. ברש"י (ד"ה אדמקיפנא) ביאר ש'אדמקיפנא אדרי איעול בהא', היינו בעוד שאני מקיף כל שורות הבתים הללו אכנס כאן לקצר דרכי. ו'אדרי' הכוונה שורות.
וברשב"ץ (ד"ה לא) הביא גירסא 'אדמקיפנא אדרי ואיעול בהא' והיינו בעוד שאקיף אשא את רגלי ואכנס מכאן. ו'אדרי' הוא מלשון אשא כמו לעיל (ס:) דרי טונא.
ובערוך (ערך קפנדר) הביא גירסא 'אדמקיפנא בהא איעול אידרי'. **ובבית נתן** (ד"ה מתני') הביא גירסא 'אדמקיפנא מיהא אידרי ואיעול בהא'. וביאר **הברכת אברהם** (ברש"י ד"ה אדרי) שלפי ב' גירסאות אלו צריך לפרש ש'אדרי' מלשון השגה[קפא]. ורצה לומר במקום שאקיף את בית הכנסת ואתעכב, אשיג צרכי מיד על ידי שאכנס בזה.

בטעם שהרמב"ם לא פסק מימרא זו

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה הנכנס לבית הכנסת על מנת שלא לעשותו קפנדריא מותר לעשותו קפנדריא. הכסף משנה (תפילה פי"א ה"ח) תמה על מה שהרמב"ם השמיט מימרא זו להלכה, שהרי אין מי שחולק על מימרא זו. ותירץ שאפילו שמותר אין לעשות כן, ממה שאמר רבי אלעזר בן שמוע במסכת מגילה (כח.) מימי לא עשיתי קפנדריא לבית הכנסת, ומשמע דהיינו אף באופנים שמותר לא עשה קפנדריא, שאם לא כן מה הרבותא[קפב].

קעא. ועיין עוד בהעז ביד (ד"ה והשתא) בביאור מחלוקת האמוראים. **קעב. והוסיף** שיש לרמז בפסוק גם כן מה שמובא בספרים שטוב לומר פרשת עקידה ופרשת הקרבנות, וזה שאמר הכתוב 'אשר יאמר היום' בהר ה' יראה'. וכה יזכר לנו ה' לרחם על עמו ולעבוד בהר ה' לשמו. **קעג. וכעין** זה ביאר הספורנו (בראשית כב יד). **קעד. וכעין** זה ביאר בשלמה משנתו (ד"ה שנאמר). **קעה. בקרן** ישי (ד"ה מאי) הקשה הרי לפי משמעות הלשון משמע שהיה ידוע המכוון של קפנדריא, מזה שהשיב רבא כשמה, ואם כן מה שאלה הגמרא מאי קפנדריא. ותירץ שבאמת לא היה ידוע להם כלל המכוון האמיתי של קפנדריא, אלא לפי עניינו שהוא ענין של קלות ראש בהר הבית, ושאלו על עיקר המכוון, ואמר רבא כשמה, דהיינו השם קפנדריא לפי משמעותו של תרגום המילה [כלשון רש"י] ולא ביאר יותר שסמך על המבין, ובא רב חנא וביאר כמאן דאמר אדמקיפנא וכו'. **קעו. וכן** משמע ברבינו חננאל (ד"ה מתני'). וכן כתב בשפתי חכמים (ד"ה אמר). ובטורי אבן (מגילה כט. ד"ה מאי) כתב שגירסת הגמרא כאן היא משובשת שמשמע שנחלקו, ואינו כן שהרי מבואר בגמרא במגילה (שם) שרבא בעצמו מסביר כמאן דאמר אדמקיפנא אדרי, וצריך לגרוס כאן כגירסת הגמרא במגילה. וכן העיר במלא הרועים (ד"ה ורב), ובמנחת יהודה (ד"ה קפנדריא). ועיין בארות המים (ברש"י ד"ה כשמה) מדוע הגמרא כאן לא שאלה 'מאי כשמה' כמו בגמרא במגילה. **קעז. והביא** ראיה מרש"י בעבודה זרה (יא: ד"ה בתגתא) יום לשנה מתקבצין כל סוחרי העיר לאכול ולשתות ולחוג לשם עבודת כוכבים פלונית, וכאן קורין קופנדרי"א. ובמרומי שדה (ד"ה אמר) כתב ש'קפנדריא כשמה' הכוונה לייחד שם מקום להתראות וכדומה. **קעח. ועיין** בשו"ת באר משה (ח"ה סי' לט) שלפי זה אין להתקבץ בבית הכנסת לדבר דברים של מה בכך. **קעט. ועיין** ציץ אליעזר (חי"ג סי' טז אות ג) בביאור הנפקא מינה בין השיטות. **קפ. וכן** משמע מהברכת ראש (ברש"י ד"ה כשמה) שנחלקו, שלרבא שאמר קפנדריא כשמה, היינו כפירוש שמה [כלשון רש"י] בלשון רומי שביל המקצר הדרך, וכפי שכתב הערוך (ערך קפנדר) בפירוש השני. ולרב חנא אין היא כשמה, אלא נוטריקון משני מילים. וכן כתב בהגהות ר"י לנדא (ד"ה קפנדריא), וכן העיר במגן דוד (ד"ה קפנדריא). ובברכת אברהם (ד"ה ורב) מתחילה כתב שנראה שיש מחלוקת, אך כתב שמהגמרא במגילה משמע שאין מחלוקת וכן צריך לומר כאן, וציין לגירסת הבית נתן שגרס אמר רב חנא, דהיינו שבא לפרש דברי רבא, ולא כגירסתינו רב חנא אמר שמשמעותו שבא לחלוק. אמנם בחדשים גם ישנים (ד"ה קפנדריא - השני) ביאר שכוונת רש"י 'כמשמעה פירוש שמה', על מה שאמר חנא כדאמרי אינשי אדמקיפנא אדרי, וזה הפירוש של שם קפנדריא. **קפא. וציין** שכעין זה מבואר בערוך (ערך דר - בסוף השלישי). **קפב. וכן** כתבו בפסקי תוספות (מגילה פ"ד אות נט) אין לעשות קפנדריא לבית הכנסת אפילו היה שם שביל מעיקרא, או נכנס שלא לעשות קפנדריא, ועין שם בהגהות שכתבו שזהו שאמרו בגמרא מימי לא עשיתי קפנדריא. וברשב"א (שם כח: ד"ה ולא) פירש דברי רבי אלעזר שהחמיר על עצמו, אף על פי שהיה שביל מעיקרו דשרי כדאמרינן לקמן. וכן פירש המאירי (שם ד"ה הרבה). אלא שבמעשה רקח (תפילה פי"א ה"ח) ובראשון לציון (מגילה כט. ד"ה אם היה) ובסדר משנה (תפילה שם) הקשו, שכיון שהגמרא אומרת שמותר ומה שעשה רבי אלעזר זו מידת חסידות, אם כן היה לרמב"ם להשמיע את עיקר הדין שמותר, ואף על פי כן יש ליזהר ממידת חסידות. וממה שסתם הרמב"ם יש להבין שהכל אסור. וכן הקשה במעיל שמואל (פלורינטין, תפילה שם). והביא ראיה שהרמב"ם (מלוה ולוה פ"ה ה"ח) כתב את עיקר הדין והזכיר גם מידת חסידות. ובבן ידיד (תפילה שם ה"ח) תירץ שכיון שרבי אלעזר בן שמוע אמר שבזכות זה שלא עשה

בחידושי רבי **אברהם** מן ההר (מגילה כט. ד"ה מעיקרו) יישב שהרמב"ם כלל את דברי רב נחמן במה שפסק כרבי חלבו [בסמוך], שכתב שם (ה"י) מי שנכנס לבית הכנסת להתפלל או לקרות מותר לו לצאת בפתח שכנגדו כדי לקרב את הדרך. וזהו מה שאמר רב נחמן על מנת שלא לעשותו קפנדריא, שרוצה לומר שנכנס שם לצורך מצוה[קפג].

במרכבת המשנה (אלפנדארי, תפילה פי"א ה"ח) תירץ שהרמב"ם רמז לדברי רב נחמן במה שכתב (שם) היה לבית הכנסת שני פתחים, לא יעשנו קפנדריא כדי שיכנס בפתח זה ויצא בפתח אחר, משמע דווקא בזה שנכנס על מנת לעשות קפנדריא, אבל לולא שנכנס על מנת שלא לעשות קפנדריא מותר לעשותו קפנדריא.

בראשון לציון (מגילה כט. ד"ה אמר) תירץ שהרמב"ם רמז לדברי רב נחמן במה שכתב (שם) שאסור ליכנס בהן אלא לדבר מצוה. הרי שדייק שטעם איסור קפנדריא אינו אלא משום שאסור ליכנס ללא צורך, ואם כן אם יכנס ויקרא או ישנה דבר הלכה מותר, שהרי נכנס לדבר מצוה, וזה מה שאמר רב נחמן שכאשר לא נכנס על מנת לעשותו קפנדריא, אלא למצוה כגון שקרא או שנה, מותר לעשותו קפנדריא.

במקראי קדש (הלולעפיא, תפילה פי"א ה"ח, נדפס במפרשי יד החזקה) כתב שהרמב"ם סובר שרב חלבו שאומר הנכנס להתפלל מותר לעשותו קפנדריא, חולק על מאן דאמר הנכנס שלא על מנת לעשותו קפנדריא, שהרי אם בדבר הרשות מותר כל שכן בנכנס להתפלל. אלא על כרחך שסבר שרק כשנכנס להתפלל מותר, וזהו שפסק הרמב"ם (שם ה"י) שכשנכנס להתפלל מותר לעשותו קפנדריא[קפד].

באפיקי מגינים (או"ח סי' קנא סק"ד) יישב שכיון שכתב הרמב"ם (שם ה"ח) הטעם שאסור לעשות קפנדריא משום שאסור ליכנס אלא לדבר מצוה, אם כן משמע שאם כבר נכנס לעשות קפנדריא שכבר עבר על איסור כניסה שלא לצורך, מותר לצאת בפתח אחר. ולמד זאת מלשון הגמרא 'הנכנס' שמשמע שהאיסור הוא משום הכניסה. ומה שלא אמרה הגמרא חידוש יותר גדול, שגם בדיעבד כשכבר נכנס מותר, יש לומר שהגמרא לא דיברה בעבר איסורא. ואם כן ממילא כל שכן שאם לא נכנס תחילה לקצר דרכו, שמותר לעשות קפנדריא. ולכן השמיט זאת הרמב"ם. עוד ביאר שהרמב"ם רמז לדברי רב נחמן במה שכתב (שם ה"י) מי שנכנס להתפלל או לקרות מותר לו לצאת בפתח שכנגדו. והכוונה 'לקרות' אין הכוונה לקרות בתורה או קריאת שמע, אלא לקרות לחבירו[קפה], שכיון שלא נכנס תחילה כדי לקצר מותר לעשותו דרך קצרה, ואלו הם דברי רב נחמן[קפו].

בכבא דשביט (ד"ה הנכנס) יישב שהרמב"ם נתקשה בדברי רב נחמן, שאם מדובר בנכנס להתפלל אם כן אלו הם דברי רבי חלבו, ואם מדובר בנכנס לדבר הרשות ודאי שאסור. אלא ודאי שמדבר כשנכנס לדבר הרשות וקורא שם דבר מה, ובזה אמר רב נחמן שכיון שלא נכנס כדי לעשותו קפנדריא מותר. ורב חלבו מוסיף שאם נכנס להתפלל, אפילו אם מתחילה היה בדעתו גם כן לעשותו קפנדריא, מותר. וזה רמז הרמב"ם במה שכתב (שם ה"ח) היה לבית הכנסת שני פתחים לא יעשנו דרך קצרה. ולאחר מכן כתב (ה"ט) מי שצריך להכנס לבית הכנסת לקרות תינוק או חבירו יכנס ויקרא מעט, והיינו שאותו בית הכנסת שיש לו שני פתחים מותר לו לצאת ברוח שכנגדה כל שאין כניסתו מתחילה אלא לקרות חבירו. וזה מה שכתב הרמב"ם (שם) 'ואחר כך יצא', שלכאורה שפת יתר הוא שודאי שיצא, אלא שכוונתו כיון שמדובר בבית הכנסת שיש לו שתי פתחים יוכל לצאת באיזה רוח שירצה.

בגדר ההיתר של שביל מעיקרו

רבי אבהו אמר אם היה שביל מעיקרו מותר. באור החמה (ד"ה רבי אבהו) הקשה אם נפרש שהטעם הוא כפשוטו, שכיון שהחזיקו להלך אי אפשר לבטל חזקת הרבים אפילו על ידי קדושת בית הכנסת, אם כן למה רק לגבי פרט זה הדין כך ולא לגבי כל דיני בית הכנסת, וכי נאמר שיהא מותר לאכול ולישן בבית הכנסת אם נבנה במקום שהיו מוחזקים בו מקודם לעניינים אלו. ותירץ שיש לחלק שבכל דבר שאסור בבית הכנסת משום קלות ראש וכדומה, שמחלל את קדושת בית הכנסת, פשוט שאין שייך חזקה, שהרי כשבנו במקום זה את בית הכנסת ויתרו על חזקתם, שהרי זה תרתי דסתרי שקלות ראש הוא דבר שעוקר את קדושת בית הכנסת, אבל גבי קפנדריא אין בזה משום קלות ראש בבית הכנסת, אלא שאין נכנסים בו אלא לדבר מצוה, וזה איסור על הגברא שלא יכנס ביאה ריקנית, ולכך כשבנו את בית הכנסת לא הוי כעקירת החזקה, וגם לא הוי כביאה ריקנית, שמשמעות האיסור הוא שלא יניח הדרכים האחרות שיש לו לעבור לדרכו ויבחר דווקא במעבר זה של בית הכנסת, וכאן שנכנס משום רגילותו לא נראה כמברר דרך זו ליכנס.

בטעם שהרמב"ם השמיט הלכה זו

שם. הכסף משנה (תפילה פי"א ה"ח) העיר שהרמב"ם השמיט הלכה זו שאין חולק עליה[קפז]. וגם בזה תירץ שמזה שאמר רבי אלעזר בן שמוע מימי לא עשיתי קפנדריא לבית הכנסת, משמע דהיינו אף באופנים שמותר לא עשה קפנדריא ואף בהיה שביל מעיקרא[קפח].

בחידושי רבי **אברהם** מן ההר (מגילה כט. ד"ה מעיקרו) יישב שדעת הרמב"ם שרב נחמן ורב חלבו חולקים על רבי אבהו שאמר אם היה שביל מותר, ושניהם סוברים שאין נכנסים שם אלא לדבר מצוה, וכאשר נכנסו לדבר מצוה, מותר להם לצאת בפתח האחר לקצר את הדרך.

המרכבת המשנה (תפילה פי"א ה"ח) יישב שהרמב"ם פירש 'אם היה שביל מעיקרו מותר' היינו אם התנו שבעה טובי העיר מתחילה שלא יתקדש השביל קדושת בית הכנסת מותר[קפט]. וזה פסק הרמב"ם (שם הי"ז) שאם התנו כך מותר.

בנימוקי מהרא"י (תפילה פי"א ה"ח, הובא בספר הליקוטים) תירץ שרבי אבהו חולק על רב נחמן שמתיר בנכנס על מנת שלא לעשותו קפנדריא, וסובר שאינו מותר רק בהיה שביל מעיקרו, וכן רב נחמן חולק על רבי אבהו, וסובר שאפילו בהיה שביל מעיקרו אסור, כיון שנכנס על מנת לעשותו קפנדריא, וכיון שלא מוכרע כמי ההלכה, לכן השמיט הרמב"ם שני דינים אלו.

בראשון לציון (מגילה כט. ד"ה אם היה) תירץ שהרמב"ם רמז לדברי רבי אבהו, במה שכתב (שם ה"ח) היה לבית הכנסת או לבית המדרש שני פתחים לא יעשנו קפנדריא. שדקדק לומר שהיה לבית הכנסת שני פתחים, ונתכוין לומר בזה שהפתחים נעשו לצורך בית הכנסת, לאפוקי שביל מעיקרא שלא נעשה לצורך בית הכנסת, שבזה אין איסור קפנדריא[קצ].

במעשה רקח (תפילה פי"א ה"ח) כתב שמה שהרמב"ם לא פסק את דברי רבי אבהו, משום שלא מסתבר להתיר דבר זה שסוף כל סוף הרי עושה קפנדריא בבית הכנסת להדיא, וכמו שלמדנו לעיל (ח.) שאסור לאדם שיעבור אחורי בית הכנסת בשעה שהציבור מתפללין, והיינו מפני מראית העין שנראה שאינו חפץ בתפילה, כך כאן לכל הפחות יש לחוש לרואים, וכגון אורחים שאינם יודעים שהיה שם שביל מעיקרו, ויבואו לטעות שהותר דבר זה להדיא[קצא].

בסדר משנה (תפילה פי"א ה"י אות ג) ביאר[קצב] בדעת הרמב"ם[קצג] שהוקשה לו על דברי רבי אבהו שמתיר ליכנס לבית הכנסת לעשותה קפנדריא אם היה שם שביל מעיקרא, וכי מה הועיל בזה, והרי אסור ליכנס לבית הכנסת או לבית המדרש כי אם להתפלל או לקרות בתורה או לשאר צרכי מצוה, וכמו שכתב שם הרמב"ם (ה"ו-ז)[קצד]. ואם כן אף שהיה כאן שביל מעיקרא איך יעשה קפנדריא דרך שם, והרי עושה איסור מיד בכניסתו שם שלא לצורך מצוה, והרי גם קודם שנעשה בית הכנסת או בית המדרש אף אם לא היה שם שביל לעבור דרך שם למקום אחר, אבל מכל מקום הרי היה שם שביל ומדרס לרבים לילך שם בכל עת שירצו, ואף על פי כן מיד כשנעשה בית הכנסת או בית המדרש נאסר הדריכה וההליכה שם שלא לצורך מצוה, ואם כן איך מועיל מה שהיה שם שביל מעיקרא להתיר ליכנס לבית הכנסת שלא לצורך מצוה. ולכן סובר הרמב"ם

קפנדריא האריך ימים, וכולי עלמא בעו חיי, לכן לא התיר להם גם באופנים המותרים. ועיין עוד במשרת משה (עטייה, תפילה פי"א ה"ח, נדפס במפרשי יד החזקה) מה שהקשה. ועיין אפיקי מגינים (או"ח סי' קנא סק"ד) שהביא מהרש"א (סוטה לט. ד"ה מימי) שכתב לבאר שמעיקר הדין אסור רק בבית המקדש, אלא שרבי אלעזר בן שמוע החמיר על עצמו גם בבית הכנסת, ותמה עליו מהגמרא כאן. **קפג. וכן** תירץ במשרת משה (עטייה, תפילה פי"א ה"ח). וכן ביאר שם בכוונת המרכבת המשנה (אלפנדארי, שם). ובמעשה רוקח (שם) ובנימוקי מהרא"י (שם, הובא בספר הליקוטים) הוסיפו שלשון הרמב"ם 'או לקרות'. וזה כלל לא הוזכר בגמרא, ומהיכן למד הרמב"ם שלקרות הוי דינו כמו מתפלל. אלא שהרמב"ם בא להורות הדין שבנכנס לדבר מצוה כגון ללמוד או להתפלל, מותר לעשותו קפנדריא. **קפד. אמנם** בראשון לציון (מגילה כט. ד"ה אמר) כתב שרב נחמן ורב חלבו לא חולקים, והגם שרב חלבו אמר הנכנס להתפלל, לאו דווקא, אלא גם הנכנס לכל דבר מצוה, וראיה שהגמרא מביאה שתי מימרות אלו ביחד אמר רב נחמן וכו' ואמר רב חלבו וכו'. והטעם שרב חלבו אמר רק הנכנס להתפלל, משום שמן הסתם דרך כל הנכנסים לבית הכנסת להתפלל נכנסים. **קפה. והוא** המשך להלכה הקודמת בקורא לחבירו, שיכנס ויקרא מעט או יאמר שמועה ואחר כך יקרא את חבירו. **קפו. כעין** זה כתב במעיני המים (תפילה פי"א ה"ח) שהיה קשה לרמב"ם למה הוצרך רב נחמן להאריך בלשונו הנכנס לבית הכנסת על מנת שלא לעשותו קפנדריא, היה לו לומר בקיצור הנכנס לדבר מצוה. לכן משמע לרמב"ם שאפילו שבשאר דבר הרשות כגון לקרות חבירו מותר לעשות שם איזה מצוה ולעשותו קפנדריא, אבל בדבר הרשות כקפנדריא אסור אפילו שעושה שם איזה מצוה. ולכן כתב שם הרמב"ם (ה"ט) הנכנס לקרות לחבירו יעשה שם איזה מצוה שאסור ליכנס לדבר הרשות. וכתב אחר כך (ה"י) שהנכנס להתפלל ולקרות היינו לקרות חבירו מותר לו לצאת בפתח כנגדו כיון שעל כל פנים עשה שם איזה מצוה ולאפוקי דבר הרשות כקפנדריא שאסור כדברי רב נחמן. **קפז. ובחידושי** רבי אברהם מן ההר (מגילה כט. ד"ה מעיקרו) העיר שהרי"ף השמיט את ההלכה הזו. וכן הקשה בסדר משנה (תפילה פי"א ה"י ריש אות ג). **קפח. אלא** שבראשון לציון (מגילה כט. ד"ה אם היה) הקשה מנין שבבית הכנסת של רבי אלעזר היה בו שביל מעיקרא, אולי הרבותא במעשה של רבי אלעזר היה בשאר פרטים כמו בנכנס שלא על מנת לעשותו קפנדריא. **קפט. ולא** כפירוש רש"י (ד"ה מעיקרא) שהכוונה שהיה שם שביל קודם שבנו שם בית הכנסת. **קצ. וכן** תירץ במשרת משה (עטייה, תפילה פי"א ה"ח) ובמעיני המים (סטעגר, שם). **קצא. וציין** שאף בירושלמי (מגילה פ"ג ה"ג) לא הביאו את דברי רבי אבהו, אלא את דברי שמואל שאמר נכנס שלא לעשותה קפנדריא מותר לעשותה קפנדריא. והיינו משום שלא פסקינן כוותיה. ולכן גם הרי"ף השמיט את דברי רבי אבהו. **קצב. וכעין** זה ביאר בזיו משנה (תפילה פי"א ה"י, נדפס במפרשי יד החזקה) ורבי מרדכי הענא בספר זכרון שיח תפלה (עמ' שמט). **קצג. וכן** בדעת הרי"ף. **קצד. ובזיו** משנה (שם) הוסיף מלשון הרמב"ם (שם ה"ט) מי שצריך להכנס לבית הכנסת לקרות תינוק או חבירו יכנס ויקרא מעט או יאמר שמועה ואחר כך יקרא חבירו כדי שלא יכנס לעשות חפצו בלבד. והוא מדברי האמוראים במגילה (כח:). ומכל זה רואים דלא כרבי אבהו שאמר אם היה שביל מעיקרו מותר, שסוף סוף הרי אסור לכנוס בשביל חפציו בלבד, ולשיטתם כל טעם האיסור שלא יעשנו קפנדריא, משום שאסור ליכנס בשביל חפציו לבד, ואם כן אף אם היה שביל מעיקרא מה בכך, כיון שעתה הוא נכנס בשביל חפציו לבד.

שרבי אבהו באמת אינו מתיר בהיה שם שביל מעיקרא אלא אם נכנס על דעת שלא לעשותו קפנדריא, דהיינו שנכנס שם להתפלל או לקרות בתורה, שבזה מתירים רב נחמן ורב חלבו, אבל רבי אבהו חולק וסובר שאפילו אם לא היה כוונתו בכניסתו שם לעשותו קפנדריא אפילו הכי אסור לו לעשותו קפנדריא, אם לא שהיה שביל מעיקרא שאז יש תרתי למעליותא, שלא היתה כוונתו מתחילה לעשותו קפנדריא, וגם שהיה שם שביל מעיקרא, ורק אז מותר לעשותו קפנדריא, אבל אם דעתו רק שלא לעשותו קפנדריא אינו מועיל לעשותו קפנדריא[קצה]. ואין הלכה כרבי אבהו נגד רב נחמן ורבה בר אבוה שהתירו לעשות קפנדריא אפילו לא היה שם שביל מעיקרא, וכן רב חלבו ורב הונא שסוברים שאם נכנס להתפלל מותר לעשותו קפנדריא חולקים על רבי אבהו, אם כן הוה ליה רבי אבהו יחיד נגד רבים שהלכה כרבים, ולכן לא הביא הרמב"ם דברי רבי אבהו, אלא אם נכנס בתוכה בהיתר דהיינו להתפלל וכדומה, אפילו לא היה שביל מעיקרא, מותר כרב נחמן, ואם נכנס לבית הכנסת שלא לצורך תפילה או קריאה או לעשות מצוה, כי אם על מנת לעשות קפנדריא, אף אם היה שביל מעיקרא אסור, כיון שעיקר כניסתו היתה באיסור, שהרי אינו רשאי ליכנס אלא לצורך[קצו].

האם מותר או מצוה

אמר רבי חלבו אמר רב הונא הנכנס לבית הכנסת להתפלל מותר לעשותו קפנדריא שנאמר 'ובבא עם הארץ לפני ה' במועדים' וגו'.

הרי"ף והרא"ש (מגילה פ"ד סי' ט) גרסו הנכנס לבית הכנסת 'מצוה' לעשותו קפנדריא[קצז]. **והר"ן** (על הרי"ף מגילה ט: סוף ד"ה אדמקיפנא) ביאר בטעם הדבר מפני שנראה כמחבב את בית הכנסת[קצח]. **ובמעדני יום טוב** על הרא"ש (סי' כט אות ח) ביאר שמהפסוק (יחזקאל מו ט) 'הבא דרך שער צפון להשתחוות יצא דרך שער נגב' משמע שהוא לשון ציווי[קצט]. **ובאמרי נועם** (ד"ה הנכנס) כתב שמשני טעמים אין לגרוס 'מותר', שהרי רב נחמן אמר שאפילו אם לא נכנס להתפלל, אלא על מנת שלא לעשותו קפנדריא מותר לעשותו, כל שכן אם נכנס לשם מצוה פשוט שמותר. ועוד שמהפסוק רואים שזה מצווה[ר].

אמנם הרמב"ם (פי"א ה"י) פסק מי שנכנס לקרות או להתפלל בפתח זה, מותר לו לצאת בפתח שכנגדו כדי לקרב את הדרך. הרי שגרס בגמרא 'מותר' לעשותו קפנדריא[רא]. וכן פסק **השו"ע** (או"ח סי' קנא ס"ה) אלא **שהמגן אברהם** (סק"ז) הקשה שאם נאמר כגירסה 'מותר' אם כן אחר שפסק השו"ע כרב נחמן, שאמר שאם לא נכנס תחלה כדי לקצר, מותר לקצר, אם כן ודאי שכאשר נכנס להתפלל מותר לו לקצר, ומה החידוש. ותירץ שהחידוש הוא שאם נכנס להתפלל, אפילו כיון גם כן לקצר דרכו מותר[רב].

אך הכסף משנה (תפילה פי"א ה"ח) ביאר שאפילו שלגבי דברי רב נחמן שאמר שהנכנס שלא לעשות קפנדריא, מותר לעשותו קפנדריא, ולגבי דברי רבי אבהו שאם היה שביל מעיקרו מותר, נתבאר לעיל שלכתחילה אין לעשות קפנדריא, מכל מקום מי שנכנס להתפלל מותר לעשות קפנדריא, כפי שרואים בפסוק שעשו כן במועדים. ולכן הרמב"ם (תפילה פי"א ה"י) הביא דין זה להלכה, הגם שלא הביא את הדינים הנוספים[רג].

בשערי ציון (ד"ה אמר) כתב שהחידוש בדברי רב הונא הוא, שמותר לעשות בית הכנסת קפנדריא כדי להכנס לבית הכנסת אחר להתפלל, כגון שבית הכנסת זה אין בו מנין ובית הכנסת אחר יש בו מנין[רד].

הרי פסוק זה נאמר בענין המועדים

שם. בקרבן נתנאל (מגילה פ"ד סי' ט אות ב) הקשה שמהפסוק 'ובבא עם הארץ לפני ה' במועדים', משמע שרק במועדים עושים כן אבל בכל השנה אינם מחויבים לצאת נכחו. ותירץ שמה שכתוב 'במועדים' מוסב על הנשיא [בפסוק לפני כן] שבכל השנה דרך שער המזרחי יבוא ובדרכו יצא[רה]. אבל במועדים בבא עם הארץ צריכים הם לילך דרך שער דרום או צפון ונכחו יצא, כי מצוה עליהם שיתראו בעזרה יפה יפה, והנשיא אף הוא במועדים ביאתו ויציאתו לא יהיה דרך שער המזרח, כי אם בשני שערים דרומי וצפוני.

אמנם בסדר משנה (תפילה פי"א ה"י) כתב שאין להוכיח מהפסוק שבגמרא שיש דין לעשות קפנדריא כשבא להתפלל, כיון ששם היה בזמן המועדים שהם חייבים ליראות ולראות את פני האדון ה' צבאות שאז יש בזה מצוה, מה שאין כן בשאר הזמנים שאין בזה מצוה רק היתר. ואדרבה משם מוכח כגירסת הגמרא שאינו אלא רשות ולא מצוה. שאם לא כן מדוע לא צוה הפסוק גם לנשיא בכל השנה שיעשה קפנדריא, שאם נאמר שיש מצוה לעשות קפנדריא בבית הכנסת, כל שכן שיש מצוה לעשות קפנדריא בבית המקדש. אלא ודאי שאין מצוה לעשות קפנדריא אף שנכנס לתוכה להתפלל, אלא שמותר לעשות כן.

בישמח לב (ד"ה הנכנס) הקשה שהפסוק מדבר על ראית הרגלים שהיא מדאורייתא מה שאין כן תפילה היא מדרבנן. ותירץ שעל כל פנים מוכח שאין איסור בדבר שאילו היה איסור היה מצוה הבאה בעבירה. והטעם שמותר הוא כיון שמה שאסור לעשות קפנדריא הוא משום זלזול כבוד שמים, ומכיון שהוא מתפלל או משתחוה, זה עדות שאימת שמים עליו.

האם מותר לקצר בשביל עשיית מצוה

שם. הרמב"ם (תפילה פי"א ה"ח) פסק היה לבית הכנסת שני פתחים לא יעשנו דרך כדי שיכנס בפתח זה ויצא בפתח שכנגדו לקרב הדרך שאסור להכנס בהן אלא לדבר מצוה. **ובפרי מגדים** (אשל אברהם או"ח סי' קנא סק"ו) כתב עיין מגן אברהם ואפשר שגם אם הולך לדבר מצוה, רשאי ללכת דרך הפתח ולקצר דרכו. אמנם **בביאור הלכה** (שם ס"ה ד"ה לקצר) כתב שמדברי הרמב"ם אין ראיה להקל, שהרמב"ם מדבר באופן שהכניסה לבית הכנסת היתה בשביל דבר מצוה, שאז מותר אחר כך גם כן לקצר דרכו, מה שאין כן בזה שנכנס לבית הכנסת רק כדי לקצר דרכו, והמצוה שמקוה לעשותה הלא יוכל לעשותה אפילו אם לא יעשה הבית כנסת קפנדריא, ולכן מסתבר שאסור[רו]. ועיין בבית ברוך על החיי אדם (כלל יז אות פד) שכתב שבאופן שאם לא יקצר תתבטל המצווה פשיטא שמותר, ואפילו

[קצה]. **והוכיח** מהסוגיא שהקדימה את דברי רב נחמן שאמר שעל מנת שלא לעשותו קפנדריא, מותר לעשותו קפנדריא, לדברי רבי אבהו שאמר שאם היה שביל מעיקרא מותר. וגם הגמרא אומרת 'רבי אבהו אמר' ולא אמר רבי אבהו, משמע שרבי אבהו חולק על המימרא של רב נחמן. [קצו]. **ובזה** ביאר מה שהרמב"ם כתב רק אם נכנס להתפלל או לקרות שמותר לעשות קפנדריא, ולא העתיק את דברי רב נחמן שאם נכנס על מנת שלא לעשותו קפנדריא מותר, כי אין צורך לזה, שממה נפשך איך נכנס לתוכה, אם נכנס לתוכה בהיתר שהתפלל שם או שקרא בתורה או שום מצוה אחרת, הלא לזה די במה שכתב שאם נכנס להתפלל שמותר לעשות קפנדריא, ואם נכנס לתוכה באיסור שלא התפלל ולא עשה שום מצוה, פשוט הוא שאסור לו לעשות קפנדריא. וגם דברי רב נחמן שנכנס שלא על מנת לעשותו קפנדריא, מדובר בשנכנס להתפלל או לקרות בתורה כרבי חלבו. ובזיו משנה (שם) הוכיח שרב נחמן ורב חלבו אמרו דבר אחד, ממה שלאחר דברי רב נחמן הגמרא מביאה ואמר רב חלבו אמר רב הונא הנכנס להתפלל, שמשמע להדיא שמביאה הגמרא סייעתא לדבריו מרבי חלבו. וכתב שיותר קרוב לגרוס דאמר רבי חלבו. וכן כתב בשיח תפילה (שם). ועיין בככבא דשביט (ד"ה הנכנס) שביאר שרב נחמן ורבי אבהו לא סוברים את מה שמבואר בפרק בני העיר שאסור ליכנס לבית הכנסת לדבר הרשות, אלא רק קפנדריא אסר, ובזה אמרו הם, שכל מה שאסרו קפנדריא הוא רק באופן שלא היה שם שביל בתחילה, אבל היה שם שביל בתחילה, או נכנס שלא על מנת לעשותו קפנדריא, מותר. ואנחנו כן סוברים את דברי הגמרא בפרק בני העיר, ולכך לא הביאם הרמב"ם דהוו דלא כהילכתא. וכך גם ביאר בדעת הרא"ש שלא הביאם. ועיין שם עוד מה שכתב לבאר בדעת הרי"ף שהשמיט דברי רבי אבהו ופסק דברי ר' נחמן, וגריס בדרבי חלבו מצווה לעשות קפנדריא, ורבי חלבו בנכנס להתפלל, ור' נחמן בנכנס ללמוד. אבל לדבר הרשות לכולי עלמא אסור. ורבי אבהו שהתיר בהיה שביל מעיקרו סובר שלא אסרו אלא קפנדריא, ולכך לא הביאו דהוי דלא כהילכתא. וכן כתב בבאר יהודה (תפילה פי"א ה"ח) שלא אסרו אלא במה שאמרו שם וכגון ההיא דקפנדריא, אבל כניסה לדבר הרשות שרי, והוסיפו האמוראים דקפנדריא באופנים הנזכרים אין בהם איסור, כיון שלא נקרא נהנה מבית הכנסת כ"כ. [קצז]. **וכן** גירסת הילקוט שמעוני (יחזקאל אות שפג). [קצח]. **ובמחצית** השקל (או"ח סי' קנא סק"ז ד"ה מה) כתב בשם הר"ן שבזה מראה שענין בית הכנסת חביב עליו, ומהלך על ידי זה את כולה. ובתפארת הגרי"ז (ד"ה אמר) כתב ואפשר הטעם כעין המבואר ביומא (כד:) למה מפיסין וחוזרין ומפיסין, כדי להרגיש כל העזרה. כך כאן הוא דרך כבוד שהולך את כל בית הכנסת. [קצט]. **וכן** כתב בטורי אבן (מגילה כט. ד"ה הנכנס) שגירסת הרי"ף עיקר, שהפסוק מצוה וחיובא קאמר ולא רשות, כפי שכתוב בסיפא של הפסוק 'לא ישוב דרך השער אשר בא בו כי נכחו יצא'. וכן כתב בגליוני הש"ס שגירסת הרי"ף עיקר. ועיין גם בלבוש (או"ח סי' קנא ס"ה) ובערוך השלחן (שם ס"ח). [ר]. **וכן** כתב ביגיעות מרדכי (ד"ה אמר) ובשפתי חכמים (ד"ה הנכנס). [רא]. **וכן** גרס הרא"ה (ד"ה א"ר חלבו) והרא"ש (סי' כט). ובסתירת דברי הרא"ש שבמגילה גרס 'מצוה', תירץ בשו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר (או"ח סי' כג) שכשעיקר כוונתו בשביל להתפלל אז יש מצוה, אבל כשעיקר כוונתו בשביל קפנדריא לקצר הדרך ומחמת זה הוא כבר מתפלל שם אז אינה מצוה אלא רשות. ועיין כסף משנה (תפילה פי"א ה"ח) שכתב שגירסת הרמב"ם כגירסת הרי"ף, שגרס מותר לעשותו קפנדריא. וכן כתב הבית יוסף (או"ח סי' קנא ד"ה ומ"ש רבינו). ובמגן אברהם (שם סק"ז) כתב שגירסת הרי"ף שלפנינו היא 'מצוה'. אמנם בסדר משנה (תפילה פי"א ה"י) כתב שגירסת הבית יוסף ברי"ף היא נראית יותר נכונה מגירסת ספרי הרי"ף שבידינו, כיון שסתמא דמילתא הרמב"ם נמשך אחר הרי"ף רבו כידוע, וכיון שהרמב"ם כתב מותר ולא כתב מצוה, מסתמא ידע שגם דעת הרי"ף כן, והרמב"ם בודאי היו לו ספרי הרי"ף המדוייקים יותר מספרי הרי"ף שבידינו. ועיין שם עוד בארוכה להוכיח שגירסת הרי"ף היא מותר. ועיין בעינים למשפט (אות ג). [רב]. **וכן** כתב בצרור החיים (ד"ה אמר) ובברכת ראש (ד"ה הנכנס) ובברכת אברהם (כאן, ד"ה הנכנס) ובתפארת בחורים (מגילה כט. ד"ה הנכנס). אלא שעל כל פנים סבר המגן אברהם שיש לגרוס 'מצוה'. וסיים שאפשר שטעות סופר הוא בשלחן ערוך וצריך לומר 'מצוה'. וכן הסכים המקור חיים (שם ס"ה). וכן כתב המשנה ברורה (או"ח סי' קנא ס"ק כא). אמנם בבאר הגולה (שם אות ט) ועולת תמיד (סק"ג) כתבו שדווקא נקט השלחן ערוך מותר, לאפוקי מגירסת הרא"ש שגרס מצוה. וכן בבגדי ישע (שם סק"ז) כתב שאין כדאי לומר שיש טעות בשלחן ערוך, משום שהרמב"ם גרס מותר, ובכל מקום השלחן ערוך הולך בשיטת הרמב"ם. אלא שעיקר הגירסה הוא מצוה שכן הוא בר"ן (שם), ובבה"ג, וידוע שכל דבריו דברי קבלה. וכן כתב באליהו רבה (שם סק"ט) ובביאור הגר"א (שם ס"ה). ועיין עוד בברכת אברהם (שם). [רג]. **אך** עיין בנחלת צבי (או"ח סי' קנא סק"ה) שהביא ראיה לרמב"ם שיש לגרוס 'מותר', מרבי אלעזר במגילה (כח:) שאמר 'מימי' לא עשיתי קפנדריא לבית הכנסת, משמע אפילו לתפילה, ולכן פסק הרמב"ם שמותר, ואין זה מצוה. ודחה הפרי מגדים (או"ח סי' קנא סק"ז) שאם כן למה לא הביא הרמב"ם את אופני ההתר הנוספים בהיה שם שביל מעיקרו, וכן הנכנס שלא לעשות קפנדריא. אלא על כרחך צריך לומר כדברי הכסף משנה שבנכנס להתפלל מותר, וכך באמת נהג רבי אלעזר, ומה שאמר 'מימי' לאו דווקא. [רד]. **אלא** שכתב שלשון הנכנס לבית הכנסת להתפלל מותר לעשותו קפנדריא, משמע שהולך על בית הכנסת זה שרוצה להתפלל בו, שמותר לעשותו קפנדריא. ולכן תירץ שבנכנס להתפלל אפילו כוונתו לקצר דרכו מותר, וכהמגן אברהם. [רה]. **בפסוק** (יחזקאל מו ח) כתוב 'ובבוא הנשיא דרך אולם השער יבוא ובדרכו יצא' ואחר כך (שם ט) כתוב 'ובבא עם הארץ לפני ה' במועדים וגו'. וביאר רש"י (שם ח) ביום החודש ובשבת בראשית, שאין ישראל מצווים על הראיה, והוא בא להשתחוות באותו שער עצמו יצא, ואינו מצווה לעשות העזרה קפנדריא, אבל במועדים שנאמר בהם 'יראה כל זכורך' זקוק הוא לעשות קפנדריא כשאר העם, היינו דכתיב (שם י) בתוכם בבואם יבוא ובצאתם יצאו. [רו]. **וכן** כתב בכף החיים (או"ח סי' קנא ס"ק לה) שאין להקל אם לא ילמוד שם או ישהה שם מעט.

אם על ידי זה תתעכב עשיית המצוה אפשר גם כן שמותר שהזריזות היא חלק מהמצווה, ואפשר שבאופן זה דיבר הפרי מגדים.

האם מועיל שקורא פסוק אחד

שם. במשחא דרבותא (אלפסי, או"ח סי' קנא ס"ה, מג.) הסתפק במה שקיימא לן שאין עושין בית הכנסת קפנדריא, אם מותר לעשותה קפנדריא על ידי שקורא פרק אחד או שונה משנה אחת, כמו שקיימא לן גבי הנכנס לבית הכנסת לקרות לחבירו, שקורא מקרא או שונה משנה, או שמא קפנדריא שאני שהוא ביזוי גדול לבית הכנסת. ומסיק שם שלא התירו בקורא ושונה אלא בנכנס לקרות לחבירו על מנת שלא לעשותו קפנדריא, אבל הנכנס לעשותו קפנדריא אסור, אם לא בנכנס להתפלל או לקרות ולשנות.

אמנם בביאור הלכה (סי' קנא ס"ה ד"ה לעשותו) כתב שמותר לעשות קפנדריא אם קורא או שוהה מעט בבית הכנסת[רז]. וכן הוכיח בסדר משנה (תפילה פי"א ה"י ד"ה ומהאי) מלשון הרמב"ם שכתב (ה"ט) מי שצריך ליכנס לבית הכנסת לקרות תינוק או חבירו יכנס ויקרא מעט ואחר כך יקרא חבירו כדי שלא יכנס בשביל חפציו בלבד. ולאחר מכן כתב (ה"י) מי שנכנס להתפלל או לקרות מותר לו לצאת בפתח שכנגדו כדי לקרב את הדרך. להורות לנו שאף שאין עיקר כוונתו בהליכתו שם כדי להתפלל או לקרות, אלא עיקר כוונת הליכתו היתה בשביל לקרות את חבירו או לעשות קפנדריא דרך שם, ורק כדי שלא ליכנס לבית הכנסת בשביל חפציו בלבד, הוא מתפלל או קורא שם מעט, מכל מקום מותר לו לעשות קפנדריא, כיון שאין בעשיית הקפנדריא בעצמותו איסור, רק האיסור הוא מכח מה שנכנס לבית הכנסת שלא לדבר מצוה, ומצינו ברוצה לקרות חבירו שאף שאין עיקר כוונתו בהליכתו בשביל תפילה או לקרות, שמבואר ברמב"ם שאין איסור בכניסה זו, כיון שסוף סוף עושה מצוה בבית הכנסת, וכיון שאין איסור בכניסתו, אם כן מותר לו לעשותו גם כן קפנדריא.

אך בראש יוסף (מגילה כט. ד"ה ואמר) נקט שאם נכנס רק לקצר דרכו אפילו הוא כבר בתוכה, צריך לצאת משם וילך בדרך אחרת ולא יועיל מה שיקרא או ישהה מעט[רח]. **ובאור שמח** (תפילה פי"א ה"י) דייק מלשון הרמב"ם (שם) 'מי שנכנס לקרות או להתפלל בפתח זה מותר לו לצאת בפתח שכנגדו', שדווקא אם נכנס מתחילה להתפלל או לקרות מותר לו לקצר, אבל אם נכנס לקרוא לחבירו או לתינוק ובשביל זה קרא פסוק או ענה קדושה עם הציבור אסור לצאת בפתח שכנגדו לעשותו קפנדריא, וכמו שכתוב בפסוק (יחזקאל מו ט) 'הבא דרך שער צפון להשתחוות יצא דרך שער נגב'[רט].

למה גם בזמן הזה

אמר רב ביבי אמר רבי יהושע בן לוי כל הרוקק בהר הבית בזמן הזה כאילו רוקק בבת עינו שנאמר 'והיה עיני ולבי שם כל הימים'[י]. וביאר המהרש"א (ד"ה כל) ש'כל הימים' משמע אפילו בחורבן הבית. ונראה דסבר כמאן דאמר במגילה (י.) קדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא[ריא].

כיצד יעשה ומאי שנא מתפילה

שם. ברמב"ם (בית הבחירה פ"ז ה"ב) פסק שאסור לרוק בהר הבית ואם נזדמן לו רוק בהר הבית מבליעו בכסותו[ריב]. וכתב **בערוך השלחן** (העתיד, קדשים סי' יד אות ג) שאפילו אם הוא אסטניס גדול שאינו יכול לסבול הבלעה בכסות, מכל מקום מוכרח להבליעו בכסותו. וביאר שאפילו שבעומד בתפילה התירו לאסטניס לרוק מאחוריו, כמבואר **בשלחן ערוך** (או"ח סי' צז ס"ב), כיון ששם הטעם הוא משום דהוי כעומד בפני המלך, ובאחוריו אינו כן שהשכינה עומדת כנגד המתפלל ולא לאחוריו, אבל במקדש בכל מקום הוי השכינה, ולכן או שיצא מן המקדש או יבליענו בכסותו[ריג].

רק לצורך מותר

אמר רבא רקיקה בבית הכנסת שריא. במעשה רוקח (תפילה פי"א סוף ה"י) הוכיח מלשון הרמב"ם (שם) שכתב ואם היה צריך לרוק ירוק בבית הכנסת. שלא הותר כי אם לצורך ולא לרצונו[ריד].

בביאור דברי הגמרא

אמר ליה תנא יליף ממנעל ואת אמרת מקפנדריא. וביאר רש"י (ד"ה תנא) שהתנא לומד רקיקה ממנעל. וביאר ביד דוד (מהדו"ב ד"ה תנא) שכוונת רש"י שלא נפרש שגם קפנדריא לומדים ממנעליו, וכיון שמנעל מותר בבית הכנסת א"כ גם קפנדריא מותר, לכן מפרש רש"י שרקיקה דווקא לומדים מקל וחומר כמו שמפורש בברייתא.

באשל אברהם (ניימאלרק, ד"ה א"ל) הקשה אולי באמת רקיקה גרוע גם מקפנדריא, ומה שהתנא לומד ממנעל הוא להביא שאפילו אם נולד לו רוק בהר הבית אסור, שאם מקפנדריא לחוד הייתי אומר שכמו שבקפנדריא אם נכנס על מנת שלא לעשותו קפנדריא, מותר לעשותו קפנדריא, כך אם נולד רוק שלא מרצונו מותר, קא משמע לן הקל וחומר ממנעל, שבמנעל בודאי אם נכנס בשוגג במנעליו, או אם יש נעל בהר הבית אסור בכל זאת לילך אחר כך במנעלים, והוא הדין בנולד לו רוק שאסור, ואם כן יש להקשות שמה שתמה עליו 'תנא יליף ממנעל' אינה תמיה, כיון שכל מה שהתנא למד ממנעל, הוא רק מה שאף בנולד לו רוק אסור, אבל מקורו אינו ממנעל ואם כן אין להקל בו בבית הכנסת כמו שהקילו במנעל, שיש לנו ללמוד מקפנדריא לאיסור. והניח בצ"ע.

הרי רב פפא הקשה למה התנא עצמו לא לומד מקפנדריא

שם. בחיי שלמה (ד"ה אדיליף) הקשה מה תירץ לו רבא שהתנא לומד ממנעל, הרי רב פפא אינו חולק עליו שלומדים להיתר ממנעל, שאיך יחלוק על התנא, אלא רב פפא מקשה שודאי האמת הוא כמו שלמד התנא, אך שאל מדוע התנא לומד ממנעל, שילמד מקפנדריא. ותירץ שבמשנה (נד.) כתוב לא יכנס אדם להר הבית במקלו ובמנעלו ולא יעשנו קפנדריא ורקיקה מקל וחומר. וסבר רבא שדעת רב פפא שמה שאמרה המשנה ורקיקה מקל וחומר היינו מקל וחומר מקפנדריא, וסבר שרקיקה יותר גרוע מקפנדריא דהוי דרך בזיון, ולכן שאל אותו רב פפא עד שלומד התנא ממנעל נלמד מקפנדריא, כיון שגם בהר הבית לומדים רקיקה מקפנדריא. ועל זה השיב לו רבא שאינו כן שהתנא לומד איסור רקיקה בהר הבית בקל וחומר ממנעל, ולא מקפנדריא, וכפי שמפורש בברייתא, ואת אמרת מקפנדריא, ועל כרחך שגם במשנה שאמרו ורקיקה מקל וחומר, היינו גם כן ממנעל ולא מקפנדריא, שרקיקה לא גרוע מקפנדריא, ולכן לא קשה מה שלומדים רקיקה ממנעליו[רטו].

איזה מקל אסור

דתניא לא יכנס אדם להר הבית לא במקלו שבידו. בשבות יעקב (ח"ג סי' א) כתב שמה שלא יכנס בהר הבית במקלו, היינו דווקא במקלות אשר הולכים בהם עוברי דרכים, שהם מלוכלכים הרבה, מה שאין כן במקל שהוא לכבוד זקנים וחשובים אינו ביזוי כלל, ומטה משה יוכיח, אפילו שהקב"ה אמר לו (שמות ג ה) 'של נעליך', מכל מקום הלך שם עם המטה, כמו שנאמר (שם ד ב) 'מזה בידך', ואין זה רק דרך חשיבות וגדולה, והוא פשוט.

אמנם ביוסף אומץ (סי' טז) כתב שהברייתא אומרת סתם 'לא יכנס להר הבית במקלו' בכל מיני מקל, ואף אם הוא דרך חשיבות, אין גבהות לפני המקום. ומה שהוכיח ממטה משה תימה עליו מה ההוכחה ממטה זה הקדוש, שהוא מעשרה דברים שנבראו בין השמשות, והיה חקוק עליו שם המפורש ושמות האבות והאמהות וי"ב שבטים ועשר מכות[רטז].

ובעיר הקדש והמקדש (ח"ד פ"ג אות ג) כתב ש'מקלו' משמע שהוא מקל פשוט שעשוי לרדות בו, כגון זה שכתוב (במדבר כב כז) 'ויך את האתון במקל', וכדומה. אלא שמלשון הרמב"ם בפירוש המשניות (מ"ה) שכתב 'ופירוש מקלו המטה אשר בידו', נראה שאפילו מטה של כבוד הוא בכלל האיסור. אלא שכתב שיש לדחות ולומר שכוונת הרמב"ם לפרש מה שכתוב 'במקלו', ולא במקל, לומר שהאיסור הוא רק כשנכנס האדם במקלו אשר בידו, לאפוקי שאין איסור להכניס שם מקלות, שהרי הכניסו שם מקלות לצורך הפשט הפסחים, ומפני שלשון הפסוק הוא (שמואל א' יד מז) 'המטה אשר בידו', לפיכך כתב הרמב"ם בלשון זו, אך אין כוונתו לאסור להכנס במטה של כבוד[ריז].

רז. **ובאז** נדברו (ח"ח סי' נא) הקשה מאי שנא מנכנס מפני הגשמים שכתב המשנה ברורה (סי' קנא סק"ד) שלא מועיל שיקרא שם מעט כיון שאפשר בענין אחר, והרי כאן יש לו דרך אחרת ארוכה יותר. רח. **וזה** שלא כדברי האפיקי מגינים לעיל בדעת הרמב"ם שכתב שבדיעבד מותר. רט. **ובשיורי** טהרה (מערכת הבי"ת אות כה) כתב שכן נראה משמעות הפוסקים, ושכן משמע שסובר החקקי לב (פלאג'י, ח"א סי' ג). ובבית ברוך על חיי אדם (כלל יז אות פב בהערה) כתב שכן מוכרח וברור בדעת הרמב"ם ועוד ראשונים. וכן צידדו בציץ אליעזר (חי"ב סי' טז אות ג) והגרש"ז אוירבך בהליכות שלמה (תפילה פי"ט ס"ב). ועיין עינים למשפט (אות ג) שדן לשני צדדים. וראה במשנת יוסף (ליברמן, ח"ד סי' כ אות ג). רי. **ברי"ף** הגירסא כאילו רוקק בעיניו. ריא. **ועיין** מה שכתב בזה בדרישת הזאב (ד"ה כל). וראה עוד בגולת כלב (ד"ה אמר) שכתב דר' יהושע בן לוי סבר דקדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבוא ולכן הביא ראיה מפסוק זה, וכתב שכן הוא דעת הרי"ף, אבל הרמב"ם (בית הבחירה פ"ז ה"ז) פסק כר' יהושע בן לוי ולא הביא את מקורו, רק הביא מקור מ'את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו' מה שמירת שבת לעולם אף מורא מקדש לעולם, שאף על פי שחרב בקדושתו עומד, שסבר דקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא.

ריב. **באומר** השכחה (ד"ה כל, ז.) העיר שבטור ובשלחן ערוך לא הביאו דין זה, שאסור לרקוק בזמן הזה בהר הבית. ובעינים למשפט (ד"ה כל) תירץ שאין לכתוב להלכה דין זה בזמן הזה, כיון שבלאו הכי אסור להכנס לשם שכולנו טמאי מתים, ולהרמב"ם יש בזה גם איסור כרת, ולעמוד מבחוץ ולרוק לא שכיח, או שבזיון כזה פשוט שאסור. ריג. **וכן** ביאר ביריעות שלמה (בית הבחירה פ"ז ה"ב ד"ה ומ"ש ואם). ריד. **עיין** בשו"ע (או"ח סי' צג ס"ט) שכתב שמותר לרוק לרצונו, ומה שאסר הוא מיד כשנכנס קודם ששהה ד' אמות. ולכאורה הוא שלא כדברי המעשה רוקח. ועיין שם עוד במג"א (סק"ו) ובאר היטב (ס"ק יב) שהביאו לפרש בשם הרא"ש (פ"ג סי' לט) שלרצונו היינו מי שרוקק מחמת טיול. רטו. **היה** מקום לטעות ולפרש בלשון הברייתא 'ולא יעשנה קפנדריא ורקיקה מקל וחומר, והיינו ששניהם נלמדים בקל וחומר ממנעל'. רטז. **ועיין** עוד לקמן (סג.). ריז. **כל** זה מבואר בתרגום יונתן (שמות יד כא). ריח. **ועיין** שם עוד שרצה להוכיח שהכוונה לאסור גם מטה של כבוד. אך דחה ראיה זו. והביא את דברי השבות יעקב, וראייתו ממטה משה, וכתב שאפילו שיש לערער גם על ראיה זו, ששונה המטה הזה שהיה צריך לו לאותות, על כל פנים יש לסברא זו סמך.

לדבר מצוה מותר

שם. ברמב"ם (בית הבחירה פ"ח ה"י) כתב כל משמר שאינו עומד ואומר לו איש הר הבית שלום עליך ניכר שהוא ישן, חובטו במקלו. וביאר היריעות שלמה (שם) שאף שאין נכנסין במקל לעזרה, צריך לומר שלדבר מצוה מותר להכנס.

למה נקט התנא במנעל שברגליו

ולא במנעלו שברגלו. במעשי למלך (בית הבחירה פ"ז ה"ג) הקשה למה התנא שנה במנעל שברגליו, הרי פשוט שהוא ברגליו[ריט]. ותירץ שבא ללמדינו מה שמבואר בשבת (סו.) שקיטע נכנס עם סמוכות שלו לעזרה, ופירש **רש"י** (שם ד"ה ונכנסין) שאינם מנעל כיון שלא בראש רגליו הן, לכן אמר התנא במנעל שברגליו למעט סמוכות שאינם ברגליו. **ובהר המוריה** (בית הבחירה שם אות ב) **ביאר** שהתנא בא לומר שאף במנעל שברגליו אסור, וכל שכן כשאוחז מנעליו בידיו שזה מגונה יותר.

איזה נעל מותר

שם. במנחת חינוך (מצוה רנד אות ד) כתב שנראה קצת מהסוגיא בשבת (סו.) שדווקא נעל שהוא בכל מקום 'נעל', כגון לענין חליצה ולענין יום הכיפורים אסור ליכנס בו, אבל אם אינו ראוי לחליצה, כגון שאינו של עור אפשר שמותר[רכ]. **וברד"ל** בבראשית רבה (פרשה סא אות ז) **ביאר** כן דברי המדרש שעשה גביעה בן קוסם לאלכסנדר מוקדון שתי אנפילאות ונתן בהם שתי אבנים טובות, וכשהגיע להר הבית אמר לו שלוף מנעלך ונעול לך שתי אנפילאות שהרצפה חלקה שלא תחליק רגלך, וביאר הרד"ל אנפילאות של בגד שאין בהם משום מנעל, ומפני שאסור בנעילת הסנדל בהר הבית[רכא].

ובעיר הקודש והמקדש (ח"ד פ"ג אות ג) מתחילה כתב שהאיסור הוא דווקא במנעל של עור, כמו כל שם נעל שבמקרא וכל סתם מנעל שבתלמוד שהוא מנעל של עור, אבל במנעל של בד מותר להכנס להר הבית. ואפילו שהכהנים במקדש הלכו יחפים, שאני התם שהוא משום יתור בגדים, ועוד משום שבעבודה הוי הרצפה ככלי שרת שפוסל בה חציצה. מה שאין כן גבי איסור הכניסה שהוא רק בדרך בזיון ודרך חול, כדי להרגיש יראה וכבוד, זהו רק בנעלי עור. אלא שהקשה שהגמרא לומדת שמנעל אסור ממה שנאמר במשה (שמות ג ה) 'של נעליך', ועוד מבואר במדרש (שמו"ר סוף פרשה ב) כל מקום שהשכינה נגלית אסור בנעילת הסנדל, וכן ביהושע כתיב (יהושע ה טו) 'של נעלך', וכן הכהנים לא שמשו במקדש אלא יחפים. הרי שלומדים שבכל מקום שהשכינה נגלית אסור במנעל וכמו הכהנים שהיו יחפים, משמע שגם במנעלי בד אסור. אכן עם כל זה נראה שהאיסור הוא דווקא במנעל של עור, שהרי רק בכהנים אמרו שהיו הולכים יחפים, אבל בלויים וישראלים לא מצינו כן. וכן משמע מהמעשה באלכסנדר מוקדון. ועל כרחך צריך לומר שמה שדימו איסור כניסה במנעל לפסוק 'של נעליך', זהו רק באיסור מנעלים אבל לא שיהא הולך גם בהר הבית יחף ממש.

למה לא נקט הרמב"ם אופנים שמותר

שם. הרמב"ם (בית הבחירה פ"ז ה"ג) כתב לא יכנס אדם להר הבית במנעל שברגליו. המשנה למלך (שם) הקשה מהמבואר בשבת (סו.) שסמוכות של קיטע נכנסים בהם בעזרה[רכב], כסא וסמוכות שלו אין נכנסין בהן בעזרה[רכג], ולא ידעתי למה השמיט הרמב"ם חילוקי דינים אלו[רכד]. **ובמים חיים** (בית הבחירה שם, הו' בספר הליקוטים) תירץ שסמוכות של כסא פשוט שאין נכנסין בהם לעזרה שהרי מנעל הם, והתנא בשבת שנה דין זה אגב הרישא שסמוכות של קיטע נכנסין לעזרה. ודין סמוכות של קיטע כבר רמזו הרמב"ם (שם) שלא יכנס במנעל שברגליו, וכיון שאותם סמוכות לא בראש רגליו הם, שפיר דמי ליכנס בהן לעזרה[רכה].

במרכבת המשנה (שם) יישב שהרמב"ם סובר כהאי תנא דתני קמיה דר' יוחנן בשבת (סו:) שבין ברישא ובין בסיפא יוצאין בהם בשבת ונכנסין בהם לעזרה, הואיל ושמואל סובר כך בירושלמי (שבת פ"ו ה"ח). ואפילו שרבי ינאי הקשה שם שאם יוצאין בו בשבת מחמת שנחשב סנדל אם כן אין היתר ליכנס בו לעזרה, מכל מקום אין זה הכרע, שמאחר ואי אפשר לקיטע לילך זולתו מותר, והרי קיימא לן (כלים פ"א מ"ט) שאין איסור כניסה לבעלי מומין אלא מבין האולם ולמזבח ולפנים. וגם מהירושלמי שם מוכח שאין תלוי זה בזה שגם אם נחשב סנדל לענין שבת, יתכן ואין בו משום איסור כניסה לעזרה. ולכן הרמב"ם לא זכר חילוקי דינים אלו[רכו].

בהר המריה (בית הבחירה שם אות ג) **ביאר שהרמב"ם בפירוש המשניות** (פ"ו מ"ח) ביאר שכסא וסמוכות אין מדובר בסמוכות של הקיטע[רכז], אלא בסמוכות של הכסא, ולא היה ידוע לו מה הוא, לכן השמיטו הרמב"ם מההלכה. ובהיתר של הסמוכות של הקיטע לא הוצרך להשמיענו כיון שלא כתוב איסור ממילא משמע שמותר.

במעשי למלך (שם) תירץ שלכאורה יש להבין למה כתוב במשנה בשבת (שם) 'אין נכנסין לעזרה' ולא כתוב אין נכנסין להר הבית כמבואר לעיל (נד.) לא יכנס במנעל להר הבית[רכח]. ותירץ שהגמרא לומדת [בסמוך] שאיסור כניסה להר הבית הוא מ'של נעליך'. ואילו בגמרא בחגיגה (ד:) מבואר שלומדים מהפסוק (ישעיה א יב) 'מי בקש זאת מידכם רמוס חצרי' וכבר הקשו שם **התוספות** (ד"ה כי) קושיא זו. והביאור בזה שהגמרא בחגיגה דיברה באיסור כניסה לעזרה לענין ראיית פנים, שאיסורו מהתורה. אבל מה שאסור בהר הבית לומדים מ'של נעליך' והוא רק מדרבנן[רכט] ואסמכוהו על הפסוק. ולכן המשנה בשבת שעסקה באיסור תורה, נקטה 'עזרה' דשם הוא איסורו. אבל במשנה כאן הוא דין דרבנן, שאסור ליכנס כן גם בהר הבית ומדרבנן, ובאמת מדרבנן אין חילוק בין סמוכות לסמוכות, ובכל גווני אסור, ולכן הרמב"ם שעסק בהר הבית לא חילק ביניהם ובכל מקרה אסר. עוד יישב שהרמב"ם נקט לשון 'מנעל שברגליו' להורות שסמוכות מותר כיון שאין הם על רגליו ואין זה מנעל[רל].

מה הדין מנעל של מצוה

שם. בערוך השלחן (העתיד, קדשים סי' יד אות ו) הסתפק האם מותר במנעל של מצוה, וכגון לחלוץ בלשכת הגזית או במקום אחר בהר הבית, שהיבם מוכרח לנעול מנעל כדי שתחלצנו מרגלו והיא צריכה לרוק. האם כיון שהתורה ציותה כן אין זה בזיון, או שמא מכל מקום אסור. וזה ודאי שיבוא היבם במנעל להר הבית פשוט שאסור, אלא אפילו שינעל שם יש להסתפק. ותלה בדברי הירושלמי ביבמות (פי"ב ה"ו, סט:) שנחלקו אית תנא תני חליצה גנאי, ואית תנא תני חליצה שבח, ואם כן למאן דאמר גנאי אסור, ולמאן דאמר שבח מותר.

דווקא בפרהסיא אסור

ולא במעות הצרורים לו בסדינו. תוספות (פסחים ז. ד"ה נהר, ובכנה מליעה כו. ד"ה נהר) כתבו שאינו אסור אלא כשנושאן בפרהסיא בסדינו מבחוץ, שגנאי הוא שנראה כהולך שם לסחורה, אבל בידו לא[רלא]. **ובתוספות הרא"ש** (ב"מ שם ד"ה נהר) הוכיח כן מירושלמי (ה"ה) שכתוב 'בפונדתו מבחוץ', משמע דווקא בחוץ שהוא דרך בזיון אבל בפנים לא[רלב].

אמנם במשנת אליהו (ירושלמי שקלים פ"ז ה"ב ד"ה לא) הוכיח מלשון **הרמב"ם** (בית הבחירה פ"ז ה"ג) שכתב שלא יכנס בפונדתו ולא במעות הצרורין לו בסדינו, ולא חילק שרק כאשר הם מבחוץ אסור, משמע שאף בצינעא אסור[רלג].

מהו בפונדתו

ובפונדתו מופשלת לאחוריו. רש"י (ד"ה פונדתו) ביאר אזור חלול שנותנין בו מעות[רלד]. אמנם **הרמב"ם** בפירוש המשניות (מ"ה) פירש שהוא בגד שילבש האדם על בשרו להזיע בו ולא יטנף את בגדיו החמודות בזיעה, ואסור ליכנס בו אם לא שיהיה עליו בגד אחר מלמעלה, דאין מנהג אדם לצאת בו לבדו עד שילבש עליו בגד אחר[רלה]. **ובהר המריה** (בית הבחירה פ"ז ה"ג אות ג) הביא שמלשון התוספתא (פ"ו הכ"ד) 'אפונדתו החגורה עליו מבחוץ', משמע כהרמב"ם

ריט. ועיין רביד הזהב (טריוויס, שמות ג ה) שיש מקראות שמנעל הוא גם של יד. **רכ. וכן** כתב בכתר המלך (בית הבחירה פ"ז ה"ג) ובמנחת יצחק (ח"ג סי' יט אות ד). ובהערה על המנחת חינוך (שם הע' ה, הו' מכון ירושלים) הביא בשם הגרז"ו לייטר שציין לרש"י (יבמות קב: ד"ה ה"ג) שכתב אנפיליא של בגד דלאו מגין הוי ולא הוי נעל, ולגבי עזרה נמי ליכא בזיון דאין דרך להכניסה בטיט. וכן הוכיח עוד בהדרת בנימין (הדר המקדש, מלות כבוד ומורא המקדש אות א, עמ' יד.) מרש"י (שם ד"ה ואין צריך) שכתב ואין צריך לומר במנעל וסנדל דבלאו חשד נמי אסור, ומדקתני ואין צריך לומר מכלל דאנפיליא לאו בכלל מנעל. וכן מבואר בשבת (סו.) כסא וסמוכות של קיטע יוצאין בהם בשבת ונכנסין בהם בעזרה. ופירש רש"י (שם ד"ה ונכנסין) שאפילו שלמדנו שלא יכנס אדם להר הבית במנעלו, הני לאו מנעל נינהו, הרי בהדיא שאין האיסור ליכנס בעזרה אלא במנעל דווקא, וכל שאינו בכלל מנעל אינו בכלל האיסור. ועיין עוד ביריעות שלמה (בית הבחירה שם) שהאריך בזה. **רכא. וכן** הוכיח בעזרת כהנים (מדות פ"ב מ"א אות ו). אלא שהקשה הרד"ל שכיון שהאיסור להכנס במנעלים הוא משום מורא מקדש, ואין הכנענים מצווין על כך, אם כן לכאורה לא היו חייבין למנעו מזה. **רכב. ופירש** רש"י (שם ד"ה סמוכות שלו) יש קיטע בשתי רגליו שמהלך על שוקיו ועל ארכובותיו ועושה סמוכות של עור לשוקיו (ובד"ה נכנסין בהם לעזרה) הני לאו מנעל נינהו דלאו בראש רגלו. **רכג. יש** קיטע שיבשו וכווצו גידי שוקיו ואפילו על ארכובותיו אינו יכול לילך, ועושין לו כמין כסא נמוך ויושב עליו, וכשהוא מהלך נסמך על ידיו בספסלים קטנים, ועוקר גופו מהארץ ונדחף לפניו וחוזר ונח על אחוריו והכסא קשור לו מאחוריו, ואותו קיטע עושה לו סמוכות של עור או של עץ לראשי שוקיו או רגליו התלויין, וכשהוא נשען על ידיו ועוקר עצמו נשען גם על רגליו קצת, ואין נכנסין בהן לעזרה כיון שמנעל הם. רש"י (שם ד"ה כסא, סמוכות, אין נכנסים). **רכד. וכן** הקשה הדברי חמודות (סי' מ אות לד) ובתוספות יום טוב (שבת פ"ו מ"ח ד"ה ואין נכנסים). ובכתר המלך (בית הבחירה פ"ז ה"ג) ביאר שכל הקושיא היא מסמוכות ולא מכסא וספסלים, שהם ודאי אינם מנעל ומותר ליכנס בהן לעזרה. **רכה. ועיין** מעשה רקח (בית הבחירה פ"ז ה"ג) מה שהקשה עליו. **רכו. וכעין** זה יישב בכתר המלך (שם) ובשו"ת יהודה יעלה (אסלה, ח"ב סי' קנו ד"ה וע"ד). ועיין בערוך השלחן (העתיד, קדשים סי' יד אות ז, בסוגריים) ובהדרת בנימין (הדר המקדש, מלות כבוד ומורא המקדש אות א, עמ' יד.). **רכז. כפירוש** רש"י [לעיל]. **רכח. וכן** הקשה בהר המריה (שם אות ג). **רכט. עיין** בזה בסמוך. **רל. ועיין** עוד במעשי למלך (ביאת המקדש פ"א הי"ז) מה שיישב. **רלא. ובגליון** (ב"מ שם) הביא ס"א בצינעא בכיסו מותר. אמנם במנחת חינוך (מצוה רנד סוף אות ג) כתב שלאחוז בידו מותר. ובערוך השלחן (העתיד קדשים סי' יד אות ג) כתב שאם אוחזם בידו או תולה בצוארו יש איסור, ורק כשיש לו מעות בכיסו שבבגדיו אין איסור. **רלב. וכן** כתב השיטה מקובצת (ב"מ שם ד"ה כתוב) בשם תוספות שאנץ. אמנם עיין הר המוריה (בית הבחירה פ"ז ה"ג אות ג) שרצה לומר שמזה שתוספות לא דיברו בענין פונדתו אלא בענין מעות, משמע שהם סוברים שפונדתו אסור אפילו בלא מעות, כיון שהוא מיוחד למעות נראה כהולך לעסקיו והרי הוא דרך בזיון. וסיים שצריך עיון בזה. **רלג. עיין** שם שהאריך בזה. **רלד. ובהגהות** בן אריה (נד. ברש"י ד"ה בפונדתו) כתב שמתורת כהנים (פר' בהר פרשה ה פ"ז) משמע כן, שכתוב 'מנין שאין אדם רשאי למכור עצמו ולהניח בפונדתו'. **רלה. והרע"ב** (מ"ה) הביא את שני הפירושים.

שכיון שבגד הזיעה מבחוץ צריך עוד בגד מעליו[רלו]. אבל לרש"י צריך לומר שכוונת התוספתא שדווקא כשהוא מבחוץ אסור מה שאין כן כשנושא בצינעא מותר, וכפי שהבאנו לעיל מתוספות. אלא שקשה לרמב"ם מלשון הברייתא כאן 'מופשלת לאחוריו', והרי להרמב"ם מדובר על בגד הזיעה. ותירץ שצריך לומר לרמב"ם שהיא מופשלת לאחוריו מלמעלה על הבגדים ואין לו בגד אחר מלמעלה. אלא שנראה יותר שגירסת הרמב"ם היתה כמו שהוא בתוספתא 'אפונדתו החגורה עליו מבחוץ'[רלז].

למה המשנה לא נקטה מעות הצרורים

שם. בחסדי דוד (תוספתא פ"ו הכ"ד) הקשה למה במשנה לא כתוב מעות הצרורים. ותירץ שלפי רש"י [לעיל] שפירש שפונדתו זה חגור חלול ומעות בתוכו, לא קשה שמעות הצרורים הם בכלל פונדתו, שמה לי בתוך החגור ומה לי בתוך התדיר אבל לפירוש הרמב"ם [לעיל] שפירש שפונדתו הוא בגד העשוי לזיעה, ודאי קשה למה התנא שייר דין זה. ותירץ שלדברי הרמב"ם צריך לומר שהמשנה חולקת על הברייתא, ולתנא של המשנה באמת מותר במעות הצרורים בסדינו.

מה הדין בנכנס להר הבית על מנת שלא לעשותו קפנדריא, ולענין מצוה

ולא יעשנה קפנדריא. המנחת חינוך (מצוה רנד אות ה) כתב שמהגמרא [לעיל] נראה שדווקא בבית הכנסת כשנכנס שלא על מנת לעשותו קפנדריא מותר לעשותו קפנדריא, אבל הר הבית שחמור יותר לענין מנעל ורקיקה, אסור. וגם ממה שהרמב"ם (תפילה פי"א ה"ח) לא פסק דין זה גם לענין בית הכנסת [כמבואר לעיל]. וכן הדין בנכנס להתפלל לשיטות שגורסים [לעיל] 'מותר' ולא מצוה, אפשר שבהר הבית שהוא חמור גם בכהאי גוונא יהא אסור. וכל ראיית הגמרא מהפסוק הוא להגורסים שזה מצוה, אבל לשיטות שגורסים מותר אין ראיה משם[רלח], וכתב 'וצריך עיון קצת'.

אמנם בערוך השלחן (העתיד קדשים סי' יד אות ד) כתב שאם נכנס לדבר מצוה מותר לעשותו קפנדריא, כמו בבית הכנסת שכשנכנס להתפלל מותר לעשותו קפנדריא. והקשה על הרמב"ם שהשמיט זה[רלט].

מנין האיסור לא ליכנס במנעל

ומה מנעל שאין בו דרך בזיון אמרה תורה 'של נעליך מעל רגליך'. מבואר שהאיסור נלמד מ'של נעליך'. והקשו **תוספות** (חגיגה ד: ד"ה מי) **שרש"י** (שם ד"ה מפנקי) כתב שלומדים מהפסוק (ישעיה א יב) 'מי בקש זאת מידכם רמוס חצרי' שמשמע שהולך במנעלים[רמ]. ותירצו שעיקר הדרשה הוא כדברי הגמרא בברכות, אבל בסוגיא בחגיגה שמדובר על ראיית פנים בעזרה ניחא לגמרא להביא פסוק שמדבר בראייה 'כי תבואו לראות פני מי בקש' וגו'[רמא]. **וברש"ש** (יבמות קב: ברש"י ד"ה ולא) יישב שהפסוק 'מי בקש' מדבר על העזרה וכמשמעות הכתוב 'חצרי', שמשמע עזרות, ויש בהם איסור נוסף על איסור של הר הבית, ופסוק 'של נעליך' מדבר על הר הבית[רמב].

האם האיסור הוא מדאורייתא

שם. בערוך לנר (יבמות קב: ברש"י ד"ה ולא) כתב שמדברי קבלה אסור ליכנס במנעל לעזרה, וחכמים עשו מעלה יתירה שגם להר הבית לא יכנס במנעלו, וסמכו זה מהפסוק 'של נעליך'[רמג]. אמנם **בעזרת כהנים** (מדות פ"א מ"ג אות ו) כתב שנראה שהוא איסור דאורייתא[רמד], וכפי שהגמרא לומדת בסמוך מהפסוק שנאמר במשה (שמות ג ה) 'של נעליך', ועוד מבואר בשמות רבה (פרשה ב סוף אות ו) 'של נעליך' כל מקום שהשכינה נגלית אסור בנעילת הסנדל, וכן ביהושע כתיב (יהושע ה טו) 'של נעלך', וכן הכהנים לא שמשו במקדש אלא יחפים[רמה].

מדוע רבי יוסי העדיף ללמוד משק

רבי יוסי ברבי יהודה אומר אינו צריך הרי הוא אומר 'כי אין לבא אל שער המלך בלבוש שק' והלא דברים קל וחומר ומה שק שאינו מאוס לפני בשר ודם כך רקיקה שהיא מאוסה לפני מלך מלכי המלכים לא כל שכן. בבית האוצר (מערכת א כלל נט) הקשה מאי נפקא מינה אם לומדים את הקל וחומר ממנעל או משק, ומה עדיף קל וחומר מלבוש שק מהקל וחומר ממנעל. ועוד אדרבה טוב יותר ללמוד מדברי תורה מללמוד מדברי קבלה. ותירץ שהמחלוקת היא אם לומדים ממה שנאמר קודם מתן תורה, שתנא קמא לומד גם ממה שנאמר קודם מתן תורה, ורבי יוסי סבר שאין למדים, ועל כן אמר שלא צריך ללמוד מהפסוק 'של נעליך' שהוא פסוק שנאמר קודם מתן תורה, אלא יש ללמוד מהפסוק 'כי אין לבוא'. ואפילו שמשמע מדברי רבי יוסי שאם לא היה אפשר ללמוד קל וחומר מלבוש שק היה מודה שאפשר ללמוד ממנעל, מכל מקום אפשר לומר שסובר רבי יוסי שלימוד זה הוא מעין זכר לדבר שלא ללבוש מנעל במקום קדוש. ויש לעיין שהרי הפסוק של שק הוא דברי קבלה, ואין לומדים דברי תורה מדברי קבלה, ויש לישב שרק לימוד גמור אין למדים, אבל לימוד דין בעלמא שפיר לומדים מדברי קבלה, וכל שכן כאן שהלימוד הוא רק להורות שאין מדרך המוסר לבוא אל שער המלך בלבוש שק, וזה ודאי למדים גם מדברי קבלה[רמו].

בשדה יצחק (ד"ה ומה) ביאר שרבי יוסי אמר שאין צורך ללמוד קל וחומר ממנעל כיון שמנעל יש בו פירכא, שאפשר שממה שאמרה התורה 'של נעליך' משמע שיש בו דרך בזיון. או שנאמר דשאני התם שהוא משום קדושת השכינה שהיתה שם, ואין ללמוד ליתר המקומות. ולכן יותר טוב ללמוד מקל וחומר פשוט מ'אין לבא אל שער המלך בלבוש שק' דומיא דהר הבית שהוא שער בית המקדש.

בבן יהוידע (ד"ה ר"י) ביאר שעל הקל וחומר של תנא קמא יש לפרוך, שבסנה היה גילוי שכינה ואם כן יש ללמוד מזה רק למקום ההיכל והמזבח ובית קדש הקדשים, ואין ללמוד להר הבית שהוא שער בית המקדש, לכך הביא רבי יוסי קל וחומר מהפסוק 'כי אין לבא אל שער המלך' שודאי שער המלך אינו מקום הפנימי אלא הוא כמו הר הבית. עוד ביאר שהלשון 'של נעלך' אינו לשון לאו אלא לשון עשה, אבל רבי יוסי למד מהפסוק 'כי אין לבוא' שהוא לשון לאו.

במנחם משיב נפש (ד"ה רבי יוסי) תירץ בשם חתנו שרבי יוסי העדיף ללמוד משק כי הוא קל וחומר כפול, ומה שק שאינו מאוס לפני בשר ודם כך, כלומר שהוא דרך בזיון לבוא אל שער המלך בלבוש שק, רקיקה שהיא מאוסה לפני מלך בשר ודם, ודאי שאינו ראוי, ולפני מלך מלכי המלכים לא כל שכן[רמז]. ואם כן ברקיקה במקדש יש שתי חומרות שהיא מאוסה ועוד שהוא לפני מלך מלכי המלכים[רמח].

בהעז ביד (ד"ה ורקיקה) ביאר שהקל וחומר הוא מדרבנן. שהרי מה שאמרה התורה 'של נעלך' הוא דווקא במקום השכינה ולא בשאר הר הבית, ואם כן איך נלמד רקיקה ממנעל שכתוב בו 'של נעלך' שהוא דאורייתא, לכן הביא רבי יוסי משק שמפורש בו כי אין לבוא אל שער המלך בלבוש שק, ואם לפני מלך בשר ודם כך, כל שכן רקיקה שהיא מאוסה אסורה בהר הבית שהוא שער מלך מלכי המלכים הקב"ה.

בפרשת מרדכי (ד"ה אינו) ביאר שכשאדם בא לראות איש נכבד הוא צריך להשגיח שלא יקניט את לב הנכבד בדבר מאוס אבל אין לו להתכבד לפניו, וכשהוא בא להתראות לפניו שהוא יראנו הוא צריך להתהדר בבגדי כבוד. ובמצות ראייה כתוב (שמות כג יז) 'יראה כל זכורך', שהקב"ה בא לראות את ישראל, לפי זה צריכים לבוא בבגדי כבוד. אבל לרבי יהודה שדורש בסנהדרין (ד:) שגם עם ישראל בא לראות את הקב"ה צריכין יותר להקפיד על דבר המאוס. והמנעל הוא דבר המאוס, והשק הוא דבר המבוזה ואינו מאוס. וסובר תנא קמא

רלו. וכן כתב בציוני מהר"נ (בית הבחירה פ"ז ה"ב, הובא בספר הלקוטים) שמקור דברי הרמב"ם מהתוספתא. **רלז. ועיין** ערוך השלחן (העתיד קדשים סי' יד אות ב) שמהברייתא נראה שרק מופשלת לאחוריו אסור, אבל אם חגורה על מתניו מותר. ומה שבמשנה לא מוזכר כלל מופשלת לאחוריו, כיון שהמשנה דרכה לקצר. וכתב שתימה על הרמב"ם שלא פירש זה. **רלח. וכפי** שהארכנו לעיל. **רלט. וכן** נקט הידיעות שלמה (בית הבחירה פ"ז סוף ה"ב). **רמ. וכן** הקשה הרמב"ן (יבמות קב: ד"ה לפי) שלא דייק, שהפסוק מדבר בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום, ואפילו בלא מנעל וסנדל קאמר. והעיקר כפי המבואר בגמרא בברכות שלומדים מ'של נעליך'. וכן הקשו הרשב"א (שם ד"ה הא) והריטב"א (שם ד"ה לפי). אמנם עיין בערוך לנר (יבמות שם) שתמה על תוספות שהקשו קושייתם על רש"י, שלכאורה הם דברי הגמרא. **רמא. וכעין** זה מבואר בתוספות הרא"ש (חגיגה ד: ד"ה מי). ובידיעות שלמה (בית הבחירה פ"ז ה"ב) ביאר שמתחילה צריכין לידע שאסור ליכנס במנעל מ'של נעליך', ומהפסוק 'כי תבואו' אשמועינן שאף אם אי אפשר לו לבוא ולהראות בלא מנעלים, גם כן אסור. **רמב. וכן** תירצו בערוך לנר (יבמות שם ברש"י ד"ה ולא) ובמעשי למלך (בית הבחירה פ"ז ה"ב, הובא לעיל). אלא שהקשה הרש"ש שרש"י בחגיגה הביא את הפסוק 'מי בקש' על הר הבית. **רמג. וכן** כתב במשנה אחרונה (כלים פ"א מ"ח ד"ה שאין). וכן כתב בקרית ספר (בית הבחירה פ"ז) שחוץ למקדש [הר הבית] החיוב 'מורא' אינו אלא מדרבנן, שאם זה מדאורייתא אפילו בזמן הזה יהא אסור כיון שיראת מקדש היא לעולם. וכן כתב המאירי (יבמות ו: ד"ה ומה). והוכיח ממה שטמא שנכנס להר הבית אינו חייב, הרי שאינו בכלל מקדש ואין מוראו אלא מדרבנן. ועיין בדרך חכמה (בית הבחירה פ"ז ה"א בביאור ההלכה ד"ה לירא) שמדברי הרמב"ם מוכח שהכל מדאורייתא. ולכאורה גם משמע מתוספות בחגיגה [לעיל] שגם בהר הבית מדאורייתא, שכתבו שכאן היא עיקר הדרשה. ועיין במנחת חינוך (מצוה רנד אות ו) שכתב שמורא מקדש הוא מן התורה בכל מקום אלא שהכתוב מסרו לחכמים לקבוע באיזה ענין נקרא מורא, והם חילקו לפי קדושת המקומות. ועיין עוד חסדי דוד (תוספתא מנחות פ"א ה"ח ד"ה ישב) ובעינים למשפט (ד"ה לא). **רמד. ועיין** שם עוד שכתב ונראה שגם שאר הדינים הוו דאוריתא שכיון שטעמם הוא גם כן מטעם כבוד שלא יראה כהולך לסחורה, אם כן הרי זה נכלל בכתוב (ויקרא כו) 'את מקדשי תיראו' שצריך לנהוג מורא וכבוד במקדש. **רמה. אלא** שהקשה שהרי בכהנים יש טעם אחר, והוא משום חציצה שפוסלת בין רגליו לרצפה, ולאו דווקא משום נעילת הסנדל, ואפילו עומד יחף רק לא על הרצפה גופא והיינו על דבר אחר גם פסולה עבודתו ואפילו באנפילאות אסור, אבל שלא בשעת עבודה לא נזכר בהן דין זה. ונשאר בצריך עיון בכוונת דברי המדרש. **רמו. ובזה** ביאר גם לתנא קמא שלומדים מ'של נעליך', הרי אין למדין ממה שנאמר קודם מתן תורה. ותירץ שכיון שהפסוק נותן טעם (שמות ג ה) 'כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קדש הוא' אם כן מוכח שזהו דרך המוסר מסברא שלא לעמוד במנעל על אדמת קודש, ואם כן הוא דרך המוסר מסברא הרי לא נשתנה משעת מתן תורה, ושפיר למדין גם מקודם מתן תורה. **רמז. וכן** צריך לגרוס בגמרא 'ולפני מלך מלכי המלכים'. וכן גרס בהגהות בן אריה (ד"ה ומה) וציין שכן הוא בבה"ג בהלכות צרכי ציבור. ובגבעת פנחס (ד"ה ומה). ועיין דמות הכסא (סוף ד"ה ורקיקה). **רמח. וכן** ביאר בחדשים גם ישנים (ד"ה שאינה).

שעיקר מצות ראייה היא שהקב"ה בא לראותם ואם כן עיקר הקפידא הוא על הכבוד ולומד קל וחומר ממנעל שאין בו בזיון ואפילו הכי אסור כל שכן רקיקה שיש בה בזיון שאסורה. ורבי יוסי לומד כאביו רבי יהודה שמצות ראייה הוא לראות את ה' ואם כן עיקר הקפידא על המיאוס, לכן לומד הקל וחומר משק שאינו מאוס.

בשפתי חכמים (ד"ה רבי) ביאר שהקל וחומר של רבי יוסי מורכב מג' קל וחומר, ומה שק א. שאינו מאוס. ב. שהוא רק 'לפני השער'. ג. שהוא לפני מלך בשר ודם. אין לילך בו, אם כן, רקיקה א. שהיא מאוסה. ב. 'לפני', והיינו בפ"א דגושה שהוא לשון 'פנים' שהרי על כל הר הבית כתוב 'והיה עיני ולבי שם כל הימים', וכאילו שרק בפנים ממש. ג. מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, לא כל שכן.

הרמב"ם השמיט הלכה זו

שם. ביריעות שלמה (בית הבחירה פ"ז ה"ג סוף ד"ה ומ"ש) כתב שחידוש הוא שהרמב"ם (שם) השמיט דין זה שאסור ליכנס בלבוש שק להר הבית.

הוא הדין שאין להתפלל בשק

שם. המהרש"א (ד"ה ק"ו) ביאר שמקל וחומר זה יש ללמוד שאין להתפלל בשק, שאם לפני בשר ודם אין עושים כך, לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה לא כל שכן. וכן למדנו לעיל (ל:) שאדם צריך לציין את עצמו לפני שהוא מתפלל[רמט]. **אמנם המקור חיים** (סי' נא ס"ו) כתב שלא נהירא שהרי מפורש בפסוק לגבי חזקיה במלכים (ב' יט א), וכן גבי דניאל (ט ג) שהתפללו בשק, ואין ראיה כלל מהגמרא לאסור[רנ].

סג.

ביאור קושיית הגמרא

ואימא הר הבית דאסור במנעל לילפא ממנעל אבל בית הכנסת דשרי במנעל אדיליף ממנעל להיתר נילף מקפנדריא ולאסור. וביאר רש"י (ד"ה ואימא) שרקיקה בהר הבית באמת לומדים לאסור קל וחומר ממנעל, אבל בית הכנסת שמותר במנעל לא נלמד ממנה להתיר רקיקה כיון שרקיקה מאוסה היא, אלא נלמד מקפנדריא לאיסור. והוסיף **המהרש"א** (ד"ה אדיליף) שבהר הבית גם היה אפשר ללמוד רקיקה מקפנדריא לאיסור, אלא שניחא לגמרא ללמוד ממנעל בקל וחומר[א]. ובהגהות **רבי אלעזר משה הורוויץ** (סב: ד"ה ואימא) ביאר שבהר הבית יש פסוק על מנעל (שמות ג ה) 'של נעליך', ולכן לומדים ממנעל[ב]. **ובחיי שלמה** (שם ד"ה אדיליף) ביאר ששאלת רב פפא היא שאמנם התנא בברייתא למד רקיקה בהר הבית בקל וחומר ממנעל ולא מקפנדריא, משום שרקיקה לא גרוע מקפנדריא ושוין הן לגריעותא ואין יתרון לאחד על משנהו, ולכן אין שם קל וחומר[ג], אבל לענין בית הכנסת נלך לחומרא ונלמד רקיקה מקפנדריא לאיסור אפילו שאין קל וחומר, מכל מקום שוין הן לגריעותא, אבל מנעל באמת קל מהם.

איך אפשר לדמות בית הכנסת לביתו

אלא אמר רבא כי ביתו מה ביתו אקפנדריא קפיד אינש ארקיקה ומנעל לא קפיד אינש אף בית הכנסת קפנדריא הוא דאסור רקיקה ומנעל שרי. **בשפתי חכמים** (ד"ה אלא) הקשה, שהרי לבית הכנסת ולבית המדרש יש קדושה ואיך אפשר לדמות אותם לביתו. ותירץ שרבא לשיטתו שאמר במגילה (כח:) שחכמים ותלמידיהם מותרים לאכול בבית הכנסת ובית המדרש, ואם כן בית הכנסת נחשב כביתו[ד].

היה אפשר ללמוד קפנדריא בקל וחומר ממנעל

שם. המהרש"א (ד"ה אקפנדריא) כתב שמטעם זה שלמסקנא לומדים מביתו היה אפשר ללמוד במשנה ובברייתא שאסור בהר הבית קפנדריא בקל וחומר ממנעל, שאם מנעל שלא מקפיד אסור קל וחומר קפנדריא שמקפיד שיהא אסור[ה]. אמנם **הברכת ראש** (ד"ה אלא) כתב שמה שמקפיד אדם בביתו בקפנדריא היינו אם נכנס מתחילה על דעת כן, ולכן סובר רב נחמן לעיל (סב:) שאם נכנס בבית הכנסת על דעת שלא לעשות קפנדריא מותר, וכן אם היה שביל מעיקרו מותר.

אבל בהר הבית גם במקרה זה אסור שנחשב בזיון כמו כל הדברים שמנתה הברייתא שלא יכנס במקלו ובפונדתו[ו].

הרי על דריסת רגל לא מקפידים אנשים

שם. בשפתי חכמים (ד"ה אקפנדריא) הקשה מהמבואר בנדרים (ח.) שעל דריסת הרגל לא מקפידים אנשים, ואיך מבואר כאן שעל קפנדריא מקפידים אנשים. ותירץ ששם הוא רק דריסת רגל שהוא הולך לפי שעה בחצירו, מה שאין כן לעשות קפנדריא דהיינו קיצור דרך ודאי מקפידים אנשים.

כמה קושיות במהלך הסוגיא

שם. ביגיעות מרדכי (סב: ד"ה אמר) הקשה כמה קושיות במהלך הסוגיא: א. מדוע רבא בתחילת הסוגיא (שם) שלמד שרקיקה בבית הכנסת מותר, אמר מה מנעל בהר הבית אסור בבית הכנסת מותר אף רקיקה בהר הבית אסור בבית הכנסת מותר. וכי מה ענין כלל להזכיר איסור של הר הבית הרי עיקר הילפותא הוא משום שמדמה רקיקה למנעל, אם כן היה לרבא לומר מה מנעל בבית הכנסת מותר רקיקה גם מותר, שכיון שהם דומים לומדים אחד מהשני. ב. במה שרבא תירץ תנא יליף ממנעל ואת אמרת מקפנדריא, הרי אדרבה לפי מה שלומד התנא איסור רקיקה בקל וחומר ממנעל, יתחזק הקושיא יותר איך אפשר ללמוד רקיקה החמורה ממנעל הקל להקל בבית הכנסת, אולי באמת נלך לחומרא, וזה הרי מה שרב פפא הקשה לרבא, ואיך לא ידע רבא שרב פפא ישיב לו מה שהשיב. ג. מה שרבא מסיק שלומדים מביתו שרקיקה מותרת, קשה שלכאורה זה כמילתא בלא טעמא, מדוע שנלמד מביתו, שלכאורה לענין רקיקה כיון שהיא מאוסה יש לנו מסברא להשוות בית הכנסת יותר להר הבית ולא לביתו, שהרי בית הכנסת על כל פנים נקרא מקדש מעט כמבואר במגילה (כט.), ולמה זה תלוי בקפידא בביתו.

ותירץ, שאף במסקנא רבא לא חזר בו מדבריו הראשונים שרקיקה בבית הכנסת לומדים ממנעל להתיר, אלא רב פפא מתחילה טעה בדברי רבא וסבר שמה שרבא לומד להתיר רקיקה ממנעל הוא מצד הדמיון, והיינו משום שמסתבר לו לדמות רקיקה למנעל. ובאמת אינו כן כי הרי בקל וחומר של הברייתא רואים שמנעל קל מרקיקה. לכן הקשה לו רב פפא שעד שלומדים ממנעל נלמד מקפנדריא לאיסור. ואפילו אחר שהשיב רבא לרב פפא שהתנא לומד ממנעל ואת אמרת מקפנדריא, עדיין רב פפא לא ירד לכוונתו והיה מחזיק בטעותו והקשה עוד יותר, נימא הכא לחומרא והכא לחומרא, ובקושיא זו הבין רבא שרב פפא טעה בכוונתו, וזה שהסיק רבא שרקיקה זה כמו ביתו, ובזה גילה רבא את דעתו שמה שאמר מתחילה שרקיקה מותרת מידי דהוה אמנעל אין הכוונה ללמוד רקיקה ממנעל מצד הדמיון, אלא ממנעל מוכח שלא אוסרים קלות ראש בבית הכנסת אלא בדבר שמקפיד עליו בביתו.

ויש ראיה מהמשנה במגילה (כח.) שמונה כל הדברים האסורין בבית הכנסת משום קלות ראש, ומאלו הדברים שנזכרים במשנתנו ובברייתא לגבי הר הבית שאסורים משום קלות ראש, לא מונה שם המשנה לגבי בית הכנסת אלא קפנדריא בלבד, וצריך לזה טעם. ולפי מה שהתבאר ניחא משום שסובר רבא שהטעם הוא שקדושת בית הכנסת אינו אלא מעין קדושת הר הבית אבל לא כהר הבית ממש, ולכן אין איסור קלות ראש בבית הכנסת אלא בקלות כזה שאפילו בביתו מקפיד איש על זה, וכל הדברים המנויים במשנתנו ובברייתא חוץ מקפנדריא אין אדם מקפיד על כך בביתו ולכן מותרים. וזה מה שאמר רבא לעיל (שם) מה מנעל בהר הבית אסור בבית הכנסת מותר, והיינו מאיסור של מנעל בהר הבית שכתוב במשנה ומהיתר של מנעל בבית הכנסת שלא מונה את זה המשנה במגילה, מוכח ממילא שאף רקיקה כך הוא שבהר הבית אסור ובבית הכנסת מותר, שהטעם הוא שעל רקיקה גם לא מקפיד איש בביתו. ולפי זה הוא הדין שרבא יכל להוכיח משאר כל הדברים המנויים במשנה ולא מונים זאת במשנה במגילה ולאו דווקא ממנעל, אלא נקט את הילפותא ממנעל משום שאיסורו בהר הבית מפורש בפסוק וגם בברייתא לומדים בקל וחומר רקיקה ממנעל.

ובזה מיושבת הקושיא הראשונה למה הזכיר רבא מהר הבית שמנעל ורקיקה אסורים, וזה לפי שלומד מהר הבית ובית הכנסת ביחד. ובזה גם מיושב למה רבא המתין ללמוד מביתו עד אחר קושיא השניה של רב פפא נילף הכא לחומרא והכא לחומרא, ולא ענה מיד בקושיא הראשונה אדיליף ממנעל נילף מקפנדריא, כיון שבקושיא הראשונה לא נודע לרבא טעותו של רב פפא, שרבא

רמט. **עיין** שם ברש"י (ד"ה מלין) שפירש 'מקשט עצמו בבגדיו'. רנ. **ובדמות** הכסא (ד"ה ורקיקה) הקשה מאחאב שכתוב (מלכים א' כא כז) 'וישם שק על בשרו' ואמר ה' לאלישע (שם כט) 'הראית כי נכנע אחאב מלפני'. וכתב שאולי דווקא בינו לבין עצמו הוא דשרי אבל בפני אחרים אסור. ובתוספת שבת (ד"ה אין) הקשה מהגמרא לעיל (כד:) היתה טליתו של בגד ושל עור ושל שק, בתפילה עד שיכסה את לבו. אם כן רואים שמותר להתפלל בבגד של שק. וכתב לחלק בין בגד גמור העשוי משק שמותר, לבין שק שלא כדרך בגד גמור אלא שעוטף עצמו שאסור. עיין עוד בפרשת מרדכי שכתב שחזקיה הלך עם השק שלא בזמן 'הראיה', ואז לכולי עלמא אין להקפיד על השק. א. **וכן** כתב בברכת אברהם (ד"ה ואימא). ועיין במצא חן (ד"ה אדיליף) בארוכה. ב. **וכעין** זה תירץ בלשם זבח (ד"ה אדיליף). ג. **וכפי** שנתבאר לעיל (סב:) בדברי רבא תנא יליף ממנעל ואת אמרת מקפנדריא. עיי"ש. ד. **וכן** יישב במשנה שכיר (ח"א סי' טו אות ז). ועיין שו"ת לחמי תודה (סי' יט ד"ה ומ"מ) מה שהאריך מדברי הזהר (רעיא מהימנא פר' בשלח נט:) לדמות בית הכנסת לבית. ה. **ועיין** מה שיישב באור החמה (ד"ה אלא). ו. **וכן** הובא בילקוט ביאורים לעיל (סב:) שכך מצדד המנחת חינוך (מצוה רנד אות ה) שבהר הבית אסור אף אם נכנס להתפלל וכן אם נכנס לדבר מצוה. אמנם הערוך השלחן (העתיד קדשים סי' יד אות ד) נקט שאם נכנס לדבר מצוה מותר לעשותו קפנדריא כמו בבית הכנסת שכשנכנס להתפלל מותר לעשותו קפנדריא.

סבר שרב פפא מקשה לו מנין שעל רקיקה אדם לא מקפיד כמו על מנעל, אולי כיון שמאוס מקפידים על זה כמו על קפנדריא ונלמד מזה שאף בבית הכנסת אסור. ובאמת בירושלמי (פ"ג ה"ה) רבי יהושע בן לוי אוסר רקיקה גם בבית הכנסת, ואולי זה משום שהוא מאוס. ועל זה תירץ לו רבא תנא יליף ממנעל ואת אמרת מקפנדריא, כלומר שאם כדבריך שמקפידים על רקיקה כמו על קפנדריא מדוע דקדק התנא ללמוד בקל וחומר ממנעל דווקא, הרי קולא זו שאין בו דרך בזיון ישנו בכל הדברים המנויות כאן בברייתא, והיה לתנא לעשות קל וחומר בסתם כמו שכתוב במשנה 'ורקיקה מקל וחומר', ולא לעשות הקל וחומר ממנעל ונאמר שהולך על כל הדברים שאין בהם מנהג בזיון כמו רקיקה. אלא על כרחך אי אפשר לעשות קל וחומר מכולם כיון שכתוב בהם גם קפנדריא, ומקפנדריא אין ללמוד באותו קל וחומר משום שיש לפרוך מה לקפנדריא שכן אדם מקפיד על זה מה שאין כן על רקיקה אדם לא מקפיד. וכיון שאי אפשר לעשות קל וחומר מכולם נקט התנא אחד מהם המפורש בפסוק איסורו והוא מנעל. ומעתה רבא לפי איך שהבין בקושייתו הראשונה של רב פפא תירץ לו שפיר, וכן רב פפא לפי הבנתו בילפותא של רבא שפיר הקשה לו.

מהרא"ש משמע שרבא בא להעמיד את הלימוד ממנעל

שם. הרא"ש (סי' כט) כתב שרקיקה בבית הכנסת מותרת כמו מנעל, ואפילו שקפנדריא אסורה, מסתבר שכמו ביתו, מה ביתו קפנדריא קפדי אינשי רקיקה ומנעל לא קפדי אינשי אף בית הכנסת כן. ודייק **במעון הברכות** (ד"ה אלא) שנראה מלשונו שלא גורסים 'אלא' אמר רבא כי ביתו, ומה שמסיק רבא כי ביתו כוונתו להעמיד את דבריו הראשונים מה מנעל שרי אף רקיקה שרי, רק שהיה קשה לגמרא למה שלא נקיש לחומרא, ועל זה תירצה מסתברא כי ביתו, והיינו מסברא שבביתו מקפידים על קפנדריא ולא על רקיקה ומנעל, אם כן יש להקיש רקיקה למנעל אף שהוא לקולא, כיון שמצינו ששקולים הם בסברא שלא מקפידים בהם כמו בקפנדריא. ומוכרחים לומר כן שאי אפשר לומר שרבא חזר בו מדבריו הראשונים, שודאי אם לא ההיקש רקיקה למנעל שמותר בבית הכנסת אי אפשר להתיר בבית הכנסת רקיקה דומיא דביתו בשום פנים, רק כיון שמצינו היקש לקולא בבית הכנסת לגבי מנעל, ושלא תאמר שנקיש לקפנדריא, על זה אמרה הגמרא כי ביתו, ובביתו יש קפידא בקפנדריא מה שאין כן רקיקה ומנעל, אם כן יש להקיש יותר רקיקה למנעל של בית הכנסת.

הרי"ף הביא שני טעמים בהיתר רקיקה

שם. הרי"ף (להלן סג.) הביא, שהטעם שרקיקה מותרת מכיון שלומדים ממנעל שמותר, וגם את טעמו של רבא שלומדים מביתו. והקשה **בתפארת הגרי"ז** (ד"ה אמר) מדוע הרי"ף הביא את הלימוד ממנעל שדחתה הגמרא ולא היה לו להביא אלא את מה שרבא אמר שלומדים מביתו. ותירץ מפני שיש לנו לאסור רקיקה בבית הכנסת מפני שני טעמים: א. שהיה לנו ללמוד מהר הבית שאסור, ובית הכנסת הוא מקדש מעט, ואם כן יש לנו להתנהג בקדושתו כמו בקדושת המקדש. ב. מצד סברא שהוא מאוס. ועל זה הביא הרי"ף שני סברות להתיר, שאין ללמוד מהר הבית כיון שלומדים ממנעל, שכל איסור רקיקה בהר הבית אינה רק על ידי שלומדים ק"ו ממנעל וכיון שמנעל מותר בבית הכנסת אין לנו ללמוד איסור מהר הבית. ומצד הסברא אין לנו לאסור שאין לנו להתנהג בקדושת בית הכנסת מצד הסברא רק בדברים שדרך בני אדם להקפיד עליהם בביתו, שהקב"ה נתן לנו התורה להתנהג בקדושתה בדברים שלא פירש לנו, כפי הטבע שיסד באדם, וכיון שטבע האדם שלא להקפיד בביתו על מנעל ורקיקה יש לנו להתנהג כמו כן בקדושת בית הכנסת כיון שלא פירשה לנו התורה לאיסור.

כיצד נפסק להלכה ברקיקה

שם. בשולחן ערוך (או"ח סי' קנא ס"ז) נפסק שיכול לרוק בבית הכנסת[ז]. וכתב **הלבוש** (שם ס"ז) שאם לא נתיר לו לא יוכל להתפלל בכוונה. וכתב עליו **האליה רבה** (שם ס"ק יא) שמהטעם בגמרא שלומדים מביתו מבואר שמותר לירוק גם אחר התפילה אף שאין זה מפריע לתפילתו. **ובפרי מגדים** (שם א"א סק"ט) כתב שמותר לירוק רק כשיש לו בזה צורך קצת שגם בביתו אדם מקפיד שלא לירוק סתם[ח], ומשום כך **האר"י** היה נזהר שלא לירוק[ט].

בדרכי משה (שם סי' צז אות ב) הביא בשם **אור זרוע** (ח"א סי' צח) שאפילו שלא בשעת התפילה אסור לרוק לפניו או לימינו רק לאחוריו ולשמאלו. **ובמאמר מרדכי** (שם סי' צ ס"ק טז) דחה דבריו שלא הזכירו הפוסקים דין זה. וכתב שיתכן שכוונת האור זרוע לאסור דווקא בעת שאומר תחנונים אחר שמנה עשרה'.

בירושלמי כתוב שאסור לרוק בבית כנסת

שם. בירושלמי (פ"ג ה"ה) כתוב, אמר רבי יהושע בן לוי הרוקק בבית הכנסת כרוקק בבבת עינו. וכתב **הכסף משנה** (תפילה פי"א ה"י) בשם **ה"ר מנוח** שהירושלמי לא חולק על הבבלי כיון שהירושלמי מדבר בשעת תפילה ואז אסור לרוק[יא].

אמנם בזיו משנה (שם) הוכיח מלשון **הרמב"ם** (שם) 'ואם צריך לרוק רוקק בבית הכנסת' שאפשר לרוק גם כן בתפילה, כמו שהרמב"ם כתב שם שמותר להכנס במקלו ובמנעלו ובפונדתו. והוכיח גם מהגמרא שלומדים רקיקה ממנעל, וכמו מנעל מותר בשעת התפילה כך רקיקה[יב].

צריך לשפשף את הרוק

שם. הרא"ש (סוף סי' כט) כתב שצריך לשפשף אחר הרקיקה כדאמרינן בירושלמי (פ"ג ה"ה) רבי יוחנן רקיק ושייף[יג]. **ורבינו יונה** (להלן סג. ד"ה ורקיקה) הוסיף שאף הגמרא סוברת כן ואינה חולקת על הירושלמי, מפני שבית הכנסת מקדש מעט הוא וצריך לנהוג בו כבוד לפני הקב"ה, כי בעוונותינו אין לנו לא כהן ולא נביא ולא כהן גדול שיכפר בעדינו אלא שמו של הקב"ה יתעלה ויתרומם, והואיל וכן הוא צריך לנהוג כבוד ואפילו בביתו מקום המיוחד לו לפעמים להתפלל כגון מעמדות וכיוצא באלו[יד].

עוד הביא רבינו יונה (לעיל כג: ד"ה ומלחזין) שאם יש בבית הכנסת תבן או גמי זהו כמו שפשוף כיון שמכוסה בתוכו ואין צריך לשפשף[טו]. וכן נפסק **בשלחן ערוך** (או"ח סי' קנא ס"ז) ובלבד שישפשף את הרוק ברגליו[טז] או שיהיה שם גמי[יז] שאם ירוק לתוכו לא יהא נראה[יח].

מה הדין עשירים ובזמנינו

שם. בשפתי חכמים (ד"ה אקפנדריא) כתב שאפילו שיש אנשים שמקפידים בביתם על רקיקה, יש לומר שזה מיעוטא דמיעוטא.

השער הציון (סי' קנא ס"ק טו) מסתפק שכיון שכל מה שמותר לרוק בבית הכנסת הוא משום ביתו, אם כן העשירים שמקפידים בביתם על הרקיקה, אם כן גם בבית הכנסת ובית המדרש יהיה אסור להם לרוק. **ובמשנת יוסף** (ליברמן, הל' בית הכנסת סי' כו אות ב) כתב שפשוט שרק בזמן התלמוד שהרצפה בבתים היתה מאדמה לא הקפידו על רקיקה, אבל בזמן הזה שאין אחד שירוק בביתו וישפשפנו ברגליו פשוט שאסור לעשות כן בבית הכנסת.

מה הדין כניסה במנעל

שם. מהגמרא מבואר שמותר ליכנס במנעל לבית הכנסת כמו שנוהג אדם בביתו. אך **המאירי** (ד"ה מה) כתב שהנכנס להיכל שבו ספר תורה מנהג לחלוץ מנעליו. **ובמגן אברהם** (או"ח סי' קנא סק"ה) הביא בשם **מהר"י מינץ** (סי' צח) שתיקן שלא ליכנס במנעלים לבית הכנסת. **ובפרי מגדים** (שם א"א סק"ה) כתב[יט] שהכוונה על מנעלים ארוכים שקורין שטיוו"ל [מגפיים]. וכללא דמילתא אם דרך לעמוד בפני הגדולים כך, רשאי[כ].

בשו"ת הרשב"ש (סי' רפה) נשאל מה הדין לגבי קהל שרצו להסכים שלא יכנס אדם לבית הכנסת במנעלים מחמת מה שמחרפים אותם הישמעאלים. ועוד שבעיר ההיא עצמה יש בית הכנסת אחר ואין נכנסים בו במנעלים. ותירץ שבית הכנסת ראוי לפארו ולרוממו ולכבדו ולהרחיק ממנו כל מיני בזיון. ודברים שאנו חושבים אותם גנאי ובזיון לאדם לא נעשה אותם לפני הקב"ה ולא במקומות המקודשים. וכמו שמבואר בקל וחומר לעיל (סג:) 'לפני מלך בשר ודם אין עושין כן לפני מלך מלכי המלכים על אחת כמה וכמה', משמע שכל דבר שהוא בזיון לפני בשר ודם נחשב בזיון לפני הקב"ה ואין ראוי לעשותו.

והנה בארצות הנוצרים שאין אצלם בזיון כשנכנס אדם ואפילו לפני מלכם במנעל, אם נכנס כן בבית הכנסת שבעירם אינו בזיון, ובארצות אלו שהוא בזיון ליכנס לפני גדוליהם וכל שכן לפני מלכם במנעל אסור ליכנס בעירם לבית

ז. **וכן** נפסק בשלחן ערוך (או"ח סי' צ סי"ג). ח. **וכן** הוא לשון הרמב"ם (תפילה פי"א ה"י) ואם היה צריך לירוק, ירוק בבית הכנסת. וכן הוכיח המעשה רוקח (שם) כן. ט. **הביאו** המשנה ברורה (סי' קנא ס"ק כד). וכתב השער הציון (שם ס"ק טו) שמסתבר שממידת חסידות הוא, אבל מדינא מותר. אמנם בלמנצח לדוד (פארדו, ח"ב עמ' יב. ד"ה אלא) ביאר שטעמו הוא כיון שרב פפא ורבינא הם בתראי והם מקשים על רבא נימא הכא לחומרא והכא לחומרא, נוקטים כמותם ולא אומרים כי ביתו. י. **והאריך** בזה בכוכבי יצחק (ח"ג על ירושלמי ברכות פ"ג ה"ה אות טו, עמ' רלא). יא. **וכן** נפסק בשלחן ערוך (סי' צז ס"ב) אסור לו לרוק [בתפילה], ואם אי אפשר לו שלא לרוק מבליעו בכסותו, ואם הוא איסטניס זורקו לאחוריו. יב. **ועיין** שם עוד שהוכיח כן. יג. **וכך** כתב בשיטה להר"א אלשבילי (סג: ד"ה ואפיקנא, בגנזי הראשונים) ובשיטה מקובצת (שם ד"ה ואפיקנא) שכן יש לעשות. יד. **ועיין** עינים למשפט (ד"ה רקיקה) במה שהרמב"ם לא הביא דין זה של שפשוף. טו. **וכן** הביא הרשב"א (לעיל כד: ד"ה דאמר) בשם הראב"ד. טז. **ובשבת** שאסור לשפשף יעמיד המנעל עליו עד שיתמעך. משנה ברורה (סי' קנא ס"ק כה). יז. **או** תבן וחול. משנה ברורה (שם ס"ק כו). יח. **ובבית** יוסף (סי' צז ד"ה כתב) הביא בשם רבינו יונה (לעיל כד: ד"ה ולא) שלגבי תפילה אפילו אם יהיה בבית הכנסת תבן או גמי אין לו לרוק עליו בשעת התפילה ולומר שהוא כיסוי, שאין התבן או הגמי מועיל אלא לענין ישיבת בית הכנסת בשעה שאינו מתפלל שכיון שיושב שם אין צריך לשפשפו שהרקיקה עצמה מותרת ואפילו שפשוף אינו צריך אלא מדרך מוסר בלבד. אבל בשעת התפילה שאסרו לרוק אין לו לעשות בשום ענין אלא כשהוא אנוס ולאחוריו או לצד שמאל. יט. **וכן** ביאר המחצית השקל (או"ח סי' קנא על מג"א סק"ה). כ. **וכן** פסק המשנה ברורה (שם סוף ס"ק יג).

הכנסת במנעל משום קל וחומר ומה לפני מלך בשר ודם אין עושין כן לפני הקב"ה על אחת כמה וכמה. ואפילו שרבא אמר לעיל (שם) שמנעל מותר, מכל מקום רבא אמר שהכל תלוי בקפידא כמו בביתו, וכל שחושבין אותו שהוא בזיון אסור. אם כן בארצות הנוצרים שעולים עד המטה בסנדלים מותר ליכנס בבית הכנסת שבעירם בסנדלים, אבל בארצות אלו שמקפידים שלא ליכנס בביתם בסנדלים אסור ליכנס בבית הכנסת בסנדלים. ואין הדבר תלוי במה שעושה בביתו אלא במה שמקפידים בני האדם שאם הוא מזוהם בביתו ונכנס בסנדלים אין ראוי לזהם בית אלקינו. ועוד לא יהיה אלא בית השותפין כיון שהאחד מקפיד לא היה האחר נכנס בסנדליו. על כן טוב הדבר אשר רצו לעשות להסיר חרפת האומה אשר חרפונו[כא].

ואפילו שהרמב"ם (תפילה פי"ז ה"י) כתב שמותר ליכנס במנעל, מכל מקום הרי כתב (שם פ"ה ה"ה) שלא יעמוד ברגלים מגולות אם דרך אנשי המקום שלא לעמוד לפני גדולים אלא בבתי רגלים, הרי שאפילו בתפילה תלה הדבר כפי המקום ומה שהוא כבוד באותו מקום לעמוד בו לפני גדולים עומד בתפילה, ומה שאינו כבוד לעמוד בו לפני גדולים אינו עומד בתפילה. אם כן בארץ אדום שאין דרך לעמוד לפני גדולים אלא בבתי רגלים אסור לעמוד בתפילה ברגלים מגולות, ובארץ ישמעאל שדרכם לעמוד לפני גדולים ברגלים מגולות מותר. ורואים שהדין משתנה כפי מנהג המקומות במה שחושבים אותו גנאי או במה שחושבים אותו כבוד, אם כן גם כאן מה שאינו בזיון בו לפני גדולים נכנסין בו לבית הכנסת, ומה שהוא בזיון ליכנס בו לפני גדולים אסור ליכנס בו לבית הכנסת כפי המקומות ומנהגותיהם. וכתב גם מסברא שאיך אפשר שבבית ישמעאלי אחד פחות שבפחותים לא יוכל אדם ליכנס במנעל ובבית אלקים יכנס, איזהו כבודו ואיזהו מוראו. ואפילו לא היה בדבר איסור היה ראוי לעשות תקנה בדבר משום חרפת האומה, כל שכן שהדבר הזה אסור. וכיון שיש בית הכנסת אחר ואין נכנסין בו בסנדלים הדבר יותר גדול שמנהג המקום הוא שלא ליכנס בסנדלים[כב].

ובברכי יוסף (או"ח סי' קנא אות ח) כתב שרוב העולם אין נזהרים בזה ונכנסין במנעל לבית הכנסת אף במקום שאין נכנסין לבית העכו"ם במנעלים. וכן משמע קצת מדברי הרמב"ם (תפילה פי"א ה"י) שכתב סתם שמותר ליכנס במנעל לבית הכנסת. ולגבי תפילה כתב הרמב"ם (שם פ"ה ה"ה) ולא ברגלים מגולות אם דרך המקום שלא לעמוד לפני גדולים ברגלים מגולות, ומשמע דווקא בתפילה הולכים אחר דרך אנשי המקום, אבל בבית הכנסת אין חילוק ובכל מקום מותר ליכנס במנעל, שאם לא כן שיכתוב בבית הכנסת שיש חילוק אם דרך לעמוד בפני הגדולים, וכל שכן כשהוא עומד בתפילה שחמור. ואפילו שיש לדחות, נראה יותר שיש חילוק לדעת הרמב"ם בין בית הכנסת לכשהוא מתפלל. וכתב עוד שאפשר ללמד זכות על רוב העולם, שכיון שלמדנו במגילה (כד:) האומר בסנדל איני עובר אף יחף לא יעבור. וביארו הר"ן (שם טו. ד"ה בסנדל) והריב"ש (סי' רכד) שדרך האפיקורסים להקפיד שלא להתפלל בסנדל, ולכן לעשות נגד האפיקורסים אנו נכנסים לבית הכנסת במנעל ומתפללים בו. ואפילו שמשמע שלאדם אחר שלא אמר שאינו ניגש בסנדל מותר להתפלל יחף וכמו שכתב הר"ן (שם), מכל מקום נהגו להתפלל במנעל כנגד האפיקורסים[כג].

מה הדין במקל

שם. בשבות יעקב (ח"ג סי' ח) נשאל על המנהג של זקני הדור שצריכים משען ומשענה במקל והולכים בהם לבית הכנסת שהוא מקדש מעט שיש חשש איסור לילך עם המקל כמו שלא נכנסים להר הבית במקל. ותירץ שאין כל חשש ופקפוק איסור כלל, כי לפי המבואר במסקנא לומדים בית הכנסת מביתו, וכיון שאין מקפידים בבית הוא הדין שאין להקפיד בבית הכנסת[כד]. אלא שהביא השבות יעקב **שבעולת תמיד** (או"ח סי' קנא סק"ח) כתב שמי שנזהר תבא עליו ברכה שמכל מקום יש בזה כבוד שמים. אלא שכתב השבות יעקב שאין לסמוך עליו בזה שהוא מותר מדינא דש"ס וכל הפוסקים והיא חומרא בלי טעם. ומה שלא התירו בהר הבית היינו דווקא מקל אשר הולכים בהם עוברי דרכים שהם מלוכלכים הרבה, מה שאין כן במקל שהוא לכבוד זקנים וחשובים אין ביזוי בזה כלל[כה].

אמנם ביוסף אומץ (סי' טז) כתב שודאי הנזהר הוא כבוד שמים, כי הנה בערי אדום ראיתי שאפילו במקום המתיחס למלכות ואין המלך שם ולא בני ביתו ואינו חצר המלך, מכל מקום מקפידים השומרים שלא ליכנס במקל חשוב אפילו לאנשים חשובים, ואם כן יש כבוד שלא ליכנס במקל והעושה כן לכבוד ה' לכבד מקדש מעט הנה שכרו אתו.

ובשלחן ערוך (או"ח סי' קנא ס"ו) נפסק מותר ליכנס בבית הכנסת במקלו ובתרמילו ובאפונדתו. וביאר הלבוש (שם) שאפילו שלהר הבית אסור ליכנס בהם, לבית הכנסת מותר כיון שכן דרכו ללכת כך ונכנסים כן אפילו לפני השרים לא הטריחוהו לסלקו[כו].

אם לומדים מביתו איך מותר אכילה

שם. הפרי מגדים (או"ח סי' קנא בא"א סק"ט) הקשה שהרי בביתו לא נמנע האדם מלאכול, אם כן מדוע אסרו האכילה בבית הכנסת. **ובשו"ת הרד"ם** (פדר, סי' יד) תירץ שודאי ביתו מיוחד לתשמישי חול ובית הכנסת מיוחד לתשמישי קודש ואין לעשות בו תשמישי חול, אלא שלמדו מביתו כיצד אדם מתנהג כשמשתמש בביתו או תשמישיו, אם מקפיד על רקיקה ועל מנעל או לא, וכיון שבביתו בשעת תשמישו לא מקפיד על דברים אלו כן אין צריך להקפיד בזה כשמשתמש בבית הכנסת בתשמישי קדושה.

מה ענין המברכים לעונים

כל כך למה לפי שאין עונין אמן במקדש. המהרש"א (ד"ה וכל) הקשה שאם הגמרא הולכת על דברי המשנה, אם כן קשה שלא הוזכר במשנה כלל מעניית אמן, אלא הוזכר שברכת המברך נשתנתה במקדש שהיו אומרים עד העולם, ובבית שני מן העולם ועד העולם, ומה ענין לעניית אמן[כז]. והביא המהרש"א שבתוספתא (פ"ו הכ"ח) מימרא זו כתובה בפני עצמה, אין עונין אמן במקדש שנאמר 'קומו ברכו את ה' אלקיכם'[כח].

אמנם הריטב"א (ד"ה כל) ביאר[כט] שכוונת הגמרא לפי שאין עונין אמן במקדש, שבמקדש לא היו עונין אמן, אלא כל העונין אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, וכיון שהעונין מאריכין ואומרים ברוך שם כבוד מלכותו בדין הוא שיאריכו המברכים ויאמרו 'מן העולם ועד העולם'[ל].

הערוך (ערך עת) כתב שבתחילה היו עונים אחר כל ברכה וברכה 'ברוך ה' אלקי ישראל מן העולם', וכשראו הכהנים שבשביל כן נתמעטה האמונה התקינו שיהיו אומרים מן העולם ועד העולם. ומבואר מדבריו שסובר שחותמי ברכות היינו העונים אחר המברך[לא]. ואם כן לדבריו מובנת שאלת הגמרא וכל כך למה אמרו ברוך ה' וכו', לפי שלא היו עונין אמן.

בתוספות אנשי שם (מ"ה ברע"ב ד"ה כל) תירץ על פי מה שהקשה שנוסח 'מן העולם ועד העולם' כבר היה בימי דוד שכתב בספר תהלים (מא יד) 'ברוך ה' וגו' מהעולם ועד העולם', וכן (שם קו מח) 'ברוך ה' וגו' מן העולם ועד העולם', וכן בדברי הימים (א' טז לו) 'ברוך ה' וגו' מן העולם ועד העולם', וכאן משמע שבימי בית שני משקלקלו המינין תקנו זאת. ותירץ שאף שבאמת קודם עזרא היה הנוסח מן העולם ועד העולם, לא היה זה אלא בשירות ותשבחות שאמרו בגבולין, אבל הכהנים שבמקדש לא היו אומרים רק מן העולם, ועל זה אומרת הגמרא וכל כך למה, למה לא אמרו במקדש בברכתם מן העולם ועד העולם, לפי שהעם ענו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, ו'עולם ועד' פירושו מן העולם ועד העולם, וכיון שעונין כן לא הוצרכו הכהנים לומר מן העולם ועד העולם, שהעונים פירשו הדבר, ש'מן העולם' שאמרו הכהנים היינו בלי הפסק, אבל משקלקלו המינים התקינו שאין לסמוך על העונים אלא המברכים יאמרו מן העולם ועד העולם.

בשדה יצחק (ד"ה וכל) ביאר שמאחר ולשון 'מן העולם' מביא את הצדוקים לידי כפירה היה להם לתקן לומר מלך העולם שאין בו כל חשש. ותירצה

כא. וכתב שכן נהג אביו הרשב"ץ, ותקנה זו ראויה היא לכל בעל נפש. **כב. ועיין** שם בהמשך דבריו מה שהוכיח עוד מן הירושלמי. ובמטה יהודה (או"ח סי' צא סק"ג) הביא את דברי הרשב"ש שאם מקפידים ללכת בבית בלי מנעלים אז גם בבית הכנסת כן. וכתב שמנהג נכון הוא ומיוסד על פי הקדמונים ואין לשנותו. ונראה מדבריו שרצה לומר שזו כוונת המהר"י מינץ. ובהגהות מוהרי"ש נתנזון (או"ח סי' צא על מג"א סק"ה, נדפס בשו"ע הו' מכון ירושלים בילקוט מפרשים) **ובאורח נאמן** (או"ח סי' צא ס"ה) הביאו מקור לתקנה זו מירושלמי (בבא מציעא פ"ב ה"ח) יהודה ברבי נכנס לבית הכנסת הניח את סנדליו ונגנבו לו. ואמר אילו לא הייתי הולך לבית הכנסת לא היו הולכים ממני סנדלי. והביאו גם מהכפתור ופרח (פ"ז) שהביא את דברי הירושלמי, וכתב 'מזה יראה שמנהגם היה כמנהג ארצות הללו שמניחין מנעליהם בפתח בית הכנסת בחוץ לא כמנהג הלועזים'. ובציון ירושלים על הירושלמי (שם) ציין לדברי הכפתור ופרח. וכן הביא בקובץ יגדיל תורה (אודסה, חוברת ד סי' צא אות ג) ראיה מהירושלמי. **כג. וכן** כתב בערוך השלחן (או"ח סי' קנא ס"ט) ויש במדינות ישמעאל שהולכים לבית הכנסת בלא מנעל, ואינו מנהג יפה ומהישמעאלים למדו כן ויש לבטלו. **כד. והביא** שכן כתב הב"ח (סי' קנא ד"ה ומותר) שאפילו משנת חסידים ליכא שכיון שאין מקפידים בהני [רקיקה ובאפונדתו] אין להם להקפיד גם במקל. **כה. ועיין** לעיל (סב:) שהארכנו בדבריו לגבי הר הבית. **כו. ובפתח** הדביר (או"ח סי' קנא סק"ד) דייק שנראה שיש חילוק מנהגים במקומות לפני שרים, שבמקומו של הלבוש נכנסים במקל לפני שרים. ומדברי החיד"א ביוסף אומץ נראה שדעתו לאסור אפילו במקום שאין מקפידים לפני השרים כיון שיש מקום שמקפידים. אלא שהוכיח מדברי השלחן ערוך (או"ח סי' צא ס"ה) שפסק שלא יעמוד בתפילה ברגלים מגולים אם דרך אנשי המקום שלא יעמדו לפני הגדולים אלא בבתי רגלים, הוא הדין במקום שלא מקפידים אנשים נכבדים על שנכנסים במקל לפניהם אין להקפיד גם בית הכנסת ולא החמירו בכל מקום משום שיש מקומות שמקפידים. וסיים שבעירנו זאת נהגו ישראל קדושים להחמיר להניח המקל בעזרת בית הכנסת. ועיין שם עוד (סק"ה) שלזקן וחולה ודאי שאין להחמיר להכנס במקל. עיי"ש. **כז. וכן** הקשה הצל"ח (ד"ה כל). ועיין בסמוך בדבריו. **כח. והגר"א** באמרי נעם (ד"ה כל כך) כתב שלשון הגמרא נמשך מגמרא בתענית (טז:) שכתוב ולא היו עונין אחריו אמן וכל כך למה לפי שאין עונין אמן במקדש. וכן כתב במלא הרועים (ד"ה כל). וביד דוד (מהדו"ב ד"ה וכל) ביאר שלשון הגמרא הוא סירכא דלישנא מדברי הגמרא בסוטה (מ:). **כט. וכן** בשיטה מקובצת (ד"ה כל) ובשיטה לר"א אלשבילי (שם) ובמכתם (שם). **ל. וכעין** זה ביאר בברוך משה (סטעגר, ד"ה וכל) שלפי שאין עונין אמן במקדש רק 'ברוך שם כבוד מלכותו' שהוא תהלה, משום כך צריכין לשנות גם הברכה בה, ומפרש הפסוק כך 'ומרומם על כל ברכה ותהלה', היינו שעל ידי תהלה שאמרוה העונים צריכה להיות גם הברכה מרומם על כל הארכתה. וכעין זה ביאר בגביע הכסף (ד"ה כל). **לא. ועיין** בסמוך עוד בשיטת הרמב"ם.

הגמרא לפי שאין עונין אמן ואם היו מתקנים מלך העולם היה צריך לענות אמן.

בברכת ראש (נד. ד"ה כל) ביאר על פי מה שהקשה למה המשנה נקטה רק שחותמי ברכות אמרו מן העולם ועד העולם ולא בפתיחה של הברכות. ותירץ שעיקר הקפידא בחתימת הברכה, לפי שעונין על זה במקדש ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, ומשמע שאין עולם עוד, אלא עולם הזה הוא לעולם, לכן אומרים ועד העולם, אבל על גוף הברכה אין קפידא, שכל בקשת התפילה צרכי עולם הזה הם ושייך שפיר לומר 'מלך העולם', רק בחתימה תיקנו מן העולם ועד העולם מפני המינין, שנשמע גם כן העונייה כן לעולם ועד העולם יהא כבוד מלכותו מבורך. ולפי זה מבואר שהגמרא שואלת וכל כך למה, למה חתמו בברכה מן העולם ועד העולם, לפי שאין עונין אמן במקדש, ואמרו ברוך שם כבוד מלכותו, שלעולם יהא שם ה' מבורך.

בבארות המים (ד"ה וכל) ביאר על פי **התוספות** בסוטה (מ: ד"ה וכל) שבמקדש [בברכת כהנים] היו עונים אחר שמיעת השם מיד ברוך שם כבוד מלכותו, והוא הדין בברכות של שמונה עשרה. ועל זה שאלה הגמרא למה אמר מן העולם בסוף הברכה, ותירצה לפי שאין עונין אמן רק ברוך שם כבוד מלכותו, ונמצא שהשליח ציבור יצטרך להמתין בחתימה עד שיסיימו הציבור ברוך שם, משום כך אמר מן העולם כדי שיסיימו בבת אחת ולא יהא הפסק.

בלשון הזהב (נד. ברש"י ד"ה כל) ביאר שבאמת קשה למה הוצרכו לומר כלל 'מן העולם' ועל ידי זה הוצרכו לתקן לאחר מכן לומר 'ועד העולם', שלא יאמרו כלל מן העולם כמו בגבולין. אלא משום שאין עונין אמן רק ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, וכיון שהעונה מזכיר 'עולם ועד', גם המברך צריך להזכיר 'עד העולם'[לב]. עוד ביאר כיון שעיקר כוונת 'עולם' היינו עולם הבא ואז השם יקרא בכל העולם ככתיבתו ויהא שמו אחד כידוע וכן במקדש היו תמיד קורין השם ככתיבתו, שייך להזכיר שיהא זה השם מבורך לעולם הבא. מה שאין כן בגבולין שאינו מזכיר השם ככתיבתו לא מזכירים בברכה מן העולם ועד העולם. וכן לענין עניה כיון שמזכיר את השם המפורש צריך לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד דהיינו לעולם הבא, מה שאין כן בגבולין עונין רק אמן[לג].

בבן יהוידע (ד"ה וכל) ביאר שהשאלה של הגמרא היתה למה היה צריך לשנות במקדש את נוסח חתימת הברכה שהוצרכו לעשות לה תיקון אחר קלקול המינין, הרי היה עדיף לנהוג אחר קלקול המינין לחתום כאשר אנחנו חותמין בברכות ולא יאמרו נוסח זה כלל. ותירצה הגמרא לפי שאין עונין אמן במקדש אלא אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, ולכן אם אחר קלקול המינין יבטלו נוסח חתימה הראשון ויחתמו כאשר אנחנו חותמין, לא יהיה מזה תועלת כי עדיין יאמרו המינין אין עולם אלא אחד מפני נוסח ברוך שם כבוד מלכותו שבו גם כן מזכירין עולם אחד, ובמקדש אומרים ברוך שם כבוד מלכותו בקול רם, לכך הוצרכו להניח נוסח הראשון ותיקנו לומר בו מן העולם ועד העולם, שבזה נתברר שיש עולם חדש ובטלו דברי המינין, ואז אפילו שאומרים ברוך שם כבוד מלכותו לא יבואו לדייק מזה שאין עולם אלא אחד.

בשלמה משנתו (ד"ה וכל) ביאר ששאלת הגמרא למה הוצרכו להאריך בחתימת הברכה כל כך, הרי לעיל (מ:) למדנו שצריך שם ומלכות רק בפתיחת הברכה ובחתימה מספיק בשם בלחוד משום שסומכים על מלכות של הפתיחה, ועל זה תירצה הגמרא לפי שאין עונין אמן במקדש כלומר משום שבמקדש לומדים מהפסוק 'ויברכו שם כבודך' דהיינו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, והפסוק הולך על העונים אחר הברכה, שבמקדש לא מספיק בעניית אמן לחוד ולפיכך הצריכו שתהיה בו חתימת הברכה מעין העונייה להזכיר כבוד מלכותו בעולם הזה, והיינו ברוך ה' אלקי ישראל מן העולם הזה ועד העולם הבא[לד].

בדברי דוד (זאלגר, ד"ה כל) ביאר שהעונה אמן צריך לענות מעין מה שאומר המברך, ואם המברך אומר בורא פרי האדמה או המוציא לחם או שהכל, והוא עונה אמן מורה בזה שמאמן את דברי המברך שאמת כן הוא, אבל במקדש שהיו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו ואין זה מענין המברך, לזה היה צריך המברך גם כן לומר ברוך ה' אלקי ישראל וכו' עד העולם, ועל זה שייך ברכת העונים ברוך שם כבוד מלכותו[לה].

בתוצאות חיים (ד"ה כל) ביאר שקושיית הגמרא למה לא התקינו מתחילה להיות חותמים מן העולם ועד העולם ונתנו מקום לצדוקים לטעות שאין עולם אלא אחד. ותירצה הגמרא לפי שאין עונין אמן במקדש, ובשלמא אם היו עונין אמן ומשמעותו האמנת דברים על כל מה שאומר המברך שפיר, אבל לפי שאין עונין אמן במקדש אלא ברוך שם כבוד מלכותו, ואם כן אם היה המברך אומר מן העולם ועד העולם והעונה היה אומר ברוך שם כבוד מלכותו, לא היה העונה אומר כעין המברך, וכאן המברך אומר מן העולם ועד העולם ששני עולמות יש והעונה אינו אומר אלא ברוך שם כבוד מלכותו שמשמע שאין עולם אלא אחד, אבל משקלקלו המינין על כרחם הוצרכו לתקן לומר מן העולם ועד העולם להוציא הטעות מלבם ולא איכפת לנו מה שאין העונה אומר כעין המברך.

אם בבית ראשון אמרו אמן במקדש

שם. דעת רש"י (יומא סט: ד"ה ויברך) שתקנה זו שאין עונין אמן במקדש נתקנה על ידי עזרא הסופר ונהגה בבית שני בלבד, אבל בזמן בית ראשון היו עונים אמן אף במקדש[לו]. אבל **בתוספות ישנים** (שם ד"ה ברוך)[לז] בשם ר"י חלק על רש"י שאף בבית ראשון לא ענו אמן במקדש אלא שבמקדש ראשון היו אומרים בסיום הברכה ברוך ה' אלקי ישראל מן העולם, ובימי עזרא הוסיפו ותיקנו לומר מן העולם ועד העולם.

מדוע לא היו עונים אמן במקדש

שם. המאירי (תענית טז: ד"ה ומה שאמרו) כתב בטעם הדבר שלא היו עונים במקדש מפני שאין די להם בעניית אמן אלא צריך תהלה יותר מעולה. והביא בשם **הערוך** שפירש הטעם מפני שתיבת 'אמן' משמעותה היא סוף ברכה, ואין סוף לברכותיו של הקב"ה, לכן החמירו שכשמזכירים את השם המפורש לא יאמרו אמן.

הריטב"א (תענית טו. ד"ה גרסת) ביאר שהטעם שאמרו ברוך שם כבוד מלכותו לפי שמזכירין במקדש את השם המפורש, לא מספיק בעניית אמן[לח].

המהרש"א (סוטה מ: בח"א ד"ה מנין) פירש בטעם הדבר לפי דברי המקובלים שתיבת אמן [שהוא קיום והאמנת הדבר] הוא בגימטריא צ"א כמספר שם אדנות ושם הויה, דהיינו שם הקרי ושם הכתיב. ועל ידי זה מחבר ומצרף את שני השמות יחד, ולכן אין אומרים אותו אלא בגבולין שאין מזכירין שם את השם המפורש רק את שם אדנות, לכן צריך לכוין גם לשם הכתיב [הויה] בצירוף [שם אדנות] במילת אמן. וזהו שאמרו בנזיר (סו:) גדול העונה אמן יותר מן המברך, והטעם מפני שהוא מצרף גם את שם הכתיבה. אבל במקדש שהקרי והכתיב שניהם בשם הויה שהרי מזכירים את השם המפורש אין כאן צירוף, ולכן לא שייך בזה עניית אמן[לט], ובמקום אמן אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, לרמז ששם הכבוד הזה שהוא שם הויה הוא במקדש מן העולם

[לב] **וכן** ביאר בסמיכת חכמים (ד"ה וכל). וכעין זה ביאר בחדש האביב (ד"ה כל) לפי שאין עונין אמן במקדש ולא רצו לעקור גם עניית ברוך שם כבוד מלכותו, אם כן כמו שעשו מעלה בעונייה במקדש כך גם עשו בברכה. והוסיף שלפי מה שהביא רש"י (ד"ה ויברכו) מהתוספתא (פ"ו הכ"ו) שתקנו מן העולם ועד העולם להודיע שאין העולם הזה לפני העולם הבא כלום אלא כפרוזדור לפני הטרקלין, כלומר הנהיגו ברכותיו בעולם הזה כדי להיות רגילים לעולם הבא שכולו ארוך. נראה שגם כשהיו אומרים 'עד העולם' היו מכוונים לומר שמה שאומרים את ה' בכינויו הוא עד העולם שהוא העולם הבא שהוא העיקר ואז נזכיר את ה' ככתבו, ומשום שרומזים להזכרת ה' ככתבו לכך עונים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. ועיין במנחת יהודא (סטטהאגן, ברש"י שם) בביאור דברי התוספתא.

[לג] **ביגיעות** מרדכי (ד"ה כל) גם ביאר שקושיית הגמרא שלא יאמרו כלל מן העולם כמו שאנו מזכירין בגבולין ואין כאן קלקול עוד. ותירצה הגמרא לפי שאין עונין אמן במקדש, והטעם ביאר הרע"ב (תענית פ"ב מ"ה) לפי שבמקדש היו מזכירין שם המפורש בחתימת הברכה ולא מספיק בעניית אמן אלא אומר ברוך שם כבוד מלכותו, וכיון שלא יכלו לשנות עניית העונים אף במקדש שני מכפי שנהגו במקדש ראשון כיון שגם במקדש שני היו מזכירין את השם ככתבו, שוב לא יכלו לשנות במקדש שני שלא יאמר המברך בסוף כל ברכה ברוך ה' אלקי ישראל מן העולם, והוא כפי שביאר התוספות יום טוב (סוטה פ"ז מ"ו) משום שברוך שם כבוד מלכותו לא שייך אלא כשהמברך אמר בברכתו ברוך ה' אלקי ישראל, ולכן במקדש שני כשקלקלו הצדוקים לא היה באפשר לתקן את המעוות אלא להוסיף בחתימת המברך לומר מן העולם ועד העולם. ועיין שם עוד שהאריך בזה.

[לד] **וביאר** שמה שהגמרא לא לומדת לחתימת הברכה מהפסוק עצמו שכתוב בברכה גופה מן העולם ועד העולם, משום שפסוק זה ניתן לפרש ש'מן העולם ועד העולם' אינו מנוסח הברכה רק שעזרא אמר להם קומו ברכו את ה' אלקיכם כנוסח הברכה שלנו מן העולם כלומר בעולם הזה כדי שתהיו רגילים בברכות לאומרם עד העולם כלומר בעולם הבא. לכן הגמרא הוצרכה להוכיח מהפסוק של עונייה שלומדים שכך היה באמת נוסח הברכה, וכך כוונת הפסוק קומו וברכו בזאת הנוסחא בכדי שויברכו העונים שם כבודך דהיינו ברוך שם כבוד מלכותו.

[לה] **כעין** זה ביאר בתקנת עזרא (ד"ה וכל, נדפס בהלכתי ליונים הו' ישיבת בית מאיר) ובויאמר יצחק (ספירשטיין, ד"ה כל).

[לו] **ברש"י** (שם) לא מבואר להדיא לעניין עניית אמן אלא לענין התקנה לומר 'ברוך ה' אלקי ישראל'. אולם כן הביאו תוספות ישנים (שם ד"ה ברוך) ובריטב"א (שם ד"ה רב גידל) בשם רש"י שגם מה שאין עונין אמן תיקנו אז. וכתב בדבר שאול (סחור, סוטה מ: ד"ה יומא) שכתבו כן על פי משמעות הגמרא כאן שעניית אמן וחתימה תלויים זה בזה, שאם חותמים ב'מן העולם' אין עונים אמן ואם לא חתמוה במקדש ראשון הרי ענו אמן ולא ברוך שם כבוד מלכותו. וראה שם שכתב שאפשר שגם רש"י מודה שלא הוסיף עזרא אלא את אמירת 'עד העולם'.

[לז] **וכן** הריטב"א (יומא סט: ד"ה רב גידל).

[לח] **וכן** כתב הרע"ב (תענית פ"ב מ"ה ד"ה אלא) ובגור אריה (דברים לב ג). אלא שבהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה כל) תמה שהרי אין מזכירין את השם ככתבו במקדש בשום ברכה כלל [כמבואר ביומא (לט:)] חוץ מברכת כהנים. וכן הקשה הרש"ש (יומא סט: ד"ה רנ"א) על המהרש"א [בסמוך] שכתב שמזכירין שם המפורש במקדש מהגמרא (שם). ועיין מעט צרי (בסוף ישועות מלכו על רמב"ם ברכות פ"א הי"ח) מה שיישב את דברי המהרש"א. ובתוספות רי"ד (יומא ע. ד"ה ומברך) מסתפק אם בשאר ברכות במקדש מזכיר השם ככתבו. ועיין עוד ברש"י סנהדרין (קא: סוף ד"ה ולחשון) שמשמע מדבריו שמותר להגות את השם במקדש. וברש"ש (תענית טו: ברש"י ד"ה אלא) הקשה על הטעם של הרע"ב, שהרי אף בהר הבית שאין מזכירין שם המפורש מכל מקום אמרו 'ברוך שם כבוד מלכותו'. ועיין במצפה איתן (יומא סט: בתוספות ישנים ד"ה ובמקדש). וראה עוד באפיקי ים (ח"ב סי' ג ד"ה והרה"ג) ובקונטרס אחרון (לסי' ג).

[לט] **ובצל"ח** (ד"ה כל) הוסיף על פי מה שביאר בפסחים (נו. ד"ה ניקם) כי שם 'אדנות' מורה על מלכותו של הקב"ה, כי אדון מורה על שיש לו עם ועבדים שאין מלך בלא עם, ולכן במקדש שאין עונין אמן היו עונין ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, כי המברך היה מזכיר במקדש השם ככתבו ולזכר שם אדנות היו עונין אחריו ברוך שם כבוד מלכותו, כי ברוך שם מורה על שם אדנות שהוא כבוד מלכותו. ואמנם אף על פי כן לא נכללו שני השמות יחד כי המברך לא הזכיר רק שם הנכתב ככתיבתו

הזה ועד העולם הבא, מה שאין כן בגבולין שבעולם הזה הוא נקרא בשם אדנות, כמבואר בפסחים (נ.)[מ].

ובערוך השלחן (או"ח סי' קכח סכ"ז) הקשה על טעמו של המהרש"א, שאם כן אחרי מות שמעון הצדיק שפסקו מלברך בשם המפורש כמבואר ביומא (לט:) ובירכו בכינוי כמו בגבולים היה להם לענות אמן. ולכן פירש בטעם הדבר שעניית אמן הוא לחזק את הברכה כדי שירד השפע דרך בית אלקים וזה שער השמים, ואין צריך לכך אלא כשאינם עומדים במקדש, אבל העומדים במקדש עצמו ומברכים שם כבר ירד השפע מהמקור מיד בברכתם ואין צריך את עניית האמן.

בעיון יעקב (סוטה מ: ד"ה שאין) ביאר על פי הגמרא בשבת (קיט:) שכל העונה אמן בכל כחו קורעים לו גזר דינו, וזה הוא דבר שאין צריך במקדש שכבר נתבטל הכל על ידי הקרבנות.

בתוספות אנשי שם (מ"ה ברע"ב ד"ה כל) ביאר הטעם שלא היו עונין אמן במקדש, שבמקדש היו אומרים השם ככתבו, ולומדים מהפסוק (דברים לב ג) 'כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקינו', שכשמזכירים ה' יאמרו ברוך שם כבוד מלכותו. אבל אמן אין זה גודל, מה שאין כן בגבולין שאין אומרים השם אלא בכינוי די באמן.

בעין אליהו (ד"ה כל) ביאר שאמן הוא מלשון אמונה, ואמונה לא שייך רק על דבר שלעת עתה אין נראה, אלא שאני מאמין בדבר שיהיה כן. והנה בבית המקדש נעשו נסים לישראל, ואם כן בהתגלות ובפומבי ראה כל אחד שה' הוא אלקי ישראל והראיה שמשרה ה' שכינתו בתוכם. ולכן אמרו בבית המקדש ברוך ה' אלקי ישראל, היינו שתתווסף השפעה, ולכן התפללו ברוך שם כבוד מלכותו שיהיה זה תמיד לעולם ועד. ואם כן לא שייך בזה אמונה שהלא הכל רואים, אבל בגבולין ששם אין השראת השכינה ואין אנו רואים ההשראה שלו אלא אנו מאמינים שכן הדבר הזה ולכן שייך לומר אמן[מא].

בגמרא ביומא מבואר מקור אחר

ומנין שאין עונין אמן במקדש שנאמר קומו ברכו את ה' אלהיכם מן העולם עד העולם ואומר ויברכו (את) שם כבודך ומרומם על כל ברכה ותהלה. וביאר רש"י (ד"ה ויברכו) ש'ויברכו שם' היינו ברוך שם כבוד מלכותו לאחר שהמברך מברך 'ברוך ה' אלקי ישראל', ומבואר שהיו עונין ברוך שם כבוד מלכותו אחר ברכה של המברך. **ובתוספות ישנים** (יומא לז. ד"ה והם עונין) הקשו מהמבואר ביומא (שם) תניא רבי אומר 'כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקינו' (דברים לב ג), אמר להם משה לישראל כשאני מזכיר שמו של הקדוש ברוך הוא אתם 'הבו גודל', וכפי שביאר רש"י (שם) 'מכאן אמרו שעונין ברוך שם כבוד מלכותו אחר ברכה שבמקדש. אם כן רואים מקור אחר לזה שאומרים ברוך שם כבוד מלכותו. ותירצו ששם לא מדובר אלא על הזכרת השם שאומרים ברוך שם כבוד מלכותו, וכאן מדובר על ברכה[מב].

ובראשון לציון (ד"ה ומנין) הקשה אולי הפסוק 'קומו ברכו את ה' אלקיכם ויברכו את שם כבודך' מדובר בברכה שצריכים לומר על הזכרת ה' שהיו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו, כפי שמבואר בגמרא ביומא, אבל היכן כתוב שלא היו עונין אמן בבית המקדש על כל ברכה. ותירץ כמו שנתבאר שדברי הגמרא ביומא זה על הזכרת שם המפורש שכשהיו מזכירין בוידויים והגרלה וכהנים על הדוכן היו עונין ברוך שם כבוד מלכותו, אבל כאן דיברה הגמרא על כל ברכה שאין בה שם המפורש ובה היו עונין אחר הברכה ברוך שם כבוד מלכותו[מג].

בביאור דברי הרמב"ם שבברכת כהנים העם לא עונין ברוך שם כבוד מלכותו

שם. ברש"י (ד"ה וברכו) מבואר שהעם עונין ברוך שם כבוד מלכותו, והמברך אומר ברוך ה' אלקי ישראל[מד]. וכן מבואר **ברמב"ם** (תעניות פ"ד הט"ו) לגבי תעניות 'וכשמגיע שליח ציבור לומר ברוך אתה ה' וכו' אלקי ישראל מן העולם ועד העולם, הן עונין אחריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'. **והבאר שבע** (סוטה מ: ד"ה קומו) הקשה מהרמב"ם (תפלה פי"ד ה"ט) שכתב לגבי ברכת כהנים ואין העם עונין אחר כל פסוק אלא עושין אותה במקדש ברכה אחת, וכשישלימו, כל העם עונין 'ברוך ה' אלקים אלקי ישראל מן העולם ועד העולם', ואם כן משמע שהעם עונים ברוך ה' ולא המברך, ועוד שאין הם עונים ברוך שם כבוד מלכותו כלל. ונשאר בצריך עיון[מה].

במעשה רקח (תפלה פי"ד ה"ט) יישב שמהפסוק 'ויברכו שם כבודך' יש להוכיח שלענין ברכה לעולם צריך לומר ברכת 'מן העולם ועד העולם', ובסדר תעניות שהזקן היה מברך אותה אז העם היו עונים אחריו ברוך שם כבוד מלכותו, ובברכת כהנים שאינם רשאים להוסיף שום דבר על השלשה פסוקים הכתובים בתורה וכמו שפסק הרמב"ם (שם הי"א), אז העם היו צריכים לומר ברוך אתה ה' מן העולם כיון שהכהנים לא היו יכולים לאומרו[מו].

בבן ידיד (שם) תירץ שכאן בגמרא שהמברך היה אומר ברוך ה' אלהי ישראל אז מוכרח לומר שהם היו עונים ברוך שם כבוד מלכותו, שאין טעם לענות כלשון המברך, מה שאין כן בברכת כהנים שלא היו אומרים הכהנים אלא השלש פסוקים סובר הרמב"ם שאז היו עונים ברוך ה' אלקי ישראל כפשטות הפסוק בעזרא[מז].

בראשון לציון (סוף ד"ה ומנין) תירץ שמה שלא כתב הרמב"ם לענות ברוך שם כבוד מלכותו בברכת כהנים, כיון שבתעניות שאמר המברך ברוך ה' אלהי ישראל שייך לומר ברוך שם כבוד מלכותו, אבל בברכת כהנים שכבר ענו על הזכרת ה' שהוא שם המפורש ברוך שם כבוד מלכותו מה שייך לומר שוב ברוך שם על 'וישם לך שלום'. לכן אמר הרמב"ם שיאמרו ברוך ה' אלקים שגם היא מברכות הנאמרות במקדש[מח].

ביד המלך (שם) תירץ שהרמב"ם למד את דבריו מהגמרא בסוטה (לט:) שאומרת שבזמן שהכהנים מברכין את העם, העם אומרים פסוק (תהלים קג כ) 'ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו', וכן עוד פסוקים. ובמוסף אומרים פסוק (שם קלד א) 'הנה ברכו את ה'', וכן פסוק (שם קלה כא) 'ברוך ה' מציון', ושואלת הגמרא שיאמרו גם (שם קלד ג) 'יברכך ה' מציון', ועונה הגמרא שמתוך שהתחיל בברכותיו של הקב"ה מסיים בברכותיו של הקב"ה. ומסיקה שם הגמרא שכל האומרה בגבולין אינו אלא טועה, וביאר רש"י (שם ד"ה אינו) שלא נתקנו אלא לכבוד שם המיוחד. הרי שבמקדש צריכים העם לענות אחר הכהנים פסוקים דרך הודאה

והעונים לא נרמז בעניינם רק שם אדנות. ובמעון הברכות (ד"ה לפי) כתב שיש מלכות במילה 'אמן', כי אמן ראשי תיבות 'אל מלך נאמן', ולכך במקדש שלא היו עונים אמן היו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו במקום מלכות להמליכו. **מ. ועל** פי זה ביאר הצל"ח (שם) את מה שהוקשה מה הענין שאמרו ברוך ה' מן העולם ועד העולם לזה שלא ענו אמן במקדש. ותירץ לפי דברי המהרש"א שבמקדש לא נזכרו שני השמות יחד לא בדברי המברך ולא בעניית העונים, ולכן תיקנו שהמברך יאמר 'ברוך אתה ה' אלקי ישראל', והרי מזכיר שני השמות, כי אלקי ישראל היינו כבוד מלכותו שהוא אלקינו ואנחנו עמו ועבדיו והרי הוא כמו שם אדנות. **מא. בעין** זה ביאר במצור דבש (סוטה מ: ד"ה שאין) לפי שבמקדש נראה בחוש גילוי שכינה ואין צורך באמונה. וכעין זה כתב בדרכי דוד (קסל, שם ד"ה לפי). עיי"ש. **מב. וכן** הקשה ותירץ במרדכי (יומא רמז תשכו ד"ה הג"ה). **מג. ובזה** ביאר דברי הרמב"ם (יום הכיפורים פ"ב ה"ז) שהכהנים והעם ששומעים את השם היו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו שנאמר 'כי שם ה' אקרא'. וקשה למה לא כתב הרמב"ם שהטעם שאמרו ברוך שם כבוד מלכותו שזה במקום אמן שהרי במקדש במקום אמן היו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו. אלא הטעם הוא שלא היו עונין ברוך שם כבוד מלכותו אלא אחר הברכה לבד, ולכן הוצרך הרמב"ם לתת טעם לברוך שם כבוד מלכותו בעניית העם אחר הזכרת ה' בוידויים מזה שכתוב 'כי שם ה' אקרא'. **מד. וכן** מבואר ברש"י בסוטה (מ: ד"ה ויברכו) ושאר העם יענו ברוך שם כבוד מלכותו שהעם עונין להלל ולהודות. **מה. וכן** הקשה הקרית ספר (תפילה פי"ד). ונשאר בצריך עיון. וכן הקשה במהר"ץ חיות (תענית טז: ד"ה אין עונין) וביד דוד (מהדו"ב ד"ה וכל). **ובמעשה** רקח (שם ה"ט) הקשה על הכסף משנה שהביא מקור לדברי הרמב"ם מגמרא בתענית (טז:) תניא אין עונין אמן במקדש, אלא מהו אומר ברוך ה' אלקי ישראל וכו'. וקשה שמהגמרא שם מוכח להדיא שבמקדש השליח ציבור היה אומר כסדר תעניות ברוך ה' אלקי ישראל וכו' ברוך גואל ישראל והעם עונין אחריו ברוך שם כבוד מלכותו, מטעם שאין עונין אמן במקדש ולא אמרו כלל 'ברוך ה' אלהי ישראל'. וכן הקשה הרש"ש (בליקוטים על הרמב"ם שם, הובא בס' הליקוטים). והמעשה רקח הקשה עוד מהגמרא בסוטה (מ:) שמוכח שהעם היו עונין ברוך שם כבוד מלכותו. וכן ביומא (לט.) כשהיה מזכיר הכהן גדול שם המפורש העם היו עונים ברוך שם כבוד מלכותו. ופסק זאת הרמב"ם (יום הכיפורים פ"ב ה"ז). ואם כן קשה מנין לחלק שבברכת כהנים לא היה כן. וכן הקשה על הסמ"ג (עשה יט) שכתב כדברי הרמב"ם. ובשושנים לדוד (סוטה פ"ז מ"ו בתוי"ט ד"ה ובמקדש) הקשה עוד על הרמב"ם בפירוש המשניות (סוטה פ"ז ה"ו) שכתב שאין עונין [העם] אמן במקדש אלא כך היו עונין ברוך ה' אלקים וכו', וראיה לזה מהפסוק 'קומו ברכו את ה''. וקשה שהרי המברך אומר ברוך ה' וכו', והם עונים ברוך שם כבוד מלכותו. ובכה תברכו (ח"א מערכת אל"ף סי' ה ד"ה וסהדי, עמ' לט בהו' החדשות) הוסיף להקשות ממה שהביא הרמב"ם ראיה מהפסוק 'קומו ברכו', והרי זה ראיה לסתור, כי הרי משם יש להוכיח שהמברכים היו אומרים ברוך ה' והעם היו עונין ברוך שם כבוד מלכותו כמו שפירש רש"י. וכן הקשה על המאירי (שם לז: ד"ה ברכת) שגם כתב כדברי הרמב"ם. ובעבד המלך (תפלה פי"ד ה"ט) יישב את הקושיא על הכסף משנה שלא נתכוין להביא ראיה רק לענין שלא היו עונין אמן במקדש, אך לא ירד לענין העניה איזו עניה יענו הציבור שבזה לא איכפת מה שיענו, שיכולים לענות ברוך ה' אלקים או ברוך שם כבוד מלכותו, רק העיקר שלא יענו אמן. שמה שאמרו בתענית (טז:) שהיו עונין ברוך שם כבוד מלכותו הוא לא לעיכובא, שהוא הדין שיכולים לענות ברכה אחרת שיש בה מן העולם, רק משום ששם לא שייכת ברכה אחרת שאם יאמרו ברוך ה' אלקי ישראל נמצא שאומרים כשליח ציבור לכן אומרים ברוך שם, אך בעלמא כמו בברכת כהנים שאין הכהנים אומרים ברוך ה' יכולים הקהל לענות ברוך ה'. **מו. אמנם** ביום הכיפורים [ראה הערה קודמת] שאין שם ברכה כלל אין לומר כי אם ברוך שם כבוד מלכותו. אלא שסיים ועדיין צריך עיון. אך בדברי ירמיהו (נשיאות כפים פי"ד ה"ט, נדפס במפרשי יד החזקה) כתב ש'זה התירוץ המובחר ממה שראיתי על זה'. וכדבריו תירץ בארץ יהודה (שם) ותורת הקנאות (סוטה מ: סוף ד"ה וכל כן) ורבי מרדכי הענא בספר זכרון שיח תפילה (עמ' שנז). והביא עוד להוכיח מלשון הברייתא שאומרת יכול כל הברכות תהא להן תהלה אחת, תלמוד לומר 'ומרומם על כל ברכה ותהלה'. ואם כן בברכת כהנים המצוה היה במקדש לברך משלש ברכות ברכה אחת, אזי אין כאן תהלה על כל ברכה, ולכך לא היו עונין ברוך שם כבוד מלכותו. ועיין עוד שם. **מז. וכתב** שם שזה כעין תירוצו של המעשה רקח. אמנם עיין בכה תברכו (ח"א מערכת אל"ף סי' ה ד"ה וכ"כ, עמ' מ) שהקשה כמה קושיות על זה. **מח. אמנם** בכה תברכו (ח"א מערכת אל"ף סי' ה ד"ה וחזה) הקשה שהרי מבואר בגמרא שאמירה של ברוך ה' אלקי ישראל אינה אלא למברכים ולא לעונין, ואם כן איך כתב שיענו העם ברוך ה' וכו', שהעם לא היו עונין אלא דווקא ברוך שם כבוד מלכותו. ועוד שלפי דבריו שהיו העם עונין ברוך שם כבוד מלכותו על הזכרת ה' וגם בפסוק אחרון שבברכת כהנים היו העם עונין ברוך שם כבוד מלכותו על הזכרת ה' ב'ישא ה'', אם כן למה היו צריכים עוד לענות העם בסיום תיבת שלום, ברוך ה' כיון שכבר ענו ואמרו ברוך שם כבוד מלכותו ויצאו ידי חובת עניית להלל ולהודות על השם הנכבד והנורא משום 'ויברכו שם כבודך', ובסיום 'וישם לך שלום' אין הזכרת השם כדי לענות העם לתת שבח והודאה, ומאחר שכן איך אפשר לומר שמה שעונים העם ברוך ה' הוא על 'וישם לך שלום'.

וברכה להקב"ה, ומסתבר לרמב"ם שעניית פסוקי הודאות אלו שהציבור עונים בברכת כהנים נחשבים כמו המברכים בעצמם, וכיון שכל הברכות של המברכים עצמם במקדש היו מסיימים 'ברוך ה' אלקים אלקי ישראל', לכן כתב הרמב"ם שבסוף היו הציבור מסיימים על עניית פסוקי ההודאה וברכה שהיו עונין ומברכים בשעת ברכת כהנים 'ברוך ה' אלקי ישראל' כמו כל המברכים ברכה במקדש. מה שאין כן בסדר תעניות שלא היו הציבור אומרים שום פסוקי הודאה כלל רק עונים לבד על הברכה של החזן לכן שפיר הביא את הגמרא שהיו עונים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד[מט].

בנחל איתן (תפילה שם, הו' בספר הליקוטים) יישב שהרמב"ם מחלק בין ברכות של תעניות שאינן קבועות לברכות הקבועות כמו ברכת כהנים. שדווקא גבי ברכות של תעניות שנינו במסכת תענית שהעם עונין ברוך שם כבוד מלכותו ולא כהמברך שאומר ברוך ה' אלקי ישראל וכו', אבל בברכות הקבועות שבכל יום מודה שהעם עונין ברוך ה' כמו המברך. והטעם הוא משום שיש תנאים בתענית (טז:) שחולקים וסוברים שעונין ברוך ה' אפילו בתעניות [במקדש], ואם כן אם נאמר שהתנא שסובר שעונין ברוך שם כבוד מלכותו הוא בכל הברכות יהיה מחלוקת רחוקה ביניהם. על כן הרמב"ם סובר שלא חולקים אלא בברכות שאינן קבועות, אבל בברכות הקבועות מודים הברייתות שעונין בשוה למברך.

ביראה ואהבה על היראים (בתוספות להגה סי' טו אות ב) תירץ על פי מה שדייק שבגמרא בתענית (טז:) הביאה הגמרא מנין שאין עונין אמן במקדש, והביאה את הפסוקים המוזכרים בגמרא. ושואלת ואלא במקדש מהו אומר, 'ברוך ה' אלהי ישראל', והן עונין אחריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. ואילו בסוטה (מ:) לגבי ברכת כהנים הביאה הגמרא מנין שלא אומרים אמן, ולא הביאה את זה שהעם עונין ברוך שם כבוד מלכותו, מזה למד הרמב"ם שדווקא היכן שהשליח ציבור אומר הברכה אז הציבור עונין ברוך שם כבוד מלכותו, אבל בברכת כהנים שכתוב 'כה תברכו' ואומרים 'יברכך' כמו שכתוב בתורה אז הציבור עונים 'ברוך ה' אלקי ישראל'.

בכה תברכו (ח"א מערכת האל"ף סי' ה ד"ה ואנכי הצעיר, עמ' מ בהו' החדשות) תירץ שמה שאומרים ברוך שם כבוד מלכותו לא ניתן להיאמר אלא כשהמברך אמר בברכתו ברוך ה' אלקי ישראל שכן היתה תקנת עזרא במקדש, אבל בברכת כהנים במקדש שהיה מזכיר את ה' ב'יברכך' וב'יאר' וב'ישא' שהיה בלא ברוך, אז העם לא היו עונין ברוך שם כבוד מלכותו. ומה שהביאה הגמרא בסוטה (מ:) את הפסוק 'קומו ברכו' לגבי ברכת כהנים במקדש שאומר אותה ברכה אחת, הוא דווקא לענין שאין עונין אמן במקדש, אבל ברוך שם כבוד מלכותו הוא דווקא כפשטות הפסוק 'קומו ברכו' שמדבר בברכה, ובברכת כהנים שהוא בלא ברכה אין עונין ברוך שם כבוד מלכותו. ומה שביום כיפור אמרו ברוך שם כבוד מלכותו אחר הכהן גדול שהזכיר שם המפורש, משום שהזכרות שהיה מזכיר הכהן גדול עשרה פעמים ביום הכיפורים הוא גדול יותר מהזכרת השם בברכת כהנים[נ], וזה חשוב כמזכיר את השם בברכה, ולכן צריך שיאמרו השומעים ברוך שם כבוד מלכותו. מה שאין כן בהזכרת השם בברכת כהנים שאין לענות הקילוס הזה[נא].

כיצד הלימוד

יכול כל הברכות כולן תהא להן תהלה אחת תלמוד לומר ומרומם על כל ברכה ותהלה על כל ברכה וברכה תן לו תהלה. בחידושי המלבי"ם (סוטה מ: ד"ה ומנין) ביאר שמזה שלא כתוב בפסוק ומרומם על כל ברכה ועל כל תהלה, אלא 'ומרומם על כל ברכה ותהלה' מוכח מכך שהתהלה טפלה לברכה דהיינו שעל כל ברכה יש תהלה.

האם ענו ברוך שם כבוד מלכותו על כל הברכות

שם. הראשונים[נב] כתבו שדווקא לתפילה [שמונה עשרה] היו המברכים מאריכים וכן העונין, אבל לשאר ברכות לא היו המברכין מאריכין ולא העונין אלא היו עונין אמן, שהרי מצינו בעזרא עצמו כשברך על התורה ענו אחריו אמן, כמו שכתוב (נחמיה ח ו) 'ויברך עזרא את ה' הגדול ויענו כל העם אמן במועל ידיהם'[נג]. ובהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה ומנין) כתב ששם הפסוק מדבר שעזרא בירך ברחוב כמו שכתוב (שם ג) 'ויקרא בו [בספר התורה] לפני הרחוב', ולאחר מכן בירך את העם, ולא מדובר כלל בבית המקדש.

למה לא אמרו ברוך שם כבוד מלכותו בברכת כהנים

שם. בתוספות יום טוב (סוטה פ"ז מ"ו) הקשה שבמשנה (שם) מבואר שבברכת כהנים במקדש היה ברכה אחת ולא הפסיקו בין השלש פסוקים. והרי בגמרא כאן מבואר לתת תהלה על כל ברכה וברכה. ותירץ שברוך שם כבוד מלכותו לא שייך לומר אלא כשהמברך אמר בברכתו 'ברוך ה' אלקי ישראל', שכך היתה תקנת עזרא במקדש, אבל בברכת כהנים שאי אפשר לשנות, ועליהם אין להוסיף אלא 'כה תברכו' כמו שנכתבו בתורה, והואיל והמברכים לא אמרו ברוך ה' לפיכך העונין גם כן לא היו עונין ברוך שם כבוד מלכותו[נד].

הטעם שהתקינו

התקינו שיהא אדם שואל בשלום חבירו וכו'. בשלמה משנתו (ד"ה והתקינו) ביאר שהטעם שהתקינו משום שבמקדש שני נתרבה שנאת חנם ולפיכך לא היה שנאתם בגלוי רק בפיהם היו אומרים שלום עם רעיהם, ואון ועמל בקרבם, וכמו שכתוב (תהלים לה יט) 'שונאי חנם יקרצו עין', כלומר ברמז ידברו זה אל זה עלי ולא בדיבור מלא, לפיכך תיקנו לומר שם שמים בשאילת שלום ואם לא יהיה פיו ולבו שלם לא יזכיר שם שמים לבטלה, ולא יוכל לדבר אליו שלום וידע להזהר ממנו, ואם שונאו יירא מפניו לגלות שנאתו, ובעל כרחו יעזוב שנאת הלב ויתרבה השלום.

הרי מצינו שלומדים מן הראשונים

מאי ואומר וכי תימא בעז מדעתיה דנפשיה קאמר. במגיד תעלומה (ד"ה וכי) הקשה וכי כל הדברים שאנו למדים מן הכתובים ומן הראשונים והנביאים נאמר שאין ללמוד מהם כיון שעשו כן מדעת עצמם. והרי למדנו (לעיל ה:) מנין למתפלל שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר, שנאמר (ישעיה לח ב) 'ויסב חזקיהו פניו אל הקיר'. ואולי גם נאמר שחזקיהו עשה כן מדעתא דנפשיה. ותירץ שודאי לחומרא גמרינן שפיר, אבל דבר שכפי התורה נראה איסור, כגון כאן להזכיר שם שמים בשאילת שלום איש לרעהו צריך ראיה גמורה.

באהבת איתן על העין יעקב (ד"ה וכ"ת) ביאר שהגמרא סברה שבועז עשה מדעתו כיון שאין להזכיר את שם שמים קודם כמבואר בנדרים (י.), וכאן בועז אמר 'ה' עמכם' והיה לו לומר עמכם ה'. ועל זה הביאה הגמרא בסוף את הפסוק 'אל תבוז' שבאמת בועז הזכיר אחר כך רק הכתוב זכרו מקודם מפני כבוד ה'.

הרי רות ברוח הקודש נאמרה ובועז היה ראש הסנהדרין

שם. ביד דוד (מהדו"ב ד"ה וכי) הקשה איך אפשר לומר שבועז עשה מדעתו, והרי מגילת רות ודאי ברוח הקודש נכתבה שהיא מכלל הכתובים, ואם כן אם לא נכון הדבר לעשות כן למה כתוב בפסוק, שמשמע שעשה טוב. ותירץ שמה שהגמרא אמרה שבועז עשה מדעתו לא שעשה שלא כדין אלא שלא היה תקנה לדורות והוא עשה לעצמו ואין ללמוד מבועז. **ביגיעות מרדכי** (ד"ה והתקינו) תירץ שאין ללמוד מדברי קבלה אלא דבר שאינו מתנגד לדין תורה, אבל שאילת שלום בשם משמות המיוחדים שאסור להזכירם לבטלה ועובר על 'לא תשא', שיש בזה עקירת דבר מן התורה בזה אומרים אין נביא רשאי לחדש דבר אפילו להוסיף על דברי תורה, ומכל שכן כאן בשאילת שלום שיש עקירת לאו של 'לא תשא', ולכן הביאה הגמרא את הפסוק בגדעון שהמלאך שאל בשלומו אם כן רואים שזהו רצונו של מקום.

מט. **אך** הקשה שם שתירוץ זה דחוק, משום שהרמב"ם עצמו השמיט דין זה של עניית הפסוקים. ועיין שם מה שיישב. וכעין דבריו תירץ בשושנים לדוד (סוטה פ"ז מ"ו על תוי"ט ד"ה ובמקדש) הביאו בלקוטים במשניות (שם). אלא שהוסיף שלא חש הרמב"ם להביא את סדר הפסוקים מה שהיו אומרים שלא להאריך בדבר שלא נפקא מינה מידי בזמן הזה. ואפשר עוד שסובר הרמב"ם שאותם פסוקים לאו דווקא אלא שהגמרא אומרת שבהם היו רגילים, אמנם מדינא אין צריך לומר דווקא אותן פסוקים, ואפילו בלא פסוקים שפיר דמי שאין הכוונה אלא ולברך בשמו יתברך, על דרך שאמרו כלום יש עבד שמברכים אותו ואינו מסביר פנים. והרמב"ם לא דיבר בדין עניית ברוך שם כששומעים השם כמו בכל מקום שלא הוצרך לכתבו, וסמך על מה שכתב בשאר מקומות, אלא בברכת כהנים חידש דבר שלא שייך אלא בברכת כהנים. ובכה תברכו (ח"א מערכת אל"ף סי' ה ד"ה וכהדי) כתב שתירוץ זה דחוק.

נ. **וכפי** שהביא שם מהתוספות יום טוב (יומא פ"ו מ"ב ד"ה כשהיו) ההבדל בין הזכרת השמות.

נא. **וזה** כעין דברי התוספות יום טוב [לעיל] שבברכת כהנים שלא אמרו הכהנים 'ברוך ה'' לא ענו העם ברוך שם כבוד מלכותו. וכן תירץ בנחל איתן (נשיאות כפים פי"ד ה"ט, הובא בס' הליקוטים) בתירוץ שני. ועיין שם עוד שהאריך להוכיח כן. ועיין עוד סדר משנה (שם).

נב. **הרשב"א** (ד"ה ת"ר) בשם הראב"ד וכן כתב המאירי (ד"ה המשנה העשירית) בשם גדולי המפרשים, והריטב"א (ד"ה כל) ובנימוקי יוסף (ד"ה פירוש יכול) ובשיטה מקובצת (ד"ה ומנין) ובמכתם (ד"ה כל, נדפס בקובץ שיטות קמאי).

נג. **וכן** כתב בעשרה מאמרות (מאמר חקור דין ח"ה פ"ה) שבברכות השבח ושאר המצוות לא היו מאריכין במטבע ברכות והיו כל העם עונין אמן. ועיין ברכת ראש (נד. ד"ה כל) שביאר לפי הראב"ד מה שהמשנה נקטה 'כל חותמי ברכות שבמקדש', ולכאורה למה נקטו דווקא בחתימה הרי כל הברכות צריך לפתוח בברוך והיה צריך לומר גם בפתיחה מן העולם ועד העולם. ותירץ שעל פי הראב"ד שדווקא בתפילה היו מאריכים ולא בשאר ברכות, ניחא, לפי שבתפילה על פי רוב אינו פותח שכולם ברכה הסמוכה לחברתה, ולכן נקט התנא רק כל חותמי ברכות. ועיין מעט צרי (בסוף ישועות מלכו על רמב"ם ברכות פ"א הי"ח) שהקשה על הרמב"ם (שם) שהמלך והכהן גדול ענו אחרי ברכותיהן אמן, וקשה שהרי אין עונין אמן במקדש. אך לפי הראב"ד מבואר שבשאר ברכות היו עונין אמן. וראה בדברי תורה (מונקאטש, מהדורא חמישאה אות נח) שהביא עדות של גוי שהיה בירושלים ביום הכיפורים בזמן הבית, וכתב כי מקול הרעש של אמן שהיו עונין אחרי ברכת כהן גדול בהזכירו את השם היו נופלים הציפורים מעל האילנות שסביבותם. והקשה שם הדברי תורה על מה שכתב מקול הברת עניית אמן שהרי לא היו עונין אמן במקדש רק ברוך שם כבוד מלכותו. ותירץ שיש לומר שהאמן היה אחרי חתימת הברכות שבמקדש שהיה אומר הכהן גדול על ישראל ועל הכהנים ועל בית המקדש. אך הקשה שהרי מבואר במשנה שכל חותמי ברכות שבמקדש לא היו עונין אמן כלל ולאו דווקא הזכרת השם שמפורש יוצא מפי כהן גדול. אבל לפי דברי הראב"ד ניחא שבאמת בשאר הברכות ענו אמן.

נד. **ובפירוש** הרא"ש (תמיד לג: ד"ה וברכו) כתב שכיון שברכת כהנים אינה אלא לברך את ישראל ולא את ה', לא ענו עליה ברוך שם כבוד מלכותו. ועיין בתוספות סוטה (מ: ד"ה וכל). וראה תורת הקנאות (סוטה מ: ד"ה וכל).

בבן יהוידע (ד"ה וכי) הקשה איך היתה הוה אמינא שלא לומדים מבועז, הרי בועז היה ראש הסנהדרין ושופט ישראל, וכמו שאמרה הגמרא (ב"ב צא.) 'אבצן' זה בועז. ותירץ שהייתי אומר שבועז לא בתורת שלום אמר כן, אלא בתורת ברכה כי הפועלים היו עוסקים במלאכתו וברכם ה' עמכם כדי שתתברך מלאכתו שהוא מעשה ידיהם, והוא מדעתו עשה זאת לקבוע ברכה זו לטובתו, ולכן לא לומדים מזה לענין שלום. ולכן הגמרא הביאה מהמלאך שאמר לגדעון ששם זה ודאי בתורת שלום[נה].

הגמרא יכלה להביא ממה שהסכימו עם בועז משמים

תא שמע ה' עמך גבור החיל. **המהרש"א** (ח"א ד"ה וכי) ציין לדברי הגמרא במכות (כג:) שלומדים מהפסוק 'ה' עמך גבור החיל', שמכך שאמר לו המלאך שאילת שלום בשם מכאן שמשמים הסכימו על מה שעשה בועז ששאל בשם[נו]. ואם כן גם הגמרא כאן יכלה לומר זאת שבועז לא עשה מדעתו כפי שרואים שמשמים הסכימו על ידו.

אמנם הערוך לנר (שם ד"ה ת"ש) הקשה מנין לגמרא שם שהסכימו מן השמים, הרי הגמרא כאן שואלת שמא המלאך הוא שאמר לגדעון, והוצרכה להביא פסוק אחר 'אל תבוז כי זקנה אמך'. ואם כן מנין שהסכימו מן השמים[נז]. ותירץ על פי **הריטב"א** (שם ד"ה ה') שהקשה מה שואלת הגמרא על הפסוק הנוסף 'ה' עמך גבור החיל' מאי ואומר, הרי בלי פסוק זה לא היינו יודעים שהסכים הקב"ה על ידו. ותירץ שהגמרא ידעה שאדם גדול כמו בועז לא היה אומר אם לא שידע שהסכים הקב"ה על ידו, לכן שאלה הגמרא מה צריך עוד פסוק, ומתרצת הגמרא שהיינו אומרים שבועז עשה מדעתו לעשות לה', אבל הקב"ה לא הסכים על ידי מעשה, לכן צריך פסוק שני ללמד שהקב"ה הסכים על ידו. ולפי דבריו מבואר שהגמרא מתרצת מהפסוק ה' עמך גבור החיל וגם אם תשיב שאולי המלאך הוא זה שאמר לו, תא שמע 'אל תבוז כי זקנה אמך', שמזה למדנו שאין סברא לומר שבועז עשה מעצמו ללא הסכמת הקב"ה[נח].

מדוע מתחילה לא הביאה הגמרא הפסוק שנאמר בגדעון

שם. בחדש האביב (ד"ה ואומר) הקשה מדוע הגמרא לא הביאה קודם את הפסוק שנאמר אצל גדעון שהיה קודם לבועז שהוא אבצן. ותירץ שניחא לגמרא ללמוד מאדם לחבירו, ועוד שהגמרא לומדת גם שלהשיב אפשר בשם ה' וכפי שהקוצרים אמרו לבועז 'יברכך ה''.

אם מותר לומר שם ה' לפני אמירת שלום

שם. בשו"ת שיח יצחק (ווייס, סי' נט) הביא בשם וילקט יוסף (סי' עו) שאפילו שהמלאך אמר שם ה' לפני אמירת שלום, אין ללמוד מזה שמותר לעשות כן שהרי אמרו בנדרים (י.) שלא יאמר אדם לה' קרבן רק קרבן לה', שחוששים שמא יאמר לה' ולא יאמר קרבן ונמצא שמוציא שם שמים לבטלה, ואין ללמוד ממה שהמלאך אמר כן משום שבמלאך לא שייך לחשוש שמא יפשע ויאמר רק שם ה'. אמנם השיח יצחק חולק עליו וכתב שיש לומר שמכיון שהתירו הזכרת ה' כבר התירו גם להקדים את שם ה' לפני אמירת שלום. ומה שכתב שאין להוכיח ממלאך, דחה השיח יצחק שלהיפך מצאנו שלמלאך יש יותר קפידא להזכיר שם ה', שהרי המלאכים מזכירים שם ה' רק לאחר שלשה תיבות וישראל מזכירים אחר שתי תיבות, כמבואר בחולין (צא:)[נט].

ביאור הסלקא דעתך

וכי תימא מלאך הוא דקאמר ליה לגדעון. **וביאר רש"י** (ד"ה וכי - השני) שהמלאך לא שאל בשלומו ולא ברכו אלא בשליחות אמר מאת המקום לבשרו שהשכינה עמו ולא לומדים מזה. **וביאר בשפתי חכמים** (שם) שגם מלאכים נזהרים שלא מוציאים שם שמים לבטלה כמבואר במגילה (ג.), ולכן כאן בגדעון, אמר זאת בשליחות מאת המקום לבשרו שהשכינה עמו ולא לומדים ממנו.

ובהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה וכי) ביאר שהיינו אומרים שהמלאך אמר להם חידוש זה לומר שלום אבל הם עצמם לא היו מתקנים.

בעיון יעקב (ד"ה וכי) ביאר שהיינו אומרים שהמלאך הוא שאמר לגדעון אבל לא מצינו שגדעון השיב למלאך ברכה בשם כמו שמצינו שהקוצרים אמרו לבועז.

בפרשת מרדכי (אלטשולר, ד"ה מלאך) ביאר על פי הגמרא במגילה (ג.) שלכך נתן יהושע שלום בלילה לפי שהזכיר המלאך שם ה'. והמעשה עם גדעון גם היה בלילה שהיה חובט חטים בגת להניס מפני מדין, וכדי שלא יחוש להחזיר לו שלום בלילה הזכיר שם ה'. וזה שאמרה הגמרא שהמלאך הוא זה שהזכיר שם ה' שעל ידי זה יכיר שהוא מלאך.

מה מבואר בפסוק זה

תא שמע אל תבוז כי זקנה אמך. **רש"י** (ד"ה תא) ביאר אל תבוז את בועז לאמר מדעתו עשה אלא למוד מזקני ישראל כי יש לו על מי שיסמוך[ס]. **והרמב"ם בפירוש המשניות** (מ"ז) כתב שאין פסוק זה ראיה על מה שיהא אדם שואל בשלום חבירו בשם, אלא ראיה שלא יבוז וילעיג לתקנות חכמים אף על פי שהם ישנות וקדמוניות[סא].

ובריטב"א (ד"ה ת"ש) הביא בשם הראב"ד[סב] שהגמרא הביאה את הפסוק בעבור שבטל המנהג מימי בועז ונעשה כזקן שתשש כחו. **וביאר בשלמה משנתו** (ד"ה וכי וד"ה כי) שכוונת הגמרא שלא נאמר שבועז עשה מדעתו מפני שאנו רואין שאין נוהגין עכשיו כן ובטלה תקנתו, על זה בא הפסוק 'אל תבוז כי זקנה אמך' אפילו שנתיישנו דבריו שאין נוהגין כן, אל תבוז זאת.

ביאור הפסוק

ואומר עת לעשות לה' הפרו תורתך. **ביאר רש"י** (ד"ה תא) שיש לבועז על מי לסמוך שנאמר 'עת לעשות לה''. **והראשונים**[סג] ביארו שמפני חשש שלא ישכחו שם שמים ויהא שם עבודת כוכבים שגור בפיהם אנו מתירים להזכיר שם שמים לבטלה. **והרמב"ם בפירוש המשניות** (מ"ה) ביאר שמביאים ראיה על כל העוברים על התקנות [שנזכרו במשנה] שיבוא זמן להפרע מהם ולענות אותם כי הם הפרו תורה, וזהו שאמר רבי נתן במשנה כש'הפרו תורתך' אז 'עת לעשות לה'' בהם משפט. אבל תנא קמא שמפרש את הפסוק כסדרו וככתיבתו ואמר 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' יאמר כי כשיבא העת להפרע ולהנקם מהם, יזדמנו סבות לבני אדם להפר התורה כדי שיבוא עליהם העונש במשפט[סד].

הרי הפסוק עת לעשות דוד אמרו

שם. ביגיעות מרדכי (ברש"י ד"ה אלו) הקשה שהפסוק 'עת לעשות' דוד המלך אמרו, והיה ארבעה דורות מאוחר מבועז, ואיך שייך לומר שבועז סמך בדין שאילת שלום על פסוק שעדיין לא נכתב בימיו. ותירץ שלבועז יש לסמוך בפירוש הפסוק (דברים יח טו) 'אליו תשמעון', שפירושו אפילו אם אומר לך לעבור על איסור תורה, היכן שיש בזה כבוד המקום מצוה לשמוע אליו. וזה לומדים מהפסוק 'עת לעשות לה'' שפעמים מבטלים דברי תורה כדי לעשות לה'. וכיון שפסוק זה דוד אמרו שמע מינה שעל פי קבלה איש מפי איש עד משה רבינו קיבל לפרש כן את הפסוק 'אליו תשמעון', שהוא היה ממקבלי התורה שבעל פה. ושפיר יש לומר שגם בועז ידע מקבלה זו ולומדים ממנה[סה].

מדוע לא קשה מאי ואומר

שם. המהרש"א (ד"ה ואומר) הקשה מדוע הגמרא לא שואלת מאי 'ואומר' ומדוע צריך את הפסוק 'עת לעשות לה''. ותירץ משום שמהפסוק 'אל תבוז כי זקנה אמך' דהיינו שיש לנו ללמוד מזקנים הראשונים, אפשר לומר דהיינו דווקא בדבר שאין בו גמגום לאיסור, מה שאין כן כאן שזה הזכרת שם שמים לבטלה, שמא יהא אסור. לכן הגמרא הביאה את הפסוק 'עת לעשות לה''[סו].

נה. **ועיין** שם שביאר את המשך דברי הגמרא. נו. **ועיין** בתוספות שאנץ (מכות כג: ד"ה ואומר) שהקשה איך אפשר לומר שהמלאך שאמר לגדעון 'ה' עמך גבור' הסכים עם הבית דין של בועז, והרי מעשה של גדעון היה זמן רב קודם מעשה של בועז. ובמהרש"א (שם ד"ה ושלש) הוסיף שכן סדר השופטים גדעון אבימלך תולע יאיר יפתח אבצן, ומבואר בגמרא בבבא בתרא (צא.) ש'אבצן' זה בועז. ואין סברא לומר שהיה בועז מכלל בית דין של גדעון שהיה ששה דורות לפניו. ועוד שמבואר במדרשים שמעשה רות [שאמר לקוצרים 'ה' עמכם'] היה בסוף ימיו של בועז. ותירץ תוספות שאנץ שהתקנה לשאול בשם כבר נתקנה לפני זמנו של בועז, ומה שהביאו מקרא שנאמר אצל בועז אין הכוונה להוכיח שבזמנו תקנו זאת, רק שמוכיחים שכך היו נוהגים מחמת התקנה שכבר נתקנה לפני כן, ומיושב מה שהוכיחו מדברי המלאך, שהסכימו בשמים על התקנה שכבר תקנוה בזמן זה. ובערוך לנר (מכות שם ד"ה עמך) תירץ על פי הגמרא בבא בתרא (יד:) ששמואל כתב ספר שופטים, אם כן עד שמואל שנכתב ממנו ברוח הקודש מה שאמר המלאך לגדעון אפשר שלא היה ידוע כן לישראל, ואפשר שגם בועז לא ידע, ורק אחר שנכתב כן מנביא נודע שהסכים הקב"ה גם עם בועז ששאל שלום בשם, ולכן שייך שפיר שהסכים הקב"ה על ידו שנכתב על פי נביא כן, ובפרט שמבואר במגילה (יד.) שרק נבואות הנצרכות לדורות נכתבו ושלא נצרכו לא נכתבו, אם כן מזה שנכתב מה שאמר מלאך לגדעון ראיה שנלמד מזה שהסכימו משמים עם בועז לשאול שלום בשם. ועיין בתפארת בחורים (שם ד"ה וכ"ת) ובבן יהוידע (שם ד"ה מלי) ביישוב קושיא זו. וראה ביפה עינים (ד"ה וכי). נז. **וכן** הקשה בישרש יעקב (ד"ה התקינו) ובגבורות ארי (מכות כג: ד"ה וכ"ת). נח. **ועיין** עוד בישרש יעקב (שם) ובמנחת יהודא (ד"ה וכ"ת). נט. **אמנם** ממה שהבאנו לעיל מאהבת איתן נראה שאין להקדים את השם. ס. **וכלשון** רש"י במשנה (נד. ד"ה ואומר) למוד מדברי זקני אומתך לעשות מה שראית שעשו הם. וכתב השפתי חכמים (ד"ה וכ"ת) שהגמרא יכלה לתרץ על השאלה שבועז עשה מדעתו, תא שמע 'אל תבוז כי זקנה אמך', ולא צריך את הפסוק 'ה' עמך גבור החיל'. ועיין בסמוך. סא. **אלא** שבישרש יעקב (אבולעפיה, ד"ה התקינו) הקשה שהגמרא אומרת תא שמע 'אל תבוז' משמע שהולך על שאילת שלום. וכן הקשה בלב אהרן (שופטים פ"ו סי' כה, מד:). עיין שם מה שביאר בארוכה. ובמעון הברכות (ד"ה וכ"ת) כתב שצריך לדחוק שלא היה גירסת הרמב"ם בגמרא כך. אלא שהקשה על עצם לשון הרמב"ם שאין ללעוג 'אף על פי שהם ישנים וקדמונים', וכי הזקנה גורם שיהיה מבוזה, אדרבה ענין זה גורם גדולה וכבוד. ועיין בסמוך בדבריו. סב. **וכן** בשיטה מקובצת (ד"ה ת"ש) ובשיטה לר"א אלשבילי (שם). סג. **ריטב"א** (ד"ה ואמר) וכן המאירי (ד"ה אמר) ובשיטה מקובצת (ד"ה ואומר) ובר"א אלשבילי (ד"ה ת"ש). סד. **ועיין** שם שהאריך בענין זה. ובדברי שאול (נתנזון, מהדו"ק פר' נצבים ד"ה וכמ"ש) הקשה למה לא יעשה משפט בהם על עצם העבירה ולא יפרו התורה. ותירץ שזכות לימוד התורה יכולה להגין ולמנוע עונש העבירות ועל ידי שיזדמנו להם סיבות להפר התורה לא תגן עליהם ואז יענשו. ועיין עוד בנצי"ב בהרחב דבר (בראשית יט א) ובדברי יציב (ח"ג יו"ד סי' ג וכס"ז לקוטים והשמטות סי' קו אות ט). סה. **ועיין** שם שהאריך מנין ש'אליו תשמעון' הוא גם למי שאינו נביא כמו בועז. סו. **ובברכת** אברהם (כהן, ברש"י ד"ה ת"ש) ביאר את דבריו משום שהיינו אומרים שאין טעם בדבר למה ששואלים בשם, ומאחר שאין שום טעם בדבר אין לנו לסמוך על

ביגיעות מרדכי (ד"ה וכ"ת) כתב שלרש"י (ד"ה ת"ש) הפסוק 'עת לעשות' זה לא ראיה בפני עצמה, אלא נתינת טעם לפסוק של 'אל תבוז', שמשום כך יש לנו ללמוד מבועז ואין לחוש שמא מדעתו עשה כי יש לו על מי לסמוך היינו על הפסוק 'עת לעשות'.

מדוע צריך את הפסוק בגדעון

שם. התוספות יום טוב (מ"ה ד"ה ואומר) הקשה אחרי שיש את הפסוק 'אל תבוז כי זקנה אמך', מדוע צריך את הפסוק בגדעון[סז]. ותירץ שאם לא שהמלאך אמר כן לגדעון לא היינו מפרשים את הפסוק של 'אל תבוז' לענין בועז. **ובשושנים לדוד** (שם) כתב שאחרי שרואים שבועז לא עשה מדעתו, מעתה צריך את הפסוק של גדעון ללמד שאפילו ליחיד מותר לשאול בשלום. שלא נאמר שדווקא לרבים מותר כמו אצל בועז שאמר להם 'ה' עמכם', אלא אף ליחיד [כמו אצל גדעון] מותר. ואפילו שגם שם הקוצרים אמרו לבועז 'יברכך ה'', אין ללמוד מהקוצרים. ועוד שעדיין אפשר לומר שדווקא להשיב מותר ליחיד אבל לא לשאול בתחילה, ועוד ששונה ברכה משאילת שלום. לכן הביאה הגמרא מגדעון שגם ליחיד מותר.

הריא"ף (בעין יעקב ד"ה כל) תירץ שגם משני הפסוקים האחרים אי אפשר ללמוד מכיון שיש לדחות שמא לא אמר בועז 'ה' עמכם' בשביל שאילת שלום בשם כי לא נתכוין לשם אלא רצה לזרזם שלא יהיה בידם עבירה לחלק לזונות מהדגן, ולכך כשראה בועז את רות אמר 'ה' עמכם' להזהירם, כלומר יהיה ה' שוכן עמכם שלא יהיה לכם דבר של עבירה אלא דבר של יראת ה' יהיה עמכם, ואם כן אין ללמוד מכאן שאילת שלום בשם. וגם אין ללמוד מ'אל תבוז כי זקנה אמך' לומר שבועז לא עשה מדעתו, כי לפי מה שביארנו באמת לא הזכיר בועז את ה' אלא לזרז לקוצרים. לכן הביאה הגמרא מגדעון ואפילו שיש לדחות שהמלאך בא בשליחות ולא לשאילת שלום, אבל מכל מקום למדנו שפירוש 'ה' עמכם' האמור בבועז אינו זירוז ואזהרה, לפי שמצינו בגדעון שאמר לו המלאך 'ה' עמך', ושם אין לומר שזרזו והזכירו המלאך שיתעסק בדבר מצוה שיש בה שם ה' ולא בדבר עבירה כמו שאנו דורשים בבועז, כי לא שייך לומר כן אצל גדעון. ועל כרחך דורשים בגדעון ה' עמך או בשאילת שלום או לכל הפחות מענין הבטחה שתהיה השכינה עמו, ואם כן גם אצל בועז אינו ענין אזהרה אלא שאילת שלום בשם, שהרי הבטחה אי אפשר לדרוש בבועז, שדווקא בגדעון שהיה מדבר עם המלאך יש לדרוש שהמלאך הבטיחו בשליחות מאת המקום אבל בועז מנין לו להבטיחם לקוצרים, וכיון שכן ודאי דורשים ששאל להם לשלום בשם. ואפילו שאפשר לדחות ולומר שבועז עשה מדעתו, לזה הביאה הגמרא את הפסוק 'אל תבוז כי זקנה אמך'. ואם תאמר שזה דווקא בדברים שאינם נוגעים לכבוד ה', אבל להזכיר את השם לשוא בשביל כבוד בני אדם יהא אסור. לזה הביאה הגמרא הפסוק עת לעשות לה' להזכיר שם ה' לשוא בזמן שהפרו תורתך שהם החושבים להשכיח שמו והפרו תורתך, אז עת לעשות לה' עתים הם לעשות לה' ולשאול שלום בשם.

בישרש יעקב (ד"ה התקינו) תירץ שהרי מהלך הגמרא הוא שלולא הפסוק 'אל תבוז' היינו אומרים שבועז עשה מדעתו, והמלאך אמר לגדעון בשליחות השם יתברך שהשכינה עמו ואין ללמוד שהתקינו שאלה בשם והסכימו בית דין של מעלה. אבל עכשיו שיש פסוק 'אל תבוז' להורות שלא תאמר שבועז עשה מדעתו שיש לו סמך מפסוק עת לעשות לה', אם כן עתה אין הכרח לומר שהמלאך אמר לו לגדעון בשליחות ה', רק נאמר שעשו בית דין של מטה דהיינו בועז והסכימו בית דין של מעלה על ידי המלאך שאמר לו לגדעון 'ה' עמך', ומשום כך הביאה הגמרא גם את הפסוק של גדעון לומר שהסכימו למעלה לדברי בועז, ואם כן צריך את כל הפסוקים[סח].

ביאור נוסף בסוגיא

שם. במעון הברכות (ד"ה וכ"ת) ביאר את הסוגיא על פי הפסוק (קהלת ז י) 'אל תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה כי לא מחכמה שאלת על זה'. והביאור שיש אנשים חושבים עצמן ואנשי דורם לכלום, שאומרים שהם דור יתום ואין ביכולתן להשיג שלמות וחכמה עליונה ומדרגות ראשונים, ונותנים גדולה לאבותיהם שהיו בדורות ראשונים ולבבם היה כלב אריה בהשגות, וזו שטות לומר כן וראוי לנו לידע כי לא נופלים אנו מהם ויש בכח ויכולת כל דור ודור להשיג דעה ושלימות אפילו כמשה רבינו זולת בענין הנבואה, ואין דור יתום ואלמן, ובכל דור ודור יש חכמים ושלמים אשר אנו מצווים לשמוע בתקנתם וגדרם וכמו שאמרו (ר"ה כה:) 'אין לך אלא שופט שבימיך'. וזה ביאור הפסוק 'אל תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה', היינו הזמן גורם שאז היו אנשי הזמן טובים מאלה, 'כי לא מחכמה שאלת על זה', זה משטותך וסכלותך וחסרון בינתך לומר כן וזה מביא לעבור על תקנת חכמי הזמן מצד שאינך מחזיק אותם לחכמים.

ובזה יש לומר כוונת הכתוב 'אל תבוז' שתהיה בז לעצמך לומר 'כי זקנה אמך', 'זקנה' לשון חכמה, היינו כי אבותיך זקנים המה לחלוק להם הכבוד ולפרוש קלון לעצמו, על זה הזהיר שלמה המלך 'אל תבוז', שלא תהיה בוז ומבזה חכמי הזמן, ואדרבה אין דור זקן וחכם מדור שאחריו. וזה מוסר השכל כי זה פיתוי יצר הרע להפילו בקטנות ושיספיק עצמו במעט עבודה ולייאש עצמו מעבודה הגדולה ושיהיה קל בעיניו להלעיג על חכמי הזמן ותקנתם ומשפטם. ועל פי זה מבארת הגמרא לאלה שחושבים פחיתות לדורם יש מקום לומר שאין ראיה שיהא מותר לשאול בשלום אנשי דורו בשם ממה ששאל המלאך בשלום גדעון שהיה גדול וצדיק, כי יש לומר שאנשי דורו פחותים הם ואינו כדאי להזכיר שם שמים בשלום. וכן מבועז אין ראיה, כי מדעתו עשה בגלל גדלותו מה שאין כן שאר דורות אינם כדאי להזכיר שם שמים בשלומם, לזה אמרה הגמרא תא שמע 'אל תבוז', שזה אסור להקטין עצמותו ולחלוק כבוד וחכמה לראשונים ממנו, כי כל נפש מישראל שקול וכדאי להזכיר שם שמים עליו כי לא נופל בר ישראל אחד מהשני. וממילא שזה תועלת גדול שיהיו חרדים לתקנות חכמי הזמן אחרי שידעו כי חכמי הזמן אצל הקב"ה כחכמים הראשונים[סט].

בהעז ביד (ד"ה כל) ביאר שהמינים אמרו אין עולם אלא אחד, היינו עולם הבא שאין הקב"ה משגיח על עולם השפל הזה שמסרה למערכת השמים. וזה מדויק בלשון המשנה 'משקלקלו המינים' ולא משרבו המינים, שמאמינים הם שיש בורא אבל יקלקלו את השגחתו ולמעט אותה על זה העולם, ולכן התקינו לומר בברכה מן העולם ועד העולם שהוא משגיח בכל ואין מקום ואין זמן בלא השגחתו. ולא היו מסתפקים בתקנה זו אלא התקינו עוד שיהא אדם שואל בשלום חבירו בשם, להשריש את אמונת ההשגחה בכל עת שיראה את חבירו לרמז שה' עמו שה' הכין צרכיו מקודם שיעשה אותם האדם, ולפי זה מוכרח הוא לומר את השם ראשון כמו 'ה' עמכם' ולא הפוך, לרמז ולחזק את ההשגחה שה' הוא המתחיל להכין לאדם והאדם הוא רק הגומר בעדו, ואם היה אומר את השם בסוף היה משמע שהאדם הוא המתחיל וה' הוא המסייע לדבר.

אלא שתקנה זו צריכה מקור מנין הוציאו חז"ל היתר זה, הרי יש לחשוש לשני איסורין מה שמזכיר את שם ה' וזה איסור דאורייתא. וגם איך יזכיר ה' בראשונה הרי בנדרים (י.) איתא שלא יאמר אדם לה' עולה אלא עולה לה' שמא ימות ויוציא שם שמים לבטלה. ועוד שהתקנה בסתם נעשית בכל האנשים, וקשה למה ישאלו בשם גם באיש נכבד שנדע בבירור שהוא איש מאמין בכל. ועל זה מביא תקנה של בועז שנתקנה גם בימים קדמונים שאמר לקוצרים 'ה' עמכם', ואף שהיו צדיקים, והראיה מזה שהפכו ואמרו 'יברכך ה'', שחששו לומר שם בראשונה, מכל מקום בועז שאל על דרך התקנה להזכיר את שם ה' בראשונה, אבל הקוצרים ענו הפוך, שמאמינים בהשגחה שמברך לכל איש ברכתו ועל העונה לא היתה התקנה שיהא השם בראשונה. ועל זה שואלת הגמרא שמא בועז עשה מדעתו כי חשב אותם לבני אדם המונים וחשד אותם כי אמונת ההשגחה רופף בידם אבל לא עשה מצד שהיתה תקנה זאת. לכן הביאה הגמרא מהמלאך שאמר לגדעון 'ה' עמך גבור החיל', ומזה שקרא לו גבור החיל שמע מינה שהוא צדיק, ועם כל זה היה מזכיר בשלומו את השם בתחילה. ועל זה שואלת הגמרא שמא המלאך אמר לגדעון משום שהוא נצחי ואין לו לירא שמא ימות, אבל בני אדם איך מזכירים את השם בראשונה. וחזרה הגמרא לראיה מבועז שכתוב 'אל תבוז כי זקנה אמך' איך אתה מבזה את בועז כי חשד את הקוצרים בחנם, אך באמת עשה על פי תקנה והתקנה נעשתה לכולם, אך במשך הזמן נשכחה התקנה וחידשוה חז"ל שוב פעם, והביא מקור לזה מפסוק 'עת לעשות לה' הפרו תורתך', ולכן הוכרחו לתקן שוב תקנה זו.

מדוע השמיטו הפוסקים תקנה זו

שם. האחרונים[ע] תמהו מדוע השמיטו הרמב"ם והפוסקים ולא הביאו תקנה זו ששואלים שלום בשם ה'. ותירצו בכמה אופנים:

א. בשו"ת יהודה יעלה (או"ח סי' ט ד"ה וצ"ל דקשה) תירץ שתקנה זו נתקנה מפני המינים[עא], והיינו משום שהיו כופרים בתחיית המתים ולכן תיקנו להזכיר

בועז כיון שיש בזה חשש של הזכרת שם שמים לבטלה, ועל זה לא נאמר 'אל תבוז', שזה נאמר דווקא אם יש להם טעם לדבריהם, לכן מביאה הגמרא מהפסוק 'עת לעשות לה'' שמפני חשש שלא ישכחו שם שמים אנו מתירין. ועיין עוד חתם סופר (ד"ה התקינו). **סז. ובגביע** הכסף (ד"ה ת"ש) נשאר בקושיא. **סח. ובעין** זה ביארו בשדה יצחק (ד"ה וכי) ובתקנת עזרא (ד"ה מלי). **סט. ובזה** ביאר את דברי הרמב"ם בפירוש המשניות [לעיל] שהפסוק לא הולך על עניין עניית שלום רק שלא יבוז וילעיג לתקנת חכמים. ומה שסיים אפילו שהם ישנים וקדמונים, כוונתו על חכמים הקודמים, היינו שיחרדו לתקנת חכמים כמו על תקנות נביאים ולא יבוז וילעיג אפילו שהם היינו חכמים ראשונים ישנים וקדמונים, אינם במעלה יתירה על חכמי הזמן. **ע. בית** אפרים (אה"ע סי' פו ד"ה והן), יהודה יעלה (או"ח סי' ט) ושו"ת שיח יצחק (סי' לט). **עא. שהרי** תקנה זו נשנית במשנה יחד עם התקנה שיאמרו מן העולם ועד העולם מפני המינים שאמרו אין עולם אלא אחד, ומשמע שגם התקנה לשאול בשלום חבירו בשם נתקנה מפני המינים.

שם ה׳ אפילו שם העצם[עב] על בשר ודם כדי לאמת ולחזק על ידי כן אמונת תחיית המתים, ולכן לאחר שבטלה תרעומת המינים בטלה התקנה ושוב אסור לשאול שלום בשם[עג].

ב. **בשו״ת שיח יצחק** (סי׳ לט ד״ה ולענ״ד) תירץ על פי מה שכתב **החתם סופר** (הגהות לשו״ע או״ח סי׳ פה על מג״א סקק״ג) שהטעם שנמנעו אבותינו מלהרגיל את בניהם לדבר בלשון הקודש הוא משום שגלו לבבל שהיתה מלאה גלולים, ומטעם זה יש לומר גם כן שאין אנו רשאים להזכיר שם ה׳, ולכן השמיטו הפוסקים תקנה זו.

ג. עוד תירץ השיח יצחק (שם ד״ה ועוד) על פי מה שכתב **החיד״א בפתח עיניים** (יומא לט. ד״ה הגם) שלאחר שתיקנו חכמים (נדרים י.) שלא יאמר אדם לה׳ קרבן רק קרבן לה׳ שחוששים שמא יאמר לה׳ ולא יאמר קרבן ונמצא שמוציא שם שמים לבטלה, בטלה התקנה שישאלו את שלום חבירו בשם ה׳, והמשנה (נד.) נשנית לפני התקנה שלא יאמרו לה׳ קרבן, ולפי זה מיושב מה שהשמיטוה הפוסקים כיון שהתקנה נתבטלה.

ביאור הדרשה בפסוק

אמר רבא האי קרא מרישיה לסיפיה מדריש מסיפיה לרישיה מדריש מרישיה לסיפיה מדריש עת לעשות לה׳ מאי טעם משום הפרו תורתך מסיפיה לרישיה מדריש הפרו תורתך מאי טעמא משום עת לעשות לה׳. וביאר רש״י (ד״ה מרישיה) שאם דורשים את הפסוק ככתיבתו ביאורו הוא שיש עתים לה׳ לעשות משפט פורענויות בעוברי רצונו משום ש׳הפרו תורתך׳[עד]. ואם דורשים הפסוק מסופו לתחילתו ביאורו הוא שמה שיש מקרים שעושי רצונו הפרו תורתו כגון אליהו בהר הכרמל שהקריב בבמה בשעת אסור הבמות, הוא משום שעת לעשות סייג וגדר בישראל לשמו של הקב״ה[עה].

המהרש״א (ח״א ד״ה מסיפיה) ביאר את דרשת הפסוק ככתיבתו על פי הגמרא בסמוך, אם ראית דור שאין התורה חביבה עליו כנס שנאמר ׳עת לעשות לה׳׳, דהיינו ׳עת לעשות לה׳׳ לכונסה לשם שמים משום ש׳הפרו תורתך׳.

הריא״ף (בעין יעקב ד״ה אמר) ביאר שמרישיה לסיפיה היינו עת לעשות לה׳ שאפילו שכתוב (יהושע א ח) ׳והגית בו יומם ולילה׳, מכל מקום אם אי אפשר לו לעסוק יומם ולילה יקבע עתים לתורה, וזה הכוונה ׳עת לעשות לה׳׳, מה טעם יקבע עתים ויבטל ציווי של הכתוב ׳והגית בו יומם ולילה׳, משום ש׳הפרו תורתך׳, שאם לא יקבע עתים יתבטל ממנו תלמוד תורה לגמרי. ואם דורשים מסיפיה לרישיה היינו ׳הפרו תורתך׳ שהאדם העוסק בתורה יש לו רשות להפר ולבטל תורה בזמן שרואה ש׳עת לעשות לה׳׳ בפיקוח נפשות, וכיוצא בזה יחלל שבת אחת כדי לקיים נפש מישראל.

במעון הברכות (ד״ה והומר, נדפס בהשמטה לאחר סיום המסכת) ביאר את הדרשה מסיפיה לרישיה, שיש שמקיים מצוות בהכרח בלי רצון, וחושב כי זה נחשב קיום המצוות, כמו שאם אדם עושה טובה לחבירו אף אם אינו בנדיבות ורצון נחשב טובה לזולתו, אבל זה יתכן רק בבין אדם לחבירו, כי המקבל נצרך לטובה, ואפילו אם המטיב עושה בהכרח, על כל פנים מקבל הטוב. אמנם הבורא יתברך אינו נצרך לשום דבר זולת שיעשו רצונו, וכמו שכתוב (ויקרא א ג) ׳יקריב לרצונו׳, ואם אין הרצון אין בזה טוב, לזה נצטוינו זמנים להפר מצות התורה לצורך שעה משום שאין צריך לעיקר המצוה רק ברצון ונדיבות נפש, וזה ׳הפרו תורתך׳ בשביל ׳עת לעשות לה׳׳.

בעיון יעקב (ד״ה וכי) ביאר על פי הגמרא בנזיר (כג.) גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה, ואם כן מי שדורש ׳עת לעשות לה׳ הפרו תורתך׳, לומד שמדובר במצוה שלא לשמה וזה ׳עת לעשות לה׳׳ את המצוה אף שבעשייתו ׳הפרו תורתך׳ שעשייתו שלא לשמה. ומי שדורש את הפסוק הפוך לומד שמדובר לעשות עבירה לשמה משום ׳עת לעשות לה׳׳, וכיון ששני האופנים טובים דרשה הגמרא את הפסוק בשני אופנים אלו.

באיי הים (ד״ה עת) ביאר שאם דורשים את הפסוק מרישיה לסיפיה היינו שלפעמים העת לעשות לה׳ הוא סיבה שיהיה מצוה וצורך להפר את התורה, ולפעמים הוא להיפוך כי הפרת התורה מכריחה לעשות דבר חדש לה׳ אשר לא שיערוהו אבותינו, והיינו כי אליהו בהר הכרמל הפר את התורה והקריב בבמה משום שהיה אז עת וזמן לעשות לה׳ כלומר לברר ולפרסם כי ה׳ הוא האלקים אין עוד, ואם כן היתה הפרת התורה נעשית ממה שהיה עת לעשות לה׳. ולפעמים הוא להיפוך משום שהיה עד הנה הפרת התורה לכן הוצרך לעשות דבר חדש, כמו שאמרו (עירובין ו.) רב בקעה מצא וגדר בה גדר, כלומר לפי שהיו ההמון עמי הארץ ואת התורה לא דרשו ולא ידעו, על כן הוצרך לעשות בו גדר מעשי לשם ה׳.

בקול הרמ״ז (מ״ה ברע״ב ד״ה הפרו) ביאר שפסוק זה מרישיה לסיפיה נדרש לענין בועז, והיינו כשהוא ׳עת לעשות לה׳׳ כגון לשאול בשלום חבירו שהוא רצונו של מקום, אז ׳הפרו תורתך׳, חכמי ישראל הסכימו שיהיה באופן הנראה אסור דהיינו בהזכרת שם שמים אפילו שנראה מזלזל בכבודו של מקום. ואם מסיפיה לרישיה מדריש [כדברי רב נתן במשנה שדרש כן], היינו שבא לתת טעם לחזרת התקנה אחר שנתבטלה ואמר ׳כשהפרו תורתך׳ דהיינו שיש מינים אז ׳עת לעשות לה׳׳[עו].

בלשמוע בלמודים (ד״ה מרישא) ביאר שמרישא לסיפא היינו ׳עת לעשות לה׳׳ לנקום מעשי רשעה אשר ׳הפרו תורתך׳, ומסיפא לרישא נדרש שלכן ׳הפרו תורתך׳ ואין מתייראים מהעונש לפי שאין העונש ממהר לבוא רק ׳עת לעשות לה׳׳ שיעשה העונש בעת רחוק.

בכבוד הבית (פינטשוב, ד״ה כל חותמי) ביאר שאם דורשים את הפסוק מסופו לתחילתו, הוא שבמצוה בזמנה מבטלים תורה כי חביבה מצוה בשעתה ועל כן מבטלים תורה מפניה, ולכן ׳הפרו תורתך׳ משום ׳עת לעשות לה׳׳, לעשות את המצוה בעתה. ואם דורשים מרישיה לסיפיה היינו שתלמידי חכמים שתורתם אומנותם כרבי שמעון בן יוחי וחבריו שהם אינם מבטלים מהתורה, ואם כן גם בשביל מצוה לא מבטלים, ואם כן ׳עת לעשות לה׳׳ ולהתבטל מהמצוה משום ׳הפרו תורתך׳[עז].

בהדרש והעיון (פר׳ ואתחנן הברכה מאמר ריד אות ג) ביאר ׳עת לעשות ה׳׳, אם אנו שומעים שאומרים כי יש עת קבועה לעשות לה׳ ומה שמתאים ממצוות התורה לעת הזאת אינו מתאים לזמן אחר, עלינו לדעת ששיטה זו מקורה ש׳הפרו תורתך׳, כלומר הפרת אמונה גרמה זאת. וכן להיפך ׳הפרו תורתך׳ כלומר אם רואים אנו אנשים מפירים את התורה ועוברים על מצוותיה אין זאת רק משום ׳עת לעשות לה׳׳ כלומר הסיבה היא משום שאומרים שיש עתים קבועים לעשות לה׳ ומה שיצדק בזמן אחד לא יצדק בזמן שני.

בירושלמי מבואר עוד באופן אחר

שם. בירושלמי (פ״ט ה״ה) מבואר רבי חלקיה בשם רבי סימון העושה תורתו עתים הרי זה מיפר ברית, מאי טעמא ׳הפרו תורתך עת לעשות לה׳׳. וביאר **הפני משה** (שם ד״ה ומפרש) שמי שעושה תורתו עתים ולא בקביעות תמיד הרי זה מיפר ברית הכתוב אצל התורה ׳אם לא בריתי יומם ולילה׳, שעל התורה הכתוב מדבר. וביאור הפסוק ׳הפרו תורתך׳ מי שעושה ׳עת׳ לה׳, ולומד רק בעתים ולא בקביעות.

ובכוכבי אור (מטשיבין, פר׳ נצבים) ביאר[עח] שכל הטוען שנשתנו הזמנים וזה העושה תורתו ׳עתים׳, הרי הוא מיפר ברית, כי התורה לא ניתנה לזמן מסויים או לתקופה מסויימת. וגם אלו אשר נטו מהדרך הישר הרי בסוף ימיהם גם הם נוכחים לדעת כי לא ניתן להיות יהודי ללא תורה.

בביאור המאמר

תניא הלל הזקן[עט] אומר בשעת המכניסין פזר בשעת המפזרים כנס.

רש״י (ד״ה בשעת) ביאר שבשעה שאין חכמי הדור מרביצים תורה לתלמידים, פזר אתה לשנות לתלמידים, אבל אם הגדולים שבדור מרביצים תורה, כנס אתה ולא תטול שררה עליהם שאף זו לכבוד שמים לאחוז במדת הענוה, וכתוב ׳עת לעשות לה׳ הפרו תורתך׳[פ]. **ורבינו יונה** (אבות פ״ב מ״ה ד״ה ובמקום) הוסיף שגם ׳בשעת המכניסין פזר׳ נלמד מ׳עת לעשות לה׳׳, שאם ראית דור שהתורה מתרשלת על ידו עמוד והשתדל בה, שנאמר ׳עת לעשות לה׳ הפרו תורתך׳, מה טעם ׳עת לעשות לה׳׳ משום ד׳הפרו תורתך׳, שהפסוק נדרש מראשו לסופו.

וכתב המהרש״א (ח״א ד״ה ואם) שלדברי רש״י המשך דברי הגמרא ׳ואם ראית דור שהתורה חביבה עליו פזר׳ זהו ענין נוסף, שבתחילה דיברה הגמרא על חכמי הדור אם הם מרביצים תורה או לא, והמאמר השני הוא על התלמידים אם חביבה התורה עליהם או לא. והפסוק שהגמרא מביאה ׳עת לעשות לה׳׳ הולך על שניהם, על שעת המפזרים כנס שאז ׳עת לעשות לה׳׳ במידת ענוה, ׳הפרו תורתך׳ מללמד לתלמידים כיון שיש חכמי הדור אחרים המפזרים. וכן הולך על המימרא השניה אם ראית דור שאין התורה חביבה עליהם ׳עת לעשות לה׳׳ מללמדם, משום בזיון התורה. אמנם הביא המהרש״א שמהירושלמי (ה״ה,

---

עב. **היינו** שם בן ארבע אותיות. עיין שם (ד״ה אמנם נראין) שהאריך להוכיח שכך היתה התקנה לשאול בשם בן ארבע אותיות. **עג.** **וכתב** שעל פי זה יש ליישב מדוע לא הוזכרה תקנה זו בין התקנות שתיקן עזרא המנויות בבבא קמא (פב.), שלא נתקנה תקנה זו לעולם רק בזמן שיש תרעומת המינים. ועיין שם שהאריך ליישב עוד בדרך נוספת מדוע השמיט הרמב״ם תקנה זו. **עד.** **אלא** שהמהרש״א (ח״א ד״ה מסיפיה) כתב שזה קצת דחוק שהיכן הוזכר משפט. **עה.** **ועיין** בזה בערוך לנר (יבמות צ: ברש״י ד״ה כגון) אם היה בזה איסור קדשים בחוץ כיון שאליהו לא נתן עליו אש כלל. **עו.** **ועיין** ביגיעות מרדכי (ד״ה אמר) שהאריך מדוע רש״י לא ביאר את דברי רבא במחלוקת תנא קמא ורבי נתן במשנה במעשה של בועז. וראה גם סמיכת חכמים (ד״ה הלי). **עז.** **וכן** ביאר בערך שי (טהלנקא, ד״ה עת). ועיין שם עוד ביאורים. **עח.** **הובא** בעלי ורדים (ד״ה מסיפיה). **עט.** **עיין** שפתי חכמים (ד״ה תניא) מיהו אותו הלל. **פ.** **וכן** מבואר בשבת (קד.) שהאותיות פ״א כפופה פ״א פשוטה בא לרמז פה פתוח פה סתום. וביאר רש״י (שם ד״ה פה) ׳פה פתוח׳ בשעת המכניסים פזר, ׳פה סתום׳, בשעת המפזרים כנס אם יש גדול ממך.

סח.) מוכח ששני המימרות דבר אחד הם ובשעת המכנסים פזר הולך גם על תלמידים שחביבה התורה עליהם להכניסה אליהם פזר ללמד להם, ובשעה שהתלמידים מפזרים אותה ואינה חביבה להם כנס אתה ללמד להם[פא].

במשנת חכמים (חגיגה, אות מז מח) ביאר בשעה שמכנסין כשאין חכמי הדור מרביצים תורה בתלמידים ואין עושין כל מה שמוטל עליהם לעשות, פזר אתה ועשה כל מה שביכולתך לעשות לשם שמים, על דרך שאמרו (אבות פ״ב מ״ה) 'במקום שאין אנשים השתדל להיות איש' ואל תחוש לשום דבר שיעמוד כנגדך, ואפילו שיעבור עליך מה, אל תירא ואל תיחת, פוק חזי פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן שעם היותו רך בשנים, ואביו ואבי אביו ושבעים זקנים ועל ראשם משה רבן של כל ישראל חיים וקיימים, כשראה מעשה זמרי נזכר הלכה ויקנא לאלקיו. אמנם בשעה שמפזרים כנס דהיינו שגדולי הדור משגיחין על הדור ועושים את שלהם לעמוד בפרץ בכל דבר שהוא זכות לרבים מישראל, ואינם מתרשלים ולא מתפחדים ולא נושאים פנים ולא משגיחים על טובת הנאתם רק לטובת כלל ישראל, ומרביצים תורה בתלמידים וגודרים גדרות בענין העריות אזי כנס אתה ושמע מהם.

באגדת אליהו (על ירושלמי ברכות פ״ט ה״ה, עמ' סב: ד״ה הלל) הקשה על הלשון 'פזר', שהיה לו לומר 'למד'. אלא שפזר משמע לטובים ולרעים על דרך המפזר ממון שלוקחים בין הגונים בין שאינם הגונים, כך כאן במקום שמכניסים שאין חכמי הדור מרביצים תורה, אתה פזר מתורתן ללמד יחד הגון ובלתי הגון שבאמצעות המוכן יקבל הבלתי מוכן שיתרבה התורה כיון שאין מי שילמד ויהיה כמו שיהיה.

בבן יהוידע (ד״ה בשעת) ביאר שמאמר זה מדבר על הצדקה, שיש ימים ידועים בשנה שדרכן של בני אדם לחלק בהם מעות לעניים, ויש ימים שכיסם של בני אדם סגור ומסוגר מן הצדקה שאין נותנים כלום לעניים והם מתים ברעב. לכן החכם יעשה בדעת שהוא יחלק הצדקה הראוי לו ליתן כפי ממונו בעת שאין בני אדם נותנים כלום, אבל בעת שמצוייה הרבה הוא יכנס וישמור אותה לעת הצורך[פב].

בליקוטי חבר בן חיים (ד״ה בשעה) ביאר את דברי הגמרא על פי הגמרא בתמורה (טז.) בשעה שהתלמיד בא אצל רבו ואומר למדני תורה אם מלמדו מאיר עיני שניהם ה', כלומר כי השם יתברך יתן ברב חכמה כפלים שלא יפסיד בהוצאת הזמן שלמד עם התלמיד, וזה שאמר הלל בשעת המכניסין שהתורה חביבה ומבקשים ללמוד ממך פזר ולא תפסיד שנאמר 'יש מפזר ונוסף עוד', אבל בשעת המפזרין שאין התלמידים רוצים ללמוד חבל על עתותיך שתבלה עמהם, על כן כנס ולא תבלה זמנך.

בדרך אמונה (פורילה, ד״ה תניא) ביאר שהלל גם מפרש את הפסוק 'עת לעשות לה'' מרישיה לסיפיה ומסיפיה לרישיה, שאם נדרשהו מרישיה לסיפיה יהיה פירושו 'עת לעשות לה'' ולפזר תלמודו בין התלמידים משום 'הפרו תורתך' ואין איש מאנשי חכמי הדור שם על לב להרביץ תורה לתלמידים. ואם נדרשהו מסיפיה לרישיה יפורש 'הפרו תורתך' לבלתי פזר אותה משום 'עת לעשות לה'' היינו בעת הפיזור, שגדולי הדור מרביצים תורה ברבים.

בפרשת מרדכי (ד״ה בשעת) ביאר בשעה שהחכם נמצא בין תלמידים קטנים ממנו שהם רגילים להכניס תורה אז פזר, תגיד לפניהם דברי תורה וישמעו. אבל כשאתה בין המפזרים בין חכמים גדולים שהם רגילים לפזר תורה אז כנס ותשתוק וקבל את דבריהם כי על ידי זה תוסיף חכמה.

במליץ נעים (כויכוח נעים, אות פט) ביאר בשעה שמכניסין שאתה רואה שמכניסין לאוצר והיינו שחביבין עליהם דברי תורה ומכניסים אותם לתוך לבם, פזר שתניחם להתפזר וכל אחד ילמד במקום שלבו חפץ, ובשעה שמפזרין שאין להם חשק ללמוד כל כך ומפזרים דברי תורה אז כנס שיקבץ אותם תלמידים וילמד אותם.

בביאור המאמר

ואם ראית דור שהתורה חביבה עליו פזר שנאמר יש מפזר ונוסף עוד ואם ראית דור שאין התורה חביבה עליו כנס שנאמר עת לעשות לה' הפרו תורתך. וביאר רש״י (ד״ה ואם) שאם אין התורה חביבה על הדור כנס ואל תטיל דברי תורה לבזיון. **ובמאירי** (ד״ה כל תלמיד) ביאר שכשאין דברי תורה חביבים יתעסק בהם בעצמו, ואל ימנע עצמו מדברי תורה לסכלותם, אלא יזהר שלא ישחית דבריו להשליכם בפניהם אחר שהם מתנכרים עליהם, והוא שאמרו בשעת המכנסים פזר ובשעת המפזרים כנס.

במעון הברכות (ד״ה אם) ביאר על פי הגמרא (מכות י.) 'ומתלמידי יותר מכולם', והיינו המלמד תורה לתלמיד הגון נתוסף חכמת הרב יותר, ולהפך המלמד תורה לתלמיד שאינו הגון נתמעט חכמת הרב. וזה כוונת המאמר, אם ראית דור שהתורה חביבה עליו פזר שנתוסף חכמתו על ידי שמפזר חכמתו לתלמידים. ואם ראית דור שאין התורה חביבה עליו כנס שתלמידים שאינן הגונים מפירים תורתך שנתמעט שפע חכמתך[פג].

בפשט הש״ס (ד״ה שאין) ביאר אם ראית דור שאין התורה חביבה רק המצוות בלי תורה, על זה 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' ללמד לאחרים.

בבן יהוידע (ד״ה ואם) ביאר שאם אתה רואה דור שהתורה חביבה עליו אם כן ירבו התלמידים מאד ואין מלמדים כדי הצורך, אז אתה לא תאמר עדיין אני צריך ללמוד ואין לי פנאי ללמד, אלא פזר לעת עתה מה שלמדת ומה שיש בידך, ובזה הלימוד שאתה מלמד תתחכם ותוסיף חכמה כמו שכתוב 'יש מפזר ונוסף עוד', כי אמרו (מכות י.) ומתלמידי יותר מכולם. ואם ראית דור שאין חביבה עליו התורה אם כן אין תלמידים ללמד ומלמדים בטלים כי אין להם תלמידים, אז אתה כנס מה שיש בידך ולא תלמד לאחרים אלא תלך ותלמד לעצמך מן המלמדים המובהקים שיש להם פנאי ללמדך.

בביאור שני המאמרים יחד

שם. הריא״ף (בעין יעקב ד״ה תניא) הקשה שבתחילה הלל אמר בשעה שמפזרים כנס ולא חילק בין דור שהתורה חביבה עליו לדור שאין התורה חביבה עליו, ולאחר מכן אמר אם ראית דור שהתורה חביבה עליו, אם כן זה כן תלוי אם התורה חביבה על הדור או לא. ואם נאמר שבסוף דבריו הוא מפרש את דבריו הראשונים, היה לו לומר במה דברים אמורים כשהתורה חביבה על הדור. ועוד קשה שהיה לו להביא ראיה לזמן שאין התורה חביבה שאז כנס מסוף הפסוק של 'יש מפזר ונוסף', שכתוב 'וחושך מיושר אך למחסור', דהיינו כשאין התורה חביבה שהוא חושך מיושר התורה אך למחסור.

ותירץ שבתחלה הלל אמר בשעת המפזרים כנס, ולכאורה קשה שהרי בפסוק כתוב 'יש מפזר ונוסף עוד', שמשמע בשעת המפזרים פזר ונוסף עוד, וכן במה שבשעת המכנסים פזר קשה שהרי כתוב 'וחושך מיושר אך למחסור'. לזה תירץ הלל שכוונת הפסוק אם ראית דור שהתורה חביבה עליו פזר, היינו שהפסוק לא מחלק בין מפזרים למכנסים אלא מחלק על המפזרים עצמם בין דור שהתורה חביבה לדור שאין התורה חביבה עליו, וזה שכתוב אם ראית דור שהתורה חביבה עליו פזר, אפילו שיש מפזר בשעת המפזרים עם כל זה פזר גם אתה ונוסף עוד. ולא חילקנו בין שעת המפזרים למכנסים אלא בזמן שאין התורה חביבה עליהם כי אז בשעת המפזרים כנס אתה כיון שאין התורה חביבה עליהם, ומכל מקום בשעת המכנסים לא תכנוס לפי שתתבטל התורה לגמרי ולפיכך פזר אתה.

ולכן לא הביאה הגמרא מהפסוק 'חושך מיושר' לדור שאין התורה חביבה עליו, משום ששם משמע שאם אין התורה חביבה שהוא חושך מיושר כנס, ו'אך למחסור' בין בשעת המפזרים בין בשעת המכנסים, וזה אינו שאם אין התורה חביבה ואין מפזר דברי תורה שהם מכנסים צריך לפזר כדי שלא תשתכח תורה מישראל, ודווקא אם אין תורה חביבה ויש מפזרים כנס, ובזמן שהתורה חביבה גם בשעת המפזרים פזר משום 'יש מפזר ונוסף עוד', לכן הוכרח להביא מפסוק 'עת לעשות לה'' לגלות על מה שאמרנו, שאם אין התורה חביבה כנס שהוא דווקא בשעה שיש מפזרים אחרים, שאם אין מפזרים אחרים אפילו שאין התורה חביבה פזר, שנאמר 'עת לעשות לה'', הכוונה כשאחרים הפרו תורתך שאינם מפזרים תורה ועל ידי זה תופר התורה אז 'עת לעשות לה'' ולדרוש להם תורה, וזה ודאי בזמן שאין התורה חביבה, שבכלל הפרו תורה יש גם שישראל הפרו תורה, הרי שאין התורה חביבה, וגם יש במשמע שהוא בשעת המכנסים, ולכך צריך לפזר ועת לעשות לה'.

בערוגת הבשם (גרינולד, פר' לך לך ד״ה ויהי כאשר) ביאר על פי מה שאמרו (יבמות סה:) כשם שמצוה לומר דבר הנשמע כך מצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע, שאם אינו בטוח שדבריו יעשו רושם ואדרבה עכשיו עושה משוגגין מזידין, על כן יקבל שכר על פרישותו. וזה מה שהגמרא אומרת בשעת המכניסין היינו אם בני אדם מכניסין דברי תורה בתוך חדרי לבותם אזי פזר, ובשעת המפזרין דהיינו שמפזרין הדברי תורה שאינם נכנסין אל הלב שדברים הנדרשים נשארו מפוזרין אזי כנס, ושוב מבאר הלל יותר שמה שאמרנו בשעת המכניסין פזר היינו אם ראית תורה חביבה אז פזר.

בזמנינו בהדפסת ספרים אין דין כנס

שם. בתורת הקנאות (מס' סוטה בהקדמה) כתב שכל מה שאמרה הגמרא אם ראית דור שאין התורה חביבה עליו כנס, לא שייך רק בלומד עם האנשים שלפניו שעיניו יחזו טיב העומדים לפניו אם חביבה התורה עליהם אם לא. לא כן עניין הדפסת ספר שהוא לפני הכלל ולדרי עלמא, ובוודאי גם בזמנינו נמצאים מחבבין דברי תורה ואם יועיל הספר אפילו לפני אחד אין פעולת המחבר לריק.

פא. ועיין בסמוך מהריא״ף. **פב.** ועיין שם שהביא מעשה באחד שהיה מדקדק לחלק מעות לעניים ביום ראשון בשבת אבל ביום ששי לא היה נותן אלא שומרה ליום ראשון יען כי רואה ביום שישי יש הרבה מחלקים לעניים אבל ביום ראשון אין מי שיתן להם פרוטה. ועיין שם מה שרמז לדבר. ועיין כעין זה בחידושי המלבי״ם (ד״ה תניא). **פג.** ובן ביאר בשלמה משנתו (ד״ה יש) בקצרה.

בביאור הדרשה וכיצד הגירסא

דרש בר קפרא זלת קבוץ קנה מינה. רש"י (ד"ה הכי) ביאר אם ראית פרקמטיא בזול קבוץ וקנה ממנה ואסוף שסופה להתייקר[פד]. **ובשלמה משנתו** (שם) ביאר שלרש"י גורסים 'קפוץ' ולא 'קבוץ', מפני שהקיבוץ נעשה אחרי קנייתו לאט ולא קודם, אבל המהירות לקנות היא קודמת לקנייה, וזה מה שרש"י סידר קפוץ וקנה ואסוף[פה].

בעיון יעקב (ד"ה זלת) ביאר כן לענין התורה אף שהדור אין התורה חביב עליהם, אף על פי כן קנה ממנה שסופו שיהיה דבר ה' יקר.

הגר"א בביאורי אגדות (ד"ה דרש) ביאר שדברי בר קפרא אמורים לענין התורה, שדבר שאין העולם לומדים אתה עיין עליהם ולמוד ותקן אותה שסופה להתבקש ממך.

במעון הברכות (ד"ה דרש) ביאר על פי המשנה בסוטה (מט:) שבעיקבתא דמשיחא חכמת סופרים תסרח ותלמידי חכמים מתמעטים. ובדור הזה נוח וקל לתלמיד חכם ללמוד תורה לשמה. ועל זה רמז בר קפרא שלזמן שהחכמה בזויה קבוץ וקנה מינה כי היא תורה לשמה, ובדור הזה הלומד שכרו כפול כי כמעט נשתכח התורה מישראל ואין מורה באמת.

בברכת אברהם (ד"ה זלת) ביאר שבזמן שימצא זמן מוכשר ללמוד או רב גדול שילמדנו יטרח כפי יכלתו לקנות מה שאפשר מלימוד תורה. ועוד שאם חסר לו איזה דבר בלימודו או איזה קושי או שחסר איזה חכמה מחכמת התורה, ונזדמן לו מי שיודע אותה ילך לקנותה ממנו ואל יתרשל לומר שילך לו אחר זמן שעתה הוא עוסק בתורה ואין לו פנאי, שסופה להתייקר שילך לו הרב למקום אחר.

בסמיכת חכמים (ד"ה אמר) ביאר שבר קפרא הולך על דברי הלל בשעת המכניסין פזר, וזה אומר בר קפרא כשהתורה היא בזול היינו שעת המפזרין שיש תלמידי חכמים גדולים הלומדים תורה ברבים אז קבוץ אתה את תורתך וקנה עוד, ולא תצטרך ללמד לאחרים כשיש מפזרים בלעדך, אבל באתר דלית גבר היינו בשעת המכניסים שאינם רוצים ללמד פזר, והוי אתה גבר ללמד לומר לאחרים.

בבן יהוידע (ד"ה ולפ) ביאר שאם תראה התורה עומדת בזול אצל בני אדם שאין חביבה עליהם ללמוד ועל כן התלמידים מועטים והמלמדים תלמידי חכמים שבדור הם פנויים, אתה קפוץ לקנות בזה הזמן שתלך אצל המלמדים ללמוד מהם בהרווחה כי אינם טרודים ללמד אחרים. עוד ביאר הבן יהוידע על דרך מנהגו של אותו חסיד שהיה משתדל ומתאמץ ביותר לקבוע לעצמו לימוד התורה בערב שבת מחצות היום עד שעה מאוחרת וכן בכל ערב יום טוב וכן בחול המועד, כי אמר כי בימים ועתים אלו אין אדם פותח ספר והתורה בטילה מהם, לכן אני אקיימנה. וזה כוונת בר קפרא שאם התורה זולה, שיש עתים ידועים שהעולם טרודים ואין משגיח על עסק התורה, אתה קפוץ ללמוד, וכן על מסכתות שאין העולם רודפים אחר לימודם כגון מסכת מועד קטן, אתה תשתדל ללמוד אותם.

בעיני יצחק (אות קלט) הקשה איך הפסיק בר קפרא בדברי רשות בתוך דברי תורה. ותירץ שגם בר קפרא כיוון בזה לדברי הלל שאמר בשעת המכניסין פזר, ולזה אמר שכל מצוה שהיא מזולזלת בעיני בני אדם תחזיק דווקא באותו מצוה ביותר, וזה ממש כדברי הלל ואין ביניהם רק שינוי לשון[פו].

ברוב דגן (ד"ה דרש) ביאר שאם ראית דור שהם מזלזלים בעסק התורה לא תאמר בתוך עמי אנכי יושבת ותהי נפשי כאחד מהם ואחרי רבים להטות, אלא אדרבה קפוץ קנה מינה שיטרח לקנות קנין התורה כי זה כל האדם.

בפרשת מרדכי (ד"ה זלת) ביאר שבר קפרא מדבר לחכם העיר, שאם הגיע חכם אחר אורח לעיר שהוא קונה את לב העם אחריו והם אומרים שהוא חכם גדול ממך, שכן הוא דרך העם לכבד את האורח שאין בלבם קנאה ושנאה עליו, ועל ידי זה נזדלזלת, אל תתגרה בו באותו חכם להשפילו, כי העם לא יקבלו את דבריך, ויאמרו שמחמת קנאה אתה אומר כן, אלא קבוץ קנה מיניה, הט אזנך לשמוע גם אתה דברי תורה שלו, וכשיצא מהעיר אז במקום שאין גבר תמן הוי גבר.

בשפתי חכמים (ד"ה דרש) ביאר שמימרא זו נאמרה אחר דברי הלל הזקן שבדור שתורה אינה חביבה כנס, אך הזהר שאתה לעצמך תוסיף ותרבה לקבץ לקנות תורה.

הרי זו משנה מפורשת

באתר דלית גבר תמן הוי גבר אמר אביי שמע מינה באתר דאית גבר תמן לא תהוי גבר. המהרש"א (ח"א ד"ה תמן) הקשה מה חידש בר קפרא, הרי זו משנה מפורשת באבות (פ"ב מ"ה) במקום שאין איש השתדל להיות איש. ועוד אביי שדייק שבמקום שיש איש אל תהיה איש, למה לא דייק זאת מהמשנה באבות שלומדים מזה באתר דאית גבר תמן לא תהוי גבר[פז]. ותירץ ששם לא מדובר בתורה אלא במקום שאין איש לעסוק בצרכי צבור השתדל אתה עצמך להיות איש עוסק בצרכי צבור, והתנא השמיענו שיהיה אדם עוסק בצרכי צבור אף שהוא קצת בטל מלימודו. אבל בגמרא כאן נלמד מעניינו לעיל שמדובר בדברי תורה, שבמקום שאין איש להיות מורה הוראה הוי גבר להיות מורה להם[פח]. ולדבר זה עצמו לא הוצרך בר קפרא לומר זאת שדבר פשוט הוא כמו שלמדנו (סוטה כב.) על הפסוק (משלי ז כו) 'ועצומים כל הרוגיה', זה שהגיע להוראה ואינו מורה. אלא שבא לדייק כמו שאמר אביי שבמקום שיש גבר להורות תמן לא תהוי גבר להורות[פט].

בהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (ד"ה באתר) תירץ שמהמשנה היינו יודעים שבמקום שיש אנשים אין הוא צריך להשתדל להיות איש אבל אם הוא רוצה הוא יכול, לכן בא כאן בשביל הדיוק של אביי שבמקום שיש גבר אפילו אחד שלא יהא גבר[צ].

ברוב דגן (ד"ה ובאיתי) תירץ שבמשנה מדובר במקום שאין אנשים צדיקים השתדל להיות איש צדיק וכמו שמצינו בנח שהניח מעשה דורו ותמים היה בדורותיו, אבל כאן מדובר בענין מורה הוראות בישראל[צא].

בצרור החיים (ד"ה תמן) ביאר שכאן הגמרא באה בשביל הדיוק של אביי ותירוץ הגמרא כששניהם שוין, ומזה נלמד שאם הוא גדול ממנו בחכמה אפילו שאותו שבעיר חכם הוא יכול להיות גבר, ושם במשנה באבות זה מילתא דחסידותא, ולכן שנינו במקום שאין איש השתדל להיות איש, אבל אם יש שם חכם גדול ממנו בחכמה אל ישתדל.

בפרשת מרדכי (ד"ה ס"מ) תירץ שהמשנה באבות מדברת באיש שהוא דר בעיר שכולם אינם הולכים בדרך הטוב ולועגים ממי שעושה טוב, אל יסתכל בהם, שאפילו שאין שם איש ישתדל להיות איש, וכל שכן במקום שיש אנשים שיהיה איש בלא השתדלות. וכאן מדובר בהתעסקות בצרכי הכלל, שדווקא כשאין איש שיתעסק בזה אז כל הדברים מוטלים עליו, אבל כשיש מתעסקים אין צריך לבטל מלימודו.

עוד בביאור המאמר

שם. בבן יהוידע (ד"ה באתר) הקשה שתיבת 'תמן' הוא יתור לשון. וכתב שנראה לומר שאפילו אם האדם הוא גבר בגוברין וראוי ושלם אך לפי המקום אינו ראוי, הן מחמת רבויים הן מחמת מזגם שקשה, ואין מזגו יוכל להתערב עם מזגם, הרי זה כאילו אין איש ותהיה אתה איש. עוד ביאר שדווקא אם הוא מאנשי המקום יהיה הוא עיקר ואל תהיה גבר, אבל אם הוא אדם זר שלא גר במקום שם אין לו קדימה עליך.

בשפתי חכמים (ד"ה באתר) ביאר בדרך דרש, שכל מעשיו יעשה אדם לשמה וכוונת הלב בלתי לה' לבדו, וה'לב' הוא מקום שאין אדם אחר שולט ויודע, ושם תהא אדם ותכוין מעשיך.

בשייכות שני המאמרים

שם. ביד דוד (מהדו"ב ד"ה דרש) ביאר שבתחילה אמר בר קפרא שאם סחורה בזול ודאי הטעם כי היא נמאסת בעיני כל ואין איש שמבקש לקנות, והרוצה למכור מלבד שמאוסה בעיניו והיא כלי שאין לו חפץ בה אף אין מוצא למכור וצריך למכרה בזול, אמנם אחר כך תתייקר כמו שהדרך בכל הדברים אחרי ירידתם למדרגה התחתונה הם עולים למעלה, וכן הוא בדברי תורה אם התורה נמאסת בעיני הדור ואין מי שיבקש אותה ואף אותם שהם בעלי תורה מואסים בה ולית גבר, תמן הוי גבר שיבקש התורה ככסף וכמטמונים, ומלבד שכר התורה אף יזכה שיהיה גבר שיעמידוהו עליהם לבסוף לראש.

בהעז ביד (ד"ה דרש) ביאר את שייכות שני המאמרים של בר קפרא, שמתחילה אמר בר קפרא אם ראית סחורה שהיא זול ביותר קפוץ וקנה ממנה והיא התורה שאין לך זול יותר ממנה, שקל להשיגה בזה העולם, וסופה להתייקר בעולם הבא שאפילו אם יתן איש כל הון ביתו לא ישיג אותה שם כי אם מה שלמד וקבץ בתוך נפשו בעולם הזה. וכמו כן בתורה עצמה תלמד במקום הזול, כי יש בתורה דרכי לימוד פשט רמז דרוש סוד, ותלמד דבר שאין העולם נוהגים ללמוד בה שהלימוד קורא תגר על מה שאין העולם לומדים אותה. ועל זה אמר בר קפרא באתר דלית גבר תמן הוי גבר, היינו שתלמד במקום התורה שאין בה גבר, והוי גבר בה.

פד. **באוצר** חיים (ד"ה דרש, נדפס באסיפת זקנים) העיר שמאמר זה היה לגמרא לומר לעיל (סג:) שבר קפרא היה מוכר מילי בדינרי, ומאמר זה דומה למה שאמר שם קרנא קריא ברומי, אלא שזה מדבר בענין היוקר וכאן בענין זול, ונשאר בצריך עיון. פה. **ובחכמת** מנוח (ד"ה זלת) ציין שבאמת בעין יעקב הגירסא 'קפוץ'. פו. **וכעין** זה ביאר בבית יוסף (דירנפלד, ד"ה דרש) אפשר שיש בזה רמז למה שכתב בספר חסידים (אות רסח) מצוה שבני אדם מזלזלין בה אותו תראה לקיים שהיא בכלל מת מצוה. פז. **וכן** הקשה בישרש יעקב (ד"ה תו). פח. **אמנם** רבינו יונה (שם) ביאר את דברי המשנה 'ובמקום שאין אנשים השתדל להיות איש', במקום שאין אנשים גדולים ממך בחכמה השתדל להיות איש, ואל תמנע מלהחכים אף על פי שלא תמצא חכם בעירך גדול ממך ואף אם אין בדור ההוא כמותך תראה עצמך כאילו בדור חכמי התלמוד ואתה עמהם במקום אחד, גם כי תשיג למעלתם תחשוב כי אם אתה עומד עם הנביאים עד משה רבינו ומתי תשיג למעלתם ולחכמתם, ובזה לא תתרשל לעולם מללמוד ובכל יום ויום התקן במדותיך כי תוסיף על חכמתך ותהיה כמעין הנובע. פט. **וכעין** זה תירץ ביד דוד (מהדו"ב ד"ה דרש). צ. **וכעין** זה תירץ בעיון יעקב (ד"ה אמר). ועיין עוד בארוכה באסיפת זקנים (ד"ה זלת) מה שהביא מאהבת עולם (אלגזי, עמוד תורה עמ' יד.). צא. **וכתב** שזה מעין תירוץ המהרש"א. ועיין עוד שם בהמשך דבריו. וראה במגן אבות לרשב"ץ (אבות פ"ב מ"ו).

באור פני משה (ד"ה בס"ד) ביאר שבר קפרא אמר 'זלת' שאם תשמע אדם שמזלזל בכבודך 'קפוץ', תהיה מקפץ על הגבעות ולך מהר משם ולא תענה דבר כי לא תחשוב שזלזל בכבודך, אלא אדרבה 'קנה מינה', שעל ידי זה שתהיה מהנעלבים ואינם עולבים תקנה שלימות הרבה, ואם תרצה להשיב לו מפני הכבוד ולהתגאות, על זה אמר שכל חלקי הכבוד אינם שוים מאומה רק לפני אנשים הרואים את כבוד המדומה, אמנם 'באתר דלית גבר' ואין איש בודאי לא תתגאה שם כי מה תענה לשכנגדך הלא אין שומע זולתכם, ואם כן אם היית במקום שאין אנשים היית מתגבר על יצרך ולא עונה לו ועתה אם הוא מזלזל בכבודך לפני אנשים אתה רוצה לענות ולהשיב מפני הכבוד. הלא תשיב אל לבך לאמר הלוא מלא כל הארץ כבודו הוא רואה ושומע ויודע ועד, וכמו שאמר דוד (תהלים לח יד טו) 'ואני כחרש לא אשמע וגו' כי לך ה' הוחלתי', ולכך אני מייעץ אותך אם שמעת זלזולך מאחרים לך משם ואל תענה.

מבואר שדין מורה הלכה הוא גם באדם גדול

פשיטא. רש"י (ד"ה פשיטא) ביאר שדברי אביי פשוטים הם שלא יורה אדם הלכה בפני רבו. **והחכמת שלמה** (יו"ד סי' רמב ס"ד, נדפס בילקוט מפרשים בשו"ע הו' מכון ירושלים) דייק שאפילו אם אינו רבו כלל רק שידוע שהוא גדול ממנו זה נחשב מורה הלכה בפני רבו. והדבר מוכרח שכן הוא, שאם לא כן מדוע הגמרא תירצה בשוין, ולא תירצה שמדובר באינו רבו. אלא על כרחך שגם באינו רבו אלא גדול ממנו הדין כן. ודבר זה אינו מבואר בפוסקים[צב].

באיזה אופנים יש איסור

לא נצרכה אלא בששניהם שוין. רש"י (ד"ה בששניהן) ביאר אם באת במקום תלמיד חכם ואינך גדול ממנו אל תטול עטרה לדרוש במקומו. **ותוספות** בסוטה (כב: ד"ה בשוין) הקשו מהמבואר שם שאסור להורות מתחת לגיל ארבעים, ומקשה שם הגמרא שרבה כן הורה, ותירצה בשוין, וביאר רש"י (שם ד"ה בשוין) שאם התלמיד חכם שוה לגדול העיר בחכמה מותר להורות או שאין זקן ממנו בעיר. והקשו תוספות מהגמרא כאן שמבואר שבשוין אין לקפוץ להוראה. לכן ביארו תוספות שמה שתירצה הגמרא שם בשוין היינו שמה שאין להורות מתחת לגיל ארבעים היינו כששוה לגדול העיר בחכמה וגדול העיר הגיע להוראה, הלכך כיון שיש שם חכם כמותו שהגיע להוראה בשנים והוא לא הגיע לשני הוראה אין לו להורות לפניו. אבל אם הוא גדול העיר בחכמה אפילו שלא הגיע לכלל שנים מורה, ורבה גדול העיר בחכמה היה[צג].

עוד תירצו תוספות (שם) בשם ר"י שהגמרא כאן מדברת באדם שנכנס לעיר שיש שם חכם שמורה, על זה אמרה הגמרא שלא יהא שם איש אפילו בשוין, אבל אם הוא קבוע בעיר כמותו ושוה לו בחכמה מותר לו להורות. עוד תירצו תוספות בשם **רבינו חננאל** שכאן מדובר במקום שיש גבר ממונה משתדל בצרכי צבור, שלא יקפוץ לתוך שררות אפילו בשוין, ולפירושו כלל לא מדובר בהוראה[צד]. **בצדקה ומשפט** (חולין, חו"מ סי' א) תירץ שאביי ורבא היו חברים, ואפשר שאביי היה גדול מרבא בשנים והגיע לשני הוראה קודם לרבא, והיה מקפיד על רבא שהיה מורה הוראה בפניו, ועל כן אמר באתר דאית גבר תמן לא תהוי גבר וכמו שמעמידה הגמרא בשוין, שבזה מודה אביי שאין להורות, ומשום כך הקפיד על רבא שהיה מורה בפניו משום ששוה לו בחכמה היה, ומזה שמצינו לרבא שהיה מורה בפני אביי שמע מינה שמותר להורות בשוין[צה].

בישרש יעקב (ד"ה מו) הקשה על **הרמ"א** (יו"ד סי' רמב סכ"ג) שכתב שחכם שבא לעיר שיש בה חכם יכול להחזיק ברבנות אם ראוי לכך, ואילו בסוגייתנו מבואר שאסור להורות גם בשוין אלא אם כן גדול ממנו. ונשאר בצריך עיון. **ובפתח עינים** (ד"ה באתר) תירץ שהרמ"א דיבר כשהחכם הבא מחדש קבע דירתו בעיר כמו החכם של העיר ובזה מותר בשוין, ואביי דיבר באכסנאי שאינו תושב כדברי תוספות[צו].

ביאור דברי בר קפרא

דרש בר קפרא איזוהי פרשה קטנה שכל גופי תורה תלוין בה בכל דרכיך דעהו והוא יישר ארחותיך[צז] אמר רבא אפילו לדבר עבירה.

רש"י (ד"ה בכל דעהו) ביאר 'בכל דרכיך' אפילו לעבור עבירה, 'דעהו' תן לב לדעת אם צורך מצוה הוא, כגון אליהו בהר הכרמל, עבור עליה[צח].

והמהר"ץ חיות (ד"ה אפילו) הביא **שבפחד יצחק** (לומפרנטי, ערך גנב) הביא לשון רש"י בדפוס ישן 'אפילו לדבר עבירה דעהו', אפילו עשה אדם עבירה ומתכוין לשם מצוה כגון בנות לוט ומעשה דיעל וסיסרא, הקדוש ברוך הוא מיישב ארחותיו. **והיעב"ץ** (ד"ה לדבר, הו' וגשל) הוסיף את דברי הגמרא בנזיר (כג:) גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה[צט]. **ובשלמה משנתו** (ד"ה בכל) ביאר שזה פירוש הפסוק 'בכל דרכיך דעהו והוא יישר ארחותיך', שדבר העבירה שעושה לשמה אין לו בזה תפארת מן האדם ואין בו נטיה מהגאוה והכבוד, רק ישר לפני ה', מה שאין כן מצוה שעלולה היא לעשותה שלא לשמה.

אך בנפש החיים (שער א פכ"ב) כתב שרק כשהנבואה היתה בישראל היה נביא רשאי לחדש דבר להוראת שעה בלבד, ואף גם לעבור על אחת ממצות ה' כגון אליהו בהר הכרמל, וזה עצמו נצטוינו בתורת משה (דברים יח טו) 'אליו תשמעון', שהוא ציווי ואזהרה לשמוע אל דברי הנביא גם כשיתנבא בשמו יתברך לעבור על איזה מצוה בשעה הצריכה לכך. ומעת שבעונינו פסקה נבואה מישראל, אף אם יתאספו כל חכמי ישראל אשר נמסר להם מעשה בראשית ומעשה מרכבה ויעמיקו השגתם וטוהר שכלם לשנות אף איזה פרט מאיזה מצוה או להקדים ולאחר זמנה, לא נאבה ולא נשמע אליהם. ועדיין בימי התלמוד היו רשאים לחדש מצות דרבנן כשמצאו סמך מהתורה כגון נרות חנוכה, וכאשר נחתם התלמוד אנו אין לנו אלא לשמור ולעשות ככל הכתוב בתורה הקדושה שבכתב ובעל פה ככל משפטם וחקתם ובזמנם ופרטיהם ודקדוקיהם בלי נטות מהם נטיה כל דהו.

הוספה בדברי הגמרא

שם. בעין יעקב מובאת גירסא[ק] על דברי רבא, אמר רב פפא היינו דאמרי אינשי 'גנבא אפום מחתרתא רחמנא קרי', שגנב שנמצא על פי המחתרת לגנוב קורא הוא להקב"ה שיעזור לו[קא]. וביאר **במכתב מאליהו** (ח"ד עמ' 289) שמדבר במי שגניבה היא למטה מנקודת בחירתו אבל תפילה היא בשטח בחירתו, והיינו כעין תפילת כל מי שהוא במדרגה נמוכה שתפילתו לדברים פחותי ערך. ויש שנענה הגנב בתפילה זו אם אין דינו של הנגנב מעכב, כי אולי יראה איך תפילתו נענית ויודה ויתעלה וירגיש את הסתירה שבנפשו וישוב בתשובה. ואפילו אם אין עונים לו תפילתו עושה רושם כענין הקרבנות של בלק אף שמטרתם ודאי שלא היתה רצויה, אך בזכותם יצאה ממנו רות.

מנין למד רבא שאפילו לדבר עבירה

שם. בהעז ביד (ד"ה דרש) ביאר שרבא דייק את דבריו אפילו לדבר עבירה מהפסוק 'והוא יישר ארחותיך', ואם לא עיקם למה לו להקב"ה לעשותו ישר, מוכח מזה אפילו עשה עבירה אך לשם הקב"ה נעשה ישר כי גדול עבירה לשמה. ועל זה אמר רב פפא היינו דאמרי אינשי גנבא אפום מחתרתא רחמנא קרי, היינו שנודרים לתת צדקה אם יצליחו במעשיהם, וטעו בזה גנבים אלו כי כוונת רבא אפילו לדבר עבירה שעושה עבירה לשם שמים אבל לא בדבר שנוגע לחבירו.

גירסת הרמב"ם בדבר עֶבְרָה

שם. הרמב"ם בפירוש המשניות (מ"ה) ביאר את לשון המשנה 'בכל לבבך' בשני יצריך ביצר טוב וביצר הרע, להשיב אל לבו אהבת האל ולהאמין בו ואפילו בשעת העברה והכעס ואף שכל זה הוא יצר הרע, כמו שאמר 'בכל דרכיך דעהו' ואפילו בדבר עֶבְרָה, מלשון כעס[קב].

עוד ביאורים בדברי בר קפרא

שם. המהרש"א (ח"א ד"ה בכל) ביאר שבפסוק לא כתוב בכל דרכיך זכרהו אלא 'דעהו', ידיעה אמיתית במציאותו ושהוא יכול ומשגיח בכל דרכיך לתת שכר טוב לצדיקים ולענוש רשעים בדבר עבירה. והפסוק מסיים 'והוא יישר ארחותיך', על דרך שאמרו (מכות י:) בדרך שאדם רוצה לילך מוליכים אותו, והבא לטהר מסייעים אותו. וידיעת ה' היא דבר שכל גופי תורה תלויים בה.

צב. **ועיין** בברכת יעקב (סוף ד"ה פשיטא, נדפס במשנת יעקב) שגם הוכיח כן, והאריך בזה. צג. **כן** תירץ גם בישרש יעקב (ד"ה דרש) מעצמו. צד. **אלא** שהקשה בתורת הקנאות (סוטה כב: ד"ה בשוין) שלדברי רבינו חננאל יקשה קושיית המהרש"א לעיל מה חידש בר קפרא הרי זו משנה מפורשת (אבות פ"ב מ"ה) במקום שאין איש השתדל להיות איש, כי הרי לדברי רבינו חננאל אין הסוגיא מדברת בדברי תורה [כתירוץ המהרש"א] אלא בצרכי ציבור. ועיין שם שהר"ח יפרש את המשנה באבות כרמב"ם בפירוש המשניות (שם). צה. **וכן** כתב בקנמן בשם (אפשטיין, ד"ה דרש) שאביי אמר באתר דאית גבר וכו' נגד רבא. צו. **ובפתח** עינים (שם) כתב שכן מבואר להדיא בתשובת מהר"י וייל (סי' קנא) ותרומת הדשן (ח"ב סי' קכח) שהם מקור דברי הרמ"א. וכן מבואר בש"ך (יו"ד רמב ס"ק טו). ועיין ברוב דגן (ד"ה דרש). צז. **עיין** בשפתי חכמים (ד"ה איזוהי) שכתב שמכאן מוכח שאף פסוק אחד נקרא 'פרשה', ואפילו אם הוא פסוק אחד בכתובים. צח. **ובשדה** יצחק (ד"ה בכל) הקשה שלשון אפילו לדבר עבירה משמע אפילו עושה עבירה ממש ומעשה של אליהו כיון שהוא לעשות סייג וגדר בישראל לשמו של הקב"ה אינו מכונה בשם עבירה. צט. **וכן** כתב בספר המכתם (ד"ה אמר, הוצא בקובץ שיטות קמאי) כעין שאמרו גדולה עבירה לשמה במעשה יעל ובנות לוט. וכן הביא בפסקי ריא"ז (ד"ה מימות). ובמילי דאבות (חיין, אבות פ"ב מי"ב) ביאר מה שנאמר (שם) 'וכל מעשיך יהיו לשם שמים', שבמעשה עבירה אם תהיה כוונתו לתכלית טוב, צדקה תחשב לו כאליהו בהר הכרמל שעשה עבירה ועבר על מצות 'השמר לך פן תעלה עולותיך' (דברים יב יג), אבל עשה אותה לתכלית שלו והוא כדי שיבינו הכל שהשם הוא האלקים. וכן דוד שתלה בני שאול על חטא אביהם ועבר על (שם כד טז) 'ובנים לא יומתו על אבות', וצוה שיהיו תלויים זמן רב היפך 'לא תלין נבלתו על העץ' (שם כא כג), וכל זה לתכלית שלם לקדש השם שיאמרו האומות מכל העולם שראויים ישראל שיתגיירו האומות ויתדבקו בהם אחר שהרגו בני המלך ונתלו זמן רב על ששלח אביהם יד בגרים, והקש על זה שאר העבירות, וזה אמרו 'בכל דרכיך דעהו' אפילו לדבר עבירה. וכן ציין הגר"א (אבות שם) לדברי הגמרא כאן. ק. **נדפס** בגליון הגמרא. ובמהר"ץ חיות (ד"ה אפילו) הביא מהפחד יצחק (ערך גנב) שכן נמצא בגמרא דפוס פורטוגאל, וחסר בגמרא שלנו. קא. **וכתב** ברוב דגן (ברש"י ד"ה בכל) שלרש"י לא היה גירסא זו שהרי כתב (שם) 'אם צורך מצוה הוא', ובגנב אין זה צורך מצוה. קב. **אלא** שבשדה יצחק (ד"ה בכל) הקשה שלדבריו לא מתיישב סיפא של הפסוק 'והוא יישר ארחותיך' משום דהוי דומה לחוטא נשכר.

בעיון יעקב (ד"ה בכל) ביאר שישים אל לבו שכל הדברים המתנהגים בעולם הזה הכל נעשה ומצליח על ידי השגחת הקב"ה ומבלעדו לא נעשה שום דבר, ועל ידי זה אם ירצה לעשות עבירה כגון לגנוב או לגזול ישים אל לבו אם לא יהיה מאת ה' לא יצליח, ועל ידי זה ישוב מעבירה כי מאתו לא תצא הרעות, ועל ידי זה 'והוא יישר ארחותיך' לשוב בתשובה.

במראית העין (ד"ה דרש) ביאר על פי דברי **האר"י** ש'דרך' הוא דרך פתוח לכל ו'ארח' הוא דרך נעלם. וזה ביאור הפסוק 'בכל דרכיך דעהו' כל הדברים הגלויים וידועים אתה מעצמך דעהו שבידך הוא לעשות כל הדברים על פי התורה, וכיון שהקב"ה יודע שבכל הדברים אתה מכוין לעשות לו נחת רוח ולקיים מצוותיו, על כן 'הוא יישר ארחותיך' הדברים שהם נעלמים ממך הוא יאיר עינך שתזכה ללכת בם ביושר. וזה מה שאמר בר קפרא שכל גופי תורה תלויים בה שכל ענייניו כתורה יעשה ויהיה לו עזר מן השמים על הכל[קג]. **עוד** ביאר המראית העין שיכוין בכל דבריו לייחד את הקב"ה ושכינתיה וזה 'בכל דרכיך דע ה"ו', 'דע' לשון (בראשית ד כה) 'וידע אדם' ו'ה"ו' הוא יחוד קב"ה ושכינתיה. וזה כוונת המשנה (אבות פ"ב מי"ב) 'וכל מעשיך יהיו לשם שמים' כי שם רומז לשכינה, ומעשיך היינו אפילו הגופניים כמו אכילה ושתיה ושינה יהיו בכוונה לעבוד ה', וזהו 'בכל דרכיך דעהו', וזהו דבר שכל גופי תורה תלויים בהקד.

החיד"א בכסא רחמים (על אבות דרבי נתן פי"ז ד"ה בכל דרכיך) **ביארקה** על פי הגמרא בסוטה (כא.) שעבירה אינה מכבה תורה. ולכאורה הרי מבואר בזוהר ובכתבי האר"י שכל התורה שלומד ברשעו הולכת לסטרא אחרא וכמו שכתוב (תהלים נ טז) 'ולרשע אמר אלקים מה לך לספר חקי'. ותירץ שאם עובר עבירה למלא תאוותו שיצרו אנסו ולא פרק עול חס וחלילה רק אנוס לעבירה היה, בזה אמרו אין עבירה מכבה תורה, אבל אם בעבירה פורק עול ועושה בשאט נפש אז גם התורה שלומד הולכת לסטרא אחרא. וזה שכתוב 'בכל דרכיך דעהו' אפילו לדבר עבירה, שאם לא פרק עול רק שהוא אנוס ביד יצרו אז יבקש איזה סרך מצוה אפילו כשהולך לדבר עבירה לקיים איזה ענף מצוה בצד מה, להורות שאינו פורק עול רק עתה שנמשך אחר החומר העכור ודעתו לעבודת ה'.

בחידושי המלבי"ם (ד"ה דרש) ביאר ש'הדרכים' הם גדולים, ו'ארחות' הם קטנים המתפשטים מן הדרכים הגדולים, ויען שארחות החכמה הם רבים אין קץ כי החכמה תתפשט על כל הפרטים שהם רבים מאד ואי אפשר שידע כל הפרטים הבאים לפניו איך יתנהג בהם כפי דרך התורה והחכמה, לכן בפסוק כתוב 'בכל דרכיך דעהו' שאתה תדע את ה' בכל דרכיך כמו דרך הרחמים ודרך הנדיבות ודרך הענוה, שבהם תלך כפי ציווי ה' שהכל נסמך על מה שנאמר 'והלכת בדרכיו' מה הוא רחום אף אתה רחום, ועל ידי זה 'והוא יישר ארחותיך' שעל ידי סיוע אלוקית יהיו גם ארחותיך הפרטים ישרים כמו למשל בפרטי המעשים בדרך הנדיבות לדעת כמה תתנדב ולמי תתנדב, ומתי, ואיך, וכדומה. ומה שאמר רבא אפילו לדבר עבירה היינו למשל על מידת הכעס שלפעמים כועס אדם לדבר מצוה וגדולה עבירה לשמה.

בשדה יצחק (ד"ה בכל) ביאר על פי הגמרא בקידושין (מ.) אמר רבי אלעאי אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו ילך למקום שאין מכירין אותו וילבש שחורים ויתעטף שחורים ויעשה מה שלבו חפץ ואל יחלל שם שמים בפרהסיא. **ופירש רבינו חננאל** (הובא בתוספות רבינו שמואל בקידושין שם ד"ה ויעשה, נדפס בשיטת הקדמונים) שחס ושלום שהותר לו לעבור עבירה, אלא כך הכוונה שיגיעת הדרכים והאכסנאות משברים יצר הרע ומונעים אדם מן העבירה. וזהו כוונת הכתוב 'בכל דרכיך דעהו', אף בהליכתך למקום שאין מכירים אותך כדי לעשות מה שלבך חפץ דעהו שתהא כוונתך בשביל שלא יתחלל שם שמים בפרהסיא ובשביל זה 'הוא יישר ארחותיך' מן העבירה.

בבן יהוידע (ד"ה אפילו) ביאר שכוונת הפסוק 'בכל דרכיך דעהו' שיאמין שכל מה שנעשה בעולם הזה אינו מקרה המסור לטבע אלא הכל נעשה בהשגחתו יתברך והוא המשגיח והוא נותן חיות בכל רגע לכל הנבראים מקרני ראמים ועד ביצי כינים, ואפילו כשעושה עבירה יזכור דבר זה שכוחו וחיותו באותה רגע בא לו בהשגחתו יתברך, וזה יועיל לו אולי יבוש ויכלם מקונו יתברך ויפרוש, ואפילו אם גברה תאוותו ולא פירש תועיל לו אמונה וזכרון הזה שיתחרט אחר כך תכף. וזה מה שאמר רב פפא היינו דאמרי אינשי 'גנבא אפום מחתרתא רחמנא קרי', שגנב שנמצא על פי המחתרת לגנוב קורא הוא להקב"ה שיעזור לו. והביאור שאפילו שהוא גונב, מכל מקום כיון שקורא להקב"ה יועיל לו האמונה שיתחרט אחר כך[קו].

בעיני יצחק (ד"ה דרש) ביאר ש'דרך' הוא דרך רחב, ו'אורח' הוא מסלול קצר, וכאן דרך רומז לרשע שהוא פורק עול והולך בדרך רחב כרצונו כי אין מעצור לתאותו, ולשון אורח הוא רומז על הצדיק שהילוכו הוא במסלול הקצר שלא לנטות אנה ואנה רק כמצווה בתורה. ואמר כאן שגם אם חס וחלילה יצרו תוקפו ומתגבר עליו בעבירה אחת עם כל זה לא יהרוס חלילה גדרו מכל שאר מצוות ויפרוק עול, רק שהגם שהוא נפרץ בעבירה אחת עם כל זה ישתדל בכל כחו להיות מוגדר מכל שאר עבירות, ועל ידי זה יזכהו ה' שישוב בתשובה. וזה מה שכתוב בכל דרכיך', שגם אם פרצת גדר באיזה חטאים ותדרוך בו בדרך הרחב כפי תאותך, וזה הכוונה אפילו לדבר עבירה, 'דעהו' תדע ותכיר את בוראך לשמור על כל פנים שאר המצוות, ועל ידי זה תזכה 'והוא יישר ארחותיך' שתזכה להכנס באורח הקצר ככל הצדיקים. וזהו באמת דבר שכל גופי תורה תלויים בה שלא יתייאש האדם על ידי עבירה אחת מתשובה, וזה מה שהביא רב פפא שגנב קורא להקב"ה, והיינו שדרך הגנבים וחותרי הבתים שאם באמצע חתירתן יגיע עת תפילה או קריאת שמע יעמדו ויתפללו ויקראו אל ה' שכן דרך כל ישראל שלא לפרוק העול לגמרי בעבור שהוא נפרץ בפרט אחד[קז].

במי השלח (ד"ה ולס) ביאר ש'דרך' נקראת דרך הרבים שהולך מעיר לעיר וממדינה למדינה ואורח הוא שביל קטן, ודרכי התורה נקראים דרכים לפי שההולך בדרכו נכון לבו בטוח כי לא יכשל לעולם, אולם יש שלפעמים לצורך השעה יש לעקור ולהפר דברי תורה משום כבוד הבריות או כמו שאמרו שבית דין מכין ועונשין שלא מן הדין, והם נקראים 'ארחות' כי למראה עיני האדם הם נוטים מדרכי התורה. וזה מלמד בר קפרא שגם בזה 'דעהו' להקב"ה, ושתהא כוונתך לשם שמים אז 'הוא יישר ארחותיך'.

בביאור דברי בר קפרא

דרש בר קפרא לעולם ילמד אדם את בנו אומנות נקיה וקלה. במהרש"א בקידושין (פב. ח"א ד"ה לעולם) ביאר שכוונת בר קפרא לומר שבלי אומנות כלל לא יסמוך אדם על עצמו להתעשר, וחייב כל אב ללמד בנו אומנות כמבואר בקידושין (כט.), וכן נאמר באבות (פ"ב מ"ב) כל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה, אלא שבר קפרא אמר שאל יחשוב אדם שבמלאכה כבדה יתפרנס ותהיה מלאכתו קבע ותורתו עראי, אלא יעסוק במלאכה נקיה וקלה שיוכל לעשות תורתו קבע ומלאכתו עראי, ויתפלל למי שהעושר שלו שיוכל להתעשר גם ממלאכה קלה, שאין אומנות שאין בה עניות ועשירות כמבואר בקידושין (שם), ויכול להתעשר ממלאכה קלה ועראי כמו מכבדה שהיא קבע, והכל לפי הזכות ממשיך[קח].

מה הוא הלשון לעולם

שם. בבן יהוידע (ד"ה לעולם) הקשה מה מרבה בתיבת 'לעולם'. ותירץ שאפילו אם רואה שיש לו עושר רב אשר יוכל לפרנס מאה בני אדם בכל יום מן העושר שלו לא יסמוך על עושרו אלא ילמדהו אומנות אולי יצטרך לה באיזה זמן[קט].

מה חידש בר קפרא הרי זו משנה מפורשת

שם. המהרש"א (קידושין פב. ח"א ד"ה לעולם) הקשה מה חידש בר קפרא הלא זו משנה מפורשת בקידושין (שם) רבי מאיר אומר לעולם ילמד אדם את בנו אומנות נקיה וקלה. ותירץ שהגירסא במשנה שם היא אומנות נקיה ובר קפרא הוסיף שצריך שתהיה גם אומנות קלה[קי].

ובעיון יעקב (שם ד"ה ר"מ) תירץ שהגמרא הביאה את דברי בר קפרא להשמיע שמותר לדרוש כן ברבים שהיה מקום לומר שכיון שכל אחד יָפָה לו הקב"ה אומנות בפניו כמבואר לעיל (מג:), ופירש **רש"י** (שם ד"ה יפה) שהקב"ה עשה כן כדי שלא תחסר שום אומנות מן העולם, אין לדרוש בצבור שאדם יעסוק רק באומנות נקיה וקלה, ולזה אמרו 'דרש בר קפרא', היינו שדרש כן ברבים.

קג. **וכן** ביאר ברוב דגן (ד"ה אי). וראה כעין זה בביאור הגר"א על משלי (ג ו). קד. **וכן** ביאר במנורת המאור (נר א כלל ג חלק ב פ"א) שכל מה שיתעדן לא יהא אלא לקיום גופו כדי שיהיה בריא ללמוד וללמד להבין ולהורות להשיג האמיתות, ולהדבק בדרכי האל יתעלה כדי שיזכה לחיי העולם, ולזה רמזו חז"ל 'ואפילו לדבר עבירה', שאפילו כשיתעסק בצרכי הגוף שהם נקראים עבירה שיהא כוונתו לתכלית האמיתי. וכעין זה ביארו בברכת אברהם (ד"ה אחוהי) ובמעון הברכות (ד"ה אחהו) ובמשך חכמה (ויקרא ו כג ד"ה וכל חטאת). ועיין בזה ברמב"ם (דעות פ"ג ה"ב ג) ובשלחן ערוך (או"ח סי' רלא ס"א) ובמאירי (בפתיחה לברכות עמ' טז ד"ה וכבר פירשנו) ובחבור התשובה (מאמר א פי"ב). קה. **הובא** באסיפת זקנים (פסס, ד"ה אפילו). קו. **כעין** זה ביאר בפרי צדיק (פר' עקב אות יט, עמ' לה.) שאף שהגנב עובר עבירה מפורשת שעובר על לאו של (ויקרא יט יא) 'לא תגנובו', מכל מקום כיון שאינו שוכח את השם יתברך ומאמין בהקב"ה בשעת מעשה שקורא להקב"ה, על זה נאמר 'והוא יישר ארחותיך' שהשם יתברך יישר ארחותיו ולא ידח ממנו נדח ויהיה לו תיקון, שלפעמים משכח היצר הרע הכל ששוכח בה', וכלשון הגמרא בנדרים (לב:) שבשעת יצר הרע אין מי שמזכיר יצר טוב. מה שאין כן כשזוכר בה' רק נעלם ממנו שהוא עבירה והיה סבור שעושה טוב אז השם יתברך יישר ארחותיו. ועיין שם עוד שהאריך בזה. וכן גם ביאר בצדקת הצדיק (אות קעט). וראה באבן הראשה (קלאצקין, דרוש ג ד"ה ובברכות, עמ' 140) שביאר כעין זה. ועיין יעב"ץ (ד"ה לדבר) מה שביאר את הפסוק במשלי (ו ל). קז. **כעין** זה ביאר בעין אליהו (ד"ה דרש). קח. **וכעין** זה ביאר הגר"א באמרי נעם (ד"ה לעולם) שכיון שאין אומנות שאין בה עניות ועשירות, אם כן למה לו ללמד את בנו אומנות כבדה, ילמד אותו אומנות קלה ויוכל להיות בה גם כן עשירות ואם חס וחלילה יהיה בה עניות מה מועיל שילמד אותו מלאכה כבדה הלא גם בכבדה יוכל להיות בה עניות. קט. **עיין** שם מה שהאריך על פי משל. קי. **אמנם** מדברי רש"י (קידושין פב. ד"ה נקיה) מבואר שגם במשנה גרס קלה.

בר קפרא חולק על רבי נהוראי

שם. במי השלח (ד"ה ואם) ביאר שבר קפרא חולק על רבי נהוראי בקידושין (פב.) שאמר מניח אני כל אומנויות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה. על זה אמר בר קפרא שאינו כן כי צריך ללמדו אומנות נקיה וקלה, ואף שיבטל מתלמוד תורה מכל מקום כתוב 'עת לעשות לה' הפרו תורתך', כי לולא מלאכתו הוא עומד ומלסטם את הבריות או עני המחזר על הפתחים ויש בזה בזיון תורה יותר.

מה הוא מחטא דתלמיותא

מה היא אמר רב חסדא מחטא דתלמיותא. רש"י (ד"ה מחטא) פירש שזוהי מחט של תפירה ונקראת מחטא דתלמיותא משום שהתפירות עשויות שורות שורות כתלמים שיש בשדה אחר שנחרשה. **ובערוך** (ערך תלמיותא) פירש[קיא] שזוהי מחט של סדקית שמאחין בה את הקרעים ואינה של תפירה, ומחט זו דקה ביותר ונקב שלה צר והיא נקראת מחטא דתלמיותא, וזו מלאכה נקיה מגזל וקלה שאין בה חסרון כיס. **והרמב"ן** בתורת האדם (שער הקריעה, עמ' נט הו' שעוועל) פירש שזוהי מחט שעושין בה ציורים על גבי הבגדים.

בתוספות רי"ד (קידושין פב. ד"ה אמר) הקשה שהרי במשנה (שם) מבואר שהחייטים עסקיהם עם הנשים, ואיך אמרו כאן שזה מלאכה נקייה[קיב]. ולכן ביאר שכוונת הגמרא היא למלאכת עשיית המחטים ולא למלאכת התפירה[קיג]. **והרד"ל** (שם ד"ה כל) הקשה על פירושו שמלאכת עשיית מחטים אינה מלאכה קלה. ולכן פירש שהכוונה לתפירה קלה שרוב הנשים יודעות לעשות אותן בעצמן ואינן צריכות לו, רק אנשים שאינם יודעים לעשות כן בעצמם באים אליו, ולכן זוהי מלאכה קלה והעוסק בה אין עסקו עם הנשים.

בבן יהוידע (ד"ה אר"ח) ביאר שדרכם היה שאחר שתופרים הבגד בשלימות עושים בו תפירות קטנות עשויות שורות שורות הרבה ועושין בתפירות אלו מעשה ציור לנאות הבגד, וזו המלאכה נקראת מלאכה נקיה מן הגזל, כי אין בה שיורים של חתיכות בגד כאשר נמצא אצל התופר, וגם קלה על העוסק בה.

מה מלמדינו בר קפרא בדרשה זו

שם. הגר"א באמרי נעם (ד"ה מחטא) ביאר שכמו שמחטא דתלמיותא היא קלה ונקיה שאין שייך בו גנבה ואיסור שנותן לו דבר מתוקן רק לעשות שורות במחט, כן בענין התורה יבקש לימוד קל שלא יהא יותר מיכולתו ויקוץ בה, ונקיה שלא יהא בה שום פניה.

בדרש משה (פיזנעץ, מאמר מה) ביארקי"ד שבר קפרא מלמדינו כמו שצורת המחט שהיא דקה ביותר ואינה לתפירה אלא לאחות בה את הקרעים, ונקב שלה צר ביותר כדברי הערוך [לעיל], כך גם ילמד אדם בנו התורה שהיא אומנות נקייה וקלה כי היא נקייה מגזל וקלה למי שירגיל עצמו ויתמיד עניינו בה. ובזה האופן התלמיד חכם דומה לחייט המאחה את הקרעים זה לזה וחורז וחותך, כך התלמיד חכם חותך וחורז מתורה לנביאים ומנביאים לכתובים. ורמז בזה המחט יאחה בה את הקרעים, ויתמיד וירגיל לימודו עד שיהיה עניינו כענין המחט שהיא דקה ביותר ונקב שלה צר כן יכניס עצמו בהתמדת לימודו עד שידע להבין דקות העניינים דרכי התורה דקה מן הדקה, ועם היות שתחילת כניסתו באופן זה עד זה המקום יהיה הנקב שיכנוס בו צר מאד ודרכי החכמה ועניניה דקים, אמנם כשיגדל יהיה אומן.

בפרשת מרדכי (ד"ה נקיה) ביאר שהאדם מורכב מחומר ונפש, הנפש אינה סובלת דבר של בזיון, והגוף אינו סובל מלאכה כבדה. על כן כדי שיהיה האדם שלם בגופו ובנפשו והתחברותם תהיה שלמה צריך להשגיח שלא לעסוק באומניות שאינן נקיות, שעל ידי זה הנפש מתרחקת ממנו ויתגבר עליו כח גופו העכור. וכן יתרחק מאומנות כבדה שעל ידי זה יחלש הגוף ולא יהיה לו תקומה. ומפרש רב חסדא שחיבור הנפש עם הגוף הוא כחיבור התלמים על ידי המחט, שדווקא דברים הדומים זה לזה המחט מחברם, אבל כשהם דברים המתנגדים אין חיבורם חיבור.

כיצד דרשת הגמרא

תניא רבי אומר לעולם אל ירבה אדם רעים בתוך ביתו שנאמר איש רעים להתרועע. וביאר רש"י (ד"ה להתרועע) 'להתרוצץ'. **וביאר בגביע הכסף** (ד"ה שנאמר) שמצד ריבוי הרעים צריך לרוצץ במחשבתו מי יותר יראה לו להקריב ומי לרחק, וזה יגרום לו רפיון בעבודת השם.

רש"י (סנהדרין ק: ד"ה איש) ביאר 'איש רעים' שיש לו רעים הרבה, 'להתרועע' לסוף מריעים לו שמתקוטט עמהם.

המהרש"א (ח"א ד"ה לא) ציין לגמרא בסנהדרין (ק:) שמביאה את דברי בן סירא 'מנע רבים מתוך ביתך ולא הכל תביא ביתך'. והגמרא דורשת כאן מהפסוק 'איש רעים להתרועע', ש'להתרועע' משמע בשני עייני"ן מלשון כותל רעוע, שעל ידי שירבה רעים ביתו יהא רעועקט"ו.

בבן יהוידע (ד"ה לעולם) ביאר שבין רֵעִים לרָעִים אין הפרש באותיות כי אם רק בניקוד זה ציר"י וזה קמ"ץ, ואם כן בנקל יהיו הרֵעִים בציר"י רָעִים בקמ"ץ, ולכן צריך להזהר ביותר.

באיזה אנשים מדובר

שם. המאירי (ד"ה לעולם) כתב שלא ירגיל בביתו אנשים שאינם מהוגנים, ואף המהוגנים לא יעשם כבעלי בתים מכל וכל, שהלשונות מרבות ומצויות לחטוא בדבורם וראוי לאדם ליזהר שלא להלכד ברשתם. **והמהרש"א** (סנהדרין ק: ד"ה מנע) ביאר שעל ידי שירבה רעים בתוך ביתו אפשר שיהיה בהם רשעים ועל ידי זה ביתו יהא רעוע.

בכף החיים (פאלאג'י סי' ה אות יג) כתב שמה שלא ירבה רעים זה דווקא רעים מבני עירו ושאר מקומות שרוצה לעשות עמהם סעודת מריעות ולדבר עמהם דברי צחוק והיתול ומהבלי העולם, אכן באורחים המכתתים רגליהם מעיר לעיר וממדינה למדינה רעבים גם צמאים אדרבה כל המרבה הרי זה משובח.

מהו אותו דבר

תניא רבי אומר אל ימנה אדם אפטרופוס[קטז] בתוך ביתו שאלמלי לא מינה פוטיפר את יוסף אפטרופוס בתוך ביתו לא בא לאותו דבר. וביאר הגר"א באמרי נעם (ד"ה לא) שעל ידי שנתנה אשתו של פוטיפר עיניה ביוסף יצא מזה קלקול ובקשה לפתות את יוסף. **ובעיון יעקב** (ד"ה שאלמלא) ביאר שאפילו שמתחילה היה נמכר לו לעבד, מכל מקום היתה ממאסת בו כל זמן שהיה עבד, מה שאין כן כשנעשה אפוטרופוס. ועוד לפי מה שפירש רש"י (בראשית לט ו) כשראה עצמו מושל בכל אשר לו התחיל אוכל ושותה ומסלסל בשערו, ועל ידי כן בא לידי כך.

מדוע קשה דווקא כאן

תניא רבי אומר למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה. המהר"ל בגור אריה (במדבר ו ב) הקשה מה הקושיא למה פרשה זו נסמכה, אלא באיזה מקום תהא כתובה פרשה זאת, ושמא כאן מקומה, ואם השאלה היא למה סידרה התורה פרשה זו דווקא כאן, אם כן היה ליתן טעם בכל פרשה ופרשה. ותירץ משום שכאן היה שלא כסדר לגמרי, שסוטה היא היפך הקדושה, שהרי לא נקרא 'קדוש' אלא מי שהוא פרוש מן העריות, ואם כן הסוטה היא היפך הקדושה, ונזיר הוא קדוש, ואם כן דבר זה הוא שלא כסדר לגמרי, ולכן קשה למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה[קיז].

מדוע צריך להזיר עצמו מן היין

לומר לך שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין. וביאר רש"י (סוטה ב. ד"ה יזיר) שהיין מביא לידי קלות ראש והוא גרם לה. **והרמב"ן** (במדבר ה ו) כתב כי זנות יין ותירוש יקח לב, וגידול השער היפך הבחורים המסלסלים שערי ראשם להתנאות, והגידול יוליד דאגה בלב איש. ולפיכך הוא קדוש וצריך להשתמר מן הטומאה כי הוא ככהן המשרת לאלקיו[קיח].

בעקידת יצחק (שער עג, עמ' טו) ביאר שאי אפשר לרואה סוטה בקלקולה שלא יפחד על החטאים הנסתרים בלבבו, ויפחד שמא הקב"ה יפרע ממנו בסתר או בגלוי כמו שעשה באשה הזאת אשר נתפרסם נוולה לעיני כולם, ולזה העצה היעוצה שלא יעבור הזמן מבלי שיכין את הצורך ההכרחי לתיקון נפשו, אלא שמיד יפרוש עצמו מן היין כי אחר שראה הנזק ההוא בא מתגבורת כחות התאוה וסייעתם, הנה ראוי לשים אל לבו ולקחת מוסר להזיר עצמו מן היין ודוגמתו, ולהתרחק מכל הדברים המותרים להעמיד עצמו על ההכרח כדי להתיש ולהחליש כח היצר שלא יקום במשפטו ולא ירשיע בהשפטו[קיט], כי הפורש מן היין ההווה יזכה אל היין המשומר בענביו בסעודת לוייתן.

בתולדות יצחק (קארו, במדבר ו ב) ביאר שחוץ ממה שחייב להזיר עצמו מן היין בראות מיתתה מצד שתיית היין, גם יזיר עצמו מן היין שכשיראה

קיא. **הובא** במהרש"א (ד"ה לעולם). קיב. **התוספות** רי"ד לא ציין את מקורו שהתופר עסקו עם הנשים, אכן כך מפורש בתוספתא (קידושין פ"ה ה"ב). קיג. **ובשושנים** לדוד (קידושין פ"ד מי"ד ד"ה רמ"א) הקשה על תירוצו שאף מלאכת עשיית מחטים עסקה עם הנשים כי הן הקונות ממנו את המחטין, וכמו שמלאכת הצורפות עסקה עם הנשים כי הן קונות טבעות ונזמים. ולכן פירש שבאמת זו מלאכה שעסקה עם הנשים ומותר ללמדה לבנו, עיי"ש. קיד. **הובא** בחידושי גאונים על העיון יעקב (ד"ה לעולם). קטו. **בחידושי** המלבי"ם (סוף ד"ה דרש) כתב 'כבר אמרו המחקרים כי הקונה אוהבים רבים, אפילו אחד אין לו, כי האהבה יחידה היא וכל שתתרבה בטלה ונפרדה, וזה שאמר מי שיש לו רעים הרבה הוא רק להתרועע שידמה שהוא רעות ורעים, כי זה גדר בנין התפעל על המדומה, ובאמת אין לו רעים. קטז. **רש"י** (ד"ה אפוטרופוס) כתב מכניס ומוציא נכסיו. והמהרש"א (ח"א ד"ה לא ימנה) כתב שעל הפסוק (בראשית מא לד) 'ויפקד פקידים על הארץ' מתרגם בתרגום ירושלמי 'אפוטרופוס'. ועיין שלמה משנתו (ברש"י שם). קיז. **וכן** ביאר בתולדות יצחק (קארו, במדבר ו ב) ובעוללות אפרים (ח"ג אות תלג). עיי"ש בארוכה. קיח. **וכן** ביאר במושב זקנים לבעלי תוספות (במדבר ו א). וראה גם בצרור המור (סגע, שם ד"ה וסמך לכאן). קיט. **ובשם** משמואל (סוכות ליל ב שנת תרעז ד"ה ויש לומר, עמ' קס) ביאר דבריו שאצל סוטה בקלקולה רואים נס מפורסם וגורם רגש הנפש, על זה מזהיר שבל יסתפק בזה ויחשוב שאין צריך לשמירה ואזהרה לסייג, אלא אז דווקא בעוד הנפש מתפעלת היא העת לעשות לעצמו גדרים וסייגים.

ניוול גדול כזה ירך נופלת בשוק ובטן צבה וגופה חתיכות חתיכות, תיבטל ממנו תאות נשים והוא מעצמו יזיר מן היין, כי יראה שהיא חמת מלא צואה, ולזה בא העונש בפרט לצבות בטן ולנפיל ירך.

בפנים יפות (פר׳ נשא ד״ה כי) ביאר שהסתכלות בדבר רע מזיק מאוד כמו שמצינו גבי לוט ואשתו שבעבור שהביטה שלט בה הרעה, ופירש רש״י (בראשית יט יז) שכל שאינו ניצול בזכות עצמו אינו רואה פורענות של רשעים, וכן מצינו בישעיה (סו כג כד) ׳והיה מידי חדש בחדשו וגו׳ ויצאו וראו בפגרי האנשים׳ וגו׳, כי לאחר שיתקדשו והשתחוו אל ה׳ אז יכולים לראות בעונש האנשים הפושעים. על כן המסתכל בקלקולה אם אינו בתכלית השלימות ישיגהו בטומאות הסוטה רוח זנונים בקרבו, וצריך הרחקה גדולה במיעוט התאוה ושתיית היין ומניוול גידול הפרע להכניע יצרו, והיינו דכתיב (במדבר ו ג) ׳מיין ושכר יזיר׳, ולא כתוב סתם יין ושכר וחומץ לא ישתה, אלא לפי פשוטו עצה טובה קמ״ל שיזיר עצמו מן היין שהוא תקנתו.

בעיון יעקב (ד״ה שכל) ביאר לפי שכשם שהמים בודקין אותה כך בודקין את הבועל, כמבואר בסוטה (מ:), לפיכך גם אנשים יזירו עצמן מן היין וכל שכן הנשים, שהרי בלאו הכי אין ראוי להן לשתות יין, כמבואר בכתובות (סה.) אין פוסקין יינות לנשים.

מה הוא כל הרואה

שם. בסמיכת חכמים (בהקדמה למסכתות, עמ׳ קו הו׳ אהבת שלום) הביא כמה ביאורים בדברי רבי, ש׳כל הרואה סוטה בקלקולה׳ יש לפרש או שמדובר על סוטה ממש, ופירוש ׳כל הרואה׳ בדווקא, וסוטה בקלקולה דווקא, שלא אמר סתם הרואה סוטה, ואחר שראה כל אלה אז רשאי להזיר עצמו מן היין. או יש לומר להיפך שרבי סובר שכל הרואה סוטה בקלקולה פירושו ראיית והבנת הלב, ו׳סוטה׳ על חוה קאי, שמתבונן חטא חוה מהיכן בא, וזה שייך בכל אדם גם במי שלא ראה. עוד ביאר שכוונת רבי הרואה סוטה בקלקולה לא מדובר על קלקול החטא וזנות, שזה אינו רואה כיון שנסתרה, אלא קלקולה היינו ניוולה אף שטהורה היא ונקתה ונזרעה זרע, מכל מקום ניוול וקלקול הוא לה וכל זה גרם היין, שעל ידי היין נסתרה וקנא לה בעלה, לכן כל אדם צריך לעשות משמרת ומשמרת למשמרת להזיר עצמו מן היין, אף שרואה טהרת סוטה ושכרה וכל עניינה יעשה סייג ופרישות שלא יבוא לידי כך. עוד ביאר שאין הכוונה ׳הרואה סוטה בקלקולה׳ שרואה את האשה הסוטה עצמה אז יזיר עצמו מן היין, ואם אין סוטה בעולם אין נזיר בעולם, שזה אינו, אלא הפירוש הוא הרואה סוטה בקלקולה שרואה בתורה פרשת סוטה בקלקולה איך מקלקלין ומנוולים אותה, וכל הענין בא לה על ידי היין, לכן יזיר עצמו, ואף שאינו רואה שום סוטה בעולם רק פרשת סוטה.

ובפרי הארץ (מויטבסק, פר׳ נשא) הקשה שמהגמרא מבואר שרק מי שראה סוטה בקלקולה צריך להזיר עצמו מן היין מה שאין כן מי שלא ראה אינו צריך להזיר עצמו מן היין. ולכאורה הוא להיפך כי מי שראה סוטה כבר אינו צריך להזיר כי למד מוסר מזה, ואילו מי שלא ראה את המוסר זקוק לגדור עצמו יותר. ותירץ על פי מה שאמרו חז״ל (אבות פ״ג מ״ט) כל שמעשיו מרובים מחכמתו חכמתו מתקיימת וכל שחכמתו מרובה ממעשיו אין חכמתו מתקיימת, וכתוב עוד (שם מ״ז) כל שחכמתו מרובה ממעשיו למה הוא דומה לאילן שענפיו מרובין ושרשיו מועטין והרוח באה ועוקרתו והופכתו על פניו, אבל כל שמעשיו מרובין מחכמתו למה הוא דומה, לאילן שענפיו מועטין ושרשיו מרובין שאפילו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו אין מזיזות אותו ממקומו. וכשחכמתו מרובה עצם ריבוי החכמה ׳הופכתו׳ על פניו. ואם כן הרואה סוטה התרבתה החכמה אצלו ומבין יותר באמת שלא לעשותו להשתמש בתאוה זו ומאז צריך שימור יותר ויותר כי אין לו עדיין מעשה להגן עליו לכן צריך להזיר עצמו, מה שאין כן כשלא ראה סוטה בקלקולה אין חכמתו מרובה ממעשיו אלא מעשיו מרובים מחכמתו ואינו צריך להזיר לשמירה גדולה[קכ].

ובמכתב מאליהו (ח״ד עמ׳ 11) ביאר דבריו שראיית סוטה בקלקולה, ראייה גרידא בלי מעשה לקבוע את הרושם בלב, היא תוספת מוסר בהשגה, ויש סכנה בתוספת השגה בלי קביעה במעשים שמחשבתו הטובה תהפך לרעה. הא כיצד, כי מאחר ולבו עדיין אינו מתוקן עלול הוא להיפגם על ידי ציורי הרע שמעביר על לבו כדי לגנות את הרע, כי בו בזמן שבשכלו יגנהו, בתת הכרה יהנה ממנו.

עוד ביאור בלשון בקלקולה

שם. בלשמוע בלמודים (סוטה ב. ד״ה שכל) ביאר שהוראת קלקול הוא תמיד בדבר שהיה ראוי להיות כתיקונו ונתקלקל. והנה האשה נבראת להיות לעזר לבעלה, וזאת האשה קלקלה עזר בעלה ואוהבת זרים, לכן הרואה בקלקולה יזיר עצמו מן היין, כי היין עיקרו נברא לשמח הנפש לשלימות הנרצה והשותה שכור מקלקל תכונתו לגרום על ידו קלות ראש והוא כמו קלקול הסוטה, לכן יזיר עצמו מן היין.

מדוע דווקא מיין

שם. בדרש משה (פר׳ נשא ד״ה כי יפליא) הקשה הרי יש דברים שמשכרים יותר מיין ומכל מקום מותר בהם נזיר, שנזיר לא נאסר מצד שכרות שהרי אסור הוא בענבים וביוצא מהם אפילו שאינם משכרים כלל, ובדברים המשכרים שאינם מענבים מותר. ותירץ שהכוונה במה שצריך להזיר לא מצד חשש החטא שעלול כל אדם להכשל, שמשום כך באמת היה צריך לנזור רק מדבר המשכר, אלא הכוונה שהרואה סוטה בקלקולה צריך לקדושה יתירה מכפי שיש לו רק ככל ישראל שהוא קדושת ישראל, אלא צריך לקדש עצמו במותר לו מאחר שיש אנשים שיש להם קדושת ישראל וחטאו, ולכן צריך להוסיף עליו קדושה.

עוד ביאור במה שנסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה

שם. בכלי יקר (במדבר ו ב) ביאר שבנזיר כתוב בפרשה (שם) ׳איש או אשה כי יפליא׳, ואפילו שכבר השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה, כמבואר בבבא קמא (טו.), מכל מקום פרט כאן ׳אשה׳ כי לכך נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה לומר לך שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין, וזה שייך יותר בנשים מבאנשים כי מסתמא הנשים יזירו מן היין. ואם תאמר היה לו לומר כי יפליאו שהרי עם שניהם מדבר וכמו שנאמר (שם ה ו) ׳איש או אשה כי יעשו׳, אלא לפי שהיין מזיק יותר לנשים תשושי כח מלאנשים גבורי כח ואם אשה תזיר מן היין אין הדבר פלא כל כך כי בנקל לה לבוא לידי מכשול של ערוה, אבל האיש ודאי מפליא לעשות אם יזיר מן היין כי חזק הוא ממנו לכך נאמר ׳כי יפליא׳[קכא].

הרי המצער עצמו מן היין קרוי חוטא

שם. בבאר שבע (סוטה ב. ד״ה לומר) הקשה שמשמע שמצוה להזיר עצמו מן היין, וקשה שהרי שנינו בנדרים (י.) אמר רבי אלעזר הקפר מה תלמוד לומר (במדבר ו יא) ׳וכפר עליו מאשר חטא על הנפש׳, וכי באיזה נפש חטא זה, אלא שציער עצמו מן היין. ואם כן משמע שנזיר קרוי חוטא כיון שציער עצמו מן היין. ותירץ שרבי סובר שמה שכתוב ׳מאשר חטא על הנפש׳ אינו שציער עצמו מן היין, שהרי פסוק זה מדבר בנזיר טמא, וסובר כשמעון הצדיק שאומר בנדרים (שם) שדווקא נזיר טמא נקרא חוטא ולא משום שמצער עצמו אלא משום שמתחרט על נזירותו[קכב]. עוד תירץ שאפילו לרבי אלעזר הקפר שאמר בנזיר (יט.) שאפילו נזיר טהור נקרא חוטא, מכל מקום מצוה לידור משום שהמצוה רבה על החטא, כמו מי שמתענה תענית חלום בשבת שיש עבירה שמתענה בשבת שהרי צריך לישב בתענית למחרת השבת לכפר על שהתענה בשבת, כמבואר בתענית (יב:), ואפילו הכי מצוה להתענות בשבת לבטל החלום משום שהמצוה גדולה מן העבירה[קכג]. עוד תירץ שמה שכתוב יזיר עצמו מן היין אין הכוונה בנדר כנזיר, אלא רצה לומר יפרוש עצמו מן היין בלא נדר כדי שלא יבוא לידי קלקול כסוטה שכשם שהמים בודקין אותה כך המים בודקין אותו כמבואר בסוטה (מ:)[קכד].

בברית יעקב (פייתוסי, סוטה ב. ד״ה למה) תירץ שאין כוונת הגמרא שעדיף להזיר עצמו מן היין, שאם כן למה דווקא כל הרואה סוטה בקלקולה ולא כל אדם, אלא ודאי כוונת הגמרא שהסמיכות נזיר לסוטה הוא מצד שכל הרואה סוטה יזיר מחמת פחד של הסוטה ומשום כך הסמיכום יחד.

קכ. **ועיין** שם מה שביאר בארוכה. קכא. **עוד** ביאר הכלי יקר שלשון ׳כי יפליא׳ הוא לשון הבדלה והפרשה. ויש לפרשו בשלש אופנים. א. שעל ידי היין אינו יכול להבדיל בין קודש לחול, לכך כתוב ׳כי יפליא׳ כשירצה להבדיל בין הקודש לחול אז יזיר עצמו מן היין פן ישתה וישכח התורה, לאפוקי נשים שאינן בני תלמוד תורה אין לשון הפלאה שייך בהם. ב. לשון הפרשה מן תענוגי העולם הזה אשר היין הוא ראש לכולם, ולכך אמר ׳כי יפליא׳ ולא אמר יפליאו לפי שגם נדר של האשה תלוי בבעלה, כמו שכתוב (במדבר ל יד) ׳כל נדר לענות נפש אישה יקימנו ואישה יפרנו׳. ג. על דרך שאמרו חז״ל (נדרים כב.) הנודר כאילו בנה במה, והנזיר חוטא הוא, והחטא הוא שבונה במה לעצמו והוא פורש את עצמו מכל העולם לנהוג איסור בדבר שהכל נוהגים בו היתר, לכך נאמר ׳כי יפליא׳ שהוא רוצה להיות מובדל ומופרש מזולתו ובונה במה לעצמו, ודבר זה אינו מצוי בנשים כי מסתמא דעתם לפי שרואים סוטה בקלקולה ולא כדי לבנות במה לעצמם. קכב. **ובאור** החמה (סוטה ב. ברש״י ד״ה בקלקולה) כתב שכאן שרואה אותה בניוולה אין לחשוש שיתחרט אף אם יטמא. וראה עוד מה שכתב בביאור הגרי״פ לרס״ג (ח״א עשה ק, עמ׳ שלה). קכג. **וכן** כתבו תוספות בנזיר (ג: ד״ה ומאי). וכן תירץ בנחלת יעקב (סולניק, במדבר ו י). ובזה ביאר הבאר שבע שהגמרא (שם) אומרת שנזיר טהור נקרא ׳נאה׳, ואפילו לרבי אלעזר הקפר שאמר נזיר חוטא, הני מילי בנזיר טמא, אבל נזיר טהור לא חוטא הוא. והרי לפי מה שהבאנו מהגמרא בנזיר מוכח בהדיא שרבי אלעזר הקפר סובר שאפילו נזיר טהור נקרא חוטא. אבל לפי מה שפירשנו מבואר שהכוונה היא אפילו לרבי אלעזר שאמר נזיר חוטא, הני מילי נזיר טמא שהוא עיקר חוטא, אבל נזיר טהור לא נחשב לרבי אלעזר עיקר חוטא משום שהמצוה גדולה מן העבירה. ועיין גבורת ארי (תענית יא. ד״ה אמר שמואל). קכד. **והוכיח** מהגמרא בכתובות (סה.) שמדובר בשכרות ולא בנדר כנזירות. עיי״ש.

בשפתי חכמים (ד"ה לומר) הביא שאפילו שהמצער מיין נקרא חוטא, זהו בסתם אדם, אבל כל הרואה סוטה בקלקולה מלמד לך הכתוב שמצוה ליזור עצמו מן היין[קכה].

הרי הוא לא חטא

שם. **בספר נאות הדשא** (סוכטשוב, ח"ב בלקוטים אות ד, ססג) הביא להקשות מדוע צריך האדם שראה סוטה בקלקולה להזיר עצמו מן היין הרי הוא לא חטא. ותירץ שכיון שהזמין השם יתברך לנגד עיניו הסוטה בקלקולה אין זה אלא כדי שילמד להזיר עצמו מן היין[קכו].

הוא הדין בכל קלקול שרואה בחבירו

שם. כתב **המאירי** (ד"ה לעולם) לעולם יזהר אדם שלא להמשך אחר התאוות יותר מדאי, ואם נמשך בהם ישתדל ברפואתו על דרך נטייה אל הקצה האחרון, כמו שנודע מדברי החכמים, ואף הרואה באחרים שרוב המשכם אחר תאוותם הביאם לידי דברים מגונים ראוי לו להזהר מן הדברים שסבבו לחבריו אותן הדברים המגונים, והוא שאמר כל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין.

בביאור שייכות כל המאמרים של רבי

שם. **בחיי שלמה** (ד"ה תניא) הקשה מה שייכות כל דברי רבי לגמרא כאן, אל ירבה אדם רעים, ואל ימנה אפוטרופוס וסמיכות פרשת נזיר לסוטה. ותירץ שלפני כן למדנו שהתקינו שיהא אדם שואל בשלום חבירו בשם שהתירו להזכיר שם שמים בשביל כבוד הבריות שיהא שלום ואחוה ביניהם, והיינו חושבים אם כבוד הבריות כל כך גדול אם כן אם ירבה רעים ויהיו תמיד עמו בתוך ביתו אז יותר טוב, ויהיו מוכנים לעזרתו, על זה אמר רבי אל ירבה אדם רעים. ובא רבי להשמיע דבר גדול, שבמילי דעלמא מה שנראה דברים טובים ומועילים הם גרועים ומזיקים, מה שאין כן במילי דשמיא הוא להיפך בתחילה נראה כמזיקים לאדם ולבסוף הם טובים ומועילים. שהנה כל השתדלות האדם בעולם הזה הוא להשיג שלשה דברים: א. להרבות כבוד ביתו ולהיות חשוב ומכובד בעיני כולם. ב. לאסוף ולצבור כסף הרבה. ג. להבריא את גופו ולהחזיק את בריאותו על ידי מאכלים טובים ומשקאות שונים. וכנגד הכבוד שיחשוב כי ישיגהו בהרבות לו רעים בתוך ביתו על זה אמר רבי אל ירבה אדם רעים וסופו להתרוצץ ותחת כבוד ינחל בוז וקלון, ולהיפך במילי דשמיא אמרו (אבות פ"א מ"ד) 'יהי ביתך בית ועד לחכמים', אף שנראה לך הדבר קשה בתחילתו כי עליך יהיה להזהר בכבודם, מכל מקום על ידי זה תנחל כבוד והדר. וכנגד מה שאדם אוסף ממון אשר יחשוב כי בזה ישיג חפצו אם ימנה אפוטרופוס המכניס ומוציא בכל עסקיו בתוך ביתו והוא יהיה קרוב אליו תמיד להשגיח עליו בפרטיות כי יעשה מלאכתו באמונה ואז לא ילך אף פרוטה לאיבוד, על זה אמר רבי אל ימנה אפוטרופוס כי גורם בזה שתזנה אשתו עליו וגם כספו יאבד על ידי זה בענין רע כי אשתו תפזר לו בכל אשר תוכל, ולהפך במילי דשמיא אמרו (שם פ"א מ"ו) 'עשה לך רב וקנה לך חבר' שישגיח על מעשיך תמיד ויזהירך מחטא. וכן יש שחושבים שאם יתנו מעות לצדקה יתמעט ממונם וגם לא יפרישו תרומות ומעשרות, על זה אומרת הגמרא [בסמוך] כל שיש לו תרומות ומעשרות ולא נותנן סוף שנצרך להן ולהיפך אם נותן מתעשר. וכנגד הדבר השלישי שאדם מרבה בתענוגים על זה אמר שימשוך ויזיר עצמו מן היין שעל ידי זה יבוא לידי זנות ויאבד על ידי זה שארית כחו וכספו גם יחד, ולהיפך במילי דשמיא ימשוך אחר יינה של תורה, ואז מרבה תורה מרבה חיים, ולא כאלה שחושבים כי התורה מתשת כחו של אדם ועל ידי זה יחלש בריאותו חלילה ויתקצרו ימיו, אלא על ידי תורה ירבו ימיו[קכז].

בפרשת מרדכי (ד"ה אל) ביאר שנסמכו שלשה מאמרי רבי, משום שכולם הם עצה לבעל שעל ידי זה ימנע את אשתו מלבוא לידי זנות, שכשרבים באים לביתו אפשר שתתן עיניה באחר. וכן כשימנה אפוטרופוס בביתו שאשתו תקבל הוצאת פרנסתה מידו תראה לו אותות אהבה כדרך שהיה באשת פוטיפר. וכן לא יהא שיכור ולא יקל כבודו בעיניה. שהרי הכתוב רמז שהרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין שלא תבוא אשתו גם כן למדה זו[קכח].

מה המדה כנגד מדה

אמר חזקיה בריה דרבי פרנך אמר רבי יוחנן למה נסמכה פרשת סוטה לפרשת תרומות ומעשרות[קכט] לומר לך כל שיש לו תרומות ומעשרות ואינו נותנן לכהן סוף נצרך לכהן על ידי אשתו. **במגיד תעלומה** (ד"ה כל) הקשה מדוע נצרך לכהן דווקא על ידי אשתו, ומה המדה כנגד מדה בזה. ותירץ שהנה התורה ציוותה עליו שהוא יהיה המשפיע לכהן והכהן יהיה המקבל, והנה הוא לא רצה ליתן להמקבל את הראוי אליו, הנה אשתו שהיא גם כן מקבלת ממנו סוף שיצטרך לכהן לבודקה אם לא קיבלה מאחרים שאינם ראויים לה.

בעיון יעקב (ד"ה ואינו) ביאר כי הנותן תרומות ומעשרות כראוי נעשה עשיר ואחד מהם שנקרא עשיר זה שיש לו אשה נאה במעשיה כמבואר בשבת (כה:), וכאן הוא בהיפך שצריך להביא את אשתו אל הכהן.

בחידושי רבי יהונתן (אייבשיץ, ד"ה אמר) ביאר על פי מה שאמרו הגוזל מתנות כהונה נכסיו מתמוטטין ובא לידי עניות, וכן מצינו הרגיל בזנות בא לידי עניות שכתוב (משלי ו כו) 'בעד אשה זונה עד ככר לחם', ואם כן אם לא היה גוזל את הכהן ולא היה בא לידי עניות לא היתה אשתו מזנה שהיתה יראה לשתות מים המרים, אבל עכשיו שגזל את הכהן ובא לידי עניות היא תחשוב שבא לו מחמת זנות ולא מחמת גזילות הכהן, ואם כן אינו מנוקה מעוון ואין המים בודקין אותה ולא תחוש לקנאה של בעלה, ועל ידי גזל מתנות כהונה תלוי הבאת הסוטה[קל].

בחתם סופר (ד"ה אמר) ביאר שהקב"ה נתן לאדם שדה שעושה עשרה קבין וצריך לתת קב אחד ללוי מעשר, והנה עינו רעה ומעכב כל העשרה קבין לעצמו, לבסוף תשטה אשתו הרוצה בקב ותפלות מתשעה קבין ופרישות.

עוד ביאר בחתם סופר (ד"ה למה) על פי מה שהקשה למה שימנע אדם מליתן תרומות ומעשרות, הרי הגמרא אומרת שיהיה לו ממון הרבה, וכן במעשרות עשר בשביל שתתעשר. אמנם אמרו חז"ל (ב"מ נט.) המכבד אשתו ובניו נעשה עשיר, ואם כן על ידי אשתו ימנע ממתנותיו ויכבדה, לכן מדה כנגד מדה נעשית אשתו סוטה[קלא].

באהל יעקב (מדובנא, פר' נשא ד"ה וכל תרומה) ביאר שהכהן מוכתר בכל המעלות לשרת את פני המלך, ועל ידו מוריד כל השפעה ויטהר ויקדש ויכפר על חטאים. אבל מי שיש לו תרומות ואינו נותנן לכהן אינו מבין ואינו מרגיש המעלות היקרות המעולות אשר בו, לכן הקב"ה יגלגל עליו שיצטרך לכהן על ידי אשתו ואז לבבו יבין ויבחין גם הוא ממעלת הכהן וסגולתו כי נבער הוא מדעת[קלב].

בפנים מסבירות (ד"ה אמר) ביאר שבשכר המעשרות שמביאים לכהן מתברכים בבנים ובנות, וכמבואר במעשר שני (פ"ה מי"ג) על הפסוק (דברים כ טו) 'השקיפה ממעון קדשיך וברך את עמך ישראל', בבנים ובנות. אם כן אם מעכב מעשרותיו הוא נעשה עקור מבנים. וכבר ידוע שאין תקנה לאשה שהיא עקורה מבנים אלא אם כן מסתתרת תחת בעלה שהוא מקנא לה ועל ידי שהוא מביאה לכהן ומשקה אותה מקוים בה 'ונקתה ונזרע זרע'. אם כן אומרת הגמרא מי שאין נותן מעשרותיו לכהן סוף נצרך להביא את אשתו לכהן, אפילו שהיא צדקת ואינה מזנה תחתיו אך מתוך שאינו מוליד היא תסתתר כדי לקיים 'ונקתה ונזרעה זרע'.

בכבוד הבית (ד"ה תניא) ביאר שמתנות כהונה לכהנים הוא משום ש'עולם חסד יבנה', ועיקר קיום העולם הוא גמילות חסדים ומכל שכן לכהנים שהוא שורש עמוד גמילות חסדים לפי שהם במידת החסד, אם כן מובן שלפי שאינו נותן לכהנים מתנות כהונה ואינו רוצה לידבק במידת גמילות חסדים, על כן ראוי שיהיה נידון במידת הדין, על כן סופו שנצרך לכהן.

בתורה תמימה (במדבר ה יב אות סג) ביאר שכיון שהוא כילי ורע עין שאינו נותן את התרומות לכהן ימנע גם מאשתו את חפצה ויודעת מחסור היא, ועל ידי זה תוכל לשטות מעליו[קלג].

בגבול בנימין (ח"א דרוש לד ד"ה עוד יובן) ביאר[קלד] על פי הגמרא בבבא מציעא (נט.) אין מריבה מצויה בתוך ביתו של אדם אלא על עסקי תבואה. והרי מי שמעכב מליתן מעשרותיו בא לידי עניות, וכמו שאמרו חז"ל מי שמעכב מעשרותיו סוף שאין שדהו עושה אלא אחד מעשרה. ומזה נמשך קטטה בינו לאשתו ומזנה תחתיו וצריך לבוא לכהן להשקותה מי סוטה.

קכה. **וכעין** זה ביאר במאמרי רבי ראובן (גרחובסקי, ריש פר' נשא) שאף על פי שבכל מקום הנזיר חוטא, היינו כל זמן שלא ראה העבירה שאין צריך פרישות כל כך, אבל על ידי ראיית הרע שגוררתו לחטא, על כרחך מוכרח הוא לעשות פרישות, שענין ראיית העין אין זה חשש גרידא דשמא ילמד ממעשיו, אלא שזהו טבע אדם שכשרואה רע מתלהב בזה כח הרע שבו, וכמו כל דבר שיש בו כח האש שכשמקרבים אצלו אש הוא מתלהב. קכו. **והביא** שם לזה כמה ראיות. וכן הביא בדברי דוד (זאלגר, סוטה ג. ד"ה תניא) על פי ספרים שהביאו בשם הבעל שם טוב שהקב"ה שומר לצדיק אשר שומר עצמו מעשות רע, שלא יראה גם כן שום דבר רע, ולא מזמין לו דבר רע לנגד עיניו, אולם אם לפעמים יאונה לצדיק כי יראה את אשר לא ירצה לראות אז ידע כי הקב"ה הזמין לו בכוונה למען יפשפש במעשיו, כי גם הוא נכשל קצת באותו ענין. לזה אמר כל הרואה סוטה בקלקולה והוא אינו מרגיש בעצמו שהוא נכשל באיזה דבר ערוה, ועל מה הראו לו קלקול הסוטה, אולם הושע הנביא אמר (הושע ד יא) 'זנות ויין ותירוש יקח לב', הנה כלל בחדא מחתא זנות ויין, לכן אם ידע בנפשו כי נקי הוא מעוון עריות ידע כי פרץ גדר בשתיית יין ועל כן יתקן את אשר עיוות ויטה עצמו לקצה האחר וגם הוא יזיר עצמו מן היין. והדברים גם מבוארים בפרי צדיק (פסח אות ל) ובאור זרוע לצדיק (אות ז). ועיין עוד בפנים יפות (פר' נשא ד"ה כי יפליא). קכז. **ועיין** במי השילוח (ד"ה תניא). קכח. **ועיין** בהעז ביד (ד"ה תניא) שביאר באופן אחר שייכות כל דברי רבי. קכט. **דכתיב** לעיל מיניה (במדבר ה ט) 'וכל תרומה לכל קדשי בני ישראל אשר יקריבו לכהן לו יהיה'. מהרש"א (ד"ה לפרשת). קל. **כעין** זה ביאר הגר"א בקול אליהו (פר' נשא אות פח). קלא. **וכעין** זה כתב בליקוטי חבר בן חיים (ד"ה למה) בשם רבי משה פערלס. קלב. **עיין** כעין זה באשל אברהם (ניימארק, ד"ה כל). קלג. **ועיין** באסיפת זקנים (ד"ה למה) מה שהביא בשם עצי עדן. קלד. **הובא** באסיפת זקנים (ד"ה למה).

בבן יהוידע (ד"ה סוף) כתב שכאן לא מדובר בגוזל תרומות ומעשרות כי הגוזל ענשו רב, אך מדובר במפריש תרומות ומעשרות ומניחם אצלו, ומזולזל בעיניו לבקש כהן שיתנם לו אלא יהיו מונחים אצלו ואומר עד שיבוא הכהן לבקש תרומות ומעשרות אז יקחם. וזה כוונת הגמרא 'ואינו נותנם לכהן', היינו שזול בעיניו ללכת ליתן לו, ולא שהוא גוזלם, לזה אמרה הגמרא מדה כנגד מדה שיהיה נצרך לכהן על ידו שהכהן יושב במקומו והוא יטלטל עצמו מעירו ומשער מקומו ויבוא אצל הכהן להשקות לאשתו מי סוטה.

באבן שלמה (אויערבך, ד"ה אמר) ביאר על פי מדרש תנחומא (פר' ראה אות יח) שמי שאין נותן תרומות ומעשרות אין שדהו מעלה לו רק כדי תרומות ומעשרות ונעשה עני, וכשהוא נעשה עני אין תולה עניותו בשביל שלא נתן תרומות ומעשרות רק תולה באשה זונה כמבואר בסוטה (ד:) כל הבא על אשה זונה לסוף מבקש ככר לחם, וכשחושד את אשתו שהיא זונה מביאה אל הכהן. עוד ביאר על פי מה שמבואר (שם) כל האוכל בלי נטילת ידים כאילו בא על אשה זונה, וביאר **בתוספות שאנץ** (שם ד"ה כל) שהאוכל בלי נטילת ידים, המאכל הוא הפקר אצלו ואשה זונה היא מופקרת. אם כן כשנותן תרומות ומעשרות יודע שהכל מהקב"ה והוא של הקב"ה והוא יתברך ציוה לתת מחלקו לעבדיו לכהנים ולוים שעובדים בבית המקדש, ואם אינו נותן הוא כחושב שהוא הפקר ואינו להקב"ה, ולכן עונשו שאשתו נעשית מופקרת ובא אל הכהן.

בקרבן אשר (ד"ה למה) ביאר את המדה כנגד מדה, שהנה לכאורה איך הכהן מוציא את התרומה מיד הישראל, למה לא נחשוש שהוא לא כהן, ואם תאמר שהולכים אחר הרוב ורוב בעילות הלך אחר הבעל, הרי זה דבר שבממון וגבי ממון לא הולכים אחר רוב. ותירץ על פי **תוספות** בבא קמא (מו: ד"ה קמ"ל) שלכן בממון לא הולכים אחר רוב משום שסומכים מיעוט לחזקת ממון ואיתרע ליה רובא. אם כן תרומה שאינה שלו ממילא אין חזקת ממון. אמנם זה ניחא אם טובת הנאה לא של הבעלים, אבל אם טובת הנאה לבעלים שוב חוזרת הקושיא אולי הוא לא כהן. וזה מה שהגמרא אומרת כאן מי שיש לו תרומות ומעשרות ולא נותן לכהן שחושש שמא הוא לא כהן דהיינו שאמו זינתה, וממילא אין בידו להוציא ממנו את התרומה, סוף נצרך לכהן על ידי אשתו שגם אותה יחשוד בזנות, וזה מדה כנגד מדה הוא חשד באמו של הכהן שמא זינתה, לכן הסוף יהיה שיחשוד גם את אשתו שזינתה. ואם תאמר הרי אין לו חזקת ממון, על זה כתוב 'ואיש את קדשיו לא יהיו' ופירש רש"י על פסוק זה (במדבר ה י) שטובת הנאה שלו. וכיון שיש לו חזקת ממון לא הולכים אחר רוב[קלה].

רמז לדברי הגמרא

שם. הצל"ח (ד"ה למה) הביא בשם רבי העשיל שדברי הגמרא רמוזים בדברי רש"י (שמות כה ב) על הפסוק (שם) 'ויקחו לי תרומה' לי לשמי. והיינו לפי שאם תשטה אשתו אז השם הנכתב בקדושה ימחה על המים שמשקין את האשה, אבל אם יתן תרומה לא יבוא לידי מדה זו שיצטרך להשקות אשתו מים המאררים, וזהו 'לי לשמי' בשביל כבוד שמי שלא ימחה על המים.

מדוע הגמרא לא אמרה ללוי

שם. בשפתי חכמים (ד"ה כל) הקשה למה הגמרא אמרה ונותנן לכהן ולא אמרה גם את המעשרות ללוי. ותירץ שהגמרא מדברת אחר תקנת עזרא שקנס שיתנו המעשרות לכהן ולא ללוי כמבואר בסוטה (מז:)[קלו].

הרי אסור לאכול תרומה

שם. בפרשת מרדכי (ד"ה ואינו) הקשה שאם אינו מפריש תרומות, הרי האוכל טבל הוא במיתה, ואם מפרישן ואוכלן הרי תרומה הוא וגם כן חייב מיתה. ואם מוכרן לכהנים היה לגמרא לומר כל המוכר תרומותיו[קלז]. ותירץ על פי המשנה בפאה (פ"א מ"ו) שכהן שקנה גורן לאחר מירוח חייב לתת תרומה ומעשר לכהן אחר. ועל זה אומרת הגמרא שכהן זה אם אינו נותנן לכהן אחר, שלא יאמר הואיל ויוצא לכהן והן תחת ידי, בשל אחרים אני זוכה בשל עצמי לא כל שכן. אלא הקב"ה מענישו מדה כנגד מדה שתזנה אשתו ויצטרך לכהן אחר. ולכן מביאה הגמרא את הפסוק 'ואיש את קדשיו לו יהיו', שנדרש בבבא קמא (קט:) בכהן המקריב קרבן עצמו שהוא זוכה בבשרו, ומטעם זה ירצה לזכות גם בתרומות ומעשרות שלו. ומהפסוק 'איש איש כי תשטה', מרבים שאשת כהן משקים אותה. שבגמרא סוטה (כו.) מבואר שאשת כהן שותה, ומבארת הגמרא (שם כו:) שהיה הוה אמינא כיון שכתוב (במדבר ה יג) 'והיא לא נתפשה', ואשת כהן אפילו נתפשה [ונאנסה] אסורה, קא משמע לן. והקשו **תוספות** (שם ד"ה חו) שאולי באמת אינה שותה. ותירץ הפרשת מרדכי שכשם שמרבים שם מ'איש איש' אשת

חרש ושוטה הוא הדין שמרבים אשת כהן. וכתוב 'והביא את אשתו אל הכהן' שכהן אחר ישקנה.

הרי אין מעשר עני קדוש

ולא עוד אלא סוף שנצרך להן שנאמר ואיש את קדשיו לא יהיו. רש"י (ד"ה סוף) ביאר שנעשה עני וצריך לכך ליטול מעשר עני[קלח]. ובגליוני הש"ס (ד"ה ולא) ביאר שאפילו שבפסוק כתוב 'ואיש את קדשיו' ואילו מעשר עני אין בו קדושה, מכל מקום קרינן לקדושת המצוה שבו קדושה[קלט].

הרי לא מוזכר בפסוק שיעכב התרומה

שם. המהרש"א (ח"א ד"ה לפרשת) הקשה כיון שלפי דרשת הגמרא מה שכתוב 'את קדשיו לו יהיו' מתפרש שיהיה נעשה עני, ו'לו יהיו' היינו שנצרך להם, אם כן לא הוזכר בפסוק את מעשיו שכבר היה מעכב קדשיו לעצמו שלכן נעשה עני. ודוחק לומר שנלמד מהמילים 'לו יהיו' שתי משמעויות גם שלוקח לעצמו וגם שיהא עני. ותירץ שהגמרא סומכת על הפסוק לעיל שכתוב (במדבר ה ט) 'וכל תרומה לכל קדשי בני ישראל אשר יקריבו לכהן לו יהיה', שפסוק זה מתפרש שכל תרומה אשר דרך להקריב לכהן והוא מעכבו שלו יהיה, ועל זה אומר הפסוק לאחר מכן ואיש אשר יעשה כן סופו את קדשיו לו יהיו שיהיה נצרך להם כשיהיה נעשה עני.

ובאיי חים (ד"ה כל) ביאר על פי רש"י בחומש (שם פסוק י) שמעשה העיכוב מרומז בלשון את 'קדשיו' בכינוי, ולא אמר את הקדשים בלשון נפרד, כוונת הכתוב בזה לומר כי איש אשר יחזיק את הקדשים להיותם שלו ולא לאחרים אז העונש נמשך לו ממאמר 'לו יהיו', כלומר שיעני ולא יצמחו שדותיו רק שיעור הקדשים[קמ].

בברכת אברהם (ד"ה ולא) כתב שהמילה 'יהיו' מיותרת שהיה מספיק לומר 'ואיש את קדשיו לו', אלא משמע שבא לומר שסוף שנצרך להם ויהיו לו, שיהיו לעתיד משמע. עוד ביאר מזה שכתוב 'יהיו' ולא 'הם' שמשמע גם עבר או הווה, אבל 'יהיו' משמע עתיד לומר שלבסוף לו יהיו.

כיצד דרשת הגמרא

אמר רב נחמן בר יצחק ואם נתנן סוף מתעשר שנאמר איש אשר יתן לכהן לו יהיה לו יהיה ממון הרבה. המהרש"א (ח"א ד"ה סוף) ביאר שמזה שלא כתוב לו יהיו בוי"ו כמו בפסוק לעיל, ששם כינוי 'יהיו' הולך על הקדשים שזכר, אבל כאן כתוב 'לו יהיה' בה"א שלא משתמע שהולך על קדשים, ועל כן דורשת הגמרא שיהיה לו ממון הרבה[קמא]. אלא **שבברכת אברהם** (ד"ה לו) הקשה שהרי כתוב סתם 'אשר יתן' ועל זה כתוב לו יהיה ומדוע אינו הולך על קדשים. ותירץ שכל אחד לפי עניינו, שמהכתוב משמע שני דברים גם שסוף שנצרך להן וגם שלו יהיה ממון הרבה, ואם כן גבי מי שמעכב קדשיו שהוא עבירה פירושו שנצרך להן, וגבי 'אשר יתן לכהן' דורשים לו יהיה ממון הרבה.

בברכת ראש (ד"ה אמר) ביאר על פי המבואר בתענית (ט.) אמר רבי יוחנן מאי 'עשר תעשר' (דברים יד כב), עשר בשביל שתתעשר, שאין פירושו שהמילה 'תעשר' כתובה בשי"ן ימנית שהוא לשון עושר, רק מגוף הפסוק משמע מכפל הלשון 'עשר תעשר', וכפי שביארו **תוספות** (שם ד"ה עשר) שמי שאינו נותן המעשר, לשנה האחרת לא יהיה לו אלא כדי המעשר, ומדה טובה מרובה ממידת פורענות, אם כן לפי זה מי שיתן מעשר מתברך לשנה האחרת עשרה פעמים יותר עד שיעלה המעשר של שנה אחרת כפי ערך תבואת שנה הקודמת שנתן ממנו המעשר. וזה מרומז בפסוק 'עשר' ובזכות זה 'תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה', היינו כל התבואה שהיה לך בשנה זו יהיה מעשר שנה האחרת. וזה כוונת רבי יוחנן עשר בשביל שתתעשר, דהיינו שתזכה שכל התבואה שכעת, יהיה מעשר לשנה הבאה וכן לעולם. ועל דרך זה יבואר כאן שלמעלה כתוב 'אשר יקריבו לכהן לו יהיה ואיש את קדשיו [שיחזיק קדשיו לעצמו] לו יהיו', והיינו ששיעור התרומה הנקרא קודש לו יהיו לשנה הבאה ויהיה לו רק כדי התרומה. אבל 'ואיש אשר יתן לכהן לו יהיה', שתיבת 'לכהן' מיותרת ודרש שהשיעור שהיה לו שנתן ממנו התרומה, יהיה לשנה הבאה לכהן[קמב].

באהל יעקב (מדובנא, פר' נשא ד"ה עוד יתכן, יג.) ביאר כי הטוב המיועד לאדם בעולם הזה אם יעדר ממנו איזה סיבה, עם כל זה הטוב ההוא לא יתבטל ויאבד, אלא או שיתנהו ה' אל איש אחר הטוב ממנו, או שלאחר זמן יתן הקב"ה הטוב ההוא אל זה האיש בעצמו והיינו לעת זקנתו. ומעתה מי שאינו נותן תרומות ומעשרות אל הכהן יתדלדל עד שיהיה נצרך להן, ואם כן היכן תשאר ברכתו

[קלה]. **ובזה** ביאר את לשון רש"י (ד"ה איש) שמעכב קדשיו אצלו ואינו נותנן לכהנים וללוים. כי הא בהא תליא שעל ידי שטובת הנאה שלו על ידי זה גופא יעכב קדשיו ולא יתנם לכהן כי יאמר שמא זינתה אמו וגבי ממון לא הולכים אחר רוב, לכן סוף נצרך לכהן על ידי אשתו. [קלו]. **ועיין** שם שדן אם עזרא קנס רק בזמנו או גם לדורות הבאים. וראה בתולדת יעקב (ד"ה אמר) שהאריך אם מדובר גם במעשרות. [קלז]. **ולפי** דברי הבן יהוידע שהבאנו לעיל מיושב, שמדובר שמפריש ורק מניחם אצלו. [קלח]. **ובחפץ** ה' (ד"ה ולא, נדפס בסוף סג:) כתב שאפשר שזה המעשה המוזכר בתנחומא (פר' ראה אות יח, הובא בתוספות תענית ט. ד"ה עשר) על אותו אדם שהיה הולך ופוחת לכהן והשדה פוחתת עד שעמד השדה להוציא כשיעור שהיה הכהן נוטל ממנו. [קלט]. **עיי"ש** שהוכיח כן. [קמ]. **וכן** ביאר בברכת אברהם (ד"ה ולא) באופן שני. וכעין זה בצרור החיים (ד"ה ולא). [קמא]. **כעין** זה ביאר הגר"א באמרי נעם (ד"ה ואם נתן). וראה תורה תמימה (במדבר ה י אות מג) ובילקוט הגרשוני (ד"ה אמר). [קמב]. **וכעין** זה ביאר במעון הברכות (ד"ה אמר). ועיין בן יהוידע (ד"ה לו יהיה) מה שביאר על פי הסוד.

שהיתה ראויה לו, ודאי תנתן לאחרים הראויים לכך, ואם אחר כך יחזור בתשובה יחזיר לו הקב"ה מה שהיה חסר בעת היותו חוטא. וזהו 'איש אשר יתן לכהן לו יהיה', היינו הוא עצמו יאכל טוב ברכתו ולא תנתן ברכתו לאחרים, וממילא יהיה לו ממון הרבה בכדי להשלים לו הימים הראשונים ויצטרפו לו עתה הממון מזמן העבר עם הממון מזמן ההוה, ויהיה לו ממון הרבה.

מה הלשון סוף מתעשר

שם. בבן יהוידע (ד"ה ואם) ביאר את הלשון 'סוף' מתעשר, שלא יקח עושר אשר משותף בו טורח, שלא תהיה עיקר הברכה במחובר, שאז תרבה יגיעתו בקצירה ודישה ואסיפה, אלא עיקר הברכה שיתעשר ממנה תהיה אחר שיהיה הדגן באוצר שלו שאז יש ברכה ואין יגיעה. וזה הכוונה 'סוף מתעשר', כלומר בברכה שבאה לבסוף אחר גמר כל העסק הצריך לדגן שכבר הוא מונח באוצר.

הרי מחוייב הוא ליתן תרומות

שם. בשפתי חכמים (ד"ה ואם) הקשה הרי מן התורה מחוייב הוא ליתן תרומה ואם כן לא עשה לפנים משורת הדין, ומדוע הוא מתעשר על ידי הנתינה. ותירץ שמן התורה חטה אחת פוטרת כל הכרי בתרומה כמבואר בקידושין (נח:). וכן כשנותן מתנה על מנת להחזיר, פירותיו מתוקנין כמבואר שם (ו:). ולפי זה כך כוונת הגמרא 'ואיש את קדשיו לו יהיו', דהיינו שהרי יכול לעשות שקדשיו היינו שתרומה אחד מחמישים או אחד מארבעים לו יהיו, שהרי חטה אחת פוטרת, לכן 'איש אשר יתן לכהן' שנותן כראוי ונותן נתינה גמורה לכהן ואינו סומך על חטה אחת או על מנת להחזיר, סוף 'לו יהיה', מתעשר בממון הרבה.

הרי איש אשר יתן הוא זה שסמוך לפרשת סוטה

שם. בבית אברהם (ד"ה אמר) הקשה שהרי 'איש אשר יתן לכהן לו יהיה' הוא זה שסמוך לפרשת סוטה, ואיך פסוק זה נדרש לטובה. ותירץ שבפרשת סוטה כתוב (במדבר ה יב) 'איש איש כי תשטה אשתו', ואיש אחד מיותר, אלא זה בא לדרשה ללמדינו איזה איש שמביא את אשתו אל הכהן, איש שאמור בפרשה לפני כן 'ואיש את קדשיו לו יהיו', שאינו רוצה לתת לכהן, ואינו אותו איש שסמוך לפרשת סוטה שבו כתוב 'איש אשר יתן לכהן לו יהיו'. וכן בהמשך פרשת סוטה כתוב (שם טו) 'והביא האיש את אשתו', שמילת האיש מיותרת, אלא לומר אותו האיש הראשון בפסוק הידוע שרוצה להיות איש שרוצה לעכב את התרומות לעצמו הוא זה שמביא את אשתו.

הרי זה פסוק מפורש שמתעשר

שם. בזאת מנוחתי (אלטשולר, ד"ה אמר) הקשה הרי זה פסוק מפורש שאם נותן מעשר לבסוף מתעשר, כמו שכתוב במלאכי (ג י) 'הביאו המעשר אל בית האוצר וגו' אם לא אפתח לכם ארובות השמים והריקותי לכם ברכה עד בלי די'. ותירץ שעדיף לרב נחמן ללמוד מדרשה ולא מפסוק מפורש כמבואר בנדרים (ג.) שדבר שלומדים מדרשה חביב הוא.

במה הוא משתף שם שמים ובביאור מתן שכרו

אמר רב הונא בר ברכיה משום רבי אלעזר הקפר כל המשתף שם שמים בצערו כופלין לו פרנסתו. רש"י (ד"ה המשתף) ביאר שמברך על הרעה דיין האמת, או שמבקש רחמים מלפניו[קמג]. **ובגביע הכסף** (שם) הקשה שהרי זה חובה לברך על הרעה דיין האמת, ולשון שיתוף משמע שלא חובה הוא. ואולי משום זה כתב רש"י פירוש שני שמבקש רחמים מלפניו. אלא שגם זה צריך ביאור וכי הקב"ה שותפו.

והמהרש"א (ח"א ד"ה כל) ביאר על פי מה שכתוב 'עמו אנכי בצרה' והיינו שמתפלל שיעשה למען שמו שהוא עמנו בצרה, ואם כן הוא ממש משתף שם שמים, והיינו מה שכתוב 'והיה שדי בצריך'. ועל ידי זה פרנסתו כפולה דהיינו שיש בידו כסף פרנסתו ומצויה לו בכל עת בהרוחה לכל דבר לקנות לו[קמד].

באדרת אליהו (ריקי, ד"ה המשתף) ביאר שמתנחם ומקבל צערו באהבה באמרו דיו לעבד שיהיה כרבו ונחשב שהוא עושה כביכול הקב"ה שותף עמו. וכופלין לו פרנסתו הוא מדה כנגד מדה במה שמשתף עמו הקב"ה בצערו, שיש לו על זה צער כפול[קמה].

בעיון יעקב (ד"ה כל) ביאר משתף שם שמים בצערו היינו אפילו שיש לו דוחק בפרנסתו אפילו הכי נותן צדקה לעניים אחרים[קמו]. או על דרך שמבואר בפאה (פ"ח מ"ט) מי שהוא צריך ליטול ואינו נוטל על זה נאמר (ירמיה יז ז) 'אשרי אדם בוטח בה''.

והגר"א באמרי נעם (ד"ה כל) ביאר שכשאירע לו איזה צער אינו תולה במקרה אלא שתולה שמהשם יתברך נגזר עליו כן[קמז].

בנפש החיים (שער ב פי"ב) ביאר שהחוטא מלבד זה הצער שנעשה למעלה כשמקבל ענשו ביסורים רחמנא ליצלן, אין ערוך ודמיון כלל זה הצער של מעלה נגד עוצם הצער שגרם למעלה בעת עשותו העון רחמנא ליצלן. ולכן כשכל תכלית תפילת האדם לפניו יתברך להסיר מעליו צערו הוא רק על הצער של מעלה המשתתף עמו בצערו ושב ומתחרט על עוונו שגרם על ידו הצער של מעלה אז היסורין מסתלקין מעליו. ולא עוד אלא שמודדין לו כמידתו וכופלין לו פרנסתו נגד שני מיני צער שגרם למעלה ועתה מתחרט על שניהם[קמח].

בברך משה (כרס"י שם) ביאר את דברי רש"י על פי הגמרא לעיל (יד.) 'בין אלקיכם לאמת לא יפסיק', והיינו שאלקים שהוא דין לא יפסיק ויודה להקב"ה על דינו. ועל זה כתוב כל המשתף שם שמים היינו אלקים לאמת בצערו. או שמבקש רחמים מלפני הקב"ה שאינו ראוי מצד הדין רק מצד הרחמים.

באיי הים (ד"ה כל) ביאר שאם צערו של אדם מיוחד לו לבדו, ולא חש לקמחו [תורה] אשר יחסר לו זולת מה שאין לו לאכול לשבעה, אז גם כי יזעק וישוע לא יענו לו מן השמים רק פרנסה מצומצמת מיוחדת לחיים גופניים בלבד. אמנם אם משתף שם שמים בצערו כי יאמר חוץ ממה שהאברים מבקשים תפקידם, עוד נוסף אם אין קמח אין תורה ואיך אעלה אל אבי והתורה והמצוה אינם אתי, אז כופלים לו פרנסתו, כלומר יענו לו מן השמים לתת לו פרנסתו כפליים, גם חיי הגוף וגם חיי הנפש[קמט].

בלשמוע בלמודים (ד"ה המשתף) ביאר שלפי שמכיר האדם שצערו הוא משמים בשביל רוע מעשיו ושב בתשובה, כופל לו הקב"ה פרנסתו להשלים לו העדר פרנסתו בימי צערו[קנ].

בכבוד הבית (ד"ה תניא) ביאר על פי הגמרא בנדה (ע:) מה יעשה אדם ויתעשר, יבקש רחמים ממי שהעושר שלו, והביאור הוא שמה שהוא לאדם על פי הטבע זהו בשם 'אלקים', ששם 'אלקים' בגימטריא הטבע, ועל כן צריך לעשות במעשה ידיו ולא יהיה יושב ובטל, שכן הוא על פי הטבע שיהיה דווקא על ידי פעולה נהנה מהעולם ובשם אלקים שהוא על פי הטבע, וממילא זה הכל במידת הדין כפי שמורה שם אלקים. ועל ידי שמשתף שם שמים והיינו שבוטח בה' ששיתף השם יתברך [מידת רחמים] לשם אלקים אז חסד יסובבנו ונותן לו השם יתברך משלחן גבוה שלחן המלך שלא על פי הטבע, וכמו שכתוב (דברים יד כט) 'למען יברכך ה' אלקיך בכל מעשה ידך אשר תעשה', כי על כל פנים צריך לעשות בשם אלקים גם כן, כי ה' הוא האלקים ואז חל הברכה בשם ה'.

באור יעקב (מאמר לד) ביאר שמשתף שם שמים בעת שהוא מבקש על הפרנסה אינו מבקש הצטרכותו לעצמו לבדו, רק הוא כולל בבקשתו שם שמים היינו אשר יוכל לקיים בזה מצות ה' לתת צדקה וליתן לבניו לתלמוד תורה ולשלם בעדם וגם לקיים שאר מצות ה' הנקנות בממון, וכמו שמתפללים בתפילה אחר שמע קולינו על הפרנסה ואומרים בה כדי שאוכל לעשות רצונך ולעסוק בתורתך ולקיים מצותיך, ולכן כופלין לו פרנסתו למען ימצא טרף ביתו וגם יוכל לקיים מצות ה' הנקנות בממון כפי אשר ביקש ושפיר הוא מדה כנגד מדה[קנא].

במי השלח (ד"ה כל) ביאר כי מן הידוע שאדם בצערו מבקש לו עוזרים רבים להנצל מצערו, והנה אם הוא בגדר שאין מבקש עזר משום אדם רק משליך יהבו אל ה', ודאי שהוא מדה גדולה, אלא אפילו כשהוא מבקש עוזרים זולתו ומכל מקום גם כן בוטח על ה' אזי הוא גם כן צדיק ונושע.

מה ענין שכופלין פרנסה לכל צרה

שם. במנחם משיב נפש (ד"ה כל המשתף) הקשה שבשלמא אם צערו הוא על פרנסה ומשתף שם שמים בצערו שמתוך כך אינו יכול לקיים מצוות כראוי שעניות מעבירו על דעתו אם כן שכרו שכופלין פרנסתו. אבל אם צערו מעסק אחר מענין רפואה או ישועה או הצלה מה לו מזה שכופלין פרנסתו הלא אין נושע בזה לענין צערו, והגמרא אומרת כל המשתף שמשמע כל צער שיש לו. ותירץ

קמג. **ובאדרת** אליהו (ד"ה המשתף) ביאר שבפירוש ראשון דייק רש"י לשון הגמרא 'שם שמים'. ובפירוש שני דקדק לשון הפסוק שמביאה הגמרא ראיה 'והיה שדי', שהוא שם המיוחד להתפלל בו לה' שירחם עליו כמו שאמרו (תנחומא פר' מקץ אות י) על הפסוק (בראשית מג יד) 'ואל שדי', מי שאמר לעולמו די יאמר לצרותי די. קמד. **כעין** זה ביאר בעיני יצחק (אות קמג) כשיש לו איזה צער אינו מצטער על עצמו בלבד אלא שגם משתף להצטער על צער השכינה הקדושה שגרם בצערו. וכמבואר בסנהדרין (מו.) רבי מאיר אומר בזמן שהאדם מצטער שכינה מה אומרת קלני מראשי קלני מזרועי, ונמצא שצערו כפול, ולכך שכרו שכופלים לו פרנסתו. וכן ביארו בפשט הש"ס (היילפרין, ד"ה משתף) ובשלמה משנתו (כרס"י ד"ה המשתף) וברוב דגן (ד"ה כל) ועיין עוד שם. קמה. **וכן** ביארו בשדה יצחק (ד"ה כל) ובמשגב לדך (על התורה בחידושי הש"ס ד"ה על המשתף) באופן שני. קמו. **וכעין** זה פירש החיד"א בככר לאדן (סי' ז ליקוטים ד"ה כל המשתף, עמ' קעז.). ועיין מה שכתב על זה בפתח עינים (ד"ה אמר). קמז. **ובצדקת** הצדיק (אות קלז) כתב שהשיתוף היינו שיודע שהכל מהשם יתברך ומכניס את השם יתברך באותו דבר וממילא היקל ממנו. קמח. **וכן** כתב ברוח חיים (אבות פ"ג מ"ב). וכעין זה במעון הברכות (ד"ה אר"ה) באופן ראשון, ובעין אליהו (ד"ה אמר) ובמשגב לדך (ד"ה כל) באופן ראשון, ובשפתי חכמים (ד"ה המשתף). וכן ביאר בלקוטי מהר"ם (בס' אילה שלוחה, ראפשיץ, ריש פר' ויגש) ובמדרש פנחס (מקורין, אות כה, עמ' 12). ועיין משגב לדך (מג'רבה, ד"ה כל) ובבן יהוידע (ד"ה כל) על פי הסוד. וראה עוד במעון הברכות (שם) באופן שני. קמט. **כעין** זה ביאר באמרי שמואל (איינגוד, ד"ה אמר). קנ. **כעין** זה ביאר בפרשת מרדכי (ד"ה כל). ועיין בפתח עינים (ד"ה אמר). קנא. **ועיין** גם בישמח לב (ד"ה כל).

שבענין פרנסה נכלל הכל, שכל מה שחסר לאדם נכלל בתיבת 'פרנסה'. וזה כופלין לו פרנסתו היינו שממלאין לו חסרונו בכפלים כמו שהיה צערו בכפלים. וזה מה שהגמרא מביאה מהפסוק 'וכסף תועפות לך' היינו מה שאתה כוסף יתמלא לך בכפלים, והוא מלשון הכתוב (בראשית לא ל) 'כי נכסוף נכספת'.

מהו תועפות

שנאמר והיה שדי בצריך וכסף תועפות לך. **רש"י** (ד"ה תועפות) כתב ש'תועפות' הוא לשון כפילות, כמו שמתרגם אונקלוס על מה שכתוב ביריעות (שמות כו ט) 'וכפלת', ותעיף. **וביד דוד** (מהדו"ב ד"ה וכסף) ביאר ש'תועפות' הוא מלשון חוזק כמו שכתוב (במדבר כג כב) 'כתועפות ראם', וכל דבר הנכפל הוא חזקקנב.

מה הכוונה מעופפת לו

רבי שמואל בר נחמני אמר פרנסתו מעופפת לו כצפור שנאמר וכסף תועפות לך. **המהרש"א** (ח"א ד"ה ואמר פרנסתו) ביאר שעל ידי עפיפתו של הצפור מזונותיו מצויים לו בכל עת, וכן כאן משמע לשון 'תועפות' מלשון עוף יעופף ממש. **ובעיני יצחק** (אות קמב) ביאר שישיג פרנסתו בקל בלי יגיעהקנג.

באיי הים (ד"ה כל) ביאר שעיקר געגועיו של המשתף שם שמים בצערו הוא שפרנסתו באה לו על ידי טורח גדול ויגיעת בשר ועבודה רבה, ושמצד זה ממעט הוא בעסק התורה והמצוה, היפך דברי המשנה (אבות פ"ד מ"י) הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה, אז יקשב ה' וישמע להשיג לו פרנסתו בקלות כעוף יעופף על הארץקנד.

בבן יהוידע (ד"ה פרנסתו) ביאר שיש הצלחה נסית ויש טבעית, הנסית היא תרדוף אחריו והטבעית הוא ירדוף אחריה, וזה פרנסתו מעופפת לו כציפור היינו שהיא תרדוף אחריו. עוד ביאר על פי מה שאמרו (שמות רבה פרשה א סימן לג) למה נקראת 'צפורה' [אשת משה], שטיהרה בית אביה כצפור, נמצא שהטהרה מדמה אותה לצפור. והנה יש אדם שנטמא בפרנסה שלו ויש מקדש עצמו בפרנסתו ומוסיף טהרה לנפשו כי יהיה שלחנו מכפר עליו, ולזה אמר מעופפת לו כצפור שתגרום לו רוח טהרה.

האם יש מחלוקת בין האמוראים

שם. **בברכת אברהם** (ד"ה פרנסתו) כתב שלמאן דאמר כופלין לו פרנסתו אינו מובטח שימצא מזומן כל דבר שהוא צריך, אלא שימצא פרנסתו בריוח ועל ידי טורח והכנות הראויות. ולמאן דאמר מעופפת היינו שהיא מצויה לו בלא טורח אבל כשיעור שהוא צריך ולא בריוח.

בעיני יצחק (אות קמב) ביאר שאין האמוראים חולקים, אלא שאם היה צערו בתחילה על מיעוט פרנסתו יהיה שכרו שכופלין לו, ואם היה צערו מתחילה על רוב עמלו יזכה שפרנסתו תעוף לו כצפור.

בגביע הכסף (ד"ה פרנסתו) ביאר שלמאן דאמר כופלין פרנסתו היינו שיהא יותר מדאי בריוח. ולמאן דאמר מעופפת לו כצפור היינו שפרנסתו מצויה לו תמיד כמו הצפור שתמיד מוצאת מזונותיה בקלות בכל זמן.

מה זה מרפה עצמו ובמה עונשו

אמר רבי טבי אמר רבי יאשיה כל המרפה עצמו מדברי תורה אין בו כח לעמוד ביום צרה שנאמר התרפית ביום צרה צר כחכה. **המהרש"א** (ח"א ד"ה כל) ביאר שלומד ומקיים התורה, אך אם הוא ברפוי ובדרך עראי אין בו כח לעמוד ביום צרה. [illegible] שאמרו לעיל (לב:) שאחד מהדברים שצריכים חיזוק הוא דברי תורה.

הבן יהוידע (ד"ה כל) ביאר שידוע אם אדם לומד תורה בהתרשלות ועצלות שולטת בו שכחה שישכח לימודו, וגם ממילא לא יעשה פירות בתורה שאינו יכול להוציא חידושים מן התורה, מה שאין כן הלומד בזריזות בכל כחו, תהיה קבועה בלבו ויזכה להוציא פירות הם חידושי תורה. עוד ידוע מה שכתבו **הראשונים** שמה שנהנה האדם מן התורה בעולם הזה, לא מן הקרן הוא אלא רק מן הפירות, ועיקר הלימוד הוא קרן, וחידושי תורה שהאדם מחדש זה נקרא פירות, ובזכות חידושי תורה יוכל לקבל טובה בעולם הזה. וזה מה שהגמרא אומרת כל המרפה עצמו מדברי תורה שלומד בהתרשלות ועצלות ורפיון, אז אין בו כח היינו השגה כדי להוליד חידושים אשר זכותם יגינו עליו בעת צרה, כי זכות תורה המגין על האדם בעולם הזה בעת צרה הוא רק מן הפירות שהם החידושים הבאים לאדם על ידי השגתוקנה.

בבית אברהם (ד"ה אמר) ביאר שלכן המרפה עצמו מדברי תורה אין בו כח לעמוד ביום צרה לפי שהתורה היא שנותנת הכח לישראל להושיעם מאויביםקנו.

בכתית למאור (פינסו, ד"ה אין, הו' אהבת שלום) ביאר על פי מה שכתב **השמע יעקב** (אלגזי פר' כי תשא, קח.) ש'כח' היא הנשמה, ועל זה אמרו כל המרפה עצמו מדברי תורה אין בו כח לעמוד ביום צרה, שעד עכשיו התורה היתה מגינה לו מן היסורין כמו שלמדנו לעיל (ה.) כל העוסק בתורה יסורין בדלין ממנו, וכחו דהיינו נשמתו עומדת בתוך גופו ואינו מת, ועכשיו שריפה עצמו מדברי תורה יסורים באין עליו, ומפני זה אין נשמתו עומדת בתוך גופו והרי הוא מת, ולזה אמר אין בו כח דהיינו נשמתו לעמוד בתוך גופו ביום צרה ומריבוי הצרות מסתלקת נשמתו ממנו.

בלשמוע בלמודים (ד"ה המרפה) ביאר על פי מה שאמרו (תנא דבי אליהו רבה פ"ו) אם יסורים באו עליך רוץ לדברי תורה. **וביאר במענה אליהו** (סס אות ו) שעל ידי התורה יראה ויבין שלא באו היסורין בחנם רק לפי שלא השלים המצוות כראוי, וכמו כן יתבונן מדברי תורה שהיסורים המה לטובה ולא יבעט בהם. וזהו המרפה מדברי תורה שאינו רץ לדברי תורה להתבונן על מה ולמה באו היסורים, אין בו כח לעמוד ביום צרה של היסורים להרגיע את רוחו לפי שנדמה לו שבאה הצרה להרע לו.

בפרשת מרדכי (ד"ה כל המרפה) ביאר שהאדם העוסק במלאכה לעצמו הוא עוסק בה בשקידה, ואפילו אם יזדמן לו ריוח אחר אינו מניח מלאכתו בשבילו. אבל העוסק במלאכת אחרים בשכר הוא מתרפה במלאכתו בעצלות, וכשמגיע לידו ריוח אחר הטוב מזה הוא בטל ממלאכתו. וכן הוא בעסק התורה מי שעוסק בתורה לשמה הוא עוסק בשקידה ואין שום טרדה יכולה לבטלו מתורתו. אבל המתרפה בלימודו בשביל שהוא לומד שלא לשמה בשביל ממון או כבוד כשיבא עליו יום צרה הוא פוסק מלימודו לגמרי ואין הוא מוסר את נפשו עליה.

בכבוד הבית (ד"ה תניא) ביאר שכשהוא מרפה עצמו מתורה ומצוות הוא מתיש כח בפמליא של מעלה ואז אין לו כח כלל, ואפילו מה שהוא בכח הטבע נופלים ופוחתים ממנו, כי צריך האדם תמיד להגביר כחו בפמליא של מעלה ולהוסיף על הטבע ועל מה שהוא על פי מידת הדין, כפי שנתבאר לעיל.

בארץ צבי (לישיסקי, ד"ה כל) ביאר על פי דברי הגמרא (סנהדרין כו:) למה נקרא שמה של התורה 'תושיה', שמתשת כחו של אדם, והוא מרפה עצמו מדברי תורה, לכן מודדים לו גם כן מידה כנגד מידה שאין בו כח לעמוד ביום צרה.

הרי תורה מגנה ומצלה

שם. **בעין אליהו** (ד"ה אמר) הקשה מהגמרא בסוטה (כא.) תורה בזמן שעוסק בה מגינה ומצילה, ובזמן שאין הוא עוסק בה היא מגינה ואינה מצילה. ואם כן כיון שמגין מיסורים אם כן למה אמרה הגמרא שהמרפה עצמו מדברי תורה אין בו כח לעמוד, ועוד מהו ביום צרה, היה לו לומר בצרה. ותירץ על פי הגמרא במנחות (מא.) שמענישים על עשה בזמן ריתחא. ולכן אמר שהמרפה מדברי תורה אין בו כח לעמוד ביום צרה, היינו כשיש יום צרה בעולם בעידן ריתחא. ומה שאמרו שתורה מגינה אף בזמן שלא עוסק בה מדובר שלא בעידן ריתחא.

מקור דברי הרמב"ם

שם. **הרמב"ם** (תלמוד תורה פ"ג הי"ג) פסק אין דברי תורה מתקיימין במי שמרפה עצמו עליהן, אלא במי שממית עצמו עליהן ומצער גופו תמיד ולא יתן שינה לעיניו ולעפעפיו תנומה וכו'. וכן אמר שלמה בחכמתו 'התרפית ביום צרה צר כחכה. **ובמהר"ץ חיות** (ד"ה כל) כתב שמקור דברי הרמב"ם הם מהגמרא כאן, ומרן **הכסף משנה** לא התעורר על המקור.

הרי פשוט שמי שעובר על מצוה יענש

אמר רבי אמי בר מתנה אמר שמואל ואפילו מצוה אחת שנאמר התרפית מכל מקום. **בחפץ ה'** (ד"ה כל) הקשה שבשלמא למאן דאמר שמרפה עצמו מדברי תורה, מובן מה שאין כח לעמוד ביום צרה שאם היה עוסק בתורה היתה מגינה ומצילה אותו, ואפילו יש בידו עוונות שחייב עליהם יסורין התורה מצילתו, שאם אין בו עוון פשוט הוא שלא יהיה לו פורענות שיצטרך להגנת התורה, אלא ודאי שהגם שיש בידו עוון התורה פוטרתו, לפי שאין לך בן חורין כמי שעוסק בתורה. אלא מה שאמר שמואל שאפילו מצוה אין בו כח לעמוד בעת צרה, קשה, שפשוט שמי שעובר על מצות ה' ענוש יענש אפילו שלא בעת צרה, ומדוע דווקא אמר ביום צרה. ותירץ שכאן מדובר במצות עשה, ובזמן ריתחא מבואר במנחות (מא.) מענישים גם על עשה. וזה מה שנאמר 'ביום צרה צר כחכה' דהיינו בזמן ריתחא, ולפי זה גם רבי יאשיה שאמר המרפה על דברי תורה מדובר שאפילו אין בידו עוון אחר אלא ביטול תורה, אם נתרפה ולמד ברפיון ביום צרה צר כחכה. וצריך האדם להתאזר ללמוד בתמידות לעבודת ה'קנז.

קנב. **וכן** כתב במי השילוח (ד"ה כל). קנג. **עיין** גם בעין אליהו (ד"ה רבי) על פי גירסת הילקוט שמעוני (איוב סי' תתקח). קנד. **וכעין** זה ביאר בשלמה משנתו (ד"ה פרנסתו). עיין עוד באבן שלמה (ד"ה אר"ה). קנה. **ועיין** שם עוד מה שביאר על פי הסוד. קנו. **וכעין** זה האריך לבאר באיי הים (ד"ה המרפה). עי"ש. קנז. **וכן** ביאר באהבת איתן על העין יעקב (ד"ה א"ר) בקצרה, ובשלמה משנתו (ד"ה כל). וראה בעין אליהו (ד"ה אמר).

הרי אינו עומד בתחיית המתים

שם. בחפץ ה' (ד"ה כל) הקשה מהמבואר בכתובות (קיא:) שכל המרפה עצמו מדברי תורה אינו עומד בתחיית המתים שהוא עונש יותר חמור ממה שמבואר כאן בגמרא. ותירץ דהיינו הך. וכן מדוייק בלשון הגמרא אינו יכול לעמוד 'ביום צרה', ויום צרה הוא יום התחייה שהוא יום הדין שנידונין אלו להחיות ואלו לחרפות וינערו רשעים. ולהיות שנתרפה מדברי תורה, ביום צרה צר כחו שאין בו כח לעמוד כי כל העוסק בדברי תורה טל תורה מחייהו ויכול לעמוד ויחיה, ומי שאינו מתחזק ללמוד תורה אין לו טל תורה להחיות בו ואין בו כח לעמוד. ושמואל אמר שלאו דווקא תורה אלא אפילו מצוה אחת שבאה לידו ויכול לעשותה ולא עשאה מתשת כחו ליום התחיה והוא שלא עשה תשובה, אבל אם עשה תשובה אין לך דבר שעומד כנגד התשובה.

מה שייכות מעשה זה לכאן

אמר רב ספרא רבי אבהו הוה משתעי. בחדשים גם ישנים (ד"ה אמר) הקשה מה עניין מעשה זה לכאן. והביא לתרץ משום ששנינו במשנה שמשום 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' התקינו לשאול לשלום בשם, על כן הביאו מעשה זה שמצינו שהתנאים גם כן התירו עצמם לצאת מגדר התורה שטיהרו מה שטימא חנינא. וכמו שהגמרא אומרת (ע"ב) בשלמא הוא מטהר והן מטמאין לחומרא אלא הוא מטמא והם מטהרים איך מותר והרי שנינו חכם שטימא אין חבירו רשאי להתיר. ועונה שעשו זאת כי היכי דלא נגררו בתריה. ולכן נזכר מעשה זה כאן[קנח].

מדוע ירד לגולה

כשירד חנינא[קנט] בן אחי רבי יהושע לגולה. ברש"י בסוכה (כ: ד"ה כשירדתי) מבואר שחנינא ירד לגולה לעבר שנים. **ובערוך לנר** (שם ד"ה כשירדתי) הקשה שבגמרא לא מבואר שהלך לעבר שנים אלא כשהיה שם עיבר[קס]. ועוד העיר הערוך לנר שבסמוך מבואר שרבי חנניה אמר שלכך עיבר כיון שלא הניח כמותו בארץ ישראל עד שהוצרכו לומר לו, גדיים [התלמידים] שהנחת נעשו תיישים והם הורונו לומר לך שתחזור מדבריך. והרי בסוכה משמע שעדיין רבי יהושע אחי אביו היה קיים והרי הוא הכיר גדולת רבי יהושע, שאמר שזקן אחד אמר שמסככין בבודיא ורבי יהושע הודה לדבריו, ואיך אמר אם כן לא הנחתי גדול כמותי[קסא]. ותירץ שאולי בדבר זה עצמו רצה להמליץ מה שרצה לעבר בחוצה לארץ אחר שחכמים גדולים יש שם יותר מבארץ ישראל, שהרי אני אמרתי בשם הזקן הלכה ורבי יהושע הודה לדבריו, ומזה שאמר הודה משמע שמתחילה לא אמר כן, אבל כששמע ממני שכן אמר הזקן הודה לדברי, אם כן גם רבי יהושע הכיר גדולת חכמי הגולה ללמוד מהם.

איזה איסור עשה חנינא

היה מעבר שנים וקובע חדשים בחוצה לארץ. רש"י (ד"ה מעבר) ביאר שלמדנו בסנהדרין (יא:) אין מעברין את השנים אלא ביהודה, שנאמר (דברים יב ה) 'לשכנו תדרשו', כל דרישות שאתה דורש לא יהו אלא בשכנו של מקום[קסב]. **אמנם הריטב"א** (ד"ה והא) כתב[קסג] לאו דווקא שהיה מעבר בחוץ לארץ שהרי מבואר בסנהדרין (שם) שאין מעברין את השנה אלא בארץ. אלא רק עשה את חשבון העיבור, אבל העיבור לא היה אלא בארץ, אלא שאפילו על החשבון היו מקפידין כמו שכתוב 'כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים'[קסד].

ובמהרש"א (ברש"י שם) הקשה על רש"י מי הכריחו לומר מהפסוק 'לשכנו תדרשו', הרי בגמרא בסמוך (ע"ב) לומדים מפסוק (ישעיה ב ג) 'כי מציון תצא תורה' ומזה ממעטים כל ארץ ישראל ורק בירושלים מעברים שנים, ומהפסוק 'לשכנו תדרשו' לא ממעטים אלא גליל כמבואר בסנהדרין (שם)[קסה].

בשדה יצחק (ברש"י שם) תירץ שכיון שהביא רש"י את הברייתא אין מעברין את השנים אלא ביהודה, כתב גם את הפסוק שמביאה הגמרא בסנהדרין על הברייתא עצמה שהטעם שאין מעברין אלא ביהודה הוא משום שכתוב 'לשכנו תדרשו'.

בחדש האביב (ברש"י שם) כתב שלרש"י הוקשה מה שאמרה הגמרא היה מעבר בחוץ לארץ שמשמע שהקפידא היא על מה שהיה בחוץ לארץ, ואילו מהפסוק 'כי מציון' משמע שדווקא בירושלים. לכך הביא רש"י את הפסוק 'לשכנו תדרשו' שמזה מרבים כל ארץ ישראל שהיא ארץ קדושה ויש בה השראת שכינה וכולה הוכשרה כשאין בית דין בירושלים.

בדברי שמואל (לרפפורט, ברש"י שם) כתב שלכן הביא רש"י את הפסוק 'לשכנו תדרשו', כי מהפסוק 'כי מציון' יקשה על רבי עקיבא איך היה מעבר שנים וקובע חדשים, ואפילו שלא הניח כמותו בארץ ישראל, מכל מקום בפסוק כתוב 'כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים', שמשמע מירושלים דווקא. לכן הוצרך רש"י לפסוק 'לשכנו תדרשו', וגילה על הפסוק 'כי מציון', מתי 'ודבר ה' מירושלים' דווקא, כש'לשכנו תדרשו' היינו כשראויים לדרוש מהם, אבל אם יש גדולים מהם אפילו בחוץ לארץ צריך לדרוש מהם, וכמו רבי עקיבא שלא הניח כמותו בארץ ישראל ולכך היה יכול לעבר שנים ולקבוע חדשים בחוץ לארץ. וכיון שצריך את שני הדרשות, פעמים מביאה הגמרא את הדרשה של 'כי מציון' ופעמים מ'לשכנו תדרשו'[קסו].

בברכת אברהם (ברש"י שם) ביאר לפי הריטב"א שחנינא חישב את העיבור והיו מקפידים על כך, ועל זה אומרת הגמרא לקמן שזה לומדים מ'כי מציון', אבל רש"י מביא שלומדים שאין מעברין אלא ביהודה מ'לשכנו תדרשו', משום שהוא סובר שעל כרחך מזה שהגמרא אומרת 'מעבר שנים' אפילו שלא היה רק מחשב, משמע משום שעיקר הקפידא בחשבון הוא משום שהוא התחלה ותולדה אל העיבור, ולכך מביא רש"י את מה שאין מעברין אלא ביהודה ואת הפסוק 'לשכנו תדרשו' ראיה לעיקר דין של עיבור, כיון שמגוף הפסוק של 'כי מציון' לא משמע אלא רק תורה ממש או הוראה ובכלל זה החשבון כיון שזה מביא לעיבור ויש קפידא בעיבור, אבל עיקר הפעולה של העיבור לא היינו יודעים מ'כי מציון', אבל מ'לשכנו תדרשו' משמע עיבור, כל דרישה שאתה דורש לא יהא אלא בשכנו של מקום. ועוד שכיון שעיקר העיבור לומדים מ'לשכנו תדרשו' שהוא בתורה אם כן הוא עדיף מפסוק 'כי מציון' שהוא בנביאים.

בירושלמי מבואר המעשה באריכות

שגרו אחריו שני תלמידי חכמים רבי יוסי בן כיפר ובן בנו של זכריה בן קבוטל[קסז]. בירושלמי (נדרים פ"ו ה"ח, ובסנהדרין פ"א ה"ב) מבואר[קסח] שרבי שלח לו שלש איגרות עם רבי יצחק ורבי נתן, באחת כתוב לקדושת חנניה, וביאר הקרבן העדה (שם ד"ה בחדא) שכתב לו כן שהוא אדם גדול וקדוש, והיתה כוונת רבי שיכבד שלוחיו אלו ולא ישמעו שאר העם לדבריו כשיסרב נגדו [וכפי שמבואר בהמשך המעשה][קסט]. ובאגרת אחת כתוב גדיים שהנחת נעשו תיישים. ובאחת כתוב אם אין את מקבל עליך צא לך למדבר האטד ותהא שוחט ונחוניון זורק. וביאר הקרבן העדה (ד"ה אם) שהתכוון לומר לו עשה כמו שעשה נחוניא בן שמעון שבנה מזבח במצריים כמבואר במנחות (קט:), כך עשייתך שאתה קובע שנים בחוץ לארץ בזמן שיש בית דין בארץ ישראל, וכמבואר לקמן [ע"ב].

מה השאלה והתשובה

אמר להם למה באתם אמרו ליה ללמוד תורה באנו. בעיון יעקב (ד"ה אמר) ביאר שהשאלה היתה הרי אסור לצאת מארץ ישראל לחוץ לארץ ולמה באו. ותירצו לו ללמוד תורה באנו ומותר לצאת לחוץ לארץ, כמבואר בסנהדרין (לב:) על הפסוק (דברים טז כ) 'צדק צדק תרדוף', הלך אחר רבי חנינא בן אחי רבי

קנח. **וכן** ביאר במי השלח (ד"ה אמר). קנט. **צריך** לומר חנניה. הגהות ר"י לנדא (ד"ה חנינא).
קס. **אמנם** בסדר הדורות (ערך חנניה בן אחי רבי יהושע) כתב שהלך לבבל לנהר פקוד לעבר השנה. אך בספר היוחסין (הפלס עמ' 66) כתוב שיצא חוץ לארץ לבבל ולנהר פקוד ועיבר שנים. קסא. **וכן** הקשה במלא הרועים (סוכה כ: ברש"י ד"ה כשירדתי). והוסיף שגם רבי אליעזר הגדול היה קיים, שרבי אליעזר נפטר קודם רבי יהושע. ועוד שחנניה השיב להם שרבי עקיבא עיבר שנה בחוץ לארץ, והשיבו לו שרבי עקיבא לא הניח כמותו בארץ ישראל, ואם זה היה בזמן הירידה שמוזכר בסוכה, הרי רבי יהושע ורבי אליעזר קיימים היו והם היו רבותיו של רבי עקיבא, ואיך אמרו שרבי עקיבא לא הניח כמותו בארץ ישראל הלא היו שם רבותיו. ולכן כתב שהירידה לגולה המוזכר בגמרא כאן היה זמן רב אחרי ירידה שמוזכרת בסוכה ואז כבר נסתלקו רבי אליעזר ורבי יהושע ואף רבי עקיבא צריך לומר שכבר נסתלק, כפי שהוכיח שם. ועיין מגדים חדשים (ד"ה כשירד) שהאריך במעשה זה. וראה בסמוך. קסב. **ברש"י** בסנהדרין (יא: ד"ה אין) כתב שהכוונה לבית דין הקבוע ביהודה והיינו ירושלים שהוא ביהודה. וביד רמה (שם ד"ה ת"ר) הקשה שאם כן היה לגמרא לומר בירושלים. אלא מסתבר שבכל ארץ יהודה אפשר לעבר שנים מאחר דהוי בית המקדש בתוכה, שהרי כולה נחלה אחת וחלק אחד הוא. ועיין בעינים למשפט (ברש"י ד"ה מעבר) בדעת הרמב"ם. וראה גם בשדה יצחק (שם). קסג. **וכן** ביאר במאירי (ד"ה עבור) ובשיטה מקובצת (ד"ה והא) ובר"א אלשבילי (שם). קסד. **ועיין** בעינים למשפט (ד"ה מעבר) בארוכה אם אפשר לחשב גם בחוץ לארץ. קסה. **ובגנזי** יוסף (אפשטיין, ברש"י ד"ה מעבר) כתב שעצם קושיית המהרש"א כבר הקשו תוספות בסנהדרין (יא: ד"ה אין) על הגמרא שם שלומדת מ'לשכנו תדרשו', ואילו כאן הגמרא לומדת מ'כי מציון תצא תורה'. אלא שעל כל פנים קשה על רש"י קושיית המהרש"א שמכיון שהגמרא כאן לומדת מפסוק 'כי מציון' מי הכריח את רש"י להביא כאן את הפסוק שמביאה הגמרא בסנהדרין. ובלשון הזהב (ברש"י שם) כתב שלכאורה לא קשה על רש"י שהרי הגמרא בסנהדרין מביאה פסוק זה. וגם טוב יותר להביא ראיה מן התורה שהוא עשה מפורש מלהביא ראיה מנביאים. אלא שעל הגמרא כאן קשה למה הביאה את הפסוק 'כי מציון' כקושיית תוספות. ועיי"ש. וראה מה שנתבאר לקמן (ע"ב) על קושיית תוספות. ועוד כתב הגנזי יוסף שמה שכתב המהרש"א שמהפסוק 'לשכנו תדרשו' לא ממעטים אלא גליל, ומהפסוק כי מציון ממעטים גם כל ארץ יהודה לא משמע כן מדברי התוספות בסנהדרין (שם), מזה שלא הקשו שהסוגיות סותרים זה את זה בדין מה ממעטים, וכן הרמב"ם (קידוש החודש פ"ד הי"ב) כתב שמ'לשכנו תדרשו' לומדים שדווקא ירושלים, ואם כן רואים שמשני הפסוקים לומדים שרק בירושלים אפשר לעבר שנים. וראה בצרור החיים (ברש"י שם) מה שהקשה על רש"י. ועיין עוד צל"ח (ע"ב ד"ה ולכ) ובהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (ברש"י ד"ה מעבר) ובתפארת צבי (יו"ד סי' לט ד"ה ולדבר אחר). קסו. **ועיין** עוד ברוב דגן (ברש"י ד"ה מעבר). קסז. **ביחוסי** תנאים ואמוראים (ערך זכריה) כתב שהיה שמו זכריה. ובפרשת מרדכי (ד"ה וכן) כתב שזה היה רבי דוסתאי ברבי ינאי, שבגיטין (יד:) מבואר שהלך עם רבי יוסי בן כיפר לבבל. קסח. **ובמהר"ץ** חיות (ד"ה כשירד) ובהגהות ר' אליהו גוטמכר (שם) וביפה עינים (ד"ה היה) כבר העירו על שינויי הלשונות בין הבבלי לירושלמי. קסט. **ובפני** משה (שם ד"ה בחדא) כתב ששלח לו אגרת זו שהיה משבחו ומזהירו שיחזור בו מחמת קדושתו וחסידותו.

יהושע לגולה. ואף שבאמת לא באו בשביל כן, מכל מקום שינו משום דרך שלום שלא להתחיל עמו במריבה מידקע.

מה היה אביו של רבי יוסי בן כיפר

הכריז עליהם אנשים הללו גדולי הדור הם ואבותיהם שמשו בבית המקדש כאותה ששנינו זכריה בן קבוטל אומר הרבה פעמים קריתי לפניו בספר דניאל. בכסא רחמים (ד"ה כאותה) העיר שהגמרא לא הביאה ראיה אלא לבן בנו של זכריה ולא לרבי יוסי בן כיפר. **ובעיון יעקב** (ד"ה ואבותיהם) כתב שגם על רבי יוסי בן כיפר נאמר כן שאביו שימש בבית המקדש כי גם רבי יוסי היה כהן. **ובדברי מרדכי** (הרים, ד"ה עיון) הקשה שבסדר הדורות (אות יו"ד) לא מוזכר שרבי יוסי בן כיפר היה כהן. וכתב שאולי אבי אמו היה כהן. אמנם **בספר יוחסין** (השלם, עמ' 63) כתב שרבי יוסי בן כיפר היה כהן. ועוד כתב (שם עמ' 31) שרבי יוסי בן כיפר ובן בנו של זכריה בן קבוטל היו כהנים בני כהנים גדולים ששמשו במקדשקעא.

הם לא טיהרו דבר טמא

התחיל הוא מטמא והם מטהרים הוא אוסר והם מתירים. בבן יהוידע (ד"ה הוא) ביאר שפשוט הוא שלא טיהרו דבר שהוא טמא מן הדין, אלא רק טיהרו דבר שהוא טמא מכח חומרא ויש בו צדדין להיתר. ומה שהגמרא (ע"ב) מקשה מחכם שטימא אין חבירו רשאי לטהר, פשוט הוא שמדובר גם באופן זה שהחכם טימא מצד חומרא ויש צדדין להיתר, שאם לא כן לא צריך להשמיע שלא יטהר הטמא.

בהגהות חתם סופר (ד"ה התחיל) ביאר שהמחלוקת ביניהם היה בענין קביעות חדשים ועיבור שנים, כגון לענין בן תשע שנים ויום אחד שמבואר בנדה (מה.) שביאתו ביאה, שלפי חשבונם שאין השנה מעוברת כבר הוא ראוי להזריע וביאתו ביאה לכל דבר ומטמא בנדה לטמא משכב תחתון כעליון, ואם השנה מעוברת הרי עדיין לא בא לכלל בן תשע, ואם כן אין ביאתו ביאה וטהור הוא מכלל בועל נדה. וכן הוא אוסר כגון נטיעות של ערלה ורבעי, שאם השנה מעוברת עוד לא עברו שלש שנות ערלה והפירות אסורים, מה שאין כן לפי חשבונם שהשנה לא מעוברת כבר עברו שלש שניםקעב.

בתקנת עזרא (ד"ה התחיל, נדפס בהלכי ליונים הו' ישיבת בית מאיר) ביאר שההוראות של חנינא היו ממה שהיה מעבר שנים וקובע חדשים, כגון התולש חלב מהולד שבמעי אמו שאוסרים אם הוא בן חמשה חדשים בדקה ותשעה בגסה כמבואר בחולין (עה.), ואם החודש מעובר לא מלאו עוד לולד רק ארבעה חדשים לחדשי הלבנה וחלבו מותר, ולחנינא שקבע החודש הוא בן חמשה חדשים וחלבו אסור. ולהיפך לענין טומאה קיימא לן (עוקצין פ"ג מ"ט) שחלב נבלה מבהמה טהורה טהור אבל חלב נפל בן ארבעה חדשים בדקה טמא כמבואר **במנחת חינוך** (מלוה קמו אות ג). ואם כן אם עיבר חנינא את החדש ממילא הנפל הוא עוד בן ארבעה חדשים וחלבו טמא, ולשיטת החולקים היה החודש חסר והוה ליה הנפל בן חמשה חדשים וחלבו טהור משום נבלהקעג.

ביגיעות מרדכי (ד"ה התחיל) ביאר שהיו מהפכין את דיניו על ידי פלפול שאינו אמת כדי להראותו שבארץ ישראל כחם רב בפלפולא דאורייתא ויאמין לדבריהם שיאמרו לו אחר כך שהגדיים נעשו תיישים כי עיקר המחלוקת ביניהם היה אם נמצא בארץ ישראל חכם גדול כמוהו.

מה הכפילות שאמר של שוא ושל תהו הם

הכריז עליהם אנשים הללו של שוא הם של תהו הם. בחפץ ה' (ד"ה ללמוד) ביאר שמה שאמר 'של שוא הם' לפי שנמצאו שקרנים שאמרו לו ללמוד תורה באנו, והרי הם אדרבה חולקים ומבטלים דבריו, ו'של תהו הם' היינו שאינם חכמים כראוי, ותוהו המה שאינם יודעים כלום שהיה ברור לו בהם שהיו טועים בהוראתםקעד.

הבן יהוידע (ד"ה אנשים) ביאר שכפל את הלשון כנגד שני עניינים שטיהרו מה שטימא והתירו מה שאסר. וכן יש מטהר השרץ ומראה לו פנים שאין אתה יכול לדחות דבריו, ויש מטהר השרץ בדברי תוהו שהוא מגבב דברים שהם נדחים בקל. וזה מה שאמר של שוא הם שהתירו האסור, ואל תחשבו שהביא ראיות כאותו שהיה מטהר השרץ ומראה פנים, אלא של תוהו הם שאין בהם ממש שהאדם תוהה ובוהה בהםקעה.

בפרשת מרדכי (ד"ה אנשי) ביאר את כפל הלשון, שמזה שאמרה הגמרא התחיל מטמא והם מטהרים, מוכח שמתחילה היה להיפך הוא היה מטהר והם היו מטמאים הוא התיר והם אסרו ולא הקפיד עליהם במה שהחמירו, רק לאחר שהתחילו לטהר מה שטימא הכריז עליהן שמה שהיו תחילה מחמירים בשביל שאנשי שוא הם, שרצו לרמות את הבריות שיחשבום לצדיקים, ומה שנודע עכשיו שמקילין נודע שאנשי תוהו הם שאין בהם יראת שמים כלל.

בשלמה משנתו (ד"ה סג) ביאר שכנגד מה שאמר תחילה שגדולי הדור הם אמר עכשיו של שוא הם כיון שמראים בפלפולם פנים שלא כהלכה. ומה שאמר של תהו הם זה על מה שאמר שאבותיהם שמשו במקדש, אמר עכשיו שכיון שאינם מכוונים האמת על כרחך תולדותם של תוהו הם שצריך לבדוק תועבות אמם, שאם היו מזרע אהרן הרי כתוב בו (מלאכי ב ז) 'שפתי כהן ישמרו דעת', והעיקר בבני אהרן הוא בטומאה וטהרה וכמו שכתוב (חגי ב יא יב) 'שאל נא את הכהנים תורה וגו' הן ישא איש בשר קדש', וטומאת נגעים להם לבדם ניתנה הוראתםקעו.

הרי זה דרך התנאים אלו אוסרים ואלו מתירים

שם. בצבי קדש (אות קל) הקשה למה הכריז עליהם אנשים של שוא ותהו הם מפני שהוא מטמא והם מטהרים, הרי דבר זה הוא דרך תנאים אלו אוסרים ואלו מתירים אלו מטמאים ואלו מטהרים. ותירץ כיון שכתוב חכם שטמא אין חבירו רשאי לטהר אסר אין חבירו רשאי להתיר משום כך הכריז עליהם אנשים הללו של שוא ותהו הם.

מה הכוונה בכפל הלשון

אמרו לו כבר בנית ואי אתה יכול לסתור כבר גדרת ואי אתה יכול לפרוץ. בחדש האביב (ד"ה כבר) ביאר את כפל הלשון אף אם בנית בנין חדש דהיינו שלא היינו ידועים לחכמים ואמרת שאנו חכמים לא היית יכול לסתור, כל שכן כשידוע ומפורסם זה ואתה רק גדרת בודאי שאינך יכול לפרוץ, כי האמת יורה דרכו.

בגביע הכסף (ד"ה כבר) ביאר שהתכוונו במה שאמר להם ואבותיהם שימשו בבית המקדש, דהיינו שבחת גם את אבותיהם. והיינו שהוא בנה אותם שהם גדולי הדור ועשה להם גדר שגם אבותיהם גדוליםקעז.

בשלמה משנתו (ד"ה כבר) ביאר שעל גדלותם בתורה שייך לשון בנין, שתלמידי חכמים קרויים בונים כמבואר לקמן (סד.), וזהו כנגד האיסור וההיתר. ומה שאמרו כבר גדרת הוא כנגד מה שרצה ליתן דופי באמותיהן [כמבואר לעיל], אמרו שכבר הודית שאמותינו היו גדורות בעריות, ושוב אי אתה יכול לומר שהיו פרוצות, וזהו לענין טומאה וטהרה.

מדוע לא אמרו לו מתחילה כן

אמר להם מפני מה אני מטמא ואתם מטהרים אני אוסר ואתם מתירים אמרו לו מפני שאתה מעבר שנים וקובע חדשים בחוץ לארץ. ובמהרש"א (ח"א ד"ה מפני) ביאר שמתחילו הוא מטמא והם מטהרים לא אמרו לו כן אלא רק כששאלם, היינו משום שהראו לו מתחילה שאם לא ישגיח בדבריהם יוכלו הם לסתור דבריו אף בדבר שאינו אמת כפי שמשמע שלא היו הם מטהרים אלא כדי לסתור דבריוקעח.

בירושלמי מבואר עוד במעשה זה

שם. בירושלמי (נדרים פ"ו ה"ח וסנהדרין פ"א ה"ג) מבואר שרב יצחק [ששלחו רבי] קרא לפני חנניה, כתוב בתורה 'אלה מועדי חנניה בן אחי רבי יהושע', ואמרו לו כל העם שכתוב (ויקרא כג ד) 'מועדי ה''. וענה להם שזה כתוב אצלינו, אמנם אצל חנניה כתוב באופן אחר. וכן קם רבי נתן ואמר 'כי מבבל תצא תורה ודבר ה' מנהר פקוד', ואמרו לו שאצלינו כתוב (ישעיה ב ג) 'כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים'. אמר להם שזה כתוב אצלינו, אמנם אצל חנניה כתוב באופן אחר.

איך רבי עקיבא עיבר בחוץ לארץ

אמר להם והלא עקיבא בן יוסף היה מעבר שנים וקובע חדשים בחוץ לארץ. וביאר רש"י (ד"ה והלא) שזה מבואר ביבמות (קכב.) אמר רבי עקיבא כשירדתי לנהרדעא לעבר שנים. **ובתוספות רבינו יהודה החסיד** (ד"ה והלא) הקשה איך רבי עקיבא עשה כן, והרי מבואר בסנהדרין (יא:) אין מעברין את השנה אלא ביהודה ולא בגליל וכל שכן בחוצה לארץ. וכן מצינו (שם כו.) על אמוראים שהיו מעברין בחוץ לארץ שרבי חייא בר זרנוקי ורבי שמעון בן יהוצדק הלכו לעבר שנה בעסיא, ועסיא היא בחוץ לארץ כמבואר בבבא בתרא (נו.) 'קיני קניזי וקדמוני' עסיא ואסיא ואספמיא שהם חוץ לארץ. וכתב שמהאמוראים האלו לא קשה כיון שהמעשה שם היה בשביעית כמבואר שם, וקיימא לן בסנהדרין (יב.) אין מעברין את השנה בשביעית, אלא על כרחך שמה שכתוב שעיברו היינו לחשב חשבונות של עיבור ולא שעיברו ממש, וגם שרבי יוחנן היה בארץ גדול

קע. וכעין זה ביאר בפרשת מרדכי (ד"ה ללמוד). **קעא. ועיין** גם בדקדוקי סופרים (בהגהות אות ז). **קעב. וכן** ביאר בבית פנחס (הוריה, ד"ה התחיל). ועיין ביגיעות מרדכי (ד"ה התחיל) מה שהקשה על מהלך זה. **קעג. וכן** ביאר בשו"ת בית יצחק (או"ח סי' יז בסופו בשולי המכתב). ועיין עוד פרשת מרדכי (ד"ה שאתה) עוד אופנים שחלקו ביניהם. **קעד. וכעין** זה ביאר בצבי קדש (אות קל). **קעה. ועיין** שם ביאור שני. **קעו. ועיין** עוד בעין אליהו (ד"ה אמר) לביאור הכפילות. **קעז. וכן** ביאר בשפתי חכמים (ד"ה סג). **קעח. ומשמע** מדבריו דלא כהבן יהוידע [לעיל] שכתב שהם טיהרו דבר שיש בו צדדים

מהם שריש לקיש קרא להם (שם כו.) 'רועי בקר', ולא יכלו לעבר. אבל מרבי עקיבא קשה איך עיבר בחוץ לארץ. וכן קשה מהמבואר במגילה (יח:) אמר רבי מאיר כשהלכתי לעבר שנה בעסיא, הרי שעיבר בחוץ לארץ. ותירץ שודאי היה להם אונס בארץ והוצרכו לצאת לחוצה לארץ כדי לעבר[קעט]. וכן כתוב בירושלמי (סנהדרין פ"א ה"ב) שירמיה וברוך בן נריה עברו שנים בחוץ לארץ וכן יחזקאל עיבר שנים בחוץ לארץ, וגם שלא הניחו כמותן בארץ[קפ].

באור שמח (קידוש החודש פ"ד הט"ז) יישב מהסוגיא בסנהדרין שרבי שמעון עיבר בעסיא, על פי דברי **הרמב"ם** (שם פ"א ה"ו) בית דין מחשבין בחשבונות כדרך שמחשבין האצטגנינים שיודעים מקומות הכוכבים ומהלכם. ובחולין (נה:) מבואר ששמואל שלח לרבי יוחנן לוח עיבור השנים לששים שנה. ורבי יוחנן אמר על שמואל חושבנא בעלמא ידע. הרי שלא היה בקי רבי יוחנן בחשבונות העיבורים ואפילו שהיה גדול בתורה מהם, מכל מקום זה נחשב שלא הניח כמותו בארץ ישראל[קפא].

מה ההיתר שלא הניח כמותו

אמרו לו הנח רבי עקיבא שלא הניח כמותו בארץ ישראל. וביאר **המהרש"א** (ד"ה הנח) שאפילו שלומדים לקמן (ע"ב) ובסנהדרין (יא:) שאין מעברין אלא בארץ ישראל, מכל מקום היכן שלא הניח כמותו בארץ ישראל מותר אף בחוץ לארץ. כיון שכל הטעם שמעברין בארץ ישראל הוא מהפסוק 'כי מציון תצא תורה' משום ששם יש מופלא שבבית דין מסנהדרין גדולה, וכיון שרבי עקיבא אחר החורבן היה שבטלו סנהדרין והוא היה בחוץ לארץ והוא היה המופלא שבדור שהרי לא הניח כמותו בארץ ישראל הותר לו לעבר בחוץ לארץ[קפב].

האבני נזר (או"ח סי' שיד) הקשה כיון שמדאורייתא לא מועיל בחוץ לארץ מה יועיל מה שלא הניח כמותו בארץ ישראל. ואם תאמר שכיון שמצות קידוש החודש בגדול דווקא ואי אפשר לעבר בארץ ישראל כיון שהגדול בחוץ לארץ, הרי מהגמרא משמע שאם הניח כמותו בחוץ לארץ או אפילו גדול ממנו יכול לקדש. ועוד שאם כן ארץ ישראל לא מועיל כלום כיון שעל כרחך הקידוש הוא במקום שהגדול שם. ועוד שאם כן שמשום שגדולה מעלת הגדול על מעלת ארץ ישראל, איך ירד רבי עקיבא הגדול לכתחילה לחוץ לארץ לעבר הלא היה יכול לקיים שניהם שיהיה הגדול בארץ ישראל.

ותירץ האבני נזר על פי מה שביאר **המהר"ל** (נתיבות עולם נתיב הצדקה פ"ו ד"ה ומזה יש) שמעלת ארץ ישראל על חוץ לארץ לשוכנים בה היא, כי הארץ עושה לשוכנים בה כאיש אחד, מאחר שהיא מיוחדת לישראל הארץ מצרפתם להיות אחד, על כן נעשו ערבים זה לזה בשעה שעברו את הירדן ובאו לארץ ישראל, ועל כן צריך לקדש בארץ ישראל דווקא שנחשב כאילו קדשוהו כל הקהל מאחר שכולם כאיש אחד ומועיל הקידוש לכל ישראל, ועל כן מקדש הגדול מכל חכמי ארץ ישראל, וכל ארץ ישראל נמשכין אחרי הגדול שצריכין לתורתו כמו שהיה באמת ברבי עקיבא שכל סתם משניות נשנו לפי שיטתו, הרי יש לו בעצמו מעלת הכלל ישראל, והוא עדיף משוכן בארץ ישראל שמעלתו שהוא כמו אבר אחד מאדם שלם, ובמה שהוא גדול מכולם כל הכלל נמשך אחריו ואין נפקא מינה כלל אם הוא בארץ ישראל או בחוץ לארץ, שודאי נחשב כאילו כולם קדשוהו כיון שכולם נמשכים אחריו. ועל כן רבי אליעזר שנידוהו והבדילוהו מהם הוא גרוע יותר משוכן בחוץ לארץ, שכן מעלת ארץ ישראל שהוא אחד עם הכלל, וזה הבדילוהו מהם, ושוב היו נמשכין כולם אחר רבי עקיבא שהיה גדול מכולם, ולא אחרי רבי אליעזר אף שהיה גדול גם מרבי עקיבא מפני הנידוי שהבדילוהו מהם, וכל שכן שלא יהיו נמשכים אחריו[קפג].

הרי כן היה כמותו בארץ ישראל

שם. במלא הרועים (ברס"י ד"ה והלא) הקשה שהרי מבואר במשנה ביבמות (קכב.) שכשרבי עקיבא עיבר את השנה היה רבן גמליאל קיים, שרבי עקיבא הרצה את דבריו לפני רבן גמליאל, ורבן גמליאל מת קודם רבי אליעזר הגדול גיסו כמבואר בבבא מציעא (נט:), ונמצא שבזמן רבי עקיבא היה רבי אליעזר קיים והוא היה רבו של רבי עקיבא, וכן רבי יוסי הגלילי ורבי טרפון ורבי אלעזר בן עזריה היו קיימים, שהם היו אחר פטירת רבי אליעזר הגדול כמבואר בגיטין (פג.), ואם כן רבי אלעזר ורבי טרפון ורבי יהושע שהיו רבותיו היו קיימים, ואיך אמר כאן על רבי עקיבא שלא הניח כמותו בארץ ישראל ולא היו רבותיו קיימים[קפד]. אלא על כרחך שהמעשה כאן היה אחר מיתת רבותיו ולא שייך לגמרא ביבמות שעיבר שנים אף שהניח כמותו בארץ ישראל את כל אותם התנאים[קפה].

ובאבני נזר (או"ח סי' שיד) תירץ שכיון שהיה רבי אליעזר מנודה באותה שעה, כמבואר בבבא מציעא (נט:), וכתב **הרמב"ם** שהמנודה אין מזמנין עליו כיון שהבדילוהו מביניהם אי אפשר שיצרפוהו, והוא הדין שאין מצרפין אותו למנין שלשה לקידוש החודש.

בשבט הלוי (ח"א סי' קכט ענף ד) תירץ שאמנם תנאים אלו היו גדולים מרבי עקיבא בחכמה, מכל מקום בחכמה זו של תקופות ועיבור וקידוש רבי עקיבא היה גדול מהם, ולגבי עיבור השנה הולכים אחרי מי שיודע לחשב תקופות ומזלות[קפו].

קושיא מפרקי דרבי אליעזר

שם. ברמב"ם (קידוש החדש פ"א ה"ח) נפסק שאין קובעים חדשים ומעברין שנים אלא בארץ ישראל בלבד שנאמר 'כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים', ואם היה אדם גדול בחכמה ונסמך בארץ ישראל ויצא לחוץ לארץ ולא הניח כמותו בארץ ישראל הרי זה קובע חדשים ומעבר שנים בחוץ לארץ. אלא **שבעמק ברכה** (בענין עבור השנה אות ג, עמ' עד) הקשה שבפרקי דרבי אליעזר (פ"ח) כתוב יצא יעקב לחוץ לארץ ובקש לעבר את השנה בחוץ לארץ, אמר לו הקב"ה, יעקב אין לך רשות לעבר את השנה בחוץ לארץ, הרי יצחק אביך הוא יעבר את השנה. כשבא לארץ אמר לו הקב"ה קום עבר את השנה. מכאן אמרו אפילו צדיקים וחכמים בחוץ לארץ ורועי צאן ובקר בארץ אין מעברין את השנה אלא על ידי רועי צאן ובקר, אפילו נביאים בחו"ל והדיוטים בארץ ישראל אין מעברין את השנה אלא על ידי הדיוטים שבארץ. ומבואר שאפילו חכמים בחו"ל ולא הניחו כמותם בארץ ישראל אלא רועי צאן ובקר אין מעברין בחו"ל אלא על ידי הרועי צאן שבארץ ישראל. ולכאורה זה סותר את דברי הגמרא שלנו. ותירץ שהרמב"ם (שם פ"ה ה"ב) כתב שהלכה למשה מסיני שבזמן שיש סנהדרין קובעין חדשים ושנים על פי הראיה ובזמן שאין סנהדרין אין קובעין חדשים ואין מעברין שנים אלא על פי החשבון שאנו מחשבין בו היום. ואם כן יתכן שהפרקי דרבי אליעזר לא אמר אלא בזמן שאין קובעין על פי הראיה אלא על פי חשבון, שלפני מתן תורה בזמן האבות אפשר שלא היה להם דין סנהדרין סמוכין והיה הכל מתנהג על פי חשבון, ועל כן לא צריכים סנהדרין וחכמים, ועל כן אפילו לא הניח כמותו בארץ ישראל גם כן אין מעברין בחוץ לארץ אלא על ידי הדיוטים שבארץ ישראל כיון שלא צריך סנהדרין[קפז].

האם כשלא הניח כמותו מותר לאחרים לקדש

שם. בדברי יציב (או"ח סי' קפ אות ג) הסתפק בלא הניח כמותו בארץ ישראל, אם רק מותר לעבר בחוץ לארץ ומכל מקום גם אלו שבארץ ישראל הקטנים יותר יכולים לעבר, ואם קדשו חל קביעותם משום שמצוה לקדש בארץ ישראל, או שצריך דווקא הגדול ביותר וזה מעכב. **ובמנחת חינוך** (ריש מצוה ד) כתב שנראה שבלא הניח כמותו בארץ ישראל לא יקדשו הבית דין שבארץ ישראל כי מצוה על הגדול לקדש בחוץ לארץ, והגם שמצוה לקדש בארץ ישראל מכל מקום כיון שהאדם הגדול הוא בחוץ לארץ מצוה בו ביותר[קפח].

מה המשמעות של גדיים ותישים בעלי קרנים

אמרו לו גדיים שהנחת נעשו תישים בעלי קרניים. וביאר **המהרש"א** (ד"ה נעשו) שרצו לומר לו שיש כח לאנשים אלו לנגחך בשמתא ובנדוי וכפי שאמרו שאם לא ישמע לכם יהא בנידוי.

בלשמוע בלמודים (ד"ה גדיים) ביאר על פי הגמרא בבכורות (לה.) שהגדי נראה באזניו. ומבואר בשבת (נד:) שזכרים מתנגחים יחד. ולכן כינה תלמידים קטנים אשר מוכרחים להטות אזניהם לשמוע מפי רבם בשם גדיים שנראה באזניו, ותלמידי חכמים המנגחים זה לזה בהלכה מכנה בשם תיישים, שהגדיים תלמידים קטנים נעשו תיישים תלמידי חכמים המנגחים בהלכה[קפט].

בבן יהוידע (ד"ה גדיים) ביאר שתלמיד חכם נקרא 'טוב' על שם התורה שנקראת 'טוב', ולכן קראו את החכמים בשם גדיים כי גדי גימטריא טוב, ואם תוסיף על מספר גדי מספר מזל התורה שהוא תרצ"ג נעשה מספר תיש, ולזה אמר לו שהגדיים נעשו תיישים. ומה שאמר 'בעלי קרנים' כי שם 'חכם' הקרנות של

קעט. **וביגיעות** מרדכי (ד"ה אמרו) ביאר משום גזירת המלכות, מפני שהמלכות גזרה ברוב פעמים על העיבור, כדאיתא בסנהדרין (יב.) שלחו לרבא זוג בא מרקת וכו' ולא הניחן אדומי הלז. וביאר רש"י (שם ד"ה ולא) מלכות הרשעה גזרה גזירה עליהן. קפ. **וכן** תירצו בתוספות ביבמות (קטו. ד"ה אמר) ובסנהדרין (יא: ד"ה אין) ובתוספות הרא"ש (ד"ה והלא). ועיין ביגיעות מרדכי (ד"ה אמרו) שהאריך מדוע שני התלמידי חכמים לא ענו לחנינא שמה שרבי עקיבא עיבר הוא משום שהיה אנוס. וראה בסמוך. קפא. **ועיין** בעינים למשפט (סוף ד"ה מעבר) מה שהעיר בדבריו. קפב. **ובזה** מיושב קושיית תוספות בסנהדרין [לעיל] איך רבי עקיבא עיבר שנים בחוץ לארץ. קפג. **ועיין** בארץ צבי (פרומר, ח"א סי' לד ד"ה ועיין) בענין נידויו של רבי אליעזר. קפד. **וברש"ש** (יבמות קטו. תוס' ד"ה אמר) הקשה בשם תוספות חדשים (יבמות פט"ז מ"ז) שהרי דברי רבי עקיבא נשנו במסכת עדיות (פ"ו מ"א) שהעיד רבי עקיבא, ועדיות אלו היו כשנתמנה רבי אלעזר בן עזריה לנשיא, ואז היה רבן גמליאל ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה קיימים. קפה. **וכן** הביא הרש"ש (שם) בשם תוספות חדשים (שם). והוסיף המלא הרועים (ברס"י ד"ה והלא) שמה שעיבר באמת כשרבותיו היו קיימים לא מצד שלא הניח כמותו אלא מצד שלא היו יכולים לעבר בארץ ישראל משום אונס שאז מעברין בחוץ לארץ. וכן תירץ היעב"ץ בלחם שמים (יבמות פט"ז מ"ד ד"ה לעבר). ועיין ברש"ש (שם) מה שהקשה. קפו. **כדברי** האור שמח לעיל. קפז. **אלא** עיין שם מה שהקשה מהמשך דברי הפרקי דרבי אליעזר. ולכן נוקט בסוף שבאמת חולק הוא על הגמרא שלנו. קפח. **ועיין** עוד בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' רנג). קפט. **ואפילו** שבגמרא בשבת לא הוזכר אלא זכרים רחלים, הוא הדין לתיישים. וכפי שהוכיח שם.

שמו [האותיות שמשני צידיו] הם מ"ח, רמז למ"ח מעלות שהתורה נקנית בהם, ולכן קראום בעלי קרנים, כלומר שלמים הם במ"ח מעלות הרמוזים בקרנות שלהם. או שכוונתו שיכולים להעניש את האדם המסרב כנגדם ולהמיתו כאשר ימית השור בנגחו בקרנים שלו.

בפרשת מרדכי (ד"ה נעשו) ביאר שבשעה שירד חנניה לגולה נהרגו תלמידי רבי עקביא כמבואר ביבמות (סב:), וגם את רבן גמליאל רצו להרוג כמבואר בתענית (כט.), והיתה ידם שפלה בארץ ישראל. אבל אחר כך נתחזקה ישיבת רבן גמליאל וגם כח ניתן לו מאת המלכות, לכך אמרו שנעשו תיישים בעלי זקן שקנו חכמה בעלי קרנים שיש להם תוקף מבית המלכות להעניש את העוברים על דבריהם.

באמרי נועם (לוין, ד"ה אמרו) ביאר שלתלמידים יש 'שינוי השם' וקרואים בשם רבי, ומצינו בבבא קמא (סה:) שדרך הגמרא לקרוא שינוי השם על טלה ונעשה איל שנעשה שינוי וקנאו משום שינוי השם. ומה שלא תפסו בלשונם טלאים נעשו אילים רק גדיים ונעשו תיישים, לרמז למבואר בשבת (עז:) שעזים הולכים לפני הכבשים בעדר, והיינו בני ארץ ישראל הם הולכים בראש והם המנהיגים ובני חוץ לארץ נגררים אחריהם. ושמא תאמר שהמנהיגים מבני ארץ ישראל הם נכשלים בהלכה וכמו שמבואר בבבא קמא (נב.) כד רגיז רעיא על ענא עביד לנגדא סמותא. ופירש רש"י (שם ד"ה עביד) שלעז המושכת מנקר עיניה ונכשלת ונופלת בבורות והעדר אחריה, כך כשהמקום נפרע משונאי ישראל ממנה להם פרנסים שאינן מהוגנים, לזה סיימו 'בעלי קרניים', ולפי מה שביאר המהרש"א (שבת עז: ד"ה מ"ט) שישראל בגלותן נדמו לקמצי [נמלים]. ומבואר בגמרא (שם) שאמר שמואל מי שרוצה לסמות את הנמלה שישלוף קרניה כי ראות עיניהם תלוי אצלם בקרנים. לכן אמר 'ובעלי קרנים' שאינן סומין ואינן נכשלים.

מדוע לא אמרו על עצמם

שם. בפרחי כהונה (ד"ה התחיל, נדפס בועד לחכמים) ביאר מה שרבי יוסי בן כיפר ובן בנו של זכריה לא אמרו לחנניה על עצמם שהם גדולים בתורה, משום שלאו אורח ארעא לומר כך.

הרי גם חנינא מודה שאם יש גדולים אין הוא יכול לעבר

שם. בעין התכלת (בהקדמה עמ' ו) הקשה שבטח דבר אמת היה בפי חנינא בן אחי רבי יהושע שבעת יציאתו מהארץ לחוץ לארץ לא הניח כמותו בארץ ישראל, דאטו בשופטני עסקינן שיאמר דבר שאינו, אלא שאחר כך נתגדלו בתורה יותר ממנו והוא לא ידע מזה, אם כן היה להם לשלוח לו ולברר לו שחכמי ארץ ישראל נתגדלו יותר ממנו וממילא היה מניח מלעבר שנים ולקבוע חדשים בחוץ לארץ, שהרי גם הוא מודה לזה שאם נמצאו גדולים ממנו או גדולים כמוהו בארץ ישראל אסור לעבר בחוץ לארץ. אלא משמע מזה שזה דבר שאי אפשר כלל שיקבל מהם שנתגדלו יותר ממנו או כמוהו, ואפילו יביאו לו ראיות ברורות היה הדבר ברור להם שלא ירצה להאמין להם שהיא חזקה אלימתא, כי מי שהוא גדול ומכיר את הקטן בקטנותו אי אפשר כלל שיתקבל על דעתו שנתגדל יותר ממנוקצ עד שלא בחנו בזה וסמכו לכתחילה לטהר את הטמא ולהתיר את האסור משום מיגדר מילתא.

בירושלמי מבואר בארוכה

שם. בירושלמי (נדרים פ"ו ה"ח וסנהדרין פ"א ה"ב) מבואר שהלך לקבול על רבי לפני רבי יהודה בן בתירה לנציבין על שכתב לו כן. ואמר לו רבי יהודה שילך אחריהם שאין ראוי לקבוע שנים בחוץ לארץ. ושאל אותו חנניה וכי אני לא יודע איזה אנשים הנחתי בארץ ישראל, הרי ודאי שאינם חכמים כמותי. וענה לו וכי מפני שאתה אומר שאינם יודעים נשמע לך, הרי הם טוענים שיודעים הם לחשב כמותך, ולכן שומעים להם ואין לחשב בחוץ לארץ. וסוף המעשה היה שרבי יהודה רכב על סוס והודיע על פי קביעת המועדות שבארץ ישראל.

מדוע יהא בנידוי

וכן אמרו לנו לכו ואמרו לו בשמנו אם שומע מוטב ואם לאו יהא בנדוי. **בפרשת מרדכי** (ד"ה יהא) ביאר שחנניה סמך על קביעותו ולא עשה יום טוב אלא יום אחד, ובגמרא בפסחים (נב.) מבואר שמנדים על יום טוב שני של גליות, לכן אמרו שאם חנינא לא שומע יהא בנידוי.

סג:

מדוע יעלו להר

ואמרו לאחינו שבגולה אם שומעין מוטב ואם לאו יעלו להר. ביאר רש"י (ד"ה יעלו) שיעלו לאחד ההרים להתנהג בחוקות העמים לבנות במות. ובנימוקי רי"ב (על העין יעקב, ד"ה ואמרו) הקשה שצריך להבין מהו 'לאחד ההרים'. ובשלמה משנתו (ברש"י שם) ביאר שכיון שהם מסלקים עצמם מהר בית ה' כפי שכתוב בפסוק שהגמרא מביאה בסמוך 'כי מציון תצא תורה', שיעלו להר אחר.

מדוע שאחיה יבנה מזבח

אחיה יבנה מזבח חנניה ינגן בכנור. **בפרשת מרדכי** (ד"ה אחיה) ביאר שכיון שאינם רוצים להיגרר אחר ארץ ישראל מוכח שסוברים שקדושת ארץ ישראל בטלה והותרו הבמות כמבואר במגילה (י.), ובבמה מקריב אפילו זר כמבואר בזבחים (קיג.), לכך אמרו שאחיה שהיה גדול הדור הוא יבנה מזבח, וכל הגולה שנבדלו מיושבי ארץ ישראל אין להם חלק באלהי ישראל כמבואר בכתובות (קי:) שהדר בחוץ לארץ דומה כמי שאין לו אלוה[א].

וכי כל התורה היא מציון

וכל כך למה משום שנאמר כי מציון תצא תורה. הקשה **הצל"ח** (ד"ה וכל) כיצד לומדים מכאן לעיבור, וכי דווקא חישוב חדשים ועיבור השנים נקרא תורה, ואם אנו מפרשים פסוק זה שכוונתו על כל הוראות דברי תורה, אם כן כל התורה לא תצא אלא מציון. והביא **שהמפרש על הרמב"ם** (קידוש החודש פ"א ה"ח) תירץ, שאפילו שהפשט מורה על כל התורה יועיל לנו בזה הענין שהרי הוא מכלל התורה, והואיל וכל התורה יוצאת מירושלים גם זה יוצא מירושלים. **אלא** שעדיין הקשה הצל"ח שאם כן נאמר כן בכל התורה שאינה יוצאת מחוץ לארץ, והרי לא מצינו כן אלא בחדשים ועיבורים. ויישב הצל"ח שכללות התורה לא שייך לתלותה במקום, והתורה אינה משתנית, והדין האסור והמותר והטהור והטמא והחיוב והפטור לא ישתנה ממקום למקום, זולת קצת מצוות התלויות בארץ. ואין שייך לומר שהדין על המורה הוראות שלא יורה בחוץ לארץ, כיון שאין דיני התורה תלויים בהוראת המורה, והטהור והמותר נשאר בטהרתו ובהיתרו אפילו אם יורה המורה בהיפוך, והוראת המורה היא רק להודיע איך הוא דין תורה, ולכן לא שייך בו קביעות מקום, מלבד זקן ממרא שאינו חייב על המראתו אלא אם כן המרה כנגד יושבי לשכת הגזית. ומה שמבואר בספרי (שופטים פיסקא קנד) שאפילו אם אמרו בית דין על ימין שמאל צריך לשמוע להם, היינו שאפילו נראה לך שאומרים על ימין שמאל צריך אתה לקבל מהם, אבל הם עצמם חלילה שיאמרו על ימין שמאל, ואם טעו בדין ואחר כך עמדו על האמת חייבים הם עצמם לחזור מהוראתם להורות כהלכה. ולכן לא שייך לומר על התורה שתצא מציון. אבל לגבי חידוש חדשים חידשה לנו התורה 'אתם' אפילו שוגגים ואפילו מוטעים ואפילו מזידים, כמבואר בראש השנה (כה.), אם כן בזה שייך לומר 'כי מציון תצא תורה'[ב].

בבן יהוידע (ד"ה וכל) ביאר שפסוק זה מוכרחים לפרשו לענין עיבור שנים וקביעות חדשים, כי לימוד תורה והלכותיה יוצאים מכל מקום שיש שם חכמים ואפילו בחו"ל ולאו דווקא מציון, אך לענין עיבור שנים וקביעות חדשים תלוי כמה הלכות מדברי תורה, ולכן נקרא כי מציון תצא 'תורה'[ג].

הרי בגמרא סנהדרין מבואר שהטעם הוא מ'לשכנו תדרשו'

שם. תוספות בסנהדרין (יא: סוף ד"ה אין) הקשו שבגמרא כאן מבואר שהלימוד שאין מעברים אלא בארץ הוא מ'כי מציון תצא תורה'. ואילו בגמרא שם לומדים לימוד זה מהכתוב (דברים יב ה) 'לשכנו תדרשו ובאת שמה'. **ותירץ המהרש"א** (ח"א ד"ה משום) שמ'לשכנו תדרשו' לא התמעט חו"ל אלא בזמן שבית המקדש היה קיים דהיינו 'לשכנו' בזמן שהשכינה שורה שם, אבל בזמן שאין בית המקדש קיים לא התמעט מפסוק זה[ד], וכאן מדובר בזמן שאין בית המקדש קיים ולכן צריך את הפסוק 'כי מציון תצא תורה'[ה]. **אלא שבברך משה** (לעיל ע"א ברש"י ד"ה מעבר) הקשה שהרי כתוב בפסוק בישעיה (ב ג) 'לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלהי יעקב וגו' כי מציון תצא תורה', וחזינן שהפסוק מדבר בזמן שבית המקדש קיים ואיך נלמד לזמן שאין בית המקדש קיים. **ובבארות**

קצ. **עיין** מגדל עוז ליעב"ץ (עליית דקן אבן עמ' פו ד"ה ולא יהא) שעל שררת מי שפחות ממנו אי אפשר לאדם לעקור הקנאה. א. **כעין** זה גם ביאר בנחלת יהושע (ספירא, בהקדמה). עיי"ש בארוכה. ב. **ועיין** ביגיעות מרדכי (ד"ה וכל כך) מה שהאריך בדברי הצל"ח ובדברי המפרש שהביא הצל"ח. ג. **וכפי** שהאריך שם בכמה נפקא מינה היוצאים מקביעות החודש לענין משפטי התורה והלכותיה. ובמעון הברכות (ד"ה וכל) כתב שכל מצוות התורה התלויים בזמן תלויים בקידוש החודש ובעיבור השנה. ד. **ואף** שלאחר החורבן גם כן נשארה שכינה שם כמבואר לעיל (סב:) מהכתוב (מלכים א' ט ג) 'והיו עיני ולבי שם כל הימים'. מכל מקום כבר כתב רבינו בחיי (בראשית מו כז) שיש מדרגות רבות לגבי השראת שכינה. וכן כתב באור החיים (דברים לג ג). ה. **וכן** תירץ בפני שלמה (גאנצפריד, ד"ה וכל). ובזה מבוארים דברי המאירי (סנהדרין כו. ד"ה כבר) שבזמן בית המקדש אין מעברים שנים בחו"ל כלל ורק לאחר החורבן שפיר דמי אם לא הניח כמותו בארץ ישראל. והיינו משום שבזמן בית המקדש לומדים מהפסוק 'לשכנו תדרשו', ולכן אין חילוק כלל. מה שאין כן לאחר החורבן שאינו אלא מדברי קבלה. וכן כתב הרמב"ן בהשגות לספר המצוות (מ"ע קנג) שבזמן בית המקדש שהיה בית דין הגדול במקומו לא היה רשות לשום אדם לעבר ולקדש אלא ברשותם, אבל לאחר שגלו בטל כח המשפט מהם ואין כח בסנהדרין לדון דיני נפשות שהמקום גורם, מאותה שעה יהא רשות ביד גדול שבישראל לעבר ולקדש אפילו בחו"ל. ועיין בעינים למשפט (לעיל ע"א ד"ה והנה מסתימת, והלאה) שהאריך בזה.

המים (שם) הקשה שחנניה איש אונו שהעיד בסנהדרין (יא:) מהפסוק 'לשכנו תדרשו' שאם עיברוה בגליל אינה מעוברת היה כבר אחר החורבן, וכי אפשר לומר שהעיד הלכתא למשיחא.

הצל"ח (ד"ה וכו') יישב על פי מה שיסד שדין זה ש'אתם' אפילו שוגגים ואפילו אם עשו שלא כהלכה הדין דין, הוא רק בחידוש חדשים לענין מלא וחסר, מכיון שלא מצינו דבר זה רק בקידוש החודש כמבואר בראש השנה (כה.) גבי המעשה ברבן גמליאל שגזר על רבי יהושע שיבוא ביום הכפורים שחל בחשבונו, ורבי יהושע היה סבור שראוי לעבר את החודש, לעומת זאת רבן גמליאל קידש את החודש ביום שלשים בלי לעברו. אבל בעיבור השנה לא מצינו זה שישאר קיים מה שעשו שלא כהלכה ואדרבה מצינו להיפך על דברים שאין מעברים עליהם אמרו חז"ל שאם עברוה אינה מעוברת. הרי שלא אומרים בזה אתם אפילו שוגגים ומוטעים[ו].

ולפי זה מיושבת קושיית תוספות, שבסנהדרין מדובר לענין עיבור שנה ולכן לא לומדים מ'כי מציון תצא תורה', אלא לומדים מ'לשכנו תדרשו', כי סוף הפסוק הוא 'ובאת שמה', והיינו עליה לרגל, ולפי עיבור השנה ישתנה זמן הרגל. וזה לא לומדים מ'כי מציון', כי זה ככל התורה שהתבאר לעיל שאפשר להורות בכל מקום. מה שאין כן כאן מדובר על קידוש החודש שבזה הדין אפילו שוגגים ואפילו מזידים, וזה לומדים מ'כי מציון תצא תורה', שדין זה שייך רק בירושלים[ז].

אלא שהקשה הצל"ח (שם) למה הגמרא הביאה את הפסוק 'כי מציון' שהוא דברי קבלה בנביאים ואין ללמוד מזה רק קידוש חדשים כפי שנתבאר לעיל, ולא הביאה הגמרא את הפסוק 'לשכנו תדרשו' שהוא כתוב בתורת משה, וגם יש ללמוד מזה בין קידוש החודש ובין עיבור שנים[ח].

ותירץ שהמהרש"א (לעיל ע"א ברש"י ד"ה מעבר) כתב שמהפסוק 'לשכנו תדרשו' לא ממעטים אלא גליל מקידוש החודש, אבל מהפסוק 'כי מציון' ממעטים כל ארץ ישראל, ודווקא ירושלים לבדה. ולפי דבריו ניחא, שיותר היה עדיף לגמרא להביא פסוק שממעטים אפילו כל ארץ ישראל.

אלא שהקשה על דברי המהרש"א שהרי מהפסוק 'כי מציון' לא ממעטים אלא חו"ל לבד, אבל מ'לשכנו תדרשו' ממעטים אפילו גליל שהוא בארץ ישראל. ובאמת לא מצינו שכתוב שאין מקדשים את החודש אלא בירושלים או ביהודה, ולא מצינו אלא כאן שהקפיד על שקידש בחו"ל, אבל בעיבור השנים שנינו בברייתא בסנהדרין (יא:) שאין מעברין את השנה אלא ביהודה. וכן מבואר ברמב"ם (קידוש החודש פ"א ה"ח) 'אין מחשבין וקובעין חדשים ומעברין שנים אלא בארץ ישראל שנאמר 'כי מציון' וגו', ואם עבר וקבע ועיבר לא עשה כלום'. הרי שמהפסוק 'כי מציון' לא ממעטים אלא חו"ל ואפילו בדיעבד לא מועיל, וגם ממעטים קביעת חדשים ועיבור שנים. ועוד כתב (שם פ"ד הי"ג) 'ואין מעברים את השנה אלא בארץ יהודה שהשכינה בתוכה שנאמר 'לשכנו תדרשו', ואם עברוה בגליל מעוברת'. הרי שאדרבה מ'לשכנו' ממעטים יותר שצריך מקום שהשכינה שורה ושם לא הזכיר קביעת חדשים כלל. ולפי הנראה דעתו שקביעת חדשים מותרת אפילו בכל ארץ ישראל ואפילו בגליל.

לכן מיישב הצל"ח מה שהגמרא לא הביאה את הפסוק 'לשכנו תדרשו', משום שזה שנוי במחלוקת. שבגמרא בסנהדרין (יא:) יש ברייתא 'אין מעברין את השנים אלא ביהודה ואם עיברוה בגליל מעוברת. העיד חנניה איש אונו אם עיברוה בגליל אינה מעוברת', והגמרא מבארת שטעמו הוא מהפסוק 'לשכנו תדרשו', ולכך אפילו בדיעבד אינה מעוברת כיון שהוא גזירת הכתוב. אבל רבנן סוברים שפסוק זה לא הולך על ענין עיבור אלא לענין קרבנות, ומה שאין מעברים אלא ביהודה הוא רק מעלה מדרבנן, ולכך בדיעבד מעוברת. ולכן לא מביאה הגמרא כאן את דרשת 'לשכנו תדרשו' כיון שרבנן לא סוברים דרשה זו, אלא את דרשת 'כי מציון' כיון שלכתחילה אסור לעבר בחו"ל[ט].

עוד ביישוב קושיית תוספות

בדברי שמואל (גרפתי, לעיל ע"א ברש"י ד"ה מעבר) תירץ קושיית **תוספות** בסנהדרין שמהפסוק 'כי מציון' לחוד יקשה איך רבי עקיבא היה מעבר שנים וקובע חדשים, ואפילו שלא הניח כמותו בארץ ישראל, מכל מקום בפסוק כתוב 'כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים', שמשמע מירושלים דווקא. לכן צריך את הפסוק 'לשכנו תדרשו', וגילה על הפסוק 'כי מציון', מתי 'ודבר ה' מירושלים' דווקא, כש'לשכנו תדרשו' היינו כשראויים לדרוש מהם, אבל אם יש גדולים מהם אפילו בחוץ לארץ צריך לדרוש מהם וכמו רבי עקיבא שלא הניח כמותו בארץ ישראל ולכך היה יכול לעבר שנים ולקבוע חדשים בחוץ לארץ. וכיון שצריך את שתי הדרשות, פעמים מביאה הגמרא את דרשת 'כי מציון' ופעמים את דרשת 'לשכנו תדרשו'.

בגנזי יוסף (ברש"י שם) תירץ את קושיית תוספות שמהפסוק 'לשכנו תדרשו' לחוד משמע על עיבור שנים, שפשטות הפסוק הולך על הבאת קרבנות, וכן מהפסוק 'כי מציון' לחוד קשה וכי עד שישעיה אמר' פסוק זה מנין ידעו שאסור לעבר בחו"ל, וכן ישעיה עצמו מנין לו זאת. אלא ישעיה למד זאת מהפסוק 'לשכנו תדרשו', וכן הגמרא לומדת שהפסוק הולך על זה וכן רמוז בתורה בפסוק 'לשכנו', אלא שהפסוק 'כי מציון' הוא זה שמלמד שהפסוק 'לשכנו' מדבר על עיבור שנים. לכן בגמרא בסנהדרין מביאה הגמרא את עיקר הלימוד כמו בכל הש"ס שמביאים מפסוק אפילו שבפשטות מדבר בענין אחר. אבל בגמרא כאן שרצה לקבוע חדשים ולעבר שנים בחו"ל על כרחך סובר שהפסוק 'לשכנו' מדבר בהבאת קרבנות, ולכן הוכרח להביא את הפסוק 'כי מציון' שמגלה ש'לשכנו' גם מדבר בענין עיבור שנים[יא].

בברכת אברהם (ברש"י שם) יישב על פי דברי **השיטה מקובצת** (שם ד"ה והא) שמה שחנינא עיבר שנים לאו דווקא שהרי אין מעברים בחו"ל, אלא שהיו מחשבים, והעיבור לא היה אלא בארץ, אלא שאפילו על החשבון היו מקפידים שכתוב 'כי מציון תצא תורה'. ואם כן לכן הביאה הגמרא הפסוק 'כי מציון', כיון שמ'לשכנו תדרשו' אי אפשר ללמוד לאסור גם את החשבון.

בסמיכת חכמים (ד"ה וכו') תירץ שבאמת לומדים מ'לשכנו תדרשו', כי אם נלמד מ'כי מציון' אם כן לא יהיו רשאים ללמוד ולהורות שום הוראה בחו"ל אם כן תורה מה תהא עליה, וכקושיית הצל"ח (הובא לעיל). אלא שעיקר הלימוד הוא מהפסוק 'לשכנו תדרשו' שכל דבר גדול שצריכים עליו דרישה לא יהא אלא בשכנו של מקום כגון עיבור השנה ודיני נפשות וקנסות, וזה לא נלמד מהפסוק כי מציון[יב]. ומה שאומרת הגמרא מ'כי מציון', הוא משום שהמקשה הקשה וכל כך למה, והיינו שהם אמרו אם שומעים מוטב ואם לאו יכפרו באלהי ישראל, וכי בשביל כך יהיה עונש גדול שיהיו נחשבים כופרים באלהי ישראל. ועל זה תירצה הגמרא 'ודבר ה' מירושלים' כי כשהוא בירושלים הוא דבר ה', מה שאין כן בחו"ל אינו דבר ה' כלל, ומכל מקום הפסוק הולך על אותו לימוד השייך לארץ ישראל ולא על כל התורה כפי שמשמע מהפסוק 'לשכנו תדרשו'.

בצרור החיים (לעיל ע"א ברש"י ד"ה מעבר) תירץ שמהפסוק 'כי מציון' לא משמע אלא שחכמי ארץ ישראל יעברו את השנים וישלחו להודיע לחכמי חו"ל אם השנה מעוברת או לא, ואם לא הודיעו להם רשאים הם לעבר את השנה לעצמם, שכן משמע 'כי מציון תצא תורה' דהיינו מאליה ולא יטרחו בני חו"ל לחזור אחריה, לכן צריך את הפסוק 'לשכנו תדרשו', לומר לך שאף על פי שלא שלחו להודיעך חייב אתה לעלות לארץ ישראל ולעבר שם ואין אתה רשאי לעבר בחו"ל[יג].

בשלמה משנתו (ד"ה וכו') יישב ששאלת הגמרא 'וכל כך למה' היתה למה גדול עונשם כל כך שבשביל שמעברים שנים ומקדשים חדשים בחו"ל לא יהיה להם חלק באלהי ישראל. ותירצה הגמרא משום הפסוק 'כי מציון' וכיון

ו. **וכתב** שכן כתבו תוספות בראש השנה (כה. ד"ה לוי) שמה שחזקיה המלך ביקש רחמים על עצמו מפני שעיבר השנה ביום שלשים באדר ואסור לעשות כן הואיל וראוי לקובעו ניסן, ולא אומרים 'אתם אפילו שוגגין', הוא משום שלא שייך דין זה אלא כגון יום ל' או יום ל"א כשקובעים באחד מהם ראש חודש לחסרו או לעברו שלא כדין ועל פי עדות שקר. וכן משמע ברמב"ם (קידוש החודש פ"ג ה"י) בית דין שקידשו את החודש בין שוגגין ובין מוטעין. ולגבי דיני עיבור השנה (שם פ"ד) לא הזכיר מזה כלום, והיינו מפני שלא שייך דין זה אלא לגבי עיבור החודש ולא עיבור השנה. ז. **ובזה** ביאר את כוונת רש"י (לעיל ע"א ד"ה מעבר) שהביא שאין מעברים את השנה אלא ביהודה מהפסוק 'לשכנו תדרשו'. וקשה מדוע רש"י לא הביא את הדרשה שהביאה הגמרא כאן מ'כי מציון תצא תורה'. ולפי מה שכתבנו ניחא שרש"י מדבר על עיבור שנים וזה אין ללמוד מ'כי מציון תצא תורה'. אלא שבעצם דבריו שאין דין 'אתם' ואפילו שוגגים בעיבור שנה הקשה בהעמק שאלה (שאילתא מו אות ג, עמ' רפח) מתורת כהנים (אמור פ"ט ה"ג) שכתוב 'לא היתה השנה צריכה לעבר ועיברוה אנוסין או שוגגין או מוטעין מנין שהיא מעוברת, שנאמר (ויקרא כג ד) 'אשר תקראו אותם במועדם', אתם אפילו שוגגים', וביאר הראב"ד (שם), שוגגין, היינו שסבורים שמותר להם לעבר כל שעה שירצו ואפילו שלא לצורך. אם כן רואים שאפשר לעבר שנה גם בשוגג. ומה שהביא הצל"ח מתוספות בראש השנה (הו"ד לעיל בהערה הקודמת) הוא דווקא כשקבעו החודש בזמנו כגון שהיה צריך לקבוע ראש חודש ביום ל"א וקבעוהו ביום ל' על ידי עדי שקר וכן להיפך שנצרך לקבעו ביום ל' וקבעוהו ביום ל"א, אבל ודאי אם קבעוהו ביום כ"ט או ביום ל"ב פשוט שאינו כלום. ואם כן יום ל' אדר כיון דהוי כניסן הואיל וראוי לקובעו ניסן כבר עבר עיבור החודש ולא שייך בזה אפילו מוטעין ושוגגין, ולכן הוצרך חזקיה לבקש רחמים על עצמו. וכן מבואר בר"ן (סנהדרין יא. ד"ה אין) בשם הרמב"ן שגם לענין עיבור השנה אמרינן הכי. וכן המנחת חינוך (מצוה ד אות כד) דחה את דברי הצל"ח, וראייתו מתוספות בראש השנה. ופירש בכוונתם כהעמק שאלה. ועיין עוד בערוך לנר (ר"ה כה. בתוס' ד"ה לוי, בא"ד ולא) שבתחילה העיר שהתוספות סוברים שאף בעיבור שנה אומרים אפילו שוגגים. ושוב צידד בכוונתם דשאני בעיבור שהתורה מיעטה בפירוש זה ניסן ואין אחר ניסן לא מועיל טעות בזה. ובן המחבר (שם בקונטרס) העיר מהתורת כהנים שמזה ראיה שבעיבור כן אומרים אפילו שוגגים. וכן דעת המצפה שמואל (על התוספתא, סנהדרין פ"ב ה"ו). וראה בעינים למשפט (לעיל ע"א ד"ה והנה הצל"ח) שהאריך בדברי הצל"ח. ח. **ולדברי** המהרש"א (הובא לעיל) מיושב משום שמ'לשכנו' משמע דווקא בזמן שהמקדש קיים והשכינה שורה שם, אבל חנניה היה אחר החורבן ולכן לומדים מ'כי מציון'. ט. **וכן** תירץ בברכת ראש (לעיל ע"א ד"ה היה). וכן כתב הלשון הזהב (לעיל ע"א ברש"י ד"ה מעבר) על מה שהגמרא לא הביאה הפסוק 'לשכנו תדרשו'. ועיין עוד בהגהות רבי אליעזר משה הורוויץ (שם). י. **בגנזי** יוסף כתוב 'דוד', וזה טעות סופר שפסוק זה ישעיה אמרו. יא. **ובזה** יישב גם את דברי רש"י (הובא לעיל) שהביא מהפסוק 'לשכנו תדרשו' שמביא את עיקר הלימוד מן התורה. יב. **ולכן** באמת רש"י (הובא לעיל) הביא פסוק על מה שעיבר בחו"ל את הפסוק 'לשכנו תדרשו', כי הלא גם המה אמרו שבאו ללמוד תורה, ואם מהפסוק 'כי מציון' הלא אסור ללמוד תורה בחו"ל ולמה באו. לכך פירש שרק לעיבור שנים אסור, ומהפסוק 'לשכנו תדרשו'. יג. **ובזה** ביאר מדוע רש"י (הובא לעיל) הביא את הפסוק 'לשכנו תדרשו', משום שחנניה היה בחו"ל והם אמרו לו מפני מה אתה מעבר שנים. ואם תאמר שבפסוק כתוב 'כי מציון תצא' מאליה ואם לא יצאה רשאי לעבר ושפיר עיבר חנניה,

שהם עוברים על מה שכתוב 'לשכנו תדרשו' הרי מראים בזה שמסתלקים מירושלים מפני שאינם מאמינים שה' שוכן בציון, וכיון שכן אין להם חלק בה' ובתורתו היוצאת מציון. אבל לא סברה הגמרא לומר שמה שאין מעברים שנים בחו"ל הוא מהפסוק 'כי מציון', ובזה מיושבת קושיית תוספות[יד].

הערוך לנר (סנהדרין יא: בתוס' ד"ה אין) תירץ שהדרשה מהפסוק 'לשכנו תדרשו' היא רק לדעת חנניה (שם) שסובר שהעיבור ביהודה הוא לעיכובא, ועל כרחך הוא דורש זאת מפסוק בתורה שהוא ציווי לעכב, אבל תנא קמא לא סובר דרשה זו אלא דרש את הפסוק 'לשכנו תדרשו' לענין אחר[טו], והדרשה כאן מהפסוק 'כי מציון' היא לדעת תנא קמא, ומכיון שאין זה פסוק מהתורה אין למדים ממנו שדין זה הוא לעיכובא, ולכן סובר תנא קמא שזהו רק לכתחילה[טז].

היעב"ץ (בתוס' שם) כתב לתרץ שהפסוק 'כי מציון' אינו אלא הודעה וגילוי דבר על העתיד לבוא אבל אין בו ציווי גמור[יז], לפיכך אין ללמוד ממנו אלא שעדיף לכתחילה לעבר ביהודה, אבל מהפסוק 'לשכנו תדרשו' מוכח שזהו ציווי גמור והתורה מזהירה על הדבר שיעברו אך ורק ביהודה, ומכאן למדנו שאם עיברוה שלא ביהודה אין השנה מעוברת.

ביפה עינים (בתוס' שם) כתב לתרץ שמדברי הירושלמי (שם פ"א ה"ב) מוכח שהפסוק שממנו עיקר הדרשה הוא 'לשכנו תדרשו', אולם כשבאו לדרוש ולעורר את העם לכך שאין לעבר שנים בחו"ל הוסיפו להביא על זה מקרא נוסף 'כי מציון תצא תורה', אבל דבר זה לא נדרש מדברי קבלה אלא רק מדברי תורה[יח].

בסנהדרי קטנה (בתוס' שם, בא"ד וקשה) כתב לתרץ שמהכתוב 'כי מציון' לא לומדים אלא שאסור לעבר את השנים בחו"ל, ואף שנאמר בו 'מציון', אין זה מלמד שצריך לעבר דווקא בירושלים, אלא שמכיון שבה יושבת סנהדרין בלשכת הגזית והיא בארץ ישראל ראוי לעבר בה. אבל מהפסוק 'לשכנו תדרשו' הוסיפו ודרשו שאפילו בארץ ישראל אין מעברין אלא ביהודה לבדה כי הפסוק מלמד שיש קפידא שהעיבור יהיה דווקא בשכנות לבית המקדש וזה לא מתקיים בכל ארץ ישראל אלא רק בארץ יהודה.

ביגיעות מרדכי (לעיל ע"א ברש"י ד"ה מעבר) תירץ על פי מה שביאר מחלוקת חנינא ושאר החכמים, שלכאורה נראה שלאחר שאמרו לו החכמים שיש בארץ ישראל כמוהו ניצחו אותו והודה להם. אבל באמת גם אחר כך לא הודה אלא בזה שאילו היה יודע שאף בארץ ישראל יש חכם כמוהו לא היה מעבר, אבל במה שבאו בני ארץ ישראל לבטל את העיבור שכבר עיבר לא הסכים עמהם ונשאר במחלוקתו. ומוכח מדברי הגמרא שלאחר שאמרו לו גדיים נעשו תיישים הוצרכו לומר והם שגרונו אצלך, ומוכח שחנינא לא רצה בעצמו לבטל את העיבור שכבר קבע, עד שאמרו לו שילכו ואמרו לו שיבטל את העיבור. ואם כן כל מחלוקת חנינא וחכמים היא בדיעבד, שלחנינא הועיל העיבור ואילו חכמים חולקים וביטלו את העיבור. ומחלוקתם היא בפירוש הברייתא בסנהדרין (הובאה לעיל), שחנינא סובר שכמו שחלוקים תנא קמא וחנניה בגליל אם בדיעבד מעוברת הוא הדין בחו"ל שכיון שהלימוד הוא מ'לשכנו תדרשו' אין חילוק בין גליל לחו"ל, ולתנא קמא ש'לשכנו' אינו אלא אסמכתא כיון שעיקר הפסוק מדבר על קרבנות ובגליל אם עיברוה מעוברת הוא הדין בחו"ל. ופוסקים כתנא קמא. ואם משום שבני ארץ ישראל למדו מ'כי מציון' כפי שמסיקה כאן הגמרא, יש לומר שטעמו של חנינא הוא משום שבפסוק זה נאמר 'והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' כי מציון תצא תורה', ומה שייך ללמוד מדברי עמים לענין עיבור, ואפילו אסמכתא אין כאן, הלכך אין לימוד אלא מ'לשכנו תדרשו'. אבל בני ארץ ישראל סברו שדווקא בגליל חלקו תנא קמא וחנניה אבל בחו"ל אפילו תנא קמא מודה שאם עיברו אינה מעוברת מהכתוב 'כי מציון', ואפילו שזה דברי עמים אבל סוף הפסוק 'כי מציון' הוא דברי הנביא. ומה שהגמרא בסנהדרין מביאה את הפסוק 'לשכנו תדרשו' הוא משום שצריכים את שני הפסוקים, מ'לשכנו תדרשו' לומדים שלכתחילה אין מעברים אפילו בגליל שהוא מארץ ישראל אלא דווקא בירושלים שהוא שכנו של מקום. ומהפסוק 'כי מציון' לומדים שבחו"ל אפילו בדיעבד אינה מעוברת. אבל גליל בכלל ציון הוא, שכל ארץ ישראל נקראת 'ציון'[יט].

הטעם שאין חכם יכול להתיר לאחר שאסר חבירו

והא תניא חכם שטמא אין חברו רשאי לטהר, אסר אין חברו רשאי להתיר. בטעם הדבר שחכם שאסר אין חברו רשאי להתיר נאמרו כמה ביאורים:

א. יש מהראשונים[כ] שביארו שהטעם שאין להקל אחר שהחכם הראשון החמיר הוא משום כבודו של החכם הראשון, שאין זה כבוד לחכם הראשון כאשר חבירו מתיר את הדבר שאסר[כא].

ב. הר"ן (ע"ז ז. ד"ה הנשאל, בפירוש השני) ביאר שאם יתיר לאחר שאסר חבירו הרי זה יראה כשתי תורות שהללו אוסרים והללו מתירים.

ג. הראב"ד (שם ד"ה ת"ר)[כב] ביאר שטעם הדבר הוא שכיון שהורה חכם בדבר מסוים לאיסור נעשה דבר זה שהורה עליו החכם הראשון כחתיכה של איסור [נבילה], ושוב אין דבר זה יכול לבוא לידי היתר. וזו הכוונה במה שאמרו חכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר שאין לו רשות וכח להביא דבר זה לידי היתר[כג].

ד. התורת חיים (שם ד"ה הנשאל) ביאר שאמנם מצד הדין יכול חבירו להתיר אך עדיין ישאר הדבר אסור כיון שזה 'ספיקא דדינא' אם אסור כדברי זה או מותר כדברי זה. ואף אם החכם השני גדול מהראשון בחכמה ובמנין עדיין ישאר הדבר אסור, לפי שלא נאמר (שמות כג ב) 'אחרי רבים להטות', אלא באופן שהחכמים נשאו ונתנו זה עם זה, אבל בזה אחר זה לא נאמר כן, כיון שיש לומר שאם היו נושאים ונותנים שמא היה מודה הגדול לקטן.

הנפקא מינה בין הטעמים באופן שכן התיר

שם. הראב"ד (ע"ז ז. ד"ה ת"ר) כתב שלפי הטעם שאין החכם השני רשאי להתיר משום כבודו של החכם הראשון אם עבר החכם השני על כך והתיר את מה שאסר הראשון הרי זה מותר, כיון שאין זה אלא דין שאסור לכתחילה לפגוע בכבודו של הראשון, אבל בדיעבד אם התיר הוראתו קיימת. אך לשיטה שהטעם שאסור לחכם השני להתיר לאחר שאסר הראשון הוא משום שלאחר הוראת החכם הראשון נעשה דבר זה כחתיכה של נבילה, גם לאחר שהתיר השני מה שהתיר אינו מותר, שהרי אין לחכם כח ורשות להתיר לאחר שאסר חבירו[כד].

נפקא מינה לענין חכם מומחה

שם. הראב"ד (ע"ז ז. ד"ה ת"ר) כתב שלשיטה שזה משום חתיכה דנבילה לא יועיל להתיר על ידי חכם מומחה את מה שאסר חכם שאינו מומחה שהרי הטעם שנעשה דבר זה כחתיכה של נבילה שייך אף כשהחכם המומחה מתיר[כה]. אך הר"ן (שם ד"ה הנשאל) כתב שלשיטה שהאיסור לשאול הוא משום כבודו של החכם או כדי שלא יראה כשתי תורות, אזי חכם שאסר יוכל חבירו הגדול ממנו להתיר את דבריו מפני שכשגדול ממנו מתיר את דבריו אין זו פגיעה בכבודו, וכמו כן אין זה נראה כמחלוקת וכשתי תורות[כו].

לכן הוצרך רש"י להביא את הפסוק 'לשכנו תדרשו' שממנו לומדים שאין רשאים לעבר בחו"ל אלא צריך לעלות לארץ ישראל. **יד. וכעין** זה ביאר במעון הברכות (ד"ה וכו') ובברך משה (לעיל ע"א ברש"י ד"ה מעבר). ועיין עוד שם בהמשך דבריו. וראה עוד בכבוד הבית (פינטשוב, לעיל ע"א ד"ה אמר) מה שביאר בקושיית הגמרא ובתירוצה. **טו. כמבואר** ברש"י על התורה (דברים יב ה). **טז. וכן** תירץ בנימוקי רי"ב (על העין יעקב, ד"ה ואמרו). וראה גם בעין אליהו (ד"ה וכו'). **יז. וכן** כתב בהגהות הרד"ל על פרקי דרבי אליעזר (פ"ח אות כח). והוכיח שהרי מ'כי מציון' משמע דווקא ירושלים ולא כל ארץ יהודה, אלא ודאי שאינו אלא גילוי מילתא בעלמא. **יח. וכעין** זה כתב ברוב דגן (לעיל ע"א ברש"י ד"ה מעבר, נדפס לאחר סד.). **יט. ובזה** ביאר את דברי רש"י (הובא לעיל) שהביא את הפסוק 'לשכנו תדרשו', כי טעמו של חנינא שחלק על בני ארץ ישראל הוא מהפסוק 'לשכנו תדרשו', וכל מה שהביאה הגמרא את הפסוק 'כי מציון' הוא לבני ארץ ישראל. וזה מה שהגמרא שואלת וכל כך למה, שבשלמא מה שעוררו עליו שלא היה רשאי לעבר שנים בחו"ל מפורש הטעם כמו הברייתא בסנהדרין מ'לשכנו תדרשו'. אבל מה שביטלו את העיבור שכבר קבע מנין להם זאת שהרי אנן קיימא לן כתנא קמא שאם עברוה מעוברת. ומתרצת הגמרא שאני חו"ל מגליל שכתוב 'כי מציון תצא תורה'. **כ. רש"י** (נדה כ: ד"ה מעיקרא), מאירי (ע"ז ז. ד"ה הנשאל), ור"ן (על הרי"ף, שם ד"ה הנשאל) בפירושו הראשון. **כא. באור** לישרים (על ספר הישר, סי' קמו אות ב) הקשה, שלכאורה טעם זה צריך ביאור וכי מפני כבוד החכם אמרו להפסיד ממונו של השואל וכגון שהטריף החכם דבר שכשר על פי הדין מדוע אנו אוסרים עליו את הבהמה מחמת כבודו של חכם. ועוד שהרי מצינו כמה וכמה פעמים בש"ס שחזרו בהם חכמים ומדוע יש בזה זלזול בכבודו. וביאר שכיון שכל הנידון הוא בשיקול הדעת ואין בזה הכרעה ברורה יש בזה משום זלזול בכבודו שמבטלים את הוראתו בלא שיש הוכחה ברורה לסתור את דבריו. ולפי זה ביאר שאם יש לו קבלה להתיר רשאי להתיר שאין זה זלזול בכבודו של האוסר מה שלא ידע מקבלתו של חבירו. **כב. והסכימו** לדבריו הרשב"א (ע"ז שם), הריטב"א (שם), הרא"ש (שם פ"א סי' ב), ורבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב ב ח"ה). וכן הוא בריב"ש (שו"ת, סי' שעט) ובתשב"ץ (שו"ת, ח"א סי' סו). **כג. ובספר** משבית מלחמות (שורש ג ענף ב, עמ' לו, הו' מכון ירושלים תשמ"א) כתב שמה שאמרו שחכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר משום דשויא אנפשיה חתיכה דאיסורא אינו מדאורייתא אלא רק מדרבנן, שהרי אילו אסר שלא כדין וטעה בסברא לא מצינו שמדאורייתא יהיה אסור. וכתב שכן משמע בלשון הגמרא 'אין חבירו רשאי להתיר' שהוא איסור דרבנן. וכן הוכיח בקונטרס רבי חיים יונה (חו"מ סי' כה, נדפס בנטע משפט ח"ב עמ' של אות מא, הו' משנת רבי אהרן) מהגמרא בסוגיין שמתרצת שמה שטיהרו את מה שרבי חנינא טימא הוא כדי שלא יגררו אחריו. וקשה שאם הטעם שחכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר הוא משום שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא איך התירו את האסור משום שרצו שלא ילמדו ממנו. והוכיח מזה שמה שאמרו שאסור כיון ששויא אנפשיה חתיכה דאיסורא אינו מדאורייתא אלא חומרא היא שהחמירו רבנן, ולכן כיון שראו צורך בדבר התירו את מה שאסר משום 'עת לעשות לה''. וכן ביאר החכם צבי (שו"ת, סי' נג) שדין חכם שאסר הוא מדרבנן. וביאר בעבודת עבודה (ע"ז ז. ד"ה והנה) שמן התורה לא שייך לומר שהחכם שויא חתיכה דאיסורא שהרי החפץ אינו של החכם שיוכל לאוסרו אלא שרבנן גזרו שיעשה חתיכה דאיסורא. וכן צידד בשו"ת בר ליואי (יו"ד כלל א פ"א). אמנם בזכר שמחה (סי' רל) הביא בשם הגרש"ר הירש שצידד לומר שהוא מדאורייתא, והיינו שהוא דין הנהגה במקום ספק שצריך לנהוג כפי הוראת החכם מפני שיש צד לומר שמא האמת כדבריו ומחויבים להורות כדעתו. **כד. וחילוק** זה הביא אף הרשב"א (שם ד"ה תנו). **כה. בר"ן** (שם ד"ה הנשאל) הביא את דברי הראב"ד שאפילו כאשר החכם השני גדול מהראשון בחכמה ובמנין אינו יכול להתיר מה שאסר הראשון, והוכיח כדבריו מדברי הגמרא (שם) שאומרת שאם היו שני החכמים ביחד, אם היה אחד החכמים גדול מחבירו בחכמה ובמנין הולכים אחריו. ומשמע מכך שאם לא היו שנים ביחד אלא בזה אחר זה אין חבירו רשאי להתיר מה שאסר הראשון. וכדברי הראב"ד כתבו אף הרשב"א והריטב"א (שם ז. ד"ה תנו רבנן). **כו. וכן** כתב בחסדי דוד (על התוספתא, עדיות פ"א ה"ג ד"ה נשאל) נפקא מינה זו. והש"ך (יו"ד סי' רמב ס"ק נג) הביא ששיטת רבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב ב ח"ה) היא שאם האחד גדול מחבירו בחכמה ובמנין יכול להתיר את דברי חבירו. וראה ברבינו ירוחם (שם) ששיטתו כהראשונים שהאיסור להתיר דברי חבירו הוא משום דשויא חתיכה דאיסורא, ומכל מקום כתב שחבירו הגדול ממנו יכול להתירו. וראה בתומים

נפקא מינה בענין שהראשון התיר אם השני יכול לאסור

שם. התוספות (ע"ז ז. ד"ה הנשאל) כתבו שדווקא אם אסר אין חבירו רשאי להתיר, אבל אם התיר חבירו לאסור. והקשו מדברי הירושלמי (שבת פי"ט ה"א) שדן אם מותר להביא סכין של מילה בשבת דרך רשות הרבים על ידי עשיית מחיצה של בני אדם. ומבואר שם שרבי סימון התיר ורבי אמי אסר. והקפיד רבי סימון, וכי לא כן תני הנשאל לחכם והתיר לא ישאל לחכם שמא יאסור. ולכאורה כוונת הירושלמי לבאר את קפידת רבי סימון על רבי אמי. ואם כן רואים שחכם שהתיר אין חבירו יכול לאסור. ודחו תוספות שמילים אלו 'ולא כן תני' הן דברי הירושלמי, וכוונתו היא להקשות על הקפדת רבי סימון, שאין זה שנוי בשום מקום שהנשאל לחכם והתיר לא ישאל לחכם אחר ויאסור, ואין איסור אלא להיפך להתיר אחר שחכם אסר. ועל זה ביאר רבי יודן שקודם רבי אמי אסר ולאחר מכן רבי סימון התיר, והקפיד רבי אמי שהרי הנשאל לחכם ואסר לא ישאל לחבירו שמא יתיר.

אך ברא"ש (שם סי' ג) פירש את הירושלמי כפשוטו שיש איסור לחכם לאסור לאחר שחבירו התיר כשחלה הוראתו קודם שאסר החכם השני[כז]. אולם בירושלמי שלפנינו הגירסא להיפך ולא כן תני 'נשאל לחכם והתיר ישאל לחכם אחר שמא יאסור'. ופירש **בקרבן העדה** (שם ד"ה ופריך) שהשאלה מדוע הקפיד רבי סימון, והלא מותר לשואל להחמיר על עצמו לילך לשאול חכם אחר שמא הדין הוא שאסור ויאסור, ולחכם אין איסור לאסור לאחר שהתיר חבירו. ועל זה פירש רבי יודן שהמעשה היה להיפך ששאל תחילה את רבי אמי ואסר ולאחר מכן שאל את רבי סימון והתיר, ולכן הקפיד. ולפי זה מפורש בירושלמי שחכם שהתיר חבירו רשאי לאסור[כח].

ובשלטי הגבורים (ע"ז שם אות ג) כתב שדברי תוספות והרא"ש תלויים בטעם של חכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר, שלפי הטעם שאין החכם השני יכול להתיר לאחר שאסר חבירו משום שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא אין זה שייך אלא כשחכם פלוני אסר והחכם האחר בא להתיר, אבל כשחכם פלוני התיר יכול החכם האחר לאסור כיון שהחכם הראשון לא נתן על הדבר דין של חתיכת היתר. אך לפי הטעם שאין החכם השני יכול להתיר מפני כבודו של החכם הראשון אין סברא לחלק בין כשבא החכם האחר להתיר או שבא לאסור שהרי בכל אופן תהיה פגיעה בכבודו של החכם הראשון. ואכן הראב"ד לשיטתו (הובא לעיל) כתב שאם החכם הראשון התיר יכול חכם אחר לאסור והולכים אחר המומחה שבהם[כט]. אך הרא"ש למד מדברי הירושלמי (שבת פי"ט ה"א) שחכם שהתיר אין חבירו יכול לאסור במקום שחלה הוראת הראשון[ל]. וכתב זאת אף על פי שיטתו שהטעם הוא משום שויא חתיכה דאיסורא[לא].

ובתוספות רבינו אלחנן (שם ד"ה הנשאל) כתב שכמו שאין כח לחכם להביא היתר בחתיכה שאסר חבירו, כמו כן אין לו כח להביא איסור בחתיכה שהתיר חבירו. אמנם כתב שם שכל זה לפי מה שכתב קודם לכן שמה שאין החכם השני יכול להתיר זה דווקא במקום שהחכם הראשון לא טעה לא בדבר משנה ולא בטעות של שיקול הדעת, וכל המחלוקת ביניהם היא בסברא, ואין הוראת השני ברורה יותר מהוראת הראשון שבאופן זה אנו אומרים שאין כח לחכם השני להתיר או לאסור לאחר הוראת חבירו[לב].

וברדב"ז (שו"ת, ח"א סי' שסב) הביא לאחד מן **הראשונים** שכתב שחכם שהתיר אין חבירו רשאי לאסור אף באופן שטעה הראשון בשיקול הדעת. ותמה על דבריו שאם הטעם הוא משום שויא חתיכה דאיסורא הרי אין טעם זה שייך כלל באופן שהחכם הראשון התיר. ואף לטעם שהוא משום כבודו של חכם מכל מקום באופן שהחכם הראשון התיר לא יעלה על הדעת שאם הראשון יטעה בשיקול הדעת ויתיר את האסור אנחנו נסמוך עליו ולא נאסור כדי שלא יפגע כבודו של החכם. והביא את שיטת הראשונים שחכם אחר יכול להתיר אם טעה הראשון ואסר ואף שאינו אלא טעות בשיקול הדעת. ומה שאינו רשאי להתיר הוא במקום שאין טעות אף בשיקול הדעת ואינו אלא ויכוח בסברא. וכתב שלשיטתם אפשר לומר שגם בחכם שהתיר אין חבירו רשאי לאסור, באופן שאין טעות אף בשיקול הדעת מפני כבודו של חכם כיון שבמקום כזה לא נאמר 'אין חכמה ואין עצה נגד ה''[לג].

האם ניתן להוכיח מהגמרא לדין חכם שהתיר אם חבירו יכול לאסור

בביאור הגר"א (יו"ד סי' רמב ס"ק עו) הביא את דברי הגמרא בסוגיין שמקשה בשלמא 'הוא מטהר והן מטמאין' לחומרא, והוכיח מזה שחכם שהתיר רשאי חבירו לאסור[לד]. אלא **שבצמח צדק** (שו"ת, יו"ד סי' קנו אות ה) כתב שאין זה

(סי' כה ס"ק יב) שביאר שכוונת הטעם של שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא הוא שהשואל קיבל על עצמו את כל מה שיאמר החכם, ואם החכם יאסור הרי שקיבל על עצמו שדבר זה יהיה אסור עליו מדין שויא אנפשיה חתיכא דאיסורא. ולפי זה כתב שיש מקום לומר שאם חכם שגדול בחכמה ובמנין מהראשון מתיר הרי זו קבלה בטעות ולא נהיה הדבר כדבר איסור. ולפי זה מבוארים היטב דברי רבינו ירוחם. וראה במאירי (ע"ז ז. ד"ה הנשאל) ששיטתו שהטעם שאין החכם השני יכול להתיר הוא משום כבוד החכם הראשון, אך משמע מדבריו שאין הגדול ממנו בחכמה ובמנין מתיר לכתחילה אלא שבדיעבד אם עבר והתיר הרי זה מותר, ובאינו גדול ממנו בחכמה ובמנין אף בדיעבד אינו מותר. אולם הר"ן (שם ד"ה הנשאל) כתב שחכם הגדול מחבירו יכול לכתחילה להתירו. ועיין עוד בחתם סופר (שו"ת, ח"ז סי' כו). **כז. בכתבי** קהלות יעקב (יבמות סי' יח) כתב שיש לבאר מחלוקת תוספות והרא"ש שנחלקו ביסוד הדין שחכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר, שלדעת תוספות הוראת החכם שהורה לאיסור, כשלעצמה אינה אוסרת, שהרי החכם השני שהתיר אף הוא חכם ואין עדיפות להוראת אחד מהם על פני הוראת חבירו, ומן הדין היה שאם נחלקו בדבר דאורייתא מוטל על השואל להחמיר כדין ספיקא דאורייתא לחומרא אלא שנתחדש בזה שאם טעה בהוראתו והיתה הטעות בשיקול הדעת חל איסור על החתיכה, אמנם אין האיסור משום חלב אלא הוא איסור חדש מחמת הוראת החכם כעין הפקר בית דין. אכן כל זה דווקא כשאסר החכם שחל איסור על החתיכה שאין חבירו רשאי להתיר ולהפקיע איסור שחל על החתיכה, אבל כשהתיר הרי לא שייך לומר שחל היתר על החתיכה ולכן אין מקום לומר שאין חבירו יכול לאסור. והרא"ש סובר שכיון שאמרה תורה (דברים יז ט) 'ובאת אל השופט אשר יהיה בימים ההם', נאמר בזה שהוראת החכם היא הוראת התורה ואם אסר הרי התורה אסרה ואם התיר הרי התורה התירה, ולכן בין אם אסר ובין אם התיר אין חבירו רשאי לפסוק להיפך ולא משום שחל איסור על החתיכה אלא משום שאין לו כח לעקור דין התורה. **כח. ועיין** ברדב"ז (שו"ת, ח"א סוף סי' שסב) שדן בגירסאות הירושלמי. **כט. וכן** כתבו הסמ"ג (עשין קיא) והרמב"ן (ע"ז מ. ד"ה והא) והרשב"א (שם ז. ד"ה תנו) והריטב"א (שם) והגהות מיימוניות (ממרים פ"א אות א). אמנם ברא"ם (שו"ת, סי' נד) כתב שמזה שהגמרא לא אמרה 'חכם שהתיר אין חבירו רשאי לאסור' והיינו לומדים מקל וחומר שחכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר, על כרחך שחכם שהתיר רשאי חבירו לאסור. וכן כתב המהר"ם מינץ (שו"ת, סי' לח) שאפילו שבירושלמי נראה שבין לאסור בין להתיר אינו יכול להורות, מכל מקום בתלמוד בבלי דווקא בבא להתיר אסרו אבל בבא לאסור לא אסרו. ועיין ביכין ובועז (שו"ת, ח"ב סי' לח). **ל. בגדר** 'שחלה הוראתו' כתב הט"ז (יו"ד סי' רמב ס"ק יח) שנעשה מעשה על ידי הוראתו כגון שאכלו קצת ממנו או שנתערב בתוך דבר של היתר. אך הש"ך בנקודות הכסף (שם) חולק ופירש שהכוונה היא שנתפשטה הוראתו של החכם, ואף אם לא נעשה מעשה על ידו. אולם במקום שהיו שני החכמים בבית המדרש אף ששאל חכם אחד לפני חבירו וכבר הורה אותו חכם יכול השני להורות לו, משום שלא נתפשטה הוראתו של הראשון. והוכיח את דבריו [כפי שביאר בחכם צבי (שו"ת, סי' נג) את הוכחתו] מדברי הרא"ש (שם) המביא את דברי הגמרא בעבודה זרה (מ.) בספינה של דגים שהגיעה לסיכרא, ורב הונא בר חיננא ראה בתוך הספינה קשקשים והתיר, ואמר לו רבא שיש לאסור, משום שיש לומר שבספינה יש גם דגים טמאים וגם דגים טהורים והקשקשים הגיעו מהטהורים. ויצאה הכרזה בשם רבא לאסור וכן יצאה הכרזה בשם רב הונא בר חיננא להתיר. והקשה הרא"ש הרי חכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר. ותירץ הרא"ש בשני אופנים: א. כגון שהיו שני החכמים בבית המדרש ונשאלה השאלה בפני שניהם. ב. שהיו דברי המתיר תחילה ויכול חבירו לאסור אף שהתיר כבר חבירו. אך הקשה מדברי הירושלמי שמוכח שאף בחכם שהתיר אין חבירו רשאי לאסור. ומכח זה הכריח הרא"ש כתירוץ הראשון שהיו שניהם בבית המדרש. וראיית הש"ך היא שאם כדברי הט"ז, קשה מדוע לא נשאר הרא"ש עם תירוצו השני, הרי בגמרא שם מדובר שהיו דברי המתיר תחילה אלא שעדיין לא נעשה מעשה על ידי הוראת החכם ולא חלה הוראתו ולכן יכול לחלוק עליו ולאסור. אלא על כרחך מוכח שדעת הרא"ש ש'לא חלה הוראתו' הכוונה שהיו שניהם בבית המדרש ולא נתפשטה הוראתו, וכפי שבאמת כתב בתירוץ הראשון. ותירץ החכם צבי (שם) את קושיית הש"ך שהרא"ש לא העמיד שעדיין לא נעשה מעשה על פי החכם, משום שאם מדובר שלא היו שניהם בבית המדרש אם כן כששמע רבא מרב הונא בר חיננא שהתיר היה צריך לחשוש שמא נעשה מעשה כבר על ידי הוראתו, וסתמא דגמרא לא משמע שבדק זאת. ולכן פירש הרא"ש שהיו שניהם בבית המדרש ומפני זה היה יכול רבא להתיר. ובפנים מאירות (שו"ת, ח"א סי' ג) הסכים לפירוש הש"ך, אך כתב שאין כוונת הש"ך שתתפרסם הוראתו ברבים, אלא כל שהשואל מודיע לחכם השני שהראשון פסק לו להיתר ואין שניהם בבית המדרש אסור לחכם השני לפסוק לאיסור. אך אם שני החכמים בבית המדרש אף שפסק הראשון להיתר יכול החכם השני לאסור. ובש"ך (יו"ד סוף סי' רמב קיצור הנהגת הוראות איסור והיתר אות א) כתב שבמקום ששני החכמים יושבים בבית המדרש יכול השני אף להתיר במקום שלא חלה עדיין הוראת הראשון. ולפי זה אין הבדל בין אם החכם הראשון אסר או התיר, שהרי בשניהם הדין תלוי אם נתפשטה הוראתו או לא. אמנם לשיטת הט"ז ודאי שיש הבדל שהרי מה שנצרך שיעשה מעשה על ידי הוראתו אין זה אלא בחכם שהתיר. ובביאור הגר"א (שם ס"ק עו) כתב, שכיון שדין חכם שאסר הוא משום שויא חתיכה דאיסורא, אזי אפילו אם לא חלה הוראתו אינו רשאי להתיר. ובטוב טעם ודעת (שו"ת מהדורא תליתאה, ח"ב סי' פ) גם כתב כן. וכתב בדעת הש"ך ששויא חתיכה דאיסורא הוא מחמת שהשואל קיבל על עצמו את הוראת החכם ורק כשחלה הוראתו ועשה מעשה על פיו הראה שמקבל על עצמו הוראת החכם ואז נעשה חתיכה דאיסורא. וראה בדרכי משה (יו"ד סוף סי' רמה) שמשמע שהדין של חלה הוראתו אינו אלא בחכם שהתיר ולא בחכם שאסר. **לא. הרמ"א** (יו"ד סי' רמב סל"א) הביא את הדין שחכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר והאריך בזה, ובסופו כתב, ואפילו אם התיר הראשון וכבר חלה הוראתו אין לשני לאסור מכח שיקול הדעת. ותמה עליו הש"ך (שם ס"ק נט) הרי כל זה אינו אלא לדעת הרא"ש, אולם שאר הראשונים ששיטתם כשיטת הרא"ש שטעם האיסור הוא משום שויא חתיכה דאיסורא הרי התירו לחכם אחר לאסור את מה שהתיר חבירו, וחלקו על דעת הרא"ש בזה. ובחידושי רעק"א (על הש"ך שם) הביא תשובת רבי ישעיה באסן (לחמי תודה סוף סי' ג) שביאר שדברי הרמ"א נכתבו בדקדוק, בתחילה כתב חכם שאסר אין חבירו 'רשאי' להתיר, וכבר דייקו הרשב"א (ע"ז ז. ד"ה תנו) והריטב"א (שם) והמאירי (ד"ה הנשאל) שלשון רשאי הכוונה שאין בכוחו להתיר, ואף בדיעבד אינו מועיל מכיון שנעשה חתיכה דאיסורא. אולם לגבי חכם שהתיר כתב הרמ"א אין לשני לאסור ולא כתב אינו רשאי משום שדווקא בחכם שאסר אין מועיל להתיר אף בדיעבד משום שנעשה הדבר שהורה עליו החכם כחתיכה של איסור. אך בחכם שהתיר אינו אלא דין לכתחילה שאסור להורות אחרת משום כבודו של החכם הראשון או כדי שלא יראה כשתי תורות, אולם אם החכם השני אסר חלה הוראתו. וכל זה אינו אלא בדברי הרמ"א. אך בדברי הירושלמי שהביא הרא"ש כתוב, התיר אין חבירו 'רשאי' לאסור, והיינו שאינו מועיל אף בדיעבד וכמו בחכם שאסר [ומדייק שם מכך שבירושלמי הובאו שתי לשונות, בלשון הראשון מובא שקודם רבי סימון אסר ואחר כך רבי אמי התיר. ובלשון השני מובא להיפך שקודם רבי אמי התיר ואחר כך רבי סימון אסר ומשמע שאין חילוק בין שני הלשונות אלא איך היה למעשה]. **לב. ועיין** בסמוך שהש"ך (חו"מ סי' כה ס"ק יד אות ז) דייק מהרא"ש שאף בטעה בשיקול הדעת חכם שאסר אין חבירו יכול להתיר. ולפי זה גם להיפך בחכם שהתיר אין חבירו רשאי לאסור ואף שטעה הראשון בשיקול הדעת. ויש שביארו בשיטת הרא"ש שכמו שאם אסר החכם חל על הדבר שהורה עליו החכם חלות איסור ואין החכם האחר יכול להתיר ולהפקיע האיסור, כמו כן כשהחכם הראשון התיר וחלה הוראתו אין חכם אחר יכול לאסור ולהפקיע את חלות ההוראה של החכם הראשון. **לג. בגמרא** סנהדרין (פב.) איתא שמפסוק זה למד שמואל שכל מקום שיש חילול שם שמים אין חולקים כבוד לרב, וכן הביאו הלבוש (חו"מ סי' כח ס"ה) והנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ק, או"ח סי' לה) והערוך השולחן (יו"ד סי' רמב סכ"ו). **לד. וכן** הוכיחו זאת השדי חמד (כללים מערכת ח כלל עו)

הכרח, שיש לומר שגבי חכם שאסר יש איסור ממש לשני להתיר אפילו שהראשון טעה מאחר דשויא חתיכה דאיסורא, אם כן פן יסמוך הנשאל על המתיר ויאכל איסור. מה שאין כן בחכם שהתיר אין איסור לחבירו לאסור, שאפילו שדינו של הראשון דין, מכל מקום אם הנשאל יחמיר על עצמו ולא יאכל ודאי אין בזה נדנוד איסור, וגם אפשר לומר שהמחמיר תבוא עליו ברכה, ומה שהגמרא אומרת בשלמא הוא מטהר והן מטמאין לחומרא, היינו שלחומרא דווקא טימאו אבל מדינא לא היו צריכים לזה.

בברכת ראש (ד"ה בשלמא) יישב שכל מה שחכם שהתיר אין חבירו רשאי לאסור [לשיטת הרא"ש שהובא לעיל] הוא משום כבוד החכם, אלא שכאן לא חששו כלל לכבודו של חנינא ולכן יכלו לאסור. אלא שהגמרא מקשה מחכם שטימא כיון שבזה הטעם דשויא חתיכה דאיסורא, ואז אין להם רשות לטהר[לד].

ובשדי חמד (אסיפת דינים מערכת דל"ת אות ה) כתב שאין לומר על פי דברי **תוספות** (חולין מד: ד"ה היכי, הובאו להלן) שהיכן ששני התלמידי חכמים האוסר והמתיר שניהם בבית המדרש ונשאלה השאלה לפניהם אין דין של חכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר. וגם כאן היו החכמים כולם יחד ולכן הותר להם לאסור לאחר שחנינא התיר, שאם כן מה מקשה הגמרא מחכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר הרי עמהם היו יושבים יחד, וכשהם ביחד אין דין של חכם שאסר. אלא על כרחך מוכח שמותר לאסור לאחר שחבירו התיר.

אלא שכתב השדי חמד שמה שכששניהם יחד בבית המדרש כשהשאלה נשאלה בפניהם אפילו שהחכם אסר תחילה יכול חבירו להתיר, היינו כששניהם נושאים ונותנים בדבר, וכל חכם וחכם נותן טעם לדבריו, והחכם שהתיר מצא בו טעם להיתר. אבל כשאחד אסר ואחד מתיר בלי שום טעם אין משגיחים בהם, וכאן בסוגיא חנינא שאלם מפני מה אני מטמא ואתם מטהרים ואמרו לו מפני שאתה קובע שנים, ולא נתנו טעם לדבריהם לא להיתר ולא לאיסור, ולפי הדין כשם שהחכם אין יכול להתיר דבר האסור כך אין יכול לאסור דבר המותר אם לא משום סייג ופרישות. ועל זה שואלת הגמרא 'בשלמא הוא מטהר והם מטמאין לחומרא', והיינו מה שאסרו דבר המותר בלי שום טעם היינו לחומרא משום סייג ופרישות כדי שלא יגררו אחריו, אלא הם מטהרים והוא מטמא הרי חכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר בלי שום טעם ואפילו שהם יושבים יחד.

בתשובות רבי אליעזר (גורדון, סי' יח אות יח) תירץ שבאמת מדובר שחנינא ושני התלמידי חכמים היו יושבים יחד כשהובאו השאלות בבית המדרש ולכן היה מותר להם להתיר מה שאסר. ומה שהגמרא מקשה איך התירו מה שאסר, היינו משום שהשאלות נשאלו לחנינא ולא להם, ואם כן סמכו השואלים על דעתו של חנינא ושויאו אנפשייהו חתיכה דאיסורא. אך כל זה שייך רק אם חנינא הורה איסור שיש כח לאדם בדבר שהוא שלו לעשות על עצמו את דברי הרב חתיכה דאיסורא. אבל אם חנינא הורה היתר לא שייך לומר שהנשאל סומך דעתו על החכם שתהא הוראתו להיתר, שאפילו אם יאמר בפירוש שרוצה הוא שהוראת החכם תהא להיתר אינו מעלה ואינו מוריד, שאין כח לאדם לעשות חתיכא דהיתרא, ואם כן גם כששניהם יושבים יחד ונשאלה השאלה לפניהם ואחד מהם הוא גדול הדור כחנינא, יוכל השני להורות לאיסור אפילו שאותו החכם שנשאלה השאלה לפניו הורה בה היתר, ודינו כמו היכן ששאל השואל את שניהם יחד שאף שאחד אסר יכול השני להתיר, וכל שכן היכן שאחד התיר שהשני יכול לאסור. ולכן אמרה הגמרא שבשלמא מה שאסרו הם אף שהתיר חנינא היינו לחומרא שכיון שישבו ביחד עם חנינא כשהובאו השאלות לפניהם יכולים הם לאסור מה שהתיר חנינא אפילו שנשאל מחנינא והוא גם היה ראש הגולה כיון שהם מחמירים והוא להיתר ולקולא, ועל הוראת היתר אין שייך לומר שהשואלים קיבלו את הוראת חנינא דווקא שאין שייך לומר דשויאו אנפשיהו חתיכה דהיתרא. אבל לגבי מה שהוא אוסר והם מתירים מכיון ששאלו מחנינא והוא ראש הגולה והשואלים סמכו על הוראתו אם כן השואלים עשו חתיכה דאיסורא, ואיך יכולים רבי יוסי בן כיפר ובן בנו של זכריה להתיר מה שאסר חנינא אפילו שישבו עמו בעת השאלות.

עוד נפקא מינה בין הטעמים אם החכם עצמו חזר בו

שם. המאירי (ע"ז ז. ד"ה הנשאל) כתב שאם הטעם הוא משום כבוד החכם ודאי החכם עצמו יכול לחזור בו מפסקו ולהתיר. אך אם הטעם שאסור לחכם השני להתיר הוא משום שלאחר הוראת החכם הראשון נעשה הדבר שהורה עליו כחתיכה של נבילה לא יועיל להתיר אף אם החכם עצמו שאסר חזר בו שהרי חל על הדבר איסור על ידי פסקו של החכם ואיך יפקע[לו].

ובמאירי בהוריות (ג. ד"ה גדולי) כתב, שאם החכם אוסר חל שם איסור על החתיכה, ואין לה עוד היתר אחר שניתן שם איסור על ידי בעל הוראה, ואין לה היתר אפילו על ידי האוסר עצמו[לז]. ומשמע שנתחדש בדין חכם שאסר שהחכם יש לו כח להחיל ולתת שם איסור על ידי הוראתו בדבר שנשאל עליו. ומפני זה לא יועיל היתר אף אם הוא עצמו יחזור בו מהוראתו[לח].

אולם האחרונים כתבו[לט] שאף לשיטה שהטעם הוא משום שויא חתיכה דאיסורא מכל מקום זה אינו אלא כשהחכם עומד בהוראתו, אך אם החכם חזר בו מהוראתו אי אפשר לומר שדבר זה שהורה עליו החכם בתחילה לאיסור ולבסוף להיתר נעשה כחתיכה של נבילה. וביארו כפי שביארו **הר"י מלוניל** (שם ד"ה הנשאל) **והנימוקי יוסף** (שם) שהביאור בטעם שויא חתיכה דאיסורא הוא שכיון שבא השואל לשאול את חכם פלוני הרי קיבל השואל על עצמו את כל מה שיאמר אותו חכם, ואם החכם יאסור אזי שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא. ולפי זה אם החכם חוזר בו הרי שהתברר שהשואל אינו מקבל על עצמו לעשות את הדבר הנשאל לדבר איסור שהרי עתה החכם מתיר[מ].

ובערוך השולחן (יו"ד סי' רמב ס"ס) ביאר באופן אחר שכשחוזר בו החכם בטלה ההוראה משום שהוא כמו שטעה במציאות, והרי הוא כמו מי שדימה על חתיכה שהיא חלב והסבירו לו שהיא שומן והודה, אבל כשלא הודה דינה שהיא חתיכה דאיסורא כיון שאין לברר עם מי הצדק[מא].

באורים ותומים (סי' כה ס"ק יג) הביא ראיות מהש"ס שיכול אותו בית דין לחזור בו מהוראתו ורק בית דין אחר אינו יכול לבטל את הוראת הראשון

בשם מקנה אברהם (סירלגו, מערכת סי"ת אות קכד) ולחם סתרים (אלגזי, קונטרס אחרון, קיא.). והמנחת שמואל (ד"ה מכס). **לה. אלא** שהקשה שבגמרא לעיל (ע"א) לא כתוב כלל שהוא מטהר והם מטמאים. ואם כן צריך לומר שקושיית הגמרא היא שבשלמא אם הוא היה מטהר והם מטמאים ניחא כיון שהוא לחומרא. ואם כן שאלת הגמרא היא מדין סתם שלחומרא אפשר לאסור אחר שהחכם התיר, ומשמע שהדין כן הוא בכל מקום, ולכאורה מוכח כדעת הגר"א. ועיין בעינים למשפט (ד"ה וקשה טובא) ובחדשים גם ישנים (ד"ה בשלמא). **לו. וכן** כתב השלטי הגבורים (שם אות ג) נפקא מינה זו בין הטעמים. אמנם המאירי (שם) הוסיף שאף אם הטעם הוא משום כבוד החכם ולכן יכול החכם עצמו לחזור בו, מכל מקום באופן שהחכם התיר מאיזה טעם שהוא ולאחר מכן חזר בו ואסר אין החכם יכול לחזור ולהתיר מאותו טעם שהתיר בתחילה, שהרי נשא ונתן באותו טעם והסיק לאיסור, ואם כן אינו יכול להחזיר את הטעם הראשון שבתחילה אלא אם סתר את הטעם שמחמתו אסר, או אם נתגלה לו טעם אחר להתיר, ולמד זאת מדברי הגמרא ביבמות (נג.). ועיין במאירי (יבמות שם ד"ה כבר) שהעמיד דין זה שאינו יכול לחזור ולהתיר בדבר שחזקתו לאיסור. **לז. וכן** כתב האשכול (הל' ע"ז סי' מג). וכתב הטעם כיון שאין הכרע שטעה, הדבר עומד באיסורו הראשון הואיל וחל עליו שם איסור. **לח. וכעין** זה הביא הר"ן (ע"ז שם ד"ה הנשאל) שכשטעה בשיקול הדעת יש חילוק בין הטעמים השונים, אם אפשר להתיר את הדבר בהסכמת החכם הראשון. לפי הטעם שאסור להתיר מפני כבודו של ראשון יוכל להתיר שהרי מאחר שנתן הראשון את הסכמתו לכך אין בכך פגיעה בכבודו. אולם לפי הטעם של שויא חתיכה דאיסורא יהיה אסור. וכן משמע בראב"ד (שם ד"ה ת"ר) שהביא את דברי הגמרא ביבמות (נג.) שאם הורו בית דין על חלב ודם שמותר ואחר כך ראו טעם לאיסור, אם חזרו וראו טעם להיתר אין משגיחים בהם. וביאר הטעם שכיון שהורו בחתיכה זו לאסור שוב אין יכולה היא עצמה לבוא לידי היתר, והטעם מפני שכיון שיצא עליה שם איסור נעשית חתיכה של נבילה. כלומר שלא יועיל אף אם החכם עצמו יחזור בו מכיון שהאיסור שחל בדבר שהורה עליו אינו נפקע לעולם. וכן הוכיח רבי שלמה איגר (שו"ת, יו"ד סי' יא אות ט) מלשון הראב"ד (הובא לעיל) שטעם האיסור ששויא חתיכה דאיסורא, שהחכם הוא זה שעושה את החתיכה לאיסור, ולכן השמיט את המילה 'אנפשיה', ואינו דומה לדין שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא ששם נאמר שהאדם יכול לקבוע איסור על עצמו, וכאן החכם אוסר עליו. וכן ביאר בשו"ת רבי אליעזר (גורדון, סי' כח אות ו) שכיון שהורה חכם הראוי להוראה ואסר, חל שם איסור על החתיכה ויש כח לחכם להטיל שם איסור על החתיכה אם הורה בה לאיסור לפי שיקול דעתו. וכן כתב בכוס הישועות (ע"ז ז. ד"ה ת"ר) שהאיסור הוא לא רק על השואל בעצמו אלא על כל אדם שזו היא הוראתו של החכם. ועיין בעינים למשפט (ד"ה והנה יש). וראה עוד בשאילת דוד (קונטרס החידושים עמ' סו: הגהה ג). **לט. רדב"ז** (שו"ת, ח"ג סי' תסו), תומים (סי' כה ס"ק יג), דברי יוסף (קלטויק, שו"ת, ח"ב סי' י). וברדב"ז (שו"ת, ח"א סי' ססב) הביא בשם אחד מהראשונים כביאור הזה בגדר שויא חתיכה דאיסורא. **מ. וכן** משמע בריב"ש (שו"ת, סי' סעט) שמה שאין החכם השני יכול להתיר הוא מכיון שקיבלו דעתו של החכם הראשון שאסר. וכן כתב השואל ומשיב (שו"ת מהדו"ק, ח"א סי' ה) שהשואל לחכם מקבל על עצמו את הוראתו והרי זה כמי שקיבל על עצמו שיאסר עליו חפץ זה. ובתומים (סי' כה ס"ק יג) הכריח כן משום שאי אפשר לומר שהביאור שויא חתיכה דאיסורא הוא שעל ידי הוראת החכם נעשה הדבר כחתיכה של איסור שהרי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו. והוכיח זאת מדברי הרא"ש (ע"ז פ"א סי' ג) שכתב שחכם שאסר אם נראה לחבירו שטעה ילך ויתווכח עמו ואם יוכל להוכיח שטעה בדבר משנה יחזירהו, אך אם אינו יכול להוכיחו שטעה בדבר משנה יאמר לחכם אני אומר כך אבל איני מתיר מה שאסרת מכיון שיצא מפיך לאסור ואיני יכול להחזירך מתוך דבר משנה או אמורא. ולכאורה יש לתמוה, אם אף במקום שחכם שאסר חוזר בו מהוראתו אינו יכול לחזור משום שויא חתיכה דאיסורא, מה טעם בויכוח זה, הרי כיון שהחכם השני יודע שאין לו ראיה ברורה ממשנה או מגמרא אם כן אף אם החכם הראשון יודה לדבריו מכל מקום יהיה אסור. ומוכח מזה שבמקום שמודה הראשון לדברי החכם השני יוכל להתיר, ולכן יתווכח עמו כדי שיודה לדבריו ויוכל להתיר. אך הש"ך (יו"ד סי' רמב ס"ק נח) כתב בדברי הרא"ש שכוונתו שאף באופן שהחכם הראשון חוזר ומודה לדברי השני מכל מקום מכיון שלא טעה הראשון בדבר משנה הוראתו הוראה ושויא חתיכה דאיסורא, ולכן אינו יכול שוב להתיר. וביאר שאם נאמר שלא חזר בו הראשון לא היה צריך לומר שהטעם שאין השני יכול להתיר הוא משום שויא חתיכה דאיסורא, שהרי אף בלא טעם זה אי אפשר להתיר לפי שאי אפשר לברר עם מי האמת ויש לאסור מספק, אלא ודאי מדובר שהראשון מודה לדברי השני ומכל מקום אסור משום שויא חתיכה דאיסורא. אולם ברדב"ז (שו"ת, ח"ג סי' תסו) כתב בדעת הר"ן והרא"ש שכיון שהודה החכם שטעה בדבר משנה הרי הוא כטועה בדבר משנה ולא שויא חתיכה דאיסורא, ואפילו האוסר עצמו יכול לאכול ממנה. וכן כתב בפנים מאירות (שו"ת, ח"א סי' ג) בביאור דברי הרא"ש. ועיין ביד שאול (יו"ד סי' רמב ס"ק יח) שכתב כדברי התומים. וכן כתב בחידושי הרי"ם (השמטות, חו"מ סי' כה). והוסיף שהוא כמו שמצינו בעד אחד באיסורים שכאשר הבעלים מאמין לעד נאמן אף בדבר שאינו בידו, שהוא מדין שויא אנפשיה שיש ביד הבעלים כח לאסור על עצמו דבר שלו על ידי שמאמין לעד, ואף בחכם שאסר לכאורה נאסר על ידי שמאמין לסברת החכם שהוא אסור. ועיי"ש שהאריך בזה. וכתב המהרש"ם (שו"ת, ח"ד סי' לד) שלפי התומים שהשואל הוא זה שאוסר על עצמו את החפץ אם היה השואל אדם אחר שאינו הבעלים של החפץ שעליו התעוררה השאלה ואסר החכם לא שייך לאסור בזה משום חכם שאסר, שכיון שאינו הבעלים אין בו כח לאסור. **מא. כלומר** אי אפשר לברר לא ממשנה ולא מסוגיא דעלמא כפי שכתב שם.

אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין, וכן הוכיח שדעת **הרמב"ם** כן[מב]. וביאר בדעת **הרא"ש** (ע"ז פ"א סי' ג) שכתב שבאופן שהחכם המתיר חלוק בדעתו על החכם שאסר אך אין יכול להוכיחו ממשנה או מדברי אמורא, שיאמר לחכם אני אומר כך אבל איני מתיר מה שאסרת מאחר שיצא מפיך לאסור ושויתיה חתיכה דאיסורא ואין בידי להחזירך מתוך דברי משנה או אמורא, שרואים מדבריו שיכול החכם עצמו לחזור בו ולכן אומר לו כן.

נפקא מינה לגבי דבר אחר

שם. במאירי בהוריות (ג. ד"ה גדולי) כתב שלפי הטעם של שויא חתיכה דאיסורא, מה שאין חכם אחר רשאי להתיר הוא דווקא את אותו הדבר שעליו נשאל החכם ואסר, מפני שחל עליו האיסור ואיך יפקע, אך לגבי דבר אחר שלא הורה עליו החכם הראשון יכול חכם אחר להתירו ואף על פי שזו אותה שאלה והדין הוא אותו דין, מכל מקום יכול להתירו כיון שעל דבר זה לא חל איסור. אך לפי הטעם של כבוד החכם אינו רשאי להתיר אף בדבר אחר שלא הורה עליו החכם שהרי יש פגיעה בכבודו כשמורה ההיפך מהוראתו, ומתיר את מה שאסר[מג].

אולם במאירי בעבודה זרה (ז. ד"ה הנשאל) משמע שאף לפי הטעם של כבוד החכם יכול חכם אחר להורות בדבר אחר שלא הורה בו החכם ואין בכך פגיעה בכבודו. והטעם משום שעל כל פנים נתקיימה הוראתו באותו הדבר שהורה בו, אולם אם הוא מתיר את אותו הדבר שאסר החכם הראשון נמצא שלא נתקיימה הוראתו כלל ופוגע בכבודו[מד].

כשטעה החכם בשיקול הדעת ובדבר משנה אם יכול חבירו להתיר

שם. כתבו הראשונים[מה] שכל הדין שחכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר אינו אלא באופן שנחלקו החכמים בשיקול הדעת אך אם טעה החכם בדבר משנה חכם אחר חוזר ומתיר[מו]. והביא **הר"ן** (ע"ז ז. ד"ה הנשאל) ראיה מהמשנה בבכורות (כח:) שהביאה מעשה בפרה של בית מנחם שניטל בית הריון שלה בחייה ושחטו אותה, והורה רבי טרפון שהיא טריפה והאכילה לכלבים, ובא מעשה לפני חכמים ביבנה והתירוה. ומבואר בגמרא בסנהדרין (לג.) שאם הפרה היתה קיימת בעולם היו מחזירים את הדין, מכיון שרבי טרפון טעה בדבר משנה, ומוכח שבטעה בדבר משנה חכם אחר יכול להתיר. והטעם לכך ביאר **הריטב"א** (ע"ז שם ד"ה תנו - השני) משום שאינו מוגדר כהוראה כלל, וממילא הדבר שהורה עליו החכם אינו נהיה כדבר איסור כלל[מז].

עוד כתב הר"ן (שם) בשם **הראב"ד** שדין זה שהחכם שויא חתיכא דאיסורא אינו אלא מאיסור להיתר ומטומאה לטהרה, ואז אין חכם אחר יכול להתיר אם לא בטעה בדבר משנה, אבל בדיני ממונות מחיוב לזכות וכן להיפך הדין הוא שחבירו המומחה ממנו חוזר ומזכה ואף אם חולק עליו רק בשיקול הדעת.

והקשה הר"ן שהרי הגמרא בסנהדרין (שם) מקשה על דברי המשנה (שם לג.) דיני ממונות מחזירין בין לזכות בין לחובה מהמשנה בבכורות (שם) שאומרת 'דן את הדין זיכה את החייב חייב את הזכאי טימא את הטהור טיהר את הטמא מה שעשה עשוי וישלם מביתו', ואם הדין שמחזירים את הדין מפני מה ישלם מביתו, אלא מוכח מכאן שאין מחזירים. ורב ששת תירץ שהמשנה בסנהדרין מדברת באופן שטעה הדיין בדבר משנה ולכך מחזירים, אך המשנה בבכורות מדברת באופן שטעה הדיין בשיקול הדעת, היינו כגון שנחלקו שני תנאים או שני אמוראים בענין מסוים ולא נאמרה הלכה כאף אחד מהם ודיין זה פסק כאחד מהם ורוב הדיינים נראים להם דברי השני. ורב חסדא תירץ 'כאן שנתן ונטל ביד כאן שלא נטל ונתן ביד'. כלומר שאכן שתי המשניות נאמרו במקום שטעה הדיין בשיקול הדעת, אלא שיש חילוק בין אם נטל הדיין ועשה בעצמו מעשה לקיים את הדין שנפסק, כגון החזיר הממון ממי שקיבלו למי שנתנו, שעל זה נאמר הדין של המשנה בבכורות שאין מחזירים את הוראתו וצריך הדיין לשלם את הממון למי שהפסידו, לבין אם לא נעשה המעשה על ידי הדיין שעל זה נאמר הדין של המשנה בסנהדרין שמחזירים את הוראתו מפני שטעה. וביארה הגמרא את כל האופנים המובאים בבכורות באופן שהדיין נטל ונתן ביד, ובטימא את הטהור פירשה שהדיין השליך את השרץ על הטהרות. ואם נאמר כדברי הראב"ד שבטומאה וטהרה אף בטעה החכם בשיקול הדעת אין חכם אחר חוזר ומתיר, קשה מדוע הגמרא היתה צריכה להעמיד באופן שהשליך החכם שרץ על הטהרות הלא אף אם לא עשה החכם מעשה אין חכם אחר יכול להתיר שהרי שויא חתיכה דאיסורא. מה שאין כן בדיני ממונות שיכול המומחה להחזירו ולכן צריך שיעשה החכם בעצמו את הדין שנפסק.

והר"ן פירש לפי שיטתו שהטעם שאם חכם אסר אין חבירו רשאי להתיר הוא משום כבודו של חכם ואין זה משום שויא חתיכה דאיסורא, שלפי ביאור זה אכן אין הבדל בין איסור והיתר וטומאה וטהרה לבין דיני ממונות, ובמקום שאינו אלא טעות בשיקול הדעת מחזירים את הוראתו של החכם בהסכמתו, שכיון שאמר החכם שטעה, נמצא שאין פגיעה בכבודו. ולפי זה ביאר שהגמרא בסנהדרין מדברת במקום שמחזירים את הדין בהסכמת החכם הראשון, ולכן במקום שלא נטל ונתן ביד מחזירים בין בדיני ממונות ובין באיסור והיתר. אך הדין של חכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר הוא כאשר אין החכם האחר מתיר בהסכמתו של הראשון, ולכן אינו מתיר אף אם טעה בשיקול הדעת.

הרמ"א (יו"ד סי' רמב סל"א) כתב שאם נחלקו בשיקול הדעת אין חבירו רשאי להתיר אלא אם כן ישא ויתן עמו עד שיחזור בו. וכתב **הלבוש** (שם) בטעם הדבר שחכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר משיקול הדעת שכיון שאינו יכול להתיר אלא מתוך שיקול הדעת אינו רשאי, שהרי יתכן ששיקול הדעת של חבירו יותר מבורר ומנין לו ששיקול דעתו יותר מבורר משיקול דעתו של חבירו. ומכל מקום באופן שהנידון הוא בשיקול הדעת יכול החכם לישא וליתן עם חבירו על הוראתו עד שיחזור בו[מח].

תירוץ קושיית הר"ן על הראב"ד

הש"ך ביו"ד (סי' רמב ס"ק נח) תירץ את קושיית הר"ן, שמה **שהראב"ד** הביא שהדין שחכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר הוא דווקא כאשר נחלקו החכמים בשיקול הדעת, אין הכוונה לאופן שטעה הראשון בשיקול הדעת וכגון שכולם סוברים כדעה אחת, אלא כוונתו באומרו 'שיקול הדעת' היא שנחלקו בסברא, ואין החכם השני יכול לברר טעותו של החכם הראשון, ואם אכן טעה החכם בשיקול הדעת וכולם סוברים כשיטה אחרת הרי זה כטעה בדבר משנה ואין אומרים בזה שויא חתיכה דאיסורא. וממילא לא קשה מהגמרא בסנהדרין כיון שאף באיסור והיתר אם לא נשא ונתן החכם ביד אלא טעה בשיקול הדעת מחזירים. ולכך הגמרא היתה צריכה להעמיד שמדובר שהשליך החכם את השרץ על הטהרות.

אך הש"ך בחו"מ (סי' כה ס"ק יד אות יד-טו) דחה את מה שכתב ביורה דעה, ותירץ על פי מה שהוכיח שההלכה היא כרב ששת שבטעה בשיקול הדעת אין מחזירים, ולפי זה כתב שדברי הראב"ד נאמרו על פי דברי רב ששת, ולכן דייק

מב. שהרמב"ם (ממרים פ"ב ה"ג) כתב, 'בית דין שגזרו גזירה או תיקנו תקנה והנהיגו מנהג ופשט הדבר בכל ישראל ועמד אחריהם בית דין אחר וביקש לבטל דברים הראשונים ולעקור אותה התקנה ואותה הגזירה ואותו המנהג אינו יכול עד שיהיה גדול מן הראשונים בחכמה ובמנין'. ודייק שדווקא בית דין אחר אינו יכול לחזור בו אולם אותו בית דין יכול לחזור בו. **מג. וכן** כתבו הר"ש משאנץ (ע"ז ז. ד"ה הנשאל), רשב"א (חולין מד: ד"ה והא), וריטב"א (נדה כ: ד"ה והאידנא) שלטעם הוא משום שויא חתיכא דאיסורא אין דין חכם שאסר אלא באותו הדבר שהורה בו החכם. וכן כתב המהרי"ק (שורש קעא הו"ד ברמ"א יו"ד סי' רמב סל"א). והוסיף שאם נאמר שאינו רשאי להתיר אף בדבר אחר שלא הורה בו החכם אם כן כשיטעה חכם אחד בשיקול דעתו תישאר טעות זו לדורות כיון שלא יהא שום חכם רשאי להתיר [והיינו לשיטות שאין חכם אחר רשאי להתיר כשטעה בשיקול הדעת]. ועוד הרי בהרבה מקומות מצאנו שרש"י הורה לאיסור ורבינו תם בן בתו התיר משיקול דעתו, ואם נאמר שאף במעשה אחר אין חכם אחר רשאי להורות איך התיר. ולפי דברי המהרי"ק כתב המבי"ט (שו"ת, ח"א סי' קנו) אודות שאלה שנשאלה לפני הבית יוסף על בהמות שאכלו מין עשב שגרם להם ללקות במעיהם ואסרם הבית יוסף משום טריפה והמבי"ט התירם. וטען הבית יוסף שלא היה לו להתירם שהרי חכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר. ותירץ לו על פי המהרי"ק שכיון שלא התיר את אותה הבהמה שהובאה לפני הבית יוסף אין בזה משום חכם שאסר, שמדין חכם שאסר אין לאסור את כל הבהמות שאכלו את אותו עשב אלא רק את אותה בהמה שבהוראתו שויא חתיכה דאיסורא, ובפרט באותן בהמות שבשעת הוראתו טרם לקו במעיהן שלא שייך לומר עליהן שויא חתיכה דאיסורא. ועיין במהרש"ם (שו"ת, ח"ד סי' נד) שכתב, בדברי המהרי"ק יש לדון שאילו אסר החכם בפירוש את כל אותם הבהמות או שאסר כל מין דג מסוים כיון שהכריע שהוא דג טמא יהיה אסור כל מה שאסר שהכל בכלל המעשה שבא לפניו. אולם בדברי המבי"ט מבואר שאין בזה חתיכה דאיסורא. **מד. בביאור** הגר"א (יו"ד סי' רמב ס"ק עח) הביא ראיה שבמעשה אחר מותר לפסוק שלא כהחכם הראשון ממה דאיתא בגמרא בעירובין (מא.) שבדורו של רבן גמליאל עשו כפי שהורה רבן גמליאל, אולם בדורו של רבי יוסי עשו כדברי רבי יוסי. אמנם לפי מה שיש שכתבו שלאחר מיתת החכם מותר לחכם אחר להתיר לכאורה אין ראיה מהגמרא בעירובין שבמעשה אחר מותר לפסוק שלא כהחכם הראשון משום ששם היה זה אחר מיתת רבן גמליאל. וראה בש"ך (שם ס"ק ס) שהביא מהמהרש"ל בים של שלמה (חולין פ"ג סי' ח) שכתב בדעת המרדכי (שם רמז תריא) שאם החכם הראשון אסר מחמת חומרא או גדר וסייג, אי אפשר להתיר אפילו במעשה אחר. והפתחי תשובה (שם ס"ק כא) הביא מהשיבת ציון (שו"ת, סי' כה) שדווקא אם נשאל החכם השני על הדבר אזי רשאי לפסוק מה שנראה לו במעשה אחר, אבל אסור לו להיות קופץ מאליו להתיר מה שאסר חכם אחר. **מה. תוספות** (ע"ז ז. ד"ה הנשאל), ראב"ד (שם ד"ה ת"ר), תוספות הר"ש משאנץ (שם ד"ה הנשאל), תוספות רבינו אלחנן (שם), אור זרוע (פסקי ע"ז אות קג), רשב"א (שם ד"ה תנו), רא"ה (שם), ארחות חיים (הל' מאכלות אסורות אות ג), ריטב"א (שם ד"ה תנו), רבינו ירוחם (נתיב ג חלק ה), ר"ן (על הרי"ף, ע"ז ז. ד"ה הנשאל) בשם הראב"ד. וכעין זה כתב בספר הישר (חידושים, סי' קסג). **מו. והרא"ש** (ע"ז פ"א סי' ג) כתב שאם החכם השני יכול להוכיח לראשון שטעה בדבר משנה יוכל להתיר אבל אם אינו יכול להוכיחו ממשנה או מדברי אמורא אינו רשאי להתיר. ועיין ברא"ם (שו"ת, סי' נד) וביכין ובועז (שו"ת, ח"ב סי' לח). **מז. וכן** נראה מהרדב"ז (שו"ת, ח"ג סי' תסו) שכתב בדעת הר"ן והרא"ש שכיון שהודה החכם שטעה בדבר הרי הוא כטועה בדבר משנה ולא שויא חתיכה דאיסורא, ואפילו החכם האוסר עצמו יכול לאכול ממנו, ומשמע מדבריו שטועה בדבר משנה אין הוראתו הוראה ומשום כך נחשב שלא עשה את הדבר חתיכת איסור מעולם. **מח. ועצם** דברי הלבוש מבוארים באשכול (הל' ע"ז סי' מב) שכתב, שאם אסר משיקול הדעת, כיון שאין הכרע שויא הראשון חתיכה דאיסורא. אולם הוסיף שם שאפילו אם נתווכח עמו חבירו והרי הוא מודה לו שטעה ורוצה לחזור בו אינו רשאי להתיר שכיון שאין הכרע שטעה הדבר עומד באיסור הראשון הואיל ויצא עליו שם איסור. ואין זה סתירה ללבוש שכתב שיכול לחזור בו, שהאשכול למד שטעם האיסור הוא משום שויא חתיכה דאיסורא ולכן לא יועיל מה שחוזר בו, אבל הלבוש נקט שהאיסור משום כבודו ואם חוזר מהוראתו שוב אין בזה זלזול בכבודו.

לומר שבטעה בדבר משנה מחזירים כיון שרק בטעות בדבר משנה מחזירים ולא בטעות של שיקול הדעת[מט]. ודייק (שם אות טז - יז) כדבריו מדברי **הרא"ש** (ע"ז פ"א סי' ג) שכתב שאין החכם השני יכול להתיר אם אינו מחזיר את החכם הראשון מתוך דבר משנה. ומשמע שאף אם טעה הראשון בשיקול הדעת אין השני יכול לחזור ולהתיר. וכמו כן מפורש **בריטב"א** (שם ז. ד"ה תנו) שאף במקום שטעה החכם בשיקול הדעת וכגון שכולם סוברים כדעה אחרת אין חכם אחר יכול לחזור ולהתיר.

אולם תוספות (שם ד"ה הנשאל) כתבו שיכול חכם אחר להחזיר את הדין במקום שטעה חבירו בדבר משנה או אפילו במקום שטעה בשיקול הדעת שעל זה אנו אומרים שרק במקום שנשא ונתן ביד מה שעשה עשוי וישלם מביתו. וכתב הש"ך (שם אות יז) שכוונת דבריהם שדווקא לפי רב חסדא שהעמיד שאין מחזירים כאשר נטל ונתן ביד, מכל מקום במקום שטעה בדבר משנה או בשיקול הדעת וכולם סוברים כדעה אחרת מחזירים. אולם לפי מה שאנו פוסקים כרב ששת שאפילו כשלא נטל ונתן ביד אין מחזירים, אף בטעות שיקול הדעת שכולם סוברים כדעה אחרת אין מחזירים[נ].

אך החתם סופר (שו"ת, ח"ז סי' כו) והחזון **איש** (סנהדרין סי' טו סק"י) כתבו שביאור דברי התוספות הוא שודאי במקום שטעה בשיקול הדעת אין חכם אחר יכול להחזיר את הדין מכיון שאנו אומרים 'קם דינא'. אלא שלגבי חיוב תשלומים במקום שהחכם נשא ונתן ביד יכול חבירו להחזירו שיהיה הדיין צריך לשלם את הנזק שעשה ויתווכח עמו על הדין שפסק כדי שיודה לו ויהיה צריך לשלם, ומשום כך רשאי לשאול עוד חכם שמא החכם השני יחזיר את הדין מכח סתם משנה, ואף אם רק ימצא שהיתה טעות בשיקול הדעת יהיה נפקא מינה לענין תשלומים במקום שנטל ונתן בידי[נא].

האופן בו נאמר דין קם דינא

שם. **הש"ך** (חו"מ סי' כה ס"ק יד אות יח) הקשה סתירה בדברי הרמ"א, שביורה דעה (סי' רמב סל"א) פסק שאף בטעות בשיקול הדעת יכול השני לישא וליתן עם הראשון עד שיחזור בו, ואילו בחושן משפט (סי' כה ס"ג) פסק כרב ששת שבטעה בשיקול הדעת אומרים קם דינא ואין מחזירים את הדין.

ותירץ החכם צבי (שו"ת, סי' נג) שאף לרב ששת שסובר שבטעה בשיקול הדעת אין מחזירים אותו, אינו אלא במקום שנעשה מעשה, שאף שאין צריך שהדיין עצמו יעשה את המעשה דהיינו נשא ונתן ביד כדעת רב חסדא שחולק עליו, מכל מקום צריך שיעשה מעשה כדי לומר בזה קם דינא דהיינו שלא נחזיר את הדין, ולכן בחכם שאסר שעדיין לא נעשה מעשה על ידי החכם יכול חבירו להתיר[נב].

ובקצות החושן (שם סק"ה) תירץ שכל דברי הרמ"א שאף כשטעה בשיקול הדעת אומרים קם דינא אינם אלא בדיני ממונות, שבדיני ממונות דווקא אנו אומרים שאין הדיין יכול לחזור בו כיון שיכול הבעל דין לומר לו שמא הטעם הראשון שאמרת הוא עיקר ועכשיו טעית, וכמו שפירש **רש"י** בסנהדרין (לג. ד"ה במומחה). אך באיסורים שאין בעל דין לא אומרים קם דינא. ועוד שבדיני ממונות הטעם שאומרים קם דינא הוא משום שהוא מוחזק, וטעם של מוחזקות לא שייך באיסורים. ואף שבאיסורים שייך טעם **הראשונים** שלא יוכלו להחזיר את הדין משום שויא חתיכה דאיסורא, מכל מקום הרמ"א פסק **כהר"ן** שאין הטעם אלא משום כבוד החכם ולכן פסק שאף בטעה בשיקול הדעת יכול לחזור בו, שהרי מכיון שחזר בו אין פגיעה בכבודו ויכול להתיר[נג].

מה נכלל בטעה בדבר משנה

שם. כתב **הריטב"א** (ע"ז ז. ד"ה תנו) שהפירוש טועה בדבר משנה הוא שטועה בדבר ברור בתלמוד או בברייתא או בדברי אמורא, ואפילו דבר הנלמד מדיוק, וכמבואר בסנהדרין (לג.)[נד]. **והרא"ה** (ע"ז שם ד"ה תנו) כתב שטועה בדבר משנה הוא כל שטועה בהלכה פסוקה. אולם טועה בשיקול הדעת הוא שטועה בהלכה שאינה מפורשת אלא משיקול דעתו טועה.

וכתב **המאירי** (שם ד"ה הנשאל) שאף בזמן הזה אם טעה בדברי הגאונים מאותם המומחים לסמוך עליהם נחשב טועה בדבר משנה אלא אם כן חולק עליהם בראיה או בטעם המסתבר, או בסעד שאר גאונים או רבנים[נה].

וכן הביא **הרא"ש** (סנהדרין פ"ד סי' ו) **שבעל המאור** כתב בשם חכם גדול מחכמי הדור שלפניו שבזמן הזה אין כלל מי שטועה בשיקול הדעת שהרי כל ההלכות פסוקות בידינו או מן הש"ס או מן הגאונים שאחר הש"ס. ולכן כל הטועה, בדבר משנה הוא טועה[נו].

אולם חלק על כך בעל המאור וכתב שכל מי שאין טעותו מתבררת ממשנה או מגמרא מפורשות בלי ספק אין הוא טועה בדבר משנה אלא בשיקול הדעת. ומה שפסקו הגאונים משיקול דעתם ולא מהלכה ברורה ופסוקה מן הש"ס אין זה נחשב כדבר משנה, ומי שטועה בזה נחשב טועה בשיקול הדעת ולא בדבר משנה[נז]. והרא"ש כתב שכל מי שטעה בפסקי הגאונים שלא שמע דבריהם, וכשנאמר לו פסק הגאונים ישרו בעיניו, טועה בדבר משנה הוא. והוסיף שדין זה אינו אמור רק על פסקי הגאונים אלא אפילו על החכמים שבכל דור ודור, אם פסק הדין שלא כדבריהם וכששמע דבריהם ישרו בעיניו והודה שטעה, טועה בדבר משנה הוא וחוזר. אבל אם לא ישרו בעיניו דבריהם ומביא ראיות לדבריו והן מקובלות לאנשי דורו אין לך אלא שופט אשר יהיה בימים ההם ויכול לסתור דבריהם[נח].

אם חכם שיש לו קבלה מרבותיו להיתר יכול להתיר

שם. בהגהות **אשר"י** (ע"ז פ"א סי' ג) כתב, שאם לחכם השני יש קבלה מרבותיו להיתר יכול להתיר לאחר שאסר חבירו, ואף שמחלוקתם אינה אלא בשיקול הדעת. ובתוספות בחולין (מד: ד"ה היכי) הביאו בשם רש"י[נט] כדברי ההגהות אשר"י. אך התוספות חולקים ושיטתם היא שאף שיש לחכם קבלה שלא כדברי הראשון מכל מקום אינו יכול להתיר[ס]. **וברמ"א** (יו"ד סי' רמב סל"א) פסק כדעת רש"י וההגהות אשר"י והשווה זאת לטעה בדבר משנה[סא]. אולם הש"ך (שם ס"ק נה) חלק עליו וכתב שאין מועילה קבלתו[סב].

וכתב הפתחי תשובה (שם ס"ק יח) בשם **המשכנות יעקב** (שו"ת, יו"ד סי' סא) שדחה את ראיות הש"ך וקיים את פסק הרמ"א שקבלת החכם השני מרבו מועילה, אולם הוסיף שכל זה אינו אלא באופן שאם החכם הראשון ישמע את קבלתו של החכם השני מרבותיו יחזור בו כיון שאין לו כח לחלוק על רבותיו של השני. אבל אם גם לאחר שידע שרבותיו של השני חולקים יחלוק עליהם משום שכוחו גדול בהלכה, אין יכול החכם השני להתיר[סג].

מט. **בר"ן** (ע"ז ז. ד"ה הנשאל) מבואר בדעת הראב"ד שיש חילוק בין דיני ממונות לבין דיני איסור והיתר, בדיני ממונות אם היה גדול ממנו, יכול להחזיר את החכם הראשון, אך בדיני איסור והיתר שיש בפסקו טעם של שויא חתיכה דאיסורא, אף גדול ממנו אינו יכול להתיר. ודקדק הראב"ד לומר שבדיני ממונות הלך אחר המומחה מכיון שדווקא גדול ממנו יכול להתיר, אך חבירו אינו יכול להתיר כיון שאנו אומרים על זה 'קם דינא'. וראה בש"ך (חו"מ שם) שהוכיח מדברי הראשונים כדבריו שבטעה בשיקול הדעת יכול גדול ממנו להחזירו. ועוד כתב הש"ך שאפשר שאף רב חסדא יודה שבאיסור והיתר אומרים שויא חתיכא דאיסורא, וכהטעם שכתב הראב"ד להלכה. ואף בלא נשא ונתן ביד הדין הוא שאין מחזירים, ומה שרב חסדא העמיד שהחכם השליך את השרץ בטהרות אינו אלא לבאר מדוע חייב החכם לשלם. שהרי מזה שרב חסדא ביאר שהאיסור לפסוק אחרת מהחכם הראשון הוא דווקא שנשא ונתן ביד, מוכח שסבר כרבנן שאין חייבים בדינא דגרמי, שהרי לרבי מאיר בעצם הוראתו הרי זה כנשא ונתן ביד, ואין צריך שיעשה מעשה בידים. ולכן צריך לומר שהחכם טימא את הטהרות בידים ומפני זה מחויב לשלם. וראה מה שהקשה על זה הקצות החושן (שם סק"ה). **נ.** **ובישועות** ישראל (סי' כה עין משפט סק"ה) כתב שמדברי הראב"ד שהובאו ברבינו יונה (סנהדרין לג. ד"ה ע"ש) מבואר כדברי הש"ך קודם שחזר בו, עיי"ש. **נא.** **ראה** בלבושי שרד (סי' קא, הו"ד בפתחי תשובה יו"ד סי' רמב ס"ק יז) שדן באופן שיש שני טעמים לאיסור, טעם אחד נסתר מדבר משנה וטעם שני נסתר משיקול הדעת שסוגיין דעלמא שלא כמותו, אם יכול החכם השני להחזיר את הדין. וכתב שאם הטריף החכם הראשון רק משום טעם שני שידע שהטעם הראשון נסתר מדבר משנה אין החכם השני יכול להחזיר את הדין. אולם אם ידע את הפירכא לטעם שני והטריף רק מטעם ראשון הרי הוא טועה בדבר משנה ויכול להחזיר. וכתב עוד שאם הטריף משום שני הטעמים שטעה בשניהם יש להסתפק מה דינו, ומסברא נראה שדינו רק כטועה בשיקול הדעת. **נב.** **ולפי** זה כל דברי הרמ"א אינם אלא לשיטת הר"ן שחולק על יסוד 'שויא חתיכה דאיסורא', שהרי אם אומרים 'שויא חתיכה דאיסורא' אף בלא מעשה אינו יכול להתיר. **נג.** **אך** בתומים (סי' כה ס"ק יג) כתב שאף לראשונים שלומדים שהטעם הוא משום שויא חתיכה דאיסורא, החכם עצמו יכול לחזור בו, הואיל והביאור בטעם שויא חתיכה דאיסורא הוא שמקבל על עצמו את דברי החכם, ואם החכם יאסור הרי זה יהיה לגביו כדבר איסור, ומכיון שחזר בו החכם הרי התברר שלא היתה קבלה לאיסור כלל. ולפי זה ביאר שאכן הרמ"א פסק כהראשונים שהטעם הוא משום שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא, אולם במקום שהחזיר החכם השני את הראשון לא היתה קבלה לאיסור כלל. וראה עוד בזה בפנים מאירות (שו"ת, ח"א סי' ב). **נד.** **שם** מבואר שנחשב טעה בדבר משנה אפילו אם טעה בתוספתא דבי רבי חייא ורבי אושעיא. ופירש רש"י (שם ד"ה ואפילו) שהם סידרו התוספתא וסתמו בה מה שסתמו, והיא לא חשובה עיקר כל כך כמשנתנו שסתמה רבי, שהיה גדול מהם וכל הישיבה מצויה אצלו על ידי שהוא נשיא, ודקדקו עמו בדברים והעמידום על בוריים. ואפילו אם טעה בדברי האמוראים האחרונים שפסקו רק מסברא שלהם גם כן נחשב טעה בדבר משנה. **נה.** **וכן** כתב בארחות חיים (הל' איסורי מאכלות אות ג). **נו.** **והביא** הרא"ש (שם) שהראב"ד כתב שהדין עם אותו החכם שאם טעה בפסקי הגאונים שלא שמע דבריהם ואילו שמע היה בודאי חוזר בו, זהו טועה בדבר משנה. וכן כתבו הריטב"א (ע"ז שם ד"ה תנו) והנימוקי יוסף בשם הרא"ה (סוף ד"ה הנשאל). ועוד כתב הראב"ד שאפילו אם היה חולק על פסק הגאונים מטעם שנראה לו לפי דעתו שלא כדעתם גם זה טועה בדבר משנה לפי שאין לנו עתה לחלוק על דברי גאון מראיית דעתינו לפרש הענין בדרך אחרת כדי שישתנה הדין מדברי הגאון, אם לא בקושיא מפורסמת וזהו דבר שאין נמצא, אך לא רצה לומר כן הלכה למעשה. ואף בספר האשכול (הל' ע"ז סי' מג, ד"ה ת"ר) כתב כן. **נז.** **אמנם** בדברי תוספות הר"ש משאנץ (ע"ז שם ד"ה הנשאל) מבואר שטעה בסוגיא דעלמא דינו כטעה בדבר משנה. **נח.** **והוסיף** ביאור בדבר שכל הדברים שאינם מבוארים בש"ס יכול אדם לסתור ולבנות ואפילו לחלוק על הגאונים כמו ששאל רבינא את רב אשי בסנהדרין (לג.) האם מי שטעה בדברינו גם נחשב טועה בדבר משנה. והשיב 'אטו אנן קטלי קני באגמא אנן', כלומר אם חדשנו דבר מדעתינו שלא נמצא לא במשנה ולא בגמרא ודיין שלא ידע דברינו פסק בענין אחר וכששמע את דברינו ישרו בעיניו, נחשב הוא כטועה בדבר משנה וחוזר. **נט.** **ולפנינו** אינו, עיין הגהות וציונים (חולין מד:). אך ראה בראש יוסף (שם בתוס' ד"ה היכי). **ס.** **וכן** כתבו תוספות בנדה (כ: ד"ה אגמריה). **סא.** **והיינו** שאף שבטעה בשיקול הדעת אינו יכול לשנות את הדין אלא אם כן מחזיר את החכם מדבריו, מכל מקום כשטעה החכם הראשון בקבלה שקיבל החכם השני מרבותיו הרי זה כטעה בדבר משנה. **סב.** **ועיין** שם שביאר באורך מדוע אין לפסוק כהרמ"א. **סג.** **ואף** דייק כן מדברי השלטי הגבורים (ע"ז ז. אות ג) שכתב שכאשר יש לשני קבלה אמיתית בהוראה זו יכול לטהר ולהתיר מה שאסר הראשון, וכוונתו לקבלה כזו שמכוחה החכם הראשון יחזור. וסברא זו כתבו הריטב"א (שם ד"ה תנו) והנימוקי יוסף בשם הרא"ה (שם ד"ה הנשאל), באופן שאחד מגדולי החכמים

אם כשרבו שני חכמים על היחיד יכולים להתיר

שם. כתב במדרש האתמרי (הסמטות בתחילת הספר דרוש המילה אות ג) **שדווקא חכם יחיד** אינו יכול להתיר אחר שאסר חבירו, אולם אם רבו שני חכמים על היחיד יכולים להתיר. ודייק זאת מכך שאמרו 'חכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר', ומשמע דווקא חבירו שהוא יחידי אינו רשאי להתיר אבל רבים יכולים להתיר. **אולם בשדי חמד** (כללים מערכת ח כלל עח) הוכיח להיפך מהגמרא כאן שהביאה ששני תלמידי חכמים מחו בחנינא, וטיהרו מה שטימא. ומקשה הגמרא הרי חכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר, ומכך שהקשתה הגמרא מחכם שאסר מוכח שאף כשהמתירים הם רבים נאמר דין זה, שהרי אם רבים יכולים להתיר לאחר שאסר היחיד לא קשה כלל שהרי הם היו רבים ויכולים להתיר.

בקושיית הראשונים מהגמרא בעבודה זרה

שם. הראשונים[סד] הקשו מהגמרא בעבודה זרה (מ.) שהביאה מעשה בספינה של דגים שהגיעה לסיכרא ויצא רב הונא בר חיננא וראה שם קשקשים והתיר. ואמר לו רבא שיש לאסור שהרי יש לומר שבספינה יש גם דגים טמאים וגם דגים טהורים והקשקשים הגיעו מהטהורים[סה]. ויצאה הכרזה בשם רבא לאסור ומאידך יצאה הכרזה בשם רב הונא בר חיננא להתיר. וקשה הרי חכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר.

הר"ן (שם ז. ד"ה ולזה) תירץ בשם **הרמב"ן** (שם מ. ד"ה חזא) שצריך לומר שקודם רב הונא בר חיננא התיר, ואחר כך רבא אסר וחכם שהתיר רשאי חבירו לאסור.

הרא"ש (שם סי' ג) הביא את תירוץ הר"ן אך דחה אותו מירושלמי (שבת פי"ט ה"א) שמוכח ממנו שאף בחכם שהתיר אין חבירו רשאי לאסור. ותירץ שצריך לומר שנשאלה השאלה לפני שניהם יחד בבית המדרש[סו].

המרדכי (חולין פ"ג רמז תריא) תירץ שמכיון שלא היה מעשה יכל לחלוק. וביאר **בים של שלמה** (שם סי' ח) את כוונתו, שלא בא עדיין מעשה לידו היינו שלא אסר כדי לגדור הדבר[סז], ואף לא אסר משום שהגיעה אליו שאלה, ולפיכך יכול החכם להתיר ועל אף שהורה הראשון לאיסור בחתיכה זו[סח].

ובמשיב דבר (שו"ת, ח"ב סי' ט) הביא דברי צעיר אחד שחידש שכל הדין שחכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר אינו אלא כשהחכם אסר את הדבר על ידי שאלה שנשאל, אבל אם החכם אסר את הדבר בלא שאלה רשאי חבירו להתיר. ודחה את דבריו מדברי הר"ן (הובא לעיל) שהקשה מדין חכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר על המעשה בספינה שהביאו בה דגים. ואילו לפי דבריו לא קשה כלל שהרי לא היתה שם שאלה לחכם כלל ואסר מעצמו את הדבר[סט]. ויסוד מחלוקתם מבואר שם שנחלקו בגדר 'שויא חתיכה דאיסורא', שאם נאמר שכל הדין שחכם האוסר אין חבירו רשאי להתיר אינו נוהג אלא כשהחכם נשאל וכדברי אותו צעיר, אם כן הביאור הוא שהדבר נאסר על ידי השואל מטעם קבלה, שקיבל על עצמו השואל שאם החכם יאסור יהיה הדבר הנשאל כדבר איסור, ולפיכך אין הדבר נהיה לדבר איסור אלא על ידי שאלה. אך לדעת המשיב דבר הדבר שנשאל עליו נהיה כדבר איסור על ידי החכם עצמו שניתן כח לחכם לתת שם איסור על ידי הוראתו בדבר שהורה עליו, ואם כן אין צורך שתגיע הוראתו דווקא על ידי שאלה אלא אף בלא שאלה כל שהורה הוראה בדבר מסוים חל על הדבר שהורה עליו איסור[ע].

אולם בשיטה מקובצת (חולין מד: ד"ה והיכי, הו' אהבת שלום) הביא בשם **תוספות שאנץ** שכתבו במפורש שלא קשה מהמעשה בספינה על דין חכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר, שמכיון שלא הורה החכם על ידי שאלה יכול חבירו להתיר. אכן בדברי המרדכי (הובא לעיל) מפורש שדין חכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר אינו אלא כשנאסר על ידי שאלה, ולפי זה גדר שויא חתיכה דאיסורא הוא קבלה על ידי השואל ועל ידי השואל חל האיסור. **והדרכי משה** (יו"ד סי' רמב אות ז ד"ה כתב הר"ן) הוכיח מהמרדכי שלא כביאור הר"ן שחכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר משום כבודו של חכם, שהרי אם איסור זה הוא מטעם כבוד החכם, כל שהחכם הורה בדבר מסוים אף שלא על ידי מעשה כגון על ידי שאלה, אם מורה חכם אחר להיפך הרי זה פגיעה בכבודו.

בקושיית הראשונים מהגמרא בחולין

שם. תוספות (ע"ז ז. ד"ה הנשאל, חולין מד: ד"ה היכי) הקשו מהגמרא בחולין (מט.) אודות מחט שנמצאה בסמפון הכבד, הונא מר בריה דרב אידי הטריפה ורב אדא בר מניומי הכשירה. וקשה כיצד הכשיר רב אדא אחר שהטריפה הונא. ותירצו שכשהחכם סומך על קבלתו מותר לו להתיר במקום שאסר חכם אחר וכמו שנתבאר לעיל. עוד תירצו שלשיטות שגם באופן זה אסור להתיר יש לתרץ שהיו שניהם בבית המדרש כשנשאלה שם השאלה[עא]. עוד תירצו (חולין שם) שלא ידע האחד שאסר חבירו.

והרשב"א (חולין מד: ד"ה והא) תירץ שמדובר שלא הכשיר רב אדא את הבהמה עצמה אלא הורה בה שמותרת היתה. והיינו שאותה הבהמה כבר נאכלה לכלבים על פי דברי הונא שהטריפה, כמשמעות הסוגיא שם שאמר רבינא ליטול את גלימתו של הונא על שהאכילה לכלבים, אלא שהיו התלמידים מסתפקים אם הורה כדין, ואמר להם רב אדא שכשירה היתה. הרי שלא הורה באותה חתיכה אלא בעיקר הדין ומותר הדבר.

הרי בגמרא מבואר שגם כששניהם בבית המדרש יש דין חכם שאסר

האחרונים[עב] הקשו על **תוספות** (הנ"ל) שממשמעות הגמרא כאן נראה שהיו שניהם בבית המדרש, חנינא ושני התלמידי חכמים, ואם כדברי התוספות שאם היו שני החכמים בבית המדרש אין אומרים בזה חכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר הרי אין מקום לשאלת הגמרא מדוע התירו את מה שהוא אסר. **ובהגהות מים חיים** (בתוס' חולין שם) תירץ שבגמרא מדובר שחנינא היה מרא דאתרא, ומן הסתם היתה כוונת השואל לשאול אותו בלבד, ולכן היה אסור להם להתיר. ואילו תוספות דיברו במקום ששני הנשאלים שקולים שאז מסתמא כוונת השואל לשניהם ולכן רשאי להתיר[עג].

בברך משה (ד"ה הוא) הקשה עוד על מה שאמר להם 'מפני מה אני מטמא ואתם מטהרים' הרי במקרה שיושבים יחד כשנשאלה השאלה מותרים הם לטהר. וכתב שעל כרחך צריך לומר ששאל למה אתם מטהרים אף השאלה שלא נשאלה בפניכם, ואם כן אתם עושים רק להקניטני וכשאתם אומרים רק לקנטר הנכם באמת אנשי שוא שנוח לכם שלא נבראתם.

בשפתי חכמים (ד"ה אלא) כתב שמלשון הגמרא 'התחיל' הוא מטמא והם מטהרין, משמע שלא המתינו עד שגמר לפרש למה מטמא ולמה אוסר, אלא מיד כשטימא טיהרו, וזה ודאי אסור אפילו כששניהם בבית המדרש. וזה מה שהגמרא מקשה בשלמא אם הוא מטהר ניחא שלא המתינו לסיום דבריו כדי שלא יתקבלו דבריו לפי שדעת האדם נוטה לקולא, אך כיון שהוא מטמא שזה לחומרא למה לא המתינו לו עד שסיים.

חכם שאינו ראוי להוראה שהורה לאיסור

שם. הרדב"ז (שו"ת, ח"ג סי' תסו) **והמנחת חינוך** (מצוה קנב אות י) **כתבו שפשוט מסברא** שלא נאמר דין זה שחכם שאסר אינו רשאי להתיר אלא רק במי שראוי להוראה על פי התורה, אבל מי שאינו ראוי להוראה על פי התורה כגון שלא הגיע להוראה או שהורה כשהוא שתוי יין אם הורה לאיסור רשאי חבירו להתיר לפי שאין הוראתו הוראה.

מדוע הרמב"ם לא הביא דין זה

שם. בערוך השולחן (יו"ד סי' רמב סס"ג) הקשה על מה שלא נמצא **ברמב"ם ובטור** דין זה של חכם שאסר[עד]. ותירץ שהם סוברים שעכשיו אחר שנתפשטו ספרי הש"ס והפוסקים לא שייך כלל דין זה, שהרי כבר נתבאר שדין זה אינו אלא כשנחלקו בסברא בעלמא, ועכשיו אין לך דבר הוראה שאין לה ראיה מאיזה גמרא או איזה פוסק ורחוק הוא להורות בסברא בעלמא[עה].

מתיר את מה שאסר חכם זה, בודקים אם באופן שהיה יודע חכם זה לפני הוראתו שהגדול ההוא מתיר באופן זה לא היה מתיר, הרי זה כטועה בדבר משנה וחוזר, ואם אף באופן שהיה שומע לפני הוראתו שחכם גדול זה מתיר, היה אוסר, הרי זה כטועה בשיקול הדעת ואינו חוזר. ועיין עוד בערוך השולחן (יו"ד סי' רמב סעיף ס, סא). **סד. ר"ן** (ע"ז ז. ד"ה הנשאל), רא"ש (שם סי' ג), ומרדכי (חולין פ"ג רמז תריא). **סה. תוספות** (ע"ז מ. ד"ה וחזא) **והרמב"ן** (שם ד"ה חזא) **פירשו שרבא טען שיש לאסור** משום שבספינה היו פעם דגים טהורים והקשקשים הגיעו מהם. **סו. והאור זרוע** (פסקי ע"ז אות קג) הביא שני תירוצים אלו. **סז. וביאר** שבמקום שהחכם בא לאסור משום חומרא כיון שמצא ענין פרוץ וגדר בו גדר, אף בלא שאלה אין חבירו רשאי להתיר. שהרי אף הוא מודה לחכם הראשון שדבר זה מותר אלא שראה צורך לגדור את הדבר. **סח. וכעין** זה תירץ בשיטה מקובצת (חולין מד: ד"ה והיכי). **סט. עיין בקובץ זכור לאברהם** (חולון תשנט, עמ' של) את המשא ומתן בארוכה בין הצעיר לנצי"ב, וכל גדולי הדור דחו שם את דברי הצעיר. **ע. וכפי** שהארכנו לעיל בנידון זה. **עא. וכן** פסק הש"ך (סי' רמב ס"ק נב). והנה אם ננקוט שהחכם עושה את החתיכה לחתיכה דאיסורא וכמו שנתבאר לעיל הרי אין נפקא מינה בקבלת השואל ואם כן מבוארים דברי תוספות שכיון שהורו שניהם במעמד אחד לא חל איסור על החתיכה שכיון שיש חכם שהתיר אין האוסר יכול להחיל איסור על החתיכה כיון שהוראתו מבוררת שהרי יש כנגדו חכם שמתיר. אבל אם נפרש שבמה שהשואל מקבל על עצמו את הוראת החכם נעשה לחתיכה דאיסורא, צריך ביאור שהרי אף אם שאל את השאלה בפני שני החכמים יחד עדיין יתכן שקיבל על עצמו רק את הוראת אחד מהם וכגון ששאל רק את אחד מהם בפני חבירו או שאחד מהם רב העיר שבני המקום מחויבים לעשות כהוראתו והשני אורח, ואם כן קשה מה תירצו תוספות. וביאר בתשובות רבי אליעזר (גורדון, סי' כח אות ו) שיש לבאר לפי לשון התוספות בחולין שכתבו שמא היו שניהם בבית המדרש ונשאלה השאלה 'לפניהם לשניהם'. ולכאורה צריך ביאור מה שכפלו בלשונם שנשאלה השאלה לפניהם לשניהם. וביאר שכוונת תוספות שבאמת החתיכה נעשית לחתיכה דאיסורא על ידי קבלת השואל ומדובר ששאל את השאלה בפני שניהם על מנת לקבל ולעשות כהוראת שניהם ולכן אין בזה דין חכם שאסר כיון שיש לפניו הוראות סותרות. ויש שביארו שכיון ששאל את שניהם הראה בזה שאינו מקבל הוראתו של אף אחד מהם. ועיין עוד בנוה שלום (סולאל, חי' פוסקים סי' ז) מה שביאר בדברי תוספות. **עב. רש"ש** (ד"ה אלא), והגהות מים חיים (בתוס' חולין שם). **עג. כעין** זה תירץ בתשובות רבי אליעזר (גורדון, סי' כח אות ו) שחנינא היה ראש הגולה ולכן השואלים היו כפופים לו ובאו לקבל הכרעתו ולא באו על מנת לקבל את הכרעת שני החכמים שהיו אורחים. ועוד שכיון שהם קיבלוהו לראש הגולה היו מחויבים לעשות כהכרעתו ולכן יש בזה משום חכם שאסר. וכן כתב בטוב טעם ודעת (שו"ת מהדורא תליתאה, ח"ב סי' פ) ובנופת צופים (בירדוגו, יו"ד ריש סי' י) **ובאשל אברהם** (ניימארק, ד"ה והא תניא). ועיין עוד בהאלף לך שלמה (שו"ת, יו"ד סי' רנה). **עד. ובחסדי דוד** (על התוספתא, עדיות פ"א ה"ג) נשאר בקושיא. **עה. וכן** כתב בכנסת הגדולה (יו"ד סי' רמב הגהות בית יוסף אות סד) שבזמן הזה לא שייך

ובבית לחם יהודה (שם ברמ"א סל"א) כתב, שבעוונותינו הרבים היום שהמורה מורה כבן סורר ומורה ואין לו שיקול הדעת אלא כסומא בארובה בודאי אם אוסר רשאי אחר להתיר, כי בודאי לא יתיר אלא אם כן יש לו ראיה ברורה, וכל האוסר הוא עושה רק מפני שאינו בקי בדינים, ולכן הוא מחמיר בלא שום טעם, אבל באמת כשם שאסור למורה להכשיר את האיסור כך אסור לו לאסור את המותר[עו].

דווקא התירו את האסור ולא הפוך

קסברי כי היכי דלא נגררו בתריה. בסמיכת חכמים (ד"ה כי היכי) **ביאר**[עז] שלעולם הציבור נגרר אחר ההיתר והקולות כי כח דהתירא עדיף, ואם הם היו אוסרים והוא המתיר היו נגררים אחריו ולא היו שומעים להם, לכך עשו להיפך שהתירו את האיסור כדי שלא ישמעו לו.

איך התירו איסור כדי שלא יגררו אחריו

שם. הגר"א באמרי נועם (ד"ה כי) הקשה איך הורו שלא כהלכה כדי שלא יגררו אחריו. ותירץ שמדובר שיש פנים לאסור ולהתיר והם פסקו להתיר[עח]. ובלאו הכי היתה דעתם לטהר רק שלא היו מטהרים לפי שהוא אוסר וחכם שטימא אין חבירו רשאי לטהר. אבל כדי שלא יגררו אחריו לא חששו לזה[עט]. **במאורי אור** (ד"ה דלא) ביאר שטיהרו טומאת 'מדף' דרבנן והתירו איסור דרבנן, וכמו שמבואר בשבת (ד.) שאומרים לאדם חֲטָא חֵטְא קל שיזכה חברך במצוה גדולה.

אך הרמ"ע מפאנו (שו"ת, סי' קח ד"ה ולמנו, עמ' רלג)[פ] הוכיח שבדבר התלוי בסברא שיש צד להתיר ולאסור אפילו שתלמיד חכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר, כאן התירו, כיון שראוי לגדור במקום פרצה לא להיגרר אחריו שאפילו להקל באיסורים בשעת מעשה בכגון זו התירו.

וביד שאול (נתנזון, יו"ד סי' רמב ס"ק כג) הקשה עליו שחלילה להתיר את האיסור מטעם זה, אלא שכאן באמת רבי חנינא הוא שטעה אלא שלא היה טועה בדבר משנה ובאופן זה קיימא לן שחכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר מפני כבודו של חכם, אבל כאן שלא יגררו אחריו אדרבה אין לנו לחוש לכבודו ושפיר היו יכולים להתיר[פא].

הלשון 'קסברי' מורה שאין ההלכה כן

שם. בפתח עינים (ד"ה אלא) כתב שהגם שהיו צדדים לטהר וכפי שנתבאר לעיל, לא קיימא לן כמותם שסוף סוף היה להם לעמוד על מיצוי הדין ולא יתירו ולא יטהרו. ומשום שלא יגררו אחריו לא היה להם לעשות בנפשם של ישראל שקר להתיר להם האיסורים והטומאות. וזה מדויק מלשון הגמרא 'קסברי' כי היכי דלא נגררו בתריה, והיה לגמרא לומר כי היכי דלא נגררו בתריה לחוד ולא יאמר קסברי, אלא מלשון זו מוכח שאין הלכה כמותם[פב].

שייכות ברייתא זו לכאן

תנו רבנן. בחיי שלמה (ד"ה ת"ר) ביאר מה שהביאה הגמרא ברייתא זו כאן ולכאורה אין לה ענין כאן, משום שגמרא זו היא בסוף המסכתא המדברת בענייני ברכות, ואמרו לעיל (מו.) בעל הבית בוצע ואורח מברך, לכך הביאה הגמרא בסוף המסכת מה שדרשו החכמים בכבוד המכניס אורחים לתוך ביתו.

מדוע נקרא כרם

כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה. רש"י (ד"ה לכרם) ביאר על שם שהיו יושבים שורות שורות ככרם זה הנטוע שורות שורות[פג]. **ובתפארת ישראל** (עדיות פ"ב מ"ד יכין אות כד) ביאר שהתורה נמשלת ליין שנאמר (משלי ט ה) 'ושתו ביין מסכתי'. והתלמידי חכמים המשפיעים חכמת התורה המשמחת לב כיין נמשלים לגפנים, ולכן בית מדרש ששם הוא מקום גידולם ונטיעתם נקרא 'כרם'[פד]. **בפרשת מרדכי** (ד"ה לכרם) כתב שבסנהדרין (לו:) קראו למושב החכמים 'גורן', וכאן קראוהו 'כרם', ובחגיגה (יד:) קראוהו 'פרדס'. לפי שדרכי התורה הם שלשה, פשטי המצוות וקיומם שהסנהדרין משגיחים זה על זה קראום 'גורן' שהמצוות מזון הנפש כמו שהגורן מכין מזון לגוף, והעסק בפלפול התורה שהוא עיון בחכמה קראו 'כרם', שהוא נותן את היין המשמח את הלב. והעוסק במעשה מרכבה שהוא עיון רוחני קראוהו 'פרדס' שהוא עונג רוחני למטיילים בו.

מדוע הלכו דווקא ליבנה

שם. בעיון יעקב (ד"ה לכרם) ביאר מה שהלכו דווקא ליבנה ללמוד תורה, משום שמבואר בסנהדרין (לב:) הלך אחר רבן גמליאל ליבנה. וכדי שלא יקשה למה להטריח את כל החכמים ללכת ליבנה, הלא אחד היה יכול ללמוד מרבן גמליאל וללמד אחר כך את שאר החכמים. לכן מבארת הגמרא בסמוך שלמדים ממשה שהיה כל מבקש ה' יוצא לאהל מועד ולא הלכו לאהרן או לבניו שלמדו מפי משה, משום שאינו דומה שומע מפי הרב עצמו לשומע מפי התלמיד. וכדי שלא תאמר שדווקא אצל משה שלמד מפי הגבורה בהר סיני היה חביב ללמוד ממנו בעצמו מה שאין כן באחר, לכן דורשת הגמרא שחביבה התורה על לומדיה כיום שניתנה מהר סיני.

מדוע נקרא רבי אליעזר 'בנו של רבי יוסי הגלילי'

ורבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי. בנתיבות עולם על ל"ב מידות דרבי אליעזר (קלנלבוגן, עמ' ג.) כתב שהטעם שנקרא 'בנו של רבי יוסי הגלילי' מפני שהיה חביב עליו ביותר מכל הבנים, והיינו בנו המיוחד והמיוחס אליו מכל יתר בניו. וכן נמצא באבות (פ"ב מ"ג) רבן גמליאל בנו של רבי יהודה הנשיא, לפי שהיה חביב לרבי אביו יותר משאר בניו עד שמינה אותו להיות נשיא תחתיו[פה].

ובחידושי הרד"ל (על המדרש, דב"ר ז אות כז) ביאר שבכל מקום שנזכר אצל האב כינוי כמו 'הגלילי' או 'הנשיא', וכן בכל מקום שמזכיר גם שם אבי האב, הוא בכדי שלא יטעו שהכינוי או שם אבי האב חוזר אל הבן המדובר בו ולכן דקדקו להוסיף 'בנו של' בכדי להורות שהכינוי חוזר על האב ולא על הבן[פו].

מדוע רבי יהודה היה ראש המדברים

פתח רבי יהודה ראש המדברים בכל מקום. רש"י (ד"ה ראש) ציין לגמרא בשבת (לג:) שמבואר שרבי יהודה היה ראש המדברים בכל מקום משום שהוא שיבח את הרומיים ואמר כמה נאים מעשיהם של אומה זו תיקנו שווקים תיקנו גשרים תיקנו מרחצאות. **ובמגיד תעלומה** (ד"ה פתח) כתב שרבי יהודה היה שורש יהודה בן יעקב, והנה 'דבר מלך שלטון', על כן רבי יהודה היה ראש המדברים[פז].

הרי משמע שקודם פתחו בכבוד אכסניא

בכבוד תורה. בפרחי כהונה (ד"ה פתח, נדפס בועד לחכמים) הקשה שמהגמרא 'פתחו כולם בכבוד אכסניא' משמע שהתחילו החכמים לדרוש באכסניא ולא בכבוד התורה. ותירץ שכיון שכולם פתחו באכסניא [כמבואר להלן] התחיל בהם התנא, אבל באמת רבי יהודה התחיל לדרוש בכבוד התורה[פח].

איך לומדים קל וחומר מארון לתלמידי חכמים

ומשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה והלא דברים קל וחומר ומה ארון ה' שלא היה מרוחק אלא שנים עשר מיל אמרה תורה והיה כל מבקש ה' יצא אל אהל מועד תלמידי חכמים שהולכים מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה על אחת כמה וכמה. המהרש"א (ח"א ד"ה ומשה) הקשה שבפסוק הוזכר רק שמשה נטה את אהלו מחוץ למחנה ולא שהארון היה מחוץ למחנה. ותירץ שאפשר שגם את ארון ה' הוציא לשם כמו שהגמרא מביאה בסמוך 'הרב בכעס ותלמיד בכעס'. אלא שלפי זה קשה מדוע אמרה הגמרא 'אמרה תורה כל מבקש ה'', הרי שם באמת זה היה מבקש ה' שהיה שם גם ארון ה', ומנין ללמוד לתלמידי חכמים ההולכים ללמוד ממקום למקום. **ותירץ**[פט] שהארון הזה אינו הארון שעשה בצלאל והיה במשכן, שהרי היו שני ארונות כמבואר ברש"י (דברים י א), אחד שעשה בצלאל במשכן ואחד שעשה משה לאחר מעשה העגל כדי להכניס את הלוחות, וכאן מדובר על הארון שעשה משה[צ], ואמרה הגמרא שארון זה היה מרוחק י"ב מיל דהיינו למי שהיה

דין תלמיד חכם שאסר. וכן הביא הבית לחם יהודה (שם ברמ"א סל"א) בשם רבי עזריה פיגו במשבית מלחמות (עמ' סה. ד"ה ועוד, בסו' הישנות). וכן הביא בהאלף לך שלמה (שו"ת, יו"ד סוף סי' רנה). **עו. ועיין** עוד בחתם סופר (שו"ת, ח"ז סי' כו ד"ה והרמב"ם) שביאר על פי הסוגיא בעבודה זרה (ז.). וראה גם בדברי יוסף (ח"ב סי' י) בארוכה. **עז. הובא** בענף יוסף (ד"ה כי). **עח. וכפי** שהארכנו לעיל (ע"א) באלו מקרים שייך לאסור ולהתיר. אמנם לעיל (ע"א) הבאנו מהמהרש"א (ח"א שם ד"ה מפני) שהם באמת התירו וטיהרו דבר שהיה ראוי לאוסרו ולטמאו מצד הדין. ועיין בפתח עינים (ד"ה אלא). **עט. כעין** זה כתב בהגהות יעב"ץ (ד"ה דלא) שמשום מיגדר מילתא התירו והקילו וסמכו על תלמודם, או שסמכו על דעת הנוטה להקל, כדי לחלוק עליו ולסתור דבריו, מה שלא היו רשאים לעשות זולת זה אפילו להחמיר, אבל חס וחלילה לא התירו דבר שפשט איסורו. וכן ביאר הבן יהוידע (לעיל ע"א ד"ה הוא). ועיין בתפארת ישראל (נגעים פ"ח בועז אות טו) שכתב שמה שהקילו במקום שהחמיר לא היה רק בדרך לימוד ופלפול. אלא שלדבריו קשה שאם כן מה הקשתה הגמרא מחכם שאסר. וראה עוד בחתם סופר (ד"ה אלא) ובבית ארזים (קליין, ד"ה כי). **פ. צויין** בהגהות מהרש"ם (ד"ה קסברי).

פא. ועיין עוד בברכת יעקב (סור, ד"ה קסברי, נדפס במסנת סור) שהאריך בזה. **פב. וציין** לדבריו בשער יוסף (הוריות יב. ד"ה תני חדא) שהגמרא אומרת 'קסבר' ואינה הלכה. ושכן כתב ביד מלאכי (כללי הקו"ף אות תקמח). ועיין עוד בכלל זה ביעיר אוזן (מערכת קו"ף אות ג) ובשדי חמד (מערכת קו"ף כלל מג) ובעין הרועים (ע' הלכה אות סז). **פג. וברש"י** שבת (לג: ד"ה לכרם) ציין שכן מבואר בירושלמי (פ"ד ה"א). **פד. כעין** זה ביאר הבן יהוידע (ד"ה כשנכנסו). ועיין שם עוד על פי הסוד. **פה. אלא** שהקשה (סוף הספר, עמ' קד.) שמצינו לשון זה גם על בנו האחר של רבי יוסי הגלילי, בראש השנה (לא:) 'רבי חנינא בנו של רבי יוסי הגלילי'. ותירץ שאלו השנים היו מיוחדים ומיוחסים אליו מיתר בניו על כן אמרו בשניהם מילת 'בנו של'. **פו. וכן** כתב ביחוסי תנאים ואמוראים (ערך בתירא). **פז. ועיין** עוד ביפה תלמוד (ד"ה פתח) מה שביאר בזה. **פח. אך** ראה בסמוך שגם בדברי רבי יהודה יש כבוד אכסניא. **פט. וכן** כתב הריא"ף (עין יעקב, ד"ה והלא). **צ. וכן** ביאר הגר"א בביאורי אגדות (ד"ה ת"ר) שמדובר על הארון ששברי הלוחות מונחים בתוכו ולא על הארון שעשה בצלאל. וכן כתב בפרשת מרדכי (ד"ה ומה).

עומד בקצה המחנה [שהיה י"ב מיל] מצד שכנגדו היה משה נוטה את אהלו מחוץ למחנה והיה לו לילך שלש פרסאות, וזה הקל וחומר שהרי זה אפילו שהוא בקצה המחנה אינו הולך רק שלש פרסאות ללמוד תורה מפי משה קרא מבקש ה', תלמידי חכמים שהולכים יותר רחוק ללמוד מעיר לעיר על אחת כמה וכמה שנקראים מבקש ה'[צא].

אלא שעדיין הקשה הריא"ף (עין יעקב ד"ה והלא) שכיון שהיה שם הארון שפיר נקרא 'מבקש ה'', ואין מכאן קל וחומר להולכים לבקש תורה מפי סופרים וחכמים שיהיו נקראים מבקשי ה'. ואם הקל וחומר הוא לומר שאם על המהלך שיעור מועט של י"ב מיל נאמר 'מבקש ה'', קל וחומר במהלך מהלך רחוק מעיר לעיר, יש לדחות הקל וחומר, ששם הארון היה עומד וגם האיש משה גדול מאד, ולכן נקרא מבקש ה', תאמר כאן שאין ארון וגם לא היה משה, ואפילו שכל תלמיד חכם גדול בדורו נקרא 'משה', כלשון הגמרא בשבת (קא:) 'משה שפיר קאמרת', וביאר רש"י (שם ד"ה משה) 'רבינו בדורו כמשה בדורו', מכל מקום שם היו באהלו של משה הארון עם הלוחות במכתב אלהים ומשה עמהם. **ועוד** הקשה שבקל וחומר זה מבואר שמי שהולך י"ב מיל נקרא מבקש ה' וכל שכן יותר, אבל פחות מזה לא נקרא מבקש ה', והוא דוחק גדול למעט שכר ההולכים ללמוד תורה בפחות מי"ב מיל שתתמעט מעלתם מן השאר.

ותירץ הריא"ף על פי המבואר מעשה זה במדרש (שיהש"ר פ"ב ה ג) בסגנון אחר, שרבי יהודה דרש מהפסוק 'ומשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה הרחק מן המחנה', נאמר כאן 'הרחק', ונאמר להלן (יהושע ג ד) 'אך רחוק יהיה ביניכם וביניו כאלפים אמה במדה', מה רחוק האמור להלן אלפיים אמה אף הרחק האמור כאן אלפיים אמה. ועוד דורשים 'והיה כל מבקש משה' אין כתיב כאן, אלא 'כל מבקש ה'', מכאן למדנו שכל מי שמקבל פני חברים [חכמים] כאילו מקבל פני שכינה. ואתם אחינו רבותינו גדולי התורה מי שנצטער מכם עשרה מיל או עשרים כדי לשמוע דברי תורה על אחת כמה וכמה. ולכאורה המדרש לומד שהיה מרחק אלפיים אמה שהוא מיל, וכאן הגמרא אומרת י"ב מיל. ועוד מדוע רבי יהודה הוצרך לדרוש גזירה שוה 'הרחק' 'הרחק', הרי עיקר דרשתו הוא ממה שכתוב 'מבקש ה'' ולא 'מבקש משה' שהמקבל פני חברים כמקבל פני שכינה. ותירץ הריא"ף שבין לגירסת הגמרא י"ב מיל ובין לגירסת המדרש מיל שקולים הם בענין הדרשה, והיה את שני הדברים. שהרי משה נטה את האהל בצד אחד רחוק מהמחנה מיל וזה השיעור היה לבני אדם שהיו יושבים בקצה המחנה כנגד אהלו של משה, אבל בני אדם מן הקצה האחר של מחנה ישראל ששיעורו היה י"ב מיל אותו אדם הבא מקצהו לאהל משה היה רחוק י"ב מיל עד סוף המחנה. אלא שעדיין קשה שלבני אדם היושבים בקצה האחר של המחנה היה רחוק י"ג מיל דהיינו שנים עשר מיל שהוא שיעור המחנה וגם מיל שהיה האהל רחוק מקצה האחרון. ותירץ שמה שכתבה הגמרא שהארון היה מרוחק רק שנים עשר מיל הוא כנגד שיעור המחנה שהיה מרוחק הארון מצד הראשון של המחנה, ולא נחתה הגמרא לומר שיעור ריחוק האהל מן הצד האחר שבאמת היה י"ג מיל[צב]. ואם כן שדברי הגמרא והמדרש אמת, עושה הגמרא קל וחומר מ'כל מבקש ה'', מה בא לרבות 'כל מבקש', אלא לרבות גם לאותם היושבים בקצה המחנה שאצל האהל שאינם מרוחקים אלא מיל ובין המרוחקים יותר הם היושבים בקצה המחנה הראשון כל אחד מהם נקרא מבקש ה', וכיון שאפילו על שיעור מיל נקרא מבקש ה' כל שכן למצטערים עשרה או עשרים מיל. ואילו לא היינו דורשים גזירה שוה זו של 'הרחק' 'הרחק', לא היינו דורשים שנקרא מבקש ה' אלא על המצטערים י"ב מיל או יותר, אבל עשרה מיל לא מצינו, אבל לאחר הגזירה שוה 'הרחק' 'הרחק', אנו דורשים שעל ריחוק מיל נקרא מבקש ה' קל וחומר למצטערים עשרה מיל או יותר. ואף על פי שהיה שם הארון, מכל מקום לא היו באים לבקש פני הארון כי אם מבקשים פני האדון משה, ומבקש משה אין כתיב כאן אלא 'מבקש ה'', לומר שהמקבל פני זקן כמקבל פני שכינה[צג].

בפרשת מרדכי (ד"ה י"ג) הקשה שמלשון הפסוק 'ונטה לו מחוץ למחנה הרחק מן המחנה' משמע שהיה הולך יותר מי"ב מיל. ותירץ כיון שלא פירש הכתוב מידת המרחק מסתבר לומר שהיתה כמידת המחנה י"ב מיל, ואפילו היושב בקצה המחנה הוצרך ללכת י"ב מיל בלבד.

מי הם החכמים שהלכו מעיר לעיר וממדינה למדינה

שם. **בפרשת מרדכי** (ד"ה מעיר) ביאר שתלמידי חכמים שהלכו מעיר לעיר אלו החכמים רבי יוסי ורבי נחמיה שישבו בארץ ישראל והלכו מעירם לעיר יבנה, וממדינה למדינה זה רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי שהלך מגליל לארץ ישראל, שמדינות חלוקות יש בארץ ישראל כמבואר בשביעית (פ"ט מ"ב).

הרי הם לא הלכו ללמוד אלא ללמד

שם. **ברצוף אהבה** (אלגזי, נדפס בסוף בבא מציעא, ד"ה אמרו) הקשה, שהרי הם היו גדולי ישראל ואיך אמרו תלמידי חכמים שהולכים מעיר לעיר 'ללמוד' תורה והרי הם לא היו באים ללמוד אלא ללמד[צד]. **וביד דוד** (מהדו"ב ד"ה ת"ר) תירץ כי בודאי חכמים אלו לא היתה דירתם קבועה ביבנה אלא באו שם קיבוץ גדול של תלמידי חכמים לשמוע דברי תורה מהחכמים הגדולים, והנה החכמים הגדולים כמו רבי יהודה ורבי יוסי לא היו צריכים לדאוג על אכסניא כי ודאי אנשי העיר יתכבדו בהם ויכניסום לביתם, ועד היום במקומות רבים כשיבוא חכם גדול ורב לעיר כל אחד מתכבד בו להיות לו לאכסניא, אמנם כשיבואו תלמידים או בחורים כל אחד מתרחק מליתן להם אכסניא, ולכן דרש רבי יהודה בכבוד אכסניא כדי שיתנו גם לתלמידים אכסניא ודרש שאפילו הבאים ללמוד תורה נקראו מבקשי ה'.

מדוע דווקא ההולך מעיר לעיר נקרא מבקש ה'

שם. **בהעז ביד** (ד"ה ת"ר) הקשה למה הגמרא תלתה דבר זה שנקרא מבקש ה' במה שהולך ומכתת רגליו מעיר לעיר ללמוד תורה, הלא גם הלומד בביתו צריך להיקרות בשם מבקש ה'. ותירץ שהגמרא דייקה מלשון הכתוב שכתוב 'יצא' אל אהל מועד ולא כתוב והיה כל מבקש ה 'בא', משמע שכיון שיצא מהרגלו לישב בביתו ומטריח לילך לכן נקרא מבקש ה'. וכמאמר התנא (אבות פ"ד מי"ד) הוי גולה למקום תורה, שמי שרוצה ללמוד תורה מוכרח הוא שיגלה למקום תורה לשבר חומריות גופו ולא יזכה בתורתו כל כך אם ילמוד בביתו.

עוד בביאור השייכות בין תלמידי חכמים לארון

שם. **המהר"ל בנתיבות עולם** (נתיב התורה פי"א, עמ' מח) ביאר שרבי יהודה פתח בכבוד החכמים שהולכים ללמוד תורה שלכאורה אין נחשב שהולכים ללמוד תורה שהרי לא הלכו רק אל רבם ללמוד ולא ללמוד בעצמם, אבל נחשב דבר זה שהם מבקשים את ה' כמו שנאמר בארון 'והיה כל מבקש ה'', קרא המבקש את הארון שהוא מבקש ה'. והמשל בזה הוא כאשר אדם רוצה ללכת אל ביתו שהוא סמוך אל עיר אחת הוא אומר שהולך אל העיר, אף שהבית אינו בעיר אלא סמוך לעיר, ודבר זה הוא מפני שהבית נמשך ונטפל אחר העיר, לכך אומרים שהוא הולך אל העיר אף שהבית הוא חוץ לעיר. והארון הוא נמשך אחר השם יתברך וטפל אצלו, ולכך היה נקרא המבקש את הארון שהוא הולך אל השם יתברך, כאשר היה נמשך אחר דבר שהוא נמשך אחר ה' יתברך. ומכל שכן תלמידי חכמים שהם הולכים מעיר לעיר ללמוד תורה והתורה נמשכת אחר השכינה, לכך כאשר הולך מעיר לעיר ללמוד תורה נאמר שהוא מבקש ה' שהוא העיקר שאחריו נמשך התורה.

מה היה בזה כבוד אכסניא

שם. **בתוספות רבינו יהודה החסיד** (ד"ה פתח) ביאר[צה] שהחכמים דרשו בכבוד אכסניא, ובמה שדרש רבי יהודה בכבוד תורה[צו], לפי שהיו התלמידים

צא. **ובענף** יוסף (ד"ה ומה) הקשה שהרי הארון שעשה משה לא היה רק אחר שנתרצה הקב"ה לישראל לאחר שהחזיר משה את האהל אל המחנה ואמר לו הקב"ה (שמות לד א) 'פסל לך שני לוחות אבנים', ואם כן הארון לא היה מחוץ למחנה. ותירץ שצריך לגרוס בגמרא 'ומה אהל ה' שלא היה מרוחק אלא י"ב מיל' וכלל לא מוזכר הארון. עוד יישב שהשברי לוחות הניח משה באהל שלמד תורה, וכמו שמבואר בתרגום יונתן (שמות לג ז) שמשה הניח את העדים [הכתרים] שהורידו ישראל בתוך האהל, ולכן קרא לאהל ארון ה'. ולפי שפרח הכתב מהם כמבואר בתרגום יונתן (שם לב יט), לכן לא היה קורא מבקש ה' מי שהלך לשם אם לא שנקרא כן בשביל שטרח עצמו י"ב מיל לילך למשה ללמוד תורה, ולכן אמרה הגמרא קל וחומר מי שהולך יותר מי"ב מיל ללמוד תורה שנקרא מבקש ה'. ועיין בברך משה (ד"ה פתח) מה שהאריך בדברי המהרש"א. צב. **ובישרש** יעקב (סי' קלג) תירץ שהגמרא מדברת על מחנה ישראל שבין ההולך מיל ובין ההולך י"ב מיל נקרא מבקש ה'. ועיין עוד בעין אליהו (ד"ה ת"ר) מה שביאר במחלוקת הגמרא עם המדרש כמה היה הארון רחוק. צג. **והביא** עוד לבאר מה שהמדרש מקדים ללמוד מהגזרה שוה 'הרחק' 'הרחק', לפי המבואר במדרש (שמו"ר מה ג) רָאָה כבוד שחלק הקב"ה למשה שהניח את העליונים ובא אצל משה והיו מלאכי השרת באים לומר הימנון [שבח] לפניו והוא נתון אצל משה, וכן השמש והירח באים להשתחוות לפניו וליטול רשות לצאת להאיר לעולם שאילולי שהם נוטלים רשות ומשתחווים לא היו יוצאים וכו', שאלו לחיות איפה הוא כסא הכבוד, אמרו לכו אצל משה, מנין שכן הוא, שנאמר 'והיה כל מבקש ה'', מבקש משה אין כתיב כאן אלא מבקש ה''. ולפי מדרש זה לא לומדים שהמקבל פני זקן כמקבל פני שכינה מזה שלא כתוב 'מבקש משה', כיון שצריך לומר 'מבקש ה'' כנגד צבא השמים ומלאכים שלא היו מבקשים פני משה אלא מבקשי ה', והדיוק הוא שכתוב 'כל מבקש ה'', מה בא לרבות 'כל', אלא לרבות המלאכים, וגם לרבות צבא השמים שכתוב בהם (תהלים קג כא) 'ברכו ה' כל צבאיו', ואלו לא היו מבקשים את פני משה אלא מבקשי ה' המה. לכן הקדים המדרש לעיל ללמוד גזירה שוה מ'הרחק' 'הרחק', ודרשה זו אינה לענין המלאכים וצבא השמים, שהרי אין קירוב וריחוק במלאכים, שהמלאך הוא שלישו של עולם וחמה ולבנה גדולים מגוף הארץ, וכן יש כוכב גדול מהעולם כמה פעמים, ואם כן למה אמר הכתוב 'הרחק מן המחנה', אלא ללמוד בגזירה שוה שהיה האהל רחוק מיל והיה כל מבקש ה' מאותו מקום הרחוק, ואין זה אלא בבני אדם היושבים במחנה שהיה אהלו של משה הרחק מהם מיל. וסמוך לזה כתוב 'כל מבקש ה'' ולא כתוב 'כל מבקש משה', כיון שמדבר בבני אדם העומדים הרחק מאהל משה וללמד שהמקבל פני זקן כמקבל פני שכינה. ומזה שכתוב 'כל' דורשים בין על העומדים בקצה המחנה החיצון שהם מרוחקים י"ב מיל ובין העומדים בקצה האחרון שהוא הרחק מיל, ועל שניהם נאמר 'מבקש ה'', שכיון שבאו להקביל פני משה הוו כמקבלים פני שכינה. צד. **והקשה** שם עוד קושיות. ועיין בסמוך בדבריו. צה. **וכן** בתוספות הרא"ש (ד"ה פתח). צו. **ועיין** בבית נתן (ד"ה רבותינו) שגרס 'פתח רבי יהודה בכבוד אכסניא'.

מתאספים שם דיברו על לב הבעלי בתים שהיו שם כדי לקרבם ולארחם בביתם.

ובמהרש"א (ח"א ד"ה ומשה) ביאר שהיה בזה כבוד אכסניא בזה שאמר שאלו תלמידי חכמים ההולכים מעיר לעיר ללמוד תורה והם באכסניא אצל אנשי העיר, זכות אותם תלמידי חכמים תלוי בהם[צז].

ובאדרת אליהו (ריקי, ד"ה על) ביאר שהיה בזה כבוד אכסניא משום שהמארח תלמידי חכמים כוחו רב כי נעשה ביתו כאהל מועד שבו ארון ה'.

ובשדה יצחק (ד"ה פתח) ביאר שהמארח תלמידי חכמים בביתו ומכבד אותם כאילו מכבד למי ש'מבקשי ה'', והיינו נמי כבוד אכסניא.

ברצוף אהבה (אלגזי, נדפס בסוף כנה אליעזר) ביאר[צח] על פי דברי הגמרא בבבא מציעא

(כז:) שרבנן משנים בשלשה דברים במסכתא ואושפיזא ופוריא. וכאן חכמים אלו באו ליבנה וכשדרשו לא אירחם עדיין שום אדם, והראיה מכך שאמרו 'המארח תלמידי חכמים על אחת כמה וכמה' ולא אמרו 'בעל הבית זה שהאכילנו והשקנו', מכאן שעוד לא הכניסום לאף בית, והחכמים שהיו ב'כרם' דרשו בכבוד אכסניא, בכבוד מכניסי אורחים סתם, כי חשבו אולי יכניסום, אלא שלולא דברי רבי יהודה היו סוברים אנשי יבנה שכיון שהתנאים משבחים את האורחים אם כן מסתמא היום או למחר יאמרו פלוני כיבד אותנו והכניסנו לביתו ויבואו בני אדם שאין מהוגנים ויאנסו אותנו, לכן לא רצו להכניסם. לכך התחכם רבי יהודה ודרש בכבוד תורה ומזה ימשך כבוד אכסניא, וזהו שאמר בסוף דבריו 'תלמידי חכמים שהולכים ללמוד תורה' ולא אמר 'ללמד תורה', והרי הם גדולי ישראל שראויים ללמד, ועם כל זה אמר ללמוד תורה, בזה יאמרו כל העם שאנשים של צורה הם שמלבד שהם תלמידי חכמים הם גם מאותם תלמידי חכמים שיש בהם דרך ארץ שיודעים לשנות מפני השלום ומסתמא ישנו גם כן באושפיזא בין בני אדם שאין מהוגנים, כי מי שישנה בזה ישנה בזה, וכמו ששינה רבי יהודה במסכתא עד שאמר שהם הולכים ללמוד תורה, שמע מינה שיש בו מידת ענוה יתירה שהוא רגיל לשנות מפני השלום במסכתא לומר איני יודע, וא"כ מסתמא גם משנה באושפיזא, נמצא שמזה שדרש בכבוד תורה נמשך כבוד אכסניא דהיינו למקבלי ומכניסי אורחים בתוך ביתם שעל ידי כן קיבלום ונמשך להם כבוד.

ובעיני יצחק (אות קמד) ביאר שלמעשה זה גם כבוד אכסניא, שמגודל מעלת התורה ולומדיה נשמע ממילא מעלת שכר מחזיקיה ומי שהוא מתנדב להיות אכסניא של תורה[צט].

בסמיכת חכמים (ד"ה פתח) ביאר לפי שרבי יהודה סיים 'תלמידי חכמים ההולכים מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה'. ובאמת שהם היו המלמדים ולא היו צריכים ללמוד, ואמרו שהם באו ללמוד אצל התלמידי חכמים שבעיר, אם כן אין לך כבוד אכסניא גדול מזה שעשו את עצמם לתלמידים נגד החכמים ההם. עוד ביאר[ק] שכבוד אכסניא נלמד מדברי רבי יצחק [בסמוך] שאמר שהקב"ה אמר למשה שיבוא לתוך המחנה לכבוד ישראל ללמוד עמהם, וחכמים אלו גם כן באו לעיר ההיא ללמוד אתם כדי שלא יצטרכו ללכת אצלם והיינו כבוד אכסניא ממש.

בבירך יצחק (ברכה, דרוש לפרשת מסעי) תירץ על פי המדרש (שיהש"ר פ"ב ה ג) שרבי יהודה אמר שכל מי שמקבל פני חברים כאילו מקבל פני שכינה. אם כן גם רבי יהודה דרש בכבוד אכסניא שקיבלו אותם בבתיהם ואמר להם שזכו בעלי האכסניא כאילו קיבלו פני שכינה. אלא שהקשה, מדוע רבי יהודה לא הביא ממה שלמדנו בשבת (קכז.) גדולה הכנסת אורחים יותר מהקבלת פני השכינה, מאברהם אבינו, וטרח להביא ממשה רבינו ששם היה רק קיבול פניו בלי להאכילו ולהשקותו. ותירץ שכיון שהם שהיו אכסנאים דרשו שפיר בכבוד האכסניא, אך רבי יהודה שלא היה אכסנאי אלא שהם חלקו לו כבוד לפתוח ראשון גם הוא חלק להם כבוד ודרש במעלתם[קא].

במגיד תעלומה (ד"ה פתחו) ביאר שמתחילה פתחו כולם ודרשו שמהראוי לדרוש בכבוד אכסניא, הגדולה והכבוד שיגיע לאכסנאי המארח תלמיד חכם בתוך ביתו, והנה כשרוצים לדרוש בכבוד איזה איש צריכים להקדים בכבוד התורה, וגם כאן אנחנו רוצים לדרוש בכבוד המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומה הוא מעלת תלמיד חכם שלומד תורה, ובשביל זה פתח רבי יהודה ראש המדברים בכבוד התורה.

בפנים מסבירות (ד"ה ת"ר) ביאר שרבי יהודה דרש בכבוד התורה מענין לענין עד שהגיע לכבוד אכסניא ושכרו, וזה מה שהגמרא אמרה שרבי יהודה היה 'ראש המדברים' כדרך מושלי משלים ובעלי מליצות שהם מדברים תחילת דבריהם בדרך משל כדי לקרב הענין אל השכל ולהבין מתוך המשל העיקר והתוכן שלו, כך כאן רבי יהודה קירב דבריו אל המשל ופתח בדברי תורה. והענין כי ידוע שאדם נקרא בעל אכסניא לתורה, כמבואר בבבא מציעא (פה.) 'כל מי שהוא תלמיד חכם ובנו ובן בנו ת"ח שוב התורה מחזרת על אכסניא שלה'. אם כן מוכח שהאדם הוא בעל אכסניא להתורה והתורה היא אצלו כאורח. אם כן פתח רבי יהודה בכבוד התורה והיינו מכבוד שאדם עושה לתורה וקבלת שכרו ממנו אתה למד השכר של מכניסי אורחים, וזה שהביא מהפסוק 'ומשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה', והיינו אחר שהיו חוטאים בעת ההיא ונתרחקה התורה מאכסניא שלה ומשה היה לתורה לאכסניא והכניסה לתוך האהל. ואם כן מה ארון שלא היה מרוחק אלא י"ב מיל ומי שיצא אל משה כתוב 'והיה כל מבקש ה'' מכיון שהיה מכניס את התורה לאכסניא שלו, תלמידי חכמים שהולכים מעיר לעיר ללמוד תורה על אחת כמה וכמה, והיינו שכל מי שמכניס תלמיד חכם לביתו הוא כאילו מבקש ה'[קב].

בכבוד הבית (ד"ה תנו) ביאר שהכבוד אכסניא הוא, שלכאורה היה ניתן לומר שאפילו ששכינה שורה בארבע אמות של הלכה, היינו דווקא במקום בית המדרש קבוע לתלמידי חכמים שלומדים שם תמיד, אבל לא במקום שבא לשם תלמיד חכם באכסניא לפי שעה שהיה גם ה' הולך לפניהם. ועל זה דרשה הגמרא להביא ראיה שאפילו באכסניא ה' עמו. ולומד מקל וחומר ממשה רבינו, אחרי שקדושת מקום השכינה היה בכל מחנה ישראל וזה היה מקום קביעותה, ואפילו הכי רואים שהשכינה עקרה למקום של משה רבינו שהיה שם לפי שעה, שמע מינה שאי אפשר שיהיה השכינה פורשת מהתלמיד חכם וגם אם הולך למקום אחר השכינה הולכת לפניו, ואם כן כבוד תורה זהו גם כבוד אכסניא שהשכינה נמצאת כאן כמו בבית המדרש.

מה שייכות דרשה זו לכאן

ודבר ה' אל משה פנים אל פנים. במנחת יהודה (ד"ה ודבר) ביאר שכיון שהגמרא מתחילה הביאה את תחילת הפסוק בכבוד אכסניא דורשת גם את סוף הפסוק.

מה היה קשה בפסוק ובביאור הדרשה

אמר רבי יצחק אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה משה אני ואתה נסביר פנים בהלכה. המהרש"א (ח"א ד"ה נסביר) ביאר שלפי פשטות הפסוק אי אפשר לומר פנים של משה כנגד פני ה', שהרי כתוב (שמות לג כג) 'ופני לא יראו'. לכן דורשת הגמרא שזה גופו היה הדיבור 'פנים אל פנים' אני ואתה נסביר פנים[קג]. **ובצרור החיים** (ד"ה נסביר) ביאר שהפסוק מיותר שהיה מספיק לומר 'ודבר ה' אל משה כאשר ידבר איש', ולמה כתוב 'פנים אל פנים'.

וביאר במעון הברכות (ד"ה ודיבר)[קד] על פי המבואר בעירובין (יג:) שרבי אמר שזה שהוא מחודד מחביריו הוא משום שראה את רבי מאיר מאחוריו, ואילו היה רואה אותו מלפניו היה מחודד יותר, שנאמר (ישעיה ל כ) 'והיו עיניך רואות את מוריך', והיינו אם הרב והתלמיד פנים בפנים יש הסברת פנים והשגה בתורה.

בחפץ ה' (ד"ה אמר) ביאר כי משה הוא מהנבראים והוא בשר ודם לכן היה יכול להסביר טעם למין האנושי והקב"ה להיותו רוחני בתכלית הרוחניות לא יתייחס אליו טעם להלכה גשמי, לכן אמר לו אני ואתה נסביר פנים היינו טעמים המתקבלים בסברא, והקב"ה יתן טעם לרוחניות וסוד הדבר ומשה ימתיקו להתקבל למין האנושי, וזה הכוונה אני ואתה נסביר פנים בהלכה.

בבן יהוידע (ד"ה אני) ביאר שהקב"ה נתן רשות שיאמר לפניו חידוש אשר התחדש בשכלו באיזה טעם וסברא שמוצא בדברי תורה שלומד לפניו יתברך, ולא יאמר איך לפני ה' יתברך שהוא אשר הדברים ממנו יצאו ונחצבו, ורצה ה' יתברך בכך שיהיה מכוין על האמת מדעתו כדי לזכותו בחידושי תורה.

בעין אליהו (ד"ה אמר) ביאר על פי המבואר בנדרים (לח.) אמר רבי יוסי ברבי חנינא לא ניתנה תורה אלא למשה ולזרעו, ומסיקה הגמרא שהכוונה לפלפול דאורייתא. ולכן אמר לו הקב"ה למשה נסביר פנים בהלכה היינו בפלפול של תורה.

בעיני יצחק (ד"ה ודבר) הקשה שנראה כאילו הקב"ה צריך לסברתו של משה רבינו חס וחלילה. ותירץ שהדבר ידוע שחכמתו של הקב"ה היא עמוקה וגם משה רבינו לא היה יכול לבוא עד סוף עומק חכמתו יתברך כי לא הבין רק כדי שכלו וגבול מדתו. אמנם חשש הקב"ה פן יעלה בדעתו של משה איזה ספק שמא הוא טועה באיזה פסק הלכה, שאפשר אם היה לו בינה יתירה להעמיק עד שיבוא לתכלית כוונת התורה היה פוסק באופן אחר מעתה, ולזה הבטיחו הקב"ה שלא יהיה חושש לזה כלל כי אני לפי עומק חכמתי בתורה, ואתה לפי שכלך ומדתך שנינו יחד נסביר פנים בהלכה שסברתך מסכמת לסברתי העמוקה[קה].

צז. **וכן** ביאר בשלמה משנתו (ד"ה על). וכעין זה ביאר בברכת אברהם (ד"ה ת"ח). צח. **הובא** באסיפת זקנים (פסס, ד"ה כשנכנסו). צט. **וכן** ביאר בחודש האביב (ד"ה פתחו). ק. **וכן** ביאר בענף יוסף (ד"ה ודבר). קא. **ובעין** זה כתב בצבי קודש (ד"ה ת"ר). עיי"ש בארוכה. וראה בפרשת מרדכי (ד"ה בכבוד ובאמרי שמאי (גינזבורג, ד"ה תנו). קב. **ועיין** כעין זה באור החמה (ד"ה ומה). קג. **וכן** ביארו בשלמה משנתו (ד"ה א"ר יצחק) ובברכת אברהם (ד"ה א"ל) ובמליץ נעים (אות לא). אלא שבצרור החיים (ד"ה נסביר) כתב שאפשר לומר שהיה מדבר עמו פנים אל פנים אלא שמשה לא היה יכול לראות בו. קד. **הובא** בעץ יוסף (ד"ה נסביר). קה. **וסיים** שלאו דווקא משה רבינו אלא כל חכמי הדור רק אם יש להם כח בתורה להבין ולפסוק על פי המידות שהתורה נדרשת בהם וכדומה אל יחששו פן טעו בפסק רק יהיו בטוחים שכיוונו להלכה לאמיתה של תורה. ועל זה נאמר (משלי ג כו) 'כי ה' יהיה בכסלך', ודרשו (ב"ר א יד), בדברים שאתה כסיל בהן.

במליץ נעים (אות לא) ביאר שהקב"ה אמר למשה שאני מסייעך כשאתה מלמד לישראל ההלכות, ואני ואתה נסביר פנים בהלכה, ומתוך שאני מסייעך ללמדם ילמדו בנקל ולא יהיה לך יוהרא, וזה מה שכתוב 'פנים אל פנים', פנים שלי כשאני שורה עליך יהיה אל פנים נגד בני ישראל וכשיהיו מסתכלים בך ושכינתי שורה עליך ילמדו מהר. וזה מה שרבי אמר בעירובין (יג:) שאילו היה רואה את רבי מאיר מלפניו היה מחודד יותר כי הייתי מקבל גם כן פני שכינה.

בביאור הדרשה

איכא דאמרי כך אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה כשם שאני הסברתי לך פנים כך אתה הסבר פנים לישראל והחזר האהל למקומו. ביאר **רש"י** (ד"ה כשם) שזה ביאור הפסוק 'פנים אל פנים'[קו] שיסביר פנים לישראל. וביאר **בגביע הכסף** (ד"ה אני) שללשון הראשון מה שדיבר היינו בדברי תורה, ולפי האיכא דאמרי 'ודיבר' היינו שרצה כביכול הקב"ה לפייס את משה שלא יכעס עוד על בני ישראל ויחזיר את האהל.

ובמהרש"א (ח"א ד"ה נסביר) ביאר שהסברת פנים היא שלא יכעוס עליהם[קז].

ובמעון הברכות (ד"ה כשם) ביאר[קח] שהסברת פנים בהלכה הוא המתקה להמתיק להם הלכות. **ובבן יהוידע** (ד"ה אני) ביאר שאם הרב יראה לתלמיד פנים צהובות יתפקח התלמיד ויתחכם ויאמר חידוש, מה שאין כן אם יראה לו פנים זעומות יטמטם לבו, ולכן אמר לו כשם שאני הסברתי לך פנים ועל ידי כן נפתח לבך בתורה, כך אתה הסבר פנים לישראל, ואם תשאר חוץ למחנה הנה בזה אתה מראה להם פנים של זעם שניכר שאתה בכעס עמהם.

בחפץ ה' (ד"ה כשם) ביאר שהקב"ה רמז למשה שעיקר הסברת פנים למשה הוא בשביל ישראל, וכמו שכל ארבעים שנה לא דיבר ה' עמו כיון שישראל היו נזופים אזקט, ואם כן ממילא כשהקב"ה מסביר פנים לו אין זה אם לא שהוא בלבו שלם עם ישראל, וזה הכוונה כשם שאני הסברתי כך אתה תסביר כי זה מופת וסימן לך שתסביר ממה שאתה רואה שאני מסבירקי.

בעיני יצחק (ד"ה א"ד) ביאר שהקב"ה אמר למשה כמו שאני צמצמתי חכמתי העמוקה עד שהסברתי לך לפי כח שכלך, כך אתה השתדל לצמצם שכלך הרחב וללמד לבני ישראל לפי כח שכלם וחכמתם, הגם שאחר חטא העגל נתמעטה השגתם. וגם החזר האהל למקומו כדי להראות להם אהבה כבתחילה.

מה הכוונה הרב בכעס ותלמיד בכעס

ושב אל המחנה וגו' אמר רבי אבהו אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה עכשיו יאמרו הרב בכעס ותלמיד בכעס ישראל מה תהא עליהם. **רש"י** (שמות לג יא) ביאר שהקב"ה אמר למשה אני בכעס ואתה בכעס אם כן מי יקרבם. **ובנחלת יעקב** (סולניק, שם) ביאר ש'פנים' הוא מלשון כעס, כמו שכתוב (בראשית לב כ) 'אכפרה פניו'[קיא], ואמר הקב"ה אם יצטרפו פנים של כעס שלי אל פנים של כעס שלך מי יקרבם.

ובמעון הברכות (ד"ה עכשיו) ביאר על פי הכתוב 'ודבר ה' אל משה פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו', ולשון 'כאשר ידבר איש אל רעהו' אינו מובן. ותירץ לפי מה שנתבאר לעיל שהטעם שהיה פנים אל פנים הוא בשביל השגה בתורה, כמו שכתוב 'והיו עיניך רואות את מוריך', ומשה רבינו שלמד מפי הגבורה לכאורה היה יכול להשיג גם פנים אל פנים כי היפלא מה' דבר, אלא שהיה צורך בכך ללמד למשה רבינו את הצורך ללמד בין איש לרעהו פנים אל פנים בשביל הסברת הלכה. וזה שכתוב 'ודבר ה' אל משה פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו' ללמדו כשם שאני הסברתי לך פנים כך אתה תסביר לעם ישראל פנים אל פנים.

עוד ביאר שמה שהקב"ה דקדק שיתפייס משה רבינו ולא יכעוס, הוא כי הגמרא בפסחים (סו:) אומרת שמתוך כעס נתעלמה הימנו הלכה, ואם כן לא יעלה בידו ללמד לישראל כי תסתלק חכמתו, והשם יתברך לימד תורה למשה מתוך רצון ללמדו דבר זה שאם הרב והתלמיד בכעס אינו מצליח. וזה ביאור הפסוק 'כאשר ידבר איש אל רעהו' שהקב"ה הראה לו דמיון בבני אדם איש לרעהו ללמד פנים אל פנים מתוך רצון ולא מתוך כעס, וללמדו שיהא נזהר מכעס בלמדו תורה לישראל כי לא יצליח. וזה מה שאומרת הגמרא 'עכשיו יאמרו הרב בכעס ותלמיד בכעס ישראל מה תהא עליהן' כי לא יצליח לימוד התורה להם מתוך כעס. ועל ידי זה נתפייס משה רבינו 'ושב אל המחנה'.

כל הפסוק מדבר בציווי הקדוש ברוך הוא

אם אתה מחזיר האהל למקומו מוטב ואם לאו יהושע בן נון תלמידך משרת תחתיך והיינו דכתיב ושב אל המחנה. ביאר **המהרש"א** (ח"א ד"ה נסביר) השייכות לדברי הגמרא לעיל שלאחר שאמר הקב"ה שיסביר להם פנים 'פנים בפנים', היה בכלל דיבורו של הקב"ה שישוב אל המחנה ויחזיר אהלו לשם. ומה שדורשים שאמר לו הקב"ה ואם לאו יהושע משרת אותך הוא מהמשך הפסוק שכתוב 'ומשרתו יהושע בן נון', שלפי פשוטו שמשה בעצמו שב אל המחנה והניח אהלו שם מחוץ למחנה מובן הפסוק שיהושע בן נון משרתו נשאר שם באהל ולא ימיש ממנו, אבל לפי דרשת הגמרא קשה. לכן אמר רבי אבהו שהקב"ה המשיך לומר למשה שאם לאו יהושע משרת תחתיך[קיב]. וביאר **בברכת אברהם** (ד"ה א"ל - השני) שזה מה שהגמרא הביאה את הפסוק 'ושב אל המחנה' וגו' כיון שהגמרא סמכה גם על סוף הפסוק שכתוב 'ומשרתו יהושע בן נון'.

ובעץ יוסף (ד"ה והיינו) ביאר על פי המדרש (ויק"ר א כג) שדורש את הכתוב 'ושב אל המחנה' ושוב אל המחנה. והיינו שבפסוק כתוב (שמות לג יא) 'ודבר ה' אל משה פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו ושב אל המחנה ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל'. ופירש רש"י (שם) לאחר שנדבר עמו [הקב"ה] היה משה שב אל המחנה ומלמד לזקנים מה שלמד. ולפי זה קשה המשך הפסוק 'ומשרתו יהושע' וגו' שאין לו קשר לפסוק לעיל. לכך דרש המדרש 'ושב' כמו ושוב, וכך כוונת הפסוק 'ודבר ה' אל משה פנים אל פנים' שיסביר פנים לישראל ושוב אל המחנה, ואם לאו 'ומשרתו יהושע בן נון', הרי יהושע בן נון משרת תחתיך שלא ימיש מתוך האהל וישמש תחתיך.

ובזאת מנוחתי (אלטשולר, ד"ה ושב) ביאר שהפסוק הוא ציווי הקב"ה ולא סיפור דברי הכתוב, שאם כן היה לו לכתוב 'וישב אל המחנה', וכן 'ומשרתו יהושע בן נון נער לא מש מתוך האהל'. אלא שהפסוק הוא מדברי הקב"ה שישוב אל המחנה ואם לאו יהושע משרת תחתיך.

בלב רחב (ד"ה והיינו) ביאר שדרשת הגמרא מהכתוב 'ושב אל המחנה' שאם משה שב ללמד את הזקנים מה ששמע מהשכינה אין זה קשור למחנה והיה לו לומר ושב אל העם, אלא כוונת הכתוב 'אל המחנה' שהשיב את האהל למחנה.

מדוע לא יצא הדבר לבטלה

אמר רבא אף על פי כן לא יצא הדבר לבטלה. **המהרש"א** (ח"א ד"ה נסביר) ציין לדברי הגמרא בשבת (נה.) מעולם לא יצאה מדה טובה מפי הקב"ה וחזר בו. **ובתולדת יעקב** (ברש"י ד"ה לא) ציין לגמרא לעיל (ז.) כל דבר טובה שיצא מפי הקב"ה לטובה אפילו על תנאי לא חזר בו, כך כאן ביהושע לא יצא הדבר לבטלה[קיג].

בגירסת הגמרא

שנאמר ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל. **רש"י** (ד"ה לא) כתב שלא גורסים את הפסוק שמביאה הגמרא 'ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל'. **והגר"א בביאורי אגדות** (ד"ה אמר) כתב שהדין עם רש"י, שהרי לפי מה שנתבאר לעיל מה שנאמר בפסוק 'ומשרתו יהושע בן נון' אינו מובן שמה זה שייך למה שנאמר לפני כן. ולכן אמר רבי אבהו שכל הפסוק הוא מציווי הקב"ה שישוב למחנה, ואם לא אזי משרתו יהושע בן נון ישמש תחתיו, ואם כן לפי זה לא רואים כלל מהפסוק 'ומשרתו יהושע בן נון נער' שלא יצא הדבר לבטלה. אלא שרבא בא ללמד שנבואת הקב"ה אינה יוצאת לבטלה בלי ראיה מפסוק[קיד].

ובברכת אברהם (ברש"י שם) כתב שהפסוק 'ומשרתו יהושע' שייך לגמרא לעיל בפסוק 'ושב אל המחנה', שמזה עיקר ראיית רבי אבהו שהקב"ה אמר למשה שאם לאו יהושע משרת תחתיך, וכפי שנתבאר בגמרא לעיל שאמרה 'ושב אל המחנה' וגו', שכוונתה להמשך הפסוק. ואם כן כלל לא הביאה הגמרא לגבי שלא יצא הדבר לבטלה את הפסוק 'ומשרתו'. ואם כן לא שאין גורסים את הפסוק 'ומשרתו' [כדברי רש"י] אלא שהוא שייך באמת לגמרא לעיל.

ובבית נתן (ד"ה א"ר יצחק) גרס בדברי הגמרא אף על פי כן לא יצא הדבר לבטלה שנאמר (במדבר כז יח) 'קח לך את יהושע בן נון'. וכתב על זה הברכת אברהם (שם) שהוא גירסא נכונה ומכוונת.

אך בחודש האביב (ד"ה אמר) כתב שדרשת הגמרא היא מזה שכתוב 'ומשרתו' ולא 'ומשרתך', כי הרי אם זה רק דיבור הקב"ה היה לו לומר 'ומשרתך' וגו' כדרשת הגמרא לעיל. לכן דרשה הגמרא גם שלא יצא הדיבור לבטלה וזה שכתוב 'ומשרתו' וגו'.

קו. **כן** צריך לומר ברש"י. רש"ש (ברש"י שם). קז. **ובמעון** הברכות (ד"ה כשם) הוסיף את דברי הגמרא בעירובין (נד:) שרב פרידא לימד את תלמידו ארבע מאות פעמים ולא כעס עליו. קח. **הובא** בעץ יוסף (ד"ה משה). קט. **כמבואר** בתורת כהנים (ויקרא פ"ג ה"ג). קי. **כעין** זה ביאר בעין אליהו (ד"ה וא"ד). קיא. **אונקלוס** מתרגם 'אבטל רוגזיה'. קיב. **וכעין** זה ביאר הגר"א בביאורי אגדות (ד"ה אמר) שדרשת רבי אבהו הוא משום שיש שלש עניינים בפסוק שאין אחד מהם שייך לחבירו: א. 'ודבר ה' אל משה'. ב. 'ושב אל המחנה'. ג. 'ומשרתו יהושע בן נון'. ולכן דורש רבי אבהו שהמשך הפסוק מדבר גם ממאמר השם יתברך למשה רבינו שאמר לו שישוב למחנה ואם לא אזי 'ומשרתו יהושע בן נון' ישמש תחת משה. ועיין בבית אברהם (ד"ה ודבר). קיג. **חדשים** גם ישנים (ד"ה ואף). והוסיף שיש ללמוד מכאן שטובה הבאה על ידי עונש גם כן טובה מקרי ועתידה להתקיים. קיד. **וכן** כתב בתולדת יעקב (ברש"י שם) ובלשמוע בלמודים (ד"ה לא) ובמנחם משיב נפש (ברש"י ד"ה כשם).

מדוע הקדוש ברוך הוא הענישו באופן זה

שם. בראש יוסף (לר' יוסף בן יעקב, ד"ה ת"ר) הקשה למה הזהיר הקב"ה את משה בעונש כזה שיהושע ישרת תחתיו, והלא 'מאה מיתות ולא קנאה אחת'[קטו], וכי משה סרבן היה נגד דיבורו של הקב"ה אם היה מצוה אותו שיחזיר האהל למקומו. ועוד קשה שהרי כתוב 'ושב אל המחנה', ולמה נענש שאמרה הגמרא שלא יצא הדבר לבטלה ויהושע שירתו תחתיו.

ותירץ על פי המבואר בפרשת פנחס אצל בנות צלפחד (במדבר כז ה) 'ויקרב משה את משפטן לפני ה'', ולאחר פרשה זו נאמר (שם שם טו-יז) 'וידבר משה אל ה' וגו' יפקוד ה' וגו' איש על העדה אשר יצא לפניהם ואשר יבא לפניהם', ואיתא בספרי (דברים פיסקא יז) שעונשו של משה [שלא ידע את הדין] היה על שאמר (דברים א יז) 'וכל הדבר אשר יקשה מכם תביאו אלי' דרך גאוה וגדולה, לוכן נענש מדה כנגד מדה שבנות צלפחד ראו עיניהם יותר ממשה. וכן היה ראוי להוריש את הגדולה לבניו כמבואר במגילה (יג:) כשהקב"ה פוסק גדולה פוסק לו ולזרעו, אך אם הגיס דעתו הקב"ה משפילו. ומבואר בעירובין (סג.) כל המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה. ומבואר בפוסקים (רמ"א יו"ד סי' רמב ס"ד) שאם הוא רבו מובהק לא מועיל נטילת רשות תוך שלש פרסאות, ואם הוא דבר פשוט וקל מותר להורות. ועל פי זה היה תירוץ מספיק למשה שאמר ש'את הדבר הגדול תביאו אלי', שמי לנו גדול ממשה שהוא הרב המובהק של כל ישראל ואז אפילו נטילת רשות לא מועילה תוך שלש פרסאות רק דבר קטן וקל מותר להורות, ואינם רשאים להורות בפניו אף אם יתן להם רשות. אך כשהרחיק משה מישראל ויצא מחוץ למחנה שלש פרסאות [ואז מותר להורות] ולא נתן רשות לדייני ישראל להורות אז הקב"ה אמר לו אם אתה מחזיר את האהל למקומו מוטב ואם לא הרי לך עונש על מה שאמרת כל דבר הקשה יביאו אלי שלקחת הגדולה לעצמך ולא נתת רשות לישראל להורות, ואז יהושע בן נון יהיה תחתך מדה כנגד מדה שאם הגיס דעתו הקב"ה משפילו. ולכן אמרה הגמרא שהקב"ה לא חזר בו לבטלה, כיון שהקב"ה מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה, שהיה חטא לפי שעה שהיה מרוחק שלש פרסאות וישראל יצאו אליו ולא נתן רשות להורות, לכן נענש שאף על פי כן לא יצא דבר לבטלה.

בפנים מסבירות (ד"ה אמר) גם כן הקשה שכיון שאותו דבר שיהושע ישרת היה דבר רע למשה אם כן כיון שלא נתקיים התנאי ומשה החזיר את האהל למה לא חזר בו הקב"ה מלעשות אותו רעה למשה. ותירץ משום שאמרו חז"ל (סנהדרין קה:) בכל אדם מתקנא חוץ מבנו ותלמידו, אם כן אין זו לרעה לגבי משה שנתיישב יהושע בתוך האוהל כמוהו.

בעיני יצחק (ד"ה ושב) הקשה איך נזף הקב"ה במשה והענישו מבלי אזהרה תחילה שישוב למחנה והלא כל מה שנתרחק מהם היה רק לכבודו יתברך. ותירץ על פי מה שכתבו חכמי אמת שאי אפשר לשום תלמיד חכם לזכות לכתרה של תורה רק באמצעות ניצוץ של משה המתלבש בנשמתו, ואחר חטא העגל נגזר על כל הנפשות שתתמעט השגתם על ידי שנפגמו כי חזרה הזוהמא למקומה, ולכן אפשר שעתה לא נוח למשה להתלבש בנפשות חכמי הדורות, ולזה אמר לו הקב"ה שישוב אל המחנה להתלבש בנפשות חכמי הדורות, ואם לאו שאינך מתרצה מפני פחיתותם, יהושע תלמידך משרת תחתיך, היינו נשמתך תתלבש בניצוצי נשמתו של יהושע תלמידך ואחר כך תתלבש עמו בנשמותיהן של חכמי הדורות כמו שמתלבשת הנשמה ברוח ורוח בנפש[קטז].

בויאמר יצחק (ד"ה ודבר) ביאר כי בני ישראל בעת מתן תורה השיגו השגה גדולה כמו אדם הראשון קודם החטא, והיתה אז היכולת ביד משה רבינו ללמוד עמהם כפי מדרגתם הגדולה, אך לאחר חטא העגל נטלה השגה זו ואבדה מעלתם, ומשה בהיותו בהר השיג אז השגה גדולה עד כי מ"ט שערי בינה נמסרו לו ולא היה יכול ללמוד עמהם, אמנם הקב"ה רצה שילמד עם בני ישראל תורה, על כן אמר לו כשם שאני הסברתי לך פנים ולמדתי עמך לפי השגתך עד שעלית למדרגה כזו, כך אתה הסבר להם פנים לישראל ולמוד עמהם כפי מדרגתם. ואם לאו שאין בכוחך לרדת ממדרגתך וללמוד עמהם אזי יהושע שהוא תלמידך ומדרגתו קטנה ממדרגתך יוכל ללמוד עמהם כפי מדרגתם.

מתי משה השיב את האהל למחנה

שם. ברש"י (ד"ה והיינו) מבואר שמשה השיב את האהל לאחר שנתרצה הקב"ה לישראל והוקם המשכן[קיז]. **ובמשכיל לדוד** (שמות לג יא ד"ה ועל) הקשה למה המתין עד הקמת המשכן הואיל והקב"ה אמר לו להשיב מיד. ואין לומר שהיה יודע הקב"ה שבדעתו של משה היה שלא להחזיר האהל למחנה עד עולם ולכן הוצרך לצוותו שיחזירנו אבל לא היתה כוונתו שיחזירנו מיד אלא דווקא לאחר הקמת המשכן, כיון שעל אותו זמן לא שייך לומר שיאמרו ישראל הרב בכעס שהרי אז כבר לא היה כעס שביום הכפורים נתרצה בלב שלם.

ותירץ שלכאורה מה חידש רבא שהדבר לא יצא לבטלה, שהרי הוא מפורש בפסוקים שיהושע שימש אחריו. ועוד שבפסוקים מבואר שמשה רבינו נטה את האהל מחוץ למחנה משום מנודה לרב מנודה לתלמיד, אם כן מה זה שכתוב (שם פסוק ח) 'והיה כצאת משה אל האהל', והיינו שיצא מהמחנה אל האהל, מדוע נכנס למחנה כלל מאחר שעם ישראל היו מנודים. אלא באמת בתחילה משה יצא לגמרי מן המחנה כמו שכתוב (שם פסוק יא) 'והיה כל מבקש ה' יצא אל אהל מועד', ומיד אמר לו הקב"ה עכשיו יאמרו הרב בכעס ותלמיד בכעס, ואז חזר מיד והיה נכנס למחנה ללמדם תורה ומצוות מה שהיה לומד. אמנם את האהל לא רצה להחזיר מיד הואיל וידע שהקב"ה עדיין בכעס וסבר שאם יכניס האהל שוב לא תיגלה אליו השכינה אפילו לאחר יום הכפורים כיון שעדיין לא נתכפרו לגמרי עד הקמת המשכן על ידי הקרבנות, והקב"ה לא אמר לו אלא 'ושב אל המחנה' ולא אמר לו בבירור שישיב את האהל, לכך סבר משה שלא רצה לומר לו אלא שהוא ישוב לילך עמהם אבל האהל ישאר במקומו עד שיתכפרו בקרבנותיהם ואז יהיו ראויים להשראת שכינה ביניהם. ורבא אמר שלפי האמת לא זו היתה כוונת הקב"ה אלא כשאמר לו 'ושב אל המחנה' היתה כוונתו גם על האהל עצמו שיחזירנו למקומו, ואף על פי שלבסוף החזיר גם האהל אחר הקמת המשכן הואיל ולא החזירו מיד בתחילה והיה גורם על ידי כך שישרה הוא יתברך שכינתו ביניהם אפילו קודם הקמת המשכן, בשביל זה נענש קצת שאפילו שלא נכנס מיד יהושע לשמש תחתיו, מכל מקום לבסוף ירש הוא מקומו ולא זכה שירשו בניו את גדולתו.

בדברי הראשונים מתי היה נטיית האהל מחוץ למחנה

שם. רש"י (שמות לג יא) כתב שדבר זה של הוצאת האהל מהמחנה היה לאחר יום הכפורים עד שהוקם המשכן בניסן[קיח]. שהרי בי"ז תמוז נשתברו הלוחות ובי"ח שרף את העגל ובי"ט עלה להר ועשה ארבעים יום ובקש רחמים, ובר"ח אלול נאמר לו שיעלה לקבל לוחות שניות ועשה שם ארבעים יום עד יום הכפורים, ואז נתרצה הקב"ה לעם ישראל בשמחה ובלב שלם ומסר לו לוחות אחרונות וירד והתחיל לצוותם על המשכן ועשאוהו עד אחד בניסן ומשהוקם לא נדבר עמו עוד אלא מאהל מועד.

הרמב"ן (שם פסוק ז) הקשה על רש"י שכתב שנטיית האהל היתה אחר יום הכפורים, שהרי משה הוציא את האהל משום שהקב"ה היה בכעס, ואם היתה הוצאת האהל אחר יום הכפורים הנה גם הקב"ה וגם משה ברצון היו. ולכן חלק על רש"י וכתב שביום שירד משה דהיינו בי"ז בתמוז שרף את העגל ודן את עובדיו, ובי"ח אמר להם שיעלה אל ה' לכפר עליהם, ועלה אל ההר [בי"ח בתמוז] והתפלל תפילה קצרה, כפי שכתוב (שם לב לא-לב) 'אנא חטא העם הזה חטאה גדולה וגו' ועתה אם תשא חטאתם ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת', והקב"ה ענה לו (שם פסוק לג) 'מי אשר חטא לי אמחנו מספרי'. ואמר לו (שם פסוק לד) 'ועתה לך נחה את העם וגו' הנה מלאכי ילך לפניך'. ונגף את העם על אשר עשו את העגל. וציוה את משה (שם לג א-ו) 'לך עלה מזה אתה והעם וגו' אל הארץ אשר נשבעתי וגו' כי לא אעלה בקרבך וגו' וישמע העם את הדבר הזה ויתאבלו וגו' ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חורב'. ואז בי"ח בתמוז ראה משה כי הדבר ארוך מאוד ולא ידע מה יהא בסופו ולקח האהל ונטה לו מחוץ למחנה שתהיה שכינה מדברת לו משם, כי איננה שורה בקרב העם ואם יהיה האהל בקרב המחנה לא יהיה לו הדיבור משם, והפסוק ממשיך שהיה כל מבקש ה' יוצא אליו. ואם כן לדבריו כל מעשים אלו כולל לקיחת האהל מחוץ למחנה היו בי"ח בתמוז עד אחד בניסן שהתחילו בבניית המשכן. עוד הביא הרמב"ן (שם) מפרקי דרבי אליעזר (פמ"ו) שבי"ז בתמוז שבר את הלוחות והרג את חוטאי ישראל ועשה ארבעים יום במחנה עד ששרף את העגל וכיתת אותו והכרית עבודה זרה מישראל. ובראש חדש אלול אמר לו הקב"ה שיעלה להר עוד ארבעים יום. אם כן לדבריו מה שמשה לקח את האהל היה מי"ח בתמוז עד סוף ארבעים יום [עד אלול], ומיום הכפורים עד אחד בניסן[קיט]. ולדברי הפרקי דרבי אליעזר יוצא שמשה עלה רק שני פעמים ארבעים יום ראשונים [לאחר מתן תורה עד י"ז בתמוז] ומאלול עד יום הכפורים[קכ].

בגור אריה (שם פסוק יא) למד שגם רש"י נוקט שנטיית האהל היתה מי"ז בתמוז וכמו שרש"י כתב (שם פסוק ז) 'ומשה יקח את האהל' מאותו עון, ואם כן

קטו. **לשון** המדרש (דב"ר ט ט). קטז. **ועיין** עוד בעובר אורח לבעל האדרת (אות קיג) מה שהביא מרבי שאול פאדווא להקשות ממה שאמר משה רבינו (במדבר יא כט) 'ומי יתן כל עם ה' נביאים', ואם כן זה לא היה עונש בשבילו שיהושע ישרת. ובמה שיישב שם. קיז. **באור** צבי (ברש"י שם) ציין לפסוק (במדבר ג לח) 'והחונים לפני אהל מועד מזרחה משה' וגו'. קיח. **וכן** כתב האבן עזרא (שם שם ז) שמעשה זה היה אחר שהוריד את הלוחות השניות. קיט. **והגר"א** באדרת אליהו (שמות לג ז) נקט כדברי הפרקי דרבי אליעזר, אלא שפירש בדבריו שמעשה זה של נטיית האהל היה רק בארבעים יום שהיה משה במחנה ולאחר מכן החזירו. וכן נקט הנצי"ב (שם). אלא שלפי דרשת הגמרא שהקב"ה אמר לו שישוב למחנה, ביאר הכתב והקבלה (שם פסוק יא) שמשה רבינו ביטל את דעת עצמו מפני דעת המקום וקבע מיד ישיבתו תוך המחנה בהשבת האהל, נמצא שלא ישב שם כי אם יום או יומיים, וכן מבואר בילקוט (שמות רמז שצג) מלמד שהתיר לו נדרו והכניס את האהל. קכ. **ועיין** שם ברמב"ן מה שהקשה. ובמה שיישב הגר"א (שם). וראה בזכרון יעקב (בנדיטמאן, מידותיס עמ' 80 ד"ה פסח) שהאריך במחלוקת רש"י והרמב"ן.

מי"ז בתמוז נטע אהלו מחוץ למחנה, ומה שכתב רש"י שדבר זה היה נוהג מיום הכפורים עד שהוקם המשכן, היינו ללמד את עם ישראל תורה זה היה מיום הכפורים ואילך, שקודם יום הכפורים לא היה לו זמן ללמד להם תורה.
אלא שהקשה למה היה אהלו חוץ למחנה אחר יום הכפורים והרי עיקר נטיית אהלו חוץ למחנה היה בשביל שהיו מנודים ואילו אחר יום הכפורים נתרצה להם כבר הקב"ה. ותירץ שאפילו שנתרצה הקב"ה עדיין היו כמנודים, שהרי כפרת ישראל על החטא היתה בקרבנות המשכן, וכל זמן שלא כיפר להם יש כאן נידוי לשמים, ואפילו שנתרצה להם ביום הכפורים לא היה זה ריצוי גמור. אלא שלדעת דרשת הגמרא כאן לא היה אהלו של משה מחוץ למחנה אחר יום הכפורים, שאחר יום הכפורים לא שייך לומר 'אני בכעס' שהרי כבר נתרצה להם. ולפי זה 'ומשה יקח את האהל' הוא רק עד שאמר לו הקב"ה שיחזור למחנה ומיד אמר לו הקב"ה שישוב אל המחנה[קכא].

מנין שזה היה בסוף ארבעים שנה

ועוד פתח רבי יהודה בכבוד תורה ודרש הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם וכי אותו היום נתנה תורה לישראל והלא אותו יום סוף ארבעים שנה היה[קכב]. ביאר המהרש"א (ח"א ד"ה סוף) שהרי כל חומש משנה תורה ניתן בסוף שנת הארבעים לצאת בני ישראל מארץ מצרים, וקבלת התורה היתה בשנה הראשונה לצאת בני ישראל.

מי הם 'לומדיה'

אלא ללמדך שחביבה תורה על לומדיה בכל יום ויום כיום שנתנה מהר סיני. ביאר המהרש"א (ח"א ד"ה ללמדך) שמשה והכהנים והלוים אמרו את זה לעם ישראל, כמו שכתוב (דברים כז ט) 'וידבר משה והכהנים הלוים וגו' הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם', ומשה והכהנים הם ודאי לומדים, שכתוב בהם (שם לג י) 'יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל'. ואמר שחביבה עליהם התורה כיום שניתנה, וכמו שאמרו (ספרי ואתחנן פיסקא לג) יהיו דברי תורה בעיניך כדיוטגמא[קכג] חדשה.
הגר"א בביאורי אגדות (ד"ה ועוד) ביאר שאותו יום שאמר להם משה 'הסכת ושמע ישראל' גילה להם פרטי התורה וטעמיהם, והיתה חביבה על ישראל כיום שניתנה בו תורה על פי הגמרא בעירובין (נד.) למה נמשלו דברי תורה כתאנה, מה תאנה זו כל זמן שאדם ממשמש בה מוצא בה תאנים, אף דברי תורה כל זמן שאדם הוגה בהן מוצא בהן טעם[קכד].

היכן משמע בפסוק שגם לאחר הרבה שנים תורה חביבה על לומדיה

שם. בשפתי חכמים (ד"ה ללמדך) הקשה שמהפסוק אין ראיה שחביבה תורה רק עד ארבעים שנה, אבל מנין לאחר שעברו כבר מנתינתה כמה מאות ואלפים שנים. ותירץ שלכן צריך את הפסוק (דברים ו ו) 'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום', שבכל השנים כך.
עוד תירץ שרבי תנחום הביא ראיה בסמוך מאדם שלא קורא קריאת שמע ערב אחד שנחשב שלא קרא כלל, ולכאורה מאחר שלמדנו מפסוק למה לו להביא ראיה. אלא לומר שאפילו אחר כמה אלפים לנתינתה כך הוא, ולזה הביא הראיה מקריאת שמע.

בא לבאר שהשכינה בכל מקום עם התלמיד חכם

שם. בכבוד הבית (ד"ה תנו) ביאר כהמשך דבריו לעיל, שרבי יהודה בא לבאר שאחרי שהתורה חביבה על לומדיה בכל יום מחדש כיום שניתנה בו תורה בסיני אם כן אין שייך לומר שהשכינה נמצאת דווקא במקום קבוע כמו בבית המדרש כי בכל מקום שבא תלמיד חכם ולומד תורה כיום שניתנה בהר סיני נעשה שם כהר סיני ממש שירדה השכינה שם בשעת מתן תורה. וכן תמיד, לפי שחביב עליו כיום שניתן התורה.

אולי הפסוק הוא משום שאין אדם עומד על דעת רבו עד ארבעים שנה

שם. בתאוה לעינים (ד"ה עוד) הקשה אולי מה שהפסוק אומר 'היום הזה נהיית לעם' הוא משום שאותו היום סוף ארבעים שנה היה, וכמו שאמרו חז"ל (ע"ז ה:) על הפסוק (דברים כט ג) 'ולא נתן ה' לכם לב לדעת עד היום הזה', שעד ארבעים שנה אין אדם עומד על דעת רבו, אם כן היום הזה שהוא סוף ארבעים שנה אמר משה לישראל כיון שעברו ארבעים שנה ראוי שתבינו דעת רבכם שהוא הקב"ה, וזהו 'היום הזה נהיית לעם', שעד עכשיו לא הייתם מבינים כל כך בתורה שהיה קודם ארבעים שנה כיון שלא עמדתם על דעת רבכם, ואם כן מה היא קושיית הגמרא[קכה].
ותירץ שהקושיא היא שהפסוק ישתוק מ'הזה' ויכתוב רק 'היום נהית לעם', ו'הזה' הוא לשון הנראה באצבע[קכו]. ולכן מקשה הגמרא וכי אותו היום ניתנה תורה כדי שיכתוב הזה לרמוז על מעמד הר סיני שגם שם כתוב (שמות יט א) 'ביום הזה באו מדבר סיני', והלא סוף ארבעים שנה היה. לכן דרש רבי יהודה שאמר משה לישראל שצריכים לומדי התורה שכל יום תהא חביבה להם כיום שניתנה בו תורה, וזהו מילת 'הזה' שכשם שכשאדם רואה או שומע דבר חידוש אומר זה חידוש ומורה באצבע עליו, כך כל יום תהא התורה בעיניך כחידוש עד שתאמר ראה זה חדש כאילו נתחדש היום. ואפשר שהגמרא לומדת שזה כיום שניתנה בו תורה מגזירה שוה שכתוב 'היום הזה נהיית לעם' וכן כתוב 'ביום הזה באו מדבר סיני'.
בישרש יעקב (סי' קלג) יישב שהגמרא מדייקת מהמשך הפסוקים שכתוב (דברים כז י) ושמעת בקול ה' אלהיך וגו' אשר אנכי מצוך היום'. ולעיל (שם כו טז) גם כתוב 'היום הזה ה' אלהיך מצוך', והציווי לא היה באותו היום ולא שייך לומר בציווי טענת 'אין אדם עומד על דעת רבו עד ארבעים שנה', אלא שמוכרח לומר שחביבה תורה[קכז].

היה לה לגמרא לומר שפתח בחביבות התורה

שם. ביערות דבש (ח"ב דרוש ג)[קכח] הקשה איזה כבוד התורה יש בדרוש זה, והיה לגמרא לומר שרבי יהודה פתח בחביבות התורה ודרש. וביאר על פי הגמרא במכות (כב:) כמה טיפשים האנשים שעומדים מלפני ספר תורה ולא עומדים מלפני אדם גדול. ולכאורה לשון 'טפשים' אינו מדוקדק, הלא עבריינים הם שעוברים על עשה שבתורה (ויקרא יט לב) 'מפני שיבה תקום'. אלא שבאמת אותם אנשים לא היו עבריינים מכיון שמבואר בגמרא (קידושין לג.) שאין האומנים רשאים לעמוד בשעה שעוסקים במלאכתם מפני ביטול מלאכה. ואותם אנשים בשעה שהיו עוסקים במלאכתם לא היו עומדים מפני תלמידי חכמים ועל פי הדין אכן הם פטורים, ולכך לא היו עבריינים, אבל כיון שעומדים מפני ספר תורה שפיר היו טפשים כיון שלא עומדים מפני גברא רבה. ובמשנה בבכורים (פ"ג מ"ג) כתוב כל בעלי אומניות שבירושלים עומדים לפני המביאים בכורים, וביאר הרע"ב (שם) שהגם שבעלי אומנות אין רשאים לעמוד, אבל חביבה מצוה בשעתה, לזה היו עומדים. וזה מה שרבי יהודה רצה להמליץ בעד המוני העם אשר לא חשו על כבוד חכמים לעמוד מפניהם בשעה שעוסקים במלאכתם מפני שהם פטורים, אבל יפה עשו שחשו על כבוד התורה לעמוד מפניה אפילו בשעה שעוסקים במלאכתם, על כן פתח רבי יהודה בכבוד התורה ודרש ללמדך שחביבה תורה על לומדיה, ואם כן חביבה מצוה בשעתה, על כן נמשך מזה כבוד התורה לעמוד מפניה אפילו בשעה שעוסקים במלאכתם.

במה רבי יהודה דרש בכבוד אכסניא

שם. בשדה יצחק (ד"ה ועוד) ביאר שהמארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומאכילו ומשקהו כדי לשמוע דברי תורה ממנו כיון שהתורה חביבה על לומדיה כיום שניתנה מהר סיני אם כן נעשה ביתו כעין הר סיני והיינו כבוד אכסניא.
ביד דוד (מהדו"ב ד"ה ועוד) הביא שבמדרש (שיה"ש פ"ב ה ג) הובאו דברי הגמרא בנוסח אחר שדרש רבי אלעזר בן יעקב 'מלמד כיון ששנה להם משה את התורה וקבלוה בסבר פנים יפות העלה להם הכתוב כאילו קבלוה היום מהר סיני וכו' ואתם אחינו בני אושא שקבלתם רבותינו בסבר פנים יפות על אחת כמה וכמה'. ויש לומר שגם כוונת רבי יהודה לזה, ואפילו שהוא דרש בכבוד התורה, הוא גם כן בכבוד אכסניא, כי בודאי דברי תורה חביבים על לומדיהם כל יום כשעה שניתנה, ומכח זה מקבלים שכר מחמת החביבות, והוא הדין בעל הבית שדרך העולם בימים ראשונים שהאורח חביב עליו ואחר כך קץ בו, ולכן אמר שיהיה כדברי תורה, שיהיה חביב עליו בכל יום כשעה ראשונה[קכט].
בברכת אברהם (ד"ה אלא) ביאר שכבוד התורה הוא שחביבותה אצל לומדיה מעידה על שלימותה, ומזה גם נלמד לכבוד אכסניא שמארחים לתלמידי חכמים שעוסקים בדבר חשוב כל כך.
ובפרשת מרדכי (ד"ה ועוד) כתב שאפילו שהדרשה הראשונה היתה לכבוד האורחים וכפי שנתבאר, עכשיו דרש בכבוד התורה שאפילו שהם לא הלכו ליבנה לחדש הלכות אלא לסדר ההלכות השנויות מכבר, כמבואר בסנהדרין (פו.) שרבי נחמיה סידר התוספתא, ורבי יהודה את הספרא, ורבי יוסי את הסדר עולם כמבואר ביבמות (פג.), ורבי אליעזר בן רבי יוסי הגלילי היה מסדר אגדות

קכא. **וזה** שלא כדברי רש"י כאן שמשה החזיר את האהל רק אחר בניית המשכן בניסן. וכפי שביאר לעיל המשכיל לדוד. קכב. **מה** שהגמרא תלתה את הויית העם בנתינת תורה, הוא על פי דברי הרמב"ן (שמות ו ז) בפסוק 'ולקחתי אתכם לי לעם', 'בבואכם אל הר סיני ותקבלו התורה, כי שם נאמר (שם יט ה) והייתם לי סגולה'. וכן ביארו האבן עזרא והספורנו (שם). ועיין בים דרך (בראשית מאמר א הערה ח) שזה מקור נאמן למאמר רבי סעדיה גאון שאין אומתינו אומה אלא בתורותיה. וראה עוד באם יעקב (ילקימאוסקי, ד"ה ועוד). קכג. **מצות** המלך הבאה במכתב. רש"י (דברים ו ו). קכד. **ועיין** עוד מה שהאריך בבית הלל (ליוזנט, ד"ה היום הזה). קכה. **וכן** הקשה במגן דוד (ד"ה וכי). קכו. **כמו** שכתוב (שמות יב ב) 'החדש הזה לכם', ודורשים בגמ' מנחות (כט.) שנתקשה משה בחידוש הלבנה והראהו הקב"ה באצבע. קכז. **ועיין** עוד בסמיכת חכמים (ד"ה היום) מה שיישב. קכח. **הובא** בחידושי גאונים על העין יעקב (ד"ה ועוד). קכט. **ועיין** צבי קודש (ד"ה ועוד) מדוע רבי יהודה כאן לא דרש כדרשת המדרש.

כמבואר בחולין (פט.), מכל מקום חשוב הדבר בעיני הקב"ה כנתינת התורה עצמה שהרי כשעברו ישראל את הירדן והעתיקו את התורה שקיבלו כבר אמר משה 'היום הזה נהיית לעם' שגם בשעה שמסדרים את ההלכות אפילו שאין מחדשים כלום דומה כיום שנתנה תורה בסיני.

מדוע נחשב כאילו לא קרא קריאת שמע מעולם

אמר רבי תנחום בריה דרבי חייא איש כפר עכו תדע שהרי קורא אדם קריאת שמע שחרית וערבית וערב אחד אינו קורא דומה כמי שלא קרא קריאת שמע מעולם. ביאר **המהרש"א** (ח"א ד"ה ללמדך) שבקריאת שמע כתוב (דברים ו ו) 'אשר אנכי מצוך היום', ופירש רש"י (שם) שלא יהיו בעיניך כדיוטגמא ישנה שאין אדם סופנה אלא כחדשה שהכל רצים לקראתה. והרי אם ערב אחד אינו קורא אותה כאילו לא קרא קריאת שמע מעולם, היינו שלא קיים את הציווי להחשיבה כחדשה אלא מחשיב אותה כישנה שאין צריך לקרותה בכל יום[קל]. והוסיף **בברכת אברהם** (ד"ה תדע) שרבי תנחום מביא ראיה שמזה נלמד שישראל לרוב חיבתם בתורה ומצוותיה היא אצלם בכל יום כחדשה וכאילו היום קיבלוה וקודם לכן לא למדו בה כלל ולא קיימו מצוותיה.

ובמגיד תעלומה (ד"ה שהרי) ביאר שדומה כמי שלא קרא קריאת שמע מעולם היינו שהוא כל כך מתגעגע ומצטער על הדבר כמו שאיבד דבר חדש ולא נהנה ממנו מעולם[קלא]. והנה הקריאת שמע להמון עם מקיימים בזה מצות 'והגית בו יומם ולילה' כמבואר במנחות (צט:), ומזה תראה שכל לימודי תורה לתלמידי חכמים הוא גם כן כעין זה שבכל יום ויום הוא בעיניהם כדבר חדש שניתן היום מהר סיני כמו קריאת שמע שהוא כדבר חדש שדומה עליו שלא קרא קריאת שמע מעולם.

ביגיעות מרדכי (ד"ה תדע) ביאר על פי הגמרא לעיל (מז:) איזהו עם הארץ, כל שאינו קורא קריאת שמע ערבית ושחרית דברי רבי אליעזר. וביאר המהרש"א (סוטה כב. ח"א ד"ה כל שאינו) על פי מה שמבואר במנחות (צט:) אפילו לא קרא אדם אלא קריאת שמע שחרית וערבית קיים מצות 'לא ימוש'. והנה מזה שלא אמר 'כל שאינו קורא קריאת שמע' בלבד, והוצרך לסיים 'שחרית וערבית', משמע להדיא שרצה לומר שאפילו קרא שחרית אלא ערבית לא קרא גם נקרא עם הארץ והטעם משום שכל ערב תחילת יום אחר הוא וזה לאות שאינה חביבה עליו בכל יום ויום כיום שניתנה מהר סיני, ואם כן דברי רבי תנחום אינם ראיה לרבי יהודה אלא מפרש את דבריו שלא נסבור שמה שאמר 'ללמדך שחביבה תורה על לומדיה' משמע לכאורה שרק למעלה יתירה אמר כן, אבל מכל מקום אף מי שאינו מחבב את התורה כל כך בכל יום ויום כיום שניתנה מהר סיני אמנם שאין בו מעלה יתירה זו, אבל על כל פנים נקרא לומד את התורה ושפיר מקיים מצות 'לא ימוש', כמו מי שלא קרא אלא שחרית וערבית שקיים מצות 'לא ימוש', על זה אמר 'תדע' כלומר ולא עוד אלא אפילו נקרא עם הארץ אם אינו לומד או קורא קריאת שמע בחביבות, כי עיקר מצות 'לא ימוש' תלויה בחביבות[קלב].

בלשמוע בלמודים (ד"ה אדם) ביאר שהתורה היא בלתי גבולית ובכל עת שקורא קריאת שמע יכול למצוא בה איזו השגה חדשה, ואף אם אינו משיג בפועל מתרשם בנפש איזה רושם חדש מהקריאת שמע שקרא וכאשר ערב אחד לא קרא הרי זה כאילו לא קרא קריאת שמע מעולם, שהשגה של ק"ש זו לא השיג מעולם ולא קרא אותה מעולם.

בבית אהרן (גורגון, דרוש נא) ביאר שחייב אדם לאהוב את ה' במה שהוא חביב לו יותר כמו שדרשה הגמרא לעיל (סא:) מ'בכל נפשך ובכל מאדך' (דברים ו ה), נמצא כשהוא אומר 'ה' אלהינו ה' אחד' צריך לייחד שמו ואפילו אם היו נוטלים נשמתו ימסור נפשו על קדושת שמו הגדול, ובכל שחרית וערבית שמכוין לזה הקב"ה קובע לו שכר כאילו מסר נפשו על קידוש ה' לפי שמחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, שהרי אם היה בא מעשה לידו למסור נפשו היה מוסר נפשו בשביל הקב"ה. אבל מי שנזדמנה לו יום אחד סחורה שמוכר ביוקר או לוקח בזול ואמר אלך קודם התפילה כיון שאין הסחורה מצויה, והלך לסחורה, נמצא שכל מה שהיה אומר 'בכל נפשך ובכל מאדך' שהוא מוסר ממונו ונפשו על קדושת ה' היה משקר שהרי כשבא לידו להרויח ממון עשה הממון עיקר והתפילה תפל, והתגלה שכל אותם הימים שהיה מוסר ממונו ונפשו לא היה תוכו כברו והרי הוא מפסיד כל אותם הימים שעברו. וזה מה שאמר רב תנחום שכשאדם שכח פעם אחת לקרוא קריאת שמע הפסיד את כל הקריאת שמע שלפני כן.

בבית מרדכי (ליבשיץ, דרוש כא) ביאר שהקב"ה צוה לקרות קריאת שמע בכל יום ולקבוע עתים לתורה בכל יום כדי לקשר את עצמינו מיום ליום למעמד הר סיני, וכמו שבשלשלת מחוברת הטבעת האחרונה לראשונה כי הם תלוים ומקושרים זה בזה, אבל אם נשברה באמצע טבעת אחת אזי נפסקת הטבעת האחרונה מהראשונה, כמו כן בקריאת שמע שהוא זוכר ומקבל עול מלכות שמים ואהבת ה' הוא מקשר יום ליום למעמד הר סיני, אבל אם ביטל ק"ש פעם אחת אפילו שיכול לחזור בתשובה מכל מקום לא יוכל לזכות למעלת הנבחר למעמד הר סיני כיון שכבר נפסק יום אחד ממעמד הר סיני. וכן הוא בתורה אם יהגה בה יום ויום אם כן יום ליום מקושר למעמד הר סיני, וכל יום ויום חביבה תורה על לומדיה כמו שהיום ניתנה מהר סיני משום שמקושר מיום ליום למעמד הר סיני[קלג].

הגר"ח שמואלביץ בשיחות מוסר (שנת תשל"א מאמר א) ביאר שקבלת עול מלכות של היום אינה המשך לזו של אתמול אלא בכל פעם שקורא קריאת שמע מקבל עליו מחדש עול מלכות שמים הגם שקורא אותם דברים שקרא אמש. ואף בלימוד תורה כן כל שעה שעוסק בה הרי הוא מקבלה מחדש, וכדרך שאמר התנא (אבות פ"א מ"ד) 'והוי שותה בצמא את דבריהם' דהיינו כאילו לא שמעת מעולם.

במשנת רבי אהרן (מוסר ח"א מאמר כתרה של תורה אות א, עמ' כט) ביאר שכמו שכל הבריאה מאוחדת באמת אך נתחלקה לפרטים, כן ישנם פרטים באדם עצמו בזמן חיותו וכוחותיו, והחיות של כל רגע ורגע היא מציאות בפני עצמה והמציאות של זמן ההוא נשארת לעולם, כל רגע ורגע הוא זמן בפני עצמו ובריאה בפני עצמה, ובפעם שלא קרא קריאת שמע הרי בזמן הזה היה בלי קבלת עול מלכות שמים וככה נשארת מציאותו מהזמן ההוא לעולם, ואין הפירוש שחסירה לו מאלפי קבלות קבלה אחת, רק נחשב כמי שהאיש הזה לא קיבל עליו מעולם, כי מציאותו וקיומו מאותו זמן נשארת בלי קבלה.

באור החמה (ד"ה שחביבה) ביאר שחביבות התורה הוא בזה שמבואר בשבת (פח:) שמשה הוצרך להילחם עם המלאכים שרצו לעכב את מתן תורה עד שניצח אותם ולכן חביבה היא עד מאד, והיינו שמכיון שהתורה היא תבלין כנגד היצר הרע לכך כשמפסיקים מללומדה יום אחד הרי שמנצח שוב היצר הרע את האדם והתורה חוזרת לסיני וצריך מלחמה מחודשת להחזירה וכמו שאמרו 'אם תעזבני יום יומים אעזבך', שהרי למחר צריך הוא להילחם וגם ללמוד ואינו מספיק ואין התורה מתקבלת עליו בקלות מפני שהיתה אבודה ממנו, וזה מה שהגמרא אמרה 'תדע' שהרי בק"ש שעניינה להמליך את הקב"ה הרי פשוט שבכל יום צריך להמליכו ואם נחסר יום אחד דומה כמי שלא קרא מעולם שהרי ממליך על ידי זה את הסיטרא אחרא וצריך שוב מחדש להמליך את הקב"ה, וגם בתורה כן.

מדוע הגמרא לא אמרה 'ושחרית אינו קורא'

שם. בתקנת עזרא (אלטשולר, קונטרס תיקון הסוג פמ"א אות ד) הקשה למה הגמרא לא אמרה שאם שחרית אינו קורא דומה כמי שלא קרא מעולם. ותירץ משום שאת קריאת שמע של שחרית יכול בדיעבד לקרוא כל היום ויש לו על כל פנים שכר כקורא בתורה, מה שאין כן ערבית מפני שיש אונס שינה כמבואר לעיל (ד:), הפקיעו חז"ל המצוה לגמרי שגם שכר כקורא בתורה אין לו לאחר חצות[קלד].

בלשמוע בלמודים (ד"ה אדם) ביאר מה שהגמרא לא אמרה סתם שלא קרא קריאת שמע, שאם לא קרא קריאת שמע בזדון נקרא עבריין, לכן אמרו 'וערב אחד אינו קורא' שיתכן שלא קרא בטעות שסבר שכמו שתפילת ערבית רשות כן קריאת שמע רשות, ולכן לא יתכן לקרותו עבריין לפי שאין עושה בזדון רק בטעות. וביאר עוד שיתכן שהכוונה על קריאת שמע שעל המיטה בערב.

בתולדת עוזר (ד"ה אמר) תירץ שדברי רבי תנחום הם כסדר הכתוב (בראשית א ה) 'ויהי ערב ויהי בקר', שכתוב ערבית ראשון. **ובשפתי חכמים** (ד"ה וערב) ביאר שלא נקטו שחרית משום שבערבית מצוי יותר שאונס שינה חוטפתו.

איך נדרש מכאן כבוד התורה הרי יש בזה חיוב

שם. הריא"ף (ד"ה ועוד) הקשה, איך נדרש מכאן כבוד התורה והרי זה חיוב לבני אדם שיהיו דברי תורה חביבים עליהם בכל יום כיום ראשון. וכן צריך לקשר את הראיה שהביא שאם לא קרא יום אחד דומה כמי שלא קרא מעולם לדברי רבי יהודה.

ותירץ שרבי יהודה בא לפייס דעת חז"ל שנתבטלו מתלמוד תורה כל זמן הגזירה שלא היו מניחים אותם ללמוד תורה, ועכשיו שהיה להם רשות נתקבצו כולם ביבנה ולמדו. ובעת נסיעתם דרש להם רבי יהודה בכבוד תורה שחשוב לפני הקב"ה יום הלימוד שלמדו כאילו אותו יום קבלוה מהר סיני,

קל. **וראה** ביגיעות מרדכי (ד"ה תדע) מה שהקשה על המהרש"א. קלא. **וכן** ביאר בצרור החיים (ד"ה דומה). והוסיף למה הדבר דומה, לתכשיט אחד שיש לאדם וחביב עליו ומרוב חיבתו בכל יום שילבשנו יהיה דומה עליו שאותו היום תחילת לבישתו, וכשלא ילבשנו יום אחד כשיחזור וילבשנו יהיה דומה עליו מרוב חיבתו כאילו לא לבשו מעולם. וביאר האור צבי (ד"ה דומה) שמפני שאין הטובה התמידית מורגשת כל כך אלא בעת העדרה, נקטה הגמרא באופן זה שאז מרגיש האדם יותר שכאילו היום צריך לקרוא ק"ש לראשונה שכשחיסרה נדמה לו כאילו לא קרא מעולם. קלב. **ובזה** מדויק לשון 'תדע' בלי וי"ו כיון שרבי תנחום לא מביא ראיה לרבי יהודה אלא מפרש את דבריו. קלג. **כעין** זה ביאר באהל יעקב (דובנא, פר' כי תבוא ד"ה הסכת). עיי"ש בארוכה. קלד. **וזה** כדעת רבינו יונה (לעיל ד: ד"ה וכל העובר) שאפילו בדיעבד אינו יוצא לאחר חצות הלילה. ועיין עוד בהלכות עולם (מיזלים, ד"ה הסכת).

וכשם שכשקיבלו התורה נתרצו לרצון לפני הקב"ה אף על פי שמקודם לכן לא היה בידם תורה, כך ביום הזה נתרצו לפני הקב"ה ולא יזכרו ויפקדו הימים הראשונים שנתבטלו מתלמוד תורה כי היום הזה נהיית לעם כאילו יום זה קבלוה מהר סיני, וכשם שחביבה על לומדיה בכל יום כך חביבה על לומדיה בפני השי"ת ברך וחן וכבוד ימצאו כיום שניתנה בו התורה בסיני. וכן מצינו כתוב (דברים יא יג) 'אשר אנכי מצוה אתכם היום' שיהיו בעיניו כחדשים. ולזה אמר רבי תנחום תדע שהרי אדם קורא קריאת שמע שחרית וערבית וערב אחד אינו קורא, האם יצויר שבשביל שביטל ערב אחד לא יקרא עוד קריאת שמע ולא תקובל בפני הקב"ה, הרי ודאי שתקובל ותתרצה. ואם כן כיון שמסיבת ביטולו דומה כמי שלא קרא קריאת שמע מעולם כיון שברצון נפשו בלי אונס ביטלה ועם כל זה כשחוזר לקריאתה דומה כאילו קיבלה מחדש, כן המבטל תלמוד תורה כיון שחוזר ללמוד דומה כאילו היום הזה קיבלה מחדש. ואפשר שזה נרמז בפסוק 'הסכת ושמע', כלומר תן לבך לקריאת שמע שאנו אומרים בכל יום, שאף על פי שביטל ערב אחד לא נאבדה ממנו תקוה טובה לקריאת שמע וכאילו קיבלה מחדש, כך הסכת לדברי תורה אף על פי שביטלת אותה, כי היום הזה שאתה בא לקרותה הוא חביב לפנ ה' כיום נתינתה מסיני.

בעיון מנחם (פולק, ד"ה ועוד) תירץ על פי הגמרא בשבת (פח.) שרבא אמר שהקב"ה כפה עליהם הר כגיגית בקבלת התורה. ואם כך שהיה צריך לכוף את עם ישראל זה אינו כבוד לתורה אלא גנאי, אבל מדרשה זו של רבי יהודה שהכתוב בא ללמד שחביבה תורה על לומדיה כיום שניתנה מהר סיני על כרחך משמע לא כרבא, שאם כדברי רבא הרי ביום שניתנה תורה גם כן לא היתה התורה חביבה על ישראל עד שהיה מן הצורך לכופם לקבל התורה. ונמצא שדרשת רבי יהודה באה לעשות כבוד לתורה להוציא מדעת רבא שתורה ניתנה בכפייה וזה מה שפתח רבי יהודה בכבוד התורה.

מנין דרשת הגמרא

הסכת עשו כתות ועסקו בתורה לפי שאין התורה נקנית אלא בחבורה. **רש"י** (ד"ה הסכת) ביאר שדורשים 'הס' כמו עשו. **וביאר בחפץ ה'** (ד"ה הסכת)[קלה] שהמילה 'הסכת' אין לה משמעות מסוימת, לכן דורשת הגמרא בכל אופני הדרשות שאפשר לומר בה, והנה אותיות אחה"ע מתחלפות, ואותיות זשסר"ץ מתחלפות, אם כן אות ה"א מתחלפת בעי"ן, ואות סמ"ך בשי"ן שמאלית, וכאילו כתוב 'עש כת' והיינו עשו כתות ואז 'ושמע ישראל' שיבינו הדבר על בוריו שיתקיים בידם[קלו].

הגר"א באמרי נועם (ד"ה הסכת) ביאר ש'הס' הוא לשון שתיקה, ושכשעוסקים בחבורה כשאחד מדבר כולם שותקים.

בתורה תמימה (דברים כז ט אות ז) כתב שהגמרא דורשת כן על דרך רמז בעלמא. ויתכן שראו חז"ל לסמוך כן על לשון זו משום שמילה זו יחידה היא בכל תנ"ך ואינה פשוטה, ולכן תלו בה אסמכתות ורמזים כדרכם בקודש וזה הוא גם כן טעם הדרשות הבאות.

מה זה בחבורה

שם. המאירי (ד"ה לעולם) כתב לעולם יעשה אדם לעצמו חבר ללמוד תורה עמו שאין הפלפול מצוי ליחידי אלא כשחבירו מעוררו. והוא שאמרו אין התורה מתוקנת אלא בחבורה. **ובעיון יעקב** (ד"ה שאין) ציין למשנה באבות (פ"א מ"ו) 'קנה לך חבר'. **ובעץ יוסף** (ד"ה שאין) ביאר שהכוונה 'בחבורה' היא להוציא דברים מחודשים מתוך הפלפול וסברא ברבים, ואז יהיה נחשב כאילו היום קבלוה.

בביאור מה שצריך ללמוד בחבורה

שם. המהר"ל בנתיבות עולם (פ"ו, עמ' כז) ביאר כי השכל עומד בגוף וצריך שיהיה שכל נבדל מן הגוף, ואם הוא לומד תורה על ידי החבורה, שכל אחד מוציא שכלו אל אחר ואחר מקבל אותו, ואצל האחר שקיבל מן חבירו הרי אצלו הוא שכל נבדל שהרי לא היה עומד בו, עד שבזה הוא נעשה שכל נבדל. ועוד כאשר נושאים ונותנים ביחד הרי השכל הזה אינו שכל פרטי של יחיד, ואם כן הוא שכל שהוא נבדל כאשר הוא נבדל מן היחיד הפרטי, ולכך מעלת השכל הזה שהוא שכל נבדל מן האדם כי אין השכל גובר על הגוף להיות שכל נבדל כי אם כך[קלז].

מדוע מגיע חרב ללומדים ביחידות

דאמר רבי יוסי ברבי חנינא מאי דכתיב חרב אל הבדים ונואלו חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים שיושבים בד בבד ועוסקים בתורה. **המהרש"א** (מכות י. ח"א ד"ה כל) ביאר שמדרך לימוד תורתינו מתוך עומק העניינים לא יבוא האדם על בוריה של תורה ועל אמתתה רק על ידי פלפול וחידוד עם חברים, מה שאין כן בדתי עובדי כוכבים שכל אחד עושה לו דת לעצמו כפי רצונו ודעתו ואין צריך לחברים. ולכן מי שעוסק בתורה בד בבד ביחידות הנה הוא עוסק בה כעובד כוכבים העוסק בה שלימודו ביחידות, ומבואר בסנהדרין (נט.) עובד כוכבים העוסק בתורה חייב מיתה בידי שמים, וכל מיתתו היא בסייף שהוא מיתת חרב. ועל כן זה העוסק בתורה כמידת העובד כוכבים ביחידות ראוי לעונש מיתת חרב וסייף[קלח]. **ובעיון יעקב** (ד"ה חרב) ביאר כי הסייף והספר ניתנו כרוכים מן השמים[קלט], ואם אינו עוסק בתורה כראוי נידון בחרב[קמ].

במלא הרועים (ד"ה חרב) ביאר שהגמרא נקטה 'חרב', משום שמבואר בשבת (לג.) שבעון קלקול הדין חרב בא, ועל ידי שעוסקים בד בבד ואין יכולים לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, לכך נמשך מזה קלקול הדין שעונשו בחרב.

בסמיכת חכמים (ד"ה מאי) ביאר[קמא] על פי מה שנאמר (בראשית כז כב) 'הקול קול יעקב', ודרשו חז"ל (ב"ר סה כ) בזמן שהקול קול יעקב אזי אין הידים ידי עשיו, ונרמז במילת 'הקול קול' שהוא כפל, שצריך ללמוד דווקא בשנים ולא ביחידי, או שלומדים מגוף הפסוק שכתוב 'הקול', ואם לומד יחידי מה לו לקול. ואפילו שמצינו בעירובין (נג:) שצריך ללמוד בקול גם ביחיד, היינו שצריך להוציא בשפתיו בחוזק דווקא, אבל קול משמע הרמת קול ואינו שייך בלומד יחידי כי אם בשנים צריכים להשמיע קולם זה לזה, וכשלומדים בקול אזי אין הידים ידי עשיו, ומשמע כשאינם עושים כן אף שלומד יחידי אזי הידים ידי עשיו. ולכן אמרו במדרש (שם) בזמן שהתינוקות מצפצפין אין הידים ידי עשיו, שמסתמא תינוקות של בית רבן הם הרבה ומהם נשמע לגדולים שצריכים ללמוד בכנופיא, ואם אין עושים כן אז הידים ידי עשיו שברכתו 'על חרבך תחיה' (בראשית כז מ), וחרבו של עשיו תהא על אלו העוסקים בד בבד.

בבן יהוידע (ד"ה לפי) ביאר שהתורה נקראת 'חרב פיפיות' כמו שכתוב (תהלים קמט ו) 'רוממות אל בגרונם וחרב פיפיות בידם', לכך מצילה מחרב עשיו, ותורה שבכתב שהיא חמשה ספרים ותורה שבעל פה שהיא ששה סדרים זה אותיות ה' ו', וחרב אם אותיות ה' ו', ביחד חבורה, לכך אינה נקנית אלא בחבורה.

בעין אליהו (מכות י. ד"ה והיינו) ביאר על פי המשנה באבות (פ"ג מ"ח) השוכח דבר אחד ממשנתו חייב מיתה, ולכן בזמן שעוסק בתורה כשהם שנים כשישכח דבר אזי חבירו יזכיר לו, וכמבואר במדרש (קה"ר ד יד) על הפסוק (קהלת ד ט) 'טובים השנים מן האחד', טובים השנים כשיגעים בתורה מזה שעוסק לעצמו. 'כי אם יפולו האחד יקים את חבירו', שאם שכח אחד מהם חבירו מחזיר ההלכה. ולכן אמרו כשיעסוק בתורה בד בבד ולפעמים ישכח מה שלמד יהיה חייב מיתה, ומיתה היא בחרב, וכמו שלמדנו (אבות פ"א מי"ג) 'ודלא יליף קטלא חייב', וכן כששכח גם כן חייב מיתה, לכן צריך ללמוד בשנים.

בדבר בעתו (קרויס, עמ' נח) הקשה[קמב] וכי לא היה לרבי יוסי עוד את מי לקלל אם לא את התלמידי חכמים העוסקים לבדם בהלכה והלא בתורה הם לומדים ומה יעשו בהיותם בכפרים מקום שאין איש. ותירץ שהכוונה להיפך שהחזקת התורה אי אפשר בדור הזה רק על ידי אלו המתחברים יחד להחזיק את התלמידי חכמים, וזה עשו כתות, חברת גמילות חסדים וחברת מחזיקי תורה ועסקו בתורה, עשו עסק לקנות לכם תורה על ידי ההחזקה, שאין התורה נקנית בממון אלא בחבורה על ידי חברת מחזיקי תורה. ואמנם יש מקומות המעלימים עין מתלמידי חכמים, והתלמיד חכם בכבודו ובעצמו צריך גם לבקש לו פרנסה מאין יחיה, כי כל הקהל שונאים לו, ואותם קילל רבי יוסי חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים, השונאים את התלמידי חכמים ועל ידי זה התלמידי חכמים מוכרחים לעסוק בד בבד בהלכה כי אין עוזר ואין עומד לימינם ואין מי שמסתכל ומשגיח עליהם.

הרי יש גם מעלה ביחידות

שם. בדברי תורה (מונקאטש, מהדורא תשיעית אות מח) הקשה הרי יש מעלה למי שלומד יחידי והצנע לכת. ותירץ שהלומד בתלמידים אזי אין לו להתגאות אם נתחדש לו פלפול נאה כי כך דרכה של תורה ברבים זה מקשה וזה מפרק, מה שאין כן הלומד יחידי ונתחדש לו פלפול נאה אז יחשוב כוחי ועוצם ידי בתורה עשה לי את הבנין הזה, והוא מתגאה, ואמרו חז"ל (סוטה ד:) כל המתגאה כאילו עובד עבודה זרה, ועבודה זרה עונשה בסייף, וזו דרשת הגמרא 'חרב אל הבדים' שלומדים בד בבד.

מהו לשון חרב

שם. בפרשת מרדכי (ד"ה חרב) ביאר את הלימוד מהפסוק, שבמלחמה היו נלחמים בקשת ובחרב, הקשת ממית מרחוק וצריכים לזה חכמה ולימוד, והחרב ממית בקרוב ותלוי הדבר בגבורה, והנביא הוכיח לשרי מצרים שבזה שנתפרדו זה מזה ונעשו בדים נשתה גבורתם ולא די שינצחם האויב בקשת שהוא מרחוק אלא ינצחם אפילו בחרב שהוא מקרוב. והוא הדין בלימוד התורה יש תלמיד

קלה. **וכן** ביאר במנחם משיב נפש (כרס"י שם). קלו. **וכן** ביאר בצרור החיים (כרס"י שם). קלז. **וראה** בשפתי חיים (פר' חיי שרה מילואים, עמ' רלט) שהאריך בדבריו. קלח. **ובעץ** יוסף (ד"ה חרב) כתב, חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים, חרבו של עשיו על אלו שעוסקים בתורה ביחידי. קלט. **לשון** המדרש (דב"ר ד ג). קמ. **וכן** ביאר בעין אליהו (ד"ה אמר). קמא. **הובא** בענף יוסף (ד"ה חרב) בקצרה. קמב. **הובא** בילקוט הגרשוני (ד"ה הסכת).

חכם שהוא בקי גדול במשנה ובברייתא ויכול להקשות מאיזה ברייתא והוא דומה למלחמה בקשת, ויש תלמיד חכם שהוא חריף והוא מעמיק בפירוש הסוגיא במקומו והוא מקשה באותו ענין והוא דומה למלחמת החרב, ואלו שלומדים בחבורה יורדים לעומק פירוש הסוגיא שכל אחד מקשה לחבירו בשאלה אחרת, ואם כי אפשר שיבוא חכם אחר ויקשה להם מאיזה ברייתא מרחוק, אבל לא יהיה בידו להעמידם בקושיא בפירוש הסוגיא עצמה, אבל הלומד ביחידות אינו מעמיק בפירוש הסוגיא והוא טועה גם בהבנת הסוגיא ויכול לבוא חכם אחר ויעמידנו באותה סוגיא. וזו דרשת הגמרא חרב על צואריהם שעוסקים בד בבד בתורה.

אפילו אם יושבים ביחד אלא כל אחד עוסק בעניינו

שם. בכתית למאור (פינטו, ד"ה מאי) כתב שהגמרא מרמזת שאפילו שכולם יושבים בבית המדרש וכולם עוסקים בתורה אלא שאינם עוסקים בתורה ביחד כולם כאחד אלא כל אחד ואחד יושב ועוסק בעניינו. ולזה אמרו 'חרב אל הבדים', אף שהם בקיבוץ רבים בבית המדרש אלא שיושבים ועוסקים כל אחד בעניינו.

מדוע לא כתוב 'בד בד'

שם. בבית יצחק (רייטבורד, פר' יתרו ד"ה ויספו) הביא בשם הגר"א להקשות על הלשון שאמרה הגמרא 'בד בבד', שהיה לה לומר שיושבים 'בד בד'. ובשלמא בפסוק אצל קטרת נאמר (שמות ל לד) 'בד בבד יהיה', ששם הכוונה היא שיהא משקל סממני הקטורת שוה, ו'בד בבד' היינו אחד באחד יהיו, כמשקלו של זה כך משקלו של זה. אבל כאן הכוונה הוא שיושבים כל אחד לבדו ועוסקים בתורה, ואם כן היה לו לומר שיושבים בד בד והיינו אחד אחד שאינם לומדים בחבורה.

ותירץ שהנה באמת אין לגנות כל כך למי שיושב לבדו ועוסק בתורה משום שכשנים לומדים ביחד יש בו מעלה וחסרון, וכן בלומד לבדו יש גם כן מעלה וחסרון, דהיינו כשלומדים ביחד המעלה היא שאם יטעה האחד יזכיר לו חבירו, ועוד שזה מקשה וזה מתרץ וממילא רווחא שמעתתא, אך לעומת זה יש בו גם כן חסרון שיש בו ביטול תורה שאנשים ידברו בדברים אחרים ולא ילמדו, אבל כשיושב לבדו ועוסק בתורה אין לו עם מי לדבר, אך החסרון הוא שכשעוסק לבדו יוכל לטעות. נמצא שלשניהם יש מעלה וחסרון, אמנם אם שנים יושבים זה אצל זה וכל אחד לומד לבדו אז נקבצו ובאו שני החסרונות יחד שאם יטעה האחד לא יזכיר לו חבירו אחרי שכל אחד לומד לעצמו וביטול תורה יש בהם שידברו יחד משום שיושבים זה אצל זה, ובזה יש לגנות, וזו כוונת הגמרא שיושבים בד בבד, היינו זה אצל זה ועוסקים בתורה כל אחד לבדו, משום שאילו היו לומדים בחבורה, על ידי חבורה היה מתחדש להם כמה חידושי דינים.

כיצד הרמז בפסוק

שם. בהגהות מראה כהן (מכות י. ד"ה שיושבים) ביאר על פי הגמרא בקידושין (עב.) הראני תלמידי חכמים שבבבל דומים למלאכי השרת. וביאר רש"י (שם ד"ה דומים) לבושים לבנים ועטופים כמלאכי השרת, וכתיב (יחזקאל ט ג) 'והאיש לבוש הבדים'. ובנדרים (כ:) אמרינן מאן מלאכי השרת רבנן, ואמאי קרו להו מלאכי השרת, משום שמצויינים כמלאכי השרת במלבושים נאים. ועל פי זה יש לומר שלומדים מהפסוק שני דברים מ'אל הבדים', לתלמידי חכמים שהם לבושי הבדים, וגם שעוסקים בד בבד.

למה צריך שני פסוקים

שם. ביקרא דשכבי (ר"ש דרוש כט) הקשה מדוע כתוב 'הסכת' ודורשים עשו כתות כתות, הרי פשוט שמאחר שיש עונש למי שלומד יחידי שצריך ליזהר לעשות כתות לעסוק בתורה. ותירץ שאם לא הפסוק 'הסכת', הייתי אומר דווקא היכן שיש תלמיד חכם ואין לומדים יחד אזי הם נענשים, אבל כשאין במקום ההוא תלמיד חכם אחר אין צריך לחזור אחריו לבקש תלמיד חכם כדי לעסוק עמו בתורה. לכן כתוב 'הסכת', כלומר אף על פי שאין שם תלמיד חכם אחר אתם השתדלו ועשו כתות תחילה כדי שתהיו עוסקים בתורה בחבורה.

הוא הדין בכל המצוות

שם. בהקדמה לספר החרדים (תנאי ששה עשר) לומד מהגמרא שאין זה רק בתורה אלא הוא הדין בכל המצוות שישתדל אדם לעשותם בחבורה ולא ביחיד, שבכל המצוות יש שכר יותר כשהמצוה נעשית על ידי רבים, וכמו שלמדנו (פסחים סד.) לגבי מצות קרבן פסח שחט השוחט וקיבל הכהן ונתנו לחבירו וחבירו לחבירו כדי שיתעסקו רבים במצוה[קמג].

למה מטפשים

ולא עוד אלא שמטפשים כתיב הכא ונואלו וכתיב התם אשר נואלנו.

המהרש"א (מכות י. ח"א ד"ה ולא) ביאר כי הטעות מצוי בלימוד יחידי, מה שאין כן בלימוד של רבים שאם יטעה אחד מהם יש שני להודיע לו טעותו. **והגר"א באמרי נועם** (לעיל ו. ד"ה תרי) ביאר על דברי הגמרא (שם) ששנים נכתבים דבריהם בספר הזכרונות, היינו שעל ידי שלומדים שנים ביחד הם זוכרים, אבל אחד הלומד לבדו הוא משכח וזה מה שהגמרא אומרת כאן שמטפשים לפי שכשלומד לבד הוא משכח.

בסמיכת חכמים (ד"ה מאי) ביאר[קמד] שהתורה מחכימת פתי ועל ידי שאינו לומד כהוגן נעשה טיפש. ויש גם רמז בפסוק (תהלים יט ח) 'עדות ה' נאמנה מחכימת פתי', מזה שקרא הפסוק לתורה בלשון 'עדות' ועל זה נאמר 'מחכימת פתי', נרמז שצריכה להיות כמו עדות, שאין עדות פחות משנים, ואז היא 'מחכימת פתי' לאפוקי העוסקים בד בבד שמטפשים.

מה הלשון טפשות

שם. בבן יהוידע (ד"ה ולא) ביאר שהגמרא נקטה לשון טפשות לומר גם בחלק הפשט של התורה שהוא קל משאר חלקים גם כן לא יחכם אחד מהם אלא יתהפכו לו אותיות פשט לאותיות טפש.

החידוש הוא אפילו בשאר דברים שצריך ללמוד ביחידות

שם. בפרשת מרדכי (ד"ה ולא) ביאר שבחגיגה (יא:) איתא שאין דורשים בעריות לשלשה שמא יעסוק הרב עם אחד מהם והשנים ישאו ויתנו זה עם זה ויטעו. ולא במעשה בראשית לשנים ולא במעשה מרכבה ליחיד. הרי שיש מעלה להלומד שלא בחבורה בעניינים אלו. לכן אומרת הגמרא כאן שגם בזה לא ירויח הלומד יחידי שלא יתחכם בחכמת מעשה בראשית ומעשה מרכבה ויחטא בדיני עריות שהוא עצמו יטעה בדין כיון שכל לימודו ביחידות.

מדוע חוטאים וכיצד לומדים זאת

ולא עוד אלא שחוטאים שנאמר ואשר חטאנו איבעית אימא מהכא נואלו שרי צוען. רש"י (תענית ז. ד"ה ואיבעית) ביאר שהראיה היא מהמשך הפסוק 'התעו את מצרים פנת שבטיה', ותועה היינו חוטא[קמה]. וביאר **המהרש"א** (מכות י. ח"א ד"ה ולא) שהטעם שהעוסקים לבד חוטאים מטעם כי הטעות מצוי ביחיד להתיר האיסור ולטהר הטמא, ובזה חוטאים.

ובעיון יעקב (ד"ה ולא) כתב ש'מטפשין' ו'חוטאין' היינו הך, כי אין אדם חוטא אלא אם כן נכנסה בו רוח שטות[קמו], וכיון שאינו לומד תורה כראוי אינה מגינה ומצלת כלל.

בסמיכת חכמים (ד"ה מאי) ביאר[קמז] על פי המבואר ביומא (פז.) כל המזכה את הרבים אין חטא בא לידו, והטעם שלא יהא הוא בגיהנום ותלמידיו בגן עדן, ומדויק במשנה שדווקא אם מזכה ולומד עם 'רבים' אזי אין חטא בא לידו. לכך אומרת הגמרא כשעוסק יחידי אז אינו בכלל המזכה את הרבים שאין חטא בא לידו, ולכן חוטאים[קמח].

בשינוי הגירסאות ומדוע הביאה הגמרא עוד פסוק

שם. בגמרא כאן לומדים שמטפשים מהפסוק 'ונואלו' ומהכתוב 'אשר נואלנו'. ומה שחוטאים לומדים מ'ואשר חטאנו', ומהפסוק 'נואלו שרי צוען'. וכן הגירסא בגמרא מכות (י.). אמנם בתענית (ז.)הגירסא, 'ולא עוד אלא שחוטאין, כתיב הכא 'ונואלו', וכתיב התם 'אשר נואלנו ואשר חטאנו'. ואיבעית אימא מהכא 'נואלו שרי צוען''. **ובלמנצח לדוד** (ד"ה מאי דכתיב, ג:) כתב שגירסת הגמרא בתענית ברורה יותר, כיון שמהפסוק 'חרב אל הבדים ונואלו' לבד אי אפשר לפרש שחוטאים, אלא לאחר שכתוב 'אשר נואלנו ואשר חטאנו', וכן שמ'נואלו שרי צוען', לומדים ש'ונואלו' זה חטא. אלא שהוצרכנו לשני לימודים משום שמתחילה רצתה הגמרא להוכיח מהפסוק 'ואשר חטאנו', אלא שקשה אדרבה מזה שכתוב 'ואשר חטאנו' בוי"ו משמע ש'נואלנו' אינו חטא. לכן הביאה הגמרא עוד מ'נואלו שרי צוען' שמסיים הפסוק 'התעו את מצרים' וטעות היינו חטא, וכפי שביאר רש"י בתענית (הובא לעיל), ומכאן יודעים ש'נואלו' זה חטא[קמט]. אלא שגם על ראיה זו קשה שמזה שכתוב 'התעו' ולא תעו משמע שכוונת הפסוק שהחטיאו את מצרים ולעולם אין במשמעות נואלו לשון חטא. לכך הוצרכה הגמרא ללימוד הראשון מ'אשר נואלנו ואשר חטאנו'. אמנם לפי הנוסחא בגמרא קשה מה עדיף פסוק 'אשר נואלנו' שפשוט הוא שזה לשון טפשות יותר מהפסוק 'חרב אל הבדים ונואלו'[קנ].

[קמג] **ועיין** עוד בהכשרת האברכים (פרק יא) בענין כל עבודה וקדושה לעשותה בחבורה. [קמד] **הובא** בענף יוסף (ד"ה חרב) בקצרה. [קמה] **ורש"י** במכות (י. ד"ה נואלו) פירש שכתוב בפסוק 'נואלו שרי צוען נשאו שרי נף התעו את מצרים', אלמא הנושא נשא לחטוא. [קמו] **כמבואר** בסוטה (ג.). [קמז] **הובא** בענף יוסף (ד"ה חרב) בקצרה. [קמח] **וסיים** הסמיכת חכמים שכל הדברים שלמדנו שמטפשים וחוטאים לאו בהכרח קאמר שחייב להיענש בעונש חרב או שבודאי מטפשים וכן בודאי חוטאים, אלא יכול להיות שיכול לשלוט עליו חרבו של עשיו, וכן יכול להיות שמטפש כיון שאינה מחכמת אותו וכן יכול לבוא לידי חטא כשאינו מזכה את הרבים. [קמט] **ובעין** זה ביאר במתת אלקים (תענית ז. ד"ה ואיבע"א). [קנ] **וכן** כתב בגבורות ארי (תענית ז. ד"ה ולא) שגירסת הגמרא כאן משובשת.

ותירץ שהואיל ומצינו גם כן לשון זה על הרצון כמו שכתוב (בראשית יח כז) 'הנה נא הואלתי', שכולם זה משורש אחד יא"ל[קנא], הלכך כאן היה אפשר לפרש שכוונת הכתוב 'חרב אל הבדים' כשנואלו, כלומר בזמן שמרצונם ונפשם בחרו ללמוד ביחידות לאפוקי מי שאין לו בעירו לא רב ולא חבר, כי מה הוא יכול לעשות, ואפילו שכתוב ונואלו בוי"ו ולא בשי"ן שמשמעותו שנואלו, מצינו מקומות שכתוב וי"ו במקום שי"ן ושי"ן במקום וי"ו, לכן הביאה הגמרא את הפסוק 'אשר נואלנו', ששם ודאי אי אפשר לפרש אשר חפצנו [לשון רצון], שאם כן איך אמרו 'אל נא תשת עלינו חטאת' לפי שחפצנו, הרי זה תמוה, אלא כמו ששם שכתוב בנו"ן הנפעל על כרחך משמע לשון טפשות, כך גם כאן שכתוב 'ונואלו' בנו"ן הנפעל משמעו כן, מה שאין כן בשאר מקומות שמשמעותם לשון רצון לא מצינו בנו"ן אלא בה"א [הואלתי][קנב].

בעין אליהו (ד"ה ואיבעית) ביאר מה שהביאה הגמרא פסוק זה ללמדנו שאף מי שהיה חכם גדול מתחילה גם כן מחמת זה יהיה טיפש, ומביאה הפסוק 'נואלו שרי צוען', הגם ששרים וחכמים היו, כך אף מי שהיה שר בתורה גם כן יהא טיפש בעת שעוסק בתורה לבד, וכמאמרם (מכות י.) ומתלמידי יותר מכולם[קנג].

מדוע יש עוד ילפותות שאין ללמוד ביחידות

שם. בשו"ת בנין שלמה (החדש, ח"ב אהע"ז סי' יד) הקשה שבגמרא כאן למדו מ'הסכת', עשו כתות כתות. ובתענית (ז.) לומדים למה נמשלו דברי תורה כאש, שכתוב (ירמיה כג כט) 'הלא כה דברי כאש נאם ה'', לומר לך מה אש אינו דולק יחידי אף דברי תורה אין מתקיימים ביחידי. ובגמרא במכות (י.) לומד רב אשי מהפסוק (קהלת ה ט) 'ומי אוהב בהמון לא תבואה', שכל האוהב ללמוד בהמון לו תבואה. וקשה למה הוצרכו לימוד מכמה פסוקים לדבר אחד שלא ללמוד ביחידות.

ותירץ ששלשת לימודים אלו הם על שלשה חלקים שצריכים כנופיא, לימוד התורה לידע הדינים ולהיות בקי בהם, וסברא להבין ולידע טעם האוסרים וטעם המתירים, וחלק ההוראה להורות לבני ישראל. והלימוד מהפסוק 'ומי אוהב בהמון' היינו לימוד התורה שלומד על מנת להיות בקי במה שלומד, במקרא במשנה ובהלכות ואגדות ['המון'] צריך להיות באסיפת חברים המקשיבים בהלכה. והפסוק בסוגיין 'הסכת' מדובר על סברא כפי שלומדת הגמרא [בסמוך] הס ואחר כך כתת. וזו אחת מהמעלות שהתורה נקנית בהם בדקדוק חברים ובפלפול התלמידים. והפסוק 'הלא כה דברי כאש', מדבר על תלמידי חכמים שכבר מילאו כריסם בגמרא ובסברא ישרה היושבים על מדין ונתמנו להיות פרנסים על הציבור לדין ולהורות בקרב ישראל.

באיזה אופן מותר ללמוד לבד

שם. בהגהות יעב"ץ (תענית ז. ד"ה שעוסקין) כתב שדבר זה לא נאמר אלא כשיש רב בעיר שיכול ללמוד מפיו או חברים הגונים להתחבר עמהם לעסוק בתורה, אבל כשאינו מוצא רב וחברים הראויים לכך מה יעשה. והביא ראיה מהמשנה באבות (פ"ג מ"ג) מנין שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה שהקב"ה קובע לו שכר, ואם ראוי הוא לעונש חרב מהו השכר הקבוע לו, ועל כרחך שמדברת המשנה במי שאי אפשר לו בענין אחר[קנד].

בארצות החיים (פאלאג'י, שער ד אות יא) כתב שכל מה שכתוב 'חרב אל הבדים' ללומדים בד בבד, נאמר על יושבי חוץ לארץ ולא על יושבי ארץ ישראל[קנה].

בגנזי חיים (פאלאג'י, מערכת ת"ת כלל סא, עו.) כתב שמה שנאמר שהלומד יחידי נקרא חוטא לא נאמר אלא בזמן חז"ל שלא היו ספרים ולמדו הכל בעל פה מפי רבותיהם, אבל כיום שלומדים מתוך ספרים אין לך חברים גדולים מאלה[קנו].

בזכות אבות (עטייה, אבות פ"ג מ"ג ד"ה ועכ"פ) כתב שהיום לא מקפידים על זה שהרי כמה פעמים שמצויים רבנן בבית המדרש וכל אחד לומד לבד במקום שלבו חפץ, וזה משום שלא נאמר זה אלא לתלמידי חכמים הקטנים שעדיין צריכים לימוד ולא השלימו מדרגת העיון שאז מוכרחים הם בלימוד החברים, ומטפשים והולכים ונכשלים בדברי תורה, ופעמים שמורים הלכה לפי הבנתם והוו בסוג מה שלמדנו בסוטה (כב.) על הפסוק (משלי ז כו) 'כי רבים חללים הפילה', זה שאינו מגיע להוראה ומורה, ומשום כך נאמר עליהם 'חרב על הבדים ונואלו'. אבל כשמגיע למעלת תלמיד חכם ומדריגת העיון ושלם הוא אזי אין להקפיד כל כך.

עוד כתב שלא נאמר זה אלא בימיהם שהיתה כל התורה תורה שבעל פה וקבלה איש מפי איש ושמועות אז מוכרחים הם שיהיה עיקר לימודם עם החברים כדי שיוגד להם כל השמועות והדינים אליבא דהלכתא, שלפעמים ישמע אדם שמועה ורבים חולקים על זה והיא דלא כהלכתא ולא שמיע ליה, ואם ישאר שונה לבדו יורה שלא כדין, ועל ידי ריבוי החברים וריבוי השמועות יעלה הדין לאמיתו. מה שאין כן עכשיו בזמן הזה בריך רחמנא דיהב לן אוריין תליתאי עשות ספרים הרבה אין קץ וחביבין צדיקים במיתתן שמאירים עינינו בהלכה ובכל דבר הקשה וצדיקים במיתתן קרויים חיים ומצאנו לנו רבנים וגאוני עולם, ואמטו להכי אין להקפיד כל כך[קנז].

עוד הביא לחלק שכל קפידת חז"ל לא היתה אלא בלומדים בד בבד בקבע ואינם לומדים ביחד כלל לא מיניה ולא מקצתיה. אבל אם פעמים כך ופעמים כך אין להקפיד כל כך, שבאותו זמן שלומדים זה עם זה יוּתַּר להם הספיקות שנסתפקו בקריאת היחיד, שמסתמא הם מודיעים זה לזה החידושים והשמועות שיש לכל אחד וממילא רווחא שמעתתא.

כיצד הדרשה

דאמר ריש לקיש מנין שאין דברי תורה מתקיימין[קנח] אלא במי שממית עצמו עליה שנאמר זאת התורה אדם כי ימות באהל. המהרש"א (ח"א ד"ה שנאמר) ביאר שבפרשה לעיל שמדובר לגבי מיטמא בנגיעת המת לא כתוב 'זאת התורה', וכאן באהל המת כתוב 'זאת התורה' לדרשה במי שממית עליה באהל של תורה[קנט].

מדוע דברי תורה מתקיימים דווקא במי שממית עצמו

שם. המאירי (ד"ה ולעולם) כתב 'ולעולם יתעמל אדם בתורה שאינה מצויה אלא בעמל ויגיעה'. ובגיטין (מ: סוף ד"ה עבודה) ביאר שהכוונה שלעולם יהא אדם שוקד ללמוד תורה ולא יפנה את שעותיו לבטלה, שאין קיום התורה אלא ברוב שקידה שיהא דבוק לתורה ממש.

המהרש"א (שם ח"א ד"ה וריב"ל) ביאר שהתורה מתקיימת באדם הממית עצמו באהל של תורה, וענין המיתה הוא שממית את גופו ומסלק ממנו את כח

וכן כתב בפרשת מרדכי (ד"ה כתיב). **קנא. עיין** ספר השרשים לרד"ק (אות יוד שורש יאל). **קנב. וכן** ביאר בפשט הש"ס (ד"ה נואלו) בקצרה. וראה עוד בכנסת ישראל (פולאק, ד"ה מאי) בביאור גירסת הגמרא. **קנג. וכן** ביאר בעין אליהו במכות (י. ד"ה ואיבעית). **קנד. וכן** כתב בכתית למאור (פינסו, ד"ה מאי) שזה דווקא כשיש לו חברים בעיר ונוחים זה לזה אבל אם אין לו בעירו חברים או שאינם נוחים זה לזה פשוט שלא נאמר זה, ולזה אמרו 'חרב' שמאותית חבר נהפך לחרב, וזהו דווקא כשהיו יכולים שניהם לעסוק בתורה שהיו נוחים זה לזה ועם כל זאת עוסקים בתורה כל אחד בפני עצמו. ובשלמת חיים (שו"ת, ח"ב סי' סו) כתב במה שמובא בספר עליות אליהו על הגר"א שבבחרותו היה לומד בחדרו ומשמע שם שהיה לומד אז יחידי, וכתב, פשיטא שבירר לעצמו הדין על פי ההלכה ובודאי לא מצא חברים, ועל כל פנים מי שלומד לעצמו ומרגיש שבענין זה יעלה בידו יותר להבין דבר על בוריו וכוונתו ואחרי שעלה בידו יראה להשתדל גם עם אחרים פשיטא שאינו בכלל זה. ובספר חסידים (סי' תתקמ) כתב, שיש אדם שלפי טבעו מצליח יותר בתלמודו כשעוסק ביחידי, ועליו אמר הכתוב (משלי ה יז) 'יהיו לך לבדך'. ויש מי שמצליח יותר עם אחר אלא שהרב גאה ולא יודה על האמת, או הרב כעסן שמא יעניש או מתבייש ומצטער כשהוא אינו יודע להשיב, או אינו הגון, וכן חבר או רב שצריך לרדותו או לנדותו או בושת לעשות לו, מוטב שילמד לבדו פן יחנף לרבו או לחבירו. ועל כולם אמרו (שם כג א) 'בין תבין את אשר לפניך'. וכן במחזור ויטרי בפירושו לאבות (עמ' 506) כתב 'היכא דאפשר אמרינן 'חרב על הבדים', ודלא אפשר קובע לו שכר'. ובספר דברי מרדכי (הריס, בפתיחה סוף עמ' ד) הביא גם בשם כמה ספרים שבזמנינו שלומדים מתוך ספרים אין חשש בזה. ועיין בכד הקמח (ערך תורה ד"ה התורה צריכה) 'התורה צריכה התבודדות, הוא שאמר שלמה (משלי יח א) 'לתאוה יבקש נפרד'. ונראה פירושו כי מי שמתאוה לתורה יבקש שיהיה נפרד ומתבודד כי זה מתנאי הלימוד להיות לפעמים נפרד מן החברים מתבודד ומתייחד עם שכלו, ואם עושה כן 'בכל תושיה יתגלה', ויתפרסם בקי שלם בכל החכמות'. **קנה. וכן** כתב היעב"ץ בהקדמה לסידורו (סולם בית אל חווק ג, עמ' מו. בהו' החדשות ד"ה ולכבוד) שבארץ ישראל אין חשש בזה משום שאוירה של ארץ ישראל מחכים. וביאר בזה דברי הגמרא בנדרים (פא.) שלחו מתם הזהרו בחבורה, שבני ארץ ישראל שלחו כן לבני בבל, מה שאין כן בארץ ישראל אין לחוש לזה. ובאמירה יפה (גולדשטיין, אות ג) כתב רמז מהגמרא בכתובות (עה.) שחד מינייהו כתרי מינן. אלא שקשה מהמדרש [הובא ברש"י אבות (פ"ו מ"ג)] שאחיתופל מצאו לדוד שהיה יושב יחידי ועוסק בתורה. ואמר לו למה אתה לומד יחידי והלא כבר נאמר 'חרב אל הבדים ונואלו', ודוד ואחיתופל היו בארץ ישראל. ועיין בלהורות נתן (אבות שם). **קנו. וזה** על פי דברי המהר"ם מינץ (שו"ת, סי' סה) שכתב שמה שאמרו במשנה (אבות פ"א מ"ו) קנה לך חבר, היינו ספרים הכתובים בקנה, כלומר שהספרים הם במקום חבר. וכבר פירשו כן רש"י והרשב"ץ על המשנה באבות (שם). ובשבות יעקב (שו"ת, ח"ג סי' סד) כתב שקיבל מרבותיו שהספרים אשר נתפשטו בקרב ישראל הן הן רבותיו ומי שהגיע להוראה לא יורה בלתי עיון תחילה בספרים. וכן כתב ביפה תלמוד (ח"ג ד"ה כד). וכן מובא במעשה איש (ח"ד עמ' פח) בשם החזון איש. וכן כתב באורות אלים (לבעל פלא יועץ, ד"ה פתח) שאפשר שלא נאמרו כל השיעורים הללו אלא בזמניהם שלא היה להם ספרים, אבל עתה ספרי דבי רב הם הם החברים. אלא שסיים 'אבל בכל זאת לבי מהסס וירא שמים יצא ידי כולם'. וראה כן גם בספר 'הגדול ממינסק' (היילפרין עמ' 20). אמנם עיין בריב"ש (שו"ת, סי' תמה ד"ה ובאמת) שמשמע מדבריו שגם כשלומד בספרים אין היתר ללמוד לבד. ועיין בשולחן ערוך הרב (הל' תלמוד תורה פ"ד ה"י) שהביא גמרא זו להלכה ללמוד בחבורה. וראה גם בביאור הלכה (סי' קנה ס"א ד"ה ויקבע). ועיין בתשובות והנהגות (ח"א יו"ד סי' תקמג) ובדרופתקי דאורייתא (סופר, סי' ח) שהאריכו בזה. **קנז. והביא** שם שכן כתבו הפוסקים על מה שכתוב המורה הלכה במקום רבו חייב מיתה, שלא נאמר זה אלא בימים ההם, אבל האידנא שהכל מוכן ומזומן מפי ספרים אינו נקרא מורה הלכה כשאומר מפי ספרים. **קנח. שלא** תשכח. שולחן ערוך הרב (הל' תלמוד תורה פ"ד ה"ט). **קנט. וראה** באמת ליעקב (ד"ה מנין) שביאר את השייכות בין דרשה זו לפרשת פרה אדומה, שלכאורה היה מסתבר יותר שדרשה זו תהיה כתובה בפרשת קריאת שמע שכתוב בה 'ושננתם לבניך', או באחת מהפרשיות המדברות מלימוד התורה. אלא שרש"י (שמות טו כה) ביאר שפרה אדומה ניתנה במרה עוד קודם קבלת התורה, והביאור הוא משום שפרשה זו היא מעין הכנה לקבלת התורה והפרשה מלמדת שכמו שפרשת פרה אדומה אינה מובנת לנו שהרי היא מטמאת טהורים ומטהרת טמאים, כך כל דיני התורה הם מחמת רצונו של הקב"ה וגזרותיו ואפילו אם זה נוגד את השכל. וכיון שנתבאר שפרה אדומה ניתנה בתור הכנה לקבלת התורה מובן היטב מדוע בהכנה זו נכללה הדרשה שאין דברי תורה מתקיימים אלא במי שממית עצמו עליה.

התאוה שיש בו. וביאר שדבר זה נלמד ממה שכתוב 'זאת התורה אדם כי ימות באהל', ולא כתוב 'זאת תורת האדם' כפי שכתוב (ויקרא ו ב) 'זאת תורת העולה', וכן (שם שם יח) 'זאת תורת החטאת', והיינו משום שבא ללמד שהתורה אינה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה.

המהר"ל בחידושי אגדות (שם ד"ה אין) ביאר שהתורה והגוף הם שני הפכיים כי התורה היא רוחנית והגוף הוא גשמי, ולכן אין קיום לתורה באדם שגופו גשמי, ואינה מתקיימת אלא באדם שממית את עצמו על התורה שאדם כזה אין גופו נחשב כלל לגשמי ויכולה התורה שהיא רוחנית להתקיים בו[קס].

עוד בביאור 'ממית עצמו'

שם. בספר הברית (ח"ב מאמר ב פ"ו) ביאר[קסא] שאין הכוונה שיענה את גופו עד מות שאם ימות תורה מה תהא עליה, ובשְׁאוֹל מי יודה לה', אלא הכוונה היא שימית המדות הרעות שבו, ושלא יהא קפדן ושלא יהא בעל גאוה וכדומה בשאר המידות ושיהיה מן העלובים ואינן עולבים[קסב].

הט"ז (או"ח סי' מז סק"א) ביאר שאין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה היינו שעוסק בפלפול ומשא ומתן של תורה, כמו שכתוב (ויקרא כו ג) 'אם בחוקתי תלכו', וברש"י שתהיו עמלים בתורה, מה שאין כן באותם שלומדים דברי תורה מתוך עונג ואינם יגעים בה אין התורה מתקיימת בידם[קסג].

בחתם סופר (ד"ה מנין) פירש שמוסר נפשו ואינו נושא פנים לשום בריה בשביל קיום התורה ועל ידי זה יכול לגדור פרצת התורה שעל ידי עמי הארץ. ומשום כך דקדקה הגמרא אין התורה 'מתקיימת', כי אמרו בירושלמי (סוטה פ"ז ה"ד) על הפסוק (דברים כז כו) 'ארור אשר לא יקים', שכוונתו על מי שבידו לגדור גדר ואינו גודר.

בעיני יצחק (ד"ה אמר) ביאר שבעת שלומד התורה הוא מסיר מלבו כל ענייני עולם הזה לגמרי עד שאינו מרגיש בהם כמת ממש על ידי עומק עיונו בתורה כי עזה כמות אהבה שאוהב את התורה.

בתורה תמימה (במדבר יט יד אות סג) ביאר שמיגע עצמו הרבה על קנין התורה וכמו שאמרו (מגילה ו:) יגעת ומצאת תאמין, וכוונת הלשון 'שממית עצמו' כלומר שמרפה ומחליש עצמו בלימודו, ומצינו הלשון מיתה על חלישה כמו (יבמות נה:) במשמש באבר מת ללא קישוי.

המהר"ם שיק (אבות פ"א מ"ד) ביאר שללימוד תורה צריך ענוה יתירה ואין התורה מתקיימת במי שמגביה עצמו עליה, וזה מה שמבואר בעירובין (יג:) שהלכה כבית הלל משום שהיתה בהם ענוה יתירה, וזה הכוונה 'ממית עצמו', דהיינו שממית גופו ולא נחשב לו לכלום 'עליה' עבור התורה כדי לעמוד על האמת, ואז התורה מתקיימת בידו דהיינו שהלכה כמותו[קסד].

בערבי נחל (פר' בראשית דרוש יג ד"ה ואמנם) ביאר שכאשר ילמד אדם ביגיעה רבה ועיון רב, מתבטלים חושיו ומדות הגוף עד שנשאר בלי הרגש, כי משים כל חושיו ומידות אבריו אל תוך העיון השכלי ומתעלים המידות המחיים את הגוף אל תוך השכל אשר במוח עד שנשארו איברי גופו בלי הרגש וכמתים הם, אבל באמת הוא החיות האמיתי שהרי המדות המחיים את הגוף שואבים חיות מהשכל שבמוח, מכל שכן שנתעלו כל המדות אל תוך השכל למקום חיותן.

בבן יהוידע (שבת פג: ד"ה אין) ביאר על דרך שאמרו (תמיד לב.) הרוצה שיחיה ימות, והיינו יחליש החומר בסיגופים ותעניות. וכן אמר התנא (אבות פ"ו מ"ד) כך היא דרכה של תורה פת במלח תאכל. וביאר כוונת המאמר ממית עצמו 'עליה', שלכאורה היה לו לומר ממית עצמו 'בעבורה', והוא כי קודם אותיות תורה יש אותיות שקדה, וזו כוונת הגמרא ממית עצמו בשקידה שיהיה שקדן בתורה הרבה ובזה תתקיים בידו, ולכן אמר 'עליה' במה שרמוז באותיות שהם עליה שהם שקדה העומדים למעלה מאותיות תורה.

ובבית שמואל (אחרון, פר' ויפלא ד"ה ואמרתי לייסב) ביאר שאין לבאר כפשוטו ממית עצמו, שכל זמן שאדם חי הוא עוסק בתורה אבל לאחר שמת אינו לומד כלל, אלא על פי המבואר ביבמות (צז.) שדוד התפלל (תהלים סא ה) 'אגורה באהלך עולמים', וכי אפשר לגור בשני עולמים. אלא התפלל דוד יהי רצון שיאמרו דבר הלכה משמי ויהיו שפתותי דובבות בקבר. וזו כוונת הגמרא אין דברי תורה מתקיימים שיהיו דבר קיימא אף לאחר מיתה, אלא במי שממית עצמו עליה ומחדש חידושים ולזה צריך יגיעות הרבה, ואם כן אף לאחר מיתה כשאומרים דבר הלכה משמו תורתו קיימת[קסה].

בפרשת מרדכי (ד"ה במי) ביאר על פי המבואר בערכין (טז:) שאין בדור מי שיוכיח שאם אומר טול קיסם מבין שיניך אומר לו טול קורה מבין עיניך. ולכן אמר שאין דברי תורה מתקיימים על ידי התוכחה מחכם העיר אלא אם כן שהוא עצמו המית עליה שאי אפשר לחושדו שהוא עוסק בתורה להנאת עצמו, שכיון שהוא אין לו הנאה מזה דבריו נשמעים.

בחפץ חיים (ריש פר' חוקת) הקשה הרי כבר נאמר (ויקרא יח ה) 'וחי בהם' ולא שימות בהם ומה הכוונה ממית עצמו. וביאר שהאדם צריך לחשוב כאילו הוא מת, וכשלומד לא יתפנה לדברים אחרים[קסו], ואם כך יחשוב יוכל ללמוד ולקיים את התורה[קסז].

במליץ נעים (אות לב) ביאר שידוע שכשהאדם יושב זמן רב בלי תנועה כלל יקרה לו קרוב לחולי השיתוק, והיינו שיתבטלו הרגשת אבריו ויהיו כמו אברים מתים שאינם מרגישים ולפעמים אינו יכול לקום ולעמוד על רגליו. ולפיכך הזהירו הרופאים שתמיד יתנועע וילך כדי שיתנועע הדם וילך ויבוא בכל הגוף. וזה מה שהגמרא אומרת 'אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו' היינו שמרוב ישיבתו יקרה לו כחולי זה שמתבטלים הרגשת אבריו, וברגע שנעשה לו כך הוא חשוב כמת.

הרי תורה נקנית ביישוב הדעת

שם. באבי עזרי (הקדמה לסדר נשים בתחילתו) הקשה הרי כל דבר עיון ומחשבה אינה נקנית אלא מתוך יישוב הדעת ומנוחה, וכבר אמרו (עירובין סה.) 'שמעתא בעיא צילותא'. וכן אמרו באבות (פ"ו מ"ה) במ"ח דברים התורה נקנית ואחד מהם ביישוב הדעת. ואם כן איך הגמרא אומרת שאין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה.

ותירץ שחכמת התורה אינה כשאר חכמות וסגולת קניית התורה אחרת היא מקניית שאר החכמות. ואם בשאר החכמות אופן קנייתן הוא בדרך הטבע ומי שמתייגע בהן משיגם, אבל שונה היא לגמרי חכמת התורה שהיא 'מתנה' מאת ה', וכדברי הגמרא בעירובין (נד.) כיון שעושה אדם את עצמו הפקר תורה ניתנה לו במתנה. וכן אמרו (מגילה ו:) יגעת ומצאת תאמין, שבשכר היגיעה ממציא לו הקב"ה מציאה, ואין לו לאדם אך היגיעה והעמל, ואם כי אין הקב"ה מקפח שכר כל דבר קטן כגדול אבל אין ערך ושיעור למה שבא לו שלא על ידי צער ויגיעה ועמל. ואז מתוך הצער ימצא לו האדם הרווחה ושיהיה לו יישוב הדעת וצילותא וזאת בא לו לאדם אחר ההתבוננות בגדלות החכמה ובעמקותה שאין לה קץ ותכלית וארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים וימלא שמחה ואהבה לחכמה זו עד שלא ידע וירגיש שום מפריע ואור תורה יחייהו.

בגיטין הגירסא ממית עצמו 'עליהן'

שם. בעין אליהו (שבת פג: ד"ה אר"ל) העיר שבגיטין (מז:) איתא אין דברי תורה מתקיימין אלא מי שממית עצמו 'עליהן', לשון רבים. ותירץ ש'דברי תורה' הוא גם על עסק המצוות. ואם כן כאן מדובר על עסק התורה בלבד לכן כתוב 'עליה', שזה הולך על עסק התורה. ובגיטין מדובר על עסק המצוות לכן אמר מי שממית עצמו עליהן.

במשמר הלוים (ד"ה דאמר) כתב שבגיטין מדובר על תלמידי חכמים שמראים הלכות שחיטה בעצמם כמבואר שם, ומתאים יותר הלשון שממיתין עצמם 'עליהן' דהיינו על דברי תורה שעוסקים בהם, ולא הלשון 'עליה' באופן כללי שהכוונה שממעטים בהנאות עולם הזה.

מה הכוונה 'הס ואחר כך כתת'

דבר אחר הסכת ושמע ישראל הס ואחר כך כתת כדרבא דאמר רבא לעולם ילמוד אדם תורה ואחר כך יהגה. רש"י (ד"ה הס) ביאר שתוק והאזן לשמועתך עד שתהא שגורה בפיך ואף על פי שאינה מיושבת לך ואחר כך כתתנה והקשה עליה מה שיש לך להקשות ותרץ תירוצים עד שתתיישב לך[קסח]. **ובתורה תמימה** (דברים כז ט אות ט) ביאר מה שנקרא 'כתת', כיון שהלומד בעיון ובסברא הוא מפרק ועוקר ונוטע סברות וחדושי דברים.

ומביאה הגמרא ראיה מדברי רבא שאמר שקודם ילמד אדם תורה ואחר יהגה. ובטעם הדבר ביאר רש"י בעבודה זרה (יט. ד"ה ואח"כ) שבתחילה עליו ללמוד כמה שיותר מימרות מרבו גם אם אינו מבין, שמא אם יהגה בהן תחילה וירצה להמשיך ללמוד לא ימצא לו הרב בכל שעה. ועוד לאחר ששנה הרבה הוא מתיישב בתלמודו ומתרץ לעצמו דבר הקשה[קסט].

אמנם המאירי (ד"ה ולעולם) ביאר שכשיושב לפני רבו אל ירגיל עצמו להקשות ולהשיב עד שידע בעצמו שכבר הבין בדבר עד תכליתו, דרך צחות אמרו 'הס ואחר כך כתת'.

קס. עיין במדרש תנחומא (נח ג) 'שלא תמצא תורה שבעל פה אצל מי שיבקש עונג העולם תאוה וכבוד וגדולה בעולם הזה אלא במי שממית עצמו עליה שנאמר 'זאת התורה אדם כי ימות באהל''. **קסא. הובא** בשיטה מקובצת החדש (סטייף, ד"ה אין). **קסב. וכן** ביאר ביבין שמועה (פר' חקת אות סשג). וכעין זה כתב בקובץ אגרות חזון איש (אות ג) ששבירת המידות היא הריגת החיים השטחיים, יש הרבה מדות ההשחתות שהם עצמו ובשרו של האדם והממית אחד מהם המית מקצת עצמו שהוא ככל עצמו, ומיתה זו תחיה אותו ודברי תורה מתקיימין בידו. **קסג. עיין** שם עוד מה שביאר בזה בארוכה. **קסד. וכעין** זה ביאר בפרשת מרדכי (ד"ה במי) באופן ראשון. **קסה. ועיין** פנים מאירות (ח"א בהקדמה) שגם ביאר שעל ידי שהאדם עוסק בתורה הרי אפילו כשימות יאמרו שמועה מפיו ויחשב כאילו הוא בבית המדרש גם אחר פטירתו, וזה 'אדם כי ימות באהל'. עיין עוד שם. **קסו. עיין** שם בארוכה מה שביאר על פי משל. **קסז. וכן** ביאר בעטרת צבי (טלקסין, דרוש י עמ' נו). **קסח. וכן** כתב רש"י בשבת (סג. ד"ה לליגמר) שקודם ילמד אדם את השמועה מרבו ואפילו שאינו מבין הטעמים ואחרי זה יסבור את טעמיה. **קסט. וכן** פירש הגר"א במשלי (ד ז) שתחילה יראה לקנות חכמה וללמוד הרבה ואחר כך יכול להבין דבר מתוך דבר ממה שקנה. וכן כתב עוד (שם ו ח) שמי שלמד הרבה יכול להבין דבר על בוריו והנאתו רבה, אבל אם לא למד תורה הרבה אין לו אלא

עוד בביאור המאמר

שם. בטיול בפרדס (ח"א אות ה סי' ח) ביאר על פי מה שכתוב (צפניה ב א) 'התקוששו וקושו', ודורשת הגמרא (ב"מ קז:) קשוט עצמך ואחר כך קשוט אחרים, נמצא שהאדם לא יהיה מורה דרך לעם ומגיד תוכחה עד שיתקן את עצמו, וכל זמן שלא תיקן את עצמו צריך שישים יד לפה וישתוק ולא ידבר תורה ומוסר לאחרים, וזה שאמר רבא שאדם ילמד בעצמו תורה, ומבואר **בראשית חכמה** (תחילת ההקדמה) שלכן נקראת התורה 'תורה' שהיא מורה ומלמדת את האדם כיצד להתנהג והכוונה שיקשט עצמו ואחר כך יהגה בפיו, וזה 'הס' קודם תשתוק ולא תדבר לאחרים ואחר כך 'כתת' לדבר להם דברי תורה ומוסר.

בביאור שייכות הדרשות

שם. הריא"ף (ד"ה ועוד) ביאר שרבי יהודה אמר לחכמים שלאחר הזמן שהיה ביטול תורה [בזמן הגזירה כדלעיל] כשתחזרו לקראתה יהיה בקיבוץ כתות כדי שתהיה נקנית בחבורה תמורת מה שנתבטלה, לפי שאם יעסקו לבדם יהיה חס וחלילה חרב אל העוסקים בד בבד ולא עוד אלא שמטפשים. וזה נרמז בפסוק 'הסכת' עשו כתות, 'ושמע ישראל' שמתוך עסק התורה בחבורה 'היום הזה נהיית לעם', ואין 'עם' אלא עם חכם, שנאמר (איוב יב ב) 'אמנם כי אתם עם ועמכם תמות חכמה'. ואם תאמרו מאין נבקש החברים, לזה אמר 'הסכת' כתתו עצמכם על דברי תורה ללכת ממקום למקום ולכתת רגליכם עד שתמצאו חברים, כמו שאמר התנא (אבות פ"ד מי"ד) הוי גולה למקום תורה. ואם תאמר שצריך אתה לחזור לביתך ואי אפשר להיות קביעות דירתך אצל מקום החברים, לכן דרש 'הסכת', הס ואחר כך כתת, כלומר למוד התורה ואחר כך תהגה לחזור עליה במקומך ונמצא שורש הלימוד נקנה בחבורה ואחר כך חזור עליה בינך לבין עצמך במקומך.

בסמיכת חכמים (ד"ה היום) ביאר את שייכות הדרשות שבדרשת 'בכל יום יהיו בעיניך כחדשים' ו'כאילו היום קיבלם מהר סיני' הטעם הוא לפי שבכל יום ימצא טעם חדש ועניינים חדשים, וכלשון הגמרא בעירובין (נד:) על הפסוק (משלי ה יט) 'דדיך ירווך בכל עת', שדברי תורה נמשלו לדד שכל הזמן מוצא בו חלב. ומטעם זה יהיו בעיניו כאילו היום קיבלם מהר סיני כיון שלומד עניינים חדשים כמו בסיני שהיו הדברים עצמם נאמרים בסיני, שהרי אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש נאמר בסיני, והוא למדם היום הרי כאילו היום קבלם מהר סיני. והגמרא מביאה ראיה מקריאת שמע שקורא בכל יום ואינו מוצא דבר חדש רק הכל ענין אחד, מכל מקום כשאינו קורא יום אחד כאילו לא קרא מעולם, קל וחומר תורה שמוצא דבר חדש בכל יום וכשאינו לומד יום אחד הוא מעוות לא יוכל לתקון, ונחשב כאילו לא קרא מעולם לפי שדבר אחד מאבד על כל פנים מה שהיה לומד ביום ההוא. ואחר כך דרשה הגמרא 'הסכת' עשו כתות, והוא גם מטעם זה להוציא דברים מתוך פלפול וסברא ברבים ואז יהיה נחשב כאילו היום קבלוה. וכן הדרשה 'כתתו עצמכם על דברי תורה' היא גם מטעם זה כפי שהגמרא מביאה ראיה מ'זאת התורה אדם כי ימות באהל'. וכן דרשת 'הס ואחר כך כתת' היא גם כן שלא להוציא דברי שוא כשאינו מבין על בוריו, והכל מדובר ברבים דווקא.

שלשת דרשות הללו קשים בפשט המקרא

שם. בפרשת מרדכי (ד"ה הסכת) הקשה ששלשת דרשות הגמרא בביאור 'הסכת ושמע' קשה להבינם בפשט המקרא. ותירץ שודאי לכל הדרשות 'הסכת' הוא מלשון שמיעה, אלא שקשה למה הוכפל הלשון 'הסכת ושמע' שמשמע שיש לשמוע ולחזור ולשמוע דברי תורה. על כן באו לפרש הכוונה שדברי תורה נשמעים מתלמיד חכם לחבירו כשעוסקים יחד בתורה והם נשמעים מפי הרב אל התלמידים ומפי הרב אל התלמיד, ובכולם שייך לומר שישמע ויחזור וישמע. והדרשה הראשונה מדברת בחברים שמי שלומד תורה ביחידות אינו שומע דברי תורה אלא פעם אחת מפיו לאזנו, אבל הלומדים בחבורה שומעים מחבר זה ומחבר אחר כמה פעמים, ועל זה דרשו 'הסכת ושמע' שיעשו כתות ללמוד תורה. והדרשה השניה בתלמידים, שאם אינו מבין כל צרכו את דברי רבו בל יתבייש בפני חביריו לשאול את הרב שיחזור לפרש לו את הדבר ולא יחוס על כבודו וישפיל את עצמו להיות אינו מבין בעיניהם וישאל את הרב, וזה מה שדרשו 'הסכת ושמע' שישמע פעם אחת ושנים עד שידע את השמועה, וכתתו עצמכם שיבטל את עצמותו בשביל ידיעת התורה. ואחרי זה דורשים ברב שאם יקשה לו תלמידו איזה קושיא על דבריו ויתרץ לו ויחזור ויקשה בל יתגאה הרב לעמוד בדיבור אם הצדק עם התלמיד ובל יבטל דברי התלמיד אלא ישמעם פעם שנית ושלישית. ואם יש ממש בשאלתו יחזור מדעתו. וזה מה שדרשו הס ואחר כך כתת, מתחילה יתחיל להשתיק את התלמיד ביישוב נכון, ואם קושייתו חזקה יכתת ויבטל את דבריו.

ביאור הדרשה

אמרי דבי רבי ינאי מאי דכתיב כי מיץ חלב יוציא חמאה ומיץ אף יוציא דם ומיץ אפים יוציא ריב במי אתה מוצא חמאה של תורה במי שמקיא חלב שינק משדי אמו עליה. ביאר רש"י (ד"ה מיץ) המוציא את החלב שמצץ משדי אמו על דברי התורה חמאה היא לו[קעא]. וביאר **המהרש"א** (ח"א ד"ה מ"ד) שמקיא את תענוגי הילדות ממנו כמאמר הכתוב (קהלת יא י) 'כי הילדות והשחרות הבל', על ידי זה מוציא חמאה של תורה שהוא הוראה כמו החמאה שהוא המובחר מן החלב.

הגר"א באמרי נועם (ד"ה חמאה) ביאר על פי מה שכתוב באבות (פ"ה מט"ו) ארבע מדות ביושבים לפני חכמים, ספוג ומשפך משמרת ונפה, ספוג שהוא סופג את הכל, והיינו שיש אדם שלומד הכל ביחד ואינו רואה להפריש הפסולת, ויש שבורר הפסולת. וכן בחלב יש ששותהו עם הנסיובי ויש שטורח לעשות חמאה, כן בתורה יש שלומד פשוט ויש שמטריח עצמו ללבן ההלכה ולזה צריך יגיעה להקיא את החלב שינק מאמו.

בליקוטי חבר בן חיים (ד"ה כי) הביא מהחתם סופר[קעב] כי על הרוב האם מפנקת את הבנים כמורגל בפי העולם 'ידי נשים רחמניות' כלומר מפנקים אותם, והרוצה ללמוד תורה צריך לחיות חיי צער ועל כן יסיר אותו הפינוק, וזה כוונת הגמרא במי אתה מוצא חמאה של תורה, במי שמקיא חלב שינק משדי אמו.

בברכת אברהם (ד"ה מי) ביאר שהגמרא רומזת למה שאמרו חכמי הרופאים שריבוי היניקה אחר הזמן גורם טפשות לתינוק, וזו כוונת הגמרא 'מי שמקיא חלב שינק משדי אמו' שלא ינק יותר מהראוי מוציא חמאה של תורה. אלא שהקשה שלשון 'מקיא' לא משמע כן. ותירץ שזה מעין מה שהגמרא אמרה לעיל שאין דברי תורה מתקיימים אלא במי שממית עצמו עליה, וכן כאן מי שמטריח עצמו כל כך בתורה עד שמחליש גופו ומחסר הבריאות שהגיעה לו מהיניקה שינק [שהיא גורמת לו הבריאות], באדם כזה אתה מוצא בו חמאה של תורה[קעב].

בשלמה משנתו (ד"ה מיץ) ביאר שהתורה נמשלת לחלב שממוזג מאוכל ופסולת דהיינו החמאה ומי החלב, וכן הוא לימוד התורה שהאדם בבחרותו יש לו חום הילדות והתגברות הדמים הבאים מחלק האם כמבואר בנדה (לא.), אבל האב זוכה לבנו בחכמה אז לומד בתערובות שלא לשמה לכבוד המדומה וכיוצא בזה, אבל בזקנותו שפסק כח האם ומתגברת הצורה על החומר אזי לומד תורה לשמה ואין בה תערובת פסולת כמו החמאה, וזה הדרשה שכשמוציא החלב שינק משדי 'אמו' אז התורה כחמאה לו.

ההבדל בין דם לחמאה

ומיץ אף יוציא דם כל תלמיד שכועס עליו רבו פעם ראשונה ושותק זוכה להבחין בין דם טמא לדם טהור. רש"י (ד"ה ומיץ) ביאר שהמוצץ כעס רבו וסובלו[קעג] יוציא הלכות דם לעומתם[קעד]. **והברכת אברהם** (ברש"י שם) דייק שלגבי 'מיץ חלב יוציא חמאה' ביאר רש"י (שם) שהמוציא לחוץ את מציצת החלב יוציא חמאה, והיינו ש'יוציא' הולך על החלב, וכאילו כתוב 'מיץ חלב יוציא, חמאה', ואילו כאן פירש רש"י ש'יוציא' הולך על ה'דם' שיוציא הלכות דם, והיינו 'מיץ אף, יוציא דם'.

ותירץ שמה שלא ניחא לרש"י לפרש כאן שמי שהוא מיץ אף שמוציא ממנו אותו כעס לחוץ ושותק כאילו לא כעס עליו, משום שאם כן מילת 'דם' בפני עצמה אין לה משמעות. אבל מילת 'חמאה' שהולכת על האדם שקונה לו חמאה של תורה שפיר משתמע לחוד. ולכך כתב רש"י ש'יוציא' הולך על דם שהוא יוציא ויברר הלכות דם כראוי[קעה].

איזה הבחנה יש בין דיני ממונות לנפשות

ומיץ אפים יוציא ריב כל תלמיד שכועס עליו רבו פעם ראשונה ושניה ושותק זוכה להבחין בין דיני ממונות לדיני נפשות. **המהרש"א** (בגלא קעה: ח"א ד"ה הרולה) הקשה מה הבחנה שייך בין דיני נפשות לדיני ממונות הלא רחוקים הם. וביאר שכוונת הגמרא לעיל שזוכה להבחין בין דם טמא לדם טהור היינו מה שיש ביניהם, דהיינו דם הספק לשאר בני אדם שלא יבחינו בו

דינים מעט מעט. ועיין באבן שלמה להגר"א (פ"ח אות ג) שכתב 'מתחילה צריך למלא כריסו מקרא ומשנה [ואף על פי שאינו יודע לפרש המתניתין ילמד כולן] וגמרא בבלי ירושלמי ותוספתא ומכילתא וספרא וספרי וכל הברייתות, ואחר כך לעסוק בפלפול חברים וזהו הדרה של תורה. אבל המְשַׁנֶה סדר הלימוד שלומד תחילה לידע איך לפלפל ואינו יודע משנה אחת כצורתה יאבד גם מקצת התורה ששמע בנערותו'. **קע. ובפרחי** כהונה (ד"ה אלא מולא) ביאר 'כי מיץ חלב' דהיינו שאינו מקיא את החלב אלא נשאר בו, אזי יוציא חמאה שאינו זוכה לתורה הנקראת חמאה. אבל אם הוא מקיא את החלב אזי יהא בו חמאה של תורה. **קעא. הובא** בחידושי הגאונים על עין יעקב (ד"ה כי). **קעב. ועיין** בבית יעקב (קומרנא, ד"ה במי) שזה שאנו אוכלים מאכלי חלב בחג שניתנה בו תורה הקדושה לרמז שאין התורה מתקיימת רק מי שמקיא החלב שהניקתו אמו. **קעג. המאירי** (ד"ה ולעולם) כתב, ואם רבו כועס עליו יהא שותק לו ומכבדו, ומתוך כך יזכה ללמוד. **קעד. צריך** לומר 'לאמתתם'. וכן הוא ברש"י בעין יעקב (ד"ה ומיץ). רש"ש (ברש"י שם) וברכת ראש (שם). **קעה. אלא** שכתב שלולא פירוש רש"י גם לגבי חלב אפשר לפרש שמציאותו של חלב הוא מוציא מהאדם חמאה של תורה ולהיפך כשמקיאו הוא קונה לו חמאה של תורה.

אם הוא טמא או טהור, ומספק הוא טמא ואין שורפים עליו תרומה וקדשים, הרי זוכה הוא להבחין בו אם הוא טמא ודאי או הוא טהור ודאי. וכן מה שאמרה הגמרא זוכה להבחין בין דיני ממונות לדיני נפשות היינו מה שהוא ביניהם דהיינו דיני גזלות וחבלות שפעמים באים הגזילות וחבלות להריגת נפש ופעמים אינו רק ממון. ועל פי המבואר בסנהדרין (ג:) שבדיני ממונות לא צריך מומחים ובגזילות וחבלות צריך מומחים, ולזה אמרה הגמרא שמי שאינו מומחה מתחילה ודן דיני ממונות זוכה להיות מומחה מתוך דיני ממונות ולהבחין מה שהוא בין דיני ממונות לדיני נפשות דהיינו גזילות וחבלות שצריכים מומחהקעו.

בברכת אברהם (ד"ה זוכה) ביאר שזוכה להבחין העומק הנוסף בדיני ממונות על דיני נפשות, וזה מה שהפסוק אומר 'יוציא ריב', שיודע מה שצריך לידע בדיני ממונות יותר על דיני נפשות, וזוכה להבחין דבר הנוסף בדיני ממונות ומובדל בין דיני ממונות לדיני נפשות והוא העומק היתר שביניהם.

בשלמה משנתו (ד"ה זוכה) ביאר שיזכה לעשות הבחנה בין דיני ממונות לדיני נפשות דהיינו שלא יהיה לו שום ספק בדיני ממונות, שבממון אם ספק לו בדין, אף שמספק לא מוציאים ממון מן הנתבע אבל מכל מקום נמצא שהתובע הוא נגזל והנתבע הוא גזלן אם אמת הוא כדברי התובע, וכן אם יטעה מחסרון ידיעתו בשיקול דעתו בין אם יזכה את הנתבע או יחייבהו שלא כדין נמצא גוזל את אחד מהם, אבל בדיני נפשות קיימא לן שמטין לזכות וספק נפשות להקל ואין כאן רק חשש שלא יחייב שלא כדין, לפיכך גם לדיני נפשות אין צריך רק אף אחד, כמו בדם טמא שאינו צריך לידע רק שלא יטהר שלא כדין, אבל אם מטמא מספק שפיר עבד, ולפיכך הרבתה תורה שבעל פה בדיני ממונות בדקדוקיהם ובפלפוליהם עד שהם כמעיין הנובע בכדי לברר הספיקות ככל האפשר, ולפיכך צריך להם שני אפים.

בעין אליהו (ד"ה אמרי) הקשה למה לא דרשה הגמרא שזוכה להבחין בדיני ממונות עצמם בין חייב לזכאי, וכמו שדרשה על דם 'בין דם טמא לדם טהור', היה לה גם לדרוש על ריב 'בין חייב לזכאי'קעז. ועוד תמוה בשלמא בין דם טמא לדם טהור זה דבר גדול, אבל להבחין אם הוא דיני ממונות או דיני נפשות זה דבר קל מאד, ואם כן מה החידוש.

ותירץ שהגמרא דורשת לענין המבואר בנדה (כ:) לגבי דם חימוד שבשביל להבין זאת שזה דם טהור ה' מגלה לו סודו, ולכן דרש שיבוא למדריגה גדולה שיבין שזה דם טמא וזה דם טהור, ולכן לא רצתה הגמרא אחרי זה לדרוש על ריב בין זכאי לחייב שזה אין רבותא שלא תארע תקלה על ידו כיון שהוא במדריגה שה' מגלה לו סודו בודאי לא תארע תקלה על ידו שיחייב את הזכאי ויזכה את החייב, ולכן דרשו בין דיני נפשות לדיני ממונות. והנה מצינו בש"ס כשרוצים לדמות דבר ממון לאיסור אומרים שלא לומדים ממון מאיסורקעח, וגם רואים שלענין איסור הולכים אחר הרוב ובממון לא הולכים אחר הרוב, ואם כן במקום אחד ממון חמור ובמקום אחר איסור חמור. ובאמת מי שבא במדריגה העליונה אזי יבין טעם התורה מדוע כאן הקילה בממון יותר מאיסור ובמקום אחר החמירה תורה בממון יותר מאיסור. וזו הכוונה שיזכה להבחין בין דיני ממונות לדיני נפשות שיבין הטעם מדוע בנפשות הדין כן ובממון הדין אינו כן.

מדוע לגבי דם כתוב 'אף' ולגבי דינים כתוב 'אפים'

שם. המהרש"א (ח"א ד"ה מ"ד) ביאר שלגבי דינים צריך האדם להיות סבלן יותר מלגבי טומאה וטהרה, שעל כן גבי דם כתוב ומיץ 'אף' שמשמע כעס פעם אחת, וגבי ריב כתוב 'אפים' שתי פעמים כעס. וביארה הגמרא מה טעם צריך יותר טורח וכעס לאדם בדינים מבטומאה, משום ששנינו הרוצה שיתחכם יעסוק בדיני ממונות שדינים אלו יותר עמוקים.

ביאור המידה כנגד מידה

שם. בעיון יעקב (ד"ה שכועס) ביאר שעל ידי שרבו כועס פעם ראשונה נמצא שמתבייש ואזיל סומקא ואתי חיורא, לכן לעומתם יוציא הלכות דםקעט. וזה ששותק פעם ראשונה ושניה נמצא דומה לבוראו, כמו שכתוב (איוב לג כט) 'הן כל אלה יפעל אל פעמים שלוש עם גבר', ולכן נעשה שותף להקב"ה, שהוא יודע לדון דין אמת לאמיתו שהוא כאילו נעשה שותף להקב"הקפ.

במנחה חדשה (ד"ה תלמיד) ביאר על פי המשנה בסנהדרין (לו.) שדיני ממונות מתחילים לשאול מן הגדול ודיני נפשות מן הצד והיינו מקטני הדיינים. ופירש רש"י (שם ד"ה מן) שבדיני נפשות אי אפשר לחלוק על דברי הגדול שכתוב (שמות כג ב) 'לא תענה על ריב' על דבריו של גדול. מה שאין כן בדיני ממונות לא איכפת לנו אם יוכלו לענות אחריו. אם כן זהו שכרו אם שותק על כעס רבו ולא ענה שזוכה להבחין איסור של 'לא תענה על ריב' וממילא יודע הבחנה בדיני ממונות לדיני נפשותקפא.

שלש מעלות שבחכם נמנו בפסוק זה

שם. בפרשת מרדכי (ד"ה מי) ביאר את דרשות הגמרא, שהחכם השלם צריך שימצאו בו שלש מעלות שיהיו בו מידות טובות ושיהיה מקובל על הבריות, ושיהיה חכם ונבון ושיהיה בקי בהלכות. וכדי שיהיה האדם שלם במידות הוא צריך להרגיל את עצמו בזה שהרי מצד טבע האדם הוא בעל מידות רעות. וזה מה שכתוב 'במי אתה מוצא חמאה של תורה' שהוא מידות טובות כמבואר באבות (פ"ד מי"ג) וכתר שם טוב עולה על גביהן, 'במי שמקיא חלב שינק' וכו' ששינה בעצמו טבעו שקיבל מחלב אמו להיות איש רע. ואחר זה אמרה הגמרא שהתלמיד שלמד אצל רב אחד ולא הניח את מקומו אפילו שהיה כועס עליו, הוא בקי בכל ההלכות ויודע להורות אפילו בדם נדה שהיו החכמים הגדולים נמנעים מלהורות בהלכות נדה כמבואר בנדה (כ:). והטעם הוא מפני שהמשמש רב אחד נעשה בקי במשניות ובברייתות. אבל מי ששימש הרבה חכמים והיה נכנע לדבריהם נעשה על ידי זה חריף, וכמבואר בעבודה זרה (יט.) שלסברא טוב לשמש שנים ושלשה חכמים, וזה מה שכתוב 'ומיץ אפים יוציא ריב', ופירשו שאם כעס עליו ראשונה ושניה משני חכמים הוא נעשה חכם להורות בדיני ממונות, והטעם הוא שלדיני ממונות צריך להיות חכם ביותר משום שבשאר הלכות הוא מחמיר בדבר שיש לו ספק, אבל בדיני ממונות חומרא לזה הוי קולא לזה ועוד שבעל דין עומד וצווח, על כן צריך לידע ההלכה על בוריה.

ביאור הראיה מהמשנה

דתנן רבי ישמעאל אומר הרוצה שיתחכם יעסוק בדיני ממונות שאין לך מקצוע בתורה יותר מהן שהן כמעין הנובע. ביאר רש"י (ד"ה דתנן) שהגמרא מביאה ראיה שדיני ממונות עמוקים הם והרוצה שיתחכם יעסוק בדיני ממונות שאין מקצוע בתורה גדול מהם. **ובמהרש"א** (בבא בתרא קעה: ח"א ד"ה הרוצה) ביאר שהגמרא מביאה ראיה שעל ידי שדן דיני ממונות זוכה הוא להבחין בין דיני ממונות לדיני נפשות, על פי המבואר במשנה (שם) לגבי ערב שחתם על ערבותו לאחר חתימת העדים, מעשה ובא לפני רבי ישמעאל ואמר גובה מנכסים בני חורין. אמר לו בן ננס אינו גובה לא מנכסים משועבדים ולא מנכסים בני חורין. אמר לו למה. אמר לו הרי החונק את אחד [דהיינו את הלווה] בשוק ומצאו חבירו ואמר לו הנח לו ואני אתן לך פטור שלא על אמונתו הלוהו. ורבי ישמעאל היה מומחה שמי שנקרא 'רבי' כבר נסמך, ושמעון בן ננס לא נסמך עדיין שלא נקרא 'רבי' שמעון. ואפילו ששמעון לא היה מומחה, זכה להבחין מתוך דיני ממונות בדין החונק הנוגע בדיני חבלות שצריך מומחה. ומביאה הגמרא ראיה מזה שרבי ישמעאל עצמו קילס את שמעון בן ננס ואמר הרוצה שיתחכם להיות חכם ומומחה יעסוק בדיני ממונות שאין לך מקצוע בתורה יותר מהן שהם נוגעים בכמה עניינים, והן כמעיין הנובע להיות נובע חכמה לבוא לדיני גזלות וחבלות שצריכים מומחים ועל כן הרוצה לבוא למעלה זו יעסוק בדיני ממונות וישמש את שמעון בן ננס שעשה כן לעסוק בדיני ממונות לבוא למעלה הימנה להיות חכם ומומחהקפב.

מהו הלשון כמעיין הנובע

שם. בבן יהוידע (ד"ה שהם) ביאר את הדמיון למעיין הנובע, והוא שיש מקוה ויש מעיין, וההפרש שביניהם הוא שהמקוה מימיו חלושים ואם יבוא אדם ויקח מהם לא יהיו נוספים מאליהם מן הקרקע, אבל המעיין אם יקחו ממנו נוסף מהקרקע, נמצא שהוא מוסיף מיניה וביה, ומקוה לא מוסיף אלא רק מה שיטילו לתוכו. כן דיני איסור והיתר לא יוכל שום חכם לחדש דבר משכלו, כמו ענין שודא דדייני הנמצא בדיני ממונות שהדיין יגזור אומר מדעתו, ומה שהולכים בספק איסור להחמיר אין זה גזירת אומר, אלא אדרבה מחמת חסרון ידיעה אזלינן לחומרא ואין אנו מחליטים הדבר לומר שזה אסור בודאי, ולכן לא נוכל להקל מדעתינו להתיר, מה שאין כן דיני ממונות החכם יוכל לחדש דבר כמו ענין שודא דדייני שיחליט גזירתו ודבריו מצד השערת שכלו על כל צד שיהיה.

בביאור היחוד שבדיני ממונות

שם. בעיני שמואל (ב"ב קעה: ד"ה אר"י) הקשה למה חלק הקב"ה חכמה יתרה ובינה בדיני ממונות יותר משאר חלקי התורה, הלא כל התורה מרועה אחד ניתנה.

קעו. **וכעין** זה ביאר בבן יהוידע (ד"ה זוכה) שאם יש ענין של ממונות שמעורבים בו גם דיני נפשות צריך להבדיל את החלק העוסק בדיני ממונות מהחלק שעוסק בדיני נפשות וזו מעלה יתירה מהבנה בעלמא בדיני ממונות. וכפי שהאריך שם בדוגמאות מהש"ס. קעז. **ועיין** באמרי נועם (ד"ה ומיץ) שגרס בגמרא 'זוכה להבחין בדיני ממונות ודיני נפשות', ולא גרס 'בין'. קעח. **עיין** כתובות (מו.). קעט. **וכן** ביאר בשלמה משנתו (ד"ה ומיץ). קפ. **כמבואר** בשבת (י.). קפא. **ובזה** ביאר את ראיית הגמרא מהרוצה שיתחכם יעסוק בדיני ממונות. שהגמרא בבבא מציעא (פד.) אומרת שרבי יוחנן בכה על פטירת ריש לקיש שהיה מקשה קושיות ומתוך כך רווחא שמעתתא. הרי שמתוך שהתלמידים מקשים ודוחים לרבם רווחא שמעתתא. והתינח בדיני ממונות, אכן בדיני נפשות שייך בהם 'לא תענה על ריב'. לכן מביאה הגמרא ראיה מהמשנה 'הרוצה שיתחכם יעסוק בדיני ממונות' משום שיוכלו התלמידים לענות אחריו ורווחא שמעתתא והן כמעיין הנובע. קפב. **ועיין** עוד באמתחת בנימין (ב"ב קעה: ד"ה במשנה).

וביאר על פי דברי ספר העיקרים שאומות העולם שוחקים עלינו איך יתכן שעל ידי שאדם ילמד נזיקין יקנה בזה שלימות הנפש על ידי דברים פחותים כאלה. ובעבור זה היה מחכמתו יתברך לגלות מסתרי החכמה בחלק הזה יותר מבשאר חלקי התורה למען יסכר פי דוברי שוא שעל ידי חלק הנזיקין אי אפשר לבוא לידי שלמות יען כי הוא מקצוע וחלק חוץ אשר אין זה עיקר שיבוא אדם לידי שלמות.

בפנים יפות (ריש פר' משפטים) ביאר שדיני ממונות כולם הם בדרך החכמה והשכל ונלמדים בדמיונם זה מזה מה שאין כן בשאר מצוות כמו שאמרו (חולין מח:) אין מדמין בטריפות. ואמרו עוד (מו"ק יב.) הלכות מועד שהן עקורות[קפג] ואין למדין זה מזה, וזה שאמר דוד המלך (תהלים יט י) 'משפטי ה' אמת צדקו יחדיו', שנלמדים זה מזה ומצדיקים זה את זה. וזה לשון 'מקצוע' מחוברים יחדיו כענין הזוית המחברת יחד שתי הצלעות[קפד], ואמר שהם כמעין הנובע כי בידיעת שרשי הטעמים הוא ממקור החכמה הנובע כמעין הנובע, וכן אמר הכתוב (שם שם ז) 'הנחמדים מזהב ומפז רב ומתוקים מדבש ונופת צופים', עניינו במעלות משפטי התורה, כי החמדה בזהב ובפז אין תכלית, וכמה שיותר ימצאם תרבה תאותו, כמו שכתוב (קהלת ה ט) 'אוהב כסף לא ישבע כסף', אבל אין בהם עונג מחמת התאוה יותר, וענין הדבש ונופת ימצא האדם בהם טעם במתיקות אבל אין בהם תאוה כשישבע מהם, כמו שכתוב (משלי כז ז) 'נפש שבעה תבוס נופת', אבל משפטי ה' נמשלו לשתי המעלות שבהם, שהם נחמדים מזהב ומפז רב כי מה שירבה תלמודו במשפטי התורה יותר יתרבה חשקו וחמדתו להם להגדיל ולהאדיר כמעיין הנובע, ונמשלו גם כן לדבש ונופת שהם מתוקים וערבים לחיכו יותר ממתיקות דבש ונופת.

בתפארת ישראל (ב"ב פ"י מ"ח יכין אות פד) ביאר שאין שום דבר מדיני התורה מאיסור והיתר שנתנה בו תורה רשות לשכל האנושי לעוף כפי כוחו לחתור ולחקור כפי הנראה בעיניו כמו בדיני ממונות, שפתחה לו התורה בהם לאדם נחלה בלי מצרים לשקול ולשפוט ולדקדק כפי שכלו עד שרוב דיני טוען ונטען שנדברו בהם דברים הרבה כולם כללה התורה בדברים מועטים בפסוק אחד, במה שכתוב (ויקרא יט טו) 'בצדק תשפוט עמיתך' רק מפני ששכל האדם עשוי לטעות באריגה דקה כזאת, לכן רבותינו בעלי המשנה והתלמוד התאספו יחד והניחו לנו יסודות ושרשים בכל אלה ובכל זה עדיין נשאר מקום לדיין להשמט ימין או לשמאל לדמות מילתא למילתא או לחלק ביניהם לפעמים בכחוט השערה, לכך עסק דיני ממונות ישנס שכל האנושי לדקדק היטב שיכוין מטרת האמת על הנקודה מלבד שכך מחויב לו, שבכל דיני איסור והיתר כשמסתפק בדבר יחמיר באיסור תורה, מה שאין כן בדיני ממונות לא יכול להישמט בבית הספק להחמיר, שהרי מה שהוא חומרא לזה הוא קולא לזה, ועל כן צריך לעמול לכוין רק האמת לאמיתו[קפה].

בלשמוע בלמודים (ד"ה הרוצה) ביאר שכל משפטי התורה יש בהם עניינים בלתי משכילים לחכמת האדם, כמו מצות מזוזה לפי מובן השכלי היא תועלת לשמירת הבית מהמזיקים, ונעלם להבין מה הטעם כשהדלת עשויה ככיפה או כשאין דלתות לפתח פטור מן המזוזה. וכן במצות סוכה זכר לענני הכבוד, אבל אי אפשר להבין למה חתן ושושביניו פטורים מן הסוכה, וכי הם לא היו בישיבת ענני הכבוד, וכאלה בכל המצוות, והסיבה לזה שבאמת מקור המצות המה עניינים פנימיים נעלים משכל האדם, וכל טעמיה הגלויים המה רק לבושי המצוה, לכן נמצא בהם דברים בלתי מושכלים בדרך הנגלה. אך משפטי התורה בדיני ממונות כולם המה חכמים מחוכמים לשכל האדם, שגם עמים זולתינו הטוב בעיניהם משפטי הממון שבתורה, לכן הרוצה להחכים שרוצה ללמוד בתורה החלק שיבין בחכמת התורה יעסוק בדיני ממונות שהמה מחוכמים גם בנגלה.

מקור דברי הרמב"ם

שם. הרמב"ם (תלמוד תורה פ"ג הי"ב) כתב, 'עוד אמר שלמה (קהלת ב ט) 'אף חכמתי עמדה לי' חכמה שלמדתי באף היא עמדה לי'. **ובלב שלם** (שם, נדפס במפרשי יד החזקה) העיר שהכסף משנה לא הורה לנו מקור דין זה. וכתב שזה מבואר במדרש בקהלת (ב ט) אמר שלמה כל תורה שלמדתי בזקנתי באף נתקיימה בי. והביא עוד מקור את דברי הגמרא כאן כל תלמיד שכועס עליו רבו [דהיינו אף], פעם ראשונה ושניה זוכה להבחין.

ביאור הדרשה

אמר רבי שמואל בר נחמני מאי דכתיב אם נבלת בהתנשא ואם זמות יד לפה כל המנבל עצמו על דברי תורה סופו להתנשא ואם זמם יד לפה[קפו]. **בחפץ ה'** (ד"ה מ"ד) ביאר שהוקשה לגמרא שהפך 'נבלת' הוא המתנשא, ואם כן היה לפסוק לומר 'אם נבלת בהתנשא ואם תתנשא תתנבל', שהיפך 'נבלת' הוא לא 'זמות', וכן היפך 'בהתנשא' הוא לא 'יד לפה'. לכן תירצה הגמרא שמדובר על דברי תורה ואז היפך מ'נבלת' הוא 'זמות' והיפך 'יד לפה' הוא 'בהתנשא', כי מי שיש מענה בלשונו בתורת ה' הוא המתנשא.

זוכה להשגות לא רק משום שלא הביישן למד

שם. רש"י (ד"ה המנבל) ביאר שהמנבל עצמו על דברי תורה היינו ששואל לרבו כל ספיקותיו ואף על פי שיש בהם שחביריו מלעיגים עליו, ואז סופו להתנשא, אך אם סתמת פיך מלשאול סופך שתתן יד לפה כשישאלוך ולא תדע להשיב. **ובמשנת רבי אהרן** (מוסר, ח"א בענין עמלה של תורה אות ב, עמ' מ) ביאר שענין הדבר אינו רק משום שלא הביישן למד וזה שאינו בוש לשאול זוכה להשיג, אלא שגם עצם הדבר מה שמבזה עצמו לשאול גם על דברים פשוטים שחביריו מלעיגים עליו ומשפיל עצמו על דברי תורה גורם לו השגות גדולות בתורה ותחת שביזה עצמו מתן שכרו מדה כנגד מדה שמתנשא בדברי תורה, שהעמל בהתגברות על המניעות מצד מידות ותכונות הנפש מעלה גדולה היא לזכות על ידה להשגת התורה.

מקור דברי הרמב"ם

שם. הרמב"ם (תלמוד תורה פ"ד ה"ד) כתב 'וכן לא יאמר התלמיד הבנתי והוא לא הבין, אלא חוזר ושואל אפילו כמה פעמים'. **ובעבודת המלך** (שם) הביא שמקור דברי הרמב"ם הם מהגמרא כאן 'אם נבלת בהתנשא' וביאר רש"י (ד"ה המנבל) ששואל לרבו כל ספיקותיו[קפז].

מה קשה בפסוק

פתח רבי נחמיה בכבוד אכסניא ודרש מאי דכתיב ויאמר שאול אל הקיני לכו סרו רדו מתוך עמלקי פן אוסיפך עמו ואתה עשיתה חסד עם כל בני ישראל. בברכת אברהם (ד"ה מאי) הקשה שמזה שאמרה הגמרא 'מאי דכתיב' נראה שהוקשה לה איזו קושיא ולא שרוצה ללמוד איזה מוסר, ומה היה קשה לגמרא. ותירץ שהיה קשה יתור הכתוב שמה לו להזכיר שאמר שאול 'ואתה עשית חסד'. אלא שרוצה להשמיענו דבר זה עצמו שנלמד קל וחומר למארח תלמיד חכם.

במה עשה יתרו חסד

והלא דברים קל וחומר ומה יתרו שלא קרב את משה אלא לכבוד עצמו כך, המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו על אחת כמה וכמה. רש"י (ד"ה עשית) ביאר שיתרו האכיל את אהרן וכל זקני ישראל, כמו שכתוב (שמות יח יב) 'ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכל לחם עם חתן משה'. **וביאר באיי הים** (ד"ה פתח) שהפסוק 'ויבא אהרן וזקני ישראל' משמע שאהרן וזקני ישראל באו למקום אחר והיינו לאוהל יתרו לאכל לחם. **אלא שהמהרש"א** (ברש"י שם) הקשה שמלשון הגמרא 'ומה יתרו שלא קירב את משה אלא לכבוד עצמו' לא משמע כפירוש רש"י, שכלל לא מוזכר בפסוק משה אלא 'אהרן וזקני ישראל'. ואדרבה בפסוק שכתוב 'ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכול לחם עם חותן משה לפני האלהים', לפי הענין היה יתרו האורח, וכן מבואר להלן (סד.) שהם אכלו לפני משה. וכן כתב רש"י על התורה (שמות יח יב) 'ומשה היה עומד ומשמש עליהם'. לכן ביאר המהרש"א מה שכתוב 'ומה יתרו שלא קירב את משה' היינו שקירבו ואמר לבנותיו (שמות ב כ) 'קראן לו ויאכל לחם', וקירבו אחר כך לתת לו בתו, ומה שאמר הפסוק שעשה חסד עם כל ישראל היינו שעשה חסד עם מושיען לקרבו בביתו להצילו מחרב פרעה[קפח]. **ובשדה יצחק** (ברש"י שם) הקשה שהרי בפסוק נאמר 'ואתה עשית חסד עם כל בני ישראל בעלותם ממצרים', ומה שקירבו לתת לו בתו היה קודם לכן. וכן בפסוק שכתוב (שמות יח יב) 'ויקח יתרו חותן משה עולה וזבחים לאלהים', והוא היה באהל משה ואהרן והזקנים באו לכבוד יתרו לאכול עמו, ואם כן

קפג. **כאשה** עקרה שאין לאדם ממנה פרי אלא גופה. רש"י (מו"ק יב. ד"ה עקורות). קפד. **וכן** כתב בהון עשיר (ב"ב פ"י מ"ח ד"ה מקצוע). קפה. **ועיין** עוד במה שביארו בדברי תורה (מונקאטש, מהדו' שביעאה סי' א) ובחזון יחזקאל (הקדמה לתוספתא סדר נזיקין בתחילתו) בארוכה. קפו. **המהרש"א** (ח"א ד"ה אם) ביאר שהגמרא מביאה דרשה זו על פסוק זה כיון שהוא סמוך לפסוק שהביאה הגמרא למעלה 'כי מיץ חלב יוציא חמאה'. קפז. **וכן** ציין בעינים למשפט (ד"ה כל המנבל) לדברי הרמב"ם. קפח. **וכן** ביארו הגר"א באמרי נועם (ברש"י שם) והבן יהוידע (ד"ה אלא). וכן הביא הסמיכת חכמים (ד"ה זה הענין) בשם מחותנו שכן מבואר בירושלמי (סוטה פ"א ה"י) ובילקוט (שמות רמז קסט) שהחסד הוא זה שאמר 'קראן לו ויאכל לחם'. וכן נקט באיי הים (ד"ה פתח) שעל דרך הפשט לא יתרו היה המאכיל רק משה, ולכן לא נאמר 'ויבא משה ואהרן וגו' לאכל לחם', כי משה לא בא רק הוא היה בעל האהל ובעל הסעודה. ומה שרבי נחמיה דרש שיתרו קירב את משה לכבוד עצמו הוא מה שאמר 'קראן לו ויאכל לחם'. ויש בזה שני מובנים: א. שיאכל לחם ממש. ב. שיקח את אחת מבנותיו לאשה. וזה עשה יתרו לכבוד עצמו כדי שיקח בתו לו לאשה, וכן קירב את משה שהאכילהו לחם, וזה נחשב לו לשאול כאילו יתרו עשה חסד עם כל ישראל, כי בשלום גדול הדור המנהיג הכולל יש בו שלום המונהגים מאתו. וכן הוא לשון הילקוט (שם) 'וכי עם כל בני ישראל עשה חסד והלא לא עשה חסד אלא עם משה, אלא ללמדך שכל העושה טובה עם גדולי ישראל מעלה עליו הכתוב כאילו עשה חסד עם כל ישראל'. וכן נקט בברכת אברהם (ברש"י שם) ובעין יוסף (חזן, דרוש שלישי לפר' וירא ד"ה אמנם, לא.). עיי"ש. ועיין עוד בצרור החיים (ד"ה ומה) ובצבי קודש (ד"ה פתח).

משה ואהרן והזקנים הם האורחים. ומה שלא נזכר משה משום שהיה באהלו או שהיה משמש עליהם.

אמנם הצל"ח (ברש"י שם) כתב שמה שאמרה הגמרא 'ומה יתרו שלא קירב את משה אלא לכבוד עצמו' מוכח כפירוש רש"י, שאם הכוונה 'על קראן לו ויאכל לחם' לא שייך לכבוד עצמו, אלא היה לומר 'שלא קירב את משה אלא להנאת עצמו' שירעה צאנו, אבל 'לכבוד עצמו' היינו במדבר שכבר היה משה רבינו בגדולתו והיה נחשב ליתרו כבוד גדול שמשה יבוא לסעודתו שייך שעשה לכבוד עצמו[קפט].

במעון הברכות (שם) גם כתב[קצ] שלשון רש"י מוכרח מלשון הפסוק 'ואתה עשית חסד עם כל בני ישראל', מה שאין כן הפסוק 'קראן לו ויאכל לחם' היה רק למשה ולא שייך לומר 'עם כל בני ישראל', ולכך פירש רש"י על הסעודה שעשה יתרו שכתוב 'ויבוא אהרן וכל זקני ישראל'. וגם לפי הדרש הפסוק 'קראן לו ויאכל לחם' לא מדובר על סעודה כלל אלא שישא את ציפורה.

בסמיכת חכמים (ברש"י שם) האריך להקשות על המהרש"א, שמה שהקשה שעל כרחך יתרו היה האורח מזה שהגמרא אומרת שלפני משה אכלו, אין זו הוכחה שמשה היה בעל הסעודה, ואדרבה מזה שהגמרא אומרת 'כל הנהנה מסעודה שתלמיד חכם שרוי בתוכה' ולא אמרה 'כל הנהנה מסעודת תלמיד חכם', על כרחך לאו סעודת משה היתה כי אם יתרו היה בעל הסעודה, ורק שמשה היה שרוי בתוכה שהיה גם כן בין הקרואים ולכן נחשב כאילו אכלו לפני אלהים[קצא].

ובהמשך דבריו (ד"ה וזאת היא) יישב את קושיית המהרש"א[קצב] שאפילו שבפסוק כתוב שיתרו קירב את כולם לאכול ולא רק את משה, מכל מקום אמרה הגמרא שלא קירב את משה אלא לכבוד עצמו, לפי שהסעודה הזאת לא היתה סעודת מריעות רק היתה בשביל הקירוב שנתקרבו עתה שהביא את אשתו ובניו אחר שילוחיה, והקירוב הזה לא היה שייך רק למשה לבד ולא לאהרן ובניו וזקני ישראל, וכמו שכתוב (שמות יח ו) 'ויאמר אל משה אני חותנך יתרו בא אליך ואשתך ושני בניה עמה', הרי שלא בא אלא למשה ולא חשש לשאר מכובדים. ואותו קירוב שנתקרב למשה אז בודאי היה לכבוד עצמו ששמע את כל הכבוד של משה שהיה מלך ואיש אלהים ונתפרסם שמו בעולם בעשותו נוראות במצרים וקריעת ים סוף וכל הנסים, ואין לך כבוד גדול מזה שהוא חותן המלך. ואם כן כשהקירוב היה לכבוד עצמו אין שייך שתיחשב לו האכילה שהאכילם לחסד כיון שהאכילה היתה בשביל הקירוב והקירוב היה לכבוד עצמו ומכל מקום נחשב לו לחסד, ואם כן כל שכן המארח תלמיד חכם[קצג].

בברך משה (ברש"י שם) ביאר שרש"י מפרש שיתרו לא קירב את משה לבוא לאוהל משה ולהיות שם כאורח כמו שכתוב 'ויבואו האהלה' ולא רצה לנטות אוהל לעצמו ועשה זאת לכבוד עצמו, משום שבאוהל יתרו לא היו באים אהרן וכל זקני ישראל לאכול שם עמו לחם, ואף על פי כן זכה לכל הכבוד, כל שכן כשאינו אורח רק מארח ומאכילו ומשקהו גם כן מנכסיו לא מנכסי האורח על אחת כמה וכמה שמגיע לו כבוד. ומה שהגמרא אומרת בסמוך 'והלא לפני משה אכלו', היינו שהסעודה היתה באהלו ומשה עמד ומשמש עליהם אבל הסעודה היתה משל יתרו.

בשלמה משנתו (ברש"י שם) ביאר שרש"י למד מזה שכתוב לאכל לחם 'עם' חותן משה, מזה מבואר שהוא עשה הסעודה משלו, אבל בשביל שלא עשאה רק בשביל הכבוד הגדול שקיבל בשביל שהוא חותן משה שיצאו כולם לקבל פניו בבואו, לפיכך נחשבת הסעודה של משה, ולפיכך היה משה עומד ומשמש עליהם כדין בעל הבית, ולכן בפסוק כתוב 'חותן משה' ולא קראהו בשמו להורות שלא נעשה כל הענין הזה רק בשביל שהוא חותן משה, וזה מה שהגמרא אומרת שעשה לכבוד עצמו[קצד].

ביאור נוסף לחסד שעשה יתרו

שם. הרד"ק (שמואל א' טו ו) **והרלב"ג** (שם) כתבו שהחסד שעשה יתרו היה כשבא יתרו אל המדבר ונתן עצה למשה למנות על העם שופטים, כמו שכתוב בתורה (שמות יח כא-כג), ונחשב לזרעו של יתרו כאילו הם עשו החסד, וזהו שכתוב 'עם כל ישראל' כמו שכתוב (שם) 'וגם כל העם הזה על מקומו יבוא בשלום'[קצה].

מהו הלשון 'המארח ומאכילו ומהנהו'

שם. בזאת מנוחתי (ד"ה המארח) ביאר שבלשון הגמרא 'המארח ומאכילו ומהנהו' בכל אחד יש חידוש וגודל שכר, שאפילו אם אינו אלא מארחו בתוך ביתו היינו שנותן לו אכסניא לדור בה לפי שעה הצריכה לו יש לו שכר, וכל שכן שהמאכילו יש לו תשלום טוב כמו שמובא במדרש (ב"ר נח ח) שכל מי שהוא מאכיל פרוסה לצדיק מעלה עליו הכתוב כאילו קיים חמשה חומשי תורה. וכל שכן כשמהנהו עוד מנכסיו דהיינו שנותן לו הוצאות הדרך הצריכים לו שאז שכרו מרובה במעלה העליונה[קצו].

מדוע הגמרא הזכירה אדומי

פתח רבי יוסי בכבוד אכסניא ודרש לא תתעב אדומי כי אחיך הוא לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו[קצז] **והלא דברים קל וחומר ומה מצריים שלא קרבו את ישראל אלא לצורך עצמן שנאמר ואם ידעת ויש בם אנשי חיל ושמתם שרי מקנה על אשר לי כך המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו על אחת כמה וכמה. בחפץ** ה' (ד"ה לא) הקשה למה הביאה הגמרא את תחילת הפסוק 'לא תתעב אדומי', הלא כל הקל וחומר הוא ממצרים. ותירץ שהפסוק נתכוין להשוותם לדין האחים, והיינו כיון שעם ישראל גרו במצרים יש להם דין אחים וצריכים לכבדם[קצח]. עוד תירץ שמזה שהפסוק הוצרך לומר 'לא תתעב אדומי', ולא לומדים זאת ממצרים, שהרי אדומים אחיך הם, שמע מינה שיש לומר שדווקא מצרים, לכן מחדש הפסוק שגם אדומים בכלל, ושקולים הם.

בעיון יעקב (ד"ה והלא) תירץ משום שבלי 'לא תתעב אדומי' אין ראיה ממצרים, שהיה מקום לומר שאפילו שפרעה לא קירבם אלא לצורך עצמו מה בכך, הלא שאר המצרים לא קירבו את ישראל בשביל צורך עצמם אלא לטובת ישראל. מה שאין כן עכשיו שהביא את הפסוק 'לא תתעב אדומי כי אחיך הוא' אף על פי שעשיו היה אחיו ולא כל האומות שאין להם חייס אבות, ומה הראיה מעשיו על כל אדום. אלא מוכח שהולכים אחר ראש האומות שהוא עשיו כי בתר רישא גופא גריר, אם כן הוא הדין בפרעה על אף שאין ראיה משאר המצריים.

בבן יהוידע (ד"ה ולכם) תירץ שהייתי מפרש 'לא תתעב מצרי' לומר להם שהם עבדים מפני שהם מבני חם, יען כי גר היית במצרים ואם כן אתה מבזה עצמך בכך שאתה מן בני שם ונעשית עבד למצרים בני חם, ולפי זה הציווי הוא בשביל כבודם של ישראל ולא בשביל כבוד מצרים, לכך הביא פסוק 'לא תתעב אדומי' שאי אפשר לפרשו כמו במצרים, ואם כן הוא הדין הפסוק של מצרים גם כן פירושו על דרך זה שמצוה את בני ישראל בשביל כבוד מצרים.

בפרשת מרדכי (ד"ה לא) תירץ שבגמרא בראש השנה (ד.) מבואר ש'כי' מתפרש בארבע לשונות, ומתפרש גם בלשון אף על פי, כמו שכתוב (שמות יג יז) 'ולא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא', אף על פי שקרוב הוא. ואם כן יש לפרש 'כי גר היית בארצו' אפילו שהיית גר בארצו ושיעבדו בכם. לכן מביאה הגמרא את רישא דקרא 'כי אחיך הוא', וזה ודאי נתינת טעם שבשביל שאחיך הוא לא תתעבנו ואם כן מוכח שגם 'כי גר היית' פירושו בשביל שהיית גר בארצו.

ועוד ביאר שהבעלי בתים היו עמי הארץ והם סוברים שהתלמידי חכמים מתגאים עליהם, לכן רמז להם בתחילת הפסוק שקל וחומר הוא מאדום שאין לתעב אותם בשביל שהם אחים, ועל אחת כמה וכמה שאין לתעב את עמי הארץ שהם אחים לתלמידי חכמים יותר מהאדומים.

בהעז ביד (סוף ד"ה פתח) ביאר שהגמרא הביאה את הפסוק 'לא תתעב אדומי' להוכיח שבשביל אכסניא שנתנו מצרים ליעקב ובניו נטלו שכרם לקרבם ולהתחתן בם בדור שלישי אף שלא כיונו אלא להנאת עצמם, כי טעם 'כי גר היית בארצו' נוכל לפרשו שהקפידה התורה שלא לנטור שנאה עליהם על מה שהרעו לנו בכל משך הזמן בגלות מצרים וצריך לראות את התועלת מה שהיינו

[קפט] **ובבן** יהוידע (ד"ה שלא) יישב קושיא זו על המהרש"א שלא היתה עיקר כוונתו בשביל הנאה אלא העיקר היה בשביל כבוד עצמו שכבר נידו את יתרו אנשי המקום והוכרח להניח בנותיו לרעות, וזה בזיון גדול הוא והיה מוכרח לזה כי לא ירצה לבוא אצלו רועה בשכירות, ועל כן קירב את משה כדי שיהא הוא רועה צאנו ולא בנותיו שלא יתבזה בכך עוד. [קצ] **הובא** בענף יוסף (ד"ה ולפתח). [קצא] **וכן** כתב בבארות המים (ברש"י שם) שמגמרא זאת הוכיח רש"י שמשה לא עשה את הסעודה. וכן הקשה הסמיכת חכמים על מה שהביא המהרש"א מרש"י בחומש שיתרו היה אורח, קשה שאדרבה משם מוכח שיתרו היה בעל הסעודה, שרש"י הקשה שבפסוק נאמר רק 'ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכל לחם', ומשה להיכן הלך, והלא הוא שיצא לקראתו וגרם לו את כל הכבוד. ולכאורה היה לרש"י להקשות שהרי משה היה בעל סעודה ולהיכן הלך, וכי זה הוא דרך ארץ שאדם יעשה סעודה וילך לו. אלא זה ודאי שלא עלה על דעת רש"י שמשה היה בעל הסעודה רק יתרו, וכן נאמר בפסוק (שמות יח יב) 'ויקח יתרו עולה וזבחים ויבואו לאכל לחם', הרי שיתרו היה המקריב זבחים והוא היה המאכיל. ועוד שהיה לפסוק לכתוב 'ויבא אהרן וזקני משה עם חותן משה לאכול לחם', ומזה שהפסיק הפסוק ב'לאכל לחם' בין 'אהרן וזקני ישראל' לבין 'חותן משה', משמע שהלכו לאכול לחם אצלו ושהוא היה בעל הסעודה, ועל זה מקשה רש"י 'ומשה להיכן הלך 'שלא בא לסעודת חמיו, ואם בשביל שהיה נבזה בעיניו הלא הוא שיצא לקראתו וגרם לו כל הכבוד הזה, ואיך לא יכבד אותו לפני זקני העם לבוא עמהם על סעודתו של יתרו. ותירץ רש"י 'אלא שהיה עומד ומשמש לפניהם' לפי שחייב אדם בכבוד חמיו והשימוש שהיה שייך ליתרו היה הוא משמש לפניהם עבורו, וגדול היה כבוד זה האחרון יותר מן הראשון שהיה עומד ומשמש ועם כל זה נמנה עם הקרואים לאכול על שאכל מסעודת יתרו. ועיין שם בהמשך דבריו מה שהשיב לו מחותנו על קושיותיו על המהרש"א. ובמה שתירץ לו. ועיין בבכור שור (להלן סד. ד"ה אמר) בביאור דברי רש"י בחומש. וראה עוד בחמודי צבי (פר' יתרו ד"ה ויבא אהרן). [קצב] **הובא** בעץ יוסף (ד"ה ומה). [קצג] **ועיין** שם עוד בארוכה במשא ומתן בינו לבין מחותנו. וראה עוד במשמר הלוים (ד"ה פתח) ביישוב דברי רש"י. [קצד] **ועיין** שם מה שהקשה על המהרש"א כמה קושיות. [קצה] **וכן** הגר"א בביאורי אגדות (ד"ה פתח) הזכיר מזה. וראה בנטעי אור (יעוינן, ד"ה ומה) שהאריך בזה. [קצו] **וכעין** זה ביאר ברוב דגן (ד"ה המארח). ועיין שם שביאר עוד אופן. וראה עוד בתורת יעקב (פרלגר, ד"ה פתח). [קצז] **היינו** שהיו לכם אכסניא בשעת הדחק כשבא יעקב עם בניו למצרים בזמן הרעב שהיה בארץ ישראל, והיינו 'כי גר היית בארצו' כדכתיב (בראשית מז ד) 'לגור בארץ באנו'. מהרש"א (ח"א ד"ה פתח). [קצח] **וכעין** זה תירץ בסמיכת חכמים (ד"ה רבי יוסי).

דרים בארצם ואכלנו משלהם ובשכר זה ראויים הם לקרבם. לכן מביאה הגמרא את הפסוק לא תתעב אדומי, ואנו כעת דרים בין אדומים, ולמה אמרה תורה הטעם לקרבו משום שאחיך הוא, הלא אותו הטעם שיש על המצריים יש גם על גלות אדום. אלא מוכרחים לומר שכוונת התורה 'כי גר היית בארצו' היא על זמן שנות הרעב שכלכלו ליעקב ובניו במיטב הארץ.

אפשר לדרוש קל וחומר גם מאדום

שם. בשדה יצחק (ד"ה פתח ר' יוסי) כתב שאפשר לדרוש בכבוד התורה גם מרישיה דקרא 'לא תתעב אדומי כי אחיך הוא', ומה אדום שיצא לקראת ישראל בחרב בשביל שיש לו שם אחוה עם ישראל הזהיר עליו 'לא תתעב אדומי כי אחיך הוא', תלמידי חכמים שנקראו אחים ורעים של הקב"ה שנאמר (תהלים קכב ח) 'למען אחי ורעי', על אחת כמה וכמה שצריך לאהוב אותם כנפשו.

הרי פרעה היה לוקחם גם אם לא היו אנשי חיל

שם. בחפץ ה' (ד"ה שנאמר) ביאר שמזה שאמר פרעה 'ואם ידעת ויש בם אנשי חיל', גילה דעתו שצריך בהם דבר שהוא לצורך עצמו. והגם שעל פי האמת גם אם לא היה בהם אנשי חיל היה מקבלם מצד יוסף, אפשר לעשות את הקל וחומר ומה מצרים שלא קיבלו את בני ישראל אלא מצד יוסף או מצד יראתו של יוסף ולא מרצונם אמרה תורה 'לא תתעב מצרי'. אלא שהגמרא בחרה לומר בצורה זו שפרעה גילה דעתו שהוא רוצה בהם לצורך עצמו ולכן קירבם.

בברכת אברהם (ד"ה אלא) כתב שהגמרא סוברת שאפילו שלא ראו בהם אז שהיו אנשי חיל, מכל מקום דעתם היתה שיתלמדו מה שצריך ויהיו שרי מקנה, ותחלתם מוכיח על סופם שעל דעת כן קיבלום, שאם לא כן לא היה פרעה אומר דבר כזה ליוסף שמורה שלא קירבום אלא לצורך עצמם אם האמת שעל כל פנים היו מקבלים אותם בשביל יוסף[קצט].

בפרשת מרדכי (ד"ה ואם) הקשה שהרי קודם שידע פרעה שהם רועי צאן כבר אמר (בראשית מה יח) 'ואתנה לכם את טוב ארץ מצרים'. ותירץ שמהבטחתו אין ראיה שהרשעים אומרים הרבה ואפילו מעט אינם עושים, ובשעה שנתן באמת כבר ידע שהם רועי צאן ונתכוין להנאת עצמו.

בביאור הקל וחומר

שם. המהר"ל בנתיבות עולם (נתיב התורה פי"א) ביאר שרבי יוסי דרש בכבוד אכסניא מצד שהוא מתחבר אל מי שיש לו מדריגת השכל כי מצינו שהחומר משמש אל השכל. ולכן יש ללמוד קל וחומר ממצרים שהיה להם חיבור מה אל ישראל שהיו גרים בארצם וכן לישראל היה חיבור וצירוף אל מצרים חיבור צורה אל החומר כי מצרים הם במדריגת החומר הפחות וישראל במדריגת הצורה, וכיון שכל צורה יש לה התחברות אל החומר לפיכך זכו המצריים שלא להרחיקם מצד הצירוף הזה אף על גב שעשו לטובתם, אם כן המארח תלמיד חכם בביתו שאין לך חיבור גדול מזה כל שכן שמצד החיבור הזה גורם לו שלא יתרחק, כי התלמיד חכם נחשב גם כן במדריגת הצורה אל שאר בני אדם שהם במדריגת החומר.

הרי אכילה לתלמיד חכם שוה לכיבוד וריבוץ לפני הארון

פתח רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי בכבוד אכסניא ודרש ויברך ה' את עובד אדום בעבור ארון האלהים והלא דברים קל וחומר ומה ארון שלא אכל ושתה אלא כבד ורבץ לפניו כך, המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו על אחת כמה וכמה.

בברכת אברהם (ד"ה ומה) ביאר שאפילו שלגבי תלמיד חכם עיקר הכיבוד הוא האכילה והוא שוה לכיבוד וריבוץ גבי ארון ומדוע זה קל וחומר. מכל מקום עושה הגמרא קל וחומר שלא הפסידו בכבוד הארון כיון שאין כאן אלא כיבוד וריבוץ, וכל שכן המאכיל תלמיד חכם ומפסיד בשבילו ששכרו גדול.

למה הגמרא לא אומרת על עצם הכניסה של הארון

שם. בלשמוע בלמודים (ד"ה ומה) הקשה שהגמרא היתה צריכה לומר שהכניסו לתוך ביתו, ומה הטעם נקטה שכיבד וריבץ, שהרי מדובר כאן לענין הכנסת תלמיד חכם לביתו. ותירץ שמה שהכניסו לביתו לא נחשב לו לזכות שלא היתה זאת מצד רצונו של עובד אדום, רק היה מוכרח להכניסו לפי שהמלך שלחו לביתו שנאמר (שמואל ב' ו י) 'ויטהו דוד בית עובד אדום הגתי', לכן אמרה הגמרא שזכותו היתה שכיבד וריבץ לפניו.

הרי ודאי שקדושת ספר תורה עדיפה מתלמיד חכם

שם. בפאת נגב (נגאל, דרך הנגב דרוש יא, ד"ה ולפשר, כג.) הקשה איזה קל וחומר עושה הגמרא מארון הקודש, הרי כבוד ספר תורה עדיף מכבוד תלמיד חכם, כמבואר בקידושין (לג:) מהו לעמוד מפני ספר תורה. ואמרו מפני לומדיה עומדים מפניה לא כל שכן. וזה הדבר שהשכל מחייבו שהרי הכבוד שצריך לעשות לחכם היינו משום שלומד התורה, ועל כרחך כבוד התורה עדיף שקטן נתלה בגדול. ואם נאמר שהקל וחומר הוא משום שיש שני דברים כבוד והנאה לתלמיד חכם, עדיין יש להקשות מה לארון משום שתורה עדיפא.

ותירץ על פי דברי **הרא"ש** (שו"ת, כלל יג אות יד) שנשאל במי שנתנדב מעות לבנות בית הכנסת אם יכולים לשנות לתלמוד תורה. והשיב שכיון שקיימא לן (מגילה כז:) שמוכרים בית הכנסת ליקח ספר תורה כל שכן לתלמוד תורה שגדולה מעלת הלימוד מספר תורה. וביאור דבריו שודאי כבוד ספר תורה עדיף מכבוד תלמיד חכם שעיקר כבוד תלמד חכם אינו אלא מפני שלומד התורה, אלא כוונת הרא"ש שמעלת הלימוד יותר מספר תורה שעיקר הספר תורה אינו אלא ללמוד בו. ואם כן זה הקל וחומר שעושה הגמרא מהארון למארח תלמיד חכם שמספיק לו מזונות כדי שיוכל ללמוד ומכוין שלא יטרח כלל כדי שלא יהא טרוד שבודאי שכרו גדול הרבה יותר מהמכבד ספר תורה, כיון שמעלת הלימוד גדולה יותר ממעלת ספר תורה, נמצא שהלומד עצמו שכרו גדול מהמכבד ספר תורה.

בעין אליהו (ד"ה בית) תירץ שכאן מדובר בתלמיד חכם שמחדש חידושים, והוא עדיף מהתורה. אלא שכתב שזה דוחק. ועוד תירץ שמדובר בכל תלמיד חכם גם שלא מחדש חידושים, אלא שהרי מבואר שהארון שהיו מוליכים למלחמה היו מונחים בו רק שברי לוחות[ר], ונגד שברי לוחות בודאי תלמיד חכם עדיף. או כיון שהפסוק אינו מזכיר רק בעבור ארון ה' ואינו מזכיר הלוחות, והארון הוא מתשמישי קדושה והתלמיד חכם בודאי עדיף מתשמישי קדושה.

בביאור הקל וחומר

שם. המהר"ל בנתיבות עולם (נתיב התורה פי"א) ביאר שרבי אליעזר דרש בכבוד אכסניא מצד הברכה שהוא מתברך כמו שמבואר לעיל (מב.) תיכף לתלמיד חכם ברכה במעשה ידיהם, כי התלמיד חכם הוא הכנה שעל ידו תבוא הברכה לעולם, וזולת זה אין העולם הזה ראוי לברכה כאשר הברכה היא מעולם העליון הנבדל, ולכך על ידי תלמיד חכם שיש בו השכל הנבדל ויש לו דביקות בעולם העליון מביא הברכה לעולם, ואם כן המארח תלמיד חכם זוכה לברכה.

מדוע הגמרא לא אמרה לשון עבר

שם. החיד"א בראש דוד (פר' ויקהל ד"ה ויתכן, סט: בהו' החדשות) הקשה שכמו שגבי ארון נקטה הגמרא לשון עבר כיבד וריבץ, היה לה לומר מי שנתארח אצלו תלמיד חכם והאכילו והשקהו וההנהו מנכסיו. ותירץ שאפשר שמדובר במי שרגיל להכניס תלמידי חכמים בתוך ביתו ומאכילם בהווה.

והוסיף לבאר[רא] שהגמרא בזבחים (צ:) מסתפקת בתדיר ומקודש, הי מינייהו עדיף. ולא נפשט. **והרע"ב** (שם פ"י סוף מ"ו) כתב שנראה שתדיר קודם. ועל פי זה יש לבאר את הקל וחומר בגמרא. ומה ארון שהוא מקודש ולא אכל ולא שתה, שלא הוסיף בו שום דבר מעצמו, ולא עשה בו שום תועלת ושום ריוח וכן לא חיסר בו כלום אלא כיבד וריבץ לפניו ועם כל זה נתברך, המארח תלמיד חכם תדיר שהיא מצוה תדירית שקודמת למקודש וגם יש בחינת מקודש, שתלמיד חכם נקרא קדוש, וזה לבד הוא קל וחומר כפול שארון מקודש וזה תדיר ומקודש, ועוד מאכילו ומשקהו שעושה תועלת בגופו ובכלל שדעתו מיושבת ויכול לעסוק בתורה ולהוסיף חידושים והרי הוא עושה תועלת בגופו וגורם להוסיף קדושה בעסק התורה ובחידושים שמחדש שמרחיב דעתו מה שאין כן בארון שלא חידש שום תוספת בו ולא עשה שום פעולה בגופו, ועוד שהוא מהנהו מנכסיו ומחסר ממון מה שאין כן בארון, על אחת כמה וכמה שעשה מצוה תדירה וגם מקודשת שתלמיד חכם נקרא קודש. וגם אמרו חז"ל (כתובות קיא:) וכי אפשר לאדם לידבק בשכינה. אלא המהנה תלמידי חכמים מנכסיו מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה ונעשה הוא בעצמו מקודש מלבד שהמצוה עצמה מקודשת נעשה הוא מקודש שדבק בשכינה.

במדרש מבואר שהדליק נר לפני הארון

שם. בעיני יצחק (ד"ה פתח) ציין לדברי המדרש (במדב"ר ד כ) שעובד היה מדליק לפני הארון נר אחד שחרית ונר אחד ערבית. ונראה שכל נר היה דולק חצי מעת לעת וכדי שיהיה אור הנר נגד הארון תמיד לכבודו[רב].

קצט. ועיין בביאורי אגדות להגר"א (ד"ה ומה) מה שכתב בזה. **ר. עיין** תוספות עירובין (סג: ד"ה כל זמן). **רא. וכן** כתב גם בחומת אנך (דברי הימים א' יג ד"ה ויכנן). **רב. והעיר** שמכאן נראה שעיקר המצוה להדליק נר נגד ארון הקודש דווקא ולא כמנהג העולם שמהדרין להדליק סמוך לשליח ציבור, ואם כוונתם שיהיו נרות של תפילה הלא כל הנרות שבבית הכנסת כולם יקראו בשם נרות של תפילה מאחר שכל אחד ואחד מתפלל עם הש"ץ, ואין הש"ץ מוציא את הרבים ידי חובת תפילה.

כוונת הגמרא לומר כמה גדול שכר המארח

מה היא ברכה שברכו. הברכת אברהם (ד"ה מאי) ביאר שזה מקושר אל הגמרא מקודם להראות כח הברכה שהיתה לעובד אדום בעבור זה וממנה תקיש ותדון למארח תלמידי חכמים.

כיצד זכו לששה בכרס אחד

אמר רבי יהודה בר זבידא זו חמות ושמונה כלותיה שילדו ששה ששה בכרס אחד. רבי עקיבא איגר בגליון הש"ס (ד"ה ששה) הביא מה שכתב **הצידה לדרך** (פר' שמות ד"ה רש"י וישרצו) ששבעה חדרים יש באשה שלשה מימין ושלשה משמאל ואחד באמצע, אם תתעבר מימין יהיו זכרים ובשמאל נקבות ובאמצע טומטום או אנדרוגינוס, ונתעברו מכל החדרים רק לא מאמצע, דטומטום הוי סימן קללה[רג].

בזכות מה זכו לכך

שם. בבן יהוידע (ד"ה שילדו) ביאר שזכו לכך בזכות התורה שבארון שנקראת 'טוב', כמו שכתוב (משלי ד ב) 'כי לקח טוב נתתי לכם' וט' של 'טוב' אלו תשע נשים שכל אחת ילדה ו' בנים וזה ו"ב שבמילה טוב[רד]. ובהמשך דבריו ביאר הטעם שנתן להם ה' שכר בענין הבנים ולא בדרך אחרת כי אפשר שהם כיבדו את הארון בזה שלא עשו תשמיש המיטה מעת שבא הארון לביתם, אך לילה קודם שבא הארון נזקקו לבעליהם ואותו הזרע שהיה מאותו תשמיש שקודם ביאת הארון עשה הקב"ה נס שנקלט בקרבם בתורת עיבור בששה בנים, כי ידוע שהזרע עד שלשה ימים אינו נפסד ואפשר שיהיה ממנו עיבור כמבואר בירושלמי (נדה פ"א ה"ג, ג.) אשה יולדת לר"ע יום או לרע"א יום או לרע"ב יומי[רה], מטעם שהזרע אינו נפסד עד שלשה ימים, ומאחר שכיבדו הארון שמנעו עצמם מן התשמיש לכך ברכם ה' באותו תשמיש שעשו קודם[רו].

איך זה שהוגד לדוד מיד לאחר שלשה חדשים שילדו

שם. הריטב"א (ד"ה חמות) הקשה[רז] איך כתוב בפסוק (שמואל ב' ו יב) 'ויוגד לדוד לאמר ברך ה' את בית עובד אדום', והלא לא עמד שם הארון עדיין אלא שלשה חדשים. ותירץ בשם הירושלמי (יבמות פ"ד ה"ב) שהיו יולדות מט"ו יום לט"ו יום, יולדת לשבעה וטמאה שבעה וחוזרת ומתעברת ויולדת לשבעה, נמצא כי לשלשה חדשים שהוא זמן הכרת העובר ילדו ששה וזהו בכרס אחד. והיינו שלדברי הירושלמי לא ילדו את כל הששה בפעם אחת אלא כל חדש ילדו שנים, כך שלשלשה חדשים ילדו שש. ואם כן לדברי הירושלמי ידעו מיד שבירך ה' את עובד אדום[רח].

הגר"א באמרי נועם (ד"ה שילדו) כתב שלדברי הגמרא שילדו ששה בכרס אחד צריך לומר שכיון שהיה ההריון גדול כל כך שהיה ששה בכרס אחד היה ניכר מיד קודם שלשה חדשים וידעו שהקב"ה ברכו.

בתקנת עזרא (ד"ה מאי, נדפס בהליכי לויים יסי' בית מאיר) ביאר שבפסוק כתוב 'ויברך ה' את עובד אדום ואת כל ביתו' הרי כאן שתי ברכות ברכה לו וברכה לביתו, וברכת ביתו היינו הצלחה בכל עסק כמו שכתוב (בראשית לט ה) 'ויברך ה' את בית המצרי בגלל יוסף', וברכה לעובד עצמו. וכאשר הוגד לדוד נאמר רק 'בירך ה' את בית עובד אדום' וברכת עובד אדום עצמו לא נאמר שהוגד לו. לכן שואלת הגמרא מה הברכה שברכו לעובד עצמו שהעולם עוד לא ידעו ממנה ומשום כך לא הוגד לדוד, 'זה חמות ושמונה כלותיה שילדו' ומזה לא ידעו העולם עדיין בשלשת חדשים הראשונים שלא הוכרו הולדות עדיין.

בבן יהוידע (ד"ה שילדו) תירץ שהיה נס בתוך נס, גם שילדו ששה בכרס אחד ועוד שילדו אותם בשלשה חדשים, כי מפורש בכתוב שאחר שלשה חדשים הוגד לדוד שנתברך עובד אדום וביתו ואם לא נודע ענין הששה בכרס שנולדו ויצאו לאויר העולם מה חידוש מצאו בברכה, וכי דבר חידוש הוא אם יהיו כולם מעוברות. והוסיף שהירושלמי לא חולק עם הגמרא בסוגיין, שגם הירושלמי מודה שנתעברו ששה בכרס אחד אך סובר שהם לא ילדו הששה בלידה אחת אלא כל י"ד יום היו יולדים ילד אחד מן הששה עד שנגמרה לידת הששה בשלשה חדשים.

בברכת אברהם (ד"ה זו) ביאר שהגמרא רק באה לומר מה הוא תכלית ופרי הברכה שזכה לה אדום, שילדו ששה בכרס אחד, אבל דוד לא הוגד לו מכל זה רק מה שאפשר לידע באותם שלשה חדשים והוא שנתעברו בבת אחת חמות ושמונה כלותיה והוכרו עובריהן בתוך אותם שלשה חדשים וזה ודאי ברכה גדולה שנתעברו כולם בזמן אחד.

בזאת מנוחתי (ד"ה מאי) תירץ שהקב"ה שיודע העתידות מדעתו שעתיד הארון לבוא בבית עובד נתן הריון לחמות ושמונה כלותיה בששה חדשים קודם שבא הארון לשם, ואחרי כלות הששה חדשים ושלשת חדשים ששהה שם הארון ילדו ששה ששה בכרס אחד, ואז נאמר לדוד 'כי ברך ה' את עובד'.

מדוע דווקא ששה בנים

שם. בפרשת מרדכי (ד"ה ששה) ביאר בטעם הדבר שנתברכו דווקא בששה בנים, לפי שהרחקת איש מאשתו לא מצינו בתורה יותר משתי שבועות ביולדת נקבה, וכל זמן שהיה הארון בביתם נמנעו מתשמיש כמבואר לעיל (כו.) שבבית שיש בו ספר תורה אסור לשמש, וכל שכן כשהיה שם הארון, וחסרו בשלשה חדשים שש עונות לכל אחת ואחת, ואפילו שהם לא היו יכולים להתעבר בכל עונה אבל כל מצות עונה היא להוליד ולדות, ושילם להם הקב"ה את שכרם בפעם אחת שנתעברו ששה ששה[רט].

מאי נפקא מינה במה בירכו

שם. בסמיכת חכמים (ד"ה מה) הקשה מאי נפקא מינה במה בירכו. ועוד שלכאורה מה שמתרצת הגמרא שילדו ששה בכרס אחד אינו ברכה כל כך כשיהיה איש עני ולא יהיה סיפוק בידו לפרנסם, ואם כן הריבוי בנים אינו ברכה. **ותירץ** על פי הכתוב (שמואל ב' ו יא) 'וישב ארון ה' בית עובד הגתי שלשה חדשים ויברך ה' את עובד אדום', ולפי זה יש לומר שלא נתברך מיד אחר יום או יומיים כשהיה הארון אצלו אלא אחר שהתעסק עמו שלשה חדשים, ואם כן מנין לדרוש קל וחומר שהמארח תלמיד חכם מתברך, הרי בכל קל וחומר אומרים דיו לבא מן הדין, וגם גבי הכנסת אורחים צריך לטפל עמו שלשה חדשים ואז מתברך ולא קודם לכן. ותירץ על פי הירושלמי (הובא לעיל) שלא ילדו בבת אחת אלא כל חודש ילדו שנים, אם כן מוכח שנתברכו מיד כשהתחיל להתעסק בארון האלהים, ומה שכתוב 'שלשה חדשים' היינו שהוכר העובר. וזו כוונת הגמרא קל וחומר למארח תלמיד חכם, ושלא יהיה קשה שנאמר דיו שאינו מתברך כי אם מי שמטפל עמו שלשה חדשים דווקא, כמו גבי עובד שישב הארון אצלו שלשה חדשים ואחר כך נתברך, לכן מסיימת הגמרא שבירכו בששה בכרס אחד, ואין הפירוש שנתברך אחר שלשה חדשים אלא שנתברך מיד.

בביאור שלשת הדרשות בכבוד אכסניא

שם. בלמנצח לדוד (ד"ה פתח, ח"ב עמ' יג) ביאר שכל אחד מהתנאים הוסיף על השני בקל וחומר, שרבי נחמיה דרש מיתרו שהביא את משה לביתו והאכילהו משלו. ורבי יוסי הוסיף מן המצרים שאף על פי שלא נתנו לאכול משלהם אלא רק דרו בארצם אפילו הכי נחשב להם לזכות. ורבי אליעזר הוסיף יותר שלמד מעובד הגתי שכיבד וריבץ לפני הארון והארון לא נטל משלו כלום.

בחודש האביב (ד"ה פתח) ביאר שכל אחד בא להוסיף, שמדברי רבי יוסי לא שמענו שום קיבול שכר ומדברי רבי נחמיה לא שמענו אלא שלא תאונה לו רעה, ורבי יוסי הוסיף שלא זו בלבד שאין ראוי לעשות רעה אלא אפילו שנאה בלב אסור, עד שבא רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי ודרש שתיכף לתלמיד חכם ברכה.

בברכת ראש (ד"ה ת"ר) ביאר שכל הדרשות כוונו על ענין ארבעה דברים של הכנסת אורחים המבוארים בפסוק אצל השונמית (מלכים ב' ד י) 'ונשים לו שם מטה ושלחן וכסא ומנורה', ש'מטה' זה דירת המקום, 'ושלחן' זה מזונות, 'וכסא' כל דבר הנעשה לכבודו מכונה בשם כסא אפילו עבד לרוץ לפניו. וזה מה שמנו כל אחד המארח בתוך ביתו זה דירה, ומאכילו זה שולחן, ומהנהו מנכסיו זה כסא ומנורה, ונכלל בזה להספיק לו צרכי הלימוד לפרוק ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. ועל זה פתחו כולם בכבוד אכסניא כשנכנסו ליבנה להורות לעם כמה גדול כוחם של גומלי חסדים, ופתח רבי יוסי בכבוד אכסניא של מיטה ממצרים שנתנו מקום לדור. ורבי נחמיה פתח באכסניא של שולחן מיתרו שהאכילהו. ורבי אליעזר פתח באכסניא של כסא וכבוד מארון שכיבד עובד לפניו.

בפרשת מרדכי (ד"ה נכנות, ד"ה פתח) כתב, שבני העיר כיבדו את החכמים באכילה שתיה לינה, כמו שדרשו בסוטה (י.) 'אשל' (בראשית כא לג) זה פונדק, שהוא ראשי תיבות אכילה שתיה לינה, וסיפר כל אחד מהחכמים בשבח כיבוד אחד מהשלשה כיבודים. רבי נחמיה פתח בשבח האכילה שהרי יתרו לא האכילו למשה אלא לחם והוא קירבו להנאת עצמו, מכל מקום שילם לו הקב"ה שכר

רג. **ובמצא** חן (ד"ה מאי) הקשה שהרי כאן נולדו לעובד ששה בנים זכרים בכרס אחד, ולדברי הצידה לדרך רק שלשה בנים ניתן להוליד. וכן הקשו בכרם אהרן (ד"ה זו) ובבית ארזים (ד"ה שילדו). ובהארות ועיונים בגליון הש"ס (נדפס בסוף חידושי רעק"א החדשים) תירץ שבאמת זה היה הנס של עובד אדום שנתעברה זכרים בכל החדרים. עיי"ש. רד. **ועיין** שם עוד מה שביאר על דרך רמז. רה. **בירושלמי** שם לא נזכר שיולדת לר"ע יום אלא או לרע"א או לרע"ב או לרע"ג או לרע"ד. רו. **ועיין** עוד בפנים מסבירות (להלן סד. ד"ה ופעולתי). רז. **וכן** בשיטה מקובצת (ד"ה חמות). רח. **וכן** כתבו המכתם (ד"ה שילדו, נדפס בקובץ שיטות קמאי) ובשיטה לר"א אלשבילי (ד"ה חמות), וביפה עינים (ד"ה זו) כתב כן מעצמו. ועיין עוד בתרגום רב יוסף על דברי הימים (א' יג יד) שחמות וכלותיה ילדו שמונה שמונה בכרס אחד עד שנמצאו כולם ביום אחד שמונים ואחד. רט. **וביאר** שזו כוונת הירושלמי לעיל שילדו בן בכל שני שבועות, היינו לאותן העונות שהיו להם לקיים בכל שני שבועות הזמין להם הקב"ה שילדו בנים לכל אחת מהן. ומודה הירושלמי שילדו ששה בכרס אחד.

מדה כנגד מדה שהציל את צאצאיו בני קיני מעמלק, ואפילו שבני קיני לא חטאו, מכל מקום למדנו בסנהדרין (קיא:) שנכסי הצדיקים שבעיר הנידחת אבודים, הרי שבשביל ההוצאה שמוציא הבעל הבית על פרנסת התלמיד חכם הקב"ה מחזיר לו בכפל כפליים. ורבי יוסי פתח בשכר השתיה שהשקו אותם יין ותירוש, שבזה מראה הבעל הבית שהוא מכבד את התלמיד חכם שהוא מהנהו גם בתענוגים, וגם בזה אין הקב"ה מקפח שכרו, והביא ראיה ממצרים שהושיבו את ישראל במיטב הארץ שכיבדו בזה את ישראל ושילם להם הקב"ה מדה כנגד מדה שהתיר לישראל להתחתן בם. וכן כאן מי שמכבד תלמידי חכמים יהיו לו חתנים תלמידי חכמים כמבואר בשבת (כג:). ורבי אליעזר דרש על הלינה שנתנו לאורחים שעל ידי זה ניכר שהבעל הבית אוהבו מזה שמכניסו לביתו לכל הלילה. והביא ראיה שאין הקב"ה מקפח שכר ומשלם מדה כנגד מדה מעובד אדום שהכניס את הארון לביתו, ונתברך בבנים חשובים בעלי תורה, כמבואר בשבת (שם) שמי שאוהב חכמים יהיו לו בנים רבנן.

בעולת חודש (פלקלס, הקדמה ד"ה וטרס) ביארו שהוצרכו שלשת הדרשות כי שלשה מיני כיבוד תלמידי חכמים נהגו בני אדם ואין דומה אחד לחבירו, ואלו הן: א. כשבא תלמיד חכם בתוך ביתו שמח בבואו ומכבדו מאוד, ואחר כך הכבוד הולך ויורד ושמח בצאתו. ב. ביאת התלמיד חכם הוא לעול ולמשא ופניו משתנות ככרום ולאחר מכן מוצא חן בעיניו. ג. שתחילתו וסופו אהבת עולם. ורבי נחמיה פתח בכת המשובחת והביא ראיה מיתרו שלא קירב את משה אלא לכבוד עצמו ואהבה זו לא זזה ממקומה. אמנם לא ידענו אלא היכן שתחילתו וסופו באהבה, אבל כת אחת אשר תחילתם ברצון וסופם באונס מנין שגם הם זוכים. על זה הביא רבי יוסי קל וחומר ממצרים שקיבלו את ישראל בשמחה ואחר כך 'ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך' (שמות א יג). ורבי אליעזר פתח באופן שתחילתם באונס וסופם ברצון מעובד אדום שלא רצה לקבל את ארון הקודש שנתיירא ממנו ואחר כך היה בשמחה.

בהעז ביד (ד"ה פתח) ביאר על מה שכל תנא דרש דרוש אחר בכבוד אכסניא, כי ידוע הוא שכל העולם הזה עומד על שלשה דברים, בני חיי ומזוני, לכן באו שלשת הדרושים להראות איך באו על שכרם בשביל אכסניא שנתנו. רבי נחמיה הוכיח על חיים, שבני קיני [יתרו] היה להם להיספות עם עמלק יחד אחר שהתקרבו אצלם לגור עמם בשכנות, וכן לוט לא ניצל ממלחמת סדום אף שהיה לו זכות אברהם מפני שהתקרב לסדום. אך מפני זכות יתרו זקנם שעשה חסד עם ישראל נשארו חיים. ורבי יוסי בא על גמול מזוני שזו עשירות, שהזהירה תורה 'לא תתעב מצרי', אבל 'דור שלישי יבוא להם בקהל ה'', ואין לך עשירות גדולה ממנה לקבל אותם בתורת אחוה ולהתחתן בם. ורבי אליעזר בא להוכיח על גמול בנים שברך ה' את בית עובד אדום בבנים רבים.

סד.

מנין לומדים שברכו

שנאמר פעלתי השמיני וכתיב כי ברכו אלהים כל אלה מבני עובד אדום המה ובניהם ואחיהם איש חיל בכח לעבודה ששים ושנים לעובד אדום. **המהרש"א** (לעיל סג: ח"א ד"ה ומה היא) ביאר, שאחר שהפסוק מונה את שמונה בניו כתוב 'כי ברכו אלהים כל אלה מבני עובד אדום המה', שמשמע שהברכה נוסף על שמונה בניו שהיו לו כבר, והיינו שאשתו וכלותיה שהם תשע ילדו כל אחת ששה בכרס אחד כי כן מצינו הברכה לישראל במצרים, ונמצא שהיו בניו ששים ושנים יחד עם שמונה בניו הראשונים.

בגירסאות הגמרא

שם. בגמרא הובא הפסוק כלשונו 'כל אלה מבני עובד אדום וגו' ואחיהם איש חיל'[א]. אמנם בהגהות **רבי אליהו גוטמאכר** (ד"ה כל) הביא שבדפוסי הש"ס הישנים הובאה גירסא באופן שונה 'כל אלה לעובד אדום וגו' ואחיהם אנשי חיל'[ב]. אלא שלגירסא זו צריך עיון מדוע הביאה הגמרא את הפסוק בצורה שונה ממה שנמצא בנביא[ג]. ותירץ שבכל מקום בש"ס שנמצא כן היה מקום לפרש את הפסוק באופן אחר וידעו שהאמת הכוונה הוא כפי דברי חז"ל לכן הוסיפו תיבה אחת או בגרעון תיבה אחת לצרף יחד התיבות לפי הכוונה והביאו כך, ואין בזה חלילה שינוי, שהרי בתנ"ך עצמו אינם משנים, רק מראים בדרשותיהם שכן הוא. וכן כאן הדרשן הוכיח איך נתברך עובד בריבוי בנים אנשי חיל, שלא נאמר ש'מבני' הולך על הבנים מהבנים ממש אלא דור שלישי ורביעי, ו'איש חיל' על עובד עצמו, לכן הביאה הגמרא את הדרשה לפי אמיתת הפשט 'כל אלה לעובד אדום' שכולם היו ממנו ממש וכולם היו אנשי חיל.

המילים אנשי חיל בכח לעבודה מיותרות

שם. בסמיכת חכמים (לעיל סג: סוף ד"ה מה היא) הקשה שלכאורה קשה על הקל וחומר לעיל, מנין שהכיבוד של עובד היה זה שכיבד וריבץ לפניו ולא שום חסרון ממון, אולי עשה לו איזה תכשיטים לכבודו, שהרי אפילו עפולי וטחורי פלשתים היו מונחים בארגז בארון אלהים[ד], ושמא גם עובד עשה כן איזה תכשיטים מבחוץ או מבפנים, ומנין לדרוש למארח תלמיד חכם לפי שעה בלי חסרון כיס כל כך שנתברך.

ותירץ שלכן מביאה הגמרא מה הברכה שבירכו, ומביאה את הפסוק 'המה בניהם ואחיהם אנשי חיל בכח לעבודה ששים ושנים לעובד אדום', ולכאורה המילים 'אנשי חיל בכח לעבודה' הוא מיותר, שהרי שם בפסוקים מדובר בעבודת בית המקדש, ולא מוזכר באף אחד שהוא בכח לעבודה, אלא להורות שברכת עובד היתה מידה כנגד מידה ככל מידותיו של הקב"ה מידה כנגד מידה, ושנתן לו הקב"ה ריבוי בנים אלו בשכר שימוש ארון אלהים. ולכאורה אין זה מידה כנגד מידה, שמה ענין שכר זה למצוה זו. לכן הפסוק אומר 'בכח לעבודה', פירוש דשפיר היה מידה כנגד מידה, שכמו שהוא לא שימש את הארון בממון רק בעבודת גופו שכיבד וריבץ לפניו, כך נתן לו ה' שכרו ריבוי בנים אנשי חיל בכח לעבודתו יתברך, הוא עבד מעט והקב"ה נתן לו משמשים הרבה לעבודתו והוי שפיר מידה כנגד מידה, ומכל זה מוכח שכל כבודו של עובד שעשה בארון אלהים לא היה אלא בעבודה שכיבד וריבץ לפניו.

הטעם בזה ששעה דוחקתו

אמר ר' אבין הלוי כל הדוחק את השעה שעה דוחקתו וכל הנדחה מפני השעה שעה נדחת מפניו. **רש"י** בעירובין (יג: ד"ה הדוחק) ביאר, שמתייגע להעשיר ולהתגדל ורואה שאינו מצליח, ואף על פי כן חוזר והולך למרחקים ומכניס עצמו לגבוהות, אז שעה דוחקתו. אבל כל הנדחה מפני השעה שעה נדחית מפניו לאחר זמן עתידה לעמוד לו שעה מצלחת. **ובעיון יעקב** (ד"ה כל) ביאר, שהדוחק את השעה, לפי שהוא רוצה שיהיה לו גדולה קודם זמן הנקבע לו, לכך נאסף קודם זמנו, וכמבואר בתענית (כד.) אתה הטרחת את קונך להוציא תאנה פירותיה שלא בזמנה, יאסף שלא בזמנו. ולפי שמידה טובה מרובה ממידת פורענות לכן כשנדחה מפני השעה מחמת ענוה שבו לא די שאין השעה נדחית מפניו אלא השעה עומדת לו ביותר, וכמבואר בסמוך.

הרי אבשלום לא היה שייך כלל למלוכה

שם. רש"י (ד"ה הדוחק) פירש, ש'דוחק את השעה', כגון אבשלום שבקש למלוך בחזקה. **וברש"י בעין יעקב** (ד"ה הדוחק) הוסיף, שביקש למלוך בחזקה בחיי אביו ולא רצה להמתין עד מיתת אביו[ה]. **ובברכת יעקב** (שור, ד"ה כל, נדפס בספר מסגרת יעקב) הקשה שהגמרא כלל לא הביאה מאבשלום[ו]. ובאמת אבשלום לא היה דוחק את השעה כלל, שמעולם לא היתה לו שעה שיהיה הוא מלך, שהמלוכה נגזרה מראש מדוד המלך לשלמה. וגם בעת שנכנס לא היה מותר לכנוס גם בדוחק, כיון שאביו היה חי עדיין ומיתתו היתה מצד שמרד באביו. לכן ביאר שדברי הגמרא בדוחק את השעה מוסבים על רבה ורב יוסף שמביאה הגמרא בסמוך וכפי שיתבאר.

ובגבול בנימין (ח"ב דרוש לח, קלח:) תירץ[ז] שלא היה נודע דבר זה לכל שאין אבשלום ראוי למלוך. ועוד תירץ ששלמה המלך במות אביו היה קטן בן י"ב שנה, ולכן אפשר שימלוך אבשלום, וימות בלא בנים והמלוכה תהיה לשלמה, כי ממנו יצאו מלכים בישראל[ח].

עוד בביאור דברי רבי אבין

שם. המהרש"א (ח"א ד"ה כל) ביאר, שמה שדוחק את השעה שעה דוחקתו לפי שמזל שעה גורם ואי אפשר לאדם לדחוק את המזל בכוחו בחזקה אם לא בסייעתא דשמיא[ט]. אבל כל הנדחה מפני השעה כמו שעשה רב יוסף [בסמוך] הרי השעה נדחית מפניו.

המהר"ל בנתיבות עולם (נתיב הענוה פ"ו, עמ' יד) ביאר, שיש שעה וזמן מיוחדים שהאדם עולה לגדולה כמו שאמרו בכל מקום 'דקיימא ליה שעתא', וכאשר דוחק את השעה ורוצה בגדולה ועוד לא הגיע השעה והזמן, כיון שזה עוד לא בזמנו הוא נדחה, ודבר שנדחה הוא נדחה לגמרי כמו כל דבר שבא לדחות את אחר שאותו דבר שבא לדחות דוחה אותו לגמרי. מה שאין כן כל מי שנדחה מן השעה שהגיע הזמן אליו לקבל שררה והוא נדחה, שאינו רוצה לקבל שררה, השעה עומדת אליו, שבזה שנדחה יותר ממה שראוי לכך השעה מקרבת אותו, כי כיון שהגיע הזמן אל הגדולה מקרבו לגמרי שהרי יש לו שעה,

---

ר. הובא באסיפת זקנים (פסס, ד"ה פתח). **א. וכן** הוא בעין יעקב. **ב. וכן** הוא בסוגריים שמודפסים בגמרא שלפנינו. **ג. והביא** שהרשב"א (תורת הבית סוף שער ד, הובא בבית יוסף יו"ד סי' קפו ד"ה ולאמנה אשה) כתב שדרך הגמרא בכל מקום להוסיף בלשון התוספתא דרך פירוש בעלמא, ושונים כאילו הוא מגוף התוספתא. **ד. עיין** שמואל (א' ו ח). **ה. ובבית** נתן (ד"ה עד) הביא עוד ש'דוחק את השעה' בנבות היזרעלי. ובברכת אברהם (ד"ה מדרכה) כתב 'וכעת צריך עיון מה ראיה מביא מנבות'. וראה בסמוך שכן מבואר בתנחומא. **ו. אמנם** עיין גירסת עין יעקב 'כל הדוחק את השעה שעה דוחקתו מאבשלום'. אך בגמרא לא גורסים את זה. **ז. הובא** באסיפת זקנים (פסס, ד"ה כל). **ח. ועיין** מה שביאר בזה בהעז ביד (ד"ה אמר). **ט. ועיין** ביאורי אגדות להגר"א (ד"ה אמר). **י. עיין** תענית (כה.).

וכאשר נדחה מפני השעה ורוצה לבטל אותה השעה, הנה השעה עומדת לו שלא יהא ביטול לשעה[יא].

בעין אליהו (ד"ה אמר) ביאר על פי המבואר לעיל (מח:) אין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא. והנה אבשלום רצה שתהא השעה מצלחת לו שיהיה מלך ורצה לדחות את השעה של דוד אביו, ולכן כיון שדחק את השעה שלו שבמהרה תבוא השעה, שעה דוחקתו, היינו השעה של חבירו מדחה אותו. אבל כל הנדחה מפני השעה, היינו אף שהשעה שלו באה ובכל זאת הוא בורח מן הכבוד, שעה עומדת לו שלא ידחה מכל, אלא לבסוף שעתו מצלחת לו.

במדרש מובא מקור לזה שדוחק את השעה

שם. הנה בגמרא לא הביאו שום לימוד מפסוק לכך שכל הדוחק את השעה שעה דוחקתו, אבל מצינו בתנחומא (בובר, ויחי ה)[יב] שכתוב 'כל מי שעומד כנגד השעה נופל בידה, וכל מי שנותן מקום לשעה השעה נופלת בידו, נבות עמד כנגד השעה ונפל בידה, אברהם נתן מקום לשעה וחזרה השעה ונפלה בידו', וכן יצחק משה דוד ויעקב[יג].

בפסיקתא זוטרתא (בראשית כז אות מג) כתוב, 'כל הצדיקים נותנין מקום לשעה, יעקב ברח [ללבן] משה ברח מפרעה דוד ברח משאול, שכל הדוחק את השעה השעה דוחקתו'.

שייכות דברי רבי אבין לגמרא

שם. הצל"ח (ד"ה אמר), הקשה מה שייכות מאמר של רבי אבין לכאן. ותירץ שהגמרא סמכה את כל דברי רבי אבין יחד, וכיון שהמאמר שאמר בסמוך שכל הנהנה מסעודה שתלמיד חכם שרוי בתוכה כאילו נהנה מזיו השכינה. וכן מאמר שאחריו ש[illegible] אמר למשה לך לשלום, ומאמרים אלו שייכים למה שפתח רבי נחמיה לעיל שיתרו עשה חסד עם ישראל, לכן מביאה הגמרא כאן את כל המימרות של רבי אבין הלוי[יד]. אלא שהקשה שלפי זה היה לגמרא להקדים את שתי המימרות האחרונות לפני המימרא של כל הדוחק את השעה[טו]. ותירץ משום שהגמרא רצתה לסמוך את המימרא [בסמוך] שתלמידי חכמים אפילו בעולם הבא אין להם מנוחה, למימרא של הנפטר מן המת[טז] וגם רצתה הגמרא לסיים את מימרות של רבי אבין הלוי בשלום ולסיים המסכתא בשלום[יז].

במעון הברכות (ד"ה אמר) ביאר שלעיל דרשו התנאים בכבוד אכסניא לכבד לתלמידי חכמים בכל מיני כבוד, והנה אף שמצווים כל העולם לכבד תלמידי חכמים וכל המכבדם כאילו מכבד שמים, אף על פי כן ראוי לתלמידי חכמים בעצמם שיהיו ענוים ושפלים ונכנעים ולא יתגאו חס וחלילה במה שמכבדים אותם. ומי שנוהג בדרך זה יאריך ימים והכבוד רודף אחריו. ומי שאינו נוהג בדרך זה על זה אמרו (פסחים פז:) אוי לה לרבנות שמקברת את בעליה. וזה סמיכות המאמר של רבי אבין וכל הנדחה מפני השעה שעה נדחית מפניו, היינו שהבורח מן הכבוד זוכה לאריכות ימים[יח].

מדוע קראו לרב יוסף סיני

דרב יוסף סיני. רש"י (ד"ה סיני) ביאר שסיני קראו לרב יוסף שהיה בקי בברייתות הרבה. ורש"י בהוריות (יד. ד"ה רב) הוסיף לפי שהיו משניות וברייתות סדורות לו כנתינתן מהר סיני אבל לא היה מפולפל כרבה. **ובשלמה משנתו** (ברש"י ד"ה סיני) ביאר שבסיני לא ניתנו רק כללות התורה, והפרטות לא נאמרו רק באהל מועד, כדברי רבי ישמעאל בסוטה (לז:).

ובפירוש רבינו ידעיה הפניני (הוריות שם ד"ה אמר, נדפס באוצר הפירושים על הוריות) ביאר ש'סיני' הוא חכם היודע התורה על בוריה וכל גדריה וסייגיה, ולא חסר מכל מה שנכתב ונחתם בספר התורה שבכתב ושבעל פה, אך דבר קשה ונעלם שלא מפורש בתורה זה לא ידע מתוך שכלו ופלפולו לחדש הענין ההוא ולהוציאו דבר מתוך דבר. ולכן נקרא בשם 'סיני', כי על ההר ההוא ניתנה התורה בדרך קצרה.

באבות הראש (פלאג"י, ח"ג בנפש שפלה מערכת ע אות ל) ביאר ש'סיני' הוא גיטריא עָנָו עם התיבה והאותיות [מאה שלשים], והר סיני לא דיבר כשנתגאו ההרים. ורב יוסף על היותו נקרא סיני היתה בו מידת הענוה כמבואר בסוטה (מט:). או שמכיון שהיה מפורסם בענוה קרו ליה 'סיני' על היות בו מידת סיני[יט].

בויחי יעקב (ד"ה דר"י) ביאר שידוע שכל מה שעתידים התלמידי חכמים לחדש הכל נתקבל למשה מסיני, אם כן בסיני נאמרו כל הדינים, ולכן רבי יוסף שידע כל השמועות ובקי בהם נקרא 'סיני' ששם נאמרו כל הדברים.

מדוע קראו לרבה עוקר הרים

ורבה עוקר הרים. רש"י (ד"ה עוקר) כתב שהיה מחודד יותר בפלפול. **והרמ"ה** (הו"ד בהכותב על גליון העין יעקב הוריות יד. ד"ה ורבה) ביאר לפי שהיה מיישב קושיות שהיו דומים כהרים שלא היה אדם שהיה יכול ליישבם, וגם היה דוחה שמועות שהיו דומים להרים, שלא היה אדם שהיה יכול לדחותם.

בפירוש רבינו ידעיה הפניני (שם ד"ה אמר) ביאר שנקרא 'עוקר הרים' כי האיש הנבון וחכם מצד שכלו הזך הוא יקים את דברי התורה כהלכתן ואם יתחדש לו איזה דבר נעלם, כל הר נעשה גבנון ויסיר כל מסך ומונע ממנו ויזכך שכלו להוציא הדבר הנעלם לאור ולהשיג האמיתות ממנו מתוך פלפולו יותר מן האיש השלם בידיעת התורה.

המהרש"א (הוריות יג: ח"א ד"ה חד) ביאר על פי מה שאמרו במגילה (כט.) על הפסוק (ירמיה מו יח) 'כי כתבור בהרים וככרמל בים יבוא', והלא דברים קל וחומר ומה תבור וכרמל שלא באו אלא לפי שעה ללמוד תורה נקבעו בארץ ישראל, בתי כנסיות ובתי מדרשות שלומדים ומרביצים בהם תורה ודאי שיקבעו בארץ ישראל. ועוד אמרו על הפסוק (תהלים סח יז) 'למה תרצדון הרים גבנונים', למה תרצו דין עם סיני, כולכם בעלי מומין אצל סיני. ולכן המשילו את הסומך על שמועתו ומשניות וברייתות סדורות לו ל'סיני' לפי שעליו היה כל התורה, ואת מי שאין משניות סדורות לו כל כך אך הוא סומך על פלפולו המשילו ל'עוקר הרים', לפי שהוא דומה להרים אלו שנעקרו לפי שעה ללמוד תורה וסמכו על מעלתם ורוב גבהם ולכך לא למדו תורה רק לפי שעה[כ].

במרומי שדה (הוריות שם ד"ה סיני) ביאר שמשה רבינו לימד כל ההלכות לישראל באהל מועד, וכל מה שלימד שם נקרא מסיני, כמו שנאמר בסוף ויקרא (כז לד) 'אלה המצות אשר צוה ה' את משה אל בני ישראל בהר סיני', לפי שמשה רבינו קיבל את ההלכות בהר סיני ולימדם באהל מועד, ואילו את פלפול התורה לימד בערבות מואב שנאמר (דברים א ה) 'בעבר הירדן בארץ מואב הואיל משה באר את התורה הזאת', והכוונה על פלפולה של תורה, וזה היה לאחר עקירת ההרים בנחלי ארנון, ומטעם זה נקרא העוסק בהלכות 'סיני', והעוסק בפלפולי התורה 'עוקר הרים'.

מהו איצטריכא להו שעתא

איצטריכא להו שעתא[כא]. רש"י (ד"ה איצטריכא) כתב שהוצרכו להם חכמים. **ובפרשת מרדכי** (ד"ה כל) ביאר שרבה היה עני כמבואר במועד קטן (כח.), וגם רב יוסף היה עני כמבואר בגיטין (סז:) שהתעסק ברחיים. ורב יוסף היה מבוגר מרבה, שרבה היה באותו זמן שהיה ראש ישיבה בן י"ח שנה כמבואר בסוטה (כג:), ורב יוסף שהיה חי אחר כך כ"ד שנים וחצי מצינו שעשה משתה ביום שנשלם לו ששים שנה כמבואר במועד קטן (שם), והיה אם כן לכל הפחות בן שלשים ושש שנה. והיה רב יוסף ראוי להיות ראש ישיבה קודם רבה. וזה מה שהגמרא אומרת שאיצטריכא להו שעתא שהיו עניים ורצו לפרנסם על ידי זה שימנו את אחד מהם לראש.

במה תלויה השאלה מי עדיף

שלחו להתם סיני ועוקר הרים איזה מהם קודם. בהגהות רבי שלמה קלוגר (על פרי מגדים או"ח סי' קלו) ביאר שגוף השאלה מי יותר עדיף תלוי במחלוקת התנאים באבות (פ"ב מ"ה), שתנא קמא אמר שרבי אליעזר בן הורקנוס שהיה 'בור סיד שאינו מאבד טיפה' מכריע את כולם. ואבא שאול אמר שרבי אליעזר בן ערך שהוא 'כמעיין המתגבר' מכריע את כולם. והיינו שתנא קמא סובר שסיני עדיף, לכן היה אומר שרבי אליעזר בן הורקנוס בור סיד כסיני מכריע את כולם, ואבא שאול סובר שחריף עדיף לכך אמר שרבי אליעזר בן ערך שהוא כמעיין המתגבר מכריע את כולם, ולכך כיון שקיימא לן כתנא קמא שלחו מתם סיני עדיף[כב].

מדוע לא שאלו בפירוש על רבה ורב יוסף

שם. בשפתי חכמים (ד"ה שלחו) הקשה למה שלחו סיני ועוקר הרים מה עדיף, ולא שלחו לשאול בפירוש על רבה ורב יוסף עצמם איזה מהם קודם.

יא. **ועיין** עוד בדרך חיים (מהר"ל, אבות פ"א מ"ג). יב. **מובא** בילקוט שמעוני (שמות רמז קסח). יג. **וכפי** שהאריך שם התנחומא ממקורות. יד. **וכן** ביאר בשדה יצחק (ד"ה אמר). טו. **ובפרשת** מרדכי (ד"ה א"ר אבין) כתב, שכיון שכל מאמרי רבי אבין הובאו בשביל המאמר כל הנהנה מסעודה שתלמיד חכם שרוי בתוכה, נראה שיש להקדים מאמר זה לכולם. ובשדה יצחק (שם) כתב, שאפשר שסידר אותן בדרך זה כפי ששמען. טז. **וכן** את המימרא הנפטר מן המת למימרא הנפטר מחבירו ששני מימרות אלו לומדים מיתרו. יז. **ועיין** עוד בשלמה משנתו (סוף ד"ה אמרי) ובחיי שלמה (ד"ה כל) בארוכה. יח. **ועיין** במי השלח (ד"ה כל) שביאר המאמר כל הדוחק את השעה באופן דומה. וראה עוד בישמח לב (ד"ה אמר) לביאור שייכות המימרות אחת לשניה. יט. **ובאהבת** איתן על העין יעקב (ד"ה רב) כתב שנרמז במה שקראו לרב יוסף סיני מה שרב יוסף עצמו אמר בסוטה (ה.) שממה שהשרה הקב"ה שכינתו בסיני יש ללמוד ענוה, ורב יוסף היה עניו כמבואר בסוטה (מט:). וענוה מועילה לזכרון, ועל כן רב יוסף היה בקי בברייתות. כ. **וכן** ביאר בברכת ראש (סוף ד"ה כל). כא. **רש"י** (ד"ה איצטריכא) כתב שכך גורסים 'איצטריכא להו'. ובברכת אברהם (שם) כתב שרש"י בא לאפוקי מגירסא שיש בבית נתן (ד"ה עד) 'קיימא להו שעתא', שלשון זה משמע ששניהם מלכו. אלא הכוונה היא שהוצרכו להם חכמים. ועיין בדברי שמואל (גרפתי, ברש"י שם, בא"ד איצטריכא) בכוונת רש"י. כב. **אלא** שהקשה למה הסתפקה הגמרא כיון שזה משנה מפורשת וגם זה פשוט שהלכה כתנא קמא. ועיין עוד בילקוט יהושע (הוריות יד. ד"ה אמר) בביאור הספק.

ודוחק לומר שלא היו בארץ ישראל מכירים ובקיאים בגדולתן של רבה ורב יוסף, כי הרי היו ישיבות ומצוי שעוברים מבבל לארץ ישראל.

ותירץ שבאמת היו מכירים את רבה ורב יוסף, וחששו שמא יהיו אוהבים את רבה או את רב יוסף ומחמת אהבה יהיו מסכימים לאחד מהם, לכן שלחו לשאול בדרך זה.

מדוע נמשל הסיני לבעל החיטים

שלחו להו סיני קודם שהכל צריכין למרי חטיא. ביאר רש"י (ד"ה למרי) שצריכים למי שקיבץ תבואה למכור, כלומר למי שקבץ שמועות. **ובמנחת יהודא** (שם) ביאר שלכן נקט רש"י 'תבואה' כיון שאפשר לחיות אף בשאר מיני תבואה, ומה שאומרת הגמרא חיטים לאו דווקא הוא.

והרמ"ה (הו"ד בהכותב על גליון עין יעקב הוריות יד. ד"ה ומי) הביא מה שאמרו בבבא בתרא (קמה:) שיש כמה סוגים של לומדי תורה, בעל הגדות בעל פלפול ובעל שמועות, והמשילו בגמרא את בעל הפלפול לאדם שהוא עשיר במטבעות כסף, ואומרת הגמרא שם שמכל מקום צריכים כל אלו את בעלי החיטים שהוא הבקי בדברי הגמרא. **והבאר שבע** (הוריות שם ד"ה דאמר) ביאר טעם הדבר לפי שאדם שיש לו מעות ואינו מוצא לקנות בהם חיטים אין לו תועלת במעותיו, מה שאין כן מי שיש לו חיטים אפילו אם אין לו מעות לקנות את שאר הדברים הצריכים לו, מכל מקום יכול לחיות עם החיטים לבד. וכמו כן בעל הפלפול אם אינו יודע משניות וברייתות שיוכל לפלפל בהם אין לו תועלת בפלפולו.

במהרש"א (שם יג: ח"א ד"ה דהכל) ביאר מה שתלו את סיני במרי חטיא על פי מה שמבואר בבבא בתרא (קמז.) שאם יום עצרת הוא ברור ולא מעונן, אזי זְרְעו חיטים, והיינו שהדעת והברירות תלוי במין חיטים.

בגליוני הש"ס (שם ד"ה הכל) ביאר שדברי תורה נמשלים לחיטים והכל צריכין ללמוד וליהנות מיודעם כמו שהכל צריכים ליהנות מבעלי חיטים. וכן מצינו בסנהדרין (לז.) על הפסוק 'בטנך ערימת חטים', מה ערימת חיטים הכל נהנין ממנה אף סנהדרין הכל נהנין מטעמיהן[כג].

בשלמה משנתו (ד"ה למרי) ביאר שכמו שהחיטה אף שאינה ראויה לאכילה עד שטוחנים לשים ואופים אותה, מכל מקום אם אין חיטים אין קמח ואין אפייה, וכמו כן הבקיאות בברייתות הוא קודם לטחינה והתיקון מקושיות, כפי שלמדנו לעיל (סג:) הס ואחר כך כתת. וכן למדנו בשבת (סג.) ליגמר איניש והדר ליסבר. ועל כן רב יוסף היה ראש ישיבה שילמדם כל השמועות וכל הברייתות, והמה יפלפלו בהם ויתרצום, וגם רבה היה צריך ללמוד תחילה הברייתות מרב יוסף ואחר כך היה מפלפל בהם.

במערכי לב (ד"ה סיני) כתב על פי המבואר במדרש (ב"ר טו ז) שאותו אילן שאכל אדם הראשון היה חיטים, שכשאין לאדם דעה אומרים שהוא לא אכל פת חיטים. ולכן נקרא אדם המפולפל בדעת בשם 'מרי חטיא'.

בעין אליהו (ד"ה סיני) ביאר שיש שתי דרכים להשגת חכמת התורה: א. על ידי פלפול, כמבואר בבבא מציעא (פה:) שרבי חנינא אמר אם משתכחת תורה אהדר מפלפולי, וזהו עוקר הרים. ב. הגם שלא נכנס כל כך בעומק אך בקי בהלכה. והנה מי שאינו יודע עומקו של דבר הוא כמו שיש לו חיטים שאינם טחונים. אך בכל זאת הכל צריכין למרי חטיא כיון שהוא בקי גדול הגם שלא נכנס כל כך בעומק.

רק סיני שיודע פירוש ההלכות ולדמות דבר לדבר עדיף מעוקר הרים

שם. המאירי (הוריות יד. ד"ה הרי) כתב שזה דווקא באופן שהסיני בקי בפירוש ההלכות ובמה שיוצא מהם, ויודע לדמות הדברים אלו לאלו ולהוציא דבר מתוך דבר כראוי, אבל מי שאין בידו אלא את סוגיית הגמרא ושגורה בפיו ואינו יודע בדרכי הפסק ואינו יודע לדמות ולהבין דבר מתוך דבר, אדם כזה אינו בכלל סיני ואינו בכלל בעלי הוראה אלא אדרבה צריך להזהר מהוראותיו ביותר[כד].

הרי שואלים אדם פלפלת בחכמה ומשמע שפלפול חשוב מן הבקיאות

שם. הבאר שבע (הוריות יד. ד"ה דאמר) הקשה איך אפשר לומר שהבקי עדיף מן המפלפל, הרי אמרו בשבת (לא.) שבשעה שאדם נכנס לדין שואלים אותו 'פלפלת בחכמה', ואין שואלים אותו האם למדת הרבה ונעשית בקי. וכן מצינו בבבא מציעא (פה:) שאמר ריש לקיש 'רבונו של עולם לא פלפלתי תורה כמותו [כרבי חייא]', משמע שעיקר לימוד התורה הוא הפלפול ולא הבקיאות.

ותירץ שגמרות אלו עוסקות באדם שמוסר את נפשו לפלפל בדברי תורה, והוא ממית עצמו כדי לכוין את ההלכות ולתרץ קושיות, ובזה ודאי הוא מקבל שכר יותר ממי שהוא בקי בתורה אלא שאינו מוסר את נפשו כל כך על לימודה. וכמו שאמרו לעיל (ו:) 'אגרא דשמעתא סברא'[כה]. אך הסוגיא כאן עוסקת באדם שמן השמים זיכוהו להיות בעל פלפול, אבל אינו מוסר את עצמו על התורה כל כך, ועל אדם כזה אמרו שהבקי עדיף ממנו.

בחק נתן (הוריות שם ד"ה שלחו) תירץ שאדרבה מהגמרא בשבת מוכח שסיני עדיף, משום שאדם שהוא 'סיני' לא מצוי כל כך, כיון שלהעמיד שמועה צריך לזה סייעתא דשמיא כמבואר במגילה (ו:), ואין זה ביד האדם להשיג מעלה זו, ולכך אינו נענש עליה, ולכך אין שואלים אותו ביום הדין אלא קבעת עתים לתורה. אבל פלפול בחכמה יוכל האדם להשיג אותו על ידי שכלו ודעתו שנתן לו ה' הן מעט והן הרבה כפי יצירתו ולכך שואלין אותו ביום הדין פלפלת בחכמה לפי הדעת שנתן לו ה', ואם לא פלפל לפי מה שדעתו משגת נענש. ולכך לא אמר ריש לקיש על רבי חייא אלא לא פלפלתי תורה כמותו, מכיון שזה היה יכולת בידו.

בזרעו של אברהם (מג'אג', הוריות שם ד"ה סיני) תירץ שמה שאנו אומרים שסיני עדיף הוא דווקא לענין צורך בני אדם למי ממנים אותו גדול על הציבור להיות מורה הוראות, ובזה ודאי סיני עדיף כיון שהרבה משניות שגורות בפיו, אבל בשמים ודאי מי שהוא מחודד ומפולפל הוא עדיף יותר כיון שהקב"ה חדי בפלפולא.

עוד תירץ שעל פי רוב לא יזכה אדם להיות חכם ומפולפל הרבה אלא על ידי לימוד הרבה כיון שבתורתו יהגה יומם ולילה ולא טועם טעם מיטה [שאיננו ישן] אז ודאי זוכה לזה להיות עוקר הרים וטוחנן, ולכך אין שואלים אלא פלפלת בחכמה שבכלל זה ודאי יודעים שאם הוא מפולפל ודאי שלמד הרבה, אמנם כאן הספק של הגמרא הוא אם הזדמן והוא עוקר הרים ולא סיני וגם יש סיני ולא עוקר הרים מי מהם עדיף.

ראיה מכאן שכשנחלקו סיני ועוקר הרים הלכה כסיני

שם. תוספות בעירובין (מ. ד"ה אדעתא) הוכיחו בשם **הריצב"א** שכשנחלקו רב ששת ורב חסדא הלכה כרב ששת, לפי שאמרו שם (סז.) שכשנפגשו רב חסדא ורב ששת נרתעו שפתותיו של רב חסדא ממשניותיו של רב ששת, ורב ששת היה נרתע כל גופו מפלפוליו של רב חסדא, ומבואר שרב ששת היה סיני ורב חסדא היה עוקר הרים, ומכיון שאמרו כאן שסיני עדיף מעוקר הרים מוכרח שהלכה כסיני[כו].

ובמצפה איתן (הוריות יד. ד"ה כל) הקשה הרי הכלל הוא שבכל מקום שנחלקו רבה ורב יוסף הלכה כרבה לגבי רב יוסף חוץ משדה ענין ומחצה כמבואר בבבא בתרא (קיד:) אף על פי שרבה היה עוקר הרים ורב יוסף היה סיני[כז]. אמנם יש **ראשונים**[כח] שכתבו שמה שאמרו הלכה כרבה לגבי רב יוסף הוא רק כשנחלקו בסברא, לפי שרבה היה עוקר הרים לכן יש לפסוק כסברתו, אבל כשנחלקו בשמועה הלכה כרב יוסף[כט].

בכתובות משמע שרבה עדיף

שם. בזרע אברהם (כתובות, הוריות יד. ד"ה שלחו) הקשה מהמבואר בכתובות (מג:) שרבא אמר שהיתה קושיא שהתקשו בה רבה ורב יוסף עשרים ושתים שנה ולא תורצה עד שרב יוסף ישב להיות ראש ישיבה. וביאר **רש"י** (שם ד"ה עשרין) שסייעו מן השמים לרב יוסף לפרקה להיות לו לְשֵם לפי שהיה רבה חריף. והיינו שהוקשה לרש"י למה רבה לא תירצה כל אותם הימים שנהג שררותו או רב יוסף בימי רבה, ולמה תירצה רב יוסף רק לאחר שרבה מת. ועל זה כתב רש"י שסייעוהו מן השמים, והיינו לא מצד שכלו ורוח מבינותו, אלא הדבר יצא מאתו יתברך ועיכב הדבר עד שישב רב יוסף בראש ואז סייעוהו מן השמים לפרקה להיות לו לשם כדי שיגדל בין החכמים ולא יתבזה בעיניהם ולא יחשבוהו לרב ואין הוא ראוי להיות במקום רבה, ובזה שתירץ לאחר מכן בהיותו

[כג] **ועיין** עוד באיי הים (ד"ה דרב) במה שקראו לרב יוסף 'מרי חטיא'. [כד] **ועיין** מאירי (יומא כו. ד"ה נכמה) שכתב ואין אדם ראוי לכך [להורות] בשלימות ידיעה לבד, שכמה ראינו שידיעתם גדולה בתלמוד שאינם יודעים לכוין שמועה אחת להלכה ולמה שראוי להורות מכוחה, וכמה מוחזקים בחדרי תורה וכשהוראה מגעת לידם אף הפתח אינם מוצאים, וכלל הדברים שאין אדם זוכה להוראה אלא בשני דברים, אחד ידיעת התלמוד וקבלתו, ושניה לה שלימות השכלי שבו לבחינת הדברים והבאתם למצרף להוציא דבר מתוך דבר. ועיין תשובות הר"י מיגאש (סי' קיד). וראה בזה בארוכה בברכת יעקב (ד"ה דרבה, נדפס במשנת יעקב). [כה] **ופירש** רש"י (שם ד"ה אגרא) שהוא יגע וטורח ומחשב להבין טעמו של דבר. [כו] **וכן** כתב הריב"ש (שו"ת, סי' רעא) שמטעם זה הלכה כבית הלל ולא כבית שמאי אף על פי שבית שמאי היו חריפים יותר כמבואר ביבמות (יד.), מכל מקום בית הלל הם ה'סיני' והם עדיפים. [כז] **וכן** העיר בחוות יאיר (שו"ת, סי' לד ד"ה הלכה כרבה). ובהגהות רז"ו (עירובין מ. בתוס' ד"ה אדעתא) כתב שהריצב"א סובר כהיש מפרשים שהביאו תוספות בבבא קמא (טו: ד"ה נהזיק) שרק במסכת בבא בתרא הלכה כרבה. אלא שכתב שדוחק שהריצב"א יסבור כן וכמו שהוכיחו תוספות שם בראיות ברורות שבכל הש"ס הלכה כרבה. וסיים וצריך עיון מאד. ובאמת במהרי"ק (שו"ת, שורש קסט, עמ' עט:) כתב שהריצב"א פסק כרב יוסף נגד רבה מכח הסוגיא ששלחו מתם שסיני עדיף. [כח] **רשב"א** בשבת (לה. ד"ה אמר), ורא"ש (שם פ"ב סי' כג) בשם רבינו יונה. [כט] **וכן** כתב בהליכות עולם (שער ה פ"ב). וכן כתב בכסף משנה בכמה מקומות (נזירות פ"ה ה"ז, ערכין פ"ו ה"ז, תרומות פט"ו ה"ב). וכן תירץ בפרשת מרדכי (ד"ה הכל). אמנם ביד מלאכי (כללי הרי"ף סי' תקלו) תמה על ההליכות עולם שהרי הרא"ש והרשב"א כתבו מטעם זה לחלוק על הרי"ף (שבת לה.) שפסק כרבה שחולק על רב יוסף לענין שיעור בין השמשות, לפי שנחלקו משמו של רב יהודה, ומוכרח שהרי"ף שחולק עליהם סובר שההלכה כרבה גם כשנחלקו בסברא ואיך נקט שלא כדברי הרי"ף. ומיישב שהרי"ף גם מודה לדבריהם אלא שסובר שנחלקו בסברא ולא היה גורס בגמרא שנחלקו בשם רב יהודה. ועיין בית אהרן (מגיה, ח"ב בכללי הש"ס בענין אדם קשה כברזל ענף ג אות ט והלאה). ועיין גם בהגדה של פסח חזון איש (עמ' פו) מה שיישב החזון איש על מה שפוסקים כרבה לגבי רב יוסף. וראה גם בשדה צופים (הוריות יד. ד"ה סיני) בזה.

ראש ישיבה אז אמרו שהוא כן ראוי, והראיה שרבה לא יכל לתרצה כל ימי שררותו וזה תיכף ומיד תירצה. ואם כן קשה שרואים שרבה היה עדיף. ותירץ שלעולם רב יוסף עדיף שכן הוא האמת לענין פסק ההלכה, כיון שהמשניות והברייתות סדורות לו כנתינתן מסיני, אבל חריפותו של רבה לא הועילה כלום לענין ההלכה, אלא שבימי רבה היו שני עניינים שאם אחד היה מקשה קושיא היה רבה מתרצה מרוב חריפותו ואם היה רב יוסף מביא משנה או ברייתא היה רבה מקשה ברייתות או משניות מאחד על השני וטוחנן זה בזה עד שמיישבן, ואם היו צריכים לפסק ההלכה הרי רב יוסף היה מזומן לכך שהיו בידו המשניות והברייתות שמהם יוצא הלכה, אבל אחר שנפטר רבה לא היה שם כי אם ענין אחד דהיינו פסק ההלכה אבל אם היו צריכים לענין החריפות כדי לתרץ קושיא זה נעדר מהם, ואם כן זה היה חסרון לרב יוסף שיאמרו העולם אוי לנו מה אבדנו, שבזמן רבה היתה התורה בשלימות משני חלקים ועכשיו נאבד אותו שלימות ולא נשאר לנו כי אם חלק אחד, לכך עיכב ה' אותה קושיא עד שישב רב יוסף בראש וסייעוהו מן השמים כדי להיות לו לשם ואז כל העולם יחזיקוהו שהוא שלם בשני חלקי התורה[ל].

לכן עם ישראל אמרו נעשה קודם לנשמע

שם. בעיון יעקב (הוריות יד. ד"ה שלחו) כתב שלכן עם ישראל אמרו 'נעשה ונשמע', 'נעשה' היינו סיני לחזור על תלמודם תמיד, ו'נשמע' דהיינו להבין הדבר על בוריו בטעם וסברא, כמו שכתוב (עירובין קנ:) לא שמיע לי כלומר לא סבירא לי, ששמיעה זו הבנה, ולכן אמרו קודם 'נעשה', כי סיני עדיף. ולכן קיימא לן (שבת סג.) שליגמר איניש והדר לסבור.

אם גם בזמנינו שיש ספרים רבים סיני עדיף

שם. בשיירי כנסת הגדולה (או"ח סי' קלה הגה"ט אות ט) כתב שת"ח בעל הוראה קודם לעלות לספר תורה לפני שיעלה תלמיד חכם מפולפל שאינו בעל הוראה. **ובפרי מגדים** (סי' קלו ד"ה אם) ביאר שטעמו על פי מה שאמרו כאן שסיני עדיף מעוקר הרים, ולכן צריך להקדימו לעלות לתורה. אמנם **בהגהות רבי שלמה קלוגר** (על הפרי מגדים שם) כתב שאין להוכיח זאת מכאן, שמה שאמרו שסיני עדיף הוא רק בזמן התלמוד שלא היו ספרים נדפסים, ולכן היו צריכים לסיני כדי שיודיענו את ההלכות, וכמו שאמרו שהכל צריכין למרי חטיא, אבל בזמנינו שיש ספרים רבים ויכולים לחפש בנקל את כל ההלכות, החריף עדיף שעל ידי חריפותו יוכל לדעת את ההלכות שלא נאמרו בפירוש ואי אפשר למוצאם[לא]. **ובדברי מלכיאל** (ח"ד סי' פג סוף ד"ה ועפ"ז) כתב שסיני עדיף שייך רק בנשיאות שבימי חז"ל, אבל בזמן הזה לענין רבנות מספיק כשלמד פוסקים ויודע להורות כהלכה, כי רוב הרבנים בזמן הזה אינם בקיאים בכל חלקי השולחן ערוך ובש"ס.

הרי אסור להישאל בחוזים בכוכבים

אף על פי כן לא קבל עליו ר' יוסף דאמרי ליה כלדאי מלכת תרתין שנין. רש"י (שבת קיט. ד"ה כלדאי) פירש ש'כלדאי' הם חוזים בכוכבים[לב]. והקשה **באמרי נעם להגר"א** (ד"ה מלך, בסוגריים) מהמבואר בפסחים (קיג:) מנין שאין שואלין בכלדיים. שנאמר (דברים יח יג) 'תמים תהיה עם ה' אלהיך'. ותירץ שהיה סיבה מן השמים שיוודע לרב יוסף על ידי כלדאי בלא ששאל, ושעל ידי זה ימנע רב יוסף מלמלוך ועל ידי זה יחיה רבה[לג].

בחדשים גם ישנים (ד"ה לא) כתב שמוכח שיש לחוש למזל, ואפילו שמבואר בשבת (קנו.) שאין מזל לישראל, היינו שעל ידי זכות יכול להשתנות המזל לטובה, אך רב יוסף בענותנותו שאמר בסוטה (מט:) שהוא היה עניו לא סמך על צדקותיו[לד].

בפרשת מרדכי (ד"ה דא"ל) תירץ שרב יוסף באמת לא היה נמנע בשביל מה שאמרו הכלדיים שאם כן לא היו אומרים עליו שהיה נדחה מפני השעה, אלא שבני ביתו היו מפצירים בו שיקבל את ההתמנות כדי להקל להם את פרנסתם אמר להם את דברי הכלדיים והניחו לו.

מה החשבון של עשרים ושתים שנים

מלך רבה עשרין ותרתין שנין. באמרי נעם (ד"ה מלך) ביאר הטעם שמלך כמספר הזה, משום שמבואר בראש השנה (יח.) שרבה היה מבית עלי, ומשום שעסק בתורה חי ארבעים שנה, ומביאה הגמרא מעשה במשפחה אחת שהיתה בירושלים שהיו מתים בני י"ח שנה. ואמר להם רבן יוחנן בן זכאי לכו ועסקו בתורה וחיו. לכך לא רצה רב יוסף להיות נשיא כדי שיהיה רבה נשיא וירביץ תורה ברבים ויחיה, והוא היה בן י"ח שנה ולכך היה נשיא כ"ב שנה, וכ"ב וי"ח זה ביחד ארבעים[לה].

איך רבה קיבל על עצמו

שם. במרומי שדה (הוריות יד. ד"ה ואפילו) הקשה איך רבה קיבל עליו במקום שרב יוסף היה עדיף ממנו. ותירץ שמה שאמרו שסיני עדיף מעוקר הרים אינו אלא כשיהיה זה או זה והשני לא יהיה אצל ראש הישיבה, אבל כאן ענותנותו של רב יוסף היה שישב בישיבה אצל רבה ככל התלמידים, ואם כן באמת רבה היה עדיף[לו].

מדוע מלך עוד חצי שנה

מלך רב יוסף תרתין שנין ופלגא. בברכת אברהם (ד"ה מלך) כתב שהכלדיים טעו ולא דנו יפה שהם אמרו לו שימלוך רק שתי שנים, וכמו שכתב הרמב"ם (יסודי התורה פ"י ה"ג) שהחוזים בכוכבים רואים איזה דבר ושופטים מזה איזה ענין ולפעמים אינן מכוונים יפה והוא מורה על דבר קרוב לזה, ואם כן יש לומר שחשבו שהם רק שני שנים וטעו באותו חצי[לז]. או יש לומר שהם לא חשו להזכיר לו אותו חצי ולא אמרו לו אלא שתי שנים שלמות[לח].

ובבן יהוידע (ד"ה אפילו) ביאר מה שרב יוסף מלך עוד חצי שנה והכלדאי אמרו לו שימלוך רק שתי שנים, נראה שזה נוסף לו בשכר שנדחה מפני השעה[לט]. אמנם **בבית נתן** (ד"ה עד) גרס בגמרא מלך רבה עשרין ותרתין ופלגא, ומלך רב יוסף תרתין שנין.

מי לא קרא לאומן

כל הנך שני דמלך רבה אפילו אומנא לביתיה לא קרא. רש"י (ד"ה אומנא) פירש לא נהג כל אותן השנים שום צד שררה וכשהיה צריך להקיז דם היה

ל. **ובזה** דקדק את לשון רש"י בכתובות (שם) שכתב שעשרים ושתים שנה היו ימי שררותו של רבה ומת, ולכאורה מאחר שכתב שהן היו ימי שררותו של רבה שוב לא צריך לומר שהוא מת. אלא הכוונה שלכן הגמרא הזכירה את מה שלרבה ורב יוסף היה קשה עשרים ושתים שנה. משום שהן היו ימי שנותיו של רבה ומת וכיון שמת רבה מוכרח רב יוסף להתמנות וישב בראש ואם כן כיון שישב בראש ימשך מזה העדר כבוד לרב יוסף. שבשלמא אילו עדיין רבה חי לא נמשך מזה שום העדר כבוד לאחד מהם שבהצטרפות שניהם יתמלא חסרון החכמים, אבל עכשיו שמת רבה וישב רב יוסף הרי נעדר חלק אחד מחלקי התורה ויש חסרון כבוד לרב יוסף, לכך סייעוהו מן השמים כדי להיות לו לשם לכבוד ולתפארת.

לא. **וכן** כתב בחקרי לב (יו"ד ח"ג סי' ק ד"ה ואולם) שלפי הרבה מהפוסקים מה שסיני עדיף וכן מה שאמרו (הוריות יג:) 'למי נאה למלל גבורות ה' למי שיכול להשמיע כל תהלתו', אינו אלא בזמנם שהיה כל התורה בעל פה, מה שאין כן בזמנים אלו שכל התורה ניתנה ליכתב ערוכה בכל כשולחן ערוך וכל הרוצה ליטול יבוא ויטול יכולים למנות לרב אף שאינו בקי בכל התורה כל שיש לו דעת ישר ואם ישאלו לו דבר שאינו בקי בו אחר החיפוש מוציא הדין לאמיתו הרי הוא ראוי לרב, שדווקא בזמנם היה סיני עדיף שהכל צריכין למרי חטיא, מה שאין כן עכשיו שהבקי ואינו חריף צריך הוא להחריף אף שאינו בקי ואין החריף צריך כל כך לבקי, אם כן עוקר הרים עדיף מסיני בימים אלו. ובתיקון חצות (הררי, עמ' רל. הו"ד בבנין עולם פ"ז אות ו) כתב שאולי יש חילוק בין זמן התלמוד שהתורה היתה בעל פה וחששו שלא ישתכחו ההלכות על כן הכרח מתחילה לגרוס. אמנם אחר שהותר לכתוב עיקר מצות תלמוד תורה הוא שיוכל להוציא דברים מסודרים וברורים בין בדיני התורה ובין במשא ומתן של הלכה בהבנת דברי רבותינו. וכן ביארו בארוכה בחסדי דוד (על התוספתא, הוריות פ"ב ה"ה ד"ה ובמילתיה) ובתורת חכם (ידיד, סי' כב ד"ה אך שיהיה, נא:). ועיין ריב"ש (שו"ת, סי' רעא) ומהרי"ק (שו"ת, סי' קסו) שמוכח מדבריהם שגם בזמנינו הסיני עדיף על העוקר הרים. ובדרך שיחה (עמ' תקג) הובא שנשאל הגר"ח קנייבסקי האם בזמנינו שיכולים לדעת על ידי ספרי עזר כגון מפתחות אם יש מעלה לסיני. ותירץ שכן, כי מי שאינו סיני אינו יודע היכן לחפש. ועיין עוד בחסדי דוד (שם ה"ט ד"ה ודע).

לב. **אמנם** רש"י בפסחים (קיג: ד"ה בכלדיים) כתב 'בעלי אוב'. וברשב"ם (שם ד"ה כלדיים) הקשה שהרי כתוב בפסוק (ויקרא יט לא) 'אל תפנו אל האובות'. ובתוספות בשבת (קנו: ד"ה כלדאי) הקשו שבכל הסוגיא שם משמע שכלדאי היינו חוזים בכוכבים. וראה בערוך לנר (יבמות כא: ברש"י ד"ה אמרי לי) מה שיישב.

לג. **כעין** זה כתב באדרת אליהו (ריקי, ד"ה דאמרו) שאמרו לו מעצמם בראותם אותו, וכל האיסור הוא לילך לשאול מהם אבל באמרם לו איזה דבר ראוי לחוש אליו כי לא דבר ריק. וכן ביאר בלמנצח לדוד (ד"ה דאמרי).

לד. **בתשובות** המיוחסות לרמב"ן (סי' רפג, נדפס בשו"ת הרשב"א ח"ז הו' מכון ירושלים) כתב שאפילו שאמרו אין שואלים בכלדיים, מהגמרא בשבת (קנו:) משמע שמותר לשמוע להם ולהאמין דבריהם, מאברהם שאמר הסתכלתי באצטגנינות שלי, וכן רבי עקיבא שהיה דואג על בתו הרבה שאמרו לו הכלדיים שתמות ביום חופתה, שמע מינה מאמין היה בהם. אלא שפעמים הקב"ה עושה נס ליראיו לבטל מהם גזירת הכוכבים, והם מן הניסים הנסתרים שהם בדרך תשמישו של עולם שכל התורה תלויה בהם, לפיכך אין שואלין בהם אלא מהלך בתמימות שנאמר (דברים יח יג) 'תמים תהיה עם ה' אלהיך', ואם ראה בהם דבר שלא כרצונו עושה מצוות ומרבה בתפילה, אבל אם ראה באצטגנינות יום שאין טוב למלאכתו, נשמר ממנו ואינו סומך על הנס. וכסבור אני שאסור לבוא כנגד המזלות על הנס. וכן כתב הנימוקי יוסף (סנהדרין טז: ד"ה המנחשין). והוסיף שהרמב"ם (ע"ז פי"א ה"ח) כתב שאף חזיון הוברי שמים בדרך החכמה הוא בכלל מעונן ואסור. ואינו מחוור. ובשולחן ערוך (יו"ד סי' קעט ס"א) כתב אין שואלין בחוזים בכוכבים. וכתב הרמ"א (שם ס"ב) במה שאדם יודע שהוא כנגד המזל לא יעשה ולא יסמוך על הנס אלא שאין לחקור אחר זה משום 'תמים תהיה'. וזה כדעת הרמב"ן ודלא כהרמב"ם, שלדעת הרמב"ם אסור לחוש לדבריהם. ולפי הרמב"ן מבואר מה שרב יוסף חשש לדברי הכלדיים ולא קיבל עליו להיות ראש ישיבה, שאף שאין שואלים בכלדיים, מכל מקום אם שמע מהם דבר מה מותר לחוש לדבריהם ולהשמר מהם. ועיין בספרי דבי רב (פר' שופטים עמ' שפה ד"ה ודע) בדעת השולחן ערוך.

לה. **וכן** ביאר בקול יהודה (הוריות יד. ד"ה מלך) חשבון של עשרים ושתים שנה על פי הגמרא בשבת (נו:) כל דין שדן יאשיה מבן שמנה [שישב על מלכותו] עד שמנה עשרה היה מחזיר, שמא תאמר נטל מזה [ממי שלקח תחלה] ונתן לזה, תלמוד לומר (מלכים ב' כג כה) 'בכל מאודו'. והוכיחו הפוסקים מכאן שאין למנות דיין פחות משמנה עשרה שנים, וכן מצינו (לעיל כח.) על רבי אליעזר בן עזריה שהיה בן י"ח שנים. ומצינו (ר"ה יח.) שרבה חי ארבעים שנה. ועל כרחך לא מלך רבה אלא כ"ב שנים.

לו. **וכפי** שנתבאר בסמוך מרש"י (הוריות יד. ד"ה אומנא) שכל כ"ב שנים היה רב יוסף תדיר בבית רבה נמצא שכשאין הבקי יושב אצל החריף הבקי עדיף ואם יושב אצלו החריף עדיף.

לז. **וכעין** זה ביאר בחדשים גם ישנים (ד"ה לא) שהגמרא באה להראות שאין המזל עיקר והכלדאי אינם מכוונים כל כך.

לח. **וכן** כתב הבן יהוידע (ד"ה אפילו).

לט. **ועיין** גם בבניהו (ד"ה כל).

הולך לבית הרופא ולא היה שולח לבוא אליו[מ]. **ובברכת אברהם** (שם) כתב שנראה שזה מוסב על רבה שלא קרא לאומן[מא]. אלא שהקשה איך זלזל בכבוד תורתו ללכת לאומן בעצמו. ותירץ שהיה עושה בענין שלא יהיה נראה שהלך בשביל כך אלא שלפי דרכו נכנס לבית האומן.

אלא שבחפץ ה' (ד"ה כל) כתב שודאי שזה הולך על רב יוסף, שאפילו שהיה ראוי למשרה זו והוא מחל עליה באותה שעה לא נהג שום צד שררה, או מצד ענותנותו או שלא יהא נחשב לו מאותם שתי שנים[מב].

עוד ביאור במה שלא הביא אומן לביתו

שם. רש"י בהוריות (יד. ד"ה אומנא) פירש שרב יוסף לא קרא לאומן המקיז דם לביתו אלא כשהיה רוצה להקיז דם היה האומן בא לביתו של רבה ושם היה גם רב יוסף מקיז דם[מג]. עוד כתב רש"י (שם) שיש מפרשים שבכל אותם השנים שמלך רבה לא היה לרב יוסף פנאי לילך להקיז דם לפי שהיה עוסק בתורה כל שעה לפני רבה[מד].

הרמ"ה (הו"ד בהכותב על העין יעקב שם ד"ה כולהו) פירש בשם **רב האי גאון**[מה] שמאחר ורב יוסף היה ראוי להיות ראש ישיבה קודם לרבה ואף על פי כן השפיל עצמו לפניו, היה רבה חולק לו כבוד ומספק לו את צרכיו, ואפילו מקיז דם לא היה נצרך רב יוסף לקרוא לביתו, לפי שהיו כל צרכיו נעשים בביתו של רבה.

הרמ"ה (שם) עצמו כתב[מו] שמאחר והשפיל רב יוסף את עצמו ולא רצה לנהוג שררה בפני רבה הגינה זכות ענותנותו עליו ועל בני ביתו שלא חלה אחד מהם במשך כל השנים שהיה רבה ראש ישיבה, ואפילו אומן להקיז דם לא הוצרך לקרוא לביתו[מז].

בבאר שבע (הוריות שם ד"ה ואני) הקשה איך אפשר לפרש שלא רצה רב יוסף להיות ראש ישיבה מפני ענוה שלא רצה לנהוג שררה בפני רבה, הרי בגמרא כאן משמע בהדיא שלא זה היה טעמו של רב יוסף אלא בגלל שאמרו לו החוזים בכוכבים שהוא ימות אחר שנתיים, משמע שלולי שרב יוסף היה חושש שימות לסוף שנתיים היה מקבל עליו להיות ראש ישיבה[מח]. לכן תירץ הבאר שבע שכוונת הגמרא שמה שרב יוסף לא קרא לאומן אין זה מצד עניוות אלא מה שרב יוסף זכה שלא הוצרך כלל בכל אותן השנים אפילו למקיז דם היה מחמת שלא דחק רב יוסף את השעה, וחוץ ממה שהועיל לו שלא הפסיד שנות חיים הועיל לו הדבר עוד שלא הוצרך אפילו למקיז דם בשנים אלו[מט].

ובהורה גבר (שם ד"ה שלחו) כתב שמה שרש"י ורב האי גאון פירשו שמצד עניוות הוא שלא קיבל רב יוסף עליו ולא מצד הכלדיים, משום שבגמרא בהוריות לא נתפרש דבר זה[נ], לכך פירשו שהיה מפאת ענוה יתירה שהיתה ברב יוסף, כי באמת אין לחוש לדברי הכלדאי, כי לא בנבואה ולא במראה רק בחידות ידברו[נא].

בישרש יעקב (אבולעפיה, הוריות סי' טו, עמ' קיט.) תירץ שבאמת לא רצה למלוך קודם רבה כי פחד הוא שימות, מכל מקום אחר שמלך רבה יכול היה לנהוג שום שררה ולא ימות מחמתה, שהגזירה היתה שימלוך לבד שתי שנים. אך עם כל זה מחמת ענוה שלא רצה לנהוג שררה בפני רבה זכה שלא הוצרך לאומנא שלא נחלה שום אדם בביתו.

הגר"א באמרי נעם (ד"ה אפילו) ביאר שמה שרב יוסף לא קרא למקיז דם שהיה ירא שמא מחמת שינהג כבוד בעצמו ינכה לו הקב"ה מחייו כמו שאמרו לו הכלדאים, לכך לא נהג כבוד בעצמו[נב].

בלשמוע בלמודים (ד"ה אפילו) ביאר ש'אומן' מורה על הממשלה כמו (אסתר ב ז) 'ויהי אומן את הדסה', שהאומן הוא בעל הבית המושל באנשי ביתו, וחשש רב יוסף אולי גם ממשלה כזאת היא תכונת מלכות ויש בזה סכנה לימי חייו כמו שאמרו לו הכלדאי לכן לא קרא את עצמו בשם אומן לביתו.

ביאור נוסף במה שרב יוסף לא קיבל על עצמו שררות

שם. בהורה גבר (הוריות יד. ד"ה ואף אני) נתן טעם לשבח במה שלא קיבל רב יוסף עליו אף ששלחו שסיני עדיף, משום שאמרו בסנהדרין (יז:) שבכל מקום שאמרו 'שלחו מתם' הכוונה על רבי אלעזר, ובמסכת יבמות (עב:) משמע שהוא היה עוקר הרים, שאמר רבי יוחנן עליו שהיה יושב ודורש כמשה מפי הגבורה, ולכן חשש רב יוסף שהטעם ששלח רבי אלעזר ש'סיני' עדיף הוא משום שהוא היה עוקר הרים ולא רצה להחזיק טובה לעצמו, ואילו היה אומר שעוקר הרים עדיף היו אומרים שדורש לכבוד עצמו, ולכן לא קיבל רב יוסף את הכרעתו.

האם הגמרא מביאה ראיה גם לדוחק את השעה

שם. מרש"י (ד"ה הדוחק) משמע שהדוחק את השעה שעה דוחקתו לומדים מאבשלום. ומה שכל הנדחה מפני שעה שעה נדחית מפניו לומדים מהמעשה של רבה ורב יוסף[נג]. אמנם **בחפץ ה'** (ד"ה כל) כתב שהגמרא מביאה ראיה גם למה שלמדנו שכל הדוחק את השעה שעה דוחקתו. והיינו שאם רבה לא היה מקבל על עצמו את המלכות והיה מולך רב יוסף לא היו פוחתים לרבה מעשרים ושנים שנה של מלכותו ואפילו שמלך רב יוסף. אבל משום שרבה היה כביכול 'דוחק את השעה' למלוך הפחיתו לו שתי שנים ומחצה. שכיון ששלחו שסיני עדיף אם כן עמדה שעתו של רב יוסף ולא של רבה. והגם שלא קיבל רב יוסף על עצמו, אפילו הכי אם היה רבה מכריח שימלוך רב יוסף היה חי עוד שתי שנים ומחצה יותר ממה שחי[נד].

ובברכת אברהם (ד"ה מלרבה) הקשה שאין ראיה לדוחק את השעה, כי משום מה רבה נקרא שהוא דוחק את השעה, הרי לא קיבל רק על ידי שביקשו ממנו חכמי הדור, וגם רב יוסף עצמו היה רוצה בזה משום מה שאמרו הכלדאים שימות לאחר שתי שנים ומחצה. ועוד שגם אם נאמר שרבה נחשב כדוחק את השעה, מכל מקום מי אמר שאם היה מולך רב יוסף היה רבה חי עוד שתי שנים ומחצה והוא דחה את השעה, אולי לא קצבו לרבה כמה שנים הוא ימלוך. ואם נאמר שמן השמים כן קוצבים לכל ראש ישיבה כמה ימלוך, אם כן היה לחפץ ה' לומר בפשיטות שלומדים למי שדוחק את השעה כיון שלומדים גם לנדחה מפני שעה שהשעה נדחית מפניו אם כן זה שדחק את השעה אם לא היה דוחק היה מרויח אותם שנים שהשמיט עצמו. אלא מוכרחים לומר או שלא לכולם קוצבים, ואם כן אין לנו ללמוד לכל מי שדוחק את השעה שתהא דוחקתו השעה כי שמא לא קצבו לו כלל, אבל לנדחה מפני השעה לומדים שהשעה נדחית מפניו שאם היו לרב יוסף שנים קצובים והגיעה השעה נדחית עד אותו זמן שקיבל המשרה. או שנאמר שדוחק את השעה שהשעה דוחקתו אינו לענין

מ. **וכן** ביאר תוספות הרא"ש (הוריות יד. ד"ה אפילו) בפירוש ראשון. ובבן יהוידע (ד"ה אפילו) ביאר שבאותם הימים היו מוציאים כל הדם בהקזה וצריך לזה חכם גדול שמבין היטב במלאכה זו לכך היו האומנין האלה מעטים והנזקים רבים, על כן מוכרח שכל הרוצה להקיז הוא ילך לבית האומן ורק שר וגדול יבוא האומן לביתו ולא ילך הוא, ורב יוסף לא נהג אפילו בשררה כזו אלא היה הולך לבית האומן להקיז ורצה לכבד את רבה בזה שהיו העולם אומרים שרב יוסף גדול בתורה מרבה. ולכן רב יוסף דחה עצמו לטובתו, ובזה מחשיב עצמו רב יוסף קטן מרבה בתורה ולכן נהג עמו כשאר חכמים פשוטים שהולכים לבית האומן. מא. **וכן** ביאר בעין אליהו (ד"ה כל). וביאר שמה שלא קרא לאומן הוא משום המבואר לעיל (נה.) שהמנהיג עצמו ברבנות מקצר ימיו ושנותיו של אדם. ורבה שראה ברב יוסף שהוא ראוי לאותו איצטלא לכן לא התנהג ברבנות ומחמת זה האריך ימים ומלך כ"ב שנים. מב. **ובברכת** אברהם (שם) כתב שכך מדויק יותר מלשון רש"י שכתב 'שום צד שררה', והכוונה ודאי על רב יוסף, כי רבה ודאי נהג שררתו לרדות החוטאים וגם שהיה דן דין אמת בין אדם לחבירו והיה מנהיג את הציבור כפי הצורך. וכן משמע מלשון הגמרא שהולך על רב יוסף שאם לא כן מילת כל שנין דמלך 'רבה' מיותרת שעל רב יוסף לא נכון לכתוב כל אותם שנים. אלא שצריך ליתן ריוח בין הדבקים, שאם היה אומר סתם היה נראה שהולך הכל על אדם אחד שאותו שמלך אפילו לאומן לא קרא, והיינו רבה, אבל מזה שביאר בתחילה שהולך על רבה שמע מינה שמה שאמר אפילו אומנא לא הולך על רבה אלא על רב יוסף. והביא שבבית נתן (ד"ה עד) גרס להדיא 'אפילו אומנא לא קדם לביתיה דרב יוסף'. וכן ביאר בגביע הכסף (ד"ה אפילו). ובגמרא בהוריות (יד.) איתא להדיא 'רב יוסף אפילו אומנא לביתיה לא קרי'. וכן נקט בשדה יצחק (ד"ה כל). ועיין במי השילוח (ד"ה כל הני). מג. **והרמ"ה** (הו"ד בהכותב על העין יעקב שם ד"ה כולהו) הקשה על זה שאין זו שררה כלל להזמין האומן לביתו שהרי אינו מצוהו שיבוא על כרחו אלא מרצונו הוא בא בעבור הממון שמשלמים לו ואפילו הדיוט שבהדיוטות קורא אומן לביתו. מד. **והרמ"ה** (שם) כתב וכולהו הני פירושי לא דייקי גבן, דודאי פירושי רחיקי ודחיקי נינהו. מה. **והובאו** דבריו גם בתוספות הרא"ש (שם ד"ה אפילו). מו. **הובאו** דבריו גם בתוספות הרא"ש (שם). מז. **וכן** מבואר ברמב"ן על התורה (ויקרא כו יא) כשישראל שלמים לא יתנהגו בדרך הטבע ולא יהיו צריכים לרופא וכו', וכמו שאמרו שכל השנים שמלך רבה לא הוצרך רב יוסף לאומן. מח. **וכן** הקשה בתאוה לעינים (סי' פח). והוסיף שאין לומר שקרה מקרה שאמרו לו כלדיים, אבל בלאו הכי משום ענותנותו לא היה רוצה למלוך לפני רבה, שאם לא היה רוצה למלוך למה שלחו סיני ועוקר הרים הי מינייהו עדיף כיון שרב יוסף בעצמו לא היה רוצה למלוך לפני רבה. אלא ודאי שקודם היה רוצה למלוך, ולפיכך שלחו לשאול, ואחר מכן גילו לו הכלדיים שימות בשנתיים ימים ולא רצה למלוך. מט. **וכעין** זה ביאר בברכת ראש (ד"ה כל) ובלשמוע בלמודים (ד"ה אפילו). וכן כתב בקרן אורה (הוריות יד. ד"ה וכל) ובמלא הרועים (שם ברש"י ד"ה אפילו) ובבאר אליעזר (שם ד"ה וכל). והוסיף המלא הרועים שבדרך צחות יש לומר שלא קרא רב יוסף לאומן לפי שהיה יודע שיחיה עוד שנתיים אחר מותו של רבה ולכן לא היה צריך לחשוש לכלום. נ. **ובבית** נתן (ד"ה עד) גם לא גרס בגמרא אצלינו כלל דאמרי ליה כלדאי. נא. **וכן** ביאר בחק נתן (שם ד"ה אפילו) שבאמת מה שלא קיבל עליו רב יוסף היה מרוב ענותנותו, כיון שאיך אפשר לומר שלא קיבל עליו רב יוסף משום שפחד ממה שאמרו הכלדאי, שאיך אדם כמותו חושש לדברי הוברי שמים, והרי כתוב (ירמיה י ב) 'ומאותות השמים אל תחתו', וכתוב (דברים יח יג) 'תמים תהיה עם ה' אלהיך', ואיך מצוה גדולה כזו באה לידו שמלמד תורה ברבים והוא דוחה בשביל דברי הכלדאי, ואולי ימות קודם רבה ולא יגיע למצוה זו. אלא על כרחך מה שלא קיבל עליו הוא משום ענוה יתירא שהיתה בו ולא רצה לגלות ענותנותו ואמר שטעמו שלא קיבל הוא משום מה שאמרו הכלדאי ולעולם העיקר הוא משום הענוה שהיתה דבוקה ואדוקה בו. ובזה ביאר שלכן בהוריות (שם) באמת לא הוזכר מדברי הכלדאי משום שלא מטעם זה רב יוסף לא קיבל על עצמו אלא עיקר הטעם הוא משום הענוה. וכעין זה כתב החיד"א בשער יוסף (הוריות יד. ד"ה ולמן) ובהר שפר (פירל, שם ד"ה וכל). ובצרור החיים (ברש"י ד"ה מלכת) גם ביאר שמרוב ענותנותו עשה כן ולא רצה להחזיק עצמו צדיק, שבצדיקים הקב"ה ממלא שנותיהם מיום אל יום, ואם כן היה לו למלוך ולא היה מפסיד שנותיו הקצובים לו, שדוחק לומר שלא היו קצובים ימיו אלא היתה הגזירה שבשעה שימלוך רב יוסף ישב שתי שנים וימות. שכל אדם קצובים לו ימיו מיום הלידה. אלא ודאי שחשש רב יוסף שמא אינו צדיק גמור ויגרום החטא ויפסיד שנותיו. ועיין עוד בדברי חכמים וחידותם (שם ד"ה אפליגו). נב. **וכן** ביאר בשלמה משנתו (ד"ה אומנא). נג. **ועיין** בברכת אברהם (ד"ה מלרבה) שביאר מדוע הוצרכה הגמרא להביא ראיה רק לנדחה מפני שעה. נד. **וכן** ביאר בפרשת מרדכי (סוף ד"ה כל) בקצרה.

שמפסיד אותם שנים שהקדים לחוד, שזה פשוט שלומדים שבנדחה מפני שעה שהשעה נדחית מפניו, אלא הכוונה שהשעה דוחקתו שאינו משיג רצונו באותו דוחק, שדוחק ואינו מקבל אותה משרה באותה שעה, מה שאין ללמוד ממה שנדחית מפניו. ואם כן לפי זה אין ללמוד מרבה כלל שמלך עשרים ושתים שנה. ולכן נראה כפירוש רש"י שלומדים ממעשה של רבה ורב יוסף רק לזה ששעה נדחית מפניו.

אמנם בברכת יעקב (סוף ד"ה כל, נדפס במשנת יעקב) כתב שיש ראיה אף לדוחק את השעה על פי המבואר בסוטה (כב.) על הפסוק (משלי ז כו) 'כי רבים חללים הפילה', זה תלמיד שלא הגיע להוראה ומורה. ועד כמה עד ארבעים שנים. ומקשה הגמרא שהרי רבה הורה וכל שנותיו לא היו רק ארבעים שנה. ועונה הגמרא בשוין, שאם הוא שוה לרב העיר יכול להורות. ולפי זה כששלחו שסיני עדיף אם כן לא היתה עדיין השעה כלל שיהיה רבה ראש ישיבה והשעה הראשונה היתה לו כשיהיה בן ארבעים שנה, וכיון שראינו שנגזר עליו שיהיה כ"ב שנה ראש ישיבה ממילא היה לו לחיות אחר שיהיה בן ארבעים עוד כ"ב שנה אלא שקירב את השעה ונכנס בה בדוחק מצד שרב יוסף לא רצה לקבל עליו, והשעה ההיא היתה לו לרעה שעל ידי זה נפטר כ"ב שנה לפני זמנו, שכשהגיע לבן ארבעים שנה שאז היתה עיקר השעה שיהיה לראש נפטר, שכבר השלים השעה שהיה לו להיות מלך. וכן להיפך ברב יוסף שכיון ששלחו שסיני עדיף אם כן היתה לו אז השעה שיהיה ראש ישיבה, אך השעה ההיא היתה לו באמת רעה כיון שלא נגזר עליו שיהיה מלך רק שתי שנים ואם כן היה מת אחר שתי שנים, ונדחה הוא מפני השעה הרעה, והשעה הרעה ההיא נדחית מפניו ולא באה אליו אלא אחר כ"ב שנה[נה].

מה היה קשה לרבי אבין

ואמר רבי אבין הלוי מאי דכתיב יענך ה' ביום צרה ישגבך שם אלהי יעקב אלהי יעקב ולא אלהי אברהם ויצחק. בחפץ ה' (ד"ה מ"ד) ביאר שהוקשה לרבי אבין חוץ ממה שמוזכר בגמרא למה כתוב רק 'אלהי יעקב', גם למה לא כתוב 'ישגבך אלהי אבותיך', והיינו כל האבות, ומדוע כתוב רק אחד מהאבות[נו]. ועוד קשה שגם אם נאמר שמספיק לכתוב את אחד מהאבות בכל זאת היה לו לומר את האבות הראשונים אברהם או יצחק.

בתרומת הדשן (לר' נחמן הכהן, ד"ה ואמר, הו' אהבת שלום) ביאר שהגמרא הקשתה שתי קושיות, הראשונה מה זה שכתוב 'יענך' שאין שייך עניה אלא מתוך קריאה, ואיזו קריאה יש כאן. והשנית מדוע כתוב רק 'אלהי יעקב' ולא אברהם ויצחק.

בביאור הדרשה

מכאן לבעל הקורה שיכנס בעביה של קורה[נז]. רש"י (ד"ה מיכאן) ביאר שבעל הקורה אם בא לטלטלה ממקום למקום לתת אותה בבנין שיאחז בעובי של הקורה[נח]. כלומר יעקב שכל הבנים שלו וטרח בגידולם יבקש עליהם רחמים[נט]. **ובמהרש"א** (ח"א ד"ה מיכאן) כתב שזה דחוק שהרי כתוב 'אלהי יעקב' ולא שייך בשם זה בקשת רחמים, כי שם 'אלהים' הוא שם של דין ולא רחמים[ס]. לכן תירץ ש'אלהי יעקב' היינו מדתו של יעקב והוא 'ישגבך ביום צרה' דהיינו בעובי הקורה שהוא מקום כובד משא הקורה. **ובברכת אברהם** (ברש"י שם, כלומר) תירץ את רש"י ש'אלהי יעקב' היינו שיעמוד לנו זכות יעקב ותפילתו לה' עלינו. **ובצרור החיים** (ברש"י שם) כתב שהכוונה שיעקב מרצה את הקב"ה על בניו על ידי תפילותיו יותר משאר האבות לפי שהוא טרח בגידולם.

בבניהו (ד"ה מכאן) ביאר שכמו קורה שעומדת ברשות הרבים בשביל של מבוי או קורה היוצאה מביתו של בעל הבית לרשות הרבים, אשר תחתיה יש צל להגין מפני הגשמים, ואם נזדמן גשמים רבים ובני אדם עוברים ברשות הרבים, מי הוא זה שיש לו זכות יותר להיכנס תחת צל הקורה להגין עליו, הנה בודאי בעלי הקורה יש להם זכות יותר משאר בני אדם שאינה שלהם. כך כאן אם היה אומר 'אלהי אברהם ואלהי יצחק' היו אומרים בני ישמעאל ובני עשיו גם אנחנו ניכנס תחת צילם להגין עלינו כי אנחנו זרעם, לכך הזכיר 'אלהי יעקב' כדי שלא יכנסו תחת צילו כי אם ישראל שהם זרעו, כי בעלי הקורה הם הנכנסים בעוביה של קורה שתגין עליהם ולא אנשים זרים.

בשלמה משנתו (ד"ה מיכאן) ביאר שיעקב שכל הבנים הם שלו, שאין לו בנים אחרים כי אם עם ישראל, אם חס וחלילה יעשו כלה ימחה חס וחלילה שמו וזכרו, ונמצא שבטל גם 'שם אלהי יעקב'. ואף על גב שיעקב אבינו לא מת כמבואר בתענית (ה:), מכל מקום מי שאין לו בנים חשוב כמת כמבואר בנדרים (סד:), מה שאין כן אברהם ויצחק שיש להם בנים אחרים.

בהעז ביד (ד"ה ואמר) ביאר שקורה נקרא כל האבות שנושאים את יוצאי חלציהם בזכותם, ועובי הקורה נקרא יעקב לבדו שהוא בחיר שבאבות, והוא המרכבה לשכינה, כמו שנאמר (ויקרא כו מב) 'וזכרתי את בריתי יעקב' שנזכר שמו לראשונה, ובעל הקורה הוא הקב"ה, ולכן אין בושה לאבות הראשונים אם יזכירו את יעקב לבד כי כן דרך בעל הקורה שיכנס בעוביה של קורה תחילה אם נצרך למלאכתו.

עוד בביאור מה שנקרא יעקב בעל הקורה

שם. באמרי נועם להגר"א (ד"ה מכאן) ביאר שלא מצינו שנקראו עם ישראל על שם אברהם או יצחק אלא על שם 'ישראל' שהוא נקרא בעל הקורה, ודרך ארץ הוא שקורה שמצד אחד עבה והשניה דקה יאחז בעל הקורה בצד העבה והאחר בצד הדקה, וגם כאן יעקב הוא זה שנושא בצד העבה של הקורה והיינו בניו.

בסמיכת חכמים (ד"ה יבא) ביאר שיעקב נטל משכון אות וי"ו מאליהו שיבוא ויגאל את בניו[סא], ומטעם זה נקרא בעל הקורה. עוד ביאר שידוע שבית המקדש ראשון היה בשביל אברהם ולכך נחרב לפי שקראו 'הר'[סב], ובית שני היה בשביל יצחק ונחרב לפי שקראו 'שדה', ובית שלישי שיבנה במהרה בימינו יהיה בשביל יעקב ולא יחרב לעולם בשביל שקראו 'בית'. לכן דרשו כאן 'ישגבך שם אלהי יעקב' על בית השלישי, ולכך אמרו יבוא בעל הקורה וכינו את הבית בשם בית המקורה שכל הבית נקרא על שם תקרה, כמבואר בסוכה (יח:) פי תקרה יורד וסותם, לכן המשכן לא היה נקרא רק אהל ואף משכן שילה שלא היו שם תקרה ומעזיבה. ולכן אמרו יבוא בעל הקורה ויכנס בעוביה של קורה. ואף ששתי מקדשות היו גם כן קבועים ומקורים, מכל מקום כיון שהם קראו להם הר ושדה הוי כמו אהל עראי, לא כמו יעקב שקראו בית[סג].

בעיון יעקב (ד"ה מכאן) ביאר על פי המבואר במדרש (שיהש"ר א ו) שהשבטים נקראים 'תקרת העולם', שנאמר (ישעיה מח יב) 'שמע אלי יעקב וישראל מקוראי'. לכן נקרא יעקב בעל הקורה כמו שבעל הקורה נושא על כתפיו עובי של הקורה כן יעקב ביום צרה הוא נכנס להתפלל ולהגן עליהם יותר מכל האבות[סד].

בברכת ראש (ד"ה מכאן) ביאר על פי המבואר במדרש (איכ"ר ג ז) אמר רבי שמעון בן לקיש כשהפורענות באה מרגיש בה יעקב סבא, וכשהטובה באה מרגיש יעקב סבא, שנאמר (תהלים יד ז) 'יגל יעקב'. ולזה נקרא 'בעל הקורה', שעליו יכבד המשא, לזה 'ישגבך שם אלהי יעקב' כי בזה 'יגל יעקב'[סה].

במעון הברכות (ד"ה ואר"א)[סו] ביאר על פי הגמרא בתענית (ה:) יעקב אבינו לא מת, מהפסוק (ירמיה ל י) 'כי הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים', מקיש הוא לזרעו, מה זרעו בחיים אף הוא בחיים. והיינו יעקב מרגיש כל הצער כמונו, ובגלל כן הוא מכניס עצמו להוציאנו מצרה ולחלצינו.

באברהם את עיניו (פאלאג"י, ד"ה אלהי) רמז שיעקב זה ראשי תיבות 'יכנס עוביה בעל קורה'. עוד רמז 'יבא בעל קורה עוביה'. עוד רמז 'יעקב עובי קורה בו'.

בדברי שאול (סי' אגדות ד"ה מאי) ביאר על פי שמבואר במדרש (ב"ר מח ו) מעשה אבות סימן לבנים וכל מה שעשו אבותינו היה סימן על כל העמל והתלאה אשר מצא אותנו בגולה. ואם כן נראה מי מהאבות קרוב לנו יותר להקל מעלינו עול הצרות, בודאי יעקב שהיה לו צער מכל הבנים, וכמה צרות סבל שנאבד ממנו יוסף וצרת דינה, ואם כן זה שאמר 'אלהי יעקב' ולא אלהי אברהם ויצחק, מפני שבעל הקורה צריך ליכנס בעובי הקורה שיעקב אבינו סבל משא שעלינו היה מוטל[סז].

בגפן פוריה (ד"ה ישגבך) ביאר שאברהם ויצחק הם שני קצוות אברהם חסד ויצחק דין ואי אפשר לעולם להתקיים על אחד מהם. כי בחסד לבד אי אפשר מפני הרשעים שמרבים להרשיע, ואלמלא רצועת מרדות שמתוחה כנגדם אינן מתייראים. ובמידת הדין גם כן אי אפשר שהרי אמרו שאין העולם יכול להתקיים במידת הדין, עמד ושיתף עמה מידת הרחמים. באופן שאי אפשר לעולם אלא במידת יעקב שהוא כלול משניהם. ולכן הזכיר הפסוק 'אלהי יעקב' שהוא דוגמת האדם הנושא הקורה שצריך שיכנס בעביה דהיינו במקום כובדה שלא תהיה נוטה לכאן או לכאן ותיפול אם לא יהיה ההכרע שקול.

נה. ועיין עוד במנחת יהודה (ד"ה ומעתה, והלאה) שהאריך בזה. **נו. וכן** ביאר בהעז ביד (ד"ה ואמר) שהוקשה לרבי אבין איך לא יחוש לכבוד אברהם ויצחק שלא יזכיר את שמם, ויותר טוב היה להזכיר את זכות אבות בכלל. ובשפתי חכמים (ד"ה אלקי) ביאר שהרי דוד המלך מדבר על 'יום צרה' ואם כן היה לו להזכיר גם כן זכות אברהם ויצחק וכמו שעשה משה רבינו בתפילתו (שמות לב יג) 'זכור לאברהם ליצחק וליעקב'. **נז. בברכת** אברהם (ברש"י ד"ה מיכאן) ביאר על דרך שמצינו בבבא מציעא (לח:) 'מעייל פילא בקופא דמחטא', על מי שאומר דבר רחוק שאינו מתקבל ולא יעלה על הדעת, כך כאן שאם רואה בעל הקורה שבא מי שרוצה לקחתה בגזילה או בעושק יטרח להצילה אף במציאות רחוק כמי שבא ליכנס בעובי הקורה. **נח. שאף** אם משאה כבד לא מפני זה יעזבנה אלא יטרח ויאחז בעוביה עד שיוכל ליטלה. ברכת אברהם (שם). **נט. ועיין** חדשים גם ישנים (ד"ה ישגבך) שהעיר מהגמרא בשבת (פט:) שלעתיד לבוא יצחק יבקש רחמים על עם ישראל. וכתב שצריך לומר שלעתיד שאני, אבל בעולם הזה יעקב אבינו מבקש רחמים על ישראל. **ס. וברש"י** שבעין יעקב (ד"ה מיכאן) כתב יעקב אבינו הוא בעל הקורה שסבל עול גידול בנים והרבה בתפילות. ולפי זה כתב באיי הים (ד"ה ואמר) שמה שכתב כאן רש"י 'וביקש רחמים' היינו תפילות. ועיין שם מה שהאריך. **סא. כמבואר** ברש"י (ויקרא כו מב). **סב. כמבואר** בפסחים (פח.). **סג. וכן** ביאר במעון הברכות (ד"ה ואר"א) בביאור שני. ועיין עוד בסמיכת חכמים (שם) עוד מה שביאר על פי הסוד. **סד. וכן** ביאר בלשמוע בלמודים (ד"ה ישגבך). **סה. ועיין** עוד בן יהוידע (ד"ה מכאן) מה שביאר על פי הסוד. **סו. הובא** בענף יוסף (ד"ה מכאן). **סז. ועיין** גם בעין אליהו (ד"ה ואמר).

בהדעה והדבור (סורולקין, ח"א דרוש א עמ' ט) ביאר כי לאברהם היו בנים מלבד יצחק, ומצינו שהתפלל בעד ישמעאל כמו שנאמר (בראשית יז יח) 'לו ישמעאל יחיה לפניך', וכן מצינו שדאג לגורלם בעתיד, כמו שנאמר (שם כה ו) 'ולבני הפלגשים אשר לאברהם נתן אברהם מתנות'. וכן מצינו ליצחק שאהב את עשיו וחפץ למסור לו הברכות ואפילו אחרי שנודע שהוא רשע אף על פי כן כשראה אותו בוכה חמל עליו ובירך גם אותו, נמצא שאברהם ויצחק דאגו במידה ידועה גם לטובת שאר האומות שיצאו מהם. אבל יעקב שאין לו בנים אחרים מלבד בני ישראל לכן נקרא בעל הקורה.

עוד למה הזכיר אלהי יעקב

שם. בגליוני הש"ס (ד"ה מאי) הביא מה שכתב **בספר הפרדס לרש"י** (ליקוטים, עמ' לא אות יד) שלפי שאמר דוד 'יענך ה' ביום צרה' וביעקב כתוב (בראשית לה ג) 'לאל העונה אותי ביום צרתי', לכן הזכיר 'אלהי יעקב'[סח]. אלא **שבברכת אברהם** (ד"ה מאי) כתב שהגמרא לא הביאה פסוק זה משום שאם כן היה יותר נופל לשון 'אהקי יעקב' בתחילת הפסוק גבי לשון ענייה 'יענך אלהי יעקב ביום צרה' כלשון הפסוק העונה אותי ביום צרתי ולא גבי 'ישגבך אלהי יעקב'.

מדוע נקרא שנהנה מזיו השכינה

ואמר רבי אבין הלוי כל הנהנה מסעודה שתלמיד חכם שרוי בתוכה כאילו נהנה מזיו השכינה. המהרש"א (ח"א ד"ה והלא) ביאר שהסעודה שהת"ח נמצא בתוכה ודאי שאומרים שם דברי תורה וזה מה שנהנים מזיו השכינה, וכמו שמבואר באבות (פ"ג מ"ג) שלשה שאכלו על שולחן אחד ואמרו עליו דברי תורה כאילו אכלו משולחנו של מקום[סט].

המהר"ל בגור אריה (שמות יח יב ד"ה מכאן) ביאר שסעודה שיש בה תלמידי חכמים נחשב כאילו נהנו מזיו השכינה כי סעודה זו ראוי לת"ח להיות נהנה ממנה מזיו השכינה, כי כל דבר הוא נהנה לפי מה שהוא, הגוף נהנה ממה שהוא שייך לו להיות ניזון מדבר גשמי, אבל ת"ח במה שהוא שכלי הנאתו הוא ממה שמתייחס לשכל, כמו שעין נהנה כאשר יראה ויביט דברים נאים וצורות משובחות שהם נאים לעין, כך עין השכל גם כן נהנה בראות הזיו וההוד מן השכינה, שזהו הנאת השכל. וזו הכוונה שנהנה מזיו השכינה, כי זהו הנאת הנבדל השכלי שאין לו הנאת הגוף שהוסר ממנו, אם כן הנאתו בזיו השכינה, כי זה מתייחס אל השכל כמו שהעין נראה במה שהוא רואה. ודווקא כשיושב עם ת"ח בסעודה, כי בישיבה ששייך דווקא בסעודה שייך לומר כאילו נהנה מזיו השכינה, כמו שאמרו (לעיל יז.) צדיקים 'יושבים' ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה[ע].

בלשמוע בלמודים (ד"ה כל) ביאר שהנהנה מסעודה שת"ח שרוי בתוכה, אינו נהנה מסעודה עצמה רק מזה שהתלמיד חכם שרוי בתוכה הרי זה כנהנה מזיו השכינה שחכמת אדם תאיר פניו והיא זיו השכינה של התלמיד חכם מהתורה[עא].

בפרשת מרדכי (ד"ה מזיו) ביאר כשחבורת אנשים מסובין בסעודה יש להם הרחבת הדעת כמבואר בבבא בתרא (יב:) שלאחר שאכל האדם יש לו לב אחד, וכשהם מסובין חברת אנשים לצים ורקים הם משתעשעים בדברי ליצנות וריקות ומשתבשים דעותיהן עוד יותר. אבל כשיש תלמידי חכמים בחבורה הם מדברים בדברי חכמה ותורה ומתחזקת התבונה עליהם והם הוגים בדברים עיונים וזה עונג זיו השכינה. וכן מבואר בסנהדרין (קא.) שכשישראל יושבים בסעודה יהיו עוסקים במקרא ומשנה וגמרא.

מי היה התלמיד חכם השרוי בתוכה

שנאמר ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכל לחם עם חותן משה לפני האלהים וכי לפני אלהים אכלו והלא לפני משה אכלו אלא לומר לך כל הנהנה מסעודה שת"ח שרוי בתוכה כאילו נהנה מזיו השכינה. המהרש"א (ח"א ד"ה והלא) ביאר שמלשון הגמרא 'והלא לפני משה אכלו' משמע שהיה משה משמש עליהם ולא אכל עמהם[עב], והוא התלמיד חכם שהיה שרוי בתוכם וכיון שלפניו אכלו נחשב כאילו אכלו לפני אלהים. אבל רש"י (שמות יח יב) כתב מכאן שכל הנהנה מסעודה שתלמידי חכמים מסובין בה כאילו נהנה מזיו השכינה, ולפי זה יהיה התלמידי חכמים אהרן וזקני ישראל המסובין שם, שמשה אינו בכלל המסובין שהיה משמש עליהם.

בשלמה משנתו (ד"ה אלא) ביאר שהגמרא מחדשת שאף שהמארח הוא עם הארץ ואף שהוא הבעל הבית המהנה לתלמיד חכם משלו, מכל מקום נחשב הוא כנהנה מזיו השכינה, כמו אצל חותן משה שהוא היה המארח, וזה מה שהגמרא מחדשת 'כל' הנהנה, לרבות כשהמארח הוא עם הארץ. וזה כדברי רש"י לעיל (סג: ד"ה עשית) שיתרו האכיל את אהרן וכל זקני ישראל[עג].

מדוע אי אפשר לומר שאכלו לפני אהל מועד

שם. בחפץ ה' (ד"ה כל) הקשה מדוע אי אפשר לפרש 'לפני האלהים' לפני משכן אהל מועד שאכלו מהשלמים הנזבחים במחנה שכינה. ותירץ שמזה שלא אמר הכתוב ויבא אהרן וזקני ישראל לפני האלהים לאכול לחם עם חותן משה, ואז תהיה הכוונה שבאו לפני ה' שהוא בית המקדש לאכול לחם, אלא כתוב 'לאכול לחם עם חותן משה לפני ה'', משמע שבאכילה עם חותן משה הוא שנחשב לפני האלהים.

בתרומת הדשן (לר' צמח הכהן, ד"ה כל הנהנה) תירץ שמשתי סיבות משמע שאכלו לפני משה, כי מי הכניסו ליתרו במחנה לויה, וגם משה להיכן הלך, והרי אם זה היה במשכן לא היה צריך משה לשמש בפניהם. לכן בודאי שלפני משה אכלו והפסוק קורא לזה 'לפני האלהים'.

מדוע לא יאמר לך בשלום

ואמר רבי אבין הלוי הנפטר מחברו אל יאמר לו לך בשלום אלא לך לשלום. בנימוקי יוסף (מועד קטן כט. ד"ה הנפטר) **ובר"ן** (שם ד"ה אל) ביארו ש'לך בשלום' משמע שההליכה תהיה בשלום אבל לא ימצא שלום[עד]. **ובריטב"א** (שם ד"ה הנפטר) ביאר לפי שחבירו צריך תפילה למקום שהולך שם כי מכאן כבר הוא נפטר בשלום[עה]. **ובמהרש"א** (ח"א ד"ה אל) ביאר בזה כי כל ימי האדם על האדמה צריך אל השלום דהיינו שיצלח במעשיו בכל מקום אשר מגמתו וחפצו לילך שם, אבל אחרי המות בקבר אין שם מעשה שיצלח בו. ולכן בחיים כשהולך למקום חפצו יאמר לו 'לך לשלום', והיינו שתצלח חפציך כפי רצונך במקום אשר תלך, ויהיה פירוש 'לשלום' שתמצא באותו מקום שתלך לשם שלום, אבל לא יאמר לו לך בשלום שמשמעו שבהליכתו תהיה לך שלום עמך ולא במקום אשר חפצך לילך שם[עו].

המהר"ל בנתיבות עולם (נתיב השלום פ"א) ביאר[עז] ש'שלום' הכוונה לשלימות, ולכן הנפטר מן החי לא יאמר לו לך בשלום שמשמע שילך בשלימות שכבר קנה, כי אדם חי תמיד יכול להוסיף עוד שלימות ויאמר לו 'לך לשלום' שיוסיף לו עוד שלימות[עח].

בסמיכת חכמים (ד"ה הנפטר) ביאר ש'שלום' נקראים זכויותיו של אדם שמשימים שלום בינו ובין אביו שבשמים. והנה באדם חי אין שייך לומר 'לך בשלום', שפירושו שילך באלו זכויות שבידו, שהרי בכל זמן צריך להוסיף עוד כל מה שאפשר ואדם לעמל יולד וגם מבואר בקידושין (מ:) לעולם יראה אדם את עצמו כאילו עולם מחצה עוונות ומחצה זכויות וגם הוא יש לו מחצה עוונות ומחצה זכויות עשה מצוה אחת הכריע לכף זכות. לכך אומרים לו 'לך לשלום', להבא, ופירושו להוסיף עוד זכיות כל ימי חייו.

בברכת אברהם (ד"ה אל) כתב שאפילו שהלשונות 'לך לשלום' ו'לך בשלום' שניהם שוים, מכל מקום סימנא מילתא היא, כיון שמצינו במשה שהצליח ואבשלום שנתלה אל יאמר לך בשלום. עוד ביאר ש'בשלום' משמע

סח. **וכן** הביא המהרש"ל (ד"ה יענך) בשם 'ואני שמעתי'. וכן ביאר במנחת יהודא (ברס"י ד"ה שיאמו).

סט. **וכן** כתב בתולדת יעקב (ד"ה ואמר). ועיין עוד שם. ובגליוני הש"ס (ד"ה כל) הביא בשם הרוקח (סי' שכט ד"ה ברכת המזון) שלאחר אכילה יש לדבר דברי תורה כמבואר באבות (פ"ג מ"ג) שלשה שאכלו וכו', ובתענית (ה:) מבואר שרב נחמן ורב יצחק דרשו לאחר שסעדו. וזו כוונת הגמרא כל הנהנה מסעודה שת"ח שרוי בה כאילו נהנה מזיו השכינה. וביאר הגליוני הש"ס שמשמע מדבריו שהטעם בגמרא הוא משום שהת"ח אומר דברי תורה בסעודה ועל כן גם שמיעת הדברי תורה מפי הת"ח הוי כנהנה מזיו השכינה. אמנם בעינים למשפט (ד"ה כל הנהנה) העיר שבמאירי (ד"ה אע"פ) מבואר שהטעם שהנהנה מסעודה שת"ח שרוי בתוכה כאילו נהנה מזיו השכינה מטעם קבלת אורחים.

ע. **ועיין** עוד בבן יהוידע (ד"ה כל) מה שביאר על פי הסוד.

עא. **וכעין** זה כתב בחדש האביב (ד"ה כל).

עב. **וכן** מבואר במכילתא (פר' יתרו יח יב).

עג. **וזה** לא כהמהרש"א לעיל (סג: ברס"י ד"ה עשית) שיתרו היה האורח. ושם נתבאר בארוכה. ועיין עוד בהעז ביד (ד"ה ואמר) בארוכה.

עד. **לכן** יאמר 'לך לשלום' שימצא שלום במקום שהוא בא בו, ואין לדייק מזה שהליכתו לא תהא בשלום, שאם הליכתו לא תהיה בשלום שימות או יהרג, אם כן לא יגיע למחוז חפצו ששם יראה השלום, ואם כן מוכרח לומר כיון שמתברך שילך לשלום ודאי לא ימות בדרך אלא יגיע אצל השלום. בן יהוידע (ד"ה נרס).

עה. **וכן** ביאר הכלי יקר (לנייאדו, שמואל ב' טו ט ד"ה ויאמר, הובא בעץ יוסף ד"ה הנפטר).

עו. **וכעין** זה ביאר בכבוד הבית (פינטשוב, ד"ה ואמר) ש'לשלום' משמע שכל פסיעה ופסיעה ילך הכל לשלום ובשלום משמע רק מיד שעה אחת.

עז. **הובא** בעץ יוסף (מו"ק כט. ד"ה הנפטר).

עח. **וכן** ביאר הכותב על העין יעקב (ד"ה לאו) [אלא שבמהרש"א (ד"ה אל) הקשה שהפסוקים שהגמרא מביאה אין מורים על זאת הכוונה]. וכעין זה ביאר באמרי נעם להגר"א (ד"ה נפטר) על פי הפסוק (זכריה ג ז) 'ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה' שהאדם הוא עולה במדרגתו יותר והמלאך עומד תמיד במדריגה אחת מעת שנברא, והאדם יכול לעלות מעלה מעלה, ונמצא כשהאדם חי הוא הולך לשלום. וכן כתב השל"ה (חולין כהגה"ה באות יא) 'מהלכים' הן בני אדם שאינם נולדים בשלמות רק צריך להיות מהלך משלמות לשלמות, והמלאכים נקראים עומדים, שמתחילת יצירתן הם בשלימות עומדים במעמדם. וסדר מדרגות האדם בעודנו בחיים צריך להיות יושב רצה לומר מיושב בשכלו ואחר כך יוסיף והולך, וזהו 'בשבתך בביתך' ואחר כך 'ובלכתך בדרך', והוא הדרך העולה בית אל, ולכן הנפטר מחי יאמר לך לשלום משלימות לשלימות. וכן כתב בברכת ראש (ד"ה אמר) שאדם בעולם הזה נקרא הולך מחיל אל חיל, בכל יום יוסיף אומץ בתורה ומצות להתדבק בשרשו, לזה יאמר לו 'לך לשלום', שילך מעלה מעלה עד שיגיע לשרשו לשלום. וכן ביארו הרבה אחרונים, ביד יוסף (גרפסי, פר' חיי שרה דרוש א ד"ה אמנם, כג:) ובאדרת אליהו (ריקי, מו"ק כט. ד"ה לא) ובראש משביר (שם ד"ה הנפטר) ובאיי הים (ד"ה ואמר) ובקונטרס ליקוטי תורה (שבסוף ישועות מלכו ד"ה ביקש) ובעיני יצחק (אות קמח) ובעין אליהו (ד"ה ואמר) ובפרשת מרדכי (ד"ה לך) באופן ראשון, ובשם משמואל (פר' וישב שנת תרע"ו ד"ה והנה ביעקב, עמ' לח) ובמטה אהרן (ויסנביץ, ד"ה אמר).

בשלום שהוא עמו מעתה, ואולי אין סופו של שלום זה מצליח ויש עליו איזה גזירה, אבל 'לשלום' משמע שנותן לו שלום חדש שלא היה עמו.

בגליוני הש"ם (לעיל יט. ד"ה כל - השני) ביאר שכל זמן שהאדם חי אין לו שלום ושלוה, וכמו שמבואר במדרש (ב"ר פד ג) אצל יעקב שביקש לישב בשלוה ואמר הקב"ה לא דיין לצדיקים מה שמוכן להם לעולם הבא אלא מבקשים גם עולם הזה. ועל כן אין לומר לחי 'לך בשלום' רק 'לך לשלום' העתיד שאחרי פטירתך יהיה שלום במנוחתו.

בפרשת מרדכי (ד"ה לך) ביאר שהאדם החי הצלחתו היא כשהוא עוזר לאחרים ולא להיעזר מאחרים לכך יאמר לו שילך לשלום לעשות שלום לאחרים. אבל המת אין בידו לעשות כלום ואדרבה הוא צריך לטובת אחרים שיתנהגו בו בכבוד ובקבורה הגונה, לכך מברכים אותו שילך בשלום שיעשו לו אחרים.

מדוע דוד אמר לאבשלום לך לשלום

שהרי יתרו שאמר לו למשה לך לשלום עלה והצליח דוד שאמר לו לאבשלום לך בשלום הלך ונתלה. האחרונים[עט] הקשו איך אמר דוד לאבשלום לך בשלום, וכי חס וחלילה דוד לא ידע לדייק בלשונו. **בעיון יעקב** (ד"ה הנפטר) תירץ שבאמת אין חילוק רע או טוב בין 'לשלום' או 'בשלום', אך שלא יאמר לחבירו לך בשלום כיון שמצינו פעם אחת שאירע מקרה רע לאבשלום אף שאביו ברכו ואמר 'לך בשלום', מוכח שתיבת בשלום סובל גם כן רעה, לכן אל יאמר לו כן כי יסבור שמקללו כמו שנעשה לאבשלום[פ].

ובשדה יצחק (מו"ק כט. ד"ה הנפטר) תירץ מפני שדוד אמר דבר על דרך ניבא ולא ידע מה ניבא, ורק אחר שנתלה אבשלום אז ידענו זה שאסור לומר לך בשלום[פא].

בבן יהוידע (ד"ה אלו) תירץ כי דוד היה מתכוין בדבר זה על אותיות בשלום שיש בשמו של אבשלום, שידוע אותיות שם האדם הם צינורות השפע שלו, ודוד נתכוין לטובתו לעורר לו אותיות 'בשלום' שבשמו שיהיו מוריקין לו שפע. אך כיון שיצא מלשונו של דוד לרעתו של אבשלום כפי משפט הלשון הזה בעלמא, לכן סופו נתלה שלא הצליח במחשבתו הרעה שחשב על אביו.

עוד תירץ הבן יהוידע[פב] כיון שאבשלום היתה מחשבתו בהליכה זו להרע לאביו ואביו לא ידע ולפי תומו בא לברכו, לכך מן השמים שמו בפיו של דוד הברכה בלשון זה שהוא לרעת אבשלום בעל כרחו, והוי כ'שגגה היוצאה מלפני השליט' שאמר כן שלא במתכוין[פג], יען שאבשלום היה ראוי לקללה ולא לברכה מפני שנתכוין לילך למרוד באביו ולהרגו, ודיבור שיצא מדוד מידו של אבשלום היה לו, כי הנה שמו מורה שיהיה לו שלום עם אביו, שנקרא 'אבשלום' שם מורכב משתי שמות שהם 'אב שלום'. אך הוא בחר בפירוד ובשנאה עם אביו, לפיכך נסתלק משמו אות אל"ף המורה על אחדות ואהבה ונשאר בשאר אותיות 'בשלום', ולכן דוד לפי תומו אמר לו לך בשלום, לומר שאין לך אות אל"ף והוא לא הרגיש בזה, אלא מן השמים כך שמו לו בפיו לומר בשלום המורה על חסרון האל"ף.

באור החמה (מו"ק כט. ד"ה כל) תירץ על פי מה שנתבאר לעיל שלאדם חי שאומרים 'לשלום' משמעו שמוסיף בשלימות, אם כן כיון שאבשלום אמר לדוד שהולך לשלם את נדרו בחברון ודוד חשב שבאמת הגיע אבשלום למדריגה גדולה, לכן סבר שאין צריך להוסיף לו במדרגותיו ודי לו בשלום זה, ולכך אמר לו בשלום, אבל האמת לא היה כן באבשלום אלא מרד בדוד, ולכך נענש. ועוד שדוד רמז לו שלא ירצה להוסיף במעלותיו והיינו שלא יחמוד את המלוכה[פד].

אולי זה משום שאבשלום לא היה צדיק

שם. בצבי קדש (ד"ה אמר) הקשה שמא משה היה צדיק לכך עלה והצליח אפילו אם יתרו היה אומר לו לך בשלום, אבל אבשלום לא היה צדיק לכך נתלה אפילו אם דוד היה אומר לאבשלום לך לשלום. ותירץ על פי מה שמבואר במדרש תנחומא (שמות סי' כא) כל מי שכתוב בו 'לשלום' הולך וחוזר, וכל מי שכתוב בו בשלום הולך ואינו חוזר, באבנר כתוב (שמואל ב' ג כא) 'וישלח דוד את אבנר וילך בשלום', הלך ולא חזר. אבל יתרו שאמר למשה 'לך לשלום' הלך וחזר. והרי אבנר היה צדיק, ואף על פי כן בשביל שכתוב בשלום הלך ולא חזר[פה].

הרי כתוב ושבתי בשלום

שם. האחרונים[פו] הקשו ממה שכתוב אצל יעקב (בראשית כח כא) 'ושבתי בשלום אל בית אבי', ואם כן אמר 'בשלום'. **וביפה תואר** (ב"ר מז ח ד"ה הָפֵטֶר) כתב שכל האיסור לומר 'לך בשלום' הוא בהליכה, שהליכה הוא על העתיד ונופל בו 'לשלום', אבל בשִׁיבָה וחזרה נופל לשון 'בשלום', וזה כוונת יעקב 'ושבתי בשלום' בשובי בשלום[פז].

בתפארת יהונתן (פר' ויצא ד"ה ושבתי) תירץ שרש"י על הפסוק (שם) תירץ ש'ושבתי בשלום' שלם מן החטא שלא אלמד מדרכי לבן, ומילת 'שלם' הוא לשון שלימות כי הוא הולך בלי חטא וזה תכלית השלימות, ולכן נאמר 'בשלום'[פח].

באגרא דכלה (פר' ויצא ד"ה ושבתי) תירץ ש'ושבתי בשלום' הכוונה עם השלום, דהיינו עם יוסף שהוא דרגא של שלום, וכך היה, כמו שכתוב (בראשית ל כה) 'והיה כאשר ילדה רחל את יוסף ויאמר [ללבן] שלחני'.

בתורה תמימה (בראשית טו טו אות ח) הקשה מכמה פסוקים שכתוב 'בשלום', וכן מצינו בראש השנה (כה.) שרבן גמליאל אמר לרבי יהושע 'בא בשלום'[פט], ואם כן מה הראיה מאבשלום לבד, אולי רק מקרה היה מה שנקרה עמו. ולכן ביאר התורה תמימה על פי מה שכתב הנימוקי יוסף (מו"ק כט. ד"ה הנפטר)[צ] שכל האיסור לומר 'לך בשלום' הוא לבני אדם שמנחשים ומשימים דבר בליבם, ובהם אמרו חכמים לא לומר 'לך בשלום', אבל למי שאינו מקפיד אין הדבר מזיק[צא]. ויתכן שהיה קשה לנימוקי יוסף הסתירות בפסוקים ולכן חידש דבר זה שמי שבאמת לא מקפיד אין מזיק[צב].

בחיים ושלום (מונקאטש, פר' ויצא ד"ה ושבתי) תירץ שכל הקפידא הוא רק אם אומר אלו התיבות סמוכות 'לך בשלום', אבל בסמוך לתיבות אחרות אין קפידא כלל בתיבת בשלום ויעקב הסמיך את המילה בשלום לושבתי.

בבן יהוידע (ד"ה נרס) תירץ שכיון שמה שהקפידו רבנן על האומר לך בשלום הטעם הוא משום שמשמע מזה שדווקא ההליכה תהיה בשלום אבל ביאתו וישיבתו במחוז חפצו לא תהיה בשלום, לכך לא יאמר לך בשלום. מה שאין כן אם אמר לו 'לך לשלום' היינו שילך למקום השלום, ושימצא שלום במקום שהוא בא בו, וודאי שגם בהליכתו בדרך יהא בשלום, כי אם לא כן לא יגיע למחוז חפצו ששם יראה השלום, וכיון שמתברך שילך אצל השלום ודאי לא ימות בדרך אלא יגיע אצל השלום. ולכן יעקב כיון שאמר 'ושבתי בשלום אל בית אבי' אין לדייק שבדרך דווקא ימצא שלום, כיון שאמר 'ושבתי אל בית אבי', הדבר מובן שימצא השלום בבית אביו שהוא מקום חנייתו[צג].

המגיה בהגהות מהרש"ם (ד"ה אלו) ביאר שמה שיעקב אמר 'ושבתי בשלום' כוונתו שישוב עם אשה, כמו שכתוב ביבמות (סב:) 'השרוי בלא אשה שרוי בלא שלום'. ולפי זה מבואר מה שאמר יעקב (שם) 'והיה ה' לי לאלהים', ופירש רש"י (שם) שלא ימצא פסול בזרעו. שלכאורה יקשה איך ביקש על זרע טרם שהיה לו אשה. ולפי המבואר ניחא שביקש שתזדמן לו אשה כשירה שיצא ממנה זרע כשר.

בפני מבין (או"ח סי' סט) תירץ על פי דברי המהרש"א [לעיל] ש'לך לשלום' היינו שבמקום חפצו ימצא שלום, מה שאין כן במת אין חפץ במקום שהולך לשם אלא יאמר לך בשלום שבדרך הליכתו לקבר יהא לו שלום עד שיבוא אל קבר אבותיו. ואם כן יעקב ידע שבבית אביו [במקום חפצו] יהיה לו שלום, רק בדרך היה מבקש הלואי שישוב בדרך בשלום, ולכן אמר 'ושבתי בשלום' דהיינו בדרך.

באור הישר (ד"ה הנפטר) יישב שגם באדם חי אם סכנה עומדת לפניו אז לא יבקש שום הצלחות רק בקשתו מה' שיעבור מן הסכנה בשלום היינו שישאר לפחות על מתכונתו בשלום, זאת אומרת באותו שלום שהוא נמצא עתה,

---

עט. **חפץ** ה' (ד"ה דוד), שדה יצחק (מו"ק כט. ד"ה הנפטר), עיון יעקב (ד"ה הנפטר), ובן יהוידע (ד"ה אלו). פ. **וכן** כתב בברכת אברהם (ד"ה אלו). פא. **וכן** תירץ בגפן פוריה (ד"ה ואמר) באופן שני. פב. **וכעין** זה כתב בחפץ ה' (שם) ובגפן פוריה (שם) באופן ראשון. פג. **וברית** כרותה לשפתים כמבואר במועד קטן (יח.) ובסנהדרין (קב.). פד. **ובזה** ביאר את דברי הגמרא שעל ידי שאמר לך בשלום הלך ונתלה, וקשה שהרי לשם הגיע בשלום. ותירץ שעיקר ברכתו היתה שיסתפק בשלומו ולא יתאוה למלוכה והאמת היה שאדרבה בהליכה הזאת נתרבה תאותו למלוך עד שקבע בחברון את מרידתו בהליכה הזאת. פה. **והקשה** למה הגמרא הביאה מעשה של אבשלום שדוד אמר לו לך בשלום ולא מעשה של אבנר. ותירץ שמשום שמעשה של אבשלום הוא יותר ראיה ממעשה אבנר. ובמאורי אור (וירמס, ד"ה לך) תירץ שהגמרא הביאה מאבשלום לחדש שאפילו ברכת אב לבנו שזה ודאי בנפש חפיצה וכוונה יתירה אף על פי כן לא הועיל. פו. **פרישה** (או"ח סי' רל סק"ג), תפארת יהונתן (פר' ויצא ד"ה ושבתי), אגרא דכלה (שם ד"ה ושבתי), תורה תמימה (בראשית טו טו אות ח), ובן יהוידע (ד"ה נרס). פז. **ועיין** עוד מה שביאר היפה תאר בשמות רבה (ה ג ד"ה וכל מי). פח. **וכן** תירץ בגנזי יוסף (שוואלק, סי' עג אות א). פט. **ועיין** תפארת ישראל (ראש השנה פ"ב מ"ט בועז אות א) מה שביאר בזה.

צ. **וכן** הר"ן (מו"ק כט. ד"ה אבל) הביא זה בשם רבי אברהם. צא. **והובאו** דבריו בדרכי משה (יו"ד סוף סי' תג). ועיין כתונת פסים (על הנימוקי יוסף שם, עמ' ו.) שהביא מקורות לדברי הנימוקי יוסף. ובלקוטי מהרי"ח (סדר תפילת הדרך) כתב שבוודאי מי שאמרו לו לך בשלום אל יקפיד בדבר ובוודאי לא יזיק, אבל האיש הפוטר את חבירו בוודאי אל יאמר לו לך בשלום רק 'לך לשלום'. וראה עוד בספר חסידים (סי' תנט). צב. **וכן** כתבו בהגהות למחזור ויטרי (ח"א עמ' 242 בהגה"ה כ) ובילקוט המאירי (ד"ה אלו). צג. **וכעין** זה ביאר הפרישה (או"ח סי' רל סק"ג). ובזה גם ביאר את הפסוק (שמות יח כג) 'וגם כל העם הזה על מקומו יבוא בשלום', שמדובר בשלום על הביאה ועל השיבה. ובאליהו רבה (שם סק"ג) כתב על דבריו שלפי זה אפשר לומר בקצת דברים בשלום. אבל מי יקל ראשו נגד נוסחת הש"ס. ועיין בבן יהוידע (ד"ה נרס) שהקשה עוד מהפסוק שהגמרא מביאה בסמוך (תהלים כט יא) 'ה' יברך את עמו בשלום'. ותירץ שאין בזה דיוק לגריעותא, אלא שהכוונה שיברכם בברכה של השלום, וכמו שאמרו (במדב"ר יא ה) 'יברכך בבנים' 'יברכך בממון' וכדומה. ועיין בקול אליהו להגר"א (פר' וישב אות לו) על מה שכתוב (בראשית לז ד) 'ולא יכלו דברו לשלום', על פי הגמרא, שהשבטים שהיו שונאים את יוסף לא יכלו דברו 'לשלום' ולומר לו לך לשלום.

ועניין זה היה אצל יעקב אבינו כשיצא מבאר שבע והיה ירא מפני סכנת עשיו או סכנה אחרת בדרך שלא ימצא אותו לא ביציאתו מבית אביו ולא בשובו חזרה, לכן אמר 'ושבתי בשלום' לפחות בשלימות שהנני כעת[צד].

בשלמה חדשה (סוכל, פר' ויצא אות מו) תירץ שרוח הקודש נצנצה ביעקב למה שנאמר (בראשית לה ח) 'ותמת דבורה מינקת רבקה'. וברש"י (שם) כתב שיעקב נתבשר באבל שני שהוגד לו על אמו שמתה. וזהו 'ושבתי בשלום אל בית אבי' היינו שאמו רבקה שהיא אשתו של אביו תהיה אז מתה, ולכן באמת אמר שישוב 'בשלום'.

הרי גם אצל משה רבינו הוא נסתכן

שם. במשגב לדך (ד"ה הנפטר) הקשה שהרי משה רבינו נסתכן בדרך על ידי המלאך כמבואר בנדרים (לא:) על הפסוק (שמות ד כד) 'ויבקש המיתו' על שלא מל את התינוק, על אף שיתרו אמר לו לך לשלום.

ותירץ שאדרבה מכאן לומדים אפילו שמשה גרם לעצמו שנתעסק במלון תחילה ואפילו שיש נדנוד ביטול מצוה ואף שנסתכן לבסוף, ניצול והצליח, לא כאבשלום שסופו נתלה.

הרי מביאי ביכורים אמרו בשלום

שם. בהון עשיר (ביכורים פ"ג מ"ג) הקשה מהמבואר ברמב"ם (ביכורים פ"ד הי"ז) שהיו כל בעלי אומניות שבירושלים עומדים מפני מביאי הביכורים ושואלים בשלומן אנשי מקום פלוני בואכם בשלום. והרי הנפטר מחבירו לא יאמר 'לך בשלום'[צה]. ותירץ ששם מדובר שהיו שואלים בשלומם ולא בלשון ברכה. **ובאהלך באמיתך** (סטרן, פ"ח הערה יג) תירץ שאחר שכבר הגיעו למקום שפיר אומרים גם בלשון ברכה בואכם בשלום. **ובדרך אמונה** (ביכורים שם בביאור ההלכה ד"ה בואכם) ביאר שחז"ל לא הקפידו אלא על לשון הליכה כפי הפסוק שהביאה הגמרא באבשלום ולא על לשון אחר[צו].

האם גם בחזרה יאמר לשלום

שם. בטל תורה (מו"ק כט. ד"ה לך) ציין לגמרא בקידושין (לא:) שרבי יוחנן אמר לרב אסי 'המקום יחזירך לשלום'. וכן מבואר במדרש (שהש"ר ד ד) שיתרו אמר למשה לך לשלום ותכנס לשלום ותבוא לשלום. אלא שבירושלמי (פ"ג ה"א, כג:) איתא 'אם גמרת לצאת תבוא בשלום'. ולכן כתב שנראה שבזה אין שום קפידא ויוכל לומר בשלום או לשלום.

מדוע אצל המת אומרים לך בשלום

ואמר רבי אבין הלוי הנפטר מן המת אל יאמר לו לך לשלום אלא לך בשלום שנאמר ואתה תבא אל אבותיך בשלום. במאירי (ד"ה הנפטר) ביאר 'כלומר לך עם השלום שהוא עמך'. **ובנימוקי יוסף** (מועד קטן כט. ד"ה לך) ביאר[צז] שמפני שהוא נבעת צריך לפקדו בשלום בהליכתו. **ובריטב"א** (שם ד"ה הנפטר) ביאר כי המת צריך שילך מכאן בשלום ואז ימצא השלום שם בודאי, ואם אינו הולך מכאן בשלום שאין בידו מעשים טובים לא ימצא שם שלום, לפיכך צריך שיעשו לו סימן טוב כי בשלום הוא הולך. **ובמכתם** (ד"ה הנפטר, בגנזי ראשונים) ביאר שהקבר אין בו שלום ולא מלחמה ולכן לא אומרים לך לשלום אלא שילך בשלום, והוא ברכה לו עם נושאיו שלא יקרה שום פגע רע בהוליכם אותו[צח].

המהר"ל בנתיבות עולם (נתיב השלום פ"א) ביאר שבנפטר מן המת כבר קנה את השלימות ואינו יכול עוד להוסיף שלימות לעצמו, אלא שילך בשלום שכבר השיג לעצמו[צט].

בעיון יעקב (ד"ה הנפטר) ביאר שבאדם חי שאומר 'לשלום', היינו לעשות שלום בין איש ובין רעהו ובין איש לאשתו, וממילא הוא שליח מצוה ואינו ניזוק לא בהליכתו ולא בחזירתו. אבל הנפטר מן המת לא יאמר לו לך לשלום לעשות שלום בין איש לחבירו, ובאמת הוי כ'לועג לרש' שהמתים חפשים מן המצוות, ולכן יאמר לו 'לך בשלום'.

במעון הברכות (ד"ה ואמר) ביאר שאפילו שלא שייך ברכה למת כי כמו שאינו הולך בתוספת כך אינו הולך בגרעון, מכל מקום מבואר בסנהדרין (נב.) שרשע בן צדיק קורים לו רשע בן רשע, ונמצינו למדים כי הצדיק בקבר נופל בו גרעון חס וחלילה על ידי שנכשל זרעו והבן מרשיע בקבר. וזה מברכים למת שאומרים לו 'לך בשלום', שישאר בשלימותו ולא יגרע חס וחלילה על ידי צאצאי מעיו[ק].

עוד בביאור החילוק בין חי למת

שם. בקונטרס שב דנחמתא (לר' יוסף ענגיל, אות ז, נדפס בסוף קונט' ע' פנים לתורה) ביאר שחיבור הנפש והגוף הוא חיבור מחולק, כי החומר הוא דבר הפוך לנפש הרוחנית וכל נטיות הגוף ותאוותיו הם הפכים לנפש, ועל כן פרידת הנפש מהגוף שאז הנפש כולה רוחנית מבלי עירוב חומרי, והגוף כולו חומרי מבלי עירוב רוחני, ראוי שיקרא בשם 'שלום', והיינו שלימות הנפש. אולם זהו רק שהנפש נפרדת והיא זכאה וטהורה כמו שהיתה בתחילת יצירתה, אמנם נפש הרשע אשר ברוב המשכו אחר תאוות הגוף החומריות, ונתערב בנשמה חלקי החומר ואיננה טהורה מעירוב החומר כמו שניתנה, אם כן גם אחרי שנפרד הגוף מהנשמה אין שלום בקִרבה כי עדיין יש בה הרכבת שני דברים הפכיים זה לזה החומר והנפש הרוחנית, ועל כן תובל הנפש ההיא לגיהנם חלילה או לשאר עונשים לצחצח אותה מעירוב החומריות אשר בה למען תשאר כסף נקי מבלי סיג החומר ותהיה אך נפש לבד ויהיה אז השלום עם הנפש ותשוב לשורשה מעלה. וכיון שהאדם בעודו בחיים אין שלום אתו כי הנפש והחומר המה מתנגדים זה לזה, אבל ראוי לו לאדם להישמר מכל התאוות כדי שעל כל פנים אחרי שנפרדים הגוף והנפש תהיה הנפש נקיה מבלי עירוב החומר ושיהיה שלום מיד אחר הפרידה, ועל כן ההליכה בעולם הזה הוא רק לתכלית השלום האחריתי והתכליתי אחרי הפרידה, אבל ההליכה עצמה איננה בשלום, על כן ראוי אל החי רק המאמר 'לך לשלום', היינו לתכלית השלום באחרית, אבל לא המאמר 'לך בשלום' המורה שגם בהווה עתה כבר יש שלום שהרי כל זמן שהאדם בחיים אין שלום איתו. מה שאין כן במת שאומרים לך בשלום הכוונה שבהווה גם כן השלום אתו והנפש נקייה מבלי עירוב החומר והולכת לשורשה מעלה בשלום אשר בה, אמנם נפש הבלתי נקיה אין עוד השלום אתה כי יש בה עירוב חומריי המתנגד לרוחניותה, והליכתה היא לגיהנם לתכלית השלום בסוף, כדי שתזוכך שם ויבוער ממנה עירוב החומריי ויהיה שלום בסופה, ועל כן המאמר לך לשלום מורה ההליכה אל הגיהנם חלילה אשר איננה בשלום כי אם לשלום דהיינו לתכלית השלום בסוף, ולכן ראוי שלא לומר לו לך לשלום כי אם לך בשלום היינו לגן עדן שההליכה עצמה היא בשלום מידקא.

האם יש איסור לומר למת לך לשלום

שם. בברכת ראש (ד"ה אמר) הקשה שמהגמרא משמע שיש חשש קפידא ואיסור בדבר לומר למת לך לשלום, וצריך ביאור מדוע. ותירץ על פי הגמרא במועד קטן (כז:) על הפסוק (ירמיה כב י) 'בכו בכו להולך', להולך בלא בנים, ונקרא 'להולך' לפי שצריך עוד לבוא בגלגול ואינו שב לשרשו. וזה עניין יבום לקום על שם אחיו המת. וזה פירוש הפסוק 'בכו להולך' בלא בנים, 'כי לא ישוב אל ארץ מולדתו' היינו למקום מחצבתו מקור הנשמות הנקרא ארץ עליונה. עוד איתא (סנהדרין צא:) על הפסוק (תהלים נ ד) 'יקרא אל השמים מעל', זו הנשמה, 'ואל הארץ לדין עמו' זו הגוף, וזה שמת בלא בנים לא ישוב אל הגוף הראשון שנולד כבר, כי יצטרך להוליד עוד בגוף אחר, ולכן לא יאמר למת 'לך לשלום' שמשמע שלא יבוא אל המנוחה אלא לשלום שיהא בסוף. ולזה נאמר בדניאל (דניאל יב יג) 'לך לקץ ותנוח ותעמוד לגורלך לקץ הימין'[קב].

ובתולדת יעקב (ד"ה ואמר) תירץ שממה שאמר הקב"ה לאברהם 'תבא אל אבותיך בשלום' מוכח שאין לומר לשלום, שאם לא כן בודאי היה אומר לו הקב"ה לשלום כיון שלשון לשלום ודאי טוב לומר בנפטר מחבירו. אלא על כרחך שאין לומר למת לשלום[קג].

מדוע הטור והשולחן ערוך השמיטו דינים אלו

שם. הרמב"ם (אבל פ"ד ה"ד) פסק את דברי הגמרא רק לגבי הנפטר מן המת, 'והמלוין את המת אומרים לו לך בשלום'. **ובאומר השכחה** (ד"ה הנפטר) הקשה על מה שהטור והשולחן ערוך השמיטו דינים אלו[קד]. **ובמגן אברהם** (או"ח

[צד]. **וכעין** זה תירצו ביד יוסף (צרפתי, פר' חיי שרה דרוש א ד"ה אמנם, כג:) **ובביכורי ניסן** (ד"ה ואמר). [צה]. **במשנה** (ביכורים שם) באמת הגירסא באתם לשלום. ועיין בתוספות אנשי שם (שם). [צו]. **עיין** שם שהוכיח כן מכמה מקומות. [צז]. **וכן** ביאר הר"ן (שם ד"ה אבל). [צח]. **וכעין** זה ביאר במהרש"א (ד"ה אל) שהנפטר מן המת לא יאמר לך לשלום שיצלח חפצו במקומו [כמו הנפטר מן החי] כי אין שם בקבר חפץ ורצון, אלא יאמר 'לך בשלום', דהיינו שבדרך הליכתך לקבר יהיה לך שלום באין מעכב עד שיבוא אל קברי אבותיו בקבר. [צט]. **ובאמרי** נעם להגר"א (ד"ה הנפטר) ביאר שכשמת כבר בא בשלום ואינו עולה יותר, לכך יאמר לו לך בשלום שכבר נכנס בתוכו. וכן מבואר בכתובות (קד.) ששלשה כתות של מלאכי השרת יוצאים לקראתו ואחת אומרת בא בשלום, משום שכבר בא בשלום. וכן ביאר בהכותב על העין יעקב (ד"ה ראוי). וכן ביאר הברכת ראש (ד"ה אמר) שכשמת נעשה חפשי ומה שטרח בערב שבת יאכל בשבת, ולכן יאמר לו לך בשלום, מה שתקנת בחייך. וכן ביאר בסמיכת חכמים (ד"ה הנפטר, הובא בענף יוסף שם). **ובעיני** יצחק (אות קמח) הוסיף שיש כמה מקטרגים המעכבים מלקבל שכרו, לכן יאמר לו 'לך בשלום', והיינו שתזכה להתעלות לשרשך עם כל שלימותך ולא תאבד אפילו אחת מהם על ידי איזה קטרוג. וזו כוונת התפילה 'יהי רצון וכו' שנשמור חקיך בעולם הזה ונזכה ונחיה ונירש טובה', היינו שלא נאבדם חס וחלילה רק נקבל שכרינו משלם. וראה גם בחידושי רבינו יוסף נחמיה (על התורה עמ' שעב ד"ה הנפטר). [ק]. **ועיין** שם שהאריך בזה. [קא]. **כעין** זה ביאר בגליוני הש"ס (לעיל יט. ד"ה כל) בקצרה. [קב]. **וזה** כדברי השב דנחמתא וגליוני הש"ס [לעיל]. וכעין זה ביאר במטה אהרן (ויסנביץ, ד"ה אמר). [קג]. **ובזה** יישב למה רבי אבין אמר קודם הנפטר מחבירו ואחר כך הנפטר מן המת, הרי הפסוק אצל אברהם שבמת יאמר לך בשלום כתוב לפני הפסוק של יתרו שאמר למשה 'לך לשלום'. ולפי מה שנתבאר ניחא שמחמת שמביא רבי אבין ראיה למה שאמר הנפטר מחבירו אל יאמר לך בשלום, מזה מוכח שהנפטר מן המת אל יאמר לו לך לשלום אלא לך בשלום. [קד]. **ובבית** יוסף (יו"ד שעו ס"ד) הביא מהכל בו (סי' קיד) אחר הקבורה המלוין את המת אומרים לו לך בשלום. אמנם בדרכי משה (שם סי' תג אות א) הביא את דברי הגמרא בין על הנפטר מחבירו בין על נפטר מן המת. וכן בערוך השולחן (או"ח סי' קי סט"ו, יו"ד סי' תג ס"ח).

סי' קי סק"ט) הביא רק את ההלכה לגבי הנפטר מחבירו אל יאמר לו לך בשלום אלא לך לשלום[קה].

בתורה תמימה (בראשית טו טו אות ח) ביאר על פי דברי הנימוקי יוסף [לעיל] שאם אין אדם מקפיד בדבר אין חשש, וידוע כמה השתדלו הראשונים לעקור ולהשכיח כל ענין ניחוש בכלל, אשר לא נאה לישראל עם המאמין אמונה טהורה בה' לבדו להשתקע בעניינים כאלה, ומכיון שלאנשים תמימים שאין מנחשים אין קפידא בזה, לכן השמיטו כל ענין זה למען ישתקע כל ענין ניחוש, וכתוב (משלי י ט) 'הולך בתום ילך בטח'.

מה החידוש ביוצא מבית הכנסת לבית המדרש

אמר רבי לוי בר חייא היוצא מבית הכנסת ונכנס לבית המדרש ועוסק בתורה זוכה ומקבל פני שכינה. **בחידושי תלמיד הרשב"א** (מו"ק כט. ד"ה כל) ביאר שכיון שעיקר מלאכתו תורה ותפילה זוכה ומקבל פני השכינה[קו]. וביאר **המאירי** (ד"ה כל) שזה בודאי תכלית השלימות בהיות כל מעשיו פונים לעבודת ה' לא יסור ממנה, ואז יצליח את דרכיו ואז ישכיל.

ובריא"ף על העין יעקב (שם ד"ה כל) ביאר על פי הגירסא (שם) 'היוצא מבית הכנסת לבית המדרש ומבית המדרש לבית הכנסת' שהחידוש הוא אפילו שגדול בית המדרש מבית הכנסת כמבואר לעיל (ח.) שרבי אמי ורבי אסי אפילו שהיה להם שלש עשרה בתי כנסיות לא התפללו אלא היכן שלמדו, היוצא ממקום זה למקום זה, או מבית הכנסת לבית המדרש שקדושתו יותר מבית הכנסת או מבית המדרש לבית הכנסת שהוא למטה מבית המדרש זוכה להקביל פני שכינה בעולם הבא, כי בכל מקום שהם שורה שכינה, כמו שכתוב (תהלים פב א) 'אלהים נצב בעדת אל', ובעולם הבא יזכה להקביל פני שכינה, עין בעין יראה גאות ה'.

החתם סופר (ד"ה כל) ביאר כי ההולך מבית הכנסת לבית המדרש והיה יכול ללמוד בבית הכנסת אשר ברית כרותה שכל היגע בתורה בבית הכנסת לא במהרה הוא שוכח כמבואר בירושלמי (פ"ה ה"א), נמצא מפסיד עצמו שהולך לבית המדרש, ועל הרוב מה שעושה כן הוא משום קיבוץ התלמידים שאי אפשר לקבצם בבית הכנסת, אם כן נמצא מפסיד לעצמו ומטיב לאחרים, וכן לפי הגירסא בגמרא מועד קטן (כט.) 'ההולך מבית המדרש לבית הכנסת' מפסיד שהרי אין תפילתו נשמעת אלא במקום רינה ביני עמודי דגרסא כמבואר לעיל (ח.), ובכל זאת הולך לבית הכנסת להתפלל והיינו גם משום להטיב לאחרים מפני עמי הארץ שלא יבטלו מבית הכנסת, נמצא זה דרכו לנהוג סלסול בעצמו בעבור אחרים, זוכה ורואה ה' בציון שגם הקב"ה עושה חוץ לכבודו לעזוב את השמים ושמי השמים אשר לא יכלכלוהו, ושוכן בבית הזה להטיב לו.

בכבוד הבית (פינטשוב, ד"ה א"ר) ביאר שלעיל (ו.) מבואר שיש חילוק בין יחיד לעשרה שעוסקים בתורה שבהם השכינה מקדימה ובאה מה שאין כן ביחיד, לכן חידש רבי לוי שגם יחיד יכול לזכות למעלה זו דהיינו שאם תמיד כל הליכתו ממקום מקודש למקום מקודש זוכה להקביל פני שכינה ששכינה הולכת לקראתו.

בעיני יצחק (ד"ה א"ר לוי) ביאר שהענין הוא שבית הכנסת הוא מקום תפילה ובית המדרש הוא מקום תורה ובהילוכו מזה לזה הוא מייחד תורה ותפילה שהוא סוד יחוד ה' בוי"ו, שזה סוד יחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה.

בתפארת הגרי"ז (ד"ה היוצא) ביאר שעיקרו של בית הכנסת הוא לתפילה לצורך גופו, והוא באחד משני אופנים: א. שכוונתו היא להנאת גופו לאכול ולשתות ולשמוח בתענוגי העולם. ב. שמתפלל על צרכי הגוף כדי שיהיה בכוחו לעסוק בתורת ה' ובעבודתו, והבחינה הוא באיזה דרך הוא הולך כשהולך מבית הכנסת, שמי שכל כוונתו בתפילתו להנאת עצמו אזי תיכף כשיוצא מבית הכנסת הוא הולך לביתו למקום ששם אפשר להתענג במאכל ומשתה ובכל הנאת גופו שזה עיקר תכליתם, אבל זה שעיקר תפילתו לצורך גופו היה בשביל כבוד ה' לעסוק בתורת ה' אזי תיכף כשיוצא מבית הכנסת הוא הולך לבית מדרשו מכיון שזה היה עיקר כוונתו בתפילתו שיזכה לו ה' לישב בבית ה' כל ימיו ולהגות בתורתו ובעבודתו, ועל כן דינו לקבל פני השכינה גם בהיותו לבוש בגופו החומרי, כי גם לגופו החומרי קדוש יאמר לו על שכל אכילתו ושתייתו וכל הנאותיו שהיה נהנה בעולם הזה לא היה כוונתו אלא לשם שמים שיהיה בכחו לעמוד לפני ה', לכן הוא זוכה לקבל פני השכינה גם בלבושו החומרי[קז].

בעין אליהו (ד"ה אמר) ביאר על פי מה שנחלקו במגילה (כז.) על הפסוק (מלכים ב' כה ט) 'ואת כל בית גדול', חד אמר הוא מקום שמגדלים בו תורה. וחד אמר מקום שמגדלים בו תפלה. ומי שמקיים מצות תפילה וגם תורה אם כן יוצא הוא לכל הדעות ולכן מחמת כן יזכה לקבל פני שכינה.

בקול יהודה (לדקה, מאמר העקידה, עמ' יא) ביאר שאם היה רק בבית הכנסת לבד ואחר כך יוצא למלאכתו אין הדבר מעיד שעושה מאהבה, שהרי אינו מוסיף על חובתו, וכל אדם חייב לעבוד את ה', ועבודה זו תפילה, אמנם כדי לזכות לקבל פני שכינה שזהו שכר מעולה ומיוחד צריך להיות עושה מאהבה, לכך היוצא מבית הכנסת וגמר את חובתו ונכנס לבית המדרש ולא הלך למלאכתו הרי זה מוסיף על חובתו וזה מעיד שעושה מאהבה, ולכן זוכה לשכר מיוחד[קח].

אין זה שייך לענין קביעות תלמוד תורה

שם. במנחת שמואל (ד"ה אמר) ביאר שהגמרא לא באה להשמיענו ענין זה שמחויב אדם לקבוע עת ללמוד תורה, שזה כבר מבואר בשבת (לא.) ששואלים אותו ליום הדין קבעת עתים לתורה. אלא שהקביעות יכול להיות בכל שעה מן היום, אבל מי שיקיים תיכף אחר התפילה קביעות לימודו קודם שילך לעסקיו זוכה ומקבל פני שכינה, וקביעות העת צריך שיהא קבוע בענין שלא יעבור אף אם הוא סבור להרויח הרבה כמבואר **בטור** (או"ח סי' נה), שזהו ענין הקביעות, לכן מהראוי שקודם שילך לביתו ויתרבה עליו הטרדה ואולי לא יוכל לעמוד בנסיון להסיר הטרדה כל היום, הלכך יקבע עת תכף אחר התפילה ויזכה לראות פני השכינה.

מה הכוונה שכינה

שכינה. הרמב"ם במורה נבוכים (ח"א פרק כה) כתב שהמילה 'שכן' עניינה התמדת העומד במקום אחד, כמו (בראשית יד יג) 'והוא שוכן באלוני ממרא', ולפי זה משמעות 'שכינה' הושאל לבורא יתברך כלומר להתמדת שכינתו או השגחתו באיזה מקום שהתמידה בו השכינה, או לכל דבר שהתמידה בו השגחה, וכל מה שבא מזאת הפעולה מיוחס לבורא יתברך הוא בענין התמדת שכינתו כלומר אורו הנברא במקום, או התמדת ההשגחה בדבר אחד[קט]. **ובנודע ביהודה** (שו"ת מהדו"ת, או"ח סי' קז) הביא את דברי רמב"ם אלו ששכינה זה אור נברא או ההשגחה, וכותב על זה ואני אומר שניהם הם דבר אחד, והשגחת הבורא יתברך אינה דבר שאין בה ממש, אבל ההשגחה עצמה ממילא נאצל ממנה אור הגדול, וההשגחה היא שקראו חז"ל 'שכינה'[קי].

הלימוד שלימדונו חז"ל

שם. במסילות הברזל (ד"ה היוצא) כתב הראו לנו חז"ל איך האיש הישראלי יכול להתעלות ולהתעופף במעוף אחד בלי הפסק ממדריגה למדריגה, כי הבית הכנסת הוא על ידי התפילה מקום של התלהבות הלב והרגשות שבו להיות מקודשות לשמים, ובית המדרש הוא מקום הלימוד והעיון להשלמת השכל על ידי קנין התורה, נמצא שהיוצא מבית הכנסת לבית המדרש הוא עולה במעלות סולם המדריגה מן שלימות הלב לשלימות הראש והשכל, ובזה נכלל כל האדם.

דווקא מבית הכנסת לבית המדרש ולא הפוך

שם. בחתם סופר (ד"ה היוצא - הראשון) כתב שהגמרא באה לרמז שלא יעשו הפוך מבית המדרש לבית הכנסת, כי משעה שהגיע זמן קריאת שמע לא ישב לעסוק בתורה, ומה שאמרו לעיל (ד:) אם רגיל לקרות קורא, היינו קודם זמנו, אבל משהגיע זמן קבלת מלכות שמים אסור לעסוק בתורה[קיא].

[קה] **והמשנה ברורה** (סי' קי ס"ק יז) הוסיף שכשנפטר מן המת יאמר 'בשלום' ולא לשלום. [קו] **וכן** ביאר בפירוש רבינו שלמה בן היתום (שם ד"ה היוצא) 'עוסק בכל כחו ואינו מבטל מדברי תורה, עתה התפלל ונכנס שוב ללמוד'. [קז] **ועיין** כעין זה בפרשת מרדכי (ד"ה זוכה) ובישמח לב (ד"ה היוצא). [קח] **ועיין** שם עוד בארוכה בטעם שזוכה לראות פני שכינה. [קט] **וכן** ביאר בעבודת הקודש (לרבי מאיר גבאי, חלק התכלית פרק לג) שענין השכינה הוא להשגיח עליהם ולשמרם ולהגן עליהם, ועיי"ש עוד שהאריך בכל הכינויים שמכנים לבורא, כגון 'יקרא' 'שכינתא' 'מימרא'. והרמח"ל בספר הכללים (מספר קנאת ה' צבאות אות י) כתב הנה הפעולה הראשונה שרצה המאציל לפעול בברואיו היא ההנהגה בכלל, פירוש השגחתו על התחתונים ושכינתו בקרבם, והפעולה הזאת נקראת שכינה, פירוש בהיות המאציל פועל בבחינה זאת נקרא שהוא שוכן בין ברואיו, וההשגחה הזאת היא השגחה כוללת שכך ישגיח לצדיקים לשלם להם שכר טוב כמו על הרשעים להפרע מהם. עיי"ש. [קי] **ולפי** זה ביאר שם שלפי רצון הבורא וכאשר הוא בזמן שישראל עושים רצונו אז עיקר השגחתו בישראל ולהם משפיע כל שפע טוב אלא שמחמת ריבוי הטובה מגיע גם כן למקומות אחרים, והדבר מפורש בפסוק פרשת בחוקתי (ויקרא כו ט) 'ופניתי אליכם', ופירש רש"י (שם) אפנה מכל עסקי לשלם שכרכם, וכן בפרשת עקב (דברים יא יב) 'ארץ אשר ה' אלקיך דורש אותה', ופירש רש"י (שם) והלא כל הארצות הוא דורש, אלא כביכול אינו דורש אלא אותה, ועל ידי אותה דרישה שדורש אותה דורש כל הארצות ששם הוא מקום התמדת ההשגחה, וזה הפירוש שהשכינה שורה בישראל, שהשגחה שקרויה שכינה הוא רק בישראל, וכל זה כשישראל עושין רצונו, אבל בהתגברות חטאינו ופשעינו גלינו מארצינו ששם הוא מקום התמדת ההשגחה וגלינו לארצות העמים, ואז נהפוך הוא שכל השפע הטוב יורד לאומות העולם, ומן התמצית אנו מקבלים מאותה האומה כדי חיותינו בצמצום. ובפרדס יוסף (בראשית מו א) הביא את כל דברי הנודע ביהודה, והביא שהרמב"ן (שם) בארוכה ביאר ששכינה עניינה כבוד [והקשה למה הנודע ביהודה לא הזכירו], וכן ביאר באור החיים בבראשית (מט ו). ובשמות (לג יד) ביאר האור החיים ששכינה נקראת פני ה' לצד שהיא נראית לצבא השמים, ועוד האריך בבראשית (מו א) שיש כמה דרגות בשכינה, תלוי בכל מקום שהוא, עיי"ש. והאריך ברב פעלים (שו"ת, או"ח סי' א ד"ה וכבר) בכל הכינויים, ובסוף הספר (סוד ישרים סי' א) מה הכוונה 'שכינה'. וכן בדברי שאול (תנחומא פרשת ויגש ד"ה אכן), עיי"ש. וראה גם בתפארת ישראל (סנהדרין פ"ו אות מג). [קיא] **ובזה** ביאר את דברי רבי במשנה (לעיל נד.) 'עת לעשות לה' הפרו תורתך', היינו כשהגיע עת לעשות לה' לקבל מלכות שמים אז הפרו תורתך ואסור לעסוק בתורה. ועיין מגן אברהם (סי' קו סק"ו).

מדוע הוסיפה הגמרא 'ועוסק בתורה'

שם. הבן יהוידע (ד״ה היוצא) הקשה למה הוצרכה הגמרא לפרש ולומר 'ועוסק בתורה'. ותירץ שיש שבא לבית המדרש לשמוע דווקא והוא יושב ודומם, וביאתו שם היא מצות אנשים מלומדה שכך הנהיגו אותו אבותיו לבוא לקביעות דברי תורה בבית המדרש כל יום אחר התפילה, ולכן אינו מטה אזניו לכל דברי תורה אלא מביט וצופה על היושבים ועל ההולכים ובאים, ואם כן אין לו מעלה של זוכה ומקבל פני שכינה, אלא רק מי שיוצא מבית הכנסת שעדיין לא אכל פת שחרית והוא לבית המדרש מקום שקובעים עת לתורה בכל יום ועוסק בתורה עסק ממש בכרס רעבה, שנמצא זה נצטער על דברי תורה, הרי זה זוכה ומקבל פני שכינה שאותו לימוד שלמדו ביגיעה מתעשר בו בעולם הבא[קיב].

בתולדת יעקב (ד״ה אמר) ביאר מה שהגמרא לא אמרה 'ולומד תורה', לפי שלשון עוסק בתורה פירושו על ידי טירחה ויגיעה ועל ידי פלפול, דהיינו להקשות ולתרץ, ולשון 'לומד' הוא מה שלומד כפשוטו ועיקר קבלת שכר על לימוד תורה הוא על לימוד שטרח ויגע לפלפל. וכפי שמבואר לעיל (ו:) 'אגרא דשמעתתא סברא', ופירש רש״י (שם ד״ה אגרא דשמעתתא) שהוא יגע וטורח להבין טעמו של דבר. אלא שהביא **שברא״ש** (סי׳ ל) לא גרס 'ועוסק בתורה'[קיג]. ומשמע מלשונו אף שלא עוסק בתורה בבית המדרש רק יושב ועוסק בלימוד מקרא או אף הליכה גרידא לבית המדרש ולא לומד כלל בבית המדרש נחשב מצוה. ויתכן שסובר כמו שכתבו **תלמידי רבינו יונה** (לעיל ד. ד״ה כל)[קיד] שאף מי שאינו יודע ללמוד ילך לבית המדרש ושכר הליכה בידו או יקבע לו מקום וילמד מעט במה שיודע ויחשוב בענייניו ויכניס בלבו יראת שמים[קטו].

מהו לשון זוכה

שם. הבן יהוידע (ד״ה היוצא) ביאר ש'זוכה' ומקבל פני שכינה היינו שהוא זוכה מכוחו ומעצמו שאינו נצרך לקבל כח מצדיק זולתו, כי ידוע שיש צדיק אשר אורות לימודו ומצותיו חלשים והם במדרגת אספקלריא שאינה מאירה ורק יאירו מן הארת אורות צדיקים גדולים כדרך הלבנה שהיא חשוכה ומקבלת אורה מן השמש, לזה אמרה הגמרא שאיש כזה שיוצא מבית הכנסת לבית המדרש זוכה ומקבל, זוכה מעצמו ולא על ידי סיוע וכח זולתו.

עוד ביאר הבן יהוידע (שם) שמה שזוכה ומקבל פני שכינה שיש בזה מידה כנגד מידה, שיש צדיקים שזוכים לישב בפני שכינה דהיינו בשורה העליונה ויש צדיקים שיושבים אחר כמה שורות שאין רואים פני שכינה אלא פניהם כנגד שורות הצדיקים שקודמים להם. והנה כאן כיון שיצא האדם מבית הכנסת שכבר התפלל שאז מותר לו לאכול והוא אינו הולך לביתו לאכול מזון הגוף אלא הולך לבית המדרש לעסוק בתורה שהוא מזון הנפש, שגם התורה נקראת 'לחם' בעבור שהיא מזון הנפש, ולכן בשכר שהוא מקדים מזון הנפש על מזון הגוף, כן בעולם הבא יעשו לו קדימה שיהיה מוקדם לישב בשורות העליונות הרואים פני שכינה, שאף על פי שהוא מדורות האחרונים יזכה לישב עם דורות הקדמונים שרואים פני שכינה[קטז].

בשינוי הלשון מהגמרא במועד קטן

שם. בגמרא במועד קטן (כט.) הגירסא 'כל היוצא מבית הכנסת לבית המדרש ומבית המדרש לבית הכנסת'[קיז]. וביאר **באור הישר** (שם ד״ה ואמר) שאפילו שבגמרא הגירסא 'היוצא מבית הכנסת ונכנס לבית המדרש ועוסק בתורה', מכל מקום הכוונה היא אחת, שהרי עיקר המאמר הוא לעורר ולזרז שלא [illegible]ודת ה' רק בתפילה שהיא בבית הכנסת אלא צריך לצרף לזה קביעות ללימוד התורה שהוא בבית המדרש. לכן בגמרא כאן שגורסים רק היוצא מבית הכנסת ונכנס לבית המדרש סיימה הגמרא 'ועוסק בתורה' שמדובר במי שהתפלל קודם שצריך אחר כך גם כן לקבוע עת לתורה, מה שאין כן במועד קטן שכתוב גם מבית המדרש לבית הכנסת הרי מדובר גם באנשים שעסקו בתורה קודם התפילה ועתה נכנס לבית הכנסת להתפלל[קיח], לפי זה לא צריך לכתוב ועוסק בתורה[קיט].

האם מותר לרוץ מבית הכנסת לבית המדרש

שם. לעיל (ו:) למדנו שהיוצא מבית הכנסת אל יפסיע פסיעה גסה, אבל כדי ליכנס לבית הכנסת מצוה לרוץ, שנאמר (הושע ו ג) 'נרדפה לדעת את ה''. **והמהרש״א** (שם ח״א ד״ה לא) כתב שרק ביוצא מבית הכנסת כדי לעשות צרכיו אסור לרוץ, אבל היוצא מבית הכנסת כדי ליכנס לבית המדרש לקיים מה שנאמר 'ילכו מחיל את חיל', ודאי מצוה לרוץ גם מבית הכנסת שנאמר 'נרדפה לדעת את ה'', דהיינו ללמוד תורה בבית המדרש.

אמנם הפני יהושע (שם ד״ה אמר) כתב שהיוצא מבית הכנסת אסור לפסוע אפילו כשהולך לדבר מצוה כגון ביוצא מבית הכנסת לבית המדרש, שכמו שאסור ביוצא לפסוע מבית הכנסת לעשות צרכיו לפי שמראה בעצמו שדומה עליו כמשא, כך אפילו בהולך מבית הכנסת לבית המדרש אסור שלא כולם יודעים בזה[קכ].

כיצד לומדים מהכתוב 'מחיל אל חיל'

שנאמר ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלהים בציון. בחפץ ה' (ד״ה זוכה) הקשה שלכאורה הרי ידוע שכל היושב ועוסק בתורה שכינה שרויה עליו אם כן מה החידוש שהולך מחיל אל חיל. ותירץ שלכן אמר רבי לוי שמה שהוא זוכה ומקבל פני שכינה היינו בהארה גדולה שיהיה זוכה לקבל פני שכינה ממש. וזה מביאה הגמרא ראיה ממה שנאמר 'יראה אל אלהים בציון', והיינו כמו שנגלית השכינה בציון כן תגלה אליו וישכון כבוד ה' עליו.

המהרש״א (ח״א ד״ה ילכו) ביאר שמילת 'חיל' נאמר על ריבוי עם, והיינו שהולך 'מחיל' שהוא תפילת רבים המקובלת יותר כמבואר לעיל (ח.), וזה בבית הכנסת, 'אל חיל' שהוא לימוד תורה ברבים, וזה בבית המדרש, כמבואר לעיל (סג:) שאין התורה נקנית אלא בחבורה, ואמר הפסוק 'יראה אל אלהים בציון' דהיינו שזוכה למצוה שכתוב בה (שמות כג יז) 'יראה כל זכורך את פני ה'', שהיא קבלת פני שכינה. **ובשדה יצחק** (ד״ה אמר - הראשון) ביאר שזוכה שיבנה בית המקדש בימיו ובימינו ועולה לרגל ושם נִרְאֶה אל אלהים בציון. **ובבן יהוידע** (ד״ה היוצא) ביאר מה שנקרא בית הכנסת ובית המדרש בשם 'חיל', מפני ששם נברא חיל מלאכים מתפילה ותורה.

בסמיכת חכמים (ד״ה היוצא) ביאר שבית הכנסת ובית המדרש שניהם זה 'מחיל אל חיל', כי צריך להתפלל בעשרה דווקא וגם בתורה צריך ללמוד בחבורה דווקא, ולכן מסיים הפסוק 'יראה אל אלהים בציון', בציון דווקא ששם הוא מקום העבודה וגם עיקר מקום תפילה כמו שכתוב (מלכים א׳ ח לה) 'והתפללו אל המקום הזה', ואף בחוץ לארץ צריך לכוין נגד ירושלים ובית המקדש. וגם הוא מקום תורה כמו שכתוב (ישעיה ב ג) 'כי מציון תצא תורה', וגם התלמידי חכמים מכונים על שם ציון כמו שכתוב (תהלים פז ב) 'אוהב ה' שערי ציון' ודורשים לעיל (ח.) שערים המצויינים בהלכה, ולכן שייך זה השכר כשהולך מבית הכנסת לבית המדרש שאז יראה אל אלהים בציון ראייה ממש.

בברכת אברהם (ד״ה היוצא) ביאר שאפילו שבפסוק לא נזכר שעוסק בתורה, מכל מקום כיון שכתוב בסתם ואפשר לדחות ולפרש שמדובר בעוסק בתורה אם כן אין לנו ללמוד מהפסוק אלא כשעוסק בתורה. עוד ביאר שמזה שכתוב 'בציון', דורשת הגמרא שהיא רומזת לתורה כמו שכתוב 'כי מציון תצא תורה'. ועל דרך מה שדרשו לעיל 'אוהב ה' שערי ציון' שערים המצוינים בהלכה.

שייכות מאמר זה למאמר לעיל

שם. בסמיכת חכמים (ד״ה הנפטר) ביאר בסמיכות שתי המאמרים, שלרבי לוי היה קשה על דברי רבי אבין שלמד שהנפטר מן המת יאמר לך בשלום, וקשה שמהפסוק 'ילכו מחיל אל חיל' שמדבר על עולם הבא כפי שדרש רבי חייא בסמוך מפסוק זה שחכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא, ואם כן שפיר שייך לומר 'לך לשלום' גם על המת כיון שגם בעולם הבא הולכים מישיבה לישיבה. לזה אמר רבי לוי היוצא מבית הכנסת לבית המדרש זוכה ומקבל פני שכינה, לומר שהפסוק 'מחיל אל חיל', נדרש לדרשה אחרת והכל על עולם הזה ולא על עולם הבא.

גם בזמנינו יש ללמוד אחר התפילה

שם. בשולחן ערוך (או״ח סי׳ קנה ס״א) פסק שאחר שיצא מבית הכנסת ילך לבית המדרש ויקבע עת ללמוד. וכתב שם **המשנה ברורה** (סק״א) שבזמן הגמרא היה הבית הכנסת מיוחד לתפילה ובית המדרש מיוחד לתורה לחוד, והיה דרכם להתפלל בבית הכנסת וללמוד בבית המדרש. ואף בזמנינו שמתפללים בבתי מדרשות שייך גם כן הדבר הזה שאחר התפילה ילך להתחבר עם האנשים העוסקים בתורה במשניות וכדומה, ונאמר עליו הכתוב 'ילכו מחיל אל חיל'.

מה הכוונה אין להם מנוחה

אמר רבי חייא בר אשי אמר רב תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא שנאמר ילכו מחיל אל חיל יראה אל

קיב. **וכן** ביאר בברכת ראש (ד״ה היוצא) שלא מדובר שרק הולך ואינו עושה, רק הכוונה שהולך ממדריגה למדריגה, כי בית הכנסת נתקן לתפילה ובית המדרש לגמרא ועוסק בתורה, והוא שזוכה לראות את אלהים בציון. ועיין עוד בגפן פוריה (ד״ה אמר). קיג. **וכן** בבית נתן (ד״ה עד) לא גרס כן. ועיין בסמוך. קיד. **הובא** בדברי חמודות על הרא״ש (סי׳ ל אות קג). ונפסק ברמ״א (או״ח סי׳ קנה ס״א). קטו. **ועיין** בתולדת יעקב (שם) שהאריך בדברי רבינו יונה. קטז. **ועיין** עוד בן יהוידע (מו״ק כט. ד״ה זוכה) שביאר הלשון 'זוכה'. קיז. **ועיין** ישרש יעקב (סי׳ קלו) שגם בגמרא שלנו היתה לו גירסא זאת. וראה שם מה שביאר. קיח. **ובפירוש** רבינו שלמה בן היתום (שם ד״ה היוצא) ביאר שנכנס מבית המדרש לבית הכנסת בעת מנחה. ועיין מה שביאר בזה באורח ישרים (טאקסין, ד״ה אמר). קיט. **אמנם** בדבש תמר (שם ד״ה ואמר) כתב שגם במועד קטן צריך לגרוס כמו בגמרא היוצא מבית הכנסת לבית המדרש ללמוד תורה. ועיין בתפארת שאול (שוטט, ד״ה אמר, בסיום על המסכת) בארוכה. וראה בהעז ביד (ד״ה אמר) שביאר לפי שתי הגירסאות את שייכות מאמר זה לגמרא לעיל. קכ. **ובמגן** אברהם (סי׳ צ ס״ק כו) הביא בשם השל״ה (שער האותיות, קדושה, ד״ה כרגלים) שהיוצא מבית הכנסת לבית המדרש ירוץ.

אלהים בציון. רש"י (על עין יעקב, מו"ק כט. ד"ה אין) ביאר שזה נאמר לשבח, והולכים מגן עדן לרקיע ומרקיע לגן עדן לטייל ולשמוח, שנאמר 'ילכו מחיל אל חיל'[קכא].

בפירוש רב נסים גאון (ד"ה תלמידי) הביא מה שמבואר בירושלמי (שביעית פ"ד ה"ח, יב:) ש'אין להם מנוחה' הכוונה ליגיעה ומשבחים ומקלסים וגורסין בתורה, שכתוב שם רבי יונה בשם רבי חייא בר אשי עתידין הן חברים להתייגע מבתי כנסיות לבתי מדרשות, מה טעם, 'ילכו מחיל אל חיל'.

בר"ן (מו"ק כט. ד"ה ואמר) ביאר[קכב] שאין להם מנוחה היינו שאפילו לאחר מיתתן יעסקו בתורה לפני השכינה[קכג], מהפסוק 'ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלהים בציון', וזה בשעת פטירתן שנהנים מזיו השכינה וזהו ציון של מעלה שהוא כנגד ירושלים של מטה הבנויה כעיר שחוברה לה יחדיו[קכד].

הריא"ף (על עין יעקב, שם ד"ה ת"ח) ביאר שחכמים שפתותיהם דובבות בקבר ומשם עולים לישיבה של מעלה לפני ה' ומשמיע לימודו לפני הקב"ה והקב"ה משתעשע בו[קכה].

באמרי נעם להגר"א (ד"ה ת"ח) ביאר[קכו] שבעולם הזה נקרא האדם הולך שהוא הולך תמיד ממעלה למעלה על ידי מצוות שעושה, אבל בעולם הבא נקרא עומד, שבעולם הבא אי אפשר לעשות מצוה, ובשלימות שקנה בעולם הזה הוא עומד תמיד במדריגה אחת. אבל יש כמה צדיקים שאפילו בעולם הבא הם נקראים מהלכים וזו מדרגה גדולה שאין למעלה ממנה, כמו שנאמר (זכריה ג ז) 'ונתתי לך מהלכים בין העומדים' שאפילו בין המלאכים שהם עומדים תהיה אתה הולך ממדריגה למדריגה, וזה שכתוב תלמידי חכמים אין להם מנוחה בעולם הבא[קכז].

בעץ יוסף (מו"ק כט. ד"ה תלמידי) ביאר שלחכמים אין תכלית וסוף אלא מוסיפים והולכים. וכמבואר במדרש (קה"ר ה ה) אמר רבי יוחנן כל מי שהוא יגע בתורה בעולם הזה, לעולם הבא אין מניחין לו לישן אלא מוליכין אותו לבית מדרשו של שם ושל עבר ושל אברהם יצחק ויעקב ומשה ואהרן, עד היכן, עד 'ועשיתי לך שם גדול כשם הגדולים אשר בארץ' [לשון הפסוק בשמואל (ב' ז ט)][קכח].

החתם סופר (ד"ה תלמידי - השני) ביאר ש'אין להם מנוחה' אין הכוונה למה שמוזכר בגמרא (כתובות קד.) 'נח נפשיה', שזה מנוחת הנפש, אך ענין אין להם מנוחה הוא על ידי תלמידיו ואנשי דורו אשר לימדם דעת וחכמה ואשר הדריכם בדרך ישרה, וכל מעשיהם ולימודיהם בעולם הזה הם ובניהם ובני בניהם עד סוף כל הדורות הכל תלוי בו, וכל מה שנעשה בעולם הזה שפתותיו דובבות, וכל בחינת נפשו היקרה מתעוררת על ידי זה, והיינו אין להם מנוחה בעולם הבא[קכט].

ביד דוד (מהדו"ב ד"ה ת"ח) ביאר שבעולם הזה אי אפשר לבוא עד סופה של תורה אפילו יחיה אלף שנים, כי ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים, ואפשר היה לומר שדווקא בעולם הזה מפני החומר הגס הדבק בנשמה מונעו מלבוא עד תכליתה של תורה, אבל בעולם הבא שנסתלק החומר אם כן ממילא ידע הכל, לזה אמר לא כן אלא אף בעולם הבא אין לבוא אל תכליתה ולעולם ישיג השגות חדשות, ואם כן אין לו מנוחה אף בעולם הבא.

בלשמוע בלמודים (ד"ה ת"ח) ביאר שכשהאדם משתוקק לאיזה מדרגה ואינו משיגה אין לו מנוחה, לכן בעולם הזה שמכירים הצדיקים שיש מדרגות מעולות שלא השיגום עדיין אין להם מנוחה, וכמו כן בעולם הבא כל זמן שלא הגיעו למדריגה העליונה שבגן עדן אין להם מנוחה והשקט עד שמגיעים למדריגה עליונה מכון הר ציון, וזהו 'ילכו מחיל אל חיל' ממדריגה למדריגה באין מנוחה עד אשר יראה אל אלהים בציון שהוא מכון הר ציון.

בבית אברהם (ד"ה אמר) ביאר שאין להם מנוחה היינו שהם אינם חפצים לעמוד באותה הישיבה ששמו אותם בעולם הבא בתחילה, אלא רוצים לעלות לגדולה ממנה, ולכן הביאה הגמרא הפסוק 'ילכו מחיל על חיל', שהחיל השני יותר גדול ומעולה שהוא נראה אל אלהים בציון, והעומדים בחיל הראשון רוצים לעלות לשני.

בגפן פוריה (ד"ה אמר) ביאר שמאמר הגמרא כפשוטו שאין להם מנוחה ממש, וכשם שמצטערים בזה העולם על התורה וממיתים עצמם עליה לכתת רגלם מישיבה לישיבה וממדרש למדרש אולי ישיגו אור התורה, גם בעולם הבא יש להם צער, והיינו בגן עדן התחתון ששוהים שם זמן מה עד שמשתכח מהם ענייני עולם הזה, ושם גם כן מצטערים מעין עולם הזה ואינם זוכים אל המנוחה ואל הנחלה להיות יושבים ועטרותיהם בראשיהם אלא כשיראה אל אלהים בציון שבו עולים לגן עדן העליון זוכים למה שזוכים. ולפי זה יש לפרש 'מחיל אל חיל' מלשון (ירמיה ו כד) 'חיל כיולדה', שילכו מצער אל צער עד אשר יראה אל אלהים בציון.

בישמח לב (גינסברגר, ד"ה ת"ר) ביאר ש'תלמיד חכם' מכונה רק אם אין לו מנוחה לא בעולם הזה שאין הולך אחר תאות עולם הזה למצוא כאן מנוחה ולהתענג בדשן נפשו, וגם אינו מבקש מנוחה כאן בתורה ובמצוות המביאו לחיי העולם הבא, רק 'ויט שכמו לסבול', ויגעת ומצאת תאמין ואז תלמודו מתקיים בידו, ואז בדין יהיה נקרא בשם תלמיד חכם. אבל אותם המבקשים מותרות ומטילים עול הציבור ואינם לומדים בהתמדה נשכח תלמודם מהם.

הרי עולם הבא כולו מנוחה

שם. המהרש"א (ח"א ד"ה ת"ח) הקשה שהרי עולם הבא שזוכים לו התלמידי חכמים הוא כולו מנוחה כמו שלמדנו (תמיד לג:) 'ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי עולמים', ומה הכוונה אין להם מנוחה. ותירץ על פי מה שנאמר (בראשית ב ב) 'ויכל אלהים ביום השביעי', ודרשו (הובא ברש"י בראשית ב ב) לאחר בריאת העולם מה היה העולם חסר, מנוחה, באת שבת באת מנוחה, כלתה ונגמרה המלאכה. והמנוחה שם היא כילוי וסילוק מלאכה ופעולה. וכאן הגמרא אומרת בתלמידי חכמים שהוא פעולת השכל ועיון בעולם הזה ובעולם הבא שאין לו מנוחה וכילוי מזאת הפעולה של עיון השכלי אלא שתמיד פועל בה והיא בעצמה פעולת המנוחה שבעולם הבא שהצדיקים יושבים ונהנין מזיו השכינה בעיון השכליקל. ובצל"ח (ד"ה יהי) הוסיף שאף בעולם הזה שאמר שאין להם מנוחה הוא כן, שמשיגים עומק התורה יותר ויותר, וזהו ממש מעין עולם הבא, ועל זה אמרו (לעיל יז.) 'עולמך תראה בחייך'.

המהר"ל בנתיבות עולם (נתיב התורה פ"ט) ביאר שאין כוונת הגמרא שלתלמידי חכמים אין להם מנוחה, שודאי יש להם מנוחה, אלא שאין סוף להשגתם כי אין שלימות בשכל, שכמה שהשכל משיג הם ממשיכים להשיג עוד, וזה הכוונה 'ילכו מחיל אל חיל', שילכו מהשגה אחת להשגה אחרת עד 'יראה אל אלהים', שישיג מהקב"ה בעצמו מה שיכול להשיג[קלא].

בבית הלל (ד"ה אמר) ביאר שהכוונה אין להם מנוחה שילכו מתפילה לתורה ומתורה לתפילה כמו בעולם הזה, כי גם המתים מתפללים בעד ישראל ומתפילה עולים למתיבתא דרקיע, וזה נקרא אין להם מנוחה. ומה שכתוב 'ליום שכולו מנוחה', הוא על עולם התחיה שלא יהיה לא יגון ושום צער בעולם.

בעין אליהו (ד"ה א"ר חייא) תירץ על פי מה שביארו המפרשים על מה שאנו אומרים 'ישבעו ויתענגו מטובך', שעונג העולם הבא אינו כעונג העולם הזה, בעולם הזה כשאדם הוא שבע לא יהנה מאכילה עוד, שתהיה אכילה גסה, אבל בעולם הבא הגם שלפי הנראה שבע מטוב ה' עם כל זה עוד יוסיף תענוג מזיו השכינה, וזה ישבעו, והגם שישבעו ויתענגו מטובך עם כל זה יקבלו תענוג מהטוב. והנה מטבע תענוג העולם הזה אם מורגל בטוב אינו מקבל נחת כל כך אם לא כשיש לו פנים חדשות בתענוג. והנה הצדיקים כל ימיהם בתשובה, בכל יום כשהוא צדיק יותר רואה איך חיסר בימים הראשונים בעבודה. ואם כן זה מה שצדיקים אין להם מנוחה בעולם הזה שבכל יום ויום הולכים ממדריגה למדריגה. ובעולם הבא שלפי הנראה יהיה להם מנוחה אבל בכל שעה ורגע יתווסף להם עדן ונחת.

בפרשת מרדכי (ד"ה אין) גם הקשה שבעולם הנשמות אין עייפות ואין לאות ומה שייך לומר אין להם מנוחה. ותירץ שהאנשים כשמגיע להם טובת עולם הזה ריוח ממון או עונג אחר הם מלאים שמחה שלמה ויש להם מנוחת הלב, וכן כשעושים איזה מצוה ומדמים בליבם כי עשו בזה נחת רוח להקב"ה וקיימו את מצותו הם שמחים גם כן בכל לב שהם בטוחים בשכר מעשיהם לעולם הבא, אבל התלמיד חכם שהוא בעל מחשבות ובר דעת כשמגיע לו

קכא. **וכן** פירש הריטב"א (שם ד"ה תלמידי) שהולכים מגן עדן לכסא הכבוד ומטיילין בכל מחיצות עליונות ותחתונות ליהנות מזיו שכינה כהולך מבית הכנסת לבית המדרש, ועליהם הכתוב אומר 'ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלהים בציון'. וראה עוד בהעז ביד (ד"ה אמר) מה שביאר אין להם מנוחה בעולם הזה. קכב. **וכן** בנימוקי יוסף (שם ד"ה ילכו) ובתוספות הרא"ש (שם ד"ה אין). קכג. **וכמבואר** בבבא קמא (נג.) במעשה של יהודה [בן יעקב] שלא ידע מה רבנן אומרים במתיבתא דרקיעא. קכד. **בשדה** יצחק (שם ד"ה תלמידי) ביאר שתלמידי חכמים אפילו לאחר מיתתן נקראים חיים ואינן פטורין מן התורה כשאר מתים, שנאמר (תהלים פח ו) 'במתים חפשי', וזהו אין להם מנוחה בעולם הבא ששם ילכו מחיל אל חיל דהיינו מישיבה לישיבה. קכה. **ועיין** בפירוש רבינו שלמה בן היתום (שם ד"ה אין) שהביא כמה מקורות שתלמידי חכמים יושבים ולומדים תורה מפי הגבורה. קכו. **הביאו** החפץ חיים בהקדמה לתורת הבית (ד"ה ומדי). קכז. **וכן** ביארו בשושנים לדוד (נגעים פ"ד מי"א ד"ה ואע"ג, בסוגריים) ובדברי שאול (נתנזון, מו"ק כט. ד"ה אין) ובשלמה משנתו (ד"ה ולא) ובאורח ישרים (ד"ה ת"ח). וכן ביאר הגר"א באדרת אליהו (איוב ג כא) 'הגילה תהיה כאשר נזכה להתעדן מזיו שכינתו תמיד בלי הפסק, והשמחה תהיה על ידי התחדשות חידושי תורה והתגלות עמקי סודותיה עד אין קץ. ואם היה עונג העולם הבא על בחינה אחת ועל מעמד אחד לא היה העונג והנועם מורגש רק בתחילתו בהשגתו אותו, כמו שעינינו רואות בעונג העולם הזה שיגיע העונג והעדן אך ברגע הראשון. אבל הענין תענוג עולם הבא יהיה נוסף בכל עת מתווספת השגת אלהותו יתברך ועומק תורתו לבלי קץ, ובכל פעם נוסיף דעת לדעת אותו יותר ויותר ותתגבר תשוקת הנפש להתדבק בו יותר ותהיה עודפת והולכת רגע אחר רגע, והוא סעודת לויתן'. וכן ביאר במעלות התורה לאחי הגר"א (עמ' לו, בהוצ' המלבושים). וכן הוא בשל"ה הקדוש (פר' במדבר אות טז, עמ' ס הו' יד רמה) 'תלמידי חכמים אין להם מנוחה שאינם נחים על ענין אחרון רק תמיד מתרבה והולך השגתם בו יתברך'. קכח. **וכן** הביא בעין אליהו (שם ד"ה ת"ח). קכט. **וכן** ביאר בזאת מנוחתי (אלטשולר, מו"ק כט. ד"ה ת"ח). אלא שהוסיף החתם סופר שודאי על ידי סילוק הצדיק נאבדה חכמת חכמיו וכן הזריזות והצדקות הכל מת ומתה טהרה ופרישות, ומה שנשאר כאפס ואין חשוב נגדו, ובבחינה זו כאילו יש לו מנוחה בעולם הבא על כן אמרינן 'נח נפשיה דפלוני'. קל. **ובעין** זה ביאר בעיון יעקב (ד"ה אין) שבענין הלימוד אין להם מנוחה במלחמתה של תורה שצריך לילך ללמוד, וכל שכן מי שלא למד הנסתרות בעולם הזה שצריך ללמוד בעולם הבא. קלא. **ובעין** זה ביאר רבי צדוק הכהן בקדושת השבת (מאמר ג ד"ה וכבר שאל ע' ז, נדפס בפרי צדיק ח"א) ובמחשבות חרוץ (ע' 131).

שמחת עולם הזה אינו מתפעל כלום שהוא יודע בנפשו אשר כל תענוגי עולם הזה הם הבל ומתעורר בלבו עצבון בעת שמחתו, וכן כשהוא עושה מצוה הוא יודע שלא קיים את המצוה בשלימותה שאפשר שנתכוין בקיומה הנאת עצמו, וגם הוא יודע שאין צורך להקב"ה במצותיו, על כן הוא מסופק תמיד אם יש לו שכר בעולם הבא. וזה מה שהגמרא אומרת שלתלמידי חכמים אין מנוחה לא בקנייני עולם הזה ולא בקנייני העולם הבא, שהחכם צריך לעלות במדרגות הרבה זו למעלה מזו עד שיהיה בטוח בנפשו כי יזכה לראות את אלהי ציון.

הרי מבואר בפסוק שיש מנוחה

שם. ביד דוד (מו"ק כט. ד"ה ת"ח) הקשה ממה שנאמר באיוב (ג יז) 'ושם ינוחו יגיעי כח', ובתרגום 'ותמן ינוחון תלמידיא דאשתלהי חילהון באורייתא', ואם כן יש להם מנוחה. ותירץ שהכוונה שם הוא על מלחמה שיש להם לצדיקים תמיד בחיים עם היצר הרע מזה ינוחו שם, כי אין חפצם לנוח כי אדרבה היגיעה מנוחה להם. ועל דרך שכתב **הרא"ש** (ב"מ פ"ו סוף סי' ג) שלומדי תורה קשה להם הביטול כי גורם להם כובד אברים, וכיון שכן אף לעולם הבא אין להם מנוחה[קלב].

האם חולק על המאמר לעיל

שם. בתפארת בחורים (מו"ק כט. ד"ה ת"ח) כתב שדרשה זו סוברת ש'ילכו מחיל אל חיל', אין הכוונה מבית הכנסת לבית המדרש, אלא ממתיבתא למתיבתא. ואפשר ש'מחיל אל חיל' היינו מעולם הזה לעולם הבא, והמשך הפסוק 'יראה אל אלהים בציון' הוא מתיבתא דרקיעא. ואפשר עוד לומר שלא חולקים המאמרים וכוונת רב שעל ידי שילכו מחיל אל חיל בעולם הזה דהיינו מבית הכנסת לבית המדרש אז יזכו גם שם למתיבתא דרקיעא בשערים המצויינים בהלכה[קלג].

שייכות מאמר זה למאמר לעיל

שם. ביד דוד (מו"ק כט. ד"ה ת"ח) ביאר את שייכות המאמרים, שלא די שבעולם הזה אין להם מנוחה וכמו שלמדנו שהיוצא מבית הכנסת לבית המדרש זוכה ומקבל פני שכינה, אלא אפילו לעולם הבא יהיה להם כן[קלד].

בדרש משה (פיזניק, מאמר ג) ביאר שהתפילה שבבית הכנסת הם צרכי העולם הזה כמו תפילת י"ח וקריאת שמע שהם עיקר התפילות. ואמנם בבית המדרש ישנם צרכי ועניני עולם הבא תורה ושכרה, וזהו מה שנאמר 'אין להם מנוחה', היינו אין להם להתעסק כל ימי חייהם אלא באלו הענינים בלבד כי זאת מנוחתם כל ימי חייהם על האדמה. ולא ינוחו ולא ירגיעו ולא יתנו שינה לעיניהם כי אם באלו הדברים[קלה].

שייכות המאמר למאמר הנפטר מחבירו

שם. באורח ישרים (טלאקסין, מועד קטן כט.) ביאר שייכות מאמר זה למאמר הנפטר מחבירו, כי האדם בעולם הזה נקרא הולך ובעולם הבא נקרא עומד ולכן כאשר נפטר מן המת שלא יוכל עוד לעלות ממעלתו באשר הוא, על כן הנפטר ממנו יאמר לו לך בשלום במדריגה אשר אתה בה כעת. אבל הנפטר מן החי אשר הוא נקרא הולך ויכול הוא עוד לעלות ממדריגתו באשר הוא על כן יאמר לו 'לך לשלום'. ועל זה מביאה הגמרא את ההמשך אבל תלמידי חכמים אין להם מנוחה אפילו לעולם הבא, ולא די שעולים בעולם הזה ונקראים הולכים אלא אפילו בעולם הבא הם עולים גם כן ממדריגה למדריגה עד כי יראו אלהים בציון של מעלה, ושמה יתורץ להם כל הספיקות שהיה להם בעולם הזה ומתענגים על נועם ה' ואין לך תענוג יותר מזה[קלו].

מהו הלשון מרבים שלום

אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם שנאמר וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך אל תקרי בניך אלא בוניך. בריא"ף (ד"ה מרבים) הקשה מה הוא לשון 'מרבים', שאם הוא משום שהם עוסקים בתורה, הרי הם מרבים שלום לעצמם, ואם שמקיימים העולם בתלמוד תורה אין כאן ריבוי שלום כי אם עושים קיום לעולם או עושים שלום בעולם. **ותירץ** שרבי אלעזר בא ללמדינו שתלמידי חכמים העוסקים בתורה שהיא בניינו של עולם מלבד שמקיימים העולם הם מרבים שלום שהבטיח הקב"ה (ויקרא כו ג) 'אם בחקתי תלכו ונתתי שלום בארץ', שהרי התורה שנתן הקב"ה הוא עוז לישראל, שנאמר (תהלים כט יא) 'ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום', ומאותו שלום נמשך לאוהבי התורה, שנאמר (שם קיט קסה) 'שלום רב לאוהבי תורתך ואין למו מכשול', להיות נכוים מחופת חבריהם שלמדו בתורה, ואם לא למדו רק אהבו אותם הקב"ה יתן להם שלום שלא יבושו ויכלמו מחופת הלומדים רק יהיו שוים בענין החופות כי 'בצל החכמה בצל הכסף' (קהלת ז יב), הם העשירים המחזיקים ביד לומדי התורה מאהבתם את התורה, ונמצא שהתלמידי חכמים הם הגורמים בשלום לאוהבי התורה מלבד שגורמים שלומם וטובת עצמם. וזה שאמר רבי אלעזר תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, שלום להם שלום למחזיקים בידם ושלום לאוהבי תורתם.

עוד ביאר הריא"ף ש'מרבים שלום' הוא כי הקב"ה אמר (ישעיה מח כב) 'אין שלום לרשעים', ומתוך התורה שלומדים התלמידי חכמים מרבים שלום גם לרשעים ואולי ישובו אל ה' באחרית הימים, שנאמר 'וכל בניך למודי ה'', שלמדו מקונם שהוא מברך לעמו בשלום, וגם הם בתורתם מברכים את העולם ומרבים שלום. ולפי זה יקשה שאמר הפסוק 'ורב שלום בניך', שמשמע דווקא לבניך ולא לכל העולם והרי אמרנו מרבים שלום לכל העולם. לזה אמרה הגמרא אל תקרי בניך כלומר שמכיון שאמר 'וכל בניך למודי ה'', למה חזר לומר 'ורב שלום בניך', היה לו לומר ורב שלומם, ומדוע כפל לומר 'בניך' פעם שניה[קלז]. אלא על כרחך אל תקרי בניך אלא בוניך הוא מלשון בינה, והיינו ש'כל בניך למודי ה'' זה על הלומדים בתורה הם למודי ה' לברך את עמו בשלום, אבל בוניך המתבוננים בינה בתורה שהם התלמידי חכמים מרבים השלום גם על הרשעים וכיוצא בהם שאינם ראוים לשלום, 'רב שלום בוניך' שמביאים וגומרים שלום על כל בני העולם[קלח].

בנטעי אור (ד"ה ת"ח) ביאר על פי הגמרא בסנהדרין (צט:) כל העוסק בתורה לשמה משים שלום בפמליא של מעלה ושל מטה, וזה הלשון 'מרבים' שעושים שלום למעלה ולמטה כשעוסקים לשמה. עוד ביאר שהכוונה 'מרבים' הוא שלא די לת"ח שלומדים כל אחד לעצמם אלא שצריכים גם כן כל אחד כפי מה שיש ביכולתו ללמד לאחרים, כמבואר בסנהדרין (שם) כל המלמד את בן חבירו תורה כאילו עשאו, וזה מרבים שלום בעולם היינו מה שמלמדים לאחרים ומשפיעים מתורתם, על ידי זה מרבים שלום בעולם. עוד ביאר שלשון 'מרבים שלום' שעל ידי תורתם הם מרבים שלום אף למי שמחזיקים אותם ונחשב להם כאילו למדים בעצמם, וזה מה שמרבים שלום היינו שעל ידי תורתם הם מרבים שלום בעולם לאלו שמחזיקים אותם.

בשלמה משנתו (ד"ה ת"ח) ביאר שכל לומדי התורה אפילו שאין יכולים לחדש דבר מכל מקום מקיימים השלום בעולם, שאין שפע הטוב נפסק מן העולם, ושפע כינוי הוא לשלום, וכל השפע הטוב הוא על ידי לימוד התורה, אבל תלמידי חכמים דהיינו שמחדשים חידושי תורה שנקראים מולידים את התורה, הרי כמו שהם מוסיפים תולדות בתורה ומגדלים אותה בבנים ובני בנים, כן מוסיף ה' את הברכה ושלום בעולם, וזה לשון 'מרבים' שלום בעולם[קלט].

שייכות מאמר זה למאמר לעיל

שם. הצל"ח (ד"ה אמר) ביאר שלאחר שהביאה הגמרא את דברי רבי חייא בר אשי אמר רב שתלמידי חכמים אין להם מנוחה, הביאה את המאמר של רבי אלעזר שתלמידי חכמים מרבים שלום שלא תפרש שאין להם מנוחה כפשטות שחס וחלילה יש להם טירדה וצער, לכך אמר שאדרבה זו הנחת שלהם שבזה מרבים שלום בעולם.

מה השלום שעושים התלמידי חכמים

שם. בעיון יעקב (ד"ה ת"ח) ביאר שעל ידי לימוד התורה החכמים עושים משפט ושלום בין איש לאשתו בין אחיו ובין גירו, ואף גם במחלוקת תנאים ואמוראים בישיבה של מטה ובישיבה של מעלה, וכמו שחולקים האמוראים כך חולקים שני מלאכים ברקיע, וזהו שאמרו (עירובין יג:) 'אלו ואלו דברי אלהים חיים', וכשמסיקים שמעתתא אליבא דהלכתא בזה עושים שלום בפמליא של מעלה ושל מטה. וכן כל מיני פירות וגידולים יש לו מזל למעלה והחכמים עושים שלום ביניהם על איזה מהם יברך תחילה. ואין כלי מחזיק ברכה אלא השלום.

החתם סופר (ד"ה תלמידי - השלישי) ביאר שכל המידות נבראו מאת הקב"ה מידת הבושה והעזות הגאוה והענוה והשלום והמחלוקת, ואי אפשר לעולם בלי שום מידה מהמדות, ואי אפשר שתעקר מידה אחת מכל וכל, אך ראוי להשתמש בהם במקומות הראוים. והנה המחלוקת נאה לעוסקים בתורה ופלפולה, ועולים בהר ה' זה יאמר לפי שכלו וזה לפי שכלו עד כי יכריח אחד את חבירו

קלב. וכן ביאר ברוח חיים (אבות פ"ו מ"א ד"ה לדיק) שלכן קראו חז"ל מיתת הצדיקים 'נח נפשיה', כי אז ינוחו ממלחמת היצר. ועיין עוד במצבת משה (מו"ק כט. ד"ה ת"ח). וראה בלחיים בירושלים (פאלאג'י, ירושלמי שביעית פ"ד ה"ח). **קלג. ועיין** עוד מי השילוח (ד"ה אמר) במה שתלה פלוגתתם. **קלד. וכן** כתב במעון הברכות (סוף ד"ה ואמר). **קלה. ועיין** שם מה שביאר את גירסת הגמרא במועד קטן (כט.) אין להם מנוחה 'אפילו לעולם הבא'. **קלו. ובעיון** יעקב (סוף ד"ה הנפטר) כתב שאיך יאמר למת 'לך לשלום', הרי לת"ח אין מנוחה בעולם הבא, אלא 'לך בשלום' מן העולם הזה. ועיין גם בסמיכת חכמים (סוף ד"ה הנפטר) שאין רבי חייא בר אשי חולק על רבי אבין לעיל, כי 'לך בשלום' שייך רק במת, אבל ת"ח שאני שהולכים מישיבה לישיבה. וראה עוד באמרי בינה (רימנער, בלקוטי הש"ס על מו"ק ד"ה אמר, עמ' כח.). **קלז. וכן** ביארו בחפץ ה' (ד"ה וכל) ובאדרת אליהו (ד"ה אל) בכוונת 'אל תקרי בניך' שמיותר הוא. ובחיים לישראל (ד"ה אל) ביאר שהיה צריך לומר 'שלום בניכם'. **קלח. ועיין** שם איך שזה נרמז בפסוקים שהביאה הגמרא. **קלט. ועיין** בהמשך דבריו שביאר את הפסוקים שהביאה הגמרא בזה.

להעמידו על האמת כמחלוקת שמאי והלל, ועל ידי זה לא יהא אחיזה לקליפה לגרום מחלוקת בעולם, כי הטרודים בעבודת ה' מסתפקים במה שבידיהם ואינם משתוקקים למה שאינו שלהם, ועל ידי זה מרבים שלום בעולם. אמנם בשעה שמתעצלים מלעסוק בתורה ופלפולה ושלום ביניהם מתעוררת תאותם ואינם מסתפקים במה שיש להם וליבם פנוי לפנות אחרי הבלי העולם הזה ופתויו, ומתקנאים איש ברעהו והנחש מתגרה להרבות מחלוקת ביניהם כי אי אפשר לעולם בלא מידה זאת, וכיון שלא תמָצֵא בקדושה על כן תמצא בטומאה[קמ].

עוד ביאר החתם סופר (ד"ה תלמידי - הרביעי) שלפי טבע הגופים אין שלום כי הגופים מפורדים, אלא שורש השלום הזה הוא על ידי מה שתלמידי חכמים מעוררים נשמתם לתורה ועבודה, ועל ידי זה מזדככים הגופות והנשמות מאירים, ועל ידי זה כמה פעמים משיג זה מה שאמר זה כי הנשמות הרוחניות הם באחדות, נמצא שהם מרבים ומגדילים שלום בעולם הזה.

בבאר אברהם (ד"ה אמר) הקשה מה ענין מה שתלמידי חכמים נקראים בוניך לזה שמרבים שלום בעולם. ותירץ על פי המבואר בסוטה (כב.) שהתנאים הם מבלי עולם משום שמורים הלכה מתוך משנתן כיון שאינן יודעים טעמי המשנה. ואם כן רואים שבלא לימוד הגמרא שהוא ידיעת טעמי המשנה אין שלום והוא מבלי עולם, ועל ידי לימוד הגמרא יש הוראה נכונה ועל ידי זה יש שלום וקיום בעולם שלא יבלה. ועוד מבואר בסוטה (שם) קרא ושנה ולא שימש תלמידי חכמים, רבי אלעזר אומר הרי זה עם הארץ. וביאר רש"י (שם ד"ה ולא) ששימוש תלמידי חכמים הוא ללמוד סברות הגמרא בטעמי המשנה. ועל פי זה מבואר כוונת רבי אלעזר שאמר תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, שהולך לשיטתו שכל שלא שימש תלמידי חכמים הוא עם הארץ ואם כן כששמש תלמידי חכמים הוא תלמיד חכם, והוא לימוד הגמרא ועל ידי לימוד זה יש שלום וקיום לעולם. ולכן נקראים 'בוניך' שהוא היפך התנאים המורים מתוך משנתן שהן נקראים מבלי עולם אבל התלמידי חכמים שהן בעלי הגמרא הן בוני עולם[קמא].

ביד דוד (מהדו"ב ד"ה ת"ח) ביאר על פי מה שאמרו (אבות פ"א מ"ב) על שלשה דברים העולם עומד על הדין על האמת ועל השלום, כי אם יהיה דין בין איש לחבירו וילכו לפני דייני ישראל אז הדין הוא של אמת וגם גורם שלום כי מי שנתחייב בדין לא ישנא את חבירו, רק אדרבה ישמח שלא יהיה עוד בידו ממון גזל. אמנם אלו שהולכים בערכאות אינו אמת וגם אינו גורם שלום, כי המתחייב בדיניהם יאמר לעולם כי שכנגדו שלא כדין לקח ממנו, ואם כן התלמידי חכמים הם המורים הם הדיינים הם הגורמים שלום בעולם על ידי הדין. וזהו ביאור הפסוק 'וכל בניך למודי ה'', שכל ישראל על ידי שמחזיקים עצמם בתורת ה' לקיים מצות הקב"ה שלא לילך בערכאות אז ורב שלום על ידי בוניך שהם התלמידי חכמים.

בדברי שאול (ד"ה אמר) ביאר על פי המבואר במכות (כג:) רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות. וביאר הרמב"ם בפירוש המשניות (שם) שבאמת בקיום מצוה אחת יוכל האדם לזכות בטוב העולם הבא רק שרצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות. וביאור הענין הוא כמו שהקב"ה ברוב רחמיו ברא את האדם עם שתי עינים ושתי ידים ורגלים שאם חלילה יתקלקל אחת יהיה לו השניה לעזר, וכמו כן ברא כמה עשבים לרפואה שימצא אחד בזו רפואה והאחר בעשב אחר, כמו כן הרבה תורה ומצוות כדי שיוכל לקיים כל אחד לפי מה שאפשרי לקיים. והנה באמת אי אפשר לאדם להשיג השלימות מכל התורה שיש דברים רבים שמקיימים רק הכהנים ויש רק הישראלים ויש תרומה ומעשרות שאינו נוהג בזמן הזה. אך כבר אמרו (מנחות קי.) כל העוסק בתורת חטאת כאילו מקריב קרבן, ואם כן בזה יתקיים שלמות התורה. אך מה יעשו עמי הארץ שאי אפשר להם ללמוד. אלא מפני שכל ישראל ערבים זה בזה ומקושרים יחד, ועל ידי הגמילות חסדים של עמי הארץ אז נעשה שלום ביחד וכל ישראל חברים, ואם כן על ידי הלימוד של תלמידי חכמים והם המקיימים אותם שעל ידי כן יוכלו ללמוד תורה, על ידי זה נתקיים כל התורה, וזה מה שכתוב 'ורב שלום בניך', כי בשביל שיהיה למודי ה' יתרבה השלום בעולם[קמב].

בלשמוע בלימודים (ד"ה ת"ח מרבים) ביאר שתלמידי חכמים מפלפלים זה עם זה וחולקים זה על זה שהוא העדר השלום. אבל על ידי מחלוקת שלהם מתברר ההלכה ובזה מרבים שלום בעולם שידעו לעשות כהלכה, שנאמר 'וכל בניך' במחלוקת שלהם המה 'למודי ה'' לברר ההלכה ובזה יהיה 'רב שלום בניך'.

בגפן פוריה (ד"ה אמר) ביאר שהחכמים לעצמם אין ביניהם כל כך שלום כי מנגחים זה את זה בהלכה ובפרט עם תלמידיהם שצריך שיהיו שפתותיהם נוטפות מר[קמג], אבל לבני העולם והם שאר העם מרבים להם שלום. ופירוש הכתוב הוא 'וכל בניך' שהם בוניך התלמידי חכמים, 'למודי ה'' מלשון מלמד הבקר שהוא הדרבן המכוין פרה לתלמיה. והלימוד הוא של ה' וצרכיו אבל לא לקנטר חלילה אלא להעמיד את האמת, ולכן הם תמיד מתקוטטים זה עם זה, אבל לבני עולם 'ורב שלום בניך'. עוד ביאר על פי מה שדרשו שבשעת הבריאה נעשו מלאכי השרת כתות כתות, חסד אומר יברא [האדם], שלום אומר אל יברא, אמת אומר אל יברא, עד שהשליך אמת ארצה שהכוונה בזה שהשליך התורה לעולם, ובה יתרבה שלום בעולם ויתרחקו השקרים, וכל זה על ידי ת"ח העוסקים בה, וזה שכתוב ת"ח מרבים שלום בעולם היפך מה שקטרגו בשעת הבריאה.

בנהור שרגא (יבמות קכב: ד"ה ת"ח) ביאר על פי הגמרא בביצה (כה:) מפני מה ניתנה תורה לישראל, מפני שהן עזין, נמצא שהשלום אי אפשר להמצא אלא על ידי התורה שמתשת כח הגופני שממנו כל ריב וכל נגע ועל ידי הלימוד מתדבק הנפש באור התורה ונדבק בה' יתברך, כמו שנאמר (דברים ד ה) 'ואתם הדבקים בה' אלהיכם וגו' ראה למדתי אתכם חוקים', והיינו תוכל להשיג דביקות על ידי לימוד התורה. ובבחינה זו אין מקום למריבות, כבחינת צבא מרום, שנאמר (איוב כה ב) 'עושה שלום במרומיו'[קמד].

הבן יהוידע (ד"ה תלמידי) ביאר על פי הגמרא בתענית (ז.) הרבה תורה למדתי מרבותי ומחבירי יותר מרבותי ומתלמידי יותר מכולם, נמצא על ידי התלמידים תתרבה התורה מאד בעולם, וידוע שהתורה נקראת 'שלום' שנאמר (משלי ג יז) 'דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום', וזה שכתוב תלמידי חכמים, דווקא התלמידים הם מרבים התורה שנקראת שלום בעולם. ולכן דורשת הגמרא 'אל תקרי בניך אלא בוניך', וכל מקום שכתוב 'אל תקרי' דורשים את שניהם, וזה כוונת הפסוק 'ורב שלום בוניך', הם החכמים שמתרבה תורתם הנקראת שלום על ידי בניך הם התלמידים שנקראים בנים.

עוד הביא הבן יהוידע (שם) בשם **בנו** שתלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, שכל זמן שיש ענוה אצל החכמים שכל אחד רואה את עצמו כתלמיד לגבי חבירו לא יהיה קטגוריא ומחלוקת ביניהם אלא שלום, מה שאין כן אם כל אחד יחשוב עצמו שהוא רב על חבירו מוכרח שיהיה מחלוקת ביניהם וכל אחד יבוא לסתור דברי חבירו ולא ילמדו תורה לשמה, ולכן תלמידי חכמים שרואים עצמם תמיד כתלמידים ואפילו שהם חכמים גדולים, הנה אלו מרבים שלום בעולם שלא ימצא מחלוקת ביניהם וממילא יהיו לומדים תורה לשמה אשר על ידה יתרבה השפע בעולם ויבנה בטובה וברכה.

בילקוט הגרשוני (ד"ה ת"ח) הביא **מרבי יונתן אייבשיץ** בדרך הלצה, על פי מה שמצינו במדין ומואב שמעולם היו שונאים זה לזה אלא כדי להכות את ישראל עשו שלום ביניהם, כך גם כדי להצר לת"ח ולצערו עושים שני בעלי בתים ששונאים זה לזה שלום ביניהם כדי להעצים כוחם נגד התלמידי חכמים, וזהו 'מרבים שלום בעולם', כי מסיבת התלמידי חכמים נעשה שלום רב בין שונאים זה לזה[קמה].

בגפן פוריה (ד"ה שלום) ביאר שפשט הכתוב 'וכל בניך' הוא כשיהיו כולם למודי תורת ה' אזי ירבה שלומם ולא תהיה ביניהם שנאה, והוא על פי מה שאמרו חז"ל (פסחים מט:) שעמי הארץ שונאים תלמידי חכמים יותר משנאה ששונאים אומות העולם לישראל, וכיון שכולם תלמידי חכמים שוב אין שנאה. וזה מה שאמר רבי חנינא תלמידי חכמים מרבים שלום, שכל זמן שהם מרבים מרבים שלום כל הנוסף עליהם סרה ממנו השנאה. וכמו שאמר רבי עקיבא (שם) כשהייתי עם הארץ הייתי אומר מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. אמנם עתה שאני תלמיד חכם שב להיות אוהב ודורש שלומם.

במשמר הלויים (ד"ה ובביאור) הביא מה ששמע **מהגר"י אברמסקי** שאין הכוונה שתלמידי חכמים הולכים מבית לבית להרבות שלום בין איש לאשתו ובין אדם לחבירו, אלא שענין שלום הוא היפך קפידא וכעס, ועניינים אלו שייכים כאשר האדם אינו שבע רצון וממורמר ואין לו סיפוק ואז הוא מקפיד וכועס על כל דבר פעוט שנעשה שלא לרצונו ומטיל אימה על כל סביביו. אבל הגדרת ת"ח האמיתי היא שהוא מלא אושר וסיפוק ושביעת רצון ונחת רוח ועונג בל ישוער ממה שלמד, יותר מאשר העשיר, וממילא אינו מקפיד על מאומה כי הוא מלא עונג וסיפוק מתלמודו, ולא איכפת לו משאר עניינים שאינם חשובים כלל ובזה מרבה שלום בעולם.

קמ. **ועיין** עוד שבט מוסר (פרק לז). **קמא.** **עיין** גם כעין זה בברכת ראש (ד"ה אמר). **קמב.** **ועיין** שם ביאור נוסף. **קמג.** **עיין** שבת (ל:). **קמד.** **ובזה** ביאר את דברי הגמרא בשבת (לד.) 'יאמרו זונות מפרכסות זו את זו תלמידי חכמים לא כל שכן', הזכיר זונות תכלית גסות החומריות שעל זה מראה ענין הזנות, תלמידי חכמים שאצלם נתדקדק החומר על ידי התורה לא כל שכן. ועיין עוד בעיון יעקב (נזיר סו: ד"ה אמר). **קמה.** **וכתב** הילקוט גרשוני (שם) שיש אנשים שלא קראו ולא שנו ולא שימשו ורק על ידי שמחרחרים ריב בעיר ועושים מחלוקות על הרבנים ודיינים ושוחטים בזה קונים להם שם תלמידי חכמים אצל העמי הארצות, באמרם בודאי הוא ת"ח כי לולא כן איך מלאו לבו לחלוק על הרב ועל הדיין ועל השוחטים שהמה תלמידי חכמים ויראי ה'. ועל זה אמר רבי אלעזר כי הוא שקר ואין אנשים כאלו תלמידי חכמים אלא תלמידי חכמים הם אלו שהם מרבים שלום בעולם, ולא אלו שמרבים מחלוקות בעולם, שנאמר 'וכל בניך למודי ה'', אל תקרי בניך כלומר אל תקרי וכל בניך הם למודי ה' אלא בוניך דווקא הם למודי ה' אלו הבונים הקהילה הם למודי ה' ותלמידי חכמים באמת, אבל לא אלו המהרסים ומחריבים הקהילה.

מדוע צריך לומר 'אל תקרי'

שם. באמרי נעם להגר"א (ד"ה ת"ח, בסוגרייס) הקשה למה צריך לומר 'אל תקרי', הרי גם אם קורים 'בניך' גם משמע מזה שתלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, וכמו שכתוב בתחילת הפסוק 'וכל בניך למודי ה'' שאלו תלמידי חכמים. ועוד מנין לומר 'בוניך', כיון שכתוב 'בניך'. ותירץ ש'בניך' משמע קטנים בעלי מקרא, ו'בוניך' המה תלמידי חכמים הגדולים, לכן הוצרכה הגמרא לומר 'אל תקרי' כי מדובר על התלמידי חכמים. וכן בפסוק עצמו יש הוכחה לומר כן, כיון שאם הוא כפשוטו ומדובר על הקטנים, למה כתוב בפסוק שוב בסופו 'בניך', הרי כבר בתחילת הפסוק כתוב 'וכל בניך למודי ה''. אלא בא לומר אל תקרי 'בניך' אלא בוניך, וכך פירוש הפסוק 'וכל בניך' דהיינו הקטנים יהיו 'למודי ה'', 'ורב שלום בוניך' אלו התלמידי חכמים יהיה שלום ביניהם.

עוד ביאר הגר"א (שם בתחילת דבריו) ש'בניך' משמעותו שרב שלום בא על בניך הם התלמידי חכמים, אבל אם קורים 'בוניך', משמע שכך פירושו ורב שלום בא עליך בשביל בוניך, משמע שהשלום בא לכל העולם בשביל בוניך.

בתאוה לעינים (סי' ל) ביאר[קמו] על פי מה שאמרו חז"ל (סנהדרין נט:) כל העוסק בתורה לשמה משים שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה. והענין כי לולא לימוד התורה העולם היה חוזר לתוהו ובוהו. וכן אמר רבי אלעזר (נדרים לב.) אלמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר (ירמיה לג כה) 'אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי', נמצא שהחכמים משימים שלום בעולם, כי פמליא של מעלה בכל שעה מקטרגים למה ניתנה תורה למטה בארץ, והתלמידי חכמים שעוסקים בתורה הם סיבה לעשות שלום בפמליא של מעלה לפמליא של מטה שלא יקטרגו, וגם הם סיבה שלא יחרב העולם ויחזור לתוהו ובוהו. ולכך הוכיחה הגמרא מהפסוק 'ורב שלום בניך', שהיה מספיק לכתוב 'ורב שלומם', אלא בניך הוא מלשון בונים שהתלמידי חכמים העוסקים בתורה הם סיבה לעשות שלום בכל העולם בין פמליא של מעלה שלא יקטרגו בפמליא של מטה, וגם הם סיבה שלא תחרב ויחזור העולם לתוהו ובוהו אלא ישאר בנוי וזהו 'בניך' לשון בנין[קמז].

בערוך לנר (כריתות כח: ד"ה אל) ביאר שהגמרא דרשה כן מכפילות 'בניך' שבפסוק, ולכן מפרשת הגמרא 'בניך' הראשון בלשון בוניך על תלמידי חכמים, ודיבר הנביא לישראל שעל ידי 'בוניך' שהם תלמידי חכמים רב שלום בניך שלא בלבד שגדול השלום של תלמידי חכמים עצמם אלא של כל בני ישראל, שמרבים שלום בעולם[קמח].

מדוע נקראים החכמים בוניך

שם. בנפש החיים (שער א ריש פ"ג) ביאר שהקב"ה ברא את האדם והשליטו על הרבה כוחות ועולמות אין מספר ומסרם בידו שיהא הוא המדבר והמנהיג אותם על פי כל פרטי תנועות מעשיו ודיבוריו ומחשבותיו וכל סדרי הנהגותיו הן לטוב הן להיפך, כי במעשיו ודיבוריו ומחשבותיו הטובים הוא מקיים ונותן כח בכמה כוחות ועולמות עליונים הקדושים ומוסיף בהם קדושה ואור, וכמו שהגמרא אומרת שהם נקראים 'בוניך' כי המה המסדרים עולמות העליונים כבונה המסדר בניינו ונותנים בהם רוב כח. ובהפך חס וחלילה על ידי מעשיו או דיבוריו ומחשבותיו אשר לא טובים הוא מהרס כמה כוחות ועולמות עליונים הקדושים לעין ערך ושיעור, או מחשיך או מקטין אורם וקדושתם חס וחלילה ומוסיף כח לעומת זה במדורות הטומאה[קמט].

באבן שלמה (אוירבעך, ד"ה אר"א) ביאר שתלמידי חכמים נקראים בנאים משום שעוסקים בבניינו של עולם ותלמידי חכמים מרבים שלום בעולם כי על ידי תלמוד תורה הם מורידים השפע בעולם. וזה מה שאומרת הגמרא לעיל (יז:) כל העולם כולו ניזון בשביל חנינא בני, כי 'שביל' הוא צינור לעולם בשביל חנינא, וכשיש השפעה בעולם אזי שלום בעולם. ומצינו גבי תרומות ומעשרות שניתנין לכהנים עבדי ה', ואם אין נותנין אז נפסק השפע. ואם כן תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם רק כשנותנים המתנות לכהנים וללוים עובדי ה' והמה אצל ישראל כבנים שאבותיהם מפרנסים אותם, וזה הפירוש אל תקרי 'בניך' אלא בוניך, כשהם בניך אז המה בוניך ומרבים שלום בעולם.

בנהרי אפרסמון (פתיחה לחלק או"ח אות יג) כתב שמה שהתלמידי חכמים נקראים בונים כי על ידם אתה נבנה ועל ידם תרבה חכמתך ונתווסף הידיעה אצלך כדברי רבי (מכות י.) 'ומתלמידי יותר מכולם', ולכן אמר תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, ואף אם לפעמים מחולקים בדעותיהם בענייני תורה ואינם מתאחדים, זה מקשה וזה מפרק זה בונה וזה סותר, אין זה בגדר מחלוקת אלא אדרבה עוד סיבה לשלום לברר ולעמוד על האמת.

הרי שלום זה אחדות ומהו ורב שלום

שם. החתם סופר (ד"ה וכל) הקשה שלכאורה לא שייך 'רב שלום', כי אין שלום אלא אחדות גמור ולא 'רב' מלשון הרבה. ותירץ שכל קושיא היא סתירה וכעין מחלוקת, וכל יישוב ותירוץ הוא בנין הסתירה ועשיית שלום, ויען על כל קושיא יש כמה טעמים ותירוצים בכמה עולמות על פי סתרי תורה ועל פי חקירה ועל פי טבע ועל פי תורה שבעל פה, וכולם אמיתיים הכל נתנו מרועה אחד, על כן זה 'רב שלום בניך' הם התירוצים הבונים סתרי הקושיות והמרבים שלום.

עוד ביאור בפסוק וכל בניך למודי ה'

שם. בריא"ף (סוף ד"ה מרבים) ביאר את הפסוק 'וכל בניך למודי ה'', שלעתיד לבוא החכמים לא ילמדו מפי בשר ודם שלכך תורתם משתכחת, אלא ילמדו מפי הקב"ה ותורתם אינה משתכחת. ואם תאמר מה תועלת יש לאותו שלמד בעולם הזה כיון שלעתיד עתידים ללמוד מפי הקב"ה ויהיו למודי ה'. לזה אמר 'ורב שלום בניך', שהם בוניך המתבוננים בינה בעולם הזה יהא רב שלום בניך שיערה עליהם רוח יתירה ממרום כפי השיעור שלמדו בעולם הזה, על דרך שכתוב (ישעיה יא ט) 'ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים', כל אחד משיג כפי השיעור שלמד בעולם הזה כן תרבה הדעת כמו מי הים שמכסים כל המקומות כפי עומקם אם מעט ואם הרבה.

בפתח עינים (ד"ה אמר) ביאר על פי קושיית המפרשים שיעקב ועשיו חלקו העולמות ועולם הזה שייך לעשיו, ואם כן איך אנו נהנים ומתענגים בעולם הזה. ותירצו שהעולם היה אבד אם לא היינו מקבלים תורה ולכן זכינו בכל. וזה ביאור הגמרא תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם שיוכלו ישראל ליהנות ולהתענג בשבתות וימים טובים, שנאמר 'וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך', קרי בוניך, על דרך שאמרו (ב"ב עח:) 'תִּבָּנֶה בעולם הזה'. וכתוב (תהלים קמז יד) 'השם גבולך שלום חלב חטים ישביעך', ועל ידי לימוד התורה יש רב שלום, לא רק מזונות אלא כל התענוגים וזהו ורב 'שלום בוניך'.

עוד ביאר על פי מה שמבואר בתשובה לאחד מהראשונים[קנ] שנשאל על דבר כתיבת חידושים בחול המועד, וענה שכתוב (תהלים פז ב) 'אוהב ה' שערי ציון', שערים המצויינים בהלכה שמחדשים חידוש בהלכה אותן שערים נאהבים לפני המלך יותר מכל משכנות יעקב, וכל אותם המחשבים מחשבות וסברות בהלכה חמורה ופסקים חמורים אהוב ונחמד לפני המלך, ואם על אבידת כסף התירה תורה בחול המועד מלאכה, כל שכן על אבידת המרגליות יקרות שהם סברות ומחשבות התורה שיש לכתבם. ואפשר שזה שכתוב 'וכל בניך למודי ה'' כנגד רוב ישראל שלומדים בתורה לשמה שנקראים בנים, כמו שכתוב בזהר (משפטים לז:) שמי שעוסק בתורה נקרא בן. אך החשוב יותר הוא העוסקים בהלכה ומפלפלים ועושים בניינים קיימים בסברות ישרות אמיתיות. וזה שכתוב 'ורב שלום' אשר הוא חשוב הרבה וגורם לרוב שלום בניך הבונים בתורה על ידי פלפול אמת יקר בעיני ה' ורב שלום.

על ידי השלום יש כריתת ברית עם ישראל

שם. בישרש יעקב (יבמות קכב: ד"ה אמר) ביאר על פי הגמרא בגיטין (ס:) לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה. וביאר המהר"ל **בתפארת ישראל** (פס"ח) שבתורה שבכתב אינו ניכר הברית עם ישראל כי יש להאותיות חיבור עם הקלף, אבל תורה שבעל פה שהיא רק בפה יש לה חיבור רק עם ישראל, שדבר זה הוא הברית שמחבר שני הדברים יחד. וכמו שבתורה שבכתב אף אם נכתבה כולה בכשרות אם אין כל היריעות תפורים ודבוקים יחד פסולה, כמו כן בתורה שבעל פה אם אין שלום בין ישראל אין הברית שלם. וזה מה שאמר רבי אלעזר תלמידי חכמים מרבים שלום, היינו שזה עיקר יסוד וקיום לתורה שבעל פה. ועל זה מביא את הפסוק 'ורב שלום בניך', אל תקרי 'בניך' אלא בוניך, דהיינו משום שעיקר לשון בנין או סתירה הוא בחיבור או פירוד, שבכינוס וחיבור אבנים זה בזה נעשה בנין, ובהפריד וסתירת האבנים זה מזה הוא סתירה, ואמר אל תקרי 'בניך', היינו שיהיה לישראל כריתת ברית עם הקב"ה להיותם קרוים בנים של מקום על ידי התורה, אלא רק עם תקרא 'בוניך' היינו שיהיו ישראל יחד בחיבור שזהו נקרא בנין ועל ידי זה נקראים בנים.

על ידי השלום בעולם הזה יזכה לשלום שלעתיד לבוא

שם. בכתר ישועה (כריתות כח: ד"ה וכל) ביאר על פי המדרש (ילקוט שמעוני שיר השירים פ"א סי' תתקפא) שכששמעו ישראל (שמות כ ב) 'אנכי ה' אלקיך', נתקע תלמוד תורה בלבם ולומדים ולא שוכחים. וכשאמרו למשה (שם טז) 'דבר אתה עמנו

קמו. **הביאו** גם בישרש יעקב (סי' קלו). קמז. **ועיין** גם תעודת שלמה (חזון, עמ' מ. ד"ה סוף, הובא באסיפת זקנים, פסס, ד"ה אל) מה שהאריך בביאור הגמרא בסנהדרין. קמח. **וכן** ביאר בקדשי דוד (כריתות שם ד"ה אמר). ועיין בחפץ ה' (ד"ה וכל). קמט. **ועיין** שם עוד בארוכה (פ"ג ד וה'). וכן ביאר באדרת אליהו (ד"ה אלא) שהתלמידי חכמים בחידושי תורתם בונים עולמות כידוע, וכן למדנו (מקואות פ"ט מ"ו) 'ושל בנאים' ופירושו תלמידי חכמים [כמבואר בשבת (קיד.)]. קנ. **הובא** בשו"ת מן השמים (סי' לג).

[illegible]עה', חזרו להיות למדים ושוכחים. אמרו למשה הלואי יגלה פעם שניה, הלואי 'ישקני מנשיקות פיהו' כמות שהיה, הלואי יתקע תורתו בליבנו כמות שהיה. אמר להם אין זו עכשיו רק לעתיד לבוא. והנה כל המחלוקת שבתלמוד הוא מפני השכחה, ולכן לעתיד לבוא שנהיה 'למודי ה'' יוסר כל מחלוקת ויהיה רב שלום, וזהו למי שטרח בערב שבת דברי האוסרים ודברי המתירים, ועל ידי זה יזכה לעתיד לבוא להיות מלמודי ה', וזהו תלמידי חכמים הלומדים דברי האוסרים והמתירים מרבים על ידי זה השלום הגמור של לעתיד לבוא להיות למודי ה' יתברך בלי מחלוקת ובהשגת סודות התורה שזהו תענוג הנפלא של עולם הבא, וזהו להעמלים בתורה ומקיימי מצוותיה בעולם הזה שדומה לערב שבת.

בניך מרמז למסכתות בהם מסתיים מאמר זה

שם. באמרי נעם להגר"א (ד"ה ורב) ביאר שיש סימן שאלו ארבע המסכתות 'ברכות נזיר יבמות כריתות' סיום שלהם הוא במאמר זה, וזה תיבת 'בניך' שהוא ראשי תיבות של אלו המסכתות[קנא].

ובערוך לנר (יבמות קכב: ד"ה ורב) ביאר שמסדרי הש"ס מצאו לזה רמז בכפילות המילה 'בניך', והיה לפסוק לסיים 'ורב שלומם', ולא לכפול בניך. ולכן אמרו ש'בניך' מרמז על ארבע מסכתות אלו שראשי תיבות שלהם בניך ושעניינם הוא לתועלת השלום[קנב].

מה כוונת הגמרא בפסוק זה

שלום רב לאוהבי תורתך ואין למו מכשול. הצל"ח (ד"ה שלום) ביאר על פי הגמרא בגיטין (מג.) על הפסוק (ישעיה ג ו) 'והמכשלה הזאת תחת ידך', אין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בהם. והנה המכשול הבא בדברי תורה הוא מאחד משני סיבות, או שלא ירד לעומק הכוונה ולא השכיל בדבר. או מפאת השכחה ששכח מה שלמד. והנה מיעוט ההשכלה בא מפאת שלומד יחידי וכמו שמבואר לעיל (סג:) שאלו שיושבים בד בבד מטפשים. והנה דבר זה עצמו שישב לבד וילמוד הוא מטעם שנאה שבין הלומדים זה את זה, ואמנם על ידי שיש שלום ואהבה בין הלומדים מתוך כך לומדים בחבורה וניצולים מן הטפשות, וכיון שאינם מטפשים אינם שוכחים וניצולים מן המכשלה. וזה כוונת הגמרא שהביאה את הפסוק שעל ידי ש'שלום רב לאוהבי תורתך' מתוך כך 'אין למו מכשול'.

הערוך לנר (יבמות קכב: ד"ה ת"ח) ביאר שמתחילה הגמרא אמרה 'תלמידי חכמים מרבים שלום', והלשון מרבים צריך ביאור שהיה לומר מביאים שלום לעולם. על כן הביאה הגמרא פסוק 'שלום רב לאוהבי תורתך', והיינו שלא די שהת"ח מביא שלום על עצמו על ידי לימודו ועל אחרים אלא עוד נוסף בזה שגורם גם לאחרים שבאים לידי שלום, דהיינו העשירים שאינם עצמם בני תורה אבל מחזיקים ללומדי תורה גם להם יש שלום שכר לפעולתם, וזה מרבים שלום שעל ידי לימודם זוכים גם העשירים שאינם בעצמם למודי ה' אבל הם אוהבי תורה לשלום[קנג].

הכוונה בהבאת פסוק זה

יהי שלום בחילך שלוה בארמנותיך. הצל"ח (ד"ה יהי) ביאר שאחר שלמדנו שתלמידי חכמים מרבים שלום, שלא יקשה לך איך הם מרבים שלום, והלא הם עצמם אין להם מנוחה. לכן הביאה הגמרא פסוק 'יהי שלום בחילך', שאפילו שאתה הולך מחיל אל חיל הוא השלום ומנוחה כי זהו הנחת של תלמידי חכמים.

והערוך לנר (יבמות קכב: ד"ה ת"ח) ביאר משום שנתבאר לעיל שהתלמידי חכמים עושים שלום גם לעשירים מביאה הגמרא פסוק זה שלעשירים יש להם חיל דהיינו עושר וגם ארמונות, וגם אצלם יהא שלום.

מהו שלוה בארמנותיך

שם. הצל"ח (ד"ה שלוה) ביאר שהארמון של תלמידי חכמים הוא הבית המדרש, ובקידושין (ל:) איתא ביאור הפסוק (תהלים קכז ה) 'את אויבים בשער', אפילו האב ובנו הרב ותלמידו העוסקים בתורה בשער אחד נעשו אויבים זה לזה ואינם זזים משם עד שנעשו אוהבים זה את זה, שנאמר (במדבר כא יד) 'את והב בסופה'. וזה מה שהגמרא אומרת 'ושלוה בארמנותיך', שגם בארמון שלהם שנראה מתחילה כאילו הם אויבים סופם שלוה ואהבה.

מדוע הביאה הגמרא פסוקים אלו

למען אחי ורעי אדברה נא שלום בך למען בית ה' אלהינו אבקשה טוב לך. הצל"ח (סוף ד"ה שלוה) כתב שהואיל והביאה הגמרא את הפסוק 'יהי שלום בחילך' הביאה את הפסוקים שאחריו בסיום המזמור.

ובתאוה לעינים (סי' ג) ביאר שתחילה הביאה הגמרא הפסוק 'יהי שלום בחילך' משום שאפשר לומר שהפסוק 'ורב שלום בניך' דהיינו בוניך מדבר בבנין בית המקדש שהרי זה כתוב אחר הפסוק (ישעיה נד יב) 'ושמתי כדכד שמשותיך', שמדובר בבנין בית המקדש. ונחלקו בבבא בתרא (עה.) מהו 'כדכד', אחד אמר שהם וחד אמר ישפה, אמר הקב"ה להוי כדין וכדין. נמצא שהקב"ה כדי לשים שלום בין החכמים העוסקים במקדש שאחד אומר משהם ואחד מישפה בא הקב"ה להטיל שלום בין החכמים ואמר שיהיה נבנה בית המקדש כדברי שניהם. אבל מנין לנו תמיד שתלמידי חכמים מרבים שלום בעולם. לזה הביאה הגמרא את הפסוק 'יהי שלום בחילך שלוה בארמנותיך למען אחי ורעי אדברה נא שלום בך', כי מאותו פסוק נלמד כי בשביל ישראל אפילו שלא יהיו תלמידי חכמים אלא סתם ישראל שנקראים אחי ורעי של הקב"ה, מבקש טוב לירושלים אפילו לא יהיו תלמידי חכמים, וכן 'למען בית ה'' יבקש טוב לירושלים, ואם כן מוכרח לומר כי כשכתוב 'וכל בניך למודי ה'' וקראם בנאים, זהו על ידי שבונים כל העולם שלא ישאר חרב ויחזור לתוהו ובוהו, וזה בזכות תורתם, ולא מדובר בעד בנין ירושלים, כי בעד בנין ירושלים אפילו שלא יהיה בשביל התלמידי חכמים שנחלקו בבניינו הקב"ה בונהו משוכלל ויפה בשביל שני דברים בשביל כללות ישראל שנקראו לו 'אחי ורעי' ובשביל 'בית אלהינו'.

בביאור החתימה בפסוק זה

ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום. הצל"ח (ד"ה וחתם) ביאר ש'עוז' הוא התורה, וכאשר יתן התורה במתנה שוב אין שכחה מצויה ואין מחלוקת בין החכמים ואז 'ה' יברך את עמו בשלום', כי התלמידי חכמים כשיש שלום ביניהם הם מרבים בעולם שלום.

עוד ביאור בשלשת הפסוקים האחרונים

שם. הערוך לנר (יבמות קכב: ד"ה ת"ח) ביאר במה שהגמרא הביאה את שלשת הפסוקים האחרונים, שלכאורה ישאל השואל מה תועלת השלום כל כך שנחשב לדבר מעולה, הלא אפשר להתענג על ה' ולעסוק בתורה ובמצוות כל אחד לעצמו גם אם לא יהיה לו שלום והתאחדות עם אחרים. על זה משיב שלענין שלש דברים השלום מעולה מאוד עד שראוי הוא להנתן לשכר ללומדי ואוהבי תורה. הראשון 'למען אחי ורעי אדברה נא שלום בך', שאף אם הוא לעצמו יכול לבוא לתכלית האושר מבלי שיצטרך לאחרים, מכל מקום אחרים צריכים לו ואם יתפרד לעצמו לא יהיה למושיע לאותם שהם אחיו ורעיו, ואם כן גדול זכותו על ידי השלום שמצדיק את הרבים. והשני 'למען בית אלהינו אבקשה טוב לך' שמבואר ביומא (ט:) שבית שני לא נחרב אלא מטעם שנאת חנם, וכל דור שאין בית המקדש נבנה בימיו כאילו נחרב בימיו, ואם כן צריך להרחיק מאוד שנאת אחים אם ירצה שיבנה בית המקדש, וזה עושה אם יחזיק בקצה האחר שהוא השלום. השלישי 'ה' עוז לעמו יתן', על פי המבואר בעוקצין (פ"ג מי"ב) אמר רבי שמעון בן חלפתא לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום, שנאמר ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום', ויש להבין מהו הלשון כלי מחזיק ברכה. ונראה שידוע מה שאמרו חז"ל (מכות כג:) שרמ"ח מצוות עשה הם כנגד אבריו של אדם ושס"ה לא תעשה הם כנגד גידיו שעל ידי המצוות ושמירה מעבירות מתקן תרי"ג בחינות נפשו. אכן כבר הקשו הרי אי אפשר לכל אחד מישראל לקיים כל תרי"ג מצוות, ואם כן תשאר נפשו פגומה כמו שהגוף פגום אם יחסרו מאבריו וגידיו. ותירצו שכל ישראל חשובים כאיש אחד ואם כל אחד מקיים כל המצוות שעליו מוטלים לעשות אזי נחשבו לו המצוות שקיימו אחרים כאילו קיימם הוא גם כן להשלים נפשו על ידם. אכן זה דווקא כשיש לו שלום עם אחרים שנפשו נדבקה בהם אז נחשבו לו מצוות אחרים כאילו קיימם ומצוותיו כאילו קיימם גם הם, אבל לא כשיש פירוד לבבות ביניהם. וזה מה שאמר התנא לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל, שאף שכבר שנינו (שם) רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות, מכל מקום לא מצא כלי מחזיק ברכה שאחד יחזיק כל הברכות שנשפעות עליו על ידי קיום תרי"ג מצות אלא השלום, שנאמר 'ה' עוז לעמו יתן' על ידי התורה. ושלא יקשה איך אפשר לאחד לקיים הכל. משיב הפסוק 'ה' יברך את עמו בשלום', ועל ידי זה נחשבות לו מצוות אחרים כאילו קיימם גם הוא ונשלמים ישראל בין כולם.

עוד ביאור מדוע הביאה הגמרא פסוקים אלו

שם. באמרי נעם להגר"א (ד"ה שלום) ביאר שבפסוקים שהגמרא הביאה יש בהם חמש שלומות ועם מה שכתוב 'שלוה וטוב' הן שבעה, כנגד שבעה שערים

קנא. **וכן** הביא במראית העין (מו"ק סו: ד"ה אמר) ובאברהם את עיניו (שם) בשם בנין יהושע, ובמנחת יהודה (ד"ה אמר). והוסיף המראית העין ש'בניך' גימטריא חסיד, כי לומד לשמה הוא ת"ח, וכל שאינו לומד לשמה אינו ת"ח. קנב. **וכפי** שהאריך שם הערוך לנר כיצד בכל מסכתא מרומז ענין שלום. ועיין עוד מהרש"א ביבמות (שם ד"ה נסיימה) שעמד על זה מדוע דווקא בארבע מסכתות אלו מסיימים במימרא זו. וראה גם קרן אורה (יבמות קכב: ד"ה סיימה) ובשדה יצחק (ד"ה אמר) ובמעון הברכות (ד"ה אמר) ובפרשת מרדכי (ד"ה מרבים).

קנג. **וכעין** זה ביאר הריא"ף (מו"ק כט. ד"ה י"ג). ועיי"ש מה שביאר את הפסוקים שמביאה הגמרא.

שצריך לעלות לאחר מיתה בשבעה רקיעים, וצריך שיהיה לו שלום, ואם לאו חס וחלילה יהיה נדחה משם, ואם יהיה לו שלום יכול לעלות לשבעה רקיעים ולחזות בנועם ה'.

בחדש האביב (ד"ה אמר) ביאר ש'מרבים שלום' היינו כמה מיני שלום בעולם, שתיבת 'שלום' מתפרש בין על שלום שבין אדם לחבירו בין על שלום טובה וברכה. וזה מה שהגמרא מביאה פסוק 'וכל בניך למודי ה'', שגורמים בניך האחד שיש שלום רב לאוהבי תורתך, וכשיהיה ריב בין אנשים יחדיו למשפט יקרבו לעשות על פי התורה, ועל ידי זה אין למו מכשול. וכן בעון גזל ואונאה על ידי זה יהי שלום בחילך שכתוב שם (תהלים קכב ה) 'כי שמה ישבו כסאות למשפט', וכשממונך בהיתר 'יהי שלום בחילך שלוה בארמנותיך', שכתוב (ירמיה כב יג) 'הוי בונה ביתו בלא צדק'. ועוד 'למען אחי ורעי' כשיושבים ישראל באחוה וריעות מחמת הדין תורה שאיש על מקומו יבוא בשלום, אז 'אדברה נא שלום בך', ועוד 'למען בית ה' אלהינו' שהוא בית המדרש שעוסקין בו בתורה 'אבקשה טוב לך'.

הבן יהוידע (ד"ה תלמידי) ביאר שהגמרא הביאה ארבעה פסוקים של 'שלום' כנגד תורה שבעל פה שיש בה ארבעה חלקים פרד"ס. והביאה הגמרא לאחר מכן פסוק 'אבקשה טוב לך' כנגד תורה שבכתב שכתוב בה (משלי ד ב) 'לקח טוב נתתי לכם', דבר הנמסר מיד ליד שהוא ספר התורה, מה שאין כן תורה שבעל פה אין בה מסירה ביד. ובסוף הביאה הגמרא הפסוק 'ה' עוז לעמו יתן' שבו רמוזים שניהם, 'עז' אות עיי"ן תורה שבעל פה שהוא שבעים פנים, וזיי"ן תורה שבכתב שהיא שבעה ספרים כמו שכתוב (שם ט א) 'חצבה עמודיה שבעה' ודורשים (שבת קטז.) שהם שבעה ספרים.

בשייכות המאמר עם מה שתלמידי חכמים אין להם מנוחה

שם. הבן יהוידע (ד"ה ת"ח) ביאר את סמיכות המאמרים על פי מה שמבואר **בוילקט יוסף** (פינלי, מערכת שי"ן אות כט) **בשם חות יאיר חדש** (עמ' לא. ד"ה הנה) שאין שכר המצוות בעולם הזה מטעם שאין שכירות משתלמת אלא לבסוף, והאדם בכל חייו עודנו שכיר ואחר שימות נשלם זמנו שנעשה חפשי מן המצוות אז נוטל שכרו, וזה דווקא במצוות, אבל שכר תורה ישנו גם בעולם הזה כי מן המצוות נעשה חפשי אחר מיתה ונשלמה פעולתו, אבל מעסק התורה אינו חפשי שגם אחר מותו הנפש תעסוק בתורה למעלה, וכמו שאמרה הגמרא תלמידי חכמים אין להם מנוחה, אם כן כיון שאין לפעולה הזאת סוף יש לו קבלת שכר על תורה גם בעולם הזה. ובזה מתבאר מה שמבואר לעיל (ברכות יז:) שבת קול אומרת 'כל העולם ניזון בשביל חנינא בני', והיינו בשביל זכות תורתו יש לו שכר גם בעולם הזה ויען כי חנינא אינו רוצה שכר בעולם הזה כלל שדי לו בקב חרובין והוא חיות בצמצום, לכן ניזון העולם בזכות תורתו, וממנו לא יחסר כלום אלא אדרבה ירויח שכר רב מהגמילות חסדים שזן את העולם. ולכן אחרי שאמרה הגמרא שתלמידי חכמים אין להם מנוחה שבזה יש שכר מן תורתם גם בעולם הזה הביאה הגמרא את המאמר שתלמידי חכמים מרבים שלום בעולם דהיינו השפע והטובה מכונה בשם שלום שהעולם נזונים בזכותם[קיד].

בשייכות המאמר עם הנפטר מחבירו

שם. בחדשים גם ישנים (ד"ה תלמידי) ביאר שהגמרא הביאה מימרא זו להסמיכה למה שלמדנו לעיל הנפטר מחבירו יאמר לו לך לשלום ועל ידי זה יעשה ויצליח, ותלמידי חכמים שיודעים ממאמר זה ומקיימים אותו אם כן הם מרבים שלום בעולם שיוסיף כל אחד בשלימות לעלות מעלה מעלה ולילך מישיבה לישיבה וממדרש למדרש.

בטעם שסיימה הגמרא את המסכת במימרא זו

שם. המהרש"א (ח"א ד"ה ת"ח) ביאר בטעם שסיימה הגמרא את המסכתא במימרא זו, לפי שבכל מסכת זו התפילות והברכות הנזכרות בה הם תיקון דרבנן, וטעמם להרבות בזה שלום בעולם, דהיינו בין ישראל לאביהם שבשמים, ואל תקרי 'בניך' אלא בוניך, כי אלו התפילות והברכות הם קיומו של עולם תחת העבודה. וכן כל הפסוקים שהגמרא מביאה מורים על כוונה זו[קנה].

בסמיכת חכמים (ד"ה אמר) ביאר את מאמר זה בסיום המסכת על פי הגמרא לעיל (לה:) כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאילו גוזל להקב"ה וכנסת ישראל. והטעם הוא כי אינו יורד הטל לברכה והפירות לוקים, ונקרא גוזל ישראל שגורם רעב. ואומרת הגמרא (שם) שתקנתו שילך לחכם וילמדנו הלכות ברכות. ומבואר עוד בבבא מציעא (נט.) שכשנשלם השעורים בבית יש מריבה בבית. והוא שנהנה בלא ברכה גרם לזה שאין שעורים שהפירות לוקים. ולכן מסיימת הגמרא במימרא זו שכל המסכת מדברת שצריך לברך על כל דבר לפי שאסור ליהנות בלא ברכה שנקרא גזלן ונולד קטטות ומריבות מחמתו, והתקנה שילך לחכם. ולזה מסיימת הגמרא שתלמידי חכמים מרבים שלום בעולם המלמדים סדר הברכות אז יורד הטל לברכה והתבואה מתברכת ואין מריבה, וזהו השלום שמרבים בעולם[קיו].

בברכת יעקב (טור, ד"ה אמר) ביאר על פי דברי הגמרא לעיל (כ:) על מה שכתוב (במדבר ו כו) 'ישא ה' פניו אליך וישם לך שלום', שאמר הקב"ה איך לא אשא פנים לישראל, אני כתבתי (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת', והם מחמירים על עצמם עד כזית עד כביצה. ולזה מסתיימת המסכתא במאמרו של רבי חנינא שתלמידי חכמים מרבים שלום בעולם כי אשר הוסיפו להחמיר לחייב ברכת המזון עד כזית ועד כביצה הועילו בזה להרבות השלום שמפני זה הקב"ה נושא פנים לישראל לשים להם שלום. וגם בתקנות שאר הברכות שלפניה הועילו בזה ריבוי שלום כדברי **המעון הברכות** לעיל.

הצל"ח (ד"ה אמר) ביאר על פי מה שהתנא פתח את המסכתא הראשונה בשם 'ברכות', והוא על פי **הבה"ג** שפתח את ספרו (בהקדמה) בברכת התורה מילה במילה[קיז]. וכוונתו לפי שעיקר תכלית הלימוד הוא על מנת שיהיו הדברים על לבבו לזכרון ולא ישכחם כי השוכח איזה תכלית תועלת באה לו מלימודו. וברכת התורה היא סגולה נפלאה שלא ישכח מה שילמד, וראיה מגמרא בנדרים (לח.) אמר רבי יוחנן בתחילה היה משה למד תורה ומשכחה עד שניתנה לו במתנה, הרי שאם התורה היא של הלומד במתנה אינו משכחה. ובעבודה זרה (יט.) איתא אמר רבא בתחילה נקראת [התורה] על שמו של הקב"ה ולבסוף על שמו, והביאור הוא על פי הגמרא לעיל (לה:) שרבי לוי הקשה שכתוב (תהלים כד א) 'לה' הארץ ומלואה', וכתוב (שם קטו טז) 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'. ותירצה הגמרא כאן קודם ברכה כאן לאחר ברכה. הרי שעל ידי הברכה זוכה בדבר שהוא מברך עליו שיהיה שלו, ואם כן זו כוונת רבא בתחילה קודם שבירך ברכת התורה נקראת תורת ה', ולבסוף היינו אחר שבירך ברכת התורה זוכה בה להיות שלו ונקראת תורתו. והנה בעוד שלא זכה האדם בתורה להיות נחשבת שלו ודאי הוא שוכח שלא עדיף ממשה שקודם שניתנה לו התורה במתנה היה לומד ומשכחה, אבל על ידי הברכה הוא זוכה בה וקונה קנין תורה להיות נחשבת שלו ואינו שוכח ומתקיים תלמודו בידו. וזו כוונת הבה"ג שכתב ברכות התורה בתחילת ספרו כדי שהלומד בו אחר שבירך יתקיים בידו להיות לזכרון תמיד.

ובזה מבואר מה דאיתא בנדרים (פא.) מפני מה אין תלמידי חכמים מצויין לצאת תלמידי חכמים מבניהם, אמר רב יוסף שלא יאמרו תורה ירושה היא, רבינא אמר שאין מברכים בתורה תחילה, דאמר רב יהודה אמר רב מאי דכתיב (ירמיה ט יא) 'מי האיש החכם ויבן את זאת וגו' על מה אבדה הארץ', דבר זה נשאל לחכמים ולנביאים ולא פירשוהו עד שפירשו הקב"ה 'על עזבם את תורתי', שלא בירכו בתורה תחילה. ולכאורה קשה למה העונש על שלא בירכו דווקא שלא יצאו תלמידי חכמים מהם. ועוד למה לא ידעו נביאים וחכמים למצוא טעם על מה אבדה הארץ, הרי בבית ראשון היה שלש עבירות חמורות כמבואר ביומא (ט:)[קנח]. ונראה על פי המבואר במדרש (ב"ר לח ו) גדול השלום שאפילו ישראל עובדים עבודה זרה ושלום ביניהם כביכול אינו יכול לשלוט בהם, ולא כשהם חלוקים, שגדול השלום ושנאוי המחלוקת. והנה תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, ובשעת חורבן בית ראשון איזה שנים קודם החורבן היה בירושלים החרש והמסגר, ובבית שני היו גדולי התנאים. וזהו תמיהת הפסוק 'על מה אבדה הארץ', שכיון שהיו בהם גדולי החכמים ודאי הרבו שלום בעולם שזה דרך התלמידי חכמים, וכיון שהיו מרבים שלום בעולם אם כן אפילו עבדו עבודה זרה אינו יכול לשלוט בהם. ולכן השיב הקב"ה 'על עזבם את תורתי', ובזה רמז שלא היו יכולים החכמים ההם להרבות שלום בעולם, שזה רק כשיש שלום בין התלמידי חכמים בעצמם, אבל אם חס וחלילה קטגוריא בין החכמים והם בעצמם יש מחלוקת ביניהם איך יתקבלו דבריהם אצל בני דורם. ובסנהדרין (פח:) מבואר מתחילה לא היו מרבים מחלוקת בישראל אלא בית דין של שבעים ואחד יושבים בלשכת הגזית ודנים, משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שימשו כל צרכם רבו מחלוקת ונעשה תורה כשתי תורות. הרי שעל ידי שלא שימשו כל צרכם גברה השכחה ושכחו איך היתה הקבלה רב מפי רב, וכשרבתה המחלוקת בין התלמידי חכמים לא היו יכולים להרבות שלום בעולם. והנה אם היתה התורה ניתנת בלימודם במתנה אז לא היתה שכחה שולטת בהם כמבואר לעיל, ואמנם על שלא בירכו בתורה תחילה נשארה התורה תורת ה' ולא תורתם,

[קנד] **ובזה** ביאר גם בכבוד הבית (ד"ה אמר) מה שלמדנו לעיל (סא:) שרבי עקיבא מסר עצמו בתורה על קידוש ה', והרי כתוב (ויקרא יח ה) 'וחי בהם' ולא שימות בהם. וביאר כי 'וחי בהם' לא שייך בתורה, שדווקא במצות שנעשה אחר כך חפשי מן המצוות ולא שייך כלל שום מצוה רק כאן בעולם הזה שהוא נקרא עולם המעשה ונברא בשביל זה נאמר 'וחי בהם', ויש לחלל שבתות בשביל שיעשה מצוות. אבל בתורה שגם בעולם הנשמות יש תלמוד תורה הרבה אין כלל זה של 'וחי בהם'.

[קנה] **כעין** זה ביאר הערוך לנר (יבמות קכב: ד"ה ורב) שמסכת ברכות מדבר מדיני קריאת שמע תפילה וברכות להתאחד האדם עם בוראו בכל ענייני חייו הוא ענין שלום שבין הקב"ה לאדם. על דרך הכתוב (ישעיה כז ה) 'יעשה שלום לי'.

[קנו] **וכן** ביאר במשבצי שלמה (מינלברג, ד"ה סיום, עמ' רב). ועיין עוד שם. ועיין במעון הברכות (שם) בסיום דבריו עוד בטעם שמאמר זה הובא בסוף המסכתא. וראה גם בכבוד הבית (ד"ה א"ר אלעזר) ובעינים למשפט (ד"ה ת"ח) בארוכה.

[קנז] **ועיין** בתוספות יום טוב (בתחילת הפתיחה למסכת) מה שביאר בזה.

[קנח] **והצל"ח** הקשה שם עוד כמה קושיות על דברי הגמרא בנדרים.

ולכן שכחו מה שלמדו וגברה המחלוקת ביניהם. ואם היו מברכים תחילה אז היתה התורה נקראת שלהם, ואז אף אם היו עוברים על התורה אף על פי כן לא היה שייך לומר שעברו על תורת ה', אבל היה שייך לומר שעברו על תורתם בעצמם שכבר נקראת תורה שלהם. ומעתה מבוארים דברי הגמרא בנדרים שלכן לא יוצאים בנים תלמידי חכמים שלא יאמרו ירושה היא ושאין מברכים בתורה תחילה, והיינו שדבר שלו יכול הוא להוריש לבניו וכן דבר הניתן לו במתנה וכבר זכה בו הרי הוא שלו להוריש לבניו אבל דבר שאינו שלו אינו יכול להוריש לבניו, ולכן אמר רבינא כיון שלא בירכו בתורה תחילה ולא זכו בה במתנה נשארה תורת ה' ואין אדם מוריש לבניו דבר שאינו שלו.

ולכן גם התנא פתח את המסכת הראשונה בשם 'ברכות' משום שהיתה כוונתו במה שסידר המשנה שתהיה סדורה בפי כל החכמים ולא תשתכח מהם, ואמנם נתיירא פן תשתכח, לכן קרא שם המסכתא ברכות להזכירם שיברכו ברכות התורה על ידי שם זה ועל ידי זה תנתן להם התורה במתנה ולא תשתכח מהם. וזה מה שרבינא ורב אשי סיימו את המסכתא תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, להורות שתלמיד חכם הכל תלוי בברכת התורה ואפילו בתחילת לימודו אם מברך ברכת התורה תחילה כבר הוא תורתו ולומד ואינו שוכח וגם הוא יכול להרבות שלום בעולם על ידי ברכת התורה, שנאמר 'וכל בניך למודי ה'', אפילו התלמידים גם כן גורמים לכך.

ובזה מבואר דרשת הגמרא 'ורב שלום בניך' אל תקרי 'בניך' אלא בוניך, שמילת בניך היא מיותרת כיון שבתחילת הפסוק נאמר 'וכל בניך', והיה די שיסיים 'ורב שלום'. ונראה שהפסוק מבשר לאותם תלמידי חכמים שגם בנים שיולידו יהיו גם כן תלמידי חכמים, ולכן 'בניך' שכתוב בתחילת הפסוק מבשר ואומר 'ורב שלום בניך'. וזה אומרת הגמרא אל תקרי 'בניך' אלא בוניך, שזה ידוע מסברא שכל המחלוקת היא הריסה וסתירה וממילא השלום הוא הבנין כי עיקר הבנין הוא חיבור האבנים יחדיו, ולכן המצורע שהוא בעל לשון הרע וגורם מחלוקת העונש על זה שבא נגע בביתו ובא נתיצת הבית עציו ואבניו. והנה במה שאמרו כאן שהבנים יהיו גם כן תלמידי חכמים זה לכאורה נגד מה שאמרו שאין מצויין תלמידי חכמים להיות גם בניהם תלמידי חכמים, ולכן אמר אל תקרי 'בניך', כיון שאיך אפשר לקרוא 'בניך', הרי הבנים אינם חכמים ואין הם מרבים שלום. אמנם הטעם לזה הוא מחמת שאין מברכים בתורה תחילה ואל תקרי 'בניך' אלא בוניך שהם גורמים שלום שהוא הבנין, ובודאי יש בין התלמידי חכמים עצמם שלום שלא שכחו לימודם ומכלל שניתן להם התורה במתנה שברכו בתורה תחילה, ושפיר יש להם גם בנים תלמידי חכמים[קנט].

אימרה נוספת בגמרא

שם. הראשונים[קס] הביאו גירסא ישנה על הפסוק (תהלים קמ ח) 'סכותה לראשי ביום נשק', אמר רבי יוחנן אלו ימי ניסן וימי תשרי שנושקין זה את זה, ופירוש רש"י שאלו התלמידים היו נושקים זה את זה כשהולכים איש איש למקומו בניסן לאסוף הביתה תבואה ובתשרי לאסוף בו יין ושמן, כמבואר לעיל (לה:) שרבא אמר לתלמידיו שלא יתראו לפניו לא בימי ניסן ולא בימי תשרי שלא יטרדו במזונותיהם כל השנה, ולפי שמהלכים בדרכים צריכים שמירה ונותנים הודאה לה' יתברך שהצילם והחזירם לשלום. וזה הכוונה 'סכותה לראשי ביום נשק'. אלא **שרבינו תם** פירש[קסא] ש'יום נשק' אלו ימים שהימים והלילות שוים והיינו שנושקין זה לזה. וכן הוא במדרש (ילקוט שמעוני תהלים רמז תתפפח) 'ביום נשק', שנושקים ימים ולילות, כלומר ימי ניסן ולילותיו ויומי תשרי ולילותיו וימי דין הם, בפסח על התבואה והם חיי הנפש, ובתשרי דין על כל העולם, ובהם 'סכותה לראשי' בימים שהכל נידונין בהם. והביאו עוד מהירושלמי (יבמות פט"ו ה"ג) אמר רבי יוסי בר בון 'סכות לראשי ביום נשק', שהקציר נושק את החורף. דבר אחר זה נשקו של גוג ומגוג. דבר אחר 'ביום נשק' ששני עולמות נושקין זה את זה העולם הזה יוצא והעולם הבא נכנס. ושמא פירוש 'שנושקין זה את זה' היינו קציר נושק את החורף שמוזכר בירושלמי, ובשניהם יש חיי נפש בפסח על התבואה ובתשרי יין ושמן, ובהם 'סכותה לראשי ביום נשק'.

ובפתח עינים (ד"ה כתוב) כתב שנראים הדברים שבגמרא של רש"י היה כתוב דרשה זו כאן, ולכן פירשה על התלמידים שנושקין זה את זה, שאם כפירוש רבינו תם מדוע כתוב דרשה זאת כאן, וכי מה ענין ימי הדין שנושקין זה את זה לכאן[קסב].

קנט. **ובזה** ביאר מה שהגמרא כאן מסיימת אל תקרי בניך אלא בוניך, ובשאר מסכתות שיש סיום מאמר זה בגמרא [יבמות נזיר כריתות] לא מסיימים כלל 'אל תקרי'. וגם הוא ללא צורך שהרי כתוב בהדיא 'למודי ה'' והם התלמידי חכמים. וגם קשה ממה נפשך אם 'אל תקרי' הוא בטוח לנו שודאי היינו בוניך אם כן למה הביאה הגמרא את רישא דקרא, והלא מסוף הפסוק משמע 'ורב שלום בניך' על כרחך על ידי הבונים שהם תלמידי חכמים הוא רב שלום. ואם הקרי אינו בטוח שמי יאמר שקורים בוניך אם כן מנין באמת שקורים בוניך. ולפי מה שנתבאר ניחא שבשאר מסכתות אין רצונו רק גוף עצם הדבר שתלמידי חכמים מרבים שלום, ואם כן לא היה צריך לומר אל תקרי שהרי בגוף הפסוק מפורש שאותם בנים הם למודי ה' ועליהם מסיים הפסוק 'ורב שלום בניך', אבל כאן בברכות רצונו לרמז כאן על קריאת המסכתא ברכות שהיא לעורר על הברכה דהיינו ברכת התורה תחלה, ועל זה מביא ש'בניך' שכתוב בסוף הפסוק היינו בנים של בניך הנאמרים ברישא שהתלמידי חכמים הולידו גם כן בנים תלמידי חכמים, ובזה אמר אל תקרי שאי אפשר לקרות בניך אלא אם כן קורים בוניך שבונים העולם על ידי השלום שלא רבתה המחלוקת גם ביניהם עצמם כי לא נשכח מהם דבר על ידי הברכה שבירכו תחילה. ועיין עוד ערוך לנר (כריתות כח: ד"ה אל) שהאריך בדברי הגמרא בנדרים ובמאמר של רבי חנינא. וראה בחידושי מהרמ"י (גרודנ"יק, ד"ה בסוף) שהאריך בדברי הצל"ח.

קס. **תוספות** הרא"ש (סוף המסכתא ד"ה כתוב) ותוספות רבינו יהודה החסיד (שם) והובא בפתח עינים (ד"ה כתוב) בשם תוספות ישנים.

קסא. **והובא** דבריו בספר הישר (סי' תכ). וכן ביאר בדרשות ר"י אבן שועיב (ח"ב דרוש לראש השנה, עמ' תלז בהו' המדשות).

קסב. **ועיין** דקדוקי סופרים בחגיגה (כז. הערה ה) שהביא מאמר זה בכמה כתבי יד סמוך למימרא של רבי אלעזר ברבי חנינא שתלמידי חכמים מרבים שלום בעולם.

אוצר עיונים

אוצר מקיף המכיל
את כל גדרי הדינים
של הערכים במסכת
על יסודותיהם וטעמיהם
ערוכים בשפה בהירה
ומשובבת לב

מערכה א

חובת קריאת שמע ועונתה.................. א

א. האם חובתה מן התורה או מדרבנן / **ב.** שיעור חיובה מן התורה / **ג.** גדר המצוה / **ד.** זכירת יציאת מצרים / **ה.** קריאתה בלא ברכות או שלא בעונתה / **ו.** אימתי היא עונתה / **ז.** האם סוף זמנה ביום מן התורה

מערכה ב

סמיכות נאולה לתפילה................. יח

א. מקור ההלכה וטעמה / **ב.** גדר ההלכה / **ג.** בתפילת ערבית / **ד.** בשבת / **ה.** גאולה אריכתא / **ו.** דיני הפסק

מערכה ג

חובת קריאת התורה................. כז

א. מקור ההלכה / **ב.** האיסור לצאת מבית הכנסת בשעת קריאת התורה / **ג.** האיסור לדבר בשעת הקריאה / **ד.** גדר החיוב בקריאת התורה / **ה.** דין ציבור בקריאת התורה / **ו.** דין העולה לתורה ושליח ציבור קורא / **ז.** חיוב הברכות בקריאת התורה / **ח.** עמידת השומעים בשעת קריאת התורה

מערכה ד

תפילה בציבור וחזרת הש"ץ................. מ

א. אין דבר שבקדושה פחות מעשרה / **ב.** בתפילת שמונה עשרה / **ג.** גדר החיוב / **ד.** האיסור לזלזל / **ה.** אופן התפילה בציבור / **ו.** רוב מנין / **ז.** חזרת הש"ץ / **ח.** טעם חזרת הש"ץ בזמנינו / **ט.** מקומות שהבקי יוצא בחזרת הש"ץ / **י.** גדר תפילת הש"ץ

מערכה ה

ברכת התורה................. נד

א. מקור ההלכה / **ב.** האם חובת הברכה מדאורייתא או מדרבנן / **ג.** מעלת ברכת התורה / **ד.** נשים בברכת התורה / **ה.** הלימוד המחייב בברכה / **ו.** צורת הלימוד המחייב בברכה / **ז.** נוסח הברכה / **ח.** דיני הפסק בברכה / **ט.** הפסק שינה

מערכה ו

קריאת שמע וברכות................. עא

א. קרא ולא השמיע לאזנו / **ב.** הרהור / **ג.** כוונת הלב / **ד.** בכל לשון / **ה.** שיבוש הקריאה

מערכה ז

מצוות צריכות כוונה................. פה

א. מקור ההלכה / **ב.** האם צריכות כוונה מן התורה / **ג.** גדר ההלכה / **ד.** ביאור המחלוקת האם צריכות כוונה / **ה.** אופן הכוונה / **ו.** נתכוין שלא לצאת / **ז.** באכילה / **ח.** מצוות דרבנן / **ט.** תנאי / **י.** מצוות שבין אדם לחבירו / **יא.** כוונות אחרות מלבד הכוונה לצאת ידי חובה

מערכה ח

מצות הלל................. קז

א. האם המצוה מן התורה / **ב.** ראיות הראשונים שחיוב הלל מן התורה / **ג.** האם הלל מדין שמחה / **ד.** האם פרסום הנס הוא חובה מן התורה / **ה.** דין קריאה ודין שירה בהלל

מערכה ט

קריאת ההלל וברכותיו................. קכה

א. ימים שגומרים ושאין גומרים בהם את ההלל / **ב.** בראש חודש / **ג.** השיטות באמירת הלל בלילי פסחים / **ד.** טעם הסוברים שאין מברכים כלל / **ה.** הלל בשחיטת פסחים

מערכה י

עוסק במצוה פטור מן המצוה................. קמד

א. מקור ההלכה / **ב.** טעם הדין / **ג.** גדר הדין / **ד.** אם אפשר לקיים שתיהן / **ה.** עוסק במצוה דרבנן / **ו.** עוסק במצוה קיומית / **ז.** עוסק בספק מצוה / **ח.** הפסיק וקיים מצוה אחרת / **ט.** אם פטור ממצות לא תעשה / **י.** עוסק בתלמוד תורה

מערכה א

חובת קריאת שמע ועונתה

א. האם חובתה מן התורה או מדרבנן / **ב.** שיעור חיובה מן התורה / **ג.** גדר המצוה / **ד.** זכירת יציאת מצרים / **ה.** קריאתה בלא ברכות או שלא בעונתה / **ו.** אימתי היא עונתה / **ז.** האם סוף זמנה ביום מן התורה

פתיחה

מצות קריאת שמע מתקיימת בקריאת שלושת הפרשיות בשחר ובערב, ונחלקו הראשונים במידת החיוב מן התורה, האם די בפסוק ראשון של שמע ישראל, או שצריך לכל פרשה ראשונה, או לכל הפרשיות. ומסוגיות הגמרא עולה הנדון מהו גדר המצוה, האם הוא כלימוד פרשה מן התורה וכמצות תלמוד תורה, או שהוא כקבלת מלכות שמים וכמצות האמונה ביחוד שמו יתברך, או שהיא מצוה חדשה שאינה כלולה בתלמוד תורה או יחוד השם. עוד דנו המפרשים האם הזכרת יציאת מצרים היא מצוה בפני עצמה, או ששייכת ל'מטבע קריאת שמע' ונחשבת כחלק ממנה.

ויש לדון בקורא שמע בלא ברכותיה האם מגרע באיכות קיום המצוה או שהקריאה והברכות שתי מצוות נפרדות הן. נדון נוסף מצינו אימתי היא עונת הקריאה, והאם היא מן התורה או מדרבנן, והקורא שלא בעונתה האם מקיים מצוה אלא שאינה מצוה מושלמת, או שלא קיים כלום.

א. האם חובתה מן התורה או מדרבנן

כיצד נמנית ע"י מוני המצוות

הרמב"ם בספר המצוות (מ"ע ב) מונה מצות האמונה ביחוד השם, וכתב שמקור המצוה הוא מה שנאמר (דברים ו ד) 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד', והוסיף 'ויקראו גם כן זאת המצוה מלכות שמים, כי הם יאמרו 'כדי לקבל עליו עול מלכות שמים' רצו לומר להודות ביחוד ולהאמינו'. וכוונתו ששנינו (יג.-:) שפרשה ראשונה של שמע נקראת קבלת עול מלכות שמים, והטעם שקבעו חכמים לקראה קודם פרשה שניה של 'והיה אם שמוע' הוא כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים, ומוכח שמהות המצוה היא לקיים דבר זה, ולא בקריאת הפרשה לחוד כקורא בתורה.

והרמב"ם הוסיף וכתב (שם י) 'שצונו לקרוא קריאת שמע בכל יום ערבית ושחרית והוא אמרו ודברת בם בשבתך בביתך', ומתבאר מדבריו שמנאם כשתי מצוות: א. קבלת עול מלכות שמים, ב. לקרוא קריאת שמע[א].

החינוך (מצוה תכ) מונה מצות קריאת שמע שחרית וערבית, וביאר ששורש המצוה הוא שרצה השם לזכות עמו שיקבלו עליהם מלכותו ויחודו בכל יום ולילה כל הימים שהם חיים. והוסיף שכאשר קורא בכוונת הלב הוא מחזק בדעתו את האמונה, ועל ידי זה זוכה להנצל מן החטא באותו יום, ולכך צריך לקרוא פעם אחת ביום לשמירת מעשיו בכל היום, ופעם אחת בלילה לשמירת מעשיו בלילה. והנה החינוך מנה לחוד את מצות האמונה ביחוד השם (מצוה תיז) שנצטוינו בה בפסוק 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' ואת מצות תלמוד תורה (מצוה תיט) שנצטוינו בה בפסוק 'ושננתם לבניך'. ומתבאר מכך שקריאת שמע היא מצוה נפרדת.

הרמב"ן במנין המצוות (שכחת העשין, מ"ע ב) הוסיף שיש למנותן כשתי מצוות, קריאת שמע של ערבית, וקריאת שמע של שחרית, לפי שזמנה של זו אינו כזמנה של זו, ואינן מעכבות זו את זו[ב]. אולם הרמב"ם והחינוך לא מנאום אלא כמצוה אחת, ומשום שזו מצוה אחת המתקיימת פעמיים בכל יום, בערב ובבוקר.

השיטה שהיא ממצות האמונה ביחוד השם

הרשב"ץ בזוהר הרקיע (עשה יב) הביא דעת הבה"ג שלא מנה מצות האמונה ביחוד השם, ומנה למצות קריאת שמע, וביאר הרמב"ן (השגות לספר המצוות עשה א) שדעתו היא שאין למנות את האמונה כמצוה פרטית, לפי שהיא מצוה כללית השייכת לכל קיום מצוות התורה, והיא שורש שממנו נולדו שאר המצוות. וכתב הזוהר הרקיע שיש לומר כעין דבריו, שכיון שענין האמונה ביחוד השם, וקבלת מלכות שמים בקריאת שמע, הן ענין אחד, לפיכך לא נמנית מצות האמונה שהיא מצוה כללית, אולם את קריאת שמע שהיא מצוה פרטית יש למנות לחוד[ג].

והגרי"פ פערלא (על הרס"ג עשין ג-ד עמ' 144-146) ביאר ששיטת הגאונים [הבה"ג ורס"ג] ששלושת המצוות: א. האמונה, שנאמרה בעשרת הדברות 'אנכי ה' אלהיך' (שמות כ ב) ב. יחוד שמו, שנאמר בפסוק 'שמע ישראל', ג. קריאת שמע שחרית וערבית, כולן נכללות במצוה אחת, משום שאף קריאת שמע יסודה הוא קבלת עול מלכות שמים, שהיא אמירת האמונה ויחוד שמו, בפה. והביא לכך ראיה מהמדרש (דברים רבה פ"ב פל"א) 'ומהיכן זכו ישראל לקרות שמע, אמר רבי פנחס בר חמא ממתן תורה זכו ישראל לקרות שמע, כיצד את מוצא, לא פתח הקב"ה בסיני תחלה אלא בדבר זה, אמר להם שמע ישראל אנכי ה' אלהיך, נענו כולן ואמרו ה' אלהינו ה' אחד ומשה אמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'. הרי שפסוק שמע ישראל שייך לדברה של 'אנכי'[ד].

השיטה שהיא ממצות תלמוד תורה

שיטה אחרת מצינו ברבינו יונה (כא. ד"ה אמר) שכתב לדעת שמואל שקריאת שמע מדרבנן, שאף שכתוב בתורה 'ובשכבך ובקומך', סבר שמואל שלא אמרה תורה לקרוא דווקא את פרשת שמע, אלא שיקרא בתורה בכל מקום שירצה, ומה שאנו קורין זאת הפרשה דווקא אינו אלא מדרבנן. והשאגת אריה (שו"ת סי' א) ביאר בזה בהרחבה שהיא חובה מן התורה לקרוא איזו פרשה מתוך התורה, פעמיים ביום בערב ובבוקר, וחייב לקרוא זאת דווקא בזמנה, וחכמים קבעו לקרוא דווקא את שלושת הפרשיות הללו, משום הטעמים ששנינו (יג.) לקבלת מלכות שמים, ועול מצוות, וזכירת יציאת מצרים[ה]. ומתבאר מדברי רבינו יונה והשאגת אריה שעיקר המצוה הוא בקריאת פרשה מן התורה, בתורת תלמוד תורה[ו], וקביעת חובה זו היא חובה הנוספת על עיקר המצוה של תלמוד תורה שאין לה שיעור, וכאן קבעה התורה מידה לכך, שאינו רשאי להפטר מקריאת פרשה אחת בבוקר ובערב, והיא חיוב גמור[ז].

כעין זה מצינו בירושלמי (פ"א סוף ה"ב ח:) שהקשו על מי שתורתו אומנותו כיצד אינו מפסיק לקריאת שמע, וכי אינו מפסיק מלימודו כדי לקיים מצוה שזמנה עובר, ותירצו שאף היא 'שינון היא', אלא שבעונתה היא חביבה מדברי תורה, וביאר הקרן אורה (יא. אות טו, יז) שכוונתו לכך שמהות המצוה היא משום לימוד תורה, וזו החובה שכתובה בפסוק 'ושננתם לבניך ודברת בם', ומן התורה היה רשאי לקיים זאת כרצונו, וחכמים קבעו לזה מדה מכח הפסוק 'והגית בו יומם ולילה' שיקרא פעמיים, אחת ביום ואחת בלילה. ולפיכך מי שתורתו אומנותו רשאי שלא להפסיק מפני שאינו מבטלה אלא מקיימה במה שלומד דבר אחר[ח].

קושית הלחם משנה

הלחם משנה (תפילה פ"א ה"א) הקשה על לשון הרמב"ם בתחילת הלכות קריאת שמע, שאילו בתחילת הלכות תפילה, פתח בלשון 'מצות עשה להתפלל בכל יום שנאמר 'ועבדתם את ה' אלהיכם', מפי השמועה למדו שעבודה זו היא תפלה וכו', ואילו בתחילת הלכות קריאת שמע פתח בלשון

א. ומלבד אלו, מנה הרמב"ם (ספר המצוות מ"ע יא) למצות תלמוד תורה כמצוה בפני עצמה, ומוכח שמצות קריאת שמע אינה נכללת לא בתלמוד תורה, ולא בקבלת מלכות שמים.

ב. כוונת הרמב"ן להוכיח מכך, שאין זה כשני חלקים של מצוה אחת, שאם כל קריאה היא רק חלק מהמצוה נמצא שבקריאה אחת בלבד, לא קיים מצוה שלמה, ואם החסיר אחת מהן לא קיימה כראוי, ומדוע אין זה מעכב את חבירתה, כמו אילו לא קרא את כל הפרשיות שנחשב כעשיית חלק מהמצוה בלבד, ואין זה קיום המצוה כתיקונה, אלא ודאי שהן אינן שייכות כלל אחת לחבירתה, ואין זה מגרע בה כלום.

ג. ומשמע מדבריו שאין מקום למנות את שתיהן כשתי מצוות נפרדות, אלא שתיהן נכללות בענין אחד, ומכל מקום נמנית קריאת שמע ולא אמונת היחוד, מהטעם הנזכר.

ד. אכן הרמב"ם חולק כפי שהובא לעיל, שיש למנותם כמצוות נפרדות, ומצינו כן להאבן עזרא (יסוד מורא, שער ו-ז) שאף הוא מונה ג' מצוות נפרדות: א. קריאת שמע, ב. אמונה, ג. יחוד השם.

ה. כעין זה הוכיח הקרן אורה (יא. אות יז) מדברי הירושלמי (פ"א ה"ה) 'מפני מה קורין שתי פרשיות הללו בכל יום רבי לוי ורבי סימון, רבי סימון אמר מפני שכתוב בהן שכיבה וקימה, רבי לוי אמר מפני שעשרת הדברות כלולים בהם', וקשה מהי השאלה מפני מה קורים פרשיות הללו והרי התורה קבעה לקרוא כך, אלא מוכח שחכמים הם שקבעו את קריאת הפרשיות האלו, ומן התורה מקיים חובתו אף בפרשיות אחרות בתורה.

ו. והקרן אורה (יא. אות א) כתב שלכאורה כיון שגדר החיוב הוא 'תלמוד תורה', רשאי לצאת אף בתורה שבעל פה ולא רק בתורה שבכתב, שהרי חובת לימוד היא. וראה להלן שהובא מה שהקשה על שיטת השאגת אריה.

ז. וציין השאגת אריה לגמרא בנדרים (ח.) שאין שיעור לחיוב לימוד התורה, ורשאי להפטר בקריאת שמע שחרית וערבית, ולפיכך אם נשבע שישנה פרק זה אין זה כנשבע לקיים את המצוה לפי שלא היה מחויב בכך, ומוכח שאדם מקיים בקריאת שמע את מצות תלמוד תורה.

ח. ואף שאינו מקיים את המצוה שחכמים קבעו לקרוא דווקא פרשיות הללו, פטרו אותו חכמים

'פעמים בכל יום קוראין קריאת שמע בערב ובבקר שנאמר ובשכבך ובקומך', ולא כתב 'מצות עשה לקרוא קריאת שמע וכו', אלא כתב רק שקוראים שמע פעמיים ביום. ובמעשה רוקח (ק"ש פ"א ה"א ד"ה פעמים, תפילה פ"א ה"א) הוסיף שמדקדוק זה יש מקום ללמוד שאין זו מצות עשה מיוחדת על קריאתה, אלא שהוא דין מן התורה, ואפשר שנכלל במצוה אחרת.

והלחם משנה תירץ, שהרמב"ם סבר שמצות קריאת שמע נכללת במצוה של האמונה ביחוד השם, ומצינו שהחרדים (פ"ט אות ב) כתב שמצות היחוד שנאמרה בפסוק זה של שמע ישראל, חובתה נוהגת בכל רגע[ט], נמצא שבכל פעם שקורא שמע הוא מקיים את מצות היחוד, שמחויב בה בין כה וכה, ובמעשה זה מתקיימת קבלת עול מלכותו וזו מצות האמונה, ואי אפשר למנותה כמצוה נפרדת, משום שחובתה וקיומה נכללים במצות אמונת היחוד[י]. וכעין זה מצינו בספר המצוות לרס"ג (עשין ג ד) שכתב 'ערב ובוקר יחדוהו', וביאר הגרי"פ פערלא שכוונתו למצות קריאת שמע שקוראים ערב ובוקר, ומכך שהגדיר את המצוה כיחוד השם, מוכח שסבר שמהות המצוה היא לומר את האמונה ביחוד השם, בפסוק ראשון של פרשת שמע[יא].

במעשה רקח תירץ, שלא בכל מקום הוצרך הרמב"ם להדגיש שזו מצות עשה, ודווקא בתפילה הוצרך לחדש שזו מצוה מן התורה, ולהוציא מדעת החולקים[יב] שאינה אלא מדרבנן, אכן בקריאת שמע דבר מוסכם הוא שהיא מצוה מן התורה.

יישוב קושית הלחם משנה

הגרי"פ פערלא (שם ד"ה והנה הרמב"ם, עמ' 142) דן שלכאורה עולה קושיא מדברי הלחם משנה, כיצד שייך למנות קריאת שמע כמצוה בפני עצמה [לדעת הראשונים שסברו כך] והרי היא נכללת במצות האמונה ביחוד השם, ומהות שתי המצוות אחת הן, וכיצד שייך לומר שיש במנין התרי"ג שתי מצוות נפרדות שמתקיימות באופן שוה[יג].

ותירץ, שמצות קריאת שמע היא לומר זאת בפה, ואילו מצות האמונה ביחוד השם מתקיימת בידיעה ומחשבה לחוד, נמצא שמלבד קיום מצות האמונה בלב, מתקיימת מצות קריאה בפה שעניינה הוא לומר בפה קבלת מלכות שמים, ותוספת זו היא מצוה נפרדת.

המחלוקת אם מדאורייתא או מדרבנן

בגמרא (כא.) נחלקו אמוראים האם קריאת שמע נחשבת כמצוה מן התורה, ונפקא מינה לגבי ספק אם קרא שמע האם חייב לחזור ולקרוא כדין ספק תורה להחמיר, רב יהודה ושמואל סברו שאינו חוזר וקורא, לפי שקריאת שמע מדרבנן, ורב אלעזר סבר שחוזר וקורא, וכתב רש"י (ד"ה חוזר) שהוא משום שחובתה מן התורה.

שיטת התוספות במנחות וסוטה

התוספות במנחות (מג: ד"ה ואיזו) כתבו על הברייתא ששנו שם על הפסוק 'וראיתם אותו וזכרתם' (במדבר טו לט) ראה מצוה זו וזכור מצוה אחרת התלויה בו ואיזו זו קרית שמע, ומשמע שקריאת שמע היא מצוה מן התורה, וכתבו התוספות שאין זו אלא אסמכתא בעלמא, לפי שההלכה היא שקריאת שמע אינה אלא מדרבנן. וכן מצינו בשאילתות דרב אחאי גאון (יתרו שאילתא נד). ובתוס' הרא"ש ותוס' רבינו יהודה (כא. ד"ה ור' אלעזר) כתב שאף למאן דאמר חוזר וקורא אין זה אלא משום חומר החיוב של קבלת מלכות שמים, ומשמע שנחשב כספק דרבנן[יד].

אך התוספות בסוטה (לב: ד"ה ורבי) האריכו בנדון זה וכתבו שיש הוכחות מסוגיות רבות שסברו שמצוה זו היא מן התורה, ונלמדת מפסוקים מפורשים, ודוחק לומר על כל הסוגיות הללו שאין זה אלא אסמכתא בעלמא, והעלו בקושיא מדוע הגמרא (כא.) נקטה כדעת שמואל שאינה אלא דרבנן.

לשונות הגמרא שנחשבת כחיוב מדרבנן

ודקדקו האחרונים מלשון הגמרא (יב.) 'בקשו לקבוע' לקרות עשרת הדברות בקריאת שמע, ומפני מה בטלום, מפני תרעומת המינים. ומשמעות לשון זו, שחכמים קובעים מה צריך לומר בקריאת שמע, שאם כל מה שאומרים הוא מדין תורה, מה הנדון בזה שחכמים יקבעו לומר גם דברים נוספים. עוד דקדקו בלשון הגמרא (שם ע"ב) בקשו לקבוע פרשת בלק ומפני מה לא קבעוה מפני טורח הציבור.

עוד דקדקו הראש יוסף והשפתי חכמים בלשון הברייתא (ד:) חכמים עשו סייג ל'דבריהם', שמשמעה שחובת הקריאה כולה היא מדבריהם, ואילו היה זה מדאורייתא היה להם לומר שעשו סייג לתורה.

שיטת רבינו יונה

השאגת אריה (שו"ת סי' א) הביא את דברי רבינו יונה (כא. ד"ה אמר) שאין כוונת הגמרא לומר שאין מצוה מן התורה בקריאת שמע, ובודאי הכל מודים שיסוד המצוה מן התורה כפי שנאמר בפסוק 'ודברת בם וגו' ובשכבך ובקומך' (דברים ו ז), אלא שנחלקו האם קבעה התורה איזו פרשה צריך לומר לקיום מצוה זו, שלשמואל אין חיוב לקרוא דווקא פסוקים הללו, ובכל דבר מן התורה שמקיים בו מצות תלמוד תורה, רשאי לקיים את המצוה של 'ודברת בם'[טו], וצריך לקיימה בעונתה בזמן שכיבה וקימה, וחכמים הם שקבעו לקרוא את שלושת הפרשיות הללו לקיום המצוה[טז], ולפיכך במקום ספק נידון כספק דרבנן[יז]. ורב אלעזר סבר שמן התורה צריך לקרוא דווקא פרשה זו של 'שמע ישראל', ואינו יוצא ידי חובה אלא בכך, ובמקום ספק חוזר וקורא[יח].

וכתב שלפי"ז נדחו דברי התוספות במה שאמרו שזו אסמכתא בלבד[יט], שאין כוונת הגמרא לומר שעצם המצוה היא מדרבנן בלבד, אלא ודאי שהיא מצוה גמורה מן התורה, ואין זו אסמכתא בעלמא, אף לשמואל ורב יהודה. והעלה השאגת אריה שהלכה כשמואל, שמן התורה רשאי לקרוא איזו פרשה שירצה, ומדרבנן קבעו לקרוא דווקא פרשיות הללו, ואינו יוצא ידי חובתו אלא כאשר קראם[כ].

מחובה זו, מפני שמפסיד באיכות הלימוד בכך שמפסיק ממנו לקריאת שמע [ואין ענין שיפסיד מלימוד התורה, כדי ללמוד דבר אחר אף שיש בו חביבות].

ט. שהיא אחת משש מצוות תמידיות, כפי שכתבו החינוך (מצוה כה) והחרדים (שם).

י. הגרי"פ פערלא (על הרס"ג עשין ג ד ד"ה והנה הרמב"ם, עמ' 142) הקשה שהרמב"ם בספר המצוות מנה במצוה י' לקרוא קריאת שמע, וגם מנה במצוה ב' לקבלת עול מלכות שמים, וכפי שהובא לעיל, הרי שאפשר למנותם כשתי מצוות נפרדות. ועוד, שהרמב"ם בהקדמה להלכות קריאת שמע מונה מצות עשה אחת של קריאת שמע שחרית וערבית. ואף שלא פתח את ההלכות בלשון זו שמצות עשה לקרוא וכו' מכל מקום בודאי מנאה כמצוה מיוחדת.

יא. והוכיח הגרי"פ פערלא מכך, ששיטת הרס"ג שמן התורה אינו חייב אלא בפסוק ראשון בלבד, וראה להלן (אות ב) פירוט השיטות בזה.

יב. הרמב"ן בהשגות לספר המצוות (מ"ע ה).

יג. וכעין דבריו יש להקשות לשיטת הירושלמי והראשונים שהובאו לעיל, שמהות המצוה היא בתורת תלמוד תורה, אם כן מהו קיום המצוה המיוחד שיש בקריאת שמע מלבד התלמוד תורה, וכיצד שייך למנותה כמצוה נפרדת, והרי יסוד הציווי, והחפצא המתקיים בקריאת שמע, הוא לימוד תורה. והיה מקום לומר שהתורה קבעה פסוק או פרשה מיוחדת שצריכים לקראה בדווקא, אולם עדיין קשה שהחפצא של המצוה שוה הוא.

יד. כעין זה מבואר לגירסא שהובאה ברש"י (כא. ד"ה ה"ג) ותוספות (ד"ה הכי) שבעל קרי חיבוהו להרהר בקריאת שמע, ולא משום שהיא מצוה דאורייתא, אלא משום חומר קבלת עול מלכות שמים, ודווקא בברכת המזון חיבוהו בהרהור משום שהיא מצוה דאורייתא.

טו. התומת ישרים (שו"ת סי' יג) כתב ככל דברי השאגת אריה, בביאור שיטת רב אלעזר שקריאת שמע דאורייתא ובספק קרא חוזר וקורא, שאף הוא מודה שאין חיוב מן התורה בקריאת שלושת הפרשיות הללו בדווקא, אלא היה די בקריאת איזו פרשה בתורה, ומתקיים בכך 'בשכבך ובקומך', אלא שחכמים קבעו מטבע לקריאת שמע בפרשיות הללו, והוכיח כן מהמשנה (יג.) שנתנה טעמים לקריאת פרשה ראשונה ושניה, והגמרא (יב:) נתנה טעם לפרשה שלישית, וכן מצינו בירושלמי (פ"א ה"ה), הרי שאין זה מעיקר דין תורה, אלא שחכמים קבעו זאת. ולדבריו נמצא ששמואל שחולק וסובר שאינו דאורייתא, היינו כדברי התוספות במנחות שאין שום חיוב מן התורה ואף לא בקריאת איזו פרשה, והדרשה של בשכבך ובקומך היא אסמכתא בלבד, כנתבאר לעיל.

טז. ואף הפני יהושע (כא. ברש"י ד"ה ק"ש) ביאר כך בדעת רבינו יונה, והוסיף שבכך יש ליישב כל קושיות התוספות בסוטה (לב: ד"ה ורבי) שכל הפסוקים שדרשו בגמרא על ענייני קריאת שמע, אינם אסמכתא, אלא דין גמור הם, לגבי קריאת פרשה אחת בבוקר ובערב, כמו בקריאת שמע שמדרבנן.

יז. ואף שיש לו חיוב לקרוא איזו פרשה, מכל מקום יש לומר שמדובר באופן שכבר קרא פסוקים וקיים מצוה זו לגבי דין תורה, אלא שמסופק אם קרא לפרשיות שמע, שחובה זו היא מדרבנן.

יח. והנה עיקר חידושו של השאגת אריה הוא, שהיה מקום לפרש דברי הגמרא שהפסוק 'בשכבך ובקומך' נאמר על דברי תורה, לא בתורת שיש מצוה בקריאת פרשה מן התורה בשכיבה וקימה [כביאור הרבינו יונה], אלא כפשטות דברי הגמרא, שפסוק זה הוא המשך של מצות 'ושננתם לבניך' שהיא חובת תלמוד תורה, שחייב אדם ללמוד תורה ביום ובלילה, וביארו השאגת אריה (שם) והקרן אורה (יא. אות ו) שאם לא נפרש כרבינו יונה, בעל כרחך צריך לומר שבשכבך ובקומך היינו כל היום וכל הלילה, וכדברי רבי ישמעאל בגמרא במנחות (צט:) שחיוב והגית בו יומם ולילה הוא כל היום והלילה, ולא כדעת רשב"י ורב אמי שדי בפרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית. שהרי אם נפרש שהכוונה לזמן שכיבה וקימה, ומקיימה בפרשה אחת, יהיה מוכרח מכך כרבינו יונה, אלא ודאי שאין הפירוש בפסוק זה שבתלמוד תורה נצטווינו לקרוא פרשה אחת בזמן שכיבה וקימה, אלא להיפך, החיוב הוא בכל היום וכל הלילה, וכל היום נקרא זמן קימה לפי שאין ישנים, וכל הלילה נקרא זמן שכיבה שהוא הזמן שישנים. ועולה מכך שנחלקו רבינו יונה והתוספות במנחות [לפי פשטות דבריהם] במחלוקת נוספת, והיא, בשיעור מצות תלמוד תורה, שלרבינו יונה לדעת שמואל מקיימה בפרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית, ולתוספות לדעת שמואל חייב ללמוד כל היום והלילה.

יט. אף שמדברי השאגת אריה משמע שהוא מיישב את דברי התוספות במנחות, מכל מקום מכך שנקטו שהיא אסמכתא מוכח שלא סברו כך, וראה בקונטרס אחרון (לשאגת אריה, סי' א ד"ה ולדבריהם) שעמד בזה.

כ. בספר הפרדס [המיוחס לרש"י] (פירוש התפילות) כתב, שאחר התפילה היו נוהגים העם ללמוד, והיו רוצים לקיים את דברי הגמרא בקידושין (ל.) 'לעולם ישלש אדם שנותיו שליש במקרא שליש במשנה ושליש בתלמוד', וכיון שקראו כבר קריאת שמע ויצאו ידי חובת המקרא היו

הוכחות השאגת אריה

השאגת אריה (שם) הוכיח כדבריו, שאין זו מצוה גמורה מדרבנן ואסמכתא בעלמא:

א. רש״י (כ: בתוס׳ ד״ה בתפילה) כתב שנשים חייבות בתפילה אף שהיא מצות עשה שהזמן גרמא שחובתה באה מזמן לזמן, מכל מקום במצוה דרבנן לא נוהג כלל זה, ונשים חייבות אף שהזמן גרמא. והקשו עליו לפי״ז לדברי שמואל שקריאת שמע מדרבנן, מדוע נשים פטורות מכח שהיא מצוה שהזמן גרמא כמבואר בגמרא שם, והרי במצוה דרבנן לא נוהג כלל זה. אלא ודאי מוכח מכך שאף לשמואל עיקר המצוה היא מן התורה, אלא שרשאי לצאת באיזו פרשה, וחכמים קבעו לקרוא שלושת הפרשיות, ובמצוה מן התורה נשים פטורות כשהזמן גרמא.

ב. מצינו (יז: רש״י ד״ה ואלו) לגבי נושאי המטה שפטורים מתפילה שהיא דרבנן, וחייבים בקריאת שמע שהיא מן התורה, ולכאורה קשה לשמואל שאף קריאת שמע מדרבנן מה החילוק ביניהם. ומוכח מכך שאף לשמואל עיקר המצוה בקריאת שמע הוא מן התורה.

שיטת הרי״ף והרמב״ם כרב אלעזר

הרי״ף (כא.) והרמב״ם (ק״ש פ״ב ה״ג) **ושאר ראשונים**[כא] פסקו להלכה כרב אלעזר שחוזר וקורא. והקשה השאגת אריה (שו״ת סי׳ א) **שרב אלעזר** הוא תלמידו של של שמואל[כב], והרי הלכה כרב במקום תלמיד[כג]. והוכיח מכך ששורש מחלוקתם הוא כיצד לפרש את ׳בשכבך ובקומך׳, האם בדברי תורה או בקריאת פרשה זו, ומצינו ששיטת רב (נדרים ח.) שמצות תלמוד תורה מתקיימת בקריאת שמע של שחרית וערבית[כד], ולכאורה קשה שאם סבר כשמואל שבשכבך ובקומך מן התורה אינו מחייב לפרשת שמע אלא לקריאת איזו פרשה בתורה, אין צורך לומר שיקיימנה בקריאת שמע, אלא בקריאת איזו פרשה, שהרי הנדון שם במידת חובתו מן התורה בלבד, ומוכח מכך שדעת רב שיש חובה לקרוא דווקא את פרשה זו של שמע, והיינו כדברי רב אלעזר[כה], והלכה כרב[כו].

השיטות שהיא מן התורה ודווקא בפרשה זו

ומצינו לראשונים רבים שכתבו שמצוה זו מן התורה, וחובתה לקרוא דווקא את פרשת שמע ישראל.

הוכחות הקרן אורה

והקרן אורה (יא. אות א) כתב להוכיח כן, ושלא כדברי השאגת אריה שאפשר לקיימה באיזו פרשה בתורה, שהרי לכאורה לדבריו גדר החיוב הוא לקיים ׳תלמוד תורה׳ בזמן שכיבה וקימה, ואם כן רשאי לצאת אף בתורה שבעל פה ולא רק בתורה שבכתב, שהרי חובת לימוד היא[כז]. ולפי״ז קשה מדוע נחלקו רבי וחכמים (יג.) אם נאמרת בכל לשון, והרי פשוט שבלימוד תורה שבעל פה מקיים את המצוה בכל לשון שהרי אין לה פרשה המפורשת בתורה בלשון הקודש.

עוד הוכיח ממה שנחלקו רבי יהודה ורבי יוסי (טו.) אם צריך להשמיע לאזנו, ולרבי יוסי דרשו מהפסוק ׳שמע׳ השמע לאזניך, והרי בדברי תורה למדים מהפסוק ׳הסכת ושמע ישראל׳ שצריך להשמיע לאזנו כמבואר בגמרא (שם ע״ב) ומדוע צריך פסוק מיוחד לקריאת שמע, אלא ודאי מוכח ששני עניינים נפרדים הם.

עוד הקשה (שם אות ג) שבגמרא (יג.) דנו לגבי כוונת מצוה בקריאת שמע משום ׳מצוות צריכות כוונה׳, והרי בלימוד תורה בודאי צריך כוונת מצוה, ואינו כשאר ׳מעשה מצוה׳ שאף בלי כוונת מצוה יצא [למאן דאמר שאין צריכות כוונה]. עוד הקשה שהנדון שם הוא בקורא בתורה שהגיע זמן הקריאה, ולא כיון לבו לשם מצות קריאה, ומדוע חסר בכוונת המצוה, הרי מתכוין לשם לימוד, וזו כוונה המועילה אף לקריאת שמע.

ב. שיעור חיובה מן התורה

אלו פרשיות חיוב קריאתם מהתורה

אף למאן דאמר קריאת שמע דאורייתא, נחלקו הראשונים מהו שיעור קיום המצוה מן התורה, האם חייב לקרוא את כל פרשיות אלו או שמן התורה די לו בחלק מהם, ומצינו כמה שיטות בזה[כח]:

דעות הראשונים שהפרשה הראשונה היא מהתורה

א. בדעת רש״י נראה שסבר שהפרשה הראשונה היא מן התורה ושאר הפרשיות הם מדרבנן, שרש״י (ב. ד״ה עד) כתב לבאר את המנהג שהיו מתפללים מעריב מבעוד יום ואף קוראים קריאת שמע בברכותיה מבעוד יום, לפי שסמכו על קריאת פרשה ראשונה שיקראו בקריאת שמע שעל המיטה, מבואר בדברי רש״י שדי בקריאת פרשה הראשונה לצאת ידי חובת קריאת שמע[כט].

וכך דעת רבינו יונה (טז. ד״ה למימרא) שפרשה ראשונה כולה היא מן התורה[ל], והביא ראיה לזה שמצינו (יג:) שנחלקו מר זוטרא ורבי יאשיה בדין הפרשה השניה אם צריכה כוונה ולא קריאה או קריאה בלא כוונה, והכל מודים שהפרשה הראשונה צריכה קריאה בכוונה, וצריך ביאור מהו החילוק ביניהם, ובעל כרחך שדינה חמור יותר לפי שחיובה מן התורה, וכל מה שנחלקו היינו לגבי הפרשיות שאינם אלא מדרבנן.

דעות הראשונים שרק פסוק ראשון הוא מהתורה

ב. שיטת החינוך (מצוה תכ) והרשב״א (שו״ת ח״א סי׳ שכ) שרק הפסוק הראשון ׳שמע ישראל׳ הוא מן התורה ושאר כל הפרשיות אינם אלא מדרבנן, וכן מבואר ברמב״ן (מלחמות ה׳, ר״ה כח: ד״ה ולפום) בביאור דברי רבי זירא (יג:) שאם נאנס בשינה אחרי שקרא פסוק ראשון, יצא ידי חובתו מן התורה, וכן מי שנתכוין כוונת מצוה בפסוק ראשון ולא נתכוין בשאר הפרשיות, יצא, לפי שבדרבנן אין זה מעכב, וכן דעת הריטב״א (ג. ד״ה ולענין)[לא]. ולפי״ז כתב

קוראים עוד בספרי נביאים ואחר כך במשנה ובשמועות הגמרא, ולאחר זמן שרבתה העניות והיו צריכים לעסוק במעשה ידיהם עדיין המשיכו לקרוא פרשיות קריאת שמע לפי שיש בהם מלכות שמים, אהבת ה׳ ועבודת ה׳, לימוד תורה וקיום המצוות, מדבריו נראה שאין מן התורה חיוב לקרוא דווקא פרשיות אלו, והיו רגילים לקרוא אותם רק מחמת המעלות שיש בפרשה זו.

כא. רשב״א (כא. ד״ה מאי) ורא״ש (פ״ג סי׳ טו).

כב. כפי שמוכח בעירובין (סו.).

כג. וכבר עמד בקושיא זו בספר האשכול (הל׳ ק״ש ותפלה סי׳ י), ויישב שם, שמוכח מבית שמאי ובית הלל (י:) שסברו שהיא מדאורייתא, ולכן יש להכריע כמותם.

כד. ולפיכך הנשבע ׳אשכים ואשנה פרק זה׳ חלה שבועתו, ואינו נחשב כנשבע לקיים את המצוה, שמחויב בתלמוד תורה, לפי שרשאי להפטר מחובתו בקריאת שמע, והשבועה שנשבע מוסיפה עליו חיוב נוסף.

כה. והוסיף שיש ליישב לדעת התוספות (מנחות מג: ד״ה איזו) שכתבו שהלכה כשמואל, שאף לשמואל יש ליישב דברי רב שרשאי לפטור עצמו מתלמוד תורה בקריאת שמע שחרית וערבית, ונקטו לאפשרות זו משום שלאחר תקנת חכמים כך היא דרך בני אדם לקרוא שמע, ונקטה הגמרא לפי דרך בני אדם שקוראים שמע, ובכך יוצאים ידי חובתם מתלמוד תורה. אכן מתבאר מכך שלשמואל יש חובה מן התורה לקרוא איזו פרשה, ולכך נחשב שאת מצות תלמוד תורה ראוי לקיים בכך שקורא לשם קריאת שמע שנאמרה בפסוק של בשכבך ובקומך.

כו. כפי שמצינו (נדה כד:) שהלכה כרב כנגד שמואל באיסורים.

כז. אכן המפרשים דנו בדברי רבינו יונה והשאגת אריה, האם המצוה מן התורה לקרוא איזו פרשה, היא בתורת תלמוד תורה [כדברי הקרן אורה] או בתורת קריאת פרשה כדרך קריאת שמע. ונפקא מינה האם שיעור חובתה הוא רק למטה או אף למעלה, שאם הוא מצד חובת תלמוד תורה ממש, אין לו שיעור למעלה, אלא השיעור למטה שיקרא לפחות פרשה אחת ביום ואחת בלילה, אך אם היא מצוה של קריאת פרשה אחת בדווקא, יש לו שיעור למעלה, שבקריאת פרשה אחת מקיים המצוה ואין לו מה להוסיף על כך. עוד נפקא מינה מהו זמן המצוה, שאם הוא מתורת תלמוד תורה אין לזה קיצבה, שהרי כל היום הוא זמנה, וכל מה שנתחדש בפסוק של בשכבך ובקומך הוא שיש חיוב על פעמיים ביום, אחת בלילה ואחת ביום, ואין זה דווקא בזמן שכיבה וקימה, אלא כל היום נקרא זמן קימה וכל הלילה נקרא זמן שכיבה, אולם אם הוא דין של קריאת פרשה אחת כדרך שקוראים פרשיות שמע, יש לזה זמן קצוב ואינו יכול לקרוא בשחרית אלא משיכיר את חבירו שהוא זמן ראייה. והנה השאגת אריה (שם ד״ה נמצא דלשמואל) כתב שמדאורייתא צריך לקרוא דווקא בזמנים הללו שקבעה התורה, ולפי״ז מוכח שסבר שהוא מצוה של קריאת פרשה, אכן מדברי רבינו יונה אין ראיה שסבר כך, ויש מקום לומר שאף התוספות במנחות לא סברו כך, ומשום כך נקטו שאין חובה מן התורה לקיימו בזמנים הקבועים, אלא די בפעם אחת ביום ואחת בלילה, משום שאינה אלא משום תלמוד תורה. מאידך מוכח להיפך, שהשאגת אריה (שם ד״ה והא דנקט) כתב שלדבריו היה צריך לומר בגמרא (כא.) שיש מעלה בקריאת שמע יותר מ׳אמת ויציב׳, מפני שיש בה ג׳ מצוות: א. זכירת יציאת מצרים, ב. תלמוד תורה בזמן שכיבה וקימה, ג. קבלת מלכות שמים, ואילו בגמרא נקטו רק ב׳ מצוות, זכירת יציאת מצרים וקבלת מלכות שמים, [ועיי״ש שתירץ שאף ב׳אמת ויציב׳ מתקיים תלמוד תורה] אכן מתבאר מדבריו שגדר המצוה המתקיימת בקריאת הפרשה היא, תלמוד תורה.

כח. והפרי חדש (או״ח סי׳ סז) האריך בזה וסידר ג׳ שיטות כפי שיבוארו להלן.

כט. כדברי רש״י כן כתב המאירי על דברי הגמרא (ה.) שקריאת שמע היא מפני המזיקים, ולכך אם תלמיד חכם הוא אינו צריך לקרוא קריאת שמע שעל המיטה, וכתב המאירי (ד״ה ותלמיד) שכל זה כשקרא קריאת שמע בבית הכנסת משתחשך, אך אם קראה מבעוד יום צריך לקרוא שוב על מיטתו ודי לו בפרשה ראשונה, הרי שרק פרשה ראשונה היא מן התורה. אמנם בדעת רש״י היה מקום לומר שסבר שרק הפסוק הראשון הוא מן התורה [וכדעת חלק מהראשונים יעויין בסמוך], ומה שכתב שאומרים על המיטה כל פרשה ראשונה היינו שכך המנהג לומר כל פרשה ראשונה ובכללה יש את הפסוק הראשון שהוא מן התורה, אך בדברי הרשב״א (ב. ד״ה והקשו) נראה שלמד בדעת רש״י שכל הפרשה הראשונה היא מן התורה, שכתב ליישב קושיית תוספות שהקשו על רש״י שכיון שלא קוראים על המיטה את כל הג׳ פרשיות לא די בזה לצאת ידי חובה, ותירץ הרשב״א ליישב דעת רש״י שרק הפרשה הראשונה היא מן התורה ולכך די שקוראים אותה לבדה, ומבואר שהרשב״א הבין בדברי רש״י שכל הפרשה הראשונה היא מן התורה. ויש להוכיח עוד מדברי רש״י (יג. ד״ה מדברים) שדרשו מ׳דברים הדברים׳ שלא יקרא למפרע, כגון ובשעריך ביתך מזוזות, ומכך שנקט את הפסוק האחרון בפרשה ראשונה, ולא את הפסוק שמע ישראל, משמע שאף הפסוק האחרון הוא מן התורה. שהרי הביאור הלכה (סי׳ סד ד״ה בד״א) כתב שלשיטות שרק פסוק ראשון מן התורה, לא שייך דין למפרע מדאורייתא אלא בפסוק ראשון [ולא בכך שמשנה את סדר הפסוקים וקורא את שמע אחרי והיו].

ל. יש להעיר מדברי רבינו יונה (נא: ד״ה אוכל) שכתב שהוא כמסתפק בדבר, וזה לשונו ׳משום דקריאת שמע אינה מן התורה אלא פסוק ראשון או פרשה ראשונה בלבד׳, ומשמע שלא הכריע במחלוקת זו מהו שיעור חובתה מן התורה.

לא. יש להעיר שהריטב״א (ר״ה כח: סוד״ה בקורא) כתב שהכוונה מעכבת בכל שלושת הפרשיות, כדין מצוות צריכות כוונה, והרי הרמב״ן והרשב״א נקטו שאין הכוונה מעכבת אלא בקריאה שהיא מן התורה, ואילו בקריאה שמדרבנן אין הכוונה מעכבת, כמשמעות הגמרא (יג:) לשיטת רבי מאיר וכפי שפסק רבא, ויסוד הדבר כפי שכתב המגן אברהם (סי׳ ס סק״ב) שבמצוות דרבנן

שהקוראים שמע ומתפללים ערבית מבעוד יום, די להם בלילה בקריאת פסוק ראשון של שמע, ויוצא בכך חובת קריאת שמע בעונתה[לב].

וכן דעת הבית יוסף (או"ח סי' סג ד"ה וכתב) והמגן אברהם (סי' סז סק"א) על פי דברי הטור שכתב כדברי הרמב"ן, שהכוונה מעכבת רק בפסוק ראשון, ומוכח מכך ששאר הפרשה ופרשה שניה הן מדרבנן.

המקור והראיות לשיטה זו

וכתב הפרי חדש (סי' סז) שהראשונים הללו נסמכים על מה שמצינו כמה דינים מיוחדים שנאמרו רק על פסוק ראשון, שמצינו בגמרא (יג:) שנחלקו אם כוונת הלב מעכבת בכל פרשה ראשונה או רק בפסוק ראשון, והלכה כרבי מאיר שבפסוק ראשון צריך כוונה[לג], ואילו בשאר הפסוקים אין כוונת הלב מעכבת.

עוד מבואר (שם) שהקורא פסוק ראשון ונאנס בשינה יצא ידי חובתו. ונחלקו הראשונים אם מדובר שקרא השאר בלא כוונה או שלא קרא כלל, וכתבו הרמב"ן (מלחמות ה' ר"ה כח: ד"ה ולפום) והרשב"א (יג: סוד"ה שמע) שטעם החילוק ביניהם הוא, ששאר הפרשה אינו אלא מדרבנן, ולא החמירו שתהא המצוה תלויה בכוונת הלב, אלא די במעשה הקריאה אף בלא כוונה. והוסיף הרשב"א, שהרמב"ם (ק"ש פ"ב ה"א) כתב שאף אם קורא על מנת להגיה, שאין לו כוונה לקרוא לשם אמירה, מפסוק ראשון ואילך יצא, והיינו משום שקריאה זו מדרבנן.

עוד יש להוכיח מהירושלמי (ברכות פ"א ה"ה) הדן מדוע תיקנו לקרוא פרשת שמע ופרשת והיה אם שמוע, ומשמע שרק הפסוק הראשון מן התורה ושאר הפרשיות מדרבנן ולכך דן הירושלמי מדוע קבעו חז"ל לקרוא פרשיות אלו.

דעת הפרי חדש ששתי הפרשיות הם מהתורה

ג. שיטת הפרי חדש (סי' סז) שכתב ששתי הפרשיות הראשונות חיובם מן התורה, והוכיח מהגמרא (כא.) שדעת רב אלעזר היא שבספק קרא קריאת שמע, חוזר וקורא, לפי שקריאת שמע דאורייתא ואילו ספק התפלל אינו חוזר לפי שתפילה דרבנן וספיקה לקולא, ואם נאמר שרק הפרשה הראשונה היא מן התורה היה לרב אלעזר לחלק בין ספק בפרשה הראשונה לספק בפרשה השניה, ומזה שחילק רק בין קריאת שמע לתפילה בעל כרחך שאף הפרשה השניה היא מן התורה[לד].

עוד הביא ראיה לזה ממה ששנינו (שבת ט:) שהעוסקים בתלמודם מפסיקים לקרוא קריאת שמע שהיא דאורייתא ואינם מפסיקים לתפילה שהיא דרבנן, ומשמע שמפסיקים גם לפרשה השניה, ואם הפרשה השניה אינה אלא דרבנן, היה להמשנה לחלק שמפסיקים לפרשה הראשונה ואין מפסיקים לפרשה השניה.

עוד הוכיח ממה שהביאה הגמרא (כא.) מהפסוק 'ובשכבך ובקומך' שזהו המקור לחיוב קריאת שמע מן התורה, ולפי זה ודאי ששתי הפרשיות הם מן התורה שהרי פסוק זה נאמר הן בפרשה הראשונה (דברים ו ז) והן בפרשה השניה (שם יא יט).

עוד הביא מהמשנה (יג.) הדנה למה מקדימים לקרוא פרשת שמע לפני פרשת והיה אם שמוע, ואם נאמר שהפרשה השניה היא רק מדרבנן הלא ודאי שיש להקדים את הפרשה הראשונה שחובתה מן התורה על פני הפרשה השניה שחובתה רק מדרבנן[לה], ועל כרחך ששתי הפרשיות חיובן שוה מן התורה.

הוכחת השאגת אריה והנצי"ב במרומי שדה

הנצי"ב במרומי שדה (ב. ד"ה והנה, יד. ברש"י ד"ה מהו) הוכיח עוד מהסוגיא בדף י"ד, שדנו האם מותר להפסיק בהלל, וכתב רש"י (ד"ה מהו) לשאילת שלום, ובקריאת שמע מצינו שהותר לשאול שלום מפני הכבוד, בין הפרקים [בין פרשה לפרשה]. והנדון לגבי הלל, האם נאמר קל וחומר הוא, אם קריאת שמע שהיא מדאורייתא הותר לשאול שלום, כל שכן בהלל שהוא מדרבנן. ולכאורה מה שייך להפסיק בין הפרקים בקריאת שמע מדאורייתא, והרי רק פרשה ראשונה היא מן התורה ואין בה מקום שהוא בין הפרקים, וכל מה ששייך להפסיק בין הפרקים הוא בין הפרשיות שחובתם רק מדרבנן, ואין זה בקריאת שמע דאורייתא. אלא ודאי מוכח כדברי הפרי חדש ששתי הפרשיות הן מן התורה, וההפסקה ביניהם נחשבת בין הפרקים[לו].

ואף השאגת אריה עמד בזה, וכתב לדחות שיש לומר ששאילת שלום זו היא בפרשה ראשונה, ודבריו אינם מובנים[לז].

פרשה שלישית אינה מן התורה

ומכל מקום אף לדברי הפרי חדש, פרשת 'ויאמר' אינה אלא מדרבנן, והוכיח כן ששנינו (יב:) שנחלקו רבי אלעזר בן עזריה וחכמים האם מזכירים יציאת מצרים בלילה, ואם מצות קריאת שמע מחייבת לקראה, כשם ששתי פרשיות הראשונות נכללות בציווי של 'בשכבך ובקומך' כך פרשה שלישית בכלל זה, ומוכח שאינה בכלל הציווי של 'בשכבך ובקומך'. עוד הוכיח מהירושלמי (פ"א ה"ה) שביום קורא שלוש פרשיות, ובערב רק שתי פרשיות, ולפיכך מוסיפים בערב ברכה נוספת לאחריה [במקום פרשה שלישית] ואילו ביום מברך אחריה רק ברכה אחת. וכן מצינו בגמרא (יד:) שבארץ ישראל היו רגילים לומר בערבית 'דבר אל בני ישראל אני ה' אלהיכם', ולא היו קוראים את הפרשה השלישית במלואה, משום שמן התורה די לנו בקיום הזכרת יציאת מצרים, ואין צריך לקרוא פרשה שלימה.

דחיות השאגת אריה להוכחות הפרי חדש

אולם השאגת אריה (שו"ת סי' ב) האריך לדחות את דברי הפרי חדש ולקיים את דעות הראשונים שרק הפרשה הראשונה היא מן התורה, וכתב שלדברי הפרי חדש ששתי הפרשיות הם מן התורה מן הדין שיחשבו לשתי מצוות עשה נפרדות, שהרי פעמיים כתוב הציווי 'בשכבך ובקומך', ובכל אחת מהן הוא ציווי נוסף ונפרד על קריאת פרשה אחרת, ואין שייכות בין חיוב אחד לשני[לח], ולא מצינו בראשונים שמנו מצות קריאת שמע לשתי מצוות[לט].

ומה שכתב הפרי חדש להוכיח מזה שרבי אלעזר חילק בין ספק קרא קריאת שמע לספק התפלל, ולא חילק בין ספק בפרשה הראשונה לספק בפרשה השניה, אין להוכיח מזה ששתי הפרשיות הם דאורייתא, לפי שרב אלעזר רצה להשמיענו דין ספק התפלל שאינו חוזר, ולאפוקי מדעת רבי יוחנן שספק התפלל חוזר.

אם יש להקדים פרשה ראשונה לשניה מחמת שהפרשה הראשונה היא דאורייתא

ומה שכתב להוכיח מזה שדנה המשנה למה קדמה פרשת שמע לפרשת והיה אם שמוע, ונקט הפרי חדש שאם הפרשה השניה היא מדרבנן פשיטא שהפרשה הראשונה שחיובה דאורייתא קודם לחיוב דרבנן, כתב השאגת אריה

אין הכוונה מעכבת, ואם כן מדוע כתב הריטב"א שהכוונה מעכבת בשאר הפרשיות, ולכאורה מוכח שסבר שכל הפרשיות הן מן התורה, אכן זו סתירה בדבריו, שבמסכתין כתב שאין חיוב מן התורה אלא בפסוק ראשון בלבד. ואפשר שהריטב"א חולק על הראשונים וסובר שאף מצוות דרבנן מעכבת בהן הכוונה, ולא סבר כדברי המגן אברהם.

לב. וכן שיטת המאירי (יא: יג. ד"ה אמר) והרשב"ץ בזוהר הרקיע (אות יב).

לג. אולם רבינו יונה (טז. ד"ה למימרא) כתב שאף רבי מאיר מודה שכל הפרשה הראשונה היא מן התורה, ורק לענין כוונה נקט שאין חיוב לכוין רק בפסוק ראשון, אך אין להוכיח מזה שרק הפסוק הראשון הוא מן התורה. וכעין זה כתב הפרי חדש (סי' סז) שמה שצריך לכוין רק בפסוק ראשון זהו לפי שבו יש עיקר קבלת עול מלכות שמים, אך פשוט שלא רק הפסוק הראשון הוא מן התורה.

לד. ובמשנה ברורה (סי' מו ס"ק לא) כתב שהחיי אדם הכריע כדעת הפרי חדש.

לה. ראה להלן בהערה בסמוך, דברי האחרונים בנדון זה, שיש להקדים מצוה דאורייתא למצוה דרבנן, משום קדימות דבר 'מקודש' מחבירו כפי ששנינו (זבחים פט.) כל המקודש מחבירו קודם את חבירו.

לו. והקשה המרומי שדה שלפי"ז יקשה שזו היא סתירה בדברי רש"י, שבריש מסכתין כתב שפרשה ראשונה לחוד היא מן התורה, ואילו כאן עולה מדבריו ששתי הפרשיות מן התורה. וכתב ליישב שהדבר תלוי במחלוקת שמואל ורב אלעזר (כא.) האם קריאת שמע דאורייתא או דרבנן, והסוגיא בדף י"ד סברה כרב אלעזר שקריאת שמע דאורייתא והיינו שתי פרשיות הראשונות, ומה שכתב רש"י בריש מסכתין היינו כפי שפסק להלכה, כשמואל שאינה אלא מדרבנן, ומן התורה די בקריאת איזה פרשה כדברי רבינו יונה והשאגת אריה שהובאו לעיל (אות א) ומשום כך יוצאים בשעת הדחק בפרשה ראשונה לחוד.

לז. ויש שכתבו לבאר בדבריו שסבר כהתוספות יום טוב (פ"ג מ"ב) שפסוק ראשון נחשב פרק, ובינו ל'ואהבת' הוא בין הפרקים.

לח. והנה יש לדון האם מעכבות זו את זו לדעת הפרי חדש, או שמא אינן מעכבות זו את זו. והביאור הלכה (סי' סד ד"ה אע"פ) נקט בפשיטות שאינן מעכבות זו את זו, משום שאינן שייכות זו לזו, שהרי בכל אחת כתוב ציווי בפני עצמה וכל פרשה ופרשה מורה על ענין מיוחד בפני עצמו, שראשונה היא קבלת מלכות שמים באמונת היחוד ואהבתו, והשניה היא קבלת עול מצוות.

לט. האגרות משה (שו"ת או"ח ח"ה עמ' ו) חוקר לגבי שוהה בשתיקה באמצע קריאת שמע, שכתב השו"ע (או"ח סי' סה ס"א) שאם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש, האם משערים כל פרשה בפני עצמה, שהשוהה בפרשה ראשונה ושהה כדי לגמור אותה, חוזר לראש, אף שלא שהה כדי לגמור פרשה שניה, או שמא צריך שישהה כדי לגמור שתיהן, וכן בשוהה בפרשה שניה יש לדון כן, האם משערים בכדי לגמור את שניה לחוד, או לגמור את שתיהן. וכתב שלכאורה לפי דברי הפרי חדש ששתיהן מן התורה, אם נאמר כדברי השאגת אריה שהן שתי מצוות נפרדות, עולה לפי"ז שאין משערים בכדי קריאת שתיהן אלא בכל אחת בפני עצמה, שהרי שתי מצוות נפרדות הן. ומדבריו משמע שיש מקום לומר שלא כדברי השאגת אריה, שאף לפרי חדש אינן שתי מצוות נפרדות אלא כמצוה אחת, וביאור הדבר הוא שעיקר המצוה היא קבלת מלכות שמים, ונכלל בזה גם קבלת עול מצות שזהו המשך לקבלת מלכות שמים. אולם מדברי הביאור הלכה (סי' סד ד"ה אע"פ) עולה שהן שתי פרשיות נפרדות, ואין מעכב לאומרם על הסדר, שאם קרא שלא כסדרם אינו מעכב, ואין אומרים שהן כפרשה אחת ארוכה, ואף שלענין כתיבת תפילין ומזוזות סדר הפרשיות מעכב, ששמע תחילה והיה אם שמוע אחריה, ואם שינה הסדר פסול, מכל מקום לענין קריאה אין שייכות ביניהם והן שתי מצוות [כנתבאר לעיל בהערה בסמוך, שאין מעכבות זו את זו, ואף אם קרא אחת לחוד, קיים בה מצוה אחת].

לדחות שלא מצינו מקור לכך בסדרי הקדימות, שיש חיוב להקדים מצוה דאורייתא למצוה דרבנן, אלא רשאי לסדרם כרצונו[מ]. והוכיח כן מקידוש היום של שבת שחיובו מהתורה, ומכל מקום קודם מברך על היין ואחר כך על היום, ואף שברכת היין היא ברכת הנהנין שחובתה מדרבנן, ועל כרחך שאין סיבה להקדים חיוב דאורייתא לפני חיוב דרבנן[מא].

ומה שהוכיח מהמשנה בשבת שהעוסק בתלמוד תורה מפסיק לקריאת שמע ולא לתפילה, ולא חילקה בין שתי הפרשיות, אין להוכיח משם, ואכן יש לומר שמפסיק רק לפרשה ראשונה ולא לשניה, והמשנה לא פירטה זאת מפני שאין זה עיקר הנדון שם, שהמשנה שם בתחילתה עסקה בדיני תפילה ולכך גם המשיכה שהעוסק בתורה אינו מפסיק לתפילה, ואין להוכיח שצריך להפסיק לשתי פרשיות קריאת שמע.

הוכחת השאגת אריה שכל הפרשה הראשונה היא מן התורה

ומשום כך נקט השאגת אריה שפרשה שניה היא מדרבנן, אמנם פרשה ראשונה כולה היא מדאורייתא ולא רק הפסוק הראשון, והוכחתו מסוגיית הגמרא (יד.) הדנה אם מותר להפסיק בהלל ומגילה, ועושה קל וחומר שאם בקריאת שמע דאורייתא מותר להפסיק מפני היראה והכבוד כל שכן הלל ומגילה דרבנן, והרי ברור שמה שמותר להפסיק בקריאת שמע אין זה אלא בפרשיות ולא בפסוק הראשון שבו אסור להפסיק אף מפני היראה והכבוד, ועל כרחך שלשון הגמרא קריאת שמע דאורייתא הולך על הפרשה הראשונה שכולה מדאורייתא ולא על פסוק ראשון.

הוכחת הפרי יצחק

הפרי יצחק (שו"ת סי' א) הוכיח כדברי השאגת אריה, שמצינו בטור (או"ח סי' מו) שהביא שיטת רבי יהודה החסיד שכאשר היו אומרים קודם פסוקי דזמרה את התפילה 'אשרינו מה טוב חלקנו ומה נעים גורלנו ומה יפה ירושתנו, אשרינו שאנו משכימין ומעריבין ערב ובוקר בכל יום פעמים, ואומרים שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד'. היה רגיל לומר אחריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. והיה מכוין לצאת בו ידי חובת קריאת שמע, משום שפעמים כשהציבור מאריכים בפיוטים מתעכבים מקריאת שמע עד אחר זמנה, ואמר שהיה יוצא בזה על פי מה שמצינו בגמרא (יג:) שזו היא קריאת שמע של רבי יהודה הנשיא. וביאר הבית יוסף (ד"ה ומ"ש כדאיתא) שלא חששו אלא לקריאת שמע שהיא מן התורה, והיינו פסוק ראשון לחוד. והמגן אברהם (ס"ק טז) הוסיף בשם המהרש"ל (שו"ת סי' סד) שיש לקרוא את כל פרשה ראשונה, ומשום שסבר כהשיטות דלעיל שכל פרשה ראשונה מן התורה.

ולדעת הפרי חדש קשה כיצד יוצא בזה שקורא פסוק ראשון או פרשה ראשונה לחוד, והרי צריך לקרוא אף את שאר הפרשיות והוא לא היה קורא את השאר, ומה התועלת בכך. ואכן הפרי חדש (סי' מו סק"ט) כתב שצריך לקרוא את כל שלושת הפרשיות קודם התפילה, והיינו כשיטתו שצריך לקרוא אף פרשה שניה מן התורה, אולם מדברי הטור ושאר הפוסקים מבואר שחולקים עליו ואין צריך אלא פסוק ראשון או פרשה ראשונה, כהכרעת השאגת אריה.

דעת הקרית ספר שיש מצוה קיומית בכל הפרשיות

ד. דעת הקרית ספר (קריאת שמע פ"א) שמן התורה אין חיוב אלא לקרוא את הפסוק הראשון, ומה שהוכיחו מסוגיות הגמרא שנראה שאף הפרשיות האחרות הם דאורייתא, ענינו הוא בתורת 'מצוה קיומית' שכל המוסיף על הפסוק הראשון וקורא את השלוש פרשיות מקיים בזה מצות עשה של קריאת שמע מן התורה, ואף ששיעור החיוב מן התורה הוא רק בפסוק ראשון, מכל מקום בתוספת זו של שאר הפרשיות מתקיימת מצוה מן התורה.

וכדרך שמצינו במצות תלמוד תורה, שאף שיכול לצאת ידי חיובו בקריאת שמע שחרית וערבית וכמבואר בגמרא בנדרים (ח.), מכל מקום כל מה שמוסיף עוד בלימודו מקיים בזה מצות תלמוד תורה, הוא הדין בקריאת שמע אף ששיעור החיוב הוא רק בפסוק ראשון מכל מקום כל מה שמוסיף נחשב חלק ממצות קריאת שמע[מב].

ה. שיטה נוספת מצינו בערוך השלחן (סי' נח סט"ו) שביאר בדעת תוספות (ב. ד"ה מאימתי) והרא"ש (פ"א סי' א) שכל שלושת הפרשיות הן מן התורה, בבוקר ובערב[מג], ובמנחת כהן (מבוא השמש מאמר שני, פי"ג) כתב לבאר כך בשיטת התוספות, והוסיף שכך גם דעת החרדים (מצוה יד טו). וכן כתבו הערוך השלחן (סי' סז ס"ה) והמנחת כהן (שם) בדעת הרמב"ם. והתפארת ישראל (פ"ב יכין אות יז) כתב כך לגבי קריאת שמע של שחרית[מד]. אכן הפרי חדש דחה שיטה זו, והוכיח שפרשת ויאמר אינה מן התורה אלא רק מדרבנן, כפי שהובא לעיל.

דעת הרמב"ם

ו. האחרונים נתחבטו בדעת הרמב"ם אלו פרשיות חובתם מן התורה, שכתב הרמב"ם (ק"ש פ"א ה"ב- ג) 'ומה הוא קורא שלשה פרשיות אלו הן שמע והיה אם שמוע ויאמר וכו' וקריאת שלש פרשיות אלו על סדר זה היא הנקראת קריאת שמע', מפשטות לשון הרמב"ם נראה[מה] שכל הג' פרשיות הם חובה מן התורה, שהרי הגדיר זאת שדווקא קריאת כולן כאחד נחשבת לקריאת שמע, ואם יקרא פחות מכך נחשב שקיים רק חצי מהמצוה.

ביאור השאגת אריה בדעת הרמב"ם

אמנם השאגת אריה (סי' ב) כתב שודאי אין חובה מן התורה אלא פרשה ראשונה בלבד, וכפי שהוכיח בראיות שהובאו לעיל, ומה שהרמב"ם כתב ששלש פרשיות נקראות קריאת שמע ודאי אין כוונתו אלא שמדרבנן יש חובה לקרוא ג' פרשיות, ואם לא קרא כולם לא יצא ידי חובתו מדרבנן. והוכיח כן שהרי בתוך דבריו כתב שקריאת הפרשיות על סדר זה היא נקראת קריאת שמע, והרי זה ברור שמן התורה אין מצוה לקרוא דווקא בסדר זה, וכמבואר במשנה (יג.) שנצרכה לתת טעמים למה קדמה פרשת שמע לפרשת והיה אם שמוע, ועל כרחך שדברי הרמב"ם לגבי סדר הקריאה הם מדרבנן, וכמו כן עיקר דבריו בכך שצריך לקרוא את שלשתן אין זה אלא מדרבנן.

דרכו של הנצי"ב

הנצי"ב בהעמק שאלה (שאילתא נג) ביאר בדעת הרמב"ם שנקט ששלושת הפרשיות הם הנקראות קריאת שמע, ומשמעותו שאינו יוצא ידי חובתו מדאורייתא אלא בקריאת שלושתם, משום שחכמים קבעו שאינו יוצא את הדאורייתא אלא בכולם, ויש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה ולומר

מ. ובביאור הדבר כתב, שאף שבכל מקום המקודש קודם, זהו רק בשתי מצוות שיש להקדים המצוה המקודשת על פני המצוה הפחות מקודשת, מה שאין כן בדבר דרבנן שכלפי הדאורייתא נחשב כדבר הרשות אין סיבה להקדים הדאורייתא, וכשם שמי שיש לפניו דבר מצוה ודבר הרשות שאין מקור להקדים דבר מצוה לפני דבר הרשות. וראה עוד בענין זה בנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ק או"ח סי' לט) ואור שמח (סוכה פ"ו הי"ב), וראה מה שנכתב בהרחבה באוצר עיונים למסכת זבחים במערכה בענין 'תדיר ומקודש' (אות ה).

מא. ואף שבדרך כלל הקידוש הוא אחר התפילה ונמצא שכבר יצא ידי חובת הקידוש מן התורה במה שהזכיר שבת בתפילתו, מכל מקום כוונת השאגת אריה היא על פי דבריו בסימן כ"ב שגם מי שעדיין לא התפלל וא"כ הקידוש שלו הוא מן התורה, אפילו הכי מקדים לברך על היין ואחר כך על היום, ועל כרחך שאין סיבה להקדים חיוב דאורייתא לפני חיוב דרבנן, אמנם בפני יהושע (נא: ד"ה אלו) נראה שדין הקדימה של ברכת היין לקידוש הוא רק בקידוש דרבנן דהיינו שכבר התפלל, ולא במי שהקידוש אצלו הוא מן התורה שעליו להקדים ברכת הקידוש לברכת היין, וכן כתב בצל"ח (שם ד"ה שהיין) שנשים שאינן מתפללות ערבית שחיבות לקדש מדאורייתא עליהם להקדים ברכת היום שהיא דאורייתא לברכת היין שהיא דרבנן, וטעם הדבר שדאורייתא קודם לדרבנן כתב הצל"ח לבאר שדאורייתא נחשב מקודש לגבי חיוב דרבנן, והכלל הוא שהמקודש יותר קודם, ובדרך זו כתב הרעק"א (או"ח סי' ז סק"א) להסתפק במי שיש לפניו חיוב לברך אשר יצר וחיוב לברך ברכת המזון איזה מהם יקדים, וכתב שאפשר שהדבר תלוי במה שהסתפקה הגמרא בזבחים (צ:) תדיר ומקודש איזה מהם קודם, שאף בנידון זה ברכת אשר יצר תדירה יותר מברכת המזון אך מאידך ברכת המזון שהיא דאורייתא מקודשת יותר מברכת אשר יצר דרבנן, אך כאמור דעת השאגת אריה (סי' כב) שאין קדימה למצוה דאורייתא על פני מצוה דרבנן.

מב. האבן האזל (ק"ש פ"ב הי"ג) תמה על מה שמדמה הקרית ספר את מצות תלמוד תורה לקריאת שמע, שיש לומר שדווקא במצות תלמוד תורה שייך לומר שיש בזה שיעור למעלה ושיעור למטה, מפני שמותר להפסיק מלימודו אם יש לו צורך, ולכך יש את המעט שכל אחד חייב, והשאר כל מה שמוסיף יש בזה קיום מצוה, מה שאין כן בקריאת שמע אם נאמר שציווי התורה 'ודברת בם' הולך על קריאת כל הפרשיות נמצא שעיקר החובה היא לקרוא כל הג' פרשיות, שהרי לא מצינו שגם במצות קריאת שמע יש היתר להפסיק כשיש לו צורך, ומנין לומר שרק פסוק אחד הוא חובה והשאר נחשב לתוספת במצוה.

עוד יש מקום לחלק בין מצות תלמוד תורה למצות קריאת שמע, שהרי בתלמוד תורה כל מה שמוסיף בלימודו מקיים בזה מצוה חדשה של תלמוד תורה, מה שאין כן בקריאת שמע פשיטא שתוספת הפרשיות לאחר שכבר קיים חיובו אין בזה מצוה נפרדת של קריאת שמע, אלא הוא ריבוי ותוספת באותה מצוה שקיים בקריאת הפסוק הראשון, ומנין שאף בענין זה שייך תוספת במצוה בדרך של מצוה קיומית.

מג. מקור דבריו הם בקושיית התוספות על רש"י, כיצד די לנו בקריאת פרשה ראשונה כשחוזר וקורא בלילה על מטתו, והרי היה צריך לקרוא את כל שלושת הפרשיות, ונקט הערוך השולחן שאף התוספות הסכימו לדברי רש"י שאינו חייב לחזור אלא על קריאה דאורייתא, ולא על מה שמחויב מדרבנן, ומכך שהקשו שחייב לחזור ולקרוא את שלשתם מוכח שכולם מדאורייתא, אכן העירו המפרשים שאינו מוכרח, ואפשר לומר כדברי הפרי יצחק (שו"ת ח"א סי' א) שמשום החיוב מדרבנן סברו שחוזר וקורא לכל הפרשיות, שאף המצוה דרבנן צריך לקיימה בזמן שכיבה משתחשך ממש, ולפי"ז אין ראיה מדבריהם.

מד. ויש להביא ראיה לדבריהם, ששנינו (כ:) בעל קרי מהרהר קריאת שמע ואינו מברך, וביארו בגמרא שהוא משום שקריאת שמע מדאורייתא, ולכאורה קשה מדוע התירו לו לקרוא את כל הפרשיות, והלא מן התורה אינו חייב אלא בפסוק ראשון או פרשה ראשונה, אכן לדברי הערוך השלחן מבואר שיש חיוב מן התורה בכל הפרשיות. וכן יש לומר לדעת הקרית ספר שהיא מצוה קיומית מן התורה, שלכך התירו לו להרהר, אף שאינה חובה ממש, ואינו כמו מצוה דרבנן שאין בה אף קיום מצוה מן התורה.

מה. וכן כתבו הפרי חדש (סי' סז) ומנחת כהן (מבוא השמש מאמר שני, פי"ג).

שאינו רשאי להפטר מחובתו עד שיקיים כפי המטבע שהתקינו, לקרוא את שלושתם. אמנם לולא תקנה זו בודאי היה די לו בקריאת פסוק ראשון לחוד.

הוכחה מהקצאה למצוה ביותר מכשיעור

והוכיח ממה שמצינו כעין זה לענין דין 'הוקצה למצותו' לגבי דפנות הסוכה, שכתב הר"ן (על הרי"ף, סוכה י: ד"ה הכל) שאם עשה שלוש דפנות כהלכתן בשיעור מצומצם, ונאסרו בהנאה כדין הוקצה למצותו, ואחרי כן הוסיף דפנות יותר מכשיעור הנצרך לה, לא נאסרה התוספת משום הקצאה, לפי שאינו החלק המכשיר את הסוכה, ומכל מקום אם מלכתחילה עשאה מארבע דפנות בסתם, נאסר הכל והוקצה למצותו, הרי שאם המשיך את עשיית המצוה לשם דין תורה, הרי זה נכנס בכלל החלק הנעשה לשם חובת הדאורייתא.

הוכחה מברכות שקבעו חכמים על המזון לשם הדאורייתא

וכן מצינו לענין ברכת המזון, שכתב הבית יוסף (או"ח סי' קצא ד"ה ואהא) לדעת הרמב"ם שמנין הברכות בה אינו מן התורה ודי בברכה אחת מדאורייתא, ומכל מקום מצינו (טז.) שלגבי פועלים נחשבות כל שלושת הברכות כחובה מדאורייתא חוץ מברכה רביעית של 'הטוב והמטיב', וחייבים לברך את הברכות מדאורייתא, ואילו מברכה רביעית פטורים משום הפסד בעל הבית[מו]. וטעם הדבר שכיון שקבעו חכמים לברך את כולם לשם חובת המצוה מדאורייתא, נעשו כולם כחומר חיוב דאורייתא.

הוכחות האבי עזרי אם כל הג' פרשיות הם דאורייתא

האבי עזרי הוכיח מדברי הרמב"ם (קריאת שמע פ"ב הי"ג) שג' הפרשיות חיובם מן התורה, שהביא שם את הדין שהקורא קריאת שמע למפרע לא יצא ידי חובתו, והוסיף שרק כשקרא הפסוקים למפרע לא יצא אך אם קרא בסדר הפרשיות למפרע יצא ידי חובתו, ואם נאמר שלא כל ג' הפרשיות מן התורה מדוע צריך להשמיענו שסדרם אינו מעכב, והרי מעיקר דין תורה אין שום חיוב בקריאת שאר הפסוקים ולא שייך החסרון של קריאה למפרע. ועל כרחך שמן התורה יש חיוב לקרוא את כל ג' הפרשיות, ולכך צריך להשמיענו שהדרשה שנדרש שלא יקרא למפרע אינה הולכת על סדר הפרשיות אלא על סדר הפסוקים.

אמנם מאידך יש להוכיח להיפך, שמדברי הרמב"ם (קריאת שמע פ"ב הי"ג) שכתב שמי שישן מצערין אותו שיקרא פסוק ראשון ומכאן ואילך אם אנסתו שינה אין מצערין אותו, נראה לכאורה שיש חילוק בין הפסוק הראשון לשאר הפרשיות, ומשום שאינם אלא מדרבנן.

הטעם שהאנוס קורא רק פסוק ראשון

והוסיף שאכן יש לדון בטעם הדבר מה בין פסוק ראשון לשאר פרשיות, ואפילו אם נאמר שרק הפסוק הראשון הוא מן התורה, עדיין קשה שיש לצערו שיקרא שאר הפרשיות שחיובם מדרבנן, שהרי לא מצינו בשאר חיובים מדרבנן שפטרוהו מתוך צער שינה[מז].

וביאר האבי עזרי שאכן מן התורה לא היה חיוב בכך ודי לנו בפסוק ראשון או פרשה ראשונה, אולם לאחר שחכמים קבעו שכך מטבע קריאת שמע, כפי שהקדים הרמב"ם בתחילת ההלכות, כל הג' פרשיות נחשבות לקריאת שמע וחובה לאמרם, וגדר הדין בזה מדרבנן הוא שכל הפרשיות נחוצות כהשלמה לקיום עיקר המצוה של קריאת פסוק ראשון, ומשום שבפסוק הראשון יש בו קבלת עול מלכות שמים ובשאר הפרשיות מפורט מה נכלל בעול מלכות שמים, וכפי שביאר הרמב"ם שבפרשה הראשונה יש בה יחוד ה' ואהבתו ותלמודו, ופרשה שניה יש בה ציווי על כל המצוות, ואף פרשת ציצית יש בה רמז לכל המצוות, ולכך קבעו חכמים שני שיעורים לקיום המצוה, וקריאת שמע כתיקונה הוא שיקרא כל הג' פרשיות ויפרט מה נכלל בקבלת עול מלכות שמים. וכל אדם שיכול לקיים זאת, קבעו חכמים שזה מעכב בקיום המצוה, שלא נתקיימה אלא אם יעשנה כתיקונה, אך מי שנאנס ולא קרא אלא פסוק ראשון, כיון שכבר קיבל עליו עול מלכות שמים יצא בזה ידי חובתו, ואין פגם בכך שלא השלים את הקריאה מפני שלא עשה זאת מרצונו אלא מתוך אונס, ומה שאין כן מי שיכול לקרוא כל הג' פרשיות ואינו קוראם נראה כפורק מעליו עול מלכות שמים בכך שאינו מוסיף לקבל עליו עול מצוות, ולכך לא יצא ידי חובת קריאת שמע[מח].

שיטת החולקים שאין חיוב מן התורה אלא באיזו פרשה

כפי שנתבאר לעיל (אות א) נקטו גדולי האחרונים שמן התורה אין חובה לקרוא בדווקא את פרשיות קריאת שמע[מט], ואף לא לפסוק ראשון, אלא רשאי לקרוא איזו פרשה בתורה, בזמן שכיבה וזמן קימה, וחכמים הם שקבעו לקרוא את שלושת הפרשיות הללו.

ג. גדר המצוה

חקירת האחרונים

הקרן אורה (יא. אות טו-יז) חוקר מהו גדר המצוה של קריאת שמע, האם זו מצוה בפני עצמה, שמהותה היא קבלת מלכות שמים, או שמא היא חלק ממצות תלמוד תורה, שהתורה הטילה חובה על קריאת פרשה זו פעם אחת ביום ופעם אחת בלילה, שיקיים באופן זה את השינון בדברי תורה, מלבד מה שמצוה להגות בתורה יומם ולילה כפי יכולתו.

ושורש הספק הוא שבשתי פרשיות הראשונות של שמע והיה אם שמוע, נזכרת המצוה של קריאת הפרשה, יחד עם הציווי של תלמוד תורה, שבפרשה ראשונה נאמר (דברים ו ח) 'ושננתם לבניך ודברת בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך', והציווי של ושננתם ודברת בם, הוא על לימוד התורה כולה. וכן בפרשה שניה נאמר (שם יא יט) 'ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך', ופסוק זה מדבר על לימוד תורה, כפי שדרשו בגמרא (קדושין כט.) שתלמוד תורה נוהג בזכרים ולא בנקבות, לפי שכתוב את בניכם ולא את בנותיכם.

והנה לעיל (אות א) הובא שמצינו ברבינו יונה (כא. ד"ה אמר) שכתב לדעת שמואל שקריאת שמע מדרבנן, שאף שכתוב בתורה 'ובשכבך ובקומך' סבר שמואל שלא אמרה תורה לקרוא דווקא את פרשת שמע, אלא שיקרא בתורה בכל מקום שירצה, ומה שאנו קורין פרשה זו דווקא אינו אלא מדרבנן. והשאגת אריה (שו"ת סי' א) ביאר בזה בהרחבה שהיא חובה מן התורה לקרוא איזו פרשה מתוך התורה, פעמיים ביום בערב ובבוקר, וחייב לקרוא זאת דווקא בזמנה, וחכמים קבעו לקרוא דווקא את שלושת הפרשיות הללו. ומתבאר מדברי רבינו יונה והשאגת אריה שעיקר המצוה הוא בקריאת פרשה מן התורה, בתורת תלמוד תורה.

והוכיח הקרן אורה מדברי הירושלמי (פ"א סוף ה"ב ח:) שהקשו על מי שתורתו אומנותו כיצד אינו מפסיק לקריאת שמע, וכי אינו מפסיק מלימודו כדי לקיים מצוה שזמנה עובר, ותירצו שאף היא 'שינון היא', אלא שבעונתה היא חביבה מדברי תורה, וביאר הקרן אורה (יא. אות טו, יז) שכוונתו לכך שמהות המצוה היא משום לימוד תורה, וזו החובה שכתובה בפסוק 'ושננתם לבניך ודברת בם', ומן התורה היה רשאי לקיים זאת כרצונו, וחכמים קבעו לזה מדה מכח הפסוק 'והגית בו יומם ולילה' שיקרא פעמיים, אחת ביום ואחת בלילה. ולפיכך מי שתורתו אומנותו רשאי שלא להפסיק מפני שאינו מבטלה אלא מקיימה במה שלומד דבר אחר[נ], ומתבאר מכל זה שהמצוה היא בגדר תלמוד תורה.

עוד הוכיחו האחרונים מפשטות דברי הגמרא (מנחות צט:) שאמר רבי יוחנן בשם רבי שמעון בר יוחאי, אפילו לא קרא אדם אלא קריאת שמע שחרית וערבית, קיים לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה, ומבואר בסוגיא שם שנחלקו תנאים ואמוראים אם שיעור לימוד תורה הוא יומם ולילה ממש ללא שיעור, או שדי לאדם פרק אחד ביום ופרק אחד בלילה, ופירשו בשיטת רבי שמעון בר יוחאי שסבר כך, ומתבאר לפי"ז שקריאת שמע היא לשם תלמוד תורה.

עוד מצינו בדברי הירושלמי (פ"א ה"ה) שביארו מדוע תיקנו חכמים לקרוא פרשת ציצית בלילה, אף שאינה נוהגת בלילה, 'רבי סימון בשם רבי

מו. וכן פסק הרמב"ם (ברכות פ"ב ה"ב).

מז. אמנם הכסף משנה שם כתב [וכך ביאר רבינו יונה (יג: ד"ה אמר)] שודאי כוונת הרמב"ם שקורא גם את שאר הפרשיות, אלא שלא מצערין אותו בשאר הפרשיות לכוונת הלב ואפילו קורא מתנמנם מניחים לו לפי שאין הכוונה מעכבת אלא בפסוק ראשון, אך האבי עזרי כתב שמדברי הרמב"ם נראה שאף אם לא קרא כלל את ג' הפרשיות אין מצערין אותו לקוראם.

מח. האבי עזרי הוכיח ענין זה מסוגיית הגמרא (יג:) שמבואר שרבי בזמן שהיה עוסק בלימוד התלמידים היה קורא רק פסוק ראשון ולא היה ממשיך לשאר הפרשיות, ונחלקו האמוראים אם אחר לימודו היה חוזר ואומר שאר הפרשיות או לא, והרי הדבר פשוט שאם סיים לימודו בתוך זמן קריאת שמע שיש עליו להמשיך ולקרוא את שאר הג' פרשיות, ומחלוקתם היא מחמת שרבי היה מסיים תלמודו לאחר סוף זמן קריאת שמע, ואף על פי כן יש מי שסבר שרבי היה מסיים כל הג' פרשיות, וצריך ביאור מה התועלת בקריאה שלא בעונתה, ובעל כרחך צריך לומר שאף שהדבר נעשה אחר זמן קריאת שמע יש בו טעם בתורת שמגלה למפרע על מה היתה קבלת עול מלכות שמים, ויש לכך שייכות עם הפסוק הראשון שקרא מתחילה.

מט. וכפי שהובא לעיל שלדברי השאגת אריה (סי' א) בדעת שמואל אין חובה מן התורה לקרוא בדווקא פרשיות אלו, ובדעת התומת ישרים (סי' יג) והחתם סופר (או"ח סי' טו) נתבאר שאף לדעת רב אלעזר המצוה מן התורה היא לקרוא פרשה, ורק חכמים הם שתיקנו לקרוא שלש פרשיות אלו.

נ. והכסף משנה (קריאת שמע פ"א ה"ו) כתב בדעת הבבלי סברא הפוכה, שלפי דברי הגמרא (שבת יא.) חייבים להפסיק לקריאת שמע ואף מי שתורתו אומנותו, וביאר הטעם לכך משום שאין זה נחשב הפסקה, שהרי אף קריאת שמע היא לימוד תורה.

שמואל בר נחמן, על שם 'והגית בו יומם ולילה', שתהא הגיות היום והלילה שוין', וכתב בפירוש בעל החרדים, שהגיות היום ולילה היינו קריאת שמע, כדברי הגמרא במנחות דלעיל שמקיים בזה מצות והגית בו יומם ולילה, ומתבאר מכך שזהו טעם לקבוע קריאת שלוש פרשיות בלילה כמו ביום, כדי ששיעור התלמוד תורה ביום ובלילה יהיה שוה, ומוכח שיסוד המצוה הוא משום תלמוד תורה.

והוסיף בעל החרדים שם לבאר לפי"ז טעם במה שתיקנו לברך לפניה ולאחריה, וכתב שלפי שהיא קריאה חביבה, תיקנו לה ברכות לפניה ולאחריה, כמו שתיקנו על קריאת התורה. ומשמע מדבריו שהוקשה לו מדוע צריך לברך על קריאת שמע, ותירץ שהיא כמו קריאת התורה, ולכאורה אם קריאת שמע היא מצוה בפני עצמה בודאי שיש טעם לברך לפניה כמו ברכת המצוות, ומגוף קושייתו נראה שלא היה צורך לברך עליה כיון שהיא נכללת בתלמוד תורה ונפטרת בברכת התורה, ולכך ביאר שהיא קריאה מיוחדת וחביבה, כמו קריאת התורה[נא].

ומצינו במרדכי (מגילה רמז תתלב) בשם רבינו אפרים, שהמסיח דעתו בקריאת התורה לא הפסיד הברכה, והוכיח זאת מהמפסיק בקריאת שמע מפני הכבוד, שאינו מתחייב שנית בברכת אהבה רבה, והרי קריאת שמע היא תורה, והוא הדין בכל קורא בתורה. וכעין זה כתב רבי יעקב ממרויש (שו"ת מן השמים סי' י) שברכות קריאת שמע שלפניה הן על הגיית התורה, ואילו שאר ברכת המצוות הן במטבע קצר.

הוכחת האור שמח מהאיסור עשה על דברים בטלים

האור שמח (תלמוד תורה פ"א ה"ב) הוכיח מדברי הגמרא (יומא יט:) שהשח שיחה בטלה עובר בעשה של ודברת בם ולא בדברים בטלים, ולכאורה קשה שודברת בם הוא ציווי על קריאת שמע ולא על דברי תורה, ורק למאן דאמר קריאת שמע דרבנן מצינו (כא.) שדרשו זאת על דברי תורה, ומשמע שלמאן דאמר דאורייתא הציווי הוא על קריאת שמע. וביאר שאף קריאת שמע היא חלק מתלמוד תורה[נב], אלא שהתורה קבעה שיעור לכל אחד שיקרא לפחות פרשה אחת ביום ופרשה אחת בלילה, וזו היא פרשה ראשונה של שמע[נג], ויוצא בכך חובת תלמוד תורה מלבד מה שמקיים את מצות קריאת שמע[נד].

קושיית האחרונים מנין המקור לפטור של עוסק במצוה

ומאידך יש להוכיח שהיא מצוה בפני עצמה, על פי קושיית הפני יהושע (כא. בתוס' ד"ה הא) והקרן אורה (יא. אות יז) על הגמרא (יא.) שלמדים מובלכתך בדרך שעוסק במצוה אחרת פטור מן המצוה, כדרך שפטור מקריאת שמע, וכיצד שייך ללמוד מכאן שעוסק במצוה פטור מן המצוה, והרי בעוסק בתלמוד תורה חייב להפסיק למצוות, כפי שמצינו (שבת יא.) ואין צריך לפוטרו מלימוד תורה משום שעסק תחילה במצוה אחרת, אלא להיפך, אף אילו היה עוסק תחילה בלימוד תורה היה חייב להפסיק ולעסוק במצוה אחרת, ואין לנו מקור מכך שפטור מקריאת שמע, שאף העוסק במצוה אחת פטור ממצוה אחרת. ובעל כרחך צריך לומר שקריאת שמע אינה מדין לימוד תורה אלא היא מצוה בפני עצמה, ולפיכך היה צריך להפטר ממצוה אחרת אילו היה עוסק בקריאת שמע תחילה, וכל מה שפטור מקריאת שמע הוא מכח שעוסק תחילה במצוה אחרת.

מחלוקת בבלי וירושלמי אם מפסיקים מתלמוד תורה לקריאת שמע

ובקרן אורה (יא. אות יז) כתב שענין זה תלוי במחלוקת בבלי וירושלמי, שהנה בשבת (יא.) מבואר שרבי שמעון בר יוחאי וחבריו שתורתם אומנותם מפסיקים מתלמודם לקריאת שמע שהיא דאורייתא ואינם מפסיקים לתפילה שהיא דרבנן, אך בירושלמי (פ"א ה"ב) מבואר שאף לקריאת שמע אין להפסיק למי שתורתו אומנותו לפי שזה שינון וזה שינון, והובאו דבריו בתוספות (מו"ק ט: ד"ה כאן), ולכאורה מתבאר שנחלקו הבבלי והירושלמי אם מפסיקין לקריאת שמע, ואף רעק"א (גליון הש"ס מו"ק בתוס' ד"ה כאן) עמד בזה שדברי הגמרא בשבת חולקים על דברי הירושלמי. וביאר הקרן אורה ששורש המחלוקת הוא שהירושלמי סבר שכיון שאין בקריאת שמע יותר מאמירת דברי תורה אין מקום להפסיק מהלימוד לצורך קריאת שמע, ואילו הבבלי סבר שקריאת שמע אינה מצד לימוד תורה אלא היא מצוה נפרדת, ויש להפסיק מלימוד תורה למצות קריאת שמע כשם שיש להפסיק מלימוד התורה לקיום כל מצוה עוברת[נה].

מחלוקת בבלי וירושלמי בטעם שנשים פטורות מקריאת שמע

עוד הביא הקרן אורה שיש לתלות זאת במחלוקת בבלי וירושלמי, שהנה בגמרא (כ:) מבואר שנשים פטורות מקריאת שמע לפי שקריאת שמע מצות עשה שהזמן גרמא, ואילו בירושלמי (פ"ג ה"ג) מבואר שהטעם שנשים פטורות לפי שהם פטורות מתלמוד תורה, כנדרש בקידושין (כט:) מהפסוק (דברים יא יט) 'ולמדתם אתם את בניכם' ולא בנותיכם, וכתב הגר"א (שנות אליהו פ"ג מ"ג ד"ה נשים) שהירושלמי סבר שהפסוק ולמדתם את בניכם הולך על קריאת שמע. וצריך ביאור מדוע הבבלי לא למד ממקור זה לפטור את נשים, ולכאורה נראה שנחלקו בענין זה, שהירושלמי סבר שעיקר מצות קריאת שמע הוא תלמוד תורה וממילא נשים הפטורות מתלמוד תורה פטורות גם מקריאת שמע, ואילו הבבלי סבר שקריאת שמע חשובה מצוה בפני עצמה ופטור הנשים הוא רק מחמת שזו מצות עשה שהזמן גרמא.

האם מקיים את שתי המצוות יחד

והאחרונים[נו] דנו לפי הצד שקריאת שמע היא מצוה נפרדת בפני עצמה, האם מקיים שתי מצוות בקריאתה, שהרי יש במעשה הקריאה גם לימוד תורה, או שלא שייך לעשות מעשה אחד בתורת שתי מצוות.

האם תלוי בכוונת הקורא לשם תלמוד תורה

עוד יש לדון לדרך זו שמתקיים תלמוד תורה בקריאת שמע, האם צריך להתכוין לכך, שהרי מצוות צריכות כוונה (יג.) ואם לא נתכוין לשם תלמוד תורה לא קיים אלא מצוה אחת, או שמא אין צריך כוונה מיוחדת לתלמוד תורה.

ומצינו ברשב"א (י: ד"ה הא דאמר) ובמאירי (ד"ה בסוגיא) על דברי הגמרא שם גדול הקורא שמע בעונתה יותר מהעוסק בתורה, שלא הוצרכו לומר זאת על מי שקורא בתורה שבכתב, משום שכל קורא את שמע הוא מקיים גם את התורה עצמה, אלא הוצרכו לומר זאת על מי ששונה במשנה וגמרא[נז], שאף עליו יש לומר גדול קורא שמע בעונתה יותר ממנו[נח]. ומוכח מדבריהם שבקריאת שמע מתקיים גם קריאת תורה עצמה, כעוסק בתורה ממש.

והשאגת אריה (שו"ת סי' א) העיר מדוע כאשר הגמרא (כא.) מונה את מנין המצוות המתקיימות בקריאת שמע, הן נחשבות כשתי מצוות,

---

נא. עוד כתב בעל החרדים שם, על דברי הירושלמי 'רבי יוסי בר אבין בשם רבי יהושע בן לוי אמר, שהשבע ברכות של קריאת שמע לפניה ולאחריה, הם על שם הפסוק 'שבע ביום הללתיך על משפטי צדקך' (תהלים קיט קסד), רב נחמן בשם רבי מנא אמר, שכל המקיים שבע ביום הללתיך כאילו קיים והגית בו יומם ולילה' ופירש החרדים, שוהגית יומם ולילה מתקיים בקריאת שמע, שהיא הלימוד, אלא שצריך גם להחשיב את לימוד התורה שבזה, על ידי שמברך עליה כמו שמברכים על התורה, ומי שאינו מברך כאילו לא קרא, כעין מה שמצינו בגמרא (נדרים פא.) על עזבם את תורתי', שלא בירכו על התורה. ומבואר מדבריו שחובת הברכות הן ממש מדין ברכות התורה.

נב. וראה שם בדבריו שביאר זאת, שהתורה קבעה לאדם קריאת פרשה זו על מנת שיזכור את חובת הלימוד גם לשאר שעות היום, ותועלת זו של הקריאה נקראת בלשון הירושלמי 'שינון', שעל ידי דיבור זה יגרם מכך לשנן את התורה בשעות אחרות. וכדרך זו ביאר את מהות מצות תפילין שנאמר בה 'למען תהיה תורת ה' בפיך' (שמות יג ט) שהנחת תפילין תועיל לזכירת חובת לימוד התורה, ועיי"ש הנפקא מינה בזה לגבי חובת הפסקה לקריאת שמע ותפילין במי שתורתו אומנותו. וראה להלן שהובאו דברי המהרש"ם (שו"ת ח"ב סי' קט) כעין זה.

נג. וכתב שם שעל מנת לצאת ידי חובת תלמוד תורה, חייב לקרוא את כל פרשה ראשונה, ולא די בכך בפסוק ראשון, ואף שלשיטת הרמב"ם וסיעתו (הובאו לעיל אות ב) די מן התורה בפסוק ראשון, מכל מקום לענין תלמוד תורה צריך פרשה שלמה.

נד. והוסיף, שאף למאן דאמר מצוות אינם צריכות כוונה (יג.) כיון שמתכוין לשם קריאת שמע, ואינו מתכוין לשם תלמוד תורה, צריך שיהיה בדעתו בעת קריאת פרשיות שמע, לשם תלמוד תורה, ואם לא נתכוין לא יצא ידי חובת תלמוד תורה. וכוונתו בזה על פי מה שכתבו האחרונים [ישועות יעקב (או"ח סי' ס) ספר החיים (סי' תרנא) פני שלמה ושפת אמת (ר"ה כח. מהו) מהר"ם שיק (הו"ד בספר זכרון אבן ציון עמ' רנא) אגודת אזוב (חדושי סוגיות, מצוות צריכות כוונה, עמ' קיג) שואל ומשיב (מהדו"ו סי' יז) חמדת שלמה (או"ח סי' צד)] שהובאו במערכה בענין 'מצוות צריכות כוונה' (אות ד), שטעמו של מאן דאמר אין צריכות כונה, הוא שיש סתמא שהמעשה הוא לשם המצוה, אף בלי כוונה מפורשת, ומכל מקום כל זה שייך לומר לגבי מצוה אחת, ולא לגבי שתי מצוות הנעשות יחד, שאף שיש סתמא שעושה זאת לשם חובתו, אך אין הוכחה והכרח שמתכוין אף למצוה הנוספת.

נה. ואולם מדברי רבינו יונה (טז. ד"ה למימרא) יש לדחות הוכחה זו בדברי הירושלמי, שרבינו יונה מפרש את דברי הירושלמי זה שינון וזה שינון, שענינו שכיון שמצות קריאת שמע אינה מצוה שיש בה מעשה אלא אמירה בעלמא, לכך נדחית המצוה מפני לימוד תורה, ושלא ככל המצוות שיש בהם מעשה כגון שופר ולולב שיש לבטל מלימוד התורה לצורך קיומם, ומבואר בדברי רבינו יונה שלא משום שקריאת שמע היא לימוד תורה לכך נדחית מפני לימוד תורה, אלא משום טעם אחר.

נו. הובאו להלן.

נז. והיינו משום שיש מעלה בלימוד תורה בעיון גדול יותר, וכפי שהביאו בשם הגר"ח שיש ביטול תורה באיכות, כאשר יכול לעסוק בעיון והבנה ועוסק במקראות וכיוצא בזה שלא בעיון. והוצרכו לומר שאף שקריאת שמע אינה כמו עיון במשנה וגמרא, מכל מקום יש חביבות של קריאה בעונתה.

נח. וציין הרשב"א לדברי הירושלמי (פ"ב ה"ב) שנחלקו בזה אם אכן גדול אף מן השונה, או רק מן הקורא בתורה.

קריאת שמע וזכירת יציאת מצרים, והרי יש בהן ג' מצוות, שאף תלמוד תורה מתקיים בכך[נט].

הוכחה מתקנת קריאת התורה בשני וחמישי

הפרי מגדים (או"ח סי' קלה א"א ס"א) הקשה על המבואר בגמרא (ב"ק פב.) שתיקן עזרא שיהיו קוראים בתורה בשני ובחמישי בשביל שלא יהיו שלשה ימים בלי תורה, והקשה שכיון שקראו קריאת שמע בכל יום ממילא הרי הם בתלמוד תורה, ומדבריו מתבאר שנקט שמתקיים בזה אף התלמוד תורה.

והפרי מגדים בזה לשיטתו, שכתב (סי' רלט משב"ז סק"ב) שמן הדין היה להצריך עליה ברכת המצוות, אלא כיון ששייך בה ברכת התורה על עסק בדברי תורה, ונפטרת בברכת התורה, בכך מתקיים גם דין ברכת המצוות בקריאת שמע, ולא תיקנו עליה ברכה נוספת. הרי שנחשבת כלימוד תורה לכל דבר.

הוכחה ממקרא מגילה

ומצינו בגמרא במגילה (ג.) שמבטלים תלמוד תורה לקריאת המגילה, והקשה הרש"ש (ד"ה מבטלין) מדוע לא נאמר שקריאת המגילה עצמה תיחשב לתלמוד תורה ואין כאן הפסקה של תלמוד תורה[ס], ובחכמת שלמה (סי' תרפז ס"ב) הוכיח מכך שכיון שבקריאה זו מקיים מצות קריאת המגילה לא מתקיימת בזה מצות תלמוד תורה לפי שאינו יכול לכוין במעשה אחד לקיום שתי מצוות. ולפי"ז אף בקריאת שמע יש לומר שאם היא מצוה נפרדת, לא מתקיים בה תלמוד תורה. אמנם אחרונים רבים חלקו על דבריו, ויישבו את הקושיא בדרכים אחרות, ומתבאר שסברו כהרש"ש שיש קיום תלמוד תורה עם מקרא מגילה.

חסרון מצד כוונת מצוה

החיד"א (שו"ת יוסף אומץ או"ח סי' סו) כתב שאף אם שייך לקיים תלמוד תורה בקריאת שמע, מכל מקום הענין תלוי בכוונתו, ואם לא נתכוין לא קיים תלמוד תורה. והאחרונים כתבו בטעם הדבר שכיון שקריאת שמע חשובה למצוה בפני עצמה לכך לא יועיל להחשיבה כדברי תורה, שמצות קריאת שמע לחוד ומצות תלמוד תורה לחוד, וכיוצא בזה כתב הר"ן (ר"ה לג: ד"ה והמתעסק) שכוונה אחת מבטלת כוונה אחרת, ומטעם זה מי שתוקע על מנת ללמד תינוקות של בית רבן אינו יוצא בזה ידי חובה, ואפילו למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה זהו רק בתוקע סתם, אך התוקע למצוה של לימוד תינוקות של בית רבן אינו יכול לצאת בזה ידי חובת המצוה[סא].

אכן דבר זה תלוי בנידון דלעיל, האם קריאת שמע גופא חשובה כמצות תלמוד תורה או שהיא מצוה נפרדת, שאם נאמר שנחשבת חלק ממצות תלמוד תורה, אין הכוונות סותרות זו לזו.

והעירו המפרשים, שדברי הר"ן אינם מוזכרים בדברי הראשונים בסוגיא שם, ויש מקום לומר שלא סברו כחידושו[סב].

יישוב קושית מהר"ץ חיות

והנה מצינו בגמרא (יג.) על מה ששנינו שם, שהקורא בתורה והגיע זמן קריאת שמע אם כיון לצאת ידי קריאת שמע יצא ואם לאו לא יצא, ומקשה הגמרא שממשנה זו מוכח שמצוות צריכות כוונה, ויקשה מזה על הסובר מצוות אין צריכות כוונה, והמהר"ץ חיות (ד"ה ותיקשי) הקשה שאפשר שבאופן זה כיון שקורא בתורה ומכוין למצות תלמוד תורה מגרע בזה שלא יוכל לצאת ידי קריאת שמע, ואפילו אם מצוות אין צריכות כוונה זהו רק בקורא בסתם אך הקורא לקיום מצוה אחת לא יצא בזה ידי מצוה אחרת, כדעת הר"ן דלעיל[סג].

הוכחת הקרן אורה האם מקיים שתיהן

הקרן אורה (יא. אות ז) הוכיח שבקריאת שמע מקיים אף מצות תלמוד תורה, מהגמרא בנדרים (ח.) שיכול להפטר מתלמוד תורה בקריאת שמע שחרית וערבית. ולכאורה כל זה מובן למאן דאמר (כא.) קריאת שמע דרבנן, ודברת בם הוא ציווי על לימוד בדברי תורה, אך למאן דאמר שודברת בם הוא ציווי על קריאת שמע, כיצד נפטר בכך מתלמוד תורה, והרי עושה זאת לשם קריאת שמע שהיא מצוה נפרדת. ולא מסתבר להעמיד את הסוגיא שם כשיטת המאן דאמר שקריאת שמע דרבנן. אלא ודאי מוכח שאפשר לקיים את שתיהן במעשה אחד[סד].

אכן העירו האחרונים שעדיין יש לדון שכל זה דווקא אם נתכוין לשם לימוד, וכך מדוקדק בלשון הגמרא שיכול להפטר, ומשמע שלא נפטר בודאי, מפני שאם לא נתכוין לשם לימוד לא יצא בכך את מצות לימוד, ואדרבה מכאן משמע שקיום התלמוד תורה תלוי ועומד בכוונת האדם[סה].

עוד יש להוכיח מהסוגיא במנחות (צט:) שכל הקורא שמע שחרית וערבית כאילו קיים והגית בו יומם ולילה[סו], אכן גם על דברי הגמרא שם, כתב החיד"א (הובא לעיל) שכל זה תלוי בכוונתו, ודווקא אם נתכוין לשם תלמוד תורה.

מדוע ראוי לקיים שתיהן במעשה אחד

המהרש"ם (שו"ת ח"ב סי' קט ד"ה והנה) כתב בטעם הדבר ששתיהן מתקיימות במעשה אחד, ואין זה דומה לדברי הר"ן שכוונת מצוה אחת דוחה לכוונת המצוה האחרת, משום שאין אלו שתי מצוות שונות, אלא שתיהן לתכלית אחת, שעיקר התועלת של קריאת שמע הוא על מנת לזכור את החובה לקיים 'ושננתם לבניך', שהיא תלמוד תורה[סז], ותלמוד תורה אף הוא עיקרו לחזק את האמונה ביחוד השם, ומשום כך נחשבות כעין מצוה אחת.

ויש לדון בדבריו האם נקט כסברת האחרונים שקריאת שמע היא כחלק מתלמוד תורה[סח].

כיצד צריך לכוין בשעת קריאת שמע

והמשנה ברורה (סי' רלט סק"א) מפרט את הכוונה הנצרכת לקיום המצוות שבקריאת שמע[סט], ומנה ב' מצוות: א. קריאת שמע, ב. זכירת יציאת מצרים, ואינו מונה את מצות תלמוד תורה. ומוכח מדבריו שסבר שהמצוה מתקיימת גם בלי כוונה מיוחדת.

נפקא מינה האם צריך לברך ברכת התורה

ונפקא מינה בנדון דלעיל, במה שנחלקו האחרונים אם צריך לברך ברכות התורה לפני קריאת שמע, והבית יוסף (או"ח סי' מו ד"ה והוקשה) כתב שהאומר פסוקים בדרך תפילה ותחנונים אינו צריך לברך ברכת התורה, ועוד

נט. **והגמרא** שם דנה לבאר מדוע העדיפו חכמים בבעל קרי שיקרא פרשיות שמע ולא יברך אמת ויציב שהיא זכירת יציאת מצרים מן התורה באופן מעולה יותר, ובברכת אמת ויציב אין לימוד תורה, והיה צריך לומר שקריאת שמע יש בה ג' מצוות, ואילו אמת ויציב היא מצוה אחת בלבד.

ס. **ועיי"ש** שתירץ בכמה אופנים, ומוכח מכך שסובר להלכה כקושייתו, שמתקיימת בזה מצות תלמוד תורה.

סא. **ובביאור** דבריו כתבו האחרונים ב' אופנים: א. שהשם 'מעשה מצוה' לא חל בחפצא של המעשה, כיון שנעשה לשם תכלית אחרת. ורק כשאינו נעשה לשם תכלית אחרת, והוא ראוי וכשר לקיום המצוה, מוגדר המעשה כמעשה מצוה. ב. שהכוונות סותרות זו לזו, שאי אפשר לכוין לשני דברים יחד, וכל מה שמועיל בהעדר כוונה למאן דאמר אין צריכות כוונה הוא מכח 'סתמא' שנחשב כאילו שמתכוין לכך, ורק במקום שראוי להתכוין לכך ולא באופן זה שיש כוונה אחרת שמפקיעה את כוונת המצוה.

סב. **ראה** בטורי אבן (ר"ה כח: ד"ה מצוות) שחולק על הר"ן.

סג. **בשיח** השדה (פרומר, שער ברכת ד' סי' א עמ' 13) צידד לומר שבמצות תלמוד תורה לא שייך לומר כדברי הר"ן, משום שבמצוה תמידית שאינו יכול לפטור עצמו מלקיימה עתה, ואף אם יקיימנה לאחר זמן, חייב גם עתה לקיימה, לא תועיל כוונתו שלא לצאת ידי חובה, וממילא אף הר"ן מודה שאין כוונה אחרת עוקרת את המצוה, ואף 'מינה' אינו מחריב בה. ונמצא שבעל כרחו מקיים את המצוה, ואין נפקא מינה מה היתה כוונתו.

סד. **ודנו** האחרונים לפי"ז האם כוונת הגמרא שנפטר מחיוב תלמוד תורה אחרי שקרא שמע, והקרן אורה הוכיח (שם אות ח – טז) שחיוב לימוד תורה הוא אף לאחר שכבר קרא שמע, שהרי חייב עדיין בברכת התורה ואין אומרים שכבר נפטר מחובתו ושוב אינו חייב לברך, והרי לשיטת שמואל (יא:) נוסח הברכה הוא 'אשר קדשנו במצוותיו וצוונו' [ודוחק לומר שכל ברכת התורה היא רק על הלומד קודם קריאת שמע, ועוד, שהרי לרבי יהושע בן קרחה (יד:) לפי ההוה אמינא בסוגיא שם אסור ללמוד קודם תפילה וקריאת שמע] ובעל כרחך שכל דברי הגמרא בנדרים אינם כדי לפטור מחובת תלמוד תורה לאחר שקרא שמע, אלא שאין חיוב הלימוד מפורש בתורה, ונלמד רק מדרשות חכמים שכך פירשו את המצוה, שחובתה כל היום והלילה, ומשום כך תופסת השבועה בנשבע לשנות פרק זה שאין זה מושבע ועומד מהר סיני, לפי שאינו דבר המפורש בתורה. אמנם מצינו ביאור אחר בדברי הסוגיא שם, שלדברי האור שמח (תלמוד תורה פ"א ה"ב) אין כוונת הגמרא שבכך נפטרים כל העולם, אלא זהו רק השיעור למטה שאף הפחות שבישראל אינו יכול להפטר בפחות מכך, אולם מי שיכול ללמוד יותר מזה, בודאי חייב ללמוד כפי יכלתו, ואין לו שיעור למעלה. וממילא יכול לומר 'וצוונו', שזו חובה גמורה. וכעין זה מצינו בדברי הגר"א (שנות אליהו פאה פ"א מ"א) שאף שלשון הגמרא (מנחות צט:) שהקורא שמע שחרית וערבית כאילו קיים והגית בו יומם ולילה, היינו שקיים את השיעור למטה, ולא ביטל את המצוה לגמרי, אך אין לה שיעור למעלה, שחייב כפי יכלתו. ויש אחרונים שחילקו את חובת תלמוד תורה לב' דינים: א. ושננתם לבניך ודברת בם, ב. והגית בו יומם ולילה, שחובת שינון מתקיימת אף במקרא, ובקריאת פרשה אחת בשחר ובערב, אך חובת והגית הוא חיוב לעסוק בתורה שבעל פה, ואף בהגיון ומחשבה, וזאת אינו מקיים בקריאת פסוקים, שאין למדים מהם את הדינים.

סה. **בשיח** השדה (פרומר, שער ברכת ד' סי' א עמ' 13) דן האם אין בזה משום 'אין עושים מצוות חבילות חבילות', ועדיף לאדם שיתכוין שלא לצאת ידי תלמוד תורה, ואם נאמר שיש בזה איסור משום חבילות יקשה כיצד אמרו שרשאי לפטור עצמו מתלמוד תורה, והרי אסור לו לגרום לכך, ועדיף שיקיים כל מצוה לחוד, ומוכח מכך שיוצא ידי חובתו בעל כרחו, ואף שלא נתכוין כלל.

סו. **וכן** הובא ברמב"ן (תורת האדם שער האבל ד"ה לרב, בתירוצו השני, במהדורת מוה"ק עמ' קפא) ובריטב"א (מו"ק טו. ד"ה אבל) לגבי אבל שיוצא ידי חובת תלמוד תורה בקריאת שמע, והובאו דבריו בבית יוסף (יו"ד סי' שפד ד"ה ומ"ש וי"א).

סז. **מקור** הדברים במדרש (שוחר טוב, תהלים א יז) ומנורת המאור (פ"ו נר ג כלל ג ח"א), וכן הובא לעיל מדברי האור שמח (תלמוד תורה פ"א ה"ב).

סח. **אכן** בשיח השדה (פרומר, שער ברכת ד' סו"ס א) כתב לבאר, שאף אם נאמר שזו מצוה בפני עצמה, מכל מקום החפצא של קיום המצוה הוא להזכיר את החיוב של תלמוד תורה, ויש להוסיף בביאור דבריו שכן מוכח ממה שהתורה עירבה את הציווי של 'ושננתם לבניך' עם הציווי של 'ודברת בם', ומשום שענינם אחד הוא, שצריך לקרוא בדברי התורה המצווים אותו לעסוק בתורה, ואף שטעם החיוב הוא שונה, שקריאת שמע היא מצד קבלת מלכות שמים, מכל מקום אופן המעשה נקבע באופן שהתוצאה יש בה תועלת לתלמוד תורה, ולכן יש שייכות ביניהם.

סט. **היינו** בקורא קריאת שמע בלילה אחר שחשכה, וכבר קרא שמע בברכותיה מבעוד יום כשהתפלל עם הציבור, ובאופן זה שאינו קוראה כסדר התפילה בברכותיה, אינו מועיל אלא אם

כתב (סי׳ מז ד״ה וא״ת, בתירוץ הב׳) שהקורא שמע אינו צריך לברך ברכת התורה[ע], מטעם זה שבדרך תחנונים אינו נחשב כלימוד[עא].

אולם דעת המהרש״ל (יא: בתוס׳ ד״ה שכבר) ושאגת אריה (שו״ת סי׳ כד) שחייב בברכת התורה[עב], אף לפסוק ראשון של שמע לחוד[עג].

והחקרי לב (או״ח סי׳ ט) הקשה על הבית יוסף, שהרי בגמרא (מנחות צט:) מוכח שיוצא בקריאת שמע ידי חובת תלמוד תורה, וכיצד שייך לומר שפטור מברכת התורה לפי שאינו אלא כתפילה ותחנונים. והחיד״א (שו״ת יוסף אומץ או״ח סי׳ סו) תירץ שיש לומר כדלעיל, שיש חילוק אם נתכוין לשם לימוד או שלא נתכוין[עד], ודברי הבית יוסף הם כאשר אין כוונתו לשם לימוד תורה.

אם קריאת שמע נחשב כתלמוד תורה אחר ברכות התורה

ושורש הנדון בזה תלוי במה שדנו הראשונים האם נפטרים בברכת אהבה רבה ואהבת עולם מברכת התורה, בכך שקורא שמע בתורת לימוד תורה, שבגמרא (יא:) מבואר שמי שלא בירך ברכות התורה יכול לצאת ידי חובת ברכות אלו בברכת אהבה רבה, ובירושלמי (פ״א ה״ה) מצינו לפי גירסה אחת ׳והוא ששנה על אתר׳, היינו שתיכף אחר התפילה אמר איזה דברי תורה שהרי חייב ללמוד אחר ברכת התורה על מנת שהברכה תחול על לימוד המחויב בברכה, ומזה שצריך ללמוד אחר התפילה ולא די במה שקרא קריאת שמע תיכף אחר אהבה רבה מבואר שקריאת שמע אינה נחשבת כעסק בדברי תורה. אמנם יש ראשונים[עה] הגורסים בירושלמי ׳והוא שקרא על אתר׳, ולגירסה זו די שקרא קריאת שמע תיכף אחר אהבה רבה ונחשב לו כדברי תורה, ומבואר שקריאת שמע נחשבת כדברי תורה.

והבית יוסף (או״ח סי׳ מז) הביא את גירסת הירושלמי ׳והוא ששנה על אתר׳, והיינו שצריך שילמד תיכף אחר התפילה, והקשה מדוע לא די בקריאת שמע לקיים חיוב זה, ותירץ שהירושלמי מדבר באופן שקרא קריאת שמע לפני ברכותיה שברכת אהבה רבה אינה סמוכה לקריאת שמע, ורק באופן זה צריך ללמוד אחר התפילה, עוד תירץ שאפשר שכיון שקריאת שמע היא חלק מהתפילה הרי היא כדברי תחנונים שאינם חשובים לדברי תורה לענין זה. ומבואר שהבית יוסף הסתפק בענין זה אם קריאת שמע חשובה כדברי תורה או שצריך ללמוד ממש אחרי התפילה, וכן פסק בשלחן ערוך (או״ח סי׳ מז ס״ח) שיש להסתפק אם מועילה קריאת שמע או שצריך דווקא ללמוד דבר אחר[עו]. וכתב בשיח השדה (פרומר, שער ברכת ד׳ סי׳ א) שלכאורה יסוד הספק בזה תלוי בנדון דלעיל, אם יש חובת ברכת התורה על קריאת שמע, והיינו כנתבאר לעיל שיש מקום לומר שבקריאת שמע אינו מקיים תלמוד תורה.

ודחה השיח השדה, שיש לומר שאף אם נחשב כלימוד תורה הטעון ברכת התורה, מכל מקום אין זה פוטר את הלימוד שיבוא אחרי כן, שלימוד הנעשה לשם לימוד, חשוב וקבוע יותר מקריאת שמע שאכן מתקיימת בה מצות תלמוד תורה, אולם אינה נעשית לשם כך, והרי זה כטפל שאינו גורר עמו את העיקר לפוטרו מברכתו הראויה לו.

באופן אחר כתב הגרי״ד סולובייצ׳יק (ישורון ח״ח עמ׳ ש) שיש מקום לבאר שאף לגירסה בירושלמי ׳והוא ששנה על אתר׳ אין להוכיח מזה שקריאת שמע אינה חשובה לתלמוד תורה, וביאור הענין הוא על פי מה שהביא בחידושי מרן רי״ז הלוי (ברכות פ״א הט״ז) בשם הגר״ח, שברכות התורה אינם ברכות על מצות תלמוד תורה, אלא עניינם על החפצא של תלמוד תורה שתורה טעונה ברכה[עז]. ולפי״ז יש לומר שאמנם בקריאת שמע מתקיימת מצות תלמוד תורה אך פרשיות אלו בחפצא חשובות לפרשיות קריאת שמע, וממילא שלא על לימוד זה מברכים ברכות התורה, ולכך אינם חשובים ללימוד תורה הנצרך לאחר ברכות התורה.

קבלת עול מלכות שמים

מצינו שבקריאת פרשה ראשונה יש קיום מצוה מיוחד, שמלבד גוף הקריאה, יש בה ׳קבלת מלכות שמים׳, וכמה נפקא מינה יש בזה[עח].

המקור לכך כפי ששנינו (יג.) אמר רבי יהושע בן קרחה למה קדמה פרשת שמע לוהיה אם שמוע כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואחר כך מקבל עליו עול מצות. עוד שנינו (שם ע״ב) שהקורא את שמע צריך שיכוין את לבו, ונחלקו שם האם צריך להתכוין בכל פרק ראשון או בפסוק ראשון בלבד, ורבי חייא בר אבא ראה שרבי ירמיה מאריך בכוונה של קריאת שמע, ואמר לו לאחר שהמלכתו למעלה ולמטה ובארבע רוחות השמים, קיימת את המצוה.

ומבואר מכך שיש דין כוונה מיוחד מצד קבלת מלכות שמים, וכן כתבו התוספות (ד״ה על לבבך) שיש חיוב לעמוד, ולא להלך בשעה שקורא פסוק ראשון, משום שצריך כוונה מיוחדת בשעת קבלת מלכות שמים, שאין זה רק מעשה קריאה שדי לו בכוונה מועטת, שמבין במוחו את משמעות המילים שאומר, אלא צריך לקבל זאת בלבו ולהתבונן בתוכן הדברים.

עוד מצינו (כא.) שיש חיוב להפסיק ממה שקורא ומתפלל, כדי לקרוא עם הציבור פסוק ראשון של שמע, לפי שאסור לפרוש מן הציבור כשהם מקבלים מלכות שמים. ומטעם זה התירו לבעל קרי להרהר בקריאת שמע, מפני שחיוב זה חמור יותר מעיקר החיוב של קריאת שמע[עט].

עוד מצינו לענין ספק קרא קריאת שמע למאן דאמר קריאת שמע דרבנן (כא.) שכתבו בשאילתות דרב אחאי גאון (יתרו שאילתא נד) ובתוס׳ הרא״ש ותוס׳ רבינו יהודה (כא. ד״ה ור׳ אלעזר) שאף למאן דאמר דרבנן חוזר וקורא, משום חומר החיוב של קבלת מלכות שמים.

והנה מפשטות דברי הגמרא (יג:) עולה שנחלקו תנאים היכן היא קבלת מלכות שמים, אם בפסוק שני של ׳ואהבת את ה׳ אלהיך בכל לבבך וגו׳, או רק בפסוק ראשון של שמע ישראל. ולפי הצד שהפסוק השני הוא קבלת מלכות שמים, יש לומר שהציווי לאהבת השם, אפילו נוטל את נפשו כמבואר

מתכוין בפירוש, ואילו שאר בני אדם שקוראים שמע בתוך סדר התפילה בבית הכנסת, הכריע המשנה ברורה (סי׳ ס סק״י) כדברי החיי אדם שכאשר יש הוכחה מתוך מעשיו שניכר שכוונתו לשם מצוה, יצא, ואף שלא חשב על כוונת המצוה אין זה מעכב.

ע. כך משמעות דבריו לפי פשוטם, וראה להלן בדברי שיח השדה שיש לפקפק בכך.

עא. דעת הגר״א בביאורו לשו״ע (סי׳ מו אות יז) שסדר התפילה הוא לברך ברכת התורה לפני פרשת התמיד, ואף שקודם לכן אומר ׳שמע ישראל׳ כנהוג לאמרו קודם התפילה, ולכאורה מבואר לפי״ז שאין לחוש מלומר קריאת שמע לפני ברכות התורה. אמנם יש לומר שהגר״א לשיטתו (שם אות יט) שאסור להתכוין לצאת בקריאת שמע שקודם התפילה, שאומרה בלא ברכותיה, ולפיכך אין זה אלא כדרך תפילה ותחנונים, ואינו נחשב כלימוד.

עב. השאגת אריה (סי׳ כד) האריך בנדון אם ברכות התורה הם מהתורה או לא, והביא ראיה מהמשנה (כ:) שבעל קרי מהרהר רק בקריאת שמע ולא בברכות, ומוכח שאף ברכת התורה אינו מהרהר, ואם נאמר שהיא מדאורייתא יש להתיר לו כשם שהתירו לו להרהר בברכת המזון משום שהוא מדאורייתא, ומוכח שהברכה מדרבנן ולכך לא הקלו בבעל קרי. אמנם המאירי (כא. ד״ה יש שואלים) כבר עמד בקושיא זו מדוע לא התירו לו ברכת התורה, והרי מדאורייתא היא, וקריאת שמע ׳תורה היא׳.

עג. וכן כתב החיי אדם (כלל ט דין ג) שנכון להקדים ברכת התורה קודם ׳לעולם יהא אדם׳ על מנת שיברך קודם קריאת שמע.

עד. וכן תירץ בשיח השדה (פרומר, שער ברכת ד׳ סי׳ א עמ׳ 12).

עה. ראב״ד (יא: הו״ד ברשב״א ד״ה השכים, מאירי ד״ה אחד). וכן דעת הריטב״א (שם ד״ה א״ר יהודה) הרשב״ץ (עמ׳ סג) ושבלי הלקט (סי׳ ה).

עו. ובשם הגר״ח הלוי כתבו לבאר (קובץ ישורון ח״ח עמ׳ ש) שכוונת הירושלמי להקפיד על כך שלא יפסיק בין אהבה רבה לתלמוד תורה, והיינו שלא יפסיק בדיבור בין אהבה רבה לקריאת שמע, ונפקא מינה להמבואר (יג.) שמותר להפסיק בין אהבה רבה לקריאת שמע מפני היראה ומפני הכבוד, וכל זה מצד דיני קריאת שמע, אולם לענין חלות ברכת התורה על מצות הלימוד סובר הירושלמי שאסור להפסיק אף מפני היראה והכבוד, שאי אפשר שתחול הברכה במקום שאירע הפסק קודם המצוה, אף שמותר היה לעשותו מפני היראה או הכבוד.

עז. ומבארים בזה מה שפסק השלחן ערוך (או״ח סי׳ מז ס״ד) שהמהרהר בדברי תורה אינו צריך לברך מקודם ברכות התורה, ובביאור הגר״א שם תמה מדוע לא יברך והלא מצות תלמוד תורה מתקיימת אף בהרהור ומן הדין שיברך, ולפי הנתבאר מיושב היטב שאף שמצות תלמוד תורה מתקיימת גם בהרהור, אך חפצא של תורה אינו אלא בדיבור ולכך לא מברכים על הרהור דברי תורה.

עח. במנחת כהן (מבוא השמש, מאמר שני פי״ד ד״ה ואמנם לראיה) כתב לדעת השיטות שכל פרשה ראשונה היא דאורייתא (הובאו לעיל אות ב), ויקשה לשיטתם מדוע רבי יהודה הנשיא (יג:) קרא בעונתה רק פסוק ראשון, וביאר שאכן היה פטור מעיקר חובת הקריאה, לפי שתורתו אומנותו, אלא שבפסוק ראשון יש דין מיוחד של קבלת מלכות שמים, ובזה הוא מחויב יותר מעיקר הקריאה.

עט. ובשלחן ערוך (או״ח סי׳ סב ס״ד) כתב שבמקום אונס או חולי אם קרא בהרהור יצא. ונחלקו האחרונים בביאור דעתו, באופן שנסתלק האונס קודם שעבר זמן הקריאה, האם צריך לחזור ולקרוא בפה, או שכבר יצא בדיעבד בהרהור. דעת האליה רבה (סי׳ סב ס״ב) והפרי חדש (שם ס״ד, סי׳ צד ס״ו) שאם נסתלק האונס אחר זמן, חייב לחזור להתפלל ולברך ולקרוא בדיבור גמור שמוציא בשפתיו, ולא יצא אלא לשעת אונסו, ולא בשעה שיכול לדבר, ומפני שהלכה כרב חסדא שהרהור אינו כדיבור (כ:-כא.), אך הפרי מגדים (שם משב״ז סק״ב) והתהלה לדוד (שם אות א) כתבו שממשמעות לשון המחבר ״יצא׳ מוכח שאף אם נסתלק האונס אינו חייב לחזור ולקרוא, לפי שכבר יצא לגמרי בהרהור. ולדעת האליה רבא והפרי חדש צריך ביאור מה התועלת בהרהור אם אינו יוצא בזה כלל, ובזכרון שמואל (סי׳ יז) כתב לבאר שבקריאת שמע יש ב׳ מצוות: א. קבלת מלכות שמים, ב. קריאת פרשה מן התורה, ויש לומר שחכמים תיקנו שיהרהר כדי לצאת קבלת מלכות שמים, כמשמעות דברי הגמרא שלא יהיו העולם עוסקים במלכות שמים והוא יושב ובטל, ומכל מקום אינו יוצא ידי חובת מצות הקריאה, ולפיכך אם נסתלק האונס חוזר וקורא שנית, שהרי לא נתקיימה המצוה בשלמות.

בגמרא (נד.), זהו קבלת מלכות שמים. אך לפי הצד שהפסוק ראשון הוא קבלת מלכות שמים, יש לומר שהפסוק שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד הוא הודעת מלכותו בבריאה, כפי שמצינו לענין אמירת מלכויות בראש השנה (ר"ה לב:) שלרבי יוסי מועיל לאמירת מלכויות, וכן מבואר בתוספות (מ: ד"ה אמר אביי) שאמירת שמע ישראל כהזכרת שם ומלכות הנצרכת למטבע ברכה.

ולהלכה מצינו שפסוק ראשון נחשב קבלת מלכות שמים, שהשו"ע (סי' סא ס"ט) כתב שהאיסור לכפול שמע פעמיים, הוא רק בפסוק ראשון[פ], עוד כתב (שם סי"ד) שצריך להפסיק מעט בין לעולם ועד לואהבת, כדי ליתן ריוח בין קבלת מלכות שמים לקבלת עול מצוות.

וכן עולה מלשון הרמב"ם (ספר המצוות מ"ע ב) שפירש את לשון המשנה כדי שיקבל עליו מלכות שמים ואחר כך עול מצוות, על פסוק הראשון של שמע ישראל, ומוכח ששאר הפרשה נחשב כקבלת עול מצוות לחוד.

אופן הכוונה

יש שכתבו[פא] לדון באיזו תיבה מוזכרת קבלת מלכותו בשני אופנים:

א. יש לומר שאופן הכוונה הוא בהזכרת תיבת 'אלהינו' שפירושה שהוא מלך עלינו, וכדברי הרמב"ן (שמות כ ב) 'והוא אלהים להם, שחייבים לעבוד אותו'. וכתב שם, וזו המצוה תקרא בדברי רבותינו (יג:) קבלת מלכות שמים, כי המלות האלה אשר הזכרתי הם במלך כנגד העם[פב].

ב. יש לומר שהוא בהזכרת תיבת 'ה' אחד' כמשמעות דברי הרמב"ם (ספר המצוות מ"ע ב) 'ויקראו גם כן זאת המצוה מלכות שמים, כי הם יאמרו 'כדי לקבל עליו עול מלכות שמים' רצו לומר להודות ביחוד ולהאמינו'. ולפי"ז קבלת המלכות היא באמונת היחוד, וזהו כמשמעות דברי הגמרא (יג:) כיון שהמלכתו למעלה ולמטה ובארבע רוחות השמים, ומשמע שהאריך בכוונה זו באמירת אחד. וכן משמעות דברי התוספות (מ: ד"ה אמר אביי) ותוס' הרא"ש (יב. ד"ה כל) שבמה שאומר שאין כמוהו, זהו ענין המלכות שנאמרת בשמע ישראל.

האם נחשב למצוה נפרדת

ויש מקום לדון האם קבלת מלכות שמים נחשבת מצוה נפרדת מגוף מצות הקריאה של שאר הפרשה, ולפי"ז צריך להתכוון בה כוונה נפרדת, שיתכוון לצאת ידי חובת מצות קבלת מלכות שמים, ומצות קריאת שמע שהיא קבלת מצוות, או שמא אינה נחשבת כמצוה נפרדת ונכללת בעיקר המצוה של קריאת שמע. ומדברי המשנה ברורה (סי' רלט סק"א) עולה שאין צריך כוונה נפרדת לכך, אלא די בכוונה לשם מצות קריאת שמע.

אכן לשיטות שהובאו לעיל (אות ב) שחובת קריאת שמע מן התורה אינה אלא בפסוק ראשון בלבד, ואילו שאר הפרשיות הן מדרבנן, נמצא ששני חלקים הללו של הדאורייתא והדרבנן, מתחלקים לשני עניינים שונים, השייכים למצוה אחת, שהפסוק הראשון הוא קבלת מלכות שמים, וחכמים קבעו לקרוא גם את קבלת עול מצוות, שזו השלמה לקבלת מלכות שמים[פג].

ד. זכירת יציאת מצרים

מקור ההלכה

שנינו (יב:) 'מזכירין יציאת מצרים בלילות', ודרשו חכמים ממשמעות הכתוב 'למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך' (דברים טז ג) שהחובה נוהגת ביום ובלילה. ואופן הזכירה מבואר בגמרא (כא.) שהוא בברכת אמת ויציב, ובפרשת 'ויאמר'.

האם נמנית כמצוה בפני עצמה

והאחרונים[פד] הקשו מדוע לא מנאוה הראשונים כמצוה בפני עצמה, אלא הביאו זאת בכלל הלכות קריאת שמע. וכבר עמד בקושיא זו הרשב"ץ (זוהר הרקיע, אות כו).

והאחרונים תירצו, ש'למען תזכור' אינו לשון ציווי גמור, ונחשב כמצוה הנלמדת מכח דרשה, ולפיכך אינה מצוה בפני עצמה אלא נכללת בדין קריאת שמע. ועוד תירצו, שעיקר הפסוק 'למען תזכור' אינו בא כציווי, אלא כנתינת טעם למצות פסח מצה ומרור שהוזכרו שם.

אמנם במכילתא (שמות יג ג) דרשו על הפסוק 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים מבית עבדים', לימד שמזכירין יציאת מצרים בכל יום. ולפי"ז עדיין קשה מדוע לא נמנית כמצוה בפני עצמה, שהרי יש בה ציווי גמור.

והבית יצחק (שו"ת או"ח סי' יב) תירץ באופן נוסף, שכיון שמצוותה מתקיימת יחד עם קריאת שמע ובעונתה, לפיכך אינה נחשבת כמצוה נפרדת, אלא שייכת ונטפלת לקריאת שמע.

וכן דקדקו האחרונים[פה] בלשון הרמב"ם (קריאת שמע פ"א ה"ג) שפרשיות אלו נקראות קריאת שמע, וכלל בזה גם את פרשת 'ויאמר' שנאמרת משום הזכרת יציאת מצרים, ומוכח שחכמים קבעו מטבע לקריאת שמע, וכללו בזה את פרשת ציצית, ובלעדיה נחשב שלא השלים את קריאת שמע. וביאור הדברים הוא כפי שכתב הרמב"ם שם, שבפרשת ציצית יש את זכירת כל המצוות, וזה חלק מקבלת מצוות שבקריאת שמע.

טעם לכך שנחשבת חלק מקריאת שמע

ויש ליתן טעם נוסף לכך, שענין זכירת יציאת מצרים שייך לקבלת מלכות שמים, ולאמירת אמונת היחוד, וזה לשון ארחות חיים להרא"ש (ליום א, מצוה כו) 'לבטוח בה' בכל לבבך ולהאמין בהשגחתו הפרטית. ובזה תקיים בלבבך היחוד השלם בהאמין בו כי עיניו משוטטות בכל הארץ ועיניו על כל דרכי איש ובוחן לב וחוקר כליות, כי מי שאינו מאמין ב'אשר הוצאתיך מארץ מצרים' אף ב'אנכי ה' אלהיך' אינו מאמין. ואין זה ייחוד שלם'.

האם זמנה כעונת קריאת שמע

ויש לדון האם גם בגדרי המצוה היא נחשבת כחלק מקריאת שמע, ונפקא מינה אימתי היא עונת המצוה, שקריאת שמע של שחרית זמנה עד סוף שלש שעות, ויש לדון האם גם זכירת יציאת מצרים אין חובתה אלא עד סוף שלש שעות.

ומצינו בגמרא (יג:), שרבי יהודה הנשיא היה טרוד בשיעורו לרבים בבית המדרש, ולא קרא את כל קריאת שמע, אלא רק לפסוק ראשון של שמע שהוא מן התורה, וכמו כן היה משתדל להזכיר פסוק שיש בו מענין יציאת מצרים על מנת לקיים זכירת יציאת מצרים מן התורה. ולכאורה קשה מדוע הוצרך להקפיד לקיים זאת בעונת קריאת שמע, והרי יכול להזכיר יציאת מצרים גם אחרי שלש שעות, וכפי שהובא בגמרא שם שהיה לו פנאי אחרי שלש שעות. ולכאורה מוכח מכך שמצוה זו נכללת בדיני קריאת שמע, ואף לענין זה שעונת המצוה היא דווקא בשלש שעות.

האם יכול להשלימה אחר שלש שעות

אולם הראב"ה (ד"ה ובגמרא מספקא) והריטב"א (ד"ה און) כתבו שאינו כן, אלא עיקר זמן המצוה הוא כל היום, שהרי לא כתוב בשכבך ובקומך לגבי זכירת יציאת מצרים, והטעם שרבי נהג להקפיד להזכיר קודם שלש שעות, משום שלאחר שחכמים קבעוה בתוך קריאת שמע, נכלל בזה שמצוה לכתחילה להזכירה עם קריאת שמע בעונתה, ולכן העדיף גם רבי להזכירה בעונת קריאת שמע.

ובפרי חדש (סי' מו סק"ט) כתב שאם אדם חושש שמא יתאחרו הציבור מלקרוא את שמע בעונתה, והוא מקדים לקרוא קריאת שמע ביחידות בעונתה, צריך לקרוא את כל שלושת הפרשיות קודם התפילה מטעם זה. ומוכח מדבריו שיש חיוב לקיים זכירת יציאת מצרים בעונת קריאת שמע. וכן דקדק האור שמח (קריאת שמע פ"א ה"ג) ממשמעות לשון הרמב"ם שהיא חלק ממצות קריאת שמע, ואף לענין זמן חובתה.

אכן בדיעבד אם נתאחר ולא קרא בעונתה, דעת הראשונים דלעיל, שחייב בקריאתה במשך כל היום. והשאגת אריה (סי' י) הוכיח כן שזמן הזכרת יציאת מצרים הוא כל היום כולו, וחייב מן התורה להזכיר יציאת מצרים אף אחר שלש שעות, בכל שעות היום. שהרי אינו דומה לקריאת שמע שזמנה רק עד ג' שעות, משום שבקריאת שמע נאמר 'ובשכבך ובקומך' ולאחר ג' שעות כבר עבר זמן קימה, אבל הזכרת יציאת מצרים תלויה בדין יום שהרי נאמר 'כל ימי חייך', וכיון שעד צאת הכוכבים נקרא יום, לכן זמנה כל היום כולו[פו].

פ. כמבואר במשנה ברורה (ס"ק כב, כז) שהטעם לכך משום קבלת מלכות שמים.

פא. ישורון (כרך ב עמ' תכ).

פב. אולם הרשב"א (שו"ת ח"ה סי' נה) כתב בביאור תיבת 'אלהינו' בשמע ישראל, שהוא משגיח בנו. ומצטרף לזה שהוא מנהיגנו, ולא כוכב ולא מזל ולא שר משרי מעלה, רק הוא יתברך. ושהוא הבדילנו לשמו, ולקחנו לחלקו. ומשמע שהוא כעין הכוונה הכללית באזכרת תיבת אלהים, שהוא תקיף בעל היכולת ובעל הכוחות כולם.

פג. והביאור הלכה (סי' סד ד"ה אע"פ) נקט לדעת הפרי חדש ששתי הפרשיות הן דאורייתא, שהן שני עניינים נפרדים, קבלת מלכות שמים, וקבלת עול מצוות, וכעין זה יש לומר לשאר השיטות שהחלק הנוסף מדרבנן, הוא ענין בפני עצמו.

פד. צל"ח (יב: ד"ה מזכירין), פרי מגדים (פתיחה כוללת, הל' ק"ש אות ד) ומנחת חינוך (מצוה כא אות א).

פה. אור שמח (על הרמב"ם שם) וכן שיטת המגן אברהם (סי' סז סק"א) שמדרבנן קבעו שלא יצא ידי חובתו עד שישלים כל הפרשיות כאילו מחויב בכך מן התורה.

פו. ולכאורה משמע מכך, שיש בזכירת יציאת מצרים ב' חלקים: א. מן התורה, ב. מדרבנן, שמן התורה היא מצוה בפני עצמה שחובתה כל היום, ומלבד זאת קבעו חכמים מצוה נוספת מדרבנן לקיימה עם קריאת שמע, וקבעו זאת בקריאת פרשת ויאמר, שצריך לאומרה מלבד ברכת אמת ויציב שהיא לשם המצוה מדאורייתא, ולגבי הדרבנן נחשב כדיני קריאת שמע שצריך לקרוא דווקא בעונתה.

האם צריך להתכוון לשם זכירת יציאת מצרים

והנה בשו"ע פסק (סי' ס ס"ד) שכל המצוות צריכות כוונה, ויש לדון האם צריך להתכוון בקריאת שמע כוונה נפרדת למצות זכירת יציאת מצרים, או שהיא נחשבת כחלק ממצות קריאת שמע, ואין צריך להתכוון בה כוונה נפרדת.

ובמשנה ברורה (סי' רלט סק"א) כתב שצריך להתכוון בפירוש לשם שתי המצוות, קריאת שמע וזכירת יציאת מצרים, ומוכח שהן נחשבות לשתי מצוות נפרדות.

האם נחשבת חלק ממצות קריאת שמע

והנה מצינו בגמרא (כא.) שהמסופק אם אמר ברכת אמת ויציב, חייב לחזור ולאומרה, כדין ספק דאורייתא לחומרא. והראשונים[פז] הקשו מדוע ספק בברכת אמת ויציב נחשב כספק דאורייתא ומחייבים אותו לחזור ולברך, והרי בעל כרחך שמסופק גם על קריאת פרשת ויאמר, שאם לא כן [אלא ודאי אצלו שקרא פרשת ויאמר] בודאי שכבר יצא בה ידי חובתו מן התורה, וכיון שאדם זה עדיין לא הזכיר יציאת מצרים, יש לנו לחייבו לקרוא את כל קריאת שמע שנית, ויש עדיפות בכך שיקיים את שתי המצוות של קבלת מלכות שמים, והזכרת יציאת מצרים, ושוב ממילא לא נטריחהו לברך את ברכת אמת ויציב, שהרי יצא ידי חובה בפרשת ציצית.

והוכיחו זאת [שחכמים העדיפו את קריאת שמע לעומת אמירת אמת ויציב] מדין בעל קרי, ששנינו (כ:) שמהרהר קריאת שמע, ואינו מברך אחריה ברכת אמת ויציב, והקשו בגמרא למאן דאמר אמת ויציב דאורייתא וקריאת שמע דרבנן, מדוע לא התירו לו להרהר באמת ויציב, ותירצו בגמרא שקריאת שמע שיש בה שתי המצוות הללו, עדיפה מאשר ברכת אמת ויציב שאין בה אלא יציאת מצרים, ומוכח מכך שבקריאת שמע שיש בה פרשת ויאמר יוצאים בה ידי חובת הזכרת יציאת מצרים, וזה עדיף יותר מאשר לברך אמת ויציב, ולפי"ז הקשו הראשונים, מהו החילוק בין בעל קרי שהעדיפו בו שיקרא שמע בהרהור מפני שיש בה את שתיהן, ואילו במסופק אם קרא ובירך, העדיפו שיברך אמת ויציב ויצא בה ידי חובת הדאורייתא, ולגבי הדרבנן פטרוהו.

הוכחת האבן האזל שפרשת ויאמר היא ממטבע קריאת שמע

ובאבן האזל (קריאת שמע פ"ב ה"ג אות ג) דקדק מדבריהם שאם מחויב בקריאת פרשת ויאמר, מצד חובת הזכרת יציאת מצרים, הטילו עליו חכמים חיוב לקרוא את כל הפרשיות עמה, מפני שיש בקריאת שמע כולה שתי מצוות, וכפי שהוכיחו הראשונים מבעל קרי, שהעדיפו חכמים שיקרא כל פרשיות שמע מטעם זה, לעומת מה שיברך אמת ויציב, אף שהזכרת יציאת מצרים שבה מעולה יותר מההזכרה שיש באמירת ויאמר.

והקשה על כך, כיצד שייך לחייבו בקריאת כל הפרשיות משום שנתחייב באמירת ויאמר, והרי חיובו בקריאת ויאמר הוא משום זכירת יציאת מצרים לחוד, שהיא חובה מן התורה, ואילו קריאת שמע שהיא מדרבנן אינה מוטלת עליו במקום ספק, שאינו חייב לחזור מכח ספק, וכיון שסיבת חיובו היא משום הזכרת יציאת מצרים, מדוע יוסיפו לו לקרוא עמה את שאר הפרשיות. ואין זה דומה לבעל קרי, ששם מדובר באדם שלא קיים קריאת שמע והזכרת יציאת מצרים, ובקריאת פרשת ויאמר יש ב' עניינים: א. הזכרת יציאת מצרים, שאפשר לקיימה גם באמת ויציב, ב. הזכרת כל המצוות, שלגבי זה היא חלק ממטבע קריאת שמע, כפי שכתב הרמב"ם (קריאת שמע פ"א ה"ב). ועל זה אמרו בגמרא שחכמים העדיפו את קריאת כל פרשיות שמע שיש בהן שתי מצוות, של קבלת מלכות שמים [הכוללת עול מצוות] וזכירת יציאת מצרים, ולא אמרו שיקרא שתי פרשיות הראשונות, ואחרי כן יברך אמת ויציב במקום לומר פרשת ויאמר, מפני שבפרשת ויאמר יש קיום של ב' המצוות, שהיא חלק ממטבע קריאת שמע, משום זכירת כל המצוות, וגם זכירת יציאת מצרים, ובאדם שמחויב בקריאת שמע יש ענין שיקרא פרשת ויאמר כדי להשלים את מטבע קריאת שמע שמוטל עליו. אולם מי שמסופק אם קרא ובירך, ואינו חייב בקריאת שמע, אלא רק בזכירת יציאת מצרים, אין לו חיוב לקרוא את פרשת ויאמר מצד המטבע של קריאת שמע, אלא רק מצד יציאת מצרים, ואם כן מדוע זה יתחייב לקרוא את כל פרשיות שמע בגלל שמחויב באמירת 'ויאמר'.

אכן מדברי הראשונים מתבאר שכאשר מחויב בקריאת פרשת ויאמר, יש בזה ב' חיובים: א. משום זכירת יציאת מצרים, ב. משום זכירת כל המצוות שהיא חלק ממטבע קריאת שמע, ולכן יש סיבה לחייבו לקרוא את כל הפרשיות עמה, כדי להשלים את מטבע קריאת שמע.

החובה בערבית

במה ששנינו שמזכירין בלילות[פח], נחלקו הראשונים אם זו חובה גמורה מן התורה, או שמא דרשה זו אינה אלא אסמכתא בעלמא, וכל החובה אינה אלא מדרבנן. דעת הראב"ה (ה. ד"ה ועכשיו, יג: ד"ה אמר) ושבלי הלקט (סי' ריח) שחיוב הזכרת יציאת מצרים בלילה הוא רק מדרבנן. אמנם דעת רוב הראשונים[פט] שחיוב הזכרת יציאת מצרים דאורייתא הן ביום והן בלילה.

ונפקא מינה בזה אף לענין חיוב נשים בזכירת יציאת מצרים וברכת אמת ויציב, שלענין קריאת שמע מצינו (כ:) שפטורות משום שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, ולא הוזכר שם בפירוש מה דין פרשת ויאמר, ולכאורה משמע שלא חילקו בזה ואף בזה הן פטורות. וכתב הפרי מגדים (א"א סי' סז סק"א, סי' ע סק"א) שלשיטות שזכירת יציאת מצרים אינה נוהגת מן התורה אלא ביום, בודאי שנחשבת כזמן גרמא, ונשים פטורות.

אכן לשיטת הראשונים שנוהגת ביום ובלילה מן התורה, כתבו המגן אברהם (סי' ע סק"א) ושו"ע הרב (שם) שזו מצוה שלא הזמן גרמא, ונשים חייבות בה. והשאגת אריה (סי' יב) חולק וסובר שאף לשיטתם זו מצוה שהזמן גרמא, וכפי שאנו אומרים בקריאת שמע שנחשבת מצוה שהזמן גרמא, ואף לשיטת הכסף משנה (קריאת שמע פ"א הי"ג) שזמנה כל היום וכל הלילה, מכל מקום הן שתי מצוות שכל אחת זמנה שונה מחבירתה, והמצוה של יום זמנה רק ביום, והמצוה של הלילה זמנה רק בלילה, לפיכך נחשבות שתי מצוות שכל אחת קבועה בזמנה[צ].

אימתי זמן הזכרת יציאת מצרים בלילה

נידון נוסף מצינו בזמן הזכרת יציאת מצרים בלילה, האם צריך לאומרה דווקא משתחשך כשהוא לילה גמור, או שמא אפשר להקדים ולאומרה מפלג המנחה, כדרך שמקדימים להתפלל תפילת ערבית מבעוד יום.

שיטת רבינו יונה (ב. ד"ה ולענין) שיוצא אף מבעוד יום, כיון שאינו מפורש בפסוק שצריך לקיימה בלילה ממש, אלא דורשים זאת מדרשה 'כל ימי חייך' לרבות הלילות, לפיכך מפלג המנחה נחשב כזמנה כמו לענין תפילת ערבית, לרבי יהודה (כו.), ואף שאינו לילה ממש לכל דינים שבתורה, מכל מקום כיון ששקעה חמה, ונחשב כלילה לענין תפילה, ואמירת ברכות קריאת שמע, כמו כן נחשב כלילה להזכרת יציאת מצרים.

והשאגת אריה (סי' ח) חולק, שבודאי תלוי בגדרי יום ולילה של כל התורה. ואינו דומה לתפילת ערבית, וכפי שהקשו התוספות (ב. ד"ה מאימתי) ושאר ראשונים על סברת רבינו תם שהשווה ברכת קריאת שמע לתפילת ערבית, שדווקא ערבית שתיקנוה כנגד הקטרת איברים ופדרים, שכשרים ביום ובלילה, בזה אין צורך שיהיה לילה ממש. אבל שאר המצוות התלויות בלילה, בודאי שצריך להמתין לצאת הכוכבים, ולפני כן אינו זמן חובתה.

והמגן אברהם (סי' רלה סק"ב) פסק כרבינו יונה שיוצא אף בקריאה שמבעוד יום, והמשנה ברורה (סק"ז) כתב שירא שמים יחמיר כדעת השאגת אריה לקרוא שנית משתחשך.

ה. קריאתה בלא ברכות או שלא בעונתה

חובת ברכות לפניה ולאחריה

שנינו (יא.) 'בשחר מברך שתים לפניה ואחת לאחריה, ובערב מברך שתים לפניה ושתים לאחריה'. ויש לדון בחובת הברכות הללו הנאמרות עם קריאת שמע, האם הן מעכבות את קיום המצוה, ואם לא בירך לא קיים את המצוה כהלכתה, או שהיא חובה נפרדת שאינה מעכבת את קיום גוף קריאת הפרשיות.

וכן יש לדון להיפך, האם קריאת הפרשיות מחייבת לאמירת הברכות, ולא שייך לברכן אלא כאשר קורא את שמע בפועל, ואם אינו קורא את

פז. תוספות, תלמידי רבינו יונה (כא. ד"ה ספק) ורשב"א (ד"ה מאי).

פח. והנה במשנה נחלקו רבי אלעזר בן עזריה וחכמים בענין זה, והמאירי (יב: ד"ה אמר המאירי), הפרדס (סי' קלד) והכלבו (סי' נא) כתבו שנחלקו אם גם הלילה הוא כזמן גאולה, או שכיון שעיקר הגאולה והיציאה היתה ביום, אין הלילה נחשב כ'יום צאתך' ואין בו דין הזכרה.

פט. רמב"ם (ק"ש פ"א ה"ג), אשכול (הל' ק"ש ותפלה סי' י), סמ"ק (סי' ק) ורשב"ץ (זוהר הרקיע אות כו).

צ. ויש מהאחרונים שהעירו שאינו דומה לקריאת שמע, שדווקא שם יש לומר שהן שתי מצוות נפרדות, כשיטת הרמב"ן (ספר המצוות שכחת העשין, מ"ע ב) שמנה כמצוה נפרדת את הקריאה בבוקר ובערב, אולם בזכירת יציאת מצרים היא מצוה אחת שחובתה להתקיים פעמיים בכל יום.

הפרשיות לא שייך לברכן לחוד, או שמא אין זה מעכב את הברכות, והן חלק מהתפילה, ונאמרות אף בפני עצמן.

לשונות הראשונים

הרמב״ן (יא: ד״ה כבר) כתב שברכת אהבה רבה היא כברכת המצוות על קריאת שמע, שכל המצוות טעונות ברכה בעשייתן, ואילו ברכת יוצר אור והמעריב ערבים הן כברכות השבח.

והרא״ה (יג. ד״ה היה) כתב שהן כברכת המצוות של ציצית ותפילין, ועדיפות מהן בכך שתיקנום במטבע לשון ארוכה.

האור זרוע (הל׳ ק״ש סי׳ כה) הוכיח מדברי הגמרא (יב.) שהיו מברכים יוצר אור אף לאחר קריאת שמע, שמכאן יש ללמוד על כל ברכת המצוות שאם לא בירכה קודם עשייתה, רשאי לברכה אחר עשייתה, ויוצא ידי חובת הברכה. ומוכח מדבריו שסבר שזו ברכת המצוות.

מאידך מצינו בראשונים[צא] שכתבו בשם הירושלמי (פ״א ה״ה) שיש מקור מיוחד לחובת ברכות מהפסוק ׳שבע ביום הללתיך על משפטי צדקך׳ (תהלים קיט קסד) שיש חובה של שבע ברכות כדי לתת שבח והודאה, וקבעום חכמים לאומרם עם קריאת שמע, וכן הובא בתוספות (ב. ד״ה מברך). ומשמע שאינו מדין ברכת המצוות, אלא הוא דין מיוחד של אמירת שבח והודאה, וכן דעת הרשב״א (שו״ת ח״א סי׳ מז, סט) כדלהלן.

האם מותר לקרוא שמע בלא ברכותיה

והנה הטור (סי׳ מו) הביא את שיטת רבי יהודה החסיד שכאשר היו אומרים קודם פסוקי דזמרה את התפילה ׳אשרינו מה טוב חלקנו ומה נעים גורלנו ומה יפה ירושתנו, אשרינו שאנו משכימין ומעריבין ערב ובוקר בכל יום פעמים ואומרים שמע ישראל ה׳ אלהינו ה׳ אחד׳. היה רגיל לומר אחריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. והיה מכוין לצאת בו ידי חובת קריאת שמע, משום שפעמים כשהציבור מאריכים בפיוטים מתעכבים מקריאת שמע עד אחר זמנה, ואמר שהיה יוצא בזה על פי מה שמצינו בגמרא (יג:) שזו היא קריאת שמע של רבי יהודה הנשיא. וכוונתו בזה על פי דברי הגמרא שם, שרבי יהודה היה קורא בעונתה רק פסוק ראשון, משום שעסק בשיעורו בבית המדרש, ולאחר השיעור היה חוזר וקוראה בברכותיה.

שיטת הרא״ה שאסור לקרוא בלא ברכותיה

וכתב הבית יוסף (ד״ה וכתב הרא״ה) שהרא״ה חולק עליו, שכתב (יג: ד״ה והא דאמרי׳ חוזר וגומרה) שדווקא רבי יהודה הנשיא שהיתה תורתו אומנותו ומשום שעת הדחק לצורך הלימוד לרבים, ולא היה מחויב להפסיק ולקרוא קריאת שמע בברכותיה[צב], לכך קרא באופן זה, אולם מי שמחויב בברכות קריאת שמע אסור לו לקרוא בלי ברכות, משום שעדיף לברך אותם עם הקריאה שיוצא בה את חובתו מדאורייתא, ולא לברכם לאחר מכן כשמשלים את הקריאה שמדרבנן, ולכן לפני התפילה לא יאמר פסוק שלם של שמע, אלא ׳ומיחדים שמך ה׳ אלהינו ה׳ אחד׳.

שיטת רב האי גאון שלא קיים המצוה כתיקונה

וכן מצינו לרב האי גאון (הו״ד ברשב״א יב: ד״ה ושמע מינה, רא״ש פ״ב סי׳ א, בית יוסף סי׳ ס ד״ה וברכות) שחובת הברכות מעכבת, ואם קרא ולא בירך לא יצא ידי חובה, וחוזר וקורא בברכותיה. וכן מוכח בירושלמי (פ״ב ה״א) שהקשו על הקורא בתורה וכיון לבו יצא, והרי לא בירך, ותירצו שיש חילוק בין יחיד לציבור, ודווקא ביחיד יצא בדיעבד, אך בציבור שמחויבים לפרוס על שמע הרי זה מעכב את הקריאה, וחייבים לחזור ולקרוא בברכותיה. והפרי מגדים (סי׳ ס משב״ז סק״א) כתב שבודאי אינו חמור יותר מכל ברכת המצוות שבדיעבד אין הברכה מעכבת ויצא ידי חובתו, אמנם לא עשה את המצוה כתיקונה, ונחשב כמו שעשה מקצתה ולא כולה, ולפיכך חייב ולקיימה בשנית, ולקרוא בברכותיה.

שיטת הרשב״א שיוצא אף בלא ברכות

ומדברי הרשב״א (שו״ת ח״א סי׳ מז, סט, שיז) מתבאר שהוא חולק עליהם בזה, שדן שם במי שקרא את כל פרשיות שמע בלי ברכות, האם רשאי לחזור ולברך את הברכות מבלי לקרוא שנית את שמע[צג]. והסיק שרשאי ואף חייב לברכם בלי לקרוא את שמע שנית, ואין אלו ברכות לבטלה, מפני שאין הברכות תלויות בקריאת שמע ויש חיוב לאומרם בפני עצמן.

וביאר הטעם בזה, שיש לחקור בגדר ברכות קריאת שמע האם הן בתורת ברכת המצוות על מצות הקריאה, או שהן כברכה בפני עצמה מדין ברכות השבח, על המאורות ואהבת השם לעמו ויציאת מצרים.

ואף הנדון דלעיל תלוי בזה, שאם הן כברכת המצוות, אסור לקיים את מצות קריאת שמע בלא ברכותיה, כדרך שכל המצוות חייב לברך עליהן עובר לעשייתן, [וכך מתבאר בדברי הרא״ה דלעיל] אך אם הן כברכות השבח, מותר לקרוא את שמע גם בלי ברכות, וחובת הברכות הוא דין נפרד שביכלתו לקיימו אחר שקרא את שמע, ומבלי לקרוא את שמע בשעת אמירת הברכות.

ראיות שאינם כברכת המצוות

והוכיח הרשב״א שאין זה כברכת המצוות, שהרי אין מברכים במטבע הברכות כשאר מצוות, ׳אשר קדשנו במצותיו וצונו לקרוא את שמע׳, הרי שאין זו חובת ברכה על המצוה. עוד הוכיח ממה ששנינו (יג.) שאם היה קורא בתורה וכיון לבו לשם קריאת שמע יצא, אף שאינו מברך את הברכות, שהרי אילו היה מברך את ברכותיה בודאי שהוא בחזקת שנתכוין לשם מצוה, ומה הצורך להתנות בו שיתכוין לשם מצוה. וכן שיטת הרא״ש (פ״ב סי׳ א) שאף שלא בירך יצא.

עוד הוכיח בארחות חיים (הל׳ ק״ש סי׳ יג-יד) ממה ששנינו (כב:) ׳ירד לטבול, אם יכול לעלות ולהתכסות עד שלא תנץ החמה יעלה ויתכסה ויקרא׳, ובאופן זה משמע שקורא בלא ברכותיה.

ולפי״ז חידש הרשב״א שאף לאחר שכבר קרא כל פרשיות שמע, חייב לברך את הברכות לחוד, וחוזר ומברכם בלא שחוזר וקורא את שמע, שאין הברכות תלויות בקריאת הפרשיות, אלא הן חיוב ומצוה בפני עצמם, ואף שקבעו חכמים שסדר אמירתם הוא לפניה ולאחריה, מכל מקום אין זה מעכב. ובאופנים דלעיל של בעל קרי או מי שקרא בתורה, וכבר קרא בלי ברכות, חוזר ומברך את הברכות לחוד.

והוכיח זאת הרשב״א (שו״ת ח״א סי׳ מט, סט) מהגמרא (יב:) שיש אופן שבירך רק אהבה רבה וקרא שמע, ולא בירך יוצר אור, ולכשהגיע זמנו בירך את יוצר אור לבדה, עוד הוכיח מהגמרא (יג: תמיד מג) שבבית המקדש הכהנים היו מחלקים את הברכות, והיו אומרים תחילה ברכה אחת עם קריאת שמע, ואחרי כן משלימים את השניה בלי קריאת שמע.

ומצינו שכתב המאירי (יא: ד״ה והר׳) שאין ברכות מעכבות את הקריאה, ולא הקריאה מעכבת את הברכות, ואם אינו יודע לקרוא רשאי לברך הברכות בלי קריאת שמע כלל, אלא שצריך לקרוא פסוק מן המקרא אחרי אהבה רבה, שהרי היא ברכה שנתקנה על תורה. ועוד כתב שם בטעם הדבר, וזה לשונו ׳שמאחר שנתקנו יסדום לפני שמע והפקיעו בהם מלברך אשר קדשנו וכו׳ וצונו לקרוא את שמע, ומכל מקום מי שלא ידע הברכות וידע את שמע מברך לפני קריאתה אשר קדשנו וכו׳ לקרוא את שמע׳.

ונמצא שלדברי הרשב״א נתחדשו בזה ב׳ דינים: א. שאפשר לכתחילה לקרוא את שמע בלי ברכות, בשעת הצורך. ב. שלאחר מכן משלים את הברכות לחוד, בלי לחזור ולקרוא את שמע עמהם. אולם לדעת רב האי גאון והרא״ה אינו כן, ואסור לקרוא את שמע בלי ברכותיה, שהברכות הן כברכת המצוות, ושייכות לגוף הקריאה, ולפי״ז עולה לכאורה שלא שייך לברך את הברכות לחוד, מפני שהן ברכות לבטלה.

כיצד ינהג מי שחושש שהציבור יעבור זמן קריאת שמע

בפרי יצחק (שו״ת סי׳ א) דן כיצד לנהוג כאשר חושש שמא הציבור יעבור זמן קריאת שמע, ולכך הוא קורא שמע בעונתה, האם יקראנה בלא ברכות, ואחרי כן ישלים הברכות בסדר תפילתו עם הציבור, או שאסור לקרוא שמע בלי ברכות, ומחויב לקראה בברכותיה, וממילא יתחייב לסמוך גאולה לתפילה, ויתפלל ביחידות[צד].

וכתב שלכאורה הדבר תלוי במחלוקת הראשונים דלעיל, שלשיטת הגאונים והרא״ה שהברכות הן כברכת המצוות, ואסור לברכם בפני עצמם לבטלה, בודאי אסור לקרוא בלי ברכות משום שאסור לקיים מצוה בלי לברך עובר לעשייתה, ואם עבר וקרא בלא ברכותיה, אסור לברך לבטלה אחר שכבר

צא. מאירי (יא. ד״ה אמר).

צב. והרא״ש (פ״ב סי׳ ג) הוסיף שהיה מלמד תורה ברבים, ולכן לא הוצרך להפסיק משום קריאת שמע דרבנן, ומן התורה יוצא בפסוק ראשון בלא ברכות, אך שאר מי שתורתו אומנותו חייב להפסיק לקרוא כל ג׳ פרשיות בברכותיה, אף שזהו חיוב מדרבנן. ונחלקו בגמרא בר קפרא ורבי שמעון ברבי אם היה חוזר וגומרה אחרי השיעור, ולרבי שמעון ברבי חוזר וגומרה אף אחר ג׳ שעות, וביאר התוס׳ הרא״ש (יג: ד״ה בשעה) שהוא כאדם הקורא בתורה, ולבר קפרא לא סיים עד לאחר ג׳ שעות ולא נתחייב לחזור ולגומרה.

צג. שהרי כבר יצא ידי חובתו בקריאת שמע כראוי.

צד. והביא שלכאורה זה הוא אופן המבואר בירושלמי (פ״א ה״ה י.) שהציבור קראו שמע בברכותיה אחר ג׳ שעות, ואמר רבי יוסי שבעונתה היו קוראים אותה מתחילה, ולא חזרו לקרותה אלא כדי לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה, והובא בבית יוסף (סו״ס מו ד״ה ועל מה) וזהו המקור למנהג העולם שמקילים בכך. אולם הפרי יצחק דוחה, שבדברי הבעל המאור (ב. ד״ה ולענין עונת)

יצא ידי חובתו[צה]. אכן להרשב"א וסיעתו שהברכות נתקנו בפני עצמן, לכאורה רשאי לקרוא בלי ברכות, ואת הברכות לא יברך על מנת לסמוך גאולה לתפילה ולהתפלל בציבור, ורשאי לברכם אחר כך אף שכבר קרא קודם לכן כל הפרשיות[צו].

האם מותר להתפלל ביחידות לצורך זה

אמנם לדעת הרא"ה שאי אפשר לקרוא בלי ברכות, ונמצא שיצטרך לקרוא בברכותיה, יש לדון האם ימתין להתפלל עם הציבור, ונמצא שאינו סומך גאולה לתפילה, או שמא עדיף סמיכת גאולה לתפילה יותר מתפילה בציבור, ויתפלל ביחידות על מנת לסמוך גאולה לתפילה. ובשו"ע (סי' קיא ס"ג) כתב שסמיכת גאולה לתפילה קודמת לתפילה בציבור, ולפי"ז נמצא שחייב להקדים ולהתפלל ביחידות על מנת לקרוא שמע בברכותיה בעונתה[צז].

וכל זה אם יכול להספיק ולהתפלל, ואף שיתפלל ביחידות מכל מקום נשכר שקרא בעונתה בברכותיה וסמך גאולה לתפילה, אך אם אינו יכול להתפלל מפני שאין לו פנאי אלא לקרוא שמע, נחלקו הפוסקים, שהמגן אברהם (סי' סו ס"ק טו) כתב שיקרא בלא ברכות, ואחר כך כשיהיה לו פנאי יקרא שנית בברכותיה ויתפלל. ומוכח מדבריו שבאופן זה עדיף לקרוא בלא ברכות על מנת שלא יפסיד סמיכת גאולה לתפילה[צח], אכן דעת הרמ"א שם, שיקרא בברכות, ויפסיק באמת ויציב, וימתין עד שיוכל להתפלל ויסמוך גאולה לתפילה.

חידוש האחרונים שאף לרשב"א אסור לקרוא בלי ברכות

אמנם הפרי יצחק חידש שיש לומר שאף לרשב"א, שהברכות נתקנו בפני עצמן ואינם ברכת המצוות, מכל מקום לא פקעה חובת ברכה על קריאת שמע כברכת המצוות, ורק כאשר מקיים את הברכות כדינם נפטר בזה מלברך על המצווה 'אשר קדשנו וציונו', אולם אילו לא יקיים את הברכות כסדרם בסמוך לקריאה, יתחייב בברכת המצוות על קריאת שמע, ככל המצוות, ומפני שאסור לקיים מצוה בלי ברכה עובר לעשייתה, וכן מתבאר להדיא בדברי המאירי (יא: ד"ה והרי) וזה לשונו 'שמאחר שנתקנו יסדום לפני שמע והפקיעו בהם מלברך אשר קדשנו וכו' וצונו לקרוא את שמע, ומכל מקום מי שלא ידע הברכות וידע את שמע, מברך לפני קריאתה אשר קדשנו וכו' לקרוא את שמע', הרי שמעיקר הדין יש חובה של ברכת המצוות, אלא שהפקיעו זאת על ידי שמתקיימת התקנה של ברכות קריאת שמע, אך במי שאינו מקיים את הברכות הללו וכגון שאינו יודע את נוסח הברכה, חייב לברך אשר קדשנו וכו' מדין ברכת המצוות.

ומצינו כן בדברי הרשב"א (ב. סוד"ה ולענין מאימתי) שהביא ששיטת רב עמרם גאון והריב"א שהקורא שמע על מטתו צריך לברך אשר קדשנו וצונו לקרוא את שמע, הרי שעדיין קיימת חובת ברכת המצוות על קריאת שמע, וכל מה שפוטרה הוא מה שמקיים את הברכות כתיקונם בסמוך לקריאה. וכיון שכן, אסור לקרוא שמע בלי ברכות, אף לשיטת הרשב"א[צט].

וכן מתבאר מדברי הגר"א (סו"ס מו אות יט) שאסור לקרוא שמע בלי ברכות, ולכאורה יקשה שהגר"א גופיה סובר (סי' נח אות טו, סי' ס אות ה-ו) כהרשב"א שרשאי לברך את ברכותיה בפני עצמן, אלא ודאי מוכח מכך שאף להרשב"א יש חובה לברך ברכת המצוות על שמע, אם לא מברך את הברכות שנתקנו על שמע, ומשום כך אסר הגר"א לקרוא בלא ברכות, לפי שאסור לקיים מצוה בלי ברכת המצוות[ק].

אולם המשנה ברורה (סי' מו ס"ק לא, ביאור הלכה ד"ה כי) חולק על הגר"א והתיר לקראה בלא ברכותיה, ומתבאר שסבר לדעת הרשב"א שאין חובת ברכת המצוות בקריאת שמע, ואין איסור לקיימה בלי ברכות[קא]. ויש לומר שסבר כדברי הפרי מגדים (סי' רלט משב"ז סק"ב) שנפטר מחובת ברכת המצוות מחמת שברכת התורה עולה אף לזה, ואין חיוב לברך ברכה נוספת על הקריאה.

קריאתה שלא בעונתה

הוכחה מדין ברכות בשעה רביעית

והנה שנינו (ט:) שהקורא אחר ג' שעות, אין זו קריאה בעונתה, לפי שכבר אינו זמן קימה, ומכל מקום לא הפסיד ונחשב כאדם הקורא בתורה, וביארה הגמרא (י:) שלא הפסיד את ברכותיה, וצריך לברך את כל הברכות. והרשב"א (י: ד"ה הקורא) והרא"ש (פ"א סי' י) נסתפקו עד אימתי רשאי לברך, האם דווקא בשעה רביעית כשיעור זמן תפילה לרבי יהודה, או עד חצות שהוא זמן תפילה כדברי חכמים, או אף כל היום כולו. והביאו בשם רב האי גאון שדווקא עד סוף שעה רביעית שהוא זמן תפילה לרבי יהודה, ומבואר מדבריו שחכמים השוו את דין הברכות למצות תפילה של שחרית[קב].

והוכיח הרשב"א (שו"ת ח"א סי' מז) מכך שהברכות אינן תלויות במצות הקריאה, שהרי בשעה רביעית כבר אינו ראוי לקיום קריאת שמע, שהרי עבר זמנה, ועל מה הוא מברך באותה שעה, ובעל כרחך שתקנת הברכות אינה שייכת למצות קריאה, ולכך אף שלא בעונתה חייב לברכם כברכות השבח, וזמן חובתם הוא כזמן התפילה[קג].

קריאת שמע של ערבית מבעוד יום

ונדון זה מצינו אף בקריאת שמע של ערבית, שכתבו רש"י (ב. ד"ה עד) ושאר ראשונים, שהיו רגילים להתפלל מבעוד יום על מנת שלא להטריח את הציבור להתאסף בלילה, וקראו שמע בברכותיה, ובלילה חוזר וקורא את שמע כדי לצאת ידי חובתה כדין בעונתה. ושאלו לרשב"א (שו"ת סי' מז, סט) כיצד מברכים ברכות קריאת שמע בקריאה זו שלא מקיימים בה מצות קריאה, ואף שיש חובה לקרוא שמע סמוך לתפילה על מנת שיעמוד בתפילה מתוך דברי תורה, כמבואר בירושלמי (פ"א ה"א) ורש"י שם, מכל מקום לא שייך לחייב בברכות על כך, והברכות הן לבטלה, ואדרבה היה צריך לחייבו מן הדין שיחזור ויברכם עם הקריאה בלילה שהיא עיקר הקריאה. ותירץ, שמכאן מוכח כדבריו שהברכות אינן שייכות למצות הקריאה אלא הן מצוה בפני עצמה, ולכך יש לומר שחכמים קבעו זמנם בזמן התפילה, וכיון שרשאי להתפלל ערבית מפלג המנחה, הרי זה גם זמן הברכות, וכשקורא בלילה לשם חובתו אין זה מחייבו בברכות.

יישוב שיטת הרא"ה

וצריך ביאור לדברי הרא"ה שהברכות הן כברכת המצוות, כיצד שייכת חובת ברכות שלא בעונתה, כפי שמצינו במי שקורא בשעה רביעית, ומי שמתפלל ערבית מבעוד יום. ומה יועיל לנו מה שהוא זמן תפילה, והרי הברכות תלויות במצות קריאת שמע, ובשעה זו אינו בעונתה.

מתבאר פירוש אחר בירושלמי לענין תעניות, וכן מדברי הרמב"ן (תענית טו. ד"ה ויש מי שאומר) מתבאר אופן אחר בהבנת הירושלמי, ולפי"ז אין מקור לכך שקראו שמע בעונתה בלא ברכותיה.

צה. ואף שכתבו הראשונים בשם רב האי גאון (הובא לעיל) שבציבור אינו יוצא ידי חובתו וחוזר וקוראה בברכות, מכל מקום היחיד יצא בדיעבד, ואסור לו לברך.

צו. ומצינו שהמאירי (יא: ד"ה והרי) כתב שאף שלהלכה סובר כהרשב"א שיכול לברך הברכות אחר שקרא, מבלי לחזור ולקרוא, מכל מקום לכתחילה יהא זהיר לברך את הברכות ולקרוא שמע בסמוך להם. וכוונתו כדי לחשוש לשיטת הראשונים שהיא כברכת המצוות, ולכן אסור לקרוא בלי ברכות, וכן אסור לברך אותם לבטלה בלי קריאת שמע.

צז. והפרי יצחק (שם ד"ה ונראה להבאי ראיה) הוכיח כן מהסוגיא (ל.) שכאשר קורא שמע בברכותיה חייב לסמוך גאולה לתפילה אף שמתפלל ביחידות, ואין לו להמתין על הציבור. עוד הוכיח מהסוגיא שם שאין לקרוא שמע בלא ברכותיה, ואף שנגרם על ידי זה שמבטל תפילה בציבור עיי"ש באריכות.

צח. ומוכח שהמגן אברהם פסק כהרשב"א שמותר לקרוא בלא ברכותיה, ואין כאן חובת ברכת המצוות.

צט. והוכיח כן מדברי רבינו יונה (ט. ד"ה תניא, כב: ד"ה מתני' היה) לגבי מי שירד לטבול, אם אין לו שהות לעלות ולהתכסות, יקרא במים, ואף שבאופן זה אינו סומך גאולה לתפילה. וצריך ביאור מדוע אינו סומך גאולה לתפילה, הרי רשאי לקרוא בלא ברכות, ואת הברכות ישלים אחרי כן כדעת הרשב"א, שהברכות נתקנו בפני עצמן, ואף רבינו יונה סובר כדבריו (ב. ד"ה ולענין) לגבי קריאת שמע של ערבית, שמברכים בבית הכנסת אף שלא קוראים באותה שעה את שמע כמצוותה, ומשום שהברכות נתקנו בפני עצמם. אלא ודאי מוכח שדעת רבינו יונה שאסור לקרוא בלא ברכות, וממילא נמצא שאינו סומך גאולה לתפילה.

ק. והובא בספר שערי רחמים (קצנלבויגן, מעשה רב עמ' ג הגה"ה סוף אות א) שאמרו תלמידי הגר"א שבעוון שזלזלו בקריאת שמע לקרוא בלא ברכות, מפני שהיו מאחרים לקום בבוקר עד סמוך לסוף זמנה, מכך נתגלגל המכשול של ההשכלה בבני אשכנז שפרקו עול התורה לגמרי, שכך דרכו של יצר הרע היום אומר לו כך ולמחר אומר לו לך עבוד עבודה זרה [הובא בבנין אפרים (בורודיאנסקי, עמ' רלט)].

קא. והיינו שנחלקו האם מה שסבר הרשב"א שאין לזה גדר של ברכת המצוות, בגלל שאין סיבה להתחייב בברכת המצוות, וכך סבר המשנה ברורה, או שיש סיבה לחייב ברכת המצוות, אלא שנפקעת חובה זו מכח שמקיים את ברכות שמע, ובאופן שאינו מקיימם חלה עליו החובה לברך על המצוה.

קב. החתם סופר (הגהות שו"ע סי' נח ס"ו) והמשכנות יעקב (שו"ת או"ח סי' פ) הכריעו שיכול לברך עד חצות, כשם שלגבי תפילה קימא לן שבדיעבד אם איחר אחר ד' שעות, רשאי להתפלל עד חצות, ואף ברכות קריאת שמע דינם כזמן תפילה.

קג. המשכנות יעקב (שם) הקשה על הרשב"א מדברי בר קפרא (יג:) שאינו חוזר וגומרה, והיינו שלא השלים את הפרשיות אחר ג' שעות ומשמע שגם לא בירך את הברכות, ומשמע שלא בירך אמת ויציב, וקשה מדוע נפטר מברכה זו שהיא מדאורייתא, והלא אינה תלויה בזמן קימה, אלא זמנה כל היום, וחכמים קבעוה עם קריאת שמע שלכתחילה צריך לקרוא בעונתה, אך בדיעבד עדיין המצוה מוטלת עליו, ואף שכבר הזכיר פסוק השייך לזכירת יציאת מצרים, אבל עדיין יש עליו חיוב לברך אמת ויציב. אלא ודאי מוכח שאי אפשר לברך את הברכות אלא על סדר הקריאה, וכיון שלא קרא את כל פרשיות שמע אלא רק לפסוק ראשון, אין זה נחשב 'לאחריה' ואינו ראוי לברכה שלא על הסדר. וראה עוד מה שכתב (שם סי' עז) שאסור לברך הברכות בלי קריאת שמע, וקשה להקל כדברי הרשב"א בזה, ובמשנה ברורה (סי' נח ס"ק כד) הביא דבריו, ומשמע שחושש להם להלכה.

וכתב הרא"ה (ח. ד"ה אמר) שאכן מי שהפסיד קריאת שמע בעונתה מצינו שמברך את הברכות, אולם כל זה בדיעבד כשכבר אינו יכול לקרוא בזמנה, אך המתפללים ערבית מבעוד יום בודאי אסור לברך על קריאת שמע שקורא מבעוד יום שלא בעונתה, שהרי עדיין בידו להמתין ללילה ולקרוא בעונתה בברכותיה, והותר להם להתפלל מבעוד יום משום הטורח, ופטורים מלסמוך גאולה לתפילה, ויקראו שמע כדי לעמוד מתוך דברי תורה, אך לא יברכו את הברכות. ולבסוף כתב שאף שנהגו העם לברך הברכות כשמתפללים מבעוד יום, יש לומר שמקיימים בזה קריאת שמע מדרבנן, שהרי כנתבאר לעיל (אות ב) אף שיש חובה לקריאת שמע מן התורה מכל מקום אינו חייב בכל הפרשיות, וחכמים הם שקבעו לקרוא את כל ג' פרשיות, ובחובה זו שמדרבנן קבעו גדר שעונת קריאתה הוא כזמן תפילה, ובדרבנן שייך לומר ש'הם אמרו והם אמרו', ועל מצות קריאה זו שמדרבנן חלה חובת הברכות, ובלילה יחזור ויקרא קריאת שמע שמדאורייתא אף בלי ברכות, שכבר קיים את הברכות עם קריאת שמע דרבנן.

ומבואר בדבריו חידוש, שיש ב' דינים בקריאת שמע: א. החלק שחייב מדאורייתא, ורשאי לקיימו בלי ברכות, ב. החלק שחייב מדרבנן, שחייב לקיימו עם ברכותיה, ונפקא מינה גם לגבי זמן הקריאה, שחכמים השוו את חובת הקריאה מדרבנן לזמני התפילה, ונחשב בעונתה.

ולפי"ז יש לומר שאף הקורא בשעה רביעית נחשב כקורא קריאת שמע דרבנן בעונתה, שלגבי קריאת שמע דרבנן קבעו את זמנה כזמן תפילה עד סוף שעה רביעית, ואף שעבר זמנה לגבי הדאורייתא, מכל מקום עונת הקריאה לגבי הדרבנן היא כזמן תפילה[קד]. וכן מצינו בדברי הרא"ה (יג: ד"ה והא דאמרי' חוזר וגומרה) על רבי יהודה הנשיא, שלא קרא קריאת שמע דרבנן בעונתה לפי שהיה עסוק בלימוד תורה דרבים בבית המדרש, אלא קרא רק פסוק ראשון שהוא מדאורייתא, ורבי שמעון ברבי העיד שהיה חוזר וגומרה לאחר שעה שלישית, כלומר שקרא את כל הפרשיות כחובתה מדרבנן, והוסיף הרא"ה שהיה חוזר וגומרה בברכותיה, וזה לשונו 'והוי קריאת שמע גופה וברכותיה מדרבנן'. ומוכח שיש קיום מצות קריאת שמע מדרבנן אף בשעה רביעית[קה].

כיצד דינו של מי שקרא בלא ברכות

הרא"ה (שם) דן במי שקרא את כל הפרשיות בלי הברכות, האם חייב לחזור ולקרוא ולברך, ולעיל הובא שדעת רבי האי גאון שחייב לחזור ולקרוא בברכותיה. והרא"ה הוכיח כן מהנתבאר לפי דבריו דלעיל, שרבי יהודה הנשיא היה חוזר וקורא קריאת שמע מדרבנן בברכותיה בשעה רביעית, וכן המתפלל ערבית מבעוד יום קורא בברכות מכח דין קריאת שמע דרבנן שעונתה הוא כזמן תפילה, הרי לנו שיש חובת קריאת שמע מדרבנן שהיא חיוב מיוחד שלא בעונת החיוב של עיקר דינה מדאורייתא, שהרי כבר אינו זמן הקריאה לגבי הדאורייתא, ובעל כרחך שהמצוה מדרבנן היא חיוב בפני עצמו שאינו שייך לחיוב מדאורייתא, וקבעו לו זמן מיוחד, וכן קבעו שיקרא בברכותיה, והוכיח מכך שיש חובת קריאה מדרבנן בכל מי שלא בירך, אף שכבר קרא את כל הפרשיות בלי ברכה, שאת חובת הקריאה שמדרבנן אינו מקיים אלא כאשר קוראה בברכותיה[קו], ושייך לומר שמדרבנן הוסיפו לחייבו יותר ממה שמחויב מדאורייתא, כפי שמצינו שהוסיפו לו חיוב בעונת תפילה אף שאינה עונת קריאה מדאורייתא, הוא הדין שקבעו בזה חיוב מיוחד שהברכות מעכבות בו.

ולהנתבאר לעיל כל זה דווקא להרא"ה לשיטתו, שהברכות הן ברכת המצוות ובעל כרחך שיש מצות קריאה שעליה הוא מברך, אך לשיטת הרשב"א אין מקור לכך שיש חיוב קריאת שמע מדרבנן בשעה רביעית שאינו זמן קימה או מבעוד יום, שאינו זמן שכיבה[קז], ומה שמברך את הברכות בזמנים הללו, ביאר הרשב"א שהברכות אינם שייכות לקריאה, והוא הדין שאין חיוב הברכות מעכב אף את הקריאת שמע מדרבנן. וכך מדוקדק בלשון הרשב"א (שו"ת סי' מז, סטט) שאם קרא בלא ברכות, 'חוזר ואומר ברכותיה בפני עצמן', ומשמע שמברך בלי לקרוא שנית את שמע.

האם יש חיוב קריאה משום ברכות קריאת שמע

בשלחן ערוך (סי' ס ס"ב) כתב שאם קרא שמע בלא ברכותיה, חוזר ומברך את הברכות בפני עצמם [כמבואר ברשב"א] וטוב לקרות גם את פרשיות שמע שנית בברכותיה, וצריך ביאור בטעם הדבר, שהרי לדעת הרשב"א יצא ידי חובה, ואין צורך לקרוא בשנית, ואמנם לדעת רב האי גאון והרא"ה חייב מדרבנן לחזור ולקרוא את שמע כדי לקראה בברכותיה. ובפרי מגדים (א"א סק"א) כתב שהיה אפשר לומר שהשלחן ערוך חושש לדעתם ולכן חוזר וקורא אף את הקריאה, אכן מדברי המגן אברהם (סק"א) משמע שאין חוששים לשיטת רב האי גאון והרא"ה, ובודאי יצא ידי חובת הקריאה, ואם כן יקשה מדוע לשיטת הרשב"א יש דין לקרוא שנית.

ובטעם הדבר מצינו באחרונים שביארו בכמה אופנים:

א. בביאור הגר"א (אות ו) כתב שצריך לקרוא את הפרשיות כדי לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה[קח], והיינו באופן שעדיין לא התפלל[קט].

מדין סדר הברכות לפניה ולאחריה

ב. באופן נוסף יש לומר[קי], שטעם הקריאה אינו משום דיני קריאת שמע, אלא מדיני הברכות, שהברכות כך נתקנו לאומרם עם קריאת שמע, וזהו דין 'סדר' שהברכות הם לפניה ולאחריה, ואם לא יקרא את שמע ביניהם לא קיים את הברכות כהלכתם, לפי שלא אמרם כסדר זה שהם לפני פרשת שמע ולאחריה. ואף שאין זו אמירת פרשת שמע לשם מצות קריאת שמע, מכל מקום נחשב שקיים את הסדר, בכך שאמר את פרשת שמע בין הברכות.

ויש להוכיח כן, ושאף הרשב"א מודה בכך, שהרי שנינו (ט:) שהקורא אחר ג' שעות נחשב כקורא בתורה, וקוראה בברכותיה, כמבואר בגמרא (י:) ש'לא הפסיד' ששנינו באדם זה, היינו שלא הפסיד ברכותיה, ובודאי צריך גם לקרוא את הפרשיות, שאם לא כן מדוע לא שנינו שלא הפסיד ברכותיה, ומכך ששנינו 'הקורא מכאן ואילך לא הפסיד' משמע שקוראה עם ברכותיה, ואף שאינו מקיים מצות קריאת שמע, שהרי כבר אינו בעונתה, ולהרשב"א אין חיוב קריאה מיוחד מדרבנן בזמן תפילה, מכל מקום צריך לקרוא שנית [כמבואר ברמב"ם (קריאת שמע פ"א הי"ג) טושו"ע (סי' נח ס"ו)]. ובעל כרחך שהוא מדין סדר הנצרך לברכות, שיברכם לפניה ולאחריה.

ביאור מנהגו של רבי יהודה החסיד

והנה יש לדון עוד, באדם הקורא את שמע בעונתה קודם התפילה, מחמת שחושש שהציבור יעברו את עונת הקריאה, האם צריך לקרוא את כל פרשיותיה, ואף המחויבות מדרבנן, או שדי לקרוא כשיעור חובתה מן התורה.

ומצינו שכתב הטור (סי' מו) שרבי יהודה החסיד היה מתכוין לצאת ידי חובת קריאת שמע בפסוק ראשון שאמר קודם התפילה, כאשר חשש שהציבור יעברו ולא יקראו בעונתה, ובפרי יצחק הקשה כיצד היקל לצאת בקריאת שיעור חובתה מן התורה ולא החמיר לקרוא את כל ג' פרשיותיה כדי לצאת את המצוה אף מדרבנן, וכי אין לו לחשוש על ביטול מצוה דרבנן. ובעל כרחך צריך לומר שכל מה שעשה כך היינו רק במקום חשש וספק בעלמא שמא יעברו את עונתה, אבל במקום שבודאי לא יקראו בעונתה היה קורא את כל פרשיותיה, שהרי את כל הפרשיות חייב לקרוא בעונתה דווקא [ובאופן זה נתבאר לעיל שצריך לקרוא בברכותיה]. וכל מה שעשו באופן זה הוא כאשר היה רק ספק וחשש בלבד, ולכך די לו שיצא ידי חובתו מן התורה, ועל הדרבנן אין לחשוש מחמת ספק[קיא].

קד. וכן יש לבאר בדברי רב האי גאון שזמן הברכות הוא שעה רביעית כזמן תפילה, ולא יותר מכך, ולרב האי גאון לשיטתו שחובת הברכות מעכבת את הקריאה, יקשה כיצד שייך ברכות בלי קריאה, ובעל כרחך שכאשר יש חובת ברכות, הוא הדין שיש חובת קריאה מדרבנן.

קה. עוד כתב הרא"ה (יג: ד"ה והשתא) שלפי דבריו שבקריאת שמע דרבנן חייב בברכות אף שקראה בשעה רביעית, הוא הדין שבקריאת שמע של ערבית יש לומר כפי שהובא לעיל, שחידשו חכמים שאת הקריאת שמע דרבנן רשאי לקיים אף בעוד יום בזמן תפילה, וממילא רשאי לקוראה בברכותיה, שהרי מקיים בכך את הקריאת שמע דרבנן, ואף שאת חובת הדאורייתא אינו מקיים, אין זה מעכב את הברכות.

קו. והיינו שהרא"ה לשיטתו שהברכות הן מדין ברכת המצוות, ולפיכך קבעו שזה מעכב את הקריאה, שהיא טעונה ברכות לעיכובא [והפרי מגדים כתב שהוא רק מעכב שלא יצא כתיקונה], ואסור לקרוא בלי ברכותיה.

קז. ונמצא שיש בזה מחלוקת נוספת בין הרשב"א והרא"ה, בגדר קריאת שמע בשעה רביעית, שלרשב"א אין זו מצוה של קריאת שמע, ולהרא"ה יש בזה קיום של קריאת שמע מדרבנן. ויש להוכיח כהרשב"א מלשון המשנה שהוא כקורא בתורה, ומשמע שאינו קריאת שמע, אמנם מצינו כדברי הרא"ה בלשון הלבוש (סי' נח ס"ו) שכתב שנחשב זמן קימה קצת, והפרי מגדים (משב"ז סק"ד) נקט שכוונתו שהוא נחשב כך מדאורייתא, והשיג עליו מנין לו לחדש זאת, אמנם לדברי הרא"ה מובן מה שכתב הלבוש, שזהו הגדר בדרבנן שהגדירו אף את שעה רביעית כעונת קריאה של שחרית ואף שצריך שיהיה בזמן קימה, מכל מקום נחשב קצת כזמן קימה לפי שמקצתם קמים באותה שעה. אמנם כל זה מובן רק לשיטת רב האי גאון והרא"ה שקורא בברכות רק בשעה רביעית, אולם לפי הצד שהעלו הראשונים שלא הפסיד הברכות עד חצות שהוא זמן תפילה לחכמים, או להרמב"ם שמברכם כל היום בדיעבד, מוכח שאינו תלוי בזמן קימה שכתב הלבוש, וצריך ביאור האם לשיטתם מברך בלי קריאת שמע, או שקוראה בברכותיה. אמנם עדיין יש לומר שנחשב זמן קימה כל היום כפי שכתב הכסף משנה (קריאת שמע פ"א הי"ג) שמן התורה זמנה כל היום מטעם זה.

קח. והיינו על פי דברי הירושלמי (פ"א ה"ה, י.) על ציבור שקראו לאחר ג' שעות, אמר רבי יוסי והלא כבר קראו אותה בעונתה, כלום קורין אותה אלא כדי לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה. הרי שצריך לקרוא שנית מטעם זה.

קט. וכך הכריע המשנה ברורה (סק"ד, ביאור הלכה ד"ה ונ"ל).

קי. ראה בספר ביכורי רש (סי' א סק"ד).

קיא. ויש להוסיף שהטעם שלא חשש לכך שמבטל את קיום הקריאה בברכות, היינו כנתבאר

ו. אימתי היא עונתה

מקור הלימוד מן התורה

נאמר (דברים ו ז) 'ודברת בם וכו' בשכבך ובקומך' ודרשו חכמים (י:) בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שבני אדם עומדים. ושנינו (ט:) 'מאימתי קוראים שמע בשחרית, משיכיר בין תכלת ללבן', ומצוה לכתחילה לקרותה כוותיקין או סמוך לנץ החמה, ובדיעבד נמשך זמנה עד סוף שלוש שעות ביום, כדעת רבי יהושע שכן דרך בני מלכים לעמוד בשלוש שעות.

האם תלוי ביום ולילה או זמן שכיבה וקימה

העונג יום טוב (שו"ת או"ח סי' יד) חוקר[קיב] האם גדר הזמן של קריאת שמע הוא ביום ובלילה, שהזמן הקובע לקיום קריאת שמע של שחרית הוא 'יום', ושל לילה תלוי ב'לילה' [ומלבד זאת צריך גם שיהיה זמן שכיבה או זמן קימה], או שמא אינו תלוי כלל ביום ולילה, אלא גדר זמנו הוא בזמן שכיבה וזמן קימה, שה'בשכבך ובקומך' קובע את זמן המצוה, ולא לפי יום ולילה[קיג].

והוכיח מדברי הגמרא (ח:) רבי שמעון בן יוחי אומר משום רבי עקיבא פעמים שאדם קורא קריאת שמע שתי פעמים ביום, אחת קודם הנץ החמה ואחת לאחר הנץ החמה, ויוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה, ומשום דיש מיעוט אנשים שישנים באותה שעה, ופירש רש"י (ט. ד"ה משום) 'וקרינא ביה ובשכבך'. ומבואר שאף שלאחר עלות השחר הוא כבר 'יום' לכל הדינים שבתורה, מכל מקום כיון שהוא זמן שכיבה, ראוי הוא לקריאת שמע של ערבית.

והרשב"א (ח: ד"ה הכי גרסינן) כתב בביאור דברי הגמרא דלעיל, וזה לשונו 'לילה הוא לענין קריאה, דלא אמר רחמנא בבקר ובערב ואי נמי ביום ובלילה, אלא בשכבך ובקומך, והלכך כיון דרובא דאינשי גנו עדיין, לילה הוא לענין קריאה', ומפורש בדבריו שאין גדר של יום ולילה, או בוקר וערב, לגבי זמני קריאת שמע, אלא הזמן הקובע הוא ההגדרה של 'שכיבה וקימה'.

וכן מוכח מהמשך דבריו (שם) שהקשה כיצד יתכן שבאותו זמן ראוי גם לקיום קריאת שמע של שחרית, והרי אם הוא מוגדר כלילה לגבי קריאת שמע של ערבית, לא יתכן שיהיה מוגדר כיום לגבי קריאת שמע של שחרית. ותירץ שכיון שיש מקצת אנשים שקמים באותה שעה, ולא בדרך מקרה אלא הוא קבוע כהתחלת קימה למקצתן, לכך נחשב זמן שכיבה וזמן קימה מעורבין זה בזה. הרי שאף שזמן זה ראוי לקריאת שמע של ערבית אין זה מוגדר כ'לילה', ולכן אין זה סותר לכך שיוכל לצאת באותה שעה גם בקריאת שמע של שחרית, אלא הגדר הקובע הוא רק מצד שהוא זמן שכיבה או זמן קימה[קיד].

האם קובעים לפי מיעוט אנשים

והמגן אברהם (סי' נח סק"ו) הקשה כיון שאנו קובעים שזה זמן שכיבה לפי מיעוט אנשים, מדוע לא נאמר שזמן שכיבה נמשך עד סוף ג' שעות ביום, שהרי בני מלכים אינם עומדים ממיטתם עד סוף שלוש שעות. והביא שכבר עמד על כך הרמב"ן (מלחמות ה', ח. ד"ה אבל הרוצה) וביאר שבני מלכים נעורים הם בבוקר אלא שמתעצלים ואינם עומדים ממיטתם עד ג' שעות, וגם אצלם אין זה זמן שינה ממש.

שיטת הרשב"א שיש חילוק בין שחרית לערבית

אולם הרשב"א (ח: ד"ה איכא) תירץ באופן אחר, וביאר דבריו בראש יוסף (ט. ד"ה לעולם) שמעיקר הדין מסתבר שהתורה קבעה את זמני הקריאה לפי יום ולילה, שהרי כוונת התורה לקבל עול מלכות שמים פעמיים ביום, אחת ביום ואחת בלילה, ומכל מקום קבעה התורה שאינו לגמרי לפי יום ולילה אלא לפי בשכבך ובקומך, אולם יש חילוק גדול בזה, שבלילה שכולו כשר לקריאה, הרי ש'בשכבך' בא לרבות, ולהוסיף את זמן שכיבה של המיעוט אחרי עלות השחר, ואילו בקריאה של יום, הפסוק של 'בקומך' בא למעט, שלא כל היום כשר אלא רק עד סוף זמן קימה, ולפיכך לגבי מיעוט זה די לנו בכך שהוא זמן קימה למיעוט אנשים, שהרי זהו זמן הראוי לקריאה מצד שהוא 'יום', אבל בזמן ערבית שבאנו להוסיף על זמן הלילה, אי אפשר לרבות אלא מיעוט חשוב, ולא מיעוטא דמיעוטא כגון בני מלכים.

חילוק הרמב"ן בין שחרית לערבית

והרמב"ן דן שם, האם הולכים לפי רוב העולם או לפי מיעוטו, ולכאורה יש בזה סתירה בין הבוקר לערב, שבערב אנו דנים אחר מיעוט אנשים, ולכן אף אחרי עלות השחר נחשב זמן שכיבה משום המיעוט שישנים באותה שעה, ואילו בבוקר אנו דנים כזמן קימה רק משעה שיכיר בין תכלת ללבן, אף שיש מיעוט המשכימים קודם לכן, ואף קודם עלות השחר, אלא מוכח שדנים לפי רוב העולם שאינם קמים לפי משיכיר בין תכלת ללבן. ותירץ, שמצד הלשון 'בשכבך' מוכח שדנים לפי היחיד, ולא לפי הרבים[קטו], שמשמעותו בזמן שכיבה שלך, ומכל מקום לגבי זמן קימה הולכים אחר הרוב[קטז].

האם נחשב זמן שכיבה קודם צאת הכוכבים

ומצינו כמה נפקא מינה בכך שהגדרת הזמן היא לפי שכיבה וקימה ולא לפי יום ולילה, שהעונג יום טוב (שם) יישב לפי"ז את מנהג העולם שהובא בראשונים, שקוראים קריאת שמע של ערבית מבעוד יום, ואף שעיקר זמנה הוא בלילה משתחשך, והתרומת הדשן (שו"ת סי' א) והשאגת אריה (סי' ג) דנו מדוע הקלו בזה. והפני יהושע (ב. בתוס' ד"ה מאימתי) כתב שסומכים על רבי יהודה שזמנה מפלג המנחה, כמו שזמן התפילה מתחיל מפלג המנחה ונחשב כלילה לגבי תפילה, וכמו כן נחשב כזמן שכיבה, מפני שיש מיעוט העולם שכבר שוכבים לישון באותה שעה, אף שהוא קודם שקיעת החמה. וכן כתב הב"ח (סי' רלה ס"ד ד"ה ומ"ש והקשה) שלרבי יהודה נחשב זמן שכיבה כבר מפלג המנחה[קיז].

האם נקבע זמן שכיבה לכל יחיד לפי הרגלו

עוד ביארו האחרונים[קיח] שמצינו בגמרא (ב:) כמה שיטות תנאים שסברו שזמן קריאת שמע מתחיל קודם צאת הכוכבים, וקבעו לכך כמה זמנים מיוחדים, ואינו מובן במה נחלקו כל התנאים הללו והרי הכל מודים שאינו לילה לכל הדינים עד שתחשך ממש, וכיצד כל אחד קבע שיעור אחר לזמן קריאת שמע של ערבית. אלא ודאי צריך לומר שתנאים אלו סברו שהזמן הקובע הוא 'זמן שכיבה', וסברו שבזמן שכיבה נקבע הזמן לכל יחיד לפי מה שהוא רגיל, וכפי שחידש הרמב"ן דלעיל, שמשמעות הפסוק הוא 'בשכבך דידך', ולכן שייך זמן מיוחד של עניים ושל כהנים, כפי הרגלם[קיט]. וכן מבואר בדברי הראב"ן (סי' קכב) שכל התנאים סברו שהקובע הוא זמן שכיבה.

לכאורה נחלקו תנאים בדבר

והעירו המפרשים שכל יסוד דברי האחרונים הם בשיטת חלק מן התנאים, ששיטת רבי שמעון בר יוחאי (ח:) לגבי קריאת שמע של ערבית בזמן שאחרי עלות השחר, וכן רבי מאיר ורבי אליעזר (ב:) לגבי הזמן שקודם צאת הכוכבים, מוכחת שסברו שהקובע הוא זמן שכיבה, אולם מצינו תנאים שחלקו עליהם, שרבן גמליאל (ב.) סובר שדווקא עד עלות השחר, וכמו כן סבר תנא קמא שם, שתחילת זמנה רק מצאת הכוכבים [שהיא שעה שכהנים נכנסים לאכול בתרומתם], ומוכח שהזמן הקובע הוא דווקא לילה או יום[קכ].

השיטות שנחשב לילה בגלל שהוא זמן שכיבה

והנה כל הנתבאר לעיל שזמן שכיבה הוא הקובע את חובת קריאת שמע של ערבית, ואינו תלוי כלל בגדר יום ולילה, הוא כפי הבנת האחרונים דלעיל. אולם מצינו שנחלקו בזה הראשונים, ויש מהם שנקטו שאף שהולכים

לעיל, שאת חובת הקריאה מדרבנן קבעו דווקא בברכותיה ונמצא שבקריאתה בלי ברכות אינו מקיים את המצוה מדרבנן, ומטעם זה גם אין שום תועלת לקרוא את שאר פרשיותיה המחויבות מדרבנן בלי ברכות, וכל זה דווקא לשיטת הרא"ה וסיעתו כדלעיל.

קיב. כפי שיובא להלן, אין זה חידוש של העונג יום טוב, וכבר מצינו בראשונים ואחרונים רבים שסברו שהגדר הקובע הוא זמן שכיבה, אלא שהעונג יום טוב הדגיש זאת, שיש לומר שאינו שייך כלל לגדר יום ולילה, ובדברי שאר המפרשים היה מקום לומר שצריך את שני הגדרים, שיהיה יום או לילה, ובנוסף לכך שיהיה זמן קימה וזמן שכיבה.

קיג. בספר הלכה אחרונה וקונטרס הראיות (אפשטין, הל' ק"ש עמ' כה) דן לגבי הדרים בקוטב הצפוני והדרומי שיש חדשים שאין להם כלל יום או לילה, במשך כל כ"ד שעות היממה, האם שייך שיקיימו קריאת שמע שחרית וערבית, ואם נאמר שדנים לפי זמן שכיבה וקימה בפועל, הרי שיש להם אפשרות לקיום קריאת שמע, אכן אם הוא תלוי ביום ולילה דווקא, יפסידו את המצוה. והתפארת ישראל (בועז פ"א אות ג) נסתפק בזה ומבואר שלא פשוט בעיניו להכריע כן.

קיד. אמנם כל זה הוא לשיטת הרשב"א, בביאור שיטת רבי שמעון בר יוחאי בשם רבי עקיבא, אולם הרא"ש (פ"א סי' ט) להלכה חולק על דין זה, וכתב שאי אפשר לעשות תרתי דסתרי, ואם עשאו לילה כיצד יעשנו יום, וראה בבית יוסף (סי' נח ד"ה ודע) וכן פסק הט"ז (שם סק"ג). ומבואר מדבריהם שהגדר של זמן שכיבה הוא שבזמן זה נחשב לילה, וראה מה שנתבאר בזה להלן.

קטו. וראה בערוך השולחן (סי' נח סי"ג) שכתב שגם זמן שכיבה נמדד לפי רוב העולם דווקא, וכן מבואר בפני יהושע (ב. ברש"י ד"ה עד) וצריך עיון.

קטז. ומשמע מדבריו שטעם הדבר הוא, שבזמן קימה אין דנים לפי הזמן שהתעורר משנתו, אלא לפי זמן הקימה ממיטתו, כפי שמוכח בבני מלכים שאף שהתעוררו בתחילת היום נחשב עדיין זמן קימה בשעה שקמים ממיטתם, ולכך אין זה נחשב כזמן קימה לפי המיעוט, אלא רק לפי הרוב. ומה שאין כן זמן שכיבה שתלוי בשינה ממש, ולא במה ששוכב במיטתו, לכן אף מיעוט העולם קובע שנחשב זמן שכיבה.

קיז. והנה מצינו נפקא מינה בזה לענין מצות השבת העבוט, שכתב האהבת חסד (ח"א פ"ח נתיב החסד סק"א) שאף שכתוב 'השב תשיב לו את העבוט כבוא השמש' (דברים כד יג) אין חיוב להחזיר לו קודם צאת הכוכבים, ואף שמצינו בגמרא (שבת לד:) שלרבי יהודה ביאת שמשו הוא כבר בשקיעת החמה, מכל מקום בעבוט הוא תלוי בזמן שכיבה, כפי שכתוב 'ושכב בשלמתו וברכך', וזמן שכיבה אינו נקרא אלא אחרי צאת הכוכבים כמבואר במסכתין (ב:). ותמהו עליו שהרי אדרבה, מדברי התנאים מוכח שזמן שכיבה הוא זמן רב קודם צאת הכוכבים, וראה אהל ברוך (עמ' רצד).

קיח. צל"ח (ב. ד"ה מכדי), ראש יוסף (ב: בגמ' ד"ה אע"פ, ברש"י ד"ה אע"פ), קהלת יעקב (ברוכין, ב. ד"ה והנה הרשב"א), עונג יום טוב (סי' יד) ועמק הלכה (אלופין, סי' ד).

קיט. בתורת חיים (זוננפלד, תשובות הגריח"ז סי' כג) צידד שכיון שהולכים לפי זמן שכיבה וקימה ולא לפי גדר יום ולילה, אם כן במקומות שירדה חולשה לעולם ומתאחרים לקום, אפשר שנחשב זמן קימה גם אחרי שלוש שעות, ויש חיוב דאורייתא לקרוא גם בזמן זה, ולא רק עד שלוש שעות.

קכ. וכך מפורש בראש יוסף (יא. ד"ה אם כן) שבזה גופא נחלקו, אם תלוי ביום ולילה, או בזמני שכיבה וקימה ממש. אמנם באגרות משה (שו"ת או"ח ח"ד סי' נ) כתב שיש לבאר שאף לשיטתם תלוי בזמן שכיבה, אלא שסברו שהולכים אחר זמן שכיבה של רוב העולם, שהוא מצאת הכוכבים, ולא אחר מיעוט העולם.

אחר זמן שכיבה, מכל מקום ביסוד דינו הוא תלוי בגדר יום ולילה, אלא שהתורה קבעה שיש גדר של לילה לגבי ענין זה, משום שהוא זמן שכיבה.

ויסוד לכך מצינו בדברי הגהות מנהגים (פורים אות ב) שאם גר נתגייר קודם הנץ החמה של יום הפורים, פטור מקריאת המגילה של הלילה, לפי שעיקר מצותה ביום. וביאר המגן אברהם (סי' תרפז ד"ה כתב) שהיה מקום לומר שאחר עלות השחר נחשב לילה, ויתחייב בקריאת המגילה של לילה, כפי שמצינו לענין קריאת שמע לרבי שמעון בר יוחאי (ח:) שהוא זמן הראוי לקרוא שמע של ערבית, ומכל מקום פטור ממגילה לפי שכבר ראוי לחלות חובת היום, ועיקר מצותה הוא ביום, לכך נגרר אחר עיקר חיובו של יום ולא אחר חיוב הלילה.

והוכיח המגן אברהם מדבריו שהיה מקום לחייב במגילה משום שהוא עדיין לילה, ונפקא מינה שאם אדם היה מחויב בתחילת הלילה ולא הספיק לקרוא עד אחר עלות השחר, רשאי לקרוא בברכה כדי לקיים חובת הלילה, כמו בקריאת שמע, ובאופן זה אינו כמו גר שנתגייר שתחילת חובתו היא אחר עלות השחר. וכך מוכח מדברי הגהות מנהגים, שאילו היה סובר שכל אדם אינו רשאי לקרוא באותה שעה שאחר עלות השחר, מדוע הוצרך לדון רק על גר שנתגייר.

והמגן אברהם השיג על כך, שבודאי אין לדמות ענין קריאת שמע של ערבית למגילה, שדווקא לענין קריאת שמע הוא תלוי בזמן שכיבה, כפי שכתוב 'בשכבך', אולם במגילה חובתה תלויה בגדרי יום ולילה, וכיון שעלה השחר נידון כ'יום' לגמרי כמבואר בגמרא (מגילה כ:).

ומתבאר שנחלקו בחקירה דלעיל, שהגהות מנהגים סבר שאף קריאת שמע תלויה בדין יום ולילה, ומה שנתחדש שזמן שכיבה הוא הקובע, היינו שזה קובע שנחשב לילה, וכמו שמצינו לרבי יהודה (כז.) שנחשב לילה מפלג המנחה, לענין תפילת מנחה וערבית[קכא], כך שייך לומר שאחרי עלות השחר נחשב כלילה מפני שהוא זמן שכיבה.

שיטת הרא"ש שזמן שכיבה נחשב לילה ממש

וכך מוכח משיטת הרא"ש (פ"א סי' ט) שכל דינו של רבי שמעון בר יוחאי שרשאי לקרותה אחר עלות השחר, היינו דווקא באנוס, אולם כשפשע ולא קרא לפני כן, גזרו חכמים שאסור לו לקרוא באותה שעה[קכב]. ועוד כתב לפי"ז שאף בנאנס שהותר לו לקרוא אחר עלות השחר, אסור לו לחזור ולקרוא קריאת שמע של שחרית עד הנץ החמה, שכיון שעשאו לילה כיצד יחזור ויעשנו יום. וכן פסק השו"ע (סי' נח ס"ה). ומבואר מכך שיש בזה סתירה, משום שכאשר קורא בו קריאה של ערבית, נחשב שנוהג בו כלילה, ואילו כשקורא בו קריאת שחרית נוהג בו כיום, ואם נאמר שאינו תלוי כלל בגדרי יום ולילה אין זו סתירה כלל, כפי שסברו שאר הראשונים שלא החמירו בזה כהרא"ש, ומדבריו מוכח שאף שנתרבה זמן שכיבה לקריאה של ערבית, ואף אחר עלות השחר, היינו שנידון כמו לילה לענין זה, ולכן הוא תרתי דסתרי לקרוא בו את קריאת היום.

הוכחת האחרונים שנחלקו בזה בבלי וירושלמי

באבן האזל (ק"ש פ"א ה"א) הוכיח בשם ספר 'סדר זמנים' שהירושלמי תולה את קביעת זמני קריאת שמע בהגדרת לילה ויום, ולא בזמני שכיבה וקימה. שהרי שנינו שם (פ"א ה"א) שאם קורא בבין השמשות נחשב כספק קרא ספק לא קרא[קכג], ומדוע נחשב כספק, והרי אם הקובע הוא זמן שכיבה בודאי שלא תועיל הקריאה באותה שעה, וכן נקט הפרי מגדים (סי' רלה משב"ז סק"ב, ראש יוסף ב. ד"ה וסבור) שהרי ודאי שאינו זמן שכיבה[קכד], אלא מוכח שגדר זמנה נקבע לפי יום ולילה, ולכן בין השמשות הוא זמן מסופק ככל דיני התורה.

ובקרן אורה (יא. אות יח) כתב שלשיטת הירושלמי (הובא לעיל אות ג) שגדר המצוה של קריאת שמע הוא כחלק ממצות תלמוד תורה, שהתורה קבעה לקרוא פרשה אחת בבוקר ובערב, כדי לקיים את המצוה של 'והגית בו יומם ולילה', לפי"ז ברור שהזמנים הקבועים לזה הם לפי יום ולילה[קכה], ולא לפי שכיבה וקימה, ובעל כרחך שכל הזמנים שהוזכרו בזה הם אסמכתא בעלמא[קכו].

האם מועיל לילה ממש כשאינו זמן שכיבה

והנה יש לדון בחודשי החורף שצאת הכוכבים היא בשעה מוקדמת, ורוב אנשי העולם אינם הולכים לישון באותה שעה כלל, כיצד אפשר לקרוא שמע של ערבית באותה שעה, שעדיין אינה זמן שכיבה בפועל כלל.

אמנם לדברי הרשב"א (ח: ד"ה איכא) שהובאו לעיל וכפי שביארו הראש יוסף (ט. ד"ה לעולם) גדר זמן שכיבה בערבית לא בא למעט מגדר 'לילה' אלא רק לרבות שאף אחר עלות השחר או קודם צאת הכוכבים, מועיל לקרוא את שמע אם הוא זמן שכיבה, אך בזמן שהוא לילה לא נתמעט שאינו ראוי לקריאה בגלל שאינו זמן שכיבה. ובזה הוא חלוק ממה שנאמר זמן קימה בקריאה של שחרית, ששם באה התורה למעט שאינו עונת המצוה בכל היום כולו אלא רק בזמן קימה בלבד. ולפי"ז כיון שמצאת הכוכבים הוא לילה גמור לכל דיני התורה, בודאי שהוא עונת הקריאה של ערבית, אף שאינו זמן שכיבה.

אכן לכאורה נחלקו ראשונים בדבר, שמדברי תוספות ותוספות הרא"ש (ב: ד"ה ואע"פ) מתבאר שסברו לא כך, ואף אחר צאת הכוכבים שהוא לילה גמור, צריך גם שיחשב זמן שכיבה[קכז].

נפקא מינה האם נמנית כשתי מצוות

והנה נחלקו הרמב"ם והרמב"ן כיצד למנות את מצות קריאת שמע, האם הן שתי מצוות נפרדות או שהן מצוה אחת המתקיימת פעמיים בכל יום. שיטת הרמב"ם (מ"ע י) שאינה נמנית אלא כמצוה אחת בלבד, והרמב"ן (השגות לספר המצוות, שכחת העשין מ"ע א) מונה שתי מצוות, אחת לקריאה בבוקר, ואחת לקריאה בערב. וצריך ביאור במה נחלקו.

ויש שכתב[קכח] לבאר מחלוקתם על פי החקירה דלעיל, שאם נאמר שזמני המצוה נקבעים לפי יום ולילה, יש לומר שזו מצוה אחת המתקיימת פעמיים בכל יום, והזמנים המחייבים אותה הם בוקר וערב, אולם אם נאמר שהזמן המחייב הוא זמן שכיבה וזמן קימה, אין זה סדר קבוע המשייך אחת לחבירתה, אלא כל אחד מהזמנים הוא מחייב נפרד בפני עצמו.

כיצד נחשבת קריאת ערב בלי קריאת בוקר

ומצינו נפקא מינה במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן, שיש לדון באדם שלא יכול לקרוא את שמע בערב ובבוקר, אלא רק באחת מהן, האם נחשב כמקיים חצי מצוה או כמקיים מצוה שלימה, ומדברי רבינו מנוח (ק"ש פ"ד ה"א) מתבאר שלדעת הרמב"ם חתן שנשא אשה ביום ד', פטור עד מוצאי שבת מקריאת שמע, הן ביום והן בלילה, ויש חולקים שאינו נפטר אלא בלילה

קכא. **כפי** שכתבו הרשב"א (ב. ד"ה ולענין) ותוס' הרא"ש (ד"ה מאימתי) בביאור דברי רבינו תם (ב. בתוס' ד"ה מאימתי) [והשיגו עליו בזה, שאין הכרח לכך בדברי רבי יהודה] וכן משמע קצת מדברי התוס' הרא"ש (כז. ד"ה דרב) שעל ידי תוספת שבת ויום טוב נחשב לילה, וכן פסק המגן אברהם (סי' קפח ס"ק יח) שהגדר לרבי יהודה שנחשב לילה לענין זה, ולפיכך ראוי לעשותו לילה על ידי תוספת שבת, גם לענין איסור מלאכה, וקידוש היום.

קכב. **כיון** שזמן זה מוגדר כיום לגבי קריאת שמע של שחרית, הפקיעו ממנו את חובת קריאת הלילה, מפני שהיה לו לקרוא כשהוא לילה גמור, ולא בזמן זה שמעורבים בו לילה ויום.

קכג. **כך** כתב הפני משה (ד"ה וקודם). וכן מבואר מדברי הראב"ד (תמים דעים סי' קכב), רשב"א (ב. ד"ה ולענין), טור (סי' רלה) והגר"א (שם אות ד).

קכד. **ואם** סברו כשיטת התנאים שנחשב כזמן שכיבה קודם צאת הכוכבים, אם כן ודאי יצא, ואין ספק בדבר.

קכה. **ויש** מי שכתב (ישורון, כרך ב עמ' שצ) שלפי"ז מובנת שיטת רבי שמעון בר יוחאי (ח:) שסבר שזמנה עד עלות השחר בלבד, משום שהוא לשיטתו (מנחות צט:) שבקריאת שמע יוצא ידי תלמוד תורה, ונתבאר לעיל (אות ג) בשם האחרונים ששיטתו כדברי הירושלמי שגדר המצוה משום תלמוד תורה, וכן הובא בירושלמי שסבר רבי שמעון בר יוחאי שנחשב מצות שינון של תלמוד תורה ולפיכך מי שתורתו אומנותו אין מפסיק לקריאת שמע, וכל זה הולך בשיטה אחת שזמני הקריאה הם לפי יום ולילה דווקא. וכן יש לומר בשיטת שמואל שפוסק להלכה כרבן גמליאל שזמנה רק עלות השחר ולא אחרי כן, משום שתלוי ביום ולילה ושמואל לשיטתו (כא.) שקריאת שמע דרבנן, וכביאורו של רבינו יונה שם, שבשכבך ובקומך בדברי תורה היינו שהתורה ציותה לקרוא איזו פרשה בבוקר ובערב, בתורת תלמוד תורה.

קכו. **והוסיפו** המפרשים שאכן לפי הנתבאר לעיל, מצינו בדברי הירושלמי שסובר כך שאינו תלוי אלא ביום ולילה ממש, ולשיטתו שהיא כמצות תלמוד תורה. ולפי"ז יש לומר שהגמרא שסברה שאינו תלוי ביום ולילה ממש, היינו משום שסברו כל אלו התנאים שגדר המצוה הוא כמצוה בפני עצמה, ולכן אינו שייך למצוה של והגית בו יומם ולילה.

קכז. **ולדבריהם** צריך לומר שנחשב זמן שכיבה אחר צאת הכוכבים שכך קבעו חכמים, שבלילה נחשב זמן שכיבה כיון שרוב ימות השנה זה גורם לאנשים ללכת לישון. ואין צריך זמן שכיבה בפועל ממש, אלא צריך זמן שנקרא בלשון בני אדם שהוא זמן שכיבה, וטעם הדבר יש לומר שהרא"ש לשיטתו (פ"א סי' ט) שעיקר דינו תלוי בשם לילה, ולא בזמן שכיבה, אלא שיש ב' גדרים של לילה, יש לילה ממש במציאות, ויש לילה בלשון בני אדם הנקבע לפי הנהגתם, וכן כתב בתוס' הרא"ש (ח: ד"ה לעולם) לגבי הזמן שאחר עלות השחר, שהגמרא אומרת 'לעולם ליליא הוא' שאין כוונת הגמרא שהוא לילה גמור, אלא שהוא ליליה בלשון בני אדם, וזה הקובע לגבי שמע של ערבית. והיינו שיש גדר של לילה הנקבע לפי הנהגת בני אדם, ואין זה סותר לכך שכאשר הוא לילה גמור הרי זה נחשב כמו זמן שכיבה.

קכח. **זכרון** יעקב (סי' ד אות ב), עוד דן שם לתלות בזה את הנדון אם יש דין תשלומין לקריאת שמע, שהמאירי (כו. ד"ה כל) והכלבו (סי' ט ד:) הביאו, שנחלקו הראשונים האם יש תשלומין לקריאת שמע (הו"ד בבית יוסף סי' נח בסופו) ובשו"ע (שם ס"ז). [וביאר הפרי חדש (סי' נח ס"ז) בדעה שיש תשלומין, שמדאורייתא בודאי אין תשלומין, אלא דין זה מדרבנן, וכבתפילה] וצריך ביאור לשיטה שאין תשלומין, במה שונה דינה מתפילה שיש בה תשלומין. ולהנתבאר יש לומר, שלא שייך תשלומין אלא בקריאה הסמוכה לה, כפי שבתפילה אין תשלומין אלא בתפילה הסמוכה לה, ולכך אם אכן מצות הקריאה של בוקר וערב הן מצוה אחת, נמצא שזהו אותו מעשה מצוה, ואין הבדל בין קריאה זו לחבירתה, אבל אם הן שתי מצוות נפרדות, כיצד ישלים קריאה של בוקר על ידי קריאת הערב, הלא זו מצוה אחרת לגמרי.

כשהוא טרוד במצוה. וצריך ביאור מדוע להרמב"ם נפטר אף מקריאה של יום, ומוכח מכך שאי אפשר לחייבו בקריאה של יום לחוד, מפני שזו חצי מצוה, כשאינו מחויב בקריאה של לילה. והרמב"ם לשיטתו שקריאה של בוקר וערב הן מצוה אחת, ולא מצינו שמחייבים אדם לקיים חצי מצוה.

ז. האם סוף זמנה ביום מן התורה

קושית הכסף משנה

הכסף משנה (קריאת שמע פ"א הי"ג, תפילה סופ"א) הקשה[קכט] מדוע לגבי זמן שכיבה בלילה, דרשו בגמרא שכל זמן ששוכבים נחשב זמן שכיבה[קל] ואף אחר עלות השחר[קלא], ואילו לגבי זמן קימה ביום דרשו בגמרא שדווקא זמן שקמים ממיטתם נחשב זמן קימה, ומדוע לא נאמר שכל משך היום שנמשכת העמידה, הרי זה נחשב זמן קימה[קלב].

ותירץ הכסף משנה[קלג], שאכן מן התורה זמנה כל היום, מפני שכל היום נחשב זמן קימה, אלא שחכמים הגבילו את זמן המצוה, ומשום שצריך לסמוך גאולה לתפילה, וזמן תפילה מסתיים בשעה רביעית, ולכך אסרו עליו לקיים את המצוה אחר זמן זה, אבל מן התורה 'בקומך' הוא כל היום, ומה שאמרו חכמים 'בשעה שבני אדם קמים' אינה אלא אסמכתא בעלמא. והוכיח כן, שהרי שנינו (י:) שהקורא אחר שלוש שעות לא הפסיד הברכות, ואילו לא היה זמן קריאת שמע מן הדין, היו ברכותיו לבטלה, ובעל כרחך שנחשב בדיעבד כקריאת שמע גמורה. עוד הוכיח, שהרי זמן שלוש שעות הוא משום שבני מלכים עומדים באותה שעה, ולכאורה קשה כיצד משערים לפי מיעוט אנשים, הרי צריך לשער לפי רוב העולם, אלא ודאי שאין זה אלא אסמכתא.

קושיות המגן אברהם

המגן אברהם (סי' נח סק"ז) דחה את ראית הכסף משנה מכך שיכול לברך אחרי שלוש שעות, שהרי הברכות אינן שייכות למצות קריאת שמע, כפי שכתב הרשב"א (שו"ת סי' מז, סט, הובא לעיל אות ה) ויכול לברכם בפני עצמם, ואם כן אין ראיה מכך שרשאי לומר את הברכות. עוד הקשה שלדבריו אף לאחר שעה רביעית יקרא את הברכות, שהרי עדיין הוא זמן קריאת שמע מן התורה, ולפי העולה משיטת רב האי גאון (הו"ד ברא"ש פ"א סי' י) אי אפשר לברך אלא רק עד סוף שעה רביעית שהיא זמן תפילה, ולא בכל היום.

מדוע נחשבת מצוה שהזמן גרמא

עוד הקשה, שבגמרא (כ:) מצינו שקריאת שמע נחשבת מצוה שהזמן גרמא ונשים פטורות מטעם זה, כיון שזמנה קצוב ואינה נוהגת בכל הזמנים, ולדברי הכסף משנה מדוע נחשב שהזמן גרמא, הרי אין הפסק לזמן המצוה, שכל היום הוא זמנו של יום, וכל הלילה הוא זמנו של הלילה, ואין הפסק לחובת המצוה בשום זמן.

השאגת אריה (סי' כו) תירץ שכיון שהן שתי מצוות נפרדות, זו מצוה של חובת היום, וזו מצוה של חובת הלילה, ואי אפשר לקיים את חובת היום בלילה, ואת חובת הלילה ביום, לפיכך נחשב שזמן גרמא[קלד].

השגות המנחת כהן

במנחת כהן (מבוא השמש, מאמר שני פי"א) הקשה על הכסף משנה, שבתוספתא (פ"ב ה"א) שנינו 'כשם שנתנה תורה קבע לקריאת שמע, כך נתנו חכמים קבע לתפילה', ומשמע שהזמן הקבוע לה הוא מדאורייתא. עוד שנינו בירושלמי (שבת פ"א ה"ב, ז.) בטעם שמפסיקין לקריאת שמע ולא לתפילה, ורבי בא אינו מחלק ביניהם מצד שקריאת שמע מן התורה ותפילה מדרבנן, אלא רק מצד שקריאת שמע זמנה קבוע, ותפילה אין זמנה קבוע, ומוכח שזהו זמן מדאורייתא. ובאבות דרבי נתן (פכ"א) שנינו שאם ישן עד לאחר זמן קריאת שמע, נמצא בטל מן התורה. ומשמע שביטל מצוה מן התורה.

עוד מצינו ברש"י (שבת יא. ד"ה חברים) שמפסיקים תורתם לקריאת שמע, 'דזמנה דאורייתא ובשכבך ובקומך', ומוכח שהוא מדאורייתא.

האם עקרו המצוה אחר חצות הלילה

סוף זמן קריאת שמע של ערבית

שנינו (ב.) שנחלקו התנאים אימתי סוף זמנה, לחכמים זמנה עד חצות, ולדעת רבן גמליאל זמנה עד עלות השחר, ולמה אמרו חכמים עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה. וביאר רבינו יונה (ד"ה וחכמים) שאף חכמים מודים שמן התורה זמנה כל הלילה עד עלות השחר, אלא שמדרבנן תיקנו שלא יקרא אלא קודם חצות.

האם לכתחילה חייב לקרוא בצאת הכוכבים

ונחלקו הראשונים האם חייבו חכמים לכתחילה לקרוא מיד בצאת הכוכבים בתחילת זמנה, או שרשאי לכתחילה להמתין עד חצות. הרשב"א (ט. ד"ה ובני) והרא"ש (פ"א סי' ד) כתבו שרשאי לכתחילה להמתין ולסמוך על כך שיקראנה עד חצות, לחכמים, ואילו לרבן גמליאל רשאי להמתין עד עלות השחר. ולפי"ז לרבן גמליאל לא עשו סייג כלל. ורבינו יונה (ב. ד"ה וחכמים) סובר שלכתחילה חייב לקרוא בצאת הכוכבים מיד, ואין להתעסק במלאכה ולימוד או שאר דברים כמו כל מצוה שקבוע לה זמן, שמצינו (פסחים ד.) שלא יתעסק בדברים אחרים עד שיעשה אותה.

עבר וקרא אחר חצות

עוד דנו הראשונים לשיטת חכמים כאשר אדם עבר ולא קרא עד אחרי חצות הלילה, האם צריך לקרוא כדי לקיים את הדאורייתא, ובדיעבד קיים את המצוה לגבי דין תורה, או שמא מדרבנן קבעו שלא יקיים את המצוה, ומפני שאסור לו מדרבנן לקיים את המצוה אחרי חצות, כאילו אינו זמנה. ויש ראשונים[קלה] שכתבו שבדיעבד מודים חכמים שיקראנה בברכות כל הלילה אף אחרי חצות, וכל תקנתם היתה לעשות סייג לתורה, אך בדיעבד מקיים את המצוה. ורבינו יונה (ב. ד"ה ויש להקשות) הביא שיש אומרים שיקראנה בלא ברכות, שהרי הברכות אינם מן התורה, ומדרבנן אינו מקיים את המצוה ואין לו חובת ברכות, ולפי"ז נמצא שאינו מקיים אלא את הדאורייתא בלבד.

אולם רבינו יונה חולק וסובר שלא יקרא כלל, מפני שחכמים העמידו דבריהם ועקרו את המצוה, כדי לעשות סייג לתורה שלא יכשלו בכך שיפסידו את המצוה, ויש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה, והיינו שלפי גדר תקנתם הוא פטור מחובת המצוה, ואינו צריך לקרוא. וכן שיטת רש"י בספר הפרדס (סי' נח)[קלו].

וכתב הפרי מגדים (פתיחה כוללת ח"ג אות ו-ז, ראש יוסף ב. ד"ה שיטת הרבינו יונה, ד"ה רבן גמליאל, ד. ד"ה ויש) שלשיטתו אם עבר וקרא אחר חצות לא קיים שום מצוה, ויש כח בתקנת חכמים לבטל את קיום המצוה שלו, ולא רק לפטור אותו מהחובה לקיים את המצוה. ובקובץ הערות (סי' סט אות ז) ביאר בכוונתו, שהיה מקום לומר שכח החכמים הוא לפטור אותו מהחובה, על ידי שאסרו עליו לקיים את המצוה, אך בדיעבד אם עבר וקיים הרי זו מציאות של קיום המצוה דאורייתא, אולם באמת סברת רבינו יונה היא שדין הפטור נובע מכך שהוא 'אנוס' ואינו יכול לקיים, ולא בגלל שאסור לו לעשות את הפעולה, אלא בגלל שאינו יכול לקיים אף בדיעבד על ידי שהפקיעו את קיום המצוה[קלז].

כיצד אסרו חכמים נגד דבר המפורש בתורה

השדי חמד (כללי הפוסקים כלל כג ואילך) הקשה לסברת הט"ז (או"ח סי' תקפח סק"ה) שאין כח ביד חכמים לעקור דבר המפורש בתורה, ולכן לא תיקנו חכמים לאסור מילה בשבת, גזירה שמא יעביר התינוק ד' אמות ברשות הרבים כדי למולו, לפי שהוא דבר המפורש בתורה להיתר, שיש דרשה מיוחדת לרבות שמצות מילה מותרת בשבת, ולא שייך שחכמים יגזרו לאסור זאת נגד המפורש בתורה. ואם כן יקשה שכיון שכתוב 'בשכבך', שהוא כל זמן שכיבה עד הבוקר, כיצד הפקיעו את המצוה ואסור לקיימה, הלא זה נגד מקרא מפורש.

וכעין זה קשה לדברי הכסף משנה (הובא לעיל) שמן התורה זמנה של קריאה כל היום, אלא שחכמים הגבילו זאת עד שלוש שעות, וכיצד יכלו לאסור דבר המפורש בתורה, שכל זמן קימה הוא זמן המצוה.

קכט. וכבר עמדו בקושיא זו הראא"ה (ב. ד"ה וחכמים), המאירי (ד"ה אמר המאירי), תוס' הרא"ש (ד"ה עד), החינוך (מצוה תכ) והיראים (סי' רנב).

קל. אמנם בפסקי הרי"ד (ט. ד"ה אמר) כתב לפרש דברי הגמרא שם באופן אחר, שיש מיעוט בני אדם שהולכים לישון אחר עלות השחר, ולדבריו מיושבת קושיית הכסף משנה, שאכן אין דנים לפי זמן התמשכות השכיבה והשינה, אלא לפי התחלת השינה.

קלא. ולהוציא משיטת רבי אליעזר (ב. ג.) שזמנה עד סוף האשמורה הראשונה, וביאר רבינו יונה (ב. ד"ה עד) שסבר שפירוש בשכבך היינו תחילת השכיבה, והזמן שהולכים לישון הוא רק עד סוף אשמורה הראשונה, אכן חכמים חולקים וסוברים שכל זמן השינה נחשב בשכבך.

קלב. והט"ז (סי' נח סק"ד) והמגן אברהם (סק"ז) תירצו שלפי דקדוק לשון הקודש יש חילוק במשמעות, שלשון 'קימה' אינו מתפרש על עצם העמידה והליכה, אלא רק על פעולת הקימה מהשכיבה, ומה שאין כן שכיבה מתפרשת על כל משך השכיבה.

קלג. וכן שיטת התומת ישרים (שו"ת סי' יג הו"ד בפרי חדש סי' נח).

קלד. והעירו המפרשים שלכאורה כל זה מובן רק לשיטת הרמב"ן (ספר המצוות, שכחת העשין מ"ע א) שהן שתי מצוות נפרדות, אולם לשיטת הרמב"ם שם, שהיא מצוה אחת לקרוא בבוקר ובערב, אם כן אין הפסק למצוה זו, ואף שחייב לקיימה פעמיים ביום מכל מקום אין הפסק למצוה.

קלה. רא"ה (ב. ד"ה וחכמים), רשב"א (ב. ד"ה מעשה, ח: ד"ה והא דקאמר), ריטב"א (ח: ד"ה רבן, ט. ד"ה מעשה) ורא"ש (פ"א סי' ט, ובתוס' הרא"ש ח: ד"ה הלכה).

קלו. והשאגת אריה (סי' ד) והבית הלוי (ח"א סי' לד) נקטו בדעת הרמב"ם, שאף לדבריו עשו סייג ואינו מקיים את המצוה אף בדיעבד. אולם העירו בזה מדבריו (קריאת שמע פ"א ה"ט) שמוכח שאם קרא אחר חצות יצא בדיעבד, ורק לכתחילה צריך לקרוא קודם חצות.

קלז. והוכיח שכך כוונת רבינו יונה ממה שהשוה זאת לסדין בציצית שחכמים פטרו אותו ממצות ציצית, והיינו שאף אם יטיל ציצית לא קיים כלום, ונקט רבינו יונה שכל הפטור שחידשו חכמים הוא בגלל שהוא 'אנוס' ואינו יכול לקיים, אחרי שהפקיעו את קיום המצוה, ואם לא

מערכה ב

סמיכות גאולה לתפילה

א. מקור ההלכה וטעמה / **ב.** גדר ההלכה / **ג.** בתפילת ערבית / **ד.** בשבת / **ה.** גאולה אריכתא / **ו.** דיני הפסק

פתיחה

ענין סמיכות גאולה לתפילה, הוא להסמיך את קריאת שמע וברכותיה שנזכר בהם ענין גאולת ישראל ממצרים, ולאומרם סמוך לתפילה דהיינו שמונה עשרה. ודין זה כולל שני ענינים: א. סדר הדברים, שקריאת שמע וברכותיה קודמים לתפילת שמונה עשרה ואין להקדים את תפילת שמונה עשרה קודם קריאת שמע. ב. שצריך שיהיו סמוכים הגאולה והתפילה זה לזה בלא הפסק ביניהם. וכמו שכתב הרמב"ם (תפילה פ"ז הי"ז) 'וכשהוא חותם גאל ישראל מיד יעמוד, כדי שיסמוך גאולה לתפלה', וכן כתב בבית יוסף (או"ח סי' סו) 'ומתחיל להתפלל מיד ולא יפסיק, כדי שיסמוך גאולה לתפלה'.

א. מקור ההלכה וטעמה

מקור הדין

מקור הדין מבואר בברייתא (ט:) שאמרו לגבי זמן קריאת שמע 'ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה, כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום'. דהיינו שהותיקין היו קוראים קריאת שמע של שחרית סמוך לתחילת זמן תפילה, כדי שיתחילו להתפלל מיד אחר קריאת שמע. ואמרו עוד בגמרא (מב.) 'דאמר רבי חייא בר אשי אמר רב שלש תכיפות הן, תכף לסמיכה שחיטה, תכף לגאולה תפלה, תכף לנטילת ידים ברכה'. ובירושלמי[א] (פ"א ה"א) דרשו דבר זה מן המקרא, ואמרו 'תכף לגאולה תפילה, "יהיו לרצון אמרי פי" (תהילים יט טו) מה כתיב בתריה (שם כ ב) "יענך ה' ביום צרה"'[ב].

טעם דין סמיכות גאולה לתפילה

ובטעם דין זה אמרו בירושלמי (פ"א ה"א) 'אמר רבי אמי כל מי שאינו תוכף לגאולה תפילה למה הוא דומה, לאוהבו של מלך שבא והרתיק על פתחו של מלך, יצא לידע מה הוא מבקש ומצאו שהפליג עוד הוא הפליג', וכתב רש"י (ד: ד"ה זה) על דברי הירושלמי 'אלא יהיה אדם מקרב להקדוש ברוך הוא אליו ומרצהו בתשבחות וקלוסין של יציאת מצרים, והוא מתקרב אליו, ובעודו קרוב אליו יש לו לתבוע צרכיו'.

שכר הסומך גאולה לתפילה

ובשכר הסומך גאולה לתפילה אמרו בגמרא (ט:) 'העיד רבי יוסי בן אליקים משום קהלא קדישא דבירושלים כל הסומך גאולה לתפלה אינו נזוק[ג] כל היום כולו', ואמרו עוד (שם) 'אמר רבי יוחנן איזהו בן העולם הבא זהו הסומך גאולה של ערבית לתפלה של ערבית'[ד].

מעלת סמיכות גאולה לתפילה דווקא כשקורא עם הנץ החמה

כתבו הראשונים[ה] שהמעלות והשכר של הסומך גאולה לתפילה נאמרו רק כאשר תצטרף מעלה נוספת עם הסמיכות והיא שזמן הקריאה יהיה מן המובחר, דהיינו כותיקין שהיו קוראים אותה עם הנץ החמה, זה שלימות מעלת סמיכות גאולה לתפילה, אבל אם קרא את שמע בזמן אחר אף על פי שסמך גאולה לתפילה אינו בשלימות, ולא נאמרו בו מעלות הללו. ומכל מקום כתב בבית יוסף (או"ח סי' סו) 'ואף על פי שעיקר המצוה היא כשקורא קריאת שמע סמוך להנץ וסומך לה התפלה מיד בהנץ כמו שנתבאר בסימן נ"ח, מכל מקום גם כשקורא קריאת שמע אחר הנץ מצוה לסמוך גאולה לתפלה ואסור להפסיק ביניהם'.

טעם גודל השכר

ועמדו תלמידי רבינו יונה בטעם הדבר, מה היא חשיבות סמיכות גאולה לתפילה ששכרה גדול כל כך שהנוהג כך נעשה בן עולם הבא[ו], והביאו משמו לתרץ בשתי דרכים:

מטרת הגאולה היא עבודת ה'

א. בדרך אחת מבאר שהוא מפני שמטרת גאולת מצרים היתה כדי שנהיה עבדי הקב"ה כמו שנאמר (ויקרא כה מב) 'כי עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים', דהיינו שמחמת יציאת בני ישראל ממצרים נעשו עבדי הקב"ה, לכן כאשר מזכירים את גאולת מצרים צריכים לקיים מיד את מטרת הגאולה דהיינו לעבוד את הקב"ה. וזהו ענין סמיכות גאולה לתפילה, שאחר שמזכיר את הגאולה עובד את הקב"ה בתפילה[ז]. וסיים וזה לשונו 'וכשהוא מזכיר יציאת מצרים ומתפלל מיד מראה[ח] שכמו שהעבד שקונה אותו רבו חייב לעשות מצות רבו כן הוא מכיר הטובה והגאולה שגאל אותו הבורא ושהוא עבדו ועובד אותו, וכיון שמכיר שהוא עבדו מפני שגאלו ועושה רצונו ומצותיו נמצא שבעבור זה זוכה לחיי העולם הבא'.

הגאולה מביאה לבטחון

דרך נוספת הביאו משמו שהגאולה מביאה בטחון בקב"ה[ט], ועל ידי התפילה מראה שבוטח בקב"ה כיון שמבקש ממנו צרכיו, שמי שאינו בוטח בו

היו מפקיעים את קיום המצוה ושייך לקיים בדיעבד, נמצא שמבטל מצות ציצית כשיש לו סדין ואינו מטיל בו ציצית.

א. הובא ברש"י (ד: ד"ה זה).

ב. בביאור הדרשה נאמרו כמה דרכים, הטור (או"ח סי' קיא) הביא דרשה זו וכתב, "יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך ה' צורי וגואלי" היינו גאולה, וסמיך ליה "יענך ה' ביום צרה' היינו תפלה. ומבאר הט"ז (שם סק"א) את כוונת הפסוקים לפי דרך הטור, שדוד מודיענו בזה מה יעשה ויתקיים בו "יהיו לרצון אמרי פי", דהיינו שתתקבל התפילה לרצון, ומבאר שכאשר יאמר תחילה 'צורי וגואלי' דהיינו גאולה, ואחר כך יתפלל דהיינו "יענך", תתקבל תפילתו. ותפילה נלמד ממה שאמר "יענך' מפני שעולה ממה שאמר "יענך' שהתפלל קודם לכן, משום שבלא תפילה לא שייך ענייה. ובזה מתבארת כוונת הירושלמי שהביא מפסוקים אלו ראיה לדין 'תכף לגאולה תפילה', דהיינו מהסדר שנזכרו הגאולה והתפילה בפסוקים אלו, שהזכיר גאולה תחילה ורק אחר כך תפילה, ומזה נלמד שיש להקדים גאולה לתפילה. אבל בחכמת שלמה (ד: ברש"י באו"ד וסמיך, הו"ד בב"ח או"ח סי' קיא סק"א) נתקשה בדרך הטור, מפני שהפסוקים "יהיו לרצון' ו"יענך' אינם סמוכים זה לזה, מאחר ונאמרו בשתי מזמורים נפרדים וגם פסוק אחר מפסיק ביניהם, וממילא לא מוכח מסדר פסוקים אלו דין תכף לגאולה תפילה, ותמה עוד איך מפסוק "יענך ה' ביום צרה' נשמע ענין תפילה. לכן מפרש שדין 'תכף לגאולה תפילה' נלמד מפסוק "יהיו לרצון אמרי פי" בלבד, מפני שנזכרו בו גאולה ותפילה יחדיו ועולה מזה שצריכים להיות סמוכים זה לזה, "יהיו לרצון אמרי פי" היינו תפילה, ו'ה' צורי וגואלי" היינו גאולה, ואף על פי שבמקראות אינו כסדר גאולה ואחר כך תפילה, מכל מקום ענין הסמיכות נלמד מזה, ומאחר וכאשר אינו מקדים גאולה לתפילה אינו נחשב סמיכות צריך להקדים את הגאולה קודם התפילה. ומה שהביא בירושלמי את המשך הפסוקים וכתב 'וסמיך ליה יענך ה' ביום צרה', אין כוונתו להביא בזה מקור לדין סמיכות גאולה לתפילה, אלא כוונתו לפרש את שכר הסומך גאולה לתפילה שתפילתו נשמעת. אמנם בפרישה (או"ח סי' קיא אות ב) תמה בדרך זו היכן נרמז ענין תפילה בפסוק "יהיו לרצון'. ובט"ז כתב שמשמעות דברי הירושלמי כדעת הטור, שהרי הובאו שם מקורות גם לשאר התכיפות, ובשאר הדרשות מקור דין 'תכף' הוא מסמיכות פסוקים, ונראה מזה לפרש כך גם בדרשת 'תכף לגאולה תפילה' שהיא מסמיכות פסוק "יהיו לרצון' לפסוק "יענך ה'", ולא כמהרש"ל שדין 'תכף לגאולה תפילה' נלמד מפסוק "יהיו לרצון' בלבד והסמיכות נאמרה רק לענין השכר.

ג. וכן אמרו בירושלמי (פ"א ה"א) 'וכל מי שהוא תוכף גאולה לתפילה, אין השטן מקטרג באותו היום'.

ד. וכן שיבחו בגמרא את הסומך גאולה לתפילה ואמרו (ט:) 'אמר ליה רבי אלעא לעולא כי עיילת להתם שאיל בשלמא דרב ברונא אחי במעמד כל החבורה דאדם גדול הוא ושמח במצות, זימנא חדא סמך גאולה לתפלה ולא פסיק חוכא מפומיה כוליה יומא'.

ה. בתוספות (ט: ד"ה כל) הקשו 'ואם תאמר והלא כל העולם סומכין גאולה לתפלה ומאי רבותיה דרב ברונא דלא פסיק חוכא מפומיה' ותירצו 'ויש לומר דהכי קאמר כל הסומך גאולה לתפלה כותיקין שקורין קראית שמע קודם הנץ ותפלה לאחר הנץ', וכן כתבו עוד הרשב"א (ט: ד"ה זימנא) וכתב על דברים אלו 'וכן כתב רבינו האי גאון ז"ל בפירושיו', והרא"ש (פסקים פ"א סי' י, תוספות ט: ד"ה כל). אמנם הרמב"ן (מלחמות ה') כתב מחמת קושיא זו שאכן מנהג העולם היה שלא לסמוך גאולה לתפילה כלל, וזה לשונו 'צורת הגמרא מוכחת שכך היה מנהג חכמים שלא לסמוך גאולה לתפלה, שהרי אמרו אדם גדול הוא ושמח במצות הוא, זימנא חדא סמך גאולה לתפלה ולא פסק חוכא מפומיה, ועוד אמרו אינו ניזק כל אותו היום, אמר רבי זירא אנא סמכי, והרי דבר גדול הוא אפילו לאדם גדול שהרי המלך חזקיה התפאר בעצמו ותלה בזכותו, מפני זה הוא נראה שהוא שבח גדול ודבר שאי אפשר לקיימו בכל יום, לפי שאין אדם יכול לכוין ולקרות בכדי שיגמור עם הנץ ולהתפלל מיד ביום והיו מקדימין וקורין קריאת שמע ולא היו רוצים להתפלל אלא עם השמש לפיכך לא היו סומכין גאולה לתפלה, והיו משבחין הסומך גאולה לתפלה'. ולפי דברי הרמב"ן הנזכרים אין מקור לחילוק הראשונים שהמעלות שנאמרו לגבי סמיכות גאולה לתפילה הם רק כאשר סומכים עם הנץ החמה ולא כאשר סומכים בזמן מאוחר יותר.

ו. ובשיטה מקובצת (ד: ד"ה אמר) כתב מחמת קושיא זו 'ויש מפרשים דלא שיהיה בן העולם הבא בדבר זה בלבד, אלא הכי קאמר איזהו בן העולם הבא כל הזהיר בדברי חכמים לדקדק בהן ולקיימן שאף בזו הוא זהיר לסמוך גאולה לתפלה אפילו בלילה'.

ז. ובמקור הדבר שתפילה היא עבודה כתב וזה לשונו 'והתפלה היא עבודה כדאמרינן 'ועבדתם את ה' אלהיכם' (שמות כג כה) זו היא תפלה'. בגמרא (ב"ק צב:) אמרו בדרשה זו 'זו קריאת שמע ותפילה', וגם קריאת שמע עצמה בכלל עבודה היא, אכן במכילתא (שם) נזכר כדבריו שאמרו 'ועבדתם את ה' אלהיכם' זו תפלה, וכן הוא אומר 'ולעבדו בכל לבבכם' (דברים יא יג) איזו היא עבודה שבלב הוי אומר זו תפלה, וכן הוא אומר בדניאל 'אלהך די אנת פלח ליה בתדירא הוא ישיזבינך' (דניאל ו יז) וכי יש עבודה בבבל אלא זו תפלה, וכן הוא אומר 'וזמנין תלתה ביומא הוא בריך על ברכוהי' (דניאל ו יא), ודרשת 'ולעבדו בכל לבבכם', איזו היא עבודה שהיא בלב, הוי אומר זו תפלה' נזכרה גם בגמרא (תענית ב.). [ויש לעיין שבפני יהושע (ב"ק צב: בגמרא ד"ה ועבדתם) הוכיח שפסוק זה עוסק בקריאת שמע ותפילה של שחרית דווקא, ודברי רבינו יונה נאמרו לגבי תפילת ערבית, שדבריו נאמרו על דברי הגמרא 'איזהו בן העולם הבא זה הסומך גאולה של ערבית לתפלה של ערבית', וגם בתוך דבריו הזכיר בברכות קריאת שמע את ברכת גאל ישראל שמברכים בערבית. ונראה שלענין שתפילה היא עבודה אין חילוק בין שחרית לערבית, ורק לענין המשך הדרשה לענין פת שחרית מחלק].

ח. בפרישה (או"ח קיא אות א) ביאר את דבריו שהסמיכות גורמת לאדם לכוין כך בלבו, שכתב וזה לשונו 'מתוך שהזכיר הגאולה איך פדה אותנו מבית עבדים ויתפלל מיד, ודאי יכוין בתוך לבו כעבדא קמי מריה ויתקבל תפילתו', וכתב עוד 'דבעינן כוונת גברא כראוי'.

ט. וכתב שכך היה גם ביציאת מצרים, וזה לשונו 'וכן נראה באלה שמות רבה בפרשת בא

לא יבקש ממנו כלום, וסיים וכתב 'וכיון שמזכיר עכשיו אותה הגאולה שבטחו אבותינו בה' והצילם ומתפלל מיד, נמצא שגם הוא בוטח בו שיענה אותו כמו שענה לישראל בעבור שבטחו בו ומפני זה מזכיר אותה הגאולה ומתפלל מיד, והבטחון הוא עיקר היראה והאמונה ולפיכך זוכה בסיבתו לחיי עולם הבא'.

ב. גדר ההלכה

פתיחה

לדון מהו הנחשב לגאולה, האם קריאת שמע נחשבת לגאולה, מפני שבפרשה שלישית מזכירים את יציאת מצרים, או שברכות קריאת שמע שלאחריה, בשחרית אמת ויציב, ובערבית אמת ואמונה, הן הנחשבות לגאולה, ומצינו כמה נדונים התלויים בזה.

המתפלל ערבית מבעוד יום

הרמב"ם (תפילה פ"ג ה"ז) כתב שאדם רשאי להתפלל ערבית מבעוד יום, ולפי שתפלת ערבית רשות אין מדקדקין בזמנה ובלבד שיקרא קריאת שמע בזמנה אחר צאת הכוכבים. והראב"ד בהשגות (שם) כתב שאין ראוי לעשות כן אלא לצורך שעה, שהלא צריך לסמוך גאולה לתפלה'. ודברי הראב"ד צריכים ביאור, שהלא הרמב"ם התיר להתפלל ולקרוא שמע עם ברכותיה מבעוד יום, שהרי לא הצריכו להשלים בלילה אלא קריאת שמע לחוד, ולא את ברכותיה, ואם כן מדוע אין זו סמיכת גאולה לתפילה. ומוכח מהראב"ד שהקריאת שמע היא הנחשבת לגאולה, ולא הברכות שעמה, ולפיכך כיון שאינו יוצא ידי חובת קריאת שמע בעוד יום, אין זו גאולה.

וכן משמע ממה שכתב רש"י (ב. ד"ה עד) לגבי טעם קריאת שמע בתפילה כשמקדימים להתפלל תפילת ערבית קודם זמן קריאת שמע 'אם כן למה קורין אותה בבית הכנסת, כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה, והכי תניא בברייתא בברכות ירושלמי. ולפיכך חובה עלינו לקרותה משתחשך'. ולכאורה מה הוקשה לו מדוע קוראים אותה בבית הכנסת, והרי צריך לקיים סמיכת גאולה לתפילה, וכאשר קורא אותה בברכותיה קודם תפילת ערבית מתקיימת סמיכת גאולה לתפילה, ואם יקראנה רק משתחשך לא קיים זאת, ומוכח מדבריו שבאופן זה אין בכך קיום של סמיכת גאולה לתפילה, וכדברי הראב"ד דלעיל, ומשום שאין זו קריאת שמע של חובה, וכל מה שצריך לקרותה אינו אלא כדי לעמוד מתוך דברי תורה.

וכן יש להוכיח מדברי התוספות (ב. ד"ה מאימתי) והרשב"א (ב. ד"ה ולענין) שהקשו על דברי רש"י דלעיל, שכתב שאין יוצאים ידי חובתם בקריאת שמע שקוראים בבית הכנסת וחוזרים וקוראים אותה בזמנה, ממה שנפסק כרבי יוחנן (ד:) שצריך לסמוך גאולה לתפילה בערבית, ולדרך זו נמצא שמקדימים תפילה לקריאת שמע של חובה כרבי יהושע בן לוי שאמר 'תפילות באמצע תיקנום' וקריאת שמע היא אחרי שמונה עשרה, ומדבריהם משמע שכל הקושיא היא מכך שקריאת שמע גופא היא אחרי שמונה עשרה, ולא מצד שאמירת הברכות בקריאת שמע אינה כסדר זה של סמיכת גאולה לתפילה, ומשום שקוראים בבית הכנסת עם הברכות לפני התפילה, ואף על פי כן הקשו שאינו מקיים בכך את סמיכת גאולה לתפילה[יא], ומוכח מדבריהם שעיקר הגאולה הוא בקריאת שמע ולא בברכותיה.

הקורא שמע בשנית לאחר שקראה קודם התפילה בלא ברכות

והנה מדברי הראשונים דלעיל יש להוכיח לגבי מה שדנו הפוסקים לפי הצד שקריאת שמע נחשבת לגאולה, האם גאולה נחשב דווקא בקריאת שמע שיוצא בה ידי חובתו, או שבכל פעם שיאמר פסוקי קריאת שמע נחשב לגאולה, ואף שכבר יצא ידי חובתו, אם חזר וקראה נחשב לסמיכת גאולה.

ומצינו שהטור (או"ח סי' מו) כתב לגבי מה שאומרים קודם התפילה 'לפיכך אנחנו חייבים להודות לך וכו' ואומרים 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד', שרבינו יהודה החסיד היה רגיל לומר אחריו 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד', והיה מכוין לצאת בו ידי חובת קריאת שמע, משום שפעמים כשאומרים פיוטים בברכות קריאת שמע, מתעכבים מקריאת שמע עד אחר זמנה, ולפיכך היה מתכוין לצאת בזה ידי חובת קריאת שמע, וכן פסק הרמ"א (שם ס"ט).

ובביאור הגר"א (אות יט) כתב על דברי הטור בשם רבינו יהודה החסיד, וזה לשונו 'ולי נראה שאין נכון בזה לצאת בלא ברכות, וגם מחמת זה לא יסמוך גאולה לתפלה'. והקשה על דבריו בביאור הלכה (שם ד"ה ...) שצריך עיון לכאורה מדוע לא יסמוך גאולה לתפלה, הלא הוא סומך גאולה לתפלה אחר כך, ואף שבקריאת שמע כבר יצא, אין זה מפקיע מכך את הקיום של סמיכת גאולה לתפילה. והיינו שהביאור הלכה סבר שמקיים את הגאולה באמירת הברכות.

ובפרי יצחק (שו"ת סי' א) כתב שמדברי הגר"א מתבאר שבאופן זה אינו מקיים סמיכת גאולה לתפילה מפני שאינה קריאת שמע שיוצא בה ידי חובתו[יב]. ולהנתבאר לעיל מוכח כדבריו אף מדברי הראב"ד ורש"י ושאר ראשונים שהובאו לעיל, שכאשר אינו קורא את שמע לשם חובתה, אינו מקיים בזה סמיכת גאולה.

דברי הראב"ד בהשגות על בעל המאור

והנה בדעת הראב"ד יש לדון, שבמקום אחר כתב הראב"ד (ב. השגות על בעל המאור אות ב) בנדון קריאת שמע שבבית הכנסת מבעוד יום, וזה לשונו 'והכל בברכות, כדי שיסמכו גאולה לתפילה. מכל מקום החכמים שבהם יוצאים ידי חובתן בברכות של קריאת שמע אבל ידי קריאת שמע לא יצאו, וקורין אותה על מטתם [ובה יוצאים] ידי חובתן', ומבואר בזה שלדעת הראב"ד מתקיימת סמיכות גאולה לתפילה גם בקריאת שמע שאינו יוצא בה ידי חובתו, וכך נראה גם מדברי תלמידי רבינו יונה (ב. מד"ה ואיפסיקא עד ב:) שכאשר קורא את שמע עם ברכותיה אף שאינו יוצא בה ידי חובתו מתקיימת סמיכות גאולה לתפילה[יג]. וצריך ביאור בדברי הראב"ד שלכאורה סותר דבריו בהשגות על הרמב"ם, למה שכתב בהשגות על בעל המאור.

האם הברכות נחשבות לגאולה

אמנם יש לדון בדברי הראב"ד ורבינו יונה מדוע נחשב באופן זה כ'גאולה', האם מקיים את סמיכת גאולה בכך שקורא פרשיות שמע, ואף שאינו

אל פרעה, שאומר לשם שכשראו ישראל הנסים והנפלאות שהיה עושה עמהם הבורא שלא כטבעו של עולם, בטחו בו, ועל זה נאמר 'וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים וייראו העם את ה', ויאמינו בה'' (שמות יד לא) [מצינו מעין זה במדרש (בשלח פכ"ג סי' ג) 'ולמה צריך להזכיר קריעת ים סוף באמת ויציב, לפי שכיון שקרע להם את הים האמינו בו, שנאמר 'ויאמינו בה' ובמשה עבדו'].

י. ביישוב שיטת הרמב"ם כתב השאגת אריה (שו"ת סי' ג) שכיון שעדיין לא חלה חובת קריאת שמע מבעוד יום, אין עליו חובת סמיכת גאולה לתפילה, ואף שאינו מקיימה, אין בכך חסרון שהרי לא נתחייב בכך. וכן עולה מדברי רש"י (ל. ד"ה וליעבד) שאין מצות סמיכת גאולה לתפילה, אלא בשעת חובת קריאת שמע, וכעין זה כתב במרומי שדה (ב. ד"ה ומש"כ), וראה עוד בפרי יצחק (שו"ת סוף סי' א).

יא. שהרי יש חילוק בין לשון התוספות ללשון הרא"ש, שהרא"ש (פ"א סי' א) הקשה רק מצד שקימא לן כרבי יוחנן שקריאת שמע של ערבית תחילה ואחר כך תפילה, ואילו התוספות הקשו מצד שקימא לן כרבי יוחנן שצריך לסמוך גאולה לתפילה, ומוכח שלא רק מצד הסדר יש חסרון, אלא גם מצד הסמיכות יש חסרון בכך. אמנם יש סוברים שפסק הגמרא כרבי יוחנן נאמר רק לענין הסדר, להקדים קריאת שמע לתפילה, ולא לענין דין סמיכות כמבואר להלן (אות ג), ולפי דרכם תתפרש קושיית התוספות והרשב"א לא מצד הדין של סמיכת גאולה לתפילה, אלא [כדברי הרא"ש דלעיל] שאם אין יוצאים ידי חובתם בקריאת שמע שבבית הכנסת נמצא שמהפכים את סדר קריאת שמע ותפילה, ואף שאין עוברים על דין הסמיכות שהרי בערבית אין חיוב בכך, מכל מקום מתבטל סדר התפילה והקריאה.

יב. ובספר הרוקח (הל' ברכות סי' שכא) כתב 'וקבלתי מן ריב"ק שפירא אם אין פנאי לאדם להתפלל יקרא קריאת שמע בעונתה עד אני ה' אלהיכם אמת, ולא יאמר אמת ויציב אחר שאמר אני ה' אלהיכם אמת, מפני שעת הדחק מוטב להרחיק כדי לסמוך גאולה לתפלה', וכתב המגן אברהם (סי' סו ס"ק טו) שמשמע מהרוקח שדווקא מפני שאין לו פנאי להתפלל ולסמוך גאולה לתפילה, יקרא קריאת שמע לבדה בלא ברכות ואחר כך כשיהיה לו פנאי יקרא הברכות עם קריאת שמע ויתפלל, אך אם יש לו פנאי עדיף שיקרא בברכותיה ויתפלל, כדי לסמוך קריאת שמע לברכותיה, ומכל מקום כאשר אין לו פנאי, עדיף סמיכת גאולה לתפילה. ומבואר ברוקח [כפי ביאור המגן אברהם] שמתקיים סמיכות גאולה לתפילה במה שחוזר וקורא קריאת שמע בברכותיה סמוך לתפילה. אכן אין הוכחה מדבריו אם הגאולה נחשב מחמת הברכות או מחמת שחוזר ואומר פרשיות שמע [אבל הרמ"א (או"ח סי' סו ס"י) ביאר דברי הרוקח באופן אחר, שקורא קריאת שמע עם ברכות שלפניה עד אמת ויציב, ושם ממתין עד שיהיה לו פנאי להתפלל, אך המגן אברהם חולק על כך שלא יתכן שהתירו לו להפסיק בשהייה מפני שאין לו פנאי, ולכן בעל כרחך שכוונת הרוקח שקורא קריאת שמע בלא ברכותיה].

יג. והמפרשים דנו בדעת רבינו יונה שמצינו לכאורה סתירה בזה, שכתבו תלמידי רבינו יונה (ט: ד"ה תניא) לגבי מי שירד לטבול, מתכסה במים וקורא שמע ואינו ממתין אחר שתנץ החמה, ואף שאינו סומך גאולה לתפילה וכו', ויש לדון בכוונת דבריו מדוע פשוט לו שאינו סומך גאולה לתפילה, ולכאורה משמע שבודאי קורא קריאת שמע בברכותיה, ומפסיק ורק אחרי כן מתפלל. ובפרי יצחק (שו"ת סי' א) הקשה מנין פשוט לרבינו יונה שעושה כך ומבטל סמיכת גאולה לתפילה, הלא יש לו דרך אחרת, שיקרא בלא ברכות, ואחרי כן יקראנה בברכותיה כדי לסמוך גאולה לתפילה. אכן אופן זה תלוי במחלוקת הרשב"א והרא"ה (הו"ד בבית יוסף או"ח סי' מו ד"ה ומ"ש כדאיתא) האם מותר לקרוא שמע בלא ברכות, ואין בכך משום ביטול ברכת המצוות, ואם אכן סבר רבינו יונה כהרא"ה שאסור לקרוא בלא ברכות מובן מדוע חייב לעשות כך, אך אם סבר כהרשב"א אינו מובן מדוע נקט שיקראנה בברכות, והוכיח הפרי יצחק שם שרבינו יונה סבר כהרשב"א שמותר לקרוא בלא ברכות. ולפי"ז צריך לומר שבאופן של המתכסה במים אכן קוראה בלא ברכות, ומכל מקום נחשב לדעת רבינו יונה שאינו סומך גאולה לתפילה, משום שכבר קרא עכשיו את קריאה של חובתו, ומוכח שאף שמתפלל אחרי כן קריאת שמע בברכות, מכל מקום כיון שאינו קורא שמע של חובה באותה שעה, אינו נחשב סמיכת גאולה לתפילה, משום שגאולה נחשב רק הקריאת שמע. אמנם לפי מה שהובאו כאן דברי רבינו יונה לענין המתפלל ערבית מבעוד יום, ומוכח מדבריו שנחשב סמיכת גאולה לתפילה, אף שאינה קריאת שמע של חובה, ולפי"ז היא סתירה בדבריו, וצריך עיון.

יוצא ידי חובתו מכל מקום מועיל משום שלמעשה קורא את ענין הגאולה, או שמא מצד קריאת הפרשיות אינו מועיל כיון שאינו קריאת שמע של חובה, אולם מצד הברכות הוא נחשב לגאולה.

ולכאורה מדברי הראב"ד (ב.) מוכח, שעיקר סמיכת גאולה לתפילה הוא מכח הברכות, שהרי כתב 'והכל בברכות, כדי שיסמכו גאולה לתפלה'. מבואר שדווקא קריאת שמע עם ברכותיה נחשבת גאולה, ולא קריאת שמע בפני עצמה. וכן עולה מדברי תלמידי רבינו יונה בענין הקדמת קריאת שמע עם תפילת ערבית, שכתבו בדרך אחת שקורא את שמע עם ברכותיה, ולפי דרך זו לא דנו כלל בענין ביטול סמיכות גאולה לתפילה. ולאחר מכן הביאו דרך נוספת בשם רבינו האי גאון שקורא אותה בלא ברכותיה, ולפי דרך זו הקשו שנמצא שאינו סומך גאולה לתפילה. מבואר בזה שחסרון ברכות קריאת שמע מבטל את סמיכות גאולה לתפילה, ובלא ברכות קריאת שמע אינו נחשב גאולה.

וכן מוכח מדברי המשנה ברורה לגבי מה שכתב בשולחן ערוך (או"ח סי' קיא ס"ג) 'אם עד שלא קרא קריאת שמע מצא ציבור מתפללין, לא יתפלל עמהם, אלא קורא קריאת שמע ואחר כך יתפלל, דמסמך גאולה לתפלה עדיף'. וכתב במשנה ברורה (שם ס"ק יא) שכוונתו במה שכתב שקורא קריאת שמע כדי לסמוך גאולה לתפילה, שיקרא את שמע עם ברכותיה.

ומדברי תלמידי רבינו יונה (שם) עולה חידוש נוסף, שהביאו דרך נוספת בדבר, והיא לקרוא קריאת שמע בבית הכנסת עם ברכותיה בלא פתיחה וחתימה ולהתפלל תפילת חובה, ואחר כך לחזור ולקרא קריאת שמע בזמנה עם ברכותיה עם פתיחה וחתימה ולהתפלל תפילת נדבה עם סמיכות גאולה לתפילה[יד]. וכתבו לפי דרך זו על התפילה הנוספת שבביתו 'ומה שמתפלל אותה בנדבה כדי לסמוך גאולה לתפלה הוי כמו שמחדש בה דבר בתפילתו[טו]', ומבואר בזה שבתפילה הנוספת מתחדשת סמיכות גאולה לתפילה שלא התקיימה בתפילתו הראשונה, ואף שגם בתפילתו הראשונה קרא קריאת שמע עם ברכותיה, מכל מקום מאחר שחיסר את הפתיחה והחתימה של הברכות לא התקיימה סמיכות גאולה לתפילה משום שחסרון פתיחת וחתימת הברכות מבטלת את דין סמיכות גאולה לתפילה.

לענין נשים

כתב המגן אברהם (סי' ע סק"א) 'נראה לי דנשים פטורות גם כן מברכת קריאת שמע וכו' אך נראה לי דמכל מקום מחויבים לומר אמת ויציב דזכירות יציאת מצרים הוא דאורייתא כמ"ש סימן ס"ו, ואם כן צריכים לסמוך גאולה לתפלה', ומבואר שאף נשים הפטורות מקריאת שמע וברכותיה, יכולות לקיים סמיכות גאולה לתפילה, וחייבות בכך.

חקירת הקהלות יעקב

בקהלות יעקב (סי' ב) חקר מה סיבת החיוב של סמיכת גאולה לתפילה, האם התפילה מחייבת לעשות כך, מפני שהתפילה מעולה יותר בכך, או שמא ברכת הגאולה מחייבת זאת משום שכך הוא טכסיס הזכרת הגאולה, שמתוך כך מבקש צרכיו בתפילה.

וכתב להוכיח שהתפילה מחייבת זאת, שרבינו יונה (ב. ד"ה ומי שירצה) כתב שאם מתפלל שנית תפילת נדבה וסומך בה גאולה לתפילה, נחשב כחידוש בתפילת הנדבה, ולכאורה אם נאמר שזו מעלה רק בגאולה, אין בזה שום חידוש בתפילה, אלא מוכח מכך שזו מעלה בתפילה, ונחשב שהתפילה השניה נוסף בה יותר מהראשונה שהתפלל לשם חובה.

עוד הוכיח משיטת תוספות (ד: ד"ה דאמר) שאף אם תפילת ערבית רשות, יש חיוב סמיכה גאולה לתפילה, ואם נאמר שהוא דין בגאולה, כיצד שייך לחייבו לסמוך לה את התפילה והלא אין לו חובה להתפלל, אלא ודאי צריך לומר שהוא מעלה בגדר התפילה, ולכן אף שאין לו חובה להתפלל, מכל מקום אם חפץ לקיים מצות תפילה צריך לעשותה ככל תנאיה וגדריה, וכיון שתפילה מעולה רק בשסמוכה לגאולה, צריך לסמוך לה גאולה כדי שתהיה תפילה מושלמת כראוי[טז].

ומאידך יש להוכיח שהוא מדיני הגאולה, שהרי מצינו בגמרא (ל.) שבשבת הרגל רב אשי היה מתפלל עם הציבור במיושב, ואחרי כן כשהגיע לביתו היה חוזר ומתפלל מעומד, וכתב הרא"ש (פ"ד סי' כ) שעיקר תפילתו היתה במעומד, ואינו יוצא ידי חובתו כשמתפלל במיושב, אף בדיעבד, וצריך ביאור לפי"ז מדוע התפלל תחילה עם הציבור במיושב והרי אינו מקיים בכך חובת תפילה, ובסוגית הגמרא שם משמע שהוא כדי לסמוך גאולה לתפילה, ואינו מובן כיצד נחשב סמיכת גאולה לתפילה והרי אין זו תפילה כהלכתה, והוכיח הקהלות יעקב שדין סמיכת גאולה הוא למעלת הגאולה, ולכן אף שאין זו תפילה שיוצא בה ידי חובתו, מכל מקום נחשב כתפילה לגבי שמתקיים בזה סמיכת גאולה לתפילה[יז].

ג. בתפילת ערבית

מחלוקת בסדר קריאת שמע ותפילה בערבית

בגמרא (ד:) נחלקו רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי לגבי סדר קריאת שמע ותפילה בתפילת ערבית, רבי יוחנן אמר 'איזהו בן העולם הבא זה הסומך גאולה לתפלה של ערבית', דהיינו שיש להקדים את קריאת שמע קודם התפילה כדי לסמוך גאולה לתפילה, ורבי יהושע בן לוי אמר 'תפלות באמצע תקנום', ופירש רש"י (ד"ה באמצע) את דבריו וכתב 'בין שני קריאת שמע תקנו כל תפלות של יום, דקא סבר תפלת ערבית קודמת לקריאת שמע', ולפי דעתו בתפילת ערבית אין סומכים גאולה לתפילה.

טעם המחלוקת אם היתה גאולה בלילה

ובביאור המחלוקת אמרו בגמרא (שם) בדרך אחת 'אי בעית אימא סברא, דרבי יוחנן סבר גאולה מאורתא נמי הוי אלא גאולה מעלייתא לא הויא אלא עד צפרא, ורבי יהושע בן לוי סבר כיון דלא הויא אלא מצפרא לא הויא גאולה מעלייתא', ופירש רש"י (ד"ה גאולה) בטעם רבי יהושע בן לוי 'הילכך גאולה דאורתא לא חשיבא לאהדורי עלה סמיכת תפלה'. דהיינו ששורש המחלוקת היא בדין סמיכות גאולה לתפילה, ונחלקו אם בגאולת מצרים התחילה הגאולה בלילה או לא, ובזה תלוי דין סמיכות גאולה לתפילה, שלדעת רבי יוחנן התחילה הגאולה בלילה ואף שעיקרה היתה בבוקר, מאחר והיתה גאולה בלילה יש חשיבות להזכרת גאולה בלילה, ולכן נוהג בה דין סמיכות גאולה לתפילה ומקדימים קריאת שמע קודם תפילה, ולדעת רבי יהושע בן לוי לא התחילה הגאולה בלילה ולכן אין חשיבות להזכרת גאולה בלילה ולא נוהג בה דין סמיכות גאולה לתפילה, ומקדימים את התפילה קודם קריאת שמע[יח].

דרך נוספת בטעם המחלוקת אם יש דין זריזין מקדימין בקריאת שמע ערבית

דרך נוספת אמרו בגמרא (שם) 'ואיבעית אימא קרא, ושניהם מקרא אחד דרשו דכתיב (דברים ו ז) 'בשכבך ובקומך', רבי יוחנן סבר מקיש שכיבה לקימה, מה קימה קריאת שמע ואחר כך תפלה אף שכיבה נמי קריאת שמע ואחר כך תפלה. רבי יהושע בן לוי סבר מקיש שכיבה לקימה, מה קימה קריאת שמע סמוך למטתו אף שכיבה נמי קריאת שמע סמוך למטתו'. וכתב בפני יהושע (ד: גמרא ד"ה ואבע"א) בביאור המחלוקת לדרך זו שעיקר המחלוקת היא בהלכות קריאת שמע, מפני ששורש המחלוקת היא בביאור היקש שהוא מן התורה, ולא שייך לפרש שבא ההיקש לענין סדר התפילה שכל עיקרה אינה אלא מדרבנן אלא בדין קריאת שמע שהוא מהתורה. לדעת רבי יוחנן קריאת שמע הרי היא ככל המצוות ויש להקדימה כמה שאפשר מדין זריזין מקדימין, ולדעת רבי יהושע בן לוי קריאת שמע של ערבית חלוקה משאר מצוות מפני שצריך להסמיך את קריאתה שתהא סמוכה לשכיבה ככל מה שאפשר, ולכן אין נוהג בה דין זריזין מקדימין הנוהג בשאר המצוות.

ונמצא שתקנת חכמים בסדר קריאת שמע ותפילה תלויה בדין זה, לדעת רבי יוחנן תיקנו תפילה אחר קריאת שמע כדי להקדים את הקריאה כדין זריזין מקדימין, ולדעת רבי יהושע בן לוי תיקנו תפילה קודם קריאת

יד. ע"פ גירסת הגהות וציונים.

טו. ע"פ גירסת הגהות וציונים.

טז. עוד כתבו המפרשים להוכיח מדברי הכסף משנה (תפילה פ"א ה"ג) שחכמים קבעו זמן ברכות קריאת שמע כזמן תפילה משום שצריך לסמוך גאולה לתפילה, הרי שדין זה מתקיים בברכות קריאת שמע, והחיוב נגרם מחמת חובת התפילה, ולכך הזמן שנקבע לתפילה מחייב שכך יהיה גם זמן הברכות, כדי שיקיים את אמירת הגאולה לפני שמתפלל.

יז. ויש לדון עוד בדברי הסוגיא שם, בגוף מה שנחלקו האמוראים האם עדיף תפילה במעומד ולדחות סמיכת גאולה לתפילה, או שסמיכת גאולה לתפילה עדיפה מתפילה במעומד, ואף שיתפלל מהלך בדרך או מיושב, חייב לקיים סמיכת גאולה לתפילה. ואף להלכה נחלקו בזה הראשונים כמבואר בתוספות (ל. ד"ה מסמך) ורא"ש (פ"ד סי' כ). ויש לומר שנחלקו בצדדי חקירה זו, האם הוא מעלה בתפילה או מעלה בגאולה, שאם הוא ממעלת התפילה יש לומר שכאשר יש נידון בגוף התפילה מה להעדיף בקיומה, האם העמידה שמכוון בה יותר, או את סמיכתה לגאולה, מסתבר יותר שתפילה מעומד עדיפה, שזה דבר יותר מהותי בתפילה, אך אם המעלה היא בגאולה יש לומר שזה דוחה את מעלת תפילה מעומד, שכיון שמקיים זאת בשלימות מצד הגאולה אי אפשר לפוטרו מכך בגלל שיהיה חסרון בשלמות התפילה.

יח. ועמד בצל"ח (ד: ד"ה ר' יהושע בן לוי) שלפי דרך זו לא נתבאר טעמו של רבי יהושע בן לוי מפני מה צריך להקדים את התפילה קודם קריאת שמע, ומבואר רק שנחלק על טעם הקדמת קריאת שמע קודם תפילה, ולכאורה שתי הדרכים שוות. וכתב בדרך אחת שהוא מדין הקדמת תדיר לשאינו תדיר, שתפילה תדיר יותר מקריאת שמע, שמתפללים שלש פעמים ביום וקריאת שמע הוא שאינו תדיר שאין קוראים אלא שתי פעמים ביום. ורעק"א (ד. ד"ה ולכאורה) דן בדרך זו עיין שם, והביא טעם נוסף להקדמת התפילה קודם קריאת שמע מפני שלדעת הסוברים שזמן תפילת ערבית מפלג המנחה נמצא שחל חיוב תפילה קודם שחל חיוב קריאת שמע, ומחמת כן יש להקדים את התפילה שזמן חיובה חל ראשון.

שמע כדי לאחר את הקריאה שתהא סמוכה לשכיבה[יט]. ולפי טעם זה עיקר מחלוקתם אינה בגדרי חיוב סמיכות גאולה לתפילה אלא בסדר התפילה, ודין סמיכות גאולה לתפילה בערבית שייך רק לפי דעת רבי יוחנן שקריאת שמע ערבית קודמת לתפילה.

הכרעת הגמרא כדעת רבי יוחנן

בגמרא (שם) הביאו ראיה לדעת רבי יוחנן שקריאת שמע ערבית קודמת לתפילה ממה שאמרו בברייתא 'קורא קריאת שמע ומתפלל', הרי שהקדים התנא את קריאת שמע קודם תפילה כדעת רבי יוחנן. וכן נקטו הראשונים והפוסקים להלכה שקריאת שמע ערבית קודמת לתפילה, וצריך לסמוך גאולה לתפילה גם בערבית.

ההוכחה על הסדר ולא על דין סמיכות גאולה לתפילה

אמנם במאירי (ד: ד"ה כיון) כתב אודות ראיה זו 'ובריתא לא מסייעא ליה מסמיכת גאולה לתפלה, אלא שאין תפלות באמצע', וכן דקדקו בצל"ח (שם ע"ב ד"ה מסייע) ורעק"א (שם ד"ה ראיתי) מדברי רש"י (ד"ה מסייע) שכתב בביאור הראיה 'ודלא כרבי יהושע בן לוי דאמר תפלה ואחר כך קריאת שמע', ולכאורה שפת יתר היא זו, שהרי כל ראיה לדעת רבי יוחנן סותרת את דברי רבי יהושע בן לוי שנחלק עמו ואין צורך לפרש דבר זה, ומבאר שכוונתו בזה לומר שהראיה מוכחת רק לענין מה שנחלק עם רבי יהושע בן לוי, דהיינו לענין הסדר, שמוכח מן הברייתא כדבריו להקדים את קריאת שמע לתפילה, אבל מה שהוסיף ואמר שצריך לסמוך גאולה לתפילה בערבית לזה אין הוכחה מן הברייתא[כ].

מחלוקת הראשונים אם הלכה כרבי יוחנן בדין סמיכות גאולה לתפילה

ולענין הלכה נחלקו הראשונים אם הלכה כרבי יוחנן לגבי חיוב סמיכות גאולה לתפילה, בתוספות (ד: ד"ה דאמר) כתבו 'ומיהו בסדר רב עמרם פירש מה שאנו אומרים קדיש בין גאולה לתפלת ערבית[כא] לאשמעינן דלא בעינן מסמך גאולה דערבית לתפלה, משום דתפלת ערבית רשות'[כב]. ומתבאר מכך טעם נוסף לפטור מסמיכת גאולה לתפילת ערבית, משום שעיקר חובת תפילת ערבית אינו חובה גמורה אלא רשות, לדעת רבי יהושע[כג], ורב פוסק כמותו כמבואר בגמרא (כז:) ולפיכך לא הטילו את חובת סמיכת גאולה לתפילה, מפני שגוף התפילה אינו חובה גמורה, ורשאי להתפלל קודם קריאת שמע וברכותיה, ואחרי כן לקרוא שמע עם ברכותיה.

אמנם התוספות כתבו על דבריו 'ולא נהירא וכו'[כד], ונכון להחמיר ולהזהר מלספר בינתים וכו' גם לנו יש לסמוך'[כה]. ומצינו בשאר ראשונים[כו] כדברי התוספות שיש חובת סמיכת גאולה לתפילה גם בערבית.

מחלוקת הראשונים באמירת יראו עינינו

והראשונים[כז] הביאו נפקא מינה בנדון זה, לגבי אמירת יראו עינינו ושאר פסוקים בין ברכות קריאת שמע ערבית לתפילת שמונה עשרה של ערבית, והביאו שהיו מן הגדולים שנהגו שלא לאמרם כדי לא להפסיק בין גאולה לתפילה, ויש נוהגים לאמרם מפני שלדעתם אין חיוב סמיכות גאולה לתפילה בתפילת ערבית[כח].

אבל בתוספות (ד: ד"ה והלכתא) כתבו להתיר גם לדעת הסוברים שיש חיוב סמיכות גאולה לתפילה בערבית 'ואנו שאומרים יראו עינינו ופסוקים אחרים אחר השכיבנו, נראה הואיל ותקינו להו רבנן הוי ליה כגאולה אריכתא'[כט].

דרך נוספת כתבו בתוספות (שם) להתיר אמירת 'יראו עינינו' ואמרו 'וגם יש באותם פסוקים שמונה עשרה אזכרות כנגד שמונה עשרה ברכות דשמונה עשרה', וביתר ביאור הובא במאירי (שם ד"ה וסמיכת) 'והלכך תפלה היא והרי היא אחת עם אותה תפלה הבאה אחריה, ואף על פי שמפסיקים בה בקדיש, מכל מקום שתי תפלות הסמוכות זו לזו אחת הן, הואיל ואף תפלה זו במקום תפלה האחרת הותקנה'.

אמירת פסוקים מעניינו של יום קודם שמונה עשרה של ערבית

וכתב בטור (או"ח סי' רסז) לגבי תפילת ערבית של שבת 'ונוהגין לומר פסוק (שמות לא טז) 'ושמרו בני ישראל' וגו', לומר שאם ישמרו שבת אין צריכין שמירה, והוא גם כן מעין גאולה כדכתיבנא לעיל שאם ישמרו ישראל שני שבתות מיד נגאלין'. וכן כתב בלבוש (או"ח סי' תקפב סק"א) גם לגבי שאר ימים טובים שהמנהג לומר בהם פסוקים מעניינו של יום קודם שמונה עשרה של ערבית, וכתבו שגם לדעת הסוברים שצריך לסמוך גאולה לתפילה בערבית מותר לסמוך מפני שנחשב 'כגאולה אריכתא'. אבל בסידור הרב (תפילת ערבית של שבת) כתב 'אבל הנוהגים שלא לומר בחול 'ברוך ה' לעולם אמן ואמן' מפני חשש הפסק, גם בשבת אין להפסיק בפסוקים'[ל].

חיוב סמיכות גאולה לתפילה מחמת שקיבלו עליהם חובה

בתשובות בנימין זאב (סי' קעה) הקשה לדעת הסוברים שיש חיוב סמיכות גאולה לתפילה בערבית, היאך נהגו לומר קדיש בתפילת ערבית בין יראו עינינו להתחלת התפילה[לא], ותירץ שחכמים תיקנו אמירת קדיש בערבית ולא בשחרית, להודיעך שתפלת ערבית רשות, וראיה לדבר שאין שליח ציבור חוזר לאומרו בקול רם כשחרית. 'והאידנא קבעו תפלת ערבית חובה ואין לבטלה'. ומבואר מדבריו שבזמן שתפילת ערבית היתה רשות קודם שקיבלוה חובה לא נהג דין סמיכות גאולה לתפילה, ואף לדעת הסוברים שצריך לסמוך גאולה לתפילה בערבית, וכל דבריהם נאמרו רק לאחר שקיבלו עליהם חובה ואז נקבע דין סמיכות גאולה לתפילה כמו לדעת הסוברים תפילת ערבית חובה, ותקנה ראשונה שהיתה בזמן שתפילת ערבית היתה רשות, לא בטלה.

עדיפות תפילה בצבור

המתפלל ערבית עם הציבור מבעוד יום

גם לדעת הסוברים שצריך לסמוך גאולה לתפילה בתפילת ערבית מצינו שחילקו בין תפילת שחרית לערבית.

הרשב"א (שו"ת ח"א סי' רלו) הביא בשם רב האי גאון לענין מי שלא קרא עדיין את שמע ומצא ציבור מתפללים ורוצה להצטרף עמהם ולהתפלל תפילה בציבור, ועל ידי כך יצטרך לדלג על קריאת שמע בברכותיה, שבתפילת ערבית עדיף שיתפלל עם הציבור קודם קריאת שמע[לב]. וכתב הרשב"א 'אומר אני שלא אמר הגאון אלא בתפלת הערב הואיל ותפלת ערבית רשות, ואפילו לדעת הגאונים ז"ל שאמרו שכל שהרגיל להתפלל קבעה על עצמו חובה, אפילו הכי אינה חובה כתפלת השחר שהיא חובה גמורה אפילו לא קבלה. ולפיכך מסמך גאולה לתפלה בשחר טפי עדיף וכן נהגו בכל

יט. וכתב הפני יהושע (שם) שלגבי אכילה וכדומה תיקנו חכמים להקדים קריאת שמע קודם להם אף על פי שמן הדין יש לאחר את קריאת שמע, מפני שחששו שאם יתאחר מלקרות את שמע יפשע ולא יקרא כלל, ורק בדברים שאין חשש שמחמת הקדמתם יפשע ולא יקרא את שמע, הניחו חכמים את הדין על עיקרו לאחר את קריאת שמע.

כ. בחידושי רעק"א (ד: ד"ה אולם) כתב שמתחילת הברייתא לגבי איסור טעימה מוכח גם ענין סמיכות גאולה לתפילה עיין שם.

כא. כתב בהלכות קטנות (שו"ת ח"ב סי' שז) לגבי חיוב אמירת קדיש קודם שמונה עשרה בכל התפילות, 'שיש לומר קדיש, זולתי בתפילת שחרית כדי שיסמוך גאולה לתפילה ומפני כך תקנוהו קודם יוצר, מה שלא תיקנו בערבית שלא היו מתחילין אלא והוא רחום וגו' וברכו'.

כב. וזה לשונו בסדר רב עמרם גאון (תפילת ערבית) 'ודקא אמרינן דמצי שליח למימר ברכו, בדיל הנך אינשי דאתי בין הפרקים לבסוף, ואינהו דענו ברוך ה' המבורך, וקא מסדרי קריאת שמע כתיקון רבנן בשתים לפניה ובשתים לאחריה. הכי מתחזי שפיר, וליכא למיחש להפסק בין גאולה לתפלה, דהא חתמינן בתר גאל ישראל שומר ישראל. ונהי דאיכא לאקשויי, הא אמרינן כיון דתקינו רבנן בתראי למימר פסוקי דשבחא דקב"ה ופסוקי דרחמי, ומחתם נמי המולך בכבודו בתפלת ערבית, ליכא למסמך גאולה לתפלה. ודוקא בתפלת ערבית אפשר למעבד כן, אבל שחרית, דבתר גאל ישראל לאלתר לתפלה קיימינן, לית אפשר'. ודברי התוספות שאמרו 'משום דתפילת ערבית רשות' נראה שהוא ביאור התוספות בדבריו.

כג. ובגמרא (כז:) פירשו כך את המשנה 'תפילת הערב אין לה קבע' שאינה חובה.

כד. ויש לעיין במה שכתבו התוספות (כז: ד"ה והלכתא) 'ונראה דלכך תקנו פסוקים וקדיש בין גאולה לתפלה, דרשות היא', שדברים אלו הם כדעת רב עמרם גאון וסותרים את דבריהם כאן שנחלקו עימו.

כה. ולענין הטעם שכתבו שאין צריך לסמוך גאולה לתפילה בערבית מפני שתפילת ערבית רשות, כתבו 'צריך לומר, דאפילו אי סובר רבי יוחנן כרב דאמר רשות היא, מכל מקום מחייב לסמוך', ובתשב"ץ קטן (סי' רכז) [והועתקו דבריו בכלבו (סי' יא)] ביאר עוד וכתב וזה לשונו 'אפילו לרבי (יוחנן) [יהושע] דאמר תפלת ערבית רשות, מכל מקום כיון שהוא מתפלל, מודה ר"י שמצוה לסמוך גאולה לתפלה'. ובקהלות יעקב (סי' ב) תולה את מחלוקת הראשונים בזה, בחקירה האם חיוב סמיכת גאולה לתפילה הוא דין בגאולה או דין בתפילה, שאם הוא דין בתפילה שייך לומר כדברי התוספות שאף שהתפילה רשות מכל מקום כדי להתפלל כראוי צריך לסומכה לגאולה, אולם אם הוא דין בגאולה, לא שייך לחייב לסמוך לה את התפילה שהרי אין שום חובת תפילה.

כו. רשב"א (ד"ה מסייע), תלמידי רבינו יונה (ד"ה ויש לשאול), שיטה מקובצת (ד"ה כיון) בשם הרמב"ן, רא"ש (פסקים פ"א סי' ה, ובתוספותיו ד"ה מסייע) ובית הבחירה למאירי (ד"ה וסמיכת). ומדברי הרי"ף שכתב 'וקיימא לן כרבי יוחנן דתניא מסייע ליה, ואף על גב דצריך לומר השכיבנו בין גאולה לתפלה לאו מפסיק הוא', משמע שהלכה כרבי יוחנן גם בדין סמיכות גאולה לתפילה. וכעין זה כתב הטור (או"ח סי' רלו) 'ואף על גב דקיימא לן כרבי יוחנן דאמר שצריך לסמוך אף גאולה של ערבית לתפלת ערבית, השכיבנו לא הוי הפסק דכיון דתקינו ליה רבנן כגאולה אריכתא דמיא', וכן דקדק בבית יוסף (או"ח סי' קיא) בדעת הטור ממה שכתב (או"ח סי' קיא) 'ויש נוהגין לומר קודם פסוקים כגון 'שומע תפלה עדיך כל בשר יבואו' (תהילים סה ג), 'כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקינו' (דברים לב ג) ואין לאומרם דהוי הפסק וכו' אבל במוסף ומנחה אם ירצה לומר פסוקים יאמר', וכתב הבית יוסף 'ודקדק רבינו לכתוב אבל במוסף ובמנחה אם ירצה לומר פסוקים יאמר, כלומר אבל בערבית לא, מפני שגם בערבית מצוה לסמוך גאולה לתפילה'.

כז. הנזכרים בהערה לעיל בסמוך.

כח. וכן מוכח מדברי הרא"ש (פ"א סו"ס א) שהביא מכך ראיה שאין מקפידים על סמיכת גאולה לתפילה בערבית, ומשום כך פסק רב האי גאון שמותר להתפלל ערבית מבעוד יום עם הציבור, מבלי לסמוך גאולה לתפילה, ואחר שתחשך יקראנה בברכותיה.

כט. ועיין בזה להלן לגבי 'גאולה אריכתא'.

ל. ועיין בזה עוד להלן לגבי 'גאולה אריכתא'.

לא. וכתב שם 'וקדיש ליכא למימר דהוא כגאולה אריכתא, דלא הוזכר בשום מקום. ואפילו אם תמצי לומר דהוא כגאולה אריכתא, למה לא נהגו לאומרו נמי בשחרית בין גאל ישראל לה' שפתי תפתח'. ולפי תירוצו לחלק בין שחרית לערבית מפני התקנה הראשונה יש לעיין אם סובר שנחשב הפסק או כגאולה אריכתא.

לב. בתשובות הגאונים (מוסאפיה, סי' עח) מצינו תשובה מרבינו האי גאון שדן לגבי תפילת

ישראל׳[לג]. ומתבאר מדבריו שהחיוב לסמוך גאולה לתפילה בערבית, קל יותר מהחיוב בשחרית, ולכן יש עדיפות לתפילה בציבור יותר מאשר סמיכת גאולה לתפילה.

ובשולחן ערוך (או״ח סי׳ קיא ס״ג) פסק כדברי הרשב״א לגבי שחרית, שסמיכת גאולה לתפילה קודמת לתפילה בציבור, ולגבי ערבית כתב (סי׳ רלו ס״ג) שעדיף להתפלל בציבור מאשר לסמוך גאולה לתפילה, ומותר לדלג כדי להתפלל עמהם, וישלים הקריאה אחרי כן.

בשחרית [illegible] להפסיק כלל ובערבית נאסר רק להפסיק בסיפור

וכן מצינו בדברי הפוסקים שכתבו לסמוך גאולה לתפילה הן בשחרית הן בערבית, ומכל מקום מצינו בדבריהם חילוקים בין שחרית לערבית בחומר הדבר. שלגבי שחרית כתב המחבר (או״ח סי׳ קיא ס״א) ׳צריך לסמוך גאולה לתפלה, ולא יפסיק ביניהם אפילו באמן אחר גאל ישראל, ולא בשום פסוק׳, ואילו לגבי ערבית כתב (או״ח סי׳ רלו ס״ב) ׳אין לספר בין גאולה דערבית לתפלה׳, הרי שבשחרית אסר את כל סוגי ההפסק, ובערבית אסר רק ׳לספר׳ ולא כל דבר[לד].

הכרזת יעלה ויבוא וכדומה קודם שמונה עשרה

ובהלכות ערבית המשיך המחבר (שם) והתיר לשמש להכריז קודם שמונה עשרה ׳יעלה ויבוא׳ וכדומה כדי שלא ישכחו הציבור להזכיר בתפילתם[לה]. ודן במגן אברהם (סי׳ רלו סק״א) לגבי דברים שאינם מעכבים בתפילה, ומי ששכח להזכירם אינו צריך לחזור ולהתפלל, כגון ׳ועל הניסים׳ בחנוכה ופורים, אם מותר להכריז עליהם בין גאולה לתפילה, או שאינם נחשבים צורך התפילה ואין להפסיק ולהכריז, וכתב שהמנהג להכריז עליהם בערבית, ואף אם נחשבים הפסק בשחרית נהגו כן בערבית.

אמירת ברכו למי שלא שמע

והוסיף המחבר (שם) עוד בהלכות ערבית וכתב ׳וכן יכול לומר ברכו להוציא מי שלא שמע, ולא הוי הפסק׳. וכן מבואר בדיני פורס על שמע, דהיינו שמשלימים עבור המאחרים לבוא להתפלל עם הציבור שלא שמעו קדיש וברכו וכדומה, שכתב הרמ״א (או״ח סי׳ סט ס״א) ׳ואסור להפסיק בדברים אלו בין גאולה לתפלה או בקריאת שמע וברכותיה, ולכן אסור לשליח ציבור להפסיק בין קריאת שמע לתפלה או בקריאת שמע וברכותיה כדי לפרוס על שמע לאותן הבאים לבית הכנסת לאחר שהתפללו הקהל קדיש וברכו והתחיל בברכת יוצר אור, אבל בברכת ערבית שהיא רשות יכול להפסיק להוציא אחרים ידי חובתן׳[לו].

לענין ערבית של שבת

בסידור יעב״ץ (תפילת ערבית של שבת) כתב[לז] שכל מה שתפילת ערבית רשות היא, היינו דווקא בימי החול, אך בשבת תפילת ערבית חובה היא. ומשום כך אין אומרים ׳יראו עינינו׳ קודם תפילת שמונה עשרה, שהרי נתבאר בראשונים דלעיל, שכל מה שהקלו בזה הוא משום שערבית רשות, אולם בשבת שהיא חובה, אסור להפסיק בין השכיבנו לתפילה. ומבואר מדבריו שיש חיוב לסמוך גאולה לתפילה בערבית של שבת, וחיוב זה חמור יותר מערבית של חול, אלא הוא כמו בתפילת שחרית[לח].

ד. בשבת

חידוש האור זרוע שבשבת אין צריך לסמוך גאולה לתפילה

כתב באור זרוע[לט] (ח״א הל׳ קריאת שמע סי׳ יד) ׳מצאתי בשם רבינו תם זצ״ל דבשבת אין לחוש לסמוך גאולה לתפלה, הואיל דנפק לן[מ] מהאי קרא ד״יענך ה׳ ביום צרה׳ (תהלים כ ב) ושבת לאו יום צרה הוא׳, וכן כתב הכלבו (סי׳ לה) וזה לשונו ׳ואין להקפיד בשבת בסמיכת גאולה לתפלה לפי שאין צרה בשבת׳.

טעם השאגת אריה מפני שאין בתפילת שבת שאלת צרכים

בשאגת אריה (שו״ת סי׳ טז) כתב שהטעם שנתן האור זרוע לדבריו ששבת אינו ״יום צרה״ אינו עיקר הטעם רק רמז וסמך לדבר, ומבאר את עיקר הטעם על פי מה שכתב רש״י (ד: ד״ה זה) בביאור טעם סמיכות גאולה לתפילה[מא] וזה לשונו ׳יהיה אדם מקרב להקדוש ברוך הוא אליו ומרצהו בתשבחות וקלוסין של יציאת מצרים, והוא מתקרב אליו, ובעודו קרוב אליו יש לו לתבוע צרכיו׳. ומבואר בזה שטעם סמיכות גאולה לתפילה הוא כדי להקדים דברי ריצוי קודם שאלת צרכים, נמצא שתפילה שאין בה שאלת צרכים אינה צריכה הקדמת דברי ריצוי דהיינו סמיכות גאולה, לכן בתפילת שבת אין צריך לסמוך גאולה לתפלה מפני שאין בתפילת שבת שאילת צרכים, וזה נרמז במה שאמר ששבת אינו יום צרה דהיינו שאין מתפללים בו על צרכים וצרות[מב].

חילוק אם תלוי בגדרי היום או בתוכן התפילה

וכתב שיש חילוק בין פשטות דברי האור זרוע שדין סמיכות גאולה לתפילה תלוי ב״יום צרה״, להטעם שכתב שדין סמיכות גאולה לתפילה תלוי בשאלת צרכים, אם היום גורם או התפילה גורמת. לפי הדרך שהדבר תלוי ב׳יום צרה׳ הדבר תלוי בגדרי היום, שביום שנחשב יום צרה צריך לסמוך גאולה לתפילה וביום שאינו בכלל יום צרה אין צריך לסמוך, ולפי דרכו הדבר

ערבית בענין זה אם תפילה בציבור עדיף מסמיכות גאולה לתפילה או שסמיכות גאולה לתפילה עדיף מתפילה בציבור, ודבריו נאמרו באופן אחר, והוא במקום שהציבור מקדימים להתפלל ערבית מבעוד יום קודם זמן קריאת שמע, ואם יתפלל עמהם לא יסמוך גאולה לתפילה [עיין בזה בהערות בריש המאמר], ונשאל מה לעשות באופן זה, אם להתפלל עם הציבור קודם זמן קריאת שמע ולבטל סמיכות גאולה לתפילה, או לאחר ולהתפלל ביחידות כדי לסמוך גאולה לתפילה. והשיב וכתב ׳רבנן דארץ ישראל הכי עבדין, מצלו של ערבית ובתר הכי לזמן קריאת שמע קרו, ולא אכפת להו למסמך גאולה לתפילה בערבית. ואנחנא הכי חזינן דקריאת שמע בעונתה טפי עדיף, וסימן לדבר צאת הכוכבים הוא דאורייתא וטפי עדיף מלמסמך גאולה לתפילה היכא דלא אפשר. ואי חזי איניש לצלויי ראשונה דבהדי צבורא רשות ושנייה חובה שפיר דמי׳. והרא״ש (פ״א סי׳ א) הביא את דבריו וכתב וזה לשונו ׳כך השיב רב האי גאון ז״ל, משום שנראה לו שיותר טוב להתפלל תפלתו עם הצבור מפלג המנחה ולמעלה כרבי יהודה ממה שיתפלל ביחיד ויסמוך גאולה לתפלה, וכל שכן לדידן שאין אנו סומכין גאולה לתפלה של ערבית שאנו מפסיקין בפסוקים ויראו עינינו וקדיש׳.

לג. אמנם המהרש״ל (שו״ת סי׳ סד) חולק שאין לחלק בין שחרית לערבית בדין זה.

לד. וכן מצינו שכתב המחבר לגבי תפילת ערבית (שם ס״ד) ׳אחר שומר עמו ישראל אומר אמן אחר ברכת עצמו׳, ואילו לגבי תפילת שחרית כתב (או״ח סי׳ קיא ס״א) ׳צריך לסמוך גאולה לתפלה ולא יפסיק ביניהם אפילו באמן אחר גאל ישראל׳. ומבואר בדרכי משה (שם אות ד) שלענות אחר ברכת עצמו בברכת גאל ישראל בשחרית הותרה רק לדעת הסוברים שאינו נחשב הפסק [ועיין עוד להלן בדיני הפסק], נמצא שהמחבר מקל בהפסק עניית אמן אחר שומר עמו ישראל לעד בערבית, אף על פי שאסר להפסיק בעניית אמן אחר גאל ישראל בשחרית. אבל בבן איש חי (הלכות, שנה ראשונה פקודי אות ה) כתב שאין להפסיק ולענות אמן אחר שומר עמו ישראל לעד.

לה. מקור הדין הוא מדברי הרשב״א (שו״ת ח״א סי׳ רצג) שהשיב לשואלו אם ראוי לנהוג ששליח הציבור מכריז בין קדיש לשמונה עשרה של ערבית, וכתב ׳ובדין הוא דכל דבר שצריך לתפילה אין בו משום הפסק. וכדאמרינן בברכת הלחם (מ.) ׳טול ברוך טול ברוך׳ אינו הפסק [מי שאמר אחר ברכת המוציא קודם אכילה ׳טול בריך׳ וכדומה אינו צריך לחזור ולברך, שדברים שהם צורך האכילה אינם נחשבים הפסק בין ברכה לאכילה, ונפסק דין זה בשולחן ערוך (או״ח סי׳ קסז ס״ו)], וכל שכן זה שהוא צורך התפילה ממש שלא יטעו ולא יזכירו המאורע בתפילה. וכל שכן בתפלת ערבית שהוא רשות. ופוק חזי מה עמא דבר, וכן נוהגין בכל מקום ולא מיחה אדם בדבר׳. וכתב בדרכי משה (או״ח סי׳ קיא אות ב) ׳ולפי טעם זה [כוונתו לטעם הראשון שדבר הצריך לתפילה אין בו משום הפסק] נראה דאף בתפילת שחרית יכול להפסיק באלה מאחר שהוא צורך תפילה׳. ועיין בזה עוד להלן לגבי דיני הפסק.

לו. ומקור הדין הוא ממה שכתב בספר המנהיג (דיני תפילה סי׳ כז) ׳ולאחר שהתחיל שליח ציבור ברכו ויוצר אור ובאים בני אדם לבית הכנסת בשחרית, ולא יאמר להם שליח ציבור ברכו עד אחר התפלה ולא בין גאולה לתפלה, דבעינן תיכף לגאולה תפלה ואין להפסיק, אבל בערבית דקיימא לן תפלת ערבית רשות, וכבר אנו מפסיקין בין גאולה לתפלה בפסוקים שתקינו בה אנשי מערב וב׳המולך עלינו׳ היא תפילה שהיו אומרים בין השכיבנו לשמו״ע], יכול לומר ברכו והוא דענו בתריה ברוך ה׳ המבורך׳, והובאו דבריו בבית יוסף (או״ח סי׳ סט). ובדברי המחבר כאן נוסף עוד חידוש, מפני שמדברי ספר המנהיג עולה שהוא מכת הסוברים שאין חיוב סמיכות גאולה לתפילה ערבית כלל, ולדרכו אין חידוש במה שהתיר להפסיק ולומר ברכו, אבל המחבר שכתב מתחילה ׳אין לספר בין גאולה דערבית לתפילה׳, ואף על פי כן התיר להפסיק ולומר ברכו, מבואר שגם לדעת הסוברים שאין להפסיק יש להקל באמירת ברכו. ועיין בתחילת דברי הרמ״א (שם) שהתיר גם בשחרית לבטל סמיכות גאולה לתפילה כדי לפרוס על שמע, ובמגן אברהם (סק״ו) כתב שלכתחילה לא יעשה כן.

לז. וכן הובא בשערי תשובה (או״ח סי׳ רסח סי״ג ד״ה ועד סוף) בשמו, ממה שכתב בספר מור וקציעה.

לח. בספר משנת יעקב (תפילה פ״ז הי״ח) הובא שמנהג הגר״ח מבריסק היה שהיו מתפללים במנין בביתו, ומאחר והיה מאריך מאד בקריאת שמע, וכדי שלא להטריח על הציבור, היה מצטרף למנין בתפילת הלחש, ואחרי כן היה קורא קריאת שמע לבד, וזה כמתבאר בשלחן ערוך (סי׳ רלו ס״ג) כדעת הרשב״א כדלעיל, שתפילה בציבור עדיפה על סמיכת גאולה לתפילת ערבית, אך בסוף ימיו כשהציבור היה בא להתפלל, היה שוכב בחדרו ונרדם, או שהיה יוצא מביתו לטיול, ואחרי כן היה מתפלל ביחידות בסמיכת גאולה לתפילה. ועובדא זו שמע מפי הגרי״ז ואמר לו שלא שאל את פי הגר״ח לטעם דבר זה. ויש שביארו טעם מנהגו של הגר״ח שהחמיר לשיטות הללו שבערבית של שבת יש חובה לסמוך גאולה לתפילה. ועי״ש במשנת יעקב שהביא בשם הג״ר שמחה זליג ריגר המו״צ בבריסק, טעם אחר לכך, ותמה על דבריו.

לט. הובאו דבריו בהגהות אשרי (פ״א סי׳ י).

מ. כך נדרש בירושלמי (פ״א ה״א), ׳תכף לגאולה תפילה, ״יהיו לרצון אמרי פי״ (תהילים יט טו) מה כתיב בתריה (שם כ ב) ״יענך ה׳ ביום צרה״׳. ובביאור הדרשה נאמרו שני דרכים, דרך הטור (או״ח סי׳ קיא) מסמיכות המקראות, שמקרא ״יהיו לרצון״ נזכר בו ענין גאולה ובפסוק ״יענך ה׳״ נרמז ענין תפילה, אבל המהרש״ל (חכמת שלמה ד: ברש״י באו״ד וסמיך) מבאר שדין הסמיכות נלמד כולו מפסוק ״יהיו לרצון״, ומן הסמיכות לפסוק ״יענך ה׳ ביום צרה״ נלמד השכר שתפילתו נשמעת [ונתבארו דבריהם לעיל לגבי מקורות וטעמים בהערות], וכתב המהרש״ל שלפי דרכו שנדרשת משמעות הפסוק ״יענך ה׳ ביום צרה״ כפשוטו ולא כדרך הטור שנדרש רק הרמז שנרמז בפסוק ענין תפילה, מתבארים יפה דברי האור זרוע, שכאשר אין נוהג מה שנאמר בפסוק ״ביום צרה״ לא נאמר כל ענין הדרשה ואין צורך לסמוך גאולה לתפילה, שעיקר הסמיכות הוא כדי שתהא תפילתו נשמעת, וביתר ביאור כתב הב״ח (או״ח סי׳ קיא סק״א) ׳אמר דוד הזהר שתהא סומך גאולה לתפילה כי אז אנכי מבטיחך ש״יענך ה׳ ביום צרה ישגבך שם אלקי יעקב״, והשתא משמע כי עיקר חיוב דסמיכת גאולה לתפילה אינה אלא בשביל הבטחה זו, דאם לא כן לאיזה צורך היתה הבטחה זו, כבר אנו מובטחים על שכר גדול על כל מצוה, אלא בא להורות דבשבת אין צריך לסמוך כיון דליכא צרה׳.

מא. דבריו מיוסדים על דברי הירושלמי (פ״א ה״א) והובאו דבריו לעיל לגבי המקורות והטעמים.

מב. אמנם במהרי״ל (הל׳ ראש השנה ס״ב) כתב בדעת הרא״ש וזה לשונו ׳דשמא אית ליה דנמי בשבת יש לסמוך לפי מה שבמדרש משל לעבד שהפליג בשער המלך כו׳. וכן בתפארת שמואל על הגהות אשר״י (אות כד) כתב ׳ועוד מאחר דסמיך, כל שאינו סומך גאולה לתפילה למה הוא

תלוי בתוכן התפילה ולא בגדרי היום, שקודם תפילה שיש בה שאלת צרכים צריך לסמוך גאולה, וקודם תפילה שאין בה שאלת צרכים אין צריך לסמוך.

האם יש חילוק בין שבת ליום טוב

והנה מהרי"ל (הל' ראש השנה ס"ב) דן לגבי יום טוב אם צריך לסמוך בו גאולה לתפילה, וכתב 'ושאל הר"ר זעלמלין מערפורט ז"ל את פי מהר"י סג"ל לפי מדרש דבתוספות דברכות דיליף מ'צורי וגואלי' וסמיך ליה "יענך ה' ביום צרה", ביום טוב נמי ליכא צרה, והשיב לו דבאשר"י[מג] משמע דבעי לסמוך גם ביום טוב'[מד] וכתב בשאגת אריה (שם) שחילוק זה בין שבת ליום טוב אינו אלא לפי הדרך שדין סמיכות גאולה לתפילה תלוי בגדרי היום, ולפי זה יש מקום לחלק ולומר שיום טוב הוא בגדר 'יום צרה' וצריכים לסמוך בו גאולה לתפילה[מה], אבל לפי דרכו שהדבר תלוי בתוכן התפילה אם יש בה שאלת צרכים אין לחלק בין שבת ליום טוב, מפני שגם בתפילת יום טוב אין בה שאלת צרכים, וכמו שתפילת שבת אין צריכים להסמיך לה גאולה מחמת שאין בה שאילת צרכים, כך גם תפילת יום טוב מאחר ואין בה שאילת צרכים אין צריכים להסמיך לה גאולה[מו].

דעת הסוברים שגם בשבת ויום טוב צריך לסמוך גאולה לתפילה

בבית יוסף (או"ח סי' קיא ד"ה ירושלמי) דחה את חידוש האור זרוע וכתב 'ואין דבריו נראין, דההוא קרא סמך בעלמא ובלאו ההוא קרא צריך לסמוך גאולה לתפילה, ועוד דתפילת שבת במקום תפילת חול דענייה בעת צרה היא', ולדעתו גם בשבת ויום טוב נוהג דין סמיכות גאולה לתפילה כמו בימות החול.

וכן בתפארת שמואל על הגהות אשר"י (אות כד) כתב על דברי האור זרוע 'ולא נהירא לחלק מחמת סברא, ולא אישטמיט האי חילוק לא בתלמוד ולא בגאונים, ועוד מאחר דסמיך כל שאינו סומך גאולה לתפילה למה הוא דומה וכו' משמע שאין חילוק'.

וכדבריהם מוכח מדברי הראשונים והפוסקים.

א. בשאגת אריה (סי' טז) הוכיח ממה שדנו בראשונים לגבי מה שאמרו בגמרא (כז:) 'אמר רבי חייא בר אבין, רב צלי של שבת בערב שבת', שרב הקדים והתפלל ערבית של שבת מבעוד יום. ודנו בראשונים מתי קרא את שמע, הרשב"א (כז. ד"ה השתא) הרא"ש (פ"ד סי' ו) ותלמידי רבינו יונה (ב. כז:) כתבו שקרא את שמע בזמנה אחר צאת הכוכבים, ולפי דרכם נמצא שהקדים תפילה לגאולה ולא סמך גאולה לתפילה, ועמדו בטעם הדבר מפני מה ביטל את סמיכות גאולה לתפילה, וכתבו שעשה כן לצורך מצוה של תוספת שבת, ומחמת מצות תוספת שבת לא חשש לדין סמיכות גאולה לתפילה. ובהשגות הראב"ד (תפילה פ"ג ה"ז) כתב 'אין ראוי לעשות כן אלא לצורך שעה, והלא צריך לסמוך גאולה לתפלה'. וכן בספר העיתים (סי' כה) כתב 'וחזי לן לפיענ"ד דהאידנא לא מצלינן של שבת בערב שבת, וליכא מאן דקא מצלי של שבת בערב שבת מכמה אנפי וכו' וטפי עדיף למיסמך גאולה לתפלה, והרי נהגו כל בתי כנסיות ובתי מדרשות להסדיר תפלה על הסדר בין בחול בין בשבת ולמיסמך גאולה לתפלה של ערבית, ואין על היחיד לשנות'.

והתוספות (ב. ד"ה מאימתי) נחלקו עם ביאור הראשונים וכתבו 'ומסתמא גם היה קורא קריאת שמע', ומבאר בשלמי תודה (ב. בתוס' ד"ה מאימתי) את כוונתם שמדין סמיכות גאולה לתפלה הכריעו כן, שמסתמא לא ביטל את דין סמיכות גאולה לתפילה. וכתב בשאגת אריה שמוכח מדברי הראשונים ממה שדנו בחיוב סמיכות גאולה לתפילה בתפילת ערבית של שבת שלדעתם צריך לסמוך גאולה לתפילה גם בשבת, ואף שהתפלל קודם כניסת השבת מכל מקום נחשבת תפילה זו כתפילה בשבת, הן לפי הדרך שתלוי בגדרי היום והן לפי דרכו שתלוי בתוכן התפילה, מפני שקיבל עליו תוספת שבת כבר נחשב כדין שבת מאחר ותוספת שבת דאורייתא, וגם תוכן התפילה ודאי התפלל תפילת שבת שאין בה שאלת צרכים, ואף על פי כן אמרו שמן הדין יש חיוב סמיכות גאולה לתפילה.

ב. ומצינו שכתב הרשב"א (שו"ת ח"א סי' יד) לענין ברכת 'המולך' בערבית שהיו אומרים בין השכיבנו לשמונה עשרה 'ועל כן יש מקצת מן הגדולים שאין אומרין אותה לא בשבתות ולא בחול כדי שלא תהא מפסקת בין גאולה לתפילה', ומפורש בזה שגם בשבת חששו שלא להפסיק בין גאולה לתפילה. וכן מצינו בטור (או"ח סי' רסז) שכתב לגבי ערבית ליל שבת 'ונוהגין לומר [קודם שמונה עשרה] פסוק 'ושמרו בני ישראל' וגו' לומר שאם ישמרו שבת אין צריכין שמירה, והוא גם כן מעין גאולה כדכתיבנא לעיל שאם ישמרו ישראל שני שבתות מיד נגאלין', וממה שהוצרך לתרץ ולומר 'והוא גם כן מעין גאולה', דהיינו שנחשב 'גאולה אריכתא' ואינו נחשב הפסק בין גאולה לתפילה מוכח שחשש שלא להפסיק בין גאולה לתפילה בתפילת שבת[מז].

מנהג האמוראים לסמוך גאולה לתפילה בשבת

והנה אמרו בגמרא (ל.) לגבי שבתות שקודם פסח שבועות וסוכות שהיה המנהג לדרוש בהם בהלכות החג, והיו העם מתאספים בבוקר קודם קריאת שמע ותפילה בבית המדרש כדי לשמוע את הדרשה, 'מרימר ומר זוטרא הוו מכנפי בי עשרה בשבתא דרגלא ומצלו, והדר נפקי לפרקא'. ופירש רש"י (שם ד"ה בשבתא) 'הם היו מאספין להם עשרה שחרית קודם שילכו לבית המדרש, וקורין קריאת שמע ומתפללים בסמיכת גאולה לתפלה, והדר נפקי לפרקא ודרשי', ואמרו (שם) עוד 'רב אשי מצלי בהדי צבורא ביחיד מיושב, כי הוה אתי לביתיה הדר ומצלי מעומד', ופירש רש"י (שם ד"ה רב) 'כשמגיע זמן קריאת שמע לוחש הרבה יחד למתורגמן העומד לפניו, ובעוד שהמתורגמן משמיע לרבים הוא קורא את שמע, וסומך גאולה לתפלה'. ועמדו בשאגת אריה (סי' טז) ובהגהות רעק"א (או"ח סי' קיא ס"ג הוספה מכת"י) שמבואר בדברי הגמרא הללו איך שכמה אמוראים חיפשו עצה שלא לבטל סמיכות גאולה

דומה וכו' משמע שאין חילוק', ומבואר בדבריהם שמחמת אותו הטעם שהביא השאגת אריה טעם שבשבת אין צריך לסמוך גאולה לתפילה, כתבו הם שצריך לסמוך.

מג. הרא"ש (תענית פ"א סי' ב) כתב על מה שאמרו בירושלמי (תענית פ"א ה"א) לגבי זמן התחלת הזכרת גבורות גשמים דהיינו 'משיב הרוח ומוריד הגשם' בתפילה, 'רבי חגי בשם רבי פדת אמר אסור ליחיד להזכיר עד שיזכיר שליח צבור'. 'נראה לי דהאי טעמא קאי אפירכא תניינא דפריך ויזכיר בשחרית, וקאמר שאין ליחיד להזכיר עד שיזכיר שליח צבור, פירוש שיאמר קודם תפלת מוסף בקול רם משיב הרוח ומוריד הגשם. והאי אי אפשר בבוקר לפי שאין יכול להפסיק בין גאולה לתפלה'. והוכיח ממה שכתב דין סמיכות גאולה לתפילה ביום טוב אחרון של חג שבו מתחילים להזכיר גבורות גשמים, שגם ביום טוב נוהג דין סמיכות גאולה לתפילה.

מד. במהרי"ל עצמו מפקפק בראיה זו, מפני שלא מוכח בשום מקום שדעת הרא"ש כדעת האור זרוע שבשבת אין צריכים לסמוך גאולה לתפילה, ושמא לדעתו גם בשבת צריכים לסמוך גאולה לתפילה, וממילא אין להוכיח מדבריו לדעת האור זרוע, וממה שכתב דין סמיכות גאולה לתפילה ביום טוב אין להוכיח שיש חילוק בין שבת ובין יום טוב, ואפשר לומר שלדעתו בין בשבת ובין ביום טוב צריכים לסמוך גאולה לתפילה, ובשאגת אריה הוכיח כן בדעת הרא"ש שגם בשבת יש לסמוך גאולה לתפילה. אכן באור זרוע עצמו (ח"ב הל' הזכרת גשם וטל סי' שצח) מבאר את דברי הירושלמי שהביא הרא"ש באופן אחר, ואינו ענין לסמיכות גאולה לתפילה עיין שם.

מה. בטעם שיום טוב נחשב יום צרה כתב המהרי"ל (הל' ראש השנה ס"ב) בשם מהר"י סג"ל 'והטעם דאין סומכין ידוע לבעלי קבלה ושייך דוקא בשבת ולא ביום טוב, או שמא דוקא שבת ליכא צרה דלא ירד בו מן, מה שאין כן ביום טוב'. ובדרכי משה (או"ח סי' קיא אות א) כתב 'ונראה הטעם הואיל ואותו היום של יום טוב בשאר פעמים הוא יום צרה, סומכין אף ביום טוב לאפוקי שבת לעולם אינו יום צרה'. בלבוש (או"ח סי' קיא ס"א) כתב 'דעיקר גאולה זו מיוסדת על גאולת מצרים כמו שיש בה בפירוש ממצרים גאלתנו וכו', ובמצרים היו כל הימים ימי צרה חוץ משבת, שגם במצרים לא היו עובדים עבודת פרך בשבת, כמו שייסדו ז"ל בתפילת ישמח משה'. בהגהות רמ"א (שם ס"א) נדפס בשם באר הגולה טעם נוסף שהימים טובים נחשבים יום צרה מפני שהם ימי דין, כמו שמבואר במשנה (ר"ה טז.) 'בארבעה פרקים העולם נידון, בפסח על התבואה, בעצרת על פירות האילן, בראש השנה כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון שנאמר (תהלים לג) 'היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם', ובחג נידונין על המים'.

מו. בשאגת אריה הביא ראיה לדין זה שביום טוב אין חיוב לסמוך גאולה לתפילה, ממה שאמרו בברייתא בגמרא (ל.) 'תניא השכים לצאת לדרך, מביאין לו שופר ותוקע, לולב ומנענע, מגילה וקורא בה, וכשיגיע זמן קריאת שמע קורא. השכים לישב בקרון או בספינה, מתפלל, וכשיגיע זמן קריאת שמע קורא, רבי שמעון בן אלעזר אומר בין כך ובין כך קורא קריאת שמע ומתפלל, כדי שיסמוך גאולה לתפלה'. וצריך להבין את האריכות שבברייתא, מפני מה חילקו את הנידונים לשתי אופנים, וכתבו אופן אחד לענין דין שופר לולב ומגילה ואמרו 'השכים לצאת לדרך', ואופן נוסף כתבו לענין מחלוקת תנא קמא ורבי שמעון בן אלעזר לגבי תפילה ואמרו 'השכים לישב בקרון או בספינה', ולכאורה אפשר לכלול באופן הראשון גם את מחלוקת תנא קמא ורבי שמעון בן אלעזר לענין תפילה, ולומר 'ותוקע וכו' ומתפלל וכשיגיע זמן קריאת שמע קורא, רבי שמעון בן אלעזר אומר בין כך ובין כך קורא קריאת שמע ומתפלל'. ומזה שלא נכללו באופן אחד אלא חילקו בברייתא וכתבו את מחלוקת תנא קמא ורבי שמעון בן אלעזר לענין תפילה באופן בפני עצמו, נראה שבאופן הראשון גם לענין תפילה לא נחלקו, וגם לדעת רבי שמעון בן אלעזר שסובר שאין להקדים ולהתפלל קודם זמן קריאת שמע מפני שלדעתו סמיכות גאולה לתפילה עדיף מתפילה מעומד, אפשר להקדים ולהתפלל קודם זמן קריאת שמע ולבטל את סמיכות גאולה לתפילה. והחילוק בין האופנים הוא שהדין הראשון נאמר בימים שיש בהם חיוב שופר ולולב ומגילה דהיינו יום טוב, ובימים אלו מודה רבי שמעון בן אלעזר שאפשר להקדים ולהתפלל מפני שאין בהם חיוב לסמוך גאולה לתפילה [ודן שם לענין חול המועד ופורים אם הם בכלל 'יום צרה', ולכאורה אינו עולה לפי דרכו שתלוי בתוכן התפילה], ורק באופן השני 'השכים לישב בקרון או בספינה' שנאמר בימות החול שיש בהם חיוב להסמיך גאולה לתפילה סובר רבי שמעון בן אלעזר שאין להקדים ולהתפלל קודם זמן קריאת שמע. וכתב שאכן הרא"ש (פ"ד סי' כ) הביא את דברי הברייתא בנוסח 'השכים לצאת לדרך מביאין לו שופר ותוקע לולב ומנענע מגילה וקורא ומתפלל, וכשיגיע זמן קריאת שמע קורא, רבי שמעון בן אלעזר אומר בין כך ובין כך קורא קריאת שמע ומתפלל', ולפי גירסתו דברי רבי שמעון בן אלעזר שצריך לסמוך גאולה לתפילה נאמרו גם בימים שיש בהם חיוב שופר לולב ומגילה, וכמו שהוכיחו שלדעתו גם ביום טוב צריך לסמוך גאולה לתפילה.

מז. ובסידור הרב כתב שיש חולקים שאין לומר פסוק זה כדי שלא להפסיק בין גאולה לתפילה. וכן דעת רש"י (ל. ד"ה רב אשי) שמבאר את טעם מנהג האמוראים בשבת שקודם הרגל לאסוף מנין בביתם או להתפלל ביחידות באמצע הדרשה, שעשו כן כדי לסמוך גאולה לתפילה, ויתבאר להלן.

לתפילה בשבת, ועולה מזה שגם בשבת צריך לסמוך גאולה לתפילה, כדעת שאר ראשונים ולא כדעת האור זרוע[מח].

הכרעת הרמ"א להחמיר אם אינו מקום הצורך

ולענין הלכה כתב השו"ע (או"ח סי' קיא ס"א) 'צריך לסמוך גאולה לתפלה ולא יפסיק ביניהם', והרמ"א הוסיף 'אבל בשבת אין צריך, וטוב להחמיר[מט] אם לא במקום שצריך לכך'. ובמשנה ברורה (סק"ט) ביאר בשם האחרונים שכוונתו במה שכתב להקל במקום שצריך לכך, שמותר לענות אמן יהא שמיה רבא וקדושה וברכו בין גאולה לתפלה, אף בשחרית[נ].

אם שחרית של שבת וערבית של חול שוים

רעק"א (שם ס"ג) הסתפק אם דיני שבת בשחרית ודיני ערבית בחול דומים זה לזה לענין עדיפות תפילה במנין מסמיכות גאולה לתפילה, וכשם שלדעת הרשב"א[נא] תפילה במנין דוחה סמיכות גאולה לתפילה של ערבית, כך תפילה במנין דוחה סמיכות גאולה לתפילה בשבת, או שסמיכות גאולה לתפילה של שבת עדיף מתפילה במנין[נב].

וכתב הביאור הלכה (ס"א ד"ה וטוב) שמשמע מדבריו שיש מקום לומר גם לדעת הרמ"א שכתב להקל במקום הצורך בדין סמיכת גאולה לתפילה של שבת, סמיכות גאולה לתפילה בשחרית של שבת חמורה יותר מערבית של חול.

ה. גאולה אריכתא

אמירת פסוק 'ה' שפתי תפתח' בין גאולה לתפילה

בגמרא (ט:) הקשו על דין סמיכת גאולה לתפילה ערבית ואמרו 'היכי מצי סמיך והא אמר רבי יוחנן בתחלה הוא אומר (תהלים נא יז) 'ה' שפתי תפתח' ולבסוף הוא אומר (תהלים יט טו) 'יהיו לרצון אמרי פי' וגו', אמר רבי אלעזר תהא בתפלה של ערבית. והא אמר רבי יוחנן איזהו בן העולם הבא זהו הסומך גאולה של ערבית לתפלה של ערבית, אלא אמר רבי אלעזר תהא בתפלת המנחה.

ורב אשי סובר שצריך לומר פסוק זה בכל התפילות, ואין בכך חסרון בסמיכת גאולה לתפילה שכיון שקבעו חכמים זאת בתפלה, הרי זה נחשב כ'תפלה אריכתא'[נג], והוכיח כן מתפילת ערבית שמברכים ברכת השכיבנו בין גאולה לתפילה, אלא ודאי שכיון שחכמים קבעו זאת בתוך הברכות הרי זה נחשב כ'גאולה אריכתא'. ובטור ושולחן ערוך (או"ח סי' קיא ס"א) פסקו כדעת רב אשי, ובכל התפילות מזכירים 'ה' שפתי תפתח' ואינו נחשב הפסק בין גאולה לתפילה.

בדברי רב אשי הללו מבואר גדר דברים שאינם נחשבים הפסק בין גאולה לתפילה, ונתבאר שישנם דברים שהם בגדר 'תפילה אריכתא' וישנם דברים שהם בגדר 'גאולה אריכתא', ואף על פי שאינם חלק מקריאת שמע ולא חלק מתפילת שמונה עשרה נחשבים כהמשך גאולה או כתחילת התפילה ולא כענין בפני עצמו ואינם מפסיקים.

טעם שאמירת 'ה' שפתי תפתח' כתפילה אריכתא

ובביאור הדבר מפני מה אמירת 'ה' שפתי תפתח' קודם התפילה נחשבת 'כתפילה אריכתא', כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה כיון) בשמו שכוונת דוד המלך ע"ה באמירת פסוק זה לבקש על התפילה שיכוון בה כראוי ותהא מקובלת במקום קרבן, וכך גם כוונתינו באמירת פסוק זה[נד], וסיים וכתב 'ומפני שנתקן על ענין התפלה אמרו דכתפלה אריכתא דמיא'.

טעם שברכת השכיבנו כגאולה אריכתא

ובביאור הדבר מפני מה ברכת 'השכיבנו' אחר קריאת שמע נחשבת 'כגאולה אריכתא' כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה ואע"ג) 'והטעם שאינו הפסקה, מפני שהשכיבנו מעין הגאולה הוא, שבשעה שעבר השם לנגוף את מצרים היו מפחדין ומתפללין לבורא לקיים דברו, ושלא יתן המשחית לבוא אל בתיהם, שדרך הצדיקים שיראים תמיד שמא יגרום החטא. וכנגד אותה התפלה התקינו לומר השכיבנו, שיצילנו השם מכל דבר רע וישמור צאתנו ובואנו. וכיון שהתקינו לאמרו כנגד מה שהיה בשעת הגאולה אמרו דלא הוי הפסקה דכגאולה אריכתא דמיא'[נה]. ובמאירי (ד: ד"ה וסמיכת) כתב באופן אחר, וזה לשונו 'ואף על פי שיש לו לומר השכיבנו, הואיל ותקנוהו סמוך לגאולה הרי היא כגאולה, והרי גאולת מזיקים נזכרה בה והסר מעלינו וכו''.

מחלוקת הראשונים באמירת יראו עינינו

והנה בראשונים[נו] דנו לגבי אמירת יראו עינינו ושאר פסוקים בין ברכות קריאת שמע ערבית לשמונה עשרה, והביאו שהיו מן הגדולים שנהגו שלא לאמרם כדי לא להפסיק בין גאולה לתפילה, ויש נוהגים לאמרם מפני שלדעתם אין חיוב סמיכות גאולה לתפילה בתפילת ערבית[נז]. אבל בתוספות (ד: ד"ה והלכתא) כתבו 'ואנו שאומרים יראו עינינו ופסוקים אחרים אחר השכיבנו, נראה הואיל ותקינו להו רבנן הוי ליה כגאולה אריכתא'. ובתוספות הרא"ש (ד: ד"ה מסייע) כתב על דרך זו 'והאומרים אותן נותנין לדבריהם טעם שאין בו ממש, ואומרים כיון שנהגו לומר כן הוי כגאולה אריכתא'. והרא"ש לשיטתו כתב (פ"א סי' א) שזה מגרע בסמיכת גאולה לתפילה, והוכיח מכאן שבערבית אין חובה לסמוך גאולה לתפילה.

מחלוקת אם 'גאולה אריכתא' תלוי בהזכרת ענין גאולה או בתקנת חכמים

ומבואר בדברי התוספות ותוספות הרא"ש שנחלקו בגדרי 'גאולה אריכתא'. לדעת התוספות עיקר הדבר הוא כלשון הגמרא 'כיון דתקינו רבנן השכיבנו כגאולה אריכתא דמיא', ומשמעות מה שאמרו 'כיון דתקינו רבנן' היא שכל דבר שתיקנו חכמים לאומרו אחר גאולה הוא בכלל 'גאולה אריכתא' ואינו תלוי בתוכן הדברים, וגם דברים שאין בהם רמז לענין גאולה אם תיקנו חכמים לאמרם אחר גאולה בכלל גאולה הם ואינם נחשבים הפסק, לכן גם אמירת 'יראו עינינו' שאין בה מענין גאולה מכל מקום מאחר ותיקנו חכמים לאמרם הרי הם בכלל 'גאולה אריכתא' ואין בזה משום הפסק בין גאולה לתפילה. אבל בתוספות הרא"ש שדחה דברים אלו וכינה אותם 'טעם שאין בו ממש', מבאר כדרך הראשונים שביארו שברכת השכיבנו שנאמר בה בגמרא שנחשבת 'כגאולה אריכתא' יש בה ענין גאולה, ולפי זה רק בדבר שהוא מענין גאולה נכלל בגדר 'גאולה אריכתא', אבל דברים שאינם מענין גאולה אינם 'כגאולה אריכתא' ואין הדבר תלוי בתקנת חכמים בלחוד[נח].

אמירת פסוקים מענייני של יום קודם שמונה עשרה של ערבית

וכתב בטור (או"ח סי' רסז) לגבי תפילת ערבית של שבת 'ונוהגין לומר פסוק (שמות לא טז) 'ושמרו בני ישראל' וגו', לומר שאם ישמרו שבת אין צריכין שמירה, והוא גם כן מעין גאולה כדכתיבנא לעיל שאם ישמרו ישראל שני שבתות מיד נגאלין', במה שכתב 'והוא גם כן מעין גאולה' כוונתו לבאר מפני מה אמירת פסוק 'ושמרו' קודם שמונה עשרה אינו נחשב הפסק בין גאולה לתפילה, ומבאר מפני שהוא מעין גאולה, ולכן נחשב 'כגאולה אריכתא'

מח. בצל"ח (ל. בגמרא ד"ה רב) כתב לבאר את דברי הגמרא לפי דעת האור זרוע שלא כדברי רש"י, והוא שלא רצו להקדים להתפלל קודם הדרשה קודם הנץ החמה מפני שרצו לקיים את דברי הכתוב (תהלים עב ה) 'יראוך עם שמש', וחששו שאחר הדרשה לא יהיה שהות להתפלל קודם שיעבור זמן תפילה, לכן חיפשו עצות מתי להתפלל ולא כדי לסמוך גאולה לתפילה.

מט. וכן באור זרוע עצמו כתב (ח"ב הל' שבת סי' מב אות ח) את המנהג למעשה 'ואחר שגומרים מזמורים וקריאת שמע וברכותיה מתפללים תפילת לחש וסומכים גאולה לתפילה, אף על פי שבשבת אין צריך לסמוך גאולה לתפילה, כדפירש רבינו תם משום דילפינן לה בירושלמי מ'יענך ה' ביום צרה' ושבת לאו יום צרה'.

נ. וכתב בביאור הלכה (סי' קיא ס"א ד"ה וטוב) שהטעם להקל בכל אלו הוא מפני שגם לגבי ימות החול יש מקילים בדבר וסוברים שצריך לענות אמן יהא שמיה רבא וכדומה בין גאולה לתפילה [ועיין בזה להלן בדיני הפסק]. בשערי תשובה (סק"א) כתב להכריע שאין להפסיק בין גאולה לתפילה בשבת אפילו במקום הצורך, ולא כדברי הרמ"א, מאחר והשאגת אריה העלה כדעת הבית יוסף שחיוב סמיכות גאולה לתפילה נוהג בשבת כמו בחול. וכתב על דבריו בביאור הלכה (סי' קיא ס"א ד"ה וטוב) 'ודברי השערי תשובה אמת ויציב לענין זה, וגם אין המנהג להקל בזה'.

נא. הובא לעיל לגבי תפילת ערבית עיין שם.

נב. וכתב על דבריו בביאור הלכה (סי' קיא ס"א ד"ה וטוב) 'ולפלא קצת שלא הביא שהלחם חמודות והאליה רבה כתבו בפירוש להקל בזה גם כן לדברי הרמ"א'.

נג. בטור (או"ח סי' קיא) הביא דברי הגמרא הללו וכתב 'אבל 'ה' שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך' לא הוי הפסק, דאמר רבי יוחנן בתחילה הוא אומר 'ה' שפתי תפתח' כיון דתקנוהו רבנן בתפלה כגאולה אריכתא דמיא', כך הוא הנוסח לפנינו 'כגאולה אריכתא', אבל הבית יוסף והב"ח גרסו 'כתפלה אריכתא', וכגירסת הגמרות שלנו.

נד. זה לשונם 'כיון דתקינו רבנן 'ה' שפתי תפתח' בתפלה כתפלה אריכתא דמיא. פירוש, זה הפסוק דבוק עם הפסוק שאחריו שאומר (תהלים נא יח) 'כי לא תחפוץ זבח ואתנה' וגו', ואמר אותו דוד כשהיה מתפלל על חטא בת שבע שחטא בו במזיד, ועל המזיד אין מביאין קרבן שאין קרבן בא אלא על השוגג, ועל כן היה מתפלל לבורא תסייעני שאוכל לכוין בתפלתי ולספר מעלליך כדי שתהא תפלתי מקובלת, שכיון שלא תחפוץ זבח על המזיד תהיה תפלתי כפרה במקום קרבן. ועכשיו גם כן שאין לנו בית המקדש ואין אנחנו מקריבין קרבנות, אנו אומרים אותה על אותו ענין שתהיה תפלתנו מקובלת ורצויה במקום זבח וקרבן, ומפני שנתקן על ענין התפלה אמרו דכתפלה אריכתא דמיא'. והובאו דבריהם בבית יוסף.

נה. וכן כתב בספר האשכול (הלכות תפילה) זה לשונו 'ולי הכותב אמר הרב רבי יצחק בן מרון לוי ז"ל כי השכיבנו מעין גאולה היא, [כי] בעת שיצאו [ישראל] ממצרים ואכלו את הפסח ואמר להם 'אל תצאו איש מפתח ביתו עד בקר' (שמות יב כב), וגם הבטיחן (שם) שלא יתן המשחית לבא אל בתיהן, היו מתפללין זאת התפלה השכיבנו ה' אלהינו לשלום והסר שטן מלפנינו ושמור צאתנו ובואנו, שהוא מענין שהיו צריכים'.

נו. רשב"א (ד"ה מסייע), תלמידי רבינו יונה (ד"ה ויש לשאול), שיטה מקובצת (ד"ה כיון) בשם הרמב"ן, רא"ש (פסקים פ"א סי' ה, תוספות הרא"ש ד"ה מסייע), בית הבחירה למאירי (ד"ה וסמיכת) וטור (או"ח סי' רלו).

נז. נחלקו אם הלכה כרבי יוחנן גם בדין סמיכות גאולה לתפילה או שאין הלכה כמותו אלא במה שמוכח כדבריו בברייתא דהיינו הקדמת קריאת שמע לתפילה, ונתבאר לעיל לגבי תפילת ערבית.

נח. דרך נוספת כתבו בתוספות (ד: ד"ה והלכתא) להתיר אמירת 'יראו עינינו' ואמרו 'וגם יש באותם פסוקים שמונה עשרה אזכרות כנגד שמונה עשרה ברכות דשמונה עשרה', ועיין בזה עוד לעיל לגבי תפילת ערבית.

כדעת הסוברים שהדבר תלוי בהזכרת ענין גאולה[נט]. וכן כתב בלבוש (או״ח סי׳ תקפב סק״א) גם לגבי שאר ימים טובים שהמנהג לומר בהם פסוקים מעניינו של יום קודם שמונה עשרה של ערבית, שבכל הפסוקים שנוהגים לומר יש בהם ענין גאולה ונחשבים ׳כגאולה אריכתא׳[ס].

דעת הסוברים שאין להפסיק בפסוקים מעניינו של יום

בשולחן ערוך הרב (או״ח סי׳ רסז ס״ו) כתב ׳הנוהגין לומר ׳ושמרו בני ישראל את השבת׳ כו׳ יש להם על מה שיסמוכו, ואין זה הפסק בין גאולה לתפלה לפי שאם שמרו ישראל שתי שבתות מיד נגאלין, והרי זה מעין גאולה גם כן׳, אבל בסידורו הוסיף וכתב ׳אבל הנוהגים שלא לומר בחול ׳ברוך ה׳ לעולם אמן ואמן׳ מפני חשש הפסק, גם בשבת אין להפסיק בפסוקים׳, מבואר בזה שגם באופן שמזכיר ענין גאולה יש חולקים וסוברים שנחשב הפסק בין גאולה לתפילה ואינו בכלל ׳כגאולה אריכתא׳, ולכן החוששים להפסק בין גאולה לתפילה על ידי אמירת ׳ברוך ה׳ לעולם׳ וכדומה, יש להם לחוש גם לדעות הסוברים שאין להפסיק על ידי אמירת ׳ושמרו׳ שאינה בכלל ׳כגאולה אריכתא׳[סא].

ו. דיני הפסק

הקדמה דיני הפסק בקריאת שמע וברכותיה

שנינו במשנה (יג.) לענין הפסקות בקריאת שמע וברכותיה ׳בפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב, ובאמצע שואל מפני היראה ומשיב דברי רבי מאיר, רבי יהודה אומר באמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד, ובפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם׳. ודנו בראשונים לגבי הפסקה לענות קדיש וקדושה, אם דינה כדין משיב מפני הכבוד, ולדעת רבי יהודה יש להפסיק אפילו באמצע הפרק, ובין הפרקים מפסיקים לדעת כולם, או שאין להפסיק לענות קדיש וקדושה כיון שעוסק בשבחו של מקום אין לו להפסיק בשביל שבח אחר[סב]. והוסיפו הראשונים ודנו בדין סמיכות גאולה לתפילה אם חמור יותר מאלו, או ששוה לדין בין הפרקים או כדין אמצע הפרק.

דברי התוספות שאין להפסיק בין גאולה לתפילה לקדיש וקדושה

וכתבו בתוספות (יג: ד״ה שואל) ׳נראה שמותר לענות קדיש וקדושה באמצע קריאת שמע דאין לך מפני הכבוד גדול מזה, אבל באמצע שמונה עשרה אסור, דמשמע לקמן בפרק אין עומדין דבין גאולה לתפלה אין לענות, וכל שכן בתפלה עצמה וכו׳ ורבינו תם היה רגיל שהיה ממתין ב׳עושה פלא׳ כדי לענות קדיש וקדושה עם הצבור׳, וכן כתב המרדכי (רמז מ). מבואר בדבריהם שאין להפסיק בין גאולה לתפילה כדי לענות קדיש וקדושה.

פקפוק בדברי התוספות

אמנם בתרומת הדשן (סי׳ יב) כתב על דברי התוספות הללו ׳שמעתי מאחד מהגדולים דדברים הללו מאד מגומגמים ואין לסמוך עליהם, משום דדייקינן ובדקינן בכולה פירקא דאין עומדין לא אשכח לא רמז ולא רמיזה מזה׳[סג]. ובבאר שבע[סד] (שו״ת סי׳ ט) העתיק דבריו אלו והכריע כן שלא לסמוך על דברי התוספות.

דעת המקיימים את דברי התוספות

אבל בתרומת הדשן גופיה (שם) כתב ׳אמנם אמת דדברי התוספות ומרדכי דלעיל מגומגמים מאד כדפירישית, ומכל מקום אין (קשה) לסתור דבריהם משום הכי, דבאולי יבא מורה צדק ויתרץ׳[סה]. וכן בב״ח (או״ח סי׳ סו) תיקן את דבריהם וקיים אותם, וסובר שאכן מקור הדין אינו מפרק אין עומדים אלא כמו שהוכיח המהרי״ק[סו] (שורש לא) ממנהגו של רבינו תם שהביאו התוספות והמרדכי, שרבינו תם היה רגיל להמתין ב׳עושה פלא׳ כדי לענות קדיש וקדושה, ומוכח מזה שלדעתו דין הפסק בין גאולה לתפילה חמור יותר מדין הפסק באמצע הפרק, שהרי הפסיק באמצע ברכת ׳אמת ויציב׳ כדי שלא להפסיק בין גאולה לתפילה[סז].

דעת הריא״ז שאין להפסיק

בפסקי ריא״ז (פ״ב ה״ב אות ב) אחר שהביא את דברי המשנה (יג.) לענין הפסקות בקריאת שמע וברכותיה ׳רבי יהודה אומר בין ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק׳, הוסיף וכתב ׳וכן נראה בעיני שאינו מפסיק בין גאולה לתפילה, שלא אמרו להפסיק אלא בין הפרקים הללו׳, והובאו דבריו בשלטי הגיבורים על הרי״ף (עמוד כא אות ב). ונראה מדבריו שבא לדמות דין הפסק שבין גאולה לתפילה לדין הפסק שבין ויאמר לאמת ויציב. ובדין הפסק בין ויאמר לאמת ויציב דעת רוב הראשונים[סח] וכך פסק בשולחן ערוך (או״ח סי׳ סו ס״ה), שדין הפסק זה חמור יותר מדין הפסק באמצע הפרק ואין להפסיק בו כלל אפילו כדי להשיב מפני הכבוד שמותר להפסיק באמצע הפרק, בין ויאמר לאמת ויציב אין להפסיק, ולפי זה גם בין גאולה לתפילה אין להפסיק לא כדי להשיב מפני הכבוד, ולא כדי לענות קדיש וקדושה שלדעת המתירים לענות באמצע הפרק הוא כדין משיב מפני הכבוד. וכן מבואר במגן אברהם (סי׳ סו סק״י) שכתב ׳כתב בשלטי הגיבורים דאין להפסיק בין גאולה לתפלה אפילו מפני היראה׳.

דעת הסוברים שמותר לענות

אמנם במאירי נחלק וכתב (יג: ד״ה רבי) ׳ובין גאולה לתפלה אף היא הסכימו בה שלא להפסיק כדין בין הפרקים, ומכל מקום מפסיק הוא בה כדין אמצע הפרק׳[סט], ובתרומת הדשן (סי׳ יב) הביא בשם אחד מן הגדולים[ע] שדקדק מדברי הסמ״ק שסובר כדעה זו והתיר לענות קדיש וקדושה בין גאולה לתפילה, אלא שנחלק על דקדוקו וסובר שאין הוכחה מדברי הסמ״ק לענין זה[עא].

[נט] **דבר** זה אינו מתקנת חכמים אלא מנהג כמו שכתבו הטור ושאר פוסקים בלשון ׳ונהגו׳, ולא שייך כאן דברי הגמרא ׳כיון דתקינו רבנן׳, וצריך לומר שלדעתם אין בזה משום נתינת טעם שמחמת כן ברכת השכיבנו נחשבת ׳כגאולה אריכתא׳, אלא הטעם הוא רק מה שפירשו הראשונים שיש בברכת השכיבנו ענין של גאולה.

[ס] **וזה** לשון הלבוש (או״ח סי׳ תקפב סק״א) ׳ואומרים פסוק (תהלים פא ד) ׳תקעו בחדש שופר׳ וגו׳, ואין זה הפסק בין גאולה לתפלה, כי פסוק זה מעין גאולה היא וכגאולה אריכתא דמיא, על שם ׳ביום ההוא יתקע בשופר גדול׳ וכו׳ (ישעיה כז יג) המדבר בגאולה העתידה, ולפי שעתה מתחיל חדש שתוקעין בו, אומרים זה הפסוק שהוא מעין המאורע. ומטעם זה בעצמו נראה לי שאומרים בשאר ימים טובים הפסוק ׳וידבר משה את מועדי ה׳ וגו׳ (ויקרא כג מד), משום דכל המועדים הם זכר לגאולת מצרים, כמו שנאמר בפירוש בכל אחד זכר ליציאת מצרים. וביום הכיפורים שאומרים פסוק ׳כי ביום הזה יכפר עליכם׳ וגו׳ (ויקרא טז ל) הוא זכרון הגאולה האמתית הוא גאולת הנפש, ואין לך גאולה אריכתא גדולה מזה, כן נ״ל. ומה שאומרים פסוק ׳ושמרו׳ בשאר שבתות השנה, כבר נתבאר בפנים לעיל סימן רס״ז עיין שם, ואם כן הכי נמי הוי זה הפסוק ד׳תקעו׳ וגו׳ כגאולה אריכתא׳.

[סא] **השוה** את החששות אף על פי שאינם מטעם אחד, שאמירת ׳ברוך ה׳ לעולם׳ לא נזכר בה ענין גאולה, והמתירים התירו או מפני שלא הצריכו לסמוך גאולה לתפילה בערבית, או שדבר שתיקנו חכמים לאמרו נחשב ׳כגאולה אריכתא׳, והאוסרים נחלקו וסוברים שצריך לסמוך גאולה לתפילה גם בערבית, ודבר שלא נזכר בו ענין גאולה אינו נחשב ׳כגאולה אריכתא׳, אבל באמירת ׳ושמרו׳ קודם שמונה עשרה בערבית של שבת טעם ההיתר לדעת הסוברים שצריך לסמוך גאולה לתפילה גם בערבית הוא מפני שיש בו ענין גאולה כמבואר בטור, ולא מצינו שהאוסרים לומר ׳ברוך ה׳ לעולם׳ נחלקו על טעם זה.

[סב] **זה** לשון הרא״ש (פ״ב סי׳ ה) ׳בענין הפסקה בקריאת שמע ובברכות לקדיש ולקדושה וברכו, אם פוסק אם לאו. יש מי שאומר שאף על פי ששואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד אפילו הכי אינו פוסק לקדיש ולקדושה, דכיון שעוסק בשבחו של מקום אין לו להפסיק בשביל שבח אחר. ורוב המפרשים הסכימו שפוסק אפילו באמצע הפרק דלא גרע מכמה שמפסיק לשאול מפני היראה ולהשיב מפני הכבוד, וכן הסכים ה״ר יונה ז״ל וכו׳ הלכך לקדיש ולקדושה ולברכו מפסיק אפילו באמצע הפרק, וכן דעתי מסכמת, אף על פי שנשאתי ונתתי בדבר בפני הרב ר״מ דרוטנבורג והסכים דעתו שאין להפסיק׳.

[סג] **והוסיף** עוד להקשות וכתב ׳ותו דמה היו צריכין להביא ראיה שאין לענות באמצע התפילה מכל שכן דבין גאולה לתפילה, הא תלמוד ערוך הוא בהדיא פרק מי שהיה דאסור להפסיק בתפלה כדי לענות קדושה וקדיש׳.

[סד] **צויין** בגליון הש״ס לרעק״א.

[סה] **ונתן** בתרומת הדשן עוד סמך להכריע למעשה כדברי התוספות ולא לענות קדיש וקדושה בין גאולה לתפילה, מפני שיש לחוש לדעת הסוברים שאין לענות כלל קדיש וקדושה בקריאת שמע וברכותיה [הובאו דבריהם בהערות לעיל], ואף על פי שאין אנו נוהגים כדבריהם ומפסיקים כדין משיב מפני הכבוד, יש לחוש לדעתם באופן זה.

[סו] **וזה** לשון המהרי״ק (שורש לא) ׳ועל עניית קדיש וברכו וקדושה וכו׳ אמנם בין גאולה לתפלה בשחרית, נראה מתוך דברי רבינו תם שאין לענות, שהרי כתבו בשם רבינו תם שהיה ממתין ב׳שירה חדשה׳ כדי לענות קדיש או ברכו ולא היה רוצה לסיים ברכה דגאל ישראל שלא להפסיק בין גאולה לתפלה׳.

[סז] **וזה** לשון הב״ח ׳ונראה לפי עניות דעתי דמה שכתב לשם בפרק אין עומדין אין ספק דצריך למוחקו, וכן מצאתי במה שכתב מהר״א שטיין בביאוריו לסמ״ג (מא ע״ג) שהביא דברי תוספות ומרדכי הללו ולא הוזכר בם בפרק אין עומדין, אלא כך הוא הלשון שם דמשמע לקמן דבין גאולה לתפלה וכו׳. ונראה שרצונם לומר על מה שכתבו התוספות והמרדכי לקמן בסמוך שרבינו תם היה ממתין ב׳עושה פלא׳ וכו׳ כדי לענות קדושה וברכו ולא היה רוצה לסיים ברכת גאל ישראל שלא להפסיק בין גאולה לתפילה, אלמא דבין גאולה לתפלה חמיר טפי שלא להפסיק בו אף על גב דבין ברכה לברכה היא, וטפי הוי ניחא ליה לרבינו תם להפסיק באמצע ברכה אחרונה של קריאת שמע אצל ׳עושה פלא׳ מלהפסיק בסוף ברכה בין גאולה לתפלה. כך הוא הפשט בתוספות ומרדכי באין ספק, וכך כתב מהרי״ק בתשובה בשורש ל״א מדעת עצמו, ואני אומר שכך הוא פירוש דברי התוספות והמרדכי׳.

[סח] **כך** כתב הרא״ש (פ״ב סי׳ ח), וכן כתב הטור (או״ח סי׳ סו) בשם ר״י, וכן הכריע המאירי (יג: ד״ה רבי). אבל הרמב״ם (קריאת שמע פ״ב הי״ז) נחלק וכתב ׳בין ויאמר לאמת ויציב הרי זה כאמצע הפרק, ולא יפסיק אלא לשאול מפני היראה ולהשיב מפני הכבוד׳.

[סט] **המאירי** נחלק בזה עם הריא״ז שדימה דין הפסק בין גאולה לתפילה לדין הפסק בין ויאמר לאמת ויציב, ולדעתו דין הפסק בין גאולה לתפילה קל יותר מדין הפסק בין ויאמר לאמת ויציב, שלגבי הפסק שבין ויאמר לאמת ויציב הכריע שאין להפסיק כלל אפילו לדברים שמפסיקים באמצע הפרק, ולגבי הפסק בין גאולה לתפילה התיר להפסיק כדין הפסק שבאמצע הפרק.

[ע] **ומבאר** שכוונתו לאותו שהביא משמו שאין לסמוך על דברי התוספות, והובאו דבריו לעיל.

[עא] **וזה** לשון התרומת הדשן ׳ואומר אחד מהגדולים ההוא דאדרבא יש לדקדק מדברי סמ״ק דשרי לענות בין גאולה לתפלה, דכתב דבכל תפילות מיושב יענה קדיש וקדושה וברכו, ובין גאולה לתפלה עדיין תפילה מיושב היא דאין צריך לעמוד אלא כשמתחיל שמונה עשרה, ונראה דאין לסמוך כל כך על דקדוק זה, דאיכא למימרא בין גאולה לתפלה אינו בכלל תפילה דמיושב, דהא אינו מתפלל כלום אלא שותק וצריך ליזהר שלא יסיח כדי שתתקבל התפילה דמעומד, ואם כן אפילו השתיקה הוי בכלל תפילה דמעומד׳.

מנהג העם שלא להפסיק באמצע הפרק כדי לסמוך גאולה לתפילה

באבן העוזר (סי׳ סו ס״ח) כתב שמדברי הברייתא (ט:) ׳ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה, כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום׳, משמע שרק הותיקים היו גומרים קריאת שמע עם הנץ החמה, אבל שאר העם שלא עשו כן משמע בראשונים[עב] שהקדימו וקראו את שמע קודם לכן ולא סמכו גאולה לתפילה, ועולה מזה שלדעת הראשונים הפסק באמצע הפרק חמור יותר מהפסק בין גאולה לתפילה[עג], ולא כרבינו תם שעדיף להמתין באמצע הפרק ב׳עושה פלא׳ מלהפסיק בין גאולה לתפילה. שהרי כל העם היו יכולים להמתין עד הנץ החמה ב׳עושה פלא׳ כמנהג רבינו תם, וסיים את ברכות קריאת שמע עם הנץ החמה ולהתחיל שמונה עשרה אחר הנץ החמה כדי לסמוך גאולה לתפילה, ומזה שלא עשו כן אלא סיימו תחילה את ברכות קריאת שמע, והמתינו אחר סיום הברכה עד זמן תפילה ולא סמכו גאולה לתפילה, מוכח שאין עדיפות להמתין קודם סיום הברכה מלהמתין אחר סיום הברכה, והפסקה שבין גאולה לתפילה אינה חמורה יותר מהפסקה באמצע הפרק. ובזית רענן (שו״ת ח״א או״ח ה״א סי׳ א אות ה) דחה את דבריו וכתב ששאר העם לא ביטלו סמיכות גאולה לתפילה, שהמתינו בשתיקה ושתיקה לדעתו[עד] אינה נחשבת הפסק, ולכן לא נמנעו מלהמתין אחר סיום ברכות קריאת שמע. אמנם בדברי הרמב״ן[עה] מבואר ששאר העם לא סמכו גאולה לתפילה, כדעת האבן העוזר.

הכרעת השולחן ערוך

בשולחן ערוך (או״ח סי׳ סו ס״ט) הכריע כדעת התוספות וכתב ׳אין לענות קדיש וקדושה בין גאולה לתפלה. וכיצד עושה, ממתין בשירה חדשה כדי לענות׳[עו].

דעת המתירים לענות אמן על גאל ישראל

לדעת הסוברים שאין להפסיק בין גאולה לתפילה לענות אמן דנו לענין עניית אמן על ברכת ׳גאל ישראל׳ עצמה, הטור כתב (או״ח סי׳ קיא) ׳אמן אחר גאל ישראל לא הוי הפסק ומצוה לענותו, כיון שהוא אחר סיום ברכות של קריאת שמע׳, ובפרישה (או״ח סי׳ סו ס״ק יא) מבואר יותר מפני מה אינו נחשב הפסק, שכתב ׳אבל מכל מקום אנו נוהגים לענות אמן אחר חתימת שליח ציבור גאל ישראל, ולא מיקרי הפסק אלא כגאולה אריכתא דמיא׳. וכן פסק הרמ״א (או״ח סי׳ קיא ס״א) וכתב ׳ויש אומרים שמותר לענות אמן על גאל ישראל, וכן נוהגין׳.

לענות אמן אחר ברכת עצמו

והוסיף עוד הטור (או״ח סי׳ סו) וכתב לפי הנוהגים לענות אמן על ברכת עצמם בסיום סדר ברכות, ׳וגומר כל הברכה וחותם ברוך אתה ה׳ גאל ישראל, ואומר אמן אפילו יחיד אחר ברכותיו, כיון שהוא סיום של סדר ברכות׳, וכן כתב בדרכי משה (שם סק״ד) ׳ונראה לי מאחר שהמנהג שלנו שעונים אמן אחר השליח ציבור כשמסיים גאל ישראל, אם כן אין אנו חוששין להפסק בזה, אם כן גם יחיד יאמר אמן אחר ברכת עצמו כמו בישתבח׳.

דעת האוסרים

אמנם הבית יוסף (או״ח סי׳ סו ס״ז) כתב ׳ועכשיו נהגו העולם שלא לענות אמן אחר גאל ישראל וכו׳ אלא טעמא משום דחשבי ליה הפסק בין גאולה לתפלה[עז]. וכבר כתבתי בסימן נ״א שעל פי הזוהר נהגו שלא לומר אמן אחר גאל ישראל׳, וכן פסק בשולחן ערוך (או״ח סי׳ קיא ס״א) וכתב ׳צריך לסמוך גאולה לתפלה ולא יפסיק ביניהם אפילו באמן אחר גאל ישראל׳[עח].

הנחת תפילין בין גאולה לתפילה

הנה אמרו בגמרא (יד:) ׳רב משי ידיה וקרא קריאת שמע ואנח תפילין וצלי׳, דהיינו שהניח תפילין אחר קריאת שמע קודם התפילה, והקשו בגמרא ׳והיכי עביד הכי׳[עט], ותירצו במסקנא ׳שלוחא הוא דעוית׳, ופירש רש״י (ד״ה שלוחא) ׳השליח קלקל, שאיחר להביא לו תפילין מעיקרא, והגיע זמן קריאת שמע והוזקק לקרות כדי שלא יעבור הזמן, וכי מטי שלוחא דתפילין, אנחינהו׳. והוכיחו הראשונים[פ] ממעשה זה שכל מי שלא הניח תפילין קודם קריאת שמע ונזדמנו לו תפילין בין גאולה לתפילה מותר לו להפסיק בין גאולה לתפילה ולהניח תפילין. וכן פסק הטור (או״ח סי׳ סו) וכתב ׳אם אירעו אונס שלא הניח תפילין קודם קריאת שמע ונזדמן לו בינתים להניחן, יכול להפסיק לברך ולהניחן כדי שיתפלל בתפילין׳, וכן פסק בשולחן עורך (שם ס״ח).

עטיפת טלית בין גאולה לתפילה

ודנו הראשונים[פא] עוד במי שלא התעטף בטלית והזדמן לו בין גאולה לתפילה אם מותר לו להפסיק ולהתעטף, וכתבו שרבי יצחק ברבי יהודה שלח שליח להביא את טליתו והשליח התעכב, וקרא קריאת שמע בברכותיה בלא טלית, ואחר כך בא השליח והביא את טליתו בין גאולה לתפילה ונתעטף בטליתו קודם שמונה עשרה. ומקור דין זה מגמרא זו לגבי תפילין, שלדעתו יש לדמות דין עטיפת טלית לדין הנחת תפילין, וכמו שמפסיקים בין גאולה לתפילה כדי להנחת תפילין מפסיקים גם כדי להתעטף בטלית. אמנם הראשונים נחלקו עמו בדין זה וכתבו שאסור להפסיק בין גאולה לתפילה כדי להתעטף בטלית, וחילקו בין הנחת תפילין ובין עטיפת טלית, וכתבו שיש חיוב להתפלל עם תפילין ולכן צריך להפסיק בין גאולה לתפילה ולהניחם כדי להתפלל בהם, אבל אין חיוב להתפלל עם טלית ולכן אין להפסיק בין גאולה לתפילה כדי להתעטף[פב]. וכן פסקו בטושו״ע (שם) שאין להתעטף בטלית בין גאולה לתפילה.

ברכת התפילין בין גאולה לתפילה

ולגבי הנחת התפילין בין גאולה לתפילה דנו עוד אם יברך עליהם בשעת הנחתם או שלא יפסיק כדי לברך ויברך אחר שיגמור את תפילתו. וכתבו בתוספות (ד״ה ומנח) ׳והרב רבי משה מקוצי היה אומר דאפילו מכאן אין ראיה, דמצי למימר הניח תפילין בלא ברכה ולאחר שמונה עשרה ממשמש בהם ומברך עליהם, ובהכי סגי׳. ומשמעות דבריו שנחלק בזה עם רבי יצחק ברבי יהודה, שרבי יצחק ברבי יהודה בירך על עטיפת הטלית מפני שסובר שרב הניח תפילין בברכה, ודחה את דבריו שגם לגבי הנחת תפילין עצמם אינו מוכח שמותר לברך על הנחתם קודם שמונה עשרה. ולהלכה כתב הטור (או״ח סי׳ סו) ׳אם אירעו אונס שלא הניח תפילין קודם קריאת שמע ונזדמן לו בינתים להניחן יכול להפסיק ׳לברך׳ ולהניחן׳, אבל בבית יוסף (או״ח סי׳ סו) נחלק עמו וכתב ׳ולענין מעשה נראה לי כדברי הר״מ מקוצי הילכך וכו׳ ואם

עב. בתלמידי רבינו יונה (ד״ה כתב הרי״ף) כתבו שגם שאר העם היו קוראים את שמע קודם הנץ החמה כוותיקין, אלא שלא כיוונו לסיים קריאת שמע וברכותיה עם הנץ החמה ולהתחיל תפילה מיד בהנץ החמה, עיין שם. אבל בתוספות (ט: ד״ה לק״ש) אכן כתבו ששאר העם היו מאחרים וקוראים את שמע אחר הנץ החמה שכבר בא זמן תפילה.

עג. בשאגת אריה (שו״ת סי׳ ג) כתב על קושית הראשונים [תוספות (ב. ד״ה מאימתי), רשב״א (שם ד״ה ולענין) ורא״ש (פ״א סי׳ א) בשם רבינו האי גאון] שהמקדימים להתפלל ערבית קודם זמן קריאת שמע מבטלים סמיכות גאולה לתפילה, ׳דיש לומר דלא קפדינן אסמיכת גאולה לתפלה אלא כשמתפלל בזמן קריאת שמע, אבל כשמתפלל ערבית מפלג המנחה שעדיין לא הגיע זמן קריאת שמע לית לן בה׳. ובשחרית המקדימים לקרות שמע קודם זמן תפילה, שמא גם כן אין צריכים לסמוך גאולה לתפילה. אמנם לפי דברי שאר הראשונים שהקשו מביטול גאולה לתפילה בערבית, מבואר שיש חיוב גם כשמתפלל קודם זמן קריאת שמע.

עד. עיין בזה להלן.

עה. וזה לשון הרמב״ן (מלחמות ה׳) ׳צורת הגמרא מוכחת שכך היה מנהג חכמים שלא לסמוך גאולה לתפלה, שהרי אמרו אדם גדול הוא ושמח במצות הוא, זימנא חדא סמך גאולה לתפלה ולא פסק חוכא מפומיה, ועוד אמרו אינו ניזק כל אותו היום אמר רבי זירא אנא סמכי, והרי דבר גדול הוא אפילו לאדם גדול שהרי המלך חזקיה התפאר בעצמו ותלה בזכותו, מפני זה הוא נראה שהוא שבח גדול ודבר שאי אפשר לקיימו בכל יום, לפי שאין אדם יכול לכוין ולקרות בכדי שיגמור עם הנץ ולהתפלל מיד ביום, והיו מקדימין וקורין קריאת שמע ולא היו רוצים להתפלל אלא עם השמש, לפיכך לא היו סומכין גאולה לתפלה והיו משבחין הסומך גאולה לתפלה׳.

עו. וכן מוכח דעות הפסוקים דלהלן שדנו בענין עניית אמן על ברכת גאל ישראל, שלשאר עניות אין להפסיק.

עז. וכתב הבית יוסף (שם) ׳ואין להביא ראיה לדברי האומרים שצריך לענות אמן אחר גאל ישראל ולא הוי הפסק, ממאי דאמרו רבנן אומר שליח ציבור גאל ישראל והן עונין אמן, וכמו שכתב רבינו בסימן קכ״ד בשם רב עמרם, דהתם בברכת גואל ישראל שבתפלה קאמר, שהרי הזכיר שם קודם לכן ברכת מחיה המתים ואחר כך ברכת גאל ישראל ואחר כך בונה ירושלים, וזהו סדר ברכות שבתפלה׳.

עח. וכן הזהיר במגיד מישרים את מרן הבית יוסף וזה לשונו (משלי סי׳ כג, האחרון) ׳מה שעשית אמש להפסיק בין גאולה לתפילה וכו׳ מכאן והלאה הזהר מאוד אל תפסיק כלל ואפילו בעניית אמן, וחוץ מכבוד רבינו יעקב [היינו בעל הטורים] שאמר מצוה לענות אמן אחר גאל ישראל, לא ירד לעומקן של דברים, אדרבה עבירה היא בידו ולא מצוה, ולכן אין להפסיק כלל׳, ובשולחן ערוך הרב (או״ח סי׳ סו ס״ט) הביא מחלוקת בדבר, אבל בסידורו כתב שאסור להפסיק. וכתב מגן אברהם (סי׳ סו ס״ק יא) עצות שלא להיכנס לספק אם לענות אמן בין גאולה לתפילה ׳והמדקדקים ממתינים בצור ישראל כדי לענות אמן, ובס״ט משמע שיש להמתין בשירה חדשה, ונראה לי דאם ירצה יוכל לכוין לסיים עם הש״ץ ואז אינו מחויב לענות אמן׳. אבל בלבושי שרד (שם ס״ק יא) נתקשה בדבריו וכתב שאין לנהוג כדברי המדקדקים עיין שם. בחתן סופר (שער התפילה סו״ס י) כתב ׳ובכמה מקומות נוהגים שהש״ץ מסיים ברכת גאל ישראל בלחש והוא לדעתי מנהג נכון מאד, וראוי להנהיג כן בכל המקומות, שלא להכניס עצמו בספק׳ וכן כתב בדרכי חיים ושלום [הנהגות המנחת אלעזר] (אות קמד) ׳צור ישראל וכו׳ סיים בלחש׳. אמנם בתשובות והנהגות (שטרנבוך, ח״א סי׳ קה) כתב שעל פי הרמב״ם צריך שיאמר גאל ישראל בקול רם.

עט. ובביאור קושיית הגמרא שמשמע שאינו כדין להניח תפילין בין קריאת שמע לתפילה, פירש רש״י (ד״ה היכי) את טעם הדבר וכתב ׳שהקדים קריאת שמע לתפילין׳. ובפני יהושע (גמרא ד״ה רב) כתב שכוונת הגמרא להקשות מדין סמיכות גאולה לתפילה, שאין להפסיק בין גאולה לתפילה על ידי הנחת תפילין.

פ. תוספות (ד״ה ומנח), רשב״א (ד״ה אמרי), רא״ש (פ״ב סי׳ י) ותלמידי רבינו יונה (ד״ה והורה).

פא. הנ״ל.

פב. ובטעם החילוק כתב הרא״ש (שם) וזה לשונו ׳דתפילין שאני כדאמר מניח תפילין וקורא קריאת שמע ויתפלל, זו היא מלכות שמים שלימה. ועוד נראה דמן הסברא יש לחלק דשאני תפילין שכתוב בהן קבלת עול מלכות שמים ועול מצות וקראם הכתוב זכרון. ועוד זהו מצוה בגופו של אדם אבל מצות ציצית אינו בגופו אלא שחייב הכתוב בבגד שיש לו ארבע כנפים, ואם לא ילבשנו עתה ילבשנו אחר זמן׳. וכעין זה כתבו גם התוספות ושאר הראשונים.

גמר גאל ישראל מניח תפילין ואין מברך עליהם עד אחר תפלה׳[פג], וכן פסק בשולחן ערוך (שם).

שהיה בשתיקה

ולענין עטיפת טלית מבואר בדברי הפוסקים שאין להתעטף בטלית כלל בין גאולה לתפילה ואפילו בלא ברכה, ועמד בפרי מגדים (או״ח אשל אברהם סי׳ סו ס״ק יג) בטעם הדבר מפני מה לא יתעטף בלא ברכה שהרי אין כאן הפסק בדיבור בדין גאולה לתפילה, והעלה מזה וכתב ׳דשהיה נמי הוה הפסק בין גאולה לתפלה׳, שהמתנה בשתיקה בין גאולה לתפילה נחשבת הפסק.

שיעור הפסק בשתיקה

וכתב בראש יוסף (מב. ד״ה תיכף) לגבי שיעור ההפסק שאין להמתין יותר מכדי הילוך עשרים ושתים אמה, מפני שאמרו בגמרא (מב.) ׳דאמר רבי חייא בר אשי אמר רב שלש תכיפות הן, תכף לסמיכה שחיטה, תכף לגאולה תפלה, תכף לנטילת ידים ברכה׳, ובתוספות (סוטה לט. ד״ה כל) הוכיחו שאחר המתנה יותר משיעור זה אינו נחשב ׳תכף׳, ושוב אינו נחשב ׳תכף לגאולה תפילה׳[פד]. אמנם בספרו פרי מגדים (או״ח סי׳ קיא משבצות זהב סק״א) כתב על דבריו שבראש יוסף ׳ואמנם מסימן ס״ו סעיף ח׳ משמע דאין להפסיק, לא מבעיא בדיבור אחד כמו אמן, אפילו בשתיקה להניח טלית אסור׳, רצונו לומר שאין להפסיק אפילו כשיעור עטיפת טלית, שגם בשיעור זה מצינו שהקפידו שלא להפסיק[פה]. אמנם בזית רענן (שו״ת ח״א או״ח ה״א סי׳ א אות ה) הבין שדין הפסק בשתיקה בין גאולה לתפילה הוא כדין הפסק בקריאת שמע וברכותיה שכתב בשולחן ערוך (או״ח סי׳ סה ס״א) ששתיקה אינה הפסק אלא שההפסקה מחמת אונס, ושיעור ההפסקה הוא כדי שיוכל לגמור בזמן ההפסק את כל הקריאה, אבל בפחות מלגמור את כולו או שלא נאנס אינו הפסק.

הכרזת ׳יעלה ויבוא׳ בראש חודש

כתב הרשב״א (שו״ת ח״א סי׳ רצג) לענין מה שנוהגים ששליח ציבור מכריז בליל ראש חודש בין קדיש לתפילת ערבית ׳יעלה ויבוא׳ כדי שלא שישכחו להזכיר מעין המאורע בתפילתם, וכתב ׳אין ראוי למחות, ובדין הוא דכל דבר שצריך לתפילה אין בו משום הפסק, וכדאמרינן בברכת הלחם (מ.) ׳טול ברוך טול ברוך׳ אינו הפסק[פו], וכל שכן זה שהוא צורך התפילה ממש שלא יטעו ולא יזכירו המאורע בתפילה׳.

בשולחן ערוך נפסק כך בערבית

בשולחן ערוך (או״ח סי׳ רלו ס״ב) נפסק דין זה לגבי הלכות ערבית[פז], וכתב ׳אין לספר בין גאולה דערבית לתפלה וכו׳ ומיהו מה שמכריז שליח ציבור ׳ראש חדש׳ בין קדיש לתפלת ערבית לא הוי הפסק, כיון שהוא צורך התפילה׳. ותמה בדרכי משה (או״ח סי׳ קיא אות ב) ׳ולפי טעם זה נראה דאף בתפילת שחרית יכול להפסיק באלה, מאחר שהוא צורך תפילה׳.

מחלוקת אם מותר להפסיק ולהכריז בשחרית

והביא הדרכי משה (שם) שיש חולקים על טעם הרשב״א, וכן עולה מדברי הרא״ש[פח] שכתב (תענית פ״א סי׳ ב) על מה שאמרו בירושלמי (תענית פ״א ה״א) לגבי זמן התחלת הזכרת גבורות גשמים דהיינו ׳משיב הרוח ומוריד הגשם׳ בתפילה, ׳רבי חגי בשם רבי פדת אמר אסור ליחיד להזכיר עד שיזכיר שליח צבור׳. ׳נראה לי דהאי טעמא קאי אפירכא תניינא דפריך ויזכיר בשחרית, וקאמר שאין ליחיד להזכיר עד שיזכיר שליח צבור, פירוש שיאמר קודם תפלת מוסף בקול רם משיב הרוח ומוריד הגשם. והאי אי אפשר בבוקר לפי שאין יכול להפסיק בין גאולה לתפלה׳. ומבואר בזה שאין לשליח ציבור להכריז ׳משיב הרוח ומוריד הגשם׳ בין גאולה לתפילה, והוא הדין ׳יעלה ויבוא׳ בראש חודש. אכן הרשב״א (שם) הביא טעם נוסף וכתב ׳וכל שכן בתפלת ערבית שהוא רשות׳, ולגבי טעם זה לא מצינו חולקים, ולכן פסק המחבר דין זה לגבי ערבית.

דברים שאם לא הזכיר אינו חוזר

ודן במגן אברהם (סי׳ רלו סק״א) לפי דעת הרשב״א לגבי דברים שאינם מעכבים בתפילה, ומי ששכח להזכירם אינו צריך לחזור ולהתפלל, כגון ׳ועל הניסים׳ בחנוכה ופורים, אם מותר להכריז עליהם בין גאולה לתפילה, או שאינם נחשבים צורך התפילה ואין להפסיק ולהכריז, וכתב שהמנהג להכריז עליהם בערבית, ואף אם אינם נחשבים צורך התפילה ואסור להפסיק בשחרית בערבית נהגו להפסיק ולהכריז.

אמירת פסוקים בין גאולה לתפילה

כתב הטור (או״ח סי׳ קיא) ׳ויש נוהגין לומר קודם פסוקים, כגון ׳שומע תפלה עדיך כל בשר יבואו׳ (תהילים סה ג), ׳כי שם ה׳ אקרא הבו גודל לאלהינו׳ (דברים לב ג) ואין לאומרם דהוי הפסק, אבל ׳ה׳ שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך׳ (תהלים נא יז) לא הוי הפסק, דאמר רבי יוחנן (ט:) בתחילה הוא אומר ׳ה׳ שפתי תפתח׳ כיון דתקנוהו רבנן בתפלה כגאולה אריכתא דמיא, אבל במוסף ומנחה אם ירצה לומר פסוקים יאמר׳. וכתב במהרש״ל (שו״ת סי׳ סד) ׳והפסוקים שאומרים דהיינו כשהש״ץ אומר יתגדל אז אומרים ׳ועתה יגדל נא׳ כו׳ (במדבר יד יז), ו׳זכור רחמיך׳ כו׳ (תהילים כה ו) וליתברך אומרים יתברך כו׳, אומר אני אילו הפסוקים וכו׳ אבל בתפילת ערבית דבעינן סמיכת גאולה לתפילה אין אני אומר, ואף שהרשב״א היקל בתשובה בענין סמיכת גאולה לתפילה בתפילת ערבית שהיא רשות, אכן כבר כתבתי בפרק במה מדליקין בחיבורי הגדול שאין חילוק׳.

מערכה ג

חובת קריאת התורה

א. מקור ההלכה / **ב.** האיסור לצאת מבית הכנסת בשעת קריאת התורה / **ג.** האיסור לדבר בשעת הקריאה / **ד.** גדר החיוב בקריאת התורה / **ה.** דין ציבור בקריאת התורה / **ו.** דין העולה לתורה ושליח ציבור קורא / **ז.** חיוב הברכות בקריאת התורה / **ח.** עמידת השומעים בשעת קריאת התורה

א. מקור ההלכה

קריאת התורה במועדים

במסכת מגילה (ל:) נשנו דיני קריאת התורה במועדים, ומסיימת המשנה, שנאמר (ויקרא כג מד) ׳וידבר משה את מועדי ה׳ אל בני ישראל׳, מצותן שיהו קורין כל אחד ואחד בזמנו. ופירש רש״י (מגילה לא. ד״ה שנאמר) ללמוד מכאן שמצוה לקרות ביום המועד מעניני המועדות.

וכ״כ הרמב״ם (תפלה פי״ג ה״ח) וז״ל: ׳משה תיקן להם לישראל שיהו קוראין בכל מועד ענינו, ושואלין ודורשין בענינו של יום בכל מועד ומועד׳. ומבואר שדין קריאת התורה במועדים הוא לקיום הדין של הלכות חג בחג[א].

פג. ולגבי מי שנזדמנו לו תפילין קודם גאל ישראל כתב בדרכי משה (או״ח סי׳ סו סק״ה) שיניחם בברכה, וכן פסק בהגהותיו לשולחן ערוך (שם).

פד. בתוספות הוכיחו מדין ׳תכף לסמיכה שחיטה׳, שאמרו בזבחים (לג.) ׳כל הסמיכות שהיו שם קורא אני בהם תיכף לסמיכה שחיטה חוץ מזו, שהיתה בשער נקנור שאין מצורע יכול ליכנס שם׳, והוכיחו התוספות מזה שמצורע שנכנס רק עד שער נקנור ושם סמך על קרבנו לא נחשב ׳תכף לסמיכה שחיטה׳, ששהות בין סמיכה לשחיטה כדי מהלך משער נקנור עד בית המטבחים אינו נחשב ׳תכף׳, ושיעור זה הוא עשרים ושתים אמה עיין שם. ומזה הוכיחו בתוספות לדין ׳תכף לנטילת ידים ברכה׳ שאין לשהות יותר משיעור כדי הילוך עשרים ושתים אמה, וכן נפסק בשולחן ערוך (או״ח סי׳ קסו ס״א). וכתב הפרי מגדים שכן הדין גם בדין ׳תכף לגאולה תפילה׳.

פה. במשנה ברורה (סי׳ קיא סק״ב) כתב ׳ואפילו בשהייה בעלמא יותר מכדי דיבור יש לזהר לכתחלה׳, ובשער הציון (סק״ב) ציין את מקור דין זה מדברי הפרי מגדים (אשל אברהם או״ח סי׳ סו ס״ק יג). אמנם בדברי הפרי מגדים בשני המקומות לא נזכר כלל שיעור השהיה, רק הוכיח ממה שהקפידו לגבי עטיפת טלית ששיעור שהוא שהות פחות מכשיעור מהלך עשרים ושתים אמות משמע שאסור, ולא נזכר כלל שיעור ׳כדי דיבור׳. ועיין עוד בדברי הפרי מגדים (משבצות זהב או״ח סי׳ קסו סק״ב) ששיעור עשרים ושתים אמה הוא ודאי הפסק ובפחות מכן יש להסתפק אם הוא הפסק.

פו. מבואר בגמרא לגבי מי שאמר אחר ברכת המוציא קודם אכילה ׳טול בריך׳ וכדומה אינו צריך לחזור ולברך, שדברים שהם צורך האכילה אינם נחשבים הפסק בין ברכה לאכילה, ונפסק דין זה בשולחן ערוך (או״ח סי׳ קסז ס״ו).

פז. ועיין בזה לעיל לגבי תפילת ערבית שיש חילוקים בין חיוב סמיכות גאולה לתפילה של שחרית לשל ערבית.

פח. הובאו דבריו בבית יוסף ובב״ח (או״ח סי׳ קיד).

א. וראה בזה בחק יעקב (סי׳ תכט סק״ג) ובשער הציון (סק״ה) שבקריאת התורה של מועדות, יוצאים ידי חובת ההלכה שצריך לדרוש בהלכות כל חג בחג, ושכן משמע בסמ״ג (עשין יט) והוסיף שאף אם נאמר שיש חובה לדרוש בהלכות שלושים יום קודם החג, מקיימים זאת בקריאת פרשיות פרה והחודש.

טעם הירושלמי לקריאת התורה בשבתות

מצינו במסכת סופרים (פ״י ה״א): משה התרה לישראל שיהו קורין בתורה בשבתות ובימים טובים ובראשי חדשים ובחולו של מועד, שנאמר ׳וידבר משה את מועדי ה׳ אל בני ישראל׳. וכן שנינו בירושלמי (מגילה פ״ד ה״א)[ב], משה התקין את ישראל שיהו קורין בתורה בשבתות ובימים טובים ובראשי חדשים ובחולו של מועד שנאמר ׳וידבר משה את מועדי ה׳ אל בני ישראל׳.

ומתבאר שדעתם שדין קריאת התורה בשבתות הוא כדין קריאת התורה במועדים שקוראים בהם מענינו של החג, ונלמד מהפסוק ׳וידבר משה את מועדי ה׳ אל בני ישראל׳. וצריך ביאור, כיצד בקריאת התורה של שבת מתקיימים הלכות חג בחג, והרי אין קוראים בקריאה מענין השבת.

ויש שביארו בזה שאף גוף התורה היא מענין שבת, וכן מצינו בתפילת שחרית של שבת שמזכירים בה מתן תורה, וכפי שכתב הטור (או״ח סי׳ רצב) ומה שתיקנו בשבת ישמח משה כנגד שבת של מתן תורה דלכולי עלמא בשבת ניתנה תורה[ג]. ולכך עצם קריאת התורה נחשבת מענינו של שבת.

מקור נוסף מהסוגיא בבבא קמא

אמנם הגמרא בבבא קמא (פב.) מביאה מקור אחר לקריאת התורה בשבתות, מהפסוק ׳וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים׳ (שמות טו כב), דורשי רשומות אמרו אין מים אלא תורה שנאמר (ישעיה נה א) ׳הוי כל צמא לכו למים׳, כיון שהלכו שלשת ימים בלא תורה נלאו, עמדו נביאים שביניהם ותיקנו להם שיהו קורין בשבת ומפסיקין באחד בשבת וקורין בשני ומפסיקין שלישי ורביעי וקורין בחמישי ומפסיקין ערב שבת כדי שלא ילינו ג׳ ימים בלא תורה. ומבואר בגמרא שדין קריאת התורה בשבתות הוא[ד] שלא יעברו שלושה ימים בלי תורה.

והמאירי במגילה (כא: ד״ה המשנה השניה) נקט שהירושלמי הנ״ל מודה לבבלי, ונמצא לפי״ז שקריאת התורה בשבת, היא מב׳ סיבות, א. משום ׳וידבר משה את מועדי ה׳ אל בני ישראל׳, ב. משום שלא יעברו עליהם ג׳ ימים בלי תורה[ה].

קריאת התורה בשני וחמישי

הגמרא בבבא קמא (שם) מונה עשר תקנות שתיקן עזרא, והתקנה השניה היא שקוראים בשני ובחמישי. ומקשה הגמרא שהרי זו תקנה קדומה ולא תקנת עזרא, כמו שהביאה הברייתא דלעיל, שעמדו נביאים שביניהם ותיקנו להם שיהו קורין בשבת ושני וחמישי, כדי שלא ילינו ג׳ ימים בלא תורה. ומתרצת הגמרא שהתקנה הקדומה היתה לקרוא שלושה פסוקים ואפילו באדם אחד, ועזרא הוסיף בתקנתו לקרוא דווקא עשרה פסוקים לשלושה אנשים[ו]. ומבואר בגמרא שהיא כבר תקנה קדומה כקריאת התורה בשבתות.

מה היה קודם עזרא הסופר

אמנם בירושלמי במסכת מגילה (פ״א ה״א ג.) על המשנה שכפרים מקדימים לקרוא בימי הכניסה, היינו בימי שני וחמישי שהיו מתכנסין לערים לשמוע קריאת התורה. והקשה בירושלמי שהרי עזרא תיקן שיהו קורין בתורה בשני ובחמישי ובשבת במנחה, וכיצד מרדכי ואסתר מתקינים על מה שעזרא עתיד להתקין. ומיישב הירושלמי שמי שסידר את המשנה סמכה למקרא ׳משפחה ומשפחה מדינה ומדינה ועיר ועיר׳ (אסתר ט כח), ומשם למדנו שמותר לשנות את הזמנים, אבל באמת בזמן מרדכי ואסתר לא היו ימי כניסה.

ומבואר בירושלמי שעד זמן עזרא לא היו קוראים כלל בשני וחמישי. והיה אפשר לומר שהירושלמי חולק על הבבלי הנ״ל במסכת ב״ק שתקנת קריאת התורה בשני וחמישי תיקנום נביאים בימי משה, וכן משמע בפשטות דברי הירושלמי בסוף מגילה שהבאנו לעיל. וכן כתב השיירי קרבן על הירושלמי שם. ומבואר שהירושלמי לשיטתו שהביא מקור לתקנת קריאת התורה מהכתוב ׳וידבר משה את מועדי ה׳׳ ואין זה שייך אלא לשבתות ומועדים ולא לשני וחמישי.

אמנם הראשונים[ז] בתחילת מסכת מגילה נקטו שאין מחלוקת בין הבבלי לירושלמי, ולעולם לכולי עלמא נביאים הראשונים תיקנו קריאת התורה בשני ובחמישי, ועזרא תיקן את מנין הקרואים והפסוקים בקריאות הללו. ולכך לא היתה הקריאה חשובה בעיניהם עד תקנת עזרא כיון שלא היה מנין קרואים ופסוקים ולא נכנסו בני הכפרים לשמוע הקריאה.

קריאת התורה בשבת במנחה

בגמרא בבא קמא (פב.) מבואר שעזרא תיקן להם לישראל עשר תקנות, ותקנה ראשונה היתה שיהיו קורין בתורה בשבת במנחה. וביארה הגמרא סיבת התקנה משום יושבי קרנות. ופירש רש״י (ד״ה משום יושבי) יושבי חנויות כל ימות החול עוסקין בסחורה ואין קורין בשני ובחמישי תקון בגינייהו קריאה יתירה[ז].

והמאירי (ב״ק שם ד״ה עשר) פירש, שבשבת אחר אכילה ושינה, הוא זמן ישיבת קרנות לפחותים ולהמון מצד שאין מלאכה בשבת, ולכך תיקן שבאותה שעה יתקבצו כולם וישמעו דבר תורה.

וברשב״א וריטב״א (מגילה ב. ד״ה אלא) כתבו דבר מחודש, שגם קריאת התורה בשבת במנחה היא תקנה קדומה מימות משה אלא שעזרא תיקן מנין הקרואים[ח].

האם זו היתה תקנת משה או נביאים

במה שמצינו בגמרא בבא קמא שעמדו נביאים שביניהם ותיקנו להם כתב המאירי (שם ד״ה השנית) שניתקן דבר זה בימות משה רבינו, שעמדו נביאים שביניהם ותיקנו להם שיהו קורין[ט]. וברשב״א ובריטב״א במגילה (ב. ד״ה אלא) מבואר שהגירסא שהיתה להם היא ׳נביאים הראשונים׳ תקנו להן[י].

והרמב״ם בהלכות תפילה (פי״ב ה״א) כתב ׳משה רבינו תיקן להם לישראל שיהו קורין בתורה ברבים בשבת ובשני ובחמישי בשחרית כדי שלא ישהו שלשה ימים בלא שמיעת תורה׳. וכן כתב בתוס׳ הרא״ש מגילה (ב. ד״ה מגילה).

ובעל כרחך אין כוונת הרמב״ם לתקנה המובאת במסכת סופרים וירושלמי, שהרי לדבריהם אין הטעם משום שלשה ימים בלא תורה, ובע״כ כוונתו לדברי הבבלי הנ״ל, ולמד שנביאים שביניהם היינו משה. וכן כתב הכסף משנה שם וז״ל: וכלפי מה שאמרו ׳עמדו נביאים ותקנו׳, כתב רבינו, משה רבינו ע״ה, שהוא היה הנביא הגדול, וכל נביאים שבדור בית דינו הוא, ועוד שלא עשו דבר אלא בהסכמתו וא״כ אליו ראוי ליחס הענין. וכן כתב רבינו מנוח שם לפי שמשה היה עיקר הנביאים שהיו לישראל במדבר.

אמנם בתורת חיים (ב״ק שם ד״ה שלא) ביאר ש׳עמדו נביאים שביניהם׳ היינו לאחר זמן, אחר פטירת משה, ראו הקלקול שהיה כבר על ידי שהלכו שלשה ימים בלא תורה ותיקנו תקנה זו. והוכיח כן, שהרי לא נגמרה התורה עד שעת פטירת משה, וספר תורה שחסר אפי׳ אות אחת אין קורין בו.

עוד הוכיח ממה שכתבו התוספות שם (ד״ה כדי), שתיקנו לקרות בשני וחמישי משום שמשה רבינו עלה בחמישי וירד בשני. ותמוה שהרי הפסוק ׳וילכו שלשת ימים במדבר׳ קודם מתן תורה נאמר, ועדיין לא עלה משה להר, ומבואר שהתקנה היתה אחר זמן.

יישוב הקושיות לדעת הרמב״ם

ועל הרמב״ם יקשה כקושיות התורת חיים, ובשלמא קושייתו הראשונה יש לבאר שמשה עצמו תיקן זאת לאחר זמן, אבל תמוה כיצד תיקן לקרוא בתורה כאשר עדיין לא היה ספר תורה.

ותירץ בכובע ישועה (ב״ק פב. ד״ה עמדו) על פי דברי הירושלמי (מגילה פ״ג ה״א) שאלון לרבי יונה ולרבי יוסה אם מותר לקרות בספר תורה חסר

ב. **וכן** הובא ברי״ף מגילה (כג:).

ג. **וכ״כ** בבית יוסף (סי׳ תפז ד״ה כתב הרוקח) שהקשה מדוע אין מזכיר את נוסח ישמח משה של שבת ביום טוב שחל בשבת, ואילו בברכת המזון מזכירים רצה והחליצנו עם יעלה ויבוא, ותירץ שבאתה בחרתנו של יום טוב כאילו מזכיר גם את שבת, שאין אומרין את ישמח משה אלא לפי שמתן תורה בשבת היה (עי׳ שבת פו:) והוא מדבר ממתן תורה. ואף ב׳אתה בחרתנו׳ מוזכר נתינת התורה, ועולה לו בשביל הזכרת שבת. וכעין זה מצינו שכתב הטור (או״ח סו״ס רפד) בטעם שאומרים בשבת מזמור כ״ט שבתהלים בשעה שמחזירים ספר תורה להיכל, שענינו במעמד הר סיני, משום שבשבת ניתנה תורה. וראה עוד באליה רבא (סי׳ קלד סק״ד) שדן בדבריו.

ד. **ומצינו** נפק״מ לדינא בין קריאת התורה בשבת לקריאה בשני וחמישי, שכתב הרמ״א (או״ח סי׳ קלה ס״ב) שאם בטלו שבת אחת קריאת הפרשה בציבור לשבת הבאה קורין אותה פרשה עם פרשה השייכת לאותה שבת ואילו בקריאה בשני וחמישי כתב האליה רבא (שם) שאין לה השלמה. ובעל כרחך שדין קריאת התורה בשבת חלוק בגדרו מחובת קריאת התורה בשני וחמישי.

ה. **ובמאירי** (מגילה ב. ד״ה וי״מ, כא: ד״ה המשנה השניה) הוסיף שלכך נקראת התקנה על שמו, או שנשכחה התקנה והוא חידש אותה.

ו. **הרשב״א** הריטב״א (מגילה ב. ד״ה אלא) התוס׳ הרא״ש (ד״ה מגילה) והמאירי (ד״ה וי״מ). וכן נראה מגירסת הרי״ף והרא״ש שתקנת עזרא היתה על מנין הקרואים שיהיה שלשה בשני וחמישי ושבת במנחה אבל לא את עצם הקריאה. וכעי״ז כתב המגן אברהם (הקדמה לסי׳ קלה) אלא שהוסיף שמנין הקרואים בשבת כבר תיקן משה. ותמה בזה הפרי מגדים (שם) שבגמ׳ מגילה (כג.) נראה שמשה לא תיקן מנין הקרואים.

ז. **ועי׳** בתוי״ט (מגילה פ״ג מ״ו ד״ה בשני) שביאר בזה מדוע תני במשנה קריאת התורה בשני וחמישי קודם מנחה דשבת, ולדברי רש״י מבואר כיון שעיקר התקנה בשני וחמישי ומשום יושבי קרנות שאין שומעים בשני וחמישי תיקנו קריאה במנחה דשבת.

אמנם דברי רש״י צ״ב כיון שלדברי הבבלי שהיתה תקנת נביאים בימי משה לקרוא בשני וחמישי שלא יעברו ג׳ ימים בלא תורה, א״כ יושבי קרנות שלא קיימו זאת מה יועיל להם שבת במנחה, סוף סוף יעברו עליהם ג׳ ימים בלא תורה.

ח. **ולכאורה** הוא צריך עיון כיון שסיבת התקנה שלא יעברו ג׳ ימים בלי תורה לא קיימת כיון שקראו בשבת בבוקר, וגם בדברי הגמרא לא נראה כן.

ט. **ובמגילה** (ב. ד״ה וי״מ) כתב שזו תקנה קדומה.

י. **ועי׳** סוטה (מח:) מי הם נביאים הראשונים.

ברבים, אמר להם אסור ולא שאסור מן הדין, אלא רק משום שיהיה נפשם עגומה עליהם, ויקנו ספר תורה אחר שהוא שלם[יא]. ואם כן מבואר שמן הדין יכול לקרוא אפילו בספר תורה חסר ורק יש טעם לאסור שלא תהיה נפשם עגומה, וכל זה שייך אחרי שניתנה התורה אבל קודם התורה שייך ודאי שתהיה מצוות קריאת התורה גם כאשר ספר התורה חסר.

זמן קריאתה ביום

מקור הדין

כתב הרמב"ם (תפילה פי"ב ה"א) משה רבינו תיקן שיהיו קוראין בתורה בשבת ובשני ובחמישי בשחרית. מבואר מלשון הרמב"ם שצריך שיקראו בתורה בשחרית. ומקורו של הרמב"ם הוא מהמבואר בגמרא (ב"ק פב.) שבשבת במנחה תיקנו שיקרא בשביל יושבי קרנות, וכמו שהובא ברמב"ם בהמשך ההלכה, משמע שיש תקנה של קריאת מנחה ויש תקנה של שחרית, ומפני זה כתב המשנ"ב (סי' קלה סק"א) שלכתחילה מצוה להקדים כדברי הרמב"ם, אמנם בדיעבד כתב שיכול לקרוא כל היום.

קודם עלות השחר

ויש לדון האם יכול לקרוא בלילה קודם עלות השחר. ושנינו במגילה (כ:) זה הכלל דבר שמצותו ביום כשר כל היום, והיינו דווקא ביום ולא קודם עלות השחר, והגמרא (כא.) דנה מה בא המשנה לרבות ב'זה הכלל', ולא אמרו שבאו לרבות את קריאת התורה, ומזה הוכיח המהרש"ם (שו"ת, ח"א סי' קנח) שזמן קריאת התורה הוא גם בלילה וכשר לקרוא אפילו קודם עלות השחר, משום שאינו נחשב כדבר שמצוותו ביום, לפי שמצוותו גם בלילה.

והביא שם שיש מי שרצה לומר בטעם הדבר, משום שעיקר דין של קריאת התורה הוא כדי שלא ילכו שלשה ימים בלא תורה, ובזה אין הבדל בין אם קורא ביום או בלילה[יב].

אמנם בשאר הפוסקים לא הוזכר שזמנה הוא גם בלילה, ונראה שסוברים שדינה הוא רק ביום, וצריך ביאור מה יענו על הוכחת המהרש"ם שהקריאה כשירה אף בלילה.

האם קריאת התורה היא חלק ממצות תפילה או כתלמוד תורה

הנה הב"ח (סי' תרפה) כתב שחיוב קריאת התורה בשבתות וימים טובים הוא חלק ממצות תלמוד תורה, ולפי"ז היא נחשבת כקיום מצוה דאוריתא.

ובפרי חדש (סי' קלט סק"ח) ופרי מגדים (פתיחה לסי' קלה) כתבו לחלוק על זה שהוא חיוב מדרבנן. מהטעמים שתיקנו חכמים, ואין בזה חובת מצוה מדאורייתא.

והפרי מגדים הקשה מדוע לא מנה הסמ"ג בין חיובי מצוות דרבנן גם מצות קריאת התורה[יג].

והמפרשים ביארו בזה שיש לומר שגדר המצוה של קריאת התורה הוא כחלק ממצות תפילה, שהרי חז"ל תיקנו למצות קריאת התורה על סדר התפילה, וכמו שכתב הרמב"ם שזמנה בשחרית, ויש קריאת התורה שזמנה במנחה, והיינו לא רק שקבעו לה זמן כזמן שחרית או זמן מנחה, אלא שיש לקיימה יחד עם תפילת שחרית או עם תפילת מנחה, ולכן לא מנו אותה למצוה נפרדת.

ולפי זה מבואר שכל דינה הוא רק ביום, וטעם הדבר שחובתה הוא דין אחד עם שחרית, וזמן שחרית הוא רק ביום, ואף שיכול להמשיך ולקרוא בתורה כל היום היינו משום שגם שחרית יכול להשלים אחר כך בזמן מנחה, אבל בלילה שאחר כך כבר לא יכול להשלים[יד].

השלמה לקריאת התורה

בעטרת זקנים (סי' קלה ס"א) כתב, שאם בטלו ביום ב' הקריאה בספר תורה על ידי שוגג או אונס יכול לקרוא הקריאה של יום ב' ביום ג' כדי שלא יבטל תקנת עזרא ושלא ילכו ג' ימים בלא תורה, אבל אם בטלו ביום ה' וכבר עברו על הדין שלא ללכת ג' ימים בלא תורה בזה כבר לא יכולים לתקן, שכיון ש'עבר זמנו בטל קרבנו' (כו.), וגם בביטלו ביום ב' הוא רק כשביטלו בשוגג אבל אם ביטלו במזיד לא, שהדבר דומה לתשלומין, וכמו שבתשלומין בתפילה מצינו (שם) שאם ביטל התפילה במזיד אינו יכול להשלים, כך גם בקריאת התורה כיון שהפסידו במזיד אינו יכול להשלים.

ובמסקנת דבריו כתב לצדד בזה שדווקא בתפילה כיון שעבר היום בטל קרבנו, ואין תועלת בתפילתו, אבל בקריאת התורה לא שייך זאת, שהרי זה כמי שאכל שום ועדיין ריחו נודף, שצריך לתקן המעוות שהולך בלא תורה, ואי אתה יכול לבטל כיון שעבר היום.

ובאליה רבה (סי' קלה ס"ב) כתב שמשמע בפוסקים שאינו יכול להשלים בכל ענין, שהרי דנו רק על הקריאה בשבת אם יכול להשלים לשבת הבאה, משמע שלענין שני וחמישי אינו יכול להשלים.

ביאור הנידון בתשלומין על קריאת שני וחמישי

ובביאור המחלוקת כתבו המפרשים שיש לחקור אם הדין של לא ילכו שלשת ימים בלא תורה, זהו יסוד הדין המחייב בפועל, שהתועלת מהקריאה היא למנוע שלא יעברו ג' ימים בלא תורה, או שזהו רק טעם למה תיקנו, אבל גדר הדין שתיקנו הוא שיום שני וחמישי טעונים קריאת התורה, ואין חיוב אלא על אותו יום, וכיון שעבר זמן שני וחמישי לא שייך שיקראו ביום שלישי.

ואכן ממה שצידד העטרת זקנים במסקנת דבריו שאף לאחר שעבר יומו חייב להשלים את הקריאה, משמע שסובר שיכול באופן זה לקיים תשלומין לחובתו, ואף שהיום המחויב כבר עבר, ומבואר מזה שאחרי שחז"ל תיקנו קריאת התורה הוא חיוב של קריאת התורה, מחמת שעברו ג' ימים, ואין תנאי לחיוב זה שהוא רק במי שמועיל לו שלא לעבור ג' ימים בלא תורה, אלא החיוב של קריאת התורה הוא בכל האופנים. אכן אם נאמר שהיסוד המחייב לקריאת התורה, הוא רק באותם ימים שיש תועלת מכך שלא יעברו ג' ימים בלא תורה, נמצא שכאשר הפסיד ועברו ג' ימים אין לו תועלת זו, לא תיקנו בו את הקריאה.

ויש נפק"מ בזה גם לנידון אם זמן קריאה ביום או בלילה, שאם נאמר שגדר החיוב הוא שלא ילכו שלשה ימים בלא תורה, אם כן אין זמנה קבוע, אבל אם הוא כבר בגדר חיוב קריאת התורה, וממילא יש לה דינים וזמנים, הלכך אף שעי"ז שקראו בתורה בלילה נתקיים שלא עברו שלשה ימים בלא תורה, אולם לא נתקיים הדין של חיוב קריאת התורה שהיא רק ביום.

ב. האיסור לצאת בשעת קריאת התורה

האיסור לצאת כאשר ספר תורה פתוח

מצינו בגמרא (ח.) שאמר רב הונא בר יהודה בשם רבי מנחם בשם רבי אמי, שאסור להניח ספר תורה כשהוא פתוח ולצאת, ולמדים זאת מהכתוב 'ועוזבי ה' יכלו' (ישעיה א כח) וביאר התשב"ץ (שו"ת, ח"ג סי' צח) שבתרגום יונתן תירגם 'ודשבק אורייתא דה' ישתצון'.

ומכל מקום יש היתר לצאת בין גברא לגברא, כפי שהובא בגמרא שרב אבהו נהג כך. ונסתפק רב פפא האם מותר לצאת בין פסוק לפסוק, וביאר רבינו יונה (ח. ד"ה בין) שבזמן הגמרא שהיה מתורגמן שמתרגם המקרא, יש

יא. ותמה השיירי קרבן (על הירושלמי שם, כד. ד"ה לא) שאם כן מדוע כתב המגן אברהם (סי' קמג סק"ד) שאם אין להם ספר תורה יקחו חומשים ויקראו ברבים בלא ברכה כדי שלא תשתכח תורת קריאה. וקשה שהרי בירושלמי שהובא כאן, כתוב שצריך שלא יקראו בספר פסול, כדי שיהיה נפשם עגומה עליהם. אכן יש ליישב שכיון שאינו קורא בברכה, עדיין נפשו עגומה.

יב. ראה שם בשאלת השואל שרצה לומר שמטעם זה יש להכשיר אף קריאה בלילה, אמנם המהרש"ם כתב שיש לדחות טעם זה, שכיון שעיקר זמנה של תורה הוא ביום דהרי האר"י (הובא בבאה"ט סי' רלח) כתב שאין קוראין מקרא בלילה, וכמש"כ בפרקי דר"א (פמ"ו) וברא"ש (ר"ה פ"ד סי' יד), דמשה רבינו היה לומד מקרא ביום, ומשנה בלילה, וכן הוא בתנחומא (תשא יט), אבל מכח הראיה מהגמרא במגילה (כא.) הוכיח שזמן קריאת התורה הוא גם בלילה ולא רק ביום.

יג. עוד הקשה שם הפרי מגדים כיון שיש מצוה אם מדברי תורה או מתקנת נביאים, למה לא תיקנו שיברכו בקריאת התורה אשקב"ו לקרות בתורה, ותירץ שהברכה שמברך בשחרית לעסוק בתורה פוטרת היא את חיוב הברכה הזו, ואע"ג שיש הפסק גדול לא נחשב הפסק כיון שצריך לעסוק כל רגע בתורה, ואם קראוהו לס"ת קודם שיברך לעסוק בתורה צריך לברך בעוד שהולך ואחר כך מברך בקול רם אשר בחר בנו, אבל אין הכי נמי שמצד הדין צריך הוא לברך את הברכת התורה של אקב"ו. ומבואר בדבריו, שיסוד הדין של קריאת התורה הוא חיוב של תלמוד תורה ונחשב ממש חלק אחד ממנו, ומשום זה הברכה פוטרתו, ואע"ג שחז"ל כאן חייבו בדרך מסוימת שיקרא מתוך הכתב ובזמנים מסוימים ובציבור, מ"מ המצוה היא אחת ממש עם תלמוד תורה.

ובזה גם מיושב מה שהסמ"ג לא הביא בעשין דרבנן את מצות קריאת התורה, כיון שהיא בעצם מצות תלמוד תורה ואינה מצוה אחרת ממנה רק שחז"ל קבעו סדר התלמוד תורה אבל המצוה היא אחת ממש. ויש לציין שהמהרש"ם (שו"ת ח"א סי' א) כתב שאין להפסיק בקריאת התורה בין שחרית לאמירת הלל, משום ששחרית והלל הן כמצוה אחת, ומעכבות זו את זו, ואילו קריאת התורה היא ענין אחר לחוד, שאינו שייך לתפילה עצמה. ומבואר שסבר שאין זה שייך לסדר התפילה, אלא גדר המצוה בזה משום תלמוד תורה.

יד. אמנם עדיין יש מקום לראיית המהרש"ם ממה שלא שנינו שם שקריאת התורה ביום, שהרי

הפסקה בין פסוק לפסוק ויש מקום לומר שיכול לצאת אז שלא בשעת הקריאה ממש[טו].

והגמרא נשארת בספק על יציאה בין פסוק לפסוק, ופסקו רבינו יונה (ד"ה בין) והטור (או"ח סי' קמו) שספיקו לחומרא, וכן בבה"ג כתב שהוא מדאורייתא ולכן הולכין בזה להחמיר. והקשה הדברי חמודות (על הרא"ש פ"א סי' ז אות לא) מדוע אינו נחשב כספק דרבנן, שהרי עיקר קריאת התורה היא מדרבנן וכל האיסורים שבזה אינם אלא מדרבנן. ותירץ, שתקנת נביאים היא כהלכה הנלמדת מדברי קבלה ויש להחמיר בו מספק כמו בדאורייתא, וכיון שקריאת התורה היא תקנת הנביאים דינה חמור כמו דאורייתא.

האם אסור להחזיר פניו ולעסוק בדבר אחר

הובא בגמרא שרב ששת החזיר פניו מספר התורה [כמי שאינו יושב כדי לשמוע] וגרס במשנתו. ואמר 'אנן בדידן ואינהו בדידהו'. ואופן ההיתר בזה הוא מחמת שעסק במשנתו, אולם נחלקו הראשונים אם זה בצירוף מה שהחזיר פניו, או שאין זה בדווקא, אלא להשמיענו חידוש, שאף שמכלל האיסור שלא לצאת אסור אף להחזיר פניו כמי שאינו מקשיב, וכל מה שהותר לו היינו משום שעסק במשנתו. התוספות (ד"ה רב) והרא"ש (פ"א סי' ז) כתבו שהוא לרבותא, ואין זה מעכב את ההיתר לרב ששת, ואף אם לא היה מחזיר פניו הותר לו לגרוס במשנתו, אלא החידוש הוא, שאסור להחזיר פניו אם אינו לומד שם באופן המותר, שאף המחזיר פניו נידון כמי שמניח ספר תורה ויוצא. ולכך נקטה הגמרא שעשה באופן זה, כדי להשמיענו שגם כדי להתיר להחזיר פניו, צריך את ההיתר של רב ששת שגרס במשנתו.

אולם רבינו יונה (ת. ד"ה רב ששת) ביאר שרב ששת עשה זאת בדווקא, ולולא זאת היה אסור לו להניח את הקריאה, ורק משום שהחזיר פניו קודם שהתחילו לקרוא נחשב כמי שאינו יושב שם ואינו מחויב לשמוע. וכן כתב הצל"ח (ד"ה זה) על פי דברי התוספות בסוטה (לט. ד"ה כיון – באופן הא') שאסור ללמוד בשעת הקריאה, משום האיסור לספר באמצע הקריאה כפי שיובא להלן, ודווקא מחמת שהחזיר פניו נפטר מחובת השמיעה, כמי שאינו יושב שם[טז].

והב"ח (או"ח סי' קמו ס"א) פירש כך גם לדעת רש"י (הובא בטור שם) שהתיר דווקא לימוד בלחש, שלפי"ז נקטו שהחזיר פניו בדווקא, משום שכך אינו מבלבל את האחרים המקשיבים לקריאה, אולם אם אינו מחזיר פניו יש חשש שמפריע ומעכב את קול הקריאה, אף שגורס בלחש[יז].

כיצד הותר בין גברא לגברא

נתבאר לעיל שיש היתר לצאת בין גברא לגברא, ויש לדון כיצד הותר לצאת בין קורא לקורא, והלא עדיין לא נסתיימה הקריאה, ואם יצא נמצא שמבטל את שאר הקריאה שעדיין לא שמע. ומצינו בזה כמה שיטות.

המהר"י אבוהב (סי' קמו ד"ה גרסינן) כתב שלא הותר אלא אם כן יחזור קודם שיתחיל לקרוא הקורא שלאחריו, ומבואר שאכן אין שום היתר לצאת לגמרי אם אינו חוזר להשלים הקריאה.

ומה שהובא בגמרא שרב אבהו יצא בין גברא לגברא, ביארו מהר"י אבוהב וכנסת הגדולה (סי' קמו הגה"ט דצ"ח שיטה ל), שהיה לו עסק המלכות ולכך יצא משום שזהו צורך גדול. ומשמע מדברי מהרי"א שאף באופן זה צריך לחזור ולשמוע המשך הקריאה.

ואף המגן אברהם (סק"א) כתב שלא הותר לצאת אלא לצורך גדול, וכתב האליה רבא (סק"ב) שמקור דבריו בספר האגודה (פ"א סי' טז) שכתב שרב אבהו יצא לצורך גדול. והתשב"ץ (שו"ת, ח"ג סי' צח) כתב שלא הותר לעשות זאת אלא באקראי בעלמא, אבל העושה כן תדיר נקרא פורק עול תורה. והמגן אברהם לא הזכיר שצריך לחזור לשם קודם שימשיך הקורא שלאחריו, ויש מקום לומר שכוונתו להתיר אף שיפסיד המשך הקריאה, משום שפטרוהו מחובת הקריאה, כאשר יש שם עשרה שומעים מלבדו כפי שכתב הבה"ג (הו"ד בתוספות ת. ד"ה רב) בצירוף הצורך גדול[יח].

ה'ערך השולחן' (סי' קמו סק"ב) הוכיח מדברי הראשונים שהותר לצאת בין קורא לקורא אף בלא צורך גדול, ששנינו (יומא סח:) שכהן גדול היה קורא במקדש ביום הכיפורים בפרשת אחרי מות ו'אך בעשור' בפרשת אמור, ואדם שהיה רוצה לראות בשריפת פר ושעיר הפנימיים, שהיו שורפים אותם מחוץ להר הבית, לא היה יכול להספיק לשמוע הקריאה, מפני ששני המעשים נעשו בשעה אחת במקומות מרוחקים זה מזה. והגמרא (ע.) ביארה שהמשנה באה לחדש שאף אם עומד בשעת התחלת הקריאה בתורה, ורצונו ללכת משם כדי לראות את השריפה, כיון שיש מצוה בכך, מותר לו ללכת לשם. והקשו התוס' ישנים (ד"ה ולא) והריטב"א (ד"ה לא) כיצד הותר לו לצאת בשעת הקריאה, והרי מצינו בסוגיין שאסור להניח ספר תורה משנפתח לקרוא בו. ותירצו, שרשאי לצאת משם בשעה שפסק לקרוא באחרי מות וגולל את הספר ל'אך בעשור' שבפרשת אמור, שבאותה שעה נחשב כבין גברא לגברא]אף שהקורא הוא הכהן והוא גברא אחד ולפיכך אין איסור בכך. והנה באופן זה אין שום צורך גדול בכך שיצא משם, ומכל מקום הותר לו. ועולה מכך שנחלקו האגודה והראשונים האם דווקא בצורך גדול או שבכל אופן מותר.

בין סיום הקריאה לברכה שלאחריה

ונחלקו האחרונים האם סיום הקריאה שבין קורא לקורא נחשב כבר בשעה שסיים הקריאה, אף שעדיין לא בירך את ברכת התורה שלאחריה, או שצריך להמתין עד שיברך לאחריה. הפרי חדש (סי' קמו סק"א) כתב שאין צריך להמתין עד שיברך, אלא די בכך שהפסיק לקרוא וגללו את הספר. אך במטה יהודה (סק"ב) חולק ואוסר לצאת עד שיסיים את הברכה שלאחריה, משום שאף הברכה שייכת לקריאה.

האם נאסר דווקא למי שעדיין חייב בקריאת התורה

והנה יש להסתפק האם יסוד האיסור להניח ספר תורה ולצאת, יסודו משום חובת הקריאה, שכל מי שחייב לקרוא ולשמוע אסור לו לצאת על מנת שלא יבטל את השמיעה, או שמא יסוד האיסור הוא משום בזיון התורה בכך שעוזבה ויוצא, ונפקא מינה שאף מי שכבר שמע קריאת התורה, או שאינו מחויב בה, מכל מקום כיון שנמצא במקום שנפתח ספר תורה אסור להניחו ולצאת.

השיטות שהוא משום ביטול חובת הקריאה

והנה יש להוכיח מהדברי חמודות (על הרא"ש פ"א סי' ז אות לא) שהוא משום חובת הקריאה, שהרי דן בכך שלכאורה האיסור לצאת אינו דאורייתא אלא דרבנן, לפי שחובת קריאת התורה אינה חיוב דאורייתא אלא תקנת נביאים, ואם נאמר שהוא איסור של בזיון התורה, אין זה שייך לגדר החיוב של קריאת התורה, ואף שהקריאה היא תקנת נביאים, מכל מקום האיסור הוא דין נפרד, אלא ודאי מוכח שסבר שכל האיסור הוא רק מצד ביטול חובת הקריאה, ולכן חומר האיסור בכך הוא כפי חומר החיוב של קריאת התורה.

וכן מוכח מדברי המהר"י אבוהב דלעיל, שבאופני ההיתר כתב שלא יבטל את הקריאה, הן באופן שיוצא בין קורא לקורא, שיספיק לחזור לפני שממשיכים הקריאה, הן באופן של רב ששת שגרס במשנתו, שלולא שהיו שם עשרה שומעים מלבדו היה מחויב בקריאת התורה ואינו יכול להפטר ממנה, ומוכח שכל ההיתר הוא משום שנפטר מחובת הקריאה[יט].

עוד יש להוכיח ממה שנסתפק המהרי"ל דיסקין (שו"ת, ח"ג קונטרס אחרון סי' ה אות טו) האם מותר לצאת בקריאת התורה כאשר אינו מחויב בה, כגון בקריאת 'ויחל' לעשרה המתענים, והוא אינו מתענה עמהם, וצידד שם שמסברא יש להתיר משום שאם אינו מחויב בקריאה זו ופטור מלשמוע, אין איסור לצאת משם[כ]. ומוכח שאין זה משום בזיון התורה, אלא משום חובת הקריאה.

לא שנינו שם את תפילת שחרית אלא רק את מוספין, והרי קריאת התורה אינה שייכת למוספין אלא לסדר תפילת השחר, שכך נתקנה להיות עם שחרית, ובמשנה שם לא הוזכר אלא תפילת המוספין [ומכך דקדק שאין בה דין שמצוותה ביום]. אמנם יש לדחות את הראיה, שיש לומר שכיון שהדין של קריאת התורה הוא כחלק מתפילת שחרית בזמן שחרית, אף שבדיעבד יכול לקרותה כל היום לא נחשב שזמנה כל היום כיון שמבטל בכך חלק ממצות הקריאה שזמנה בשחרית, והמשנה לא מנתה אלא רק דברים שמצוותם כל היום.

טו. וכך ביארו הפוסקים, וכתב הגר"א (או"ח סי' קמו אות א) שהשלחן ערוך השמיט הלכה זו, כיון שבזמן הזה אין מתרגמים ואין מפסיקים הקריאה בין פסוק לפסוק, וממילא אין נפקא מינה בנידון זה. אכן המגן אברהם (שם סק"א) הביא נידון זה לגבי אמירת אקדמות בשבועות שהיו נוהגים לאמרם אחר פסוק ראשון של קריאת הכהן, אולם הט"ז (סי' תצד סק"א) ואליה רבא (סי' קמו ס"א) העלו שצריך לומר האקדמות קודם שבירך הכהן על פסוק ראשון, וכיון שגוללים הספר ומכסים אותו במעיל, נחשב כמו הפסקה שבין גברא לגברא, שהספר סגור, ומותר לצאת.

טז. ומכל מקום נקט הצל"ח כדברי התוספות והרא"ש שיש איסור בהחזרת פניו, אם לא באופן שהותר לרב ששת.

יז. ולפי דבריו טעם מה שהחזיר פניו הוא משום האיסור לספר בשעת הקריאה כדלהלן, ולא משום שיש איסור להחזיר פניו.

יח. אמנם יש לומר שכוונתו כהפרי מגדים שיובא להלן, שכל הנידון במקום שכבר שמע קריאת התורה, ובאופן זה הותר לו לצאת משום צורך גדול, והחידוש הוא שאין בכך בזיון לספר תורה, כיון שאינו שעת הקריאה ממש, ובצירוף הצורך גדול.

יט. ויש לדון במה שכתבו האגודה והמגן אברהם (הובאו לעיל) שלא הותר לצאת אלא לצורך גדול, שלכאורה משמע שהוצרכו לכך מפני שיפסיד את המשך הקריאה, ולכך אי אפשר לפוטרו אלא לצורך גדול. ומוכח שהנידון הוא משום חובת הקריאה. אכן יש לדחות שאף אם האיסור משום בזיון התורה, יש מקום לצרף את מה שיוצא לצורך גדול עם זאת שאינו שעת הקריאה ממש אלא בשעה שהפסיקו בין קורא לקורא, ולכן אינו בזיון ומותר.

כ. והקשה על כך מדברי התוס' ישנים והריטב"א ביומא (הובאו לעיל) שאסור לצאת בקריאת התורה של כהן גדול ביום הכיפורים, אף שאין זו קריאה של הציבור אלא חובת הכהן גדול לבדו [כמבואר בגמרא (שם סח:) שהוא נלמד ממילואים שהכהן צריך לקרוא הפרשה בתורה עם עשיית סדר העבודה] ואין לשומע חיוב להשתתף בקריאה זו ומכל מקום אסור לו לצאת. וכתב שיש לחלק שבקריאת כהן גדול ביום הכיפורים יש חיוב על הכהן לכנס שם עשרה אנשים לשמיעת הקריאה, ולכן הם שייכים לחובת הקריאה, אולם מי שאינו מתענה בתענית, אי אפשר

שיטת הפרי מגדים שאסור בכל האופנים

אמנם מאידך מצינו שיש הסוברים שאין זה משום חובת הקריאה, אלא משום בזיון התורה. שהפרי מגדים (ס״ קמו א״א סק״ב) כתב, שהאיסור בכל האופנים, ואף במי שכבר שמע קריאת התורה, או שיוכל לשמוע אף אחר שיצא משם. והוסיף, שאף אדם שנכנס לבית הכנסת באמצע הקריאה כדי לחפש אחר, אינו רשאי לצאת באמצע הקריאה.

והוכיח הפרי מגדים בספרו ראש יוסף (ח. ד״ה המניח) שהאיסור אף במי שכבר שמע את הקריאה, שהרמב״ם (תפילה פי״ב ה״ט) כלל את האיסור לצאת בין ההלכות של איסור הדיבור באמצע הקריאה, וזה לשונו 'כיון שהתחיל הקורא לקרות בתורה אסור לספר אפילו בדבר הלכה אלא הכל שומעין ושותקין ומשימין לבם למה שהוא קורא, שנאמר (נחמיה ח ג) 'ואזני כל העם אל ספר התורה'. ואסור לצאת מן הכנסת בשעה שהקורא קורא, ומותר לצאת בין איש לאיש, ומי שהוא עוסק בתורה תמיד ותורתו אומנותו מותר לו לעסוק בתלמוד תורה בשעה שהקורא קורא בתורה', הרי שבתחילה כתב שאסור לספר כיון שהתחיל לקרות, ואחר כך כתב שאסור לצאת בשעה שקורא, ולאחר מכן הביא את ההיתר של רב ששת לגרוס במשנתו, שהותר לו אף לדבר בשעת הקריאה, ולכאורה תמוה מדוע עירב את שני האיסורים יחד.

עוד יש להקשות מה החידוש בכך שאסור לצאת בשעת הקריאה, הלא אם אסור לדבר בשעת הקריאה משום שמתבטל משמיעת הקריאה, ואף אם גורס בלחש ושומע גם את קול הקריאה מכל מקום אסור, כל שכן שאסור לצאת ולבטל לגמרי את שמיעת הקריאה[כא]. והיה לו להקדים תחילה את האיסור לצאת, ולאחר מכן להוסיף את האיסור לדבר בשעת הקריאה[כפי שאכן הביאו הטושו״ע (ס״ קמו סעיפים א-ב)[כב].

אלא ודאי מוכח מכך שהרמב״ם מפרש שכל הסוגיא של האיסור לצאת עוסקת אף במי שכבר שמע קריאת התורה בציבור, ובאדם כזה יש אופנים שהותר לו ללמוד בחשאי, [כאשר נתקיימו בו כל תנאי ההיתר שיבוארו להלן] אולם אף בזה נתחדשה ההלכה שאסור להניח ספר תורה ולצאת, וזהו החידוש בהלכה זו שאף מי שכבר קיים חובת הקריאה, אסור לו לצאת[כג].

והוסיף לפי״ז שאף אופני ההיתר דלעיל לא נאמרו אלא במי שאינו מבטל את חובת הקריאה, וכל ההיתר לצאת בין גברא לגברא היינו במי שכבר שמע קריאת התורה, או שדעתו לבוא מיד ולא יפסיד את המשך הקריאה, אולם אם יפסיד את הקריאה אסור לו לצאת. וכן מוכח מדברי הבה״ג (הו״ד בתוס׳ ד״ה רב ששת) שלא הותר לגרוס במשנתו אלא כאשר יש שם עשרה חוץ ממנו, ולא תתבטל הקריאה על ידי כך שאינו שומע, וכתב הדרישה (ס״ קמו אות א) שאף היציאה בין גברא לגברא לא הותרה אלא כאשר יש שם עשרה, כדי שלא תתבטל הקריאה מהם[כד].

מוכח שגדר האיסור משום בזיון בעזיבת התורה

והנה לשיטת הפרי מגדים מוכח שהאיסור לצאת אינו משום חובת הקריאה, אלא הוא משום שנחשב כבזיון לתורה, ונחלק בזה עם מהר״י אבוהב ושאר הפוסקים שמשמע מדבריהם שכל האיסור הוא משום חובת הקריאה, שאסור לבטלה, ואין אומרים שנפטר ממנה על ידי היציאה.

וכן משמע מלשון התשב״ץ (ח״ג ס״ צח) שהעושה כן תדיר נקרא פורק עול תורה, אף שיוצא בין גברא לגברא, ומוכח שהאיסור בזה הוא משום 'עוזבי ה״, ולא משום ביטול מצוה.

ובכנסת הגדולה (ס״ קמו הגה״ט דצ״ח שיטה ל) הביא בשם סדר היום, שלא הותר לצאת בין גברא לגברא אלא במקום דוחק גדול ומקום אונס, ובעל נפש לא יעשה כן אלא יעמיד עצמו ויעמוד בבית הכנסת מראש ועד סוף ולא יצא ויכנס, שאין זה כבוד התורה. ומוכח שאין האיסור משום חובת הקריאה אלא משום בזיון כבוד התורה, ואף שיוצא ונכנס שנית, יש בכך בזיון.

והמטה יהודה (סק״א) כתב לדחות את הדברי חמודות (הובא לעיל) שכתב שבספק האם אסור לצאת נחשב כספק בתקנת נביאים של קריאת התורה, וביאר שאין זה נידון של עיקר תקנת הקריאה, אלא הוא נידון וענין של התורה ממש, ולכן נחשב כענין חמור יותר משאר איסור דרבנן, ומשמע מדבריו שהוא משום כבוד התורה, ולא משום חובת הקריאה.

האם האיסור בגלל שהספר פתוח או מחמת הקריאה

והנה נחלקו הראשונים מאימתי חל האיסור לצאת, האם תיכף משנפתח הספר או רק משהתחיל לקרוא. שהרמב״ם (תפילה פי״ב ה״ט) כתב שאסור לצאת בשעה שהקורא קורא, ומשמע דווקא לאחר שהתחילו לקרוא, אולם הטור (ס״ קמו) כתב 'המניח ספר תורה כשהוא פתוח ויוצא', וכן לשון שאר ראשונים[כה].

ושורש המחלוקת הוא בהבנת טעם ההיתר לצאת בין גברא לגברא, שהרמב״ם סבר שההיתר הוא מפני שפסקו מלקרוא, ואינה שעת הקריאה[כו], והטור ושאר ראשונים סברו שההיתר הוא מפני שבין קורא לקורא גוללים את הספר והוא סגור, ולכן מותר לצאת. וכן כתבו הלבוש (ס״א) והפרישה (אות ג) שטעם ההיתר הוא משום שגללו את הספר באותה שעה.

ובגנזי חיים (רייזנר, סק״א) כתב שיש לומר שזהו גופא הספק בגמרא לגבי היציאה בין פסוק לפסוק, שהרי רבינו יונה (ח. ד״ה בין) ביאר שהיו פוסקים מלקרוא ובאותה שעה המתרגם אומר את התרגום, נמצא שהספר פתוח[כז] אולם אין קוראים בו, ולכך נסתפקה הגמרא מהו יסוד האיסור, שאם האיסור מחמת שהספר פתוח, אסור לצאת בשעה שמתרגם, ואם האיסור מחמת הקריאה, מותר לצאת בין פסוק לפסוק, לפי שאינה שעת קריאה.

חקירה האם הבזיון כלפי הספר או כלפי הקריאה

וצריך ביאור בשורש מחלוקת הראשונים בזה. והמפרשים ביארו בזה שיש לדון להנתבאר שהאיסור הוא משום בזיון התורה, מהו גדר הבזיון, האם הוא כלפי ספר התורה, שמניחו פתוח ויוצא, או שהבזיון הוא כלפי התורה עצמה, שמניח את הקריאה והלימוד בה ויוצא. ויש לומר שבזה נחלקו הראשונים, שהרמב״ם סבר שהבזיון הוא כלפי הקריאה, ונחשב 'עוזבי ה״ על שם גוף התורה, ולכן רק משהתחיל לקרוא אסור לצאת, ושאר ראשונים סברו שהבזיון הוא כלפי הספר, ולכן כל עוד שהוא פתוח אסור להניחו ולצאת.

ונפקא מינה בנידון זה לענין מחלוקת האחרונים מה דין היציאה בין הקריאה לברכה שלאחריה, שהנידון תלוי בזה, שאם הבזיון הוא כלפי הקריאה, יש לומר שאף הברכה נחשבת כחלק מן הקריאה וכאילו עדיין עוסק בה, אך אם ההיתר בין גברא לגברא משום שהספר סגור, יש לומר שכיון שכבר גללו וסגרו את הספר קודם הברכה, ולכך מותר לצאת.

באופנים שיצא וביטל את הקריאה כיצד ישלים

העמק ברכה (קריאת התורה אות ג עמ׳ מז) נסתפק אם אירע שהוכרח לצאת קודם ששמע את כל הקריאה, כיצד ישלים את מה שלא שמע. ודן מתחילה שכיון שעיקר תקנת הקריאה היא לקרוא כ״א פסוקים[כח] בשבעה

לצרפו כלל למנין השומעים, וצרך דווקא עשרה מתענים. וכתב שמכל מקום יש מצוה להשתתף ולעמוד שם בשעת הקריאה, משום ברוב עם הדרת מלך, ורק לצורך מצוה אחרת מותר לצאת משם.

כא. והוסיף, שאמנם לגבי היוצא בין גברא לגברא יש לומר שיחזור מיד כשימשיכו את הקריאה, אולם באמצע הקריאה מה שייך להתיר לו לבטל את הקריאה.

כב. והוסיף, שעל דברי הגמרא לא קשה כל כך, שיש לומר שהחידוש הוא בכך שעונשו חמור יותר, ואף שהיה איסור בדבר גם לולא היציאה מן המקום. אולם על הרמב״ם שלא ציין את חומרת עונשו, אלא רק את גוף ההלכה שאסור לצאת, יקשה מה החידוש בכך.

כג. באופן נוסף יש להביא ראיה לאסור בכך, שכך מוכח מתוך אופני ההיתר דלעיל, שאם יוצא בין גברא לגברא, או שגורס במשנתו, מותר. שאף בזה יש לדון האם הותר זאת אף במי שעדיין לא קיים חובת קריאת התורה, ונפטר על ידי זה שיוצא משם, או שמא אין להתיר זאת אלא במי שכבר אינו מחויב בשמיעת קריאת התורה. והנה התוספות (ח. ד״ה רב) כתבו בשם בה״ג, שכל ההיתר לרב ששת לגרוס במשנתו היינו כשהניח שם עשרה אנשים מלבדו, הראויים לשמוע את הקריאה, ובכך לא מתבטלת הקריאה [ובביאור טעם ההיתר ראה בהערה להלן בסמוך] ויקשה לכאורה אם כן מדוע לא התירו בגמרא לכל מי שירצה לצאת, ולא רק לרב ששת שגרס במשנתו, אלא כל שיש עשרה בבית הכנסת יהא מותר לצאת אף באמצע הקריאה ממש, ובגמרא מוכח שלא הותר אלא בין גברא לגברא, ולרב ששת שגרס במשנתו ולא יצא מאותו מקום, אלא ודאי מוכח מכך שאף שאין על האדם חובת שמיעה או שכבר קיים את הקריאה, מכל מקום אסור להניחו ולצאת.

כד. ויסוד ההיתר בזה יתבאר להלן בב׳ אופנים, א. שאין חובה על כל יחיד ויחיד לשמוע, אלא זו חובת הציבור ומתקיימת בכך שיש עשרה שומעים. ב. שמדובר באופן שכבר שמע, אלא שחוזרים וקוראים עבור אחרים, ודבר שבקדושה צריך עשרה, ובקריאה לא די בכך שעומדים שם אלא צריך שישמעו כפי שכתוב בפסוק 'אזני כל העם אל הספר' ולפיכך אם יש שם עשרה חוץ ממנו אינו חייב לשמוע, כיון שהוא כבר שמע הקריאה לפני כן. והפרי מגדים נקט שכשם שאסור לבטל את הקריאה משאר השומעים, כך אסור לבטל את חובת עצמו, ומפני שסבר שיש חובה על כל יחיד ויחיד, וראה להלן שיש הסוברים שהחיוב הוא על הציבור, ואין חיוב על כל יחיד ויחיד.

כה. ראבי״ה (פ״א ס״ כא). האגודה (ס״ טז) כתב המניח ספר תורה כשהוא 'ערום', ומשמע שהסירו מעילו ופתחוהו. וכן לשון השלחן ערוך 'כשהוא פתוח'.

כו. יש לדון בדברי תוס׳ ישנים והריטב״א ביומא (הובאו לעיל) שהותר לצאת כשגוללים את הספר ממקום אחד כדי לקרוא בו במקום אחר, האם נחשב כאילו שהספר סגור [שאינו פתוח לצורך קריאה] או שנחשב כספר פתוח אלא שאין עוסקים בקריאה, ודעתם בזה כהרמב״ם שאין איסור אלא בשעת קריאה ממש.

כז. כפי שכתב הב״ח (או״ח ס״ רמו).

כח. כמבואר במגילה (כג:) שכך הוא שיעור קריאה, ואכן כך הגמרא מביאה (שם כט.) שהיו מסיימים את התורה רק בשלוש שנים.

קרואים, הרי שאם הספיק לשמוע כ״א פסוקים, יצא ידי חובה, ואף שיש מנהג להשלים את כל הפרשה, אין זה חובה גמורה מעיקר דין הגמרא, ונפטר מחובתו בכ״א פסוקים[כט].

אכן כתב שיש לדון שאם שמע את הכ״א פסוקים בפחות משבעה קרואים, שמא לא קיים את השבעה קרואים, או שמא יש לומר שעיקר החובה של שבעה קרואים היא חובת הציבור, שיעמידו שבעה קוראים, אך חובת היחיד היא לשמוע את הקריאה, וכיון ששמע כשיעור קריאה יצא ידי חובתו, והניח בצריך עיון.

ג. האיסור לדבר בשעת הקריאה

האיסור לספר משעה שנפתח ספר תורה

הלכה נוספת מצינו בגמרא (סוטה לט.) אמר רבא בר רב הונא כיון שנפתח ספר תורה אסור לספר אפילו בדבר הלכה שנאמר (נחמיה ח ה) ׳וכפתחו עמדו כל העם׳ ואין עמידה אלא שתיקה שנאמר (איוב לב טז) ׳והוחלתי כי לא ידברו כי עמדו לא ענו עוד׳. רבי זירא אמר רב חסדא מהכא (נחמיה ח ג) ׳ואזני כל העם אל ספר התורה׳.

האם האיסור משעת הפתיחה או משעת הקריאה

לשון הגמרא הוא ׳כיון שנפתח ספר תורה אסור לספר׳ ורבינו יונה (ת. ד״ה רבי אבהו) דקדק מכך שהאיסור הוא עוד קודם הקריאה משעת פתיחת ספר התורה. וכן הטור (או״ח סי׳ קמו ס״א) כתב ׳כיון שנפתח ספר תורה אסור לספר ואפילו בדבר הלכה׳, ומשמע שהאיסור הוא משעת פתיחה ואילך, ולאו דווקא בשעת הקריאה.

והראש יוסף (ת. ד״ה המניח, ובפרי מגדים סי׳ קמו א״א סק״ג) דקדק כן מן הפסוק ׳וכפתחו עמדו כל העם׳, שהוא מקור ההלכה לדברי רבא בר רב הונא, ומשמעותו שהאיסור חל בגלל פתיחת הספר. אמנם מהמקור השני שהביא רבי זירא מהפסוק ׳ואזני כל העם אל ספר התורה׳ מוכח שהאיסור הוא בשעת קריאת התורה דווקא, שהרי שמיעת האוזן אינה שייכת אלא בשעת הקריאה.

והבית יוסף (ד״ה כתב ה״ר יונה) כתב שאין איסור לדבר מעת שנפתח ממש, אלא מעת שיתחיל הקורא לקרות. ודקדק כך מלשון הרמב״ם בהלכות תפילה (פי״ב ה״ט) שכתב ׳מכיון שהתחיל הקורא לקרות בתורה אסור לספר אפילו בדבר הלכה אלא הכל שומעין ושותקין ומשימין לבם למה שהוא קורא שנאמר ואזני כל העם אל ספר התורה׳, וכן פסק בשולחן ערוך (או״ח סי׳ קמו ס״א) שהאיסור לדבר הוא רק מתחילת הקריאה[לא].

וכתב הפרי מגדים (שם ובראש יוסף שם) שמחלוקת הראשונים לכאורה תלויה במה שנחלקו האמוראים במקור האיסור, שלמאן דאמר שלומדים זאת מהפסוק ׳וכפתחו עמדו כל העם׳, ואין עמידה אלא שתיקה, פתיחה היינו פתיחת הספר תורה, אבל אם לומדים זאת ממה שכתוב ׳אזני כל העם׳ זהו משעה שהתחיל לקרוא בתורה ולא קודם, ולכן גם הרמב״ם כתב ׳ואזני כל העם אל ספר התורה׳, כיון שיסוד האיסור הוא משום קיום דין הקריאה ולא מחמת פתיחת הספר תורה.

אמנם רש״י (סוטה לט. ד״ה ובפתחו) כתב לבאר ׳ובפתחו׳ כשהתחיל, ומשמע מדבריו שפתיחת ספר תורה היינו תחילת הקריאה, ולפי״ז אין דקדוק מלשון הרמב״ם שנקט דווקא ללשון הפסוק ׳אזני כל העם׳, שהרי גם לפי הפסוק ׳ובפתחו׳ דינו הוא שלא נאסר אלא משעת התחלת הקריאה ממש. וכן מצינו במטה יהודה (סק״ג) וביאור הגר״א (או״ח סי׳ קמו אות ב) שביארו שרש״י והרמב״ם מפרשים שלאו דווקא שנפתח, ו׳בפתחו׳ שנאמר בפסוק היינו מלשון התחלה[לא].

בין גברא לגברא

וכתב רבינו יונה (שם) שאף שהותר לצאת בין גברא לגברא, מכל מקום לדבר אסור, ודקדק כך מלשון הגמרא ׳כיון שנפתח׳ ומשמע שמשעה שנפתח ואילך אסור, ולא רק בשעה שהוא פתוח, אלא אף בשעה שגוללים וסוגרים אותו בין גברא לגברא, ואין היתר באמצע הקריאה אף בשעה שפוסקים מלקרוא, עד סיום הקריאה לגמרי.

וכן פסק בשו״ע (או״ח סי׳ קמו ס״ב) שאסור לספר בדברי תורה אפילו בין גברא לגברא. וכתב המטה יהודה (סק״ג) שמשמע כך גם ברמב״ם (תפילה פי״ב ה״ט) שכתב וז״ל ׳כיון שהתחיל הקורא לקרות בתורה אסור לספר אפילו בדבר הלכה וכו׳, ואסור לצאת מן הכנסת בשעה שהקורא קורא, ומותר לצאת בין איש לאיש׳, עכ״ל. ומשמע שרק איסור יציאה הותר בין גברא לגברא ולא איסור סיפור. עוד משמע מדבריו, שכתב ׳כיון שהתחיל׳ ומשמע שלא רק בשעת הקריאה ממש, אלא משעה שהתחיל ואילך עד סיום הקריאה, אסור לדבר[לב].

אמנם הפרי מגדים (שם א״א סק״ג) כתב שמזה שהרמב״ם כלל את איסור סיפור ואיסור יציאה, משמע שבין גברא לגברא מותר לספר כמו שמותר לצאת. וכן דעת הב״ח (ס״א) להתיר לספר בדברי תורה בין גברא לגברא, ומשום שכל טעם האיסור הוא שמבלבל את השומעים, ובשעה שפסקו מלקרוא אין זה מפריע כלל, ולמה ימנע מדברי תורה.

אכן צריך ביאור בטעם האוסרים, מדוע נאסר לדבר בין גברא לגברא, והלא כשם שמותר לצאת ואינו נחשב כעוזב את התורה, מפני שאין עוסקים בקריאה, כך נתיר לו לדבר. והבית יוסף (ד״ה כתב ה״ר יונה) ודברי חמודות (פ״א סי׳ ז אות לד) כתבו, שהוא גזירה שמא ימשך וידבר אף בשעת הקריאה[לג].

חקירה בגדר האיסור

והנה ביסוד האיסור היה מקום לומר שהוא דין בחיוב קריאת התורה שכל אחד מחויב לשמוע כדי לקיים חובתו, וממילא אסור לדבר מפני שמבטל בכך את קיום חובת השמיעה. ונפקא מינה לפי״ז שבאופנים שאינו מחויב בקריאת התורה, אין איסור לדבר[לד].

האם האיסור אף כשלא מבטל את הקריאה

אמנם להלן יתבאר שיש לומר שאין הלכה זו נובעת מחיוב קריאת התורה המוטלת על האדם, אלא דין אחר של כבוד ספר תורה[לה], או משום שמבלבל את השומעים שמחויבים בשמיעת הקריאה[לו]. או מסיבה אחרת.

ולכאורה יש להוכיח כן מכח ב׳ ראיות. א. הפרי מגדים (או״ח סי׳ קמו א״א סק״ג) כתב שאיסור סיפור בקריאת התורה נאמר אפילו באופן שכבר שמע קריאת התורה בציבור[לז]. ומוכח שאין סיבת האיסור משום שלא מקיים דין קריאת התורה, שהרי כבר שמע. ב. לשיטת רבינו יונה (הובא לעיל) איסור סיפור הוא משעת פתיחת הספר, ואפילו בין גברא לגברא, והיינו אף שלא בשעת הקריאה ממש, ואם הוא משום דין קריאת התורה, לכאורה אין זה שייך[לח].

כט. אולם צידד שמלבד החובה לקרוא כשיעור קריאה, יש חיוב להשלים את הפרשיות, ולכן מצינו בשו״ע (או״ח סי׳ קלו ס״ג) שאם דילג פסוק אחד, חייב לחזור ולהשלימו, אף שקראו כשיעור קריאה, ומקורו מהגהות מיימוניות (תפילה פי״ב אות מ) שיש דין מיוחד להשלים את הפרשיות על הסדר, ויש לעיין אם זו חובה רק על הציבור או חובת כל יחיד ויחיד.

ל. וראה בביאור הלכה (שם ד״ה כשהוא פתוח) שאותו נידון קיים גם לגבי האיסור לצאת בקריאת התורה. אמנם השו״ע מחמיר באיסור יציאה שהוא משעת פתיחה ואילו איסור דיבור הוא משעת הקריאה. ועי׳ בראש יוסף (ת. ד״ה המניח) שהדבר תלוי בגירסאות שם.

לא. אולם הביא הגר״א שם שבירושלמי (מגילה פ״ג ה״ז) ובמסכת סופרים (פי״ג ה״ח) מפרשים הטעם שפותח ואח״כ מברך שנאמר ׳ובפתחו׳ ואח״כ ׳ויברך׳ וגו׳ משמע שביאורו הוא מלשון פתיחה ממש, ונמצא שהוא מחלוקת בפירוש הכתוב ׳ובפתחו׳.

לב. והוסיף, שבעל כרחך שהבית יוסף נקט כך בדעת הרמב״ם, ומשום ׳אפושי פלוגתא לא מפשינן׳ שלא נחדש מחלוקת בין רבינו יונה לרמב״ם בנידון זה, ואילו הבית יוסף היה סובר שהרמב״ם חולק על רבינו יונה, היה מיקל בזה.

לג. האליה רבא (סק״ב) מצדד, שלדבר בלימוד עם אחרים אין להקל שמא ימשך לדבר גם אחר מכן בזמן הקריאה. ובבינו לבין עצמו המיקל ללמוד אז אין למחות בידו, אבל להורות אז הוראה לפי שעה אין להחמיר שאין דרך שימשך בגלל זה.

לד. וכן מתבאר לכאורה מחילוקי הראשונים שיובאו להלן, שאופן ההיתר של רב ששת היה מחמת שהיה פטור משמיעת הקריאה.

לה. כעין מה שמצינו לעיל לגבי האיסור לצאת מבית הכנסת בשעה שהספר פתוח.

לו. כפי שכתב הב״ח (סי׳ קמו ס״ד ד״ה כתב ה״ר יונה) על פי דברי הראשונים דלהלן.

לז. הפרי מגדים הוכיח זאת מדברי הרמב״ם שכלל את האיסור לספר ביחד עם האיסור לצאת, ואיסור יציאה הוא בודאי אף באופן ששמע כבר [כפי שנקט הפרי מגדים (א״א סק״ב)]. וכן דעת השל״ה (מסכת שבת, נר מצוה ד״ה כשהחזן מתחיל). והמשנה ברורה (סי׳ קמו סק״ז) הוכיח זאת מדברי הגר״א (סי׳ קמו אות ד) שכתב הטעם שלא לפרוש מן הציבור ונראה שיש איסור אפילו באופן שכבר שמע. עוד יש להוכיח כן מכך שהראשונים לא תירצו על סתירת רבא ורב ששת שמדובר באופן שכבר שמע. אמנם מדברי הבית יוסף (סי׳ קמו ד״ה גרסינן) והשו״ע (ס״ב) מוכח לכאורה לא כך, וכפי שהוכיח בביאור הלכה (סי׳ קמו ד״ה ויש) שדבריהם הם באופן שלא שמע קריאת התורה, שבבית יוסף ובשו״ע סיים ש׳בפרשת זכור ופרשת פרה צריך לכוין ולשומעם מפי הקורא׳, ואם כל ההלכה מדברת באופן שכבר שמע מה החילוק בין קריאת זכור ופרה לשאר הקריאות. ועוד יש להוכיח מדברי השולחן ערוך שם שכתב ׳ואפילו השלים כל הפרשה׳ והיינו שכבר קרא שנים מקרא ואחד תרגום, ומבואר שרק קרא שנים מקרא ואחד תרגום אבל עדיין לא שמע קריאת התורה. ועוד, שסיים דבריו שבכל הפרשיות ראוי למדקדק בדבריו לכוין דעתו ולשומעם מפי הקורא, ואם מדובר שכבר שמע קריאת התורה, מה טעם יצטרך לכוין דעתו ולשומעם.

לח. אכן יש לדחות ראיה זו, כמשמעות דברי רבינו יונה והבית יוסף שהוא משום גזירה שמא ימשך ויספר בשעת הקריאה.

איסור לפרוש מן הציבור

הגר"א בביאורו (שם אות ד) כתב לבאר סיבת האיסור כדי שלא לפרוש מן הציבור, ומקור הדבר מסוגיית הגמרא (כא.) שהקשו על בעל קרי למה מהרהר בקריאת שמע, לרב חסדא שהרהור אינו כדיבור. ואמר רבי אלעזר שהוא כדי שלא יהיו כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל. והקשו שהרי יכול ללמוד דבר אחר, ותירץ רב אדא בר אהבה שצריך לעסוק בדבר שהציבור עוסקין בו. ולמדנו משם שבזמן שהציבור עוסק בדבר אין היחיד רשאי לעסוק בדבר אחר, ולכך הותר לבעל קרי להרהר בקריאת שמע שהם עוסקים בה. וזהו הטעם שאסור לדבר בשעת קריאת התורה שלא לפרוש מן הציבור.

ההיתר לקרוא את הפרשה עם הקורא

התרומת הדשן (סי' כד) כתב שמותר ללמוד את הפרשה, שנים מקרא ואחד תרגום, בשעת הקריאה, והמגן אברהם (סי' קמו סק"ה) כתב שההיתר הוא אף כאשר אין עשרה שומעים מלבדו, לפי שמכל מקום הוא עוסק בענין שקוראים בתורה, ואינו עוסק בדבר אחר.

ובביאור הגר"א (אות ז) ביאר הטעם שאם עוסק בשנים מקרא ואחד תרגום מותר, כיון שזהו הענין שהציבור עוסקים בו, וכיון שכל האיסור הוא משום שלא לפרוש מן הציבור, אין זה נחשב כפורש מהם, שהרי עוסק עמהם באותו ענין.

הקושיא מדברי הגמרא שרב ששת החזיר פניו וגרס

הראשונים[לט] הקשו על המבואר בגמרא (ח.) שרב ששת היה מחזיר פניו ולומד, והרי יש איסור לספר משעה שנפתח ספר התורה ואפילו בדבר הלכה, וכיצד התיר רב ששת לעצמו בלימוד תורה. ורבינו תם (סוטה לט. הובא בתוס' שאנץ) הוסיף שאין לחלק בכך ולומר שיש אופנים מסוימים שמותר לדבר בשעת קריאת התורה, שא"כ מדוע הגמרא סותמת ואומרת בסתמא שאסור לדבר, ובע"כ צריך לומר שרב ששת חולק על רבא, וסובר שאין איסור לספר בדבר הלכה[מ].

אופני היתר לספר בשעת קריאת התורה

הראשונים כתבו כמה חילוקים בדין איסור הסיפור בשעת קריאת התורה, ולפי"ז מתיישבת הסתירה:

א. התוספות (ח. ד"ה רב ששת) **תירצו**, וכן הובא בטור (סי' קמו) **בשם רש"י**, שדווקא בקול רם אסור לספר כדי שלא יבטלו קול קריאת התורה[מא], אבל בנחת ולחש מותר. והגר"א (אמרי נועם על התוס' שם) תמה על זה, היכן מרומז לחלק בין לחש לקול רם. אכן המרדכי (רמז טז) כתב לדקדק כך מהלשון 'לספר' ולא אמרו 'לדבר'[מב] ומוכח מכך שעצם הדיבור מותר, ודווקא לספר בקול רם אסור.

ובשבלי הלקט (סי' לט) הקשה בשם רבו, שמהפסוק 'אזני כל העם אל ספר התורה' מוכח שכולם מצווים לשמוע את הקריאה, ואף העוסק במשנתו מחויב בשמיעה, ואם יקרא בספר לא יוכל להבין מה שקוראים[מג], ולכך סובר שם שאסור אף באופן זה[מד].

ב. עוד תירצו בשם הרי"ף (מגילה כד.) שהביא את ההלכות גדולות[מה] שחילק שכל האיסור אינו אלא כאשר לא נשארו עשרה אנשים השומעים את הקורא, אבל כאשר יש עשרה בלעדיו יכול ללמוד, ואכן אם אין עשרה אסור לו ללמוד שצריך שעשרה ישמעו את קריאת התורה.

ורבינו מנוח (על הרמב"ם) ונחלת דוד (ח. בתוס' ד"ה רב) תמהו על פירוש זה, שהרי אצל נחמיה כתוב 'ואזני כל העם אל ספר התורה', וכן 'ובפתחו עמדו כל העם', ונשתתקו והאזינו, ובודאי שהיה שם יותר מעשרה, ובכל זאת כולם צריכים לשתוק, ומשמע שאין חילוק בין אם יש עשרה בלעדיו או לא.

ובבית יוסף (סי' קמו ד"ה גרסינן) כתב בשם מהר"י אבוהב, שגם לדעת הבה"ג שהיכן שיש עשרה בלעדיו מותר לו לדבר, היינו דווקא בדברי תורה, אבל בדברי חול אסור, שהרי הוא מחויב בקריאת התורה. אלא שבשעה שהוא עוסק בתורה הוא יוצא מזה החיוב. ומתבאר מדבריו ששייך לפוטרו מחובת שמיעת הקריאה, באופן זה[מו].

הפטורים מקריאת התורה מותרים בסיפור בשעת קריאת התורה

ג. רבינו יונה (ח. ד"ה רב ששת) כתב שאם קודם שנפתח הספר תורה, חוזר פניו ומראה עצמו שאינו רוצה לשמוע ספר תורה אלא לקרוא ומתחיל לקרוא מותר, ואפילו כל אדם, כיון שכבר התחיל במצוה תחילה וראו אותו אנשי בית הכנסת שקבע עצמו לקרוא אינו פוסק בעבור הספר תורה, אבל אם לא התחיל ללמוד תחילה אין לשום אדם אפילו מי שתורתו אומנתו לספר בשום ענין אחר כך, ולכן הגמרא אומרת דהוה מהדר אפיה, כי רק בזה יהיה מותר, אבל בלי זה אסור[מז].

והגר"א באמרי נועם (שם) שיבח תירוץ זה שהוא הנכון. וביאר את דברי רבינו יונה, שכיון שהחזיר פניו קודם שנפתח ספר התורה, נחשב כאילו יצא כבר מבית הכנסת[מח] ולכן אין לו שום איסור[מט].

וכעין זה כתבו התוספות בסוטה (לט. ד"ה כיון) באופן הראשון, שאפשר לומר שמחזיר פניו שאני. וכ"כ בתוס' שאנץ בשם הרשב"ם. ובפשיטות משמע מדבריהם שהחזרת פניו מועילה תמיד ללמוד בשעת קריאת התורה[נ].

השיטות שהוא משום שהיה סגי נהור

ד. עוד כתבו התוספות בסוטה באופן השני, ורבינו יונה (ח. ד"ה רב ששת), שכיון שרב ששת היה סגי נהור, היה פטור מקריאה משום דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה, על כן היה מותר לו ללמוד, וזהו מה שאמר רב ששת אנחנו בשלנו, שהוא יכול ללמוד רק דברים שבעל פה ולא דברים שבכתב.

ה. עוד כתבו התוספות (ח. ד"ה רב ששת, סוטה לט. ד"ה כיון - באופן השלישי) בשם רבינו חננאל והרי"ף, שדווקא רב ששת שתורתו אומנתו היה מותר לו, אבל כל מי שאין תורתו אומנתו אסור, והוסיפו שכן מסתבר כדבריהם. וכן הובא ברי"ף בברכות (ח.) בשם רבינו חננאל, וכתב שלהורות לאדם ששואל לפי שעה או לפרש איזה דבר, יש עליו את האיסור שאמר רבא בר רב הונא, שאסור לספר אפילו בדבר הלכה. וכן כתב הרמב"ם בהלכות תפילה (פי"ב ה"ט) ומי שהוא עוסק בתורה תמיד ותורתו אומנתו מותר לו לעסוק בתלמוד תורה בשעה שהקורא קורא בתורה.

לט. תוספות (ח. ד"ה רב ששת, סוטה לט. ד"ה כיון) תוס' שאנץ (סוטה לט. ד"ה כיון) רבינו יונה (ח. ד"ה רב ששת) רא"ש (פ"א סי' ז) מרדכי (רמז טז).

מ. בספר תורת הקנאות (סוטה לט. בתוס' ד"ה כיון) תמה כיון שהוכיח רבא מפסוקים בנחמיה מה יענה בהם רב ששת. ויש ליישב שפשיטא שלספר סתם ודאי שאסור, כפי שנלמד מן הפסוקים, וכל המחלוקת היא האם מותר לספר בדברי תורה, שרבא חידש שאף בדברי תורה אסור, אמנם לרב ששת מותר לספר בדברי תורה.

מא. ברא"ש (פ"א סי' ז) הוסיף לפי שמעכב אחרים מלשמוע, ויש לדון שמא יש חילוק בין לשונות תוס' והרא"ש, האם איסורו משום שמפריע לאחרים לשמוע ומבטל קיום חובתם, או שהאיסור להפריע לשמיעת קול הקריאה, והוא זלזול בכבוד הקריאה, אף אם לא ימעט על ידי זה את שמיעת האחרים לגמרי.

מב. אכן ראה במעדני יום טוב (על הרא"ש שם אות ר) שיש ב' גירסאות בזה, וגירסת הרא"ש 'אסור לדבר', ומכל מקום הטור כתב 'לספר'.

מג. וכן השיג הפרי חדש (סי' קמו סק"ב).

מד. והמפרשים ביארו בזה, שהנידון בהיתר זה תלוי בחקירה דלעיל אם האיסור משום שאינו מקיים חובת הקריאה, או שהוא משום בזיון התורה, שרש"י והרא"ש וסיעתם שהתירו לגרוס בלחש, סברו שבאופן זה נפטר מחובת הקריאה, כפי שכתב מהר"י אבוהב (סי' קמו ד"ה כיון) בשם ארחות חיים (ח"א קריאת ס"ת סי' לב), שכיון שיש [עשרה] בני אדם המטים אזנם לקריאה, מותר לגרוס בלחש, שאינו מבטל בכך את מצות הקריאה. אכן השבלי הלקט וסיעתו שאוסרים באופן זה, סברו שהאיסור משום בזיון ואין טעם להקל בכך. עוד יש לומר שנחלקו אם שייך לפוטרו מחובת הקריאה, והנידון תלוי בחקירה דלהלן (אות ד-ה) אם הוא חובת ציבור או חובת כל יחיד ויחיד, והשבלי הלקט סבר שהוא חובת כל יחיד ואם עדיין לא שמע, לא שייך לפוטרו מחובת הקריאה, וכן כתב העמק ברכה (קריאת התורה אות ג).

מה. וכן כתב בהגהות הרמ"ך על הרמב"ם (תפילה פי"ב ה"ט) בשם בעל הלכות גדולות.

מו. ואף לדברי המהרי"א בביאור ההלכות גדולות, צריך לומר שסברו שחובת הקריאה היא על הציבור, ולא על כל יחיד ויחיד, ולכך שייך שיפטר מחובת הקריאה, והחולקים עליו שאסור אף באופן זה סברו, שהוא חובת כל יחיד, ולא שייך לפוטרו אף באופן זה.

מז. וביארו התוספות שכל התירוצים האחרים סוברים שמה שנקטה הגמרא דרב ששת מהדר אפיה, לא שבזה הוא מותר, אלא שאפילו שמהדר אפיה ונראה שעוזב את הספר תורה בכל זאת מותר.

מח. ולפי זה אם אחר שהתחילו קריאת התורה יחזיר פניו יעבור באיסור של עוזבי ה' שאסור לצאת באמצע קריאת התורה.

מט. אמנם כתב שם, שאף לפי פירושו של רבינו יונה, צריך שיהיה תורתו אומנתו ושיהיו עשרה בלעדיו, ורק בלחש. ולכאורה צ"ע שאמנם מובן מה שצריך שיהיה בלחש ושיהיו עשרה בלעדיו, אבל מדוע צריך שיהיה תורתו אומנתו הרי הסיבה שמותר היינו משום שקובע עצמו למקום אחר ונחשב כאילו כבר יצא מבית הכנסת. ומבואר בדבריו דס"ל שרק אם תורתו אומנותו נחשב שכאילו יצא, אבל החזרת פנים של מי שאין תורתו אומנותו לא נחשב שיצא מכאן, כי אינו עוסק עכשיו בדבר שהוא אומנותו, אלא רוצה ועוסק בעוד דברים, ובמקרה זה איננו נחשב שיצא מבית הכנסת, ועדיין צריך ביאור. אמנם רבינו יונה בעצמו, כתב להדיא שאפילו כל אדם יהיה לו היתר זה שכאשר מחזיר פניו הוא מותר.

נ. וצריך ביאור בזה, שהרי כיון שמחזיר פניו עדיין הוא נראה כיציאה בשעת קריאת התורה ומלבד איסור סיפור יש כאן גם מקום לאיסור יציאה וכמו שכתבו התוספות, שזהו החידוש במיהדר אפיה, וכיצד ס"ל סברא הפוכה שהחזרת פניו הוא סברא להיתר לחוד. ואפשר ליישב שאם נאמר דחיוב קריאת התורה הוא על הציבור דווקא, לכן כיון דמיהדר אפיה הרי אינו חלק מן הציבור ושוב אינו מחויב בקריאת התורה, והוי דומיא דתירוץ דסומא ומי שתורתו אומנותו דהוא פטור מעיקר דין קריאת התורה.

מדוע יש להקל למי שתורתו אומנותו

הנחלת דוד (ח. בתוס׳ ד״ה רב) הקשה שבפסוקים מוכח שאף בזה מחויב, שהרי עמדו שם ארבע רבוא מישראל[נא], ובודאי היה שם בימי עזרא גם מי שתורתו אומנותו, וכתוב שכל העם האזינו לקול הקריאה.

עוד צריך ביאור הסברא בזה, מה מועיל מה שהוא תורתו אומנותו כדי שיהא מותר לספר[נב]. וכתב בביאור הלכה (סי׳ קמו ד״ה ויש), שההיתר של תורתו אומנותו הוא מחמת פטור בחובת קריאת התורה, שכיון שתורתו אומנותו פטרוהו מחובת קריאת התורה[נג], וכיון שאינו מחויב בקריאת התורה רשאי ללמוד[נד].

האם מי שפטור מקריאה לא נאסר בכך

אמנם עדיין יש לעיין בתירוצים הללו, מה יועיל מה שמחזיר פניו, וסומא, ומי שתורתו אומנותו פטורים מקריאת התורה, שכל זה מובן רק אם יסוד האיסור משום ביטול השמיעה שמחויב בה בחובת הקריאה, וכל האיסור הוא רק במי שעדיין מחויב בקריאה, אולם אם נאמר כדברי הפרי מגדים (סי׳ קמו א״א סק״ג) שאיסור סיפור בקריאת התורה אינו שייך לחיוב קריאת התורה, ואף אם כבר שמע קריאת התורה אסור לו לספר, אם כן מוכח שיסוד האיסור משום בזיון התורה, שמסיר אזנו מלשמוע דברי התורה, ומדוע הותר באופנים הללו לדבר, והרי אף אם הם פטורים מהקריאה, עדיין יש איסור משום בזיון התורה[נה].

השיטה שהאיסור משום הפסק המפסיד לברכת התורה

ז. הכל בו (סי׳ כ) והמאירי (ח. ד״ה מכיון) הביאו בשם יש אומרים, שכל האיסור הוא לפי מנהגם שהקורא ראשון היה מברך לפניה ומסיים לאחריה והאמצעיים לא היו מברכין כלל, ומפני זה הדין שלא לספר כלל, כדי שאם יקראו לו והוא יספר באמצע יהיה זה הפסק בין שני הברכות על כן אסור לספר באמצע.

אמנם סיים הכל בו שמכל מקום אדון כדעת הראשון שלא לספר כלל אף לפי מנהגינו. וכן כתב הבית יוסף (או״ח סי׳ קמו) שדעת כל הפוסקים שכתבו דין זה בסתם משמע שלא חילקו בין זמן לזמן. וגם רבינו מנוח (פי״ב ה״ט) כתב שמדברי הרמב״ם לא משמע כן, שלא חילק באיזה זמנים.

ד. גדר החיוב בקריאת התורה

חובת קריאה או חובת שמיעה

הגר״י ענגיל בספרו ציונים לתורה (כלל ט) חקר בגדר מצות קריאת התורה, האם חובתה שכל אחד מהציבור יקרא בפיו, והשליח הקורא לציבור מוציאם ידי חובת קריאה מדין שומע כעונה. או שאין להם כלל חיוב לקרוא וכל חיובם הוא שמיעה בלבד, וכמו שמצינו במצות הקהל שהחיוב הוא לשמוע את דברי התורה כלשון ספר החינוך (מצוה תריב) ׳ועובר על זה בין איש ובין אשה שלא בא במועד הזה לשמוע דברי התורה׳[ס].

ראיות שהוא דין קריאה

ומצינו בירושלמי (מגילה פ״ד ה״א) שמקשה וכי זה קורא וזה מברך, אמר רבי ירמיה, מכאן שהשומע כקורא, ומשמע שיש בו מצות קריאה ממש.

וראה לשון הראב״ן (סי׳ עג) ׳והקורא בתורה מוציא את הרבים ידי חובתן מקריאה, לפיכך הרי הוא אומר לציבור אתם צריכים לברך ולקרות כמותי תסכימו לקריאתי ולברכתי ותברכו עמי׳, עכ״ל. ומפורש בדבריו שזו חובת קריאה.

וכן מצינו בתוספות (סוטה לט. ד״ה כיון) וברבינו יונה (ח. ד״ה רב ששת) שכתבו שסומא פטור מקריאת התורה כיון שדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בעל פה. ובזה ביארו דברי הגמרא (ח.) שרב ששת בשעת קריאת התורה היה גורס, ואף שאסור לספר בשעת קריאת התורה, שכיון שהיה סומא הרי הוא פטור ורשאי לגרוס. והקשה הנחלת דוד (ח. בתוס׳ ד״ה רב) שאם נאמר שהחיוב הוא לשמוע, מה הטעם שסומא פטור, הלא שמיעה שייכת אצלו. אכן מדברי הראשונים מבואר שסברו שהוא חיוב קריאה, וכיון שלא שייכת אצלו קריאה[נז], הרי הוא פטור מדין קריאת התורה.

ראיות שהחיוב הוא בשמיעה

אמנם הרמב״ם (תפילה פי״ב ה״א) כתב שסיבת תקנת קריאת התורה היא כדי שלא ישהו שלשה ימים בלא ׳שמיעת תורה׳, ולכאורה מבואר מלשונו שהמצוה היא לשמוע.

והמגן אברהם (סי׳ רפב סק״ב) כתב שאשה חייבת לשמוע קריאת התורה ואע״פ שנתקנה משום תלמוד תורה ונשים אינן חייבות בתלמוד תורה, מ״מ מצוה לשמוע כמו מצות הקהל. ומבואר בהדיא שהתקנה היא לשמוע. ודוחק לחלק ולומר שבנשים יהיה חיוב קריאת התורה בשמיעה ולאנשים בקריאה[נח].

כיצד קטן עולה לתורה

שנינו במגילה (כג.) הכל עולין למנין שבעה אפילו קטן ואפילו אשה, ושנינו עוד (שם כד.) שהקטן אינו פורס על שמע. ופירש רש״י (ד״ה קטן) שאינו פורס על שמע לפי שאינו יכול להוציא את הרבים ידי חובתם שאינו מחויב בדבר. וצריך ביאור מאי שנא שבקריאת התורה הוא עולה ואפילו שאינו מחויב בדבר.

ונחלקו בזה הראשונים שם, שהר״ן (על הרי״ף, שם ד״ה הכל) כתב שהם רק עולים להשלים ולא שיהיו כולם קטנים או נשים שכיון שלאו בני חיובא נינהו לא מפקי לגמרי. וכן מובא במאירי (שם ד״ה הכל) בשם יש מפרשים.

אמנם הרא״ש (ברכות פ״ז סי׳ כ) הקשה כיצד קטן ועבד ואשה שאינם חייבים בתלמוד תורה, עולים למנין שבעה, וביאר משום דספר תורה לשמיעה קאי. וכ״כ המאירי (מגילה כד. ד״ה קטן) שאין הכוונה בקריאת התורה אלא להשמיע לעם ואין זו מצוה גמורה כדי שנאמר בה הכלל שכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים[נט].

והמהר״י ברונא (שו״ת, סי׳ קצז) כתב לבאר מדוע קטן עולה לתורה ואינו קורא מגילה לרבים כיון שבקריאת התורה סגי בשמיעה, ובמגילה צריך קריאה. עוד מבואר שם (סי׳ קג) ששאלוהו, השומע מן הקורא קריאת התורה

נא. כפי שכתוב בנחמיה (ז סו) שכך היה מנין בני ישראל באותה שעה, ובפרק ח׳ כתוב שנאספו שם כל העם.

נב. ואכן אם האיסור נידון כאיסור דרבנן בעלמא היה אפשר לומר שהקילו בזה למי שתורתו אומנותו, אמנם קשה לומר כן שהרי איסור זה הוא מדברי קבלה וחמור כמו איסור דאורייתא לגבי שספיקו לחומרא, וכמו שמבואר לגבי האיסור לצאת באמצע קריאת התורה, שהגמרא נשארת בספק על יציאה בין פסוק לפסוק, ופסקו רבינו יונה (ד״ה בין) והטור (סי׳ קמו) שספיקו לחומרא, וכן בבה״ג כתב שהוא כדאורייתא. וביאר הדברי חמודות (על הרא״ש סי׳ ז אות לא) שהלכה הנלמדת מדברי קבלה יש להחמיר בו מספק כספק דאורייתא.

נג. והוא פטור מכל המצוות המבטלות אותו מסדר לימודו, וכעין שמצינו בשבת (יא.) שמי שתורתו אומנותו פטור ממצות תפילה. ובירושלמי (פ״א ה״ב) מצינו שלרבי יוחנן גם מקריאת שמע פטור, שזה שינון וזה שינון, והיינו ששניהם הם לקיום מצות תלמוד תורה, כמבואר בקרן אורה (יא. אות יז) [ראה במערכה בענין ׳חובת קריאת שמע וזמנה׳ בביאור הענין בהרחבה], וכמו כן יש לומר לענין קריאת התורה שאף היא מענין תלמוד תורה. וכן כתב בעתים לבינה (על ספר העתים סי׳ קעו אות נז) בביאור שיטת הבה״ג.

נד. וזהו פטור כעין מה שתירצו הראשונים לעיל לגבי סומא, שכל מי שפטור מקריאת התורה לא שייך אצלו האיסור בכך שמתבטל משמיעת הקריאה. ולדרך זו, וכן לדרך שהוא פטור משום סומא, מובן אף לפי השיטות שחובת קריאת התורה היא על כל יחיד, ומכל מקום פטרוהו.

נה. ויש שביארו (עולת כהן סי׳ קמו ס״ב אות יב) בזה שאכן אסור לדבר בדברי חול, ולא הותר אלא כשמדבר בדברי תורה, וכמעשה של רב ששת שגרס במשנתו, ומשום שבדברי חול בודאי יש בזיון לתורה, ולא הותר אלא כשעוסק בדברי תורה, וכיון שעוסק בלימודו אין זה בזיון, ומכל מקום לא הותר אלא באופנים הללו, ולולא זאת חייבו את כל העם לשתוק ולשמוע את הקריאה, אף שכבר שמע קריאה בציבור, ורק משום שיש עשרה שומעים, או שלומד בלחש, ואינו מבטל את השומעים, בזה הותר לו ללמוד. והטעם שמחויב לשתוק ולשמוע עמהם הוא כדברי הגר״א (אות ד) שהוא משום ׳אל תפרוש מן הציבור׳.

נו. וחקירה זו שייכת בין אם נאמר שהוא חובת ציבור ובין אם נאמר שהוא חובת יחיד. ומכל מקום אין לתלות נידון אם זה חובת שמיעה או חובת קריאה, בנידון אם צריך להוציא את כולם בברכות, ולומר שלדעת הראשונים שסוברים שאינו מוציא ידי חובה בברכה, מבואר שאין מצוה לכל אחד ואחד לקרוא דא״כ חובת ברכה מוטלת גם עליהם דמאי שנא העולה לתורה מכל השומעים סוף סוף כולם מחויבים בקריאה, אמנם אם המצוה הוא בשמיעה אפשר לומר שתקנת הברכה היתה להעולה לתורה כיון שעל ידו נעשית השמיעה.
שהרי דעת הרמב״ם מבוארת שמוציא את כולם ידי חובה בברכות, ומ״מ משמעות לשונו שהבאנו שהוא חובת שמיעה, וע״כ שיש לדחות שאפילו שהתקנה היא שמיעה מ״מ כולם מחויבים בברכה משום מצות שמיעה והעולה מוציא את הרבים ידי חובתם.

נז. אמנם לכאורה קשה מדוע לא שייך אצלו קריאה על ידי דין שומע כעונה. וכתב הרדב״ז שסברא הוא שלא שייך דין שומע כעונה כאשר הוא אינו יכול לקרוא ממש, שכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו. ומצינו בהגהות אשרי (חולין פ״א סי׳ ב) ובטור (יו״ד סי׳ א) נידון אם יש באילם שומע כעונה.

נח. אולם לגבי חובת קריאת מגילה נתבאר במגן אברהם (סי׳ תרפט סק״ה) שקריאתה היא כחובת קריאת התורה, ושם מבואר שחייבו נשים למרות שהזמן גרמא, לפי שאף הן היו באותו הנס, וכתב המגן אברהם (שם סק״ו) בשם מדרש הנעלם רות, שאשה לא תקרא לעצמה אלא תשמע מן האיש, וביארו בזה שסבר שהיא חייבת רק בשמיעה ולא בקריאה, לכן נחשב שאינה ׳בר חיובא׳ לגבי הקריאה. ולכאורה אם ישנו חילוק בין איש לאשה לגבי מגילה, שייך לומר כך גם לגבי קריאת התורה.

נט. ויש לדון לפי״ז שאף בקריאת התורה שהיא מן התורה, כגון קריאת פרשת זכור או פרה, יועיל לשמוע הקריאה מקטן, כיון שכל המצוה היא בשמיעה, ואין הקטן צריך להוציאם מדין שומע כעונה, ומצינו שהרמ״א בשו״ע (או״ח סי׳ רפב ס״ד) כתב, שקטן יכול לקרוא בפרשת המוספין, או בארבע פרשיות. והפרי מגדים (שם סק״ג) הקשה כיצד קטן יכול להוציא את הגדול במצוה דאורייתא, ולפי הנתבאר יש לומר שכיון שעיקר המצוה היא בשמיעה, אין חסרון בכך שהקטן קורא ושומעים מכנו. אמנם התשב״ץ (ח״א סי׳ קלא) כתב שאין קטן רשאי לעלות למנין שבעה אלא בשבעה קרואים שהם משום כבוד הציבור, אבל קריאה שהיא חובת היום כפרשת המוספין או ארבע פרשיות, אין הקטן עולה בהם לפי שאינו מחויב בדבר. ולפי״ז יש לומר שבארבע פרשיות או חובת היום הוא חובת קריאה דווקא.

בבית הכנסת, אם יוצא בזה פעם אחת ידי מקרא, ושוב לא יצטרך לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום, אלא מקרא פעם אחת. והשיב, שלא יצא משום שבקריאת התורה לא קיים אלא רק בתורת 'שמיעה' ולא עלתה לו כ'קריאה'. והוסיף שם שמסתמא ראייתו מדברי הגמרא (ב"ב מג.) שספר תורה לשמיעה קיימא.

ומתבאר שהראשונים נחלקו בזה, שדעת הרא"ש שעיקר קריאת התורה אין בה אלא דין שמיעת תורה ואין בזה דין שומע כעונה, אכן דעת הר"ן שגם בקריאת התורה צריך הקורא להוציא את הרבים ידי חובתם[ס], משום שהמצוה במעשה הקריאה, וצריך להוציאם מדין שומע כעונה[סא].

גדר נוסף שהוא חיוב לעשות קריאה בציבור

ולעיל הובאה שיטת בעל הלכות גדולות (הו"ד ת. בתוס' ד"ה רב ששת) שרב ששת היה מחזיר פניו וגורס במשנתו בשעת קריאת התורה, מחמת שהיו עשרה שומעים מלבדו, ובפשטות מדובר אף במי שעדיין לא שמע קריאת התורה. וכעין זה כתב רבינו יונה (שם) בביאור הענין, שמחמת שהחזיר פניו קודם התחלת הקריאה, והראה בעצמו שהוא כמי שאינו יושב שם ואינו עוסק בקריאה, ועסוק בתלמודו, לפיכך הותר לו שלא לשמוע קריאת התורה, ויקשה לפי"ז שאם נאמר שהיתה תקנה לשמוע או לקרוא את התורה, כיצד אפשר להפטר מחובת הקריאה באופן זה.

והעמק ברכה (קריאת התורה אות ג עמ' מז) כתב לבאר שלשיטתם בעל כרחך צריך לומר שלא קבעו חכמים חובה על כל יחיד לשמוע או לקרוא בדווקא, אלא התקנה היא שיעשו מעמד של קריאת התורה, כדי שיוכל כל אחד ואחד לשמוע או לקרוא בתורה, אבל לעולם אין חיוב בפועל על כל אחד מתוכם לקרוא או לשמוע, אלא כיון שמתקיים המעמד של קריאת התורה נתקיימה התקנה, כיון שהעיקר הוא לעשות האפשרות שישמעו או יקראו בתורה, ואף אם בפועל לא שמע את הקריאה[סב].

וכן כתב בהדיא באמרי יושר (שו"ת, ח"ב סו"ס קעא) שקריאת התורה אינו חיוב גמור כל כך על כל יחיד ויחיד, והוכיח זאת כדלעיל, מכח שמצינו ברב ששת שהפך פניו לפני קריאת התורה ועסק בענין אחר ועל כרחך שהוא חיוב גמור על הציבור אבל אינו חיוב גמור על כל יחיד ויחיד כמו בתפילה.

וכן מתבאר בריטב"א (מגילה כא: ד"ה תנא) בנידון ההלכה שכל אחד מהעולים יברך בפני עצמו לפניה ולאחריה, ואין עושים ברכה אחת בתחילה ובסוף, והטעם לכך משום גזירת הנכנסים והיוצאים. והקשה הריטב"א שאם כן גם בתקיעת שופר נגזור כן. ותירץ ששם לא שייכת גזירה זו, כיון שכל אחד ואחד חייב לשמוע את כל התקיעות מתחילה ועד סוף, וכן בשחיטה ובדיקת חמץ. ומה שאין כן בקריאת התורה שייך אופן שנכנס באמצע הקריאה, או שיוצא באמצע. הרי לנו מפורש שבקריאת התורה אין חיוב לכולם לשמוע את כל הקריאה, ובעל כרחך שגדר החיוב הוא לעשות מעמד של קריאת התורה, שיש בו אפשרות שכולם ישמעו.

עוד יש להוכיח כן משיטת תרומת הדשן (סי' כד) שכתב שמותר ללמוד את הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום, בשעת הקריאה, והמגן אברהם (או"ח סי' קמו סק"ה) כתב שההיתר הוא אף כאשר אין עשרה השומעים מלבדו, לפי שמכל מקום הוא עוסק בענין שקוראים בתורה, ואינו עוסק בדבר אחר. ומוכח שאף שמסיח דעתו ואינו שומע ממש את הקריאה, כיון שהוא שייך למעמד של הקריאה, בכך שהוא עוסק באותו ענין, נחשב כמקיים את חובת הקריאה.

אכן מדברי השבלי הלקט (סי' לט) שחולק שם וסובר שאסור להסיח דעת משמיעת כל פסוק ופסוק, מוכח שהיא חובת כל יחיד לשמוע את כל הקריאה.

ה. דין ציבור בקריאת התורה

מקור ההלכה

המשנה במסכת מגילה (כג:) מונה את הדברים שצריך בהם עשרה, וכך שנינו שם 'אין פורסין על שמע וכו' ואין קורין בתורה וכו' פחות מעשרה'. ולגבי פורסין על שמע נחלקו שם הראשונים אם צריך שיהיו רוב העשרה מחויבים או שאפילו באחד המחויב פורסין על שמע בעבורו כאשר יש עשרה. כמבואר בתוספות שם (ד"ה ואין). ובשו"ע (סי' סט) פסק שבדבר שבקדושה לא צריך רובם מחויבים בדבר.

והר"ן (שם ה. ד"ה הוה) כתב בשם הרמב"ן שלא נמנו במשנה אלא דברים שהם חובת ציבור שאין עושים אותם אא"כ עשרה או רובם מחויבים בדבר כגון שלא שמעו קדיש וברכו. ולכן לא מנו במשנה קריאת המגילה שכל מה שצריך בה עשרה הוא משום פרסומי ניסא ואפילו בשביל יחיד קוראים אותה.

מדוע צריך ציבור לחלות החיוב

ויש לעיין לשיטת הרמב"ן מהו יסוד הדין שצריך ציבור בקריאת התורה, האם עיקר התקנה לא נתקנה אלא לציבור, ואף לאחר שקיים הציבור בפנינו אין חיוב של כל יחיד ויחיד, אלא אחרי שיש ציבור חלה חובה על ה'ציבור' ונמצא שצירוף עשרה הוא סיבה ויסוד המחייב של קריאת התורה. ומה שאין כן במגילה שעיקר החיוב הוא על כל יחיד, אלא שישנו 'תנאי' שאין יכולים לקיימה שלא בזמנה אלא בעשרה, או שאף בקריאת התורה אין הציבור מיסוד החיוב, שבאמת חובת קריאת התורה מוטלת על כל יחיד ויחיד[כמו בקריאת המגילה]אלא שאי אפשר לעשות את הקריאה אלא בציבור המחויבים, וכמו כל דבר שבקדושה, והוא תנאי לקיום התקנה.

ונפק"מ באופן שיש יחיד שלא שמע האם אפשר לקרוא בעבורו, שאם הוא משום דבר שבקדושה, הרי הוא תלוי במחלוקת דלעיל של פריסת שמע ביחיד, ונפסק בשו"ע (או"ח סי' סט) שפורסין אפילו ליחיד. אבל אם התקנה לא היתה אלא על ציבור המחויבים, הרי שליחיד לא נתקנה כלל ולא יקראו. ומצינו במהרי"ל (הו"ד באליה רבא סי' רצב) שכתב, פעם אחת איחר מהר"י סגל בשבת לבוא לבית הכנסת עד שסיימו קריאת התורה וקידם את עצמו והתפלל עם הציבור ואחר כך קרא הפרשה, והוכיח מזה המהרש"ם (שו"ת ח"א סי' קעה) שקרא בתורה בפחות ממנין המחויבים, ומשום שהוא חובת יחיד.

האם צריך כל אחד לשמוע את כל הקריאה

עוד נפקא מינה אם לאחר שיש ציבור מחויבים, חייב כל אחד לשמוע את כל הקריאה, או שדי שיש שם עשרה שמקשיבים לשליח ציבור, והשאר שאינם שומעים את כל הקריאה, אינם מבטלים את חובת הקריאה, לפי שיש עשרה השומעים, אכן אם זו חובת יחיד, כל אחד מהם מחויב לשמוע את כל הקריאה.

ובחיי אדם (כלל לא סי"א) נקט שהחיוב חל על כל אחד שישמע קריאת התורה, ולא די בכך שתתקיים קריאה בתוך הציבור, ומ"מ נסתפק האם יקראו ליחיד, משום הברכה, שכל תקנת הברכה היתה משום כבוד הציבור, ובשאין ציבור שחייבים בקריאה לא תיקנו ברכה, ולכך לא יקראו.

מטעם שדבר שבקדושה צריך עשרה

הנה בפשטות דברי הגמרא (מגילה כג.) מבואר שהטעם שאין קורין בתורה בפחות מעשרה הוא משום דין דבר שבקדושה שצריך עשרה. וכן משמע שם בפירוש הרע"ב (מגילה פ"ד מ"ג). ומשמע שמשום עיקר חובת הקריאה אין צריך דווקא שיהיה שם ציבור המחויבים, אלא החיוב חל על כל יחיד.

אמנם הר"ן (שם כג: ד"ה ואין קורין) כתב 'דתקנתא דרבנן היא ולא תיקנו אלא בציבור'. ומבואר שבקריאת התורה הוא דין אחר, ולא משום דין דבר שבקדושה, אלא צריך עשרה כדי שיחול החיוב, ובשאין ציבור נחסר בעיקר החיוב והתקנה.

והרמב"ם בהלכות תפילה (פ"ח ה"ד) כתב וז"ל 'תפלת הציבור כיצד יהיה אחד מתפלל בקול רם והכל שומעים, ואין עושין כן בפחות מעשרה גדולים וכו', וכן אין אומרים קדושה ולא קוראין בתורה ומברכין לפניה ולאחריה ולא מפטירין בנביאים אלא בעשרה' עכ"ל. ובפרק י"ב (הל' א-ג) כתב 'משה רבינו תיקן להם לישראל שיהו קורין בתורה ברבים בשבת וכו' ואלו הן הימים שקורין בהם בתורה בציבור וכו', אין קורין בתורה בציבור בפחות מעשרה אנשים גדולים בני חורין', עכ"ל.

ומזה שכפל הענין משמע שדין ציבור בקריאת התורה הוא מיסוד דין התקנה, שאין היחיד מחויב בזה כלל אלא הוא דין על הציבור.

וכן כתב הביאור הלכה (סי' קמו ד"ה ולקרות) שבתפילה אחד מקבץ עשרה בני אדם אף שכבר התפללו ויצאו ידי ברכו וקדושה, ועובר לפני התיבה ואומר ברכו וקדושה, והכל עונים אחריו, ולא מצינו כן בקריאת התורה שאחד שלא שמע קריאת התורה יוכל לקבץ עשרה שכבר קראו ולקרוא בשבילו, ובעל כרחך שלא נתקנה אלא בציבור דווקא[סג].

ס. **וכן** הוא לשון ספר העתים (סי' קפב) ואהל מועד (דרך הרביעי נתיב ח) הרשב"א (שו"ת, ח"א סי' יז) אבודרהם (דיני קריאת התורה).

סא. **המגן** אברהם (סי' רפב סק"ו) כתב שאין הקטן רשאי לקרוא לציבור, ומשמע מדבריו שאינו רשאי אלא לעלות ולברך, אכן הפרי מגדים (א"א שם) הוכיח שרשאי אף לקרוא לעצמו כשהוא עולה ומברך, ובשער הציון (שם אות טז) ביאר שאף המגן אברהם מודה לזה, וכל מה שכתב שאינו קורא היינו כשאחרים עולים לתורה, שאינו קורא עבורם.

סב. **ונפקא** מינה שהרי מבואר להלן (אות ה) שצריך לצרף עשרה המחויבים בקריאת התורה, וכאשר היה בציבור שעשו קריאת התורה ולא שמע את כל הקריאה, או שדיבר בדברי תורה באופן המותר או בביהכ"נ שבאלכסנדריא שמחמת גדלו לא שמע הקריאה, האם הוא כבר יצא ידי חובה ושוב לא יוכל להצטרף למנין של קריאת התורה, שכבר אינו מחויב בדבר, או שכיון שלא שמע הרי הוא עדיין מחויב בדבר להשלים את שמיעת הקריאה.

סג. **וכן** כתב בגינת ורדים (או"ח כלל ב סי' כד ד"ה ולענ"ד) שקריאת התורה הוקבעה לציבור ולא

מדוע לא גזרו בשבת שמא יעבירנו

עוד כתוב במעשה רב (אות קעה) בשם הגר"א שהטעם שלא גזרו חכמים על קריאת התורה בשבת משום שמא יעבירנו, כפי שגזרו בשופר ולולב כיון שהיא חובת ציבור. וביאר הפעולת שכיר (שם) שבקריאת ספר תורה אם אין מנין עשרה אין חיוב כלל על היחיד ובדבר שאין חיובו מוטל כי אם על הרבים אין לחוש שמא יעבירנו כמו שמצינו בגמרא (שבת קמז: עירובין ג.) ש'רבים מדכרי אהדדי'.

כיצד הותר להחזיר פניו וללמוד

וכתב באמרי יושר (שו"ת, ח"ב סו"ס קעא) שקריאת התורה אינו חיוב גמור כל כך על כל יחיד ויחיד, שהרי מצינו (ח.) ברב ששת לפי פירושו של רבינו יונה (ד"ה רב ששת) שיכול להפך פניו לפני קריאת התורה ולעסוק בענין אחר, ועל ידי זה נפטר מחובת הקריאה, ואם היתה זו חובת יחיד לא שייך לפוטרו על ידי זה, ובעל כרחך שהוא חיוב גמור על הציבור אבל אינו חיוב גמור על כל יחיד ויחיד כמו תפילה.

רובו ככולו

כתב הברכת שמואל (יבמות סי' כא אות א) בשם הגר"ח לדון אם מועיל רוב מדין רובו ככולו לצירוף עשרה בקריאת התורה ובקריאת מגילה ובחזרת הש"ץ.

ותלה זאת בנידון הנ"ל, שאם החיוב חל אפילו על אחד אלא שדין עשרה הוא כתנאי בקיומה של הקריאה, שאינה נאמרת אלא בעשרה, בזה שייך דין רובו ככולו. אבל אם נאמר שהחיוב חל רק על עשרה בדווקא, וכל זמן שאין עשרה אין כלל חיוב, הרי שלא שייך הדין דרובו ככולו שהרי אין חיוב כלל, ואפילו מיעוט חיוב ליכא, שהרי החיוב חל דווקא ע"י עשרה.

ומבואר שאם זה חובת ציבור מיסוד התקנה לא מועיל רוב. וכן משמע מלשון החיי אדם הנ"ל שכתב 'ולא תיקנו אלא כשכל הציבור חייבין בקריאה', ומשמע שאם הוא תקנה על ציבור לא מועיל גם רוב.

הוכחת הביאור הלכה

והביאור הלכה (סי' קמג ד"ה בפחות) כתב להוכיח מדברי הר"ן (ה. ד"ה הוה) שכתב דכל הנך דכתיבי במתני' הן חובת ציבור, ובעינן רוב או כל המחויבין, ומוכח מלשונו שיש לומר 'רובו ככולו' לגבי קריאת התורה.

וידוע בשם הגר"ח לדחות הראיה, שאין דברי הר"ן אמורים אלא לענין פריסה על שמע ותפילה בציבור, אבל לגבי חובת ציבור בקריאת התורה אפשר שצריך דווקא שיהיו כולם מחויבים.

דקדוק ברמב"ם

וכתב הרמב"ם (תפילה פ"ח ה"ד) וז"ל 'תפלת הציבור יהיה אחד מתפלל בקול רם והכל שומעים, ואין עושין כן בפחות מעשרה גדולים ובני חורין וכו', ואפילו היו מקצתן שכבר התפללו ויצאו ידי חובתן משלימין להם לעשרה והוא שיהיו רוב העשרה שלא התפללו, וכן אין אומרים קדושה ולא קוראין בתורה ומברכין לפניה ולאחריה ולא מפטירין בנביאים אלא בעשרה' עכ"ל. ובפרק י"ב (הל' א-ג) כתב 'משה רבינו תיקן להם לישראל שיהו קורין בתורה ברבים בשבת וכו' ואלו הן הימים שקורין בהם בתורה בציבור וכו', אין קורין בתורה בציבור בפחות מעשרה אנשים גדולים בני חורין' עכ"ל.

ומדוקדק בדבריו שבפרק י"ב לא כתב שמועיל רוב עשרה, כיון שכאן מלבד דין דבר שבקדושה יש דין נוסף של ציבור, ומשמע כהגר"ח שלא מועיל רובו ככולו בחובת ציבור[סד].

בנשים

אמנם במסכת סופרים (פי"ח ה"ה) כתוב 'הנשים חייבות לשמוע קריאת ספר כאנשים וכו' ואם אינן יודעות בלשון הקודש מלמדין אותן בכל לשון שיכולות לשמוע וללמוד' ע"כ. וביאר המגן אברהם (סי' רפב סק"ו) שאשה חייבת לשמוע קריאת התורה ואע"פ שנתקנה משום תלמוד תורה ונשים אינן חייבות בתלמוד תורה מ"מ מצוה לשמוע כמו מצות הקהל שהנשים והטף חייבים בה.

וקשה שהרי הנשים לא מצטרפות להיחשב ציבור, וכיצד שייך לומר שהם חייבות בקריאת התורה. ואם החיוב של קריאת התורה אינו חיוב על הציבור שייך לומר שהנשים כל אחד מהם חייב לשמוע קריאת התורה, וכמו שבמצות הקהל הוא חיוב על כל יחיד ויחיד.

ז. דין העולה לתורה ושליח ציבור קורא

מקור הדין

כתב הרא"ש (מגילה פ"ג סי' א) נהגו בזמן הזה ששליח ציבור קורא. ותחילה ביאר בטעם הדבר, שהוא כדי שלא לבייש את מי שאינו יודע לקרוא, כמו ששנינו במשנה בביכורים (פ"ג מ"ז) 'בתחלה מי שיודע לקרות קורא, ומי שאינו יודע לקרות מקרין אותו, נמנעו מלהביא מחמת הבושה התקינו שיהו מקרין את הכל'. אמנם דחה שיש לחלק מהמשנה בביכורים ששם נגרם מכשול שנמנעו מלהביא ביכורים ועברו על מה שכתוב בתורה, ולכך עדיף לתקן באופן זה, אבל כאן מדוע אי אפשר להבדיל ביניהם שהבקיאין יקראו, והאחרים ימנעו, ומחמת הבושה יתנו לב ללמוד הפרשה.

ולכך פירש הרא"ש טעם אחר, שמשום שאין הכל בקיאין בטעמי הקריאה ואין ציבור יוצאין בקריאתו, והוא בעיניו יודע לקרוא ואם לא יקראוהו בתורה יבוא לעשות מריבות עם השליח ציבור, לכן התקינו שיקרא שליח ציבור שהוא בקי בקריאה, כדי שלא יבואו לידי מריבה.

מחלוקת הראשונים אם חייב העולה לקרוא בעצמו

וכתב הבית יוסף (או"ח סי' קמא ד"ה ומ"ש רבינו ומיהו, וד"ה מתוך) שמתוך לשון הרא"ש שכתב יתבאר לך שצריך העולה לקרות בנחת עם שליח ציבור כדי שלא תהא ברכתו לבטלה, וכן כתבו התוספות (ב"ב טו. ד"ה שמנה פסוקים) ושאר ראשונים[סה].

וכתב הבית יוסף בשם מהר"י אבוהב, שמצינו בזוהר, בפרשת ויקהל (רב:) שאין לקרות כלל אלא רק אחד, וכיון שלדברי הזוהר אסור לקרות אלא אחד לבד, אם כן עכשיו שנהגו ששליח ציבור הוא הקורא, העולה אסור לקרות, אע"פ שלדברי הפוסקים צריך לקרות ואם לא יקרא כתבו שנחשב כברכה לבטלה, מאחר שלא נזכר זה בתלמוד בהדיא, לא שבקינן דברי הזוהר מפני דברי הפוסקים, ועוד שהרי יש לומר שכל שהעולה שומע מה ששליח ציבור קורא ומכוין ליבו לדבריו הרי הוא כקורא, שהרי שומע כעונה (סוכה לח:)[סו].

והסיק הבית יוסף, שאפשר שאף לדברי הזוהר רשאי לקרות והוא שלא ישמיע לאוזניו, וכן ראוי לעשות לקרות העולה בנחת בענין שלא ישמיע לאוזניו.

סיכום השיטות

העולה מכך שנחלקו הפוסקים באופן קריאת העולה לתורה, שהתוספות והרא"ש סוברים שהעולה חייב לקרוא בנחת כדי שלא תהא ברכתו לבטלה, ואינו יכול לברך על מה שמקיים מדין שומע כעונה. אמנם מהר"י אבוהב והבית יוסף כתבו על פי הזוהר שאין לעולה לקרוא כלל, ומשום ברכה לבטלה אין לחוש משום שיוצא ידי חובת קריאה בשומע כעונה.

האם רשאי לברך על קריאה של שומע כעונה

והעמק ברכה (קריאת התורה אות א עמ' מה) כתב בביאור מחלוקתם, שלכאורה קשה לדברי הרא"ש מדוע אי אפשר לברך על שומע כעונה כדברי הבית יוסף, והיה מקום לומר שהנידון בזה תלוי במחלוקת הראשונים[סז] אם שומע כעונה נחשב כקורא ממש או שמקיים בשמיעה לחוד ואין זה נחשב כקורא ממש.

אולם כתב שיש להקשות עוד, מדוע להרא"ש אינו רשאי לברך על קריאת השליח ציבור, והרי קריאת התורה אינה מצוה שבגופו, אלא מתקיימת על ידי שליחות, שהשליח ציבור קורא בציבור והאחרים שומעים, ואין חיוב על כל אחד לקרוא בגופו, אלא מחויב רק לדאוג ולהשתתף בכך שתיקרא התורה בציבור ויוכלו כולם לשומעה, ומצינו בהלכות פסח (סי' תלב ס"ב) שהמשלח רשאי לברך על מעשה שלוחו, ואף כאן יברך העולה על קריאת שליח ציבור.

על מה חלה הברכה

ותירץ, שיש לחקור אם הברכה שמברך העולה לתורה היא על מצות הקריאה, כדין ברכת המצוות, או שהיא חלה על תלמוד תורה

חובת היחיד, ואין לנו להוסיף על התקנה ולהטילה על היחיד, וכיון שהציבור יצאו ידי חובה אי אפשר לחזור ולקרותה, ועיי"ש שדן האם הוי ברכה לבטלה ומסיק שמ"מ אין בזה ברכה לבטלה.

סד. וביסוד זה יש לבאר את דברי התוספות (סוטה לט. ד"ה כיון) שכתבו שבאופן שמחזיר פניו מותר לספר בשעת קריאת התורה. וצריך ביאור הסברא בזה, שהרי כיון שמחזיר פניו הוא נראה כיציאה בשעת קריאת התורה, ומלבד איסור סיפור יש כאן גם מקום לאיסור יציאה וכמו שכתבו התוספות בברכות (ח. ד"ה רב ששת) שזהו החידוש במיהדר אפיה, וכיצד סוברים כאן סברא הפוכה שהחזרת פניו הוא סברא להיתר לחוד. ואפשר היה אם נאמר דחיוב קריאת התורה הוא על הציבור דווקא, וכיון דמיהדר אפיה אינו חלק מן הציבור ושוב אינו מחויב בקריאת התורה, והוי כתירוץ דסומא ומי שתורתו אומנותו דהוא פטור מעיקר דין קריאת התורה, וכן הוכיח באמרי יושר להגר"מ אריק (שו"ת, ח"ב סי' קעא).

סה. והביא שכך דעת הרשב"א (שו"ת, ח"ז סי' שסא) והרא"ש (שו"ת, כלל ג סי' יב) שבלי הלקט (סי' לו) ריב"ש (שו"ת, סי' רד).

סו. וצריך ביאור שמדין שומע כעונה הרי כל השומעים נחשבים כקוראים, ומכל מקום לא הטילו עליהם חובת ברכה, ומאי שנא שהעולה מברך על שמיעתו. אכן יש לומר לדעת הבית יוסף, שכל הציבור חייבים אף בברכות, ויוצאים מדין שומע כעונה מהעולה המברך, וראה להלן (אות ז) בהרחבה.

סז. דעת רש"י (סוכה לח: ד"ה הוא) שהמתפללין בצבור ושליח צבור אומר קדיש או יהא שמיה רבא ישתקו בתפלתן וישמעו בכוונה, והרי הן כעונין, והתוספות (כא: ד"ה עד) כתבו שדעת ר"ת ור"י שלא ישתוק לצאת מדין שומע כעונה, כיון שאם יצא ידי חובה מדין שומע כעונה יחשב הדבר להפסק בתפילה, וביאר הצל"ח (על התוס' שם) שנחלקו האם הוא כקורא ממש, או שיוצא בשמיעה לחוד. וראה עוד במערכה בענין שומע כעונה.

שמתקיים בזה, ומדין ברכות התורה, והוכיח מכך שאין מברכים בנוסח 'אשר קדשנו במצותיו וצונו לקרוא בתורה' שאין זו ברכה על מצות הקריאה, אלא היא ברכה על לימוד התורה[סח]. ולפי"ז יישב את שיטת הרא"ש, שכיון שהברכה חלה על לימוד התורה, אינו רשאי לברך אלא על לימוד של עצמו, ולא על קריאת הש"ץ, שהרי אינו מקיים את הלימוד אלא במעשה שלו, ולחובת ברכה צריך מעשה דיבור וקריאה, ואין מברכים על הרהור לחוד.

נפקא מינה אם סומא רשאי לעלות ולברך

וכתב הבית יוסף (או"ח ריש סי' קמא) שצריך שהעולה לתורה ידע לקרות מתוך הכתב מה שמקרין אותו, שאסור לקרות בתורה אפילו אות אחת שלא מן הכתב, והביא חבר ראשונים שנראה כך בדבריהם. ולפי"ז סומא שאינו יכול לקרוא מתוך הכתב, אינו רשאי לעלות, שהרי אינו יכול לקרוא.

אמנם הנימוקי יוסף (מגילה כד. ד"ה ר' יהודה) כתב בשם ספר האשכול שמה שמשמע מדברי המשנה (שם) שסומא אינו קורא בתורה היינו לומר שאינו קורא בעל פה, אבל כאשר יש לו שליח ציבור שעומד בצידו והסומא מברך ועומד בצידו הוא כדת וכדין, ולכן חתן סומא יכול לעלות לתורה. וכן כתב בספר האגודה. ומשמע מדבריו שיכול לסמוך על שליח ציבור שקורא עבורו.

והסיק הבית יוסף שכיון שרוב הפוסקים סוברים שאין מעלים לכן אין להעלות סומא. וכן מסקנת הדרכי משה (אות א). והמהרי"ל (הובא בד"מ שם) כתב שנהגו לעלות לקריאת התורה את הסומא. והב"ח כתב שכבר נהגו לקרות סומא לספר תורה בפני גדולי עולם ולא מיחו, כיון שסמכו על המהרי"ל שהעלה כן.

ז. חיוב הברכות בקריאת התורה

ברכת התורה חובת העולה לתורה או חובת כולם

בחובת ברכת התורה על קריאת התורה יש לעיין אם כל הציבור מחויבים בברכה אלא שהוא מוציא בזה את הרבים ידי חובתם מדין שומע כעונה, או שחובת הברכה חלה רק על העולה לתורה לבדו.

דעת התוספות בסוכה (נב. ד"ה וכיון) לגבי בית הכנסת שהיה באלכסנדריא, שהיו מניפים בסודר לידע אימתי צריך לענות אמן, דהיינו כגון לענין ברכות התורה שאין חיוב על כל אחד לשמוע את הברכה, ולמדנו בדבריהם שאין צריך לשמוע את הברכה כלל.

אמנם הראבי"ה (סי' קנט) תמה על דברי התוספות שהלא דין על כל יחיד ויחיד לשמוע ברכת התורה של העולה לתורה ולצאת בה ידי חובתו, נמצא שכאשר הוא מברך ברכת התורה הרי הוא מוציא את הרבים ידי חובתם. וכן הוא גם לשון הר"ן (על הרי"ף, מגילה כג. ד"ה הכל) שהמברך צריך להוציא את הרבים ידי חובתם.

מי שבירך כבר ברכת התורה סמוך לקריאה

והטור (או"ח סי' קלט) הסתפק אם בירך סמוך לקריאת התורה ברכת התורה וקראוהו לעלות לתורה אם יברך שנית, ואם נאמר שחובת הברכה היא כדי להוציא את הרבים מה הנידון בזה, והרי פשוט שחייב לברך[סט], ובעל כרחך שהברכה היא רק חובת העולה ולא חובת הציבור.

הבית יוסף (שם ד"ה כתב רבינו) הביא את דברי רבינו יונה שאם לא בירך בקול רם צריך לחזור ולברך כיון שהברכות הם להוציא את הרבים ידי חובתם, והביא זאת גם בשו"ע (ס"ו).

אמנם האחרונים תמהו על דברי הבית יוסף וכתבו שאין ראיה מדבריו אלא על 'ברכו' שצריך לאמרו בקול רם כדי שישמעו ויענו אחריו, ובביאור הלכה (שם ד"ה והברכות), כתב דטעם שצריך לומר בקול רם, כיון שעיקר התקנה היתה כדי שיכבדו את התורה בציבור ואם אומר בלחש איזה כבוד התורה בציבור יש בכאן, ומנהג שהיה בזמן הגמרא היה ששומעים כולם את הברכה כפי שמצינו בסוטה (לט:) שאין הקורא רשאי לקרות עד שיכלה אמן מפי הציבור, וכן נמצא במאירי (מגילה כא: ד"ה הפותח) שכתב שצריך להשמיע את כל הברכות. וכתב שלפי"ז אף שבדיעבד מסתבר לומר שלא יחזור ויברך דספק ברכות להקל אבל נלמוד מכל זה גודל החיוב לכתחילה.

קרא ונשתתק ועמד אחר במקומו

הרמב"ם בהלכות תפילה (פי"ב ה"ו) כתב את דברי הירושלמי (מגילה פ"ב ה"ג) קרא ונשתתק יעמוד אחר תחתיו ויתחיל ממקום שהתחיל הראשון שנשתתק ומברך בסוף.

וקשה הרי אין כאן ברכת התורה בתחילה. ואכן הרי"ף כתב שחוזר לקרות מתחילה ויברך, ואם יקרא ממקום שפסק הראשון נמצא שהברכות לפניו ולא לאחריו וכמו שפירש הר"ן שם את הדברים. וכן דעת הרא"ש (מגילה פ"ג סי' ג) והמרדכי (שם פ"ג רמז תתלב) והטור (סי' קמ).

וביאור המחלוקת הוא, שהנה כתב המרדכי (שם) בשם רבינו יואל, שהטעם של הירושלמי כיון שנשתתק נחשב להיסח הדעת על כן צריך השני לברך, אבל בלי זה היה יוצא השני בברכת הראשון, והביא לזה ראיה, ממה שכתוב בתוספתא (מגילה פ"ב ה"ב) מעשה ברבי מאיר שקרא מיושב בבית הכנסת של טבעון לאחר שגמרה נתנה לאחר ובירך עליה, ומקשה הירושלמי וכי זה קורא וזה מברך, אמר רבי ירמיה, מכאן שהשומע כקורא, משמע שאדם יוצא בברכת חבירו.

אמנם רבינו אפרים בראבי"ה (מגילה סי' תקנב) חולק על זה, וכתב שהמברך הקורא בתורה אינו מוציא את הרבים בברכתו, שהרי כל אחד ואחד צריך לברך ולקרוא, הלכך היכן שנשתתק צריך אחר לברך, אבל היכן שסח אפילו הסיח דעתו אין צריך לברך. והשיב לו רבינו יואל אי לא משום הנכנסים ויוצאים כל שבעה יוצאים בברכת הראשון הרי שמוציא את הרבים.

ולכאורה מבוארת כאן מחלוקת ראשונים, בגדר הברכה שמברך הקורא בתורה האם מוציא את הרבים השומעים או לא, לדעת רבינו אפרים אינו מוציא את הרבים ידי חובתו, ולכן צריך לברך מתחילה, אבל אם סח המברך בעצמו אינו צריך לחזור ולברך, אך לדעת הראשונים שהוכיחו שצריך לחזור ולברך למדו שבאמת הוא מוציא את הרבים ידי חובתם ובכל זאת צריך לחזור ולברך בתחילה על כרחך שיש הפסק על ידי שמסיח דעתו.

ולפי זה לדעת הרמב"ם שסובר שלא צריך לחזור ולברך, הרי מתיישב היטב אם נאמר שסובר שהוא יוצא ידי חובה מהראשון והיסח הדעת אינו מפסיק בברכה לכן אינו צריך לחזור ולברך, כיון שיצא ידי חובה ונחשב הכל כקריאה אחת.

גדר הברכה

שנינו במגילה (כא.) הפותח והחותם בתורה מברך לפניה ולאחריה. וכתב הרא"ש (ברכות פ"א סי' יג) שמי שהשכים ללמוד קודם שילך לבית הכנסת ובירך על התורה כשקורא פרשת קרבנות בבית הכנסת אינו צריך לחזור ולברך. ואפילו שאותו שקורא בתורה חוזר ומברך אשר בחר בנו אפילו שכבר בירך כל הברכות קודם פרשת קרבנות לא דמי. דאותה ברכה נתקנה על קריאתו בציבור כמו שנתקנה ברכה לאחריה וכמו שתיקנו אשר בחר בנביאים למפטיר.

ויש לחקור בגדר חיוב ברכה זו[ע], האם הם ברכות על מצות תלמוד תורה אלא שאפילו שכבר בירך הכא מאיזה טעם תיקנו שמברך על תלמוד תורה שנעשה בדרך קריאת התורה, או שהברכה אינה כלל שייכת למצות תלמוד תורה אלא היא ברכה על דין קריאת התורה[עא].

מחלוקת ר"י ורבינו תם

ונחלקו בזה הראשונים, שהתוספות (ר"ה לג. סוד"ה הא רבי יהודה), דנו האם אשה מברכת על מצוות עשה שהזמן גרמא, והוכיח ר"י בר יהודה מהא דנשים עולות למנין שבעה ואפילו שאינם מצוות לעסוק בתורה. ומבואר שסבר שברכת העולה היא ברכת המצוות של מצות תלמוד תורה.

אמנם כתבו שם בשם ר"ת להוכיח שברכת קריאת התורה לפניה ולאחריה אינה משום תלמוד תורה, שהרי אשה עולה לתורה ומברכת ואפילו שאשה אינה מצווה לעסוק בתורה, ועוד שאפילו בירך ברכת 'והערב נא' או נפטר ב'אהבה רבה' חוזר ומברך, ועוד שבמקום שאין לוי כהן קורא במקום לוי ומברך אע"פ שכבר בירך בקריאה ראשונה. ומבוארת מחלוקתם בגדר הברכה של העולה אם הוא ברכת מצוות תלמוד תורה או ברכה אחרת.

סח. וראה להלן (אות ז) שנתבאר הענין בהרחבה.

סט. וכן הבית יוסף (שם ד"ה וכתב רבינו), הביא שמוכח מדבריו של רבינו יחיאל שם שלא צריך לברך בקול רם.

ע. ראה בעמק ברכה (ברכת התורה אות א, קריאת התורה אות א), ומה שהובא להלן משמו. והביא שם מה שכתב בחידושי מרן רי"ז הלוי בשם הגר"ח שאינה ברכת המצוות אלא ברכה על חפצא של תורה ולכן שייכת גם בנשים.

עא. יש נפק"מ בזה אם הפסיק בדברי תורה בין ברכה הראשונה לקריאת התורה, בשו"ע (או"ח סי' קמ ס"ב) ובמשנ"ב (שם סק"ו) כתב שנחשב הפסק, ובעמק ברכה (קריאת התורה אות א) כתב שאם הוא ברכת מצוות תלמוד תורה אין כאן הפסק שהוא עוסק בדברי תורה, אבל אם אינה חלה על התלמוד תורה אלא על הקריאה דווקא, נחשב הפסק.

ובטור (או"ח סי' קלט) הביא את ספיקו של אחיו רבינו יחיאל, שנסתפק אם בירך ברכת 'אשר בחר' בנו בבוקר ואחר כך קראוהו לעלות לתורה, אם צריך לברך ברכה ראשונה, והרי הברכה הזו לכאורה היא ברכה לבטלה, שהרי רגע קודם בירך ברכה, ושכך היה נראה להטור ושאל את אביו הרא"ש, והשיב לו שיש לו לברך כיון שלא חילקו חכמים.

ואם נאמר שברכה ראשונה שלפני קריאת התורה, איננה ברכה על מצות תלמוד תורה אלא היא ברכה של קריאת התורה, מה השייכות בין ברכת התורה שבכל יום שהיא על המצוה, לברכת התורה שמברך קודם קריאת התורה. אלא משמע שהוא אותו דין ברכה רק שיש כאן תקנה לברך ברכה נוספת, על מצות תלמוד תורה, משום תלמוד תורה דרבים, ולכן נסתפק כיון שלא היה כאן הפסק אין לברכת התורה הראשונה שם ברכה כיון שלא נתפסה על תלמוד תורה והברכה השניה היא ממש אותה ברכה, ובמקרה כזה לא שייך שיברך בשנית.[עב]

והבית יוסף (שם) כתב שלדברי התוספות (ד"ה לג.) נפשט ספיקו של רבינו יחיאל אם יכול לברך בשנית. והב"ח תמה על זה, שכאשר היה הפסקה ולמד בינתיים, ודאי שיכול לברך גם לדעת רבינו יחיאל, אבל כאן מדובר שלא למד תורה בכלל. ולפי הנתבאר לעיל מיושב, שלסברת התוספות שיסוד הברכה היא ברכה על דין קריאת התורה ולא על תלמוד תורה, הרי יש חילוק גדול בין ברכת התורה שבכל מקום לבין ברכת התורה שיש בקריאת התורה.

והשיטמ"ק (נדרים פא.) כתב שקריאת התורה יש לה חשיבות לעצמה כמו שבברכת הנהנין מברכים על היין משום חשיבותו כך גם בקריאת התורה משום חשיבותו יש לו ברכה בפני עצמו[עג]. ומבואר בדברי השיטמ"ק שמצות תלמוד תורה הנעשית בדרך תלמוד תורה דרבים היא חשובה ומזקיקה ברכה לעצמה, ולעולם הברכה היא על התלמוד תורה שבה.

מדוע מברך גם לאחריה

אמנם יש לעיין לפי"ז מהו ההבדל בין מצות תלמוד תורה שאינו מברך ברכות התורה אלא לפניה ולא לאחריה, ובין דין קריאת התורה שמברך ברכות התורה לפניה ולאחריה.

והרשב"א (שו"ת, ח"ז סי' תקמ) נשאל בזה, והשיב שתלמוד תורה מצוה ואין מברכין על המצוות לאחריה כמו שאמרו בנדה (נא:), אבל קריאת התורה שבבית הכנסת שמברכים לאחריה משום שהוא תקנת משה ועזרא, ועל התקנות מברכים לפניהם ולאחריהם וכמו שמברכים על הלל ומגילה.

ובבית יוסף (או"ח סי' מז ס"ו) כתב שאפילו אם היו מברכין אחרי המצוות, אין זו קושיא כיון שמצות הגיית התורה היא כל היום וכל הלילה ואין שעה שאינו חייב לעסוק בתורה ולכן לא שייך לברך אחריה. והיינו שמצות תלמוד תורה אין שייך בה לאחריה אבל מצוות קריאת התורה שייך לאחריה ולכן מברכים[עד].

ומבואר בדבריהם שאינה ברכה על מצות תלמוד תורה אלא היא ברכה על התקנה של קריאת התורה, ולכן יש בה ברכה לאחריה כיון שאינה מצוה אלא תקנה או שהיא מצוה שיש לה סוף, אבל אם היא ברכה על מצות תלמוד תורה אין לנו טעם לכך שמברך לאחריה.

ברכת התורה לעצמו לא פוטרת הקריאה

כתב בשו"ע (סי' קלט ס"ח) אפילו בירך ברכת התורה לעצמו ותיכף קראוהו לקרות בתורה, צריך לחזור ולברך 'אשר בחר בנו' כשקורא בתורה, דמשום כבוד התורה נתקנה כשקורא בציבור. ופירש בביאור הלכה (שם ד"ה והברכות) שהברכות אלו לא ניתקנו כל עיקר אלא מפני כבוד התורה כשקורא בציבור, והיינו דכשקורא בה בציבור יש לכבדה קבל עם ולקבוע עליה הודאה בפני עצמה. ולפי"ז יש מקום לדון שאינה מדין ברכת המצוות אלא כברכת השבח[עד].

דעת הירושלמי שתלמוד תורה דציבור מחייב ברכה מדאורייתא

בירושלמי (פ"ז ה"א נב:) אמר רב שמואל בר אבדימא לא למדו ברכת התורה מברכת הזימון אלא לרבים, ופירש בעל החרדים שכך קבלה היתה ביד רב שמואל מרבותיו, שהעולה לתורה הוא שחייב לברך אבל יחיד אינו מחויב לברך כלל, וכל חיוב ברכת התורה הוא רק על הקורא ברבים. והקשה הירושלמי ואם לרבים [שרק לרבים הוא חייב] בינו לבין עצמו לא יברך, ותירץ רבי אבא מרי, עשאוה כשאר כל מצוותיה של תורה, מה שאר כל המצוות טעון ברכה אף זו טעונה ברכה, דהיינו שאף שאין בזה אין הדין המיוחד של 'ברכת התורה', מכל מקום כיון שיש חיוב דרבנן לברך על עשיית כל המצוות[עה], וזהו מדין 'ברכת המצוות', אבל מדין 'ברכת התורה' הוא מחויב מדאורייתא רק בקריאה של רבים, וכמו שמצינו שיש ברכת הזימון מיוחדת ברבים כך יש ברכת התורה מיוחדת על קריאה של רבים.

ומבואר מתוך דברי הירושלמי שכאשר קוראים ברבים בזה יש חיוב ברכת התורה מדאורייתא, ומה שמפורש בגמרא (כא.) שלמדים מהכתוב 'כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו' את ברכת התורה, הוא רק כמו לימוד התורה שכתוב שם שהיה לרבים, אבל ללימוד התורה שביחיד כל החיוב הוא רק מדרבנן בלבד.

ומכח זה יסד המשכנות יעקב (סי' ס) שיש חיוב ברכת התורה מדאורייתא על קריאת התורה ברבים, והסיק כן להלכה.

הוכחת השאגת אריה

השאגת אריה (סי' כד) כתב להוכיח שברכת התורה היא מן התורה, כמבואר בנדרים (פא.) מפני מה אין מצויים תלמידי חכמים לצאת תלמידי חכמים מבניהן, אמר רבינא מפני שאין מברכין בתורה תחילה. וכן אמר שם רבי יהודה שהחורבן היה מפני שלא ברכו בתורה תחילה. ומוכרח שברכת התורה היא מדין תורה, שהרי כל תקנות הברכות והתפילות היה רק מזמן אנשי כנסת הגדולה כמבואר בסוטה (לג.), וירמיה קדם לאנשי כנה"ג כמה דורות, אלא מוכרח שכבר היה ברכת התורה בזמנם, והטעם משום שהוא מדאורייתא.

ודחה שיש לומר שירמיה כבר תיקן ברכת התורה, אמנם עדיין יש להוכיח מכך שנענשו עונש חמור שמחמת זה אבדה הארץ, מוכח שהיא חובה מן התורה[עו]. אכן אם נאמר שמדובר בקריאת התורה בציבור אם כן אין להוכיח לכל ברכת התורה ביחיד, שלהנתבאר יש לומר שדווקא בקריאת התורה ברבים, חובת הברכה הוא מן התורה, וכן מצינו בדברי הרמב"ם[עז] שמפרש כך, שהמדובר בגמרא בנדרים הוא לגבי קריאת התורה.

אימתי הוא דאורייתא

ובבאר שבע (סוטה לג. ד"ה כל) תירץ לפי"ז את שיטת רש"י בסוטה (לג.) שהגמרא אומרת שם שכל התורה כולה בלשון הקודש נאמרה, ופירש רש"י (ד"ה כל התורה) שלענין 'לקרוא בבית הכנסת' נאמרה בלשון הקודש, והתוספות (ברכות יג. ד"ה בלשון הקודש, מגילה יז: ד"ה כל התורה) הקשו על זה שהרי עזרא תיקן קריאת התורה, ולפני עזרא לא היתה תקנה זו[עח], ולכן תירצו שיש פרשיות שחייבים לקרוא מדאורייתא כמו פרשת זכור או מקרא ביכורים ווידוי מעשר ופרשת חליצה.

אכן לפי הנתבאר לעיל יש ליישב שברכת התורה מדאורייתא הוא כאשר קורא בציבור, אע"ג שאין חייבים לקרוא מדאורייתא, אבל אם קרא בתורה יש חיוב לברך מדאורייתא ועל זה נאמר 'כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו'. וזה כוונת רש"י לומר שקריאת התורה נאמרה בלשון הקודש, כלומר שכדי שיהיה בזה מעשה של קריאת התורה לרבים, שיהא בו חיוב מדאורייתא לברך ברכת התורה, הוא דווקא בלשון הקודש.

עב. הפרי מגדים (א"א סי' קלה) הקשה איך יתכן שהלכו שלשה ימים בלא תורה והרי יש מצות קריאת שמע כל יום. ותירץ שתורה מתוך הכתב יש בה חשיבות מיוחדת וזה מה שנחסר להם, והתקנה היתה לקרוא תורה מתוך הכתב, הרי שיש שני סוגי תלמוד תורה, מתוך הכתב ושלא מתוך הכתב, ועל החשיבות של מתוך הכתב תיקנו ברכה. אמנם השיטמ"ק כוונתו לומר שמחמת התקנה שיש כאן לקרוא בציבור יש לו חשיבות מיוחדת שהרי אם קורא מתוך הכתב לבדו אין דין ברכה.

עג. וכעין שני תירוצים אלו של הרשב"א והבית יוסף יש ברבינו מנוח (תפילה פי"ב), שכתב דקריאת התורה מצוה בפני עצמה ולכן מברך לפניה ולאחריה כקריאת ההלל. ועוד תירץ, שמשה רבינו ע"ה ועזרא כשתיקנו לקרות בתורה בציבור כך תיקנו לברך לפניה ולאחריה, ועל תקנתם אין לגרוע ואין להוסיף, אבל בתלמוד תורה הגיית התורה ולימודה אין לה הפסק ומשום הכי כיון שבירך בשחרית נפטר כל היום. ונראה קצת שכוונתו לדברי הרשב"א והבית יוסף הנ"ל.

עד. וראה במגן אברהם (סי' קלט סק"ו) שהרוקח כתב שמנהג הקדמונים לכרוע ולהשתחוות בברכת התורה. ואפשר משום שיש בזה שבח התורה.

עה. כפי שמצינו בגמרא (פסחים ז:) כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן.

עו. כמו שכתבו התוספות (סוטה מא: ד"ה מצוה) שאגריפס לא היה ראוי מן התורה למלכות, מזה שנענשו עונש חמור על שהחניפו לו (כמבואר שם לו.).

עז. בתשובה, הובא בשיטמ"ק (ב"מ פה:) ובשו"ת הרמב"ם (סי' מב) אלא שפירש פירוש אחר על 'בתחילה', שלא קראו לתלמיד חכם לקרוא תחילה אלא לכהן עם הארץ.

עח. והאחרונים תמהו על זה שהרי משה כבר תיקן זאת כמבואר בב"ק (פב.) וראה מש"כ במגן אברהם (סי' קלה סק"א).

ולפי זה רק כאשר קורא בתורה ממש כמו שהיה אצל משה כדפירש רש״י בברכות (כא.) כשבא משה לפתוח בדברי שירה אמר להם לישראל אני אברך תחלה ואתם ענו אחרי אמן כי שם ד׳ אקרא, אבל אם ילמד בתורה שבעל פה במשנה או בגמרא ברבים אין חיוב ברכת התורה מדאורייתא, ואפילו אם יקרא בנביא לא יהיה בזה ברכת התורה מדאורייתא, כי צריך שיהיה ממש כמו שהיה אצל משה.

ולפי״ז מיושב מה שבגמרא מגילה (כא:) אמרו דמקרא מגילה מה מברך, רב ששת מטרזיא איקלע לקמיה דרב אשי, ובירך מקרא מגילה ושעשה ניסים ושהחיינו, והקשה בדבר אברהם (ח״א סי׳ טז) מדוע לא בירך ברכת התורה שהרי קרא ברבים, ולפי הנתבאר שהחיוב ברכת התורה הוא רק על התורה ממש ולא על כתבי הקודש, מיושב שאין חיוב ברכת התורה על קריאת התורה בכתובים.

הקורא בלא ברכה

כתב בתוס׳ הרא״ש (טו. ד״ה אבל) שאף שמצינו בגמרא (שם) בערום שהפריש בלא ברכה תרומתו תרומה, היינו דווקא כיון שברכת המצוות היא רק מדרבנן, אבל בברכה דאורייתא לעולם הברכה מעכבת את המצוה, והעושה את המצוה בלא ברכה לא קיים המצוה. ויסוד הדברים ע״פ הריטב״א בפסחים (ז. ד״ה כל) שהברכה היא חלק מן המצוה.

ולפי זה קשה, אם כן ברכת התורה שהיא מדאורייתא, כשלא יברך ברכת התורה לא יקיים מצות תלמוד תורה, ובתשובת דבר אברהם (ח״א סי׳ טז) הרבה לדון בזה, וכתב שהרדב״ז בתשובה (ח״א סי׳ רכט) כתב שאם קרא בספר תורה ונמצא פסול יקרא בספר תורה שני בלי ברכת התורה, וקשה מה הועיל אם קרא בלא ברכה הרי לא קיים את מצוות תלמוד תורה, ובלי מצוה אין בזה קיום מצות קריאת התורה. והוסיף, שמהגמרא (ב״ק פב.) משמע שכל יסוד הדין של קריאת התורה הוא בשביל לקיים מצוות תלמוד תורה כדי שלא יהיו שלשה ימים בלא תורה, ואם לא יקיימו מצות תלמוד תורה מה הועילו. ואפילו אם יברכו ברכת התורה ביחיד לא יועיל, שהרי ברכת התורה של קריאת התורה בציבור היא מדאורייתא, וברכת התורה של יחיד הוא רק מדרבנן, ונמצא שלא קיים עדיין ברכת התורה על קריאת התורה ברבים, וממילא הרי זה עדיין מחויב בברכת התורה מדאורייתא[עט].

תקנת חכמים משום כבוד הציבור

במגן אברהם (סי׳ קלט סק״ה) הביא את דברי הבאר שבע דלעיל, שברכת התורה על קריאת התורה של רבים היא מן התורה, ובמגן אברהם הוסיף על זה דמכל מקום אם בירך על התורה שחרית יוצא ידי חובתו, ובציבור נתקנה רק משום כבוד התורה שבציבור. ולכאורה דבר זה אינו כדברי הבאר שבע, שלדבריו החיוב של קריאת התורה בציבור הוא חיוב מן התורה, ואילו החיוב של ברכת התורה שאומרים בבוקר הוא רק מדרבנן ואין דרבנן יכול להוציא ידי חיוב דאורייתא.

והפרי מגדים (שם א״א) כתב שהמגן אברהם חולק על הבאר שבע, וסובר שכשבירך בשחרית לכו״ע הוא דרבנן, וכמשמעות דברי המחבר (ס״ח) שצריך לברך שוב מפני כבוד התורה שבציבור, ומשמע שהוא רק תקנה, ואינו חיוב מדאורייתא[פ].

ח. עמידת השומעים בשעת קריאת התורה

הבית יוסף (סי׳ קמא ד״ה וצריך לקרות) הביא בשם המרדכי (שבת רמז תכב) שהמהר״ם היה עומד בשעת קריאת התורה, וכתב וכן נוהגים קצת אשכנזים וצרפתיים. ובשו״ע (או״ח סי׳ קמו ס״ד) כתב שאין צריך לעמוד בעת שקורין בתורה. וכן הכריע הגר״א בביאורו שם. אמנם הרמ״א (שם) כתב, ויש מחמירין ועומדין וכן עשה מהר״ם.

טעם העמידה משום שנחשב ברית

ובסיבת העמידה מצינו כמה ביאורים: א. במרדכי (שם) מובא שמהר״ם היה עומד בשעת קריאת התורה ובשעה שמלין התינוק, והביא ראיה מן הפסוק ׳ויעמוד כל העם בברית׳ (מלכים ב׳ כג ג).

טעם נוסף מכח הפסוק בנחמיה

ב. במרדכי (הלכות קטנות, ס״ת רמז תתקסח) כתב, שיש עומדים בשעת קריאת התורה, ומביאים ראיה מדכתיב (נחמיה ח ה) ׳וכפתחו עמדו כל העם׳. וכתב שם שאין ראיה מפסוק זה שהרי בסוטה (לט.) מפורש שהכוונה לשתיקה, וכך משמע בירושלמי (מגילה פ״ד ה״א) דההוא גברא שהיה קורא וסומך אמר לו עמוד מה נתינה בעמידה ובאימה, משמע שדווקא החזן שמקריא לציבור הוא שצריך לעמוד, אבל השומעים אינם צריכים לעמוד. וכן בטור (סי׳ קמו) הביא שרב שר שלום כתב שאפשר לשבת, ושלא ראינו מי שנהג לעמוד, כי מה שכתוב בפסוק ׳וכפתחו עמדו כל העם׳, אותה עמידה היינו שתיקה ולא עמידה כפשוטו, ולכן אין צריך לעמוד.

אמנם הט״ז (שם סק״א) דחה את הראיה שהביא שר שלום מהגמרא (סוטה לט.) שעמידה הוא רק שתיקה, שודאי עמידה הוא כפשוטה, אבל העמידה היתה בשתיקה, שאם נאמר שעמידה היא שתיקה, אם כן כשכתוב בגמרא בשבועות (ל.) שבשעת גמר דין צריכים בעלי דינים להיות בעמידה מדכתיב (דברים יט יז) ׳ועמדו שני האנשים׳, האם נאמר שם שהכוונה בזה שתיקה, אלא ודאי שאינו שתיקה, וכתב ששפיר נהג המהר״ם בעמידה[פא], ואף שאין בנו כח להכריע מ״מ נראין דברי המהר״ם נכונים וכן ראוי לנהוג, עכ״ד.

טעם שלישי משום אמירת ברכו שהוא דבר שבקדושה

ג. הרמ״ע מפאנו (שו״ת, סי׳ צא) כתב טעם נוסף לכך שצריך לעמוד בשעת קריאת התורה, שהרי אמרו בירושלמי (הו״ד בדרכי משה או״ח סי׳ נו אות ה) שבכל דבר שבקדושה חייב לעמוד על רגליו, ואף קריאת התורה ברבים לכאורה נכללת בדברים שבקדושה.

ואף לדעת החולקים בזה, שהקריאה גופא אינה ׳דבר שבקדושה׳, הנה לדברי הכל ׳ברכו את ה׳ המבורך׳ הוא דבר שבקדושה, ובאותה שעה צריך לעמוד, ובדורות הראשונים שהיה הפותח בתורה לבדו מברך לפניה והחותם מברך לאחריה, היה די לעמוד בשעת ההתחלה, ולפיכך נקט הפסוק ׳בפתחו עמדו כל העם׳ שיש במשמע עמידה ממש בפתיחתו לענות ברכו, ויש במשמע שתיקה גם כן בכל זמן היותו פתוח, אבל עכשיו שהעולים כולם אומרים ברכו, [מהטעם המבואר בגמרא (מגילה כא:) מפני הנכנסים והיוצאים] לדברי הכל טוב ויפה לעמוד כל זמן הקריאה, דלמא משתלי ויתיב גם בשעת ברכו, ועיניך רואות היושבים בשעת קריאת התורה שאחד מהם לא קם ולא זע בשעת ברכה.

מקור נוסף לחובת העמידה

ד. טעם נוסף כתב שם: שנאמר (נחמיה ח ז) ׳והעם על עמדם׳ וביאר רש״י שם שבשעה שהיו אלה מבינים את העם ומתרגמים להם את התורה העם היו עומדים. ויותר מזה שרבא בר רב הונא (סוטה לט.) שדרש את הכתוב ׳וכפתחו עמדו כל העם׳, אין עמידה אלא שתיקה, פשיטא ליה עמידה גופה מדכתיב ׳והעם על עמדם׳, ואפקיה לאידך לדרשה.

אמנם כתב שעדיין אפשר ללמד זכות על אלו שאין נזהרים בכך, ובלבד שיעמדו בשעת ברכו כפעם בפעם, כי יאמרו דהאי קרא יתירא דאייתינא ראיה מניה דכתיב ׳והעם על עמדם׳ אין פירושו לאפוקי ישיבה אלא למעוטי הילוך.

טעם נוסף שיהא כדוגמת מעמד הר סיני

ה. הב״ח (סי׳ קמא ד״ה וצריך) כתב שנראה שלא מדינא היה נוהג כן, אלא כיון שצריך כל אדם להעלות על דעתו כששומע הקריאה מפי הקורא כאילו קיבלה באותה שעה מהר סיני. וכן כתב בספר הזוהר ומביאו הבית יוסף, ובהר סיני היו כל ישראל עומדים כמו שכתוב (דברים ה ה) ׳אנכי עומד בין ה׳ וביניכם׳ לכן הגון וראוי שיהיו עומדים בשעה שקורים בתורה, אבל בין גברא לגברא פשוט שלא צריך לעמוד אפילו לנוהגים בשעת הקריאה. ומסקנתו שמשורת הדין אין צריך לעמוד אלא הקורא בלבד בשעת הקריאה.

הנפק״מ בטעמים

וישנם נפק״מ בין הטעמים, אם הוא מן הדין או חומרא יתירא, שאם משום ׳כפתחו עמדו כל העם׳, כמו שיש איסור לספר ולמדים מהפסוק הזה

עט. אכן יש מקום לומר שהרי מצות תלמוד תורה אינה שונה בין קורא לרבים ובין קורא לעצמו, והיא מצוה אחת שמתקיימת בכל לימוד תורה, ואם מצינו ברכה דווקא בקריאת התורה לציבור, בעל כרחך שאינה ברכה על מצוות תלמוד תורה שזה אין שייך לקריאה בציבור דווקא, ועל כרחך שהיא ברכת השבח על התקיימות לימוד תורה ברבים, וכיון שנחשב כברכת השבח פשיטא שאינה מעכבת את המצוה, שדווקא בברכת המצוות נאמר האי מילתא, משום שהברכה היא חלק מקיום המצוה, ואין זה שייך כלל בברכת השבח. ובדברי הירושלמי משמע שברכת התורה שבקריאת התורה יש לה דינים מיוחדים, שהרי בירושלמי כתוב שלמדים ברכת התורה מזימון שצריך שיהיה ברבים, והיינו, שמדין הברכה שעל קריאת התורה להיות ברבים, כמו שהזימון עצמו צריך להיות ברבים, אם כן כתוב כאן שהברכה על קריאת התורה הוא כעין זימון ושבח והודאה קודם שמתחיל לקרוא בתורה, ובזה ודאי איננו דומה לדיני ברכת המצוות שדין הברכה שיהיה חלק מהמצוה.

פ. ואף שהמגן אברהם הביא את דברי הבאר שבע, מכל מקום חולק עליו בזה. ויש לעיין לפי הנתבאר לעיל שאין זה ברכת המצוות אלא כנתינת שבח והודאה על התורה, האם מעכב שיהיה עובר לעשייתן, או שיוצא במה שבירך שחרית.

פא. ודבריו צ״ב, שהרי המהר״ם בעצמו לא הביא כמקור את הפסוק ׳וכפתחו עמדו כל העם׳, אלא דין אחר משום ׳ויעמוד העם בברית׳, משמע שמצד ׳כפתחו עמדו כל העם׳ אינו מחויב ורק המרדכי הביא שיש שאומרים כן, מ״מ מדברי המהר״ם משמע להיפך שאין חיוב אלא רק חומרא בעלמא כמוש״כ הגר״א הנ״ל לענין עמידה בברית מילה.

כמו כן יש דין לעמוד, והוא מן הדין, אבל אם הוא משום 'ויעמדו העם בברית' הוא ודאי רק חומרא בעלמא, וכמו שכתב הגר"א (יו"ד סי' רסה סק"ה) על מה שכתב הרמ"א (שם), די"א שכל העם עומדים שנאמר 'ויעמוד העם', וכתב הגר"א הוא חומרא בעלמא, וכמו כן בזה ודאי שהוא גם רק חומרא בעלמא. וכן לטעם הב"ח אין זה אלא חומרא בעלמא כמו שכתב הב"ח גופיה שאין זה מדינא.

לגבי מי שמותר לעסוק בלימודו

עוד נפק"מ בזה, במי שמותר לו ללמוד בשעת קריאת התורה, וכמבואר בגמרא (ח.) שרב ששת מהדר אפיה וגריס, האם יש ענין שיעמוד או לא, שאם נאמר משום 'וכפתחו עמדו' הרי ודאי שאין צריך לעמוד וכמו שיכול לספר כמו"כ יכול לעמוד שאין מקום כלל לחלק בזה דמחד קרא נפקא, וכן אם נאמר כהב"ח שמשום ששומעים את התורה, ודאי אין שום ענין שיעמוד שהרי הוא לא שומע את קריאת התורה, אבל אם הוא משום הדין ש'ויעמוד כל העם בברית' יתכן שגם מי שאינו שומע צריך לעמוד. ואף שהוא עצמו לא משתתף בברית, אבל הרי גם בברית מילה כתב המהר"ם לעמוד אף שהברית איננה נעשית איתו[פב].

סמיכה כישיבה

עוד נפק"מ בזה, במה שדן הפרי מגדים (משב"ז סי' קמא סק"א) אם מותר לסמוך לשומעים, וכתב שם שמותר לסמוך סמיכה כל דהו, ורק הבעל קורא עצמו אסור לסמוך כי צריך שיהיה באימה וביראה. ומקור הדבר בירושלמי (מגילה פ"ב ה"א) שהקורא אסור לסמוך, משום 'מה התורה ניתנה באימה וביראה אף הקורא בתורה באימה וביראה'.

ולפי"ז אם נאמר שהעמידה היא דין בקריאת התורה שצריך 'וכפתחו עמדו כל העם', אם כן הוא מדין שמיעת התורה, וצריך שיהיה גם לשומעים עמידה של שמיעת התורה שהיא צריכה להיות באימה וביראה [וכל שכן לדברי הב"ח שכתב שזהו כל יסוד עמידה של המהר"ם], ומה שאין כן אם נאמר שההלכה של עמידה נלמדת מכח ההלכה של 'ויעמוד העם בברית', בזה אפשר לומר שהסמיכה כשירה.

מערכה ד

תפילה בציבור וחזרת הש"ץ

א. אין דבר שבקדושה פחות מעשרה / **ב.** בתפילת שמונה עשרה / **ג.** גדר החיוב / **ד.** האיסור לזלזל / **ה.** אופן התפילה בציבור / **ו.** רוב מנין / **ז.** חזרת הש"ץ / **ח.** טעם חזרת הש"ץ / **ט.** מקומות שהבקי יוצא בחזרת הש"ץ / **י.** גדר תפילת הש"ץ

א. אין דבר שבקדושה פחות מעשרה

שנינו במגילה (כג:) 'אין פורסין על שמע, ואין עוברין לפני התיבה, ואין נושאין את כפיהם, ואין קורין בתורה, ואין מפטירין בנביא, ואין עושין מעמד ומושב, ואין אומרים ברכת אבלים, ותנחומי אבלים, וברכת חתנים, ואין מזמנין בשם, פחות מעשרה'.

מקור הדין

מקור הדין שצריך עשרה לכל דבר שבקדושה, מבואר בגמרא (מגילה כג:)[א] שהוא ממה שנאמר (ויקרא כב לב) 'ונקדשתי בתוך בני ישראל', ולמדים בגזירה שוה, נאמר כאן 'תוך', ונאמר (במדבר טז כא) 'הבדלו מתוך העדה הזאת', מה תוך האמור להלן בעדה, אף תוך האמור כאן בעדה, ומכאן שדבר שבקדושה צריך עדה, ואין עדה פחותה מעשרה, שנאמר במרגלים (שם יד כז) 'עד מתי לעדה הרעה הזאת', והם היו עשרה שהרי יצאו מהם יהושע וכלב.

ובירושלמי (פ"ז ה"ג) למדו מגזירה שוה אחרת, נאמר (ויקרא כב לב) 'ונקדשתי בתוך בני ישראל', ונאמר (בראשית מב ה) 'ויבואו בני ישראל לשבור בתוך הבאים', מה בני ישראל שנאמרו שם בעשרה, אף כאן עשרה.

וכתב הר"ן (מגילה כג: ד"ה ואין) שאין הדרשות אלא אסמכתא, כיון שסדר תפילה גופו אינו אלא מדרבנן.

קדושה בעשרה

בגמרא (כא:) 'אמר רב הונא הנכנס לבית הכנסת ומצא צבור שמתפללין, אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע שליח צבור למודים יתפלל, ואם לאו אל יתפלל. רבי יהושע בן לוי אמר, אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע שליח צבור לקדושה יתפלל, ואם לאו אל יתפלל. במאי קא מפלגי, מר סבר יחיד אומר קדושה, ומר סבר אין יחיד אומר קדושה', וכתבו התוספות (ד"ה אין) שלהלכה אין יחיד אומר קדושה.

והקשה הרשב"א (ד"ה מר), והלא משנה שלימה שנינו במגילה (כג:) 'אין פורסין על שמע וכו' בפחות מעשרה', והיינו משום 'קדושה', וכי רב הונא נחלק על המשנה. והביא את דברי רש"י (ד"ה רב) 'יחיד המתפלל עם הצבור אומר קדוש', והיינו שאין כוונת רב הונא שיחיד אומר קדושה אלא ביחיד המתפלל עם הציבור, אך יחיד המתפלל לעצמו לכו"ע אינו אומר קדושה[ב].

קדושה שב'יוצר אור' וב'ובא לציון'

והנה בגמרא דנו על הקדושה שאומרים בחזרת הש"ץ, וכתבו תלמידי רבינו יונה (ברכות שם ד"ה ולענין) שלענין קדושה של ברכת 'יוצר אור' וקדושה של 'ובא לציון גואל' [שאומרים 'קדוש קדוש קדוש' וגו' ו'ברוך כבוד ה' ממקומו'], נחלקו בו המפרשים, יש אומרים שבכלל דבר שבקדושה הוי, ואין אומרים אותו בפחות מעשרה, ואומרים שכשמגיע ל'שפה ברורה' ידלג אותו[ג], אבל רבני צרפת ז"ל ומקצת הגאונים ז"ל אומרים שמותר היחיד לאומרו, שאין זה בכלל דבר שבקדושה, אלא 'נקדישך' שאנחנו מקדישין אותו, ובכיוצא בזה אמרו שאין לנו לעשותו בפחות מעשרה, אבל קדושה של יוצר שאין אנו מקדשין אותו, אלא מזכירין הקדושה שאומרים לו משרתיו, מותר ביחיד, שאינו אלא כמו ספור. וכן גם ב'ובא לציון' כיון שאינו אלא אמירת פסוקים בעלמא אין בכך כלום. וכתבו 'ולזה נוטה דעת מורי הרב נר"ו'.

גדר דין 'דבר שבקדושה'

ודייק רבינו יונה דבריו ממה ששנינו 'כל דבר שבקדושה', והרי אין לך דבר שבקדושה יותר מקריאת שמע שיש בו עול מלכות שמים, ואפילו הכי אין קריאת שמע בכלל הדין שצריך עשרה, ומותר לקרותה ביחיד, ומזה מוכח ש'כל דבר שבקדושה' אין הכוונה כל דבר שיש בו קדושה, אלא הכוונה לכל דבר שהותקן בתחילה לאומרו בעשרה משום קדושה, שבאלו אין אומרים אותם בפחות מעשרה, ולכן קריאת שמע שלא הותקנה מתחילה לאומרה בעשרה, אומרים אותה אף ביחיד, ולכן גם קדושה של יוצר אור שלא הותקנה בעשרה כמו הקדושה שבחזרת הש"ץ, קורין אותה ביחיד[ד].

דין עשרה בברכת כהנים

שנינו במגילה (כג:) 'אין נושאין את כפיהם פחות מעשרה', ובביאור הטעם שצריך עשרה בברכת כהנים, נחלקו הרשב"א והר"ן. הרשב"א (ד"ה ואין) ביאר, שהוא משום הזכרת השם שאומר 'יברכך השם', שאין כבוד להזכיר את השם בפחות מעשרה, וכמו שבברכת הזימון מזכירים 'אלהינו' דווקא בעשרה.

אולם הר"ן (מגילה כג: ד"ה ואין נושאין) כתב, שדין עשרה בברכת כהנים נלמד מן הפסוק (במדבר ו כג) 'כה תברכו את בני ישראל' ובני ישראל היינו עשרה, אך כתב שהוא אסמכתא בעלמא.

ובמאירי (שם ד"ה ונשוב) כתב, שברכת כהנים צריכה עשרה שאף היא בכלל דברים שבקדושה, ואין דבר שבקדושה פחות מעשרה.

פב. ויש מקום לדחות שבברית שמצווים כל ישראל בברית של זה, לכן נחשב קיום דינם ולכן צריכים לעמוד אבל בקריאת התורה כיון שאינו צריך לשמוע לא צריך לעמוד.

א. וכן בסנהדרין (ב.) שעדה היא עשרה. וכן הוא ברמב"ם (תפילה פ"ח ה"ו) טור ושו"ע (או"ח סי' נה ס"א, סי' סט ס"א).

ב. אולם בטורי אבן (מגילה כג: ד"ה אין) הוכיח מדברי רש"י להיפך, שגם יחיד המתפלל לעצמו לרב הונא אומר קדושה, וכתב שאין דברי רב הונא מתיישבים עם המשנה אלא לפירוש הגאונים [הו"ד להלן בענין פורס על שמע [ש'פורס על שמע' אינו אמור על 'קדושה', וא"כ קדושה לא הוזכרה כלל במשנה. וכעין זה מבואר בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' ז), שלרב הונא אין צריך עשרה לקדושה כשם שאין איסור ליחיד לקרוא בתורה, וביאר שאין זה סותר למשנה שאין דבר שבקדושה פחות מעשרה, שהמשנה מדברת דווקא במוציא אחרים.

ג. וכן דעת הרמב"ם (תפילה פ"ז הי"ז), הרשב"א (שו"ת ח"א סי' ז), רבינו ירוחם (אדם וחוה, נתיב ג ח"ב), המנהיג (תפילה סי' לא) בשם רב נטרונאי גאון, והאגור (סי' קא-קב) בשם שבלי הלקט (סי' יג).

ד. ובשולחן ערוך (או"ח סי' נט ס"ג) הביא ב' הדעות, וכתב שראוי לחוש לדעת המחמירים, שלא לאומרה ביחידות.

לולא דין עשרה כל כהן היה נושא כפיו בתפילת לחש

ובשפת אמת (ד"ה ואין) ביאר, שאין להקשות הרי אין ברכת כהנים אלא בחזרת הש"ץ וא"כ בלאו הכי צריך עשרה בשביל חזרת הש"ץ, שאילו היתה נשיאת כפים בפחות מעשרה, גם כהן המתפלל ביחידות, היה נושא את כפיו ומברך את העם בתוך תפילתו.

ברכת כהנים אינה אלא בשעת עבודה

והנה עיקר דין נשיאת כהנים אינו אלא בשעת עבודה, כמבואר בסוטה (לח:) שכל כהן שאינו עולה בעבודה, והיינו קודם שיסיים הש"ץ ברכת רצה, שוב אינו עולה, שנאמר (ויקרא ט כב) 'וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם וירד מעשות החטאת', ופירש רש"י (שם ד"ה וירד) שמשמע מן הפסוק שבעוד העבודה בידו בירך, ורק אחר כך 'וירד מעשות', כלומר שסיים לעשות רק אחר שבירך את העם.

דווקא בשעת עבודה של ציבור

וכתבו התוספות (שם לח. ד"ה וכתיב), שדווקא בעבודה של ציבור יש נשיאת כפים, ולא בעבודה של יחיד, ובכל יום היתה עבודה של ציבור בקרבן התמיד, ולא היתה נשיאת כפים אלא בזמן קרבן התמיד, כמו ששנינו (תמיד לב:) שלאחר סיום עבודת התמיד היו נושאים כפיהם. ובזמן הזה וכן בזמן המקדש בשאר ערי ישראל, שאין קרבן התמיד ואין עבודת הציבור, התפילה היא במקום עבודה, וכמבואר בגמרא שצריך שיעלו הכהנים לדוכן בברכת רצה שהיא במקום עבודה.

הרי בלאו הכי צריך עשרה מדין 'עבודת ציבור'

והקשה בעמק ברכה (פומרנצ"יק, נשיאת כפים אות א) שמדברי הר"ן והרשב"א (שם) משמע שאין דין עשרה בברכת כהנים אלא מדרבנן, והרי צריך עשרה מדין 'עבודת הציבור' ודין זה הוא מדאורייתא, וכמבואר בספרי (ראה פס"ב) שגם בגבולין נשיאת כפים הוא מדאורייתא[ה], וא"כ צריך עשרה לנשיאת כהנים מדאורייתא כדי שתהא עבודה בציבור[ו], וקשה על הרשב"א והר"ן שמשמע מדבריהם שצריך עשרה בנשיאת כפים רק מדרבנן.

דין עשרה בשעת ברכת כהנים עצמה

ותירץ בעמק ברכה, שמצד דין 'עבודת הציבור' היה די במה שהיו עשרה בשעת התפילה עד סמוך לנשיאת כפים, ובזה מספיק כדי שתהיה התפילה בגדר 'עבודת הציבור' והרי זה נחשב 'שעת עבודה' אך לא היה צריך שיהיו עשרה בשעת ברכת כהנים עצמה, ורק מדין דבר שבקדושה או משום הזכרת השם צריך עשרה בנשיאת כפים עצמה.

הכהנים והישראלים מצטרפים לעשרה

כתב השולחן ערוך (סי' קכח ס"א) שהכהנים העולים לדוכן והישראלים השומעים מצטרפים יחד להחשב כעשרה, ואין צריך עשרה כהנים שעולים לדוכן או עשרה שומעים בדווקא, וכתב במשנה ברורה (סק"ב) שהוא הדין אפילו אם רובם כהנים, ואפילו אם רק ישראל אחד שומע הברכות אין חסרון בכך, וטעם הדבר כתב במשנה ברורה (שם) משום שגם הכהנים הם בכלל הברכה, שנאמר (במדבר ו כז) 'ואני אברכם'.

בית כנסת שכולם כהנים

מלבד דין עשרה שצריך שיהיו בשעת ברכת כהנים, מצינו דין נוסף בדין עשרה שבברכת כהנים, שדווקא בישראל המתברכים אין צריך עשרה שומעים, אבל כשהשומעים הם רק כהנים, דווקא עשרה כהנים יכולים לענות אמן אחר ברכת אחיהם הכהנים כשאין שם ישראלים כלל, כדלהלן.

הנה מבואר בגמרא (סוטה לח:) 'בית הכנסת שכולה כהנים, כולן עולין לדוכן. למי מברכין, אמר ר' זירא לאחיהם שבשדות'. ומקשה הגמרא, הרי שנינו בברייתא 'בית הכנסת שכולה כהנים מקצתן עולין ומקצתן עונין אמן'. ומחלקת הגמרא, שהברייתא מדברת דווקא כשיש שם אחד עשר כהנים או יותר, שגם אחרי שאחד מהם יעלה לדוכן לברך עדיין ישארו עשרה כהנים שיענו אמן, אך כשאין שם אלא עשרה כהנים בלבד, כולם עולים לדוכן[ז]. וביאר רש"י (שם ד"ה אישתייר) שפחות מעשרה כהנים, אינם חשובים לעצמם לברכה, ולכך עדיף שיעלו כולם ויברכו לאחיהם שבשדות[ח].

והקשה המאירי (שם ד"ה בית), הרי ברכת כהנים בעשרה והכהנים מן המנין, ולכן כשיש מנין מצומצם בבית הכנסת מכהנים וישראלים יחד, עולים הכהנים לברך אף שאין נשארים עשרה שעונים אמן, וא"כ מדוע כשכולם כהנים, אין עולים מקצתם אף שלא ישתיירו עשרה שיענו אמן. ובכסף משנה (תפילה פט"ו ה"ט) ובמגן אברהם (סי' קכח ס"ק לח) תירצו שיש חילוק בין ישראלים העונים אמן, שאין צריכים עשרה, לכהנים לבדם כשאין ביניהם ישראלים כלל, שאז אינם חשובים לענות אמן לברכת כהנים אלא בעשרה.

החילוק בין ישראל העונים אמן לכהנים העונים אמן

ובביאור החילוק כתב הט"ז (סי' קכח ס"ק כג) שישראל אפילו אחד מועיל, משום שברכת כהנים נאמרה בתורה בלשון יחיד, אך כהנים אינם בכלל זה, אלא שאנו רוצים לחלקם ולקבוע לחלק מהם שם 'מתקבלים', ואין שם 'מתקבלים' על כהנים עד שיהיו עשרה. ומשמע מדבריו, שלולא שריבתה תורה ברכת כהנים בלשון יחיד, גם לישראלים לא היה עליהם 'שם מתקבלים' עד שיהיו עשרה ישראלים, ואף אחר שחידשה תורה גדר 'מתקבל' על ישראל יחיד, אין זה אלא בישראל, אך בכהנים חוזר הדין שאין שם 'מתקבלים' עליהם פחות מעשרה[ט].

פורס על שמע

שנינו במגילה (כג:) 'אין פורסין על שמע וכו' פחות מעשרה', ונחלקו הראשונים בביאור ענין 'פורס על שמע', רש"י (שם ד"ה אין פורסין) פירש 'מנין הבא לבית הכנסת לאחר שקראו הצבור את שמע, עומד אחד ואומר קדיש וברכו וברכה ראשונה שבקריאת שמע. פורסין, לשון חצי הדבר'. וביאר הר"ן' (שם ד"ה מתני'), כגון שהיו כאן עשרה בני אדם שהתפללו כל אחד בפני עצמו ביחיד ולא שמעו לא קדיש ולא קדושה הרי אחד מהם עומד ומתפלל בקדיש וברכו ומתחיל ביוצר.

הר"ן (שם) בשם הגאונים הביא פירוש אחר, שפורסין היינו מלשון 'מתחילים', שאין מתחילים ברכות קריאת שמע להוציא את אחרים ידי חובתם, בפחות מעשרה. ותלמידי רבינו יונה (כא: ד"ה ויש) כתבו בשם יש שמקשים שפורסין הוא לשון מברכים, כלשון התרגום על הפסוק (שמואל א' ט יג) 'כי הוא יברך הזבח' "פרוס דבחתא'.

ורבינו יונה כתב בשם רבינו מאיר, שאף שאמרו (ר"ה לה.) שהעם שבשדות שהם אנוסים ואינם יכולים לבוא לבית הכנסת, שליח ציבור מוציאן ידי חובתו מתפילה, מכל מקום מקריאת שמע אינם נפטרים אלא באמירה. וכן בעניית אמן אינו פוטר אלא בעשרה[יא], ולפיכך אין פורסין על שמע כדי לפטור את השומעים בעניית אמן אלא בעשרה, שאם לא כן אין בעניית אמן כלום.

אולם ברדב"ז (שו"ת, ח"ד סי' רמא) כתב, שכל שהתפללו כל העשרה ביחידות, אף שכולם לא שמעו קדיש וקדושה, אין פורסין על שמע. וביאר שאחר שהתפללו כולם ביחידות פרח מהם חובת קדיש וקדושה שאינה אלא בציבור, ואף שחוזרים אחר כך ומצטרפים יחד, אין מועיל להם אחר שכבר פקע מהם החיוב, ולא אמרו פורס על שמע, אלא כשיש ביניהם שלא התפללו כלל ולא פקע מהם חובת קדיש וקדושה.

לענין הלכה, פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' סט ס"א) אם יש בני אדם שהתפללו כל אחד בפני עצמו ביחיד, ולא שמעו לא קדיש ולא קדושה, עומד אחד מהם ואומר קדיש וברכו וברכה ראשונה יוצר אור ולא יותר, וזה נקרא

ה. **והביא** בעמק ברכה בשם הגרי"ז הלוי ששאלו את הגר"ח הלוי, איך יתכן שנשיאת כפים בתפילה היא מדאורייתא לסוברים שתפילה אינה אלא מדרבנן, והשיב שאף הסוברים שעיקר תפילה מדרבנן היינו שמדאורייתא אין חיוב להתפלל אבל ענין התפילה הוא מדאורייתא לכו"ע, ואם התפלל מקיים מצוה דאורייתא הנקראת עבודה.

ו. **וכן** הובא בתשובות והנהגות (ח"ד סי' לו ד"ה אמנם) בשם הגר"ח, וכתב שלפי זה אין מועיל צירוף של רוב מתפללים עם מיעוט שאינם מתפללים. והקשה על המשנה ברורה (סי' נה ס"ק לג) שהסתפק אם בנשיאת כפים ישן מצטרף או לא, שהרי ישן לא מהני להצטרף לגדר 'עבודת הציבור'. וביאר שזהו הטעם שבני חוץ לארץ אין נושאין כפיהם בכל יום, שמרוב טירדות חששו שלא יהיו עשרה מתפללים בשעת עבודה.

ז. **וכן** פסק הרמב"ם (תפילה פט"ו ה"ט) והשולחן ערוך (או"ח סי' קכח סכ"ד). ומדברי הקרן אורה (סוטה שם ד"ה לא) משמע, שאף אם נשארו מקצתם אינם עונים אמן אחר ברכת הכהנים.

ח. **ובביאור** הלכה (ד"ה יותר) הקשה, שמשמע שאף כשיש שם אחד עשר כהנים, אחד עולה לברך, ועשרה עונים אמן, והרי לכמה מן הפוסקים כשכהן אחד נושא את כפיו אין זה מצוה אלא מדרבנן, וא"כ היה עדיף שיעלו כולם לברך אף שלא ישתייר שם עשרה שעונים אמן, כדי שיקיימו מצות עשה דאורייתא.

ט. **ויש** להבין מה החסרון כשעולים מקצתם, הרי את עצם הברכה של ברכת כהנים, מברכים אף בשביל העם שבשדות, ואין צריך את הכהנים שבבית הכנסת שיהיה עליהם שם 'מתקבלים'. וראה בקרן אורה (סוטה שם ד"ה לא) שדייק מדברי רש"י (שם) שלדעתו כשיש יותר מעשרה עדיף שישארו עשרה כהנים כדי שיענו אמן, אך לדעת הרמב"ם (תפילה פט"ו ה"ט) עדיף שיעלו כולם, ורק בדיעבד אם נשתיירו מקצתם, עונים אמן. והנה לדעת רש"י מבואר, שיש ענין שיהיו בתוך בית הכנסת 'מקבלים' לברכה שיענו אמן מלבד העם שבשדות, ועל זה הנידון מתי הכהנים הם בכלל 'מקבלים' כדי שלכתחילה לא יעלו לדוכן ויהיו 'מקבלים'. אולם לדעת הרמב"ם אין ענין שיהיו לכתחילה 'מקבלים', ולעולם עדיף שכולם יעלו, וא"כ הנידון הוא רק האם בדיעבד אלו שלא עלו לדוכן יכולים לענות 'אמן' אחר ברכת אחיהם. אמנם יש להבין מדוע אינם יכולים לענות אמן כשאר מברך את חבירו שעונה אמן אחר ברכתו.

י. **כתב** בבית יוסף (סי' סט ד"ה תנן) שדברי רש"י סתומים קצת, והר"ן כתבם מבוארים יפה.

יא. **באלו** הדברים שאינם נאמרים אלא בעשרה, אך בשאר ברכות מוציא את חבירו בפחות מעשרה.

פורס על שמע. אולם במשנה ברורה (סק"א) הביא את דעת הרדב"ז, שכל שהתפללו כולם ביחידות, פקע מהם חובת קדיש וקדושה. וצריך שיהיה לכל הפחות אחד מהם שעדיין לא התפלל.

ב. בתפילת שמונה עשרה

סוגיות הגמרא במעלת התפילה בציבור

מלבד מה שכמה מחלקי התפילה הם בכלל דבר שבקדושה, כגון קדושה, קדיש, ברכו, יהא שמיה רבה, ברכת כהנים, ושנינו (מגילה כג:) אין דבר שבקדושה פחות מעשרה, יש דין נוסף של תפילה בציבור. וכתבו בחיי אדם (ח"א כלל יט ס"א) ובמשנה ברורה (סי' צ ס"ק כח) 'עיקר תפילה בציבור הוא תפילת שמונה עשרה, דהיינו שיתפללו עשרה אנשים שהם גדולים ביחד, ולא כמו שחושבין ההמון שעיקר להתפלל בעשרה הוא רק לשמוע קדיש וקדושה וברכו וכו'[יב] וזהו טעות'.

השראת השכינה בציבור

במסכתין (ו.) מבואר, מנין לעשרה שמתפללין ששכינה עמהם, שנאמר (תהלים פב א) 'אלהים נצב בעדת אל'[יג].

אין תפילה נשמעת אלא בציבור

עוד שנינו בברייתא (שם), 'תניא אבא בנימין אומר אין תפלה של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת, שנאמר (מלכים א' ח כח, דברי הימים ב' ו יט) 'לשמוע אל הרנה ואל התפלה', במקום רנה שם תהא תפלה', אולם בגליון הש"ס (שם) דייק מדברי התוספות (ע"ז ד: ד"ה כיון)[יד] שגרסו 'אין תפלתו של אדם נשמעת אלא עם הצבור'. ונמצא שלגירסת התוספות יש מעלה לתפילה בציבור מחמת שהיא נשמעת, אולם לגירסא שלפנינו אין מעלה שנשמעת לתפילה בציבור כי אם בבית הכנסת.

שעה שציבור מתפללים היא 'עת רצון'

עוד מצינו בגמרא (ז:) 'אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי, מאי דכתיב (תהלים סט יד) 'ואני תפלתי לך ה' עת רצון', אימתי עת רצון בשעה שהצבור מתפללין'[טו]. ובביאור הדרשה מצינו כמה דרכים באחרונים:

בבית אלהים למבי"ט (שער התפילה פי"א) ובמהרש"א (ח"א ד"ה מ"ד) ביארו את הדרשה מ'ואני תפילתי לך ה' עת רצון'[טז], שהתפילה שאני מתפלל ביחידות, הרי היא מקובלת לפניך ה' בעת רצון, היינו בשעה שהציבור מתפללים[יז].

אולם הריא"ף (ח. ד"ה בשעה) ביאר, שהראיה מפסוק זה לדברי רבי יצחק שאף המתפלל ביחידות יש לו לכוון לשעה שהציבור מתפללים, היא מסוף הפסוק 'אלהים ברב חסדך ענני באמת ישעך', שאם היה מדובר על תפילת הציבור, לא היה צריך לומר שתתקבל תפילתו 'ברב חסדך', שהרי תפילת הציבור אינה חוזרת ריקם, וכמו שאמרו בגמרא (שם) שאין הקב"ה מואס בתפילתם של רבים. אלא בהכרח שמדובר על תפילת היחיד בשעה שהציבור מתפללים שהיא עת רצון, ועל זה אמר 'אלהים ברב חסדך' שקבלת תפילת היחיד כתפילת הציבור היא חסד ה'.

הטעם שנקראת 'עת רצון'

בבית אלהים (שער התפילה פי"א) פירש הטעם ששעה שהציבור מתפללים בה נקראת 'עת רצון' מפני שהקב"ה מרוצה באותה העת, וכמו שאמר רבי יוחנן (ו:) שבשעה שהקב"ה בא לבית הכנסת ולא מוצא שם עשרה שיוכלו לענות על דברים שבקדושה מיד הוא כועס, שנאמר (ישעיה נ ב) 'מדוע באתי ואין איש קראתי ואין עונה', ולמדנו מכך שבשעה שיש עשרה המתפללים הוא היפך מכעס, והיא עת רצון.

הגר"א (אמרי נועם, ח. ד"ה אימתי) ביאר, שהואיל ואצל הקב"ה אין העיתים משתנים, לימדונו בגמרא שהכל תלוי בנו, שבעת שאנו מתפללים או עושים מצוה בציבור היא עת רצון[יח].

באיי הים (שם ד"ה ואמר) הביא בשם ספר נחל דמעה, ש'עת רצון' הכוונה לזמן שמושגח מהקב"ה לעשות בו חסד לאוהביו ולשומרי מצוותיו[יט].

התפילה נענית בשעה שציבור מתפללים

בגמרא (שם) הובא לימוד נוסף לכך ששעה שציבור מתפללים היא עת רצון, 'רבי יוסי ברבי חנינא אמר מהכא (ישעיה מט ח) 'כה אמר ה' בעת רצון עניתיך', וביאר בבית אלהים (שער התפילה פי"א) הטעם שלא היה מספיק לרבי יוסי בר חנינא הלימוד מהפסוק 'ואני תפלתי לך ה' עת רצון', כי פסוק זה בא ללמד שצריך להתאמץ להתפלל בשעת רצון שהיא השעה שהציבור מתפללים, אבל עדיין לא למדנו שתפילתו נענית בשעה זו, ואילו מהפסוק 'בעת רצון עניתיך' למדנו שהמתפלל בשעה שהציבור מתפללים נענה מיד, וכלשון הכתוב 'עניתיך'[כ]. ובברכת יהושע (שם ד"ה ריב"ח) פירש שהטעם לכך שאין להביא ראיה מהפסוק 'ואני תפלתי לך ה' עת רצון' הוא מכיון שאפשר לפרש את הפסוק כמו שפירש רש"י (תהילים סט יד), שדוד המלך התפלל שזמן תפילתו יהיה עת רצון[כא], ולכן הביא מהפסוק 'בעת רצון עניתיך', שמשמע שיש שעה שהיא שעת רצון.

הלימוד מהפסוק 'הן אל כביר ולא ימאס'

בגמרא (שם) הובאה דרשה נוספת במעלת התפילה בציבור, 'רבי אחא ברבי חנינא אמר מהכא (איוב לו ה) 'הן אל כביר ולא ימאס', וכתיב (תהלים נה יט) 'פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי'. וביאור הלימוד מהפסוק 'הן אל כביר ולא ימאס' שתפילת הרבים אינה נמאסת, משמע מפירוש רש"י (ד"ה כביר) שתיבת כביר פירושה 'תפילת רבים', ולפי דרשה זו תיבת 'כביר' אינה המשך מ'הן אל', אלא סמוכה ל'לא ימאס', והפסוק נקרא כך 'הן אל, כביר לא ימאס', והיינו, שהקב"ה, את תפילת הרבים אינו מואס. אולם במנחת שי (איוב שם) ביאר בשם הרמ"ע מפאנו, שהדרשה שהקב"ה אינו מואס בתפילתם של רבים נדרשת מהפסוק השלם שנאמר בו 'הן אל כביר ולא ימאס כביר כח לב', שתיבת 'כביר' הראשונה מדברת בשבחו של הקב"ה[כב], והוא לא ימאס את הציבור שהם 'כביר כח ולב', ותיבת 'כביר' שהוזכרה בשנית, מדברת בשבחן של הציבור כשהם באגודה אחת בכח הלב שהיא התפילה[כג], והגמרא שהביאה רק את תחילת הפסוק קיצרה וכתבה כביר פעם אחת בלבד[כד].

ובצל"ח (ד"ה ר' אחא) הוכיח שמפסוק זה לומדים דווקא ליחיד המתפלל בשעה שהציבור מתפללים, שאין הקב"ה מואס בתפילתו, ואין לפרש שהפסוק מדבר על תפלת הרבים, שהלא אין מעלתם רק בכך שתפילתם אינה נמאסת אלא מעלתם שהקב"ה שומע תפילתם[כה], אלא בהכרח שפסוק זה עוסק ביחיד המתפלל בביתו בשעה שהציבור מתפללים בבית הכנסת, ועליו נאמר שאין תפילתו נמאסת, וכמבואר בתוספות (ע"ז ד: ד"ה כיון) שתפילת היחיד המתפלל בשעה שהציבור מתפללים בבית הכנסת אינה נדחית, אבל אין התפילה נשמעת אלא במקום שבו הציבור מתפללים.

יב. ולכן אינם מקפידין רק שיהיו עשרה בבית הכנסת.

יג. באגרות משה (או"ח ח"א סי' כט) דן בגדר מעלת 'נצב בעדת' שהיא מתקיימת גם ברוב עשרה, אך אינה מועילה למעלת 'תפילה בציבור'.

יד. דברי התוספות הובאו להלן בענין 'שתי דרגות בתפילה בציבור', ויש שדחו שכוונת התוספות שבית הכנסת היינו עם הציבור, כמבואר בגמרא (ז:), אך אין כוונתם לגרוס אחרת בגמרא. ראה בספר ואני תפילתי לך (עמ' מה).

טו. מאמר זה אמר רבי יצחק לרב נחמן, לאחר שאמר לו שיתפלל בשעה שציבור מתפללים, תמה עליו רב נחמן 'מאי כולי האי', והוכיח לו רבי יצחק שיש מעלה בתפילה בשעה שהציבור מתפללים, מדברי רבי יוחנן. אולם הרי"ף והרא"ש גרסו באופן אחר, ראה להלן (אות ה).

טז. וכתב המהרש"א שעל מה שתפילת ציבור יותר מקובלת ומרוצה, לא הוצרכה הגמרא להביא ראיה, שכן דבר זה מפורש בתורה כמבואר ביבמות (מט:) והובא להלן, וראיית הגמרא אינה אלא לכך שגם תפילת היחיד בביתו מרוצה ומקובלת יותר בזמן שהציבור מתפללים.

יז. והוסיף המבי"ט, שבזה נחלקו רב נחמן ורב יצחק, שרב נחמן סבר שאף שיש מעלה ליחיד המתפלל בציבור [אפילו אם אין הוא אומר בתפילתו דברים שבקדושה, וכגון שמאריך הוא בתפילתו ואין הוא מספיק לסיים תפילתו עד חזרת הש"ץ ולומר עמהם קדושה] היינו דווקא כשעומד יחד עם הציבור באותו מקום, אך כשמתפלל בביתו סבר רב נחמן שאין מעלה לתפילתו כעין תפילה של רבים, ועל כן תמה 'מאי כולי האי', מדוע רב יצחק מזרזו להתפלל בשעה שהציבור מתפללים ומה מעלה יש בכך אחר שאינו בבית הכנסת. והשיב לו רבי יצחק, שלמדנו מהכתוב 'ואני תפלתי לך ה' עת רצון', שגם בתפילה שמתפלל היחיד בביתו, יש לה יותר מעלה אם אומרה בשעה שהצבור מתפללים, שאז היא עת רצון שהקב"ה מרוצה באותה העת.

יח. ומשמע בדבריו שהעת רצון אינה רק בתפילה בציבור אלא בכל מצוה הנעשית בציבור. וכן מבואר במהר"ל (דרך החיים, אבות פ"ד מ"ד) שלמדנו מהגמרא כאן שרצונו של הקב"ה הוא דווקא בציבור, וביאר המהר"ל שלמדנו מכך את מעלתו של העוסק עם הציבור המבוארת שם (פ"ד מ"ב), כי הקב"ה חפץ בציבור כי אין להם מקטרג, דאז יש להם כח כללי ומצד הכלל לא שייך חטא, כי חטא הוא ביחידים, אבל לא שייך חטא בציבור. וכל הקטרוג שיש בציבור הוא רק מפני חטאי היחידים, אבל לא מצד הציבור בעצמותו.

יט. שכן בזמן שהעולם נוהג בטבעו אין הטבע רוצה לשנות את תפקידו שציוהו הקב"ה, והמליץ על זה את הפסוק (ישעיה לג ו) 'והיה אמונת עתיך חוסן ישועות' וגו'. ומסיים שלכן כשירצה יחיד להתפלל להקב"ה שיצילנו מפגעי הזמן יתפלל בעת שהציבור מתפללים.

כ. וראה גם באדרת אליהו (ריקי, שם ד"ה בעת) שכאן שנאמר 'עניתיך' יש תוספת על הפסוק 'ואני תפילתי' וגו', שהקב"ה עונה לתפילה בעת רצון.

כא. וכמובא בירושלמי (מכות פ"ב ה"ו). וכן ביאר בעין אליהו (שם ד"ה אמר).

כב. וכמו שפירש רש"י באיוב (שם) 'כביר בחכמה וברחמים'.

כג. וראה בהעמק שאלה (שאילתות ח) שביאר ש'כח לב' היא תפילה, כמו ששנינו בתענית (ב.) איזוהי עבודה שבלב זוהי תפילה, ומדובר ממש על תפילה בציבור.

כד. והנה לפי גירסת המהרש"א (ז: ח"א ד"ה מ"ד) הגמרא הביאה את הפסוק 'הן אל כביר לא ימאס תם', והקשה המהרש"א שאין לפנינו פסוק כזה, וביאר שהגמרא הביאה צירוף של שני פסוקים בספר איוב, הפסוק הראשון (איוב ח כ) 'הן אל לא ימאס תם', והפסוק השני (שם לו ה) 'הן אל כביר ולא ימאס כביר כח לב', ומשני הפסוקים יחדיו למדנו שאין הקב"ה מואס בתפילתו של יחיד המתפלל בשעה שהציבור מתפללים, שהפסוק 'הן אל לא ימאס תם' פירושו שאין הקב"ה מואס בתפילת תם יחידי, ואימתי אין הוא מואס בתפילתו, בשעה ש'הן אל כביר ולא ימאס כביר' בשעה ש'אל כביר' היינו לשון חזק ואמיץ, 'לא ימאס' את תפילת ה'כביר' היינו הציבור, שאין הקב"ה מואס תפילתם, וכן לא ימאס בתפילת התם היחידי, המתפלל בשעה שהרבים מתפללים.

כה. כמבואר ביבמות (שם), ולדעת תוספות (ע"ז ד: ד"ה כיון) גם במסכתין (ו.) למדו כן מן הפסוק (מלכים א' ח כח) 'לשמוע אל הרנה ואל התפילה'.

וביאר בבית אלהים (שער התפילה פי"א) שהטעם שרבי אחא הוסיף ללמוד את מעלת תפילת הרבים גם מהפסוק (תהלים נה יט) 'פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי', מפני שמהפסוק 'הן אל כביר לא ימאס' למדנו שתפלת הרבים אינה נמאסת אלא מקובלת, ולאחר מכן למדנו מן הכתוב של 'פדה בשלום נפשי' וגו', שאדם המתפלל בשעה שהציבור מתפללים נפדה ממלחמות הראויות לבוא עליו.

וכתב בברכת יהושע (שם), שהטעם שרבי אחא ברבי חנינא למד מ'אל כביר ולא ימאס' וגו' ולא מהפסוקים שהובאו בדרשות הקודמות, לפי שמהפסוק 'בעת רצון עניתיך' לא משמע שמדובר בתפילת רבים.

הקב"ה אינו מואס בתפילתם של רבים

עוד שנינו (שם) במעלת התפילה בציבור, 'תניא נמי הכי רבי נתן אומר מנין שאין הקדוש ברוך הוא מואס בתפלתן של רבים, שנאמר (איוב לו ה) 'הן אל כביר ולא ימאס', וכתיב (תהלים נה יט) 'פדה בשלום נפשי מקרב לי' וגו', אמר הקדוש ברוך הוא כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הצבור מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני'. והקשה בבית אלהים (שער התפילה פי"א) מדוע צריך פסוק ללמד שתפילת הרבים אינה נמאסת, הלא אדרבה ראויה היא תפילת הרבים להיות נאהבת לפני ה', ולמה ימאסנה, וכל שכן במה שאמרו בהמשך כל העוסק בתורה וגמילות חסדים שלא ימאסנה. ותירץ, שיתכן שפסוק זה בא ללמדנו שהקב"ה אינו מואס בתפילתם של רבים אפילו כשאינם עוסקים בתורה ובגמילות חסדים, מפני מעלת תפילת הציבור[כו]. והטעם שאנו רואים שיש כמה תפילות שהציבור מתפללים ואינם נענים, מפני שקרוב לודאי שלא התפללו הציבור תפילות אלו בכוונה הראויה, אבל אם אפילו רק חלק מהציבור היה מתפלל בכוונה ראויה, בודאי היו נענים, שמובטחים הציבור שתפילתם אינה נמאסת[כז].

ובצל"ח (שם) כתב, שמדברי הרמב"ם (תפילה פ"ח ה"א) שכתב 'תפלת הציבור נשמעת תמיד, ואפילו היו בהן חוטאים אין הקדוש ברוך הוא מואס בתפלתן של רבים', משמע שתפילת הציבור נשמעת דווקא כשאין בהם חוטאים, אבל כשיש בהם חוטאים אף שאין הקב"ה מואס בתפילתם, אבל אינם מובטחים שתהיה תפילתם נשמעת. וכן דייק באמת ליעקב (שם ד"ה ר"נ) מלשון הגמרא 'אינו מואס', שמשמע שהיה ראוי שתפילתם תהיה נמאסת מפני שמדובר בציבור שיש בהם רשעים, ואף על פי כן אין הקב"ה מואס בתפילתם[כח]. וכתב שזהו מקורו של הרמב"ם שכתב, 'תפלת הציבור נשמעת תמיד, ואפילו היו בהן חוטאים אין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים' וכו'[כט]. ובשפתי חכמים (ברכות שם ד"ה בשעה) כתב, שהמילה 'צבור' היא ראשי תיבות 'צדיקים בינונים ורשעים'[ל]. והוסיף שם שזהו בתנאי שאכן הצדיקים הם בראש, אך לא יהיו להיפך שהרשעים בראש שאז נהפך לראשי תיבות 'רבץ' שהצדיק רובץ תחת משא הרשע.

תפילת הציבור נשמעת אף שלא בעשרת ימי תשובה

מצינו ביבמות (מט:) שכאשר הרג מנשה את ישעיה הנביא, דן אותו בדין, וטען כנגדו שכמה מנבואותיו הם סותרים למה שכתב משה רבינו בתורה. אחת מטענותיו היתה 'משה רבך אמר (דברים ד ז) 'מי כה' אלהינו בכל קראנו אליו', ואתה אמרת (ישעיה נה ו) 'דרשו ה' בהמצאו'' [היינו שפעמים אינו מצוי[לא], ולא כדברי משה 'בכל קראנו אליו']. ישעיה הנביא לא השיבו הואיל וידע שבלאו הכי יהרגהו, ומוטב היה לו שיסבור מנשה שהדין עמו ויהיה שוגג, ולא רצה לעשותו מזיד[לב], אך הגמרא מבארת את התשובה לטענה זו, שהפסוק 'מי כה' אלהינו בכל קראנו אליו' על תפילת הציבור נאמר, ו'דרשו ה' בהמצאו' אמור על תפילת היחיד, שנשמעת דווקא 'בהמצאו', שהם בעשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים.

תפילה בציבור אין חשש שתדחה

בעבודה זרה (ד:) מצינו שלא יתפלל היחיד מוסף של ראש השנה בשלש שעות ראשונות[לג], שמא מחמת שנפקד בדין יש חשש שידקדקו במעשיו 'ודחפו ליה מידחי' היינו שידחו את תפילתו. ומקשה הגמרא, שאם כן גם ציבור אל יתפללו בשלש שעות ראשונות, ומחלקת הגמרא שזכויות הציבור מרובים ולכן אין חשש שיידחו. ומקשה הגמרא, מדוע בתפילת שחרית אין חשש ליחיד להתפלל, ומיישבת הגמרא שכיון שכל הציבור מתפלל שחרית בשעה זו, אין תפילתו של היחיד נדחית מכח הציבור. מבואר בגמרא שאף שבשעת חרון אסור ליחיד להתפלל שמא יעיינו במעשיו וידחו את תפילתו, כח הציבור מועיל לבטל חשש זה, ואף ליחיד המתפלל בשעה שהציבור מתפללים מועיל כח הציבור.

שתי דרגות בתפילה בציבור, ושתי דרגות בקבלת התפילה

ובתוספות (שם ד"ה כיון) ביארו, שתפילת היחיד בשעה שהציבור מתפללים, מקבלת מעלת הציבור אף שאינו נמצא במקומם רק לענין שלא תדחה, אך אין זה מועיל שתהא תפילתו נשמעת, שדווקא המתפלל ביחד עם הציבור במקומם תפילתו 'נשמעת', וכמבואר בגמרא (ו.) 'אין תפילתו של אדם נשמעת אלא עם הציבור', ומשמע שהיינו דווקא כשנמצא עמהם במקום אחד, ואף שבגמרא לפנינו הגירסא 'אין תפילה של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת', ביאר בגליון הש"ס במסכתין שתוספות גרסו 'אלא עם הציבור'.

מבואר בתוספות, שבמעלת התפילה בציבור יש שתי דרגות: א. במקום הציבור, וזה מועיל שתהא התפילה 'נשמעת'. ב. שלא במקום הציבור, שיש לזה מעלת תפילה בציבור רק לענין 'שלא תידחה', אך לא לענין שתהא 'נשמעת'[לד].

ובמגן אברהם (סי' צ ס"ק יז) הסתפק בדברי התוספות, שמא כוונתם דווקא על שעת חרון, שעל זה דיברו בגמרא שם, והיינו שבשעת חרון אין מעלת הציבור מועילה שתהא התפילה נשמעת אלא במקומם, אך שלא בשעת חרון, כל המתפלל בשעה שהציבור מתפללים, מועילה מעלת הציבור שתהא תפילת היחיד נשמעת אף שאינו במקומם[לה].

ביאור החילוק בין 'אינה נדחית' ל'נשמעת'

ויש להבין מה החילוק המבואר בתוספות שיש תפילה 'שאינה נידחית' ויש תפילה 'שנשמעת', הרי כל שאין התפילה נדחית ממילא היא נשמעת. וביאר במחצית השקל (סי' צ ס"ק יז), שכשאדם מתפלל ותפילתו אינה נדחית, היינו שהתפילה מקובלת ברצון למעלה ויקבל עליה שכרו, כמי שמקבל שכר על שאר מצוות ה', אך אין ממלאים בקשתו שהתפלל עליה. אבל כשתפילתו 'נשמעת' היינו שעושים לו רצונו בדבר שעליו התפלל.

והקשה בקהלות יעקב (סי' ג), שלדברי המחצית השקל במקום שאמרו שתפילתו נדחית [וכגון המתפלל מוסף של ראש השנה ביחידות בשלש שעות ראשונות] אינו מקיים מצות תפילה, וזה תימה גדולה שמחמת שהתפלל ביחידות אינו מקבל שכר מצות תפילה.

וביאר, שהמתפלל ביחיד שתפילתו נדחית, היינו שע"י תפילתו מתעורר עליו מדת הדין, ודנים אותו לחובה יותר מאילו לא היה מתפלל כלל[לו], ובשעה שהציבור מתפללים אין תפילתו נדחית היינו שאין מתעורר עליו מדת הדין להיות נידון לחובה, אך מכל מקום אין תפילתו מתקבלת שימלאו רצונו, ודווקא בציבור התפילה מתקבלת שימלאו רצונו[לז].

כו. וביאר לפי זה את המשך דברי רבי נתן, שהפסוק 'פדה בשלום נפשי מקרב לי' וגו' מדבר על יחיד המתפלל בשעה שהציבור מתפללים, 'שכיון שעוסק בתורה ובגמילות חסדים הנכללים במלת 'שלום', אינו צריך לומר שתפלתו נשמעת אפילו שלא התפלל אותה ממש עם הצבור, אלא שמעלה לו הקב"ה כאלו פדאו לו ולבניו מבין האומות'.

כז. ויש ללמוד כן מלשון הפסוק 'כביר כח לב', שמה שאין תפילת הרבים נמאסת זה דווקא כשיש בתוך הציבור [שהם הנקראים כביר] כח ולב, כלומר שיש המכוונים לבם לתפילתם.

כח. וכן דייק בעינים למשפט (אות א ד"ה מנין). ובאמרי נועם (ד"ה הן) הביא מהגר"א, שאף כשיש בהם אדם אחד רשע אינו מואס תפילתם ואף את תפילתו של היחיד הזה [וכמו ששנינו בכריתות (ו:) שכל תענית שאין בה מפושעי ישראל אינה תענית, שהרי חלבנה ריחה רע ומנאה הכתוב עם סממני הקטורת], אבל תפילת היחיד שאינו הגון הקב"ה מואס בתפילתו. וכן כתב ברוח החיים (אבות פ"ב מי"ג) בביאור דברי התנא 'אל תהי רשע בפני עצמך', שכוונתו שלא תתפלל ביחידות, כי המתפלל ביחידות יכול שיקרא רשע ותדחה תפילתו, כי תפילת יחיד צריכה כוונה יתירה ואימה ויראה ומסירות נפש, ואם לא יעשה כן תהיה תפילתו נדחית, ואין מצוי בזמנינו שיצליח לכוין כל כך בתפילתו, אבל כשמתפלל עם הציבור אף שאין תפילתו בכוונה שלימה כל כך, אין תפילתו נמאסת, וראה שם שהביא ראיה לכך מדברי הזוהר.

כט. וראה שם שכתב, שמלשון הרמב"ם משמע שמדובר כשרק מקצתן היו חוטאים. עוד דייק שם מלשון הרמב"ם 'ואפילו היו בהם חוטאים', שכשלא היו בהם חוטאים ודאי שתפילת מקובלת יותר. אמנם מהגמרא בכריתות (ו:) ששנינו כל תענית שאין בה מפושעי ישראל אינה תענית, משמע שבתענית יש מעלה כשיש בהם גם חוטאים.

ל. אמנם ראה ספר חסידים (סי' תשע) שלא יעמוד בתפילה אצל אדם רשע, שכשעומד ליד רשע יהרהר הרהורים רעים ושכינה מתרחקת ממנו. ובכף החיים (סי' צ ס"ק נג) הביא בשם השל"ה שאם הצדיק מתפלל בכוונה לא תמאס תפילתו בגלל הרשע. ומסיים בכף החיים שלכתחילה כשאפשר יש להזהר בזה.

לא. רש"י (יבמות שם ד"ה בהמצאו).

לב. רש"י (שם ד"ה ידענא).

לג. רש"י (ע"ז שם ד"ה בתלת) מבאר ששלש שעות ראשונות של היום הם שעת חרון.

לד. יש שביארו, שגדר התפילה בשעה שהציבור מתפללים, אינה גדר תפילה בציבור, אלא תפילה המצטרפת לציבור, ולכך אין זה מועיל שתתקבל ממש יחד עם תפילות הציבור, אך מכל מקום כיון שמצטרפת התפילה לכלל תפילות הציבור, דנים את כלל התפילות ואין מעיינים בבעל התפילה ביחוד, ומשום כך אין חשש שתידחה תפילתו מחמת מעשיו. וכמו שמצינו (הובא להלן) שאחד המכוון מועיל לכלל הציבור, כיון שהתפילות כולם מצטרפות ונידונות כאחד.

לה. וראה עוד במגן אברהם (סי' תקצא סק"ט) שהאריך בזה, אם גם בשאר ימות השנה יש לחוש לזה.

לו. שאילו לא היה מתפלל באותה שעה, היו דנים אותו בכלל הציבור, שזכויותיהם מרובים, אך מחמת שהתפלל כעת מעיינים בדינו, ודנים אותו יחידי, וכפי מעשיו יתכן שידונו אותו לחובה.

לז. וכתב בקהלות יעקב (שם ד"ה ודבר') שדברי הגמרא הם בדרך כלל, אך פעמים אף המתפלל יחיד תפילתו מתקבלת ועושים רצונו.

מדוע תפילת הרבים שתבוא הגאולה אינה מתקבלת

הקשה השל"ה (פר' בשלח תורה אור אות ה), הרי עינינו רואות שבכל יום מתפללים כל ישראל תפילת שמונה עשרה, וכמה פעמים מוזכר בתפילה ענין הגאולה[לח], וזה יותר מאלף ותקנ"ד שנה שאנו בגלות ואיננו נענים. וכתב לתרץ בשם ספר בית אלהים, שמה שאמרו תפילת הרבים מקובלת, אין הכוונה שיעשה ככל היוצא מפיהם בתפילתם, אלא שהיא מקובלת שאינה חוזרת ריקם, ומתקיים מדוגמת התפילה. וכגון בענין התפילה על הגאולה, אף שעדיין לא היתה הגאולה האמיתית, מכל מקום בכל יום ויום מתקיים מעין הגאולה, כי רבים קמים עלינו ואנחנו כבשה אחת בין שבעים זאבים, ולולי ה' בעזרתנו לנו כולנו אבדנו. אך השל"ה ביאר, שמה שאמרו שתפילת רבים אינה חוזרת ריקם, אין הכוונה שתמיד הקב"ה עושה את רצון המתפללים, אלא שהתפילה היא מרוצה ומקובלת להקב"ה, כשאר המצות עשה שאדם מקיים, כגון שעושה סוכה שהמצוה היא נחת רוח לפניו יתברך ועושה בה רושם למעלה, ושכרו שמור לעתיד, ולפעמים אוכל פירות בעולם הזה. כך גם התפילה מצות עשה היא, כמו שנאמר (דברים יא יג) 'ולעבדו בכל לבבכם', ושנינו (תענית ב.) איזה היא עבודה שהיא בלב, הוי אומר זו תפילה. אבל תפילת היחיד לפעמים היא חוזרת, ואינה ריח ניחוח[לט].

בציבור אין צריך לשים נפשו בכפו

בתענית (ח.) מבואר, 'אין תפלתו של אדם נשמעת אלא אם כן משים נפשו בכפו, שנאמר (איכה ג מא) 'נשא לבבנו אל כפים', ומסקנת הגמרא שהיינו דווקא ביחיד שאין תפילתו נשמעת אלא אם מכוין לבו, אבל בציבור התפילה מתקבלת אף שאין לבו שלם, שנאמר (תהלים עח לו-לז) 'ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו לו, ולבם לא נכון עמו ולא נאמנו בבריתו', ואף על פי כן (שם עח לח) 'והוא רחום יכפר עון' וגו'.

והנה ברמב"ם (תשובה פ"ב ה"ו) כתב 'צבור כל זמן שעושים תשובה וצועקין בלב שלם הם נענין', והקשה רבי עקיבא איגר (ברמב"ם שם) שהרי בתענית (שם) מבואר שבציבור אין צריך בלב שלם כדי להיות נענים, והביא שהגאון מו"ה חיים אלפאנדרי יישב, שאף שאין צריך שיהיה לב כולם שלם מכל מקום צריך שיהיה לב אחד מהם שלם. ועוד תירץ, שהרי הרמב"ם מדבר על שאר ימות השנה, ויש לומר שדווקא אז צריך שיהיה לבם שלם, והמבואר בגמרא שאין צריך שיהיה לבם שלם, היינו דווקא בעשרת ימי תשובה[מ].

בתפילת הציבור כל התפילות מצטרפות כאחד

הרי שלתירוץ הראשון, מה שאין צריך לכוין בכל לבו, היינו דווקא כאשר אחד מן הציבור לבו שלם. וכן משמע מרש"י (שם ד"ה בצבור) שכתב שהתפילה בציבור נשמעת אף על פי שאין לב כולם שלם. ומשמע מדבריו שצריך שלכל הפחות אחד מהם שיהיה לבו שלם. ומבואר שבתפילה בציבור יש מעלה, שמצטרפות תפילות כולם לכעין תפילה אחת של הציבור, ואף שאין תפילה נשמעת אלא אם היא בלב שלם, מועילה תפילת אחד מן הציבור כשהיא בלב שלם, לקבלת כל תפילות הציבור אף שאינם בלב שלם[מא].

ג. גדר החיוב

בגמרא נשנו מעלותיה של התפילה בציבור כפי שהובא לעיל, אך לא התפרש בפירוש חובת התפילה בציבור, אמנם מצינו בגמרא, לדעת חלק מן הראשונים, שנתנו שיעור בחובת הטירחה לתפילה בציבור[מב].

חיוב טירחה עד ארבע מיל לפניו ומיל לאחריו

בפסחים (מו.) ובחולין (קכב:) מבואר שחייב אדם לטרוח וללכת עד ארבע מילין לתפילה. ונחלקו הראשונים בכוונת הגמרא, יש מהראשונים[מג] שביארו את דברי הגמרא על נטילת ידים לתפילה. אולם רש"י (פסחים שם ד"ה לגבל, חולין שם ד"ה ולתפלה) מבאר, שמדובר על החיוב לטרוח להתפלל בבית הכנסת, והראשונים[מד] ביארו בכוונת רש"י להתפלל בעשרה. וכן פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' צ סט"ז) שחייב לטרוח ארבע מיל כדי להתפלל במקום שמתפללים בעשרה.

אם מערבין תחומין לצורך תפילה במנין

המהרי"ל (מנהגים, הל' עירובי חצרות אות ז) הסתפק, אחר שלהלכה אין מערבין עירובי תחומין אלא לדבר מצוה (שו"ע שם סי' תטו ס"א) האם מערבין לצורך הליכה להתפלל בציבור. ובמגן אברהם (שם סק"ב) הכריע שמותר לערב לצורך תפילה בציבור. וביאר במחצית השקל (שם), שמקור דעת המגן אברהם היא מההלכה שמחויב אדם ללכת ד' מיל לפניו ומיל לאחריו כדי להתפלל בציבור.

אם התירו שבות לצורך תפילה במנין

החוות יאיר (שו"ת סי' קטו) נשאל, האם מותר לעבור נהר ע"י גוי בשבת בשביל תפילה בעשרה, ולא רצה להתיר אף שהוא שבות דשבות הואיל והרבנים שהיו לפניו לא התירו. ובביאור הטעם שלא רצו להתיר כתב, 'להתפלל בעשרה אינו מצוה כולי האי, וחלילה לנו למעט במצות עשה של 'ונקדשתי בתוך בני ישראל' שהוא קדיש וברכו בעשרה וכו', עם כל זה אינו מצות עשה דרמיא עליה'.

ביטול עשה לצורך תפילה בציבור

שנינו בברייתא (מז: גיטין לח:) 'מעשה ברבי אליעזר, שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה, ושחרר עבדו והשלימו לעשרה'. ומקשה הגמרא, והיכי עביד הכי, והאמר רב יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה, שנאמר (ויקרא כה מו) 'לעלם בהם תעבודו'. ומתרצת הגמרא, 'לדבר מצוה שאני'. ובמסכתין (שם) הקשו עוד, שהרי מצוה הבאה בעבירה היא, ותירצה הגמרא 'מצוה דרבים שאני'. וכן נפסק בשולחן ערוך (יו"ד סי' רסז סע"ט) 'מותר לשחררו לדבר מצוה, אפילו היא מדבריהם, כגון שלא היו בבית הכנסת י' הרי זה משחרר עבדו ומשלים בו מנין עשרה'.

והנה ברש"י במסכתין (שם ד"ה מצוה) מבואר ששיחרר עבדו כדי להוציא את הרבים ידי חובתם בקדושה, שהוא בכלל דברים שבקדושה שאינם נאמרים פחות מעשרה, כמו ששנינו במגילה (כג:), ולא משום תפילה בציבור בלבד[מה]. אולם בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' צ סי"ז) כתב 'תפלת הצבור, אע"פ שהוא מצוה מדבריהם, היא גדולה ממצות עשה של תורה, הואיל ומקדשין בה ה' ברבים, שהרי מותר לעבור על מצות עשה של תורה, ולשחרר עבדו כדי להשלימו לעשרה', ומבואר בדברי השולחן ערוך הרב שמותר לשחרר את עבדו אף לצורך תפילה בציבור[מו].

בהפסד ממון ובמניעת רווח

במשנה ברורה (שם ס"ק כט) כתב, שבאונס ממון, והיינו שמחמת השתדלותו להתפלל עם הציבור יבוא לידי הפסד ממון, רשאי להתפלל בביתו ביחיד, או בבית הכנסת שלא בציבור[מז]. ובמגן אברהם (סי' תרעא ס"ק יב) מבואר, שהטרוד בעסקיו אינו צריך לילך לבית הכנסת. ובערוך השולחן (סי' צ ס"כ) לימד זכות על מה שיוצאים לדרך למקום שאין שם מנין, משום שהולכים לצורך פרנסה, ונחשב לדבר מצוה, שהרי מצוה לפרנס אשתו וזרעו, שהרי פרנסת אשתו היא חיוב, ועל פרנסת בניו ובנותיו מבואר בכתובות (נ.) שעל זה נאמר (תהלים קו ג) 'אשרי שומרי משפט עושה צדקה בכל עת', וכי אפשר לעשות צדקה בכל עת, אלא זהו הזן בניו ובנותיו כשהן קטנים. אולם כתב המשנה ברורה (שם) שבשביל מניעת ריוח אין להפסיד תפילה בציבור[מח].

לח. כמו שמתפללים 'ראה נא בענינו' כו', 'תקע בשופר גדול' כו', 'השיבה שופטינו' כו', 'ולירושלים עירך ברחמים תשוב ותשכון בתוכה' כו', 'את צמח' כו', 'רצה ה' אלהינו' כו'.

לט. וראה בכף החיים (סי' צ ס"ק נט) שכתב ליישב שבאמת התפילה נשמעת אלא שלא תעשה עד עת בא הקץ.

מ. יש שביארו שאין כוונת הרמב"ם לתפילה של חובה, אלא לתפילה של תשובה, וכמבואר ברמב"ם (שם פ"ב ה"ד) 'מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד לפני ה' בבכי ובתחנונים', וכן ברבינו יונה בשערי תשובה (ש"א אות מא-מב) מונה את התפילה בכלל עיקרי התשובה, ועל זה אמורים דברי הרמב"ם, ולזה צריך גם בציבור שיהא בלב שלם, וכן מדויק לשון הרמב"ם 'שעושים תשובה וצועקין'. וראה ספר לתשובת השנה (על הרמב"ם שם) שביאר על פי זה כמה דקדוקים בדברי הרמב"ם.

מא. בדברי ר"ח אלפאנדרי מבואר, שמעלת הציבור היא לא רק מעצם מעלתם כציבור, אלא שכאשר אחד מן הציבור מתפלל בלב שלם, מועיל בזה לכל הציבור כולו, שתפילות הרבים מצטרפים כולם ומועילה תפילת אחד מהם לכולם. נמצא שיש שתי מעלות בתפילת הציבור: א. שבעשרה מישראל שרויה שכינה. ב. שעשרה שמתפללים מצטרפים תפילותיהם להועיל זו לזו. והנה מעלת השראת השכינה אינה אלא במקומם של הציבור, אך מעלת הצטרפות התפילות אפשר שמועילה גם שלא במקומם. והנה בתוספות (הו"ד לעיל) התבאר שיש שתי דרגות בתפילת הציבור: א. במקום הציבור שמועילה לתפילה 'שתתקבל'. ב. בשעה שציבור מתפללים שמועיל לתפילתו 'שלא תדחה', ובקהלות יעקב (הובא לעיל) ביאר שענין לא תידחה הוא מחמת שמעיינים בדינו, ולזה מועיל ההצטרפות עם הציבור, שדנים כולם כאחד ואין מעיינים בדינו של היחיד. נמצא שהדברים מתיישבים היטב, שמעלת ההצטרפות מועילה גם שלא במקום הציבור, וזהו התפילה בשעה שציבור מתפללים שמועילה לכך 'שלא תדחה'. אך התפילה במקום הציבור ששם יש השראת השכינה, מועילה שהתפילה 'תתקבל'. וראה בספר ואני תפילתי לך (סי' א).

מב. וראה להלן, שבאגרות משה (או"ח ח"ב סי' כז) הוכיח מכאן שתפילה בציבור היא חובה.

מג. תוספות (חולין שם ד"ה לגבל) בשם הערוך. רמב"ן, רשב"א ותוספות הרא"ש (שם ד"ה לגבל) בשם רבינו חננאל.

מד. רשב"א ותוספות הרא"ש (שם ד"ה לגבל).

מה. וראה ברא"ש (פ"ז סי' כ) שהוכיח מדברי הגמרא שאין להעמיד הברייתא ששיחרר עבדו לצורך קריאת פרשת זכור בעשרה, שהיא מצוה דאורייתא. וראה בתורה לשמה (שו"ת סי' תג) ששחררו לצורך נשיאת כפים שהיא דאורייתא וביותר שרבי אליעזר היה כהן, כמו שהוכיח שם. ובצירוף עוד כמה מצוות דרבנן שהיו שם, נדחה העשה של 'לעולם בהם תעבודו'.

מו. ומשמע מלשונו שלא רק קדושה וברכו הם ה'דבר שבקדושה' שחיובו חמור יותר ממצות עשה של תורה, אלא כל התפילה בציבור נכללת במעלה זו, שאף היא חשובה יותר מעשה של תורה, שעל ידי שבתפילה בציבור מקיימים את קדושה וברכו, חלה מעלה זו בעצם חובת התפילה בציבור, שנחשבת כמו כל דבר שבקדושה.

מז. ואף שמבואר שרבי אליעזר שיחרר עבדו כדי להתפלל בעשרה אף שהוא הפסד ממון, כתב ביד אליהו (סי' ז) שלא היה זה אלא ממידת חסידות, אך מעיקר הדין לא היה מחויב להפסיד ממון.

מח. וראה שם שהביא מעשה על הגאון מוה' זלמן מירל"ש אב"ד דק"ק האמבורג שלא הפסיד תפילה בציבור בשביל ריוח ממון, ומתוך כך הפסיד עסק של כמה אלפים, ושמח שמחה גדולה

דברי רב נחמן בטעם שהתפלל ביחידות

עוד מצינו בגמרא (ז:) שנחלקו רב נחמן ורבי יצחק במידת ההשתדלות שצריך לטרוח בדבר. שרב נחמן היה מתפלל ביחידות, והשיב לרבי יצחק ששאלו מדוע אינו בא לבית הכנסת, שאינו יכול לבוא, וביאר רש"י (ד"ה לא) שתש כוחו של רב נחמן. והקשה עוד רבי יצחק מדוע אינו אוסף עשרה לביתו וכך יתפלל עמהם בציבור, והשיב רב נחמן 'טריחא לי מילתא'. עוד שאל רבי יצחק מדוע אינו מבקש שיודיעוהו אימתי הציבור מתפללים כדי שלכל הפחות יתפלל בשעה שהציבור מתפללים, אך רב נחמן תמה כנגדו 'מאי כולי האי', ורבי יצחק השיבו במדרשי חז"ל, במעלת התפילה בציבור[מט].

ולכאורה מבואר בדברי רב נחמן, שכל שתש כוחו אינו צריך לילך לבית הכנסת, וכל שטורח עליו הדבר אינו צריך אפילו לאסוף מנין בביתו, ועל התפילה בשעה שציבור מתפלים, תמה רב נחמן מה עניינה.

מחלוקות הטור והשולחן ערוך בתפילה בבית הכנסת בציבור

כתב בטור (סי' צ ס"ט) 'לא יתפלל אדם אלא בבית הכנסת עם הצבור, דא"ר יוחנן אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת, פירוש עם הצבור וכו' ואפילו הוא אנוס שאינו יכול לילך לבית הכנסת טוב לו לכוין השעה שהצבור מתפללין בה, דכתיב (תהלים סט יד) 'ואני תפלתי לך ה' עת רצון', ודרשינן אימתי הוא עת רצון בשעה שהצבור מתפללין'[נ]. וביאר בבית יוסף שהטור מפרש 'בבית הכנסת' היינו דווקא עם הציבור, אך הביא את דעת תלמידי רבינו יונה (ח. ד"ה אימתי) שמעלת בית הכנסת היא מעלה בפני עצמו, ואף המתפלל ביחיד יש מעלה בתפילה בבית הכנסת.

אולם בשולחן ערוך (שם ס"ט) כתב "ישתדל אדם להתפלל בבית הכנסת עם הציבור, ואם הוא אנוס שאינו יכול לבוא לבית הכנסת, יכוין להתפלל בשעה שציבור מתפללים. וכן אם נאנס ולא התפלל בשעה שהתפללו הציבור והוא מתפלל ביחיד, אעפ"כ יתפלל בבית הכנסת'.

ויש שני חילוקים בין דברי הטור לדברי השולחן ערוך: א. שהטור כתב דין תפילה בציבור בלשון של 'חובה', שאין להתפלל אלא בציבור. אולם בשו"ע כתב דין תפילה בציבור בלשון "ישתדל'. ב. שבשולחן ערוך הוסיף שאף כשאין לו ציבור יש לו להשתדל להתפלל בבית הכנסת ביחיד, ובטור לא הזכיר דין זה שיש מעלה לבית הכנסת בלא ציבור, ואדרבה כתב 'בבית הכנסת פירוש עם הציבור', ומשמע שאין מעלה לבית הכנסת בפני עצמו בלא שמתפלל עם הציבור[נא].

דעת האחרונים שתפילה בציבור אינה חובה

ונחלקו האחרונים אם תפילה בציבור הוא חובה גמורה, או חובת השתדלות להתפלל עם הציבור כדי שתתקבל תפילתו.

בעמק ברכה (ברכות ק"ש אות א) נקט שאין חיוב מצוה להתפלל בציבור כשאר מצוות דרבנן, אלא כל ענין תפילה בציבור, הוא משום שאין תפילת היחיד נשמעת בכל עת כמו תפילת הציבור, ולכך צריך האדם להשתדל להתפלל עם הציבור כדי שתתקבל תפילתו. והוכיח כן ממה שהשיב רב נחמן 'טריחא לי מילתא', ואילו היה חיוב מדרבנן להתפלל בציבור, איך פטר עצמו בטענה שטורח הוא לו, הרי חייב אדם לטרוח במצות אף שקשה לו הדבר[נב]. וכן דייק מלשון הרמב"ם (תפילה פ"ח ה"א) 'ולא יתפלל יחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הצבור', שמשמע מדבריו שאין זה חיוב אלא השתדלות שתתקבל תפילתו. והביא מן האחרונים[נג] שכתבו, שדי לנו במה שתמה רב נחמן 'מאי כולי האי' על מה שהציע לו שיתפלל בשעה שציבור מתפללים, להוכיח שאין חובה גמורה להתפלל בציבור. והוכיחו גם מדברי החוות יאיר (שו"ת, סי' קטו הו"ד לעיל) שלא רצה להתיר שבות דשבות לצורך תפילה במנין.

דעת האחרונים שתפילה בציבור חובה

אולם באגרות משה (או"ח ח"ב סי' כז) כתב, 'להתפלל בעשרה הוא חיוב מצוה על האדם ולא רק הדור ומעלה בעלמא'[נד], והוכיח כן ממה שחייבו (פסחים מו. חולין קכב: הובא לעיל) לטרוח ד' מילין לפניו ומיל לאחריו כדי להתפלל בציבור[נה]. וביאר שהטעם שאינו צריך לטרוח יותר אף שהיא חובה, היינו שנתנו שיעור לטירחה שמחויב למצוה זו, וכמו שמצינו במצוות עשה מן התורה שנתנו 'שיעורים' בחיוב הטירחה בהם[נו]. ואף שבשולחן ערוך כתב לשון "ישתדל' אין להוכיח שאין זה חיוב, שגם על חיוב שייך לשון זו. ואף שמדברי הרמב"ם משמע שהתפילה בציבור היא רק למעלה שיתקבלו תפילותיו, אין כוונתו שאין זו חובה, אלא זה עצמו הטעם לחובת התפילה בציבור, מחמת המעלה שיתקבלו תפילותיו[נז].

חובת תפילה בציבור מטעם אחר

בשו"ת ארץ צבי (סי' כב ד"ה דרך) כתב, שבזמנינו יש חיוב גמור להתפלל בציבור מטעם שאין אנו בקיאים לכוין כהלכה בתפילה, ובציבור גם תפילה בלא כוונה מתקבלת כמבואר בתענית (ח.)[נח].

ד. האיסור לזלזל

אף שנחלקו הפוסקים אם חייב להתפלל בציבור, הכל מודים שאסור לפרוש מן התפילה בציבור, וכמה דברים התבארו בש"ס ובפוסקים שאסור לעשותם משום פורש מן הציבור וזלזול בציבור.

אסור להקדים תפילתו לתפילת הציבור

בגמרא (כח:) מבואר 'אסור לו לאדם שיקדים תפלתו לתפלת הצבור', וכן פסק הרמב"ם (תפילה פ"י הט"ז) ובשולחן ערוך (סי' צ ס"י) שכשעומד עם הציבור אסור להקדים תפילתו. וטעם הדבר כתב בארחות חיים (הובא במשנ"ב ס"ק לד) מפני שהוא מבזה את הציבור[נט].

אסור לפרוש מתפילת הציבור

בגמרא (ח.) מבואר 'מאי דכתיב (ישעיה א כח) 'ועוזבי ה' יכלו', זה המניח ספר תורה ויוצא'. ובירושלמי (מגילה פ"ד ה"ד) מבואר כן על כל הדברים שאין עושים אותם בפחות מעשרה, שאף שאם יצאו מקצתם גומרים, אמנם על כולם הוא אומר 'ועוזבי ה' יכלו', וכן הובא ברמ"א (סי' נה ס"ב) בשם המרדכי שדין זה הוא דווקא כשיוצאים ולא נשאר עשרה, אך אם יש עשרה חוץ מהם, מותר לצאת[ס]. ולאחר שיצא אחד ונשארו רק תשעה, אם מותר לאחד מהם לצאת, הסתפק בזה בביאור הלכה (שם ד"ה ומכל מקום) כיון שבלאו הכי אין עשרה להשראת השכינה וגם מותר לגמור מה שהתחילו וא"כ כשיצא התשיעי לא יקלקל כלום ביציאתו, והניח הדבר בספק[סא].

אסור להראות ככופר בתפילה בציבור

בגמרא (ח:) 'אמר להו רבא לבניה וכו' ואל תעברו אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין. אמר אביי ולא אמרן אלא דליכא פתחא אחרינא אבל איכא פתחא אחרינא לית לן בה, ולא אמרן אלא דליכא בי כנישתא אחרינא אבל איכא בי כנישתא אחרינא לית לן בה, ולא אמרן אלא דלא דרי טונא ולא רהיט ולא מנח תפילין, אבל איכא חד מהנך לית לן בה', וכן פסק בשולחן ערוך (סי' צ ס"ח) 'אסור לעבור חוץ לבית הכנסת בצד שהפתח פתוח בו, בשעה שהציבור מתפללים, מפני שנראה ככופר, כיון שאינו נכנס להתפלל'.

שהשליך מנגד ממון רב בשביל תפילה בציבור. ועוד הביא מהאחרונים שיש לקנוס את מי שמפסיד תפילה בציבור בשביל ריוח ממון.

מט. כפי שהובאו לעיל (אות ב).

נ. והנה בגמרא לפנינו אין מימרא זו בשם רבי יוחנן, רק שנינו (ו.) 'תניא אבא בנימין אומר אין תפילה של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת', אולם הב"ח (שם) ובביאור הגר"א (שם ס"ק טז) כתבו שמקור דברי הטור הם מהגמרא (ח.) ששם המימרא של רבי יוחנן, ואף שלפי הגירסא שלפנינו אין דברי רבי יוחנן אמורים אלא על התפילה בציבור, הטור גרס כגירסת הרי"ף (ו.) והרא"ש (סי' ז) הובאו בהגהות הגר"א (ח.) בדברי רבי יוחנן 'אין תפילת של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת'. וראה בבאר הגולה שציין לדף ו ע"א.

נא. וראה בביאור הגר"א שהביא על דברי השולחן ערוך, את דברי הטור.

נב. והוסיף שם, שיתכן שכוונת רב נחמן היתה משום ביטול תורה.

נג. ספר יריעות שלמה על אהל מועד בשם כרך של רומי למהר"מ חזן, וכן ציין לעיין בבית אלהים למבי"ט.

נד. ומתוך כך העלה שאין לאדם ללמוד מאוחר בלילה, אם מחמת כן יקשה עליו לקום להתפלל עם הציבור, וכן אדם שקל עליו לכוון כשמתפלל ביחידות, אין לו פטור מחיוב תפילה בציבור. ואף שברמ"א (שם ס"ח) ובשולחן ערוך הרב (שם סי"ז) מבואר שאין לבטל תלמוד תורה לתפילה בציבור למי שתורתו אומנותו, היינו דווקא כשהציבור מתפללים בבית הכנסת שאינו בית המדרש, ומצד מעלת התפילה בבית המדרש עדיף שיתפלל בבית מדרשו אפילו ביחידות, ובתנאי שלא ירגיל בכך, אך כשהציבור מתפללים בבית המדרש אין שייך טעם זה, וגם תלמיד חכם חייב להפסיק מתלמודו ולהתפלל בציבור, אלא אם הוא בדרגת רבי שמעון בר יוחאי וחבריו שאז הוא פטור לגמרי מחיוב תפילה, כמבואר בשולחן ערוך (שם סי' קו ס"ג). וראה עוד באגרות משה (או"ח ח"א סי' לא) שדן בדברי הרמ"א.

נה. והנה חיוב טירחה לילך עד ארבע מיל, מצינו בשו"ע (יו"ד סי' קיב סט"ז) במי שנזהר בפת עכו"ם, שאם יש פת ישראל עד ארבע מיל, ימתין. ובביאור הגר"א (שם ס"ק לד) הביא שמקור ההלכה הוא מדברי הגמרא (פסחים שם, חולין שם) שצריך לטרוח שיעור זה 'לגבל'. ויש לדון האם להמנע מאכילת פת עכו"ם למי שנזהר בה, היא חובה או רשות, שאם היא רשות, א"כ מצינו שחיוב השתדלות זה אינו דווקא בדבר שבחובה, וא"כ אין מקור מדברי הגמרא שתפילה בציבור היא חובה. ראה בשלמי יוסף (סי' טז).

נו. ראה עוד תשובות והנהגות (ח"א סי' נז, צז, ח"ה סי' מא), ובמועדים וזמנים (ח"א סי' נז) ובארחות יושר (סי' ל) שהאריכו בחובת התפילה בציבור.

נז. וכן כתב בארחות יושר (סי' ל ד"ה וביותר עמ' צד). ובתשובות והנהגות (ח"ה סי' מא) כתב על ראיית העמק ברכה, שמה שלא התפלל רב נחמן בציבור משום טורח, היינו שטירחתו היה בשיעור של יותר מהליכת מיל.

נח. בתשובות והנהגות (ח"ה סי' מא) ביאר, שגדר החיוב להתפלל בציבור הוא מעצם חיובי התפילה, שגדר החיוב בתפילה הוא להתפלל באופן שתפילתו תהא מקובלת, ומשום כך מחובת התפילה לעשותה בציבור ובבית הכנסת שבאופן זה היא מקובלת יותר.

נט. וכתב הב"ח (שם, הובא במשנ"ב שם) שאם הוא אנוס להתפלל קודם הציבור, מוטב שילך לביתו ויתפלל ביחידות, משיתפלל בבית הכנסת במקום הציבור ויקדים תפילתו לתפילתם.

ס. אולם אף כשיש עשרה בלעדי היוצאים, כתב במשנה ברורה (שם ס"ק יד) שאין היתר לצאת, אלא אם כן כבר שמעו קדושה וכל הקדישים.

סא. ולא ביאר בביאור הלכה את צד האיסור, ויש לעיין בדבר אם טעמו משום שכל יחיד הוא בכלל החיוב לגמור.

ולכן בהתקיים אחד מן התנאים דלהלן מותר, כשיש בית כנסת אחר בעירו[סב], או כשיש פתח אחר לבית הכנסת[סג], או כשלבוש בתפילין, שניכר עול מלכות שמים עליו[סד], וכן אם נושא משוי, שלא יבואו לחשדו כיון שרואים אותו שהוא טרוד, ואינו מפורקי עול.

אסור שילמדו ממנו עמי הארצות לזלזל בתפילה בציבור

כתב הרא״ש (שו״ת כלל ד סי׳ יא), שאף תלמיד חכם שתורתו אומנותו, ומצד הדין היה ראוי שיתפלל בבית המדרש ביחידות ולא בבית הכנסת, מכל מקום לא ירגיל עצמו בכך, שלא ילמדו ממנו עמי הארצות ויתבטלו מתפילה בציבור בבית הכנסת, וברמ״א (סי׳ צ סי״ח) הוסיף, שכל שכן שלא יעסוק בתורה בבית הכנסת בזמן שהציבור אומרים סליחות ותחינות[סה].

ה. אופן התפילה בציבור

להתחיל עם הציבור, ולהתפלל מילה במילה

בפרי מגדים (סי׳ קט א״א סק״ב) ובביאור הלכה (ד״ה הנכנס) כתבו, שעיקר תפילה בציבור הוא להתחיל יחד עם הציבור ממש, אך להתחיל אחר שהתחילו הציבור אין זה תפילה בציבור גמורה[סו]. ותמה באגרות משה (שו״ת, או״ח ח״ג סי׳ ד), הרי בלאו הכי אין כל הציבור מסיימים תפילתם ביחד, וכן אין מתחילים כל ברכה וברכה ביחד, אלא זה מתפלל 'רפאנו' וזה מתפלל 'על הצדיקים', ובפרט שיש שמאריכים בתפילתם, עד שרוב תפילתם מתפללים אחר שכבר סיימו הציבור תפילתם, וא״כ מה בין תחילת התפילה לסופה[סז]. וכתב שלא יתכן שכוונת הפרי מגדים שצריך להתחיל ולסיים ביחד עם כל הציבור, שכמעט אין זה שייך במציאות, והסתפק שמא כוונת הפרי מגדים שרוב התפילה צריכה להיות ביחד עם הציבור[סח].

ובחזון איש (או״ח סי׳ קנה סק״ב ד״ה דין) כתב, שכל שקבעו עשרה להתפלל יחד, נחשב כתפילה בציבור אף שאחד מזדרז ואחד מתעכב. ובתשובות וכתבים ממרן החזון איש (סי׳ לה) מבואר, שאף להתחיל שמונה עשרה לאחר שכבר עומדים הציבור באמצע תפילתם, נחשב תפילה בציבור, והוכיח כן מדברי הגמרא (כא:) שהנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור מתפללים, מתפלל עמהם, ולדעת רב הונא שיחיד שמתפלל עם הציבור רשאי לומר קדושה אחרי סיום תפילתו אף בלי הציבור, נחשב כיחיד שנתפלל עם הציבור ויוכל לומר קדושה לבדו בסיום תפילתו[סט], הרי שגם המתפלל עם הציבור שכבר עומד באמצע התפילה, נחשב לתפילה בציבור.

אך בשו״ת יד אליהו (רגולר, סי׳ ז בהערה) הוכיח מדברי הגמרא להיפך, שכל שלא התחיל עם הציבור אין זה נחשב לתפילה בציבור כלל, שאילו גם באופן זה היה נחשב לתפילה בציבור, מדוע כשאינו יכול לסיים עד קדושה או עד מודים צריך להמתין כמבואר בגמרא, והרי מפסיד בזה תפילה בציבור, ומדוע עדיף קדושה מתפילה בציבור, אלא על כרחך שאין זה נחשב לתפילה בציבור כלל.

עוד כתבו בשם החזון איש (תשובות וכתבים שם), שאף שהמתחיל אחרי הציבור יש לו 'זכות הציבור', אך עיקר תפילה בציבור הוא דווקא כשמתחילים כולם כאחד. ועוד כתבו בשם החזון איש (ארחות רבינו ח״ג עמ׳ רח אות יד, שלמי יוסף סי׳ טז עמ׳ סז) שאפילו אם התחיל להתפלל אחר שכל הציבור סיימו תפילתם ורק אחד מן הציבור עדיין מתפלל, הרי זה בכלל תפילה בציבור, ועוד שגם אם יבוא אחר ויתחיל קודם שסיים זה האחרון שהתחיל, גם הוא בכלל תפילה בציבור ואפילו מאה, ויכול לדלג פסוקי דזמרה בשביל תפילה בציבור באופן זה[ע].

תפילה בלחש עם הש״ץ

כתב הרמב״ם (תפילה פ״ח ה״ד) 'כיצד היא תפלת הציבור יהיה אחד מתפלל בקול רם והכל שומעים'. ומדבריו דייק החתם סופר (ליקוטי שו״ת מכת״י סי׳ ג) שחזרת הש״ץ הוא עיקר תפלת הציבור, ואילו מה שמתפללים עשרה בלחש, נחשבת 'תפילה בציבור' אך אינה נחשבת 'תפילת הציבור' שהיא עיקר תקנת חכמים.

וכתבו האחרונים[עא], שהתפילה שמתפלל היחיד בלחש ביחד עם הש״ץ בחזרת הש״ץ, נחשבת כתפילה בציבור ממש. ובטעם הדבר כתב באשל אברהם (בוטשאטש, סי׳ נב ד״ה ידלג) שהרי בהכרח יש עשרה המקשיבים לחזרת הש״ץ, ומדין שומע כעונה, הרי הם כמתפללים ממש. וע״פ זה נקט, שהמאחר לבית הכנסת, ויכול להספיק להתפלל עם הש״ץ, אין לו לדלג פסוקי דזמרה כדי להספיק להתפלל בלחש עם הציבור. והמבואר בשולחן ערוך (סי׳ נב ס״א) שידלג כדי להתפלל עם הציבור, היינו דווקא באופן שאינו יכול להתפלל אף עם הש״ץ[עב]. ובבאר יצחק הוכיח כן מדברי הבית יוסף (סי׳ קכד) שהביא בשם הראשונים, שכשהציבור עונים אמן אחר הש״ץ הרי זה כמו שמתפללים עוד פעם.

אולם בפרי מגדים (א״א סי׳ נב בסופו) הסתפק בדבר, האם חזרת הש״ץ הוא בכלל תפילה בציבור לענין לדלג פסוקי דזמרה בכדי להתפלל עם הש״ץ במקום שבודאי לא יספיק להתפלל בלחש עם הציבור[עג].

וכתב בחזון איש (סי׳ יט סק״ז) שכשבא לבית הכנסת קודם שהתחילו חזרת הש״ץ, עדיף שיתפלל עם הש״ץ, ולא ימתין וישמע חזרת הש״ץ ואחר כך יתפלל לעצמו בלחש, ואף שבאופן זה יקיים גם חזרת הש״ץ וגם תפילת לחש, והטעם משום שתפילת לחש היא עיקר התפילה, ונכון יותר שתהיה תפילתו בציבור, וכשמתפלל עם הש״ץ הרי זו תפילת הציבור.

שעה שציבור מתפללים

בגמרא (ז:) מבואר שרבי יצחק שאל את רב נחמן, שהיה מתפלל בביתו ביחידות מחמת חולשתו, מדוע אינו מבקש שישלחו להודיעו מתי הציבור מתפללים, כדי שיכוון תפילתו לשעה זו, ותמה רב נחמן 'מאי כולי האי', והשיב לו רבי יצחק בשם רבי יוחנן, 'מאי דכתיב (תהלים סט יד) 'ואני תפלתי לך ה' עת רצון', אימתי עת רצון בשעה שהצבור מתפללין'.

ומבואר מדברי הגמרא, שבכלל מצות תפילה בציבור הוא שהמתפלל יחידי בביתו יתפלל בזמן שבו הציבור מתפללים[עד]. וכן כתבו הראשונים[עה] בשם הגאונים, שאפילו מי שאינו הולך לבית הכנסת אלא מתפלל בביתו, יש לו להתפלל בשעה שהציבור מתפללים. וכן כתב בשולחן ערוך (סי׳ צ ס״ט)[עו].

אולם הרי״ף (ו.) והרא״ש (סי׳ ז) [הובאו בהגהות הגר״א (ח.)], גרסו בדברי רבי יוחנן 'אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת שנאמר' וכו'. ולדבריהם עיקר דברי רבי יוחנן נאמרו לתפילה בבית הכנסת ולא לתפילה

סב. וכתב במשנה ברורה (סי׳ צ ס״ק כה) שהוא הדין כשיש כמה מנינים באותו בית כנסת, שלא יחשדוהו שכופר.

סג. וכתב בערוך השולחן (ס״ק יב) שזה דווקא כשהפתח הוא בצד אחר, אך אם שני הפתחים באותו צד, הרי רואים שאינו נכנס בשני הפתחים.

סד. כן ביאר במשנה ברורה (שם ס״ק כד).

סה. אולם אם כבר התפלל, ועומד בבית הכנסת לענות קדיש וקדושות וכדו׳, כתב במשנה ברורה (ס״ק יח) שיכול לעסוק בתורה ואינו חושש, וכתב שכן משמע מדברי הרמ״א הנ״ל, שדווקא כשהוא פורש מן הציבור אסור.

סו. וכן כתב במשנה ברורה (סי׳ סו ס״ק לה) שצריך להתחיל עם הציבור.

סז. ושמא יש לחלק שכמו שבזימון לענין הצטרפות הקובע הוא תחילת הסעודה, כך בתפילה לענין מעלת ההצטרפות הקובע הוא ההתחלה (ואני תפילתי לך סי׳ ז). וראה שם שביאר שמעלת ההצטרפות של כל תפילות הציבור היא דווקא כשמתפללים ביחד, אך מעלת שכינה בעשרה יש גם כשאין מתפללים יחד, וזוהי כוונת האחרונים שאינה תפילה בציבור ממש.

סח. וראה בתשובות והנהגות (או״ח ח״א סי׳ קב), שהגרי״ז מבריסק החמיר מאוד שלא לסמוך על רוב מנין, וצריך שכולם יתפללו יחד. וכתב בשם הגרא״א דסלר, שבת״ת בקעלם החמירו מאד שכולם יסיימו 'גאל ישראל' בבת אחת ממש ויתחילו יחד ממש שמונה עשרה, שרק באופן זה נחשב תפילה בציבור.

סט. כמבואר ברש״י (ברכות שם ד״ה רב) וראה לעיל (אות א בענין קדושה בעשרה).

ע. והנה באורחות רבינו (ח״א עמ׳ סא אות רג) הביא מעשה מהקהילת יעקב שבא ומצא הציבור באמצע התפילה בלחש, והמתין והתחיל להתפלל יחד עם הש״ץ, וכתב שכן פסק החזון איש באו״ח. ואפשר שיש ללמוד מזה שמעלת התפילה עם הש״ץ עדיפה מתפילה עם היחידים שנשארו מתפילת הציבור, ודברי החזון איש הנ״ל הם דווקא כשכבר אינו יכול להספיק להתפלל עם הש״ץ.

עא. אשל אברהם (בוטשאטש, סי׳ נב ד״ה ידלג), באר יצחק (סי׳ כ ענף ב), חזון איש (או״ח סי׳ יט סק״ז).

עב. וכתב את האופנים שאינו יכול להתפלל עם הש״ץ, או מצד שרגיל לעורר כוונתו ע״י קול ויתבלבלו הציבור בתפילתם בלחש ע״י קולו, או מצד שהוא נחפז שיעוכב עד החזרה, או שכשלא ידלג לא יספיק אף את חזרת הש״ץ, או שלא יהיה אפשר לו להמתין עד חזרת הש״ץ בשתיקה ואולי יבוא לידי הפסק, או שאינו יכול לשער כמה זמן תימשך תפלת הלחש של הש״ץ, או שעומד רחוק ולא ידע אימתי יתחיל הש״ץ.

עג. ראה תשובות והנהגות (שו״ת, ח״א סי׳ ק) שחילק בין אם עשרה שומעים כל מלה ומלה, שאז הוא תפילת הציבור, ואף עדיפה מתפילת הציבור בלחש שאינם מכוונים להתפלל כולם ביחד מילה במילה [וראה עוד מועדים וזמנים (ח״א סי׳ ז)].

עד. בספר מגדים חדשים (ח. ד״ה ואני) מביא שאמרו להמגיד מטריסק שבירושלמי גורסים 'אימתי עת רצון בשעה שהצדיקים מתפללים', והשיב שבירושלמי כתוב בשעה שהצ׳ מתפללים, ואמר הגר״א ז״ל שהכוונה ל'ציבור', וכמו ששנינו כאן, והיינו בשעה שהציבור מתפללין. אמנם המגיד מטריסק אמר שכוונת הירושלמי הוא בשעה שהצדיקים מתפללים, והביא כן גם בשם התשב״ץ, וראה שם שהאריך בזה. ובירושלמי (מכות פ״ב ה״ו) אמרו שיש זמנים מיוחדים לקבלת התפילה, ולמדו כן ממה שאמר דוד לפני הקב״ה רבון העולמים בשעה שאני מתפלל לפניך תהא עת רצון, דכתיב 'ואני תפילתי לך ה' עת רצון'.

עה. תלמידי רבינו יונה, ריטב״א (ח. ד״ה אימתי), תוספות רבינו פרץ (שם ד״ה בזמן).

עו. וראה בספר לקוטי בתר לקוטי (ח. ד״ה עיני) שביאר בשם בעל עיני יצחק על פי משל, שהמגיע לאכסניא בזמן הקבוע לאכילת האורחים מוצא מאכלים טובים אך המאחר מוצא מאכלים קרים, וכך בעת שהציבור מתפללים המלאכים עומדים להביא התפילות לפני הקב״ה, אמנם המאחר אינו מוצא מלאך שימליץ עליו ויביא תפילתו.

בשעה שהציבור מתפללים[עז], וכן כתב הטור (סי' צ), וביאר הב"ח (שם ד"ה לא) שהיא כגירסת הרי"ף והרא"ש.

המתפלל בבית הכנסת כשהציבור מתפלל תפילה אחרת אם נקרא תפילה בציבור

כתב המשנה ברורה (שם ס"ק ל), שמדברי הגמרא (ע"ז ד:) משמע שאם מתפלל יחיד מוסף בביתו בשעה שהציבור מתפללין שחרית, אין זה נחשב 'בשעה שהציבור מתפללין'[עח]. אמנם אם מתפלל עמהם בבית הכנסת נחשב לתפילת הציבור אף שהוא מתפלל תפילה אחרת[עט]. והמגן אברהם (שם ס"ק יז) הביא, שבתוספות (שם ד"ה כיון) כתבו שאם מתפלל במקום אחר בשעה שהציבור מתפללים מועיל לו רק שתפילתו לא תדחה, אך אינה נשמעת אלא במקום שהציבור מתפללים, אך הוסיף שאפשר שכוונתם רק בשעת חרון[פ].

הטעם שהשמיטו הרי"ף והרמב"ם דין זה

הצל"ח (ז. ד"ה ומדברי) הקשה, מה טעם השמיטו הרי"ף והרמב"ם דין זה שהמתפלל ביחידות יכוון תפילתו לשעה שהציבור מתפללים מפני שיש מעלה למתפלל בביתו בעת שהציבור מתפללים. ותירץ, שלפי גירסת הרי"ף שאין תפילתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת, משמע שכל המעלה היא רק בתפילה בבית הכנסת, ולא במתפלל ביחידות בביתו בשעה שהציבור מתפללים בבית הכנסת. אלא שסיים שעדיין קשה מדוע לא הביאו הרי"ף והרמב"ם דין זה, שאף שלגירסתם אין הכרח לומר שלמדנו כן מסוגייתנו, אבל בגמרא (ע"ז ד:) מפורש שיחיד המתפלל בשעה שהציבור מתפללים אין תפילתו נדחית.

ובחידושי חתם סופר (ז. ד"ה רבי) תירץ, שהרי"ף והרמב"ם סוברים שסוגיתנו סוברת כדעת רבי יוסי (ר"ה טז.) שאדם נידון בכל יום, ולא דורשים את הפסוק (ישעיה נה ו) 'דרשו ה' בהמצאו', שממנו למדנו שיש זמן מיוחד שבו הקב"ה עונה אף ליחיד המתפלל לפניו[פא], והיינו בעשרת ימי תשובה, אלא מכיון שבכל יום אדם נידון, אם כן בכל יום הוא צריך לדרוש את ה' שיחוס וירחם עליו. ולכן מפרשים שהפסוק 'בעת רצון עניתיך' שמפורש בו שהקב"ה עונה אף ליחיד, עוסק ביחיד המתפלל בכל השנה כולה בשעה שהציבור מתפללים. אולם הרי"ף והרמב"ם סברו שהעיקר כהסוגיא בראש השנה (יח.) ש'דרשו ה' בהמצאו' נאמר על עשרת ימי תשובה, שאז מרוצה תפילת היחיד, אבל בשאר השנה אין מעלה לתפילת היחיד אף אם יתפלל בשעה שהציבור מתפללים.

ז. רוב מנין

מקור ההלכה

שנינו במגילה (כג: הובא לעיל) שאין דבר שבקדושה פחות מעשרה. אך במסכת סופרים (פ"י ה"ז) שנינו 'אין פורסין על שמע וכו' ואין עוברין לפני התיבה, ואין נושאין את כפיהן, ואין קורין בתורה, ואין מפטירין בנביא, ואין עושין מעמד ומושב וכו', ואין אומרין קדיש וברכו פחות מעשרה. ורבותינו שבמערב אומרים אותו בשבעה, ונותנין טעם לדברים (שופטים ה ב) 'בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו ה'', כמנין התיבות, ויש אומרים אפילו בששה, שברכו ששי הוא'.

דעה נוספת הביא ר"ת בספר הישר (חלק החידושים, כתובות ז. סי' עט) בשם אגדה[פב], 'אין אומרים ברכו אלא אם כן יש שם חמשה בני אדם שלא שמעו אותו, שנאמר 'בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו ה'', וביארו בתוספות (מגילה כג: ד"ה ואין) שעד 'ברכו' יש חמשה תיבות[פג].

וכן הובא בסמ"ק (מצות עשה יא) שאומר ר"י בשם רבינו תם, שאין מתפללים אלא אם כן יש ששה שלא שמעו תפילה, וכן יש במסכת סופרים, ואסמכתא לדבריהם שיש ו' תיבות במקרא זה 'בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו ה'', מלבד תיבת השם שאינה מן המנין.

ותוספות (שם) כתבו שמספיק שלשה, שעד תיבת 'בהתנדב' יש שלש תיבות. ופירשו את הדרשה שכאשר 'בפרוע פרעות בישראל' היינו שלא עשו את המוטל עליהם לעשות, אז יתנדב העם לברך את ה'[פד]. והסמ"ק (שם) כתב בשם רבי טוביה, שרבים נהגו להתפלל בשביל יחיד, והביאו ראיה מאבל וחתן, שמתפללים אף בשביל יחיד.

האם הנידון במנין הציבור השומעים או במנין המחויבים

ונחלקו הראשונים בביאור המחלוקת במסכת סופרים: א. תוספות (שם) ביארו שמחלוקת רבותינו שבמערב והיש אומרים שבמסכת סופרים, היא בענין פורס על שמע[פה], לגבי מנין המחויבים כ'חובת ציבור', כמה יהיו האנשים שעדיין לא התפללו מתוך העשרה, כדי להיות פורסים על שמע בשבילם. שלדעת רבותינו שבמערב רק אם יש שבעה מתוך העשרה שעדיין לא שמעו קדיש וקדושה, פורסים על שמע בשבילם, ולדעת היש אומרים, מספיק שיהיו ששה שלא שמעו קדיש וקדושה. אך כל זה לגבי מנין הקובע ל'חובת הציבור', אך לגבי מנין הציבור השומעים, שניהם לא נחלקו על תנא קמא במסכת סופרים שאמר שאין פורסין על שמע בפחות מעשרה, שלכל הדעות צריך שיעמדו שם עשרה, מפני שאין דבר שבקדושה בפחות מעשרה, אלא שנחלקו במנין המחויבים שמחמתם תחול החובה לומר דבר שבקדושה, ומשום שאם אין ציבור שמחויבים בדבר אין חובה בכך, ואין היתר לעשות זאת בלי חובת הציבור. וכדעה זו פסק השלחן ערוך (סי' סט ס"א) שצריך שיעמדו שם עשרה, ובמנין המחויבים הכריע כדעת האומרים שמספיק שיהיו ששה מתוכם שלא שמעו[פו].

הקושיא לשיטה זו

וכתב הר"ן (על הרי"ף, מגילה שם ד"ה ומיהו) שלפירוש זה קשה הסיפא במסכת סופרים ששנינו 'ובמקום שיש שם תשעה או עשרה ששמעו בין ברכו וכו' עומד אחד שלא שמע' וכו', וממנה מבואר שמספיק אחד שלא שמע ואין צריך ששה או שבעה שלא שמעו.

שיטת הראשונים שנחלקו במנין ציבור השומעים

ב. הר"ן (שם ד"ה אבל הגאונים) הביא בשם מקצת רבותינו הצרפתים, שמפרשים שרבותינו שבמערב והיש אומרים נחלקו כמה אנשים צריך שיהיו במקום כדי לפרוס על שמע, שלרבותינו שבמערב אין צריך עשרה ומספיק שבעה, וליש אומרים מספיק ששה, ונחלקו על מה ששנינו ברישא במסכת סופרים, ובמשנה במגילה (שם) שאין פורסין על שמע פחות מעשרה.

הוכחת הראשונים שאין צריך ציבור לחובת הדבר שבקדושה

והנה בסיפא של המשנה במסכת סופרים שנינו, 'ובמקום שיש שם תשעה או עשרה ששמעו בין ברכו בין קדיש, ולאחר התפילה עומד אחד מאלו ויאמר ברכו או קדיש, וענו אחריו, יצא', ומכאן הוכיחו תלמידי רש"י בשמו[פז] שאפילו בשביל אחד שלא שמע, פורסין על שמע. ובביאור דברי רש"י כתב בנחלת יעקב (על מסכת סופרים שם ד"ה ובמקום), שדברי הסיפא במסכת סופרים 'ובמקום שיש שם' וכו', היא סתם ברייתא החולקת על דעת רבותינו שבמערב והיש אומרים שהובאו ברישא, ועל כן פסק רש"י כסתם ברייתא.

שיטת הגאונים שהנידון במוציא לחבירו בשומע כעונה

ג. אולם הגאונים (הובאו בר"ן שם) פירשו את דברי המסכת סופרים לענין אחר, שאין אחד מוציא את חבירו בברכות קריאת שמע אלא בעשרה[פח], אף שבשאר ברכות, כגון קידוש והבדלה, היחיד מוציא את חבירו ידי חובתו. והטעם שצריך בזה דווקא עשרה, משום שבברכות קריאת שמע יש בהם דבר שבקדושה, והיינו הקדושה שבברכת יוצר אור[פט], ואי אפשר לברכם אלא

עז. ולגירסת הרי"ף והרא"ש יש להבין מה השיב רבי יצחק לרבי נחמן, הרי הם דיברו על התפילה בשעה שהציבור מתפללים, ומדוע הביא מאמר על מעלת התפילה בבית הכנסת. וראה עוד במעדני יו"ט (על הרא"ש שם אות ה).

עח. והראיה מדברי רב יוסף (ע"ז שם) לגבי תפילת מוסף של ראש השנה, שאין לאדם להתפלל ביחידות בשלש שעות הראשונות של היום, מכיון שהעולם עומד בדין ובשעות אלו הדין תקיף והוא שעת זעם, ושמא יתחייב בדינו, אבל בציבור מותר להתפלל הואיל והציבור מרובים זכויותיו. ושואלת הגמרא, אם כן מן הראוי שהיחיד לא יתפלל גם תפילת שחרית באותם שעות. ומתרצת הגמרא, שמכיון שיש ציבור שמתפללים שחרית באותה שעה, אין תפילתו של היחיד נדחית. ומוכח שרק יחיד המתפלל שחרית כתפילת הציבור מועילה לו מעלת הציבור, אבל אם יתפלל מוסף בשלש שעות ראשונות אף שגם הציבור מתפללים בשעה זו, מ"מ כיון שהם מתפללים שחרית לא יועיל לו הדבר להחשב כתפילה בשעה שהציבור מתפללים.

עט. וכתב בכף החיים (שם ס"ק סג) שכמו כן אם מתפלל שחרית בלחש בשעה שהציבור אוחזים בחזרת הש"ץ, נחשב כתפילה בשעה שהציבור מתפללים, כיון שחזרת הש"ץ היא עבור כל הציבור, ואף שעכשיו כולנו בקיאים, עדיין מעלת חזרת הש"ץ יותר גדולה מתפילת לחש ושניהם חובה. וכמו שנתבאר בכף החיים (סי' קכד סק"ב) בשם האר"י.

פ. ובערוך השולחן (סי' צ סי"ג) תמה, מדוע הוצרך המגן אברהם לדחוק ולהעמיד את דברי התוספות בשעת חרון, ולא פירש כפשוטו שהמתפלל בביתו בשעת תפילת הציבור אינו דומה למתפלל עם הציבור ממש, ולכן מועיל לו רק שתפילתו לא תדחה.

פא. כמבואר בגמרא (יבמות מט:) שמנשה דן את ישעיה הנביא קודם שהרגו, ואמר לו, משה רבך אמר (דברים ד ז) 'מי כה' אלהינו בכל קראנו אליו', ואתה אמרת (ישעיה נה ו) 'דרשו ה' בהמצאו' וכו'. ומבואר בגמרא שהתשובה לכך היא שעל תפילת הציבור נאמר 'מי כה' אלהינו בכל קראנו אליו', ועל תפילת היחיד נאמר שנשמעת תפילתו 'בהמצאו', היינו עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים.

פב. הובא בתוספות (מגילה שם ד"ה ואין).

פג. וה'אגדה' חולקת על דברי המסכת סופרים. אולם בשפת אמת (בתוס' מגילה שם) כתב, שרבינו תם גרס כן במסכת סופרים.

פד. ודעת רש"י (יובא להלן) בשם תלמידיו שמספיק אחד שלא שמע.

פה. ראה להלן בענין 'פורס על שמע'.

פו. ובביאור הגר"א ציין לדברי התוספתא, לפי פירוש תוספות.

פז. הובא בתוספות ור"ן (שם), ובתשובות רש"י (אלפנביין, סי' צב).

פח. ומצינו הלכה זו בבית יוסף (או"ח סי' קכד ד"ה וכתב רבינו ירוחם) ופרי מגדים (שם א"א סק"א) שאין מוציאים את מי שאינו בקי אלא בעשרה, ומקורו מדברי רבינו ירוחם (אדם וחוה, נתיב ג ח"ז).

פט. ואף שבברכות ק"ש של ערבית אין בהם קדושה, לא חילקו חכמים בתקנתם.

בעשרה[צ]. ואין דברי המסכת סופרים בסיפא אמורים על צירוף לדבר שבקדושה, אלא בכמה מחויבים פורסים על שמע.

רובו ככולו בחיוב שחל רק על הציבור

והנה גם לדעת הראשונים שדברי המסכת סופרים אמורים על צירוף עשרה לדבר שבקדושה, לא התבאר בדבריהם על אלו דברים שבקדושה מועיל ששה או שבעה. ובברכת שמואל (יבמות סי' כא) הביא בשם הגר"ח, שחקר אם מועיל רוב מחויבים מדין רובו ככולו, לצירוף עשרה לענין קריאת התורה, קריאת המגילה שלא בזמנה, וחזרת הש"ץ. וביאר שכולם תלויים במה שיש לחקור בדינים אלו האם עיקר החיוב אינו חל אלא על עשרה, או שהחיוב חל על כל יחיד ויחיד, אלא שמתנאי קיום המצוה צריך שתתקיים דווקא בעשרה. שאם החיוב חל דווקא על עשרה, א"כ כל שאין עשרה מחויבים לא חל החיוב, ואין מועיל בזה דין 'רובו ככולו', אך אם החיוב חל על כל יחיד ויחיד, אלא שמתנאי קיום המצוה צריך שתתקיים דווקא בעשרה, לזה מועיל 'רובו ככולו', שאם רוב העשרה מחויבים נידון כמו שכולם מחויבים להתיר הקריאה בתורה או חזרת הש"ץ. וכן כתב באגרות משה (או"ח ח"א סי' כח) 'וסברא גדולה היא, דלמה לא יצטרפו תשעה ששמעו עם היחיד שלא שמע שיאמר הוא דבר שבקדושה, הרי הוא מקדש השם בעשרה', אך בדבר שהוא חובת הציבור כתב שאין מועיל רוב.

והוסיף הגר"ח, שלגוף הדין האם חיובים אלו חלים דווקא בעשרה או על כל יחיד ויחיד, יש לדון בכל אחד מן הדינים לגופו ואין דין אחד מהם תלוי באחר.

אולם ברמב"ן (מלחמות ה', מגילה ה. כפי שהביא הר"ן על הרי"ף שם ד"ה הוה עובדא) כתב, 'דכל אותם דקא חשיב התם [היינו דברים שבקדושה שנזכרו במשנה (מגילה כג:)] חובת צבור הם, ואין עושין אותם אלא א"כ העשרה או רובם מחויבים בדבר, כגון שלא שמעו קדיש וברכו'[צא], מבואר שגם בדברים שבקדושה צריך ציבור, ואינו תנאי בחיוב אלא מעצם החיוב, שאין החיוב חל על היחיד אלא על הציבור, מכל מקום מבואר שמועיל רובם מחויבים בדבר.

וצריך להבין איך מועיל רובם מחויבים להתחייב בדבר שבקדושה, והרי ציבור שאינם מחויבים, אינו מתחייב בדבר שבקדושה, ואם כן האינם מחויבים לא מצטרפים למחויבים כדי להחשב 'ציבור מחויבים' המתחייב בדבר שבקדושה, נמצא שאלו שאינם מחויבים, לא נתחייבו מחמת שהותם יחד עם החייבים. וכל שהמיעוט אינם מחויבים אין החיוב חל כלל, וכמו שביאר הגר"ח שאין מועיל לזה דין 'רובו ככולו'.

ביאור ענין רוב בדבר שבקדושה

ובאגרות משה (שו"ת ח"א סי' כח) ביאר מה שמועיל רוב מחויבים לאמירת דבר שבקדושה, בשני אופנים: א. שנתחדש גדר מיוחד בעשרה לדבר שבקדושה, שמספיק רוב מהציבור לתת על כלל הציבור שם ציבור המחויבים, אף שבפועל מיעוטם לא מחויבים כלל, מכל מקום ע"י חיוב הרוב, מקבלים כולם חשיבות של ציבור המחויבים, ומותרים הם בדבר שבקדושה, ועל חידוש זה הביאו אסמכתא במסכת סופרים (שם) מן הפסוק 'בפרוע פרעות', ולפי זה אין זה מדין 'רובו ככולו'. ב. שגדר הדבר הוא מדין 'רובו ככולו', שבאמת גם האינם מחויבים נעשים מחויבים כדין הרוב המחויבים ששוהים עמם, אלא שאין זה חיוב גמור החל על כל אדם מהם, אלא זו 'חובת הציבור' במצב שעדיין הם 'ציבור' העומדים יחד במקום אחד, וכשיפרשו מן הרוב, יסתלק מעליהם חיוב זה ויחזרו לדינם שהם פטורים, אך כל זמן שהם יחד עם הרוב המחויבים, דינם כדין הרוב[צב].

רוב מנין שהוא מיעוט מכלל הציבור

והעלה חילוק בין הטעמים לדינא, שמצד האסמכתא של 'בפרוע פרעות', שכשיש רוב עשרה כל הציבור מקבלים חשיבות של מחויבים להתיר לומר דבר שבקדושה, א"כ אפילו בציבור שיש בו יותר מעשרה, ואין שם אלא ששה מחויבים, שהם מיעוט מכלל הציבור אף שהם רוב עשרה, מכל מקום שאר הציבור מקבל חשיבות של מחויבים אף שהם הרוב. אך אם זה מדין 'רובו ככולו' שהמיעוט נעשים מחויבים כדין הרוב, אין זה אלא כאשר המחויבים הם רוב ממש מכלל כל הציבור, אך כשרוב הציבור אינם מחויבים, אף שיש רוב עשרה שמחויבים, אין שייך לדון בזה מצד דין 'רובו ככולו' לחייב רוב הציבור שאינם מחויבים, אלא אם כן יתרצו ארבעה מן הפטורים להתחבר לששה המחויבים להיות במנין העשרה, ולהפרד משאר הציבור הנמצאים שם.

ביאור ענין רוב של שבעה

התבאר שיש מן הראשונים שביארו בדעה אחת במסכת סופרים, שצריך דווקא שבעה שלא שמעו, כדי לפרוס עבורם על שמע. והקשה הרב השואל בשו"ת הרדב"ז (ח"ד סי' רמ), מדוע הצריכו שבעה, הרי גם ששה מתוך עשרה הם רוב הניכר, ואף שבמסכת סופרים הביאו את הפסוק 'בפרוע פרעות' וגו' כטעם הדבר, אין זה אלא אסמכתא בעלמא, ועדיין צריך לחפש הטעם שהצריכו דווקא שבעה. והשיב הרדב"ז, שטעם הסוברים שלענין פורס על שמע צריך שבעה מחויבים שעדיין לא שמעו קדיש וקדושה, שדווקא באופן זה הם רוב הניכר. ואף שבכמה מקומות מצינו שגם ששה הם רוב הניכר, היינו בדברים התלויים במראית העין, ששה מתוך עשרה הם רוב הניכר לעין, אך בפורס על שמע צריך שיהיו הרוב ניכרים גם בשמיעת האוזן, שיהיה ניכר קולם של המחויבים, ואין קולם של ששה ניכר מתוך עשרה עד שיהיו שבעה שאז קולם ניכר מתוך העשרה, ולכך צריך שיהיו שבעה שאינם מחויבים.

ועל פי זה כתב במחזה אברהם[צג] (שו"ת, ח"ב או"ח סי' ט) שלענין תפילה בלחש, מספיק שיהיו רוב של ששה בכדי שתחשב תפילה בציבור, שכן בתפילה בלחש אין בה שמיעת קול, ואין צריך אלא רוב הניכר לעין, וגם ששה מתוך עשרה הם הרוב הניכר לעין.

סתירה בדברי הרמב"ם אם מועיל רוב לתפילה בציבור

כתב הרמב"ם (תפילה פ"ח ה"ד) 'כיצד היא תפלת הציבור, יהיה אחד מתפלל בקול רם והכל שומעים, ואין עושין כן בפחות מעשרה גדולים ובני חורין'. והוכיח בעמק ברכה (תפילה אות ו) מדבריו, שצריך שכל העשרה יהיו שומעים בכדי שייחשב תפילה בציבור, ואין מועיל רוב שומעים ומיעוט שאינם שומעים.

והנה הרמב"ם (שם) כתב עוד 'ואפילו היו מקצתן שכבר התפללו ויצאו ידי חובתן משלימין להם לעשרה והוא שיהיו רוב העשרה שלא התפללו', הרי מבואר בדבריו שמועיל רוב שלא התפללו, כדי להחשב תפילה בציבור.

וביאר בעמק ברכה (שם) את דעת הרמב"ם, שכדי להחשב 'מעשה תפילה' בציבור, אין מועיל רוב שומעים וצריך שכולם ישמעו, אך לענין חיוב חזרת הש"ץ, מועיל רוב שעדיין לא התפללו כדי שיתחייבו כולם כדין ציבור שלא התפללו.

ובאגרות משה (או"ח ח"א סי' כח) ביאר את דעת הרמב"ם, שלתפילה בלחש אין מועיל רוב, וזו כוונת הרמב"ם בתחילת דבריו, אך לחזרת הש"ץ מועיל רוב שומעים, וזו כוונת הרמב"ם בסוף דבריו[צד].

דעת האחרונים שאין מועיל רוב לתפילה בציבור

ביד אליהו (רגולר, שו"ת סי' ז) ובאגרות משה (שו"ת, או"ח ח"א סי' כח-ל)[צה] כתבו, שאין מועיל רוב ל'תפילה בציבור' אלא דווקא לדין 'עשרה' לדבר שבקדושה. וביארו שכל דברי המסכת סופרים (הנ"ל) נאמרו רק לענין דבר שבקדושה, אך לדין 'תפילה בציבור' אין מועיל כלל רוב ציבור.

ובאגרות משה הוכיח כן מדברי החיי אדם (כלל יט ס"א, הובא במשנ"ב סי' צ ס"ק כח) שכתב, 'ועיקר התפלה בצבור הוא תפילת י"ח דהיינו שיתפללו עשרה אנשים שהם גדולים ביחד, ולא כמו שחושבין ההמון שעיקר להתפלל בעשרה הוא רק לשמוע קדיש וקדושה וברכו, ולכן אינם מקפידים רק שיהיו עשרה בבית הכנסת, וזה טעות' וכו'. ומדבריו הוכיח שתפילה בציבור היא דווקא בעשרה, ואין מועיל לזה רובו ככולו[צו].

טעם שאין שייך רוב לתפילה בציבור

וביאר באגרות משה (שם ח"א סי' כח) הטעם שלא שייך 'רובו ככולו' בדבר ששיעורו במנין, שכמו במקום שצריך 'שיעור' כגון 'כזית' ו'רביעית', שמעכב אם חסר אפילו משהו, ואין אומרים בזה 'רובו ככולו' שרוב כזית

צ. **כמובא** בשולחן ערוך (שם סי' נט ס"ג) בשם יש אומרים, שאינה נאמרת ביחיד אלא בציבור.

צא. **ברמב"ן** לא מפורש שמועיל רובם, אך הר"ן הביא כך בשמו.

צב. **לכאורה** שני האופנים תלויים בחקירה שכתב הברכת שמואל בשם הגר"ח, שלדרך הראשונה משמע שדין עשרה בדבר שבקדושה הוא רק תנאי בקיום המצוה, ולדרך השניה משמע שאין החיוב חל אלא בעשרה, וצריך ביאור שהרי דברי האגרות משה באים על דברי הרמב"ן שמפורש בדבריו שהדברים שנמנו במשנה הם חובת הציבור, ומשמע שאין החיוב חל על היחיד רק על הציבור, וצ"ב.

צג. **להג"ר** אברהם מנחם שטיינברג אב"ד ברודי.

צד. **ואף** שבתחילת דבריו דיבר הרמב"ם על תפילת הציבור שאחד מתפלל בקול רם והכל שומעים, ומשמע שמדובר על חזרת הש"ץ, כתב באגרות משה שיש לדחוק בדבריו, וראה שם שהוכיח כן מתשובות הרמב"ם.

צה. **וכן** דעת הגרש"ז אויערבאך, הובא בהליכות שלמה (פ"ה ס"ח) וכן דעת עוד אחרונים, הובאו באשי ישראל (פי"ב הע' טו).

צו. **אולם** במנחת יצחק (שו"ת, ח"ט סי' ו) סתר את ההוכחה מדברי החיי אדם, שאין כוונתו לאפוקי ששה מתפללים בצירוף ד' שאינם מתפללים בציבור, אלא להוציא מלב הטועים שמספיק שיהיו עשרה בבית הכנסת, וכל אחד יכול להתפלל לעצמו.

ככזית, כמו כן תפילה בציבור ששיעורה בעשרה דווקא, אין שייך בזה 'רובו ככולו'. ובזה אין חילוק בין תפילה בציבור לדבר שבקדושה, שגם לענין דבר שבקדושה צריך עשרה דווקא ולומדים כן מפסוקים, ואין מועיל שיעמדו שם רק רוב עשרה לדון בזה 'רובו ככולו'. ומה שאין כן במקום שיש עשרה ישראלים, אלא שצריך שיהיו מחויבים באמירת הדבר שבקדושה, ויש מיעוט שאינם מחויבים, לזה מועיל דין 'רובו ככולו' שהואיל ורובם מחויבים בדבר יש לדון כאילו כולם מחויבים בו, אך ל'תפילה בציבור' כל שאין עשרה מתפללים אין נחשב תפילה בציבור, ואין מועיל לזה 'רובו ככולו'.

ובהגהות עין משה[צז] כתב, שבחתם סופר (שו"ת, ח"א או"ח סי' קמ) מבואר שלא כדברי האגרות משה, שמחדש בגדרי דין 'רוב' שאין דין רובו ככולו אלא כשהרוב הוא מתוך כולו[צח]. ולכן לענין דבר שבקדושה, ביאר החתם סופר שאם יש רוב עשרה אין זה מועיל, אך אם יש עשרה אלא שרוב מתוכם לא התפללו, מועיל רובו ככולו, ליתן לכל העשרה את דין הרוב[צט] שיהיו מחויבים. ומתוך דבריו למד שהוא הדין לתפילה בעשרה, שגם כשרוב העשרה מתפללים אף שמיעוטם התפללו כבר, נחשב תפילה בעשרה[ק].

דעת האחרונים שמועיל רוב גם לדין 'תפילה בציבור'

במחזה אברהם (שו"ת, ח"ב סי' ט) ובעמק ברכה (תפילה אות ו) דחו את דברי האחרונים שחילקו בין 'תפילה בציבור' לדין 'עשרה' לדבר שבקדושה, וכתבו שגם לתפילה בציבור מועיל רוב שלא התפללו כדי שיחשב לתפילה בציבור בצירוף תפילת המיעוט שכבר התפללו. וכתב במחזה אברהם, שלא מצינו בפוסקים חילוק בין 'תפילה בציבור' לדין 'אין דבר שבקדושה פחות מעשרה'. ובעמק ברכה הוכיח כן ממה שכתבו התוספות (מח. ד"ה ולית) בשם ר"ת שגם קטן המוטל בעריסה מצטרף לעשרה לתפילה[קא].

לענין עשרה שומעים בחזרת הש"ץ

ומאידך האריך בעמק ברכה להוכיח שדעת כמה מן הראשונים, שבחזרת הש"ץ צריך שכל העשרה ישמעו, שכן משמע מדברי הרמב"ם (תפילה פ"ח ה"ד) 'כיצד היא תפלת הציבור יהיה אחד מתפלל בקול רם והכל שומעים, ואין עושין כן בפחות מעשרה גדולים ובני חורין'. וכן הרא"ש (שו"ת, כלל ד סי' יט, הובא בטור או"ח סי' קכד) 'נתקנו ברכות לשליח צבור לאמרם בעשרה. וכשאין תשעה בבית הכנסת המכוונין לברכת שליח צבור, נראה כברכה לבטלה', הרי מבואר בדבריו שאין מועיל לצרף את המיעוט שאינם מכוונים לרוב המכוונים, שיחשב תפילה בציבור כתיקונה. וכן מבואר מדברי האגודה (הו"ד במגן אברהם סי' נז סק"ב) שכתב לענין ברכו, שאם אין עשרה שעונים 'ברוך ה' המבורך' אחר אמירת 'ברכו' לא יצאו ידי חובה, ואף אם יש תשעה מלבד החזן, כל שלא ענה החזן 'ברוך ה' המבורך' יחד עם הציבור לא יצא ידי חובתו, הרי שאין מועיל רוב לענין עניית ברכו. אמנם במשנה ברורה הקשה על דבריו, מדוע אין מועיל בזה רוב, ומה דין זה שונה מהמבואר (סי' נה ס"ו) שאם אחד מתפלל או ישן מצטרף לציבור.

אמנם מדברי הגהות מימוניות (תפילה פ"ח סק"ט) שחידש בשם המהר"ם, שכשאחד מן העשרה עומד ומתפלל, מצטרף עם התשעה שאינם מתפללים לעשרה לאמירת דבר שבקדושה, מבואר שמועיל רוב עונים. וכן מדברי האגור בשם מהרי"ל (הובא בב"י סי' נה) שישן מצטרף לעשרה לתפילה, משמע שגם לתפילה בציבור מצטרף, וכן פסק השולחן ערוך (סי' נה ס"ו) כדבריהם, אף שמאידך פסק (סי' קכד ס"ד) כדברי הרא"ש שאם אין תשעה העונים בכוונה קרוב להיות ברכותיו לבטלה[קב].

ז. חזרת הש"ץ

מחלוקת רבנן ורבן גמליאל בגדר חזרת הש"ץ

גדר תקנת חזרת הש"ץ, שהציבור שולחים אחד שחוזר שוב על התפילה אחרי שכל הציבור התפללו בלחש, התבאר בש"ס לענין תפילת מוסף של ראש השנה, ויום הכיפורים של יובל. וכך שנינו בראש השנה (לג:) 'כשם ששליח צבור חייב כך כל יחיד ויחיד חייב. רבן גמליאל אומר, שליח צבור מוציא את הרבים ידי חובתן'. מבואר שנחלקו חכמים ורבן גמליאל, לחכמים כל יחיד ויחיד חייב בתפילת שמונה עשרה, ולרבן גמליאל היחיד נפטר בתפילת השליח ציבור. ובברייתא (שם לד:) מבואר 'אמרו לו לרבן גמליאל, לדבריך למה צבור מתפללין, אמר להם כדי להסדיר שליח צבור תפלתו. אמר להם רבן גמליאל, לדבריכם למה שליח צבור יורד לפני התיבה. אמרו לו, כדי להוציא את שאינו בקי, אמר להם כשם שמוציא את שאינו בקי כך מוציא את הבקי'. הרי שלחכמים הש"ץ מוציא דווקא את מי שאינו בקי, ולרבן גמליאל אף הבקי יוצא בתפילת שליח הציבור. וכתבו הרשב"א (שם ד"ה לדבריכם) והר"ן (שם ד"ה רבן) שמחלוקת ר"ג וחכמים היא בין בראש השנה בין בתפילת שאר ימות השנה[קג].

ובגמרא (שם לה.) שנינו 'אמר רבי שמעון חסידא, פוטר היה רבן גמליאל אפילו עם שבשדות', ומקשה הגמרא הרי אדרבא אלו שבשדות הם אנוסים, וכל שכן שיש לפוטרם על ידי שליח ציבור[קד], ומדוע אמרו 'אפילו עם שבשדות'. והביאו בגמרא דוגמא לכך מברכת כהנים שדווקא מי שאנוס יוצא ידי חובה אף שאינו עומד שם, שכן שנינו בברייתא (שם, סוטה לח:) שהעם שבשדות הם בכלל ברכת כהנים אף שאינם עומדים בבית הכנסת, אך אלו שעומדים אחורי בית הכנסת ואינם נכנסים לתוכו לעמוד לפני הכהנים, אינם בכלל הברכה. ומסקנת הגמרא 'אמר רבי שמעון חסידא, לא פטר רבן גמליאל אלא עם שבשדות, מאי טעמא משום דאניסי במלאכה, אבל בעיר לא'. מבואר שאף לרבן גמליאל אין שליח הציבור מוציא אלא את העם שבשדות, ולא את האנשים הנמצאים בעיר.

ובביאור החילוק בין בני אדם הנמצאים בעיר לעם שבשדות לדעת רבן גמליאל, נחלקו הראשונים:

א. יש מהראשונים[קה] שביארו, שלמסקנת הגמרא חזרת הש"ץ דינה כברכת כהנים, שאלו הבאים לבית הכנסת, יוצאים בתפילת הש"ץ, ואף העם שבשדות שהם אנוסים מלבוא לבית הכנסת, יוצאים בתפילת הש"ץ במקומם בשדות[קו], אך אלו הנמצאים בעיר ואינם באים לבית הכנסת, אינם יוצאים בתפילת הש"ץ.

והוכיחו שלרבן גמליאל אף הבקי הבא לבית הכנסת ושומע מהש"ץ יוצא ידי חובה, שהרי כששאלו חכמים את רבן גמליאל מפני מה ציבור מתפללים, לא השיב להם שחובתם להתפלל משום שיכולים להסדיר תפילתם, אלא השיב 'כדי להסדיר שליח ציבור תפילתו', משמע שלרבן גמליאל כולם יוצאים מתפילת הש"ץ[קז].

ב. תוספות (ר"ה לד: ד"ה כן) הביאו ביאור, שגם העם שבשדות אינם יוצאים אלא כשבאים לבית הכנסת ושומעים מהש"ץ, ושאר הציבור אפילו הנמצאים בבית הכנסת אינם יוצאים[קח]. ובחזון איש (או"ח סי' יט סק"ה, ט) הקשה על ביאור זה כמה קושיות.

צז. **הגהות** על שו"ת מחזה אברהם לנכד המחבר. הביאו במנחת יצחק (ח"ט סי' ו).

צח. **יסוד** הדבר התבאר בהרחבה באוצר עיונים (חולין, כרך ו מערכה נד, "יסוד ביטול ברוב' אות ג. ומערכה נה 'מקור ביטול ברוב' אות ב בענין 'מוכח שברובו ככולו צריך שיהיה הרוב מתוך הכלל').

צט. **אולם** באחרונים האריכו לדון בגוף סברת החתם סופר בדין ביטול ברוב, וכן דן החתן סופר (עטרת הבחורים, שיטת רוב וקבוע דף יד טור ג, הובא בליקוטי הערות על החתם סופר שם, עמ' רמב ד"ה ובחתן), אולם בתוך הדברים משמע מדבריו שלא נחלק על גוף היסוד שמועיל רובו ככולו לדין דבר שבקדושה.

ק. **יש** לעיין בדברים, שדברי החתם סופר הם על דברים שבקדושה, שבהם יש צד שאין החיוב חל בעשרה, אלא מתנאי קיום המצוה שצריך עשרה, ולזה מועיל רובו ככולו, ומספיק רוב מחויבים, וכמבואר מהגר"ח, אך האגרות משה יסד לחלק בין תפילה בציבור לדבר שבקדושה, ובדברי החתם סופר אין תשובה על טענה זו. אלא שדעת העין משה (שם) וכן הסכים בשו"ת מנחת יצחק (שם) והוכיח כן מלשון החתן סופר (עטרת בחורים, שיטת רוב וקבוע דף יד טור ג אות ק) שאין לחלק בין דברים שבקדושה לתפילה בציבור לענין זה, וראה להלן.

קא. **וראה** שהביא עוד הוכחות.

קב. **והכריע** בעמק ברכה, שלענין אחד שמצטרף נראה שמועיל רוב, אך יותר מאחד אין להקל בזה, שדברי מהר"ם ומהרי"ל הם מכח הדין של תינוק המוטל בעריסה שלא מצינו שהקילו ביותר מאחד, ואף שקשה לחלק בסברא בין אחד ליותר.

קג. **הנה** בטור (סי' תקצא) כתב 'הלכה כר"ג דאמר בר"ה ויוה"כ ש"ץ מוציא' וכו', ומלשונו משמע שרבן גמליאל דיבר דווקא בראש השנה ולא בשאר ימות השנה. ועמד על זה בפרישה (שם), וכתב שאין לשונו מדוקדק.

קד. **הנצי"ב** (מרומי שדה, ר"ה שם ד"ה ובזה) הקשה, הרי חידוש גדול יש במה שעם שבשדות יוצאים אפילו שאינם באים לבית הכנסת, ומה הקשו בגמרא. ותירץ על פי דרכו (שם ד"ה תניא) שבלאו הכי ידענו חידוש זה מעצם דברי ר"ג שהקשה על חכמים מפני מה ש"ץ יורד לפני התיבה, הרי גם לדבריו קשה, שאחר שתיקנו שכולם יתפללו כדי שיסדיר הש"ץ תפילתו, מדוע צריך שירד הש"ץ לפני התיבה, ועל כרחינו שר"ג סבר שהש"ץ מוציא גם את אלו שאינם בבית הכנסת, ולכן לעולם צריך שיחזור הש"ץ תפילתו, וא"כ לא היה צריך לחדש שפוטר גם עם שבשדות שכן ידענו זאת מתוך דבריו.

קה. **רי"ף**, ר"ן (ר"ה שם). ובתוספות (שם לד: ד"ה כן) כתבו שכן משמע מדברי רש"י.

קו. **להלן** יבואר איך מוציא הש"ץ את העם שבשדות ידי חובת תפילה.

קז. **אולם** בערוך לנר (ר"ה לה. ד"ה לא פטר) דחה ראייתם, וביאר שלכן כתב רש"י (שם לד: ד"ה למה) 'בלחש', כלומר שקושיית חכמים לר"ג היתה למה ציבור מתפללים דווקא בלחש. וביאר בערוך לנר, שבשלמא לרבנן שכל הבקיאים מתפללים, ורק האינם בקיאים יוצאים בתפילת הש"ץ, נמצא שהבקיאים מתפללים כולם בלחש, אך לר"ג שגם הבקיאים שבשדות יוצאים בתפילת הש"ץ שמתפלל בקול רם, נמצא שיש מן הבקיאים שמתפללים בלחש, ויש שיוצאים בתפילת קול רם, והרי זה כמו אגודות אגודות, וא"כ שיתפללו כולם עם הש"ץ בקול רם. והשיבם שמתפללים כולם בלחש כדי שיסדיר הש"ץ את תפילתו [ויש לעיין בדבריו אם כוונתו לבאר, שאם כולם יתפללו בקול רם, יפריעו לש"ץ להסדיר תפילתו].

קח. **ובבית** יוסף (סי' תקצא) ביאר כן בדעת בעל העיטור שהביא הטור (שם) שאף לדעת ר"ג אין הבקי יוצא מהש"ץ אפילו הוא בבית הכנסת, אולם החזון איש (סי' יט סק"ה) ביאר דבריו באופן אחר כמבואר להלן. וכתב בחזון איש שכן משמע גם מדברי רש"י (שם לה. ד"ה אבל).

ג. תוספות (שם) ביארו שהעם שבשדות, הם אנוסים בזה שאינם יכולים להסדיר תפילתם, ולכן יוצאים בתפילת הש"ץ, ומשמע מדבריהם, שכל אלו שיכולים להסדיר תפילתם, חייבים להתפלל בעצמם ואינם יוצאים בתפילת הש"ץ, ואפילו אלו שבבית הכנסת אינם יוצאים בתפילת הש"ץ.

וכן ביאר בחזון איש (שם סק"ט) בדעת בעל העיטור[קט] שבין לרבנן בין לרבן גמליאל, הבקיאים שבעיר אינם יוצאים אפילו באו לבית הכנסת, ושאינם בקיאים יוצאים דווקא אם שומעים מהש"ץ בבית הכנסת. ואלו שבשדות שהם אנוסים לבוא לבית הכנסת, אם אינם בקיאים, יוצאים אפילו בשדה, ובבקיאים שבשדה נחלקו חכמים ור"ג, לדעת רבנן חייבים להתפלל בשדה, ולדעת רבן גמליאל יוצאים בתפילת הש"ץ.

ביאור החזון איש בגדר תקנת חזרת הש"ץ

וביאר החזון איש (או"ח סי' יט סק"ט) שחז"ל תיקנו שתי מצוות בתפילה: א. שכל ציבור, חייבים לשלוח עשרה לבית הכנסת להתפלל, ובזה יוצאין כולם ידי חובת תפילה. וכעין מה ששנינו (ל.) שבתפלת מוספים היחיד פטור במקום שיש חבר עיר, לדעת רבי יהודה אליבא דרבי אלעזר בן עזריה[קי]. ב. שמלבד מצוה זאת חייבו חכמים לכל יחיד להתפלל, ובטעם תקנה זו נחלקו חכמים ורבן גמליאל, לחכמים תקנה זו היא עיקר דין תפילה, ותקנת חזרת הש"ץ היא כדי להוציא את שאינו בקי, ולרבן גמליאל עיקר דין תפילה מתקיים בתפילת הש"ץ שמתפלל בעשרה, אלא שכדי שיסדיר הש"ץ תפילתו, חייבו לכל יחיד שיתפלל יחד עם הש"ץ בשעה שמסדיר תפילתו. וזהו שמבואר בברייתא ששאלו חכמים את ר"ג מפני מה ציבור מתפללים, והשיבם כדי שיסדיר הש"ץ תפילתו. ורבי שמעון חסידא שאמר שלא פטר ר"ג אלא עם שבשדות, בא ללמד עד כמה החמירו חכמים בתקנה זו של 'להסדיר תפילתו', שכל הבקיאים שאינם אנוסים חייבים בתפילה זו של 'להסדיר' אף שבשדה לא שייך טעם זה, שהרי אין שם ש"ץ שמסדיר תפילתו, מכל מקום הטילו חכמים חיוב על כל יחיד להתפלל בלחש, אפילו במקום שאין שייך 'להסדיר'. וליסוד זה התכוון התנא (מגילה כג:) 'ואין עוברין לפני התיבה' בפחות מעשרה.

וכתב בחזון איש, שלרבנן שתפילת היחיד היא מעיקר הדין, א"כ גם בדיעבד אין היחיד יוצא בתפילת הש"ץ. אולם בדעת רבן גמליאל יש לדון שמא תיקנו ליחיד להתפלל לכתחילה, אך בדיעבד אפילו הבקיאים יוצאים לדעת רבן גמליאל בתפילת הש"ץ שהיא התפילה מעיקר הדין.

כשלא קיים התקנה להתפלל בלחש אם יוצא בשומע כעונה

עוד דן החזון איש בדעת רבן גמליאל, באלו ששומעים מפי הש"ץ בבית הכנסת, שאף אם גם בדיעבד אינם יוצאים בתפילת הש"ץ מעיקר הדין, אך שמא יוצאים הם מדין שומע כעונה, והרי הם כאילו התפללו בעצמם. וביאר, שבזה נחלקו תוספות (שם) ובעל העיטור שהביא הטור (סי' תקצא), שבעל העיטור חידש שגם לדעת רבן גמליאל היחיד חייב להתפלל בלחש, ואינו יוצא בתפילת הש"ץ אפילו מדין שומע כעונה, אף שתפילה זו היא עיקר הדין[קיא], אולם תוספות סברו שגם הבקי יוצא בשמיעה מהש"ץ מדין שומע כעונה.

הלכה כרבן גמליאל בראש השנה

והנה מסקנת הגמרא (ר"ה לה.) שהלכה כחכמים בשאר ימות השנה, וכרבן גמליאל בראש השנה וביום הכיפורים של יובל. והנה התבאר שלדעת תוספות ובעל העיטור, גם לרבן גמליאל, אין הבקי יוצא בתפילת הש"ץ אפילו כשבא לבית הכנסת ושומע את תפילתו, וא"כ גם בראש השנה חייב כל יחיד להתפלל, אך גם לדעת הראשונים שלרבן גמליאל הבקי יוצא מתפילת הש"ץ, כתבו הפוסקים שאין לסמוך בראש השנה על תפילת הש"ץ, וצריך כל יחיד להתפלל בעצמו. ובטעם הדבר כתב הטור (סי' תקצא) שאין יוצאים בתפילת הש"ץ אלא כשמכוון מתחילת תפילתו עד סופה ולא יחסיר אפילו מילה אחת, וקשה מאוד לכוון בתפילת ראש השנה שהיא תפילה ארוכה.

ובמגן אברהם (ריש סי' תקצא) מביא טעמים נוספים: א. שלדעת רש"י גם לר"ג לא פטרו אלא מי שאנוס ואינו יכול לסדר תפילתו. ב. לדעת הר"ן לא פטר רבן גמליאל את היחיד רק מהברכות הנוספות ולא שאר תפילת המוסף. ג. בזמננו מפסיק הש"ץ את התפילה עם פיוטים שונים, ולכן אי אפשר לצאת ידי חובת בתפילתו אפילו בדיעבד.

איך מוציא הש"ץ את העם שבשדות

התבאר שלדעת חלק מהראשונים, גם העם שבשדות שאינם באים לבית הכנסת, יוצאים בתפילת הש"ץ[קיב]. והנה בכל הברכות שיוצא האחד בברכת חבירו היינו מדין 'שומע כעונה', אך עם שבשדות אין שייך בהם 'שומע כעונה', ויש להבין איך יוצאים בתפילת הש"ץ. ומצינו בזה כמה דרכים:

א. בפסקי הרי"ד (ר"ה לד: ד"ה אמי) ביאר, שדין זה הוא דווקא בתפילה שנתקנה כנגד תמידין ומוספין, וכמו שבקרבנות מחויבים להביא כל ישראל להביאם ולעשותם, ומכל מקום הכהנים עושים משמרות ופודים את כל ישראל, כך גם בתפילות כיון שאלו שבשדות הם אנוסים, מתפלל הש"ץ תפילה יתירה כדי להוציאן ידי חובתן.

ב. במהר"ץ חיות (נדרים עב: בראש ד"ה דהא) ביאר, שתפילת הש"ץ מועילה לעם שבשדות מדין 'שליחות', שהש"ץ נעשה שליח עבורם להתפלל. ואף שבמצוות שבגופו, כגון להניח תפילין, אין האחד יכול להניח עבור חבירו בשליחות, מכל מקום הקילו חכמים בעם שבשדות משום שהם אנוסים, שיועיל בהם שליחות בתפילה אף שהיא מצוה שבגופו.

הטעם שאין היחיד מוציא חבירו בתפילת שמונה עשרה

התבאר שעיקר תקנת חזרת הש"ץ היא כדי להוציא את השומעים, ונחלקו הראשונים בדעת רבן גמליאל וחכמים מי הם היוצאים ידי חובה בתפילת הש"ץ. והנה יסוד הדין שאחד יוצא בברכת השני, הוא מדין שומע כעונה[קיג], ודין זה מועיל בכל המצוות והברכות, אולם לענין ברכת המזון מבואר בברייתא (מה:) ששנים שאכלו, מצוה על כל אחד לברך ברכת המזון לעצמו, ומחלקת הברייתא 'במה דברים אמורים כששניהם סופרים, אבל אחד סופר ואחד בור, סופר מברך ובור יוצא'.

ונחלקו הראשונים בברכות שבתפילת שמונה עשרה, אם יחיד יכול להוציא חבירו:

הרי"ץ גיאות (הל' ראש השנה, עמ' מג הוצאת ירושלים תשנ"ח עם הגהות יצחק ירנן)[קיד] כתב, 'יחיד נעשה שליח ציבור ליחיד להוציא ידי חובת מצוה[קטו] ואינו נעשה שליח להוציא ידי חובת תפלה. מאי טעמא, דאין היחיד נעשה שליח להוציא ידי חובת תפלה אלא לצבור, וכיון שכן אינו נעשה שליח ליחיד', ובביאור החילוק בין תפילה לשאר ברכות כתב, 'ברכות המצות וכיוצא בהן נתנו לשמוע ואפילו ביחיד, מה שאין כן בתפלה שלא נתנה אלא בלחש. והכי אמר רב שרירא, אין רשות למתפלל להשמיע קולו להוציא ידי חובת שאינו בקי להתפלל עד שירד לפני התיבה, ואסור לעשות מהני קראי דחנה'.

ואף שלענין ברכת המזון מבואר בברייתא (שם) שבקי מוציא את שאינו בקי, תירץ הרי"ץ גיאות שיש לחלק בין ברכת המזון לתפילה, שברכת המזון דומה לברכת המצוות שנוהגים לברכה בקול.

הרי שדעת הרי"ץ גאות ורב שרירא גאון, שבתפילה אין יחיד מוציא את חבירו אפילו שאינו בקי, וטעם הדבר משום שאין יחיד מוציא ידי חובה אלא בתפילות שרגילים להשמיעם בקול, אך תפילה לא נתקנה אלא בלחש[קטז].

והנה בברייתא (ר"ה לד:) מבואר 'יחיד שלא בירך אין חבירו מברך עליו', והיינו בברכות של תפילת לחש של ראש השנה. וכתב הר"ן (על הרי"ף שם, ד"ה יחיד) בשם הירושלמי (ר"ה פ"ג ה"ג) שהטעם שאין מוציא חבירו בתפילת שמונה עשרה הוא כדי 'שיהא כל אחד מבקש רחמים על עצמו'. וכתב הר"ן, שטעם זה הוא דווקא כשיודעים שניהם להתפלל, אך מי שאינו יודע להתפלל, יכול חבירו להוציאו בתפילתו, והוכיח כן מהדין המבואר בברייתא (ברכות שם) שאחד סופר ואחד בור, סופר מברך ובור יוצא.

קט. ומשמע מדבריו שכן יש לבאר גם את דעת רש"י.

קי. וביאר רש"י (שם ד"ה אין) שלדעת רבי יהודה, לא תיקנו מוסף ליחיד כלל, אלא לציבור.

קיא. להלן בענין 'הטעם שאין היחיד מוציא חבירו בתפילת שמונה עשרה', יבואר מדוע אין מועיל שומע כעונה בתפילה.

קיב. לחכמים דווקא שאינו בקי, ולרבן גמליאל אפילו הבקי.

קיג. ולמדו כן (סוכה לח:) מן הפסוקים, בענין יאשיהו המלך, שקרא לפניו שפן הסופר מתוך ספר התורה שמצאו בבית ה', ונאמר (מלכים ב' כב טז) 'כל דברי הספר אשר קרא מלך יהודה' וכי יאשיהו קרא, והלא שפן קרא, אלא מכאן לשומע כעונה.

קיד. הובא במנהיג (הנדמ"ח, עמ' שיט).

קטו. כגון מצות שופר, וכן במגילה וכן בכל המצוות, וכן כתב במנהיג (שם) בשמו.

קטז. ויש לעיין בגדר הדבר, מדוע מחמת שנתקנה התפילה בלחש אינו יכול להוציא את חבירו, שאם אין תפילתו בקול תפילה כלל [וכעין זה מבואר בשבט הלוי (ח"ג סי' טו) שהמתפלל בקול רם אין לענות אמן אחר ברכותיו] מובן שאין מוציא את חבירו. אך אם תפילתו בקול הוי תפילה אלא שאין הגון לעשות כן, הרי כלפי השומע לכאורה אין חסרון, ומדוע לא יצא מדין שומע כעונה. והנה נחלקו הבית הלוי והחזון איש, בטעם שבברכת כהנים אין אחד מוציא חבירו ידי חובתו, שהבית הלוי ביאר שאין שומע כעונה מועיל כשצריך 'קול רם', אולם בחזון איש ביאר ששומע כעונה היינו שהשומע מצטרף לדברי האומר, שגדר שומע כעונה אינו שהשמיעה היא מין ממיני הדיבור, אלא שדיבורו של העונה מתייחס גם אל השומע, ולפי זה, כיון שהתפילה בקול רם אינה ראויה, א"כ גם תפילת השומע לא תהיה ראויה, ומובן מדוע אין להוציא חבירו באופן זה. ראה בזה בס' שליח ציבור (ח"ב סי' כח).

מבואר שהר"ן נחלק על הרי"ץ גיאות, וסבר שמעיקר הדין יכול אחד להוציא חבירו גם בתפילה, אלא שכשחבירו בקי צריך שיהא כל אחד מבקש רחמים על עצמו[קיז].

הטור (או"ח סי' תקצד) הביא את דעת הרי"ץ גיאות, ובבית יוסף הזכיר את הר"ן. אולם בשולחן ערוך (שם) הביא רק את דעת הרי"ץ גיאות, והרמ"א הביא את דעת הר"ן.

והנה במנהיג (ראש השנה עמ' שיט) מבואר בשם הרי"ץ גיאות טעם אחר מדוע אין יחיד מוציא את חבירו בברכות שבתפילת שמונה עשרה, וכתב בשמו 'כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא במידי דהוי חובת יחיד וחובת ציבור בכל המצוות, דיחיד נעשה שליח צבור וליחיד ואע"פ שיצא מוציא, אבל תפילה וכיוצא בה דאין שליחות ביחיד אלא בעשרה, אין היחיד נעשה שליח להוציא חבירו בין יצא בין לא יצא אלא בציבור'.

והנה הרשב"א (שו"ת, ח"א סי' קכו) חילק בין ש"ץ ליחיד, שהטעם ששליח ציבור אינו מוציא את הבקי לדעת רבנן, היינו כדי שיהא כל אחד ואחד מבקש על עצמו. אך הטעם שהיחיד אינו מוציא את חבירו בתפילתו לכולי עלמא, הוא משום שאין שליחות ליחיד[קיח].

ח. טעם חזרת הש"ץ בזמנינו

לדעת חכמים שאין הש"ץ מוציא את הבקיאים, יש להבין מה הטעם לחזרת הש"ץ בזמנינו שהכל בקיאים. ושאלה זו נשאל הרמב"ם (שו"ת הרמב"ם סי' רכא, הו"ד באבודרהם עמ' קיח, ובבית יוסף סי' קכד ס"ג) 'יאמר אדוננו, בדבר קהל שהתפללו וכולם בקיאין בתפלה, היסדיר שליח צבור התפלה עליהם, כדי שלא לבייש את מי שאינו בקי, שעיקר סדר התפלה בעבורו, או לא יסדיר להם שליח צבור את התפלה מפני שהיא ברכה שאינה צריכה לפי שכבר הוציאו עצמם ידי חובה בלחש, או ירד שליח צבור לפני התיבה לכתחלה ויתפלל לפניהם והם לא יתפללו לעצמם לחש כדי שלא תבטל תורת הסדרה, או קיום תפלת הלחש ראוי יותר, ואם אין ההסדר מותר אלא במעמד מי שאינם בקיאים, כמה יהיה שיעורם, האם עשרה או פחות'. ומצינו כמה טעמים לתפילת חזרת הש"ץ אף כשכולם בקיאים:

כדי לא לבטל תקנת חכמים

א. הרמב"ם (שם) השיב לשואל 'התשובה, מאחר שתקנו החכמים ז"ל, שירד שליח צבור לפני התיבה להוציא מי שאינו בקי, ועל דעת ר"ג להוציא אפילו בקי שלא התפלל בינו לבין עצמו, לא תהיה תפלת שליח צבור ברכה לבטלה בשום פנים בסיבת עיקר ההתקנה, אף על פי שאין בזה הקהל מי שלא יצא וכו', וכן כל מה שתקנו[קיט] בסיבת דבר כזה, אין עניינו עד שתהיה שם הסיבה לעשותו אשר בעבורה נתקן, אלא עניינו שיעשה זאת בכל אופן, שמא תהיה שם הסיבה המחייבת לעשותו. וצריך להבין זה הענין לפי שלולא זה, היו החכמים ז"ל נותנים דבריהם לשיעורין והיו צריכים לבדוק כל אדם בבית הכנסת ולדעת מצבו, ואז יחזור שליח צבור על התפלה או לא יחזור, ולא כך עניין התקנות והגזרות'. וכן פסק בשולחן ערוך (סי' קכד ס"ג) שאף שכולם בקיאים יורד ש"ץ וחוזר התפילה[קכ].

כדי שיאמרו הציבור קדושה

ב. טעם נוסף מבואר בטור (סי' קכד), שכתב 'ולאחר שסיימו הצבור תפילתן יחזיר הש"ץ התפילה, שאם יש מי שאינו יודע להתפלל יכוון למה שהוא אומר ויוצא בו וכו', וגם מחזיר התפילה כדי שיענו קדושה אחריו'. מבואר בטור שיש שני טעמים לחזרת הש"ץ: א. כדי להוציא מי שאינו ידוע להתפלל. ב. משום עניית קדושה[קכא], וכן כתב הלבוש (סי' כד)[קכב].

והטעם שהוצרך הטור לשני טעמים, כתב הב"ח (ד"ה וגם) שבמקום שכולם בקיאים, אין את הטעם הראשון, אולם אין מספיק רק הטעם משום קדושה, שהרי לטעם זה היה די שיחזור הש"ץ רק עד קדושה[קכג], ולכך צריך הטעם מפני אלו שאינם בקיאים, ואף במקום שכולם בקיאים לא פלוג וחוזרים על כל התפילה[קכד]. הרי שלדברי הב"ח, עיקר הטעם שהיום חוזרים התפילה אף שכולם בקיאים הוא משום קדושה[קכה], והטעם שחוזרים שאר התפילה מקדושה ואילך, הוא משום שלא פלוג.

כדי שיאמרו הציבור מודים

ג. הרא"ש (מגילה פ"ג סי' ז) הוסיף על הטעם משום קדושה גם משום 'מודים', ולא הזכיר טעם הרמב"ם הנ"ל שלא פלוג חכמים בתקנתם.

כדי שאלו שלא כוונו יצאו ידי חובה

ד. בפרי מגדים (סי' קכד א"א ס"ק יח, בסופו) כתב, שיש לבחור ש"ץ חסיד ביותר המכוון כראוי בתפילתו, שהרי הרמ"א (סי' קא ס"א) כתב שקרוב שאדם אין מכוון בתפילתו, ומבואר בשולחן ערוך (שם) שכשלא כיון לא יצא, ולכן אם הש"ץ הוא מכוון הרי הוא כבקי, ואנו שקרובים לא לכוון נחשבים כאינם בקיאים, ויוצאים ידי חובה בתפילת הש"ץ.

מעלת חזרת הש"ץ, שהיא תפילה בקול

ה. בארחות חיים (לוניל, תפילה סי' עא) כתב, 'כיצד היא תפלת הצבור, אחד מהם מתפלל בקול רם והכל שומעין', וכתב (סי' עב) 'והתפלה צריכה קול בחזקה כמו שמצינו באנשי נינוה וכו'[קכו] 'ויקראו אל אלהים בחזקה' (יונה ג ח), מכאן אתה למד שהתפלה צריכה קול בחזקה'. מבואר בדבריו שבחזרת הש"ץ יש מעלה יתרה, שהיא בקול רם, וזוהי תפילת הציבור[קכז].

על פי הסוד חזרת הש"ץ מגעת למקום עליון

ו. כתב בבן איש חי (שנה א' פר' תרומה אות ב) שאע"ג שהטעם הפשוט של חזרת הש"ץ הוא להוציא מי שאינו בקי, אין זה עיקר הטעם, שבזמן הזה כמעט בטל טעם זה שהכל מתפללים בסידורים, והמתפלל בעל פה בקי הוא, ואם יש עם הארץ לגמרי, הנה זה עומד כאבן ולא תועיל לו החזרה, שאינו נותן לב עליה מאחר שאינו מבין כלום, אך באמת הטעם העיקרי של החזרה הוא שמבואר בדברי רבינו האר"י ז"ל על פי הסוד, ומפורש בספר הכוונות (שער הכוונות, ענין חזרת העמידה דרוש א), שבחזרת התפילה חוזרים ונעשים כל התיקונים שנעשו בתפילת לחש, אלא שהחזרה היא מגעת במקום עליון וגבוה יותר ממקום שמגעת שם תפילה בלחש, וזה הטעם שתפילת לחש צריך לדקדק מאוד לאומרה בלחש, והקפידו בזוהר מאוד על המרים קולו בתפילתו [ראה תיקוני זוהר (הקדמה, ג:)], מפני הפחד מן הקליפות שלא יתאחזו בה, אבל החזרה, להיותה במקום עליון וגבוה, אין אחיזה לקליפות שם, לכן אומרים אותה בקול רם באין פחד. ולפי זה משני דברים תוכל להבין מעלת החזרה, האחד שאומרים אותה בקול רם, והשני שלא ניתן רשות ליחיד לחזור התפילה כי אם דווקא לצבור שהם עשרה[קכח].

סתירת הפוסקים בגדר חזרת הש"ץ בזמנינו

בעמק ברכה (חזרת הש"ץ אות א) הקשה סתירה בדברי הרא"ש, שבשו"ת (כלל ד סי' יט, הו"ד בטור סי' קכד) כתב, שאם אין ט' שעונים אמן אחר הש"ץ קרוב להיות ברכותיו לבטלה. וכן כתב שצריך לכוין בכל מילה מתחילה ועד סוף. ומאידך בפסקים (מגילה פ"ג סי' ז) כתב, שבזמנינו חזרת הש"ץ אינו אלא משום קדושה ומודים, ולכן יכול הש"ץ לגמור בלחש כל התפילה, ונפסק בטור ובשולחן ערוך (סי' סט ס"א).

וכתב שאולי בתשובה חזר בו הרא"ש, וסבר שחזרת הש"ץ היא גם מטעם שלא לבטל התקנה[קכט].

קיז. בחלקת יואב (קמא, חו"מ סי' ד ד"ה ע"כ) ביאר על פי דברי הר"ן בשם הירושלמי, שזהו הטעם שאין מועיל שליחות בכל מצוה שבגופו, שהתורה הטילה על האדם חיוב לעול על צוארו ואינו יכול לעשותו ע"י אחר בשליחותו. וראה לעיל בדברי מהרי"ץ חיות.

קיח. וראה שם שכתב כן בשם הירושלמי, ולכאורה בירושלמי מבואר רק הטעם הראשון שיהיה כל אחד מבקש על עצמו, וכן הביא הר"ן בשם הירושלמי, וצ"ע.

קיט. ראה רמב"ם (ממרים פ"ב ה"ב).

קכ. ובמשנה ברורה (ס"ק יב) כתב כטעם הרמב"ם הנ"ל.

קכא. ראה לשון רש"י (מגילה כד. ד"ה הוא) שכתב 'להוציא את הצבור בקדושה שבתפלה', ומשמע קצת כדברי הטור.

קכב. ובתורת חיים (שם) כתב, שמתבאר בדברי הלבוש שעיקר הטעם לחזרת הש"ץ הוא משום עניית קדושה.

קכג. וראה ברמ"א (סי' קכד ס"ב) שכשאין פנאי להתפלל בלחש, יתפלל הש"ץ מיד בקול רם עד קדושה. ובביאור הלכה (ד"ה בלחש) הביא את דברי הפוסקים, שלכתחילה היה ראוי שיתפלל הש"ץ כל התפילה בקול רם, אלא שהואיל ובלאו הכי לא יספיקו כל הציבור לומר עמו מילה במילה, מתפלל בלחש.

קכד. ומשמע מדבריו, שלולא הטעם משום קדושה, לא היה מספיק לומר לא פלוג בתקנתם לחייב חזרת הש"ץ אף שכולם בקיאים כסברת הרמב"ם, רק אחרי שמטעם קדושה חוזר הש"ץ עד קדושה, מועיל לא פלוג שיסיים כל התפילה.

קכה. בפרי מגדים (סי' קכד משב"ז סק"א) תמה על הטעם משום קדושה, שהרי בגמרא (ר"ה לד:) כשהקשו לרבנן מפני מה ש"ץ חוזר התפילה, לא תירצו משום קדושה. אולם בתורת חיים (שם) דחה שטעם זה אינו אלא עד קדושה, ולכך לא היה מועיל ליישב קושיית רבן גמליאל.

קכו. שהעמידו עגלים מבפנים ואמותיהן מבחוץ, סייחין מבפנים ואמותיהן מבחוץ, והיו אלו גועים מכאן ואלו גועים מכאן, ואמרו אם אין אתה מרחם עלינו אין אנו מרחמים עליהם, שנאמר (יונה שם) 'ויתכסו שקים האדם והבהמה ויקראו אל אלהים בחזקה'.

קכז. אולם ראה בהמשך דבריו (שם סי' פא) שכתב, 'וכיצד תפילת הציבור וכו' אחר שהתפללו הצבור בלחש פותח ש"ץ התפלה בקול רם להוציא מי שאינו בקי או כדי לענות קדושה', הרי שנתן שני טעמים לחזרת הש"ץ, ומשמע שעצם התפילה בקול רם אינה טעם מספיק לחזור הש"ץ תפילתו.

קכח. וכן כתב בכף החיים (סי' קכד סק"ב) שבימי רבינו האר"י ז"ל נתנה הרשות לגלות הסוד של חזרת הש"ץ שמעלתה יותר גדולה מתפילת הלחש, וששניהם חובה.

קכט. יש שרוצים לחלק, שבישן או מתפלל אף שאינו שומע ועונה אמן, מכל מקום לא הוציא עצמו מכלל הציבור, מתקיים בזה בדיעבד תקנת חכמים שיחזור הש"ץ תפילתו בציבור, אך

ט. מקומות שהבקי יוצא בחזרת הש"ץ

התבאר שעיקר תקנת חזרת הש"ץ הוא כדי להוציא את שאינו בקי, ושנחלקו הראשונים בטעם שאין הבקי יוצא בחזרת הש"ץ מדין שומע כעונה, אם הוא מעיקר דין תפילה, או כדי שיבקש כל אחד רחמים לעצמו או משום שאין מועיל בזה שליחות.

והנה מצינו בכמה מקומות, שאף הבקי יוצא בתפילת הש"ץ: א. מי ששכח יעלה ויבוא, כמבואר בתוספות (ר"ה לד: ד"ה כן) בשם הבה"ג, והובא בשו"ע (סי' קכד ס"י). ב. מי שלא כיון באבות, שבביאור הלכה (סי' קא ד"ה והאידנא) כתב עצה לצאת בתפילת הש"ץ. ג. בתשלומין של תפילת ערבית, מבואר במשנה ברורה (סי' קח סק"ה) שאם כיון בחזרת הש"ץ בשחרית לצאת ידי חובה, בדיעבד יצא. ויש לבארם אחד לאחד:

בקי שטעה אם יוצא בתפילת הש"ץ

א. התבאר לעיל שהלכה כחכמים בשאר ימות השנה, שאין הבקי יוצא בתפילת הש"ץ. ומכל מקום כתב הבה"ג (הל' ברכות פ"ד)[קל] שאם שכח יעלה ויבוא וצריך לחזור על התפילה, יכול לצאת ידי חובה בתפילת הש"ץ. והוכיח כן מדברי רבן גמליאל בברייתא, ששליח ציבור מוציא אף את הבקי, וכתבו תוספות (ר"ה לד: ד"ה כן) שכדבריו מוכח בגמרא (כט.) בענין טעה ולא הזכיר 'שאלה' בברכת השנים, אם התפלל ביחיד מחזירים אותו, אך בציבור אין מחזירים אותו לפי שעתיד לשמוע מהש"ץ, הרי שטעה בתפילתו, יוצא בתפילת הש"ץ.

וביארו התוספות, שדין זה תלוי בשני הביאורים במסקנת הגמרא בראש השנה (לה.), שלא פטר ר"ג אלא עם שבשדות אך לא את אלו שבעיר, שאם העם שבשדות יוצאים ידי חובה רק אם יבואו לבית הכנסת וישמעו מהש"ץ, על כרחך העם שבעיר אינם יוצאים אפילו כשהם בבית הכנסת, אך אם העם שבשדות יוצאים אף כשאינם באים לבית הכנסת, א"כ אלו שבעיר יוצאים אם באים לבית הכנסת אפילו אם הם בקיאים.

אולם כתבו התוספות, שאף לפי הצד שהבקיאים שבבית הכנסת אינם יוצאים, עדיין יתכן לחלק בין בקי שלא התפלל כלל, לבקי שהתפלל אלא ששכח יעלה ויבוא, שכל שלא התפלל כלל אינו יוצא בתפילת הש"ץ, אך אם התפלל וטעה ביעלה ויבא וכדו' יכול לצאת ידי חובתו בתפילת הש"ץ[קלא].

והב"ח (סי' תקצא ד"ה ונראה) ביאר, שדעת הבה"ג שהלכה כרבן גמליאל אף בשאר ימות השנה, שאף הבקי יוצא ידי חובתו בחזרת הש"ץ[קלב]. ותמה איך הביאו הרא"ש (פ"ד סי' יד, ר"ה פ"ד סי' יד) והטור (סי' קכד) את דעת הבה"ג, אף שהביאו את דברי הרי"ף שאין הלכה כרבן גמליאל בשאר ימות השנה, וכאילו אין סתירה ביניהם[קלג].

אמנם בבית יוסף (סי' קכד ד"ה תמהני) ביאר, שחכמים מודים לרבן גמליאל בהתפלל ושכח יעלה ויבוא, שאף אם הוא בקי יוצא בחזרת הש"ץ, ולא נחלקו אלא כשלא התפלל כלל, אולם הב"ח (סי' תקצא שם) והט"ז (סי' רכד סק"ה) תמהו על דבריו, שהרי הטעם לחלק בין שכח ללא התפלל כלל, כתבו תלמידי רבינו יונה (כט: ד"ה טעה) שיש לדון שכח כמו אנוס, והרי הוא כמו העם שבשדות שיוצאים בתפילת הש"ץ, והלא בזה עצמו נחלקו חכמים על רבן גמליאל, שלחכמים אין ש"ץ פוטר אפילו את העם שבשדות, וא"כ לא יתכן שרבנן מודים לר"ג בטעה.

החילוק בין טעה ללא התפלל כלל

אמנם באחרונים ביארו את החילוק בין טעה ללא התפלל כלל באופנים אחרים. בט"ז (שם) ביאר, שלא חייבו חכמים את הבקי שלא יסמוך על הש"ץ, אלא בכל התפילה כולה, אבל בשביל דבר אחד בלבד יוכל לסמוך על הש"ץ, כל ששומע את כל הברכות מתחילת שמונה עשרה עד הסוף.

ובנהר שלום (סי' קכד ס"י ד"ה ועל פי) ביאר את החילוק בין טעה ללא התפלל כלל, שהטעם שהציבור מתפללים כל אחד בלחש הוא מתקנת חכמים כדי שיסדיר ש"ץ תפילתו, וא"כ כשלא התפלל היחיד כלל, לא קיים תקנת חכמים כלל, ולכן אינו יוצא בתפילת הש"ץ, אך כשהתפלל ביחיד בלחש, כבר קיים תקנת חכמים אלא ששכח יעלה ויבוא, לזה מועיל תפילת הש"ץ להוציאו.

ובפני יהושע (ר"ה לד: בתוס' ד"ה כן) ביאר, שעיקר הדין שחידש הבה"ג היה נראה לו כן מסברא, שבאופן שכבר התפלל וטעה פשיטא שאין צריך לחזור ולהתפלל ויוצא במה ששומע מהש"ץ ואינו דומה למי שלא התפלל כלל, אלא שהוצרך הבה"ג להביא ראיה מדברי רבן גמליאל, משום שהיה בדין לומר שאי אפשר כלל לכוין לשמוע מפי הש"ץ כל סדר התפלה מלה במלה, וא"כ לא יצא ידי חובתו כמ"ש הטור (סי' תקצא), ועל זה הביא בה"ג ראיה מדברי ר"ג שהש"ץ מוציא את הבקי, הרי שיתכן לכוין ולשמוע מילה במילה מהש"ץ. ומזה נלמד גם לשאר ימות השנה במקום שטעה, שיכול לשמוע מילה במילה מהש"ץ ולצאת ידי חובה[קלד].

אינו שולט בכוונתו, אם גדרו כאינו בקי

ב. כתב בשו"ע (סי' קא ס"א) 'אם לא כיון באבות, אע"פ שכיון בכל השאר, יחזור ויתפלל'. וברמ"א כתב 'והאידנא אין חוזרין בשביל חסרון כוונה, שאף בחזרה קרוב הוא שלא יכון, אם כן למה יחזור'. ובביאור הלכה (ד"ה והאידנא) כתב עצה למי שסיים ברכת אבות ולא כיון, שימתין עד שיתחיל הש"ץ חזרת הש"ץ ויכוון לצאת בברכת אבות, וכשיסיים הש"ץ ברכת אבות ויתחיל 'אתה גבור' ימשיך להתפלל בעצמו. שהרי קיי"ל שאין הבקי יוצא בחזרת הש"ץ, אך בברכת אבות, כיון שכבר אינו יכול לחזור ולברך בעצמו יכול לצאת מברכת הש"ץ, ולכן באבות יצא מהש"ץ ושאר התפילה יתפלל בעצמו.

והנה יש לחקור בגדר 'אינו בקי', האם גם הבקי בנוסח התפילה אלא שאינו בקי לשלוט בכוונתו, נחשב כאינו בקי כדי לצאת בחזרת הש"ץ לרבנן שאין הש"ץ מוציא אלא את מי שאינו בקי. ומדברי הביאור הלכה מבואר שהמתפלל ולא כיון, הרי הוא כמי שאינו בקי, שהרי מוכיח שאינו יכול להתפלל בכוונה.

וכן מבואר ברמ"ע מפאנו (שו"ת, סי' קב), שכתב 'ואנו מחזיקים עצמנו בקיאים להתחייב בתפלה שלא יהא ש"ץ מוציא אותנו, וראוי שנספק בעצמנו בבלתי בקיאים שאם לא כיוננו כל הצורך נכוין לצאת בשעה שש"ץ יורד'.

וכן משמע מדברי המאירי (ר"ה לד: ד"ה ולענין), שכתב לענין תפילת ראש השנה 'אין הבקי שולט בעצמו לכוין ויוצא בתפלת שליח צבור', וכן כתב הרמב"ם (תפילה פ"ט ה"ו) 'ואין רוב היודעים אותם יכולים לכוון דעתן כשליח ציבור'. הרי מבואר בדבריהם שמי שאינו שולט בכוונת התפילה, דינו כאינו בקי, ויוצא בתפילת הש"ץ.

ש"ץ שטעה בחזרת הש"ץ

כתב בכל בו (סי' מג, הובא בבית יוסף סי' קכו, בסופו) שש"ץ ששכח יעלה ויבוא בחזרת הש"ץ אין צריך לחזור כלל, משום שכל תפילתו היא משום קדושה. אולם הבית יוסף (שם) הקשה, שהרי גם בזמן התלמוד היו מתפללים כולם בלחש והיה הש"ץ חוזר התפילה, ומכל מקום היה חוזר כשטעה.

ובשואל ומשיב (מהדורה א ח"ג סי' קסט) ובעמק ברכה (חזרת הש"ץ אות א) ביארו את דעת הכל בו, שכיום שהכל בקיאים אין הטעם אלא משום קדושה, ולכך אף ששכח יעלה ויבוא אין חסרון בדבר שהרי כבר אמרו קדושה, אך בזמן חכמי התלמוד היו כאלו שאינם בקיאים, ויצאו ידי חובתם בתפילת הש"ץ, ואם היה טועה הש"ץ היה צריך לחזור בשביל האינם בקיאים[קלה].

כשאינו ישן ומתפלל ואינו עונה אמן הרי הוא מוציא עצמו מכלל הציבור, ואינו מצטרף לתשעה לענין דין חזרת הש"ץ, וממילא קרוב להיות ברכות הש"ץ לבטלה, לפי שלא מתקיימת תקנת חכמים.

קל. הובא בתוספות (ר"ה לד: ד"ה כן), מרדכי (פ"ד סי' צג), רא"ש (פ"ד סי' יד, ר"ה פ"ד סי' יד). ונפסק להלכה בטור ובשולחן ערוך (סי' קכד ס"י) וביאור הגר"א (שם). אולם לענין הלכה למעשה כתב במשנה ברורה (שם סק"מ), שמוטב שיחזור ויתפלל בעצמו, שכן בזמנינו אין כל אדם יכול לכוין דעתו לשמוע מש"ץ מילה במילה מתחילה ועד סוף, ושמא יפנה לבו ולא ישמע מש"ץ כמה תיבות המעכבים בתפילה. והביא בשם הב"ח וא"ר, שאם הש"ץ דרכו להבליע המלות, אסור מעיקר הדין לסמוך על הש"ץ, אלא חייב להתפלל בעצמו. אולם כתב בשער הציון (שם ס"ק מז), שאם יוצא מהש"ץ ואינו שומע כמה מילים, יכול להשלים לעצמו מילים אלו.

קלא. להלן יבואר החילוק בין טעה ללא התפלל כלל.

קלב. וכן כתב בנהר שלום (סי' קכד ס"י ד"ה ונלע"ד).

קלג. ובביאור הגר"א (סי' רכד על ס"י) כתב, שאף שדברי הבה"ג הם לדעת רבן גמליאל ואנן קיי"ל כחכמים, מכל מקום הדין אמת, שכן מוכח מן הגמרא במסכתין (שם) כמו שכתבו תוספות. וכן כתב בחזון איש (סי' יט סק"י).

קלד. כלומר, שהראיה היא רק לכך שבמציאות אפשר לסמוך על כך שישמע מילה במילה, שהיה מקום לומר שלא יתכן שישמע מילה במילה, ולכן אין לסמוך על זה. אמנם הפני יהושע העיר על דברי עצמו, שמדברי הבה"ג יותר נראה שאין צריך להקפיד לשמע מילה במילה, ועיקר כוונתו להזהיר שישמע את כל התפילה, ולאפוקי שאין מספיק שישמע רק החלק שרוצה לצאת בו ידי חובתו, כגון שאם שכח יעלה ויבוא בראש חודש, ישמע מהש"ץ רק ברכת עבודה עם יעלה ויבוא, אלא צריך לשמוע כל התפילה מתחילה ועד סוף, אך אין צריך להקפיד על כל מילה ומילה [ולכאורה כוונתו לדחות בזה את דברי עצמו, ראה בדבריו שם].

קלה. ולדבריהם יש לבאר שהבית יוסף סבר בטעם חזרת הש"ץ שהוא כדי להוציא שאינו בקי, והאידנא אנו מתפללים משום 'לא פלוג', ולכך כששכח הש"ץ צריך לחזור. ולדעת הכל בו הטעם הוא משום קדושה, ולכן אין צריך הש"ץ לחזור. אולם גם אם התפילה משום קדושה הרי קדושה נתקנה כשחוזר הש"ץ התפילה כתיקונה, וכל ששכח יעלה ויבוא, ולא חזר התפילה

י. גדר תפילת הש"ץ

האם תפילת הש"ץ היא מדין שליחות או מדין שומע כעונה

שנינו (לד:) 'המתפלל וטעה סימן רע לו, ואם שליח צבור הוא סימן רע לשולחיו מפני ששלוחו של אדם כמותו', ומשמע מדברי המשנה ששליח ציבור מוציא את הרבים מדין שליחות[קלו].

ובאבודרהם (דיני קריאת התורה) כתב, 'כי ש"ץ הוא עתה בזמן הזה במקום הכהן המקריב בזמן הבית, ולכך נקרא ג"כ ש"ץ 'קרוב', כמו שאמרו במדרש (שיהש"ר ג ה) 'קרוי ותנוי וקרוב ופיטן' שהוא מלשון קרבן. ובירושלמי (פ"ד ה"ד) אמרו, זה שעבר לפני התיבה אין אומרין לו בא והתפלל אלא בא וקרב עשה קרבנינו וכו', ומזה הטעם נקראו הפיוטים שאומר ש"ץ באמצע התפלות, קרובות'. וכן משמע מדברי המנהיג (ראש השנה סי' יח) שכתב 'אין היחיד נעשה שליח לחבירו להוציאו מידי חובת תפילה אלא כשהוא שליח ציבור', משמע שש"ץ מוציא מדין שליחות. וכן מבואר מדברי מהרי"ץ חיות (נדרים עב: בראש"ש ד"ה והא) שביאר שהעם שבשדות יוצאים בתפילת הש"ץ מדין שליחות.

הטעם שצריך ש"ץ מרוצה לעם

וכתב בשולחן ערוך (סי' נג סי"ט) שהיחיד יכול לעכב בעד הש"ץ מלהיות שליח ציבור. ובביאור הגר"א (ס"ק לא) ביאר, שמקור ההלכה היא בגמרא (תענית טז.) ששליח הציבור של תעניות צריך להיות 'מרוצה לעם', וביאר רש"י (שם ד"ה ומרוצה) 'נוח לבריות, ומסכימים לתפילתו'.

ובאור זרוע (שליח צבור סי' קיד) ביאר, 'אין שליח צבור נעשה שליח צבור אלא א"כ יודע שהצבור מסכימים לעבודתו, והיינו דתניא בברייתא דבעינן שיהיה מרוצה לעם, כדפרש"י שיהיו מסכימים לתפלתו. שכשם שישראל שהפריש קרבן חובה, ובא כהן שבעל הקרבן אינו חפץ בו שיקריב קרבנו, והקריב, אין הבעלים מתכפר בו, שאין לכהן להקריב אלא בהסכמת הבעלים, וכמו כן בתפילה[קלז], אין לש"ץ להתפלל אלא בהסכמת כולם, כשהוא מתפלל הוא כמקריב קרבן'[קלח]. וכתב באליה רבה (סי' נג ס"ק כג) שזה מסכים למה שכתב באבודרהם (הנ"ל) שש"ץ בזמן הזה הרי הוא במקום כהן המקריב בזמן הבית.

אולם במגן אברהם (סי' נג סק"כ) כתב שדין עיכוב על הש"ץ, היה רק בזמניהם שהיה הש"ץ מוציא את הרבים, אך בזמנינו אין היחיד יכול לעכב על הש"ץ.

דברי האחרונים שחזרת הש"ץ היא מדין שומע כעונה

אולם מדברי האחרונים מבואר שחזרת הש"ץ מועיל מדין שומע כעונה ולא מדין שליחות. הרמ"א בשו"ע (סי' קכד ס"ד) כתב, שכל העם יש להם לעמוד בחזרת הש"ץ. ובמשנה ברורה (שם סק"כ) כתב שהרי הם כאילו מתפללים עצמם ששומע כעונה[קלט]. וכן כתב בחתם סופר (שו"ת, יו"ד שכא), 'מה דשליח צבור מוציא רבים י"ח בדבור פיו, ידוע דאינו מטעם שליחות לחוד, אלא מטעם כל ישראל ערבים ומטעם שומע כעונה'. ובעצי חיים (שו"ת, סי' ט) ביאר, שלא יתכן לומר שהוא מדין שליחות, שכן אין שליחות במצוות שבגופו, כגון בתפילין שאין מועיל לאדם לשלוח חבירו להניח תפילין עבורו, ומאחר שעל כל אחד חובה להתפלל, אינו יכול לעשות שליח שיתפללו עבורו.

דעת האחרונים ששומע כעונה הוא מטעם שליחות

והנה מצינו דרך מחודשת בדברי הפרי מגדים (פתיחה כוללת ח"ג ס"ק כח ד"ה והנה), שכתב 'הנה במצוות אחד מוציא חבירו וכו' הוא מטעם שליחות' וכו'. ובהמשך דבריו כתב 'וכל המצוות אע"פ שיצא מוציא הוא, דהוה כמחויב בדבר מטעם ערבות, ומכל מקום עיקר הדבר שאחד מוציא חבירו מטעם שליחות'. ובבאר המלך (שופר עמ' ג) העיר, מדוע לא הזכיר הפרי מגדים שהוא מטעם שומע כעונה המבואר בגמרא (סוכה לח:) ודרשוהו מן הפסוקים. ולפיכך ביאר בדעת הפרי מגדים, שכל עיקר דין שומע כעונה הוא מטעם שליחות, שאחד מדבר בשביל חבירו, וזהו יסוד שומע כעונה שלמדו בגמרא מן הפסוקים, היינו שלדיבור מועיל שליחות, לדבר עבור חבירו שיהיה כאילו חבירו עונה.

תפילת לחש של הש"ץ להסדיר תפילתו

אף ששליח ציבור מתפלל תפילת שמונה עשרה בחזרת הש"ץ, לכתחילה צריך שיתפלל גם תפילת לחש. ובטעם הדבר שמתפלל שתי תפילות כתבו התוספות (כט. ד"ה מפני), 'מה ששליח צבור שונה בהן היינו להוציא רבים ידי חובתן, ומה שמתפלל בלחש היינו כדי להסדיר תפלתו, כדמוקמינן בפרק בתרא דר"ה'.

והיינו שמבואר בברייתא (ר"ה לד:) ששאלו חכמים לרבן גמליאל, לדבריו שש"ץ מוציא את היחיד ידי חובה, מדוע ציבור מתפללים, והשיב 'כדי להסדיר שליח ציבור תפילתו'. וביאר בערוך השולחן (סי' קכד ס"ד) שאף שלא חייבו על אדם להסדיר תפילתו אלא בתפילות שמתפללים לפרקים, כגון תפילת ראש חדשים ומועדות, כמבואר בטור ובשולחן ערוך (סי' ק ס"א), שליח ציבור, אימת הציבור עליו, ולכן חייבוהו להסדיר תפילתו בכל ימות השנה.

והעיר באגרות משה (או"ח ח"ב סי' כט), שאף שטעם זה 'כדי להסדיר שליח ציבור תפילתו', רבן גמליאל אמרו, לבאר מדוע הציבור כולו צריך להתפלל תפילת לחש אף שיוצאים בתפילת הש"ץ, אך גם לרבנן זהו הטעם ששליח ציבור מתפלל בלחש קודם שחוזר תפילתו בחזרת הש"ץ[קמ].

והנה הרדב"ז (שו"ת, ח"א סי' שלט) נשאל, אם שליח ציבור צריך לפסוע שלש פסיעות בסוף חזרת הש"ץ, והשיב שדין זה תלוי במחלוקת ר"ג וחכמים, שלדעת ר"ג שכל הציבור יוצא בחזרת הש"ץ, ותפילה בלחש אינה אלא כדי להסדיר תפילתו, עיקר התפילה היא חזרת הש"ץ, וצריך הש"ץ לפסוע ג' פסיעות, אך לדעת חכמים שעיקר התפילה היא תפילה בלחש, וחזרת הש"ץ היא רק להוציא את שאינו בקי, א"כ עיקר התפילה היא תפילה בלחש, ואין צריך לפסוע ג' פסיעות בחזרת הש"ץ, וכן כתב בשולחן ערוך (סי' קכג ס"ה). ומבואר מדברי הרדב"ז, שלרבנן תפילת הלחש של הש"ץ היא עיקר התפילה, ואינה רק להסדיר תפילתו. וכן מבואר באליה רבה (קכד ס"ג) שלרבנן אין צריך להסדיר תפילתו בשאר ימות השנה.

והטעם שצריך הש"ץ להתפלל בלחש, ואינו יכול לסמוך על תפילתו בקול רם, מבואר בכל בו (סי' כז, הובא בשו"ע סי' קכד ס"ב) שכשאינו שעת הדחק, אין לש"ץ להתפלל מיד בקול רם, לפי שאסור להשמיע קולו בתפילתו.

אם יכול לומר חזרת הש"ץ, בלא להתפלל תפילה בלחש

כתב בשולחן ערוך (סי' קכד ס"ב) 'ש"ץ שנכנס לבהכ"נ ומצא צבור שהתפללו בלחש, והוא צריך לעמוד לפני התיבה לאלתר, יורד לפני התיבה ומתפלל בקול רם לצבור, וא"צ לחזור ולהתפלל בלחש'. וביאר במשנה ברורה (סק"ד), דהיינו דווקא כשאין אחר שיכול להתפלל לפני העמוד, שבלאו הכי אין ראוי להתפלל בקול רם בלי שהתפלל קודם תפילה בלחש.

כשהתפלל בלחש, אם צריך לחזור ולהתפלל להסדיר תפילתו

נחלקו האחרונים אם ש"ץ שהתפלל בלחש, ונזדמן לו ציבור באופן שהוא מוכרח לעבור לפני התיבה, אם צריך לחזור ולהתפלל תפילת לחש. בשאילת יעב"ץ (ח"א סי' כא, הובא בשערי תשובה סי' קכד סק"א) כתב שצריך לחזור

כתיקונה, יש לדון שלא נתקיים דין קדושה כתיקונו [אמנם לדברי הב"ח (סי' קכד ד"ה וגם, הו"ד לעיל) שמשום קדושה היה מספיק לומר עד האל הקדוש, לא קשה כלל] ויש לתלות הדבר במחלוקת התוספות (כו: ד"ה טעה) וחכמי פרובינצא (שם) במי ששכח יעלה ויבוא במנחה של ר"ח, ובמעריב כבר אינו ר"ח, אם מתפלל מעריב שנים להשלמה, וביאר הגר"ח (על הש"ס סי' א) שנחלקו האם חיוב חזרה כששכח יעלה ויבוא הוא משום שחסר לו הזכרת היום, או שחסר בדין תפילה, שאם חסר רק ההזכרה, לא יועיל שיחזור מעריב שנים, אך אם חסר בדין תפילה, יועיל שיתפלל ערבית כתיקונה שתים. וא"כ יש לבאר כן גם בדעת הכל בו, שלכך צריך הש"ץ לחזור, שהרי לא נתקיימה תפילה כלל, וממילא הקדושה לא היתה כתיקונה ולכך צריך לחזור.

קלו. וכתב בשרידי אש (שו"ת, ח"א סי' נה) שאף שמדברי המשנה 'המתפלל וטעה סימן רע לו, ואם שליח צבור הוא סימן רע לשולחיו' משמע שהוא מדין שליחות, זהו רק לתפארת הלשון, אבל אין זה מדין שליחות. אולם מדברי תלמידי רבינו יונה (שם) שכתבו שלמדנו כן מקרבן פסח שנאמר בו (שמות יב ו) 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל' ששלוחו של אדם כמותו, משמע שזהו שליחות גמורה.

קלז. אמנם במאירי (יומא יט. ד"ה המודר) השוה שליח ציבור לכהן המקריב קרבנותיו, לענין שהמודר הנאה מכהן או משליח ציבור, מותר להקריב לו קרבנותיו ולעבור לפני התיבה, לפי שהוא שליח המקום ולא שליח שלו. ומבואר לכאורה שחולק על האור זרוע.

קלח. ראה כל דבריו שם, וכן כתב הגר"א 'והיאך יצאו אם אינן מסכימין לתפלתו והרי הוא במקום הקרבן, כמ"ש ברפ"ד דברכות (כו.) ואמרינן בסוף תענית (כז.) וכי היאך קרבנו כו' וכ"ש כשאין חפץ בהקרבתו ואמרינן בנדרים (לה: לו.) הכל צריכין דעת כו''. וביאור דבריו שאחר שמסקנת הגמרא במסכתין (כו:) 'תפילות כנגד תמידין תקנום' וכן פסק הרמב"ם (תפילה פ"א ה"א) ובספר המצות (עשה י) ובשו"ע (או"ח סי' צח ס"ד) שתפילה היא במקום קרבן, ומבואר בתענית (כז.) שהיה צריך שיהיה כל אדם עומד על קרבנו, ולכך תיקנו הנביאים מעמדות שיעמדו על הקרבן עבור כל ישראל, וממילא כל שכן שאין מועיל הקרבן למי שאינו חפץ בהקרבתו. וכן מבואר בנדרים (לה: לו.) שכל הקרבנות צריכים דעת בעלים.

קלט. וכן כתב בשולחן ערוך הרב (שם ס"ז). וכן מבואר בדברי אשל אברהם (בוטשטש, סי' נב בתחילתו).

קמ. וכן מבואר במשנה ברורה (סי' קכד סק"ד, הובא להלן) שלכתחילה צריך הש"ץ להתפלל תחילה בלחש ואחר כך להתפלל חזרת הש"ץ, ורק במקום שאי אפשר באופן אחר, יכול להתפלל מיד חזרת הש"ץ בלי להתפלל תפילת לחש, אף שלדידן קיי"ל כרבנן. ומוכח שאף לרבנן הטעם שש"ץ מתפלל בלחש הוא כדי להסדיר תפילתו.

ולהתפלל תפילת לחש, אולם בשערי תשובה (שם) ובמשנה ברורה (סק״ה) כתבו שאין לו להתפלל שוב.

גדר תפילת הש״ץ להסדיר תפילתו

והנה יש לדון, בגדר התקנה שתיקנו לש״ץ להתפלל בלחש להסוברים שהוא כדי להסדיר תפילתו, שלכאורה היה מקום לומר שאין לתפילה זו כל דיני התפילה, ורק צריך לומר את נוסח התפילה שעומד להתפלל בחזרת הש״ץ, כדי שתהיה תפילתו שגורה בפיו וכן מבואר מדברי הפוסקים. אולם בכמה מקומות מבואר מדברי הפוסקים שלתפילת לחש של הש״ץ יש דין תפילה כשאר הציבור, ואין צריך לומר אותו נוסח שעומד להתפלל בחזרת הש״ץ, וכפי שיבואר להלן.

ש״ץ שטעה בתפילה בלחש

הנה בשולחן ערוך (סי׳ קכו ס״ד) מבואר שש״ץ שטעה בתפילתו, אינו חוזר ומתפלל שוב, אלא סומך על תפילה שמתפלל בקול רם בחזרת הש״ץ. ובביאור הגר״א (שם) כתב שני טעמים: א. כמו שבראש חודש מבואר בשו״ע (שם ס״ג) שסומך על תפילת מוסף. ב. שכל תפילתו בלחש אינה אלא כדי להסדיר את תפילתו. ומבואר מדברי הגר״א שאין לתפילת הש״ץ דין תפילה כשאר יחיד שמתפלל בלחש.

ראיות שתפילה הש״ץ בלחש, יש לה דין תפילה גמורה

אולם מצינו בדברי הפוסקים שתפילת לחש של הש״ץ, דינה כתפילת לחש של כל יחיד, ואינה רק לסדר הנוסח של התפילה בלבד:

א. בתענית ציבור, הש״ץ בחזרת התפילה אומר ׳עננו׳ בברכה בפני עצמה, ובתפילת לחש אומר ׳עננו׳ בשמע קולנו, ואם התפילה היא רק סידור הנוסח שעומד להתפלל בחזרה, היה צריך גם בלחש לאמר ׳עננו׳ ברכה בפני עצמה. אלא מוכח שגדר התקנה של ׳להסדיר תפילתו׳ היית שיתפלל הש״ץ תפילת לחש כשאר הציבור.

ב. לחלק מהנוסחאות אומר הש״ץ בברכה שלישית בחזרת הש״ץ נוסח ׳לדור ודור׳, ואין אומר קדושה ו׳לדור ודור׳ בתפילת לחש.

ג. לענין הזכרת גשמים, במוסף בראשון של פסח, כתב הרמ״א (סי׳ קיד ס״ב) שבתפילת לחש מזכרים גשמים, שעדיין לא הכריז הש״ץ, וא״כ גם הש״ץ עצמו בתפילת לחש מזכיר גשמים, אף שבחזרת הש״ץ כבר אינו מזכיר גשמים.

ד. בשערי תשובה (סי׳ תצו סק״ג, בסופו) כתב, שבן חו״ל המתפלל בארץ ישראל יתפלל בלחש תפילה של יום טוב, ובחזרת הש״ץ יתפלל של חול[קמא].

מערכה ה

ברכת התורה

א. מקור ההלכה / **ב.** האם חובת הברכה מדאורייתא או מדרבנן / **ג.** מעלת ברכת התורה / **ד.** נשים בברכת התורה / **ה.** הלימוד המחייב בברכה / **ו.** צורת הלימוד המחייב בברכה / **ז.** נוסח הברכה / **ח.** דיני הפסק בברכה / **ט.** הפסק שינה

א. מקור ההלכה

בגמרא (כא.) דרשו ׳מנין לברכת התורה לפניה מן התורה שנאמר (דברים לב ג) ׳כי שם ה׳ אקרא הבו גדל לאלהינו׳ ובאר רש״י (שם ד״ה כי) שמשה רבינו אמר כן לבני ישראל כשבא לפתוח בשירה, ופירושו ׳כי שם ה׳ אקרא׳ היינו בברכה שיברך מקודם על התורה, אתם ׳הבו גדל לאלהינו׳ בעניית אמן על ברכה זו.

ובשיטה מקובצת (כא. ד״ה מנין) ביאר שפסוק זה מדבר על ברכת התורה, מחמת שהפסוק הקודם לו (שם לב ב) הוא ׳יערף כמטר לקחי׳ וגו׳ שמדבר על דברי תורה ועליו אמר ׳כי שם ה׳ אקרא׳ וגו׳ בברכה.

והמהרש״א (ח״א שם) פירש באופן אחר ׳כי שם ה׳ אקרא׳ זהו לימוד התורה שהרי התורה כולה באותיותיה היא שמותיו של הקב״ה, ׳הבו גדל לאלהינו׳ בברכת התורה.

נלמד מברכת המזון

דרשה נוספת לחייב ברכת התורה מובא בגמרא (מח:) לאחר שלמדו את חיוב ברכת המזון מן התורה, דרש רבי ישמעאל מקל וחומר אם על חיי שעה מברך, על חיי עולם הבא כל שכן שמברך. ורבי חייא בר נחמני תלמידו של רבי ישמעאל אומר משום רבי ישמעאל שאין צריך ללמוד מקל וחומר, אלא כיון שבברכת המזון נאמר (שם ח י) ׳על הארץ הטובה אשר נתן לך׳ ובתלמוד תורה נאמר (שמות כד יב) ׳ואתנה לך את לחות האבן והתורה והמצוה׳ וגו׳ נלמד ׳נתינה׳ ׳נתינה׳ לחייב ברכת התורה כמו שחייב ברכת המזון.

ובמדרש (דב״ר ח ב) דרשו מהפסוק (תהלים קיט יב) ׳ברוך אתה ה׳ למדני חוקיך׳ היינו שלפני ה׳למדני חוקיך׳ צריך להיות ברוך אתה ה׳.

וביאר הרמב״ן (השגות לספר המצוות, עשין מצוה טו) שהטעם שנצטווינו בברכת התורה הוא להודות לשמו יתברך בכל עת שנקרא בתורה על הטובה הגדולה שעשה לנו בתתו תורתו אלינו והודיענו המעשים הרצויים לפניו שבהם ננחל חיי העולם הבא[א].

ב. האם חובת הברכה מדאורייתא או מדרבנן

יש מהראשונים[ב] שלמדו מגמרא זו שברכת התורה שונה משאר ברכות המצוות שהם מדרבנן וברכת התורה היא מדאורייתא. והרמב״ן (שם) הוסיף להוכיח כן גם מדברי הירושלמי (פ״ז ה״א). אמנם יש מהראשונים[ג] שלמדו שברכה זו אינה מדאורייתא והדרשה אלא אסמכתא. ויש שחילקו[ד] בין לימוד תורה וקריאתה בציבור, ליחיד. והיינו שאמנם פסוק זה הוא דרשה גמורה ודאורייתא, אבל זה נאמר רק על ציבור שהרי משה רבינו אמר את השירה בציבור, אבל ביחיד גם ברכת התורה היא כשאר ברכת המצוות שחיובה מדרבנן.

אם צריך למנותה למצוה בפני עצמה

והנה האחרונים דייקו מדברי הרמב״ם שלא מנה את ברכת התורה למצוה בפני עצמה, שמשמע שסובר שחיובה מדרבנן והפסוקים הם אסמכתא בעלמא. ואע״פ שלכאורה זה שייך למצות תלמוד תורה ויתכן שזה נמנה בכלל מצות תלמוד תורה. מכל מקום כתב הרמב״ן (שם) שכמו שמצינו במצות הבאת ביכורים והקריאה שנמנים כשתי מצוות, וכמו כן מצות סיפור יציאת מצרים ואכילת הפסח אף שהם שייכות אחת בחבירתה, מכל מקום נמנים כשתי מצוות, כמו כן צריך למנות מצות תלמוד תורה ומצות ברכתה כמצוות נפרדות.

ובאבי עזרי (ברכות פ״ד ה״ב אות ב) תמה שלכאורה יש לחלק, שמצות סיפור יציאת מצרים היא אפילו אם אין לו קרבן פסח ומצה, וכמו כן מצות אכילת הפסח היא גם אם לא מספר סיפור יציאת מצרים, ולכן ראוי למנותם כשתי מצוות. וכמו כן מצות הבאת ביכורים ומצות הקריאה, אע״פ שאין קריאה בלי הבאה, מכל מקום אין הקריאה דין בהבאה, אלא שבשעת הבאת הביכורים נאמרה מצות קריאה, ולכן נחשבים לשתי מצוות נפרדות, ונמנים בנפרד, אבל ברכת התורה, כיון שהברכה היא על המצווה שמברך אשר קדשנו במצוותיו

קמא. ראה בכל זה בשערי זבולון (ש״ץ, ש״א פ״ב), והעלה מזה כמה הלכות לענין הדין.

א. אמנם הרמב״ן בזה לשיטתו שברכה זו חיובה מן התורה, אולם, להלן יובא דעת הראשונים שחיובה מדרבנן ככל ברכת המצוות ואם כן טעמה פשוט ככל שאר ברכת המצוות שניתקן על עשיית המצוה.

ב. רמב״ן (השגות לספר המצוות שכחת העשין מצוה טו) החינוך (מצוה תל) רשב״א (מח: ד״ה הא) ומאירי (כא. ד״ה חייב).

ג. בפני משה (שו״ת ח״א סי׳ ת) כתב שכן היא דעת הרי״ף והרא״ש שלא העתיקו גמרא זו, וכן למד בדעת הרמב״ם והטור שסתמו ולא כתבו שברכת התורה מדאורייתא, ומשמע שלדעתם חיובה מדרבנן, והפסוקים שהובאו בגמרא הם רק אסמכתא. אולם הפרי חדש (או״ח סי׳ מז ס״א) הוכיח מכמה סוגיות שחיובה מן התורה, וביאר דעת הטור שלא הוצרך להזכיר שחיובה מן התורה, כיון שהביא את דברי הגמרא בנדרים שלא ברכו בתורה תחילה שמבואר שזה דאורייתא ולכן לא הוצרך לכתוב שזה דאורייתא.
המגלת אסתר (על דברי הרמב״ן שם) כתב שלא ידע טעם למה הרמב״ם השמיט זאת במנין העשין אם לא שסובר שפסוק זה הוא אסמכתא. והשאגת אריה (סי׳ כד) פלפל בזה בדעת הרמב״ם.

ד. משכנות יעקב (סי׳ ס) ודייק כן מהירושלמי (פ״ז ה״א), באר שבע (סוטה לג.) מגן אברהם (סי׳ קלט סק״ה) ערוך השולחן (סי׳ מז ס״ג).

וציונו וכו׳, אם כן גם אם ברכת התורה חיובה מן התורה, לא היה צריך הרמב״ם למנות מצוה זו בנפרד ממצות תלמוד תורה כיון שהברכה היא על המצוה ואינה דבר נפרד.

דיק נוסף מדברי הרמב״ם

אמנם דייק האבי עזרי (שם) ממקום אחר ברמב״ם שסובר שברכת התורה אין חיובה מן התורה אלא מדרבנן, והיינו מדברי הרמב״ם (ברכות פ״ד ה״ב, ופ״ח הי״ב) לגבי אדם שהסתפק אם בירך ברכת הנהנין, שמספק אינו חוזר ומברך, מפני שחיוב הברכה אינו מן התורה. וכן כתב לגבי ברכת המצוות (שם פ״א הט״ז, מילה פ״ג ה״ו) והוציא מן הכלל הזה רק את ברכת המזון וכתב (שם פ״ב הי״ד) שמספק חוזר ומברך, משום שברכת המזון חיובה מן התורה. ומבואר שחילק בין ברכת המזון לברכת התורה, וסובר שברכת התורה אין חיובה מן התורה אלא הרי היא כשאר הברכות שחיובן מדרבנן[ה].

הוכחה לדעת הרמב״ם מבעל קרי

והשאגת אריה (שו״ת סי׳ כד) והצל״ח (כא.) הוכיחו כדעת הרמב״ם שחיוב הברכה אינו מן התורה, מדברי המשנה (כ:) שבעל קרי מהרהר בקריאת שמע כיון שחיובה מן התורה, אבל בברכותיה אינו מברך הן ברכות שלפניה והן ברכות שלאחריה כיון שחיובן מדרבנן. והקשו מדוע לא פירטה המשנה שצריך לברך גם ברכות התורה לפני שמהרהר בקריאת שמע, שהרי קריאת שמע היא תורה וצריך לברך לפניה ברכת התורה, ואמנם למאן דאמר שהרהור לאו כדיבור, לא קשה כיון שרק מהרהר בקריאת שמע אינו מתחייב על זה בברכת התורה, אבל לדעת רבינא שסובר שהרהור כדיבור ואם כן גם על הרהורו בקריאת שמע מחויב ברכת התורה ומדוע לא אמרו זאת במשנה. אלא מוכח כדעת הרמב״ם שאין חיוב ברכת התורה אלא מדרבנן.

אולם באבי עזרי (שם) כתב לדחות שהמשנה שם דברה רק על מצוות שמחויב בהם הבעל קרי, ולכן חילקו בין קריאת שמע עצמה שחיובה מן התורה לברכותיה שחיובן מדרבנן. אבל מצות תלמוד תורה, הרי הבעל קרי לא שייך בה עכשיו שהרי הוא אסור בדברי תורה, ואף שבקריאת שמע יכול לקיים גם מצות תלמוד תורה, מכל מקום הרי יכול לכוין שאינו רוצה לקיים עכשיו מצות תלמוד תורה, אלא רק את קריאת שמע, ובאופן זה אינו מחויב בברכה אפילו למאן דאמר שאין מצוות צריכות כוונה, כיון שמתכוין בפירוש שלא לצאת[ו]. ועל כן מחויב הוא לכוין בקריאת שמע שלא לצאת ידי חובת מצות תלמוד תורה כיון שאסור הוא בדברי תורה.

ישוב דעת הרמב״ם מדרשות הפסוקים

והנה לדעת הרמב״ם שאין חיוב ברכת התורה מן התורה אלא מדרבנן, צריך ליישב מה יעשה עם דרשות הגמרא (כא.) הנ״ל שדרשו את הפסוק ׳כי שם ה׳ אקרא׳ וגו׳ על ברכת התורה. ושאלה זו מתחלקת לשני חלקים: א. מה ידרוש מהפסוק. ב. מדוע לא דרש כדרשת הגמרא.

ובשאגת אריה (שו״ת סי׳ כד) כתב שבהכרח הרמב״ם ילמד את הפסוק של ׳כי שם ה׳ אקרא׳ וגו׳ כדרשת רבי אבהו (מה.) שדרשה על ברכת הזימון. אולם זה רק עם ברכת הזימון חיובה מן התורה. או שידרוש זאת לדרשה אחרת.

ובאבי עזרי (שם) תמה מדוע לא פירש בפשיטות על פי הגמרא (יומא לז.) שמובא שם ברייתא שרבי דורש מפסוק זה שצריך לענות ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד על שם המפורש שמזכירים במקדש[ז]. נמצא שרבי לא דורש פסוק זה כלל על ברכת התורה. ומחמת כן תמה גם על הרמב״ן שהיה פשוט לו כדרשת רב יהודה אמר רב (כא.) שדורש פסוק זה על ברכות התורה, ומחמת כן תמה על הרמב״ם שלא מנה זאת. והרי רבי דורש פסוק זה לענין אחר לגמרי, ומה התמיהה על הרמב״ם אם למד כרבי שלא דורש זאת על ברכת התורה, ולא למד כרב יהודה אמר רב.

גדר הברכה רשות ולא ציווי

עוד כתב האבי עזרי (שם) שגם דרשת רב יהודה אמר רב (שם) שדרש פסוק זה על ברכת התורה, אינה סתירה לדעת הרמב״ם, שיש לבאר את הפסוק ׳כי שם ה׳ אקרא הבו גדל לאלהינו׳, שאמר משה שכשאני אתחיל להגיד את השירה ואברך, אתם הבו גדל וכו׳ היינו שתענו אמן, והנה לא נאמר זאת בלשון ציווי, ואפשר לבאר שרק התחדש כאן שיש על ברכה זו שם ברכה, ואינה ברכת שוא שיעבור עליה על ׳לא תשא׳ ואמנם מדרבנן חייב בברכה זו, אבל מן התורה אינו חייב אבל גם אינה ברכת שוא[ח]. והוכיח דבריו שהרי המשך הפסוק הוא ׳הבו גדל לאלהינו׳ והיינו בעניית אמן כנ״ל, ואם גדר דרשה זו היתה חיוב גמור, אם כן היה צריך לדרוש מכאן גם חיוב גמור על עניית אמן שנלמד מאותו פסוק.

נפקא מינה לספק

והנפקא מינה הפשוטה בנידון זה הוא באדם שהסתפק אם כבר בירך ברכת התורה או לא, שבכל הברכות כיון שחיובם מדרבנן אינו חוזר ומברך מספק, אבל אם ברכת התורה מדאורייתא יהיה מחויב לחזור ולברך מספק. וכן פשט מזה השאגת אריה (סי׳ כד).

אם יחזור לברך את כל הברכות

אמנם כתב השאגת אריה (שו״ת סי׳ כה) לדון אם מספק יחזור ויברך את כל הברכות או רק ברכה אחת ועיי״ש שהכריע שיברך רק את ברכת אשר בחר בנו שהיא מעולה שבברכות. אולם דעת הפרי חדש (סי׳ מז ס״א) ויד אהרון (סי׳ מז, והובא בשערי תשובה) שאע״פ שמדאורייתא יש רק ברכה אחת מ״מ מספק יחזור ויברך את כל הברכות, ולמד זאת מדברי הרמב״ם (קריאת שמע פ״ב הי״ג) לגבי מי שהסתפק אם קרא קריאת שמע שנחלקו בגמרא (כא.) אם יחזור ויקראנה או לא. ופסקו הר״י והרא״ש (שם) שיחזור ויקראנה מספק, והרמב״ם (שם) ורבינו יונה (כא.) הוסיפו שכשחוזר וקורא מספק הרי זה חייב אף בברכותיה, אף שברכות קריאת שמע חיובם מדרבנן, מכל מקום כיון שעיקר קריאת שמע הוא מן התורה, חייב לברך עליה. אמנם בבית יוסף (או״ח סי׳ סז ד״ה ספק) הביא את דעות החולקים שסוברים שכיון שחיוב הברכה הוא מדרבנן אין לחזור ולברך כיון שספק דרבנן לקולא.

אשה שהסתפקה

וכתב בברכי יוסף (הובא בשערי תשובה ריש סי׳ מז) שאף לפוסקים שסוברים שמספק צריך לחזור ולברך, מכל מקום אשה, אע״פ שמברכת ברכת התורה, אם הסתפקה אם כבר בירכה לא תחזור מספק.

החילוק בין ברכת המזון לברכת התורה

והנה נתבאר שברכת התורה שונה משאר הברכות שחיובם מדרבנן וברכת התורה לדעת חלק מהראשונים חיובה מן התורה. והנה ברכה נוספת מצאנו שחיובה מן התורה והיא ברכת המזון, וכן למדו בגמרא (כא.) מהפסוק (דברים ח י) ׳ואכלת ושבעת וברכת׳ אלא שחלוק ברכת המזון מברכת התורה שברכת המזון היא לאחר האכילה ואילו ברכת התורה היא לפני הלימוד. ואמנם ר׳ יוחנן למד מקל חומר לחייב גם ברכת התורה לאחריה וגם ברכת המזון לפניה, ומסיקה הגמרא (שם) בתיובתא.

וכתב החינוך (מצוה תל) טעם החילוק בזה בין ברכת התורה לברכת המזון. שברכת המזון היא על הנאת החומר וברכת התורה היא בחלק השכלי. ולכן לא רצה הקב״ה לבקש מהחומר לעבדו ולהודות בטובו רק אחרי ההרגש היינו לאחר שאכל והרגיש את ההנאה. אבל בענייני השכל הרי השכל יודע ומכיר וגם לפני קבלת התועלת מבין אותו, לכן יש לברך ברכת התורה עוד לפני הלימוד.

ג. מעלת ברכת התורה

מאד צריך להזהר בה

כתב הטור (או״ח סי׳ מז) ׳ברכת התורה מאד צריך ליזהר בה׳. ומקור דבריו הם מהגמרא (נדרים פא.) ששאלו לרבינא מה הסיבה לכך שאין מצוי שיצאו תלמידי חכמים מבניהם של תלמידי חכמים, והשיב מפני שאין מברכים בתורה תחילה.

ומלשון הגמרא לכאורה משמע שעמי הארצות יותר טובים מתלמידי חכמים מבחינה זאת. אמנם בפרישה (שם אות א) כתב לבאר בשני פנים: א. שדברו על ת״ח כיון שרק עליהם היתה התמיהה מדוע לא מתקיים בהם ברכת (ישעיה נט כא) ׳לא ימושו מפיך ומפי זרעך׳ וגו׳ יותר משאר בני אדם. ותירצו שכיון שאין התורה חשובה בעיניהם לברך לפני לימודה, אינם זוכים לברכת ׳לא ימושו׳ וגו׳ יותר משאר כל אדם.

ב. אולם דייק מדברי הר״ן (נדרים פא. ד״ה דבר) שטענה זו נאמרה בדווקא על תלמידי חכמים, ולכן ביאר שאצל שאר אנשים שעוסקים במלאכתם,

ה. וכעין דבריו דייק המטה יהודה (סי׳ מז סק״א) את דעת השולחן ערוך (או״ח סי׳ רט ס״ג) שכתב שבכל הברכות אם מסתפק אם בירך או לא, אינו מברך מספק, מלבד ברכת המזון שהוא מן התורה, ומדלא הזכיר גם ברכת התורה משמע שסובר שברכת התורה חיובה מדרבנן. וכן בלבוש (סי׳ מז סי״ב) ועולת תמיד (סי׳ מז סק״ב).

ו. ראה בהרחבה במערכה בענין ׳מצוות צריכות כוונה׳ (אות ו).

ז. ואף שבגמרא (סג.) לומדים מפסוק אחר שעונים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד על ברכה שבמקדש, מכל מקום יש לחלק שבמסכת ברכות למדו כן על עניה על ברכה אף ללא שם המפורש. וביומא דרשו כן על הזכרת שם המפורש אף בלא ברכה.

ח. וביאר על פי זה את המשך הגמרא שלמדה חיוב ברכה על הפת לפניה מקל וחומר מברכת התורה, שאמנם ברכת התורה אינו בתורת חיוב, אבל כיון שבברכת המזון יש חיוב לאחריה ובברכת התורה מצינו על כל פנים שיש מציאות ברכה לפניה, אם כן על הפת יהיה חיוב לפניה כמו לאחריה.

כאשר פונים מעסקיהם ולומדים תורה נזהרים לברך ובברכת התורה מתפללים 'ונהיה אנחנו וצאצאינו' וכו' שיהיו בניהם תלמידי חכמים. אבל תלמידי חכמים מרוב עסקם ורגילותם בתורה אינם זהירים לברך ולהתפלל לפני לימודם. וכן משמעות דברי המפרש (המיוחס לרש"י נדרים פא. ד"ה שאין). עוד הביא (שם אות ב) את דברי מהר"י אבוהב שפירש שכיון שאין מברכים ברכת התורה, זה מראה שאינם עוסקים בתורה לשמה אלא כאומנות בעלמא, ולכן אינם זוכים לשלשלת המשך לעוסק בתורה 'לא ימושו' וגו'. וכן הביא הב"ח (שם ס"א).

מן הגורמים לחורבן הבית

מקור נוסף לזהירות שצריכה להיות בברכת התורה כתב הטור מדברי הגמרא (שם) שביארו שהסיבה לחורבן בית המקדש היתה מפני שלא ברכו בתורה תחילה, וכן ביארו את הפסוק (ירמיה ט יא) 'מי האיש החכם ויבן את זאת ואשר דבר פי ה' אליו ויגידה על מה אבדה הארץ' וגו' ותשובת הקב"ה היתה (שם יב) 'ויאמר ה' על עזבם את תורתי אשר נתתי לפניהם ולא שמעו בקולי ולא הלכו בה' וביאר רב יהודה אמר רב דהיינו שלא ברכו בתורה תחילה. וביאר הר"ן (שם ד"ה דבר) מדוע לא פירשה הגמרא את הפסוק כפשוטו שלא עסקו בתורה. וביאר שאם כן היה הדבר גלוי גם לחכמים ולנביאים, אלא מזה שהוצרך הקב"ה בעצמו לענות את התשובה משמע שהיו עוסקים בתורה תמיד, ולכן לא ידעו החכמים והנביאים לפרש, אלא רק הקב"ה שיודע מעמקי הלב שלא היתה התורה חשובה בעיניהם כל כך שיהא ראוי לברך עליה שלא היו עוסקים בה לשמה ומתוך כך היו מזלזלים בברכתה. והפירוש 'לא הלכו בה' היינו בכוונתה ולשמה.

ובפרישה (שם אות ד) פירש בשם ר' נתן שפירא שהגמרא דייקה את ייתור הלשון 'אשר נתתי לפניהם' והיינו שנתתי להם לברך לפניה. והט"ז (שם סק"א) דייק את לשון הפסוק 'ולא הלכו בה' שהוא כלשון הפסוק (ויקרא כו ג) 'אם בחוקותי תלכו' שתהיו עמלים בתורה, והיינו דרך משא ומתן ופלפול דרך טורח ויגיעה, וזה הפירוש שלא ברכו בתורה תחילה היינו 'לעסוק בדברי תורה' שזהו דווקא בדרך טורח.

והב"ח (שם ס"ב) תמה מדוע נענשו בעונש גדול כל כך על שלא ברכו בתורה שלכאורה זו עבירה קלה. ותירץ, שהחורבן לא היה בתורת עונש על העבירה של הימנעותם מברכת התורה, אלא מציאות שנגרמה מכך. כיון שרצון הקב"ה שנעסוק בתורה הוא כדי שתתעצם נשמתינו בעצמות ורוחניות וקדושת מקור מוצא התורה, ואם היו מתעסקים בתורה בכוונה זו היו זוכים להיות מרכבה והיכל לשכינתו יתברך, והארץ היתה מאירה מכבודו עיי"ש שהאריך בזה. אבל כיון שלא עסקו בכוונה זו עשו פירוד שנסתלקה השכינה מהארץ ועלתה לה למעלה והארץ נשארה בגשמיותה בלי קדושה, שזה גרם את חורבנה ואבידתה. עיי"ש שהאריך בביאורו.

והלבוש (שם ס"א) פירש את לשון הפסוק 'ולא הלכו בה' שהוא מלשון טיול ושעשוע, והכוונה שהיו צריכים ללמוד את התורה להנאה ולא לאומנות ושלא לשמה. עוד פירש שם שפסוק זה מלמד גם על דברי רבינא הנ"ל שזו הסיבה שאין מצויים תלמידי חכמים לצאת מבניהם של תלמידי חכמים. וביאר את לשון הפסוק 'על מה אבדה הארץ' שפירושו שאיבדה הארץ את חכמיה שלא יוולדו בה.

ובלחם חמודות (פ"א אות עט) פירש את הלשון 'תחלה' שאמנם היו מברכים ברכת התורה אלא שלא הקפידו שלא ללמוד כלל לפני הברכה, נמצא שחלק מלמודם היה ללא ברכה.

ובכנסת הגדולה (הובא באליה רבא שם) פירש שכוונת הגמרא שהתלמידי חכמים לא היו עולים לתורה לקרוא ראשונה, שאילו היו עולים ראשונים לתורה היו מכבדים בזה את התורה. והיינו לפני שתיקנו שכהן קורא ראשון בתורה כמבואר במשנה (גיטין פ"ה מ"ח) שזה אחת התקנות שתיקנו מפני דרכי שלום.

ד. נשים בברכת התורה

השיטות שמברכות משום שיש חיוב אף בנשים

פסק השולחן ערוך (ס' מז ס"יד) 'נשים מברכות ברכת התורה' ונאמרו בזה שני טעמים: א. בבית יוסף (או"ח ס' מז ד"ה וכתב עוד האגור) ביאר את טעם הדין שמברכות ברכת התורה אע"פ שאינן חייבות בלמוד תורה, וביותר שהרי אמרו בגמרא (סוטה כ.) המלמד את בתו תורה כאילו מלמדה תפלות, מכל מקום כיון שזה נאמר רק בתורה שבעל פה ולא בתורה שבכתב, יברכו, ואף שנוסח הברכה 'לעסוק' בדברי תורה, משמעותו על התורה שבעל פה, מכל מקום אין לשנות את מטבע הברכות.

טעמים נוספים שנחשבות כמחויבות בלימוד

טעם נוסף הובא שם, שנחשבות כמחויבות בלימוד תורה, שהרי מבואר בגמרא (כ:) שנשים חייבות בתפילה, וממילא הן חייבות גם בקריאת הקרבנות שהרי מבואר בגמרא (שם כו:) שהתפילות נתקנו כנגד הקרבנות. טעם נוסף הביא שם, שכיון שנשים חייבות ללמוד את הדינים השייכים להן, כדעת הסמ"ג ונפסק בשו"ע (יו"ד ס' רמו ס"ו), לכך נחשבות כמחויבות בלימוד תורה ויכולות לומר 'וציונו'.

והקשה הברכי יוסף (ס' מז סק"ז) מדברי הגמרא (שבת לג:) שדנו בדברי רבי שמעון שאמר שמיתת אסכרה מגיעה על ביטול תורה, והקשו לו מנשים שאינן מצוות על ביטול תורה, ותירץ שמבטלות את בעליהן, ואילו היו מצוות ללמוד את הדינים השייכים להם היה יכול לתרץ שמבטלות תלמוד תורה מדינים השייכים להם.

ותירץ: א. שנשים אינן חייבות בחיוב גמור ללמוד את הלכותיהן אלא זה טוב וישר להן. ב. שאמנם מחויבות ללמוד את הלכותיהן אבל אין זה בגדר 'מצות תלמוד תורה' אלא שכדי לידע איך לקיים הלכותיהן מצוות ללמוד, אבל לאחר שכבר יודעות את ההלכות אין עליהן שום חיוב ללמוד. אמנם כיון ששייכות בחיוב לימוד תורה, שייך לומר אצלן 'וציונו'.

השיטה שמברכות אף שאינם מחויבות בלימוד

ב. אולם בביאור הגר"א (אות יח) הקשה כיצד יוכלו לומר בברכתן 'וציונו' וכן 'ונתן לנו' והרי נאמר (דברים יא יט) 'ולמדתם אותם את בניכם' ודרשו (קידושין כט:) 'בניכם ולא בנותיכם'. ולכן ביאר שהסיבה שמברכות היא על פי שיטת רבינו תם בתוספות (קידושין לא. ד"ה דלא) וכן פסק הרמ"א (ס' יז ס"ב) שנשים יכולות לברך ברכת המצוות גם במצות עשה שהזמן גרמא, אע"פ שהן פטורות מגוף המצוה ואינן חייבות אפילו מדרבנן, מכל מקום יכולות לברך[ט].

נפקא מינה אם אשה מוציאה לאיש

ונפקא מינה בין שני הטעמים כתב הביאור הלכה (שם ד"ה נשים) אם אשה יכולה להוציא איש בברכת התורה שלטעם האגור שמחויבות מעיקר הדין, יכולות גם להוציא את האנשים, אבל לטעם הגר"א שיכולות לברך אף שאינן מצוות, אינן יכולות להוציא את האנשים ידי חובתם.

האיסור רק על האב

ובאבי עזרי (תלמוד תורה פ"א הי"ג) דן בקושיית הגר"א מהדין שאסור ללמד את בתו תורה, ואיך תוכל לברך 'וציונו', והקשה שהרי משמעות לשון הרמב"ם (תלמוד תורה פ"א הי"ג) שכל האיסור הוא רק על האב ללמד את בתו, אבל לבת עצמה הרי אדרבה לשון הרמב"ם שם שיש לה שכר על לימודה, אלא שציוו חכמים לא ללמדן כיון שרוב הנשים מוציאות דברי תורה לדברי הבאי לפי עניות דעתן. ואם כן האשה שיודעת בעצמה שלומדת להתלמד ודאי אין עליה איסור ואדרבה יש לה שכר בזה. וגם מחויבות ללמוד בשביל לדעת את הלכותיהן.

חילוק ממצות עשה שהזמן גרמא

עוד הקשה האבי עזרי (שם ד"ה אולם) שהרי השולחן ערוך פוסק (או"ח ס' יז ס"ב, וס' תקפט ס"ו) כדעת הרמב"ם (ציצית פ"ג ה"ט) שנשים אינן מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא, והיינו כיון שהן פטורות לא יוכלו לומר 'וציונו' ואם כן כמו כן איך יוכלו לומר 'וציונו' על תלמוד תורה.

ותירץ שיש לחלק בזה שהרי כתב בשולחן ערוך (יו"ד ס' רמו ס"ו) שאשה שלמדה יש לה שכר כאינה מצווה ועושה. והוסיף בביאור הגר"א (אות כב) 'דלא גריעי מנכרי כמ"ש בבבא קמא' (לח.) ולכאורה תמוה מה הוצרך ללמוד מנכרי, והרי בפשטות יש שכר גם למי שאינו מצווה ועושה. אלא שגדול המצווה ועושה אבל גם לאינו מצווה יש שכר. אלא בהכרח שגדר נשים בתלמוד תורה יותר מ'אינו מצווה ועושה' שהרי בנכרי אין גדר של אין מצווה ועושה, ובכל זאת שייך בתלמוד תורה במצוות שחייב בהם, ובהכרח שזהו כיון

ט. והטעם שיכולות לברך 'וציונו' גם על מצוות שאינן מצוות, כתב המגן אברהם (ס' יז סק"א) שכיון שהאנשים נצטוו במצוה זו וגם לנשים יש שכר על קיום המצוה, לכן יכולות לומר 'וציונו'. וביאר דבריו במחצית השקל (שם) שהלשון 'וציונו' מתפרש על האומה הישראלית שנצטוו בזה. ומכל מקום אם לא היו מקבלות שכר במצוה זו לא היו יכולות לברך ולתת שבח על מצוה זו, לכן הוצרך לפרש גם שמקבלות שכר. ובפרי מגדים (אשל אברהם שם סק"א) הוסיף לבאר על פי זה שכיון שהאנשים מצווים לא שייך על זה 'בל תוסיף' כיון שהאשה לוקחה מאיש. ובפתיחה כוללת (ח"א אות מ) הוסיף לבאר, שכיון שאינן מתכוונות להוסיף מצוה מדין תורה אלא לקיימה מדרבנן, אין בזה בל תוסיף, או שלא שייך בל תוסיף אלא על מוסיף חלק במצוה. ומסיק שראוי להודיע לנשים שהן פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא ומקיימות רק מחמת חומרא.

שצריך לדעת את המצוות כדי לקיימם, ואם כן זהו גדר של נשים בתלמוד תורה יותר משאר מצוות עשה שהזמן גרמא, היינו כיון שצריכות ללמוד כדי לדעת הלכותיהן, יותר שייך בזה לשון 'וציונו'.

האם הברכה תלויה בחיוב הגברא או בחפצא

אופן ג' בגדר ברכת נשים מצינו במנחת חינוך (מצוה תל) שדן בקושיא זו כיון שאינן מחויבות בלימוד התורה כיצד יברכו, ואף שצריכות ללמוד את הדינים של המצוות שמחויבות בהם מכל מקום הרי אין זה בתורת מצות לימוד התורה אלא זהו רק הכשר מצוה כדי לדעת את הדינים שלהם, ואין להם סיבה להתחייב בלימוד מצד הלימוד גופו. ותירץ, שיש לומר שגדר חובת הברכה של ברכת התורה הוא כברכת המזון, שאין לנו גברא שמחויב בעצם בברכה אלא חובתה היא שכאשר אוכל צריך לברך, ומפני שהחפצא של הנאת שביעה מאכילה מחייב בברכה, ולא לפי הגברא, אלא לפי החפצא של מצב זה, וכמו כן יש לומר בברכת התורה שגדר חובתה הוא שכאשר לומד צריך לברך, מפני שהחפצא של לימוד תורה טעון ברכה, ואינו תלוי כלל בחיוב הלימוד של הגברא, אלא כל הלומד צריך לברך על עצם לימודו, ולכן גם נשים שלומדות אף שאין לימודן בגדר חיוב הגברא, ואינו נעשה מצד מצות לימוד התורה, מכל מקום כל הלומד מברך.

וכעין דבריו כתב בחידושי מרן רי"ז הלוי (ברכות פי"א הט"ז) בשם אביו הגר"ח מבריסק שברכת התורה אינה כברכה על מעשה המצוה של תלמוד תורה, כשאר ברכת המצוות, אלא זה דין אחר שהחפצא של תורה טעונה ברכה, והמקור לכך כפי שנתבאר לעיל דרשת הגמרא (כא.) מהפסוק 'כי שם ה' אקרא' וגו'. ולכן גם נשים שמופקעות מהציווי ללמוד תורה מ"מ אינן מופקעות מעצם לימוד התורה, ולכן יברכו על לימודם כיון שגם לימודם שייך לתלמוד תורה שמברכים עליו.

אמנם הקשה המנחת חינוך (שם) מנוסח הברכה שמברכים 'וציונו לעסוק בדברי תורה' שמשמע שהברכה תלויה במצווים בעסק התורה'.

חילוק בין ברכת המצוות לברכת השבח

ותירץ שיש לומר שהברכה שהן מחויבות זה רק ברכת 'אשר בחר בנו' שהיא שבח, וזה שייך אף שאינן מצוות בעסק התורה מכל מקום כשלומדות את דיניהן צריכות לברך ברכת השבח על התורה, וגידרה כמו בברכת המזון כנ"ל. ובאמת בברכת 'וציונו לעסוק בדברי תורה' אינן שייכות אלא שמכל מקום יש להם רשות לברך כשם שמברכות את כל ברכות המצוות.

תלמוד תורה בשאר לשונות

במשנה (יג.) נחלקו חכמים ורבי אם קריאת שמע נאמרת בכל לשון או רק בלשון הקודש, ולמדו זאת מפסוקים. ובגמרא (שם) דייקו ממחלוקתם לענין קריאת שמע, שחולקים גם בכל התורה כולה אם נאמרה בלשון הקודש או בכל לשון, והיינו שרבי שמצריך פסוק ללמד שקריאת שמע נאמרת רק בלשון הקודש משמע שסובר שכל התורה נאמרה בכל לשון, ואילו חכמים שמצריכים פסוק לדרוש שקריאת שמע נאמרת בכל לשון משמע שסוברים שכל התורה נאמרה רק בלשון הקודש.

וכתב הראב"ד (הובא בשיטמ"ק שם ד"ה אבל) שודאי שכתיבת התורה היתה בלשון הקודש, אלא הנידון הוא על התלמוד שהקב"ה לימד את משה רבינו ומשה לימד את כל ישראל והיו בהם כמה גרים משאר לשונות, שהשאלה האם לימד לכל אחד כפי לשונו, וממילא גם מצות תלמוד תורה מתקיים על ידי כל אחד, כפי לשונו, או שלימד את כולם רק בלשון הקודש, וממילא גם מצות תלמוד תורה של 'והגית' וגו' (יהושע א ח) מתקיימת רק בלשון הקודש.

והקשה בעמק ברכה (ברכת התורה ב) למה שנתבאר בביאור הגר"א (או"ח סי' מז אות ב) שסובר שגם על הרהור בדברי תורה, חייבים לברך ברכת התורה, כיון שגם בהרהור מתקיים מצות 'והגית' אם כן לא מסתבר שהלימוד בשאר לשונות יהיו פחותים מהרהור, ואף אם התורה נאמרה בלשון הקודש מכל מקום כל זה דווקא לגבי מעלת הדיבור והאמירה, אך כיון שאף בהרהור מקיים מצות תלמוד תורה לא יהיה גרוע הלימוד בשאר לשונות מהרהור, וודאי שגם בשאר לשונות יקיים מצות 'והגית'.

והוכיח כן ממה שכתב הרשב"א (טו. ד"ה ורבי) שבכל מקום שיוצאים בהרהור לא שייך לחלק בזה באיזה לשון יהרהר, ואין לזה עדיפות ללשון הקודש, מפני שכל חילוקי הלשון שייכים רק בדיבור ואמירה, שמתקיימים בשפת הדיבור, אך הרהור התלוי בתוכן הענין ולא במילים, שייך לקיימו בכל דרך שהיא ואין בו מעלה ללשון הקודש על פני שאר לשונות[יב]. ונשאר בצ"ע.

ה. הלימוד המחייב בברכה

נחלקו בגמרא (יא:) על מה צריך לברך ברכת התורה. דעת רב הונא שרק על מקרא צריך לברך, ואפילו על מדרש אין לברך, ודעת רבי אלעזר שגם למדרש צריך לברך, ובאר רש"י (שם ד"ה מדרש) שהמדרש קרוב למקרא כגון מכילתא ספרא ספרי, שהרי הם דורשים את הפסוקים, אבל על לימוד משנה אין לברך, ודעת רבי יוחנן שגם על לימוד משנה צריך לברך אבל לא על תלמוד. ודעת רבא שגם על תלמוד צריך לברך ברכת התורה. ובאר רש"י (שם ד"ה אף) כיון שהגמרא היא עיקר התורה שעל ידי הבנת טעמי המשנה ותירוצי המשניות אפשר להורות הוראה. וכן נפסק להלכה (סי' מז ס"ב).

עד כאן באור הגמרא לגירסת רש"י והרא"ש (שם), אבל הרי"ף (שם) גרס באופן אחר, והיינו שרבי יוחנן הוסיף משנה ורבי אלעזר הוסיף על דבריו גם תלמוד ורב הוסיף גם מדרש.

דברי אגדה או קבלה

ומתבאר מכך שעל לימוד משנה וגמרא מברכים ברכת התורה, ונחלקו האחרונים האם הוא הדין לכל חלקי התורה כגון דברי אגדה או קבלה אף שאין בהם דינים והלכות, או שיש לחלק ביניהם.

והרמב"ם (תפלה פ"ז ה"י) בלשונו כלל וכתב 'בין קרא בתורה שבכתב בין קרא בתורה שבעל פה'. ויש מקום לדקדק מכך שכל תורה שבעל פה מחויבת בברכה. ובכף החיים (סק"ג) כתב בפשיטות שגם על לימוד הזוהר וקבלה צריך לברך ברכת התורה.

ובערוך השלחן (סי' מז ס"ח) כתב שלכאורה לדברי תלמידי רבינו יונה שפירשו על פי גירסת הרי"ף (הנ"ל) שרבי יוחנן שאומר שגם למשנה צריך לברך הוא מחמת שהמשנה מפרשת את טעמי המצוות, ורבי אלעזר סובר שגם הגמרא מפרשת את עיקרי הפסוקים. ורבא שסובר שגם למדרש צריך לברך הוא משום שגם במדרש נלמדים הלכות על ידי קל וחומר או גזירה שוה ושאר מדות שהתורה נדרשת בהם. נמצא שלטעמים אלו רק דברים שמפרשים את גופי ההלכות שבתורה מצאנו בהם חיוב ברכת התורה, ואם כן על דברי אגדה או קבלה אין לברך.

אולם הביא, שלטעם שכתב הלבוש (שם ס"ב) שצריך לברך על משנה תלמוד ומדרש כיון שכולם נקראים תורה, א"כ פשוט שגם דברי אגדה וקבלה נקראים תורה וחייבים בברכת התורה. וכמו כן לטעם שכתב בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' מז ס"ב) לפי שהכל תורה היא וניתנה למשה רבינו בסיני ולכן מברכים עליהם, פשוט שגם על דברי אגדה וקבלה שניתנו בסיני יברכו. אולם כיון שמשמעות דברי תלמידי רבינו יונה שאין לברך כדלעיל, נשאר בצריך עיון לדינא.

מדרש בכלל מקרא או תלמוד

והנה בשו"ע (או"ח סי' מז ס"ב) כתב שצריך לברך על מקרא משנה וגמרא ולא הזכיר מדרש, והרמ"א (שם) הוסיף שגם על מדרש צריך לברך. וכתב הפרי חדש (שם) שאין בזה מחלוקת אלא שהשולחן ערוך לא ראה צורך לכתוב גם מדרש כיון שזה נלמד מקל וחומר מגמרא, או שהמדרש בכלל מקרא, וכמשמעות הגמרא הנ"ל. עוד כתב בשם מהריק"ש שמדרש הוא בכלל תלמוד.

ובמאמר מרדכי (שם) גם כתב כסברא הראשונה של הפרי חדש שהמדרש נלמד מקל וחומר מגמרא כמשמעות הגמרא שגם האמוראים שסברו שעל תלמוד לא מברכים סוברים שעל מדרש כן מברכים. אולם הקשה שאם כן גם משנה הרי נלמד בקל וחומר מגמרא, ומדוע הוצרך השולחן ערוך לכתוב משנה.

עוד העיר שפירוש זה מתאים רק לגירסת רש"י והרא"ש שגרסו בגמרא כנ"ל שרבי אלעזר הוסיף מדרש ורבי יוחנן הוסיף על דבריו גם משנה ורבא

י. **ובעמק** ברכה (ברכת התורה א) נראה שהבין שקושיית המנחת חינוך היא מנוסח הברכה 'לעסוק בדברי תורה' ולכן כתב שלגירסת הרי"ף נוסח הברכה הוא 'על דברי תורה' ואינו גורס 'לעסוק'. אולם יל"ע שלכאורה עיקר קושיית המנחת חינוך היא מנוסח הברכה 'וציונו' שמשמע שתלוי במצות תלמוד תורה.

יא. **ויובא** להלן בצורת הלימוד המחייב בברכה, מחלוקת הפוסקים בדין הרהור בדברי תורה.

יב. **אמנם** הרש"ש (שבת מ: בתוס' ד"ה וכ') והשאגת אריה (סי' ז) הוכיחו שגם בהרהור יש חילוק באיזה לשון מהרהר. וראה בזה במערכה בענין 'קריאת שמע וברכות' (אות ד).

הוסיף גם תלמוד. אבל גירסת הרי"ף (שם) שרבי יוחנן הוסיף משנה ורבי אלעזר הוסיף על דבריו גם תלמוד ורב הוסיף גם מדרש. ולפי זה אין קל וחומר על מדרש ששאר האמוראים חולקים על זה. ואם כן היה צריך השולחן ערוך להשמיע מפורש גם מדרש.

ותירץ שהשולחן ערוך כאן נסמך על מה שכתב (או"ח סי' נ) שקבעו ללמוד כל יום מקרא משנה ותלמוד ולכן לאחר פרשת התמיד שונים משנת 'איזהו מקומן' ובריייתא של רבי ישמעאל שזהו במקום התלמוד 'שהמדרש כתלמוד' וכיון שנתבאר שהמדרש כתלמוד פשוט שמברכים עליו ברכת התורה כתלמוד.

וכן תירץ הברכי יוסף (סי' מז סק"א) והוכיח דבריו מדברי הגמרא (שם) שרבא שסובר שגם על תלמוד צריך לברך הוכיח דבריו מדברי רב חייא בר אשי שכשהיו לומדים לפני רב בספרא דבי רב היה מקדים לברך מקודם. והרי ספרא דבי רב זה מדרש וכיצד ניתן להוכיח ממדרש לתלמוד אם לא שהמדרש כתלמוד.

אולם הקשה שעדיין גוף דברי הגמרא (שם) צריכים ביאור שאמנם מצד אחד מהוכחת רבא ממדרש לתלמוד משמע שהמדרש והתלמוד אחד הם. אבל קשה שהרי לשתי הגירסאות הנ"ל במחלוקת האמוראים מבואר שיש חילוק בין מדרש לתלמוד, ויש המצריכים ברכה לתלמוד ולא למדרש או להיפך, ונמצא שאינם אחד.

חילוק בין מדרש למדרש

ותירץ, לחלק שיש שני סוגי מדרש, היינו שיש מדרש אגדה שדורש את התורה דרך דרש ואגדות של יופי, ועל זה דברו האמוראים שהוא כמקרא, ולכן רבי אלעזר [לגירסתינו] סבר לחייב בברכת התורה רק לימוד של מקרא ושל מדרש שהוא כמקרא, ולא משנה וגמרא. אבל המדרש של ספרא וספרי שדורשים הלכות מהפסוקים והן הן גופי תורה ודאי דינם כגמרא, ומבוארים דברי רבא שהוכיח מספרא דבי רב לגמרא.

אלא שהקשה מדברי רש"י (שם ד"ה מדרש) שביאר כגון מכילתא ספרא וספרי, נמצא שפירש גם את דברי רבי אלעזר במדרש של מכילתא ספרא וספרי ולא במדרש אגדה. והוסיף שאכן כך מסתבר כדברי רש"י שאין לחלק בין מדרש אגדה למדרשות אלו, שהרי גם מדרשות אלו דורשים את המקראות כמו מדרשי אגדה, אלא שבספרא וספרי יש בהם תוספת שדורשים מהמקראות גם הלכות ודינים, נמצא שהם כוללים גם מדרש וגם תלמוד, ומדוע יגרע דינם מחמת התוספת שיש בהם גם דינים.

עוד כתב שמדברי גורי האר"י זצ"ל מוכח שהמדרשים והאגדות הם כמשנה, והוכיח זאת.

נוסח הברכה בכתבי הקדש

ובחידושי מרן רי"ז הלוי (ברכות פי"א הט"ז) הביא את דברי מסכת סופרים שהקורא בכתבי הקודש מברך אקב"ו על כתבי הקדש, והקורא במגילות מברך על מקרא מגילה. והקשה על דעת הרמב"ם (ברכות פי"א הט"ז) שאין מברכים ברכת המצוות על מנהג, ואם כן קשה מדוע מברכים על קריאת מגילה שהיא רק מנהג, ולא חיוב גמור מדרבנן.

ותירץ על פי מה שהביא בשם אביו הגר"ח שגדר ברכת התורה אינה מדין ברכת המצוות, אלא זה דין וחיוב בפני עצמו שחפצא של תורה טעונה ברכה, כעין ברכת השבח, ולכן גם בקריאת המגילה אף שאין חובת ברכה מדין ברכת המצוות שהרי לא מברכים על מנהג, מכל מקום זו ברכה על התורה, ואף חפצא של כתבי הקודש נידון כחפצא של תורה לענין זה שטעון ברכה, ותקנו לברך על קריאתה בציבור.

ו. צורת הלימוד המחייב בברכה

הרהור בתורה

נחלקו בגמרא (כ:) אם הרהור נחשב כדיבור או שאינו נחשב כדיבור[יג]. דעת רבינא שהרהור כדיבור, ולמד זאת מהמשנה (שם) שלתקנת עזרא שבעל קרי אסור בדברי תורה יהרהר בלבו את קריאת שמע, ולמד מכך רבינא שבהכרח שהרהור כדיבור שאם לא כן מדוע מהרהר[יד]. ואילו דעת רב חסדא שהרהור אינו נחשב כדיבור, ואף הוא לומד זאת מהמשנה הנ"ל שאם היה הרהור כדיבור מדוע רק מהרהר ולא קורא בפיו הרי אין חילוק בין הרהור לדיבור. ורוב הראשונים[טו] פסקו הלכה כרב חסדא. אולם יש מהראשונים[טז] שפסקו שהרהור כדיבור ואפילו בברכת המזון שהיא מדאורייתא[יז]. וריא"ז (שלטי הגבורים טו. אות ג) הקל אפילו בקריאת שמע שהרהור כדיבור[יח].

וכיון שנתבאר דעת רוב הראשונים שהרהור לא נחשב כדיבור, אם כן מסתבר שהמהרהר בדבר תורה אינו חייב בברכת התורה. וכן כתב האגור (סי' ב) שמותר להרהר בדברי תורה לפני ברכת התורה ונפסק בשולחן ערוך (או"ח סי' מז ס"ד)[יט].

בתלמוד תורה נאמר 'והגית'

אולם בביאור הגר"א (או"ח סי' מז אות ב) הקשה שהרי ברכת התורה היא על מצות תלמוד תורה, והרי מצות תלמוד תורה היא גם בהרהור. וכן הוכיח מלשון הפסוק (יהושע א ח) 'והגית בו יומם ולילה' והוכיח ש'הגיון' הוא בלב מלשון הפסוק (תהלים יט טו) 'והגיון לבי' וגו' אם כן גם המהרהר בדברי תורה מקיים מצוה אע"פ שהרהור לאו כדיבור, וא"כ צריך לברך.

דחיות לראית הגר"א

ובנשמת אדם (כלל ט סק"ד) כתב לדחות את ראית הגר"א משלשה טעמים:

א. כיון שהמקור לברכת התורה נלמד (כא.) מהפסוק 'כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלהינו' וגו', ובפסוק זה דברי תורה נאמרו בלשון 'קריאה' לכן תקנו חז"ל לברך רק על דיבור ולא על הרהור לפי שאינו ניכר, וכן מוכיח לשון הברכה שהוא לעסוק ב'דברי' תורה, משמע דווקא בדיבור[כ].

ב. באופן נוסף כתב לדחות שמה שנאמר ליהושע 'והגית בו יומם ולילה' שמשמעותו בהרהור, זה נאמר בעיקר על שעת מלחמה וכדומה שאז אין אפשרות ללמוד בדיבור ממש, ועל זה נאמר שמכל מקום יהגה ויהרהר בדברי תורה, אבל כשיש אפשרות להוציא את הדיבור בפיו, נאמר תחילת הפסוק (יהושע א ח) 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך' וכן הוא עיקר מצות תלמוד תורה בפיו דווקא כלשון הפסוק (דברים ו ז) 'ושננתם לבניך' וגו' היינו שיהיו שנונים בפיו, וכמשמעות החינוך (מצוה תיט). וכן ביאר את הפסוק שממנו למד הגר"א (תהלים יט טו) 'יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי' וגו' שדרשו על זה שאם אי אפשר להוציא בפה אז והגיון לבי. וכעין זה ביאר המצודת דוד (שם) שגם מחשבות לבי שלא אוכל להוציא בפי, גם הם יהיו לרצון.

יג. ראה בענין זה בהרחבה במערכה בענין 'קריאת שמע וברכות' (אות ב).

יד. וכתב רעק"א (שו"ת מהדו"ת סי' קנא) שאע"פ שלדעת רבינא שהרהור כדיבור נמצא שגם אדם שאינו בעל קרי יכול לצאת ידי חובתו בהרהור, מכל מקום מדרבנן חייבו להוציא בשפתיו, אלא שאת בעל קרי העמידו על דין תורה שיהרהר ויוצא בזה ידי חובתו. ובראב"ד (בהשגות לבעל המאור) כתב שדברי רבינא שהרהור כדיבור נאמרו רק באנוס שאינו יכול להוציא בשפתיו וכבעל קרי שנאסר בדברי תורה, אבל אם אינו אנוס ויכול להוציא בשפתיו לא יצא בהרהור אפילו בדיעבד.

טו. רבינו חננאל (כ: ד"ה וסלקא), תוספות (כ: ד"ה ורב חסדא) אשכול (ח"א הל' ק"ש סי' ו), ראב"ד (בהשגות לבעל המאור כ: ד"ה יצא), אור זרוע (ח"א סי' קיז), רבינו יונה (כ: ד"ה מתני') מרדכי (רמז סז), רא"ש (פ"ג סי' יד), רבינו ירוחם (נתיב ג ח"ב). וכתב הביאור הלכה (סי' סב ד"ה יצא) שגם מדברי רש"י (טו: ד"ה בלבו) ובעל המאור (כ: ד"ה מתני') משמע שסוברים כן.

טז. רמב"ם (ברכות פ"א ה"ז), סמ"ג (עשין כז), ריא"ז (שלטי הגבורים טו. אות ג).

יז. ולענין קריאת שמע פסקו בטור ושו"ע (או"ח סי' סב ס"ג) שאף שבדיעבד אם קרא ולא השמיע לאזניו יצא אולם מכל מקום צריך שיוציא בשפתיו. וכתב הביאור הלכה (שם) שפסקו כן כרוב הראשונים הנ"ל שחולקים על הרמב"ם והסמ"ג וסוברים שהרהור לאו כדיבור. אמנם בחיי אדם (כלל ה סט"ז) כתב שמי שהרהר ברכה בלבו צריך עיון אם יחזור ויברך, אמנם הביאור הלכה (שם) כתב שבברכת המזון שחיובה מן התורה ודאי יחזור ויברך, ואף בשאר הברכות שחיובם מדרבנן, מכל מקום הסומך על כל הראשונים הנ"ל ויחזור ויברך בודאי לא הפסיד.

יח. וכתב הב"ח (או"ח סי' סב ס"ד) שראיתו היא מדברי הגמרא (כד:) שאסור לתלמיד חכם לעמוד במקום הטינופת כיון שאי אפשר לו לעמוד ללא הרהור תורה, ואמר רבי יוחנן בכל מקום מותר להרהר בדברי תורה חוץ מבית המרחץ ובית הכסא. ומזה שאסרו להרהר בדברי תורה מוכח שהרהור כדיבור. אולם הב"ח דחה ראיתו על פי דברי הגמרא (שבת קנ.) שלמדו את האיסור להרהר בדברי תורה במקום מטונף מהפסוק (דברים כג טו) 'והיה מחניך קדוש' וגו' ואין האיסור מחמת שהרהור כדיבור. ובאמת מגמרא זו הוכיח הרא"ש (שם) בשם רבינו יונה להיפך שהרהור לאו כדיבור, שהרי בגמרא (שם) למדו מהפסוק (ישעיה נח יג) 'ודבר דבר' שרק הדיבור בחפצי האדם בשבת אסורים אבל הרהור מותר. והקשו אם כן מדוע אסור להרהר בדברי תורה במקום הטינופת, ותרצו שעל דברי תורה נאמר 'והיה מחניך קדוש' שמשמעות האיסור משמע גם בהרהור, משא"כ באיסור לדבר בחפציו שלשון הפסוק הוא 'ודבר דבר' לשון דיבור. ומבואר שכשנאמר לשון דיבור אין הרהור בכלל.

יט. ומחמת כן כתב הט"ז (סי' מז סק"ג) שצריך להזהיר את אותן הלומדים בעיון מתוך ספר שיוציאו קצת תיבות מפיהם לאחר הברכה, כדי שלא תהיה ברכתם לבטלה. ותמה על דבריו הפרי מגדים (משבצות זהב סק"ג) שהרי נהגו לומר לאחר ברכת התורה פסוקי ברכת כהנים ובריייתא של 'אלו דברים'. אמנם בשולחן ערוך הרב (יו"ד תלמוד תורה פ"ב הי"ב) כתב שתמיד כשלומד צריך להזהר להוציא בשפתיו ולהשמיע לאזניו מה שלומד, אם לא שלומד בעיון להבין דבר מתוך דבר שאז אינו יכול להוציא בשפתיו. אבל כל פעם שיכול להוציא בשפתיו ונמנע מזה, אינו יוצא ידי חובת תלמוד תורה שעיקרה ללמוד בפה, כלשון הפסוק (יהושע א ח) 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו' וגו'. ודימה מצווה זו לשאר המצוות שתלויים בדיבור שאינו יוצא ידי חובתו בהרהור אלא אם שומע מאחר מדין שומע כעונה.

כ. ועל פי זה מיושב גם ראיתו השניה של הגר"א מהקורא בתורה שכן מברך, שהרי אף אם מסברא הרהור יותר מצריך ברכה, מכל מקום כיון שלשון הפסוק הוא 'אקרא' לכן על הרהור אין לברך.

ג. באופן נוסף כתב לבאר שלשון 'הגיון' אינו מוכרח שמשמעותו דווקא בלב, שהרי נאמר (משלי ח ז) 'כי אמת יהגה חכי' נמצא לשון הגיון על החיך שהוא לשון דיבור, ולכן ביאר שרק כשנאמר 'הגיון לבי' משמעותו בלב על ידי הרהור, אבל כשנאמר הגיון לבד כמו 'והגית בו' משמעותו דיבור כמו 'יהגה חכי'.

וכעין דבריו כתב הערוך השלחן (סי' מז ס"ז) שאע"פ שודאי יש מצוה בהרהור תורה, ומכל מקום עיקר מצות תלמוד תורה הוי לימוד בפה, והוכיח כן מפעמים רבות שמצינו בתנ"ך לשון 'הגיון' על דיבור פה, כמו 'ולשוני תהגה צדקך' (תהלים לה כח) 'פי צדיק יהגה חכמה' (שם לז ל) 'לא יהגו בגרונם' (שם קטו ז) 'כי אמת יהגה חיכי' (משלי ח ז), אמנם במקום שהכוונה על הלב, כתוב שם לשון 'לב', כמו 'והגיון לבי', 'והגות לבי תבונות' (תהלים מט ד) וכן במשלי (טו כח) 'לב צדיק יהגה לענות', 'כי שוד יהגה לבם' (שם כד ב). ואם כן בתורה שלשון הפסוק הוא 'והגית בו יומם ולילה', וכן 'ובתורתו יהגה יומם ולילה' בהכרח שהכוונה ב'פה' כיון שלא הזכיר 'לב' וכן הוכיח מנוסח ברכת התורה שאומרים 'הערב נא וכו' בפינו ובפיות עמך' וכן 'לעסוק בדברי תורה' והיינו דיבור בפה. עוד הוכיח מדברי הגמרא (עירובין נד.) שהקפידו על מי שלומד בלחש, ודרשו את הפסוק 'ערוכה בכל ושמורה' שתהא התורה ערוכה ברמ"ח איברים שלך, עיי"ש. ולכן לא נתקנה ברכת התורה על הרהור תורה, אלא על לימוד בפה.

דחיית הדחייה

ובבנין עולם (או"ח סי' ו) דחה את דברי הנשמת אדם ותירץ את דברי הגר"א, והיינו בסברתו הראשונה מלשון הפסוק 'כי שם ה' אקרא' וגו' שמשמע דווקא קריאה, והיינו שהבין שדרשת הגמרא (כא.) היא ש'כי שם ה' אקרא' היינו בדברי תורה, ו'הבו גדל לאלהינו' זה הברכה, וכפירוש המהרש"א (כפי שהובא לעיל) אולם נעלם ממנו דברי רש"י (כא. ד"ה כי) שפירש 'כי שם ה' אקרא' בברכה 'הבו גדל' וגו' בעניית אמן, נמצא שהקריאה נאמרה על הברכה, אבל הלימוד עצמו יכול להיות גם בהרהור.

ובמה שכתב הנשמת אדם שלשון 'הגיון' בפני עצמו הוא לשון דיבור, ורק כשנתפרש בו כגון 'הגיון לבי' מתפרש בלשון הרהור. דחאו הבנין עולם, והוכיח מלשון הפסוק (תהלים לז ל) 'פי צדיק יהגה חכמה ולשונו תדבר משפט' שגם בהגיון הפה היינו דיבור, הוצרך הפסוק לפרש זאת, ואין לשון 'הגיון' לבד מתפרש בדיבור.

ואכן, בפירוש רש"י על פסוק זה מבואר שהבין גם שם שלשון 'הגיון' הוא בלב, שפירש שם את לשון הפסוק שבתחילה יהגה היינו תחלה בלבו חכמה לראות דין שפסקה תורה לכל דבר, ואחר כך לשונו תדבר משפט.

קל וחומר מברכת הריח

בבנין עולם (שם) הביא ראיה נוספת לדעת הגר"א שמברכים גם על הרהור. והיינו על פי דברי רבי ישמעאל (מח:) שלמד את חיוב ברכת התורה מקל וחומר מברכת המזון, שאם על חיי שעה חייב לברך כל שכן על חיי עולם, ולמד מכך הבנין עולם שכשם שבהנאות הגוף מצאנו ברכה גם ללא מעשה בברכת הריח, ואף שהנאתו אינה הנאת הגוף אלא הנאת הנפש, כל שכן שעל חיי עולם יברך על הרהור תורה שהוא הנאת הנפש ביותר כלשון הפסוק (תהלים יט ח) 'תורת ה' תמימה משיבת נפש' וודאי לא יהיה גרע מהשבת הנפש שעל ידי בשמים. ועוד שנאמר על תורה (שם יט ט) 'פקודי ה' ישרים משמחי לב'[כא].

הרהור מתוך ספר

אף שנתבאר דעת רוב הפוסקים שעל הרהור אין מברכים ברכת התורה, מכל מקום כתבו באחרונים שכשמהרהר מתוך ספר יברך ברכת התורה. ונאמרו בזה שני טעמים. במור וקציעה כתב שכשמהרהר מתוך ספר הרי זה קבע ולכן מברך. ובמנחת אהרון (כלל ה סי' לד) כתב שכשמעיין בספר אי אפשר שלא יוציא מפיו כמה תיבות בדרך עיונו, ולכן צריך לברך מקודם ברכת התורה.

הרהור בזמן הפיוטים

על פי מה שנתבאר שהרהור אינו נחשב כדיבור, אם כן המפסיק בהרהור באמצע התפילה אינו נחשב להפסק. ולכן כתב הרמ"א (או"ח סי' סח ס"א) שאף שאין לעסוק בשום דבר ואפילו בדברי תורה בזמן שהציבור אומרים פיוטים, מכל מקום מי שלומד על ידי הרהור שרואה בספר ומהרהר בו, מעיקר הדין אין איסור בדבר, אלא שיש לחשוש שמתוך כך יבואו לדבר ויבואו לידי הפסק, היינו כשיראוהו שלומד מספר ילמדו ממנו להקל גם לדבר. אבל בהרהור ללא ספר מיקל המשנה ברורה (שם סק"ג).

והפרי חדש (סי' סח) חולק ומיקל להרהר אפילו מתוך ספר, ואף שיש חשש שמתוך כך ילמדו אנשים להקל אפילו בדיבור, מכל מקום אין לנו לחדש גזרות חדשות מדעתינו. והוכיח דבריו שהרי התירו לבעל קרי להרהר בקריאת שמע (כ:) ולא גזרו שמא יוציא המלים בפיו, וכן התירו להרהר בדברי תורה בבית האמצעי שבבית המרחץ[כב] ולא גזרו שמא יבוא לדבר[כג]. וכן מבואר בלבוש (או"ח סי' סח) שהתיר להרהר גם מתוך ספר. ויתירה מזאת מצינו בספר יש נוחלין (אות יג בהג"ה) שראוי לכל אחד להכין לעצמו ספר שיעיין בו בשעה שהשליח צבור מנגן בקדושה ויוצרות כדי שיהיה תורה ותפילה במקום אחד.

ובמקור חיים (סי' פה ס"ב ד"ה ובכל מקום) כתב שללמוד ולעיין בהלכה או במקרא ומדרש, ושאר לימוד שלומד ואינו מוציא המילים בפיו, הרי זה לימוד גמור לכל דבר, שהרי כן הוא דרך הלימוד של רוב הלומדים שבדורותינו, וזה ודאי גרוע יותר משאר הרהור. עוד כתב שכל מה שהתירו הרהור בבית המרחץ וכן אבל שאסור בדברי תורה, זה רק כשמהרהר במחשבה לבד, אבל אם שומע דברי תורה ונותן עליהם לב, זה יותר גרוע מהרהור ואסור.

ובבנין עולם כתב שדברי הרמ"א הם לשיטתו שלא חולק על השולחן ערוך בהלכות ברכת התורה שאין לברך על הרהור, אבל לדעת הגר"א שגם המהרהר צריך לברך ברכת התורה, נמצא שהרהור בדברי תורה כדיבור, ואם כן המהרהר בדברי תורה בשעת התפילה כגון כשממתין בשירה חדשה, הרי זה הפסק ואסור.

ובברכי יוסף (סק"ב) חילק בין פיוטי הקליר שבהם לא ילמוד כלל ולא יפרוש מהציבור, אבל בשאר פיוטים שאינם מתנאים ואמוראים עדיף לשתוק ולהרהר בדברי תורה אפילו מתוך ספר מאשר לאמרם.

הרהור בתורה אם הוא כדיבור לשאר דברים

אמנם בעיקר דברי הגר"א שסבר שגם על הרהור בדברי תורה מברכים ברכת התורה, יש להסתפק אם כוונתו שבדברי תורה גם הרהור נחשב כדיבור, וממילא גם לשאר דינים שתלויים בדיבור יחשב ההרהור בדברי תורה כדיבור. או שהרהור בדברי תורה אינו נחשב כדיבור, אלא שברכת התורה אינה תלויה דווקא בדיבור בדברי תורה אלא גם על ההרהור בדברי תורה מחויבים בברכת התורה. וכן הוכיח הביאור הלכה (סי' מז ד"ה המהרהר) ממשמעות לשונו של הגר"א שכתב 'דכאן מברך על המצוה וכי ליכא מצוה בהרהור והלא נאמר והגית' וגו'. ומחמת כן הקשה על הבנין עולם שהבין שדעת הגר"א היא שההרהור בדברי תורה נחשב כדיבור ממש, ולכן למד מכך גם לדיני הפסק שיחשב ההרהור כדיבור ויהיה הפסק.

ועוד הוסיף להוכיח מדברי הגמרא (שבת קנ.) שהקשו במה שונה האיסור שנלמד מהפסוק (ישעיה נח יג) 'ממצוא חפצך ודבר דבר' שפירושו שאסור לאדם לדבר בחפציו בשבת, ושם הדין הוא שרק 'דיבור' אסור אבל הרהור מותר, ובמה זה שונה מהאיסור לדבר דברי תורה במקומות המטונפים שגם ההרהור בדברי תורה אסור. ומבואר שאין חילוק בעצם בין הרהור בדברי תורה לשאר הרהורים, שאילו היה ההרהור בדברי תורה ממש כדיבור לא היה מקום לקושיית הגמרא.

ובשו"ת הר צבי (ח"א סי' מב) הוסיף להוכיח מלשון רש"י (שם ד"ה ההיא) שבאר בתירוץ הגמרא ששונה האיסור של דברי תורה במקומות המטונפים, שנלמד מהפסוק (דברים כג טו) 'והיה מחניך קדוש' שלא הוזכר בו לשון דיבור ולכן האיסור הוא אפילו בהרהור, אע"פ שאינו דיבור. ומבואר בלשונו שאין ההרהור בדברי תורה כדיבור.

שומע כעונה

כתב בהלכות קטנות (ח"ב סי' קנט) שאע"פ שהמהרהר בדברי תורה אינו מברך ברכת התורה, מכל מקום השומע דברי תורה צריך לברך, שדין 'שומע כעונה' עדיף מהרהור, ועוד שמכל מקום אין לו לחשוש לברכה לבטלה שהרי חל עליו חיוב ללמוד בכל היום, ובברכת התורה אין צריך ללמוד אחריה מיד.

ובמחזיק ברכה (אות ד) הקשה ממה שמבואר בשולחן ערוך (סי' קמא ס"ב) שהעולה לתורה יקרא בנחת עם השליח צבור כדי שלא תהיה

כא. ויש להעיר שאמנם ניתן ללמוד שיש לברך על הרהור תורה מקל וחומר מברכת הריח, אולם הרי ברכת הריח חיובה מדרבנן, ואילו ברכת התורה למדה רבי ישמעאל מברכת המזון שחיובה מן התורה. ושם לא מצאנו חיוב אלא באכילה ממש ולא בהנאה ללא מעשה.

כב. ר"ן (על הרי"ף שבת י. ד"ה מקום) והביאו הרמ"א להלכה (או"ח סי' פד ס"א).

כג. אמנם למה שכתב המשנה ברורה הנ"ל כשאין מהרהר מתוך ספר אין חשש שיבואו ההמון ללמוד ממנו כיון שאינו ניכר, ומסתבר שבבית המרחץ אין מהרהר מתוך ספר, וכן בבעל קרי לא יבואו ללמוד ממנו שהרי מי יודע שהוא בעל קרי, ואין זה ניכר כמו הפותח ספר בזמן הפיוטים, ואף אם נאמר שיש חשש שילמדו ממנו, מכל מקום יתכן שלא התירו לבעל קרי להרהר מתוך הכתב. ואולי הפרי חדש הבין שאין הגזירה מחמת ההמון שילמדו ממנו להקל ולדבר, אלא הגזירה היא שמא הוא עצמו יבוא לדבר, וזה יתכן גם בבית המרחץ.

ברכתו לבטלה. מבואר ששמיעתו את קריאת התורה אינה נחשבת לו כאילו קרא בעצמו, אלא מחויב לקרוא בעצמו[כד].

כתיבה בדברי תורה

אחר שנתבאר דין המהרהר בדברי תורה, שלדעת רוב הפוסקים אין מברך ברכת התורה. יש לדון מה דינו של הכותב בדברי תורה, וכתב האבודרהם (שחרית של חול ד״ה ואם השכים) והובאו דבריו בבית יוסף (סי׳ מז ד״ה כתב ה״ר דוד) שעל כתיבה חייב לברך ברכת התורה. ותמהו האחרונים[כה] במה שונה כתיבה מהרהור. ובט״ז הוסיף להקשות שהרי גילתה התורה בדיני עדות (יבמות לא: גיטין עא.) ׳מפיהם ולא מפי כתבם׳ וכיון שמצאנו בדין עדות שכתיבה אין דינה כדיבור, כיצד יברך עליה ברכת התורה. ואף שבענין אחר כתבו תלמידי רבינו יונה (יג. ד״ה ומשום הכי) שדרך הסופר שמוציא לפעמים תיבות מפיו בשעת כתיבה, וא״כ היה מקום לומר שמחמת כן יברך, מכל מקום כתב הט״ז שכיון שאין זה ודאי שיוציא תיבות מפיו, לא מסתבר לחייבו לברך מחמת כן. ולכן כתב שראוי לכל כותב שיוציא כמה מילים מפיו כדי להינצל מברכה לבטלה, אלא אם כן אומר פסוקי ברכת כהנים לאחר ברכת התורה כמנהגינו, שבזה אין חשש ברכה לבטלה[כו].

ובלבושי שרד (סק״א) תמה מה שייך ברכה לבטלה והרי ברכת התורה פוטרת את מה שילמד במשך כל היום, ואפילו כשאינו לומד סמוך לברכה, ואף אם בכל היום רק יכתוב, מכל מקום הרי אמר פרשת התמיד. ונדחק ליישב שכוונת דברי הט״ז באופן ששכח לברך ברכת התורה עד אחרי התפילה, ולא למד מיד אחר כך כדי שיפטר באהבת עולם, ואחר כך רוצה לכתוב ומברך ברכת התורה שבאופן זה יש חשש ברכה לבטלה.

ומכל מקום צריך לבאר את החילוק בין כתיבה להרהור כקושיית האחרונים דלעיל. והערוך השולחן (שם ס״י) הוסיף להקשות שנראה שהבית יוסף עצמו עמד בסתירת הדברים, שבתחילת הסימן הביא את דברי האבודרהם שהכותב צריך לברך, ובסוף הסימן הביא בשם האגור שעל הרהור אינו צריך לברך ובדבריו על כתיבה בתחילת הסימן ציין לדבריו בסוף הסימן וכתב בבדק הבית ׳ועיין במה שאכתוב לקמן בשם האגור׳ נמצא שהרגיש בסתירת הדברים, ואם כן צריך ביאור מדוע קבע בשולחן ערוך את שני הדינים.

חילוקים בין כתיבה להרהור

ונאמרו בזה כמה חילוקים. הלבוש (שם ס״ד) כתב לחלק בין כתיבה להרהור, שבכתיבה הרי עושה מעשה לכן מברך על זה, משא״כ הרהור שזה רק מחשבה, ואין מברכים על המחשבה, ובחיי אדם (ח״א כלל ט סי״א) ביאר את הסיבה שצריך לברך על כתיבה יותר מאשר על הרהור שזה מחמת שהכותב רגיל להוציא תיבות בפיו תוך כדי הכתיבה, וכדברי תלמידי רבינו יונה שהובאו בט״ז, והוסיף החיי אדם על פי סברא זו שכל שכן אם כותב ספר תורה תפילין או מזוזות שמצד הדין חייב להוציא את המילים בפיו, ושמא יוציא מפיו בלא כוונה לכן חייב לברך ברכת התורה[כז].

הכתיבה היא עיקר קיום התורה

חילוק נוסף בין הרהור לכתיבה כתב הערוך השלחן (שם) שאע״פ שעיקר מצות לימוד התורה היא בדיבור ולכן אין מברכים על הרהור, כפי שהובאו דבריו להוכיח כן לעיל. מכל מקום שונה היא הכתיבה בדברי תורה, כיון שזהו עיקר קיום התורה, ולא רק תורה שבכתב, אלא אפילו תורה שבעל פה אחר שהתירו לכותבה הרי על ידי הכתיבה הוא כמלמד תורה לרבים, שהרי עיקר קיום התורה היא על ידי כתיבה, ולולא הכתיבה כבר נשתכחה תורה מישראל. ולכן כיון שבשעת הכתיבה מהרהר בלבו, וגם מוציאה לחוץ על ידי הכתיבה נחשב הדבר כדיבור, וחייב לברך. עוד ציין לדברי המכילתא והמדרש בתחילת פרשת יתרו[כח], שמבואר בדבריהם שכתיבה הוי כדיבור.

כותב להעתיק

כתבו הט״ז והמגן אברהם שמכל מקום רק הכותב בדרך לימוד ומכוין ללמוד ומבין מה שכותב יברך, אבל סופר שמעתיק ספר כדי להרויח ממון ואינו מכוין ללמוד אינו מברך ברכת התורה. וכן ביארו את לשון האגודה (סי׳ כה) והתשב״ץ (סי׳ קצד) וכן כתב האבודרהם עצמו ׳ובלבד שלא יכתוב אגרות הרשות׳ דהיינו אף שכותב פסוקים בתוך האגרת שכיון שאין כוונתו ללמוד תורה אין מברך.

אמנם סופר שכותב כדי להרוויח ממון ולא לשם לימוד תורה שנתבאר שאינו מברך, מכל מקום הסתפק הביאור הלכה (סי׳ מז ד״ה אף) אם תוך כדי הכתיבה אומר את המילים בפיו, אם באופן זה מחויב לברך ברכת התורה שהרי מוציא את המילים בפיו וזה לימוד תורה רגיל, או שכיון שעושה כן רק כדי להרוויח ממון אין זה נחשב לתלמוד תורה. וציין לדברי המגן אברהם (סי׳ לח סק״ח) שדייק מדברי רש״י שהסוחרים בתפילין שכל כוונתם רק כדי להשתכר ולהרויח ממון אינם בכלל ׳עוסק במצוה׳, ואין זה דומה למבואר בגמרא (נדרים לג:) שמחזיר אבידה אע״פ שמקבל עליה שכר מ״מ נחשב עוסק במצוה, כיון ששם עיקר כוונתו למצות השבת אבידה, ועוד שכל השכר שלוקח הוא רק שכר בטלתו מה שהפסיד בהשבת האבדה, אבל הסוחר שעיקר כוונתו להרוויח ממון אינו נחשב ׳עוסק במצוה׳. ולמד מכך הביאור הלכה שאף סופר סת״ם שחייב להוציא את המילים בפיו בשעת הכתיבה (יו״ד סי׳ רעד ס״ב) נמצא שעושה פעולה גמורה של לימוד תורה, מ״מ כיון שעיקר כוונתו להשתכר אפשר שאינו מברך ברכת התורה, וכדעת הט״ז.

ומכל מקום הסתפק בזה הביאור הלכה שאולי אין זה דומה ממש לדברי הט״ז, שהט״ז דן באופן שרק כותב ואינו מוציא את המילים בפיו, ואם כן ניתן לבאר שסברתו היא שאע״פ שדעת השולחן ערוך שכתיבה כדיבור, מ״מ י״ל שזה רק כשהכתיבה היא לצורך לימוד, אבל כשמטרתו בכתיבה להרוויח ממון אין הכתיבה נחשבת כדיבור. אבל דיבור ממש יש לומר שאף אם כוונתו להרוויח ממון מכל מקום אינו יוצא מידי גדר ׳לימוד תורה׳ וחייב לברך. ונשאר בצ״ע, וכדי לצאת מספק כתב להחמיר על סופר סת״ם לומר פסוקים לאחר ברכת התורה כפי שנוהגים[כט].

והנה דברי הביאור הלכה הם בעיקר על פי סברת החיי אדם, אמנם בכף החיים (סק״ה) כתב שלסברת הלבוש הנ״ל שמעלת הכתיבה על הרהור היא מחמת שבכתיבה עושה מעשה, אם כן גם כשסופר כותב ללא כוונת לימוד, מכל מקום כיון שעושה מעשה הרי זה כדיבור וחייב ברכת התורה. ובערוך השולחן הנ״ל, כתב מפורש שפשוט שכל סברתו במעלת כתיבת התורה היא רק כשכותב בדרך לימודו ומכוין ללימוד התורה שאז נחשבת לו הכתיבה כלימוד, ולא כשכותב כמעתיק ולהרוויח ממון.

לימוד בדיבור כשאינו מבין

עד כאן נתבאר בדיני כתיבה שכתבו האחרונים שאף אם כתיבה כדיבור מכל מקום זה רק כשמכוין ללימוד התורה ומבין את למודו ולא כשמעתיק בעלמא, ועדיין יש לדון מה הדין כשלומד ממש בפיו אלא שאינו מבין מה שלומד אם נחשב לו לתלמוד תורה. והנה בשולחן ערוך (או״ח סי׳ נ) מובא שקבעו ללמוד בכל יום מקרא משנה וגמרא, ולכן קבעו לומר פרשת התמיד ומשנת איזהו מקומן ובריתא של רבי ישמעאל. וכתב על זה המגן אברהם (שם סק״ב) שמי שאינו מבין צריך ללמוד גם את הפירוש כדי שיבין, כיון שלימוד ללא שמבין אינו נחשב ללימוד[ל].

אמנם בשולחן ערוך הרב (תלמוד תורה פ״ב יב-יג) כתב שלענין תורה שבכתב גם כשאינו מבין את פירוש המלות, מכל מקום כיון שהוציא את המילים בפיו מקיים מצות ׳ולמדתם׳ ולכן גם עם הארץ מברך ברכת התורה לפני אמירת הפסוקים[לא].

כד. ועיי״ש מה שתירץ. ובשערי תשובה (או״ח סי׳ מז סק״ה) שציין לדבריו, ומסיק השערי תשובה להחמיר שגם כשאינו לומד בעצמו אלא שומע מאחר ושותק, יברך מקודם ברכת התורה.

כה. ט״ז (סי׳ מז סק״ב) מגן אברהם וביאור הגר״א (שם אות א).

כו. אמנם בפרי מגדים (משבצות זהב סי׳ מז סק״ב) מצדד שגם על כתיבה מברכים ברכת התורה כדעת השולחן ערוך. ומכל מקום כתב הביאור הלכה (ד״ה הכותב) שאין להכריע כדבריו כיון שהולך בזה לשיטתו (שם סי׳ סב סק״א) שסובר גם בהרהור שהרהור כדיבור, לכן גם בכתיבה החמיר. אבל למה שנתבאר לעיל בדין הרהור בדברי תורה שהכרעת רוב הפוסקים שהרהור לאו כדיבור, ממילא גם בכתיבה יתכן שאין הכתיבה כדיבור.

כז. דין זה שהכותב ספר תורה תפילין או מזוזות חייב להוציא את המילים בפיו, מבואר בשולחן ערוך (יו״ד סי׳ רעד ס״ב) אולם המגן אברהם (או״ח סי׳ לב ס״ק מב) הקשה מדיוק לשון השולחן ערוך (שם סל״א) שמשמע שרק אם אינו כותב מתוך הכתב אלא שאדם אחר מקריא לו והוא כותב, רק בזה נאמר שחייב לחזור ולקרוא בפיו לפני שכותב, אבל כשכותב מתוך הכתב אינו צריך לחזור ולקרוא כל תיבה בפיו. אמנם בהלכות ספר תורה (יו״ד שם) לא חילק. וכתב המגן אברהם שאולי יש לחלק בין תפילין לספר תורה, והיינו שפרשיות תפילין כיון שהם שגורות על פיו אינו צריך לחזור ולקוראם בפיו בשעת הכתיבה. עוד ציין המגן אברהם לדברי הרמ״א (או״ח סי׳ תרצא ס״ב) בהלכות מגילה שהצריך להוציא כל תיבה מפיו קודם שיכתבנה גם כשכותב מתוך הכתב, וכן הקשה בסי׳ תרצא סק״ד. ובבאור הגר״א (שם ס״ק טז) דחה את הסברא הנ״ל לחלק בין תפילין לספר תורה, וכתב שכן דעת כל הפוסקים שלא חילקו וכתבו ספר תורה תפילין ומזוזות.

כח. נראה כוונתו במה שדרשו על הפסוק (שמות יח ו) ׳ויאמר אל משה אני חתנך יתרו בא אליך ואשתך ושני בניה עמה׳ ובמכילתא (שם) ובמדרש (שמו״ר כז ב) נחלקו התנאים. רבי יהושע אומר באגרת כתב לו כן, רבי אלעזר המודעי אומר ביד שליח שלח לו. והנה לדברי רבי יהושע שכתב לו כן באגרת, מפורש ששייך לשון ׳אמירה׳ על הכתיבה, שהרי לשון הפסוק הוא ׳ויאמר׳ וגו׳.

כט. אמנם בעיקר דברי המגן אברהם שהחמיר בכותב סת״ם כדי להרוויח ממון שאינו בכלל ׳עוסק במצוה׳, הביאור הלכה (שם סי׳ לח ד״ה הם) פקפק בדבריו עיי״ש.

ל. ואף שגם בתפילה מוטב להתפלל בלשון שמבין, מכל מקום בתפילה ניתן לומר שאף אם הוא עצמו אינו מבין מכל מקום הקב״ה יודע כוונתו ומבין. מה שאין כן בלמוד התורה שאם אינו מבין אינו לימוד.

לא. ואכן מלשון המגן אברהם נראה שדיבר על משנת איזהו מקומן, ובריתא של רבי ישמעאל,

כתיבה בקריאת המגילה

ובחכמת שלמה (על השו"ע שם) תמה בדברי השולחן ערוך עצמו שבהלכות ברכת התורה סובר שכתיבה כדיבור ומברך עליה. ואילו בהלכות מגילה (סי' תרץ סי"ג) מבואר שאינו יוצא בכתיבה, וכמו שמוכח בגמרא (מגילה יח.).

הוראה בדברי תורה

המורה הוראה ואינו מפרש את טעם הדבר אלא רק פוסק 'אסור' או 'מותר', כתב הר"ן (על הרי"ף שבת י. ד"ה מקום, ע"ז מד: ד"ה תנא) שאין זה נחשב כדיבור אלא כהרהור, כיון שאת הטעם שהוא עיקר הדין מהרהר בלבו ולא מוציא בפיו. ומחמת כן התיר הר"ן להורות הוראה בבית המרחץ בבית האמצעי שהדיבור בו בדברי תורה אסור וההרהור מותר. אמנם במהר"ם (הובא בחידושי אנשי שם, שם) כתב שבדברי תוספות משמע שחולקים וסוברים שכל ההיתר הוא רק באופן שיש חשש איבה, שהתירו מפני דרכי שלום. אמנם הרמ"א (סי' מז ס"ד) פסק כדברי הר"ן, ולמד מכך לדין ברכת התורה שאין לברך על פסק דין בלא נתינת טעם.

ובביאור הגר"א (שם אות ב) הקשה שהרי אפילו כשקורא מקרא לבד צריך לברך, וכן כשקורא בתורה בציבור שקורא את התורה בלבד, מכל מקום מברך, כל שכן כשפוסק הלכה. אמנם כבר הובא דבריו לעיל שסובר שגם בהרהור לבד צריך לברך.

חילוק בסוגי ההוראה

ובספר מטה יהודא (סי' מז סק"ד) חילק בין פסק דין בין שני בעלי דינין שרק בזה נאמר שאין צריך לברך כיון שאינו דרך לימוד, אבל ללמוד דין בספר בלי טעם, הרי זה לימוד שמחייב ברכת התורה, שלא גרע בזה מכתיבה שנתבאר לעיל לדעת השולחן ערוך שחייב בברכת התורה. אמנם במנחת אהרון (כלל ה סי' לד) חולק וסובר שאדרבה בפסק דין הרי מוכרח לשמוע את טענת בעלי הדין, וזה עצמו תלמוד תורה, ואסור קודם ברכת התורה. ועוד הוכיח שגם שעת גמר הדין נחשבת לתלמוד תורה ואסור לפני ברכת התורה. לכן ביאר את דברי הרמ"א בהוראת איסור והיתר ללא נתינת טעם. ובערוך השולחן (שם סי"א) באר דין זה כשמשיב על שאלה 'אסור מותר כשר ופסול' ללא נתינת טעם.

עשיית מצוה

כתב בביאור הגר"א (שם אות י) שכשעושה מעשה מצוה לפני ברכת התורה, אע"פ שודאי בשעת עשיית מעשה המצוה מהרהר בדיניה של המצוה, ונמצא שמהרהר בדברי תורה, מכל מקום אין צריך לברך מקודם ברכת התורה, כיון שאין כוונתו עכשיו ללימוד תורה אלא לקיום המצוה.

אמירת תחנונים

הטור (או"ח סי' מו) הביא את סדר התפילה והברכות שמובא בסדורי אשכנז, ותמה על כך שמסודר שם אמירת פסוקים לפני ברכת התורה. ומחמת כן כתב שהוא נהג בעצמו לברך ברכת התורה מיד לאחר ברכת אלוהי נשמה. אמנם בבית יוסף (שם) הביא מחלוקת ראשונים בזה, שמהר"ם (הובא באגור) ומהרי"ל (תשובת מהרי"ל סי' קנ) חילקו בין אמירת פסוקים דרך לימוד, שעל זה ודאי צריך לברך ברכת התורה, לבין אם אומר פסוקים דרך תחנונים שיכול לאומרם לפני ברכת התורה. אולם עוד הביא הבית יוסף בשם הראב"ד ומהרי"ל במנהגים (הל' תפילה סא:) ושכן מבואר בספר ארחות חיים לגבי עשרת ימי תשובה, שצריך לברך מקודם ברכת התורה.

ובשולחן ערוך (שם ס"ט) הביא את מחלוקת הראשונים בזה, וכתב על זה הרמ"א שם שהמנהג כדעות הראשונים שכשאומר דרך תחנונים אין לחוש לברך ברכת התורה מקודם, שהרי כן נוהגים בימי הסליחות וכן בכל יום שאומרים כמה פסוקים לפני ברכת התורה. והוסיף וכתב 'ונהגו לברך ברכת התורה מיד אחר ברכת אשר יצר ואין לשנות' והקשה המאמר מרדכי (שם ס"ק יג) שדברי הרמ"א נראים כסותרים, שבתחילה כתב שהמנהג לומר פסוקים לפני ברכת התורה, ואחר כך כתב שנהגו לברך ברכת התורה מיד אחר ברכת אשר יצר, ובהכרח שהטעם לזה הוא כדי שלא לומר שום פסוק לפני ברכת התורה, כיון שלולא זה אין שום טעם מדוע להסמיך ברכת התורה לברכת אשר יצר, וכתב שכן היא משמעות הלבוש שכתב שהטעם למנהג לברך ברכת התורה מיד אחר אשר יצר, היא כדי שלא יקרא שום פסוק לפני ברכת התורה. וביאר שהיו מנהגים חלוקים, והיינו שאמנם בני אשכנז נהגו לומר פסוקים לפני ברכת התורה. אולם במקומו של הרמ"א נהגו לברך ברכת התורה מקודם. ואע"פ שגם הרמ"א מבני אשכנז, מכל מקום באשכנז עצמו היו מנהגים חלוקים במקומות שונים, והרמ"א הביא את שני המנהגים בזה. אולם במטה יהודה (ס"ק טו) כתב שדוחק לומר שיש שני מנהגים סותרים בערי אשכנז[לב]. ולכן ביאר את דברי הרמ"א שהמנהג בבית הכנסת היה לומר פסוקים לפני ברכת התורה, אולם מנהג היחידים בביתם היה לברך ברכת התורה מיד אחר ברכת אשר יצר. ובמשנה ברורה (שם ס"ק כח) ביאר שהמנהג הראשון שהביא הרמ"א הוא מה שמבואר במהרי"ל הנ"ל שכן נהגו באשכנז, אולם הוסיף וכתב שהיום נהגו העולם להחמיר כדעת הטור שלא לומר שום פסוקים לפני ברכת התורה.

ז. נוסח הברכה

שנינו בגמרא (יא:) 'מאי מברך אמר רב יהודה אמר שמואל אשר קדשנו במצותיו וציונו לעסוק בדברי תורה. ורבי יוחנן מסיים בה הכי הערב נא ה' אלהינו את דברי תורתך בפינו ובפיפיות עמך בית ישראל ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך בית ישראל כולנו יודעי שמך ועוסקי תורתך ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל. ורב המנונא אמר אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו ברוך אתה ה' נותן התורה. אמר רב המנונא זו היא מעולה שבברכות הלכך לימרינהו לכולהו'.

אם 'הערב נא' היא ברכה בפני עצמה או המשך הברכה

ונחלקו הראשונים בביאור דברי הגמרא 'ורבי יוחנן מסיים בה הכי הערב נא' וכו' האם סיום זה הוא ברכה בפני עצמה או שזה סיום לברכה הראשונה, יש מן הראשונים[לג] שהכריחו שודאי אינה ברכה בפני עצמה שאם כן היתה צריכה לפתוח בברוך כמשמעות הגמרא (מו. פסחים קד:) 'כל הברכות כולן פותח בהן בברוך וחותם בהן בברוך חוץ מברכת הפירות וברכת המצוות וברכה הסמוכה לחברתה וברכה אחרונה שבקרית שמע שיש מהן פותח בברוך ואין חותם בברוך' וכו' וסברו שאף ברכה הסמוכה לחבירתה צריכה לפתוח בברוך, וכיון ש'הערב נא' אינה פותחת בברוך, בהכרח שהיא המשך לברכה הראשונה, ולכן אמרו שצריך לומר 'והערב' בוי"ו שהוא לשון המשך לברכה הקודמת. אולם יש מהראשונים[לד] הסוברים שהיא ברכה בפני עצמה, והסיבה שאינה פותחת בברוך היא מחמת שהיא ברכה הסמוכה לחבירתה, והאבודרהם (הל' שחרית של חול ד"ה הערב) הוכיח כדעה זו שהיא ברכה בפני עצמה, מלשון הברכה שמשתנה, שהרי ברכת 'אשר קדשנו' וכו' מדבר בלשון עבר, ומ'הערב נא' מדבר בלשון עתיד.

שורש המחלוקת

ושורש המחלוקת היא בביאור טעם הגמרא הנ"ל (שם) שברכה הסמוכה לחבירתה אינה פותחת בברוך. שרש"י (פסחים שם ד"ה ויש) ורשב"ם (שם ד"ה וברכה) פירשו שהברכה הקודמת שפתחה ב'ברוך' פטרה גם את הברכה שלאחריה. אולם ר"ת (שם בתוד"ה חוץ) ושאר הראשונים הנ"ל פירשו שרק חתימת הברכה הקודמת שחתמו ב'ברוך' פטרה את הברכה הסמוכה לה שלא תפתח בברוך, אבל תחילת הברכה לא פוטרת את הברכה שלאחריה. ונפקא מינה במחלוקת זו היא בברכה הסמוכה לברכה קצרה, שפותחת בברוך ואינה חותמת בברוך אם הברכה שלאחריה נפטרת מ'ברוך' או לא, שאם מה שפוטר זה תחילת הברכה הקודמת, אם כן גם קצרה פוטרת חבירתה, אולם אם חתימת הברכה פוטרת, אם כן ברכה קצרה שאין בה חתימה אינה פוטרת[לה].

במה יוצא לכולי עלמא

ובבית יוסף (שם ד"ה ולענין) הכריע מספק לומר 'והערב' עם וי"ו, כיון שבאופן זה יוצא לכולי עלמא, שהרי גם לדעת הסוברים שהיא ברכה בפני עצמה, אין חיסרון במה שמתחיל את הברכה בלשון 'והערב נא', אבל אם יאמר 'הערב' בלא וי"ו, נמצא שלדעת הסוברים שזה המשך של הברכה

ולא הזכיר בדבריו את הפסוקים של פרשת התמיד. ויש שציינו בזה לדברי החינוך (מצוה צה) שמשמעות דבריו שיש קיום מצוה אף בלומד שאינו מבין את המשמעות. עוד הוכיחו האחרונים מהגמרא (ע"ז יט.) 'לגרוס איניש ואע"ג דלא ידע מאי קאמר' וכתב רש"י (ד"ה דלא) שאין רבו יודע לפרש לו כלום, ומשמע שיש בזה חשיבות של לימוד, ואף בתורה שבעל פה.

לב. **ובמאמר** מרדכי (שם) תמה על תמיהתו, וכתב שמצאנו כן בכמה פעמים, והוכיח כדבריו מדברי הלבוש (או"ח סי' תקפא ס"א) שהביא גם את מנהג בני אשכנז לומר פסוקים לפני ברכת התורה וכתב שאנו נוהגים כדברי הטור לא לומר שום פסוק לפני ברכת התורה. אם כן מוכרח שיש מנהגים שונים בארץ אשכנז. וביאר שלפעמים כשאומרים בני אשכנז כוללים גם את פולין וכל בני אשכנז ואביזרייהו, ולפעמים בני אשכנז מתייחס על חלק אחד בפרט ובני פולין על מחוז אחר, וכיוצא בזה.

לג. **רבינו** תם בתוספות (מו. ד"ה כל, פסחים קד: ד"ה חוץ, כתובות ח. ד"ה שהכל) תלמידי רבינו יונה (יא: ד"ה והא) מרדכי (רמז לא) רא"ש (פ"א סי' יג) וכן היא משמעות דברי רש"י (יא: ד"ה ור' יוחנן) שביאר את דעת רבי יוחנן שצריך לפתוח בברוך ולחתום בברוך.

לד. **רמב"ם** (תפילה פ"ז ה"י) רשב"א (יא: ד"ה ורבי) והביא שכן היא דעת בעל המאור (יא: ד"ה מאי) ובתוספות (פסחים קד: ד"ה חוץ) הוכיחו מהירושלמי (ברכות פ"א ה"ה) שלא כדעת ר"ת הנ"ל, וציין הבית יוסף (שם ד"ה אבל) שכן היא משמעות דברי רש"י (כתובות ח. ד"ה שמח) וכן מסיק באבודרהם (שם).

לה. **והנה** בברכות הבדלה שיש כמה ברכות סמוכות על הגפן ועל הבשמים ועל האש, וכולם פותחות בברוך, לכאורה זה מסייע לדעות הראשונים שברכה קצרה אינה פוטרת חבירתה. אולם בתוספות (פסחים קד: ד"ה חוץ) תירצו שני תירוצים. א. שכדי שלא יראו כל הברכות כברכה אחת תקנו לפתוח בברוך בכל אחת. ב. כיון שיכול לומר כל ברכה מברכות הבדלה בפני עצמה, שכן מבואר בירושלמי שרבי היה מפזרן, ולכן אין להם דין ברכה הסמוכה לחבירתה שפוטרתה מלפתוח בברוך.

הראשונה, הרי הפסיק באמצע הברכה[לו]. וכן פסק בשולחן ערוך (סי' מז ס"ו) אולם הדרכי משה (שם אות א) כתב שהמנהג הוא כדעת הרמב"ם, אולם ברמ"א (שם) הוסיף שיותר טוב לומר בוי"ו, וביארו הט"ז והמגן אברהם (שם סק"ה) טעמו כסברת הבית יוסף הנ"ל שבאופן זה יוצא ידי כל הדעות.

אולם האליה רבא (סי' מז סק"ד) תמה וכתב שאדרבה אם רוצים לצאת ידי כל הדעות מספק, מסתבר להיפך שיאמר בלא וי"ו שרק באופן זה יוצא ידי כל הדעות. והיינו שאף לדעות הנ"ל שהיא ברכה אחת מכל מקום כיון שתחילת הברכה היינו 'לעסוק בדברי תורה' היא הודאה וההמשך דהיינו 'והערב נא' הוא לשון בקשה על זה, שייך על זה המשך הברכה גם בלא וי"ו, וכן מצאנו נוסח כדוגמתו בברכות אחרות כגון ברכת 'אתה הוא עד שלא נברא העולם' וכו' שהוא הודאה, וסיום הברכה 'קדש את שמך' וכו' שהוא בקשה ונאמר בלא וי"ו. וכן הוא משמעות דברי הב"ח (או"ח סי' רז ס"א) לגבי ברכת 'בורא נפשות רבות' וכו' שכתב שאין הבדל במשמעות הברכה בין עם וי"ו או בלי וי"ו ומשמעותם שוה. נמצא שלא הפסיד אם יאמר בלא וי"ו. ולעומת זאת אם יאמר 'והערב' עם וי"ו אין זה מתאים לכל הדעות, שהרי לדעות שהם שתי ברכות נפרדות לא יוכל לומר עם וי"ו שמשמעותו כחתימת הברכה הראשונה, ונמצא חסר ברכה אחת. עוד הוכיח מלשון הגמרא הנ"ל 'רבי יוחנן מסיים בה הכי הערב נא' וכלשון זה הובא גם ברא"ש (פ"א סי' יג) ושאר פוסקים. והוסיף לבאר שגם ר"ת שסובר לברך 'והערב' אין זה מחמת שכיון שהיא ברכה אחת מתאים יותר הלשון 'והערב', אלא באמת גם בברכה אחת מתאים הלשון 'הערב' וכנ"ל, אלא שחשש שאנשים יטעו ויענו אמן לפני 'הערב נא' כיון שיש פוסקים שסוברים שהם שתי ברכות, וגם שינוי לשון הברכה שבתחילה בירך בלשון עבר 'אשר קדשנו' וכו' ועכשיו מתחיל לבקש על להבא 'הערב נא' וכו' משמע שהיא ברכה נפרדת וכדברי האבודרהם הנ"ל, וכדי שלא יטעו בזה ויענו אמן, לכן בירך עם וי"ו 'והערב'.

אם לענות אמן

והנה נפקא מינה נוספת במחלוקת זו היא, האם יש לענות אמן אחר הברכה הראשונה לפני 'הערב נא' כיון שהוא סיום ברכה, או שזה אמצע הברכה ואין לענות שם אמן. ובכוונות (ספר הכוונות ד א שער כוונות ענין נוסח התפילה) כתב שהאר"י נהג לענות אמן ביניהם היינו לפני 'והערב נא' מחמת שהכריע כדעת האומרים שהיא ברכה בפני עצמה. אולם הבאר היטב הביא מכמה מקורות שהאר"י היה מברך 'והערב' בוי"ו, אם כן משמע שסבר שאינה ברכה בפני עצמה, ולכל הפחות סבר שהוא ספק וכהכרעת הבית יוסף הנ"ל שכשאומר והערב עם וי"ו מספק יוצא ידי כל הדעות. ואם כן קשה מדוע ענה אמן מספק.

ובשלמי צבור (דיני ברכת התורה עמ' נו: והובאו דבריו בשערי תשובה סק"ו) ביאר דעת האר"י שאמנם הסיבה שאמר 'והערב' בוי"ו היא מחמת שרצה לצאת מספק ידי כל הדעות וכנ"ל. אולם לגבי עניית אמן, כשהזדמן לפניו ששמע ברכה זו והיה מוכרח להכריע כצד אחד, שהרי אי אפשר לצאת ידי כל הדעות, כיון שבשני הצדדים יש חומר, היינו אם יענה אמן כשלא צריך יש חומר של עניית אמן לבטלה, ואם לא יענה אמן כשצריך יש חומר בביטול עניית אמן, ולכן היה מוכרח להכריע, והכריע כדעת הסוברים שהם שתי ברכות. אבל כשלא היה מוכרח להכריע רצה לצאת ידי דעת כולם. נמצא לפי זה שיתכן שגם הרמ"א שהכריע שיותר טוב לומר בוי"ו, יודה בעניית אמן שאי אפשר לצאת ידי שתי הדעות שיענה אמן[לז]. וכן בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' מז ס"ה) כתב שעל פי הסוד היא ברכה בפני עצמה ויש לענות אמן בינתיים, ומכל מקום יש לומר 'והערב' בוי"ו.

אמנם הכרעת רוב האחרונים[לח] לא לענות אמן מספק. וכתב המשנה ברורה (סי' מז ס"ק יב) שמחמת כן, ובכדי לא להכניס את השומע לספק, נכון שיברך המברך ברכה זו בלחש.

מה הטעם שמברכים שתי ברכות

והנה בדרך כלל בעשיית מצוה מברכים ברכה אחת לפני עשיית המצוה, ויש מהמצוות שמברכים גם ברכה אחת לאחר עשיית המצוה. וצריך לבאר בברכת התורה מדוע מברכים יותר מברכה אחת לפני המצוה, היינו לפני הלימוד, וכן צריך לבאר מדוע לא מברכים גם לאחר עשיית המצוה.

תורה שבכתב ותורה שבעל פה

והנה בדברי הגמרא (יא:) מבואר שבתחילה תקנו לברך רק ברכה אחת, אלא שכיון שנחלקו האמוראים איזו ברכה לברך, מסיקה הגמרא שיברך את כולם. ובטעם הדבר שיברך יותר מברכה אחת על אותה מצוה, מה שלא מצאנו כן בשאר ברכות, ביאר הבעל המאור (שם) שתקנו לומר את שלשת הברכות כנגד תורה משנה ומדרש. וכן מבואר ברבינו יונה (שם ד"ה והא) והוסיף לבאר שלכן תקנו לומר בבוקר מקרא, דהיינו פרשת הקרבנות, משנה דהיינו משנת איזהו מקומן, ומדרש דהיינו ברייתא דרבי ישמעאל של שלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהם. עוד הוסיף לבאר גם לדעות הנ"ל ש'הערב נא' אינה ברכה בפני עצמה אלא סיום וחתימה לברכה הראשונה, נמצא שיש רק שתי ברכות, וביאר שהאחת היא כנגד תורה שבכתב, והשניה כנגד תורה שבעל פה, ואין צריך ברכה נפרדת למשנה ולמדרש, כיון ששניהם כלולים בתורה שבעל פה.

והראב"ד (בהשגות שם אות ב) השיג על דברי בעל המאור, מדוע צריך ברכה נפרדת על כל חלק וחלק שבתורה, והרי כל ענין תורה ענין אחד. עוד הקשה שאף אם נחשיב כל חלק וחלק שבתורה למצוה נפרדת, מכל מקום היכן מצינו שמברך בבת אחת כמה ברכות לכמה מצוות שיעשה לאחר מכן, אלא היה צריך לחלק את הברכות ולהסמיך כל ברכה למצוה שלה, דהיינו שיברך על מקרא ומיד ילמד מקרא, ולאחר מכן יברך על משנה וילמד מיד משנה וכן למדרש. עוד הקשה בדברי בעל המאור שחילקם לשלש ברכות, והיינו ש'הערב נא' היא ברכה בפני עצמה, והקשה שזה סותר את דברי עצמו שכתב (שם) שברכת הערב נא היא תוספת על הברכה הראשונה והסיום שלה.

ומחמת כן ביאר הראב"ד שהסיבה שמברכים את כל הברכות היא מספק שלא ידוע מהי הברכה העיקרית ומספק מברך את כולם. אולם הביא שיש שהקשו על זה כיצד יברך מספק ברכה לבטלה, ואין לומר כיון שיש ספק על כל ברכה אולי לא יצא בה ידי חובתו ולכן חייב מספק לברך את כולם, שהרי מבואר בגמרא שברכת אשר בחר בנו היא מעולה שבברכות. ומבואר בבעל המאור (שם) שלכן בקריאת התורה מברכים רק ברכה זו כיון שהיא מעולה שבברכות, ומוכרח שודאי יוצא בברכה זו ידי חובתו מספק, ואם כן שאר הברכות מיותרות והם ברכה לבטלה. ותירץ, שכיון שיש בברכת 'הערב נא' בקשה שלא יכשל בדברי תורה שאנו צריכים לאותה בקשה, לכן לא רצו להניח ברכה זו.

ובאבודרהם (הל' ברכות השחר ד"ה הערב) כתב בשם חדושי רב"ש, לתרץ את קושיית הראב"ד שבדווקא מברכים את כל הברכות יחד כיון שאע"פ שנחלק עסק התורה לשלשה עניינים, מ"מ כולם נקראים תורה וכל אחת משלשת הברכות שייכת בכולם.

ביאור כוונת הברכות

והנה הובא בטור (או"ח סי' מז) 'שיכוון בברכתו 'אשר בחר בנו' על מעמד הר סיני איך בחר בנו מכל האומות וקרבנו לפני הר סיני והשמיענו דבריו מתוך האש ונתן לנו תורתו הקדושה שהיא בית חיינו כלי חמדתו שהיה משתעשע בו בכל יום' וביאר הב"ח (שם ס"ד) שהוקשה לטור מדוע מברכים יותר מברכה אחת שלא כבשאר המצוות. ועל כן ביאר שאמנם הברכה הראשונה 'אשר קדשנו במצוותיו' וכו' היא כשאר ברכת המצוות שמברכים לפני עשיית המצוה, ומה שמוסיפים בה גם תפילה 'הערב נא' וכו' שלא מצאנו כן בשאר ברכת המצוות, ביאר הב"ח שכאן הוצרכו לקבוע תפילה ובקשה, כיון שבלימוד התורה הקב"ה עוזר ותומך לכל מי שעוסק בתורה ומלמדו להבינה על בוריה. ולכן סיום הברכה הוא 'המלמד תורה לעמו ישראל'.

והברכה הנוספת שקבעו לפני לימוד התורה היינו 'אשר בחר בנו' וגו' מה שלא מצאנו כן בשאר המצוות, ביאר הב"ח (שם) שהיא הודאה ושבח על שבחר בנו וקרבנו לפני הר סיני ונתן לו כלי חמדתו מתוך האש, שדבר זה מורה על קדושת ורוחניות התורה. והסיבה שצריך לכון על מעמד הר סיני ביאר הב"ח שזה כדי לקיים את ציווי התורה (דברים ד ט) 'רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך' וגו'. אמנם בלבוש (סי' מז ס"ו) כתב שברכת אשר בחר בנו היא תקנה בתחילה רק על הקריאה בספר תורה בבית הכנסת בציבור, ששם היא ברכה יחידה בפני עצמה, ולאחר שתקנוה בציבור, אומרים אותה גם בכל בוקר לפני שאומרים פסוקים. ובערוך

לו. **וביאר** דבריו במחצית השקל (סי' מז סק"ה) שכשאומר בלא וי"ו נראה שמפסיק את הענין הקודם שעסק בו, ועובר לעסוק בענין אחר, שהרי אינו מוסף על הענין הראשון.

לז. **אמנם** בשו"ע האריז"ל (הלכות נטילת ידים דשחרית סל"ו) כתב שהאר"י נהג ללבוש טלית קטן באמצע ברכות התורה לפני 'והערב נא' אם כן משמע שלא הסתפק בזה כלל שהרי מספק היה נמנע מלבישת הטלית קטן, אלא משמע שהיה פשוט לו שהם שתי ברכות.

לח. **מטה** יהודה (סי' מז סק"ז) פרי מגדים (משבצות זהב סק"ד) דרך החיים (ס"א).

השולחן (שם ס"ה) ביאר על פי דברי הלבוש (שם) שיובא להלן שברכה זו האחרונה היא כמו ברכה שלאחריה שיש בקיום מצוה, אלא שכיון שבתלמוד תורה לא שייך מציאות של 'לאחריה' שהרי מחויב ללמוד תמיד לכן תיקנו לברך ברכה זו בתחילת הלימוד 'במקום' לאחריה.

עוד ביאר בערוך השולחן (סי"ד) באופן אחר את ענין התוספת שמוסיפים בברכה הראשונה 'הערב נא' וכו' שהיא ברכה ובקשה שהקב"ה יתן לנו חכמה ובינה ומתיקות ולב טהור לעסוק בתורה 'לשמה', והטעם לתוספת ברכה זו מה שלא מצאנו בשאר ברכת המצוות, הוא מפני שיש חילוק בין מצות תלמוד תורה לשאר המצוות, שכל המצוות נעשים באיברים גשמיים, אבל מצוה זו של תלמוד תורה מקורה בלב ובמוח, ואם לא יבין מה שלומד אין לימודו כלום. וכמו כן אם כוונתו בלימודו שלא 'לשמה' אין לימודו כלום. ולכן תקנו במצות תלמוד תורה ברכה דרך בקשה שיעזרהו ה' לידע ולהבין את תורתו וללמוד בה כראוי ובכוונת לשמה.

ברכה לאחריה

הקשה הרשב"א (שו"ת ח"ז סי' תקמ) מדוע לא תקנו בתלמוד תורה ברכה לאחריה כשם שתיקנו ברכה לפניה בתחילת היום, וכמו שמצינו בקריאת התורה שמברך ברכה אחת לפני הקריאה וברכה אחת לאחר הקריאה. ותירץ שרק על תקנות מברכים לפניהם ולאחריהם, אבל במצוות מברכים רק לפניה ולא לאחריה, וכמשמעות הגמרא (נדה נא:) על דברי המשנה (שם) 'כל הטעון ברכה לאחריו טעון ברכה לפניו ויש שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו' ומבארת הגמרא, שמרבים ברכת המצוות שמברכים לפניה ולא לאחריה. ומזה הטעם על הלל ומגילה שהם תקנות מברכים לפניה ולאחריה, ולכן גם על הקריאה בציבור בבית הכנסת שהיא מתקנת משה ועזרא מברכים גם לפניה וגם לאחריה, אבל תלמוד תורה שהוא מצוה אין מברכים לאחריה אלא לפניה.

אמנם בבית יוסף (או"ח סי' מז ד"ה כתוב בתשובות) כתב שאפילו אם היו מברכים על המצוות גם לאחריהם, מכל מקום על תלמוד תורה לא שייך לברך לאחריה כיון שמצותה כל היום וכל הלילה כלשון הפסוק (יהושע א ח) 'והגית בו יומם ולילה' ואין שעה שאינו חייב לעסוק בתורה, לכן לא שייך לברך לאחריה[לט].

בבוקר מברך 'לאחריה' על אתמול

ובלבוש (שם) כתב שבאמת היה יכול לברך ברכה לאחריה כשהולך לישון כיון שהשינה היא הפסק ואם כן זה הזמן שצריך לברך לאחריה, אלא שכיון שגם לאחר שוכב על מיטתו עדיין חייב להגות בתורה עד שישתקע בשינה, נמצא שאין לו זמן לברך לאחריה, והזמן היחיד שיכול לברך 'לאחריה' הוא למחרת בבוקר כשיעור משנתו, שאז מברך על הלימוד של אתמול.

וסדר הברכות הוא שהברכה הראשונה 'אשר קדשנו' וכו' היא 'ברכה שלאחריה' על הלימוד של אתמול, ואחר כך מברך 'אשר בחר בנו' על הלימוד של היום. ואף שלפי נוסח הברכות מתאים יותר לסדרם להיפך, היינו שלשון 'לעסוק בדברי תורה' משמע להבא ויותר מתאים על הלימוד שילמד היום. ואם כן היה צריך להפוך את סדר הברכות ולהקדים את ברכת אשר בחר בנו שתהיה היא על סיום הלימוד של אתמול, ואחר כך ברכת לעסוק בדברי תורה שתהיה על תחילת הלימוד של היום. מכל מקום מחמת שני טעמים לא היפכו את הסדר: א. כיון שבקריאה בספר תורה בציבור תקנו את ברכת אשר בחר בנו שתהיה 'ברכה לפניה' לכן גם כשמברכים בבוקר תקנו שתהיה ברכה זו לפניה על הלימוד של היום, ולא 'לאחריה' על הלימוד של אתמול. ב. שברכת 'אשר קדשנו' וכו' מתאימה כברכה על הלימוד של אתמול יותר מאשר ללימוד של היום, כיון שסיום ברכה זו היא 'הערב נא' וכו'. וביאורו שאנו מתפללים שהערבות והמתיקות שהיתה בפינו מהלימוד של אתמול לא ישכח מפינו אע"פ שהיום נלמד דברים אחרים וטעמים אחרים, מכל מקום לא ידחה טעם מפני טעם, והיינו כיון שבהנאות גשמיות המציאות היא שטעם ההנאה החדש דוחה את טעם ההנאה הישן, ולכן מתפללים שבלימוד התורה לא יהיה כן, אלא ישאר בפינו ערבות הטעם הראשון עם ערבות הטעם האחרון.

כיצד נחשבת כברכה לאחריה

והנה על עיקר דברי הלבוש שמברך 'ברכה לאחריה' רק למחרת בבוקר, הובא (שם) שנשאל כמה קושיות: א. כיצד יכול להפסיק הפסק גדול של שינה בין עשיית המצוה לברכה. ב. במה זה שונה מאכילה שאין לברך ברכה אחרונה לאחר שנתעכל המזון במעיו, ואפילו באותו יום, קל וחומר ביום שלמחרת. ג. שהלבוש עצמו (שם סי' יב) הביא דעת יש אומרים שכשישן ביום שינת קבע על מיטתו צריך אחר כך לברך ברכת התורה על מה שילמד, ומשמע שרק על מה שילמד צריך לברך ולא ברכה אחרונה על מה שכבר למד לפני שישן, וכל שכן בהפסק לילה ולכתחילה שאין לברך למחרת על מה שלמד אתמול.

הטעם שאין הפסק ללימוד של אתמול

ותירץ הלבוש, על השאלה כיצד מותר לו להפסיק כל כך בין הברכה למצוה, שודאי אסור לו להפסיק לכתחילה, אבל בהפסק זה הרי הוא אנוס, שהרי הוא מחויב להגות בתורה עד שישתקע בשינה נמצא שהוא אנוס עד למחרת, ונחשב כדיעבד. ועל השאלה במה זה שונה מברכה על אכילה לאחר זמן עיכול, תירץ לחלק שאמנם על אכילה לאחר שנתעכל אין לברך כיון שלא נשאר כלום מאכילתו, בין מציאות האוכל ובין הרגש טעם ההנאה, מהכל לא נשאר כלום לאחר זמן העיכול ועל כן על מה יברך. אבל בלימוד התורה הרי אף לאחר שישן זוכר את מה שלמד ואינו נאבד, ואינו דומה כלל לעיכול, שהדמיון לעיכול היה שייך אילו היה שוכח בשעת שינתו את כל מה שלמד, אבל כיון שהמציאות שזוכר אינו דומה לעיכול, ועל זה אמר דוד המלך (תהלים מ ט) 'ותורתך בתוך מעי'. ועל השאלה במה זה שונה מהישן על מיטתו באמצע היום שצריך לברך לדעת היש אומרים רק לפני המשך הלימוד ולא ברכה לאחריה על מה שלמד לפני השינה, תירץ לחלק בין הפסק גדול להפסק קטן, היינו ששינת הלילה כיון שהוא הפסק גדול, לכן לאחר מכן צריך לברך גם בתחילה על מה שילמד אחר כך וגם ברכה אחרונה על מה שכבר למד, אבל ביום שאינו הפסק גדול כל כך נחשב הפסק רק לגבי ברכה ראשונה שצריך לברך שוב אבל אינו מפסיק מברכה אחרונה אלא הברכה אחרונה שיברך בסוף הלימוד תעלה גם ללימוד שלמד לפני ההפסק. ודוגמא לדבר מצינו גם בהלכות הפסק והיסח הדעת בסעודה, כשאומר 'הב לן ונבריך' שזה מחייבו לברך ברכה ראשונה על מה שיאכל לאחר מכן, אבל אינו מחויב ברכה אחרונה על מה שאכל מקודם.

טעם נוסף לברך ב' ברכות כברכת הנהנין

טעם נוסף לכך שמברכים שתי ברכות הציע השואל ללבוש בתשובה הנ"ל, שהאחת היא ברכת המצוות שכן הוא נוסח הברכה 'אשר קדשנו במצוותיו' וכו'. והשניה היא ברכת הנהנין על ההנאה שיש בלימוד התורה. וכמו שמברכים על אכילת כזית מצה בליל הסדר גם 'על אכילת מצה' שהיא ברכת המצוות, וגם 'המוציא לחם מן הארץ' שהיא ברכת הנהנין, אף אם אוכל רק כזית. אולם הלבוש (שם) דחאו, וחילק בין ההנאה שיש מתלמוד תורה, לשאר הנאות שיש בכל המצוות שנהנין מהן, שבכל המצוות שיש בהם הנאה כאכילת מצה ואכילת פסח, ההנאה והמצוה הם שני עניינים נפרדים, שההנאה היא מה שגופו נהנה מהאכילה, ואף אם לא היה באכילה זו מצוה היה גופו נהנה ממנה כמו בשאר אכילות, והמצוה היא מה שאכילתו עכשיו היא מצה ולא חמץ, וכן שאוכלו לשם מצוה. אבל לימוד התורה, המצוה וההנאה הם דבר אחד, שהמצוה היא שידע מה שלומד וגם ההנאה היא בזה שיודע מה שלומד, לכן תקנו בזה ברכה אחת.

נוסח הברכה 'לעסוק' או 'על'

נחלקו הפוסקים בנוסח הברכה, האם 'לעסוק בדברי תורה' או 'על דברי תורה'. בראש (פ"א סי' יג) כתב שיש מקומות שאומרים 'לעסוק בדברי תורה', אולם בתלמידי רבינו יונה (ו. ד"ה מאי) כתוב שנמצא בנוסחאות מדוייקות שאומרים 'על דברי תורה' וכן היא נוסחת הרמב"ם (תפילה פ"ז ה"י). ובבית יוסף הביא דברי האבודרהם (הל' שחרית של חול) וכן בספר המנהיג (הל' תפילה סי' י) שעדיף לברך במקום 'לעסוק' בדברי תורה, 'על' דברי תורה, וטעמו כיון שלשון 'לעסוק' משמע רק על לימוד התורה, ואילו לשון 'על' כולל גם את עסק הלימוד וגם את ענין המצוות. אמנם בבית יוסף כתב שמטעם זה עצמו עדיף לברך 'לעסוק' ולא 'על' שהרי ברכת התורה נתקנה במיוחד בשביל לימוד התורה שעוסק בה עכשיו, ולכן מן הראוי לייחד את הברכה על ענין עסק התורה בלבד, ועל שאר המצוות, בכל פעם שמזדמנת לו מצוה יברך לפני עשייתה את הברכה המיוחדת לאותה מצוה.

אולם במטה יהודה ביאר את דעת האבודרהם שאין כוונתו לכלול בברכתו את כל המצוות התלויים במעשה שיש להם ברכה בפני עצמן, אלא כוונתו לאותם מצוות שמתקיימים על ידי קריאה, כגון דברי ריש לקיש (קי.)

לט. ובהגהות על הבית יוסף (מהדורת שירת דבורה) העירו שבדפוסי הרשב"א שלפנינו המשיך לבאר שאפילו לבני ארץ ישראל שמברכים על המצוות גם לאחריה, שכן נוהגים לברך אחר חליצת התפילין כמבואר בגמרא (נדה נא:) מכל מקום בקריאת התורה שאין גמר למצותה לא מברכים לאחריה.

ובמחזיק ברכה (סק"ז) תמה על הבית יוסף שכתב סברא זו מעצמו, והלא כתבה כבר השבלי הלקט (סי' ה).

'כל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה' וכן בשאר הקרבנות, שקריאתם נחשבת לו למצוה. וכשמברך 'על' דברי תורה, כולל גם מצוות אלו, ואגב כך כולל גם שאר מצוות שלא תיקנו להם חז"ל ברכה, וכגון מצות צדקה, ומצות כבוד אב ואם, ומצות כבוד רבו.

טעם הב"ח למטבע הברכה

והב"ח (שם) כתב טעם נוסף מדוע לשון הברכה הוא דווקא 'לעסוק' ולא 'על', ובאר כיון שלשון 'עסק' מורה על העמל והטורח ביגיעת התורה, וכיון שעיקר ההבטחה שהקב"ה הבטיחנו היא על 'עסק' התורה בעמל וטורח, שהרי כן דרשו חז"ל את הפסוק (ויקרא כו ג) 'אם בחקותי תלכו' וגו' שתהיו עמלים בתורה שבעל פה על מנת לשמור ולקיים. ועל זה נאמרה ההבטחה 'ונתתי גשמיכם בעתם' וגו'. לכן תקנו לברך דווקא 'לעסוק' שהוא העמל[מ].

אמנם בפרי חדש (ס' מז ס"ה) הקשה שטעם זה שייך רק אצל תלמידי חכמים שעוסקים בתורה, אבל בעלי בתים שאינם יודעים 'לעסוק' בתורה, איך יברכו 'לעסוק בדברי תורה'. ומחמת כן הכריע לברך 'על דברי תורה', אולם הפרי מגדים (אשל אברהם סק"ג) דחה את קושייתו משני טעמים: א. שכל בני ישראל כולם כאיש אחד וכולם מברכים 'לעסוק בדברי תורה' על עסק התורה שהתלמידי חכמים עוסקים, וכפי שמתפללים 'והאר עינינו בתורתך' שהכוונה לעיני העדה שהם התלמידי חכמים ומחמת כן יורו הוראות נכונות לכל ישראל. ב. שאמנם לשון 'עסק' מורה על העמל בתורה, מכל מקום משמעות 'לעסוק' משמע אפילו מעט ובזה ודאי גם בעלי בתים שייכים.

מדוע נאמרת בלשון הווה

בערוך השולחן (שם ס"ג) עמד על נוסח הברכה שמברכים 'נותן התורה' בלשון הווה, ולא בלשון עבר שנתן לנו תורתו במעמד הר סיני, אע"פ שבתחילת הברכה מברכים בלשון עבר 'ונתן לנו' וכו' וביאר שזהו כיון שהקב"ה חונן ונותן לאדם בינה להבין בתורתו בכל עת ובכל רגע, ובפרט בחדושי תורה שיש בכל יום חידושים חדשים.

נוסח הברכה לגר

הנה ברכת אשר בחר בנו לכאורה שייכת רק אצל ישראל שנבחרו לעם ה' ונתן לנו את תורתו. אמנם כתב הרמב"ם (תשובות הרמב"ם מהדורת פריימן ס' מב) בתשובה לר' עובדיה גר צדק, שלא ישנה שום נוסח מנוסח התפילות גם במקומות שמזכירים 'אלוקי אבותינו' וכדומה, אלא יתפלל ככל אזרח מישראל, וביאר לו הטעם בכל מקום. וגם בברכות התורה שמברכים 'אשר בחר בנו' וכו' 'ונתן לנו' וכו' כתב לו שודאי יכול לברך בנוסח זה, כיון שכבר בו בחר הבורא יתעלה והבדילו מן האומות ונתן לו התורה, שהתורה ניתנה לנו ולגרים, כלשון הפסוק (במדבר טו טו-טז) 'הקהל חוקה אחת לכם ולגר הגר חוקת עולם לדורותיכם ככם כגר יהיה לפני ה'. תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם ולגר הגר אתכם'.

נוסח הברכה על צאצאינו

נחלקו האחרונים בנוסח הברכה 'ונהיה אנחנו וצאצאינו' שהב"ח (ס' מז ס"א) כתב להוסיף ולומר גם וצאצאי צאצאינו, והיינו על פי דברי הגמרא (ב"מ פה.) 'אמר רבי פרנך אמר רבי יוחנן כל שהוא תלמיד חכם ובנו תלמיד חכם ובן בנו תלמיד חכם, שוב אין התורה פוסקת מזרעו לעולם, שנאמר (ישעיה נט כא) 'לא ימושו מפיך ומפי זרעך ומפי זרע זרעך אמר ה' מעתה ועד עולם' מאי אמר ה' אמר הקב"ה אני ערב לך בדבר זה, מאי מעתה ועד עולם אמר רבי ירמיה מכאן ואילך תורה מחזרת על אכסניא שלה'.

אולם המגן אברהם (תחילת ס' מז) נחלק וכתב שלשון 'צאצאינו' כולל את כל יוצאי חלצינו גם לכמה דורות. והביא ראיה לדבריו מלשון התרגום (איוב כא ח, כז יד) על 'וצאצאיו' שתרגם 'בניא ובני בניא'. אולם המור וקציעה דחה ראיה זו וכתב שאמנם לשון צאצאים יכול להתפרש גם על בני הבנים, מכל מקום אין בזה הכרח אלא יכול להיות שהכוונה היא רק על הצאצאים הקרובים אליו שמיוחסים אליו היינו בניו, וכן מצינו בלשון 'זרע' שפירושו על הבנים הראשונים, אולם יכול להתפרש גם על זרע הזרע לדורות כלשון הפסוק (בראשית יג טז) 'ושמתי את זרעך כעפר הארץ' וגו' שהכוונה לדורות הבאים. ולכן מסיק כדעת הב"ח ועוד שאין בתוספת זו שום גריעות או ייתור לשון וכן הוא נוסח קדמון.

ברכת אהבה רבה או אהבת עולם

ברכה נוספת ששייכת לברכות התורה, אולם לא נתקנה ממש כברכת התורה, היא הברכה השניה מברכות קריאת שמע בין בשחרית ובין בערבית[מא] 'אהבה רבה' וכו' ו'אהבת עולם' וכו'. שיש בה מעין ברכת התורה, 'ותן בלבנו ללמוד וללמד לשמור לעשות ולקיים' וכו'. ואמנם עיקר ברכה זו נתקנה על קריאת שמע, ולברכות התורה תקנו ברכות אחרות כמו שנתבאר, מכל מקום באופן ששכח לברך ברכת התורה, אמרו בגמרא (יא:) 'אמר רב יהודה אמר שמואל השכים לשנות עד שלא קרא קריאת שמע צריך לברך, משקרא קריאת שמע אינו צריך לברך, שכבר נפטר באהבה רבה'.

פוטרת מכל הברכות

ויש לדון במה שנתבאר שמי שאמר ברכת אהבה רבה לפני ברכות התורה, נפטר מלברך ברכות התורה, האם נפטר מכל הברכות של ברכות התורה או רק מברכה אחת. והנה דין דומה לזה מבואר בשולחן ערוך (או"ח ס' קלט ס"ט) שמי שקראוהו לעלות לתורה לפני שבירך ברכות התורה, נפטר בזה מלברך ברכת אשר בחר בנו בברכת התורה, ומסיים השולחן ערוך 'דלא גרע ממי שנפטר באהבה רבה'. והנה שם מבואר שנפטר רק מברכת 'אשר בחר בנו' שאותה בירך כשעלה לתורה, ולא משאר ברכות התורה. אמנם כתבו האחרונים[מב] שברכת אהבה רבה שונה מברכת העולה לתורה ופוטרת את כל הברכות של ברכת התורה. וביאר המחצית השקל (שם) כיון שבברכת אהבה רבה כלול מעין כל ברכות התורה היינו גם אשר בחר בנו וגם אשר קדשנו וכו' לעסוק וכו'. אבל העולה לתורה הרי מברך רק אשר בחר בנו, ולכן רק מברכה זו נפטר.

ואמנם בדברי רש"י (יא: ד"ה שכבר) שביאר היכן מרומז ברכות התורה באהבה רבה, כתב רק 'ותן בלבנו' וכו'. ולכאורה נוסח זה הוא רק כנגד ברכת 'והערב נא' וכו' שהוא תפילה ובקשה לעזרת הקב"ה בלימוד התורה, אבל היכן מרומז שאר ברכות התורה.

קושיא נוספת הקשה בערוך השולחן (ס' מז סט"ז) גם על מה שכתב רש"י שרמוז ברכות התורה ב'ותן בלבנו' וכו', ולכאורה קשה שהרי נוסח זה הוא באמצע הברכה, והרי עיקר הברכה תמיד היא הפתיחה והחתימה, ומדוע נחשב לברכות התורה. ותירץ, שכיון שפתיחת הברכה היא אהבה רבה אהבתנו או אהבת עולם, וחתימת הברכה היא הבוחר בעמו ישראל באהבה, זהו ברכת התורה ממש, שאין לך אהבה ואהבת עולם יותר מנתינת התורה.

אם צריך לכוין לפטור ברכת התורה

נתבאר שאם לא בירך ברכת התורה עד אחרי שהתפלל, נפטר בברכת אהבה רבה מלברך ברכת התורה. ובמשנה ברורה (ס' מז ס"ק יד) דייק את לשון השולחן ערוך (שם ס"ז) שלא חילק בה אם מכוון לפטור את ברכת התורה או שלא מכוון, שבכל מקרה נפטר מברכת התורה. אולם בביאור הלכה (שם ד"ה פוטרת) כתב שממשמעות דברי תלמידי רבינו יונה (יא: ד"ה ולפי) משמע לכאורה שאם יודע בודאי שלא כוון, או באופן שרק לאחר שאמר ברכת אהבה רבה נזכר שלא בירך ברכת התורה, אינו נפטר בברכת אהבה רבה שהיתה ללא כוונה לכך. אולם מדברי הרא"ש (פ"א ס' יג) נראה שאין לחלק בזה, ובכל מקרה שבירך ברכת אהבה אף ללא כונה, נפטר מברכת התורה[מג].

מ. **ראיה** נוספת לכך שעיקר הברכה נתקנה על העמל והטורח ביגיעת התורה, כתב האליה רבה (ס' מז סק"ג) מהמשך הברכה שמבקשים 'הערב נא' וכו' ופירש על פי דברי הגמרא (סנהדרין צט:) שדרשו את הפסוק (משלי טז כו) 'נפש עמל עמלה לו כי אכף עליו פיהו' ודרשו בגמרא 'הוא עמל במקום זה והתורה עומלת לו במקום אחר' וביאר רש"י (שם ד"ה כי) שהחוזר על התורה תמיד נעשית לו התורה סדורה בפיו. ולכן התורה עומלת לו במקום אחר, וביאר רש"י (שם ד"ה התורה) שמחזרת עליו ומבקשת מאת קונה למסור לו טעמי תורה וסדריה וכל כך למה מפני שאכף שכפף פיהו על דברי תורה. וביאר המהרש"א (ח"א שם) שמגלים לו רזי תורה. ולכך מתפללים 'הערב נא וכו' בפינו' היינו שיערב לנו בפינו ולא יהיה לנו לטורח אלא תהא סדורה בפינו. ועל פי זה ביאר גם את המשך הברכה 'כולנו יודעי שמך' והיינו שתמסור לנו טעמי וסודות התורה, שהרי כל התורה היא שמותיו של הקב"ה, כדברי הזוהר (ח"ב קכד ע"א).

מא. **אמנם** בתהילה לדוד (ס' מז סק"ה) הסתפק בזה, על פי מה שביאר רש"י (יא: ד"ה שכבר) שבברכה זו יש מעין ברכת התורה כיון שאומרים בה 'ותן בלבנו ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך ותלמדם חוקי רצונך' ולכאורה נוסח זה הוא כנגד ברכת 'והערב נא' ואם כן יש לומר שדווקא בשחרית שאומרים נוסח זה, נפטר מברכת התורה, אבל בערבית שלא אומרים נוסח זה של בקשה כדוגמת והערב נא, אולי אינה פוטרת את ברכות התורה. אולם בתלמידי רבינו יונה (שם) מבואר שאין חילוק בין של שחרית או של ערבית, ושתיהם פוטרות מברכת התורה.

מב. **רש"ל** (הובא בב"ח או"ח ס' קלט ס"ה) מגן אברהם (ס' קלט ס"ק יב) כף החיים (ס' מז ס"ק טו).

מג. **והיינו** שגם רבינו יונה וגם הרא"ש ביארו את דברי הירושלמי שחילק בין אם לומד מיד לאחר שיתפלל שרק באופן זה נפטר מברכת התורה, אבל אם אינו לומד מיד לאחר שמתפלל אינו נפטר בברכה זו מברכת התורה. וכתבו שזה שייך רק בברכת אהבה רבה שלא נתקנה בעיקרה לברכת התורה, אלא לקריאת שמע. אבל ברכת התורה שנתקנה בעיקרה ללימוד התורה אין חילוק אם לומד מיד או לא. אמנם בביאור החילוק ביארו באופנים שונים מעט. שרבינו יונה ביאר שעיקר החילוק הוא ב'דעתו וכוונתו' היינו שרק אם לומד מיד לאחר התפילה הרי 'מגלה דעתו' שהיה 'דעתו' לצאת בברכה זו גם ברכת התורה, אבל אם אינו לומד מיד, הרי 'מגלה דעתו' שמתחילה קראה רק עבור חיוב קריאת שמע ולא לצאת ידי ברכת התורה. ועוד בהמשך דבריו כתב שנראה לחלק בין מי שרגיל ללמוד כל היום או רובו שבזה מסתבר ש'כוונתו' הייתה גם על לימוד התורה שילמד לאחר מכן, אפילו כשאינו מיד לאחר התפילה, אבל מי שאינו יודע בשעת הברכה אם ילמד במשך היום, אין ברכת אהבה רבה פוטרתו, כיון שאין

כשמכוין לא לפטור

אמנם כאשר מכוין במפורש כשמברך ברכת אהבה רבה, שאינו רוצה לפטור את ברכות התורה, כתב הפרי מגדים (משבצות זהב סי' נב סק"א) שאפילו למ"ד 'מצוות אין צריכות כוונה' מכל מקום כשנתכוין שלא לצאת אינו יוצא[מד]. ומחמת כן כתב שהמאחר לבוא לבית הכנסת והציבור כבר התחילו ברכת 'יוצר אור' ואין שהות לומר פסוקי דזמרה אפילו בדילוג, יקרא קריאת שמע וברכותיה עם הציבור ויתפלל עמהם ואחר כך ישלים פסוקי דזמרה וברכות. וכתב הפרי מגדים שברכות התורה יברך קודם שאם לא כן הרי נפטר בברכת אהבה רבה, אלא אם כן התכוון שלא לצאת ידי ברכת התורה באהבה רבה, ואף שעל ידי זה גורם להרבות ברכות בחנם, מכל מקום כיון שעושה כן מחמת ספק, מותר. אמנם בתבואות שור (סי' יט ס"ק יז) כתב שבברכה אין את הפיתרון שיתכוון לא לצאת ידי חובתו, כיון שגורם ברכה לבטלה. ובביאור הלכה (שם) תמה על הפרי מגדים שהצריך לכון שאינו רוצה לצאת ידי ברכת התורה. ולא הזכיר כלל את דברי רבינו יונה הנ"ל שמשמע שאין צריך לכון לא לצאת, אלא כל שלא כיון לצאת אינו יוצא ידי ברכת התורה.

ח. דיני הפסק בברכה

פתיחה

הנה בכל הברכות הן ברכת הנהנין והן ברכת המצוות, אם הפסיק בין הברכה למצוה או להנאה שעליה מברך, צריך לחזור ולברך, וכמבואר בשולחן ערוך (או"ח סי' רו ס"ג). וכמו כן לאחר שכבר התחיל את המצוה או את ההנאה, אם יש הפסק והיסח הדעת מהמצוה או מההנאה, צריך לחזור ולברך, שבכל האופנים הללו פוקעת חלות הברכה ואינה פוטרת יותר את ההנאה או המצוה המחודשת, וטעונה היא ברכה בפני עצמה. ויש לדון לפי"ז כיצד הדין לענין ברכת התורה, האם שייך הפסק המפקיע את הברכה ומחייב לברך שנית על הלימוד.

יסוד דין הפסק בין ברכה למצוה

והנה דין זה של הפסק בין ברכה לעשיית המצוה למד הריטב"א מדברי הגמרא (פסחים ז:) 'כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן', וכתב הריטב"א (ד"ה כל) שיש מקום לשאול מדוע נקטו לשון 'עובר לעשייתם' ולא לשון 'קודם עשייתם', והלא כוונת הגמרא לומר שיש חובת ברכה קודם עשיית המצוה. ותירץ שהגמרא נקטה לשון 'עובר' כדי ללמד דבר נוסף, שלא יתעסק ויתעכב בין ברכה למצוה אלא אם כן שוהה בדבר המצוה, שיכול לשהות תוך כדי עיסוק בקיום המצוה אפילו שוהה הרבה, ואפילו שיחה שהיא מצרכי המצוה אינה הפסק כפי שמצינו (מ.) שיכול לומר טול ברוך וכו'.

והוסיף וזה לשונו 'אבל אם שח בינתים דברים בטלים או שהה שלא לצורך, כתב הרא"ה ז"ל שאם שהה בין ברכה למצוה בחנם כדי לגמור כל הברכה, חוזר לראש, ומיהו ביחיד שהוא מוציא את הרבים בברכת הנהנין כיון שנהנה אחד מהם וסילק הברכה רשאין השאר לשוח'.

ומבואר מדברי הריטב"א שבדין ברכה עובר לעשייתן נאמרו שתי הלכות: א. צריך להקדים את הברכה לעשיית המצוה. ב. יש לסמוך את הברכה למעשה המצוה, ואם נעשה הפסק ביניהם הרי זה מעכב בדיעבד ואין הברכה פוטרת את המצוה או האכילה. ולדעת הרא"ה לא רק בשיחה ממש יש גדר של הפסק אלא אף אם שהה בשתיקה בין הברכה למצוה בשיעור זמן שיש בו כדי לסיים את אמירת כל הברכה, צריך לחזור ולברך.

וכן הביא הבית יוסף (סי' רו ס"ו ד"ה וזה) בשם השבלי הלקט (סי' קסו) שאם בירך על מצוה או על דבר מאכל ונתעכב יותר מכדי דיבור, חוזר ומברך, ומבואר ששהייה בשתיקה בלבד יש בה משום הפסק[מה].

אולם המגן אברהם (סק"ד) הביא שמדברי הבית יוסף (סי' קמ ס"ג ד"ה כתב) בשם האבודרהם מבואר שחולק על זה, וסובר ששהייה בשתיקה אינה הפסק, ואפילו בשהייה מרובה, ואף שלכתחילה אין לשהות, אם שהה אינו חוזר ומברך[מו].

איסור הפסק משום הפסק או משום היסח הדעת

שנינו (מ.) 'אמר רב טול ברוך טול ברוך אינו צריך לברך, הבא מלח הבא לפתן צריך לברך, ורבי יוחנן אמר אפילו הביאו מלח הביאו לפתן נמי אינו צריך לברך, גביל לתורי גביל לתורי צריך לברך, ורב ששת אמר אפילו גביל לתורי נמי אינו צריך לברך, דאמר רב יהודה אמר רב אסור לאדם שיאכל קודם שיתן מאכל לבהמתו, שנאמר (דברים יא טו) 'ונתתי עשב בשדך לבהמתך' והדר 'ואכלת ושבעת'.

וכתב רש"י (ד"ה טול) 'טול ברוך, הבוצע קודם שטעם מן הפרוסה בצע ממנה והושיט למי שאצלו, ואמר לו טול מפרוסת הברכה, אף על פי שסח בינתים, אין צריך לחזור לברך, ואף על גב דשיחה הויא הפסקה, כדאמרינן במנחות (לו.) סח בין תפילין לתפילין צריך לברך, וכן בכסוי הדם, הך שיחה צורך ברכה ולא מפסקא', ומבואר מדברי רש"י ששיחה בין ברכה למצוה יש בה משום הפסק, ומשמע מדבריו שדין זה נאמר הן בברכת המצוות והן בברכת הנהנין שיש להם דין אחד לענין זה.

והתוספות כתבו (ד"ה הבא) שבהבא מלח צריך לברך לדעת רב, כיון שיש בזה משום היסח הדעת, והביאו שכן מבואר במנחות (לו.) שאם שח בין תפילין לתפילין צריך לברך, והוסיפו שכן הלכה שאם שח בין ברכת המוציא לאכילה וכן בין ברכת קידוש לשתיה, צריך לחזור ולברך, אלא אם כן שח בדברים השייכים לסעודה כמו טול ברוך, וכן בשחיטה אם שח בין ברכת השחיטה לשחיטה, צריך לחזור ולברך, אלא אם כן שח בדברים השייכים לשחיטה, כמו העוד בהמות ותרנגולים לשחוט, או שיאמר אחוז היטב שלא ישמט לך כדי שלא תפסל השחיטה, אין זו הפסקה.

ומבואר שנחלקו רש"י ותוספות ביסוד איסור הפסק בין ברכה למצוה, ובין ברכה לאכילה, שלדעת רש"י יסודו משום עצם ההפסק, שנאמרה הלכה שאין להפסיק בין ברכה לדבר שמברכים עליו, ולתוספות הוא משום היסח הדעת שאם הפסיק בין ברכה לדבר שמברכים עליו הסיח דעתו, ולכן צריך לחזור ולברך.

הברכה אינה חלה על המצוה במקום שיש הפסק

והנה יש לדון לפי"ז במי שמתעסק במצוה או באכילה זמן ממושך, ובאמצע המעשה שח באופן הנחשב הפסק, האם זהו הפסק המפקיע את הברכה, או שמא לאחר שכבר התחיל מעשה המצוה, אין השיחה נחשבת כהפסק המפקיע את הברכה.

ומצינו שכתבו הנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ק או"ח סי' מא ד"ה באופן) וביאור הגר"א (או"ח סי' מז אות ח) שיש חילוק בין הפסק שבין ברכה לדבר שמברך עליו, לבין הפסק באמצע מצוה או אכילה, וחילוק זה הוא בין בברכת המצוות ובין בברכת הנהנין, שהפסק באמצע מצוה או אכילה, ההפסק לבד אינו מחייב לחזור ולברך, אלא אם כן הסיח דעתו, אבל אם הפסיק בין ברכה למצוה או לאכילה, אין לברכה על מה לחול[מז].

וכן כתב המשנה ברורה (סי' קמ סק"ו) שהעולה לתורה ובירך ושח לפני שהתחיל לקרוא, צריך לחזור ולברך, וכמו בכל ברכת המצוות או ברכת הנהנין, שאם הפסיק לאחר הברכה, אף שיודע בבירור שלא הסיח דעתו, צריך לחזור ולברך, שכיון ששח לפני שהתחיל במצוה, כשבא לעשות המצוה או לאכול הדבר שבירך עליו, אין לברכה על מה לחול, כיון שהפסיק בשיחה לאחר הברכה.

ומבואר מדבריהם שנקטו שהחסרון בהפסק הוא משום עצם ההפסק[מח], ולא משום היסח הדעת, אלא מחמת שהברכה אינה חלה על המצוה או על ההנאה שמברך עליה, וביאור הדברים שברכה אינה חובת גברא גרידא, שמוטל עליו לברך קודם המצוה או ההנאה, אלא הברכה חלה על הדבר שמברכים עליו.

'כוונתו' לזה. אם כן משמע לכאורה שהכל תלוי בדעתו וכוונתו, ולכן ברכת אהבה רבה פוטרת מברכת התורה רק באופן שהייתה כוונתו לזה, וזהו שורש סברת הירושלמי לחלק אם לומד מיד לאחר התפילה או לא. אבל הרא"ש (שם) כשביאר את דברי הירושלמי לא כתב כלל שתלוי ב'דעתו וכוונתו' אלא החילוק הוא 'נראה ומתחזי' שמברך על התלמוד תורה או ש'נראה' שמברך רק על קריאת שמע. אם כן משמע שאין הדבר תלוי בדעתו וכוונתו.

מד. ראה במערכה בענין מצוות צריכות כוונה (אות ו) בהרחבה.

מה. אמנם מבואר שנחלקו הרא"ה והשבלי הלקט בשיעור השהייה המחייבת לחזור ולברך, שלדעת הרא"ה תלוי בשהה לגמור כל הברכה ולדעת שבלי הלקט תלוי בשהה כדי דיבור.

מו. ומבואר שם לגבי מעשה שהיה בקריאת התורה של ראש חודש טבת שמוציאים בו שני ספרים, ובראשון קוראים בשל ראש חודש ובשני בשל חנוכה, וטעה וקרא בראשון בשל חנוכה, וכשהזכירוהו שטעה, הפסיק וגלל לפרשת פנחס לקריאת התורה של ראש חודש, ויש שרצו לומר שיחזור ויברך על קריאת התורה של ראש חודש, משום ההפסק, והורה האבודרהם שאינו חוזר ומברך כיון ששתיקה אינה הפסק.

והביא רעק"א (סי' רו על המג"א סק"ד) בשם תשובת פרח שושן שיש לומר שהאבודרהם אינו חולק על השבלי הלקט, כיון ששם שהה לצורך קריאה שהרי המתין עד שיגלול ואז יוכל לקרוא.

מז. אולם הנודע ביהודה נקט שנחלקו הראשונים באופן שעשה מקצת המצוה ואם לא ימשיך בעשייתה תהיה ברכתו לבטלה, האם כששח חוזר ומברך, ולהלן יבואר בהרחבה.

מח. ובדברי המשנה ברורה מבואר להדיא שזה אפילו כשלא הסיח דעתו.

מה נחשב צורך לענין הפסק

ובהגדרת הדבר מה נחשב צורך לענין הפסק, הביא הבית יוסף (סי׳ קסז ס״ו ד״ה ויאכל) שנחלקו הראשונים, שמדברי רש״י (מ. ד״ה הביאו) משמע שרק אם הפסיק בדבר שהוא צורך פרוסת המוציא אינו הפסק, אבל דבר שהוא צורך הסעודה, שאינו צורך פרוסת המוציא יש בו משום הפסק, אולם דייק מדברי הרמב״ם (ברכות פ״א ה״ח) ׳ואם הפסיק בדברים שהן מענין הדבר שמברכין עליו, אינו צריך לברך שניה, כיצד כגון שבירך על הפת וקודם שיאכל אמר הביאו מלח, הביאו תבשיל, תנו לפלוני לאכול, תנו מאכל לבהמה וכיוצא באלו אינו צריך לברך שנית, וכן כל כיוצא בזה׳. וממה שנקט תנו לפלוני לאכול, משמע שאם אמר תנו לפלוני מכל מה שנאכל בסעודה, ולא רק מפרוסת המוציא, אינו הפסק, שכל מה שהוא מצרכי הסעודה, אף שאינו מצרכי פרוסת המוציא, אינו הפסק.

הפסק בברכת התורה

והנה דיני הפסק בברכת התורה מתחלקים לשני חלקים: א. הפסק לאחר התחלת הלימוד, כגון שמסיח דעתו ומתעסק בדברים אחרים, ואחר כך חוזר ולומד אם מחויב לשוב ולברך, כיון שהלימוד שלמד מקודם הופסק, או לא. ב. הפסק בין הברכה לתחילת הלימוד. ואופן זה נחלק לשני נדונים, א. כשמברך ברכת התורה כפי הרגילות לפני התפילה, וכפי שהתבאר לעיל נוסח ברכתם, ב. כשלא בירך ברכת התורה לפני התפילה, שהדין הוא שנפטר בברכת אהבת עולם או אהבה רבה, אם לא למד מיד לאחר מכן האם נחשב הפסק.

הפסק בין ברכה לתחילת הלימוד

בגמרא (יא:) ׳אמר רב יהודה אמר שמואל השכים לשנות עד שלא קרא קריאת שמע צריך לברך, משקרא קריאת שמע אינו צריך לברך, שכבר נפטר באהבה רבה׳. ובתוספות (שם ד״ה שכבר) הביאו את דברי הירושלמי (פ״א ה״ה) שהתנה בזה תנאי ׳והוא ששנה על אתר׳ היינו שלמד מיד באותו מקום.

שני טעמים מדוע לא חוששים לירושלמי

אמנם כתבו תוספות שאנחנו לא מקפידים בזה ללמוד מיד לאחר התפילה, ואף רגילים להיות טרודים עד חצי היום ויותר, ורק אחר כך ללמוד, ובכל זאת לא מברכים פעם נוספת לפני תחילת הלימוד. וביאר זאת משני טעמים: א. כיון שהבבלי לא הביא דין זה, משמע שחולק על הירושלמי, ולכן לא חוששים לזה. ב. שגם הירושלמי דיבר רק באופן שנפטר מברכת התורה על ידי ברכת אהבה רבה, שכיון שברכה זו לא נתקנה בעיקרה בשביל ברכת התורה, אלא בשביל ברכת קריאת שמע, לכן אינו נפטר בברכה זו מברכת התורה אלא אם לא מפסיק ומסיח דעתו בין הברכה ללימוד. אבל ברכת התורה שנתקנה בעיקרה בשביל לימוד תורה, פוטרת את כל היום, ואין ההפסק והיסח הדעת מחייב ברכה נוספת.

והוסיפו תוספות שעל פי דבריהם שאין צריך לחשוש לדברי הירושלמי, מה שנהגו הצרפתים לומר פסוקי ברכת כהנים[מט] ומשנת ׳אלו דברים שאין להם שעור׳ וכו׳ (פאה פ״א מ״א) ובריי תא של ׳ואלו דברים שאדם אוכל פירותיהם׳ וכו׳ (שבת קכז.) הוא שלא לצורך כיון שמספיק מה שילמד לאחר מכן אפילו לאחר זמן רב. וכן כתבו תלמידי רבינו יונה (יא: ד״ה ולפי) והמרדכי (פ״א רמז כז) וכן פסק בשלחן ערוך (סי׳ מז ס״ט) אלא שהוסיף ׳והנכון שלא להפסיק ביניהם׳.

חילוק בין ברכת התורה לשאר ברכות

אולם הקשו תוספות (שם) במה זה שונה משאר ברכת המצוות כגון ׳ישיבה בסוכה׳ שצריך לברך על כל סעודה וסעודה מחדש ׳לישב בסוכה׳. ותירצו, ששונה מצות תלמוד תורה שחיובה בכל רגע ורגע וכלשון הפסוק (יהושע א ח) ׳והגית בו יומם ולילה׳ ולכן אינו מייאש דעתו ממנה, והרי הוא כיושב כל היום בלא הפסק, מפני שאין היסח הדעת מחובת הלימוד, אף שאינו מקיימה ברציפות. אבל לאכילה בסוכה יש שעת חובה קבועה, ומזמן אכילה לאכילה אין לו חיוב לישב בה, ומסיח דעתו מחובת המצוה, וכשבא לאכול שוב, חלה עליו חובת הברכה מחדש.

והנה תוספות הקשו מברכת לישב בסוכה שבכל סעודה צריך לברך שנית, ובבית יוסף (או״ח סי׳ מז ד״ה וקשה) הוסיף להקשות במה שונה ברכות התורה מברכת הנהנין וכגון ברכת המוציא שאם הפסיק בין הברכה לאכילה ודאי שצריך לחזור ולברך, וכן בברכת המצוות. והרי יש מי שפונה לעסקיו ואינו עוסק עכשיו בלימוד כלל, ועל מה תחול הברכה.

ותירץ, שהנאת אכילה ועשיית מצוה, אינן דברים שצריך לעשותן תמיד, אלא רק כאשר עוסק בכך שאוכל או עושה את המצוה, באותה שעה צריך לברך, ולכן אם יפסיק בין הברכה לאכילה או עשיית המצוה לא יהיה ניכר שהברכה מתייחסת למעשה אכילה או מצוה זו ונראה שאוכל או עושה המצוה בלי ברכה. אבל לימוד התורה שמחויב ללמוד תמיד גם אם ילמד לאחר כמה שעות מהברכה לא יחשדוהו שלומד ללא ברכה, אלא יתלו ויאמרו שודאי השכים בבוקר ללמוד, ובירך באותה שעה, ועכשיו לאחר כמה שעות ממשיך ללמוד. ועוד שבתלמוד תורה גם כשמפסיק הרי באותו זמן שהפסיק מתלמודו היה מחויב ללמוד וממילא אין זה הפסק, אבל בשאר מצוות כיון שאינו מחויב בזמן שהפסיק לעשות את המצוה, ממילא המצוה שעושה לאחר מכן אינה ניכרת שהיא לאותה ברכה.

קושית הקרן אורה

הקרן אורה (יא. אות יד) העיר על כך, שכל זה מובן רק אם נאמר שחובת תלמוד תורה היא בכל שעות היום והלילה, אכן מצינו שנחלקו בזה תנאים ואמוראים (מנחות צט:) אם ׳והגית בו יומם ולילה׳ היינו כל היום והלילה כאשר יש לו פנאי, או שהכוונה לפרק אחד ביום ופרק אחד בלילה, ולמאן דאמר פרק אחד ביום ופרק אחד בלילה, מוכח שיש שני חיובים נפרדים, של יום ולילה, ורשאי להפסיק ביניהם, ואם כן מדוע לא יתחייב בברכה חדשה אם הפסיק ביניהם.

דעת הראשונים שברכת התורה כברכת המצוות

אמנם ברמב״ם (תפילה פ״ז הי״א) הצריך ללמוד מיד לאחר ברכת התורה מעט דברי תורה וכגון מה שנהגו לקרוא ברכת כהנים או פרשת צו או שאר דבר תורה. והיינו כדעת הצרפתים שהובאו בתוספות (שם) שאף ברכת התורה דינה כברכת המצוות שאסור להפסיק בין הברכה למצוה. וכן פסקו להלכה רוב האחרונים[נ] אמנם הכרעת המשנה ברורה (סי׳ מז ס״ק יט) שאע״פ שרוב הפוסקים מצריכים לברך שוב, אם היה הפסק, מכל מקום יש לחשוש לדעת הפוסקים שאם הפסיק אינו צריך לברך שוב, ולכן אם אירע לו כן, יותר טוב שיכוון בברכת אהבה רבה לפטור עצמו מברכת התורה וילמד מיד אחר התפילה.

סברת החילוק בין ברכת התורה לאהבה רבה

כתב הרא״ש (פ״א סי׳ יג) ששונה ברכת אהבה רבה כשמכוון לפטור בה את ברכת התורה, מברכות התורה עצמם. שדברי הירושלמי שצריך ללמוד מיד לאחר הברכה נאמרו רק על ברכת אהבה רבה, כיון שלולא שלומד מיד, אין נראה שמברכה לשם ברכת התורה, אלא ברכת קריאת שמע היא, אבל אם לומד מיד לאחר הברכה, ניכר בכך שבירך ברכה זו גם לקריאת שמע וגם לתלמוד תורה. אבל בברכת התורה ממש הרי ברור שמברך על לימוד התורה, ולכן אף אם הפסיק כמה שעות בין הברכה ללימוד אינו צריך לחזור ולברך.

גדר ׳ללמוד מיד׳

והנה על אף שנתבאר בירושלמי שאם יוצא ידי ברכת התורה בברכת אהבה רבה צריך ללמוד ׳מיד׳ לאחר הברכה, ולכמה פוסקים כן הוא גם בכל ברכות התורה כנ״ל, מכל מקום כתב באור זרוע (ח״א סי׳ כב) וכן הוא בלבוש (שם ס״ח) שדווקא אם מפסיק בעסקיו בין ברכת אהבה רבה ללימוד נחשב הפסק, אבל כל ענייני התפילה אינם נחשבים להפסק. והוסיף האור זרוע לחדש שאפילו אם הולכים לאחר התפילה להביא את הספרים לבית המדרש, אין זה נחשב הפסק. אמנם כתב הביאור הלכה (סי׳ מז ד״ה אם) שנראה שגם לדעת האור זרוע, אם הפסיק ב׳דיבור׳ בין הברכה ללימוד, בדבר שאינו שייך לענין הלימוד, הרי זה הפסק ויחזור ויברך.

אם קריאת שמע נחשב לימוד

והקשה הבית יוסף (סי׳ מז ד״ה וא״ת) מדוע הצריך הירושלמי ללמוד מיד לאחר התפילה, והרי מיד לאחר ברכת אהבה רבה קורא קריאת שמע שהיא פרשה בתורה, נמצא שקרא בתורה מיד לאחר הברכה. ותירץ שני תירוצים: א. שבאמת אם קורא קריאת שמע לאחר אהבה רבה נחשב לו ללימוד ושוב אין צריך ללמוד מיד לאחר התפילה, ודברי הירושלמי שהצריך ללמוד מיד לאחר התפילה היא כיון שיש דעה בגמרא (יא:) שקראו קריאת שמע לאחר ברכת ׳יוצר׳ ואם כן ברכת ׳אהבה רבה׳ היו אומרים רק לאחר קריאת שמע, ובאופן זה הוצרך הירושלמי לומר שילמד מיד לאחר התפילה כיון שגם קריאת שמע לא קרא לאחר ׳אהבה רבה׳. ב. שקריאת שמע אינה נחשבת ׳תלמוד תורה׳ לענין ברכות התורה, אלא כתפילה ותחנונים[נא].

[מט] **בטעם** המנהג לומר ברכת כהנים, כתב בספר המנהיג (דיני תפלה) בשם רבותיו בצרפת שכיון שיש בברכת כהנים שישים אותיות, כנגד שישים מסכתות שבתלמוד. טעם נוסף כתב שהטעם הוא כדי להזכיר ברכתן של ישראל לפני התמידין. ובדברי חמודות (פ״א אות עה) כתב שנהגו לומר דווקא פסוקים אלו כיון שיש בהם ברכה. ובכף החיים (סי׳ מז ס״ק כא) ביאר על פי דברי תוספות (יא: ד״ה וברכת) שאנשי משמר היו אומרים אותם פסוקים בכל בוקר, ומחמת כן גם אנו נוהגים לומר אותם פסוקים.

[נ] **דרכי** משה (סי׳ מז אות ב) רש״ל (שו״ת סי׳ נו) ב״ח (ס״ה) פרי חדש (סי׳ מז ס״ז) וביאור הגר״א (אות ז) חיי אדם (כלל ט ס״ד).

[נא] **ראה** בקרן אורה (יא. אות יד) שדן שהענין תלוי במחלוקת הבבלי וירושלמי אם קריאת שמע היא מדין תלמוד תורה ונחשבת ׳שינון׳, או שהיא מצוה בפני עצמה של קריאת פרשה בתורה

וכן היא הכרעת הרבה פוסקים[נב] שקריאת שמע אינה נחשבת לתלמוד תורה אלא כתפילה. אמנם כתב המשנה ברורה (ס"ק יז) שנראה שאם קורא קריאת שמע לאחר זמנה, שנחשב כקורא בתורה, ממילא נחשב לו כתלמוד תורה, ויצא בברכת התורה אף אם לא למד מיד לאחר התפילה.

הפסק והיסח הדעת באמצע הלימוד

עד כאן נתבאר דין הפסק בין הברכה לתחילת הלימוד. עוד יש לדון אם הפסיק באמצע הלימוד ועוסק בעסקיו, ואחר כך רוצה לחזור וללמוד, האם צריך לברך שוב כמו באכילה וכדומה שכיון שהפסיק והסיח דעתו כשרוצה לאכול שוב צריך לברך או לא. ונידון זה שייך לכל הדעות הנ"ל בהפסק בין הברכה לתחילת הלימוד, היינו שלאותם דעות שבהפסק בין הברכה לתחילת הלימוד צריך לחזור ולברך יש לומר שזה רק כשעדיין לא התחיל ללמוד שלא היה לברכה על מה לחול, וכמו באכילה כשהפסיק בין הברכה לאכילה שצריך לחזור ולברך, אבל כשהברכה חלה על לימוד שלמד מיד, יש לומר שפטר את הלימוד של כל היום. אמנם גם לדעות הנ"ל שאפילו בהפסק בין ברכה לתחילת הלימוד אין זה נחשב הפסק ואם לומד לאחר כמה שעות לא צריך לברך, מכל מקום כתב הבית יוסף (שם) שיש לומר שאם אינו לומד מיד אלא לאחר זמן, חלה הברכה על כל מה שילמד בכל היום, אבל אם לומד מיד לאחר הברכה היה ניתן לומר שהברכה חלה רק על אותו לימוד שסמוך לה ולא על מה שילמד לאחר מכן. וכתב הרא"ש (שם ובתשובה כלל ד סי' ב) שאין צריך לחזור ולברך, משני טעמים: א. שכן מדויק מדברי הירושלמי (שם) שהצריך ללמוד מיד לאחר ברכת אהבה רבה, ואילו היה נחשב הפסק גם באמצע הלימוד היה לירושלמי להשמיע חידוש זה שהוא חידוש יותר גדול, ומכל שכן נדע שכשמפסיק בין ברכת אהבה רבה לתחילת הלימוד יחזור ויברך. ב. עוד כתב שאף אם נדחה שאין ראיה מדברי הירושלמי כיון שבאמת אין חילוק בזה והירושלמי נקט דוגמא אחת. מכל מקום מסברא נראה שאין הפסקת הלימוד לעסוק בענייניו יחשב הפסק לברכת התורה, כיון שבני אדם שרגילים תמיד לעסוק בתורה אפילו כשיוצאים לעסקיהם, ממהרים לעשות צרכיהם כדי לחזור וללמוד ותמיד דעתם על לימודם.

כשלא היתה דעתו מתחילה לחזור וללמוד

אמנם עדיין יש לדון אם דין זה נאמר רק כאשר היתה דעתו כשהפסיק לימודו והתעסק בעסקיו, שיחזור ללימודו מיד כשיתפנה מעסקיו, וכן לכאורה מוכרח לטעם השני שכתב הרא"ש (שם) מסברא שכיון שגם כשיוצא לעסקיו ממהר לעשות צרכיו ולחזור ללימודו ותמיד דעתו על לימודו. אם כן זה רק באופן זה שבאמת דעתו לחזור ללימודו שמחמת זה אינו מסיח דעתו מהלימוד. אבל אדם שאין דעתו לחזור ללימודו וחזר ונמלך בדעתו לחזור ללימודו, יחשב לו ההתעסקות בענייניו להפסק, ויהיה מחויב לחזור ולברך. וכן פסק הרא"ש בתשובה (שם) שאם אין דעתו לחזור מיד לאחר שעשה צרכי פרנסתו, ללימודו, צריך לחזור ולברך. וכתב בתלמידי רבינו יונה (שם) שלכאורה כן מסתבר לחלק בין אדם שרגיל ללמוד בקביעות שהיה דעתו בשעת הברכה ללמוד במשך היום, ואם כן לדעת כן בירך שילמד במשך היום ואף אם יפסיק באמצע יחזור וילמד, אבל אדם שלא היה בדעתו בשעת הברכה שילמד במשך היום, אם כן כשחוזר ולומד יחזור ויברך, אולם הסיק שמנהג העולם אינו כן אלא בכל פעם שלומדים במשך היום, אפילו כשזה בדרך מקרה ולא היתה דעתו לכך בשעת הברכה, אינו חוזר ומברך. ובטעם הדבר ביאר שכיון שמצות תלמוד תורה היא כל היום לכן הברכה שמברך בבוקר פוטרת את כל היום.

אולם הקשה על כך, מדוע שונה ברכת התורה מברכת ציצית ותפילין שאף הן מצוות המוטלות על האדם וזמנם כל היום, ומכל מקום אם חלץ תפיליו ופשט טליתו אף שלא בכוונה וכגון שנפלו מאליהם, מכל מקום כשיחזור להתעטף ולהניח תפיליו יחזור ויברך. ותירץ שיש לחלק שתפילין כשחלצן וטלית כשפשטה, נגמרה מצותן, וכשחוזר ומניחן הרי זו מצוה חדשה, אבל תלמוד תורה כשפוסק מלימודו עדיין לא נגמרה המצוה שחיובה כל היום, וכשחוזר ולומד הרי הוא חוזר לאותה מצוה שהתחיל בה ואינה מצוה חדשה. ולכן בכל פעם שחוזר ולומד אינו חוזר ומברך.

וכן לכאורה מסתבר לטעם הראשון שכתב הרא"ש לדייק מדברי הירושלמי שרק ההפסק בין הברכה לתחילת הלימוד מחייב ברכה נוספת אבל הפסק באמצע הלימוד אינו מחייב ברכה נוספת, אם כן לכאורה אין לחלק בין אם דעתו לחזור ללימודו או שלא היה דעתו לכך וחזר ונמלך.

דעת השלחן ערוך לגבי נמלך

ובדעת השולחן ערוך בזה נחלקו האחרונים. דהנה כתב השולחן ערוך (או"ח סי' מז ס"ז) 'אם הפסיק מללמוד ונתעסק בעסקיו כיון שדעתו לחזור וללמוד לא הוי הפסק' ודייק המגן אברהם (שם סק"ט) שדווקא אם דעתו לחזור ללמוד אין צריך לברך אבל אם אין דעתו לחזור וללמוד צריך לחזור ולברך וכדעת הרא"ש בתשובה הנ"ל. אולם הט"ז (שם סק"ח) כתב שאמנם לכאורה לשון השולחן ערוך משמע כמגן אברהם, אולם כיון שנתבאר סברת החילוק בין ברכת התורה לברכת המצוות שבברכת התורה אין ההפסק מפסיד את הברכה, כיון שהוא מחויב ללמוד תמיד וגם כשטרוד בעסקיו עדיין רובץ עליו חיוב ללמוד, אלא שהטירדה פוטרת אותו מללמוד וכל שעה שאינו טרוד חייב ללמוד. אם כן אין הדבר תלוי בדעתו אם רוצה לחזור וללמוד, אלא תלוי בחיובו וכיון שמחויב לחזור וללמוד אין ההפסק מפסיד את הברכה. סברא נוספת כתב שמסתבר שגם אדם שאין בדעתו לחזור ללימודו, מכל מקום מסתמא דעתו היא שאם יזדמן לו שיוכל ללמוד אפילו בשעה שאינו רגיל בכך, ישוב וילמד. ועל פי זה דייק גם את לשון השולחן ערוך (שם) כדבריו, היינו שדקדק לכתוב 'כיון' שדעתו לחזור וללמוד. ולא כתב 'אם' דעתו לחזור וללמוד, ופירושו שבא להורות שאין הדבר תלוי במחשבתו שצריך לחשוב שבדעתו לחזור ללמוד, אלא מסתמא כך היא דעתו שאם יזדמן לו ללמוד יחזור וילמד.

הפסק באופן שאינו יכול ללמוד

עד כאן נתבאר דיני הפסק כשמפסיק מלימודו ועוסק בעסקיו באופן שבכל רגע יכול לחזור וללמוד. ועדיין יש לדון מה הדין כשמפסיק מלימודו ועוסק בדבר שמונעו מללמוד באותו זמן, וכגון כשנכנס למרחץ או לבית הכסא שבאותו זמן אסור לו ללמוד אפילו על ידי הרהור. וכמו כן כשישן שאינו יכול ללמוד בזמן השינה.

ומצינו שנחלקו בזה הראשונים. דעת רבינו שמחה (הו"ד בהגהות מיימוניות תפילה פ"ז ה"י אות ט) ששינה ומרחץ ובית הכסא נחשבים הפסק כיון שאינו יכול ללמוד בזמן שעסוק בהם, וכשחוזר לאחר מכן ללימודו יברך ג' ברכות. אולם הבית יוסף (סי' מז ד"ה וכתוב) הביא את דעת הר"ם (שו"ת מהר"ם מרוטנבורג ר"פ סי' מג) והאגור (הלכות תפילה סי' א) שמרחץ ובית הכסא אינם נחשבים הפסק, ונאמרו בזה שני טעמים. הר"ם כתב כיון שאינו מסיח דעתו ללמוד גם באותו זמן, לפי שדעתו לחזור וללמוד. והאגור ביאר כיון שגם בזמן שהוא בבית הכסא צריך ליזהר בכמה דינים כמו בגילוי טפח וכיצד יקנח כמבואר בשולחן ערוך (או"ח סי' ג). והוסיף המשנה ברורה (שם ס"ק כד) שגם בבית המרחץ יש דינים של שאילת שלום מתי מותר לשאול או לענות (או"ח סי' פד) ובלבוש (שם ס"ב) הוסיף שבמרחץ יש גם דיני הנחת תפילין (שם סי' מה ס"ב).

קושית הגר"א

אמנם בביאור הגר"א (שם אות ט) הקשה על שני הטעמים. על טעם הר"ם הקשה במה זה שונה מתפילין שאם נכנס לבית הכסא צריך לחזור ולברך אף שלא הסיח דעתו מהם (כפי שמצינו במנחות מג. ונפסק בשולחן ערוך או"ח סי' ח וסי' כה). וגם על טעמו של האגור הקשה שאמנם יש דינים במרחץ אבל אסור ללמוד גם דינים אלו במרחץ, והמעשה שנוהג כדינים אלו אינו נחשב ללימוד. ועוד שאפילו אם מהרהר בדבר כיצד יתנהג מכל מקום כיון שכוונתו בהרהור זה אינה לשם 'תלמוד תורה' אין צריך לברך על זה, וממילא אינו מהווה מניעה להפסק. ועוד הוכיח כן שאם לא כן, יהיה אסור תמיד לפנות קודם ברכת התורה, וכן לעשות כל מצוה או מעשה, וזו לא שמענו.

ובערוך השולחן (שם סכ"ב) ובנשמת אדם (כלל ט אות ב) תירצו את קושיית הגר"א על הטעם הראשון שהקשה מתפילין. ותירצו שיש לחלק בין תלמוד תורה לכל המצוות. שבכל המצוות כיון שאין חיובם על האדם כל היום, ממילא כשנמצא במקום שאינו יכול לקיים את המצוה, הרי זה הפסק. אבל תלמוד תורה שמחויב ללמוד כל היום וכל הלילה כשיש לו שהות ללמוד, לכן אין שום דבר שמפסיק, ואפילו כשנמצא במקום שאינו יכול ללמוד. ובנשמת אדם (שם) הוסיף לתרץ גם את קושיית הגר"א על האגור, שאין כוונת האגור על לימוד ממש שישאל וידבר על הלכות המרחץ במרחץ, אלא כוונתו שאי אפשר שלא יהרהר בהלכות אלו איך להתנהג שם. ואע"פ שעל הרהור לא מברכים, מכל מקום מועיל לכל הפחות לענין זה שמונע את היסח הדעת.

ט. הפסק שינה

פתיחה

דין הפסק בשינה נחלק לשני חלקים: א. שינה ביום. ב. שינה בלילה. וכמו כן יש לדון מה הדין כשלא ישן בלילה אם יברך למחרת בבוקר ברכת התורה או לא, כיון שלא היה הפסק.

לקבלת מלכות שמים, ולשיטת הירושלמי (פ"א ה"א) שנחשבת שינון וכתלמוד תורה, עולה לו במקום לימוד.

נב. **ביאור** הגר"א (שם) ובאליה רבה (סי' מז סק"ה) הביא כן בשם רבינו ירוחם ופרישה וב"ח (סי' מז ס"ה) וברכת אברהם חלק ד.

מדוע מברכים בכל יום

והנה נחלקו הראשונים בגדר חיוב ברכות התורה שמברכים בכל יום, מהי הסיבה שמברכים בכל יום. דעת ר"ת[נג] (יא: בתוד"ה שכבר) שחיוב ברכות התורה אינו תלוי בהפסק אם הפסיק בשינה וכדומה מהפעם הקודמת שבירך, אלא שתקנו לברך בכל יום פעם אחת ברכות התורה וכמו שאר ברכות השחר שתקנו לברך בכל יום פעם אחת.

אולם דעת הרא"ש (פ"א סי' יג) שחיוב ברכות התורה אינו תלוי ב'יום' אלא ב'הפסק' היינו שאף אם עבר כמה ימים ולא הפסיק מלימודו אין צריך לברך אולם אם היה הפסק אף באותו יום כמה פעמים צריך לברך בכל פעם כשחוזר ללימודו. אולם תלוי בגדרי הפסק כפי שיבואר להלן.

שינה ביום

לאחר שנתבאר מחלוקת הראשונים בהפסק הלימוד על ידי דבר המונעו מללמוד באותו זמן כגון מרחץ ובית הכסא, יש לדון מה הדין כשהפסיק מללמוד וישן באותו זמן. שהרי לסברת רבינו שמחה שכשעוסק בדבר שמונעו מללמוד באותו זמן נחשב הפסק והיסח הדעת וצריך לחזור ולברך, פשוט שבכלל זה גם ישן, שאינו יכול ללמוד באותו זמן שישן. אולם לדעת הר"ם והאגור שמרחץ ושינה אינם נחשבים היסח הדעת והפסק, או כיון שעדיין דעתו על הלימוד או כיון ששייך באותו זמן בדינים ששייכים למרחץ ובית הכסא כמו שנתבאר, אם כן לכאורה טעמים אלו לא שייכים בשינה שהרי כשישן אינו מהרהר בכלום וודאי מסיח דעתו.

ומחמת כן תמה הבית יוסף (שם) על דברי האגור (שם) שכתב בשם אביו ז"ל שהנהיג לא לברך ביום אפילו אחרי שינת קבע, וכתב האגור שכן ראוי לעשות כי המיקל בברכות במקום שיש מחלוקת לא הפסיד שהרי הברכות אינן מעכבות. ותמה הבית יוסף איזה מחלוקת יש בזה, והרי נתבאר שגם החולקים על רבינו שמחה ופוטרים מלברך אחרי מרחץ ובית הכסא, מכל מקום טעמם לא שייך אחרי שינה. ותירץ שאולי כוונתם לדעת ר"ת [יובא להלן] שסובר שאפילו שינת הלילה לא נחשבת להפסק. ואע"פ שבשינת הלילה כל הפוסקים חולקים על דבריו וסוברים שלאחר שינת הלילה צריך לחזור ולברך, מכל מקום בשינת היום יש לחוש לדבריו, ולא לברך לאחר השינה.

ברכת התורה ספיקא לחומרא

ובפרי מגדים (סי' מז אשל אברהם ס"ק יא) תמה על סברת האגור הנ"ל שלא לברך אחר שינת היום שהמיקל בברכות במקום שיש מחלוקת לא הפסיד שהרי הברכות אינן מעכבות. והקשה שסברא זו נכונה בכל הברכות שחיובם מדרבנן, וספק דרבנן לקולא. אבל ברכת התורה, הרי נתבאר לעיל שהרבה פוסקים סוברים שחיובה מן התורה, וא"כ צריך להחמיר בספיקא כמו בספק המזון. וביאר שזו היא סברת מהר"י גינצבורג (הובא בדברי חמודות פ"א אות עז) שהחמיר לברך ברכת התורה לאחר שינת היום.

אמנם נחלקו בזה הראשונים, שרוב הראשונים[נד] כתבו ששינה ביום היא הפסק וצריך לברך לאחריה ברכת התורה. אולם דעת האגור (סי' א) נתבארה לעיל שאין לברך לאחר שינת היום ברכת התורה, וכתב הבית יוסף (שם ד"ה ואם ישן) שכך נהגו העולם.

שינת עראי

כתב הטור שאף לדעות הראשונים הנ"ל ששינה ביום נחשבת הפסק, מכל מקום שינת עראי [היינו שמתנמנם מיושב על אצילי ידיו] אינו נחשב הפסק, עוד כתב שאם שכב על מטתו ולא ישן, אין זה הפסק כיון שכל זמן שהוא ער דעתו על לימודו.

שינת הלילה

אחר שנתבאר מחלוקת הראשונים אם שינה ביום נחשבת הפסק או לא. יש לדון מה הדין שינה בלילה. והנה לדעת הראשונים שגם שינה ביום נחשבת להפסק, כל שכן שינה בלילה נחשבת להפסק וצרך לברך לאחריה ברכת התורה. אולם לדעת הראשונים ששינה ביום אינה נחשבת להפסק, יש לדון מה דין שינת הלילה. יש ראשונים[נה] שכתבו שגם לאחר שינת הלילה כל זמן שלא הגיע זמן שחרית אינו צריך לברך ברכות התורה, כיון שברכות התורה של אתמול פוטרת עד שחרית שלמחרת. וביאר המגן אברהם (ס"ק יב) שראשונים אלו סברו שברכות התורה קבעו חכמים לברך בכל יום כמו כל ברכות השחר, ואינו תלוי כלל בהפסק או בשינה[נו]. אולם יש ראשונים[נז] שחלקו וכתבו שהמשכים ללמוד לפני שחרית, צריך לברך מקודם ברכות התורה, כיון ששינת הלילה הפסיקה.

הנעור כל הלילה

המגן אברהם (שם) דייק את לשון השולחן ערוך (שם) שאדם שלא ישן כלל לא ביום ולא בלילה אינו צריך לברך בבוקר ברכות התורה. ותמה שאמנם דין זה נכון לדעת הראשונים שסוברים שבכל האופנים שינה דינה כהפסק, ואף שינה ביום, נמצא שאין ברכות התורה תלויים כלל ב'יום' אלא ב'שינה' וכל זמן שלא ישן אינו צריך לברך שוב ברכות התורה. אך הרי השולחן ערוך (שם סי"א) הביא דעת הסוברים שהישן ביום אינו צריך לברך לאחר מכן ברכת התורה, וכתב שכן נהגו. אם כן סבר שברכת התורה אינה תלויה ב'שינה' ובהכרח שהסיבה שמברך בבוקר היא כיון שכך קבעו חכמים לברך בכל יום כשאר ברכות השחר, וכפי שנתבאר כן בדעת ר"ת. ואם כן מדוע כשלא ישן כל הלילה אינו צריך לברך למחרת בבוקר כתקנת חז"ל לברך בכל יום וכשאר ברכות השחר.

יישוב רעק"א לשיטת השלחן ערוך

ורעק"א (על המגן אברהם שם) תירץ את דעת השולחן ערוך שבאמת דעתו היא כדעת הראשונים שסוברים שברכת התורה תלויה בשינה ולא ביום, ולכן כשלא ישן כל הלילה אין צריך לברך למחרת. וגם מה שהביא (שם סי"א) שבשינת היום נהגו העולם לא לברך, אין זה מחמת שסוברים כר"ת שברכת התורה תלויה ביום ולא בשינה. אלא שסברו להחמיר לחוש לדעת ר"ת ולא לברך מספק. אבל בשינת הלילה ממה נפשך צריך לברך כשיאור היום. היינו הן לדעת ר"ת צריך לברך מחמת היום החדש, הן לדעת הרא"ש ושאר הראשונים הנ"ל מחמת שהפסיק בשינה. אבל כשלא ישן כלל בלילה שוב אין לו לברך כיון שהעיקר כדעת הרא"ש שהכל תלוי בשינה, והרי לא ישן.

אמנם עוד כתב רעק"א לדון בעיקר דיוקו של המגן אברהם מלשון השולחן ערוך שלכאורה אפשר לדייק להיפך. והיינו דהנה לשון השולחן ערוך (שם סי"ב) הוא 'אף אם למד בלילה הלילה הולך אחר היום שעבר, ואינו צריך לחזור ולברך כל זמן שלא ישן' ומחמת כן דייק המגן אברהם שכל זמן שלא ישן אינו צריך לברך אע"פ שעבר כל הלילה והגיע זמן שחרית.

אולם הרעק"א כתב לדייק מלשון השולחן ערוך להיפך, והיינו שכיון שהקדים וכתב 'הלילה הולך אחר היום שעבר' משמע שברכת התורה פוטרת רק יום אחד, ובכל יום יש חיוב נפרד לברכות התורה, כדעת ר"ת הנ"ל. שאם לא כן אלא כדעת הרא"ש הנ"ל שברכת התורה אינה תלויה כלל בימים אלא בהפסק וכל שלא הפסיק מתלמודו אינו צריך לברך אף לאחר כמה ימים. אם כן מדוע כתב השולחן ערוך שהלילה הולך אחר היום והרי בברכות התורה אין כלל נפקא מינה של ימים[נח]. אם כן משמע שגם השולחן ערוך מודה שאם לא ישן כל הלילה מכל מקום צריך לחזור ולברך בבוקר ברכות התורה, עוד כתב להוכיח מכמה ראיות כדבריו.

ישן שינת קבע ביום ואחר כך ניעור כל הלילה

וכתב שמכל מקום אם לא ישן כל הלילה, אולם ישן שינת קבע ביום שלפניו, בודאי לכולי עלמא צריך לברך בבוקר, שבאופן זה ממה נפשך צריך לברך, היינו לדעת ר"ת צריך לברך כיון שעבר מעת לעת, ולדעת הרא"ש צריך לברך כיון שגם שינת היום היא היסח הדעת ומחייבת בברכה, ואף שבירך ברכת אהבת עולם במעריב שהיא דומה לברכת אהבה רבה בשחרית שגם בה יש מעין ברכת התורה, ונפטר בברכה זו מברכת התורה, מכל מקום נראה שיברך בבוקר, כיון שיש לצרף גם את דעת ר"ת הנ"ל שבכל האופנים צריך לברך כיון שעבר מעת לעת, ועוד, שמצינו לדעת הראב"ד[נט] שברכת אהבה רבה אינה פוטרת רק אם למד מיד. ואף שקורא קריאת שמע מיד לאחר הברכה, וכן יש לדייק מלשון השולחן ערוך (שם ס"ח) שכתב 'ויש להסתפק אי סגי בקורא קריאת שמע סמוך לה מיד בלי הפסק, ולכן יש ליזהר לברך ברכת התורה קודם אהבת עולם' ודייק מדוע לא כתב חידוש גדול יותר והיינו אם

נג. **כפי** שביארו המגן אברהם (סי' מז ס"ק יב) ויבואר עוד להלן.

נד. **הרא"ש** (שו"ת כלל ד סי' א, וברכות פ"א סי' יג) מהרא"י (סי' קכג) שבלי הלקט (סי' ו) רבינו ירוחם (נתיב ג ח"א) ספר זיכרון להגאון ר"י הכהן (פ"א) טור (או"ח סי' מז) שהביא דעת אביו הרא"ש. וכן מבואר במהרש"ל (חכמת שלמה ברכות יא: בתוד"ה שכבר בא"ד מפני).

נה. **ר"ת** (יא: בתוד"ה שכבר) תלמידי רבינו יונה (יא: ד"ה ואמר) מרדכי (פ"א רמז כט) בשם הר"ם.

נו. **ולכן** אף אם ישן בלילה אינו צריך לברך עד שחרית, ולעומת זאת גם אם לא ישן כל הלילה, צריך לחזור ולברך למחרת בשחרית.

נז. **תוספות** (שם) שכתבו על דברי ר"ת 'ולא נהירא', הרא"ש (פ"א סי' יג, ובתשובה כלל ד סי' א) תרומת הדשן (ח"ב סי' קכג) האגור (סי' א) וכן פסק הטור (שם).

נח. **וכתב** שאף שאינו ראוי לחלוק על המגן אברהם, מכל מקום כיון שהמגן אברהם עצמו (סי' תצד בהקדמה) פסק שהניעור כל הלילה צריך לברך ברכות התורה, ראוי לצרף את דבריו הנ"ל שגם דיוק לשון השולחן מורה כן כמו שנתבאר ואין כאן מחלוקת כלל.

נט. **הובא** ברשב"א (יא: ד"ה השכים) וכן סברו ראשונים נוספים ופסק כן הפרי חדש (סי' מז ס"ז).

לא בירך ברכת התורה עד שקרא קריאת שמע לא יברך לאחריה, כיון שיש להסתפק אולי יצא בברכת קריאת שמע, ומשמע שסובר השולחן ערוך לעיקר כפשטות משמעות הירושלמי (פ"א ה"ה) אלא רק מדרך זהירות כתב שיברך תחילה, וכן דייק את לשון הרמ"א (סי' נב) שכתב בסוף דבריו שמי שלא בירך לפני התפילה יברך לאחר התפילה את כל הברכות שנתבארו לעיל סימן מ"ו וסימן מ"ז, ומבואר שסובר שיברך גם את ברכת התורה כפי שפירש בדבריו. אם כן מבואר שהשולחן ערוך והרמ"א סוברים שלא נפטר בברכת קריאת שמע אינו לומד מיד לאחריה, ולכן הישן ביום שלפניו יוכל לברך בבוקר שלאחריו גם לחולקים על ר"ת כיון ששינת היום הקודם חייבתו בברכה.

מעת לעת אבל לא בדקדוק

ובערוך השולחן (סי' מז סכ"ג) ביאר את דעת השולחן ערוך כדעת ר"ת שחיוב ברכות התורה אינו תלוי בהפסק, היינו כיון שמחויב ללמוד תמיד אין שום דבר מפסיק, אלא שתיקנו לברך ברכת התורה בכל יום פעם אחת במעת לעת כשאר ברכות השחר. ומה שכתב השולחן ערוך (שם סי"ג) שגם כשמשכים לפני עלות השחר צריך לברך ברכת התורה, אין מזה ראיה שסובר כרא"ש שלאחר הפסק שינה צריך לברך, שיש לומר שבזה גם ר"ת יודה שלאחר שינת הלילה כבר נחשב מעת לעת חדש, כיון שאין מדקדקים ב'מעת לעת' שיהיה בשיעור מצומצם, אלא דעתו של אדם שתועיל לו הברכה עד שהולך לישון בלילה, ומאחרי שהולך לישון כבר נחשב לגבי ברכות התורה כיום חדש ומחויב ברכה מחדש אף אם השכים ללמוד לפני עלות השחר, ומכל מקום פשוט שגם אם לא ישן כל הלילה צריך לברך כשנגמר ה'מעת לעת' שזהו זמן של ברכה חדשה.

הלילה הולך אחר היום

ובטעם הדבר שבתלמוד תורה הלילה הולך אחר היום, אע"פ שבכל התורה מלבד בקדשים היום הולך אחר הלילה. ביארו תלמידי רבינו יונה (יא: ד"ה ואמר) על פי הירושלמי שבעצם אין לאדם להתבטל כלל מלימודו במשך כל היום, כיון שאנחנו כשכירי יום שאסור להם להתבטל במשך כל היום. ומה שאנו מבטלים מתלמוד תורה במשך היום הוא כמו הלואה אצלינו שפורעים את אותו חיוב לימוד שביטלנו ביום, על ידי לימוד הלילה. נמצא שמה שלומדים בלילה הוא פריעת החוב על מה שביטלנו מהלימוד במשך היום. ואם כן פשוט שהלילה הולך אחר היום כיון שהלימוד בלילה הוא תשלום ללימוד שהיינו מחויבים ביום, ולכן הברכה שמברך בבוקר פוטרת גם את מה שילמד בלילה.

השכים וחזר לישון

נידון נוסף שתלוי בביאור מחלוקת הראשונים הנ"ל, הוא באופן שהשכים ללמוד לפני עלות השחר, ובירך ברכות התורה כהכרעת השולחן ערוך (סי"ג) אלא שלאחר מכן חזר לישון בהמשך הלילה, האם צריך לחזור ולברך בבוקר ברכות התורה. דעת הפרי חדש (סי' מז סי"ב) שהקם בחצות לילה ודעתו לישון שנית, צריך לברך ברכות התורה, וכשקם בבוקר יחזור ויברך, כיון שישן שינה בלילה ששינת הלילה לכולי עלמא היא הפסק, ודלא כדעת ר"ת. אולם הדרך החיים (סי' מז ס"ד) חולק וסובר שאינו צריך לחזור ולברך כיון שדעתו של אדם לפטור בברכה זו עד שינת הלילה שלאחריו. ובביאור הלכה (סי' מז ד"ה המשכים) הסתפק לומר שכן היא גם דעת הפרי מגדים (אשל אברהם ס"ק יב) שכתב שהברכה היא או מעת לעת, או אחר שיקום משנתו, וכיון שמברך פעם אחת לאחר שקם משנתו, אף שעדיין לא עבר מעת לעת, מכל מקום דעתו היא שברכה זו תועיל לו לכל המעת לעת ולכן אין צריך לברך כשיקום שוב בבוקר, כיון שהברכה תלויה בדעתינו.

אם הברכה תלויה בדעתינו

אמנם מצינו נידון בפוסקים בענין זה אם אדם יכול לקבוע ולהגביל את ברכתו, שלא תפטור את כל מעשה המצוה שיעשה, אלא רק עד זמן מסוים. וכגון הלובש ציצית ומברך עליה על מנת שלא תפטור אלא עד חצות היום, או עד שילך לבית המרחץ, שלולי תנאו היתה הברכה חלה ללא הגבלה עד שיהיה הפסק גמור המפקיע את הברכה מלחול על קיום המצוה ההוא שלאחרי ההפסק, ועל ידי התנאי לא תפטור הברכה אלא כפי שהתנה[ס].

דברי המגן אברהם בתנאי בברכת התורה

המגן אברהם (סי' תצד, בהקדמה ד"ה ולענין) דן לענין הניעור כל הלילה, שנחלקו הראשונים האם חובת ברכת התורה חלה בכל יום מחדש, או דווקא לאחר הפסק של שינת קבע, ולפי"ז הניעור כל הלילה יש בו ספק חיוב ברכת התורה בתחילת הבוקר, שלפי שהשיטות שהחיוב תלוי בהפסק של שינה אינו צריך לברך. וצידד המגן אברהם לומר שיברך משום שדעת כל אדם בשעת הברכה לפטור את הלימוד של אותו היום בלבד, שכן דרך בני אדם שישנים בלילה ואין הברכה פוטרת אותם אלא לאותו יום, וממילא כך היתה דעתו שלא לפטור אלא לאותו יום.

וכעין זה כתב לגבי ברכת התורה (סי' מז ס"ק יב) שסתם בני אדם כוונתם לפטור רק את אותו היום, והברכה חלה ליום ולילה אחד בלבד, ולפיכך הניעור כל הלילה רשאי לברך בתחילת הבוקר. ומתבאר מכך שאם התנה שלא תועיל הברכה אלא עד שעה מסוימת, תנאי זה מגביל את חלות הברכה שאינו פוטר את המצוה שיעשה לאחר הזמן ההוא, ויתחייב בברכה אחרת. והיינו שחלות הברכה על מעשה המצוה תלוי בדעת המברך, שאם דעתו לפטור את המצוה ההיא הרי היא נפטרת בברכתו, ואם דעתו שלא לפטור, אינה נפטרת.

מחלוקת הב"ח והמגן אברהם בתנאי על ישיבת סוכה

אולם בהלכות סוכה כתב המגן אברהם (סי' תרלט ס"ק יז) לדון במי שמברך על ישיבת סוכה ויוצא ממנה לצרכיו וחוזר לאכול בה, האם צריך לברך שנית או שאין זה הפסק גמור. והביא שהב"ח (סו"ס תרמג) כתב וזה לשונו 'כל אדם דעתו מן הסתם שלא תהא הברכה פוטרתו אלא עד שעה שיחזור ויאכל כיון שאז יחזור ויברך'. והשיג עליו המגן אברהם, וזה לשונו 'ודבריו תמוהין, דאטו מי שיש לו ציצית בבגדו ויכוין שלא יפטרנו בברכתו אלא עד חצות, וכי יחזור ויברך בחצות, הא ודאי ליתא. וגם לא ראיתי באחרונים שום משמעות, לכן אין לברך דיש לחוש לברכה לבטלה'.

אולם האליה רבה (ס"ק יח) כתב שיש לומר שאמנם אם כיון לפטור לבישת הציצית רק עד חצות, חוזר ומברך בחצות.

והקשו בנשמת אדם (כלל ט אות ג) ובהגהות חתם סופר (או"ח סי' תרלט על המג"א ס"ק יז) שדברי המגן אברהם סותרים למה שכתב לענין ברכת התורה, שמדבריו לענין ברכת ישיבת סוכה מתבאר שאינו רשאי להגביל את ברכתו שלא תפטור אלא עד שעה מסוימת, ואילו מדבריו בברכת התורה מתבאר שהתנאי מועיל להגביל את הברכה שלא תפטור אלא עד שעה מסוימת.

דברי החתם סופר שיש לחלק בין ברכת ציצית וסוכה לברכת התורה

וכתב בהגהות חתם סופר שיש לחלק בין ברכת ציצית לברכת התורה, שבברכת ציצית וסוכה הרי הוא מעוטף בציצית ויושב בסוכה, ואינו יכול לכוין לגמור את חלות הברכה בעודו עוסק במצוה, אבל בברכת התורה כיון שלעיתים הוא מפסיק מתלמודו, יכול לכוין שלא לפטור את מה שילמד לאחר שהפסיק.

דברי הפרי חדש בשחיטה

ומצינו כעין נדון זה לענין ברכת השחיטה, שהנה הובא לעיל מה שנחלקו הראשונים בשח בין שחיטה לשחיטה האם צריך לברך שנית או לא, ונמצא שאם עבר ושח ביניהם הרי הוא עומד בספק חיוב ברכה, וכתב הפרי חדש (יו"ד סי' יט סק"ח) שיש עצה שיוכל לברך אם שח, ולא יהיה בכלל ספק ברכה לבטלה, שיתנה מתחילה שהוא מתכוין לפטור את כל מה שישחט עד שישיח, ומה שישחט לאחר שישיח אינו רוצה לפטור בברכתו, וממילא אם שח צריך לברך שנית לכל הדעות, משום שהתנה שהברכה לא תפטור את המצוה שיעשה לאחר ששח[סא].

השגת התבואות שור

והתבואות שור (שם ס"ק יח) השיג עליו שודאי שאף שהתנה כך, הברכה חלה ופוטרת את המצוה שיעשה אחרי כן[סב], ואם יעשה כן הרי הוא מברך ברכה לבטלה שכיון שכל הבהמות שבדעתו לשחוט עומדות לפניו, לא תועיל מחשבתו שהברכה לא תפטור אלא רק אחת מהם, שהרי ברור שאם היו מונחים לפניו כמה פירות ודעתו לאכול את כולם ורוצה לברך על כל פרי בנפרד על ידי שמתכוין בכל ברכה לפטור רק פרי אחד, שכל הברכות מלבד הברכה הראשונה הן ברכות לבטלה.

הוכחה ממה שאינו יכול להגביל חלות הברכה לצורך מאה ברכות

והוכיח כן מדברי המגן אברהם (סי' רטו סק"ו) שהביא בשם השל"ה שבשבת שחייב להשלים למאה ברכות, מותר לשייר פירות לאחר הסעודה כדי לברך עליהם בפני עצמם, אף שהיה יכול לפוטרם בתוך הסעודה כדברים הבאים מחמת הסעודה, מפני שמותר לגרום להתחייב בברכה כדי להשלים למאה ברכות[סג]. ואם נאמר שמועיל תנאי להגביל את הברכה, מדוע לא נתן עצה פשוטה, שכל מי שאוכל כמה פירות, יכוין שלא לפטור את כל הפירות שלפניו, אלא יברך על כל פרי ופרי שאוכל, ואין זו ברכה שאינה צריכה, אלא ודאי מוכח שלא יועיל התנאי להגביל את חלות הברכה, והיא חלה על כל מה

ס. ועיין בשיח השדה (פרומר, שער ברכת ד' סי' ה סוד"ה ולולא) שכתב בזה דבר מחודש, שאף לסוברים שלא מועילה כוונתו להגביל את חלות הברכה, יש לדון שהמברך ומתכוין להוציא את חבירו בברכתו, ומתכוין להגביל את ברכתו, לגבי השומע הברכה אינה מועילה על יותר ממה שנתכוין המשמיע.

סא. אולם כתב שאף על פי כן יש להימנע משיחה, משום שהגורם להרבות בברכות בשעה שיכול לפטור עצמו בברכה אחת, יש בזה משום ברכה שאינה צריכה.

סב. לשיטות ששיחה אינה הפסק בין השחיטות.

סג. וכעין זה כתב המגן אברהם שם בשם מהר"ם גלנטי (שו"ת סי' לח) שיכול לצוות לבני ביתו שלא יביאו את כל הפירות בבת אחת לפניו, וממילא לא תחול הברכה על האחרים, ויצטרך לברך שנית, ואף מדבריו מוכח שאם הם לפניו אינו יכול להתנות שלא יפטור את כולם. ועיי"ש

שלפניו ובדעתו לאכול עכשיו, והוא הדין בברכת המצוות, הברכה חלה על כל השחיטות של הבעלי חיים שלפניו שבדעתו לשוחט, ואינו יכול להתנות שלא תחול אלא עד זמן מסוים[סז].

ומתבאר לכאורה שנחלקו הפרי חדש והתבואות שור, במחלוקת הב״ח והמגן אברהם, שלדעת הב״ח והפרי חדש מועיל להתנות כדי שהברכה לא תפטור, ולדעת המגן אברהם והתבואות שור לא מועיל התנאי כדי שהברכה לא תפטור, וצריך ביאור בשורש המחלוקת ביניהם.

האם יש חובת ברכה על כל אחד ואחד

ובישועת דוד (או״ח סי׳ ז-ח) כתב בביאור דעת התבואות שור, שאכילת פירות שברכותיהם שוות, אין צריך לכך שיתכוין לפטור את כולם בברכתו, אלא כולם נכללים בחובת ברכה אחת, שחייבוהו בברכה על תחילת האכילה, והשאר נגרר אחר ההתחלה כאילו הם אכילה אחת, ואין חובת ברכה על השאר, וממילא אף שנתכוון שלא לפוטרם אינו מועיל, ואינו מתחייב בברכה. וכן סבר המגן אברהם לענין ברכת המצוות במצוה אחת שנמשכת בפעולה ארוכה, שלא חייבוהו ברכה על כל רגע שמקיים את המצוה, אלא חובת ברכה חלה על תחלת המצוה, והשאר נפטר ממילא בדרך גררה כאילו הן מצוה אחת בלבד, שאין סיבה לחייב בברכה נוספת.

לענין ארבע כוסות

והוסיף התבואות שור שהנה נחלקו הפוסקים (הו״ד בשו״ע או״ח סי׳ תעד ס״א) לענין ברכת ארבע כוסות שבליל הסדר האם מברך ברכה ראשונה על כל כוס, ופסק השו״ע שאינו מברך על כוס שני ורביעי, אמנם שיטת הרמ״א לברך ברכה ראשונה על כל כוס, ולכאורה מדוע לא מצינו בדברי הפוסקים שיש עצה לצאת ידי כל הדעות שיכוין בכל כוס שפוטר רק את אותו כוס, ומשמע שלא תועיל בזה כוונתו שלא לפטור את הכוסות שבדעתו לשתות.

והוסיף שהנה כתב הט״ז (שם סק״א) שכיון שחכמים תקנו ארבע כוסות הרי זה כאילו התנה בפירוש בשעת ברכה שאין בדעתו לשתות מחמת ברכה זו אלא רק כוס זו, וכיון שצריך לשתות כוס אחר חייב לברך עליו. ולכאורה משמע מדבריו שמועילה מחשבתו שלא לפטור את שאר הכוסות. אולם דחה שיש לבאר דברי הט״ז שכיון שחייבו חכמים לעשות בכל כוס מצוה אחרת, דינו כדין נמלך על כל כוס וכוס.

וביאר בישועת דוד (שם) שכל מה שנפטרים כולם בברכה אחת הוא על ידי שנחשבים כמצוה אחת, אכן יש סיבה בכל אחת להחשב כמצוה אחרת, והענין תלוי במחשבתו, שבסתמא נחשב כמו מצוה אחת שמתמשכת, אולם אם מתכוון לחלקם לשני מעשים, חוזרים ונחשבים כשתי מצוות נפרדות.

קושיא על הבנה זו בדברי הט״ז

והקשה המנחת שלמה (שו״ת ח״א סי׳ יח אות ח) שלכאורה תמוה לומר שהוא כנמלך בכל כוס שהרי מתחילה יודע ומכוון לשתות כל הארבע כוסות, ומדוע נחשב כנמלך. והכריח מזה שכוונת הט״ז כפשטות דבריו שמועילה מחשבה לפטור רק כוס ראשון ולא כוס שני. ויש להוסיף שכהבנה זו בדברי הט״ז נראה מדברי הפרי מגדים (סי׳ תעד משבצות זהב סק״א) שכתב שלפי דברי הט״ז נכון לכוין בברכת בורא פרי הגפן של כוס ראשון שאינו רוצה לפטור כוס שני.

ואמנם צריך ביאור לפי״ז מדוע תועיל מחשבה לזה, שהרי מסברא נראה כדברי התבואות שור שנחשב לברכה לבטלה שאין מחשבתו מועילה כלל, ולא רק ברכה שאינה צריכה שמועילה מחשבתו אלא שעבר איסור.

בברכת הנהנין

והנה כתב הפרי מגדים (פתיחה להלכות ברכות ד״ה מריש, סי׳ ריא משבצות זהב סק״ב) שאם היו לפניו שני דברי מאכל, דבר אחד שודאי שברכתו בורא פרי העץ, ודבר נוסף שספק האם ברכתו בורא פרי העץ או בורא פרי האדמה, יברך בתחילה בורא פרי העץ ויכוון בדעתו שלא לפטור את מה שיש עליו ספק, שאם יכוון לפוטרו ישאר בספק שהרי יתכן שברכתו בורא פרי העץ, ואם כן כבר יצא ידי חובתו במה שבירך על הודאי, ואם ירצה לברך עליו לאחר מכן בורא פרי האדמה, הרי הוא בספק ברכה לבטלה.

אולם בדברי התבואות שור מבואר שאינו יכול לכוון שהברכה תפטור רק מקצת הפירות שבדעתו לאכול.

חילוק בין ברכת המצוות לברכת הנהנין

וכתב המנחת שלמה (שו״ת ח״א סי׳ יח אות ט) שיש לחלק בזה בין ברכת המצוות לברכת הנהנין, שהנה חלוקה ברכת הנהנין מברכת המצוות בכך שאסור לאכול קודם שיברך, אולם לא מצינו שאסור לעשות מצוה לפני שיברך, ולפי״ז יש לומר שרק בברכת הנהנין שיש בזה גדר של מתיר, יכול לכוון שלא להתיר רק חלק ממה שלפניו, אבל בברכת המצוות שהוא חיוב ברכה גרידא, אין בידו לחלק שתחול הברכה רק על מקצת המצוה.

חילוק נוסף בין ברכת המצוות לברכת הנהנין

עוד כתבו האחרונים[סח] שיש לדון ולחלק להיפך, בין ברכת המצוות לברכת הנהנין, שהנה יסוד המחייב ברכת הנהנין הוא ההנאה, שמברך על מה שנהנה, וכשמברך על כמה פירות אין כאן מחייבים נפרדים, אלא הכל נחשב לאכילה אחת ומחייב אחד, אבל במצוות כל מצוה טעונה ברכה בפני עצמה וכאשר מברך על כמה מצוות, יש כאן כמה מחייבים נפרדים בברכה שנפטרים בברכה אחת[סז].

ולפי״ז יש לבאר בדעת הפרי חדש שרק בשחיטה יכול לכוון שלא תחול ברכתו על כל השחיטות, כיון שכל שחיטה בפני עצמה מחייבת ברכה, יכול לכוון שלא תחול הברכה על כל המחייבים שלפניו[סז], אבל בברכת הנהנין שהכל מחייב אחד, אינו יכול לחלק את הברכה לחצי.

יסוד האחרונים שיש חילוק בין המצוות

וכתב השבילי דוד[סח] (או״ח, כללי ברכות כלל ב פרק ב אות י) שיש לומר שלא כל המצוות שוות בנדון זה, אלא יש חילוק בין מצוה המתמשכת במעשה ארוך, למצוה המתחלקת למעשים נפרדים. שכאשר אופן הקיום של המצוה הוא במעשה ארוך, אי אפשר להתנות ולחלק את חלות הברכה שלא תפטור אלא עד שעה מסוימת, אולם במצוה הנעשית במעשים נפרדים שייך להתנות ולחלק ביניהם שלא תחול על כולם אלא רק על מה שבדעתו לפטור.

ולפי״ז יש לומר שבלבישת ציצית וישיבת סוכה סבר המגן אברהם שאי אפשר להתנות שלא יפטור אלא עד שעה מסוימת, משום שלובש את הציצית בלבישה ממושכת ללא הפסק כלל, וכן ישיבת הסוכה המתמשכת כל הזמן במעשה ארוך, אף שיוצא מסוכתו ונכנס אליה שוב, נחשבת כישיבת אחת ארוכה[סט], ואי אפשר להתנות שהברכה לא תפטור בחלק מהמעשה. אולם בברכת התורה שכל לימוד הוא לחוד, ואינו בהמשך אחד, יש לומר שיכול לחלק את הברכה שלא תפטור את הלימוד שיהיה למחרת.

ואולם כל זה נכון בדעת המגן אברהם, אבל לדעת התבואות שור גם כשיש לפניו כמה שחיטות או כמה פירות, אינו יכול לכוון שתחול הברכה רק על חלק מהם.

דברי רעק״א לגבי ברכת התפילין

והנה מצינו ברעק״א (גליון שו״ע סי׳ כה ס״ה) שכתב בדרך עצה לצאת ממחלוקת רש״י ורבנו תם האם חייב לברך על תפילה של ראש, שיתנה בשעת ברכה על של יד שכוונתו שלא לפטור תפילה של ראש לפי השיטות שתפילה של ראש אינה טעונה שתי ברכות, ואם טעונה שתי ברכות כוונתו לפטור בברכתו אף לשל ראש, ומתבאר מדבריו שאף שהברכה יכולה לחול על של ראש, רשאי להתנות שלא תפטור אותה.

במגן אברהם שמפקפק בהיתר זה של השל״ה ומהר״ם גלנטי, שאפשר שאסור לגרום לברכה שאינה צריכה.

סד. ויש לדון ולחלק בזה, לפי מה שביאר בחידושי ר׳ אריה ליב (ח״א סי׳ ג, עמ׳ טו) שיש חילוק בין ברכת הנהנין לברכת המצוות, שברכת הנהנין שפוטרת את כל מה שאוכל בפעם אחת, אינה צריכה לחול על כל פרי ופרי שאוכל, שגדר הדין הוא שהברכה חלה על האכילה הראשונה, ושאר האכילות נטפלות לראשונה ואינן חייבות בברכה כלל, ואם כן אינו צריך לפטור אותם בברכתו, אלא נפטרים ממילא, ולא שייך שיתנה שלא יפטרו בברכתו. ומה שאין כן בברכת המצוות גדר הדין שכל מצוה צריכה להפטר בברכה, ומשום כך אם יש הפסק משום ששח ביניהם צריך ברכה אחרת, וכיון שצריך שתהיה דעתו על כל המצוות שיעשה, אם התנה שלא תפטור אותם מועיל התנאי, וראה להלן שכעין זה מבואר באחרונים.

סה. ברכת מרדכי (או״ח ח״א סי׳ י) וראה לעיל בהערה כעין זה.

סו. וראה לעיל שחילוק זה בין ברכת המצוות לברכת הנהנין מבואר להדיא בדברי ספר המכריע.

סז. אמנם לכאורה דבר זה תלוי בגדר ברכת השחיטה, שהנה כתב הט״ז (יו״ד סי׳ א ס״ק יז) שברכת השחיטה אינה ברכה על המצוה ככל ברכת המצוות, כיון שאם אינו רוצה לאכול אין מצוה לשחוט, אלא היא ברכת השבח להקב״ה על שאסר לנו אכילת בשר בלא שחיטה, וכדוגמת ברכת ׳להכניסו׳ שמברכים בברית מילה שכתב רבינו תם (הו״ד בתוספות פסחים ז. ד״ה בלבער) שהיא ברכת השבח. אולם הקשה על זה התבואות שור (סי׳ א ס״ק נט) מדברי הרא״ש (כתובות פ״א סי׳ יב) שכתב שברכת אירוסין אינה ברכת המצוות אלא ברכת השבח, כיון שאין בקידושין כשלעצמם מצות עשה, אלא שיש בהם הכשר למצות פריה ורביה, וחלוק משחיטה שאע״פ שאינו מחויב לשחוט ולאכול, כיון שאם רוצה לאכול בשר אינו יכול לאכול בלא לשחוט מברך על המצוה.

סח. וכעין זה הובא לעיל בשם החתם סופר. וראה גם בספר מנחת אשר (תלמוד תורה סי׳ ח) מגילת ספר (כיצד מברכין סי׳ כה) שבות יצחק (הדלקת נר שבת סי׳ כ).

סט. והעירו האחרונים שכן משמע מדברי המשנה ברורה (סי׳ תרלט ס״ק מז) שאם בירך על הסוכה בשעת אכילה ויצא מסוכתו על דעת לחזור ובא לאכול פעם שניה אינו חוזר ומברך כיון שמצוה אחת היא.

ולפי מה שנתבאר יש לומר שאין זה סותר לדברי המגן אברהם לענין ישיבת סוכה וציצית, משום שהנחת תפילין הן שתי מצוות הנעשות בשני מעשים, ולא בהמשך אחד, ולפיכך מועיל תנאי שלא תחול הברכה על תפילה של ראש.

הוכחה ממה שרשאי לכוין שלא לפטור יין שבתוך הסעודה בברכת הבדלה

והנה רעק"א הביא ראיה לדבריו מדברי השו"ע (סי' קעד ס"ד), שהנה נחלקו הפוסקים האם כאשר מבדיל קודם הסעודה לפני שנטל ידיו, האם פוטר את היין ששותה בתוך הסעודה, וכתב השו"ע שלכן המבדיל קודם הסעודה לפני שנוטל ידיו, יכוון שלא תפטור ברכת בורא פרי הגפן של הבדלה, את היין שישתה בתוך הסעודה. ומבואר שיכול לכוין שלא תפטור ברכתו את כל מה שלפניו.

דחיית התבואות שור לראיה זו

אולם התבואות שור כתב שאין להוכיח משם, שכיון שכוס של הבדלה ענינו חלוק מכוס ששותה בשעת סעודתו, שכוס של הבדלה הוא מחמת המצוה שצריך לומר הבדלה על הכוס, אבל הכוס ששותה בסעודה ברכתו ברכת הנהנין גרידא, ועוד שהרי המוציא מפסיק ביניהם, ואף הסוברים שאינו הפסק כשאין דעתו להפסיק, יודו שאם מכוין שלא לצרפם, אינם מצטרפים להפטר בברכה אחת.

דברי האחרונים לגבי ציצית

ובשערי תשובה (סי' ח ס"ד) כתב במה שנחלקו השו"ע והרמ"א בפושט טליתו על מנת לחזור וללובשה מיד, האם נחשב להפסק לענין ברכה או לא, וכתב שם שבדרך עצה שיתכוון בשעת ברכה שאינו רוצה לפטור בברכתו אלא עד שיפשוט את הטלית, כדי שאם פושטה מעליו, הוא יתחייב בברכה לכל הדעות. וכן כתב הביאור הלכה (ד"ה אם) לענין הפושט טליתו בבית המרחץ וחוזר ולובשה, שנכון שינהג כעצת השערי תשובה ויתנה בשעת הברכה שאין דעתו לפטור אלא עד שיפשטנו במרחץ, וכך יוכל לברך שנית בתורת ודאי.

ומתבאר מדבריהם שהתנאי מועיל, ולכאורה הוא תלוי במחלוקת הפרי חדש והתבואות שור לעיל, אכן לפי מה שנתבאר שיש חילוק בין מעשה המתמשך למעשים נפרדים, יש לומר שכל דברי התבואות שור הם דווקא כאשר כל המעשים לפניו שהלא כל העופות ששוחטם עומדים לפניו, ונחשב כמצוה המתמשכת, אולם כאשר דעתו על לבישה אחרת שתהיה לאחר שיפשוט את טליתו, הרי זה כמעשה נפרד שאינו נעשה בבת אחת עם הלבישה שמברך עליה עתה, ולפיכך מועיל התנאי[ע].

מערכה ו

קריאת שמע וברכות

א. קרא ולא השמיע לאזנו / **ב.** הרהור / **ג.** כוונת הלב / **ד.** בכל לשון / **ה.** שיבוש הקריאה

פתיחה

קריאת פרשיות שמע צריך לכתחילה לאומרם בדיבור גמור, דהיינו באופן שמוציא המילים בפיו ומשמיע לאזניו, ויש לדון האם צריך גם להבין את תוכן ומשמעות המילים שאומר, וכן אם צריך לשים לבו ולהתכוין במחשבתו לכל מה שאומר בפיו, או שיוצא ידי חובה אף כשאינו מתכוין בלבו לכל מה שמוציא בפיו, או אף שאינו מבין כלל את משמעות המילים.

ונחלקו התנאים האם רשאי לאומרה בשפה אחרת שאינה לשון הקודש, ודנו האחרונים לפי השיטות שניתן לאומרה בשפות אחרות, האם מועיל גם למי שאינו מבין את השפה, או לחלופין אדם המדבר בשפה זו אולם הוא מצוי במדינה אחרת ששם אין מבינים ואין מדברים בשפה זו. וכל הנידונים הללו שייכים הן בקריאת פרשיות שמע, והן באמירת כל הברכות, ומסתעף מכך הנידון מהו גדר האמירה של קריאת שמע וברכות, האם זהו מעשה דיבור של אמירת מילים, או שהוא מעשה של אמירת הלב, שעיקרו בכוונת הלב אלא שצריך גם לבטא בשפתיו את מה שמהרהר בלבו. והנידונים הללו יתבארו במערכה שלפנינו.

א. קרא ולא השמיע לאזנו

מקור ההלכה

שנינו (טו.) הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא, רבי יוסי אומר לא יצא. ובגמרא ביארו שיש ג' שיטות בדבר, לרבי יוסי לא יצא אף בדיעבד, לרבי מאיר יצא אף לכתחילה, ולרבי יהודה בשם רבי שמעון בן אלעזר לכתחילה צריך להשמיע לאזנו, אך בדיעבד יצא אף שלא השמיע.

ודנו בגמרא כיצד הדין לענין ברכת המזון ושאר ברכות, ומקרא מגילה.

ברכת המצוות

והביאו מהמשנה (תרומות פ"א מ"א) שמבואר שחרש לא יתרום משום שאינו יכול לברך ברכת המצוות כראוי, והיינו משום שאינו שומע באזניו מה שמוציא בפיו, אכן מודה רבי יוסי שאין זה מעכב בדיעבד את ההפרשה, אולם אי אפשר לברך באופן זה[א]. ובברייתא אחרת שנינו, שרבי יהודה בנו של רבי שמעון בן פזי סובר שחרש רשאי לתרום אף לכתחילה, ומשום שסבר כרבי מאיר שאף לכתחילה יוצא ידי חובתו מבלי להשמיע לאזניו, ולשיטתו אף חרש מברך כראוי.

ברכת המזון

לענין ברכת המזון שנינו בברייתא (טו. מגילה יט:) 'לא יברך אדם ברכת המזון בלבו, ואם בירך יצא'. ואמרו בגמרא שאין זה כשיטת רבי יוסי שלשיטתו אף דיעבד אינו יוצא, אלא זו שיטת רבי אלעזר בן עזריה שסבר שלכתחילה צריך להשמיע לאזניו, ובדיעבד אין זה מעכב. אכן לשיטת רבי מאיר אף לכתחילה רשאי לצאת ידי חובה בלי להשמיע לאזניו, כמו בקריאת שמע.

קריאת מגילה

לענין מקרא מגילה שנינו (מגילה שם) 'הכל כשרים לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן ורבי יהודה מכשיר בקטן', ואמרו בגמרא (טו. ושם) שדעת התנא שחרש פסול לקריאתה, ומשום שאינו שומע באזניו, היא דעת רבי יוסי שסבר לענין קריאת שמע שהשמיעה באזניו מעכבת, אך לדעת שאר התנאים שאין זה מעכב, אף בקריאת מגילה חרש כשר לקריאה.

מקור ההלכה

ומבואר בגמרא שנחלקו רבי יוסי ורבי מאיר במשמעות הפסוק 'שמע ישראל' (דברים ו א), שרבי יוסי סבר שהמשמעות של 'שמע' הוא 'השמע לאזנך מה שאתה מוציא מפיך', ואף רבי אלעזר בן עזריה סבר כך, ומשום כך לשיטתו לכתחילה צריך להשמיע לאזניו, ומכל מקום בדיעבד יצא ידי חובתו, ורבי יוסי סבר שהדין 'השמע לאזניך' מעכב אף בדיעבד. ותנא קמא [רבי מאיר] סבר שדורשים מהפסוק 'שמע' בכל לשון שאתה שומע ומבין, ואין מקור לכך שיצטרך להשמיע לאזניו. ואדרבה יש מקור לכך שאין צריך להשמיע לאזניו, שהרי הפסוק (שם ו ו) אומר 'אשר אנכי מצוך היום על לבבך', אחר כוונת הלב הן הן הדברים, ולמד מכך רבי מאיר שעיקר המצוה בקריאה היא לשם כוונת הלב שבשעת הקריאה, ולא לשם שמיעת הקול.

והנה כל זה לגבי קריאת שמע, וצריך ביאור מנין לרבי יוסי שאף בברכת המזון ושאר מצוות צריך להשמיע לאזניו, והרי לא כתוב 'שמע' אלא בפרשת שמע. וכתבו התוספות (ד"ה א'), שאכן אינו מן התורה, ומדרבנן תיקנו שצריך לאומרם באופן שמשמיע לאזניו כעין של תורה בקריאת שמע, ואף בברכת המזון שהיא מן התורה ואינה מתקנת חכמים, תיקנו כך שיהיה חיובו כעין קריאת שמע, כדי שלא לחלוק בגדרי אמירת הברכות בין של תורה לשל דבריהם, והחמירו בתקנה זו שאף בדיעבד לא יצא ידי חובתו.

והתוספות הרא"ש (ד"ה אלא - בתירוץ הראשון) חולק עליהם, שלא מסתבר שחכמים תיקנו להחמיר בברכת המזון, שאף שמן התורה יצא מכל מקום מדרבנן לא יצא, שכיון שאפשר לברך בלי להשמיע לאזנו, למה יפסלו את ברכתו, אלא ודאי שדין זה הוא מעיקר דין תורה, ולומדים ברכת

ע. וכעין זה מתבאר בדברי השערי תשובה גופיה, לחלק בין נידון התבואות שור לנידון דידן.

א. ובגמרא הוסיפו, שכל מה שאין זה מעכב את ההפרשה משום שחובת ברכת המצוות היא מדרבנן. ורעק"א (ד"ה וברכה דרבנן) כתב, שמשמע מכך שאילו היתה חובת הברכה מן התורה, כמו קריאת שמע, היה זה מעכב את חלות ההפרשה, משום שחובת הברכה מן התורה היתה נחשבת כחלק ממעשה המצוה, ואי אפשר לקיים את המצוה בלי ברכה. ודן בזה רעק"א מדוע הוא כך, והרי זה תלוי מה הטעם שיש חובה לברך על המצוה, האם זה משום הודאה ושבח על קדושת המצוות, או שזה חלק ממעשה המצוה לייחד אותה לשם ציווי הבורא, ועיי"ש.

המזון מקריאת שמע[ב], שאופן הברכה חייב להיות באופן שמשמיע לאזנו. וכן דעת התוספות במגילה (יט: ד"ה אלא). העולה מכך שנחלקו בעלי התוספות האם הפסול בברכת המזון הוא מדרבנן, או מן התורה.

שיטת רב יוסף

ובמסקנת הסוגיא (ע"ב) מבואר, אמר רב יוסף, אף לשיטת רבי יוסי שאינו יוצא ידי חובתו כשלא השמיע לאזנו, היינו דווקא בקריאת שמע, אך בשאר מצוות יוצא ידי חובה אף באופן זה, ומשום שבקריאת שמע כתוב 'שמע' שצריך להשמיע לאזניו, אך בשאר מצוות לא נאמר כך, ומה שכתוב (שם כז ט) 'הסכת ושמע ישראל' היינו לענין לימוד דברי תורה, שבשעת לימוד צריך לשמוע באזניו ולא ללחוש בחשאי[ג]. וכתבו התוספות (ד"ה אבל), שרב יוסף חולק על הסוגיא לעיל, שבכל הסוגיא מבואר שלרבי יוסי תיקנו חכמים בשאר המצוות שצריך להשמיע לאזניו וזה מעכב בדיעבד, ואילו לרב יוסף אין זה מעכב אלא בקריאת שמע בלבד.

האם לרבי יוסי דורשים שנקראת בכל לשון

והקשו בגמרא (ע"א) על רבי יוסי, שהרי הפסוק נצרך לדרשה זו לרבות כל לשון שאתה שומע, כפי שסבר רבי מאיר, ומנין נלמד לרבי יוסי שצריך להשמיע לאזנו. ותירצו 'תרתי שמעת מינה', ולפי גירסת הרשב"א (ד"ה ורבי) 'ולאו ממילא שמעת מינה'. וכתב רש"י (ד"ה תרתי) [לפי הגירסא 'תרתי שמעת מינה'] 'כי דרשת נמי שמע בכל לשון שאתה שומע, שמע מינה נמי דצריך להשמיע לאזנו', וצריך ביאור כיצד למדים את שני הדינים יחד.

חקירת הצל"ח בטעם כל לשון שאתה שומע

והצל"ח (ד"ה ור' יוסי) כתב שיש לפרש בב' אופנים, והדבר תלוי מהו גדר הדין של 'בכל לשון' שנלמד מ'בכל לשון שאתה שומע', שיש לחקור מהו הביאור כל לשון שאתה שומע, האם הכוונה לשמיעת האוזן, שכל לשון ששומעים על ידי דיבור בני אדם בשפתם באותו מקום, נחשב הדבר לקריאה, או שהכוונה לשמיעת הלב בתורת 'הבנה', כפי שנאמר (מלכים א' ג ט) 'ונתת לעבדך לב שומע', שבכל לשון שמבינים באותו מקום את שפת בני האדם, נחשב כקריאה ודיבור. ואם נפרש כאופן הא' שכל לשון שאתה שומע היינו בשמיעת האוזן, וזה הגורם להחשב לשון, הרי ממילא מוכח שכוונת שמע היינו שישמיע לאזנו, ולכן זה מלמד גם על כך שצריך להשמיע לאזנו כדעת רבי יוסי, ולדרך זו נמצא שגוף הדין של 'בכל לשון' מכריח לפרש את ה'שמע' על שמיעת האוזן. אכן אם נפרש כאופן ב' שכל לשון שאתה שומע היינו בשמיעת הלב ובהבנה, אין הכרח לומר שצריך לשמוע באזנו. ולפי"ז צריך לומר שהמשמעות של שמיעה כוללת ב' דברים: א. שצריך לשמוע באזניו. ב. להבין את משמעות מה שאומר, ששמיעה היא גם מלשון הבנה, ומרבים מכך כל לשון שמבינים בדרך שפת הדיבור באותו מקום. ולפיכך אפשר ללמוד מהפסוק את שני הדינים, להצריך שמיעת האוזן, ולרבות כל לשון שמבינים אותה, ואין צריך דווקא לשון הקודש[ד].

ונמצא שיש ב' אופנים בהגדרת 'אמירה וקריאה': א. קריאה ודיבור, שעיקרן הבעת המילים, שמבטאות את המשמעות. ב. אמירה בכוונה, שעיקרה כוונת הלב, והיינו דווקא במתבונן בדבריו.

ביאור הפני יהושע

ובפני יהושע (ד"ה ור' יוסי) ביאר באופן אחר, שאדרבה מכך שדרשו שצריך שמיעת האוזן, ולא די בדיבור לחוד, מוכח שעיקר המצוה בשמיעה ולא בדיבור, ומשום כך ממילא נשמע שמועיל בכל לשון ואין צריך דווקא לשון הקודש, שכל מה שצריך לשון הקודש היינו כאשר יש דין דיבור, אך כשאין דין לדבר אלא העיקר לשמוע ולהבין, אין קפידא באיזו לשון ישמיע זאת.

שיטת הרשב"א שדין דיבור מחייב את שניהם

והרשב"א (ד"ה ורבי) כתב, שהגירסא היא 'ולאו ממילא שמעת מינה'[ה]. וביאר, שמכך שיש ריבוי שיכול לאומרה בכל לשון, מוכח שהיתה הוה אמינא להצריך דווקא לשון הקודש, ומכך מוכח שצריך דיבור גמור שמשמיע לאזניו, שאם נאמר שאין צריך להשמיע לאזנו, בעל כרחך שאין צריך דיבור כלל אלא מועיל אף הרהור בלבד, וכמאן דאמר (כ:) שהרהור כדיבור, ובמקום שמועיל הרהור לחוד לא שייך להקפיד על לשון מסוים, משום שלא שייך ענין לשון בהרהור, אלא עיקר ההרהור הוא על תוכן הענין כפי שהוא חושב במחשבתו ואין נפקא מינה באיזו לשון הוא מהרהר, וכיון שכך לא צריך ריבוי לכך שיוצא ידי חובתו בכל לשון, שהרי לא שייך להקפיד על לשון הקודש אלא כאשר צריך דיבור. ומכך שצריך ריבוי לכל לשון, מוכח שצריך דיבור, וגדר דיבור הוא רק במי שמשמיע לאזניו.

והעולה מדברי הרשב"א, שהדין של 'בכל לשון' הוא 'סימן' לכך שיש דין דיבור, ומפני שבהרהור לא שייך ענין של לשון, אך אין זה 'סיבה' ללמד על כך שצריך דיבור, ואין שייכות בין שני הדינים, שמועיל בכל לשון, ושצריך להשמיע לאזניו.

שיטת הריטב"א שדין שמיעה מחייב את שניהם

והריטב"א (ד"ה מ"ט) כתב באופן אחר, שהדין להשמיע לאזניו מוכיח שמועיל בכל לשון, שאם לא כן מה תועיל שמיעת אזנו אם אינו מבין מה שאומר. ומוכח מדבריו שאינו סובר כהרשב"א שהדין שמיעה הוא כדי שיהיה דיבור ולא כהרהור, אלא הדין שמיעה הוא כדי להבין מה שאומר בקריאת שמע, וכיון שתועלת השמיעה היא רק בהבנה שעל ידי כך יש התבוננות הלב במה שאומר בפיו, לפיכך מועיל בכל לשון, שבעל כרחך עיקר התועלת היא בהבנת מה שאומר, ולא יתכן שיאמר בלשון שאינו מבין, שאז לא מתקיימת השמיעה, שעיקרה ההבנה.

ונמצא שנחלקו הרשב"א והריטב"א בגדר אמירה בקריאת שמע, בצדדי החקירה שהובאה לעיל, האם הוא כקריאה ודיבור, שעיקרו הבעת המילים, או כאמירה בכוונה, שעיקרו הוא ההבנה וההתבוננות בלב. להרשב"א עיקרו בקריאה ודיבור, ולהריטב"א עיקרו באמירה בכוונה והתבוננות.

קושיית התוספות בסוטה

והנה בגמרא (יג. סוטה לב:) דנו במחלוקת רבי וחכמים האם צריך לקרוא בלשון הקודש או שמועיל בכל לשון, וחכמים למדו מ'שמע' בכל לשון שאתה שומע, ורבי לומד מ'שמע' שצריך להשמיע לאזניו כשיטת רבי יוסי. ומשמע בגמרא שכיון שחכמים דרשו שרשאי לקרות בכל לשון שאתה שומע, לפי"ז בעל כרחך שסברו שאין צריך להשמיע לאזנו, ומשום שאי אפשר לדרוש את שני הדינים מפסוק אחד. והתוספות (סוטה שם ד"ה ורבנן) הקשו סתירה בדברי הגמרא, שלכאורה לדברי הגמרא בסוגיין מבואר שלרבי יוסי אפשר ללמוד את שני הדינים מפסוק אחד, ואם אפשר ללמוד את שני הדינים כאחד, מדוע לא יסברו כרבי יוסי, ולמה הם צריכים לסבור כרבי מאיר שאין צריך להשמיע לאזנו.

קושיית הצל"ח מדוע התוספות במסכתין לא הקשו זאת

והצל"ח (טו. ד"ה ור' תרתי) הקשה, מדוע התוספות במסכתין לא הקשו זאת, שהסוגיא בדף י"ג סותרת לסוגיא בדף ט"ו, שלרבי יוסי דורשים את שני הדינים מפסוק אחד, ולחכמים נקטה הגמרא שלא דרשו את שני הדינים כאחד, אלא רק את הדין שבכל לשון, ואכן אין צריך להשמיע לאזנו[ו]. ומדוע הניחו התוספות לכך, ולא הקשו זאת אלא במסכת סוטה.

יישוב הצל"ח

ותירץ הצל"ח, שיש חילוק בין הסוגיות, שהרי כתבו התוספות (סוטה לב. ד"ה אלו, ד"ה קריאת), שאף במקום שמועיל בכל לשון מצינו בב' דינים: א. במקצתם מועיל אף לשון שאינו מבינו. ב. במקצתם צריך דווקא בלשונו שהוא רגיל לדבר ומבין את משמעותו, אך אדם מארץ מדי אינו יכול לברך בלשון פרסי[ז]. ויש לומר לפי"ז שיש נפקא מינה כיצד נלמד הדין של בכל לשון, שהרי הובא לעיל שיש לפרש את הדרשה בב' אופנים: א. מלשון שמיעת האוזן, שכל לשון ששומעים בשפת בני אדם נחשב כדיבור. ב. מלשון שמיעת הלב והבנה, שבכל דרך שמבינים את שפת הדיבור נחשב שמיעה. ויש לומר שהדבר תלוי בב' האופנים הללו, שאם נתרבה כל לשון ואף שאינו מבינו, בעל כרחך שאינו מצד ההבנה, אלא מצד שמיעת האוזן, שכיון שבאותו מקום שומעים שאנשים מדברים בלשון זו, נחשב קריאה ודיבור שמשמיע לאזניו[ח], אך אם נתרבה רק לשון שמבינו, בעל כרחך שנלמד מחמת ששמיעה היינו שמיעת הלב ותלוי בהבנה[ט].

ב. **והוסיף**, שאף שמצינו בסוטה (לב:) שצריך מקור לכל אחד מהם לחוד שנאמרים בכל לשון, שקריאת שמע נלמד מ'שמע' בכל לשון שאתה שומע, וברכת המזון מ'וברכת' (דברים ח י) בכל לשון שאתה מברך, אין מכך ראיה שאי אפשר ללמוד זה מזה, ומשום שהיו צריכים פסוק לשניהם כדי שיהיו שני כתובים הבאים כאחד, ואין מלמדים לשאר כל התורה.

ג. **והוסיף** רש"י (ד"ה ההוא), שכך מבואר בגמרא (סג:) שדרשו על פסוק זה שצריך להמית עצמו על לימוד התורה, שביאור המילה 'הסכת' הוא מלשון 'כתתו עצמכם'.

ד. **וגם** בשאגת אריה (שו"ת סי' ז) משמע שמפרש כדרך זו, שלומדים שני דינים מן הפסוק אף שאין שייכות בין שתי הדרשות.

ה. **והקשה** שם, שלפי דברי רש"י ש'תרתי שמעת מינה' לא מובן מדוע אמרו לפי גירסא זו 'מכילא שמעת מינה', שהרי אין שייכות בין שני הדינים, וצריך ללמוד כל אחד בפני עצמו. אמנם לדברי הצל"ח לפי אופן א' שהובא בסמוך, נמצא שיש שייכות בין שני הדינים, שדין בכל לשון שאתה שומע נלמד מכך ששומעים באזנם בשפה זו, ומוכח מכך שצריך שמיעת האוזן. וכן לדברי הפני יהושע מכך שצריך שמיעה מוכח ממילא שאין דין לשון הקודש, כיון שהעיקר בשמיעה ולא בדיבור.

ו. **ועוד**, שלדעת רבי שאינו מועיל אלא בלשון הקודש, מכל מקום דרש 'השמע לאזניך מה שאתה מוציא בפיך', שחייב להשמיע לאזנו, ומבואר שסבר כרבי יוסי, ואינו מרבה שמועיל בכל לשון.

ז. **התוספות** (שם ד"ה קריאת) הוכיחו חילוק זה, מכך שהמשנה שם שנתה אלו נאמרים בכל לשון, ושנינו שם קריאת שמע ותפילה, ולא שנו שם הלל וקידוש של שבת וברכת הפירות וברכת המצות, ובעל כרחך שיש חילוק ביניהם בזה, שקריאת שמע ותפילה נאמרים רק בלשונם של אנשי המקום, ואילו שאר ברכות והלל שלא נשנו במשנה נאמרים בכל לשון אף שאינו מבינם. וראה להלן (אות ד) בהרחבה.

ח. **ולפי"ז** עיקר הקריאה היא כדיבור, שיש בו הבעת המילים.

ט. **ולפי"ז** עיקר הקריאה היא האמירה בכוונה ובהתבוננות.

ומעתה יש לומר שנחלקו הסוגיות כיצד דין קריאת שמע בכל לשון, האם מועיל דווקא כשמבינו או אף כשאינו מבין את הלשון, שבמסכתין סברה הגמרא שלחכמים מועיל בכל לשון, ומשמע מכך שלא דווקא בלשונם של אנשי המקום שמבינים אותה, אלא כל לשון ואף שאינו מבינו, ולפי"ז הלימוד הוא ש'שמע' הוא מלשון שמיעת האוזן, ושיטת רבי יוסי שנלמד מכך ממילא שצריך להשמיע לאזנו, וכנתבאר לעיל ששני הדינים תלויים זה בזה. אכן בסוגיא לעיל (יג.) בדברי חכמים שהכשירו בכל לשון, ומשום שכך משמע כל לשון ששומע באזניו, סברה הגמרא שאין מכך שום הכרח שצריך להשמיע לאזניו, ורק להיפך יש לומר שלרבי יוסי שדורשים שצריך להשמיע לאזנו, ממילא צריך לרבות כל לשון שאתה שומע.

אולם הסוגיא בסוטה סברה שבקריאת שמע אינו יוצא בכל לשון ממש, אלא רק בלשונם דהיינו בלשון שמדברים ומבינים באותו מקום, וכפי שהוכיחו התוספות (שם לב. ד"ה קריאת), ולפי"ז אין שום הכרח ללמוד מ'שמע' לרבות שמיעת האוזן, שאין שייכות בין שני הדינים, וכן אם נסבור כרבי יוסי שצריך להשמיע לאזנו, אין מכך מקור לרבות כל לשון שאתה מבין. ונקטו התוספות, שמטעם זה אמרו בגמרא שם שחכמים שסברו שבכל לשון אין צריך שמיעת האוזן, ואין דורשים מפסוק אחד לשני דינים נפרדים, ולפי"ז הקשו מדוע לרבי יוסי אמרו ש'תרתי שמעת מינה', ומוכח שאפשר ללמוד שני דינים נפרדים מפסוק אחד, וכמו כן נאמר לחכמים.

ביאור שיטת רבי אלעזר בן עזריה

לעיל הובא שמצינו שיטה אמצעית בין רבי יוסי ורבי מאיר, שהוא חיוב לכתחילה להשמיע לאזנו, ואינו מעכב בדיעבד. ויש לדון האם הוא מדאורייתא או מדרבנן. והאחרונים[י] נקטו שהוא מדרבנן לחוד, שהרי אם הוא חיוב מן התורה מדוע אינו מעכב כמו לסברת רבי יוסי. וכן מפורש בדברי הרא"ש (פ"ג סי' יד) שבבעל קרי שנינו (כ:) שיוצא לכתחילה אף בלא שהשמיע לאזנו, והיינו כדעת רבי יהודה שסבר שכל החיוב להשמיע לאזנו הוא מדרבנן, ובבעל קרי שאסרו חכמים לדבר בדברי תורה, העמידו דינו על דין תורה, שיכול לקרוא מבלי לשמוע באזניו, ומוכח מכך שמן התורה אין צריך להשמיע לאזנו אלא רק מדרבנן.

אמנם מדברי הראב"ד (טו: הו"ד ברשב"א ד"ה אמר) מוכח שהוא מן התורה[יא], שדורשים את 'שמע' ללמד שצריך להשמיע לאזנו, אולם מכל מקום אינו מעכב בדיעבד. וביאר שם, שהן רבי יוסי והן רבי יהודה בשם רבי אלעזר בן עזריה סברו שיש דין להשמיע לאזנו בכל הברכות מן התורה, ואין זה מעכב בדיעבד, ורבי יוסי דורש את הפסוק 'שמע' על קריאת שמע, להשמיע לאזנו, וכיון שעיקר הדין מיותר שהרי כבר ידענו זאת מדין שאר הברכות, בעל כרחך שבא הפסוק ללמד שהדבר מעכב בקריאת שמע, ומכלל זה נשמע שבשאר מקומות אינו מעכב, ולרבי יהודה בשם רבי אלעזר בן עזריה אכן אין דורשים את הפסוק בקריאת שמע, ולפיכך כל החיוב בזה הוא לכתחילה, ואין זה מעכב בדיעבד.

גדר ההלכה

חקירת האחרונים בגדר הדין שצריך לשמוע באזנו

בקונטרסי שיעורים (גוסטמאן, נדרים שיעור א אות יז) חוקר לשיטת רבי יוסי שצריך להשמיע לאזנו והדבר מעכב בדיעבד, וכן לרבי יהודה שצריך לכתחילה לעשות כך אף מן התורה כנתבאר לעיל, מהו גדר הדין שצריך לשמוע באזניו, האם החיוב הוא 'לשמוע' דהיינו שנאמר בזה דין שמיעה, שמלבד דין הדיבור של מעשה הקריאה צריך גם לשמוע באזנו, או שהחיוב הוא 'להשמיע', דהיינו שהצורך להשמיע לאזנו הוא מהלכות הדיבור, שאם לא השמיע לאזנו נחשב הדבר כאילו לא דיבר בפיו, אלא מוגדר כהרהור לחוד, שאינו כדיבור לרבי יוסי[יב].

וביאור הדברים הוא, שלכאורה היה נראה שגדר דיבור מתקיים אף בלא השמיע לאזנו, כשיטת רבי מאיר, ולכן אף אם נאמר שצריך דיבור ואינו מועיל בהרהור לחוד, כדעת רב חסדא (כ:), ולמדים זאת מ'ודברת' כפי שכתב הראב"ד (בהשגות על בעל המאור, כ: ד"ה יצא) והובא בשאגת אריה (סי' ו), מכל מקום נחשב כדיבור אף שלוחש בחשאי ואינו משמיע קולו לאזניו, ואינו כהרהור אלא כאשר אינו לוחש בשפתיו כלל. ולפי"ז צריך ביאור מדוע צריך לרבי יוסי להשמיע לאזנו, ובעל כרחך שהוא דין מיוחד של שמיעה, שהתורה הקפידה שגם ישמיע לאזניו מה שהוא קורא, וחוץ ממעשה הדיבור, יקיים גם מעשה שמיעה.

אולם מאידך יש לומר, שהחיוב להשמיע לאזניו נובע מהדין דיבור בקריאת שמע, ואכן אין שום חיוב של שמיעה בפני עצמה, אלא השמיעה היא היכי תימצי שיחשב כדיבור גמור, ומפני שאם לוחש כל כך בחשאי שאפילו הוא עצמו אינו שומע כלל מה שהוציא בשפתיו, אין זה נחשב דיבור אלא רק שפתיו נעות. ונאמר בדין זה שחלק ממעשה הדיבור הוא השמעת קול באופן כזה שיכול לשומעו באזניו, ואם אינו משמיע קול באופן כזה, אינו נחשב דיבור, ומפני שכך דרך דיבור שמבטא ומשמיע דבריו לאחרים, ולכל הפחות צריך שישמיע לעצמו[יג].

דברי החזון איש שנחלקו בזה הסוגיות

החזון איש (או"ח סי' יד סק"ב) כתב שלכאורה נחלקו בזה הסוגיות, שבדף י"ג מצינו שביארו את שיטת רבי שסובר שצריך לקרוא דווקא בלשון הקודש, שהוא דרש את 'שמע' לענין שצריך להשמיע לאזנו כרבי יוסי, ואין מרבים כל לשון שאתה שומע, ומוכח לפי"ז שעיקר דינו של רבי יוסי הוא שיש דין שמיעה, אולם בסוגיא בדף ט"ו ביארו בשיטת רבי יוסי שהוא דורש מ'שמע' את שני הדינים, שצריך להשמיע לאזנו, ובכל לשון שאתה שומע, ולפי"ז יש לומר שהצורך לשמוע באזנו הוא מדיני לשון ודיבור, שצריך להשמיע קול הראוי להשמע לאחרים[יד].

נפקא מינה בחקירה זו

בקונטרסי שיעורים (שם) הוסיף שיש לומר נפקא מינה בזה, אם השמיע קול הנשמע לאחרים, אולם הוא עצמו לא שומע באזניו, הן מחמת רעש אחר שמבלבל שמיעתו, הן מחמת שאזניו סגורות או שהוא חרש שמדבר ואינו שומע[טו]. שאם נאמר שהוא דין של שמיעה, לא יצא ידי חובתו, ואין חילוק מה הגורם שאינו שומע, אך אם נאמר שהוא דין בדיבור להשמיע קול, באופן זה השמיע קול לאחרים שיכולים לשומעו ואין חיוב שדווקא הוא עצמו ישמע את קולו[טז].

עוד נפקא מינה יש לגבי כתיבה, שרבי עקיבא איגר (שו"ת, ח"א סי' כט-לב) דן לגבי כתיבה האם נחשבת כדיבור בדיני אמירה ודיבור בתורה[יז], ולכאורה לפי הצד שצריך מעשה שמיעה ממש, לא תועיל כתיבה בקריאת שמע לרבי יוסי כיון שאינו שומע באזניו, אך אם הוא הלכה בדיני הדיבור יש לומר שאין זה מעכב אלא באופן דיבור של השמעת קול, שאין תועלת בדיבור כשאינו משמיע את קולו ואינו נשמע לאחרים, אולם בכתיבה שיש את תועלת הדיבור בכך שהכל כתוב ונקרא על ידי אחרים, אין חסרון בכך שלא השמיע קולו, ולפי"ז יועיל אף בקריאת שמע.

דברי הב"ח והט"ז במבטל נדרו בחשאי

והנה כתב הרא"ש (נדרים פ"ג סי' ד) בשם הר"א ממיץ, שהמבטל נדרו בחשאי נחשב כדברים שבלב ואינם דברים. וביאר הב"ח (יו"ד סי' ריא ס"ב) שכוונתו למוציא בשפתיו ואינו משמיע לאזנו, שאינו נחשב דיבור כלל אלא כמהרהר בלבו, והביא ראיה לכך מקריאת שמע, שלרבי יוסי אינו יוצא כשלא השמיע לאזנו, וכן כתב הט"ז (שם סק"ב) שמוכח מקריאת שמע שבאופן זה

י. ב"ח (סי' סב ס"ג), פרי מגדים (משב"ז שם סק"א), שאגת אריה (סי' ז) ומשנה ברורה (סק"ד).

יא. כן דקדק במשנה ברורה (שם).

יב. ובאופן דומה לזה חקר החזון איש (או"ח סי' יד סק"א) האם הוא מדיני הדיבור, שמבלי להשמיע קול אינו נחשב 'לשון' הראוי לדיבור לזולתו, או שמא נחשב כדיבור גם מבלי להשמיע קולו לאזניו, אולם יש דין מיוחד של שמיעה, מלבד הדיבור.

יג. ויש לבאר עוד, ששורש החקירה הוא בצדדי החקירה דלעיל, האם גדר הקריאה הוא בקריאה ודיבור, שעיקרו הבעת המילים, ולפי"ז אין צריך להתבונן במה שאומר אלא להשמיע לאחרים כדרך דיבור וביטוי, או שגדר הקריאה הוא כאמירה בכוונה והתבוננות, שעיקרו הוא התבוננות הלב, ולכך יש תועלת בשמיעה לתוספת התבוננות במה שאומר.

יד. ובחזון איש (או"ח סי' יד סק"ב) תמה על דברי הגמרא שלרבי יוסי אינו יכול לקרוא את המגילה, מדוע חרש המדבר ואינו שומע אינו נחשב כדיבור מחמת שאינו שומע באזניו, והרי אם נאמר שהוא דין בדיבור שצריך להשמיעו לאחרים, בודאי נחשב כדיבור ולשון גמור לפי שהוא קול רגיל, ואחרים יכולים לשמוע אותו, ורק הוא אינו שומע בפועל מפני שאינו בר שמיעה, אך הקול מצד עצמו נשמע. וכתב שצריך לומר שנחלקו הסוגיות בהבנת שיטת רבי יוסי, ובדף י"ג נקטו שלרבי יוסי צריך דווקא לשון הקודש, ודרשו מ'שמע' השמע לאזניך, לכך יש חיוב על השמיעה גופא, ואף חרש אינו יוצא ידי חובה, אך בדף ט"ו נקטו באופן אחר, שהשמיעה באזניו היא מדיני הדיבור, שצריך להשמיע קול, ולכן יש לומר שחרש יכול לצאת ידי חובה, אמנם הסיק שם שהגמרא לא שינתה במסקנא שלרבי יוסי יוצא אף בחרש, ובעל כרחך צריך לומר שהיא תקנת חכמים שהוסיפו מצות שמיעה, שכיון ואינו יוצא ידי חובה בקריאה בלחש, תיקנו שיצטרכו שמיעה באוזן ממש, ואם אינו משמיע באזנו לא יצא.

טו. בספר כף החיים (סי' סב סק"ו) דן בשם ספר חסד לאלפים, במדבר בקול רגיל במקום רעש ואינו שומע עצמו, האם קיים את הדין להשמיע לאזנו, ולכאורה הוא תלוי במה שנתבאר שאם הוא דין בדיבור יש לומר שנחשב דיבור מחמת שהשמיע קול, אף שאינו שומעו באוזניו בפועל. ובשפתי חכמים (וארא ח ח) על הפסוק 'ויצעק משה אל ה' על דבר הצפרדעים' הביא שמקשים העולם למה שינה הכתוב בצפרדעים שכתוב 'ויצעק משה', ובשאר המכות כתוב 'ויעתר משה אל ה''. ותירץ, משום שהמתפלל צריך להשמיע לאזניו מה שמוציא מפיו, וכאן היו הצפרדעים צועקים כמו שכתב רש"י (שם ז כט) והוצרך להרים קולו בתפילתו כדי שישמיע לאזניו את תפילתו.

טז. כגון עדות או ספירת העומר, שבועה ונדרים, מקרא מגילה וכיוצא בזה. והביא שם שהחוות יאיר (שו"ת סי' טו) כתב לענין שבועה שנחשב שבועה גמורה.

אינה נחשבת אמירה[יז]. והוכיח בקונטרסי שיעורים, שהט"ז נקט שהדין להשמיע לאזנו הוא מדיני הדיבור, שבלא זה אינו נחשב דיבור, ולכן אף בנדר נידון כדברים שבלב.

מחלוקת השב יעקב ורעק"א

והנה השב יעקב (שו"ת, יו"ד סי' מט) דן האם כתיבה כדיבור, והוכיח שאינה כדיבור, שאם נחשבת כדיבור מדוע שנינו (תרומות פ"א מ"ב) אילם לא יתרום, מפני שאינו יכול לברך[יח], והרי יכול לכתוב את הברכה, ומוכח שאינו כדיבור. ורעק"א (שו"ת, ח"א סי' ל) דחה דבריו, שכיון שבכל הברכות צריך לכתחילה להשמיע לאזניו, משום שלמדים אותן מקריאת שמע, שדרשו בה 'השמע לאזניך מה שאתה מוצא מפיך', הרי שאף שמוציאו מפיו ובודאי נחשב דיבור גמור, מכל מקום צריך דווקא השמעת אוזן גם כן, וא"כ יש לומר שאף שכתיבה כדיבור, מכל מקום אינו אלא רק כשפתיו נעות וקולו לא ישמע, ואינו יוצא אף בדיעבד לרבי יוסי. וכן כתב האורים ותומים (תומים, סי' צו סק"ה) שלדברי החוות יאיר שמועיל שבועה בכתיבה, אף הכותב פרשיות שמע יצא ידי חובתו כקורא ממש, למאן דאמר שאין מעכב שישמיע לאזניו, ומוכח מדבריו שלרבי יוסי לא יצא ידי חובתו, כיון שאינו משמיע קולו לאוזניו[יט].

ומדברי האורים ותומים ורעק"א עולה שסברו שהוא חיוב שמיעה, שאינו משום דיני הדיבור גופו, ולכן אף בכתיבה הדבר מעכב שלא השמיע לאזנו, אולם בדעת השב יעקב כתב הקונטרסי שיעורים שיש לומר שסבר שהדין להשמיע לאזנו הוא מהלכות הדיבור, שבלי השמעת קול אינו דיבור, ובכתיבה אין צורך בכך.

הוכחת החזון איש מדברי הרשב"א

בפני יהושע (ד"ה במשנה הקורא) הוכיח מדברי הרשב"א (ד"ה ורבי, הובא לעיל) שאם אין צריך להשמיע לאזנו, יש לומר שאף הרהור מועיל ואין צריך דיבור גמור. ולכאורה תמוה, מנין להרשב"א שנחלקו רבי יוסי ורבי מאיר אף על הרהור לחוד, והרי זו מחלוקת אחרת שנחלקו בה רבינא ורב חסדא (כ:). אמנם מתבאר מדברי הרשב"א, שאכן נחלקו רבי יוסי ורבי מאיר אף בהרהור, שלמאן דאמר שאין צריך להשמיע לאזנו טעמו שאין צריך דיבור גמור, ואף הרהור מועיל[כ].

וכן יש להוכיח מלשון המאירי (ד"ה כשם) שאם לא השמיע לאזנו, נחשב כעין הרהור. ומוכח שהוא חסרון בגוף הדיבור[כא]. וכן מבואר בבעל המאור (כ: ד"ה מתני') בשם יש מפרשים, שמחלוקת רבינא ורב חסדא לגבי הרהור כדיבור, תלויה במחלוקת רבי יוסי ורבי יהודה בקרא ולא השמיע לאזנו, וזו שיטת פסקי הרי"ד (שם ד"ה אמר רבינא). והקשה הבעל המאור, שהרי אף למאן דאמר שאין צריך להשמיע לאזנו יש לומר שצריך להוציא בשפתיו ולא יועיל בהרהור ממש. ומבואר שדעת פסקי הרי"ד כהרשב"א ומאירי שכל שאינו משמיע לאזנו נחשב כהרהור ולא כדיבור.

וביאר החזון איש (או"ח סי' יד סק"א), שהרשב"א נקט שהכל מודים שהצורך להשמיע לאזנו הוא מהלכות 'דיבור', שעיקר הדיבור הוא השמעת קול לזולתו, והמדבר בחשאי אין לו תורת דיבור אלא תורת הרהור, ובכל מקום שצריך דווקא דיבור אינו יוצא אלא אם השמיע לאזנו. ואם כן לשיטת רבי מאיר שמועיל, בעל כרחך שאף הרהור מועיל, ואין צריך דיבור כלל. העולה מדבריהם שהדין להשמיע לאזנו הוא מדיני הדיבור, ואין שום חיוב שמיעה מלבד דין דיבור.

שיטת הריטב"א

אכן מדברי הריטב"א יש להוכיח שאינו סובר כן, שהריטב"א מפרש ש'תרתי שמעת מינה' לרבי יוסי, ש'שמע' היינו בכל לשון שאתה שומע, והשמע לאזניך מה שאתה מדבר, משום שחיוב השמיעה יסודו הוא כדי לשמוע ולהבין, ובעל כרחך שרשאי לקרוא בכל לשון שמבין, שאם אינו מבין כיצד מתקיימת השמיעה, מתבאר מכך שאין צורך בשמיעה כדי להחשב דיבור, שאם כך מדוע לא יועיל בלשון הקודש אף שאינו מבינה, והלא יש בזה מעשה דיבור, אלא ודאי שדין השמיעה הוא חיוב בפני עצמו, והתועלת שבכך היא הבנת הלב, ומשום כך חייב לקרוא בלשון שמבינה.

וכן מוכח מדברי הפני יהושע (טו. ד"ה אמנם כן), שלשיטת רבי יוסי שצריך להשמיע לאזנו גדר הדין הוא שהעיקר תלוי בשמיעה ולא בדיבור, ולמדים מכך שמועיל בכל לשון, משום שאין את מעלת לשון הקודש אלא כאשר יש דין דיבור, אולם כשאין דין דיבור אלא שמיעה, מועיל בכל לשון שמבינה.

והוסיף החזון איש, שלדברי הרשב"א לכאורה יש ליישב בזה את קושיית התוספות (טו. ד"ה אלא), מנין לגמרא שאף בשאר ברכות מעכבת השמיעה, והרי רק בקריאת שמע כתוב בפסוק 'שמע', אולם בשאר ברכות ואף ברכת המזון מן התורה לא מצינו שצריך להשמיע לאזנו. אמנם לדברי הרשב"א שהוא גדר כללי בדיני דיבור, שהתורה גילתה שמבלי להשמיע קול לאחרים אין זה נחשב דיבור אלא כהרהור, יש לומר שגדר זה מלמד לכל הברכות, ואין צריך פסוק מיוחד בכל אחד מהם ללמד עליו שצריך להשמיע קולו, ולפיכך בכל מקום אינו כדיבור אלא אם השמיע קולו לאזניו. ומדברי התוספות שהקשו וסברו שצריך ריבוי מיוחד לכל מקום, מוכח שהוא דין נפרד של שמיעה, ואינו גדר בדיני הדיבור, ולפיכך אין מקור להצריך שמיעה מלבד הדיבור, אלא רק היכן שמצינו ריבוי על כך.

ביאור שורש המחלוקת האם יש דין שמיעה

והנה הפני יהושע (ד"ה הקורא) הוסיף, שלחכמים שאין צריך להשמיע לאזנו, ומועיל אף בהרהור לפי המבואר ברשב"א, יש לדון מדוע לא שנינו שלרבי מאיר מועיל אף בהרהור, וזה חידוש גדול יותר מאשר קרא ולא השמיע לאזנו. וביאר, שאדרבה בהרהור ודאי שיוצא ידי חובתו, והחידוש הוא להשמיענו שקרא ולא השמיע לאזנו גם כן יצא, וביאור הדבר הוא שכאשר הרהר בלבו בודאי יצא, כיון שאי אפשר להרהר אלא בכוונה גמורה שמכוין בלבו מה שרוצה לומר, ולכך יצא שכוונת הלב היא עיקר קיום המצוה, מה שאין כן בקורא ולא השמיע לאזנו שיתכן שאינו מכוין בלבו, הוה אמינא שלא יצא שאין כאן לא שמיעה ולא כוונה, וחידשה המשנה שמכל מקום יצא, שאף הוצאת המילים בפיו נחשבת כקריאה.

ולפי"ז יש לומר, שהרשב"א וסייעתו שסברו שאין דין שמיעה, אלא כל הצורך להשמיע לאזנו הוא מדיני הדיבור שישמיע קול רם, היינו משום שלא שייך לומר שיש דין שמיעה, שאין זה מעיקר מעשה המצוה, שהמצוה היא קריאת הפרשה, ומתקיימת בדיבור לחוד, ולא בשמיעה, אולם הריטב"א ופני יהושע נקטו ששייך דין שמיעה בקריאת שמע, משום שעיקר המצוה בכוונת הלב, והשמיעה היא כדי להוסיף בכוונת הלב שיחשוב בלבו כל מה שמוציא בפיו, ולכן אף לרבי יוסי יש לומר שיש חיוב בגוף השמיעה. ומ"מ אף להרשב"א יש לומר שכל מה שעיקר המצוה הוא בדיבור ולא בשמיעה, היינו לרבי יוסי שצריך להוציא בשפתיו ואינו מועיל בהרהור, אך לחכמים שמועיל אף שלא השמיע לאזנו, ומבואר ברשב"א שיוצא אף בהרהור, יש לומר כדברי הפני יהושע שלשיטתם עיקר המצוה היא בכוונת הלב, ולפיכך מועיל בלי דיבור ממש[כב].

ראיה ממה שאינו מוציא אחרים

באבי עזרי (שופר פ"ב ה"א) הביא דברי הר"ן (על הרי"ף, מגילה יט: ד"ה חוץ) בחרש המדבר ואינו שומע, לשיטת רבי יוסי שאינו יוצא משום שאינו משמיע לאזנו, אף אחרים השומעים אינם יוצאים בקריאתו. ותמה עליו שלכאורה החרש נחשב בר חיובא, שהרי האדם חייב בכל המצוות אלא שבאונס אינו יכול לקיים את המצוה, ואין זה נחשב כגברא שאינו מחויב בדבר. וביאר, שאכן הגברא נחשב בר חיובא, אולם כוונת הר"ן שהחסרון חל בגוף הקריאה, שכאשר אינו שומע באזניו נחשב שאינו דיבור, ומשום כך יש חסרון בגוף הקריאה שאין זה לשון ודיבור, ואף השומעים אינם יוצאים ידי חובה. ומתבאר מכך שכאשר אינו משמיע לאזנו החסרון הוא בגוף הדיבור, ולא משום שיש דין נפרד על השמיעה[כג].

יז. והש"ך (שם סק"ב) חולק עליהם, שאין כוונת הר"א ממיץ למי שלוחש ואינו שומע באזניו כלל, אלא למדבר בחשאי שהוא שומע את קולו, ואחרים אינם שומעים דבריו ונחשב דיבור שאינו מוכח לאחרים, ודינו כדברים שבלב. ולפי"ז אינו דומה לדין קריאת שמע וברכות שצריך להשמיע לאזנו, אלא הוא דין אחר לגמרי.

יח. כך משמע מדברי התוספתא (תרומות פ"א ה"ב) בטעם ההלכה.

יט. כך דקדק רעק"א (שו"ת ח"א סו"ס לב) בדבריו, וסייע מכך למה שכתב (שם סי' ל) שיש חסרון בכך שלא השמיע לאזנו.

כ. וכעין זה מתבאר מדברי הרא"ש (פ"ג סי' יד) שהיא מחלוקת אחת, בלא השמיע לאזנו, ובהרהור כדיבור, וכן דעת פסקי הרי"ד (כ: ד"ה בעל) והיש מפרשים שהובאו בבעל המאור (ד"ה מתני'), וראה להלן (אות ב) בהרחבה.

כא. וברבינו ירוחם (אדם וחוה, נתיב ג ח"ב) כתב כעין זה, שלהלכה אין צריך שישמיע לאזנו, אלא מה שמוציא בשפתיו זהו כוונת הלב, ומוכח שצריך דיבור בדרגה שמבטא את לבו, ודי לכך בתנועת השפתים ואין צריך את שמיעת האוזן, ומשמע שהנידון הוא מאימתי נחשב לדיבור שיצא מכלל הרהור.

כב. ולהלן יתבאר שהאחרונים חקרו אם גדר קריאת שמע הוא כקריאת תורה, או שהוא קבלת עול מלכות שמים. ויש לומר שלפי"ז נחלקו האם קבלת עול מלכות שמים עיקרו בכוונת הלב, או שהוא מעשה של אמירת מילים שמבטאות קבלת מלכות, ואינו צריך דווקא כוונת הלב. וכל שכן אם הוא קריאת תורה שאין מעכב מה שיבין את מה שאומר, ואין עיקרו בלב אלא בפה.

כג. ויש להעיר, שבגמרא (מגילה יט:) מוכח שאף לרבי יהודה חרש פסול לכתחילה להוציא אחרים, ורק בדיעבד מוציא אותם, כיון שאינו ראוי לקיום המצוה להשמיע לאזנו, ומכל מקום כיון שבדיעבד אין השמיעה מעכבת, נחשבת קריאתו של בר חיובא, ואם כן מדוע אינו כשר לכתחילה מחמת שלגבי פעולת ההשמעה לאזנו אינו בר חיובא, והרי אין צריך דיבור כזה

חרש המדבר ואינו שומע לשיטת רבי יהודה

יש לדון לשיטת רבי יהודה שלכתחילה צריך להשמיע לאזנו, מה דינו של חרש המדבר ואינו שומע, האם יש בו חסרון בכך שאינו יכול לקיים באופן שצריך לכתחילה. והרשב"ץ (טו.. ובתשובה, הו"ד בבית יוסף או"ח סי' תרפט ד"ה כתב הר"ש) כתב, שאינו מעכב בו כלל, לפי שלא שייך שיעשה באופן אחר, שהרי לשמוע מאחרים אינו יכול ובעל כרחו צריך לקרוא בעצמו, ולשמוע את עצמו אינו יכול, לפיכך אין זה מעכבו כלל, ונחשב כמו דיעבד שאין זה חסרון.

והשאגת אריה (שו"ת סי' ז) מצדד שיש מקום לפסול, שהרי לדעת רבי יהודה משום רבי אלעזר בן עזריה, דורשים מן הפסוק 'שמע' שצריך להשמיע לאזנו, ואף שאין זה מעכב בדיעבד, מכל מקום יש לומר שדווקא בראוי לשמוע באזנו אינו מעכבו, אך באינו ראוי לשמוע לא יצא, משום הכלל שמצינו שכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו[כד], שהרי התורה הקפידה על שמיעת האוזן. אכן הדבר תלוי אם הדין להשמיע לאזנו הוא מן התורה או רק מדרבנן[כה], וכפי שהובא לעיל שיטת האחרונים שסברו כך, ולשיטתם שאינו מן התורה אינו יכול לעכב כלל[כו].

ומצינו שדנו בגמרא (מגילה יט:) על דברי המשנה שם שחרש אינו כשר לקרוא את המגילה ולהוציא אחרים, האם המשנה כדברי רבי יוסי שבלא השמיע לאזנו אף דיעבד לא יצא, ולפיכך אינו בר חיובא, או שאף לרבי יהודה שלכתחילה צריך להשמיע לאזנו, ולגבי לכתחילה אינו כשר להוציא אחרים. ומשמע בגמרא שבדיעבד כשר להוציא אחרים בקריאתו, וא"כ יקשה לדברי השאגת אריה מדוע לא נפסול קריאתו משום שאינו ראוי לשמיעה. ותירץ השאגת אריה, שהגמרא שם נקטה שהדין להשמיע לאזניו לכתחילה הוא רק מדרבנן, ולפיכך אינו פוסלו בדיעבד.

המתפלל ולא השמיע לאזנו

שנינו בתוספתא (פ"ג ה"ט) 'יכול יהא משמיע קולו לאזניו, פירש בחנה והיא מדברת על לבה רק שפתיה נעות וקולה לא ישמע', והובא ברשב"א (לא. ד"ה וקולה), וכתב שמוכח מדברי התוספתא שבתפילה אין צריך להשמיע לאזניו, ואדרבה כך צריך לעשות לכתחילה. אולם מדברי הגמרא (כד:) שלא ישמיע קולו בתפילתו, דקדק הרשב"א שלא ישמיע קולו לאחרים, אבל להשמיע לאזנו רשאי, ואף מצוה לכתחילה היא, ככל הברכות שצריך להשמיע לאזנו לדעת רבי יוסי ורבי יהודה.

וכתב הרמב"ם (תפילה ונשיאת כפים פ"ה ה"ט) 'השווית הקול כיצד, לא יגביה קולו בתפלתו ולא יתפלל בלבו אלא מחתך הדברים בשפתיו ומשמיע לאזניו בלחש, ולא ישמיע קולו אלא אם כן היה חולה או שאינו יכול לכוין את לבו עד שישמיע קולו הרי זה מותר, ובלבד שלא יהא בציבור כדי שלא תטרף דעתן מקולו'. ומתבאר מדבריו, שלכתחילה צריך להשמיע לאזנו. וכתב הטור (או"ח סי' קא) שאף שבתוספתא משמע שאסור להשמיע לאזנו, בגמרא לא משמע כך, שהרי מיעטו רק שלא ישמיע את קולו לאחרים, וכן משמעות הירושלמי (פ"ד ה"א) שלא יגביה קולו, והוסיף הטור, שהדעת נותנת שיותר טוב להשמיע באזניו, כיון שכך יוכל לכוין יותר[כז].

אמנם בתנא דבי אליהו (פכ"ח) כתב, שכל המתפלל ומשמיע לאזנו נחשב כמעיד עדות שקר. והביא הבית יוסף (בדק הבית סי' קא סוד"ה ומ"ש יש אומרים) בשם הזוהר (ויקהל רב.) שאם משמיע קולו בתפילתו לאיזה אדם אין שומעים תפילתו למעלה בשמים. ודקדק מכך שאסור להשמיע אף לאזנו.

קושיא על רבי יוסי

הירושלמי (פ"ב ה"ד) הביא ברייתא שאם התפלל ולא השמיע לאזנו יצא, וביאר שם שהחידוש בכך הוא לשיטת רבי יוסי, שאף שסבר בקריאת שמע שלא יצא, מכל מקום בתפילה יצא בדיעבד, ואף שלכתחילה צריך להשמיע לאזנו אף בתפילה, מכל מקום אינו מעכב בדיעבד. וצריך ביאור מהו החילוק בין קריאת שמע לתפילה. ולכאורה יש לומר שהנידון תלוי בחקירה שהובאה לעיל בטעם ההלכה שצריך להשמיע לאזנו, שאם הצורך בכך הוא מצד שיש מצוה בשמיעה, יש מקום לומר שדווקא בקריאת שמע שכתוב 'שמע' נתחדש שיש מצוה בגוף השמיעה, וזה גופא נתחדש שבתפילה אין צריך לכך משום שלא נאמרה בה מצוה זו, ואדרבה למדים ממה שנאמר בתפילת חנה (שמואל א' א יג) 'רק שפתיה נעות וקולה לא ישמע', שאין מצוה בכך. אך אם נאמר שהוא דין בדיבור שישמיע קולו, לכאורה מסברא אין חילוק בין קריאת שמע לתפילה וברכות, ובכל מקום צריך לדבר באופן זה, וכך משמע ממה שלכתחילה צריך להשמיע לאזנו גם בתפילה, כמשמעות הברייתא בירושלמי שיוצא רק בדיעבד, ולפי"ז אכן יקשה כיצד יצא בדיעבד, והרי אינו נחשב כדיבור.

ובשלמא לשיטת התוספות (טו. ד"ה אי) יש לומר שאין דין זה מעכב משום שבכל הברכות אף לרבי יוסי אינו אלא מתקנת חכמים, ולפיכך יש מקום לחלק בין קריאת שמע וברכות לתפילה, שלא תיקנו בתפילה להשמיע לאזנו משום שיש ענין שלא להשמיע קולו, אבל להרשב"א שיסוד הדין שאינו נחשב כדיבור הוא מעיקר הדין יקשה, כיצד נחשב דיבור בתפילה, ללא שישמיע קולו.

ב. הרהור

מקור ההלכה

שנינו במשנה (כ:) 'בעל קרי מהרהר בלבו, ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה, ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו'. ובגמרא הקשו ממה נפשך, אם הרהור כדיבור, למה אינו מוציא בשפתיו, והלא אף עתה כשמהרהר נחשב כמדבר, ואם הרהור אינו כדיבור, למה מהרהר והרי אינו יוצא ידי חובתו כקורא שמע. ונחלקו בגמרא רבינא ורב חסדא, רבינא סבר שהרהור נידון כדיבור גמור, שאם לא כן למה מהרהר, והטעם שאינו מוציא בשפתיו משום שכך הוא דינו של בעל קרי לאחר תקנת עזרא, שמצינו בסיני שבלא פרישה מאשה נאסרו בדברי תורה, והיינו רק על דיבור[כח] ולא בהרהור. ורב חסדא סבר שהרהור אינו נידון כדיבור, ומכל מקום חייב להרהר משום שבקריאת שמע יש חיוב מיוחד להשתתף בקבלת עול מלכות שמים עם הציבור, ואינו בדין שיהא העולם עוסקים במלכות שמים והוא יושב ובטל[כט].

שיטת הירושלמי שיש חילוק בין קריאת שמע לברכותיה

שיטת הירושלמי (פ"ג ה"ד), שההיתר בבעל קרי לגבי קריאת שמע הוא שמותר לו דיבור ממש, ומה ששנינו שמקיים בהרהור היינו בברכות קריאת שמע, וברכת המזון, וטעמו הוא שבקריאת שמע בודאי שאי אפשר לצאת בהרהור לחוד אלא במוציא בשפתיו[ל], ורק בברכות שייך לומר שיועיל הרהור. אולם בשיטת הבבלי מצינו בתוספות (שם ד"ה בעל קרי) שהוכיחו מכל הסוגיא שהדין שמהרהר נאמר לענין קריאת שמע גופא, ואף בזה סבר רבינא שהרהור כדיבור, ואילו את הברכות של קריאת שמע לא חייבוהו, ולא רצו להקל לו לקיימם בהרהור, מפני שהם דרבנן ולא דאורייתא.

האם מחלוקתם תלויה בנידון של 'לא השמיע לאזנו'

בפסקי הרי"ד (כ: ד"ה אמר רבינא) והרא"ש (פ"ג סי' יד) כתבו[לא], שלכאורה מחלוקת זו של רבינא[לב] ורב חסדא היא כמחלוקת רבי יוסי ורבי מאיר ורבי יהודה (טו.-טו:) שהובאה לעיל (אות א), שרבינא סבר שהרהור כדיבור וכשיטת רבי מאיר, שאין צריך להשמיע לאזנו, ואחר כוונת הלב הן הן הדברים,

---

לעיכובא, אלא ודאי מוכח מכך, שעיקר הדין להשמיע לאזנו הוא מצוה בפני עצמה של פעולת השמיעה, ולגבי מצוה זו אינו בר חיובא, ולא יועיל מה שהוא בר חיובא על פעולת הדיבור שמבטא את המילים, מפני שפעולת ההשמעה היא חלק נפרד במצוה.

כד. יבמות (קד:) נדרים (עג.) קידושין (כה.) בבא בתרא (פא:) מכות (יח:) מנחות (יח: קג:) חולין (פג:) נדה (סו:).

כה. והשאגת אריה רצה להוכיח כך מדברי התוספות (יג. ד"ה וחכמים), שהדין להשמיע לאזנו אינו מן התורה אלא רק מדרבנן.

כו. ובדעת הרשב"ץ שהכשירו לגמרי, ולא פסל בו משום שאינו ראוי לבילה, יש לומר שכך מוכח מהגמרא במגילה (יט:) שהעמידו את המשנה כרבי יהודה ולענין לכתחילה, ומשמע שבדיעבד יצא, אף שהדין לכתחילה הוא מן התורה. ובטעם הדבר שלא שייך בזה 'ראוי לבילה', יש לומר שמוכח כן ממה שכל המדבר בקול נמוך ואינו משמיע לאזנו, אינו ראוי לשמוע באזניו, כמו חרש, ומכל מקום יצא, ומוכח מכך שהתורה לא הקפידה על ראוי לבילה. ודברי השאגת אריה צריכים ביאור, מדוע המדבר בלחש נחשב ראוי לבילה בגלל שהגברא יכול להשמיע לאזנו, אילו היה מדבר באופן אחר, והרי לא עשה את מעשה המצוה באופן הראוי לשומעו, ודווקא במביא מנחה שהיא בת בלילה קיים בכך את הבאת מנחה הראויה למצות בלילה, וכן הטובל במקוה וראוי לביאת מים בבית הסתרים הרי זה ביאת מים ראויה, אך המדבר בלי שתהיה אפשרות לשומעו הרי הוא בכלל אינו ראוי לבילה.

כז. וכן דעת הגהות מיימוניות (תפילה פ"ה אות נ) כהרמב"ם וטור, שצריך להשמיע לאזנו.

כח. כפי שכתבו התוספות (כ: ד"ה כדאשכחן) שבסיני שמעו את הדיבור, ושומע כעונה, ואינו דומה להרהור.

כט. ומשמע מכך שלרב חסדא מקיים בהרהור את קבלת עול מלכות שמים, ואינו מקיים את עיקר מצות הקריאה, ולכאורה מוכח מכך שבקריאת שמע יש ב' דינים: א. קריאת הפרשה, משום עסק בדברי תורה, ובזה אינו יוצא אלא בדיבור, ובהרהור אינו נחשב כדיבור וקריאה. ב. קבלת עול מלכות שמים, שהוא עיקרו בלב, ואחר כוונת הלב הן הן הדברים, כפי שאמר רבי מאיר (טו.), ולפיכך יוצא בזה גם בהרהור.

ל. וראה להלן בשיטת הרמב"ם (קריאת שמע פ"ב ה"ח) שאף שבשאר מקומות מועיל הרהור כדיבור, בקריאת שמע אינו מועיל.

לא. וכן הובא בבעל המאור (כ: ד"ה מתני') בשם יש מפרשים.

לב. הרא"ש גרס ר' אבין, והבעל המאור גרס ר' אבינא.

ורב חסדא סבר שהרהור אינו כדיבור וכשיטת רבי יוסי שאם לא השמיע לאזנו לא יצא.

וביאר הרא״ש שאין זו ממש מחלוקת התנאים[לג], אלא נחלקו בשיטת רבי מאיר ורבי יהודה שסברו שיוצא אף אם לא השמיע לאזנו, האם לשיטתם אפשר לצאת בהרהור ממש, שרבינא סבר שמוכח מדברי רבי מאיר שאמר 'אחר כוונת הלב הן הן הדברים', שעיקר מעשה הקריאה אינו מחייב דיבור בפה, אלא עיקרו באמירה בלב, ולפיכך הרהור נחשב כדיבור, ואף רבי יהודה[לד] שסבר שלכתחילה צריך להשמיע לאזנו משום שכך תיקנו חכמים, אולם מן התורה אינו צריך להשמיע לאזנו[לה], ואף הרהור מועיל כדיבור[לו]. ורב חסדא סבר שלא נחלקו התנאים על הרהור, שהכל מודים שאינו מועיל לפי שאינו נחשב כדיבור, וכל מה שהכשירו רבי מאיר ורבי יהודה היינו במוציא בשפתיו ואינו משמיע לאזנו, ומה שרבי מאיר קורא לזה 'כוונת הלב', היינו שהמדבר בלחש ואינו שומע קולו, נחשב שעיקר התועלת בזה היא כוונת הלב.

האם לשיטת רב חסדא הוא מן התורה או מדרבנן

ונחלקו האחרונים בדעת רב חסדא, האם מן התורה אינו כדיבור, או שאף הוא מודה שמן התורה מועיל כדיבור, אלא שמדרבנן החמירו וקבעו שאינו מועיל כדיבור. בראש יוסף (כ: ד״ה ולענין) ורבי עקיבא איגר (שו״ת ח״ב סי׳ קנא) מוכח שסברו שמן התורה אינו מועיל כלל לרב חסדא[לז]. אמנם בתהילה לדוד (או״ח סי׳ סב אות א) כתב שאינו אלא מדרבנן, אך מן התורה מועיל כדיבור, והוכיח כן שהרי רב חסדא מודה שבקריאת שמע וברכת המזון חייבו בעל קרי להרהר, כיון שהם דאורייתא, ואם אינו מועיל כלל, מה התועלת בהרהור[לח], אלא ודאי שמן התורה מועיל, ורק מדרבנן אינו מועיל, ובמקום אונס העמידו על דין תורה שיוצא בהרהור, כפי שיובא להלן בשם הירושלמי.

ויש להוכיח מדברי בעל המאור (כ: ד״ה מתני׳) שסבר שלרב חסדא אינו מועיל מן התורה, שכתב שם לענין הלכה שהוא ספק דאורייתא האם בעל קרי יצא בהרהור לענין שאף אם טבל אינו צריך לחזור ולקרוא, שלרב חסדא צריך לחזור ולקרוא, ובספק דאורייתא צריך להחמיר, ומוכח מדבריו שהוא נידון בדאורייתא האם יצא.

האם לשיטת רבינא מועיל בכל האופנים

והנה נחלקו הראשונים, האם לרבינא הרהור כדיבור בכל אדם ואף שאפשר לו לקרוא בפיו, או רק בבעל קרי מחמת אונסו. הראב״ד (בהשגות על בעל המאור, כ: ד״ה יצא) וההשלמה (ד״ה בעל) כתבו, שדווקא בעל קרי שאנוס מפני שאסור לו לקרוא בדיבור, יוצא בהרהור בלבד, אולם שאר אדם שרשאי לקרוא, אינו יוצא בהרהור אף לרבינא[לט]. והבעל המאור (ד״ה מתני׳) חולק, שכל אדם יכול לצאת בדיעבד בהרהור בלב[מ].

והוסיף הראב״ד לשיטתו, שעיקר מחלוקת רבינא ורב חסדא היא באנוס שנסתלק אונסו ויכול לקרוא בפה, שלרבינא בעל קרי שטבל אינו צריך לחזור ולקרוא, כיון שקיים בהרהור מתוך האונס יצא לגמרי, ולרב חסדא אינו נפטר אלא בשעת אונסו, אך לאחר שנסתלק אונסו מחויב לקיים בדיבור גמור[מא].

במקום אונס

ומצינו בירושלמי (פ״א ה״א) שחידש שאם מחמת חולי או אונס אינו יכול לומר בשפתיו, יכול לקרוא בלבו[מב], שנאמר (תהלים ד ה) 'אמרו בלבבכם', והובאו דבריו בבית יוסף (או״ח סי׳ סב ד״ה כתוב בא״ח). עוד כתב הבית יוסף (סי׳ צד וסי׳ קא ד״ה כתוב בארחות) בשם הארחות חיים[מג], שהביא דברי המדרש (פסיקתא דרב כהנא פכ״ה אות קנה, שוחר טוב תהלים ד) שאם אין אתה יכול [לעמוד] התפלל על מטתך, אם אין אתה יכול [שאנוס מחולי או מדבר אחר] אמור בלבבך, שנאמר 'אמרו בלבבכם'.

אולם דעת תלמידי רבינו יונה (טו: ד״ה לא יברך), שאם נמצא במקום הטינופת או שאין ידיו נקיות ונתחייב בברכה או קריאת שמע, כיון שאינו יכול לקרוא ולברך בפיו, רשאי להרהר הברכה בלבו, וה׳ יראה ללבב ויתן לו שכר המחשבה אף שהרהור לאו כדיבור דמי. ומשמע מדבריו שאינו יכול לצאת בהרהור אף במקום אונס.

מחלוקת הפרי חדש ופרי מגדים בדעת הירושלמי

ובשולחן ערוך (או״ח סי׳ סב ס״ד) כתב כדברי הירושלמי, שבמקום אונס או חולי אם קרא בהרהור יצא. ונחלקו האחרונים בביאור דעתו, האם סבר כהירושלמי שיוצא ידי חובה במקום אונס, או שלא יצא ידי חובה, וכל מה שמהרהר אינו אלא לרווחא דמילתא. ונפקא מינה באופן שנסתלק האונס קודם שעבר זמן הקריאה, האם צריך לחזור ולקרוא בפה, או שכבר יצא בדיעבד בהרהור. דעת האליה רבה (סי׳ סב ס״ב) והפרי חדש (שם ס״ד, סי׳ צד ס״ו) שאם נסתלק האונס אחר זמן, חייב לחזור להתפלל ולברך ולקרוא בדיבור גמור שמוציא בשפתיו, ולא יצא אלא לשעת אונסו, ולא בשעה שיכול לדבר, ומפני שלהלכה הרהור אינו כדיבור[מד]. אך בפרי מגדים (שם משב״ז סק״א) ותהילה לדוד (שם אות א) כתבו, שממשמעות לשון המחבר ״יצא׳ מוכח שאף אם נסתלק האונס אינו חייב לחזור ולקרוא, לפי שכבר יצא לגמרי בהרהור[מה].

והפרי מגדים ותהילה לדוד ביארו לשיטתם, שהשולחן ערוך פוסק כדעת הירושלמי שבמקום אונס יוצא אף בהרהור, ומשמע מדבריהם שכאשר אינו אנוס אינו יכול לצאת בהרהור אף בדיעבד, ומשום שהרהור אינו כדיבור, וצריך ביאור לפי״ז כיצד אם הוא אנוס יועיל לו הרהור לחוד.

והפרי מגדים ביאר זאת על פי דברי הרא״ש דלעיל, שלשיטת רבינא שהרהור כדיבור היינו דווקא מעיקר דין תורה, אולם מדרבנן חייבו להשמיע קולו לכתחילה, ובדיעבד צריך להוציא בשפתיו, ואינו מועיל באמירה בלבו[מו], אלא שבמקום אונס לא העמידו דבריהם ולפיכך בעל קרי מהרהר בלבו, שהעמידו דינו על דין תורה, וסבר הירושלמי שהוא הדין לכל אונס. ולפיכך אף אם לאחר זמן נסתלק האונס ויכול לקרוא ולברך כראוי, אינו חייב לחזור ולברך מפני שיצא ידי חובתו בהרהור, שכך תיקנו חכמים שבמקום אונס לא העמידו דבריהם ויצא, כיון שמדין תורה יצא בדיעבד.

לג. וכעין זה דחה הבעל המאור (כ: ד״ה מתני׳).

לד. ומשמע מדברי הרא״ש, שהכל מודים שלרבי יוסי שצריך להשמיע לאזנו בודאי שאי אפשר לצאת בהרהור. ולפי״ז העמיד רבינא את המשנה בבעל קרי בשיטת רבי מאיר ורבי יהודה, ולא כרבי יוסי. אולם יש לדון בזה מאיזה טעם לא יצא, האם משום שצריך להשמיע לאזנו, או משום שהרהור לאו כדיבור, ולכאורה אין ראיה שסבר הרהור לאו כדיבור, ויש לומר שכל הטעם הוא משום שצריך להשמיע לאזנו, והיינו דווקא בקריאת שמע שצריך להשמיע לאזנו, אולם בשאר מקומות יש לומר שהרהור כדיבור. אכן בטורי אבן (מגילה יט: ד״ה חוץ) כתב, שהוא משום שהרהור אינו כדיבור בכל מקום. וכן מדוקדק בארחות חיים (הל׳ ק״ש סי׳ טז ד״ה וצריך) שהוא משום שדברים שבלב אינם דברים.

לה. ומה שדרשו בגמרא (טו.) 'השמע לאזניך מה שאתה מוציא מפיך', לשיטת הרא״ש צריך לומר שהוא אסמכתא בעלמא.

לו. ויש שביארו (קובץ משנת ירושלים, ח״א עמ׳ מז) ששורש מחלוקתם הוא, שהכל מודים שמעשה המצוה של אמירה בכוונת הלב, מורכב מב׳ חלקים, מעשה דיבור ומחשבת הלב, ורבינא סבר שהעיקר הוא במחשבת הלב, ואילו רב חסדא סבר שחלק הדיבור הוא עיקרי כמו חלק המחשבה והכוונה, משום שצריך להחשב 'מעשה מצוה' ואין לזה חשיבות מעשה במחשבה לחוד, אלא רק בדיבור.

לז. שרעק״א כתב שם, שאף לרבינא שנחשב כדיבור היינו דווקא מן התורה, אך מדרבנן החמירו שאינו יוצא בהרהור, ואם כן בעל כרחך שלרב חסדא שאינו כדיבור היינו שגם מן התורה אינו מועיל כדיבור.

לח. והקשה על כך, שהרי רב חסדא הוכיח שלאו כדיבור דמי, מפני שאם כדיבור דמי, יוציא בשפתיו ולמה אסור לומר בפיו, ואם נאמר שאכן כדיבור מן התורה, יקשה למה לא יוציא בשפתיו. ותירץ, שהוכיח ממה שיש איסור בבעל קרי להוציא בשפתיו, ומותר להרהר, ומה החילוק בין הרהור לדיבור, ובעל כרחך שמדרבנן החשיבו שיש חילוק בין דיבור להרהור, ומדרבנן אינו כדיבור ולא אסרו בעל קרי בכך. והוא הדין לגבי אמירת הברכות וכיוצא בזה שהרהור אינו כדיבור.

לט. והוסיף הראב״ד לפי״ז, שכיון שבזמן הזה ביטלו את חובת הטבילה, ומותר לו לקרוא בפה, אף בעל קרי אינו יוצא בהרהור אלא בדיבור שמוציא בשפתיו.

מ. והאחרונים הקשו לכל השיטות, מדוע שנינו (תרומות פ״א מ״א) אילם לא יתרום לפי שאינו יכול לברך, והרי מועיל להרהר הברכה בלבו, והוא אנוס שאינו יכול לדבר בפה. והשאגת אריה (שו״ת סי׳ ז) דן, שיש לומר שלא יועיל הרהור אלא בראוי לדיבור בפה, ובאינו ראוי לדיבור אינו מועיל, כפי הכלל שכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, וכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו.

מא. ויש לעיין מהו הטעם לרבינא שבמקום אונס נחשב כדיבור, ואילו בשאפשר לו לדבר בפה אינו נחשב כדיבור, ובפשוטו משמע שהחילוק הוא מדאורייתא ולא מדרבנן. ויש שביארו, שהראב״ד סבר לשיטת רבינא שסתם הרהור אינו כדיבור, מפני ששייך לפרש בדיבור שהוא מפורש יותר מהרהור, ורק במי שאינו יכול לפרש בפה, גם הרהור נחשב אצלו כדרגה של דיבור, שהאמירה בלב אצלו גמורה ואין חסרון במה שלא ביטא בפיו, אבל מי שיכול לבטא בפה ואינו אומר, ההרהור שלו גרוע מדיבור, כל כך שאינו נחשב כדיבור [וכך מוכח מהמשך לשונו של הראב״ד שהחילוק של אנוס ואפשר, אינו רק במצוות, אלא גם בדיבור של חול כגון דיבור על מלאכה בשבת, שאילו היה אנוס שלא לדבר היה ההרהור נחשב כדיבור יותר ממי שאפשר לו לדבר].

מב. והוא כעין סברת הראב״ד ובעל ההשלמה בשיטת רבינא, שבמקום אונס יוצא ידי חובה בהרהור.

מג. יש שהעירו שאינו נמצא בארחות חיים שלפנינו, ובהלכות תפילה (אות מ) כתב הארחות חיים, שמי שאינו יכול להתכוין בתפילתו או שהוא חולה יקרא שמע ולא יתפלל, ויש לעיין בדבריו האם רשאי להרהר בלבו.

מד. ויש מקום לדקדק כך בדברי הראב״ד (כ: ד״ה יצא) שכתב שכל מחלוקת רבינא ורב חסדא היא רק באנוס, והוסיף לפי״ז שאם בעל קרי טבל אחר שקרא בהרהור, לרבינא פטור ולרב חסדא צריך לחזור ולקרוא, כיון שהאונס פוטרו רק בזמן האונס, ולא בשעה שיכול לקרוא כראוי. וכיון שהלכה כרב חסדא לרוב הראשונים, לפיכך סברו האליה רבה והפרי חדש שחוזר וקורא. וראה במהרי״ל דיסקין (הו״ד בישורון ח״ג עמ׳ קטז) שנקט כדבריהם, ומשום שכל מה שפטרוהו באונס הוא רק אם אכן היה אנוס מתחילה ועד סוף, אך אם לבסוף נתברר שהיה באפשרותו לקרוא בפה, אינו נחשב כאנוס ולא פטרוהו מלקרוא בפה.

מה. והוכיח כן מדברי המגן אברהם (סי׳ קפה סק״א) שכתב לגבי בירך בלבו ברכת המזון במקום אונס שיצא, ומשמע שאינו צריך לחזור ולברך.

מו. וכך כתב גם רעק״א (שו״ת ח״ב סי׳ קנא) שמדרבנן אינו יוצא בהרהור, אף לרבינא, חוץ מבעל קרי שאנוס הוא.

אכן הפרי חדש נקט בדעת רבינו יונה והרא"ש שמדרבנן נשאר הדין שאינו יוצא בהרהור, כדברי רב חסדא שאינו נחשב כדיבור כלל, ומה שהתירו לו לברך ולקרוא בהרהור, ביארו האחרונים בכמה דרכים: א. בתהילה לדוד (סי' סב אות א) ביאר שהוא כדי לצאת את הדאורייתא, והיינו לשיטתו שסובר שם שאף רב חסדא מודה שמעיקר דין תורה אף הרהור מועיל כדיבור, ולא נחלק אלא מדרבנן שאינו מועיל כדיבור בשום מקום[מז]. אכן לדברי האחרונים שחולקים שלרב חסדא אף מן התורה אינו יוצא כלל, צריך ביאור מהי התועלת בהרהור.

ב. המגן אברהם (סי' קא סק"ב) כתב, שכל זה הוא רק לרווחא דמילתא כמשמעות רבינו יונה, ואינו יוצא בכך כלום.

ג. בזכרון שמואל (סי' יז) כתב לבאר שבקריאת שמע יש ב' מצוות, קבלת מלכות שמים, וקריאת פרשה מן התורה, ויש לומר שחכמים תיקנו שיהרהר כדי לצאת מצות קבלת מלכות שמים, כמשמעות דברי הגמרא שלא יהיו העולם עוסקים במלכות שמים והוא יושב ובטל, ומכל מקום אינו יוצא ידי חובת מצות הקריאה, ולפיכך אם נסתלק האונס חוזר וקורא שנית, שהרי לא נתקיימה המצוה בשלימות.

קושיית התוספות הרא"ש מהרהור במלאכה בשבת

בתוספות הרא"ש (כ: ד"ה אמר) הקשה לשיטת רבינא שסבר הרהור כדיבור, ממה שמצינו (שבת קנ.) שאף שאסור לדבר בשבת על עשיית מלאכה, משום שנאמר (ישעיה נח יג) 'ממצוא חפציך ודבר דבר', מכל מקום הרהור מותר, כפי שדרשו בגמרא שם מן הפסוק 'ודבר דבר', דיבור אסור הרהור מותר, ויקשה לרבינא שהרהור כדיבור מדוע מותר להרהר והרי נחשב כדיבור[מח]. ותירץ, שיש חילוק בין ענייני מלאכה בשבת לאמירת ברכות ותפילה, שבמלאכה בשבת מן הסברא היה מקום להתיר אף דיבור גמור, שהרי אינו עושה כלום ואינה מלאכה, וכל מה שהחמיר הפסוק הוא רק על דיבור, אולם לענין קריאת שמע שכתוב (דברים ו ו) 'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך', מן הסברא הן דיבור והן הרהור שוים בזה, ומועיל כדיבור.

ובקהלות יעקב (סי' יב) ביאר דבריהם, שיש חילוק במהות הדיבור מהי התועלת היוצאת ממנו, ובענייני מלאכה צריך לדון האם יש מעשה הנחשב כעין מלאכה, ויש לחלק בין דיבור להרהור, שדיבור בצרכי ענייניו עם אחרים יש בו עשייה קצת ונחשב מעין מלאכה, והתורה אסרה זאת מצד המלאכה והיצירה שיש בו, ומה שאין כן בהרהור שאין בו שום תועלת של מלאכה, כיון שאין בו אותה תועלת שיש בדיבור. אולם בענייני קריאת שמע ותפילה, ושאר מקומות שהדיבור בא לתועלת הקריאה בפה של תוכן הדבר שמדבר עליו, או כשאומר לאחרים דבר בקשה או הודאה, שהתועלת שבו היא לגלות ולבטא את מה שחושב בלבו, בעניינים הללו יש תועלת בהרהור כמו בדיבור, שהרי הקדוש ברוך הוא שומע ויודע את הרהורי לבו, ובזה סבר רבינא שהרהור נחשב כדיבור. והעולה מכך שאף לשיטת רבינא יש עניינים שבהם הרהור אינו מועיל כדיבור.

קושיית האליה רבה

האליה רבה (סי' סב ס"ב) הקשה, שאם הרהור מועיל, מה הנידון במחלוקת רבי וחכמים (יג.) אם מועיל בכל לשון, והרי צריך להועיל בכל לשון מצד ההרהור, כפי שכתב הרשב"א (טו. ד"ה ור"י) שבהרהור לא שייך דין לשון[מט].

ותירץ הראש יוסף (שם ד"ה בא"ר), שלשיטת רבינא מתפרשת המחלוקת של רבי וחכמים בענין אחר, לגבי הקורא בלשון שאינו מבינה, שלרבי שקריאת שמע נכתבה בלשון הקודש, היינו שמועיל בלשון הקודש אף שאינו מבין את הלשון, וכמו ששנינו בקריאת מגילה (מגילה יז.) הלועז ששמע אשורית יצא, ואילו בשאר לשונות צריך דווקא לשון שמבינה, וחכמים סוברים שצריך בכל לשון שאתה שומע, ללמד שאף לשון הקודש אינו מועיל אלא רק בלשון שמבינה, כעין מה שכתבו התוספות (מה: ד"ה שאני, סוטה לב. ד"ה קרית).

גדר הרהור

והנה בגדר הרהור שנחלקו בו אם הוא נחשב כדיבור, מפשטות דברי הראשונים מוכח שהנידון הוא על הרהור ממש, שאינו מוציא בשפתיו כלום אלא הוא עוסק רק במחשבה בלבו. אולם דנו האחרונים האם די בכך שמהרהר את המילים או שמא צריך שיחשוב ויתכוון לכוונת הענין בלבו, שתהיה לו התבוננות בענין שמהרהר עליו[נ]. וכן להיפך, האם די במה שמתבונן בכוונת הענין ומועיל בלי להרהר על המילים ממש, או שצריך להרהר על סדר המילים כמו השומע מאחרים.

קושיית האחרונים מדין שומע כעונה

השאגת אריה (שו"ת סי' יג ד"ה ולכאורה יש לי) וראש יוסף (יג. ד"ה נסתפקתי) הקשו על המשנה (מגילה יט:) שאם שומע ממי שאינו מחויב בדבר אינו יוצא ידי חובתו מדין שומע כעונה, מדוע לא יצא והרי יש בשמיעתו גם פעולת הרהור גמור, וכיון שנחשב כדיבור, אינו זקוק לכך שהמשמיע מוציאו באמירתו אלא הוא יוצא מכח עצמו, במה שמהרהר[נא]. וכעין זה הקשה בתוספות רעק"א (על המשניות, פ"ב אות ל) מה הנידון של רבינא בגמרא (כ:) אם נשים יכולות להוציא את האנשים בברכת המזון, הלא רבינא לשיטתו שהרהור כדיבור צריך להועיל, מחמת שבשמיעתו הוא גם מהרהר בברכת המזון.

ובטורי אבן (מגילה יט: ד"ה חוץ) תירץ בב' אופנים: א. שרבינא שסבר הרהור כדיבור, מודה שלרבי יוסי שצריך להשמיע לאזנו, לא מועיל הרהור כדיבור, והמשניות ששנינו בהן שאינו יוצא בשמיעה ממי שאינו בר חיובא, סברו כרבי יוסי שהרהור אינו מועיל, ולהלכה סבר רבינא כדעת המשנה במסכתין שבעל קרי יוצא בהרהור מפני שנחשב כדיבור. ב. שמדין הרהור כדיבור צריך שיקיים זאת כקורא ממש, והנה במגילה צריך שיקרא מתוך הכתב, ואם קראה על פה לא יצא, ולכן באופן ששומע בעל פה, אינו יוצא מדין הרהור כדיבור שהרי קראה על פה, אולם מדין שומע כעונה רשאי לצאת מפני שהקורא קורא מתוך הכתב[נב].

ובתהילה לדוד (סי' סב אות ג ד"ה ולכן) כתב, שמוכח מכך שהרהור כדיבור דווקא כאשר מהרהר כוונת הענין בלבו, ולא שמהרהר את המילים כמו שהם נקראים, ומה שאין כן בשומע כעונה די בכך ששומע את המילים כמו שנקראים, ואין צריך שתהיה כוונת הענין בלבו[נג]. ולפי"ז דחה את דברי האליה רבה, שהנידון של אמירה בכל לשון שייך באופן שקורא לפי המילים, ואינו דומה למהרהר בלבו שאין בו דין לשון כפי שכתב הרשב"א, משום שהרהור מתקיים על ידי שחושב בכוונת הענין ולא בקריאת המילים[נד].

ובראש יוסף כתב לחדש, שגם רב חסדא שסבר שהרהור אינו כדיבור היינו דווקא במקום שלא מועיל שומע כעונה, וכגון בקריאת שמע שאינו רשאי להוציא חבירו מדין שומע כעונה, מפני שנאמר בה (דברים ו ד) 'ודברת

מז. וכעין זה כתב רעק"א (שם) בדעת רבינא, ששייך לומר שחכמים תיקנו לקרוא ולברך בפה, ותיקנו שמדרבנן אינו יוצא ידי חובתו אף שמן התורה יוצא ידי חובה, ובמקום אונס לא העמידו דבריהם על של תורה, וחוזר דינו לכך שיצא מן התורה, ולשם כך צריך לקיים בהרהור, אך את הדרבנן לעולם אינו יוצא בהרהור.

מח. והבעל המאור (כ: ד"ה מתני') והאשכול (הל' ק"ש) הביאו מכך ראיה שהלכה כדברי רב חסדא, שהרהור אינו כדיבור. והראב"ד (בהשגות על בעל המאור שם) חולק שאינה ראיה, מפני שלא נחלקו [לשיטתו] אלא באנוס, ושם אינו אונס.

מט. והאליה רבה רצה לומר, שמוכח מכך שכל מה שמועיל הרהור היינו רק באנוס כמו בעל קרי, ובשאר אופנים אינו יוצא כלל. ובתהילה לדוד הקשה עליו, שאם כן כיצד פירש הרשב"א שתרתי שמעת מינה, משום שאם יש נידון על איזו לשון מוכח שצריך דיבור, שבהרהור לא שייך דין לשון, והרי יש נידון באיזו לשון בגלל האופנים שאינו אנוס שצריך דיבור ולא מועיל בהרהור. ומבואר שהתהלה לדוד נקט שיש חילוק בין אנוס למי שאפשר לו, אף מן התורה, וכשיטת הראב"ד (בהשגות על בעל המאור, כ: ד"ה יצא). אכן לכאורה אינו קושיא, שאין כוונת האליה רבה לחלק מן התורה בין אונס לשאינו אנוס, אלא רק מדרבנן, והיינו כדברי רעק"א (שו"ת ח"ב סי' קנא) שמדרבנן החמירו שלא יוצא בהרהור אלא רק באנוס. והגמרא הוכיחה שתרתי שמעת מינה לפי דין תורה שאין חילוק בין אונס לשאינו אנוס, וכן כתב הראש יוסף (טו. ד"ה משנה) שלא מסתבר שבדאורייתא יהיה חילוק בין אנוס למי שאפשר לו לקרוא בפה.

נ. החזון איש (סי' כט סק"ח) וחזון אליהו (דרבקין, בית אליהו סי' לז) ביארו את החילוק בין דיבור להרהור, שבדיבור עיקר המעשה שבזה הוא אמירת המילים בפיו, וכמו שמצינו (קידושין מט:) שדברים שבלב אינם דברים, ועיקר דעת האדם היא כמו שאמר בפיו ולא כפי שחושב בלבו, הרי שיש כח במה שאומר בפה אף מבלי שיתבונן כך בלבו [וראה מנחת שלמה (שו"ת, סי' א אות ב) שדווקא כשיודע שהוא בתפילה או מברך אך אם אינו יודע וחושב על כך, נחשב כמתעסק גמור שאינו כלום], אולם כל זה הוא רק בדיבור גמור, אך בהרהור לחוד כיון שאינו מדבר בפיו אין זה מועיל אלא אם כן מתבונן בלבו ומתכוין לכך.

נא. ובשאגת אריה (שם ד"ה ולכאורה יש לי) רצה להוכיח מכך שיש מקומות שלא מועיל הרהור כדיבור, כגון בסיפור יציאת מצרים, וקידוש היום, וכן כתב בטורי אבן (מגילה יט: ד"ה חוץ, בתירוץ אחד) לגבי קריאת מגילה שבגמרא (מגילה יח.) דורשים 'זכירה זכירה' שצריך זכירה בפה ולא די בלב, שלא יועיל הרהור כדיבור. ובנדונים הללו צריך לדון האם יצא מכח שהשומע כעונה.

נב. אולם אין זה מיישב את הקושיא מהמשנה בסוכה (לח.) לגבי הלל, שאשה או קטן אינם מוציאים אותו ידי חובה, ששם אין צריך מתוך הכתב.

נג. והעיר שלכאורה הנידון תלוי במחלוקת הראשונים האם בשומע כעונה צריך השומע להבין את הלשון, כפי שהובא להלן (אות ד), ולשיטת התוספות (מה: ד"ה שאני) והרא"ש (פ"ז סי' ו) שצריך שהשומע יבין, נמצא שמקיים אף בהרהור, ואין צריך לדון מצד שומע כעונה, אכן להרמ"א (או"ח סי' קצט ס"ז) שסובר שמועיל אף שאינו מבין, יש לומר שיש חילוק בין מהרהר לשומע כעונה.

נד. ובתורת אהל משה (למהרי"ל דיסקין, עמ' ח:) כתב לבאר כך בדעת הרשב"א, שהרהור צריך להיות על כוונת הענין, ולא על הברת האותיות, ואילו קורא או שומע כעונה מועיל אף שאינו מבין משמעות המילים.

והחזון איש (או"ח סי' יד סק"א) ביאר בדעת הרשב"א שחושב על המילים ממש, ולא רק על התוכן, אולם ציין שם למה שכתב (שם סי' כט סק"ב) שיש לומר שהרהור הוא מה שמתכוון

בם' שצריך דווקא דיבור ממש[נה]. ומה שאין כן בקריאת מגילה או ברכת המזון שרשאי להוציא חבירו בשמיעה, הוא הדין שהרהור יועיל מפני שיש בו התבוננות הלב, ואינו גרוע יותר משמיעה.

במרומי שדה (מגילה יט: ד"ה במשנה) חידש שבקריאת הלל ומגילה לא יועיל הרהור אף לשיטת רבינא, משום שנאמר בה 'קריאה' ולא אמירה, וגדר קריאה שונה מגדר אמירה, שאינו נחשב כקריאה אלא בהשמעת קול, כמבואר ברש"י (חגיגה ה: ד"ה הכי גרסינן)[נו].

להלכה

לענין הלכה מצינו ג' שיטות בראשונים: א. התוספות (כ: ד"ה ורב חסדא) בשם רבינו חננאל פסקו להלכה כרב חסדא שהרהור אינו כדיבור, ובפשוטו משמע שכך דינו בכל מקום. ב. בפסקי הרי"ד (שם ד"ה אמר רבינא) ושלטי הגיבורים (אות ג) בשם ריא"ז (פסקי הריא"ז, טו. ד"ה הקורא) כתבו, שהלכה כרבינא שהרהור כדיבור. ג. הרמב"ם חילק בין קריאת שמע לברכת המזון ושאר ברכות, שלגבי קריאת שמע כתב (קריאת שמע פ"ב ה"ח) ש'אם לא השמיע לאזנו יצא', ואילו בברכת המזון ושאר ברכות (ברכות פ"א ה"ז) כתב 'ואם לא השמיע לאזנו יצא, בין שהוציא בשפתיו בין שבירך בלבו'. וכתב רבינו מנוח על דברי הרמב"ם בהלכות קריאת שמע, שאם הרהר בלבו לא יצא, ואילו בשאר ברכות ביאר רבינו מנוח בדעתו שסובר שהרהור כדיבור, ולפיכך מועיל אף בהרהור לחוד[נז].

וכן כתבו הכסף משנה (קריאת שמע שם) והב"ח (או"ח סי' סב ס"ד) לבאר בשיטת הרמב"ם כדברי רבינו מנוח, שדווקא בקריאת שמע לא מועיל הרהור בלבו, אך בשאר ברכות מועיל הרהור כדיבור. והוסיף הב"ח, שכך מתבאר גם בדברי הסמ"ג (עשין כז). וצריך ביאור לשיטתם, מהו המקור לכך שיש חילוק ביניהם, שהרי מדברי הגמרא משמע שהנידון של הרהור כדיבור שוה בכל העניינים, וכיצד שייך לחלק בזה שלפעמים אינו כדיבור, ולפעמים נחשב כדיבור.

מקור שיטת הרמב"ם שמועיל בהרהור

והמגן אברהם (סי' קא סק"ב) כתב, שמקור דברי הרמב"ם הוא מלשון הגמרא (טו.) 'אם בירך בלבו יצא', אכן הבעל המאור (כ: ד"ה מתני') והרא"ש (פ"ג סי' יד) כתבו שיש לומר שהכוונה שהוציא בשפתיו בלחש ולא השמיע לאזנו, וזה נקרא שבירך בלבו, מכל מקום הרמב"ם פירש כפשוטו שמועיל בלב ממש[נח], ולפיכך כתב שבכל הברכות מועיל אף באמירה בלב, מלבד בקריאת שמע שצריך להוציא בשפתיו ואינו מועיל בהרהור.

ובטעם החילוק ביאר המגן אברהם, שבקריאת שמע כתוב (דברים ו ז) 'ושננתם' שמשמעותו בדיבור בפה, ואילו בברכת המזון כתוב (שם ח י) 'וברכת', ומשמעות ברכה היינו אף במתכוון בלבו, שאף במהרהר נחשב כמברך להקדוש ברוך הוא שיודע מחשבותיו.

ובספר 'בנין הלכה' (הל' תפילה עמ' יח) ביאר דבריו, שיש שני מיני מעשה, יש מעשה דיבור, שעיקרו בלשון ואמירה בפה, ויש מעשה הודאה ונתינת שבח, שעיקרו במחשבת הלב, אלא שמבטא זאת בפה. ולכך כל מה שמועיל הרהור כדיבור היינו בברכות או תפילה שמהותם היא נתינת שבח והודאה שעיקרו במחשבת הלב, ודי בהרהור לחוד, אך קריאת שמע שצריך בה מעשה של דיבור, לא יועיל הרהור כדיבור.

האם תועיל תפילה בלב

עוד כתב המגן אברהם, שיש לדון בתפילה, האם מועיל כשמתפלל בלבו, כמו בברכת המזון ושאר ברכות שלהרמב"ם מועיל כשבירך בלבו. ואף לפי טעם הדבר מסתבר שאף תפילה תועיל בלב, שהרי מקור דין תפילה נלמד ממה שכתוב (דברים יא יג) 'ולעבדו בכל לבבכם', ואמרו בגמרא (תענית ב.) 'איזו היא עבודה שבלב זו היא תפילה'[נט], ואם כן עיקרה בכוונת הלב כמו שאר ברכות, וצריך להועיל אף בהרהור[ס].

מדוע בעל קרי לא יתפלל בהרהור

והקשה המגן אברהם לפי"ז, מדוע לא מצינו שבעל קרי מתפלל בלבו, ורק קריאת שמע מצינו שחייבוהו להרהר בלבו, משום קבלת עול מלכות שמים. וכן בדברי הרמב"ם (תפילה פ"ה ה"ט) מבואר שאינו מועיל להתפלל בלבו, וחייב להוציא בשפתיו. ותירץ, שבתפילה יש ענין מיוחד שצריך לחתוך הדברים בשפתיו, כדי לעורר העולמות למעלה, כידוע. ומשמע מדבריו שאין זה מכח ההלכה שהרהור אינו כדיבור, אלא הוא דין מיוחד בתפילה שצריך לחתוך בשפתיו, לתועלת התפילה, אולם בדיעבד נחשב כמתפלל אף בהרהר בלבו.

והרעק"א (שו"ת, ח"ב סי' קנא) הקשה לדברי המגן אברהם שהרהור כדיבור לגבי תפילה, אם כן מדוע בעל קרי אינו מתפלל, כמבואר בגמרא (כא.) שתפילה דרבנן ולא הקלו בו אלא רק בקריאת שמע וברכת המזון שהן מדאורייתא, והרי בתפילה מועיל הרהור מעיקר דינו ואין צריך לקולא מיוחדת[סא]. והוכיח מכך שכל דברי הגמרא שהרהור כדיבור היינו מן התורה, אולם מדרבנן תיקנו שצריך להוציא בשפתיו בכל מקום ולא יועיל הרהור, וכל מה שתיקנו שבעל קרי קורא ומברך בהרהור היינו כדי לצאת ידי חובת הדאורייתא, אולם לא יצא את חובתו מדרבנן, ולפיכך בתפילה שחובתה מדרבנן לא שייך שיקלו בו להתפלל בהרהור, לפי שאינו מקיים בכך מצוה כלל וכלל, וההרהור כמי שאינו.

מדרבנן יש מצות תפילה בדיבור דווקא

באופן נוסף ביאר בבנין הלכה (שם), שאף לדברי המגן אברהם שהרהור מועיל להתפלל, משום שעיקרו בלב, מכל מקום יש לומר שיש ב' דינים בתפילה: א. מצות תפילה מדאורייתא שעיקרה במחשבת הלב, כפי שלמדים מן הפסוק (דברים יא יג) 'בכל לבבכם', שעבודה שבלב זו היא תפילה בכוונה. ב. מדרבנן תיקנו כפי שלמדים מתפילת חנה שנאמר בה (שמואל א' א יג) 'שפתיה נעות', שצריך מעשה דיבור דווקא, והיינו שחכמים תיקנו מעשה תפילה שאינו תלוי בלב, אלא בדיבור, ונפקא מינה שמועיל בלשון שאינו מבינה, ואילו מצד הדין של מחשבה ועבודה שבלב, אי אפשר לקיימה כשאינו מבין משמעות המילים.

הרהור בספירת העומר

במשנת יעבץ (סי' כו אות ה) דן לגבי מי שסופר ספירת העומר בהרהור, האם יצא ידי חובתו, ולפי דעת הרמב"ם שבברכות מועיל הרהור כדיבור משום שלא כתוב בהם 'ודברת בם', יש לומר שאף בספירת העומר שלא כתוב לשון דיבור, אלא לשון ספירה, שאף ספירה בלב נחשבת כספירה[סב].

בלבו לתוכן הדברים, ולא צריך להעביר במחשבתו את כל המילים כאילו הוא אומר בלבו כל תיבה.

נה. בנידון זה נחלקו האחרונים, שיטת האליה רבה (סי' סב ס"ב) שלא מועיל שומע כעונה בקריאת שמע, והביא בכנסת הגדולה (שם) שנחלקו בזה הרא"ם (שו"ת, ח"א סי' מא-מב) ומהר"ם אלשקר (שו"ת, סי' י), להרא"ם יצא, ולמהר"ם לא יצא. וכן כתב בשנות אליהו (פ"א מ"א ד"ה קורין) שאינו יוצא בשמיעה, והוכיח מכח דקדוק לשון המשנה, ששנינו שם, 'קורין את שמע' בלשון רבים, ולענין הברכות שנינו 'בשחר מברך' בלשון יחיד, ומשום שבברכות מועילה ברכת הש"ץ להוציא את הרבים ידי חובתם, ובקריאת שמע גופא לא מועילה קריאתו וכל הציבור חייב לקרוא בפיו, והטעם לכך משום שנאמר 'ודברת בם'. וכן נוטה דעת הפרי מגדים (סי' סב א"א אות א). אכן הפרי חדש (סי' סז ס"א ד"ה וראשונה) הכריע שמועיל שומע כקורא.

נו. ומכל מקום שומע כעונה מועיל, מפני שמתייחס אליו השמעת קול של הקורא, עיי"ש.

נז. ומצינו לכך מקור נוסף בדברי הרמב"ם, שבגמרא (יב.) דנו על אדם שאחז שיכר או יין בידו ופתח ובירך בטעות שלא כפי ברכתו הראויה, אלא 'בורא פרי הגפן' במקום 'שהכל' ולהיפך, והרמב"ם (ברכות פ"ח הי"א) כתב 'לקח כוס של שכר בידו והתחיל הברכה על מנת לומר שהכל וטעה ואמר בורא פרי הגפן אין מחזירין אותו, וכן אם היו לפניו פירות הארץ והתחיל הברכה על מנת לומר בורא פרי האדמה וטעה ואמר בורא פרי העץ אין מחזירין אותו, וכן אם היה לפניו תבשיל של דגן ופתח על מנת לומר בורא מיני מזונות וטעה ואמר המוציא יצא, מפני שבשעה שהזכיר את השם והמלכות שהן עיקר הברכה לא נתכוון אלא לברכה הראויה לאותו המין, והואיל ולא היה בעיקר הברכה טעות אע"פ שטעה בסופה יצא ואין מחזירין אותו'. והשיג עליו הראב"ד, 'כל מה שכתב באלו הענינים הכל הבל שאין הולכין אלא אחר הפירוש שהוציא בפיו'. ומתבאר שדעת הרמב"ם שמועיל מה שהרהר בלבו את נוסח הברכה הראויה, ואף שלא הוציאו בפירוש בפיו, וכן ביאר הכסף משנה (קריאת שמע פ"א ה"ח), ומוכח שהרהור כדיבור לענין ברכות. והביא שם שחכמי לוניל הקשו על הרמב"ם כיצד יועיל, והשיב להם בדוחק עיי"ש [ובשו"ע (או"ח סי' רט ס"א) הביא שיטת הרמב"ם להלכה [בדעה ראשונה שם], והמגן אברהם (סק"א) כתב שכיון ששיטת הרמב"ם מחודשת, שמועיל מה שבדעתו לחוד בלי שהוציאו בפיו, ורוב הפוסקים חולקים עליו, אין לסמוך על כך להלכה].

נח. הראש יוסף (טו. ד"ה ועם זה) הביא שהרי"ף (טו:) העתיק את המימרא של רבי יוסף, ותלמידי רבינו יונה (ד"ה הלכה) הקשו שאין צורך בהבאת דבריו, וכתב הראש יוסף ליישב שהרי"ף בא להשמיענו שבשאר מצוות מלבד קריאת שמע, מועיל הרהור ממש בלבו, וכדברי הרמב"ם. אכן תלמידי רבינו יונה לשיטתם (כ: ד"ה מתני') שהלכה כרב חסדא ואינו יוצא בהרהור, ולכן הוקשה להם שאין מקום לפסוק כרב יוסף אלא במי שלא השמיע לאזנו, ולא בהרהור גמור.

נט. וכן הוא לשון הסמ"ק (מצוה יא) 'להתפלל בכונה בכל יום שנאמר (דברים יא יג) 'ולעבדו בכל לבבכם'. ודרשו רבותינו ז"ל (ספרי עקב פל"ה. ירושלמי פ"ד ה"א, תענית פ"א ה"א) איזוהי עבודה שהוא בלב הוי אומר זו תפילה בכוונה וכו'. ומה היא כוונה שאמרנו, שיחשוב בכל תיבה פירושה' וכו'.

ס. ויש להוסיף, שהראשונים חילקו לענין להשמיע קולו לאחרים, שבקריאת שמע יש היתר להשמיע קולו לאחרים, כדיבור גמור, ואילו בתפילה אסור להשמיע קולו לאחרים כמשמעות הגמרא (יומא יט:), וכתבו תלמידי רבינו יונה (טז. ד"ה ודברת) בטעם הדבר שדווקא קריאת שמע נאמר בה דיבור, שכתוב (דברים ו ז) 'ודברת בם', ולא בתפילה. וכן הובא בב"ח (או"ח סי' קא ס"ו).

סא. והוסיף, שאין לומר שיש איסור לבעל קרי אף בהרהור, והוא קולא מיוחדת שהתירו לו להרהר, שהרי בתוספות (כ: ד"ה כדאשכחן) מפורש שלא גזרו אלא דומיא דסיני, שהיה שומע כעונה ונחשב כדיבור, ולא גזרו על הרהור כלל.

סב. והביאור הלכה (סי' תפט סוס"א ד"ה מונה) כתב שהנידון לגבי ספירת העומר, הוא ככל המקומות שנחלקו רבינא ורב חסדא, ולמאן דאמר לאו כדיבור דמי, אף בספירה אינו מועיל, וכתב שכן משמעות הפרי חדש (שם ס"ו).

וכעין זה כתב הג"ר וולף איגר (הו"ד בשו"ת רעק"א ח"א סי' כט) שבספירה אין צריך דווקא דיבור בפה, ואף כתיבה תועיל.

שיטת השולחן ערוך שאף בקריאת שמע מועיל בהרהור

אכן כל זה להרמב"ם, אך הרא"ש ושאר ראשונים חולקים שאין חילוק בזה, ובכל מקום נחלקו רבינא ורב חסדא, ולרבינא מועיל הרהור ואף בקריאת שמע, ורק לרב חסדא הרהור אינו כדיבור. ולפי"ז פסק השולחן ערוך (סי' סב ס"ד) שבמקום אונס או חולי, יוצא ידי חובה בהרהור אף בקריאת שמע. ולענין ברכת המזון (סי' קפה ס"ב) כתב שצריך להוציא בשפתיו, ומשמע שאם בירך ברכת המזון בלבו, לא יצא. וכתב המגן אברהם (סק"א) שבמקום חולי או אונס יצא. והראש יוסף (טו. ד"ה ועם זה) פירש בדבריהם שסברו להלכה כרבינא שהרהור כדיבור.

והוסיף, שהנפקא מינה בין הרמב"ם להשולחן ערוך, הוא כיצד לדרוש את הפסוק 'שמע', שלהרמב"ם שצריך דיבור ואינו מועיל בהרהור, משום שכתוב ודברת בם, או משום שכתוב ושננתם, דורשים את שמע לרבות שנאמרת בכל לשון, ומפני שצריך לשון ודיבור, הוצרכו לרבות שמועיל בכל לשון שמבינה. אולם להשולחן ערוך שמועיל אף בהרהור, אין צריך לרבות שנאמרת בכל לשון, וכפי שכתב הרשב"א (טו. ד"ה ורבי), אלא דורשים מן הפסוק, שהשמיעה מלשון הבנה, שצריך כוונת הלב והתבוננות, וכוונה זו מעכבת בקריאת שמע, ואף למאן דאמר שמצוות אין צריכות כוונה, מכל מקום בקריאת שמע שעיקרה בלב צריך כוונה[סג].

ביאור שיטת הרמב"ם

והנה האחרונים דנו לשיטת הרמב"ם שחילק בין ברכות לקריאת שמע, האם שיטתו כרבינא שמעיקר הדין הרהור כדיבור, ומכל מקום יש מקומות שצריך להוציא בשפתיו, או ששיטתו כרב חסדא שהרהור אינו כדיבור, ומכל מקום בברכות יש מקום לומר שיועיל אף בהרהור.

ובשאגת אריה (שו"ת סי' ו) [וכן בטורי אבן (מגילה יט: ד"ה חוץ)] הקשה על הרמב"ם שפסק (שבת פכ"ד ה"א) לענין דיבור בענייני חול בשבת שאף שיש איסור של 'ודבר דבר' מכל מקום הרהור מותר, ומצינו בגמרא (שבת קנ.) שביארו בשיטה זו שסוברת שהרהור אינו כדיבור, ולכאורה לדעת הרמב"ם שלענין ברכת המזון הרהור כדיבור, כיצד שייך להתיר זאת, אלא ודאי מוכח שהרהור אינו נחשב כדיבור, והרי זו סתירה בדבריו.

ותירץ, שאכן שיטת הרמב"ם להלכה כרב חסדא שאינו נחשב כדיבור, אולם יש חילוק בין מקומות שנאמר בהן 'דיבור' למקומות שלא כתוב בהם שתלויות בדיבור דווקא. ולפיכך סבר הרמב"ם שבברכות שלא כתוב בהן לשון דיבור, מועיל אף אמירת הלב, מלבד קריאת שמע שכתוב בה 'ודברת בם', וכפי שכתב הראב"ד (בהשגות על בעל המאור, כ: ד"ה יצא), ולמדים מזה שצריך בה דיבור, ובזה הרהור אינו מועיל כדיבור. וכן כתב בשו"ע הרב (סי' קפה ס"ג) בביאור שיטת הרמב"ם, שבברכת המזון שכתוב בה 'וברכת' אין צריך דיבור דווקא, שיש שם ברכה אף במברך בלבו.

ובתורת רפאל (סי' יג) וקהלות יעקב (סי' יב) הקשו על כך, שבסוגיית הגמרא (כא.) מוכח שרב חסדא סבר שהרהור אינו מועיל אף בברכת המזון ותפילה שלא נאמר בהם דיבור[סד], ואם כן כיצד חילק הרמב"ם בזה, שדווקא בקריאת שמע צריך דיבור. ובעל כרחך שהרמב"ם לא פסק כרב חסדא אלא כרבינא, ואם כן חוזרת הקושיא למקומה.

ותירץ הקהלות יעקב, שהרמב"ם סבר כרב חסדא, אולם יש לומר שנחלקו הסוגיות בזה האם רק קריאת שמע צריכה דיבור או אף כל הברכות, שהרי בדף ט"ו לגבי הדין של רבי יוסי שצריך להשמיע לאזנו סברה הגמרא שלא רק בקריאת שמע אלא בכל הברכות ומקרא מגילה צריך להשמיע לאזנו והדבר מעכב בדיעבד, ואילו רב יוסף (שם ע"ב) סובר שלא אמר רבי יוסי אלא בקריאת שמע ולא בשאר המצוות, וכתבו התוספות (ד"ה אבל) שרב יוסף חולק על כל הסוגיא שם שלא חילקה ביניהם, ומבואר שנחלקו האם להשוות אופן הקריאה של קריאת שמע לאמירת הברכות, והוא הדין לשיטת רב חסדא שהרהור אינו כדיבור בקריאת שמע משום שכתוב בה 'ודברת בם', נחלקו הסוגיות אם אף בשאר מצוות לא יועיל הרהור, ולרב יוסף יש לומר שמועיל הרהור, וכך פסק הרמב"ם להלכה.

ראיה מהרהור במבואות המטונפות

תלמידי רבינו יונה (כ: ד"ה מתני') ורבינו מנוח (ברכות פ"א ה"ז) הקשו, שאם נאמר שהלכה כרב חסדא שאינו כדיבור, מדוע אסור להרהר בדברי תורה במבואות המטונפות (שבת קנ.), והרי הרהור אינו כדיבור. ובגמרא שם מצינו שרבי יוחנן התיר להרהר בשבת במלאכות שחושב לעשותם ביום חול, ומשום שהרהור אינו נחשב כדיבור, והקשו עליו בגמרא מהדין שאסור להרהר בדברי תורה בבית המרחץ ובבית הכסא, הרי שהרהור נחשב כדיבור. ותירצו, שבמסקנת הגמרא שם מתבאר שהוא דין מיוחד שנלמד מן הפסוק (דברים כג טו) 'והיה מחניך קדוש' שאף שאינו דיבור ממש, מכל מקום אסור להרהר שם משום שאינו ראוי לדברי קדושה.

לענין איסור ברכה לבטלה

יש לדון במי שספק בידו אם חייב לברך, ובירך בהרהור, האם יש לו לחוש לאיסור ברכה לבטלה לפי הצד שפטור מלברך. שיש לומר שכיון שהרהור כדיבור הרי זו ברכה לבטלה, אך מאידך יש לומר שכל מה שנחשב כדיבור הוא רק לענין לצאת ידי חובת ברכה, אך לא לענין איסור 'לא תשא' שהאזהרה בו נאמרה רק על דיבור ממש.

והתוספות (כא. ד"ה ור"י) כתבו שבספק אם התפלל, יכול להתפלל שנית בתורת נדבה. והמהרי"ל דיסקין (שו"ת, קונטרס אחרון סי' ה אות ו) הקשה, מדוע לא אמרו שרשאי להתפלל בהרהור, והוכיח מכך שהלכה כרב חסדא שהרהור לאו כדיבור, ומבואר מדבריו שלרבינא רשאי להתפלל שנית בהרהור, ואין בכך איסור ברכה לבטלה. וכן כתב בדעת קדושים (יו"ד סי' כט סט"ו) שרשאי לברך בהרהור במקום ספק, ויוצא בכך אף מדרבנן משום שנחשב כמקום אונס, שהובא לעיל בשם הראשונים שבאופן זה דינו כבעל קרי שיוצא בהרהור.

והמהרי"ל דיסקין (הו"ד בישורון ח"ג עמ' קטו) מצדד, שיש חילוק בין ברכת המצוות או ברכת הנהנין שמברכים אותן על מעשה שעדיין לא נעשה, לתפילה או קריאת שמע שהאדם כבר מחויב בהם קודם לכן, שכאשר מחויב בכך נחשב הרהור כדבר הנעשה בגלוי, אך כשאינו מחויב בכך אלא יתחייב בכך להבא כשיעשה את המצוה או יאכל ויהנה, ובשעת הברכה עדיין אינו מחויב, אין גילוי במעשיו לכך שצריך לברך, וההרהור אינו ניכר וגלוי לפנינו, ובאופן זה לא יועיל לברך בהרהור.

ג. כוונת הלב

פתיחה

יש לברר האם כוונת הלב מעכבת בקריאת שמע, והנידון בכוונת הלב מתחלק לב' נידונים: א. כוונת המצוה, והיא הכוונה הקיימת בכל המצוות למאן דאמר מצוות צריכות כוונה (יג.). ב. כוונת פירוש הענין, שיחשוב ויבין את משמעות תוכן הפרשה שקורא, כדי שיקבל בלבו עול מלכות שמים ועול מצוות הנזכרות בפרשיות 'שמע והיה אם שמוע'.

סוגיית הגמרא האם כל הפרשה צריכה כוונה

והנה מצינו שנחלקו תנאים עד היכן צריך שתהיה כוונה בקריאת שמע, וג' שיטות בדבר, שנינו בברייתא (שם) על הנאמר (דברים ו ו) 'הדברים על לבבך', יכול תהא כל הפרשה צריכה כוונה, תלמוד לומר 'האלה', עד כאן צריכה כוונה[סה], מכאן ואילך אין צריכה כוונה, דברי רבי אליעזר. ורבי עקיבא סובר שכל הפרשה כולה צריכה כוונה. ורבי מאיר סובר (שם ע"ב) שכוונה נצרכת רק בפסוק הראשון 'שמע ישראל'.

ולענין הלכה נחלקו האמוראים, רבי יוחנן פסק כרבי עקיבא שכל פרשה ראשונה צריכה כוונה. ורבא פוסק כרבי מאיר שרק פסוק ראשון מעכב. והובא שם שאף רב נחמן סבר כך, שאמר לעבדו שיצערנו כדי שלא ינמנם בפסוק ראשון של שמע ויקראנו כראוי בכוונה, אך בשאר הפרשה אינו צריך לכך, ומשום שאין הכוונה מעכבת בו.

קושיית הראשונים

והקשו הראשונים[סו], שדברי הגמרא סותרים למה שהובא שם בתחילת הסוגיא, ששנינו (שם ע"א) 'היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא, אם כיון לבו יצא', ובגמרא ביארו שכוונה זו תלויה במחלוקת האם מצוות צריכות כוונה (ר"ה כח.), שלמאן דאמר צריכות כוונה, הכוונה הנצרכת בקריאת שמע, היא שיכוון לבו שקורא לשם מצוה, ולמאן דאמר אין צריכות כוונה, הכוונה המדוברת במשנה היא שיתכוון לקרוא, ולהוציא מכלל זה אם קורא להגיה,

---

סג. כפי שיבואר להלן (אות ג) בהרחבה. ואילו להרמב"ם שדורש את הפסוק לרבות שנאמרת בכל לשון, אין מקור לכך שצריך כוונת הלב יותר משאר מצוות, ולכן אין בקריאת שמע אלא דין כוונה לצאת ידי חובה ככל המצוות, ואין כוונת הלב של הבנת הענין מעכבת בקריאת שמע.

סד. וכפי שהוכיח הפרי חדש (סי' סה סק"ב) בנידון אחר כעי"ז.

סה. פירשו התוספות (ד"ה עד) שכוונתו עד סוף הפסוק 'בכל מאודך', ששני הפסוקים הראשונים, 'שמע והיו הדברים', מדברים ביחוד ה' באהבתו וביראתו.

סו. רמב"ן (מלחמות ה', ר"ה כח: ד"ה ועוד לפום) רשב"א (יג: ד"ה שמע) מאירי

שאינו קורא התיבות כהלכתן וכנקודתן כמבואר בתוספות (ד"ה בקורא). ולפי"ז קשה, כיצד חילקו התנאים בין פסוק ראשון ופרשה ראשונה לשאר הפרשיות, והרי ממה נפשך, אם מצוות צריכות כוונה בודאי שצריך כוונת מצוה בכל הפרשיות, שהרי מצוה היא וטעונה כוונה, ואם אינן צריכות כוונה, מדוע צריך כוונה בפסוק ראשון או בפרשה ראשונה.

עוד הקשו הראשונים, לשיטת הגאונים שפסקו להלכה שמצוות אינן צריכות כוונה, יקשה עוד מדוע הוצרכה כוונה בקריאת שמע, לפי כל התנאים שהובאו בגמרא, והרי מצוות אינן צריכות כוונה, וכמבואר בסוגיא שלשיטה זו אף אם לא כיון לבו יצא.

מחלוקת הרמב"ן והרשב"א

ובביישוב קושיות אלו נחלקו הראשונים, הרמב"ן (מלחמות ה', ר"ה כח: ד"ה ועוד לפום) כתב, שאכן מוכח משיטת התנאים שצריך כוונה, שסברו להלכה כמאן דאמר מצוות צריכות כוונה, ומכל מקום חילקו בין פסוק ראשון או פרשה ראשונה לשאר הפרשיות, לפי שעיקר המצוה מן התורה אינה בכל הפרשיות אלא רק בפסוק ראשון, כמבואר בברייתא (יג:) 'תנו רבנן 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' זו קריאת שמע של רבי יהודה הנשיא', וכן אמרו שם, 'אמר רבי אילא בריה דרב שמואל בר מרתא בשם רב, אמר שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד ונאנס בשינה, יצא'. ולכן אף הכוונה לצאת ידי המצוה אינה מעכבת אלא בפסוקים שמעכבים במצוה מן התורה, ואף שהיתה תקנת חכמים לקרוא את כל שלושת הפרשיות, כיון שאין זה מעכב את עיקר המצוה, אף הכוונה אינה מעכבת.

שיטת הרשב"א ששני מיני כוונות הן

והרשב"א (יג: ד"ה שמע) חולק, וסובר שהלכה כדברי הגאונים שפסקו שאין צריכות כוונה. וביישוב הקושיות יש לומר ששני מיני כוונה הן: א. כוונת מצוה, שמתכוין במחשבתו שעושה לשם המצוה. ב. כוונת הענין, שיתבונן בלבו בפירוש המילים שאומר בקריאת שמע, שהוא קבלת עול מלכות שמים, ולהוציא מי שאומר בפיו ואינו מתבונן בלבו בתוכן הענין. וכעין זה מצינו בתפילה (לד:) שאם לא כיון לבו בברכה ראשונה לא יצא, והיינו כשלא התבונן בתוכן התפילה.

וחידש הרשב"א[סז], שאף למאן דאמר מצוות אינן צריכות כוונה ונחשב כמעשה מצוה גמור אף בלי כוונת מצוה, מכל מקום בקריאת שמע שכתוב (דברים ו ו) 'והיו הדברים האלה וגו' על לבבך' צריך להתבונן בלבו בתוכן הענין, והטעם לכך מפני ששאר מצוות הן מצות עשייה, וכל שעשה מצוותו אף שלא נתכוון לה הרי קיים מצות העשייה אלא שאין זה מן המובחר, והרי אף למאן דאמר שצריך כוונה יצא אם כיון לצאת, אף שהרהר באמצע המצוה בדבר אחר, ומפני שאין עיקר העשייה בלב, אלא במעשה. אבל קריאת שמע ותפילה שהן קבלת מלכות שמים או סידור שבחו של מקום, אינו בדין שיהא לבבו פונה לדברים אחרים[סח]. ולפי"ז מיושב מדוע חילקו בין ברכה ראשונה לשאר הברכות, או בין פסוק ראשון לשאר הפרשיות, שאם הדברים תלויין במצוות צריכות כוונה או אין צריכות, מה לי ברכה ראשונה מה לי שאר הברכות. ומה שאין כן בכוונת לבו לתוכן הדברים שאומר, יש חילוק בין פסוק ראשון לשאר הפרשיות, שהוא עיקר קבלת עול מלכות שמים[סט].

אולם הרמב"ן (שם) חולק שאין שום חילוק בין שני מיני הכוונה, ולמאן דאמר שאין צריכות כוונה לא צריך שום כוונה. והוכיח כן שאם יש סוג כוונה שמעכבת לכולי עלמא, מדוע לא תירצו את דברי המשנה שאם לא כיון לבו לא יצא', שהוא בכוונת הענין של פסוק ראשון, שהכל מודים שהכוונה בו מעכבת, אלא ודאי מוכח מכך שאין שום חילוק בדבר. אכן הרשב"א (שם) והריטב"א (יג. ד"ה בקורא) תירצו, שלגמרא היה משמע שהמשנה הצריכה כוונת הלב בכל הפרשיות, ולא משמע שדין כוונה נאמר במשנה רק על פסוק ראשון, לפיכך הוצרכו להעמידו בקורא להגיה שאינו יוצא לכולי עלמא.

כיצד יוצא ידי חובה להרשב"א כשלא נתכוון בשאר הפרשיות

וצריך ביאור לשיטת הרשב"א וסייעתו, שכוונת לבו לפירוש הענין, מעכבת בפסוק ראשון, כיצד יוצא ידי חובתו בשאר הפרשיות בלא שנתכוון בלבו לתוכן הענין. וכתב בשו"ע הרב (סי' קפה ס"ב) שמפסוק ראשון ואילך היא מצות קריאה בעלמא, ומצינו במקרא מגילה וקריאת הלל, שכתבו התוספות (סוטה לב. ד"ה קרית) שמועיל לאומרם אף שאינו מבין מה שאומר, הרי שמעשה המצוה מתקיים בקריאת המילים לחוד. ומה שאין כן בפסוק ראשון שנאמר בו 'שמע' בכל לשון שאתה שומע, והיינו דווקא בלשון שמבינה[ע], כיון שצריך לכוין לבו כדי לקבל עול מלכות שמים. וכמו כן בתפילה מצינו שהכוונה מעכבת בברכה ראשונה משום שעיקר סידור שבחו של מקום היא בברכה זו, ובלי כוונת לבו אין זה סידור שבחו.

האם נחלקו על כוונת מצוה בקריאת שמע

מדברי הגמרא והראשונים דלעיל עולה, שהמחלוקת אם מצוות צריכות כוונה, קיימת אף בקריאת שמע וברכות, ולמאן דאמר אין צריכות כוונה, אף שלא נתכוון לצאת, יצא.

שיטת הראשונים שבדיבור הכל מודים שצריך כוונת מצוה

והאחרונים[עא] הקשו לפי שיטת תלמידי רבינו יונה (יב. ד"ה אמנם, הו"ד בבית יוסף או"ח סי' תקפט ד"ה והר"ן) שכל המחלוקת אם מצוות צריכות כוונה או לא, היא רק לגבי מעשה גמור, אך מצוה המתקיימת בדיבור לחוד, הכל מודים שצריכה כוונה[עב], אם כן מדוע הגמרא (יג. ר"ה כח.) אומרת שלמאן דאמר אין צריכות כוונה, צריך להעמיד את המשנה שאם לא כיון לבו לא יצא, בקורא להגיה, שאין זו קריאה כלל, ומוכח שאין צריך כוונת מצוה, והרי קריאת שמע אינה מעשה אלא היא דיבור לחוד, והכל מודים שצריך בה כוונה לשם מצוה.

האם קריאת שמע היא כמעשה או כמבטא את לבו

ה'עמק ברכה' (ענין מצות צריכות כוונה) כתב ליישב, שיש חילוק בין קריאת שמע שהוא מעשה קריאה ודיבור, לשאר ברכות שהן הודאה שעיקר העשייה היא כוונת הלב, וכל מה שכתבו הראשונים שצריך דיבור מתוך כוונה, היינו כאשר בא להודות ולשבח ולבטא את הרגשת לבו, לפיכך צריך להתכוין להודות על מה שמברך, ובלי כוונה אין זה חפצא של ברכה, ומה שאין כן בקריאת שמע שעיקר המעשה הוא ככל המעשים, שהאדם קורא את הפרשה וזו עיקר התועלת בכך, גם בלי שמבטא את הרגשת לבו. ולפיכך הנידון בכוונת מצוה לגבי קריאת שמע תלוי בדין הכללי של כל עשיית מצוה, ולמאן דאמר אין צריכות כוונה, יצא ידי חובה אף אם לא נתכוון לשם מצוה[עג].

ולפי"ז יש לומר שלא רק בקריאת שמע נחשב כמעשה קריאה, שאין צריך כוונת מצוה, אלא אף במקרא מגילה או ספירת העומר, כיון שאין זה כמו ברכה הבאה לשם הודאה, ואין צריך לבטא את לבו, אלא הוא דיבור שיש בו תועלת[עד], שבמגילה הוא מספר את סיפור המגילה ומפרסם את הנס, ובספירת העומר האדם יודע את המספר, וגם בדיבור הוא כמעשה גמור, שאין צריך כוונת מצוה[עה].

סז. וכן כתבו הרא"ה (יג. עמ' יט מהדורת תרל"ד), ספר ההשלמה (שם ד"ה היה), ריטב"א (שם ד"ה בקורא), המכתם (עמ' ל), ספר המאורות (עמ' עג), מאירי (יג: ד"ה חכמים) וספר הבתים (שערי ק"ש שער ג).

סח. וכעין זה כתב בשו"ע הרב (סי' קפה ס"א) לגבי ברכות וברכת המזון, שאינו נחשב כמברך אלא אם מבין מה שאומר, ומתכוין בלבו למה שאומר בפיו, ואם לבבו פונה לדברים אחרים אף שמבין את השפה שמברך בה, אינו מועיל.

סט. סיום הדברים הם תוספת הסבר שכתב בשו"ע הרב (סי' ס ס"ה).

ע. כפי שיתבאר להלן (אות ד) בהרחבה.

עא. הגהות הב"ח (על הרי"ף, יב. אות ו), פני יהושע (יג. ד"ה ש"מ), פרי מגדים (פתיחה כוללת ח"ג אות ד), חזון איש (או"ח סי' כט סק"ט), עמק ברכה (ענין מצוות צריכות כוונה) ואבי עזרי (קריאת שמע פ"ב ה"א).

עב. ולפי"ז ביארו תלמידי רבינו יונה את הסוגיא (יב.) שאם פתח את הברכה על דעת לחתום בורא פרי הגפן, ונזכר שהוא שיכר שצריך לברך עליו שהכל, יש חסרון בברכה מחמת שלא היתה כוונתו לברך את הברכה הראויה, ונקטו התוספות (ד"ה לא) ושאר ראשונים, שהחסרון הוא משום שמצוות צריכות כוונה, ואין זו ברכה אלא אם נתכוון לחתום במטבע הברכה הראויה, והקשו לפי"ז למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה מה החסרון בכך, והתוספות תירצו באופן אחד, ורבינו שמואל תירץ כאופן זה שנתבאר כאן, שבדיבור הכל מודים שהמצוה תלויה בכוונתו, ואם לא נתכוון לשם המצוה אלא לדבר אחר, לא יצא ידי הברכה.

עג. ויש להעיר, שכל זה מובן רק אם נאמר שקריאת שמע הוא כמו קריאת פרשה מן התורה, וכלימוד חלק מן התורה, הרי שזה דיבור שהתועלת היא בגוף הדיבור, שלומד את הפרשה ויודע אותה, אך אם נאמר שקריאת שמע היא לקבלת עול מלכות שמים ועול מצוות, יש לומר שהיא כמו תפילה וברכות שהאדם צריך לבטא את מה שחושב בלבו. וראה עוד להלן (אות ה), ובמערכה בענין 'חובת קריאת שמע ועונתה'.

עד. וכן מוכח ממה שמצינו בתוספות (סוטה לב. ד"ה קרית) ומובא לעיל, שבקריאת ההלל ומקרא מגילה מועיל בלשון הקודש אף שאינו מבין את הלשון, משום שעיקר המצוה במעשה קריאה בעלמא, ואין צריך את כוונת לבו. מה שאין כן בברכות וברכת המזון שצריך להבין את הלשון שמברך בה [אף בלשון הקודש לפי חלק מן המפרשים], כפי שיובא להלן (אות ד).

עה. יש מי שהביא ראיה לכך (שפתי יצחק, סי' יא) על פי דברי הריטב"א (פסחים ז: סוד"ה כל המצוות) שטעם הדין של ברכת המצוות צריך לברך עובר לעשייתן, הוא משום שצריך להקדים עבודת הנפש קודם עבודת הגוף, ומעשה המצוה הוא עבודה בגוף האדם, ויש להקדים לכך את הברכה שמבטא את לבו, שהיא עבודת הנפש, וכאשר מצטרפות זו לזו, יש שלימות בעבודתו. ויש מקום להקשות, שכל זה מובן במצוה הנעשית בעשייה גמורה, אך מצוות הנעשות בדיבור, כגון קריאת מגילה וספירת העומר, לכאורה הן דיבור כמו הברכה, ואף הן עבודת הנפש, ומה הצורך לברך על המצוות הללו הרי אף גוף המצוה מתקיים בעבודת הנפש, אלא ודאי מוכח שיש חילוק מהותי בין הברכה לקריאת מגילה וספירת העומר, שהברכה באה לבטא את לבו ונחשבת עבודת הנפש, אך קריאה וספירה הן מעשה דיבור לחוד, שהוא עבודת הגוף ולא עבודת

ראיה שעיקר ברכה מתקיים בלב

ויש שהביאו[עו] ראיה לכך שברכה עיקרה בלב, שהרי מצינו (נ:) שהמכניס אוכלין ומשקין ושכח ולא בירך, במשקין שאי אפשר לפולטן, מותר לבלעם. ונחלקו הראשונים האם יברך אחרי שבלעם, הרא"ש (פ"ו סי' לג) הביא בשם רבינו חננאל שלא יברך, לפי שאין מברכים אלא עובר לעשייתם ולא אחרי אכילה, ובשם הראב"ד הביא שכיון שנזכר קודם שבלעם, יכול לברך אחרי שבלע, שגם זה כמו עובר לעשייתם שהרי היה אנוס מלברך קודם שבלע[עז]. והקשו עליו, שבמקום אחר כתב הרא"ש (שם סי' מג) כדברי הגאונים שאם חנקתו אומצא והוצרך לשתות לאונסו, ואינו יכול לברך קודם השתיה, פטור מלברך ברכה ראשונה, ואחרי שתייתו יברך רק ברכה אחרונה[עח]. ומדוע באופן זה לא יברך גם ברכה ראשונה אחרי השתיה, כשם שמברך באופן דלעיל ששכח לברך ונזכר קודם שבלעם. והוכיחו מכך ששיטת הרא"ש שכיון שנזכר שצריך לברך, ונתכוין בלבו לברך אלא שאינו יכול מחמת אונסו, יש לצרף את כוונת לבו עם מה שמברך אחרי השתיה, מפני שעיקר הברכה היא בלב, ולכן נחשב כמו שהיה עובר לעשייתו במקצת, ומה שאין כן מי שחנקתו אומצא ואינו יכול לברך, כיון שהוא אנוס נמצא שלא נתחייב מעולם לברך, ואף מה שחושב בלבו אינו מצטרף לברכה כיון שאינו בשעת חיוב ברכה, אולם מי ששכח לברך ונזכר, הרי היה מחויב בברכה, והאונס נתחדש אצלו אחרי שהכניס לפיו, ובזה מצטרפת כוונת לבו כאילו הוא מתחיל לברך אף באותה שעה.

ד. בכל לשון

פתיחה

יש לברר האם יכול לקיים קריאת שמע וברכות דווקא בלשון הקודש או אף בשאר לשונות, שהן לשון האומות, וכן יש לדון האם צריך לברך דווקא בלשון שמובנת לו, או שמועיל אף בלשון שאינו מבין אותה.

האם נאמרת בכל לשון

נחלקו רבי וחכמים (יג.) האם מצות קריאת שמע מתקיימת דווקא בלשון הקודש, או בכל לשון, שרבי סובר דווקא ככתבה וכלשונה, בלשון הקודש, ודרש זאת מהנאמר (דברים ו ו) 'והיו הדברים האלה' בהוייתם יהיו. וחכמים סוברים שהמצוה מתקיימת בכל לשון, ודרשו זאת מהנאמר (שם ו ד) 'שמע' בכל לשון שאתה שומע.

ושנינו (סוטה לב.) 'אלו נאמרין בכל לשון, פרשת סוטה ווידוי מעשר קרית שמע ותפלה וברכת המזון ושבועת העדות ושבועת הפיקדון. ואלו נאמרין בלשון הקודש, מקרא ביכורים וחליצה ברכות וקללות ברכת כהנים וברכת כהן גדול ופרשת המלך ופרשת עגלה ערופה ומשוח מלחמה בשעה שמדבר אל העם'. ובגמרא (שם לג.) ביארו, שתפילה נאמרת בכל לשון מכח סברא, שתפילה היא בקשת רחמים, ואדם מבקש צרכיו בלשון שהוא רגיל לבטא מחשבתו, והיינו בכל הלשונות, ועל ברכת המזון אמרו שכיון שנאמר בה (שם ח י) 'וברכת', משמעותו בכל לשון שאתה מברך, שאף זה לפי דרך בני אדם הוא, שאדם מבטא את ברכתו בלשונו, ולא רק בלשון הקודש.

ומבואר מכך, שגדר 'דיבור' הוא בכל לשון שאדם משתמש בה לבטא את מחשבתו, וכעין זה מצינו (נדרים ג.) שנדרים ושבועות נאמרים אף בלשון אומות, שאף שיש בהם דין ביטוי שפתים[עט], מ"מ מתקיים דין זה בכל לשון[פ].

מקור נוסף לכך שמועיל בכל לשון

לעיל (אות א) הובאו דברי הרשב"א (טו. ד"ה ורבי) שהביא מקור נוסף לכך שבקריאת שמע מועיל בכל לשון, שלמאן דאמר שאין צריך להשמיע לאזנו בעל כרחך שמועיל אף בהרהור, כדעת רבינא (כ:), ובהרהור לא שייך לקבוע לשון, שהרי מהרהר את תוכן הדברים ולא את צורת התיבות הכתובה בפרשה[פא].

סתירה לדבריו מהתוספות בשבת

בקונטרסי שעורים (נדרים סי' א אות טז) הקשה על סברת הרשב"א, מדברי תוספות (שבת מ: ד"ה וכי) שכתבו לגבי הרהור במקומות מטונפות, שאין איסור להרהר שם בלשון חול, אלא רק בלשון הקודש, ולדעת הרשב"א יקשה שלא שייך לחלק בין הלשונות בדרך הרהור, אלא ודאי שיש חילוק ביניהם, ושייך להרהר על צורת התיבות בלשון הקודש, ועדיף באופן זה ממהרהר בשאר לשונות.

הבנת הלשון

האם דווקא כשמבין

והנה הקשו התוספות (סוטה לב. ד"ה קרית) מדוע לא שנינו שם, אף קריאת הלל וקידוש של שבת וברכת הפירות וברכת המצוות, שדינם כברכת המזון ותפילה שנאמרות בכל לשון. ותירצו שיש חילוק בין אלו שנשנו במשנה, לאלו שלא נשנו, שקריאת שמע תפילה וברכת המזון יש בהם חומר משאר הברכות, לגבי מי שאינו מבין את הלשון שמברך בה, שבקריאת שמע תפילה וברכת המזון אינו יוצא, אלא אם כן מבין את הלשון, ואילו שאר ברכות והלל מועיל אף שאינו מבין. וכן כתב הרמב"ם (קריאת שמע פ"ב ה"י) 'קורא אדם את שמע בכל לשון שיהיה מבינה'. ובפרי מגדים (סי' סב א"א סק"א) דקדק מלשונו, שכאשר אינו מבין את הלשון אינו מועיל לקריאת שמע, ונסתפק האם דין זה הוא דווקא בשאר לשונות או שאף בלשון הקודש אינו מועיל אלא אם כן מבינה.

האם יש חילוק בין לשון הקודש לשאר לשונות

והנה מדברי התוספות בסוטה עולה שיש מקומות שצריך להבין את מה שאומר ומברך, ולא חילקו בזה בין לשון הקודש לשאר לשונות. והצל"ח (טו. ד"ה ור"י תרתי) ובשו"ע הרב (סי' קפה ס"א) כתבו שלשיטתם שאינו מועיל כשאינו מבין, היינו אף במברך בלשון הקודש[פב].

ובטעם הדבר ביאר בשו"ע הרב, שגדר ברכה הוא דווקא כשמבין את המילים שאומרם[פג]. והוסיף שדין זה הוא בברכת המזון ובקריאת שמע, שבקריאת שמע דרשו ממה שכתוב 'שמע' בכל לשון שאתה שומע, והיינו שאתה מבין, ובלי הבנת הענין שאומר בפיו, אינו מועיל אף בלשון הקודש[פד]. עוד כתב, שיש אומרים שאף בשאר ברכות דינו כברכת המזון, שאינה נחשבת ברכה אלא בכוונת הלב, והיינו רק כשמבין את המילים, ואינו מועיל כמעשה קריאה בעלמא, בלי להבין מה שאומר, אלא רק בקריאת הלל ומגילה.

שיטת התוספות במסכתין

ובמסכתין כתבו התוספות (מה: ד"ה שאני), 'ונשים צריך עיון אם יוצאות בברכת הזימון של אנשים מאחר שאין מבינות, ויש מביאין ראיה שיוצאות מדאמר לקמן (שם) 'סופר מברך ובור יוצא', מכאן משמע שאף הנשים יוצאות בברכת המזון שלנו. מיהו יש לדחות אותה ראיה, דשאני בור שמבין בלשון הקדש ויודע קצת מאי קאמר, אבל אינו יודע לברך, אבל נשים שאינן מבינות כלל מצי למימר דלא נפקי'.

אולם הרא"ש (פ"ז סי' ו) והמרדכי (רמז קנח) הביאו, ששיטת רש"י שמועיל אף שאינן מבינות את הלשון, והוכיח כן ממה שמצינו לגבי מקרא מגילה (מגילה יז.) לועז ששמע אשורית יצא, ומוכח שאף שאינו מבין לשון הקודש יוצא ידי חובה, ובדברי תלמידי רבינו יונה (מה: ד"ה ונראה) משמע שכיון שהוא לשון הקודש, הרי זה מועיל אף במי שאינו מבינה, אך בשאר לשונות אינו מועיל[פה].

אכן התוספות (מה: ד"ה שאני) ותלמידי רבינו יונה (שם) דחו ראיה זו, שיש לומר שמגילה היא חובת פרסומי ניסא בעלמא, ומתקיימת אף בכך

הנפש, ולכן צריך לברך עליהן עובר לעשייתן לצרף עמהם את עבודת הנפש, וכמו כן יש לומר לגבי קריאת שמע, לפי דברי העמק ברכה שאף היא אינה באה לבטא את לבו אלא לומר את ענין הפרשה.

עו. שפתי יצחק (שם). וקושיא זו בדברי הרא"ש עמדו בה האחרונים] תולדות זאב (מה. ד"ה לאפוקי), אשל אברהם (ניימארק, שם בתוס' ד"ה דחנקתיה)].

עז. והרמ"א (או"ח סי' קעב ס"א) פוסק כהראב"ד, והמשנה ברורה (סק"ה) פוסק להלכה כרבינו חננאל.

עח. וראה בדברי תוספות (מה. ד"ה דחנקתיה) שכתבו כך.

עט. כדאיתא בשבועות (כו:) אמר שמואל גמר בלבו צריך שיוציא בשפתיו, שנאמר (ויקרא ה ד) 'לבטא בשפתים'.

פ. אמנם ראה ברש"י (סוטה לג. ד"ה שבועת) שכתב, שאם לא היה פסוק המלמד ששבועת העדות נאמרת בכל לשון היינו אומרים שצריך לשון הקודש דומיא דשבועת הר גריזים והר עיבל. ולפי"ז כמו כן יש להצריך לשון הקודש גם בשבועת הביטוי. וצריך לומר שאחרי שלומדים ששבועת העדות ושבועת הפקדון נאמרות בכל לשון, שוב לומדים מהן שגם שבועת ביטוי נאמרת בכל לשון [וראה מה שדן בזה בארוכה באגרות משה (יו"ד ח"ד סי' כג אות א)]. ובתוספות (שם ד"ה שבועת) חלקו על רש"י ופירשו באופן אחר, ולפי דבריהם, לכאורה, אין סיבה להצריך לשון הקודש בשבועת הביטוי.

פא. ורעק"א (גליון שו"ע, סי' קא על המג"א סק"ב) הקשה לשיטת הרשב"א, מדוע הוצרכה המשנה (סוטה לב.) לחדש שקריאת שמע נאמרת בכל לשון, והרי הרהור בקריאת שמע מועיל למאן דאמר הרהור כדיבור, ולמאן דאמר שאף אם לא השמיע לאזנו יצא, ובהרהור לא שייך דין לשון ובודאי שאין צריך לשון הקודש.

פב. אולם יש שביארו בדברי התוספות, שכל מה שכתבו בסוטה שצריך להבין את הלשון, היינו בשאר לשונות מלבד לשון הקודש, שהרי דבריהם אמורים על החידוש ששנינו שם שנאמרים בכל לשון, ועל כך אמרו שצריך דווקא לשון שמבינה, אולם בלשון הקודש אפשר שיוצא ידי חובה, כפי שצידדו במסכתין (מה: ד"ה שאני) שיש לומר כדברי רש"י שבלשון הקודש מועיל אף שאינו מבינה.

פג. ודימה זאת לביטול חמץ, שכתב המגן אברהם (סי' תלד סק"ו) שאינו מועיל כשאינו מבין את ענין הביטול, לפי שאין פיו ולבו שוין.

פד. וטעם הדבר משום שענין קריאת שמע הוא עיקרו בלב, שהוא קבלת עול מלכות שמים, ולא די באמירת המילים בפיו, אלא צריך את כוונתו ומחשבתו בלבו. והוא כעין דברי הרשב"א (יג: ד"ה שמע) שכוונת הענין מעכבת בפסוק ראשון, משום שללא הבנת תוכן הדברים אין זו קבלת עול מלכות שמים, וכמו כן בתפילה בברכה ראשונה אינה כתפילה, לפי שצריך להתכוין כראוי להודות ולשבח לבוראו, [ועל מנת לבקש צרכיו אחרי כן].

פה. וכן כתב במשנה ברורה (סי' קצג סק"ה) בשמם.

שעומד במעמד הקריאה בציבור, ואף שאינו מבין, ומצינו כן בגמרא (שם יח.) שאת התיבות 'האחשתרנים בני הרמכים' אף אנו איננו יודעים את משמעותם, ומכל מקום מקיימים בכך את המצוה, משום שגדר קריאת מגילה הוא להיות במעמד הקריאה בציבור, שכך הוא אופן פרסום הנס, אך אין חיוב להבין משמעות כל התיבות. ולענין הלכה נחלקו המחבר והרמ"א, שהמחבר (או"ח סי' קצג ס"א) כתב שאינם יוצאות כשאינם מבינות, והרמ"א (דרכי משה שם, שו"ע סי' קצט ס"ז) חולק וסובר כרש"י שיוצאות אף כשאינן מבינות.

ביאור שיטת התוספות בברכות ובסוטה

ועולה מדברי התוספות שהעלו בספק שמא נשים שאינם מבינות לשון הקודש אין יוצאות בכך, ומשמע שהן צריכות לברך בלשונם דווקא. וצריך ביאור מדוע נסתפקו התוספות בכך, והרי במסכת סוטה פשוט להם שצריך להבין את הלשון שמברך. והצל"ח (טו. ד"ה ור"י תרתי) ושו"ע הרב (סי' קפה ס"א) נקטו שנחלקו התוספות בנידון זה, ולשיטת התוספות במסכתין הרי זה מועיל אף שאינו מבין את לשון הקודש, ולשיטת התוספות בסוטה אינו מועיל אלא כשמבין.

האם החסרון גם במברך או רק בשומע

אלא שיש לדון בדברי התוספות והראשונים שכתבו שאינו מועיל בנשים ועמי הארץ שאינם מבינים לשון הקודש, האם הנידון הוא אף על האומר ומברך בפה, שאינו מועיל כשאינו מבין, או דווקא בשומע שצריך לצאת מדין שומע כעונה, בזה צריך שיבין, אולם המברך בלשון הקודש בודאי יוצא אף שאינו מבין.

ובבית יוסף (או"ח סי' קכד ד"ה ולאחר) וב"ח (שם ס"א) נקטו, שכל הנידון הוא רק לגבי השומע, אך המברך בפה בלשון הקודש יצא ידי חובה אף שאינו מבין את הלשון. וכך מדוקדק מלשונו של רבינו יונה (שם) שהנשים שאינן מבינות לשון הקודש צריכות לברך ברכת המזון לעצמן ואינן נפטרות בברכה ששומעות מהאנשים, ומדוע כתב שצריכות לברך בעצמם, היה לו לומר שצריכות לברך בלשון שמבינות ואינם נפטרות בברכה שאינן מבינות את הלשון, ומשמע מכך שכל החסרון הוא רק בבאות לצאת בשמיעה, אך אם מברכות בעצמן, ויודעות לומר בלשון הקודש מבלי להבינה, יצאו ידי חובתן. וכן מדוקדק בלשון השולחן ערוך (סי' קצג ס"א) שאם אינו מבין אינו יוצא 'בשמיעה', משמע שאם מברך בעצמו יצא. וכן כתבו המגן אברהם (סק"ב) ומשנה ברורה (סק"ה), שאם יאמרו אחר המברך מילה במילה בלחש, יצאו בזה ידי חובה לכל הפוסקים[פו]. ולפי"ז הכריע הביאור הלכה (סי' סב ס"א), שאף לענין קריאת שמע מועיל בלשון הקודש אף שאינו מבין[פז].

וצריך ביאור בטעם החילוק בין שמיעה מאחרים למברך בעצמו, שלכאורה כיון שההלכה היא בכל מקום ש'שומע כעונה'[פח], מדוע לא יועיל בלשון שאינו מבינה, והרי אם היה מברך בעצמו היה מועיל לו, אף בלשון זו.

וביארו האחרונים שיש חילוק בין מעשה קריאה למעשה שמיעה, שמעשה הקריאה מתקיים בעצם הדיבור שמבטא בפיו, וכיון שיש תורת לשון לאותה לשון שמברך בה, נחשב כדיבור גמור, וקרא את הפרשה או הברכה כראוי. מה שאין כן בשמיעה, קיום השמיעה הוא בכך שמבין את הדברים במוחו, ואם אינו מבין את הדברים ששומע אין זו נחשבת 'שמיעה', אלא רק פעולה יבשה של שמיעת קול באזנו, שזה מתייחס רק לאבר ששומע, אבל האדם אינו שייך לכך והשמיעה לא מתייחסת אליו כשאינו שומע את התוכן, ודווקא כאשר קולט את התוכן בהבנתו, נחשב לשמיעה שנחשבת כקריאה. ולפיכך כשאינו מבין את הלשון נחשב שאינו שומע את התוכן[פט].

והוכיחו זאת[צ], שבביאור הגר"א (או"ח סי' קצג אות ד) הביא מקור לכך שאם אינו מבין לא יצא, שמצינו בשו"ע (שם סי' תרצ סי"ב) שאם שומע ומתנמנם לא יצא, והקורא מתנמנם יצא[צא], ודבריו אינם מובנים מה הראיה ממתנמנם למי שאינו מבין, והרי במתנמנם ביאר המשנה ברורה (שם ס"ק מא) שאם קורא יכול לסמוך שלא דילג שום תיבה, אך מתנמנם חוששים שחיסר תיבה אחת שלא שמעה כלל, ואין זה שייך כל למי שאינו מבין. ומוכח מכך שהגר"א סבר שהשומע מתנמנם לא החסיר אף תיבה, ולפי"ז הוצרך לפרש שהחסרון בשמעה מתנמנם הוא משום שאינו מתבונן במה ששומע, ובאופן כזה נחשב כמי שאינו מבין את תוכן הדברים ואין זו שמיעה[צב], וכל שכן מי שאינו מבין את הלשון שאינו נחשב לשמיעה.

מקומות שאינו מועיל כשאינו מבין את הלשון

והנה מצינו במצוות אחרות, שאם אינו מבין את הלשון, אינו מועיל אף כשקורא בלשון הקודש: א. במצות תלמוד תורה, כתב המגן אברהם (סי' נ סק"ב) לגבי אמירת איזהו מקומן שאם אומר את המשנה ואינו מבין אינו נקרא לימוד, וכן מה שאומר בלשון תרגום אם אינו מבינו אינו נקרא לימוד. וצריך ביאור במה זה שונה מקריאת שמע וברכות שמועיל בהן אמירה בלשון הקודש אף שאינו מבינה.

ובשו"ע הרב (תלמוד תורה פ"ב סי"ג) כתב שיש חילוק בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה, שבתורה שבכתב אם מוציא בשפתיו מקיים מצות 'ולמדתם' אף שאינו מבין כלל[צג], אך במשנה וגמרא שהן תורה שבעל פה אינו נקרא לימוד כלל כשאינו מבין. וביארו האחרונים בדבריו, שיש שתי מצוות בתלמוד תורה, מצות 'ולמדתם', ומצות 'והגית בו', ומצות 'והגית בו' אינה מתקיימת אלא בהגיון לבו ומחשבתו, כשלומד על מנת להבין ולהשכיל, ואילו מצות 'ולמדתם' היא קריאת המקרא, וגופו של מקרא הוא התיבות כסדר הכתוב בתורה, ונחשב שאמר 'חפצא' של תורה, וכל זה במקרא, אך צורת המשנה והגמרא הן תפיסת הדינים במוחו והבנתם, ואינה בצורת דברים הכתובים, ומשום כך בלי שמבין את מה שלומד אינו נחשב לימוד כלל[צד].

ב. בספירת העומר, כתב המגן אברהם (סי' תפט סוסק"ב) שמותר לספור בכל לשון ודווקא בלשון שמבין, ואם אינו מבין לשון הקודש וספר בלשון הקודש לא יצא, שהרי אינו יודע מה הוא אומר ואין זו נחשבת ספירה[צה]. והיעב"ץ (מור וקציעה סי' תפט, ובשאילת יעב"ץ ח"א סי' קלט) הקשה עליו, מדוע זה שונה משאר ברכות וקריאת שמע ומגילה, שמקיימן כשקורא ומברך בלשון

פו. אכן דעת השו"ע הרב (סי' קפה ס"א) כפי שהובא לעיל, שלדעת המחמירים, לא יועיל לברך בלשון הקודש כשאינו מבין, ונשים ועמי הארץ חייבים לברך בלשון שלהם שמבינים אותה.

פז. ואף שהפרי מגדים (שם א"א סק"א) נסתפק בדברי הרמב"ם, מדברי הלבוש ושאר אחרונים מוכח שנקטו כך אף בדעת הרמב"ם.

פח. ומטעם זה מועיל באדם שמבין את הלשון שמברכים בה.

פט. והקשו האחרונים, שהרי בקריאת מגילה מצינו (מגילה יח.) שאף הלועז שאינו מבין לשון הקודש, ששמעה אשורית יצא, והיינו אף שיוצא בשמיעה כדין שומע כעונה. ותירצו, שאכן בגמרא שם הקשו 'והא לא ידע מאי קאמר', ומוכח שהגמרא סברה שמן הסברא אינו יוצא בכך, ומשום שבשאר קריאות וברכות אינו מועיל מדין שומע כעונה, אלא שבמגילה הוא דין מיוחד, כפי שהגמרא מבארת שם, שאף אנו שבקיאים בלשון הקודש איננו יודעים פירוש המילים 'אחשתרנים ובני הרמכים' (אסתר ח י), ומכל מקום יוצאים בקריאתה, וכן נשים ועמי הארץ יוצאים אף שאינם בקיאים בפירוש המילים, ובטעם ההלכה אמרו בגמרא 'אלא מצות קריאה ופרסומי ניסא, הכא נמי מצות קריאה ופרסומי ניסא', ומוכח בגמרא שהוא דין מיוחד במגילה שמתקיימת בכך שקוראים בציבור לפרסם הנס, ואין צריך להבין את תוכן המילים, ומה שאין כן שאר ברכות וקריאה, צריך שמיעה שמבין את התוכן, ואם לא מבין את הלשון אינו יוצא. והנה לפי גירסתנו בגמרא, מובא ב' אופנים: א. נשים ועמי הארץ. ב. אחשתרנים ובני הרמכים, ומוכח ששייך חסרון גם במבין לשון הקודש, אך אינו מבין את תוכן המילים. ולפי"ז עולה חומרא גדולה, שאף המבין לשון הקודש אינו יוצא בשמיעה כשאינו מבין את תוכן הדברים ממש. אכן גירסת רבינו חננאל (שם ד"ה והלועז) שהיא קושיא אחת, שנשים ועמי הארץ אינם יודעים מה פירוש אחשתרנים ובני הרמכים, ואת שאר הענין הם יודעים מבלי להבין לשון הקודש, ומוכח מכך שכיון שאינם בקיאים בלשון הקודש לכן אינם יודעים מה פירושה, אבל מי שבקי בלשון הקודש אך אינו יודע את תוכן הדברים אינו מעכב.

צ. בספר 'כרם שמואל' (סי' מז).

צא. ומקור הדין בקראה מתנמנם יצא, הוא במשנה (מגילה יז.), אך לא מבואר במשנה מה דינו של השומע כשהוא מתנמנם. והבית יוסף (סי' תרצ ד"ה קראה) הביא משבלי הלקט (סי' קצח) בשם רבינו שמחה שחילק ביניהם. וכן כתב המרדכי (מגילה רמז תשצא) שבירושלמי (מגילה פ"ב ה"ב) אמרו על מתנמנם שחייב לחזור, וביאר המרדכי שאינו חולק על המשנה, אלא יש חילוק בין קורא לשומע, ודווקא קורא שמוציא בפיו יצא.

צב. ומה שאין כן בקריאה שאינו תלוי בכך שמבין את התוכן, וכן משמע בשבלי הלקט (סי' קצח) שהקורא מתנמנם יצא, משום 'דמאחר שהוא קורא בקול, מדכר כד מדכרו ליה', ומשמע שצריך לחדש שיש לו חשיבות של הבנת הענין, ואילו שומע מתנמנם יש חסרון בגוף השמיעה, ולא חילק כדברי המשנה ברורה בין שומע שחוששים שהחסיר תיבה, לקורא שלא החסיר שום תיבה. וכן הוכיחו מדברי הלקט יושר (הל' מגילה) שנשים יוצאות אף במתנמנם, ואם כדברי המשנה ברורה כיצד יצאו והרי חוששים שהחסירו תיבה, אלא ודאי שאין חסרון מצד שלא שמע כראוי, אלא מחמת שאינו מבין כראוי, ובנשים לא הטילו עליהם חובת קריאה אלא רק חובת שמיעה, כמבואר בתוספות (מגילה ד. ד"ה נשים) בשם הבה"ג, ולפיכך לא שייך להטריח אותם לשמוע כמו קריאה, אלא בכל אופן ששמעו מועיל.

צג. אף שאינו מבין פירוש המילות, ומטעם זה אף עם הארץ מברך ברכת התורה על קריאת הפסוקים בתורה.

צד. בנידון תורה שבכתב, יש חולקים שאינו נקרא לימוד אף בזה, ואין חילוק בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה, מפני שללא הבנת הענין אינו נחשב לימוד, אלא מעשה קריאה בעלמא.

צה. ובשו"ת מהרי"ל דיסקין (קונטרס אחרון סי' ה אות נה) הקשה, שלגבי ביטול חמץ כתב המגן אברהם (סי' תלד סק"ו) שמועיל בלשון הקודש כשאינו מבין את הלשון, רק אם מבין את ענין הביטול ומתכוין להפקירו, אך אם אינו מבין כלל מה הוא אומר אינו מועיל כלל, שהרי אין פיו ולבו שוין. ומדוע לא חילקו כך אף לגבי ספירת העומר, שאם יודע את מנין הימים שבאותו יום, אף שאינו מבין את הלשון מועיל. ותירץ, שאכן יש לומר שבאופן זה מועיל, אלא שבימים שצריך למנות את הימים והשבועות, ואינו יודע באיזו מילה הוא מונה ימים ובאיזו את השבועות, לא יועיל לספור באופן זה, שאין זה מנין כלל.

הקודש, אף שאינו מבינה[צו]. והוסיף שכך מוכח מדברי התוספות (סוטה לב. ד"ה קרית)[צז].

ובשער הציון (סי' תפט אות ו) כתב, שהמגן אברהם השוה דין ספירת העומר לדין לימוד תורה, שמצינו שם שאינו נקרא לימוד אם אינו מבין את מה שאומר, ואף שהוא בלשון הקודש. והיינו שמבלי להבין ולדעת את תוכן מה שאומר, אין תועלת בקריאת המילים, ואינו כמו ברכות ותפילה שמועיל אף שאינו מבין, וצריך ביאור מהו החילוק בין ספירת העומר לקריאת הלל וקריאת שמע וכיוצא באלו.

וביאר הדבר אברהם (שו"ת, ח"א סי' לד אות א), שיש חילוק בין אמירה שבאה לבטא את המוח והידיעה, לאמירה שבאה לבטא את הלב והכוונה, ולכן בלימוד תורה שעיקרו בהבנה וידיעת המוח, אף אמירתו אינה אלא לבטא את מה שיודע, ואם אינו מבין אינו נקרא לימוד. וכן בספירת העומר עיקר עניינה הוא שהאדם ידע בידיעתו את מנין הימים, ובמניינו הוא מבטא את זה שהוא יודע את המספר, ואם אינו מבטא בדיבורו את מה שיודע בלבו, אינו נחשב כלל למנין וספירה. ומה שאין כן בקריאת שמע וברכות שהן מעשה מצוה של אמירת תוכן הדברים, כדי להביע את משמעות המילים, וכן כדי להתבונן במה שאומר, לפיכך מעשה הקריאה מתקיים בדיבור הפה ולא במחשבתו, ואף שאינו מבין את הלשון יש בזה חשיבות של דיבור ו'אמירה'.

ג. עוד מצינו חילוק בין קריאת שמע וברכות לביטול חמץ, שכתב המגן אברהם (סי' תלד סק"ו) שצריך להבין את מה שאומר בביטול חמץ ואם אינו מבין אינו מועיל. וטעם הדבר מפני שבביטול שמועיל מטעם עשיית חלות הפקר, עיקר המעשה הוא בדעת האדם, שצריך להחליט על כך שרצונו להפקיר, והדיבור אינו פועל את עיקר העשייה, אלא הוא בא לבטא את רצונו שלא יהיה כדברים שבלב שאינן דברים, ואחרי שמדבר בפה עיקר הדברים הם בלבו ומחשבתו, ולפיכך אם אינו מבין מה הוא אומר, אין זה מבטא את לבו ואינו כלום[צח].

הטעם שבלשון הקודש אין צריך להבינה

ובעיקר החילוק שנתבאר לגבי מי שמברך בעצמו, שבלשון הקודש אין צריך להבין ומועיל אף במי שאינו מבינה, ובלשון שאר אומות צריך להבין, וכמבואר בתוספות (סוטה לב. ד"ה קרית) ורמב"ם (קריאת שמע פ"ב ה"י), ביארו האחרונים [הו"ד בחידושי רבי שמואל (נדרים סי' א אות ז)] שהטעם בזה כפי מה שכתב הביאור הלכה (סי' סב ד"ה יכול) שלשון הקודש חלוק ביסודו משאר לשונות, שלשון הקודש הוא לשון מצד עצמותו שכך נבראה הבריאה עם המציאות שזו לשון המבטאת את המשמעות שבה, ואף לו יצוייר שאין אדם בעולם המדבר בלשון הקודש לא תתבטל לשון הקודש[צט], אבל שאר לשונות אינם אלא מתוך שהסכימו[ק] בני אדם לדבר בהם וקבעו ביניהם היאך ידברו כאשר יחפצו להורות על כל דבר ודבר, וא"כ אין כוחו של הלשון יפה אלא כאשר האדם המדבר בו מבינו ויודע כל תיבה שמוציא מפיו על מה היא מורה[קא].

בקונטרסי שיעורים (גוסטמאן, נדרים שיעור א אות כה) הוסיף לבאר, שלשון הקודש היא לשון מעולה, שהיא לשון מצד עצמה, ובה ניתנה התורה. ואילו לשון אומות גרועה ממנה לפי שכל מהותה היא בכך שמשמשת כאמצעי לקשר בין אדם לחבירו, שאין אפשרות לבטא את מה שרוצה למסור לאחר אלא על ידי שפת הדיבור, אך אין תועלת לגוף המילים או הדיבור. ומה שאין כן לשון הקודש שמשמשת לדברי התורה, ובלעדיה אין את קיום דברי התורה, יש בזה תועלת בעצם קיום המילים הללו, גם מבלי להשתמש בהם לבטא לאנשים אחרים את מה שרוצה למסור להם. עוד הביא שם, שלשון הקודש נחשבת 'לשון תורה', וכתב הרמב"ם (פירוש המשניות, אבות פ"ב מ"א) שמצוה ללמוד לשון הקודש[קב]. והראב"ד (יג. ד"ה הא, בתירוץ הב') חידש שאין מקיימים מצות 'והגית בו יומם ולילה' אלא בלימוד תורה בלשון הקודש, ולא בשאר לשונות.

שיטת הגרי"ז במעלת לשון הקודש

אמנם בחידושי הגרי"ז (נזיר ב. בתוס' ד"ה נזיר) וחידושי ר' שמואל (נדרים סי' א אות ח) כתבו לבאר באופן אחר, שבתורה נאמרו שני אופנים לקריאת שמע, בלשון הקודש, שזה פשטות משמעות הכתוב שנצטווינו לקרות הפרשה כפי שהיא כתובה בתורה. וכן בלשון שמבין, שזה נלמד מ'שמע' בכל לשון שאתה שומע[קג]. ולפי"ז ביאר, שלגבי קריאת שמע יש לחלק בין מי שקורא את הפרשה כפי שהיא כתובה בתורה בלשון הקודש, שמקיים את המצוה ככתבה ואינו צריך להבין מה שאומר, שלא נזכר בתורה שצריך להבין אלא לקרות את הפרשה, מה שאין כן אם קורא בשאר לשונות שאז אינו יוצא אלא מצד דרשת חכמים 'שמע' בכל לשון שאתה שומע, שפירושו בכל לשון שמבין, וזה אינו מתקיים אלא אם מבין את הלשון, שאם לא כן אינו בכלל לשון 'שאתה שומע'. אולם לגבי נדרים או עשיית קניינים, אין חילוק באיזה לשון הוא מדבר, ויתכן שמועיל אף שאינו מבין את הלשון[קד].

האם צריך שאנשי המקום יבינו את לשונו

פתיחה

יש לדון במברך או קורא בלשון אומות, והוא מבינה, אולם מברך זאת במדינה שאינם משתמשים בלשון זו, כגון המדבר בלשון פרס בארץ מדי, שאנשי המקום אינם מבינים ואינם משתמשים בלשון שהוא מברך בה, האם נחשב כלשון לגבי המברך שהוא מבינה, או שצריך שגם אנשי המקום מבינים ומשתמשים בה.

שיטת הריטב"א שדין כינויים רק במקום שנוהגין בהם

ומצינו שכתב הריטב"א (נדרים ב. ד"ה וכינוי), שלפי ר' יוחנן שכינויי נדרים הם לשון נכרים, אם נדר או נשבע בהם, לא הוי נדר ושבועה, אלא אם עשה כן במקום שנוהגין בכינויים אלו, אבל במקומות אחרים לא הוי נדר ושבועה. ומשמע בהמשך דבריו שכן הוא הדין לגבי כל לשונות של האומות[קה].

צו. והיעב"ץ אכן חולק וסובר שאין חסרון בכך שאינו מבין, כמו בשאר ברכות וקריאת שמע. ובחדושים וביאורים (סי' ב סק"א) כתב, שמכל מקום אם אמר זאת כמתעסק גמור, כגון שאינו יודע ענין הספירה כלל, ומקריאים בפניו את המילים וחוזר אחרי המקריא ומתכוין שעושה מצוה בעלמא, מבלי לדעת כלל מה משמעות הספירה, הכל מודים שאינו כלום.

צז. והדבר אברהם (שו"ת ח"א סי' לד) ביאר את ראייתו, שהתוספות נקטו שכל מה שלא שנינו שם במשנה שנאמרים בכל לשון, היינו משום שמועיל אף שאינו מבין את לשון הקודש, ומה שאין כן אלו השנויים שם צריך להבין את הלשון שמברך בה, וכיון שלא שנו שם 'ספירת העומר' מוכח שאין צריך להבין כשסופר בלשון הקודש.

צח. והמפרשים הוכיחו זאת מכך שאין מברכים על ביטול חמץ לחוד, אלא רק על בדיקה וביעור שהן מעשה גמור, כפי שכתב המגן אברהם (סי' תלו ס"ק יג), ומשום שהוא דבר שעיקרו בלב, ואין מברכים אלא בדבר שעיקרו מתקיים במעשה ולא במחשבת הלב. ומקור הדבר הוא בר"ן (על הרי"ף, פסחים לא: ד"ה א"ר חסדא) והובא בבית יוסף (סי' תלא ד"ה ומדברי הרמב"ם), ואילו בקריאת מגילה וקריאת שמע מברכין עליהן, הרי שאינם מתקיימות במחשבת הלב, אלא בדיבור הנחשב למעשה גמור. ויש להוסיף שאף בקריאת שמע נחלקו הראשונים האם מברכים עליה ככל המצוות או לא, שיטת הראי"ה (יג.-יג: עמ' כא) שברכות קריאת שמע הן כברכת המצוות, ושיטת הרשב"א (שו"ת, ח"א סי' מז, סט) שאין הברכות על מצות הקריאה, ואף אם קרא בלא ברכות חוזר ומברך בלי לקרוא שנית, שהיא ברכה בפני עצמה. ובפרי מגדים (סי' רלט משב"ז סק"ב) הקשה מדוע אין מברכים על שמע [ועיי"ש שתירץ, שנכלל בברכת התורה שצונו לעסוק בדברי תורה, ואף שמע נחשב דברי תורה]. ותירצו האחרונים, שכיון שלרבינא (כ:) יוצאים אף בהרהור, וכן לרבנן (טו.) יוצאים אף שלא השמיע לאזנו, הרי זה כדבר שעיקרו בלב, ולא בפה, ואין מברכים על דברים שבלב.

צט. וכמו שאמרו חז"ל במדרש (ב"ר יח ד) שנברא העולם בלשון הקודש. והכוונה בזה שכל שאר הלשונות אינם אלא הסכמת האומות לאחר בריאת העולם [משעת דור הפלגה ואילך]. וראה הכתב והקבלה (בראשית ב כג).

ק. כמו שכתב הר"ן (נדרים ב. ד"ה כל כנויי). וראה בפרשת נח לגבי דור ההפלגה (בראשית יא ז-ט), ובאבן עזרא שם שהביא כמה פירושים כיצד נוצרו ע' לשונות.

קא. והוסיף בשיעורי ר' שמואל, שלפי"ז יש לפרש שיטת התוספות (נדרים ב. ד"ה כל) שחילקו לגבי נדרים בין לשון הקודש ללשונות נכרים, שבלשון הקודש מועיל אף שאינו מבין, ובלשון אומות אינו מועיל אלא במי שמבינה, ומפני שלשון הקודש הוא לשון מצד עצמו ועל כן אין צריך שיבין את הלשון כדי שיהא נחשב כאומר דבר שיש בו משמעות, אבל שאר לשונות אינם נחשבים כלשון לגביו אלא כאשר מבינם. וחידשו שם התוספות, שאף הכינויים [והיינו קונם, קונח] דינם כלשון הקודש משום שהם קרובים אליו, ולכן דינם כלשון הקודש שאין צריך להבין הלשון. והנה הרמ"א (יו"ד סי' רז ס"א) כתב, שצריך שיכיר את הלשונות שנודר בהן. וכתב בביאור הגר"א (אות ג) שטעמו משום דבעינן פיו ולבו שוין [כמבואר בשבועות (כו:)]. ולפי"ז לכאורה יש מקום לדון, שמה שהצריכו התוספות שיבין את הלשון [אם נודר בלשון האומות], אין זה דומה כלל וכלל למה שנאמר בדין קריאת שמע, אלא טעמם של התוספות, שאם אינו מבין את הלשון אין פיו ולבו שוין. וכך כתב הרשב"א (נדרים ב. ד"ה כל) בדעת התוספות.

קב. ובמהר"ץ חיות (אבות שם) תמה, מנין המקור לכך שיש מצוה בלימוד לשון הקודש, וציין לכך את דברי הירושלמי (שקלים ט:) שכל מי שמדבר בלשון הקודש וכו' מובטח לו שהוא בן עולם הבא, ושנינו בירושלמי (סוכה פ"ג הי"ב) קטן היודע לדבר אביו מלמדו לשון תורה, וביאר קרבן העדה (ד"ה לשון) שהיא לשון הקודש. ופקפק בכך האם מוכח שהיא מצוה בגוף לימוד הלשון, ועיי"ש בקונטרסי שיעורים שביאר דבריו.

קג. והוסיף הגרי"ז, שלפי"ז כל זה שייך דווקא בפרשה שנאמרה בתורה, אבל בנדרים או שאר עניינים החלים על ידי דיבור פה, אין שום מעלה בלשון הקודש יותר מלשון נכרים, ומשום שעיקר כח הדיבור הוא במה שמבטא את מחשבת לבו, ולא במה שאומר נוסח שכתוב בתורה, ולפיכך אין נפקא מינה באיזה דיבור מגלה ומבטא את לבו, ואם צריך שיבין את מה שמדבר, מפני שאינו דיבור שמבטא את מחשבתו כשאינו משתמש בו לדיבור עם אחרים, לא יועיל אף בנודר בלשון הקודש.

קד. ומצינו כן לגבי ביטול חמץ, שכתב המגן אברהם (סי' תלד סק"ו) שאם מבין את הענין של חלות ההפקר שנעשה בביטול, רק שאינו מבין את לשון הקודש, אין חסרון בכך, וחל חלות הביטול, וטעם הדבר ביארו האחרונים, שבעשיית חלות די לנו שמגלה ומבטא את דעתו, ואין צריך דווקא אמירה בכוונה שמבין את המילים שמוציא בפיו, שעיקר הדבר נעשה בדעת האדם, ובתנאי שאינם דברים שבלב, וכשמגלה ומבטא את דעתו די בכך, והוא הדין בנדרים ושאר חלויות.

קה. ביאור הלכה (סי' סב ד"ה יכול), וראה בחידושי ר' שמואל (נדרים סי' א).

וכן מבואר בדברי הרמב"ם (נדרים פ"א הט"ז) שפסק להלכה כרבי יוחנן, וכתב שהכינויים חלים רק במקומות שמדברים בהם, וז"ל, "יש מקומות שאנשיהם עלגים ומפסידין את הלשון ומכנין על דבר בדבר אחר, הולכין שם אחר הכנוי, כיצד כל כנויי קרבן כקרבן, האומר הרי הן עלי קונם וכו' וכן כל כיוצא בזה הולכין אחר לשון כלל העם באותו מקום ובאותו זמן"[קו].

שיטת הביאור הלכה שגם בקריאת שמע אינו מועיל בארץ אחרת

בביאור הלכה (סי' סב ד"ה יכול) העלה, שכן הדין לגבי כל הדברים שנאמרים בכל לשון, שאינו יוצא אלא במקום שאנשי אותה מדינה מבינים את הלשון שהוא מדבר בה, אבל אם רק יחידים יודעים זו הלשון, לא נחשבת לשון כלל במדינה זו שאינה מכרת בזו הלשון. והביא ראיה מדברי הריטב"א דלעיל[קז].

הוכחה מלשון הרמב"ם שמועיל

ובחידושי ר' שמואל (נדרים סי' א אות ב) כתב, שדברי הביאור הלכה הם חידוש גדול וצריך עיון לדינא. ואף שמדברי הריטב"א מוכח כמו שכתב הביאור הלכה, אולם בדעת הרמב"ם מוכח שלא כדבריו, שהרי כתב הרמב"ם (קריאת שמע פ"ב ה"י) 'קורא אדם את שמע בכל לשון שהוא מבינה'. ומבואר מסתימת דבריו שיש צורך שהקורא והמברך יבין את אותה לשון, אבל אין צורך שאנשי אותו המקום ישתמשו בה, שאם היה סובר הרמב"ם שאינו יוצא אלא באותו מקום שמדברים בלשון זו, היה לו לפרש, כמו שפירש לגבי כינויי נדרים, שמועיל רק באותו מקום ובאותו זמן שמדברים כן. והוסיף (שם) שגם מסתימת השו"ע מוכח לא כמו הביאור הלכה.

חילוק בין כינויים ללשון נכרים

עוד הוכיח ר' שמואל, ממה שכתב הרמב"ם לגבי כינויי נדרים, שאינו מועיל אלא באותו מקום ובאותו זמן, אין זה אלא לגבי כינויים, שהוא לשון עלגין שמשבשים את הלשון, אבל לענין לשון נכרים גמור לא הוזכר בדבריו תנאי זה, ומוכח שמועיל אף במקום שאין מדברים כן.

טעם החילוק

ובטעם החילוק ביאר ר' שמואל, שהנידון תלוי בחקירה האם כינויים שהם שיבושי לשון, נחשבים כלשון ממש, או שהם מועילים אף שאינם לשון ממש, ונחלקו בזה הירושלמי והר"ן בנדרים, שהר"ן שפירש שכינויי נדרים הם שיבושי הלשון, משמע מדבריו שמה שכינויים אלו מועילים לגבי נדרים הוא משום שיש להם דין לשון גמור. וכן כתב הר"ן (נדרים ג. ד"ה ה"ג לעשות) שלא צריך פסוק לרבות כינויים, כיון שהם לשון נכרים, ולפי"ז ודאי שאין לחלק בין לשון נכרים גמור לבין כינויי נדרים. אמנם בירושלמי מפורש שצריך לימוד מיוחד לכינויים בנדרים שבועות חרמים ונזירות, שהובא בירושלמי (נדרים פ"א ה"א) 'איש כי ידר נדר לה' או השבע שבועה לאסור אסר על נפשו לא יחל דברו' (במדבר ל ג) מה תלמוד לומר (שם) 'ככל היוצא מפיו יעשה', אלא מיכן שכינויי נדרים כנדרים וכו'. ומוכח שהירושלמי סבר שכיון שכינויים הם שיבוש לשון, באמת אינם נחשבים לשון, אלא שמכל מקום נתחדש שמועילים הכינויים לגבי נדרים ושבועות, ומשום שבנדרים אין דין 'לשון' לומר דבר מוגדר, על ידי שכח הדיבור שבזה מועיל, אלא שיש דין 'לבטא', והיינו שיגלה את דעתו ע"י הדיבור, ומשום כך מועילים גם הכינויים, שאף שבדין 'לשון' אינם נחשבים כלשון, אבל בכלל ביטוי ישנם, שהרי הם כלי לבטא מחשבתו ורצונו.

ולפי"ז יש לומר, שהרמב"ם סבר כהירושלמי שכינויים הם דרגה גרועה יותר משאר לשון, ולפי"ז מובן שדין לשון נכרים גמור ודין כינויי נדרים הם שני דינים שונים. וסובר הרמב"ם, שמה שנתחדש שכינויים אף שאינם בתורת לשון, מכל מקום יש לזה תורת דיבור לענין לבטא, הוא רק במקום שמדברים כן, ומשום שהרי אין זה לשון וכל מה שמהני הוא רק מחמת שמדברים בהם, וא"כ במקום שאין מדברים כן אינו בכלל לבטא. ומה שאין כן בלשון גמור, שאף במקום שאין מדברים כן מכל מקום תורת לשון עליו, ויוצא בזה בקריאת שמע, וכן מועיל בנדרים.

ה. שיבוש הקריאה

מקור ההלכה

שנינו (טו.) 'קראה ולא דקדק באותיותיה, רבי יוסי אומר יצא, רבי יהודה אומר לא יצא'. ומשמע שהכל מודים שלכתחילה צריך לדקדק באותיותיה, ובדיעבד יצא לדברי רבי יוסי אף שלא דקדק. ובגמרא (ע"ב) אמרו שהלכה כרבי יוסי שמיקל.

והמאירי (ע"א ד"ה קרא ולא דקדק) ביאר, שאופן הקריאה בלא דקדק היינו שקרא בגמגום, ובחטיפת תיבות, ובהבלעת אותיות.

והרמב"ם (פירוש המשניות פ"ב מ"ב, קריאת שמע פ"ב ה"ט) כתב, שדקדוק האותיות הוא להשמר במוצא שפתיו בשעת הקריאה כדי שלא יניח אות נעה ולא יניע אות נחה, ויבאר זכרון התנועות כראוי לבארם, ויחטוף התנועות הראויות למהרם בחטיפה, ויוציא האותיות דרך מוצאם, ולא יבליע אות בשניה הסמוכה אליה, בהיות האות מסוף המלה והיא בעצמה ראש המלה הבאה אחריה, כגון 'ואבדתם מהרה', 'בכל לבבך', והדומה להם.

ונחלקו הרמב"ם והראב"ד האם צריך לדקדק גם בשאר לשונות כשקורא את הפרשיות בלשונות הללו, או שדווקא בלשון הקודש צריך דקדוק באותיותיה, ולא בשאר לשונות, אלא רשאי לקרוא כפי שרגיל לומר אף שאינו בדקדוק נכון. והרמב"ם (שם פ"ב ה"י) כתב 'קורא אדם את שמע בכל לשון שיהיה מבינה, והקורא בכל לשון צריך להזהר מדברי שבוש שבאותו הלשון ומדקדק באותו הלשון כמו שמדקדק בלשון הקודש'. והראב"ד בהשגות (שם) כתב, 'אין זה מקובל על הדעת, לפי שכל הלשונות פירוש הן, ומי ידקדק אחר פירושו'. וצריך ביאור בדעת הראב"ד מהו החילוק בין לשון הקודש לשאר לשונות.

האם החילוק הוא במעלת דקדוק הלשון

ובחידושי ר' שמואל (נדרים סי' א אות ט) הביא, שיש שביארו בזה על פי דברי הביאור הלכה ושאר אחרונים (הובאו לעיל) שיש חילוק בין לשון הקודש שמועיל אף שאינו מבינה, מפני שהיא לשון שיש לה מעלה וחשיבות בעצמותה, לשאר לשונות שהן רק הסכמת כל אומה לשימוש הדיבור, ולפיכך יש נפקא מינה אף לענין דקדוק האותיות, שבלשון הקודש יש חשיבות לכל אות בכל תיבה, ואסור לשבש אותה, ומן המובחר הוא לאומרה בשלימותה, אך שאר לשונות שהן נחשבות פחות מכך, אין צריך להקפיד על נוסח המקובל בשפת האומה.

ודחה ר' שמואל, שבלשון הראב"ד משמע שהקולא בשאר לשונות לענין חובת הדקדוק, אינה בגלל פחיתות החשיבות בעצם הדקדוק בשפה זו, אלא בגלל שאופן הקריאה בשאר לשונות הוא רק 'פירוש' לפרשיות שמע, ולא שייך דקדוק באמירת פירושים, שאינו עיקר וגוף הפרשה.

גדר הקריאה בשאר לשונות כתרגום ופירוש בלבד

ולפיכך ביאר שיסוד החילוק הוא שיש ב' דיני אמירת פרשיות שמע, האחד, באופן הכתוב בתורה, שהוא באמירת התיבות שכתובות בתורה, והשני, בכל לשון שמבין, שהוא כתרגום ופירוש למילים שכתובות בתורה, ולכך חידש הראב"ד שהקריאה בשאר לשונות מועילה בדרך אמירת מילים אחרות שהן רק מפרשות את תוכן הדברים, ולא מתקיים בהם אמירת גוף התיבות של פרשת שמע, ואף באופן זה מועיל, כיון שכך הוא גם נחשב כאופן של 'אמירה', שהרי משתמשים באמירת תרגום לאמירת תוכן הדברים. וכיון שזו אמירה בדרך תרגום ולא בתורת קריאת גוף הפרשה ממש, לכן לא שייך דקדוק אותיות, שהרי אין שום דין לומר במילים מסוימות, אלא צריך לומר בלשון

[קו] **בשלמי** נדרים (נדרים י.) הביא לשון הירושלמי (נדרים פ"א ה"ב), 'א"ר יוסי נראין הדברים במקומות אחרים, אבל במקומות שקורין לנזיר נזיק כן אני אומר נזיר פסילים [-נלעג לשון] לא יהא נזיר'. וביאר הפני משה שם שכוונתו לתמוה, וכי בשביל שהוא מדבר בלשון נלעג לא יהא נזיר, שהוצרך התנא להשמיענו דין זה, אלא ע"כ שמדובר אף במקומות אחרים שאין קורין כן לנזיר, והשמיענו התנא שגם שם מועילים הכינויים. וכתב השלמי נדרים, שלכאורה מדברי הירושלמי מבואר שלא כדברי הרמב"ם, וכתב שאפשר שהבבלי חולק על הירושלמי בזה. ויש לעיין היכן מצאנו מחלוקת בין הבבלי לירושלמי בזה. ובשיעורי ר' דוד (נדרים אות צט) ביאר, שדברי הירושלמי הנ"ל נובעים משיטת הירושלמי שאם אמר אדם 'כאשר אזכיר תיבת 'פת' אהא נזיר', והזכיר תיבה זו הרי הוא נזיר, וממילא לשיטת הירושלמי אף בלשון עלג שאין אנשי המקום מדברים כן, ודאי מועיל, כיון שעכ"פ אצלו לשון זה מורה על נזירות ונתכוין לכך, ולא גרע מתיבת 'פת', ולכן הוכרח הירושלמי לפרש שלשונות אלו של המשנה מועילים בכל מקום, וכבר הוכיח בקרן אורה (נדרים ב. ד"ה ולמ"ד) שהגמרא שלנו חולקת על זה וסוברת שצריך דין לשון, ועל כן כתב הרמב"ם שהולכים אחר לשון כלל העם באותו מקום ובאותו זמן.

[קז] **בספר** הזכרון לפחד יצחק (עמ' רח-רט) כתב הגר"י הוטנר, שיש לבאר את הנידון בזה, האם הגדרת 'לשון' היא לפי אפשרות ההשתמשות בלשון, או לפי ההשתמשות בפועל, שאם די לנו בלשון שיש אפשרות להשתמש בה, יש לומר שמועיל בכך שיש יכולת ואפשרות לדבר בה עם מי שמבינים ממדינה אחרת, אך אם הגדרת לשון הוא מכח שמשתמשים בה בפועל, אינו מועיל אלא במקום שמדברים בה רוב אנשי המקום, שרובו ככולו. והקשה שם על הביאור הלכה, שמצינו ברמב"ם (סוטה פ"ג ה"א) באמירת הכהן לסוטה, ובוידוי מעשר (מעשר שני פי"א ה"ו), שדינם של שני אלה הם בבית המקדש דווקא, ושנינו עליהם במשנה בסוטה (לב.) שנאמרים בכל לשון, וכי שייך לומר שאין זה אלא דווקא באם הלשון הזו היא השפה המדוברת בבית המקדש או בירושלים. בודאי שרחוק מאד לומר כן. ובעל כרחך שמוכח אדרבה שאף שמקומן של אמירות אלו הוא בית המקדש ומכל מקום נתרבה בהן כל לשון, מוכח מכך שדין לשון בדברים אלו אינו תלוי במקום ההשתמשות בפועל ממש, אלא שתלוי הוא באפשרות ההשתמשות, שאם ישנן בני אדם בעולם שאפשר להם להשתמש בשפה זו, שוב יש לה דין לשון גם בבית המקדש. [וסיים שם, שהגרח"ע גרודזינסקי הסכים להשגה זו. אולם החפץ חיים שמע דבריו ולא הסכים עמו].

שמבינים, שהמעלה שיש בלשון אומות הוא מחמת תוכן הדברים ולא מחמת גוף המילים[קח].

כינויים בקריאת שמע

כתבו בשם הגרי"ז (נזיר ב. בתוס' ד"ה נזיר), שיש לדון במי שמשנה את התיבות ממש מחמת שהוא משבש את קריאתם, וכך דרך האנשים שהם עמי הארץ לומר בדרך שיבוש זו, האם נחשב כ'כינויים', ומותר לכתחילה לקרוא כך, כשם שמצינו שנאמרת בכל לשון, ובנדרים מצינו (נדרים ב.) שמועיל אף כינויים והיינו שיבוש לשון הקודש, כמבואר בגמרא (שם ג.), וכמו כן בקריאת שמע וברכות ותפילה תועיל אמירת שיבושים מדין כינויים.

וכתב שם, שלפי מה שהתבאר (הובא לעיל אות ד) שכינויים, והיינו שיבושי הלשון, אין להם דין לשון גמור, אלא שנתחדש שמועילים לגבי נדרים ושבועות, משום שמתקיים בהם הדין של ביטוי שפתים, שמבטא את רצונו שבלבו, אולם אין זו שפת דיבור ולשון גמור, וא"כ יש לומר שאין זה מועיל אלא בנדרים ושבועות, שלא צריך בהם דין לשון, אבל בכל מקום שצריך דין לשון כמו קריאת שמע, לא מועילים הכינויים.

האם לדעת הראב"ד מועיל אף שאינו נחשב לשון

ובחדושי ר' שמואל (נדרים סי' א אות י) דן בזה, שלכאורה לדעת הראב"ד שבשאר לשונות מועיל מדין תרגום ופירוש, ואין צריך לאומרה באותם מילים שכתובות בתורה ובלשון אחרת, אלא אומרה בגדר פירוש המילים שבתורה, יש לדון שבקריאה בשאר לשונות נתרבה שאין צריך 'לשון' בקריאת שמע, אלא מועיל כל אופן של 'דיבור' שמבטא את מחשבתו, או את משמעות תוכן הדברים, וכמו בשאר דינים שתלויים בדיבור וגילוי הלב, ואין צריך בהם לשון ממש, שאם נאמר שאף בשאר לשונות נחשב 'לשון' גמורה וכאמירת גוף התיבות בלשון אחרת, מדוע הוצרך הראב"ד לומר שאין זה אמירת גוף התיבות אלא רק תרגום ופירוש, ובעל כרחך שלשון האומות אינה נחשבת כאמירת גוף התיבות בלשונה, אלא מועילה רק כאמירת התוכן, ואף אמירת התוכן מועילה מפני שלא צריך את גוף הפרשה אלא רק לאומרה בדרך דיבור, שמבטא את התוכן, ולא את גוף המילים, ומוכח מכך שאין דין לשון כלל בקריאת שמע[קט].

ולפי"ז יש לומר שאף כינויי לשון הקודש יועילו, משום שכל מה שאינו מועיל היינו רק מדין לשון, שאין זה גוף המילים בשלימותם מפני שמשבש אותם, אך יש בזה דיבור שמבטא את התוכן, וכשם שבנדרים נתרבה שמועיל כיון שאין צריך לשון אלא די בדיבור המבטא את התוכן, כך בקריאת שמע יועיל דיבור בדרך של כינויי לשון הקודש, שאינו גרוע יותר משאר לשון האומות שמועיל מדין דיבור, אף שאינו לשון גמור.

וכתב שיש לדחות, שיש ג' דרגות באמירה: א. לשון, שאומר בה את גוף המילים שכתובות בתורה. ב. דיבור, שהוא אמירת תוכן הדברים, ומתקיים אף בשאר לשונות, אכן צריך שיהיה שפת אומות שמשתמשים בה כולם לבטא תוכן זה, וכינויים שהם שיבושי לשון אינם נכללים בגדר זה, שהרי מי שמדבר בלשון נכונה אינו אומר כך. ג. ביטוי, שהוא ביטוי מה שחושב בדעתו ורוצה בלבו, ואין צריך לכך מילים מסוימות ומוגדרות, אלא די בכך שמגלה את מה שבלבו, ולזה מועיל אף כינויים שהם שיבושי לשון, לפי שסוף סוף מבטא את לבו. ויש לומר שדווקא בנדרים נתרבה שמועילים כינויים משום שהם 'ביטוי' ומתקיים בהם דין 'לבטא בשפתים', שמצינו בנדר ושבועה שתלוי רק בביטוי שפתים, ואין צריך דיבור ולשון, אולם בקריאת שמע צריך דרגה של דיבור, ולשון אומות נחשב דיבור, אך כינויים לא יועילו כיון שאינם דיבור ממש, אלא רק ביטוי.

מערכה ז

מצוות צריכות כוונה

א. מקור ההלכה / **ב.** האם צריכות כוונה מן התורה / **ג.** גדר ההלכה / **ד.** ביאור המחלוקת האם צריכות כוונה / **ה.** אופן הכוונה / **ו.** נתכוין שלא לצאת / **ז.** באכילה / **ח.** מצוות דרבנן / **ט.** תנאי / **י.** מצוות שבין אדם לחבירו / **יא.** כוונות אחרות מלבד הכוונה לצאת ידי חובה

פתיחה

בשעת מעשה של קיום מצוה, צריך שהאדם יתכוין לכך שהוא עוסק בו לשם קיום ציווי התורה, ונחלקו בזה בדיעבד כאשר לא נתכוין, האם העדר כוונה מעכב את קיום המצוה, או שאינו מעכב את המצוה, ומתקיימת המצוה, אלא שאינה מצוה מן המובחר. ומכל מקום מצינו אופנים שונים בהם אף שלא נתכוין יצא ידי חובה. ויש לדון האם מועיל להתכוין שלא לצאת ידי חובתו, וכן האם שייך להתנות שכל כוונתו לצאת היא רק על צד אחד, ואם לא יתקיים תנאו אינו רוצה לצאת.

א. מקור ההלכה

שנינו (יג.) היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא, אם כיון לבו יצא. ובגמרא נקטו שבפשטות כוונה זו היא שיתכוין לשם המצוה, ומשום שמצוות צריכות כוונה, ולפיכך כשלא נתכוין לשם המצוה, אלא לקריאה סתם, לא יצא ידי חובתו, ורצו להוכיח מכאן כמאן דאמר צריכות כוונה.

ודחו בגמרא שיש לומר כמאן דאמר שאינן צריכות כוונה, ואף שלא נתכוין לשם המצוה יצא, ומה ששנינו שדווקא אם כיון לבו יצא, היינו שיתכוין לשם קריאה, ולהוציא מי שקורא על מנת להגיה, שאין זו קריאה הראויה לצאת בה[א].

לענין שופר ומגילה

עוד שנינו (ר"ה כז:) 'וכן מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגילה, אם כיון לבו יצא ואם לאו לא יצא, אף על פי שזה שמע וזה שמע זה כיון לבו וזה לא כיון לבו'.

איזו כוונה צריך בשמיעת קול שופר

ובגמרא (שם כח.) נחלקו בתוקע כדי להשמיע קול שיר ולא נתכוין לתקוע לשם מצוה, רבא סובר שיוצא ידי חובה, משום שמצוות אין צריכות כוונה, ויש מאן דאמר שצריכות כוונה[ב]. ולפי"ז נחלקו בביאור הכוונה הנצרכת בדין המשנה, שלמאן דאמר צריכות כוונה, צריך שיתכוין לשמוע לשם המצוה, ולמאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה אף אם שמע סתם יצא ידי חובה, אלא שצריך שיתכוין לשמוע קול שופר, ולהוציא מי שסבר שהוא קול של דבר אחר, כגון שסבור שהוא קולו של החמור וכיוצא בזה.

לענין אכילת מרור

עוד מצינו (פסחים קיד:) אמר ריש לקיש זאת אומרת מצות צריכות כוונה, והיינו ששנינו במשנה שם, שבליל פסח מטבלים בחזרת תחילה, ואחרי

קח. והקשה ר' שמואל (שם אות יא), מדוע בלשון הקודש חייב לדקדק באותיותיה ומדוע אינו מועיל אף בשלא דקדק, מדין שאר לשונות, שהרי גם לשון הקודש נחשבת כשאר לשונות, ואם אינו מקיים בה אופן האמירה מדין לשון הקודש, יכול לצאת בה כאמירה בשאר לשונות. ואמנם יש לומר שנפקא מינה באדם שאינו יכול לצאת מדין שאר לשונות אלא מדין לשון הקודש, כגון שאינו מבין את הלשון, שנתבאר לעיל (אות ד) שאינו מועיל אלא בלשון הקודש, ובלשון הקודש חייב לדקדק באותיותיה. עוד יש לומר, שכך הוא גזירת הכתוב שיש ב' אופני קריאה, אמירה גמורה של גוף הפרשה בלשונה, והיינו במתכוין לאומרה בלשון הקודש, ובזה צרך לדקדק בגוף המילים כדי שיחשב לשון גמור, וכן יש דיבור של תרגום ופירוש תוכן הדברים, כאשר מתכוין לאומרה בלשון אחרת, אולם כשמתכוין לאמרה בלשון הקודש אינו מועיל מדין שאר לשונות, שזה מוגדר כמעשה אחר לגמרי, ומעשה של אמירה בלשון הקודש מופקע מלהחשב כאמירה של תרגום ופירוש.

קט. והוסיף, שכל זה דווקא לביאורו דלעיל שלהראב"ד יסוד החילוק הוא בכך ששאר לשונות נחשבים רק תרגום ופירוש, ולא אמירת גוף התיבות, והן ב' דינים באופן הקריאה, אולם לביאור האחרונים שהחילוק הוא במעלת דקדוק הלשון, שבלשון אומות אין חשיבות לדקדוק באותיותיה, אין ראיה שאין דין לשון בקריאת שמע.

א. ונחלקו בזה הראשונים, לרש"י (ד"ה בקורא) כיון שמתכוין להגיה אם יש בו טעות אין זה מעשה קריאה, ולא יצא. והתוספות (שם) חולקים שאין זה מגרע את עצם מעשה הקריאה, ולפיכך פירשו שאופן קריאתו אינו כראוי, שאינו מדקדק בניקוד כהלכתו, לפי שעיקר כוונתו לבדוק חסרות ויתרות, כגון לטטפת ומזוזת, שאינו אומר אותן כהלכתן כנקודתם.

ב. ולא נתבאר בגמרא בפירוש מי המאן דאמר שצריך כוונה לעיכובא, ונחלקו הראשונים בזה, יש אומרים שהוא רבי יוסי וריש לקיש (פסחים קיד:) כמובא להלן, ויש אומרים שזו שיטת רבי זירא (ר"ה כט.) שהצריך כוונת שומע ומשמיע לשם מצוה.

כן מביאים לפניהם מצה, וחזרת לשם מרור, והוקשה לגמרא מדוע צריך לאכול חזרת בשנית לשם מרור, הרי יצא ידי חובתו בראשונה, אלא ודאי מוכח מכך שכיון שאוכלו בראשונה שלא בעת אכילת המרור, ואינו מברך עליו על מצות מרור אלא רק בורא פרי האדמה, מוכח שאין כוונתו לשם אכילת מרור, ואינו יוצא ידי חובתו בכך. ודחו בגמרא שאף למאן דאמר שאין צריכות כוונה חייבים לאכול פעמיים את החזרת, כדי לטבל מתחילה ולעשות היכר לתינוקות כדי שישאלו על השינוי שאוכלים ממנה פעמיים. וחזרו והקשו שאם כן מדוע מטבל בראשונה בחזרת שהיא ראויה למצות מרור, ומפסיד את ברכת המרור בשעת המצוה, הרי רשאי לקיים מצות הטיבול בשאר ירקות, ואת החזרת יאכל רק באחרונה למצות מרור. ודחו שאכן עדיף לאכול משאר ירקות, אך אם אין בידו אלא חזרת, מחויב שלא לבטל את עשיית ההיכר לתינוקות, ויאכלנה פעמיים.

והובאה שם ברייתא מדברי רבי יוסי שסובר שהמצוה הגמורה מקיים באכילת מרור בשנית, ומשום שבראשונה לא נתכוין למצוה, ולא יצא ידי חובתו.

והמאירי (שם קיד: ד"ה כל שיש) כתב שנחלקו בזה רב הונא ורב חסדא, שנחלקו שם האם צריך לברך על המרור בטיבול ראשון או שרשאי לברך בטיבול שני בשעה שאוכלו אחר המצה, שזו מצוה מן המובחר לקיים אכילת המרור באותה שעה, שלשיטת רב חסדא מברך בטיבול ראשון כיון שמצוות אין צריכות כוונה, ויוצא ידי חובתו באכילה הראשונה אף אם לא נתכוין, ולרב הונא מברך באחרונה כשאוכלו אחרי המצה, לפי שלא נתכוין לצאת בראשונה, ואינו יוצא ידי חובתו בלי כוונה, וממילא אף אינו מברך באותה אכילה אלא באחרונה כשמתכוין לצאת ידי חובה.

לענין אכילת מצוה בלא כוונה

הובא בגמרא (ר"ה כח.-:) שאבוה דשמואל אמר שאם כפאוהו ואכל מצה יצא, ואמר רבא[ג], זאת אומרת מצוות אינן צריכות כוונה, והיינו משום שבאופן זה אין האכילה נעשית לשם המצוה, אלא מסיבה אחרת, כדי למלא רצון מי שכופהו בכך, ומכל מקום יצא. ונמצא שהם חולקים על ריש לקיש שאמר לגבי אכילת מרור, שמצוות צריכות כוונה.

לענין כוונת שומע ומשמיע

ואמרו בגמרא שמחלוקת זו היא אף לגבי השומע מחבירו תקיעת שופר או מקרא מגילה, ויוצא מדין שומע כעונה, האם צריך המשמיע להתכוין להשמיע לחבירו, ולא די בכך שתוקע או קורא לעצמו לשם מצוה, שלמאן דאמר צריכות כוונה, צריך שהמשמיע יתכוין להוציא את השומע, ואם לא נתכוין לכך, לא יצא, אף שהשומע נתכוין לצאת, ואף המשמיע מתכוין למצוה לצורך עצמו. אך למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה אין צורך בכך, וכל ששומע מאדם בר חיובא, יצא ידי חובתו.

דעת רבי זירא

עוד הובא בגמרא שרבי זירא אמר לתוקע בשופר, התכוין ותקע עבורי, ונחלקו הראשונים בדעתו האם דעתו שצריך כוונה להוציא את השומע ידי חובתו, או שדי בכך שמתכוין להשמיע לו, ואין צריך כוונה להוציאו ידי חובה.

רש"י (כט. ד"ה איכוין) ורמב"ן (במלחמות ה' שם ד"ה ועוד לפום) כתבו שלרבי זירא צריך להתכוין להוציאו ידי חובתו, והיינו שצריך כוונת מצוה בפעולת ההשמעה לאחרים, ואף שמתכוין להוציא עצמו ידי חובה, לא די בכך, אלא צריך להתכוין גם עבור השומעים. והוכיחו הראשונים[ה] מכך שרבי זירא סבר שצריכות כוונה.

ובעל המאור (ר"ה שם ד"ה לפום) הביא שיש מי שחולק שאף לרבי זירא אין צריך כוונה לשם מצוה, אלא רק כוונת משמיע, שמתכוין להשמיע לאחרים, ולמעט כאשר לא נתכוין להשמיע להם אלא רק לעצמו, שאין בפעולתו מעשה תקיעה של מצוה עבורם[ו]. ומתבאר מדבריו שהצורך בכוונת המשמיע חמור יותר מכוונת העושה לשם המצוה, שאף שאין צריך להתכוין לשם המצוה, מכל מקום צריך המשמיע להתכוין להשמיע לשומע, ובלא זה אינו יוצא בשמיעתו. והשיג עליו שאינו מסתבר כלל, וכוונת המשמיע היא דין קל יותר מכוונת העושה לשם המצוה, ולמאן דאמר שנחשב מעשה מצוה גם בלי כוונה כלל, כל שכן שהמשמיע מוציאו אף בלי שנתכוין לכך, מפני שבמציאות הוא עוסק במעשה מצוה, והשומע ממנו יכול לצאת כיון שנעשה בידי בר חיובא ובתורת מעשה מצוה. ואם כן לא יתכן שרבי זירא החמיר להצריך כוונת המשמיע אם נאמר שסבר שאין צריכות כוונה, ובעל כרחך כדברי רש"י והרי"ף שרבי זירא הצריך כוונה משום שמצוות צריכות כוונה[ד].

דעת רבא

ובדעת רבא נחלקו הראשונים האם סבר שאין צריכות כוונה, ומשום כך אמר 'זאת אומרת', או שלא סבר כך, וכל מה שאמר הוא בדקדוק דברי אבוה דשמואל, אך הוא גופיה סבר שצריכות כוונה. ורבים מן הראשונים[ז] נקטו שרבא סבר שאין צריכות כוונה כפי שדקדק מדברי אבוה דשמואל. אולם הרמב"ן במלחמות ה' (שם) כתב שיש לומר שהוא גופיה סבר כרבי זירא שצריך כוונה. והוכיח כן, שהרי רבא סובר במסכתין (יג:) שהלכה כרבי מאיר שקריאת שמע צריכה כוונה בפסוק ראשון, שהוא מן התורה, ואם נאמר שמצוות אינן צריכות כוונה מדוע הכוונה בקריאת שמע היא לעיכובא, אלא ודאי שאף רבא סבר שצריכות כוונה[ח].

וכך מוכח מדברי הרי"ף (ר"ה כט.) שפוסק כרבי זירא, והניח את דברי רבא שאמר 'זאת אומרת מצוות אינן צריכות כוונה' ואף שרבא הוא 'בתראה' והיה צריך לפסוק כמותו, אלא ודאי שהרי"ף פירש שרבא לא אמר כך בדעת עצמו, אלא רק לפרש את דברי אבוה דשמואל, והוא גופיה סבר כרבי יוסי וריש לקיש ורבי זירא, שהצריכו כוונה לעיכובא.

לענין לולב שהגביהו בלי כוונת מצוה

מצינו בגמרא (סוכה מב.) ששאלו כיצד יתכן שאדם יגביה לולב ולא יצא בכך ידי חובתו, הרי תיכף שנטלו יצא בו, ואמר אביי כגון שהפכו שלא כדרך גידולו, ואינה נטילה הראויה לצאת בה ידי חובה. וכתבו התוספות (ד"ה אמר) שסוגיא זו סברה שמצוות אינן צריכות כוונה, ואף אביי סבר כך, שהרי למאן דאמר צריכות כוונה, אם נטלו בלי כוונה לצאת ידי המצוה, לא יצא[ט].

האם לכתחילה הכל מודים שצריך כוונה

ויש לדון למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, האם הוא לכתחילה או רק בדיעבד, שבפשטות משמעות הלשון 'אין צריכות כוונה' היא שאין צריך כלל את הכוונה, ואף לכתחילה יצא ידי חובה.

אולם הרשב"א (יג: ד"ה שמע, בפירוש הא') כתב על דברי הגמרא, שצריך לכוין בפסוק ראשון של שמע, וכוונה זו היינו כוונת מצוה, שזה שייך אף למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, משום שלכתחילה צריך כוונה, וזה לשונו 'שאם לא כיון לא יצא ידי מצוה כתקנה', ולפי"ז יישב את לשון הגמרא 'צריך' ולא אמרו שאם לא כיון לבו לא יצא, משום שהגמרא סברה להלכה כמאן דאמר אין צריך כוונה, ומכל מקום לכתחילה כדי לקיים מצוה כתיקונה צריך כוונה.

וכן בלשון רבינו יונה (ב. ד"ה ואיפסיקא, יב. ד"ה ורבינו) מבואר להדיא שאין זה אלא בדיעבד, ולכתחילה הכל מודים שצריך להתכוין לשם מצוה, אלא שנחלקו לענין דיעבד האם כשלא נתכוין צריך לחזור ולעשותה, ולמאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה היינו שאין זה מעכב בדיעבד. וכן הוא לשון שלחן ערוך הרב (או"ח סי' ס ס"ה) שבדיעבד יוצא בלי כוונה.

ג. **רבה**, לפי גרסת הרמב"ן במלחמות ה' (פסחים קיד: ר"ה כח.).

ד. **מהר"ם** חלאוה (פסחים קיד: ד"ה תניא).

ה. **והמפרשים** הביאו ראיה מסוגיית הגמרא (ר"ה לג:) על המשנה שהמתעסק בתקיעת שופר לא יצא, ודקדקו שם מהרישא כרבא, שיוצא בתקיעה אף שלא נתכוין לשם מצוה, ומהסיפא דקדקו כרבי זירא שהצריך כוונה ולכך המתעסק לא יצא, ומשמע מכך שרבא ורבי זירא נחלקו בדין מצוות צריכות כוונה.

ו. **אכן** לענין הלכה דעת בעל המאור כשיטת הגאונים שאין צריכות כוונה, כפי שיובא להלן, שהלכה כרבא שהוא 'בתראה'.

ז. **בעל** המאור (ר"ה שם) רשב"א (יג: ד"ה שמע) תלמידי רבינו יונה (ד"ה אבל) ר"ן (על הרי"ף, ר"ה כח: ד"ה גרסינן).

ח. **והרשב"א** (יג: ד"ה שמע, בפירוש הב') ושאר ראשונים [רא"ה ההשלמה המכתם המאורות] דחו ראיה זו, שהכוונה הנצרכת בקריאת שמע אינה כוונת מצוה התלויה במחלוקת זו, אלא זו כונה אחרת, והיא שיתכוין בלבו לתוכן הדברים שאומר בפיו, ומשום שעיקר קריאת שמע בפסוק ראשון הוא שמקבל עול מלכות שמים, ועיקר מעשה המצוה הוא במחשבת לבו ולא באמירת פיו, ולצורך כך צריך שיתכוין בלבו, ואם לבבו פונה לדברים אחרים אין כאן את עיקר מעשה המצוה, אולם את הכונה לשם המצוה שיש בשאר עשיית מצוה, אין צריך לדעת רבא, משום שנחשבת עשיית מצוה גם בלי כוונה מפורשת. אכן הרמב"ן במלחמות ה' דחה חילוק זה, ולא הסכים לפרש כך בדברי הגמרא, אלא גדר הכוונה שנצרכת בקריאת שמע היא כוונת מצוה כמו בשאר המצוות, וראה במערכה בענין 'קריאת שמע וברכות'. באופן נוסף דחה הרשב"א (שם, בפירוש הא') את הראיה מדברי רבא לענין כונה בפסוק ראשון של שמע, שהכל מודים שצריך לכתחילה כונת מצוה, ודברי רבא במסכתין הם לכתחילה בלבד, ולא בדיעבד, שלא אמרו שם לא נתכוין לא יצא.

ט. **והקשו** התוספות שהרי אביי הקשה על רבא בסוגיא בראש השנה (כח:) שסבר שאין צריכות כוונה, ומוכח שאביי חולק וסובר שצריכות כוונה, וכיצד בסוגיא בסוכה סבר שאין צריכות כוונה. ותירצו, שככל הנראה מוכח מכך שלבסוף קיבל אביי את תשובות רבא, ולפיכך הסכים לשיטה זו שאין צריכות כוונה.

אמנם מסוף דברי הרשב"א (שם, בפירוש הב') משמע קצת שאין זה דיעבד גמור, אלא שלמצוה מן המובחר צריך כוונה לשם מצוה. וכן כתבו בעל המאור (פסחים קטו: ד"ה הא, בשם רב האי גאון) והמאירי (ר"ה כח. ד"ה יש) 'ומכל מקום יהא אדם רגיל להתכוין למצוה בכל מצוה ומצוה, ובתוספתא (שם פ"ב ה"ז) אמרו על זה אף על פי שזה שמע וזה שמע זה כיון לבו וזה לא כיון לבו שהכל הולך אחר כונת הלב שנאמר תכין לבם תקשיב אזנך ונאמר תנה בני לבך לי' וכו'. ומבואר מדבריו שאף למאן דאמר שאין צריך כוונה, מן המובחר הוא שיתכוין למצוה.

קושית הכתב סופר

בכתב סופר (שו"ת סו"ס קז ס"ק טז) הקשה לפי"ז כיצד הוכיחה הגמרא (ר"ה כט.) מדברי רבי זירא שאמר למשמשו שיתכוין לתקוע עבורו ולהוציאו, שסבר שצריכות כוונה, והרי יתכן שסבר שאין צריכות כוונה ומכל מקום הורה לו להתכוין להוציאו משום החיוב לכתחילה, ולא נזכר בדבריו שאם לא נתכוין לא יצא ידי חובה'.[י]

המתעסק לא יצא

מתעסק

מצינו אופן שהכל מודים בו שלא יצא מחמת שלא נתכוין לעשיית המצוה, וכפי ששנינו בתקיעת שופר (ר"ה לב:) שהמתעסק לא יצא, ובגמרא (שם לג:) דקדקו מלשון המשנה שדווקא המתעסק שאינו מכוין להשמיע תקיעת השופר כלל, והתקיעה יצאה מבלי שנתכוין לה[יא], אך אם תוקע לשיר, יצא כמאן דאמר שמצוות אינן צריכות כוונה. ומוכח שאף שאין צריך כוונה לשם המצוה, מכל מקום צריך להתכוין לעשיית הפעולה, ומה שאין כן מתעסק שאין כוונתו לעשות את המעשה גופו, לא יצא. וכן כתבו התוספות (שם כח: ד"ה דקא) שאם אינו מכוין להשמיע קול תקיעה בשיעור הראוי, נחשב מתעסק ולא יצא.

וכן המאירי (שם ע"א ד"ה יש) כתב שלמאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, היינו דווקא שאין המצות צריכות לעושיהן, כונה לצאת, ולא למוציאים אחרים ידי חובתם, כונה להוציא, אלא שמכל מקום צריכות הם כונת עשייה, וכגון שאם הגיע זמן קריאת שמע והיה קורא בתורה פרשת שמע אף על פי שלא כיון לבו לצאת, הואיל וכיון לבו לקרות [היינו לקרוא ולהבין את תוכן מה שכתוב] יצא, אך אם היה קורא להגיה לא יצא, מפני שאינו עוסק בקריאה לשם הבנה וידיעת תוכן הענין, אלא עוסק בבדיקת האותיות ובחסרות ויתרות, וקריאה זו נחשבת כמתעסק, שאינו מועיל[יב].

מקור הדין שמתעסק אינו יוצא

ובגמרא (ר"ה כח:) משמע שלמדים זאת מן הפסוק, שאמרו שם שהיה מקום לחלק בין אכילת מצה שנהנה גופו ומועיל אף שלא נתכוין לשם מצוה, לתקיעת שופר שיצטרך להתכוין לשם מצוה, משום שנאמר בה 'זכרון תרועה' (ויקרא כג כד) וזה שאינו מתכוין לשם מצוה נחשב כמתעסק בעלמא, שאין בו קיום זכרון תרועה. וכתב רבינו חננאל (ד"ה פשיטא) 'בענין תקיעות כוונת הלב בעינן', והיינו משום שזכרון תרועה משמעותו שהתרועה מזכירה את מלכותו יתברך ושזהו יום הדין, ובלי להתכוין לכך אין את קיום המצוה כלל, ואין עיקר המצוה בשמיעת האוזן לחוד[יג].

כאשר אינו יודע שהמעשה ראוי לקיום מצוה

הרא"ה (ר"ה כח. הו"ד בר"ן על הרי"ף ד"ה גרסינן) והמאירי (פסחים קיד: ד"ה כבר, ר"ה כח. ד"ה זה) חידשו ביותר מזה, שיש אופן נוסף הנחשב כמתעסק והכל מודים שלא יצא ידי חובתו, שאף למאן דאמר מצות אין צריכות כונה מכל מקום צריך הוא שידע שני דברים[יד], והם, א. שחובת הדבר עליו עכשיו, ב. ושזהו הדבר שהוא יכול לצאת בו ועושהו, שלא בכונה לצאת. והוסיף שלפי"ז אם קרא את שמע והוא סבור שהוא לילה לא יצא, וכן אם נטל לולב והוא סבור שהוא חול, וכן אם היה סבור על קול השופר שהוא קול חמור בעלמא, שהשומע אינו שייך כלל לשמיעת קול שופר.

והר"ן (על הרי"ף, ר"ה שם) הוכיח כן, שאם נאמר שאף באופנים הללו שעשה זאת בטעות גמורה, ואינו יודע כלל שהוא ראוי למצוה, מכל מקום יצא לפי דעת אבוה דשמואל, מדוע נקט אבוה דשמואל אופן שאינו שכיח, שכפאוהו גויים לאכול מצה, הרי היה יכול לומר אופנים פשוטים יותר, שטעה וסבר שהוא חול ואכל מצה או מרור, או שכסבור שהוא בשר ואכל מצה, אלא ודאי מוכח שהטועה ואינו יודע שראוי לצאת במעשה ידי המצוה, אינו מועיל משום שנחשב מתעסק[טו].

שיטת רבינו ירוחם שאינו נחשב כמתעסק

והבית יוסף (או"ח סי' תעה ד"ה והרמב"ם) הביא שרבינו ירוחם (אדם וחוה, נתיב ה ח"ד) חולק בזה, והביא בשם התוספות שאם כפאוהו גוים לאכול מצה והכפייה אירעה משום שסבר בטעות שהוא חמץ וסירב לאוכלו [מחמת האיסור] באופן זה יצא, אך אם ידע שהיא מצה וסירב לאוכלה, נחשב שהתנגד לצאת ידי חובתו, ואף שאכל לא יצא, ונחשב כמי שמתכוין שלא לצאת במעשה זה ידי חובתו[טז]. ומוכח מכך שאף שאינו יודע כלל שהיא מצה, יצא למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה.

יישוב הקושיות למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה

בגמרא (יג. ר"ה כח:) הקשו על מאן דאמר שאין צריכות כוונה, מכל המשניות ששנינו בהם שאם לא כיון ליבו לא יצא. ותירצו שאין הכוונה הנדונית במשנה על כוונת הלב לצאת ידי חובה, אלא על כוונות הצריכות לגוף המעשה, שבקריאת שמע צריך להתכוין לקריאת הפרשה, ולהוציא מכלל זה אם נתכוין בקריאתו להגיה, וכנתבאר לעיל בדברי רש"י והמאירי, שנחשב מתעסק ואינו נחשב כקורא. וכן בשמיעת קול שופר, צריך שיתכוין לשמוע קול שופר, ולהוציא מכלל זה אם היה סבור שהוא קול של חמור, ונמצא שאינו עוסק בשמיעת קול שופר.

בדיבור שאין בו מעשה

שיטת הראשונים שבדיבור צריך כוונה

בגמרא (יב.) דנו במברך על השיכר שרצה לברך בטעות בורא פרי הגפן, ובשעת פתיחת הברכה כשהזכיר שם ומלכות היה בדעתו לחתום כך, ולבסוף נזכר וחתם 'שהכל נהיה בדברו', ונסתפקו בגמרא שמא לא יצא כיון שלא נתכוין מתחילה לברכת שהכל אלא לברכה אחרת, והתוספות (ד"ה לא) הקשו למאן דאמר מצוות אינן צריכות כוונה, מה החסרון בכך שנתכוין לברכה אחרת, והרי מצות הברכה שמחויב בה, מתקיימת גם בלי כוונה למצוה זו.

ורבינו יונה (על הרי"ף, ד"ה פתח וד"ה אמנם) כתב שאכן יש להוכיח מסוגיא זו כשיטת הרי"ף וסיעתו שהלכה כמאן דאמר צריכות כוונה, אולם

י. וכבר מצינו כן בדברי העיטור (ח"ג שופר צט. סוד"ה שלחו) ושלטי הגיבורים (ר"ה כט. אות א) שפירשו כך בדברי רבי זירא. ובעיקר הקושיא יש ליישב, שהנה עיקר חיוב זה לכתחילה אינו מובן, כיצד צריך כוונה ואין זה מעכב במצוה, אולם זה תלוי בנדון דלהלן (אות ג) בגדר דין הכוונה, האם הוא דין בגוף המעשה להגדרת שם המעשה, או שהוא 'תנאי' כדבר נוסף על המעשה, שהכוונה היא דבר נפרד שמתכוין בשעת המצוה לשם שמים, לקיום ציווי התורה. ולפי הצד שהוא דין נפרד מהמעשה, ואינו אלא תנאי, נתבאר שם שיסוד דין כוונה זו הוא משום ההלכה ש'עשה דברים לשם פעלם' (נדרים סב.) או משום 'לעבדו בכל לבבכם' כדברי החרדים, שהוא מצוה כללית לעשות כל מעשיו עם כוונה לשם שמים, והיא מצוה בפני עצמה שצריך לקיימה בשעת קיום המצוות, ולפי"ז יש לומר שאמנם יש מצוה להתכוין בשעת מעשה המצוה, אולם זו 'מצוה' לחוד, שאינה מעכבת ופוסלת את כשרות מעשה המצוה, ולכן צריך לכתחילה להתכוין, שיש מצוה בכך, אולם אין זה מעכב את קיום המצוה. ומאן דאמר צריכות כוונה סובר שנאמר בהלכה זו שהכוונה היא 'תנאי' לכשרות המעשה, ובלעדיה נחשב כאילו לא עשה כל חלקי המצוה, ולא יצא ידי חובתו [או כהצד הב' בחקירה זו, שהכוונה נצרכת להגדרת גוף המעשה כמעשה מצוה]. ולפי"ז יש לומר שכל זה שייך דווקא על כוונת העושה, שיעשה לשם שמים ולקיום ציווי התורה, אך לא שייך לחייב שתהיה כוונת משמיע, שיתכוין להוציא את השומע, שאין זו כוונה הבאה להשלים את ה'לשם שמים', ואין צורך בזה כלל. וכל דברי הגמרא שיש חיוב למשמיע להתכוין להוציאו, היינו רק למאן דאמר שצריכות כוונה, שצריך את הכוונה גם להגדרת המעשה כ'תקיעה של מצוה' ולפיכך צריך שהמשמיע יתכוין לתקוע גם עבורו.

יא. וכתב רש"י (ר"ה לג: ד"ה מתעסק) כגון שנפח בשופר מבלי להתכוין לתקוע כראוי, ויצא מידו תקיעה, או שהיה 'מנבח נבוחי' [כפי שפירש רש"י (שם כח: ד"ה דקא) שאינו תוקע כשיעור תקיעה אלא קול קצר, ויצא מידו כשיעור תקיעה, וכמבואר בתוספות (שם ד"ה דקא) בביאור דעת רש"י] אלו נחשבים כמתעסק בעלמא, שאין כוונתו ורצונו להוציא קול הנחשב תקיעה.

יב. וכן כתב המאירי (יג. ד"ה אמר) שבאופן זה נחשב כמתעסק ולא יצא, והוא כשיטת רש"י (ד"ה בקורא) שאם לא נתכוין לקריאה לא יצא, אך התוספות (שם) חולקים שמכל מקום קראה כראוי, ומשמע שסברו שאינו נחשב כמתעסק בתקיעה, ולא הכוונה להבין את התוכן היא המגדירה זאת כמעשה קריאה, אלא עצם מה שקורא ומבין. ורק אם אינו קורא כראוי כלל, ומשנה את הניקוד שלא כהלכתו, נחשב שלא קרא.

יג. ואף לפי מסקנת הגמרא סבר אבוה דשמואל שהתוקע לשיר יצא, אף שלא נתכוין למצוה, אך המתעסק ממש לא יצא כפי ששנינו (שם לב:) כמבואר בתוספות (כח: ד"ה אבל).

יד. מלשון הרא"ה והמאירי מוכח שיש צורך בידיעה, שידע שעכשיו הוא עושה דבר שראוי לקיום מצוה, ואין זה נחשב כידיעה אלא אם יודע שהוא זמן החיוב, ושהדבר ראוי לקיים בו. ולעומתו המתעסק שאינו יודע זאת, נחשב מתעסק בעלמא שאינו יודע כלל שזהו מעשה מצוה, ובאופן זה גרוע יותר ממי שלא נתכוין, שאצל מי שאינו מתכוין חסר רק הכוונה לקיים את המצוה, אך הוא יודע שראוי לקיים בזה מצוה. וכן מבואר בלשון הר"ן (על הרי"ף, ר"ה כח: ד"ה גרסינן) שצריך שידע שהוא שעת החיוב ושראוי לקיים את המצוה. וכן נפסק בשלחן ערוך (או"ח סי' תעה ס"ה).

טו. ראה להלן (ובאות ז) בביאור שיטת הרמב"ם לגבי נהנה, ובנדון מי שנתכוין שלא לצאת, שיש חולקים על דקדוק זה של הרא"ה והר"ן, ולדעת אבוה דשמואל בכל האופנים יצא ידי חובתו, אף בשאינו יודע שהיום פסח, ואף בנתכוין שלא לצאת.

טז. ראה להלן (אות ה) בהרחבה. אולם הבית מאיר (או"ח סי' תעה ס"ד) כתב שאין הכרח לפרש כך בגמרא, ויש לומר שהתנגד לאכול את המצה, אולם לא סירב לצאת ידי חובתו, אלא לא איכפת לו לקיים את המצוה, רק שלא רצה לציית להם לאכול על פי כפייתם, וממילא יש לומר שיצא ידי חובה כיון שלא התנגד לכך.

לשיטת הגאונים שהלכה כמאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, בעל כרחך צריך לומר שיש חילוק בין שופר ולולב לברכות, שדווקא במקום שיש עשייה גמורה יש לומר שהמעשה הוא במקום כוונה, אבל במצוות שתלויות באמירה בלבד ודאי צריך כוונה, וזה לשונו 'שהאמירה היא בלב, וכשאינו מכוין באמירה ואינו עושה מעשה נמצא כמי שלא עשה שום דבר מהמצות'. העולה מדבריו שבברכות וכיוצא בהן שעיקר המצוה בדיבור ואמירה, ואין בהם מעשה, הכל מודים שצריך כוונה לשם מצוה[יז].

בקריאת מגילה

עוד שנינו (מגילה יז.) היה כותבה דורשה ומגיהה, אם כיון לבו יצא ואם לאו לא יצא, והקשה הר"ן (על הרי"ף, ד"ה מתני') מדוע לא הוכיחו בגמרא מכאן כמאן דאמר שצריכות כוונה, ויקשה למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה. ותירץ, שאין ראיה כלל לפי שפשוט לגמרא שמדובר במי שקורא להגיה, ואומר את התיבות שבורות וקטועות ולא כהלכתן.

אמנם המגיד משנה (מגילה פ"ב ה"ה) כתב וזה לשונו 'ואולי שהכל מודים במגילה'[יח]. ומשמע מדבריו שיש חילוק בין קריאת שמע ותקיעת שופר לקריאת מגילה, ולענין מגילה הכל מודים שצריך כוונה לצאת ידי המצוה. וצריך ביאור בדבריו מהו יסוד החילוק בין קריאת שמע ושופר למגילה.

ביאור שיטת המגיד משנה במקרא מגילה

וביאר הלחם משנה, שסברת המגיד משנה היא כעין סברת רבינו יונה לעיל, שבמקום שאין עשייה אלא רק אמירה, הכל מודים שצריך כוונה, וכשם שבדיבור ואמירה אין זה מעשה מצוה בלי כוונת מצוה, כך גם במגילה שעיקרו בשמיעה, אין השמיעה נחשבת מעשה מצוה אלא במקום שנתכוין למצוה, ששמיעה אינה מעשה כלל, ואינה מועילה בלי כוונה גמורה[יט]. ודווקא בשופר שהתקיעה נחשבת קצת כמעשה, סברו בגמרא שאין צריך כוונה[כ].

בפרי חדש (או"ח סי' תרצ סי"ג) כתב לבאר בדעת המגיד משנה באופן אחר, שבמגילה צריך להתכוין לשם מצוה, משום שעיקר המצוה היא לפרסומי ניסא, וכאשר אינו מתכוין לשם מצות מגילה, לא מתקיים הפרסומי ניסא[כא].

הסתירה בדברי המגיד משנה

והנה מדברי המגיד משנה בהלכות מגילה עולה שרצה לבאר כך בשיטת הרמב"ם, שכל מה שצריך כוונה לצאת במגילה, היינו משום שיש דין מיוחד במגילה, אולם בשאר מצוות סבר הרמב"ם כשיטת הפוסקים להלכה כמאן דאמר אין צריך כוונה, ונפקא מינה שבאכילת מצה ונטילת לולב יוצא אף כשלא נתכוין, והוצרך לבאר כך בשיטתו, משום שהרמב"ם פוסק בהלכות חמץ ומצה (פ"ו ה"ג) שאף שאכל מצה בלי כוונה יצא ידי חובה.

אולם בהלכות שופר (פ"ב ה"ד) כתב המגיד משנה לבאר בשיטת הרמב"ם באופן אחר, שבאכילת מצה אין צריך כוונה משום שנהנה גופו, כפי שיבואר להלן, ואילו בשאר כל המצוות צריך כוונה, ולא רק במגילה, ואם כן זו סתירה בדבריו. אכן יש שביארו שהמגיד משנה נסתפק כיצד לבאר בשיטת הרמב"ם, ולכך העלה ב' דרכים בזה, ובהלכות מגילה נטה לפרש שמלבד מגילה, בכל המצוות אין צריך כוונה, ובהלכות חמץ ומצה נטה לפרש שצריך כוונה בכל המצוות, וצריך עיון.

השגת הלחם משנה

והלחם משנה (שם) הקשה, שבגמרא (ר"ה כח:) הקשו מהמשנה שם, שהיה עובר אחורי בית הכנסת ושמע שופר או מגילה, אם כיון לבו יצא, ולמאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה קשה מדוע צריך שיתכוין לצאת, ותירצו שאין מדובר על כוונה לצאת, אלא על כוונה לשמוע, שלא יהא סבור שהוא קול חמור. ולדברי המגיד משנה כל זה הוא רק לענין שופר ולא לענין מגילה, שבמגילה בודאי צריך כוונה לצאת, ואם כן קשה שהמשנה כתבה בדין אחד שני אופנים שונים, שבשופר צריך כוונה לשמוע, ובמגילה כוונה חמורה יותר, לצאת ידי המצוה. ומנין לגמרא להדחק כך בביאור המשנה, ופשוט יותר לומר שהמשנה סוברת שצריך כוונה לצאת בכל המצוות[כב].

כוונת שומע ומשמיע

לענין כוונת שומע ומשמיע

בגמרא (ר"ה כח:) שאלו ממה ששנינו 'היה עובר אחורי בית הכנסת ושמע קול שופר או מגילה, אם כיון לבו יצא', ולמאן דאמר שאין צריכות כוונה מדוע צריך שיתכוין. והקשה ביום תרועה (ד"ה ת"ש) מנין פשוט לגמרא שלמאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, אף באופן זה מועיל בלא כוונה, והרי כל מה שמצינו שמועיל בלי להתכוין היינו בעושה מעשה לצאת על ידי עצמו, שקרא פרשיות שמע או נטל לולב ותקע בשופר ואכל מצה וכיוצא בזה, שבעשיית מעשה אין צריך כוונה, אולם ביוצא על ידי שמיעה מאחר שאינו עושה כלום, אלא רק שומע שהוא דבר הנעשה מאיליו בלי מעשה, אפשר שהכל מודים שצריך כוונה לצאת ידי חובה[כג].

והשפת אמת (ד"ה מיתיבי) תירץ שאכן יש לומר שבאופן שנחשב כיוצא על ידי אחר, צריך כוונה, אולם לגבי תקיעת שופר פשוט לגמרא שהשומע יוצא על ידי עצמו ולא מכח הדין של 'שומע כעונה', וכפי שכתבו הראשונים[כד] שהמצוה היא בשמיעת הקול ולא במעשה התקיעה, והוכיחו זאת ממה שמברכים 'לשמוע קול שופר' ולא 'לתקוע', ולפיכך אין הכוונה מעכבת[כה].

הקושיא בדברי השלחן ערוך

בשלחן ערוך (או"ח סי' ריג ס"ג) כתב להלכה, שהשומע ברכה אינו יוצא אלא אם כן נתכוין לצאת ונתכוין המברך להוציאו ידי חובה[כו]. והפרי מגדים (משב"ז סק"ג) הקשה שהמגן אברהם (סי' ס סק"ג) פסק שדווקא במצוות מן התורה צריך כוונה, אך בדרבנן קיימא לן כמאן דאמר שאין צריכות כוונה, וכיון שכל הברכות הן מדרבנן, מלבד ברכת המזון וברכת התורה, מדוע כתב השלחן

יז. בלחם משנה (מגילה פ"ב ה"ה) פני יהושע (יג. ד"ה ש"מ) וטורי אבן (ר"ה כח: ד"ה מצות) הקשו עליו שהרי בקריאת שמע מצינו בגמרא (יג. ר"ה כח:) שהוכיחו ממה ששנינו 'אם כיון לבו יצא' כמאן דאמר צריכות כוונה, והרי קריאת שמע היא כברכת הנהנין שמתקיימת באמירה, שעיקרה בלב, והכל מודים שצריך בה כוונה לצאת ידי המצוה. ובעמק ברכה (ענין מצות צריכות כונה) חידש שיש חילוק בגדר המעשה בין קריאת שמע, לאמירת ברכות, שקריאת שמע נחשב מעשה דיבור וקריאה, שאין עיקרו בלב אלא עיקרו הוא מה שקורא את הפרשה, והדיבור נחשב מעשה כמו כל עשייה גמורה, שאף בלי כוונה יש את המציאות של המעשה, ומתקיימת המצוה בלי כוונה מפורשת למצוה. אולם ברכות שיסוד דינם הוא שבח והודאה, עיקרם בלב, ובזה חידש רבינו יונה שהכל מודים שצריך כוונה. [ראה גם בגור אריה יהודה (זמבא, קונטרס המועדים סי' כב הערה שלג) בשם הגר"מ זעמבא].

יח. ומטעם זה כתב שם שיש לדון מדוע הרמב"ם פסק שם שאם לא נתכוון לא יצא, האם משום שהוא לשיטתו (שופר פ"ב ה"ד) שכל המצוות צריכות כוונה לצאת, או שהוא דין מוסכם על כל השיטות, משום שבמגילה הכל מודים שצריך כוונה.

יט. והנה מדברי הר"ן (הובא לעיל) שלא תירץ כדבריהם, אלא סבר שלמאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, אף בקריאת מגילה ושמיעתה נחלקו האם צריך כוונת מצוה, מוכח שחולק בדין זה על המגיד משנה, ואין צריך כוונה במגילה. אכן לפי"ז יקשה כקושית הטורי אבן ופרי חדש (הובאו בהערה לקמן בסמוך) כיצד ניישב לשיטה זו את המשנה בעובר אחורי בית הכנסת, ומדוע צריך בשמיעת מגילה לכוין בלבו, הרי אין צריכות כוונה, ואין לומר שצריך כוונה לשמוע, שהרי ידוע בבירור שהוא קריאת מגילה ולא קול חמור בעלמא. והמפרשים (כרם שמואל סי' מז, קהלות הקדש מגילה טז: אות ריג ריד) תירצו, שמדין שומע כעונה צריך שהשומע יקשיב ויקלוט הדברים במוחו, ולא די בשמיעת הקול באוזניו, וזה מה ששנינו אם כיון לבו, שצריך להקשיב ולהתכוין כדי להבין מה ששומע. ומצינו כן לגבי מתנמנם ששנינו (מגילה יז.) הקורא מתנמנם יצא, וכתב הבית יוסף (סי' תרצ ד"ה קראה) בשם המרדכי (מגילה רמז תשצא) ושבלי הלקט (סי' קצח) שדווקא קורא שמוציא בפיו, אך השומע מתנמנם לא יצא. ובביאור הגר"א (או"ח סי' קצג ס"א ד"ה וצריך - השני) כתב שהוא חילוק יסודי בין שומע למברך, שהמברך יוצא אף שאינו מבין מה שאומר, והשומע חייב להבין את מה ששומע, ולפי"ז ביאר את שיטת השלחן ערוך (שם ס"א) שאם אינו מבין לשון הקודש, יוצא ידי חובה רק במברך בפיו, אך השומע שאינו מבין את הלשון אינו יוצא. ונמצא שהוא דין מיוחד ב'שומע כעונה' שאינו נחשב כשמיעה אלא אם מבין מה ששומע, ולכן צריך לכוין לבו, כדי לקלוט את הדברים היטב. אולם הקשו על כך, שבמגילה מצינו שאף השומע שאינו מבין יוצא ידי חובה, שהרי לועז ששמע אשורית יצא (מגילה יז.) והטעם לכך משום שפירסומי ניסא הוא כמבואר בגמרא (שם יח.) שתועלת המצוה בכך שעומד במעמד הקריאה בציבור, ואינו תלוי בכך ששומע ומבין את סיפור המגילה, ואם כן יקשה מדוע צריך שיכוין לבו, ומדוע מתנמנם לא יצא, וצריך עיון.

כ. אולם הקשה שאם כן מצינו סתירה בדברי המגיד משנה, האם תקיעת שופר נחשבת כעשייה או כאמירה, שבהלכות שופר (פ"ב ה"ד) כתב לצדד בשיטת הרמב"ם, שפוסק כדברי רבינו יונה בדעת הגאונים, שבמצה שהיא מעשה גמור אין צריך כוונה, ובשופר צריך כונה למצוה משום שהתקיעה אינה עשייה ממש, ונחשבת כמו אמירה שצריך בה כוונת מצוה, ועוד שעיקר המצוה בשמיעה ולא בתקיעה, ומבואר מדבריו שיש להשוות תקיעת שופר לאמירה, שצריך בה כוונה, ושלא כמו שכתב המגיד משנה בהלכות מגילה, שבשופר אין צריך כוונה, ובמגילה צריך כוונה כיון שהיא שמיעה לחוד וכמו אמירה היא.

כא. ראה גם בגור אריה יהודה (זמבא, קונטרס המועדים סי' כב) בשם הגר"מ זעמבא.

כב. ובטורי אבן (מגילה יז. ד"ה היא) ופרי חדש (או"ח סי' תרצ סי"ג) כתבו כדברי המגיד משנה, שבמגילה הכל מודים שצריך כוונה לצאת, והוכיחו כן שהרי הגמרא בראש השנה העמידה את המשנה של עובר אחורי בית הכנסת, בכוונה לשמוע, שלא יסבור שהוא קול חמור, ולכאורה קשה שכל זה שייך דווקא בשופר, אך בשומע מגילה לא שייך שיטעה ויחשוב שהוא בעל חי, שהרי שומע שקורא התיבות בחיתוך האותיות, ובודאי שיודע ומתכוין לשמיעת מגילה, ואם כן אי אפשר לדחות שדין הכוונה בשמיעת מגילה הוא על גוף השמיעה, אלא ודאי שצריך במגילה כוונה לצאת, וכדברי המגיד משנה, ובעל כרחך צריך לדחוק ש'לצדדין קתני', ואין זו כוונה שוה בשופר ובמגילה.

כג. ראה בחלקת יואב (סי' לג ד"ה אך נראה) שנקט סברא הפוכה בנדון זה, שבשמיעה אין צריך כוונה.

כד. רמב"ם (שו"ת פאר הדור, סי' נא) ולפי"ז כתב שצריך לברך 'לשמוע קול שופר' וכן פסקו הטור ושו"ע (סי' תקפה) והובאו ביום תרועה (ר"ה כט. ד"ה חש"ו). אך ראשונים רבים חולקים וסוברים שנוסח הברכה הוא 'לתקוע', הרא"ש (ר"ה פ"ד סי' י) ורבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב ו ח"ב) בשם רבינו תם (ספר הישר סי' שמ), שאלתות דרב אחאי גאון (שאילתא קעז) יראים (סי' תיט) סמ"ק (מצוה צב).

כה. והוסיף, שאמנם בסוף הסוגיא (ר"ה כט.) הובאה שיטת רבי זירא שצריך כוונת שומע ומשמיע, ונחלקו הראשונים [הובאו לעיל] בשיטתו האם סבר שמצוות צריכות כוונה, או שאף למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה צריך כוונת שומע ומשמיע. ולשיטה זו אכן מוכח כדברי היום תרועה שהבא לצאת מאחר בשמיעה מדין שומע כעונה, צריך כוונה, ומתבאר מכך שלמסקנת הגמרא גדר המצוה בתקיעת שופר הוא, שהמצוה היא בתקיעה, והשומעים יוצאים מדין שומע כעונה.

כו. והקשה העולת תמיד (סי' ריג) שהבית יוסף (שם ד"ה ומ"ש רבינו) כתב שלמאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה אין צריך כוונת שומע ומשמיע, וכיון שהשלחן ערוך (סי' ס ס"ד) לא הכריע

ערוך שכוונת שומע ומשמיע מעכבת בכל הברכות, והרי בדרבנן אין צריך כוונה, ובגמרא מבואר שאף כוונת שומע ומשמיע תלויה במחלוקת הכללית אם צריכות כוונה, ואם כן בדרבנן אין צריך כוונה[כז].

ותירץ, לפי סברת היום תרועה, שבמקום שיוצא מאחרים הכל מודים שצריך כוונה, ולכך אף בדרבנן צריך כוונה, במקום שיוצא בשמיעה מאחר, וכל דברי המגן אברהם הם בעושה מעשה מצוה דרבנן שיוצא על ידי עצמו.

אולם הפרי מגדים במסקנת דבריו דחה זאת מכח קושית היום תרועה, שאם כן מדוע הגמרא לא תירצה כך על הקושיא משומע קול מגילה ושופר, שבשומע מאחרים אינו יוצא בלי כוונה. ומבואר שדעתו להלכה שאף בשמיעה מאחר יוצא בלי כוונה, היכן שאין צריך כוונה. וכן דעת שו"ע הרב (סי' ריג ס"ד) שהרוצה לאכול ושמע מחבירו את הברכה, אף שלא נתכוונו המשמיע והשומע להוציאו, יצא ידי חובה למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, ונכנס בגדר ספק ברכות להקל, שאסור לו לברך מחמת ספק. וכן כתב לענין ספירת העומר (סי' תפט סי"ב).

הוכחה מדברי מהר"א שטיין על הסמ"ג

בהעמק שאלה (להנצי"ב, שאילתא קנד אות ב) הוכיח דין זה ממה שכתב הסמ"ג (עשין כג) שצריך כוונת שומע ומשמיע, ואף למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, לשמוע צריך כוונה[כח]. וביאר מהר"א שטיין (שם) שנראה לו בטעם הדבר, שכל המחלוקת היא בבא לצאת על ידי עצמו, אבל בעניני שמיעה מאחרים צריך כוונה.

טעם נוסף לחלק בין שמיעה למעשה

מצינו חילוק נוסף בטעם הדבר, שכתבו החתם סופר (הו"ד בספר הזכרון להגרי"י הוטנר, עמ' תקלח) והעמק שאלה (שם) שכיון ויסוד הדין של שומע כעונה הוא כדין שליחות, ולא שייך שלוחו של אדם כמותו אלא במקום שנעשה שלוחו לרצונו ובציוויו, ולכך דווקא כאשר נתכוונו השומע והמשמיע לעשות שליחותו שייך להוציאו, ובלי כוונה לא שייכת שליחות[כט].

חילוק נוסף בטעם הדבר כתב האבני נזר (או"ח סי' תמט) שאין דין 'שומע כעונה' אלא כאשר רוצה שיחשב כ'עונה', ולא כאשר שומע סתם ואינו מתכוין שיעלה לו במקום אמירת ועניית הדיבור גופא, ולפיכך לא שייך שהשומע יצא ידי חובה אלא אם מתכוין לשם מצוה ושיעלה לו במקום אמירתו. ומצינו כעין זה לענין כתיבה כ'דיבור', שכתב רעק"א (שו"ת ח"א סי' ל) שאף למאן דאמר שכתיבה נחשבת כדיבור היינו דווקא כאשר מתכוין לכך שמשתמש בכתב במקום דיבור, אולם כשאינו מתכוין לכך אינו נחשב כמדבר, ונפקא מינה שהכותב אזכרות אינו נחשב כהוגה את השם באותיותיו, לפי שאין כוונתו להחשיב את הכתיבה כדיבור.

קושיא מספירת העומר

האחרונים הקשו מדברי הרמ"א (או"ח סי' תפט ס"ג) שהשומע ספירת העומר מחבירו קודם שבירך וספר בעצמו, יתכוין שלא לצאת ידי חובה, ואז יכול לברך ולספור. וכתבו המגן אברהם (סק"ז) וביאור הגר"א (אות ז) שכל זה נצרך רק למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, אולם למאן דאמר צריכות כוונה אף בסתמא לא יצא אלא אם נתכוון לצאת. והוסיף הפרי מגדים (משב"ז סק"ח) שמשום שספירת העומר בזמן הזה אינה אלא מדרבנן חשש הרמ"א לשיטות שבדרבנן אין צריכות כוונה. ועולה מדבריהם שאף באופן זה שבא לצאת בשמיעה מחבירו, תועיל שמיעה בלי כוונת מצוה, והרי להנתבאר בדברי היום תרועה ושאר האחרונים הכל מודים שבשמיעה שיוצא מאחרים צריך כוונה לצאת לכולי עלמא, ומדוע חשש הרמ"א שיצא כששמע ספירת העומר בלי כוונה.

להלכה

שיטת הרמב"ם והראב"ד

הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) פסק להלכה כאבוה דשמואל, שבאכילת מצה מועיל אף בכפאוהו גוים ואכל בלי שנתכוון למצוה, והקשו המפרשים[ל] שהרי בהלכות שופר (פ"ב ה"ד) פוסק כמאן דאמר צריכות כוונה, וכיצד פסק לגבי מצה שאין צריך כוונה.

וביארו הר"ן (על הרי"ף, ר"ה כט. ד"ה אבל) והמגיד משנה (שופר פ"ב ה"ד)[לא] בשיטתו שסובר את החילוק שהוזכר בגמרא (שם כח.) שבאכילת מצה יש לומר שאין צריך כוונה, והיינו משום שנהנה גופו כפי שכתב רש"י (ד"ה מהו) והיתה הוה אמינא שזהו טעמו של אבוה דשמואל שיצא ידי חובה במצה שאכל בלי כוונת מצוה, ומטעם זה הוצרך רבא לחדש שלא רק במצה אלא גם בשופר שתקע לשיר יצא ואין צריך כוונה לדעת אבוה דשמואל, וסבר הרמב"ם שזהו רק לשיטת רבא, אך לשיטת רבי זירא שחולק עליו וסובר שצריכות כוונה, אינו צריך לדחות דברי אבוה דשמואל לגבי מצה, אלא סובר כחילוק זה, שבנהנה אין צריך כוונת מצוה. והרמב"ם סבר שאין הלכה כרבא בביאור דברי אבוה דשמואל שהטעם שבכפאוהו גוים לאכול מצה יצא משום שבכל המצוות אין צריך כוונה, אלא להלכה דווקא במצה שכתוב בה לשון אכילה, מועיל בלי כוונה אך בתקיעת שופר צריך כוונה, מפני שהוא דין מיוחד במעשה אכילה שנהנה גופו.

וכן כתבו הראב"ד (בהשגות על בעל המאור פסחים קיד: ד"ה וההיא) והמאירי (ר"ה כח. ד"ה יש מי) וביארו הטעם לכך, שכשם שהעובר עבירה בדרך של מתעסק בכל התורה פטור מחטאת, לפי שאינו מעשה עבירה כלל, ומכל מקום בחלבים ועריות חייב חטאת שכן נהנה (קדושין מג.) ומוכח שהנאת הגוף מחשיבה את הפעולה כאילו נעשית בכוונה, והוא הדין לגבי עשיית מצוה שאף שלא נתכוון בפירוש לשם מצוה, כיון שנהנה גופו נתקיימה המצוה, שהמציאות של הנאת הגוף היא מעשה המצוה ואינה תלויה בדעת האדם.

והבית מאיר (סי' תקפט ס"ח) הוסיף, שיש אופן נוסף לבאר באבוה דשמואל כפי שהובא לעיל מדברי המגיד משנה בהלכות מגילה, וכשיטת רבינו יונה (יב. ד"ה אמנם) שיש חילוק בין עשייה גמורה לאמירת ברכות או שמיעת שופר ומגילה, שבמעשה גמור אין צריך כוונה ולכך באכילת מצה יצא אף שלא נתכוון, ובשמיעה או אמירה שאינה עשייה גמורה צריך כוונת מצוה. ואף באופן זה ניתן לבאר את דברי הגמרא שיש חילוק בין אכילת מצה לתקיעת שופר, שמצה היא מעשה גמור, ותקיעה היא רק שמיעה. ונפקא מינה בין ב' האופנים, שלפי דרכו של הר"ן והמגיד משנה בהלכות שופר שהטעם משום נהנה, יצא ידי חובה אף במתעסק גמור, ולא רק בהעדר כוונה, ומה שאין כן לפי דרכו של המגיד משנה בהלכות מגילה, כל מה שיצא הוא רק בהעדר כוונה, אך במתעסק לא יצא[לב]. ועוד נפקא מינה לגבי שאר מצוות שבעשייה גמורה, שלהר"ן צריך כוונה, ולמגיד משנה בהלכות מגילה אין צריך כוונה.

העולה מזה, שבדברי אבוה דשמואל שכפאוהו ואכל מצה יצא, יש ג' דרכים, א. לרבא, טעמו משום שאין צריכות כוונה, וכל המצוות כך דינם. ב. להר"ן, טעמו משום שנהנה גופו, ובשאר מצוות צריך כוונה. ג. למגיד משנה בהלכות מגילה, טעמו משום שבעשייה גמורה אין צריך כוונה, ובשמיעה או אמירת ברכות צריך כוונה.

שיטת הגאונים ובעל המאור והרשב"א

הגאונים[לג] פוסקים להלכה כמאן דאמר שאין צריכות כוונה, וכן דעת בעל המאור (פסחים קיד: ד"ה והא דתניא, ר"ה כח: ד"ה ולפום) שהלכה כדברי רבא שאמר 'זאת אומרת' שאין צריכות כוונה, ומה שאמר רבי זירא (ר"ה כט.) התכוין ותקע עבורי, דחו בב' אופנים, א. שאין הנדון שם על כוונת מצוה, אלא שבשומע ומשמיע צריך כוונה מפורשת שהמשמיע יתכוין להשמיע עבור השומע, כמבואר בסוגיא שם, וכוונה זו נצרכת לכולי עלמא[לד]. ב. שאף שרבי

במחלוקת אם צריכות כוונה, וספק הוא, הרי זה ספק ברכות להקל, וכיצד יברך שנית. ותירץ האליהו רבא (סי' ריג סק"ה) שהשלחן ערוך פסק כך בתורת ודאי, ואין חשש וספק שמא הלכה כמאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה.

כז. במחצית השקל (סי' ריט סק"ח, תפט סק"ח) כתב שדברי המגן אברהם אינם בדעת השלחן ערוך, אלא זו דעת עצמו לפסוק כך להלכה, אכן דעת המחבר בשו"ע [אף למגן אברהם] שאין חילוק בין דאורייתא לדרבנן.

כח. והובאו דבריו בבית יוסף ודרכי משה (או"ח סי' קצג).

כט. ויש להעיר שהנדון בזה מסתעף לגדר הדין 'שומע כעונה' האם יסודו בשליחות המברך עבור השומע, או שהשומע מקיים את הברכה בשמיעה לחוד, ראה נדון זה בהרחבה במערכה בענין 'שומע כעונה' (אות ב). וצריך עיון לפי"ז בשיטת החתם סופר שכתב (שו"ת או"ח סי' טו) שאין זה מדין שליחות כלל.

ל. ר"ן (על הרי"ף, ר"ה כט. ד"ה אבל) מגיד משנה (שופר פ"ב ה"ד) בית יוסף (או"ח סי' תעה ד"ה והרמב"ם) ביאור הגר"א (שם ס"ד ד"ה אכל).

לא. הובא בבית יוסף (או"ח סי' תעה ד"ה והרמב"ם) וביאור הגר"א (שם ס"ד ד"ה אכל).

לב. וביאר הבית מאיר לפי"ז שזהו שורש המחלוקת בין הראשונים כיצד לפרש באבוה דשמואל, שהרא"ה והר"ן דקדקו שאבוה דשמואל נקט דווקא לאופן של כפייה, ולא האופן של מתעסק גמור שלא ידע שהיום פסח, וזו מצה, ומוכח מכך שמתעסק לא יצא אף במצה, וזה מובן רק לדרכו של המגיד משנה בהלכות מגילה, שכל מה שיצא הוא בהעדר כוונה ולא במתעסק, אולם לדרכו של הר"ן ברמב"ם שמשום נהנה אין צריך כוונה, אף המתעסק יצא, ובעל כרחך שהרמב"ם לא סבר את הדקדוק בדברי הגמרא, ואכן בכל האופנים יצא.

לג. כך הביאו בעל המאור והרשב"א והר"ן על הרי"ף בשם רב האי גאון, ומקורו בדברי הר"י אבן גיאת (הל' ר"ה, מד"ה ולענין פסקא כו' עד ד"ה אין מעכבין) אמנם רב האי גאון בהלכות גדולות (הל' ר"ה לט.) פסק כדברי רבי זירא שצריכות כוונה, כמובא בבית יוסף (או"ח סי' תעה ד"ה והרמב"ם).

לד. וכן משמע מדברי התוספות (ר"ה כח: ד"ה אבל) שאף למאן דאמר אין צריך כוונה, צריך

זירא פסק שצריך כוונת מצוה, מכל מקום זו שיטת יחיד, שרבי יוסי (פסחים קיד: ר"ה כט.) סבר כך, וחכמים חלקו וסברו שאין צריך כוונה לעיכובא.

והרשב"א (יג: ד"ה שמע, ר"ה כח: ד"ה א"ל) כתב כדבריהם, והוכיח זאת מלשון הגמרא (יג:) ש'צריך כוונת הלב', ולשון 'צריך' משמע שהוא רק לכתחילה כדי לקיים מצוה כתיקונה, אך בדיעבד יצא אף בלי כוונה.

שיטת הרמב"ן

הרמב"ן (מלחמות ה', ר"ה שם ד"ה ועוד ולפום)[לה] הוכיח מדברי הרי"ף שהלכה כרבי זירא שצריך כוונת משמיע[לו], ודחה את סברת בעל המאור שצריך כוונת משמיע אף למאן דאמר שאין צריך כוונת מצוה, משום שאין טעם להחמיר בכך, ואדרבה יותר צריך את כוונת העשייה מאשר את כוונת המשמיע, שהרי בין כה וכה הוא עוסק לשם מצוה, אלא ודאי שיטת רבי זירא משום כוונת מצוה[לז].

ומה שטען בעל המאור שרבא הוא 'בתראה' והלכה כמותו, דחה הרמב"ן שרבא לא אמר זאת כשיטת עצמו, אלא רק בא לבאר את דברי אבוה דשמואל, ואמר שלדבריו אף התוקע לשיר יצא [שלא נפרש שכל דבריו דווקא באכילת מצה שנהנה גופו][לח] והוא גופיה סבר כרבי זירא שצריכות כוונה, וכן מוכח ממה שסובר רבא גופיה במסכתין (יג:) שקריאת שמע צריך בה כוונה בפסוק ראשון לעיכובא, וכוונה זו היינו כוונת מצוה, ולא כוונות אחרות[לט], הרי שפסק להלכה שצריכות כוונה.

הכרעת השלחן ערוך

ונחלקו הפוסקים בהכרעת ההלכה בזה, ובשולחן ערוך (או"ח סי' ס ס"ד) הביא את מחלוקת הראשונים בזה, ופסק שמצוות צריכות כוונה. ונסתפקו האחרונים[מ] האם זו הכרעה גמורה שצריכות כוונה. או שמא אין זו הכרעה ודאית, אלא הוא משום 'חומרא' שספק דאורייתא לחומרא, ונפקא מינה שאם הוא מתורת ספק, בדרבנן הדין שספק דרבנן לקולא, אך אם הוא בתורת ודאי שייך לומר שאף במצוות דרבנן צריך כוונה.

עוד נסתפק הראש יוסף (יג. ד"ה דע) שהרי מצינו שנחלקו המפרשים אם יש חילוק בדין כוונה בין מעשה לאמירה, שיש ראשונים שלא חילקו בזה, ורבינו יונה (יב. ד"ה אמנם) צידד שיש לחלק בכך, שבאמירה צריך כוונה לכולי עלמא, ולפי"ז יש לדון שהשלחן ערוך פסק בהלכות קריאת שמע שצריך כוונה, האם לשיטתו נפסק כך רק בקריאת שמע וכיוצא בה שהיא אמירה[מא], אך בעשייה גמורה אין צריך כוונה, או שמא שיטתו שאף בעשייה צריך כוונה. ובאכילת מצה פסק השו"ע (סי' תעה ס"ד) שאין צריך כוונה, ויש לומר שהוא משום שנהנה גופו, כדברי המפרשים בדעת הרמב"ם. וכתב שיש לדקדק בלשון השלחן ערוך שכתב (סי' ס ס"ד) 'צריכות כוונה לצאת בעשיית אותה מצוה' שדבריו הם אף בעשייה גמורה, ומכל מקום צריך כוונה, ואין חילוק בין אמירה לעשייה[מב].

מדוע פסק שהמתעסק באכילת מצה לא יצא

והבית מאיר (או"ח סי' תעה ס"ד, תקפט ס"ח) ושפת אמת (ר"ה כח. ד"ה מהו) הקשו סתירה בדעת השלחן ערוך, שבאכילת מצה (סי' תעה ס"ד) כתב שאם אינו יודע שהיום פסח ושזו מצה, לא יצא, ומוכח שהטעם שבכל מי שאכל בלי כוונה יצא הוא משום שאין צריכות כוונה, ולכן כשאינו יודע נחשב כמתעסק ולא יצא כמבואר לעיל בשם הראשונים. שאילו היה הטעם שבאכילת מצה יצא משום שבנהנה גופו אין צריך כוונה, לפי"ז אף המתעסק יצא[מג], ואף שאינו יודע שהיום פסח וזו מצה, יצא. אולם בתקיעת שופר (סי' תקפו) פסק שהתוקע לשיר לא יצא, ומוכח שסבר כמאן דאמר צריכות כוונה, ולפי"ז בעל כרחך שבמצה הטעם הוא משום שבנהנה גופו אין צריך כוונה, ומדוע המתעסק לא יצא.

ותירץ השפת אמת[מד], שהשלחן ערוך נסתפק מהו טעם אבוה דשמואל שכפאוהו ואכל מצה יצא, האם משום שאין צריכות כוונה, או משום שנהנה גופו[מה], ולא הכריע בספק זה ולפיכך הולכין בו לחומרא, ולענין אכילת מצה בדרך מתעסק, יש ספק האם יצא, וצריך לחזור ולאכול שנית, שמא הטעם משום שאין צריכות כוונה ולא משום שנהנה גופו, ולפי"ז המתעסק לא יצא. ומאידך בתוקע לשיר לא יצא וצריך לחזור שנית, שמא הלכה שצריכות כוונה[מו].

והבית מאיר (סי' תקפט ס"ח) כתב שיש לפרש דברי השלחן ערוך כדברי המגיד משנה בהלכות מגילה (הובאו לעיל), שביאר בדעת הרמב"ם שפסק כאבוה דשמואל שכפאוהו ואכל מצה יצא, שהלכה שאין צריכות כוונה, אולם יש חילוק בין מעשה גמור לשמיעת שופר ומגילה, שדווקא בשמיעה שאינה מעשה גמור, צריך כוונת מצוה, ולפי"ז לדעת השלחן ערוך אין מעלה לנהנה שנחשב כמתכוון, אלא נחשב כהעדר כוונה, ומכל מקום יצא מפני שהלכה כמאן דאמר שאין צריכות כוונה במעשה גמור, ומה שאין כן במתעסק לא יצא. וכל מה שהכריע השלחן ערוך בתקיעת שופר היינו משום שאינה עשייה גמורה. אולם חזר והקשה על כך, שמשמעות לשון השלחן ערוך (סי' ס ס"ד) שכל מעשה מצוה צריך כוונה[מז], ואין חילוק בין שמיעה ואמירה למעשה גמור[מח].

ב. האם צריכות כוונה מן התורה

היכן המקור לכך מן התורה

והנה למאן דאמר מצוות צריכות כוונה, לא נתבאר בגמרא מנין המקור לכך, שצריך כוונה, ושהיא מעכבת שאינו יוצא ידי חובה כשלא נתכוין.

לשון הרשב"ם (פסחים קיד: ד"ה מצוה) על דברי רבי יוסי שאף שטיבל בחזרת מצוה להביא לפניו חזרת וחרוסת ושני תבשילין, 'שמצוה להביא מן התורה דאכתי לא קיים מצות אכילת מרור הואיל ולא נתכוין דמצוות צריכות כוונה', עכ"ל. ובשדי חמד (מערכת מ כלל סא) הוכיח מדבריו שהוא דין תורה, ולכך עדיין מוטלת עליו מצוה מן התורה לאכול מרור בשנית.

והלבוש (או"ח סי' ס ס"ד) כתב שדין זה נלמד מן הפסוק, ולא ביאר מנין למדים זאת. והאחרונים[מט] העירו שלא מצינו פסוק כזה. ומטעם זה הקהלת יעקב (אלגזי, תוספת דרבנן אות קפב) וישועות יעקב (או"ח סי' ס סק"ג) נטו לומר שדין כוונה מעכב רק מדרבנן.

המשמיע להתכוון להוציא את השומע, ותמהו עליהם האחרונים שממהלך דברי הגמרא שם משמע שכל זה אינו אלא למאן דאמר צריכות כוונה, ובהעמק שאלה (שאילתא קנד אות ב) ביאר שכיון שהמשמיע הוא שליח של השומע, צריך שיתכוין לעשות עבורו בשליחותו, ולא שייך שליחות באופן אחר.

לה. וכתב כך גם בדרשה לראש השנה (פ"ו).

לו. אף בעל המאור צידד לפרש כך בדברי הרי"ף, אולם השיג על כך, שבגמרא העמידו דבריו כרבי יוסי, וזו שיטת יחיד, וחכמים חולקים וסוברים שאין צריך כוונה, ואין הלכה כשיטה זו שצריך כוונה.

לז. וכן היא שיטת רש"י (ר"ה כט. ד"ה איכוין) שכוונה זו היינו להוציאו ידי חובתו, ולא רק להשמיע עבורו.

לח. והוסיף לדקדק כך, ממה שאמר 'זאת אומרת', כדי להדגיש שאין כוונתו לומר שכך דעתו כהלכה פסוקה שהתוקע לשיר יצא, אלא רק בא לומר שכך עולה מדברי אבוה דשמואל, ותו לא.

לט. וחולק בזה על דברי הראשונים (הובאו להלן אות ט) שכוונה זו היא כוונת הענין ופירוש המילים.

מ. הב"ח (סי' תעה ס"ח) כתב כך בדעת הרא"ש (ר"ה פ"ג סי' יא) ודקדק כך מלשונו שם 'אזלינן לחומרא', [ולפי"ז ביאר מדוע לגבי מרור כתב הטור שם שאם אכל תחילה בטיבול ראשון בלי כוונה, יצא ידי חובה, משום שמרור בזמן הזה דרבנן ואזלינן בזה לקולא] וכן דעת הפרי חדש (סי' תפט) ופרי מגדים (פתיחה להל' ברכות השחר) בביאור שיטת המחבר בשו"ע. וכן הביא השדי חמד (מערכת מ כלל סא) בשם שו"ת פנות הבית (סי' ג). אכן משמעות דברי הבית יוסף (סי' תעה סוד"ה והרמב"ם) שהרא"ש פסק בודאי שצריכות כוונה, ושכך דעתו להלכה (שדי חמד מערכת מ כלל סא). וכן כתב האליה רבה (סי' ריג ס"ה) בדעת הבית יוסף והשלחן ערוך.

מא. אף שברבינו יונה מוכח שסבר שקריאת שמע אינה כאמירה, כנתבאר לעיל, מכל מקום שיטת כמה אחרונים [לחם משנה (שופר פ"ב ה"ד) פני יהושע (יג. ד"ה ש"מ) טורי אבן (ר"ה כח: ד"ה מצות)] שאף קריאת שמע נחשבת כדיבור ואמירה.

מב. וכך דקדק גם הבית מאיר (או"ח סי' תקפט ס"ח).

מג. שהרי מקור הדין הוא במה שמצינו שהמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, הרי שאף מתעסק גמור חייב, והוא הדין שבמצוה יצא ידי חובה.

מד. וכן הקשה ותירץ בקובץ שעורים (ח"א סוף פסחים אות רטז).

מה. והיינו כפי שהובא לעיל שאף המגיד משנה נסתפק בזה בביאור דעת הרמב"ם, ובהלכות שופר פירש משום שנהנה, ובהלכות מגילה נקט שאפשר שאין צריכות כוונה, מלבד המקומות היוצאים מכלל זה.

מו. והעיר לפי"ז האם צריך לברך על המצוה בפעם השניה, שלהנתבאר נמצא שהוא ספק ברכות להקל, וקשה על סתימת דברי השלחן ערוך, שמשמע שצריך לחזור ולתקוע ולאכול מצה, ומשמע שהוא בתורת ודאי, ולא הזכיר שלא יברך בשנית.

מז. וכך דקדק גם הראש יוסף (יג. ד"ה דע).

מח. אכן עדיין יש לומר כדבריו, ומה שכתב שכל מעשה גמור צריך כוונה היינו מספק שמא הלכה כמאן דאמר שצריכות כוונה, אף במעשה גמור [שהרי ריש לקיש (פסחים קיד:) סבר כך אף באכילת מרור] ואין זה בתורת ודאי, ולפי"ז צריך לומר כדברי השפת אמת שהטעם שבכפאוהו ואכל מצה יצא, משום שיש מקום לומר כהר"ן שמשום נהנה יצא, אך במתעסק אין להקל בזה, משום שמא אין הלכה כטעם זה אלא כדברי המגיד משנה שבמעשה אין צריך כוונה. אלא שיש תוספת יישוב בדברי הבית מאיר, שעל כל פנים בתקיעת שופר הוא דין ודאי שלא יצא, ולכן חייב לחזור בברכה.

מט. פרי מגדים (שם א"א סק"ג) ישועות יעקב (שם) שדי חמד (מערכת מ כלל סא ד"ה אם מה, 932) ושאר אחרונים.

דברי ספר חרדים

ובספר חרדים (פ"ט מצוה יז) כתב מקור לכך[נ], שנאמר (דברים יג יג) 'ולעבדו בכל לבבכם' הרי שבכל המצוות שבתורה יש עבודה שבלב, מלבד העשייה שבהן, והיינו בכך שמתכוין בלבו שעושה את המצוה כעבד המקיים ציווי אדונו, והתורה לא הסתפקה בעשיית המעשה ובתועלת היוצאת ממנו בגוף הפעולה במציאות, אלא צריך להוסיף לכך גם את המחשבה והכוונה להיות עבד המקיים ציווי הבורא. וכתב שם שהיא מצוה כללית על כל מצוות שבתורה, מלבד מה שהיא מצוה פרטית על תפילה, שהיא עבודה שבלב.

כעין זה כתב בהשגות הרמב"ן לספר המצוות (מצות עשה ה) ועיקר הכתוב ולעבדו בכל לבבכם מצות עשה שתהיה כל עבודתינו לאל יתברך בכל לבבנו, כלומר בכוונה רצויה שלימה לשמו ובאין הרהור רע, לא שנעשה המצות בלא כונה, או על הספק אולי יש בהם תועלת.

כעין זה כתב הבני יששכר בספרו דרך פיקודיך (הקדמה, הקדמה א ד"ה נסתפק, הו"ד בשדי חמד מערכת מ כלל סח) מהפסוק ושמרת ועשית אותם בכל לבבך ובכל נפשך (דברים כו טז) והלב והנפש אינם שייכים בגוף מעשה המצוה ברוב המצוות שנעשות באברי הגוף, אלא ודאי כוונת הפסוק על מחשבת הלב לשם מצוה.

דברי הראשונים בשיטת רב הונא במרור

רבינו יונה (סדר פסח, הו"ד בספר הזכרון להגר"ח שמואלביץ עמ' רעג ד"ה גרסי') ותוספות הרא"ש (פסחים קטו. ד"ה אלא) כתבו בשיטת רב הונא שמצוות צריכות כוונה, אולם רק מדרבנן, ואילו מן התורה יצא אף שלא נתכוין[נא]. וכתב רבינו יונה לפי"ז שאם אכל מרור מתחילה בטיבול ראשון בלי כוונה לצאת, כשאוכל בטיבול שני צריך לברך 'על אכילת מרור', ומה שאין כן כשאוכל מרור רק בטיבול שני צריך לברך 'לאכול מרור'. ובטעם החילוק ביאר שלפי כללי ברכת המצוות[נב] צריך לברך במטבע 'לעשות' בכל מצוה שצריך לקיים בגופו ואי אפשר בשליחות, אך במקום שאינו עובר לעשייתן לגמרי מפני שהתחיל לקיימה קודם הברכה, אלא שעשייתה נמשכת, מברך ב'על'. וכיון שכבר אכל תחילה ויצא בכך מן התורה, אינו מברך 'לאכול' אלא צריך לומר 'על אכילת'.

כיצד מעכב בדיעבד

הפרי מגדים (או"ח א"א סי' ס סק"ג) והשמש צדקה (שו"ת סי' כט) נסתפקו האם הדין שכוונה מעכבת הוא מן התורה או שהוא מדרבנן. שלכאורה יש לומר שלא מצינו לכך מקור מן התורה, וחכמים הם שתיקנו שהכוונה תעכב בעשיית המצוה, ואף שמן התורה יצא ידי חובתו מכל מקום חכמים חיבוהו לחזור ולעשותה כאילו לא עשאה כלל. ויש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, כפי שביאר הפרי מגדים (פתיחה כוללת ח"ג אות ז) שמצינו כן בשאר מצוות שאם לפי דיני חכמים לא קיים את המצוה, דנו אותו חכמים כאילו לא עשאה מן התורה[נג].

הוכחה משיטת הגהות אשר"י

והשדי חמד (מערכת מ כלל סא, ד"ה אם מה ואילך) כתב להוכיח שהוא מן התורה, שהגהות אשר"י (ר"ה פ"ג סי' יא) פסק כרבא שאין צריכות כוונה, והוכיח כן מדין נדה שאנסתה חבירתה וטבלה, שנחלקו רב ורבי יוחנן (חולין לא.) לרב טהורה ולרבי יוחנן אסורה לביתה, כיון שלא היתה כוונה לשם טבילה, והלכה כרב, והוא הדין לכל המצוות שאין הכוונה מעכבת. ומתבאר מדבריו שהשוה את הדינים של טבילה ומעשה מצוה, לענין כוונה, ותלה את המחלוקת בדין כוונת מצוה, בנדון של כוונת טבילה, והרי בטבילה נחלקו בדין תורה, ומוכח מכך שדין כוונה במצוה הוא מן התורה[נד].

הוכחה מדין כוונת מצוה לענין בל תוסיף

התורת חסד (פראדקין, שו"ת סי' מט אות ז) הביא ראיה שדין זה מן התורה, שהרי בגמרא (עירובין צה: ר"ה כח:) מצינו שלמאן דאמר צריכות כוונה, נפקא מינה אף לענין 'בל תוסיף' שאם ישן בסוכה בשמיני, או שמניח תפילין בשבת למאן דאמר שאינו זמן תפילין, אם עשה זאת בלא כוונה לשם מצוה לא עבר בבל תוסיף, ולמאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה עובר בבל תוסיף אף שלא נתכוין לשם מצוה, שנחשב כמעשה מצוה אף בלי שנתכוין. ואם נאמר שכל דין הכוונה מעכב רק מדרבנן, ומן התורה הכל מודים שאין הכוונה מעכבת, לא יתכן שהדין כוונה שמדרבנן, מתיר לעשות הוספה על מצוה בלי כוונה, ובעל כרחך שהדין שאינו בגדר בל תוסיף הוא מן התורה, ומנין לגמרא שנחלקו מן התורה לגבי בל תוסיף, הרי יסוד מחלוקתם בקיום מצוה הוא רק מדרבנן. אלא ודאי שיסוד מחלוקתם בקיום מצוה הוא מן התורה, והגמרא למדה מכך שאף לגבי בל תוסיף הכוונה מגדירה את מעשה המצוה.

הוכחה שהוא מדרבנן

ומאידך הוכיח שהוא מדרבנן ולא מן התורה, שבגמרא (יבמות מ.) דנו על מצות אכילת שיירי מנחה על ידי הכהן, שנאמר (ויקרא ו ט) 'מצות תאכל במקום קדוש' והוא כעין המצוה באכילת בשר קדשים 'ואכלו אותם אשר כופר בהם' (שמות כט לג) כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים. ואמרו שם יכול רצה לתאבון אוכלה רצה לשם אכילה גסה אוכלה וכו' וכתבו התוספות (ד"ה תרי) שאין לומר שיש חילוק בין אוכלה לשם מצוה לאוכלה לשם סעודה בתורת רשות ולא כמצוה, מפני שאין חילוק ביניהם ואין צריך שיתכוין לשם מצוה אלא רק שלא יתכוין לאכילה גסה. וקשה מדוע אין חילוק בכך, והרי למאן דאמר צריכות כוונה, אם לא נתכוין לשם מצוה אלא לשם סעודה, לא יצא, ומוכח שאף למאן דאמר צריכות כוונה אין זה מן התורה, אלא רק מדרבנן.

הוכחה מהשיטות המחלקות בין דאורייתא לדרבנן

האחרונים[נה] כתבו להוכיח משיטת הרדב"ז שהוא מדרבנן, שהמגן אברהם (סי' ס סק"ג) מחדש בשם הרדב"ז[נו] שבמצוות דרבנן אין הכוונה מעכבת, והכל מודים שאינן צריכות כוונה. ובפרי חדש (סי' תעה סי"ג) הקשה שכל מה שתיקנו חכמים כעין של תורה תיקנו, ומדוע לא חייבו לקיימן מתוך כוונת מצוה. והאחרונים יישבו שאם נאמר שכל הדין שצריך כוונה אינו אלא מדרבנן, לפיכך לא גזרו זאת על מצוה דרבנן, שזה נחשב כמו גזירה לגזירה.

נפקא מינה בנסתפק אם נתכוין

הפרי מגדים (סי' תקפט א"א סק"ה) דן במי שנסתפק אם נתכוין בשעת העשייה לשם מצוה, האם צריך לחזור ולעשות בכוונה מחמת ספק תורה להחמיר, ותלה זאת בחקירה דלעיל, שאם יסוד ההלכה שצריך כוונה הוא מן התורה, הרי זה נדון כספק בדין תורה, אולם אם החובה לכוין היא מדרבנן, יש לומר שנדון כספק דרבנן לקולא. ואף שחכמים החמירו עליו שאם לא יקיים זאת, כאילו לא יצא ידי חובתו גם מן התורה, מכל מקום שורש החיוב הוא מדרבנן.

נפקא מינה כיצד שייך חינוך בקטן

הטורי אבן (חגיגה ו. ד"ה איזהו) הקשה כיצד תיקנו חכמים מצות חינוך בקטנים, הרי הקטן אינו יודע כיצד להתכוין לשם מצוה[נז], ואם יעשה בלי כונה נמצא שמקיים את המצוה באופן שאילו היה גדול בר חיובא לא היה יוצא ידי חובה, ומצינו בגמרא (שם) שבאופנים הללו לא תיקנו חכמים דין חינוך כיון שאין בזה חינוך לקיום המצוה כהלכתה.

ובאמרי בינה (או"ח סי' יד) כתב שלכאורה כל קושייתו היא רק אם נאמר שדין כוונה הוא מן התורה, אולם אם החובה בכוונת מצוה אינה אלא מדרבנן, יש לומר שכל מה שחייבו בכך הוא רק בגדול שיכול להתכוין, אך קטן אינו חייב בכך, ושייך אצלו חינוך בעשיית המצוה כפי שהיא ראויה להתקיים בדין תורה, ואף בהעדר הכוונה יש בזה מעשה מצוה מן התורה, לפיכך הטילו עליו דין חינוך בלי כוונת מצוה[נח].

נ. **והובא** בקונטרס מצות משה (לחיי אדם, קיצור ספר חרדים פ"א אות י) ובאמרי בינה (או"ח סי' יד).

נא. **ובתוס'** הרא"ש חידש שאף אם נתכוין שלא לצאת, יצא, וראה בזה להלן (אות ו).

נב. **כמבואר** בסוגית הגמרא בפסחים (ז:).

נג. **ראה** מה שהביא שם את דברי הרמב"ם והראב"ד (סוכה פ"ה ה"ד), והתוספות (סוכה ג. ד"ה דאמר) לענין היושב בסוכה קטנה מכשיעור, תלמידי רבינו יונה (ב. ד"ה ויש להקשות) לענין הקורא קריאת שמע של ערבית אחרי חצות. וציין למה שכתב בראש יוסף (שבת כז: ד"ה שאלה).

נד. **אמנם** לעיקר מה שהשוה הגהות אשר"י את כוונת מצוה לכוונת טבילה, מצינו שחולקים עליו בזה, שהרדב"ז (שו"ת סי' לד) כתב שכוונה במצוות אינה שייכת לכוונה בטבילה ובשחיטה, שמבוארת בסוגיא בחולין שם, ששם נחלקו אם צריך כוונה כדי שיהיה כח במעשה להתיר ולהכשיר, שצריך להתעסק כדי להביא לתוצאה של ההכשר וההיתר. אך במצוה יש לומר שהכוונה היא כדי שיהיה מיוחד לשם המצוה, ואין זה כוונה על התוצאה אלא על רצון האדם בשעת המעשה לצאת ידי חובה, והיא מחלוקת נפרדת. וכן מבואר בחידושי הר"ן (חולין לא: ד"ה ולענין) שאין שייכות בין שני הנדונים, וכתב בשם הרמב"ן וזה לשונו 'דהכא טבילה ושחיטה לא מצות נינהו אלא מכשירין ובהני איפליגו רב ור' יוחנן דלמר מכשירין קילי ממצות ולמר חמירי, אבל במצות גופייהו אי בעי כוונה אי לא, לא מעיילי נפשייהו בהכי רב ורבי יוחנן כלל'.

נה. **שדי** חמד (מערכת מ כלל סא ד"ה והיה נראה) בנין יחזקאל (ראיובסקי, על הפמ"ג פתיחה כוללת ח"ג, מי באר סק"ז).

נו. **כבר** העירו כל האחרונים שלא מצינו כן בדברי הרדב"ז, וכתבו שטעות נפלה בזה לפני המגן אברהם, שבכנסת הגדולה (סי' תקפט הגה"ט שטה יז) הביא את דברי השמש צדקה בנדון זה, והוזכר שם גם הרדב"ז בתוך דבריו, אך לא ציטט נדון זה בשמו.

נז. **והוכיח** כן מהסוגיא בחולין (יב:) שאין לקטן מחשבה כשאינה ניכרת מתוך מעשיו.

נח. **באופן** נוסף כתב לדחות קושייתו כפי שיתבאר להלן (אות ג) בגדר ההלכה, שהאחרונים חקרו אם הכוונה היא חלק מהמעשה מצוה, או שהוא דבר נוסף בפני עצמו, ולפי הדרך שהכוונה היא דין בפני עצמו שאינו חלק מהמעשה מצוה גופו, וגם בהעדר הכוונה נחשב שחלק המעשה נעשה, לפי"ז יש לומר שהטילו חינוך על הקטן על עשיית המצוה בלי כוונה, וראה להלן בהרחבה.

ג. גדר ההלכה

פתיחה

האחרונים[נט] חקרו בגדר ההלכה שצריך כוונת מצוה, ובהעדר כוונה צריך לחזור ולעשות בכוונה. האם הכוונה נצרכת כחלק מן המעשה, וכדין כוונת המעשה שמצינו בקנינים וכיוצא בזה, שצריך להגדיר את המעשה שהוא לשם המצוה. או שהכוונה הוא דבר בפני עצמו, ולא מגוף המעשה, אלא שצריך מלבד המעשה להוסיף גם את כוונת הלב, להתכוין ולחשוב שעוסק בקיום ציווי התורה, וחלק זה הוא 'תנאי' שצריך לקיימו עם גוף המעשה שמתקיימת בו המצוה.

דברי הרמב"ן שאינה תקיעה של מצוה

והנה מדברי הרמב"ן (מלחמות ה' ר"ה כח: ד"ה ועוד ולפום) מוכח שבהעדר כוונה אין זה 'מעשה מצוה', שכתב שם לדון מדוע צריך את כוונת המשמיע להוציאו ידי חובה, והרי המשמיע מתכוין בתקיעה לצאת ידי חובה לעצמו, ואף השומע נתכוין לצאת ידי המצוה, וביאר שאכן יש לומר שבאופן שהמשמיע מתכוין לצאת בתקיעה זו, אין צורך שהמשמיע יתכוין להוציא את השומע, אלא רק שיתכוין להשמיע לו, ודי בכך שהשומע מתכוין לצאת ידי המצוה, וכל מה שצריך שיתכוין להוציאו היינו באופן שתוקע סתם, ובזה צריך להתכוין להוציא השומע ידי המצוה. ובטעם החילוק כתב שם, שבהעדר כוונה אינה 'תקיעה של מצוה', ולפיכך אם המשמיע אינו מתכוין למצוה כלל, אין זו תקיעה של מצוה, ולא יועיל מה שהשומע מתכוין למצוה, מפני שהתוקע לא נתכוין למצוה, אך כאשר התוקע מתכוין למצוה של עצמו, הרי זו תקיעה של מצוה, וכל מה שצריך הוא רק שיתכוין להשמיע עבור השומע, לעשות את התקיעה בשליחותו, אך אין חסרון בהגדרת התקיעה כ'תקיעה של מצוה'[ס].

וביארו האחרונים לדרך זו, שתקיעת שופר של מצוה אינה מוגדרת לפי המציאות שמשמיע קול של שופר, אלא זה נחשב כהשמעת קול שיר בעלמא, ועל מנת להחשב חפצא של תקיעת שופר של מצוה, צריך להגדיר את המעשה שנעשה בתורת קיום ציווי התורה, וזהו מעשה אחר מאשר סתם השמעת קול לשם שיר[סא].

מדוע כוונה אחרת סותרת לכוונת מצוה

והר"ן (על הרי"ף, ר"ה לד: ד"ה ותמהני) כתב בתוך דבריו, שיש כוונה שסותרת לכוונת מצוה, ולפיכך היא מעכבת ומונעת מלחול שם מצוה על המעשה, אכן למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה יש כוונות שאינם מונעות מלחול שם מצוה במעשה. וצריך ביאור מה שייך לומר שמעכבת מלחול שם מצוה על המעשה, וכי מצוה היא 'חלות', הלא מצוה היא מציאות של מעשה, ואינו צריך לחול כלל, וצריך לומר ששם מעשה מצוה אינו חל מאיליו מכח המציאות של עשיית המצוה אלא הוא חל רק כאשר מתכוין לשם מצוה.

דקדוק לשון המאירי

ולכאורה כן מדוקדק בלשון המאירי (ר"ה כח. ד"ה יש) ש'מצוות צריכות הם כוונה', ולא משמע שהאדם צריך להתכוין מצד פעולת האדם, אלא שהחפצא של המצוה לא קיים בלי כוונת המעשה, ונחשב שיר ולא תקיעת שופר, וכן בכל כיוצא בזה. והיינו כנתבאר שכדי שתחול הגדרת 'מעשה מצוה' באותו מעשה, צריך כוונה שמייחדת את המעשה לשם מצוה[סב].

אכן יש לדחות שהמאירי סבר כהצד שהוא 'תנאי' על דבר נפרד הנוסף על גוף המעשה, ולפי"ז יש לומר בגדר הדברים שיש בזה ב' חלקים, א. גוף המצוה, ב. הכוונה, והמצוה צריכה עמה כוונה, אולם אין הכוונה חלק מגוף המצוה, אלא כדבר הנוסף עליה.

מדוע השוו זאת למתעסק

והרשב"א (שו"ת ח"א סי' שדם) כתב 'דמה שאמרו מצות צריכות כונה אינו אלא שיכוין לבו לצאת ולא יעשה כמתעסק בעלמא', ומבואר מלשונו שהשווה זאת למתעסק.

ומצינו בשולחן ערוך הרב (סי' תעה סכ"ח) שביאר שלמ"ד מצוות צריכות כוונה, ביאור הדבר שללא כוונה אין מעשיו נחשבים למעשה מצוה כלל, אלא כהתעסקות בעלמא. ומקור דבריו הן ברש"י (ר"ה כח: ד"ה והאי) שאף למסקנא לאבוה דשמואל שהתוקע לשיר יצא, היינו משום שאף שנחשב כמתעסק מכל מקום יצא, [ובלשון הגמרא שם משמע כך שהיתה הוה אמינא שנחשב כמתעסק ולכך לא יצא, ורש"י חידש שכך הגדר אף למסקנא][סג], וצריך ביאור בדבריו כיצד השווה את מתעסק למי שתוקע לשיר, שכל החסרון אצלו הוא העדר כוונת מצוה, ושני סוגי חסרונות הן, שהמתעסק חסרה אצלו כוונת גוף המעשה, ותוקע לשיר חסרה אצלו הכוונה לשם מצוה, והלא מתעסק שמצינו בכל מקום הוא רק כשעצם העשייה בלי כוונה כלל, שאינו יודע כלל שהוא עוסק במעשה התקיעה, אבל בתוקע לשיר הוא עוסק בכוונה בהשמעת התקיעה, אלא שהמחשבה 'לשם מצוה' אינה במחשבתו. אלא ודאי מוכח מדברי רש"י שאף בהעדר כוונת מצוה נידון בתורת שחסר בעצם המעשה, ונדון כאילו שלא נעשה על ידו, והיינו כנתבאר שגדר החסרון הוא בגוף המעשה שאינו 'תקיעה של מצוה', ונחשב שאף שנעשית המציאות שיכול להתקיים בה המצוה, מכל מקום נעשית מאיליה ולא ממחשבת האדם, ובאופן זה אין לה שם של 'מעשה מצוה', לפי שהאדם לא עסק בה לשם המצוה[סד].

אופן נוסף שהוא דין כוונה בפני עצמו

באופן נוסף כתבו האחרונים שיש לומר שדין כוונה הוא דבר בפני עצמו ולא מגוף הגדרת המעשה, שהמעשה יש לו את שם העשייה גם בלי כוונת מצוה, ומכל מקום צריך גם כוונת הלב להתכוין לצאת ידי חובה, ולעשות מעשיו לשם שמים. וביארו הקובץ שיעורים (ח"ב סי' לג) וחזון איש (או"ח סי' כט ס"ק יא) שהמעשה בלי כוונה הוא רק חצי ממעשה המצוה, והכוונה היא חלק בפני עצמו שמשלים את המצוה.

נפקא מינה מדוע מעכב בדיעבד

ונפקא מינה בחקירה זו, בטעם ההלכה שבהעדר כוונה לא יצא וצריך לחזור ולעשות שנית, שלפי הצד שהכוונה היא מגוף המעשה כדי להגדירו כמעשה מצוה, פשוט שבלא כוונה אין זה מעשה מצוה, וחייב לעשותו בשנית. אולם אם נאמר שהכוונה היא דבר נפרד, ביארו האחרונים[סה] שלדרך זו הוא 'תנאי' במצוה, שצריך שתהיה עמה גם הכוונה, והעדר כוונה מעכב את המעשה, כמו בכל מקום שלא התקיימו התנאים הנלווים אל המעשה.

נפקא מינה לגבי השומע ממי שלא נתכוין

בחידושי ר' שלמה (ח"א ר"ה סי' א) כתב שיש נפקא מינה לגבי שומע ממי שקורא או תוקע בלי כוונת מצוה, שאם נאמר שבהעדר כוונה אין זה מעשה מצוה כלל [כלשון הרמב"ן] אף השומע לא יצא, אך אם נחשב כמעשה מצוה אלא שהגברא לא קיים את המצוה משום שחסר התנאי של כוונה, אין זה חסרון לגבי השומע ממנו, ואף שהתוקע לא יצא, השומע רשאי לצאת[סו].

נט. אמרי בינה (או"ח סי' יד) עונג יום טוב (שו"ת או"ח סי' ג) בית שלמה (שו"ת או"ח סי' טו) שדי חמד (מערכת מ כלל סא) קובץ שיעורים (ח"ב סי' לג) חדושי ר' שלמה (ח"א ר"ה סי' א) חזון איש (או"ח סי' כט) ברכת אברהם (פסחים קיד: בענין אכילת מרור אות ב).

ס. יש להוסיף, שמשמע מהרמב"ן שבא להוכיח את גדר ההלכה, מגוף הדין של כוונת משמיע, ומשום שאם נאמר שגדר הכוונה הוא רק כ'תנאי' להצריך עם המצוה גם כוונת הלב שעושה לשם שמים, יקשה לפי"ז מדוע צריך כוונת המשמיע להוציא את השומע, והרי השומע הוא המקיים את המצוה וצריך להתכוין לשם שמים, ואין צורך שהמשמיע יתכוין שהשמיעה של השומע תהיה לשם שמים, אלא ודאי מוכח מכך שהכוונה נצרכת להגדרת המעשה גופו כ'תקיעה של מצוה'.

סא. עוד ביארו המפרשים לפי"ז מדוע אין מקור מיוחד ללמד שמצוות צריכות כוונה, וכפי שהובא לעיל (אות ב) שהאחרונים האריכו בזה, אכן להנתבאר שהסיבה שצריך כוונה הוא להגדרת המעשה כמעשה מצוה, יש לומר שהוא מסברא, שכך הבינו חכמים שאינו מעשה של מצוה אלא כשמתכוין לכך בפירוש.

סב. והכוונה מועילה בזה כמו כל מחשבת לשמה שמייחד את הדבר לשם ספר תורה או תפילין או גט של גירושי אשה זו, כך מועיל מחשבה לייחד את המעשה לשם קיום ציווי התורה, ובזה הוא נחשב 'מעשה מצוה'.

סג. והטורי אבן (ר"ה כח: ברש"י ד"ה והאי) הקשה עליו שהתוקע לשיר אינו נחשב כמתעסק, ובמתעסק הכל מודים שלא יצא, והיה לרש"י לפרש שבתוקע לשיר היתה הוה אמינא שלא יצא כיון שלא נתכוין למצוה, ודומה למתעסק, וקא משמע לן שתוקע לשיר אינו דומה למתעסק.

סד. וראה להלן (אות ו) שיש לדון בזה האם החסרון מצד פעולת האדם או מצד גוף המעשה. שיש לומר שהחסרון בפעולה של הגברא, שהוא אינו מתעסק בעשיית מצוה, ולכן אינו מתייחס אליו אלא נחשב שהכל נעשה מאיליו, ואף שהפעולה גופא נעשית באותו אופן כמו אילו נעשית בכוונת מצוה, מכל מקום במצוה צריך התייחסות המעשה לאדם ותלוי במטרתו וכוונתו, אולם מאידך יש לומר שהחסרון בגוף החפצא של המצוה שנעשית, שלא קיבלה את ההגדרה של מעשה מצוה בלי כוונה לשם ציווי השם. והנה בפשוטו הוא חידוש גדול לומר שעצם גוף המעשה אינו מקבל את ההגדרה של 'מעשה מצוה' אלא מתוך המחשבה והכוונה שנעשה לשם המצוה, ופשוט יותר לומר שהכוונה נצרכת לגבי התייחסות הפעולה לאדם, שמצוה מתקיימת רק במעשה האדם, וצריך להגדיר במה הוא מתעסק, ובהעדר כוונה למצוה הוא אינו עוסק בעשיית המצוה, אלא הכל נעשה מאיליו ובאופן זה לא מתקיימת על ידו המצוה, וכך נקט הקובץ הערות (סי' לו אות ד) [ולפי"ז ביאר שלמאן דאמר צריך כוונה, הטעם שלא יצא הוא מכח דין 'מתעסק' ממש, שנחשב כמתעסק שהכל נעשה מאיליו]. אמנם מאידך יש להוכיח, שבסוגיית הגמרא (עירובין צה: ר"ה כח:) מבואר שנפקא מינה במחלוקתם גם לענין בל תוסיף שאינו נחשב מעשה מצוה, בהעדר כוונה מפני שאי אפשר לקיימן בהעדר כוונה, ובקובץ שעורים (ח"ב סי' לג) הקשה מדוע דין הכוונה נצרך גם לבל תוסיף, הרי גם בהעדר כוונה אין זה נחשב למעשה אחר, אלא יש צורך גם בכוונת מצוה, ולענין בל תוסיף די לנו שעשה את מה שראוי לקיים בו, והוכיחו האחרונים מכך שבהעדר כוונה אין זה 'מעשה מצוה', ולא שייך לעבור בו בבל תוסיף, ומוכח לפי"ז שהמציאות עצמה שמקיימים בה, אינה מוגדרת כמעשה מצוה, שאם החסרון הוא רק בהתייחסות הפעולה לאדם, עדיין אין זה אלא לענין קיום המצוה, ולא להגדרת המציאות של מעשה המצוה.

סה. ברכת אברהם (פסחים קיד: בענין אכילת מרור אות א-ב).

סו. ולפי"ז רצה להוכיח שהוא חסרון בגוף המצוה, שהרי מצינו (ר"ה כח:-כט.) שצריך אף את כוונת המשמיע, ולולא זאת אף השומע לא יצא. ועי"ש שכתב לבאר שאפשר שנחלקו בזה רבינו חננאל (שם ד"ה אמר) והר"ן (על הרי"ף, ר"ה לב: ד"ה גרסינן).

האם נחשב עובר לעשייתן כשמברך על העשייה שנעשית בלא כוונה

והאגלי טל (הקדמה ד"ה ובזה נבאר) הוכיח מדברי התוספות (פסחים קטו. ד"ה מתקיף) שהכוונה היא רק 'תנאי' ולא מגוף המעשה, שכתבו שאפשר לברך על אכילת מרור באכילת חזרת בטיבול ראשון, אף שאינו מתכוין לשם מצוה ומצינו בגמרא (שם) שחייב לחזור ולאכול שנית מחמת העדר כוונת מצוה, מכל מקום שייך לברך באכילה ראשונה, והשוו זאת למה שמברכים על תקיעות דמיושב אף שעיקר התקיעות הן במעומד שהן על סדר הברכות. וצריך ביאור שבתקיעות דמיושב יש קיום מצוה רק שאינו מן המובחר שסדר הברכות אינו מעכב, ואילו כוונת מצוה מעכבת באכילת מרור, וכיצד יברך עליו, ומוכח מדבריהם שמעשה מצוה יש כאן, אלא שהאדם אינו יוצא ידי חובה כיון שלא קיים את ה'תנאי' של חלק הכוונה, ואין זה עוקר מגוף המעשה את ההגדרה של 'מעשה מצוה' ושייך לברך על החפצא של המצוה אף שהאדם אינו יוצא ידי חובתו[סז].

נפקא מינה בטעם שאינו עובר בבל תוסיף

והנה מבואר בגמרא (עירובין צה: ר"ה כח:) שלמאן דאמר צריכות כוונה, אף בבל תוסיף אינו עובר אלא אם נתכוין לשם מצוה, מפני שאינו ראוי לקיום המצוה אלא אם נתכוין למצוה, והקשו האחרונים מה השייכות של דין הכוונה לענין בל תוסיף, והרי כוונת מצוה נצרכת רק כדי לצאת ידי חובה, וכשם שבהעדר הזמן הראוי לקיום המצוה אינו מפקיע את עבירת בל תוסיף, מפני שעושה מעשה כעין מה שראוי לקיים בו, כך גם אם עשה בלי כוונה, הרי זה מעשה שעושים אותו לקיום המצוה, ומדוע אינו עובר. אכן לפי הצד שהכוונה היא מגוף המעשה, ומגדירה אותו כמעשה מצוה, יש לומר שאין עבירת בל תוסיף אלא על עשיית 'מעשה מצוה'[סח], ולכן צריכה להיות מוגדרת תקיעה של מצוה ולא סתם השמעת קול שופר, אולם לפי הצד שהכוונה היא דין נפרד, והוא רק 'תנאי' במעשה המצוה, מדוע בבל תוסיף צריך גם את הכוונה. ותירצו הקובץ שיעורים וחזון איש (שם) שכיון שבהעדר כוונה נחשב 'חצי דבר' ולא מעשה מצוה מושלם, לכך אינו עובר בבל תוסיף.

המקור לדין כוונה תלוי בגדר הכוונה

והאמרי בינה (או"ח סי' יד) כתב שנדון זה תלוי במקור הדין של כוונה במצוות, ולפי דברי החרדים (פ"ט מצוה יז) שב'לעבדו בכל לבבכם' נכללת מצוה כללית, שיתכוין בלבו לקיים את המצוות כעבד לאדונו, הרי שהכוונה הוא דבר בפני עצמו שהתועלת בו היא מה שחושב על כך שעושה זאת כעבד[סט], ואין זה לצורך הגדרת גוף המעשה שהוא 'מעשה מצוה', אלא הוא 'תנאי' לחוד המעכב את גוף המצוה, שבלעדיו אי אפשר לקיים את המצוה[ע]. ומה שאין כן אם למדים זאת ממקור אחר, או מסברא, יש לומר שהכוונה היא כדין כוונת המעשה, כדברי הרמב"ן (הובאו לעיל) שאינה תקיעה של מצוה אלא אם כן מתכוין לצאת בה ידי המצוה[עא].

נפקא מינה מדוע בנהנה אין צריך כוונה

והנה לעיל (אות א) הובאה שיטת הרמב"ם שבנהנה גופו הכל מודים שאין צריך כוונת מצוה, ולכן באכילת מצה יצא ידי חובתו אף כשלא נתכוין למצוה. וצריך ביאור מדוע אין צריך כוונה במעשה של הנאת הגוף, וביאור הענין תלוי בחקירת האחרונים, שאם נאמר שהכוונה נצרכת להגדרת המעשה כמצוה, יש לומר שדווקא במקום שהמצוה מתקיימת בפעולה, ושייך לעשותה לשם תכלית אחרת שאינה לשם מצוה, כגון בתקיעת שופר ששייך לתקוע לשיר, בזה צריך את כוונת המצוה להחשיבה כתקיעה של מצוה, ואף באכילה אם נאמר שגדר המעשה מצוה הוא 'מעשה אכילה', צריך להגדיר את המעשה, משום שיש אכילה לשם סעודה, ויש אכילה לשם מצוה, כמבואר בתוספות (יבמות מ. ד"ה תרי). אכן מדברי הראשונים מוכח שגדר קיום המצוה באכילה אינו על 'מעשה האכילה' אלא על 'הנאת הגוף' שנהיית מהאכילה, בשביעה או בהרגשת הטעם בפה[עב]. והנאת הגוף היא דבר שקיים מאליו ואינו שם החל על פעולה, והתורה קבעה שהמציאות של האכילה הקיימת בהנאת הגוף היא גוף המצוה, ואין צריך לתת לה שם של 'אכילת מצוה' הנקבע לפי סיבת העשייה של האדם, ולכך גם בלי כוונה קיים שם המעשה שמתקיימת בו המצוה.

ונפקא מינה שלא רק בהעדר כוונת מצוה יצא ידי חובה, אלא אף במתעסק גמור יצא ידי חובה, כיון שנהנה גופו[עג], וכך כתבו האחרונים[עד], שמתעסק באכילת מצוה יצא, לשיטה זו. וכן הוכיח הפרי מגדים[עה] מדברי השלחן ערוך (סי' תעה ס"ד) והמגן אברהם (ס"ק יג) שאף אם אינו רוצה לצאת ידי חובה, יצא.

אולם אם נאמר שדין הכוונה במצוות הוא כדבר בפני עצמו, שיסוד דינו משום 'לעבדו בכל לבבכם', הרי שצריך בכל קיום מצוה גם את כוונת ומחשבת הלב לשם ציווי התורה, ופשוט שצריך לכך מחשבה בפועל, ולפי"ז לא מובן כיצד באכילה מתקיימת המצוה בהעדר כוונה[עו].

האם צריך כוונה למצוה פרטית

עוד דנו האחרונים האם די לכוין 'לשם מצוה' באופן כללי, מבלי להתכוין למצוה הפרטית שעוסק בה עכשיו, או שמא צריך לכוין לשם המצוה שעוסק בה עכשיו. ודעת הערוך השלחן (או"ח סי' ס ס"ח) והגאון אדר"ת (הו"ד בירחון צהר כרך יג שערי מועד עמ' קכג) שמועילה כונת מצוה סתם, ואין צריך כוונה למצוה פרטית, ולכאורה היינו משום שסברו שעיקר תועלת הכוונה הוא כדבר בפני עצמו, ולא להגדרת המעשה, לפיכך אין צורך להתכוין לשם הפעולה שעוסק בה, אלא להתכוין באופן כללי שעוסק בזה לשם המצוה, ולשם קיום ציווי התורה[עז].

אולם האחרונים מוכיחים שצריך כוונה לשם מצוה פרטית, שהרי לענין הטועה בברכה מצינו (יב.) שאם פתח על דעת לברך הגפן על היין, ונזכר שהוא שיכר וחתם בברכת שהכל, נסתפקו בגמרא אם יצא ידי חובה, וכתבו התוספות (ד"ה לא) ורבינו יונה (ד"ה ורבינו) שהוא משום שמצוות צריכות כוונה, והקשו למאן דאמר אין צריך כוונה, מה החסרון בברכה זו. ולכאורה קשה מדוע יש חסרון בהעדר כוונתו, הרי נתכוין לשם ברכה, ואין צריך לכוין לשם ברכה המסוימת שעומד לברכה עתה, אלא ודאי מוכח שצריך כוונה לשם המצוה הפרטית שעוסק בה ולכן אם נתכוין להגפן אין בזה כוונה על שהכל, ומוכח שלא כדברי הערוך השלחן.

וכן דקדקו ברש"י (עירובין צה: ד"ה ת"ק) 'שהעושה מצוה צריך לכוין בה' שמשמעותו שצריך לכוין במצוה הפרטית הזאת, והנה יסוד הדין לשיטה זו להצריך כוונה למצוה הפרטית, יתבאר לכאורה רק לפי הצד שהכוונה באה

סז. אכן כתב האגלי טל, שזו שיטת יחיד, וכל הפוסקים חולקים שהברכה לא תופסת באופן זה, וצריך לחזור ולברך בשעה שמקיים את המצוה עם כוונה [ובביאור הסוגיא בפסחים כתבו הרמב"ן (מלחמות ה' פסחים קיד: ד"ה ועוד הא דתניא) והר"ן (על הרי"ף, שם) שלרב חסדא צריך להתכוין בטיבול ראשון לשם מצות מרור, ולכן יוכל לברך בטיבול ראשון]. אמנם מדברי התוספות מוכח על כל פנים שגדר ההלכה של כוונה הוא שזה רק 'תנאי'. ובברכת אברהם (שם) הוסיף שכך מוכח עוד מדברי התוספות (קטו. ד"ה מתקיף) שלהלכה צריך כוונה אף במצוה של אכילה, ולא תועיל הסברא של 'נהנה' על מנת שלא יצטרכו כוונה, וטעם הדבר צריך לומר שכל הסברא של נהנה מועילה רק אם הכוונה נצרכת להגדרת המעשה, ולכן בהנאה שקיימת ממילא ולא על ידי מעשה אין צורך בכוונה, אולם אם דין כוונה הוא מתורת 'תנאי' צריך גם במקום שקיום המצוה נהיה מאיליו דרך הנאת הגוף, ואם כן משיטת התוספות מוכח שהכוונה היא מתורת 'תנאי'.

סח. כך מבואר ברש"י (עירובין צה: ד"ה ת"ק) שאם הניח תפילין ולא נתכוין לשם מצוה, נחשבים כמשאוי, ואין כאן מצוה [לעבור בבל תוסיף].

סט. וכמו כן לדברי האחרונים שהוא משום 'עשה דברים לשם פעלם' שיהיו כל מעשיו לשם שמים, הרי שזו מצוה נפרדת, כתועלת הנוספת על גוף המצוה שעוסק בה.

ע. ולעיל הובאו דברי הרשב"א והמאירי שלמצוה מן המובחר הכל מודים שצריך גם כוונה, וכן שנינו (תוספתא ראש השנה פ"ב ה"ז) זה שכיון לבו יצא וזה שלא כיון לבו לא יצא, שאין הכל הולך אלא אחר כונת הלב שנאמר (תהלים י יז) 'תכין לבם תקשיב אזניך' ואומר 'תנה בני לבך לי ועיניך דרכי תצורנה' (משלי כג כו) ומשמע מלשון התוספתא שהעיקר הוא כוונת הלב, ומתבאר מכך שיש תועלת בכוונת הלב, לא רק כהגדרת המעשה כמצוה, אלא שיש בכך מעלה לאופן קיום המצוה, כשמכוין לבו לשמים, ומטעם זה הכל מודים שכך היא המצוה מן המובחר.

עא. וכתב שנפקא מינה לפי"ז לגבי קיום מצוה מדין חינוך בקטן, בהעדר כוונת מצוה, שהטורי אבן (חגיגה ו. ד"ה איזהו) כתב שלא שייך לחנך קטן לקיים מצוה בהעדר כוונה, אם נאמר שגם בחינוך צריך שהמצוה תתקיים בכל תנאיה המעכבים באופן קיומה אצל גדול, וכתב האמרי בינה שכל זה דווקא אם הכוונה נצרכת להגדרת גוף המעשה, ולכן בלא כוונה אין זה מעשה מצוה כלל, אולם אם דין הכוונה הוא דבר נוסף בפני עצמו, שנצרך מסיבה נפרדת, שיש מצוה בתורה 'לעבדו בכל לבבכם' לכוין לבו בשעת קיום המצוה, אין זה מעכב לגבי חינוך קטן, שאת גוף המצוה הוא מקיים כהלכתו, ולא הטילו עליו לקיים את הכוונה שהרי אינו שייך בזה, ואין זה נחשב כחלק מגוף המצוה, ושייך להתחנך בקיום גוף המצוה.

עב. ראה להלן (אות ז) מה שהוכיחו האחרונים לחידוש זה.

עג. ומצינו כעין זה במתעסק בחלבים ועריות שחייב (קדושין מג.) שכן נהנה גופו, הרי שמציאות העבירה קיימת מאיליה, גם בלי שחל שם על המעשה של האדם, ואינו תלוי בכוונתו ורצונו במה רצונו להתעסק. ובמקור חיים (הל' פסח פתיחה לסי' תלא) כתב כך על שאר עבירות הנעשות בדרך של מציאות הנעשית מאיליה ולא על ידי פעולה, שאף מתעסק נחשב כעבירה גמורה. ולפי"ז יש לומר שכיון שכוונת מצוה היא להגדרת המעשה, שיחול בו שם מעשה מצוה, כל זה שייך במעשה שהגדרתו תלויה בסיבת העשייה, אולם במציאות הקיימת מאיליה, אין זה תלוי בסיבת העשייה של האדם, והמצוה או העבירה קיימת בכל האופנים.

עד. בית מאיר (סי' תעה ס"ד) שפת אמת (ר"ה כח. ד"ה מהו) וכן מוכח מלשון המאירי (פסחים קיד: ד"ה כבר) ולדעת קצת מפרשים אפילו לא היה אוכל אלא כמתעסק רוצה לומר שאף לאכילה אינו מכוין, שכל שבענין אכילה אחר שהוא נהנה אף כונת אכילה אינו צריך וכו' שהנאתו עושתהו על כל פנים מכוין לאכילה, ולכוין ידי יציאת מצוה אינו צריך.

עה. או"ח סי' תעה א"א סקי"ג, ראש יוסף יג. ד"ה דע, פתיחה כוללת לאו"ח ח"ג אות ה.

עו. כך העיר בברכת אברהם (פסחים קיד: בענין אכילת מרור אות ג).
וראה ברבינו מנוח (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) שביאר

עז. וכך מפורש בדברי הגאון אדר"ת שם.

להגדרת המעשה כמצוה, ולכן כדי להגדיר תקיעה של מצוה צריך כוונה לתקיעה, וכן כל כיוצא בזה, שצריך להתכוין ולקבוע בו את שם המעשה של המצוה הזאת דווקא.

חילוק הר"ן בין תוקע לחנך לתוקע לשיר

והנה כתב הר"ן (על הרי"ף, ר"ה לד: ד"ה ותמהני) חילוק למאן דאמר אין צריך כוונה, בין תוקע לשיר לתוקע לחנך התינוקות, וזה לשונו 'דווקא תוקע לשיר יצא, משום שהוא צורך חול ואין כוונתו בו כוונה של כלום, ולפיכך אינה מעכבת מלחול מצוה באותה תקיעה, אבל מי שמכוין תקיעתו למצוה אחת, כמתעסק שהוא מכוין למצוה לחנך את התינוקות[עח], אין תקיעתו עולה לו למצוה אחרת', ומבואר מדבריו שאם מתכוין לחנך קטן נחשב שמתעסק במצוה אחרת, ולא יצא בתקיעת שופר של ראש השנה, כדין 'מתעסק לא יצא', ורק בתוקע לשיר שאין לו כוונה לשום מצוה אלא לצרכי חולין, בזה יצא ידי חובה. ונקט הר"ן בלשונו 'שאינה מעכבת מלחול מצוה באותה תקיעה' ומשמע שהמצוה צריכה לחול על מעשה התקיעה, ואם יש כוונה הסותרת את כוונת המצוה, הרי זה מונע ומעכב מלחול בה שם תקיעה של מצוה, ורק אם אין כוונתו לדבר הסותר למצוה, אלא מתכוין בסתם להנאתו, אין זה מפקיע מלחול בה שם תקיעה של מצוה[עט].

ויש שהוכיח[פ] מדבריו שדין כוונה הוא להגדרת המעשה כמצוה, ולפי"ז מובן ששייך חילוק בזה אימתי כוונה אחרת עוקרת מהמעשה את ההגדרה של תקיעת מצוה, ואימתי אינה עוקרת אותה, וחידש הר"ן שאף למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, צריך שהתקיעה תהיה חפצא של תקיעת מצוה, אלא שכוונת לשיר אינה עוקרת שם זה, וכוונת מתעסק בדבר אחר עוקרת שם תקיעה של מצוה, לפי שנעשית לתכלית אחרת, ואינה יכולה לשמש לשניהם יחד. אך אם נאמר שדין כוונת מצוה הוא דין בפני עצמו שצריך כוונת הלב בשעת קיום המצוה, לא שייך לחלק ביניהם, שלמאן דאמר אין צריך כונה, מוכח מתוקע לשיר שאין זה מעכב כלל, ומדוע במתעסק לחנך התינוקות יעכב בו העדר הכוונה[פא].

המקיים בלא כוונה האם ביטל עשה

האם למאן דאמר צריכות כוונה נחשב כביטול עשה

הביאור הלכה (סי' ס ד"ה וי"א) כתב שאם מתעטף בטלית מצויצת כהלכתה בלי להתכוין לשם מצוה[פב], כגון כשעולה לתורה ומתעטף לכבוד הציבור[פג], נמצא שלובש בגד של ארבע כנפות מבלי לקיים מצות ציצית, ומבטל עשה בידים. ולא יועיל מה שהיא מצויצת, כיון שהוא אינו מקיים את לבישת הציצית בכוונת מצוה.

דעת המנחת שלמה שאינו עובר איסור

ובמנחת שלמה (שו"ת ח"א סי' א) חולק שכיון שמצויצת כהלכתה אינו נחשב כמבטל עשה[פד], ואף שהאדם אינו מקיים את העשה, מכל מקום לא ביטל אותו, ומפני שחובת האדם להטיל ציצית בבגד, היא תלויה במצב הבגד, ורק כאשר הם ד' כנפות בלי ציצית, מחויב להטיל בו ציצית, אולם כשכבר הטלית מצויצת אין שום חלות חיוב להטיל בו ציציות, ונחשב כמו בגד של ג' כנפות שאין על האדם שום חיוב להטיל בו ציצית ואינו מבטל עשה. ואף שאינו מקיים את העשה אלא אם מכוין לשם מצוה מכל מקום אינו עובר על ציווי, שאי אפשר לומר שמוטל עליו חיוב והוא מבטלו.

ישיבת סוכה ועשיית מעקה בלי כוונה

ודן כעין זה ביושב בסוכה ואוכל בה בלי להתכוין לשם מצוה, שלא ביטל את ישיבת סוכה, אלא רק שלא קיים כהלכתו, אולם כיון שהסוכה כשרה והוא יושב בתוך סוכה כשרה כהלכתה, אין עליו שום חיוב ללכת ולאכול במקום אחר, ואף שאינו מקיים את המצוה שהרי לא נתכוין לשם מצוה, מכל מקום לא הוטל עליו שום ציווי, ואינו מבטל שום עשה. והשווה זאת למי שעושה מעקה בגגו ואינו מתכוין בו לשם מצוה, שהוא פטור ועומד ואינו מבטל שום חיוב מצות עשה, ואף שהיה יכול לקיים עשה ולא קיימו, אין זה מבטל עשה ואינו נענש על כך.

הקושיות על המשנה ברורה

והקשה על דעת המשנה ברורה שנחשב כמבטל עשה, שלפי"ז בניעור בבוקר אחר שלבש את הציצית כל הלילה אם לא יתכוין מיד נמצא מבטל עשה באותם רגעים שמשתהה מלכוין לשם ציצית, והרי אינו מברך על הציצית עד שיטול ידיו. וכן יקשה על הלובש טלית מצויצת במרחץ, שאינו יכול לכוין לשם מצוה, לפי דברי המשנה ברורה (סי' תקפח ביאור הלכה ס"ב ד"ה שמע) שנחשב כמהרהר בדברי תורה במבואות המטונפות, ונמצא שאותם רגעים הוא לובש טלית של ד' כנפות מבלי לבישת ציצית ומבטל עשה, ואין שום היתר במרחץ ללבוש ד' כנפות בלי ציצית אף שאינו יכול לקיים מצות ציצית אך יכול לפשוט ולא ללבוש את הבגד וכך לא יבטל את המצוה, אלא ודאי מוכח מכך שאף כאשר אינו מכוין אינו מבטל עשה.

ביאור שורש המחלוקת

ולכאורה שורש מחלוקתם תלוי בחקירה דלעיל, האם הכוונה היא חלק מגוף המעשה, ובלעדיה המעשה גופו מוגדר שאינו מעשה מצוה, או שמא הכוונה היא דבר נפרד אלא שהוא 'תנאי' בקיום המצוה על ידי האדם. שהביאור הלכה נקט שללא כוונה חסר בגוף מעשה המצוה, ונחשב שאינו לובש ציצית כהלכתה, שכאשר התורה ציותה ללבוש ציצית נכלל בזה ללבוש ולהתכוין, וממילא נידון כמבטל עשה לגמרי[פה]. והמנחת שלמה נקט שהכוונה היא רק 'תנאי' בקיום המצוה, ובלעדיה נחשב שהגברא לא קיים את המצוה, אבל המציאות של קיום המצוה קיים, שגוף המצוה מתקיים בעצם לבישת הציצית גם בלי הכוונה, ולא שייך להחשיבו כמבטל עשה[פו].

ד. ביאור המחלוקת האם צריכות כוונה

מה סבר המאן דאמר שאין צריכות כוונה

והנה יש לדון בסברת מאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, מדוע אין צריך כוונה, הן לדרך שנתבארה שהכוונה נצרכת להגדרת המעשה כמעשה מצוה, והן לדרך שנתבארה שהכוונה הוא דבר נוסף שנצרך כדי שתהיה כוונת הלב לקיום המצוה.

האם בסתמא נחשב לשם מצוה

והפני יהושע (ר"ה כח. ד"ה שלחו) כתב שיש לומר שאף למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, מודה הוא שמעיקר הדין צריך כוונה כדי לעשותו כמעשה מצוה, אלא שאין צריך כוונה מפורשת, ואף בסתמא שלא נתכוין כלום נחשב כאילו נתכוין לשם מצוה[פז], וכעין מה שמצינו (זבחים ב:) לגבי קדשים שאף העובד בסתמא נחשב 'לשמה' ומשום שבסתמא עומד לכך שיעשנו כדינו וכמצותו וכאילו נתכוין, וכך גם המקיים מצוה בשעת חובתה הרי זה עומד לכך בסתמא גם בלי שנתכוין בפירוש, ורק במקום שמוכח שאינו מתכוין למצוה לא יצא, שבזה אין לומר שנתכוין לשם מצוה. אך הקשה לפי"ז שבתוקע לשיר הרי אין כוונתו לשם מצוה, ומבואר בגמרא שיצא ידי חובה, הרי שאין זה משום שדנים אותו כאילו נתכוין.

שיטת האחרונים שלמאן דאמר אין צריך כוונה הוא מכח סתמא לשמה

והאחרונים כתבו[פח] בביאור הענין כעין דבריו, שיש לומר כהנתבאר לעיל שגדר ההלכה של כוונת מצוה היא שצריך שיחול שם מעשה מצוה בגוף המעשה, והכל מודים שצריך חלות שם זה, ובלא הגדרתו כמעשה מצוה לא יצא, אכן נחלקו האם בסתמא קיים שם מעשה מצוה, ורק אם עוקר

עח. וכך שיטת הר"ן שפירושו של מתעסק אינו רק כדברי רש"י ותוספות (ר"ה לג: הובאו לעיל אות א) שלא נתכוין להשמיע תקיעה כשירה, אלא נפח בו בלבד, או שמנבח קולות קצרים משיעור תקיעה, אלא אף בתוקע תקיעה שלימה אם כוונתו לחנך התינוקות כיצד תוקעים, נחשב שמתעסק בדבר אחר, ואין זו תקיעה של מצוה לכולי עלמא.

עט. והוסיף הר"ן שם, שמצינו כעין זה בגמרא בזבחים (ג.) שאם חשב על חטאת לשם קרבן אחר נפסלת החטאת, משום שבמחשבה שלא לשמה נפסלת, אך אם שחט חטאת לשם חולין, כשירה, כיון שאין זה ממין קרבנות, 'אינו מינה אינו מחריב בה'. וכמו כן במצוות, אם מתכוין למצוה אחרת, מגרע יותר מאשר אילו מתכוין לצרכי חולין.

פ. הגדה של פסח, רבני ישיבת כנסת ישראל חברון (בגדר כוונה במצה ומרור, עמ' רלט).

פא. עוד יש לדקדק כן מגוף הסברא שכתב הר"ן, ש'מינו מחריב בה, אינו מינו לא מחריב בה' כדרך שמצינו במחשבת פסול בקדשים (זבחים ג.) שחטאת לשם חולין כשירה, וחטאת לשם עולה או שלמים פסולה, וכך גם תקיעה של מצוה לשם מצוה אחרת נעקר ממנה שם תקיעה של מצוה, ולא במחשבת חול, והנה במחשבת לשמה בקדשים הוא חלות מחשבה בחפצא של העבודה והקרבן, כמבואר באחרונים שם, ואין זו כוונת הלב, [ראה באוצר עיונים למסכת זבחים במערכה בענין 'פסול שלא לשמה בקרבנות'] ומוכח ממה שהשוה אותם, שאף מחשבה של כוונת מצוה היא גדר של מחשבה שמגדירה את החפצא של התקיעה, והיא חלות על גוף המעשה, שמוגדר כתקיעה של מצוה.

פב. לפי השיטות שב'מעשה' כו"ע סוברים שלא צריך כוונה, לא קשה כלל, אלא שהביאור הלכה הקדים להערתו שבב"ח ופרי מגדים (סי' ח) מבואר שבציצית וסוכה הכוונה מעכבת.

פג. על אופן זה צידד שם להקל, שהרי מנהג העולם שאינם נזהרים בזה, ויש לומר שכיון שלובשים רק לשם כבוד הציבור, אין זו לבישה המחייבת בציצית, שאינו לובשו לשם הנאתו, ואינו מבטל עשה.

פד. עוד כתב (שם סי' צא אות ג) לענין אונן הלובש ציצית בבוקר, שאסור לו לברך ולקיים מצוה שהרי פטור מכל המצוות, ואם כן אינו מתכוין לשם מצוה, ונמצא שעובר ומבטל מצות ציצית לדברי הביאור הלכה, ואסור לאונן לבטל עשה בידים. וצידד שמא מותר לו לקיים מצות ציצית מפני שאין בכך פגיעה בכבוד המת שהרי רגיל ללבוש בכל יום עיי"ש. ויש שכתב ליישב באופן אחר, שאונן פטור מכל המצוות, וגם מהמצוה לכוין בשעת המצוה [שהרי לדעת החרדים ושאר מפרשים, יסוד דין כוונה נלמד מן הפסוק שיש חיוב לכוין לשם מצוה, ואין זה מסברא] וכיון שפטור מלהתכוין, שייך לקיים את המצוה גם בלי כוונה, ואינו נחשב שאינו לובש ציצית כהלכתה.

פה. בביאור הסברא בזה שהכוונה היא חלק מגוף מעשה המצוה, ונכללת בגוף הציווי לעשות ולהתכוין, צריך ביאור מנין המקור לכך, וראה מה שהובא להלן בנדון 'אופן המחשבה'.

פו. אמנם אין זה מוכרח, ויתכן שסברת המנחת שלמה, שנחשב 'טלית מצויצת', אף בכך שיש את מציאות הציצית, גם בלא החפצא של המצוה ששייך לקיים בה.

פז. כעין זה כתב בטורי אבן (כט. ד"ה איכוין) אף למאן דאמר צריכות כוונה, שאם נחשב שבסתמא עומד לשמה הרי זה מועיל כאילו נתכוין, ואין צריך כוונה מפורשת.

פח. כך עולה מדברי הישועות יעקב (או"ח סי' ס) ספר החיים (סי' תרנא) פני שלמה ושפת אמת (ר"ה כח. מהו) מהר"ם שיק (הו"ד בספר זכרון אבן ציון עמ' רנא) אגודת אזוב (חדושי סוגיות, מצוות צריכות כוונה, עמ' קיג) שואל ומשיב (מהדו"ו סי' יז) חמדת שלמה (או"ח סי' צד) [וראה בהגדה של פסח, רבני ישיבת כנסת ישראל חברון (בגדר כוונה במצה ומרור, עמ' רלט)].

זאת על ידי מחשבה הפוכה, אינו מעשה מצוה, או שבסתמא אינו מוגדר לשם מצוה, אלא צריך כוונה מפורשת לעשותו לשם מצוה[פט].

והוכיחו כן מדברי הר"ן (על הרי"ף, ר"ה לד: ד"ה ותמהני) שאם נתכון לשם חול כגון תוקע לשיר, יצא ידי חובה, אך אם נתכון להתעסק במצוה אחרת הרי זה מונע ומעכב שלא יחול שם מעשה מצוה בתקיעה זו. והוכיח זאת מדין מחשבה בשחיטת קדשים (זבחים ג.) שהשוחט חטאת לשם חולין כשירה, והשוחט חטאת לשם עולה או שלמים פסולה משום שעשאו שלא לשמה, וביארו בגמרא שטעם החילוק הוא ש'אינו מינו אינו מחריב בה, ומינו מחריב בה', הרי שמחשבה מעין הענין שעוסק בו עוקרת את שם המעשה, ומחשבה מענין שאינו שייך למצוה אינו סותרת ולא נעקר שם מצוה מהתקיעה.

ותמה הטורי אבן (ר"ה לב: ד"ה המתעסק) כיצד השוה הר"ן כוונת מצוה ומתעסק במצוה, למחשבת קדשים, הרי בקדשים הכל מודים שצריך לעשותם לשמה, ואף בסתמא אינו מועיל אלא משום שנחשב 'סתמא לשמה' כמבואר בזבחים (ב:) ולפיכך המחשבה הסותרת באה לעקור את הסתמא לשמה, ובזה יש חילוק בין מינו לאינו מינו, אולם במצוה שאין צריך כוונה כלל, מה החילוק בין מינו לאינו מינו, והרי אין זה בא לעקור כלום.

אכן מדברי הר"ן מוכח שסבר שאף במצוות אינו מועיל למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, אלא משום שנדון כ'סתמא לשמה', והמחשבה האחרת באה לעקור זאת, ובזה שייך החילוק שכתב הר"ן. ומכל מקום מתבאר מכך שאף למאן דאמר אין צריך כוונה מודה שצריך כוונת מצוה לגבי שיחול בה שם מעשה מצוה, אולם סבר שבסתמא קיים ייחוד זה גם מבלי שנתכוון בפירוש.

סתירה בדעת ריש לקיש האם צריכות כוונה

והנה יסוד זה שאף בסתמא יש לומר שנחשב כ'סתמא לשמה' מצינו בדברי האחרונים שהוכיחו כן, מכח סתירת הסוגיות. שבגמרא (פסחים קיד:) דייק ריש לקיש מדברי המשנה (שם קיד.) שמצוות צריכות כוונה. ומסקנת הגמרא, שנחלקו בזה תנאים האם מצוות צריכות כוונה וכשלא כיון לא יצא ידי חובה, או שיוצא ידי חובת המצוה גם ללא הכוונה[צ]. ומתבאר שדעת ריש לקיש (פסחים קיד:) ש'מצוות צריכות כוונה'. והקשה הטורי אבן (ר"ה כט. ד"ה איכוון) ממחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש (הוריות י:) שרבי יוחנן דרש את הפסוק (הושע יד י) 'כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם', בשני בני אדם שאכלו פסחיהם, אחד אכלו לשום מצוה, ואחד אכלו לשום אכילה גסה, שעל אותו שאכלו לשם מצוה נאמר 'צדיקים ילכו בם' ואותו שאכלו לשם אכילה גסה נאמר 'ופושעים יכשלו בם', וביאר רש"י (שם ד"ה לשם) שהפירוש לשם אכילה גסה הוא שלא נתכוין לשום מצוה אלא רק לקינוח סעודה. נמצא שכל החילוק ביניהם הוא רק אם היתה כוונת לשמה בקיום המצוה או שחסרה כוונת לשמה. ומחמת חסרון כוונה נחשב 'ופושעים יכשלו בם'. ודחה ריש לקיש שבאופן זה אף שלא עשה מצוה מן המובחר, מכל מקום אין לקרותו רשע שודאי קיים מצוה. ומבואר שבמחשבת שלא לשמה [שר' יוחנן סבר שלא נחשב קיום מצוה באופן זה והרי הוא בכלל פושעים] סובר ריש לקיש שיש בזה קיום מצוה רק שאינה מן המובחר, ואף שלא היתה כוונה למצוה אין זה מעכב את המצוה, וסותר דברי עצמו שסובר בפסחים (קיד:) שמצוות צריכות כוונה, ואם כן באופן זה שאכל את הפסח לשם אכילה גסה והיה חסר לו הכוונה לשם מצוה, נמצא שלא קיים את המצוה, ובודאי אפשר לקרוא לו פושע כדברי רבי יוחנן כיון שלא קיים מצות אכילת פסח, ומדוע הקשה ריש לקיש 'פסח מי לא אכל'.

והמהר"ץ חיות (הוריות י: ד"ה רש"י) תירץ בשני אופנים: הא', על פי דברי תוספות (פסחים קז: ד"ה דלמא) שביאר את כוונת ריש לקיש שאמנם אכילת פסח לא קיים, ומכל מקום אין לקרוא לו פושע, כיון שעל כל פנים קיים מצוות הקרבת הפסח ואכילתו לא מעכבת. עוד תירץ, וכן תירץ הרש"ש (הוריות י: ד"ה וא'), שאותו שאכלו לשום אכילה גסה אין הכוונה שהיה חסר ב'לשמה' בקיום המצוה כמו שפירש רש"י, אלא הכוונה שאכלו מתוך רעבון, וביטל את דין הפסח שצריך שיהא נאכל על השובע, ועל זה אמר ריש לקיש שאין לקרותו פושע מחמת כן, שהרי דין זה לאכול את הפסח על השובע אינו מעכב במצות פסח[צא].

אולם הטורי אבן הקשה גם לפי אלו התירוצים, מכל מקום קשה מדוע ריש לקיש נצרך להעמיד את הפסוק הנ"ל באופן שונה לגמרי מכפי שהעמידו רבי יוחנן, ולא העמיד באופן שהאחד אכל לשם מצוה ואחד אכל שלא לשם מצוה, שמחמת כן נקרא רשע לדעת ריש לקיש כיון שמצוות צריכות כוונה.

חילוק בין דברים העומדים בסתמן לשמה

והטורי אבן כתב לבאר בזה, שגם למאן דאמר מצוות צריכות כוונה ובכל מקום אין סתמא לשמה וצריך להתכוין בפירוש לשם המצוה, כל זה נאמר רק בדברים כגון שופר לולב ומצה, שבכדי לצאת ידי חובת המצוה לא צריך דווקא את החפץ ההוא, אלא אפשר לקיים את המצוה גם בחתיכת מצה אחרת או שופר ולולב אחר, לכן לא אומרים בהם שסתמן עומדים 'לשמה', וכל שלא כיון בהם לצאת ידי חובה לא יצא. אבל בדברים כגון קרבן פסח שהאפשרות היחידה לצאת ידי אכילת הפסח, הוא מאותו בשר מסוים מהקרבן שנשחט לשם פסחו, בזה אומרים שגם אם לא כיון מפורש באכילתו לצאת ידי חובה, מכל מקום יצא, שבסתמא זה עומד לשם מצותו.

וביאר בזה שני טעמים: א. מצד החפצא, שכיון שהדבר המסוים עומד לקיום המצוה ואי אפשר לקיים את המצוה בלעדו, לכן בסתמא עומדים לשמן. ב. מצד הגברא, שכיון שאם יעשה בהם את המצוה שלא לשמה, שוב לא יוכל לקיים את המצוה וכגון בקרבן פסח שאם יאכלו שלא לשמה שוב לא יוכל לקיים את המצוה, ולכן בהכרח שגם בסתמא עושהו לשמה[צב].

שיטת הטורי אבן למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה

אמנם לפי"ז תמה הטורי אבן על סברת המאן דאמר שאין צריך כוונה משום שבסתמא עומד לשם מצוה, שלכאורה אין זה מובן לגבי מי שאינו צריך לקיים דווקא בחפץ זה, כפי שנתבאר למאן דאמר צריכות כונה, ולא שייך לומר שיש סתמא לשמה באופנים הללו שהרי אינו עומד לכך שיקיים מצותו דווקא בחפץ זה.

והוכיח מכך הטורי אבן שלמאן דאמר אין צריך כוונה, אין כלל דין של כוונת מצוה, ואין צריך לדון מצד 'סתמא לשמה' אלא אף בלי שום כוונת מצוה, נחשב מעשה מצוה גמור ויצא ידי חובה. וכדבריו כתבו גם בבית יצחק (או"ח סי' ס) ומנחת אלעזר (או"ח סי' לח).

הוכחה מהשיטות שלא מועילה כוונה הפכית

והוכיחו כדבריהם מהשיטה המבוארת להלן (אות ו) שאם נתכון בפירוש שאינו רוצה לצאת ידי חובה, אינו מועיל למאן דאמר שאין צריכות כוונה, לעקור את המצוה, ויצא בעל כרחו. ואם נאמר שכל מה שמועיל בהעדר כוונה הוא משום שיש סתמא לשמה, כל זה רק בסתמא, אך במתכוין בפירוש שלא לצאת ידי חובה, הרי אינו עושה לשם המצוה, וכיצד מתקיימת המצוה, אלא ודאי שאין צריך כוונה כלל, ועצם המציאות שבה נעשית המצוה, היא גוף המצוה.

הוכחה מהתוספות שצריך להתכוין בפירוש שאינו רוצה לצאת

עוד הוכיחו מדברי התוספות (סוכה לט. ד"ה עובר) שכאשר נוטל הלולב לפני הברכה בלי להתכוין לצאת ידי חובה, מכל מקום למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה יצא ידי חובתו, מלבד אם נתכוין בפירוש שאינו רוצה לצאת, לא יצא. ואם נאמר שכל מה שמועיל בהעדר כוונה הוא משום שיש 'סתמא לשמה' קשה מדוע נחשב שיש סתמא לשמה, והרי אומדן דעת ברור הוא שהאדם אינו רוצה לצאת ידי חובתו קודם שבירך על המצוה, מפני שאם יצא יפסיד את הברכה, ואכן מצינו במאירי (שם מא: ד"ה ר' יוסי) שחולק על התוספות וכתב שאין צריך כוונה מפורשת שלא לצאת, אלא מסתמא כך היא דעתו שאינו רוצה לצאת קודם שבירך עליו, ואם כן צריך ביאור מדוע התוספות סברו לא כך, אלא ודאי מוכח מכך כדברי הטורי אבן, שלמאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, מועיל בהעדר כוונה גם בלי 'סתמא לשמה', אלא שאין צריך כוונה כלל.

וכן יש להוכיח מהאופן של אכילת חזרת בטיבול ראשון בלא כוונת מצוה, שמבואר בגמרא (פסחים קיד:) שלמאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, יצא

פט. והיינו שאין צריך לומר כהפני יהושע שמסתמא נחשב שהאדם נתכוין לכך, והיא אומדנא על רצונו כאילו חושב כך בפירוש, אלא אף מבלי שיחשוב כך בדעתו, יש סתמא שמונח באופן העשייה בסתם כשלא מפרשים אותו, מפני שבדרך כלל כך הוא עומד להיות, ונחשב שעושים מעשה זה לשם לצאת ידי חובת המצוה.

צ. דיוקו של ריש לקיש מהמשנה שם, הוא ממה שהצריכה המשנה לטבל בחזרת לאחר אכילת המצה, אע"פ שכבר טיבל בחזרת לפני אכילת מצה בכרפס, אלא כיון שיש לחשוש שבטיבול הראשון לא כיון לקיום מצות אכילת מרור, לא יצא, כיון שמצוות צריכות כוונה.

צא. שכן מצינו שהחגיגה באה כדי שיהא הפסח נאכל על השובע (פסחים ע.), ובכל זאת אין קרבן חגיגה מעכב שהרי אינו בא בשבת.

צב. אמנם יש להעיר באופן שיש לו עוד כזית בשר מאותו קרבן שיוכל לקיים בו מצות אכילת פסח, שאף אם אכילה זו היא שלא לשם מצוה, מכל מקום יוכל עדיין לקיים מצות אכילת פסח בשאר הבשר שנשאר. אלא אם כן מדובר באופן שכבר אכל את כל הבשר.

ידי חובתו בטיבול ראשון, אף שלכתחילה צריך לקיים את המצוה לאחר אכילת מצה, ורק בדיעבד מועיל מה שאכל את המרור בתחילה, ואם כן היה לנו לומר שאין סתמא לשמה באופן כזה, שאומדנא ברורה היא שאינו מעונין לצאת בו כאכילת מרור. אלא ודאי שאף באופן זה יצא ידי חובתו, משום שאין צריך כוונה כלל.

ונמצא לפי״ז שנחלקו האחרונים בטעם המאן דאמר שאין צריכות כוונה, האם הוא מחמת סתמא לשמה או שאין צריך כוונה כלל.

האם החפצא דמצוה מתקיים בלי כוונת מצוה

אופן נוסף בביאור המחלוקת אם צריכות כוונה, מצינו בקובץ הערות (סי׳ לו סק״ד) שכתב לחקור למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה ואין צריך לחזור ולעשות בכוונה, האם נתקיים רק החפצא של המצוה, או שגם מעשה הגברא נתקיים כמצותו, וביאור הדברים שיש מקום לומר שלמאן דאמר אין צריך כוונה, יש צורך בכוונת מצוה כ׳תנאי׳ לכך שפעולת האדם תהיה מיוחדת לשם מצוה, ועל ידי זה מתייחסת אליו המצוה כ׳מעשה מצוה׳ שלו, ואם לא נתכוין למצוה נחשב שלא מתייחסת המצוה למעשה האדם, וחסר את החלק של ׳מעשה המצוה׳, אולם אין זה עוקר ומבטל את המציאות שבה מתקיימת המצוה, אלא שנחשב שנתקיים מאיליו[צג].

וביאור הדברים הוא שבכל מעשה מצוה[צד] יש בו ב׳ חלקים, א. התועלת שיש בתוצאה שנעשית, ב. פעולת האדם שמקיים את ציווי התורה, והמצוה מתייחסת אליו. וכגון אם ישב בסוכה בלי כוונת מצוה, יש את החפצא של ישיבת גוף הישראל בסוכה, אולם האדם לא עשה פעולה של התעסקות בישיבת סוכה לשם מצוה, וכוונה זו נדרשת כ׳תנאי׳ למעשיו. ונפקא מינה שאין בזה ביטול של המצוה, וגם אינו יכול לחזור ולעשות שנית, שבתקיעת שופר אם כבר תקע וזו התקיעה שראוי לקיים בה את המצוה, נמצא שכבר נתקיימה התועלת של תקיעת שופר בראש השנה, ואחרי שיצא אינו חייב לעשות שנית, אולם האדם לא יטול שכר כמי שנתעסק לשם קיום המצוה[צה].

ונמצא לפי״ז שהתוצאה של קיום המצוה, קיימת גם בלי הכוונה, אולם יש דין ׳תנאי׳ שיתכוין למצוה, ונחלקו איזה חלק נפסל בעשיית המצוה כאשר לא נתקיים תנאי זה, האם גם החפצא של המצוה נפסל, כיון שבלי קיום התנאי נידון כל מה שנעשה כאילו אינו מביא את תועלת המצוה, או שרק פעולת האדם לקיום הציווי היא זו שנפסלת, אך החפצא שקיים בתוצאה שנעשית במציאות, לא נפסל, ואין הכוונה מעכבת בו. ולמאן דאמר צריך כוונה, בהעדר כוונה לא חל גם החפצא של מצוה, ולמאן דאמר אין צריך כוונה, חל החפצא לגבי זה שיש את התועלת מהתוצאה שנעשית, אך הכל מודים שלגבי פעולת האדם מעכב ה׳תנאי׳ שצריך גם כוונה למצוה, ובהעדר כוונה יש חסרון בכך, ונפקא מינה במחלוקתם האם שייך לחייבו לחזור ולעשות שנית, שאם החפצא לא נתקיים שייך לחייבו לעשות בשנית, אך אם החפצא נתקיים אף בהעדר כוונה, לא שייך לקיים בפעם השניה, ופטור מלחזור ולעשות עם כוונה.

ויש להביא ראיה לדבריו, משיטת רבינו יונה (יב. ד״ה ורבינו) והרשב״א (יג: ד״ה שמע, בפירוש הא׳) שאף למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, היינו בדיעבד, אך לכתחילה בודאי שצריך כוונה, ולכאורה צריך ביאור מנין לנו שצריך כוונה והרי יצא ואינו חייב לעשות שנית, אמנם להנתבאר מובן, שאף לשיטתו בהעדר כוונה לא נתקיים חלק פעולת האדם אלא רק החפצא של המצוה נתקיים ולפיכך אינו חוזר ועושה שנית, מפני שחלק פעולת האדם אינו מעכב בגוף המצוה, אולם יש חסרון במעשה המצוה, ולכן לכתחילה בודאי שחייב לכוין לשם מצוה.

האם מברכים על מצוה שנתקיימה בלי כוונה

עוד יש להוכיח כדבריו מדברי המגן אברהם (סי׳ קנח ס״ק יג) שהמקיים נטילת ידים או שחיטה או טבילה בלי כוונת מצוה, אינו מברך [אף שבעלמא רשאי לברך עד הניגוב שהוא גמר המצוה], ואף למאן דאמר שכל אלו מועילים להכשיר ולהתיר גם בלי כוונת האדם לשם הכשר, וכגון מי שזרק סכין על מנת לנעצה בכותל, ושחטה, ונדה שנפלה למים וטבלה בלי כוונה, והנוטל ידיו לשם נקיות ושימר ידיו בטהרה, ואחר כך נמלך לאכול סעודה, שבכל אלו חל ההכשר ונתקיים החפצא של המצוה מאיליו ומכל מקום אינו רשאי לברך על כך. וטעם הדבר משום שהברכה היא על מעשה האדם, שעוסק בקיום ציווי התורה, ובאופנים הללו האדם לא התעסק בקיום ציווי התורה, ואינו יכול לברך על מה שתועלת המצוה נתקיימה מאיליה.

וכן כתב באבני מילואים (שו״ת סי׳ ז) לענין מטביל כלי ביום טוב בהערמה שלא לשם הכשרתו, שכתב המגן אברהם (סי׳ שכג סק״ג) שלא יברך על טבילת כלי, משום שבאופן זה נראה כמתקן לשם הכשרו. ותמה האבני מילואים כיצד הותר לו לקיים מצות טבילה מבלי לברך, והרי אסור לקיים מצוה בלי ברכת המצוות[צו]. ותירץ שהטבילה מכשירה את הכלי אף בלי כוונה לטהרו, אולם המצוה אינה מתקיימת אלא כאשר מתכוין לשם מצוה, ואף שנתקיימה הטבילה לגבי הכשר הכלי, אין זה מעשה מצוה שטעון ברכה, ורק כאשר מתכוין למעשה טבילה נחשבת מצוה הטעונה ברכה.

המהלך שהן ב׳ מחלוקות

והאחרונים כתבו לפרש באופן נוסף[צז], על פי החקירה דלעיל בגדר ההלכה, ויש לומר שיש ב׳ דינים בכוונת מצוה, א. כוונת המעשה להגדירו כ׳מעשה מצוה׳, ולולא זה אין המצוה מתייחסת למעשיו. ב. כוונת הלב של האדם שמחשבתו לשם קיום ציווי התורה, כ׳תנאי׳ הנוסף על גוף המצוה. והמקור לכך שיש ב׳ דינים הוא, שדין הא׳ מוכח ממה שמתעסק לא יצא לכולי עלמא, הרי שצריך שיחול בו שם מעשה מצוה [כדברי הר״ן (הובא לעיל)] ובזה נחלקו האם בסתמא קיים שם מעשה מצוה בדבר, כיון שעומד לכך מצד שבדרך כלל כך רגיל לעשות את המעשה כשמחויב בו, ואף שלא נתכוין לכך בפירוש חל בו שם זה עד שלא יעקרנו על ידי כוונה הפוכה, או שאין סתמא לשמה וצריך להתכוין בפירוש לשם מצוה.

והדין הב׳ שיש תנאי שיתכוין לשם מצוה, מוכח ממה שמצינו שלכתחילה הכל מודים שצריך כוונת מצוה, כמבואר ברשב״א (יג: ד״ה שמע) אלא שנחלקו האם כוונה זו מעכבת את המעשה, שבלעדיה אינו יוצא, או שאף בלעדיה יצא בדיעבד. ובביאור מחלוקתם בזה כתב האמרי בינה (או״ח סי׳ יד) שנחלקו האם בפסוק של ׳לעבדו בכל לבבכם׳ נאמרה מצוה כללית, או כמצוה פרטית בכל אחת מן המצוות. שמאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה סבר שזו מצוה כללית, שקיומה עומד כדבר נפרד מקיום כל מצוה באופן פרטי, וכאשר יש ציווי לאכול מצה, ומצוה גם כן להתכוין לשם שמים, אין אחת מעכבת את חבירתה, ואם אכל בלי כוונה קיים את האכילה, ולא קיים את הכוונה. ומאן דאמר צריכות כוונה סבר שנאמרה בזה מצוה פרטית בכל אחת מן המצוות, שיש תנאי בקיומן שאם לא נתכוון לשם מצוה לא נתקיים גם גוף המצוה, וחייב לעשותה בשנית[צח].

ה. אופן הכוונה

מחשבה או דיבור

המנחת חינוך (מצוה י׳ אות כו) מסתפק האם כוונה זו צריך לאומרה בפה, או שמא די במחשבה בלבד[צט].

ומצינו בחובת הלבבות (שער ח פ״ג החשבון הט׳) שהכוונה נעשית במחשבה, וזה לשונו ׳והחלק השלישי חובות האברים בלבד, אין ללב בהן שום הכנסה, אלא הכוונה לאלהים בתחילת המעשה, כסוכה, ולולב, וציצית, ומזוזה׳. ומשמע שהכוונה הנעשית בתחילת המעשה היא חובת הלב והוא המקיים לחלק זה של העבודה.

צג. **במקום** אחר כתב הגרא״ב וסרמן (מכתב להרמ״מ כשר, הו״ד בירחון נועם כרך כה עמ׳ יט ואילך) לבאר באופן אחר קצת, על פי מה שחילק מהר״ח אור זרוע (שו״ת סי׳ קכח) לגבי מצוה בו יותר מבשלוחו, שיש ב׳ מיני מצוות א. שעיקרם במעשה האדם, ב. שעיקרו התוצאה, ואין הקפדה כיצד נעשו. ולפי״ז חידש שהכל מודים במצוה שעיקר קיומה הוא בתוצאה ולא במעשה האדם, כגון עשיית מעקה או מילה למאן דאמר שאף שלא לשמה כשירה, שאם עשאם בלי כוונה, נתקיימה המצוה ואין צריך לעשותה בשנית, ודווקא במצוות שעיקר קיומם הוא במעשה האדם כגון נטילת לולב ותקיעת שופר, באלו נחלקו האם ה׳תנאי׳ של כוונת מצוה, מעכב את קיום המצוה, או שאינו מעכב את קיום המצוה, ונתקיימה אף בלי כוונה.

צד. **ראה** בהערה לעיל בסמוך, שהמהר״ח אור זרוע חילק את המצוות לב׳ סוגים, א. שעיקרם בתוצאה, ואילו המעשה שמייחס לאדם הוא אינו חלק מקיום המצוה. ב. שצריך גם את התוצאה וגם את התייחסות המצוה לפעולת האדם, שהעשייה שלו לשם המצוה היא חלק מגוף המצוה. ולפי״ז כל דברי הקובץ הערות הן רק במצוות שצריך בהן את התייחסות המצוה לפעולת האדם.

צה. **ונסתפק** בקובץ הערות שם לפי״ז לגבי עשה דוחה לא תעשה, האם שייך דחיית עשה ללא תעשה למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, כשעושה את המצוה בלי כוונה, שיש לדון האם הציווי של התורה לאדם הוא זה שדוחה, ולפי״ז כשאינו מקיים את הציווי אין כח דחיה, או שמא החפצא של המצוה הוא דוחה את העבירה, כיון שיש לו מעלה גדולה ועדיפות על העבירה, ולפי״ז אף בלי כוונה יש כח דחייה. וראה שם מה שהוכיח ממחלוקת אבא שאול וחכמים במייבם לשם נוי (יבמות לט:).

צו. **כפי** ששנינו (תרומות פ״א מ״ו) ערום ואילם שאינם יכולים לברך, לא יתרמו.

צז. **ויסוד** הדברים בדברי זכרו תורת משה, שחילק ביניהם לגבי אם היא מצוה כללית, או פרטית בכל מצוה, לענין אם מעכב כ׳תנאי׳ במצוה, וזהו מקור לדין הב׳, ומלבד זה נאמר הדין הא׳ כנתבאר לעיל, וכפי שמוכח ממתעסק ומכוונה הפכית.

צח. **בספר** מאור למלך (פסחים סי׳ עט) ביאר לפי״ז את שיטת הרא״ה (ר״ה כח. הו״ד בר״ן על הרי״ף ד״ה גרסינן) שאף במצוה שנהנה גופו, יש חסרון של מתעסק כשאינו יודע שזו שעת חובתו, אף שאין חסרון של העדר כוונה, [ותמהו בזה האחרונים כמובא להלן אות ז] ומשום שיש ב׳ דינים, א. כונה להגדרת המעשה, ב. כונה לקיום מצות הגברא, ובנהנה אין צריך את הכוונה להגדרת המעשה, אולם לקיום הגברא צריך כוונה, ואינו מועיל אלא מכח ׳סתמא׳ שיודע את חובתו, ובמתעסק לא יצא שהרי אינו יודע את חובתו. וכן מתבאר בדברי רעק״א (הגהות ליום תרועה, ר״ה שם) עי״ש.

צט. **ודימה** זאת לדין מחשבת פיגול שנחלקו בזה הראשונים, כמובא במשנה למלך (פסולי המוקדשין פי״ג ה״א).

עוד מצינו בלשון הגר"א בספר יהל אור (רעיא מהימנא טו. ד"ה באתר דמצוה) שבכל מצוה יש תורה, ולכן צריך לומר קודם המצוה הריני עושה כאשר ציוני ה' בתורתו[צט]. ומשמע מלשונו שצריך לומר בדיבור, אולם במעשה רב בהלכות קריאת שמע (אות לד) כתב לכוין קודם קריאת שמע לצאת ידי חובת קריאת שמע, ומשמעות לשונו שמועיל בכוונה ומחשבה לחוד.

מעשיו מוכיחים שדעתו למצוה

ויש לדון באדם ששכח לכוין בפירוש, אולם מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו, שהסיבה למעשיו היא המחשבה לעשיית המצוה. ושורש הנדון הוא אם צריך מחשבה מפורשת שמהרהר בלבו, או די בכך שיש אומדנא ברורה שכך רוצה בלבו.

וכתב החיי אדם (כלל סח ס"ט) שכל הדין שבהעדר כונה לא יצא היינו כשעושה זאת מחמת סיבה אחרת, כגון שקורא פרשת שמע בדרך לימודו, או כפאוהו ואכל מצה, אבל אם קורא קריאת שמע כדרך שאנו קורין כסדר התפלה וכן כשאוכל מצה או תקע בשופר ונטל לולב בזמן קיום המצוה כדרך שרגילים לקיימה, אף שלא כיון לצאת יצא שהרי משום זה עושה כדי לצאת, אף על פי שאינו מכוין. וכן כתב המטה אפרים (סי' תקפט סט"ז) שאפילו אם יודע שלא כיון לבו בשעת תקיעות לצאת, רק שמע בסתם, אלא שבא מתחילה לבית הכנסת על דעת לצאת ידי חובתו עם הצבור, 'סתמו כפרושו וכנתכוין לצאת דמי'.

מקור לכך מהירושלמי

ובמשנה ברורה (סי' ס סק"י) הביא דברי החיי אדם, שכל שמוכח לפי הענין שעשייתו כדי לצאת, יצא. ובביאור הלכה (שם ד"ה ודע) הביא ראיה לדבריו מדברי הירושלמי (ר"ה פ"ג ה"ז) שהובא במאירי (ר"ה כח: ד"ה זו) זו שאמרנו בהיה עובר אחורי בית הכנסת אם כיון לבו יצא וכו' פירשו בתלמוד המערב דוקא עובר, אבל עומד חזקה כיון, כלומר שאם נעמד במקומו כדי לשמוע את השופר, אף שלא חשב בפירוש את כוונת המצוה, הרי זה נחשב כאילו מתכוין, והיינו משום שמתוך מעשיו ניכר שרצונו לקיים את מצות שופר ולשם כך נעמד לשמוע כדין. והוסיף המאירי שכאשר יושב בביתו ומתעסק בצרכי ביתו, אין חילוק בין עומד ליושב, שהרי לא נעמד לשם שמיעת השופר, ורק בעומד בטל מעיסוקיו, שמתחילה היה עוסק בדבר אחר, ונעצר כדי לשמוע, נחשב כהוכחה שברצונו לקיים את המצוה.

והבני יששכר בספרו דרך פיקודיך (הקדמה, הקדמה א אות ד) משמע קצת שחולק וסובר שצריך מחשבה וכוונה מפורשת, ובאופנים דלעיל נחשב שאין כאן מחשבה בלבו אלא יש אומדנא שמגלה את מה שמונח בלבו, שכך הוא עיקר דעתו ורצונו באופן כללי, אולם אין זה מועיל לענין הדין שמצוות צריכות כוונה[קא], וצריך לכך כוונה מפורשת שמתכוין בלבו הנני מכוין בעשייה זו לצאת ידי חובת מצוה פלונית כאשר ציוני ה' אלוקי.

העולה מכך שנחלקו האחרונים האם די באומדנא המגלה לנו מהי סיבת העשייה שלו, וכאשר יש רצון בלבו לעשות זאת לשם מצוה, די בכך כדי להחשב כונת מצוה, או שצריך מחשבה ממש, לפי שדין כוונה הוא לשם הכוונה גופא, ולא רק כדי לפרש את המעשה לשם מה הוא נעשה.

להתכוין במבואות המטונפות

והנה במטה אפרים (סי' תקפח ס"ה) כתב שאסור לתקוע במקום שיש צואה או מי רגלים, כשם שאסור לקרוא קריאת שמע ולומר דברי תורה במבואות המטונפות, ובדיעבד יצא, ויחזור ויתקע בלי ברכה. והביאור הלכה (ס"ב ד"ה שמע) תמה על כך היכן שמענו שאסור לקיים מצוה במקום שיש צואה, והרי רק דברי תורה אסור לאומרם במקום שאינו נקי[קב]. ותירץ, שאפשר כיון שמצוות צריכות כוונה לצאת ידי המצוה שציונו השם יתברך, זה גופא נחשב כדברי תורה[קג], ומתוך כך אי אפשר לכון במקום שאינו נקי שהרי אסור להרהר בדברי תורה.

ולכאורה כל זה דווקא לפי הסוברים שצריך מחשבה ממש, אך לדברי החיי אדם שלא צריך להרהר ממש, אלא די בכך שמונח בלבו שרוצה לעשות המעשה לשם המצוה, אין זה הרהור ממש, ואין בזה איסור[קד].

שיטת המשנה ברורה

וכתב המשנה ברורה (סי' ס סק"י) שאף שבסתמא יוצא ידי חובה, אם מחשבתו ניכרת ממעשיו, מכל מקום כל זה דווקא בדיעבד אך לכתחילה ודאי צריך שיתכוין קודם עשיית המצוה לצאת ידי חובת המצוה. וצריך ביאור בדבריו מדוע אין זה מועיל אלא בדיעבד ולא לענין לכתחילה, והרי בדברי הירושלמי מוכח שיצא ידי חובה, ולא משמע שם שהוא רק בדיעבד, וכיון שמתבאר בירושלמי שאף סתמא נחשב כמפרש כוונתו, ודי בכך שגלוי לפנינו שרוצה לקיים את המצוה, וזו הסיבה שבגללה עושה את המעשה, מדוע צריך מחשבה מפורשת, ומה המקור לזה[קה].

מדוע צריך לכוין דווקא קודם המעשה

ויש לדון עוד, אימתי צריך לחשוב ולהתכוין את כוונת המצוה, האם די בכך שתיכף בתחילת המעשה הוא חושב לשם מצוה, או שמא צריך להקדים את הכונה קודם התחלת המעשה, שיהרהר 'הריני עושה לשם מצוה פלונית שציוני הבורא יתברך שמו בתורה'. והמשנה ברורה (שם, וסי' תעג סק"א) העתיק את לשון הגר"א במעשה רב (אות לז) שצריך לכוין קודם עשיית המצוה. וצריך ביאור מדוע צריך לחשוב 'קודם' שעושה את המצוה, ולא די בכך שיחשוב בתחילת המצוה ממש[קו].

ובחובות הלבבות (שער ח פ"ג החשבון הט') כתב 'החלק השלישי, חובות האברים בלבד, אין ללב בהן שום הכנסה, אלא הכוונה לאלהים בתחילת המעשה, כסוכה, ולולב, וציצית, ומזוזה, ושמירת השבתות והמועדים, והצדקה (והצומות), והדומה לזה ממה שלא יזיק העושה אותם טירוד לבו בזולת מעשהו, ובכגון זה אמרו חכמינו זכרונם לברכה (ר"ה כח:) מצוות אינן צריכות כוונה'[קז]. ומשמע קצת מדבריו שהמחשבה צריכה להיות בתחילת המעשה, על מנת להתכוין לשם שמים, ולא כתב שצריך להתכוין קודם התחלת המעשה.

מדוע מועיל אף שלבו טרוד במשך עשיית המצוה

ועיקר דבריו הן להשמיענו שאף שאחרי התחלת המעשה נהיה לבו טרוד בדבר אחר, ואינו מהרהר בכך שמחשבתו לקיום המצוה, מכל מקום יצא ידי חובה, לפי שבתחילת המעשה חשב ונתכוין לכך[קח], ומבואר מכך שהמחשבה בתחילה מועילה לכל המעשה, מכח הדין שכל העושה על דעת הראשונה הוא עושה (זבחים ב:)[קט].

נתכוין לשתי מצוות

האם יכול להתכוין לשני דברים כאחד

המנחת חינוך (מצוה י אות יד) דן במתכוין במעשה אחד לקיום המצוה ודבר אחר עמו, האם מתקיים בכך ההלכה שמצוות צריכות כוונה, ורצה להוכיח שאינו מועיל מפני שאינו מייחד את מחשבתו במעשה זה לשם דבר אחד, שהרי מצינו כעין זה לענין מחשבת לשמה, שאי אפשר לעשותו לשם

ק. **ואפשר** שזהו גם ענין אמירת לשם יחוד וכו' קודם עשיית המצוה.

קא. **וכן** מוכח מדבריו (שם אות ח) לגבי טבילת נשים מטומאת נדה, שאם אינם מתכוונות בפירוש לשם מצוה, צידד שם שלא קיימו את המצוה, אף שבודאי נחשב שמחשבתו ניכרת מתוך מעשיו, ואף מברכות על המצוה, מכל מקום אם אין כוונה מפורשת, נחשב כהעדר כוונה.

קב. **ראה** בעמק ברכה (ענין והיה מחניך קדש, אות ג).

קג. **ויש** להטעים דבריו להנתבאר ב'יהל אור' להגר"א (הובא לעיל) שבכל מצוה יש גם תורה, משום שצריך לחשוב ולכוין קודם כל מצוה שהוא עושה זאת לקיום מה שנאמר בתורה כך וכך, ולפיכך נחשב כדברי תורה ממש.

קד. **אכן** כל זה דווקא אם רשאי לכתחילה לסמוך על ה'סתמא כפירושו', אולם לדברי המשנה ברורה שהובאו להלן, לכתחילה אסור לסמוך על כך, וצריך להרהר ממש, ובאופן זה נחשב כמהרהר דברי תורה במקום המטונף.

קה. **ובדוחק** יש לומר שהמשנה ברורה חושש לדעת ה'דרך פקודיך' (הובא לעיל) שחולק על החיי אדם, ואף שמוכח מהירושלמי כדברי האחרונים, מכל מקום לכתחילה יש מקום לחשוש לכך, ולא להכנס לידי מחלוקת בדבר תורה. עוד יש לומר שאף שבדיעבד יצא כדברי החיי אדם מכל מקום יש דין לכתחילה שיתכוין בפירוש, למצוה מן המובחר, כעין מה שמצינו למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה שאין זה אלא בדיעבד, אבל לכתחילה צריך כוונה ממש, כפי שהובא לעיל (אות א) בשם הראשונים. ולצורך כוונה זו סבר המשנה ברורה יש צורך במחשבה מפורשת, וטעם הדבר שמחשבה וכוונה זו היא כדי שתהיה עבודת הלב בשלימות בעת מעשה המצוה, לייחד מעשיו לשם שמים, ואין זה מתקיים אלא במחשבה מפורשת. ולפי"ז מתבאר שכל מה שחידש החיי אדם הוא לגבי כונת מצוה המעכבת לצאת ידי חובה, ומלבד זה יש חיוב לחשוב בפירוש, וענין זה הוא לכתחילה בלבד. אולם צריך עיון שלפי"ז נמצא שיש ב' דיני כוונה אף למאן דאמר צריכות כוונה, א. המעכבת בדיעבד, ב. לכתחילה בלבד, וצריך עיון מנין לנו מקור לכך, ובגמרא לא מצינו ב' דיני כוונה, ובשלמא למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה דקדקו הראשונים מהלשון 'יצא' שהוא בדיעבד לחוד, אך למאן דאמר צריכות כוונה לא שמענו שיש ב' דינים. וראה עוד בהערה להלן בסמוך.

קו. **ויש** מקום לומר שהגר"א והמשנה ברורה סברו שגדר כוונת מצוה הוא כעין מחשבת לשמה, שצריך לייחד את התוצאה ממעשיו שיהיה מעשה מצוה, העשוי לשם הציווי, וכדרך שביארו הברכת שמואל (גיטין סי' י) וקובץ שיעורים (פסחים אות קעא) לגבי מחשבת לשמה [ואינם סוברים כדבריהם שחילקו בין לשמה לכוונת מצוה] ולפיכך צריך לחשוב זאת קודם המעשה.

קז. **כוונתו** שיש מאן דאמר שאין צריכות כוונה, ואין ראיה שהכריע כשיטה זו, ועיקר דבריו להוציא ממה שכתב שם בהמשך דבריו לגבי חובות הלבבות שבודאי מעכב בהן כוונת הלב לשמים.

קח. **והנה** בהמשך דבריו כתב שלגבי חובות הלבבות לא יועיל אלא אם מהרהר בלבו כל זמן המצוה, ועל כך הכל מודים שמצות צריכות כוונה, וכל מה שסברו שאין צריכות כוונה היינו במחשבה המצטרפת למעשה שהוא חובת האיברים, כדלעיל. וביאור החילוק הוא שכאשר המחשבה היא מגוף המצוה, צריך לחשוב כל הזמן, ולא יועיל 'על דעת הראשונה הוא עושה', אך כוונה הבאה לפרש את המעשה, די לנו במחשבה שבתחילה.

קט. **המנחת** שלמה (שו"ת ח"א סי' א) הקשה שהלובש ציצית בבית המרחץ במקום שאסור בדברי תורה, אינו יכול להתכוין כוונת מצוה כמבואר בביאור הלכה (סי' תקפח ס"ב ד"ה שמע) ולשיטת הביאור הלכה (סי' ס ד"ה וי"א) נמצא שמבטל עשה ולובש ארבע כנפות בלי ציצית, ויש שתירצו שמספיק כוונה פעם אחת בתחילת העשייה, וכלשון המשנה ברורה שיתכוין קודם שיתחיל לעשות, ואף שהפסיק באמצע ופשט את טליתו וחזר ולבשה, מכל מקום אם אינו מברך עתה מוכח מכך שהוא המשך ללבישה הראשונה, וכל מה שחשב בתחילה מועיל לכל

שני דברים כאחד מפני שבאופן זה אינו נחשב ׳לשמה׳, כפי שמצינו בפסחים (ס:) שאם חושב על הקרבן לעשותו לשמה ושלא לשמה פסול[קי].

ובגמרא (פסחים לח:) דנו רבה ורב יוסף באופה מצות ונתכוין לשם תודה ולשם מצה, שאם תודה פסולה למצה אינו מועיל, וביאר בקובץ שיעורים (פסחים אות קעא) שהמתכוין לשמה ולשם דבר אחר תלוי בזה, שאם אין שני הדברים סותרין זה את זה, נחשב לשמה, ואם הדברים סותרין אינו נחשב לשמה. והוסיף שלפי״ז אם תקע בשופר לשם מצוה ולשיר יצא ידי חובה זה סותר זה לזה. אך אם נתכוין לשם דבר הסותר את המצוה, אפשר לומר שלא יצא כפי שמצינו בלשמה.

ובחידושי ר׳ שלמה (ר״ה סי׳ א ד״ה שבתי) כתב שיש להוכיח מדברי הר״ן (על הרי״ף, ר״ה לב: ד״ה ותמהני) שאי אפשר לכוין לשני דברים, וכוונתו לדבר אחר סותרת לכוונת המצוה, שהרי לגבי מתעסק ללמד תינוקות כתב, שכיון שכבר מתכוין למצוה לחנך התינוקות, אותה כוונה מעכבת מצוה אחרת שלא תחול, וכן כתב (שם) לגבי תקע ומשך בה כשתים, שלא עלתה לו אלא אחת [דהיינו הראשונה של אחרי התרועה ולא השניה ששייכת לפני התרועה] ואף למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, שדווקא תוקע לשיר שהוא דבר הילני ואין כוונתו בו לכלום, אינה מעכבת מלחול מצוה באותה תקיעה, אבל מי שמכוין בתקיעתו למצוה, אין תקיעתו עולה למצוה אחרת. ומוכח מדבריו שנחשב כ׳מתעסק׳ שהוא גרוע מהעדר כוונה, ולכולי עלמא אינו יוצא.

ובמשנה ברורה (סי׳ ס סק״ט) כתב שהמברך ברכת המזון עם קטנים לחנכם במצות והוא גם חייב בברכת המזון ושכח אז להתכוין לצאת בה גם עבור עצמו, וכן כהאי גונא בכל המצות שעשאם לשום איזה ענין, לא יצא ידי חובתו, ואם כונתו בעשיית המצוה לשום איזה ענין וגם לצאת בה ידי המצוה יצא. ומבואר מדבריו שאפשר להתכוין לשני דברים כאחד, ונחשבת כוונת מצוה.

חילוק בין לשמה לכוונת מצוה

והברכת שמואל (גיטין סי׳ י) והקובץ שעורים (שם) כתבו עוד, שאף שהמנחת חינוך השוה בין ענין לשמה לענין כונת מצוה, יש לומר שאינם דומים זה לזה כלל, שמחשבת לשמה היא ייחוד הדבר, שחל בחפץ או המעשה מכח המחשבה, ויתכן שיתייחד גם בלי האדם מכח ש׳סתמא לשמה׳, ואין צורך במחשבה זו מצד האדם המקיים בזה את המצוה. ומה שאין כן כונת מצוה אינה ייחוד הדבר אלא היא נצרכת מצד הגברא בפעולת המצוה, שצריך גם את הכוונה עם המעשה, על מנת לעשות לשם המצוה, ונפקא מינה שלא שייך בזה לומר ׳סתמא לשמה׳. ולפי״ז חילקו שלא שייך לומר שמחשבה בדבר הסותר למצוה תקלקל את הכוונה, שדווקא לענין היחוד שצריך לחול בדבר, שייך לקלקל את הייחוד כשאינו מיוחד רק לזה, אך הכוונה מצד האדם קיימת אף כאשר מתכוין לדבר נוסף, ואינה נגרעת מחמת שמתכוין לדבר נוסף.

המתכוין לשתי מצוות כאחת

ויש לדון במתכוין לשתי מצוות כאחת, האם הכוונות סותרות זו לזו, ואינו יכול לקיים אלא אחת מהן, או שמא שייך לקיים את שתי המצוות כאחת, ואף הכוונה עולה לשתיהן.

ובחכמת שלמה (או״ח סי׳ תרפז) דן במקרא מגילה האם מקיים בשעת קריאת המגילה גם למצות תלמוד תורה, שהרי היא מכתבי הקודש. והוכיח שאינו מקיים זאת, שהרי שנינו (מגילה ג.) מבטלין תלמוד תורה למקרא מגילה, ומדוע זה נחשב כביטול תורה, והרי אף בשעת מקרא מגילה מתקיימת המצוה של תלמוד תורה. ומוכח מכך שאינו יכול לקיים שתיהן כאחת. וכן הובא בשם החזון איש (הקדמת הגרח״ק לתשובות וכתבים לחזו״א). אולם הרש״ש (מגילה ג. ד״ה שמבטלין) סובר ששתיהן מתקימות, ויישב קושיא זו בדרך אחרת.

ומצינו שנחלקו הפוסקים אם חייב בברכת התורה על פסוקים מהתורה שנאמרים בדרך תחנונים או לשם קריאת שמע, וכתב הבית יוסף (אורח חיים סי׳ מז ד״ה וא״ת) ׳ועוד יש לומר דקריאת שמע ותפילה לא חשיבי לימוד לענין זה, דדברי תחנונים ותפלה לחוד ודברי תלמוד תורה לחוד, וקריאת שמע כדברי תפילות הוא׳. אכן הובא שם דעת הרשב״א (יא: ד״ה השכים) ועוד ראשונים שברכת התורה פוטרת אף לקריאת שמע. ומתבאר שנחלקו האם זה שמקיים בקריאתם מצות תפילה או קריאת שמע מפקיע את מצות תלמוד תורה, או שאין זה סותר, ושתי המצוות מתקיימות כאחת, וממילא חייב לברך ברכת התורה.

כעין זה מצינו נדון בטורי אבן (מגילה ז. אבני שוהם סוד״ה מתנות) האם אפשר לקיים מתנות לאביונים ומשלוח מנות בנתינה אחת של שתי מתנות לאדם אחד, והובאו דבריו ברעק״א (גליון שו״ע או״ח סי׳ תרצה) ובביאור הלכה (ד״ה או). ולכאורה יסוד הספק תלוי בנדון זה, האם קיום מצוה אחת סותר לקיום האחרת, ולא שייך להתכוין לשתיהן כאחת, וממילא אינו יכול לקיים אלא אחת מהן[קיא].

ז. נתכוין שלא לצאת

כוונה מפורשת שאינו רוצה לצאת ידי חובה

עד כאן נתבאר הנידון של ׳מצוות צריכות כוונה׳, אם יוצא ידי חובת המצוה כשעשאה ללא שום כוונה, ועדיין יש לבאר מה הדין באופן שלא רק שלא כיון בעשייתה לקיום מצוה, אלא היתה לו כוונה הפכית, שחשב בעשייתו את מעשה המצוה לתכלית אחרת, האם גם באופן זה יסבור המאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה שיצא ידי חובת המצוה, או שבאופן זה הכל מודים שכאשר כוונתו בעשיית המעשה לתכלית אחרת, אין מעשה זה נחשב לקיום מצוה.

מצינו בתוספות (סוכה לט. ד״ה עובר) שהקשו, כיצד יקיים בנטילת לולב את דברי שמואל (שם) ׳כל המצוות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן׳, והרי מיד שלוקח את הלולב כבר קיים את המצוה, ואם יברך כשעדיין לא לקחו בידו, הרי אין לברך כשאין המצוה מזומנת בידו. ותירצו שיקח את הלולב בידו ויכוין שאינו רוצה לצאת ידי המצוה עד לאחר הברכה, שבאופן זה אף למ״ד מצוות אין צריכות כוונה, מכל מקום אינו יוצא ידי המצוה בעל כרחו[קיב]. וכן כתב הרא״ש (שם פ״ג סי׳ לג) להלכה[קיג].

וכן כתב רבינו ירוחם (אדם וחוה, נ״ה ח״ד) בשם התוספות, שאם כפאוהו לאכול מצה ואינו רוצה נחשב שמתנגד ומסרב לקיים בזה את המצוה, ואינו יוצא, אף למאן דאמר שאין צריכות כוונה[קיד].

ורבינו יונה (יב. ד״ה ורבינו) והר״ן (על הרי״ף, ר״ה כח: ד״ה גרסינן) דנו על שמיעת הבדלה בבית הכנסת, וכתבו בשם רבינו שמואל שכל הנדון למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה היינו בסתם, אבל במתכוין שלא לצאת לא יצא, ולפי״ז הסיק שזה הוא הטעם שנהגו להבדיל בבית אף ששמעו כל בני הבית הבדלה בבית הכנסת, לפי שנתכוונו שלא לצאת שם, והכל מודים שאינו יוצא ידי חובה באופן זה[קטו].

במקום שטועה ומתכוין לשם דבר אחר

ורבינו שמואל הוכיח זאת ממה שכתבו תוספות (יב. ד״ה לא), בביאור ספק הגמרא (שם) כשאוחז כוס שכר בידו וחשב שהוא יין ולכן היה בדעתו בתחילת הברכה לברך עליו ׳בורא פרי הגפן׳, ולבסוף בירך ׳שהכל נהיה בדברו׳ כדין ברכת השכר. והקשו תוספות, מה משנה מחשבתו בשעת הברכה הרי

הלבישה שאחרי כן. אמנם עדיין יקשה על מי שלובש טלית אחרת, או שלא פטר בברכתו הראשונה אלא עד שנכנס למרחץ ופשט הטלית, ועתה יברך שנית בצאתו מן המרחץ, שאם כן אין זה שייך למחשבתו הראשונה, לפי שנסתלקו מעשיו הראשונים, וצריך עיון.

קי. והקשה על כך שבגמרא (פסחים לח:) מצינו בחלות תודה שעשאם למכור בשוק, נחשב שעשה בהם תנאי שאם ישתיירו בידו הם לשם מצת מצוה, ואף שצריך שימור לשם מצת מצוה, התנאי מועיל. ולכאורה כיון שחישב תחילה לשם דבר אחר, הרי זה תלוי בברירה, וקיימא לן ׳אין ברירה׳. ויש להעיר שכל סברת המנחת חינוך בזה, משום שסבר שב׳לשמה ושלא לשמה׳ נגרע מכח מחשבת הלשמה, אכן בחדושי מרן רי״ז הלוי (מעשה הקרבנות) כתב שבאופן זה אין העדר מחשבת לשמה, אלא רק משום ׳מחשבת פסול׳ של שלא לשמה, ולפי״ז בכוונת מצוה אין חסרון כלל, כשמערב את שתי המחשבות.

קיא. אכן יש לחלק בזה, ששם אי אפשר לקיים את שתיהן כאחד משום שתכלית המצוה שונה בזה מבזה, שתועלת מתנות לאביונים הוא לתועלת המקבל לשמחת היום, ומשלוח מנות הוא להרבות רעות בין הנותן למקבל, ולפיכך יש סתירה בין שתי המצוות, אך במקום שאין סתירה, יש לומר שאין חסרון מצד הכוונה.

קיב. בשדי חמד (מערכת מ כלל סח ד״ה גם) הביא מהישועות יעקב (או״ח סי׳ ס) ושאר אחרונים, שלפי השיטות שכל דין כוונה הוא רק מדרבנן, אף כוונה הפכית אינה מגרעת אלא מדרבנן, ואילו מן התורה אין חסרון בכך שמתכוין שלא לצאת.

קיג. והבית יוסף (או״ח סי׳ תקפט ד״ה לפיכך) הביא כך בשם אהל מועד והרשב״א. ויש להעיר שבתוס׳ הרא״ש (פסחים קטו. ד״ה אלא) כתב שלמאן דאמר אין צריכות כוונה, אף אם נתכוין בפירוש שלא לצאת, יצא, וצריך עיון.

קיד. שפירש שם בדברי אבוה דשמואל, שכפאוהו ואכל מצה יצא, לא מדובר באופן זה שיודע שהיא מצה ומסרב לאוכלה לשם מצוה, אלא באופן שאינו יודע שזו מצה אלא כסבור חמץ הוא, ולכן סירב, ומשום כך יצא אף בלא כוונה, שאילו היה יודע שזו מצה אפשר שלא היה מסרב לצאת בה.

קטו. הפרי מגדים (יו״ד שפ״ד סי׳ ג ד״ה כתב) דן אם בכוונה הפכית צריך לומר בפה, או די בכוונת הלב, והשדי חמד (מערכת מ כלל סח) הוכיח מדברי רבינו שמואל לגבי הבדלה, שאף כוונת הלב מועילה, שהרי הציבור ששומע בבית הכנסת אינו אומר בפה שאינם רוצים לצאת, ומכל מקום מעכב מלצאת.

מצוות אין צריכות כוונה. ותירצו בשם הר"י מקינון, שמצוות אין צריכות כוונה נאמר באופן שלא היתה לו כוונה לכלום, כגון השומע תפילה אחורי בית הכנסת ולא נתכוון לצאת, אבל כשנתכוון לדבר אחר לא יצא[קטז]. ומתבאר מכך שכוונה מפורשת שהברכה אינה לשם ברכה זו, עוקרת את המעשה מלהועיל עבור ברכה זו, ובאופן זה הוא גרוע יותר מאשר העדר כוונה לברך את ברכת שהכל[קיז].

והעירו האחרונים שלכאורה בקושיית התוספות מתבאר שסברו שאף במקום כוונה הפוכה, יצא ידי חובה למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, וכן מוכח מדברי הראשונים שם שיישבו באופנים אחרים ולא תירצו כדברי הר"י מקינון, שאין חילוק בין העדר כוונה למתכוון שלא לצאת ידי חובה[קיח].

שיטת הרא"ה שאף עומד וצווח יצא

ומצינו שהרא"ה (כתובות צד: ד"ה ובענין) חולק על דברי הראשונים דלעיל, וכתב שאף בעומד וצווח יוצא ידי חובתו. וכן הובא בריטב"א (ר"ה כח. ד"ה שלחו) בשם הרא"ה, והובא בבית יוסף (או"ח סי' תקפט ד"ה והר"ן). וכן דעת תוס' רבינו פרץ (פסחים ז: ד"ה וממ"ק מלולב)[קיט].

והב"ח (סי' תרנא ס"ד ד"ה ומ"ש בשם) דקדק שהטור לא הביא להלכה את דברי התוספות והרא"ש לענין נטילת לולב, שיתכוין שלא לצאת עד אחר הברכה על מנת שיחשב כעובר לעשייתן ומוכח מכך שחשש לשיטת הרא"ה שאינו מועיל, אלא יצא בעל כרחו[קכ].

כוונה בטבילה

יש מן האחרונים[קכא] שהגדירו נדון זה כ'כוונה הפכית', והביאו ראיות לשיטה זו שכוונה הפכית עוקרת ממנו שם מעשה מצוה. א. מצינו כעין זה חילוק בין העדר כוונה לכוונה הפכית, שהתוספות (חולין לא. ד"ה עון, בתירוץ הב') כתבו לענין טבילה בלא כוונה, שטבילה בלא כוונה כלל וכגון שנפל למים באונס, עדיפה מטבילה שטובל לחולין ולא למעשר. וביארו תוספות, שבטבילה בלא כוונה כלל, יתכן שאילו היה יודע שטובל עכשיו, היה מכוין שתעלה לו הטבילה אף למעשר, אבל כשמכוין רק לחולין מגלה דעתו שאינו טובל למעשר.

ראית הפרי מגדים מכוונה בשחיטה להתיר הבשר

ב. הפרי מגדים (פתיחה כוללת ח"ג אות ה) הוכיח עוד, מדין כוונה בשחיטה, שמצינו (חולין לא.) שמועילה אף בלא כוונה להתיר, ואף נפלה סכין מאיליה שנחשב כמתעסק, מועילה והבשר כשר, וכן נפסק בשלחן ערוך (יו"ד סי' ג ס"א), ומכל מקום חידש הים של שלמה (חולין פ"ב סי' יג) שאם נתכוון לנחירה ולא לשחיטה בחתיכת סימנים כדין, אף ששחט בהכשר שחיטתו פסולה[קכב]. הרי שכוונה הפוכה עוקרת את שם המעשה יותר מאשר בהעדר כוונה להגדרת המעשה.

האם כוונה הפכית ומתעסק תלויים זה בזה

והנה היום תרועה (ר"ה כח. ד"ה א"ר אשי) תמה לשיטת הרא"ה שאף עומד וצווח שאינו רוצה לצאת, יצא, ואילו מתעסק גמור מבואר במשנה שלא יצא, אף למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, והרא"ה גופיה סובר (ר"ה כח. הו"ד בר"ן על הרי"ף ד"ה גרסינן) שאף בנהנה גופו אינו יוצא אם אינו יודע שהוא פסח וזו מצה, ומשום שנחשב מתעסק. ולכאורה כיצד יתכן שמתעסק יחשב גרוע יותר ממי שעומד וצווח בפירוש שאינו רוצה לעשות לשם מצוה.

ורעק"א (הגהות ליום תרועה שם) כתב שאין להשוות את שני האופנים, ויש לומר שעומד וצווח לא יועיל לו שלא לצאת, אלא כיון שיודע שבמעשה זה ראוי לקיים את המצוה, הרי זה מעשה מצוה, אולם במתעסק שיש לו סיבה אחרת למעשיו, ואינו יודע שעוסק בתקיעה או אכילת מצה, אין זה מעשה מצוה כלל[קכג]. וצריך ביאור במחלוקתם מי גרוע יותר בזה.

גדר ההלכה שמועיל להתכוין שלא לצאת

ובחידושי רבי שלמה (היימן, ח"א ר"ה סי' א) חוקר מדוע תועיל כונה שלא לצאת, האם משום שבעל כרחו אינו יוצא במצוה, או שלעולם צריך את הכוונה אלא שהיא קיימת מאיליה ואף בסתמא, אך לא כאשר הוא מתכוין בפירוש שלא תהיה כמעשה מצוה.

וחקירה זו תלויה במה שהובא לעיל (אות ד) מדברי האחרונים שנסתפקו בטעם מאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, אם לשיטתו אין צריך כוונה כלל להגדרת מעשה מצוה, או שמא אף לשיטתו צריך להגדירו כמעשה מצוה אלא שבסתמא מתפרש המעשה לשם מצוה אף בלי כוונה מפורשת, על ידי שבדרך כלל נעשה באופן זה לשם מצוה. ואם נאמר שבכל מקום אין צריך כוונה מכח שבסתמא נחשב כאילו נתכוין למצוה[קכד], יש לומר שכונה שלא לצאת עוקרת את הסתמא, ואין זה מעשה מצוה. אך אם נאמר שאין זה מכח סתמא, אלא מעיקר הדין אין המצוה תלויה בכוונה, אם כן אין כח בכוונתו שלא לצאת, לעקור ממנה שם מצוה, ובעל כרחך שעצם הדבר שאינו רוצה לצאת, זהו המעכב מלצאת ידי חובה.

ונמצא שהן ב' דרכים בביאור השיטה שיועיל להתכוין שלא לצאת, לשיטות הראשונים שצריך את ה'סתמא' עולה שהגדר במתכוין שלא לצאת שהוא 'כוונה הפכית', העוקרת את שם המעשה מצוה. אולם לשיטות שאין המצוה תלויה בכוונה כלל, עולה שהגדר במתכוין שלא לצאת, שהיא 'כוונה נגדית' כלומר שהאדם מתנגד לכך שיצא ידי חובתו[קכה].

הוכחות מלשון הראשונים

והוכיח בחי' ר' שלמה מלשון התוספות בסוכה (לט. ד"ה עובר) שהטעם שמועיל להתכוין שלא לצאת משום שבעל כרחו לא יצא. וכן הוא לשון המאירי (פסחים קיד: ד"ה כבר). ומבואר שאין בזה חסרון משום העדר כוונה, ונחשב כמעשה מצוה גם באופן זה, אלא שההתנגדות מונעת שאינו יוצא ידי קיום המצוה.

אמנם מלשון רבינו יונה (יב. ד"ה ורבינו) משמע כצד הב', שכתב שדווקא בסתם, אבל המתכוין 'בידיעה' שלא לצאת ודאי אינו יוצא, וקצת משמע שהכוונה המפורשת עוקרת יותר מהעדר כוונה, ולא משום בעל כרחו[קכו]. וביאור דבריו כפי שנקט היום תרועה, שהמתכוין שלא לצאת נחשב כמו מתעסק שאינו יודע שמוטל עליו ציווי לעשות זאת לשם המצוה, וכל שכן אם נאמר שצריך סתמא לשמה, שאין בזה מחשבה שבסתמא מתכוין לעשות לשם המצוה.

ולפי"ז יש לבאר את מחלוקת היום תרועה ורעק"א, שהיום תרועה סבר שעומד וצווח גרוע יותר ממתעסק לפי שביסוד הדין אף למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה צריך שיהיה סתמא לשמה, ומשום כך מועיל מה שעומד וצווח שאינו רוצה לצאת, ולכך תמה על הרא"ה שמדין מתעסק לא יצא מוכח שבהעדר כוונה לגמרי לא יצא, וכל שכן בעומד וצווח שאין זו סתמא לשמה. אולם רעק"א סבר שטעם הדין של עומד וצווח הוא מחמת

קטז. **והמהר"ץ** חיות (שם) ביאר זאת על פי דברי הר"ן (על הרי"ף, ר"ה לד: ד"ה ותמהני) שלמד מדין 'שלא לשמה' בקרבנות. שמבואר בגמרא (זבחים ג.) לחלק בין אם שחט חטאת לשם עולה שהקרבן נפסל, אבל אם שחט חטאת לשם חולין אין הקרבן נפסל, כיון שמינו מחריב בה, שאין מינו אין מחריב בה. וכמו כן במצוות, אם מחשבתו היא למצוה אחרת הרי זה מינו ומחריב בה, אבל אם אין מחשבתו למצוה אלא לדבר אחר שאינו מצוה, הרי זה אינו מינו ואין מחריב בה. ולכן כשמברך סתם בלא כוונה יצא, אבל כשכוונתו לברכה אחרת הרי זה מינו ומחריב בה ואינו יוצא.

קיז. **אכן** היעב"ץ (ברכות שם) ביאר בזה, שיש לחלק בין 'טעות' לבין 'העדר כוונה', שאמנם העדר כוונה לא מעכב את המצוה, אבל טעות מעכבת את המצוה, שמתוך טעותו נתכוין לעשות לשם דבר אחר. אמנם אף לדבריו מוכח שכוונה הפוכה ממה שצריך להתכוין, עוקרת את המעשה שלא יועיל, וכל מה שמועיל בהעדר כוונה הוא רק במקום ששייך לומר שאילו היה שם לבו היה מתכוין לשם המצוה. וביאור דברי היעב"ץ הוא כפי שכתבו הראשונים (הובאו לעיל אות א) שלכולי עלמא צריך שידע שהיום פסחו וזו מצה, ודווקא כשיודע שמעשה זה ראוי לצאת בו ידי המצוה, נחשב שיש לו שם מעשה מצוה מצד העושה, אבל כשאוחז בדעתו להיפך, אין זה אלא כמתעסק, וכן כשטועה ומכוין עבור דבר אחר, נעקר ממנו שם מעשה מצוה ונחשב כמתעסק.

קיח. **ובאמרי** נועם (להגר"א, יג. תוד"ה בקורא) דן בקושית התוספות, שהביאו פירוש רש"י (שם ד"ה בקורא) שהקורא להגיה לא יצא אף למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, משום שאינו מתעסק בקריאה לשם הבנת הנקרא, והתוספות חלקו שאין זה מגרע יותר מאשר העדר כוונה לצאת. והקשה באמרי נועם מדוע אין זה מגרע, והרי זה כמו המברך על דעת לחתום הגפן וצריך לברך שהכל, שכתבו התוספות בדף י"ב שנחשב שמתכוין שלא לצאת אלא בברכה זו שחושב עליה, ולא לדבר אחר, וזה גרוע יותר מאשר סתם העדר כוונה, וכמו כן קורא להגיה נחשב שמתכוין לדבר אחר וזה גרוע יותר מהעדר כוונה. אכן מדברי התוספות מבואר שלא רצו לומר כדברי הר"י מקינון, ומוכח שדבריו אינם מוסכמים בתוספות.

קיט. **ראה** להלן שהובאה ראית רבינו פרץ לכך.

קכ. **ובכף** החיים (סי' תקפט אות נח) הביא שהאליהו רבא נסתפק בדעת האבודרהם שמא אף הוא דעתו כהרא"ה.

קכא. **חמדת** שלמה (או"ח סי' כד) ישועות יעקב (או"ח סי' ס) אתוון דאורייתא (כלל כג) כתב סופר (שו"ת או"ח סי' קז אות ז) אמרי בינה (או"ח סי' יד) חלקת יואב (סי' לג) תורת חסד (שו"ת סי' מט אות ה) בית שלמה (שו"ת או"ח סי' טו).

קכב. **והביאו** כנסת הגדולה (יו"ד סי' ג הגה"ט אות ה) ותמה על כך שכל הפוסקים לא הביאוהו, והובא אף בפרי מגדים (שם שפ"ד אות א) יד אפרים וגליון מהרש"א (שם ס"א).

קכג. **וכן** כתב המהר"ם שיק (הו"ד בספר זכרון אבן ציון עמ' רן). וראה עוד להלן (אות ז) שהובאו דברי הביאור הלכה (סי' ס ד"ה וי"א) שחילק זאת לב' דינים, א. ידיעה, ב. כוונה, וזו לכאורה כוונת דברי רעק"א, שה'ידיעה' הוא דין בפני עצמו, שבלי ידיעה נחשב כמתעסק, שאין זה מעשה מצוה כלל.

קכד. **ראה** שם לעיל כל הראיות לבאר כשיטה זו.

קכה. **ברכת** אברהם (פסחים קיד: בענין אכילת מרור, סוכה לט. בתוס' ד"ה עובר).

קכו. **יש** לעיין מדוע נחשב ככונה מפורשת, והרי דברי רבינו שמואל לגבי הבדלה בבית הכנסת, אמורים באופן שהמתפללים שם לא הרהרו בפירוש שאינם רוצים לצאת ידי חובה בשמיעה זו, אלא גלוי וידוע שכך הוא מנהגם שלא לצאת בבית הכנסת אלא להבדיל בביתם. ובמקור חיים (לחוות יאיר, סי' ו) כתב שאף שלא הרהרו בפירוש שמתכונים שלא לצאת בהבדלה, מכל מקום נחשב שנתכוונו שלא לצאת, כיון שלא ניחא להו בכך. ובשם הגרש"ז אויערבך (שיח הלכה ח"א סי' ח אות ל) ביארו שכל שהוא מנהג קבוע לעשות כך, נחשב כמחשבה מפורשת שלא לצאת. וכעין זה מצינו בביאור הלכה (סי' קכח ד"ה דזר) לגבי זר המברך בפסוקי ברכת כהנים, בלי נשיאת כפים, שנחשב כמחשבה מפורשת שלא לשם מצוה, כיון שהוא מנהג קבוע לברך דווקא בנשיאת כפים ובתפילה.

שבעל כרחו אינו יוצא, ולכן דווקא בכוונה נגדית אינו יוצא [לשיטת התוספות וסיעתן] אך במתעסק הוא דין אחר לגמרי שאין זה מעשה מצוה, מפני שאינו יודע מהציווי המוטל עליו לעשות זאת בשעת המעשה, אך עומד וצווח יודע הוא שיש עליו ציווי לעשות זאת, והרי זה מעשה מצוה, אף שאין רצונו בכך, ולשיטת הרא״ה אין זה מעכב כלל.

המשמיע נתכוון שלא לצאת והשומע לא נתכוון

בשואל ומשיב (שו״ת מהדו״ק ח״ב סו״ס א) חוקר בתוקע ונתכוון המשמיע שלא לצאת, והשומע לא נתכוון שלא לצאת, למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה האם יצא השומע, שהרי אף שהמשמיע אינו רוצה לצאת ידי חובה, מדוע זה יעכב את השומע.

ושורש הספק תלוי בחקירה דלעיל, שאם כוונה הפכית עוקרת את הגדרת המעשה שאינו מעשה מצוה, לפי שאין בו סתמא לשמה, אף השומע לא יצא כפי שכתב הרמב״ן למאן דאמר צריכות כוונה, שאם המשמיע אינו מתכוון למצוה אין זה מעשה מצוה ואף השומע לא יצא. אך אם הגדר בכוונה שלא לצאת שהוא משום 'בעל כרחו' אין זה מעכב אלא את הגברא שמתנגד לקיים את המצוה, אך אין זה מגרע בגוף המעשה, וכשר הוא לצאת בו ידי חובה[קכז].

קושיות לדרך שהוא משום בעל כרחו

בחידושי ר' ראובן (סוכה סי׳ ט) הקשה שמהראשונים[קכח] מוכח שהטעם אינו משום בעל כרחו, שהרי כתבו בפתח אדעתא דחמרא וסיים בדשיכרא (יב.) שהטעות עוקרת את הכוונה לכולי עלמא, כדין כוונה מפורשת שלא לצאת. והרי שם אינו נחשב שבא לצאת בברכה בעל כרחו, שאינו מתנגד ומסרב לצאת ידי חובה, ולא איכפת לו לצאת ידי חובה של הברכה הראויה לו, אלא שהוא מתוך טעותו מתכוון להיפך, ואם נאמר שכל המעכב מלצאת בברכתו הוא מה שמתנגד ואינו רוצה בכך, אין שום התנגדות מצידו, אלא ודאי שסברתם היא שכוונה הפכית עוקרת את הסתמא לשמה, ואין כאן שום כוונה לברכה הראויה.

וכן הקשה מדברי התוספות (סוכה לט. ד״ה עובר) והרא״ש (שם פ״ג סי׳ לג) שהנוטל לולב קודם שבירך עליו, למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה יצא ידי חובה והפסיד את הברכה, והרי באופן זה אומדן דעת ברור הוא שאינו רוצה לצאת ידי המצוה על מנת שלא יפסיד את הברכה[קכט], ומדוע לא יחשב כמו בעל כרחו.

וכעין זה מצינו שהקשה הט״ז (סי׳ תפט סק״ז) על דברי הרמ״א בשו״ע (שם ס״ד) שהשואל את חבירו כמה ימים היום לעומר והשיב לו, יצא ידי חובה ולא יוכל לברך ולספור שנית, והקשה הט״ז שהרי אומדן דעת ברור הוא שאינו רוצה לצאת ידי חובה, ונחשב כמי שמתכוון בפירוש שלא לצאת[קל].

האם צריך דיבור או די במחשבה

הפרי מגדים (יו״ד שפ״ד סי׳ ג ד״ה כתב) והחכמת שלמה (קלוגר, או״ח סי׳ ס ס״ד) נסתפקו האם צריך לומר בפיו שאינו רוצה לצאת, ואם רק חשב כך בלבו, הרי זה כדברים שבלב שאינם דברים, או שמא מועיל אף מה שבלבו אינו רוצה לצאת ידי המצוה, ולכאורה הנדון תלוי בצדדי החקירה דלעיל, שאם כוונה הפכית עוקרת את שם ה'מעשה מצוה', די לנו בכוונה בלב, שאין דבר המתנגד למה שמתכוון בלבו, אולם אם מה שאינו רוצה מועיל לעכב את המצוה מצד שזה בעל כרחו, יש לומר שיש בכך חסרון של 'דברים שבלב', שהרי במעשה מונח הכח להועיל כמעשה מצוה, ומחשבת לבו באה להתנגד לזה, ובזה שייך הכלל שאין כח בלב לעקור מה שעושה להדיא.

קושית הטורי אבן מדוע אינו פוטר מבל תוסיף

הטורי אבן (ר״ה כח: ד״ה מצות) חולק על הראשונים דלעיל, וסובר כהרא״ה שאף אם עומד וצווח שאינו רוצה לצאת ידי המצוה, יצא, למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה. והוכיח כדבריו מכח קושיא מהגמרא (עירובין צה.) לגבי בל תוסיף, שאם מצא תפילין בשבת שאינו זמן תפילין לובשם זוג זוג ומכניסם, והקשו בגמרא שלכאורה עובר בבל תוסיף, ותירצו שלמאן דאמר צריכות כוונה אינו עובר מפני שאין כוונתו לשם מצוה, וכשם שלקיים צריך כוונה כך לעבור בבל תוסיף צריך כוונת מצוה. אך למאן דאמר שאין צריכות כוונה יעבור בבל תוסיף, מפני שאינו תלוי בכוונתו. ויש להקשות שהרי אף לשיטתו מועילה כוונה מפורשת שלא לצאת ידי המצוה, ובאופן זה שאינו ראוי לצאת ידי המצוה, לא יעבור בבל תוסיף, כמו בהעדר כוונה למאן דאמר צריכות כוונה. וכבר עמד בקושיא זו בתוס׳ רבינו פרץ (פסחים ז: ד״ה וממ״ק מלולב) והוכיח מכך שלא תועיל כוונה מפורשת שלא לצאת ידי חובה.

ובקובץ שיעורים (ח״ב סי׳ לג אות ב) תירץ לפי דברי האחרונים שהמעשה נחשב 'מעשה מצוה' אף כשנתכוון שלא לצאת, אלא שאינו יוצא ידי מצוה בעל כרחו, לפי״ז עדיין זה נחשב כמעשה מצוה לגבי בל תוסיף, ואין המחשבה שמתכוון שלא לצאת מגרעת אלא בקיום המצוה, ולא בהגדרת המעשה כמעשה מצוה. ואינו דומה להעדר כוונה שפוסל את המעשה מצוה, למאן דאמר שהכוונה מעכבת, שלשיטתו כאשר אין כוונה, אין זה מעשה מצוה כלל ולא שייך לעבור בבל תוסיף.

יישובי האחרונים לקושיא זו

האחרונים[קלא] כתבו ליישב קושיתו, אם נאמר שכוונה מפורשת מעכבת שאינו יוצא ידי חובתו, משום שהוא בעל כרחו, יש לומר שכל זה דווקא במצוה שיש בידו הברירה לבחור אם לקיימה עתה או לאחר מכן, ואינו מחויב לקיים דווקא במעשה שעשאו עכשיו, לכן ניתנה היכולת בידו לעכב את קיום המצוה לכשירצה בכך, אולם כאשר המצוה היא תמידית בכל רגע ומחויב בה הן עתה והן לאחר מכן, אי אפשר להתנגד שלא לצאת עתה ידי חובתו, שהרי מבטל בכך את המצוה לגמרי. ולכך בתפילין שהיא מצוה תמידית אינו רשאי להתנגד ולהתכוון שלא לצאת, ויוצא אף בעל כרחו, ואף לענין בל תוסיף הרי זה מעשה מצוה גמור.

במקום שיש מנהג קבוע נחשב כמחשבה מפורשת

המשנה ברורה כתב בכמה אופנים שאף מי שלא חשב בפירוש שלא לצאת, מכל מקום נחשב כמחשבה מפורשת, א. לגבי זר המברך לחבירו בפסוקים של ברכת כהנים, שלא בכוונת מצוה, שיש איסור עשה על זר שלא לברך על הדוכן כמבואר בגמרא (כתובות כה.) ובשו״ע (סי׳ קכח ס״א), ומכל מקום אם לא חשב בפירוש שלא לשם מצוה אינו עובר באיסור, ואף למאן דאמר שאין צריכות כוונה, משום שלאחר שחכמים קבעו שאין כהנים מברכים אלא בנשיאת כפים ובתפילה, כל המברך באופן אחר נחשב כאילו חשב בפירוש שלא לשם מצוה (ביאור הלכה סי׳ קכח ד״ה דזר).

ב. לגבי ציבור שסופרים ספירת העומר בעוד יום, והוא מנהגו שלא לספור אלא לאחר שתחשך שהוא לילה ודאי, ושמע מחבירו את הברכה והספירה, לא יצא אף שלא חשב בפירוש שלא לצאת, כיון שמנהגו שלא לצאת בספירה זו, אלא לספור משתחשך, נחשב כמחשבה מפורשת ששותק ואינו סופר מפני שרצונו שלא לצאת (ביאור הלכה סי׳ תפט ד״ה ואפילו).

ג. לגבי המברך עם קטנים לחנכם, והיה צריך גם הוא לברך ולא נתכוון לשם מצוה, כתב המשנה ברורה (סי׳ ס סק״ט) שלא יצא אף למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, כיון שרגיל לעשות זאת שלא לשם המצוה, הרי זה כמכוון בפירוש שלא לצאת ידי הברכה.

במצוה דרבנן

ויש לדון במצוות דרבנן לפי השיטות שהובאו להלן (אות ח) שלכולי עלמא אין צריך כוונה, האם תועיל בהם כוונה הפכית שלא לצאת ידי המצוה. וכתבו הפרי חדש (סי׳ תפט סק״ד) ושו״ע הרב (סי״ב) שאף בדרבנן מועיל להתכוון שלא לצאת, אף לשיטות הללו שאין צריך כוונה. וכן דעת הראש יוסף (יג. ד״ה דע) והביאור הלכה (סי׳ ס ד״ה לצאת).

והוכיח הראש יוסף כן מדברי הבית יוסף (סי׳ תקפט ד״ה לפיכך) שפוסק שמועילה כוונה שלא לצאת, ושלא כדעת הרא״ה דלעיל, ולכאורה מה הנפקא מינה בזה, והרי הלכה היא שצריכות כוונה, ובודאי שיועיל להתכוון שלא לצאת, אלא ודאי שהנפקא מינה היא בדרבנן שאין צריכות כוונה, ומכל מקום מועילה כוונה שלא לצאת.

והפרי מגדים (או״ח סי׳ תרנה משב״ז סק״ה) העלה סברא מחודשת, שבדרבנן יודה הרא״ה שאפשר לסרב שלא לצאת, שכל מה שסבר שאינו מועיל

קכז. וראה בשדי חמד (מערכת מ, כלל סח ד״ה וראיתי). והנה ברבינו חננאל (ר״ה כח. ד״ה אמר) כתב שהתוקע לשיר לא יצא, למאן דאמר צריכות כוונה, היינו שתקע לשם דבר אחר, והשומע ממנו ונתכוון לשם תקיעת מצוה יצא, ורק התוקע לא יצא. ומבואר מדבריו ששייך לחלק את מעשה התקיעה בין התוקע לשומע, שהמתכוון כראוי יצא ידי חובתו. וראה בחידושי ר׳ שלמה (ר״ה סי׳ א) שדן בדבריו.

קכח. התוספות בשם הר״י מקינון, ורבינו יונה, שצוינו לעיל.

קכט. ואסור לקיים מצוה בלי לברך עליה, כפי שחייבו חכמים שיברך עליה עובר לעשייתה, ושנינו (תרומות פ״א מ״ב) שאם אינו יכול לברך כגון שהוא ערום, לא יעשה את המצוה בלי ברכה.

קל. וכתב שאכן כך הדין בדיעבד שלא יצא, ויכול לחזור ולברך ולספור שנית, וכל דברי הרמ״א הם לרווחא דמילתא, שעדיף לכתחילה לא להכניס עצמו לידי חשש וספק שמא יצא ידי חובתו.

קלא. חמדת שלמה (או״ח סי׳ כד) ישועות יעקב (או״ח סי׳ ס) אמרי בינה (או״ח סי׳ יד) הכתב סופר (שו״ת או״ח סי׳ קז אות ז) תורת חסד (שו״ת סי׳ מט אות ה) בית שלמה (שו״ת או״ח סי׳ טו) חלקת יואב (סי׳ לג).

לסרב לצאת ידי המצוה, משום שיש עליו גזירת מלך שמחייב לקיימה, ולכן אין לו כח להתנגד בתורת שאינו רוצה לקיים את המצוה, ומה שאין כן בדרבנן כיון שאינו גזירת מלך, רשאי לומר שאינו רוצה לקיים במעשה זה, ושומעים לו.

ושיטת החק יעקב (סי׳ תעה ס״ק יח) שבמרור שהוא מצוה דרבנן יצא אף בלא כוונה, ואף במתעסק גמור, שאינו יודע שהיום הוא פסח, או שאינו יודע שזה מרור, יצא. ולפי״ז לכאורה אף מי שמתכוין בפירוש שלא לצאת, יצא**קלב**.

בנהנה

עוד יש לדון לשיטת הרמב״ם (מצה פ״ו ה״ג) וסיעתו, כמובא להלן (אות ז) שבנהנה גופו אין צריך כוונה, ולכך במצוות של אכילה יצא אף בלא שנתכוון לשם מצוה, כיצד הדין אם נתכון בפירוש שלא לצאת ידי חובה, האם מעכב את קיום המצוה, או שמא בנהנה גופו לעולם מתקיימת המצוה בעצם המציאות שאוכל ונהנה גופו.

ודקדק הפרי מגדים בדברי המגן אברהם (סי׳ תעה סקי״ד) שלסברת הרמב״ם שבנהנה אין צריך כוונה, אף אם נתכון שלא לצאת יצא, אלא די בכך שיודע שהיום פסח וזו מצה, שאינו בגדר ׳מתעסק׳ ואין צריך יותר מכך.

אולם בדברי המאירי בפסחים (קיד: ד״ה כבר) מבואר שאם נתכון שלא לצאת, אינו יוצא בעל כרחו, ואף בנהנה גופו שאין צריך כוונת מצוה, וביאור מחלוקתם הוא שהנדון תלוי בצדדי החקירה דלעיל בגדר הדין שמועילה כוונה הפכית לעכב שלא יצא ידי חובה, שהמאירי סבר שהוא מדין ׳בעל כרחו׳ שכוונה נגדית מועילה שלא קיים את המצוה, והמגן אברהם סבר שהוא מדין ׳כוונה הפכית׳ שעוקרת מהמעשה שם מעשה מצוה, וכל זה במעשה התלוי בכוונה, ולא בהנאת הגוף, שהמציאות גופא היא קיום המצוה.

והביאור מרדכי (פסחים פ״י אות קכא) כתב לחלק בזה, שלמאן דאמר צריכות כוונה, ומדין נהנה הוא שיוצא בלא כוונה, מכל מקום אם נתכון שלא לצאת, לא יצא. אך למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, מועיל מה שנהנה גופו שיצא בכל ענין אף במתכוין שלא לצאת.

כוונה בנטיעת אילן

הקשה האתוון דאורייתא (כלל כג ד״ה עוד), מדברי הגמרא (סוטה מג:) לגבי אילן שנטעו לסייג ולקורות שפטור מערלה, ומכל מקום אם יחזור ויחשוב שרוצה באותו אילן לפירות יתחייב בערלה. ולמדו זאת מאילנות שעלו מאליהן ללא שום מחשבה בשעת נטיעתם, שמכל מקום חייבים בערלה, וכיון שלא נצרך מחשבה בשעת הנטיעה, אם כן כשחשב בשעת הנטיעה לדבר הפוטר, כגון סייג וקורות, ואחר כך נמלך וחושב לפירות מתחייב בערלה. אם כן מבואר בדברי הגמרא, שהשוותה מקום שיש העדר כוונה, למקום שיש כוונה הפוטרת. ולא חילקו כנ״ל שכשיש כוונה הפכית זה יותר גרוע.

יכולים להתקיים שני הכוונות

ותירץ האתוון דאורייתא בכמה אופנים: א. שכוונה הפכית מגרעת רק כאשר היא סותרת את הכוונה הנצרכת, ולא יתכן שיהיו שני הכוונות יחד, וכגון בברכת הגפן שהיא סותרת ברכת שהכל, וכן כשמכוין לא לצאת ידי חובת המצוה, שלא יכול לכוין יחד עם זה שרוצה לצאת ידי חובת המצוה. אבל בנידון של ערלה, הרי גם כשמכוין בנטיעת האילן לגדר ולקורות, יכול לכוין יחד עם זאת גם שרוצה את הפירות לאכילה, ובאופן זה אין כוונה הפכית מגרעת. אלא שהקשה על חילוק זה מכוונה בטבילה הנ״ל, ששם הרי כוונתו לחולין אינה סותרת שיחד עם זאת יכול לכוין גם למעשר.

כוונה הפכית מונעת את הסתמא

ב. עוד תירץ, על פי דברי הראשונים שביארו את סברת מאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, שאין הפירוש שאין נצרך למעשה המצוה כוונה כלל, אלא שמעשה המצוה גם כשנעשה ללא שום כוונה נחשב בסתמא כאילו כיון, וכמו לענין קרבנות שמבואר בגמרא (זבחים ב:) שגם בסתמן עומדים לשמן**קלג**. ולכן זה שייך רק בהעדר כוונה, אבל כוונה הפכית הרי אין לומר שסתמן לשמן, שהרי מחשבתו מפורשת לכוונה אחרת. נמצא לפי זה שהחסרון בכוונה הפכית אינה מחמת אותה כוונה, אלא מחמת העדר הכוונה הרצויה, והכוונה ההפכית רק גורמת שלא נאמר שבסתמא עומד לשמה. ואם כן בערלה שאין נצרך לשום כוונה, שהרי אפילו אילנות שעלו מאליהן חייבים, אף שלא נעשה בהם מעשה כלל, וכיון שבערלה אין נצרך אפילו ׳מעשה האדם׳, כל שכן שאין צריך כוונה כלל, ולכן גם כוונה הפכית אין בה חסרון**קלד**.

מחשבה מבטלת מחשבה

ג. תירוץ נוסף תירץ, שאמנם תמיד כוונה הפכית גרועה מחסרון כוונה, אולם הכוונה ההפכית ניתן לבטל על ידי מחשבה, כמבואר בגמרא (קידושין נט:) שמחשבה מבטלת מחשבה, ולכן בדין ערלה שלאחר שחשב לסייג וקורות שוב חשב לפירות, ביטלה המחשבה השניה את הראשונה, אלא שכיון שהמחשבה השניה היתה רק לאחר נטיעת אילן, אף שביטלה את המחשבה הראשונה, מכל מקום נשאר שהנטיעה היתה ללא שום מחשבה, ולזה צריכה הגמרא להביא ראיה שאף אילנות שעלו מאליהן ללא שום מחשבה חייבים בערלה.

ז. באכילה

נחלקו הראשונים האם בכל המצוות צריך כוונה, או שבמעשה אכילה שהגוף נהנה, הכל מודים שאין צריך כוונת מצוה.

שורש הנדון שבגמרא (ר״ה כח.) סבר אבוה דשמואל שאם כפאוהו ואכל מצה יצא, ואף שלא נתכון לשם מצוה. ורבא [ויש גורסים**קלה** רבה] אמר ׳זאת אומרת מצוות אין צריכות כוונה׳. ולפי״ז כתבו התוספות (פסחים קטו. ד״ה מתקיף) והרא״ש (ר״ה פ״ג סי׳ יא) שלהלכה פוסקים כמאן דאמר צריכות כוונה, ולפי״ז האוכל בלי כוונה לא יצא וצריך לחזור ולאכול שנית. ומקור דבריהם בסוגיא בפסחים (קיד:) שריש לקיש סבר שצריכות כוונה אף לענין אכילת מרור, הרי שאף בעניני אכילה צריך כוונה.

אכן הרמב״ם (חמץ ומצה פ״ו ה״ג) פוסק כאבוה דשמואל שהאוכל בלא כוונה יצא, אף שפסק בהלכות שופר (פ״ב ה״ח) שצריכות כוונה, וכתבו הר״ן (על הרי״ף, ר״ה שם ד״ה גרסינן) ומגיד משנה (שופר שם) שטעמו הוא שאין הלכה כדברי רבא שמפרש את דברי אבוה דשמואל כמאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, אלא שיטתו זו היא אף למאן דאמר צריכות כוונה, ומשום שבמקום שנהנה גופו הכל מודים שאין צריך כוונה מפורשת, ואף שאכל בלי כוונה יצא.

טעם ההלכה שבנהנה אין צריך כוונה

ובטעם הדבר ביארו**קלו** שהוא כעין ההלכה שמצינו (קידושין מג. סנהדרין סב: כריתות יט:) לגבי מעשה עבירה, שמתעסק בכל התורה פטור, ובחלבים ועריות חייב לפי שנהנה, והיינו שאם בשבת לא נתכון לתלוש את המחובר אלא כסבור שהוא תלוש, ונטלו ונתלש, נמצא שלא ידע ולא התכון לתלישה, ומשום כך פטור. אך אם היה חלב בפיו וסבור שהוא רוק ובלעו, ולא נתכון לבליעת אוכל לשם הנאה, מכל מקום חייב אף שהוא ׳מתעסק׳ שאין לו כוונה כלל למעשיו, משום שנהנה גופו. הרי שבמקום הנאת גופו אין חסרון בכך שלא נתכון למעשה.

וכתבו עוד, שכן מבואר בגמרא (ר״ה כח.) שהיתה הוה אמינא לפרש בדברי אבוה דשמואל, שדווקא באכילת מצה מועיל בלי כוונה, אך בתקיעת שופר צריך כוונה והתוקע לשיר לא יצא, ופירש רש״י (ד״ה מהו) שהטעם לכך הוא, ׳אכול מצה קאמר רחמנא והא אכל ונהנה באכילתו, הלכך לאו מתעסק הוא, שהרי אף לענין חיוב חטאת אמרינן (כריתות יט:) המתעסק בחלבים ובעריות חייב, שכן נהנה׳. וביארו הר״ן ומגיד משנה, שהרמב״ם סבר שאכן הן ב׳ שיטות בסוגיא בביאור שיטת אבוה דשמואל, ורבא סבר שאין לחלק בין נהנה לשאר עשייה, ובכל ענין צריך כוונה, ומשום כך הוכיח שלאבוה דשמואל בכל האופנים אין צריך כוונה, אך ההוה אמינא בסוגיא שם סוברת שיש חילוק בין נהנה לשאר עשייה, וכל מה שאמר אבוה דשמואל היינו דוקא באכילה, ובשאר מצוות מודה שצריכות כוונה. וצריך ביאור מהו שורש המחלוקת בזה.

כיצד השוו דין מתעסק בעבירה לכוונה במצוות

ויש לדון כיצד השוו דין מתעסק ונהנה בעבירה, לדין כוונה במצוות. והנה בעיקר ההלכה שבנהנה חייב אף על מתעסק מצינו בזה ב׳ דרכים. א. המקור חיים (להגר״י מליסא, הל׳ פסח פתיחה לסי׳ תלא) הביא דברי המגן אברהם (סי׳ תלד סק״ה) שאם שהה חמץ בפסח בביתו בשוגג, עבר בבל יראה ובל ימצא אף שלא ידע כלל שהחפץ בביתו. והקשה המקור חיים שהרי מתעסק הוא, ואינו כמו שוגג שיודע שהחמץ בביתו וכסבור שאין איסור בכך, אלא אינו יודע כלל שמשהה חמץ ברשותו, ונחשב כמתעסק גמור שאינו עבירה כלל**קלז**. ותירץ, שיש ב׳ מיני עבירות בתורה, א. ׳מעשה עבירה׳, שהעבירה בפעולת האדם, ועצם עשיית התוצאה שמתייחסת אליו, וההתעסקות בה זהו גופא העבירה, ב. שהעבירה בתוצאה לחוד, ואף שקיימת מאיליה זה הוא גוף העבירה, ועד כמה שזה נגרם מכח האדם הוא אחראי לזה, ועובר בכך. ונפקא מינה

קלב. וראה בשדי חמד (מערכת מ, כלל סא) ובספר בנין יחזקאל (ראיובסקי, על פתיחה כוללת לפמ״ג ח״ג, מי באר סק״ז לה.) באריכות שיש לומר לפי השיטות שעיקר דין כוונה הוא מדרבנן (לעיל אות ב) אין גוזרין גזירה לגזירה, ולכך בדרבנן אין צריך כוונה לעיכובא, ואף כוונה הפכית אינה מגרעת.

קלג. ויעויין להלן בענין לפרש לשמה בדיבור, בדברי הנודע ביהודה שגם ביאר כנ״ל.

קלד. עוד כתב שם לדון בחילוק נוסף, עיי״ש.

קלה. רמב״ן במלחמות ה׳ שם ובפסחים קיד: ד״ה ועוד הא דתניא.

קלו. וכן כתב הראב״ד (בהשגות על בעל המאור פסחים קיד. ד״ה וההיא).

קלז. מדבריו הוכיחו האחרונים שחולק על דברי רעק״א (שו״ת ח״א סי׳ ו) שמתעסק הוא רק פטור מחיוב חטאת, ויש עבירה בדבר, אלא המקור חיים סבר שהוא היתר גמור ואינו מעשה עבירה כלל.

לענין מתעסק ובלי כוונה, שהכוונה נצרכת רק במקום שהעבירה תלויה במעשה שלו, ובלי כוונה נחשב שנעשה מאיליו ואינו מתייחס אליו, וממילא אין כאן 'מעשה עבירה'. שעצם המציאות שנתלש מחובר מחמתו בשבת, אינו מלאכה ואינה עבירה, אלא רק 'מעשה תלישה' הוא מלאכה, ואינו נחשב 'מעשה' על שם התלישה, אלא במתכוין ולא במתעסק שאינו מתייחס אליו. ומה שאין כן בעבירה שתלויה בתוצאה לחוד, ואין צריך 'מעשה עבירה' בזה, עצם הדבר שהתוצאה קיימת, זהו גופא העבירה. ולכן בעבירה שנהנה גופו וזהו החפצא דאיסורא, שהגוף של הישראל נהנה הנאת אכילה מחלב או ביאת עריות, ואף שלא עשה זאת בכוונה, יש את החפצא המתועב של העבירה, ונחשב שעבר בשוגג. וכמו כן משהה חמץ ברשותו, אין צריך 'מעשה' כדי שיהיה גוף העבירה, אלא עצם המציאות שהחמץ שוהה בביתו הוא החפצא דעבירה, ולכן אף שאינו מתכוין לכך ואינו יודע מכך, העבירה נעשית, שאף שלא מתייחס אליו כ'עשיית' הדבר, מכל מקום נעשה הדבר האסור. וכן כתב באתוון דאורייתא[קלח] (כלל כד) שעיקר ההלכה של מתעסק היא שאין המעשה מתייחס אליו, ובנהנה עובר גם בלי שיתייחס אליו 'עשיית' התוצאה, אלא אף במה שנהיה מאיליו הוא עובר.

אופן נוסף שההנאה מחשיבה כאילו מתכוין

ב. אולם האחרונים[קלט] ביארו באופן אחר, שעל ידי שנהנה נחשב כאילו התכוין לכך, ואף שבמציאות הוא מתעסק בדבר אחר, ועושה בלי כוונה, מכל מקום אין חסרון בחשיבות העשייה ונדון כאילו היה בכוונה. ובקהלות יעקב (שבת סי' לה) הוכיח כדרך זו, שהתוספות (סנהדרין סב: ד"ה להגביה, בתירוץ הא') כתבו שאף לענין מלאכת שבת שייכת הסברא שכן נהנה לחייבו במתעסק, ואם נאמר כדברי המקור חיים שהסברא של נהנה שייכת במקום שגוף העבירה הוא בכך שגופו נהנה, אם כן לא שייך לומר כך לגבי מלאכת שבת, ששם אין איסור מצד ההנאה כלל, אלא ודאי מוכח שההנאה גורמת להחשיב את המעשה, ואף שלא נתכוין נחשב כאילו נתכוין.

ויש שביארו זאת, שאף במקום שעיקר העבירה היא ב'מעשה העבירה' ולא רק במצב שנוצר מאיליו[קמ], ובכל מתעסק ואינו מתכוין הרי זה מגרע בהתייחסות התוצאה למעשיו, ונדון כאילו נעשה מאיליו ואין בזה 'מעשה עבירה' מצידו, שאין חשיבות לכל מה שנעשה אלא אם כן מתכוין לכך. מכל מקום כשנהנה גופו מתייחס אליו כל מה שנעשה, שאי אפשר לנתק ולהפריד מהאדם את מה שעושה בשעה שנהנה גופו, והעשייה קשורה ושייכת אליו לגמרי מפני שהוא מרגיש ונהנה בגופו, ואף שלא נתכוין לא נגרע בשייכות המצב שנהיה ממעשיו, ומתייחס אליו בשלימות. וזו כוונת האחרונים במה שאמרו שנדון כאילו נתכוין, והיינו שיש שייכות בין התוצאה למעשה, וחלה התייחסות לכל מה שנעשה כמו במי שעשה בכוונה גמורה, ורק במעשה שאין בו הנאה, דנים את הפעולה לא על שם המעשה היבש שבה, אלא לפי הכוונה שבה, והמעשה היבש אינו קובע את שם המעשה של האדם.

ביאור ענין נהנה גופו לגבי מצוה בלי כוונה

ויש לדון לפי ב' הדרכים דלעיל לגבי מתעסק בעבירה, כיצד נפרש את הדין של נהנה גופו לגבי כוונה במצוות. ולפי דרכם של המקור חיים והאתוון דאורייתא, שנהנה גופו נחשב שהעבירה היא בעצם המצב שנוצר במציאות, ולא על שם העשייה של האדם, צריך ביאור כיצד נאמר כך במצות אכילה.

וביארו האחרונים שיש לומר כן, שהנה יש לחקור מהו גדר מעשה המצוה של אכילת מצה, האם מתקיים ב'מעשה אכילה' היינו שהאדם מתעסק בפעולה של לעיסה ובליעה לתוך מעיו, וההתעסקות באכילה שפועלת את התוצאה שנאכל במעיו, היא גופא המצוה, והתוצאה היא רק היכי תימצי שתהיה פעולה של עשיית המצב שנאכל, או שגוף המצוה הוא במצב שנהנה בטעם המצה או נהנה במעיו משביעת המצה, והפעולה של האכילה היא רק היכי תימצי והכשר מצוה להגיע למצב שנאכל במעיו ונהנה ממנה. ובדעת הראשונים שסברו שאין באכילת מצה חסרון של מתעסק, יש לומר שגוף המצוה מתקיים במצב שנוצר מכך שגופו של הישראל נהנה מאכילת מצה, בהנאת גרונו בטעם המצה, או בהנאת מעיו ששבע ממנה[קמא]. ולכך אף שאינו מתכוין ולא מתייחס אליו כ'מעשה אכילה', אין צריך 'מעשה אכילה' שפועל את עשיית התוצאה שאוכל ונהנה, אלא גם בלי 'מעשה', מתקיימת המצוה במצב המציאותי שנהנה גופו[קמב].

ולדרך הב' שנתבארה באחרונים שבמקום שנהנה מתייחס הכל למעשיו כאילו נתכוין, אף שלא נתכוין לכך, כתב המרחשת (שו"ת ח"א סי' מב אות ד) שיש לומר כן אף במצוה, שבמקום שנהנה נחשב כאילו נתכוין, וביאור הדברים הוא שכל החסרון של מעשה מצוה בלא כוונה הוא משום שנחשב כמתעסק, וכנעשה מאיליו ולא על ידי האדם [כפי שהובא לעיל (אות ג)][קמג], שאין בזה את חלות שם 'מעשה מצוה' לפי שפעולת האדם אינה מקבלת שם לפי עשייה זו, וכגון בנטילת לולב או תקיעת שופר, אם לא נתכוין למצוה, נחשב פעולה של אחיזת חפץ והשמעת קול שיר, ואין זה מקבל את שם המעשה מצוה, של נטילת לולב ותקיעת שופר. ומה שאין כן במקום שנהנה גופו, מתייחס אליו כל מה שנעשה, ונחשב 'מעשה מצוה' גמור של אכילת מצה, ששם הפעולה נקבע בתורת שמתייחס אליו כל מה שנעשה בשעה שנהנה גופו[קמד].

שיטת השלחן ערוך

בשלחן ערוך (או"ח סי' תעה ס"ד) כתב כדעת הרמב"ם שאכל מצה בלי כוונה יצא, וכפי שביאר בבית יוסף (שם ד"ה והרמב"ם) שהוא מטעם שבנהנה גופו אין צריך כוונה, ואף שהשלחן ערוך פוסק (או"ח סי' ס ס"ד, סי' תקפט ס"ח) שכל המצוות צריכות כוונה, מכל מקום באכילה אין צריך[קמה].

והקשו האחרונים[קמו] סתירה בדבריו, שכתב שם (סי' תעה ס"ד) שאם אינו יודע שהיום יום טוב, או שזו מצה, לא יצא, ודינו כמתעסק שלא יצא, והיינו כשיטת הראא"ה (ר"ה כח. הו"ד בר"ן על הרי"ף ד"ה גרסינן). וקשה כיצד פסק כדברי הרא"ה בזה, והרי כל הדין של מתעסק שייך רק במקום שצריך כוונה, אך בנהנה שאין צריך כלל כוונה מדוע יש חסרון כשאינו יודע שעושה את המצוה, והרי המציאות של קיום המצוה נעשית אף שאינו יודע בכך, ונתבאר לעיל שזהו יסוד הסברא שבנהנה אין צריך כוונה, ואין חילוק בין העדר כוונה למתעסק, וכן מוכח מלשון המאירי (פסחים קיד: ד"ה כבר). והרא"ה שסבר שלא יצא בעל כרחך חולק על הרמב"ם שסבר שבנהנה גופו אין צריך כוונה[קמז], וכיצד פסק השולחן ערוך כשתי השיטות[קמח].

ויש מי שכתב[קמט] ליישב שהשלחן ערוך סבר שיש ב' דינים בכוונת מצוה, א. כוונה, ב. ידיעה, שדין כוונה הוא שצריך שתהיה כוונה לשם מצוה על מנת שיחול בו שם 'מעשה מצוה' מצד הגדרת הפעולה, וזהו כעין דין כוונה

קלח. וכן כתבו בחלקת יואב (שו"ת או"ח סי' ז) וקובץ שעורים (ח"ב סי' כג אות ו).

קלט. ביאור הלכה (סי' ס ס"ד ד"ה י"א, סי' תעה ס"ד ד"ה אבל) מרחשת (שו"ת ח"א סי' מב אות ד) קהלות יעקב (שבת סי' לה).

קמ. ולא נאמר כדברי המקור חיים שהחיוב הוא בגלל המצב שנוצר בתוצאה.

קמא. ויש לדון מנין לנו לומר כך, ושמא המצוה היא במעשה האכילה דווקא. אכן האחרונים הוכיחו שהמצוה מתקיימת בהנאת גופו ולא במעשה האכילה, מדברי הרשב"ם (פסחים צט: ד"ה משום) שאסור לאכול כזית מצה של מצוה על השובע, אלא כשהוא רעב. והרמב"ם (פירוש המשניות פסחים פ"י מ"א) כתב 'ומפני זה חייבנו זה החיוב לפי שאכילת מצה בלילה הראשון חובה וראוי לאדם להרעיב עצמו כדי שיאכל מצה בתאבון', ומבואר מדבריהם שיש חיוב לאכול כשהוא רעב, כדי שיהנה יותר מהאכילה, וצריך ביאור מנין לנו שצריך ליהנות מהאכילה כל כך, הרי די בכך שאוכל באופן רגיל. ומוכח מדבריהם שכיון שהמצוה היא בהנאת הגוף, ולא במעשה האכילה לחוד, לכן מחויב להדר במצוה זו וליהנות ככל היותר, וככל שממעט בהנאה זו הוא מוריד מאיכות קיום המצוה. ומוכח מכך שאין המצוה במעשה האכילה, אלא בהנאת הגוף, והמעשה אכילה הוא רק 'היכי תימצי' שתהיה התוצאה שיהנה גופו.

קמב. ובפרי מגדים (פתיחה כוללת ח"ג סוף אות ה) כתב שיש לדון לפי"ז במרור, האם מועיל בלא כוונה, כיון שהוא מר ומזיק ואינו נהנה ממנו. ובפני יהושע ושפת אמת (ר"ה כח. בתוס' ד"ה אמר) כתבו שלא שייך בזה סברת 'נהנה', לפי שאינו נאכל לשם הנאת הגוף, אלא רק כ'מעשה אכילה' בשביל המצוה. אמנם המאירי (ר"ה כח. ד"ה יש מי) כתב בתוך דבריו, שאף במרור שייכת הסברא שכן נהנה, ויצא אף שאכלו בלא כוונה, לדעת הרמב"ם. וכן הוכיח השפת אמת מדברי התוספות שם ע"ש. וראה בכתב סופר (שו"ת או"ח סי' קז אות ב) מה שכתב ליישב דברי הפני יהושע.

קמג. על פי דברי רש"י (ר"ה כח: ד"ה קא) והרשב"א (שו"ת ח"א סי' שדם) והאחרונים שצוינו שם.

קמד. יש להוסיף ביאור לכך, שהאחרונים [ישועות יעקב (או"ח סי' ס) שואל ומשיב (מהדו"ו ח"א סי' יז) ושאר אחרונים] נקטו בסברת המאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, כמשמעות לשון רבינו יונה (יב. ד"ה ורבינו) שהמעשה במקום הכוונה, ומה שאין כן באמירה שאין שום מעשה צריך את הכוונה, וביארו כוונת דבריו שאמנם צריך כוונה לכולי עלמא, וכדי להחשיב את המעשה, אלא שהמעשה נחשב כאילו יש בו כוונה, שהרי עשה את החלק העיקרי ממה שהתורה ציותה לעשות, ויש לזה את חשיבות המעשה, וכאילו יש כוונה במעשיו, ועל דרך זו יש לומר בנהנה למאן דאמר צריכות כוונה, שבהנאה כיון שהחשיבות של המעשה היא גדולה, נחשב כאילו מתכוין, והמעשה וההנאה במקום כוונה.

קמה. ראה לעיל (סוף אות א) שהובאו דברי האחרונים בזה, אם אכן הכריע השו"ע שצריך כוונה, וכאן הובאו הדברים לפי המהלך שנקטו שם שאכן כך היא הכרעת השולחן ערוך.

קמו. בית מאיר (סי' תעה ס"ד, תקפט ס"ח) שפת אמת (ר"ה כח. ד"ה מהו) קובץ שיעורים (פסחים אות רטז).

קמז. וביאר הבית מאיר שהרמב"ם והמאירי חלקו על דקדוקו של הרא"ה, שהוכיח מכך שאבוה דשמואל נקט כפאוהו פרסיים לאכול מצה, ולא נקט מי שאינו יודע שהיום זמן המצוה וכיוצא בזה, והוכיח שבאופן זה לא יצא, והרמב"ם לא סבר דקדוק זה, אלא לאבוה דשמואל בכל האופנים שאכל בלי כוונה, יצא. ואף אם נתכוין בפירוש שלא לצאת ידי חובה יצא, כמבואר בפרי מגדים (או"ח סי' תעה א"א סקי"ג, ראש יוסף יג. ד"ה דע, פתיחה כוללת לאו"ח ח"ג אות ה).

קמח. וכן הקשו שם על הר"ן שהביא את דברי הרמב"ם עם דברי הרא"ה, ומשמע מדבריו שאינם חולקים להלכה, וצריך ביאור.

קמט. קרואי מועד (עמ' ריג). ובטעם הדבר שצריך ידיעה על מנת להחשיב את המעשה מצוה, ואילו בעבירה אינו תלוי בכך, ביאר שם שדווקא בעבירה יש מציאות של 'חפצא רע' הגורם

בעבירה, שהכוונה מגדירה את הפעולה. ועל כך מועיל מה שנהנה גופו להחשב במקום כוונה, ודי בכך שמחשבתו ליהנות ואין צריך שיתכוון לשם המצוה, כשם שמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה אף שלא היתה לו כוונה לאיסור. אולם יש דין נוסף של ידיעה שהאדם ידע שזה מעשה מצוה, ובלי ידיעתו חסר בהגדרת המעשה כמעשה מצוה, וכדין מתעסק שמצינו בו שאף למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה אינו יוצא, משום שאינו אוחז בידיעתו שעוסק במצוה, וזהו דין מיוחד במצוה שאינו קיים בשאר המעשים, ואף בעבירה לא מצינו הלכה זו, ודין ידיעה זה מעכב לכולי עלמא, ולכך אף בנהנה אין זה מועיל, שההנאה אינה מחשיבה אותו כידיעת האדם[קנ].

ח. מצוות דרבנן

פתיחה

האחרונים[קנא] דנו האם אף במצוות דרבנן מעכבת כוונת מצוה, למאן דאמר צריכות כוונה, או שמא במצוות דרבנן אין הכוונה מעכבת.

והנה בגמרא (ר"ה כח.) מבואר בדברי רבא, שאדם התוקע תקיעת שופר בראש השנה, אולם אין דעתו לקיום מצות תקיעת שופר, אלא מטרתו היא לשיר', מכל מקום יצא ידי חובת תקיעת שופר, כיון ש'מצוות אינן צריכות כוונה'. ובתוספות ותוס' הרא"ש (שם ד"ה אמר רבא) תמהו, מה חידש רבא בדבריו הרי זו מחלוקת תנאים מפורשת (פסחים קיד:). ותירצו, שיתכן שרק שם שזה מצוה דרבנן לא צריך כוונה, אבל במצוה דאורייתא צריך כוונה, ומשמע מדבריהם שיש קולא בדרבנן שאין צריך כוונה לכולי עלמא.

עוד מצינו ששיטת הרמב"ם (ק"ש פ"ב ה"א) שאף שצריך כוונה בקריאת שמע לצאת ידי המצוה, מכל מקום דווקא בפסוק ראשון הכוונה מעכבת, אך מפסוק זה ואילך מועיל אף שלא נתכוון למצוה, ואף בקורא להגיה, שאינו מתכוון לשם קריאה כלל. וביאר הרשב"א (יג: ד"ה שמע) וכעין זה כתב הרמב"ן במלחמות ה' (ר"ה כח: ד"ה ועוד ולפום) שהכוונה מעכבת רק בחלק המצוה שהוא חובה מן התורה, אולם מפסוק שני ואילך שאין חובתם אלא מדרבנן, אין הכוונה מעכבת כלל.

המגן אברהם (סי' ס סק"ג) כתב בשם הרדב"ז, שאף שדעת השלחן ערוך להלכה שצריכות כוונה, ובלי כוונה לא יצא, מכל מקום דווקא במצוה דאורייתא, אך במצוות דרבנן יצא אף בלי כוונה. וצריך ביאור מדוע בדרבנן אין צריך כוונה.

הב"ח (סי' תעה ס"ח ד"ה אכלן) נקט שמעיקר הדין אין שום חילוק בין דאורייתא לדרבנן, שהרי כל מה שתיקנו חכמים כעין של תורה תיקנו, אלא טעם החילוק הוא משום ספק בהכרעת ההלכה, שהמחבר בשו"ע (סי' ס ס"ד) הביא את ב' השיטות אם צריכות כוונה או שאין צריכות כוונה, ומשמע שלא הכריע בזה בתורת ודאי, ולענין מצוות דאורייתא שייך לומר שספק דאורייתא לחומרא וחייב לחזור ולעשות את המצוה שמא לא יצא בלי כוונה, ודווקא בדאורייתא אך בדרבנן הכלל הוא שספק דרבנן לקולא, ולפיכך אין חיוב לחזור ולעשות בכוונה[קנב].

אולם מדברי החק יעקב (סי' תעה ס"ק יח) מוכח שסבר לא כך, שהחק יעקב סובר שאף נתכוון שלא לצאת אינו מועיל לעכב את המצוה, אף שבכל מקום קיימא לן שכוונה זו מעכבת את המצוה אף למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, ואם כל החילוק בין דאורייתא לדרבנן הוא רק מכח הספק שמא הלכה כמאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, ומוכח שהוא דין בפני עצמו, ולא משום השיטה שאין צריך כוונה[קנג].

שיטת השולחן ערוך

הבית יוסף (סי' ריג ד"ה ומ"ש רבינו, סי' ריט ד"ה ומ"ש ופירש) דן לגבי ברכות לענין כוונת שומע ומשמיע, וכתב שלמאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, אין צריך כוונת שומע ומשמיע, והשומע יוצא אף בלא כוונה כלל. ורק למאן דאמר צריכות כוונה, הרי זה מעכב ככל כוונת מצוה. ולהלכה פסק המחבר בשו"ע (סי' ריג ס"ג) שאם לא נתכוון המשמיע להוציאו ידי חובה, או שהשומע לא נתכוון, לא יצא, וצריך לברך שנית.

והקשה הפרי מגדים (סי' ריג משב"ז סק"ג) שהרי ברכות הנהנין הן מצוה דרבנן[קנד], ומדוע החמיר המחבר בזה שאם לא נתכוונו לא יצא, והרי בדרבנן אין הכוונה מעכבת. והוכיח הפרי מגדים (שם וסי' ס א"א סק"ג וראש יוסף יג. ד"ה ודע) שהשו"ע אינו מחלק להלכה בזה, ואף בדרבנן הכוונה מעכבת[קנה].

והפרי חדש (סי' תפט ס"ד) הוכיח מדברי השו"ע לענין ספירת העומר (שם) שהסופר יוצא ידי חובה אף בלי שנתכוון לצאת ידי חובה, ובעל כרחך שהשו"ע חילק בין דאורייתא לדרבנן ובספירת העומר בזמן הזה שהיא מדרבנן, יצא. ואף שהבית יוסף לא סבר את החילוק בין דאורייתא לדרבנן, כפי שמוכח מקושיתו על הטור (סי' תעה ד"ה אכלן) ולא חילק בין מצה דאורייתא למרור דרבנן, מכל מקום לאחר מכן כשכתב את השלחן ערוך חזר בו והסכים לחילוק זה.

והברכי יוסף (ס"ק יג) הביא בשם המקראי קודש (סי' תפט ס"ד) ונחפה בכסף (או"ח סי' ח) שהוכיחו מדין מגילה שהכוונה מעכבת בה כפי שפסק השו"ע (סי' תרץ סי"ג) הרי שדין כוונה הוא אף בדרבנן, ואף לדעת המחבר. אולם דעת הפרי חדש (סי' תרץ סי"ג) שמגילה היא מטעם אחר, כמבואר במגיד משנה (שופר פ"ב) מפני שנחשבת כדברי קבלה שהיא חמורה כדאורייתא, או משום פירסומי ניסא.

המשנה ברורה (סי' ס סק"י) נקט להלכה שאין לחלק בין דאורייתא לדרבנן, כפי שמוכח מדעת המחבר בשו"ע בכמה מקומות לגבי ברכות שהן מדרבנן והכוונה מעכבת בהן.

ט. תנאי

האם מועיל להתנות בעשיית מצוה

נחלקו האחרונים אם שייך להתנות בעת עשיית מצוה, שאם לא יתקיים תנאו אין ברצונו לצאת ידי חובת המצוה, וכפי שתנאי מועיל להפקיע עשיית קנין ושאר חלויות התלויות בדעתו, כך במצוה שתלויה בכוונת האדם, ובלי כוונתו אינה מצוה, יועיל התנאי לכך שהמעשה יהיה תלוי בקיום התנאי, ואם נתקיים התנאי יצא ידי המצוה, ואם לא נתקיים התנאי לא נעשתה המצוה.

כתב האבודהם (סדר ימי העומר, עמ' רמב) שאם מתפלל ערבית מבעוד יום והציבור מברך וסופר ספירת העומר, והוא מחמיר לספור רק משתחשך, רשאי לספור עמהם בלא ברכה ויתנה שאם אזכור ואספור בלילה איני מכוון לצאת בספירה זו, ואם לא אזכור הריני מכוון לצאת עכשיו, ובאופן זה יכול אחר כך בלילה לברך ולספור. וכתב המגן אברהם (סי' תפט סק"ז) שכל זה למאן דאמר מצוות צריכות כוונה, ולכך מועיל להתנות שאם אזכור ואספור בלילה איני מכוון לצאת עכשיו, אבל למאן דאמר שאין צריכות כוונה לא יועיל תנאי זה.

ומצינו בדברי הבית יוסף (או"ח סי' תקץ ד"ה ואם האריך) לגבי כוונת תקיעת שופר, שהתקיעות הן דווקא על הסדר שצריכות להיעשות. וצריך להתכוון לכך שזו תקיעה שלפני שברים או תרועה או שזו תקיעה שלאחריה, ואם אינו יודע איזו תקיעה זו, יכול להתנות שאם זו שלפני התרועה כוונתו לתקיעה שעל סדר זה, ואם היא שלאחריה כוונתו לתקיעה שעל סדר זה[קנו]. ומוכח מדבריו שמועיל תנאי כדי להתכוון את כוונת המצוה של סדר התקיעות.

עוד מצינו ברעק"א (גליון שו"ע סוף סי' מו) במי שקורא קריאת שמע קודם התפילה, בלא ברכותיה, מפני שירא שמא הציבור יתאחרו ולא יספיקו לקרוא קריאת שמע בעונתה, יכוון בדרך תנאי, שאם יעברו יהא יוצא בזה, ואם לא יעברו אינו יוצא בזה, כדרך שכתב הבית יוסף בסימן תפ"ט בשם האבודרהם לענין ספירת העומר. וכן הובא מהגר"י סלנטר (סידור אשי ישראל

לעבירה, ולכן אינו תלוי בידיעת האדם, אבל מעשה טוב של מצוה, תלוי בידיעת האדם, ולא די לכך בגוף המציאות של הנעשה.

קנ. וכך היא משמעות דברי הביאור הלכה (סי' ס ד"ה י"א) שהן ב' דינים, ודין הידיעה אינו מתקיים בנהנה. וכעין זה כתב המהר"ם שיק (הו"ד בספר זכרון אבן ציון עמ' רנ) שאף שכוונה אין צריך, מעשה צריך, וגדר המעשה של אכילת מצה בפסח תלוי בידיעת האדם.

קנא. ראה שדי חמד (מערכת מ כלל סא, סד) שהאריך בזה, ושאר האחרונים שהובאו להלן.

קנב. וכך עולה משיטת העולת תמיד (סי' ריג) אך האליה רבא (שם סק"ה) חולק והוכיח משיטת המחבר בשו"ע שלהלכה נפסק בתורת ודאי שצריכות כוונה, ואין בזה 'ספק ברכות להקל'.

קנג. וטעם שיטתו הוא שכל עיקר דין כוונה לא נאמר לגבי מצוה דרבנן.

קנד. ואמנם לגבי ברכת המזון שהיא מן התורה, או בתקיעת שופר, לא קשה כלל, שבדאורייתא צריך כוונה. וכן בקריאת מגילה כיון שהיא מדברי קבלה דינה חמור כדאורייתא (פרי מגדים וראש יוסף שם).

קנה. וכן דעת המחצית השקל (סי' תפט סק"ח) שכל דברי המגן אברהם להקל בדרבנן היא דעת עצמו, ולא בדעת השלחן ערוך.

קנו. מקור הדברים הוא, שהובא שם דברי הרא"ם שתקיעה אחת אינה עולה לשני הסדרים [של שברים ותרועה] אף שמשך באורכה כדי שתי תקיעות, והקשו הראשונים מדוע אי אפשר להתנות שיעלה לו לאיזה סדר שצריך לתקוע [שהרי שברים ותרועה תוקעים אותם מחמת ספק איזו היא תרועה שבתורה, ואם השלים סדר שלם ממה נפשך יצא ידי חובת תקיעה ותרועה] ותירץ הרא"ם משום שמצוות צריכות כוונה, ואינו יכול לכוין לאיזו תקיעה היא עולה לו, וגם תנאי לא יועיל לכך. ועל כך השיג הבית יוסף שאין שום חסרון בכוונה כשנעשית על ידי תנאי, וכן פסק הרמ"א (סי' תקצ ס"ו) שבדיעבד תועיל תקיעה אחת בין שני הסדרים באופן שהתנה שתעלה לאיזו שצריך לצאת בה ידי תרועה בתורה. והמהרש"ם (הגהות לשו"ע סי' תפט סק"י, דעת תורה סק"ג) העיר מדוע לא ציינו זאת הפוסקים לגבי תנאי בספירת העומר.

קודם קריאת שמע) שיש להתנות כך בתנאי כפול כדרך משפטי התנאים הנעשים במקח וממכר, וכמשמעות דברי רעק"א הללו[קנז].

החוות יאיר (שו"ת סי' קפו) כתב על אדם ששכרו הציבור לתקוע עבורם בשופר, והתנו עמו על מנת שיתכוין שלא להוציא אדם אחד מן הקהל, ועבר על התנאי ונתכוין להוציא את כולם, שלא יצאו כל הקהל ידי חובתם מפני ששינה מדעת המשלח. והאחרונים[קנח] ביארו בדבריו שהוא מדין תנאי, שהקהל התנו שאינם מתכונים לצאת בשמיעה אלא אם כן יתכוין להוציאם כפי שהתנו עמו, ואם לאו אינם מתכוונים לצאת, ומבואר מכך שהתנאי עוקר את כוונת המצוה.

שיטת האחרונים שבכוונה לא יועיל תנאי

הט"ז (סי' תפט סק"ו) כתב שלא יועיל תנאי בכוונת מצוה, ואם עשה מצוה ולא נתכוין לצאת אלא בתנאי, לא קיים כלום, שאין זו כוונה המועילה, וצריך ביאור בדבריו מדוע לא יועיל תנאי על הכוונה.

העונג יום טוב (שו"ת או"ח סי' ג) אף הוא חולק בכל זה וכתב שלא יועיל תנאי בעשיית המצוה, אכן הוא סובר להיפך מדברי הט"ז, שאם עשה תנאי בכוונת המצוה, התנאי בטל והמעשה קיים וכאילו לא התנה. ואינו דומה לעשיית מקח וממכר שמועיל בה הטלת תנאי לעכב את החלות, ולתלותו בקיום התנאי, והוכיח כן שהרי מצינו בגמרא (כתובות עד.) שלא יועיל תנאי אלא בדבר שישנו בשליחות, שאפשר לעשותו אף על ידי שליח, אך בדבר שאי אפשר לעשותו על ידי שליח אלא רק בגופו, לא נאמרה בו פרשת תנאי[קנט]. וכיון שמצוות הללו הן מצוות המתקיימות רק בגופו, ואינו רשאי למנות שליח לברך ולהתפלל עבורו, לא יועיל תנאי בעשיית המצוה. אכן צריך ביאור בטעם הדבר מדוע לא יועיל התנאי לעכב את הכוונה, שהרי לא רצה לצאת ידי חובת המצוה אם לא יתקיים התנאי.

וביאר העונג יום טוב, שגם במעשים התלויים בדעת האדם יש ב' דינים, א. דעת שפועלת את החלות היוצא ממעשיו, ואף שצריך גם לעשות מעשה, מכל מקום הדעת גם פועלת עם המעשה, ב. כוונה ומחשבה שאינה פועלת ממש את החלות, אלא נצרכת כדי להכשיר את המעשה שפועל, שצריך להתכוין לשם מה עושה את המעשה. אולם אין החלות תלוי בדעתו ורצונו כלל. וביאר שבקנינים וקדושין וגרושין שצריך בהם דעת האדם בשעת המעשה, גדר הדעת הוא שהיא פועלת את הקנין, ואילו בחליצה ומעשה מצוה ועיבוד ספרים לשם קדושת סת"ם וכיוצא בזה, גדר הדעת והכוונה הוא כמחשבה המפרשת את המעשה, אך אינה פועלת ממש את חלות ההכשר. וביאור הדברים הוא שהמחשבה והכוונה שהאדם מתכוין בשעת המעשה מתחלקת לב' דינים, א. רצון, ב. כוונה, שהרצון מוגדר במה שהאדם מעונין בתוצאה הנפעלת במעשיו מפני שנחשב בעיניו כתועלת ודבר טוב הרצוי לו [וצריך זאת כאשר התוצאה והחלות תלויים בדעתו ורצונו שפועל אותם] וכוונה מוגדרת במה שהאדם מתכוין בפעולה עצמה לשם תכלית שקובע בשעת המעשה, שמתעסק לשם תכלית זו. והחילוק ביניהם הוא שהרצון אינו חלק מגוף המעשה אלא הוא דבר נפרד מהמעשה, וזקוקים לו מפני שהוא פועל את החלות, והכוונה היא חלק מהמעשה גופו, והיא מגדירה את שם הפעולה וההתעסקות שלו.

והכלל בזה להבחין אימתי צריך רצון ואימתי די בכוונה, הוא לפי הכלל שקבעה הגמרא בכתובות שדבר שישנו בשליחות ישנו בתנאי, ודבר שאינו בשליחות אינו בתנאי, שבעשייה התלויה בדעת האדם ורצונו כל כך שהוא שולט אף לעשותה על ידי שליח, מפני שסוף כל סוף רוצה את התוצאה הנעשית על ידי שלוחו ודי בכך, הרי זה סימן שנקבעת מכח רצונו, ואילו דבר שאינו בשליחות מוכח מכך שאינו תלוי ברצונו אלא רק במעשיו ובכוונת המעשה, וכאשר אחרים עושים אינו מועיל מפני שצריך דווקא את ההתעסקות בגופו שלו, וכל מה שתלוי בדעתו הוא רק לענין כוונת המעשה.

ולכך מצינו בגמרא שנפקא מינה לענין הטלת תנאי בעשייה, שבדברים התלויים ברצונו מועיל תלייה בתנאי, מפני שלגבי הרצון שייך לקבוע שהוא תלוי בצדדי התנאי, שאם כך יהיה, הוא מעונין ורוצה והדבר טוב עבורו, ואם אחרת אינו מעונין בכך. אולם לגבי כוונת המעשה אי אפשר לתלותו בתנאי, אלא כיון שמתכוין להתעסקות זו לשם המצוה, אינו יכול לומר שאם יהיה אחרת איננו מתכוין להתעסקות זו, לפי שבמציאות הוא התכוין להתעסק לשם כך. וכמו כן לענין חליצה מבואר בגמרא (כתובות עד.) שכיון שאינה בשליחות אינו בתנאי, והיינו משום שאין צורך ברצונו על היתר האשה אלא רק שיתכוין לחליצת נעל, והכוונה קיימת גם אם התנה שאם יהיה כך וכך אינו רוצה שתחול החליצה.

העולה מדבריו שאת כוונת המעשה אי אפשר להגביל ולתלות בצדדי התנאי, ומשום כך בכוונת מצוה לא יועיל תנאי, אלא הכוונה קיימת על אף שהתנה עליה, ונמצא שיצא ידי חובתו[קס].

שיטת הט"ז ושואל ומשיב שאם התנה אינה כוונה כלל

בשואל ומשיב (שו"ת, מהדו"ו סי' יז) כתב כדברי הט"ז, שאם התנה על כוונת המצוה, אינה כוונה כלל ולא יצא ידי חובתו, ומשום שאין זו כוונה שלמה כאשר מתכוין לשתי כוונות שונות, שהרי לפי תנאו נמצא שבא להתכוין במעשה המצוה, שאם הציבור יעבור את זמן קריאת שמע כוונתו בקריאה זו לשם קריאת שמע, ואם הציבור לא יעבור את הזמן הוא מתכוין לשם קריאה בתורה ולא כקריאת שמע, ובאופן זה אינה כוונה כלל.

והוכיח כן מדברי הראב"ד בהשגות על הרמב"ם בהלכות פרה (פ"ח ה"ה) שאין אדם יכול לכוין לשני דברים כאחד, וכאשר ממלא את המים והאפר למי חטאת, אם מתכוין לשני דברים אין זו נחשבת ככוונה לשם קידוש מי חטאת, ואינו מועיל. ומוכח שכאשר אדם עושה דבר אחד ורוצה להתכוין שתי כוונות שונות לשם שני דברים, אינו מצליח לחשוב כך באופן המועיל, וממילא אינה נחשבת כוונה כלל.

והביאו ראיה לדבריו מדברי השיטה מקובצת (מנחות לו: ד"ה חייב – השני) לענין מניח תפילין וקורא שמע, שהקשה שם כיצד יעלה בידו שלא להסיח דעת מן התפילין, והרי בשעת קריאת שמע חייב להתכוין לשם מצוה משום שמצוות צריכות כוונה, ובאותה שעה אינו מתכוין לשם קדושת התפילין, ומוכח מדבריו שאינו יכול להתכוין לשניהם כאחד, וכדברי הראב"ד.

ומדברי המשנה ברורה (סי' מו ס"ק לא) מדוקדק שלא הביא את דברי רעק"א בענין קורא קריאת שמע לפני התפילה, שיכול לקרוא בתנאי, ומוכח שהשמיט את דבריו, משום שסבר כדברי הט"ז שלא תועיל כוונה כשנעשית בתנאי, ולא קיים כלום[קסא].

יישוב השיטות שמועיל תנאי במצוות אף שאינו בשליחות

האחרונים דנו בקושיא דלעיל שהעלה העונג יום טוב, שכל דבר שאינו בשליחות אינו בתנאי, ויקשה לשיטת הפוסקים שמועיל תנאי בכוונת מצוה. ומצינו באחרונים שתירצו בכמה דרכים. א. החתם סופר (שו"ת אהע"ז ח"ב סי' צ) כתב שאין צורך שבכל מצוה תוכל להתקיים בשליחות, אלא די בכך שיש חלק מן המצות שמועילה בהם שליחות, וממילא תועיל בהן עשיית תנאי כדי לעקור את הכוונה, ונלמד מכך אף לשאר מצוות שיועיל בהן תנאי לעקירת הכוונה. ב. האמרי בינה (שו"ת או"ח סי' יד) וערוגות הבושם (שו"ת או"ח סו"ס קסח) כתבו שהתנאי אינו בא לעקור את גוף מעשה המצוה, אלא את הכוונה, ולכן אין דנים זאת כדבר שאינו בשליחות, שאמנם המעשה אינו בשליחות וגם אי אפשר לתלותו בתנאי, אך את הכוונה אפשר לתלות בתנאי.

האם יש חסרון משום שאין ברירה

העונג יום טוב (שם) העלה נדון נוסף, שהרי לגבי כתיבה לשמה בגט מצינו (גיטין כה.) שאי אפשר להתנות בשעת הכתיבה שאם יהיה כך כוונתו לשם אשה זו ואם יהיה אחרת כוונתו לשם אשה אחרת, ומשום ש'אין ברירה', ואי אפשר לתלות עשיית הלשמה בדבר שאינו מבורר בשעת המחשבה, ואם כן אף בכוונת מצוה נאמר שאין ברירה, וכיון שבשעת המעשה לא נתברר אם מתכוין או לא, לא תועיל הכוונה באופן שהתנה.

קנז. בדרך אמונה (תרומות פ"ד הי"ח ביאור ההלכה ד"ה התורם) כתב בשם החזון איש, שאין צריך תנאי כפול ומשפטי התנאים, בדבר מצוה שעושה בינו לבין עצמו, ולא כמקח וממכר הנעשה עם חבירו, וזאת על פי דברי הרמב"ן (ב"ב קכו: ד"ה כל) שבאופן כזה די בגילוי דעתו שהתנה על כך, ונחשב כאומדנא דמוכח שמקפיד על תנאו.

קנח. עונג יום טוב (שו"ת או"ח סי' ג, בהגהה).

קנט. ולפיכך חליצה שאינה בשליחות, אין בה דיני תנאי, ואף אם התנה לא יועיל לעקור את היתר החליצה.

קס. העונג יום טוב (שם) רצה להוכיח שמועיל תנאי בכוונת מצוה, שמצינו בגמרא (ר"ה כח:) שהקשה אביי למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, אלא מעתה הישן בשמיני בסוכה ילקה, וביאור הקושיא הוא על בני חוץ לארץ שיושבים בסוכה מחמת שהוא ספק שביעי, ולפי הצד שהוא שמיני עוברים ב'בל תוסיף', ומדוקדק מהגמרא שלמאן דאמר צריכות כוונה אינו קשה כלל, ומשום שיכול להתנות על כוונת המצוה, שאם הוא שמיני אינו מתכוין לשם מצוה ואינו עובר בבל תוסיף, אך למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה הרי אינו מתנה כלום. ומוכח מכך שמועיל תנאי במצוה. וכתב שיש לדחות, שהכוונה שלו היתה מוגבלת רק לפי הצד שזהו זמן המצוה, ואין זה תנאי רגיל שהתנה לפי רצונו, ובאופן זה יועיל תנאי להגביל את הכוונה.

קסא. וכן הובא בדרך אמונה (תרומות פ"ד הי"ח ביאור ההלכה ד"ה התורם) בשם החזון איש, שהורה שלא להתנות בקריאת שמע קודם זמנה [כעצת רעק"א], מפני שאם עשה כך לא עלה בידו כלום.

החילוק בין 'לשמה' ל'כוונה' במצוות

הברכת שמואל (גיטין סי' י) כתב לדחות שאין חסרון משום ברירה בכוונת מצוה, וביאר שיש חילוק יסודי בין מה שמצאנו בכמה דינים בתורה שיש בהם דין 'לשמה' בעשייתם, כגון כתיבת גט ספר תורה תפילין ומזוזות, הקרבת קרבנות, ועשיית ציצית, וכיוצא באלו, ולעומת זאת מצאנו דין 'כוונה', כמו שאמרו 'מצוות צריכות כוונה', ומתוך שקראו להם בשמות שונים וחלוקים, מוכח שהגדר בהם שונה זה מזה. וביאור החילוק ביניהם הוא, שדין 'לשמה' נאמר בדברים הצריכים 'עשיה', שנאמר בהם תנאי שתהיה ה'עשייה' לשמה, וללא הכוונה הרי זה כאילו לא נעשתה העשייה, וזה שייך בדברים, כגון גיטין וקרבן שיש בהם דין 'עשייה', שהחסרון ב'לשמה' הוא חסרון ב'עשייה', היינו שרק על ידי שעושה אותם לשמן נעשו גט, ולולא זה אין הבהמה נעשית קרבן, ואין השטר נעשה גט. אבל ענין 'כוונה' הוא תנאי ודין צדדי בכל מצוה, שבלי הכוונה אינו יוצא ידי חובתו, ואין לזה שום שייכות 'לעשיית המצוה', שהרי באכילת מצה לא שייך 'עשייה', שנאמר שלולא העשייה לשמה אין האכילה נחשבת אכילת מצה, שהרי המציאות היא מציאות קיימת שאוכל מצה, ומה שצריך הוא רק תוספת של כוונה שחושב שעוסק בכך לשם קיום מצות אכילת מצה[קסב].

ונפקא מינה לגבי החסרון של 'אין ברירה', באופן שתולה כוונתו ומחשבת לשמה, בתנאי. שלגבי דין 'לשמה' שנתבאר שהוא תלוי ב'עשייה', וחסרון ב'לשמה' מעכב את ה'עשייה', א"כ כשיש ספק או תנאי הרי זה ספק בקיום העשייה, ולכן זה תלוי בדין 'ברירה'. אבל בדין 'כוונה' אין חסרון אם מכוין על ספק ותנאי, שהרי סוף סוף היתה במחשבתו כוונה לשם המצוה, ונתקיימה הכוונה הנצרכת.

האם למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה מועיל תנאי

והנה יש לדון לשיטות שמועיל תנאי במצוות, האם מועיל רק למאן דאמר צריכות כוונה, או שאף למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, יועיל התנאי לעקור את המצוה.

והמגן אברהם (סי' תפט סק"ז) כשכתב שמועיל תנאי לבטל כוונת המצוה, כתב שכל זה דווקא למאן דאמר צריכות כוונה, ומשמע מדבריו שלמאן דאמר מצוות אין צריכות כונה אין תועלת בעשיית התנאי, ואף אם התנה יצא ידי חובתו, ותנאו בטל. והפרי מגדים (א"א שם) הקשה מדוע לא יועיל התנאי, והרי אף למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, מועילה כוונה הפכית שמתכוין שאינו רוצה לצאת ידי המצוה, ואם כן יעשה תנאי על הכוונה הפכית, שאם יזכור לספור בלילה הוא מתכוין שלא לצאת בספירה שמבעוד יום, ואם לא יזכור לספור בלילה אינו מתכוין לכך.

ובמחצית השקל כתב שאכן ודאי יועיל התנאי באופן זה, וכוונת המגן אברהם לפרש את נוסח התנאי שכתב הבית יוסף שם, שאם יספור בלילה הוא לא מתכוין לצאת בספירה שמבעוד יום וזהו לשון של העדר כוונה, שמועיל לגרע רק למאן דאמר צריכות כוונה, ומה שאין כן למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה שצריך להתכוין בפירוש שאינו רוצה לצאת. וכן כתב בשו"ע הרב (שם ס"ב) שאף על כוונה הפכית יועיל תנאי, למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה.

אמנם לשיטת הפרי מגדים עולה מהמגן אברהם שלא יועיל תנאי על כוונה הפכית, וכן מפורש באליהו רבא (שם ס"ג) שלא יועיל התנאי באופן זה, וצריך ביאור מדוע לא יועיל.

וכתב בהר צבי (שו"ת או"ח ח"ב סי' פו) שכוונה הפכית מועילה רק כשהיא ברורה באופן מוחלט, אך כשמתכוין בה על צד הספק, לפי התנאי שהתנה, אינו מועיל. ומשמעות דבריו היא שיש חילוק בין גדר הכוונה למאן דאמר צריכות כוונה, לגדר כוונה הפכית, שכוונה הפכית היא מגוף המעשה, וכמו מחשבת לשמה של ייחוד כתיבת הגט ועיבוד ספרים, וכאשר עושה זאת בספק רק על צד אחד, יש חסרון משום ברירה, ומה שאין כן הכוונה הנצרכת למאן דאמר צריכות כוונה, היא כוונה הנוספת על המעשה, וכמחשבה צדדית שנעשית עמו, ולכן כאשר חשב שעוסק לשם המצוה, אין חסרון משום ברירה, ויכול להתנות על כך שכל מה שמתכוין ורוצה לצאת ידי המצוה הוא רק על צד זה שיתקיים תנאו[קסג].

י. מצוות בין אדם לחבירו

מצוה שהתוצאה היא עיקר הקיום

במלוא הרועים (אות ט) הקשה לשיטת רבי יוסי (ע"ז כו:) שאף נכרי שמל שלא לשמה, נחשב נימול, כיצד נחשבת מילה בלי כוונת מצוה, והרי רבי יוסי גופיה סבר (פסחים קטו:) שמצוות צריכות כוונה. ותירץ, שיש חילוק בין מצוה שהקיום שלה בשעת המעשה, ולא נשאר ממנה שום רושם, למצוה שמתקיימת בתוצאה שנעשית במציאות והיא קיימת אף לאחר המעשה, ונמצא שהמעשה הוא רק הכשר לכך שהתוצאה קיימת, כגון מילה שעיקר הקיום הוא בכך שהערלה הוסרה. שכאשר התוצאה היא הקיום אין הכוונה מעכבת בה, ונחשב שנתקיימה המצוה[קסד].

לענין פרו ורבו

המנחת חינוך (מצוה א אות יד) כתב סברא זו לגבי מצות פרו ורבו[קסה], שאף המוליד בנים ולא נתכוין לשם מצוה, נתקיימה המצוה, ולא נאמר בזה שמצוות צריכות כוונה ובלא כוונה לא קיים מצוה, אלא כיון שהמצוה אינה בפעולת האדם שמתעסק בתועלת ההולדה, אלא עיקר הקיום בתוצאה כאשר נולדו בנים[קסו], לכך אין הכוונה מעכבת[קסז].

לענין יבום

והאחרונים כתבו כעין דבריו בביאור מחלוקת אבא שאול וחכמים (יבמות לט:) שהכונס יבמתו לשום נוי ולא לשם מצוה, לאבא שאול נחשב כפוגע בערוה של אשת אח וכאילו לא קיים המצוה, ולחכמים קיים מצוה ואין חשש איסור בדבר, וצריך ביאור בשיטת חכמים למאן דאמר שצריכות כוונה, מדוע היבום נחשב מצוה באופן זה בהעדר כוונת מצוה. ותירצו שכיון שעיקר מצות יבום בהקמת שם לאחיו המת, ומתקיים בכך שקונה את היבמה לאשתו, ובהקמת זרע לאחיו, הרי שהקיום הוא בתוצאה ממעשיו, ולכך אין הכוונה מעכבת.

לענין אכילת קדשים

הבית הלוי (שו"ת ח"ג סי' נא אות ג) כתב כסברא זו שכאשר המצוה בתוצאה אין הכוונה מעכבת, ליישב הקושיא בגמרא (נזיר כג.) שריש לקיש סבר שהאוכל קדשים אכילה גסה שלא לשם מצוה, אינו רשע, לפי שקיים את המצוה אלא שלא קיים מצוה מן המובחר. והרי ריש לקיש סבר (פסחים קטו:) שמצוות צריכות כוונה, וכוונת מצוה מעכבת. ותירץ שכל זה דווקא כשהמצוה מתקיימת בפעולת האדם, כגון אכילת מצה ותקיעת שופר וקריאת שמע וכיוצא באלו, אולם אכילת קדשים עיקר הקיום בה הוא התוצאה שהקרבן נאכל, כפי שהוכיח (שם ח"א סי' ב) ושמטעם זה גם אכילת פחות מכזית עולה כמצוה, ואף שאין זה מעשה אכילה מצד האדם, מכל מקום הקרבן נאכל ולא נותר. ולפיכך גם בלי כוונה יש את קיום המצוה במציאות.

מצוות שבין אדם לחבירו

ויש לדון במצוות של נתינת ממון לחבירו, כגון בפריעת חוב, וצדקה, כשעשאם בלי כוונת מצוה. האם באלו ניתן לומר כדלעיל שעיקר קיום המצוה בתוצאה ואין כוונת מצוה מעכבת בהן, או שמא אף באלו צריך כוונת מצוה ובלא זאת אין זה מעשה מצוה[קסח].

והבית הלוי (שו"ת ח"ג דרוש א ד"ה ובזה יתבאר) כתב שהנדון תלוי בחקירה האם עיקר תועלת מצות צדקה הוא בנתינת העשיר שעושה בזה מעשה נדיבות, או שהתועלת בקבלת העני שהקב"ה אוהבם ודואג לטובתם. שאם התועלת בקבלת העני יש לומר שאף בלי כוונה נתקיימה המצוה כראוי[קסט].

קסב. **אמנם** יש להעיר על דבריו להנתבאר לעיל (אות ג) שיש מן האחרונים שנקטו שכוונת מצוה היא הגדרת המעשה על מנת שיחול בו שם מעשה מצוה, ולפי"ז שוה גדרו למחשבת לשמה, וכן עולה מהרמב"ן במלחמות ה' (ר"ה כח:) שהשוה זאת למחשבת לשמה בקדשים, הרי שזו מחשבה הפועלת לעשותה מצוה, וכן מוכח מדברי הר"ן (על הרי"ף, ר"ה לג:) לגבי שאינו מינו לא מחריב בה, שהכוונה המתנגדת לכוונת המצוה, מונעת שלא יחול שם מצוה על המעשה, הרי שאין זו מחשבה נפרדת, אלא מחשבה העושה זאת למעשה מצוה. ולפי"ז שייך בזה החסרון של 'אין ברירה'.

קסג. **כוונתו** שבכל מחשבה המגדירה את התוצאה, נחשב כמו עשיית חלות, שאי אפשר לעשותו באופן שאינו מבורר, וזהו הדין שאין ברירה, אלא צריך עשייה מבוררת לגמרי בשעת העשייה, ומה שאין כן מחשבה העומדת בפני עצמה, שייך לעשותה על צד אחד, ובכוונה הפכית כל כחה הוא להגדיר את המעשה אם הוא מצוה או כמתעסק [שלא למצוה], ונחשב כחלות שצריך להיות מבורר, אבל כונת מצוה למאן דאמר שצריכות כוונה, הוא מחשבה נפרדת שיתכוין לשם שמים, והנדון בזה תלוי במחלוקת האחרונים שהובאה לעיל (אות ג) בגדר ההלכה של כוונת מצוה, אם הוא כונה נפרדת או כונה המגדירה את המעשה.

קסד. **הו"ד** בספר המקנה (סופר, כלל נג סי' ב).

קסה. **בדרך** פקודיך (הקדמה, הקדמה א אות ו) דן על כוונת הנשואין, שלשון השו"ע (אהע"ז סי' א) שצריך לישא אשה כדי לפרות ולרבות, משמעו שצריך כוונה לכך, ואם לא נתכוין לא קיים את המצוה. ודחה שיש לומר שהוא רק לכתחילה, אך בדיעבד נתקיימה המצוה אף בלי כוונה.

קסו. **ועל** פי יסוד זה יישב קושית הטורי אבן (ר"ה כח. ד"ה אילימא) על הגמרא (יבמות סב:) שאם הוליד בנים בגיותו ונתגייר נפטר מפריה ורביה במה שהוליד בגיותו, והקשה הטורי אבן שהרי לא היה בר חיובא באותה שעה ואינה מעשה מצוה. ותירץ המנחת חינוך שמעשה ההולדה הוא רק הכשר מצוה, והמצוה מתקיימת במציאות שהבנים קיימים בעולם, ולכך זה מועיל אף שלא היה בר חיובא באותה שעה.

קסז. **בדרך** פקודיך (הקדמה, הקדמה א אות ו) כתב טעם נוסף, שלהרמב"ם (מצה פ"ו ה"ג) שבמקום שנהנה גופו אין הכוונה מעכבת, אף בפריה ורביה שנהנה גופו, אין כוונת מצוה מעכבת.

קסח. **בקובץ** שיעורים (ח"ב סי' כג אות ו) פשוט לו שמתקיימות בתוצאה, וממילא אין העדר הכוונה מעכב את קיום המצוה.

קסט. **וראה** גם באהבת ציון (לנדא, דרוש י) נחל יצחק (ח"ב פתיחה אות יד) מערכי לב (לחקרי לב, ח"א דרוש לו עז:) התעוררות תשובה (שו"ת ח"ג סו"ס ו) שו"ת שערי דעה (ח"א סי' נז) וכן בספר תורתו יהגה (מילואים סי' י) בשם החזון איש.

והוסיף, שלכאורה אף אם נאמר שלא קיים את המצוה כשלא נתכוון, מכל מקום אין דינו כמבטל עשה שהרי נתן צדקה לעני העומד לפניו, ונפטר בכך מן המצוה, שכאשר אין העני לפניו אינו מחויב בנתינה, ואינו נחשב כמבטל עשה של צדקה אלא במעלים עין מן הצדקה (כתובות סח.) ודומה כמי שעיגל את כנפות הציצית על מנת להפטר ולא קיים את המצוה, אך לא יקבל עונש כמבטל מצוה.

הוכחות האחרונים שמועיל בלי כוונת מצוה

האתוון דאורייתא (כלל כג ד"ה והנה מה), הוכיח מדברי רש"י (ויקרא ה יז) 'רבי אלעזר בן עזריה אומר, 'כי תקצור קצירך בשדך ושכחת עומר בשדה' (דברים כד יט), הרי הוא אומר (שם) 'למען יברכך' וגו', קבע הכתוב ברכה למי שבאת על ידו מצוה בלא שידע, אמור מעתה היתה סלע צרורה בכנפיו ונפלה ממנו ומצאה העני ונתפרנס בה, הרי הקדוש ברוך הוא קובע לו ברכה'. אם כן מבואר שמצוות הצדקה והברכה שנלווית אליה היא אפילו כשנעשית ללא מעשה מצד האדם, ולפי"ז פשוט שאין צריך כוונה בזה.

באהבת חסד (פכ"ג בהגה"ה) הוכיח מהגמרא (פסחים ח:) לגבי מצות בדיקת חמץ, שכשיש לו כוונה לחפש אחר מחט שאבדה לו, הרי הוא דומה למקיים מצות צדקה ויש לו כוונה על מנת שיחיה בנו ואפילו הכי נחשב למצוה, ומבואר שנחשב כעוסק במצוה אף שאין כוונתו לשם המצוה.

כוונה הפכית בצדקה

ויש לדון האם גם כוונה הפכית לא מגרעת במצוות צדקה, והאתוון דאורייתא (שם) צידד לומר שאינה מגרעת שהרי אין צריך את המעשה של התעסקות האדם בכך, אלא די בתוצאה שמתייחסת אליו, ואם כן אף שמתכוין לדבר אחר, אין זה מפקיע את קיום המצוה. והקשה לפי"ז מדברי הגמרא (כתובות סו:) במעשה בבתו של נקדימון בן גוריון, שביקשה מרבי יוחנן בן זכאי שיפרנסה. ומקשה הגמרא, כיצד איבד נקדימון בן גוריון את ממונו, ואף שהקיום לממון הוא צדקה, כפי המשל שהיו מושלים בירושלים 'מלח ממון חסר', ובלישנא אחרת 'מלח ממון חסד', מכל מקום הרי נקדימון בן גוריון היה עושה צדקה, שהרי כשהיה הולך מביתו לבית המדרש היו מציעים תחתיו כלי מילת והיו העניים לוקחים אותם, ואם כן כיצד אבד ממונו. ותירצה הגמרא (שם סז.) שני תירוצים: א. שכוונתו במצות הצדקה היתה לכבודו. ב. שאמנם נתן צדקה, אבל לא כפי שהיה ראוי לו ליתן. נמצא מבואר בתירוץ הראשון, שכוונה הפכית מגרעת במצות הצדקה, ומחמת החסרון בכוונת המצוה הצדקה לא הגינה על ממונו. וקשה, הרי מצות הצדקה היא אפילו ללא מעשה אדם, ואם כן גם אין נצרך לכוונה כנתבאר לעיל, וא"כ מדוע מצות הצדקה מחמת העדר הכוונה לא הגינה על ממונו של נקדימון בן גוריון[קע].

אם מצות צדקה שוה למצות שכחה

ותירץ, על פי מה שהקדים להקשות בביאור הדרשה הנ"ל, שלמדו ממצות 'שכחה' שיש בה ברכה אפילו בשכחה, שכמו כן יש ברכה במצות צדקה כשנופל מהאדם סלע ומצאה עני אפילו שאין זה בידיעתו. וקשה, הרי יש לחלק שבשכחה יתכן שהברכה היא רק על מה שלאחר שנזכר לא שב לקחת את מה ששכח, כלשון הפסוק (דברים כד יט) 'לא תשוב לקחתו', שזה נחשב כאילו נותן בידים, אבל סלע שנפל ממנו ומצאה עני שאין לו אפשרות לקחתו בחזרה, מנין שגם בזה יהיה ברכה[קעא].

אלא שיש לתלות זאת באופן דרשת הפסוק (שם) 'כי תקצור קצירך בשדך ושכחת עומר בשדה לא תשוב לקחתו לגר ליתום ולאלמנה יהיה, למען יברכך ה' אלהיך בכל מעשה ידיך', ויש להסתפק אם 'למען יברכך' מתייחס לתחילת הפסוק, והיינו 'לא תשוב לקחתו' ואם כן הברכה נאמרה רק בזכות מה שלא שב לקחתו, וזה לא שייך בסלע שנפל ממנו ומצאה עני, או שה'למען יברכך' מתייחס למה שסמוך לו, והיינו 'ליתום ולאלמנה יהיה', ואם כן סיבת הברכה היא רק מה שהפירות מגיעים לידי היתום והאלמנה, ואפילו אם היו לוקחים את השכחה באופן שלא שייך 'לא תשוב לקחתו', כגון לפני שבעל הבית נזכר בשכחה, מכל מקום מתברך, ואם כן זה דומה ממש לסלע שנופלה ממנו, ומצינו שהסתפקה הגמרא (זבחים כח. בכורות כו:) בכגון זה, אם דורשים פסוק על מה שסמוך לו או על תחילת הפסוק.

נחלקו בזה שתי הלשונות

וכתב לתלות בנידון זה גם את שני תירוצי הגמרא הנ"ל, מדוע לא הגינה מצות הצדקה על ממונו של נקדימון, וגם את שתי הלשונות במשל הנ"ל. והיינו שהלשון שאמרו 'מלח ממון חסד', אם כן הצדקה מגינה רק כשנעשית בצורה של חסד, שהאדם מתחסד עם רעהו בידיעה ובכוונה, ולא כשנעשית הצדקה מאליה ללא ידיעתו שאין בזה התחסדות. וללשון זה תירצה הגמרא בתירוץ הראשון, שבצדקה הולכים אחרי הכוונה, וכיון שכוונתו היתה לכבודו, אע"פ שקיים מצות צדקה, מכל מקום אין זה 'חסד', והברכה המיוחדת של 'למען יברכך' לא נאמרה באופן זה, אלא רק באופן שמתחסד, כגון שנמנע בידיעה ובכוונה מלשוב לקחת את השכחה כתחילת הפסוק. אבל הלשון של 'מלח ממון חסר' סבר, שהברכה נאמרה בכל מקרה שנחסר ממונו ונהנה העני מהחסרון, וסבר שה'למען יברכך' מתייחס למה שסמוך לו 'ליתום ולאלמנה יהיה', ואם כן הכוונה לא מגרע כלל, ואפילו כוונה הפכית לא מגרעת, כיון שהברכה עבור הצדקה לא תלוי בכוונה, ולכן הוצרכה הגמרא לתרץ תירוץ אחר, שהסיבה שלא הגינה מצות הצדקה על ממונו, כיון שלפי רוב ממונו היתה הצדקה מועטת, ואין זה בכלל 'חסרון' בממונו.

יא. כוונות אחרות מלבד הכוונה לצאת ידי חובה

כוונת טעם המצוות

והנה במצוות שפירשה בהם התורה את טעמיהן, כגון ציצית שכתוב (במדבר טו מ) 'למען תזכרו ועשיתם את כל מצותי' וגו'. וכן בסוכה שכתוב (ויקרא כג מג) 'למען ידעו דורותיכם'. ובתפילין שכתוב (שמות יג ט) 'למען תהיה תורת ה' בפיך' וגו', כתבו הב"ח (או"ח סי' ח וסי' תרכה) והפרי מגדים (סי' ח משב"ז סק"ז) שצריך לכוון בהם גם את טעם המצוה, מלבד מה שצריך לחשוב שעוסק בכך לשם קיום ציווי התורה.

ואם לא נתכוון לטעם המצוה, כתב הב"ח (סי' תרכה ס"א ד"ה בסכת) שלא קיים את המצוה כתיקונה. ודקדק הפרי מגדים (שם א"א פתיחה ד"ה ויכוין) בלשונו, שיצא בדיעבד, אלא שאינה כתיקונה, וצריך ביאור מהו הגדר בכך שלא עשה כתיקונה.

והביכורי יעקב (סי' תרכה סק"ג) כתב שאם לא כיון טעם המצוה לא יצא ידי חובה כלל, וצריך לחזור ולקיים את המצוה בשנית. וכן בדרך פיקודיך (הקדמה, הקדמה א אות ה) כתב שלא יצא ידי חובה לגמרי, כאילו נטל לולב בלי ערבה, שהתורה הקפידה על הכוונה בזה, שהיא חלק ממעשה המצוה[קעב].

עוד כתב הביכורי יעקב, שכוונת טעם המצוה מעכבת אף למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה.

חילוק בין כוונת הלב לכוונה לצאת ידי חובה

הראשונים דנו במצוות של אמירה וקריאה, כגון קריאת שמע ותפילה, שמלבד כונת מצוה ככל המצוות שמתכוון בתחילת עשייתם לשם ציווי התורה, יש בהם כוונת הלב שחושב על פירוש המילים ותוכן הענין, האם כוונה זו נכללת בדין כוונת המצוה. והספק בזה הן למאן דאמר צריכות כוונה, האם כוונה זו מעכבת, והן למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, שיש לומר שכוונה זו נצרכת לכולי עלמא.

והנה בגמרא (ר"ה כח:) הקשו על רבא הסובר מצוות אין צריכות כוונה, מדברי המשנה (ברכות יג.) 'היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כיון לבו

קע. ובמהרש"א (ח"א כתובות סז.) הקשה על פי דברי הגמרא (ר"ה ד.) שמצות צדקה גם כשנותן 'על מנת שיחיה בני' נחשבת מצוה, אף שלא נתכוון לשמה. ותירץ, שלפי התירוץ בגמרא בכתובות 'לכבודו הוא דעבד', בעל כרחך צריך לומר שהכוונה של כבוד היא כוונה גרועה יותר מסתם כוונה שלא לשמה, וכדברי התוספות (פסחים נ: ד"ה וכאן) שהובאו לעיל ב'גדר שלא לשמה'.

ובקובץ שיעורים (כתובות אות רכד) כתב, שודאי נקדימון בן גוריון שאמרו עליו בגמרא (תענית כ.) שהוא אחד משלשה שנקדה להם חמה, ודאי שנתן צדקה בכוונה ראויה לשם מצוה, אלא שמכל מקום כיון שכיון גם לשם כבוד, גרע מעל מנת שיחיה בני, משום שהוא כעובד בשיתוף.

עוד כתב בשם החפץ חיים, שהסיבה שנענש עבור זה היא רק מחמת שהיה 'עידן ריתחא', שהיה זה בזמן חורבן בית המקדש, ומבואר בגמרא (מנחות מא.) שבעידן ריתחא נענשים גם על דברים שבזמן רגיל לא נענשים עליהם.

ובהפלאה (כתובות סז. ד"ה לכבודו) תירץ על פי מה שנתבאר לעיל במעלת לשמה, שכשעוסק לשמה זוכה לסייעתא דשמיא גם מעל דרכי הטבע, אבל שלא לשמה זוכה רק בדרכי הטבע, והיינו 'עד שמים', ולכן כיון שהטבע הוא שמצוי גלגל חוזר בעולם שהעשיר נהיה עני, לא ניצל מזה מחמת שעסק שלא לשמה.

קעא. ואף שמסתבר שיקבל שכר על זה, כיון שסוף סוף נעשה טובה בממונו, מכל מקום ה'ברכה' המיוחדת שבמצות צדקה 'למען יברכך', שנכסיו מתברכים, מנין שיש גם באופן זה.

קעב. והקשה על כך, שבגמרא (ר"ה כח:) אמרו שהישן בשמיני ילקה משום בל תוסיף למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, אף שאין כוונתו לשם מצוה, ולכאורה אף לשיטתו צריך את כוונת טעם המצוה, והיא מעכבת ונמצא שאינו עובר בבל תוסיף כמו למאן דאמר צריכות כוונה. וכן יקשה לגבי בל תוסיף בתפילין (עירובין צה:) שמניחם בלי כוונת מצוה, וכיון שכוונת טעם המצוה מעכבת בהן, אינו עובר בבל תוסיף. ותירץ, שאין הכוונה מגוף המצוה אלא דין המוטל על הגברא לקיום המצוה, כדבר נוסף על מעשה המצוה, ולכן יש לזה שם מעשה מצוה לגבי בל תוסיף.

יצא׳, שלכאורה מבואר בדברי המשנה שללא כוונה אינו יוצא ידי חובתו. ומתרצת הגמרא, ששם מדובר בקורא להגיה שאינה קריאה ראויה אלא גמגום. וביאר רש״י (שם ד״ה בקורא) שבאופן זה אפילו לקריאה אינו מתכוין, אלא צריך לכוין למעשה עצמו לעשותו כראוי והיינו לקרוא כראוי, ולא דברו כלל על הכוונה לצאת ידי קיום המצוה.

והרמב״ן (מלחמות ה׳ שם ד״ה לפום) הקשה, מדוע לא חילקה הגמרא בין כוונת הלב למעשה המצוה, שדברי רבא נאמרו על הכוונה לצאת ידי חובה ועל זה אמר מצוות אין צריכות כוונה, ודברי המשנה נאמרו על כוונת הלב למעשה, ועל זה אמרו אם לא כיון לבו לא יצא. ורצה לחדש מחמת קושיא זו שלמ״ד מצוות אין צריכות כוונה, לא צריך שום כוונה כלל, לא לצאת ידי חובת המצוה וגם לא כוונת הלב למעשה המצוה. ומה שנחלקו התנאים בברייתא (שם יג.-יג:) באיזה פסוקים מקריאת שמע צריך כוונת הלב, זהו מחמת שסוברים שמצוות צריכות כוונה, אבל הסובר שמצוות אין צריכות כוונה אין צריך שיכוון כלל.

שיטת הרשב״א

הרשב״א (יג: ד״ה שמע) חולק על הרמב״ן וכתב שיש חילוק בין ב׳ אופני הכוונה, והיינו שיש חילוק בין כוונת מצוה לכוונת הענין, ומפני שיש ב׳ כוונות למצוה, הראשונה היא כוונת הלב למצוה עצמה, והיינו שיכוון בלבו למה שמוציא בפיו, ולא יהרהר בלבו לדבר אחר. והכוונה השניה היא שיכוון לצאת ידי קיום המצוה, והיינו שיכוון במעשה שעושה לקיים את ציווי ה׳. ומחלוקת הפוסקים הנ״ל היא רק בכוונה השניה, האם צריך כוונה לצאת ידי המצוה ולולא זה לא יצא ידי חובתו, או שגם כשאינו מכוין לצאת ידי חובתו מכל מקום כיון שקיים את המצוה יצא. אבל בכוונה הראשונה דהיינו לכוין את לבו למצוה ושלא יהרהר בדבר אחר, לכולי עלמא לכתחילה מצוה שיכוין את לבו, ובדיעבד אינו מעכב את קיום המצוה, מלבד פסוק ראשון של קריאת שמע, שאם לא כיון את לבו לא יצא, כמבואר בשולחן ערוך (סי׳ ס ס״ה), וכן בברכה ראשונה של תפלת שמונה עשרה[קעג].

הוכחה לדברי הרשב״א

ובטורי אבן (ר״ה כח: ד״ה מאי) הקשה על דברי הרמב״ן, שהרי רבא עצמו שסובר (שם כח.) מצוות אין צריכות כוונה, פסק הלכה כדברי רבי מאיר (יג:) שבפסוק ראשון של קריאת שמע צריך כוונת הלב. ובהכרח שההלכה של כוונת הלב אינה קשורה למצוות צריכות כוונה, שמה שהצריכו (ברכות יג.) כוונת הלב היינו שיכוון ויבין וידע הדברים שמוציא בפיו, וזהו כוונת הלב שנלמד מ׳על לבבך׳, ודין זה הוא אע״פ שאינו מתכוין לצאת ידי חובת המצוה. והנידון של מצוות צריכות כוונה, הוא שיכוון לצאת ידי חובת המצוה, וזהו אפילו שאינו משים הדברים כלל אל לבו ומפנה לבו לדברים אחרים.

מערכה ח

מצות הלל

א. האם המצוה מן התורה / **ב.** ראיות הראשונים שחיוב הלל מן התורה / **ג.** האם הלל מדין שמחה / **ד.** האם פרסום הנס הוא חובה מן התורה / **ה.** דין קריאה ודין שירה בהלל

פתיחה

נחלקו הראשונים והאחרונים בחיוב קריאת ההלל אם הוא מן התורה, מדברי קבלה, או מדרבנן. ועוד נחלקו אם מצוה זו נמנית במנין המצוות או לא. וכן מצינו שיטות המחלקות בין אופנים שונים של חיוב קריאת ההלל, שיש מהם שהן מן התורה או מדברי קבלה, ויש מהן שאינן אלא מדרבנן.

א. האם המצוה מן התורה

מקור נוסח ההלל

מזמורי התהלים קי״ג-קי״ח הם פרקי הלל הנאמרים במועדים. ובגמרא (פסחים קיז.) נחלקו תנאים הלל זה מי אמרו. ׳רבי אלעזר אומר משה וישראל אמרוהו בשעה שעמדו על הים, הם אמרו לא לנו לא לנו ה׳ (תהלים קטו א), משיבה רוח הקודש ואמרה להן ׳למעני למעני אעשה׳ (ישעיה מח יא). רבי יהודה אומר יהושע וישראל אמרוהו בשעה שעמדו עליהן מלכי כנען, הם אמרו וכו׳, רבי אלעזר המודעי אומר דבורה וברק אמרוהו בשעה שעמד עליהם סיסרא וכו׳, רבי אלעזר בן עזריה אומר חזקיה וסיעתו אמרוהו בשעה שעמד עליהן סנחריב וכו׳, רבי עקיבא אומר חנניה מישאל ועזריה אמרוהו בשעה שעמד עליהם נבוכדנצר וכו׳, רבי יוסי הגלילי אומר מרדכי ואסתר אמרוהו בשעה שעמד עליהן המן הרשע וכו׳, וחכמים אומרים נביאים שביניהן תיקנו להם לישראל שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהם לישראל, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן׳.

ועוד שנינו (שם), ׳הלל זה מי אמרו, רבי יוסי אומר אלעזר בני אומר משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים, וחלוקין עליו חבריו לומר שדוד אמרו. ונראין דבריו מדבריהם, אפשר ישראל שחטו את פסחיהן ונטלו את לולביהן ולא אמרו שירה׳ וכו׳.

שיטות הראשונים שקריאת ההלל נמנית במנין המצוות

הבה״ג במנין המצוות שבהקדמת ספרו (מצות עשה קא-קיט), היראים (סי׳ רסב) והאבן עזרא (יסוד מורא שער ו) מנו ׳ימים שמונה עשר ולילה אחד לגמור בהן את ההלל׳[א]. וכן הסמ״ק (מצוה קמו) מנה ׳להלל בזמנים קבועים, דכתיב ׳הוא תהלתך׳ (דברים י כא), ואמרו רבותינו, בארץ ישראל שמונה עשר יום ולילה אחד ובגולה עשרים ואחד יום ושתי לילות׳. וכן באזהרות לרבי שלמה אבן גבירול (מצוה טז) מנה ׳והלל תגמור בימים נספרים׳.

השגת הרמב״ם על שיטת הבה״ג

הרמב״ם (ספר המצות שורש ראשון) השיג על דברי הבה״ג, שהרי במנין תרי״ג המצוות יש למנות רק מצוות מן התורה, וכלשון הגמרא (מכות כג:) ׳דרש רבי שמלאי שש מאות ושלש עשרה מצוות נאמרו לו למשה בסיני׳, ואין למנות עמהם קריאת ההלל שאינה מן התורה, שהרי דוד המלך עליו השלום הוא שתיקן את המזמורים הנאמרים בהלל.

יישוב הרמב״ן להעמיד דברי הבה״ג

ובהשגות הרמב״ן לספר המצות ביאר שנחלקו הבה״ג והרמב״ם בגירסת הגמרא במכות, שגירסת הרמב״ם היא ׳שש מאות ושלש עשרה מצוות נאמרו לו למשה בסיני׳, ולכן סבר שאין למנות מצוות מדרבנן במנין המצוות. אמנם הבה״ג גרס ׳שש מאות ושלש עשרה מצוות נצטוו ישראל׳, ולפי גירסא זו אפשר לומר שגם מצוות דרבנן הן בכלל מנין תרי״ג[ב].

קעג. וכן מבואר במשנה ברורה (סי׳ ס סק״ז).

א. וכן נקטו מחברי האזהרות ההולכים בשיטת הבה״ג. באזהרות רבינו אליהו הזקן [תלמיד רבינו גרשום, ובעל אחותו של רב האי גאון] מנה ׳לילה ושמונה עשר גמור הלל אגודים׳. ובאזהרות רבינו יצחק בן רבי ראובן אלברגלוני, ׳חרות בכתב ורשום בספר, ימים אשר יחיד בהם גומר שירתי. חיווי מצות שמונה עשר יום אשר בהם תוכן אמירתי. חירות ליל שמורים לגמור בהם רננה׳ וכו׳. בחשבון מנין המצוות לשיטת הבה״ג [שנערכו על ידי הרא״ש טרויב], נמנים י״ח ימי ההלל ולילה אחד כי״ט מצוות נפרדות. וראה בספר הידור זקן על אזהרות לרבינו אליהו הזקן, שהעיר על כך. וראה בדברינו להלן שהיראים כתב שנקט י״ח ימים אגב לשון הגמרא, שהרי ח׳ ימי חנוכה אינם מדאורייתא. ולכאורה אם נאמר שבחשבון מנין הבה״ג הם י״ט מצוות, מוכח שסובר שאף ח׳ ימי חנוכה הם מדאורייתא, וכשיטת החתם סופר המובאת לקמן בפרק זה.

ב. הרמב״ן שם כתב שכן מצא מפורש בנוסחת הבה״ג. אמנם כתב הרמב״ן שאף לפי הגירסא ׳נאמרו לו למשה בסיני׳ אינו דבר רחוק לומר שנכללו בזה גם מיעוט מצוות דרבנן, ומפני ג׳ טעמים:

א. מצינו שנקטה הגמרא בכמה מקומות לשון ׳תורה׳ על דברים שהם מדרבנן, כדי לעשות חיזוק לדבריהם. כגון במצות ניסוך המים בחג שהיא מדרבנן, ולשון הגמרא (ר״ה טז.) היא, ׳מפני מה אמרה תורה נסכו מים בחג, אמר הקב״ה נסכו מים לפני בחג׳, וכו׳. ואע״פ שמצוה זו אינה אלא מדרבנן [ועוד מנה הרמב״ן שם דוגמאות נוספות. וראה עוד המובא להלן בשם זוהר הרקיע על ראית הרמב״ן שהלל דאורייתא מלשון הגמרא ׳הלילא דריש ירחא לאו דאורייתא׳, שאין זו ראיה גמורה כיון שמצינו בכמה מקומות שנקטו לשון ׳תורה׳ על דינים דרבנן, ועיין בהערה שם כמה מקורות נוספים לזה].

ב. מפני שמצינו בלשון התורה, הנביאים וחז״ל, שנקטו על הכלל לשון שהיא נכונה לפי רוב הנמנים בכלל זה, אע״פ שיש בהם מיעוט היוצא מן הכלל. כגון לשון הפסוק ׳אלה בני יעקב אשר יולד לו בפדן ארם׳ (בראשית לה כו), ומנה בכללם את בנימין, אע״פ שלא נולד בפדן ארם, ומכל מקום נקט הפסוק לשון זו, כיון שרוב הנמנים שם נולדו בפדן ארם. ועוד הביא הרמב״ן שם דוגמאות נוספות לכלל זה, מהתורה ומהנביאים, וכתב שכן מצינו בגמרא במקומות רבים. ואף לפי שיטת הרמב״ם עצמו במנין המצוות, בהכרח יש לומר שלשון הגמרא ׳נאמרו לו למשה בסיני׳, הוא לפי רוב המצוות, אע״פ שיש מיעוט מצוות שאין נכונה בהם לשון זו, כגון פרשת שתויי יין ומשמרות כהונה ולוייה ומתנות כהונה, שנאמרו לאהרן ולא למשה, ואף לא נאמרו בסיני. וכן דין מקושש ובנות צלפחד שלא נאמרו בסיני אלא בשעת מעשה. ומכל מקום מנה הרמב״ם את כל המצוות הללו בכלל מנין התרי״ג.

ג. כיון שנצטוו ישראל בסיני שיקבלו עליהם מצוות ב״ד הגדול, ובאו אח״כ ב״ד הגדול ותיקנו כל מצוות דרבנן, יתכן לומר גם על מצוות אלו, שהם נאמרו למשה בסיני, אע״פ שפרטיהם נתחדשו אח״כ. וכמו שמצינו בגמרא (שבועות לט.) שכשהשביע משה את ישראל בסיני השביעם

וכן היא שיטת הבה"ג במצוות דרבנן נוספות שמנה אותן בכלל מנין התרי"ג[ג].

חילוק בין עיקר המצוה לנוסח ההלל

יישוב נוסף כתבו הרמב"ן (שם), ורבי דניאל הבבלי בספר מעשה ניסים[ד] (שאלה א) לשיטת הבה"ג, שאף אם נאמר שאין למנות במנין המצוות אלא מצוות דאורייתא, יתכן לומר שמצות קריאת הלל היא מן התורה, ויש למנותה.

וראית הרמב"ם שקריאת ההלל אינה מן התורה, שהרי דוד המלך הוא שתיקן מזמורי ההלל, יש לדחותה, שאמנם יש לומר שעיקר מצות ההלל היא מן התורה, שציותה תורה שיאמרו ישראל במועדיהם שירה להשי"ת שהוציאם ממצרים וקרע להם את הים והבדילם לעבודתו. ולא קבעה התורה נוסח מסוים לאמירה זו, אלא בכל נוסח שאומר השירה יצא ידי חובתו. ואח"כ בא דוד ותיקן את נוסח ההלל הקבוע לנו[ה].

ביאור האחרונים בהשגת הרמב"ם

האחרונים[ו] כתבו, שאף אם נאמר כדברי הרמב"ן שעיקר מצות הלל מן התורה והנוסח הוא מתקנת דוד, עדיין יש לקיים את השגת הרמב"ם על הבה"ג. כיון שלשון הבה"ג היא, 'ימים שמונה עשר ולילה אחד לגמור בהן את ההלל'. ויש לבאר שהשגת הרמב"ם היא על לשון 'לגמור את ההלל' שנקט הבה"ג. מפני שאף אם סובר הבה"ג שעיקר המצוה היא מן התורה, היה לו לנקוט לשון 'לומר שירה' וכיו"ב, כיון שמן התורה אין נוסח מיוחד לשירה זו. אבל לשון 'לגמור את ההלל' משמע שהוא על נוסח ההלל הידוע האמור בתהילים, והוא אינו מן התורה[ז]. וכן הלשון 'לגמור' משמע שהוא על הנוסח שאנו אומרים, שבו יש ימים שגומרים את כל הנוסח ויש ימים שאין אומרים אלא חלק ממנו, אבל על עיקר המצוה מן התורה שהיא לומר שירה בכל נוסח שהיא, אי אפשר לנקוט לשון 'לגמור'. והקנאת סופרים (שם ד"ה עוד הוסיף) הוסיף שיש לבאר שהשגת הרמב"ם היא גם על לשון הבה"ג 'ימים שמונה עשר' וכו', שהרי בכלל ימים אלו גם ח' ימי חנוכה, והם בודאי מדרבנן[ח].

יישוב התועפות רא"ם על לשון הבה"ג

היראים (מצוה רסב) מנה גם כן את מצות קריאת ההלל ונקט כעין לשון הבה"ג "י"ח ימים ולילה אחד לגמור בהן את ההלל', וביאר בהמשך דבריו שאף שבכלל י"ח ימים אלו נמנים ח' ימי חנוכה, שאינם אלא מדרבנן, מכל מקום נקט לשון זה כיון שכן הוא לשון הגמרא (י.), 'דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק, שמונה עשר ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל' וכו'. וכתב בספר תועפות רא"ם (על היראים שם אות ב) שעל פי דבריו יש ליישב השגת הרמב"ם על הבה"ג [לפי ביאור האחרונים הנ"ל, שקושיית הרמב"ם היא על לשון 'לגמור בהן את ההלל' ולשון "י"ח ימים' שנקט הבה"ג]. שמה שנקט הבה"ג לשון "י"ח ימים' וכו', הוא מפני שכן הוא לשון הגמרא. וכן נקט לשון 'לגמור את ההלל', אף שכוונתו היא למנות מצות עשה לומר שירה ביו"ט, כיון שכן הוא לשון הגמרא.

מי תיקן את נוסח ההלל

עוד השיב הרמב"ן על מה שכתב הרמב"ם שדוד תיקן את ההלל, שאין להביא ראיה ממה שנכתבו מזמורי ההלל בספר תהילים שדוד הוא שתיקנם, שהרי מצינו כמה מזמורים בספר תהילים שאינן מיסודו של דוד אלא מהקודמים לו, ודוד קיבץ את כל השירות שנאמרו בישראל ברוח הקודש וכתבם בספרו, כמו שמצינו בגמרא (ב"ב יד:) שיש כמה מזמורים המיוחסים לאדם הראשון ולאברהם אבינו ולמשה רבינו ועוד[ט]. וא"כ אף מזמורי ההלל יתכן שהם מיסודו של משה רבינו וכמו המזמור תפילה למשה איש האלהים וגו'. ובפרט שהרי מצינו מפורש בגמרא שיטות שהלל משה תיקנן. שכך שנינו בפסחים (קיז.), 'הלל זה מי אמרו, רבי יוסי אומר אלעזר בני אומר משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים, וחלוקין עליו חביריו לומר שדוד אמרו. ונראין דבריו מדבריהם, אפשר ישראל שחטו את פסחיהן ונטלו לולביהן ולא אמרו שירה' וכו'. ועוד שנינו שם, 'תנו רבנן הלל זה מי אמרו, רבי אליעזר אומר משה וישראל אמרוהו בשעה שעמדו על הים הם אמרו לא לנו ה' וכו', וחכמים אומרים נביאים שביניהם תיקנו להם לישראל שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהם לישראל, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן'. וביאר הרמב"ן שאף לשיטת חכמים שנביאים שביניהם תיקנוהו, הכוונה לנביאים שהיו בדור יציאת מצרים, והם משה ואהרן ומרים ואצילי בני ישראל, וכל מי שהיתה לו רוח הקודש. ומחלוקת חכמים עם רבי אלעזר היא, שלדעת רבי אלעזר תיקן משה את ההלל על גאולתם מידי פרעה, ולדעת חכמים תיקנום הנביאים לא בדווקא על צרת פרעה אלא על כל הצרות ועל הגאולה העתידה.

קושיות האחרונים על דברי הרמב"ן

המגילת אסתר (שם ד"ה ונ"ל שהנכון) הסכים לדברי הרמב"ן שאין להוכיח שההלל לא נאמר למשה מסיני שהרי דוד אמרו, מפני שלהרבה דעות משה אמרו. ומכל מקום כתב שאע"פ שמשה אמרו, אין להחשיבו משום

אף על כל מצוות העתידות להתחדש כגון קריאת המגילה [והרשב"ץ בזוהר הרקיע הוסיף על דברי הרמב"ן הללו, שכך מצינו גם במגילה (יט:), 'מלמד שהראהו הקב"ה למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים ומה שהסופרין עתידין לחדש', הרי שכל מצוות דרבנן שנתחדשו בדורות הבאים, נאמרו כבר למשה בסיני]. [הרמב"ן כתב כן ליישב את שיטת הבה"ג, אמנם הרמב"ן עצמו (בסוף השורש הראשון) מסיק שיותר נראית בעיניו שיטת הרמב"ם שאין למנות במנין המצוות אלא מצוות דאורייתא].

והרשב"ץ בספר זוהר הרקיע (פתיחה, שורש ראשון) צידד גם כן כמסקנת הרמב"ן שאין למנות אלא מצוות דאורייתא, כיון שאף לפי הגירסא 'שש מאות ושלש עשרה מצוות נצטוו ישראל' עדיין יש להוכיח שאין למנות במנין המצוות אלא מצוות דאורייתא, שהרי הגמרא (שם) הביאה מקור לדברי רב שמלאי מהפסוק 'תורה צוה לנו משה מורשה', 'תורה' בגימטריא תרי"א, והן תרי"א מצוות ששמענו מפי משה, ו'אנוכי' ו'לא יהיה לך' מפי הגבורה שמענום, הרי הן תרי"ג מצוות. וא"כ מראית הגמרא מבואר שתרי"ג המצוות הן המצוות שניתנו מסיני, ואין להכניס במנין מצוות שנתחדשו אח"כ [וכן כתב בספר קנאת סופרים (שורש ראשון)]. ובספר מגילת אסתר (שורש ראשון ד"ה ונראה לי) כתב גם כן שאף לפי הגירסא 'שש מאות ושלש עשרה מצוות נצטוו ישראל' יש להוכיח שאין מצוות דרבנן בכלל המנין, כיון שמצוות דרבנן אינן נקראות בלשון הגמרא 'מצוה', אלא 'תקנה' או 'גזירה'.

ובספר קנאת סופרים כתב שאף הרמב"ם שהוכיח כשיטתו מלשון הגמרא, 'שש מאות ושלש עשרה מצוות נאמרו לו למשה בסיני', אין עיקר כוונתו להוכיח מלשון 'בסיני', אלא עיקר הראיה היא, שאם בכלל מנין המצוות גם מצוות דרבנן, אם כן הם הרבה יותר מתרי"ג מצוות, וכמו שכתב הרמב"ם בסוף השורש הראשון. ועוד שאם כן למה נתנו להן מנין קבוע של תרי"ג, והרי מנין מצוות דרבנן אינו קבוע, ומשתנה במשך הדורות.

ג. והם, מצות נר חנוכה, מקרא מגילה ומאה ברכות בכל יום. באזהרות לרבי שלמה אבן גבירול (מצוה ט) מנה גם כן מצות מאה ברכות, וביאר הרשב"ץ בזוהר הרקיע (שם אות יז) שהוא נוקט כשיטת הבה"ג למנות גם מצוות דרבנן.

הרמב"ם, הרמב"ן והרשב"ץ הנ"ל וכן האחרונים נקטו כולם בשיטת הבה"ג שהוא כולל במנין המצוות שלו גם מצוות דרבנן. אולם עיין ביראים שבמנין המצוות שלו נקט כשיטת הבה"ג, ומנה במצוה תכ"ט 'נר שבת ונר חנוכה' [וכן מנה הבה"ג במנין המצוות שלו (מצות עשה קלח-קלט)] ופירש היראים, שמצות נר שבת אמנם היא מדאורייתא מהלכה למשה מסיני, אבל מצות נר חנוכה אינה אלא מדרבנן, ומכל מקום כלל אותה בכלל מצות נר שבת בדרך אגב. ובתועפות רא"ם על היראים (שם אות א) והגרי"פ פערלא על הרס"ג (מצות עשה נט-ס) כתבו שהיראים נוקט כן אף בשיטת הבה"ג, שאינו מונה מצוות עשה מדרבנן, ומה שמנה מצות נר חנוכה הוא בדרך אגב. וכן במצות קריאת ההלל שמנאה היראים (מצוה רסב) וכשיטת הבה"ג, מפורש בדבריו שהוא סובר שקריאת ההלל היא מן התורה.

ד. בשאלה ששלח לרבי אברהם בן הרמב"ם.

ה. הרמב"ן הביא ליסוד זה כמה דוגמאות של מצוות שעיקרן מן התורה, אלא שהתורה לא קבעה להן סדר ונוסח קבוע, וחכמים הם שקבעו את פרטי המצוה:

א. מצות עשה של תפילה, לדעת הרמב"ם (ספר המצוות מצוה ה, תפילה פ"א ה"א) שהיא מצות עשה מן התורה להתפלל בכל יום, מן הכתוב ועבדתם את ה' אלהיכם (שמות כג, כה), אמנם מן התורה אין לה זמן קבוע, אלא נצטוו ישראל להתפלל אל הקב"ה ולבקש ממנו לבדו משאלותם, ולהפיל לפניו תחינתם בעת צרתם. וכן אין לה נוסח קבוע, אלא היו מתפללים כל אחד ואחד כפי צחות לשונו וחכמתו. אבל חיוב התפילה בכל יום בוקר וערב הוא מתקנת חכמים שתיקנו כן כנגד תמידים, וכן נוסח התפילה הוא מטבע שתיקנו חכמים [וכן מבואר ברמב"ם בהלכות תפילה (פ"א ה"א-ה)].

ב. השיר שהיו הלויים אומרים בבית המקדש, שעיקרה מן התורה לשיטת הסוברים (ערכין יא.) שעיקר שירה בפה והשירה מעכבת הקרבן. אבל נוסח השירה הוא מתקנת חז"ל ממזמורים שתיקן דוד המלך ע"ה, כמו ששנינו בתמיד 'השיר שהלויים היו אומרים בבית המקדש, ביום הראשון היו אומרים לה' הארץ ומלואה', וכו' [דוגמא זו הביא גם רבי דניאל הבבלי].

ג. ברכת המזון, שעיקרה מן התורה, כמבואר בגמרא (מח:) ומן התורה מצותה שיברך כל אחד כפי דעתו, וכמו שאמרו בגמרא (שם מ:) על בנימין רעיא שבירך אחר אכילתו 'בריך רחמנא מריה דהאי פיתא', שיצא בכך ידי חובת ברכת המזון מן התורה. ומטבע הברכה המקובל בידינו הוא מתקנת נביאים כמבואר בגמרא (שם מח:) שמשה תיקן ברכת הזן ויהושע תיקן ברכת הארץ ושלמה תיקן ברכת בונה ירושלים. ואחר שגלינו מארצנו נתוספה בברכת בונה ירושלים בקשה שיחזיר הקב"ה את מלכות בית דוד למקומה, ושיבנה את ירושלים. ששלמה תיקן את עיקר הענין לברך בונה ירושלים, והנוסח במלואו נתקן במשך הדורות כפי הצורך.

הרא"ה (יד. ד"ה אינ) בפירוש השני הביא סברת הרמב"ן שעיקר ההלל מן התורה, אלא שהנוסח שלו הוא מדרבנן, והביא דוגמא לזה ממצות תפילה, וכמו שהביא הרמב"ן (לעיל אות א), ועוד הביא דוגמא מדין אבילות שעיקרה מן התורה כמבואר בגמרא (מו"ק יד:), ופרטי הדינים שבה הן מדרבנן [כמבואר שם (יא:)].

ו. לב שמח (שורש ראשון ד"ה וכבר חזר), קנאת סופרים (שם ד"ה עוד הוסיף) ומרגניתא טבא (שם אות ט).

ז. מה שאין כן באופנים שהביא הרמב"ן [בהערה לעיל] ממצות תפילה, שירת הלויים וברכת המזון, שמנה אותם הרמב"ם בספר המצוות, אע"פ שרק עיקרם מן התורה ופרטיהם מדרבנן, שבהם הלשון 'תפילה' 'ברכת המזון' ו'שירה' הוא נכון גם על עיקר המצוה, אבל 'ההלל' משמע הנוסח האמור בתהילים.

ח. עיין להלן בביאור שיטת הרמב"ן, אם הוא מודה שהלל בחנוכה אינו אלא מדרבנן.

ט. זה לשון הגמרא שם, 'דוד כתב ספר תהילים על ידי עשרה זקנים, ע"י אדם הראשון, ע"י מלכי צדק, וע"י אברהם וע"י משה וע"י הימן וע"י ידותון וע"י אסף וע"י שלשה בני קורח'. ופירש רש"י (שם ד"ה ע"י) 'כתב בו דברים שאמרו זקנים הללו שהיו לפניו' וכו'.

י. וכן אחד עשר מזמורים שאחרי מזמור תפילה למשה הן מיסודו של משה רבינו, כמבואר ברש"י (ב"ב יד: ד"ה וע"י משה).

כך מצוה מן התורה, כיון שלא נזכר בתורה ציווי על אמירתו[יא]. ואע״פ שמשה תיקנו, מצינו כמה דברים שהם מתקנת משה ואעפ״כ לא נאמר עליהם שהם מצוות דאורייתא, וכגון תקנת משה שיהיו קוראים בתורה ג׳ ימים בשבוע. וכן שיהיו שואלין ודורשין בענינו של יום, הלכות פסח בפסח וכו׳ (מגילה לב.)[יב].

ובספר לב שמח (שורש ראשון ד״ה והנה הביא) הקשה על דברי הרמב״ן, שהרי אף שרבי יוסי סבר כן שמשה רבינו תיקנו הרי חלוקין עליו חבריו. ובמרגניתא טבא (שם אות י) ביאר שהרמב״ם נקט להלכה כשיטת חביריו של רבי אלעזר ברבי יוסי שדוד אמרו, כיון שמשמע שכך סבר רבא, שאמר (יבמות עז.) ׳מאי דכתיב פתחת למוסרי, אמר דוד לפני הקב״ה, שני מוסרות שהיו עלי פתחתם, רות המואביה ונעמה העמונית׳.

עוד כתב המרגניתא טבא, שאף לפי שיטת רבי אלעזר שמשה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים, צריך לומר שלא אמרו את כל ההלל, שהרי אי אפשר לומר שאמרו אז את הפסוקים ׳בית אהרן בטחו בה׳׳, ׳יברך את בית אהרן׳ וגו׳, כיון שעדיין לא ניתנה הכהונה לאהרן[יג], אלא רק אמרו את הפרקים ׳הללויה הללו עבדי ה׳׳, ו׳לא לנו׳, אבל לא את שאר ההלל. וא״כ יש לומר שזו השגת הרמב״ם על הבה״ג שנקט לשון ׳לגמור את ההלל׳, שמשמע כל נוסח ההלל.

ועל מה שכתב הרמב״ן לפרש שיטת חכמים שנביאים תיקנוהו, שהכוונה לנביאים שבדור יציאת מצרים, כתב הלב שמח שפשטות הלשון לא משמע כן, אלא משמע שנביאים אחרונים תיקנוהו.

שיטת הרמב״ם

שיטת הרמב״ם שקריאת ההלל מדרבנן

מדברי הרמב״ם הנ״ל בספר המצות מבואר ששיטתו היא שחיוב קריאת ההלל אינו אלא מדרבנן. וכן מפורש בדבריו בספר היד החזקה, שכתב (חנוכה פ״ג ה״ה) שקריאת ההלל מצותה מדברי סופרים, ואעפ״כ מברכים עליה ׳אשר קדשנו במצוותיו וצונו׳ כדרך שמברך על שאר מצוות שמדברי סופרים. והוסיף הרמב״ם (שם ה״ו) שלא רק ההלל של חנוכה הוא מדברי סופרים, אלא קריאת ההלל לעולם היא מדברי סופרים בכל הימים שגומרים בהם את ההלל.

שיטת הראב״ד שקריאת ההלל מדברי קבלה

הראב״ד (שם ו) השיג על דברי הרמב״ם, וכתב שיש באמירת הלל עשה מדברי קבלה, מהפסוק ׳השיר יהיה לכם כליל התקדש חג׳ (ישעיה ל כט)[יד]. ונראה שמקור דבריו הוא מסוגיית הגמרא (ערכין י:) שדרשה מפסוק זה שאומרים הלל בימים המקודשים לחג.

שיטת הרמב״ם בהלל בימים הקבועים

המגיד משנה (שם) כתב לבאר את שיטת הרמב״ם, שב׳ תקנות הם בקריאת ההלל: א. קריאת ההלל על כל צרה וצרה שנגאלין ממנה. וקריאה זו מתקנת הנביאים היא, כמו ששנינו בברייתא (פסחים קיז.) ׳וחכמים אומרים נביאים שביניהם תיקנו להם לישראל שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהם לישראל, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן׳. ב. קריאת ההלל בימים הקבועים. וקריאה זו תקנה מדברי סופרים היא[טו]. ומה שהביא הראב״ד שאף קריאת ההלל בימים קבועים חיובה מדברי קבלה, כמו שדרשו בגמרא מהפסוק ׳השיר יהיה לכם כליל התקדש חג׳, כתב המגיד משנה ליישב שיטת הרמב״ם שאין פסוק זה מקור חיוב ההלל, ולא הביאוהו בגמרא אלא כאסמכתא בעלמא[טז].

קושיות הכסף משנה על הראב״ד והמגיד משנה

מהשגת הראב״ד על הרמב״ם, וכן ממה שכתב המגיד משנה ליישב את שיטת הרמב״ם שהפסוק ׳השיר יהיה לכם׳ וגו׳ הוא לסמך בעלמא, נראה שהבינו בדעת הרמב״ם שכתב שההלל הוא מדברי סופרים, שבהכרח אינו סובר שההלל הוא מדברי קבלה, שא״כ לא היה אומר שהוא מדברי סופרים. והקשה הכסף משנה על דבריהם, שאפשר שהרמב״ם אף הוא מודה שההלל מדברי קבלה הוא, ומכל מקום נקט בלשונו שהוא מדברי סופרים, שכן מצינו בשיטתו שאף לדברי קבלה קורא הוא ׳דברי סופרים׳, בספר המצות (שורש א) שהשיג שם על דברי הבה״ג שמנה קריאת ההלל ומקרא מגילה במנין המצוות, שאין ראוי למנות מצוות מדברי סופרים במנין המצוות. והרי מקרא מגילה בודאי מדברי קבלה הוא, ואעפ״כ קראו הרמב״ם ׳דברי סופרים׳[יז].

וכן מוכח מדברי הרמב״ם בתחילת הלכות מגילה וחנוכה, שכתב ׳יש בכללן שתי מצוות עשה מדברי סופרים׳ ע״כ. והם מצוות קריאת מגילה ונר חנוכה, ומבואר גם בדבריו אלו שקרא למקרא מגילה מצוה מדברי סופרים, אע״פ שהיא מדברי קבלה. וכן יש להוכיח מדברי הרמב״ן בספר המצות (שורש א) שכתב שהלל הוא מן התורה, והוכיח כן ממה שדרשו בגמרא (ערכין י:) מקור להלל מהפסוק ׳השיר יהיה לכם כליל התקדש חג׳, וכתב שאע״פ שפסוק זה מדברי קבלה הוא, מכל מקום מבואר בפסוק שישירו על ניסו של סנחריב כפי שהם כבר משוררים ההלל בליל הפסח. ומשמע מדברי הרמב״ן שאילו אמירת ההלל בליל פסח לא נתחדשה אלא בפסוק זה, לא היתה זו מצוה מדאורייתא אלא מדרבנן.

עוד כתב הכסף משנה להשיג על מה שכתב המגיד משנה שרק ההלל על נס הוא מתקנת נביאים, אבל הלל בימים הקבועים מתקנת חכמים הוא, שמשמע מדבריו שאילו אף הלל בימים הקבועים היה מתקנת נביאים, לא היה מצוה מדברי סופרים. והרי אין הדבר כן, שאף תקנות הנביאים אינם אלא מצוות דרבנן, כמו שמצינו בתקנת קריאת התורה בשבת ובשני וחמישי מתקנת משה, וכן בתקנת שניות לעריות ועירובין מתקנת שלמה, שאינם אלא מצוות דרבנן[יח].

עוד הקשה הכסף משנה על מה שכתב המגיד משנה בשיטת הרמב״ם שהלל על צרה שנגאלין ממנה מתקנת נביאים היא, ומשמע מדבריו שהלל זה אינו מדרבנן, אלא מצות עשה גמורה היא. והלא בלשון הרמב״ם לא משמע כן, שהרמב״ם כתב וז״ל, ׳ולא הלל של חנוכה בלבד הוא שמדברי סופרים, אלא קריאת ההלל לעולם מדברי סופרים׳ וכו׳, ומשמע שכל הלל מדברי סופרים הוא[יט]. וכן מתבאר מדבריו בספר המצות (שורש א) שנקט שכל הלל מדרבנן הוא ולכן אין למנותו במנין תרי״ג מצוות.

יישוב הבנין שלמה לדברי הראב״ד והמגיד משנה

הבנין שלמה (על הרמב״ם שם) כתב ליישב את דברי הראב״ד והמגיד משנה, שאמנם בכל מקום קורא הרמב״ם לדברי קבלה ׳דברי סופרים׳, מכל מקום בהלכה זו משמע שנקט הרמב״ם שההלל אינו מדברי קבלה, אלא מדרבנן ממש. שהרי הרמב״ם השוה בדבריו את ההלל של כל הימים להלל של חנוכה. כלשונו ׳ולא הלל של חנוכה בלבד הוא שמדברי סופרים, אלא קריאת ההלל לעולם מדברי סופרים׳. ומהשואה זו משמע שהלל של כל הימים הוא מדרבנן ממש, כמו הלל של חנוכה שאינו מדברי קבלה אלא מדרבנן ממש. ועל כך השיג הראב״ד שהרי ההלל בשאר ימים אינו מדרבנן ממש כמו בחנוכה אלא מדברי קבלה. והמגיד משנה טרח ליישב לשון הרמב״ם, שאף בשאר

יא. **וכן** כתבו בקצרה הלב שמח (שורש ראשון ד״ה והנה הביא) והקנאת סופרים (שם ד״ה עוד הוסיף).

יב. **ויותר** מכך מבואר ברמב״ם (ספר המצות שורש שני) שאף ענפים שיוציא אדם מהשרשים שנאמרו למשה בסיני, אין למנותם במנין המצוות, ואפילו היה המוציא משה בעצמו, אין ראוי למנותם.

יג. **עיין** מהרש״א חידושי אגדות על הגמרא הנ״ל בפסחים שהקשה כן על שיטת רבי אליעזר. ובספר ערכי עלי (ערכין י: ד״ה באופן) כתב ליישב קושיא זו על פי מה ששנינו בברייתא (זבחים קב.), ׳ויחר אף ה׳ במשה׳ (שמות ד יד), רבי יהושע בן קרחה אומר כל חרון אף שבתורה נאמר בו רושם, וזה לא נאמר בו רושם. רבי שמעון בן יוחי אומר אף זה נאמר בו רושם, שנאמר ׳הלא אהרן אחיך הלוי׳, והלא כהן הוא, הכי קאמר אני אמרתי אתה כהן והוא לוי עכשיו הוא כהן ואתה לוי׳. ומבואר בדברי רשב״י שכבר כאן התבשר משה שתנתן הכהונה לאהרן, וא״כ אפשר היה לומר בשעה שעלו מן הים את הלשון ׳בית אהרן ברכו את ה׳׳.

יד. **שנינו** בתוספתא (שבת פ״א ה״ד), ׳כשם שמפסיקין [מתלמוד תורה] לקריאת שמע, כך מפסיקין לקריאת מגילה ולקריאת הלל׳ וכו׳. וביאר בחסדי דוד שם את דברי התוספתא על פי מה שכתב הראב״ד שחיוב ההלל הוא מדברי קבלה, ולפיכך אע״פ שלמצוות דרבנן [כגון תפילה] אין מפסיקין, מכל מקום לקריאת מגילה וקריאת ההלל שהם מצוות מדברי קבלה, מפסיקין. ועיין צפנת פענח (מסכת סופרים פ״כ ד״ה וצריך) שכתב שמתוספתא זו מוכח שהלל מדאורייתא. אמנם בחזון יחזקאל על תוספתא זו פירש שאע״ג שקריאת ההלל היא מצוה מדרבנן, וכשיטת הרמב״ם, מכל מקום מפסיקין לה משום חיבוב הנס שנעשה בעת ההיא.

טו. **ודברי** המגיד משנה צריכים ביאור, שהרי בברייתא מבואר שתקנת נביאים היתה גם ׳על כל פרק ופרק׳, ופירש הרשב״ם (פסחים קטז: ד״ה על) שעל כל פרק ופרק היינו על כל רגל ורגל, וכן מבואר בדברי רש״י (ר״ה לה. ד״ה ושל) שלשון ׳פרקים׳ אמור על מועדות. וא״כ אף הקריאה בימים הקבועים מתקנת נביאים היא.

טז. **כן** הוא ביאור דברי המגיד משנה לפי פשוטם. וראה עוד להלן (פרק ה) ביאור הגרי״ז בדברי המגיד משנה, ובהערה שם.

יז. **ראיה** זו כתב הכסף משנה שאפשר היה לדחותה, שאמנם מקרא מגילה אינה נקראת דברי סופרים אלא דברי קבלה, ומה שנקט הרמב״ם בספר המצות עליה לשון מצוה דרבנן, הוא אגב שאר מצוות דרבנן המוזכרות שם. אך מכל מקום עדיין יש להוכיח שמצוה מדברי קבלה נקראת דברי סופרים מהראיה השניה שהביא מדברי הרמב״ם בתחילת הלכות מגילה וחנוכה.
בעיקר מה שנקט הכסף משנה שמקרא מגילה הוא מצוה מדברי קבלה, עיין חות יאיר (שו״ת סי׳ ט) שחלק עליו וכתב שאין זו מצוה מדברי קבלה, אף שנביאים תקנוה, כיון שלא נכתבה מצוה זו בנביאים.

יח. **וכן** מבואר בדברי הרמב״ן בספר המצות (שורש שני) שכל תקנות הנביאים הם בגדר מצוות דרבנן.

יט. **ראיה** זו של הכסף משנה צריכה ביאור שהרי המשך לשון הרמב״ם הוא, ׳אלא קריאת ההלל לעולם מדברי סופרים בכל הימים שגומרין בהן את ההלל׳, ומבואר שמה שכתב ׳לעולם׳ היינו לענין ימים הקבועים, ואין להוכיח מזה לענין הלל הנאמר על צרה שנגאלים ממנה. ויתכן שראית הכסף משנה היא מהלל של חנוכה שמפורש בדברי הרמב״ם שהוא מדרבנן, והלל זה הוא הלל הנאמר על נס, כמבואר בגמרא (ערכין י:). אמנם אין לשון הכסף משנה משמע כן.

ימים אינו מדברי קבלה אלא מדרבנן וכמו בחנוכה, והפסוק שהביאו בגמרא מדברי קבלה אינו אלא סמך בעלמא.

ביאור הכפות תמרים בשיטת הראב"ד

בכפות תמרים (סוכה לח:) כתב לפרש דברי הראב"ד שכוונתו להשיג על הרמב"ם שההלל הוא מדאורייתא ממש. וביאר דבריו על פי מה שכתב הרמב"ן בספר המצות להעמיד שיטת הבה"ג שסבר שההלל הוא מדאורייתא, וכתב הרמב"ן מקור לשיטת הבה"ג מדרשת הגמרא (ערכין י:) מהפסוק 'השיר יהיה לכם וגו'. ופירש הכפות תמרים, שאע"פ שפסוק זה מדברי קבלה הוא, מכל מקום פירוש הפסוק הוא 'השיר יהיה לכם' בגאולתכם מן הצרה, מדברי קבלה, 'כליל התקדש חג' דהיינו ליל פסח שאתם גומרים בו את הלל מדברי תורה, כמו כן תגמרוהו מדברי קבלה בגאולתכם מן הצרה. וזו כוונת הראב"ד במה שהשיג על הרמב"ם ואמר 'ויש בהם עשה מדברי קבלה', כלומר, שיש בהם עשה מן התורה, כמו שמוכח מדברי קבלה, מהפסוק הנ"ל. והיינו בהלל של ליל פסח, ואיך סתם הרמב"ם ואמר שהלל בכל הימים שגומרים בהם את ההלל הוא מדברי סופרים[כ]. ויישב המגיד משנה את השגת הראב"ד שאף הלל בליל פסח אינו אלא מדרבנן, והפסוק הוא אסמכתא בעלמא.

מקור שיטת הרמב"ם שהלל מדרבנן

המגיד משנה (שם) ביאר שמקור שיטת הרמב"ם שקריאת ההלל היא מדרבנן הוא מלשון הגמרא (יד.) 'בעא מיניה אחי תנא דבי רבי חייא מרבי חייא, בהלל ובמגילה מהו שיפסיק [לשאלת שלום] מי אמרינן קל וחומר, קריאת שמע דאורייתא פוסק, הלל דרבנן מבעיא, או דילמא פרסומי ניסא עדיף. אמר ליה פוסק ואין בכך כלום'. ומפורש שקריאת ההלל אינה אלא מדרבנן[כא]. וכן כתב הרשב"ץ (יד. ד"ה ימים) להוכיח מגמרא זו שחיוב הלל אינו אלא מדרבנן[כב].

דחיית הרמב"ן למקור זה

הרמב"ן בהשגותיו לספר המצות כתב שאין להוכיח מגמרא זו שחיוב ההלל הוא מדרבנן בכל הימים שגומרים בהם את ההלל, כיון שאפשר להעמיד שנידון הגמרא הוא רק בהלל הנאמר בחנוכה[כג], ובימים שאין היחיד גומר בהם את ההלל. וכמו שחילק רבה בהמשך הגמרא (שם) בין ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל שבהם מותר להפסיק רק בין פרק לפרק, לימים שאין היחיד גומר בהם את ההלל שבהם מותר להפסיק אף באמצע הפרק[כד].

קושיות האחרונים על דחיית הרמב"ן

האחרונים[כה] הקשו על מה שהעמיד הרמב"ן את לשון הגמרא 'הלל דרבנן' רק בהלל של חנוכה ושל ימים שאין היחיד גומר בהם את ההלל, שמסתימת לשון הגמרא לא משמע כן, אלא משמע שספיקו של אחי תנא דבי רבי חייא היה בכל ימים שקוראים בהם את ההלל, ועל כולם נקטה הגמרא שאין החיוב בהם אלא מדרבנן[כו]. והוסיף המגילת אסתר שמהמשך לשון הגמרא 'או דילמא פרסומי ניסא עדיף' משמע יותר שהנידון הוא על הלל של ג' רגלים, שחיובו בהם הוא משום פרסומי ניסא זכר ליציאת מצרים, ולא על הלל של ראש חודש שהוא משום מנהג בעלמא כמבואר בתענית (כח:).

ובלב שמח (ד"ה והנה הביא) הקשה עוד על הרמב"ן, שאם כדבריו שספק הגמרא הוא רק על הלל של חנוכה וימים שאין גומרים בהם את ההלל כיון שהם דרבנן, אבל בשאר ימים שגומרים בהם את ההלל הוא מדאורייתא, א"כ למה לא הסתפקה הגמרא בדין הפסק בימים שההלל בהם הוא מדאורייתא. ואין לומר שפשוט לגמרא שבהם אינו פוסק, שהרי אף בקריאת שמע דאורייתא מותר להפסיק. ובקנאת סופרים כתב שאמנם יש סברא לומר שלא הסתפקה הגמרא בהלל של יו"ט ראשון של פסח ושל שמונת ימי החג שאין להפסיק בהן, כיון שהם גם מדאורייתא וגם יש בהם פרסומי ניסא, אולם אעפ"כ יש להקשות על הרמב"ן שאם ספק הגמרא הוא רק בהלל של חנוכה וימים שאין גומרים בהם את ההלל, היתה הגמרא צריכה לפרש דבריה ולומר שבהלל דאורייתא אין להסתפק משום הטעמים הנ"ל, וכל הספק הוא רק בהלל דרבנן.

כ. **פשטות** לשון הכפות תמרים משמע שמפרש שרק הלל של ליל פסח הוא מן התורה, והשגת הראב"ד היא על מה שכלל הרמב"ם שכל י"ח ימים שגומרים בהם את ההלל הם מדברי סופרים, ולא הוציא הלל של ליל פסח מכלל זה. וראה עוד בדברי הכפות תמרים שם שכתב לבאר גם מה שכתב המגיד משנה על דברי הרמב"ם 'ויש מפקפקין בזה ואומרים שיש ממנו מן התורה', שכוונתו להלל של ליל פסח שהוא מן התורה לשיטת החולקים. אמנם מצד שני נראה מתוך דבריו שם שמבאר בשיטת הבה"ג והראב"ד שכל הלל של מועדים הוא מן התורה, עיין שם שהקשה על שיטת רש"י (כ: ד"ה ה"ג) הסובר שבמצות עשה דרבנן שהזמן גרמא אין נשים פטורות, מהמבואר במשנה (סוכה לח.) שאין אשה מוציאה איש ידי חובתו בקריאת ההלל מפני שאינה מצווה, והרי הלל מצות עשה דרבנן היא ומדוע אינה מצווה. וכתב ליישב ששיטת רש"י היא כשיטת הבה"ג והראב"ד שהלל הוא מצות עשה מן התורה, ולפיכך אשה פטורה, עכ"ד. ומשנה זו מדברת בהלל של חג הסוכות, וא"כ משמע מדבריו שלשיטות ראשונים הללו אף הלל של חג הסוכות הוא מן התורה. וראה בפירוש הרשב"ץ (יד. ד"ה ימים) שכתב שמדברי הראב"ד בהשגותיו מבואר שאין ללמוד מפסוק זה שהלל הוא מדאורייתא, שאינו אלא רמז בעלמא.

כא. **ראה** גם חידושי מהר"ם בנעט (יד. ד"ה הלל) שכתב שמגמרא זו יש ראיה ברורה שחיוב הלל במועדים אינו דאורייתא.

כב. **וכך** היא מסקנת הרשב"ץ שם שהלל בכל הימים שנאמר בהם אינו אלא מדרבנן. וכתב שאף שיש מי שאמר שלמדים את חיוב ההלל מהפסוק 'כי הוא תהלתך' (דברים י כא), אין זה אלא אסמכתא בעלמא, וכתב הרשב"ץ שאפשר שהלל שעל אכילת פסחים הוא לבדו מן התורה, מהפסוק 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג' (ישעיה ל כט) [ראה להלן בפרק זה בראיה השניה של הרמב"ן שהלל דאורייתא שכתבו הרמב"ן והרשב"ץ בזוהר הרקיע להוכיח כן מפסוק זה]. אך אפשר שפסוק זה אינו אלא רמז בעלמא כמו שכתב הראב"ד בהשגותיו. ונראה שכוונתו בזה לראב"ד בהלכות חנוכה (פ"ג ה"ו) שהוכיח מפסוק זה שחיוב הלל הוא מדברי קבלה, ונראה מזה שהוא חלוק על שיטת הרמב"ן שהוכיח מפסוק זה שהלל בליל התקדש חג הוא כבר חיוב מן התורה.

אך בספרו זוהר הרקיע (עשה טז) כתב הרשב"ץ שאפשר לומר שהלל הוא מדאורייתא, חוץ מהלל בחנוכה שאינו אלא דרבנן, כיון שאף עצם ימי החנוכה הם מדרבנן, וכל שכן ההלל הנאמר בהם. וכתב הרשב"ץ שם ג' מקורות לחיוב הלל מהתורה: א. מהפסוק 'הוא תהלתך' ב. מהפסוק (ויקרא יט כד) 'קדש הלולים לה''. ג. ממצות שמחה בחגים, וכשיטת הרמב"ן.

ולכאורה נראה שבספר זוהר הרקיע חזר בו הרשב"ץ ממה שכתב בפירושו למסכתין, שספר זה חיברו לאחר חיבורו על ברכות, כמבואר ברשימה שכתב הרשב"ץ על חיבוריו (נדפסה בשו"ת התשב"ץ דפו"ר סוף ח"ב. ובמבוא לשו"ת התשב"ץ הוצאת מ"י).

כג. **לכאורה** מבואר בדברי הרמב"ן הללו שאף שהוא סובר שכל הימים שגומרים בהם את ההלל חיובם מן התורה, מכל מקום הלל של חנוכה אע"ג שגומרים בו את ההלל אינו אלא מדרבנן. ולכאורה ביאור שיטתו בזה היא לפי מה שכתב בפירוש השני שמקור חיוב ההלל מן התורה הוא ממצות שמחה ביו"ט. וא"כ אין מצוה זו אלא בימים טובים, ולא בחנוכה. וכן מבואר בספר חרדים, שמנה במנין מצוות עשה דאורייתא (פי"ג אות יג) מצות עשה לקרוא הלל בימים קבועים, והביא שם את דברי הרמב"ן שההלל הוא ענף ממצות השמחה ברגלים מן התורה. ובפרק לט (אות ב) מנה בכלל מצוות עשה מדברי סופרים קריאת הלל גמור בחנוכה, ושאינו גמור בששת ימי הפסח.

ובמגיד משנה (חנוכה פ"ג ה"ו) כתב בענין חיוב הלל שיש הסוברים 'שיש ממנו מן התורה', ולכאורה כוונתו לשיטת הרמב"ן בספר המצות. וביאר הלחם משנה (שם) את לשון המגיד משנה, שאף לשיטה זו הלל של חנוכה בודאי הוא מדרבנן, כיון שאינו נלמד מהפסוק 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג' כמבואר בגמרא (ערכין י:). אבל הלל בשאר ימים, הנלמדים מפסוק זה, חיובו הוא מן התורה.

ובבנין שלמה (שו"ת ח"א סי' נח) כתב לפי הפירוש הראשון ברמב"ן, שמקור ההלל הוא מהלכה למשה מסיני, שיש לומר שלא נאמרה הלכה זו אלא בנס של הצלת נפשות של כל ישראל, וכמו שהיה ביציאת מצרים, אבל בחנוכה לא היה הצלת נפשות של כל ישראל.

אמנם הגרי"פ פערלא בביאורו לספר המצות של הרס"ג (עשה נט-ס, עמ' רנח) הקשה, שהרי ראית הרמב"ן שחיוב הלל הוא מן התורה, היא מלשון הגמרא בתענית (כח:) 'אמר רבא זאת אומרת הלילא דבריש ירחא לאו דאורייתא', ומשמע שבשאר ימים הוא מדאורייתא [כמובא להלן בראיות הרמב"ן אות א']. והרי נידון הגמרא שם הוא לחלק בין הלל של ראש חודש שאינו דוחה מעמד, להלל של חנוכה שדוחה, וא"כ מדויק שהלל של חנוכה הוא גם מן התורה.

וביאר הגרי"פ פערלא שהרמב"ן בודאי סובר שהלל של חנוכה גם הוא מן התורה, ומה שכתב שהגמרא במסכתין שאמרה שהלל מדרבנן, דיברה על הלל של חנוכה, יש ליישב על פי המובא להלן במקורות החיוב מן התורה מדברי ר"ד הבבלי שחיוב ההלל הוא מדין פרסומי ניסא, וביאר ר"ד הבבלי שאף פרסומי ניסא הנעשה בהדלקת נר חנוכה הוא מכלל מצוה זו, ומה ששאלו בגמרא והיכן ציונו כו', היינו מפני שאין המצוה מדאורייתא דווקא באופן זה, שאפשר גם באופן אחר של פרסום, וכן יוצא ידי חובתו מן התורה בקריאת ההלל, ואינו חייב עוד בהדלקת הנר מדאורייתא, וכתב הגרי"פ פערלא שכמו כן יש לומר לאידך גיסא, שאחר שקיים פרסומי ניסא בהדלקת נר חנוכה, שוב אינו חייב בקריאת ההלל מן התורה, ואף שמקיים בקריאתו מצוה מדאורייתא, שאין שיעור לפרסומי ניסא, מכל מקום אינו חייב בזה מן התורה, שכבר יצא ידי חובתו.

ועפי"ז יישב את שיטת הרמב"ן, שנידון הגמרא בתענית הוא לענין דחיית ההלל את המעמד, ולענין זה כיון שבקריאת הלל של חנוכה מתקיימת מצוה דאורייתא, דוחה קריאתו את המעמד. אבל נידון הגמרא במסכתין הוא לענין הפסק בהלל, ועל זה אמרה הגמרא שכיון שיצא ידי חובתו של פרסומי ניסא בהדלקת נר חנוכה, אין חיוב ההלל אלא מדרבנן, ויש ללמוד קל וחומר מקריאת שמע שחיובה דאורייתא ומפסיק בה, להלל של חנוכה שחיובו מדרבנן שיהיה מותר להפסיק בו.

כד. **בספר** הפרדס (לרבינו אשר בן רבי חיים נבי"ו ממונתשן, שער תשיעי פי"ב אות ג) כתב גם כן כעין דחייה זו, שהגמרא דיברה רק על הלל של ראש חודש. ועוד כתב שם לדחות, שמה שנקטה הגמרא שהלל הוא מדרבנן, הכוונה היא לחלק בין קריאת שמע להלל, שקריאת שמע יש לה פרשה ידועה בתורה, מה שאין כן הלל שאף שעיקר חיובו מן התורה מכל מקום אין נוסחו מן התורה, ולכן קל וחומר הוא מקריאת שמע שמותר להפסיק באמצע אמירתו. ועיין ספר 'נזר הקדש ושו"ת' (סי' צט אות ז) שכיון לתירוץ זה.

כה. **מגילת** אסתר על ספר המצות (שורש ראשון), לב שמח (שם ד"ה והנה הביא), קנאת סופרים (שם ד"ה עוד הוסיף) ושאגת אריה (שו"ת סי' סט). וכן מבואר בלשון הרשב"ץ (יד. ד"ה ימים) שהוכיח מגמרא זו שחיוב הלל בכל הימים אינו אלא מדרבנן, וכתב שהגמרא לא חילקה בדבריה, ומשמע שעל כל הימים שאומרים בהם את ההלל אמרה הגמרא שהם מדרבנן.

כו. **הרמב"ן** נקט בלשונו 'דאפשר שעל הלל דחנוכה והימים שאין היחיד גומר את ההלל נאמר, ודומיא דמגילה שאלו', ע"כ. כלומר שמלשון הגמרא 'בהלל ובמגילה מהו שיפסיק' יש ללמוד שדיברה על הלל דחנוכה, שהוא דומה לקריאת מגילה של פורים. ובלב שמח דחה ראיה זו, שיש לומר שהדמיון למגילה הוא מפני שהלל דרבנן וקריאת מגילה דרבנן, ואמנם דיברה הגמרא על כל הלל.

ועל מה שהביא הרמב"ן ראיה לדבריו שספיקו של אחי תנא דבי רבי חייא הוא על הלל של ראש חודש, מדברי רבה שחילק להלכה בין ימים שגומרים בהם את ההלל לימים שאין גומרים בהם את ההלל, כתב המגילת אסתר שמשם יש להביא ראיה שלא כהרמב"ן, שמלשון הגמרא משמע שרבה בא לחלוק על דברי רבי חייא ולא לפרשם[כז], שרבי חייא פסק שמפסיק בכל ימים שאומרים בהם את ההלל ולא חילק בהם, ורבה חלק וסבר שיש לחלק בין ימים שגומרים בהם את ההלל לימים שאין גומרים בהם.

ובספר ארעא דרבנן (מערכת ה אות טו) הקשה על מה שהעמיד הרמב"ן את לשון הגמרא 'הלל דרבנן' על ימים שאין גומרים בהם את ההלל, שהרי ימים אלו אינן אלא מנהג, ואין לומר עליהם לשון 'דרבנן'.

והחיד"א (עין זוכר מערכת ה אות ט) כתב ליישב קושיא זו, שכיון שמנהג זה רבנן הם שהנהיגוהו בתורת מנהג, אפשר לומר עליו לשון 'דרבנן'[כח].

ב. ראיות הראשונים שחיוב הלל מן התורה

הרמב"ן כתב ג' ראיות להוכיח כשיטתו שההלל הוא מן התורה:

ראית הרמב"ן ור"ד הבבלי מלשון הגמרא בתענית

א. שנינו במשנה (תענית כו.) 'כל יום שאין בו הלל, אין בו מעמד בשחרית [כל יום שיש בו] קרבן מוסף, אין בו [מעמד] בנעילה. [כל יום שיש בו] קרבן עצים, אין [בו מעמד] במנחה וכו', באחד בטבת לא היה בו מעמד [כלל] שהיה בו הלל [של חנוכה] וקרבן מוסף [של ראש חודש] וקרבן עצים'[כט]. ומקשה הגמרא (שם כח:), 'וליתני נמי באחד בניסן לא היה בו מעמד מפני שיש בו הלל [של ראש חודש] וקרבן מוסף [של ראש חודש] וקרבן עצים'[ל], ומסקנת הגמרא 'אמר רבא זאת אומרת הלילא דבריש ירחא לאו דאורייתא, דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק שמונה עשר יום בשנה שהיחיד גומר בהן את ההלל ואלו הן, שמונת ימי החג ושמונת ימי חנוכה' [ואין הלל של ראש חודש נמנה עמהם. ולכן אין הלל של אחד בניסן שהוא מדין ראש חודש דוחה מעמד, מה שאין כן באחד בטבת שיש בו חיוב הלל מחמת שהוא אחד מימי חנוכה, דוחה ההלל את המעמד]. וכתבו הרמב"ן (ספר המצות שורש ראשון) ורבי דניאל הבבלי (ספר מעשה ניסים שאלה א) להוכיח מלשון הגמרא, שמשמע שרק הלל של ראש חודש אינו מדאורייתא, אבל הלל בי"ח ימים שגומרים בהם את ההלל הוא מן התורה.

דחיות הראשונים והאחרונים לראיה זו

הרשב"ץ (יד. ד"ה ימים) ובספר זוהר הרקיע (עשה טז) כתב שאין ראיה גמורה מלשון הגמרא, ואפשר לומר שהן הלל של ראש חודש והן הלל של שאר ימים אינו מן התורה, ומה שנקטה הגמרא בהלל של ראש חודש לשון 'לאו דאורייתא', יש לפרשו שאינו מעיקר תקנת ההלל, מה שאין כן הלל של ימים שגומרים אותו בהם הוא מעיקר התקנה. שכן מצינו בלשון הגמרא בכמה מקומות שקוראת לדבר שהוא מעיקר התקנה בלשון 'תורה', ואע"פ שאינו אלא מדבריהם[לא]. ולשון 'תורה' שנוקטת הגמרא אינו בדווקא, אלא מלשון הוראה ודבר קבוע, וכלשון הגמרא בגיטין (מד.) 'מיני אמי בר נתן תצא תורה לישראל'. שהכוונה היא תצא הוראה לישראל[לב].

וכעין זה כתבו האחרונים[לג] לדחות ראיה זו על פי מה שפירש רש"י (תענית כח: ד"ה זאת אומרת, ד"ה מנהג) שחילוק הגמרא בין הלל של ראש חודש להלל של חנוכה הוא, שהלל של ראש חודש אינו אלא מנהג בעלמא, מה שאין כן הלל של חנוכה הוא מתקנת נביאים, 'דנביאים תיקנוהו שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן, כשנגאלין יהו אומרים אותו[לד], כדאורייתא דמי', ע"כ דברי רש"י. ולפי פירושו אין ראיה מהגמרא שהלל של שאר ימים הוא מן התורה, אלא כיון שהוא מתקנת נביאים חשוב הוא כמו של תורה ודוחה מעמד, מה שאין כן הלל של ראש חודש, שאינו חיוב דרבנן אלא מנהג בעלמא, אינו דוחה מעמד.

הלחם משנה (חנוכה פ"ג ה"ו) כתב לפרש גמרא זו לדעת הרמב"ם, שהלל של ראש חודש אין לו אף סמך מדברי קבלה, מה שאין כן הלל של ימים טובים יש לו סמך מדברי קבלה מהפסוק 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג' (ישעיה ל כט) כמבואר בגמרא (ערכין י:), והלל של חנוכה אף שאין לו סמך מפסוק זה [כמבואר בגמרא (שם)] מכל מקום כיון שתקנת נביאים הוא שתיקנו לומר הלל על כל צרה וצרה כשנגאלין ממנה, הרי זה קצת סמך.

וכן מבואר במאירי (כתובות קג. ד"ה חייב) שבגמרא שם אמרו שחיוב כיבוד אשת אב הוא מדאורייתא, ודרשו מהפסוק 'כבד את אביך' (שמות כ יב) לרבות אשת אב. וכתב המאירי שאין חיוב זה אלא מדרבנן. והדרשה, אסמכתא בעלמא היא. ומכל מקום נקטו לשון 'דאורייתא' על מצוה זו, כיון שיש לה סמך מהתורה. והביא המאירי דוגמא לדבר מסוגיית הגמרא הנ"ל בתענית שאמרו 'הלילא דריש ירחא לאו דאורייתא', ומשמע לכאורה שהלל של מועדים הוא מן התורה, ואמנם אינו אלא מדרבנן, אלא שיש לו סמך מן התורה.

רבי אברהם בן הרמב"ם בתשובתו לרבי דניאל הבבלי (מעשה נסים שאלה א) פירש את לשון הגמרא 'הלילא דראש חודש לאו דאורייתא', שאמנם אף הלל של שאר ימים אינו מדאורייתא, מכל מקום כיון שהוא חיוב גמור מדרבנן, הרי אנו חייבים בו מן התורה שציותה לשמוע לדברי חכמים, מה שאין כן בהלל של ראש חודש שאינו אלא מנהג בעלמא [וכן פירשו בספר המאורות (תענית כח: ד"ה והלל) בשם פירוש הראב"ד, והמאירי (שם ד"ה זהו ביאור המשנה)]. וכתב רבי אברהם להוכיח כן מהמשך לשון הגמרא, 'דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק שמונה עשר יום בשנה שהיחיד גומר בהן את ההלל וכו' ובגולה כ"א יום' וכו', ומשמע שכל ימים אלו הם בכלל מה שאמרה הגמרא שבהם ההלל הוא מדאורייתא, והרי בכ"א יום של גולה נמנים גם ימים טובים של גלויות, שמן התורה הם ימי חול גמורים, ובודאי שאין בהם חיוב הלל מדאורייתא, אלא בהכרח יש לומר שכוונת הגמרא 'דאורייתא' שיש בהם חיוב גמור מדרבנן, ומצוה מן התורה לשמוע לדבריהם, וכמו שנתבאר.

ראית הרמב"ן ממסכתין

ב. בגמרא (ערכין י:) דרשו את הפסוק 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג' (ישעיה ל כט) לענין אמירת הלל, 'לילה המקודש לחג טעון שירה, ולילה שאין מקודש לחג אין טעון שירה', וביאר הרמב"ן (ספר המצות שם) שכוונת הפסוק היא שישירו לאל המושיע אותם מיד סנחריב כאשר הם משוררים בליל התקדש חג, שהוא ליל אכילת הפסח, כמבואר בגמרא (פסחים פה:) שהיו משוררים בו את ההלל בקול גדול. ואמנם פסוק זה מדברי קבלה הוא, אבל

כז. המגילת אסתר כתב להוכיח כן ממה שלא נקט רבה בלשונו 'במה דברים אמורים' או 'אימתי', וכיו"ב. משמע שלא בא לפרש דברי רבי חייא, אלא הביאה הגמרא דבריו לומר שהוא חולק על ראש חודש. וכן מבואר ברבינו יונה שם (ד"ה אמר רבא) שרבה חולק על רבי חייא. וכן משמע מדברי הרא"ש (שם פ"ב סי' ה) שפסק כרבה, ומשמע שיש מחלוקת בדבר.

כח. עיין ריטב"א (סוכה מד. ד"ה אתמר) שכתב שיש ב' מיני מנהגים: א. מנהג שנהגו העם מאליהם, וכגון נטילת ערבה למאן דאמר (שם) שהיא מנהג נביאים, דהיינו שנהגו הנביאים כך, ולא תיקנו לעם לנהוג כן, והעם נהגו כמותם מאליהם. ועל מנהג כזה אין מברכים. ב. מנהג שחייבו חכמים לנהוג בו, וכגון יו"ט שני, שחייבו חכמים לנהוג בו כמנהג אבותינו, וכן קריאת ההלל בראש חודש, שתיקנו חכמים לקרותו במקום שנהגו כן. ועל מנהג כזה שחייבו חכמים לנהוג בו, מברכים. ודברי החיד"א מתבארים על פי דברי הריטב"א הללו.

כט. של משמרת בני פרעוש שהיה זמן קרבן עצים שלהם באחד בטבת.

ל. של משמרת בני ארח, כמבואר במשנה שם.

לא. הרשב"ץ בזוהר הרקיע מביא כמה דוגמאות לדבר:
א. במגילת תענית (פ"ב) שנינו 'נמצא פסח שני [שאסורין בו הספד ותענית] מן התורה מקל וחומר' וכו'. ונקטה הברייתא לשון 'מן התורה' אף שבודאי אין איסור זה מן התורה, שהרי אמרו בגמרא (ר"ה יח:) שמגילת תענית בטלה [ומותרים ימים אלו בהספד ובתענית], ואם היה דין זה מן התורה לא היה כח ביד חכמים לבטלו.
ב. בראש השנה (טז:) אמרה תורה אמרו לפני מלכיות כו', אע"פ שברכות של ראש השנה אינן אלא מדרבנן, כמבואר בגמרא שם (לד:).
ג. ביבמות (ד.) 'מנין לסמוכין מן התורה, שנאמר (תהלים קיא ח) סמוכים לעד לעולם', ואין פסוק זה מהתורה אלא מדברי קבלה.
ד. במנחות (פא.) 'התורה אמרה טוב אשר לא תדור וגו''.
ה. חולין (יז:) 'מנין לבדיקת סכין מן התורה' וכו', ואינו אלא מדרבנן משום כבודו של חכם. כמבואר שם.
וראה עוד בהערה לעיל על גירסת הרמב"ם בגמרא (מכות כג:) 'שש מאות ושלש עשרה מצוות נאמרו לו למשה בסיני' שהובא שם מדברי הרמב"ן שאין להביא ראיה מלשון זו למעט מצוות דרבנן, מפני שמצינו בכמה מקומות שנקטו חז"ל לשון 'תורה' על מצוות דרבנן.
הרשב"ץ כתב להכריח כביאורו שכונת הגמרא במה שנקטה לשון 'דאורייתא' הוא על דין דרבנן שהוא מעיקר הדין ולא רק מנהג, שהרי נידון הגמרא הוא לחלק בין הלל של ראש חודש להלל של חנוכה, והלל של חנוכה בודאי אינו אלא מדרבנן, שהרי ימי החנוכה עצמם הם מדרבנן, וכל שכן הלל הנאמר בהם, עכ"ד. וראה להלן בפרק זה שיש מהאחרונים שכתבו שאף הלל של חנוכה הוא מדאורייתא.

לב. וכמו שפירש רש"י (שם ד"ה מיני).

לג. מגילת אסתר (שם עמ' לו), קנאת סופרים (שם עמ' לז), שאגת אריה (שו"ת סי' סט), וחידושי מהר"ם בנעט (יד. ד"ה הלל). וכן הרשב"ץ שהובא לעיל הביא ראיה לדבריו מדברי רש"י זה.

לד. ובמגילת אסתר הוסיף שרש"י כתב לשון זו בדקדוק, ובא לפרש בזה שני דברים: א. שהלל במועדים הוא מתקנת נביאים, וזו כוונתו במה שכתב 'על כל פרק ופרק', ש'פרק' בלשון הגמרא הוא רגל [כמבואר ברש"י (ר"ה לה. ד"ה ושל) וברשב"ם (פסחים קטז: ד"ה על)] אבל ראש חודש אינו נקרא פרק [כמבואר בגמרא (ר"ה לה.) לענין הדין האמור שם שבתפילות של ראש השנה ויום הכפורים ושל פרקים צריך אדם להסדיר תפלתו ואח"כ יתפלל, שתפילת ראש חודש הבאה משלשים יום לשלשים יום 'כפרקים דמי'. ומשמע שהיא אינה נכלל בלשון 'פרקים']. ב. שהלל של חנוכה גם הוא אינו אלא מדרבנן, וזו כוונת רש"י במה שכתב 'ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן' וכו', שההלל של חנוכה נאמר על מה שנגאלו מצרת היוונים.

מבואר בו שאמירת ההלל דין קדום הוא, והוכיח הרמב״ן מכאן שהוא מדאורייתא[לה].

דחיית האחרונים לראיה זו

המגילת אסתר (שם) והקנאת סופרים (שם) כתבו לדחות ראיה זו, שאמנם מוכח מהפסוק שבשעה שנאמר כבר היה דין אמירת הלל בליל פסח, אולם אין להוכיח מזה שהוא מן התורה, אלא אפשר שהוא מתקנת נביאים שקדמו לנבואה זו[לו], או אפילו מתקנת משה רבינו, אבל אינו מדאורייתא[לז].

ראית הרמב״ן מהגמרא בפסחים

ג. שנינו בברייתא (פסחים קיז.) ׳הלל זה מי אמרו, רבי יוסי אומר אלעזר בני אומר משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים, וחלוקין עליו חביריו לומר שדוד אמרו. ונראין דבריו מדבריהן, אפשר ישראל שחטו את פסחיהן ונטלו את לולביהן ולא אמרו שירה׳. וכתב הרמב״ן שלשיטת הרמב״ם שההלל הוא מדרבנן, ראית רבי יוסי לשיטת ר״א בנו אינה מובנת, כיון שעל כרחך הלל זה הוא מתקנת חכמים באחד הדורות, וא״כ למה אי אפשר לומר שדוד הוא שתיקנו, ועד שנתקן אכן לא היו אומרים אותו בשעת שחיטת הפסח ונטילת הלולב. אלא על כרחך מוכח מברייתא זו שההלל הוא מן התורה, וזו הוכחת רבי יוסי, שבודאי מעולם היו מצווים במצוה זו, וא״כ בודאי שנוסח ההלל הוא נוסח קדום שמשה וישראל אמרוהו, וכשיטת רבי אלעזר, ובכל דור ודור היו ישראל אומרים אותו בשעת שחיטת הפסח ונטילת הלולב.

דחיית האחרונים לראיה זו

האחרונים[לח] כתבו לדחות ראיה זו, שאמנם י״ל שאף רבי יוסי סובר שאין ההלל מן התורה, אלא תקנת חכמים היא, ומה שתמה ׳אפשר ישראל שחטו את פסחיהן ונטלו את לולביהן ולא אמרו שירה׳, כוונתו היא שלא מסתבר שלא תיקנוהו עד ימות דוד, ובכל הדורות שקדמוהו לא היה מי שתיקן לומר הלל בשעת שחיטת הפסח ונטילת לולב[לט].

עוד כתבו האחרונים[מ] שאף אם נאמר ששיטת רבי אלעזר ורבי יוסי היא שהלל מן התורה, אין להביא מזה ראיה להלכה, שהרי שאר תנאים בברייתות שם חולקים על שיטה זו[מא].

ובחקרי לב (שו״ת או״ח סי׳ פז) הקשה עוד על ראית הרמב״ן, שאף אם נאמר כדבריו שיש הוכחה מגמרא זו שהלל דאורייתא, מכל מקום אין להוכיח מזה אלא על הלל של שחיטת הפסח ונטילת לולב, שעליהם אמרה הגמרא ׳אפשר ישראל שחטו את פסחיהן ונטלו את לולביהן ולא אמרו שירה׳, ולא על הלל של ימי הפסח ועצרת[מב].

מקורות מן התורה לחיוב הלל

לשיטות הראשונים שחיוב הלל הוא מן התורה, מצינו שמונה מקורות למצוה זו[מג]:

א. יש מן הראשונים שכתבו שהמקור הוא מהפסוק ׳כי הוא תהלתך והוא אלהיך׳ (דברים י כא)[מד].

ב. הרמב״ן (ספר המצוות שורש ראשון) כתב שאפשר שמקור דין זה הוא מדין שמחת יו״ט, ומכלל השמחה היא השירה, שנאמר ׳וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות׳[מה], ומבואר בגמרא (ערכין יא.) שעיקר השירה בפה, וכלי ׳לבסומי קלא׳ הוא. ונצטוינו בפסוק זה בשמחת השיר בשעת הקרבן. וכן שלא בשעת הקרבן מדין שמחת יו״ט[מו] [ומיעטו בגמרא (שם י:) ראשי חדשים בגבולין מפני שאינו מקודש לחג ואינו טעון שירה[מז]]. וכן מבואר בגמרא (שם יא.) ׳מנין לעיקר שירה מן התורה, מהכא תחת אשר לא עבדת את ה׳ אלהיך בשמחה ובטוב לבב וגו׳, הוי אומר זו שירה׳, וא״כ אפשר לדרוש אף בימים טובים שנצטוינו בהם על השמחה, ונתרבו כל מיני השמחות בכלל מצוה זו, ואף השירה היא מכללם.

ג. עוד כתב הרמב״ן (שם) שאפשר שמקור דין הלל הוא מהלכה למשה מסיני[מח]. וכן כתב היראים (סי׳ רסב) שדין זה ׳גמרא גמירי לה׳, עד שבא נביא והסמיכו על הפסוק ׳השיר יהיה לכם כליל התקדש חג׳ (ישעיה ל כט).

ד. הרשב״ץ בזוהר הרקיע (עשה טז) כתב מקור מהפסוק קודש הלולים לה׳ (ויקרא יט כד)[מט], שנצטוינו בפסוק זה להלל את ה׳ כשתגדל שמחתנו בריבוי הפירות, והוא הדין בכל יום שמחתנו.

לה. עיין בספר זוהר הרקיע (עשה טז) שהביא גם כן פסוק זה, ומשמעות דבריו שכוונתו להוכיח מזה שהלל מדאורייתא, וכהוכחת הרמב״ן. וכתב שם שהפסוק נקט הלל של ליל פסח, כיון שהוא המפורסם ביותר בנס שאירע בו, וכן מפני שניסו של סנחריב [שעליו נאמר ׳השיר יהיה לכם׳ וגו׳] אירע גם הוא בליל פסח [כמבואר בגמרא (סנהדרין צה:) ובמדרש (שמות רבה יח ה, יב)]. ולהלן בפרק זה הובאו דברי הכפות תמרים שכתב אף הוא להוכיח מפסוק זה שחיוב הלל הוא מן התורה, ועיין שם ביאורו בדרשת הגמרא. וראה בהערה שם שמפשטות דבריו נראה שהוא סובר שמפסוק זה אין מקור אלא להלל של ליל פסח שהוא מן התורה.

לו. אמנם במדרש שוחר טוב (קיג ב) משמע ש׳ליל התקדש חג׳ הוא ליל יציאת מצרים, שבו אמרו שירה. וז״ל המדרש ׳רבי יהודה בר סימון אמר, אמרה כנסת ישראל לפני הקב״ה, נזכרתי אני שעשית לי נסים במצרים והייתי מנגנת לך על ידי אותן נסים ואמרתי לך שירים וזמרים באותה הלילה, שנאמר ׳השיר יהיה לכם כליל התקדש חג׳, ואימתי בשעה שהרגת בכורי מצרים בלילה׳. עוד אמרו במדרש (שם א ב) ׳השרון, שאמרתי שיר ורון לפניו, שנאמר ׳השיר יהיה לכם כליל התקדש חג׳. אמר רבי יוחנן בשם ר״ש בן יהוצדק בא הפסוק הזה ללמד על של סנחריב ועל של פרעה׳. וכן כתב רש״י (ישעיה ל כט) בפירוש הפסוק בשם המדרש וז״ל, ׳כליל התקדש חג, כמו שאמרתם שיר על הפסחים במצרים. ונראה מקרא זה כאילו בא ללמד על סנחריב ולימד על פרעה, שאמרו הלל בליל אכילת פסחים׳.

לז. כמובא לעיל בשם המגילת אסתר ועוד אחרונים, שישנם דברים שהם מתקנת משה רבינו, ואינם מדאורייתא כיון שלא נכתבו בתורה.

לח. מגילת אסתר (שם), לב שמח (שם עמ׳ מה), קנאת סופרים (שם עמ׳ לט), שאגת אריה (שו״ת סי׳ סט) וחקרי לב (שו״ת או״ח סי׳ פז).

לט. ובקנאת סופרים (שם) הוסיף שאף רבי אלעזר ב״ר יוסי לא אמר שמשה וישראל ׳נצטוו׳ לאומרו בשעה שעלו מן הים, אלא ׳אמרוהו׳ בשעה שעלו מן הים, והיינו שאמרוהו מעצמם. ורבי יוסי אביו הוסיף ואמר שמסתבר שבשעה זו אף תיקנוהו לאומרו לדורות בכל צרה וצרה שלא תבא עליהן כשיהיו נגאלין ממנה. ומכל מקום אף לשיטת רבי יוסי אין זו מצוה שניתנה למשה מסיני, שהרי משה וישראל אמרוהו קודם מתן תורה, ובגדר תקנה הוא ואינה מצות עשה מן התורה.

מ. קנאת סופרים, שאגת אריה וחקרי לב הנ״ל.

מא. ובקנאת סופרים הביא דוגמא לדבר שמצינו בחז״ל לשון ׳ונראין דברי׳ כו׳, ומכל מקום אין הלכה כמותו, בסיפרא (מצורע פ״ה) רבי יוסי ורבי שמעון אומרים נראין דברי ר״א מדברי רבי יהושע ודברי רבי עקיבא מדברי שניהם אבל הלכה כדברי ר״א׳. וכן כתב הרי״ף בקידושין (כד:) שלא אמרינן הלכה כדברי המכריע אלא במתניתין אבל בברייתא לא.

מב. קושיית החקרי לב היא לפי לשון הגמרא ׳אפשר ישראל שחטו את פסחיהן׳ וכו׳. ועיין בלשון ׳מדרש הלל׳ (ספר בית המדרש ח״ה), ׳אמר רבי נחמיה ומה היו ישראל עושין משעה שיצאו ממצרים עד שעמד דוד, אפשר שהיו ישראל אוכלין פסחיהן בלא הלל, אמרו משה אמרו בשעה שיצאו ישראל ממצרים׳ וכו׳. ולפי לשון המדרש מוכח שהלל של אכילת הפסח הוא מן התורה. אמנם עדיין אין ראיה לענין הלל של יום הפסח ועצרת.

מג. מצינו מקורות נוספים בדברי חז״ל [שלא הובאו בראשונים] לחיוב אמירת שירה על נס:

א. במדרש הגדול (שמות י ב) ׳אמר רב הונא מצינו מן התורה מן הנביאים ומן הכתובים שצריך אדם ליתן שבח והודיה לשם על מעשה נס, מן התורה מנין דכתיב ׳ולמען תספר באזני בנך ובן בנך׳ (שמות י ב), ואומר ׳ולמען ספר שמי בכל הארץ׳ (שם ט טז).

ב. באגדת בראשית (פנ״ט) ׳זה שאמר הכתוב ׳והיה כי תמצאן אותו׳ (דברים לא כא), אמר הקב״ה כי תמצאן אותו רעות רבות ואצילן מהן אותו שעה יאמרו לי שירה שנאמר ׳וענתה השירה וגו׳, וכן את מוצא במצרים היו משועבדין וכיון שהצילן היו יושבין ואוכלין, מיד אמרו שירה שנאמר (ישעיה ל כט) השיר יהיה לכם וגו׳ כאותה הלילה שנאמר (שמות יב מב) ליל שמורים וגו׳, וכן בים כשהיו בצרה גדולה וכו׳ וכיון שעשה להם ניסים והצילם מיד אמרו שירה׳ [אמנם מקור זה אינו אלא לאמירת שירה בשעת הנס ממש, ואין מכאן ראיה לאמירת שירה לדורות. וכן דוגמאות נוספות המובאות במדרש שם שאמרו שירה על הנס, כולם בשעת הנס הם. וראה להלן בביאור הגרי״פ פערלא בשיטת הסמ״ק, ושיטת הנצי״ב, שחיוב ההלל מן התורה הוא רק בשעת הנס ולא לדורות].

ומצינו שתי מקורות נוספים מדברי קבלה:

א. בירושלמי (פסחים פ״י ה״ו), ׳כתיב ׳בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו את השם׳ (שופטים ה ב), התנדבו ראשי עם כשהקב״ה עושה לכם ניסים תהו אומרים שירה׳ [ומקור זה הוא גם כן רק לשירה בשעת הנס ולא לדורות].

ב. בשאילתות (שאילתא כו) כתב וז״ל, ׳דמחייבין דבית ישראל לאודויי ולשבוחי קמי שמיא בעידנא דמיתרחיש להו ניסא, דכתיב ׳הללו את ה׳ כל גוים שבחוהו כל האומים כי גבר עלינו חסדו׳ (תהילים קיז א), אטו משום דגבר עלינו חסדו הללו את ה׳ כל גוים, אלא הכי קאמר הללו את ה׳ כל גוים מה דעביד עימכון, וכל שכן אנן דגבר עלינו חסדו׳. ומקורו הוא מגמרא (פסחים קיח:) [וראה להלן בפרק זה שבהעמק שאלה פירש בשיטת השאילתות שאין מקור זה אלא לחיוב בשעת הנס ולא לדורות, ודקדק כן מלשונו].

מד. כן כתבו האבן עזרא (יסוד מורא שער ו) בשם רבינו בחיי (הקדמון), הסמ״ק (מצוה קמו), הרשב״ץ בזוהר הרקיע (עשה טז) בשם ׳יש מי שאומר׳ ובספר הפרדס (לרבינו אשר בן רבי חיים נבי״ו ממונתשין, שער תשיעי פי״ב אות ג) בשם הרי״ף בשם מר שמואל בן חפני גאון. ועיין בספר הפרדס שם, שרבו כתב שאין זו אלא אסמכתא בעלמא. וכן כתב הרשב״ץ (יד. ד״ה ימים). ועיין בביאור הרד״ל לפרקי דרבי אליעזר (פ״ג) שכתב בשיטת הבה״ג, שמנה מצות ההלל במנין המצוות, שמקורו הוא מפסוק זה. ועיין עוד שם שכתב שמדברי הגר״א בפירושו לסיפרא דצניעותא (פ״ה) נראה שאף הוא סובר כך.

מה. בספר עמק הנצי״ב על ספרי (בהעלותך פי״ח) פירש שהרמב״ן סובר ש׳ובמועדיכם׳ הוא פירוש על ׳וביום שמחתכם׳, כלומר שהמועדות הם ימי שמחה, ומדין השמחה יש לתקוע בהם בחצוצרות, וכתב הנצי״ב שלפי״ז צריך לומר שהוי״ו של ׳ובמועדיכם׳ הוא יתור, ואין משמע כן פשוטו של מקרא. וראה בהערה להלן בענין נוסח ׳מועדים לשמחה׳ בראש השנה בשם הקרבן נתנאל שביאר שרב שר שלום גאון מפרש אף את המשך הפסוק ׳ובראשי חדשיכם׳ שהוא פירוש על ׳וביום שמחתכם׳, ואף הקרבן נתנאל כתב שזהו דוחק.

מו. לשון הרמב״ן ׳וכן שלא בשעת הקרבן בכלל השמחה׳, אבל בזוהר הרקיע כתב כנראה על פי הרמב״ן, וז״ל, ׳על הקרבן בשיר, ושלא בשעת הקרבן בהלל׳.

מז. ובמקדש יש דין שיר על הקרבן גם בראשי חדשים כלשון הפסוק ׳ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות׳.

מח. ראה גם דברי הרמב״ן בספר המצות (שורש שני) שכל מצוה שבאה בדברי הנביאים באופן של ציווי או אזהרה, בהכרח אינה מחודשת מדברי הנביאים, שהרי אמרו (שבת קד.) ׳אלה המצות, שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה׳ אלא מדברי תורה היא, והנביא דרשה מפסוק בתורה, או שהיא בידיו הלכה למשה מסיני, ובא הנביא והסמיכה למקרא.

מט. ובירושלמי (פאה פ״ז ה״ה) למדו שנוהג נטע רבעי בשנת שמיטה לענין שצריך לפדותו, מפסוק זה, ׳קודש הילולים לה׳, הרי הוא כקודש שקורין עליו את ההלל׳, וביאר הפני משה (ד״ה הרי) שהלימוד הוא שדינו של נטע רבעי כשאר קודש, שכן מצינו שקורין את ההלל על הקודש בשחיטת פסח ראשון ושני. וכן פירש ב׳משנה ראשונה׳ (מעשר שני פ״ה מ״ג) ולפי פירושם

ה. רבי דניאל הבבלי (שו"ת מעשה ניסים שאלה א) כתב שהמקור הוא מהפסוק 'שירו לה' כי גאה גאה'[נ], ומכאן יש ללמוד חיוב הלל בכל המועדים, שכולם הם זכר ליציאת מצרים[נא].

ו. רבי אברהם בן הרמב"ם בתשובתו לרבי דניאל הבבלי, כתב שאם ננקוט שחיוב הלל הוא מן התורה, יש לומר שהרי הוא בכלל מצות התפילה שמנאה הרמב"ם בספר המצות (מצות עשה ה) כמצוה דאורייתא. שענין התפילה כולל שבח ורוממות ובקשה וכיו"ב. וא"כ ההלל הוא ענף ממצות התפילה[נב].

ז. בפירוש רבינו מיוחס על התורה (שמות יב יד) כתב שמהפסוק ביו"ט ראשון של פסח 'וחגתם אותו חג לה'' (שם) דורשים 'מלמד שטעון שירה'. וכל יום שקרוי חג טעון שירה. והם, יו"ט ראשון של פסח, כאמור בפסוק זה[נג]. וכן לילו נקרא חג [שנאמר (שם כג יח) 'ולא ילין חלב חגי עד בוקר'] וטעון שירה, וכן העצרת נקראת חג שנאמר 'בחג השבועות' (דברים טז טז), ושמונת ימי חג הסוכות שנאמר בהם 'תחוגו את חג ה' וגו' (ויקרא כג לט) [אבל שאר ימי הפסח אינם נקראים חג בכל מקום אלא 'שבעת ימים מצות תאכלו'. 'וכן ראש חודש אינו נקרא חג, ואין בו חיוב מעיקר הדין לומר הלל, ומכל מקום הנהיגו נביאים האחרונים את ישראל לקרות בו הלל בדילוג].

ח. בגמרא (מגילה יד.) מבואר שנביאים תיקנו מקרא מגילה, ודרשו מקל וחומר מיציאת מצרים, 'ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה, ממיתה לחיים לא כל שכן'[נד]. ושאלו בגמרא אם כן למה אין אומרים אף הלל בפורים מקל וחומר זה, ותירצו בג' דרכים: א. לפי שאין אומרים שירה על נס שבחו"ל. ב. שקריאת המגילה היא כאמירת הלל. ג. שהלל נאמר על יציאת מצרים, מפני שאפשר לומר בו 'הללו עבדי ה'', ולא עבדי פרעה. אבל בנס פורים אין שבח זה, כיון שאף אחרי נס ההצלה, נשארו עדיין עבדי אחשורוש.

וכתב בחתם סופר (שו"ת יו"ד סוף סי' רלג), שלפי דרשה זו מבואר שקריאת המגילה בפורים, וכן אמירת הלל בחנוכה שהיה בו נס הצלה ממות לחיים, מדאורייתא הם, מקל וחומר זה[נה].

ג. האם הלל מדין שמחה

בשיטת הרמב"ן שהלל מדין שמחה

נתבאר (אות ב) ששיטת הרמב"ן בדרך א' היא שחיוב ההלל במועד הוא מדין שמחת יו"ט, שנתרבו בכלל שמחה זו כל מיני שמחות, ואף ההלל הוא מכלל השמחה. והאחרונים כתבו לדון בדבריו, הן במה שכתב שנתרבו כל מיני שמחות בכלל שמחת יו"ט, והן במה שכתב שההלל הוא מדין השמחה.

דין נשיאת נשים במועד

המגילת אסתר הקשה על מה שכתב הרמב"ן שנתרבו כל מיני שמחות בכלל מצוה זו של שמחת יו"ט, מהמשנה (מו"ק ח:) 'אין נושאים נשים במועד וכו' מפני ששמחה היא לו', ואם כדברי הרמב"ן שהתרבו בכלל מצות שמחת יו"ט כל מיני שמחות, א"כ אדרבה מטעם זה ששמחה היא לו יש לישא נשים במועד. ובשאגת אריה (סי' סט) כתב ליישב קושיית המגילת אסתר, שאמנם נצטוינו בכל מיני שמחות, וכמו שכתב הרמב"ן[נו]. ומה שאין נושאים נשים במועד, הוא מפני שאין מערבין שמחה בשמחה וכמו שדרשו בגמרא (שם) 'ושמחת בחגך, בחגך ולא באשתך'[נז].

חיוב נשים בהלל

אולם על מה שנקט הרמב"ן שהלל של יו"ט הוא בכלל השמחה, הקשה השאגת אריה (שם) ממה ששנינו (סוכה לח.) לגבי הלל של סוכות, 'מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרין אותו עונה אחריהן מה שהן אומרין וכו', עונה אחריו הללויה'. ומבואר שאינו יכול לצאת ידי חובתו מאשה ועבד, כיון שאינם מחויבים בדבר ואינם יכולים להוציא את המחויב ידי חובתו, מה שאין כן מהגדול יכול לצאת ידי חובה מדין שומע כעונה, ואינו צריך אלא לענות אחריו 'הללויה'. ואם נאמר כדברי הרמב"ן שההלל הוא מכלל מצות שמחה ביו"ט, א"כ לשיטת רבי זירא (ר"ה ו:) הסובר שאשה חייבת בשמחת יו"ט, חייבת היא אף באמירת ההלל, וא"כ מפני מה אינה מוציאה את האיש ידי חובתו, והלא היא גם כן מחויבת בדבר[נח]. וכן העבד יש לו להוציא ידי חובה, שהרי הוא חייב בכל מצוות כאשה[נט].

ולכאורה היה אפשר ליישב קושיא זו, שאמנם מדין שמחת יו"ט צריך לומר שירה, אלא שמדאורייתא יוצא ידי חובה בכל שירה שהיא, ותקנת

מבואר בפסוק זה שיש חיוב מן התורה לקרוא את ההלל בשחיטת הפסח. אמנם גירסת הגר"א בירושלמי היא 'הרי הוא כקודש שקורין עליו', ולא גרס 'את ההלל', ולפי גירסתו יש לפרש שהכוונה היא על פרשת ביכורים. וכן פירש הרידב"ז אף לפי הגירסא שלפנינו 'שקורין עליו את ההלל' שהכוונה היא לביכורים שקוראים עליהם הילול לה' והיינו פרשת ביכורים 'ארמי אובד אבי' וגו'.

הר"ש סיריליאו, מהר"ם בן חבי"ב ומהר"א פולדא, ביארו שהכוונה היא לביכורים שקורין עליהם את ההלל בשעת תנופה. ולכאורה אין כוונתם להלל ממש, שהרי במשנה (בכורים פ"ג מ"ד) מבואר שבשעת תנופה היו קוראים 'ארוממך ה' כי דליתני'. אמנם במלאכת שלמה (שם) כתב בשם התוספות והרא"ש שהאמור במשנה (שם) אינו על שיר שבשעת תנופה, אלא בשעת הבאת הבכורים לעזרה היו אומרים שיר זה משום שמחה. ולפי דבריו יתכן שבשעת התנופה היו אומרים הלל.

נ. עיין לשון המדרש (שמו"ר כג יב), 'ויאמרו לאמר, נהיה אומרים לבנינו ובנינו לבניהן שיהיו אומרים לפניך כשירה הזאת בעת שתעשה להם ניסים'. ופירש בעץ יוסף את דרשת המדרש, שבכל מקום שכתוב 'לאמר' הכוונה היא לומר לאחרים, ואף כאן דרשו 'לאמר', לאמר לדורות. ועיין העמק שאלה (שאילתא כו אות א) שכתב שמדרש זה הוא מקור לחיוב אמירת הלל על הנס. ועיין עוד בירושלמי (סוטה פ"ה ה"ד) שדרשו 'מה תלמוד לומר לאמר, לאמר לדורות'. ופירש הקרבן העדה [פירוש שני], שיאמרו שירה על כל נס שיעשה להם [ובפירוש ראשון כתב שיזכירו שירה זאת תמיד בכל יום. וכן פירש הפני משה. ולפירוש זה אין מכאן מקור לשירה על הנס. ועיין עוד בשירי קרבן שכתב פירוש שלישי שהירושלמי דורש לשון 'לאמר', 'לאו אמור' (כמבואר בבבלי פסחים ספ"ב), ומפרש לאו אמור לדורות, כלומר שלא יאמרו שירה על נס שבחוץ לארץ. ולפי פירוש זה לכאורה גם יש מקור מכאן שיש לומר שירה על נס שבארץ ישראל, שמכלל דרשה זו יש ללמוד שעל נס שבחוץ לארץ אין אומרים שירה, אבל על נס שבארץ ישראל אומרים].

נא. רבי דניאל הבבלי (שם) כתב מקור נוסף מהפסוק 'ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי' (ויקרא כב לב), ודרשו בספרא (אמור פ"ט) 'ממשמע שנאמר ולא תחללו אמור קדש'. אמנם נראה מלשונו שמקור זה אינו אלא אסמכתא בעלמא.

ומבואר בדבריו שפירש את לשון הספרא 'אמור קדש' שנצטוינו בזה לקדש את ה' ע"י הילולו. ועיין בפירוש רבינו הלל (שם ד"ה ממשמע) שפירש לקדש את השם, לשמור ולעשות. ועיין עוד בביאור החפץ חיים לסיפרא.

נב. אמנם רבי אברהם בן הרמב"ם אינו מסכים לעיקר הדבר שנקט רבי דניאל הבבלי שחיוב ההלל הוא מן התורה, אלא כתב שאף אם נסכים לשיטתו שההלל הוא מן התורה, מכל מקום אין למנותו כמצוה בפני עצמה, אלא הוא בכלל מצות התפילה.

נג. ובפסוקים נוספים, עיין הערה הבאה.

נד. רש"י (שם ד"ה מעבדות לחרות) פירש שהקל וחומר הוא משירת הים שאמרו ישראל בקריעת ים סוף. והטורי אבן הקשה על פירושו ג' קושיות: א. ששירת הים לא נאמרה אלא בשעתה, אבל לא הוקבעה חיוב לדורות, ואיך למדו מזה קל וחומר לתקן לדורות חובת קריאת המגילה. ב. שירת הים לא נאמרה על יציאה מעבדות לחרות, אלא על יציאה ממות לחיים, וכלשון הכתוב (שמות יד יא) 'המבלי אין קברים במצרים לקחתנו למות במדבר'. ג. אם הלימוד הוא משירת הים שאמרו בקריעת ים סוף, מדוע הקשתה הגמרא שנלמד מקל וחומר זה לומר גם הלל בפורים, והרי אף על נס של קריעת ים סוף אין חובה לומר הלל, וכמבואר בגמרא (ערכין י.) שחובת ההלל היא רק ביו"ט ראשון של פסח, ולא בשביעי. ואף בשעת נס קריעת ים סוף

עצמו, לא מצינו אלא שיטת תנאים יחידים (פסחים קיז.) הסוברים שאמרו ישראל הלל באותה שעה, ושאר תנאים חולקים עליהם.

ומחמת קושיות אלו כתב הטורי אבן לפרש שלא כשיטת רש"י. וביאר שהקל וחומר הוא מהלל שנאמר ביו"ט ראשון של פסח על היציאה מעבדות לחרות, וכשיטת חכמים (שם) שנביאים שביניהן תיקנו לישראל שיהיו אומרים הלל בכל פרק ופרק ועל כל צרה שנגאלין ממנה [וביאר בהגה"ה שם שכוונתו כפירוש הרמב"ן בספר המצות (שורש ראשון) שנביאים שביניהן היינו משה אהרן ומרים ושאר נביאים שבאותו דור], ומזה למדו נביאים אחרונים קל וחומר, שאם על נס כיציאת מצרים שהיא מעבדות לחרות אומרים שירה, כל שכן שיש לומר שירה על נס של יציאה ממות לחיים. ועל כך הקשתה הגמרא שאם כן יאמרו הלל אף בפורים מקל וחומר זה, וכמו שאומרים הלל ביו"ט ראשון של פסח.

ביישוב קושיא ראשונה של הטורי אבן, עיין המובא להלן בפרק זה בשם הנצי"ב ושו"ת ערוגות הבשם שכתבו שאכן אף הקל וחומר הוא רק על חיוב אמירת הלל בשעת הנס, והחיוב לדורות הוא מתקנת נביאים או חכמים בלבד, שהוסיפו חיוב זה על עיקר החיוב שיש בשעת הנס מקל וחומר. ביישוב הקושיא השניה של הטורי אבן, עיין דברי יציב (שו"ת או"ח סי' רז) שכתב ליישב על פי המובא להלן בפרק ב' בשם מדרש הרנינו שאין אומרים הלל בשביעי של פסח משום 'מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה', וכתב הדברי יציב שלפי זה יש לומר שאף שירת הים עיקרה אינה על נס קריעת ים סוף, שהרי היה בו טביעת המצרים, אלא על גאולתם ביציאת מצרים מעבדות לחירות. ועל הקושיא השלישית של הטורי אבן, ראה להלן בשם ספר מעשה חושב (ערכין י:) שכתב בשיטת הרמב"ן שאף הלל בימים אחרונים של פסח חיובו הוא מעיקר הדין, אלא שאין חובה לומר בו הלל שלם.

נה. החתם סופר כתב שבזה יש להצדיק את שיטת הבה"ג שמנה מצוות קריאת ההלל וקריאת המגילה. כיון שיש לומר שהם מדאורייתא כמבואר. אלא שעדיין יש להקשות, שא"כ לא היה לו למנותם כמצוה בפני עצמה, כיון שהם כלולים במצות סיפור יציאת מצרים. וראה להלן בשם הנצי"ב ושו"ת ערוגות הבשם שכתבו שאין ללמוד מקל וחומר זה אלא חיוב אמירת הלל בשעת הנס, ולא חיוב לדורות. ולא כדברי החתם סופר. ועיין עוד בהערה הקודמת.

נו. ובסימן ס"ה כתב השאגת אריה להוכיח כן שנצטוינו בכל מיני שמחות.

נז. עיין בגמרא (שם) ב' טעמים נוספים, 'עולא אמר מפני הטורח [שצריך לטרוח לצורך נישואין, וטירחא אסורה במועד], רבי יצחק נפחא אמר מפני ביטול פריה ורביה [שאם יהיה מותר לישא במועד, ימנעו בני אדם לישא כל השנה, וימתינו למועד כדי לעשות סעודה אחת למועד ולנישואין].

נח. השאגת אריה הקשה קושיא זו רק לשיטת רבי זירא הסובר שאשה חייבת בשמחת יו"ט. ומבואר בגמרא (שם) שאביי חולק על רבי זירא וסובר ש'אשה בעלה משמחה'. ובפשטות כוונתו היא שהאשה עצמה אינה חייבת במצוה זו [וכן כתב הריטב"א (קידושין לד: ד"ה ומהדרינן) בשם רש"ין]. ובביאור הגרי"פ פערלא לספר המצות של הרס"ג (עשה נט-ס) הוסיף שלשיטת כמה ראשונים [תוס' רי"ד (ר"ה ו: ד"ה און), ריטב"א (קידושין לד: ד"ה ומהדרינן) ותוס' רא"ש (שם ד"ה אמר אביי) בשם ר"ת] יש להקשות כקושיית השאגת אריה אף לדברי אביי. שראשונים אלו פירשו שאף אביי סובר שאשה חייבת במצות שמחה ביו"ט, אלא שהטילה התורה החיוב על בעלה לשמחה, וכגון בזמן שבית המקדש קיים חייב הבעל להביא עבורה שלמי שמחה, והיא חייבת לאכול עמו. ולשיטתם אם ההלל הוא מחובת שמחת יו"ט, יש לחייב בו את הנשים אף לשיטת אביי.

נט. כמו שדרשו בגמרא (חגיגה ד.) גזרה שוה 'לה לה מאשה'. ועיין בתפארת יעקב על המשניות

חכמים היא לייחד לשירה זו דווקא את פרקי ההלל, ותקנה זו תיקנו חכמים לאנשים ולא לנשים, ולכן אין אשה יכולה להוציא את האיש ידי חובתו. אמנם כתב השאגת אריה שאין נראה ליישב כך, כיון שאם איש ואשה שוים בעיקר מצות שירה מן התורה, לא מסתבר לומר שייחדו שירה זו דווקא לאנשים ולא לנשים. ועוד, שלא מצינו שנזכר בגמרא דין זה שאע״פ שאשה פטורה מן ההלל, מכל מקום צריכה לומר איזו שירה ביו״ט. ומכח קושיא זו מסיק השאגת אריה שאין ההלל בכלל שמחה כלל, ואין חיובו אלא מדרבנן.

והבאר אברהם (פאסוועלער, שו״ת הגהות וחידושים על שאג״א סי׳ סט) כתב ליישב קושיא זו, על פי מה שכתב הרמב״ן בתחילת דבריו שחיוב ההלל הוא מהלכה למשה מסיני, ויתכן שאף לפי פירושו השני של הרמב״ן שחיוב הלל הוא מדין שמחה, מכל מקום נאמרה הלכה למשה מסיני, לא לחייב באמירת הלל אלא לפטור את הנשים מחיוב זה[ס].

הגרי״פ פערלא (ספר המצות להרס״ג, עשה נט-ס) כתב שאפשר ליישב בדוחק את קושיית השאג״א, שאמנם אשה חייבת בהלל, ואם עדיין לא יצאה ידי חובתה יכולה להוציא את האיש. ומה שאמרה המשנה שאשה ועבד אינם יכולים להוציא, מדובר כשהם כבר קראו את ההלל ויצאו ידי חובתם. ואע״פ שהדין שמי שהוא בר חיוב יכול להוציא אחרים אפילו כשכבר יצא ידי חובתו, היינו דווקא במי שהוא בכלל דין ׳ערבות׳ שכל ישראל ערבים זה לזה[סא], אבל אשה אינה בכלל ערבות כמבואר ברבינו יונה (כ: ד״ה ויש) ובראש (פ״ג סי׳ יג)[סב], ואחר שיצאה ידי חובתה אינה יכולה להוציא את המחויב בדבר. וכתב הגרי״פ פערלא לדייק כן מלשון המשנה ׳מי שהיה עבד או אשה וכו׳ מקרין אותו׳, משמע לשון זה שהם מקרין אותו בלבד אבל לא קורין לעצמם, והיינו משום שכבר קראו לעצמם ויצאו ידי חובה. ומסקנת הגרי״פ פערלא שאין תירוץ זה נראה נכון[סג].

דין הלל בלילה

עוד הקשה השאגת אריה, שאם חיוב ההלל הוא מדין שמחה, א״כ למה אין אומרים הלל אף בלילות החג, והרי מצות שמחת יו״ט נוהגת אף בלילות.

והגרי״פ פערלא (שם) כתב שיש ליישב קושיא זו, שאף שההלל מדין השמחה, והשמחה נוהגת אף בלילה, מכל מקום אין לחייבו משום כך לקרוא גם בלילה כיון שיצא ידי חובתו ביום. וכמו שביום עצמו די לו בקריאה אחת של ההלל ואינו צריך לקרוא כל היום. ואף שמצינו בחובת מאכל ומשתה ביו״ט שנוהגת גם בלילה, היינו משום שכן דרך אכילה, לאכול סעודה אחת ביום וסעודה אחת בלילה[סד], מה שאין כן הלל, כיון שקרא פעם אחת ביום יצא ידי חובתו, ואין צריך לקרוא גם בלילה.

אמנם כתב הגרי״פ פערלא שעדיין יש להקשות מפני מה תיקנו לכתחילה את אמירת ההלל ביום ולא הקדימוהו ללילה שלפניו משום ׳זריזין מקדימין למצוות׳, וכמו ששנינו במשנה (ר״ה לב:) ׳ובשעת ההלל, הראשון [הש״ץ של שחרית] מקרא את ההלל׳, וביארו בגמרא טעם דין זה משום זריזין מקדימין למצוות. ואם נאמר שההלל מדין שמחה הוא, היה לחכמים להקדים זמן אמירתו ללילה, כיון שאף הלילה זמן שמחה הוא. וכתב הגרי״פ פערלא ליישב קושיא זו, שמדין ׳זריזין מקדימין׳ אין חובה להקדים יותר מבוקרו של יום, כמבואר בגמרא[סה] (פסחים ד.). ועוד כתב ליישב, שכיון שבלילה הראשון של חג אין מצות שמחה[סו], וא״כ ביו״ט ראשון אי אפשר לקרוא את ההלל אלא ביום, תיקנו כן בכל הימים שתהיה קריאת ההלל ביום, כדי שיהא הדין שוה בכל הימים.

הלל בימים אחרונים של פסח

עוד הקשו האחרונים[סז] על שיטת הרמב״ן מדין חול המועד פסח ושביעי של פסח שאין גומרים בו את ההלל, ואמרו בגמרא (ערכין י.) ׳מאי שנא בחג [סוכות] דאמרינן כל יומא, ומאי שנא בפסח דלא אמרינן הל[illegible]א, דחג חלוקין בקרבנותיהן, דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן׳. ולשיטת הרמב״ן שחיוב הלל הוא מדין שמחה, אין תירוץ הגמרא מובן, ומה בכך שאין חלוקין בקרבנותיהן, והרי מכל מקום מצות שמחה נוהגת בכל ימי הפסח כמבואר בראשונים[סח], ולמה לא יאמרו בהם מפני כן את ההלל. והוסיף הגרי״פ פערלא, שאף אם נאמר שהרמב״ן חולק על שיטת שאר הראשונים, וסובר שאין מצות שמחה בפסח, עדיין יקשה עליו מדברי הגמרא, שאם כן למה לא ביארה טעם החילוק בין סוכות לפסח, שבסוכות נוהגת מצות שמחה בכל ימי החג, מה שאין כן בפסח שאין בו מצות שמחה. וכן תירוץ הגמרא שימי החג חלוקין בקרבנותיהן, וימי הפסח אינן חלוקין בקרבנותיהן, אינו מובן לדברי הרמב״ן, שכיון שמצות ההלל מדין שמחה היא, למה יהיה תלוי חיובו בחילוק הקרבנות.

בספר מעשה חושב (ערכין י:) כתב, שאמנם מחול המועד פסח לא קשה כל כך על דעת הרמב״ן, שיש לומר שאע״פ שמצות שמחה נוהגת בו, מכל מקום דינו קל מדין יו״ט, כמו שמצינו שסופדין בו לחכם בפניו[סט], וכן מתענים בו כשהתחילו קודם[ע]. אבל מדין שביעי של פסח קשה, שלא מצינו בו קולא לענין שמחה משאר ימים טובים, וכל שכן שאינו יותר קל מחול המועד סוכות שאומרים בו את ההלל, וא״כ מדוע אין אומרים את ההלל בשביעי של פסח.

וכתב המעשה חושב ליישב, על פי מה שכתב הר״ן (שבת כד: ד״ה אבל) בשם הרמב״ן בספר הלקוטות, לחלק בין ששה ימים של פסח לראש חודש, שבו׳ ימים של פסח כיון שהם קרויים מועד חייבים לקרוא בהם את ההלל בדילוג, ומברכים עליו, ודיני ההפסקות לשאילת שלום בו הם כדיני הפסקות בקריאת שמע. אבל הלל בראש חודש אינו חיוב כלל כיון שלא התקדש בעשיית מלאכה, ואין קריאת ההלל בו אלא מנהג, ואין מברכים עליו. ומבואר בדברי הרמב״ן שבו׳ ימי פסח יש חיוב מעיקר הדין לקרוא את ההלל, אלא שאין גומרים אותו בהם.

ולפי״ז יש ליישב, שמצות שמחה מתקיימת אף בקריאת ההלל בדילוג, ומה שאמרה הגמרא שאין אומרים את ההלל בו׳ ימים של פסח כיון שאין חלוקין בקרבנותיהן, הכוונה היא שאין אומרים בהם הלל שלם.

(חגיגה פ״א מ״א ד״ה הלכתא גבירתא) שהסתפק בדבר זה, אם עבד מחויב אף הוא במצות שמחת יו״ט, שיש מקום לומר שאע״פ שעבד חייב במצוות כאשה מכל מקום במצות שמחת יו״ט אין החיוב על האשה אלא החיוב על בעלה לשמחה, ובעבד אין חיוב זה, או שאף העבד נכלל במצוה זו מלשון הכתוב ׳ושמחת אתה וביתך׳ (דברים יד כו). אמנם לכאורה כל ספיקו של התפארת יעקב אינו אלא לשיטת אביי שאשה בעלה משמחה [וכשיטת הראשונים שהאשה עצמה אינה מחויבת כלל, עיין בהערה הקודמת], אבל לשיטת רבי זירא שהאשה עצמה מחויבת בשמחה, פשוט שאף עבד חייב.

ס. **וכעין** מה שמצינו בגמרא (סוכה כח:) שאמרו שבאה הלכה למשה מסיני לפטור נשים מחיוב סוכה.

סא. **שנינו** בברייתא (ר״ה כט.) ׳כל הברכות כולן אע״פ שיצא מוציא׳ וכו׳. ופירש רש״י שם (ד״ה אע״פ) שטעם דין זה הוא מפני שכל ישראל ערבין זה בזה למצוות. וכן פירשו התוס׳ (מח. ד״ה עד).

סב. **רבינו** יונה והרא״ש כתבו כן לענין ברכת המזון, שאיש שלא אכל כלל יכול היה מעיקר הדין להוציא בברכת המזון את מי שאכל, מדין כל ישראל ערבים. ומדרבנן תיקנו שלא יברך לאחרים אם לא אכל כלל. אבל אשה שאינה מחויבת בברכת המזון מדאורייתא, אינה יכולה כלל להוציא ידי חובה את המחויב מדאורייתא, כיון שאין היא בכלל דין ערבות.

סג. **הגרי״פ** פערלא אינו מפרש הטעם שדחה תירוץ זה. ועיין דגול מרבבה (או״ח סי׳ רעא ס״ב) שהסתפק במה שכתבו הראשונים שאשה אינה בכלל ערבות, אם היינו דווקא שאין האשה ערבה לאיש, אבל האיש ערב לאשה, ואף אם יצא ידי חובתו יכול להוציאה. או שאשה אינה בכלל ערבות כלל, שאף האיש אינו ערב לה, וכשיצא ידי חובתו אינו מוציאה. והצל״ח (כ: ד״ה אי אמרת) נקט בפשטות כצד זה שאשה אינה בכלל ערבות כלל, ואף איש שיצא אינו מוציא אשה [אולם המהרי״ט (קידושין ע: ד״ה ומה) נקט שאיש ערב לאשה, ואף אם יצא, מוציא].
ולפי צד זה שאף האיש אינו ערב לאשה, אי אפשר לתרץ כתירוץ הגרי״פ פערלא, שהמשנה דיברה באשה שכבר יצאה ידי חובתה, ולכן אינה מוציאה את האיש. שא״כ למה נקטו דווקא אשה שאינה מוציאה את האיש, והרי באופן זה היה אפשר לומר גם לאידך גיסא, שהאיש שכבר קרא את ההלל אינו מוציא את האשה ידי חובתה, כיון שאינו ערב לה.
שיטת אחרונים נוספת שלפיה אי אפשר לתרץ כתירוץ זה של הגרי״פ פערלא, היא שיטת הפרי מגדים (סי׳ תקפט משב״ז סק״ב) והגרעק״א (שו״ת סי׳ ז, הגהות לצל״ח כ:) שפירשו שמה שכתב הרא״ש שאשה אינה בכלל ערבות ואינה יכולה להוציא איש ידי חובתו, היינו דווקא במצוה שאינה חייבת בה כלל, אבל מצוה שאשה חייבת בה הרי היא בכלל ערבות לגבי מצוה זו, ואף אם כבר יצאה ידי חובתה, יכולה להוציא את האיש וכן מתבאר מתוך דברי החזו״א (או״ח סי׳ כח סק״ז). ולפי שיטה זו אי אפשר לתרץ כתירוץ הגרי״פ פערלא, שהרי אם אשה מחויבת בקריאת ההלל מן התורה, יכולה היא להוציא את האיש אף אם כבר יצאה ידי חובתה.

סד. **כמבואר** בגמרא (סוכה כז:), ׳מאי טעמא דרבי אליעזר [שמחייב לאכול ארבע עשרה סעודות בסוכה, אחת ביום ואחת בלילה], תשבו כעין תדורו, מה דירה אחת ביום ואחת בלילה, אף סוכה אחת ביום ואחת בלילה׳.

סה. **הגמרא** שם הקשתה כיון שאין חמץ בערב הפסח אסור אלא משעה שישית, למה תיקנו בדיקת חמץ כבר מליל ארבעה עשר, ואין לומר שמשום ׳זריזין מקדימין למצוות׳ הוא, שא״כ נבדוק בבוקר י״ד, ומתקיים בזה דין ׳זריזין מקדימין׳, ומביאה הגמרא ברייתא שמקור דין ׳זריזין מקדימין׳ הוא מאברהם אבינו שנאמר בו ׳וישכם אברהם בבוקר׳ (בראשית כב ג) ומכל מקום לא הקדים אלא מהבוקר, ולא מהלילה שלפניו.

סו. **כמבואר** בגמרא (פסחים עא.). אמנם עיין בשאגת אריה (שו״ת סי׳ סח) שהוכיח ששיטת הרי״ף שיש דין שמחה בליל יו״ט ראשון.

סז. **חקרי** לב (שו״ת או״ח סי׳ פז), ספר מעשה חושב (ערכין י:) והגרי״פ פערלא על ספר המצוות לרס״ג (עשה נט-ס).

סח. **רמב״ם** (סהמ״צ עשה נד, יו״ט פ״ו הי״ז, חגיגה פ״א ה״א), **יראים** (סי׳ תכז), **סמ״ג** (עשין רכז), חינוך (מצוה תפח) ושבלי הלקט (סי׳ רסב). וכן כתב המרדכי (ר״ה פ״א רמז תשח) בשם רב נחשון גאון, ושבלי הלקט (סי׳ רפד) בשם הרס״ג בפירושו לספר עזרא.

סט. **בגמרא** (מו״ק כז:), ׳אמר רב פפא אין מועד בפני תלמיד חכם׳, ופירש רש״י (ד״ה אין), שיכולים להספידו.

ע. **כמבואר** ברמב״ם (תעניות פ״א ה״ז).

אמנם התוספות (ערכין י. ד"ה י"ח) כתבו שבימי הפסח גם כן אין חובה לומר בהם הלל כלל. וכתב המעשה חושב שמוכח מדבריהם שהם חולקים על הרמב"ן, וסוברים שאין חיוב ההלל מדין שמחה, שאם לא כן מדוע אין חובה לומר הלל בפסח.

קושיות הגמרא על שאר ימים שאין אומרים בהם את ההלל

הגרי"פ פערלא הקשה עוד על שיטת הרמב"ן, מקושיות הגמרא (ערכין י:) לענין שאר ימים שאין אומרים בהם את ההלל. 'שבת דחלוקה בקרבנותיה לימא [הלל], לא איקרי מועד. ראש חודש דאיקרי מועד לימא, לא איקדיש בעשיית מלאכה, דכתיב (ישעיה ל כט) השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג טעון שירה ושאין מקודש לחג אין טעון שירה. ראש השנה ויום הכיפורים דאיקרו מועד ואיקדוש בעשיית מלאכה לימא, משום דרבי אבהו דאמר רבי אבהו וכו' אפשר מלך יושב על כסא הדין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו וישראל אומרים שירה לפני'. ולשיטת הרמב"ן אין קושיות הגמרא מובנות, שהרי כל חיוב הלל הוא מדין שמחה ביו"ט, ובכל ימים אלו אין נוהגת מצות שמחה. וביותר קשה, שהרמב"ן עצמו סותר את דבריו, שאחר שכתב שדין ההלל הוא מדין שמחה, כתב שהטעם שאין הלל בראש חודש הוא מפני שאינו מקודש לחג. ודבריו צריכים ביאור, שאם ההלל מדין שמחה הוא מה הוצרך לפרש הטעם בראש חודש מפני שאינו מקודש לחג, והרי בראש חודש אין מצות שמחה, ולכן אין בו חיוב הלל.

ביאור סוגיית הגמרא לשיטת הרמב"ן

וכתב הגרי"פ פערלא ליישב, שאמנם קודם שהביאה הגמרא את הדרשה 'לילה המקודש לחג טעון שירה ושאין מקודש לחג אין טעון שירה' סברה הגמרא שחובת ההלל אינה מדין שמחה, ולכן הקשתה למה אין דין הלל בימים אחרונים של פסח ובשבת, והוצרכה לטעמים של חילוק קרבנות ו'לא איקרי מועד'. ובמסקנת הגמרא שדרשה מהפסוק 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג', התחדש שדין ההלל תלוי בחג, ומעתה יש לומר שדין ההלל מדין שמחה הוא ולכן תלוי הוא בחג, ששמחה אינה נוהגת אלא בחגים וכמו שכתוב (דברים טז יד) 'ושמחת בחגך'. ולמסקנת הגמרא אכן אין צורך לטעמים שפירשה בתחילה, לגבי פסח מפני שאין חלוקין בקרבנותיהן, ולגבי שבת מפני שאינו קרוי מועד, אלא הטעם בהם הוא מפני שאין מצות שמחה נוהגת בהם. ובזה מבוארים אף דברי הרמב"ן שכתב לגבי ראש חודש שאין ההלל נוהג בו כיון שאינו מקודש לחג, שפירוש טעם זה הוא שכיון שאינו מקודש לחג אין מצות שמחה נוהגת בו, ולכן אינו חייב בהלל.

מצות שמחה בראש השנה וביום הכפורים

ועדיין יש להקשות, שהרי אף אחר שהביאה הגמרא הדרשה מ'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג', המשיכה הגמרא לשאול מפני מה אין אומרים הלל בראש השנה וביום הכפורים. והרי נתבאר שאחר הדרשה כבר סברה הגמרא שאין ההלל נוהג אלא בימים שיש בהם מצות שמחה, והרי בראש השנה וביום הכפורים אין מצות שמחה.

וכתב הגרי"פ פערלא ליישב, שהגמרא בקושיותה סברה שאף בראש השנה וביום הכפורים נוהגת מצות שמחה. וטעם הדבר, מפני שראש השנה אף הוא נקרא חג, כמו שדרשו בגמרא (ר"ה ח.), 'תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו, איזהו חג שהחדש מתכסה בו, הוי אומר זה ראש השנה'. וכן יום הכפורים נקרא 'מועד' כמבואר בלשון הגמרא, 'ראש השנה ויום הכיפורים דאיקרו מועד'[עא], והרי זה כמו שכתוב בו חג, כמבואר בגמרא (תענית ל.) שפירשה טעמו של רבי מאיר הסובר שאיסור תספורת וכיבוס נוהג מראש חודש אב עד ט' באב, שהוא דורש מהפסוק 'והשבתי כל משושה חגה חדשה ושבתה' (הושע ב יג). ו'חגה' היינו ראש חודש, ופירש רש"י (שם ד"ה מחגה), וז"ל, 'כלומר יליף טעמא מן חגה דהיינו ראש חודש שנקרא חג כדאמרינן לעיל (שם כט.) [שהפסוק] 'קרא עלי מועד' (איכה א טו) [מדבר על ראש חודש]', עכ"ל. ומבואר מדבריו ש'מועד' ו'חג' ענינם אחד. וא"כ אפשר לומר שסברה הגמרא שאף ראש השנה ויום הכפורים הם בכלל מצות 'ושמחת בחגך', ומפני כן הקשתה שיש לומר בהם את ההלל.

על פי המבואר כתב הגרי"פ פערלא לבאר ב' דקדוקים נוספים בלשון הגמרא:

א. על קושיית הגמרא מראש חודש שאין אומרים בו הלל, תירצה הגמרא על פי הפסוק 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג', ודרשה הגמרא לילה המקודש לחג טעון שירה ושאין מקודש לחג אינו טעון שירה, ופירש רש"י (ד"ה מקודש), ש'מקודש' היינו בעשיית מלאכה[עב]. ולפי פשוטו צריך ביאור, מדוע הוצרכה הגמרא לחלק שראש חודש אינו מקודש בעשיית מלאכה, ולא חילקה בפשטות שראש חודש אינו נקרא 'חג' ובפסוק מבואר שרק ביום הנקרא חג קוראים את ההלל. ב. על הקושיא מפני מה אין אומרים הלל בשבת תירצה הגמרא ששבת אינה נקראת 'מועד'. וצריך ביאור מהו המקור לדבר שקריאת ההלל אינה אלא ביום הנקרא 'מועד'. וביאר הגרי"פ פערלא שבתשובת הגמרא על שבת 'לא איקרי מועד', סמכה על הפסוק שהביאה אח"כ 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג', שמשמעו שאמירת ההלל היא ביום חג, ו'מועד' ו'חג' ענינם אחד [וכפי שנתבאר להוכיח מהגמרא בתענית], ותירצה הגמרא ששבת אינה נקראת מועד, ואינה בכלל 'חג' האמור בפסוק. והוסיפה הגמרא להקשות א"כ ראש חודש שנקרא מועד, הרי הוא בכלל 'חג' וא"כ הוא בכלל הפסוק 'השיר יהיה לכם' וגו' ומדוע אין אומרים בו את ההלל. ותירצה, שיש לדרוש את לשון הפסוק 'כליל התקדש חג', שאין די במה שנקרא חג, אלא צריך שיהיה גם כן מקודש לחג והיינו בעשיית מלאכה.

והוסיף הגרי"פ פערלא לבאר על פי האמור, שבכלל תשובות הגמרא על שבת וראש חודש כלול שאין בהם מצות 'ושמחת בחגך', כיון ששבת אינה קרויה חג, וראש חודש אע"פ שנקרא חג מכל מקום אין נוהגת בו מצות שמחה, שמצות 'ושמחת בחגך' נאמרה ברגלים, ואין ללמוד מהם לראש חודש, שאינו דומה להם באיסור עשיית מלאכה. וגדר דין זה שההלל הוא מכלל השמחה התחדש אחר שהביאה הגמרא את הפסוק 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג', ודרשה שאין הלל נוהג אלא בחג ובמקודש לעשיית מלאכה, ולמעט שבת וראש חודש, ומעתה יש לומר שדין ההלל הוא מכלל מצות השמחה ולכן אינו נוהג אלא ברגלים.

ולענין ראש השנה ויום הכפורים סברה הגמרא שנוהגת בהם מצות שמחה כיון שנקרא חג, והתקדשו בעשיית מלאכה, ולכן הקשתה מפני מה אין אומרים בהם את ההלל. ותירצה הגמרא על פי דברי רבי אבהו, 'אפשר מלך יושב על כסא הדין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו, וישראל אומרים שירה לפני'. כלומר שמפני טעם זה שספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו אין מצות שמחה נוהגת בהם, ואינם בכלל מצות 'ושמחת בחגך', אע"פ שנקראו חג ונתקדשו בעשיית מלאכה.

וכתב הגרי"פ פערלא, שעדיין אין טעם זה מספיק לבאר מפני מה אין אומרים שירה בראש השנה ויום הכפורים. שאמנם אם אמירת ההלל היתה מדרבנן, אפשר לומר שסברו חכמים מסברא שאין לתקן לאומרו בראש השנה ויום הכפורים כיון שמלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו. אבל לשיטת הרמב"ן שחיוב הלל הוא מן התורה, משום מצות 'ושמחת בחגך', ונתבאר שראש השנה ויום הכפורים קרויים אף הם חג והתקדשו בעשיית מלאכה, א"כ לכאורה הרי הם בכלל מצות 'ושמחת בחגך' וקריאת ההלל, ואי אפשר למעטם ממצוה זו בסברא גרידא[עג].

ואמנם, על לשון 'חג' האמור בראש השנה יש ליישב, שאע"פ שמצינו שראש השנה נקרא חג, מכל מקום מצות 'ושמחת בחגך' אינה נוהגת בו. וטעם הדבר, שמצות 'ושמחת בחגך' לא נאמרה אלא על ימים הנקראים חג בתורה בפירוש, ולא בראש השנה שלא נקרא כן בתורה בפירוש, ורק מדרשה למדנו שקרוי חג[עד]. אולם עדיין מלשון 'מועד' האמור בראש השנה ויום הכפורים בפירוש יש להקשות, כיון שנתבאר ש'מועד' ו'חג' ענינם אחד, וא"כ הרי זה כמו שכתוב בהם בפירוש לשון 'חג', ומדוע אין נוהגת בהם מצות שמחה וקריאת ההלל.

עא. **וטעם** הדבר שנקרא יום הכפורים הוא מפני שנכתב בתוך פרשיות המועדות בפרשת אמור ובפרשת פנחס. וכן מפורש בשבועות (י.) שדרשו לענין עצרת ויום הכפורים 'אלה תעשו לה' במועדיכם' (במדבר כט לט), הוקשו כל המועדים זה לזה'.

עב. **וכן** מתבאר מהמשך לשון הגמרא 'ראש השנה ויום הכפורים דאיקרו מועד ואיקדוש בעשיית מלאכה לימא'.

עג. **עיין** בחתן סופר (שו"ת שער התפילה סי' א אות א) שהביא מהשאגת אריה (שו"ת סי' קב) שגם בראש השנה יש מצות שמחה בשאר מיני שמחות, ורק אין מקריבים בו שלמי שמחה. וכתב שלפי זה אף ראש השנה הוא בכלל הפסוק 'וביום שמחתכם' וגו', שלדברי הרמב"ן הוא מקור מצות ההלל, והקשה לפי"ז כקושיית הגרי"פ פערלא איך אפשר למעטו מהלל בסברא גרידא. וכתב שלפירוש השני ברמב"ן שמקור מצות הלל הוא מהלכה למשה מסיני, מבואר היטב, שמפני סברא זו שמלך יושב על כסא דין וכו', למדו שההלכה למשה מסיני לא נאמרה על ראש השנה אלא על שאר ימים טובים.

עד. **כיוצא** בזה, שהנלמד מדרשה אין לפרש שהוא כלול בלשון הפסוק, מצינו בדברי תוספות (ערכין יא. ד"ה משמח), על המבואר בגמרא (שם) שאין לפרש את הפסוק 'תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב' על דברי תורה, כיון שמצינו שנקראו 'משמחי לב' אבל לא מצינו שנאמר בהם 'טוב לבב'. והקשו תוספות שהרי מצינו בהם לשון זה, שכן הביא רש"י על הפסוק 'וייטב לבו' (רות ג ז) בשם המדרש, שפירשו שעסק בתורה, וכן דרשו בגמרא (שבת סג:) את הפסוק 'שמח בחור בילדותך ויטיבך לבך' (קהלת יא ט), על תלמוד תורה. ותירצו תוספות שמכל מקום לא נאמר בהם בפירוש לשון 'טוב לבב' ורק מדרשה הוא, ולכן אין לפרש את לשון התורה 'ובטוב לבב' על דברי תורה.

ביאור לשון הגמרא 'לילה המקודש לחג'

יש ליישב קושיא זו על פי דקדוק נוסף בלשון הגמרא, שנקטה בלשונה 'לילה המקודש לחג', וצריך ביאור מדוע נקטה לענין איסור מלאכה לשון 'מקודש'. ואף שיש לומר שנקטה הגמרא כן משום לשון הפסוק 'התקדש חג', עדיין צריך ביאור בלשון הפסוק עצמו, למה נקט לענין איסור מלאכה דווקא לשון קדושה. וכתב הגרי"פ פערלא ליישב, שיש לומר שבלשון זו רצה הכתוב למעט ראש השנה ויום הכפורים. שהנה בעשין של מצות שביתה ממלאכה בכל הרגלים, לא נאמר בהם בפירוש לשון שביתה ממלאכה, אלא נאמר בכל מקום לשון 'מקרא קדש', ובלאוין האמורים בהם התפרש איסור מלאכה[עה]. מה שאין כן ראש השנה ויום הכפורים לא נאמר בעשין של שביתה בהם לשון 'מקרא קדש' אלא לשון 'שבתון'. בראש השנה נאמר 'בחדש השביעי באחד לחדש יהיה לכם שבתון' (ויקרא כג כד)[עו], וביום הכפורים נאמר 'שבת שבתון הוא לכם' וגו' (שם כג לב)[עז]. ויש לבאר שלשון הפסוק 'כליל התקדש חג' בא למעט אף ימים שאסורים בעשיית מלאכה, אלא שאין איסור מלאכה אמור בהם בלשון 'מקרא קדש', והם ראש השנה ויום הכפורים שאין דין שירה נוהג בהם. ולכן נקטה גם הגמרא לשון זה 'איקדיש בעשיית מלאכה'. והמקשן בגמרא שהקשה 'ראש השנה ויום הכפורים דאיקרו מועד ואיקדוש בעשיית מלאכה לימא'[עח], היה סבור שאף שלא נאמר בהם מצות שביתה ממלאכה בלשון 'מקרא קדש' מכל מקום אין לדקדק את לשון הפסוק 'התקדש חג', למעט הימים שמצות שביתה בהם לא נאמרה בלשון 'מקרא קדש', כיון שאין סברא לחלק בין ימים אלו לרגלים, ועל כרחך יש לומר שלשון 'התקדש חג' הוא על עיקר הענין שיש בהם שביתה ממלאכה, וא"כ אף ראש השנה ויום הכפורים שדינם שוה לשאר רגלים, יש בהם מצות שמחה וצריך לומר בהם הלל. ותירצה הגמרא שאכן יש סברא לחלק בין ראש השנה ויום הכפורים לשאר יו"ט, והיא סברת רבי אבהו 'אפשר מלך יושב על כסא דין וכו' וישראל אומרים שירה'[עט], וכיון שיש סברא לחלק, יש לומר שלשון הפסוק 'התקדש חג' בדווקא הוא, ובא למעט ראש השנה ויום הכפורים שלא נאמר בהם לשון 'מקרא קדש', שאין ההלל נוהג בהם, וממילא משמע גם כן שאף הם אינם בכלל מצות 'ושמחת בחגך', שהרי ההלל מדין שמחה הוא, וכיון שנתמעטו ימים אלו מאמירת הלל, על כרחך גם מדין שמחה נתמעטו[פ].

טעם פטור נשים בהלל לפי המבואר

לעיל הובאה קושיית השאגת אריה על דברי הרמב"ן מהמבואר במשנה (סוכה לח.) שאשה ועבד מוציאים את האיש ידי חובתו בקריאת ההלל, ואם ההלל הוא ממצות השמחה, מדוע אינם מוציאים, והרי אשה מצווה בשמחת יו"ט כאיש לשיטת רבי זירא (ר"ה ו:). וכתב הגרי"פ פערלא ליישב קושיא זו על פי המבואר שאין דין הלל אלא ביום ששביתתו היא מדין 'מקרא קדש'. אולם שיטת התוספות (קידושין לד. ד"ה מעקה) שנשים אינם מצוות בשביתה ממלאכה ביו"ט אלא בלאו, אבל עשה של שביתת יו"ט לא נאמר בהם, כיון שהוא מצות עשה שהזמן גרמא. ולפי שיטה זו יש לומר שכשם שיום שלא התקדש בעשיית מלאכה, והיינו שלא נאמר בו 'מקרא קדש' בשביתתו, אע"פ שאסור הוא במלאכה, אין אומרים בו את ההלל, כמו כן יש לדרוש גם לגבי האדם המחויב, שאיש המחויב בשביתת יו"ט מדין 'מקרא קדש' ישנו בחיוב אמירת הלל, אבל אשה שאינה מצווה בעשה של 'מקרא קדש', אף שאסורה בעשיית מלאכה מדין הלאוין האמורים ביו"ט, אינה חייבת בקריאת ההלל. וטעם הדבר, שהרי כל חיוב מצות שמחת יו"ט באשה גזירת הכתוב הוא, שהרי מצוה זו היא מצות עשה שהזמן גרמא. ולא נתחייבה האשה אלא בעיקר מצות שמחה אבל לא בחיוב הלל[פא].

שיטת הגאונים שמצות שמחה נוהגת בראש השנה

נתבאר ששיטת הרמב"ן היא שראש השנה ויום הכפורים אין בהם מצות שמחה, ולפיכך אין ההלל נוהג בהם. אמנם הראשונים הביאו בשם כמה מן הגאונים שאף בראש השנה נוהגת מצות שמחה:

דין תענית בראש השנה

א. בשבלי הלקט (סי' רפד) ובתניא רבתי (סי' עב) בשם רבינו סעדיה גאון, ובמרדכי (ר"ה פ"א רמז תשח) בשם רב נחשון גאון, כתבו שאסור מדאורייתא להתענות בראש השנה, כיון שהוא שוה לכל המועדות, מפני שנאמר בו מקרא קדש כמו שנאמר בכולם[פב], וכן הוא קרוי חג ככל החגים, שנאמר (תהלים פא ד) תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו, ואמרו בגמרא (ר"ה ח.) 'איזהו חג שהחודש מתכסה בו הוי אומר זה ראש השנה', וכיון שהוא קרוי חג נוהגת בו מצות 'ושמחת בחגך' כמו בכל החגים[פג]. וכן יש ללמוד שדינו שוה לכל המועדות מדרשת הגמרא (שבועות י.) 'אלה תעשו לה' במועדיכם' (במדבר כט לט), הוקשו כל המועדים זה לזה'[פד].

נוסח 'מועדים לשמחה' בראש השנה

ב. הראשונים[פה] כתבו בשם תשובת רב שר שלום גאון, ובשם רבינו שמואל בר רבי חפני שבראש השנה היו אומרים בשתי ישיבות בתפילות ובקידוש 'מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון את יום הזכרון הזה'[פו]. וכן כתבו בשם רבי פלטוי גאון לומר נוסח זה[פז], וביאר רב שר שלום גאון שיש לומר לשון 'שמחה' על ראש השנה שנקרא שמחה שנאמר (במדבר י י) 'וביום שמחתכם

עה. לשון התורה בפסח הוא 'ביום הראשון מקרא קדש' וגו'. 'ביום השביעי מקרא קדש' (ויקרא כג ז-ח) [ובלאוין התפרש 'כל מלאכת עבודה לא תעשו' (שם)]. ופירש הרמב"ם (ספר המצות עשה קנט) 'שצונו לשבות ממלאכה ביום ראשון של פסח והוא אמרו יתברך ביום הראשון מקרא קדש. ודע זו ההקדמה, והיא כל מה שנאמר בו מקרא קדש בא בפירושו קדשהו, וענין קדשהו שלא תעשה בו מלאכה' וכו'. ובעשה ק"ס כתב הרמב"ם וז"ל, 'שצונו לשבות ממלאכה בשביעי של פסח והוא אמרו יתעלה וביום השביעי מקרא קדש'. ובחג השבועות נאמר (ויקרא כג כא) 'וקראתם בעצם היום הזה מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו'. וכתב הרמב"ם (שם עשה קסב) וז"ל, 'שצונו לשבות ממלאכה יום עצרת והוא אמרו יתעלה וקראתם בעצם היום הזה מקרא קדש'. וכן בחג הסוכות נאמר (ויקרא כג לה-לו) 'ביום הראשון מקרא קודש וגו' ביום השמיני מקרא קדש'. וביאר הרמב"ם (שם עשה קסו-קסז) שהם מצוות לשבות ממלאכה.

עו. כן מבואר ברמב"ם (ספר המצות עשה קסג) שמקור מצות שביתה ממלאכה בראש השנה הוא מפסוק זה. ואמנם נאמר בהמשך הפסוק לשון 'מקרא קדש', אך לשון זה אינו על איסור עשיית מלאכה, שהרי הפסיק הפסוק באמצע בענין אחר, 'יהיה לכם שבתון, זכרון תרועה מקרא קדש', ולשון 'מקרא קדש' הוא על 'זכרון תרועה' האמור בפסוק, ולא על השביתה ממלאכה.

עז. כן מבואר ברמב"ם (ספר המצות עשה קסה) שמקור מצות שביתה ביום הכפורים הוא מפסוק זה. ואמנם נאמר ביום הכפורים גם לשון מקרא קדש, 'אך בעשור לחדש השביעי הזה יום הכפורים הוא מקרא קדש יהיה לכם'. אך מבואר בראשונים שמקרא קדש האמור בו אינו בעשיית מלאכה, עיין בגמרא (כריתות ז.) 'יכול לא יהא יום הכפורים מכפר אלא על שנתענה בו ולא עשה בו מלאכה וקראו מקרא קדש' וכו'. ופירש רש"י (שם ד"ה מקרא קדש) ש'קראו מקרא קדש' היינו בתקון סדר התפילה. וכעין זה כתב רש"י (שבועות יג. ד"ה לא קראו) ש'קראו מקרא קדש' היינו לומר בברכותיו מקדש ישראל ויום הכפורים. ותוספות (כריתות ז. ד"ה וקראו) פירשו דהיינו בכסות נקיה. ועיין תוספות (שבועות יג. ד"ה לא) שאף שפירשו 'מקרא קדש' האמור ביום הכפורים על שביתה ממלאכה, מכל מקום מבואר בדבריהם שלא נאמרה המצוה על עיקר שביתה ממלאכה, אלא המצוה היא שתהא השביתה בשביל קדושת היום, שמודה שב"ד קדשוהו ושובת מחמת כן, ולא ששובת מחמת שמתעצל לעשות מלאכה.

עח. כן היא הגירסא בגמרא בספרים שלנו, ועיין ספר העיטור (ח"ב דף צד.) וביראים (סי' רסב) שגרסו 'וראש השנה ויו"כ לימרו', ולא גרסו 'דאיקרו מועד ואיקדוש בעשיית מלאכה'. וכתב הגרי"פ פערלא שלפי גירסתם מבוארת בפשיטות דעת המקשן, שהיה סבור שאע"פ שלא התקדשו בעשיית מלאכה, כיון שלא נאמר בהם מקרא קדש, מכל מקום הרי הם אסורים במלאכה וא"כ שוים הם לכל הרגלים, ולמה אין אומרים בהם את ההלל.

עט. ואמנם ביום הכפורים היה אפשר לחלק גם בלא דברי רבי אבהו, שכיון שיש בו דין עינוי אין מצות שמחה נוהגת בו, אלא שנקטה הגמרא סברא הכוללת גם את ראש השנה וגם את יום הכפורים.

פ. ואף שפסוק זה 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג' מדברי קבלה הוא, מכל מקום יש לומר שישעיה קבל כן בהלכה למשה מסיני שאין מצות שמחה נוהגת בראש השנה ויום הכפורים. וכן מצינו בכמה מקומות בש"ס בכמה דינים שאמרו עליהם 'גמרא גמירי לה' ובא הנביא והסמיכו למקרא, כמבואר ברמב"ן (ספר המצות שורש שני), ברשב"ם (ב"ב קכג. ד"ה ת"ש) ובתוספות (ע"ז נב. ד"ה תנהו).

פא. יישוב זה אינו אלא לשיטת תוספות הנ"ל שאשה אינה מחויבת בעשה של שביתה ביו"ט. אמנם שיטת הרמב"ן עצמו (קידושין לד. ד"ה והא) היא שנשים חייבות אף בעשה של שביתת יו"ט. וכתב הגרי"פ פערלא שיש לומר שסברא זו שכתב הרמב"ן שחיוב ההלל הוא מדין שמחה, לא כתב כן אלא לשיטת תוספות הנ"ל, אבל לשיטתו מקור חיוב ההלל הוא מדין הלכה למשה מסיני, וכסברא השניה שכתב שם.

פב. עיין גם במהרי"ל (שו"ת סי' קכח) שכתב שראש השנה הוא יום שמחה כרגלים, כיון שכתוב בו 'מקרא קדש'.

פג. בתניא רבתי כתב גם בשם רב יהודאי גאון שאסור להתענות בראש השנה כיון שנקרא חג כשאר ימים טובים, והביא דרשה זו מ'בכסה ליום חגנו' [וכן כתב באור זרוע (ח"ב סי' רנז) בשם רב יהודאי גאון]. אמנם לא פירש שאיסור התענית בו הוא משום מצות שמחה, אלא כתב שכשם שבשאר ימים טובים אסור להתענות, כך אסור להתענות בראש השנה משום עונג יום טוב. וראה עוד להלן (אות ב) בשם רב שר שלום גאון שאסור להתענות בראש השנה. ובהערה שם הובאו בשמו מקורות נוספים לדין זה.

פד. היראים (סי' רכז) כתב גם כן שנוהגת מצות שמחה בראש השנה והביא מקור מהיקש זה. וכתב, שאף יוה"כ בכלל כל המועדות הוא, ומכל מקום אין מצות שמחה נוהגת בו, כיון שנאמר בו 'ועיניתם את נפשותיכם' (במדבר כט ז).

פה. ערוך (ערך ראש), ראב"ן (הלכות ערובין סי' ה), ראבי"ה (הלכות ר"ה סי' תקלז, הלכות תענית סי' תתעד), ורא"ש (ר"ה פ"ד סי' יד).

פו. וביאר רב שר שלום גאון שלשון 'מועדים' נאמר גם על ראש השנה כיון שראש השנה הוא בכלל פרשת המועדות שנאמר בתחילתה (ויקרא כג ד) 'אלה מועדי ה' מקראי קדש', ובסופה (שם כג מד), 'וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל', וכל הימים האמורים בפרשה, וראש השנה בכללם קרויים מועד [והראב"ן הוסיף בשמו שכן יש לדרוש מלשון 'מקרא קדש' (שם כד) האמור בראש השנה שהוקש ל'מקראי קדש' האמורים במועדות, 'אלה מועדי ה' מקראי קדש' (שם ד)].
והוכיח כן מלשון הגמרא (ערכין י:) 'ראש השנה ויום הכפורים דאיקרו מועד'. ומדברי הגמרא (סוטה מא.) שביארה מדוע פירשה התורה בפרשת הקהל 'מקץ שבע שנים במועד שנת השמטה בחג הסוכות', ואמרו בגמרא 'ואי כתב במועד הוה אמינא מריש שתא, כתב רחמנא בחג הסוכות', מבואר שראש השנה נקרא מועד.

פז. וכן כתב בסדר רב עמרם גאון (סדר ר"ה). ובספר הפרדס (הלכות ראש השנה) בשם 'גאון'. והרא"ש (ר"ה פ"ד סי' יד) הביא שרב האי גאון אמר שאין אומרים בראש השנה נוסח זה, וכתב הרא"ש שכן המנהג פשוט בזמן הזה בכל המקומות. וכן כתב האבודרהם (סדר תפלת ראש השנה). אולם עיין בהמשך דברי האבודרהם שכתב שנהגו ברוב המקומות בספרד לומר בראש השנה

ובמועדיכם ובראשי חדשכם׳, ודרשו בגמרא (סוכה נה.) ׳כתיב חדשכם וכתיב ובראשי ואיזה חדש שיש לו שני ראשים, הוי אומר זה ראש השנה [שהוא גם ראש חודש וגם ראש השנה]׳[פח]. וכתב עוד, שמפני שמצוה לשמוח בראש השנה אסור להתענות בו[פט].

דין נישואין בראש השנה

ג. בספר תשובות גאוני מזרח ומערב (סי׳ פא) הביא תשובת רב שר שלום גאון שאסור לישא אשה בראש השנה, כשם ששנינו (מו״ק ח:), ׳אין נושאין נשים במועד׳, ודרשו בגמרא (שם), ׳ושמחת בחגך, בחגך ולא באשתך׳, כמו כן אף בראש השנה אף שלא נאמר בו בפירוש לשון ׳חג׳, מכל מקום הרי הוא בכלל מועדות, שכן אומרים בו בתפילה ובקידוש היום ׳מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון׳. וכן יש להוכיח שדינו כחג, שהרי מבואר בגמרא (שם כד:) שראש השנה מפסיק לענין אבילות כרגל[צ], ומקור דין זה שרגל מפסיק אבילות הוא מהפסוק ׳והפכתי חגיכם לאבל׳ (עמוס ח י), וא״כ מוכח שאף ראש השנה דינו כחג[צא].

שיטת הראשונים שמצות שמחה נוהגת אף בשבת

וכן מצינו שיטת כמה ראשונים שמצות שמחה נוהגת אף בשבת.

הבה״ג בהקדמתו מנה במנין המצות שלו מצות שמחה בשבת[צב]. וביאר הגרי״פ פערלא שמקורו של הבה״ג הוא מדרשת הספרי (בהעלותך פי״ח) ׳וביום שמחתכם (במדבר י י), אלו השבתות׳[צג].

וכן מבואר בספר המנהיג (הלכות שבת סי׳ א) שמדברי הספרי למדו ששבת הוא יום שמחה, ולכן נהגו שלא ליפול על פניהם במנחה בערבי שבתות[צד]. ובשבלי הלקט (סי׳ פב) כתב בשם ה״ר אביגדור כהן צדק שעל פי דברי הספרי הללו תיקנו לומר בתפילת שבת ׳וישמחו בך כל אוהבי שמך׳[צה].

אולם כתב הגרי״פ פערלא שמדברי רבי אביגדור כהן צדק אין להוכיח שהוא סובר שיש ׳מצות שמחה׳ בשבת, שאפשר ששיטתו היא שיום השבת הוא ׳יום שמחה׳, ואפשר לומר בו ׳וישמחו בך׳, אבל אין חיוב שמחה נוהג בו[צו].

מצות שמחה בראש חודש

היראים (סי׳ רכז) כתב שאף בראש חודש נוהגת מצות שמחה, כיון שאף הוא נקרא מועד, שהרי אמרו בגמרא (תענית כט.) שהפסוק ׳קרא עלי מועד׳ (איכה א טו) נאמר על ראש חודש. ולפיכך חייב אדם לשמוח בו, ואסור להתענות בו. וכתב היראים שכן מבואר בגמרא (תענית יז:) שאיסור תענית בראש חודש דאורייתא הוא[צז].

והטור (יו״ד סי׳ תא) כתב בשם הרי״ץ גיאות שאין אומרים צידוק הדין בראש חודש, כיון שהוא יום שמחה, דכתיב ׳וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשכם׳ (במדבר י י)[צח]. אולם כתב הגרי״פ פערלא שאין הכרח מזה שהרי״ץ גיאות סובר שיש מצות שמחה בראש חודש, וכהיראים. אלא שראש חודש הוא ׳יום שמחה׳ ומפני כן אין אומרים בו צידוק הדין [וכעין מה שנתבאר לעיל בשיטת רבי אביגדור כהן צדק לענין שבת].

וכתב הגרי״פ פערלא שהראשונים הללו הסוברים שיש מצות שמחה בראש השנה, בשבת, או בראש חודש, בהכרח אינם סוברים כהרמב״ן שדין ההלל הוא מכלל מצות השמחה, שא״כ מדוע אין גומרים את ההלל בימים הללו.

קושיית החקרי לב מהלל בליל פסח

בשו״ת חקרי לב (או״ח סי׳ פז) הקשה על שיטת הרמב״ן שההלל הוא מדין שמחת יו״ט, שהרי מבואר בגמרא (פסחים עא.) שליל יו״ט הראשון אין בו מצות שמחה, וא״כ מדוע אומרים הלל בליל יו״ט ראשון של פסח, והרי אין בו מצות שמחה.

עוד כתב בחקרי לב (שם) שלשיטת תוספות (מו״ק יד:) שמצות שמחת יו״ט מן התורה אינה אלא בשלמי שמחה, אבל שאר מיני שמחות אינם אלא מדרבנן, לא יתכן לפרש כהרמב״ן שההלל הוא מדין שמחה.

שיטת השאגת אריה שההלל אינו גורם לשמחה אלא תוצאה ממנה

הרמב״ן הביא ראיה לשיטתו שאמירת ההלל היא בכלל חיוב השמחה ביו״ט מהמבואר בגמרא (ערכין יא.) ׳מנין לעיקר שירה מן התורה, מהכא ׳תחת אשר לא עבדת את ה׳ אלהיך בשמחה ובטוב לבב וגו׳, הוי אומר זו שירה׳. ובשאגת אריה כתב לדחות ראיה זו, וביאר שאין כוונת הגמרא שהשירה היא סיבה לשמחה וגורמת לשמחה שתבא [וא״כ הואיל וחייב אדם בשמחת יו״ט יש לו לומר הלל כדי לשמוח], אלא כוונת הגמרא היא שהשמחה גורמת לשירה שתבא, והשירה היא תוצאה מהשמחה. וכן משמע מפירוש רש״י (שם

׳והשיאנו ה׳ אלהינו את ברכת מועדיך׳. ופירש טעם מנהג זה כיון שראש השנה נקרא מועד [וכמובא בהערה לעיל בשם רב שר שלום גאון שכתב להוכיח כן], וכן הביא כהוכחת רב שר שלום גאון שנוהגת בו שמחה מהפסוק ׳וביום שמחתכם׳ וגו׳. והוסיף ראיה לדבר מדברי הגמרא (מט.) במי שטעה ולא הזכיר יעלה ויבא בברכת המזון שאומר ׳ברוך אשר נתן ימים טובים לעמו ישראל לששון ולשמחה ולזכרון׳, ומשמע בגמרא שאומר נוסח זה הן ביו״ט של ג׳ רגלים והן ביו״ט של ראש השנה, ומשמע שאף ראש השנה הוא יום שמחה.

פח. וביאר הקרבן נתנאל (אות ש) שרב שר שלום גאון סבר שכל הפסוק ׳וביום שמחתכם׳ וגו׳ מדובר על ראש השנה. וכתב הקרבן נתנאל שזהו דוחק, ובפשטות רק ׳ובראשי חדשכם׳ דורשת הגמרא על ראש השנה. וראה עוד המובא בהערה לעיל [על דרשת הרמב״ן מפסוק זה שהלל מדין שמחה הוא] בשם הנצי״ב שפירש כן אף בדעת הרמב״ן ש׳ובמועדיכם׳ אינו ענין בפני עצמו, אלא הוא פירוש של ׳וביום שמחתכם׳.

פט. וכתב להוכיח כן מדברי הגמרא (ביצה טו:) שדרשה את הפסוק האמור על ראש השנה ׳לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו׳ (נחמיה ח י) שאמר עזרא לשלוח מנות למי שלא הניח ערובי תבשילין, ופשוטו של מקרא משמע שמדובר במי שהיה בכוונתו להתענות בראש השנה ומחמת כן לא הניח עירוב תבשילין, ואמר להם עזרא שלא יתענו, ושישלחו להם מנות. ומוכח מכאן שאסור להתענות בראש השנה. והביא שכן מפורש בירושלמי (תענית פ״ג ה״ג), ׳רבי עקיבה אומר וכו׳ שכן מצאנו בראש השנה מתריעין אבל לא מתענין׳. וכן כתב הראבי״ה (סי׳ תתעד) בשם האי בר נחשון גאון שהוכיח מדברי הירושלמי הללו שאסור להתענות בראש השנה.

צ. עיין גם במהרי״ל (שו״ת סי׳ קכח) שהוכיח שראש השנה הוא יום שמחה כרגלים ממה שמצינו שהוא מפסיק לאבלות. ועיין עוד בדבריו שם שהוכיח כן גם ממה שניגון קדושות וקדיש בו הם כניגון של ימים טובים, וכן שכל הקולות שישנם בימים טובים מחמת שמחת יו״ט נוהגות אף בו.

צא. הגרי״פ פערלא על הרס״ג (עשה נט-ס) הקשה על דברי רב שר שלום גאון שלא מצינו בשום מקום שמקור הדין שרגל מפסיק לאבילות הוא מפסוק זה.

צב. הבה״ג בהלכות אבל כתב שההלכה היא ששבת עולה למנין שבעה ימי אבלות, ואינה מפסקת אותם. ורגלים מפסיקים ימי אבילות ואינן עולין למנין שבעה [באופן שקברו את המת ברגל]. וביאר הבה״ג טעם הדין, מפני ששבת כתוב בה עונג, אבל לא שמחה, וביו״ט נאמר שמחה. ומבואר בדבריו שבשבת אין דין שמחה. והקשה הגרי״פ פערלא שהבה״ג סותר בזה את מה שכתב במנין המצוות שיש מצות שמחה בשבת.

צג. אמנם הגר״א גרס בלשון הספרי, ׳וביום אלו שבתות וכו׳, שמחתכם אלו שלש רגלים׳. ולגירסתו אין מקור כלל מהספרי ששבת הוא יום שמחה. ובעמק הנצי״ב על הספרי גרס ׳וביום שמחתכם אלו השבתות׳, ומכל מקום פירש שהדרשה היא מריבוי, מהמילה ׳וביום׳. ופירש שאין בשבת מצות שמחה אלא עונג, ומכל מקום יש בו שמחת הנפש. וכן הביא בפירוש זרע אברהם על הספרי בשם ספר זית רענן שפירש שהדרשה היא מ׳וביום׳, אע״פ שגירסתו היא גם כן ׳וביום שמחתכם אלו השבתות׳.

צד. יש שרצו לפרש אף בשיטת התוס׳ רי״ד שהוא סובר שיש מצות שמחה בשבת, שהתוס׳ רי״ד (ביצה לו: ד״ה לא) הסתפק אם מותר אדם לכנוס ארוסתו בשבת ויו״ט, והסיק שאסור מפני שמבואר במשנה (מו״ק ח:) שאין נושאים נשים בחולו של מועד, וא״כ כל שכן שביו״ט אסור, וכיון שביו״ט אסור בשבת גם כן אסור. ובספר שדי חמד (פאת השדה כללים מערכת האל״ף סי׳ פב אות ז) כתב בשם הגרא״מ ראבינוויץ׳ להוכיח מדברי התוס׳ רי״ד הללו שאף בשבת יש מצות שמחה, שהרי הטעם שאין נושאין נשים במועד מבואר בגמרא (שם) שהוא מפני שאין מערבין שמחה בשמחה, וזהו על כרחך גם טעמו של התוס׳ רי״ד שאין נושאין ביו״ט, ואם נאמר שבשבת אין מצות שמחה א״כ אין להוכיח ממה שאסור ביו״ט שיהיה אסור גם בשבת, שהרי בשבת לא שייך טעם זה של אין מערבין שמחה בשמחה. והשדי חמד דחה ראיה זו, וכתב שיש לפרש כוונת התוס׳ רי״ד שאע״פ שאמנם אין בשבת טעם זה של אין מערבין שמחה בשמחה, מכל מקום כיון שמצינו שביו״ט אסור לישא אשה, יש לאסור אף בשבת כדי שלא תהא שבת קלה מיו״ט.

עיין עוד בשו״ת הרמ״ע מפאנו (סי׳ עח) שכתב שאין מקדשים את הלבנה בליל שבת ויו״ט מפני שאין מערבין שמחה בשמחה.

צה. וכתב השבלי הלקט שיש אומרים ׳וינוחו בו ישראל אוהבי שמך׳.

צו. וכעין זה כתב בעמק הנצי״ב על הספרי, בשיטת רבי אביגדור כהן צדק, שאין מצות שמחה בשבת, ומכל מקום הוא יום שיש בו שמחת הנפש. ולכאורה אף בשיטת המנהיג יש לומר כן, שמכיון שיום השבת הוא יום שמחה אין נפילת אפים במנחה בערב שבת. אבל אין הכרח מדבריו שיש בו חיוב שמחה.

צז. הגמרא (תענית יז:) הביאה ברייתא וז״ל, ׳הימים האלה הכתובים במגילת תענית [שאסור בהם הספד ותענית] לפניהם ולאחריהם אסורין, שבתות וימים טובים הן אסורין, לפניהן ולאחריהן מותרין. ומה הפרש בין זה לזה, הללו [שבתות וי״ט] דברי תורה ודברי תורה אין צריכין חיזוק, הללו דברי סופרים ודברי סופרים צריכין חיזוק׳. ואמרו בגמרא שם שאף יום שלפני ראש חודש מותר כיון שראש חודש דאורייתא הוא ודאורייתא אין צריך חיזוק. וכן כתב הרמב״ם (נדרים פ״ג ה״ט) שהנודר שיצום יום ראשון או יום שלישי כל ימיו, ופגע ביום זה יום טוב או ערב יום הכפורים או ראש חודש, חייב לצום, אבל אם פגע ביום זה חנוכה או פורים ידחה נדרו מפני ימים הללו, הואיל ואיסור הצום בהם הוא מדרבנן וחכמים עשו חיזוק לדבריהם. ומשמע לכאורה מדבריו שאיסור הצום בראש חודש הוא מדאורייתא, וכהיראים.

הבית יוסף (או״ח סי׳ תיח) והרדב״ז (ח״ה סי׳ תסא) כתבו שהמקור מהתורה לאיסור תענית בראש חודש הוא מהפסוק ׳וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשכם׳ שהוקשו בו ראשי חדשים למועדות. אולם פירשו שאין נראה שמחמת כן יהיה דינו ממש מדאורייתא, ואין זה אלא אסמכתא, ומכל מקום כיון שיש לו סמך מן התורה לא יבואו לזלזל בו כל כך ואין צריך חיזוק. ומבואר בדברי הרדב״ז שאף בדעת הרמב״ם הוא מפרש כן. וכן משמע מלשון הבית יוסף. אולם בשו״ע (או״ח סי׳ תקע ס״ג) כתב שנראה בדעת הרמב״ם שהוא מן התורה [וכן כתב הדרישה (יו״ד סי׳ רטו אות ח) בדעת הרמב״ם]. ובסימן תי״ח (ס״ד) כתב השו״ע וז״ל, ׳שמדברי הרמב״ם נראה לכאורה שהוא מדאורייתא׳, וביאר בספר מחזיק ברכה שמה שכתב לשון ׳לכאורה׳ הוא מפני מה שצידד בחיבורו על הטור שאף לדעת הרמב״ם אינו אלא אסמכתא.

צח. ועיין רש״י (תענית טו: ד״ה ואם) שכתב שאם התחילו תענית ציבור קודם ראש חודש אין מפסיקין להתענות בראש חודש, שאע״פ שנקרא יום מועד, מכל מקום אינו נקרא יום משתה ושמחה.

ד"ה אין) שכתב מקור לדברי הגמרא, וז"ל, 'אין אדם שר שירה אלא מתוך שמחה וטוב לבב, דכתיב 'הנה עבדי ירונו מטוב לב' (ישעיה סה יד), עכ"ל, ומשמע שהשירה היא תוצאה מהשמחה ולא גורמת לה[צט].

ובחקרי לב (שו"ת או"ח סי' פז) הקשה על ראית הרמב"ן מגמרא זו, שמה שאמרו בגמרא שהשירה היא בכלל שמחה אמרו כן אלא על שירת הלויים על הקרבן, שהיו אומרים המזמורים בנעימות קול, וכן היו שם כלי שיר 'לבסומי קלא' כמבואר בגמרא (שם), וכן מבואר במשנה (ערכין יג:) שהלויים הקטנים היו משוררים עם הגדולים כדי 'ליתן תבל בנעימה' [לתת תבלין בנעימות הלויים, שקולם דק ומתבל את קול הלויים הגדולים]. אבל קריאת ההלל לחוד אין בה משום שמחה. ואין לומר שהשמחה בהלל היא משום שהם דברי תורה שכתוב בה 'משמחי לב'. שאם כן למה צריך לומר דווקא הלל, ולא שאר דברי תורה.

קושיית האחרונים על דעת הרמב"ן שהלל הלכה למשה מסיני

על הפירוש השני של הרמב"ן שמקור דין הלל הוא מהלכה למשה מסיני (הובא לעיל) תמהו השאגת אריה (סי' סט) והחקרי לב (שו"ת או"ח סי' פז) שלא מצינו בשום מקום בש"ס שנזכר שהוא הלכה למשה מסיני.

וכתב החקרי לב שאולי יש ליישב דברי הרמב"ן, שכיון שהיה לו הכרח מהגמרא (פסחים קיז.) שדין ההלל הוא מן התורה, ולא נזכר בש"ס לימוד לדין זה, מוכרח שהלכה למשה מסיני הוא. ויש לתת טעם למה שלא נזכר בפירוש בגמרא שהוא הלכה למשה מסיני, על פי מה שאמרו בגמרא (תמורה טז.) שבימי אבלו של משה נשתכחו הרבה הלכות מישראל, ובא עתניאל בן קנז והחזירם בפלפולו, וא"כ אפשר שאף ההלל היה מההלכות שנשתכחו, והיו יודעים שהוא מדאורייתא, אלא שלא ידעו אם הוא נלמד מפסוק או שהוא הלכה למשה מסיני, ולפיכך סתמו בגמרא ולא פירשו.

קושיית השאגת אריה על שיטת הרמב"ן שאף נוסח ההלל מהלכה למשה מסיני

כתב השאגת אריה, שמדברי הרמב"ן נראה שאף נוסח ההלל הוא מהלכה למשה מסיני, שהרי נתבאר שהרמב"ן הוכיח כשיטתו שההלל הוא מדאורייתא, מדברי רבי יוסי (פסחים קיז.), שהכריע כשיטת רבי אלעזר בנו במחלוקתו עם חביריו על נוסח ההלל מי אמרו, ואמר רבי יוסי שנראה כדברי רבי אלעזר בנו שמשה וישראל אמרוהו, שאם כשיטת חביריו שדוד אמרו, 'אפשר ישראל שחטו את פסחיהן ונטלו לולביהן ולא אמרו שירה', ואם הלל מדרבנן הוא א"כ למה לא נאמר שנתקן בימי דוד. ומכאן הוכיח הרמב"ן שההלל מדאורייתא ומהלכה למשה מסיני. ומשמע שאף נוסחו הוא מהלכה למשה מסיני, שהרי מחלוקת רבי אלעזר וחביריו היא על נוסח ההלל שבידינו מי אמרו, ואם נאמר שהנוסח הוא מדרבנן, א"כ אף לשיטת הרמב"ן יקשה שאפשר דוד אמרו, ועד דורו של דוד היו אומרים נוסח אחר.

והקשה השאגת אריה, מדברי הגמרא (פסחים קיח.) שהקשו מפני מה אומרים בהלל את פרקי 'הלל המצרי', ואין אומרים 'הלל הגדול' [שמשובח יותר וכו' משום שכתוב בו נותן לחם לכל בשר. רש"י (שם ד"ה וכי)]. ולדעת הרמב"ן שאף נוסח ההלל הוא מהלכה למשה מסיני, אין מקום לקושיא זו כלל, שהרי כך קיבלו מהלכה למשה מסיני לומר דווקא נוסח זה. ואף אם נאמר שנוסח ההלל מהלכה למשה מסיני הוא לרגלים בלבד, וקושיית הגמרא שיאמרו הלל הגדול היינו באמירת הלל בכל צרה וצרה שנגאלין ממנה[ק] [כמבואר בגמרא (שם קיז.) שהלל נאמר בכל פרק ופרק, והיינו ברגלים, וכן בכל צרה וצרה שנגאלין ממנה], עדיין יש להקשות, שודאי נוסח הלל המצרי עדיף כיון שנוסחו הוא מהלכה למשה מסיני, מה שאין כן הלל הגדול שאינו אלא מדברי קבלה. ואין ליישב שקושיית הגמרא היא שיאמרו גם נוסח הלל המצרי וגם נוסח הלל הגדול, שהרי הגמרא תירצה שאומרים הלל המצרי משום שיש בו חמשה דברים [יציאת מצרים, קריעת ים סוף, מתן תורה, תחיית המתים, וחבלו של משיח], ואם קושיית הגמרא היתה שיאמרו גם הלל המצרי וגם הלל הגדול, אין התירוץ מובן, שעדיין יקשה שיאמרו גם הלל המצרי שיש בו ה' דברים הללו וגם הלל הגדול שכתוב בו 'נותן לחם לכל בשר', שאין הנידון במה לבחור אלא שיאמרו שניהם.

ד. האם פרסום הנס הוא חובה מן התורה

ביאור שיטת רבי דניאל הבבלי

הובא לעיל שרבי דניאל הבבלי (שו"ת מעשה נסים שאלה א) כתב שהמקור הוא מהפסוק 'שירו לה' כי גאה גאה', שנצטוינו בזה לומר הלל על יציאת מצרים. ומכאן מקור לחובת הלל בכל המועדים, שהרי כולם הם זכר ליציאת מצרים. וגם למדו מזה שיש חובה להלל ולשבח לה' בכל עת שייראה נצחונו וגבורתו. ומצוה מדאורייתא היא לפרסם את ניסי ה', ולפיכך חובת הלל ופרסומי ניסא בחנוכה אף היא מדאורייתא.

והקשה רבי דניאל הבבלי על דברי עצמו משאלת הגמרא (שבת כג.) על מה שמברכים בהדלקת נר חנוכה 'אשר קדשנו במצוותיו וצונו להדליק נר של חנוכה', 'והיכן צונו', והרי לפי המבואר, מצות פרסומי ניסא היא מן התורה.

ותירץ, שמצות פרסומי ניסא מדאורייתא אין חיוב לקיימה דווקא באופן זה של הדלקת נרות, ואפשר לפרסם גם באופן אחר, וכן יכול לצאת ידי חובתו במצוה זו בקריאת ההלל בלבד, והמצוה לפרסם דווקא בהדלקת נרות היא מדרבנן, ולפיכך שאלו בגמרא על הנוסח 'וצונו להדליק נר של חנוכה' היכן צונו במעשה מסוים זה של הדלקת הנר, והשיבו 'מלא תסור'.

קושיית רבי אברהם בן הרמב"ם על שיטה זו

רבי אברהם בן הרמב"ם הקשה על שיטת רבי דניאל הבבלי, שאם נאמר כשיטתו שבכל יום שעשה הקב"ה נס לישראל יש חיוב מן התורה לומר הלל, א"כ מדוע אין חיוב הלל אף בכל ימי הניסים הנזכרים במגילת תענית[קא] שנעשו בהם נסים לישראל, ואין להשיב על קושיא זו על פי דברי הגמרא (ר"ה יח:) שמגילת תענית בטלה, שהרי אם חיוב ההלל בימי הניסים הוא מן התורה, איך ביטלו חכמים ימים הללו, והרי אין כח ביד חכמים לבטל דבר מן התורה[קב].

עוד הקשה רבי אברהם על דברי רבי דניאל הבבלי, שלדבריו יש לומר הלל אף בכל יום ויום, שהרי השגחת הקב"ה ונפלאותיו עלינו היא בכל עת ועת. והרי בגמרא (שבת קיח:) אמרו שהקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף.

קושיית הגרי"פ פערלא על דברי רבי אברהם בן הרמב"ם

הגרי"פ פערלא הקשה על דברי רבי אברהם בן הרמב"ם, שקושיותיו על שיטת רבי דניאל הבבלי קשות הם גם לשיטת עצמו. שהרי אף אם חיוב הלל אינו אלא מדרבנן, מכל מקום מבואר בגמרא בפירוש שיש לומר הלל ביום שנעשה בו נס, שכן הקשו בגמרא (ערכין י:) 'והא חנוכה דלא הכי ולא הכי [שאינו נקרא מועד ולא התקדש בעשיית מלאכה] וקאמר [הלל]'. והשיבו 'משום ניסא'. ועוד הקשו שם 'פורים דאיכא ניסא, לימא [הלל]' וכו'. וא"כ אף אם נאמר שחיוב הלל מדרבנן הוא, הרי מצינו שתיקנוהו ביום שנעשה בו נס, ויש להקשות מפני מה לא תיקנו מדרבנן לומר הלל בכל הימים הנזכרים במגילת תענית, וכן מדוע אין אומרים הלל על ניסים שבכל יום, וכמו שהקשה רבי אברהם לשיטת רבי דניאל הבבלי.

לכאורה היה אפשר ליישב את שיטת רבי אברהם בן הרמב"ם, שלשיטתו שחיוב ההלל אינו אלא מדרבנן, יש לומר שבימים הנזכרים במגילת תענית אין אומרים הלל, כיון שבטלה מגילת תענית, כמבואר בגמרא (ר"ה יח:),

---

צט. ומה שהקשו בהמשך הגמרא (שם) 'ואימא [עבודה שבשמחה ובטוב לבב היא] דברי תורה דכתיב 'פקודי ה' ישרים משמחי לב' (תהלים יט ט), ביאר השאגת אריה שדברי תורה שונים משירה, שהשירה היא תולדה מהשמחה, מה שאין כן דברי תורה הם גורמים לשמחה, כלשון הפסוק 'משמחי לב'. וכתב השאגת אריה שאכן מדין שמחת יו"ט חייב אדם לעסוק בתורה, כיון שהיא גורמת לשמחה, וכמו ששנינו בברייתא (פסחים סח:), 'רבי יהושע אומר חלקהו, חציו לאכילה ושתיה וחציו לבית המדרש'. ומה שהוצרכו לדרוש דין זה באופן מיוחד מפסוקים, כמבואר שם ['כתוב אחד אומר 'עצרת לה' אלהיך', וכתוב אחד אומר 'תהיה לכם', וכו' ורבי יהושע סבר חלקהו, חציו לה' וחציו לכם'], ולא משום שהוא כלול בשמחת יו"ט, היינו משום שאילולא הדרשה היינו אומרים שמועיל לימוד בכל שיעור שהוא, וכדין שאר מיני שמחות שאין להם שיעור, ומועיל אם משמח עצמו בהם אפילו זמן מועט. ומדרשה זו למדנו שלדברי תורה יש שיעור, וצריך שיהיה חציו של יום לבית המדרש, וחציו לכל שאר מיני שמחות. ומכל מקום אף חציו לבית המדרש מדין שמחה הוא. ונשים פטורות מתלמוד תורה ביו"ט, אף שחייבות בשאר מיני שמחה [לשיטת רבי זירא (ר"ה ו:)], כיון שהשמחה בדברי תורה היא רק לאנשים שחייבים בתלמוד תורה, שיש להם שמחה במה שעוסקים בתורה ומקיימים מצות המקום במצוה החביבה ושקולה כנגד כל המצוות, אבל נשים שאינם חייבות בתלמוד תורה, אין להן בדברי תורה משום שמחה כלל.

ק. ולא כרש"י (שם ד"ה וכי) שכתב בפירוש שקושיית הגמרא היא אף על הלל הנאמר בכל פרק ופרק.

קא. שבה נזכרו ימים טובים שקבעו חכמים מפני ניסים שאירעו בהם, ואסרום בתענית, וחלקם אף נאסרו בהספד. ונחלקו אמוראים בגמרא (ר"ה יח:), רב ורבי חנינא אמרו שבזמן הזה בטלה מגילת תענית, ורבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי סברו שלא בטלה.

קב. וביאר הגרי"פ פערלא שאע"פ שבשב ואל תעשה יש כח בידם לבטל דבר מן התורה, וכמו שמצינו שביטלו תקיעת שופר ונטילת לולב בשבת, היינו דווקא בביטול שאינו אלא לשעה, וכגון מצוות אלו שלא ביטלום לגמרי, אלא רק בשבת, אבל ימי מגילת תענית ביטלום לגמרי, וזה לא מצינו שיהיה כח בידם.

אבל לשיטת רבי דניאל הבבלי הוקשה לו, שאם חיוב ההלל בימים שנעשה בהם נס הוא מן התורה, אין ליישב כן שבטלה מגילת תענית, שהרי אין חכמים יכולים לעקור דבר מן התורה.

אמנם עדיין יש להקשות, שלפי המבואר יש לומר שקודם שבטלה מגילת תענית היו אומרים הלל בכל הימים הנזכרים בה, והרי מפורש בלשון הברייתא לא כן. שכך שנינו במגילת תענית (פ״ט) בענין ימי חנוכה 'ומה ראו לגמור בהם את ההלל, אלא שכל תשועה ותשועה שהקב״ה עושה להם לישראל היו מקדימין לפניו בהלל בשירה בשבח ובהודאה כענין שנאמר (עזרא ג יא) ויענו בהלל ובהודות לה' כי טוב וגו''. ומשמע שאף קודם שביטלו את מגילת תענית, לא היו אומרים הלל אלא בימי חנוכה, ולא בשאר ימים הנזכרים בה.

ועוד יש להקשות, שהרי שיטת רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי (ר״ה יח:) שלא בטלה מגילת תענית, ולא מצינו שלשיטתם יש לומר בזמן הזה הלל בימים הללו. ועוד שהרי שיטת רבי יוחנן מפורשת היא שאין אומרים בהם הלל, כמובא בגמרא (ערכין י:), 'דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק, שמונה עשר ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל, ח' ימי החג, וח' ימי חנוכה ויו״ט הראשון של פסח ויו״ט של עצרת', ומפורש שאין אומרים הלל אלא בימים אלו ולא בשאר ימים.

יישוב הגרי״פ פערלא לקושיית רבי אברהם בן הרמב״ם

ובעיקר קושיית רבי אברהם בן הרמב״ם, כתב הגרי״פ פערלא ליישבה, שאמנם חיוב אמירת הלל על הנס מדאורייתא היא, אולם אין כל הניסים שוים. ולא נאמרה מצוה זו אלא על נס גדול ומפורסם כניסי יציאת מצרים ונס חנוכה ופורים. אבל נס שאינו גדול כמותם ואינו יוצא כל כך מדרכו של עולם, אין בו מצות הלל.

יסוד הדבר שאין כל הניסים שוים לומר עליהם שירה, מבואר הוא בירושלמי (פסחים פ״י ה״ו), 'כתיב 'בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו את השם' (שופטים ה ב), התנדבו ראשי עם כשהקב״ה עושה לכם ניסים תהו אומרים שירה, התיבון הרי גאולת מצרים [שלא אמרו שירה עד קריעת ים סוף], שנייא הוא שהיא תחילת גאולתן [שעדיין לא נשלמה גאולתם עד שקרע להם הקב״ה את הים, ואז אמרו שירה], הרי מרדכי ואסתר, שנייא היא שהיו בחוץ לארץ'. ומבואר שאין כל הניסים שוים לומר עליהם שירה, ואפילו נס גדול כיציאת מצרים לא אמרו עליו שירה כיון שלא היתה גאולתם שלמה. וכן יש לומר אף לענין הלל שלא על כל נס נאמרה מצוה לאמרו.

ביאור העמק ברכה בטעם הדבר שאין אומרים הלל על הניסים שבכל יום

ובספר עמק ברכה (ענין 'הלל על הנס' עמ' קכב) כתב לפרש טעם הדבר שאין אומרים הלל על נסי הקב״ה ונפלאותיו שבכל יום עמנו. וביאר, שאמירת שירה היא על דבר שיש בו גם טובות ה' עמנו, וגם גבורות השם. וגבורות השם היינו דבר שרואים ומכירים בו בגלוי את יד ה'. אך על דבר שהוא רק טובות ה' ואין ניכר בו גבורות השם אין עליו אלא חיוב הודאה ולא חיוב שירה. ולכן על כל דבר שהוא מדרך הטבע, אף שיש בו נפלאות השם, וכמו שאנו אומרים בברכת אשר יצר 'ומפליא לעשות', וכן בברכת מודים 'על ניסיך שבכל יום עמנו ועל נפלאותיך וטובותיך שבכל עת', מכל מקום כיון שאין אנו רואים בו בגלוי את יד ה' הגדולה, אלא רק מאמינים ויודעים שהכל מיד ה' הוא, אין זה בכלל 'גבורות השם' ואין בזה אלא חיוב הודאה ולא חיוב שירה. והוסיף העמק ברכה שאף בטובות השם שיש בהם הנהגה ניסית, מכל מקום אין אומרים עליהם שירה אלא כשהנס הוא נס גלוי ממש, שניכרים בו גבורות השם. ומטעם זה אמרה הגמרא (ערכין י:) שאין אומרים הלל על נס שבחוץ לארץ, כיון שנס שבחוץ לארץ הוא מכוסה קצת בדרכי הטבע.

קושיית הגרי״פ פערלא על שיטת רבי דניאל הבבלי

הגרי״פ פערלא הקשה על מה שכתב רבי דניאל הבבלי שאף הלל של מועדים הוא משום מצות פרסומי ניסא, מדברי הגמרא (ערכין י:) שאמרה שקורים את ההלל בימים הנקראים מועד ושהתקדשו לחג באיסור עשיית מלאכה, והקשתה הגמרא מפני מה אומרים הלל בחנוכה שאינו מועד ואינו מקודש לחג, ותירצה שאומרים בו משום ניסא. ומשמע שהלל של מועדים דין אחר הוא, ואינו משום ניסא, ועוד, שלדברי רבי דניאל אין תירוץ הגמרא 'משום ניסא' מובן, שהרי אף במועדים ההלל הוא משום ניסא, ומכל מקום הצריכו בו תנאי שיהא קרוי מועד ומקודש לחג.

מסקנת הגרי״פ פערלא בהלל של חנוכה

ומסקנת הגרי״פ פערלא שהלל של חנוכה מדאורייתא הוא ומשום מצות פרסומי ניסא, וכשיטת רבי דניאל הבבלי. אבל הלל של מועדים אינו משום פרסומי ניסא, ודלא כשיטת רבי דניאל, אלא מדרבנן הוא, או מדאורייתא משום מצות שמחה או מהלכה למשה מסיני, וכשיטת הרמב״ן בספר המצוות.

שיטת הרס״ג

לשון הרס״ג בספר המצוות (עשה נט-ס), 'כתוב זאת רמז מגילה, ונר ימי חנוכה עד כלות'. והקשה עליו הגרי״פ פערלא (שם) מדוע לא מנה מצות קריאת ההלל במנין המצוות, שאף אם נאמר שסבר הרס״ג כשיטת הרמב״ם שמצות קריאת ההלל אינה אלא מדרבנן, עדיין יקשה, שהרי הרס״ג מנה אף מצות קריאת מגילה והדלקת נר חנוכה שהם מדרבנן, וא״כ למה לא מנה גם כן מצות קריאת ההלל.

וכתב הגרי״פ פערלא שיש לבאר שיטת הרס״ג על פי מה שנתבאר בשיטת רבי דניאל הבבלי, שיש לומר שהרס״ג סובר שההלל מצותו מן התורה, ומה שמנה הרס״ג מצות חנוכה במנין העשין, משום מצות ההלל שבה הוא שמנאה.

ויש לבאר לשון הרס״ג, 'ונר ימי חנוכה עד כלות', על פי מה שנתבאר לשיטת רבי דניאל הבבלי, שמצות פרסומי ניסא מן התורה מתקיימת בכל אופן שיהיה הן בהדלקת הנר, הן בקריאת ההלל והן באופנים אחרים, ומדרבנן הוא שתיקנו לקיים הדלקת הנר בדווקא, אע״פ שיכול לצאת ידי חובת המצוה דאורייתא גם בלא ההדלקה. ולפי זה יש לומר שאף בקריאת התורה של חנוכה מתקיים פרסומי ניסא, ואף היא בכלל המצוה דאורייתא. ואמנם מדין חיוב המצוה דאורייתא מספיק אופן אחד של פרסומי ניסא, ומדרבנן הוא שחייב בכל פרט ופרט, אבל מכל מקום כשעושה כל הפרטים מתקיימת בכל אחד מהם מצוה דאורייתא, כיון שהיא מצוה שאין לה שיעור[קג].

ובזה כתב הגרי״פ פערלא לבאר את לשון הרס״ג 'ונר ימי חנוכה, עד כלות', שכוונתו בזה לרמז לכל דיני חנוכה המבוארים בברייתא (מסכת סופרים פ״כ ה״ג-ו), המתחילה במצות הדלקת נר חנוכה, ומביאה אח״כ דיני הלל, ומסיימת בסדר קריאת התורה בימי חנוכה, 'ובשבת שבתוכו קורא ויהי ביום כלות משה' וכו'. שבכל דינים אלו מתקיימת מצוה דאורייתא של פרסומי ניסא[קד].

שיטת החתם סופר

כשיטת רבי דניאל הבבלי, וכביאור הגרי״פ פערלא בדברי הרס״ג, שמדאורייתא יוצא אדם ידי חובתו בכל אופני הפרסומי ניסא שיעשה, מבואר גם בדברי החתם סופר. שכתב (שו״ת יו״ד סי' רלג) שקביעת מועד ביום שנעשה בו נס הוא מדאורייתא. ומקור מצוה זו הוא מקל וחומר מיציאת מצרים. וכמבואר בגמרא (מגילה יד.) בענין תקנת הנביאים שתיקנו מקרא מגילה, ודרשו קל וחומר מיציאת מצרים, 'ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה, ממיתה לחיים לא כל שכן'. וכתב החתם סופר שלפי זה עיקר יום פורים וימי חנוכה מדאורייתא הם. אמנם פרטי דיניהם, כגון הדלקת נרות או משלוח מנות וכדו', כל אלו מדרבנן הם. שמדאורייתא בכל זכר שעושה, יצא ידי חובתו. ומי שאינו עושה בהם שום זכר ביטל מצות עשה דאורייתא. אמנם העושה זכר כל שהוא על כל פנים ביום אחד מימי חנוכה, אע״פ שלא הדליק נרות, וכן אם לא שלח מנות בפורים וכדו', אבל עשה בו זכר כל שהוא יצא ידי חובתו מדאורייתא ואינו אלא עובר על דברי חכמים.

אולם כתב החתם סופר שיתכן שההלל בחנוכה וקריאת המגילה בפורים הם מדאורייתא, כיון שיש ללמוד שהמצוה דווקא לומר שירה בפה, כיון שלמדו קל וחומר מיציאת מצרים שהמצוה היא להזכירה בפה דווקא.

קושיות הנצי״ב על שיטת החתם סופר

הנצי״ב בהעמק שאלה (שאילתא כו אות א) הקשה על שיטת החתם סופר שקביעת מועד לדורות ביום שנעשה בו נס היא מצוה מן התורה, מהמבואר בגמרא (ר״ה יח:) שמגילת תענית [שכתובים בה ימים טובים שנעשה בהם נס לישראל, ואסורים בהספד ובתענית] בטלה, ואם חובת קביעת מועד בימים אלו היא מדאורייתא, איך ביטלום חכמים.

עוד הקשה הנצי״ב על מה שנקט החתם סופר שחיוב אמירת ההלל בחנוכה הוא מן התורה, מדברי הרמב״ן בספר המצוות (שורש א) שכתב שחיוב

קג. **וכעין** זה כתב הגרי״פ פערלא שם בענין קרבן תודה, לשיטות הראשונים שקרבן תודה קרבן חובה הוא, ויוצא ידי חובה בתודה אחת, מכל מקום אם מרבה בתודות, כולם בכלל המצוה הם, כיון שזו מצוה שאין לה שיעור.

קד. **ומבואר** לפי זה שאין הרס״ג מונה מצות דרבנן, ומה שמנה שם 'כתוב זאת רמז מגילה', עיין בדברי הגרי״פ פערלא שם שהאריך לבאר שכוונת הרס״ג היא למצוה מדאורייתא של זכירת מעשה עמלק.

הלל במועדים הוא מדאורייתא, ומה שאמרו בגמרא (יד.) שההלל הוא מדרבנן, העמיד הרמב"ן בהלל של חנוכה ושל ימים שאין גומרים בהם את ההלל. וא"כ מפורש בדבריו שאין חובת אמירת הלל בחנוכה לדורות מן התורה.

ביאור שיטת הסמ"ק

הסמ"ק (מצוה קמו) כתב מקור מהתורה למצות הלל וז"ל, 'להלל בזמנים קבועים, דכתיב 'הוא תהלתך' ואמרו רבותינו בארץ ישראל שמונה עשר יום וכו'. וכן מי שאירע לו נס כגון ארבעה שצריכין להודות, יורדי הים והולכי מדברות וחולה שנתרפא ויוצא מבית האסורין צריך לברך ברוך אתה וכו' הגומל לחיבים טובות שגמלני כל טוב'. וכתב הגרי"פ פערלא (מ"ע נט- ס) שממה שכלל הסמ"ק מצות הלל עם דין ארבעה שחייבין להודות, משמע שסובר שאף הלל מדין הודאה על הנס הוא, וכברכת הגומל בארבעה שחייבים להודות. ואין מצוה זו מן התורה אלא לאותם שאירע להם הנס בעצמם, ובכלל מצות תודה הוא שחייבים להביא זבחי תודה ולקרוא את ההלל[קה].

אבל לדורות לזרעם הבאים אחריהם יש לומר שאינו אלא מדרבנן, וכמו שאין עליהם חובה להביא קרבן תודה. ואף למי שאירע להם הנס אין חיוב הלל עליו מדאורייתא אלא פעם אחת לאחר שאירע לו הנס, ובזה יוצא ידי חובת המצוה דאורייתא. ובנס מפורסם, כמו נס חנוכה, חייבו רבנן אותם ואת כל הדורות הבאים אחריהם לקרוא את ההלל בזמן שנעשה להם הנס[קו].

ביאור לשון הגמרא 'לשנה אחרת קבעום'

ועל פי המבואר כתב הגרי"פ פערלא לבאר דקדוק לשון הגמרא (שבת כא:) בענין חנוכה, 'לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה', ויש לדקדק מפני מה קבעו כן רק לשנה אחרת, וכן יש לדקדק מדוע נקטה הגמרא לשון 'קבעום' ולא לשון 'תקנום'. וכן יש לדקדק בנוסח 'על הניסים' שנקטו גם כן לשון 'וקבעו שמונת ימי חנוכה', ולא לשון 'תיקנו'. וביאר הגרי"פ פערלא שאמנם בשעת הנס היו חייבים מדאורייתא להלל ולהודות, אבל בשנה אחרת כבר אין מצוה מדאורייתא, וכמו שנתבאר, אבל חז"ל קבעו עליהם חובה להמשיך מצוה זו גם לשנים אחרות ולדורות, וזהו שנקטו לשון 'קבעו', מפני שאין כאן תקנה מחודשת, אלא שמצוה שנצטוו בה לשעה מן התורה, קבעוה חובה לדורות.

יישוב סתירת לשונות הגמרא בברכות ובתענית

נתבאר לעיל שהראשונים הסוברים שמצות הלל מן התורה, הביאו ראיה לשיטתם מדברי הגמרא (תענית כו.) שמבואר שם שהלל של ראש חודש אינו דוחה מעמד כיון שאינו דאורייתא, ומשמע שהלל של חנוכה, שמבואר שם שדוחה מעמד הוא מדאורייתא. ומאידך גיסא, המגיד משנה (חנוכה פ"ג ה"ה) כתב להוכיח כדעת הרמב"ם שהלל אינו אלא מדרבנן מלשון הגמרא (יד.) 'בעא מיניה אחי תנא דבי רבי חייא מרבי חייא, בהלל ובמגילה מהו שיפסיק [לשאלת שלום] מי אמרינן קל וחומר, קריאת שמע דאורייתא פוסק, הלל דרבנן מבעיא, או דילמא פרסומי ניסא עדיף. אמר ליה פוסק ואין בכך כלום'.

וכתב הגרי"פ פערלא, שעל פי המבואר בשיטת הסמ"ק לחלק בין הלל בשעת הנס ובין הלל לדורות, יש ליישב דברי הגמרא בב' המקומות. נידון הגמרא במסכתין הוא ללמוד שמותר להפסיק בהלל לשאילת שלום, בקל וחומר מקריאת שמע, והיינו בהלל לדורות שאינו אלא מדרבנן, ואע"פ שעיקרו מן התורה, שהרי בשעת הנס היה חיובו מדאורייתא, מכל מקום בודאי שהוא קל מקריאת שמע שהיא דאורייתא ממש, ובודאי שאפשר ללמוד הלל בקל וחומר מקריאת שמע. אולם נידון הגמרא בתענית הוא לחלק בין הלל של חנוכה שדוחה מעמד, להלל של ראש חודש שאינו דוחה מעמד, ועל זה אמרה הגמרא 'הלילא דבריש ירחא לאו דאורייתא', כלומר שאף עיקרו אינו אלא מדרבנן, ולפיכך אינו דוחה מעמד, מה שאין כן הלל של חנוכה, אף שעתה הוא מדרבנן, מכל מקום חמור הוא יותר, כיון שעיקרו מן התורה[קז], שבשעת הנס היה חיובו מדאורייתא, וכנ"ל.

ביאור הנצי"ב בשיטת השאילתות

כביאור הגרי"פ פערלא בשיטת הסמ"ק, כתב גם הנצי"ב לבאר בשיטת השאילתות. שהשאילתות (שאילתא כו) כתב וז"ל, 'דמחייבין דבית ישראל לאודויי ולשבוחי קמי שמיא בעידנא דמיתרחיש להו ניסא, דכתיב 'הללו את ה' כל גוים שבחוהו כל האומים כי גבר עלינו חסדו' (תהילים קיז א), אטו משום דגבר עלינו חסדו הללו את ה' כל גוים, אלא הכי קאמר הללו את ה' כל גוים מה דעביד עימכון וכל שכן אנן דגבר עלינו חסדו'. וכתב בהעמק שאלה (אות א) לבאר לשון השאילתות 'בעידנא דמיתרחיש להו ניסא', דהיינו דווקא בשעה שאירע הנס, שאז חיובו הוא מן התורה, אבל חיוב הודאה ביום זה בכל שנה אינו אלא מדרבנן.

ביאור לשון השאילתות

בגמרא (פסחים קיח:) ביארו את לשון הפסוק 'הללו את ה' כל גוים שבחוהו כל האמים כי גבר עלינו חסדו' (תהילים קיז א), 'הללו את ה' כל גוים אגבורות ונפלאות דעביד בהדייהו, כל שכן אנו דגבר עלינו חסדו'. והשאילתות כתב בשינוי לשון קצת, 'הללו את ה' כל גוים מה דעביד עימכון וכל שכן אנן דגבר עלינו חסדו'. וביאר הנצי"ב, שבלשון הגמרא היה אפשר לפרש שדיברה על גבורות ונפלאות שעשה הקב"ה עמהם בעבר, וחובה עליהם להללו על כך לדורות, וקל וחומר אנו שגבר עלינו חסדו שחובה עלינו להללו לדורות. אבל לשון השאילתות 'מה דעביד עימכון' מתפרש על חסדי הקב"ה שבדרך הטבע, שהם בכל עת, ועליהם אמר הכתוב הללו את ה' כל גוים, בשעה שעושה החסד עמכם. וכל שכן אנו שעושה עמנו פלאות שחובה עלינו להללו בשעת הנס. אבל חובת ההלל לדורות על נס שעבר אינה אלא מדרבנן. ואף לפי נוסח הגמרא כתב הנצי"ב שיש לפרש על שעת הנס, הללו את ה' כל גוים על גבורות ונפלאות שעושה עמהם בכל עת בתוך סתרי הטבע, וכל שכן אנו שעושה עמנו בכל עת נפלאות גדולות ממה שעושה עמהם, שחייבים אנו להללו בשעת הנס.

שיטת רש"י

וכתב הנצי"ב שאף בשיטת רש"י נראה שסבר כן[קח]. שבגמרא (מגילה יד.) אמרו, 'תנו רבנן ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה חוץ ממקרא מגילה. מאי דרוש, אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה, קל וחומר ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה, ממיתה לחיים לא כל שכן'. ופירש רש"י שם (ד"ה מעבדות לחירות) שהקל וחומר הוא מיציאת מצרים שאמרו שירה על הים. ולפי פירושו מוכח שהקל וחומר אינו אלא על שירה בשעת הנס עצמו, שכן אמרו בשירת הים בשעת הנס, אבל לדורות הרי אין חיוב לומר שירה בשביעי של פסח בכל שנה, וא"כ אף מה שדרשו בקל וחומר לומר שירה על כל נס של יציאה ממות לחיים אינו אלא בשעת הנס עצמו, ולא לדורות[קט]. ומה שאמרו בגמרא שמכח קל וחומר זה תיקנו נביאים קריאת מגילה, היינו שתיקנו באותה שנה לומר בכל ישראל. אבל קריאת המגילה לדורות היא תקנה דרבנן[קי], ומכל מקום אין זה נקרא שהוסיפו מצות עשה, כיון שיש לה עיקר מן התורה, כמו שנתבאר שבשעת הנס עצמו היה חיובה מהתורה[קיא].

יישוב הערוגת הבשם על קושיות האחרונים

כעין פירוש הנצי"ב בשיטת רש"י, כתב גם הערוגת הבשם (שו"ת או"ח סי' קפא), וכתב ליישב על פי זה ב' קושיות האחרונים.

קה. **עיין** בדברי הגרי"פ פערלא שהאריך להוכיח ששיטת רוב הראשונים היא שקרבן תודה קרבן חובה הוא לאותן שחייבים להודות, ואינו בא בנדר או בנדבה.

קו. **ביאור** הגרי"פ פערלא בדברי הסמ"ק צריך ביאור, שהרי לשון הסמ"ק הוא 'להלל בזמנים קבועים וכו' ואמרו רבותינו בארץ ישראל שמונה עשר יום וכו'. ולדברי הגרי"פ פערלא אין המצוה להלל בימים קבועים, אלא להלל בשעה שאירע הנס, וי"ח ימים קבועים שאנו קוראים בהם היום את ההלל אינם אלא מדרבנן.

קז. **כן** מצינו שדין דרבנן שיש לו עיקר מהתורה, חמור הוא יותר מדין דרבנן שאין לו עיקר מהתורה, בגמרא (גיטין סה.) מבואר שיש הסובר שמה שאמרו 'כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון', היינו דווקא בדבר שיש לו עיקר מהתורה. וכן מבואר במשנה למלך (תרומות פ"ז הי"ז) בענין תרומה בזמן הזה שאע"פ שהיא מדרבנן מכל מקום ספקה לחומרא, כיון שיש לה עיקר מן התורה.

קח. **ראה** גם כן לשון ספר האורה לרש"י (סי' קכה) 'שאלו אחד ועשרים יום [בגולה] קריאת ההלל מן התורה'.

קט. **הנצי"ב** מפרש שקל וחומר זה הוא קל וחומר גמור מדאורייתא. אולם בפירוש הרא"ם על הסמ"ג (מצוות דרבנן ד) כתב שקל וחומר זה הוא אסמכתא בעלמא, והוכיח כן מלשון הגמרא בענין זה 'ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה חוץ ממקרא מגילה', ומשמע שמצוה זו אינה מן התורה. ומדברי הגמרא במגילה (יט:), 'מלמד שהראהו הקב"ה למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים ומה שהסופרים עתידים לחדש, ומאי ניהו מקרא מגילה' [והוסיף הרא"ם שבודאי כן הוא לשיטת הרמב"ם שכתב שכל דרשה מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהם, אם לא אמרו בפירוש בגמרא שהיא מדאורייתא, אינה אלא מדרבנן. וביאר הרא"ם כוונתו, שאם לא פירשו שהיא מהתורה, יש לומר שאינה אלא אסמכתא בעלמא]. וראה בהעמק שאלה (שאילתא ס אות א) שאע"פ שמצינו בגמרא מקומות שאמרו קל וחומר ואינו אלא מדרבנן, מכל מקום קל וחומר השנוי בברייתא לעולם הוא מן התורה.

קי. **הנצי"ב** כתב להוכיח כן מהגמרא (מגילה ז.) ששלחה אסתר לחכמים 'כתבוני לדורות', ולא רצו עד שמצאו רמז לדבר בתורה, מהפסוק 'כתב זאת זכרון בספר' (שמות יז יד) ודרשו 'בספר, מה שכתוב במגילה'. ומדוע הוצרכו לדרשה זו ולא דרשו כן מהקל וחומר הנ"ל, אלא בהכרח שהקל וחומר אינו מלמד אלא לומר שירה בשעת הנס, ולא לדורות.

קיא. **וכתב** הנצי"ב שיש להוכיח כן, שמצוה שעיקרה מן התורה וחכמים תיקנו לה תוספת, אין זה נקרא שהוסיפו מצות עשה, שהרי מצות תפילה היא מדרבנן, והנביאים תקנוה בצירוף אנשי כנסת הגדולה, ומכל מקום מבואר בברייתא שלא הוסיפו הנביאים על מה שכתוב בתורה חוץ ממקרא מגילה. ועל כרחך צריך לומר שכיון שעיקר תפילה מן התורה, לשיטת הרמב"ם פעם אחת בכל יום, ולהרמב"ן בעת צרה, ותקנת חכמים להתפלל ג' תפילות בכל יום היא תוספת על גבי מצוה זו, אין זה נקרא שהוסיפו על מה שכתוב בתורה.

בפירוש הרא"ם על הסמ"ג (מצוות דרבנן ד) הקשה על לשון 'ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה חוץ ממקרא מגילה', שמשמע לכאורה שמקרא מגילה הוא מצוה שהוסיפו על מה שכתוב בתורה, והרי נתבאר בגמרא שלמדו לחייב מקרא מגילה מקל וחומר, וא"כ אין זו הוספה על מה שכתוב בתורה.

ובטורי אבן (מגילה יד.) הקשה על מה שפירש רש"י שהקל וחומר הוא משירת הים, איך למדו מזה קל וחומר למצות מקרא מגילה לדורות[קיב].

וביאר הערוגת הבשם ששאלת הגמרא 'מאי דרוש' היא משום שאמרו 'אלה המצוות, שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה', וא"כ לא היו יכולים הנביאים להוסיף מצוה מדעתם בלא מקור מהתורה. ועל כך ענתה הגמרא, 'קל וחומר, ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה, ממיתה לחיים לא כל שכן', כלומר, שמה שאין הנביא רשאי לחדש דבר, היינו להוסיף מצוה מחודשת לגמרי, אבל מצוה שחייבה התורה לקיימה פעם אחת, רשאי הנביא לתקנה חובה לדורות. ולפיכך כיון שדרשו קל וחומר משירת הים לחייב מדאורייתא ההודאה בשעת הנס, שוב היו רשאים לתקן קריאת המגילה אף לדורות[קיג]. ובזה מיושבת קושיית הרא"ם, שאמנם תקנת קריאת המגילה לדורות היא הוספה על מצוות התורה, מכל מקום רשות בידם לתקן כך, כיון שדרשו לחייב מדאורייתא בשעת הנס. ובזה מיושבת גם קושיית הטורי אבן, שאמנם הקל וחומר הוא רק על האמירה בשעת הנס, ולדורות הוא מתקנת נביאים, וכמו שנתבאר[קיד].

הלל בחנוכה לדורות

וכתבו הנצי"ב והערוגת הבשם, שלפי האמור אף הלל של חנוכה חיובו בשעת הנס היה מן התורה, אבל חיובו לדורות אינו אלא מדרבנן, ולא כדברי החתם סופר[קטו] שנקט שחיוב הלל בחנוכה אף לדורות הוא מן התורה.

יישוב קושיית הטורי אבן על פי לשון ה'שיטה למסכת מגילה'

התבאר שפירוש הנצי"ב והערוגת הבשם בשיטת רש"י שהקל וחומר שדרשו בגמרא הוא רק על חיוב בשעת הנס, יסודו הוא מחמת קושיית הטורי אבן שהרי שירת הים לא הוקבעה חובה לדורות. אולם בשיטת אחד מן הראשונים, שהלך בשיטת רש"י, נראה שמיישב קושיא זו באופן אחר. ב'שיטה למסכת מגילה' (יד. ד"ה ומה) פירש בדברי הגמרא כפירוש רש"י שהקל וחומר הוא משירה שאמרו בני ישראל על הים, והוסיף וז"ל, 'דהיינו אז ישיר משה, והוקבעה בתורה לקרותה'. ונראה שבהוספה זו בא ליישב קושיית הטורי אבן איך אפשר ללמוד משירת הים קל וחומר לדורות, וזהו שכתב שהוקבעה בתורה לקרותה, כלומר שאף זה הוא כעין קביעה לדורות, שכיון שנכתבה שירה זו בתורה, והוקבעה בכך לקרותה לעולם, הרי זה כקביעה לדורות. ואפשר ללמוד ממנה חיוב אמירת הלל על נס לדורות[קטז].

ראיה שדעת רש"י שחיוב הלל הוא מדאורייתא

יש להקשות על פירוש הנצי"ב והערוגת הבושם בשיטת רש"י שרק הלל בשעת הנס ממש חיובו הוא מן התורה, מדברי רש"י במסכתין. ששנינו (כ:) שנשים חיבות בתפילה, ולפי גירסא אחת הקשתה הגמרא (שם) על כך 'פשיטא', ותירצה 'כיון דכתיב 'ערב ובקר וצהרים אשיחה ואהמה' (תהלים נה יח), כמצות עשה שהזמן גרמא הוי, קא משמע לן דרחמי נינהו'. ורש"י (ד"ה הכי) כתב שאין לגרוס כן, כיון שמצות תפילה היא מדרבנן. וביארו תוספות (ד"ה בתפלה) שרש"י סובר שנשים אינם פטורות ממצות עשה דרבנן שהזמן גרמא. אמנם התוספות ותוספות הרא"ש (ד"ה חייבין) חלקו על רש"י וכתבו להוכיח שאף ממצות עשה דרבנן שהזמן גרמא נשים פטורות, ממה ששנינו בסוכה (לח.) שאשה אינה מוציאה את האיש ידי חובתו בקריאת ההלל, כיון שהאשה אינה מחויבת. ולכאורה מוכח שרש"י סבר שחיוב הלל הוא מדאורייתא, ולכן אין להוכיח ממשנה זו שנשים פטורות ממצות עשה דרבנן שהזמן גרמא. וכן כתב הכפות תמרים (סוכה לח. בתוד"ה מי) ליישב שיטת רש"י[קיז].

חילוק בין הלל במועדים להלל על הנס

ולפי האמור, מבואר ששיטת רש"י היא שחיוב הלל הוא מדאורייתא. ולא כמו שכתבו הנצי"ב והערוגת הבושם שחיוב הלל לדורות אינו מן התורה. אלא שיש מקום לחלק בין חיוב הלל במועדים לחיוב הלל הנאמר על הנס. שחיוב הלל על הנס אינו מן התורה אלא בשעת הנס, ולדורות אינו אלא מדרבנן, וכמו שכתבו הנצי"ב וערוגת הבושם. אך חיוב הלל במועדים הוא מן התורה, והמשנה בסוכה עוסקת בחיוב הלל בסוכות, שהוא מדין הלל על המועדים, ובהלל זה יש לומר שהוא מן התורה וכמו שכתב הכפות תמרים[קיח].

ראיה מדברי רש"י שחיוב הלל בכל הימים אינו מדאורייתא

אמנם מדברי רש"י בתענית (כח:) לכאורה מבואר שחיוב הלל אינו מדאורייתא, בין הלל הנאמר על הנס, ובין הלל הנאמר במועדים. שעל האמור בגמרא שם 'הלילא דבריש ירחא לאו דאורייתא' ומשמע לכאורה שהלל בשאר ימים הוא מן התורה[קיט], פירש רש"י (תענית כח: ד"ה זאת אומרת, ד"ה מנהג) שהלל של ראש חודש אינו אלא מנהג בעלמא, מה שאין כן הלל של חנוכה הוא מתקנת נביאים, 'דנביאים תיקנוהו שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן, כשנגאלין יהו אומרים אותו, כדאורייתא דמי', ומבואר בלשונו שהן הלל הנאמר על הנס, והן הלל הנאמר על כל פרק ופרק, והיינו במועדים[קכ], מתקנת נביאים הוא, והרי הוא כדאורייתא, אבל אינו מן התורה ממש.

יישוב המחזיק ברכה על קושיית תוספות

ולפי המבואר ששיטת רש"י לכאורה היא שהן הלל של מועדים והן הלל שעל הנס אין חיובם אלא מדרבנן, חוזרת למקומה קושיית התוספות, לשיטת רש"י שנשים חייבות במצות עשה דרבנן שהזמן גרמא, מדוע נשים אינן מוציאות את האיש ידי חובתו בקריאת ההלל, והרי חיוב הלל מדרבנן הוא, ואשה אינה פטורה ממצות עשה דרבנן שהזמן גרמא. וכקושיא זו הקשה החיד"א (מחזיק ברכה או"ח סי' רצא סוף סק"ח) לשיטת רבינו תם והארחות חיים שאף הם סוברים שאין אשה פטורה ממצות עשה דרבנן שהזמן גרמא. וכתב שאפשר ליישב שרבינו תם והארחות חיים סוברים כשיטת הראב"ד (חנוכה פ"ג ה"ו) שחיוב הלל הוא מדברי קבלה, ומה שאמרו שאשה חייבת במצוה שהזמן גרמא היינו דווקא במצות עשה דרבנן שהזמן גרמא, אך מצות עשה מדברי קבלה דינה לענין זה כמצות עשה מדאורייתא, שאין אשה חייבת במצוה שהזמן גרמא. ועל פי דברי החיד"א יש ליישב גם את שיטת רש"י, שהרי מבואר בדבריו שחיוב הלל הוא מתקנת נביאים, ומפורש בדברי רש"י שכיון שחיוב זה הוא מדברי נביאים הרי הוא כדאורייתא[קכא]. ויש לומר שאף לענין זה שאין נשים מחוייבות במצות עשה שהזמן גרמא, דינו כדאורייתא.

יישוב הגרי"ז שנשים פטורות מהלל של נטילת לולב

ובקונטרס מחידושי הגרי"ז על מסכת סוכה (דף לג. מדפי הספר) כתב שיש ליישב קושיית התוספות על רש"י, שיש לומר שרש"י סובר שהלל הנאמר על נטילת לולב הוא מדאורייתא, וכמו שכתב הרמב"ן בספר המצות (שורש ראשון) להוכיח מלשון הגמרא (פסחים קיז.) 'אפשר ישראל שחטו את פסחיהן ונטלו את לולביהן ולא אמרו שירה'[קכב]. וסבר רש"י שרק הלל הנאמר על שחיטת הפסח ועל נטילת לולב הוא מן התורה, אבל שאר הלל

קיב. הטורי אבן הוכיח מחמת קושיא זו שהקל וחומר הוא מהלל של לילי פסחים שחיובו לדורות, ולא כפירוש רש"י שהקל וחומר הוא משירת הים.
עיין גם באגרות משה (שו"ת או"ח ח"א סי' טו) שהקשה כקושיית הטורי אבן, והוכיח מחמת קושיא זו שהקל וחומר אינו קל וחומר גמור, אלא אסמכתא בעלמא. וכתב שם עוד שאין לפרש שהקל וחומר הוא מהלל של לילי פסחים שחיובו לדורות [וכפירוש הטורי אבן], שא"כ מדוע לא הוכיח הרמב"ן בספר המצות (שורש א) מגמרא זו כשיטתו שהלל בלילי פסחים הוא מדאורייתא.

קיג. פירוש הערוגת הבשם חלוק במקצת מפירוש הנצי"ב, שלפירוש ערוגת הבשם מה שאמרו בברייתא שנביאים תיקנו מקרא מגילה, היינו תקנת מקרא מגילה לדורות, שאחר שדרשו בקל וחומר לחייב מדאורייתא בשעת הנס, הוסיפו ותיקנו מדעתם לחייב לדורות. אבל בדברי הנצי"ב משמע שהנביאים לא תיקנו אלא בשעת הנס, על פי מה שדרשו בקל וחומר, והתקנה לדורות היא תקנה נוספת מדברי סופרים.

קיד. וכתב הערוגת הבשם, שעל פי האמור יש להוכיח כפירוש רש"י ולא כפירוש הטורי אבן שהקל וחומר הוא מהלל של לילי פסחים שחיובו לדורות, שהרי לשיטת הטורי אבן יקשה כקושיית הרא"ם שאין זו הוספה על מצוות התורה אלא מצוה מדאורייתא ממש מקל וחומר.

קטו. שהובאו לעיל.

קטז. בירושלמי (סוטה פ"ה ה"ד) דרשו את לשון הפסוק האמור בשירת הים 'ויאמרו לאמר' (שמות טו א), לאמר לדורות. ועיין קרבן העדה שם פירוש א' שפירש שיזכירו תמיד השירה הזאת. ועיין בשירי קרבן שם שהקשה על פירוש זה שלא מצינו בשום מקום שיהיה חיוב להזכיר שירה זאת תמיד. ולפירוש השיטה הנ"ל יתכן שזו כוונת הירושלמי, שמכיון שנקבעה שירה זאת בתורה, הרי זה כמו שנקבע לאומרה לדורות.

קיז. וכן כתב בספר 'נזר הקודש ושו"ת' (סי' צט).

קיח. וראה לעיל בפרק זה שהובאו שמונה מקורות לחיוב הלל מן התורה, והמקורות המבוארים שם באותיות ב' ד' ה' ז', הן מקורות לחיוב הלל במועדים בלבד, ויתכן שרש"י סבר כאחת מהשיטות הללו. וכן אפשר שרש"י סבר כדעת הרמב"ן (שם אות ג) שחיוב ההלל הוא מהלכה למשה מסיני, וסבר שנמסרה ההלכה על חיוב הלל במועדים, אבל חיוב הלל על הנס אינו אלא מדרבנן.

קיט. וכמבואר לעיל בראיות הראשונים שחיוב הלל מן התורה שיש מן הראשונים שכתבו להוכיח מגמרא זו שהלל דאורייתא.

קכ. כמבואר ברשב"ם (שם קטז: ד"ה על). וכן מבואר ברש"י בראש השנה (לה. ד"ה ושל) ש'פרק' היינו רגל.

קכא. רש"י שם כתב כן לענין זה שהלל של חנוכה דוחה מעמד [כמבואר בהרחבה לעיל בפרק זה בראיות הראשונים שהלל מן התורה (אות א)].

קכב. כמובא לעיל בראיות הראשונים שחיוב הלל מן התורה (אות ג).

הנאמר במועדים אינו אלא מדרבנן[קכג]. ולפיכך אמרה המשנה בסוכה שאין האשה מוציאה את האיש ידי חובתו בהלל, שנידון המשנה הוא בהלל הנאמר על נטילת לולב, ובהלל זה ודאי שאין האשה מחויבת, כיון שאינה מחויבת בנטילת לולב שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, ופשוט שאינה מחויבת בהלל הנאמר על הנטילה. ואף שיש חיוב נוסף של הלל, שהוא מדין הלל של מועדים, וחיוב זה הוא מדרבנן, ואשה חייבת בו לשיטת רש״י שאין אשה פטורה ממצות עשה דרבנן שהזמן גרמא, מכל מקום אינה יכולה להוציא את האיש ידי חובתו, כיון שהאיש חייב בהלל מדאורייתא מדין הלל על נטילת לולב, ואין אשה החייבת בהלל דרבנן יכולה להוציא את האיש החייב בהלל מדאורייתא[קכד].

שיטת הרמב״ן בפסחים

הרמב״ן (פסחים קיז: ד״ה ואומר) דן אם הלל בליל הסדר טעון ברכה, וכתב בתוך דבריו וז״ל, ׳ותמהה על עצמך היאך לא יהא טעון ברכה, שאין לך הלל חובה כאכילת פסחים שהוא שעת גאולה. וכן שנינו וזה וזה טעון הלל באכילתם, וסמכוהו על המקרא דכתיב ׳השירה יהיה לכם כליל התקדש חג׳. ומלשונו ׳וסמכוהו על המקרא׳ כו׳, משמע שאין פסוק זה אלא אסמכתא בעלמא, אולם עיקר חיוב ההלל הוא מדרבנן. וכתב החיד״א (עין זוכר מערכת ה אות מט) שהיה נראה קצת מדברי הרמב״ן הללו, שכל מה שכתב בספר המצות לבאר שההלל הוא מדאורייתא, לא כתב כן אלא ליישב את שיטת הבה״ג, אבל שיטת עצמו היא שההלל הוא מדרבנן והפסוק אינו אלא אסמכתא בעלמא. ומסקנת החיד״א שהיותר נראה בדעת הרמב״ן שהוא סובר שההלל הוא מדאורייתא, וכמו שכתב בספר המצות, אלא שהוא סובר שהפסוק ׳השיר יהיה לכם׳ וגו׳ אינו מקור לדין ההלל והוא אינו אלא אסמכתא בעלמא, ומקור דין הלל הוא מדין מצות שמחה ביו״ט, ומטעם זה הוא סובר שאין למנותו כמצוה בפני עצמה במנין המצוות.

שיטות ראשונים שחיוב הלל אינו אלא מדרבנן

שיטת תוספות ותוספות הרא״ש

לעיל הובאו דברי רש״י (כ: ד״ה הכי) שסובר שנשים חייבות במצות עשה דרבנן שהזמן גרמא. והובא שתוספות (ד״ה בתפלה) ותוספות הרא״ש (שם ד״ה חייבין) חלקו על רש״י וכתבו להוכיח שאף ממצות עשה דרבנן שהזמן גרמא נשים פטורות, ממה ששנינו בסוכה (לח.) שאשה אינה מוציאה את האיש ידי חובתו בקריאת ההלל, כיון שהאשה אינה מחויבת. ומבואר מדבריהם שהם סברו שחיוב הלל אינו אלא מדרבנן. אמנם יתכן שאין ראיה שכך היא שיטתם, אלא בהלל של מועדים, שיש לומר שנידון המשנה שם הוא בהלל של חג הסוכות. אך בהלל הנאמר על הנס יש מקום לומר שהוא מדאורייתא, וכשיטת החתם סופר [המובאת לעיל במקורות לשיטות שחיוב הלל הוא מן התורה (אות ח)] שכל הלל על הנס הוא מן התורה, על פי דרשת הגמרא (מגילה יד.) מקל וחומר מיציאת מצרים, ׳ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה, ממיתה לחיים לא כל שכן׳.

שיטת הריטב״א

הריטב״א (מגילה יט. ד״ה הכל) כתב להוכיח שקטן אינו מוציא אחרים ידי חובתם אפילו במצוות דרבנן, ממה ששנינו (שם כד.) שקטן אינו פורס על שמע [שאינו יכול להוציא אחרים ידי חובתם בברכות קריאת שמע], וממה ששנינו (סוכה לח.) שקטן אינו מוציא אחרים ידי חובתם בקריאת ההלל, ואע״פ שברכות ק״ש, וקריאת ההלל אינם אלא מדרבנן. ומבואר מדבריו שהוא סובר שחיוב ההלל אינו אלא מדרבנן, ואף בהלל שבנטילת לולב, שבו עסקה משנה זו.

וכן מבואר בדבריו בתחילת סדר ההגדה, שהקשה איך מותר להפסיק בהלל הנאמר בליל הסדר, באכילה ובשתיה ובכמה ברכות ומצוות אחרות, ובשיחה וקלות ראש. ותירץ, שעיקר הלל הוא מדרבנן, כפי שמוכח בכל מקום, וחכמים תיקנו לאמרו בליל הסדר באופן זה.

שיטת המאירי

במאירי (כתובות קג: ד״ה חייב) מבואר שהלל של מועדים הוא מדרבנן, וביאר שם לשון הגמרא (תענית כח:) ׳הלילא דריש ירחא לאו דאורייתא׳, שמשמע לכאורה שהלל של מועדים הוא מדאורייתא, שאין הדבר כן, ואף הלל של מועדים הוא מדרבנן, אלא שיש לו סמך מן התורה, ומצינו דינים שהם מדרבנן ויש להם סמך מן התורה שקראום בגמרא ׳דאורייתא׳.

שיטת הסמ״ק מצוריך

הסמ״ק מצוריך (סי׳ קמד) כתב שכל י״ח ימים הם מדברי סופרים.

ה. דין קריאה ודין שירה בהלל

יישוב השגת הראב״ד על שיטת הרמב״ם שהלל מדברי סופרים

לעיל הובאו דברי הרמב״ם (חנוכה פ״ג ה״ו) שכתב שההלל בכל הימים שגומרים את ההלל בהם, הוא מדברי סופרים. והובא שהראב״ד השיג עליו וכתב שיש באמירת הלל עשה מדברי קבלה, מהפסוק ׳השיר יהיה לכם כליל התקדש חג׳ (ישעיה ל כט).

בחידושי מרן רי״ז הלוי (חנוכה פ״ג ה״ו) כתב ליישב את שיטת הרמב״ם על פי דברי רב האי גאון[קכה] שאין מברכים ׳לגמור את ההלל׳ על הלל הנאמר בליל פסח, מפני שאין אנו אומרים אותו בתורת קריאה אלא בתורת אמירת שירה. ומבואר בדבריו, שב׳ מיני הלל הם: א. הלל מדין קריאה, והוא הלל של י״ח ימים שגומרים בהם את ההלל, והלל זה הוא מצוה מדברי סופרים, ונתקנה עליו ברכה כמו שמברכים על כל מצוה שמדברי סופרים. ב. הלל הנאמר בתורת ׳אומר שירה׳, והוא הלל של לילי פסחים, שהפסח טעון הלל באכילתו. ועל הלל זה לא נתקנה ברכה.

ועל פי זה כתב הגרי״ז ליישב את שיטת הרמב״ם. שהרמב״ם סבר אף הוא כשיטת רב האי גאון, שב׳ מיני הלל הם[קכו]. ומה שכתב הרמב״ם שההלל הוא מדברי סופרים, הוא על ההלל שמדין קריאה, והוא הלל הנאמר בי״ח ימים שגומרים בהם את ההלל. ומה שלמדנו מהפסוק ׳השיר יהיה לכם כליל התקדש חג׳, שיש חיוב הלל מדברי קבלה, הוא על הלל של ליל פסח שהוא מדין שירה, ורק הלל זה הוא מדברי קבלה. וכן מתבאר מלשון הרמב״ם, שכתב שההלל לעולם הוא מדברי סופרים בכל הימים שגומרים בהם את ההלל, ומנה י״ח ימים שגומרים בהם את ההלל. ולא מנה את ההלל הנאמר בליל פסח. ומשמע שהלל זה אינו בכלל מה שכתב הרמב״ם שכל הלל הוא מדברי סופרים. ואין כוונת הרמב״ם בזה אלא להלל שהוא מדין קריאה.

קושיא על ביאור המגיד משנה בשיטת הרמב״ם

עוד כתב הגרי״ז לבאר על פי דברי רב האי גאון, את דברי המגיד משנה שכתב ביישוב שיטת הרמב״ם. שלעיל הובאו דברי המגיד משנה (שם) שביאר בשיטת הרמב״ם שהוא מחלק בין הלל הנאמר בימים קבועים, שהוא אינו אלא מדרבנן, להלל הנאמר על צרה שנגאלים ממנה, שהוא מתקנת נביאים. ויש להקשות על דבריו מברייתא מפורשת, ששנינו (פסחים קיז.) ׳וחכמים אומרים נביאים שביניהם תיקנו להם לישראל שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהם לישראל, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן׳. ומפורש בברייתא זו שתקנת הנביאים היתה הן על כל פרק ופרק והן על כל צרה וצרה, וכל פרק ופרק היינו רגלים כמבואר ברשב״ם (שם קטז: ד״ה על)[קכז].

ביאור לשון הברייתא ׳על כל צרה וצרה׳

אולם מצינו מחלוקת בדברי הראשונים בביאור לשון הברייתא ׳על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה׳. רש״י (שם ד״ה ועל) ורשב״ם (שם ד״ה על) פירשו ש׳על כל פרק ופרק׳ היינו על כל רגל ורגל. ו׳על כל צרה וצרה׳ היינו כגון חנוכה, שהיו בצרה ונושעו ממנה ואומרים את ההלל על גאולתם. ולפי שיטתם מבואר שהן ׳כל פרק ופרק׳ והן ׳כל צרה וצרה׳, הם מכלל י״ח ימים

קכג. מלשון הגרי״ז נראה שאף בשיטת הרמב״ן הוא מבאר כן שאין חיוב ההלל מן התורה אלא בהלל הנאמר על שחיטת הפסח ונטילת לולב, אך שאר הלל של מועדים אינו אלא מדרבנן. אמנם בלשון הרמב״ן לכאורה לא משמע כן, וז״ל הרמב״ן ׳אבל התעוררנו על ההלל מפני שאין לנו מפורש בהלל של שחיטת הפסח ואכילתו והלל של נטילת לולב דאורייתא וראשון דפסח ועצרת, בכל אלו אין לנו ראיה שיהיה מדבריהם׳. ומבואר שדעת הרמב״ן היא שאף בשאר ימים שגומרים בהם את ההלל יש לומר שחיובם הוא מן התורה. וכן מבואר מהראיה שכתב הרמב״ן מהגמרא בתענית (כח:) שאמרה שהלל של ראש חודש אינו מן התורה, ומשמע שבשאר ימים ההלל הוא מן התורה. וכן מוכח לכאורה ממה שכתב הרמב״ן שאפשר שמקור חיוב ההלל מן התורה הוא ממצות שמחה במועדים, ואם כן בכל המועדים שנוהגת בהם מצות שמחה, נוהג בהם ההלל. וכן יש להוכיח ממה שהקשה הרמב״ן לשיטתו מהגמרא (יד.) שאמרה שהלל מדרבנן, ותירץ שיש להעמיד שאמרה הגמרא כן רק בהלל של ימי חנוכה, וימים שאין גומרים בהם את ההלל. ומשמע שבשאר ימים שגומרים בהם את ההלל, חיובו הוא מן התורה. ואף שהרמב״ן סיים את דבריו וכתב וז״ל, ׳אבל הלל באכילת פסחים ונטילת לולב יהיה מן התורה׳, יש לומר שנקט כן לדוגמא, אך כוונתו היא לכל ימים שגומרים בהם את ההלל. אלא שיש לדקדק את לשון הרמב״ן שנקט ׳והלל של נטילת לולב דאורייתא׳, ומשמע שרק הלל הנאמר על נטילת לולב דאורייתא, שהיא במקדש כל שבעה, ובמדינה ביום טוב ראשון, הוא מן התורה, אבל שאר הלל הנאמר בסוכות אינו מן התורה, וכמבואר בדברי הגרי״ז. ועדיין צריך ביאור, שהרי מבואר בדברי הרמב״ן שהלל ביום טוב ראשון של פסח ובשבועות הוא מן התורה, ומה גרע הלל של סוכות שאינו בא על נטילת לולב, שאינו הוא אלא מדרבנן.

קכד. ראה בהערה הקודמת שבדברי הרמב״ן לכאורה מדויק שחיוב הלל בסוכות מן התורה אינו אלא בהלל הנאמר על נטילת לולב דאורייתא, והיינו במקדש כל שבעה, ובמדינה ביום טוב ראשון. ולפי דיוק זה צריך ביאור, שהרי אף אם נאמר כדברי הגרי״ז שהמשנה דיברה בהלל הנאמר על נטילת לולב, מכל מקום מסתימת המשנה משמע שלא דיברה רק בהלל הנאמר על נטילת לולב דאורייתא.

קכה. הובאו בתוס׳ רבי יהודה (יד: ד״ה ועל), אור זרוע (ח״א סי׳ מג) ורבינו דוד (פסחים קיח. ד״ה מאי).

קכו. וכן מצינו ששיטת הרמב״ם היא כשיטת רב האי גאון לענין הלכה, שהרמב״ם (חמץ ומצה פ״ח ה״ה, סוף הלכות חמץ ומצה נוסח ההגדה) סובר אף הוא שאין מברכים על הלל של ליל פסח.

קכז. וכן מבואר בדברי רש״י (ר״ה לה. ד״ה ושל) שלשון ׳פרקים׳ אמור על מועדות.

הקבועים לאמירת ההלל, אלא שכל פרק ופרק היינו ימי מועד, וכל צרה וצרה שנגאלין ממנה הם ימים שנעשה בהם נס וקבעום לימי הלל. אולם בדברי הבה״ג נראה שמפרש את לשון הברייתא באופן אחר. וז״ל הבה״ג (סוף הלכות לולב), ׳א״ר יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק שמונה עשר יום בשנה שהיחיד גומר בהן את ההלל וכו׳ ויחיד דקאמרינן דגומר בהן את ההלל, לאו יחיד ממש קאמרינן, אלא כל היכא דלא כניפין כולהון ישראל, יחיד קארי להון, והאי דקא מפיק להון בלשון יחיד, משום דכד כניפין כולהון ישראל ובעי למימר הלל כל יומא על צרה שנגאלין ממנה, אמרי׳. ומבואר בדבריו שבי״ח ימים הקבועים אומרים הלל אף בלא התכנסות כל ישראל, אבל באמירת הלל בצרה שנגאלים ממנה, אומרים הלל דווקא ע״י שמתכנסים כל ישראל לומר הלל על צרה שנגאלו ממנה. ומשמע מדבריו שהוא מפרש את לשון הברייתא, ׳על כל פרק ופרק׳ על כל י״ח ימים הקבועים, הן ימי מועד, והן ימי חנוכה שנקבעו משום הנס. ולשון ׳על כל צרה וצרה׳ מפרש הבה״ג על הימים שאינן קבועים, אלא שיכולים ישראל לומר הלל בכל שעה ושעה על כל צרה שנגאלים ממנה. וכן ביאר רבינו ירוחם (נתיב יא ח״ב) בשיטת הבה״ג.

אם הלל על גאולה מצרה הוא מדין שירה

וכתב הגרי״ז לחקור לשיטת הבה״ג, בהלל זה הנאמר על כל צרה שנגאלים ממנה, שלא בימים הקבועים, אם אף הוא מדין קריאה, וכדין קריאת ההלל בימים הקבועים, או שהוא מדין שירה וכדין אמירת ההלל בליל פסח, שנתבאר בדברי רב האי גאון שהוא מדין שירה, ואין דין קריאה בהלל אלא בימים הקבועים. ויש להביא ראיה כצד השני שהוא מדין שירה, מדברי הרמב״ן בספר המצות (שורש ראשון) שהביא את הפסוק ׳השיר יהיה לכם כליל התקדש חג׳, ופירש שהנביא אומר שישירו לה׳ המושיע אותם מיד סנחריב, כאשר הם משוררים בליל התקדש חג, והוא ליל אכילת הפסח. ויש לבאר את דברי הרמב״ן על פי דברי הבה״ג, שיאמרו הלל על נס גאולתם מיד סנחריב, מדין אמירת הלל של כל ישראל ׳על כל צרה וצרה כו׳ כשנגאלין ממנה׳, כמו שהם משוררים בליל התקדש חג, והיינו כהלל זה שהוא מדין שירה, כמו כן יאמרו הלל על גאולתם מן הצרה, שאף הלל זה מדין שירה הוא.

ביאור דברי המגיד משנה על פי האמור

וכתב הגרי״ז לבאר על פי האמור את דברי המגיד משנה שכתב שהלל בימים הקבועים הוא מדברי סופרים, והלל על כל צרה וצרה הוא מתקנת נביאים, שכוונתו בזה לפסוק שהביא הראב״ד ׳השיר יהי לכם כליל התקדש חג׳, והוכיח הראב״ד מזה שחיוב ההלל מדברי קבלה הוא, ועל כך השיב המגיד משנה, שפסוק זה הוא דווקא על הלל הנאמר מדין שירה, והיינו הלל על כל צרה וצרה, שהוא מדין שירה כדין הלל של ליל פסח, והוא הנלמד מפסוק זה מדברי קבלה[קכח]. אבל הלל של ימים הקבועים דין אחר הוא, ואינו נלמד מפסוק זה, אלא הוא תקנה מדברי סופרים[קכט].

ביאור שיטת ר״ת שמברכים אע״פ שלא גומרים

שיטת רבינו תם (הו״ד ברבינו יונה יד. ד״ה ורבינו) כשיטת הבה״ג, שמה ששנינו ׳על כל צרה וצרה׳ וכו׳ היינו שבשעה שהיה צרה לכלל ישראל, והקב״ה עשה עמהם נס והושיעם, היו עושים יו״ט והיו אומרים הלל[קל]. והוסיף רבינו תם שעל הלל זה היו חייבים לברך אף אם לא היו גומרים אותו. והקשה הגרי״ז על דבריו שהרי בשאר הלל פשוט הדבר שאין מברכים אלא על הלל שלם ולא על חצי הלל, כמו ששנינו בתוספתא (מנחות פ״ו ה״ו) ׳הלל ושבח ותפילה מעכבות זו את זו׳, כלומר שכל חלק מחלקי ההלל מעכב בו, ואם אומר רק חצי הלל אינו יכול לברך[קלא]. ואע״פ ששיטת רבינו תם היא שמברכים על חצי הלל גם בהלל של ראש חודש וחול המועד פסח, כמבואר בדבריו שם, היינו משום שהוא סובר שמברכים על המנהג, וכך הוא המנהג לומר חצי הלל בימים אלו, אבל ביום שיש לומר בו הלל מעיקר הדין, אין לברך עליו אלא אם כן גומרו. וא״כ מה שונה הלל זה שעל כל צרה וצרה שמברכים עליו גם אם אין גומרים אותו.

וכתב הגרי״ז ליישב על פי המבואר לשיטת הבה״ג, שהלל זה שאומרים אותו על נס שנעשה לכל ישראל, מדין שירה הוא ולא מדין קריאה, וא״כ יש לומר שמה שאמרו שההלל כולו מעכב, היינו בהלל של י״ח ימים הקבועים, שמדין קריאה הוא, ומצותו הוא באמירת כל ההלל, ומקצת הלל אינו הלל. וזהו ששנינו (ערכין י.) ׳י״ח ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל׳, שדין הלל זה הוא לגומרו כולו. אבל הלל שהוא מדין שירה אין בו דין זה שצריך לומר את כולו יחד, ולכן כתב רבינו תם שהלל שעל כל צרה וצרה, שמדין שירה הוא, מברכים עליו אף אם אין גומרים אותו. וכן מצינו בהלל הנאמר על שחיטת הפסח, ששנינו בו (פסחים סד.) ׳רבי יהודה אומר מימיהם של כת שלישית לא הגיעו לאהבתי כי ישמע ה׳, מפני שעמה מועטין׳. ומבואר שהלל הנאמר בתורת שירה, כמו הלל זה של שחיטת הפסח מקצת הלל ככל הלל ואין השלמתו מעכבת.

ביאור דברי המרדכי בפסחים

המרדכי (סוף פסחים ׳הסדר בקצרה׳ ד״ה על קריאת) כתב בשם הגאונים וז״ל, ׳על הביאת הלל שבלילי פסחים כתבו הגאונים שאין מברך עליו לגמור לפי שמפסיקין בו לאכול סעודתן ואינו אלא כקורא בעלמא, וכן פירש רב צמח ורב האי שאינו אלא כקורא בעלמא׳. ולשון המרדכי צריכה ביאור, שהרי לכאורה שני טעמים נפרדים הם: א. מפני שמפסיקין בו, ב. כיון שאינו אלא כקורא בעלמא וכדברי רב האי גאון. ומלשון המרדכי נראה שכלל את שניהם כטעם אחד. וכתב הגרי״ז לפרש את דברי המרדכי שאכן טעם אחד הוא. וביאור דברי המרדכי הוא על פי מה שנתבאר בשיטת רבינו תם שבהלל הנאמר בתורת שירה אין צריך לגמור כולו, וזהו שכתב המרדכי שאין לברך על הלל של לילי פסחים כיון שאינו בתורת קריאת הלל אלא בתורת אמירת שירה, והמרדכי הכריח שכן הוא גדר הלל זה ממה שמצינו שמפסיקין בו, ואם היה הלל זה בתורת קריאה היה אסור להפסיק בו, וכמו שחייבים לגמור כולו, אלא מוכרח שהלל זה בתורת שירה הוא שאין חייבים לגמור כולו, וכן מותר להפסיק בו, וכיון שהוא בגדר אמירת שירה אין מברכים עליו[קלב].

דעת הרמב״ן בשיטת רב צמח גאון

אולם בדברי הרמב״ן נראה שהבין בשיטת רב צמח גאון שמה שכתב שמפסיקים בו, אינו לראיה שגדרו הוא בתורת אמירת שירה, אלא זהו

קכח. ביאור הגרי״ז בדברי המגיד משנה, שמה שכתב שהלל שעל כל צרה וצרה הוא מדברי קבלה, כוונתו בזה לפסוק ׳השיר יהיה לכם כליל התקדש חג׳, לכאורה אינו מתבאר היטב בלשון המגיד משנה וז״ל, ׳ובאמת שבפרק ערבי פסחים אמרו שנביאים תיקנו הלל על כל צרה שנגאלין ממנה, אבל לאמרו בימים קבועים, מדבריהם הוא. ואף על פי שהביאו בערכין (י:) אותו פסוק, אינו אלא לסמך ולדמיון, זהו דעת רבינו והוא הנראה׳. ומשמע לכאורה שפסוק זה אינו מקור כלל לחיוב הלל, שאינו אלא אסמכתא בעלמא, ומה שכתב המגיד משנה שהלל הנאמר על כל צרה הוא מדברי קבלה, היינו משום שאמרו בגמרא שנביאים תיקנוהו. ויתכן שדעת הגרי״ז לבאר בלשון המגיד משנה, שאמנם פסוק זה הוא המקור לחיוב הלל על כל צרה, אלא שהוקשה למגיד משנה שבגמרא (ערכין י:) נראה שלמדו ממנו מקור אף לחיוב הלל במועדים, שהרי מפסוק זה למדו שאין גומרים את ההלל בראש חודש כיון שאינו מקודש לחג, ומשמע שהפסוק מלמד אף את דין הלל הנאמר במועדים. ועל זה כתב המגיד משנה שלא הביאוהו אלא לסמך ולדמיון בעלמא, כיון שאין עיקר הפסוק אלא בהלל הנאמר על כל צרה ולא בהלל הנאמר במועדים. וכן מבואר בלשון הגרי״ז בקונטרס על סוכה (דף לד. מדפי הקונטרס).

קכט. וראה דברי רבינו תם (הו״ד ברבינו יונה יד. ד״ה ורבינו), שסובר אף הוא כשיטת הבה״ג, כמובא להלן. וכתב שם ׳שעיקר ההלל נתקן על כל צרה וצרה׳ וכו׳. ולפי דברי המגיד משנה מבוארים דבריו, שההלל על כל צרה וצרה מתקנת נביאים הוא, אבל הלל בימים הקבועים אינו אלא מדברי סופרים.

קל. ופירש רבינו תם שעיקר התקנה לא היתה אלא בנס שנעשה לכל ישראל כלשון הכתוב ׳וכי תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם והרעותם׳ וגו (במדבר י ט) ׳. אבל בנס שנעשה ליחיד לא תיקנו לומר הלל.

קלא. כן פירש הגרי״ז את לשון התוספתא, וכן מבואר במנחת בכורים. אולם החסדי דוד וחזון יחזקאל פירשו באופן אחר.

קלב. ביאור הגרי״ז במרדכי הוא על פי גירסת הספרים שלפנינו. אמנם ב׳ספר מרדכי השלם׳ הגירסא היא, ׳על קריאת ההלל שבלילי פסחים כתבו הגאונים שאין מברכין לגמור את ההלל לפי שמפסיקין בו לאכול סעודתן ואינו אלא כקורא העלמא. ורב צמח גאון פירש לפי שמפסיקין בסעודה, ורב האי גאון פירש שאינו אלא כקורא בתורה. וכן כתוב בה״ג אין מברכין בלילי פסחים לגמור את ההלל לפי שחולקין אותו לאמצע׳, ע״כ. ומנוסח זה נראה שאף המרדכי מפרש שהן ב׳ טעמים נפרדים, שלפי רב צמח גאון ובה״ג הטעם הוא מפני שמפסיקין בסעודה, ולפי רב האי גאון הטעם הוא כיון שאינו אלא כקורא בתורה. ובאור זרוע (ח״א סי׳ מג) הנוסח הוא כמו ב׳ספר מרדכי השלם הנ״ל׳.

בתוס׳ רבי יהודה (יד: ד״ה ועל) כתב גם כן כלשון שהביא הגרי״ז בשם המרדכי, וז״ל ׳פירשו הגאונים ז״ל שאין מברכין עליו לגמור את ההלל בתחילתו לפי שמפסיקין בו ואוכלין סעודתן ואינו אלא כקורא בעלמא׳. וא״כ יש לבאר אף בשיטתו כביאור הגרי״ז בדברי המרדכי. וראה להלן מדברי הגרי״ז שאכן הוכיח מדברי תוס׳ רבי יהודה בענין אחר ששיטתו היא כשיטת רב האי גאון.

וכן בלשון תלמיד הרשב״א (פסחים קיז: ד״ה רביעי) משמע שטעם אחד הוא וז״ל, ׳וזהו שאין אנו קורין אותו אלא בתורת שירה ומפסיקין אותו לשנים ומברכין בנתיים כמה ברכות׳.

ובלשון הריטב״א (סוכה לט. ד״ה מקום) מפורש כביאור הגרי״ז במרדכי, וז״ל ׳אלא ודאי הלל דבהגדה אינו נאמר בדרך חיוב הלל אלא בדרך זמר וכו׳ ובזה נתיישב הדבר שאין מברכין באותו הלל של אגדה לפניה, וגם שמפסיקין בו לאכילה ושתיה, מה שאין כן בהלל דעלמא שאסור להפסיק׳ וכו׳. וכן משמע בלשון ספר הפרדס (לרבנו אשר בן רבי חיים נבי״ו ממונתשין, השער התשיעי פי״ג אות ט) שכתב בשם רב צמח ורב האי גאון וז״ל, ׳דאין צריך לברך עליו לגמור את ההלל וגם לא לקרות, דאינה קריאה אלא סיפור דברים בעלמא והודאות ותישבחות, שהרי פוסק באמצע ההלל דאוכל סעודתו ומברך ברכת המזון, הלכך לא חשיב כקריאת ההלל׳.

ובאבודרהם (סדר ההגדה עמ׳ רלא) הביא גם כן ב׳ הטעמים, וז״ל, ׳אבל רב עמרם ובה״ג ורב צמח ורבינו האי כתבו שאין מברכין עליו כלל שאין אומרים אותו בתורת קריאת ההלל אלא בתורת שיר והודאה בלבד, ואיך יברך לגמור והוא פוסק באמצע ומברך ברכות הרבה ומרבה בשיחת דברים בסעודה ואוכל ושותה, אלא ודאי אין מברכין עליו׳. ויתכן שכוונתו היא שעיקר הטעם שאין מברכים עליו הוא מפני שאין הוא בתורת קריאת ההלל אלא בתורת שיר והודאה ואין מברכים על שיר והודאה. ומה שכתב שאי אפשר לברך עליו כיון שהוא מפסיק באמצע, אין זה אלא בתורת ראיה שאין מברכים עליו, שאם כן היה אסור להפסיק בו. אמנם אין זה לבד טעם לכך שאין מברכים עליו, כיון שאם לא היה הטעם שהוא בתורת שירה, היה הדין שצריך

עצם הטעם שאין מברכים עליו, כיון שמפסיקים בו. שהרמב״ן (פסחים קיז: ד״ה ואומר) הביא את דברי רב צמח גאון שאין מברכים על ההלל בלילי פסחים כיון שמפסיקים בו, והקשה על דבריו שהרי שיטת הגאונים היא שאם הפסיק בדיבור באמצע עשיית מצוה אינו חוזר ומברך, ולכן אם סח בהלל בין פרק לפרק אינו צריך לחזור ולברך. ואם כן מדוע בהלל של לילי פסחים אינו מברך מפני ההפסק, והרי ההפסק אינו מעכב הברכה. ומבואר מקושיית הרמב״ן שהוא מפרש בשיטת רב צמח גאון שטעם זה של הפסק בהלל הוא עצם הטעם שאין מברכים עליו, ולכן הקשה שהרי לשיטתם אין ההפסק סיבה למנוע הברכה. אולם לפי המבואר בדברי המרדכי שהוא מפרש בשיטת רב צמח גאון שאין ההפסק עצם הטעם שאין מברכים על ההלל, אלא הוא רק ראיה שגדר הלל של לילי פסחים הוא מתורת שירה, ומטעם זה אין מברכים עליו, לא קשה קושיית הרמב״ן.

שיטת תוס׳ רבינו יהודה ותוס׳ הרא״ש

בגמרא (לה.) אמרו שאין אומרים שירה אלא על היין [כלומר על ניסוך היין]. והקשו בתוס׳ רבינו יהודה ובתוס׳ הרא״ש (ד״ה מנין), שהרי מצינו הרבה שירות בלא יין, והביאו ג׳ דוגמאות לדבר: א. הלל שבשחיטת פסחים. ב. הלל שבלילי פסחים. ג. הלל בשעת מלחמה כמו שמצינו ביהושפט ׳ובעת החלו ברנה ותהלה׳ (דברי הימים ב׳ כ כב). ותירצו שכוונת הגמרא היא שאין אומרים שירה על שום אכילת מזבח כגון בהקטרה וזריקה וניסוך המים, אלא רק על ניסוך היין. ויש לדקדק בקושייתם, מדוע נקטו רק ג׳ דוגמאות הללו של הלל, והרי הלל בכל י״ח ימים שגומרים בהם את ההלל אינו נאמר על היין. וכתב הגרי״ז לבאר, שאף הם סוברים כשיטת רב האי גאון שב׳ מיני הלל הם, הלל בתורת קריאה, והלל בתורת ׳אומר שירה׳. והלל של לילי פסחים הוא מתורת אומר שירה. ולכן לא הקשו אלא מג׳ דוגמאות הללו שבכולן ההלל הוא מדין שירה, וא״כ מצינו שירה הנאמרת שלא על היין. אבל מי״ח ימים שגומרים בהם את ההלל, לא הוקשה להם כלל, שהלל בימים אלו איננו מדין שירה אלא מדין קריאה, והוא ודאי נאמר אף שלא על היין[קלג].

הטעם שאין מברכים על הלל שהוא מתורת שירה

בדברי הגרי״ז מבואר בשיטת רב האי גאון וסיעתו, שהלל הנאמר על שחיטת הפסח ועל אכילתו, וכן בשעת מלחמה, גדרו הוא אמירת שירה ואין מברכים על הלל זה. וטעם הדבר שאין מברכים על הלל זה יש לבאר לפי מה שכתב הגר״י ענגיל בגליוני הש״ס (פסחים צז: בתוד״ה לא), שהראשונים כתבו שמברך בליל פסח ז׳ ברכות קודם אכילת מצה, כשם שחתן צריך לברך ז׳ ברכות כדי להתיר לו ארוסתו. וכתב שם כמה דרכים במנין ז׳ ברכות הללו, ובדרך אחת כתב שההלל אף הוא כברכה, שהרי למדו בגמרא (לה.) מקור לברכת הנהנין מהפסוק ׳קודש הלולים לה׳׳ (ויקרא יט כד), ומבואר שההילול הוא ברכה. ויתכן שגדר זה אינו אלא בכגון הלל זה של ליל פסח, שהוא בתורת שירה, וכיון שהוא עצמו כברכה, אין לברך עוד עליו, וכשם שאין מברכים ברכת המצוות על מצות אמירת ברכה. אך בשאר הלל תיקנו בו דין ׳קריאה׳ ודין זה הוא כשאר מצוות שיש לברך עליהם ברכת המצוות.

ביאור הקהלות יעקב שעצם פרשיות ההלל קרואים שירה

הקהלות יעקב (פסחים סי׳ סה) הקשה על דברי רב האי גאון, מלשון הגמרא (ערכין י: מגילה יד.) שאין אומרים הלל בפורים כיון שאין אומרים הלל על נס שבחו״ל. והביאה ברייתא ׳עד שלא נכנסו ישראל לארץ הוכשרו כל הארצות לומר שירה, משנכנסו לארץ לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה׳. ומבואר שההלל קרוי אף הוא ׳שירה׳, ואף הלל שבכל יו״ט, ומבואר לכאורה שכל הלל הוא שירה ולא כדברי רב האי גאון שחילק בדבר[קלד].

וכתב הקהלות יעקב ליישב, שאמנם עצם פרשיות ההלל קרואים שירה[קלה], וכשירת הים ושירת האזינו שהם שירה. אלא שיש ב׳ אופנים באמירתם: א. דרך קריאה ולשם קריאה, ב. דרך שיר ולשם שירה. ובליל חג הפסח אמירתם היא לשם שירה ובדרך שירה[קלו]. אבל בשאר ימים טובים תיקנו לאמרם מדין קריאה. ומה שאמרו בגמרא שאין אומרים שירה על נס שבחו״ל, היינו כיון שעל כל פנים עצם פרשיות ההלל הם שירה אין אומרים אותם על נס שבחו״ל, אף לא בדרך קריאה.

ביאור המהר״ל בדברי רב האי גאון

המהר״ל (גבורות ה׳ פרק סב, הגדה של פסח לשון למודים דין ברכת ההלל) **ביאר** בשיטת רב האי גאון שהוא סובר שהלל של ליל פסח אינו מצוה כשאר ימים שתיקנו בהם אמירת הלל. אלא הלל זה הוא כשירה שאומר אדם מעצמו בשעה שנעשה לו נס. ואין מברכים עליה ברכת המצוות כיון שלא נאמר ציווי על זה. וביאר שזו כוונת רב האי במה שסמך את דבריו על הנוסח שאנו אומרים בהגדה, ׳לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל לשבח׳ וכו׳, שכוונתו בזה היא ללשון ההגדה, ׳בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים׳ וכו׳ ואח״כ אומרים ׳לפיכך אנחנו חייבים׳ וכו׳ וקוראים את ההלל. שמאחר שאנו רואים עצמנו כאילו אנו יצאנו ממצרים, אם כן כמו שהם אמרו שירה בשעת הנס מעצמם רק מחמת הנס ולא מחמת מצוה, כך אנו אומרים עתה שירה על הנס כבשעת הנס ולא בתורת מצוה.

שיטת המהר״ל

אמנם המהר״ל עצמו הכריע כשיטת הרמב״ן, שמברכים על הלל זה. וביאר שאע״פ שהלל זה הוא גם שירה שאומר אדם מעצמו על הנס, מכל מקום יש חובה לאמרו גם משום תקנת חכמים, שאם היה רק חיוב מסברת הלב, משום שאנו רואים עצמנו כאילו יצאנו ממצרים, ואומרים שירה על הנס ההוא, לא היה שכרו גדול כל כך כמו מצוה שנצטוינו עליה. ועוד יש להוכיח כן שיש גם מצוה לאמרו, כיון שחיוב ההלל שכתב רב האי שהוא מדין שירה שאומר אדם מעצמו על הנס עיקרו הוא בלב, להיות מחזיק טובה למי שעשה לנו ניסים ונפלאות, וא״כ מי שאינו מבין מה שאומר אינו צריך לומר הלל זה. אמנם כיון שיש גם מצוה מדברי חכמים שתיקנו לומר הלל בפה, חייב לומר הלל גם מי שאינו מבין, שעל כל פנים מקיים בזה מצות קריאה מדבריהם, שמצות ההלל מדבריהם היא קריאה כלשון הברכה ׳לקרוא את ההלל׳. ועוד כתב המהר״ל, שמה שאנו אומרים ׳לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל׳ וכו׳, אין זה דין דווקא בליל פסח, אלא אפשר לקיימו בכל זמן, ומתקנת חכמים היא לקרוא הלל דווקא בלילה זה.

גדר הלל בחנוכה

הצפנת פענח (סופרים פ״כ ה״ט) כתב לחקור בדין הלל בחנוכה אם גדרו הוא כדין שירה על הנס, או שהוא קיום מצות חכמים שתיקנו הלל על הנס, וגדרו הוא מצות קריאה. וכתב הצפנת פענח נפקא מינה בחקירה זו, שאם הוא מדין שירה על הנס יש לאומרו בשמחה, ואם הוא משום מצות חכמים אינו אלא מצות קריאה, ואין דין לאמרו בשמחה. ויש להביא ראיה לדבר מלשון מסכת סופרים (פ״כ ה״ט), ׳וגומרין את הלל כל שמונת ימי חנוכה וכו׳ וצריך לברך בתחילתן ולקורותן בנעימה, דתני רבי שמעון בן יהוצדק ימים שמנה עשר ולילה אחד יחיד גומר בהן את ההלל וכו׳ מצוה מן המובחר לקרות הלל בשני לילות [הפסח] של גליות ולברך עליהן ולאומרן בנעימה לקיים מה שנאמר (תהלים לד ג) ונרוממה שמו יחדיו׳. ולא נקטה הברייתא דין ׳לאומרן בנעימה׳ אלא בימי חנוכה ובלילי פסח. ויש לבאר טעם הדבר שרק הלל של ימים אלו מדין שירה הוא, ולפיכך יש לאומרם בנעימה, אבל שאר ימים שאומרים בהם את ההלל הוא מדין קריאה, ואין בהם דין לאמרם בנעימה.

דין נשים בהלל של חנוכה

ולפי האמור שהלל בחנוכה הוא הלל הנאמר על נס, לכאורה יש לומר שאף נשים חייבות בהלל זה. שכן מבואר בתוספות (סוכה לח. ד״ה מי) שנשים פטורות מהלל של סוכות ושל עצרת כיון שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, אבל בהלל של ליל פסח חייבות כיון שהוא בא על הנס ואף הם היו באותו הנס. ולפי זה יש לומר שאף בהלל של חנוכה הן חייבות כיון שאף הלל זה הוא מדין הלל על הנס, ואף הן היו באותו הנס. אולם כתב הצפנת פענח שיש לומר שאין הדין כן, כיון שאמרו בגמרא (ר״ה יח:) שבטלה מגילת תענית, שבה נאמרו כל הימים טובים שקבעו חכמים משום ניסים שנעשו בהם לישראל, מלבד ימי חנוכה שלא בטלו מפני מצוות הנוהגות בהם משום פרסומי ניסא.

לאמרו כולו בלא הפסק, ולברך עליו. אמנם כיון שאינו בתורת קריאת ההלל, אין צריך לברך עליו, וכיון שאינו מברך מותר גם להפסיק בו. וכן מצינו בלשון המאירי שכתב טעם זה של הפסק כראיה לשיטת הגאונים, וז״ל המאירי (פסחים קיז: ד״ה ומ״מ) ׳ומכל מקום כמה חכמים ראינו שלא היו מברכין לפניו כלל וכו׳ ואומרים שאילו נתקנה בו ברכה לפניה לא היו מחלקין אותו לשני כוסות׳. ומשמע שאין ההפסק טעם לכך שאין מברכים, אלא הוא ראיה שלא מברכים, שאם היו מברכים עליו היו חכמים מתקנים לאמרו באופן שלא יהיה הפסק.

קלג. וראה לעיל בנידון ׳ביאור דברי המרדכי בפסחים׳ בהערה שם על ביאור הגרי״ז בדברי המרדכי, שהובאה שם הוכחה נוספת ששיטת תוספות רבי יהודה היא כשיטת רב האי גאון.

קלד. עיין המובא להלן מדברי הצפנת פענח שחקר אם אף הלל של חנוכה גדרו הוא מדין שירה כיון שנאמר על הנס. ולצד זה לכאורה מיושבת קושיית הקהלות יעקב, שנידון הגמרא הוא לענין אמירת הלל בפורים, שאף שם הוא הלל הנאמר על הנס, וא״כ אף הוא מדין שירה. וכן מה שהקשתה הגמרא מהלל הנאמר על יציאת מצרים, אף שהוא נס שבחו״ל, יש לבאר על פי מה שכתב הטורי אבן (מגילה יד.) שקושיית הגמרא היא מהלל של ליל פסח, והלל זה גדרו הוא מדין שירה, כמבואר בדברי רב האי גאון.

קלה. וכן מבואר במסכת סופרים (פי״ג ה״א) שסופרים מובהקים כותבים את כל ספר התהלים כשירה.

קלו. עיין בלשון מסכת סופרים (פ״כ ה״ט) שההלל נאמר בלילות הפסח בנעימה.

וא״כ יש לומר שמעתה אף ימי חנוכה אין לחייב בהם הלל מדין שירה ושמחה משום הנס, אלא רק משום מצוה הנוהגת בהם, ומעתה אין אשה בכלל מצוה זו, כיון שהמצוה היא מצות עשה שהזמן גרמא, ונשים פטורות.

ביאור רבינו דוד בשיטת רב האי גאון

בחידושי רבינו דוד (פסחים קיח. ד״ה מאי) ביאר את שיטת רב האי גאון, שדין הלל בליל פסח לשיטת הגמרא (ערכין י.) שלא מנתה אותו בתוך מנין י״ח ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל [ולא כמסכת סופרים (פ״כ ה״ט) שמנתה 'י״ח ימים ולילה אחד'], אין חובתו כחובת הלל בי״ח ימים, אלא דינו הוא רק להידור הכוסות, שתאמר עליהן שירה. ולפיכך אינו טעון ברכה[קלז].

וכתב עוד שכן משמע מלשון המשנה (פסחים קיז:) שסידרה את קריאת ההלל על סדר הכוסות. וכתב רבינו דוד שלשיטת רב האי גאון אין חובת קריאת הלל נוספת בליל פסח, אלא רק קריאת ההלל על הכוסות, מפני שבגמרא לא מצינו שהזכירו חובה נוספת. ואף אם נאמר שהיו קוראים את ההלל בבית הכנסת [וכמבואר במסכת סופרים] יש לומר שאינו חובת הלל בפני עצמו, אלא הוא רק לתשלומין לחובת ההלל על הכוס למי שאינו יכול לאמרו על הכוס. וכגון מה ששנינו בתוספתא (פסחים פ״י ה״ה), 'בני העיר שאין להם מי שיקרא את ההלל, הולכין לבית הכנסת וקורין פרק ראשון, והולכין ואוכלין ושותין וחוזרין ובאין וגומרין את ההלל, ואם אי אפשר להן גומרין את כולו'.

קושיית רבינו דוד על שיטת רב האי גאון

אולם כתב רבינו דוד שמתוספתא זו יש להקשות על שיטת רב האי גאון, כיון שהתבאר שלשיטתו אין דין הלל עצמי בליל פסח, אלא רק דין שיהיו הכוסות מתוך שירת הלל, וא״כ מי שאינו יכול לאמרו על הכוס איך משלים דין זה בהלל שאמרו בבית הכנסת, והרי באמירה בבית הכנסת אין שום קיום לדין הלל על הכוס.

ביאור רבי אליהו מלונדריש בשיטת רב האי גאון

בפירוש רבי אליהו מלונדריש (הו״ד בקובץ שיטות קמאי פסחים ח״ד לדף קיז: ד״ה נוטלין), כתב שנראין הדברים כשיטת הסוברים שאין מברכים על ההלל בלילי פסחים, כיון שאינו אלא כאומר שירה, וביאר שהלל זה הוא כהלל שהיו אומרים בשחיטת הפסח, שהיה טעון שיר כמו ששנינו בפסחים (סד.) ושנינו שם שאם גמרו את ההלל בזמן שאותה הכת היתה עסוקה עדיין בשחיטתו, היו שונים וקוראים אותו, ואם גמרו לשנותו, שלשו. ושנינו שם 'מימיה של כת שלישית לא הגיעו לאהבתי, לפי שעמה מועטין'. ודבר ידוע הוא שלא היו מברכים על ההלל שבשחיטת הפסח, וכמו שלא היו מברכים על שאר שירים שהיו אומרים על הקרבנות. ואף הלל שהיו אומרים באכילת הפסח, גדרו הוא כגדר הלל שבשחיטת הפסח, שהפסח טעון שיר אף באכילתו כמו ששנינו (שם צה.) מה בין פסח הראשון לשני וכו׳, הראשון טעון הלל באכילתו׳ וכו׳.

ומבואר בדבריו שההלל בליל פסח הוא פרט מקיום מצות אכילת הפסח, ומטעם זה אינו טעון ברכה.

מערכה ט

קריאת ההלל וברכותיו

א. ימים שגומרים ושאין גומרים בהם את ההלל / **ב.** בראש חודש / **ג.** השיטות באמירת הלל בלילי פסחים / **ד.** טעם הסוברים שאין מברכים כלל / **ה.** הלל בשחיטת פסחים

פתיחה

מזמורי התהלים קי״ג-קי״ח הם פרקי הלל הנאמרים במועדים, בחנוכה ובראשי חודשים לאחר תפילת שחרית. ובליל הפסח נאמרים על סדר ההגדה, ויש הנוהגים לאומרם אף בבית הכנסת לאחר תפילת ערבית. ובזמן שהיה המקדש קיים היו אומרים את ההלל אף בזמן שחיטת הפסח.

יש מימים אלו שאומרים בהם 'הלל שלם' בלא דילוג, ויש מימים אלו שאומרים בהם את ההלל בדילוג. וכן יש מהם שאמירת ההלל בהם היא חיוב ויש שאינה אלא מנהג.

א. ימים שגומרים ושאין גומרים בהם את ההלל

סוגיית הגמרא

אמרו בגמרא (ערכין י. תענית כח:)[א] 'דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק, שמונה עשר ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל, שמונה ימי החג [סוכות] ושמונה ימי חנוכה ויום טוב הראשון של פסח ויום טוב של עצרת. ובגולה [שיש בה גם יו״ט שני של גליות] עשרים ואחד [ימים], תשעה ימי החג ושמונה ימי חנוכה ושני ימים טובים [הראשונים] של פסח ושני ימים טובים של עצרת'[ב].

חילוק ימי סוכות מימי פסח

ושאלו בגמרא (ערכין י:) מפני מה בחג הסוכות גומרים את ההלל בכל יום, ובפסח אין גומרים אלא ביו״ט ראשון. ותירצו שימי חג הסוכות חלוקים הם בקרבנותיהם, שמנין פרי החג הקרבים בכל יום מימי חג הסוכות, מתמעטים והולכים. מה שאין כן בפסח שמנין הקרבנות שוה בהם בכל יום.

הראשונים[ג] פירשו את תירוץ הגמרא, שימי חג הסוכות כיון שהם חלוקין בקרבנותיהם, כל יום ויום שבו חשוב כחג בפני עצמו. משא״כ ימי חג הפסח שאינם חלוקים בקרבנותיהם, הרי הם כחג אחד, ולפיכך גומרים בהם את ההלל פעם אחת בלבד[ד].

טעמים נוספים לחלק בין סוכות לפסח

ומצינו חמישה טעמים נוספים בדברי חז״ל, בראשונים ובאחרונים, לחלק בין ימי סוכות שגומרים בהם את ההלל, לימי הפסח שאין גומרים בהם את ההלל אלא ביו״ט ראשון.

בשבלי הלקט (סי׳ קעד) הביא ב׳ טעמים:

טעם הירושלמי משום לולב

א. מצינו בירושלמי (סוכה פ״ה ה״א), 'רבי יוסי בי רבי בון בשם רבי אבא בר ממל למה קורין את ההלל כל ימי שבעת החג [סוכות], כנגד הלולב שהוא מתחדש כל שבעה'. ומבואר בזה טעם נוסף לחלק בין ימי חג הסוכות שגומרים בהם את ההלל כל ימי החג, כיון שחובת ההלל נוהגת כל הימים שנוהגת מצות לולב. ובפסח לא שייך טעם זה.

קלז. לביאור רבינו דוד בשיטת רב האי הטעם שאין מברכים על הלל זה הוא כיון שאינו מצוה בפני עצמה, אלא רק פרט בקיום מצות ד׳ כוסות. ומבואר בדברי רבינו דוד שעיקר המצוה היא ד׳ כוסות, אלא שתיקנו חכמים פרט במצוה זו, שיאמרו עליה את ההלל. אמנם התוספות בסוכה (לח. ד״ה מי) כתבו להוכיח שנשים חייבות בהלל של ליל פסח ממה שמצינו בפסחים (קח.) שנשים חייבות בד׳ כוסות 'ומסתמא לא תיקנו ד׳ כוסות אלא כדי לומר עליהם את ההלל', ומבואר בדבריהם שעיקר התקנה היתה אמירת הלל, ותיקנו את הד׳ כוסות כדי שיאמרו את ההלל עליהם.

א. בתוספתא (סוכה פ״ג ה״ב) ובמסכת סופרים (פ״כ ה״ט) ובירושלמי (סוכה פ״ד ה״ה) שנויה ברייתא זו בשינוי לשון קצת. שבברייתות אלו הגירסא היא 'י״ח ימים ולילה אחד וכו׳, יו״ט הראשון של פסח ולילו'. ובמסכת סופרים שנינו עוד 'ובגולה עשרים ואחד יום ושתי לילות' וכו׳ [אמנם בהגהות הגר״א בתוספתא סוכה לא גרס 'ולילה אחד' ולא 'ולילו']. וכלשון מסכת סופרים העתיקו השאילתות (שאילתא כו) והסמ״ק (סי׳ קמו).

ועיין חסדי דוד על התוספתא (סוכה פ״ג ה״ב) שפירש גירסת הגמרא שלא נקטה ליל פסח, על פי מה שכתבו התוספות (ערכין י. ד״ה שמונה) לבאר הטעם שלא נקטה הברייתא גם הלל הנאמר בערב הפסח, כיון שלא היה אלא במקדש. וכמו כן יש לומר שמטעם זה לא נקטו גם הלל של ליל פסח, שעיקרו נתקן רק על אכילת הפסח.

ובשבלי הלקט (סי׳ קעד) נראה שגרס גם בלשון הגמרא בערכין 'ולילה אחד'.

וראה להלן (פרק ד) שיש מהראשונים שפירשו שהגמרא בערכין נחלקה על מסכת סופרים בדין ברכה על ההלל של ליל פסח, שלדעת מסכת סופרים מברכים על הלל זה, ולכן הוא נמנה בכלל מנין שאר ימים שאומרים בהם את ההלל, ולדעת הגמרא בערכין אין דין הלל זה כדין שאר ימים שגומרים בהם את הלל, ואינו טעון ברכה, ומטעם זה לא הכלילה אותו הגמרא במנין שאר ימים שגומרים בהם את ההלל. ועיין שם שהרמב״ן (פסחים קיח. ד״ה עוד) והר״ן (שם ד״ה מאי) כתבו שלגירסת הגמרא אין גורסים 'ולילה אחד', אמנם אין היא חולקת על מסכת סופרים, ופירשו ב׳ טעמים מדוע לא מנתה הגמרא לילי פסחים: א. מפני שאין הגמרא מונה הלל הנאמר על עשיית מצוות. ב. שהגמרא מדברת על ימים שהחליל מכה לפני המזבח.

ב. וכן העתיקו כל הראשונים שגומרים את ההלל בשני ימים טובים של עצרת. ועיין ספר צרור החיים (הדרך השביעי סי׳ ד) שכתב בענין הפסק בקריאת ההלל, שבימים שאין גומרים בהם את ההלל אפילו באמצע הפרק שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם, ומנה בכלל ימים אלו גם יו״ט שני של עצרת. וצ״ע, שהרי בגמרא מפורש שיו״ט שני של עצרת גומרים בו את ההלל. ואף הוא עצמו כתב כן בתחילת דבריו.

ג. רש״י (תענית כח: ד״ה יחיד), פסקי הרי״ד (שם ד״ה באחד), המכתם (שם ד״ה ותריץ), ספר המנהגות לרבינו אשר מלוניל (הו״ד בקובץ שיטות קמאי תענית כח:), אבודרהם (סדר הדלקת נר חנוכה) ושבלי הלקט (סי׳ קעד).

ד. וראה להלן ביאור נוסף בתירוץ הגמרא משו״ת בית יעקב.

טעם מדרש הרנינו משום בנפל אויבך

ב. במדרש הרנינו (פרשת סוכה)[ה] אמרו, 'וכן אתה מוצא כל ז' ימי החג [סוכות] אנו גומרין את ההלל, אבל בפסח אין אנו גומרין את ההלל אלא יום ראשון ולילו. ולמה, שמואל בן אבא אמר 'בנפל אויבך אל תשמח' (משלי כד יז), לפי שנטבעו בו המצריים'[ו].

קושיות האחרונים שמוכח בגמרא שאומרים שירה על מפלת האויבים

האחרונים[ז] הקשו על הטעם השני שהביא השבלי הלקט שאין גומרים את ההלל בימים אחרונים של פסח משום 'בנפל אויבך אל תשמח', שהרי בגמרא (ט:) משמע להיפך, שמפלתן של רשעים היא סיבה לומר שירה, שכך אמרו בגמרא (שם) 'ק"ג פרשיות אמר דוד ולא אמר הללויה עד שראה במפלתן של רשעים שנאמר (תהלים קד לה) 'יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם הללויה'.

יישובים לקושיא זו

הצל"ח[ח] (ט: ד"ה ק"ג) כתב יישוב לקושיא זו בשם מחותנו ר' ליב פישלס, על פי המבואר בזוהר (נח סא:) שמה שאמרו שאין הקב"ה שמח במפלתן של רשעים היינו כאשר לא נתמלאה סאתם[ט], אבל כאשר נתמלאה סאתם יש להקב"ה שמחה באבדנם. ולפי זה מיושב, שאמנם בטביעת המצרים בים סוף לא היה ראוי לומר שירה, כיון שעדיין לא נתמלאה סאתם, ומה שאמר דוד הללויה כאשר ראה במפלתן של רשעים, היינו כאשר נתמלאה סאתם.

ובספר בכורי אביב (ביק, פרשת בשלח מדרש בחידוש אות א) כתב שאמנם זו סברת הגמרא שלא פירשה הטעם משום בנפל אויבך אל תשמח, ששיטת הגמרא היא שיש לומר שירה על מפלתן של רשעים[י]. אבל שיטת המדרש היא שמה שאמר דוד שירה על מפלתן של רשעים, היינו רשעים בעלמא, אבל רשעים שהם אויבינו אין לומר שירה על מפלתם משום 'בנפל אויבך אל תשמח'.

ביאור האחרונים בצורך לב' טעמים

עוד הקשו האחרונים[יא] על טעם השבלי הלקט, מה הוצרך לטעם זה, והרי בגמרא (ערכין י:) אמרו מפורש שהטעם הוא מפני שאין חלוקין בקרבנותיהן. ומצינו ב' דרכים באחרונים ביישוב קושיא זו:

א. הישועות יעקב (או"ח סי' תצ סק"א) ובספר משנת רבי אהרן (מאמרים ח"ג עמ' ג) כתבו ליישב, שיש צורך גם בטעם המבואר בגמרא מפני שאין חלוקין בקרבנותיהן, וגם בטעם המדרש משום 'בנפל אויבך אל תשמח'. שהגמרא (ערכין י:) הקשתה, 'והא חנוכה דלא הכי ולא הכי [שאינו נקרא מועד ולא התקדש בעשיית מלאכה] וקאמר [הלל]'. והשיבו 'משום ניסא'. ומבואר מתוך דברי הגמרא שיש ב' מחייבים לאמירת הלל: א. חיוב משום מועד, וחיוב זה הוא דווקא בימים המקודשים לחג[יב]. ב. משום ניסא, וחיוב זה אינו משום מועד, שאף בחנוכה שאינו בכלל ימים המקודשים לחג, יש חיוב לומר הלל משום הנס. ובשביעי של פסח אפשר היה לחייב באמירת ההלל משום ב' הטעמים, שהרי הוא גם יו"ט, וגם נעשה בו נס של קריעת ים סוף. ומפני כך הוצרכו לב' הטעמים. טעם הגמרא מפני שאין חלוקין בקרבנותיהן, הוא טעם שלא לחייב בשאר ימי הפסח מדין חיוב הלל במועד, שכיון שאין ימי הפסח חלוקין בקרבנותיהן הרי הם כחג אחד, ודי באמירת ההלל ביו"ט ראשון. אמנם עדיין היה צריך לחייב אמירת הלל בשביעי של פסח משום נס קריעת ים סוף שנעשה בו, ועל זה צריך את טעם המדרש שאין לומר הלל על נס זה כיון שטבעו המצריים בים, ובנפל אויבך אל תשמח[יג].

ביאור הבכורי אביב

ב. בספר ביכורי אביב (פרשת בשלח מדרש בחידוש אות א, הו"ד בספר גנזי חיים או"ח סי' תצ סק"א) כתב ליישב, שיש לומר שטעם הגמרא מפני שחלוקין בקרבנותיהם הוא טעם מספיק שלא לגמור הלל בחול המועד, אבל מכל מקום לענין שביעי של פסח אין טעם זה מספיק, שכיון שהוא יום טוב יש לומר בו את ההלל אף שאינו חלוק בקרבנותיו. ונראה שתירוץ זה מבואר בלשון הכל בו (סי' נב) שהביא את טעם הגמרא מפני שאין חלוקין בקרבנותיהן, והוסיף בתוך דבריו וז"ל, 'אבל בשביעי אף על פי שהוא קודש, מפני שהוטבע פרעה וכל חילו בים בו ביום, על דרך שאמרו ז"ל ביקשו מלאכי השרת לומר שירה לפני הקב"ה, השיב להם מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה לפני, לפיכך אין קוראין אותו אלא בדילוג'. ומבואר בדבריו שאע"פ שנקט טעם זה שאין חלוקין בקרבנותיהן, מכל מקום הוקשה לו עדיין שבשביעי של פסח שהוא קדש היה צריך לאומרו, ולפיכך כתב לענין שביעי של פסח טעם מפני שהוטבע בו פרעה וכל חילו בים ואין ראוי לומר אז שירה.

טעם המהרי"ל וסיעתו משום מעשה ידי טובעים בים

ג. יש מן האחרונים[יד] שכתבו בטעם החילוק בין ימי סוכות לימי הפסח, כעין טעם מדרש הרנינו. והוא על פי הגמרא (מגילה י: סנהדרין לט:) בענין קריעת ים סוף, 'בקשו מלאכי השרת לומר שירה, אמר הקב"ה מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה'. וכמו כן מטעם זה אין אנו גומרים את ההלל בשביעי של פסח[טו]. וכתבו האחרונים[טז] שמה שאין גומרים את ההלל בחול המועד

ה. כעין זה מובא בילקוט שמעוני (אמור רמז תרנד).

ו. הבית יוסף (או"ח סי' תצ ד"ה כל) והפרישה (שם אות ב) העתיקו טעם זה בשם השבלי הלקט.

ז. מהרש"א (ח"א ט: ד"ה במפלתן) וחות יאיר (סי' רכה). וראה צל"ח (י. ד"ה אר"י) שהקשה על קושיית המהרש"א, שהרי דברי האחרונים הם גמרא מפורשת (מגילה י: סנהדרין לט:) בענין קריעת ים סוף, 'בקשו מלאכי השרת לומר שירה, אמר הקב"ה מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה'. ובספר הפלאה שבערכין (ערכין י:) כתב ליישב קושיית הצל"ח, שהמבואר בגמרא הוא לענין שאין אומרים שירה בשעת מפלת הרשעים עצמה, וכלשון חז"ל 'מעשה ידי טובעין בים' וכו', לשון הווה. אבל לאחר שכבר מתו ותמו חטאים מן הארץ, אז יש לומר שירה על גאולתנו ועל פדות נפשנו וקובעים אותו חובה לדורות. וזהו שאמר דוד שירה אחר שראה כבר במפלתן של רשעים, כמו שכתוב 'יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם הללויה' (תהלים קד לה), והיינו כאשר רשעים כבר אינם, ולכן הוצרכה הגמרא לתת טעם שאין אומרים הלל לדורות בשביעי של פסח משום חילוק קרבנות. וקושיית המהרש"א היא על דברי האחרונים שכתבו טעם זה לפטור חיוב הלל לדורות. וראה המובא להלן בפרק זה בשם המהרש"א בסנהדרין, כעין סברא זו. ובהגהות הגרעק"א על הצל"ח (שם) כתב שהמהרש"א בדבריו רמז לסברא זו שכתב בסנהדרין, וכוונתו בזה היא ליישב קושיית הצל"ח עליו.

ח. בדפוסים ישנים נדפס קטע זה בסוף פרק אלו דברים.

ט. ומה שאיבדם הקב"ה מן העולם הוא מפני שבקשו להרע לישראל. וכן היה אצל המצרים, שעדיין לא נתמלאה סאתם, ומה שהטביעם הקב"ה בים הוא מפני שבאו להרע לישראל.

י. ומה שאמרו (מגילה י: סנהדרין לט:) 'מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה' היינו דווקא לענין שירת המלאכים שאומרים שירה לפני הקב"ה, שלפני הקב"ה אין שמחה במפלת הרשעים. אבל הלל שאומרים ישראל אינו בגדר שמחה של מעלה, אלא הוא שמחת בני אדם שעל זה אמרו בגמרא (שם) 'הוא אינו שש, אבל אחרים משיש'.

יא. מהרש"א (ח"א ט: ד"ה במפלתן), ישועות יעקב (או"ח סי' תצ סק"א) ומשנת רבי אהרן (מאמרים ח"ג עמ' ג).

יב. וכתב הישועות יעקב להוכיח שחיוב זה הוא אף בימי המועדים שלא נעשה בהם נס. שכן מצינו שאומרים הלל ביו"ט של שבועות ובסוכות, אף שלא נעשה בהם נס. וכן יש להוכיח מקושיית הגמרא למה אין אומרים הלל בשבת, בראש השנה וביום הכפורים, אף שאין הם ימים שנעשה בהם נס, והיינו משום שהם ימי מועד.

יג. וטעם זה אינו מועיל לפטור חיוב ההלל שמדין מועד, שאם נזדמנה מפלת רשעים ביום מועד, אין לפטור משום כך את חיוב ההלל בו. וטעם זה של בנפל אויבך וגו' הוא רק טעם שלא לחייב הלל על נס שיש בו מפלת רשעים.

יד. מהרי"ל (סדר התפילות של פסח ט, שו"ת סי' קכח), ספר המנהגים לר"א קלויזנר (סי' עב הגה"ה ב, סי' קכה), ספר המנהגים לר' אייזיק טירנא (פסח ד"ה ביום שלישי), ט"ז (או"ח סי' תצ סק"ג), שירי כנסת הגדולה (שם סי' תפז הגה"ט אות ב, הו"ד בחק יעקב שם סי' תצ סק"ט) משנה ברורה (סי' תצ סק"ז).

טו. טעם זה בפשטות חלוק הוא מהטעם שכתב השבלי הלקט בשם המדרש משום 'בנפל אויבך אל תשמח'. עיין שירי כנסת הגדולה (שם) שהביא מה שכתב המהרי"ל (סדר התפילות של פסח אות ה) שיש אומרים שיש לומר בשביעי של פסח בנוסח התפילה 'זמן שמחתנו', משום שמחת טביעת מצרים בים. והקשה עליו שהרי אין גומרים את ההלל בשביעי של פסח משום 'מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה', וא"כ מטעם זה אף אין לומר בו 'זמן שמחתנו'. וכתבו החק יעקב (סי' תצ סק"ט) והמור וקציעה (סי' תפז) ליישב, שיש לחלק בין אמירת הלל לאמירת 'זמן שמחתנו', כמבואר בגמרא (מגילה י: סנהדרין לט:) בענין זה, שהקב"ה אינו שמח במפלתן של רשעים, ולפיכך אין לומר לפניו שירה, ועל זה אמרו 'מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה', אבל מכל מקום לבני אדם יש שמחה באבדן רשעים, ככתוב 'ובאבד רשעים רנה' (משלי יא י). ואמרו על זה בגמרא 'הוא אינו שש אבל אחרים משיש'. ולפיכך, אף שאין לומר הלל על אבדן הרשעים, היינו דווקא לענין הלל, כיון שהיא אמירת שירה לפני הקב"ה, והקב"ה אינו שש בזה. אבל אפשר לומר 'זמן שמחתנו', כיון שלבני אדם שמחה היא. וכתב בספר קרית חנה (קובלענץ, או"ח תצ ד, נדפס ב'קובץ מפרשים מכת"י' בשו"ע הוצאת מ"י), שתירוץ החק יעקב הוא לפי טעם אחרונים אלו שאמרו משום 'מעשה ידי טובעין בים' וכו', אבל טעם שבלי הלקט משום 'בנפל אויבך אל תשמח', הוא טעם נכון גם לענין שאין לומר משום כך 'זמן שמחתנו', שהרי אף לנו אין לעשות שמחה משום טביעת המצרים, ככתוב 'בנפל אויבך אל תשמח'. וכן פסק הרמ"א (או"ח סי' ת"צ ס"ז) שאומרים בשביעי של פסח 'זמן חרותנו' ולא 'זמן שמחתנו'. וראה עוד בהערה להלן שמדברי המהרי"ל בשו"ת נראה שיש חילוק נוסף בין הטעמים, שטעם 'בנפל אויבך אל תשמח' הוא רק לענין שלא לומר הלל על נס של מפלת האויב, משא"כ הטעם של 'מעשה ידי טובעין בים' הוא טעם שלא לומר הלל אף מדין מועד.
אולם בספר גנזי חיים (סי' תצ סק"א) כתב שאין טעם האחרונים משום 'מעשה ידי טובעים בים' טעם אחר מהטעם שכתב השבלי הלקט בשם המדרש משום 'בנפל אויבך אל תשמח'. אלא שהאחרונים הללו סברו שבהכרח אף עיקר כוונת המדרש היא לטעם של 'מעשה ידי טובעים בים', ואי אפשר לפרשו כפשוטו משום 'בנפל אויבך' וגו', שהרי על כך אמרו בגמרא (מגילה טז.) 'הני מילי בישראל, אבל בדידכו כתיב (דברים לג כט) 'ואתה על במותימו תדרוך'. ועוד הקשה גנזי חיים על טעם המדרש למה אומרים חצי הלל בשביעי של פסח, וכן למה אמרו אז שירת 'אז ישיר', והרי 'בנפל אויבך אל תשמח'. ופירש שודאי טעם זה של 'מעשה ידי טובעין בים' וכו' אינו אלא טעם שאין המלאכים אומרים שירה לפני הקב"ה. אבל ישראל צריכים לומר שירה ולתת שבח והודיה על גאולתם, ומה שאמרו 'בנפל אויבך אל תשמח' הוא רק בדרך אסמכתא בעלמא, לומר שצריך לעשות זכר לענין זה שאמר הקב"ה למלאכים 'מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה', ולפיכך תיקנו שלא יאמרו הלל שלם.

טז. מהרי"ל (סדר התפילות של פסח ט), ספר המנהגים לר"א קלויזנר (סי' קכה), ספר המנהגים לר' אייזיק טירנא (פסח ד"ה ביום שלישי) וט"ז (או"ח סי' תצ סק"ג).
לעיל הובא שהכל בו כתב גם כן טעם זה של 'מעשה ידי טובעין בים', אולם התבאר שהוא כתב טעם זה בצירוף לטעם הגמרא משום חילוק קרבנות, ושנראה מדבריו שטעם זה הוא לענין שביעי של פסח וטעם הגמרא הוא לענין חול המועד. אולם בדברי אחרונים אלו נראה שנטו לגמרי מטעם הגמרא הן לענין שביעי של פסח והן לענין חולו של מועד.

פסח, אע״פ שאין בו טעם זה של מעשה ידי טובעין בים וכו׳, הוא כדי שלא יהיה חול המועד חשוב יותר משביעי של פסח שהוא יו״ט, ואין גומרים בו את ההלל.

קושיא על טעם המהרי״ל וסיעתו

ויש להקשות על שיטה זו, כקושיית האחרונים על שיטת שבלי הלקט, שהרי בגמרא מפורש שהטעם הוא מפני שימי הפסח אינם חלוקין בקרבנותיהן, ומדוע צריך לטעם נוסף של ׳מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה׳. ועל שיטה זו אי אפשר ליישב כיישוב הישועות יעקב ומשנת רבי אהרן הנ״ל, שטעם הגמרא נצרך להלל מדין מועד וטעם האחרונים נצרך להלל מדין הנס, שאם כן מדוע הוצרכו האחרונים לפרש לגבי חול המועד שהטעם שאין גומרים בו את ההלל הוא כדי שלא יהיה עדיף חול המועד משביעי שהוא יו״ט, והרי בחול המועד אין סיבת החיוב של הלל מפני הנס, שנס קריעת ים סוף היה רק בשביעי, ואין בו אלא סיבת חיוב מדין מועד, ועל סיבה זו יכולים היו לומר את טעם הגמרא מפני שאין חלוקין בקרבנותיהן[יז]. ומטעם זה גם אין ליישב לשיטתם כתירוץ הבכורי אביב הנ״ל בשיטת שבלי הלקט, שטעם הגמרא נצרך לחולו של מועד, שלא היה בו נס, שהרי האחרונים לא כתבו כן, אלא פירשו שהטעם בחול המועד הוא רק כדי שלא יהיה עדיף משביעי שהוא יו״ט[יח].

ומצינו באחרונים ד׳ דרכים ביישוב קושיא זו.

תירוץ הבית יעקב

א. הבית יעקב (שו״ת סי׳ נד) כתב ליישב קושיא זו, וביאר את סוגיית הגמרא לשיטת אחרונים אלו, שאמנם הטעם שאין אומרים הלל בשביעי של פסח הוא משום ׳מעשה ידי טובעין בים׳ וכו׳. וכן הטעם שאין אומרים הלל בחול המועד פסח הוא כדי שלא יהיה עדיף משביעי שהוא יו״ט, וכמו שכתבו האחרונים. אלא שעל טעם זה עצמו מקשה הגמרא ׳מאי שנא בחג דאמרינן כל יומא ומאי שנא בפסח דלא אמרינן כל יומא׳. כלומר, שכמו שאין אומרים בחול המועד פסח כדי שלא יהיה עדיף משביעי של פסח, מטעם זה עצמו אין לומר בחול המועד סוכות, כדי שלא יהיה עדיף מחול המועד פסח. ועל כך השיבה הגמרא ׳דחג חלוקין בקרבנותיהן, דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן׳. כלומר שמטעם זה של חילוק קרבנות אכן עדיף חול המועד של סוכות מחול המועד של פסח, ואין למנוע בו אמירת הלל מטעם שלא יהיה עדיף מחוה״מ פסח[יט].

תירוץ ספר ערכי עלי

ב. בספר ערכי עלי (ערכין י: ד״ה ולתרץ) כתב ליישב שטעם האחרונים תלוי הוא במחלוקת תנאים בברייתא (פסחים קיז.) הלל זה מי אמרו, ששיטת רבי אלעזר היא שמשה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים, ונחלקו עליו חבריו. ומפורש בשיטת רבי אלעזר שאין הוא סובר טעם זה של ׳מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה׳. ומה שאמרה הגמרא (מגילה י: סנהדרין לט:) ׳בקשו מלאכי השרת לומר שירה, אמר הקב״ה מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה׳, הוא כשיטת חבריו של רבי אלעזר[כ]. ולפי זה יש ליישב שהגמרא שנקטה טעם של אין חלוקין בקרבנותיהן הלכה בשיטת רבי אלעזר שאינו סובר לטעם זה של ׳מעשה ידי׳ וכו׳. והאחרונים שכתבו טעם זה, כתבו כן כשיטת התנאים החולקים על רבי אלעזר, וסוברים טעם זה.

תירוץ נוסף של ערכי עלי

ג. ובאופן נוסף כתב ליישב, שטעם הגמרא תלוי הוא במחלוקת האמוראים. בגמרא (סוכה מז.) ביאר רבי לוי בר חמא טעם החילוק בין שמיני עצרת שמברכים בו שהחיינו, לשביעי של פסח שאין מברכים בו שהחיינו, ששמיני עצרת חלוק מחג הסוכות בג׳ דברים, שבסוכות נוהגים מצות סוכה לולב וניסוך המים, ובשמיני עצרת אין מצוות אלו נוהגות. אבל שביעי של פסח אינו חלוק בדיניו משאר ימי הפסח. והקשתה הגמרא, שהרי אף שביעי של פסח חלוק מיו״ט ראשון בדין אכילת מצה, שבליל יו״ט ראשון הוא חיוב, ובשביעי של פסח אין חיוב לאכול מצה. ותירץ רבינא ששמיני עצרת חלוק מיום שלפניו בדינים הנ״ל, משא״כ שביעי של פסח אינו חלוק מחול המועד שלפניו, רק מיו״ט ראשון שלפני פניו. ועוד נתבארו בגמרא טעמים נוספים שאמרו שאר אמוראים לחלק בין שמיני עצרת לשביעי של פסח. ולכאורה לשיטת רבינא אי אפשר לומר לגבי הלל בחול המועד פסח כטעם הגמרא שאין גומרים בו את ההלל כיון שאין בו חילוק קרבנות, שהרי רבינא סובר שחילוק זה של חיוב מצה ביום ראשון חילוק הוא לגבי ימים שאין בהם חיוב מצה, אלא שסובר שלענין שביעי אין זה חילוק לומר בו שהחיינו, כיון שאין שביעי חלוק אלא מיו״ט ראשון שהוא לפני פניו, וא״כ ביום ראשון של חול המועד פסח, שחלוק הוא מיו״ט שלפניו ממש לענין חיוב מצה, היה צריך לגמור בו את ההלל. ובהכרח צריך לומר שלרבינא הטעם שאין אומרים הלל בחול המועד פסח הוא כטעם האחרונים כדי שלא יהיה עדיף משביעי שהוא יו״ט. והגמרא שאמרה טעם זה של חילוק קרבנות, יש לומר שסברה כשיטת שאר אמוראים שם, שלא סברו כטעמו של רבינא.

תירוץ הגנזי חיים

ד. בספר גנזי חיים (רייזנער, או״ח סי׳ תצ סק״א) כתב ליישב שיטת אחרונים זו, על פי לשון רש״י (פסחים צה: ד״ה לילה) בענין הלל על שחיטת פסח שני, וז״ל, ׳ולקמן אמרינן נביאים שביניהן תיקנו להם שיהו אומרים על כל פרק ופרק ועל כל דבר חידוש׳. ומבואר בדבריו שההלל נאמר על כל פרק ופרק, דהיינו מועד, וכן על כל דבר חידוש, כגון צרה שנגאלין ממנה [כמבואר בגמרא (שם קיז.)] או כל שאר דבר חידוש [כגון שחיטת פסח שני] אף שאינו נס ואינו מועד. ונמצא לפי״ז, שבפסח יש ג׳ סיבות לחיוב הלל: א. משום מועד, ב. משום הנס, ג. משום דבר חידוש. וטעם הגמרא מפני חילוק קרבנות הוא לענין החיוב לומר מפני דבר חידוש, ועל כך אמרה הגמרא שמיום שני של פסח ואילך כבר אין בהם דבר חידוש, כיון שאינם חלוקין בקרבנותיהן מיו״ט ראשון. אמנם עדיין היה צריך לומר הלל מדין מועד ומחמת הנס, ולזה צריך את טעם האחרונים, שבשביעי של פסח אין לומר הלל כלל משום ׳מעשה ידי טובעין בים׳ וכו׳. ומחמת כן אף אין אומרים בחול המועד מדין המועד, כדי שלא יהיה עדיף משביעי שהוא יו״ט.

ביאור המהרש״א בסברת הגמרא שלא סברה טעם זה

המהרש״א (ח״א סנהדרין לט: ד״ה ומי) הקשה על סוגיית הגמרא (ערכין י:) מפני מה הוצרכה לפרש הטעם שאין גומרים את ההלל בימים אחרונים של פסח משום שאין חלוקין בקרבנותיהן, ולא פירשה כטעם שכתבו האחרונים משום ׳מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה׳. והוסיף, שקושיא זו קשה ביותר לפי המבואר בתוספות (ערכין י: ד״ה אמרו) שבראש השנה ויום הכפורים אף שאין ישראל אומרים שירה, מהטעם האמור בגמרא ׳אפשר מלך יושב על כסא הדין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו, וישראל אומרים שירה לפני׳, מכל מקום המלאכים אומרים בו שירה. וא״כ בשביעי של פסח שאף המלאכים אינם אומרים בו שירה משום ׳מעשה ידי טובעים בים׳ וכו׳, כל שכן שאין לישראל לומר בו שירה. וכתב ליישב בב׳ דרכים:

א. יש לומר שמה שמבואר בגמרא שהמלאכים לא אמרו שירה משום ׳מעשה ידי טובעים בים׳ וכו׳, היינו דווקא באותו יום שביעי של פסח שבו נטבעו המצריים, אבל לדורות יש לומר שירה ביום זה [אלולא הטעם שאין חלוקין בקרבנותיהן].

ב. יש לחלק בין טעם ׳אפשר ספרי חיים וספרי מתים׳ וכו׳, לטעם ׳מעשה ידי טובעים בים׳ וכו׳. שטעם ׳ספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו׳ הוא טעם לגבי ישראל, שהם תלויים ועומדים בדין עתה אם לחיים ואם למות, שאין להם לומר שירה ביום זה, אבל המלאכים שאין בהם טעם זה יכולים לומר שירה. מה שאין כן הטעם של ׳מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה׳ הוא טעם לגבי המלאכים שאין להם לומר שירה לפני הקב״ה, אבל ישראל יש להם לומר שירה על מפלת הרשעים כאמור בגמרא (מגילה י: סנהדרין לט:) ׳הוא אינו שש אבל אחרים משיש׳.

טעם הכל בו שההלל תלוי במצות היום

ד. הכל בו (סי׳ נב) הביא טעם הגמרא. וכתב שיש נותנים טעם נוסף, כיון שחג המצות אין בו חובת מצה אלא בלילה הראשון, וכן בלילה השני[כא] מספק, אבל בשאר ימים אין חובה לאכול מצה, לפיכך אין מברכים על ההלל אלא בב׳ ימים הראשונים, שבהם יש חובת מצה שהיא המצוה העיקרית בפסח. מה שאין כן בחג הסוכות שמצותו היא ישיבה בסוכה, ונוהגת מצוה זו בכל

[יז] **ומטעם** נוסף אין לומר לפי שיטה זו את תירוץ הישועות יעקב ומשנת רבי אהרן, מכיון שמדברי המהרי״ל (שו״ת סי׳ קכח) משמע שטעם זה של ׳מעשה ידי טובעין בים׳ הוא טעם אף לענין הלל מדין מועד. שהמהרי״ל בדבריו שם מדמה סברא זו לסברת הגמרא (ערכין י:) שאין אומרים הלל בראש השנה ויום הכפורים משום ׳אפשר מלך יושב על כסא הדין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו וישראל אומרים שירה לפני׳. וטעם זה מבואר בגמרא שהוא אמור לענין שאין לומר שירה מדין מועד, שהרי קושיית הגמרא שם היתה על ראש השנה ויום הכפורים שנקראים מועד מפני מה אין אומרים בהם הלל, ועל כך השיבה הגמרא טעם זה. וא״כ ממה שהשוה המהרי״ל בין הטעמים, משמע שאף הטעם של ׳מעשה ידי טובעין בים וישראל אומרים שירה׳ הוא אף טעם שלא לומר הלל מדין מועד. ולא כמו שכתבו הישועות יעקב ומשנת רבי אהרן לגבי הטעם של ׳בנפל אויבך אל תשמח׳ שאינו טעם לפטור חיוב הלל מדין מועד, אם נזדמנה מפלת האויב ביום מועד, והוא רק טעם שלא לחייב אמירת הלל מדין נס, על נס זה של מפלת האויב.

[יח] **וכן** הקשה הבכורי אביב לשיטת אחרונים אלו.

[יט] **ולפירוש** זה צריך ביאור המשך לשון הגמרא ׳שבת דחלוקה בקרבנותיה לימא׳, שאם חילוק קרבנות הוא רק טעם לעדיפות על חול המועד, לא היו צריכים לענין שבת לטעם זה, ששבת ודאי עדיפה היא על חול המועד.

[כ] **ולכאורה** היינו רק כשיטת חבריו של ר״א שדוד אמרו, אבל בשאר שיטות התנאים שם מבואר גם כן שנאמרה שירה זו על מפלתן של האויבים.

[כא] **ביו״ט** שני של גלויות.

ימי החג, ומברכים לישב בסוכה בכל הימים, צריך לגמור בו את ההלל בכל יום. וכן בשמיני עצרת צריך לגמור בו את ההלל מפני שהוא רגל בפני עצמו[כב].

טעם רבינו מיוחס שהימים אחרונים של פסח אינם קרויים חג

ה. רבינו מיוחס בפירושו על התורה (שמות יב יד) כתב שמקור חיוב אמירת הלל ביו"ט הוא מהפסוק האמור ביו"ט ראשון של פסח 'וחגתם אותו חג לה'' (שם), מלמד שטעון שירה'. וכן כל יום שקרוי חג טעון שירה. והם, יו"ט ראשון של פסח ולילו, יו"ט של עצרת ושמונת ימי חג הסוכות. וביאר רבינו מיוחס ששאר ימי הפסח אינם נקראים חג בכל מקום אלא 'שבעת ימים מצות תאכלו'[כג], ולפיכך אין גומרים את ההלל בפסח אלא ביו"ט ראשון.

טעם שאין אומרים הלל בשבת

עוד הקשו בגמרא (ערכין י:), 'שבת דחלוקה בקרבנותיה לימא [הלל], לא איקרי מועד'.

רבינו גרשום (ד"ה שבת) ובספר פירושי הראשונים (ד"ה דחג) פירשו את דברי הגמרא 'שבת דחלוקה בקרבנותיה', שהיא חלוקה בקרבנותיה משאר ימי השבוע[כד]. אולם המאירי (יד. ד"ה יש) פירש שקושיית הגמרא היא על שבת שבתוך המועד של פסח, שחלוקה היא בקרבנותיה משאר ימי הפסח, למה אין אומרים בה הלל. והשיבה הגמרא 'לא איקרי מועד', כלומר שהשבת אין שם מועד עליו, ושם המועד הוא מחמת ימי הפסח, ומדין הפסח אין חילוק קרבנות[כה].

טעם שאין אומרים הלל בראש השנה וביום הכפורים

עוד אמרו בגמרא, ראש השנה ויום הכפורים דאיקרו מועד ואיקדוש בעשיית מלאכה לימא. משום דרבי אבהו, דאמר רבי אבהו אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבונו של עולם מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בראש השנה וביום הכפורים, אמר להן אפשר מלך יושב על כסא הדין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו וישראל אומרים שירה'.

ובביאור טעם זה מצינו ד' דרכים:

ביאור הרמב"ם שאין ימי ראש השנה ויום הכפורים ימי שמחה יתירה

א. הרמב"ם (חנוכה פ"ג ה"ו) כתב שאין בראש השנה ויום הכפורים הלל 'לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד, לא ימי שמחה יתירה'. וכן כתבו הארחות חיים (סדר תפלות ר"ה סי' ו) והכל בו (סי' סד) שאין אומרים הלל בראש השנה כיון שהוא זמן יראה ופחד וצריך להיות בו כל איש ירא וחרד מפשעיו[כו]. וכתב הט"ז (או"ח סי' תקפד סק"א) שאע"פ שאנו בטוחים שנצא זכאים בדין, מכל מקום צריך להיות ירא וחרד מאימת הדין ועל ידי כך נזכה לזכות בדין. אולם בספר יום תרועה (ר"ה לב.) הקשה על טעם הגמרא שהרי מבואר בטור (או"ח סי' תקפא) על פי המדרש שרוחצין ומסתפרין ולובשים לבנים ומתעטפים לבנים ומגלחין זקנם ומחתכין צפרניהם ואוכלים ושותים ושמחים בראש השנה, לפי שיודעין שהקב"ה יעשה להם נס. ואם כן מדוע נמנעים מאמירת הלל. ותירץ, שאמנם כל יחיד לעצמו צריך להיות שמח ולבטוח שיעשה לו הקב"ה נס ויכתבנו לחיים, אבל לא ימלט בכל העולם שיהיה מי שלא נכתב לחיים, ובשביל כבודם אין אומרים הלל בראש השנה וביום הכפורים. ולכאורה בלשון הרמב"ם לא מבואר כן, אלא שאף אצל כל אדם לעצמו אין ימים אלו ימי שמחה יתירה אלא ימי תשובה ויראה ופחד, וכדברי הט"ז. וכן נראה מלשונו יישוב לקושיית היום תרועה, שאף שבודאי יש לשמוח בימים אלו, מכל מקום אין בהם שמחה יתירה. ואין אומרים הלל אלא ביום של שמחה יתירה[כז].

ביאור הישועות יעקב שאין אומרים הלל בראש השנה ויום הכפורים משום דין הרשעים

ב. בספר ישועות יעקב על התורה (פרשת אחרי) ביאר שטעם הגמרא מפני שספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו, הוא כעין טעם הגמרא (מגילה י: סנהדרין לט:) שלא אמרו מלאכי השרת שירה בקריעת ים סוף משום 'מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה'. ומטעם זה אף בראש השנה ויום הכפורים יש שנדונים למוות ולכן אין ראוי לומר שירה ביום זה. וכתב הישועות יעקב לבאר על פי זה ב' דקדוקים בלשון הגמרא: א. יש שדקדקו למה נקטה הגמרא אריכות לשון זו 'מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו' וכו', ולא אמרה בקצרה שאין אומרים בו הלל מפני שנדונין בו. ב. הגמרא במסכת ראש השנה (טז:) נקטה לשון 'שלשה ספרים נפתחים בראש השנה אחד של רשעים גמורים ואחד של צדיקים גמורין ואחד של בינוניים' וכו' לשון יחיד על כל ספר. ומדוע שינתה הגמרא בערכין מלשון זו ונקטה 'ספרי חיים וספרי מתים' משמע ספרים רבים של חיים וספרים רבים של מתים. וביאר הישועות יעקב על פי דברי הזוהר (נח סא.) שמה שאמרו שאין הקב"ה שמח במפלתן של רשעים היינו כאשר לא נתמלאה סאתם, אבל כאשר נתמלאה סאתם יש להקב"ה שמחה באבדנם. ולפי זה יש לומר שאמנם אם היה דין האדם בראש השנה על ענייני העולם הזה רק לפי מעשיו, לא היו נמנעים לומר הלל משום אבדן הרשעים, שהרי מי רשע שנדון למיתה משום שנתמלאת סאתו, אף הקב"ה שמח במפלתו, אמנם פעמים שאף רשע שאינו גמור נידון למוות משום שהוא רשע בן רשע, ומבואר בגמרא (ז.) שכשאוחזין הרשעים מעשי אבותיהם בידיהם הקב"ה פוקד עליהם עון אבותם. ואמנם כך גזרה חכמתו יתברך שראוי לדונם באופן זה, אך כיון שלא נתמלאה סאתם קשה הדבר לפני הקב"ה, ואין אומרים שירה על כך כמבואר בזוהר. וזהו ביאור דברי הגמרא שנקטה לשון 'ספרי חיים וספרי מתים' שהכוונה היא לספרו של כל אדם ואדם, הן מן החיים והן מן המתים, שדנים את בניהם לפי מעשיהם, וכיון שהדין נעשה באופן זה, ועל ידי כך יש רשעים שמתים אף שלא נתמלאה סאתם, לכן אין אומרים שירה.

ביאור המהר"ץ חיות שאין אומרים הלל בראש השנה משום בריאת העולם

ג. המהר"ץ חיות (כתבי מהרצ"ח עטרת צבי דרכי משה עמ' תס-תסא) ביאר את טעם הגמרא על פי מה שאמרו בשבת (קיח:) שהקורא הלל בכל יום הרי הוא כמחרף ומגדף. וביאר בטעם הדבר, שההלל נקבע על ניסים היוצאים מגדר הטבע, והצורך בניסים אלו איננו מפני שיש חס ושלום חסרון במעשי הקב"ה וצריכים הם תיקון שלא כפי שברא את העולם בטבעו. אלא עשה הקב"ה את הניסים בשביל ישראל כדי שיכירו גבורתו ותפארתו. ומי שקורא הלל בכל יום הרי זה כמו שמבקש ומתחנן על שינוי סדרי הטבע, והרי הוא מחרף ומגדף שחושב שיש חסרון בבריאה והיא נצרכת לתיקון בכל עת. וכתב המהר"ץ חיות לבאר בזה את טעם הגמרא שאין אומרים הלל בראש השנה וביום הכפורים, כיון שביום זה ספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו, וביום זה נברא העולם ונפתחה הנהגת הטבע ברצונו של הקב"ה, וביום זה הוא נותן לכל אדם

כב. ובאליה רבה (או"ח סי' תצ סק"ו) הביא טעם זה בשם הכל בו.

כג. בכל הפסוקים בתורה המדברים בענין הפסח נאמר לשון 'חג' רק על היום הראשון ועל שאר הימים נאמר לשון 'שבעת ימים מצות תאכלו'. כגון (שמות יב יד-טו), 'והיה היום הזה לכם לזכרון וחגתם אתו חג לה' וגו'. שבעת ימים מצות תאכלו'. וכן בשאר מקומות (שם יג ו-ז, לד יח, במדבר כח יז, דברים טז ג). ואמנם במקום אחד מצינו לכאורה שנאמר לשון 'חג' גם על שבעת הימים, והוא בפסוק 'ובחמשה עשר יום לחדש הזה חג המצות לה' שבעת ימים מצות תאכלו' (ויקרא כג ו), אולם כתב רבינו מיוחס שלשון 'חג המצות' האמור בפסוק נסוב על 'ובחמשה עשר יום לחדש הזה', ועליו בלבד אמר הכתוב 'חג המצות לה'', וכן מוכח מטעמי המקרא ש'לה'' הוא באתנחתא.

ויש להקשות על דברי רבינו מיוחס, שמצינו פעם אחת בתורה לשון 'חג' גם על יום שביעי של פסח, שכתוב (שמות יג ו) 'שבעת ימים תאכל מצות וביום השביעי חג לה'', וא"כ קשה מדוע אין אומרים הלל אף בשביעי של פסח. ואפשר שרבינו מיוחס לא כתב טעם זה אלא לפרש הטעם שאין אומרים הלל בחול המועד פסח, אבל לענין שביעי של פסח הטעם הוא משום 'בנפל אויבך אל תשמח', וכטעם מדרש הרנינו המובא לעיל אות ב'. או משום 'מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה' וכטעם האחרונים המובא לעיל אות ג'.

כד. שמקריבין בה אף מוספי שבת.

כה. ומבואר בדברי המאירי שעל שבת שבכל השנה לא היה קשה לגמרא מדוע אין אומרים בה את ההלל, שאף שהיא חלוקה בקרבנותיה, מכל מקום אין לה שם מועד, ואין אומרים הלל אלא במועד. אבל על שבת שבתוך ימי הפסח הוקשה לגמרא שהרי יום זה הוא גם מועד משום שהוא מכלל ימי הפסח, וגם חלוק בקרבנותיו משום שהוא שבת. וביארו בזה, שאע"פ שחילוק הקרבנות הוא מדין השבת ולא מדין המועד, והמועד שביום זה אין בו חילוק קרבנות, מכל מקום יש לומר על פי מה שכתב האור שמח (עבודת יום הכפורים פ"ד ה"א) שחולה שיש בו סכנה שצריך לאכול ביום הכפורים, אם חל יום כיפור זה בשבת אינו צריך לקדש אף מדין השבת, כיון שקדושת יום הכפורים חלה גם על השבת, ומעתה אף מדין קדושת השבת צריך להתענות בו. וכמו כן יש לבאר אף בדברי המאירי, שהגמרא סברה ששבת שבתוך ימי הפסח חל אף על השבת דין קדושת מועד, ואם כן יש כאן מועד שהוא חלוק בקרבנותיו.

כו. וכתב הארחות חיים (שם סי' ב) בשם הגאונים שמטעם זה גם אין אומרים בתפילות ראש השנה ויום הכפורים 'ותתן לנו וכו' מועדים לשמחה' כבשאר ימים טובים, כין שאין זה רגל לשמחה אלא להיות עומד באימה וביראה.

כז. ובגדר דין זה שאין אומרים הלל ביום שהוא יום תשובה ויראה, ואין בו שמחה יתירה, מצינו ג' ביאורים: א. בפירוש הר"י מלוניל (ר"ה לב: ד"ה ובגמ' דייק) הוסיף בדברי הגמרא וז"ל, 'אפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו והם אומרים שירה כבני אדם שאין מתפחדין'. ונראה בדבריו לא רק שאין טעם לומר הלל בראש השנה ויום הכפורים, אלא שיש גריעותא בדבר שבכך שאומר הלל הרי הוא כמראה שאינו מפחד מהדין. ב. במערכה בענין 'מצות הלל', הובאו דברי הרמב"ן שמקור מצות הלל מדין שמחת יום טוב, והובא שהגרי"פ פערלא ביאר לפי שיטה זו את קושיית הגמרא ותירוצה בענין אמירת הלל בראש השנה וביום הכפורים, שהגמרא בקושייתה סברה שאף בימים אלו נוהגת מצות שמחת יו"ט, ותירצה שמטעם זה שמלך יושב על כסא הדין וכו', יש ללמוד שאין מצות שמחה נוהגת בימים אלו, וממילא אין מקור לחיוב ההלל בהם. ג. בספר מקראי קודש (ימים נוראים סי' ח) הביא בשם הגר"ח שהקשה על טעם הגמרא שאין אומרים שירה בימים אלו, שהרי אומרים בהם שיר של יום, ותירץ שדין הלל הוא לאומרו ביום של 'שמחה יתירה' וכלשון הרמב"ם, מה שאין שאר שירות נאמרות אף כשאינה שמחה שלימה.

לשון הרמב"ם המובאת היא שימים אלו הם 'ימי תשובה ויראה ופחד, לא ימי שמחה יתירה'. וכעין זה הוא לשון הארחות חיים 'שהוא זמן יראה ופחד'. ויש משמעות שהוא דין בימים אלו שאינם ימי שמחה. אך לשון הכל בו הוא 'שהוא זמן לעמוד ביראה ופחד'. ויתכן שכוונתו כהר"י מלוניל שהוא דין על האדם שיעמוד בו ביראה ופחד, והאומר בו הלל הרי זה דרך אדם שאינו מפחד.

את סדר ההנהגה שיונהג בה בהליכתו בעולם הזה, כל אדם לפי טבעו שהוטבע בו בשעת יצירתו. ולכן אין לומר הלל שמורה על שינוי הטבע ביום זה, שהרי זה כמו שמראה שיש חסרון בבריאת העולם ובהנהגתו על פי הטבע, ושצריך להתחנן על שינויו.

משום אין מקלסין למלך בשעת הזעם

ד. טעם נוסף בדברי הגמרא מתבאר מתוך דברי הראב"ן.

שנינו במשנה (ר"ה טז.) 'בארבעה פרקים העולם נידון וכו', בראש השנה כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון'. ואמרו בגמרא שמשנה זו איננה כשיטת רבי יוסי הסובר שאדם נידון בכל יום. ועוד אמרו בגמרא שם שאנו שמתפללין בכל יום על החולים ותשושי הכח, מנהגינו הוא כשיטת רבי יוסי שאדם נידון בכל יום. והקשה הראב"ן (שו"ת בסוף הספר) שלפי טעם הגמרא שבשעה שמלך יושב על כסא דין וכו' אין לומר הלל, א"כ לשיטת רבי יוסי, שאנו נוהגים כמותו, אין לנו לומר הלל בשום ראש חודש ומועד, שהרי בכל יום אדם נידון. ואין לומר שרבי יוסי חולק על טעם הגמרא וסובר שאף ביום שאדם נידון יש לומר בו הלל, שאם כן אנו שפוסקים הלכה כרבי יוסי מדוע איננו אומרים הלל אף בראש השנה. וכתב הראב"ן ליישב שיש לחלק בין דין של יחיד לדין של רבים, שבראש השנה כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון, והרי זה דין של רבים, ובדין של רבים יש כעס מרובה לפניו, ואין מקלסין למלך בשעת הזעם. אבל בכל יום אין עוברים לפניו לדין יחד, אלא כל יחיד ויחיד בפני עצמו, ואין כעס מרובה ולכן מקלסין לפניו, ואפשר לומר בו הלל[כח].

ומבואר בשיטת הראב"ן שאין טעם הגמרא 'מלך יושב על כסא הדין' וכו', משום האדם שנידון בו, שאין זה לו יום שמחה, כיון שהוא עומד לדין. אלא שבשעה שנידונים לפניו כל בני אדם יחד, מרובה הכעס, ואין ראוי לקלס למלך בשעת הזעם.

טעם שאין אומרים הלל בראש השנה ויום הכפורים משום אמירת כי חלצת

המהרי"ל (סדר תפלות של ר"ה אות ז) הביא שיש שאמרו טעם נוסף שאין אומרים הלל בראש השנה, כיון שאי אפשר לומר בו את הפסוק 'כי חלצת נפשי ממות' (תהלים נו יד) כיון שחיי כל אדם תלויים ועומדים בו. אך המהרי"ל הקשה על טעם זה שאין הוא מספיק, שהרי עדיין אפשר לומר הלל בדילוג, וכמו שאומרים אותו בראש חודש, ואז אין אומרים פסוק זה. ולכן מסקנת המהרי"ל שיש לומר כטעם הגמרא משום 'מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו' וכו'.

טעם אמירת הלל בחנוכה

עוד שאלו בגמרא (ערכין י:), חנוכה דלא הכי ולא הכי [שאינו חלוק בקרבן, ואינו מקודש לחג ואינו אסור בעשיית מלאכה] וקאמר [הלל]'. ותירצו, 'משום ניסא'.

מקור לדין זה של אמירת הלל בחנוכה על הנס מצינו בפסחים (קיז.), 'נביאים שביניהם תיקנו להן לישראל שיהו אומרין אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן'. ופירשו רש"י (שם ד"ה ועל) והרשב"ם (שם קטז: ד"ה על) שתיקנו הנביאים שיאמרו הלל על כל צרה כשיהיו נגאלים ממנה 'כגון חנוכה'.

מקור נוסף מצינו במסכת מגילה (יד.) שמבואר שם שנביאים תיקנו מקרא מגילה, ודרשו מקל וחומר מיציאת מצרים, 'ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה, ממיתה לחיים לא כל שכן'. ומבואר בחתם סופר (שו"ת יו"ד סוס"י רלג), שמקל וחומר זה יש ללמוד אף לאמירת הלל בחנוכה[כט].

ובמגילת תענית (פ"ט) שנינו בענין ימי חנוכה 'ומה ראו לגמור בהם את ההלל, אלא שכל תשועה ותשועה שהקב"ה עושה להם לישראל

היו מקדימין לפניו בהלל בשירה בשבח ובהודאה כענין שנאמר (עזרא ג יא) ויענו בהלל ובהודות לה' כי טוב' וגו'.

בביאור טעם אמירת הלל שלם בכל שמונת הימים

בדברי הגמרא מבואר מקור לעיקר דין אמירת הלל בחנוכה. אך עדיין צריך ביאור מדוע גומרים את ההלל בכל אחד מח' ימי חנוכה, שהרי בפסח אע"פ שיש בו חיוב לגמור את ההלל, מכל מקום ביארו בגמרא שדין זה אינו אלא ביום ראשון של פסח, ומכאן ואילך אין חיוב נוסף כיון שאין ימי הפסח חלוקין בקרבנותיהן, וא"כ צריך לתת טעם לדבר מפני מה בחנוכה גומרים את ההלל בכל אחד מח' הימים. ומצינו ג' טעמים בראשונים:

א. תוספות (תענית כח: ד"ה ויום) ושבלי הלקט (סי' קעד) בשם אחיו ביארו שבכל יום מימי חנוכה היה הנס מתגדל, שפך השמן שמצאו היה בו כדי להדליק יום אחד, ודלק שמונה ימים. ולכן יש לומר בו הלל בכל יום[ל].

ב. בשבלי הלקט (סי' קעד) כתב בשם רש"י מפני שימי חנוכה חלוקים במנין נרותיהם שבכל יום, והרי זה כימי הסוכות שגומרים בהם את ההלל בכל יום מפני שהם חלוקין בקרבנותיהן.

ג. טעם נוסף כתב בשבלי הלקט (שם), מפני שחנוכה נקרא על שם חנוכת הבית, שכשגברו החשמונאים על היונים טיהרו את בית המקדש וחנכוהו כמו שעשו משה ועזרא חנוכה בקרבן והלל, שאין קרבן בלא הלל. וכן אנו קוראים בכל יום קרבן נשיא אחד שהקריב בחנוכת המשכן, וכל נשיא היה צריך לגמור את ההלל על קרבנותיו, ולכן אף אנו גומרים את ההלל בכל יום.

טעם שאין אומרים הלל בפורים

על תירוץ הגמרא (ערכין י:) שאומרים הלל בחנוכה משום הנס, הקשתה הגמרא, 'פורים דאיכא ניסא לימא [הלל]'. וכעין קושיא זו הקשתה גם הגמרא במגילה (יד.) על דברי רבי יהושע בן קרחה שהנביאים שתיקנו מקרא מגילה בפורים דרשו כן מקל וחומר, 'ומה מעבדות לחירות [ביציאת מצרים] אמרינן שירה [בפורים שניצלו] ממות לחיים לא כל שכן'. והקשו בגמרא, שנדרוש מקל וחומר זה לומר גם הלל בפורים. ותירצו בגמרא בערכין ובמגילה ג' תירוצים:

אין אומרים שירה על נס שבחוץ לארץ

א. רבי יצחק אמר, שאין אומרים שירה[לא] על נס שנעשה בחוץ לארץ[לב]. והקשה רב נחמן בר יצחק, 'והרי יציאת מצרים דנס שבחוצה לארץ הוי ואמרינן הלל'. ותירצה הגמרא, ששנינו בברייתא שעד שלא נכנסו לארץ היו אומרים שירה על נס שבכל הארצות, ומשנכנסו לארץ אין אומרים שירה אלא על נס שבארץ.

ובביאור טעמו של רבי יצחק שאין אומרים שירה על נס שבחו"ל מצינו ג' ביאורים באחרונים:

ביאור המהרש"א שנס שבחו"ל הוא ע"י שליח

א. המהרש"א (ערכין י:) כתב שטעם הדבר הוא מפני שכשנכנסו לארץ ישראל התקדשה הארץ, והקב"ה נקרא אלהי ארץ אשר ה' אלהיך דורש אותה תמיד (דברים יא יב) כמבואר ברמב"ן (שם לא טז). והניסים הנעשים בארץ הם ע"י הקב"ה וראוי לומר עליהם הלל. מה שאין כן הניסים הנעשים בחו"ל הם נעשים ע"י שליח או מלאך, ואין ראוי לומר עליהם שירה[לג]. וטעמו של רב נחמן שאחר שגלו אומרים שירה גם על נס שבחו"ל, הוא כיון שכאשר ישראל על אדמתם אין השכינה שורה אלא בארץ ישראל, אבל כשגלו גלתה שכינה עמהם כמו שכתוב 'עמו אנכי בצרה'.

ביאור המנחת חינוך שנס שבחו"ל הוא כנס ליחיד

ב. המנחת חינוך (מצוה רפד אות כד קומץ המנחה) כתב לבאר על פי הגמרא בתענית (יד:) 'שלחו ליה בני נינוה לרבי, כגון אנן דאפילו בתקופת תמוז בעינן מיטרא היכי נעביד [כלומר אנו שצריכים מטר אפילו באמצע הקיץ, איך

כח. ובראבי"ה (סי' תקלח) הקשה על תירוץ הראב"ן, שלפי דברי הראב"ן מבואר שאף רבי יוסי מודה שיש חילוק בין ראש השנה לשאר ימים, שאף שבכל יום אדם נידון, מכל מקום בראש השנה נידונים כל בני האדם יחד, וכלשון המשנה (ר"ה טז.) שכל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון. ולפי"ז יש להקשות מדוע אמרו בגמרא (שם) שמשנה זו אינה כשיטת רבי יוסי כיון שרבי יוסי סובר שאדם נידון בכל יום, והרי אפשר להעמיד את המשנה אף כרבי יוסי, ובראש השנה יש דין מיוחד שכל באי עולם עוברים לפניו וכו', והיינו שנידונים יחד. ומכח קושיא זו מסיק הראבי"ה שרבי יוסי חלוק לגמרי על משנה זו וסובר שאין חילוק בין ראש השנה לשאר ימים, ואף בראש השנה אומרים הלל. ומנהגינו שאין אנו אומרים הלל בראש השנה הוא מפני שאין הלכה כרבי יוסי. ומה שאמרו בגמרא (שם) שמנהגינו להתפלל על החולים בכל יום הוא כרבי יוסי, אין זה משום שכן הלכה, אלא כך נהגו העם ואין אנו מוחים בידם.

כט. ובריטב"א במגילה (שם ד"ה ואמרינן) מבואר שלמדו מכאן קל וחומר למצות נר חנוכה. ראה במערכה בענין 'מצות הלל' אריכות דברים בענין מקור זה להלל בחנוכה. וראה שם מקורות נוספים שכתבו הראשונים למצות הלל, ויש ממקורות אלו שהם מקור גם לענין אמירת הלל על הנס, כמבואר שם. וראה עוד להלן בדברי הגרי"ז בגדר אמירת הלל בחנוכה.

ל. לשון השבלי הלקט הוא 'כל יום ויום נתחדש הנס ועל חידושו של נס אנו גומרין את ההלל בכל יום'. כלומר שהלל זה נאמר על הנס, ובכל יום היה נס חדש שיש לומר עליו את ההלל. אבל לשון התוספות היא שמפני שהיה הנס מתגדל בכל יום 'והיה כל חד וחד יום טוב'. ונראה שכוונתו לדמות בזה את ימי חנוכה לימי חג הסוכות שביארו הראשונים שכיון שחלוקין הן בקרבנותיהן הרי כל אחד מהם הוא כיו"ט בפני עצמו. ועיין נמוקי מהרא"י בספר הליקוטים על הרמב"ם (חנוכה פ"ג ה"ג) שביאר את לשון הרמב"ם (שם) 'ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו שתחילתן מליל חמשה ועשרים בכסלו ימי שמחה והלל' וכו', שכוונתו היא שדין ההלל בחנוכה הוא מפני שעשאום כיום טוב, ומדין יום טוב חייב לקרוא בהם את ההלל. ובזה מבואר גם לשון תוספות שכל אחד ואחד הוא כיום טוב בפני עצמו לכן יש לגמור את ההלל בכל אחד מימי החנוכה.

לא. ובשיטה מקובצת (אות ג) גרס 'שאין אומרים הלל' וכו'.

לב. וכטעם זה מבואר בירושלמי (פסחים פ"י ה"ו), 'שנייא היא שהיו בחוצה לארץ'.

לג. ובבן איש חיל (דרוש לפרשת זכור) ביאר כעין ביאור זה על דרך הקבלה.

נעשה] כיחידים דמינן או כרבים דמינן, כיחידים דמינן ובשומע תפילה, או כרבים דמינן ובברכת השנים [כלומר, האם דיננו כדין יחיד שצריך לגשמים, ודיננו לבקש עליהם בברכת שומע תפילה, או דיננו כרבים הזקוקים, ודיננו לבקש עליהם בברכת השנים], שלח להו כיחידים דמיתו, ובשומע תפילה'. וביאר המנחת חינוך טעם הדבר, שלבני חו"ל לעולם אין דין ציבור, ואף בדבר ששייך לכלל הציבור בחו"ל, נחשבים הם כיחידים לכל ענין. ובזה ביאר המנחת חינוך גם את המבואר בגמרא (שם יב:) שאין תענית ציבור בבבל, שהוא מטעם זה שאין דין ציבור בחו"ל. ובדין הלל על הנס מבואר ברבינו יונה (יד. ד"ה ורבינו יעקב, ד"ה ואומר) בשם הבה"ג ורבינו תם שאין אומרים הלל על הנס אלא בנס שנעשה לכלל ישראל ולא בנס שנעשה ליחידים. ועל פי זה זה יש לבאר שמטעם זה גם אין אומרים הלל על נס שבחו"ל, כיון שאף הציבור בחו"ל דינם כיחידים, וא"כ נס שנעשה להם הרי הוא כנס שנעשה ליחידים ואין אומרים עליו הלל.

ביאור העמק ברכה שנס שבחו"ל אינו נס גלוי כבארץ ישראל

ג. בספר עמק ברכה (ענין הלל על הנס) ביאר שארץ ישראל היא ארץ אשר ה' דורש אותה והיא מרכז ההשגחה הפרטית, וכמו שאמרו בספרי 'והלא כל הארצות הוא דורש, אלא אינו דורש אלא ארץ ישראל וע"י דרישתה נדרשות כל הארצות'. ולכן יש חילוק בין הנהגת א"י להנהגת חו"ל. ואף בהנהגה הניסית יש חילוק בין א"י לחו"ל, שהנס שבארץ ישראל הוא יותר בגלוי, יותר ניכרת בו יד ה' מנס שבחו"ל. וכן אנו רואים בנס פורים שהיה מכוסה קצת בדרכי הטבע, ולא היתה בו הכרה כל כך בגילוי של גבורות השם. וכל זה הוא לאחר שנכנסו לארץ ישראל, אבל ביציאת מצרים קודם שנכנסו לארץ עדיין לא היה צמצום ההשגחה הפרטית בארץ ישראל, והיתה יד ה' מתגלה בכל הארצות.

ב. רב נחמן אמר 'קריאתה [של המגילה] זו היא הלילא'.

ג. רבא אמר 'בשלמא התם [ביציאת מצרים, אפשר לומר את לשון ההלל] הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה, הכא [בנס פורים, אי אפשר לומר הודאה זו] הללו עבדי ה' ולא עבדי אחשורוש [כיון ש]אכתי עבדי אחשורוש אנן'[לד].

והקשתה הגמרא על שיטת רב נחמן הסובר שצריך היה לומר הלל בפורים, אלא שדין זה מתקיים בקריאת המגילה, מלשון הברייתא הנ"ל שמשנכנסו לארץ אין אומרים שירה על נס שבחו"ל, ותירצה הגמרא שרב נחמן סובר שאחרי שגלו בחורבן בית ראשון חזר הדין שאומרים שירה גם על נס שבחו"ל.

הכרעת ההלכה כרב נחמן

הרמב"ם (חנוכה פ"ג ה"ו) נקט להלכה כטעמו של רב נחמן שאין אומרים הלל בפורים משום שקריאת המגילה היא ההלל. וכן כתב המאירי (מגילה יד. ד"ה דבר) שטעם זה נראה יותר.

שיטת המאירי שיש לומר הלל כשאי אפשר לקרוא מגילה

וכתב המאירי (שם) שלפי טעם זה של רב נחמן, שהלכה כמותו, מי שנמצא במקום שאין לו שם מגילה, ואינו יכול לקיים קריאת מגילה בפורים, צריך הוא לקרוא את ההלל, שהרי כל הטעם שפטרו מקריאת הלל בפורים הוא מפני שמתקיימת היא בקריאת המגילה, וא"כ מי שאינו מקיים מקרא מגילה, צריך לומר הלל.

שיטת האחרונים שאין אומרים הלל בפורים

אולם הברכי יוסף (או"ח סי' תרצג סק"ד) כתב שמסתימת דברי הפוסקים נראה שלא נקטו כן, אלא לעולם אין אמירת הלל בפורים. ובטעם הדבר, כתב הברכי יוסף שנראה שהפוסקים נקטו שהלכה כרבא שהוא בתראי, ושיטתו היא שאין לומר הלל בפורים כלל כיון ש'אכתי עבדי אחשורוש אנן'. וכן משמע ברי"ף (מגילה יד.) ובראש (שם פ"א סי' ח) שגרסו בדברי רבא 'מתקיף לה רבא מי דמי, בשלמא התם, הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה, הכא מאי נימא הללו עבדי ה' ולא עבדי אחשורוש, אכתי עבדי אחשורוש אנן. הילכך לא אמרינן הלילא בפוריא'. ולפי גירסא זו מבואר שרבא אמר את דבריו כקושיא על דברי רב נחמן. ולא מצינו בגמרא שהשיבו תשובה על קושיא זו. וא"כ נדחו דברי רב נחמן מהלכה, והלכה כרבא שאין לומר הלל בפורים כלל מטעם 'אכתי עבדי אחשורוש אנן'. ובשיורי ברכה (שם אות א) כתב שאמנם הבה"ג (סי' יט) והרמב"ם (חנוכה פ"ג ה"ו) נקטו להלכה את טעם רב נחמן שקריאת המגילה היא ההלל, ומכל מקום יש לומר שאף לשיטתם אין קריאת הלל בפורים כלל, גם באופן שאין לו מגילה, וטעם הדבר הוא שלא תיקנו חז"ל הלל בפורים כיון שקריאת המגילה היא ההלל, וכיון שלא תיקנו אין כלל דין קריאת ההלל אף למי שאין לו מגילה, שלא חילקו חכמים בדבר.

וכן צידד הפרי מגדים (או"ח אשל אברהם סי' תרצג סק"ב) שאף שמשמע במגן אברהם (שם) שנקט להלכה את טעמו של רב נחמן שקריאת המגילה היא ההלל, מכל מקום אף באופן שאין קריאת המגילה, וכגון מי שאין לו מגילה או כשחל ט"ו אדר בשבת, אין אומרים את ההלל מטעם 'לא פלוג רבנן'.

והנצי"ב בהעמק שאלה (שאילתא כו אות א) הוסיף על פי מה שביאר שם שאף לפי השיטות שיש מצוה מדאורייתא לומר הלל ביום שנעשה בו נס, זהו דווקא בשעת הנס עצמו, אבל אמירתו לדורות אינה אלא מדרבנן. וביאר, שהטעמים הנזכרים בגמרא שאין אומרים מחמתם את ההלל אמורים לבאר את עיקר תקנת חז"ל שתיקנו מקרא מגילה בפורים, מפני מה תיקנו מקרא מגילה ולא תיקנו הלל. אבל מאחר שלא תיקנו קריאת ההלל בחנוכה מכל טעם שהוא, גם אם יהיה אופן שלא שייך בו הטעם, אין חיוב קריאת ההלל בו מאחר שלא תיקנו חז"ל תקנה זו כלל[לה].

אך בשערי תשובה (שם סק"ג) כתב שמי שאין לו מגילה יכול לקרוא הלל בלא ברכה לפניו ולאחריו, וכקורא בתהילים. ואף אם יש לו חומש לקרוא בו את המגילה לעצמו אפשר שעדיף שיקרא גם את ההלל בלא ברכה, שעדיף אמירת הלל שאין בו דין לאמרו מתוך הכתב ממגילה שדינה לקוראה במגילה כשירה.

ובחתם סופר (שו"ת או"ח סי' קצב) הביא בשם רבי יודא אסאד שהקשה על שיטת המאירי מהגמרא במגילה (יח:) שהביאה מעשה ברבי מאיר שהלך לעבר שנה בעסיא, ולא היה שם מגילה וכתבה מלבו, ואע"פ שאסור לכתוב אות אחת שלא מן הכתב, היינו בכל אדם, אבל ברבי מאיר התקיים הפסוק (משלי ד כה) 'ועפעפיך יישירו נגדך'. והקשה הר"י אסאד לשיטת המאירי למה הוצרך רבי מאיר לכתוב מגילה מלבו, ולא יצא ידי חובתו בקריאת ההלל במקום מקרא מגילה.

והשיב לו החתם סופר, שאף המאירי לא כתב את דינו אלא במי שאין לו אפשרות לקרוא מגילה כלל, וכגון שנמצא במקום שאין לו מגילה, ואי אפשר לכתוב המגילה שם בשום אופן. אבל אם יש אפשרות כל שהיא לקיים מקרא מגילה, אין להתיר לצאת ידי חובה בקריאת ההלל. וראיה לדבר

לד. וכן אמרו בירושלמי (פסחים פ"י ה"ו), 'ואית דבעי מימר, מרדכי ואסתר משונאיהם נגאלו, לא נגאלו מן המלכות'.
ובפסיקתא רבתי (פ"ב) אמרו, 'ולמה קורין את ההלל [בחנוכה] מפני שכתוב 'אל ה' ויאר לנו', ולמה אין קורין בפורים, כתיב 'להשמיד להרוג ולאבד', ואין קורין אלא על מפלתה של מלכות ומלכות של אחשורוש היתה קיימת ולכן אין קורין. אבל במלכות של יון שכילה אותה הקב"ה התחילו נותנין הימנון ושבח ואומרים לשעבר היינו עבדים לפרעה, עבדים ליון, ועכשיו עבדיו של הקב"ה אנו, הללו עבדי ה''.
לה. וכתב הנצי"ב ראיה לדבר, שלפי טעמו של רבא משום 'אכתי עבדי אחשורוש אנן', הרי טעם זה לא היה שייך בזמן בית שני שלא היו משועבדים למלכויות, ומכל מקום לא מצינו שהיו קוראין אז את ההלל בפורים.
ראיה זו שכתב הנצי"ב, תלויה היא בביאור טעם זה של 'אכתי עבדי אחשורוש אנן'. עיין בספר עמק ברכה (ענין הלל על הנס עמ' קכג) שכתב מצינו ב' ביאורים בטעם זה. שהרי"ף (מגילה יד.) גרס בלשון הגמרא 'בשלמא התם הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה. הכא מאי נימא הללו עבדי ה' ולא עבדי אחשורוש אכתי עבדי אחשורוש אנן'. ובלשון זו מבואר ש'אכתי עבדי אחשורוש אנן' אינו טעם לומר שאין סיבה לעיקר חיוב הלל, אלא הוא רק טעם שאי אפשר לומר נוסח זה של ההלל. אמנם בירושלמי (פסחים פ"י ה"ו) אמרו, 'ואית דבעי מימר [יש שרצה לומר טעם שאין אומרים הלל בפורים] מרדכי ואסתר משונאיהם נגאלו, [אבל] לא נגאלו מן המלכות'. ומשמע בלשון הירושלמי שטעם זה שהיו עדיין עבדי אחשורוש הוא טעם שאין סיבה לומר הלל, כיון שאין אומרים הלל אלא על גאולה שלימה, וכיון שלא נגאלו עדיין משעבוד המלכות אין זו גאולה שלימה [וכן ביאר הקרבן העדה. אמנם עיין בפני משה שכתב שאף כוונת הירושלמי היא שכיון שלא נגאלו מהמלכות, לא היו יכולים לומר 'הללו עבדי ה', ולא עבדי אחשורוש'].
ולפי ביאור הרי"ף ש'אכתי עבדי אחשורוש' הוא טעם שרק אי אפשר לומר נוסח זה, אך מעיקר הדין יש חיוב הלל, אכן יש להקשות כקושיית הנצי"ב, מדוע לא אמרו הלל בפורים בדורות שבהם לא היו תחת שעבוד מלכויות, והרי אז אפשר היה לומר נוסח זה. ויש להוכיח מכך כהוכחת הנצי"ב שכיון שלא תיקנו חכמים בדורם של מרדכי ואסתר קריאת ההלל כיון שאז לא היה אפשר לומר נוסח זה, ממילא גם בדור שאין טעם זה אין אומרים הלל כיון שלא תיקנוהו חכמים. אך לפי המבואר בירושלמי שהטעם הוא משום שאין זו גאולה שלימה, לכאורה יש לומר שמה שלא אמרו הלל אף כשלא היו תחת שעבוד מלכויות הוא משום שמכל מקום נס פורים לא היה בו גאולה שלימה, שבזמנו אף שנגאלו משונאיהם לא נגאלו מהמלכויות ואין זה נס שראוי לומר עליו הלל. ומה שבדורות מאוחרים נגאלו אף משעבוד מלכויות מכל מקום אין זה חלק מנס פורים, ולכן על נס פורים לעולם אין סיבה לומר הלל.
ולכאורה אף לטעם הרי"ף שהטעם הוא בנוסח ההלל, יש לומר שאין ביאור הדבר שאי אפשר לומר נוסח 'הללו עבדי ה'' בזמן שנמצאים תחת שעבוד מלכויות, שהרי בכל הדורות אומרים הלל בכל המועדים. אלא כוונת הגמרא היא שתוכן נוסח הלל הנאמר על נס הוא לומר בו שבח זה, שבנס זה יצאו מתחת שעבוד מלכויות. ולכן בכל נס שלא נגאלו בו משעבוד מלכויות אי אפשר לומר עליו נוסח הלל זה. ואם כן אף כשניגאלו בדורות מאוחרים יותר משעבוד מלכויות, לא היו יכולים לומר נוסח זה של 'הללו עבדי ה'' על נס פורים, כיון שלא היה בו שבח זה של 'ולא עבדי אחשורוש'.

מפורים שחל בשבת שתיקנו להקדים קריאת המגילה ליום שישי, ולא תיקנו שיאמרו הלל במקום מקרא מגילה. וכן יש להביא ראיה מעיקר תקנת קריאת המגילה, שמבואר בגמרא (מגילה ז.) שהיה קשה הדבר לחכמים לתקנה עד שמצאו לדבר רמז מהתורה. ולמה לא תיקנו קריאת ההלל במקומה. ומוכח, שאף לשיטת רב נחמן עדיף קריאת המגילה מקריאת ההלל. וטעם הדבר הוא כיון שעיקר ענין ההלל עוסק ביציאת מצרים ולא בשאר ניסים. ולכן נדחקו אנשי כנסת הגדולה להתיר לכתוב את המגילה כדי לקיים בה את ההלל על הנס. וכן מטעם זה עדיף להקדים את קריאת המגילה כאשר חל פורים בשבת מלקרוא בו את ההלל.

אמנם להלכה נקט החתם סופר כשיטת הברכי יוסף שאין יוצאים ידי חובה בקריאת ההלל בפורים כלל, והלכה כטעמו של רבא.

ב. בראש חודש

שיטת הראשונים שאין דין הלל בראש חודש

מבואר בגמרא (ערכין י.) שראש חודש אינו בכלל הימים שגומרים בהם את ההלל. וכתבו תוספות (שם ד"ה י"ח, ברכות יד. ד"ה ימים, סוכה מד: ד"ה כאן) שכל הימים שלא נמנו במנין 'י"ח ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל', אין בהם חיוב קריאת ההלל כלל. ואף שלשון הברייתא 'ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל', אין לדייק שבשאר ימים אינו גומר אבל יש בהם חיוב קריאה בדילוג, משום שיש לבאר הלשון 'גומר' כלשון 'קורא' וכמו שמצינו בגמרא (ט:) לענין קריאת שמע, 'ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה', שהכוונה היא קוראים. וכתבו תוספות שכן יש להוכיח מלשון הגמרא, שהקשתה על הברייתא, 'מאי שנא בחג דאמרינן כל יומא, ומאי שנא בפסח דלא אמרינן כל יומא', משמע שבימים אחרונים של פסח אין חיוב אמירת הלל מעיקר הדין כלל. וכן הוא לשון הגמרא (שם ע"ב) לענין ראש חודש, 'ראש חודש דאיקרי מועד לימא', משמע שאין בו דין אמירת הלל כלל.

מנהג אמירת הלל בראש חודש

ומכל מקום מצינו בגמרא שנהגו לומר הלל בראש חודש, שנינו במשנה (תענית כו.), 'כל יום שאין בו הלל, אין בו מעמד בשחרית [כל יום שיש בון קרבן מוסף, אין בו [מעמד] בנעילה [כל יום שיש בון קרבן עצים, אין [בו מעמד] במנחה', וכו'. 'באחד בטבת לא היה בו מעמד [כלל] שהיה בו הלל [של חנוכה] וקרבן מוסף [של ראש חודש] וקרבן עצים[לו]. ומקשה הגמרא (שם כח:), 'וליתני נמי באחד בניסן לא היה בו מעמד מפני שיש בו הלל [של ראש חודש] וקרבן מוסף [של ראש חודש] וקרבן עצים[לז], ומסקנת הגמרא 'אמר רבא זאת אומרת הלילא דבריש ירחא לאו דאורייתא, דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק שמונה עשר יום בשנה שהיחיד גומר בהן את ההלל ואלו הן, שמונת ימי החג ושמונת ימי חנוכה' וכו'. ופירש רש"י (ד"ה זאת) שאין הלל של ראש חודש דוחה מעמד, כיון שאינו אלא מנהג בעלמא. ועוד אמרו בגמרא (שם), שרב הגיע לבבל וראה שהיו אומרים הלל בראש חודש, והיה סבור להפסיקם, וכיון שראה שהיו מדלגים בהלל זה אמר, 'שמע מינה מנהג אבותיהם בידיהם'. וכתבו תוספות (ערכין י. ד"ה י"ח) שמבואר בגמרא זו שאע"פ שאין חובת הלל בראש חודש מכל מקום מנהג הוא לומר בו את ההלל בדילוג. וכן היא שיטת רוב הראשונים, שעיקר אמירת הלל בראש חודש אינה אלא מנהג.

שיטת הראשונים שאמירת הלל בראש חודש היא מעיקר הדין

אמנם קצת מן הראשונים[לח] סברו שאמירת הלל בראש חודש היא מעיקר הדין, ומתקנת חכמים היא. ומה שרצה רב להפסיקם, וכן מה שאמר 'מנהג אבותיהם בידיהם', הכוונה היא שמנהג הדילוג בבבל היה שונה ממנהג הדילוג בארץ ישראל, ורב שהיה רגיל למנהג ארץ ישראל, וכאשר הגיעו למקום שהיו מדלגים בו בא"י, וראה רב שהם לא דילגו שם, היה סבור שבכוונתם לומר הלל שלם, ועל כן רצה להפסיקם, שמכיון שאין חיוב ההלל בראש חודש אלא מדרבנן יש לאמרו בדילוג, כדי להראות שביום זה אין קריאתו מהתורה. וכיון שראה שאח"כ שדילגו במקום שהיה מנהגם לדלג, אמר, 'שמע מינה מנהג אבותיהם בידיהם', כלומר שאף הם מדלגים, אלא שמנהג אבותיהם באופן הדילוג שונה הוא ממנהגנו בארץ ישראל.

טעם מנהג קריאת ההלל בראש חודש

ולשיטת הראשונים שקריאת ההלל בראש חודש אינה אלא מנהג, מצינו כמה טעמים למנהג זה[לט].

א. הראב"ד (ברכות פי"א הט"ז) כתב שטעם מנהג קריאת הלל בחול המועד פסח ובראש חודש הוא משום שהם ימים המקודשים ויש בהם קרבן מוסף, ועשו היכר לקדושתם ע"י אמירת הלל.

ב. המאירי (תענית כח: ד"ה זהו) כתב שטעם מנהג זה הוא כדי לפרסם שהוא ראש חודש. וכתבו הראשונים[מ] שלפי טעם זה אין מנהג קריאת ההלל בראש חודש אלא בבבל שהיו צריכים לפרסום זה, אבל בארץ ישראל שלא היו צריכים לזה, לא נהגו לקרוא את ההלל.

ג. השיטמ"ק (יד. ד"ה דלא) כתב שטעם המנהג הוא משום זכר לקידוש החודש.

ד. השל"ה (מסכת תמיד ענין ס"ת וביהכנ"ס אות צ) ביאר את טעם הדין שאין אמירת הלל אלא במועדים, וכתב שם שמה שאנו אומרים הלל בראש חודש הוא משום שמקביעות ראש חודש נמשך זמן המועדים, כמו שנאמר 'והיו לאותות ולמועדים' (בראשית א יד).

ה. הערוך השולחן (או"ח סי' תכב סק"ו) כתב בטעם המנהג, מפני שבחידוש הלבנה יש רמז למצבו של עם ישראל וכלשון הברכה בקידוש לבנה 'עטרת תפארת לעמוסי בטן, שהם עתידים להתחדש כמותה' וכו'. ולכן נחשב יום זה לקצת ישועה והנהיגו לומר בו הלל.

סמך מהפסוקים לדין הלל בראש חודש

הבית יוסף (או"ח סי' תכב ד"ה ומ"ש) הביא שהשבלי הלקט (סי' קעב) כתב בשם הגאונים שיש רמז בתהלים לאמירת הלל בראש חודש, שבמזמור ק"נ 'הללויה הללו אל בקדשו' וגו', נאמר י"ב פעמים לשון 'הללו' כנגד י"ב חדשים. ואנו כופלים את הפסוק 'כל הנשמה תהלל' וגו' ב' פעמים כנגד חודש העיבור שיש בו י"ג ראשי חדשים. ובספר מטה משה (סי' תקכא) הביא שהתניא רבתי הוסיף ביאור בדרשה זו, שלשון הפסוק 'הללו אל בקדשו' משמע שעל קידוש החודש הללו-יה.

והפרי חדש (סי' תכב סק"ב) הקשה על טעם הגאונים, שהרי אחד מי"ב ראשי חדשים של השנה הוא ראש השנה, ובו אין אומרים הלל כמבואר בגמרא (ערכין י:) משום שמלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו. והאחרונים[מא] כתבו ליישב שמכל מקום אף בראש השנה ראוי היה לומר בו הלל משום שהוא ראש חודש, אלא שלמעשה אין אומרים בו משום טעם זה של 'מלך יושב על כסא הדין' וכו'.

ברכה על הלל בראש חודש

בגמרא (סוכה מד:) מבואר שלפי השיטה הסוברת שחביטת ערבה בגבולין שלא בבית המקדש היא מנהג נביאים, אין מברכים עליה. וכתבו תוספות (שם ד"ה כאן) שיש שהוכיחו מגמרא זו שאין מברכים על קריאת ההלל בראש חודש כיון שאינו אלא מנהג. וכתבו בשם רבינו תם שכתב לדחות דבריהם, וז"ל, 'ורבינו תם אומר דאין ראיה, מערבה להלל, דערבה אינה אלא טלטול, וכיון דלאו תקנתא היא אלא מנהגא לא חשיבא למיקבע לה ברכה, אבל קריאת ההלל לא גרע מקורא בתורה. ודכוותיה אשכחן דמברכין אשני ימים טובים של גליות, ואינו אלא מנהג בעלמא'. ומבואר בדבריו שאף שהלל של ראש חודש אינו אלא מנהג, מכל מקום יש לברך עליו, שהרי הוא לכל הפחות כקורא בתורה. וביאר שמצינו דוגמא לדבר מיום טוב שני של גליות שאינו אלא מנהג ומכל מקום מברכים בו כל ברכות היום. והחילוק שכתב רבינו תם שערבה אינה אלא טלטול בעלמא אבל הלל הוא כקורא בתורה, אינו מובן מה הסברא בזה לחלק שאין מברכים על ערבה, אבל על הלל מברכים. וכן צריך ביאור מה הראיה ממה שמברכים על יום טוב שני של גלויות לסברת רבינו תם.

הטעם שאין מברכים על מנהג

ובחידושי הגרי"ז (ברכות פי"א הט"ז) כתב לבאר, שהנה מצינו מחלוקת הראשונים בטעם הדבר שאין מברכים על המנהג. רש"י (סוכה מד. ד"ה מנהג) כתב שטעם הדבר הוא משום נוסח הברכה שאומרים בה 'וצונו', ואמנם במצוות דרבנן אפשר לומר 'וצונו' כיון שנצטוינו ב'לא תסור' לשמוע

לו. **של** משמרת בני פרעוש שהיה זמן קרבן עצים שלהם באחד בטבת.

לז. **של** משמרת בני ארח, כמבואר במשנה שם.

לח. **שיטת** ספר המכתם (סוכה מד:), ההשלמה והמאורות (תענית כח:) ורבינו מנוח (לולב פ"ז הכ"ב) בתירוצו השני.

לט. **וראה** טעמים נוספים בשערי אורה (שער ח), קיצור כוונות לרמח"ל (ענין ראש חודש) וסידור אוצר התפילות (תיקון תפילה).

מ. **המאירי** (שם) השלמה מכתם ומאורות (תענית כח:) וכפתור ופרח (פי"ד).

הראב"ד (ברכות פי"א הט"ז) בתחילת דבריו כתב טעם זה לענין ברכה על ההלל. שלשיטות הסוברים שאין מברכים על הלל של מנהג, יש לחלק בין הלל של חול המועד פסח שאין בו ברכה, להלל של ראש חודש שתיקנו בו ברכה כדי לפרסם שהוא ראש חודש. אמנם מסקנת הראב"ד היא שמברכים הן בזה והן בזה, וכתב שטעם מנהג אמירת ההלל בהם הוא משום היכר לקדושתם, כמבואר באות א'.

מא. **מאמר** מרדכי (שם סק"ט), ערוך השולחן (שם סק"ו) וכף החיים (שם ס"ק כב).

לדברי חכמים. אבל קיום מנהג איננו בכלל 'לא תסור', ואי אפשר לומר בו 'וצונו'. וכתב הגרי"ז שבשיטת הרמב"ם אי אפשר לבאר כן, כיון ששיטת הרמב"ם היא שאף קיום המנהגים שהנהיגו החכמים שבכל דור הוא בכלל ציווי זה של לא תסור, וכלשונו בהקדמה לספר יד החזקה, 'וכן יתבאר מהם המנהגות והתקנות שהתקינו או שנהגו בכל דור ודור וכו' לפי שאסור לסור מהם שנאמר (דברים יז יא) 'לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל'. וכן מפורש בדברי הרמב"ם בהלכות ממרים (פ"א ה"ב). וא"כ לדעת הרמב"ם אי אפשר לפרש בטעם הדבר שאין מברכים על המנהג כפירוש רש"י שהוא מפני שאי אפשר לומר 'וצונו', שהרי לדעת הרמב"ם כשם שאפשר לומר 'וצונו' על מצוות דרבנן משום 'לא תסור' כמו כן אפשר לומר לשון זו על מנהגים. וכתב הגרי"ז שלדעת הרמב"ם יש לומר שהטעם שאין מברכים על מנהג הוא משום שיש חילוק בין מצוה דרבנן למנהג שהנהיגו חכמים, אף שחובת קיומם שוה היא. שמצוות דרבנן תקנום בתורת 'מצוה' ודין מחודש מדברי סופרים, ויש דין ברכה עליהם, אבל את המנהגים מלכתחילה לא נתנו חכמים תורת מצוה עליהם, אלא שינהגו בהם בתורת מנהג, ואין מברכים אלא על דבר שתורת מצוה עליו בעצמותו.

ברכה על מצוות יו"ט שני

וכתב הגרי"ז שלפי המבואר בשיטת הרמב"ם יש לבאר מדוע מברכים על מצוות יו"ט שני אף שאינו אלא מנהג[מב]. שאמנם כל עצמותו של יו"ט שני בעיקר תקנתו אינו אלא מנהג, שלא קבעוהו חז"ל כיו"ט מחודש מדבריהם אלא רק שינהגו מנהג אבותיהם בידיהם, אבל המצוות הנוהגות בו אין תורת מנהג עליהם, אלא גדרם הוא בגדר מצוה, שאין שונה מצות אכילת מצה ביו"ט שני מאכילת מצה ביו"ט ראשון, אלא שחיובה הוא רק מדברי סופרים בתורת מנהג. וכיון ששם מצוה עליה אפשר לברך עליה. ואע"פ שהחיוב לקיימה הוא משום מנהג, הרי לשיטת הרמב"ם אפשר לומר נוסח 'וצונו' גם על דבר שחיובו הוא משום מנהג, שגם על זה יש מצות 'לא תסור'.

ביאור תירוץ רבינו תם שהלל הוא כקורא בתורה

וכתב הגרי"ז שעל פי המבואר בשיטת הרמב"ם יש לבאר גם את דברי רבינו תם. שרבינו תם סובר אף הוא כשיטת הרמב"ם שהטעם שאין מברכים על מנהג הוא משום שאין תורת מצוה עליו, ואין מברכים רק על מצוה. ובסברא זו ביאר רבינו תם שיש לחלק בין מנהג ערבה למנהג קריאת ההלל, שמנהג ערבה בעצמותו אינו אלא מנהג כיון שאינו אלא טלטול בעלמא, ואין תורת מצוה עליו, ולכן אין מברכים עליו. אך הלל בראש חודש אע"פ שאינו אלא מנהג, מכל מקום אין הברכה בו על חובת קריאתו, אלא תיקנו ברכה על עצם הקריאה בו, וכמו שתיקנו ברכה למי שקורא בתורה, שברכה היא על עצם הקריאה בתורה ולא על חובת הקריאה. וכביאור זה מצינו בדברי ההגהות מיימוניות (מגילה פ"ג אות ד) שכתב בשם רבינו שמחה שיש לברך על ההלל שאפילו אינו אלא כקורא בתורה יש לברך עליו, והוסיף, שאפילו על מגילת רות וקינות ושיר השירים מבואר במסכת סופרים (פי"ד ה"ג) שמברכים עליהם אשר קדשנו במצוותיו וצונו על מקרא מגילה, ואע"פ שאינן נזכרות בשום מקום בתלמוד, וכל שכן שיש לברך על ההלל שגם לחכמי התלמוד היה מנהג לקוראו. ויש לבאר ראיתו מחמש מגילות, שאף בהן אין הברכה על חובת קריאתם, שהרי אין בהם חיוב קריאה כלל, אלא תיקנו ברכה היא על עצם הקריאה בהם ולא משום חובה, ואף בהלל יש לומר כן שעל עצם ההלל תיקנו ברכה ולא משום חיובו. ואע"פ שאומרים וצונו בנוסח הברכה, יש לומר כמו שהתבאר לשיטת הרמב"ם שאפשר לומר לשון זו אף על מנהג, כיון שאף קיום מנהג הוא בכלל 'לא תסור'.

ובזה מבוארת גם ראית רבינו תם מיו"ט שני שמברכים עליו, שהראיה היא ליסוד זה שאין מניעה לברך על דבר שחיובו הוא משום מנהג, אם בעצמותו הוא מצוה, וכגון יו"ט שני שהמצוות הנוהגות בו אע"פ שחובת קיומם היא משום מנהג, מכל מקום מהותם היא מצוה, ושייכת ברכה עליהם. ומטעם זה גם הלל, אע"פ שחובת קיומו היא משום מנהג, אפשר לברך עליו, כיון שאין הברכה על חובת קיומו אלא על עצם ההלל וכקורא בתורה. וכן מבואר בלשון רבינו תם בתוספות (יד. ד"ה ימים), וז"ל, 'ומיהו אומר רבינו תם דאינו ראיה דאטלטול ודאי לא מברכינן אבל על מצוה פשיטא דמברכינן, דהא חזינן כל יו"ט שני אינו אלא מנהגא ומברכין'.

ביאור שיטת הרמב"ם שמברכים על קריאת המגילות ולא על הלל

וכתב הגרי"ז לבאר את שיטת הרמב"ם (ברכות פי"א הט"ז, חנוכה פ"ג ה"ז) שחולק על רבינו תם וסובר שאין מברכים על מנהג קריאת ההלל בראש חודש, שלשיטתו אין להביא ראיה מחמש מגילות שמברכים עליהם להלל, וכראית ההגהות מיימוניות. ויסוד החילוק הוא על פי מה שאמר הגר"ח לבאר לשיטת הרמב"ם שסובר שנשים אינן רשאיות לברך על מצוות שאינן חייבות בהן[מג], מדוע הן מברכות ברכות התורה והרי הן פטורות ממצוה זו. וביאר הגר"ח שברכת התורה אינה משום מצות תלמוד תורה כלל, אלא הוא דין מיוחד בתורה שהיא טעונה ברכה לפניה וכמו שדרשו בגמרא (כא.) מהפסוק (דברים לב ג) 'כי שם ה' אקרא' וגו'. ונשים אמנם פטורות הן מהמצוה של לימוד תורה אבל מכל מקום לימודם הוא בכלל תלמוד תורה, ותלמוד תורה טעון ברכה אף בלא המצוה שבו. ולפי זה יש לבאר לשיטת הרמב"ם שאף גדר הברכה על חמש מגילות בציבור אינו משום מצות קריאתן, אלא שעצם קריאתן בציבור מחייבת ברכה. וא"כ אין להביא ראיה ממה שמברכים עליהן אף שאינן אלא מנהג, לחייב ברכה גם על ההלל, כיון שדין הברכה בהן אינו משום קיום מצוה בקריאתן כלל, אלא הוא כדין תורה שטעונה ברכה על עצם קריאתה. אבל בהלל שאין קריאתו מדין 'תורה' אלא מדין 'להלל' אין לברך עליו, כיון שאין קיומו אלא משום מנהג.

אך רבינו תם ורבינו שמחה סוברים שאף בחמש מגילות הברכה היא על מצוה המתקיימת בקריאתם, ואף שאין חובה בקריאתם מכל מקום כיון שיש בעצם קריאתם קיום מצוה שייך לברך עליהם אף שחיוב הקריאה הוא משום מנהג. ומטעם זה אף בהלל שאמירתו היא בגדר מצוה, יש לברך עליו אף שחיוב קריאתו אינו אלא משום מנהג.

ג. השיטות באמירת הלל בלילי פסחים

חיוב אמירת הלל בליל פסח

שנינו במסכת סופרים (פ"כ ה"ט), 'דתני רבי שמעון בן יהוצדק ימים שמנה עשר ולילה אחד יחיד גומר בהן את ההלל, אלו הן וכו' ויו"ט הראשון של פסח ולילו ובגולה עשרים ואחד יום ושתי לילות. מצוה מן המובחר לקרוא הלל בשני לילות של גליות ולברך עליהן ולאומרן בנעימה לקיים מה שנאמר (תהלים לד ג) ונרוממה שמו יחדיו. וכשהוא קורא אותו בביתו אינו צריך לברך שכבר בירך ברבים'[מד]. ומבואר שיש חובה לומר הלל שלם בליל פסח וכמו בשאר ימים שגומרים בהם את ההלל. וכן שנינו בתוספתא (סוכה פ"ג ה"ב). וכן מבואר בירושלמי (סוכה פ"ד ה"ה) שאף ליל פסח הוא מכלל ימים שגומרים בהם את ההלל[מה], ובירושלמי בפסחים (פ"ט ה"ג) אמרו, 'א"ר יוחנן בשם רבי שמעון בן יהוצדק, כתיב 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג' (ישעיה ל כט), בא ליל פסח ללמד על מפלתו של סנחריב [שיאמרו בו שיר כמו שאומרים בליל פסח] ונמצא [ליל פסח] למד ממנו, מה זה [ליל מפלתו של סנחריב] טעון הלל [על הנס] אף זה [ליל פסח] טעון הלל'.

וכתב הריטב"א בתחילת הלכות סדר ההגדה שאף התלמוד בבלי במסכת ערכין (ערכין י.) שלא מנה את ליל הפסח בכלל ימים שגומרים בהם את ההלל, לא נחלק שיש חיוב לאמרו, ומה שלא מנאו הוא משום שלא באו למנות אלא רק את הימים שאומרים בהם את ההלל, ולא את הלילות. ועוד יש לומר שליל פסח נכלל בכלל יום טוב ראשון של פסח שנמנה אף בגמרא בערכין. וכן מבואר בגמרא (ט.) שהביאה ברייתא 'קריאת שמע ערבית והלל בלילי פסחים ואכילת פסח מצותן עד שיעלה עמוד השחר'. ומבואר, שאף ההלל הוא ממצוות הנוהגות חובה בלילה[מו].

מב. התוספות בסוכה (מד: ד"ה כאן) ביארו שהחילוק בין מנהג חיבוט ערבה שאין מברכים עליו ליו"ט שני שמברכים עליו אף שאינו אלא מנהג, על פי המבואר בשיטת רש"י שהטעם שאין מברכים על מנהג הוא משום שאי אפשר לומר בו 'וצונו'. וביו"ט שני אין בברכותיו לשון 'וצונו'. רק הזכרת היום בקידוש ותפילה וברכת המזון. ואע"פ שיש ביום שני של ראש השנה ברכת 'אשר קדשנו במצותיו וצונו על תקיעת שופר', דין זה חמור הוא משאר יום טוב שני, ואינו מנהג אלא תקנה. אך לשיטת הרמב"ם אי אפשר לתרץ כן, שהרי נתבאר שלרמב"ם אין הטעם משום אמירת 'וצונו'. והר"ן (שם ד"ה ולא) הקשה על תירוץ התוספות שהרי גם ביו"ט שני מצינו ברכת 'וצונו', בברכה על אכילת מצה ביו"ט שני. והר"ן כתב לתרץ על קושיית התוספות, שיו"ט שני אינו מנהג אלא הוא תקנת חז"ל, ולכן מברכים עליו. אך לשיטת הרמב"ם אי אפשר לתרץ כתירוץ הר"ן, שבדברי הרמב"ם בכמה מקומות (יו"ט פ"א הכ"א, פ"ו הי"ד, תלמוד תורה פ"ו הי"ד) מפורש שדין יו"ט שני אינו אלא מנהג.

מג. כמבואר בדבריו בהלכות ציצית (פ"ג ה"ט) שאין אשה רשאית לברך על מצות ציצית כיון שאינה מחוייבת בה.

מד. כך היא הגירסא שלפנינו. ובחידושי רבינו דוד (פסחים קיח. ד"ה מאי) גרס, 'ובגולה עשרים ואחד יום ושתי לילות, ומברכין עליו. ומצוה מן המובחר שילכו לבית הכנסת ויקרו אותה בנעימה משום שנאמר 'ונרוממה שמו יחדיו'. ואינו צריך לברך עליו בביתו שכבר ברך עליו ברבים'.

מה. אמנם בהגהות הגר"א בתוספתא סוכה לא גרס ליל פסח.

מו. ומבואר בגמרא שם שהמשנה במסכתין (ב.) שלא מנתה את אכילת הפסח והלל בליל פסח בכלל המצוות שמצותן עד שיעלה עמוד השחר, סברה כרבי אלעזר בן עזריה שמצותן עד חצות, והברייתא כרבי עקיבא שמצותן כל הלילה.

דין אמירת הלל על הפסח ועל הכוסות

עוד מצינו במשנה בפסחים (צה.), שיש דין אמירת הלל על אכילת הפסח, שכן שנינו, 'מה בין פסח ראשון לשני וכו', הראשון טעון הלל באכילתו, והשני אינו טעון הלל באכילתו'. ובפשטות מבואר בלשון המשנה שיש דין לומר הלל על אכילת הפסח, וגדרו הוא שהפסח טעון הלל באכילתו, והוא דין באכילת הפסח. וכן מצינו במשניות בפסחים שההלל בליל הסדר נאמר על סדר ההגדה והכוסות, שבמשנה (קטז:) שנינו את נוסח ההגדה עד ברכת אשר גאלנו הנאמרת על כוס שני, ונתבאר שם שאחר 'לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל וכו' ונאמר לפניו שירה חדשה הללויה' אומר ב' פרקים ראשונים של הלל עד 'חלמיש למעינו מים'. ושם (קיז:) שנינו שעל כוס רביעי 'גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר'.

וכתב הריטב"א בהלכות סדר ההגדה, שנחלקו הגאונים אם יוצא אדם ידי חובת קריאת ההלל של ליל פסח בהלל זה שאנו אומרים על סדר ההגדה והכוסות. שיש אומרים שיוצא בו ידי חובה, ויש אומרים שאינו יוצא ידי חובה בהלל הנאמר על הכוסות, וצריך מלבד זה לומר את הלל כולו כאחד וכדרך קריאת ההלל בשאר ימים טובים.

והקשה הריטב"א לפי השיטה הראשונה שסוברת שיוצא אדם ידי חובת הלל זה בהלל שאומר על סדר הכוסות, איך אנו מפסיקים בהלל זה באכילה ושתיה ובכמה ברכות ומצוות אחרות ובשיחה ובקלות ראש. ותירץ, שעיקר הלל מדרבנן הוא, והם תיקנו שבליל פסח כך תהיה צורת אמירתו.

אולם הריטב"א כתב לדחות שיטה זו מחמת כמה קושיות:

א. מלשון מסכת סופרים והירושלמי שמבואר שגומר את ההלל בליל פסח ואמרו בבית הכנסת בנעימה, משמע שאומר הלל שלם בבית הכנסת, ואינו סומך על ההלל שאומר על ההגדה.

ב. אם מתקיימת מצות קריאת ההלל בהלל שאומרו על סדר הכוסות, א"כ מדוע לא נזכר במשנה כלל דין אמירת החלק הראשון של ההלל על כוס שני, והרי חלק זה הוא עיקר ההלל בליל פסח, שבו אנו אומרים 'הללו עבדי ה', ולא עבדי פרעה. וכן 'בצאת ישראל ממצרים'[מז].

ג. שנינו בפסחים (קיז:) 'רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר'. ונחלקו בגמרא (קיח.) אם ברכת השיר היא ברכת 'יהללוך' או 'נשמת כל חי'. ואם נאמר כשיטה זו שיוצא ידי חובת קריאת ההלל בהלל זה, אם כן למה הוצרכה המשנה לפרש שאומר עליו ברכת השיר, והרי ידוע שברכה אחרונה של ההלל היא 'יהללוך' והיתה המשנה צריכה לכתוב בסתמא, 'גומר עליו את ההלל ומברך עליו לאחריו'. וביותר קשה לפי השיטה שמברך עליו 'נשמת כל חי', והרי בכל שאר ימים שגומרים בהם את ההלל מברך לאחריו 'יהללוך'.

ומחמת קושיות אלו נקט הריטב"א שלא כשיטה זו. ומבאר שההלל שנתקן לאמרו בליל הסדר על סדר הכוסות אינו כדי לצאת בו ידי חובת ההלל אלא הוא כדרך שיר. שתיקנו חז"ל לומר דברים על כל אחד מד' כוסות, כל כוס לפי ענינו, שעל כוס ראשון תיקנו לומר קידוש היום וקדושת ישראל. ועל כוס שני לומר את ההגדה, שהיא סיפור יציאת מצרים, וההודאה עליו, ולחתום בברכת 'אשר גאלנו'. ועל הכוס השלישית תיקנו ברכת המזון. ועל הכוס הרביעית שהוא רמז לגאולה מהגלות האחרונה תיקנו לומר פרקי 'לא לנו' וגו' עד גמר כל הפרשה. ותיקנו לחתום עליו בברכת השיר, ונחלקו אמוראים מה היא ברכה זו. ואף שלשון המשנה הוא 'גומר עליו את ההלל', אין הכוונה בזה שצריך לומר עליו הלל שלם מדין הלל כבכל שאר הימים, אלא לשון 'גומר' הוא מלשון 'אומר', וכמו שאמרו בגמרא (שבת קיח:) לשון זה על אמירת פסוקי דזמרה, 'אמר רבי יוסי יהא חלקי עם גומרי הלל בכל יום'. וכן אמרו בברכות (ט:) לענין קריאת שמע 'ותיקין גומרים אותה עם הנץ החמה'.

ומסקנת הריטב"א שכן היא הדרך הנכונה, שיגמור אדם את ההלל בברכותיו ביחיד או בעשרה, ועדיף בעשרה משום ברוב עם הדרת מלך[מח].

וכתב הריטב"א שלפי השיטה הראשונה שיוצא ידי חובה בהלל שאומר בביתו על הכוסות, כתבו הגאונים שמברך קודם הלל זה, אשר קדשנו במצותיו וצונו לגמור את ההלל, כיון שיוצא בו ידי חובת המצוה, ואיך לא יברך עליו. ולהלן יובאו שיטות הראשונים בדין ברכה על הלל זה.

שיטות הראשונים בדין ברכה על הלל שקוראים בבית

מבואר בלשון הברייתא במסכת סופרים, 'וכשהוא קורא אותו בביתו אינו צריך לברך שכבר בירך ברבים'. ודבר זה מוסכם לפי כל השיטות, שכאשר בירך על ההלל בבית הכנסת אינו מברך שוב קודם ההלל שקורא בביתו, שכן מפורש בלשון הברייתא.

אך נחלקו הראשונים בדין מי שלא בירך על ההלל בבית הכנסת, האם צריך לברך על ההלל שקורא בביתו על סדר ההגדה. ואף בשיטות הראשונים הסוברים שצריך לברך, מצינו מחלוקת האם מברך ברכה אחת או שתים, ואלו ברכות מברך.

ומצינו בדבר ששה שיטות ראשונים:

א. יש מן הראשונים הסוברים שצריך לברך ברכה אחת קודם קריאת ההלל, ומברך 'אשר קדשנו במצותיו וצונו לגמור את ההלל'[מט].

ב. יש הסוברים שמברך ברכה אחת קודם קריאת ההלל, 'לקרא את ההלל'[נ].

ג. יש הסוברים שמברך עליו שתי ברכות, על החלק הראשון הנאמר קודם הסעודה מברך 'לקרוא את ההלל' ולא 'לגמור' כיון שאין גומרים בו את ההלל קודם האכילה. ועל החלק השני, הנאמר אחר הסעודה, שבו גומרים את ההלל מברך 'לגמור את ההלל'[נא].

ד. יש הסוברים שמברך שתי ברכות על ב' חלקי ההלל כנ"ל. אולם בשתיהם מברך 'לגמור את ההלל'[נב].

ה. יש הסוברים שמברך שתי ברכות, ובשתיהם מברך 'לקרוא את ההלל', כיון שבשני החלקים אינו אומר הלל שלם[נג].

וכתב בספר פירוש התפלות והברכות לרבינו יהודה ב"ר יקר (פירוש ההגדה – הלל עמ' קלג) שלפי השיטות שמברך ב' ברכות על ב' חלקי ההלל, יש לומר שברכת 'אשר גאלנו' היא ברכה אחרונה לחלק ראשון של ההלל, וברכת 'יהללוך' היא ברכה אחרונה לחלקו השני.

מז. קושיא זו של הריטב"א צריכה ביאור, שהרי בפירוש שנינו במשנה (פסחים קטז:) 'עד היכן הוא אומר, בית שמאי אומרים עד אם הבנים שמחה, ובית הלל אומרים עד חלמיש למעינו מים'. ואולי כוונת הריטב"א שלא נזכר בפירוש לשון 'ואומר עליו את ההלל' וכיו"ב, וכמו שנזכר לענין החלק השני של ההלל על כוס רביעי (קיז:) 'גומר עליו את ההלל'.

מח. ולהלן יתבאר שיש ראשונים הסוברים שאין בליל פסח אלא חובת אמירת הלל על הכוסות, ודין אמירת ההלל בבית הכנסת הוא כדי להוציא את מי שאינו בקי.

מט. רמב"ן (פסחים קיז. ד"ה קבלתי) בשם מורו רבי יהודה, שקיבל כן מרבו הריצב"א, וכן כתב המהר"ם חלאוה (שם קיח. ד"ה מאי) בשם ריצב"א. רשב"א (יא. ד"ה אחת) בפירוש ראשון, חידושי רבינו דוד (פסחים קיח. ד"ה מאי), בשם ריצב"א. ריטב"א (הלכות סדר ההגדה) בשם 'יש מן הגאונים' ובשם הרמב"ן, מאירי (שם קיז: ד"ה ומצוה) בפירוש שני, ר"ן (שם קיח. ד"ה מאי) בפירוש ראשון, אבודרהם (סדר ההגדה עמ' רלא) בשם יש מן המפרשים.

נ. בפירוש התפלות והברכות לר"י ב"ר יקר (ח"ב פירוש ההגדה עמ' קלג-קלד) כתב שמברכים קודם ההלל לקרא את ההלל, והביא שם שיש שסומכין על ברכה זו ואינן מברכים פעם נוספת על חציו השני של ההלל. ובפרק ברכת המצוות - ברכת ההלל והגאולה (עמ' עד), בתחילת דבריו פירש שעל הלל של לילי פסחים מברכים לקרוא את הלל ולא לגמור. והביא שם דברי רבו שפירש בדברי הירושלמי שמברכים שתי ברכות, כמובא להלן שיש ראשונים שהוכיחו כן מדברי הירושלמי. וכתב שאפשר לפרש את דברי הירושלמי באופן אחר, ולפירוש זה אין מברך עליו ב' ברכות אלא ברכה אחת בתחילתו, 'לקרוא את ההלל'. וכן כתב המאירי (מו. ד"ה ברך) בפירוש ראשון, שמברכים ברכה אחת 'לקרוא את ההלל' ואינו מברך לגמור כיון שאינו קורא את כל ההלל קודם האכילה. [אמנם המאירי בסוף דבריו שם מצדד שמברך ב' ברכות]. וכן כתב בפירוש רבינו יהודה אלמדארי (הו"ד בקובץ שיטות קמאי פסחים קיז: ד"ה גומר) שיש אומרים שאין מברכים 'לגמור' כיון שמפסיקים בקריאתו, אבל מברך לקרוא שלא גרע מראש חודש.

נא. תוספות ותוס' רבינו פרץ (יד. ד"ה ימים) כתבו שיש נוהגים כן. וכן כתב בתוס' רבינו פרץ לפסחים (הנדפס בסוף המרדכי פסחים, קד: ד"ה כל) בתחילת דבריו, ה"ר שמואל מפלייש (הו"ד באור זרוע ח"ב סי' רנו ד"ה וגומר הגדה, וד"ה ככל), שבלי הלקט (סי' ריח) בשם ר' אביגדור כהן צדק שהעיד שכן נהג ריצב"א, מאירי (פסחים קיז: ד"ה ומצוה) בפירוש ראשון בשם קצת מן החכמים. וכן מצדד המאירי במסקנת דבריו (שם ד"ה הילכך, ברכות יד. ד"ה הלל) ספר אמרכל (ליקוטים דף כז) בשם ר"י הבחור, הרב ר' יהודה בר יו"ט ומהר"ם מרוטנבורג. אבודרהם (סדר ההגדה עמ' רל) בשם גדולי המפרשים. הגה"ה לספר נייר (הו"ד בקובץ שיטות קמאי פסחים קיז: ד"ה ונוטל).

נב. פירוש שני במאירי (מו. ד"ה ברך, פסחים קיז: ד"ה ומצוה וד"ה ועדיין). וכפירוש זה הוא מצדד להכריע.

נג. שיטה ראשונה בפירוש התפלות והברכות לרבינו יהודה בר יקר (פירוש ההגדה – הלל עמ' קלב-ג). וכן משמע בלשון הסמ"ג (עשין מא) בתחילת דבריו שכתב לבאר בדברי הירושלמי (פ"א ה"ח) וז"ל, 'שתי פעמים מברך על קריאת הלל, אחת לשעבר לפני הסעודה, ואחת להבא לאחר סעודה, ואינו מברך לגמור מפני הפסק הסעודה'. ומשמע לכאורה שבשני החלקים אינו מברך 'לגמור'. וכעין זה הוא לשון הגהות מיימוניות (חמץ ומצה פ"ח אות ה) בתחילת דבריו.
הסמ"ג והגהות מיימוניות כתבו שכן אמרו בשם רב צמח גאון, וסדר רב עמרם. ובהגהות מיימוניות הוסיף שכן מצא בשם ר"י מדנפיר"א, ושכן נהג מהר"ם. ועיין הערה הבאה שגם הטור כתב בשם רב צמח ורב עמרם שמברכים ב' ברכות, אולם הרבה מן הראשונים כתבו בשמם שאין מברכים כלל. ועיין אור זרוע (ח"א סי' מג) שאחר שהביא את דברי הריצב"א שמברכים ב' ברכות על ההלל, אחת על חציו הראשון שקודם הסעודה, ואחת על חציו השני שאחר הסעודה, כתב וז"ל, 'ובתשובות נמי אמר אין מברכין בלילי פסח לגמור את ההלל, שחולקין אותו באמצע סעודה דהכי שדר רב צמח גאון. וכן במחזורים דרב עמרם בסדר פסח, לגמור את ההלל אין מברכים בלילי פסחים שחולקין אותו באמצע הסעודה'. ונראה לכאורה שהוא מפרש את דברי

יש מן הראשונים שכתבו שמברך ב׳ ברכות, אולם לא נתבאר בדבריהם אלו ברכות מברך[נד]. ויש מן הראשונים שכתבו שמברך, ולא פירשו כמה ברכות, ואלו ברכות[נה].

ו. יש גאונים וראשונים הסוברים שאינו מברך כלל קודם הלל שאומר בביתו[נו].

ראיות לשיטת הסוברים שצריך לברך

הראשונים הסוברים שצריך לברך הביאו ד׳ ראיות לשיטתם:

ראיה ממסכת סופרים שמברכים על ההלל

א. לשון הברייתא הנ״ל, ׳ימים שמנה עשר ולילה אחד וכו׳ וכשהוא קורא אותו בביתו אינו צריך לברך שכבר בירך ברבים׳, משמע שהברייתא משוה את ליל פסח לשאר י״ח ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל, ואף בהלל של ליל פסח מברך עליו תחילה, וכמו שאר י״ח ימים. אלא שאם כבר בירך עליו ברבים בבית הכנסת אינו מברך עליו שוב בביתו. אך כאשר לא בירך עליו בבית הכנסת, מברך בביתו[נז]. ומדברי הראשונים מבואר שיש ג׳ חלקים בראיה זו: א. מלשון הסיפא של הברייתא משמע שרק כאשר בירך בבית הכנסת אינו מברך בביתו, אבל אם לא בירך בבית הכנסת, מברך בביתו[נח]. ב. מהלשון ׳יחיד גומר בהן את ההלל׳ האמור גם על ליל פסח, ומשמע שיש לו דין הלל גמור, וטעון ברכה[נט]. ג. ממה שהשותה הברייתא במנינה ליל פסח לשאר י״ח ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל, משמע שדין הלל זה כדין שאר ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל. ועל פי זה כתבו הראשונים[ס] שיש להוכיח אף מלשון התוספתא (סוכה פ״ג ה״ב), ׳י״ח ימים בשנה ולילה אחת קורין בהן את ההלל׳ וכו׳. ואע״פ שבברייתא זו לא נאמר לשון ׳גומרין׳ אלא ׳קורין׳, מכל מקום כתב הרמב״ן שיש להוכיח אף ממנה שמברכים על הלל של ליל פסח, כיון שהברייתא משוה אותו לשאר י״ח ימים שגומרים בהם את ההלל[סא].

שיטת הראשונים שיש מחלוקת בין מסכת סופרים לגמרא במסכתין

בדברי הראשונים מצינו ג׳ דחיות לראיה ממסכת סופרים:

א. בתוס׳ רבי יהודה (יד: ד״ה ועל) והאור זרוע (ח״א סי׳ מג) הביאו את דברי הגאונים שאין מברכים על ההלל בליל פסח, וכתבו על כך וז״ל, ׳אבל במסכת סופרים כתוב דבשני לילות של פסח גומרים את ההלל. אבל בפרק שני של ערכין (י.) לא חשוב להו׳. ונראה שכוונתם להוכיח מלשון מסכת סופרים שנקטה לשון ׳גומרין את ההלל׳ גם על לילי פסחים, שהלל זה טעון ברכה כשאר ימים שגומרים בהם את ההלל, ועל זה כתבו, שבמסכת ערכין לא נמנו לילות אלו במנין הימים שגומרים בהם את ההלל, ונראה שכוונתם בזה לדחות את הראיה ממסכת סופרים, שיש לומר ששיטת הגמרא שלנו שלא מנתה את לילי פסח, חלוקה היא על שיטת מסכת סופרים, וסוברת שאין מברכים על הלל זה, וכפסק הגאונים.

וכן כתב בחידושי רבינו דוד (פסחים קיח. ד״ה מאי) לבאר בשיטת רב האי גאון הסובר שאין מברכים קודם ההלל בליל פסח כיון שאינו בתורת קריאת ההלל אלא בתורת אמירת שירה, שמקורו הוא משיטת הגמרא בערכין שלא מנתה את ההלל של ליל פסח עם שאר כ״א יום שהיחיד גומר בהם את ההלל. ומשמע שאין חובת הלל בליל פסח כחובת הלל בשאר ימים שגומרים בהם את ההלל. ופירש רבינו דוד שרב האי גאון סובר שאמנם שיטת מסכת סופרים שמנתה את הלל של ליל פסח בכלל שאר ימים שגומרים בהם את ההלל חולקת היא על שיטת הגמרא בערכין, אלא שדעת רב האי גאון לסמוך יותר על שיטת הגמרא, ולכן פסק שאין מברכים על ההלל.

ביאורי הראשונים שהגמרא בערכין אינה חולקת על מסכת סופרים

אמנם הרמב״ן (פסחים קיח. ד״ה עוד) והר״ן (שם ד״ה מאי) כתבו שאין להוכיח שהגמרא בערכין חולקת על מסכת סופרים, ויש לפרש הטעם שלא מנתה הגמרא גם הלל של לילי פסחים, כיון שלא כללה הגמרא במנינה הלל

רב צמח ורב עמרם שהם סוברים שאין מברכים על הלל זה ׳לגמור את ההלל׳, כיון שאינו אומרו כולו כאחת, אבל מכל מקום מודים הם שצריך לברך עליו, ומברכים ב׳ ברכות על ב׳ חלקיו, כיון שהם סוברים שהסעודה היא הפסק בו. אולם יתכן שיש חסרון בלשונו, שברוקח (סי׳ רפג) כתוב כלשון האור זרוע הנ״ל ממש, ובתוספת דברים, שאחר שהביא דברי ריצב״א כתב, ׳ובה״ג כתב אין מברכים בלילי פסח לגמור את ההלל, שחולקין אותו באמצע, דהכי סדר רב צמח גאון. וכן במחזורים דרב עמרם בסדר הפסח, ולגמור אין מברכין בלילי פסח׳ וכו׳. ובלשון הרוקח נראה לכאורה ששיטת הבה״ג היא שיטה חלוקה משיטת ריצב״א, וששיטת רב צמח ורב עמרם היא כשיטת הבה״ג שאין מברכים כלל [וראה בהערות ׳ברכת שמעון׳ על הרוקח שדן אם האור זרוע העתיק דברים אלו מלשון הרוקח שהיה רבו, או שזו הוספה מאוחרת בספר הרוקח שהוסיפוה מתוך דברי האור זרוע]. אמנם עיין בספר פירוש התפילות והברכות לרבינו יהודה ב״ר יקר (ח״ב ברכות המצוות, ברכת ההלל והגאולה) שפירש הן את דברי בה״ג והן את דברי רב צמח, שכוונתם היא שאין מברכים ׳לגמור את ההלל׳ אבל מברכים ׳לקרוא את ההלל׳. והביא שם שיש המפרשים את דברי רב צמח שאין לברך עליו כלל.

ובהגה״ה לספר נייר הלכות פסח (הו״ד בקובץ שיטות קמאי פסחים קיז: ד״ה ונוטל) כתב בשם רב צמח גאון רב עמרם, ורבינו שמשון שמברך שתי פעמים, אחת קודם הסעודה ואחת לאחריה, שאינו מברך לגמור קודם הסעודה, כיון שהסעודה מפסקת, ולכן יש לברך ׳לגמור אחר שפוך חמתך׳.

הסמ״ג בסוף דבריו הביא בשם מורו רבינו יהודה שסובר שאין מברכים כלל על הלל שאומר בתוך הסעודה, משום הפסק הסעודה ושתית הכוסות. וביאר שמה שמשמע בירושלמי שמברכים ב׳ ברכות היינו בהלל שאומרו שלא על הסעודה. וכן הביא הגהות מיימוניות בסוף דבריו בשם הסמ״ג. וכתב עוד בשם הר״ש שכתב ביאור אחר בדברי הירושלמי, ולפירושו גם כן אין מברכים על הלל שאומר בביתו בליל פסח כלל.

בספר תשב״ץ קטן (סי׳ צט) כתב שהמהר״ם מרוטנבורג שהיה מברך ב׳ ברכות על ההלל, ובשתיהן היה מברך ׳לקרוא׳. אמנם מנהג המהר״ם לברך ׳לקרוא׳ ולא לגמור׳ אינו מנהג מיוחד בליל פסח, אלא כן היא שיטתו אף בשאר ימים שגומרים את ההלל, כמבואר בדבריו בדיני תפילה (שם סי׳ רט) שלעולם מברך לקרוא את ההלל, כיון שאם יברך לגמור ויחסר תיבה אחת או אפילו אות אחת, תהיה ברכתו ברכה לבטלה.

נד. ריצב״א, כפי שהובאו דבריו בכמה מן הראשונים (אור זרוע ח״א סי׳ מג, מרדכי סוף פסחים ׳הסדר בקצרה׳ ד״ה על קריאת, תוס׳ הרא״ש מו: ד״ה ויש, תוס׳ חכמי אנגליה פסחים קיז: ד״ה רביעי, ארחות חיים הל׳ ליל הפסח סי׳ כא, טור או״ח סי׳ תעג ושלטי הגבורים פסחים קיח. אות ב), טור ושלטי הגבורים (שם) בשם מהר״ם מרוטנבורג, ובשם הגאונים רב האי רב צמח ורב עמרם [אמנם הרבה מן הראשונים כתבו בשם גאונים הללו שאין מברכים כלל, כמבואר להלן אות ה׳, ובהערה שם], תניא רבתי (סי׳ מח) בשם ר׳ אביגדור כהן צדק.

ועיין לעיל בהערה על השיטה המובאת באות ב׳ שיש שפירשו בשיטת ריצב״א, מהר״ם מרוטנבורג ור׳ אביגדור כהן צדק ששתי הברכות שמברך הם ׳לקרוא׳ על החלק הראשון, ו׳לגמור׳ על החלק השני.

נה. ה״ר יו״ט (הו״ד באור זרוע ח״א סי׳ מג), ובפשטות משמע שכוונתו לברכה אחת. ובפירוש התפלות והברכות לרבינו יהודה ב״ר יקר (ח״ב ברכת המצוות ברכת ההלל והגאולה) כתב בשיטת בה״ג ורב צמח ששיטתם היא שאין מברכים בליל פסח ׳לגמור את ההלל׳ אלא ׳לקרוא את ההלל׳ אולם לא פירש אם מברכים ברכה אחת או שתים.

נו. בה״ג (הוצאת ׳מקיצי נרדמים׳ ח״א עמ׳ 296) [וכן כתבו כמה ראשונים בשמו, כמובא להלן] תשובות הגאונים (שערי תשובה סי׳ קב) בשם רב האי גאון, רב יוסף, רב עמרם ורב צמח, סידור רב עמרם גאון (סדר פסח), רי״ץ גיאת (הלכות הלל) בשם רב האי, ספר האורה לרש״י (סי׳ פט), ספר הפרדס לרש״י (ליקוטים עמ׳ צה ד״ה וברכת), תשובות רש״י (סי׳ שב-שג), תוס׳ ותוס׳ רבינו פרץ (יד. ד״ה ימים) במסקנתם, ר״י מיגאש (שו״ת סי׳ מד), וכתב שכן היה נוהג רבינו תם, ספר המנהיג (סי׳ צ), האשכול (הלכות פסח דף קנח:) והביא שם כן גם בשם רב צמח ורב האי, העיטור (ח״ב דף קלה.) בשם רב צמח, ספר המנהגות לרא״ש מלוניל (הלכות הפסח עמ׳ 39), ראבי״ה (ח״א סי׳ קסה, שו״ת סי׳ תקכה), הרוקח (סי׳ רפג) וכתב שם כן גם בשם בה״ג, רב צמח ורב עמרם, תוס׳ רבי יהודה (יד: ד״ה ועל) בשם הגאונים, אור זרוע (ח״א סי׳ מג) בשם רבו רבינו יהודה בר יצחק במסקנתו. ובשם רב צמח גאון ורב עמרם, רשב״א (יא. ד״ה אחת) בשם רב צמח, רב יוסף, רי״צ גיאת ובעלי התוספות. שבלי הלקט (סי׳ ריח) בשם תשובות הגאונים, וכתב שכן המנהג. תלמיד הרשב״א (פסחים קיז: ד״ה רביעי) בשם רב צמח גאון. תוס׳ רבינו פרץ (פסחים קד: ד״ה כל) במסקנתו, וכתב שם שכן כתבו בה״ג, רב עמרם גאון ורב צמח גאון. ובהגהותיו לתשב״ץ (סי׳ סח) כתב רבינו פרץ כן גם בשם ר״י, רבינו תם, ורבינו יחיאל מפרי״ש. המרדכי (סוף פסחים ׳הסדר בקצרה׳ ד״ה על קריאת) בשם רב צמח רב האי ובה״ג. תניא רבתי (סי׳ מח) בשם תשובת הגאונים, וכתב שכן הוא המנהג. הגהות מיימוניות (חמץ ומצה פ״ח אות ה) בשם רבו של הסמ״ג ובשם הר״ש, רא״ש (סוף פסחים, ׳הלכות פסח בקצרה׳, שו״ת כלל יד סי׳ ה) וכן כתב בתוספותיו (פסחים קד: ד״ה כל, ברכות מו: ד״ה ויש) בשם בה״ג וסדר רב עמרם, ריטב״א (הלכות סדר ההגדה) בשם רב צמח ורב האי גאון, וכן היא מסקנת הריטב״א. מאירי (יד. ד״ה הלל בשם ׳רוב חכמים׳, מו: ד״ה ולמדת בשם הרבה גאונים, פסחים קיז: ד״ה ומ״מ בשם ׳כמה חכמים׳), ארחות חיים לרא״ה מלוניל (הלכות ליל הפסח סי׳ כא) בשם רב האי גאון רבינו תם הראב״ד והרשב״א והר״ש, ובשם ר״פ שכתב כן בשם רבינו תם ור״י. טור (סי׳ תעג) בשם הרי״ץ גיאות וראבי״ה (סי׳ תקכה ח״א סי׳ קסה), ספר הפרדס (לרבנו אשר בן רבי חיים נב״ו ממונתשין, השער התשיעי פי״ג אות ט) בשם רב צמח ורב האי גאון, הרשב״א, ורבו של המחבר, מהר״ם חלאוה (קיח. ד״ה מאי) בשם רב צמח גאון, רב האי גאון, והראב״ד. ליקוטים מהלכות אמרכל עמ׳ כז בשם רב צמח גאון, רב האי גאון, רב יהודה בר רב יצחק וראבי״ה, אבודרהם (סדר ההגדה עמ׳ רלא) בשם רב עמרם בה״ג רב צמח ורב האי. ר״ן (פסחים קיח. ד״ה אבל) בשם רב האי גאון, רב צמח, רב יוסף, ורי״צ גיאת. כל בו (סי׳ נ), לקט יושר בסדר ליל פסח שכתב בעל תרומת הדשן (ד״ה ברכת המצוות).

וכן משמע בלשון הרמב״ם (חמץ ומצה פ״ח ה״ה, סוף הלכות חמץ ומצה נוסח ההגדה) שכתב את נוסח ההגדה ׳לפיכך אנחנו חייבים כו׳ ונאמר לפניו הללויה, הללויה עבדי ה׳ וגו׳ עד חלמיש למעינו מים׳, ולא הזכיר שאומר ברכה קודם ׳הללויה׳.

נז. ראיה זו כתבו תוס׳ רבי יהודה (יד: ד״ה ועל), אור זרוע (ח״א סי׳ מג), רמב״ן (פסחים קיז: ד״ה ואומר), רשב״א (יא. ד״ה אחת), תלמיד הרשב״א (פסחים קיז: ד״ה רביעי), תשב״ץ קטן (סי׳ צח), מאירי (יד. ד״ה הלל, פסחים קיז: ד״ה אמר, בשם הרבה מפרשים), ר״ן (פסחים קיח. ד״ה מאי), הגהות מיימוניות (חמץ ומצה פ״ח אות ה) ואבודרהם (סדר ההגדה עמ׳ רלא).

נח. פירוש התפלות והברכות לרבינו יהודה ב״ר יקר (ברכות המצוות ברכת ההלל והגאולה עמ׳ עג), וכן כתב מהר״ם חלאוה (פסחים קיח. ד״ה מאי) בשם הרמב״ן.

נט. כן משמע בתוס׳ רבי יהודה (יד. ד״ה ועל), ובדברי הרשב״א (יא. ד״ה אחת) וארחות חיים (הלכות ליל הפסח סי׳ כא) שכתבו בשם רב עמרם שתירץ את הלשון ׳גומר עליו את ההלל׳ (פסחים קטז:) לפי השיטות שאין מברכים על הלל של ליל פסח, שהכוונה היא שצריך לומר את כולו, ולא ידלג כמו בהלל של ר״ח. ומשמע מדבריהם שבפשטות לשון ׳גומר׳ משמע שדינו כשאר הלל, וטעון ברכה.

ס. רמב״ן (פסחים קיז: ד״ה ואומר), מאירי (מו. ד״ה ברך) ואבודרהם (סדר ההגדה עמ׳ רלא)

סא. אמנם גירסת הגר״א בתוספתא היא, ׳י״ח ימים בשנה יחיד גומר בהם׳ וכו׳, ולא גרס לילה אחד בכלל המנין.

הרמב״ן ציין שהבה״ג במנין המצוות שבהקדמת ספרו (מצות עשה קא-קיט) נקט כלשון מסכת סופרים ׳ימים שמונה עשר ולילה אחד לגמור את ההלל׳.

הנאמר על עשיית מצוה. וראיה לדבר, שהרי הגמרא גם לא מנתה הלל הנאמר על שחיטת פסחים.

וטעם נוסף כתבו הרמב"ן והר"ן, שדברי הגמרא באו לפרש את לשון המשנה (ערכין י.) 'ובשנים עשר יום בשנה החליל מכה לפני המזבח, בשחיטת פסח ראשון ובשחיטת פסח שני ויום טוב הראשון של פסח וביום טוב של עצרת ובשמונת ימי החג'. ופירשה הגמרא שבימים אלו היו מנוגנים בחליל לפני המזבח מפני שהם מכלל הימים שגומרים בהם את ההלל, ועל כך הביאה הגמרא את דברי רבי שמעון בן יהוצדק שבי"ח ימים היחיד גומר בהם את ההלל. ולפיכך לא הביאו אלא י"ח ימים ולא לילות, שדין המשנה נאמר על ימים[סב].

ובחידושי רבינו דוד (פסחים קיח. ד"ה מאי) כתב שודאי יש לפסוק הלכה כמו שמוכח במסכת סופרים ובירושלמי שמברכים על הלל של ליל פסח, שמסכת סופרים היא ספר המנהגים שהיו נוהגים בו הראשונים. ואף בשיטת הגמרא בערכין יש לפרש שאין היא חולקת על מסכת סופרים ועל הירושלמי שמברכים על ההלל, ומה שלא מנתה את ההלל של ליל פסח בכלל שאר ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל, הוא מפני שאופן אמירתו שונה הוא מאופן האמירה בשאר ימים, שאין חובת הלל בליל פסח לאמרו בבית הכנסת אלא למצוה מן המובחר, אמנם אם אמרו על הכוסות יצא ידי חובתו, ואינו כשאר ימים שעיקר אמירת ההלל היא לגמרו כולו בבית הכנסת.

הריטב"א (הלכות סדר ההגדה) כתב טעם נוסף למה שלא מנתה הגמרא בערכין את ההלל שאומר בליל פסח, כיון שלילות הפסח הן בכלל ימי הפסח שמנו בגמרא[סג].

דחיית האור זרוע והמאירי שדברי הברייתא הם בהלל שאינו מפסיק בו

ב. האור זרוע (ח"א סי' מג) בשם רבו רבינו יהודה, והמאירי (פסחים קיז: ד"ה ומ"מ) כתבו שיש להעמיד את דברי מסכת סופרים באדם שעושה את הסדר חוץ לביתו, באופן שאינו מפסיק באמצעו כלל, וכגון מה ששנינו בתוספתא (פסחים פ"י ה"ה), 'בני העיר שאין להם מי שיקרא את ההלל, הולכין לבית הכנסת וקורין פרק ראשון, והולכין ואוכלין ושותין וחוזרין ובאין וגומרין את ההלל, ואם אי אפשר להן גומרין את כולו'. אבל באופן הרגיל שאומר את ההלל על הסדר בביתו ומפסיק בסעודה, אינו מברך על ההלל משום הפסק[סד].

דחיית המאירי שעיקר התקנה היתה לברך רק בבית הכנסת

ג. המאירי (שם) כתב דרך נוספת לדחות את הראיה ממסכת סופרים, שיש לפרש את לשון הברייתא 'וכשהוא קורא אותו בביתו אינו צריך לברך שכבר בירך ברבים', שאמנם מעיקר הדין אם לא בירך עליו ברבים היה צריך לברך עליו בביתו, אלא שכך היתה עיקר התקנה שאף מי שלא אמרו בבית הכנסת אינו מברך עליו בביתו[סה].

הראיה מדברי הירושלמי

ראיית הראשונים מדברי הירושלמי

ראיה ב' מלשון הירושלמי. אמרו בירושלמי (פ"א ה"ה), 'כל הברכות פותחין בהן בברוך. ואם היתה ברכה הסמוכה לחברתה, כגון קריאת שמע ותפילה אין פותחין בהן בברוך. התיב רבי ירמיה הרי גאולה, שנייא היא, דמר רבי יוחנן הלל אם שמעה בבית הכנסת יצא'. וביארו הראשונים את דברי הירושלמי, שברכה הסמוכה לחברתה אינה פותחת בברוך, 'כגון קריאת שמע', והיינו ברכה אחרונה שבקריאת שמע שנחשבת אף היא ברכה הסמוכה לחברתה, והיינו לברכת אהבת עולם שקודם קריאת שמע, אף שפרשיות קריאת שמע מפסיקות ביניהם. והקשה רבי ירמיה שאם כן אף ברכת אשר גאלנו הנאמרת בליל הסדר אחר ב' מזמורים ראשונים של הלל, אף היא ברכה הסמוכה לחברתה, והיינו ברכת לגמור את ההלל הנאמרת קודם ב' מזמורים אלו, ולמה פותחת ברכת אשר גאלנו בברוך. ותירצה הגמרא, שמכיון שפעמים אין מברכים קודם הלל זה, והיינו כאשר קראו כבר את ההלל בבית הכנסת ובירכו עליו ברבים כמבואר במסכת סופרים, ואז אין ברכת אשר גאלנו ברכה הסמוכה לחברתה, לפיכך תיקנו שלעולם תהיה פותחת בברוך[סו]. ומבואר אף מדברי הירושלמי, שכאשר לא בירך על ההלל בבית הכנסת, מברך עליו כשקורא בביתו[סז].

דחיות הראשונים שדברי הירושלמי הם באופן שאינו מפסיק בהלל

ומצינו בראשונים ג' דרכים לדחות ראיה זו:

א. יש מן הראשונים[סח] שמסקנתם שאין מברכים על ההלל שאומר בביתו, כיון שמפסיק באמצעו בסעודה[סט], וכתבו לבאר לפי שיטתם את קושיית הירושלמי, 'והרי גאולה', שקושיא זו היא באדם שעושה את הסדר חוץ לביתו, באופן שאינו מפסיק כלל, שאז מברך על ההלל בתחילתו ובסופו[ע]. אבל מי שקורא את ההלל בביתו, ומפסיק באמצעו בסעודה אינו מברך עליו כלל[עא].

פירוש הרשב"א שתירוץ הירושלמי הוא שאין מברכים קודם ההלל

ב. הרשב"א (יא. ד"ה אחת) פירש את דברי הירושלמי לפי שיטת הגאונים שאין מברכים קודם ההלל של ליל פסח, שאמנם המקשן בירושלמי סבר שמברכים על הלל זה[עב], ולכן הקשה על ברכת אשר גאלנו שהיא ברכה הסמוכה לחברתה, ומדוע היא פותחת בברוך. אלא שהשיב לו התרצן 'שנייא היא, דמר רבי יוחנן הלל אם שמעה בבית הכנסת יצא'. כלומר, שלפיכך עיקר תקנת ההלל בליל פסח היתה שיצא ידי חובתו בהלל שקורא בבית הכנסת, ועליו תיקנו לברך, שהוא עיקר התקנה. אבל במי שלא יצא בבית הכנסת אף שדינו הוא שצריך לצאת בהלל שקורא בביתו, מכל מקום לא תיקנו ברכה על

סב. וכן כתב הריטב"א (הלכות סדר ההגדה, ביאור ההגדה ד"ה הללויה) לבאר לשיטת הסוברים שמברכים על הלל זה. וראה להלן תירוץ נוסף בשם הריטב"א. אמנם שיטת הריטב"א עצמו שם ובהלכות סדר ההגדה שאין מברכים על הלל שאומר בביתו, אלא רק על הלל שאומר בבית הכנסת, ומכל מקום אף לשיטתו הוצרך לבאר למה לא נמנה הלל זה שאומר בליל פסח בבית הכנסת בכלל ימים שגומרים בהם את ההלל [וראה בחידושי רבינו דוד (פסחים קיח. ד"ה מאי) שכתב טעם נוסף למה שלא מנתה הגמרא בערכין גם את לילות הפסח].

סג. עיין בהערה לעיל שהריטב"א כתב גם כטעם הרמב"ן והר"ן, ושלהלכה נקט שאין מברכים אלא על הלל שקורא בבית הכנסת.

סד. ונראה שכך היא גם שיטת הרשב"א (יא. סוף ד"ה אחת) בביאור דברי מסכת סופרים לפי שיטת הגאונים. וז"ל הרשב"א 'ובודאי אילו רצה לקרותו כולו בבת אחת בבית הכנסת או בביתו אז חייב לברך עליו, כההיא דמסכת סופרים ודירושלמי'.

סה. המאירי כתב דרכים אלו ליישב את שיטת הסוברים שאין מברכים עליו, אבל המאירי עצמו מצדד שיש לברך עליו ב' ברכות.

סו. המאירי (מו. ד"ה ברך, פסחים קיז: ד"ה ומצוה) ביאר, שכיון שאם בירך בבית הכנסת, אינו מברך בתחילת ההלל שאומר בביתו, נמצא שברכת אשר גאלנו אינה מיוחדת כל כך להלל, שאף אם הפקיע עצמו מחיוב הלל עדיין הוא מברך אותה. והרי זו כברכת 'אשר ברא' שפותחת בברוך אע"פ שפעמים היא סמוכה לשאר שבע ברכות, מכל מקום כיון שפעמים שאומרה בלא האחרות, לעולם היא פותחת בברוך.

סז. ראיה זו כתבו האור זרוע (ח"א סי' מג) בשם רבו רבינו יהודה בר יצחק [וראה להלן שמסקנת רבו שיש לדחות ראיה זו] ובשם ריצב"א, פירוש התפלות והברכות לרבינו יהודה ב"ר יקר (ברכות המצוות - ברכת ההלל והגאולה עמ' עד), רמב"ן (פסחים קיז: ד"ה ואומר), שבלי הלקט (סי' ריח) בשם ר' אביגדור כהן צדק, תלמיד הרשב"א (פסחים קיז: ד"ה רביע), תשב"ץ קטן (סי' צח), תוס' רבינו פרץ (נדפס בסוף המרדכי למסכת פסחים, קד: ד"ה כל) בתחילת דבריו, הגהות מיימוניות (חמץ ומצה פ"ח אות ה), תוס' הרא"ש (מו: ד"ה ויש) ומהר"ם חלאוה (פסחים קיח. ד"ה מאי) בשם ריצב"א, מאירי (שם ד"ה ומצוה, ברכות יד. ד"ה הלל) ור"ן (פסחים קיח. ד"ה מאי), ואמנם הר"ן ביאר את תירוץ הירושלמי בדרך אחרת משאר ראשונים, וכמובא להלן בהמשך פרק זה מדבריו, אך מכל מקום ראיה זו ישנה אף לפי פירושו.

יש מן הראשונים שהביאו בתחילת דבריהם ראיה זו, אולם במסקנתם דחו את הראיה, וכפי שיבואר להלן, וצידדו כדעת הסוברים שאין לברך כלל על ההלל שאומר בביתו, והם, תוספות (יד. ד"ה ימים), רבינו פרץ בתוספותיו (שם) ובהגה"ה לתשב"ץ (סי' סח) והרשב"א (יא. ד"ה אחת).

בפירוש התפלות והברכות לרבינו יהודה ב"ר יקר הנ"ל, בהמשך דבריו בביאורו לברכת אשר גאלנו (שם עמ' עה), כתב שברכת אשר גאלנו פותחת בברוך, אף שלכאורה היא ברכה הסמוכה לחברתה, שמברכים בתחילה לקרוא את ההלל, מכל מקום יש לומר שמזמורי ההלל מפסיקים ביניהם, ואין זו ברכה הסמוכה לחברתה. ודבריו צריכים ביאור שהרי קודם לכן הביא שהירושלמי הקשה כן ותירץ מפני שכשקורא בבית הכנסת אינו מברך בביתו. ועוד, שהרי מפורש בדברי הירושלמי שברכות קריאת שמע נחשבות כברכות הסמוכות זו לזו, אף שקריאת שמע מפסיקה ביניהן.

סח. סמ"ג (עשין מא) בשם רבו רבינו יהודה, אור זרוע (ח"א סי' מג) בשם רבו רבינו יהודה בר יצחק, תוספות (יד. ד"ה ימים) ותוס' רבינו פרץ (שם, פסחים קד: ד"ה כל). וראה להלן בפרק זה בראית הראשונים שמברכים ב' ברכות על ההלל, מדברי הירושלמי, שהובא שם שהסמ"ג פירש אף הוא כן בדברי הירושלמי, אך כתב בשם רבו שגם שם מדובר בהלל שאומרו בלא הפסק סעודה, ומכל מקום צריך לברך שתי ברכות משום הפסק 'שפוך חמתך'. ולשון רבינו פרץ הוא 'אבל אנו שמפסיקין בסעודה אין לנו לברך לא לפניו ולא לאחריו', ולכאורה מה שכתב שאין מברכים לאחריו אין כוונתו לברכת 'יהללוך', שהרי בהמשך דבריו הקשה איך אנו מברכים יהללוך בלא פתיחה בברוך, והרי אינה סמוכה לחברתה כיון שאין מברכים קודם ההלל. וא"כ מבואר בדבריו שאף אנו מברכים יהללוך. אלא כוונתו לברכה ראשונה קודם החלק השני של ההלל, ומבואר, שמי שאינו מפסיק בסעודה מברך אף קודם החלק השני של ההלל וכשיטת רבו של הסמ"ג.

סט. ובאור זרוע כתב 'בסעודה ובשתית הכוסות'.

ע. ופירשו הראשונים שאופן זה הוא כגון מה ששנינו בתוספתא (פסחים פ"י ה"ה), 'בני העיר שאין להם מי שיקרא את ההלל, הולכין לבית הכנסת וקורין פרק ראשון, והולכין ואוכלין ושותין וחוזרין ובאין וגומרין את ההלל, ואם אי אפשר להן גומרין את כולו'. וכן הביאו מהירושלמי (פסחים פ"י ה"א) שאם קרא את ההלל שלא על סדר הכוסות, ושתה את הכוסות בבת אחת יצא ידי חובתו. וברשב"א (יא. ד"ה אחת) נראה שאף הוא מיישב בדרך זו את שיטת הסוברים שאין מברכים קודם ההלל, וכמובא בהערה בענין דחיית האור זרוע את הראיה ממסכת סופרים.

עא. וכתב רבינו פרץ שכן פירשו בה"ג ובסדר רב עמרם גאון.

עב. וביאר בחידושי רבינו דוד (פסחים קיח. ד"ה מאי) לשיטת הרשב"א, שהמקשן היה סבור שמברך גם על ההלל שאומר בבית הכנסת, וגם על ההלל שאומר בביתו אף שכבר בירך בבית הכנסת.

אמירה זו, שלא חלקו בהלל זה שאומר בביתו, כדי שלא יבואו לידי כך ששני בני אדם אומרים הלל בבית אחד, ואחד מהם מברך עליו כיון שלא בירך בבית הכנסת, וחבירו אינו מברך כיון שבירך בבית הכנסת. ולכן קבעו חכמים שלעולם אינו מברך ברכה ראשונה על הלל שקורא בביתו, וא״כ ברכת אשר גאלנו לעולם אינה ברכה הסמוכה לחברתה, ופותחת בברוך.

בחידושי רבינו דוד (פסחים קיח. ד״ה מאי) הביא את פירוש הרשב״א בירושלמי, וכתב שפירוש נכון הוא. אולם במה שכתב הרשב״א בכוונת התרצן, שכיון שאם שמעו בבית הכנסת יצא, לכן לעולם אינו מברך בביתו, כדי שלא יהיה חילוק בדבר, כתב רבינו דוד שאין זה מסתבר, כיון שכאשר לא קרא בבית הכנסת הוא יוצא ידי חובת ההלל בהלל שקורא בביתו, אין אדם רשאי להפטר מברכה על דבר שבו הוא יוצא ידי חובת המצוה[עג].

המאירי (פסחים קיז: ד״ה והלכך) כתב אף הוא כעין ביאור הרשב״א. וביאר שתירוץ הירושלמי הוא שכיון שאם אמרו בבית הכנסת יצא, מוכח שאין חיוב הלל זה מדין הכוס ואין חובה לאמרו על השולחן, ולכן אין מברך קודם הלל זה שאומר בביתו. וביאר שמה ששאלו בהמשך הגמרא (שם) 'והא סופא' ותירצו 'שתים הן אחת להבא ואחת לשעבר', הוא המשך לתירוץ הגמרא שאין מברכים על ההלל. שהגמרא רצתה לפרוק תירוץ זה, ושאלה 'והא סופה', כלומר והרי ברכת 'יהללוך' שאומרים על כוס רביעי אינה פותחת בברוך, ובהכרח יש לומר שטעם הדבר הוא מפני שהיא ברכה הסמוכה לחברתה, שמברכים תחילה על ההלל, ומוכח שלא כפי שתירצה הגמרא, ועל כך השיבו 'שתים הן' וכו', כלומר שתי ברכות הן, אשר גאלנו ויהללוך, וסמוכות הן זו לזו, ומשום כך אין ברכת יהללוך פותחת בברוך, ולא משום שמברכים תחילה על ההלל[עד].

פירוש הראשונים שברכת יהללוך אינה התחלת ענין

ג. יש מן הראשונים[עה] שפירשו את קושיית הירושלמי 'והרי גאולה', שאע״פ שלשיטות אלו שאין מברכים קודם ההלל, אין ברכה הסמוכה לברכת 'יהללוך'. מכל מקום אין לברכת 'יהללוך' לפתוח בברוך, כיון שכבר קודם לה מזכירים מענין הגאולה, שלעולם אין ברכה פותחת בברוך אלא אם היא תחילת הענין[עו]. ותירץ הירושלמי, 'שנייא היא, דאמר רבי יוחנן הלל אם שמעה בבית הכנסת יצא'. כלומר שפעמים שברכת גאלנו היא תחילת דבר, שהיו רגילים לעשות קידוש בבית הכנסת ולומר הגדה והלל כדי להוציא את מי שאינו בקי. ובאופן זה כשנכנס אח״כ לביתו אינו אומר הלל כלל אלא אוכל ירקות ומברך אשר גאלנו ושותה כוס שני[עז].

ראיה מהחתימה בברכת יהללוך

ראית הראשונים מדין כל הטעון ברכה לפניו טעון ברכה לאחריו

ראיה ג׳ לשיטה זו מתחלקת לב׳ ראיות, א. מברכת 'יהללוך'. שנינו במשנה (נדה נא:), 'כל הטעון ברכה לאחריו טעון ברכה לפניו'. וההלל שעל סדר ההגדה טעון הוא ברכה לאחריו, כמבואר במשנה (פסחים קיז:) 'רביעי, גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר'[עח]. וכתבו הראשונים שא״כ בהכרח שהוא טעון גם ברכה לפניו[עט].

דחיית הגאונים והראשונים שאין למדין מן הכללות

ומצינו ב׳ דרכים בדחיית ראיה זו:

א. בתשובות הגאונים (שערי תשובה סי׳ קב) בשם רב עמרם, רב צמח ורב האי גאון, ובספר הפרדס לרש״י (ליקוטים עמ׳ צה ד״ה וברכת) כתבו לדחות ראיה זו, שאף שלשון המשנה היא, 'כל הטעון' כו׳, ומשמע שכך הוא הכלל, הרי אמר רבי יוחנן (ערובין כז.) 'אין למדין מן הכללות' ואף דין זה יש בו יוצא מן הכלל[פ].

בחידושי רבינו דוד, ומהר״ם חלאוה (פסחים קיח. ד״ה מאי) בשם ריב״א כתבו שאין דחייה זו נכונה, שאין לומר כן אלא כשמצינו מפורש בגמרא שהוציאה דבר מן הכלל, אבל מעצמנו אין לנו להוציא דבר מן הכלל[פא].

דחיית הראשונים שברכת יהללוך אינה על ההלל

ב. עוד כתבו הראשונים[פב] שיש שדחו ראיה זו, ופירשו שברכת 'יהללוך' אינה ברכה אחרונה על ההלל, אלא היא ברכה הבאה מחמת הכוס, שתיקנו חכמים ברכה על כל אחת מארבע כוסות, וברכה זו תקנוה על כוס רביעית[פג]. וכתבו הראשונים[פד] שמטעם זה מכונה ברכה זו במשנה (שם קיז:), 'ברכת השיר', ובשאר ימים שמברכים אותה על ההלל לא מצינו שנקראה בשם זה. כיון שאין ברכה זו ברכה על ההלל כמו בשאר ימים שאומרים בהם את ההלל, אלא היא ברכה על הכוס ולכן נשתנה שמה כאן. ועוד כתבו לבאר לפי זה מה ששאלה הגמרא בפסחים (קיח.) 'מאי ברכת השיר', ואילו בסוכה (לט.) ששם הוא עיקר דין ההלל, אמרו שבמקום שנהגו לברך אחר ההלל יברך, לא שאלה הגמרא מה היא הברכה שמברך אחר ההלל, וטעם הדבר הוא מפני שהיה ידוע אצלם שברכת 'יהללוך' היא הברכה האחרונה שמברכים על ההלל, אבל ברכת השיר האמורה בליל פסח, אין היא מדין ברכת ההלל, ולכן שאלו בגמרא 'מאי ברכת השיר'[פה].

הוכחות הרמב״ן ורבינו דוד שברכת יהללוך היא על ההלל

אולם הרמב״ן ורבינו דוד הקשו על דבריהם, שאם ברכת יהללוך אינה באה על ההלל, אלא היא ברכה בפני עצמה הבאה על הכוס, א״כ מדוע אין ברכה זו פותחת בברוך, והרי הכלל הוא שכל ברכה מברכת המצוות ובברכת הנהנין, שאינה סמוכה לחברתה, פותחת בברוך. ואע״פ שמצינו ברכות שאינן סמוכות לחברתן ואינן פותחות בברוך, כגון 'צרכי עמך מרובין וכו׳ ברוך אתה ה׳ שומע תפלה' (כט:), וכגון 'מודים אנחנו לך על כל טיפה וטיפה' וכו׳ (נט:), היינו משום שברכות אלו אינן חובה כל כך, מפני שאינן ברכת המצוות ולא ברכת הנהנין ממש. ובברכות אלו לא נאמר כלל זה שיהיו פותחות בברוך. אבל על ברכת 'יהללוך' קשה מפני מה אינה פותחת בברוך[פו].

ועוד כתבו להוכיח שלא כדבריהם, שהרי אין בנוסח הברכה שום משמעות מענין גאולת מצרים, או מענין הכוס, אלא רק מענין ההלל. ועוד כתב רבינו דוד שיש להוכיח כן גם משמה של הברכה שקראוה בגמרא (קיח.) 'ברכת השיר' משמע שהיא באה על שירת ההלל, וכן שהרי היא הברכה שמברכים בכל השנה על ההלל. ומחמת ראיות אלו נקטו הרמב״ן ורבינו דוד שברכת 'יהללוך' היא ברכה אחרונה של ההלל, ובהכרח סמוכה היא לחברתה, שהיא ברכה ראשונה שמברכים על ההלל[פז]. וכתב הרמב״ן שאע״פ שבשאר ימים

עג. וכתב בחידושי רבינו דוד שמבואר בחז״ל שיש עונש על הנמנע מלברך, כמו שאמרו בנדרים (פא.) 'מי האיש החכם ויבן את זאת וגו׳ ויאמר ה׳ על עזבם את תורתי וכו׳ שאין מברכין בתורה תחילה'.

עד. המאיר כתב כן ליישב את שיטת הסוברים שאין מברך על ההלל, אבל המאירי עצמו מצדד כשיטת האומרים שמברך ב׳ ברכות לפני ב׳ חלקי ההלל.

עה. ראבי״ה (שו״ת סי׳ קסח), תוס׳ הרא״ש (מו: ד״ה ויש, פסחים קד: ד״ה כל), והאבודרהם (סדר ההגדה עמ׳ רלא).

עו. והביאו תוס׳ הרא״ש והאבודרהם ראיה לדבר מהמשך הירושלמי, שהקשו 'והרי נברך', כלומר מפני מה ברכת המזון פותחת בברוך והרי קדם לה הנוסח שאומרים לזימון. ואע״פ שאין נוסח זה בגדר ברכה, שהרי אין אומרים בו שם ומלכות, מכל מקום נחשבת ברכת הזן כברכה הסמוכה לחברתה, כיון שאינה תחילת הדבר.

עז. וכתב הראבי״ה שמשום כך, לעולם אין ברכת אשר גאלנו נחשבת כברכה הסמוכה לחברתה, אף באופן שסמך לה את ההלל, כיון שמעיקר הדין אפשר להפסיק ביניהם, אין זו סמיכות. ורק בכגון קריאת שמע ותפילה שאסור להפסיק בהם אם אין סיבת דוחק כגון מפני הכבוד וכדו׳, חשובות הן סמוכות זו לזו.

עח. והיינו ברכת 'יהללוך' לשיטת רב יהודה (פסחים קיח.) או 'נשמת', לשיטת רבי יוחנן (שם).

עט. רמב״ן (פסחים קיז: ד״ה ואומר) בשם הגאונים שהקשו כן על שיטתם. רבינו דוד, ומהר״ם חלאוה בשם ריב״א (שם קיח. ד״ה מאי), מאירי (פסחים קיז: ד״ה אמר) בשם הרבה מפרשים, ר״ן (שם קיח. ד״ה מאי) ואבודרהם (סדר ההגדה עמ׳ רלא).

פ. וכן כתבו בשם הגאונים האשכול (הלכות פסח דף קנח:), הרשב״א (יא. ד״ה אחת), תניא רבתי (סי׳ מח) והמאירי (מו. ד״ה ולמדת). וכן כתבו הרמב״ן (פסחים קיז: ד״ה ואומר), רבינו דוד, ומהר״ם חלאוה (שם קיח. ד״ה מאי) בשם רב צמח גאון. וכתבו בתשובות הגאונים ובספר הפרדס שמצינו כיוצא בזה טעון ברכה לאחריו ואינו טעון ברכה לפניו, בקריאת שמע, שהיא טעונה ברכה לאחריה, היא ברכת אמת ויציב, שהיא בודאי ברכה הבאה על קריאת שמע, ואעפ״כ אין מברכים לפניה 'אשר קדשנו במצותיו וצונו על קריאת שמע'. וכן כתבו הרשב״א (יא. ד״ה אחת) והמהר״ם חלאוה (פסחים קיח. ד״ה מאי) בשם רב האי גאון. והתניא רבתי (סי מח) ושבלי הלקט (סי׳ ריח) בשם תשובות הגאונים. והרשב״א (שם) והמאירי (מו. ד״ה ולמדת) ביארו ששיטת הגאונים היא שהברכות הנאמרות לפני קריאת שמע אינן ברכות על קריאת שמע, ורק הברכה שלאחריה היא ברכה הבאה על קריאת שמע.

פא. ראה בהערה הקודמת, שבתשובות הגאונים כתבו שמצינו דבר שיצא מכלל זה, והוא ברכה אחרונה של קריאת שמע. ונראה שנחלקו בזה הגאונים עם ראשונים אלו האם הברכות שקודם קריאת שמע הן ברכות הבאות על קריאת שמע. והמאירי (מו. ד״ה ולמדת) הקשה על שיטת הגאונים שהרי שנינו (יא.) 'בשחר מברך שתים לפניה ואחת לאחריה' וכו׳, ומשמע שאף הברכות שלפני קריאת שמע, הן ברכות על קריאת שמע. המהר״ם חלאוה (פסחים קיח. ד״ה מאי) כתב בשם רב האי גאון שיש לנו לומר כאן שאין למדין מן הכללות כדי לא לדחות מנהג ישראל שירשו מאבותיהם, שאין מברכים על הלל זה. והרמב״ן כתב אף הוא לדחות את דברי הגאונים, וכתב על דבריהם 'ואין זה כלום', אולם לא פירש טעמו.

פב. רמב״ן (פסחים קיז: ד״ה ואומר), רבינו דוד (שם ד״ה מאי), ריטב״א (סוכה לט. ד״ה מקום), מאירי (פסחים קיז: ד״ה ומ״מ) ור״ן (פסחים קיח. ד״ה אבל).

פג. וכתב המאירי (פסחים קיז: ד״ה ומ״מ) שכך יש לומר גם לענין ברכת 'אשר גאלנו' לפי שיטה זו, שאין היא ברכה אחרונה על החלק הראשון של ההלל, אלא היא ברכה הבאה על כוס שני.

פד. ריטב״א (סוכה לט. ד״ה מקום), מאירי (פסחים קיז: ד״ה ומ״מ) ור״ן (פסחים קיח. ד״ה אבל).

פה. והריטב״א הוסיף שאף מצינו שנחלקו אמוראים בדבר, שיש מי שפירש שברכת השיר אינה 'יהללוך' אלא 'נשמת'. וכן הקשה המאירי שאם ברכת השיר היא ברכה אחרונה על ההלל, איך מועילה לזה תפילת 'נשמת' הרי אין זה נוסח ברכה.

פו. וראה להלן בסמוך שיש מן הראשונים שכתבו שאף ברכת 'יהללוך' היא כברכות השבח וההודאה, ולכן אינה פותחת בברוך.

פז. וביאר הרמב״ן שאע״פ שפרקי ההלל מפסיקין בין הברכות, נחשבת היא כברכה הסמוכה

שגומרים בהם את ההלל אין ברכת 'יהללוך' חובה, מכל מקום בהלל זה של ליל פסח תקנוה חובה, מפני שעיקר קריאת ההלל הוא בלילי פסחים. וכן כדי שתהא ברכה על כל כוס וכוס.

ראית הראשונים מברכת יהללוך שאינה פותחת בברוך

ראיה ד' לשיטה זו, והיא ראיה ב' מברכת 'יהללוך'. וכן מצינו בדברי כמה מן הראשונים[פח] שהקשו כקושיית הרמב"ן ורבינו דוד על עיקר שיטה זו הסוברת שאין מברכים ברכה ראשונה על ההלל, שא"כ מפני מה ברכת יהללוך בהלל שאומר בביתו אינה פותח בברוך, כיון שאינו מברך על תחילת ההלל ואין ברכת 'יהללוך' ברכה הסמוכה לחברתה[פט].

ומצינו בראשונים ד' דרכים ביישוב קושיא זו[צ]:

תירוץ הראשונים שאף ברכת יהללוך היא ברכת השבח

א. יש מהראשונים שכתבו ליישב, שאף ברכה זו היא הודאה ושבח בעלמא ולכן אינה פותח בברוך, ומכל מקום חותמת היא בברוך כיון שהיא ברכה ארוכה. וכמו ברכת 'אלהי נשמה', וברכת 'אתה הוא קודם שבראת', שאינן פותחות בברוך ומכל מקום חותמות בברוך מטעם זה[צא]. והר"ן (פסחים קיח. ד"ה אבל) ביאר תירוץ זה, לפי שיטת הראשונים (אות ג) שהובאה לעיל שברכת 'יהללוך' אינה ברכת המצוות על ההלל אלא היא ברכה שנתקנה בפני עצמה על כוס רביעי, ומטעם זה נקראת 'ברכת השיר'.

והר"ן (שם ד"ה ותמהני) הקשה על תירוץ זה, שאם כן אף ברכת 'אשר גאלנו' אינה צריכה לפתוח בברוך מטעם זה, שאף היא ברכה הבאה על כוס שני.

תירוץ הר"ן שברכת יהללוך סמוכה לברכת אשר גאלנו

ב. הר"ן כתב לתרץ את קושיית הראשונים, שברכת 'יהללוך' היא סמוכה לברכת 'אשר גאלנו', כיון ששתיהן מענין אחד הן, שהן באות על דבר שהתחדש בליל פסח בלבד. שברכה על כוס ראשון, היא ברכת הקידוש וישנה אף בכל יום טוב, וכן ברכה על כוס שלישי באה על ברכת המזון, אבל שתי ברכות אלו אינן אלא בליל פסח, ולכן דנו אותן כברכות הסמוכות זו לזו, ומטעם זה ברכת 'יהללוך' אינה פותחת בברוך.

תירוץ הראשונים שלא חילקו בברכת יהללוך בין פסח לשאר ימים

ג. עוד כתבו תוס' רבינו פרץ (פסחים קד: ד"ה כל) והר"ן ליישב, שמכיון שבשאר ימים שאומרים בהם את ההלל בבית הכנסת, מברכים בתחילתו, ואז ברכת 'יהללוך' היא ברכה הסמוכה לחברתה, לכן אף בליל פסח, שאין היא סמוכה לחברתה, לא שינו בה הנוסח ואין היא פותחת בברוך, שלא חילקו חכמים בדבריהם[צב]. ובר"ן הוסיף ביאור, שלא רצו לתקן ברכה אחת בשתי מטבעות שמא יטעה ויבא לפתוח בה בברוך אף בזמן שהיא סמוכה.

תירוץ התוספות שברכת יהללוך סמוכה לפסוקי ההלל

ד. התוספות בפסחים (קד: ד"ה חוץ) תירצו שברכת יהללוך בלילי פסחים, אע"פ שאינה סמוכה לברכה, כיון שאין מברכים קודם הלל זה, מכל מקום אין היא פותחת בברוך כיון שאף ברכה שהיא אחרי פסוקים אינן צריך לפתוח בה בברוך. ולעיל[צג] הובאה שיטת כמה מן הראשונים[צד] שביארו בקושיית הירושלמי 'והרי גאולה', שברכת אשר גאלנו אף שאינה סמוכה לברכה [לפי השיטות שאין מברכים קודם ההלל] מכל מקום נחשבת היא ברכה הסמוכה לחברתה, מטעם זה שאין היא התחלת ענין, שכבר קודם לה הזכירו מענין הגאולה, וכל ברכה שאיננה התחלת ענין, אף שלא קדמה לה ברכה ממש, אינה פותחת בברוך. ולשיטתם יש לומר כן אף לגבי ברכת 'יהללוך' שאינה פותחת בברוך כיון שאין היא התחלת ענין, שהרי היא סמוכה לחציו השני של ההלל[צה].

ראיה מסברא

סברת הרמב"ן שאמירת הלל בליל פסח עיקר ומברכים עליה

ה. ראיה לשיטה זו מן הסברא. הרמב"ן (פסחים קיז: ד"ה ותמה) כתב להוכיח מסברא כשיטתו שמברכים קודם ההלל שאומר בליל פסח, שהרי אין חובה גדולה לומר הלל יותר מבשעת אכילת פסח, שהוא שעת גאולה[צו]. ומבואר במשנה שהלל של ליל פסח בא על אכילת הפסח, שכן שנינו (שם צה.) 'הראשון טעון הלל באכילתו'. ובגמרא סמכו חיוב זה על הפסוק 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג' (ישעיה ל כט). וא"כ מדוע שלא יברך על הלל זה. וכעין סברא זו כתב בחידושי רבינו דוד (פסחים קיח. ד"ה מאי) [ועיין הערה].

מקור מהירושלמי לשיטת הראשונים שמברך שתי ברכות

התבאר שהראשונים הסוברים שמברך קודם ההלל הביאו מקור לדבריהם מלשון הירושלמי (ברכות פ"א ה"ה), 'כל הברכות פותחין בהן בברוך. ואם היתה ברכה הסמוכה לחברתה, כגון קריאת שמע ותפילה אין פותחין בהן בברוך. התיב רבי ירמיה הרי גאולה, שנייא היא, דמר רבי יוחנן הלל אם שמעה בבית הכנסת יצא'. ויש מהראשונים שכתבו שמהמשך דברי הירושלמי משמע שמברך ב' ברכות בהלל זה. וז"ל הירושלמי להלן, 'התיב רבי אליעזר בי רבי יוסה קומי רבי יוסה, והא סופה. א"ל שתים הנה, אחת לבא ואחת לשעבר'. ופירשו הראשונים את דברי הירושלמי, שרבי אליעזר הקשה 'והרי סופה', כלומר ברכת 'יהללוך' הנאמרת בסוף ההלל של ליל פסח, הלא אינה ברכה הסמוכה לחברתה, שאין היא נחשבת סמוכה לברכה שבירך בתחילת ההלל, כיון שהפסיק באמצע בסעודה, ואם כן מדוע אין היא פותחת בברוך. והשיב רבי יוסה 'שתים הנה, אחת לבא ואחת לשעבר', כלומר, שבהלל זה מברך שתי ברכות, אחת בתחילת ההלל, והיינו 'אחת לשעבר'. ואחת לאחר הסעודה, בתחילת החלק השני של ההלל, והיינו 'אחת לבא'[צז].

ביאור הסמ"ג שדברי הירושלמי הם במקום שאין מפסיקים

הסמ"ג (עשין מא) ביאר אף הוא בדבר הירושלמי 'שתים הן' וכו' שמברכים שתי ברכות קודם ב' חלקי ההלל. אך כתב בשם רבו רבינו יהודה, שדברי הירושלמי הם במקום שאין מפסיקים בהלל, וכגון אדם שעושה את הסדר בבית אחר, ואינו מפסיק בסעודה באמצע ההלל, אלא אומרו כולו כאחד. ומכל מקום צריך לברך עליו ב' ברכות, כיון שמפסיק באמצעו באמירת 'שפוך חמתך'. אבל אנו שקוראים את ההלל על סדר הכוסות ומפסיקים באמצעו בסעודה איננו מברכים עליו כלל.

פירוש הרמב"ן בדברי הירושלמי

אולם הרמב"ן[צח] (פסחים קיז: ד"ה ואומר), וחידושי רבינו דוד (שם קיח. ד"ה מאי) [בפירושו הראשון] פירשו באופן אחר את דברי הירושלמי, ולדבריהם אין מקור מדברי הירושלמי שמברכים שתי ברכות. שראשונים אלו פירשו

לחברתה, כמו שמצינו בברכות קריאת שמע, ובברכות פסוקי דזמרה, וכן בהלל של כל י"ח ימים.

פח. פירוש התפלות והברכות לרבינו יהודה ב"ר יקר (ברכות המצוות ברכת ההלל והגאולה עמ' עד), תוס' (יד. ד"ה ימים), תוס' רבינו פרץ (שם, פסחים קד: ד"ה כל), תוס' הרא"ש (מו: ד"ה ויש, פסחים קד: ד"ה כל), אבודרהם (סדר ההגדה סי' רלא) כל בו (סי' נ), ריטב"א (מו: ד"ה ויש) ור"ן (פסחים קיח. ד"ה אבל).

פט. ועוד הקשה על שיטה זו מפני מה מברכים כלל ברכה זו, והרי כמו שלשיטתם אין מברכים ברכה ראשונה על ההלל, כיון שמפסיקים בו, כמו כן מטעם זה אין לברך עליו ברכה אחרונה.

צ. תירוץ נוסף יש לומר על פי המבואר בגליוני הש"ס לר"י ענגיל (פסחים צט: על תוד"ה לא), שהביא שם שהראשונים כתבו שמברך בליל פסח ז' ברכות קודם אכילת מצה, כשם שחתן צריך לברך ז' ברכות כדי להתיר לו ארוסתו. וכתב שם כמה דרכים במנין ז' ברכות הללו, ובדרך אחת כתב שההלל אף הוא כברכה, שהרי למדו בגמרא (לה.) מקור לברכת הנהנין מהפסוק 'קודש הלולים לה'' (ויקרא יט כד), ומבואר שההילול הוא ברכה. ולפי דבריו יש לומר שברכת 'יהללוך' נחשבת כברכה הסמוכה לחברתה משום שסמוכה היא להלל שהוא כברכה.

צא. כן תירצו תוספות (יד. ד"ה ימים) ותוס' רבינו פרץ (שם, פסחים קד: ד"ה כל), ר"ן (שם קיח. ד"ה אבל), אבודרהם (סדר ההגדה עמ' רלא), מאירי (פסחים קיז: ד"ה ומ"מ) וריטב"א (מו: ד"ה ויש), וביאר הריטב"א שברכות אלו שאינן אלא דברי שבח והודאה לא נתקנו בנוסח הברכות.

צב. וכן כתבו תוס' הרא"ש (מו: ד"ה ויש, פסחים קד: ד"ה כל), אבודרהם (סדר ההגדה סי' רלא) וכל בו (סי' נ).

צג. בפרק זה בדחיית הראיה השניה שמברכים קודם ההלל, מדברי הירושלמי. באות ג'.

צד. ראבי"ה (שו"ת סי' קסח), תוס' הרא"ש (מו: ד"ה ויש, פסחים קד: ד"ה כל) ואבודרהם (סדר ההגדה עמ' רלא).

צה. וטעם תירוץ הירושלמי שם לפי ביאורם, שברכת אשר גאלנו פותחת בברוך, אינו שייך לברכת 'יהללוך'. שראשונים אלו ביארו שהירושלמי תירץ שברכת אשר גאלנו אינה פותחת בברוך כיון שפעמים שאומר את כל ההלל בבית הכנסת, ואז אין ברכת אשר גאלנו סמוכה להלל כלל, ולכן תיקנו שלעולם תהיה פותחת בברוך. אמנם לענין 'יהללוך' אין לומר כן, שהרי כשאומר את כל ההלל בבית הכנסת, ואינו אומרו בביתו, אף את ברכת 'יהללוך' אינו אומר בביתו. ולכן ברכת יהללוך לעולם אינה פותחת בברוך.

צו. כך מבואר לכאורה בלשון הרמב"ן שכתב, 'היאך לא יהא טעון ברכה, שאין לך הלל חובה כאכילת פסחים שהוא שעת גאולה'. ומשמע שהלל של אכילת פסחים הוא עיקר הלל יותר מכל י"ח ימים שאומרים בהם את ההלל. ויתכן שטעמו הוא משום שהפסוק מדברי קבלה, שהביא בהמשך דבריו, 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג', אמור על הלל זה. וראה בחידושי רבינו דוד (פסחים קיח. ד"ה מאי) שכתב בנוסח שונה מעט וז"ל, 'שאחר שההלל שבלילי פסחים מצוה קבועה כימים שהיחיד גומר בהן את ההלל, והיא עיקר ההלל והשיר בשעת הגאולה, היאך אפשר שיאמרו אותו בלא ברכה או בבית הכנסת או על שולחנו, מה נשתנית מצוה זו מכל המצוות האמורות בתורה ומדברי סופרים'.

צז. תוספות ותוס' רבינו פרץ (יד. ד"ה ימים, פסחים קד: ד"ה כל, נדפס בסוף המרדכי למסכת פסחים, הגהת רבינו פרץ לספר התשב"ץ סי' צח) כתבו שיש שנוהגים לברך ב' ברכות על ההלל, ומפרשים כך את דברי הירושלמי [אולם במסקנת דבריהם דוחים שיטה זו ומבארים את דברי הירושלמי באופן אחר, כמובא להלן]. ובפירוש התפלות והברכות לרבינו יהודה ב"ר יקר (ברכות המצוות ברכת ההלל והגאולה עמ' עד) כתב ראיה זו בשם רבו. שבלי הלקט (סי' ריח) כתב כן בשם ר' אביגדור כהן צדק. תוס' הרא"ש (שם מו: ד"ה ויש) הביא ראיה זו בשם הריצב"א. וכן ביאר המאירי (מו. ד"ה ברך, פסחים קיז: ד"ה ועדיין) את דברי הירושלמי לפי שיטה זו.

ר' אביגדור כהן צדק (הו"ד בשבלי הלקט שם) כתב ב' פירושים נוספים בדברי הירושלמי, לפי שיטה זו שמברך ב' ברכות על ב' חלקי ההלל:

א. 'והא סופה', כלומר מדוע ברכת 'בורא פרי הגפן' הבאה אחר ברכת 'אשר גאלנו' פותחת בברוך, והרי היא סמוכה לברכת אשר גאלנו. ותירצה הגמרא אחת לבא ואחת לשעבר', כלומר שאין ב' הברכות הללו מענין אחד, שברכת אשר גאלנו היא ברכת הגאולה, דהיינו הודאה על שעבר, וברכת הגפן היא להבא, על הכוס שעומד לשתות.

ב. 'והא סופה', כלומר מדוע הברכה על החלק השני של ההלל פותחת היא בברוך, והרי היא סמוכה לברכת 'על הגפן', שבירך ברכה אחרונה על כוס של ברכת המזון, ומתרץ הירושלמי, 'אחת לבא ואחת לשעבר, כלומר שברכת על הגפן היא ברכה לשעבר על הכוס ששתה, וברכת ההלל היא על ההלל שעומד לומר עתה, ואין חתימת ברכה זו מועילה לפתיחת ברכה זו.

צח. וכן כתב רבינו דוד (פסחים קיח. ד"ה מאי) בפירוש ראשון. וגירסתם בירושלמי היא, 'שתים הנה להבא ואחת לשעבר', ולא כגירסא שלפנינו, 'שתים הנה אחת להבא ואחת לשעבר'.

שאמנם רבי אליעזר שהקשה 'והא סופה' היה סבור שברכה ראשונה של ההלל נאמרת רק על שני פרקים הראשונים שאומר קודם שמפסיק בסעודה, וברכת 'אשר גאלנו' הנאמרת לאחריהם היא ברכה אחרונה לפרקים הללו. ולחלק השני של ההלל אין ברכה ראשונה, וא"כ ברכה אחרונה שלהם, שהיא ברכת 'יהללוך' אינה ברכה הסמוכה לחברתה, ומדוע אינה פותחת בברוך. אולם רבי יוסה השיב לו 'שתים הנה אחת לבא ואחת לשעבר', כלומר, שאין הדבר כן, אלא ברכת גאלנו אינה ברכת ההלל כלל, ולכן אין היא ברכה הסמוכה לחברתה. ופירוש לשונו הוא, 'שתים הנה להבא', כלומר שתי ברכות הן על מצות קריאת ההלל. והן, ברכה ראשונה 'לגמור את ההלל' וברכה אחרונה 'יהללוך', ששתיהן ברכות ההלל הן, והן לעולם סמוכות זו לזו, ואין אחת באה בלא חברתה. ומברך שתיהן על ההלל שאומר בבית הכנסת, או אם לא אמר בבית הכנסת מברך שתיהן על ההלל שאומר על שולחנו. 'ואחת לשעבר', כלומר, ברכת 'אשר גאלנו' היא ברכה הבאה להודאה על שעבר, שהיא ברכה על גאולת מצרים, ואין היא ברכה על מצות ההלל כלל, ולכן איננה ברכה הסמוכה לחברתה, וצריך לפתוח בה בברוך. וכתבו הרמב"ן ורבינו דוד שלפי פירוש זה אם בירך על ההלל בבית הכנסת, שדינו אז שאינו מברך ברכה ראשונה על ההלל שקורא בביתו, כמו כן אינו מברך בסוף ההלל ברכת 'יהללוך'. ששתי ברכות אלו לעולם הן ברכות הסמוכות זו לזו.

הוכחות רבינו דוד שמברכים יהללוך גם כשבירך על ההלל בבית הכנסת

ובחידושי רבינו דוד הקשה ג' קושיות על דעה זו שכשבירך על ההלל בבית הכנסת אינו מברך יהללוך על ההלל שאומר בביתו: א. שהרי המשנה (שם קיז:) נקטה בסתמא 'רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר', ולא חילקה ופירשה שדין זה אמור רק כאשר לא בירך על ההלל שקרא בבית הכנסת, ומשמע שלעולם מברך 'יהללוך' על כוס רביעי. ב. שהרי תיקנו ברכה על כל כוס מד' כוסות, ולא מסתבר שכאשר בירך על ההלל בבית הכנסת, תהיה כוס רביעית בלא ברכה. ג. שהרי ברכת 'יהללוך' הנאמרת אחר ההלל שבבית הכנסת אינה אלא מנהג במקום שנהגו כן[צט], ואילו ברכת השיר השנויה במשנתינו הלכה היא ואינה תלויה במנהג.

ולפיכך כתב רבינו דוד שאע"פ שבירך על ההלל שקרא בבית הכנסת, ואינו מברך ברכה ראשונה על ההלל שקורא בביתו, מכל מקום מברך הוא ברכת 'יהללוך'. וגדר דין זה הוא שיש בליל פסח ב' דיני קריאת ההלל: א. דין קריאת ההלל כבשאר י"ח ימים שגומרים בהם את ההלל. ב. דין אמירת ההלל על הכוס, שכך היתה תקנת חכמים שיהיו הכוסות עם שירת הלל. ומה שאמרו במסכת סופרים שאם בירך על ההלל בבית הכנסת אינו מברך עליו בביתו, היינו רק לענין חיוב ברכה [ראשונה], אבל לענין חיוב אמירת הלל, אע"פ שקראו בבית הכנסת ויצא ידי חובת קריאת ההלל, עדיין חייב הוא לומר את ההלל, מדין זה שיהיו הכוסות בשירת ההלל, שהיא חובה נוספת בליל פסח. ועל חובה זו תיקנו את ברכת 'יהללוך', שהיא ברכת השיר. ולכן אע"פ שבירך על ההלל בבית הכנסת, צריך לברך יהללוך על ההלל שאומר בביתו על הכוסות. ויתכן שברכה זו אינה עולה על כל ההלל שקורא בביתו, אלא רק על חלקו השני הנאמר על כוס רביעי, ומתקיים בחלק זה דין שירה והלל, ואפשר לברך עליו ברכת השיר. ואמנם לכאורה היה צריך לומר שבאופן שבירך על ההלל שבבית הכנסת, שהתבאר שדינו הוא שמברך על ההלל שקורא בביתו רק ברכה אחרונה, שתהא ברכה זו פותחת בברוך כיון שעתה אינה ברכה הסמוכה לחברתה. אולם כתב רבינו דוד שמפני שכבר נתקן נוסח ברכה זו בלא פתיחת ברוך, משום הפעמים שמברך עליה ברכה ראשונה, לא שינו את נוסחה אף במקום שאין היא סמוכה לחברתה.

וכתב רבינו דוד שלפי המבואר יש לומר שצריך אדם לומר בליל פסח ב' פעמים את ההלל, פעם אחת בבית הכנסת עם ברכה לפניו ולאחריו וכדין שאר ימים שגומרים בהם את ההלל, ופעם שניה בביתו על סדר הכוסות, מדין הלל על הכוס, ואז יברך עליו רק לאחריו ברכת יהללוך. אולם רבינו דוד נקט שמלשון מסכת סופרים שנקטה ש'מצוה מן המובחר' לקרותו בבית הכנסת, משמע שיכול לקיים את ב' דיני ההלל בהלל אחד שאומר בביתו על הכוס, שמתקיים בזה מלבד דין הלל על הכוס גם דין קריאת ההלל בעלמא, שאף שמפסיק בו באכילה ושתיה אין זה הפסק, כיון שכל שהוא מסדר היום אינו הפסק לברכה[ק].

ביאור רבינו דוד בקושיית הירושלמי

וכתב רבינו דוד שלפי שיטה זו יש לבאר את דברי הירושלמי באופן פשוט יותר, שקושיית רבי אליעזר 'והרי סופה' היא על ברכת יהללוך שפעמים איננה סמוכה לחברתה כלל, וכגון כשבירך על ההלל בבית הכנסת, שנתבאר שאז אינו מברך על ההלל שקורא בביתו ברכה ראשונה, ומכל מקום מברך בסופו 'יהללוך', ואז היא ברכה שאינה סמוכה לחברתה, ומכל מקום אינה פותחת בברוך.

ביאור מהר"ם חלאוה בתירוץ הירושלמי

המהר"ם חלאוה (פסחים קיח. ד"ה מאי) פירש אף הוא, לפי שיטת ריצב"א, כפירוש הרמב"ן שקושיית הירושלמי 'והרי סופה' היא על ברכת יהללוך שאינה פותחת בברוך, אע"פ שכאשר בירך את ההלל בבית הכנסת אינו מברך בתחילת ההלל שקורא בביתו, ואז אין ברכת יהללוך סמוכה לחברתה. וביאר את תירוץ הגמרא, 'שתים הנה לבא ואחת לשעבר', שעתה חזרה בה הגמרא ממה שתירצה קודם לכן לענין ברכת אשר גאלנו שהיא פותחת בברוך כיון שפעמים אינה סמוכה לחברתה. ומפרשת הגמרא ש'שתים הנה להבא', כלומר שברכת לגמור וברכת יהללוך שתיהן הן ברכת המצוות על ההלל שאומר עתה, וסמוכות הן זו לזו ולכן אין ברכת יהללוך פותחת בברוך. ואע"פ שפעמים באה ברכת יהללוך בלא סמיכות לחברתה, וכגון בליל פסח אם בירך קודם בבית הכנסת, מכל מקום כיון שבדרך כלל היא ברכה הסמוכה לחברתה, לכן לעולם אינה פותחת בברוך. 'ואחת לשעבר', כלומר ברכת אשר גאלנו אין היא ברכה על ההלל אלא נתקנה על הגאולה שהיתה, ולעולם אינה ברכה הסמוכה לחברתה, ולכן היא פותחת בברוך.

ביאור המאירי בתירוץ הירושלמי

המאירי (מו. ד"ה ברך, פסחים קיז: ד"ה ועדיין) ביאר בקושיית הירושלמי 'והא סופה', כביאור הרמב"ן וסיעתו, מפני מה ברכת 'יהללוך' אינה פותחת בברוך, והרי אין היא סמוכה לחברתה, שהמקשן היה סבור שאע"פ שהוא מברך ברכה ראשונה קודם שמתחיל ההלל, מכל מקום כבר פקע כח ברכה זו ע"י שבירך עליה ברכת 'אשר גאלנו' שהיא ברכה אחרונה לה, ומעתה לברכת 'יהללוך' אין ברכה ראשונה שתהיה סמוכה אליה. והשיב התרצן, 'שתים הנה אחת להבא ואחת לשעבר', כלומר שיש לברכה ראשונה שתי ברכות אחרונות, אחת להבא, דהיינו ברכת 'יהללוך' הנאמרת בסוף ההלל, ואחת לשעבר, כלומר ברכת אשר גאלנו שנאמרה קודם הסעודה. וכיון שנתקנו שתי ברכות אחרונות לברכה ראשונה של ההלל נחשבות שתיהן סמוכות אליה, ולכן ברכת יהללוך אינה פותחת בברוך[קא].

ביאור הר"ן בדברי הירושלמי

הר"ן (פסחים קיח. ד"ה מאי) הביא את דברי הרמב"ן שביאר את תירוץ הירושלמי על הקושיא הראשונה על ברכת אשר גאלנו מדוע היא פותחת בברוך, והרי היא סמוכה לברכת לגמור את ההלל, 'שניא היא דאמר רבי יוחנן הלל אם שמעו בבית הכנסת יצא', שכיון שפעמים שאינה סמוכה לחברתה לעולם תיקנו שיפתח בברוך. ואת תירוץ הקושיא השניה של הירושלמי 'והרי סופה' על ברכת יהללוך מדוע אינה פותחת בברוך, ביאר הרמב"ן, 'שתים הן להבא ואחת לשעבר', כלומר שברכת יהללוך היא הסמוכה לברכת לגמור את ההלל, ששתיהן הן ברכות המצוות, אך ברכת אשר גאלנו היא ברכה הבאה על הכוס ואינה סמוכה לברכת ההלל. והקשה הר"ן על ביאור הרמב"ן, שלפי פירושו אינו מובן מדוע היה צריך הירושלמי לתרץ על הקושיא הראשונה שפעמים ברכת אשר גאלנו אינה סמוכה לחברתה, והרי אף אם לעולם היה מברך לגמור את ההלל על ההלל שקורא בביתו, מכל מקום אין ברכת אשר גאלנו נחשבת לברכה הסמוכה לחברתה, לפי המבואר בהמשך דברי הירושלמי שברכת לגמור את ההלל וברכת יהללוך הן הברכות הבאות על ההלל, והן נחשבות סמוכות זו לזו, אבל ברכת אשר גאלנו שאינה באה על ההלל לעולם אינה נחשבת ברכה הסמוכה לחברתה.

וכתב הר"ן שאפשר ליישב קושיא זו, ולומר שגדר זה, שברכת אשר גאלנו אינה ברכת ההלל אלא ברכת הכוס, נתחדש רק בהמשך דברי הירושלמי. ואמנם אחר שנתחדש, שוב אין צריך לתירוץ שאם שמעה בבית הכנסת יצא[קב].

אמנם כתב הר"ן שיותר נראה לומר ביאור אחר בדברי הירושלמי בתירוצו על הקושיא הראשונה, וכן בקושיא השניה, שעל הקושיא הראשונה, 'והרי גאולה' שהיא ברכת אשר גאלנו, מדוע היא פותחת בברוך והרי היא

צט. **כמבואר** במשנה (סוכה לח.) 'מקום שנהגו כו' לברך יברך, הכל כמנהג המדינה' ופירשו בגמרא (שם לט. פסחים קיט:) שהכוונה היא לברכה אחרונה של ההלל.

ק. **וכמבואר** להלן בהרחבה על טעם הגאונים שאמרו שאין מברכים על ההלל שבביתו משום הפסק, שהרמב"ן ורבינו דוד חלקו על דבריהם וביארו שאין בזה משום הפסק.

קא. **אמנם** מסקנת המאירי שיותר נראה כפירוש השני, שכתב שמברך שתי ברכות ראשונות אחת קודם החצי הראשון של ההלל ואחת קודם חציו השני.

קב. **וכפירוש** המהר"ם חלאוה נראה לומר, שבתירוץ זה חזרה בה הגמרא ממה שסברה בתחילה.

סמוכה לחברתה, לברכת לגמור את ההלל, תירץ הירושלמי, 'שניא היא דאמר רבי יוחנן הלל אם שמעו בבית הכנסת יצא'. כלומר, שברכת 'אשר גאלנו' איננה ברכה הסמוכה לברכה ראשונה של ההלל, שאין היא ברכה הבאה על ההלל, אלא היא ברכה שתקנוה על כוס שני, ומחמתו היא באה. וראיה לדבר, 'דאמר רבי יוחנן הלל אם שמעו בבית הכנסת יצא', שאם שמעו בבית הכנסת אינו מברך עליו בביתו 'לגמור את ההלל', ואעפ"כ מברך אחר ההלל ברכת 'אשר גאלנו', ומוכח מזה שאין ברכת 'אשר גאלנו' ברכה הבאה על ההלל, אלא באה על הכוס. והקשה על כך ר' אליעזר 'והרי סופה', כלומר הרי ברכת 'יהללוך' שאף היא ברכה הבאה על הכוס, שנתקנה לברכת כוס רביעי, ואעפ"כ אינה פותחת בברוך, וא"כ אף ברכת אשר גאלנו, על אף שהיא ברכה הבאה על הכוס אין לה לפתוח בברוך, שהרי מוכח שאף שחיוב הברכה אינו מאותו [illegible] הברכה שקדמה לה, מכל מקום נחשבת היא ברכה הסמוכה לחברתה. ותירץ ר' יוסי, 'שתים הן להבא ואחת לשעבר', כלומר שאין לדמות בין ברכת יהללוך לברכת אשר גאלנו, שברכת יהללוך אף שמברכים אותה על כוס רביעי, מכל מקום היא באה על קריאת ההלל, שהרי היא נאמרת אף בכל הימים שגומרים בהם את ההלל. והיינו 'שתים הן להבא', שברכת לגמור את ההלל וברכת יהללוך שתיהן הן על ההלל. משא"כ ברכת אשר גאלנו שאינה באה על ההלל כלל, אלא היא רק ברכה להודאה לשעבר על גאולת מצרים, שכל עיקר תקנתה הוא על כוס שני.

ביאור הראשונים שקושיית הירושלמי והרי סופה היא על ברכת אשר גאלנו

ויש מן הראשונים[קג] שפירשו שקושיית הירושלמי 'והרי סופה' כלל איננה על ברכת 'יהללוך' אלא על ברכת 'אשר גאלנו'[קד]. וביארו שהקושיא היא מדוע ברכת 'אשר גאלנו' חותמת היא בברוך, והרי ברכה זו כולה הודאה היא[קה], וכיון שפתח בברוך אינו צריך לחתום בברוך, וכמו ברכת הפירות וברכת המצוות שפותח בהן בברוך ואינו צריך לחתום בברוך. ועל כך השיבו בירושלמי, 'שתים הנה, אחת להבא ואחת לשעבר', כלומר שיש בברכה זו שני עניינים, שתחילתה הודאה והמשכה תפילה, שאומר בה גם נוסח, 'כן יגיענו למועדים ולרגלים אחרים' וכו', וכיון שכך יש בה הפסק מענין ההודאה שהתחיל בברכה זו[קו], ואין כולה הודאה, ולכן צריך אף לחתום בה בברוך[קז].

ביאור הרשב"א בדברי הירושלמי

הרשב"א (יא. ד"ה אחת) ביאר אף הוא שקושיית הירושלמי 'והרי סופה' היא על ברכת אשר גאלנו, וביאורו שונה מעט מביאור הראשונים הנ"ל. הרשב"א ביאר שהמקשן היה סבור שלעולם כל ברכה הפותחת בברוך אינה מסיימת בברוך, ולכן הקשה כיון שברכת אשר גאלנו פותחת בברוך מדוע חותם בה בברוך[קח]. ותירצה הגמרא, 'שתים הן, אחת לבא ואחת לשעבר'. כלומר, שברכת 'אשר גאלנו' איננה ברכה אחת, אלא היא ב' ברכות המעורבות זו בזו, שיש בה הודאה על שעבר, 'אשר גאלנו' וכו', ויש בה בקשת רחמים על העתיד, 'כן ה' אלהינו יגיענו למועדים ולרגלים אחרים וכו' ונאכל שם מן הזבחים' וכו'. ואם כן יש כאן שתי ברכות, הראשונה פותחת בברוך ואינה חותמת בברוך, והשניה חותמת בברוך ואינה פותחת בברוך[קט].

ראיות לשיטת הסוברים שאין מברכים כלל

ראיית האור זרוע מדין ברכת השיר

א. האור זרוע (ח"א ס' מג) כתב בשם רבו רבינו יהודה בר יצחק להוכיח שאין מברכים על הלל של ליל פסח, ממה ששנינו (פסחים קיז:) 'רביעי, גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר', ופירש רב יהודה בגמרא (שם קיח.) שברכת השיר היינו ברכת 'יהללוך'. ומשמע שברכה זו היא דין מיוחד בליל פסח שיש לאומרה על כוס רביעי. ואם נאמר שמברך על הלל זה תחילה וסוף, ככל יום שגומרים בו את ההלל, אם כן אפילו בלא דין 'ברכת השיר' יש לומר ברכה זו מדין ברכה אחרונה של הלל. וכתב האור זרוע שאין נראה להעמיד דברי המשנה במקום שלא נהגו לברך ברכה זו בסוף ההלל[קי]. ואם כן מוכח שאין מברכים קודם הלל זה.

אמנם התוספות (שם ד"ה מאי) אכן כתבו שחידוש המשנה הוא שאף במקום שנהגו שלא לברך 'יהללוך' בסוף ההלל, מכל מקום בליל פסח מברכים, מדין 'ברכת השיר'[קיא]. שהרי במקום שנהגו לברך, פשוט שאף בליל פסח מברכים. ומשמע שסברו התוספות שמברך על הלל זה כשאר הלל, הן ברכה ראשונה, והן ברכה אחרונה במקום שנהגו, ולא כשיטת האור זרוע. ולכן הוצרכו לפרש שחידוש המשנה שמברכים ברכת יהללוך, הוא במקום שנהגו שלא לברכו בשאר ימים שאומרים בהם את ההלל.

ובתירוץ שני כתבו התוספות שיש לומר שחידוש המשנה הוא אפילו במקום שנהגו לברך, כיון שהיה אפשר לומר שמנהג זה הוא דווקא בהלל הנאמר ביום, אבל בהלל הנאמר בלילה בכל מקום אין מברכים, וחידשה המשנה שמברכים אף בלילה. וביאר המהרש"א כוונתם, שבתירוץ זה סוברים תוספות שאין מברכים ברכה ראשונה על הלל שבליל פסח, ולכן היתה סברא לומר שאף אין מברכים עליו ברכה אחרונה. וכן מפורש בדברי תוספות (שם קד: ד"ה חוץ) ששיטתם היא שאין מברכים ברכה ראשונה על הלל של ליל פסח.

ראיית המאירי ממה שלא הוזכר הלל במשנה במגילה

ב. המשנה במגילה (כ:) מנתה את כל המצוות הנוהגות ביום, ופירשה שמצותם כל היום. וכן מנתה המשנה את כל המצוות הנוהגות בלילה, ופירשה שהן נוהגות כל הלילה. ובכלל המצוות הנוהגות ביום מנתה המשנה את מצות קריאת ההלל בימים שאומרים אותו בהם, אך במצוות הנוהגות בלילה לא מנתה המשנה מצות קריאת ההלל בליל פסח. וכתב המאירי (שם ד"ה ונשוב) שרבים למדים מכך שאין קריאת ההלל בליל פסח חובה, אלא קוראים אותו אגב ההגדה. שאם לא כך מדוע לא נמנתה בכלל הדברים שמצותם בלילה. וכתב המאירי שיש לדחות ראיה זו, שיש לומר 'תנא ושייר'[קיב].

קג. תוספות (יד. ד"ה ימים, פסחים קד: ד"ה חוץ), ראבי"ה (שו"ת סי' קסח) פירוש התפילות והברכות לרבינו יהודה ב"ר יקר (ברכות המצוות ברכת ההלל והגאולה עמ' עד), תוס' רבינו פרץ (יד. ד"ה ימים, פסחים קד: ד"ה כל), הגהת רבינו פרץ לספר התשב"ץ (סי' צח) בשם רבינו שמשון, ותוס' הרא"ש (ד"ה ויש, פסחים ד"ה כל).

קד. ובהגהת רבינו פרץ לספר התשב"ץ (סי' צח) כתב שכן משמע מלשון הירושלמי, שאחר שהקשה 'והרי גאולה' חזר והקשה 'והרי סופה', ומשמע ש'סופה' הוא סוף ברכת הגאולה שבה עסק.

קה. ופירש בתוס' רבינו פרץ (פסחים קד: ד"ה כל), ובהגהתו לספר התשב"ץ (סי' צח) בשם רבינו שמשון, שהמקשן היה סבור שאין אומרים בברכה זו 'כן יגיענו למועדים ולרגלים אחרים', שהיא תפילה. ומחלוקת תנאים היא (פסחים קטז:) אם אומרים נוסח זה.

קו. כן היא לשון תוספות (פסחים קד: ד"ה חוץ) לפי גירסת מהרש"א שם, 'דיש בה הפסק תפילה'. ובתוס' רבינו פרץ (שם ד"ה כל) הוסיף 'וגם תפילה ארוכה היא, ולכן חותם בה בברוך'.

קז. הראבי"ה (שו"ת סי' קסח) פירש אף הוא את קושיית הירושלמי כן, אך בביאור לשון הירושלמי בקושיא וכן בביאור התירוץ, פירש באופן שונה מעט, שהראשונים פירשו שהלשון 'אמר ליה שתים הנה אחת להבא ואחת לשעבר', כולה היא מנוסח התירוץ. אולם הראבי"ה גרס 'אמר לה שתים הכא אחת להבא ואחת לשעבר', ופירש שהלשון 'אמר לה שתים' הוא המשך נוסח השאלה, כלומר וכי צריך לומר שתי חתימות בברכת המצוות', והשיבו 'הכא אחת להבא ואחת לשעבר', כלומר כיון שיש בברכה זו אריכות דברים מב' עניינים, חתמו בה ב' חתימות, 'אחת להבא', כלומר חתימת הברכה בסופה היא מענין תפילה להבא כן ה' וכו' יגיענו למועדים וכו' ברוך אתה ה' גאל ישראל'. ובתחילת הברכה פותח בברוך על לשעבר, 'אשר גאלנו וגאל את אבותינו' וכו'. ועוד מבואר בראבי"ה, שהקושיא 'והרי סופא' היא המשך לתירוץ הירושלמי על הקושיא הקודמת, 'והרי גאולה' שהירושלמי תירץ שברכת אשר גאלנו פותחת בברוך כיון שאין היא ברכה הסמוכה לחברתה, אע"פ שסמוכה להלל, כיון שאם שמע ההלל בית הכנסת יצא. ועל כך הקשה הירושלמי, שאם כן, כיון שאין היא סמוכה לחברתה ואיננה כסיום להלל, הרי היא כברכת המצוות שפותחים בברוך ואין חותמים בברוך, ומדוע היא מסיימת בברוך.

קח. ואמנם הגמרא היתה יכולה לתרץ שעיקר סברת המקשן אינה נכונה, ואף ברכה הפותחת בברוך אם היא ברכה ארוכה דינה שהיא אף חותמת בברוך. וכמבואר במסקנת סוגיית הירושלמי שם 'אמר רבי מונא טופס ברכות כך הוא, א"ר יוחנן מטבע קצר פותח בברוך ואינו חותם בברוך, מטבע ארוך פותח בברוך וחותם בברוך', אלא שסוגיית הגמרא תירצה כעת אף לפי סברת המקשה שלעולם אין ברכה הפותחת בברוך מסיימת בברוך.

קט. וכתב הרשב"א שאמנם אפשר היה להקשות על תירוץ זה, שאם החתימה היא רק על החלק השני שבו יש בקשת רחמים על העתיד, היה נוסח החתימה צריך להיות 'גואל ישראל' ולא 'גאל ישראל'. אלא שלא דקדקה הגמרא בתירוץ זה, כיון שלפי האמת התירוץ הוא כמבואר במסקנת הסוגיא שם שברכה ארוכה פותחת וחותמת בברוך. ועוד כתב הרשב"א ליישב, שמכיון שעיקר הטעם שמברכים ברכות אלו הוא משום הודאה על הגאולה הראשונה, ואגב גאולה זו מבקשים גם על הגאולה העתידה, תיקנו נוסח החתימה 'גאל ישראל' בלשון עבר כיון שגאולה זו היא העיקר בברכות אלו.

קי. כמבואר במשנה (סוכה לח.) 'מקום שנהגו כו' לברך יברך, הכל כמנהג המדינה', ופירשו בגמרא (שם לט. פסחים קיט:) שהכוונה היא לברכה אחרונה של ההלל.

קיא. וכן כתב המאירי (פסחים קיז: ד"ה אמר) שאע"פ שבשאר ימים שאומרים את ההלל, אמירת ברכת 'יהללוך' תלויה היא במנהג, מכל מקום בליל פסח קבעו בתקנה לאמרה.

קיב. המאירי בהמשך דבריו (ד"ה הקטר) כתב שיש עוד דברים רבים שמצותם בלילה ולא נשנו במשנה, כגון טבילת נדה ויולדת, קריאת מגילה בליל פורים, הרמת הדשן, וקריאת שמע של ערבית. ולא קשה מדוע לא נשנו, כיון שכך הוא דרך התנא במקומות רבים, לשנות את רוב הפרטים ולשייר מקצתם. ולכן כלל התנא בסוף דבריו ואמר 'זה הכלל דבר שמצותו ביום כשר כל היום, דבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה'. אמנם כתב המאירי שיש שכתבו לתת טעם לכל הדברים שלא נמנו במשנה, וביארו שטבילת נדה ויולדת מעיקר הדין אינן רק בלילה, שלא נתמעט בהן אלא שלא יטבלו ביום השביעי, אבל מליל שמיני והלאה מותרות לטבול מעיקר הדין אף ביום, ורק מדרבנן משום גזירה תיקנו שלא יטבלו אלא בלילה. וקריאת מגילה בלילה לא נמנתה כיון שעיקר מצותה ביום, ובלילה אינה אלא מדברי סופרים. ותרומת הדשן יש לומר שהיא בכלל 'הקטר חלבים ואברים' שהוזכר במשנה. וקריאת שמע של ערבית לא נמנתה כיון שמדרבנן אינה נוהגת כל הלילה אלא עד חצות. והלל שבליל פסחים אינו חובה, כמבואר. ועיין עוד בתוספות (יומא כ: ד"ה אלא), ובתוספות רעק"א למשניות (מגילה פ"ב מ"ו) שכתבו טעמים נוספים למה לא מנתה המשנה תרומת הדשן.

ונראה ששיטה זו סוברת שאין חובה אף לקרוא את ההלל בבית הכנסת בליל פסח, שאם לא כן עדיין יש להקשות למה לא נמנה הלל זה בכלל מצוות הנוהגות בלילה.

אמנם הריטב"א (הגדה של פסח הלכות סדר ההגדה) הביא ברייתא (ט.) ששנינו בה 'קריאת שמע ערבית והלל בלילי פסחים ואכילת פסח מצותן עד שיעלה עמוד השחר'. ומבואר, שאף ההלל הוא ממצוות הנוהגות חובה בלילה[קיג]. אלא שכתב הריטב"א שנחלקו בדבר הגאונים והראשונים אם יוצא ידי חובת מצוה זו בהלל שקורא על סדר ההגדה, או שצריך לגמור את ההלל כולו בלא הפסק בבית הכנסת או בביתו.

ד. טעם הסוברים שאין מברכים כלל

בדעת הגאונים והראשונים הסוברים שאין מברכים כלל קודם ההלל שאומר בביתו מצינו ששה טעמים:

טעם הראשונים שאין מברכים על ההלל משום הפסק

א. יש שכתבו שאין מברכים על הלל זה, כיון שמפסיקים בו באמצע, שחציו הראשון נאמר קודם הסעודה וחציו השני לאחריה, ולא מצינו שמברכים 'לגמור את ההלל' על שני פרקים בלבד[קיד].

וכתבו הראשונים[קטו] שלפי טעם זה אם רוצה אדם לקרוא את כל ההלל בלא הפסקה, בבית הכנסת או בביתו, חייב לברך עליו כמבואר במסכת סופרים ובירושלמי הנ"ל.

דחיית הראשונים שהפסק אינו מפקיע הברכה

הרמב"ן (פסחים קיז: ד"ה ואומר) והר"ן (שם קיח. ד"ה מאי) הביאו טעם זה בשם הגאונים, וכתבו לדחותו שהרי הגאונים עצמם אמרו שכל שהיא מצוה אחת והפסיק בה באמצע עשייתה, אין צריך לחזור ולברך עליה, והברכה הראשונה שבירך עליה עולה על כולה אף שהפסיק באמצע. וכגון מצות קריאת הלל עצמה [בימים שאף הגאונים מודים שמברך עליה] שמבואר בגמרא (יד.) שמותר לו להפסיק לשאילת שלום בין פרק לפרק, ואעפ"כ אין צריך לחזור ולברך לאחר שהפסיק. וכן בקריאת שמע אם הפסיק בה לשאילת שלום באופן המותר, אין צריך לחזור ולברך עליה[קטז].

דחיית הראשונים שמצות היום אינן הפסק

עוד כתבו הראשונים[קיז] שיש לדחות טעם זה, כיון שאכילת פסחים ומצה והסעודה אינם הפסק כלל באמירת ההלל, כיון שחובת היום וסדרו הם, ולכתחילה תיקנו את סדר אמירת ההלל וקיום מצוות הלילה באופן זה, ודברים שהם מסדרו של יום אינם הפסק כלל, שהברכות מעיקרם נאמרו על קיום מצות הקריאה באופן זה. והביאו הרמב"ן ומהר"ם חלאוה ראיה לכלל זה, מברכת תקיעת שופר שמברך ברכה אחת על תקיעות דמיושב ותקיעות דמעומד, ואסור להפסיק ביניהן, ואף על פי כן אומר ביניהן אשרי ותפילה. והיינו מטעם זה, שדבר שהוא מסדרו של יום אינו הפסק. ויתירה מזו מצינו בברכות התורה, שמבואר בגמרא (מגילה כא:) שעיקר התקנה בקריאת התורה היתה שהפותח [העולה הראשון לתורה] מברך לפניה בלבד, והחותם [העולה האחרון] מברך לאחריה בלבד. וברכת הראשון עולה בתורת ברכה ראשונה לכל הקרואים אחריו, וכן ברכה אחרונה של האחרון עולה לכל הקרואים לפניו, ואף על פי שיש כאן כמה הפסקות, שהרי העולה הראשון גמר קריאתו והסתלק והלך לו, ואפשר שאף יצא לשוק, ומכל מקום ברכתו מועילה לכל הקרואים אחריו עד העולה האחרון. וטעם הדבר הוא כמבואר, כיון שקריאת כל השבעה קרואים היא חובת היום לפיכך היא מצוה אחת, ואף על פי שיש בה הפסקות אין זה מפקיע את הברכה, שעיקר המצוה היא בהפסקות הללו. ואם כן אף לענין קריאת ההלל בלילי פסחים יש לומר שאין הסעודה הפסק כדי להפקיע את הברכה הראשונה או האחרונה, כיון שכך היא עיקר מצותו וסדרו של יום[קיח].

אמנם יש חילוק בין קריאת התורה להלל של לילי פסחים, לענין אם ברכה אחרונה שלהם נחשבת סמוכה לחברתה. שבקריאת התורה אף על פי שהתבאר שאין ההפסקות שבה הפסק לענין זה שלא תועיל הברכה הראשונה או האחרונה לכל הקרואים, מכל מקום אין הברכה האחרונה נחשבת ברכה הסמוכה לחברתה, כיון שאינה נאמרת על ידי אותו אדם שבירך את הברכה הראשונה, ולכן פותחת ברכה אחרונה בברוך. אך ברכות ההלל כיון שהן נאמרות על ידי אותו אדם, הרי הן כברכה הסמוכה לחברתה, ואין ברכה אחרונה פותחת בברוך.

ביאור התניא רבתי שההפסק הוא בשיחה

בספר תניא רבתי (סי' מח) הביא את תשובת הגאונים שאין מברכים על ההלל בליל פסח כיון שחולקים אותו לשנים. והוסיף על דבריהם שנראה שההפסק בזה הוא שאוכלים באמצעו את כל הסעודה, ואין אדם יכול למנוע את עצמו מלדבר בשעה שהוא סועד, ושיחה זו היא הפסק בהלל. ומבואר בדבריו שאמנם עצם אכילת פסח ומצה והסעודה ושתיית הכוסות אינן הפסק להלל, כיון שהן מצוות הלילה וכך הוא סדרו של יום, אלא שהשיחה ששח בשעת הסעודה היא הפסק להלל, ולכן אין מברכים עליו.

וכתב עוד התניא רבתי, שהרוצה לברך קודם ההלל צריך למנוע את עצמו מלדבר עד שיגמור את ההלל שאחר ברכת המזון.

ביאור הריטב"א שאף שיחה אינה הפסק כיון שכך עיקר התקנה

הריטב"א (הגדה של פסח, תחילת הלכות סדר ההגדה) הוכיח שחייב אדם לגמור את ההלל בליל פסח, וכתב שאין חולקים על כך. אלא שנחלקו הגאונים והראשונים אם יוצא אדם ידי חובתו בזה בהלל שאומר על סדר ההגדה, מקצתו על כוס שני ומקצתו על כוס רביעי. או שאינו יוצא ידי חובה בזה וצריך לאמרו כולו כאחד בבית הכנסת או בביתו לברך עליו, כדרך שגומר את ההלל בשאר ימים. וכתב הריטב"א שיש להקשות על השיטה שיוצא ידי חובתו בהלל שקורא על סדר ההגדה, איך אנו מפסיקים בו באכילה ובשתיה ובכמה ברכות ומצוות אחרות ובשיחה וקלות ראש. ותירץ, שעיקר הלל הוא מדרבנן, והם תקנוהו בלילה הזה בסדר זה. ומבואר בדבריו שאף דברים שאינם מחובת היום וכגון שיחה וקלות ראש, אף הם אינם הפסק בקריאת ההלל, כיון שכך היתה עיקר התקנה[קיט].

קיג. שם שהמשנה (ב.) שלא מנתה את אכילת הפסח והלל בליל פסח בכלל המצוות שמצותן עד שיעלה עמוד השחר, סברה כרבי אלעזר בן עזריה שמצותן עד חצות, והברייתא כרבי עקיבא שמצותן כל הלילה.

קיד. תשובות הגאונים (שערי תשובה סי' קב) בשם רב עמרם ורב צמח גאון, שו"ת לרש"י (סי' שג), ספר המנהגות לרא"ש מלוניל (הלכות הפסח עמ' 39), ראבי"ה (ח"א סי' תקכה, שו"ת סי' קסח), אור זרוע (ח"א סי' מג), רמב"ן (פסחים קיז: ד"ה ואומר), חידושי רבינו דוד, מהר"ם חלאוה (שם קיח. ד"ה מאי), רשב"א (יא. ד"ה אחת) בשם רב צמח גאון [והרשב"א כתב כן גם בשם רב יוסף, רי"ץ גיאות ובעלי התוספות], תניא רבתי (סי' מח) בשם תשובת הגאונים, תוס' רבינו פרץ (נדפס בסוף המרדכי למסכת פסחים, קד: ד"ה כל) במסקנת דבריו [והוסיף, שהרי אמרו (יד.) שבימים שהיחיד גומר בהם את ההלל אסור לפסוק אלא מפני הכבוד, ואם נאמר שמברך על ההלל שבליל פסח, איך התירו להפסיק בון]. שבלי הלקט (סי' ריח) בשם הגאונים, מרדכי (סוף פסחים 'סדר הפסח בקצרה' ד"ה על קריאת) בשם הגאונים ובשם בה"ג. ועיין המובא במערכה בענין 'מצות הלל' (אות ה) בשם הגרי"ז שפירש בשיטת המרדכי שאין זה עצם הטעם אלא רק ראיה שגדר הלל הוא בתורת אומר שירה, ומטעם זה אין מברכים עליו, וכמובא להלן אות ב' בשם רב האי גאון. ועיין בהערה על דברי הגרי"ז שלפי גירסא אחרת בלשון המרדכי מבואר שנוקט ב' טעמים נפרדים בשם רב צמח ורב האי גאון. ועיין עוד המובא בהערה שם בשם האבודרהם.
הראב"יה (ח"א סי' תקכה, שו"ת סי' קסח), הוסיף שאף שלכאורה היה אפשר מטעם זה לברך שני פעמים וכשיטת הראשונים הסוברים שמברך שתי ברכות משום הפסק, מכל מקום אין לברך שני פעמים ברכה אחת. וכן כתב בספר אמרכל (ליקוטים דף כז) בשמו.
הרוקח (סי' רפג) כתב טעם זה של הפסק, וביאר שאין מברכים ברכת המצוות אלא על ברכה שעושה את כולה יחד בלא הפסקה, וכגון מקרא מגילה שאין קוראים אותה לסירוגין, וכגון ברכת התורה, וכן תקיעת שופר אע"פ שאמרו בגמרא (ר"ה לד.) שאם שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום יצא, מכל מקום עיקר מצותן היא בלא הפסק. וביאר שם שמטעם זה גם אין מברכים ברכת המצוות על ד' כוסות.

קטו. האור זרוע (ח"א סי' מג) בשם רבו רבינו יהודה בר יצחק, תוספות (יד. ד"ה ימים), תוספות רבינו פרץ (שם, פסחים קד: ד"ה כל) והרשב"א (יד. ד"ה אחת).

קטז. מקור דין זה הוא ברי"ף (ר"ה לד.) בשם ריש מתיבתא, שכתב שאסור להשיח בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, ואף על פי כן אם שח אין צריך לחזור ולברך והביא ראיה לדבריו מהלל שאם מפסיק בו בין פרק לפרק שאינו צריך לחזור ולברך. וביאר טעם החילוק בין הפסקות הללו, לדין הפסק בין תפילין של ראש לתפילין של יד, שמבואר בגמרא (מנחות לו.) שאם שח ביניהם מברך שתים, שבתפילין הן שתי מצוות נפרדות. אבל כל דבר שהוא מצוה אחת, אף אם הפסיק באמצע עשייתה אינו חוזר ומברך. והמהר"ל (גבורות ה' פרק סב) כתב גם כן כטעם זה של הרמב"ן, שכל מצוה שהתחיל בה אין השיחה הפסק בה.
דברי הרמב"ן מיישבים מפני מה מועילה הברכה על כל ההלל אף שהפסיק בו. אולם עיין בתוספות (יד. ד"ה ימים) ובתוס' רבינו פרץ (שם, פסחים קד: ד"ה כל) שהקשו שאם מברך על הלל זה איך מותר לכתחילה להפסיק בו, והרי אמרו בגמרא (יד.) שאסור להפסיק בהלל אלא מפני הכבוד. אמנם על פי הטעם המובא להלן בשם הראשונים שדבר שהוא מסדרו של יום אינו הפסק כלל, מיושבת אף קושיית רבינו פרץ. ועיין עוד המובא בהערה הבאה בשם המהר"ל שכתב טעם שתיקנו חז"ל לכתחילה שיהיה ההלל נאמר באופן זה שהסעודה מפסיקה באמצעו.

קיז. רמב"ן (פסחים קיז: ד"ה ואומר) רבינו דוד, ומהר"ם חלאוה בשם ריב"א (שם קיח. ד"ה מאי) מאירי ור"ן (פסחים קיז: ד"ה ועדיין). וכן כתב המהר"ל בספר גבורות ה' (פרק סב), וביאר שחז"ל תיקנו את ההלל באופן זה שחציו נאמר קודם הסעודה וחציו לאחריה, כיון שבאופן זה יותר נראה שההלל בא על הפסח. וכן בזמן הזה שאין לנו אכילת פסח, המצה היא במקום הפסח. וכיון שעדיף לעשות באופן זה שהסעודה באה באמצע ההלל אין זה נחשב להפסק, שכך היא צורת המצוה. והביא המהר"ל דוגמא לדבר מהמבואר בגמרא (מ.) שאם בירך ברכת המוציא וקודם שטעם מהפת אמר 'גביל לתורי' כלומר, שיכינו אוכל לבהמתו, אינו צריך לחזור ולברך, שאין זה הפסק כיון שצורך האכילה הוא, שאסור לאדם שיאכל קודם שיתן לבהמתו.

קיח. וכן הביא המאירי (פסחים קיז: ד"ה ועדיין) ראיה זו מברכות התורה.

קיט. אמנם עיקר דברי הריטב"א שם אינם לענין הברכה על ההלל, אלא על קיום מצות ההלל באופן זה. ובהמשך דבריו הביא שיש מן הגאונים והראשונים שאמרו לפי דרך זו שמברך על ההלל שאומר על סדר ההגדה.

טעם רב האי וסיעתו שההלל בליל פסח הוא בתורת אומר שירה

ב. רב האי גאון[קכ] ורש"י (שו"ת סי' שב, ספר האורה סי' פט) פירשו שאין מברכים על הלל זה כיון שאין אנו אומרים אותו בתורת 'קורין' אלא בתורת אומר שירה, שכך שנינו בסדר ההגדה (פסחים קטז:) 'לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל' וכו' ואחר כך אומרים את ההלל[קכא]. וכן כתב הריטב"א (סוכה לט. ד"ה מקום, הגדה של פסח ביאור ההגדה ד"ה הללויה)[קכב]. וכתב הריטב"א עוד, שמלבד אמירת ההלל דרך שירה על ההגדה, צריך לומר עוד בליל פסח את כל ההגדה בדרך קריאה בלא הפסק, וכגון שיאמר את כולו קודם ההגדה או לאחריה, ויברך עליו לפניו ולאחריו.

טעם הר"י מיגאש שאין מצות הלל אלא ביום

ג. הר"י מיגאש (שו"ת סי' מד) כתב שנראה שהטעם שתיקנו חז"ל שלא לברך על הלל זה, הוא מפני שאין מברכים אלא על הלל הנאמר ביום, משום שמצות הלל היא לקוראו ביום כמו שבמקדש היו קוראים את ההלל על קרבנותיהם, אבל קריאת ההלל בליל פסח אינה מצוה, שהרי לא היו מקריבים קרבנות בלילה, אלא כעין שמחת בעלים היא, ונתינת שבח והודאה לפני המקום, ואין כאן מקום לברכה.

קושיית הברכי יוסף ממסכת סופרים

בפשטות משמע בלשון הר"י מיגאש שאין מברכים כלל על הלל הנאמר בלילה, הן הלל שאומר בביתו והן הלל שאומר בבית הכנסת. והקשה הברכי יוסף (או"ח סי' תפז סק"ז) שהרי במסכת סופרים (פ"כ ה"ט) שנינו 'מצוה מן המובחר לקרוא הלל בשני לילות של גליות ולברך עליהן ולאומרן בנעימה לקיים מה שנאמר (תהלים לד ג) ונרוממה שמו יחדיו. וכשהוא קורא אותו בביתו אינו צריך לברך, שכבר בירך ברבים'. ומבואר שעל ההלל שקורא בבית הכנסת מברך. ובשיורי ברכה (שם אות ב) כתב ליישב שיש לומר שבמקומו של הר"י מיגאש לא היו נוהגים כלל כשיטת מסכת סופרים לומר הלל בבית הכנסת[קכג]. והר"י מיגאש בא רק לבאר הטעם שאין מברכים על ההלל שאומרים על סדר הכוסות.

טעם האשכול שלפיכך אנחנו חייבים הוא כברכה

ד. יש מן הראשונים[קכד], שכתבו שאין מברכים על הלל זה, כיון שהנוסח שאנו אומרים 'לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל' וכו' הוא במקום ברכה שלפניו[קכה]. וכתב האשכול שכן מצינו בברכת 'אלהי נשמה' שאינה פותחת בברוך, כיון שההודאה במקום ברכה היא[קכו].

הוכחות השבלי הלקט שנוסח לפיכך אינו כברכה

בשבלי הלקט (סי' ריח) כתב בשם ר' אביגדור כהן צדק שדחה טעם זה, שלא מצינו ברכה בנוסח זה, לא בברכות האמורות בתורה, ולא בלשון חכמים. וכן מסתבר שאין נוסח זה מועיל, מפני שאינו אומר בו אלא שאנחנו חייבים להודות ולהלל וכו', ואם יאמר העבד לאדונו 'אני חייב לברכך' ואינו מברכו, אין סברא לומר שיצא בזה ידי חובתו, וכן אם יאמר לו 'אני חייב לעובדך' ואינו עובדו, ודאי שלא קיים חובתו, ואין אלו אלא פטומי דברים בעלמא.

טעם המאירי שההלל שאומר בביתו אינו מעיקר התקנה

ה. המאירי (פסחים קיז: ד"ה והילכך) כתב לבאר לשיטת הסוברים שאין מברכים, שעיקר התקנה היתה לאומרו בבית הכנסת, והלל שאומר בביתו אינו מתורת חובת הלל אלא מתורת חובת הכוס, ואין מברכים עליו.

טעם ספר המנהגות שההלל שבביתו הוא בתורת הגדה

ו. בספר המנהגות לר' אשר מלוניל (הלכות הפסח עמ' 39) כתב שאין מברכים על ההלל שאומר בביתו בליל פסח, כיון שאינו אומרו בתורת קריאת שיר, אלא בתורת הגדה. וכעין זה כתב המאירי במגילה (כ: ד"ה ונשוב) שיש אומרים שאין קריאת הלל של ליל פסח חובה, אלא הוא נאמר אגב ההגדה[קכז].

הכרעת הטור והבית יוסף בדין הלל שקורא בביתו

הטור (או"ח סי' תעג) הביא את מחלוקת הגאונים והראשונים אם מברכים על ההלל שקורא בביתו על סדר ההגדה, וכתב שאביו הרא"ש היה נוהג שלא לברך עליו. וכתב הטור שכן ראוי לעשות בכל דבר שיש ספק בברכתו, שלא לברך עליו, כיון שהברכה אינה מעכבת את המצוה. וכתב הטור שיש מקומות שנהגו לקרות את ההלל בבית הכנסת בציבור, כדי שלא יצטרכו לברך עליו בשעת ההגדה, שבזה מודים כולם שאם בירך עליו בבית הכנסת אין צריך לברך בביתו, וכמו שמפורש בלשון מסכת סופרים (פ"כ ה"ט), 'וכשהוא קורא בביתו אין צריך לברך עליו שכבר בירך עליו ברבים'.

והבית יוסף (ד"ה בענין) כתב שכן מנהג כל העולם שלא לברך על ההלל שאומר על שולחנו[קכח]. ומנהג בני ספרד לקרותו בציבור ולברך עליו, וכדברי מסכת סופרים הנ"ל.

מחלוקת השו"ע והרמ"א בדין קריאת ההלל בבית הכנסת

וכן פסק השו"ע (או"ח סי' תפז ס"ד) 'בליל ראשון של פסח גומרין ההלל בציבור בנעימה בברכה תחילה וסוף, וכן בליל שני של שני ימים טובים של גליות'. והרמ"א כתב שאין אנו אומרים בלילה בבית הכנסת כלל. וכתב בביאור הגר"א שטעם הרמ"א הוא כיון שמשמע בלשון התוספתא שאמירת ההלל בלילה בבית הכנסת לא נתקנה אלא למי שאינם בקיאין בקריאת ההלל, ואינם יודעים לאומרו בבית על סדר ההגדה, אבל לבקיאים לא נתקנה כלל. שכך הוא לשון

קכ. כן כתבו בשם רב האי גאון הרשב"א (יא. ד"ה אחת) והמהר"ם חלאוה (פסחים קיח. ד"ה מאי).

קכא. הקהלות יעקב (פסחים סי' סה, מגילה סי' ג) כתב שנראה שעיקר ראית רב האי גאון היא מהמשך הנוסח, 'ונאמר לפניו שירה חדשה', שמיד אחר כך אומרים את ההלל, ומשמע שמדין שירה הוא. ויש משמעות כדברי הקהלות יעקב בלשון הרשב"א (יא. ד"ה אחת) והמהר"ם חלאוה (פסחים קיח. ד"ה מאי) שהביאו את דברי רב האי גאון וז"ל, 'שכך שנינו ר"ג אומר וכו' ובסופה לפיכך אנו חייבים להודות לאלהינו ולומר לפניו הללויה, כך היא שנויה במשנתינו'.

ועיין להלן (פרק ה) בביאור המהר"ל בשיטת רב האי גאון שהלל של ליל פסח אינו מצוה, אלא כשירה שאומר אדם מעצמו כשנעשה לו נס, וכיון שחייב אדם לראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, חייב להלל כמו שהללו אבותינו בשעת הנס. ולפירוש המהר"ל ראית רב האי גאון היא מתחילת לשון זה, 'בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים וכו', לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל' וכו'.

ועיין בספר ארחות חיים (הלכות ליל הפסח סי' כא) שכתב בשם הר"ש וז"ל, 'הלכתא בליל הפסח אינו צריך ברכה לפניו דאין אומרים אותו על דרך קריאה אלא בתורת שירה שכך שנינו רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בליל פסח כו' ובסופה אמרינן לפיכך, נמצא ששיר והודאה היא לפיכך אם בא אדם לברך עליו משתקין אותו'. וכן כתב הכל בו וז"ל, 'וכתב הר"ז ז"ל וז"ל וכו', והלל זה שאנו אומרים אותו הלילה, לא בתורת הלל אנו קורין אותו, אלא בתורת לומר שירה על הנס, שכך שנינו רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ובסופה שנינו לפיכך אנחנו חייבים'. ויש משמעות מלשונם שהראיה היא אף מתחילת לשון המשנה 'כל שלא אמר שלשה דברים אלו' וכו'. והדבר צריך ביאור. ועיין המובא להלן (פרק ה) בשם ר' אליהו מלונדריי"ש שפירש את דברי רב האי גאון שגדר 'אומר שירה' הוא שאין לו דין קריאה בפני עצמו אלא שהוא דבר הנאמר על מצות אכילת פסח, והוא פרט מקיום מצות אכילת פסח ולכן אין מברכים עליו. ויתכן שזו גם כן כוונת הארחות חיים והכל בו, שראית רב האי גאון היא מתחילת לשון המשנה 'כל שלא אמר שלשה דברים אלו לא יצא ידי חובתו' וכו' שיש דין אמירה על מצוות ליל הסדר, ואף קריאת ההלל היא מכלל אמירה על המצוות.

והרי"ץ גיאת (הלכות הלל) כתב וז"ל, 'ואמר רבינו האי לענין הלל שאין מברכין עליו כקוראין אלא כמשוררין שירה הן שאחד אומר דבר זה והנשארים אומרים אחריו הללויה'. ומבואר בדבריו שאופן אמירת הלל זה היא באופן של שירה, שאחד אומר, והשאר עונים הללויה. ולפי דבריו יתכן שראית רב האי גאון היא מלשון המשנה 'ונאמר לפניו שירה חדשה הללויה'.

קכב. וז"ל הריטב"א בביאור ההגדה, 'אבל הראוי לכל אחד ואחד לקרות פעם אחרת הלל גמור, כי מה שאומרים אותו בסעודה אינו אלא דרך שירה, ולפיכך חולקים אותו, ומשיחין ואוכלים ושותים בינתיים'.

בספר הפרדס (לרבנו אשר בן רבי חיים נבי"ו ממונתשין, השער התשיעי פי"ג אות ט) כתב בשם רב צמח ורב האי גאון וז"ל, 'דאין צריך לברך עליו לגמור את ההלל וגם לא לקרות, דאינה קריאה אלא סיפור דברים בעלמא והודאות ותושבחות, שהרי פוסק באמצע ההלל דאוכל סעודתו ומברך ברכת המזון, הלכך לא חשיב כקריאת ההלל'. ומבואר בדבריו שגדר שירה הוא 'סיפור דברים בעלמא והודאות ותושבחות'.

הרי"ץ גיאת (הלכות הלל) כתב וז"ל, 'ואמר רבינו האיי לענין הלל שאין מברכין עליו כקוראין אלא כמשוררין שירה הן שאחד אומר דבר זה והנשארים אומרים אחריו הללויה'. ונראה שכוונת דבריו היא על פי המבואר בגמרא (סוטה ל:) 'בו ביום דרש רבי עקיבא, בשעה שעלו ישראל מן הים נתנו עיניהם לומר שירה. וכיצד אמרו שירה, כגדול המקרא את ההלל והן עונין אחריו ראשי פרקים [ששנינו בסוכה (לח.) שגדול שמקריא את ההלל להוציא את הציבור ידי חובתם, הוא קורא את ההלל והם עונים על כל דבר שהוא אומר 'הללויה' שהוא ראש הפרק. ואף כאן] משה אמר אשירה לה', והן אומרים אשירה לה', משה אמר כי גאה גאה והן אומרים אשירה לה''. ומבואר בגמרא זו שאופן אמירת שירה הוא שאחד אומר את דברי השירה, וכל הציבור עונים אחריו ראשי פרקים, ואף בהלל של ליל פסח סבר הרי"ץ גיאת שאומרים באופן זה שאחד קורא את ההלל והשאר עונים אחריו הללויה. ואף שבמסכת סוכה שנינו כן לגבי כל ימים שאומרים בהם את ההלל שהגדול המוציא אחרים ידי חובתם קורא את ההלל והם עונים 'הללויה', יש לומר ששם אין זה עיקר הדין, שעיקר דין ההלל בשאר ימים הוא שכל אחד יאמר בעצמו את כל ההלל, והמשנה אמרה כן במי שאינו יודע לקרוא את ההלל וצריך לצאת מאחר ידי חובתו, שאומרו באופן זה,

לשון הכל בו (סי' נ), 'ואינו מברך עליו לגמור את ההלל, לפי שאין קורין אותו בתורת חובה, ועוד שאין אנו קורין אותו כולו, ואע"פ שנזכר בו לשון גומר אינו רוצה לומר אלא שלא ידלג בו כראש חודש. וכתב הר"ז ז"ל וז"ל וכו', והלל זה שאנו אומרים אותו הלילה, לא בתורת הלל אנו קורין אותו, אלא בתורת לומר שירה על הנס, שכך שנינו רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ובסופה שנינו לפיכך אנחנו חייבים'.

קכג. וכמובא להלן בפרק זה בשם הרמ"א (או"ח סי' תפז ס"ד) שכתב שכן המנהג.

קכד. ספר המנהגות לרא"ש מלוניל (הלכות פסח עמ' 39), ספר האשכול (הלכות פסח דף קנח:) וספר ארחות חיים (רא"ה מלוניל, הלכות ליל הפסח סי' כא, כט) בשם יש אומרים.

קכה. וכתב בספר המנהגות בשם הגאונים שמטעם זה גם אין מברכים 'שעשה ניסים' בליל פסח כמו שמברכים בחנוכה ופורים, כיון שיוצאים ידי חובת ברכה זו במה שאנו אומרים 'לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל וכו' למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הניסים האלה'.

קכו. וכן כתב האשכול בליקוטים מהלכות ברכות (דף לז.).

קכז. וכן יש משמעות מלשון הרמב"ם וספר החינוך שההלל הוא חלק מההגדה. ז"ל הרמב"ם (ספר המצות עשה קנז) 'לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן כו', וכל מה שיוסיף במאמר ויאריך הדברים בהגדלת מה שעשה לנו השם ומה שעשו עמנו המצרים מעול וחמס ואיך לקח השם נקמתנו מהם, ובהודות לו יתברך על מה שגמלנו מחסדיו יהיה יותר טוב'. וז"ל החינוך (מצוה כא) 'לספר בענין יציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן כל אחד כפי צחות לשונו, ולהלל ולשבח השם יתברך על כל הניסים שעשה לנו שם' וכו'.

קכח. אמנם המהר"ל (גבורות ה' פרק סב) כתב שהמנהג לברך.

התוספתא (פסחים פ״י ה״ה), ׳בני העיר שאין להם מי שיקרא את ההלל, הולכין לבית הכנסת וקורין פרק ראשון, והולכין ואוכלין ושותין וחוזרין ובאין וגומרין את ההלל, ואם אי אפשר להן גומרין את כולו׳. וכן משמע בלשון הירושלמי (ברכות פ״א ה״ה, פסחים פ״י ה״א), ׳שאם שמעה בבית הכנסת יצא׳, משמע שלכתחילה אין עיקר התקנה לאמרו בבית הכנסת.

השיטות שקריאת ההלל בבית הכנסת אינה אלא להוציא את מי שאינו בקי

וכביאור הגר״א בדעת הרמ״א, שתקנת קריאת ההלל בבית הכנסת אינה אלא להוציא את מי שאינו בקי, מפורש בדברי ראבי״ה (שו״ת סי׳ קסח) שכתב לבאר דברי הירושלמי ׳שאם שמעה בבית הכנסת יצא׳, שמדובר באדם שאינו בקיא, ושומע בבית הכנסת משליח הציבור את הקידוש וכל ההגדה וההלל עד שמגיע לברכת ׳אשר גאלנו׳, והולך לביתו ומתחיל מברכת ׳אשר גאלנו׳ על כוס שני. וכתב עוד שראה בתשובות שכן היה עוד המנהג בזמנו בארץ ספרד ובבבל שהשליח ציבור עושה באופן זה את סדר ההגדה בבית הכנסת מפני עמי הארץ. ואע״פ שעיקר תקנת ההגדה היא שתאמר על כוס שני, מכל מקום בדיעבד אין זה לעיכובא, ואף אם לא מזג את הכוס עד גמר ההגדה, ואמר על כוס שני רק ברכת אשר גאלנו, יצא. וכן האמור בירושלמי שהיו עושים באופן זה, היינו בדיעבד בשעת הדחק מפני אותם שאינן בקיאין. וכן מבואר באבודרהם (סדר ההגדה עמ׳ רלא).

קושיית הנצי״ב שאף שבטל הטעם לא בטלה התקנה

הנצי״ב בהעמק שאלה (שאילתא כו אות ח) הקשה על טעם הגר״א, שהרי כל התקנות שתיקנו בשביל אותם שאינם בקיאים, לא בטלו אף בזמן הזה שכולם בקיאים ובטל הטעם. וכגון תקנת חזרת הש״ץ שמלכתחילה תיקנו תקנה זו בשביל להוציא בתפילה את מי שאינו בקיא, ומכל מקום אף היום לא בטלה התקנה אף שבטל הטעם, וכמבואר בבית יוסף (או״ח סי׳ קכד, סי׳ רסט). וכתב הנצי״ב ליישב, שבקריאת ההלל בבית הכנסת יש הפסד בקיום עיקר מצות ההלל, שעיקר מצותו בליל פסח הוא באמירתו על אכילת הפסח[קכט], והיינו שמתחיל באמירתו קודם אכילת הפסח, ומפסיק באמירתו, וגומרו לאחר אכילת הפסח[קל]. והמקדים לומר את ההלל בבית הכנסת, כבר יצא בזה ידי חובת הלל, וכשאומר אח״כ שוב את ההלל על סדר ההגדה, אינו מקיים בזה את מצות ההלל, כיון שכבר יצא ידי חובתו, וכמבואר בלשון הירושלמי ׳שאם שמעה בבית הכנסת יצא׳. ונמצא שהפסיד את קיום ההלל באופן המהודר יותר, וכעיקר תקנתו שיהיה על הפסח. ואמנם בזמן חז״ל תיקנו כן שיאמרו את ההלל בבית הכנסת, אע״פ שמפסידים בכך את קיום המצוה כתיקונה, משום שעת הדחק כדי להוציא ידי חובה את מי שאינו בקיא. וכיון שעיקר תקנה זו לא נתקנה אלא מפני שעת הדחק, לכן כאשר בטל הטעם, כגון בזמן הזה שאין מי שאינו בקי, בטלה התקנה, כדי שיקיימו עתה את מצות ההלל באופן היותר טוב, כפי עיקר תקנתו שיאמר על סדר ההגדה.

ביאור הנצי״ב בשיטת השולחן ערוך שקריאת ביהכנ״ס משום רוב עם

וביאר הנצי״ב שאף השולחן ערוך וסיעתו הסוברים שנוהגים אף היום לומר את ההלל בבית הכנסת, מודים הם לעיקר יסוד זה, שעיקר קיום מצות הלל בליל פסח הוא על אכילת הפסח, ובאופן שאומר חציו קודם אכילתו וחציו לאחר אכילתו. ואף הם סוברים שהקורא בבית הכנסת נמצא שהפסיד קיום מצות הלל כעיקר תקנתו. אלא שהם סוברים שתקנת האמירה בבית הכנסת אינה תקנה של שעת הדחק כדי להוציא את מי שאינו בקי. ולשיטתם תקנת הקריאה בבית הכנסת היא כדי לקיים מעלה אחרת שבאמירת ההלל, שאינה מתקיימת אלא באמירה זו, והיא המעלה של קריאת ההלל ברוב עם, וכלשון מסכת סופרים (פ״כ ה״ט) ׳ומצוה מן המובחר לקרות הלל בבית הכנסת[קלא] בשתי לילות של גליות ולברך עליהן ולאומרו בנעימה לקיים מה שנאמר ונרוממה שמו יחדיו׳. וסברו חז״ל שמפני מעלה זו יש לקרוא ההלל בבית הכנסת אע״פ שמפסיד בכך קיום המצוה כתיקנה על אכילת הפסח. אולם כתב הנצי״ב שלפי זה מי שאין לו ציבור לומר ההלל עמו בבית הכנסת, ודאי שעדיף שלא יקרא ביחידות לאחר תפילת ערבית, כיון שמפסיד בכך את אמירת ההלל על האכילה, וגם אינו מקיים את המצוה מן המובחר לאמרו ברוב עם.

ביאור הערוך השולחן בדעת הרמ״א שלשיטת הגמרא אין קוראים בבית הכנסת

והערוך השולחן (סי׳ תפז סק״ז) ביאר את טעם הנוהגים שלא לברך בבית הכנסת, כיון שלא נזכר דין זה בש״ס שלנו כלל. ולעיל הובאו שיטות כמה ראשונים בענין ברכה על הלל בליל פסח, שמבואר כן בדבריהם ששיטת הגמרא (ערכין י.) שלא הזכירה בברייתא של י״ח ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל גם את לילות הפסח, חלוקה היא על שיטת מסכת סופרים והתוספתא שהזכירו את לילי הפסח, שלשיטת מסכת סופרים והתוספתא יש דין קריאת הלל בליל פסח, ולכן אם לא בירך עליו בבית הכנסת מברך עליו בביתו. ולשיטת הגמרא אין דין קריאת הלל בליל פסח, אלא רק אמירת הלל על הכוסות מדין סדר ההגדה או הכוסות.

ראיית החכמת שלמה מהגמרא במגילה שאין מברכים אף בבית הכנסת

ובחכמת שלמה על השו״ע כתב שאמנם יש לשו״ע מקור ממסכת סופרים שאומרים את ההלל בבית הכנסת ומברכים עליו, אך יש להוכיח ששיטת הגמרא היא שאין מברכים כלל על הלל בליל פסח, לא בהלל שאומר בביתו על סדר ההגדה, ולא בבית הכנסת, ששנינו במשנה במגילה (כ:), ׳זה הכלל כל דבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה׳. ובגמרא (כא.) ביארו שכלל זה בא לרבות אכילת פסחים, שמצותה כל הלילה, ולא כשיטת רבי אלעזר בן עזריה שסובר שמצותה עד חצות. ומוכח בתוספות שם (ד״ה לאתויי) שאף לרבי אלעזר בן עזריה הלל בליל פסחים מצותו כל הלילה[קלב]. ויש להקשות מנין לה לגמרא שהמשנה באה לרבות אכילת פסחים, ולא כשיטת רבי אלעזר בן עזריה, והרי יש לומר שהמשנה באה לרבות ב׳זה הכלל׳ הלל בליל פסח שמצותו כל הלילה אף לשיטת רבי אלעזר בן עזריה[קלג]. ובהכרח יש לומר ביישוב קושיא זו, שהכלל שהחידוש בדין זה שאמרה המשנה שדבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה, הוא לענין כשרותו בדיעבד, שהרי לכתחילה בודאי יש לעשות את כל המצוות מוקדם ככל שאפשר, שזריזין מקדימין למצוות, אלא החידוש הוא לענין דיעבד, שאם לא קיים בתחילת הלילה יכול לקיים כל הלילה. ולפיכך העמידה הגמרא שכלל זה בא לרבות אכילת פסחים, שבזה יש חידוש דין לענין דיעבד, שהרי אם מצותה רק עד חצות, אסור לאכלם לאחר חצות מדין נותר, וחידשה המשנה שמצותה כל הלילה, ואם לא הקדים ואכל, מותר בדיעבד לאכלם כל הלילה. אבל אי אפשר להעמיד את המשנה לענין אמירת הלל, שהרי אף אם מצותו עד חצות, מכל מקום אין איסור לאמרו גם אחר חצות שאף אם לא מקיים בזה מצות הלל, הרי זה כקורא פסוקים בעלמא ואין איסור בדבר. ומוכח א״כ שאינו מברך עליו, שהרי אם היה מברך עליו א״כ יש חידוש אף בהלל לענין בדיעבד, שהרי אם מצותו היא עד חצות א״כ אסור לקראו אחר חצות בברכה, משום איסור ברכה לבטלה, ואם כן תחזור הקושיא למקומה מדוע לא העמידה הגמרא שחידוש המשנה הוא לענין הלל שמצותו כל הלילה ואין איסור לקוראו בברכה לאחר חצות.

סיכום השיטות בדין הלל בבית הכנסת

מתוך דברי הראשונים והאחרונים שהובאו עד כה, ומדברי עוד ראשונים ואחרונים מצינו שמונה שיטות בדין הלל שבבית הכנסת:

א. יש מן הראשונים הסוברים שב׳ חיובי הלל הם: א. קריאת ההלל, וכדין קריאת ההלל בשאר י״ח ימים שגומרים בהם את ההלל. ב. הלל על הכוסות. ואין אדם יוצא ידי חובת קריאת ההלל בהלל שעל הכוסות[קלד].

ב. יש מן הראשונים הסוברים גם הם שיש ב׳ חיובי הלל כנ״ל, אלא שיוצא אדם ידי חובת שניהם בהלל שאומר על הכוסות[קלה].

ג. יש הסוברים שיש חיוב הלל אחד בליל פסח, ואפשר לאומרו או בבית הכנסת או על הכוסות.

ד. יש הסוברים שאין אלא חובת הלל על הכוסות, וההלל שבבית הכנסת אינו אלא להוציא את מי שאינם בקיאים[קלו].

קכט. שכן משמע בגמרא (פסחים פה:), ׳כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא׳, ופירש רש״י (שם ד״ה כזיתא, ד״ה והלילא) שהיו נמנין חבורות גדולות על הפסח, והיה מגיע כזית לכל אחד, ולקול המולת ההמון מההלל היה נראה כאילו הגגות מתבקעים, שהיו אומרים את ההלל על הפסח וכמו ששנינו (שם צה.) ׳הפסח טעון הלל על אכילתו׳.

קל. כן כתב המהר״ל בספר גבורות ה׳ (פרק סב) שחז״ל תיקנו את ההלל באופן זה שחציו נאמר קודם הסעודה וחציו לאחריה, כיון שבאופן זה נראה יותר שההלל בא על הפסח. וכן בזמן הזה שאין לנו אכילת פסח, המצה היא במקום הפסח.

קלא. בנוסח מסכת סופרים שלפנינו אין גורסים ׳בבית הכנסת׳, אך כתב הנצי״ב שכן היא הגירסא הנכונה וכן הגיה הגר״א, וכן הר״ן העתיק לשון זה.

קלב. התוספות שם כתבו שהלכה כרבי אלעזר בן עזריה, ולכן צריך למהר ולאכול מצה בלילי פסחים קודם חצות, שהרי חיוב מצה בזמן הזה מדאורייתא. אבל בהלל שלאחר אפיקומן אין להחמיר כל כך כיון שאינו אלא מדרבנן.

קלג. ואין לתרץ שהמשנה אינה כוללת בדבריה מצוות דרבנן, וכמו שתירץ הטורי אבן שם שמטעם זה לא העמידה הגמרא ש׳זה הכלל׳ בא לרבות מקרא מגילה של לילה, שהרי ברישא של המשנה בענין כל דבר שמצותו ביום כשר כל היום, הזכירה המשנה בפירוש גם קריאת ההלל בימים שהוא נאמר בו, ובהכרח יש לומר שכיון שמצות הלל היא מדברי קבלה, הרי זה כדאורייתא, והוא נמנה במשנה, וכמו שכתב הטורי אבן עצמו. וא״כ קשה למה לא נפרש שאף ׳זה הכלל׳ של הסיפא בדבר שמצותו כל הלילה בא לרבות הלל של ליל פסח, שאף הוא מדברי קבלה.

קלד. שיטת הריטב״א בהלכות סדר ההגדה.

קלה. שיטת רבינו דוד.

קלו. שיטת הראבי״ה, והרמ״א לפי ביאור הגר״א.

ה. יש מי שכתב שעיקר תקנת ההלל בליל פסח הוא לאמרו על שולחנו, כדי שתהיה אמירתו על אכילת הפסח. אך תיקנו חז"ל שתהיה אמירתו בבית הכנסת אחר ערבית כדי שיאמר ברוב עם ובנעימה. ואע"פ שמפסידים בכך את קיומו כפי עיקר דינו שיאמר על הפסח[קלז].

ו. יש הסוברים שיש מחלוקת בדבר, שלשיטת מסכת סופרים והירושלמי יש דין קריאת הלל בבית הכנסת, אך לשיטת תלמוד בבלי אין כלל דין זה, אלא רק אמירת ההלל שעל הכוסות[קלח].

ז. בביאור הגר"א (או"ח סי' תרעא אות ז) כתב שעיקר דין קריאת הלל בליל פסח נתקן על הכוסות, ומכל מקום אומרים הלל אף בבית הכנסת משום פרסומי ניסא. וכדין נר חנוכה שעיקר תקנתו הוא בפתח הבית, ומדליקם אף בבית הכנסת משום פרסומי ניסא, כמבואר בשו"ע (שם). וכן כתב באלפסי זוטא (שבת פ"ב) בפירוש ראשון שהלל הנאמר בבית הכנסת הוא לפרסומי ניסא.

ח. במאירי (מו. ד"ה ברך) מבואר שההלל שהיו קוראים בבית הכנסת הוא מבעוד יום, זכר לקריאת ההלל שבשחיטת פסחים[קלט]. וכן כתב הרמ"ע מפאנו באלפסי זוטא (שבת פ"ב) בפירוש שני.

דין הלל בבית הכנסת ביחיד

התבאר באות ז' שדעת האלפסי זוטא וביאור הגר"א בהלכות חנוכה שאמירת הלל בבית הכנסת היא משום פרסומי ניסא, ולכאורה לפי סברא זו אין דין אמירת הלל זה אלא בציבור, שרק באופן זה יש פרסומי ניסא. וכן הובא לעיל מדברי הנצי"ב שכתב שעיקר תקנת ההלל לאמרו על אכילת הפסח, ומכל מקום העדיפו חז"ל שיאמרוהו בבית הכנסת כדי שיאמר ברוב עם ובנעימה, ואע"פ שמפסיד בכך את עיקר דינו לאומרו על האכילה. וכתב הנצי"ב שלפי זה אם אין לו ציבור לאומרו עמו בבית הכנסת, בודאי עדיף שלא יאמרנו ביחידות אחר ערבית, אלא יאמרנו כסדר ההגדה על אכילת הפסח. אמנם התשובה מאהבה (שו"ת ח"א סי' צ) העיד שהנודע ביהודה היה מתפלל בבית הכנסת שלא היו נוהגים לומר בו הלל לאחר התפילה והיה נוהג לאומרו לעצמו אחר התפילה. ומשמע שסבר שאפשר לאמרו אף ביחיד, וכשאר שיטות שהובאו לעיל, שאין חיוב זה רק מדין פרסומי ניסא. וכן הברכי יוסף (סי' תפז סק"ח) כתב שהמתפלל בבית הכנסת שאין נוהגים בו לומר את ההלל בציבור אחר תפילת ערבית, יכול לאמרו ביחידות, וכתב שכן נהג גם הרמ"ע מפאנו. ונראה מזה שאף שהרמ"ע מפאנו כתב בספרו אלפסי זוטא שטעם אמירת הלל בבית הכנסת הוא משום פרסומי ניסא, נקט שעיקר הטעם הוא כטעם השני שכתב שם, זכר לקריאת ההלל שבשחיטת פסחים, ולכן נהג לאומרו אף ביחידי, שהרי טעם של פרסומי ניסא לכאורה אינו שייך אלא בציבור.

ה. הלל בשחיטת פסחים

מקור דין אמירת הלל על שחיטת הפסח

במשנה בפסחים (סד.) שנינו את סדר הקרבת קרבן הפסח בזמן שבית המקדש היה קיים, 'הפסח נשחט בשלש כתות וכו', קראו את ההלל, אם גמרו [לקרוא את ההלל קודם שגמרה כת אחת את הקרבת הפסח] שנו [לקרוא את ההלל], ואם שנו [ועדיין לא גמרה הכת את הקרבת הפסח] שלשו. אע"פ שלא שלשו מימיהם [מפני שהיו כהנים מרובין וזריזין במלאכתם]. רבי יהודה אומר מימיה של כת שלישית לא הגיעו לאהבתי כי ישמע ה' מפני שעמה מועטין'.

וכן שנינו (שם צה.) 'מה בין פסח ראשון לשני הראשון טעון הלל באכילתו והשני אינו טעון הלל באכילתו, זה וזה טעון הלל בעשייתן'.

ובערכין (י.) שנינו 'ובשנים עשר יום בשנה החליל מכה [מנגן] לפני המזבח, בשחיטת פסח ראשון ובשחיטת פסח שני ויום טוב הראשון של פסח וביום טוב של עצרת ובשמונת ימי החג'. וביארו בגמרא שבימים אלו היו אומרים את ההלל והיו מנגנים בהם בחליל לפני המזבח בשעת אמירתו.

ורש"י בפסחים (צה: ד"ה לילה) ביאר טעם אמירת הלל על שחיטת הפסח, משום שאמרו (שם סד. קיז.) 'נביאים שביניהם תיקנו להם שיהו אומרים [הלל] על כל פרק ופרק וכל דבר חידוש'.

מי היה אומר הלל זה

ונחלקו הראשונים מי היה אומר הלל זה שעל שחיטת הפסח. רש"י (פסחים סד. ד"ה קראו) פירש את לשון המשנה שם 'קראו את ההלל', וז"ל, 'אכל כיתות קאי'. ומשמע בפשטות שכיתות הישראלים המביאים את פסחיהם הם עצמם היו קוראים את ההלל. וכן כתב רש"י בסוכה (נד: ד"ה ערב) שכל כת היתה קוראת את ההלל[קמ].

והתוספות בסוכה (נד. ד"ה שייר) חלקו על שיטת רש"י וכתבו שהלויים היו קוראים את ההלל. והביאו שכן כתוב מפורש בתוספתא (פסחים פ"ד ה"ט) 'הלוים עומדים על דוכנן וגומרין הלל בשירה, אם גמרו שנו ואם שנו שלשו' וכו'. ומבואר בפירוש שהלויים הם שהיו אומרים הלל זה. וכן כתב הרמב"ם (קרבן פסח פ"א הי"א) שהלויים היו קוראים את ההלל בשעת שחיטת הפסח. וכתבו הכסף משנה ומהר"י קורקוס שמקורו הוא מדברי התוספתא הנ"ל.

ביאור הגרי"ז בשיטת רש"י שיש ב' דיני הלל בקרבן פסח

ובשיטת רש"י עצמו מצינו לכאורה סתירה, שרש"י בערכין (י. ד"ה ולא) כתב, 'ובשעת הקרבה היה שיר זה, והיו הלויים משוררים בפה את ההלל באותן י"ב ימים, והחלילים מחללים' וכו'. ומבואר בדבריו אלו שהלויים הם שהיו קוראים את ההלל, ולא כתות השוחטין.

וכתב הגרי"ז (הלכות קרבן פסח) שצריך לומר בשיטת רש"י, שאכן גם הלויים וגם הכתות היו קוראים את ההלל בפסח, ושני דינים נפרדים הם בדין קריאת ההלל על הפסח: א. דין שיר של קרבן וקיום דין זה הוא בלויים, ב. דין מסוים של אמירת הלל על קרבן פסח. שהפסח טעון הלל בעשייתו. ודין זה קיומו הוא בכתות ששוחטין הפסח.

וכתב הגרי"ז להוכיח בכמה ראיות שיש בפסח גם דין שירה על הקרבן, שדינו להאמר בלויים בלבד[קמא]:

א. מהדין האמור במשנה (ערכין י.) שבי"ב ימים בשנה החליל מכה לפני המזבח, וממנין י"ב ימים אלו הם שחיטת פסח ראשון ושחיטת פסח שני. ומבואר שבהלל הנאמר על שחיטת קרבן פסח היה גם חליל, והרי דין חליל לכאורה אינו אלא בשירה הנאמרת על הקרבן, שנאמר בו גם דין שירה בכלי. אבל בדין הלל הנאמר על הפסח לכאורה אין דין כלי כלל.

ב. שנינו בברייתא בירושלמי (פסחים פ"ה ה"ה) שבשחיטת הפסח היתה גם תקיעה בחצוצרות 'תני, תמיד שיש לו נסכים תוקעין לנסכים, פסח שאין לו נסכים תוקעין לשחיטתו'. והרי דין תקיעה בחצוצרות הוא רק בשעה שהלויים אומרים שירה כמבואר ברמב"ם (כלי המקדש פ"ג ה"ה). וכן מבואר בגמרא (ערכין יא.) שיש ללמוד דיני שירה על הקרבן מהפסוק האמור בתקיעת חצוצרות, ובמקום שיש תקיעת חצוצרות יש דין שירה. וא"כ כיון ששנינו בירושלמי שיש דין תקיעת חצוצרות שחיטת הפסח, מוכח שיש בו גם דין שירה על הקרבן.

ג. בספרי זוטא דרשו מהפסוק 'וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשכם ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם' (במדבר י' י'), שנאמר בו דין תקיעה בחצוצרות על הקרבן, 'ועל זבחי' זו שחיטת הפסח. וכמו שנתרבה קרבן פסח בפסוק זה לדין תקיעה בחצוצרות, בודאי שנתרבה גם לשירת הלויים על הקרבן, שדיני תקיעה בחצוצרות ודיני שירה על הקרבן שוים הם, כמבואר.

ובהכרח יש לומר שיש בפסח גם דין שירה על הקרבן, ומקורו הוא מריבוי הספרי זוטא 'ועל זבחי' שלמדו מזה שאף שדין תקיעה בחצוצרות הוא בקרבן ציבור בלבד, והפסח קרבן יחיד הוא, מכל מקום נתרבה לדין חצוצרות והוא הדין לדין שירה על הקרבן שדיניהם שוים. ודין זה קיומו הוא

קלז. העמק שאלה (שאילתא כו אות ח) בדעת השו"ע וסיעתו.

קלח. ביאור הערוך השולחן בשיטת הרמ"א.

קלט. ומכל מקום כתב המאירי שם שבהלל זה הנאמר בבית הכנסת נפטרים מחובת אמירת הלל על הכוס, וצריך ביאור.

קמ. וכן הוא לשון הרע"ב (פסחים פ"ה מ"ז) 'קראו את ההלל, כל שלש כתות'. ופשטות לשונם משמע שכתות הישראלים עצמם היו קוראים את ההלל, כמבואר.
אמנם בתוס' חדשים שם כתב שיש לבאר בדברי הרע"ב שהלויים היו קוראים את ההלל וכל העם היו עונין אחריהם ראשי פרקים, ולכן כתב הרע"ב שהכתות היו קורין. ויש לעיין אם אף בלשון רש"י אפשר לפרש כך.

קמא. כן מבואר ברמב"ם (כלי המקדש פ"ג ה"ב) שעבודת הלויים היא שיהיו מהן משוררין לשורר על הקרבנות שנאמר (דברים יח ז) 'ושרת בשם ה' אלהיו ככל הלויים', איזה הוא שירות שהוא בשם ה', הוי אומר זו שירה. ובגמרא (ערכין יא:) אמרו 'משורר ששיער בשל חבירו במיתה' שנאמר 'והחנים לפני המשכן וגו' והזר הקרב יומת', מאי זר, אלימא זר ממש [ישראל], הכתיב חדא זימנא' וכו'. ופירש רש"י (ד"ה הא) שאיסור עבודה לזר נאמר בפרשה זו גם על עבודת הלויים. ומבואר שיש איסור לזר לעבוד עבודה זו של שירה על הקרבן. וכן מבואר בתוספות (ערכין יא. ד"ה אל) שזר ששורר במיתה. ועיין מנחת חינוך (מצוה שצד אות א) שכתב שודאי מצות השירה היא ללויים ולא לישראל, אולם לא נתבאר בבירור בגמרא וברמב"ם אם יש לישראל איסור לשורר, והביא את דברי התוספות הללו.

בלויים בלבד[קמב]. ולשיטת רש"י יש דין נוסף שהפסח טעון הלל בשחיטתו וכלשון המשנה (פסחים צה.) שהפסח טעון הלל בשחיטתו. ומקור דין זה הוא מהסברא המבוארת בגמרא שם, (צה:) 'אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ונוטלין את לולביהן ואין אומרים הלל' ודין זה אינו מדין שירה על הקרבן, שהרי משמע שהוא דומה להלל שאומרים על נטילת לולב, אלא הוא דין שישראל אומרים הלל בזמן מצות שחיטת הפסח, וכמו שאומרים בזמן נטילת לולב. ודין זה קיומו הוא בישראל ששוחטין את פסחיהם, ואין הוא מדין שירה על הקרבן כלל. אלא הוא כדין הלל על אכילת הפסח.

ודין החצוצרות והחליל בשעת שחיטת הפסח, אינם מדין ההלל של הכתות על הפסח, אלא מדין ההלל של הלויים שהוא דין שירה על הקרבן, ובו יש דין שירה עם כלי. וזהו שכתב רש"י (ערכין י. ד"ה ולא) על מה ששנינו שהחליל היה מכה לפני המזבח 'ובשעת הקרבה היה שיר זה, והיו הלויים משוררים בפה את ההלל באותן י"ב ימים, והחלילים מחללים' וכו'. שמה שהחליל היה מכה הוא משום שירת הלויים שהיא דין שירה על הקרבן, ובה יש דין כלי.

טעם ששיר הלויים היה הלל

ועדיין יש להקשות לשיטת רש"י, שכיון שנתבאר ששיר הלויים על קרבן פסח אינו מדין הלל שעל הפסח, אלא מדין שיר על הקרבן, א"כ לכאורה אין חיוב לומר עליו דווקא הלל, ויכולים לומר גם שיר אחר. אך לא כן שנינו בתוספתא (פסחים פ"ד ה"ט) 'הלויים עומדים על דוכנן וגומרין הלל בשירה' וכו', ומשמע שדין הלויים הוא בהלל. וכן מבואר בפירוש בדברי רש"י (ערכין י. ד"ה ולא), 'ובשעת הקרבה היה שיר זה, והיו הלויים משוררים בפה את ההלל' וכו'. ומבואר שאף שיר הלויים היה הלל.

וכתב הגרי"ז ליישב, שהנה הגמרא (ערכין י.) ביארה את הדין ששנינו במשנה (שם) שבי"ב ימים בשנה החליל מכה לפני המזבח, ואמרה 'מאי שנא הני [ימים אלו שיש בהם דין שהחליל מכה לפני המזבח], הואיל ויחיד גומר בהן את ההלל, דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק י"ח ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל' וכו'. ויש לבאר את דברי הגמרא על פי מה שדרשו בירושלמי (סוכה פ"ה ה"א), מהפסוק 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג ושמחת לבב כהולך בחליל' (ישעיה ל כט) שכל זמן שהחליל נוהג ההלל נוהג, כיון שהפסוק היקישן זה לזה. וכן יש לפרש דברי הגמרא בסוגיין, שכיון שבימים אלו אומרים את ההלל, בהכרח שאף החליל נוהג, שהרי הוקשו זה לזה. ומבואר בדברי רש"י שאין זה היקש בעלמא שהחליל נוהג ביום שיש בו הלל, אלא שדין החליל הוא ביום ששיר הקרבן הוא הלל, ובשעה שהלויים אומרים את ההלל בפה, צריך השיר בכלי להיות ע"י חליל. שכך כתב רש"י במשנה (ד"ה ולא), ובשעת הקרבה היה שיר זה והיו הלויים משוררים בפה את ההלל באותן י"ב ימים והחלילים מחללים. ובשאר ימים היו נבלים וצלצל וכינורות, והשיר היה אותו שיר המפורש בר"ה (לא.) אחד בשבת לה' הארץ ומלואה' וכו'. מבואר בדבריו שדין החליל הוא בשעה ששירת הקרבן היא הלל, ועל שירת ההלל בפה, מחללים בחליל. אבל בשעה ששיר הקרבן הוא שיר אחר וכגון לה' הארץ ומלואה וכו' לא היה הניגון בחליל אלא בשאר כלים. ומקור דין זה שהניגון בחליל הוא על ההלל, כתב הגרי"ז שיש לומר שהוא מהלכה למשה מסיני, או שכך פירשו את ההיקש מהפסוק 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג וכשמחת לבב כהולך בחליל', שהחליל הוא דין בשיר ההלל. וזהו ביאור הגמרא שבימים אלו החליל נוהג כיון שהיחיד גומר בהם את ההלל, שכיון שימים אלו הם ימי הלל, לכן גם שיר הקרבן הוא הלל. וכיון שהשיר שעל הקרבן הוא הלל, אף החליל נוהג בו, שדין החליל הוא בשעה שהשיר שעל הקרבן הוא הלל.

ובזה מבוארים דברי רש"י שאף שירת הלויים על שחיטת הפסח היתה הלל, שאף שאין זה מדין הלל על הפסח, מכל מקום כיון ששחיטת הפסח היא מכלל י"ב ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל, אף השיר שעל הקרבן בכל ימים אלו הוא הלל. וזהו שכתב רש"י שהיו הלויים אומרים את ההלל והחלילין מחללין[קמג].

ביאור לשון הגמרא שהיחיד גומר בהן את ההלל

ובקונטרס מחידושי הגרי"ז על סוכה (דף לג. מדפי הספר) כתב לבאר על פי דבריו את לשון הגמרא 'מאי שנא הני, הואיל ויחיד גומר בהן את ההלל' וכו'. ויש לדקדק למה נקטה הגמרא לשון 'גומר בהן את ההלל', והרי בשאר ימים אין חיוב מעיקר הדין לאומרו כלל, אף לא בדילוג, ומה שאנו אומרים אותו בדילוג, אין זה אלא מנהג בעלמא. וכן יש לדקדק בלשון הגמ' 'שהיחיד גומר' וכו', מדוע נקטה הגמרא לשון זה. וכתב הגרי"ז לבאר, שבדין הלל הנאמר על הקרבן אין דין לגומרו, וכמו ששנינו בפסחים (סד.) 'רבי יהודה אומר מימיהם של כת שלישית לא הגיעו לאהבתי כי ישמע ה', מפני שעמה מועטין', וכן יש לומר אף בכל הלל הנאמר מדין שירה על הקרבן. והלל זה הנאמר על הקרבן גם כן אינו חובת יחיד. ורק הלל שהוא מחובת ימים שאומרים בהם את ההלל דינו שצריך לגומרו כולו, וחובת יחיד הוא. וזהו שאמרה הגמרא שהטעם שהשיר על הקרבן הימים אלו הוא הלל, הוא מכיון שימים אלו הם 'ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל', וכיון שימי הלל הם, לכן אף השיר הנאמר על הקרבן בימים אלו הוא הלל.

מערכה י

עוסק במצוה פטור מן המצוה

א. מקור ההלכה / **ב.** טעם הדין / **ג.** גדר הדין / **ד.** אם אפשר לקיים שתיהן / **ה.** עוסק במצוה דרבנן / **ו.** עוסק במצוה קיומית / **ז.** עוסק בספק מצוה / **ח.** הפסיק וקיים מצוה אחרת / **ט.** אם פטור ממצות לא תעשה / **י.** עוסק בתלמוד תורה

פתיחה

אדם העוסק במצוה ונזדמנה לידו מצוה אחרת, פטור מלקיימה, ואפילו הגיע זמן המצוה ההיא ואם לא יקיימה עכשיו יעבור זמנה פטור, ואפילו העוסק במצוה קלה ונזדמנה לידו מצוה חמורה, פטור.

א. מקור ההלכה

מקור הדין הוא בברייתא שהובאה בגמרא (יא. טז. סוכה כה.) לדרוש מן הפסוק שבקריאת שמע (דברים ו ז) 'בשבתך בביתך' פרט לעוסק במצוה, 'ובלכתך בדרך' פרט לחתן, מכאן אמרו הכונס את הבתולה פטור [מקריאת שמע] ואת האלמנה חייב. ופירשו בגמרא שדורשים כן ממה שכתוב בשבתך ובלכתך, ולא בשבת ובלכת, הרי שהכתוב מדבר כשאדם עסוק ב'שבת' האישי שלו וכן ב'דרך' האישי שלו שאז חייב בקריאת שמע, אבל מי שעוסק במצוה פטור מקריאת שמע. ומכאן לומדים לכל המצוות שהעוסק במצוה פטור מן המצוה.

ומה שפטרו רק את החתן שנושא בתולה ולא את הנושא אלמנה, ביארו שם בגמרא שהנושא את הבתולה טרוד הוא במצוה ולכן פטור, אבל הנושא את האלמנה אינו טרוד, ולכן חייב בקריאת שמע. ואמרו שמכל מקום מה שפוטר את החתן אינו סתם מה שהוא טרוד, שהטרוד בדבר הרשות כגון שטבעה ספינתו בים אינו פטור מן המצוות, ורק בחתן שטרדתו היא טרדה של מצוה פטור[א].

החילוק בין עוסק במצוה לחתן

ופירש רש"י (יא., סוכה כה. ד"ה ובלכתך) שמה שהוצרכו לדרשה לדין עוסק במצוה ועוד דרשה לחתן, אע"פ שחתן הוא גם כן עוסק במצוה,

---

קמב. באבני נזר (שו"ת או"ח סי' תקלו אות ו) נקט שדין זה של שירה על הקרבן בקרבן פסח הוא מדאורייתא, והביא מקור זה מדרשת הספרי על דין חצוצרות. והמקדש דוד (סי' כח אות ג) נקט שדין זה אינו אלא מדרבנן.

קמג. ובזה מבוארים דברי רש"י במשנה זו (שם ד"ה בשחיטת) שכתב ששחיטת הפסח היא אחד מימים אלו שהחליל מכה בהם לפני המזבח, 'שהיו קורין ההלל בעזרה בשעת שחיטה כדאמרינן בתמיד נשחט' (פסחים סד.). והיינו המשנה שהפסח נשחט בשלש כיתות והיו אומרים את ההלל על שחיטתו. שאע"פ שרש"י פירש במשנה זו בפסחים שההלל האמור שם הוא ההלל שהיו הכתות אומרים, וא"כ לכאורה אין זה טעם לדין י"ב ימים שהחליל מכה, שהוא מדין שירה שהלויים היו אומרים. אך לפי המבואר דינים אלו תלויים זה בזה, שכיון ששנינו בפסחים שישראל היו אומרים הלל בשעת שחיטת הפסח, א"כ יום זה הוא מי"ח ימי ההלל, ובימי ההלל אף שיר הלויים על הקרבן היה הלל ולכן החליל מכה בהן לפני המזבח.

א. המצוה שטרוד הוא לקיים, היא מצות פריה ורביה (רמב"ם בפירוש המשניות פ"ב מ"ה) וכלשון

משום שיש חילוק בין עוסק במצוה סתם לחתן, שכל עוסק במצוה הוא טורח ועושה מלאכת מצוה בידים או מהלך לדבר מצוה, שהוא עוסק במצוה בקום ועשה, אבל חתן אינו עוסק במצוה בפועל אלא שטרוד הוא במחשבתו במחשבת מצוה, ולכן אם היה רק לימוד אחד למעט היינו ממעטים רק עוסק במצוה בידים שפטור ממצוות אחרות, אבל היינו מחייבים חתן שרק טרוד במחשבתו שחייב ליישב דעתו ולסלק טרדתו ולעסוק במצוה, ומהלימוד השני למדנו שאף חתן שאינו עוסק במצוה בקום ועשה אלא יושב ובטל ורק מחשבתו טרודה במצוה גם כן פטור מכל המצוות, ומזה למדנו לכל טרוד בטרדת מצוה שפטור מכל המצוות.

אבל התוספות (סוכה שם ד"ה ובלכתך) הביאו גירסא אחרת[ב] בדרשה זו, 'בשבתך בביתך' פרט לחתן, 'ובלכתך בדרך' פרט לעוסק במצוה. ופירשו התוספות שלפי"ז ממעטים חתן ועוסק במצוה מלשון הפסוק עצמו, שכן משמע בשבת הפרטי של אדם חייב במצוה, ולא כשיושב ומחשב לעשות מצוה כמו החתן שיושב ומחשב בבעילת מצוה, וכן בלכתך בדרך ממעט שדווקא ההולך בדרך של עצמו ולא ההולך לדרך מצוה, שעוסק במצוה פטור מן המצוה.

והקשו התוספות שאם כן יכתוב הפסוק רק 'בשבתך בביתך' שלומדים שאפילו אם אינו עושה מעשה ורק טרוד במחשבת מצוה פטור ממצוה, וכל שכן ההולך לדבר מצוה שפטור שעוסק במצוה בקום ועשה[ג]. ותירצו שמחתן לא היינו לומדים לשאר עוסק במצוה, שחתן קשה לו מאוד להסיר טרדתו ולכן פטרתו התורה, אבל שאר עוסק במצוה שאין קשה כל כך להפסיק ולעסוק במצוה אחרת יתחייב, ולכן הוצרכו שני הלימודים[ד].

עוד מקור לדין עוסק במצוה

בגמרא בסוכה (כה.) הביאו עוד מקור לדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, מהכתוב לגבי פסח שני (במדבר ט ו) 'ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא' וגו', והביאו על זה ברייתא בגמרא אותם אנשים מי היו, נושאי ארונו של יוסף היו, דברי רבי יוסי הגלילי. רבי עקיבא אומר מישאל ואלצפן היו שהיו עוסקין בנדב ואביהוא. רבי יצחק אומר אם נושאי ארונו של יוסף היו, כבר היו יכולין ליטהר, אם מישאל ואלצפן היו, יכולין היו ליטהר, אלא עוסקין במת מצוה היו שחל שביעי שלהן להיות בערב פסח, שנאמר (במדבר ט ו) 'ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא' ביום ההוא אין יכולין לעשות הא למחר יכולין לעשות. ופירש רש"י (ד"ה ואם) שהרי באחד בניסן הוקם המשכן ושני לו שרף אלעזר את הפרה שיוכלו להזות על טמאי מת כדי שיעשו פסחיהם בטהרה, ולכן אם היו נושאי ארונו של יוסף היה להם זמן להטהר שכבר עברו עשרה חודשים משחנו בהר חורב בראש חודש סיון והיה להם זמן להטהר עד פסח, וכן אם היו מישאל ואלצפן, הרי נדב ואביהוא מתו בראש חודש ניסן וגם להם היה זמן להטהר עד פסח, ובפסוק כתוב 'ולא יכלו לעשות הפסח', ואלו היו יכולים. לכן מפרש רבי יצחק שאותם אנשים היו עסוקים בקבורת מת שלהם שמצוה על הקרובים לקברו[ה], וחל יום השביעי לטומאתם שנטמאו מהמת, בערב פסח, ואף על פי שבלילה כבר היו יכולים להיות טהורים ולאכול את הפסח, סובר רבי יצחק שאין שוחטים וזורקים דם על טמא אפילו שיהיה טהור לערב ויוכל לאכול בלילה.

ומזה מוכחי' שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, שהרי אותם אנשים נטמאו במתיהם שבעה ימים לפני הפסח, ואע"פ שטומאה זו תעכב על ידם מלאכול קרבן פסח, הרי שמצוה קלה הבאה לידך אינך צריך לדחותה מפני מצוה חמורה העתידה לבוא, שמצות קרבן פסח היא חמורה ממצות קבורת המת שהיא מצות עשה שיש בה כרת[ו].

הטעם שצריכים שני לימודים

ואמרו בגמרא שהוצרכו שני הלימודים, מקריאת שמע ומפסח שני, ללמוד את הדין שעוסק במצוה פטור מן המצוה. שאם היה רק את הלימוד מפסח שני, היה אפשר לומר שרק שם היה מותר להם להתעסק במצוה הראשונה ופטורים מן השניה, כיון שבשעה שהתחילו להתעסק בראשונה, דהיינו קבורת הקרובים, עדיין לא הגיע זמן קיום המצוה השניה, דהיינו קרבן פסח, ולכן לא היה עליהם להמנע מקיום המצוה הראשונה אפילו שתתבטל המצוה השניה, אבל במקום שבשעת קיום המצוה הראשונה כבר הגיע זמן המצוה השניה, כגון בחתן שהגיע זמן קריאת שמע בתוך חופתו, היה אפשר לומר שחייב לקיים גם את המצוה השניה, ולכן הוצרכנו ללמוד גם מקריאת שמע. ואם היה הלימוד רק מקריאת שמע היה אפשר לומר שהטעם שפטור מקריאת שמע כשעוסק במצוה אחרת הוא משום שבביטול קריאת שמע אינו חייב כרת, אבל במצות קרבן פסח שיש בביטולה כרת היינו אומרים שחייב במצוה השניה ואין בו את הדין של עוסק במצוה פטור מן המצוה, ולכן הוצרכנו לשני הלימודים.

האם יש חולקים על הדין שעוסק במצוה פטור מן המצוה

בגמרא (סוכה כה:) הביאו ברייתא תנו רבנן חתן והשושבינין וכל בני חופה פטורין מן התפילה ומן התפילין וחייבין בקריאת שמע, משום רבי שילא אמרו חתן פטור והשושבינין וכל בני החופה חייבין. ופירש רש"י (שם ד"ה משום) שתנא זה חולק על הדין שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, וסובר שגם העוסק במצוה חייב במצוות אחרות, ולכן הוא מחייב את החתן והשושבינין בקריאת שמע, ורק מתפילה ומתפילין פטורים מטעמים אחרים, מתפילה פטורים כיון שתפילה צריכה כוונה והם אינם יכולים לכוון, ומתפילין פטורים משום שמצויים שם שכרות וקלות ראש. וגם רבי שילא מודה לתנא קמא שאין דין שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, אלא שהוא סובר שרק את השושבינין ובני החופה יש לחייב בקריאת שמע משום שמצות כוונתה אינה אלא בפסוק ראשון, והם יכולים ליישב דעתם לזמן מועט כדי לקרוא פסוק ראשון, אבל החתן פטור כיון שקשה לו ליישב דעתו אפילו שעה אחת. ולפירושו מצינו תנאים החולקים על הדין שעוסק במצוה פטור מן המצוה[ח].

וברבינו יונה (יז: ד"ה פטור) כתב על מה שאמרו במשנה (שם) 'מי שמתו מוטל לפניו פטור מקריאת שמע ומן התפילה ומן התפילין', שכן היא הגירסא בכל הספרים המדויקים, ויש מפרשים שכיון שלא שנינו במשנה בפירוש שפטור מכל המצוות האמורות בתורה, אינו פטור אלא משלש מצוות אלו בלבד, כמו שאמרו בברייתא בסוכה שחתן פטור מן התפילה ומן התפילין, והטעם, שמצוות אלו צריכים יותר כוונה משאר מצוות, והאונן מתוך שהוא בהול על מתו וטרוד בעסקיו פטור ממצוות אלו, אבל חייב בכל שאר מצוות

השלחן ערוך (אהע"ז סי' א ס"א) שצריך לשאת אשה כדי לפרות ולרבות. וראה להלן (אות ה) שגם מי שכבר קיים מצות פריה ורביה, טרוד הוא במצות עונה. ובענין מהו הדבר שגורם לו טרדה, פירש רש"י (יא. ד"ה ובלכתך) 'שמחשב על עסק בתולים'. ומצינו בזה כמה ביאורים במפרשים: א. הרמב"ם (בפירוש המשניות שם, קריאת שמע פ"ד ה"א) והרע"ב (פ"ב מ"ה) פירשו שטרוד הוא שמא לא ימצאנה בתולה. ב. רבינו יונה (טז. ד"ה חתן) פירש שמתיירא שמא יעשה כרות שפכה בביאתו. וכן הביא הרע"ב (שם) ששמע פירוש זה. ג. המאירי (טז. ד"ה חתן) הביא את שני הפירושים הנ"ל, וכתב 'ועיקר הדברים שעל טירדת הביאה לבד הוא אומר'. וכעין זה כתב במלאכת שלמה (פ"ב מ"ה) שהכוונה שמחשבתו טרודה בדבר אחר, ולא שמפחד ממשהו מסוים. וראה עוד תפארת ישראל (שם יכין אות כט).

ב. **התוספות** כתבו שכן היא הגירסא במסכתין (יא.), אמנם אצלנו הגירסא גם כן כמו בגמרא בסוכה 'בשבתך בביתך' פרט לעוסק במצוה 'ובלכתך בדרך' פרט לחתן. אבל בתוספתא בברכות (פ"א ה"ה) הגירסא היא כמו שכתבו התוספות. וראה בפני יהושע (יא. ד"ה לכדתניא) שהשוה שתי הגירסאות.

ג. **וקושיא** זו היא דווקא לפי הגירסא של התוספות שלומדים מלשון הפסוק עצמו, אבל לפי מה שפירש רש"י אין זו קושיא, כיון שלא כתוב בפירוש בפסוק עוסק במצוה ולא חתן ורק לומדים כן מיתור הכתוב, לכן אם היה רק לימוד אחד היינו מעמידים אותו בעוסק במצוה בידים שפטור ולא בחתן שרק טרוד במחשבה ולא במעשה.

ד. **בצפנת** פענח (קריאת שמע פ"ד ה"א) חקר האם למסקנא הטעם שחתן פטור הוא משום עוסק במצוה, או משום טרדה של מצוה, והטרדה היא הפוטרת ולא המצוה, עיין שם.

ה. **כן** כתב רש"י (ד"ה טמאי) שמה שאמר רבי יצחק שהיו עסוקים במת מצוה, לאו דווקא מת מצוה ממש שאין מי שיקברנו, אלא גם מתיהם נקראים מת מצוה שמצוה עליהם לקברו. וכן כתבו התוספות (ד"ה משום) שמוכרח להיות כן, שאם היה זה מת מצוה ממש אם כן אין ראיה לדין עוסק במצוה, משום שמת מצוה חייב להטמאות לו אפילו בערב פסח, ולמדו כן בגמרא בזבחים (ק.) מפסוקים, ועל כרחך שכאן מדובר במת שהוא מקרוביו ולא מת מצוה ממש. וצריך לומר שהיו אחרים שהיו יכולים לקבור את המת כגון קטנים או גויים שאין חייבים בפסח, שאם לא כן שוב הרי הוא כמת מצוה שאין לו קוברים.

ו. **מרש"י** (סוכה כה: ד"ה שחל) נראה שהלימוד מפסח שני לדין עוסק במצוה הוא מרבי יצחק שפירש שהם היו טמאי מת מצוה. וראה בפני יהושע (שם ד"ה בפרש"י) שהאריך להקשות עליו, והעלה שהראיה היא מרבי עקיבא שאמר שאותם טמאים היו מישאל ואלצפן שהיו עסוקים בנדב ואביהוא, וכתב שם שבדרושים שלו ביאר שאפילו לרבי יוסי הגלילי גם כן יש ללמוד לדין עוסק במצוה. ובשדי חמד (מערכת הע"ן כלל מ"ה) הביא מהאדר"ת שיש ללמוד דין עוסק במצוה מג' התנאים, אלא שיהיה נפקא מינה מהיכן לומדים לדין עוסק במצוה קיומית אם גם כן פטור ממצוות, ראה להלן (אות ו) בענין עוסק במצוה קיומית שהבאנו דבריו.

ז. **בספר** אבי עזרי (תפילה פ"ג הי"א) הקשה איך מוכיחה הגמרא שעוסק במצוה פטור מן המצוה, מזה שטמאו עצמם שבעה ימים לפני פסח, והרי דין עוסק במצוה פטור מן המצוה, זה רק אם נזדמן לו מצוה אחרת בשעה שהוא עוסק במצוה, אבל אם המצוה תבוא אחר כך, אין זה קשור לדין עוסק במצוה פטור מן המצוה. ראה שם מה שתירץ. וראה עוד בקובץ תשובות (אלישיב, ח"ב סי' לה) מה שביאר בזה.

ח. **והשאגת** אריה (סי' לז ד"ה ומ"מ) רצה לתרץ על פי זה מה שמבואר בברייתא בערכין (ג:) שכהנים בעבודתן חייבים בתפילין, ולמה לא יפטרו מדין העוסק במצוה, וכתב שיש לומר שברייתא זו סוברת כרבי שילא שחולק על הדין שעוסק במצוה פטור מן המצוה. אבל שדחה תירוץ זה שכבר הוכיחו התוספות שכולי עלמא סוברים את דין עוסק במצוה.

שבתורה. ולפי״ז אף סתם משנה שבברכות סוברת שלא נאמר הדין שעוסק במצוה פטור מן המצוה. וכתב רבינו יונה שאין זה נראה, שהרי באותה ברייתא בסוכה כבר פירש רש״י שזה רק לדעת התנאים הללו, אבל להלכה דקיי״ל שהעוסק במצוה פטור מן המצוה ודאי שפטור מכל המצוות.

והראשונים[ט] חלקו על רש״י ופירשו שגם תנאים אלו מודים לדין שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ולכן הם פטורים מכל המצוות, ומה שחייבים בקריאת שמע, זה משום שהיא נעשית בזמן קצר ואינה מפריעה כלל לשמחתם, ובאופן כזה לא נאמר הפטור של עוסק במצוה. ולדעת רבי שילא החתן פטור גם מקריאת שמע משום שקשה לו מאוד ליישב דעתו אפילו שעה אחת.

ב. טעם הדין

אין אנו יודעים איזה מצוה יותר חמורה

בטעם הדין שעוסק במצוה פטור מן המצוה, כתב הרמב״ם (פירוש המשניות אבות פ״ב מ״א) על פי מה שאמרו חכמים במשנה (שם): 'והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות'. וביאר הרמב״ם כוונת המשנה, שהנה בתורה יש מצוות עשה ומצוות לא תעשה, ובמצוות לא תעשה פירשה התורה העונש שיש בכל אחת מהן, חוץ ממעט שלא נתפרש עונשם, שיש מהן שענשה התורה במיתה בידי אדם, ויש בכרת ומיתה בידי שמים ומלקות. ומן העונשים נוכל לדעת חומרת כל מצוה ומצוה, שזו שיש בה עונש חמור מחברתה הרי איסורה חמור ממנה, ויש בהן שמונה דרגות: הדרגה הראשונה והן המצוות הכי חמורות, דברים שחייב עליהם סקילה, והדרגה שלמטה מזו הן מחויבי שריפה, והשלישית מחויבי הרג, והרביעית מחויבי חנק, והחמישית מחויבי כרת, והשישית מחויבי מיתה בידי שמים, והשביעית מחויבי מלקות, והשמינית לאוין שאין לוקין עליהם. ומן הדירוג הזה נדע איזה עבירה יותר חמורה ואיזה יותר קלה.

אך במצוות עשה לא פירשה התורה שכר כל אחת מהן, ואין לנו דרך לדעת איזה הם חמורות ואיזה קלות מהן, וציוותה התורה לקיים כל אחת מהן ולא הודיעה לנו שכר כל אחת מהן איזה מצוה גדולה מחברתה. ולפיכך ראוי להשתדל בכולם. וזו כוונת התנא שראוי להזהר במצוות שחושבים שהן קלות כמו שנזהרים במצוות שחושבים שהן חמורות, שבאמת אין אנו יודעים איזו היא מצוה קלה ואיזו היא מצוה חמורה.

וכתב הרמב״ם שזהו טעם הדין שלעולם העוסק במצוה פטור מן המצוה ואין חילוק אם המצוה שעוסק בה היא קלה או חמורה מהמצוה השניה, שבאמת אין אנו יודעים איזה מצוה יותר חמורה.

ומבואר מדברי הרמב״ם שבאמת היה צריך להיות הדין שהעוסק במצוה קלה ונזדמנה לידו מצוה אחרת חמורה ממנה, שיפסיק המצוה הראשונה ויתעסק בשניה החמורה, ורק כיון שאין אנו יודעים מתן שכרן של מצוות, ואין לנו ידיעה איזה יותר קלה ואיזה יותר חמורה, לכן לא יפסיק לעולם למצוה האחרת, שאולי המצוה השניה היא יותר קלה מן הראשונה[י].

קושיא על הרמב״ם מדברי עצמו

הרשב״ץ (בפירושו על אבות שם) הקשה עליו ממה שכתב הרמב״ם עצמו בפירוש המשך המשנה, על מה שאמרו 'והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה', ופירש הרמב״ם (שם) שאף על פי שלא נתבאר בתורה ערך עדיפות מצוה לגבי אחרת, מכל מקום יש לנו דרך להעריך, שכל מצות עשה שיש למבטלה עונש גדול, נדע שבקיומה יש גם כן שכר גדול, וכגון מילה וקרבן פסח ושביתה בשבת ועשיית מעקה, הנה כל אלו הן מצוות עשה, אבל יש חילוק בעונש המבטלן, שעונש העושה מלאכה בשבת הוא סקילה, והמבטל מילה או קרבן פסח עונשו כרת, ומי שלא עשה מעקה עבר על לאו של (דברים כב ח) 'לא תשים דמים בביתך'. ומזה נלמד שהשכר על מצות שביתה בשבת גדול יותר משכר המילה, ושכר המילה גדול מעשיית מעקה. וזו כוונת התנא שיש לחשב ולדעת מתוך הפסד המצוה מהו שכרה.

ולפי דברי הרמב״ם האלו הרי יש מצוות עשה שאנו יכולים לדעת חומרתם על פני אחרות, והרי הדין שהעוסק במצוה פטור מן המצוה נאמר בכל המצוות ולא חילקנו בו כלל בין מצוה קלה שבקלות למצוה חמורה שבחמורות.

המניח מצוה שעוסק בה ועושה אחרת זלזל בעבודה

לכן כתב הרשב״ץ שאין זה טעם הדין שעוסק במצוה פטור מן המצוה, אלא הטעם הוא לפי שהעובד את אדוניו, אין עבודה אחרת מוטלת עליו בעת שהוא עובד אותו, ואם הניח אותה עבודה שעוסק בה, אף על פי שהיא קלה, מפני עבודה אחרת אפילו חמורה ממנה, הרי זלזל בעבודה שהיתה בידו, ואם השלימה ולא השגיח בעבודה אחרת, הרי השלים רצון אביו שבשמים כראוי[יא].

וכעין זה כתב הט״ז (או״ח סי׳ קצא סק״א) בטעם הדין, על פי המבואר בשו״ע (שם ס״ג) שאסור לעשות מלאכה בעודו מברך, וכתב הט״ז שאין זה דין מיוחד דווקא בשעת ברכת המזון, אלא בכל המצוות לא יעשה אותם בעודו עוסק בדבר אחר, שזה מורה על עשייתו את המצוה בלי כוונה, אלא דרך ארעי ומקרה. וכתב לפרש בזה את הפסוק (ויקרא כו כא) 'ואם תלכו עמי בקרי', שפירושו אף שתלכו 'עמי' דהיינו שמקיימים מצוות, אבל 'בקרי' שמכל מקום היא בארעי ומקרה. וכתב שזהו הטעם לדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, שאפילו עוסק במצוה זו ועושה מצוה אחרת באותו זמן, אחד מבטל את חבירו, ומראה על קיום המצוה הראשונה בדרך ארעי ולא שכל כוונתו אליה[יב].

ג. גדר הדין

חקירה בגדר הדין של עוסק במצוה

בקהלות יעקב (סי׳ טו ד״ה והנה בענין) כתב לחקור בגדר הדין שעוסק במצוה פטור מן המצוה, אם זה מטעם אונס, שאנוס הוא מלעשות המצוה השניה מחמת טרדת העסק במצוה הראשונה, או שהוא פטור גמור שפטרה התורה את העוסק במצוה ממצוה אחרת בפטור גמור ולא רק משום שהוא אנוס.

וכתב לתלות בזה מחלוקת הדרישה והט״ז, שהט״ז (או״ח סי׳ קח סק״א) הביא דברי הדרישה במי שעוסק בצרכי רבים ועל ידי זה עבר זמן תפילה שאין צריך להתפלל תפילת תשלומים, כיון שהיה פטור מתפילה בזמן שעסק במצוה של צרכי רבים, וכדין מי שהיה אבל שפטור מתפילת תשלומים כשבשעת זמן תפילה היה פטור. והט״ז השיג עליו וסובר שכשלא התפלל מחמת שעסק במצוה של צרכי רבים חייב בתפילת תשלומים כדין שאר אנוס שמבואר בשו״ע שם שחייב בתשלומים.

וכתב הקהלות יעקב שמחלוקתם תלויה בחקירה הנ״ל, שהדרישה סובר שעוסק במצוה פטור מן המצוה זה בגדר פטור ממש, ודומה לאבל שפטור גם כן מתשלומים. והט״ז סובר שמה שהעוסק במצוה פטור מהמצוה השניה זה מטעם שהוא אנוס מחמת עסק המצוה הראשונה, וכמו כל אנוס הרי הוא חייב בתפילת תשלומים[יג].

במשאת המלך (כתובות ו: אות לז) כתב לחקור בנוסח אחר קצת, אם זה משום שהמצוה השניה נדחית מפני הראשונה, וכמו שמצינו גדרי דחיה במצוות שהחמורה דוחה את הקלה, כמו כן נאמר הכלל שהמצוה שעוסק בה דוחה להאחרת. או שנאמר כאן פטור, שלא חייבה התורה במצוות אלא בלכת דרשות אבל בלכת דמצוה לא חייבה התורה כלל במצוות.

ט. תוספות (סוכה כו. ד״ה חתן), ריטב״א (שם ד״ה תנו רבנן) ור״ן (על הרי״ף, שם ד״ה משום ר׳ שילא אמרו).

י. וכן הקשה המאירי (אבות שם) שלפי הרמב״ם סותרת סוף המשנה לתחילתה. ונראה שאין כוונתם להקשות שאם כן ידענו חומרת כל המצוות עשה, שאלו שנאמר בהם עונש יותר חמורות מאלו שלא נאמר בהם, שהרי זה גופא אמר הרמב״ם שרוב המצוות עשה שלא גילתה לנו התורה עונשן, יתכן שבאמת עונשן הוא יותר חמור מאלו שגילתה התורה עונשן, וחזר הדין שבכל המצוות עשה שלא גילתה התורה עונשן יהיה הדין שהעוסק במצוה פטור מן המצוה. אבל כוונתם להקשות שאם עוסק במצוה שהתורה גילתה עונש המבטלה, וכגון שעוסק במצות מעקה שהמבטלו עובר בלאו שאין לוקין עליו, ונזדמנה לידו מצות קרבן פסח שיש בביטולה כרת, היה צריך להיות הדין שכיון ששתיהן ידענו עונשן, יצטרך לבטל ממצות מעקה כדי להתעסק בקרבן פסח, והרי אין הדין כן אלא לעולם העוסק במצוה פטור מן המצוה.

יא. ונמצא חילוק גדול בין הרמב״ם לרשב״ץ, שלפי הרמב״ם כל הדין הוא רק מספק שאינו יודע איזו מצוה חמורה, ולפי הרשב״ץ זהו דין בודאי, שאפילו לעסוק במצוה אחרת חמורה מהראשונה גם כן אסור שנמצא שהוא מזלזל במצוה הראשונה.

יב. ויתכן שיש חילוק בין סברת הרשב״ץ לסברת הט״ז, לענין העוסק בדבר הרשות, שמשמע מלשון הרשב״ץ שהעובד את אדוניו אין עבודה אחרת מוטלת עליו כלל, ומעיקרא לא הטילה התורה חיוביה בבת אחת, מטעם שאם יעסוק בשניה יהיה זלזול בעבודה, הרי שזה פוטר רק כאשר עוסק בחיובי התורה, משא״כ לפי הט״ז שהוא דין כללי בעשיית המצוות, שאין לעסוק בשום עסק בעודו עוסק במצוה, אין חילוק אם הוא עסק של רשות או עסק של מצוה, כיון שמראה שמקיים את המצוה בדרך ארעי ומקרה, וגם עסק בדבר הרשות פוגם מקיום מצוה הנעשית עמה.

יג. אבל העיר הקהלות יעקב שמלשון הדרישה עצמו משמע קצת שהוא פסק בזה מטעם אנוס, וא״כ שפיר הקשה הט״ז, אבל מכל מקום הדין של הדרישה אמת לפי הסוברים שהוא מדין פטור ולא מדין אנוס. וציין בקהלות יעקב למלא הרועים (אות ע״ן, ערך עוסק במצוה פטור ממצוה) שדיבר בענין זה.

ויש בזה כמה וכמה נפקא מינה בפרטי דיני העוסק במצוה שתלויים בחקירה זו, ויתבארו בהמשך המאמר.

ד. אם אפשר לקיים שתיהן

נחלקו הראשונים בדין עוסק במצוה פטור מן המצוה במה נאמר, אם דווקא במקום שאינו יכול לקיים שתי המצוות כאחת, שאם יתעסק במצוה השניה לא יוכל לקיים את זו שהתחיל בה ובזה נאמר הדין שהוא פטור מהמצוה השניה, או שדין עוסק במצוה פטור מן המצוה נאמר אף כשיכול לקיים את שתי המצוות, ומכל מקום פטור מהמצוה השניה כיון שכעת הוא עוסק במצוה אחרת.

שיטות הראשונים

ונאמרו בזה ג׳ שיטות בראשונים:

א. דעת התוספות (סוכה כה. ד״ה שלוחי) והרא״ש (סוכה פ״ב סי׳ ו) שרק במקום שאינו יכול לקיים שתי המצוות ביחד נאמר הדין שעוסק במצוה פטור מן המצוה, אבל אם הוא עוסק במצוה ובאותו זמן יכול לעסוק גם במצוה אחרת מבלי ליבטל מן הראשונה, חייב הוא בשתי המצוות.

ב. דעת הר״ן (על הרי״ף, סוכה כה. ד״ה ואיכא) והאור זרוע (הלכות סוכה סי׳ רצט) שאפילו ביכול לקיים שתי המצוות גם כן נאמר הדין שאם עוסק במצוה אחת פטור מן השניה. אבל הגביל את הדין דווקא ל׳עוסק׳ במצוה בפועל, אבל מי שרק ׳מקיים׳ מצוה בלי שום עסק בפועל, כגון מי שלובש ציצית ותפילין, שאע״פ שהוא מקיים מצוה אינו עוסק במצוה, חייב במצוה אחרת.

ג. דעת הראב״ד (הו״ד בראשונים[יד]) שכל זמן שמקיים מצוה, אף על פי שאינו עוסק בה, פטור ממצוה, ולפיכך המלוה על המשכון כל זמן שמשכון בידו פטור מן המצוות.

דעת התוספות וסיעתם

מקור הדין

מקור הנידון הוא במה שאמרו במשנה בסוכה (כה.) שלוחי מצוה פטורים מן הסוכה, וכתב רש״י (ד״ה פטורין) שפטורים אף בשעת חנייתם ולא רק בעת הליכתם, וכתבו התוספות (שם ד״ה שלוחי) שכן משמע בברייתא (שם כו.) ת״ר הולכי דרכים ביום, פטורין מן הסוכה ביום וחייבין בלילה. הולכי דרכים בלילה, פטורין מן הסוכה בלילה וחייבין ביום. הולכי דרכים ביום ובלילה, פטורין מן הסוכה בין ביום ובין בלילה. הולכין לדבר מצוה פטורין בין ביום ובין בלילה. ומוכח שבהולכים לדבר מצוה אין חילוק אם הולכים רק ביום או רק בלילה ותמיד פטורים מן הסוכה אף בשעת חנייתם. וכתבו שכן מוכח עוד מהמעשה שהביאו בגמרא (שם) ברב חסדא ורבה בר רב הונא שכאשר היו עולים בחג הסוכות לביתו של ריש גלותא להקביל פניו ברגל, היו ישנים על שפת הנהר של העיר סורא ולא בסוכה, ונתנו טעם להנהגתם שכן שלוחי מצוה הם ופטורים מן הסוכה. הרי שאף בשעת חנייתם בלילה פטורים מן הסוכה.

והקשו התוספות (שם) מדוע יפטרו שלוחי מצוה ממצות סוכה אף בלילה הרי הם יכולים לקיים את שתי המצוות, וכי אדם שיש לו ציצית בבגדו[טו] ותפילין בראשו פטור הוא מכל המצוות, כיון שעוסק הוא במצוה.

והביאו ראיה שביכול לקיים שתיהן חייב, ממה שאמרו בנדרים (לג:) במודר הנאה מחבירו שמותר למודר להחזיר למדיר אבידתו ואינו נחשב כנהנה ממנו, ואע״פ שנהנה במה שפטור הוא מליתן פרוטה לעני כל זמן שעוסק באבידה מדין עוסק במצוה, מכל מקום אין זה מצוי שיבוא עני כשהוא עסוק באבידה ולכן מותר. ואם נאמר שאפילו ביכול לקיים שתיהן פטור מן המצוה השניה, אם כן כל זמן שהאבידה בביתו הוא פטור מליתן פרוטה לעני, ואיך אמרו בגמרא שזה לא מצוי שיבוא עני באותו זמן. אלא מוכח שאינו פטור מליתן צדקה אלא בשאינו יכול לקיים שתי המצוות ביחד, וכגון בטלית של אבידה ששוטחה לצורכה או בהמה שנותן לה מזונות, שאינו מצוי שבאותו זמן בדיוק יבוא עני לבקש ממנו צדקה.

וכתבו התוספות שלפי״ז צריך לומר שמה ששלוחי מצוה פטורים מן הסוכה אף בלילה מדובר במקרה שאם היו מתעסקים בקיום מצות סוכה היו בטלים ממצותם, וכגון שהסוכה רחוקה מהדרך שהולכים שם לדבר מצוה. ובקרבן נתנאל (סוכה פ״ב סי׳ ו אות ע) הוסיף שגם אם על ידי שישן מחוץ לסוכה ינוח יותר ויוכל לעסוק למחר יותר טוב במצותו, גם כן נחשב לעוסק במצוה שפטור מן המצוה השניה[טז].

וכן כתבו התוספות בעוד מקומות (סוכה י: ד״ה שלוחי, בבא קמא נו: ד״ה בההיא). וכן דעת הרא״ש (סוכה פ״ב סי׳ ו) שאם יכול לקיים שתי המצוות אינו פטור מלקיים את שתיהן. וכן דעת הריטב״א (סוכה כה. ד״ה שלוחי).

קושיית הריטב״א אם כן למה צריך פסוק

הקשה הריטב״א (שם) שאם כן שאין הפטור של עוסק במצוה אלא בשאינו יכול לקיים שתי המצוות, למה צריך לזה פסוק ללמד שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, פשוט שאם עוסק במצוה אחת אין צריך להפסיק אותה כדי לעשות מצוה אחרת[יז]. ותירץ שלמדנו מן הכתוב שאפילו אם הוא רוצה לעזוב המצוה שעוסק בה כדי לעסוק באחרת הגדולה ממנה אסור, שהיינו יכולים לומר שהוא רק פטור מלעשות המצוה השניה, אבל אם הוא רוצה לעסוק בשניה הרשות בידו, קמ״ל הפסוק שכיון שפטור מן המצוה השניה הרי היא רשות אצלו, ואסור לו להניח מה שמצוה עליו מפני דבר אחר שהוא רשות[יח].

עוד כתב הריטב״א שלמדנו מן הפסוק שאפילו שיש לפניו מצוה שקבוע לה זמן, כגון קריאת שמע ושחיטת קרבן פסח, וקודם לזה באה לו מצוה אחרת שקיומה תבטל ממנו קיום המצוה שקבוע לה זמן, מכל מקום רשאי הוא להתחיל בזו שבאה לו עכשיו, ואם יבטל מן האחרת יבטל, ואינו נחשב כפורק מעליו המצוה, שאין חיוב המצוה עליו עד שיגיע זמן השניה[יט].

כשעוסק במצוה ממש

המהר״ח אור זרוע (שו״ת סי׳ קסג) הביא תשובת רבו הר׳ יצחק בן הרב ר׳ אליהו זלה״ה, שלדעת התוספות למדנו מן הכתוב, שאף שביכול לקיים שתיהן חייב, מכל מקום כשהוא עסוק במצוה ממש, וכגון שהוא עסוק בשיטוח האבידה ובהקבלת פני רבו ובכתיבת תפילין, אם באותה שעה באה לידו מצוה עוברת כגון קריאת שמע וסוכה ופרוטה לעני, שיכול לקיימה ולשוב לעסוק במצוה הראשונה, מכל מקום פטור מן המצוה השניה כיון שצריך להפסיק בשבילה מן המצוה הראשונה. דהיינו שאם כל הדין של עוסק במצוה פטור מן המצוה היינו יודעים רק מסברא שכיון שהוא עוסק במצוה אחת אין לו להפסיק לעסוק במצוה אחרת, ולכן אם יכול לקיים שתיהן חייב בשתיהן, אם כן היה הדין שגם בעודו עוסק במצוה ממש אם נזדמנה לידו מצוה אחרת, ויכול להפסיק את המצוה הראשונה לעסוק בשניה, ואח״כ לחזור למצוה הראשונה, יהיה חייב בשתיהן, ולזה קמ״ל הפסוק שבעודו עוסק במצוה ממש פטור הוא ממצוה אחרת, אפילו שיכול לקיים שתיהן.

ג׳ דרגות בדין עוסק במצוה

העולה לנו לפי״ז ג׳ דרגות בדין עוסק במצוה לדעת התוספות: א. אם עוסק במצוה אחת ונזדמנה לידו מצוה אחרת, ואינו יכול לקיים שתיהן, וכגון ההולך בדרך לקיים מצוה, ואם יתעסק במצוה אחרת יתבטל מן המצוה הראשונה, פטור מן המצוה השניה מחמת עסקו בראשונה. ב. אם יכול לקיים שתי המצוות, שאם יתעסק בשניה לא יתבטל כלל מן הראשונה, חייב בשתי המצוות. ג. אפילו ביכול לקיים שתיהן, אם הוא עוסק במצוה ממש, כגון שהוא עכשיו מניח תפילין או שוטח את האבידה וכדומה, ונזדמנה לידו מצוה עוברת, ויכול להניח המצוה הראשונה, ולהתעסק בשניה ואח״כ לחזור לעסק הראשונה, פטור מן השניה.

אכן אין דין זה מוסכם בדעת התוספות, שבבית יוסף (או״ח סי׳ לח ס״ח ד״ה וכותב) כתב שלדעת התוספות שביכול לקיים שתיהן חייב, מה שאמרו

[יד] **רשב״א** (בבא קמא נו: ד״ה בההיא), נמוקי יוסף (בבא מציעא פב. ד״ה בשומר אבידה) ובשיטה מקובצת (בבא מציעא פב.).

[טו] **באור** זרוע (הלכות סוכה סי׳ רצט) כתב שמלבישת ציצית אין ראיה שאם הוא רוצה אינו מתחייב בציצית שלא ילבש בגד של ד׳ כנפות כלל, ולכן בזה אין את הדין של עוסק במצוה פטור מן המצוה. וראה להלן (אות ו) בענין המקיים מצוה קיומית אם גם כן פטור מן המצוה.

[טז] **וכבר** מפורש כן במרדכי (סוכה רמז תשמ) בשם הראבי״ה שהטעם שהולכי מצוה פטורים בין ביום ובין בלילה הוא מפני שכשנחים וישנים בלילה להנאתם יכולים לעסוק למחר יותר טוב במצוה, והכל בכלל עוסק במצוה. אכן אין מזה עצמו ראיה לדעת התוספות, שאפשר שהראבי״ה סובר כדעת הר״ן [דלהלן] שאף ביכול לקיים שתיהן פטור מן המצוה השניה, ונתן טעם לדבר למה בשעת חנייתם נקרא שהם עוסקים בכלל במצוה. והקרבן נתנאל הוא זה שחידש שגם לדעת התוספות אם ישנו טוב בלילה ויוכלו לעסוק יותר טוב במצוה ביום, נחשב לאינו יכול לקיים שתיהם.

[יז] **וראה** להלן שמכח קושיא זו הוכיח האור זרוע כשיטת הר״ן, שעל כרחך הפסוק בא ללמד שאפילו אם אינו יכול לקיים שתיהם פטור.

[יח] **ראה** להלן (אות ח) שביארנו ענין זה באריכות, אם הפסיק ועשה את המצוה השניה אם קיים מצוה.

[יט] **וצריך** עיון איך למד שני דברים, ואולי כוונתו לשני הפסוקים שמכל אחד למדנו דין אחר.

בברייתא (סוכה כו.) שכותבי ספרים תפילין ומזוזות פטורים מן המצוות, זהו רק בענין שאם יניחו תפילין או יקראו קריאת שמע או יקיימו אחת משאר המצוות תבטל המצוה שהם עסוקים בה, כגון שאדם אחד רוצה לפרוש בים או לצאת בשיירה עכשיו ורוצה לקנות תפילין, ואינו יכול להמתין עד שהסופר יקיים המצוה הבאה לידו, אבל אם יכול הוא להמתין, יעשה הסופר או התגר מצוה הבאה לידו אם היא מצוה עוברת, ואחר כך יחזור לכתוב ספרים תפילין ומזוזות או למכרן. ושכן כתב רבינו ירוחם (נתיב יג סוף ח״ג). הרי מבואר מדבריו שנקט שגם בעודו עוסק במצוה ממש, אם יש לו זמן לעשות המצוה השניה ולחזור לראשונה, נחשב כיכול לקיים שתיהן שחייב בשתיהן.

וכבר מפורש כן במאירי (יא. ד״ה חתן) שכתב שעוסק במצוה שהוא פטור מקריאת שמע, זה דווקא בעוד שהוא עוסק במצוה, ושהיא מצוה שאי אפשר לקיימה אם יקרא את שמע. ומבואר בדבריו שצריכים שני תנאים, שיהיה עוסק במצוה ושהמצוה הראשונה תתבטל אם יקרא קריאת שמע, אבל אם אינו עוסק במצוה, או שעוסק במצוה אבל מצוה זו לא תתבטל בקיום האחרת חייב בשתיהן. הרי שאף בעוסק במצוה ממש אם יכול לעסוק גם באחרת ולא להתבטל מן הראשונה חייב בשתיהן, וכמבואר בבית יוסף בדעת התוספות, ולא כמו שכתב המהר״ח אור זרוע.

ובספר נשמת כל חי (פלאג׳י, או״ח סי׳ ד ד״ה אך האמת וד״ה ותבט עיני) הוכיח מדברי התוספות כדעת המהר״ח אור זרוע שבעודו עוסק במצוה ממש פטור ממצוה אחרת אף שיכול לקיים שתיהן אם יפסיק מן הראשונה, שהרי כתבו התוספות שהדין של עוסק במצוה נאמר כששוטח את האבידה לצורכה או בשעה שמאכיל את הבהמה ובא עני לבקש פרוטה שפטור, והרי גם בזה יכול הוא להפסיק מלשטוח את האבידה ומלהאכיל את הבהמה ולתת פרוטה לעני ולחזור, והרי זה יכול לקיים שתיהן, ולמה כתבו התוספות שהוא פטור בזה, אלא מוכח שאף לדעת התוספות שביכול לקיים שתיהן חייב, זה דווקא כשאינו עוסק במצוה ממש, וכגון ההולך לדבר מצוה בשעת חנייתו, שבזה חייב הוא לעסוק במצוה השניה אף אם יצטרך לטרוח עבור זה, אבל בעוסק במצוה ממש מודים התוספות שפטור אפילו אם עי״ז יתבטל מן המצוה השניה לגמרי.

ותמה שם (ד״ה ותבט עיני) על הבית יוסף שכתב בדעת התוספות שהדין של כותבי ספרים שפטורים מן המצוות הוא רק אם תבטל המצוה שעסוקים בה[כ].

דעת הר״ן וסיעתו

הר״ן (על הרי״ף, סוכה כה. ד״ה ואיכא) חולק על התוספות, וכתב שלא משמע כן מפשטות לשון הגמרא, שממה שאמרו עוסק במצוה פטור מן המצוה משמע שאף אם יכול לקיים שתיהן גם כן פטור.

ראיות הר״ן

וכתב שכן משמע מהגמרא (סוכה י:) במעשה ברב חסדא ורבה בר רב הונא שהיו סוברים שסוכה שנוייה רחוקים מן הסכך ארבעה טפחים פסולה, והזדמנו לביתו של ראש הגולה בסוכות, ורב נחמן הכין להם מקום לישון בסוכה שנוייה רחוקים מהסכך ארבעה טפחים, כיון שלדעתו סוכה כזו כשרה, ושתקו ולא אמרו לו דבר, אמר להם רב נחמן האם חזרתם בכם ממה שהייתם סוברים שסוכה כזו פסולה שאינכם מוחים בדבר, והשיבו לו אנו שלוחי מצוה ופטורים מן הסוכה, שהיו שלוחי מצוה להקביל פני ראש הגולה ברגל. ולא משמע שהיו נמנעים ממצות הקבלת פני רבם ברגל אם היו מחזרים אחר סוכה כשרה לדעתם. הרי שאף שיכלו לקיים מצות סוכה בלי לבטל ממצות הקבלת פני רבו, מכל מקום אומרים שהעוסק במצוה פטור מן המצוה.

אמנם התוספות (שם ד״ה שלוחי) והריטב״א (שם ד״ה אמרו) פירשו לשיטתם, שמדובר שהיו מתבטלים מן המצוה אם היו מתעסקים בחיפוש אחר סוכה, והיה זה מצב של אי אפשר לקיים שתיהן, ולכן היו פטורים מן הסוכה.

עוד הביא הר״ן ראיה ממה שאמרו (טז.) שחתן פטור מקריאת שמע עד מוצאי שבת אם לא עשה מעשה, ואם הדין הוא שביכול לקיים שתיהן חייב, היה צריך להיות חייב ליישב את דעתו מטרדתו ולקרוא קריאת שמע ובכך לקיים שתי המצוות.

אבל התוספות כבר פירשו (סוכה כה. ד״ה ובלכתך) שמחתן אי אפשר ללמוד לכל דין עוסק במצוה, שחתן אינו יכול להסיר הטירדה מלבו בקלות. ולשיטתם זהו גם הטעם שלא חייבוהו חכמים ליישב דעתו ולקרות קריאת שמע, וזה בגדר אינו יכול לקיים שתיהן.

עוד הוכיח הר״ן ממה שאמרו (יד:) שהחופר כוך למת פטור מקריאת שמע ומן התפילה ומן התפילין ומכל מצוות האמורות בתורה, והרי דרך החופרים לחפור מעט ולנוח מעט ושוב לחפור, וממה שאמרו בגמרא החופר כוך למת פטור, משמע כדרך החופרים, ואם כן אף בשעת מנוחתו פטור מן המצוות, ואם ביכול לקיים שתיהן חייב למה אף בשעת מנוחתו פטור. עוד הביא ראיה מברייתא (יח.) המשמר את המת אע״פ שאינו מתו פטור מקריאת שמע ומן התפילה ומן התפילין ומכל מצוות האמורות בתורה, והרי המשמר את המת ודאי באפשרותו לקיים כמה מצוות, ולמה אמרו שפטור מכל המצוות.

דעת הר״ן שאין פטור אלא בשעה שעוסק ממש במצוה

לכן כתב הר״ן שהעוסק במצוה פטור מן המצוה אף שיכול לקיים שתיהן, אבל זה נאמר דווקא ב׳עוסק׳ במצוה ולא ב׳מקיים מצוה׳, דהיינו שהמקיים מצוה בלי להתעסק בה חייב בכל המצוות, אבל העוסק בקיום מצוה פטור משאר המצוות אפילו שיכול לקיים שתיהן, ולכן בשומר אבידה כל זמן שהאבידה משומרת בתיבתו אין הוא נפטר משאר מצוות, כיון שהוא לא ׳עוסק׳ במצוה אלא רק ׳מקיים׳ מצוה, ורק בשעה שמנערה לצורכה שאז הוא עוסק במצוה, ובאותה שעה הוא פטור מהמצוה אף על פי שיכול לקיים שתיהן שיכול ליתן פרוטה לעני ולחזור ולנערה, וכן יכול לתת פרוטה לעני בשעה שמנערה, אלא שאין זה מצוי שיבוא עני בדיוק באותה שעה. ולכן גם מי שלבוש ציצית ותפילין וכן היושב בסוכה חייב בכל המצוות, כיון שהוא רק מקיים מצוה אבל אינו עוסק במצוה.

וכן כתב המהר״ח אור זרוע (שו״ת סי׳ קפג) לדחות ראית התוספות, שפשיטא שבשעה שאינו עוסק במצוה כלום אלא מקיימה, שלא נפטר בכך מכל המצוות. והוסיף, שמצות מילה תוכיח, שכל ישראל יש עליהם מצות מילה, כתפילין שבראש וציצית שבבגדו, ואף על פי כן חייבים בכל המצוות[כא].

וכתב הר״ן שטעם הדבר הוא שכל שהוא עוסק במלאכתו של מקום לא חייבתו תורה לטרוח ולקיים מצוות אחרות אע״פ שאפשר.

הטעם שהולכי בדרך מצוה נקראים עוסקים במצוה גם בלילה

צריך ביאור לדעת הר״ן מה נקרא ׳עוסק במצוה׳, ומדוע ההולכים לדבר מצוה ביום, אף בשעת חנייתן בלילה נחשבים ׳עוסקים במצוה׳, וכן החופר קבר למת שבשעת מנוחתו גם כן פטור מן המצוות, במה נקרא שהוא כעת עוסק במצוה יותר מהמשמר אבידה בשעה ששמורה אצלו האבידה, או הלובש ציצית ותפילין שאינם נקראים עוסקים במצוה, ואם העוסק במצוה הוא מי שעוסק בפועל במצוה א״כ זה דווקא כגון המהלך בדרך וכדומה שעוסק בקום ועשה, ולמה גם בשעת חנייתם נקראים עוסקים במצוה.

והנה רש״י (סוכה כו. ד״ה הולכים) כתב שהטעם שהולכים לדבר מצוה פטורים גם בלילה, הוא משום ׳שטרודים ודואגים במחשבת המצוה ותיקונה׳. ואפשר שזה גם טעמו של הר״ן שלכן גם בלילה נקראים עוסקים במצוה. אבל לא משמע כן בר״ן, אלא שאף בלא שום טירדה והתעסקות פטורים.

ובמרדכי (סוכה רמז תשמ) הביא משם הראבי״ה משום שכשנוחים וישנים בלילה להנאתם, יכולים לעסוק למחר יותר טוב במצוה, ונקרא הכל עוסק במצוה. וכן כתב בביאור הלכה (סי׳ לח ס״ח ד״ה אם צריך).

כ. אולי אפשר לומר שסובר הבית יוסף, שכל הדין שאסור להפסיק באמצע המצוה, הוא מטעם שזה בזיון למצוה שעוסק בה, כמו שביאר הט״ז [הובא לעיל בטעם הדין], אבל אם הוא עוסק רק בהכשר מצוה, אף שגם בזה נאמר הדין שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, שסוף סוף אינו עוסק בעסק שלו אלא במצוה, אבל מכל מקום לא נאמר הדין שאסור לו להפסיק באמצע לקיום מצוה אחרת, כיון שאין כאן בזיון המצוה במה שמפסיק, ואינו מראה שמקיים את המצוה בדרך מקרה, כיון שאינו מקיים כעת שום מצוה. ולכן סובר הבית יוסף שלדעת התוספות שביכול לקיים שתיהן חייב, אם עוסק באמצע כתיבת סת״ם שאין זה עסק בגוף המצוה אלא בהכשר מצוה בלבד, צריך להפסיק ולקיים מצוה עוברת כיון שיכול לקיים שתיהן, אבל מודה הבית יוסף שאם הוא עוסק במצוה ממש, שאז גם לדעת התוספות אין לו להפסיק באמצע כיון שזה זלזול במצוה, ולכן כתבו התוספות שאם הוא עוסק באמצע שטיחת האבידה פטור מלתת פרוטה לעני.

כא. המהר״ח אור זרוע לשיטתו בזה (בסי׳ יא) שמצות מילה אינה המעשה מילה בבן, אלא מה שהמילה חתומה בבשרו, והיא מצוה שמקיימים בכל עת שכל זמן שאדם מהול, ראה שם שהביא ראיות לזה. ואפשר שהתוספות שלא הביאו מזה ראיה שביכול לקיים שתיהן חייב, משום שהם סוברים שמצות מילה היא המעשה מילה של האב בבן, ואינה מצוה נמשכת בעצם חתימת המילה בבשרו, ומי שנמצא מהול אינו מקיים מצוה כלל ואין מזה ראיה לדין עוסק במצוה פטור מן המצוה.

ובאור זרוע (הלכות סוכה סי׳ רצט) כתב שהואיל שהיו הולכים לדבר מצוה ועדיין לא הגיעו לשם, הרי זה כמוליך אבידת בהמה להשקותה שפטור מליתן פרוטה לעני עד שישקנה, כך הם שבאו לשמוע הדרשה ולהקביל פני ריש גלותא פטורים מן הסוכה עד שישמעו את הדרשה ויקבלו פני ריש גלותא. ונראה מדבריו שעצם זה שהם באמצע הליכתם לדבר מצוה, וכך הוא הדרך שישנים בלילה, הכל נקרא עוסק במצוה, ולא משום שיש צורך בשינה לצורך המצוה, אלא שעדיין לא גמרו את המצוה.

ראית האור זרוע לשיטת הר״ן

כשיטת הר״ן כתב גם כן האור זרוע (הלכות סוכה סי׳ רצט) שאפילו ביכול לקיים שתיהן פטור. והוכיח כן ממה שלמדו בברייתא את דין עוסק במצוה מהכתוב בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה, ואם כל הפטור הוא רק בשאינו יכול לקיים שתיהן, למה צריך פסוק כדי לפוטרו, הרי פשוט שאינו חייב במצוה השניה, ומאיזה טעם יסתלק מן המצוה שעוסק בה ויתעסק במצוה אחרת, ואפילו אם עוסק במצוה קלה לא יניחנה בעבור מצוה חמורה שאין אדם יודע מתן שכרן של מצוות, ועוד שאמרו חז״ל (אבות פ״א מ״ג) אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס, ולמה יעזוב מצוה קלה עבור מצוה חמורה ממנה, אלא ודאי שבא הכתוב ללמד שאפילו שיכול לקיים שתי המצוות, אם עוסק במצוה אחת פטור מהשניה, וגזירת מלך היא[כב].

אם יכול לקיים שתיהן בלי טורח

אבל כתב הר״ן (שם ד״ה ומיהו), שאף על פי שלדעתו אפילו ביכול לקיים שתיהן פטור, זה דווקא כשצריך לטרוח עבור המצוה השניה שפטור ממנה, אבל אם אינו צריך לטרוח כלל אלא כדרכו במצוה ראשונה יכול לצאת ידי שתיהן[כג], מודה הוא לדעת התוספות, וודאי יצא ידי שתיהן ומהיות טוב אל יקרא רע. ולכן שאלו בגמרא (סוכה כה:) על רבי אבא בר זבדא אמר רב שאמר חתן והשושבינין וכל בני החופה פטורין מן הסוכה כל שבעה, ושאלו שיאכלו וישמחו בסוכה ולמה פטורים. וכתב הר״ן שאע״פ שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, אבל כיון שאין דרך המשמחים לשמח חתן וכלה בחופה בלבד, אלא גם בחדרים ובעליות ובסוכה משמחים אותם, לכן שאלו שיכולים לקיים מצות שמחת חתן וכלה כדרכם בסוכה בלי טרחה יתירה לכן יקיימו שתי המצוות כאחת, אבל אם יצטרכו לטרוח עבור המצוה השניה פטורים ממנה.

האם זה חיוב או מעלה

ומשמע מלשונו שאין זה חיוב ממש, ורק ׳מהיות טוב׳ שיחמיר על עצמו ויקיים שתיהן. אבל בביאור הלכה (סי׳ לח ס״ח ד״ה אם צריך) ובדברות משה (קידושין סי׳ מג ענף ב) כתבו שכוונת הר״ן שזהו חיוב גמור מן הדין. והוכיחו כן ממה שהביא הר״ן ראיה לזה ממה ששאלו בגמרא גבי חתן שיאכלו וישמחו בסוכה כיון שאפשר לקיים שתיהן, ואם זה רק מעלה וחומרא בלבד מה שאלה הגמרא מהנהגה של חומרא, ומוכח שזה חיוב גמור ולא פטרה התורה באופן שיכול לקיים שתיהן בלי שום טורח.

וביאר בדברות משה (שם) שהטעם שלפי הר״ן ביכול לקיים שתיהן בלי שום טורח חייב, כיון שכאשר יכול לקיים שתיהן בבת אחת ממש, נמצא שהכח שלו שיכול לעשות את המצוה השניה יושב בטל, ולכן הוא בכלל חיובי התורה במצוות שצריך להשתמש בכל הכח שיש באדם, אבל אם אינו יכול לעשותן בבת אחת ממש, ורק יכול לעשות שתיהן אם יניח לרגע את זה ויעשה האחרת ויחזור לראשונה פטור, משום שאז הוא עושה מצוה ופטור מן המצוה האחרת[כד].

ביאור מחלוקת התוספות והר״ן

בביאור מחלוקת התוספות והר״ן, אם דין עוסק במצוה זה דווקא באינו יכול לקיים שתיהן, או אפילו ביכול לקיים שתיהן פטור, ביארו האחרונים[כה] שנחלקו בגדר הפטור של עוסק במצוה, אם זה מטעם אונס, שאנוס הוא מלעשות המצוה השניה מחמת טרדת העסק במצוה הראשונה, או שהוא פטור גמור שפטרה התורה את העוסק במצוה ממצוה אחרת ולא משום שהוא אנוס. שהתוספות וסיעתם סוברים שהפטור של עוסק במצוה זה מטעם אונס, ולכן זה דווקא במקום שאינו יכול לקיים שתי המצוות ואנוס הוא מקיום השניה מחמת העסק בראשונה, אבל אם יכול לקיים שתיהן שוב אינו אנוס בקיום המצוה השניה, וחייב לקיים שתיהן. אבל הר״ן וסיעתו סוברים שהתורה פטרה בעצם את העוסק במצוה ממצוה אחרת, וגזירת מלך הוא שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ולכן אפילו אם יכול לקיים שתי המצוות מ״מ הוא פטור.

אמנם יש לעיין בזה שהרי הר״ן כתב שמכל מקום אם יכול לקיים המצוה השניה בלי שום טורח אלא כדרכו, יקיים שתיהן מהיות טוב, ואם לדעתו העוסק במצוה אחת פטרתו התורה לגמרי ממצוה אחרת מה הענין בזה שיקיים את השניה והרי הוא פטור לגמרי ואין כאן קיום מצוה כלל.

דעת הרמב״ם

כתב הרמב״ם (סוכה פ״ו ה״ד) שלוחי מצוה פטורים מן הסוכה בין ביום בין בלילה. וכתב המגיד משנה (שם) שממה שסתם הרמב״ם ששלוחי מצוה פטורים מן הסוכה אף בלילה, ולא חילק בין אם יש באפשרותם לקיים שתי המצוות או לא, מוכח שהוא סובר שבכל ענין שהוא עוסק במצוה פטור ממצוה אחרת אע״פ שיש באפשרותו לקיים שתי המצוות, ושכן היא דעת הגאונים, כדעת הר״ן וסיעתו. וכן נקטו בדעת הרמב״ם בחיי אדם (כלל סח ס״ד) ובביאור הלכה (סי׳ לח ס״ח ד״ה אם צריך)[כו].

ובפאר הדור (שו״ת סי׳ סד) נשאל הרמב״ם אם המתפלל יכול להפסיק בין הברכות שלפני קריאת שמע או אחריה בפיוטים, או בברכות אשר יארעו כגון ציצית ותפילין, או שירים ותשבחות וניגונים. והשיב שאין ראוי להפסיק בשום דבר, והעוסק במצוה אינו ראוי להפסיק לדבר אחר ולהפסיק בין הדבקים. ונראה מלשונו שהטעם שאין להפסיק הוא משום שהעוסק במצוה פטור מן המצוה. וכתב שם המגיה (הערה 4) שנראה מזה שהרמב״ם סובר שאף ביכול לקיים שתיהן גם כן פטור, שהרי כאן יכול לקיים שתיהן, שיברך על הציצית או התפילין וימשיך בברכות קריאת שמע, ואפילו הכי כתב שאין לעשות כן שהעוסק במצוה פטור מן המצוה. וזה כמו שכתב המגיד משנה בדעתו.

ואפשר לדחות, שיש לומר שיכול לגמור קריאת שמע וברכותיה ואחר כך לברך על הציצית והתפילין, ולכן כיון שיכול לקיים שתיהן אין לו להפסיק כעת, אבל אם אכן תזדמן לפניו מצוה עוברת שאם לא יעשה עכשיו יתבטל ממנה, אפשר שיסבור הרמב״ם שיכול להפסיק כיון שיכול לקיים שתיהן, ויסבור כדעת הבית יוסף (או״ח סי׳ לח, הובא לעיל בדעת התוספות) שאף אם עוסק באמצע המצוה ממש ויכול להפסיק לקיים אחרת נחשב יכול לקיים שתיהן, ואין מכאן ראיה שסובר כמו הר״ן.

דעת הראב״ד

הגמרא בבבא מציעא (פב.) אומרת שהמלוה את חבירו על המשכון נעשה שומר שכר, מפני שהמלוה עושה מצוה, ולכן הוא נעשה כשומר שכר על משכונו של הלוה, כמו בשומר אבידה. והקשה הנמוקי יוסף (שם ד״ה בשומר אבדה) שאינו דומה לשומר אבידה שנחשב לשומר שכר כיון שמקיים מצוה כל זמן השמירה, אבל המלוה על המשכון מקיים מצוה רק בשעת ההלואה, ולמה יחשב כשומר שכר. והביא מהראב״ד שתירץ שגם במלוה על המשכון הרי הוא כשומר שכר כל הזמן מפני שממתין לו ואינו מוכר המשכון כדי להפרע ממנו. וכתב על זה הרשב״א (בבא קמא נו: ד״ה בההיא) שלמדנו מדברי הראב״ד שהוא סובר שכל שהמשכון בידו נחשב לעוסק במצוה ופטור מליתן פרוטה לעני, ולא כמו שסוברים התוספות שאין שומר אבידה פטור מליתן צדקה לעני אלא כשעוסק בשמירת האבידה לשוטחה וכדומה בלבד.

מבואר שדעת הראב״ד ששומר אבידה נחשב לעוסק במצוה כל זמן שהאבידה בביתו, אע״פ שאינו עוסק בה באותה שעה ורק שמורה

כב. אבל הר״ן כתב שדין זה שעוסק במצוה פטור מן המצוה אפילו ביכול לקיים שתיהן נלמד ממה שהתורה פטרה חתן מקריאת שמע אף על פי שיכול על ידי טורח לקיים את שתיהן על ידי שיישב את דעתו לקרוא, כמו שביארנו. ואפשר שהאור זרוע לא למד משם, משום שסובר כהתוספות והריטב״א שחתן אי אפשר לו ליישב דעתו ולא נקרא אפשר לקיים שניהם.

כג. כתב בביאור הלכה (סי׳ לח ס״ח ד״ה אם צריך) שכוונתו שכשאינו צריך לטרוח כלל במצוה, ואינו מוסיף שום טורח בשביל המצוה השניה, אלא כדרכו במצוה הראשונה מקיים גם את השניה, אז סובר הר״ן שחייב בשניה, אבל אין צריך להוסיף עבור השניה אפילו טורחה מועטת. וכן נראה לפי מה שפירש בדברות משה הטעם שמודה הר״ן כשאין צריך לטרוח. אבל ראה במשנה ברורה (סי׳ ע ס״ק י״ח, ובשער הציון שם ס״ק ט״ו) שנראה שאפילו אינו כדרכו ממש, אלא רק שאין זה הרבה טרחה גם כן חייב.

כד. וראה שם עוד (בסוף ענף ב ד״ה ובזה) מה שהוסיף בזה.

כה. מלא הרועים (אות ע״ן, ערך עוסק במצוה), קהלות יעקב (סי׳ טו ד״ה והנה בענין).

כו. וראה במגן אברהם (סי׳ לח סק״ט) שהביא מה שכתב המגיד משנה בדעת הרמב״ם, ופלפל בדבר. ובמחצית השקל (שם ד״ה כשאפשר) הבין בדעתו שחולק על המגיד משנה, וסובר בדעת הרמב״ם שדווקא בשאינו יכול לקיים שתיהן פטור, אבל יכול לקיים שתיהן חייב, וכדעת התוספות. אמנם ביד אפרים (שם ד״ה והרב) פירש בדעת המגן אברהם שמסכים להמגיד משנה שדעת הרמב״ם היא כדעת הר״ן שאין חילוק בין יכול לקיים שתיהן או לא.

תחת ידו, ודינו כעוסק במצוה שפטור מן המצוה כל זמן שאבידה בביתו. וזה לא כדעת התוספות שבאפשר לו לקיים שתיהן חייב, וגם לא כדעת הר"ן שרק 'עוסק במצוה' פטור מן המצוה ולא 'מקיים מצוה', ומדברי הראב"ד מבואר שאף המקיים מצוה אע"פ שאינו עושה שום מעשה הרי הוא עוסק במצוה שפטור מן המצוה.

וצריך עיון מה יענה הראב"ד על קושיית הראשונים שאם כן כל מי שיש לו ציצית בבגדו ותפילין בראשו והיושב בסוכה יפטר מכל המצוות, שכיון שהוא מקיים מצוה נאמר גם כן שהעוסק במצוה פטור מן המצוה[כז].

ה. עוסק במצוה דרבנן

האחרונים הסתפקו בדין עוסק במצוה, מה דינו של העוסק במצוה דרבנן ונזדמנה לידו מצוה דאורייתא, אם גם כן הדין הוא שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, או שאין בכח מצוה דרבנן לפטור ממצוה מן התורה.

ביאור הספק

בביאור הספק כתב הערוך לנר (סוכה כה. ד"ה הכא) שיש לומר שכיון שהוא עסוק רק במצוה דרבנן, אין בכחה לדחות מצוה דאורייתא, ואף שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה כמבואר ביבמות (צ.), זה דווקא במקום שאמרו כן חכמים בפירוש, אבל כאן שלא נאמר בפירוש אין בידינו לחדש כן מסברא. או שכיון שכל מצוה דרבנן יש בה משום 'לא תסור' (דברים יז יא), נחשב גם כן לעוסק במצוה דאורייתא[כח].

ובקובץ שיעורים (ח"ב סי' לב, וכן בקובץ הערות סי' מט אות יא ובהשמטות שם) כתב לבאר שהספק הוא במה שהתורה מיעטה בשבתך בביתך בשבת דידך הוא דמחייבת ולא בשבת דמצוה, האם עיקר הלימוד הוא שמה שהוא 'שבת דידך' שעוסק בענינים הפרטיים שלו חייב, וכל השאר פטור, ולכן עוסק במצוה פטור מן המצוה. ואם כן אין חילוק בין עוסק במצוה דאורייתא לעוסק במצוה דרבנן, שגם העוסק במצוה דרבנן אינו עוסק 'בעסק דידך' שכל מה שהוא עושה זה כדי לקיים מצוה. או שעיקר הלימוד הוא מה שנתמעט מ'שבת דמצוה' שכל שהוא עוסק בעסק מצוה פטור, וכל שאר הענינים חייבים, ואם כן כיון שהלימוד הוא מן התורה, כל הפטור נאמר בעוסק במצוה דאורייתא שפטור מן המצוה, אבל אם עוסק במצוה דרבנן יהיה חייב כמו שעוסק בעניני רשות.

והביא ראיה לצד הראשון מהדין שאסור לקצור קודם העומר שנאמר (ויקרא כג י) 'ראשית קצירכם', ובכל זאת אמרו שקצירה של מצוה מותר לקצור קודם העומר, שכתוב 'ובקצרכם' דווקא קציר פרטי שלך ולא קציר של מצוה, ומבואר במנחות (עב.) שאפילו לצורך מצוה דרבנן מותר לקצור. וכן לענין בן סורר ומורה שאינו נעשה בן סורר ומורה עד שיאכל בשר וישתה יין, ואמרו בסנהדרין (ע:) שאם אכל דבר מצוה או דבר עבירה אינו נעשה בן סורר ומורה דכתיב (דברים כא כ) 'בקלנו' ולא בקולו של מקום, ומבואר בגמרא (שם) שאפילו אם אכל איסור דרבנן אינו נעשה בן סורר ומורה, שאינו 'בקולנו'.

ומבואר שעיקר הדרשה היא לא לענין המצוה, אלא לכל מה שאינו דבר פרטי שלך, ולכן כל שהוא עסק של מצוה אף דרבנן אינו נכלל. ואם כן גם כאן שנאמר בשבתך בביתך, ודרשו שצריך להיות עוסק בעסק שלו, גם יהיה הדין שכל שהוא עסוק במצוה אפילו דרבנן, כבר אינו עוסק בעסק שלו, ויהיה פטור מן המצוה. וכן כתב המצפה איתן (סוכה י: ברש"י ד"ה שלוחי) להוכיח מבן סורר ומורה שכל שהוא קיום מצוה אף דרבנן נתמעט משבת דידך, ונוהג בו דין עוסק במצוה פטור מן המצוה.

אבל הקובץ שיעורים (שם) כתב שיש לדחות ולומר דבאמת עיקר הלימוד הוא לא לומר שמי שעוסק בעסק שלו חייב, וממילא כל מי שאינו עוסק בעסק פרטי שלו, ואף במצוה דרבנן, פטור. אלא עיקר הלימוד הוא שאם עוסק בעסק מצוה פטור, וכיון שהלימוד הוא מן התורה, אם כן הפטור נאמר דווקא במצוות דאורייתא, ומי שעוסק במצוה דרבנן אינו נפטר מחמת זה ממצוה אחרת דאורייתא שנזדמנה לו. ומה שלגבי קציר מצוה וכן בן סורר ומורה עיקר הדרשה הוא למעט מה שאינו קציר עצמכם, ולא מה שהוא קציר מצוה, יש לומר שלא כל הדרשות שוות וחכמים דרשו בכל מקום כפי ענינו.

ויש חילוק גדול בין הערוך לנר להקובץ שיעורים, שלדעת הערוך לנר כל הצד לומר שהעוסק במצוה דרבנן יפטר ממצוה דאורייתא, זה רק משום שבמצוה דרבנן יש גם קיום דאורייתא של לא תסור, אבל אם נאמר כהשיטות שאין בו אזהרת לא תסור, וכל חובת המצוה היא רק מדרבנן, פשוט לו שלא נאמר שאם עוסק במצוה זו יפטר ממצוה דאורייתא. אבל לדעת הקובץ שיעורים אף אם המצוה היא דרבנן לגמרי גם כן יפטר מצד שאינו עוסק בעסק שלו ולא נחשב לשבת דידך.

ובמשאת המלך (כתובות ו: אות לז) כתב לבאר הספק, אפילו לפי הצד של הקובץ שיעורים שנלמד שכל שאינו שבת דידך פטור, ומצוה דרבנן גם כן אינו שבת דידך. וזה על פי מה שיש לחקור בעיקר דין עוסק במצוה (ראה לעיל בגדר המצוה), אם מה שהעוסק במצוה פטור מן המצוה זה משום שהמצוה השניה נדחית, וכמו שמצאנו גדרי דחיה במצוות שמצוה חמורה דוחה מצוה קלה, כמו כן נאמר כאן כלל שמצוה שעוסק בה דוחה מצוה אחרת, או שאין זה מדין דחיה במצוות, אלא שנאמר כאן פטור, שלא חייבה תורה במצוות אלא בלכת דרשות ולא בלכת דחובה, שהעוסק במצוה לא חייבה אותו התורה כלל במצוה אחרת. ולפי"ז אם כל הדין של עוסק במצוה הוא רק מדין דחיה, מסתבר שמצוה דרבנן אינה דוחה מצוה דאורייתא, ולא נאמר כלל זה לגבי העוסק במצוה דרבנן, אבל אם דין פטור נאמר כאן למי שאינו בדרך רשות, הרי זה גם כן אינו בדרך רשות, שלענין זה דאורייתא ודרבנן שוין[כט].

ראיות האחרונים לנידון זה

באחרונים הרבו במשא ומתן וראיות לנידון זה, להלן כמה מהם:

א. הערוך לנר (שם) הביא ראיה שדין עוסק במצוה נאמר גם בעוסק במצוה דרבנן, שהנה בגמרא (יא., סוכה כה.) שאלו, שלפי המבואר שחתן הנושא בתולה פטור מקריאת שמע והנושא אלמנה חייב, והטעם שהנושא את הבתולה הוא טרוד והנושא אלמנה אינו טרוד, אם כן אדם שטבעה ספינתו בים שטרוד הוא מחמת הפסד ממונו גם כן יהיה פטור מקריאת שמע, ואין הדין כן שהרי מצינו לגבי אבל שחייב בכל המצוות אע"פ שהוא טרוד בצערו. ותירצה הגמרא שחתן טרוד בטרדה של מצוה לכן פטור ואילו זה שטבעה ספינתו בים וכן האבל טרודים בטרדה של רשות. ופירש רש"י (ד"ה טירדא) שאע"פ שהאבל חייב לנהוג אבילות, מכל מקום אינו חייב להצטער. ונמצא שהצער הוא של רשות ולא של מצוה. ואם הדין הוא שהעוסק במצוה דרבנן חייב במצוה דאורייתא, למה הוצרכה הגמרא לומר שאבל חייב בקריאת שמע כיון שעוסק בטרדה של רשות, שאינו חייב להצטער, אפילו אם היה ממצוות האבל להצטער הרי אבילות היא רק דרבנן, ולכן חייב במצוה דאורייתא. ועל כרחך שרק משום שהיא טרדה של רשות חייב בקריאת שמע, ואם היה מצוה להצטער היה פטור מקריאת שמע אע"פ שאבלות דרבנן.

ודחה הערוך לנר את הראיה שיש לומר שמה שנקטה הגמרא טרדה דרשות, הוא כדי לכלול גם את מי שטבעה ספינתו בים ששם ודאי שכל הטרדה היא של רשות, אבל לגבי אבל גם אם היתה טרדה של מצוה כיון שהיא רק מצוה דרבנן שאבלות דרבנן אינו נפטר ממצוה דאורייתא. עוד כתב שיש לומר שהגמרא נקטה את האמת שאין הצער בכלל המצוה, ובאמת אף שהיה מצוה להצטער גם כן לא היה נפטר מן המצוה.

אמנם ביהודה יעלה (יו"ד סי' ש) כתב שאין ראיה מלשון הגמרא שאמרה טרדה דרשות, שאפשר שאף שיש מצוה להצטער, כיון שאבילות דרבנן קראה לזה הגמרא טרדה דרשות, שכלפי הדאורייתא זה רשות, ומצוה דרבנן אינה פוטרת ממצוה דאורייתא. אבל מרש"י עדיין יש ראיה שפירש שמה שאמרו בגמרא טרדה דרשות הוא משום שאין מצוה להצטער, ומשמע שאם היה מצוה להצטער באמת היה פטור מקריאת שמע אע"פ שאבילות דרבנן. וכתב לדחות שרש"י כתב כן רק לדעת רב שסובר שאבילות יום ראשון מן התורה, ואם היה מצוה להצטער, אם כן היה הוא עוסק במצוה דאורייתא.

כז. בספר דרכי דוד (בבא מציעא פב: ד"ה הנמוק"י) כתב שצריך לומר בדעת הראב"ד שזה עצמו מה שאינו מוכר את המשכון זה מחשיבו לעוסק במצוה שמחזיק את המשכון ואינו מוכרו, ואינו דומה לאדם שלבוש ציצית ותפילין שאינו עוסק. וצריך עיון כוונתו.

כח. ובספרו בכורי יעקב (סי' תרמ ס"ק כב) הכריע שגם העוסק במצוה דרבנן פטור ממצוה דאורייתא, מכיון שיש בה 'לא תסור'.

כט. וזה לא כמו הצד שהעלה הערוך לנר שבכל מצוה מדרבנן יש קיום דאורייתא של לא תסור, שאם כן הרי זה מצוה דאורייתא גם כן, ואם כן אף לפי הצד שדין העוסק במצוה הוא מדין דחיה, גם יש לומר שמצוה דרבנן דוחה מצוה דאורייתא. אכן יש לצדד לפי דברי הרשב"ץ בזוהר הרקיע (הקדמה, ד"ה המין הא' עמ' ח) שספק דרבנן לקולא ואינו כספק דאורייתא מפני שכך התנו שלענין ספקות יהיה לקולא, ולא גזרו כלל על אופן של ספק, ועיי"ש עוד קולות שהגבילו בדברי סופרים לפי טעם זה, כך אפשר שלא העמידו דבריהם במקום שבא לדחות מצוה דאורייתא, וצריך עיון.

ראיה מההולך להקביל פני רבו

ב. עוד הביא ראיה הערוך לנר, וכן הביא ראיה זו המצפה איתן (סוכה י: ברש״י ד״ה שלוחי) מהמבואר בגמרא (סוכה שם, כו.) שגם לענין ההולך להקביל פני רבו ברגל נאמר הדין שעוסק במצוה פטור מן המצוה, ולכן אותם אמוראים שהיו עוסקים בזה נפטרו ממצות סוכה, והרי מצות קבלת פני רבו ברגל אינה מן התורה, ועל כרחך שהעוסק במצוה דרבנן גם כן פטור ממצוה דאורייתא.

וכתב לדחות על פי מה שכתב רש״י (סוכה כה. ד״ה שלוחי) שהיו עסוקים בלהקביל פני רבם ברגל ושהיו הולכים ללמוד תורה, ואם כן אין ראיה, ששם היו עוסקים גם בללכת ללמוד תורה שהיא מצוה דאורייתא, ולכן נפטרו ממצות סוכה[ל].

עוד כתב לדחות שגם במצות קבלת פני רבו מקיים מצוה דאורייתא של ׳את ה׳ אלהיך תירא׳ לרבות תלמידי חכמים. וכעין זה כתב בעמק ברכה (סוכה אות טו) שהן אמת שעיקר החיוב של קבלת פני רבו ברגל הוא מדברי סופרים, ומן התורה אין חיוב כלל, אבל מכל מקום זה רק לענין החיוב, אבל לענין קיום מצוה, ודאי שבעת קבלת פני רבו הוא מקיים מצוה דאורייתא של כיבוד רבו והדרת פני זקן, ולכן נפטר מחמת זה ממצות סוכה, שלמעשה עוסק הוא במצוה דאורייתא ופטור מן המצוה. ואף שאינו אלא מצוה קיומית, גם במקיים מצוה קיומית נוהג בו דין עוסק במצוה פטור מן המצוה[לא].

ובשם אריה (שו״ת יו״ד סי׳ סד) כתב שממצות הקבלת פני רבו אין ראיה, שהיא מצוה מדברי קבלה שדומה למצוה מן התורה, ואין מכאן ראיה לעוסק במצוה דרבנן.

ראיה מהעוסק בשמחת חתן וכלה

ג. עוד הביאו ראיה האחרונים[לב] ממה שאמרו בגמרא (סוכה כה:) שהשושבינין וכל בני החופה פטורים מן המצוות מטעם עוסק במצוה פטור מן המצוה, והרי המצוה לשמח חתן וכלה היא רק דרבנן, ובכל זאת הדין הוא שהעוסקים בלשמח חתן וכלה פטורים מן המצוות.

ובערוך לנר (שם) כתב לדחות שכיון שכל ישראל ערבים זה לזה, אם כן מי שמביא את חבירו לידי קיום מצוה דאורייתא, נחשב גם כן לעוסק במצוה דאורייתא. וכתב שכן מוכח ממה שסוחרי תפילין ומזוזות ומוכרי תכלת פטורים מן המצוות, כיון שהם מסייעים למקיימי המצוות נחשבים גם כן לעוסק במצוה שפטור מן המצוה. וכן הביא סברא זו בביאור הגרי״פ לרס״ג (עשה יט ד״ה גם אין), אבל כתב שיש לומר כן רק לענין כותבי תפילין, וכן לענין משמר את המת שמסייע להקוברים שמקיימים מצות קבורה, שנחשב לעוסק במצוה, אבל לענין השושבינים שפטורים מן המצוות אי אפשר לומר כן, שהרי שמחת החתן עצמו אין בה מצוה מן התורה, ועיקר המצוה שבנשואין לא שייך בה סיוע, ואם כן על כרחך שמה שהשושבינים פטורים זה מחמת המצוה דרבנן לשמח חתן וכלה, ומוכח שגם העוסק במצוה דרבנן פטור ממצוה דאורייתא.

ובאמרי בינה (או״ח סי׳ יג אות ג) כתב לדון שהנה הרמב״ם לא הביא את הדין שהשושבינים פטורים מן התפלה ומן התפילין ומכל מצוות התורה, ורק בהלכות סוכה (פ״ו ה״ב וה״ג) כתב חולין ומשמשיהם פטורים וכן חתן ושושביניו פטורים מן הסוכה. ויש לומר שהרמב״ם סובר שדין עוסק במצוה רק נאמר במקיים מצוה דאורייתא, ולכן שושביני החתן שכל מצותן היא רק דרבנן, סובר הרמב״ם שלא פטורים מן המצוות, ורק לענין סוכה פטורים כיון שמצות סוכה היא ׳תשבו כעין תדורו׳, ושמחת חתן כל השנה היא חוץ לבית, כמו כן בסוכות יכולה להיות חוץ לסוכה.

אבל כתב לדחות כן, שהרי הרמב״ם (קריאת שמע פ״ד ה״ג) הביא את הדין שהמשמר את המת אע״פ שאינו מתו וכן החופר קבר למת פטור מקריאת שמע, וזה ודאי שהוא רק דרבנן, ומבואר שאף העוסק במצוה דרבנן פטור ממצוה דאורייתא[לג].

וכתב האמרי בינה לדחות כל זה על פי מה שכתב הרמב״ם (אבל פי״ד ה״א), ׳מצות עשה של דבריהם לבקר חולים, ולנחם אבלים, ולהוציא המת, ולהכניס הכלה, וללוות האורחים, ולהתעסק בכל צרכי קבורה לשאת על הכתף ולילך לפניו ולספוד ולחפור ולקבור, וכן לשמח הכלה והחתן ולסעדם בכל צרכיהם, ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור. אף על פי שכל מצוות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך, כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אותן אתה לאחיך בתורה ובמצוות׳. ומבואר בדברי הרמב״ם שבכל המצוות של גמילות חסדים יש קיום מצוה דאורייתא של ואהבת לרעך כמוך, ואם כן העוסק בלשמח חתן וכלה מקיים מצוה דאורייתא, ושוב אין ראיה שהעוסק במצוה דרבנן פטור ממצוה דאורייתא. וכן מבואר בביאור הגר״א (או״ח סי׳ תרמ ס״ו) שלשמח חתן זה מדאורייתא ולכן יש בו דין שעוסק במצוה פטור מן המצוה.

ובעיקר דברי הרמב״ם שכתב בתחילה שכל המצוות האלו הן מדרבנן, וסיים שהם בכלל המצוה של ואהבת לרעך כמוך, כתב הבכורי יעקב (תוספת בכורים סי׳ תרמ) שהחכמים פרטו את המעשים שהעושה אותם מקיים מצות ואהבת לרעך כמוך, וכל אלו המצוות שהזכיר אותן הרמב״ם כשעושה אותן הרי הוא מקיים מצוה דאורייתא, ומה שכתב הרמב״ם שהן מצוות מדבריהם, זה משום שמדאורייתא אין חיוב לקיים מצוות אלו, אלא שאם עושה אותם מקיים מצוה, אבל מדרבנן חייב לעשותם.

ולפי״ז יהיה מוכח שהעוסק במצוה קיומית גם כן דינו כעוסק במצוה שפטור מן המצוה, שהרי הקיום של ואהבת לרעך כמוך דאורייתא, זה רק מצוה קיומית, ובכל זאת הדין הוא ששושביני החתן פטורים מקריאת שמע[לד].

ראיה מהכונס את הבתולה וכבר קיים פריה ורביה

ד. עוד כתב הערוך לנר (שם) להוכיח שגם העוסק במצוה דרבנן פטור ממצוה דאורייתא, ממה שאמרו בברייתא (טז.) הכונס את הבתולה פטור מקריאת שמע, והנה מה שנחשב הכונס את הבתולה עוסק במצוה, זה משום שבא על ידי זה למצות פריה ורביה, כמו שכתבו התוספות בכתובות (ד. ד״ה בעילת) שלכן נקראת בעילה ראשונה בעילת מצוה. אכן זה נכון באדם שעדיין לא קיים מצות פריה ורביה, אבל באדם שכבר יש לו בנים שקיים מצות פריה ורביה, למה נחשב לעוסק במצוה, ובברייתא אמרו בסתמא הכונס את הבתולה פטור ולא חילקו בין יש לו בנים לאין לו בנים[לה]. ועל כרחך שכיון שאמרו בגמרא (יבמות סב:) שאפילו אם יש לו בנים ישא אשה מדרבנן, לכן נחשב הוא לעוסק במצוה, ומוכח שעוסק במצוה דרבנן פטור ממצוה דאורייתא.

וכתב לדחות שאין מזה ראיה, שאף שכשכבר יש לו בנים כל חיובו לישא אשה הוא רק דרבנן, זה רק כל זמן שלא נשא אותה, שאין חייב לישא אשה אלא מדרבנן, אבל אם כבר נשאה ודאי שיש בבעילה ראשונה חיוב מצוה דאורייתא מחמת מצות עונה שהיא מצוה בכל אשה שיש לו[לו]. ולכן אמרו בברייתא בסתמא שכל הכונס את הבתולה נחשב לעוסק בטרדת מצוה דאורייתא אפילו כשיש לו בנים, ולא מוכח מכאן שגם העוסק במצוה דרבנן פטור ממצוה דאורייתא.

מחלוקת הפוסקים בדין העוסק במצוה דרבנן

כתב השולחן ערוך (או״ח סי׳ עב ס״ד) קברו את המת וחזרו האבלים לקבל תנחומין, וכל העם הולכים אחריהם ממקום הקבר למקום שעומדים שם האבלים לעשות שורה לקבל תנחומין, אם יכולים העם להתחיל ולגמור אפילו פסוק אחד קודם שיגיעו לשורה יתחילו ואם לאו לא יתחילו. וכתב הרמ״א שזה דווקא אם יש שהות ביום אח״כ לקרות, אבל אם אין שהות אח״כ חייבים לקרוא קריאת שמע אז. וכתב המגן אברהם (סק״ד) לבאר דברי הרמ״א, שאם אין שהות ביום אח״כ יקרא קריאת שמע קודם שיגיע לשורה, משום שעדיין לא התחילו במצות תנחומים, ולכן חל עליו מצות קריאת שמע.

וכתב הפרי מגדים (א״א סק״ד) שמשמע מהמגן אברהם שכל הטעם שיקרא קריאת שמע קודם זה משום שעדיין לא התחיל בתנחומים, אבל אם כבר התחיל לנחם פטור מקריאת שמע אפילו שלא יהיה לו שהות אח״כ ביום לקרות, ומטעם שעוסק במצוה פטור מן המצוה. ותמה הפרי מגדים שהרי כל

ל. וצריך עיון לפי דבריו למה רש״י הזכיר בכלל מצות הקבלת פני רבו אם מטעם זה לא נפטרו ממצות סוכה. אכן הריטב״א (סוכה כו. ד״ה ת״ר הולכי) כתב שמה שלא ישנו רב חסדא ורבה בר רב הונא בסוכה היה כדי שימהרו לבוא בבוקר לבית המדרש לשמוע דרשת הרגל, ולא הזכיר מצות הקבלת פני רבו. ולדברי הריטב״א יש לומר שבדווקא נקט רק ענין מצות תלמוד תורה שהיא מצוה דאורייתא ולא הקבלת פני רבו שהיא רק דרבנן.

לא. וראה להלן (אות ו) בענין העוסק במצוה קיומית אם פטור מן המצוה.

לב. ערוך לנר (סוכה כה. ד״ה הכא), אמרי בינה (או״ח סי׳ יג אות ג), ביאור הגרי״פ לרס״ג (עשה יט ד״ה גם אין).

לג. ועל סברת הערוך לנר והגרי״פ שכיון שמסייע לקיום מצוה דאורייתא של קבורה נחשב לעוסק במצוה מן התורה, כתב האמרי בינה שזה דוחק, שסוף סוף הוא רק עוסק במצוה דרבנן. ובלאו הכי הרי דעת הרמב״ם (אבל פ״ב ה״ו) שאין מצוה כלל לקבור קרובים רק לכהנים, ואם כן מהרמב״ם לשיטתו יהיה מוכח שאף העוסק במצוה דרבנן פטור ממצוה דאורייתא.

לד. ראה להלן (אות ו) בענין העוסק במצוה קיומית שהארכנו בנידון זה.

לה. וכן הקשה הצל״ח בברכות (טז. ד״ה חתן), והביא מפירוש המשניות להרמב״ם שכתב ׳והוא שיהיה בענין ההוא מתעסק במצוה, רוצה לומר מצות פריה ורביה׳, הרי שכל הדין שחתן פטור מקריאת שמע זה דווקא במקיים מצות פריה ורביה והיינו כשעדיין אין לו בנים. אבל כתב שלא ראה בשום אחד מן הפוסקים שהזכירו חילוק זה, והרמב״ם בעצמו כשהביא את הדין בהלכות קריאת שמע (פ״ד ה״א) לא חילק בזה.

לו. וכן תירץ הצל״ח (שם).

מצות ניחומי אבלים היא רק דרבנן, ומנין לו שמצוה דרבנן דוחה מצוה מן התורה[לז].

ומבואר שנחלקו אם העוסק במצוה דרבנן פטור ממצוה דאורייתא, שהמגן אברהם סובר שגם העוסק במצוה דרבנן פטור ממצוה דאורייתא ולכן אם התחילו כבר בתנחומים פטורים מקריאת שמע אפילו שלא יהיה להם שהות אח"כ לקרות[לח], אבל הפרי מגדים סובר שכל דין עוסק במצוה נאמר רק במי שעוסק במצוה דאורייתא, ולכן הקשה מנין לו להמגן אברהם לומר שאם כבר התחילו בתנחומים אין להפסיק לקריאת שמע.

אבל אין זה מוכרח, שיש לומר שהמגן אברהם סובר שקיום מצות ניחום אבלים היא דאורייתא שהיא בכלל ואהבת לרעך כמוך, כמו שכתבו הבכורי יעקב והאמרי בינה (הובאו דבריהם לעיל) בדעת הרמב"ם, ולכן סובר המגן אברהם שאם התחיל כבר בניחום אבלים פטור מקריאת שמע, שהוא עוסק במצוה דאורייתא[לט].

וכן מבואר ברבינו יונה (יז: ד"ה קברו) שכתב שהטעם שאם אין שהות להתחיל ולגמור קריאת שמע קודם שיגיעו לשורה לא יתחילו, משום שתנחומי אבלים זה דאורייתא, שהרי זה בכלל גמילות חסדים, וגמילות חסדים דאורייתא, כמו שדרשו חז"ל (בבא קמא ק., בבא מציעא ל:) על הפסוק (שמות יח כ) 'והודעת להם את הדרך אשר ילכו בה' זו גמילות חסדים, ולכן אמרו שהעוסק במצוה פטור מן המצוה. ומבואר מדבריו שרק משום שתנחומי אבלים הוא מן התורה לכן העוסק בתנחומי אבלים פטור מקריאת שמע, אבל אם היה תנחומי אבלים מדרבנן, לא היה העוסק בתנחומי אבלים דרבנן פטור מקריאת שמע דאורייתא.

ז. עוסק במצוה קיומית

חילוק הנתיבות המשפט בין מוטלת עליו לאינה מוטלת עליו

בספר נתיבות המשפט (סי' עב ס"ק יט) כתב שכל דין עוסק במצוה פטור מן המצוה, נאמר דווקא במי שעוסק במצוה שהיא מוטלת עליו בחיוב גמור ואסור לקבל עליה שכר, כגון בהלואה או בהשבת אבידה, אבל במצוה שאינה חובה על האדם, אפילו שבעשותה הוא מקיים מצוה, לא נאמר בה הדין של עוסק במצוה, ואם בהיותו עוסק בה נזדמנה לידו מצוה אחרת, צריך להפסיק כדי לקיים את המצוה שהוא מחויב בה.

גזבר הקדש וגבאי צדקה

והביא ראיה מהגמרא בבבא מציעא (נח.) שאמרו שגזבר של הקדש ששכר פועל לשמור את הפרה אדומה שלא יהיה בה מום ושלא יעלה עליה עול ותפסל, אם נותנים לו שכר כל יום ביומו ולא שכר כל שבוע, אין אחריות שבת עליו, ואם אירע קלקול בשבת הרי הוא פטור, שבשבת שאינו מקבל שכר אינו שומר שכר. וקשה שאפילו אם אין נותנים לו שכר על שבת, אבל הרי עדיין מקיים הוא מצוה לשמור את הפרה, ושיהיה דינו כשומר שכר משום 'פרוטה דרב יוסף' שהרי הוא פטור מן המצוה ומשתכר פרוטה שאין צריך לתת לעני באותה שעה. אלא על כרחך שכיון שאין עליו מצות עשה להיות שומר את הפרה, וזה רק מצוה קיומית, ויכול ליטול עליה שכר, אין דינו כעוסק במצוה שפטור מן המצוה, ולא נהיה שומר שכר עבור שמירה זו[מ].

ולכן כתב שגבאי צדקה שיש אצלו מעות עניים בפקדון, דינו כשומר חינם ולא כשומר שכר, שבמצות צדקה החיוב מוטל על כל אדם לתת צדקה, אבל אין חיוב ומצות עשה מוטלת על שום אדם להיות גבאי צדקה, שאם היתה מצות עשה להיות גבאי, היו כל ישראל חייבים להיות גבאים, אלא שיש חיוב על הבית דין לכוף את ישראל על הצדקה, ולהעמיד ממונים על זה, והממונים רשאים לקבל על זה שכר, ולכן אין בזה פטור של העוסק במצוה פטור מן המצוה, ולא נהנים מ'פרוטה דרב יוסף' ואין להם דין שומר שכר.

ויש מי שהוכיח[מא] מהאור זרוע (הלכות סוכה סי' רצט) כדעת הנתיבות שבמצוה קיומית לא נאמר דין עוסק במצוה. שכתב האור זרוע שאין להוכיח מזה שהלובש ציצית חייב בכל המצוות, שדין עוסק במצוה הוא דווקא בשאי אפשר לקיים שתיהן[מב], שחלוקה היא מצות ציצית שאינו חייב ללבוש אם אינו רוצה, שיכול לא ללבוש בגד של ד' כנפות כל ימיו ולא להתחייב במצות ציצית, ולכן הלובש ציצית חייב בכל המצוות. ומוכח שנקט שאין בלובש ציצית דין עוסק במצוה פטור מן המצוה כיון שהיא מצוה קיומית, כדעת הנתיבות שכל דין עוסק במצוה נאמר בעוסק במצוה שמחויב בה ולא במצוה קיומית[מג].

קושיות האחרונים שאף במצוה שאינה מוטלת עליו מצינו שפטור

האחרונים[מד] הקשו על הנתיבות מתוספות מפורש במסכת שבועות (מב: ד"ה שומר חינם) שכתבו במעשה המבואר בגמרא (ב"ק צג.) על ארנק מלא בכספי צדקה שהגיע לפומבדיתא, ורב יוסף הפקידו אצל אדם מסוים כדי שיחלק את הכספים בין עניי פומבדיתא, ואותו שומר פשע בשמירתו ונגנב ממנו, וחייב רב יוסף את השומר לשלם. וכתבו התוספות שאותו שומר היה לו דין שומר שכר לדעת רב יוסף שנהנה מפרוטה שנפטר מלתת לעני כיון שהיה עוסק במצוה פטור מן המצוה. הרי מפורש בתוספות שגבאי צדקה יש לו דין עוסק במצוה פטור מן המצוה ולכן דינו כשומר שכר.

ובאמרי בינה (או"ח סי' יג אות ג, ד"ה ודע) חולק על הנתיבות, וסובר שהדין של עוסק במצוה פטור מן המצוה אינו דווקא בעוסק במצוה המוטלת עליו בחיוב ואסור לו לקבל עליה שכר, אלא אף העוסק במצוה שאינה מוטלת עליו, גם כן בעודו עוסק במצוה פטור מן המצוה. והביא ראיה מהמבואר בגמרא (סוכה כו:) שכותבי ספרים תפילין ומזוזות הם ותגריהם ותגרי תגריהם פטורים מן המצוות מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה. והרי ודאי שאין מצוה חיובית על כל ישראל לכתוב ספרים תפילין ומזוזות לאחרים, ובכל זאת מבואר בגמרא שיש להם דין עוסק במצוה, ומוכח שאף העוסק במצוה קיומית פטור ממצוות באותה שעה.

וכן הוכיח בעמק ברכה (עניני סוכה אות טו) מהגמרא בסוכה הנ"ל שגם במצוה קיומית נאמר הדין שהעוסק במצוה פטור מן המצוה. ובזה כתב ליישב מה שהקשו המפרשים[מה] על המבואר בגמרא (סוכה י:) שגם בהולך להקביל פני רבו ברגל נאמר הדין שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, והרי מצות הקבלת פני רבו ברגל אינה מן התורה, ואיך יפטר העוסק בה ממצוה דאורייתא. ותירץ העמק ברכה על פי הנ"ל, שאף על פי שעיקר החיוב של הקבלת פני רבו ברגל הוא מדרבנן, ומדאורייתא אין חיוב כלל, מכל מקום זה רק לענין החיוב, אבל לענין קיום מצוה ודאי שבעת שמקבל פני רבו הוא מקיים מצוה מדאורייתא של כיבוד רבו והדרת פני זקן, ואף שהיא מצוה קיומית בלבד, גם נפטר על ידה מכל המצוות מדין עוסק במצוה שפטור מן המצוה.

וכתב האמרי בינה (שם) שממה שהוכיח הנתיבות מהשומר את הפרה שאם מקבל שכר יום ואירע תקלה בשבת פטור ואין לו דין שומר שכר, אין ראיה, שהרי שם בפרה מדובר בהיזק שאינו ניכר, וכל מה שמתחייב על זה זה רק אם הוא מתרצה לשמור גם על היזק שאינו ניכר, אבל אינו נעשה על זה שומר שכר בעל כרחו, ולכן מצד 'פרוטה דרב יוסף' אינו מתחייב על היזק שאינו ניכר, ורק אם נתרצה ומקבל על זה שכר אז חייב. אבל ודאי שדינו כעוסק במצוה שפטור מן המצוה, ופטור מכל המצוות בשעה ששומר על הפרה.

בהר צבי (שו"ת או"ח ח"ב סי' קד) הקשה על הנתיבות מתוספות בבבא מציעא (כה: ד"ה ואם נטל) שכתבו בדין האמור בגמרא באבידה שהיא ספק הינוח לא יטול ואם נטל לא יחזיר, ופירשו התוספות שמדובר בספק אבידה, ולכן לכתחילה לא יטלה, שמא ישובו הבעלים לקחתה ממקומה, אבל מכל מקום

לז. והמשנה ברורה הביא כל זה (שם ס"ק יג וביאור הלכה ד"ה אם יש).

לח. ויש לעיין ממה שכתב המגן אברהם לענין ברכת כהנים (או"ח סי' קכח סק"מ), כהן שהיה עומד בתפילת שמונה עשרה, ואמרו לו עלה לדוכן לנשיאת כפים, מפסיק מהתפילה ועולה לדוכן. הרי שאף על פי שהוא עוסק במצוה של תפילה שהיא מדרבנן מפסיק למצות נשיאות כפים דאורייתא. ואולי סובר המגן אברהם שזה נחשב לאפשר לקיים שתיהן, כיון שיכול להפסיק מהתפילה, ולקיים מצות נשיאות כפים, ולחזור לתפילתו. וכדעת הבית יוסף (או"ח סי' לח) שזה נחשב לאפשר לקיים שתיהן, ולא כהנשמת כל חי שחלק עליו (הובאו דבריהם לעיל בדעת התוספות בענין אם אפשר לקיים שתיהן).

לט. אבל צ"ע למה כתב המגן אברהם שכל הפטור הוא רק משהגיעו לשורה, וכל זמן שלא הגיעו לשורה חייבים בקריאת שמע שעדיין לא התחילו לעסוק במצות תנחומי אבלים, והרי מתחילת ההליכה לדבר מצוה כבר נחשב לעוסק במצוה, שהרי שלוחי מצוה פטורים מן הסוכה כל זמן הליכתם למצוה. וכן מבואר באמת ברבינו יונה (שהובא בהמשך) שאפילו קודם שיגיעו לשורה פטורים מקריאת שמע שכבר דינו כעוסק במצוה שפטור מן המצוה, וצ"ע.

מ. וכן הקשה התומים (סי' סו ס"ק ס"ז), וראה שם מה שתירץ.

מא. מילואי משפט על הנתיבות המשפט (שם הערה 482).

מב. ראה בזה לעיל כל הנידון באריכות.

מג. והביא שם בשם אביו שעדיין אין מזה ראיה לנידון הנתיבות בגבאי של צדקה, שיש לומר שדווקא במצות ציצית אמר האור זרוע שאין לו דין עוסק במצוה, כיון שאין חיוב כלל להכניס עצמו במצות ציצית, אבל בגבאי צדקה, הרי ודאי מוטל על הבית דין לדאוג שיהיו גבאי צדקה, אלא שכל אחד באופן פרטי אינו חייב בזה, אבל כשמקיים מצוה זו הרי הוא עושה מצוה שהיתה מוטלת על ישראל, ויתכן שבזה מודה האור זרוע שנאמר הפטור של עוסק במצוה.

מד. אמרי בינה (או"ח סי' יג אות ג, ד"ה ודע), דברי חיים (דיני שומרים סי' יט), קבא דקשייתא (קושיא פא), חידושי רבי מאיר שמחה (שבועות מב:), אחיעזר (ח"ג סי' ו אות ב).

מה. ראה לעיל בענין עוסק במצוה דרבנן אם פטור מן המצוה.

אם נטלה כבר התחייב בשמירתה מספק, וחייב בשמירתה לפי רבא כדין שומר חינם, ולפי רב יוסף כדין שומר שכר שמשתכר פרוטה שפטור לתת לעני באותה שעה, עד שתבוא לידי הבעלים. הנה מפורש בדברי התוספות שאפילו בספק אבידה שדינה שלכתחילה לא יטול, ואינו חייב להשיבה, מכל מקום אם נטלה יש לו דין שומר שכר שעוסק במצוה פטור מן המצוה. ולדעת הנתיבות היה צריך להיות חייב באותה שעה במצוות, כיון שאינה מצוה חיובית אצלו, שהרי הדין הוא שלכתחילה לא יטול[מו].

עוד יש להקשות על הנתיבות ממה שכתב הרמב"ם (קריאת שמע פ"ב ה"ה) היה עוסק בצרכי רבים [והגיע זמן קריאת שמע], לא יפסיק, אלא יגמור עסקיהן ויקרא, אם נשאר עת לקרות. ופסק כן השלחן ערוך (או"ח סי' ע ס"ד). ובכסף משנה (שם) כתב שמדקדוק לשון הרמב"ם משמע שאפילו אם יעבור זמן קריאת שמע בעודו עוסק בצרכי רבים לא יפסיק. וראה שם עוד בכסף משנה שמקור דין הרמב"ם הוא בירושלמי. והלחם משנה (שם) כתב שהרמב"ם למד דין זה ממה שראינו שכל עוסק במצוה פטור מקריאת שמע, ואין חילוק בין צרכי רבים לשאר מצוות.

ומבואר שהעוסק בצרכי רבים יש לו דין עוסק במצוה שפטור מקריאת שמע ומכל המצוות, והרי אין זה מצוה חיובית לעסוק בצרכי רבים, וזה כמו להיות גבאי צדקה, ומכל מקום דינו כעוסק במצוה, וצריך עיון.

תלוי מהיכן לומדים דין העוסק במצוה

בשדי חמד (מערכת העי"ן כלל מה) הביא מהגאון האדר"ת זצ"ל שכתב שדברי הנתיבות תלויים במחלוקת בסוכה (כה.) מהיכן נלמד דין עוסק במצוה, שלפי המאן דאמר שלומדים ממישאל ואלצפן שהיו עוסקים בנדב ואביהוא, וכן לפי המאן דאמר שלומדים ממת מצוה, יש לומר כמו שכתב הנתיבות שרק ממצוה המוטלת עליו פטור כמו שהיה שם שהיתה מצוה שהיו מחויבים לעשות. אבל לפי המאן דאמר שלומדים מנושאי ארונו של יוסף, ושם לא היו מחויבים לעשות, שהרי לא היתה מצוה זו מוטלת עליהם בדווקא, כמו שהיתה מצות קבורת נדב ואביהוא מוטלת על מישאל ואלצפן שהיו קרובים שלהם, ואם כן מוכח שאפילו מצוה שאינה מוטלת עליו גם כן פטור משאר מצוות.

וכן כתב בברכת אברהם (סוכה כה. בענין עוסק במצוה פטור מן המצוה, ענף א), והוסיף לבאר בזה מה שאמרו בגמרא (סוכה כו.) אמר רבי חנינא בן עקביא כותבי ספרים תפילין ומזוזות, הן ותגריהן ותגרי תגריהן וכל העוסקים במלאכת שמים, לאתויי מוכרי תכלת, פטורים מקריאת שמע ומן התפילה ומן התפילין ומכל מצוות האמורות בתורה, לקיים דברי רבי יוסי הגלילי, שהיה רבי יוסי הגלילי אומר העוסק במצוה פטור מן המצוה. וצריך ביאור מהו זה שאמרו לקיים דברי רבי יוסי הגלילי, והלא לא רק רבי יוסי הגלילי אמר שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, שעוד תנאים גם למדו מעוד מקומות כן, והלכה פסוקה היא, ולמה תלה את הדין בדעת רבי יוסי הגלילי.

וביאר על פי הנ"ל, שרבי יוסי הגלילי למד את הדין שעוסק במצוה פטור מן המצוה מנושאי ארונו של יוסף, ואילו רבי עקיבא למד ממישאל ואלצפן שעסקו בנדב ואביהוא, ולכן לדעת רבי יוסי הגלילי הרי לא היתה מצוה זו מוטלת עליהם בדווקא, כמו שהיתה מצות קבורת נדב ואביהוא מוטלת על מישאל ואלצפן שהיו קרובים שלהם, או מפני ציווי משה רבינו, וסובר רבי יוסי הגלילי שגם העוסק במצוה קיומית פטור מן המצוות, ואילו לפי רבי עקיבא דווקא העוסק במצוה המוטלת עליו פטור מן המצוות. וכותבי ספרים תפילין ומזוזות עוסקים במצוה קיומית ולא במצוה חיובית, ולכן אמרה הגמרא 'לקיים דברי רבי יוסי הגלילי שהיה אומר העוסק במצוה פטור מן המצוה', שהדין שכותבי תפילין פטורים מן המצוות הוא דווקא לפי רבי יוסי הגלילי שגם העוסק במצוה קיומית פטור מן המצוות[מז].

ז. עוסק בספק מצוה

באמרי בינה (או"ח סי' יג אות ג, ד"ה ויש) הסתפק במי שעוסק בספק מצות עשה, שחייב לקיימה מספק, אם גם כן פטור מן המצוה, או שנאמר שאין ספק מוציא מידי ודאי, ולא תבוא ספק מצוה ותפטרהו ממצוה שמחויב בה בודאי.

ביאור הספק

וביאר שהספק אינו רק לדעת הסוברים[מח] שספק דאורייתא מן התורה לקולא, וחכמים החמירו לחייבו, שיש לומר שאין זה חיוב מספיק לפטרו מודאי מצוה דאורייתא, אלא אף לדעת הסוברים[מט] שספק דאורייתא מן התורה לחומרא, וחייב לקיים מצוה זו מן התורה, מכל מקום יש לומר שאין ספק מוציא מידי ודאי.

והביא ראיה, שמזה שהפוסקים פסקו כרב יוסף ששומר אבידה דינו כשומר שכר, מחמת אותה הנאה שנפטר מלתת פרוטה לעני, כמבואר בשלחן ערוך (חו"מ סי' רסז סט"ז), ולא מצינו לשום אחד מן הפוסקים שיאמר שזה דווקא באבידה שהיא ודאי של ישראל, והרי גם בעיר שחציה ישראל וחציה גוים חייב להכריז, אפילו אם אינו יודע שמישראל נפלה, כמבואר בשלחן ערוך (חו"מ סי' רנט ס"ב), ומסתימת כל הפוסקים נראה שבכל שומר אבידה הוא שומר שכר אפילו בספק אבידה של ישראל שזה רק ספק מצוה. ומוכח מזה שאפילו במקיים ספק מצות עשה, כיון שעל כל פנים מחויב בה, פטור הוא ממצוות אחרות באותה שעה ככל עוסק במצוה שפטור מן המצוה.

אכן בשאגת אריה (סי' לז) נקט שהעוסק בספק מצוה אינו פטור מן המצוה. שהקשה שבברייתא בערכין (ג:) מבואר שכהנים חייבים בתפילין, וקמ"ל שאף על פי שפטורים מתפילין של יד שזה חציצה בין ידם לבגדי כהונה, מכל מקום חייבים בתפילין של ראש ואין מעכבים אחד את השני. ואילו בזבחים (יט.) מבואר להיפך, שכהנים פטורים גם מתפילין של ראש מטעם שהעוסק במצוה פטור מן המצוה[נ]. ותירץ שבברייתא בערכין מדובר באופן שלא שייך לפטור מטעם עוסק במצוה, כגון בשעה שמקריבים חטאת העוף על ספק לידה או זיבה, שהדין הוא שחטאת העוף באה על הספק ואינה נאכלת בספק, שמא אינה חייבת בקרבן ומליקתה נבילה, וודאי שהכהן המקריב קרבן זה לובש בגדי כהונה ואינו מניח באותה שעה תפילין של יד מטעם חציצה, ומכל מקום חייב בתפילין של ראש, שלא שייך לפטרו מדין עוסק במצוה, כיון שיש ספק אם הוא עוסק במצוה, והולכים בזה לחומרא ולא נפטור אותו מן המצוה מספק, ולכן חייב אז בתפילין של ראש. מה שאין כן בגמרא בזבחים מדובר בכהן העוסק בעבודה שהיא ודאי מצוה, שאז פטור מתפילין מטעם שהעוסק במצוה פטור מן המצוה.

ובהר צבי (שו"ת או"ח ח"ב סי' קד) תמה עליו, שמסברא הפשוטה אין לחלק בין עוסק במצוה ודאית לעוסק בספק מצוה, כיון שעל כל פנים מטעם ספק מחוייב לעשותה, ושייך על זה דרשת הגמרא ובלכתך בדרך, בלכת דידך הוא דמחייבת הא דמצוה פטירת.

ועוד הקשה ההר צבי מתוספות מפורש בבבא מציעא (כה: ד"ה ואם נטל) שהעוסק בספק מצוה גם כן פטור מן המצוה, שכתבו בדין האמור בגמרא (שם) באבידה שהיא ספק הינוח לא יטול ואם נטל לא יחזיר, ופירשו התוספות שמדובר בספק אבידה, ולכן לכתחילה לא יטלה, שמא ישובו הבעלים לקחתה ממקומה, אבל מכל מקום אם נטלה כבר התחייב בשמירתה מספק, וחייב בשמירתה לפי רבא כדין שומר חינם, ולפי רב יוסף כדין שומר שכר שמשתכר פרוטה שפטור לתת לעני באותה שעה, עד שתבוא לידי הבעלים. הנה מפורש בדברי התוספות שאפילו בספק אבידה שדינה שלכתחילה לא יטול, ואינו חייב להשיבה, מכל מקום אם נטלה יש לו דין שומר שכר שעוסק במצוה פטור מן המצוה. הרי שאף העוסק בספק מצוה פטור מן המצוה, שאם לא כן כיצד אומרים התוספות שלרב יוסף הוא שומר שכר, הרי כאן זה רק ספק אבידה, ואם בספק מצוה אינו נפטר ממצוה ודאית ולא יפטר מלתת

מו. וראה שם עוד מה שכתב לפלפל בזה.

מז. וראה עוד בברכת אברהם (שם) שכתב שלכן השמיט הרמב"ם את הדין שכותבי ספרים תפילין ומזוזות פטורים מן המצוות, ועמד בזה בבית יוסף (או"ח סי' לח) וכתב שהירושלמי חולק וסובר שכותבי סת"ם חייבים. ובברכת אברהם ביאר על פי הנ"ל, שהרמב"ם סובר שאין הלכה כרבי יוסי הגלילי, אלא כרבי עקיבא שדווקא העוסק במצוה חיובית פטור מן המצוות ולא העוסק במצוה קיומית, ולכן העוסק בכתיבת סת"ם חייב בכל המצוות, והוסיף שאפשר שזהו גופא טעמו של הירושלמי. וכבר קדמו בחכמת שלמה (או"ח סי' לח ס"ח) שלכן השמיט הרמב"ם את הדין שכותבי סת"ם פטורים מן המצוות כיון שזה מצוה קיומית. ויש להעיר ממה שהבאנו לעיל מהרמב"ם שהעוסק בצרכי רבים פטור מן המצוות, וכתב הכסף משנה שמקורו מהירושלמי, ואם כן מבואר שדעת הרמב"ם והירושלמי שגם העוסק במצוה קיומית פטור.

מח. הרמב"ם (איסורי ביאה פי"ח הי"ז, ועוד הרבה מקומות בחיבורו), והראב"ד (כלאים פ"י הכ"ז).

מט. הרשב"א (תורת הבית ב"ד ש"א, קידושין עג.), והר"ן (על הרי"ף, קידושין לט. ד"ה גרסינן).

נ. וכתב שלדעת התוספות וסיעתם (הובאו דבריהם לעיל בענין אם אפשר לקיים שתיהן) שכל הפטור של עוסק במצוה הוא דווקא באינו יכול לקיים שתיהן, אבל יכול לקיים שתיהן חייב, יש לומר שהברייתא בערכין שאומרת שחייבים מיירי כשהניחו את התפילין קודם שהתחילו בעבודה, ואז בשעת העבודה שאפשר לקיים גם מצות תפילין וגם עבודה, שאין התפילין מפריעים לעבודתם, מקיימים שתיהן, והברייתא בזבחים מיירי כשכבר הם עובדים, ואז יצטרכו להתבטל מן העבודה ולהניח תפילין והרי זה כאינו יכול לקיים שתיהן שפטורים מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה. אבל לדעת הר"ן וסיעתו שאפילו ביכול לקיים שתיהן נאמר הדין שהעוסק במצוה פטור מן

פרוטה לעני, נמצא שאינו מקבל שום שכר, ולמה יהיה דינו כשומר שכר, אלא ודאי משמע שספק מצוה פוטרו ממצוה ודאית ולכן נעשה שומר שכר[נא].

וכתב לדחות את הראיה, שהנה הר"ן (נדרים ז. ד"ה חדא) הביא דעת הרשב"א והרמב"ן שספק צדקה לחומרא, שהדין הוא בכל ספק איסור להחמיר, והר"ן חלק עליהם שכל ספק ממון עניים לא נחשב לספק איסור אלא לספק ממון, וספק ממון דינו לקולא. ולפי"ז מיושבים דברי השאגת אריה ואין סתירה לדבריו מהתוספות הנ"ל, שיש לומר שבאמת העוסק בספק מצוה אינו פטור ממצוה אחרת שבאה לידו, שמספק הולכים לחומרא לחוש שמא אינו עוסק במצוה וחייב לעסוק במצוה השניה, מה שאין כן בספק אבידה שאנו דנים אם הוא חייב לתת פרוטה לעני שהזדמן לו או לא, אפשר לומר שהתוספות סוברים כדעת הר"ן שבספק ממון עניים הולכים להקל, ומכיון שמצד הספק פטור מלתת פרוטה לעני, לכן כתבו התוספות שנעשה שומר שכר לרב יוסף.

נידון זה תלוי בחקירה בגדר הפטור של העוסק במצוה

בקובץ שיעורים (ח"ב סי' לב) כתב שנידון זה יהיה תלוי במה שיש לחקור, במה שהתורה מיעטה 'בשבתך בביתך בשבת דידך הוא דמחייבת ולא בשבת דמצוה', האם עיקר הלימוד הוא שמה שהוא 'שבת דידך' שעוסק בענינים הפרטיים שלו חייב, וכל השאר פטור, ולכן עוסק במצוה פטור מן המצוה, או שעיקר הלימוד הוא מה שנתמעט מ'שבת דמצוה' שכל שהוא עוסק בעסק מצוה פטור, וכל שאר הענינים חייבים. וכתב שם נפקא מינה למי שעוסק במצוה דרבנן, שלפי הצד הראשון שכל שאינו עוסק בדרך של עצמו פטור, אם כן אין חילוק בין עוסק במצוה דאורייתא לעוסק במצוה דרבנן, שגם העוסק במצוה דרבנן אינו עוסק 'בעסק דידך' שכל מה שהוא עושה זה כדי לקיים מצוה. אבל לפי הצד השני, שעיקר הלימוד הוא שאם הוא עוסק במצוה פטור מן המצוה, כיון שהלימוד הוא מן התורה, כל הפטור נאמר רק בעוסק במצוה דאורייתא שפטור מן המצוה, אבל אם עוסק במצוה דרבנן יהיה חייב כמו שעוסק בעניני רשות.

וכתב שנפקא מינה גם לנידון שלנו, שלפי הצד הראשון שכל שאינו עוסק בשבת הפרטי שלו פטור ממצוה אחרת, גם כאן שעוסק בספק מצוה, אף על פי שאינה מצוה ודאית, אבל כיון שסוף סוף חייב לעסוק בה, אין זה שבת שלו, ופטור משאר מצוות באותה שעה. אבל לפי הצד השני, ש'שבת דמצוה' הוא מה שפוטרו ממצוות אחרות, כאן שאינו אלא ספק מצוה, לא יפטר ממצוות אחרות, שאין ספק מוציא מידי ודאי.

ח. הפסיק וקיים מצוה אחרת

אם אסור לו להפסיק או שהרשות בידו

יש לעיין בדין העוסק במצוה שאם נזדמנה לו מצוה אחרת אינו מפסיק עבורה, אם רק פטור ואינו צריך להפסיק עבורה, אבל רשות בידו אם רוצה להפסיק ולקיימה, או שאיסור יש בדבר.

ביאור הספק

וכל הספק הוא רק לפי הצד (ראה לעיל גדר המצוה) שגדר הדין שעוסק במצוה פטור מן המצוה הוא שהתורה פטרתו מקיום מצוה אחרת בהיותו עוסק במצוה, ויש להסתפק אם זה רק פטור או שיש בו גם איסור, אך לפי הצד השני שהפטור מן המצוה השניה זה רק משום שבהיותו עסוק במצוה אחת הוא אנוס מקיום המצוה השניה, אם כן מנין לנו לחדש שיש בזה איסור אם מקיים את השניה, והלא כל הפטור הוא רק מצד אונס[נב].

דעת הריטב"א שאסור להפסיק

והנה הריטב"א סובר שכל הדין שהעוסק במצוה פטור מן המצוה זה דווקא באינו יכול לקיים שתי המצוות, אבל ביכול לקיים שתיהן חייב[נג]. והקשה הריטב"א שאם כן למה צריך פסוק ללמד שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, הרי זה פשיטא, שכיון שהוא עוסק במצוה למה יניח מצוה זו ויעסוק באחרת. ותירץ, שאלולא הפסוק היינו אומרים שהן אמת שבעודו עוסק במצוה אחת פטור הוא מאחרת, אבל אם ברצונו להניח מצוה זו ולעסוק באחרת יותר גדולה מזו הרשות בידו, ולזה בא הפסוק ללמדנו שאסור לו לעשות כן, שכיון שפטור הוא מן המצוה השניה, הרי היא עכשיו בשבילו כדבר של רשות, ואסור להניח מצותו כדי לעסוק בדבר של רשות[נד].

והאור זרוע (הלכות סוכה סי' רצט) חולק על הריטב"א, וסובר שגם לזה לא צריך פסוק, ופשוט הוא שאסור לו להפסיק ממצותו כדי לעסוק באחרת, ואפילו מצוה קלה אסור לו לעזוב כדי לעסוק באחרת יותר חמורה, שאין אדם יודע מתן שכרן של מצוות, ועוד ששנינו במשנה (אבות פ"א מ"ג) אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס, ואין צריך לזה פסוק[נה]. ומכח זה חלק על הריטב"א וסובר שהפסוק בא ללמד שאפילו שיכול לקיים שתי המצוות גם כן פטור. ראה לעיל מה שהארכנו בנידון זה.

ועל כל פנים, מדברי שניהם למדנו שהעוסק במצוה אסור לו לעזוב את המצוה כדי להתעסק בשניה. לדעת הריטב"א למדנו את זה מהפסוק, ולדעת האור זרוע זה דבר פשוט ואין צריך לזה פסוק.

דעת הר"ן

אמנם בשו"ת דברי מלכיאל (ח"א סי' כב אות ה) כתב בדעת הר"ן והראשונים שסוברים שהדין שעוסק במצוה נאמר גם ביכול לקיים שתיהן, וזה למדנו מן הפסוק, אם כן אין לנו מקור ללמוד שהעוסק במצוה אסור לו לעסוק במצוה אחרת, ולכן העלה שלדעתם העוסק במצוה אכן מותר לו להפסיק ולעסוק במצוה אחרת, ורק שאינו חייב.

דעת הרמב"ם

הגמרא בסוכה (כה:) דנה לענין חיוב החתן ושושביניו בסוכה, דעת רב שחתן והשושבינין וכל בני החופה פטורים מן הסוכה כל שבעה, כיון שצריכים לשמוח ואין שמחה אלא בחופה, והעוסק במצוה פטור מן המצוה. ובהמשך הביאה הגמרא מה שאמר רבי זירא שהוא עצמו בנישואיו אכל בסוכה ושמח בחופה, ושמח ביותר שקיים שתי המצוות. וכתב הרא"ש (שם פ"ב סי' ח) שרבי זירא חולק על רב וסובר שאין כאן פטור של עוסק במצוה כיון שיכול לקיים שתיהן, ופסק הלכה כרבי זירא שכן נראה בירושלמי.

אמנם הרמב"ם (סוכה פ"ו ה"ג) פסק שחתן ושושבינין פטורים מן הסוכה, וכתב הבית יוסף (או"ח סי' תרמ ס"ו) שסובר הרמב"ם שרבי זירא לא חולק להלכה על רב, אלא שהחמיר על עצמו לאכול בסוכה, אבל לא עשה כן מעיקר הדין. וכן מפורש במאירי (סוכה שם) שרבי זירא החמיר על עצמו. ומוכח לפי"ז, שרשאי אדם להחמיר על עצמו ומדת חסידות היא, ולא כהריטב"א שהעוסק במצוה אסור לו להחמיר על עצמו ולקיים המצוה השניה[נו].

מחלוקת רש"י ותוספות אם אונן רשאי להחמיר על עצמו

רש"י בברכות (יז: ד"ה ואינו מברך) כתב על המבואר בברייתא שהאונן אינו מברך, ואינו צריך לברך ברכת המוציא, ומשמע שרק אינו חייב, אבל אם הוא רוצה להחמיר על עצמו הרשות בידו ואין בזה איסור. ואונן פטורו מן המצוות הוא משום שהוא עוסק וטרוד במצוה, כמו חתן שפטור משום טירדה של מצוה, כמבואר ברש"י (שם ד"ה מי שמתו). והביא דעה זו הרבינו יונה (יז: ד"ה מי) שאם רצה להחמיר על עצמו ולקיים מצוות הרשות בידו, כמו שאמרו לגבי חתן (טז:) שאם רצה להחמיר על עצמו ולקרוא קריאת שמע בלילה הראשון קורא.

המצוה, קשה שהברייתות סותרות. ועיין בבית הלוי (ח"א סי' ג אות ב) מה שפלפל בדברי השאגת אריה האלו.

נא. יש לעיין בראיה זו, שלאחר שנטלה, ודאי שנהפכה להיות 'אבידה' וחל דין שומר אבידה באופן ודאי, רק שלכתחילה לא היה צריך ליטלה, אבל לאחר שנטלה ודאי שהוא שומר אבידה גמור.

נב. ולכאורה יהיה זה תלוי בטעם הדין שעוסק במצוה פטור מן המצוה [ראה לעיל בטעם הדין], שלפי טעם הרמב"ם שזה משום שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות, ואולי המצוה שהוא עוסק בה יותר חשובה מזאת שנזדמנה לידו, לכאורה אין בזה איסור, אבל לפי טעם הרשב"ץ והט"ז שזה משום שיש זלזול במצוה אם מניח אותה באמצע עשייתה אפילו לקיים מצוה, אם כן יהיה בזה איסור. אבל אין זה מוכרח, שיש לומר שגם לפי הרמב"ם אסור להפסיק ממצוה חמורה כדי לעסוק בקלה, שכיון שהדין שאין מפסיקים באמצע קיום המצוה הוא מפני שמא מצוה זו יותר חמורה מהשניה, אם כן אפשר שיש בזה איסור, ואין זה תלוי ברצונו שהרי יש לחשוש שמא מפסיק ממצוה חמורה לעסוק בקלה. וראה עוד בזה בהערה להלן.

נג. ראה לעיל כל הנידון באריכות.

נד. ונראה מדבריו, שאלולא הפסוק היינו אומרים שדין עוסק במצוה פטור מן המצוה הוא משום שאנוס מלקיים את המצוה השניה בעודו עוסק בראשונה, כהצד הראשון של החקירה [הובא לעיל בגדר המצוה], אבל אם הוא רוצה להפסיק בשביל לעסוק באחרת גדולה ממנה הרשות בידו, וקמ"ל הפסוק שזה פטור גמור ולא רק מצד אונס, וממילא נהפכת המצוה השניה להיות דבר של רשות שאסור לו להפסיק ממצוה שעוסק בה לעסוק בשניה.

נה. ואפשר שנחלקו במחלוקת הרמב"ם והרשב"ץ שהובאה לעיל, שלדעת הרמב"ם הטעם שעוסק במצוה פטור מן המצוה זה משום שאין אנו יודעים מתן שכרן של מצוות, ואין לנו ידיעה כלל איזה היא חמורה ואיזה היא קלה. והרשב"ץ חלק עליו שמעונש המבטל את המצוה נדע איזה היא יותר חמורה ואיזה יותר קלה יעויין שם. ולפי"ז יש לומר שהריטב"א סובר כהרשב"ץ שיש לנו דרך לדעת איזה מצוות יותר חמורות מאחרות, ואם כן היה הוה אמינא שיוכל לעזוב מצוה קלה כדי לעסוק בחמורה, ולכן צריך את הפסוק ללמד שיש בזה איסור. אבל האור זרוע סובר כמו הרמב"ם שלעולם אין אנו יודעים איזה הן מצוות יותר חמורות, ואם כן תמיד יהיה אסור לעזוב מצוה אחת לעסוק באחרת, שאולי המצוה שעוסק בה היא יותר חמורה מזו שהולך לקיים.

נו. אמנם ראה במאירי (שם) שיש גורסים בגמרא שרבי זירא ישב בסוכה ושמח בסוכה, ולפי"ז יש לומר שכל מה שסובר הרמב"ם שרשאי אדם להחמיר על עצמו זה דווקא במקום שיכול לקיים שתיהן כאחד, אבל מודה הרמב"ם שאם צריך להפסיק ממצוה אחת לקיים אחרת אסור, וכדעת הריטב"א.

אמנם התוספות (יז: ד"ה ואינו) הביאו דברי רש"י שאינו צריך לברך, ומשמע שאם רוצה להחמיר על עצמו רשאי, וחלקו עליו, שמפורש בירושלמי שאם רצה להחמיר על עצמו אינו רשאי. וכן ברבינו יונה (שם) האריך להוכיח אף מהבבלי שאסור לאונן לברך ולהתפלל ולקיים את המצוות ולא תלוי ברצונו. אכן כתב רבינו יונה שהטעם שאסור לו להחמיר על עצמו הוא משום כבוד המת, שלא יראה שאינו חושש לכבודו. ומשמע שחולק על רש"י רק באונן ומשום שאינו כבודו של מת, אבל מצד הדין של עוסק במצוה פטור מן המצוה אם רוצה להחמיר על עצמו ולקיים את המצוה הרשות בידו, כדעת רש"י ולא כהריטב"א שאסר[נז].

העוסק במצוה ועשה מצוה אחרת אם יצא ידי חובה

יש לעיין במי שעוסק במצוה שפטור מן המצוה, והפסיק מצותו וקיים אחרת אם יצא ידי חובה. וכגון מי שהיה שומר אבידה או הולך בדרך מצוה וכדומה, בליל פסח, שהוא פטור מן המצוות [על כל פנים לדעת הסוברים שאפילו ביכול לקיים שתיהן פטור], ואכל מצה, ואחר כך נגמר עסקו במצוה הראשונה, האם יצא ידי חובה במה שאכל מצה בשעה שהיה עוסק במצוה ופטור מלאכול שוב מצה, או שלא יצא ידי חובה במה שאכל וחייב לאכול שוב[נח].

תלוי בחקירה בגדר פטור העוסק במצוה

ולכאורה יהיה זה תלוי בחקירה בגדר הדין של עוסק במצוה, שאם הגדר הוא משום אונס, שכיון שעוסק במצוה אחת הרי הוא כאנוס מלקיים מצוות אחרות, אם כן עדיין חייב הוא במצוה השניה ורק שיש לו פטור של אונס, אבל אם קיים יש לומר שהוא קיום מצוה גמור ויוצא בו ידי חובה, אבל לפי הצד שהעוסק במצוה התורה פטרתו לגמרי ממצוות אחרות, יש לומר שאינו שייך עכשיו כלל במצוה זו ואם קיימה לא יצא ידי חובה כלל.

והמאירי (בית הבחירה עירובין צו. ד"ה כבר ידעת) כתב שאף על פי שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, אם רוצה יכול לקיים את המצוה, ואף מברך עליה, הואיל ושייך הוא במצוה אלא שיש לו איזה סיבה הפוטרת. ומבואר שיש בזה קיום מצוה במה שעושה, ואפילו יכול לברך עליה.

ראיה שמקיים מצוה ממש

בקרן אורה (זבחים יט. ד"ה ויש לדקדק) ועונג יום טוב (שו"ת סי' מא ד"ה לכאורה) הביאו ראיה שמקיים מצוה ממש, מהגמרא בזבחים (שם) שמבואר שכהנים בעבודתם פטורים מן התפילה ומן התפילין מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, ובכל זאת אם הניחו תפילין [של ראש] אין זה חציצה ואין בזה יתור בגדים משום חביבות המצוה [יעויין שם]. ואם היה הדין שהעוסק במצוה ומקיים מצוה אחרת אין בזה קיום מצוה בכלל, היה צריך להיות הדין שיהיה אסור להם להניח תפילין משום חציצה ומשום יתור בגדים, כמו שאסור לכהנים להניח תפילין לעבודת הלילה לדעת הסוברים שלילה אינו זמן תפילין. ועל כרחך שהעוסק במצוה ומקיים מצוה אחרת יש על זה שם של מצוה ומקיים את אותה המצוה.

וכן כתב במשנה ברורה (סי' תעה ס"ה בשער הציון ס"ק לט) שמי שהוא שומר אבידה או משמר המת ואכל מצה באותה שעה, יצא ידי חובה, ואינו צריך לשוב ולאכול אחר כך, ואינו דומה לאדם שאכל מצה בשעה שנשטתה, ונתרפא אחר כך, שחייב לאכול שוב אחר שנתרפא כיון שאותה אכילה היתה בשעה שהוא פטור מכל המצוות, שהעוסק במצוה נקרא איש ושייך הוא במצוות אלא שבאותו זמן לא חייבתו התורה מפני שהוא עוסק במצוה אחרת[נט].

אבל הסתפק שם המשנה ברורה לענין הברכה, אם יוכל לברך אז על אכילת מצה, שאיך יאמר 'וציונו על אכילת מצה' כיון שאז הוא אינו מצווה על זה[ס]. אמנם כבר הבאנו מהמאירי שכתב שיכול אף לברך על זה.

ט. אם פטור ממצות לא תעשה

הנה כל הדין שעוסק במצוה פטור מן המצוה, לא נאמר אלא כשהמצוה השניה שנזדמנה לידו היא מצות עשה, אבל אין העוסק במצוה נפטר ממצוות לא תעשה. והביא כן בביאור הלכה (סי' עא ס"א ד"ה מי) בשם הברכי יוסף לגבי האונן שפטור מכל המצוות, שזהו דווקא ממצוות עשה, אבל במצוות לא תעשה חייב ואפילו בדבר שהוא רק מדרבנן. וכתב הפרי מגדים (פתיחה כוללת ח"ב אות כח) שהטעם הוא פשוט, שהעוסק במצוה התורה רק פטרתו ממצוה אחרת, אבל לא התירה לו לעבור על איסורים.

אם החילוק הוא עשה ולא תעשה, או שב ואל תעשה וקום ועשה

אכן נחלקו האחרונים בגדר דין זה, אם עיקר החילוק הוא בין מצות עשה ומצות לא תעשה, שהעוסק במצוה פטור ממצות עשה וחייב בלא תעשה, או שעיקר החילוק הוא בין אם המצוה השניה תתבטל בשב ואל תעשה, או בקום ועשה.

הפרי מגדים (שם) כתב שמה שחילקנו בין עוסק במצוה שפטור ממצות עשה ולא ממצות לא תעשה, לא תלוי אם המצוה השניה היא עשה או לא תעשה, אלא תלוי אם את המצוה השניה יבטל בקום ועשה או בשב ואל תעשה, שאם יבטל את המצוה השניה בשב ואל תעשה פטור, ואם יבטל בקום ועשה חייב, ולכן בדרך כלל פטור הוא ממצות עשה שביטולה הוא בשב ואל תעשה, וחייב בלא תעשה שביטולה הוא בקום ועשה, אבל אם תזדמן לפניו מצות לא תעשה שביטולה הוא בשב ואל תעשה, גם כן פטור. ולכן כתב שאונן שיש לו חמץ בפסח אינו מוזהר עליו בלאו של בל יראה ובל ימצא, כיון שאינו עובר עליו בקום ועשה, ואע"פ שעובר עליו בכל שעה אינו חייב לבער שעוסק במצוה פטור מן המצוה.

אמנם בפני יהושע (סוכה כה. ד"ה במשנה) מבואר שעיקר החילוק הוא בין עשה ללא תעשה, ולפי דבריו בכל לא תעשה יהיה חייב אף שביטולו בשב ואל תעשה. שהקשה כיון שדין עוסק במצוה פטור מן המצוה נאמר בכל המצוות, למה כתבה אותו המשנה דווקא לענין ישיבה בסוכה ששלוחי מצוה פטורים מן הסוכה, והלא פטורים הם מכל המצוות. ותירץ (בתירוצו השני) שבסוכה יש חידוש על שאר מצוות עשה, שאע"פ שבכל שעה ושעה עובר על מצות עשה של סוכה כשאוכל וישן חוץ לסוכה גם כן פטור, ועוד שאין זה דומה לשאר מצוות עשה שאין ביטולם אלא בשב ואל תעשה, שהרי בסוכה יש גם איסור בקום ועשה כשאוכל ושותה וישן חוץ לסוכה, ולכן לימדה המשנה את דין עוסק במצוה דווקא לגבי מצות סוכה.

ומבואר מדבריו שעוסק במצוה פטור מכל מצוות עשה אע"פ שיעבור עליה בקום ועשה, ואם כן מבואר שלדעתו עיקר החילוק הוא בין עשה ללא תעשה, ולפי דבריו בכל לא תעשה יהיה חייב אע"פ שביטולו בשב ואל תעשה.

ובאמת יהיה מכאן קושיא על מה שנקט הפרי מגדים שכל שביטול המצוה השניה הוא בקום ועשה חייב, ואם כן איך אמרו במשנה ששלוחי מצוה פטורים מן הסוכה והרי הם מבטלים מצות סוכה בקום ועשה.

ביטול מצות סוכה אם הוא בקום ועשה או שב ואל תעשה

ונשאלה שאלה זו לרבי עקיבא איגר (סוכה כה:) איך לומדים דין עוסק במצוה הנאמר גבי קריאת שמע לסוכה, הרי בקריאת שמע הוא מבטלה בשב ואל תעשה ובסוכה הוא מבטלה בקום ועשה. והשיב, שגם בסוכה ביטול המצוה הוא רק בשב ואל תעשה, שיש מצות עשה לאכול בסוכה ולא איסור לאכול חוץ לסוכה, ומי שאוכל חוץ לסוכה מבטל את המצוה של אכילה בסוכה

נז. וצריך עיון מה יענה הריטב"א על הראיה שהביא רבינו יונה לשיטת רש"י מזה שחתן אם רצה לקרות קריאת שמע בלילה הראשון קורא, הרי שמותר לעוסק במצוה להחמיר על עצמו. ואפשר שהריטב"א סובר שלפי מסקנת הגמרא הפטור של חתן מקריאת שמע אינו מדין עוסק במצוה אלא מדין טירדה, שהטירדה של מצוה פוטרתו מלקיים מצוות [ראה לעיל שהבאנו לחקור כן מהצפנת פענח]. ולפי"ז אפשר שכל מה שסובר הריטב"א שאסור לו להפסיק ממצותו כדי לקיים אחרת זה דווקא בעודו עוסק במצוה ממש, שזלזול הוא למצוה שמפסיק עשייתה כדי לקיים אחרת, אבל אם אינו עוסק במצוה ממש, ורק שפטור משום שטרוד הוא, יש לומר שמותר להחמיר על עצמו ולהסיר טרדתו ולקיים מצוה אחרת, שאין בכגון זה שום זלזול במצוה עצמה.

נח. וספק זה הוא בין לדעת הסוברים שהעוסק במצוה רשאי להחמיר על עצמו ולקיים מצוה אחרת, שיש לומר שאע"פ שיכול לקיים מצוה אחרת אם רוצה, אבל באמת הוא פטור ממנה, והרי זה כאינו מצווה ועושה, ויתכן שאם נתחייב אחר כך במצוה בחיוב גמור חייב לחזור ולקיימה בחיוב. ובין לדעת הריטב"א שהעוסק במצוה אסור לו לעזוב את המצוה ולקיים מצוה אחרת, משום שהמצוה השניה רשות היא אצלו ואין לו להפסיק ממצוה שמחויב בה כדי לקיים דבר של רשות, אבל עדיין יש להסתפק אם במה שעשה יש קיום מצוה, והרי היא כמצוה קיומית, או שאין בזה שום קיום. וראה בכתב סופר (שו"ת, או"ח סי' צט ד"ה ועיין מג"א) שדן בזה, שאף אם נאמר שמקיים מצוה הרי הוא כאינו מצווה ועושה וחייב אחר כך לחזור ולקיים את המצוה כתיקונה. וראה עוד במקראי קודש (סוכות ח"א סי' לז) שהאריך בנידון זה, וראה שם עוד בענין העוסק במצוה אם יכול להוציא אחרים ידי חובה במצוה אחרת.

נט. וכן כתב גם במשנה ברורה (סימן ע ס"ק יח), על מה שכתב המחבר (שם ס"ד) שאם היה עוסק בצרכי רבים והגיע זמן קריאת שמע לא יפסיק, וכתב המשנה ברורה בשם הפרי מגדים שמכל מקום אם פסק וקרא יצא ידי חובה, שאינו פטור ממש מקריאת שמע אלא שהוא עוסק אז במצוה אחרת.

ס. וראה במקראי קודש (פסח ח"ב סי' לג אות א) מה שביאר בצדדי הספק אם יכול לומר 'וציונו' על זה.

במה שלא אכל בפנים ולא במה שאכל בחוץ[סא]. וכן הקשה ותירץ בספר בנין שלמה (ח"א סי' מז ד"ה ומיהו).

ולפי הדין מיושב שיש לומר כמו הפרי מגדים שעיקר החילוק הוא בין קום ועשה לשב ואל תעשה, וסוכה ביטול מצותה זה גם כן שב ואל תעשה, ולכן שלוחי מצוה וכל העוסקים במצוה פטורים גם ממצות סוכה[סב].

מנין לומדים שאפילו אם יבטל מצוה בקום ועשה פטור

ועדיין קשה לדעת הפני יהושע שהדין של עוסק במצוה פטור מן המצוה הוא אף אם תתבטל המצוה השניה בקום ועשה, ולכן נקטה המשנה את דין עוסק במצוה במצות סוכה שביטולה הוא בקום ועשה לדעתו, הרי כל דין עוסק במצוה למדנו מקריאת שמע שמבטל מצוה בשב ואל תעשה, ומנין לנו שאפילו אם מבטל את המצוה בקום ועשה פטור, וכמו שנשאל הגאון רבי עקיבא איגר.

בספר משנת יעבץ (או"ח סי' סה אות ג) כתב ליישב על פי מה שהקשה הריטב"א (הובאו דבריו לעיל), לשיטתו שכל דין עוסק במצוה נאמר רק כשאינו יכול לקיים שתיהן, למה צריך פסוק ללמוד שעוסק במצוה פטור מן המצוה, והרי זה פשוט שלמה יניח מצוה זו בשביל לקיים אחרת. ותירץ הריטב"א שאלולא הפסוק היינו אומרים שהעוסק במצוה פטור מלהתעסק במצוה אחרת, אבל אם הוא רוצה להפסיק את המצוה הראשונה ולקיים את השניה הרשות בידו, קמ"ל הפסוק שאסור לו להפסיק את המצוה בשביל לעסוק בשניה, שכן שפטור הוא מן האחרת הרי היא אצלו כדבר של רשות, ואסור להניח מצותו מפני דבר של רשות.

וביאר במשנת יעב"ץ שמבואר מדברי הריטב"א שעוסק במצוה פטור מן המצוה אין זה רק דין פטור מלעשות מצוה אחרת בשעה שעוסק במצוה, דהיינו שהוא בר חיובא גם במצוה האחרת, רק שקיומה נדחה מפני המצוה שעוסק בה, אלא שעוסק במצוה הרי הוא כמופקע לגמרי ממצוה אחרת, והרי היא אצלו עכשיו כדבר של רשות. ונפקא מינה שאם בשעה שהיה עוסק במצוה קיים את האחרת, נמצא שלא קיים כלל את המצוה, כיון שהיא רשות אצלו, וחייב אחר כך לחזור ולקיימה.

וכתב שלפי"ז מיושב שלומדים מהפסוק גבי קריאת שמע שהעוסק במצוה פטור מן המצוה אף אם מבטלה בקום ועשה, שכיון שמפסוק זה למדנו שהעוסק במצוה הרי הוא כמופקע מן המצוה האחרת והיא אצלו כדבר של רשות, אם כן אין כל חילוק בין אם ביטול המצוה בשב ואל תעשה ובין אם ביטול המצוה בקום ועשה, שחילוק זה היינו אומרים רק באופן שהמצוה קיימת אלא שהיא נדחית מפני מצוה אחרת, ובזה היינו מחלקים בין שב ואל תעשה לקום ועשה, אבל כעת שלמדנו שהוא פטור ומופקע לגמרי מן המצוה, אם כן גם בקום ועשה יכול ליבטל מן המצוה, שהרי היא אצלו כדבר של רשות שאין כל הבדל אם מבטלו בקום ועשה או בשב ואל תעשה[סג].

קושית האחרונים מדין צדקה

הקשו האחרונים[סד], לפי מה שכתבו התוספות בכתובות (מט: ד"ה אכפייה) שהטעם שבית דין כופים לקיים מצות צדקה אע"פ שהיא מצות עשה שמתן שכרה בצדה, כמו שהבטיחה תורה (דברים טו י) 'נתון תתן לו וגו' 'כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלהיך בכל מעשיך', והרי הכלל הוא (חולין קי:) שכל מצות עשה שמתן שכרה בצדה אין בית דין כופים עליה, וכתבו התוספות (בתירוצם השלישי) שהטעם הוא שמלבד המצות עשה יש בה גם שני לאוין, שכתוב בה (דברים טו ז) 'לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ידך מאחיך האביון', ועל הלא תעשה בודאי שבית דין כופים.

ולפי"ז קשה איך אמר רב יוסף (בבא קמא נו:) ששומר אבידה הרי הוא כשומר שכר כיון שמשתכר במה שכשעוסק באבידה פטור מליתן פרוטה לעני מהטעם שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, והרי הוא עובר בשני לאוין, ועל לא תעשה לא נאמר הכלל של העוסק במצוה.

ומצינו בזה כמה תירוצים באחרונים[סה]:

כשעובר על הלאו בשב ואל תעשה פטור

א. הבית יצחק (שו"ת יו"ד ח"ב סי' סה אות א) וכן בקובץ שיעורים (ב"ב אות מח) תירצו על פי הפרי מגדים הנ"ל, שכל החילוק בין עשה ולא תעשה אינו דווקא במצות עשה ולא תעשה, אלא עיקר החילוק הוא שמצוה שביטולה הוא בשב ואל תעשה פטור ממנה, ומצוה שביטולה הוא בקום ועשה אינו פטור. ולכן במצות צדקה שמבטל את הלאוין בשב ואל תעשה על ידי מה שאינו נותן צדקה פטור, אע"פ שהוא לא תעשה[סו].

וציין הקובץ שיעורים לדברי הט"ז (חו"מ סי' רסו ס"ה) שכבר כתב כדברים האלו שעוסק במצוה פטור גם מלאוין אם יעבור עליהן בשב ואל תעשה, וכתב שמטעם זה אדם שעסוק בכיבוד אביו פטור מלהשיב אבידה אע"פ שיש בה גם לאו של 'לא תוכל להתעלם', והוכיח כן הט"ז מזה שהעוסק במצוה פטור ממצות צדקה אפילו שיש בה לא תעשה.

הלאוים באו רק לחזק את העשה

ב. אחרונים רבים תירצו[סז] על פי מה שכתב הרמב"ן ליישב קושיית התוספות בקידושין (לד. ד"ה מעקה), על מה שהביאו בגמרא (שם) דוגמאות למצוות עשה שאין הזמן גרמן שנשים חייבות, מזוזה מעקה אבידה ושילוח הקן, והקשו התוספות למה צריך לחייב את הנשים במעקה אבידה ושילוח הקן מטעם שהן מצוות עשה שאין הזמן גרמא, הרי בלא זה גם חייבות שיש בהם לא תעשה אם אינו מקיימם, וכל מצוות לא תעשה נשים חייבות. ותירץ הרמב"ן (שם ד"ה והא) שמצוות אלו אע"פ שיש בהן לא תעשה, מכל מקום לא בא הלא תעשה אלא לקיים את העשה שבהם, דהיינו שיסוד אזהרת הלא תעשה במצוות אלו זה שלא לעבור על חיוב העשה, ואם היו הנשים פטורות מן העשה ממילא גם הלא תעשה לא היה שייך אליהם.

ולפי דברי הרמב"ן שכל מצות עשה שיש בה גם לא תעשה הלא תעשה בא רק לחזק את העשה, אם כן גם גבי צדקה שיש עשה ולא תעשה, יש לומר שהלא תעשה בא רק לחזק את העשה, ובמקום שפטור מן העשה כמו כן פטור מן הלא תעשה, ואם כן כשעוסק במצוה שפטור באותה שעה ממצות עשה של צדקה מטעם עוסק במצוה פטור מן המצוה, ממילא כבר לא שייך אצלו גם הלא תעשה, שכל הלא תעשה הוא רק לחזק שלא יעבור על העשה, ואם פטור הוא מן העשה לא שייך הלא תעשה[סח].

סא. ומבואר שנחלקו הפני יהושע ורבי עקיבא איגר בגדר אכילה חוץ לסוכה אם זה ביטול עשה בקום ועשה או בשב ואל תעשה. ואין זה ענין למחלוקת האחרונים אם יש איסור לאכול חוץ לסוכה או שהוא רק ביטול מצות עשה [ראה מנחת חינוך מצוה שכה ושערי ישר שער ג פי"ט], שזהו נדון אחר אם יש איסור עשה לאכול חוץ לסוכה או שהוא רק ביטול מצוה ואין בו איסור, ואם נאמר שיש איסור פשוט שעובר עליו בקום ועשה, וכאן הנדון הוא אפילו אם נאמר שזה רק ביטול עשה, האם עובר על העשה בקום ועשה או רק בשב ואל תעשה.

סב. אכן מצאנו להפרי מגדים עצמו שסובר כשיטת הפני יהושע שביטול מצות סוכה הוא בקום ועשה, שדן הפרי מגדים (או"ח סי' תרמ אשל אברהם סק"י) לענין אונן שפטור מכל המצוות מה דינו לענין סוכה, שיש לומר שדווקא מצות עשה שעובר בשב ואל תעשה הוא פטור, אבל סוכה שעובר בקום ועשה כשאוכל חוץ לסוכה אף אונן חייב. [וראה במשנה ברורה (שם ס"ק לא) שהביא ספיקו של הפרי מגדים הנ"ל, והביא מהבכורי יעקב שמצדד שפטור גם ממצות סוכה, שהרי פטור אונן הוא מטעם שעוסק במצוה פטור מן המצוה, והרי הדין הוא שעוסק במצוה פטור מן הסוכה]. וכן מוכח עוד מהפרי מגדים (שם ס"ק טו) שהסתפק אם חייב להוציא כל ממונו עבור מצות סוכה, או שהיא מצוה כשאר מצוות שאין צריך לבזבז עליה רק עד חומש נכסיו, שיש לומר שאכילה חוץ לסוכה הוא ביטול המצוה בקום ועשה ואוכל באיסור ודומה למצות לא תעשה שצריך להוציא עליה כל ממונו. וצ"ע לפי"ז הפרי מגדים לשיטתו איך כתב שהפטור של עוסק במצוה הוא דווקא כשביטול המצוה השניה היא בשב ואל תעשה ולא בקום ועשה, והרי סוכה ביטולה לשיטתו זה בקום ועשה ובכל זאת הדין הוא שעוסק במצוה פטור מן הסוכה. ואולי נצטרך לחלק בין עשה שבכל אופן פטור, ללא תעשה שבזה יש חילוק אם ביטולו הוא בקום ועשה או בשב ואל תעשה, וצריך עיון. ואמנם במקום אחר כתב הפרי מגדים שביטול מצות סוכה הוא בשב ואל תעשה, והוא בספרו תיבת גמא על התורה (פרשת יתרו אות א) שדן שם אם נשים חייבות במצות עשה שהזמן גרמא במקום שעובר בקום ועשה, וכתב שאין להביא ראיה ממה שנשים פטורות מסוכה, שיש לומר שבסוכה ביטול המצוה זה בשב ואל תעשה, שאין איסור לאכול חוץ לסוכה אלא שמבטל מצות עשה לאכול בסוכה. וא"כ לשיטתו בתיבת גמא הוא מיושב, וצ"ע.

סג. וצריך עיון, שהרי על זה עצמו אנחנו דנים, על מה נאמר הפטור וההפקעה מן המצוה של העוסק במצוה, וכשם שגבי לא תעשה אומרים אנו שלא נאמר החידוש של ההפקעה במצוה כיון שהוא יותר חמור ממצות עשה, כך גם נאמר על המבטל מצות עשה בקום ועשה שדומה ללא תעשה ולא נאמר בו כלל הפטור של עוסק במצוה, וכל מה שאין חילוק בין שב ואל תעשה וקום ועשה כדבר שהוא של רשות, זה רק אחרי שקבענו שהוא רשות, אבל כאן שעל זה גופא אנחנו דנים מה נכלל בפטור, ודאי שיש חילוק בין שב ואל תעשה לקום ועשה.

סד. בעל הנתיבות בספרו בית יעקב (כתובות מט: ד"ה דאיכא), מהר"ץ חיות (סוכה כה. בתוד"ה שלוחי, ושבועות מד: ד"ה שומר, ובשו"ת סי' יג)

סה. וראה עוד בחמדת ישראל (קונטרס נר מצוה מצוה רלב), ובשם אריה (סי' סד) מה שכתבו ביישוב הקושיא באופנים נוספים.

סו. ובשדי חמד (מערכת הע"ן כלל סז) הביא מהגאון תפארת יוסף שדין עוסק במצוה פטור מן המצוה אינו אלא לפטרו ממצות עשה ולא להתירו בלא תעשה, וכגון שעוסק באיזה מצוה וראה חמץ שאינו פטור מלבער תיכף משום שעוסק במצוה אחרת, וכתב עליו השדי חמד שאם כי דבריו נכונים מצד הסברא יש לפקפק מהדין של שומר אבידה שפטור מליתן פרוטה לעני, והרי במצות צדקה יש שני לאוין, וא"כ מוכח שהחילוק הוא בקום ועשה ושב ואל תעשה.

סז. אור שמח (יום טוב פ"ג ה"ח), שו"ת חבלים בנעימים (סי' יט), אמרי בינה (או"ח סי' יג), קובץ שיעורים (בבא בתרא אות מח), קהלות יעקב (קידושין סי' לב אות ד).

סח. והוסיף בזה הקהלות יעקב (שם) שאפשר שגם התוספות מודים ליסוד הזה שבצדקה הלא תעשה בא רק לחזק את העשה, ומה שלא תירצו כן גבי אבידה מעקה ושלוח הקן זה משום שבכל אלו שייך מקרה שיעבור על העשה בלי לעבור על הלא תעשה [כמו שכתבו התוספות שם], א"כ משמע מזה שהלא תעשה היא אזהרה בפני עצמה, שאם היא רק לחזק את העשה היה ראוי להיות שהלא תעשה יהיה בכל המקרים שיש בהם עשה. וסיים 'ויש לפלפל'.

תלוי בחקירה בגדר הפטור של העוסק במצוה

אמנם בקובץ שיעורים (בבא בתרא אות מח) כתב שזה יהיה תלוי בחקירה בגדר דין עוסק במצוה פטור מן המצוה (הובאה לעיל בגדר הדין), שאם נאמר שגדר הדין של עוסק במצוה זה שנאמר פטור לגבי המצוה השניה, ואם יקיים את המצוה השניה לא יצא וצריך אחר כך לחזור ולקיימה, כמו באוכל מצה בשעה שהיה שוטה ואחר כך נתרפא, אם כן מיושב שבשעה שעוסק במצות השבת אבידה פטור לגמרי ממצות צדקה וממילא לא שייך אצלו גם הלא תעשה. אבל אם נאמר שגדר הדין של עוסק במצוה שאינו פטור ממש, אלא שהוא כמו אנוס מלקיים את המצוה השניה, אבל אם עמד וקיימה קיים מצוה, אם כן נמצא שהוא באמת חייב עכשיו במצות צדקה, ומצות צדקה מוטלת עליו, ורק שאנוס הוא עכשיו מלקיימה, וכיון שהמצות עשה מוטלת עליו שוב יש לו גם את הלא תעשה, ואם כן חוזרת הקושיא שיתחייב בצדקה מצד הלא תעשה.

ויש לדון בדבריו, שאפשר לומר שכיון שסוף סוף פטור הוא מהמצות עשה של צדקה, מאיזה טעם שיהיה, אם מצד שהוא פטור בעצם או משום שהוא אנוס, וכיון שעכשיו אין המצוה מוטלת עליו ממילא יש לומר שגם אינו מוזהר בלא תעשה, שהלא תעשה לא בא אלא להזהיר על העשה, וזה שאין העשה מוטל עליו גם אינו מוזהר בלא תעשה.

וכסברא זו כתב המרחשת (סי׳ מג אות ז בהערה), שהקשה שם איך אמרו (כתובות נ., ובשו״ע יו״ד סי׳ רנט ס״א) לגבי מצות צדקה המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, הרי בצדקה יש גם לא תעשה, ובלא תעשה הדין הוא שחייב לבזבז כל ממונו, כמבואר ברמ״א (יו״ד סי׳ קנז ס״א)[סט]. ותירץ על פי סברת הרמב״ן דלעיל שמצות לא תאמץ ולא תקפוץ אינה אלא במקום שמחויב לקיים מצות צדקה, שבזה חיזקה התורה את העשה בלאו, אבל במקום שלא חלה עליו מצות צדקה ממילא אין בה גם לאו. ולכן לענין לבזבז כל ממונו למצות צדקה, כיון שמצד המצות עשה אינו מחויב לבזבז כל ממונו, גם לאו אין כאן. והנה בודאי בכל המצוות עשה שאין חייב לבזבז עבורם יותר מחומש נכסיו, אין הפשט שביותר מחומש הוא פטור מהמצוה לגמרי ואם קיים לא יצא ידי חובה, אלא שהוא כעין אונס שלא חייבוהו חכמים לקיים את המצוה, אבל ודאי שהמצוה מוטלת עליו ואם קיימה קיים מצוה, ובכל זאת כתב המרחשת שכיון שלמעשה אין המצוה מוטלת עליו אינו עובר גם על הלא תעשה. ואם כן גם כאן בעוסק במצוה שפטור מן המצוה, גם אם נאמר שבעצם הוא מחויב במצוה השניה ולא נאמר כאן פטור, מכל מקום למעשה אין מצות הצדקה מוטלת עליו עכשיו לקיימה, ואם כן אינו עובר על הלאו.

בהשבת אבידה יש גם כן לא תעשה

ג. בזכר יצחק (סי׳ ז אות א בסופו) כתב שחלוקה היא מצות השבת אבידה משאר מצוות, שבהשבת אבידה יש לא תעשה בביטולה, דכתיב (דברים כב ג) ׳לא תוכל להתעלם׳, כמבואר בגמרא בבא מציעא (כו:), וגם אם אינו מנערה עובר בלא תוכל להתעלם כיון שגם זה השבה, ולכן דווקא העוסק במצות השבת אבידה שיש בביטולה לא תעשה, פטור ממצות צדקה שגם בביטולה יש לא תעשה, אבל מי שעוסק בשאר מצוות שאין בקיומם אלא מצות עשה בלבד אינו פטור מצדקה כלל, כיון שהעוסק במצוה אינו פטור ממצות לא תעשה.

ובזה כתב ליישב מה שהקשו איזה אחרונים שגם שומר בהקדש יהיה כשומר שכר שמשתכר פרוטה שאינו חייב לתת לעני. אלא שבזה יש רק מצות עשה ולא לאו, ולכן חייב באמת במצות צדקה, ורק בשומר אבידה בלבד שיש בה גם כן לא תעשה פטור מצדקה שהם מצוות שוות.

אינו עובר על הלאוין כשאינו נותן מצד הדין

ד. בספר יד אליהו (רגולר, סי׳ ט) ובגליוני הש״ס (נדרים לג:) תירצו, שלא נאמרו הלאוין בצדקה לכל אדם שלא נותן צדקה, אלא נאמרו על המאמץ את לבבו שאינו חס על העני ומתאכזר עליו, וכן על המתקמצן על ממונו שלא לתתו לעני, ומחמת כן אינו נותן צדקה עובר על הלאו, אבל מי שאינו נותן צדקה לא מחמת אימוץ לבבו וקמצנותו, אלא מחמת מה שהתורה פטרתו כעת מליתן צדקה מצד היותו עוסק במצוה, אינו עובר כלל על הלאוין, ולכן העוסק במצוה פטור מצדקה כיון שאינו עובר על הלאו.

אין עובר על הלאו אלא בעני שתלוי בנפשו

ה. בעל הנתיבות בספרו נחלת יעקב על התורה (פרשת ראה ד״ה לא תאמץ) תירץ, על פי מה שכתב לחדש שכל מה שמצינו מצות צדקה שחייב לתת מעשר וחומש מנכסיו לצדקה, זה דווקא במצות צדקה לאדם שאין לו מאתים זוז שנוטל מן הצדקה, אבל אם רואה עני ערום ורעב, לא נאמר שיעור בזה וחייב לתת אפילו יותר מחומש נכסיו, ועל כגון זה נאמר הלאו של לא תאמץ שהוא כנוטל נפשות. ולפי״ז מיושב שהרבה פעמים יהיה חייב במצות צדקה ולא יעבור על הלאו, כגון שיבוא עני שאינו ערום ורעב אבל אין לו מאתים זוז, שיש עליו מצות עשה לתת לו צדקה אבל אינו עובר על הלאו, ובכגון זה פטור הוא מלתת לו צדקה בעודו עוסק במצוה ולכן נחשב לשומר שכר.

אין עובר על הלאו כשנותן חצי פרוטה

ו. יש מי[ע] שתירץ שיש חילוק בין המצות עשה של צדקה להלאוין של לא תאמץ ולא תקפוץ את ידך, שאת המצות עשה מקיימים דווקא בפרוטה ולא בפחות מזה, שצריך שיהיה בו שיעור נתינה, מה שאין כן הלאוין שאפילו אם נתן פחות מפרוטה כבר אינו עובר על הלאו, שהרי לא קפץ ולא אימץ. ואם כן בשעה שהוא עסוק באבידה, אף על פי שהוא חייב לתת צדקה לעני מצד הלא תעשה, אבל אינו חייב לתת לו רק חצי פרוטה כדי לא לעבור על הלאו, ועדיין משתכר הוא חצי פרוטה שהיה חייב לתת מצד המצות עשה, שעל זה הוא פטור מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, ולכן נחשב הוא כשומר שכר[עא].

אבל דחה זאת מסברא, שאם חייב להפסיק מלנער את האבידה ולמשמש בכיסו וליתן חצי פרוטה לעני, הרי ברגע שמפסיק כבר אינו עוסק באבידה, ומתחייב לתת פרוטה שלמה לעני לקיים את העשה. ויש לדון בזה שיהיה תלוי במחלוקת הראשונים שנתבארה לעיל בארוכה, שלדעת התוספות וסיעתם שדין עוסק במצוה פטור מן המצוה זה דווקא כשאינו יכול לקיים שתיהן, אכן קשה שכיון שכבר הפסיק לתת חצי פרוטה לעני יתחייב לתת פרוטה שלמה שיכול לקיים שתיהן, אבל לדעת הר״ן וסיעתו שאפילו יכול לקיים שתיהן פטור, אם כן אפילו שהפסיק לתת חצי פרוטה, עדיין יש לומר שפטור מהחצי פרוטה השניה. וצריך עיון עוד.

קושיא מדין עונה

בזכר יצחק (סי׳ ז אות א) הקשה על הכלל שאין העוסק במצוה פטור ממצוות לא תעשה, מהברייתא שהביאה הגמרא במסכתין (יח.) לגבי אונן בשבת שאין קבורת מתו מוטלת עליו ואינו עסוק במצוה, שתנא קמא אמר מיסב ואוכל בשר ושותה יין ומברך ומזמן ומברכין עליו ומזמנין עליו וחייב בכל המצוות האמורות בתורה, ורבן שמעון בן גמליאל אומר מתוך שנתחייב באלו נתחייב בכולן. וביארו בגמרא שרשב״ג בא להוסיף גם תשמיש המיטה, שחייב האונן במצות עונה בשבת כשם שחייב בכל המצוות. וקשה שמבואר שרק בשבת חייב במצות עונה כמו שחייב בכל המצוות, והלא מצות עונה היא לא תעשה של (שמות כא י) ׳עונתה לא יגרע׳, והיה מן הדין שיהיה חייב בה האונן, שאין אנו אומרים העוסק במצוה פטור מלא תעשה.

וכל הקושיא היא לדעת הסוברים שמה שאין פטור של עוסק במצוה במצות לא תעשה, זה במצות לא תעשה ממש, אבל לפי הפרי מגדים שתלוי אם מבטל את המצוה בקום ועשה או בשב ואל תעשה, גם כאן ביטול מצות עונה זה בשב ואל תעשה, ועוסק במצוה פטור גם כן מזה[עב].

סט. וכתב שלכאורה יהיה מכאן ראיה לדעת הסוברים שעל מצות לא תעשה שביטולה הוא בשב ואל תעשה אינו מחויב לבזבז כל ממונו. ראה בגליון רע״א (יו״ד סי׳ קנז) שכתב בשם החות יאיר והפרי מגדים שלאו שאין בו מעשה הרי הוא כמצות עשה שאין צריך להוציא יותר מחומש, אבל הביא שבריב״ש מבואר שכל שהוא לעבור על לאו אע״פ שאין בו מעשה חייב לבזבז כל ממונו.

ע. הגרש״ז אוירבך, הובאו דבריו בהערות לריטב״א (ב״מ פב. מוה״ק הערה 514), וראה שם מה שדן בזה.

עא. והנה מה שנקט הגאון רבי שלמה זלמן זצ״ל שקיום מצות צדקה זה דווקא בפרוטה ולא בפחות מזה, ראה בדרך אמונה (מתנות עניים פ״ז ה״א בבאור ההלכה ד״ה מ״ע) שדן בזה, והביא מהמהרי״ל דיסקין שכתב שבפחות משוה פרוטה גם כן יוצאים ידי חובת מצות צדקה. ובדרך אמונה הביא ראיה שאין יוצאים אלא בפרוטה ממה שכתב הש״ך (חו״מ סי׳ שג סק״א) שאין שומר שכר נעשה אלא בפרוטה, ואם נשכר בפחות משוה פרוטה אינו נעשה שומר שכר, ואם נאמר שמצות צדקה היא מתקיימת גם בפחות משוה פרוטה, א״כ איך שומר אבידה נעשה שומר שכר ממה שמשתכר דמי הצדקה שפטור ליתן, הרי לא נפטר אלא מפחות מפרוטה של מצות צדקה, ומחמת זה אינו נעשה שומר שכר. אכן זה קשה גם לסברת רבי שלמה זלמן שלפי דבריו נמצא, שאף שמצות צדקה מקיים רק בפרוטה אבל מה שנעשה שומר שכר הוא רק מה שמשתכר בפחות מפרוטה, שהרי פחות מפרוטה חייב לתת כדי שלא לעבור על הלאו, ונמצא כל מה שנשתכר הוא פחות משוה פרוטה, והרי שומר שכר אינו נעשה אלא בפרוטה.
אמנם בדרך אמונה (שם) הביא מאביו הסטייפלר זצ״ל לדחות את הראיה, שיש לומר שבאמת צדקה מקיים גם בפחות משוה פרוטה, אבל יש לומר שיזדמנו לו כמה עניים עד שיצטרף לכדי פרוטה, ולכן דינו כשומר שכר כיון שנמצא שלמעשה נשתכר פרוטה. ולפי״ז מיושב גם לדעת רבי שלמה זלמן שמה שמשתכר הוא רק פחות משוה פרוטה, אבל אם יבואו כמה עניים יצטרף לכדי פרוטה ולכן דינו כשומר שכר.

עב. והנה בחיי אדם (הלכות סוכה כלל קמו, בנשמת אדם אות א) כתב שמצות עונה אינה מוטלת

י. עוסק בתלמוד תורה

בגמרא במועד קטן (ט:) הקשו סתירה בין הפסוקים, כתוב אחד אומר (משלי ג טו) ׳יקרה היא מפנינים וכל חפציך לא ישוו בה׳, ומשמע שדווקא ׳חפציך׳ לא שוים לתורה, ולכן יש לאדם לבטל כל חפציו בשביל לעסוק בתורה, אבל ׳חפצי שמים ישוו בה׳, ואם נזדמנה לידו מצוה יש לו לבטל תלמוד תורה כדי לעסוק בה. וכתוב אחד אומר (שם ח יא) ׳וכל חפצים לא ישוו בה׳, שמשמע שאפילו חפצי שמים לא ישוו בה, ואין לו לבטל עסק התורה כדי לעסוק במצוות. ותירצו, כאן במצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים וכאן במצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים. שאם נזדמנה לידו מצוה שאפשר לה להתקיים על ידי אחרים, אין לו להפסיק תלמודו כדי לעסוק בה, ואם היא מצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים צריך להפסיק תלמודו כדי לעסוק בה.

וכן פסק הרמב״ם (תלמוד תורה פ״ג ה״ד) ׳היה לפניו עשיית מצוה ותלמוד תורה, אם אפשר למצוה להעשות על ידי אחרים לא יפסיק תלמודו, ואם לאו יעשה המצוה ויחזור לתורתו׳.

ובכסף משנה (שם) ציין להירושלמי (פסחים פ״ג ה״ז, חגיגה פ״א ה״ז) שאמרו, נמנו וגמרו בעליית בית אריס בלוד שהתלמוד קודם למעשה, ואמרו רבנן דקיסרין שזה דווקא כשיש שם מי שיעשה את המצוה, אבל אם אין שם מי שיעשה את המצוה, המעשה קודם.

וקשה, שהרי הדין הוא שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ואפילו היא מצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים, כגון מצות סוכה וקריאת שמע, ולמה לגבי מצות תלמוד תורה חייב להפסיק תלמודו כדי לקיים מצוה שאי אפשר לעשותה ע״י אחרים. ונשנו בזה כמה ביאורים בראשונים ובאחרונים:

תכלית הלימוד הוא המעשה

א. המאירי (שבת ט. ד״ה ושמא, מועד קטן ט: ד״ה אע״פ) ביאר שהרי כל מעלת הלימוד אינו אלא להביא לידי מעשה, כמו שאמרו בירושלמי (פ״א ה״ב) ׳הלמד לעשות ולא הלמד שלא לעשות, שהלמד שלא לעשות נוח לו שלא נברא׳, וכיון שכל הלימוד הוא להביא למעשה, אין מפקיע הלימוד את המעשה. וכן כתב הר״ן (מועד קטן ט:) בקצרה, שהמעשה עיקר ולא המדרש.

דרך א׳ בביאור המאירי

בפשטות כוונתו היא, שכיון שכל תכלית הלימוד הוא קיום המעשה, לכן הדין הוא שאם על ידי עסק התורה תתבטל המצוה לגמרי, יפסיק מלימודו ויקיים את המצוה, שאם לא כן תתבטל כל התכלית של הלימוד שהוא לבוא לידי מעשה. ואף על פי שבדין העוסק במצוה אפילו אם עוסק במצוה קלה פטור ממצוה חמורה ממנה, זהו בשתי מצוות שכל אחת תכלית לעצמה, ולכן אפילו שאחת חמורה מן השניה פטור מן השניה, אבל כאן אין הפירוש שהמעשה היא מצוה יותר חשובה מן הלימוד, אלא שכל תכלית הלימוד הוא בשביל המעשה, ולכן לא יתכן שבגלל עסקו בלימוד יבטל מצוה, שהיא תכלית הלימוד[עג].

וכן משמע ברמב״ם (תלמוד תורה פ״ג ה״ג וה״ד) שכתב ׳אין לך מצוה בכל המצוות כולן שהיא שקולה כנגד תלמוד תורה, אלא תלמוד תורה כנגד כל המצוות כולן, שהתלמוד מביא לידי מעשה. לפיכך התלמוד קודם למעשה בכל מקום. היה לפניו עשיית מצוה ותלמוד תורה, אם אפשר למצוה להעשות על ידי אחרים לא יפסיק תלמודו, ואם לאו יעשה המצוה ויחזור לתורתו׳. הנה הקדים הרמב״ם לומר שאע״פ שתלמוד תורה גדול יותר מכל המצוות, זה רק משום שהוא גורם לעשיית כל המצוות. ונמצא איפוא שלעולם המעשה גדול מן הלימוד, אלא שהלימוד שגורם לקיום כל המצוות גדולה מעלתו על פני קיום מצוה בודדת. ולכן הדין הוא שאם יצטרך לבטל מצוה מפני הלימוד, יבטל לימודו ולא את המצוה, שתכלית כל הלימוד הוא המעשה[עד].

דרך ב׳ בביאור המאירי

בקהלות יעקב (סי׳ טו, שבת סי׳ יא) ביאר תירוץ זה בסגנון שונה קצת, שאין כוונת הירושלמי במה שאמר שהלומד שלא על מנת לקיים נוח לו שלא נברא משום שהלימוד כאילו טפל לקיום המצוות שהן עיקר, אלא שזה דין בעצם החפצא של תלמוד תורה, וסובר הירושלמי שעיקר חביבות תלמוד תורה הוא משום שהתלמוד מביא לידי מעשה, ולכן הלומד שלא על מנת לעשות הרי הוא מגרע בגוף מצות תלמוד תורה. ולכן הדין הוא שצריך להפסיק תלמודו לקיום מצוה שאי אפשר לעשות על ידי אחרים, שהרי על ידי חיסרון בקיום המצוות מתהווה חסרון בגוף מצות תלמוד תורה, שקיום המצוות מחזק ומאלים את מצות התלמוד תורה שלו, ולכן ודאי שמחויב להפסיק תלמוד תורה בשביל המצוות. וכן מבואר בגמרא (יבמות קט:) ׳כל האומר אין לי אלא תורה, אפילו תורה אין לו׳, ולמדו זה מן הפסוק (דברים ה א) ׳ולמדתם ועשיתם׳, כל שישנו בעשייה ישנו בלמידה כל שאינו בעשייה אינו בלמידה. ופירש רש״י (ד״ה אלא תורה) כל האומר אין לי אלא תורה, ואינו מקיים המצוות, אפילו שכר לימוד אין לו. הרי שאדם שלומד שלא על מנת לקיים מפסיד אפילו את שכר לימודו, ויש לו חיסרון בעצם הלימוד שלו שלא נחשב לתלמוד תורה[עה].

דרך ג׳ בביאור המאירי

ודרך שלישית בביאור תירוץ המאירי מצינו בספר פחד יצחק (שבועות מאמר מ אות יב), שביאר שמה שאמרו שאין פטור של עוסק במצוה נוהג במצות תלמוד תורה, משום שיש בה בתלמוד תורה תנאי של ללמוד על מנת לעשות, הכוונה היא, שדין עוסק במצוה לא נאמר אלא שאין עליו להניח מצוה זו שהוא עוסק בה עכשיו, כדי לקיים מצוה אחרת שאין הוא עוסק בה עדיין. אבל באופן שקיום המצוה השניה הוא תנאי בקיום המצוה הראשונה, שוב אין זה נקרא שהוא מניח מצוה ראשונה כדי לעסוק בשניה, מאחר שגם עסקו בשניה אין זה סילוק מן הראשונה. ולכן מכיון שעשיית המצוות וקיומן הוא תנאי במצות תלמוד תורה, נמצא ממילא, שקיום המצוות בכלל אינו נקרא סילוק ממצות תלמוד תורה, ושוב לא שייך כאן הכלל שהעוסק במצוה פטור מן המצוה[עו].

הטעם לפירוש זה במצוה שאפשר לעשותה ע״י אחרים

לפי פירוש זה, במצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים, שאם לא יפסיק מלימודו לקיים את המצוה, לא תתבטל המצוה לגמרי, ולא יתבטל תכלית הלימוד, שהרי המצוה תתקיים על כל פנים, חוזר הדין להיות שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, וכיון שעוסק בתורה שזה מצוה פטור מעשיית מצוה אחרת, ואין כאן את החשבון איך יפקיע הלימוד את המעשה, שאינו מפקיע את המעשה, שהרי המעשה יתקיים על ידי אחרים.

אמנם הרמב״ם (תלמוד תורה פ״ג ה״ג וה״ד) כתב ׳אין לך מצוה בכל המצוות כולן שהיא שקולה כנגד תלמוד תורה, אלא תלמוד תורה כנגד כל

על האדם כשצריך להתעסק במלאכה או במצוה אחרת, שהרי אינה מצות עשה אלא לאו של ׳לא יגרע׳, והיינו בזמן שהוא פנוי, עיין שם שהאריך בראיות. ולפי״ז יש ליישב שלכן אפילו שהוא לא תעשה פטור ממצות עונה, שכיון שעסוק הוא במצוה ואינו פנוי, ממילא אין כאן עבירה על הלא תעשה, ופטור ממצות עונה. והרמב״ם (אישות פי״ד ה״ז) כתב ׳אסור לאדם למנוע אשתו מעונתה, ואם מנע כדי לצערה עבר על לא תעשה שבתורה׳, וכן כתב בשלחן ערוך (אבן העזר סי׳ עג סי״א). ומבואר שרק אם מונע ממנה עונתה כדי לצערה עובר על לא תעשה, ולפי״ז כל שמונע מחמת המצוה ולא בשביל לצערה אין כלל לא תעשה, ולכן אמרו שהעוסק במצוה פטור אף ממצות עונה.

עג. ועדיין צריך עיון, שאין הכי נמי לימוד על מנת שלא לעשות אין לו את המעלה הגדולה ששקול כנגד כל המצוות, אבל עכ״פ לא גרע ממצוה ככל המצוות, שהרי פשוט שיש מצות תלמוד תורה גם בלומד דברים שאינם מביאים למעשה, וא״כ יהיה דינו עכ״פ ככל עוסק במצוה שפטור מן המצוה. וצריך לומר שכיון שתכלית הלימוד היא לקיים את המצוות, זה מגרע בגוף קיום המצוה עצמה של תלמוד תורה. וראה עוד להלן בשם הקהלות יעקב.

עד. וכן פירשו הראשונים (רש״י, ראב״ן, רשב״ם, מגן אבות) במשנה באבות (פ״ג מי״ז) ׳כל שחכמתו מרובה ממעשיו אין חכמתו מתקיימת, וכל שמעשיו מרובים מחכמתו חכמתו מתקיימת׳, ופירשו שהכוונה היא לחכמת התורה, ובא לומר שמעשי המצוות הם העיקר ועל ידם תתקיים תורתו, וכפי שאמר רבן שמעון בן גמליאל (אבות פ״א מי״ז) ׳לא המדרש עיקר אלא המעשה׳. אמנם ברוח חיים (אבות פ״ג מי״ז) פירש מה שאמרו חז״ל גדול תלמוד שמביא לידי מעשה, לא שעיקר תכלית הלימוד הוא המעשה, והלימוד טפל למעשה, אלא שבמצות תלמוד תורה כלולים שני דברים, המצוה עצמה של לימוד תורה, ועוד שהלימוד מביא לידי מעשה, ולכן אדם הלומד תורה יש בידו שני מידות טובות, גם מצות תלמוד תורה שהיא עצמה מעשה, וגם שיגיע על ידה לשאר מעשים של מצוות. וזה כוונת הגמרא שאמרה גדול תלמוד שמביא לידי מעשה, דהיינו שחוץ ממה שהוא מעשה מצוה בפני עצמו גם מביא לעוד מצוות אחרות, מה שאין כן המקיים מצוה בלבד שיש בידו רק את המעלה של קיום המצוה.

עה. במנחת אשר (ויקרא סי׳ סג אות ב) הביא ב׳ הדרכים וכתב נפקא מינה, במי שהיה הולך בדרך ללמוד תורה ועדיין לא היה עוסק בלימוד התורה בפועל, שלפי הדרך הראשון שהטעם שיש לו להפסיק מתלמודו עבור קיום המצוות זה משום שתכלית הלימוד הוא הקיום, אם כן גם ההולך ללמוד תורה בודאי יש עליו להפסיק הליכתו לקיום המצוות, שהרי אפילו אם הוא עוסק בתורה ממש מצווה הוא לבטל תורתו כדי לקיים את המצוות שהם תכלית לימוד התורה, קל וחומר שיבטל את הכנתו ללימוד התורה כדי לקיים את המצוה. אבל לפי הדרך השני שהטעם שצריך להפסיק זה משום שאין כאן קיום מצות תלמוד תורה בשלמותה, יש מקום לטעון שרק מתלמוד חייב להפסיק על מנת לקיים את המצוה, שאם לא כן אין תורתו שלמה, אבל ההולך בדרך ללמוד תורה דינו ככל עוסק במצוה ואינו מפסיק מתלמודו. ויש להעיר על דבריו, שאם שלימות מצות תלמוד תורה זה רק בלומד על מנת לקיים, כל שכן שגם המצוה שמקיים בהליכה לתלמוד תורה זה דווקא אם הולך ללמוד על מנת לקיים, ואם כן שוב יש לו להפסיק מהליכתו לקיום המצוה.

עו. ראה עוד להלן מה שביאר הפחד יצחק על פי יסודו.

המצוות כולן, שהתלמוד מביא לידי מעשה. לפיכך התלמוד קודם למעשה בכל מקום. היה לפניו עשיית מצוה ותלמוד תורה, אם אפשר למצוה להעשות על ידי אחרים לא יפסיק תלמודו, ואם לאו יעשה המצוה ויחזור לתורתו׳. ופירשו הב״ח (יו״ד סי׳ רמו אות יד) והפרישה (שם אות מא) שמה שכתב הרמב״ם ׳לפיכך התלמוד קודם למעשה בכל מקום׳, הכוונה למצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים, שלא יפסיק תלמודו לקיום אותה מצוה, כיון שהתלמוד קודם למעשה. ומבואר אם כן בדברי הרמב״ם, שכל הטעם שבמצוה שאפשר לעשות על ידי אחרים לא יבטל תלמודו, הוא מחמת ששקול תלמוד תורה כנגד כל המצוות, ולכן התלמוד קודם למעשה[עז].

ויש לעיין, מדוע צריך את הסיבה שתלמוד גדול כדי לומר שלא יפסיק מתלמוד תורה כדי לעסוק במצוה, הרי גם אם לא היה תלמוד גדול, יהיה דינו לפחות ככל מצוה אחרת שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, וכיון שלא מתבטלת המצוה לגמרי למה יפסיק ממצותו שעוסק בתורה לעסוק במצוה אחרת.

וביארו בזה שכיון שכל תכלית ומעלת הלימוד הוא שמביא לידי מעשה, לכן אפילו אם לא יבטל את המעשה לגמרי מפני הלימוד, וכגון במצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים, אבל הרי למעשה המעשה עדיף מן הלימוד ואם כן יפסיק מתלמודו כדי לקיים את המצוה, ולכן רק מטעם שתלמוד גדול שמביא לידי קיום כל המצוות, לכן הדין הוא שלא יפסיק מתלמודו עבור מצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים, ורק מצוה שאם לא יעשנה תתבטל לגמרי אז יפסיק מתלמודו.

מה הדין בלימוד שאינו מביא לידי מעשה

יש לעיין לפי המבואר ברמב״ם שהטעם שאינו מפסיק למצוה שאפשר לעשות על ידי אחרים, זה רק משום שגדול תלמוד שמביא לידי מעשה, מה יהיה הדין במי שעוסק בלימוד שאינו מביא לידי מעשה, וכגון שעוסק בלימוד קדשים וטהרות בזמן הזה וכדומה, שאין לו את המעשה, שלכאורה יהיה דינו שיצטרך להפסיק מלימודו אפילו למצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים. ומצינו שנחלקו בזה האחרונים, כפי שיבואר.

א. בגמרא (ב״ק יז.) אמרו על חזקיהו המלך שכבוד גדול עשו לו במותו, שהניחו ספר תורה על מטתו ואמרו קיים ולמד זה מה שכתוב בזה, ולא כשאר אנשים חשובים שהיו אומרים עליהם רק קיים זה מה שכתוב בזה, ולא היו אומרים למד. והקשו בגמרא שמשמע שלימוד עדיף, וזו היתה המעלה יתירה שהיתה לחזקיהו על כל שאר האנשים, והרי אמרו (קידושין מ:) גדול תלמוד תורה שהתלמוד מביא לידי מעשה. ופירש רש״י (ד״ה מביא) ׳אלמא מעשה עדיף׳. הרי שלמד רש״י שמה שאמרו בגמרא גדול תלמוד שמביא לידי מעשה, הכוונה שמעשה הוא העיקר שהוא תכלית הלימוד.

וכתב השל״ה (מסכת שבועות פרק נר מצוה ד״ה כבר נתבאר) שלדעת רש״י שתכלית הלימוד הוא המעשה, והמעשה הוא העיקר, מה שאמרו גדול תלמוד היינו רק שיש לו דין קדימה שיותר טוב שילמד מאשר ירדוף אחר המצוות, למי שאינו בקי בדינים, וילמד הדינים לפי שמביא לידי מעשה שידע מה לעשות, שאם לא ילמד לא ידע כמה מצוות מעשיות ולא ידע לקיימם והרי התכלית האמיתי הוא המעשה, אבל מי שלמד כבר ויודע כל המעשים והדינים, טוב לו יותר לרדוף ולחפש אחר איזה מצוה מאשר הלימוד, כיון שמעשה המצוות הם התכלית.

והבית אפרים (שו״ת או״ח בהקדמה ד״ה דבר זה) הוסיף עוד על זה, שהוא הדין למי שלא למד עדיין כל הצורך, אם נזדמנה לו מצוה בעת לימודו בסדר טהרות שאינו מביא לידי מעשה בזמן הזה, לדעת רש״י יהיה הדין שיפסיק מתלמודו לקיום המצוה, אפילו היא מצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים, שלימוד שאינו מביא לידי מעשה סובר רש״י שמעשה עדיף עליו.

אמנם בשו״ע הרב (תלמוד תורה פ״ג ס״ד, ובקונטרס אחרון שם פ״ג אות א ד״ה אבל מש״כ הב״ש) כתב שממה שסתמה הגמרא במועד קטן (ט:) ׳כאן במצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים כאן במצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים׳, משמע שבכל ענין שעוסק בתורה אין לו להפסיק עבור מצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים, ולכן כתב שמי שלומד ונזדמנה לו מצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים, אפילו שהיה עוסק בקדשים וטהרות שאין נוהגים עכשיו במעשה, אין לו להפסיק, שמצות עשה של תלמוד תורה מצד עצמה היא גם כן גדולה משאר המצוות.

וכן מוכח ממה שכתב הפרישה (יו״ד סי׳ רנא אות יג) ליישב קושיית המהרש״ל על הטור (שם) שכתב שמותר לשנות מעות תלמוד תורה להצלת נפשות, והקשה המהרש״ל הרי אמרו במגילה (טז:) שגדול תלמוד תורה יותר מהצלת נפשות, ולכן היה טענה על מרדכי שמיעט מתלמודו לצורך הצלת ישראל. ותירץ הפרישה ששם מדובר שיש אחרים שיכולים להתעסק בהצלת נפשות, ולכן אע״פ שהיא מצוה גדולה להציל נפשות מ״מ תלמוד תורה קודם הואיל שיש אחרים שיכולים להציל הנפשות. והרי מרדכי היה מיושבי סנהדרין וודאי שכבר ידע את כל ההלכות למעשה, ובכל זאת מבואר, לפי הפרישה, שהיתה עליו טענה שהפסיק תלמודו להתעסק במצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים, הרי שאף מי שלומד ענינים שלא מביאים לידי מעשה גם כן דינו שאינו מפסיק למצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים.

תלמוד תורה אפשר למחר

ב. הריטב״א במגילה (ג. ד״ה מדסמכו) כתב לבאר הטעם שמבטלים תלמוד תורה למקרא מגילה, שמקרא מגילה היא מצוה עוברת של היום, ותלמוד תורה אפשר למחר, וכשם שמבטלים תלמוד תורה לכל המצוות, כך מבטלים גם למצות קריאת המגילה. ומבואר בדבריו שהטעם שבתלמוד תורה לא אומרים שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, זה משום שתלמוד תורה אינה מצוה עוברת ויכול ללמוד אחר קיום המצוה מה שהפסיק מתלמודו לקיום המצוה, ולכן מפסיק למצוה עוברת, אבל מצוה שאינה עוברת וכן למצוה שאפשר לעשות על ידי אחרים אין לו להפסיק ששתיהם מצוות שוות[עח].

וביאור זה הוא לשיטתו (ראה לעיל באריכות בענין אם אפשר לקיים שתיהן) שסובר כדעת התוספות שדין עוסק במצוה פטור מן המצוה לא נאמר אלא כשאי אפשר לקיים שתי המצוות, שצריך ליבטל מן הראשונה לגמרי כדי לעסוק בשניה, אבל אם יכול לקיים שתיהן, שלא יתבטל מן המצוה הראשונה משום עסקו בשניה, חייב לעסוק בשתיהן. ולכן כאן לענין מצות תלמוד תורה שיכול ללמוד אחר כך מה שרצה ללמוד עכשיו, הרי זה כיכול לקיים שתיהן ולכן חייב להפסיק. אבל לדעת הראשונים שאפילו ביכול לקיים שתיהן אין לו לעסוק במצוה אחרת כל זמן שעוסק בראשונה, אם כן אפילו שתלמוד תורה אינה מצוה עוברת ויכול לקיימה אחר כך, מכל מקום אין לו להפסיק כדי לקיים את המצוה השניה[עט].

אכן עיקר סברת הריטב״א צריכה ביאור, מה שקרא למצות תלמוד תורה מצוה שאינה עוברת משום מה שיכול ללמוד אחר כך, והלא מצות תלמוד תורה היא כל רגע ורגע, ומה שמפסיק ללמוד עכשיו, אפילו ישלימנו אחר כך, אבל מכל מקום מה שלא למד באותו זמן כבר ביטל את המצוה, ואין לו תשלומים, ולמה תחשב מצות תלמוד תורה למצוה שאינה עוברת, וצריך עיון.

הדין של עוסק במצוה לא נאמר במצוה הנמשכת זמן רב

ג. בברכי יוסף (או״ח סי׳ לח אות ז) כתב, שכל מה שאומרים שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, זה דווקא בעוסק במצוה שבאה מזמן לזמן ויש עת קבוע לעשייתה, כמו שהם רוב המצוות שמקיימים את המצוה בזמן מסוים, מה שאין כן תלמוד תורה שלעולם חייב בתלמוד תורה, וכל רגע פנוי שיש לאדם חייב הוא בתלמוד תורה, ובזה לא נאמר דין עוסק במצוה, שאם לא כן נמצא שיפטר מכל מצוות התורה שלעולם חייב הוא לעסוק בתורה, וקיום המצוות מה תהא עליהן, ורק במצוה שיש זמן קבוע לעשייתה ואינה תדירה אצלו כל הימים אמרו שפטור ממצוה אחרת, ובזמן אחר כשתשוב ותזדמן אליו אותה המצוה יקיימה, ולא נמצאו מצוות התורה בטילות, מה שאין כן בתלמוד תורה

עז. ובהעמק שאלה (שאילתא ה אות ד) כתב שלדעת רבי טרפון (קידושין מ:) שמעשה קודם לתלמוד, הוא הדין שמבטלים תלמוד תורה אפילו למצוה שאינה עוברת ויכול לקיימה לאחר זמן, ולכן רבי טרפון לשיטתו נמנע מבית המדרש בשביל מצות אכילת תרומה, כמו שמסופר בפסחים (עב:) אפילו שהיא מצוה שאינה עוברת, שהיה זה לשיטתו שמעשה קודם לתלמוד.

עח. ומדויק מאוד לפי״ז מה שכתב הרמב״ם ׳ויחזור לתורתו׳, שכל ההיתר להפסיק הוא משום שתלמוד תורה אינה מצוה עוברת ויכול לקיימה אחר כך, אבל אם לא יוכל לחזור ללימוד ויפסיק מלימודו לגמרי, חוזר הדין להיות גם בתלמוד תורה ככל מצוה עוברת שהעוסק במצוה פטור מן המצוה.

עט. עוד מוכח מדברי הריטב״א שאפילו העוסק במעשה המצוה ממש, בכל זאת אם יכול לקיים שתיהן צריך להפסיק לקיום המצוה השניה, ולא כהאחרונים שנקטו בדעת התוספות (ראה לעיל בביאור דעת התוספות) שאפילו שביכול לקיים שתיהן צריך להפסיק, אבל אם עוסק ממש במעשה המצוה אין צריך להפסיק, שהרי כאן הוא באמצע לימודו ואפילו הכי כתב הריטב״א שצריך להפסיק משום שתלמוד תורה היא מצוה שאינה עוברת. אך ראה להלן שהבאנו סברת האחרונים שמצות תלמוד תורה הוא מקיים בכל מילה ומילה שלומד, ולעולם לא הוי עוסק באמצע המצוה אלא כגומר מצוה אחת ומתחיל אחרת, ואם נאמר שכן סובר הריטב״א שוב לא יהיה מוכח מכאן דלא כהאחרונים הנ״ל.

שהיא מצוה תדירית תמיד ואם יפטר מקיום המצוות מחמתה נמצא בטל מכל המצוות[פ].

ובזה כתב הברכי יוסף ליישב מה שהשמיט הרמב״ם את הדין המבואר בגמרא (סוכה כו.) שכותבי ספרים תפילין ומזוזות פטורים מקריאת שמע ותפילה ותפילין ומכל מצוות התורה מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, וכתב הבית יוסף (או״ח סי׳ לח) שמקורו של הרמב״ם הוא בירושלמי (פ״א ה״ב) שמבואר שלא נפסק כן להלכה. וביאר הברכי יוסף שאין הכוונה שלא נפסק הדין של עוסק במצוה פטור מן המצוה, שהרי הרמב״ם עצמו הביא דין זה בהרבה מקומות, אלא הכוונה שכותבי סת״ם דומים לעוסק בתלמוד תורה, שהיא מצוה שנמשכת הרבה זמן, שהעוסק בכתיבת סת״ם יכול הוא לעסוק במצוה זו שבועות וחדשים ושנים, ואם יפטר מן המצוות מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, נמצאו כל מצוות התורה בטילות אצלו, ולכן מאותו דין שבתלמוד תורה לא נאמר שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, גם בעוסק בכתיבת סת״ם לא נאמר דין העוסק במצוה שפטור מן המצוה.

ולפי״ז כתב הברכי יוסף, שסברא זו שלא נאמר דין עוסק במצוה פטור מן המצוה בתלמוד תורה משום שהיא מצוה שנמשכת תמיד, היא דווקא לשיטת הרמב״ם שהשמיט מטעם זה גם את הדין שכותבי סת״ם פטורים מן המצוות, אבל שאר הראשונים שהביאו דין זה להלכה שכותבי סת״ם פטורים מן המצוות, מוכרח שלא סוברים סברא זו, וכתב שיש לומר שהם סוברים ששונה מצות תלמוד תורה שעיקרה ללמדנו מעשה המצוות, ולא המדרש הוא העיקר אלא המעשה, וכמו שהבאנו למעלה בשם הר״ן והמאירי[פא].

מצות תלמוד תורה כל היום אינה מצוה חיובית לכל

ד. האור שמח (תלמוד תורה פ״א ה״ב) ביאר, שבמצוות תלמוד תורה יש חלק חיובי שהוא שוה בכל, ויש חלק שאינו מצוה חיובית אלא מצוה קיומית כל אחד כפי טוהר נפשו. החלק השוה בכל הוא מה שאמרו חכמים (מנחות צט:) שבתלמוד תורה שחרית וערבית קיים לא תמוש, ומקיים זה בקראו קריאת שמע שחרית וערבית, שזוהי מצות תלמוד תורה המחויבת לכל ישראל, שכיון שלומד קבלת המצוה ואזהרתה שחרית וערבית כבר קיים מצוותה. ויותר מזה הוא כבר מצוה קיומית אשר נבדלו ונפרדו בזה כל איש לפי ערכו ומהותו[פב].

ולפי״ז כתב, שלכן נדחית מצות תלמוד תורה עבור קיום המצוות, שאפילו שתלמוד תורה גדול יותר מכל המצוות, מכל מקום מבטלה לכל המצוות, שמבטלים מצוה קיומית, עבור מצוה חיובית שחייבים בה כל ישראל בשוה[פג].

אין חיוב תלמוד תורה בשעה שעוסק במצוה

ה. בקובץ הערות (הוספות סי׳ א, וכן בקובץ שיעורים ח״ב סי׳ יט) כתב שמה שצריך לבטל מתלמוד תורה בשביל קיום מצוה, אין הטעם משום שמצוות תלמוד תורה נדחית מפני קיום מצוה, שהרי מצות תלמוד תורה גדולה מכל המצוות, אלא שכשם שמותר לבטל תלמוד תורה עבור דרך ארץ וכל צרכי האדם ההכרחים, כמו כן מותר לו לבטל עבור קיום מצוה, שאין זה יותר גרוע מצרכיו הפרטיים, וזה משום שחיוב תלמוד תורה אינו חל על האדם אלא בשעה שהוא פנוי ובטל מעשיית צרכיו, שהרי התיר הכתוב (דברים יא יד) ׳ואספת דגנך׳, ובשעה שהוא צריך לעשות מלאכתו, אז אינו מחויב כלל בתלמוד תורה, וכמו כן אם הוא צריך לעסוק במצוה, שאינו יותר גרוע מאם יעסוק בצרכיו, שאז אינו מחויב כלל בתלמוד תורה. ולכן הדין הוא שמבטל מלימודו לעסוק במצוה, שאינו מחויב כלל בתלמוד תורה באותה שעה.

וכעין זה כתב הקהלות יעקב (סי׳ טו, שבת סי׳ יא), והוסיף שלכן בנזדמנה לו מצוה בהיותו עוסק בתורה צריך להפסיק לימודו ולעסוק במצוה, שחלוק הוא מי שנאנס בקיום מצוה שאינה יכול לקיימה ממי שנאנס שאינו יכול ללמוד תורה, שמי שהוא אנוס מלקיים מצוה, אפילו שאין עליו טענה ותביעה על ביטולה, מכל מקום חיוב המצוה עדיין מוטל עליו אלא שאינו יכול לקיימו[פד], מה שאין כן מי שהוא אנוס שאינו יכול ללמוד תורה, אין מצות תלמוד תורה מוטלת עליו כלל באותה שעה, שכל חיוב לימוד התורה בכל רגע הוא רק אם יש באפשרות האדם לעשות כן ולא כשאין זה באפשרותו, ודומה הדבר למי שהוא עני ואין לו ממון כלל ליתן צדקה, שאינו בגדר ׳אנוס׳ אלא שהוא ׳פטור׳ לגמרי, שעיקר שיעור החיוב לתת צדקה הוא כפי יכלתו, וכשאין לו אין עליו חיוב כלל לתת. וכן זה במצות תלמוד תורה, כיון שלא נתנה בו התורה שיעור ממילא החיוב הוא כפי יכלתו, ועל הזמן שהוא אנוס מללמוד, אין זה בגדר מבטל מצוה באונס, אלא זהו גבול חיובו, עד כמה שאפשר לו.

והנה הדין שעוסק במצוה פטור מן המצוה, הוא משום ששניהם חיוב עליו ואין דוחים זה מפני זה, אבל תלמוד תורה הרי מצד המצוה שמוטלת עליו באותה שעה שמחמתה אנוס הוא לבטל תלמוד תורה, הרי ממילא אין עליו שום חיוב של תלמוד תורה על אותה שעה, ואילו שאר מצוות גם אם ידחו מפני האונס או מפני שעוסק בתורה מכל מקום החיוב שלו לאותה מצוה לא נפקע, ולכן הדין הוא שמבטלים תלמוד תורה עבור מצוה אחרת, שחיוב תלמוד תורה אינו יכול לעשות פטור על המצוה, אבל החיוב לעשות מצוה עושה פטור על תלמוד תורה.

וכל זה במצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים, אבל אם נזדמנה לפניו מצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים, וכן אם אפשר לו לקיימה לאחר זמן, לא פקעה ממנו מצות תלמוד תורה, שהרי אינו אנוס לקיימה, וכיון שחייב הוא בתלמוד תורה ממילא הוא פטור מן המצוה, כמו כל המצוות שהעוסק במצוה פטור מן המצוה.

ויש לעיין במה שביארו הקובץ הערות והקהלות יעקב שבמצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים אינו יכול לבטל מלימודו עבורה כיון שלא פקע ממנו חיוב תלמוד תורה מחמתה, ולמה זה יגרע מעשיית צרכיו בדברים שאינם הכרחיים ובכל זאת מותר לו ליבטל, וכמו כן אף למצוה שאינה הכרחית בשעה זו יהיה מותר לו ליבטל מלמודו שאין עליו חיוב תלמוד תורה באותה שעה.

האם ההיתר של ׳ואספת דגניך׳ הוא רק מה שצריך לפרנסתו

ולכאורה יהיה זה תלוי במה שנחלקו האחרונים אם ההיתר של ׳ואספת דגניך׳ שהותר לאדם לעסוק בצרכי פרנסתו ואין בזה איסור ביטול תורה, הוא דווקא בדברים ההכרחיים לו לצורך פרנסתו, או אף להרוחה ולהתעשר גם כן מותר, וכפי שיבואר:

החתם סופר (שו״ת חו״מ סי׳ קסד) כתב שהתורה ניתנה לכל ישראל בשוה ומחויבים כולם בוהגית בו יומם ולילה, וההיתר להתעסק בפרנסה הוא רק שיהיו עושים כדי חיותם יום יום, ועוסקים שאר היום בעבודת השם, וממילא אין לו לאדם לבקש מותרות. וכן כתב הקרן אורה (נדרים ח. ד״ה והר״ן) שלדעת רבי ישמעאל (לה:) שניתן רשות לנהוג בהן מנהג דרך ארץ, היינו רק לצורך דברים הכרחיים ממש ולעשות מלאכתו עראי, וההיתר לעסוק בפרנסתו הוא באותו גדר של מה שמותר לו לבטל מלימודו לצורך אכילה, אשר היא הכרחית לקיום הגוף והנפש, שלדבר שאינו הכרחי כולם מודים שלא ניתן רשות להתבטל. וכן נקט המשך חכמה (דברים לב מז) שכדי לעסוק במסחרים ובחרישה בארצות רחוקות אסור לבטל עבור מותרות ותענוגות בני אדם. וכן כתב במשנה ברורה (סי׳ קנו סק״ב) שלא יעשה מלאכתו עיקר רק כדי פרנסתו, ויתבונן בעצמו מה הוא הכרח האמיתי שאי אפשר בלעדו, וזה יעשה לפרנסתו, ובשער הציון (סק״ג) הוסיף, שכדי שלא ירמה אותו היצר יתבונן אילו היה מתחייב לזון את חבירו ולהלבישו לפי ערכו, מה היה אומר אז איזה דבר הוא הכרח.

פ. וכן כתב במנחת אשר (ויקרא סי׳ סג אות ד).

פא. ולכאורה יש לחלק בין מצות תלמוד תורה לעוסק בכתיבת סת״ם, שתלמוד תורה כך היא צורת מצותה שחייב לעסוק בתורה יומם ולילה כל ימי חייו, ואם יהיה הדין שהעוסק בלימוד פטור מן המצוה נמצא פטור מכל המצוות, מה שאין כן כתיבת סת״ם שאף שמקיים מצוה בכתיבת סת״ם, אבל מה שהוא עוסק בזה תמיד אין זה משום שכך היא צורת מצוה זו, אלא משום שכך הוא בחר לעסוק בזה, והרי היא ככל המצוות שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, אלא שבמקרה הוא בחר לעסוק במצוה זו תמיד. ואם כן יתכן שאף ראשונים אלו שפסקו הלכה שכותבי סת״ם פטורים מן המצוות מסכימים לעיקר סברת הברכי יוסף לענין העוסק בתלמוד תורה. [והתוספות בסוכה שדנו שיפטר משום לבישת ציצית, יש לומר שאף מצוה זו קבועה בכל זמן, שהרי לדעת רבינו יונה (שערי תשובה ש״ג אות כב) עונשים בעידן ריתחא על מי שאינו מקיים ציצית, אף שלא עשה תחבולות להפטר ממנה, ואינו נפטר מחמת שאינו לובש עתה ד׳ כנפות, וכן לשון הטור (או״ח סי׳ כד) שיש הידור בקיומה בכל עת ושעה, ומקור הדברים במסכת פסחים (קיג:) שאמרו, שבעה מנודים הם לשמים, ואחד מהם הוא מי שאין לו ציצית בבגדו. וכתבו שם התוספות (ד״ה ואין, בתירוץ הב׳) שאף שאין לו מחויב לחזר לקיימה].

פב. מה שנקט האור שמח שהמצוה החיובית של תלמוד תורה זה רק שחרית וערבית, והשאר זה רק מצוה קיומית, כבר נחלקו בזה ראשונים ואחרונים, וראה בברכת אברהם (נדרים ח.) שהביא שיטות הראשונים בזה, וראה עוד בספר בתורתו יהגה (ח״א מלואים סי׳ ד) שהאריך בביאור השיטות.

פג. ולפי דבריו, אם הוא עוסק בקיום מצות תלמוד תורה הבסיסית של שחרית וערבית, אינו מפסיק עבור קיום מצוה אחרת שהרי זה מצוה חיובית, ודינו ככל המצוות שהעוסק במצוה פטור מן המצוה. וכן כתב בחידושי בן אריה (סי׳ יג) שלגבי החובה שבתלמוד תורה שחרית וערבית אינו מפסיק עבור מצוה אחרת, ורק במה שמוסיף על החיוב שזה אצלו מצוה קיומית, מפסיק לקיום שאר מצוות. וראה שם שהביא כן גם מהקרן אורה בברכות. ובעיקר דברי האור שמח שבמצוה קיומית לא נאמר הדין שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ולכן מבטלים תלמוד תורה עבור שאר המצוות, ראה לעיל (אות ו) בענין העוסק במצוה קיומית שהבאנו דעות האחרונים בזה.

פד. עיין אתוון דאורייתא (כלל יג) שחקר בזה, אם מה שהתורה פטרה את האונס מקיום מצות עשה הוא פטור גמור שאינו מחויב כלל במצוה באותה שעה, או שהוא מחויב אבל אינו יכול לקיים, ועיין שם שתלה זה במחלוקת האחרונים.

אמנם האגרות משה (שו"ת יו"ד ח"ד סי' לו אות ה) דייק מלשון הרמב"ם (תלמוד תורה פ"ג ה"ו) שכתב, מי שנשאו לבו לקיים מצוה זו כראוי לה ולהיות מוכתר בכתרה של תורה, לא יסיח דעתו לדברים אחרים, ולא ישים על לבו שיקנה תורה עם העושר והכבוד כאחד וכו'. הרי מפורש בדברי הרמב"ם שאין זה חיוב על כל אחד ואחד מישראל, אלא שמי שנשאו לבו לקיים מצוה זו של לימוד תורה כראוי ולהיות מוכתר בכתר תורה, עליו לידע שלא יסיח דעתו לדברים אחרים ולא ישים על לבו שיקנה תורה עם העושר והכבוד כאחת, אבל מי שאינו רוצה אין בכך איסור ורשאי שיתעסק לקנות עושר וכבוד, אף שהוא יותר מכדי פרנסתו, שחיובו בתלמוד תורה הוא כזה שרשאי לילך לפרנסתו ולכל צרכיו, אפילו שהוא רק לתענוגים, ולשכיבה ולישיבה לנוח כשנהנה מזה, ואין בזה ביטול המצוה.

ולפי"ז, לענין להפסיק מלימודו לצורך קיום מצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים, הנה כל דברי הקובץ הערות הם לדעת האחרונים הנ"ל שאין רשאי אדם לבטל מתלמודו רק למה שהוא מוכרח לפרנסתו ולצורך גופו ולא ליותר מזה, ואם כן הוא הדין שליבטל מקיום מצוה שאינה הכרחית גם כן אינו רשאי, אבל לדעת האגרות משה שההיתר של 'ואספת דגניך' הוא לכל מה שהוא לצורך האדם, ואף דברי מותרות ותענוגים, אם כן גם לצורך מצוה שיכול לעשות על ידי אחרים יהיה הדין שרשאי להפסיק, שלא יגרע מצוה שאינו מוכרח לעשותה, מלעסוק בהשגת מותרות שאינן הכרחיים לו.

במצות תלמוד תורה לעולם אינו מפסיק באמצע המצוה

ו. בחזון יחזקאל (תוספתא שבת פ"א ה"ד) ובמשמרת חיים (ח"א ענייני תלמוד תורה אות ב) כתבו על פי המבואר בשנות אליהו להגר"א (פאה פ"א מ"א) שהטעם שתלמוד תורה עדיף מכל המצוות זה משום שכל תיבה ותיבה היא מצוה בפני עצמה ואם ילמד למשל דף גמרא יקיים מאות מצוות. ולפי דבריו יש לומר שמטעם זה לא שייך בתלמוד תורה הדין שעוסק במצוה פטור מן המצוה, שעוסק במצוה שייך רק במקום שהוא באמצע עשיית המצוה, אבל אם כבר גמר את המצוה ורוצה להתחיל מצוה אחרת לא שייך הכלל של עוסק במצוה, ולכן בתלמוד תורה שכל תיבה שכבר למד נגמרה מצותה, ומה שילמד עכשיו הוא עוד מצוה לא שייך הפטור של עוסק במצוה.

רבי עקיבא איגר (גליון שו"ע יו"ד סי' רמו סי"ח) ציין לשו"ת קול בן לוי (לשונות הרמב"ם תלמוד תורה פ"ג ה"ד) שכבר ביאר כן שבתלמוד תורה לעולם אינו עסוק באמצע המצוה כיון שכל תיבה ותיבה היא מצוה בפני עצמה.

ובסברא זו כתב לבאר לשון הרמב"ם (שם) שכתב, היה לפניו עשיית מצוה ותלמוד תורה, אם אפשר למצוה להעשות על ידי אחרים לא יפסיק תלמודו, ואם לאו יעשה המצוה ויחזור לתורתו. שממה שכתב הרמב"ם בתחילה 'היה לפניו', משמע שהיו שתיהן לפניו ועדיין לא התחיל לעסוק בשום אחת מהן, אבל אם כבר התחיל לעסוק באחת מהן אפילו אפשר לעשותה על ידי אחרים לא תדחה, וכמו שכתב הר"ן בקידושין (על הרי"ף, לא. ד"ה אבא) שכשהתחיל לעסוק במצוה, אפילו היא מצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים, ונזדמנה לו מצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים, לא יניח את הראשונה. אמנם ממה שכתב הרמב"ם בהמשך דבריו 'לא יפסיק תלמודו' וכן 'ויחזור לתלמודו', משמע שאפילו כבר התחיל בתלמוד יפסיק אם נזדמנה לו מצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים.

וביאר על פי הסברא הנ"ל, שבתלמוד תורה לא שייך התחלה ממש כמו שאר מצוות, שלגבי תלמוד תורה כל פרק ופרק וכל משנה ומשנה ואפילו דבור אחד הוא מצוה שלימה, משא"כ בשאר מצוות שיש להן גבול ומדה, ובכל זאת גם בתלמוד תורה שייך לשון הפסק כשכבר התחיל ללמוד וסוף סוף הוא מפסיק באמצע. כלומר שמצד אחד בתלמוד תורה לא שייך להפסיק באמצע כמו שאר מצוות, אלא כל מה שלמד עד אותו רגע קיים מצוה, ומה שעתיד ללמוד לאחר כך הוא התחלת מצוה חדשה, משא"כ בשאר מצוות כגון מל ולא פרע שהוא עדיין באמצע המצוה, ומצד אחר שייך לשון הפסקה כיון שכבר התחיל ללמוד והרי הוא מפסיק באמצע. ומדוקק מאוד לפי"ז לשון הרמב"ם שכתב 'היה לפניו עשיית מצוה ותלמוד תורה וכו' לא יפסיק תלמודו', כלומר שאף על פי שהוא היה לומד מקודם, מכל מקום נחשב ל'היה לפניו' מצד המצוה החדשה של מה שעתיד ללמוד, כיון שכל דיבור ודיבור שהוא לומד מצוה בפני עצמה היא, ונקט הרמב"ם לשון זה בדווקא, ללמדנו שדווקא כל שהיו שתי המצוות לפניו שעדיין לא התחיל לעסוק בשום אחת מהן, הדין הוא שאם היא מצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים תדחה, אבל אם כבר התחיל לעסוק באיזה מצוה ונזדמנה לו מצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים, וכן לתלמוד תורה כשהוא עדיין לא התחיל כלל והוא כבר עסוק במצוה, ובהיותו עסוק במצוה נזדמן לו ספר ללמוד או רב שילמדנו, לא יניח אותה מצוה שעוסק בה, וכמו שכתב הר"ן. וכתב הרמב"ם גם לשון 'לא יפסיק' ללמדנו שבתלמוד תורה אפילו כבר התחיל ללמוד, אם נזדמנה לו מצוה שאי אפשר לעשות על ידי אחרים, עושה המצוה ואחר כך חוזר לתלמודו, מהטעם שלא שייך בו התחלה ממש וכנ"ל.

אמנם באחרונים[פה] הקשו על תירוץ זה, שהרי פשוט שהמפסיק באמצע לימודו הרי הוא כמפסיק במעשה המצוה, שאף אם נניח שבכל רגע של לימוד התורה מקיים מצוה בפני עצמה, מכל מקום יש המשך גם בלימוד, שהרי מצווה הוא ב'ושננתם' שיהיו דברי תורה מחודדין בפיך, והמפסיק מלימודו מבטל את שטף עיונו והבנתו ויש בכך בחינת ביטול מצוה כבכל מעשה מצוה שהוא מפסיק באמצע עשייתה.

קושיא על הרמב"ם שכתב שגם בעוסק בתורה נאמר שפטור מן המצוה

כתב הרמב"ם (אישות פט"ו ה"ב) האיש מצווה על פריה ורביה אבל לא האשה, ומאימתי האיש נתחייב במצוה זו מבן שבע עשרה, וכיון שעברו עשרים שנה ולא נשא אשה הרי זה עובר ומבטל מצות עשה. ואם היה עוסק בתורה וטרוד בה והיה מתירא מלישא אשה כדי שלא יטרח במזונות ויבטל מן התורה, הרי זה מותר להתאחר, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, וכל שכן בתלמוד תורה. ומקורו מהגמרא בקידושין (כט:) שמותר להתאחר מלישא אשה אם זה יבטל אותו מן התורה, אמנם הרמב"ם ביאר שטעם הדבר הוא משום שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, וכיון שעוסק הוא במצות תלמוד תורה פטור ממצות פריה ורביה.

וצריך עיון שהרי כבר התבאר שלענין תלמוד תורה לא נאמר הכלל שהעוסק במצוה פטור מן המצוה אם נזדמנה לו מצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים, וודאי שמצות פריה ורביה היא מצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים. ונאמרו בזה כמה תירוצים באחרונים:

מצות פריה ורביה אפשר לעשותה על ידי אחרים

א. המהר"ם שיק (שו"ת אבן העזר סי' א) וציץ אליעזר (ח"ד סי' טז אות ב) כתבו שמצות פריה ורביה הרי היא כמצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים, שעיקר טעם המצוה זה למלא וליישב את העולם, וזה יכול להתקיים על ידי אחרים שיעסקו בפריה ורביה והעולם יתמלא ויתיישב, ולכן אין צריך להפסיק מתלמודו עבור מצות פריה ורביה ככל מצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים שאין צריך להפסיק תלמודו בשבילה, שכל מה שאמרו שמפסיקים מתלמוד תורה לשאר מצוות, זה דווקא במצוות פרטיות שכל אחד ואחד מחויב לעצמו ובשביל עצמו, כמו שמפסיקים לקריאת שמע תפילה מגילה הלל תקיעת שופר ולולב, שכל אלו הן מצוות פרטיות שכל אחד מחויב לעצמו לקיים חובתו. אבל במצוה כללית כמצות פריה ורביה שהיא משום תקון העולם שיהיה העולם מיושב, אומרים אנו שמצוה זו יכולה להתקיים על ידי אחרים[פו].

אמנם בשו"ע הרב (הל' תלמוד תורה קונטרס אחרון פ"ג אות א ד"ה וסמ"ק) דחה סברא זו, וכתב שמצות פריה ורביה אינה מתקיימת על ידי אחרים, כיון שהמצוה מוטלת על כל אחד ואחד בפרט, והיא חובת הגוף כסוכה ולולב שכל אחד חייב, ולא מספיק מה שאחרים יושבים בסוכה.

מצות פריה ורביה יכול לקיימה לאחר זמן

ב. בקובץ הערות (הוספות סי' א, וכן בקובץ שיעורים ח"ב סי' יט) כתב שמצות פריה ורביה אין נקרא ביטול מצוה אלא אם מת בלא בנים, ואינו עובר בכל יום ויום, ולכן מי שלא נושא אשה תיכף בתחילת חיובו מבן י"ח שנים, אין זה נקרא מבטל מצוה אלא מאחר את המצוה, ורק אם לא ישא אשה כל ימיו הרי הוא מבטל מצוה. והביא שכן מבואר ברשב"א (שו"ת ח"ד סי' צא) שמי שנשבע שלא ישא אשה עד זמן ידוע, שבועתו חלה, ואין זה כנשבע לבטל את המצוה, כיון שלא נשבע שלא ישא אשה לעולם אלא שלא ישא אשה עד זמן ידוע, ודומה לאדם שנשבע שלא ימול את בנו בתחילת יום השמיני אלא עד אחר כמה שעות ביום השמיני, שחלה שבועתו[פז].

ולכן כתב שמצות פריה ורביה שאפשר לקיימה לאחר זמן, הרי היא כמצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים שאין מבטלים תלמוד תורה עבורה.

פה. מנחת אשר (ויקרא סי' סג אות א). וכעין זה בציץ אליעזר (ח"ד סי' טז אות ב).

פו. וראה כעין זה בדברות משה (קידושין סי' מג ענף ה ד"ה ולכן).

פז. והביא שם שיש חולקים על זה, והוא המהרי"ט (שו"ת, יו"ד סי' מז) שכתב במי שארס בת קטנה, והוא כבן שלשים והיא כבת שש או שבע, ונשבע שלא לקדש שום בת ישראל עליה בחייה, שאין שבועתו חלה שהרי הוא נשבע לבטל את המצוה, שמאחר שהוא מצווה מעתה, הרי הוא מבטל מצוה בכל יום ויום. וראה בחקרי לב (אבן העזר סי' א) שהאריך בכל זה.

וכן כתב בהעמק שאלה (נח שאילתא ה אות ד) שמצות פריה ורביה היא מצוה שאינה עוברת שיכול לקיימה לאחר זמן, וכל מצוה שאינה עוברת הרי היא כמצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים, כמבואר בשלחן ערוך (יו״ד סי׳ רמ סי״ב).

ב' חלקים במצות תלמוד תורה

ג. בשו״ע הרב (תלמוד תורה פ״ג ס״א, ובקונטרס אחרון שם) כתב שיש ב' מצוות בתלמוד תורה: א. מצות ידיעת כל התורה כולה, שהן כל ההלכות בטעמיהן בדרך קצרה, שהן פירוש כל התרי״ג מצוות בתנאיהן ודקדוקיהן ודקדוקי סופרים, ב. מצות לימוד התורה כל הזמן, ואף על פי שיודע הכל חייב לעסוק בתורה בעיון ופלפול כל ימיו. וכתב שכל מה שמצות תלמוד תורה נדחית מפני המצוות, זה דווקא המצוה השניה שהיא לימוד התורה, אבל מצות ידיעת התורה לא נדחית אפילו עבור מצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים, שמטעם זה קבעו חכמים שקודם ילמד תורה ואחר כך ישא אשה, משום שמצות ידיעת התורה עדיפה על קיום המצוות.

ולכן בדרך כלל מפסיקים תלמוד תורה לקיום המצוות, כיון שהוא רק הפסק לפי שעה, ואינו מבטל על ידי זה מצות ידיעת התורה, שאחר קיום המצוה יחזור ללימודו וישלים מה שהחסיר מידיעת התורה, ואין כאן ביטול ידיעת התורה עבור קיום מצוות, ומצות תלמוד תורה שילמוד תורה הרי נדחית מפני קיום המצוות שהמעשה עדיף. וכל זה בשאר מצוות, אבל במצות פריה ורביה שאם ישא אשה תחילה, הרי יצטרך לעסוק בפרנסה כדי לפרנס את משפחתו ונמצא בטל לגמרי מן התורה, ובטל ממצות ידיעת התורה, ולכן נדחית אפילו מצוה חשובה זו של פריה ורביה מפני מצות ידיעת התורה.

וזהו מה שכתב הרמב״ם (תלמוד תורה פ״ג ה״ד) היה לפניו עשיית מצוה ותלמוד תורה, אם אפשר למצוה להעשות על ידי אחרים לא יפסיק תלמודו, ואם לאו יעשה המצוה ויחזור לתורתו. שיש תנאי שכל מה שיכול להפסיק מתלמודו עבור קיום מצוה זה דווקא אם יוכל אחר כך לחזור לתלמודו, ונמצא שלא מתבטלת מצות ידיעת התורה, שיוכל להשלים אחר כך, אבל אם לא יוכל לחזור לתורתו, נמצאת מתבטלת מצות ידיעת התורה, ואין לו להפסיק אפילו למצוה עוברת.

מצות תלמוד תורה נדחית רק כשמפסיק לצורך המצוה בלבד

ד. בפחד יצחק (שבועות מאמר מ אות ט) עמד גם כן בדיוק לשון הרמב״ם (תלמוד תורה פ״ג ה״ד) היה לפניו עשיית מצוה ותלמוד תורה, אם אפשר למצוה להעשות על ידי אחרים לא יפסיק תלמודו, ואם לאו יעשה המצוה ויחזור לתורתו. וביאר בזה, שכל הדין שבמצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים תלמוד תורה נדחית מפניה, אין זה אלא באופן שמלבד קיום המצוה אין כאן ביטול תורה, דהיינו שכל מה שמבטל מלימודו הוא רק בשביל קיום המצוה, מה שאין כן באופן שקיום המצוה יגרור אחריו ביטול תורה במה שאין בו קיום מצוה, אז גם קיום המצוה אינו דוחה תלמוד תורה, אפילו אם אי אפשר למצוה להתקיים על ידי אחרים.

ולכן, במצות פריה ורביה שיש בה חשש ביטול תורה בשביל פרנסה, שאין זה נוגע לעצם קיום המצוה של פריה ורביה, אין מצות תלמוד תורה נדחית מפניה.

והוסיף לבאר דין זה על פי יסודו (הובא לעיל) שהדין שהעוסק בתלמוד תורה מפסיק לצורך קיום מצוות, הוא משום שכל הדין שהעוסק במצוה פטור מן המצוה הוא דווקא אם צריך להפסיק ממצוה זו שעושה כדי לקיים מצוה אחרת שנזדמנה לפניו, אבל בתלמוד תורה שקיום המצוות הוא תנאי בתלמוד תורה, ללמוד על מנת לעשות, נמצא שמי שמפסיק מתלמוד תורה לקיום מצוה, אינו מפסיק לגמרי מן המצוה כדי לעשות אחרת, אלא הרי הוא עוסק בתנאי המצוה עצמה שמקיים עכשיו, ולכן מפסיקים תלמוד תורה לצורך קיום מצוה שאי אפשר לקיימה על ידי אחרים.

אבל באופן שהביטול תורה הכרוך בעשיית המצוה, מתפשט גם לדברים אחרים שאינם שייכים כלל לקיום המצוה, כגון בפריה ורביה שעל ידי קיום המצוה יצטרך ליבטל מתלמוד תורה גם עבור טרחת הפרנסה, שוב חוזרים לכלל שעוסק במצוה פטור מן המצוה, שאין זה מבטל תורה רק עבור קיום המצוה שנאמר שזה תנאי במצות תלמוד תורה, אלא מבטל תלמוד תורה גם שלא לצורך המצוה, ושוב אי אפשר לו להבטל מתורה למצות פריה ורביה מכל שכן שאין מבטלים כל המצוות עבור קיום מצוה אחרת.

ההולך בדרך ללמוד תורה אם פטור מן המצוה

במשנה בסוכה (כה.) שאמרו שלוחי מצוה פטורים מן הסוכה, פירש רש״י (ד״ה שלוחי) הולכי בדרך מצוה כגון ללמוד תורה ולהקביל פני רבו ולפדות שבויים. והקשו המפרשים למה ההולך ללמוד תורה פטור מן המצוה בעודו בדרכו, והרי אפילו מי שלומד תורה ונזדמנה לו מצוה צריך להפסיק מתלמודו לקיום המצוה, וכל שכן מי שעדיין לא התחיל ללמוד והוא רק בדרכו שיצטרך להפסיק לקיום המצוה.

באור שמח (תלמוד תורה פ״א ה״ב ד״ה ובחי׳) תירץ על פי התוספות בכתובות (יז. ד״ה מבטלין) שפירשו ששימוש תלמידי חכמים גדול יותר מתלמוד תורה, ושימוש פירושו הבנת טעמי המשנה וסברתו הנקרא בשם גמרא, כמבואר ברש״י (מז: ד״ה שלא שמש) על מה שאמרו איזהו עם הארץ מי שלא שימש תלמיד חכם, שהכוונה ללימוד התלוי בסברא, והוא מה שנקרא גמרא שהיו נותנים לדברי המשנה טעם, והיו מתאספים ועוסקים יחד, והולכים ללמוד תורה, זהו שימוש תלמידי חכמים[פח].

וכיון שכן, ההולך ללמוד תורה הרי הוא מקיים מצות שימוש תלמידי חכמים, שהיא גדולה יותר מתלמוד תורה, ולכן אע״פ שאמרו שמפסיקים מלימוד תורה לקיום המצוות, זהו דווקא בלימוד תורה, אבל בשימוש תלמידי חכמים שזה יותר גדול מתלמוד תורה אין צריך להפסיק לקיום שום מצוה.

ובמשמרת חיים (ח״א עניני תלמוד תורה אות ב) כתב ליישב על פי מה שביאר (הובא לעיל) שהטעם שתלמוד תורה נדחה מפני קיום מצוה, הוא משום שבתלמוד תורה לעולם אינו עומד באמצע קיום המצוה, אלא כל מילה ומילה זה קיום מצוה בפני עצמו, ולכן תמיד הוא עומד לאחר קיום מצוה וקודם קיום מצוה חדשה, ולכן יש לו לעסוק במצוה ואינו בכלל עוסק במצוה שפטור מן המצוה. ולפי״ז, זהו דווקא בלומד תורה שכל מילה היא מצוה בפני עצמה, אבל ההולך ללמוד תורה שהליכה זו היא מעשה מצוה הנמשך, הרי זה ככל מצוות התורה שחוזר הדין להיות שהעוסק במצוה פטור מן המצוה.

פח. ראה במנחת אשר (ויקרא סי׳ סג אות ג) שהאריך לבאר זה.

מערכה יא

ברכת המזון .... א

א. החיוב מן התורה / ב. נוסח הברכות וגדרם / ג. שיעור האכילה המחייבת / ד. מין המאכל המחייב / ה. הברכה על האכילה או על השביעה / ו. נשים בברכת המזון / ז. ספק בברכת המזון / ח. ערבות בברכת המזון / ט. ברכת המזון על המן

מערכה יב

שומע כעונה.. כא

א. ההלכה ומקורה / ב. אם יוצא השומע במעשה המשמיע או בעצם שמיעתו / ג. אם נחשב כעונה בפיו ממש / ד. האם מועיל לחצי ברכה / ה. כוונת שומע ומשמיע / ו. מקומות שאין מועיל שומע כעונה / ז. בספירת העומר

מערכה יג

ספק קרא שמע או התפלל........................ לו

א. ספק קרא שמע או אמר אמת ויציב / ב. דין הברכה במקום שחוזר מחמת הספק / ג. ספק קרא קריאת שמע / ד. ספק התפלל

מערכה יד

חיוב הזכרות בתפילה............................ מה

א. יעלה ויבא / ב. שאלת והזכרת גשמים / ג. גדר תפילה ששכח בה הזכרה / ד. גדר הזכרת טל ומטר / ה. על הניסים / ו. הזכרות שבעשרת ימי תשובה / ז. דין חזרה בברכת המזון

מערכה טו

תפילת תשלומין .... סא

א. גדר הדין של תפילת תשלומין / ב. הזמן הראוי לתפילת תשלומין / ג. תשלומין ביום הבא / ד. תפילת תשלומין לאחר שעבר זמן התפילה הסמוכה / ה. הקדמת תפילת החובה לתפילת התשלומין / ו. האם נדונה כהתפילה שהחסיר או כהתפילה החדשה / ז. מי מחויב בתפילת תשלומין

מערכה טז

תוספת שבת ויום טוב.......................... פא

א. מקור ההלכה / ב. קבלת שבת ואופן הקבלה / ג. גדר דין התוספת לגבי איסור מלאכה / ד. מצות שמחה בתוספת יום טוב / ה. קידוש וסעודת שבת ויום טוב מבעוד יום

מערכה יז

תפילת הדרך.................................... צ

א. מקור ההלכה / ב. האם תפילת הדרך נחשבת בקשה ותפילה או ברכה / ג. אמירתה בלשון רבים / ד. הזמן הראוי לאמירתה / ה. שיעור פרסה המחייב באמירתה / ו. אמירתה בהליכה או במעומד

מערכות שנדפסו בכרכים אחרים

בענין כבוד הבריות (יט:) .... נזיר כרך ג בענין 'היתר מת מצוה'

מערכה יא

ברכת המזון

א. החיוב מן התורה / **ב.** נוסח הברכות וגדרם / **ג.** שיעור האכילה המחייבת / **ד.** מין המאכל המחייב / **ה.** הברכה על האכילה או על השביעה / **ו.** נשים בברכת המזון / **ז.** ספק בברכת המזון / **ח.** ערבות בברכת המזון / **ט.** ברכת המזון על המן

א. החיוב מן התורה

מצינו בגמרא (כא.) 'אמר רב יהודה, מנין לברכת המזון לאחריה מן התורה, שנאמר (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת''.

ושנינו בגמרא (מח:) 'תנו רבנן, מנין לברכת המזון מן התורה, שנאמר (שם) 'ואכלת ושבעת וברכת', זו ברכת הזן, 'את ה' אלהיך', זו ברכת הזימון, 'על הארץ' זו ברכת הארץ, 'הטובה' זו בונה ירושלים'. ומבואר שברכת המזון היא מצוה מן התורה, ואכן, כל הראשונים מוני המצוות[א] מנו מצוה זו במנין המצוות[ב].

מחלוקת הראשונים אם מנין הברכות מן התורה

ומצינו בראשונים שנחלקו אם מנין ג' הברכות הוא גם חיוב מן התורה, דעת התוספות (טז. ד"ה וחותם)[ג] והיראים (סי' רנג)[ד], וכן פשטות הסוגיא (מח:) שמנין הברכות הוא מן התורה[ה]. אך הכסף משנה (ברכות פ"ב ה"ב) כתב שמדברי הרמב"ן (השגות לספר המצוות שורש א) נראה שמנין הברכות אינו מן התורה[ו], וגם מדברי הרמב"ם בספר המצות (מ"ע יט) שכתב 'שצונו לברכו אחר האכילה', ולא הזכיר מנין הברכות, משמע שאין המנין מן התורה, ולדעתם מה שהביאו בגמרא ג' דרשות ללמוד על כל ברכה וברכה, זה אסמכתא בעלמא[ז]. וכן כתב בבית יוסף (או"ח סי' קצא ס"א ד"ה פועלים).

ומשמע בדברי הכסף משנה (וכן בדבריו בבית יוסף שם) שלדעת הרמב"ם והרמב"ן אין חיוב מן התורה אלא לברך על המזון ולא יותר, ורק רבנן חייבו להזכיר גם ברכת הארץ ובנין ירושלים ותקנו להם ג' ברכות. ולכן הוצרך הכסף משנה לומר שג' הדרשות בגמרא שם הם אסמכתא. אולם הגרי"פ פערלא בביאורו לרס"ג (עשין ל) כתב שאין צריך לומר שכל הדרשות שהובאו בגמרא הם אסמכתא בעלמא, משום שאין ראיה מדברי הרמב"ם והרמב"ן אלא שמטבע הברכות ומה שתיקנו לכל הזכרה ברכה בפני עצמה הוא מדרבנן, אבל עיקר החיוב להזכיר את ג' העניינים האלו מזון, הארץ ובנין ירושלים, זה לכולי עלמא מן התורה, והדרשות שהובאו בגמרא הם דרשות גמורות מן התורה שצריך להזכיר ג' עניינים אלו, אלא שאם כללן כולן בברכה אחת יצא ידי חובתו מן התורה[ח], ומנין הברכות דרבנן[ט].

ובמנחת חינוך (מצוה תל) גם כתב שלדעת הרמב"ם אין צריך לברך ג' ברכות מן התורה, אבל צריך להזכיר בברכה את הארץ ובנין ירושלים. ומדברי המנחת חינוך משמע שנקט שגם הבית יוסף למד כן בדעת הרמב"ם.

אולם ממה שכתב הבית יוסף שהדרשות בגמרא הם אסמכתא משמע שמן התורה אין צריך להזכיר ג' עניינים אלא רק שמברך על המזון.

קושיות על הסוברים שאין חיוב מן התורה להזכיר ג' הזכרות

ולפי הבנת הכסף משנה בדעת הרמב"ם והרמב"ן, קשה ממה שאמרו בגמרא (מו.) 'ש"מ הטוב והמטיב דרבנן' ולכן פועלים העסוקים אצל בעל הבית פטורים ממנה. ומבואר א"כ ששאר הברכות מן התורה, ובשלמא אם נאמר שמן התורה יש חיוב להזכיר ג' עניינים הנ"ל רק שאין צריך לחלקם לג' ברכות, יש לבאר שכוונת הגמרא שרק הזכרת הטוב והמטיב דרבנן, ואילו שאר ההזכרות על המזון והארץ ובנין ירושלים הם מן התורה, ולכן פועלים צריכים להזכירם. אבל לדברי הכסף משנה קשה, הרי כל ההזכרות אינם מן התורה, ולא רק הטוב והמטיב. וכן הקשה הלחם משנה (ברכות פ"ב ה"ב).

ועוד הקשה הלחם משנה שאם מן התורה אינו חייב לברך אלא ברכה אחת על המזון, מדוע בספק אם בירך צריך לחזור ולברך כל הברכות' הרי די אם יברך ברכה אחת על המזון כדי שיצא ידי חובה מן התורה, ועל שאר הברכות מדרבנן אינו צריך לחזור שהרי ספק דרבנן לקולא.

וכתב שצריך לומר בדעת הכסף משנה שכיון שיש אסמכתא מהפסוק לשאר הברכות כמבואר בגמרא (שם) לכן החמירו בהם כעין של תורה.

דברי הרמ"ע מפאנו שמנין הברכות מדברי קבלה

והגרי"פ פערלא (שם) הביא את דברי הרמ"ע מפאנו (אלפסי זוטא פ"ז דברכות) שכתב וז"ל 'משה תקן להם לישראל ברכת הזן וכו' אלמא ברכה שניה ושלישית דברי קבלה שהם כדברי תורה ואסמכינהו אקרא וכו' עכ"ל. וביאר הגרי"פ שמה שכתב שברכה שניה ושלישית הם דברי קבלה, בא ליישב מה שקשה על דעתו מדברי הגמרא שם שרק ברכת הטוב והמטיב היא דרבנן, והרי אף ברכה שנייה ושלישית אינם מן התורה. על זה כתב שמכל מקום הם מדברי קבלה כעין של תורה, ולכן החמירו בהם, מה שאין כן הטוב והמטיב שהיא רק מדרבנן.

והלחם משנה כתב שגם דעת הרמב"ם כדעת התוספות הנ"ל שמנין ג' הברכות הם מן התורה, אלא שמטבע הברכות נתקן מדרבנן. ומה שלא הזכיר הרמב"ם בספר המצוות שם את מנין הברכות הוא מפני שאין דעתו למנות אלא את עצם המצוות ובין שתהיה ברכה אחת או ארבע ברכות מצוה אחת היא[יא].

א. מנין העשין לרס"ג (עשה ל), רמב"ם (ספר המצוות מ"ע יט), סמ"ג (עשין כז), חינוך (מצוה תל), זהר הרקיע לרשב"ץ (עשין כ).

ב. ראה בגרי"פ פערלא בביאורו לרס"ג (עשין ל) שהביא את דברי הפסיקתא זוטרתא (עקב יג:) "השמר לך פן תשכח את ה' אלהיך', זה הפורק עול מלכות שמים אוכל בלא תפלה בלא ברכה', ומבואר שהאוכל בלא ברכה עובר על לאו מן התורה, וודאי שהכוונה לאוכל בלא ברכת המזון שהיא ברכה מן התורה. אמנם כתב שם שאם מברך ברכה אחת כבר אינו עובר על הלאו. ואף אם התפלל ואכל ולא בירך אחרי האכילה אינו עובר על הלאו כיון שגדרו של לאו זה הוא שפורק עול מלכות שמים, וכיון שהתפלל אינו נחשב פורק עול. אולם בספר כד הקמח (ערך ברכה) משמע שבפסיקתא זוטרתא מדובר גם על האוכל בלא ברכה ראשונה, וז"ל: 'ומי שאוכל ואינו מברך על מזונו הרי זה שוכח את השם הוא שנאמר 'ואכלת ושבעת וברכת' וסמיך ליה 'השמר לך פן תשכח את ה' אלהיך' ועליו נאמר (תהלים יד ד) 'אוכלי עמי אכלו לחם ה' לא קראו', ולכך חייב אדם להזהר שלא יהנה מן העוה"ז בלא ברכה', עכ"ל, ובקונטרס ספר הזכרונות לר' צדוק הכהן מלובלין (מצוה ראשונה) גם פירש בדברי הפסיקתא שאף האוכל בלא ברכה ראשונה עובר על לאו זה, וביאר ענין זה וז"ל: 'שאף על פי שברכת הנהנין ואיסור האכילה קודם התפילה אינן אלא איסורים דרבנן, מכל מקום כיון שכבר הורגלו ישראל בהן העובר על זה הוא פורק עול מלכות שמים מעליו, ופריקת עול הוא אזהרת השכחה', עכ"ל.

ג. כך מבואר מדברי התוספות על דברי הגמרא שם שפועלים אינה צריכים לברך ג' ברכות בברכת המזון אלא מברכים ברכת הזן כתיקונה ובברכה שנייה פותחים בברכת הארץ וכוללים בונה ירושלים, וכתבו התוספות שאף שמן התורה צריך לברך ג' ברכות מכל מקום יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה הואיל וטרודים במלאכת בעל הבית. ומבואר מדברי התוספות שמן התורה צריך לחלק את ג' ההזכרות [על המזון והארץ ובנין ירושלים] לג' ברכות, ולא מועיל שיזכירו את ג' ההזכרות בברכה אחת. וכן הוכיח מדבריהם במנחת חינוך (מצוה תל) וראה להלן בענין זה.

ד. וז"ל: 'צוה היוצר האוכל לחם צריך שיברך ג' ברכות לאחריו', עכ"ל, וראה תועפות ראם שם.

ה. ולהלן נדון בדעת שאר הראשונים אם מנין הברכות מן התורה.

ו. וז"ל הרמב"ן: 'וכולן אין מטבען תורה אבל נצטוינו מן התורה שנברך אחר אכילתנו כל אחד כפי דעתו, כענין ברכת בנימין רעיא שאמר 'בריך רחמנא מאריה דהאי פיתא' (מ:), ובאו הנביאים ותקנו לנו נוסח מתוקן הלשון וצח המליצה ושנינו בו אנחנו עוד בגלות ומלכות בית דוד משיחך מהרה תחזירנה למקומה ותבנה ירושלם עיר קדשך', עכ"ל.

ז. ובשו"ת יכין ובועז (ח"ב סי' טז) כתב 'סימן השלש ברכות של תורה, ועשית שלחן זה"ב טהור, ברכת הזן ברכת הארץ ברכת בונה ירושלים'.

ח. וראה להלן שהמגן אברהם (סי' קצא סק"א) כתב שכך היא דעת רש"י.

ט. אמנם בדברי הרמב"ן לכאורה מוכח שמן התורה אין חיוב כלל להזכיר על הארץ ובנין ירושלים, שהרי כתב וז"ל 'וכולן אין מטבען תורה אבל נצטוינו מן התורה שנברך אחר אכילתנו כל אחד כפי דעתו, כענין ברכת בנימין רעיא שאמר בריך רחמנא מאריה דהאי פיתא (מ:) ובאו הנביאים ותקנו וכו', עכ"ל, ומבואר שמן התורה אפשר לצאת בברכה שבירך בנימין רעיא, והוא הרי לא הזכיר כלל את הארץ ובנין ירושלים, ואם כן מבואר שדעת הרמב"ן שמן התורה אינו צריך גם להזכיר את ג' ההזכרות. וצריך לדחוק שכוונת הרמב"ן רק שמטבע הברכה אינו מן התורה כמו שבירך בנימין רעיא במטבע אחר, אבל ודאי שחייבים להזכיר ג' ההזכרות הנ"ל, ובאמת בנימין רעיא לא קיים בברכה הנ"ל את החיוב מן התורה. אמנם ראה בספר המספיק לעובדי ה' (לר"א בן הרמב"ם, בפרק על ברכת המזון) שכתב שברכת המזון היא מין ממיני התפילות ואין לה נוסח מן התורה. ומשמע שאין חיוב מן התורה להזכיר הזכרה מסוימת אלא רק לברך על המזון.

י. ראה במגן אברהם (סי' קפד סק"ז) שפשוט שצריך לחזור על כל הברכות. וכן הביא במשנה ברורה (שם ס"ק יג) ובשער הציון (שם ס"ק טו) בשם אחרונים.

יא. וכן כתב בנשמת אדם (כלל מז סק"א) והכריח שהרמב"ם אינו מפרט בספר המצוות את חלקי המצוות ממה שמצינו במצוות ציצית ותפילין (מצוות יג, יד, טו) שהרמב"ם לא כתב שיש מצוה לעשות ד' ציציות וד' פרשיות.

ובפני יהושע (מו: ד"ה עד היכן) הקשה על שיטת התוספות (שם) שמן התורה צריך לברך ג' ברכות נפרדות, מנין להם דבר זה, הרי מדברי הגמרא (מח:) אין הכרח אלא שצריך להזכיר ג' הזכרות על המזון והארץ ובנין ירושלים, אבל מנין שמן התורה צריך לומר על כל הזכרה ברכה בפני עצמה.

ומצינו בלבוש (או"ח סי' קפז ס"א) שביאר דבר זה וז"ל: 'חייב לברך שלש ברכות מן התורה וכו' דהכי כתיב קרא ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך על הארץ הטובה אשר נתן לך וכו', ותירצו דלא אתא קרא לאשמועינן אלא שנזכיר כל זה בברכה, וכיון שחייב הכתוב לברך על כל זה ודאי כוונת הכתוב לחלקם כל אחד לברכה בפני עצמו, שאין השבחות של כולן שוות ואין שייך לכוללן בברכה אחת', עכ"ל.

הראשונים נחלקו אם ברכת מעין ג' מן התורה

ובספר תורת רפאל (סי' יג) כתב שהתוספות סברו שברכת מעין ג' על שבעת המינים היא מן התורה, ואם כן מוכרח שעל לחם צריך לברך מן התורה ג' ברכות נפרדות, שהרי אם לא כן הרי זה כמו ברכה מעין ג' שמברכים על שבעת המינים, ומה נתחדש בלחם. וכתב שם שהרמב"ם שסובר שמן התורה אין חיוב לברך ג' ברכות נפרדות, הוא לשיטתו שברכת מעין ג' היא מדרבנן (ברכות פ"ח הי"ב)**יב**. וכן כתב בשו"ת מנחת ברוך (סי' ה ענף ב) שלסוברים שברכת מעין ג' על ז' מינים היא מן התורה, צריך לומר שעל לחם חייב מן התורה לברך ג' ברכות נפרדות**יג**.

אולם ראה להלן שמדברי הרשב"א (מו.) מוכח שאין חיוב מן התורה לברך ג' ברכות נפרדות, ומכל מקום הוא סובר שברכת מעין ג' על ז' מינים היא מן התורה, כמפורש בדבריו (לה. ד"ה הכי).

ואכן צריך ביאור מה נתוסף בברכת המזון על הלחם יותר מברכה מעין ג' על ז' מינים, לדעת הסוברים שמן התורה גם על לחם אין חיוב לברך ג' ברכות. והרי בגמרא (מד.) מבואר שלרבנן 'ארץ' הפסיק הענין, ופירשו הראשונים**יד** שהפסקה זו באה לומר שאין ברכותיהן שוות, ויש תוספת בברכה על הלחם יותר מז' מינים.

וביאר בחזון איש (סי' לד סק"א) שבברכת המזון צריך להזכיר הודאה על המזון והארץ ובנין ירושלים, ואילו על ז' מינים אינו חייב מן התורה להזכירם אלא די בברכה כל דהו. וכבר כתב כן בפרי מגדים (סי' ריח משבצות זהב סק"א) והביאו בשער הציון (שם סק"א).

אמנם עדיין קשה בדברי המעדני יום טוב על הרא"ש (פ"א סי' יד אות נ) שכתב שהמברך על התמרים ברכת הזן בלבד יצא, והקשה המעדני יום טוב הרי דעת הרא"ש שברכת מעין ג' על ז' מינים היא מן התורה, ואיך יוצא בברכת הזן בלבד הרי לא הזכיר הארץ ובנין ירושלים. ותירץ שדעת הרא"ש כמו שכתב הבית יוסף (סי' קצא) שמנין הברכות אינם מן התורה. והיינו כמבואר לעיל שהבית יוסף למד בדעת הרמב"ם שמן התורה אינו צריך להזכיר ג' הזכרות ודי בברכה על המזון בלבד. ומעתה קשה לדעת הרא"ש שבברכת המזון על הלחם אין חיוב מן התורה להזכיר ג' הזכרות, ומכל מקום סובר הרא"ש שברכת מעין ג' על ז' מינים היא מן התורה, אם כן מה נתוסף בברכה על הלחם יותר מברכה על ז' מינים. הרי גם בברכה על הלחם אין צריך אלא לברך על המזון.

דברי האחרונים בדעת הראשונים במנין הברכות

ובעיקר הנידון אם מנין הברכות הם מן התורה, מצינו באחרונים שעסקו בדעת שאר ראשונים בענין זה.

במגן אברהם (סי' קצא סק"א) כתב בדעת רש"י שמן התורה יכול לברך ברכה אחת ולכלול בה ג' הזכרות על המזון ועל הארץ ועל בנין ירושלים, ורבנן תיקנו ג' ברכות. וכן כתב בגליון רעק"א שם.

ובמשנה ברורה (שם סק"א) הביא דברי המגן אברהם בדעת רש"י, וכתב שכן הוא דעת הרבה אחרונים, ובשער הציון (שם סק"א) הוסיף שכן דעת הרבה ראשונים**טו**.

ובחיי אדם (כלל מז בנשמת אדם סק"א) כתב שבאמת מסברא היה נראה שאין חיוב מן התורה לברך ג' ברכות נפרדות, לפי המבואר בגמרא שהמקור שצריך להזכיר על המזון ועל הארץ ועל בנין ירושלים הוא מהפסוק 'על הארץ הטובה', על הארץ זו ברכת הארץ, הטובה זו בונה ירושלים', וכיון שלא כתוב 'על הארץ ועל הטובה' אלא 'על הארץ הטובה' משמע שאין חיוב לחלקם לב' ברכות נפרדות. אולם מדברי התוספות הנ"ל מוכח שהחיוב מן התורה הוא לברך ג' ברכות נפרדות.

עוד הוכיח בדעת הסמ"ג (עשין כז) שמנין ג' הברכות הם מן התורה, ממה שהכריח הסמ"ג שברכת מעין ג' על ז' המינים אינה מן התורה, שאם היא מן התורה למה אין מברכים בה ג' ברכות ממש. ומבואר שמן התורה יש חיוב לברך על הלחם ג' ברכות בברכת המזון.

והנה בגמרא (מח:) נאמר 'אמר רב נחמן, משה תקן לישראל ברכת הזן בשעה שירד להם מן, יהושע תקן להם ברכת הארץ כיון שנכנסו לארץ, דוד ושלמה תקנו בונה ירושלים. דוד תקן על ישראל עמך ועל ירושלים עירך, ושלמה תקן על הבית הגדול והקדוש, הטוב והמטיב ביבנה תקנוה כנגד הרוגי ביתר.

והקשה הרשב"א (שם ד"ה הא) איך אמרו שמשה תיקן ברכת הזן וכו', הרי בגמרא שם לעיל נאמר שברכת המזון הוא חיוב מן התורה כדכתיב 'ואכלת ושבעת וברכת'. ותירץ, שמן התורה יכול לאומרה באיזה מטבע שרוצה, ובאו משה ויהושע ודוד ותקנו להם מטבע ברכה מיוחדת לכל אחת ואחת. וכן כתב הרא"ש בפסקיו (פ"ז סי' כב) ובשיטה מקובצת (שם ד"ה הטוב).

והב"ח (סי' קצא ס"א) כתב שמדברי הרשב"א מבואר שמנין ג' הברכות הם מן התורה, וכן בחיי אדם (שם) נקט שכוונת הרשב"א שמנין ג' הברכות הם מן התורה, אלא שמטבע הברכות הוא מדרבנן.

דעת הרשב"א במנין הברכות

עוד הביא החיי אדם את דברי הרשב"א על דברי הגמרא (מד.) שלרבנן מברכים מעין ג' על ז' מינים ואין מברכים שלוש ברכות משום ש'ארץ' הפסיק הענין [כלומר דכתיב (דברים ח ח) 'ארץ חטה ושעורה וגו' ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם וגו', ואחר כך כתיב 'ואכלת ושבעת וברכת' שזה המקור לחיוב ברכת המזון, ואמרו רבנן שכיון שכתוב 'ארץ' בין חטה ושעורה ל'ואכלת ושבעת וברכת' הפסיק הענין ואין חיוב לברך ג' ברכות על כל המינים], וביאר הרשב"א (שם ד"ה ורבנן) שאם לא היה כתוב 'ארץ' היה חייב לברך ג' ברכות כמו שמברכים על הלחם דכתיב 'ואכלת ושבעת וברכת', אך כיון ש'ארץ' הפסיק הענין, אין חיוב ג' ברכות אלא על הלחם. ומבואר בדברי הרשב"א שמן התורה חייב לברך ג' ברכות על הלחם כדכתיב בפסוק 'ואכלת ושבעת וברכת'.

אולם הקשו שבדברי הרשב"א מבואר שאין חיוב מן התורה לברך ג' ברכות נפרדות, שבגמרא שם נאמר שברכת הטוב והמטיב היא מדרבנן ולכן פטרו רבנן את הפועלים העסוקים במלאכת בעל הבית מלברך ברכת הטוב והמטיב. וכתב הרשב"א (מו. ד"ה תדע) שאף שפועלים אינם מברכים אפילו ברכה שלישית, אלא רק ב' ברכות והיינו ברכת הזן כתיקונה ובברכה שניה פותחים בברכת הארץ וכוללים בונה ירושלים, כמבואר בגמרא (טו:), 'לאו היינו עקירה דהא מכלל כללי לה בברכת הארץ, אבל הטוב והמטיב עקרי לגמרי דלא מדכרי לה כלל', ומשמע מדבריו, שאין חיוב מן התורה לברך ג' ברכות נפרדות אלא רק צריך להזכיר ג' הזכרות על המזון וארץ ובנין ירושלים וכיון שמזכירים אותם בברכה ראשונה ושנייה אין כאן עקירת דבר מן התורה. וזה סותר למה שהוכיח החיי אדם מדברי הרשב"א הנ"ל.

עוד הביאו דברי הריטב"א בהלכות ברכות (פ"ו הלכה ו-ז) 'שלש ברכות של ברכת המזון יש להם קצת נוסח מן התורה, שהרי הכתוב אומר 'ואכלת ושבעת' וגו' ומכאן תקן משה ברכת הזן וכו' ושיברך על הארץ וכו' ושיברך על ירושלם וכו'. שאר נוסח הברכות הוא מדבריהם, וטעם גדול יש לאומרם בלשונם, וצריך להזכיר ברית ותורה בברכת הארץ ושיקדים ברית לתורה וכו' ואם לא אמר לא השלים חובתו כראוי וכרצון חכמים, ואף על פי כן יצא מכיון שאין חיוב זה מן התורה, ולפיכך לא תקנום בברכה אחת מעין שלש שהיא מן התורה'. ומבואר בדבריו שהזכרת המזון והארץ ובנין ירושלים היא מן התורה ושאר הנוסח מדבריהם, ובסוף דבריו משמע שמן התורה אין חילוק

יב. וראה בבית יוסף (או"ח סי' רט ד"ה כתב הרמב"ם) שהביא דעות ראשונים אם ברכת מעין ג' היא מן התורה או מדרבנן.

יג. וכן כתב הצל"ח (מד. ד"ה ורבנן).

יד. רשב"א (שם ד"ה ורבנן), תוספות רא"ש (שם ד"ה ורבנן).

טו. ולעיל הובא שדעת הרמב"ם והרמב"ן שאין מנין הברכות מן התורה, וראה להלן עוד דעות הראשונים שסוברים כן.

לג׳ ברכות, שהרי כתב שמה שאינו חיוב מן התורה לא תיקנוהו בברכת מעין ג׳, ואם כן גם חילוק מנין ג׳ ברכות שלא תקנוהו בברכה מעין ג׳ אינו חיוב מן התורה.

הזמן שנצטוו ישראל בברכת המזון

בגמרא (מח:) ׳אמר רב נחמן משה תקן לישראל ברכת הזן בשעה שירד להם מן, יהושע תקן להם ברכת הארץ כיון שנכנסו לארץ, דוד ושלמה תקנו בונה ירושלים. דוד תקן על ישראל עמך ועל ירושלים עירך, ושלמה תקן על הבית הגדול והקדוש, הטוב והמטיב ביבנה תקנוה כנגד הרוגי ביתר וכו׳.

בשעה שירד המן תיקן משה ברכת הזן

מדברי הגמרא משמע שבשעה שהתחיל המן לרדת, תיקן להם משה את ברכת הזן, והקשו המפרשים, הרי ירידת המן התחילה קודם מתן תורה, וכיון שלא ניתנה תורה לא היו חייבים בברכת המזון, ולמה תיקן להם משה את ברכת הזן.

אם משה תיקן על עיקר החיוב מן התורה

הצל״ח (כ: ד״ה ואמנם) כתב שבאמת תקנת משה לא היתה מחמת עיקר החיוב מן התורה, שהרי עדיין לא ניתנה תורה, אלא משה תיקן דין בפני עצמו לברך ברכת הזן כשאר תקנות חכמים.

ועוד הוסיף הצל״ח שעיקר חיוב ברכת המזון מן התורה לא חלה עליהם אלא אחרי שבאו לארץ ובנו את בית המקדש, שהרי ברכת המזון כוללת גם ברכה על הארץ ובנין ירושלים כמבואר בגמרא (מח:) שכך הוא החיוב מן התורה, וכל זמן שלא בנו את בית המקדש לא שייך לברך על ענין זה, ואי אפשר לברך רק על המזון והארץ בלא לברך על בנין ירושלים, ולכן רק כשבאו לארץ ונבנה המקדש נתחייבו לברך ברכת המזון מן התורה.

ובספר נפש חיים לרבי חיים פלאג׳י (מערכת מ׳ אות קו) כתב שישראל לא בירכו במדבר אלא ברכת הזן בלבד, ורק בכניסתם לארץ תיקן להם יהושע ברכת הארץ.

אמנם מדברי הרשב״א (מח:) מבואר להדיא שלא כדבריהם, שהקשה על דברי הגמרא שמשה תיקן ברכת הזן ויהושע תיקן ברכת הארץ וכו׳, הרי בגמרא (מח:) נאמר שברכת המזון הוא חיוב מן התורה דכתיב ׳ואכלת ושבעת וברכת׳. ותירץ הרשב״א שמן התורה אין חיוב לברך דווקא במטבע מסוים, ומשה ויהושע ודוד ושלמה תיקנו להם את מטבע הברכה. ומבואר מדבריו שתקנת משה היתה על עיקר החיוב מן התורה. וכן מבואר בדברי המאירי (שם ד״ה משה) והרשב״ץ (שם).

וכן מבואר ברבינו בחיי (שמות טז יב) שכתב על הפסוק ׳ובבקר תשבעו לחם וידעתם כי אני ה׳ אלהיכם׳, ׳שתברכו את שמי על המזון. כענין שכתוב (דברים ח י) ׳ואכלת ושבעת וברכת את ה׳ אלהיך׳ ומכאן אמרו חז״ל משה תיקן להם לישראל ברכת הזן בשעה שירד להם המן, ומזה אמרו ברכת המזון דאורייתא׳. ומבואר שתקנת משה היתה על עיקר החיוב מן התורה.

אלא שאם כן קשה, הרי בשעה שהתחיל ירידת המן עדיין לא ניתנה תורה ולא נתחייבו בברכת המזון ולמה תיקן משה שיברכו על המן.

וכתב החזון איש (או״ח סי׳ כח סק״ח) שצריך לומר שלשון הגמרא שמשה תיקן ׳כשירד להם המן׳ לאו דווקא הוא, אלא באמת ממתן תורה תיקן משה את ברכת הזן.

ועדיין צריך ליישב את קושיית הצל״ח איך בירכו ברכת המזון קודם שנבנה בית המקדש, הרי לא שייך לברך על בנין ירושלים קודם שנבנה.

איך בירכו על הארץ ובנין ירושלים כשהיו במדבר

וכתב החזון איש (שם) שברשב״א (שם) מבואר שהיו מברכים על בנין ירושלים גם קודם שנבנה בית המקדש, וכן היו מברכים על הארץ קודם שנכנסו לארץ, אלא שלא תקנו להם עדיין מטבע של ברכה, כיון שמטבע הברכה עתידה להשתנות כשיכנסו לארץ ויבנו את בית המקדש. והוסיף החזון איש שהיו מברכים על בנין בית הבחירה בלא להזכיר את המקום שיבנה שהוא ירושלים[טז]. ועוד כתב, שאפשר שהיו מזכירים את ירושלים כיון שידעו שיבנה בירושלים, שהרי ירושלים היתה נחלה שנתקדשה כבר מימות אברהם אבינו כשעקד את יצחק בהר המוריה.

שנצטוו בברכת המזון רק בערבות מואב

המעדני יום טוב (על הרא״ש פ״ז סי׳ כב אות ע) כתב שלא נצטוו ישראל בברכת המזון אלא בערבות מואב שהוא בסוף ארבעים שנה שהיו במדבר, ואז נאמר הציווי שכתוב בפרשת עקב (דברים ח י) ׳ואכלת ושבעת וברכת׳.

אולם החזון איש (שם) הקשה על דבריו שהרי בגמרא מבואר שמשה תיקן להם ברכת הזן בשעה שירד המן ומשמע שזה היה קודם סוף ארבעים שנה שהיו במדבר. ועוד הקשה שהרי קיי״ל כרבי עקיבא בחגיגה (ו.) ובסוטה (לז:) שכללות ופרטות נאמרו בסיני, ואף רבי ישמעאל שחולק עליו מודה שכללות נאמרו בסיני ואפילו הפרטות נשנו באהל מועד, אלא שנשתלשו בערבות מואב, ואיך ניתן לומר שמצות ברכת המזון נאמרה רק בערבות מואב.

ב. נוסח הברכות וגדרם

נידון הרשב״ץ אם כל ברכה היא מצוה בפני עצמה

הרשב״ץ בזהר הרקיע (עשין כ) דן לפי המבואר בראשונים (הובאו לעיל אות א) שמנין הברכות הוא חיוב מן התורה, האם כל ברכה נחשבת כמצוה נפרדת, ויש למנותם לארבע מצוות נפרדות, או שהכל נחשב כמצוה אחת של ברכת המזון שכוללת ארבע ברכות. והוכיח הרשב״ץ שהכל נחשב כמצוה אחת, מהגמרא בחולין (פז.) שדנו שם האם חיוב עשרה זהובים למי שמכסה את דם בהמת חבירו שלא ברשות, הוא משום שהפסידו ברכה או משום שהפסידו מצות כיסוי, והביאו ראיה שעל הפסד הברכה נותן עשרה זהובים ולא על הפסד המצוה, מרבי שרצה ליתן ארבעים זהובים בשכר ברכת המזון, והיינו משום שכל ברכה שוה עשרה זהובים, ואילו היו מחשבים את הפסד המצוה ולא את הפסד הברכה היה נותן רק עשרה זהובים. ומוכח שכל הברכות בברכת המזון נחשבים מצוה אחת[יז].

והגרי״פ פערלא בביאורו לרס״ג (עשין ל) תמה על דברי הרשב״ץ מה עלה על דעתו שיש כאן יותר ממצוה אחת, הלא דרכו של הרמב״ם והרשב״ץ במנין המצוות שלהם, שכמה פרטים הנפרטים בציווי אחד חשובים כמצוה אחת, ואם כן גם כאן כל הברכות חשובים כמצוה אחת, אף שכל ברכה נאמרה בדיבור נפרד בפסוק ׳ואכלת ושבעת וברכת׳ כמובא לעיל [וברכת, זו ברכת הזן וכו׳], מכל מקום כיון שנכללו בציווי אחד ׳ואכלת ושבעת וברכת׳ חשובים כמצוה אחת.

וכתב הגרי״פ שבאמת דעת הסמ״ג והרמב״ן שכמה פרטים שנפרטים בדיבור אחד נמנים כמצוות נפרדות, ואם כן יש לומר שהרשב״ץ בא להפקיע מסברא זו.

אך הוסיף הגרי״פ שבאמת כאן פשוט שלדעת כל הראשונים יש למנות את כל הברכות של ברכת המזון כמצוה אחת, כיון שכל הברכות נכנסים תחת שם אחד של ברכת המזון, וביותר, שהרי כתב המגן אברהם (סי׳ קצד סק״ג) שהברכות של ברכת המזון מעכבות זו את זו, ואם כן פשוט שאין כאן אלא מצוה אחת כארבעה מינים שבלולב שנחשבים כמצוה אחת כיון שמעכבים זה את זה. כמו שביאר הרמב״ם בשרשיו (שורש יא) עיין שם. ואין חולק בזה. והרשב״ץ שהוצרך לראיה שהכל מצוה אחת, אפשר שסובר כדעת הרמב״ן שהביא במגן אברהם, שאין הברכות מעכבות זו את זו.

אמנם בשו״ת משכנות יעקב (סי׳ פט) כתב שג׳ הברכות הם ג׳ מצוות נפרדות.

ועל עיקר דברי המגן אברהם שהברכות מעכבות זו את זו, הקשה במור וקציעה (סי׳ קצד) איך אפשר לומר שהם מעכבות זו את זו, הרי בימי משה לא בירכו אלא ברכת הזן, וכמו שאמרו בברכות (מח:) שמשה תיקן ברכת הזן ויהושע תיקן ברכת הארץ וכו׳.

אולם הקשו על דבריו שבדברי הרשב״א (מח: ד״ה הא) והמאירי (שם) מבואר

טז. וכן כתב בספר יד דוד (מח:).

יז. והגרי״פ פערלא בביאורו לרס״ג (עשין ל) העיר שהרשב״ץ היה יכול להביא ראיה מתחילת הסוגיא שאמרו שם שהנפקא מינה אם על הפסד הברכה נותן עשרה זהובים או על הפסד המצוה, הוא בנוטל מחבירו ברכת המזון, שאם חיובו על הברכה ישלם לו ארבעים זהובים שהרי הפסידו ארבע ברכות, ואם החיוב הוא על המצוה ישלם לו עשרה זהובים כיון שנטל ממנו מצוה אחת. ומבואר שהכל נחשב כמצוה אחת.

שמשה ויהושע תיקנו רק את מטבע הברכה, אבל הם בירכו את כל ג' הברכות גם בימי משה[יח].

הזכרת ברית ותורה

עוד שנינו (מט.) 'וכל שאינו אומר ברית ותורה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים, לא יצא ידי חובתו'. ומבואר שיש חיוב להזכיר ברית ותורה ומלכות בית דוד. ויש לדון ביסוד חיוב זה האם הוא מן התורה או רק מדרבנן.

הוכחה מהתוספות שהזכרת ברית ותורה היא מן התורה

מדברי התוספות (כ: ד"ה נשים) הוכיחו האחרונים[יט] שיש חיוב מן התורה להזכיר ברית ותורה בברכת המזון, שהתוספות שם כתבו שהצד שנשים אינם חייבות בברכת המזון מן התורה הוא משום שאינם שייכות בברית ותורה, ואם כן מוכח שחיוב הזכרת ברית ותורה הוא מן התורה. ובמשכנות יעקב (או"ח סי' צו) ובחזון איש (סי' כח סק"ז) הקשו מנין לתוספות שחיוב זה הוא מן התורה. והחזון איש הביא את מה שכתב הנשמת אדם (כלל מז אות ג) שזו הלכה למשה מסיני להזכיר ברית ותורה. אך כתב שלא משמע כן כלל.

אמנם גם בטור (סי' קפז) מבואר שמן התורה חייבים להזכיר ברית ותורה[כ], וכן כתב שם הב"ח (ס"ו). וכן כתב הלבוש (סי' קפז ס"ג).

דעת הראשונים שהזכרת ברית ותורה היא מדרבנן

והחזון איש כתב שמדברי רש"י (מח: ד"ה צריך) שנתן טעם להזכרה זו, משמע שתקנת חכמים היא להזכיר ברית ותורה, ואם לא הזכיר אינו יוצא ידי חובה שכך קבעו חכמים שאם לא יזכיר לא יצא ידי חובתו.

וכן מבואר להדיא בכמה ראשונים[כא] שהחיוב הוא רק מדרבנן, ויש מהם[כב], שכתבו שמה שאמרו בגמרא (שם) שאם לא אמר ברית ותורה אינו יוצא ידי חובתו אין הכוונה שלא יצא בברכה כלל וצריך לחזור ולברך, אלא לא יצא ידי חובתו כראוי. אמנם הרשב"א כתב (לג: ד"ה אלא) שאם לא הזכיר לא יצא ידי חובתו כלל, אף ששיטתו היא (מט. ד"ה רב) שהחיוב הוא רק מדרבנן.

ובביאור הלכה (סי' קפז ד"ה מחזירין) כתב שהחילוק אם חיוב מן התורה או מדרבנן הוא באופן שיש לו ספק אם הזכיר ברית ותורה, שאם החיוב הוא מן התורה צריך לחזור שהרי ספק דאורייתא לחומרא[כג]. אך אם החיוב מדרבנן אינו צריך לחזור דספק דרבנן לקולא.

אולם בראש יוסף (מח: ד"ה צריך) כתב שיש לומר שאף שהחיוב מדרבנן מכל מקום חז"ל תיקנו שאם לא יזכיר ברית ותורה לא יצא אף מן התורה בברכת המזון, וכמו שמצינו בתוספות בסוכה (ג. ד"ה דאמר) שחז"ל הפקיעו מצוה מן התורה באופן שאינו עושה כמו שתקנו לעשות. ואם כן גם לסוברים שהחיוב מדרבנן צריך לחזור בספק, כיון שאם לא הזכיר לא יצא מן התורה, והרי זה ספק דאורייתא.

בדעת הטור בחיוב הזכרת ברית ותורה

וכן כתב בפרי מגדים (סי' קפז אשל אברהם סק"ג) והוסיף שאפשר שגם הטור (שם) סבר כן, ומה שכתב שאם לא הזכיר ברית ותורה לא יצא מן התורה, היינו שחז"ל תקנו שלא יצא מן התורה. אמנם הבית יוסף (שם ד"ה ומ"ש רבינו ונראה לי) למד בדברי הטור שכוונתו שהחיוב הוא מן התורה.

הטעם שאין מזכירים ברית ותורה בברכה מעין שלש

ובחזון איש (סי' כח סק"ז) כתב שלפי שיטת הראשונים שמן התורה חייב להזכיר ברית ותורה, מוכח שאם בירך ברכת מעין ג' על לחם אינו יוצא ידי חובה, שהרי לא מוזכר שם ברית ותורה. ולפי זה נמצא שהראשונים[כד] שכתבו שאם בירך מעין ג' על לחם יוצא ידי חובה, סוברים שאין חיוב מן התורה להזכיר ברית ותורה. ולכן כתב שכיון שמהשולחן ערוך (סי' קסח סט"ו) מוכח שאם בירך מעין ג' על לחם יצא ידי חובה[כה], נמצא שמן התורה אין חיוב להזכיר ברית ותורה[כו].

שכח להזכיר ברית ותורה ונזכר בסוף הברכה

בשער הציון (סי' קפז סק"ח) כתב שאם שכח להזכיר ברית ותורה ונזכר קודם שהתחיל 'רחם', יכול להזכירו שם, כיון שלא גרע משכח יעלה ויבוא בתפילה וגמר ברכת 'רצה', שיכול לאומרו שם [קודם שמתחיל 'מודים'].

ובעמק ברכה (דיני ברכת המזון עמ' סא) חולק על דבריו, וכתב שאינו יכול להזכיר ברית ותורה אחרי סיום הברכה, כיון שאמירת ברית ותורה היא מגוף הברכה עצמה, וצריך לאומרה בתוך הברכה עצמה, כיון שבלא הזכרת ברית ותורה חסר במטבע הברכה עצמה, ואין זה דומה ליעלה ויבוא שאינו חלק מגוף הברכה, ורק דין להזכיר יעלה ויבוא בברכת רצה, ולכן יכול להזכיר גם בסיום הברכה.

ג. שיעור האכילה המחייבת

מחלוקת ראשונים מהו שיעור האכילה המחייבת

נחלקו הראשונים האם אכילת כזית מחייבת בברכת המזון מן התורה, או שאין חיוב מן התורה אלא באכילה שיש בה שביעה [ולהלן יבואר כמה הוא שיעור שביעה]. רוב הראשונים סוברים שרק אכילה שיש בה שביעה מחייבת, ויש שסוברים שאכילת כזית מחייבת אף אם אין בה שביעה. ומחלוקת זו תלויה בביאור הסוגיות במסכתין. שהנה נאמר בגמרא (מט:) שרבי מאיר דורש את הפסוק 'ואכלת ושבעת וברכת', ואכלת זו אכילה, ושבעת זו שתיה, ואכילה בכזית, ורבי יהודה דורש 'ואכלת ושבעת', אכילה שיש בה שביעה ואיזו זו, כביצה. ולפי פשטות דברי הגמרא משמע שלר"מ יש חיוב ברכת המזון אף על אכילת כזית, ולר"י רק על כביצה, אולם הראשונים[כז] הקשו על זה מהמובא בגמרא (כ:) 'וכי לא אשא פנים לישראל, שכתבתי להם בתורה, 'ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך', והם מדקדקים על עצמם עד כזית ועד כביצה', הרי מבואר שמן התורה אין חיוב ברכת המזון בכזית ובכביצה, ורק ישראל מחמירים ומדקדקים על עצמם לברך בשיעור זה. וכתבו התוספות (מט: ד"ה רבי) שמן התורה אין חיוב לא בכזית ולא בכביצה אלא רק באכילה שיש בה שביעה כמשמעות הפסוק 'ואכלת ושבעת' ומה שנחלקו ר"י ור"מ היינו מדרבנן והפסוקים שהביאו הם רק לאסמכתא. וכן דעת רבים מהראשונים[כח].

אולם הראב"ד[כט] כתב, יש כאן מחלוקת הסוגיות, שלפי הסוגיא בדף (כ:) אין חיוב מן התורה על כזית וכביצה אלא רק על שיעור שביעה, אבל אביי בסוגיא בדף (מט:) סובר שיש חיוב מן התורה על אכילת כזית לדעת ר"מ ועל אכילת כביצה לדעת ר"י. וקיי"ל כר"מ שהאוכל כזית חייב מן התורה בברכת המזון אף על פי שלא שבע מאכילה זו. וכן כתב הרמב"ן במלחמות (כ:)[ל].

ובשו"ע (סי' קפו ס"ב) פסק כדעת הראשונים שאין חיוב מן התורה אלא באכילה שיש בה שביעה. וכן פסקו המגן אברהם (סי' קפד ס"ק יא) והמשנה ברורה (שם ס"ק כב).

מדרבנן גם אכילת כזית מחייבת

אמנם מדרבנן חייב גם כשאכל כזית ולא שבע באכילתו, כמבואר בתוספות (שם) ורש"י (שם) שר"מ ור"י נחלקו בחיוב ברכת המזון מדרבנן, האם שיעורו בכזית או בכביצה. ומבואר שמדרבנן חייב בשיעור זה ואין החיוב תלוי בשביעה. ובשו"ע (סי' קפד ס"ו) פסק כר"מ שבאכילת כזית חייב בברכת המזון [היינו מדרבנן].

עוד הביאו התוספות (שם) מדברי הגמרא (כ:) שבן מברך ומוציא את אביו, באופן שאכל האב שיעור המחויב בברכת המזון מדרבנן, ולכן הקטן שחייב מדרבנן יכול להוציאו. ומבואר שיש שיעור אכילה שמחויב רק מדרבנן, והיינו שיעור כזית או כביצה אף שאין בו שביעה.

יח. וראה עוד בענין זה בשו"ת משכנות יעקב (סי' פט) ובשו"ת ערוגות הבושם (סי' לה).

יט. משכנות יעקב (או"ח סי' צו), ברכי יוסף (סוף סי' קפז), נשמת אדם (כלל מז אות ג), חזון איש (סי' כח סק"ז).

כ. אמנם באליה רבה (סי' קפז סק"ה) כתב שהטור לא כתב אלא שברכת המזון דאורייתא, אבל ברית ותורה אינו אלא תקנת חכמים. אך בברכי יוסף (סי' קפז סק"ג) כתב שפשט דברי הטור משמע שהזכרת ברית ותורה הוא דאורייתא. וכן משמע מדברי הבית יוסף (שם ד"ה ומ"ש רבנו ונראה לי) בדעת הטור. וראה עוד להלן מה שכתב הפרי מגדים בדעת הטור.

כא. רשב"א (מט. ד"ה רב), רא"ה (שם ד"ה ורב פפא), ריטב"א (הלכות ברכות פ"ו אות ז). וראה בביאור הלכה (סי' קפז ד"ה מחזירין) שהביא עוד שיטות הסוברים שהחיוב הוא מדרבנן.

כב. רא"ה וריטב"א (שם).

כג. אך כתב הביאור הלכה שכיון שנוסח ברכת המזון שגור בפי כל, אין שכיח כלל דין זה, כיון שאם יש לו ספק אם אמר אנו תולין בודאי שאמר דסרכיה נקיט ואתי.

כד. רא"ה (מד. ד"ה אכל), שיטה מקובצת (שם ד"ה ורבנן), ריטב"א (מז: ד"ה סד"א).

כה. וראה בשער הציון (סי' קסח ס"ק עא) שכתב שמסתבר שמן התורה יוצא בברכת מעין ג' במקום ברכת המזון.

כו. אמנם עדיין צריך ביאור, מדוע באמת לא תקנו להזכיר ברית ותורה בברכת מעין ג'. ולסוברים שחיוב הזכרת ברית ותורה הוא מן התורה, ודאי קשה למה בברכת מעין ג' אין מזכירים ברית ותורה, אך גם לסוברים שהזכרת ברית ותורה הוא חיוב מדרבנן קשה, למה לא תקנו שיזכירו ברית ותורה גם בברכת מעין ג'. ואף שבפירוש הר"ח (מד.) ובמרדכי (פ"ו רמז קן) ובאור זרוע (ח"א הלכות סעודה סי' קפא) ובראבי"ה (ברכות סי' קכא) וברוקח (סי' שמא) גרסו בנוסח ברכת מעין ג' 'ברית ותורה וחיים ומזון', אך ברמב"ם (ברכות פ"ג הי"ג) ובטור (סי' קפז) ושאר הראשונים לא הוזכר ברית ותורה בברכת מעין ג'. ולדבריהם קשה למה באמת אין מזכירים ברית ותורה. ובשו"ת ארץ צבי (סי' לז) הביא שהאדמו"ר מגור בעל אמרי אמת הקשה כן. וראה בשו"ת משנה הלכות (חי"ג סי' כט) מה שכתב בזה.

כז. ראה אפיקי ים (ח"ב סוף סי' א), יד אליהו (סי' יז אות א) שדנו בזה.

כח. כן דעת רש"י (כ: ד"ה שיעורא, מב. ד"ה עדי) והרמב"ם (ברכות פ"א ה"ב, ופ"ה הט"ז), וכן כתב החינוך (מצוה תל). וראה ביאור הלכה (סי' קפד ד"ה בכזית) שהביא הרבה ראשונים שסוברים כן.

כט. בהשגות על הרמב"ם (שם) וב'כתוב שם' (כ: ד"ה ונשים), והביאו הרשב"א (שם ד"ה אלא).

ל. וכן הביא הרשב"א (כ: ד"ה אלא) בשם הראב"ד וכתב על זה 'ודבריו נראים'. וכן דעת היראים

ולדעת הראב"ד שאכילת כזית מחייבת בברכת המזון מן התורה, ור"מ ור"י נחלקו בדין תורה, לא מצינו שיעור אכילה שמחויב רק מדרבנן, ולכן כתבו הרמב"ן (מלחמות ה', כ: ד"ה אמר) והרשב"א (שם ד"ה אלא), שאמנם מבואר בסוגיא שם שיש שיעור אכילה המחויב רק מדרבנן, אבל אין הלכה כן, שהרי מהסוגיא בדף (מט:) מבואר שר"מ דורש מהפסוק שחיוב ברכת המזון מן התורה הוא בכזית, ואם כן אין שיעור שמחייב רק מדרבנן. ומה ששנינו בברייתא (שם) שבן מברך ומוציא את אביו, אף שהאב חייב מן התורה, היינו באופן שעונה אמן, כמבואר בירושלמי (סוכה פ"ג ה"ט).

שיטת היראים שאף אכילה פחותה מכזית מחייבת מדרבנן

אולם מצינו ביראים (סי' רנג) שמדרבנן חייב לברך על פחות מכזית, והיינו עד חצי כזית, ובפחות מחצי כזית אינו חייב אפילו מדרבנן. ולפי זה ביאר שזהו מה שאמרו בגמרא (שם) שהבן מוציא את אביו באופן שאכל 'שיעורא דרבנן', והיינו בחצי כזית, אבל באכל כזית חייב מן התורה כשיטת הראב"ד.

והקשה האליה רבה (סי' קפד ס"ט) מהגמרא (לח:, לט.) שמקשה על רבי יוחנן איך מברכים ברכה אחרונה על זית מליח הרי כשנוטל את הגרעין לא נשאר כזית. ומוכח שאין מברכים ברכה אחרונה על פחות מכזית.

ובאמרי בינה (או"ח סי' טו) כתב שיש לומר שרק בברכת המזון שעיקר חיובה מן התורה, הוסיפו חכמים לחייב אף בפחות מכזית, מה שאין כן בשאר ברכות אחרונות שאין עיקר חיובם מן התורה לא חייבו חכמים בפחות מכזית.

עוד הקשו על שיטת היראים מדברי הירושלמי (פ"ו ה"א) 'הרי פחות מכזית שאין אומר עליו שלש ברכות מעתה אינו אומר עליו המוציא' וכו', ומבואר שעל פחות מכזית אינו מברך ברכת המזון.

ובעמק שאלה (פרשת יתרו אות טז) פירש בדברי היראים שאין כוונתו שבפחות מכזית חייב, אלא באופן שאכל ולעס כזית שלם אך לא בלע אלא חצי זית, חייבו רבנן אף שנהנה במעיו רק בחצי כזית.

בשיטת היראים שרק אכילה עם שתייה מחייבת מן התורה

שיטה נוספת מצינו ביראים (סי' רנג) שאין חיוב ברכת המזון מן התורה אלא על אכילה עם שתייה, אבל אכל ולא שתה אינו חייב מן התורה[לא]. ובאליה רבה (סי' קפד ס"ט) כתב שלפי"ז יש לבאר שמה שאמרו בגמרא שם 'אכל שיעורא דרבנן' היינו אכילה בלא שתייה.

והרמ"א (סי' קצז ס"ד) חושש לשיטת היראים לכתחילה, ולכן כתב שאם אוכלים כמה אנשים יחד, ואחד מברך להוציא אחרים, 'יברך מי ששתה שהוא ודאי מחויב מן התורה'[לב].

ויש שכתבו[לג] שלפי זה יש לחשוש בכל אחד שצמא ושותה אחרי ברכת המזון, שנתחייב בכך לברך ברכת המזון מן התורה. ואף שכבר בירך על אכילתו מכל מקום בזה לא יצא ידי חובת ברכה מן התורה אלא רק מדרבנן, ואם כן עכשיו מצטרפת שתייתו לאכילתו הקודמת לחייבו לברך מן התורה. וכמבואר בביאור הלכה (סי' קפד ד"ה בכזית) שאם אכל כזית פת ובירך ברכת המזון ואחר כך הוסיף ואכל עוד ושבע, שהוא חייב עכשיו לברך מן התורה[לד]. וכן הדין לשיטת היראים אם שותה אחרי שאכל ובירך מתחייב בברכת המזון מן התורה. ואמנם לדינא לא קיי"ל כשיטת היראים, אך כיון שהרמ"א חושש לכתחילה לשיטתו יש להחמיר ולא לשתות אלא קודם ברכת המזון.

והביאו[לה] דברי החזון איש (סי' לד סק"ד) שאם אין חיוב ברכת המזון מן התורה אלא כשאכל פת שיש בה שיעור שביעה, אם גמר סעודתו בלא שביעה והסיח דעתו מלאכול, ואכל אחר כך כזית ועל ידי זה נעשה שבע, אינו חייב ברכת המזון מן התורה, כיון שאין חיוב מן התורה אלא כשאוכל שיעור שביעה בסעודה אחת. ולפי זה יש לומר שגם באופן ששתה אחר הסעודה אינו חייב ברכת המזון מן התורה, אלא רק אם שותה ואוכל בסעודה אחת חייב.

עוד דעה מחודשת מצינו בראב"ד (כתוב שם לז:, והביאו הרשב"א שם ד"ה כתב) שעל פחות מכזית לחם חייב לברך מעין שלש.

אכל בריה פחותה מכזית

נידון נוסף מצינו בראשונים, האם כשאכל בריה שלימה פחותה מכזית חייב לברך ברכה אחרונה או לא, שהרי לענין איסורי אכילה מבואר ברמב"ם (מאכלות אסורות פ"ב הכ"א) שאם אוכל בריה שלימה כגון נמלה או אבר שלם מן החי, חייב מלקות, אף שאין בהם כזית. כיון שחשיבות בריה היא כמו חשיבות כזית. אם כן יש לדון האם כשאוכל בריה שלימה חייב בברכה אחרונה כמו שאכל כזית.

ויש מהראשונים[לו] שנקטו שיש בזה מחלוקת בבלי וירושלמי, שבבבלי (שם) מבואר שאין חיוב ברכה אחרונה על בריה פחותה מכזית, והיינו ממה שמקשה הגמרא על רבי יוחנן איך אכל זית מליח ובירך עליו תחילה וסוף, הרי הוא הוציא את הגרעין שלו ונשאר לו פחות מכזית, ומבואר שאף שאכל זית שלם שנחשב בריה אינו מברך עליו כשאין בו כזית. אולם בירושלמי (פ"ו ה"א) מבואר להדיא שמברכים ברכה אחרונה על בריה, שכך נאמר שם 'רבי יוחנן נסב זיתא ובירך לפניו ולאחריו [-אכל זית שלם ובירך עליו] וכו', ולית ליה לר"י שגלעינתו ממעטתו [-הרי הגרעין ממעט מכזית], מה עביד ליה ר' יוחנן משום בריה [-כיון שהוא בריה בירך עליו אף שאין בו כזית]. ומבואר שנחלקו הבבלי והירושלמי אם מברכים ברכה אחרונה על בריה פחותה מכזית.

אולם יש ראשונים[לז] שכתבו שאין מחלוקת בין הבבלי לירושלמי, אלא שהמעשה המובא בתלמוד בבלי שרבי יוחנן אכל זית מליח לא היה אותו מעשה שמובא בירושלמי, ובבבלי היה מעשה עם רבי יוחנן שהוציא את הגרעין מהפרי וממילא אין זה נחשב בריה כיון שזה כבר נשתנה ואינו שלם כמו שנברא בתחילה עם הגרעין, ולכן הקשו עליו איך בירך ברכה אחרונה הרי היה פחות מכזית, ואילו בירושלמי היה מעשה שרבי יוחנן אכל את הזית עם הגרעין וזה נחשב בריה וחייב עליו ברכה אחרונה[לח] אף בפחות מכזית[לט].

ובאור שמח (ברכות פ"ה ה"ג) כתב בדעת הראשונים הנ"ל שהירושלמי חולק על הבבלי אם מברכים ברכה אחרונה על בריה, שיש לבאר שהירושלמי לשיטתו שסובר שמן התורה חייב ברכת המזון על אכילת כזית או כביצה, כמו שמוכח מדברי הירושלמי (פ"א ה"א) במי שמסופק אם בירך שצריך לחזור ולברך, והיינו משום שחיוב ברכת המזון הוא מן התורה וספק דאורייתא לחומרא, ומסתימת דברי הירושלמי משמע שאין שיעור אכילה שמחייב רק מדרבנן, שאם היה שיעור כזה לא היה לירושלמי לסתום שחוזר ומברך, שהרי באופן שאכל רק שיעור דרבנן הוא רק בספק דרבנן שדינו לקולא, אלא משמע שלדעת הירושלמי אין שיעור אכילה דרבנן, ואם כן מה שנחלקו ר"מ ור"י אם חיוב ברכת המזון הוא בכזית או כביצה, הוא מן התורה ולא מדרבנן. וגם לא מצינו בשום מקום בירושלמי שיש שיעור בברכת המזון עד כדי שביעה, אלא ודאי לדעת הירושלמי מן התורה חייב ברכה אחרונה על כזית, ולכן סובר הירושלמי שגם חייב לברך על בריה פחותה מכזית, כיון שבפסוק כתוב (דברים ח ח) 'ארץ חטה וכו' גפן ותאנה ורמון' אם כן על כל פרי מברך לאחריו שיש עליו חשיבות בריה. אולם לדעת הבבלי שאינו חייב בברכה אחרונה מן התורה אלא כשאכל כדי שביעה, ואילו כשאכל כזית חייב רק מדרבנן, כמו שכתבו הראשונים הנ"ל, ודאי שחשיבות בריה אינו גורם שיחשב כמו שיעור שביעה, שהרי לא שבע ממנו, ואף מדרבנן לא חייבוהו כדין אכילת כזית, כיון שלא תיקנו אלא בכזית שהוא חשוב אכילה בכל דבר.

(סי' כד) והמרדכי (פ"ז רמז קעז) וראה בביאור הלכה שם שהביא עוד ראשונים הסוברים כן.

לא. והו"ד במרדכי (פ"ז רמז קעז). וכן כתבו הכל בו (סי' כה) ושבלי הלקט (סי' קנד).

לב. וראה בספר שלמי תודה (ענייני ברכות עמ' מא) שהביא שהחפץ חיים חשש לשיטת היראים והקפיד בכל סוף סעודה לשתות כוס תה.

לג. ראה בשלמי תודה (שם), מועדים וזמנים (ח"ח סי' שכג), אוצרות הברכה (עמ' קלח). וכן מבואר בדברי החזון איש (סי' כח סק"ב).

לד. ראה להלן שהובאו דברי הביאור הלכה ומה שיש לדון בדבריו.

לה. בספר אוצרות הברכה שם, ויש סתירה בדברי החזון איש בענין זה, שהרי לעיל הובאו דבריו שאם שותה אחרי הסעודה מתחייב בברכת המזון לסוברים שרק כשאוכל ושותה מתחייב. וראה גם בשלמי תודה (שם) שהקשה כן.

לו. דעה ראשונה בתוספות (לט. ד"ה בצר), ריטב"א בהלכות ברכות (פ"א ה"ז).

לז. תוספות (שם) בשם ה"ר יוסי. רשב"א (לט. ד"ה ההוא), ובשו"ע (סי' רי ס"א) הביא ב' הדעות.

לח. ובראש"ש (פ"ו סי' טז) ביאר באופן אחר, שבבבלי מדובר שהביאו לפני רבי יוחנן את הזית בלי הגרעין ולכן אין לו חשיבות בריה, אבל בירושלמי מדובר שהביאו לפניו את הזית עם הגרעין והוא הוציאו קודם שאכלו, וכיון שהביאו לפניו עם הגרעין נחשב בריה אף שהוציא את הגרעין כדי לאוכלו. והיינו שמכיון שהוציא את הגרעין רק בשביל האכילה אין בכך חסרון בחשיבות בריה, ונחשב שאכל זית שלם, מה שאין כן במעשה המובא בבבלי שהוציאו את הגרעין לפני שהביאו אותו לאכילה, זה נחשב שנחסר בגוף החפצא של הזית שאינו שלם ולכך אין לו חשיבות בריה. ועל כל פנים מבואר מדברי הרא"ש כדברי חלק מהראשונים שמברכים ברכה אחרונה על בריה אף שהיא פחותה מכזית.

לט. ובפרי מגדים (יו"ד שער התערובות ח"ג פ"ו ד"ה אכתוב) כתב שכל הראשונים מודים שמן התורה אין חשיבות לבריה לענין ברכת המזון, ונחלקו רק מדרבנן אם חייבו ברכה אחרונה על בריה פחותה מכזית, אך הביא מדברי החוות יאיר שכתב שדעת הראשונים הנ"ל שמברכים על בריה מן התורה ולא מדרבנן.

מהו שיעור שביעה

וצריך לברר להלכה שמן התורה חייב רק בשיעור שביעה, מהו שיעור שביעה, ונאמרו בזה כמה שיטות, כדלהלן:

החינוך (מצוה תל) בשם רבותיו כתב ששיעור שביעה הוא בכביצה, וכל האוכל כביצה פת חייב לברך מן התורה, ומשום 'דבהכי מיתבא דעתיה דאיניש'. וכן הביא האליה רבה (סי' קפד סק"ט) בשם רבינו ירוחם (נתיב טז ח"ז) ותלמידי רבינו יונה (כ: ד"ה ומאי), וכן כתב הלבוש (סי' קפד), ומקורם מלשון הגמרא (מט:) 'דרבי יהודה סבר אכילה שיש בה שביעה ואיזו זו כביצה'[מ].

בתוספות (מט: ד"ה רבי) ובראש (פ"ז סי' כד) כתבו שמה שאמרו בגמרא שאכילה שיש בה שביעה היא כביצה, אינו אלא אסמכתא, אבל מדאורייתא צריך שביעה גמורה, והיינו, שרק על שיעור שאדם שבע ממנו יש חיוב מן התורה בברכת המזון. וכן כתב להלכה המגן אברהם (שם ס"ק יא), ובביאור הלכה (סי' קפד ד"ה כזית) כתב שרוב הראשונים סוברים שאינו חייב על כביצה אלא רק בשיעור שאדם שבע ממנו.

ולפי שיטת רוב הראשונים והפוסקים שאין חיוב מן התורה אלא בשיעור שביעה, צריך לברר מהו שיעור שביעה האם תלוי בשביעה של כל אחד ואחד, ושיעור השביעה משתנה לפי הרגל אכילתו ושביעתו של כל אדם ואדם, או שהשיעור תלוי ונקבע לפי דרך רוב בני אדם לשבוע ממנו, ונפקא מינה כשאכל שיעור שרוב בני אדם רגילים לשבוע ממנו, והוא אינו שבע, או להיפך שאכל ושבע משיעור שאחרים אינם רגילים לשבוע ממנו. ונחלקו בזה ראשונים:

החינוך (שם) כתב וז"ל: 'וזאת השביעה אין לה שיעור שוה בכל אדם, אבל כל אדם יודע שביעתו, וידענו שיעור שביעת הצדיק שהוא באוכלו לשובע נפשו, ארצה לומר כדי מחיתו לבד', עכ"ל. אולם מדברי רש"י (מב. ד"ה עדי) בשם רבותיו מבואר ששיעור שביעה הוא בשיעור שרוב בני אדם רגילים לשבוע ממנו[מא].

ומלשון הרמב"ם (ברכות פ"א ה"א) 'ואינו חייב מן התורה אלא אם כן שבע' יש שדקדקו[מב] שאין שיעור כללי, אלא לפי שביעתו של כל אחד ואחד, שהרי הרמב"ם סתם וכתב 'אלא אם כן שבע' משמע שתלוי בו שאם שבע חייב. ובמשנה ברורה (סי' קפד ס"ק כב) משמע שנקט כדברי החינוך שהשיעור תלוי בכל אחד ואחד לפי שביעתו, אולם ברעק"א בגליון השו"ע (סי' קסח ס"ו) משמע שצידד כדברי רבותיו של רש"י ששיעור שביעה הוא לפי שיעור פת שרוב בני אדם רגילים לשבוע ממנו, ובחזון איש (או"ח סי' לד סק"ד) לא הכריע בזה.

אם יש חיוב מן התורה כשאכל פחות מכזית ושבע באכילתו

ולפי דברי החינוך יש לדון האם יש חיוב מן התורה בברכת המזון גם כשאוכל פחות מכזית ושבע באכילתו, [כגון זקן או חולה או קטן ששבעים גם באכילה מועטת], שאין הדבר תלוי אלא באכילה שיש בה שביעה, או שלכולי עלמא אינו חייב אלא אם אוכל כזית, כיון שצריך גם אכילה וגם שביעה, וכל אכילה פחות מכזית אינה חשובה אכילה, וכתיב 'ואכלת ושבעת'.

ובלשון השו"ע (סי' קפד ס"ו) 'שיעור אכילה לחייב עליה ברכת המזון בכזית', משמע שאם אינו אוכל כזית אינו חייב אף אם שבע מאכילתו.

ובמגן אברהם (סי' רי סק"א) כתב שאם אכל כזית ביותר מכדי אכילת פרס, אינו חייב בברכת המזון מן התורה, כיון שכתוב 'ואכלת וגו' וברכת' וביותר מכדי אכילת פרס לא נחשב אכילה. והביא שכן משמע מרש"י (לט. ד"ה בצר) שפירש הטעם שרק על כזית חייב ברכה אחרונה משום דכתיב אכילה, ואכילה בכזית. ואם כן צריך גם שיאכל בכדי אכילת פרס, שאם לא כן אין זו אכילה.

אך בפרי מגדים (שם אשל אברהם סק"א) כתב שאם אכל שיעור שביעה חייב בברכת המזון אפילו אם לא אכל בכדי אכילת פרס. [אמנם הפרי מגדים סיים 'וצ"ע']. ומשמע שנקט ששביעה מחייבת אף בלא אכילה, ולכן לא צריך שיעור אכילה של כזית בכדי אכילת פרס.

ומצינו גם בחתם סופר (שו"ת או"ח סי' מט) שכתב שמי שנעשה שבע בפחות מכזית חייב בברכת המזון מן התורה[מג]. אמנם הוסיף שמדרבנן אין לברך אלא על אכילת כזית.

ובכתב סופר (שו"ת או"ח סי' לא) הביא את דברי הפנים יפות (תחילת פרשת בחוקותי) שבאופן ששבע מחמת שהיה ברכה באוכל [כמו בשעת הברכה שאוכל קמעא ומתברך במעיו] חייב לברך אף על אכילה פחותה מכזית, וכתב הכתב סופר שרק באופן זה חייב לברך, אבל זקן או חולה שמקולקל במעיו ואינו יכול לאכול אלא מעט ואין לו תאוה לאכול, ולכן הוא שבע בפחות מכזית, אינו חייב לברך על כך, כיון שאין דרך בני אדם לשבוע באכילה כזו. והוסיף שגם על דברי הפנים יפות יש לפקפק כיון שאכילה כתיב ואין אכילה פחות מכזית. אולם כבר מצינו בפרי מגדים שיש חיוב גם על פחות משיעור אכילה, והיינו משום שהחיוב הוא על השביעה.

אך במנחת חינוך (מצוה שיג) תמה על דברי הפרי מגדים, וכתב שודאי שביעה בלא אכילה אינה מחייבת בברכת המזון, ורק בשביעה שבאה על ידי אכילה שיש בה כל גדרי ושיעורי האכילה חייב. וכן בשער הציון (סי' רי סק"י) העיר על דברי הפרי מגדים שכיון שכתוב 'ואכלת ושבעת' צריך מעשה אכילה מלבד השביעה, ורק כשאוכל כזית בכדי אכילת פרס נחשב מעשה אכילה.

ובאמרי בינה (או"ח סי' טו) הקשה על הפרי מגדים מהגמרא ביומא (עט:) שכל אכילה המביאה לחיוב ברכת המזון, ודאי נחשבת אכילה לאיסור ביום הכיפורים. ולדעת הפרי מגדים הרי יש אכילה שמביאה לידי חיוב ברכת המזון ואינה אסורה ביום הכיפורים, והיינו כשאכל ושבע ביותר מכדי אכילת פרס.

אמנם בדובב מישרים (ח"א סי' מח) כתב שבמחנה חיים (ח"ג סי' לט) הביא בשם החתם סופר שבאמת באופן שאכל ושבע חייב ביום הכיפורים אף שנמשכה אכילתו יותר מכדי אכילת פרס.

אם האכילה מחייבת או השביעה

עוד הקשה האמרי בינה על הפרי מגדים שלפי דבריו נראה שהחיוב הוא על עצם השביעה, והאכילה היא רק היכי תמצי לשביעה, אם כן קשה מהמבואר ברמ"א (או"ח סי' רעא ס"ו) שאם התחיל לאכול בערב שבת, ונכנסה שבת קודם שבירך ברכת המזון, אינו מזכיר שבת בברכת המזון, והיינו דווקא כשלא המשיך ואכל אחרי שנכנסה השבת כמבואר במגן אברהם שם. ומבואר שהאכילה מחייבת בברכת המזון ולא השביעה, שאם השביעה מחייבת מה בכך שלא המשיך ואכל אחרי שנכנסה שבת, הרי הוא שבע גם בשבת, ושביעה זו מחייבת אותו להזכיר בברכת המזון של שבת, ולמה אינו מזכיר של שבת, אלא מוכח שהשביעה לא מחייבת בברכת המזון ורק האכילה מחייבת. וזה שלא כדברי הפרי מגדים שסובר שהשביעה מחייבת ולא האכילה, שהרי אם האכילה מחייבת ודאי שצריך מעשה אכילה בכזית[מד].

ובאפיקי ים (שם) הוכיח מדברי הרדב"ז (שו"ת ב' אלפים רכד) שבפחות מכזית אינו מברך ברכת המזון אפילו אם שבע באכילתו, והיינו משום שהחיוב הוא על אכילה שיש בה שביעה, ואין אכילה פחותה מכזית.

ויש שכתבו[מה] שאף שאין חיוב ברכת המזון אלא על מעשה אכילה כיון דכתיב 'ואכלת', מכל מקום גם אכילה פחותה מכזית חשובה אכילה לענין זה, לפי מה שכתב הפרי מגדים בפתיחה להלכות שחיטה (שורש ב) שמה דקיי"ל אין אכילה פחותה מכזית זהו רק באכילה שנאמרה באיסור או במצוה, אבל אכילת רשות חשובה אכילה אף בפחות מכזית. ולפי"ז כתב לגבי האיסור לאכול מבהמה שאינה שחוטה, שהוא איסור עשה של 'אינו זבוח' שהוא אפילו בפחות בכזית, כיון שמקור איסורו הוא מדכתיב (דברים יב כא) 'וזבחת' 'ואכלת' (תוס' שבועות כד. ד"ה האוכל) ואכילה זו היא רשות, שהרי לא ציותה התורה לזבוח ולאכול בשר, ואף שנכלל בה איסור עשה לאכול בלא לזבוח מכל מקום

מ. וכן מצינו בריטב"א (כ: ד"ה והם).

מא. ויש שהעירו (חבצלת השרון שמות עמ' רפז) שלפי שיטה זו צריך לומר שהחיוב הוא על ה'אכילה' שיש בה שביעה, ובשיעור שדרך בני אדם לשבוע נחשב אכילה שיש בה שביעה, אבל אם החיוב היה על השביעה עצמה לא שייך לחייב בשיעור שדרך בני אדם לשבוע אם הוא עצמו לא שבע ממנו.

מב. הר צבי (או"ח ח"א סי' צב).

מג. והחתם סופר שם נסתפק לומר שדין זה אינו רק בברכת המזון אלא בכל המצוות שכתוב בהם אכילה כקדשים ומצה וכדו', שאם שבע קיים את המצוה אף שאכל פחות משיעור כזית, כיון שאם שבע אין לך אכילה גדולה מזו. וראה בחלקת יואב (יו"ד סי' ט) שתמה על החתם סופר מהמשנה בפסחים (צא.) ששוחטין את הפסח רק על זקן שיכול לאכול כזית, אבל אם אינו יכול לאכול כזית אין שוחטין עליו, ואף שנעשה שבע בפחות מכזית, מוכח שאף מי ששבע בפחות מכזית לא נחשב אצלו 'אכילה'.

מד. אמנם אין הכרח מדברי הפרי מגדים שעצם השביעה מחייבת, ויש לומר שאף לדבריו פעולת האכילה מחייבת בברכת המזון, אלא שאין צריך 'מעשה אכילה' אלא 'מעשה המשביע', ועל הפעולה שמביאה את השביעה הוא חייב לברך, ואין זה תלוי בשיעורי אכילה של כל התורה, כיון שלא צריך 'מעשה אכילה'. ואם כן גם לדברי הפרי מגדים אינו חייב לברך ברכת המזון של שבת אם לא אכל אחרי שנכנסה שבת, שהרי אינו חייב אלא על פעולת האכילה, וכיון שאכל רק בערב שבת אינו חייב אלא בברכת המזון של חול. ובעיקר הנידון אם פעולת האכילה מחייבת בברכת המזון, או עצם השביעה מחייבת, דנו בזה אחרונים בארוכה והובאו דבריהם להלן (אות ה).

מה. שו"ת ויען יוסף (או"ח סי' ע), קול סופר על המשניות (ברכות אות לד).

עצם האכילה היא רשות ולא נאמר בה שיעור כזית וממילא גם האיסור עשה שנכלל בה הוא אף בפחות מכזית[מו]. ואם כן הוא הדין והוא הטעם לענין אכילה לחיוב ברכת המזון, שכיון שמקור החיוב הוא מהפסוק 'ואכלת ושבעת' ואכילה זו היא רשות שהרי לא ציוותה התורה לאכול ולשבוע, אם כן גם החיוב שנכלל בה לברך ברכת המזון הוא אף על אכילה פחותה מכזית, ואין בזה שיעורי אכילה, ולכן אף על אכילה שלא בכדי אכילת פרס חייב לברך, ולפי זה מבוארים דברי הפרי מגדים שאם שבע ביותר מכדי אכילת פרס חייב לברך, והיינו מכיון שלענין ברכת המזון גם זה נחשב מעשה אכילה ונכלל בפסוק 'ואכלת ושבעת וברכת'[מז].

ובשער הציון (ס׳ ר סק״י) כתב שאף אם נאמר שאין חיוב על אכילת כזית ביותר מכדי אכילת פרס, מכל מקום אם אכל כזית אחד בכדי אכילת פרס אך נעשה שבע רק בצירוף שאר הסעודה שאכל אותה ביותר מכדי אכילת פרס, ודאי חייב מן התורה, כיון שיש כאן גם אכילה וגם שביעה, ולא צריך שתהא השביעה בתוך כדי אכילת פרס.

ובאפיקי ים (ח״ב ס׳ א ד״ה ולדעתי) כתב, שבאופן שאכל בתחילה את הכזית ואחר כך המשיך לאכול מעט מעט עד ששבע לא מסתברים דברי השער הציון שחייב בברכה מן התורה לכולי עלמא, כיון שלשיטות שאין חיוב ברכה אלא על ידי אכילה, בפשטות אין הכוונה שיש תנאי שתהיה 'אכילה' ויש תנאי שתהיה 'שביעה' והם שני תנאים נפרדים, ואם יתקיימו שניהם חייב בברכה, אלא הכוונה היא שתהיה אכילה שמביאתו לידי שביעה והשביעה תהיה מהאכילה, ובאופן הנ״ל שאת האכילה הוא אכל בתחילה ובשעת האכילה לא היתה שביעה, ובשעת השביעה לא היתה אכילה [משום שאכל שלא בכדי אכילת פרס], אין כאן חיוב ברכה מן התורה.

אולם באופן שבתחילה אכל מעט מעט ביותר מכדי אכילת פרס ולבסוף אכל כזית בכדי אכילת פרס ושבע ממנו, באופן זה מבוארת סברת שער הציון שהוא מתחייב בברכת המזון מן התורה, משום שבסוף אכילתו כשאכל את הכזית האחרון ששבע ממנו היתה כאן אכילה שיש בה שביעה.

אם החיוב מדרבנן הוא על האכילה או על השביעה

והנה בפרי מגדים (שם) לאחר שחידש שלדין חיוב ברכת המזון אין צריך אכילה בכדי אכילת פרס, נסתפק לומר שאפשר שכל זה הוא רק באכל כדי שביעה, אבל אם לא אכל כדי שביעה באופן זה חייבו חכמים ברכת המזון על האכילה ולא על השביעה, וממילא צריך אכילה גמורה לפי גדרי אכילה שבכל התורה ולכן צריך שיאכל בכדי אכילת פרס, ונשאר בצ״ע.

אולם בשו״ת פנים מאירות (ח״ב ס׳ כז) כתב להדיא שגם החיוב דרבנן על אכילת כזית, הוא על השביעה מהכזית, ולא על מעשה האכילה, ולכן כתב שאף אם אכל כזית ביותר מכדי אכילת פרס חייב לברך ברכת המזון מדרבנן, וכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון.

ולפי זה כתב הפנים מאירות לחדש, שהאוכל כזית מצומצם פטור מברכת המזון, לפי המבואר בחולין (קג:) שמעט מהמאכל נדבק ונשאר בין השיניים ובין החניכיים אלא שלענין שיעור אכילה בכל התורה אנו מצרפים גם את מה שנשאר בין החניכיים ובין השיניים לשיעור כזית כיון שנהנה בגרונו מכל הכזית והנאת גרונו היא נקראת אכילה, אבל בברכת המזון צריך שביעה מכזית ואף החיוב דרבנן אינו על האכילה אלא על השביעה מהכזית, וכיון שלא נכנס כזית שלם למעיו ולא שבע מכולו, אינו חייב בברכת המזון. והובאו הדברים בחתם סופר (שו״ת ח״א או״ח ס׳ קכז) ובמנחת חינוך (מצוה תל אות ב).

אך האפיקי ים (שם) הקשה על דבריו, ממה ששנינו (מט:) לגבי מי שטעה ולא הזכיר יעלה ויבוא בראש חודש, שבתפילה מחזירין אותו, ובברכת המזון אין מחזירין אותו, ומבארת הגמרא את החילוק בין תפילה לברכת המזון 'תפלה דחובה היא מחזירין אותו, ברכת מזונא דאי בעי אכיל אי בעי לא אכיל אין מחזירין אותו'. ושואלת הגמרא 'אלא מעתה, שבתות וימים טובים דלא סגי דלא אכיל, הכי נמי דאי טעי הדר, אמר ליה אין, דאמר רבי שילא אמר רב טעה חוזר לראש'. מבואר בגמרא שהחילוק בין שבתות וימים טובים לראש חודש לגבי חיוב חזרה למי ששכח, שבשבתות וימים טובים האכילה היא חיוב שהרי חייב לאכול פת משום מצות עונג שבת ויום טוב, והוא מוכרח לבוא לידי חיוב ברכת המזון וממילא יש בו חיוב הזכרה בברכת המזון ואם שכח חייב לחזור, מה שאין כן בראש חודש שהאכילה אינה חיוב ואינו מוכרח לבוא לידי חיוב ברכת המזון ממילא אין חיוב הזכרה ואם שכח אינו חוזר.

ואם נאמר שלחיוב ברכת המזון צריך דווקא שיגיע למעיו שיעור כזית כדי שישבע ממנו, ואם אוכל כזית ונשאר לו מעט בין השינים ובין החניכיים אינו חייב בברכת המזון, נמצא שיש אופן שמקיימים מצות אכילה בשבת ויום טוב ועדיין אינו חייב בברכת המזון, שהרי בשבת ויום טוב החיוב הוא לאכול לפי גדרי אכילה שבכל התורה וכשאוכל כזית ונשאר לו בין החניכיים ובין השיניים נחשב אכילה בכל דיני התורה ומקיים בזה מצות אכילה בשבת ויום טוב, ורק לענין ברכת המזון חידש הפנים מאירות שצריך שיגיע כזית שלם למעיו כדי שישבע ממנו, ואם כן הרי גם בשבת ויום טוב אינו ודאי שיחול עליו חיוב ברכת המזון וחיוב הזכרה, ואיך אמרו בגמרא שבשבתות וימים טובים חל עליו חיוב ברכת המזון וחיוב הזכרה, הרי זה כמו ראש חודש שאין הכרח שיבוא לדי חיוב ברכת המזון וחיוב הזכרה.

ולכן כתב האפיקי ים שאף לדברי האחרונים שחיוב ברכת המזון הוא רק על השביעה ולא על האכילה, וצריך שיגיע שיעור שביעה למעיו, היינו רק בחיוב ברכת המזון מדאורייתא שבא על השביעה, אבל חיוב ברכת המזון שתקנו חכמים על כזית גם אם לא שבע, התקנה היתה לחייב על האכילה, ואם בכל התורה די לנו שנהנה גרונו בכזית וכשאכל כזית מצומצם נחשב אכילה אף שנשאר מעט בין השיניים והחניכיים, הוא הדין שחל עליו ברכת המזון באופן זה, כיון שנהנה גרונו מכזית ועל כך חייבוהו רבנן. ומובנת הגמרא שבשבתות וימים טובים 'לא סגי דלא אכיל', ולא שייך לקיים מצות אכילה בשבתות וימים טובים בלא להתחייב בברכת המזון.

אולם עדיין קשה מדברי הגמרא לדעת הפנים מאירות שאף חיוב ברכת המזון דרבנן הוא רק אם הגיע למעיו כזית, כעין דאורייתא שהחיוב הוא רק כשהגיע למעיו שיעור שביעה, שלפי זה הרי יכול לקיים מצות אכילה בשבת ויום טוב בלא להתחייב בברכת המזון.

אמנם מצינו בכתב סופר (או״ח ס׳ צו) שכתב שאף מצות אכילה בשבתות וימים טובים אינה מתקיימת אלא אם יש לו הנאה במעיו, ואם אוכל כזית מצומצם ולא הגיע למעיו כזית, אינו מקיים מצות אכילה בשבת ויום טוב. ולפי זה נמצא שאין אופן שמקיימים מצות אכילה בשבת ויום טוב ואינו מתחייב בברכת המזון, ומובנת הגמרא שבשבתות וימים טובים 'לא סגי דלא אכיל' אף לדברי הפנים מאירות.

אלא שעדיין קשה מה שהקשה החלקת יואב (יו״ד ס׳ ט) מהתוספות בסוכה (כז. ד״ה אי) שדנו לומר שאין חובת אכילה ביום טוב כלל, ומה שאמרו בגמרא שם שביום טוב חייב לאכול היינו בליל יום טוב של סוכות שחייב לאכול בסוכה ובליל יום טוב של פסח שחייב לאכול כזית מצה ומחמת כן חייב לברך ברכת המזון. ומבואר שאכילת מצה מחייבת לברך ברכת המזון, ואין היכי תמצי שיאכל מצה ולא יברך ברכת המזון. ואילו לפי דברי הפנים מאירות יש היכי תמצי כזו באופן שאוכל כזית מצומצם ונשאר בין החניכיים ובין השיניים שיוצא ידי חובת מצה ומכל מקום אינו חייב בברכת המזון[מח].

מו. **ביאור** דברי הפרי מגדים שבאכילת רשות אף פחות מכזית בכלל אכילה, הוא על פי דברי הרא״ם (בתוספותיו על הסמ״ג הלכות חמץ הו״ד במשנה למלך חמץ ומצה פ״א ה״ז) שמה שאין אכילה פחותה מכזית אין זה משום שמשמעות לשון אכילה כן הוא, דמשמעות לשון אכילה הוא אף בכל שהוא, אלא שבהלכה למשה מסיני נתחדש שאכילה לענין חיוב מלקות וקרבן הוא רק בכזית, ולכן סובר רבי יוחנן (יומא עד.) שלענין איסור בלבד [ללא מלקות או קרבן] נשאר המשמעות שאף כל שהוא בכלל אכילה, וחצי שיעור אסור מן התורה, ומה שהגמרא ביומא (שם) הוצרכה לטעם דחזי לאצטרופי כדי לאסור חצי שיעור, הוא שלא נאמר שבהלכה למשה מסיני נתחדש שאף לענין איסור צריך כזית. ולפי זה מבוארים דברי הפרי מגדים שלענין אכילת רשות גם פחות מכזית בכלל אכילה, כיון שלא נאמר הלכה למשה מסיני אלא באכילה שכתובה בתורת איסור או מצוה, וממילא באכילת רשות אנו דנים לפי משמעות לשון אכילה שהוא אף בפחות מכזית.

מז. **אולם** בלשון הפרי מגדים (או״ח שם) משמע שהטעם שחייב על אכילה ביותר מכדי אכילת פרס, הוא משום ששבע ממנה ודי בשביעה בלבד, ולא צריך מעשה אכילה כלל, וראה שם שהניח דין זה בצ״ע, אך באמת קשה מדוע הפרי מגדים הניח בצ״ע ולא העיר שלפי מה שכתב הוא עצמו בהלכות שחיטה ודאי שחייב לברך אף על אכילה שלא בכדי אכילת פרס.

מח. **והנה** הטור בהלכות פסח (ס׳ תפד) דן אם מי שלא אכל יכול להוציא אחר בברכת המזון בליל פסח, והנידון הוא האם דווקא בכל השנה אין אדם יכול להוציא את חבירו אם הוא עצמו לא אכל, כיון שאין חיוב לאכול ולברך, והרי זה כמי שאינו מחויב בדבר שאינו יכול להוציא אחרים, אבל בליל פסח שמחויב לברך ברכת המזון כדי לקיים תקנת חכמים שתקנו לשתות ארבע כוסות של מצוה, ממילא הרי הוא כמחויב בדבר ויכול להוציא אחרים אף אם לא אכל בעצמו. והעירו בדברי הטור, למה הוצרך לומר שמחויב בברכת המזון מחמת חיוב ד׳ כוסות הלא בלאו הכי חייב בברכת המזון מחמת חובת אכילת מצה, והרי לגבי ברכת המוציא שעל המצה כתב שם שהיא ברכה מחויבת משום שחייב לאכול מצה, ולכן יכול להוציא אחרים בברכה זו, ואם כן גם לגבי ברכת המזון היה לו לומר שנחשב ברכה מחויבת משום שחייב לאכול מצה ולברך עליה ברכת המזון, ולמה הוצרך לומר שהחיוב בברכת המזון הוא מצד חובת ד׳ כוסות. אולם לפי מה שכתב הפנים מאירות שחייב ברכת המזון הוא רק כשהגיע המזון למעיו, ויש אופן

אכל ושבע מחמת שכבר היה שבע מעט מאכילתו הקודמת

יש לדון בשיעור שביעה המחייבת ברכת המזון מן התורה, מה הדין באופן שבשעה שהתחיל את אכילתו כבר היה שבע מעט מאכילה קודמת, ומשום כך נעשה עכשיו שבע על ידי מעט פת פחות מהשיעור שרגיל לשבוע ממנו, האם חייב מן התורה כיון שאכל ושבע, או שכיון שאכילה זו בפני עצמה אין בה שיעור שביעה ולא שבע אלא בצירוף אכילתו הקודמת אינו חייב מן התורה בברכת המזון על אכילה זו.

ויסוד הספק הוא האם שיעור שביעה הוא שיעור בכמות האכילה שיש בה כדי להשביע, וגם לסוברים שהשיעור תלוי בשביעתו של כל אחד ואחד, מכל מקום זהו שיעור בכמות האכילה הנמדדת לפי שביעתו של כל אחד ואחד, ואם כן יש לומר שרק אם אוכל שיעור שיש בו כדי להשביע בפני עצמו חייב, או ששיעור שביעה אינו שיעור בכמות האכילה כלל, אלא אם שבע מאכילתו חייב בברכת המזון, וכל שאכל ושבע חייב לברך, וכיון שעכשיו שבע בפחות חייב בברכת המזון.

ובדברי הרדב"ז (שו"ת ב' אלפים רכד) מבואר כצד השני שאין שיעור בכמות האכילה, אלא כל שאכל ושבע חייב לברך ברכת המזון, ולכן גם באופן שעכשיו שבע מחמת שכבר היה קצת שבע מאכילתו הקודמת חייב בברכת המזון מן התורה.

קטן שאכל והגדיל קודם שגמר לאכול שיעור שביעה

ובכתב סופר (שו"ת או"ח סי' לא) דן באופן שאכל ביום פחות מכדי שביעה ובלילה נעשה גדול ואז השלים עד כדי שביעה, האם מחויב בברכת המזון מן התורה, כיון שבשעה שאכל כדי שביעה כבר היה גדול ואז בא החיוב, או שלא מצטרף מה שאכל בקטנותו שהרי אז לא היה בר חיובא מן התורה.

וכתב שמסתבר שחייב לברך ברכת המזון מדאורייתא כיון שבשעה שהיה גדול אכל ושבע, ובאכילה זו שאכל כשהיה גדול יש סיבה לחייבו מדאורייתא, כיון שמן התורה אין שיעור בכמות האכילה, אלא כיון ששבע חייב[מט].

שבע מהפת בצירוף מאכלים אחרים

והנה בפרי מגדים (סי' קפד אשל אברהם סק"ח) כתב שמסתבר שאינו חייב בברכת המזון אלא אם שבע מהפת עצמה, אבל אם שבע רק בצירוף שאר דברים[נ], אינו מתחייב בברכת המזון מן התורה[נא].

ובביאור הלכה (סי' קפד ד"ה בכזית) כתב שמדברי הרדב"ז משמע שלא כדברי הפרי מגדים, שהרי כתב שאם אכל קודם ועכשיו הוסיף ואכל פת ושבע חייב, וודאי מדובר באופן שקודם אכל דברים אחרים שאין עליהם חיוב ברכת המזון, שהרי אם אכל קודם גם כן פת פשוט שחייב, ואם כן מבואר ברדב"ז שגם כששבע בצירוף דברים אחרים חייב[נב].

ובשערי תשובה (סי' קצז סק"ח) הביא שהעולת תמיד והאליה רבה נסתפקו אם באופן ששבע בצירוף אכילתו הקודמת חייב בברכת המזון מן התורה או לא.

ובאפיקי ים (ח"ב סי' א) כתב שנידון זה תלוי במחלוקת הראשונים הנ"ל אם שיעור שביעה תלוי בכל אדם ואדם, או שהוא תלוי בשיעור שדרך בני אדם לשבוע, שאם השיעור תלוי בשביעתו של כל אדם ואדם, מסתבר שאם עכשיו שבע חייב בברכת המזון מן התורה, אף שהשביעה באה מחמת שכבר אכל קצת קודם, אולם העולת תמיד והאליה רבה נסתפקו אולי צריך שיעור שביעה כדרך שבני אדם רגילים לשבוע, ובפחות מכך אינו חייב אף אם הוא שבע, ולכן באופן שלא אכל עכשיו שיעור שביעה מהפת, אינו חייב אף שהוא שבע בצירוף אכילתו הקודמת.

קטן שאכל שלא כדי שביעה

שיטה מחודשת מצינו בדברי הלבוש (או"ח סי' קפו ס"ב) שקטן אינו חייב לברך אפילו מדרבנן אלא אם אכל שיעור שביעה, ורק לגדול שאכל תקנו רבנן חיוב ברכה על אכילת כזית.

אולם באליה זוטא (סימן קפו ס"ק ב) הביא שהעולת תמיד חולק על הלבוש וסובר שאפילו אכל רק כזית חייב מדרבנן דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. ובשו"ת חקרי לב (או"ח סי' צט) ביאר שהלבוש סובר שאין חיוב חינוך כלל במצוות דרבנן, ומה שקטנים חייבים במגילה וחנוכה הוא משום שהיו באותו הנס. והביא כן משו"ת הרמ"ע (סי' קיא) שאין חיוב חינוך במצוות דרבנן כלל[נג].

ד. מין המאכל המחייב

מבואר בגמרא (מד.) שלדעת רבנן אין מברכים ברכת המזון אלא על לחם הבא מחמשת מיני דגן, כדכתיב (דברים ח ט-י) 'ארץ אשר לא במסכנת תאכל בה לחם' וגו', ועל זה כתיב 'ואכלת ושבעת וברכת', וביארו בגמרא, שאף שכתוב באותה פרשה גם 'ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה' וגו' מכל מקום 'ארץ' הפסיק הענין, והיינו שכיון שכתוב 'ארץ חטה ושעורה' וגו' ואחר כך כתוב 'ארץ אשר לא במסכנת תאכל בה לחם' ואחר כך כתוב 'ואכלת ושבעת', יש ללמוד מכך שרק על לחם מברכים ברכת המזון ולא על שבעת המינים. וכן פירש רש"י שם (ד"ה ארץ) 'ולא קאי וברכת אלא אלחם, דסמיך ליה'.

והנה בגמרא (לה:) הקשו על יין שסעיד ומשמח 'אי הכי נבריך עליה שלש ברכות', וקשה, הרי התורה כתבה מפורש שמברכים ברכת המזון על לחם בלבד, ולא על מינים אחרים, והרי יין אינו לחם ומה שייך להקשות שיברכו עליו ברכת המזון[נד].

גדר חובת ברכת המזון על פת

וביארו בזה[נה], שחיוב ברכת המזון על לחם אינו מחמת עצם הדבר שהוא לחם, אלא החיוב הוא משום שלחם הוא דבר המשביע, ומה שכתבה התורה שעל לחם מברכים ברכת המזון היינו על דבר המשביע כלחם, ולא על שאר דברים שאינם משביעים כמו לחם. וכיון שיין גם כן סעיד ומשמח כמו לחם הקשו בגמרא שיתחייבו לברך עליו ברכת המזון כמו על לחם גמור.

וכן משמע בלשון הרמב"ם (הלכות ברכות פ"א ה"א) 'מצות עשה מן התורה לברך אחר אכילת מזון שנאמר ואכלת ושבעת וברכת', ולא כתב הרמב"ם שהמצוה היא לברך על לחם אלא כתב 'לברך אחר אכילת מזון' ומשמע כל דבר שמזין ומשביע כלחם.

אם מצטרפים שאר מאכלים לפת לחיוב ברכת המזון מן התורה

והנה בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סי' רכז) כתב, שגם האוכל כזית פת ושבע משאר מאכלים, חייב בברכת המזון מן התורה, כיון שהכל בא בשביל הפת, ועליו קובעים סעודה, וממילא הכל נכלל בחיוב ברכת המזון. וכן משמע בבעל המאור (מא: ד"ה אמר) וז"ל: 'שכל מה שבא בתוך הסעודה הוא מכלל שביעה, דכתיב ביה ואכלת ושבעת וברכת'.

ומדבריהם משמע שהטעם שחייב לברך הוא משום ששאר המאכלים מצטרפים לפת לחייב עליהם ברכת המזון. ובדברי הרדב"ז (שו"ת ב' אלפים סי' רכד) מצינו עוד סברא לחייב באופן ששביעתו באה בצירוף שאר מאכלים, והיינו משום שעל ידי שאכל שאר מאכלים הועילה אכילת הפת להשביעו, ונמצא ששבע מהפת, ואף שאין שיעור שביעה מהפת לבדה, מכל מקום אין שיעור בכמות האכילה, אלא כל שאכל ושבע חייב לברך ברכת

שמקיים מצות מצה אבל אינו חייב לברך ברכת המזון והיינו כשאוכל כזית מצומצם ונשאר לו בין החניכיים, אם כן מבואר טעמו של הטור שלא כתב שחייב בברכת המזון מחמת שחייב לאכול מצה, שאכן זה אינו מחייב ברכת המזון, שהרי יכול לאכול כזית מצומצם, ורק משום שחייב בד' כוסות וצריך לברך על כוס שלישי ברכת המזון, נחשב שהוא מחויב בזה ויכול להוציא אחרים.

מט. אך הוסיף שם לדון אם צריך על כל פנים שיאכל כזית בגדלותו כיון שאין חיוב אלא על 'אכילה' ואין אכילה פחותה מכזית, או שיש לומר שלענין שיעור אכילה יש לצרף את מה שאכל בקטנותו.

נ. אך כתב בביאור הלכה (סי' קפד ד"ה בכזית) שפשוט שאין כוונת הפרי מגדים במי שאוכל דבר ללפת את הפת, ופשוט שזה מצטרף שכך הוא דרך אכילה, אלא כוונת הפרי מגדים באופן שאוכל שאר דברים בפני עצמן.

נא. וראה עוד להלן (אות ה) בענין זה.

נב. וראה בביאור הלכה שכתב שיש לדחות, שהרדב"ז דיבר באופן שאכל קודם פת ובירך ברכת המזון ומכל מקום הוא חייב עכשיו מן התורה לברך כיון שעכשיו יש לו שביעה נוספת. אולם בפשוטו יש ראיה מעיקר הדין שכתב הרדב"ז שחייב ברכת המזון על מה ששבע עכשיו אף ששביעתו באה מחמת צירוף האכילה הקודמת שכבר בירך עליה, אם כן גם כשאכל קודם שאר דברים שאין עליהם חיוב ברכת המזון והוסיף ואכל פת ושבע ממנו חייב לברך אף ששביעתו באה בצירוף המאכלים האחרים, ושלא כדברי הפרי מגדים. ובעיקר דברי הביאור הלכה שאם אכל כזית פת ובירך ברכת המזון ואחר כך הוסיף ואכל עוד ושבע, שהוא חייב עכשיו לברך מן התורה, מצינו בספר מכתבי תורה (כח-כט) שהאמרי אמת שאל לאביו השפת אמת בדין זה, והשיב לו השפת אמת שחל חיוב ברכת המזון מן התורה גם בכזית, בתורת רשות ככל מצוה קיומית, אלא שהתורה לא חייבה לברך עד כדי שביעה, ומדרבנן החמירו לברך אף בכזית, ואם כן הברכה על כזית חלה אף מן התורה, ולכן באופן שאכל כזית ובירך ואחר כך הוסיף ואכל מעט ושבע אינו צריך לברך שנית, כיון שכבר בירך על הכזית וחלה הברכה מן התורה. ואף על גב דקיי"ל שהמחויב בברכת המזון דרבנן אינו מוציא את המחויב מן התורה, היינו מפני שיש עליו חיוב, והמברך אין עליו חיוב ואינו יכול להוציא זה את זה, אבל למברך בעצמו נחשב ברכה מן התורה לענין שלא לצרף אכילה זו לתוספת שאוכל אחר כך לחייבו שוב בברכה, כיון שכבר בירך על אכילה ראשונה מן התורה. וראה בתשובות והנהגות (שו"ת ח"ב סי' קכא) שביאר דברי השפת אמת.

נג. אולם הפוסקים נקטו שיש חיוב חינוך גם במצוות דרבנן, כמבואר בדברי המגן אברהם (סי' שמג סק"ב). וראה בשער הציון (סי' קפו סק"ב) שהוכיח כן מדברי התוספות במגילה (יט: ד"ה ורבי) שכתבו שקטן חייב בהלל ובברכת המזון מדרבנן.

נד. ונתקשו בזה המנחת ברוך (סי' ה) והחזון איש (סי' לד סק"ב).

נה. ראה בספר קודש הילולים (סוף סי' א) ובספר מגילת ספר (סי' א אות ה) שהאריכו ביסוד זה.

המזון, ולכן גם באופן ששביעתו מהפת באה מחמת שקודם כבר היה קצת שבע מאכילת הדברים האחרים, חייב בברכת המזון מן התורה[נו].

ויש שהביאו קצת ראיה מדברי רש"י (מח. ד"ה עד) ותוספות (שם ד"ה עד) לגבי המעשה שהובא בגמרא (שם) בינאי המלך, ששמעון בן שטח בירך להוציא את ינאי ובני ביתו ידי חובה, ואמר רבי יוחנן לעולם אינו מוציא הרבים עד שיאכל כזית דגן. והביאו רש"י והתוספות את דברי הבה"ג, שמדובר שגם הם לא אכלו אלא כזית או כביצה, אבל אם אכלו ושבעו, אין יכול להוציאם אלא אם אכל שיעור שביעה. והקשו עליו, שהרי ינאי וחבריו מסתמא אכלו ושבעו כל צרכם. ואם נאמר שאם אוכל ושבע בצירוף מאכלים אחרים אינו חייב בברכת המזון מן התורה, יש לומר שהמסובים על שלחן מלכים אוכלים הרבה מעדנים, ואינם אוכלים מהפת אלא כזית או כביצה, ועיקר שביעתם באה משאר תבשילים ומעדני מלכים, ולכן לא נתחייבו מן התורה, ומשמע שרש"י ותוספות סוברים שחייב מן התורה גם כששבע בצירוף שאר מאכלים.

אולם בפרי מגדים (סי' קפד אשל אברהם סק"ח) כתב שמסתבר שאינו חייב בברכת המזון אלא אם שבע מהפת עצמה, אבל אם שבע רק בצירוף שאר דברים אינו מתחייב בברכת המזון מן התורה. וכן כתב הצל"ח (מח.), ומשום שבתורה כתוב שהחיוב הוא רק על לחם, ואי אפשר לצרף דברים אחרים. וכן כתב השפת אמת (בספר מכתבי תורה סי' כט). וכן כתב החזון איש (סי' לד סק"ד) שהדעת נוטה כדברי הפרי מגדים[נז].

לחם שגדל בעציץ שאינו נקוב האם מברכים עליו ברכת המזון

דנו אחרונים האם מברכים ברכת המזון על לחם הגדל בעציץ שאינו נקוב, ויסוד הספק הוא לפי שבירושלמי (כלאים פ"ז ה"ו) נסתפקו אם מברכים ברכת 'המוציא לחם מן הארץ' על לחם הגדל בעציץ שאינו נקוב, ונשאר דין זה בספק. ואם כן יש לדון האם ספק זה שייך גם לענין ברכת המזון.

ובחיי אדם (כלל נא סי"ז) נקט בפשיטות שמברך על לחם זה ברכת המזון, והביא ראיה לזה, מהמשנה בברכות (פ"ז מ"א) שאם אכל טבל אין מצטרף לזימון, ומקשה הגמרא (מז:) פשיטא, ותירצה הגמרא שמדובר בלחם שגדל בעציץ שאינו נקוב, שחייב במעשרות רק מדרבנן, והחידוש במשנה שאפילו שאכל דבר האסור רק מדרבנן אין מזמנים עליו. ומבואר שרק אין מזמנים עליו, אבל הוא עצמו חייב בברכת המזון אף שאכל לחם הגדל בעציץ שאינו נקוב. וכן כתב בחזון איש (כלאים סי' יג ס"ק טז).

וברש"ש (פסחים לו: ד"ה ועיין מהרש"א) נקט בתחילה שאין מברכים עליו ברכת המזון וברכת המוציא, אך בהמשך דבריו הביא ראיה מהגמרא בברכות שם שמברכים עליו ברכת המזון, ונקט שכיון שמברכים עליו ברכת המזון גם מברכים עליו המוציא לחם מן הארץ.

ובשדי חמד (ח"ג מערכת כ כלל ק) כתב שברכת המוציא תלויה בברכת המזון, וכיון שנסתפקו בירושלמי אם לברך המוציא לחם מן הארץ על לחם הגדל בעציץ שאינו נקוב, כך יש להסתפק אם לברך עליו ברכת המזון, שהרי נאמר בירושלמי (ברכות פ"ו ה"א) 'כל שאומר אחריו ג' ברכות אומר לפניו המוציא לחם מן הארץ וכל שאין אומר אחריו ג' ברכות אין אומר לפניו המוציא לחם מן הארץ', ואם כן אי אפשר לחייב ברכת המזון על הגדל בעציץ שאינו נקוב לפי הצד בירושלמי שאין מברכים עליו המוציא לחם מן הארץ.

ה. הברכה על האכילה או על השביעה

חקירת רעק"א בקטן שאכל והגדיל ועדיין שבע מאכילתו

רעק"א (גליון שו"ע סי' קפו ס"א) חקר ביסוד חיוב ברכת המזון, האם החיוב הוא על האכילה רק שאין האכילה מחייבת אלא אם יש בה שביעה, או שהשביעה עצמה מחייבת בברכת המזון. ונפקא מינה בקטן שאכל והגדיל ועדיין הוא שבע מאותה אכילה, כגון שאכל ביום האחרון של שנת י"ב סמוך ללילה, וכשהגיע הלילה ונעשה גדול עדיין לא נתעכל המזון במעיו, האם חייב לברך שוב ברכת המזון כיון שעכשיו נעשה מחויב מדאורייתא. שאם האכילה מחייבת אינו צריך לברך שוב ברכת המזון, כיון שאכל בקטנותו וכל חיובו היה רק מדרבנן וכבר בירך וקיים חיובו. אבל אם השביעה מחייבת יש לומר שחייב לברך שוב, כיון שהשביעה שנשארה בגדלותו מחייבת אותו בברכת המזון מדאורייתא, כמו גדול שאכל ושבע שחייב לברך מדאורייתא, ומה שבירך בקטנותו אינו יכול לפטור את חיובו מדאורייתא[נח], ונשאר רעק"א בצ"ע[נט].

אונן שאכל ונקבר המת קודם שנתעכל המזון

והביא רעק"א שבספר חכמת אדם (שער השמחה כלל קנג ס"א) דן באדם שאכל כשהוא אונן ונקבר המת קודם שנתעכל המזון אם צריך לברך, ולכאורה הנידון בזה הוא אותו נידון כמו בקטן שאכל והגדיל קודם שנתעכל המזון במעיו, האם הברכה על האכילה או על השביעה.

אך כתב רעק"א לחלק שאף אם הברכה היא על האכילה יש לומר שאונן מתחייב לברך אחר כך, מפני שבשעת אכילה היה בר חיובא רק שפטור מפני שעוסק במצוה, ולכן מיד כשנקבר המת חל עליו החיוב הקודם לברך על האכילה, שהרי יכול לקיים את החיוב הזה עד שמתעכל המזון במעיו, אבל בקטן שהגדיל שבשעת אכילה לא היה בר חיובא מדאורייתא יש לומר שאם חיוב הברכה הוא על האכילה אינו מתחייב אחר כך מדאורייתא[ס].

אולם בלשון החכמת אדם שם משמע שעיקר ספיקו הוא אותו הספק של רעק"א האם חיוב הברכה הוא על האכילה או על השביעה, שכתב 'ופשוט שאם אכל ונקבר המת ועדיין לא נתעכל המזון שבמעיו דצריך לברך ברכת המזון כדלקמן לענין תפילה, וצריך עיון דיש לומר דלא דמי לתפילה דזמנה עד חצות, מה שאין כן הכא דכיון דבשעת אכילה היה פטור אם כן לעולם פטור, או אפשר דהכא נמי זמן ברכת המזון עד שעת עיכול המזון ודמי ממש לתפילה', ומשמע שנסתפק האם האכילה מחייבת או השביעה מחייבת, שהרי כתב שהצד לחייבו בברכת המזון הוא משום שזמנו עד שיעור עיכול ודמי ממש לתפילה שזמנה עד חצות, והיינו שכשם שאונן שנגמרה אנינותו קודם חצות מתחייב בתפילה משום שעכשיו חל עליו החיוב, כך יש לחייבו בברכת המזון כשנגמרה אנינותו קודם שנתעכל המזון במעיו, והיינו משום שעכשיו חל עליו החיוב על עצם המצב שהמזון משביעו ועדיין לא נתעכל במעיו.

ומצינו אחרונים שנחלקו בדין זה, דעת הדרך החיים (הלכות אבילות דין אונן) שאונן שאכל צריך לברך אחרי שנקבר המת, ואילו הגר"ש קלוגר בספרו טוב טעם ודעת (מהדורא תליתאה ח"ב יו"ד סי' רו) סובר שאינו יכול לברך

נו. וראה לעיל (אות ג) שכך פירש הביאור הלכה (סי' קפד ד"ה בכזית) בדברי הרדב"ז, אך כתב שאפשר לדחות שאין הכרח מדבריו.

נז. וראה עוד בענין זה בשו"ת בית שערים (או"ח סי' עח) ובשו"ת קרן לדוד (סי' מח) ובשו"ת פרי השדה (ח"ב סי' כז) ובשו"ת לבושי מרדכי (מהדו"ת או"ח סי' לב) ובשו"ת ציץ הקודש (ח"א סי' ל), ובשדי חמד מערכת ברכות (סי' ד אות יד).

נח. והנה בדברי רעק"א מבואר שיש כאן ב' נידונים שונים: א. האם הברכה היא על האכילה או השביעה. ב. אף אם הברכה על השביעה יש לדון האם הברכה שבירך בשעה שהיה קטן וחייב רק מדרבנן, פוטרת אותו מהחיוב דאורייתא שחל עליו כשמגדיל, וזה נידון כללי האם קיום מצוה בשעת חיוב דרבנן פוטר אותו גם כשמתחייב במצוה זו מדאורייתא. ובמערכה זו נעסוק בנידון הראשון, האם הברכה היא על האכילה או על השביעה, אך לענין הנידון השני ראה בדברי רעק"א שציין בתוך דבריו למגן אברהם (סי' רסז סק"א) שהביא את דברי המרדכי (מגילה פ"ב רמז תשצח) לענין קידוש, שגם למ"ד תוספת שבת דרבנן, יוצא ידי חובה בקידוש שקידש בזמן התוספת, אף שאחר כך נתחייב בקידוש מדאורייתא. אמנם רעק"א בגליונו שם כתב על זה שבדברי הכסף משנה (קרבן פסח פ"ה ה"ז) מבואר שלא כדברי המרדכי, ולשיטתו קיום מצוה בשעת חיוב דרבנן אינו פוטרת אותו כשמתחייב מדאורייתא, ולכן קטן שהגדיל חייב לחזור ולקיים את המצוה שעשה בקטנותו. וראה בשו"ת משיב דבר (סי' יח) שכתב שגם המרדכי מודה שקיום מצוה בקטנותו אינה פוטרתו לכשיגדיל, ורק קידוש בתוספת שבת מועלת לו כיון שזמן הקידוש הוא גם מבעוד יום. אך בדברי המרדכי שם לא משמע כן. וראה עוד בטורי אבן (ר"ה כח.) וביום תרועה (שם), מנחת חינוך (מצוה ה אות ב), חידושי רבי חיים הלוי (שם), שקטן שעשה מצוה בקטנותו והגדיל צריך לחזור ולעשותה.

נט. ובשו"ת כתב סופר (או"ח סי' לא) גם דן באותו ספק של רעק"א האם חיוב הברכה הוא על האכילה או על השביעה, ונפקא מינה בקטן שאכל והגדיל קודם שנתעכל המזון במעיו.

ס. והנה בדברי רעק"א משמע שהפטור של אונן הוא בגדר עוסק במצוה פטור מן המצוה, ויש לבאר שאין זה פטור מעיקר החיוב אלא רק פטור מקיום המצוה כעין פטור אונס, וכיון שלא נפקע עיקר חיובו בברכה, מחויב הוא לקיימו אחרי שנקבר המת, ואין זה דומה לקטן שבשעת אכילה לא היה עליו חיוב כלל. אולם בספר ישועות דוד (או"ח סי' י) כתב שאין לומר שפטור אונן הוא רק בגדר אנוס, שהרי מבואר בשלחן ערוך (יו"ד סי' שמא ס"ב) שאונן שלא התפלל מעריב מחמת אנינותו אין צריך להשלימו בשחרית כדין מי שנאנס ולא התפלל, כיון שאונן לא היה חייב כלל. ומבואר שאין זה רק פטור כדין אונס, אלא נפקע ממנו החיוב לגמרי [וראה בט"ז (שם סק"ה) וש"ך בנקודות הכסף (שם), שהאריכו להוכיח שאונן הוא פטור ולא רק גדר של אונס]. וכן מבואר במגן אברהם (או"ח סי' תרנו ס"ק טז) שאונן שקרא מגילה לא יצא וחוזר וקורא אחר שנגמרה אנינותו, ומבואר שלאונן אין חיוב כלל, וכן מצינו בנודע ביהודה (מהדו"ק או"ח סי' כז) שאונן שספר ספירת העומר אין ספירתו ספירה והרי זה כמי שלא ספר יום אחד. ומתבאר שאונן אינו חייב במצוה כלל, ושוב צריך ביאור מה החילוק בין אונן שאכל ונקבר המת שצריך לברך, לקטן שאכל והגדיל שאינו צריך לברך [לצד אחד ברעק"א]. וביאר בישועות דוד שאונן פטור רק לגבי זמן אנינותו, אבל לגבי הזמן שאחרי אנינותו הוא מחויב גם עכשיו, וכשאכל בשעת אנינותו חל עליו חיוב לברך כשיקבר המת, ואין לו פטור על הברכה שיכול לברך אחר כך קודם שיתעכל המזון במעיו, מה שאין כן קטן שפטור לגמרי ואינו חייב עכשיו על הזמן שיגדיל, אלא רק כשמגדיל חל עליו חיוב במצוות, ולכן כשאכל בקטנותו נפטר לגמרי מלברך ברכת המזון מדאורייתא, וכשהגדיל אחר כך אינו חייב לברך על מה שאכל בקטנותו. וכתב הישועות דוד שאפשר לפרש שזו כוונת חילוקו של רעק"א. אמנם בעיקר הדין אם אונן פטור לגמרי או רק מדין עוסק במצוה, מצינו בפרי מגדים (פתיחה כוללת חלק השני אות כט) שכתב שאונן יכול בדיעבד להוציא רבים ידי חובה כגון שופר בראש השנה, כיון שנקרא מחויב בדבר אלא שעוסק במצוה אחרת, ואמנם אסור לו לעשות כן אבל אם אין אחר אלא הוא פשיטא שמוציא ידי חובה כיון שמצוה דרבים עדיף. ומשמע שאונן אינו פטור לגמרי אלא רק מדין עוסק במצוה. וכיוצא בזה כתב בשואל ומשיב (מהדו"ת ח"ד סי' קעב) לענין סופר אונן שכתב תפילין, שנקרא בר קשירה והתפילין כשרים, וכן כתב בשו"ת פרי השדה (ח"ד סי' לג) והביא מה שכתב החתם סופר בליקוטים (סי' לט) שאונן רשאי להיות מוהל כשאין אחר, דנחשב בר חיובא מן התורה.

משום שהחיוב הוא על האכילה, ובשעת אכילה היה פטור ואין תשלומין לחיוב זה[סא].

ובעיקר הנידון לגבי קטן שהגדיל, יש שכתבו[סב] שאם אחר שהגדיל אכל כזית, חייב בברכת המזון מן התורה, כיון שעדיין הוא שבע מהאכילה הקודמת וממילא כשאוכל את הכזית עכשיו הוא נעשה שבע ממנו, ובאכילה כזו חייב מן התורה.

וכעין זה דן הכתב סופר (שו"ת או"ח סי' לא) באופן שאכל ביום פחות מכדי שביעה ובלילה נעשה גדול ואז השלים עד כדי שביעה, האם מחויב בברכת המזון מן התורה, כיון שבשעה שאכל כדי שביעה כבר היה גדול ואז בא החיוב, או שלא מצטרף מה שאכל בקטנותו שהרי אז לא היה בר חיובא מן התורה.

וכתב שמסתבר שחייב לברך ברכת המזון מדאורייתא כיון שבשעה שהיה גדול אכל ושבע, ובאכילה זו שאכל כשהיה גדול יש סיבה לחיוב מדאורייתא, כיון שמן התורה אין שיעור בכמות האכילה, אלא כיון ששבע חייב.

חקירת החזון איש בגדר הדין של שיעור עיכול

כעין חקירה זו אם החיוב הוא על האכילה או על השביעה, חקר בחזון איש (או"ח סי' כח סק"ד), והעמיד חקירתו על גדר הדין שיכול לברך ברכת המזון עד שיתעכל המזון במעיו[סג], האם הברכה היא על עצם השביעה והיינו על מה שהמזון משביעו בתוך מעיו ולכן כל זמן שהמזון לא מתעכל ונמצא בתוך מעיו יכול לברך עליו, אבל אחר כך אינו יכול לברך כיון שאין מברכים אלא בשעת ההנאה, או שהברכה היא על מעשה האכילה, והדין הוא לברך מיד אחרי האכילה ללא הפסק בין האכילה לברכה, אלא שכל זמן שהמזון לא מתעכל במעיו אין זה הפסק בין האכילה לברכה ויכול לברך.

ונקט החזון איש שמסתבר שחיוב הברכה הוא על מעשה האכילה[סד]. ולכן אם אכל ונתגייר קודם שנתעכל המזון במעיו, פטור מלברך. וכן קטן שאכל והגדיל קודם שנתעכל המזון פטור מלברך, כיון שהחיוב על האכילה. [אך סיים החזון איש, 'וצ"ע'].

אולם בשו"ת פנים מאירות (ח"ב סי' כז) מבואר שחיוב הברכה הוא על השביעה, שכתב שם שמי שאכל ומיד אחר אכילה הקיא מה שאכל, ודאי שאינו חייב בברכת המזון, כיון שעיקר ברכת המזון באה על מילוי הכרס. וכן כתב במנחת חינוך (מצוה שיג אות ג)[סה].

ולפי זה חידש הפנים מאירות (שם) שהאוכל כזית מצומצם פטור מברכת המזון, לפי המבואר בחולין (קג:) שמעט מהמאכל נדבק ונשאר בין השיניים ובין החניכיים, אלא שלענין שיעור אכילה בכל התורה אנו מצרפים גם את מה שנשאר בין החניכיים ובין השיניים לשיעור כזית כיון שנהנה בגרונו מכל הכזית והנאת גרונו היא נקראת אכילה, אבל בברכת המזון צריך שביעה מכזית וכיון שלא נכנס כזית שלם למעיו ולא שבע מכולו, אינו חייב בברכת המזון. והובאו הדברים בחתם סופר (שו"ת ח"א או"ח סי' קכז) ובמנחת חינוך (מצוה תל אות ב).

ובמהר"ם שי"ק (או"ת סי' מ) כתב שיש לדון באופן שכרך את הפת בסיב ואכלה ושבע האם חייב לברך, לפי המבואר בגמרא בפסחים (קטו:) שאם כרך את המצה בסיב ואכלה לא יצא ידי חובת מצה, משום שלא נחשב שאכל את המצה כיון שלא נגעה בפיו, ואם כן גם כשאכל פת וכרכה בסיב לא נחשב אכילה, אך אם שבע יש לומר שחייב על השביעה אף שלא עשה מעשה אכילה.

וכן כתב בפשיטות במור וקציעה (סי' קצו) שאם כרך את הפת בסיב ואכלה חייב בברכת המזון כיון ששבע מאכילתו, וחיוב ברכת המזון הוא על השביעה.

הדין באופן שהקיא את מאכלו מיד

ובברכי יוסף (או"ח סי' רח סק"א) הביא דברי הפנים מאירות שאם הקיא את מאכלו אינו מברך, והסכים עמו מטעם אחר, והוא מפני שכיון שהקיא מאכלו הרי זה כמו שכבר נתעכל המזון במעיו וקיי"ל שאינו יכול לברך[סו].

ואמנם בשם החזון איש כתבו[סז] שאף אם הקיא מאכלו יברך ברכת המזון מיד אחרי האכילה, והטעם בזה הוא לפי מה שכתב החזון איש (שם) שחיוב הברכה הוא על האכילה ולא על השביעה, והדין הוא לברך מיד אחרי האכילה בלא הפסק אלא שכל זמן שהמזון בתוך מעיו אין זה נחשב הפסק בין הברכה לאכילה כיון שעדיין שם אכילה עליו, ואם כן מיד אחרי האכילה ודאי שיכול לברך אף באופן שהמאכל לא התעכל במעיו כלל, והוכיח החזון איש כן ממה שמצינו שבירכו ברכת המזון על המן שירד במדבר אף שמבואר בגמרא ביומא (עה.) שהמן נבלע באברים, והיינו שהוא השקה והרוה אותם בלי ענין עיכול כלל, ואם כן מיד כשאכלו אותו הרי זה כנתעכל במעיהם ואיך בירכו עליו, אלא מוכח שאחרי האכילה מיד יכול לברך אלא שאם אינו מברך מיד צריך לברך בתוך שיעור עיכול כדי שלא יחשב הפסק בין הברכה לאכילה[סח]. ולפי זה גם כשהקיא מאכלו צריך לברך מיד[סט].

הכין עצמו לברך קודם שעבר שיעור עיכול

עוד כתב החזון איש (סי' כח סק"ה) שאם הכין עצמו לברך קודם שעבר שיעור עיכול, וקודם שהספיק להתחיל לברך כבר עבר הזמן, אינו יכול לברך אפילו תוך כדי דיבור של סוף הזמן אף שלא הסיח דעתו משעה שהכין עצמו שהיה בתוך הזמן עד לאחר הזמן, כיון שחיוב הברכה הוא על האכילה ולא על השביעה, והטעם שיכול לברך במשך זמן העיכול הוא משום שבתוך זמן זה נחשב שהברכה מתייחסת למעשה האכילה ואין הפסק בין הברכה לאכילה, אבל אם מברך אחרי שנגמר זמן זה אין הברכה מתייחסת למעשה האכילה. אולם אם התחיל לברך בתוך הזמן יכול להמשיך לברך אף שכבר עבר הזמן כיון שסוף הברכה נגררת אחרי התחלתה שמתייחסת למעשה האכילה ואין כאן הפסק בין האכילה לברכה.

אך בספר יד אליהו (ח"א סי' יז סק"ג) כתב שאם התחיל לברך בתוך הזמן קודם שנתעכל המזון במעיו, ובאמצע הברכה עבר הזמן ונתעכל המזון במעיו, אינו יכול להמשיך לברך. והיינו משום שסובר שהטעם שיכול לברך כשעדיין המזון לא נתעכל במעיו, הוא משום שהברכה היא על השביעה וכל זמן שלא נתעכל המזון והוא שבע מאכילתו יכול לברך על כך, אבל כשעובר הזמן ונתעכל המזון אינו יכול לברך, שהרי לא מצינו שיכול לברך אחרי שנהנה ושבע.

סא. כיון שהיה פטור בשעת חיוב אין לו תשלומים כמבואר בחגיגה (ט.) שמי שהיה חיגר ביום ראשון של יו"ט ונפטר מקרבן חגיגה, וביום שני של יו"ט נתרפא, אין לו תשלומים, ולפי מ"ד שיום שני הוא תשלומין של ראשון פטור.

סב. שו"ת הר צבי (או"ח ח"א סי' צב).

סג. במשנה (נא:) שנינו 'עד מתי מברך, עד כדי שיתעכל המזון שבמעיו'. וכן נפסק בשו"ע (סי' קפד ס"ה) 'עד אימתי יכול לברך, עד שיתעכל המזון שבמעיו, וכמה שיעורו, כל זמן שאינו רעב מחמת אותה אכילה'.

סד. והביא החזון איש סמך לדבר מהמבואר בגמרא (נא:) שצריך לברך ברכת המזון במקום האכילה, ואם נאמר שהחיוב הוא על השביעה ולא על מעשה האכילה, מה הטעם לחייב ברכה במקום האכילה, הרי השביעה אינה משתייכת למקום האכילה בדווקא, אלא מבואר שהאכילה מחייבת לברך אחריה, ולכן צריך לברך במקום האכילה. וראה לעיל שהובאו דברי האמרי בינה (או"ח סי' טו) שהוכיח שהחיוב הוא על האכילה ולא על השביעה מהמבואר ברמ"א (סי' רעא ס"ו) שאם התחיל לאכול בערב שבת, ונכנסה שבת קודם שבירך ברכת המזון, אינו מזכיר שבת בברכת המזון, והיינו דווקא כשלא המשיך ואכל אחרי שנכנסה השבת כמבואר במגן אברהם שם. ומבואר שהאכילה מחייבת בברכת המזון ולא השביעה, שאם השביעה מחייבת מה בכך שלא המשיך ואכל אחרי שנכנסה שבת, הרי הוא שבע גם בשבת, ושביעה זו מחייבת אותו בברכת המזון של שבת, ולמה אינו מזכיר של שבת, אלא מוכח שהשביעה לא מחייבת בברכת המזון ורק האכילה מחייבת, וכן כתב בישועות דוד (או"ח סי' י).

סה. וכן דעת החידושי הרי"ם היא שהברכה היא על עצם השביעה, שכך כתב בשפת אמת (פרשת קורח תרמ"ח) בשמו, וז"ל: 'שמעתי מאמו"ז ז"ל שלכן יש בתורה ברכה לפניה ולאחריה כמו מזון כשהוא רעב מברך על שהזמין לו השם יתברך לחם, וכשהוא שבע יש ברכת המזון על השביעה מה שהלחם מתעכל במעיו ומשביעו, ולכן שיעור ברכת המזון כל זמן עיכול, וכמו כן יש לברך אחריה [על התורה] על קבלת חיות ומזון מן התורה שיהיה נבלע בדמיו', עכ"ל, ועולה מדברי החידושי הרי"ם שחיוב ברכת המזון הוא על השביעה עצמה ולכן כל זמן עיכול יכול לברך.

סו. וכן כתב באמרי בינה (או"ח סי' טו) והובאה סברא זו בשערי תשובה (סי' רח סק"א).

סז. ראה בספר חבצלת השרון (שמות עמ' רפה).

סח. אך הביא החזון איש (שם) את דברי הכל בו המובאים במגן אברהם (סי' רטז סק"ג) שאין מברכים ברכה אחרונה לאחר הבושם, משום שמיד אחר כך לא נשאר לו כלום מהריח, ודמי לנתעכל המזון במעיו. ומוכח מדבריו שאין לברך ברכה אחרונה אלא בזמן שיש לו הנאה ושביעה והיינו כל זמן שלא נתעכל המזון במעיו, ולכן אין מברכים על הריח של הבושם שלא נשאר ממנו כלום. ואם כן באופן שהקיא מאכלו אינו מברך ברכת המזון. אולם החזון איש הכריע שם כדברי רש"י שביאר הטעם שאין מברכים ברכה אחרונה אחרי הריח משום שאין זו הנאה חשובה. ויש לדון בדעת הכל בו האם סבר שלעולם אין חיוב ברכה לאחר המעשה, וחיוב הברכה בברכת המזון הוא על עצם השביעה וההנאה מהמזון קודם שמתעכל, וכצד אחד בספיקו של רעק"א הנ"ל, או שגם הכל בו סבר שהברכה היא על מעשה האכילה, והסיבה שאין מברכים אחרי העיכול הוא משום שכבר נגמרה ההנאה והטובה שבאה לו מהאכילה ואין ראוי לברכה, ולכן אין מברכים על הבושם שהרי מיד נגמר ההנאה והטובה שבאה מחמתו וכמו שאין מברכים על המזון אחרי שנתעכל במעיו. וכן כתב החזון איש בדעת הכל בו, אך הקשה לפי דבריו איך בירכו על המן במדבר הרי מיד נבלע באברים ונגמר ההנאה והטובה שבאה מאכילה זו. [וראה להלן אות ט מה שכתבו האחרונים על קושיא זו].

סט. אמנם אם שהה מעט אחר האכילה אינו יכול לברך, אך בספר מעשה איש (ח"ג עמ' קכא) הובא בשם החזון איש שיכול לברך מפני שודאי נשאר מעט מהאוכל שלא הקיאו. וכבר כתב כן בספר קול אליהו (סי' ט והו"ד באמרי בינה או"ח סי' טו).

אולם דעת החזון איש היא שחיוב הברכה הוא על האכילה, ויכול לברך אחרי האכילה, רק שצריך שלא יהא הפסק בין הברכה לאכילה כדי שהברכה תתייחס לאכילה, וכשמברך בתוך משך זמן שיעור עיכול לא נחשב הפסק בין האכילה לברכה, ולכן אם התחיל לברך בתוך הזמן אין כאן הפסק בין הברכה לאכילה ויכול להמשיך לברך גם כשעבר הזמן שהרי סוף הברכה נמשכת מתחילתה ואין כאן הפסק.

ו. נשים בברכת המזון

שנינו במשנה (כ.) 'נשים ועבדים וקטנים פטורין מקריאת שמע ומן התפילין, וחייבין בתפלה ובמזוזה ובברכת המזון'. ותניא בברייתא (מה:) 'נשים מזמנות לעצמן, ועבדים מזמנים לעצמן'. וכן אמרו בערכין (ג.) 'הכל חייבין בזימון, לאתויי נשים ועבדים'. ומבואר שנשים ועבדים חייבים בברכת המזון וחייבים בזימון[ע].

ביאורי הראשונים בספק אם נשים חייבות בברכת המזון מן התורה

ובגמרא (כ:) נסתפקו, אם נשים חייבות מן התורה בברכת המזון, או רק מדרבנן. ובטעם הצד שאינם חייבות מן התורה, מצינו בראשונים ג' ביאורים: א. רש"י (ד"ה או) ביאר שכיון שנאמר 'ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך על הארץ הטובה', ונשים אינם יכולות לברך על הארץ לפי שלא נטלו חלק בארץ, הלכך פטורות מברכת המזון מן התורה[עא]. ב. בתוספות (ד"ה נשים) כתבו משום שאינם בברית ותורה[עב], וקיי"ל שכל שלא הזכיר ברית ותורה בברכת המזון לא יצא[עג] ידי חובתו[עד]. ג. ברבינו מנוח (בספרו על הרמב"ם ברכות פ"ה ה"א) כתב טעם מחודש, שמצות ברכת המזון היא כמצוה שהזמן גרמא כיון שהיא תלויה באכילה. והיינו, שמצוה שאינה מחויבת בכל זמן ובכל מצב אלא היא תלויה בדבר אחר, הרי היא כמו מצוה שהזמן גרמא לפי צד אחד בגמרא[עה].

והקשו אחרונים בדעת רש"י, שבערכין (ג.) לגבי מה שאמרו שם ש'הכל חייבין בזימון לאתויי נשים דתניא נשים מזמנות לעצמן ועבדים מזמנין לעצמם', פירש רש"י (ד"ה מזמנות) 'אין שתי נשים או שני עבדים מצטרפין עם אנשים לפי שיש באנשים מה שאין בנשים ובעבדים שאין הנשים אומרות ברית ואין העבדים אומרים על נחלתנו', עכ"ל, ומשמע שכוונת רש"י שכיון שנשים אינן חייבות בברכת המזון מן התורה משום שאינן יכולות לומר ברית גם אינן יכולות להצטרף לזימון[עו]. ומבואר מדברי רש"י שפירש הטעם שאין נשים חייבות מן התורה כפירוש התוספות, ואם כן קשה מדוע כאן כתב רש"י שאינן חייבות מן התורה בברכת המזון מטעם אחר.

ובחתם סופר (או"ח ח"א סי' מח) תירץ את דעת רש"י, שיש להוכיח שהסוגיא בדף כ' סברה הגמרא כדעת רב (מט.) שאמירת ברית ותורה אינה מעכבת בברכת המזון, שאם אמירה זו מעכבת, איך אמרו בגמרא שאם נשים חייבות מן התורה הם יכולות להוציא אנשים, הרי גם לצד שנשים חייבות מן התורה בברכת המזון, אין הם חייבות באמירת ברית ותורה, ואם כן נוסח ברכת המזון שלהם אינו דומה לנוסח ברכת המזון של אנשים שחייבים באמירת ברית ותורה, ואיך נשים יוציאו אנשים[עז]. אלא מוכח שהגמרא כאן סברה שאמירת ברית ותורה אינו מעכב בברכת המזון, וגם אנשים שלא אמרו ברית ותורה יצאו ידי חובתן, ולכן יכולות נשים להוציא אנשים ידי חובתן לפי הצד שהם חייבות מן התורה, וסבר רש"י שאם אמירת ברית ותורה אינו מעכב לא יתכן לפרש שהצד שנשים פטורות הוא משום שאינם שייכות בברית ותורה, שהרי זה אינו מעכב בברכת המזון, ולכן פירש רש"י כאן שהצד שנשים פטורות הוא משום שלא נטלו חלק בארץ, אולם להלכה קיי"ל שאם לא אמר ברית ותורה אינו יוצא ידי חובתו, ולפי זה פירש רש"י בערכין (שם) שנשים שאינם שייכות בברית פטורות מן התורה מברכת המזון. והוסיף החתם סופר שלפי זה יש לפרש שאף רש"י בערכין סובר שנשים חייבות מן התורה, ומה שכתב שאינם מצטרפות לזימון משום שאינן בכלל ברית, כוונתו שכיון שנוסח הברכה של נשים אינו כולל הזכרת ברית, ואילו נוסח הברכה של אנשים כולל הזכרת ברית, לכן אין נשים יכולות להצטרף עם אנשים.

קושיית התוספות על דברי רש"י

ועל דברי רש"י (כ: ד"ה או) הקשו התוספות (ד"ה נשים) שהרי גם כהנים ולויים לא נטלו חלק בארץ, ואם כן למה לא נסתפקו בגמרא גם על כהנים ולויים כמו שנסתפקו על נשים אם חייבים מן התורה או שאינם חייבים מן התורה מפני שלא נטלו חלק בארץ.

תמיהת הצל"ח על קושיית התוספות

ובצל"ח (בתוספות שם) תמה על קושיית התוספות, מה שייך להסתפק אם כהנים ולויים חייבים מן התורה או מדרבנן, הרי אין בזה נפקא מינה, ובשלמא בנשים יש נפקא מינה האם הם מוציאות את האנשים ידי חובתן, כמבואר בגמרא שאם חייבות רק מדרבנן אינם יכולות להוציא את האנשים המחויבים מן התורה, אבל כהנים ולויים יכולים להוציא אנשים ישראלים אף אם הם חייבים רק מדרבנן, כיון שכל ישראל ערבים זה לזה ומדין ערבות יכולים להוציא אחרים אף שהם עצמם אינם מחויבים בזה, כמבואר ברא"ש (סי' יג) שמי שאכל כזית יכול להוציא אדם אחר שאכל כדי שביעה אף שהוא עצמו אינו חייב מן התורה, כיון שיש לו דין ערבות על חבירו. ורק נשים שאין להם דין ערבות, אינם יכולות להוציא אחרים שחייבים מן התורה אם הם עצמם אינם חייבות מן התורה. ואם כן מה הקשו התוספות שהגמרא תסתפק גם בכהנים ולויים אם חייבים מן התורה, הרי בזה אין נפקא מינה אם חייבים מן התורה או לא.

דין אשה שספק בירכה לפי הצד שחייבת רק מדרבנן

וכתב הצל"ח, שהיה אפשר לומר, שיש נפקא מינה אם חייבים מן התורה או מדרבנן, באופן שהוא מסופק אם בירך ברכת המזון, האם צריך לחזור ולברך, שאם חייבים מן התורה לברך, צריכים לחזור ולברך דספק דאורייתא לחומרא, ואם חייבים רק מדרבנן, אינם צריכים לחזור ולברך דספק דרבנן לקולא.

אך דחה הצל"ח, שמכך שהגמרא לא אמרה שהנפקא מינה אם נשים חייבות מן התורה או מדרבנן הוא האם צריכות לחזור ולברך באופן שיש להם ספק, מוכח שאף אם חייבות רק מדרבנן צריכות לחזור ולברך, והטעם הוא מכיון שעיקר חיוב ברכת המזון הוא מן התורה לאנשים, וכשתיקנו רבנן לנשים כעין דאורייתא תיקנו, ולא חילקו כלל בין אנשים לאנשים, וכשם שאנשים חייבים לחזור ולברך מספק, כך נשים חייבות לחזור מספק[עח].

ע. והנה בתוספתא (פ"ה הלכה טו-יח) מובא 'הכל חייבין בברכת המזון וכו' נשים ועבדים וקטנים פטורין ואין מוציאין את הרבים ידי חובתן'. ומשמע שהתנא הזה סובר שנשים פטורות מברכת המזון. אך ראה במאירי (כ: ד"ה בתוספתא) שהביא תוספתא זו, וכתב על זה 'ודאי יש בה דברים שאי אפשר ליישבן ונראה שאין לסמוך עליה ברוב עניינים שבה'. אולם באור שמח (ברכות פ"ה ה"ג) כתב שצריך לגרוס בתוספתא 'הכל חייבים בברכת הזימון' ועל זה נאמר שנשים ועבדים פטורין מברכת הזימון. וראה שם בביאור הענין.

עא. בספר פרי צדיק (שמות, מאמר לחמישה עשר בשבט) כתב שלפי זה לכאורה היה לנו לומר שבחוץ לארץ חיוב ברכת המזון הוא רק מדרבנן, אבל באמת אין זה כך לפי מה שאמרו בגמרא (תענית י.) שארץ ישראל שותה מי גשמים וכל העולם כולו מתמצית שלה, ארץ ישראל שותה תחילה וכל העולם כולו לבסוף, ונמצא שבכל העולם המזון הוא רק מתמצית ארץ ישראל, ואף שבארץ ישראל יצאו רוב גשמי שנה בשבט ובחוץ לארץ באים בקיץ, מכל מקום הוא רק מההשפעה שנשפע לארץ ישראל תחילה בזמנו, ואם כן יש שייכות ברכת הארץ לברכת המזון אף בחוץ לארץ.

עב. ובמגן אברהם (סי' קפו סק"א) הביא שכך כתוב בזוהר (תרומה קסח:) וז"ל: 'דנשים פטורות מברכת המזון לאפקא להון ידי חובה דהא לית בהו תורה וברית, עכ"ל.

עג. ומדברי התוספות (שם) הוכיח החזון איש (סי' כח סק"ז) שיש חיוב מן התורה להזכיר ברית ותורה בברכת המזון, שהרי התוספות כתבו שהצד שנשים אינם חייבות בברכת המזון מן התורה הוא משום שאינם שייכות בברית ותורה, ואם כן מוכח שחיוב הזכרת ברית ותורה הוא מן התורה. וראה לעיל (אות ב) מה שהובא בענין זה.

עד. וכתב החזון איש (סי' כח סק"ז) שאין להקשות, למה לא יתחייבו בברכה ראשונה שהיא ברכת הזן ובברכה שלישית שהיא ברכת בונה ירושלים שאין בהם הזכרת ברית ותורה, מכיון שכתב המגן אברהם (סי' קצד סק"ג) שברכות ברכת המזון מעכבות זו את זו, ואם אינו יכול לברך ברכה אחת לא יברך כלל, ואפילו לדעת הסוברים (הו"ד במגן אברהם שם) שכל ברכה מצוה בפני עצמה ואינם מעכבות זו את זו, מכל מקום לא חייבה תורה אלא את מי שחייב בכל הברכות.

עה. ויש להקשות מדברי הגמרא 'וחייבות בברכת המזון, פשיטא, מהו דתימא הואיל וכתיב (שמות טז ח) 'בתת ה' לכם בערב בשר לאכל ולחם בבקר לשבע', כמצות עשה שהזמן גרמא דמי, קמ"ל'. הרי מפורש שברכת המזון אינה מצוה שהזמן גרמא. אכן לדברי רבינו מנוח צריך לומר שכוונת הגמרא שמצוה זו אינה תלויה בזמן כשאר מצוות עשה שהזמן גרמא, ולכן אין הנשים פטורות לגמרי כשאר מצוות שהזמן גרמא שפטורות אף מדרבנן, אך כיון שהיא תלויה באכילה נסתפקו בגמרא אם פטורות מן התורה כדין מצוה שהזמן גרמא ורק מדרבנן חייבות.

עו. ואין לומר שכוונתו שכיון שאינן אומרות ברית אינן מצטרפות לזימון, שהרי בזימון לא מזכירין ברית, אלא כוונתו שכיון שאינן אומרות ברית אין חיובן מן התורה ולכן לא מצטרפות.

עז. וראה להלן שהובא בענין זה מדברי רעק"א ועוד אחרונים.

עח. ולפי זה כתב הצל"ח לדחות דברי המגן אברהם (סי' קפד סק"ח) על מה שפסק שם המחבר שאם אכל ואינו יודע אם בירך צריך לברך מספק כיון שחייב בברכת המזון מן התורה, וכתב המגן אברהם שדווקא אם שבע באכילתו שחיובו לברך הוא מן התורה, אבל כשאכל רק כזית ולא שבע שאין חיובו מן התורה אינו צריך לברך בספק. והקשה הצל"ח שבלשון הרמב"ם (ברכות פ"ב הי"ד) וכן מלשון הטור (סי' קפד) שסתמו וכתבו שבספק אם בירך חוזר ומברך ולא חילקו כלל אם אכל ושבע או לא, משמע שבכל אופן צריך לחזור ולברך בספק. לכן כתב הצל"ח שיש לומר שכיון שאם אכל כדי שביעה חייב מן התורה, וחכמים תיקנו שיתחייב בכזית, כעין של תורה תיקנו שלא יהיה שום חילוק בין אכל כדי שביעה ובין אכל כזית, וכשם שבאכל ושבע ונסתפק חוזר ומברך, כך גם באכל כזית. וסיים הצל"ח 'כך עולה על דעתי, ואף על פי

ולפי זה חוזרת הקושיא על מה שכתבו התוספות שלדברי רש"י הגמרא היתה צריכה להסתפק גם בכהנים ולויים אם חייבים מן התורה, הרי אין בזה נפקא מינה לפי מה שמוכח שאף אם החיוב הוא מדרבנן צריכים לחזור ולברך בספק. ורק בנשים יש נפקא מינה אם יכולות להוציא אחרים ידי חובתן כיון שאין להם דין ערבות, אבל כהנים ולויים שיש להם דין ערבות יכולים להוציא אחרים אף שאין הם חייבים מן התורה.

וכתב הצל"ח, שיש לומר שהנפקא מינה הוא האם נשים יכולות להוציא כהנים ולויים, שאם הם חייבים מן התורה אין נשים יכולות להוציא אותם, ואם אינם חייבים מן התורה יכולות נשים להוציא אותם.

אולם בשו"ת שער אפרים (סי' יא) מבואר שלא כדברי הצל"ח, אלא באמת לצד שאשה אינה חייבת מן התורה, אין היא צריכה לחזור ולברך ככל ספק דרבנן לקולא, והגמרא באמת יכלה לומר שגם דין זה הוא נפקא מינה אם נשים חייבות מן התורה, אלא שאין צורך למנות את כל החילוקים שיש בזה. ולפי זה יש לבאר שקושיית התוספות על רש"י היא שהגמרא תסתפק גם בכהנים ולויים אם חייבים מן התורה, והנפקא מינה אם צריכים לחזור בספק. אולם הצל"ח כתב שזה דוחק. וגם בלשון התוספות מפורש שאם כהנים אינם חייבים מן התורה, אין הם יכולים להוציא אחרים ידי חובתן[עט].

הרשב"א לא הקשה שהגמרא תסתפק אם כהנים חייבים בברכת המזון

ואכן הרשב"א (שם ד"ה בעא) לא הקשה על רש"י שהגמרא תסתפק בכהנים ולויים, ורק הקשה שהגמרא תסתפק בגרים ועבדים שלא נטלו חלק בארץ. וביאר הצל"ח שהטעם שהרשב"א לא הקשה מכהנים ולויים הוא משום שסבר שאכן כהנים ולויים יכולים להוציא אחרים מדין ערבות, ואין נפקא מינה אם חייבים מן התורה או מדרבנן[פ]. ורק הקשה שהגמרא תסתפק בגרים שאין להם דין ערבות, כמבואר בתוספות (קידושין ע: ד"ה קשים) שישראל לא נתערבו בשביל הגרים, ומסתבר שגם הגרים אינם ערבים בשביל ישראל, ואם כן יש נפקא מינה אם הם חייבים מן התורה לענין להוציא אחרים ידי חובתן. אבל על התוספות שהקשו שגם כהנים לא יתחייבו מן התורה ולא יוציאו אחרים ידי חובה, קשה שהרי כהנים יכולים להוציא מדין ערבות.

ביאור קושיית התוספות על רש"י ובדין ערבות להוציא אחרים ידי חובה

ולכן ביאר הצל"ח שהתוספות הקשו על רש"י לפי שיטתם (מח. ד"ה עד) שמבואר בדבריהם שאין דין ערבות להוציא אחרים אלא למי ששייך בחיוב זה, אבל מי שלא שייך אצלו החיוב בשם אופן אין לו דין ערבות להוציא אחרים בחיוב זה, ובזה נחלקו התוספות על הרא"ש שם, שהרא"ש ביאר שרק לנשים אין דין ערבות ולכן אין אשה יכולה להוציא איש לצד שאינה חייבת מן התורה בברכת המזון, אבל איש שאכל כזית יכול להוציא איש שאכל כדי שביעה אף שאכילת כזית אינה מחייבת בברכת המזון מן התורה, מכל מקום יש לו דין ערבות ויכול להוציא אחרים גם אם הוא עצמו אינו חייב במצוה זו. אבל התוספות סוברים שגם לנשים יש דין ערבות ומה שאין אשה יכולה להוציא איש הוא משום שלא שייך אצלה חיוב מן התורה בברכת המזון כלל ומי שאינו מחויב בדבר כלל אינו יכול להוציא אחר בחיוב זה ואין לו דין ערבות על כך, אבל איש שאכל כזית יכול להוציא איש שאכל כדי שביעה כיון ששייך אצלו החיוב באופן שאכל כדי שביעה וממילא יש לו דין ערבות להוציא אחרים.

ולפי זה נמצא שהתוספות לשיטתם הקשו על רש"י שגם בכהנים ולויים יש להסתפק אם הם חייבים מן התורה, שהרי לשיטת התוספות יש נפקא מינה בספק זה האם הם יכולים להוציא אחרים, שאם אינם חייבים מן התורה אינם יכולים להוציא אחרים ואין להם דין ערבות על כך כיון שמי שאינו מחויב בדבר כלל אין לו דין ערבות. אבל הרא"ש לשיטתו שרק נשים אינן בכלל ערבות בכל התורה, ואילו אנשים הם בכלל ערבות גם במצוה שאינם חייבים בה, לכן באמת כתב הרא"ש כאן כשיטת רש"י שהצד שנשים אינן חייבות הוא משום שלא נטלו חלק בארץ, ולא השגיח בקושיית התוספות שאם כן יש להסתפק גם כהנים ולוים, כיון שלשיטתו כהנים ולוים יכולים להוציא אחרים אף שאינם בכלל המצוה, ואם כן אין נפקא מינה אם חייבים מן התורה או לא[פא].

דעת הרא"ש בדין ערבות להוציא אחרים ידי חובה

אולם ידוע שרעק"א (שו"ת סי' ז) חולק על עיקר דברי הצל"ח שהבין מדברי הרא"ש שאין לנשים דין ערבות ולכן אין אשה יכולה להוציא איש מדין ערבות, וביאר רעק"א שאין זו כוונת הרא"ש, אלא גם לנשים יש דין ערבות, ומה שכתב הרא"ש שנשים אינן יכולות להוציא ואין להם דין ערבות היינו רק במצוה שאין הנשים מחויבות בה, וזה דין כללי שכל מי שאינו מחויב בדבר אין לו דין ערבות על חיוב זה ואינו יכול להוציא אחרים, וכמו שנתבאר לעיל בדעת התוספות. ולפי זה אין מקום לקושיית הצל"ח כלל. וכן כתב בהגהות היעב"ץ (כ:)[פב].

תירוץ על קושיית התוספות על ביאורו של רש"י

ועל עיקר קושיית התוספות על רש"י שלפי פירושו שהצד שנשים פטורות מן התורה הוא משום שלא נטלו חלק בארץ, אם כן כהנים ולויים יהיו פטורים, מצינו במרדכי (פ"ג רמז סב) שתירץ[פג] שכיון שיש ללויים ערי מגרש בארץ, יכולים לברך על הארץ, כמבואר במשנה (מעשר שני פ"ה מי"ד) שלדעת רבי יוסי כהנים מתוודים וידוי מעשר ואומרים על האדמה אשר נתת לנו כיון שיש להם ערי מגרש, וכן פסק הרמב"ם (מעשר שני ורבעי פי"א הי"ז). וכן מצינו בתוספתא (ביכורים פ"א ה"ב) שלדעת רבי יהודה כהנים ולויים מביאים ביכורים וקורין ויכולים לומר 'האדמה אשר נתתה לנו' כיון שיש להן ערי מגרש. ואמנם רבי מאיר נחלק עליו וסבר שאינם יכולים לומר 'האדמה אשר נתת לנו' כיון שלא נטלו חלק בארץ, אבל הלכה כרבי יהודה. וכן פסק הרמב"ם (ביכורים פ"ד ה"ג)[פד].

ובמשכנות יעקב (או"ח סי' צו) תירץ, שכיון שהכהנים בני כיבוש הם ומחויבים במצות 'וירשתם אותם וישבתם בה', לכן הם בכלל חיוב ברכה על הארץ, מה שאין כן נשים שאינם מצוות בכיבוש, ואינם שייכות בארץ כלל.

דברי השלטי גיבורים שלרש"י כהנים פטורים מן התורה

אמנם בשלטי גיבורים (כ: אות ח) חידש שלשיטת רש"י באמת כהנים ולויים אינם חייבים בברכת המזון כיון שלא נטלו חלק בארץ.

דברי הגהות אשר"י בחיוב נשים ותמיהת האחרונים על דבריו

והנה בהגהות אשר"י (מגילה פ"א סי' ד) כתב שנשים חייבות בברכת המזון מן התורה, אבל אינן מוציאות אנשים ידי חובתם. ותמהו[פה] על דבריו, שהרי בגמרא (כ:) נאמר להדיא שאם נשים חייבות מן התורה הם יכולות להוציא אנשים ידי חובתן.

ביאור דברי הגהות אשר"י

וברעק"א (כ:) תירץ, שדעת הגהות אשר"י היא שנשים ודאי אינם חייבות להזכיר ברית ותורה בברכת המזון, והספק בגמרא היה האם מחמת כן אינם חייבות כלל בברכת המזון מן התורה, או שחייבות בברכת המזון בלא הזכרת ברית ותורה, ועל זה נאמר בגמרא שאם חייבות מן התורה יכולות להוציא את האנשים בברכת המזון מלבד באמירת ברית ותורה שצריכים האנשים לומר בעצמם. ולפי זה יש לבאר שמה שכתב ההגהות אשר"י שנשים אינם מוציאות אנשים היינו באמירת ברית ותורה.

ובחתם סופר (שו"ת או"ח סוף סי' מח) תירץ, שבאמת גם לצד שנשים חייבות בברכת המזון אין הם חייבות באמירת ברית ותורה, ואם כן נוסח ברכת המזון שלהם אינו דומה לנוסח ברכת המזון של אנשים שחייבים באמירת ברית ותורה, ולכן כתב ההגהות אשר"י שאין הנשים יכולות להוציא אנשים לפי שנוסח ברכתן שונה משל אנשים, ומה שאמרו בגמרא שנשים יכולות להוציא אנשים הוא לפי השיטה (מט.) שאמירת ברית ותורה אינו מעכב בברכת המזון, והיינו שגם אנשים שלא אמרו ברית ותורה יצאו ידי חובתן, ולכן יכולות נשים להוציא אנשים ידי חובתן לפי הצד שהם חייבות מן התורה, אולם להלכה

כן מסתפינא לחדש דבר חדש'. וראה גם בספר העמק שאלה לנצי"ב (פרשת יתרו שאילתא נג אות ז) שכתב שמסתימת הפוסקים משמע שגם כשנסתפק אם אכל כזית חייב לברך וכמו שכתב הצל"ח, וכן כתב בשו"ת בנין שלמה (סי' יג) אך לא קבע כן להלכה כיון שהמגן אברהם לא כתב כן. וראה עוד להלן (אות ז) בדין אשה שנסתפקה אם בירכה ברכת המזון.

עט. וברמב"ן (ב"ב פא. ד"ה ויש) גם כן מפורש שאם כהנים אינם חייבים בברכת המזון מן התורה, אין הם יכולים להוציא אחרים ידי חובתן, שהרמב"ן גם הקשה על רש"י שלפי דבריו כהנים לא יתחייבו בברכת המזון מן התורה, והוסיף להוכיח שכהנים חייבים ממה שמצינו בגמרא (מט.) שרב חסדא בירך ברכת המזון אצל ריש גלותא, והרי רב חסדא היה כהן, ואם כהנים אינם חייבים בברכת המזון מן התורה איך רב חסדא הוציא אחרים ידי חובה. ומוכח מדברי הרמב"ן שאם כהנים אינם חייבים אינם יכולים להוציא אחרים ידי חובה. וצריך לומר בדעת הרמב"ן כמו שכתב הצל"ח להלן בדעת התוספות.

פ. ועוד כתב הצל"ח שיש לומר שסבר הרשב"א שכיון שהכהנים והלויים נטלו ארבעים ושמונה ערי מגרש, הרי זה נחשב שנטלו חלק בארץ.

פא. עוד הוסיף הצל"ח (ד"ה והרשב"א) לבאר באופן נוסף את קושיית התוספות, וחידש שכהנים ולויים אינם בכלל ערבות, וראה שם מה שביאר בזה.

פב. ובענין זה האריכו המפרשים, וראה במערכה בענין חיוב ערבות.

פג. וכן כתבו במגן אברהם (סי' קפו סק"א), שי למורא (סי' נד), צל"ח (כ:).

פד. ובהגהות אשר"י (פ"ג סי' יג) הקשה שלדעת רבי מאיר כהנים יהיו פטורים מברכת המזון. ובדברי דוד (כ: ד"ה נשים) תמה על קושייתו, מנין לנו שלרבי מאיר כהנים חייבים בברכת המזון מן התורה, ולהלכה אנו פוסקים שכהנים חייבים כיון שהלכה כרבי יהודה שכהנים נטלו חלק בארץ משום שנטלו חלק בערי מגרש. וראה מה שכתב בענין זה בכפות תמרים (סוכה לח: בתוספות ד"ה באמת).

פה. שו"ת שער אפרים (סי' יא), חידושי רעק"א (כ: ד"ה ובהגהת).

דקיי"ל שאם לא אמר ברית ותורה אינו יוצא ידי חובתו, אין נשים יכולות להוציא אנשים משום שנוסח ברכתן הוא בלא ברית ותורה. ומבוארים דברי ההגהות אשר"י.

אם יכול לצאת חצי ברכה על ידי שומע כעונה

והנה מדברי רעק"א מבואר שיכול אדם לצאת חצי מהברכה על ידי אמירה וחצי על ידי שומע כעונה, שהרי כתב רעק"א שלפי דברי ההגהות אשר"י הביאור בגמרא הוא שיכולות נשים להוציא אנשים בברכת המזון בלא אמירת ברית ותורה, והיינו שאת אמירת ברית ותורה הם יאמרו בעצמם ושאר הברכה ישמעו מנשים ויצאו על ידי שומע כעונה. ומבואר שיכול לצאת חצי ברכה באמירה, וחצי על ידי שומע כעונה.

וכן מבואר בדברי רעק"א (שו"ת מהדו"ק סי' ז) שאשה שאינה מבינה לשון הקודש מלבד תחילת הברכה וחתימתה, יכולה לשמוע את תחילת הברכה וחתימתה ממי שמבין לשון הקודש ויוצאת מדין שומע כעונה, ואת אמצע הברכה תאמר בעצמה. וכן כתב שם שאשה שחייבת בקידוש בשבת מן התורה, יכולה לשמוע מגדול בן י"ג שנים אף שאין אנו יודעים שהביא ב' שערות, באופן שהיא שומעת ויוצאת ממנו את תחילת הברכה וחתימתה, ואת אמצע הברכה היא תאמר בעצמה שעל ידי כך היא כבר יוצאת מן התורה כיון שמוזכר שם קידוש היום, וכיון שהיא יצאה כבר בעצמה מן התורה יכולה לשמוע ולצאת מדרבנן גם מבן י"ג שלא יודעים שהביא ב' שערות. ומבואר שדעת רעק"א שיכול אדם לצאת חצי ברכה באמירה ממש ואת החצי השני על ידי דין שומע כעונה. וכן מבואר בשו"ת פנים מאירות (ח"א סי' נז).

אולם הקשו אחרונים[פו] מהלכה פסוקה בשו"ע (סי' קצד ס"ג) שאם אחד יודע חצי הברכה ואחד חצי השני, אין ברכה אחת מתחלקת לשנים, כלומר, שלא מועיל שהראשון יאמר את חצי הברכה שהוא יודע, ויוציא את חבירו, והשני יאמר את החצי האחר שהוא יודע ויוציא את חבירו. ומקור דין זה הוא בדברי התוספות (מו. ד"ה ולמאן) שהביאו פירוש הרי"ף בדברי הגמרא שם 'ברכת המזון שנים ושלשה' שיכולים שנים ושלשה אנשים לברך ברכת המזון באופן שכל אחד יודע ברכה אחת אבל לא יותר לפי שאין לחלק ברכה אחת לשני בני אדם שאחד יוציא את חבירו בחציה.

הגדר שאי אפשר לצאת חצי ברכה בשומע כעונה

ובקהילות יעקב (סי' ט) כתב ליישב דברי רעק"א, שגדר הדין המבואר שם שאין ברכה מתחלקת לשני בני אדם, הוא שאינו יכול להוציא את חבירו אלא אם המוציא אומר ברכה שלימה, ולא כשהוא אומר רק חצי ברכה בשביל להוציא חבירו בחצי הזה, אבל אם המוציא מברך ברכה שלימה יכול השומע לצאת גם בחצי מהברכה שבירך והשאר להשלים בעצמו. ולכן באופנים שדיבר בהם רעק"א שהמוציא מברך ברכה שלימה יכול השומע לצאת רק בחלק מהברכה.

אולם האחרונים הנ"ל לא סברו כן, ולשיטתם אי אפשר לצאת מאחרים בשומע כעונה אלא בכל הברכה. ולפי זה קשה איך אמרו בגמרא שאם נשים חייבות מן התורה הם יכולות להוציא אנשים בברכת המזון, הרי בברית ותורה ודאי שאינם חייבות מן התורה ואם כן אינם יכולות להוציא אנשים בהזכרת ברית ותורה[פז], וכיון שאינם יכולות להוציא את האנשים בחלק מהברכה איך הם יוציאו אותם בשאר הברכה[פח].

אמנם לפי מה שכתב החתם סופר הנ"ל לא קשה כיון שדברי הגמרא נאמרו למ"ד שהזכרת ברית ותורה אינו מעכב אף באנשים, ואם כן יכולות נשים להוציא את האנשים בברכת המזון בלא אמירת ברית ותורה, אבל לפי מה דקיי"ל שאמירת ברית ותורה מעכב אין נשים יכולות להוציא אנשים אף לצד שהם חייבות מן התורה[פט].

אך בספר חקרי לב (סי' מה) הקשה שבדברי התוספות (ד"ה נשים) מבואר שדברי הגמרא נאמרו רק למ"ד שברית ותורה מעכב. ואם כן עדיין קשה איך נשים יוציאו אנשים בברכת המזון הרי הנשים אינם חייבות בהזכרת ברית ותורה, ואילו אנשים חייבים בזה וזה מעכב להם את הברכה.

אם נשים יכולות להוציא אנשים גם על ברית ותורה

ותירץ, שלצד שנשים חייבות מן התורה בברכת המזון הם יכולות להוציא אנשים מדין ערבות גם בהזכרת ברית ותורה אף שהם לא חייבות בהזכרה זו, שכיון שחייבות בעיקר ברכת המזון שוב הם מתחייבות מדין ערבות לגבי אנשים לומר בשבילם גם ברית ותורה.

ובהר צבי (סי' ס) כתב שדבר זה תלוי בחקירה בגדר מי שבירך ולא הזכיר ברית ותורה, האם נחשב כלא בירך כלל, או שנחשב שבירך אלא שחסר לו הזכרת ברית ותורה, והיינו האם חסרון ברית ותורה הוא חסרון בגוף הברכה, או שאין זה חסרון בעצם הברכה אלא רק דין הזכרה בברכה.

ואם נאמר שאם לא אמר ברית ותורה חסר בגוף הברכה, יש לומר שנשים יכולות להוציא אנשים אף בברית ותורה מדין ערבות, שכיון שהם חייבים בעיקר ברכת המזון, הרי הם ערבים על האנשים שיקיימו את הברכה, וכיון שאצל האנשים הברכה כוללת גם ברית ותורה ממילא נכלל בערבות להוציא את האנשים גם בברית ותורה, אבל אם ברית ותורה היא הזכרה נפרדת מגוף הברכה, אין הנשים ערבים על הזכרה זו כיון שהם אינן חייבות בה, ואינן יכולות להוציא את האנשים, ומה שהם חייבות בגוף הברכה אין זה שייך להזכרת ברית ותורה שהיא הזכרה בפני עצמה.

ומצינו שנחלקו ראשונים (הו"ד בטור או"ח סי' רצב) בדין מי שהתפלל ולא הזכיר יעלה ויבוא, האם נחשב כלא התפלל כלל, או שנחשב שהתפלל אלא שחסר לו הזכרת יעלה ויבוא, לדעת חכמי פרובינצא נחשב שכאילו לא התפלל כלל, שהזכרה היא חלק מגוף הברכה, ולדעת ר"י נחשב שהתפלל ורק חסר לו הזכרת יעלה ויבוא. וכמו כן יש לומר לגבי הזכרת ברית ותורה, שלדעת חכמי פורבינצא זה חלק מגוף הברכה, ואילו לדעת ר"י אין זה חלק מגוף הברכה.

אולם יש לחלק, שדווקא יעלה ויבוא נחשב הזכרה נפרדת ואין זה ממטבע גוף הברכה, שהרי כל יסוד חיוב אמירתה הוא רק מחמת המאורע של אותו יום, אבל הזכרת ברית ותורה היא חלק מהמטבע של גוף הברכה. וכן כתב בעמק ברכה (דיני ברכת המזון עמ' סא), אך בשער הציון (סי' קפז סק"ח) מבואר שנקט שאין חילוק בין הזכרת ברית ותורה להזכרת יעלה ויבוא.

ובביאור הלכה (סי' קפו ד"ה ומוציאות) כתב שנשים מוציאות את האנשים באופן שהם אומרות ברית ותורה אף שהם לא חייבות בהזכרה זו, וכתב החזון איש (סי' כח סק"ז) שכדבריו משמע מסתימת הפוסקים, וביאר שכיון שנשים חייבות בעיקר ברכת המזון חל עליהם דין ערבות על ברכת המזון של האנשים ויכולות להוציאם גם בברית ותורה שרק האנשים חייבים בו.

אולם בדברי הגהות אשר"י הנ"ל מבואר שאין נשים יכולות להוציא אנשים בברית ותורה, וכמו שביאר רעק"א. וכתב בחזון איש (שם) שלדעת הגהות אשר"י יש לומר שמה שאמרו בגמרא שנשים יכולות להוציא אנשים היינו רק בברכה ראשונה שאין בה ברית ותורה, אבל בברכה שניה שיש בה ברית ותורה אין הם יכולות להוציא אנשים. ונשאר החזון איש בצ"ע.

פו. **שו"ת** רב פעלים (או"ח ח"א סי' י), חזון איש (סי' כח סק"ו).

פז. **ויש** לומר, לפי המבואר בשער הציון (סי' קפז סק"ח) שאמירת ברית ותורה אינה מגוף הברכה עצמה אלא רק דין הזכרה כמו יעלה ויבוא, ולכן אם שכח להזכיר ברית ותורה בברכת הארץ ונזכר קודם שהתחיל רחם יכול להזכיר שם. לפי זה יש לומר שיכול איש לשמוע מאשה רק את הברכה בלא הזכרת ברית ותורה והוא עצמו ישלים ויאמר ברית ותורה, ואין זה נחשב שיוצא חצי ברכה בשמיעה כיון שברית ותורה אינו חלק מגוף הברכה אלא רק הזכרה נפרדת, ואם כן את כל הברכה יוצא על ידי שומע כעונה, ולכן יכול לצאת בהזכרת ברית ותורה.

פח. **וכן** הקשה בספר חקרי לב (סי' מה), ואמנם דברי רעק"א נאמרו בביאור שיטת הגהות אשר"י, אך עיקר הדבר שנשים אינם חייבות בברית ותורה הוא דבר מוסכם, וכן פסק הרמ"א (סי' קפז ס"ג). ואם כן קשה לכולי עלמא בדברי הגמרא איך נשים מוציאות אנשים הרי אינם חייבות בברית ותורה ואיך יוציאו אותם בחלק מהברכה לפי מה שהוכיחו האחרונים שאי אפשר לצאת חצי ברכה על ידי שומע כעונה. אמנם מצינו במאירי (מח: ד"ה כל מי) שכתב וז"ל: 'ונשים יש אומרים שאין מזכירות ברית ותורה, ולדעתינו אף הנשים אומרות כן, מידי דהוי אברכת הארץ אף על פי שאין להן חלק בארץ, שהרי בכלל ישראל הן, ועל כלל ישראל הן אומרות כך'. והחיד"א במחזיק ברכה שם, הביא דברי המאירי, וכתב שכן המנהג שהנשים אומרות בברכת המזון ברית ותורה. וכן במשנה ברורה (שם סק"ט) כתב שהמנהג שנשים אומרות ברית ותורה.

פט. **ובהגהות** מלא הרועים (כ:) הוסיף שאף להלכה שאמירת ברית ותורה מעכב, היינו רק באופן שאנשים מברכים בעצמם, שהם אינם יוצאים בלא אמירת ברית ותורה משום שחכמים תקנו כן בנוסח הברכה והם אמרו שאיש שלא אמרם לא יצא ידי חובה, לפי ששינה ממטבע שטבעו חכמים בברכת המזון, אבל האשה שראוי שלא תאמר כן, והיא לא שינתה הנוסח, אם כן אין בברכתה שינוי מהמטבע שטבעו חכמים, וגם האנשים ששומעים ממנה אינם בקיאים, ולכן יוצאים בשמיעתם.

ההלכה בחיוב נשים בברכת המזון

ולענין הלכה בחיוב נשים בברכת המזון, נחלקו ראשונים, יש מהראשונים[צ] שסוברים שנשאר הדבר בספק, ולכן אין נשים מוציאות את האנשים ברכת המזון, וכן פסק הרמב״ם (ברכות פ״ה הלכה טו-טז)[צא]. ויש ראשונים[צב] הסוברים שנפשט הספק מדברי רבא (כ:) שנשים חייבות מן התורה. אולם יש ראשונים[צג] שכתבו שנשים אינן חייבות בברכת המזון אלא מדרבנן, ולפיכך אינן מוציאות אנשים ידי חובתם.

ובטור ושו״ע (סי׳ קפו ס״א) כתבו ׳נשים חייבות בברכת המזון, וספק הוא אם הן חייבות מן התורה, ומוציאות את האנשים, או אינן חייבות אלא מדרבנן, ואינן מוציאות אלא למי שאין חיובו אלא מדרבנן׳[צד].

אם מחויב מספק דאורייתא יכול להוציא מי שודאי חייב

וכתב בספר מוצל מאש (סי׳ יב) שהרא״ש שכתב שנשים אינן מוציאות אנשים בברכת המזון, סבר כדעת הרמב״ם שספק דאורייתא לחומרא הוא מדרבנן, שאילו היה סובר שספק דאורייתא לחומרא הוא מן התורה, למה אינן מוציאות אנשים, הרי כיון שמספק חייבות בברכת המזון מן התורה, ממילא יכולות להוציא מי שחייב מן התורה, שהרי אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא[צה].

וכן משמע בפרי חדש (או״ח סי׳ קפד סק״א) שכתב שלדעת הרמב״ם שספק דאורייתא רק מדרבנן לחומרא, מי שמסופק אם בירך ברכת המזון אינו יכול להוציא לאחר, דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא. ומשמע שלסוברים שספק דאורייתא לחומרא מן התורה, יכול להוציא אחר שלא בירך.

אך הרעק״א (שו״ת מהדו״ק סי׳ ו) כתב שנראה שאף לסוברים שספק דאורייתא לחומרא מן התורה, מכל מקום מחוייב רק בגדר ספק, ולצד שבאמת בירך אינו חייב, ואם כן אינו יכול להוציא אחר שהרי השומע נשאר בספק חיוב, שמא המוציא כבר בירך ולא יצא בשמיעתו ממנו. וכן כתב בשו״ת כתב סופר (או״ח סי׳ ל)[צו].

וכעין זה מצינו בשו״ת הלכות קטנות (ח״ב סי׳ רעז), שהמסופק אם אכל כדי שביעה אינו מוציא ידי חובת ברכת המזון מי שאכל ושבע ודאי, ואפילו למאן דאמר ספק דאורייתא לחומרא מן התורה, אינו אלא ספק, ואין ספק מוציא מידי ודאי.

אשה שנסתפקה אם בירכה ברכת המזון

בדין אשה המסופקת אם בירכה, דנו גדולי האחרונים, לפי מה שנפסק ברמב״ם (שם פ״ה ה״א) ובטור ושו״ע (סי׳ קפו ס״א) שחיוב אשה בברכת המזון מן התורה נשאר בספק, האם באופן שהיא מסופקת אם בירכה יש ספק ספיקא בדין דאורייתא, וספק בדין דרבנן, ואזלינן לקולא.

בברכי יוסף (סי׳ קפו אות ב) דן בזה ומסקנתו שאינה צריכה לחזור ולברך, וכן רעק״א (שו״ת מהדו״ק סי׳ כה, ובחידושים כ: ד״ה ולדינא) הוסיף לדון בזה, וכתב שמצד אחד יש לומר שיש כאן ספק ספיקא בחיוב דאורייתא, ספק אחד אם היא חייבת ואף אם היא חייבת יש ספק אם בירכה, ואזלינן לקולא, ולגבי החיוב דרבנן יש ספק אחד אם בירכה וספק דרבנן לקולא, ואם כן אינה צריכה לחזור ולברך. והביא שכעין זה מצינו בדרכי משה (יו״ד סי׳ פג ס״ג) שדגים מלוחים מותרים מטעם ספק ספיקא, ספק אם נמלחו עם דגים טמאים, ואם תמצא לומר נמלחו, שמא לא היה בהם שומן, ואז צירם אינו אסור אלא מדרבנן, כלומר שמן התורה יש ספק ספיקא, ומדרבנן יש ספק אחד, ואזלינן לקולא.

אלא שכתב שלדעת הפוסקים שבספק ספיקא נגד חזקת איסור אזלינן לחומרא, יש לומר שגם כאן יש חזקת איסור נגד הספק אם בירכה ואי אפשר לפוטרה מחמת ספק זה. אך המשיך לדון שמא יש לומר שכיון שרק נגד ספק אחד יש חזקת חיוב אבל בספק אם חייבת אין חזקת חיוב, מועיל הספק ספיקא להקל, ורק במקום שהחזקה עומדת נגד שני הספיקות אזלינן לחומרא. ובגליון רעק״א לשו״ע (סי׳ קפו ס״א) כתב בפשיטות שאינה צריכה לחזור ולברך מטעם ספק ספיקא, ונראה שהכריע כן לדינא. וכבר מצינו שכתב כן בפרי מגדים (סי׳ קפו אשל אברהם סק״א וביו״ד בפתיחה לסי׳ צא) אך סיים וצ״ע.

אולם בשו״ת שער אפרים (סי׳ יא) כתב שצריכה לחזור ולברך, וכן פסק בחיי אדם (כלל מז ס״ב) ומשום שספק שלא נפשט בש״ס אינו נכנס בגדר ספק כמו שכתב הפרי חדש בכללי ספק ספיקא (יו״ד סי׳ קי סק״ה, וכן כתב שם סי׳ ל סק״ב).

אך בשו״ת בנין שלמה (סי׳ יג) הביא שכבר הכריע הפרי מגדים (יו״ד סי׳ קי, כללי ספק ספיקא אות כח) שאף ספק שלא נפשט בש״ס נחשב ספק ואם כן יש כאן ספק ספיקא ואזלינן לקולא[צז].

ויש אחרונים[צח] שכתבו שאין לומר בזה דין ספק ספיקא, כיון שהרי זה כ׳ספק אחד בגוף, ספק אחד בתערובת׳ שאינו מצטרף לדין ספק ספיקא לקולא. והיינו, שהרי מבואר בש״ך (סי׳ קי כללי ספק ספיקא) שאם ביצה שהיא ספק טריפה נפלה ונתערבה בין הביצים אין אנו מתירים לקחת ביצה מתוך התערובת מדין ספק ספיקא שמא אין היא אותה ביצה שנפלה, ואפילו אם היא אותה ביצה שמא ביצה זו אינה טריפה, וכן בבהמה ספק דרוסה שנתערבה בין בהמות אחרות אין אנו מתירים מדין ספק ספיקא, והטעם משום שהספק בביצה או בבהמה שמא היא טריפה עומד בפני עצמו קודם שנתערבה והוא כבר הוכרע לחומרא, ואחר כך כשנתערב יש כאן רק ספק אחד ואין לצרף את ב׳ הספיקות. ואם כן גם באשה המסופקת אם בירכה אין לצרף את ב׳ הספיקות, כיון שמיד כשהתחילה לאכול עמד הספק אם חייבת לברך והוכרע לחומרא, ואחר כך כששכחה לברך נתחדש הספק הנוסף בפני עצמו ואין לצרף את ב׳ הספיקות.

ובספר קול אליהו (סי׳ ו) כתב שיש לומר שספק אם אשה חייבת בברכת המזון אינו נחשב ספק דאורייתא שדינו לחומרא, כיון שהספק הוא בעיקר החיוב, ורק באופן שודאי הגברא חייב במצוה רק שיש ספק אם נתקיים חיובו, או כשודאי חל עליו איסור ויש ספק אם דבר זה הוא הדבר האסור, וכל כיוצא בזה, אבל כשהספק הוא בעיקר החיוב כמו בספק אם נשים חייבות בברכת המזון, לא אמרינן ספק דאורייתא לחומרא[צט].

וכן מצינו בדרישה (סי׳ סז סק״א) שביאר דברי הרמב״ם (ציצית פ״ג ה״ט) שאנדרוגינוס וטומטום יתעטפו בלא ברכה, אף שבכל ספק מצוה דאורייתא הדין הוא שצריך לעשותה מספק ומברך עליה. אלא שבאנדרוגינוס

צ. **רא״ש** (פ״ג סי׳ יג), ראב״ה (כ: ד״ה נשים), ראב״ן (סי׳ קנד), ראבי״ה (סי׳ סא), ספר המכתם (מה. ד״ה נשים), ארחות חיים (הלכות ברכת המזון אות מא).

צא. **ויש** לדון אם אשה יכולה להוציא קטן בברכת המזון, ויש לומר שכיון שקטן אינו חייב אלא מדרבנן, יכולה אשה להוציא אותו, אך יש שדנו לומר שצריך הקטן להתחנך לצאת ידי חובה באופן שיועיל לו כשהוא יגדל, שהרי החינוך הוא להרגילו במצוות שיתחייב בהם כשיגדל. וכיון שלאחר שיגדל לא יועיל לו לשמוע ברכת המזון מאשה, ממילא גם בעודו קטן אינו יוצא ידי חובת חינוך באופן זה, וכמו שכתבו הנצי״ב (שו״ת משיב דבר ח״א סי׳ מא) והכתב סופר (או״ח סי׳ ט) שאין מחנכים לקטן אלא באופן שאם היה עושה כן בהיותו גדול היה מקיים מצוה, אולם דקדקו מדברי הרמב״ם (ברכות פ״ה ה״א) שאשה יכולה להוציא קטן, וז״ל: ׳נשים ועבדים חייבין בברכת המזון, וספק יש בדבר אם הן חייבין מן התורה לפיכך אין מוציאין את ׳הגדולים׳ ידי חובתן׳, עכ״ל. ומדוקדק מלשונו שרק את הגדולים אין הנשים מוציאות, אבל יכולות להוציא קטנים ידי חובתן.

צב. **רמב״ן** (במלחמות על הרי״ף כ:), ראב״ד (בהשגות על הרי״ף כ: ובתמים דעים סי׳ רמ), וכתב שכן דעת הרי״ף והגאונים, רשב״א (כ: ד״ה אלא), ריטב״א (סוכה לח. ד״ה תנו רבנן ובהלכות ברכות פ״ז ה״ב), מאירי (סוכה לח. ד״ה לענין).

צג. **תלמידי** רבינו יונה (כ: ד״ה תפילה), נמוקי יוסף (ב״ב פא. ד״ה גרסינן), וראה עוד בשו״ת הגאונים (שערי תשובה סי׳ שמח) ובשו״ת התשב״ץ (ח״א סי׳ קסח).

צד. **ובספר** ראשון לציון (כ:) כתב, שלענין הלכה אף שלכתחלה חוששין לספק דאורייתא, שלא תוציא האשה את האיש ידי חובה בברכת המזון, מכל מקום בדיעבד אם בירכה האשה לאנשים יצאו ידי חובה. ואף על פי שהרמב״ם והרא״ש והרז״ה והתוספות פסקו שהדבר ספק אם נשים חייבות בברכת המזון מן התורה, מכל מקום כיון שרבו הסוברים שהן חייבות מן התורה, וכן דעת הגאונים, יש לפסוק כמותם לענין דיעבד.

צה. **ולפי** זה מבואר שאף ספיקא דדינא לחומרא רק מדרבנן, שלא כדעת כמה אחרונים [פרי תאר (כללי ספק ספיקא סק״א), שו״ת בית אפרים (אבה״ז סי׳ א) ובכפות תמרים בקונטרס הספיקות שבסוף הספר] שאף הרמב״ם מודה שספיקא דדינא בדאורייתא לחומרא מן התורה. והנה בחוות דעת (סי׳ קי בכללי ספק ספיקא) כתב שרק בספק איסור סובר הרמב״ם שספק דאורייתא לחומרא מדרבנן, אבל בספק מצות עשה לכולי עלמא ספק דאורייתא לחומרא מן התורה. וכן כתבו במהרי״ט אלגאזי (הלכות יום טוב פ״ג דבכורות אות מ סק״ב), בשו״ת מוצל מאש (ח״ב סי׳ מא) ובחתם סופר (הובא בשמו בשו״ת כתב סופר או״ח סי׳ ח וסי׳ יד) ועוד אחרונים [דברי אמת (קונטרס דברי סופרים דף קט ע״ב), מהר״מ בענט (על המרדכי הלכות ציצית רמז תתקמט), שו״ת עונג יום טוב (סי׳ עא), שו״ת אבני נזר (יו״ד סי׳ שלד אות יט), ועוד]. ולפי זה בספק חיוב ברכת המזון אזלינן לחומרא מן התורה, וזה שלא כמו שכתב המוצל מאש בדעת הרא״ש.

צו. **וראה** בספר מלא הרועים (ערך חרש אות ה) שכתב, שלמ״ד (יבמות קיג.) חרש ספק אם בר דעת הוא או לא, אם בירך ברכת המזון להוציא איש פקח, למ״ד ספק דאורייתא לחומרא מן התורה, אם כן מחויב הוא לברך מספק מדאורייתא, ואתי דאורייתא ומפיק דאורייתא. אבל למאן דאמר ספק דאורייתא לחומרא מדרבנן, לא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא, ושוב דחה, שאף למ״ד ספק דאורייתא לחומרא מן התורה, זהו רק לגבי דידיה שחייב להחמיר מצד ספק דאורייתא, אבל להוציא אחרים אדרבה יש לומר שמא אינו בר דעת ואינו מוציא אחרים דלגבייהו ספק דאורייתא לחומרא היינו להחמיר שאולי אינו חייב.

צז. **וכן** בפרי תאר (יו״ד סי׳ ל סק״א) האריך לדחות דברי הפרי חדש, שגם ספק שלא נפשט בש״ס נחשב ספק לצרפו לספק ספיקא, וכן כתב בספרו ראשון לציון (דף קטז ע״ג). וכן כתבו בספר תבואות שור (סי׳ ל) ובספר גט פשוט (סי׳ קכו ס״ק צו), ובשו״ת קול אליהו (או״ח סי׳ ו ד״ה ותו) וראה בשו״ת יד הלוי (ח״ב או״ח סי׳ ז) שהשיג על החיי אדם שמדברי רוב האחרונים מוכח שגם ספק שלא נפשט בש״ס מצטרף לספק ספיקא.

צח. **ווי** העמודים (סי׳ כד אות י ד״ה ונראה), ציץ הקודש (ח״א סי׳ לב).

צט. **וכן** כתב בשו״ת משפטי שמואל (סי׳ סה).

וטומטום יש ספק בעיקר החיוב לכן לא מברך מספק, אבל בכל ספק מצוה שהספק הוא אם כבר עשה את המצוה, חוזר ועושה אותה עם ברכה, כיון שעיקר החיוב הוא ודאי.

אך בספר עין זוכר (כלל ס אות כט) הקשה מדברי הר"ן בתשובה (סי' נא, הובא בבית יוסף יו"ד סי' רכח) שבספק אם חל הנדר צריך להחמיר ככל דין ספק דאורייתא. ומבואר שאף שהספק הוא בעיקר החיוב אזלינן לחומרא. וכן מבואר בט"ז (יו"ד סי' שמב סק"א).

אם נשים היו חייבות בברכת המזון בזמן המדבר

במשכנות יעקב (שם) הקשה, מהגמרא (מח.) דאמר רב נחמן משה תיקן לישראל ברכת הזן בשעה שירד להם מן, יהושע תיקן להם ברכת הארץ בשעה שנכנסו לארץ וכו', ומבואר שאף בזמן שהיו ישראל במדבר ועדיין לא נכנסו לארץ, כבר היו חייבים בברכת המזון, ולכאורה בירכו רק ברכת הזן, ולא בירכו על הארץ ועל בנין המקדש, שהרי עדיין לא נכנסו לארץ, ואם כן גם נשים היו חייבות בזמן המדבר שהרי עדיין לא נכנסו לארץ, ואם כן איך נפטרו הנשים אחר כך כשנכנסו לארץ, ולמה לא נשאר עליהם החיוב לברך לכל הפחות ברכת הזן, כדרך שבירכו בזמן המדבר.

ובצל"ח (כ:) כתב שבאמת תקנת משה לא היתה מחמת עיקר החיוב מן התורה, שהרי עדיין לא ניתנה תורה, אלא משה תיקן דין בפני עצמו לברך ברכת הזן כשאר תקנות חכמים, ובאמת נשים נתחייבו לברך על המן מדין תקנת משה, אך הגמרא נסתפקה אם נשים חייבות גם בעיקר החיוב מן התורה.

אמנם כידוע שמדברי הרשב"א (מח: ד"ה הא) מבואר להדיא שלא כדבריו, שהקשה על דברי הגמרא שמשה תיקן ברכת הזן ויהושע תיקן ברכת הארץ וכו', הרי בגמרא (מח:) נאמר שברכת המזון הוא חיוב מן התורה דכתיב (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת'. ותירץ הרשב"א שמן התורה אין חיוב לברך דווקא במטבע מסוים, ומשה ויהושע ודוד ושלמה תיקנו להם את מטבע הברכה. ומבואר מדבריו שתקנת משה היתה על עיקר החיוב מן התורה.

וקושיית המשכנות יעקב תתיישב לפי מה שכתב החזון איש (שם) שהיו מברכים במדבר על בנין ירושלים אף שעדיין לא נבנה בית המקדש, וכן היו מברכים על הארץ קודם שנכנסו לארץ, אלא שלא תקנו להם עדיין מטבע של ברכה, כיון שמטבע הברכה עתידה להשתנות כשיכנסו לארץ ויבנו את בית המקדש[ק]. ואם כן נשים היו פטורות אף בזמן המדבר, כיון שבירכו גם על הארץ, ונשים לא נטלו חלק בארץ, ולא מצינו ברכת המזון בלא ברכת הארץ ובנין ירושלים.

ומצינו בחזון איש (סי' כח סק"ז) שכתב שאין להקשות, למה לא יתחייבו בברכה ראשונה שהיא ברכת הזן ובברכה שלישית שהיא ברכת בונה ירושלים הרי ברכות אלו שייכות גם בנשים, לפי שכבר כתב המגן אברהם (סי' קצד סק"ג) שברכות ברכת המזון מעכבות זו את זו, ואם אינו יכול לברך ברכה אחת לא יברך כלל, ואפילו לדעת הסוברים (הו"ד במגן אברהם שם) שכל ברכה מצוה בפני עצמה ואינם מעכבות זו את זו, מכל מקום לא חייבה תורה אלא את מי שחייב בכל הברכות.

האם עבדים חייבים בברכת המזון מן התורה

בשדי חמד (כללים מערכת ב' פאת השדה סי' טז) דקדק מדברי הרשב"א (כ: ד"ה בעא) שאף לצד שנשים פטורות מברכת המזון, מכל מקום עבדים חייבים, שהרשב"א הקשה על מה שכתבו התוספות שספק הגמרא בנשים הוא משום שלא נטלו חלק בארץ, הרי גם עבדים וגרים לא נטלו חלק בארץ ולמה לא דנה הגמרא גם בעבדים. ומבואר מדבריו שאף לצד שנשים פטורות מברכת המזון מכל מקום עבדים חייבים.

אך הביא שם מדברי התשב"ץ (ח"א סי' קסט) שהביא דברי הרשב"א וכתב על כך, שעבדים דינם כנשים וספק הגמרא לענין נשים הוא גם בעבדים שהוקשו לנשים, וכן מבואר להדיא בדברי הרמב"ם (ברכות פ"ה ה"א)[קא].

ז. ספק בברכת המזון

מבואר ברמב"ם (ברכות פ"ב הי"ד) ובטור ושו"ע (סי' קפד ס"ד) שמי שאכל ונסתפק אם בירך ברכת המזון, צריך לחזור ולברך כיון שברכת המזון היא מן התורה, וספק דאורייתא לחומרא.

וכן נאמר להדיא בירושלמי (פ"א ה"א) 'ר' זעירא בשם רב ירמיה ספק בירך על מזונו ספק לא בירך צריך לברך דכתיב (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת'[קב].

והנה להלכה חיוב ברכת המזון מן התורה הוא רק באכל ושבע באכילתו, אבל אם אכל כזית ולא שבע חיובו לברך הוא רק מדרבנן. כמבואר בשו"ע (סי' קפו ס"ב).

אכל כזית ונסתפק אם בירך

וכתב המגן אברהם (סי' קפד סק"ח) שמה שכתבו הפוסקים שאם אכל ואינו יודע אם בירך צריך לברך מספק, זהו דווקא אם שבע באכילתו שחיובו לברך הוא מן התורה, אבל כשאכל רק כזית ולא שבע שאין חיובו מן התורה אינו צריך לברך בספק. שהרי זה ספק דרבנן ולקולא. וכמו שמצינו (כא.) לגבי מצות קריאת שמע, שלדעת רבי יהודה חיובה רק מדרבנן ולכן בספק אם קרא קריאת שמע או לא, אינו חוזר וקורא.

אך יש מהאחרונים[קג] שהקשו שמלשון הרמב"ם (ברכות פ"ב הי"ד) וכן מלשון הטור ושו"ע (סי' קפד שם) שסתמו וכתבו שבספק אם בירך חוזר ומברך, ולא חילקו כלל אם אכל ושבע או לא, משמע שבכל אופן צריך לחזור ולברך בספק.

לכן כתבו שיש לומר שכיון שאם אכל כדי שביעה חייב מן התורה, וחכמים תיקנו שיתחייב בכזית, כעין של תורה תיקנו שלא יהיה שום חילוק בין אכל כדי שביעה ובין אכל כזית, וכשם שבאכל ושבע ונסתפק חוזר ומברך, כך גם באכל כזית[קד]. מה שאין כן במצות קריאת שמע, שלמ"ד שחיובה רק מדרבנן אין בה דין דאורייתא כלל, וכל עיקרה רק חובה מדרבנן, לכן בספק אינו חוזר וקורא.

ק. **והוסיף** החזון איש (הובא לעיל אות א) שהיו מברכים על בנין בית הבחירה בלא להזכיר את המקום שיבנה שהוא ירושלים. ועוד כתב, שאפשר שהיו מזכירים את ירושלים כיון שהיו יודעים שיבנה בירושלים, שהרי ירושלים היתה נחלה שנתקדשה כבר מימות אברהם אבינו כשעקד את יצחק בהר המוריה.

קא. **ביאור** המחלוקת אם דין עבדים לענין ברכת המזון תלוי בדין נשים או לא, הוא לפי מה שנחלקו אחרונים האם עבדים לא היו חייבים כלל במצוות ורק משום הגזירה שוה 'לה' 'לה' מאשה נתחייבו במצוות שנשים חייבות, וממילא במה שאין הנשים חייבות אין לנו מקור לחייב עבדים, ואם כן עבדים פטורים מברכת המזון, או שבלא הגזירה שוה היו עבדים חייבים בכל המצוות ובאה הגזירה שוה ופטרה אותן במה שנשים פטורות, ואם כן יש לומר שלא נפטרו אלא ממצוות שהזמן גרמא שזה פטור מצד עצם המצוה, אבל במצוות שנפטרו נשים מסיבות אחרות לא נפטרו עבדים, ולכן עבדים חייבים בברכת המזון גם לצד שנשים פטורות מברכת המזון. וראה בענין זה במשנה למלך (מלכים פ"י ה"ז), טורי אבן (חגיגה ד. ד"ה דגמר), רעק"א (כ. ד"ה בתוי"ט), ועוד אחרונים שעסקו בענין זה.

קב. **וראה** בפרי מגדים (או"ח משבצות זהב סי' סז סק"א) שכתב לדון מה הטעם שבספק ברכת המזון צריך לחזור ולברך, הרי לצד שכבר בירך עובר על איסור ברכה שאינה צריכה, ויש סוברים שהוא איסור דאורייתא שנכלל ב'לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא' (שמות כ ז) ואם כן מדוע להחמיר ולברך, הרי יש להחמיר שלא לברך כדי לא לעבור על איסור דאורייתא. ותירץ שכיון שהמצוה מחייבת אותו לחזור ולברך בספק, ממילא עשה דוחה לא תעשה. אך הוסיף והקשה שהרי בברכת המזון מקיים מצוה אחר שבירך כל השלש ברכות, ואילו בלא תשא הוא עובר על כל ברכה, ואין עשה דוחה לב' וג' לאוין, אלא שכיון שחייב בברכה לא שייך 'לא תשא שם ה' אלהיך לשוא', שהרי אין כאן הזכרת השם לשוא.

ובקול אליהו (שו"ת ח"א או"ח סי' י) הקשה לשיטת הרמב"ם (איסורי ביאה פי"ח הי"ז) שספק דאורייתא לחומרא רק מדרבנן, איך חוזר לברך מספק, הרי מדאורייתא הוא פטור מלברך, ואם כן עובר על איסור 'לא תשא' דאורייתא, לפי מה שכתבו כמה אחרונים שמדברי הרמב"ם משמע שהמברך ברכה שאינה צריכה עובר משום 'לא תשא' מדאורייתא [ולא כדעת התוספות (ר"ה לג. ד"ה הא)], ודייקי לה מלשונו ז"ל בסוף הלכות שבועות (פי"ב ה"ט). אולם כתב שיש סתירה בדעת הרמב"ם אם איסור 'לא תשא' בברכה שאינה צריכה הוא דאורייתא, שהכסף משנה (מילה פ"ג ה"ו) הביא בשם הרמב"ם בתשובה שהוא איסור דרבנן בלבד, ולפי זה לא קשה. אך בתשובות הרמב"ם (סי' קה) כתוב להדיא שברכה שאינה צריכה איסור דאורייתא הוא, ואמנם שם (סי' כו) הובאה תשובת הרמב"ם שהביא הכסף משנה שם שהאיסור הוא רק דרבנן, ונמצא שיש כאן סתירה בדברי הרמב"ם בענין זה. ולכן תירץ בקול אליהו שאין כאן קושיא כלל, כיון שבספק שיש בו חזקת חיוב מודה הרמב"ם דאזלינן לחומרא מן התורה, כמו שכתב הפרי חדש בקונטרס הספיקות (יו"ד סי' קי כלל א ד"ה וא"ת), ואם כן באופן שאכל וספק אם בירך, יש לו חזקת חיוב ומדאורייתא חייב לברך וממילא אינו עובר באיסור 'לא תשא', כמו שכתב הפרי מגדים הנ"ל. והנה בליקוטי פרי חדש (סי' קפד) כתב שבספק אם בירך שחוזר ומברך, אינו יכול להוציא מי שודאי לא בירך לדעת הרמב"ם שספק דאורייתא לחומרא רק מדרבנן, כיון שהמחויב דרבנן אינו יכול להוציא מי שמחויב מדאורייתא. ותמה בקול אליהו שם שהרי הפרי חדש עצמו בקונטרס הספקות (שם) כתב שבחזקת איסור גם הרמב"ם מודה שאזלינן לחומרא, אם כן גם בחזקת חיוב ברכת המזון אזלינן לחומרא מן התורה, ואיך כתב שבספק בירך צריך להחמיר רק מדרבנן. וראה שם שהקשה גם על עיקר דבריו, שהרי קיי"ל כדעת הרא"ש (פ"ז סי' כא) שאפילו לא אכל אלא כזית דגן וחייב רק מדרבנן, מוציא את אחרים שאכלו כדי שביעה, מדין ערבות, ואם כן גם בספק אם בירך שחייב מדרבנן יכול להוציא מי שחייב מדאורייתא מדין ערבות. וכן הקשה רעק"א (שו"ת מהדו"ק סי' ו) על הפרי חדש.

קג. **צל"ח** (כ:), העמק שאלה לנצי"ב (פרשת יתרו שאילתא נג אות ז), שו"ת בנין שלמה (סי' יג).

קד. **כך** כתב הצל"ח שם וסיים 'כך עולה על דעתי. ואף על פי כן מסתפינא לחדש דבר חדש'. והנצי"ב (שם) כתב שבדבר שיש לו עיקר מן התורה לא אמרו ספק דרבנן לקולא, וכיון שאם אכל כדי שביעה יש חיוב מן התורה אם כן יש לו עיקר מן התורה וגם כשאכל כזית אזלינן לחומרא.

דין ספק דרבנן בחזקת חיוב

ויש שכתבו[קד] שבספק אם בירך יש לו חזקת חיוב, כיון שבשעה שאכל נתחייב בודאי לברך, וספק אם בירך וקיים חיובו, ובאופן זה יש להעמידו בחזקת חיוב לחומרא גם בספק דרבנן, ולכן צריך לחזור ולברך. כמבואר בש״ך (יו״ד סי׳ קי בכללי ספק ספיקא כלל כ) שבספק דרבנן במקום חזקת איסור אזלינן לחומרא, וכמו כן במקום חזקת חיוב אזלינן לחומרא. ומה שמבואר בגמרא שבספק אם קרא קריאת שמע אינו חוזר וקורא ואין מעמידים אותו על חזקת חיוב, היינו משום שהחיוב לקרוא קריאת שמע מתחדש בכל רגע, ואין החיוב נמשך משום שכבר נתחייב, אלא כל רגע מחייבו עכשיו לקרוא קריאת שמע, ולכן לא שייך להעמידו בחזקת חיוב שהרי בכל רגע מתחייב מחדש, והספק הוא אם נתחייב, ולכן אם קריאת שמע דרבנן הוא פטור. מה שאין כן בברכת המזון שחיובו חל בשעת גמר אכילתו וכל רגע חייב מכח האכילה שמחייבת אותו לברך, והספק הוא אם נפטר מחיובו שכבר נתחייב, ועל זה יש לו חזקת חיוב, ולכן גם בדרבנן אזלינן בתר חזקה להחמיר[קו], ושלא כדברי המגן אברהם שהאוכל כזית ונסתפק אם בירך אינו חוזר ומברך כיון שספק דרבנן לקולא.

אמנם בפרי מגדים (או״ח משבצות זהב סי׳ סז סק״א) כתב לבאר שהטעם שבספק אם בירך אזלינן לקולא, ולא מחמירים להעמיד על חזקת חיוב, הוא משום שיש איסור ׳לא תשא׳ אם מברך ברכה שאינה צריכה, ואם כן אי אפשר להחמיר שיברך מספק שהרי אם באמת כבר בירך עובר עכשיו על איסור לא תשא. ולפי זה מבוארת שיטת המגן אברהם שהאוכל כזית ונסתפק אם בירך אינו חוזר ומברך מספק[קז].

ומצינו עוד בפרי מגדים (או״ח משבצות זהב סי׳ קפו סק״א ובפתיחה כוללת ח״א אות כ) שהביא דברי הלבוש (סי׳ קפד ס״ו) שכתב בטעם הדין שמי שאכל כזית יכול להוציא בברכת המזון אחר שאכל כדי שביעה, אף שהחיוב על אכילת כזית הוא רק מדרבנן ואין חיוב דרבנן יכול להוציא חיוב דאורייתא, מכל מקום כיון שיש אסמכתא מהפסוק לחייב אף על אכילת כזית, הרי זה חיוב חמור כמו דאורייתא ולכן מי שמחויב על אכילת כזית יכול להוציא את מי שאכל כדי שביעה. והיינו שבמקום שחז״ל הביאו אסמכתא לחיובם מהפסוק, רצו שיהיה לזה דין תורה ממש. ולפי זה כתב הפרי מגדים שמי שאכל כזית וספק אם בירך, צריך לחזור ולברך, כיון שהחמירו בזה כמו בדאורייתא, וספק דאורייתא לחומרא.

דברי הראשונים כדעת המגן אברהם שאינו חוזר ומברך

אולם מצינו בראשונים להדיא כדברי המגן אברהם. וז״ל ספר החינוך (מצוה תל) ׳אבל אם אכל כזית או יותר עד כביצה, ונסתפק אם בירך או לא אינו חייב לברך לדברי הכל, ששיעור זה מדרבנן הוא. ולפי הנראה לי מדברי רבותינו הראשונים, כל זמן שלא שבע מן המזון לא יתחייב לחזור ולברך מספק׳. ומבואר שאם אכל אכילה המחייבת רק מדרבנן אינו צריך לברך מספק[קח]. ואין אנו אומרים שכיון שחייבו חכמים בכזית כעין דאורייתא תקון לחייב בברכת המזון גם מספק. וכן כתב בספר האשכול (עמ׳ מא) ובנחל אשכול שם. ובספר הבתים (עמ׳ קלז). וכן נקטו רוב האחרונים[קט].

ספק אם אכל

באופן שנסתפק אם אכל או לא, כתב הבאר היטב (סי׳ קפד סק״ו) שהדין פשוט שאינו צריך לחזור ולברך[קי]. וביאר בשו״ת בנין שלמה (סי׳ יג) שהטעם הוא משום שיש לו חזקת פטור שלא היה חייב לברך אלא אם אכל, וכיון שיש ספק אם אכל מעמידים אותו על חזקת פטור ואינו צריך לברך.

ומצינו בהלכות קטנות (ח״ב סי׳ רעח) שכתב טעם נוסף להתיר והוא שיש כאן ספק ספיקא, ספק אכל ספק לא אכל, ואם תאמר שאכל שמא לא אכל שיעור שביעה ואינו חייב מן התורה, וכיון שיש ספק ספיקא אזלינן לקולא[קיא].

ובפרי מגדים (או״ח משבצות זהב סי׳ סז סק״א) כתב שהדין בספק אכל תלוי במחלוקת הרשב״א והדרישה בביאור הדין שבספק אם קרא קריאת שמע חוזר אף על ברכות קריאת שמע, שהקשה הרשב״א (שו״ת ח״א סי׳ שכ) הרי בכל מצוה דאורייתא שיש לו ספק אם עשאה וצריך לחזור ולעשותה, אינו מברך עליה מספק, אם כן למה כשחוזר על קריאת שמע מברך גם את ברכותיה, ותירץ הרשב״א שכך תקנו חכמים שכל שחייב לקרותה אומר גם את ברכותיה. מה שאין כן בשאר המצוות שאנו דנים בנפרד לגבי הברכה וספק ברכות להקל אף שגוף המצוה היא דאורייתא. אולם בדרישה (סי׳ סז סק״א) כתב שאין חילוק בין קריאת שמע לשאר מצוות, אלא באופן שהוא ודאי חייב במצוה ויש לו ספק אם קיימה צריך לעשותה עם ברכה, כיון שיש חזקת חיוב, אבל כשיש ספק אם חייב במצוה אף שאת גוף המצוה חייב לעשות מספק, מכל מקום אינו מברך עליה[קיב]. ולפי זה כתב הפרי מגדים שלדעת הדרישה בספק אכל אינו מברך, כיון שהספק הוא אם נתחייב בברכה, ולדעת הרשב״א יברך.

ובדברי הריטב״א (שבת סט. ד״ה בקידושא) משמע שבספק אכל אינו מברך, ורק כשודאי אכל וספק אם בירך חייב לברך משום שהוא בחזקת חיוב, וז״ל: ׳דכי אמרינן ספק ברכה בדאורייתא חוזר, כשהוא יודע שהוא חייב בברכה ודאי אלא שהוא מסופק אם ברך ואם לאו׳, עכ״ל.

ספק אכל שיעור כזית וספק אכל שיעור שביעה

עוד יש לדון, באופן שודאי אכל אלא שהוא מסופק אם אכל שיעור שחייבים עליו בברכת המזון, ובי אופנים יש בספק זה: א. ספק אם אכל כזית או פחות מכזית שאינו חייב כלל. ב. ספק אם אכל שיעור שביעה או שלא אכל אפילו כזית.

ובאופן הראשון הדין פשוט שזה ספק דרבנן, ואזלינן לקולא, שהרי אפילו כשאכל כזית ונסתפק אם בירך, פסק המגן אברהם הנ״ל שאינו חוזר ומברך משום שהוא ספק דרבנן לקולא. ואפילו לדעת הצל״ח הנ״ל שבאכל כזית וספק אם בירך אזלינן לחומרא כיון שיש לו עיקר מן התורה, מכל מקום בדברי הצל״ח (כא. ד״ה מאי טעמא) מבואר שרק אם יש חזקת חיוב אזלינן לחומרא בדבר שעיקרו מן התורה, אבל כשאין חזקת חיוב אזלינן לקולא, ואם כן בספק אכל כזית שאף יש חזקת פטור ודאי אזלינן לקולא.

ובאופן השני הדין תלוי בביאורים הנ״ל, שלפי מה שכתב הבנין שלמה (שם) שבספק אכל כדי שביעה אזלינן להקל משום שיש חזקת פטור, אם כן גם באופן זה יש חזקת פטור. אבל לפי מה שכתב בהלכות קטנות שבספק אכל כדי שביעה פטור משום שיש לו ספק ספיקא, שמא לא אכל כדי שביעה ושמא לא אכל כלל, אם כן באופן שודאי אכל והספק אם אכל כדי שביעה אין כאן אלא ספק אחד והרי זה ספק דאורייתא לחומרא[קיג].

קה. לבוש מרדכי (שו״ת סי׳ יט), הר צבי (או״ח ח״א סי׳ צג).

קו. הרעק״א (כ: ד״ה ולדינא) העלה צד זה שגם בספק בירך חייב לחזור ולברך אף בספק דרבנן, כיון שיש עליו חזקת חיוב, אך דחה צד זה מהמבואר בגמרא שאם קריאת שמע דרבנן אינו חוזר ומברך מספק. ולא סבר רעק״א לחלק ביניהם. וראה שם בהר צבי שגם כן דחה חילוק זה כיון שגם בספק קרא קריאת שמע יש חזקה שכל זמן שלא קרא יש עליו חיוב. ובצל״ח (כא. ד״ה מאי טעמא) הקשה שלפי מה שכתב הש״ך (שם) שבספק דרבנן שיש בו חזקת איסור לא אמרינן ספק דרבנן לקולא, אם כן למה באמת בספק קריאת שמע דרבנן אזלינן לקולא, הרי יש חזקת חיוב. ולכן העלה הצל״ח כשיטתו בנודע ביהודה (מהדו״ק יו״ד סי׳ סה) לחלק שבאיסור דרבנן שיש לו עיקר מן התורה ויש בו חזקת איסור אזלינן לחומרא, אבל באיסור שהוא לגמרי מדרבנן ואין לו עיקר מן התורה, אז אפילו בחזקת איסור ספק דרבנן לקולא. ולפי זה כתב שבספק בירך ברכת המזון אזלינן לחומרא גם בספק דרבנן כיון שיש לו עיקר מן התורה ויש בו חזקת איסור.

קז. עוד מצינו בראש יוסף (לה. ד״ה ומפני) שכתב שחזקת חיוב ברכה אינה חזקה, שדווקא באופן שהחזקה היא על דין שחל בגופו כמו בטמא שירד לטבול שחל עליו שם טומאה בתחילה והוא דין שחל בגופו, והרי הוא בחזקת טמא, וכן חזקת איסור שחל דין בגוף האיסור, מה שאין כן חיוב ברכה אינו דין שחל בגופו, אלא הוא דין חיוב על הגברא לעשות מעשה ולא שייך בזה חזקה, וכן בספק קריאת שמע אין דין חזקה כיון שחיוב קריאת שמע אינו חל בגופו אלא רק דין על הגברא לעשות מעשה, וכן בכל ספק אם עשה מצוה אין דין חזקת חיוב מכרעת שלא עשה מצוה. עוד מצינו בשערי תשובה (סי׳ קפד סק״ו) בשם הברכי יוסף שבודאי אכל וספק אם בירך אין אנו יכולים להכריע את הספק מכח החזקה, משום שהחזקה שאכל אינה מתנגדת לספק אם בירך, עכ״ד. וצריך ביאור מה כוונתו, שהרי הספק כאן הוא אם בירך ונפטר מחיובו וזה מתנגד לחזקת חיוב ככל דין חזקת חיוב, וצ״ע.

קח. ומה שכתב בתחילה שרק עד כביצה אינו מברך מספק, היינו לשיטת הסוברים שאכילת כביצה מחייבת מדאורייתא, ויש לתמוה על מה שכתב באליה רבה (סי׳ קפד סק״ד) אחרי שהביא דברי המגן אברהם שאם לא שבע באכילתו אינו מברך מספק, וז״ל: ׳אבל אני מצאתי בספר החינוך פרשת עקב שכתב שאפילו כשאכל פחות מכדי שביעה צריך לחזור ולברך מספק, ובלבד שאכל כביצה׳ עכ״ל. ודבריו תמוהים, שהרי החינוך עצמו סיים שמדברי הראשונים נראה שדווקא כשאכל כדי שביעה מברך מספק, ומה שכתב בתחילה הוא לדעת הסוברים שבאכילת כביצה חייב לברך ברכת המזון מן התורה, שאם לא כן מה בין כזית לכביצה, ואם כן אין מזה השגה על דברי המגן אברהם שדיבר להלכה שרק בשיעור שביעה חייב בברכת המזון מן התורה. וראה במאמר מרדכי (סי׳ קפד סק״ז) ובשער הציון (שם סקי״ז) שהקשו כן על האליה רבה.

קט. בשער הציון (שם ס״ק יז) כתב שכן דעת רוב האחרונים. כמבואר להדיא בספר החינוך (שם). ובשו״ת כתב סופר (או״ח סי׳ ל) כתב שדברי הצל״ח שתלה דין זה בדבר שיש לו עיקר מן התורה, אין לזה שורש ועיקר כלל.

קי. אולם בספק אכל פת או דבר אחר שאינו חייב עליו ברכת המזון, כתב הבאר היטב שם בשם שו״ת קול בן לוי (סי׳ ג) שצריך לברך.

קיא. וראה שם שכתב עוד טעם וז״ל: ׳דמי לאיני יודע אם הלויתני דפטור מלשלם (ב״מ צז:) ואף על גב דאיסורא ממונא לא ילפינן, היכא דמסתבר טעמא ילפינן׳. וזה כעין סברת הבנין שלמה הנ״ל שיש כאן חזקת פטור.

קיב. וכבר כתב כן במאירי (כא. ד״ה מי).

קיג. ויש לדון שנחשב ספק ספיקא כיון שאכילה פחותה מכזית אינה אכילה, ואם כן יש כאן ספק ספיקא, אחד אם אכל או לא [והיינו אם אכל כזית או לאו], ואף אם אכל שמא לא אכל כדי שביעה.

ובשו"ת בנין שלמה (שם) הביא בשם רבו שמי שנסתפק אם אכל שיעור כדי שביעה או רק כזית, ושוב נסתפק אם בירך או לא, אינו צריך לברך משום שיש כאן ספק ספיקא לענין חיוב מן התורה, ספק אחד שמא לא נתחייב מן התורה וספק נוסף שמא כבר בירך ונפטר מחיובו. ומבואר בש"ך (כללי הספיקות סי' קי אות טז) שבספק ספיקא כעין זה אזלינן לקולא. וכן כתב בשו"ת כתב סופר (סי' לא).

נידון נוסף מצינו בכתב סופר (שו"ת סי' כח) במי שנסתפק אם בירך, וכשחזר לברך לא הזכיר ברית ותורה, אם צריך לחזור ולברך פעם שלישית או לא. וכתב שלפי הסוברים[קיד] שהזכרת ברית ותורה היא רק מדרבנן, אבל מן התורה יוצא גם אם לא הזכירם, אם כן יש לו רק ספק דרבנן ואזלינן לקולא, ואילו לסוברים שהזכרת ברית ותורה מעכבת מדאורייתא, צריך לחזור ולברך פעם שלישית שהרי יש לו ספק אם יצא מדאורייתא וספק דאורייתא לחומרא.

מי שספק אכל האם מוציא בברכה אחרים שגם מסופקים

ברעק"א (שו"ת מהדו"ק סי' ז) דן במי שספק לו אם בירך ברכת המזון שהדין שחוזר ומברך מספק, האם יכול להוציא אחר שגם הוא מסופק בזה, מדין ספק ספיקא, שמא המברך שמוציא את חבירו לא בירך עדיין וחייב בברכה, ואם תמצי לומר שהוא בירך, שמא השומע ממנו גם כן כבר בירך.

אך הביא שהרא"ם (בביאוריו לסמ"ג הל' מגילה) הקשה על מה שמבואר בגמרא בראש השנה (כט.) שטומטום שהוא ספק אשה אינו מוציא טומטום אחר בתקיעת שופר, שמא הטומטום התוקע הוא אשה ואילו הטומטום השומע הוא איש, וקשה למה לא נאמר שיש כאן ספק ספיקא, שמא התוקע הוא איש ואם תמצי לומר שהוא אשה שמא גם השומע הוא אשה. ותירץ הרא"ם שספק ספיקא בתרי גופי לא אמרינן.

ולפי זה כתב רעק"א, שמי שמסופק אם בירך אינו יכול להוציא אחר שגם כן מסופק, אף שיש כאן ספק ספיקא, כיון שלא אמרינן ספק ספיקא בתרי גופי.

אלא שכתב לומר שכיון שמעיקר הדין בברכת המזון יכול להוציא חבירו גם כשלא אכל מדין ערבות, אלא שתקנו רבנן שלא יוציא את חבירו אלא אם הוא חייב בעצמו בברכה, ואסמכוה על הפסוק 'ואכלת ושבעת' מי שאכל יברך, כמבואר ברא"ש (פ"ז סי' כא), ולכן גם כשאכל כזית בלבד שמחויב רק מדרבנן יכול להוציא למי שאכל כדי שביעה, אם כן יש לומר שלגבי הדין דרבנן שרק אם הוא חייב בברכה יכול להוציא את חבירו, אזלינן לקולא שהמוציא עדיין לא בירך ויכול להוציא את חבירו אף אם חבירו ודאי לא בירך, שהרי זה רק ספק דרבנן שאזלינן לקולא, כיון שמדאורייתא אפילו בירך יכול להוציא, ולגבי דרבנן אנו מקילים לומר שלא בירך ויכול להוציא חבירו.

אמנם בעיקר דברי רעק"א שם דלא אמרינן ספק ספיקא בתרי גופי, הקשו שרעק"א סתר את דבריו, שבגליון רעק"א על השו"ע (סי' קפו ס"א) כתב שאשה יכולה להוציא למי שמסופק אם בירך, מכיון שיש ספק ספיקא, שמא בירך ואם תמצי לומר שלא בירך שמא אשה חייבת מן התורה ויכולה להוציאו. ומבואר שרעק"א נקט דאמרינן ספק ספיקא בתרי גופי, וזה סותר לדבריו הנ"ל בתשובה, דלא אמרינן ספק ספיקא בתרי גופי.

ספק אם בירך האם מברך גם ברכה רביעית

כתב המגן אברהם (סי' קפד סק"ז) בשם מהר"ש חיון, שכשחוזר ומברך ברכת המזון מספק, חוזר גם על ברכה רביעית, כדי שלא יזלזלו בה, אף שחיוב ברכה רביעית הוא רק מדרבנן.

ובפרי חדש (ליקוטי פרי חדש או"ח סי' רט) כתב טעם נוסף, שברכה רביעית היא חלק מברכת המזון, וכיון שחוזר ומברך את שלש הברכות צריך לברך גם ברכה רביעית. וכן בשו"ע הרב (סי' קפד ס"ב) כתב ב' טעמים בזה וז"ל: 'וכל מקום שחוזר ומברך צריך לומר גם ברכה רביעית שהיא מדברי סופרים כדי שלא יבואו לזלזל בה, ועוד שכך היתה התקנה שבכל פעם שמברך ברכת המזון יברך ד' ברכות'.

ולפי זה ביאר הפרי חדש סתימת לשון המשנה (כ:) שבעל קרי מברך ברכה אחרונה על המזון ולא מברך ברכה ראשונה, והטעם משום שברכה אחרונה היא דאורייתא, ואילו ברכה ראשונה דרבנן. ומסתימת הלשון משמע שמברך כל ברכת המזון אף ברכה רביעית שהיא דרבנן, והיינו שתקנו חז"ל שברכה רביעית היא חלק מסדר ברכת המזון, ואין להפריד ביניהם, וכל שמברך ג' ברכות צריך לברך גם ברכה רביעית. והובאו דברי הפרי חדש בתוספות רעק"א על המשניות שם.

ומצינו כעין זה בדברי הרשב"א (שו"ת ח"א סי' שכ) שביאר הטעם שבספק אם קרא קריאת שמע צריך לחזור גם על ברכות קריאת שמע, אף שהברכות הם מדרבנן, כיון שכך היתה תקנת חז"ל, שהברכות נחשבות כחלק מהחובה של קריאת שמע, וכיון שחייב לקרוא קריאת שמע מספק, צריך לומר גם את ברכותיה.

אולם בלחם משנה (ברכות פ"ב ה"ב) כתב שמי שמסופק אם בירך חוזר ומברך רק ג' ברכות, ולא ברכה רביעית שהיא רק דרבנן.

וכן הנצי"ב בהעמק שאלה (שאילתא קמו אות ד) כתב שיש לומר שלא יחזור על ברכה רביעית, ומה שכתב המגן אברהם בשם מהר"ש חיון שיחזור כדי שלא יזלזלו בברכה זו, לא מצינו סברא זו רק ביום טוב שני של גלויות, ואי אפשר לדמות שאר דינים דרבנן ליום טוב שני של גלויות, ואם כן מנין לנו לחדש שגם כאן נאמרה סברא זו.

ובספר מטה אפרים (על הרמב"ם שחיטה פי"ד ה"א) הקשה גם על הטעם הנוסף שכתבו האחרונים שצריך לחזור על ברכה רביעית כיון שכך תקנו חז"ל שבכל מקום שמברך ג' ברכות יוסיף גם ברכה רביעית, מנין לנו לחדש שכך תקנו חז"ל, ובשלמא לענין קריאת שמע שכתב הרשב"א שכך תקנו חז"ל שבכל מקום שיקרא קריאת שמע יאמר גם את הברכות, הרי יש לזה מקור מהגמרא (כא.) שרבי אלעזר אמר, ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא, חוזר וקורא. ומסתימת דברי רבי אלעזר משמע שחוזר וקורא עם ברכותיה אף שהם מדרבנן, ולכן כתב הרשב"א שכך היתה התקנה, אבל בספק בירך ברכת המזון מנין לנו שכך היתה התקנה לברך גם ברכה רביעית שהיא מדרבנן.

ואכן בדברי הרמב"ן (שבת כג. ד"ה הא) משמע שמי שמסופק אם בירך חוזר ומברך רק ג' ברכות, ולא ברכה רביעית.

אמנם רבים מהאחרונים והפוסקים[קטו] נקטו שצריך לחזור גם על ברכה רביעית, כמו שכתב המגן אברהם בשם מהר"ש חיון.

ח. ערבות בברכת המזון

שנינו בגמרא (מח.) 'אבל להוציא את הרבים ידי חובתן [בברכת המזון] עד שיאכל כזית דגן'. ומבואר שמי שלא אכל כלל אינו יכול להוציא אחר בברכת המזון, ורק אם אכל כזית דגן שחייב לברך מדרבנן יכול להוציא אחר על ידי שישמע ממנו את הברכות ויצא ידי חובה מדין שומע כעונה.

והקשו התוספות (ד"ה עד) שמשמע בגמרא שמי שאכל כזית יכול להוציא אף אחרים שאכלו כדי שביעה שחייבים מן התורה בברכת המזון, אף שהוא חייב רק מדרבנן. וקשה, הרי מבואר בגמרא (כ:) שאם נשים חייבות רק מדרבנן אין הם יכולות להוציא את מי שמחויב מן התורה, דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא.

דברי התוספות בטעם שמי שלא אכל אינו יכול להוציא חבירו

ותירצו התוספות שמעיקר הדין מי שמחויב בדבר יכול להוציא אחרים אף אם עכשיו אינו חייב בברכה, כדאיתא בראש השנה (כט.) 'כל הברכות אף על פי שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם וברכת היין', והיינו שרק בברכת הנהנין שמברכין קודם האכילה אין אדם יכול להוציא חבירו אם הוא עצמו אינו חייב בברכה, מכיון שאין על זה דין ערבות [ויבואר להלן], אבל בברכת המצוות וברכת המזון יכול להוציא חבירו מדין ערבות שכל ישראל ערבים זה לזה, ורק נשים שאינם מחויבות בברכה כלל אין להם דין ערבות על חיוב זה, אבל איש שמחויב בברכת המזון יכול להוציא אחרים גם אם לא נתחייב עכשיו בברכה, ומה שמבואר בגמרא שדווקא אם אכל כזית יכול להוציא אחרים ידי חובתן, אבל אם לא אכל כלל אינו יכול להוציא, הוא לפי שהמוציא אחרים צריך לזמן ולומר 'שאכלנו משלו', ואם אינו אוכל כלל אינו יכול לומר כן.

דברי הרא"ש בשם הירושלמי שמי שאכל הוא יברך

וברא"ש (פ"ז סי' כא) העתיק לשון התוספות והוסיף 'מיהו בירושלמי תניא כל מצות שאדם פטור מהם מוציא את הרבים ידי חובתן חוץ מברכת המזון, והתנינן כל שאינו חייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן הא חייב אפילו יצא מוציא, א"ר אילעאי שאני ברכת המזון דכתיב בה 'ואכלת ושבעת וברכת' מי שאכל הוא מברך. ואפשר דמדרבנן הוא וקרא אסמכתא בעלמא הוא'.

ובמגן אברהם (סי' קצז ס"ק יא) כתב שמדברי התוספות משמע שמעיקר הדין גם מי שלא אכל כלום יכול להוציא אחרים בברכת המזון, ורק משום

קיד. **ראה** לעיל (אות ב) שהובאו דעות הראשונים בענין זה.

קטו. **ברכי** יוסף (סי' רט), רעק"א (תוספות על המשניות פ"ג מ"ד), שו"ע הרב (שם), ערוך השולחן (סי' קפד סק"ה).

דין זימון צריך לאכול כדי שיוכל לזמן ולומר 'שאכלנו משלו', ואם כן באופן שהם רק שנים שפטורים מזימון יכול האחד להוציא חבירו אף שלא אכל כלום[קטז]. אבל בדעת הרא"ש מבואר על פי הירושלמי שמעיקר הדין אין יכול להוציא חבירו בברכת המזון, משום דכתיב 'ואכלת ושבעת וברכת', מי שאכל הוא יברך.

אמנם במחצית השקל (שם) כתב שיש לומר שגם לפי הרא"ש הדין הוא שבאופן שהם שנים יכול האחד להוציא חבירו אף שלא אכל כלום, לפי מה שכתב במעדני יום טוב (על הרא"ש שם אות כ) שהרא"ש סבר בתחילה שטעם הירושלמי הוא מגזירת הכתוב ולא משום שצריך לומר שאכלנו, כיון שבתחילה סבר הרא"ש שדרשת הירושלמי היא דרשה גמורה מדאורייתא, ואם כן אי אפשר לפרש שטעם הירושלמי הוא משום שצריך לומר שאכלנו, שהרי מדאורייתא אינו צריך כלל לומר שאכלנו, שאין לשון הברכה מדאורייתא, אולם לבסוף שכתב הרא"ש שדרשת הירושלמי היא רק אסמכתא ועיקר הדין הוא מדרבנן, יש לומר שבאמת טעם הירושלמי הוא משום שצריך לומר שאכלנו כמו שכתבו התוספות, ואם כן באופן שהם שנים לא שייך דין זה ויכול האחד להוציא חבירו אף שלא אכל כלום[קיז].

ורעק"א (שו"ת קמא סי' ז) הקשה על דברי התוספות, מה הטעם שמעיקר הדין גם מי שלא אכל כלום יכול להוציא אחרים בברכת המזון מדין ערבות, הרי הוא אינו חייב לברך וכיון שאינו בר חיובא אין לו דין ערבות להוציא אחרים, כמבואר בגמרא בר"ה (כט.) שמי שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובה.

ותירץ בשם הר"א מזרחי (הו"ד במגן אברהם סי' תרפט סק"ד) שכיון שבידו לאכול ולהתחייב בברכה נחשב בר חיובא[קיח], ויש לו דין ערבות, ולכן יכול להוציא אף שעכשיו לא אכל כלום[קיט].

דברי הראשונים שעשו את ברכת המזון כברכת הנהנין

ומצינו עוד שיטה בראשונים, בטעם הדין שמי שלא אכל אינו יכול לברך ולהוציא אחרים ידי חובה בברכת המזון. בשיטה מקובצת (מח. ד"ה אמר) ובריטב"א (שם, ר"ה כט. ד"ה ובודאי) כתבו שחז"ל תיקנו שברכת המזון יחשב כמו ברכת הנהנין שמברכים קודם האכילה, וכשם שבברכת הנהנין אין דין ערבות ואינו יכול להוציא אחרים, כך בברכת המזון אינו יכול להוציא אחרים.

ובתלמידי רבינו יונה (מח. ד"ה ובהא) כתוב שאינו יכול להוציא חבירו בברכת המזון אם לא אכל, כיון שרבנן אמרו שלא יברכו ברכת הנהנין בלא הנאה. והקשה בחידושי אנשי שם (שם) הרי ברכת המזון אינה ברכת הנהנין, שהרי היא באה לאחר אכילה והיא חובה עליו. ויש לומר שכוונת תלמידי רבינו יונה שרבנן תקנו שברכת המזון יחשב כברכת הנהנין כמו שכתבו בשיטה מקובצת ובריטב"א.

ובר"ן (על הרי"ף מגילה כג:) כתב וז"ל: 'ברכת המזון דאחמירו בה רבנן מפני שהיא באה על הנאה שנהנה, ולפיכך החמירו שיברך אותה כל אחד לעצמו ואסמכו למילתייהו מדכתיב 'ואכלת ושבעת וברכת מי שאכל הוא יברך'. ומשמע שיש כאן סברא מיוחדת שכיון שנהנה צריך לברך בעצמו, וזה נלמד מהפסוק 'ואכלת ושבעת וברכת', ויש לומר שזו גם סברת הרא"ש הנ"ל שתקנו חז"ל שמי שאכל הוא יברך מכיון שהוא נהנה.

ובדברי הר"ן שם מבואר שזה גם הטעם בכל ברכת הנהנין שאינו יכול להוציא את חבירו אם הוא עצמו אינו נהנה, וז"ל: 'דהא קי"ל דשומע כעונה חוץ מברכת הנהנין דמי שנהנה ראוי שיברך כל אחד'[קכ], נמצא שגם לפי דברי הר"ן גדר תקנת חז"ל הוא שברכת המזון יחשב כברכת הנהנין כמבואר בריטב"א. אולם בדברי הריטב"א שם משמע שתקנו כן כדי שלא יבואו להחליף בין ברכת המזון לברכת הנהנין, אבל בר"ן משמע שהטעם שיש בברכת הנהנין שייך גם בברכת המזון, אמנם מעיקר הדין אין זה דומה לגמרי לברכת הנהנין אך החמירו חז"ל להחשיבו כברכת הנהנין. וכך משמע קצת בשיטה מקובצת שם[קכא].

וצריך לברר, לאחר שתקנו חז"ל שמי שלא אכל כלל אינו יכול להוציא חבירו בברכת המזון, מה הטעם שאם אכל כזית יכול להוציא, ומה החילוק בין מי שלא אכל כלל למי שאכל כזית.

הטעם שאם אכל יכול להוציא אחרים

ולפי דרכו של הריטב"א שתקנו שברכת המזון יחשב כברכת הנהנין, מבואר בפשיטות, שאם אכל בעצמו יכול להוציא אחרים כמו שבברכת הנהנין אם אכל יכול להוציא אחרים, ואף שהוא אכל רק כזית וחייב רק מדרבנן יכול להוציא אחרים שחייבים מדאורייתא, כיון שמעיקר דין דאורייתא יכול להוציא אפילו שלא אכל, ורק רבנן תקנו שיחשב כברכת הנהנין, ולגבי דין דרבנן די באכילת כזית שיש בו חיוב מדרבנן.

אבל לפי דרכו של הרא"ש שרבנן תקנו שמי שאכל הוא יברך, צריך ביאור מדוע אם שניהם אכלו יכול האחד להוציא את חבירו.

ויש לומר שכל התקנה היתה רק אם לא אכל כלל, והיינו שרק אם המוציא לא אכל אין ברכתו ראויה להוציא מי שאכל בעצמו, אבל אם המוציא אכל ומברך על אכילתו יכול להוציא אחרים שאכלו. וכן מבואר בדברי הרא"ה (מה. ד"ה תניא).

דברי המגן אברהם שרק אם הסבו יחד יכול אחד להוציא את כולם

אולם בדברי המגן אברהם (סי' קסז ס"ק כח) מבואר שהתקנה היתה גם באופן שהמוציא אכל. ולהבנת הדברים צריך להקדים את ששנינו במשנה (מב.) 'היו יושבין, כל אחד מברך לעצמו, הסבו אחד מברך לכולן'. ובגמרא (מב:) 'הסבו אין, לא הסבו לא'. ומבואר שבלי הסיבה אין אחד יכול להוציא את כולם בברכתו. וברשב"א (שם ד"ה ולענין) הקשה, מדוע אינו יכול להוציא בלא הסיבה, הרי קיי"ל שאף בברכת הנהנין אם אכל יכול להוציא את כולם בברכתו. ובמגן אברהם שם יישב את קושיית הרשב"א, שאמנם מעיקר הדין יכול להוציא, אבל בברכת המזון וברכת המוציא תקנו חז"ל שמי שאכל הוא יברך בעצמו, כמו שאמרו בירושלמי 'ואכלת ושבעת וברכת' מי שאכל הוא יברך, ולכן רק אם הסבו ביחד אחד יכול להוציא את כולם.

קטז. וראה עוד בטור (סי' קפו) ובבית יוסף ובב"ח שם שהאריכו בשיטת התוספות, האם כשאין זימון ואינו אומר 'שאכלנו משלו' יכול להוציא חבירו.

קיז. אולם הב"ח (סי' קפו ס"ב) כתב שבדברי הרא"ש משמע שאף בשנים אין יכול להוציא, ואף לפי מה שכתב הרא"ש בסוף דבריו שדרשת הירושלמי היא אסמכתא, ואם כן יש לומר שעיקר הטעם הוא משום שצריך לומר שאכלנו, וזה לא שייך בשנים, מכל מקום לא פלוג רבנן ואפילו בשנים אין יכול להוציא חבירו.

קיח. ולפי זה הקשה רעק"א (שם) על דברי התוספות במגילה (יט:) שכתבו שקטן שלא אכל כדי שביעה אינו יכול להוציא לגדול שלא אכל כדי שביעה כיון שהקטן הוא תרי דרבנן והגדול חד דרבנן, וחד דרבנן אינו יכול להוציא תרי דרבנן. וקשה, שהרי גדול שאכל כזית יכול להוציא לגדול שאכל כדי שביעה, אף שהאוכל כזית חייב רק מדרבנן ואיך יכול להוציא מי שאכל כדי שביעה שחייב מדאורייתא, אלא שכיון שמעיקר הדין יכול להוציא אפילו אם אינו אוכל כלל, והיינו משום שבידו לאכול כדי שביעה ולהתחייב, ורק מכח האסמכתא שהובאה בירושלמי דכתיב 'ואכלת ושבעת מי שאכל הוא יברך' אמרו שרק אם אוכל כזית יכול להוציא, שעל ידי כך נכלל בפסוק 'ואכלת ושבעת' וממילא יכול להוציא גם מי שאכל כדי שביעה, ואם כן גם קטן שאכל כזית שנכלל בפסוק 'ואכלת ושבעת' צריך להיות הדין שיוכל להוציא אף גדול שאכל כזית, ומה שאינו מחויב עתה מצד שלא אכל אלא כזית זה אינו חסרון, כיון שנקרא בר חיובא משום שבידו לאכול כדי שביעה, ואם כן צ"ע דברי התוספות שקטן האוכל כזית אינו יכול להוציא גדול שאכל כזית.

קיט. ולכאורה הדברים מפורשים במרדכי (מגילה פ"ב רמז תשצח) וז"ל 'יכול להוציא מי שאכל כדי שביעה גמורה שהוא דאורייתא הואיל ויכול לבא לידי חיוב דאורייתא אם יאכל עד שישבע'. אמנם בתוספות (שם) סתמו ולא פירשו טעם זה, ויש שכתב (שמחת עולם על הרמב"ם מגילה וחנוכה פ"ג ה"ב) שבדברי התוספות לא משמע שמטעם זה יכול להוציא. אך ברעק"א מבואר שזהו הטעם גם לשיטת התוספות. והנה רעק"א במקום אחר (שו"ת סי' רסז) דן במי שלא קיבל עליו שבת אם יכול להוציא בקידוש אחר שכבר קיבל עליו שבת, שיש לומר שזה שלא קיבל שבת נחשב כמי שאינו מחויב בדבר שהרי עכשיו אצלו חול ואינו חייב בקידוש, ואם כן אינו יכול להוציא אחר שקיבל שבת וחייב בקידוש, ודומה לדין המבואר בירושלמי (מגילה פ"ב ה"ג) שבן עיר אינו יכול להוציא בן כרך בקריאת המגילה, כיון שבן העיר אינו מחויב עכשיו בדבר זה. ונשאר רעק"א בצ"ע לדינא. והקשה הגר"ש רוזובסקי (ראה בספר שלמי תודה בענייני ברכות עמ' לג) שהרי לגבי ברכת המזון כתב רעק"א שכיון שבידו לאכול ולהתחייב נחשב מחויב בדבר ויכול להוציא אחרים אף שעדיין לא אכל ולא נתחייב, ואם כן גם מי שלא קיבל שבת נחשב מחויב בדבר לגבי קידוש כיון שבידו לקבל שבת ולהתחייב, ולמה נשאר רעק"א בצ"ע, הרי לגבי ברכת המזון כתב דבר זה בפשיטות. ותירץ הגר"ש רוזובסקי, ששבת וחול הם שני מצבים שונים לגמרי וכשלא קיבל עליו שבת הוא מופקע מדין שבת, ובזה נסתפק רעק"א שאפשר שכל זמן שלא קיבל שבת נחשב אינו מחויב בדבר שבא מחמת שבת, אבל לגבי ברכת המזון נקט רעק"א בפשיטות שנחשב מחויב בדבר גם קודם שאכל כיון שאכילה אינה מצב חדש. וראה בשלמי תודה שם שהביא עוד תירוצים בענין זה. ועוד נסתפק שם לפי דברי רעק"א, אם מי שעדיין לא התפלל שחרית בשבת יכול להוציא בקידוש מי שכבר התפלל, ולפי שכתב בשולחן ערוך (סי' רפט ס"א) שאם עדיין לא התפלל לא חל עליו חובת קידוש, ואם כן אינו מחויב בדבר, או שכיון שבידו להתפלל ולהתחייב נחשב מחויב בדבר. אלא שיש לומר שגם קודם התפילה נחשב מחויב בדבר כיון שאינו מופקע מקידוש אלא שאינו מחויב בקידוש אך בדיעבד יחול הקידוש, ורק אם מופקע מהדבר אינו יכול להוציא אחרים.

קכ. וכן מבואר בדברי תלמידי רבינו יונה (שם).

קכא. בשיטה מקובצת כתב שברכת המזון 'דמיא קצת לברכת הנהנין', ובריטב"א (ר"ה שם) כתב שתקנו כן בברכת המזון 'דלא ליחלף בברכת הנהנין'.

ומבואר בדברי המגן אברהם שמה שכתב הרא"ש בשם הירושלמי שמי שאכל הוא יברך, נאמר אף כשהמוציא אכל, ורק אם הסבו יחד יכול אחד להוציא את כולם.

והדבר צריך ביאור, מה מועיל שהסבו יחד ויוציא אחד את כולם, הרי צריך שכל אחד יברך בעצמו.

הטעם שאם הסבו יכול אחד להוציא את כולם

אלא שטעם הדבר מבואר בדברי הר"ן (על הרי"ף במגילה שם) וז"ל: 'חוץ מברכת הנהנין דמי שנהנה ראוי שיברך כל אחד אבל היכא דמברך גופיה מיחייב ואיכא קביעותא דדמו כולהו כחד גופא, ולבד מברכת המזון דאחמירו בה רבנן מפני שהיא באה על הנאה שנהנה ולפיכך החמירו שיברך אותה כל אחד לעצמו, ואסמכו למילתייהו מדכתיב ואכלת ושבעת וברכת מי שאכל הוא יברך, אא"כ איכא זימון של שלשה בינייהו דחשיבי צירוף ואיכא שבח וקלוס יותר כשמצטרפין, ואסמכו למילתייהו מדכתיב 'גדלו לה' אתי', ולפי שברכת המזון לאחריה מן התורה חשיבא משלפניה ומשום הכי בלפניה סגי בלי קביעות זימון [אבל קביעות לחוד צריך], ובלאחריה בעינן קביעות וחבורת זימון', עכ"ל.

ומבואר בדבריו שבאופן שיש הסיבה וקביעות לאכול ביחד, נחשב שכולם כגוף אחד הם, ועל ידי שאחד מתוכם מברך, נחשב שכולם בירכו בעצמם, ובברכה שלפניה די בקביעות של הסיבה, ואילו בברכת המזון הצריכו גם זימון שעל ידי כך נחשבים כגוף אחד. אבל כשלא הסבו ואין קביעות לאכול יחד לא נחשבים כולם כגוף אחד, ולכן אין אחד מהם יכול לברך ולהוציא את כולם מדין שומע כעונה, כיון ששומע כעונה אינו מועיל להחשב שכל אחד בירך בעצמו ממש, ובברכת המזון וברכת המוציא נאמר שמי שאכל הוא יברך בעצמו.

והרשב"א סובר שדברי הירושלמי שמי שאכל הוא יברך, נאמרו רק בברכת המזון, ולכן הקשה על הסוגיא שם למה בלא הסיבה אין אחד יכול להוציא את כולם, הרי שם מדובר בברכת המוציא, והמגן אברהם חידש שדברי הירושלמי נאמרו גם בברכת המוציא.

דעת הראשונים שמי שאכל כזית אינו יכול להוציא אחרים שאכלו כדי שביעה

והנה דעת הראשונים הנ"ל, שמי שאכל כזית יכול להוציא אחרים שאכלו כדי שביעה, אולם דעת הבה"ג (הובאה ברש"י ובתוספות שם ד"ה עד) שמעיקר הדין אין דין ערבות בברכת המזון, ולכן גם מי שאוכל כזית אינו יכול להוציא אחר שאכל כדי שביעה. ובכסף משנה (ברכות פ"ה הט"ו) כתב שמדברי הרמב"ם בתשובתו לחכמי לוניל מבואר שדעתו כדעת הבה"ג.

וכן מבואר בדעת רש"י (שם ד"ה עד) שכתב שהטעם שמי שאכל כזית יכול להוציא מי שאכל כדי שביעה הוא משום שמחויב מדרבנן נחשב מחויב גם מדאורייתא, אם כן מבואר שאין דין ערבות בברכת המזון ורק משום שנחשב מחויב כמותו יכול להוציאו. וכן מצינו ברמב"ן במלחמות (מח.) שהוציא מסוגיא זו שאכילת כזית מחייבת מדאורייתא, שאם לא כן איך מי שאכל כזית יכול להוציא אחרים שאכלו כדי שביעה. ומבואר שהרמב"ן סבר שבברכת המזון אין דין ערבות מעיקר הדין.

ובלבוש (סי' קפד ס"ו) מצינו ביאור נוסף בענין זה, שמעיקר הדין אין כאן דין ערבות כמו שמבואר בדעת הבה"ג, אלא שמכל מקום מי שאכל כזית יכול להוציא אחר שאכל כדי שביעה ואף שהוא חייב רק מדרבנן יכול להוציא מי שחייב מדאורייתא, כיון שחיוב זה יש לו אסמכתא מהפסוק, והוא חיוב חמור כמו דאורייתא, ולכן יכול להוציא אחרים שחייבים מדאורייתא.

אמנם במקום אחר (סי' קפו ס"א) כתב הלבוש שמי שאכל כזית יכול להוציא אחרים מדין ערבות, כמו שכתבו התוספות והרא"ש הנ"ל. וזה סותר לדבריו הנ"ל. והקשה כן הפרי מגדים (משבצות זהב סי' קפו סק"א).

ט. ברכת המזון על המן

בגמרא (מח:) 'אמר רב נחמן, משה תיקן לישראל ברכת הזן בשעה שירד להם מן'. ומבואר שהיה חיוב לברך ברכת המזון על אכילת המן.

ומצינו ברבינו בחיי על התורה (שמות טז יב) שמבאר כוונת הפסוק (שם) 'ובבקר תשבעו לחם וידעתם כי אני ה' אלהיכם', שתברכו את שמי על המזון כענין שכתוב ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך, ומכאן אמרו רז"ל משה תיקן להם לישראל ברכת הזן בשעה שירד להם המן ומזה אמרו ברכת המזון דאורייתא.

והמפרשים נתקשו בענין זה, כיצד נתקיימו באכילת המן כל התנאים המחייבים ברכת המזון, כדלהלן.

קושיות האחרונים בענין ברכת המזון על המן

א. הגאון ר' יוסף ענגיל בספרו גליוני הש"ס (מח:) הקשה, הרי רק על לחם מברכים ברכת המזון, כדכתיב 'ארץ אשר לא במסכנת תאכל בה לחם וגו', ועל זה כתיב 'ואכלת ושבעת וברכת'[קכב], וא"כ למה הוצרכו לברך ברכת המזון על המן, הרי מן ירד מהשמים בדרך נס ואינו לחם.

והוסיף הגר"י ענגיל, שאין לומר שנתחייבו לברך על המן ברכת המזון כיון שטעמו בו טעם לחם כמבואר בגמרא ביומא (עה.) שטעמו במן את כל הטעמים שרצו ונתכוונו לטעום בו, שהרי לא מסתבר שעל טעם לחם בלבד יהיה חיוב ברכת המזון.

וכתב ליישב, שבגמרא שם נחלקו אמוראים אם רק הטעם היה משתנה לפי כוונתם, או שגם ממשות המן היתה משתנית לפי כוונתם, ואם כן יש לומר שרב נחמן שאמר שמשה תיקן לברך על המן ברכת המזון, סבר כמ"ד שממשות המן היתה משתנית לפי מה שרצו, וכשנתכוונו לטעום בו טעם לחם נשתנה ממשותו להיות כלחם, והרי הוא נחשב לחם וחייבים עליו ברכת המזון, אבל באמת למ"ד שממשות המן לא היתה משתנית ורק היה בו טעם לחם, לא היו חייבים לברך עליו ברכת המזון שלא היה לחם בעצמותו.

והביא שם בשם מדרש תלפיות (ענף יין) שמה שנדב ואביהו נתחייבו מיתה הוא משום שהיו שתויי יין, [כמבואר במדרש רבה פרשה יב אות ד], והקשו שם מנין היה להם יין במדבר, ותירצו שהיו שותין מי הבאר וכיוונו ליין, דטעם כל המשקין טעמו במי הבאר. והרי מבואר בכריתות (יג:) שאפילו למ"ד שהאיסור להכנס למקדש שתויי יין, הוא גם על שאר מינים שמשכרים ולא דווקא על יין, מכל מקום חיוב מיתה הוא רק על מי שנכנס שתוי יין, ואם כן אם נדב ואביהו היו חייבים מיתה על שנכנסו שתויי יין מוכח שעל ידי ששתו את מי הבאר וכיונו לשתיית יין נהפך גם ממשות המים ליין, ונחשב יין ממש, וכמו כן יש לומר שלמ"ד שממשות המן היה נהפך ללחם, הרי זה נחשב לחם ממש וחייבים עליו ברכת המזון[קכג].

ויש שתירצו[קכד], שתקנת משה לברך ברכת המזון על המן היתה תקנה מיוחדת, ולא מעיקר דין תורה של ברכת המזון, ולכן אף שברכת המזון מדין תורה הוא רק על לחם, מכל מקום משה תיקן להם לברך על המן אף שאינו לחם[קכה].

וכן מצינו בדברי רבינו אברהם בן הרמב"ם בתשובה (סי' פד) וז"ל: 'במה שהזכרתם בענין הדוראה והדוחן שהם מאכל רוב בני ארצכם ואין אוכלים חטה אלא מעוטם וכו' משום כך שאתם מברכים עליהם בסוף ברכה וכו' ומה שהזכיר הטוען שברכת הזן משה רבינו ע"ה תקנה בשעה שירד המן שהיה לחם שלהם אז, הרי יפה טען וכו' אלא שיש לומר בזה שתי תשובות, הראשונה שאז כל ישראל היו נאספים במקום אחד והמן היה לחם שלהם, ובני תימן

קכב. כמבואר בגמרא (מד.) שלרבנן אין מברכים ברכת המזון אלא על לחם הבא מחמשת מיני דגן ולא על שבעת המינים, משום ש'ארץ' הפסיק הענין, והיינו שכיון שכתוב 'ארץ חטה ושעורה' וגו' ואחר כך כתוב 'ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם' ואחר כך כתוב 'ואכלת ושבעת וברכת', יש ללמוד מכך שרק על לחם מברכים ברכת המזון ולא על שבעת המינים. וכמו שפירש רש"י שם (ד"ה ארץ) 'ולא קאי וברכת אלא אלחם, דסמיך ליה'.

קכג. אך הביא שם שבריטב"א בקידושין (לח. ד"ה והשתא) מבואר שלא היו יכולים לצאת חובת מצה במן, והיינו משום שאין זה לחם בעצמותו שהרי אינו עשוי מחמשת מיני דגן. ובספר באר צבי (פרשת בשלח עמ' קמח) הביא מדברי האבן עזרא (שמות יב יד בפירוש הקצר) שבמדבר לא שמרו את חג המצות כיון שלא היה להם לחם. ומבואר כדברי הריטב"א שלא יצאו במן ידי חובת מצה. אך בספר טעמי המנהגים (עניני שבת ש"ה הג"ה מא) הביא בשם אגרא דכלה שכתב שהיו משתמשים במן גם למצות מצה. והגר"י ענגיל שם הביא עוד מהתוספות במנחות (מה: ד"ה קרבו) שלא היו מקריבין שתי הלחם במדבר כיון שלא היה להם אלא מן. ומשמע שמן לא נחשב לחם אך כתב לדחות שכיון שבשתי הלחם צריך אפייה וקידוש כלי קודם האכילה, וזה לא שייך במן שרק בשעת אכילה נהפך ללחם, ולכן לא יכלו להקריב שתי הלחם מהמן.

קכד. ראה קובץ ישורון (ח"ג עמ' רלה).

קכה. ואמנם כן מבואר במעדני יום טוב על הרא"ש (פ"ז סי' כב אות ע) שכתב שלא נצטוו ישראל בברכת המזון אלא בערבות מואב שהוא בסוף ארבעים שנה שהיו במדבר, ורק אז נאמר הציווי (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת', ואם כן תקנת משה לא היתה מחמת עיקר דין התורה, אלא תקנה בפני עצמה, ודקדק כן מדברי הרא"ש (פ"ז סי' כב). אולם בדברי רבינו בחיי (הנ"ל) מבואר שתקנת משה היתה מעיקר דין התורה, וכן משמע ברשב"א (מח:) שהקשה מה הוצרך משה לתקן הרי כבר נצטוו מן התורה על כך, ותירץ שמשה תיקן מטבע הברכה. ומשמע שתקנת משה היתה על עיקר דין התורה, ולא תקנה בפני עצמה. וכן הוכיח החזון איש (או"ח סי' כז סק"ח).

אינם כל ישראל ולא רובם וכו׳ והתשובה השניה והיא המדויקה, שאין אנו מברכים ברכת המזון מפני שלפי הקבלה משה ע״ה תקן הזן בשעה שירד המן, אלא מפני שאנו מקיימים המצוה המפורשת בפסוק ואכלת ושבעת וברכת את יי׳ אלהיך על הארץ הטובה אשר נתן לך. והרמז בפסוק זה אינו אלא לתבואת ארץ ישראל שהיא שני מיני חטים ושלשה מיני שעורים׳, עכ״ל. ומבואר בתירוצו השני, שמה שבירכו על המן היה תקנה בפני עצמה, ולא עיקר דין תורה, ולכן בירכו גם על המן שאינו לחם, אבל ברכת המזון מן התורה היא רק על לחם גמור.

ויש שכתבו[קכו], שחיוב ברכת המזון על לחם אינו מחמת עצם הדבר שהוא לחם, אלא החיוב הוא משום שלחם הוא דבר המשביע, ומה שכתבה תורה שעל לחם מברכים ברכת המזון היינו על דבר המשביע כלחם, ולא על שאר דברים שאינם משביעים כמו לחם. וכיון שהמן היה משביע כמו לחם חייבים לברך עליו ברכת המזון כמו על לחם גמור[קכז].

והוכיחו כן ממה ששאלו בגמרא (לה:) על יין דסעיד ומשמח ׳אי הכי נבריך עליה שלש ברכות׳, ואם היה חיוב ברכת המזון רק על לחם מחמת עצם הדבר שהוא לחם, מה שייך להקשות שיברכו על יין[קכח], אלא מוכח שהחיוב הוא על דבר המשביע כלחם, ולכן הקשו בגמרא שאם יין גם כן סעיד ומשמח יתחייבו עליו ברכת המזון כמו על לחם[קכט].

ויש שתירצו[קל] שכיון שכתוב (שמות טז ד) ׳הנני ממטיר לכם לחם מן השמים׳ אם כן התורה החשיבה את המן ללחם, ולכן יש בו חשיבות לחם גם לענין ברכת המזון.

קושיית החזון איש שהרי במן לא היה עיכול

ב. החזון איש (סי׳ כח סק״ד) הקשה איך בירכו ברכת המזון על המן, הרי מבואר בגמרא ביומא (עה:) שהמן נבלע באברים, ואם כן מיד כשאכלו אותו נחשב כנתעכל המזון במעיו שכבר אינו יכול לברך ברכת המזון כמבואר בגמרא (נא:).

וכתב החזון איש שיש לחקור בגדר הדין שאפשר לברך ברכת המזון רק בזמן שהמזון עדיין לא נתעכל במעיו, האם הברכה היא על עצם השביעה והיינו על מה שהמזון משביעו בתוך מעיו ולכן כל זמן שהמזון לא מתעכל ונמצא בתוך מעיו יכול לברך עליו, אבל אחר כך אינו יכול לברך כיון שאין מברכים אלא בשעת ההנאה, או שהברכה היא על מעשה האכילה והדין הוא לברך מיד אחרי האכילה ללא הפסק בין האכילה לברכה אלא שכל זמן שהמזון לא נתעכל במעיו אין הפסק בין האכילה לברכה ויכול לברך.

והוסיף החזון איש שמסתבר שהברכה היא על מעשה האכילה, אלא שעדיין יש לחקור האם צריך לברך מיד אחרי האכילה בלא הפסק, אלא שכל זמן שהמזון בתוך מעיו אין זה נחשב הפסק בין הברכה לאכילה כיון שעדיין שם אכילה עליו, או שבאמת אין צריך לברך מיד אחרי האכילה, אלא שאחרי שנתעכל המזון במעיו כבר נגמר ההנאה והטובה שבאה לו מהאכילה ואין ראוי לברך בשעה שכבר נגמר טובו.

ולפי הצד הראשון יש ליישב שבירכו ברכת המזון על המן אף שנבלע באברים ונחשב כלאחר עיכול, מכל מקום יכולים לברך מיד אחר האכילה, שכך הוא הדין לברך מיד אחר האכילה, אבל לצד השני שאחרי שנגמר ההנאה והטובה שבאה מהאכילה אי אפשר לברך, קשה איך בירכו על המן הרי מיד נבלע באברים ונגמר ההנאה והטובה של האכילה.

והביא החזון איש את דברי הכלבו המובאים במגן אברהם (סי׳ רטז סק״א) שאין מברכים ברכה אחרונה לאחר שמריחים בושם, משום דדמי לנתעכל המזון במעיו, ומוכח שהסיבה שאין מברכים אחרי העיכול הוא משום שכבר נגמרה ההנאה והטובה ואין ראוי לברכה. ואם כן קשה איך בירכו ברכת המזון על המן הרי מבואר בגמרא ביומא (שם) שהמן נבלע באברים והיינו שהוא השקה והרוה אותם בלי ענין עיכול כלל, ואם כן מיד כשאכלו אותו הרי זה כנתעכל במעיהם ואיך בירכו עליו.

ויש שתירצו[קלא], שיש לומר בדעת הכל בו על פי מה שהובא לעיל שתקנת משה לברך ברכת המזון על המן היתה תקנה מיוחדת, ולא מעיקר דין תורה של ברכת המזון, ואף שבברכת המזון מהתורה נאמר שאין לברך אחר שיעור עיכול, מכל מקום תקנת משה היתה לברך על המן אף שמיד נתעכל במעיהם.

ויש שכתבו[קלב] שכשחשבו על המן שיהיה בו טעם לחם, היה לזה כל תכונות לחם והיה גם כן מתעכל במעיהן, ורק כשלא חשבו עליו שיהיה בו טעם לחם לא היה בו עיכול[קלג].

ג. במכילתא (פרשת בשלח פרשה ו) איתא ׳וטעמו כצפיחית בדבש, ר׳ יהודה אומר כלפס וכעין איסקרטי, ר׳ אליעזר אומר כסולת זו שצפה על גב נפה ונילושה בדבש וחמאה׳, ע״כ. ובפירוש מרכבת המשנה על המכילתא שם כתב שלפי זה נמצא שהמן הוא פת הבאה בכיסנין, ואם כן למה בירכו עליו ברכת המזון.

ותירץ, שכיון שכתוב בתורה ׳ובבוקר תשבעו לחם׳, אם כן היה שביעה גמורה במן, וקיי״ל בפת הבאה בכיסנין שאם אכל כדי שביעה מחויב בברכת המזון.

האם בירכו ברכה ראשונה על המן

ד. בנשמת אדם (כלל קנב סק״א) נקט שלא ברכו על המן ברכה ראשונה כלל, ולפי זה הוכיח שמברכים ברכת המזון אף על דבר שאין מברכים עליו ברכה ראשונה, שהרי ברכו ברכת המזון על המן כמבואר בגמרא שם. ועל פי זה ביאר מה שבירושלמי (כלאים פ״ז ה״א) נסתפקו אם מברכים ברכת ׳המוציא לחם מן הארץ׳ על לחם הגדל בעציץ נקוב, ולא הוכיחו ממה שמברכים עליו ברכת המזון[קלד] שגם מברכים עליו המוציא, והיינו משום שברכה ראשונה אינה תלויה בברכה אחרונה, כמו שמצינו במן שבירכו ברכה אחרונה ולא ברכה ראשונה.

אך בעיקר דבריו שלא בירכו על המן ברכה ראשונה, מצינו בזה דברים מפורשים בראשונים ואחרונים. הראשונים כתבו שבירכו על המן גם ברכה ראשונה, א. בספר חסידים (אות תתתתמ) כתב שהיו מברכים הנותן לחם מן השמים. ב. הרמ״ע מפאנו (במאמר שבתות ה׳ חלק ו) כתב שלעתיד לבוא כשיוציאו את צנצנת המן ׳יברכו המוציא לחם מן השמים׳[קלה].

אמנם בשדי חמד (כללים מערכת כ כלל ק אות א) כתב שודאי לא בירכו ברכה ראשונה על המן שהרי ברכה ראשונה היא דרבנן ועדיין לא נתקנה.

ובספר נפש חיים לרבי חיים פלאג׳י (מערכת מ׳ אות קו) כתב שבירכו על המן המוציא לחם מן השמים, כיון דכתיב ׳הנני ממטיר לכם לחם מן השמים׳. וסיים רבי חיים פלאג׳י שאף שכתוב (שמות טז לד) ׳וטעמו כצפיחית בדבש, וכתוב (במדבר יא ח) ׳והיה טעמו כטעם לשד השמן׳, אם כן הרי הוא כפת הבאה בכיסנין, שמברכים עליו בורא מיני מזונות, מכל מקום גם פת הבאה בכיסנין אם קובע סעודתו עליה מברך המוציא וברכת המזון, כמבואר בשו״ע (סי׳ קסח ס״ח) והם הרי קבעו סעודה על המן, שלא היתה להם פת אחרת.

והביאו שגם בזוהר (בשלח סב:) משמע שהיו מברכים ברכה ראשונה על המן,

---

קכו. ראה בספר קודש הילולים (סוף סי׳ א) ומגילת ספר (סי׳ א אות ה) שהאריכו ביסוד זה.

קכז. ואולי זו כוונת רבינו אברהם בן הרמב״ם שם בתירוצו הראשון.

קכח. ונתקשו בזה המנחת ברוך (סי׳ ה) וחזון איש (סי׳ לד סק״ב).

קכט. וכן משמע בלשון הרמב״ם (רמב״ם הלכות ברכות פ״א ה״א) וז״ל ׳מצות עשה מן התורה לברך אחר אכילת מזון שנאמר ואכלת ושבעת וברכת׳, עכ״ל, ולא כתב הרמב״ם שהמצוה היא לברך על לחם אלא כתב ׳לברך אחר אכילת מזון׳ ומשמע כל דבר שמזין ומשביע כלחם.

קל. ספר שלמי תודה (ענייני ברכות עמ׳ מ).

קלא. ראה קובץ ישורון (שם).

קלב. טעמא דקרא (פרשת בשלח ד״ה הוא הלחם).

קלג. ויש שכתבו (ספר אוצרות הברכה עמ׳ קא) שמה שאמרו שהמן נבלע באברים היינו שכולו נעשה דם ולא היה בו פסולת, וכן משמע ברוח חיים לגר״ח מולאזי׳ן (אבות ג ג). אולם בדברי הרמב״ן על התורה (שמות טז ו) משמע שמה שהמן היה נבלע באברים היה משום שהיה רק מזון רוחני, ואם כן לא שייך בו עיכול.

קלד. ראה לעיל מה שהובא בענין ברכת המזון על לחם הגדל בעציץ שאינו נקוב.

קלה. ובספר בני יששכר (שבתות מאמר ג אות ג) כתב וז״ל: ׳כתב הרמ״ע מפאנו שלעתיד לבא בסעודה של לויתן ואין סעודה בלא לחם, יוציאו אז צנצנת המן הנגנז וכו׳ והוא נקרא לחם כמו שאמר הכתוב ׳הוא הלחם אשר נתן ה׳ וגו׳, וכתב שם שיברכו ברכה על המן המוציא לחם מן השמים, והנה דכירנא כשהייתי מסתופף בצל קדשו של כבוד מחותני הרב הקדוש מהרצ״ה מזידיטשוב זצוק״ל נפל מילתא בפומיה לחקור האיך היה ברכת המן, ואני הייתי משיב שמצאתי כך להרמ״ע דלעתיד יברכו המוציא לחם מן השמים, ונפל ויכוח בדבר בין החברים, נענה אחד מן החברים הלא הוא הרב המקובל מו״ה ישראל דוב זלה״ה אשר כמדומה לא בירכו ברכה על המן כל עיקר כיון שהוא לחם אבירים נבלע באיברים (יומא עה:) שלא היה בו בירור, כי כל עיקר הברכה לברר ניצוצין ולהפרידם מן הפסולת, ובמן לא היה פסולת, ונהניתי מאד כי לדעתי הדברים קרובים אל האמת, והייתי מתמיה לפי זה על הקדוש מהרמ״ע שכתב שנצטרך לברך עליו לעתיד׳. ובספר ארצות השלום (דרוש ח) כתב שלא בירכו כלל על המן מפני שהוא מזון רוחני, ולפי מה שכתב המהרש״א (חגיגה יב: ח״א ד״ה שחקים) שהקב״ה נתן לדור המדבר מאותו מן שמוכן להם בעולם הבא, ואין חיוב ברכה אלא על אוכל שבעולם הזה כמו שאמרו בגמרא (לה.) שאסור להנות מהעולם הזה בלא ברכה, ומשמע רק מהעולם הזה אבל הנאה מהעולם הבא אינה צריכה ברכה.

וכך הוא לשון הזוהר: 'כד הוה נחית מנא לתתא הוה מתפרש גלידין גלידין ואקריש לתתא, דכתיב דק ככפור על הארץ. וכל אינון בני מהימנותא נפקי ולקטי ומברכן שמא קדישא עליה וכו' ובכל טעמא דאיהו בעי טעים ליה ומברך למלכא עילאה קדישא וכדין מתברך במעוי וכו', ע"כ.

ובדובב מישרים (ח"ד ליקוטי תשובות והערות ח"א) כתב לפרש לפי מה שכתב הספורנו (שמות טז כה) שבלקיטת המן בשבת היו חייבים משום תולש דבר מגידולו, שמבואר בזה שהמן נחשב גידולו מן הארץ, אם כן יש לברך עליו המוציא לחם מן הארץ.

מערכה יב

שומע כעונה

א. ההלכה ומקורה / **ב.** אם יוצא השומע במעשה המשמיע או בעצם שמיעתו / **ג.** אם נחשב כעונה בפיו ממש / **ד.** האם מועיל לחצי ברכה / **ה.** כוונת שומע ומשמיע / **ו.** מקומות שאין מועיל שומע כעונה / **ז.** בספירת העומר

א. ההלכה ומקורה

הלכה בידינו במצוות התלויות בדיבור 'שומע כעונה' והיינו למרות שאין אדם יכול לצאת ידי חובת מצוות שבגופו על ידי חבירו, וצריך לעשות המצוה בעצמו, מכל מקום במצוות התלויות בדיבור כברכות ותפילה וכדומה, אם שמע את הדיבור מבר חיובא יצא ידי חובתו, ועל ידי שמיעתו נחשב הדבר לו כאילו ענה בעצמו.

מקור ההלכה

הגמרא בסוכה (לח:) מביאה מקור לדין שומע כעונה ממנהג אמירת ההלל, 'הלכתא גיברתא איכא למשמע ממנהגא דהלילא וכו', הוא אומר ברוך הבא והן אומרים בשם ה' מכאן לשומע כעונה', והיינו ממה שאין צריכים השומעים לחזור ולומר 'ברוך הבא' כיון שיצאו ידי חובה באמירת הש"ץ. ובהמשך מביאה הגמרא מקור נוסף אתמר נמי אמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא מנין לשומע כעונה דכתיב (מלכים ב' כב טז) 'אשר קרא', וכי יאשיהו קראן והלא שפן קראן, דכתיב (שם פסוק י) 'ויקראהו שפן לפני המלך' אלא מכאן לשומע כעונה וכו'.

ובפרי מגדים (פתיחה כוללת החלק השלישי אות כח) כתב שמשמע קצת ששומע כעונה הוא דבר תורה, שהתוספות (כ: ד"ה כדאשכחן) נקטו שבקבלת התורה כלל ישראל היו בגדר שומע כעונה ומחמת כן הוצרכו להטהר מקריין.

מחלוקת הראשונים אם הוא דין לכתחילה

ונחלקו הראשונים אם דין זה שיצא ידי חובתו בשמיעה מאחר הוא לכתחילה או שבשביל הידור מצוה עדיף שיענה בעצמו, דעת התוספות (כא: ד"ה עד) בביאור שיטת רש"י, שלכתחילה עדיף שיענה בעצמו ולא יצא ידי חובה מדין שומע כעונה, וכן הוא בר"ן (סוכה לח: ד"ה וכתב) שעונה עדיף יותר 'ומצוה מן המובחר'.

אמנם בתשובת הרשב"א (ח"ה סי' יג) מפורש שהוא דין לכתחילה, והוסיף שמחמת כן מסתבר שהעומד באמצע התפילה אינו רשאי לשתוק ולצאת מדין שומע כעונה, שהרי שומע כעונה הוא דין לכתחילה, ואם רשאי לשתוק מפני מה הבא לבית הכנסת ואינו יכול להתחיל ולגמור עד שיגיע הש"ץ לקדושה לא יתפלל עמהם, והרי יכול לשתוק ולצאת לכתחילה מדין שומע כעונה, אלא מוכח שבתפילה אינו רשאי לשתוק. ובהמשך המערכה יתבאר שיש לתלות את מחלוקתם בגדר ההלכה של שומע כעונה.

מחלוקת הראשונים אם שומע כעונה הוי הפסק בתפילה

עוד נחלקו הראשונים בדין שומע כעונה, האם כשם ששמיעתו מועילה לצאת ידי חובה במצוות הנעשות על ידי אמירה והשומע הרי הוא כעונה, כך יחשב שומע כעונה לענין הפסק בתפילה, והנפקא מינה האם השומע קדושה באמצע התפילה יוכל לשתוק ולכוון לצאת מדין שומע כעונה, או שיחשב לו הדבר כשח וכמפסיק בתפילתו.

דעת רש"י (סוכה לח: ד"ה הוא - השלישי) שהמתפללין בצבור ושליח צבור אומר קדיש או יהא שמיה רבא, ישתקו בתפלתן וישמעו בכוונה, והרי הן כעונין, וכשיגמור הקדושה יחזרו לתפלתן, וכתב שכן יסד רב יהודאי גאון בעל הלכות גדולות, והביאו התוספות (ד"ה עד שלא יגיע) את דעת ר"ת ור"י שלא ישתוק לצאת מדין שומע כעונה, כיון שאם יצא ידי חובה מדין שומע כעונה תחשב שמיעתו להפסק בתפילה, אמנם סיימו התוספות שנהגו העם לשתוק ולשמוע, וגדול המנהג.

נחלקו אם השומע כמדבר ממש

ובפשוטו מבואר שנחלקו הראשונים בגדר דין שומע כעונה, האם השומע נחשב כמדבר ממש בפיו וממילא באמצע התפילה יחשב הדבר להפסק, או שאינו כמדבר ממש, ומחמת כן לא נחשב להפסק בתפילה, ומכל מקום אפילו שאינו כמדבר ואינו אלא כמהרהר, הלכה מיוחדת היא שמועילה השמיעה לצאת ידי חובה בדיבור חבירו מדין שומע כעונה, וצריך לבאר מה גדר ההלכה לשיטה זאת[א].

דין ערום בשומע כעונה

ובאליה רבה (או"ח סי' עה סק"ז) תלה את דין ערום אם מותר להרהר בברכה בנידון זה, ובתחילה כתב שאף ערום מותר להרהר בברכה אבל לצאת מדין שומע כעונה אינו יכול, כיון דשומע כעונה הרי הוא כמוציא הברכה בשפתיו, ולאחר מכן כתב שלפי מה שנוקטים להלכה כשיטת הראשונים שיכול לשתוק באמצע התפילה ולצאת ידי 'אמן יהא שמיה רבא' מדין שומע כעונה ואינו הפסק, אם כן אינו כדיבור ממש, ואף ערום יהיה מותר בדבר. ויעוין בהמשך המערכה בדין זה, ובדינים נוספים המחויבים מחמת כבוד הברכה אם מוטלים על היוצא מדין שומע כעונה.

מחלוקת הגאונים אם יוצא השומע בכריעות ובפסיעות של הש"ץ

וכבר נחלקו הגאונים בדין שומע כעונה באדם היוצא ידי חובת תפילה בשמיעה מהש"ץ, האם פוטרו השליח ציבור מלפסוע ג' פסיעות בסוף התפילה, שהטור (ריש סי' קכד) כתב בשם רב שרירא ורב האי גאון שצריך השומע לפסוע ג' פסיעות לאחוריו, והארחות חיים (הל' תפילה סי' פז) הביא בשם מהרי"ץ גיאות שכאשר הש"ץ פוטר את השומעים מהתפילה פוטרם אף מג' פסיעות[ב]. ובפשוטו אף נידון זה תלוי בהגדרת שומע כעונה, שאם השומע יוצא בדיבור המשמיע והתפילה היא תפילת המשמיע אזי אין צריך שהשומע יפסע, אבל אם נחשב כמדבר בעצמו אז יש מקום לחייב את השומע לפסוע בעצמו, וכעין דין זה יש לדון בהרבה מהמצוות שצריכים לתנאים מסוימים וכגון קידוש הנצרך להיות על כוס מפני מה לא נחייב את השומע שיהיה כוס לפניו, ותלוי הדבר בפשוטו בגדר הדין שומע כעונה, ויעוין בכל זה לקמן.

ב. אם יוצא השומע במעשה המשמיע או בעצם שמיעתו

כפי שהקדמנו מצינו בהלכות שומע כעונה כמה וכמה הלכות שנחלקו בהם הראשונים והאחרונים, ומתבאר מכך שנחלקו בגדרי שומע כעונה. הנה יש לעיין ולחקור ב' חקירות עיקריות בגדר החידוש שחידשה תורה בשומע כעונה, ובחקירות הללו תלויים הרבה מההלכות בדין שומע כעונה[ג].

א. אם קיום המצוה נעשה על ידי מעשה השומע, שבעצם שמיעתו יוצא ידי חובה, ונחשבת השמיעה באופן זה כמין ממיני הדיבור, ומצוות התלויות בדיבור כשם שמקיימם בדיבור כך מקיימם בשמיעה, ולפי זה יוצא במעשה הברכה של עצמו שמקיימו בשמיעה. או שודאי שאין השמיעה מועילה מצד עצמה, אלא שיוצא בדיבור חבירו, ודין שומע כעונה חידש שיכול לצאת בדיבור

א. **ולהלן** בהמשך המערכה יבואר שיש מהראשונים שביארו אחרת במחלוקת זאת.

ב. **ועיין** עוד בתשובת הרמב"ם (סוף סי' רנח) שכתב שהכל יכרעו עם הש"ץ, והרמב"ם מדבר באופן שחלק מהציבור מתפללים בלחש עם הש"ץ וחלק שומעים ויוצאים בשמיעה, ועל זה כתב שיכרעו הכל עם הש"ץ, ומבואר שלא רק בפסיעות מחויב השומע אלא אף בכריעות.

ג. **ראה** מה שנכתב בכל זה בקונטרסי שיעורים (גוסטמאן, נדרים שיעור א בענין כינויי נדרים אות כב) ושם חילק זאת לד' אופנים, א. שהוא כשליחות ממש, שדיבור המשמיע מתייחס לשומע כאילו דיבר ממש. ב. שאינו שליחות אלא גוף השמיעה נחשב כמו דיבור ממש. ג. לנקוט כאחד מב' הצדדים דלעיל אך להגביל את דינו שאינו כדיבור במציאות, אלא רק לגבי דיני דיבור דינו כמו דיבור. ד. שאינו נחשב כדיבור כלל, לא כשליחות, ולא כמין ממיני הדיבור, ומכל מקום יש לזה דינים כמו בדין דיבור, שכל מקום שנקבע בתורה דין לדיבור, נתרבה שהשמיעה גם מועילה לקיום דינים הללו כאילו דיבר. וראה עוד בבנין אליהו (דרבקין, סי' לז) בהרחבה רבה.

חבירו, אפילו שבמצוות שבגופו אין יכול לצאת במעשה חבירו, מכל מקום בהשתתפותו בשמיעה יכול לצאת בדיבור חבירו. ולפי צד זה את מעשה המצוה חבירו המשמיע מקיים.

ב. אחרי שחידשה התורה ששומע כעונה מהו גדר 'כעונה', האם נחשב הדבר כאילו השומע מוציא את הברכה בפיו ממש, ואין חילוק בינו לבין אחר המברך את הברכה בפיו, או שגם לאחר שחידשה התורה שומע כעונה אינו כמברך בפיו ממש, שהרי אפילו אם דיבור המשמיע מתייחס אליו סוף סוף הוא עצמו שומע ואינו מדבר, ורק יוצא בשמיעת דיבור חבירו, ומכל מקום מחמת שאינו כמברך בפיו ממש תהיינה לו קולות שונות שלא יהיה צריך שיתקיימו בו כל התנאים המחוייבים באדם שבא להוציא ברכה באמירת פיו.

וב' החקירות אינן תלויות זו בזו, שלחקירה השניה יש מקום לפי ב' הצדדים של החקירה הראשונה שבין אם יוצא במעשה השמיעה ובין אם יוצא בדיבור חבירו יש מקום לחקור מה הוא גדר ה'כעונה' אם הוא כמדבר בפיו ממש או קל ממנו, וחקירה זו תתבאר באריכות באות הבאה, והעמדנוה כאן רק לחידוד החקירה הראשונה[ד].

הנפק"מ באופן שתנאי המצוה קיימים רק אצל המשמיע

הנפק"מ בחקירה הראשונה אם צריך השומע לייחס אליו את מעשה המשמיע או שיוצא בשמיעת עצמו, באופנים שיש דינים נוספים במעשה המצוה מלבד הדיבור, וכגון בקידוש שצריך הקידוש להיות על כוס, או בקריאת התורה וקריאת המגילה שצריכה הקריאה להיות מתוך הכתב, וכן בברכת כהנים שצריך הדיבור להיות בקול רם, ובכל הדינים הללו כאשר התקיימו אצל המשמיע ולא התקיימו בשומע, יש לדון שתלויים בב' הצדדים שבחקירה, שאם מעשה המשמיע מתייחס לשומע יש לומר שגם שאר פרטי המצוה שנעשו במעשה זה מתייחסים למשלח, מה שאין כן אם יוצא בעצם מעשה השמיעה שלו, אם כן שמיעתו מועילה רק כלפי הדיבור, ועדיין חסר פרטי המצוה האחרים, ולכאורה לא יוכל לצאת באופנים הללו בשומע כעונה, אמנם יעוין להלן מה שיש לדון בזה.

ממרוצת דברי הב"ח נראה שהוא דין שליחות

והנה בפוסקים נראה שיש שהתייחסו לשומע כעונה כשליחות, שהמשמיע כשלוחו של השומע, ומועילה ברכת המשמיע לשומע מדין שלוחו של אדם כמותו. הב"ח (או"ח סוף סי' תלד) דן בדין ביטול חמץ על ידי שליח, ובתוך דבריו כתב 'דכמה מצוות יש התלויות בדיבור כגון תפילה וברכות דיכול לעשות על ידי שליח'. וכן כתב הפרי מגדים (פתיחה כוללת ח"ג אות כח) שממרוצת דברי הב"ח נראה שהוא מדין שליחות, והקשה על זה אם כן כיצד קטן מוציא מחוייב דרבנן בברכת המזון ותירץ 'וי"ל שומע כעונה' וסתם דבריו[ה]. ויעוין להלן ביאור דבריו.

האחרונים שנקטו את דברי הב"ח כפשוטם

ובחלקת יואב (חו"מ סי' ג) למד את דברי הב"ח כפשוטם, ואת הקושיא מקטן תירץ שבדרבנן יכול קטן להעשות שליח בדבר ששייך בו. וכן בספר שיח השדה (פרומר שער ברכת ד' סי' ד אות א) דן את דברי הב"ח כפשוטם שיוצא מדין שליחות, ומבאר שמכל מקום צריך השומע לשמוע בעצמו שעל חלק השמיעה שהוא דבר שממילא אין שייך שליחות, ורק בחלק הדיבור שבמצוה שייך שליחות, ועל פי זה כתב לבאר את שיטת רש"י הסובר שהעומד בתפילתו והגיע הש"ץ לקדושה ישתוק ויכוון ויוצא מדין שומע כעונה, והתוספות הקשו שאם יצא מדין שומע כעונה הרי הוא הפסק בתפילתו, וביאר בשיח השדה שכיון ששומע כעונה הוא מדין שליחות, ואם כן להפסק שהוא דבר עבירה אין שליחות, ולעצם היציאה בקדושה המעשה קיים. ועיין שם שפלפל על פי גדרי שליחות, ודן שעדיף הוא משאר שליחויות שמצינו בש"ס, שהרי מועיל גם באופנים שבעלמא לא מועיל שליחות[י].

המהר"ם שיק ביאר שליחות עם ערבות

והמהר"ם שיק (שו"ת, או"ח סי' קכ) כתב שפשטות הסוגיות משמע שמה שמוציא אחרים הוא מדין שליחות ולכך נקרא שליח ציבור, וכלשון המשנה (לד:) בשליח ציבור שטעה 'סימן רע לשולחיו מפני ששלוחו של אדם כמותו', והוכיח כן אף מדין כוונת משמיע שצריך המשמיע לכוון להשמיע, ואם יוצא בעצם השמיעה מה הצורך בכוונה זאת[ו], אלא שהוא מדין שליחות ועל ידי הכוונה להשמיע נעשה שלוחו. והוסיף לבאר שמכל מקום כדי שיוכל המשמיע להוציא צריך אף לדין ערבות כדי לסלק את החסרון שבמילי אין שליחות, ומחמת שהמשמיע ערב למצות חבירו וחיוב חבירו מוטל גם עליו, מחמת כן מיגו דזכי לנפשיה זכי לחבריה ומועיל בזה שליחות.

הוכחות האחרונים מגדרי שליחות

אמנם האחרונים הרבו להקשות מההלכות המקובלות לנו בהלכות שליחות, שאין גדרי שליחות מתקיימים בשליחות למצוות שבדיבור, ומוכח מכך ששומע כעונה אין לבארו מדין שליחות. החכמת שלמה (הגהות לשו"ע או"ח סי' תרעה ס"ג) הקשה שהרי על דיבור אי אפשר למנות שליח ש'מילי לא מימסרי לשליח', כפי שמבואר במהרי"ט (ח"א סי' קכז). והארצות החיים (סי' ח ארץ יהודה אות ה) הקשה שהרי בשליחות יש כלל שדבר שהוא עצמו לא יכול לקיימו לא יכול לצאת בו גם על ידי שליח, ואם כן כיצד פסקו הטור והשלחן ערוך (יו"ד סי' א ס"ז) שאילם יכול לשחוט אם אחר מברך, ומבואר שנקטו ששייך בו דין שומע כעונה למרות שהוא בעצמו אינו יכול לברך[ח]. ועוד הקשה שהרי אין שליחות לקטן, ואם כן כיצד קטן מוציא ידי חובה בברכת המזון את מי שאכל שיעור המחויב בברכת המזון רק מדרבנן, ועל כרחך שאינו מדין שליחות.

ועוד הקשו האחרונים[ט] שהרי אין שליחות במצוות שבגופו, וכדברי התוספות רי"ד בקידושין (מב: ד"ה שאני), ואם כן בכל מצוות התלויות בדיבור פה ומוטלות על גופו אי אפשר שיוציא אדם אחרים ידי חובה, שלא יכול להיות פיו כפיו, והוסיף החתם סופר (שו"ת, או"ח סי' טו) להוכיח שאין שייך שליחות בדבר, שהרי אילו היה שייך במצוה שבדיבור שליחות היה אדם עומד בשוק ואדם אחר עומד בבית הכנסת ופורס על שמע עבורו ומוציאו ידי חובתו, וזה לא עולה על הדעת.

ומכל הקושיות הללו הוכיחו האחרונים שאין המשמיע שלוחו של השומע, ואין השומע יוצא ידי חובה במעשה המשמיע, אלא יוצא במעשה שלו בשמיעת עצמו. ומכל מקום עדיין צריך לבאר את גדר הדין[ז].

הסוברים שיוצא במעשה השמיעה שלו

בארצות החיים (סי' ח ארץ יהודה אות ה) כתב, שלכן נראה עיקר ששומע כעונה הוא מוציא את עצמו בשמיעת הברכה והוי כאילו מברך את הברכה בעצמו, ואין חבירו מוציאו כלל. וכן לשון החתם סופר (שו"ת, או"ח ח"א סי' טו) 'כיון ששומע ומכוון לדבריו, שמיעת אזנו הוה כמוציא בשפתיו ממש, וכאלו נעשית המצוה בגופו של זה', והיינו שבשמיעת אזנו מקיים את המצוה וכאילו גופו של השומע מדבר.

והגדיר החזון איש (או"ח סי' כט אות ג) לדרך זו, 'שהשמיעה נחשבת כאחד

ד. אמנם באמת לפי הצד בחקירה הראשונה שיוצא בעצם שמיעתו ולא במעשה חבירו, אם כן בפשטות הגדר שהשמיעה נחשבת מצד עצמה לדיבור, ואם כן לא מסתבר שיהיה גדר ה'כעונה' להחשב כעונה בפיו ממש, אבל אינו מוכרח שיתכן שמ"מ החשיבתו התורה כעונה בפיו ממש.
וחקירה זאת יש שחקרוה בנוסח אחר מעט, האם בשומע כעונה צריך דיבור והתחדש שנחשב כמדבר, או שבתוך החידוש של שומע כעונה נכלל חידוש שיוצא בשמיעתו ואין צריך כלל דיבור מצידו, ובנוסח זה של החקירה ודאי שב' הצדדים אינם תלויים בנידון הראשון אם יוצא במעשיו או במעשה חבירו.

ה. וכעין זה בספר עטרת צבי (חיות סי' ז) פתח ש'כל הפוסקים ראשונים ואחרונים' כתבו שמה שמוציא האחד את חבירו בתפילה בקריאת שמע ובברכת המזון הוא מדין שליחות, והקשה על זה שמילי לא מימסרו לשליח, ותירץ שהוא משום שומע כעונה והרי הוא כאילו השליח עונה בעצמו את כל הדברים שיצאו מפי השליח ציבור.

ו. ועיין עוד בחכמת שלמה (הגהות השו"ע סי' תרעה ס"ג) שדן אם מה שיוצא ידי חובה הוא מדין ערבות או מדין שליחות, ותלה הדברים בנידון אם שייכת שליחות במילי והוכיח שהוא מחלוקת ראשונים, וביאר שדעת הר"ן שמועיל שליחות במילי ועל כן כשמוציא ידי חובה הוא מדין שליחות, ומחמת כן סובר הר"ן (שבת כג.) שאף קטן שהגיע לחינוך יכול להוציא במגילה. ועיין עוד בהר צבי (שו"ת, אבה"ע סי' פח) שהביא מעשה בגדול אחד שטעה ובירך בחופה על היין ברכת שהכל במקום ברכת הגפן, ואמר שאף שבדיעבד יוצא בשהכל על יין, מכל מקום כיון שמוציא אחרים יש כאן סברת לתיקוני שדרתיך ולא לעוותי וצריך לחזור ולברך, והיינו שנקט אותו גדול לדינא גדרי שליחות בדין שומע כעונה.

ז. ועיין להלן בהמשך המערכה, שהארכנו בדברי האחרונים שביארו באופנים אחרים את הטעם לדין זה.

ח. ועיין בט"ז שם (ס"ק יז) שפירש שברכת השחיטה היא ברכת השבח שהרי אינו מחויב לשחוט, וכיון שהיא ברכת השבח כל ישראל שייכים בברכה זאת, והאחר המברך אינו עוסק בשחיטת בהמה אחרת אלא מברך על שחיטה זאת, ויש לעיין שיתכן ולפי דבריו באמת אין צריך שהשוחט יצא בברכה זאת, ולא יהיה ראיה מדין זה.

ט. החתם סופר (שו"ת, או"ח סי' טו), המהר"ם שיק (שו"ת, או"ח סי' קכ), והאבני נזר (שו"ת, או"ח סי' מ אות ז). המהר"ם שיק כתב ליישב שאף שמוכרח למצוה שיהיה בה דיבור, שהרי הרהור אינו מועיל כיון שאינו כדיבור, ואם כן הברכה עצמה צריכה להעשות בדיבור, מכל מקום המצוה לברך היא בשמיעת אותו הדיבור, ואין המצוה הדיבור עצמו אלא צריך שתהיה שמיעת דיבור, וכדי ליצור שמיעת דיבור צריך או לדבר בעצמו או לשלוח אחר שידבר עבורו וישמע, וכיון שאין הדיבור גוף המצוה ורק מסובב וגורם לשמיעה שייך בו שליחות.

י. ואף שאם שומע כעונה אין ענינו לגדרי שליחות יקשה לשון המשנה גבי שליח ציבור, שהלשון מורה שהחזן המוציא את הרבים הוא שלוחם של הציבור, צריך לומר שבשליח ציבור שונה הדבר שהרי מצינו שמוציא אף את העם שבשדות, ושם הרי ודאי אינו אלא שליחות, שהרי כלל אין שומע את השליח ציבור. והחתם סופר בתוך התשובה שהוכיח שאינו מדין שליחות הוסיף במסוגר 'ומה שכתוב שלהי ראש השנה להוציא עם שבשדות מילתא אחריתי היא, ואין כאן מקומו כמובן'. ועיין עוד בשואל ומשיב (שו"ת, שתיתאה סוף סי' כב) שדן בשליח ציבור שטעה בשבת במנחה והתחיל ברכת אתה חונן במקום אתה אחד, ופסק שאף וביחיד באופן כזה גומר ברכת אתה חונן, בשליח ציבור אינו כן, כיון שהש"ץ שלוחם של המתפללים ואומרים לו לתקוני

ממיני הדיבור׳, כלומר שבמצוות הנעשות בדיבור יכול לקיימם או על ידי דיבורו בפה, או על ידי שמיעת האוזן שאף היא נחשבת כדיבור[יא].

פשטות דברי הבית הלוי מורים כצד זה

ובבית הלוי (על התורה, סוף חלק בראשית) נראה בפשטות דבריו שנקט כצד זה, שכתב שכהן הנושא כפיו אינו יכול לקיים ברכת כהנים בשמיעת כהן אחר המברך, כיון שלא יועיל שומע כעונה לדין ׳בקול רם׳ הנצרך לברכת כהנים, ולא עדיף הכהן השומע מאם היה אומר בעצמו בלחש שלא יצא, ובפשטות טעמו שנקט כצד זה שיוצא בעצם השמיעה, ומעשה המצוה הוא רק מעשה השומע שנחשב לדיבור, וממילא לא מתקיים התנאי של בקול רם שהוא מעשה ואינו דיבור, אבל אם היה מתייחס לשומע מעשה המשמיע היה מתייחס אליו גם תנאי זה שהתקיים במעשה המשמיע, אמנם יעוין לקמן ביאור האחרונים בדברי הבית הלוי שאינם תלויים בחקירה הנ״ל.

ביאור דברי הב״ח ע״פ יסוד החזון איש

ובביאור שיטת הב״ח כתבו האחרונים שיתכן לבאר שאף הב״ח אין כוונתו לשליחות ממש בגדרי שליחות, שהרי אם כן קשה שיטתו מכל הקושיות הנ״ל, אלא כוונתו שהוא כעין שליחות שאין יוצא במעשה השומע לבד, וצריך שיתייחס דיבור המשמיע אליו, ועל פי הגדר שביאר החזון איש בענין זה וכדלהלן.

הגדרת החזון איש בהתיחסות מעשה המשמיע לשומע

הנה החזון איש (או״ח סי׳ כט אות א) פתח בחקירה זאת בגדר שומע כעונה אם יוצא במעשה השמיעה לחוד, או שצריך לייחס אליו את דיבורו של המשמיע, אמנם ביאר צד זה באופן חדש שלא יוקשו בו כל קושיות האחרונים הנ״ל מגדרי שליחות, שאמנם מייחס את דיבור המשמיע אליו אך אין צריך לשליחות כלל, וביאר שיוצא בשיתוף שמיעתו עם דיבורו של חבירו, וכלשונו ׳ענין שומע כעונה הוא התאחדות השומע והמשמיע זה בדיבור וזה בשמיעה, עד שמתייחס גם הדיבור למצות השומע׳, והיינו שלפי צד זה גם המשמיע וגם השומע משתתפים במעשה המצוה, שחידשה התורה בשומע כעונה שיכול לייחס את דיבור המשמיע אל השומע על ידי שמיעת השומע.

ראיות החזון איש שצריך להתאחד עם מעשה המשמיע

והוכיח החזון איש מפרטי הדינים המחויבים להתקיים בשומע כעונה, וכן מתנאי המצוות שיוצא בשומע כעונה על אף שרק המשמיע קיים את אותם התנאים, שעל כרחנו כפי צד זה שצריך לייחס אליו את מעשה המשמיע, ומתאחדים שניהם במצוה, וכדלהלן.

ראיה ממה שצריך המשמיע להיות מחויב במצוה

בגמרא (ר״ה כט.) מבואר[יב] שכאשר יוצא מדין שומע כעונה צריך שיהיה המשמיע מחויב במצוה, ומחמת כן צריך לדין ערבות, כדי שגם מי שכבר יצא ידי חובתו יהיה חייב במצוה, ומוציא אחרים מכח חיוב הערבות שלו שכל ישראל ערבים זה לזה, ובברכת הנהנין שלא שייך ערבות מי שיצא אינו מוציא, ואם יוצא בשמיעתו לבד מפני מה צריך שיהיה המשמיע מחויב בדבר, ועל כרחך שיוצא במעשה המשמיע, וצריך שכבר אצל המשמיע יהיה מעשה מצוה, ונהיה למעשה מצוה רק מחמת שמתאחד השומע במעשה זה, ואף המשמיע מחויב במצוה מדין ערבות[יג].

אמנם בספר עטרת צבי (חיות סי׳ ז) נקט שיוצא בשמיעה עצמה, והקשה קושיא זאת מפני מה צריך בר חיובא ולא די בכל שמיעה שתהיה, ויישב על פי מה ש׳כתבו המפרשים׳ בענין תקיעת שופר, שעיקר המצוה היא

השמיעה, ומכל מקום אינו יכול לצאת מתקיעת אשה חרש שוטה וקטן, כיון שתקיעה של מי שאינו בר חיובא הרי היא קול פסול וכקול חמור נוהם, והוא הדין בכל שומע כעונה יש לומר ששמיעה ממי שאינו בר חיובא היא שמיעת קול פסול[יד].

ראיה ממה שצריך כוונת משמיע

ראיה נוספת מהדין שנפסק בשו״ע (או״ח סי׳ ריג ס״ג) שכדי שהשומע יצא ידי חובה צריך שיכוון המשמיע להוציא את השומע, וכוונה זאת נצרכת בנוסף לכוונת השומע לצאת ידי חובה במצוה, ואם יוצא בשמיעה עצמה מה צורך בכוונת המשמיע, ומוכח שיוצא במעשה המשמיע, ומתאחדים המשמיע והשומע, ומחמת כן צריך כוונת משמיע שצריך שיהיה מעשה מצוה עבור השומע[טו].

ישוב הקהלות יעקב לב׳ הראיות הראשונות

וליישב את השיטה הסוברת שיוצא בשמיעה עצמה משתי הראיות הללו, כתב הקהלות יעקב (סי׳ יג אות ד) שצריך לדבריהם לומר, שאפילו שאינו יוצא כלל במעשה המשמיע, מכל מקום יש תנאי בשומע כעונה שתהיה כוונת משמיע, ושתהיה שמיעת קריאה של מצוה, ולא שמיעת קול דברים שאינם מעשה מצוה אצל האומרן, ומחמת כן צריך המשמיע אף הוא להיות מחויב בדבר. והיינו שכדי לצאת בשמיעה תלוי הדבר בדיבור הנשמע, ולא בכל דיבור ששומע יכול לצאת ידי חובה, וצריך לשמוע דיבור שהוא כבר מעשה מצוה בזמן שמיעתו, ולא די בכך שלשומע יהיה מצוה אחרי שמיעה זאת.

ראיה מהמ״ד הסובר שצריך שישמיע לאזניו

ראיה נוספת כתב החזון איש משיטת רבי יוסי (טו.) שהקורא קריאת שמע ולא השמיע לאזניו לא יצא, ואם היה הגדר ששמיעתו היא מין ממיני הדיבור, אם כן לרבי יוסי לא יוכל לצאת קריאת שמע מדין שומע כעונה, שאף אם שמיעתו כדיבור אינה אלא כדיבור בלחש, אמנם כיון שיוצא בדיבורו של המשמיע הרי שמתייחסת אליו קריאה הנשמעת לאזניו[טז].

ראיה מתנאֵי המצוה שלא עשאן השומע

כעין ראיה זאת יש להוכיח מכל תנאי המצוות, שמתקיימים בשומע כעונה למרות שאותם תנאים הנצרכים למצוה לא קיימם השומע. וכגון בשמיעת המגילה שיש דין קראה על פה לא יצא, ואם דיבורו של השומע הוא במעשה שמיעתו כיצד יתקיים תנאי זה שתהיה הקריאה מתוך הספר, וכן בקידוש שקיימא לן שאין צריך כוס לפני כל אחד מהשומעים, אף שיש תנאי בדיני הקידוש שיהיה על כוס. ומוכח שבשומע כעונה מתקיימים התנאים הנצרכים למצוה אף שאינם נעשים במעשה השומע, ומוכח שמתייחס מעשה המשמיע לשומע ומחמת כן די בכך שהמשמיע קיים את המצוה על כל תנאיה. וכפי שפתחנו ראיה זאת היא עיקר הנפק״מ שבחקירה זאת, ועיין להלן מה שיש לדון בזה.

בקידוש תלוי הדבר אם יכול לקדש כשהכוס ביד אחר

וביאר החזון איש לפי זה את דברי התוספות בפסחים (צט: ד״ה לא) שהסתפקו בדין קידוש אם צריך לתת כוס לפני כל אחד מהשומעים או די לכולם בכוסו של המקדש, ויש לומר שזה גופא שורש הספק אם שומע כעונה יוצא בשמיעה עצמה והיא דיבורו ולא היה דיבורו על כוס, או שמתאחד עם דיבורו של המשמיע ויוצא בדיבורו שהיה על כוס. ולפי הנפסק להלכה (או״ח סי׳ תעב ס״ט) שאין צריך כוס לכל אחד, ואם כן על כרחנו שיוצא בדיבורו של המשמיע. והוסיף החזון איש שלפי ביאור זה בתוספות

שדרתיך ולא לעיוותי להתפלל תפילת חול, מבואר שנקט לכל הפחות בש״ץ שהוא בגדרי שליחות, ומשמעות דבריו שהוא דווקא בש״ץ ולא בכל שומע כעונה.

יא. ושיטה זאת צריכה עדיין תוספת ביאור במה שיוצא במעשה השמיעה עצמו והשמיעה היא מין ממיני הדיבור, שלכאורה כיון שאינו מדבר ואינו מייחס אליו מעשה דיבור מה עדיף שומע כעונה מהרהור, ומפני מה בשומע כעונה לכו״ע יוצא ידי חובה, ואילו בהרהור כדיבור הוא מחלוקת בגמרא (כ:) אם יוצא ידי חובתו. והנה יעוין בחתם סופר (שו״ת, ח״ו סי׳ יט) שג׳ דרגות יש בקיום מצוות שבדיבור, הדרגה הפחותה היא כשמקיימם על ידי הרהור אף שהרהור כדיבור. הדרגה השניה היא כאשר אמנם מקיימם על ידי דיבור בפה, אך על ידי דיבור פה חבירו, כלומר על ידי שומע כעונה. והדרגה המובחרת מזה היא שמקיימם על ידי דיבור פיו בעצמו. ומבאר זאת החתם סופר שכיון ורחמנא ליבא בעי על כן למ״ד שהרהור כדיבור די בהרהור לצאת ידי חובה שעיקר המצוה שיהיו הדברים בלבו, ומכל מקום כשיש דיבור פה על ידי שחבירו מדבר והוא שומע באזנו הוא יותר מובחר דהוי כעונה, ומצוה מן המובחר עוד יותר כשמוציא בפיו בעצמו שאז ישמע באזנו ולבו יבין, כלומר שעל ידי דיבור שלו בעצמו יש לו יותר שייכות לאותו הדיבור. לפי זה מבארים האחרונים שבשומע כעונה גם אם גדרו שהשמיעה ממיני הדיבור מכל מקום כיון שישנו דיבור ממשי בעולם ממילא יש יותר שייכות והתקשרות לדברים, וממילא גם המ״ד הסובר שהרהור לאו כדיבור דהיינו שסובר שהמצוה להוציא את הדיבור למציאות קיימת של דיבור כדי שיכנס בלבבו, מכל מקום מודה הוא בשומע כעונה שיועיל. והנה בגמרא (כ:) מבואר על דין המשנה שבעל קרי מהרהר קריאת שמע בלבו, אמר רבינא זאת אומרת הרהור כדיבור, שאם אינו כדיבור לצורך מה צריך להרהר, והקשתה הגמרא אם בעל קרי מותר בהרהור אפילו שהרהור כדיבור, אם כן היה צריך להתיר גם בדיבור ממש, ותירצה הגמרא שרק לדיבור צריך לטבול כדאשכחן בסיני שמה שהוצרכו לטבול היה עבור דיבור, ומבואר שהרהור כדיבור ויוצאין בו ידי חובה ומכל מקום אינו כדיבור ממש להתחייב בטבילה, ופירשו התוספות (ד״ה כדאשכחן) שאף ובסיני היו שותקין ואם כן לכאורה גם ללא דיבור חייב בטבילה, מכל מקום שומע כעונה, ומדין שומע כעונה הוצרכו לטבילה. וכתב הקהלות יעקב (סי׳ יג אות ד) שדברי התוספות הללו אין להם מקום לפי שיטת האחרונים שיוצא בעצם שמיעתו, שאם כדבריהם שלא מתייחס אליו כלל דיבור מה עדיפה השמיעה מהרהור, וכשם שבהרהור שיוצא בו לא צריך טבילה כך בשומע כעונה לא יהיה צריך טבילה, וראיה מהתוספות נגד אותה שיטה. אמנם לפי הביאור הנ״ל על פי החתם סופר שעדיף שומע כעונה מהרהור, אולי אפשר לבאר שזה טעם התוספות שבשומע כעונה נחשבת שמיעתו כדיבור כיון שקיים דיבור בעולם ומחמת כן יהיה צריך טבילה.

יב. על פי פירוש רש״י שם.

יג. ובפשטות הוכחה זאת וכן ההוכחה השניה הן גם נגד ההבנה הפשוטה בב״ח שהוא מדין שליחות, שאם המשמיע שלוחו של השומע אם כן די בכך שיהיה השומע חייב במצוה ושולח לצורך כך שליח.

יד. אמנם עיין ביום תרועה (ר״ה כט. ד״ה חש״ו) שהאריך לדון בענין זה שצריך שיתקע בר חיובא, ודן לומר שב׳ חלקים למצוה ומחמת החלק של חיוב התקיעה אינו יוצא, ואחר כך דן לפי הסוברים שהמצוה היא רק השמיעה, ותירץ טעמים אחרים, או מחמת כוונה שאין חרש וקטן יכולים לכוון, או מחמת שגנאי הוא שיתקעו חרש שוטה וקטן להוציא את הרבים ידי חובה, וטעמים הללו לא שייכים תמיד בשומע כעונה.

טו. ועיין להלן בהמשך המערכה (אות ה) שהארכנו בשיטות ובטעמים של דין כוונת שומע ומשמיע.

טז. והקהלות יעקב (סי׳ יג אות א) כתב שלדעת הבית הלוי יש לצדד, שהענין שצריך שישמיע

נראה שאם שנים מברכים על כוס אחת ודאי לא קיימו מצוות על הכוס, ובי אפשרויות בטעם הדבר, או שאי אפשר לצאת כשהכוס ביד חבירו, או שאין שנים מברכים על כוס אחת, ומחמת כן צריך כוס לכל אחד ואחד אלולי שיוצא מדין שומע כעונה ומשתתף בדיבורו של המשמיע, וציין לדברי רעק"א (שו"ת, ח"א סי' ז) שאף הוא נקט שאין יוצא דין כוס של קידוש כשאחר אוחז בכוס[יז].

אמנם ההר צבי (שו"ת, או"ח ח"א סי' נז) דן מעצמו בראיה זאת, ודחאה שיכול אדם לצאת ידי חובת קידוש גם אם אחר מחזיק בכוס, וכפי שמבואר בט"ז (או"ח סי' רעא ס"ק יט) במי שקידש על כוס ונתברר שהיתה של מים והיתה כוס אחרת מונחת על השלחן שבדיעבד יצא ידי חובה שאין אחיזת הכוס מעכבת, ומסתבר שהוא הדין כשחבירו אוחז בכוס, וכן מפורש בברכי יוסף (או"ח סי' רצה אות ד) שיוצא בדיעבד גם כשחבירו אוחז בכוס, אמנם לתירוץ זה עדיין קשה כיצד סומכים אנו לכתחילה לצאת ידי חובת קידוש בדין שומע כעונה והרי לכתחילה צריך לאחוז בכוס.

הראיה מקריאת המגילה תלויה בגדר חיוב מצות מגילה

ואף על הראיה מקריאת המגילה על פה מביא ההר צבי מספר חסד לאברהם (סי' ח) שנקט ששומע כעונה אינו אלא כקורא על פה והוכיח מכך שבמגילה כל המצוה היא רק לשמוע מגילה, וממילא כל ששמע קריאה שנקראה מתוך כתב יצא ידי חובה, אבל אם המצוה היתה בקריאה לקרוא מגילה לא יוכל לצאת בשמיעה מאחר הקורא מתוך המגילה. אולם בספר בית שלמה (ח"א סי' יז) השיג עליו וכתב שהברכה על מקרא מגילה תוכיח שהמצוה היא הקריאה. והוסיף ההר צבי שמדברי הרא"ש במגילה (פ"א סי' ד) שהביא את שיטת הבה"ג שמה שמחויבות נשים במגילה הוא רק בשמיעה ולא בקריאה, ולכן אין מוציאות את הרבים ידי חובה, משמע שהאנשים מצוותן בקריאה.

מצינו ראשונים שנחלקו בעיקר החקירה

ומצינו בראשונים שנגעו בעיקר חקירה זאת, וכתב הקהלות יעקב (סי' יג אות ב) שנחלקו בבי הצדדים שבחקירה זאת, שהנה משמעות שיטת הרמב"ם (מגילה פ"ב ה"ד) בדין המשנה במגילה (יז.) שקורין אותה ללועזות בלעז, שדין זה הוא אף אם מבין הקורא גם לשון הקודש וגם לעז, והראשונים הביאו שבירושלמי יש ספק בדין זה והכריע הירושלמי שאינו יכול להוציא בלעז, וזה לשון הירושלמי (מגילה פ"ב ה"א) 'יודע אשורית ויודע לעז מהו שיוציא ידי אחרים בלעז, ייבא כהדא כל שאינו חייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן', כלומר שמחמת שיודע אשורית אין קריאתו בלעז נחשבת לקריאה. ונתקשו הראשונים כיצד יבאר הרמב"ם את דברי הירושלמי.

וכתב הריב"ש (שו"ת, סי' שצד) שהר"ן ורב חסדאי ביארו בדעת הרמב"ם שודאי שיכול להוציא בלעז ולא גרע בכך שיודע גם אשורית, אלא שהירושלמי מדבר באופן שמתרגמה בלעז מתוך כתב הכתוב באשורית, וממילא לעצמו אינו יוצא כיון שנחשבת קריאתו לקריאה בעל פה, ומכל מקום הסתפק הירושלמי שתועיל קריאתו לשומעים כיון שהשמיעה הרי תמיד היא בעל פה, ועל כרחנו שלא נאמר כלפי השומע כלל חיוב דין מתוך הכתב, ופשט הירושלמי שלא יצאו השומעים כיון שהקורא לא יכול לצאת בקריאה כזאת, ונחשבת קריאה זאת כקריאה של מי שאינו מחויב בדבר.

והריב"ש הקשה על פירוש זה שלא יתכן שיסתפק הירושלמי שיצא השומע ידי חובתו אם הקורא בלעז לא יוצא בו, שהרי כאשר קרא הקורא בעל פה גם השומע שמע בעל פה, ולא תהיה השמיעה גדולה מהקריאה, ואינו דומה למה שהוכיחו מכל שמיעה שהיא בעל פה, ששמיעה מהקורא מתוך הכתב אינה נחשבת לשמיעה בעל פה כיון ששומע כעונה.

ומבואר שנחלקו אם מתקיים דין קריאה בתוך הכתב בשומע כעונה, והר"ן ורב חסדאי נקטו בדעת הרמב"ם שלא מתקיים דין זה בשומע כעונה, והריב"ש נקט שעל ידי שומע כעונה מתקיים גם דין זה, ואם כן נחלקו בבי הצדדים שבחקירה האם השומע יוצא במעשה השמיעה שלו לבד, או שמתייחס מעשה הקריאה של המשמיע אל השומע. ודברי הר"ן ורב חסדאי שלא מתקיים דין מתוך הכתב יכולים להאמר רק לפי הצד הזה בחקירה שיוצא בשמיעה לבדה, שהרי אם מתייחס אליו מעשה המשמיע אם כן שומע קריאה מתוך הכתב.

בשאילת יעב"ץ נקט שצריך לשמוע מתוך כתב

ואף היעב"ץ בספרו שאילת יעב"ץ (שו"ת, ח"א סי' עה) נקט ששומע כעונה לא מועיל לקריאה מתוך הכתב, שכתב היעב"ץ לענין קריאת התורה על ידי סומא שפסק המחבר (או"ח סי' קלט ס"ג) שסומא אינו קורא לפי שאסור לקרות אפילו אות אחת שלא מן הכתב, ובט"ז (שם סי' קמא סק"ג) הכריע כדעת הראשונים הסוברים שלהעמיד אחר שיקרא וסומא יברך ויעמוד בצידו מועיל מדין שומע כעונה, והשיג על דבריו השאילת יעב"ץ 'מה יתן ומה יוסיף אם יהיה דינו כעונה, הלא אינו אלא עונה בעל פה' ואם אמרו שומע כעונה לא אמרו כקורא מתוך הכתב, ובקריאת התורה לא מהני שומע כעונה אלא דווקא כשספר תורה לפניו שרואה בו ושומע מן הקורא מתוכו אז אמרינן דהוי כעונה מתוך הכתב. ואם כן סובר שצריך לשמוע מתוך הכתב ממש, ובלא זה לא יוצא ידי חובתו, ומוכח שנקט שיוצא בשמיעה עצמה[יח].

נפק"מ בקריאת עשרת בני המן בנשימה אחת

והנה לפי משמעות הראשונים הנ"ל והשאילת יעב"ץ אכן דין קריאה מתוך הכתב לא מתקיים אצל השומע עד כמה שיוצא בשמיעה עצמה, וכדברי החזון איש הנ"ל שכך היה צריך להיות לפי שיטה זאת, וההר צבי (שו"ת, או"ח ח"א סי' נז) כתב, ששמע כן אף בשם הגאון בעל צפנת פענח בענין שנהגו הצבור השומעים את המגילה מפי הקורא, שאומרים בעצמם את הפסוקים של עשרת בני המן, וכתב בזה טעם לדבר עפ"י מה שכתב הרמ"א (או"ח סי' תרצ סט"ו) שעשרת בני המן יש לומר בנשימה אחת ומשום כך צריך לומר את עשרת בני המן בפה, ואין יוצאים ידי חובה בשמיעה, שרק את הדיבור ששומע דהיינו הקריאה עצמה יכול לצאת מדין שומע כעונה אבל לא את דין הנשימה אחת.

ישוב האחרונים שהדינים שאינם מדיני הדיבור יכולים להתקיים במשמיע

אמנם האחרונים דנו בעיקר יסוד זה של החזון איש שנקט לגבי תנאים הנוספים במצוה שלא יוצא בהם מדין שומע כעונה עד כמה שהשמיעה היא מין ממיני הדיבור, ויש שביארו שתלוי הדבר אם אותם פרטי דינים המחויבים להתקיים באותה מצוה הם דין בדיבור של המצוה, או שהם דין במעשה המצוה, וכגון קידוש על הכוס אם הוא דין בדיבור שמלבד עצם הדיבור צריך הוא להיות נאמר על הכוס, ממילא כשהדיבור נעשה בשמיעה לא התקיים דין זה שהרי השומע לא אחז את הכוס, אבל אם הוא דין במעשה המצוה של קידוש ואינו שייך כלל לדיבור, דהיינו שהוא דין נוסף הנצרך לחשיבות הקידוש שיהיה מקדש על הכוס, אם כן יש לומר שתנאי זה במצוה התקיים אף בשומע כעונה אפילו אם יוצא בשמיעה שהיא מין ממיני הדיבור, שהרי מעשה הקידוש נעשה על כוס, והשומע בשמיעתו אכן שומע ועונה קידוש שנעשה על כוס, ודי בזה כדי לקיים את תנאי המצוה שיהיה מעשה הקידוש על כוס. וכך תסבור שיטה זאת שיוצא בשמיעה שדין קידוש על כוס אינו דין בדיבור אלא במעשה המצוה ומחמת כן יוצא ידי חובתו[יט].

ישוב שהדיבור הנעשה בשמיעה הוא לפי דיבור המשמיע

ולפי גדר זה אם כן בכל מצוה שיש בה תנאים נוספים צריך לעיין אם אותם תנאים הם דין בדיבור עצמו או שהם דינים במעשה המצוה. ויש מהאחרונים[כ] שכתבו ליישב את השיטה שיוצא בשמיעה עצמה גם את הדינים הנלוים לדיבור ואפילו את אותם תנאֵי המצוה שהם דין בדיבור, וכגון בדין

לאזניו לרבי יוסי אינו דווקא שישמע מה שאומר, אלא הגדר שצריך שתצטרף השמיעה לקיום המצוה שבאמירה, וממילא באופן שקיום המצוה הוא על ידי השמיעה עצמה אם כן כבר נצטרפה השמיעה לקיום המצוה, וסיים 'ויש לפלפל'.

יז. ויש לעיין לשיטת החזון איש שיוצא בדיבורו של המשמיע ובכוס שבידו, מה יהיה הדין באופן הפוך שלפני המקדש אין כוס אבל לשומע יש כוס, האם יועיל הכוס של השומע לדין קידוש על הכוס, ויש שכתבו שכיון וסובר החזון איש שיוצא במעשה המשמיע אם כן כל תנאי המצוה צריכים להתקיים אצל המשמיע, אמנם יש לדון שכיון ומתאחדים השומע והמשמיע וגם לשומע יש חלק במצוה בשמיעתו אם כן יתכן שמועיל גם שיושלמו תנאי המצוה על ידו.

יח. והט"ז שסובר שלא צריך לשמוע מתוך הכתב אין ראיה מה סובר בנידון זה, שיתכן לומר שחולק מחמת שסובר כדברי האחרונים שיובאו להלן שנחשבת שמיעתו כדיבור מהכתב, ויתכן לומר שאדרבא מודה שעד כמה שיוצא בשמיעה צריך לשמוע מתוך הכתב, אלא שסובר שיוצא במעשה המשמיע. ועיין בהר צבי (שו"ת, סי' נז) שהביא את מחלוקתם כאן, וביאר את שיטת הט"ז בגדר שומע כעונה 'שנגרר לעונה', עיי"ש.

יט. והנה בספר שיח השדה (סי' ד אות יז) דן בדין קידוש במקום סעודה מפני מה לא די לשומעים בכך שלמקדש קידושו במקום סעודה כשם שבדין קידוש על הכוס וטעימת מלוא לוגמיו מהכוס די להם שהמקדש קידשו על הכוס, ומפני מה צריך שגם אצל השומעים יהיה הקידוש במקום סעודה, וכתבו האחרונים שלשיטה זאת הסוברת שהשמיעה היא מין ממיני הדיבור הדברים מתיישבים היטב, שהן אמת שדין קידוש על הכוס מתקיים בשמיעה כיון שהוא דין במעשה הקידוש והתקיים דין זה אצל המשמיע ושמעו השומע, מה שאין כן דין קידוש במקום סעודה אינו דין במעשה הקידוש אלא דין נוסף על המקדש ולא שייך לומר שכבר קיימו השומע בשמיעה. אמנם לשיטת החזון איש שמתייחסת המצוה כמות שהיא לשומע אם כן אף לגבי דין קידוש במקום סעודה יש מקום להקשות ולומר שכיון שהושלם הדין אצל המשמיע יתייחס גם לשומע, ובשיח השדה תירץ שכיון שחיוב סעודת שבת הוא מצוה בפני עצמו, ואינו כטעימת הכוס שהוא ענף מדיני הקידוש, וכמו שבסעודה עצמה לא שייך להוציא חבירו ממילא כל שלא יוצא בסעודה לא נחשב גם לקידוש במקום סעודה.

כ. האבי עזרי (נשיאת כפים פי"ד הי"א) נקט שזאת הסברא הפשוטה וכתב שאינו מבין שום טעם

קרא ולא השמיע לאזניו אף שהוא דין בדיבור שיהיה דיבור הנשמע לאזניו, כיון שבשמיעתו שומע דיבור הנשמע לאזניו, ממילא לכזה דיבור עולה שמיעתו, ששמיעתו היא דיבור של מה שנכנס לאזניו. וכן מתקיים דין קריאה מתוך כתב אף אם יוצא בשמיעה עצמה, שכיון ושמיעתו נחשבת כדיבור ושמיעה זאת היא שמיעה של קריאה הנקראת מהכתב אם כן גם הדיבור העולה ממנה הרי הוא דיבור מתוך הכתב ויוצא בזה, וכן היה צריך להיות בדין קול רם האמור בברכת כהנים כיון ששומע דיבור הנאמר בקול רם אם כן גם שמיעה זאת נחשבת לאותו דיבור הנשמע, ונחשבת לדיבור בקול רם, אלא שבדין קול רם יתכן שלא מועיל מטעם אחר וכדלהלן.

מחלוקת הגאונים מי פוסע ג' פסיעות בשומע כעונה

והנה מצינו מחלוקת נוספת בדין שומע כעונה שכבר נחלקו בה הגאונים, והוא בדין אדם היוצא ידי חובת תפילה בשמיעה מהש"ץ, האם פוטרו השליח ציבור מלפסוע ג' פסיעות בסוף התפילה, שהטור (ריש סי' קכד) כתב בשם רב שרירא ורב האי גאון שצריך השומע לפסוע ג' פסיעות לאחוריו, והארחות חיים (תפילה סי' פז) הביא מהרי"ץ גיאות שכאשר הש"ץ פוטר את השומעים מהתפילה פוטרם אף מג' פסיעות[כא].

בפשטות נחלקו של מי מעשה המצוה

ובפשוטו גם שאלה זאת תלויה בחקירה ובשיטות הללו, אם יוצא השומע במעשה המשמיע או שיוצא בעצם שמיעתו, ואם יוצא במעשה המשמיע אם כן די בכך שהמשמיע יפסע ג' פסיעות כיון שהוא עושה את מעשה התפילה, ואם יוצא בשמיעת עצמו אז צריך לקיים בעצמו את דין ג' פסיעות, וכאן לא שייך לדון את הסברות שהבאנו מקודם בדין קידוש על כוס ובדין קריאה מתוך הכתב, שיועיל מה ששומע דיבור הנאמר על הכוס, שכאן ודאי אין לדין ג' פסיעות שייכות לדיבור עצמו אלא הם דין נוסף אחר הדיבור.

ביאור הב"ח בטעם השיטה שהשומע צריך לפסוע

אמנם יעוין בב"ח (סי' קכד ס"ב) שביאר את טעמו של רב שרירא גאון שפוסע השומע למרות שיוצא בתפילת הש"ץ, כיון שטעם הג' פסיעות הוא שדומה המתפלל בגמר התפילה לנפטר מרבו והולך ג' פסיעות לאחוריו, וגם היוצא בשומע כעונה דומה לנפטר מרבו. ולפי דבריו אף אם ננקוט שמעשה התפילה הוא על ידי המשמיע מכל מקום השומע צריך לפסוע, ואין ראיה לנידוננו משיטה זאת.

שיטת הרי"ץ גיאות מוכחת כשיטה שיוצא במעשה המשמיע

ומכל מקום משיטת הרי"ץ גיאות שסובר שלא פוסע השומע, מדבריו ראיה ברורה שנקט כפי השיטה שמתייחס אליו מעשה המשמיע, שהרי אם היה מעשה התפילה בעצם שמיעתו ודאי שהיה צריך גם השומע לפסוע. ומצינו ברי"ץ גיאות במקום נוסף שזאת שיטתו, בדין עמידה בספירת העומר, שכתב שם (הלכות חדש וספירת העומר) 'ואנו כך קבלנו מרבותינו האסמכתא דספירת העומר בעמידה וכו' ובמוצאי שבתות שאומרים לאחר תפלת ערבית ויהי נועם וקדושא דסדרא כשהן יושבין, נהגו ראשונים לברך שליח צבור מעומד וכל הקהל עונין אמן בכוונה שלא להטריח את הצבור לחזור ולעמוד'. ומבואר מדבריו שיצאו ידי חובה מהש"ץ, ומועיל בספירת העומר דין שומע כעונה, והיו נוהגים לצאת במוצאי שבת על ידי שומע כעונה כדי לא להטריח הציבור לעמוד, ומבואר שאף שאם היו סופרים בעצמם היו צריכים לעמוד בספירה, על ידי שומע כעונה נפטרו השומעים מלעמוד, ובפשוטו גם דין זה מוכיח שסבר שיוצא במעשה המשמיע ומחמת כן די בכך שהש"ץ עמד, שהרי אם היה יוצא במעשה השמיעה שלו מפני מה לא יצטרך לעמוד[כב].

מחלוקת הבית הלוי והחזון איש בברכת כהנים

והנה נחלקו הבית הלוי (על התורה, סוף קונטרס חנוכה) והחזון איש (או"ח סי' כט אות ג) בדין שומע כעונה בברכת כהנים, אם יכולים הכהנים לשמוע כהן אחר המברך, ולקיים בזה ברכת כהנים מדין שומע כעונה, שהבית הלוי נקט שכיון שיש דין בברכת כהנים לברך בקול רם, אם כן לא שייך שיצא מדין שומע כעונה, ששומע כעונה שייך רק בדבר הנצרך לאמירה בלבד, שנחשבת השמיעה כאמירה, אבל כאשר נצרך הדיבור לתנאים נוספים כמו קול רם, לא עדיף שומע כעונה מאופן שבירך הוא עצמו בלחש שלא יצא[כג], דהיינו שסבר כשיטה שיוצא בשמיעה עצמה, כן למדו בדבריו החזון איש והקהלות יעקב (סי' יג).

והחזון איש חלק על דבריו, כפי שהבאנו את שיטתו לעיל שהאריך להוכיח ששומע כעונה אינו יוצא במעשה השמיעה לחוד, וענין שומע כעונה הוא 'התאחדות השומע והמשמיע, זה בדיבור וזה בשמיעה, עד שמתייחס גם הדיבור למצות השומע', ועל כן גם במצוות שצריך תנאים בדיבורו יכול לצאת על ידי שמיעה, וממילא גם בדין קול רם שבברכת כהנים ניתן לומר שאינו אלא תנאי חיצוני לדיבור, ומועיל בו שומע כעונה. ולפי הבנת החזון איש והקהלות יעקב עולה שגם הבית הלוי נקט כשיטה הסוברת שבשמיעה עצמה לא יוצא ידי חובת הדינים הנלוים לדיבור.

ביאור האחרונים בשיטת הבית הלוי שלא מועיל שומע כעונה מטעם אחר

אמנם הרבה מהאחרונים שדנו בענין זה[כד] נקטו שגם הבית הלוי אין כוונתו שלא מועיל שומע כעונה לתנאי המצוה[כה], ומודה הבית הלוי שמועיל שומע כעונה לתנאי המצוה, וביארו בדבריו שטעמו טעם אחר, וסברתו מחמת גדר דין 'קול רם' שנאמר בברכת כהנים, שדין זה שמקורו בגמרא בסוטה (לח.) 'כה תברכו בקול רם או אינו אלא בלחש תלמוד לומר אמור להם כאדם האומר לחבירו', ובספרי (נשא סוף פסקא לט) מבוארת הדרשה 'אמור להם' שיהיו כולם שומעים, ואם כן טעם הדין שצריכים הכהנים לברך בקול רם הוא כדי שכולם ישמעו את ברכתו, ולא רק מחמת תנאי בדיבור, ודין זה שכולם ישמעו ברכתו לא שייך לקיימו על ידי דין שומע כעונה, ולפי זה אפילו אם יכול השומע לייחס אליו את דיבורו של המשמיע שנאמר בקול רם, מכל מקום לא יוכל לקיים מצוותו על ידי שומע כעונה, כיון שהמתברכים מן השומע שאינם בכלל השומע כעונה של המברך, הם לא שמעו את ברכת אותו הכהן, ומחמת המתברכים לא התקיים דין 'בקול רם' בברכה זאת, וממילא לא מועיל שומע כעונה בברכת כהנים. ולפי זה אין דברי הבית הלוי נוגעים לחקירה בגדר שומע כעונה כלל ועיקר.

טעם נוסף שבאמירה לחבירו לא שייך שומע כעונה

ובקהלות יעקב (סי' יג אות ה) ביאר טעם נוסף שלא יועיל שומע כעונה בברכת כהנים שלא מצאנו דין שומע כעונה אלא במצוות שבין אדם למקום, אבל במצוות שבין אדם לחבירו לא מצאנו דין זה. וכגון בשמיטה שמצוה על המלוה לומר משמט אני לא מצאנו שמלוה אחד יוציא בזה מלוין אחרים מדין שומע כעונה, ומסתבר שבמה שצותה התורה שאדם ידבר לחבירו לא נאמר דין שומע כעונה, כי חבירו האדם יראה לעיניים, ואמירה שאינה בפועל אינה אמירה כלפיו, ולפי זה יש לומר שגם בברכת כהנים יסוד המצוה הוא שיאמר את הברכה לישראל, ואולי בזה לא נאמר שומע כעונה.

טעם נוסף שהוא כתפילה שאין הבקי יוצא מחבירו

והנצי"ב (שו"ת, משיב דבר סי' מז) כתב טעם נוסף שלא יועיל שומע כעונה בברכת כהנים מחמת שהוא כתפילה, ובתפילה מי שבקי אינו יכול לצאת מחבירו. ועיין בדבריו שכלולה ברכת כהנים בג' דברים שמנה הירושלמי שאין יוצא בהם מחבירו.

שיטת החזון איש שמועיל שומע כעונה בברכת כהנים

אמנם בדברי החזון איש שנקט שמועיל שומע כעונה בברכת כהנים מוכח שסובר שגם במצוות של אמירה לחבירו שייך שומע כעונה, שכיון ונחשב כעונה מועיל דין זה גם באמירה לחבירו, וחולק על חילוק זה. ועל טענת האחרונים שכלפי השומעים לא נתקיים דין קול רם באותו כהן, על סברא זאת חולק החזון איש שנוקט גדר אחר בדין 'קול רם', וביארו האחרונים שנקט החזון איש שדברי הספרי שיהיו כולם שומעים אינם גדר הדין של קול רם אלא שיעור לקול רם שיהיו כולם שומעים. וממילא כפי שמבואר בדברי החזון איש שברכת כהנים עיקרה הדיבור שהוא שוה בגדרו בין בקול נמוך בין בקול רם, והדין שיהיה בקול רם אינו אלא כמוסיף עליו תנאי שהוא חוץ ממנו, וכתנאי הכוס לקידוש וקריאה מהכתב לקריאת המגילה, וסובר החזון איש שכיון שבשומע כעונה מתייחס דיבור המשמיע עם כל תנאיו לשומע, ממילא גם תנאי זה של קול רם נתקיים, שכיון ושומעים המתברכים את הברכה מהמשמיע מתייחס הדבר גם אל השומע ונחשב שגם הוא בירך את ישראל בדיבור הנשמע להם.

וסברא לנטות מזה. והקהלות יעקב (סי' יג אות א) כתב שיש לצדד כן בדעת הבית הלוי ליישב את הקושיא כיצד שומע שלא מתוך הכתב, אמנם את השאלה מרבי יוסי מדין לא השמיע לאזניו תירץ קודם לכן בענין אחר.

כא. ועיין עוד תשובת הרמב"ם (סוף סי' רנח) שכתב שהכל יכרעו עם הש"ץ, והרמב"ם מדבר באופן שחלק מהציבור מתפללים בלחש עם הש"ץ וחלק שומעים ויוצאים בשמיעה, ועל זה כתב שיכרעו הכל עם הש"ץ, ומבואר שלא רק בפסיעות מחוייב השומע אלא אף בכריעות.

כב. אמנם יש לדחות שלהלן בהמשך המערכה מובאים דברי הדרכי משה שבשומע כעונה אין חייבים השומעים בכיסוי הראש מלבד בברכת המזון, וכן הובאו דברי היש"ש שאין דין 'הכון' על השומע, ואם כן יתכן שגם בעמידה לא חייבו אלא את מי שמוציא השם בפיו.

כג. ובראשית ביכורים (לרבי בצלאל כהן מוילנא, שו"ת ח"א סי' ד) כתב שכאשר היה במדינת איטליה, כיבדוהו לברך ברכת כהנים וכל הכהנים שבבית הכנסת שעלו עמו יחד לדוכן שתקו אז ושמעו ממנו את הברכה, והוא לבדו בירך, שכך הוא מנהגם שם שכהן אחד מברך ושאר הכהנים יוצאים בשומע כעונה. ובספר מנחה חריבה (סוטה לט.) כתב, ששמע מפי הג"ר זלמן סנדר שפירא שהגאון בעל הבית הלוי אמר לו, שאילו ידע את דברי הראשית ביכורים בשם חכמי איטליה, היה מבטל דעתו לזה.

כד. בשם הגר"ח (הגדה של פסח מבית לוי עמוד קז), **עמק ברכה** (נשיאת כפים אות ה), **מנחה חריבה** (סוטה לט. ד"ה שם ולא), **אבי עזרי** (נשיאת כפים פי"ד הי"א). וכן כתב סברא זאת בהר צבי (שו"ת, או"ח ח"א סי' נז).

כה. שאם כן כיצד יוצאים ידי חובת קידוש בדין שומע כעונה, והרי הקידוש צריך להיות על כוס, ורק המשמיע מקדש על הכוס, וכן כיצד יוצא ידי חובת קריאת מגילה, והרי השומע שומע

ישיבה תוך ד' אמות ליוצא מהש"ץ בש

והנה מצינו בפרי מגדים (או"ח סי' קכד משב"ז סוף ס"ק ב) שכתב שלפי טעמו של הט"ז (שם סי' קב סק"ג) באיסור לישב בתוך ד' אמות של המתפלל שהוא משום שמקום המתפלל אדמת קודש הוא, אם כן גם בד' אמותיו של היוצא ידי חובתו מהש"ץ מדין שומע כעונה אסור לישב, שהרי הם כמתפללים בעצמם, והוסיף הפרי מגדים שאף לטעם השו"ע באיסור ישיבה שהוא מחמת שנראה שחבירו מקבל עול מלכות שמים והוא אינו מקבל, אפשר ששייך זה גם בשומע כעונה. ודין זה ביארו האחרונים שאינו תלוי כלל בנידון דלעיל של מי מעשה המצוה של המשמיע או של השומע, שסוף סוף כיון שיוצא השומע כעת בדין תפילה הרי מקומו אדמת קודש, ואין הדבר תלוי במעשה התפילה אלא בעצם היותו מתפלל לפני המלך, ואפילו אם מעשה המשמיע מתייחס אליו וכעין שליחות, מכל מקום כיון שיוצא בו השומע על ידי שמיעתו הרי בשמיעתו עומד ומתפלל הוא לפני המלך.

נפק"מ כשנוסח הברכה שונה למשמיע והשומע

נפק"מ נוספת יש לדון בנידון זה של מי מעשה המצוה, באופן שנוסח הברכה שבירך המשמיע שונה מנוסח הברכה שחייב בו השומע, וכגון בברכת הגומל שבירך המשמיע 'שגמלך כל טוב' והשומע חייב בברכת 'שגמלני כל טוב'. ובפשטו אם השמיעה נחשבת לדיבור הרי דיבורו כפי הנוסח ששמע לא יועיל עבור השומע שחייב בנוסח אחר, אמנם אם מתייחס מעשה המשמיע לשומע יש לפרש שכל תוכן הברכה מתייחס לשומע, ולאו דווקא המילים עצמן, ומחמת כן יכול השומע לצאת בברכה זו שתוכנה ברכת הגומל על הנס שנעשה לשומע, אף שנאמרה בלשון 'שגמלך'.

וכבר דנו הראשונים והאחרונים בענין זה, שהנה הגמרא (נד:) מביאה מעשה שרב יהודה הבריא מחוליו וחכמים שבאו לבקרו בירכו 'בריך רחמנא דיהבך ניהלן ולא יהבך לעפרא', ואמר להם רב יהודה שעל ידי ברכתם נפטר הוא מלהודות, והקשתה הגמרא שהרי הוא עצמו לא הודה, ותירצה הגמרא שרב יהודה ענה אחריהם אמן. והטור (או"ח סי' ריט) כתב בשם אביו הרא"ש, שהטעם שהצריכה הגמרא עניית אמן ואינו כשאר אופנים שיוצא בשומע כעונה ללא עניית אמן, כיון שהם לא היו מחויבים בברכה זו ועל כן לא יכלו להוציאו ללא עניית אמן, והריטב"א שם (ד"ה ואמר) ביאר, שבאמת עניית אמן המוזכרת שם בגמרא היא לאו דווקא, ומדין שומע כעונה יצא.

אמנם רעק"א (גליון שו"ע או"ח סי' ריט ס"ד) ביאר שמטעם אחר נצרך לעניית אמן, כיון שהם בירכו בנוסח אחר מהנוסח שהיה מחויב בו רב יהודה, ועל כן לא יצא בו מדין שומע כעונה אלא מדין עניית אמן שכאשר עונה אמן הוא כמודה על הענין ועל תוכן הדברים, ואז יכול לצאת שהרי תוכן ברכת חבירו היה שבח על הנס שנעשה לו. וכעין זה כתבו הכתב סופר (שו"ת, או"ח סי' כז) והאבני נזר (או"ח סי' מ).

ובקהלות יעקב (סי' כו) כתב שמדברי הרא"ש שלא תירץ כדברי האחרונים מוכח שסובר שגם בשומע כעונה אינו דווקא על המילים עצמם אלא על תוכן הברכה, וממילא גם ללא עניית אמן יכל רב יהודה לצאת בשומע כעונה. וכפי שהתבאר לכאורה יש מקום לצד זה רק אם ננקוט כגדר החזון איש שיוצא במעשה המשמיע ולא בשמיעה עצמה[כו].

ג. אם נחשב כעונה בפיו ממש

כפי שהקדמנו מלבד החקירה בקיום המצוה בשומע כעונה אם יוצא בעצם השמיעה או שמייחס אליו את דיבור המשמיע, יש לחקור חקירה נוספת בגדר הדין 'כעונה' שהתחדש כאן האם נחשב הוא כמדבר בפיו ממש, או שרק התחדש בהלכה זאת שיוצא ידי חובתו כעונה, אבל אינו כמדבר בפיו ממש, ומחמת כן לענין כמה וכמה דברים קל הוא מעונה בפיו ודומה הוא למי שיוצא ידי חובתו בהרהור.

וחקירה זאת ודאי שיש לחקור בה לפי שיטת הסוברים שמתייחס דיבור המשמיע אל השומע ויוצא בו ידי חובה, ובפשטו יש לחקור כן אף לפי שיטת האחרונים שיוצא במעשה השמיעה עצמו, שמכל מקום כיון שיוצא בו בדין שומע כעונה יתכן שיחשב כעונה בפיו ממש, אמנם בקהלות יעקב נראה שהיה פשוט לו שלפי שיטה זאת כיון שיוצא בשמיעה ולא בדיבור כלל, ודיבור המשמיע הוא רק הבאת הדיבור לעולם כדי שישמע הוא, אם כן ודאי שאינו כמדבר בפיו.

מחלוקת הראשונים אם שומע כעונה הוי הפסק בתפילה

והנה נחלקו הראשונים בדין שומע כעונה, האם כשם ששמיעתו מועילה לצאת ידי חובה במצוות הנעשות על ידי אמירה והשומע הרי הוא כעונה, כך תחשב שמיעתו כעניה לענין הפסק בתפילה, ונפקא מינה בשומע קדושה באמצע התפילה האם יכול לשתוק ולכוון לצאת מדין שומע כעונה, או שיחשב לו הדבר כשח וכמפסיק בתפילתו.

דעת רש"י (סוכה לח: ד"ה הוא) שהמתפללין בצבור ושליח צבור אומר קדיש או יהא שמיה רבא ישתקו בתפלתן וישמעו בכוונה, והרי הן כעונין, וכשיגמור הקדושה יחזרו לתפלתן, וכתב שכן יסד רב יהודאי גאון בעל הלכות גדולות, והתוספות (כא: ד"ה עד) כתבו על דבריו שמכל מקום לכתחילה אין לעשות כן משום הידור מצוה שיש בעניה עצמה. והביאו התוספות את דעת ר"ת ור"י שלא ישתוק לצאת מדין שומע כעונה, כיון שאם יצא ידי חובה מדין שומע כעונה יחשב הדבר להפסק בתפילה בשתיקתו, אמנם סיימו התוספות שנהגו העם לשתוק ולשמוע, 'וגדול המנהג'.

נחלקו אם נחשב כמדבר ממש

ומבואר שנחלקו הראשונים בגדר דין שומע כעונה, האם השומע נחשב כמדבר ממש בפיו וממילא באמצע התפילה יחשב הדבר להפסק, או שאינו כמדבר ממש, ומחמת כן לא נחשב להפסק בתפילה, ומכל מקום אף שאינו כדיבור, ואינו אלא שומע, הלכה מיוחדת היא שמועילה השמיעה לצאת ידי חובה בדיבור חבירו מדין שומע כעונה, וצריך לבאר מה גדר ההלכה לשיטה זאת[כז].

דין שבועת ביטוי במושבע מפי אחר

וכן מבואר בצל"ח (כא: בתוס' ד"ה עד) שנקט ששורש מחלוקתם היא בנידון זה אם בדין שומע כעונה נחשב כמדבר ומוציא הדיבור בשפתיו ממש או שאינו אלא כשומע, שכתב הצל"ח לתלות את מחלוקת הראב"ד (שו"ת, סי' פא[כח]) והרמב"ן (סוף משפט החרם) בדין שבועה, שנחלקו אם מועיל דין שומע כעונה להחשב כמבטא בשפתים את השבועה, והרמב"ן סובר שבשומע כעונה אינו נחשב כמבטא בשפתים[כט], וביאר הצל"ח שהרמב"ן כשיטת רש"י שאין שומע כעונה נחשב להפסק כיון שאינו כמדבר ממש, והראב"ד סבר כתוספות שנידון כדיבור גמור ולכן נחשב כמבטא בשפתים[ל].

לענין איסור ברכה לבטלה

ועל פי זה נקט הצל"ח בדין אדם המסופק בברכה, שיש לחקור אם יכול לצאת מחבירו באותה ברכה מדין שומע כעונה, שאפשר וצריך לחשוש שמא אינו מחויב בברכה וברכתו לבטלה, ונמצא שעובר ב'לא תשא שם ה' אלהיך לשוא' (שמות כ ז). וכתב שאף נידון זה תלוי במחלוקת הראשונים דלעיל בשמיעה שבאמצע תפילתו, שלדעת ר"ת ור"י ששומע כעונה הרי הוא כדיבור

לא מתוך הכתב וכראיות החזון איש שהובאו לעיל.

כו. אמנם עיין שם בקהלות יעקב שהוכיח מהטור ששומע כעונה הוא על המילות עצמן ולא על תוכן הברכה, שהרי כתב הטור שאם בירך אחד הגומל מחמת חיוב עצמו ושמע אחר וכיון לצאת יצא, והרי המברך אמר שגמלני והודה על הצלת עצמו והיאך יועיל לחבירו תוכן ברכה זאת, ויכול להועיל רק אם יוצא בתיבות הברכה עצמה, ועיי"ש מה שביאר לפי זה בדברי הרא"ש. ועיין עוד באחרונים שרצו לומר שגם כאשר יוצא בנוסח 'שגמלני' שבירך אחר על חיובו שייך לומר שיוצא בתוכן הברכה שתוכן הברכה הוא שבח לה' על חסד פרטי.

כז. והר"ן (סוכה לח: ד"ה וכתב) והריטב"א (שם ד"ה הוא) הביאו שיטה נוספת בענין, והיא השיטה המובאת בשבלי הלקט (סי' כ) בשם הרב ר' אברהם בר' שלמה שלא מועיל שומע כעונה לעומד באמצע תפילתו, על פי הכלל 'שכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו', ואף כאן מי שאינו ראוי לדבר בפיו מעכב בו דיבור בפיו בדווקא. ומ"מ נקטו הר"ן והריטב"א לעיקר שאין זו טענה וכתב הר"ן שהעיקר כשיטת רש"י. וכבר יש לדון בכלל זה בשומע כעונה בדין אלם אם יכול לצאת בשומע כעונה מחבירו, והטור (יו"ד סי' א ס"ז) פסק שמועיל בו שומע כעונה, והבית יוסף (שם) הביא על דבריו שבהגהות אשר"י בחולין (פ"א סי' ג) הביא מהאור זרוע שהסתפק בזה. ובשאגת אריה (סי' ו) כתב שנראה לו שמועיל שומע כעונה באלם ואינו שייך לכלל של כל שאינו ראוי לבילה, כיון שדווקא במצוה הדומה למצות בילה שהקפידה התורה במנחה על מצות בילה לכתחילה, בזה אף שאין בילה מעכבת מכל מקום שיהיה ראוי לבילה מעכב שהרי הקפידה התורה על בילה, מה שאין כן בשומע כעונה שלא הקפידה התורה על דיבור ואפילו לכתחילה בשמיעה יכול לצאת, אם כן גם אין צריך שיהיה ראוי לדיבור. והוסיפו האחרונים שאף שמצינו שיטות בראשונים שדין שומע כעונה אינו לכתחילה יש לפרש שהוא מחמת מעלה אבל לא שלכתחילה צריך דיבור פיו. עוד כתב השאגת אריה שמדברי הראשונים כאן שחלקו על ר' אברהם בר' שלמה וסברו שמועיל שומע כעונה בעומד באמצע תפילתו, אין ראיה שיחלקו על עצם הכלל של כל שאינו ראוי לבילה בשומע כעונה, שיתכן שדווקא בעומד בתפילה שמצד עצמו ראוי הוא לענות ורק האיסור מעכבו מלענות על כן נחשב הוא ראוי למצוה ואריה הוא דרביע עליה, ואין הדיבור מעכב בו, מה שאין כן באלם שאינו ראוי כלל לדבר היה שייך לומר כלל זה. ועיין שם שהאריך. ועיין עוד לקמן שהבאנו את ספיקו של הפרי מגדים (או"ח סי' קד א"א סק"ז) בדין מי שידיו מטונפות אם מועיל בו שומע כעונה שהרי אינו ראוי לברך בפיו, ודן לומר שכיון ויכול לנקות ידיו לא נחשב שאינו ראוי לבילה.

כח. הובאו דבריו בריב"ש (שו"ת סי' קעח).

כט. וזה לשונו שם: והוא ז"ל מחמיר בשבועת שליח צבור אפילו למי שלא ענה אחריה אמן, ועוד מפני שש"צ בשליחות עצמן השביען, ואין לנו כן לפי שאין בעולם מושבע מפי אחרים לחייב כלל אלא גזרת הכתוב בשבועת העדות בלבד.

ל. אבל בנודע ביהודה (שו"ת, מהדו"ק יו"ד סי' סז) ביאר באופן אחר, שהראב"ד סבר שמדין שתיקה כהודאה נחשב כעונה שבועה בפיו, ולא מדין שומע כעונה.

ממש יש לחשוש בזה גם לאיסור 'לא תשא' ועובר משום ברכה לבטלה[לא], אך כיון שפסקו התוספות כרש"י שאינו חושש בשתיקתו להפסק ואם כן שומע כעונה אין גדרו כדיבור ממש ממילא גם לענין ברכה לבטלה אין לאסור, מפני שאינו עובר בלא תשא[לב].

אין לומר שרק בדברים שמחויב בענייתם יש שומע כעונה

והנה בפשוטו היה מקום לומר שלא שייך דין שומע כעונה על ברכה שאינו מחויב בה, שלא התחדש שומע כעונה אלא בדבר שמחויב בענייתו שבשמיעתו נחשב כעונה, אולם כשאינו מחויב בעניה לא יהיה כעונה מחמת השמיעה, וממילא לא שייך חשש ברכה לבטלה כיון שלאותו הצד שחושש שאינו מחויב ברכה גם לא יצא בה כלל בדין שומע כעונה. אולם בספר שיח השדה (שער ברכת ד' סי' ד אות א) דחה צד זה שהרי הגמרא הוכיחה דין שומע כעונה מקריאת שפן ליאשיהו ושם לא היה יאשיהו מחויב בקריאה זו. וכן הוכיח מדברי התוספות (כ: ד"ה כדאשכחן) שביארו שבהר סיני היו ישראל בגדר שומע כעונה מהגבורה, והרי לא היתה שם שמיעת דברים שהיו מחויבים באמירתם. ועל כרחך שבכל שמיעה שייך שומע כעונה לענין זה שיחשב כעושה מעשה הדיבור בעצמו.

תלית האליה רבה דין ערום במחלוקת זאת

ואף באליה רבה (או"ח סי' עה סק"ז) מבואר שנקט כביאור הצל"ח במחלוקת הראשונים, שתלה את דין ערום אם מותר להרהר בברכה בנידון זה, וכתב שכשם שאינו הפסק לענין שיכול לשתוק ולצאת בשומע כעונה באמצע תפילתו ואינו נחשב כמדבר כך יהיה מותר ערום בשומע כעונה שאינו נחשב כמדבר, ומבואר שנקט שמחלוקת הראשונים היא בחקירה זאת אם שומע כעונה כדיבור ממש או לאו.

תליית המהרש"ק דין ברכת התורה במחלוקת זאת

וכן המהרש"ק (שו"ת האלף לך שלמה, או"ח סי' לה) דן לפי השיטה הסוברת שהרהור בדברי תורה אינו צריך ברכת התורה, מה דינו של השומע כעונה בדברי תורה, האם חייב בברכת התורה וחשיב כדיבור, או שדינו כהרהור ופטור מברכת התורה, וכתב שלפי ר"ת ור"י שנחשב כהפסק בתפילה אם כן שומע כעונה נחשב כדיבור ומחויב בברכת התורה, ולדעת רש"י שאינו הפסק אם כן יש לומר שדינו כהרהור ואינו חייב בברכה. ואם כן גם בדבריו מבואר לפרש את מחלוקת רש"י ותוספות בחקירה זאת אם נחשב כמדבר ממש או רק יוצא ידי חובה בשמיעתו.

הנידון אם נחשב כהפסק בתפילה

אמנם יש מהראשונים שלמדו ביאור אחר במחלוקת זאת בדין הפסק, שהנה כתב רבינו יונה (כא: ד"ה ומסקנא) שאף רב האי גאון וסיעתו והרי"ף נקטו כשיטה ששותק ושומע, וביארו רבינו יונה והריטב"א (כא: ד"ה ולענין) טעמם דמה שנחשב שומע כעונה להפסקה הוא דווקא בדברים אחרים, אבל כאן שהנידון הוא בשבחו של מקום לא דנים זאת כהפסקה ומותר הדבר, וכן ביאר בספר האשכול (הלכות תפילה סו"ס יא) בטעם שיטה זאת, שכיון ושותק משום שבחו של מקום אינו הפסקה.

ולפי ביאור הראשונים הללו עולה שגם השיטה הסוברת ששותק ושומע ואינו הפסק, מודה היא שהשתיקה כדיבור, והיתה השתיקה צריכה להחשב כהפסק, ואם שותק לשמוע ולצאת ידי חובת דבר אחר שאינו בשבחו של מקום [כקריאת התורה וכדומה] תחשב השתיקה להפסק, ומכל מקום כיון ששותק משום שבחו של מקום אינו הפסק, והיינו שאף שנחשב כדיבור אינו כדיבור ממש, וצריך ביאור גדר הדין לשיטה זאת.

כשהשומע ערום

והנה הטור בהלכות שחיטה (יו"ד סי' א ס"י) פסק שערום לא ישחוט לכתחילה מפני שאינו יכול לברך והקשה הפרישה (ס"ק לו) מפני מה לא ישחוט ויצא את הברכה מאחר וכפי שאלם שוחט ויוצא את הברכה מאחר, ותירץ תירוץ ראשון שערום לא מועיל בו שומע כעונה כיון שאפילו להרהר בדברי קדושה אסור, ואם כן אין יכול לכוון לצאת, ותירוץ שני תירץ שבערום גם אחר שירצה להוציאו לא יכול לברך כנגד ערוה. והט"ז (שם ס"ק יט) נקט את תירוצו הראשון.

וכבר הקשו האליהו זוטא (או"ח סי' עה סק"ד) והתבואות שור (יו"ד סי' א ס"ק סט) על דבריו שבגמרא בשבת (קנ.) מבואר שערום מותר בהרהור בדברי קדושה ורק בדיבור אסור, ומכל מקום יישב התבואות שור וכן כתב היד אברהם (שם בהגהות על הש"ך ס"ק לז) שבשומע כעונה אסור הערום למרות שמותר בהרהור, וכפי שמצינו בתוספות (כ: ד"ה כדאשכחן) לגבי בעל קרי שמותר בהרהור בדברי תורה ובשומע כעונה אסור. וביאר זאת בתבואות שור בב' אופנים או שאפילו שהרהור מותר בערום אבל בשומע כעונה שהרהור שלו מתחבר עם דיבור של אחר אסור, או שאפילו אם אופן כזה של הרהור שלו עם דבור חבירו מותר, מכל מקום כשצריך לצאת בו ידי חובתו הרי הוא כעונה ממש שאסור. ומבואר שנקטו הפוסקים כפי הצד בחקירה שנחשב כעונה ומדבר בפיו ממש.

ובאליה רבה (או"ח סי' עה סק"ז) תלה לדינא את דין ערום בחקירה זאת, ובתחילה כתב שערום מותר להרהר בברכה אבל לצאת מדין שומע כעונה אינו יכול, כיון דשומע כעונה הרי הוא כמוציא הברכה בשפתיו, ולאחר מכן כתב שלפי מה שנוקטים להלכה כשיטת הראשונים שיכול לשתוק באמצע התפילה ולצאת 'אמן יהא שמיה רבא' בדין שומע כעונה ואינו הפסק, אם כן אינו כדיבור ממש, וממילא אף ערום יהיה מותר בדבר ושלא כדעת הפוסקים שפסקו בהלכות שחיטה שלא מועיל שומע כעונה בערום.

תוספות מבארים פשט בגמרא ששמיעתו כדיבור ממש

וכעין זה מצינו בשיטת התוספות בדין בעל קרי, שנקטו שגמרא מפורשת בדין זה, שהנה בגמרא (כ:) מבואר על דין המשנה שבעל קרי מהרהר קריאת שמע בליבו, אמר רבינא זאת אומרת הרהור כדיבור, שאם אינו כדיבור לצורך מה מהרהר, והקשתה הגמרא אם למרות שהרהור כדיבור בעל קרי מותר בו, אם כן שיהיה מותר גם בדיבור ממש, ותירצה הגמרא שרק לדיבור צריך לטבול כדאשכחן בסיני שמה שהוצרכו לטבול היה עבור דיבור, והיינו שלמרות שהרהור כדיבור ויוצאין בו ידי חובה, מכל מקום אינו כדיבור ממש שיחייב את המהרהר לטבול קודם ההרהור, ופירשו התוספות (ד"ה כדאשכחן) שאף ובסיני היו שותקין ואם כן לכאורה גם ללא דיבור חייב בטבילה, מכל מקום שומע כעונה, ומדין שומע כעונה הוצרכו לטבילה. וכתבו האחרונים[לג] שמפירוש התוספות עולה שגמרא מפורשת בדבר, ששומע כעונה נחשב בשתיקתו כמדבר ממש, ושמיעה אינה רק לצאת ידי חובה כדין הרהור המועיל כדיבור, אלא יתירה היא מהדין האמור בהרהור נחשב השומע כעונה ומדבר ממש[לד].

קושיא בסתירת דברי הפוסקים

ומעתה צריך ביאור מה התשובה לקושית האליה רבה, ולפי מה שפסק השו"ע (או"ח סי' קד ס"ז) כשיטת רש"י שאפשר לצאת בשומע כעונה באמצע התפילה ואין הדבר הפסק בתפילה, ואם כן אינו נחשב בשמיעתו כדיבור ממש, ומפני מה פסקו הפוסקים[לה] שערום ובעל קרי אסורים בשומע כעונה, ובמה עדיף שומע כעונה מהרהור שנחשב כדברים שבלב ומותר בערום ובעל קרי למרות שהרהור כדיבור. וכמה דרכים באחרונים לבאר ענין זה וכדלהלן.

ביאור הקה"י על פי דברי החזון איש בחקירה הראשונה

הנה הקהלות יעקב (סי' יג אות ד) כתב בביאור שיטת התוספות בדין בעל קרי, ש'אפשר להסביר קצת' שיטה זאת על פי הצד בחקירה הראשונה שמתייחס מעשה המשמיע אל השומע, ונחשבו ישראל במעמד הר סיני כקורא בתורה בעצמו כיון שמתייחסת הקריאה לכל הציבור וממילא חמור דינם מדין הרהור והוצרכו טבילה לקריים[לו]. והיינו שמעשה הדיבור של המשמיע שהוא אינו דברים שבלב מחייבם בטבילה, מחמת שמתאחדים השומעים עם מעשה הדיבור ומתייחס הדיבור ההוא אליהם. ולפי זה יש לומר שאפילו אם אין גדר ה'כעונה' להחשב כמדבר מכל מקום כיון שיוצא על ידי דיבור שמתייחס אליו, ולא בהרהור, ממילא יש עליו מהחומרות הניתנות על המדבר דבר שבקדושה[לז].

לא. אמנם כתבו האחרונים שכיון שאיסור ברכה לבטלה מקורו באיסור 'לא תשא', אם כן יתכן שהרי הוא כאיסור שבועה שאינו עובר בו ללא ביטוי שפתים. אכן הוא תלוי במחלוקת הראב"ד והרמב"ן שהובאה לעיל, האם יש איסור שבועת שקר של שבועת ביטוי, במושבע מפי אחרים.

לב. וכדבריו מבואר באבני נזר (שו"ת, או"ח סוף סי' תמט), ובהאלף לך שלמה (שו"ת, או"ח סי' לה) שכתב שכוון בזה לדברי הצל"ח. אבל בנודע ביהודה (שו"ת, מהדו"ק יו"ד סי' סז) ביאר באופן אחר, שהראב"ד סבר שמדין שתיקה כהודאה נחשב כעונה שבועה בפיו, ולא מדין שומע כעונה.

לג. אור שמח (ק"ש פ"ד ה"ח) קהלות יעקב (סי' יג), קונטרסי שיעורים (נדרים שיעור א אות כג), חזון אליהו (דרבקין, בית אליהו סי' לז). ושאר אחרונים.

לד. אמנם ראיה זאת היא מן התוספות ולא מהגמרא שם, כיון שבגמרא יש בראשונים ביאור אחר, שהנה רבינו יונה שם (ד"ה מתני'), והריטב"א (ד"ה גמ') ביארו שכוונת הגמרא כדאשכחן בסיני, פירושה, מחמת שבסיני לא נאסר אלא הדיבור והוא ממה שנאמר (דברים ד ט) 'והודעת לבניך ובני בניך' ונסמך אליו (פסוק י) הפסוק 'יום אשר עמדת לפני ה' אלוהיך בחורב', והידיעה אינה אלא בדיבור, וכשם שבסיני לא הזהיר בטהרה אלא על הדיבור כך הדין לעולם שרק הדיבור מוזהר בטהרה. ואם כן לדבריהם לא מוזכר בגמרא זאת חומרא בדין שומע כעונה.

לה. התירוץ הראשון בפרישה כמו שהתבאר, והט"ז שפסק כן להלכה, וכן הש"ך (יו"ד סי' א ס"ק לז) העתיק את ב' תירוצי הפרישה, וכן הוא בביאור הגר"א שם (אות לה), וכן הוא במגן אברהם (או"ח סי' פה סק"ב) כפי שביאר דבריו המחצית השקל שם.

לו. וסיים תירוץ זה בתיבות 'ויש לפלפל'.

לז. ואף בביאור הלכה משמע מהלך זה, שהנה הביאור הלכה (סי' קד ס"ז ד"ה ויהיה) הסתפק לפי מנהגנו שנוקטים כשיטת רש"י שמותר להפסיק ושומע כעונה אינו כמדבר בפיו, האם גם באופן שהיה צריך לנקביו בשעת שמיעתו יצא ידי חובה, ודן להוכיח מדברי התוספות הללו בשבת שכתבו ששומע כעונה חייב בטבילה לקריו, ודחה הביאור הלכה שאפשר ובעל קרי חמור

דברי האחרונים להוכיח מהפוסקים את גדר שומע כעונה לדעת רש"י

ויש מהאחרונים שכתבו להוכיח מדברי הפוסקים את גדר דין שומע כעונה לשיטת רש"י, שגם רש"י מודה שנחשב בשמיעתו כמדבר ממש ואף על פי כן סבר רש"י שאינו הפסק, והטעם כיון שחידש רש"י בדין מפסיק בתפילתו שאינו נחשב למפסיק בתפילתו אלא אך ורק בדיבור פיו ממש, ולא כאשר מייחס אליו דיבור של אחר או שיוצא בשמיעת עצמו, ואף שנחשב בשומע כעונה כמדבר ממש ומחמת כן אסור בערום, מכל מקום כיון שלא נעשה על ידי דיבור פיו, על כן לא נחשב להפסק[לח].

העמק ברכה תלה מחלוקת ראשונים במגילה בגדר העונה

והנה בירושלמי (מגילה פ"ד ה"א) מובאת ברייתא שרבי מאיר קרא את המגילה בבית הכנסת של טיבעין ונתנה לאחר ובירך עליה, ומבאר הירושלמי 'מה נותנה לאחר ומברך עליה, זה קורא וזה מברך', דהיינו שרבי מאיר בירך על המגילה אף שאת הקריאה היה אחר קורא, וממשיך הירושלמי 'רבי הונא בשם רב ירמיה מיכן שהשומע כקורא, כתיב אשר קראו לפני מלך יהודה ולא שפן קרייה, אלא מיכן שהשומע כקורא'. ונחלקו הראשונים איזו ברכה בירך רבי מאיר, יש מהראשונים[לט], שביארו שדווקא ברכה שאחרי הקריאה [ברכת הרב את ריבנו] יכול השומע לברך אבל את הברכה שקודם הקריאה חייב הקורא בעצמו לברך, אמנם דעת ההגהות אשרי (מגילה פ"ג סי' א) בשם האור זרוע שגם את הברכה שלפני הקריאה יכול השומע לברך.

וביאר העמק ברכה (קריאת התורה אות א) שנחלקו הראשונים במחלוקת זאת בגדר ה'כעונה' שהראשונים הסוברים שלא יכול לברך את הברכה הראשונה סברו שאינו כקורא בפיו ממש, ועל כן אין יכול לברך מטבע ברכה 'על מקרא מגילה' על שמיעתו, מה שאין כן ההגהות אשרי סובר כדעת התוספות בברכות שהרי הוא כקורא בפיו ממש, וממילא גם על מקרא מגילה יכול לברך[מ].

אמנם יש לפרש שמחלוקת ראשונים זאת תלויה בחקירה הראשונה אם מעשה המצוה הוא של השומע או שמעשה המצוה הוא קריאת המשמיע, ויש לומר שרק אם מעשה המצוה הוא מעשה קריאה והיינו שקריאת חבירו מתייחסת אליו רק אז שייך לברך על הקריאה, ואילו אם יוצא בשמיעה עצמה לא יכול לברך, ואין הדבר תלוי בחקירה מה גדר ה'כעונה'. ועיין בספר שיח השדה (שער ברכת ה' סי' ד אות כז).

מקור מדברי הכסף משנה

והנה כתב הרמב"ם (ברכות פ"א הי"א) 'כל השומע ברכה מן הברכות מתחלתה ועד סופה ונתכוון לצאת בה ידי חובתו יצא ואע"פ שלא ענה אמן, וכל העונה אמן אחר המברך הרי זה כמברך, והוא שיהיה המברך חייב באותה ברכה'. והכסף משנה (שם) דן מהו הדין המיוחד של עונה אמן שהוא כמברך, והרי בעל כרחך מדובר כשנתכוון לצאת בברכת חבירו, ואם כן יצא אף בלא עניית אמן כפי שכתב בתחילת ההלכה, ומה מוסיפה עניית האמן, וכתב שמשמעות דבריו לומר שהשומע שאינו עונה אמן אינו נחשב 'כמברך', ורק כשעונה אמן נחשב כמברך ממש. וזהו החילוק שכתב הרמב"ם בין עונה אמן שנחשב 'כמברך' לשומע שלא ענה אמן ש'יצא', אולם אינו נחשב כמברך ממש.

וכתבו האחרונים שמדבריו משמע שיש ב' גדרים לאדם שיוצא בשמיעה מחבירו[מא], שמדין שומע כעונה אינו נחשב כמברך בעצמו, לפי שהגדר בשומע כעונה שלא מתייחס אליו הדיבור, וגם גוף השמיעה אינה ממיני הדיבור, אלא שנתחדש שהשמיעה מועילה, ובדינים נחשבת כמו דין דיבור, ומה שאין כן עניית אמן נחשבת כדיבור גמור[מב].

מחלוקת הראשונים אם שומע כעונה הוא לכתחילה

נפק"מ נוספת דנו האחרונים לתלות בחקירה זאת בגדר ה'כעונה' האמור בשומע כעונה, במה שנחלקו הראשונים אם יכול לכתחילה לצאת ידי חובה על ידי דין שומע כעונה, או שאף והלכה היא ששומע כעונה, מכל מקום העונה עצמו עדיף, ואינו דין לכתחילה.

דעת התוספות (כא: ד"ה עד) בביאור שיטת רש"י, שלכתחילה עדיף שיענה בעצמו ולא יצא ידי חובה מדין שומע כעונה, שהקשו מהמבואר בגמרא (שם) שהנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור שמתפללין אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע ש"ץ לקדושה יתפלל ואם לאו אל יתפלל, ואם כדברי רש"י שיכול לשתוק באמצע תפילתו ולצאת מדין שומע כעונה מפני מה לא יתפלל, ותירצו התוספות שמכל מקום לכתחילה אין לצאת מדין שומע כעונה, שהעניה עצמה יותר הידור מצוה, ולפי זה שיטת רש"י ששומע כעונה אינו דין לכתחילה.

וכן דעת הר"ן (סוכה לח: ד"ה וכתב), שעונה עדיף יותר 'ומצוה מן המובחר', והוסיף הר"ן על פי זה לדחות את מה שיש שרצו להוכיח מדין הגמרא בנכנס ומצא ציבור מתפללין, שהטעם שלא מורים לו להתפלל עמהם ולשתוק בקדושה כיון שאין דין שומע כעונה באופן שאינו ראוי לענות, ובאמצע תפילתו הרי אינו רשאי לענות, ורצו לנקוט לפי זה שכאשר גופו אינו נקי ואינו יכול לענות אינו יכול גם לצאת מדין שומע כעונה, ודחה הר"ן דבריהם שהטעם שאינו שותק הוא מחמת שמצוה מן המובחר לענות ולא לצאת בדין שומע כעונה.

ואף המאירי נקט שאינו לכתחילה, ובלשון המאירי (סוכה לח: ד"ה מנהג) נראה שנקט הפלגה אף יותר מהתוספות והר"ן, שלא רק למצוה מן המובחר ולהידור מצוה עדיף שיענה בעצמו, אלא דין דיעבד הוא לצאת בשמיעה מדין שומע כעונה, וזה לשון המאירי 'ומ"מ שומע כעונה דוקא בשומע מפי המחויב בדבר, ואף זו בדיעבד ולא לכתחלה'.

אמנם ברשב"א מפורש שהוא דין לכתחילה, שדן הרשב"א (שו"ת, ח"ה סי' יג) אם מותר להפסיק בין תפילין של יד לתפילין של ראש בעניית אמן או כל דבר שבקדושה, וכתב להתיר לענות, והוסיף 'ומיהו אם הפסיק וענה מסתברא דמברך על של ראש, דמכל מקום הרי הפסיק בין הברכה לעשות המצוה וכו', ומכל מקום אפשר דאינו צריך לפסוק כאן וכאן ולענות, אלא שותק ושומע, דשומע כעונה ואפילו לכתחילה'. והוסיף הרשב"א לתלות בזה את דין הפסק בתפילה שכיון ושומע כעונה הוא אפילו לכתחילה על כן מסתבר שבתפילה אינו רשאי לשתוק ששתיקתו כענייתו, וצריך ביאור מה תלוי דין הפסק על ידי שומע כעונה בכך ששומע כעונה הוא דין לכתחילה.

יותר, ויש לדון מה הצד להוכיח מדברי התוספות, והרי תוספות שנקטו שבסיני הוצרכו לטבול מחמת דין שומע כעונה על כרחך שנקטו שנחשב כמדבר בפיו, שהרי אם אינו כמדבר בפיו אם כן במה שונה מהמהרהר שאינו צריך טבילה, ולשיטה זאת הרי הביאור הלכה כלל לא הסתפק שודאי שלא יצא ידי חובה באופן שנצרך השומע לנקביו, ומבואר שנקט הביאור הלכה שלמרות שנוקטים שאינו כמדבר בשומע כעונה עדיין שייך לומר את שיטת התוספות בדין בעל קרי להצריכו טבילה, שמכל מקום דרגתו חמורה מהמהרהר, שכיון שמתייחס אליו מעשה דיבור יש עליו מהדינים האמורים במדבר דבר שבקדושה, ורק דחה שאין להוכיח מבעל קרי שאפשר וחמור יותר.

לח. ועיין במהרש"ק (שו"ת האלף לך שלמה, או"ח סי' לה) ביישוב קושיא זאת, שיש לפרש דין זה של ערום על פי הכלל שכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו, שכיון שערום אינו ראוי לדיבור הדיבור מעכב בו ומוכרח דינו להיות בדיבור, ולא מועיל בו שומע כעונה כיון שאינו יכול להחשב כדיבור, אבל בעלמא יכול בשומע כעונה להחשב כמהרהר ויוצא בהרהור זה מדין שומע כעונה, ומחמת כן יכול להפסיק בתפילה בשמיעה שאינו מחויב בה ואין בילה מעכבת בו, ועוד ששם בערום הרי הוא תרתי דסתרי אם יצא הברכה מדין שומע כעונה, שהרי אם נחשב כעונה הרי ערום הוא ואסור לענות, ואם אינו כעונה אינו יוצא ידי חובתו, אבל באמצע התפילה מה איכפת לנו אם ישתוק ויכוין ונאמר באמת דאינו כדבור ואינו הפסק.

ועיין בנימוקי הגרי"ב (או"ח סי' פה במג"א סק"ב) שכתב לחלק שבעומד באמצע תפילה איסורו להפסיק הוא איסור דרבנן ובאינו ראוי לבילה מדרבנן אין בילה מעכבת בו, מה שאין כן בדין ערום שאסור בברכה מדאורייתא, ובאינו ראוי לבילה מדאורייתא בילה מעכבת בו וצריך להיות כמדבר ממש.

עוד יש לומר שסברו הפוסקים כפי ביאורו של רבינו יונה שהובא לעיל שגם אם נחשב בשומע כעונה לדיבור ממש מכל מקום אינו הפסק כל זמן שעוסק בשבחו של מקום, ויוצא בקדושה וקדיש וכדומה.

לט. בעל העיטור (הלכות מגילה), המרדכי (חולין סי' תרנז) בשם רבינו שמחה, והריטב"א (מגילה כא. ד"ה הקורא).

מ. וכעין זה פירש בספר שיח השדה (שער ברכת ה' סי' ד אות ד) שלולי שיחשב כעונה ממש אין לחלק את המצוה לשנים שיהיה אחד קורא ואחד מברך, ולצורך זה הביא הירושלמי מקור ששומע כקורא ואינו נחשב לחצאין, אבל על עצם דין שומע כעונה שיכול לצאת בקריאת חבירו ודאי שלא הוצרך הירושלמי להביא מקור, שאם בא הירושלמי ללמד את עיקר דין שומע כעונה מפני מה המתין ולא ביאר זאת במשניות הקודמות שמוזכר שיוצא ידי חובה בקריאת אחר, וכבר במשנה הראשונה במסכת מגילה מוזכר שמקדימין הכפרים ליום הכניסה וכפי שביאר רש"י שיוצאין שם ידי חובתן מאחד מבני העיר, ועל כרחנו שהירושלמי הביא מקור לדבר אחר, לומר שלא נחשב לחצאין, שהרי הוא כקורא ממש.

מא. והנה הכסף משנה (שם) תירץ באופן נוסף, שהחידוש בעניית אמן, שצריך שהמוציאו יהיה בר חיובא, ולא נאמר שכיון שנחשב כמברך ממש אין צריך שהמשמיע יהיה בר חיובא. ובחזון אליהו (בנין אליהו, סי' לז) כתב שאפשר שנחלקו ב' התירוצים בכסף משנה בחקירה הראשונה שהובאה לעיל, ותירוץ א' סבר כבית הלוי שנחשב שדיבור המשמיע מתייחס אליו, ולכן לא חילק כסברת התירוץ השני, שאין חילוק בין שומע לעונה אמן, שאחרי השליחות וההתייחסות לשומע, בשני האופנים נחשב שהשומע גופו דיבר ויועיל אף באינו בר חיובא, ואין סברא לחלק ביניהם. אך תירוץ הב' סבר כהחזון איש שהוא ממיני הדיבור, והשמיעה גופא היא שותפות בדיבורו של המשמיע, ולכן יש מקום לחלק שלא יועיל בר חיובא דווקא במשמיע, ולא בעונה אמן אחריו שדיבורו הוא בפני עצמו.

מב. בקונטרסי שיעורים (גוסטמאן, נדרים שיעור א אות כג) כתב לדקדק זאת בלשון האמוראים בגמרא (סוכה לח:) שנקטו ב' לשונות שונים בגדר דין שומע כעונה, שמתחילה נקטו את הלשון 'מכאן לשומע כעונה', ואילו רבי חייא בר אבא אמר "יצא", ויש לומר שנחלקו בגדר הדין, האם נחשב כדיבור במציאות, וכמברך ממש, וזה נקרא 'כעונה', או שמועיל רק לגבי הדינים כאילו

תליית המחלוקות בחקירה אם הוא כמדבר בפיו

והאחרונים כתבו שהראשונים בזה הם לשיטתם, שהתוספות והר"ן שנקטו ששומע כעונה אינו הפסק בתפילה, ואם כן סברו שאינו כמדבר בפיו ממש, ויוצא ידי חובה בדיבור חבירו, ממילא יש סברא בזה שעדיף שיצא ידי חובתו על ידי עניה בפיו ממש, ולא בשומע כעונה שאינו עניית פיו, וכעין דין הרהור כדיבור, שאפילו אם הרהור כדיבור כתבו הפמ"ג (פתיחה כוללת חלק ג אות ד) והחתם סופר (שו"ת, ח"ו סי' יט) שכל זמן שיכול לקיים המצוה בדיבור ולא בהרהור צריך לכתחילה לקיימו בדיבור[מג]. אמנם הרשב"א שנקט שאינו רשאי בתפילה לשתוק דהיינו שסובר שנחשב בשומע כעונה להפסק שהוא כמדבר בפיו ממש, וכיון שנחשב כעושה המצוה בפיו לכל דבר אין הידור בכך שיקיים המצוה בדיבור גמור, והיינו אפילו אם ננקוט כפי הצד בחקירה הראשונה שמעשה המצוה עושה המשמיע, מכל מקום כיון שנתחדש הדין ששומע כעונה ומתאחד השומע עם המשמיע והרי הוא כמדבר בפיו ממש, שוב אין עדיפות שיעשה את המצוה בעצמו[מד].

אם מותר בעל קרי בשומע כעונה

נפק"מ נוספת בחקירה זאת היא אם מותר בעל קרי בשומע כעונה, וכבר הבאנו לעיל את דברי התוספות (כ: ד"ה כדאשכחן) שבעל קרי אסור בשומע כעונה, ובאור שמח (ק"ש פ"ד ה"ח) הביא שבירושלמי (פ"ג ה"ד) כתוב תמן אמרין [פירוש, בבבל אמרו] אפילו לשמוע דברי תורה אסור, א"ר יודן בר טיטי רבי אחא בשם רבי אלעזר כתחילה 'והיו נכונים ליום השלישי אל תגשו אל אשה' (שמות יט טו), כלומר שאסור בשומע כעונה כבסיני. ומבאר האור שמח שהירושלמי בדווקא אמר תמן בבבל אמרו, כיון שלשיטת הירושלמי עצמו יהיה מותר בשומע כעונה כיון ששיטת הירושלמי שעל ידי עניית אמן נחשב העונה כמברך בעצמו, ובקבלת התורה כתוב בחז"ל שהיו ישראל עונים על הן הן ועל לאו לאו, וממילא לשיטת הירושלמי עצמו אי אפשר ללמוד מסיני לשומע כעונה שיש לומר שרק כשעונה אמן נאסר בטומאה, ורק לדעת הבבלי שלא מועיל עניית אמן וחייבים לדין שומע כעונה כדי לצאת ידי חובה ממילא יש ראיה מסיני ששומע כעונה אסור בבעל קרי.

במקום צואה

כתב הרמ"א (או"ח סי' עט ס"א) 'ש"ץ המתפלל וצואה בבית הכנסת או בבית שמתפלל שם, אפילו הוא לאחוריו בכל הבית, צריך לשתוק עד שיוציאנה, מאחר שמוציא רבים ידי חובתן ואי אפשר שלא יהא מן הקהל בתוך ד' אמות של הצואה'. ומבואר ששומע כעונה נאסר בסמיכות לצואה. אמנם כבר כתב התבואות שור שמדין זה אין להוכיח לגדרי שומע כעונה כיון שבמקום צואה אף הרהור בדברי קדושה אסור, ויעוין במגן אברהם שהביא הטעם שאסור כיון שצריך לדעת שומע ומשמיע, ויש לפרש דבריו שכיון שצריך השומע להקשיב כדי לצאת וממילא שמיעתו אינה שמיעה סתמית אלא יש בה הרהור האסור במקום צואה.

והנה כפי המבואר לעיל מדברי הפוסקים שאסרו בערום לצאת בשומע כעונה וכן בבעל קרי שנאסר בשומע כעונה מוכח שנקטו שגדר הכעונה הוא יותר מהאמור בהרהור כדיבור והרי השומע כעונה בפיו ממש, והבאנו ב' דרכים מפני מה אין בכך סתירה למה שנוקטים כדעת רש"י שאין הפסק על ידי שומע כעונה. ומכל מקום מצינו בכמה דינים שקל הוא מהעונה בפיו וכדלהלן.

בידים מטונפות

הפרי מגדים (או"ח סי' קד א"א סק"ז) הסתפק במי שאין ידיו נקיות אם יכול לצאת בשומע כעונה, וצדדי ספיקו הם אם יש לדון כאן את סברת רב זירא 'כל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו', והיינו שכיון ואינו ראוי להוציא בשפתיו ממילא הוצאה בשפתיו מעכבת בו, וכתב לפשוט מפסק השו"ע בדין העומד באמצע תפילה והגיע הש"ץ לקדושה שיכון וישמע מהש"ץ, והרי אינו ראוי להוציא בשפתיו בעומדו באמצע התפילה, ומוכח שאין צריך שיהיה ראוי להוציא בשפתיו אפילו בזמן שעומד באמצע התפילה וק"ו באופן שרק ידיו מטונפות שיוצא, שאז שייך אף להחשיבו כיכול להוציא בשפתיו שהרי אם ירצה יכול לנקות ידיו ולהוציא בשפתיו. ועולה מדברי הפרי מגדים שבשומע כעונה לענין זה אינו כמוציא בשפתיו ויכול השומע לשמוע בידים מטונפות.

בחיוב מים אחרונים קודם ברכה

כעין זה מצינו בטור בהלכות מים אחרונים (או"ח סי' קפא) הביא את שיטת רב אחאי גאון (שאילתות יתרו אות נד) שמחלק בחיוב מים אחרונים בין המברך לשומעים, שהמברך חייב במים אחרונים ליטול קודם הברכה מחמת כבוד הברכה שמזכיר את השם, והשומעים שנוטלים רק מחמת הסכנה של מלח סדומית יכולים ליטול גם אחר הברכה, והקשה הב"ח על שיטה זו שהרי כיון ששומע כעונה אם כן גם השומעים כמזכירים את השם. ומדברי רב אחאי שלא חש לקושיא זאת מוכח שדין זה של התקדשות לכבוד הברכה לא נאמר בשומע כעונה. וכשיטת רב אחאי כתבו גם הרשב"א והריטב"א בחולין (קה. ד"ה אחרונים) בשם הראב"ד, שעל המברך דווקא חיוב מיוחד להתקדש ולא לברך בידים מזוהמות. ואם כן כבר בדברי רב אחאי גאון והראב"ד מוכח שהשומעים אינם מחויבים בהתקדשות הידים.

כששומע ללא כיסוי ראש

הבית יוסף בהלכות ברכת המזון (או"ח סי' קפג) הביא את דברי רבינו ירוחם בפירוש דין עיטוף האמור בברכת המזון, שפירשו שלא לברך בגילוי ראש, והקשה על דבריו שאם כן אין בדין זה חידוש מיוחד בברכת המזון, שהרי כל הברכות אסור לברכם בגילוי ראש. והדרכי משה (שם אות ב) יישב שבברכת המזון גם השומעים אסורים להיות בגילוי ראש מה שאין כן בשאר ברכות שהשומעים מותרים. ואף כאן הקשה הב"ח (ס"ה) שאף בכל הברכות אסורים השומעים להיות בגילוי ראש שהרי שומע כעונה ומברך ממש ואסור בגילוי הראש. ומבואר שהדרכי משה סבר שקל דין שומע כעונה ממדבר בפיו לענין זה.

דין הכון בשומע כעונה

כתב המגן אברהם (או"ח סי' קפא סק"ו) בדין ניגוב אחר נטילת מים אחרונים שהיש"ש כתב שהוא דין רק על המברך ולא על השומעים. ולשון הים של שלמה (חולין פ"ח סי' י) 'זהו דווקא למברך שאינו ראוי לברך בברכת השם בלי ניגוב על דרך 'הכון לקראת אלהיך', אבל האחרים אינם צריכין ניגוב' ומבואר בדבריו שאין דין 'הכון' על היוצאים בשומע כעונה.

ומבואר שאף שנקטו הפוסקים ששומע כעונה גדרו כמדבר בפיו, מכל מקום היינו דווקא לענין הדינים שנאסר בהם המברך כערום ובעל קרי, אבל בהלכות הללו שהם יותר כמעלה והתקדשות שהצריכו את המברך ואף איסור ברכה בגילוי ראש, מעלות הללו נקטו הפוסקים שנאמרו דווקא במוציא את השם בפיו ממש, ולא הטילו אותם בשומע כעונה[מה].

ד. האם מועיל לחצי ברכה

שיטת רעק"א שמועיל שומע כעונה בחצי ברכה

נחלקו האחרונים אם דין שומע כעונה יכול להועיל בחצי ברכה, כאשר השומע קיים את חצי הברכה בעניית קולו ממש, ואת שאר הברכה הוא רוצה לצאת בשמיעה מאחר המברך, ושורש הספק הוא אם שייך לצרף חצי ברכה שנעשית בדרך אמירה ממש לחצי הברכה שנעשית בדרך השמיעה, או שמא אי אפשר לצרפם יחד, וצריך או כולו באמירה או כולו בשמיעה[מו].

דעת רעק"א שיכול לצאת בדין שומע כעונה בחלק מהברכה ולברך בעצמו את שאר חלקי הברכה, כן מוכח בדבריו (שו"ת, קמא סי' ז) לבאר את

הוא דיבור, וזה נקרא 'יצא'. והרמב"ם פסק כמאן דאמר שאינו כמברך ממש.

מג. וכן יעוין בפני יהושע (כ: ד"ה אחר) שאפילו למ"ד הרהור כדיבור מכל מקום עיקר המצוה בקריאת שמע היא לכתחילה להוציא בשפתיו, ודן לבאר שמחמת זה אפילו בעל קרי קורא בשפתיו ולא בהרהור.

מד. וק"ו לפי שיטות האחרונים שהשמיעה בשומע כעונה נחשבת כמין ממיני הדיבור אם כן צריך להיות שאין עדיפות שיעשה לכתחילה בדיבור בפה ממש, אמנם אין הדברים מוכרחים ויכולה שיטה זאת להתיישב גם עם הסוברים שלכתחילה לא יצא בשומע כעונה, שהנה יעוין בחתם סופר (שו"ת, ח"ו סי' יט) שכתב שג' דרגות הן, למ"ד הרהור כדיבור יכול לקיים המצוה בהרהור, ומכל מקום מצוה מן המובחר שיקיימה בדיבור פה, ולזה מועיל אפילו דיבור הפה של חבירו על ידי שומע כעונה, ומצוה מן המובחר עוד יותר שיקיים המצוה בדיבור פיו ממש ולא על ידי פה חבירו, ואם כן יש לומר כשם שדיבור פה חבירו עדיף מהרהור אף שהרהור כדיבור, כך פה של עצמו עדיף לכתחילה מפה חבירו אפילו אם בשומע כעונה נחשב כמדבר ממש, שמכל מקום דיבור במציאות ממש עדיף.

ועיין עוד בתוספת שבת (סי' רעג סק"י) שהביא מהעולת שבת שלכתחילה יקדש בעצמו ולא ישמע מאחר כיון שמצוה בו יותר משלוחו, והשיג על דבריו התוספת שבת שכיון ששומע כעונה ממילא נקרא 'בו' ממש, ולכאורה נידונם להעדיף שיברך בעצמו מחמת מצוה בו יותר מבשלוחו תלוי בחקירה הראשונה, אם יוצא במעשה המשמיע או במעשה שלו עצמו, ובפשוטו נחלקו בב' הצדדים בחקירה.

מה. ובפרט לפי מה שהבאנו מהקהלות יעקב לבאר באיסור בעל קרי שהוא מחמת שמעשה הדיבור של המשמיע מתייחס אל השומע, ודאי יש לומר שהחמירו דין זה רק בערום ובעל קרי, וכפי שהבאנו בהערה שם שהסתפק הביאור הלכה בדין הנצרך לנקביו.

מו. בהר צבי (שו"ת, ח"א סי' ס) פתח נידון זה בדימוי לסוגיית הגמרא בגיטין (טו:) אם גדוד חמשה ומחיצה חמשה מצטרפין, שפשטות נידון הסוגיא שם הוא כשאפשר לקיים דבר בבב' אופנים, אם מצטרף חצי מאופן האחד עם חצי מהאופן השני, ולכאורה גם כאן כן הדבר שאפשר לצאת ידי חובה באמירה ואפשר בשמיעה וכאשר מקיים חציו באמירה וחציו בשמיעה שייך לסוגיא זאת, ושם מסקנת הסוגיא שלענין עשיית רשות היחיד מצטרף גדוד חמשה ומחיצה חמשה, וכן לענין נטילת ידים מצטרף יד אחת בנטילה ויד אחת בשטיפה, ואילו לענין ג' לוגין שאובין חציין בביאה וחציין בנפילה, וכן לענין בעל קרי חציו בטבילה וחציו בהבאת ט' קבין הגמרא מסתפקת ונשארת בתיקו, ולא מבואר בגמרא החילוק מפני מה יש אופנים שפשוט שמועיל ויש אופנים שהדבר ספק, וכתב ההר צבי שלכאורה הכלל הוא 'היכא דאיתמר איתמר

דברי המג"א (סי' קצג סק"ב) שנשים היוצאות בקידוש בשמיעת המקדש טוב שיאמרו בלחש את הקידוש עם המקדש כיון שאינן מבינות לשון הקודש, ומבאר רעק"א שאת דין קידוש על הכוס יוצאות ידי חובתן בשמיעה מהמקדש, ואף שיוצאות בשמיעת המקדש ואם כן הרי שאינן יכולות לקדש בעצמן, יש לומר שאת הפתיחה והחתימה מבינות בלשון הקודש ורק את זה שומעות מהמקדש, ואת שאר הברכה מברכות בלחש, ומבואר שיכול באותה ברכה חלק ממנה לצאת בדין שומע כעונה וחלק לברך בעצמו[מז].

ומכח סברא זאת ביאר רעק"א (כ: ד"ה ובהגהת) את דברי הגהות אשרי (מגילה פ"א סי' ד) שפסק שנשים חייבות מדאורייתא בברכת המזון ומ"מ אינן מוציאות את האנשים כיון שאינן יכולין לומר ברית, וקשה על דין זה שבגמרא (כ:) מפורש שאם נשים מחויבות מדאורייתא יכולות גם להוציא את הרבים, וביאר רעק"א שבברית ותורה ודאי אינן חייבות ואינן מוציאות, ורק על זה כתב ההגהות אשרי שאין מוציאות את האנשים, ומה שמבואר בגמרא שיכולות להוציא זה עד כמה שיאמרו האנשים בעצמם ברית ותורה. וגם כאן מבואר שסובר רעק"א שיכול לצאת בשומע כעונה בחצי ברכה[מח].

עוד אחרונים נקטו כשיטה זאת

ובספר שיח השדה (שער ברכת ה' סי' ד אות ג) הביא שמצינו עוד אחרונים שסוברים כשיטה זאת שמועיל שומע כעונה לחצי ברכה, שכן מבואר באשל אברהם (לבעל הדעת קדושים סי' תרסה) שאף בור שאינו יכול לקדש בעצמו מ"מ את תיבת השם יאמר בעצמו, וכן כתב החכמת שלמה (או"ח סי' תכו ס"ג) בדין קידוש לבנה לאחר חצי כ"ט י"ב תשצ"ג מהמולד, קודם שנשלמו ט"ו תמימים, שאחד יברך בקול וישמעו ממנו הברכה ראש וסוף ויכוונו לצאת ממנו והם יברכו בעצמם ללא שם ומלכות. וכן הביא מהגהות ספר יש נוחלין (לאבי השל"ה וההגהות מבנו) שכתב באזהרת התפילה (הגהה שלישית) שמי שלא כוון בתפילה בלחש יאמר עם הש"ץ בשעת החזרה מילה במילה ואת חתימות הברכות ישמע ולא יאמר, והוסיף 'ואין סברא כלל שיהא דווקא או כולו בשמיעה או כולו באמירה'.

הקושיות על שיטה זאת

וה'רב פעלים' (שו"ת, או"ח ח"א סי' י) והחזון איש (או"ח סי' כט אות ו) הקשו על דברי רעק"א מדברי הגמרא (מו.) שברכת המזון בשניים ובשלשה, וביאר הרי"ף שהמכוון למספר האנשים שיכולים להוציא בברכת המזון שכל אחד יוציא בברכה אחת, והסכימו התוספות (ד"ה ולמאן) והפוסקים עם פירוש זה, ולפי זה מתחלקת ברכת המזון דווקא לברכות שלימות, ובחצי ברכה כתבו התוספות שאי אפשר להוציא[מט], ונשאר החזון איש בצ"ע על דברי רעק"א.

ונוקטים הרב פעלים והחזון איש שאין דין שומע כעונה אלא בשומע ברכה שלימה. ומוטעמים הדברים לשיטת החזון איש בגדר שומע כעונה כפי שהובא לעיל, שצריך לייחס אליו את מעשה המשמיע, וממילא לא יתכן שחלק ממעשה המצוה יהיה על ידי המשמיע וחלק על ידי השומע.

ובקהלות יעקב (סי' יא) הוסיף להקשות מהגמרא (לד.) בדין ש"ץ שטעה, שאומרת הגמרא מהיכן הוא חוזר מתחילת ברכה שטעה זה, והיינו שהעולה תחתיו אינו יכול להתחיל מהמקום שטעה מחמת שאי אפשר לצאת בשומע כעונה חצי ברכה.

הראיות שמועיל שומע כעונה לחצי ברכה

אמנם מאידך מדברי תלמידי רבינו יונה (מז. ד"ה ולא) הוכיחו האחרונים[נ] ראיה לשיטת רעק"א, שמבאר את דברי הגמרא 'ולא יזרוק ברכה מפיו', ובפירושו השני מבאר שמחויב השומע בברכה ורוצה לפטור עצמו בעניית אמן צריך שבשעה שיגיע החזן לחתימת הברכה שלא יזכיר אותה עמו, כדי שלא יהיה עונה אמן אחר ברכותיו, ומבואר שאף שיוצא את הברכה מדין שומע כעונה לולי החסרון של עונה אמן אחר ברכותיו היה יכול לומר את החתימה בעצמו אף שיהיה חציו בשמיעה וחציו בעניה[נא].

ובהר צבי (שו"ת, ח"א סי' ס) הוכיח כעין זה מדברי תשובת הרא"ש (כלל ד סי' יט) כפי שביארה הב"י (או"ח סי' נט) שהרא"ש היה יוצא ברכת אהבה רבה מהש"ץ ואת החתימה היה מסיים בעצמו, ומוכח שסבר שמועיל שומע כעונה בחצי ברכה.

עוד ראיה הביאו האחרונים[נב] לשיטה זאת מדברי הגמרא בסוכה (לח:) שהחזן אומר 'ברוך הבא' והציבור עונים 'בשם השם' והגמרא אומרת מכאן לשומע כעונה, ומוכח ששייך שומע כעונה בחצי פסוק, וכן יש להוכיח מהמבואר בפוסקים (או"ח סי' תרצ ס"ה) לגבי קריאת המגילה שאם החסיר כמה תיבות ישלים אותם בעצמו, ובפשטות גם בדין זה רואים שנקטו הפוסקים שמועיל שומע כעונה בחצי דבר[נג].

ובכמה אופנים כתבו האחרונים לחלק וליישב את שיטת רעק"א ואת סתירת הראיות בדין זה.

חילוק אם המברך עצמו בירך ברכה שלימה

א. בספר שיח השדה (שער ברכת ה' סי' ד אות ג) ובקהלות יעקב (סי' יא) חילקו בין אופן שהמברך מברך ברכה שלימה ורק השומע רוצה לצאת בחצי ברכה, שבאופן כזה יש שם ברכה לברכת המברך ויכול לצאת השומע אפילו בחלקה, מה שאין כן באופן המבואר ברי"ף בברכות לגבי ברכת המזון, שהמברך עצמו אינו מברך אלא חצי ברכה, וכן באופן של ש"ץ שטעה, שהש"ץ עצמו בירך רק חצי ברכה.

וביאור החילוק ביאר הקהלות יעקב, שתקנת חכמים שאין אדם מוציא את חבירו אלא אם כן המוציא אומר דבר שלם. והאחרונים הוסיפו ביאור שצריך שלברכת המשמיע יהיה שם ברכה כדי שיוכל השומע לצאת, שכל שאין לו שם ברכה הרי הוא כאמירה בעלמא שלא שייך בה דין שומע כעונה[נד]. ובספר שיח השדה דימה זאת לדינים נוספים שמצינו שאין להם הצטרפות בב' חצאין, ומכל מקום אם יש שיעור שלם אז גם חצי שיעור מצטרף, וכמו בדין עשרה לדבר שבקדושה, שכאשר יש עשרה בביהכ"נ יכולים גם אותם הנמצאים אחורי ביהכ"נ להצטרף לדבר שבקדושה, מה שאין כן כאשר בכל מקום יש פחות מעשרה אין מצטרפין יחד לשיעור שלם[נה].

היכא דלא איתמר לא איתמר', ואין לנו להוסיף מעצמנו ולומר שבדבר שאפשר לקיים בב' אופנים שאם עשאו לחצאין לא יצא. אמנם מביא שבתרומת הדשן מבואר שדימה לסוגיא זאת גם אופנים שלא מפורשים בגמרא, עיי"ש.

מז. והוסיף רעק"א וביאר בזה דין אחר של המג"א בהלכות קידוש (סי' רעא סק"ב), שכתב המג"א בן י"ג שנים לא יוציא לנשים בקידוש שבת, כיון דנשים חייבות בקידוש מדאורייתא ובדאורייתא לא סומכים על חזקה דרובא, וסיים המג"א 'לכן תקדש האשה לעצמה', ועיין מה שכתבתי ריש סימן קצג', וביאר רעק"א שכוונתו לדבריו הנ"ל בסימן קצג (סק"ב) שצריכות הנשים לומר את הקידוש בלחש עם המקדש, וממילא כיון שאומרות איתו בלחש אין חסרון גם אם יקדש בן י"ג, ואף שבאמירתה בלחש אינה מקדשת על יין, מ"מ לענין קידוש על הכוס שהוא דרבנן מועיל לה מה שהבן י"ג מקדש, שכלפי דינים דרבנן סומכים על חזקה דרובא, ולגבי דאורייתא יוצאות באמירתן.

והקשה רעק"א שבקידוש זה שמקדש בן י"ג שנים הרי צריכה האשה גם את הפתיחה והחתימה לומר בלחש, שהרי בדינים דאורייתא אין אנו סומכים על חזקה דרובא, וא"כ אם באמת הביא סימני גדלות והיא רוצה לצאת בשמיעתה ממנו כדי שיהיה קידוש על הכוס, מה שמברכת לעצמה הוי לבטלה. ותירץ שאולי יש לומר שגם בזה אומרת לעצמה רק נוסח הקידוש בלי פתיחה וחתימה ומדאורייתא יוצאת בזה, שאין חיוב ברכה מדאורייתא רק להזכיר את יום השבת, ולגבי דרבנן סומכים על חזקה דרובא ויוצאת בשמיעתה. ועיין ביאור הלכה (סי' רעא ס"ב ד"ה דאתקש) שהביא את דברי רעק"א וכתב שדוחק לחלק הברכה לחצאין.

מח. כן למדו החזון איש (או"ח סי' כט), ההר צבי (שו"ת, ח"א סי' ס), והקה"י (סי' יא) בדברי רעק"א. ועיין בספר אשר לשלמה (ח"ג סי' טז) שיצא לחדש ביאור אחר בדברי רעק"א, שסובר רעק"א שהברכה ברכה שלימה גם ללא ברית ותורה ומחמת כן מועיל בה שומע כעונה, ודין ברית ותורה הוא רק הזכרה, ועיי"ש שדן גם בדברי רעק"א בדין קידוש לנשים.

מט. וכן לשון השו"ע (או"ח סי' קצד ס"ג) בדין זה 'אבל לחצאין אין לברך, אם האחד אינו יודע כי אם חצי הברכה, שאין ברכה אחת מתחלקת לשתים'.

נ. כן הביא הקהלות יעקב (סי' יא) בשם קונטרס פותח דברים למוהר"ם פרידמן ממזריטש (נדפס בסוף ספר אהל משה). ובספר שיח השדה (שער ברכת ה' סי' ד אות ג) הוכיח גם כן מכאן כשיטה זאת, אמנם הוכיח זאת מעט באופן אחר, שמבואר בדברי תלמידי רבינו יונה שיכול לענות עם הש"ץ עד החתימה, אף שבא לצאת בשמיעה מדין שומע כעונה, ומבואר שיוצא חצי באמירתו וחצי בדין שומע כעונה.

נא. והוסיף הקהלות יעקב שאין לדחות ראיה זאת ולומר שאת כל הברכה היה אומר עם הש"ץ, שהרי מבואר ברבינו יונה שבא לצאת חיובו מן הש"ץ.

נב. שיח השדה (שער ברכת ה' סי' ד אות ד), הר צבי (שו"ת, ח"א סי' ס), וכן הביא הקהלות יעקב (סי' יא) בשם קונטרס פותח דברים הנ"ל.

נג. ועיין עוד בשערי תשובה (סי' ריג סק"ג) שהביא ספיקו של הברכי יוסף במי שאכל כיסנין ופירות כשיעור שדינו לכלול את שניהם בברכת מעין שלוש, אם יכול להוציא את מי שאכל כיסנין לבד, שיש לדון אם הוספת פירות העץ של המשמיע תהיה הפסק לשומע המחויב רק ב'על המחיה', והוכיח שיכול השומע לכוון לצאת במה שנוגע אליו, ולא אכפת לו במה שמוסיף המברך לעצמו, והנה לכאורה בדין זה מוכח שסברו שמועיל שומע כעונה בחצי ברכה, אמנם כתבו האחרונים שיש לחלק שהרי בנידון שם המשמיע מברך את הברכה כולה, ואף השומע יוצא את כל ברכתו בשמיעה זאת, אלא שבחלק מהברכה אינו רוצה לצאת, ובכך אין חסרון.

נד. וכתבו האחרונים נפק"מ לפי המובא משם הגר"ח (חידושי הגר"ח סטנסיל, אות א) בחילוק בין השוכח יעלה ויבוא בתפילת מנחה של ראש חודש שבה הקשו התוספות מה יועיל חזרתו במעריב והרי אין מזכיר במעריב יעלה ויבוא, ובטל ומטר ודאי שצריך לחזור ובזה לא הקשו התוספות, כיון ששכחת טל ומטר הוא שינוי מטבע וכאילו לא התפלל, וממילא חייב בהשלמת תפילה, מה שאין כן בשכחת יעלה ויבוא יש לומר שחסר רק ההזכרה אבל התפילה נחשבת לתפילה, וכיון שבמוצאי ראש חודש לא יכול להשלים את ההזכרה על כן הקשו התוספות שלא ישוב להתפלל שהרי כבר התפלל. ומעתה לדעה זאת שיעלה ויבוא הוא רק חיוב הזכרה אבל שם ברכה יש לברכתו גם ללא יעלה ויבוא, ממילא יוכל לצאת בדין שומע כעונה את ברכת העבודה ולענות בפיו את הזכרת יעלה ויבוא ויועיל הדבר גם לשיטת החזון איש, ולא יהיה בכך חסרון של חצי בשמיעה וחצי באמירה, כיון ששם ברכה לברכתו אפילו כשאינה שלימה עם ההזכרה, ודוק.

נה. והוסיף ראיה לחילוק זה, מדין ברכת מעין שבע שבליל שבת, שהציבור שומעים את תחילת וסוף הברכה מהש"ץ ואת אמצע הברכה 'מגן אבות' אומרים בעצמם, וביאר שאף כאן כיון שהש"ץ אומר את כל הברכה יכולים השומעים לצאת חצי בשמיעה וחצי באמירה.

ולפי חילוק זה ביאר הקהלות יעקב גם את הדין בהלל שמועיל בו שומע כעונה לחצי פסוק, שיש לומר כיון שהחזן אחרי שאמר ברוך הבא היה גומר לעצמו את כל הפסוק, שהרי גם הוא מחויב בקריאת ההלל, ואין לומר שהוא יוצא את המשך הפסוק מהקהל בדין שומע כעונה, שהרי אין הקהל מכוין להוציאו[נו]. וממילא כל שהוא אומר דבר שלם יכול להוציא אף למחצה. וכן בקריאת המגילה הקורא קרא את כל המגילה ומחמת כן מועיל לשומעים גם אם יצאו חצי בשמיעה וחצי באמירה.

ויש מהאחרונים שכתבו שלפי חילוק זה שתלוי הדבר בשם ברכה שיש לברכת המשמיע, אם כן בהלל ובקריאת המגילה שהם קריאה ואינם ברכה, יש לומר שלעולם שם קריאה עליהם גם כאשר המשמיע אינו ממשיך לקרוא, שיש לומר שגם חצי פסוק שם קריאה עליו.

חילוק בין שומע חצי ומשלימו לבין שומע ב' חצאים

ב. בקונטרס פותח דברים[נז] (הלכות תפילין אות ד) חילק שאף שחצי באמירה וחצי בשמיעה מועיל, מכל מקום חצי שמיעה מאחד וחצי שמיעה מאחר לא מועיל, שבשמיעה משני אנשים קצת מזה וקצת מזה אין הדעת סובלתו ואינו יכול לכוין כראוי, אבל בצירוף קצת בשמיעה וקצת מאמירת עצמו יכול לכוון, ובזה תיקנו שומע כעונה. ובדבריו מיושבת הראיה מדין ש"ץ שטעה, ששם לא מועיל בחצי ברכה כיון שהשומע ישמע חצי ברכה מהראשון וחצי ברכה מהשני. וכן הראיה מדינו של הרי"ף מיושבת שלא יכולים לברך ברכת המזון לחצאין, כיון שהשומע ישמע ב' חצאין מב' אנשים.

חילוק בין ברכה לפסוק

ג. בהר צבי (שו"ת, ח"א סי' ס) כתב שלכאורה היה אפשר לחלק בין דין מי שיוצא בברכה לחצאין לבין מי שיוצא בקריאת ההלל לחצאין, שכשם שאת ברכת המזון כולה מבואר להדיא ברי"ף שיכול ברכה אחת לברך בעצמו וברכה אחת לצאת מדין שומע כעונה, ואף על פי שעל ידי זה חילק לחצאין את ברכת המזון אין בכך חסרון, כך גם לחלק את קריאת ההלל או המגילה לחצאין אין בכך חסרון, כלומר שרק ברכה אחת אי אפשר לחלק לחצאין, אבל מצוות ופסוקים אפשר לחלק. אמנם חילוק זה אינו כשיטת רעק"א, וכן יקשה עליו מדברי רבינו יונה והרא"ש הנ"ל שמבואר בדבריהם שגם ברכה אפשר לחלק לחצאין. ואין בחילוק זה אלא יישוב לנראה מדעת הרי"ף וכפי שנקט החזון איש שלא יכול לחלק ברכה לשניים, שלא יקשה על דבריו מדין הלל ומגילה.

והנה כפי שהבאנו החזון איש נקט לחלוק על דברי רעק"א וסבר שאין דין שומע בחצי ברכה, ואף אם המשמיע מברך לעצמו את כל הברכה, וגם אם שומע מאחד בלבד ומשלים השומע את הברכה בענייתו לא יצא ידי חובתו, ולא סבר החזון איש את החילוקים הנ"ל, ולכאורה שלא יקשה על שיטתו מדין הלל וקריאת מגילה, מוכרח שסבר כחילוק ההר צבי שבקריאת פסוקים אפשר חציו בשמיעה וחציו באמירה. וביאור החילוק שבקריאת פסוקים גם חצי פסוק לבדו שם קריאה עליו, מה שאין כן בחצי ברכה אפילו אם המשמיע מסיימו לעצמו, מכל מקום אותו חלק ששמע השומע אין בו לעצמו שם ברכה.

נפק"מ בין החילוקים

נפק"מ בין החילוקים באופן שקרא את המגילה ונשתתק באמצע, ואת החצי השני קרא אחר, אם יצא ידי חובה לדעת רעק"א, שלפי חילוקו של הקהלות יעקב שתלוי בשם ברכה שיש למשמיע, יהיה תלוי אם ממשיך המשמיע לקרוא לעצמו, ולפי החילוק של ה'פותח דברים' אינו יוצא משני משמיעים, ולפי ה'הר צבי' ולכאורה אף החזון איש נקט כסברתו, אין נידון מקרא מגילה שייך לענין זה כלל, וודאי שיצא בכל גוונא ידי חובה[נח].

תליית דין זה בגדרי שומע כעונה

ויש לתלות את שורש מחלוקתם בגדרי שומע כעונה, הנה כבר נתבאר בארוכה שיטת החזון איש הסובר שגדר שומע כעונה הוא התאחדות השומע והמשמיע, ואין די בשמיעה לבד לצאת ידי חובה, וצריך השומע לצאת בברכת המשמיע, ומחמת כן צריך כוונת משמיע, וממילא יש לפרש שלשיטתו סובר החזון איש שאין יכול לצאת בחצי ברכה, שצריך שיברך המשמיע עבורו ברכה שלימה, שהרי יוצא במה שהמשמיע מברך עבורו, וחצי ברכה אינה ברכה, אף שבירך המשמיע לעצמו ברכה שלימה.

ובדעת רעק"א אפשר שנקט שיוצא בעצם השמיעה עצמה, וסבר שהשמיעה בשומע כעונה היא אופן נוסף של דיבור, וממילא מה בכך ששמע רק חצי ברכה, כל שהשלימו בדיבורו לברכה שלימה הרי הוא כמברך בעצמו ברכה שלימה. ומכל מקום שייך לומר את החילוקים שנתפרשו לעיל, שצריך שלאותו חצי המושמע יהיה שם ברכה ולא יהיה כפטפוט דברים בעלמא.

אמנם אין זה מוכרח בדעת רעק"א, שאף אם גדר שומע כעונה שיוצא בברכת המשמיע, מכל מקום ניתן לבאר שסבר רעק"א שכיון שלעצמו המשמיע יוצא ידי חובה באותה ברכה, אם כן אף כלפי השומע יש כאן חצי ברכה לצאת בה, וכשימשיך באמירת הברכה יצא ידי חובה.

דעת הרא"ש

והנה הקהלות יעקב הוכיח בשיטת הרא"ש שסובר שאין מועיל שומע כעונה לחצי ברכה, שכתב הטור (או"ח סי' רפא) שאביו הרא"ש תמה על מה שנהגו בזמנו בברכת יוצר אור בשבת שהקהל אומרים מקצת הברכה והש"ץ גומרה, והיינו כפי שמבאר הפרישה (שם אות ד) שמתחילת הברכה עד 'תתברך' היו אומרים כל הציבור והשאר היה אומר החזן בלבד, ומכך שהרא"ש תמה על המנהג מוכח שסבר שלא מועיל שומע כעונה לחצי ברכה, ולא הסכים הרא"ש לחילוקים הנ"ל, שהרי כאן ודאי שהש"ץ בירך את כל הברכה שהרי גם הוא מחויב בה, וכן השומעים שומעים רק מאחד חצי והחצי השני מברכים בעצמם, ומכל מקום תמה בזה הרא"ש, והיינו שסובר הרא"ש שלעולם לא מועיל שומע כעונה לחצי ברכה וכפי שנקט החזון איש. ונשאר הקהלות יעקב בצ"ע מה יענה הרא"ש על דברי הגמרא בסוכה שמפורש לגבי עניית ההלל שחילקו פסוק לשניים. אמנם לפי חילוק ההר צבי הנ"ל מיושב, שאת ההלל אפשר לחלק חציו בשמיעה וחציו בקריאה וכפי שנתפרש.

ה. כוונת שומע ומשמיע

פסק השו"ע (או"ח סי' ריג ס"ג) 'אין יוצא ידי חובתו בשמיעת הברכה אפילו יענה אמן, אלא אם כן ששמעה מתחילתה ועד סופה, ונתכוון לצאת בה ידי חובתו, והמברך נתכוון גם כן להוציאו ידי חובתו, ומקור דין זה שצריך כוונת שומע ומשמיע הוא סוגיית הגמרא בראש השנה (כט.) בתקיעת שופר, ששם מבואר שרבי זירא אמר לתוקע 'אכוון ותקע לי', וכפי שביאר רש"י שם (ד"ה אכוון) 'תתכוון לתקוע בשמי להוציאני ידי חובתי', והסיקה הגמרא שדין זה של כוונת משמיע תלוי במחלוקת תנאים.

דעת הראשונים שהוא מדין מצוות צריכות כוונה

והרא"ש (ר"ה פ"ג סי' יא) ביאר, שדינו של רבי זירא הוא מחמת שסובר שמצוות צריכות כוונה, וכן סברו עוד מהראשונים[נט] שדין כוונת משמיע תלוי בנידון הכללי אם מצוות צריכות כוונה, ותלוי בפסק ההלכה בדין מצוות צריכות כוונה. ומחמת כן יש מהראשונים[ס] שנקטו שאין הלכה כרבי זירא ואין צריך כוונת שומע ומשמיע כיון שפסקו להלכה שמצוות אין צריכות כוונה.

דעת הראשונים שמוציא אחרים דינו שונה

ויש מהראשונים[סא] שמוכח בדבריהם, שמצוות שמקיימים על ידי דין שומע כעונה צריך בהם כוונת משמיע להוציא וכוונת שומע לצאת, אפילו אם ההלכה בשאר המצוות שמצוות אין צריכות כוונה, מכל מקום במוציא אחרים צריך כוונה.

שיטת רב האי לחלק בין המשמיע לשומע

ובתשובת רב האי גאון (הביאו הרי"ץ גיאות הלכות ר"ה) כתב לחדש, לחלק בין המשמיע לשומע, שפסק שמצוות אין צריכות כוונה, וביאר שאף רב זירא סבר כך, ומה שהצריך רב זירא כוונת משמיע להוציא ידי חובה, שכלפי כוונת משמיע לא מועיל הטעם שמצוות אין צריכות כוונה, ורק כוונת שומע אין צריך[סב]. וצריך ביאור החילוק בין המשמיע לשומע.

הקושי בהבנת דין זה

והנה עיקר דין זה של כוונת משמיע צריך ביאור, שהרי מקיים המצוה הוא שצריך לכוון לצאת בה, ואם קיום המצוה הוא בעצם השמיעה שנחשבת ממיני הדיבור אם כן מפני מה צריך המשמיע לכוון להוציאו, ואף אם מעשה המצוה הוא של המשמיע ורק מועיל בו דין שומע כעונה שיצא בו השומע,

---

נו. והקשו על דבריו שבירושלמי נראה מפורש לא כך, וזה לשון הירושלמי (פ"ג ה"י) 'בעון קומי רבי חייה בר בא מניין אם שמע ולא ענה יצא, אמר לון מן מה דאנן חמיין רבנין רברבייא קיימין בציבורא ואילין אמרין ברוך הבא ואילין אמרין בשם ה' ואילו ואילו יוצאין ידי חובתן' ומפורש שהיו יוצאין אלו מאלו, ואם כן היו יוצאין מחצי פסוק שלא אמרו בו את ההמשך.

נז. למוהר"ם פרידמן ממזריטש. נדפס בסוף ספר אהל משה (קאצנלנבוגן), והביאו הקהלות יעקב כאן.

נח. ויעוין בשער הציון (סי' קכד אות מז) אודות מי ששכח יעלה ויבוא ורוצה לצאת תפילתו מן הש"ץ והש"ץ אומר בלחש כמה תיבות במודים, כתב השער הציון 'ואפשר דיאמר אלו התיבות בלחש בפני עצמו, דומיא דמיקל הפרי מגדים לענין מגילה לאמר בעצמו איזה תיבות בעל פה בלחש שלא שמע אותן מפי הש"ץ'. ומבואר שדימה השער הציון דין שומע כעונה בחצי פסוק שבקריאת המגילה לדין שומע כעונה בחצי ברכה.

נט. כן מבואר בהגהות אשרי (שם ברא"ש) בשם האור זרוע, וכן הוא ברבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב ו חלק ב) ובראבי"ה (סי' תקלג).

ס. בעל המאור (ר"ה כח.), רשב"א (ר"ה כח: ד"ה אמר), אור זרוע (ח"ב סי' רסא).

סא. כן מוכח בדברי התוספות בראש השנה (כח: ד"ה אבל) שעד כמה שהיה הפירוש בדברי הגמרא 'לא נתכוון משמיע' שלא התכוון להוציא את השומע, לא היה ראיה שמצוות צריכות כוונה, והיינו שאפילו אם מצוות אין צריכות כוונה מכל מקום כוונה להוציא ידי חובה צריך. וכן מבואר בריטב"א שם (ד"ה אלא). ובספר העמק שאלה (שאילתא קנד) ביאר כך בדעת הסמ"ג והבה"ג.

סב. וכעין זה כתב בעל העיטור (ח"ב דף צט.) שפסק שמצוות אין צריכות כוונה וחילק בין משמיע לשומע, אלא שבכוונת משמיע ביאר שהיא כוונה להשמיע את אותו השומע.

מכל מקום מפני מה צריך המשמיע לכוון להוציאו, לכאורה היה די בכך שיכוון המשמיע להוציא את עצמו, וכן השומע יכוון לצאת ומדין שומע כעונה תועיל ברכתו לשומע.

דעת הסוברים שהוא כוונה לשמוע ולא לצאת בו

ובאמת הסמ"ג (עשין כז) ביאר בדין המבואר בברייתא (מה:) 'סופר מברך ובור יוצא', שמותנה הדבר בדעת שומע ומשמיע, והוסיף 'ואפילו למאן דאמר מצות אין צריכות כוונה לצאת, לשמוע צריכות כוונה'. כלומר שגם לשיטה שמצוות אין צריכות כוונה יש דין נוסף של כוונת שומע ומשמיע שאינו כוונה לצאת ידי חובה אלא כוונה לשמוע[סג]. והעתיקו הבית יוסף להלכה (או"ח סי' קצג ד"ה ומ"ש רבינו). וכן שיטת הרי"ץ גיאות (הלכות ר"ה) בתקיעת שופר, שסובר לפסוק שמצוות אין צריכות כוונה ויוצאים אף בתקיעה לשיר, ומכל מקום צריך שתהיה כוונת המשמיע לתקוע וכוונת השומע לשמוע. וכן ביאר הרשב"א (ר"ה כח: ד"ה אמר) בשיטת הרי"ף שפסק את דברי רב זירא, אפילו שלהלכה מצוות אין צריכות כוונה, שאף רב זירא לא אמר איכוון למצוה ותקע לי, אלא איכוון להשמיעני קול שופר בעלמא.

ולפי זה יש לבאר שאכן דין שומע כעונה לא צריך את כוונת המשמיע להוציא, ודין אחר הוא שצריך כוונה להשמיע, אמנם הסמ"ג נקט כן רק למ"ד מצוות אין צריכות כוונה, שכן בהלכות מגילה (עשין דרבנן ד) כתב במפורש שצריך כוונה להוציא ולצאת, ואף בדברי הרשב"א בדעת הרי"ף נראה שביאר כן מחמת שמצוות אין צריכות כוונה, ולמ"ד מצוות צריכות כוונה צריך כוונת משמיע להוציא. ומכל מקום עדיין גם דין זה צריך ביאור מפני מה צריך לכוונה זאת להשמיע, ולמה לא די במציאות הדבר שמשמיע לשומע.

ביאור החזון איש לשיטתו בגדר שומע כעונה

והחזון איש (או"ח סי' כט סק"א) ביאר ענין זה לשיטתו בגדר דין שומע כעונה, וביאר שכיון ודין שומע כעונה הוא שמתאחדים השומע והמשמיע, ומשתתפים הדיבור והשמיעה להיות מצוה אחת, מחמת כן צריכים הדיבור והשמיעה להיות של קריאת מצוה, שרק בקריאת מצוה שייכת התאחדות זאת, ומחמת כן צריך כוונת שומע ומשמיע לעשות את הדיבור לדיבור של מצוה, ואת השמיעה לשמיעת קריאה של מצוה, ולשתף את הדיבור והשמיעה כאחד.

והוסיף החזון איש שאף לפי הדעה שמצוות אין צריכות כוונה, היינו דווקא כשעושה המצוה לעצמו, אבל בשומע כעונה צריכים כוונה להשתתף יחד. והמשיך החזון איש 'ואפילו למ"ד שאין צריך כוונה גם בזה, היינו דבסתם נתקיים המצוה, ונתאחד השמיעה והדיבור כאילו כיוונו'. והוכיח זאת החזון איש שהרי אם התכוון במפורש לא להוציא או לא לצאת לכו"ע לא יצא ידי חובה, והיינו מחמת שאינו שומע קריאה של מצוה אלא שומע דברי תורה, ואפילו באופן שהמשמיע עדיין לא יצא ידי חובה בעצמו, וצריך קריאה זאת לעצמו, מכל מקום כלפי חבירו הקריאה אינה של מצוה, ואין השומע והמדבר מתאחדים בה עד שתהיה קריאה של מצוה עבור השומע.

ומבואר בדברי החזון איש הטעם שצריך כוונת משמיע להוציא, כיון שלא די בכך שלמדבר עצמו תהיה כאן מצוה, שהרי צריך שיתאחד השומע עם הדיבור, וכדי שיהיה לדיבור זה שייכות לשומע צריך שכבר אצל המשמיע יהיה המעשה מעשה מצוה גם ביחס לשומע, שרק במעשה מצוה שייכת התאחדות זאת, ודין זה מתקיים על ידי שהמשמיע מתכוון להוציא והשומע מתכוון לצאת. ובפרטי סברא זאת נחלקו הראשונים דלעיל, הראשונים שתלו דין זה בדין הכוונה הרגילה הנצרכת בכל המצוות, סברו שתלוי הדבר אם מעשה מצוה צריך כוונה בכדי להעשות מעשה מצוה, ואם בשאר מצוות צריך כוונה, כאן הכוונה צריכה להיות כוונה להוציא את חבירו, כדי שתהיה הקריאה מצוה עבורו[סד]. והראשונים שנקטו שכאן לכו"ע צריך כוונה, סברו שכדי שישתתפו ביחד מוכרחת הכוונה[סה].

ביאור שיטת הסמ"ג

ולפי מהלך זה עדיין יש מקום לחקור, לדעת אותם הראשונים הסוברים שבשומע כעונה לכו"ע צריך כוונה, מה היא הכוונה הנצרכת כדי לשתף את המשמיע והשומע, ובנידון זה נחלקו הראשונים ויש ראשונים שנקטו שהיא כוונה להוציא חבירו, והסמ"ג והרשב"א בדעת הרי"ף נקטו שאף ללא כוונה להוציא את חבירו, מכל מקום כל שמתכוון להשמיע את קריאתו לחבירו, וחבירו מתכוון לשמוע ולהשתתף בקריאה זאת, די בכך כדי להשתתף, כיון שמצוות אין צריכות כוונה, וזה ביאור שיטתם שצריך כוונה לשמוע[סו].

שיטת הרמב"ם

והנה בשיטת הרמב"ם בדין מצוות צריכות כוונה הקשו המפרשים סתירה, שבהלכות מצה (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) פסק שמי שאכל מצה ללא כוונה יצא, כמ"ד מצוות אין צריכות כוונה, ובהלכות שופר (פ"ב ה"ד) פסק שלא יצא ידי חובה עד שיתכוון המשמיע להוציא והשומע לצאת[סז], וכתבו העמק שאלה (שאילתא קנד אות ב) והחזון יחזקאל (ר"ה מילואים) לבאר בשיטת הרמב"ם שסובר כאותם הראשונים הסוברים שגם למ"ד מצוות אין צריכות כוונה מכל מקום במצוות שיוצא מפי אחרים צריך כוונה, ופוסק הרמב"ם שמצוות אין צריכין כוונה, ומכל מקום הצריך כוונת משמיע ושומע, כיון שמצוה שאחר עושה עבורו צריך שתהיה לו שייכות עם המעשה שעושה חבירו, ואי אפשר לייחס עבורו מעשה חבירו ללא כוונת משמיע להוציא וכוונת שומע לצאת[סח].

קושיית הפמ"ג שבמצוות דרבנן אין צריך כוונה

ובאמת שמלבד הקושיא בהבנת הטעם שצריך כוונת משמיע להשמיע ולהוציא בשומע כעונה, ולא די בכוונתו לצאת ידי חובה בעצמו, מלבד זה קשה קושיא נוספת, שהרי פסק המגן אברהם (או"ח סי' ס סק"ג) בשם הרדב"ז (סי' אלף צד), שאף על פי שלהלכה פסק השו"ע (שם ס"ד) שמצוות צריכות כוונה, מכל מקום במצוות דרבנן אין צריך כוונה, ואם כן מפני מה צריך כוונת משמיע ושומע בדין שומע כעונה בברכות, והרי ברכות הם דרבנן. וקושיא זאת הקשו הפרי מגדים (סי' ריג משבצות זהב סק"ג) ורעק"א (הגהות השו"ע או"ח סי' ריג ס"ג). והמשנה ברורה (סי' ס סק"י) כתב מכח זה שמשמע שהשו"ע אינו סובר כמגן אברהם, וסובר השו"ע שגם מצוות דרבנן צריכות כוונה.

יישוב הקושיא על פי דברי החזון איש

וכתבו האחרונים שלפי מה שהתבאר בשיטת הראשונים, שיתכן לסבור בשאר מצוות שאין צריך כוונה ומכל מקום בשומע כעונה צריך כוונת משמיע ושומע, אם כן יש לומר כך אף בדעת המגן אברהם, שאף אם מצוות דרבנן

סג. עיין בביאור מהר"א שטיין שם שביאר את דברי הסמ"ג שמצוות שבשמיעה שונות ממצוות שיוצא בהם האדם בינו לבין עצמו, ויש לפרש דבריו כמו שכתבנו. אמנם עיין בהעמק שאלה (שאילתא קנד אות ב) שביאר בדעת הסמ"ג כפי השיטה שהבאנו לעיל בשם הראשונים, שבמצוות שמוציא בהם אחרים ידי חובה בהם הדין שצריך כוונה לצאת ולהוציא, גם אם מצוות אין צריכות כוונה.

סד. וגם דעת רב האי גאון שנקט שצריך כוונת משמיע ואין צריך כוונת שומע מבוארת היטב, שכיון ומצוות אין צריכות כוונה אין צריך כוונת שומע, ומצידו של שומע יש כאן מעשה מצוה, אמנם מצד המשמיע צריך שתהיה מצוה עבור חבירו, ודבר זה נצרך לכוונה מפורשת, ולא מועיל בו היותו מעשה מצוה בסתמא כפי שמועיל בשאר המצוות למ"ד מצוות אין צריכות כוונה.

סה. והוסיפו האחרונים שגם לדעת הסוברים שיוצא בשמיעה עצמו ולא בדיבור חבירו, מכל מקום יש לומר כעין דברי החזון איש שצריכה השמיעה להיות שמיעה של מצוה, וללא כוונת משמיע עבור חבירו אין שמיעתו שמיעת מצוה, ולא די במה שהשומע התכוון לצאת, כיון ששמע דברי תורה בעלמא ולא שמע קריאת מצוה. אמנם החזון איש נקט שאם לא היה צריך התאחדות השומע עם המשמיע והיה יוצא בשמיעתו, לא היה מוכרח להיות שכבר בזמן שמיעתו תהיה השמיעה שמיעה של מצוה, והיה די בכוונת השומע לצאת, שמחמת כוונה זאת לבדה היתה השמיעה שמיעת מצוה, ורק מחמת שצריך התאחדות השומע והמשמיע, על כן צריך שכבר אצל המשמיע דיבור זה יהיה דיבור של מצוה, ודבר זה מתקיים רק על ידי כוונת משמיע.

סו. ועיין בהעמק שאלה (שאילתא קנד אות ב) שאף שנראה שמקור דברי הסמ"ג הוא הבה"ג בהלכות ברכות (תחילת פרק שביעי), ושם בבה"ג כתוב 'ואפילו למאן דאמר מצות אין צריכות כוונה נהי דאין צריכות כוונה לצאת לשמוע צריכות, דקתני גבי קריאת שמע היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כיון לבו יצא אם לאו לא יצא, ומותבינן תיובתא למאן דאמר מצות אין צריכות כוונה דהכא קא מצריך ליה כוונה, ואמר מאי אם כיון לבו לקרות, לקרות הא קא קרי, בקורא להגיה', ואם כן מבואר בבה"ג שהכוונה לשמוע היא דקדוק התיבות כפי שבקריאת שמע הכוונה הנצרכת היא לדקדוק התיבות, מכל מקום כתב העמק שאלה ש'אם לזה כיון הסמ"ג הרי קיצר ביותר מדאי'. והוסיף שיותר נראה להגיה בלשון בה"ג ולמחוק את כל ההמשך המובא מקריאת שמע, 'והיא הגהה מאיזה תלמיד טועה שלא הבין הכוונה לחלק בדבר בין לצאת מעצמו לאחרים'. ולפי דברי העמק שאלה גם הבה"ג סובר כשיטה זאת לחלק בין יוצא מעצמו ליוצא מאחרים.

סז. עיין מגיד משנה (שופר פ"ב ה"ד), ובכסף משנה (שם) הביא את דברי הר"ן (ר"ה כט.) שחילק שדווקא במצה לא צריך כוונה מחמת שגופו נהנה, וכפי שמצינו בדבר איסור שהמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, ועיין בחזון יחזקאל (ר"ה מילואים) שהתקשה בהבנת חילוק זה, שאף אמנם שמעשה אכילת מצה ללא כוונה מופקע מלהיות כמתעסק מחמת הנאת גופו והרי היא מעשה אכילה, מכל מקום כיצד נעשית למעשה מצוה ללא כוונה. ועיין עוד בברכת אברהם לרבי אברהם בנו של הרמב"ם (שו"ת, סי' לד) שחילק בין מצוות שקיומן בעשיית מעשה כגון אכילה וקריאה וטבילה, לבין מצוות שופר וכדומה שכל קיומם בשמיעה, והשומע כל מצוותו שמיעת קול בעלמא, ואם לא התכוון לא עשה דבר במצוה. ועיין בכל ענין זה באריכות בספר שומע ומשמיע (סי' ה).

סח. אמנם באמת יש להתקשות בשיטת הראשונים הסוברים לחלק בין מצוות שיוצא בעצמו למצוות שמוציאן אחר, שהרי הגמרא בראש השנה (כח:) הביאה להוכיח את דין מצוות צריכות כוונה מהדין האמור בהעובר אחורי בית הכנסת ושמע קול שופר, ומבואר שלא סברה הגמרא לחלק בין מצוות שיוצא מאחרים לבין מצוות שמקיימם בעצמו, והן אמנם שבדברי הראשונים היה מקום לחלק בין כוונת משמיע לכוונת שומע, וכפי שמפורש ברב האי גאון לחלק בזה, והיינו שאף שכוונת משמיע צריך כאשר מוציא אחרים גם אם מצוות אין צריכות כוונה וכפי שהתבאר, מכל מקום סברה הגמרא שכוונת שומע לא נצרכת לשם התאחדות השומע, וממה שצריך כוונת שומע הוכיחה הגמרא שמצוות צריכות כוונה, אך בדברי הרמב"ם לא ניתן לפרש כך, שהרי הרמב"ם במפורש כתב שצריך כשמוציא אחרים גם כוונת משמיע וגם כוונת שומע, ויתכן שמחמת כן לא פירשו המפרשים האחרים כן בדעת הרמב"ם. ועיין בהערה הבאה.

אין צריכות כוונה מכל מקום בשומע כעונה לא יחול דין שומע כעונה ללא כוונת משמיע ושומע, שנצרכות כוונות אלו להתאחדות המשמיע והשומע וכפי שהתבאר לעיל.

אמנם הפרי מגדים רמז לחילוק זה וכתב שאין לחלקו מחמת חשבון הסוגיא בראש השנה (כח:), שהגמרא הוכיחה מדין עובר אחורי בית הכנסת ושמע קול שופר וקול מגילה שאם לא כיוון לבו לא יצא, מכאן שמצוות צריכות כוונה, והיינו כל המצוות צריכות כוונה גם מצוות שמקיימם בעצמו ולא על ידי שומע כעונה, ומשמע בגמרא שכוונת משמיע תלויה בדין הכללי שמצוות צריכות כוונה, וכן הרעק"א והמשנה ברורה שלא תירצו כך, וכן המפרשים שהקשו את הסתירה לעיל ברמב"ם ולא תירצו לחלק בין מצוות שמקיימם על ידי שומע כעונה, נראה שנקטו מכח הגמרא בראש השנה שהטעם לכוונת משמיע הוא מכח דין מצוות צריכות כוונה, ואין לחלק בין מצוות המקיימם בעצמו למצוות שמקיימם על ידי שומע כעונה[סט].

דין השומע לפי תומו

יש לדון לפי השיטה שמצוות אין צריכות כוונה, מה דין אדם ששמע לתומו את חבירו מברך ברכה, והשומע לא נתכוין לצאת, האם יש מקום לחוש שיצא ידי חובתו.

ואכן הגר"ז בשולחן ערוך הרב (סי' תפט סי"ב) כתב 'ואפילו לא ספר עמהם כלל אלא ששמע הספירה מן אחד ומן הציבור שספרו ולא נתכוין כלל להוציאו וגם הוא לא נתכוין לצאת בשמיעה זו אלא שמע לפי תומו לא יברך כשיספור בלילה שהשומע כעונה[ע], ואפילו אם היה מחשב אין אני מתכוין לצאת בספירה זו אין זה כלום להאומרים שמצות אין צריכות כוונה כלל, אלא אם כן מחשב אני מתכוין שלא לצאת בה'. ומבוארת שיטתו שרק כוונה מפורשת שלא לצאת מועילה שיוכל לשוב ולספור, ולולא זאת נחשב שיצא מדין שומע כעונה. אמנם המשיך (שם סי"ד) שכאשר בשעת השמיעה כוונתו מפורשת לשוב ולספור הרי הוא כמתכוין במפורש שלא לצאת בשמיעתו, ויכול לספור.

וכתבו האחרונים שיש לדון בחידושו, שיש לומר שגם בכדי לצאת מדין שומע כעונה צריך לעשות מצידו מעשה שמיעה, שכאשר אין מצידו שום מעשה אינו נחשב למקיים מצוה כלל, ובשמיעה לתומו אין מקיים כלל מצוה, שאין שייך לקיים מצוה ללא שעושה מצידו איזה מעשה[עא].

ו. מקומות שאין מועיל שומע כעונה

האם מועיל בקריאת שמע

נחלקו הרא"ם ומהר"ם אלשקר האם מועיל קריאת שמע של הש"ץ להוציא את השומע, כמו בברכות. הרא"ם (שו"ת, ח"א סי' מא) כתב שיצא, והביא (שם סי' מב) בשם מהר"ם אלשקר שיש לחלק בזה בין מי שבקי למי שאינו בקי, ומי שהוא בקי אינו יוצא ידי חובה בשמיעה מחבירו, ואף שאינו בקי אינו יוצא אלא משליח ציבור ובעשרה.

והגר"א (שנות אליהו פ"א מ"א ד"ה קורין) כתב שאינו מועיל כלל, והוכיח זאת מדקדוק המשנה, שלגבי חיוב ברכות קריאת שמע שנינו 'בשחר מברך שתים לפניה ואחת לאחריה', בלשון יחיד, ואילו בקריאת שמע שנינו 'קורין את שמע' בלשון רבים, ומשום שבברכות הש"ץ מברך בקול רם ומוציא את הרבים ידי חובתם כדין שומע כעונה אך בקריאת שמע כל אחד חייב לקרוא בעצמו.

וכבר מצינו שכתבו כן הרשב"א (שו"ת, ח"א סי' קכו) והריטב"א (מגילה ב. ד"ה מגילה) שאין שליח ציבור מוציא את הרבים, אלא כל אחד חייב לקרוא בעצמו[עב], ולפיכך אף שליח ציבור קורא בלחש ולא בקול רם, והביאו כן מדברי הירושלמי (פ"ג ה"ג) שכל אחד ואחד חייב לקרוא ולשנן בפיו[עג]. אולם הריטב"א בראש השנה (כט. ד"ה תני אהבה) והר"ן (על הרי"ף, ר"ה לד: ד"ה יחיד) כתבו, שכל דברי הירושלמי הם במי שהוא בקי, שאינו יוצא בשמיעה מחבירו, אך מי שאינו בקי ואינו יודע להתפלל ולקרוא שמע בעצמו, רשאי לצאת בשמיעה מחבירו.

והפרי חדש (סי' סב ס"ב) חולק, שכשם שמועיל שומע כמברך, כך מועיל שומע כקורא, וכן דעת השאגת אריה (שו"ת, סי' ז)[עד]. והמשנה ברורה (סי' סא סק"מ) הביא דבריו להלכה, ולא הביא שיטת החולקים.

טעם השיטות שאינו מועיל

וצריך ביאור לשיטת הסוברים שאינו מועיל, מדוע שונה דינו של קריאת שמע משאר מצוות המתקיימות באמירה, ולמה לא יועיל לקיימה בשמיעה. ומצינו בזה כמה טעמים.

הרדב"ז (שו"ת, ח"ג סי' תמו) כתב, שלפי שנאמר (דברים ו ז) 'ושננתם', דרשו חכמים שצריך כל אחד לשנן בפיו ממש, וכעין זה מצינו בלשון הרמב"ן (יא: ד"ה ואני) שהיא המצוה המוטלת על כל יחיד ויחיד שיהא משנן בפיו.

ומלשונם משמע שאילו היה מועיל שומע כעונה הרי זה נחשב שמקיים את המצוה במעשה הדיבור של חבירו, ולא במעשה השמיעה של עצמו, וכיון שכתוב שהחיוב הוא על כל אחד ואחד, אינו מועיל באופן זה[עה]. והאחרונים רצו לתלות זאת בחקירה דלעיל שאם מעשה המצוה בשומע כעונה הוא של המשמיע ורק מתייחס אל השומע ממילא יש לומר שלא מתקיים דין של 'כל אחד ואחד' בשומע כעונה, אמנם אם השמיעה היא מין ממיני הדיבור נחשב שקרא בעצמו, ולפיכך מועיל. וביותר לפי המתבאר בחקירה השניה שגדר 'כעונה' הוא כמדבר בעצמו ממש [ומחמת כן ערום וכדומה נאסרו בשומע כעונה] בודאי שנחשב שנתקיים הדין של 'כל אחד ואחד'.

האבודרהם (סדר שחרית של חול, ד"ה הקורא ק"ש) כתב טעם אחר, משום שנאמר (דברים ו ז) 'ודברת בם', הרי שצריך דיבור דווקא ולא שמיעה[עו], והוא כעין מה שמצינו לענין הנידון של 'הרהור כדיבור' שכתבו השאגת אריה (שו"ת, סי' ז) ושאר אחרונים בביאור שיטת הרמב"ם (קריאת שמע פ"ב ה"ח) שבקריאת שמע שכתוב 'ודברת בם', לא יועיל הרהור, אף שבברכת המזון מועיל הרהור כדיבור[עז].

הגר"א (אמרי נועם ב. ד"ה קורין) ופרי מגדים (פתיחה כוללת, ח"ג אות כח) כתבו טעם אחר, שלגבי קבלת עול מלכות שמים לא מועיל שמיעה כדיבור, אלא צריך מעשה קריאה ממש, משום שדבר שעיקרו בכוונת הלב, לא תועיל שמיעה כמו דיבור, שבמדבר ממש הוא מכוין לבו יותר ממי שרק שומע, ולכן בשיעור של שמיעה עדיין אינו מקבל עול מלכות שמים כראוי[עח].

סט. **אמנם** עיין בהעמק שאלה (שאילתא קנד אות ב) שיישב את הסוגיא לשיטה זאת, וביאר שתלוי הדבר במהלך הסוגיא ורק רבי זירא הוא שחידש סברא זאת לחלק בין יוצא מעצמו לשומע מאחרים. ועיין עוד בחזון יחזקאל (ר"ה מילואים) שאף הוא האריך ליישב קושיא זאת בתליית דין זה בשיטות התנאים בסוגיית הגמרא שם.

ע. **לפי** השיטות ששומע כעונה מועיל בספירת העומר (להלן אות ז) נמצא שיצא ידי חובת ספירה, ולא יוכל לשוב ולספור בברכה, כיון שספק ברכות להקל.

עא. **וכתבו** לדמות הדבר למבואר בחפץ חיים (חלק א כלל ו ס"ה) לגבי שמיעת לשון הרע, שכאשר שומע לשון הרע ולא היה מצידו שום מעשה כדי לשמוע, ואף לא נוח לו באותה שמיעה אינו עובר באיסור, והיינו מהטעם הנ"ל שצריך שיעשה על ידו איזה מעשה כדי שיחשב לעובר עבירה, והוא הדין יש לומר במעשה מצוה.

עב. **והריטב"א** דקדק כפי שהובא בשנות אליהו, מלשון 'קורין' שכל הציבור קורא, ואילו במגילה שנינו 'מגילה נקראת' והיינו שהש"ץ קורא לכל הציבור.

עג. **אמנם** מפרשי הירושלמי [פני משה (ד"ה אמרו) ומראה הפנים (ד"ה לא)] ביארו את הסוגיא שם באופן אחר, ולפי"ז אין ראיה. ויש להעיר שבדברי הירושלמי שם מבואר שסברו כך גם לגבי תפילה, וזה לשונו שם 'אמרו לא מסתברא בקריאת שמע שיהא כל אחד ואחד משנן בפיו, לא מסתברא בתפילה שיהא כל אחד ואחד מבקש רחמים על עצמו'. והרי לגבי תפילה הכל מודים ששליח ציבור מוציא את היחיד והרבים ידי חובתם, ומועיל מדין שומע כעונה, ואם כן כיצד נפרש את תחילת דברי הירושלמי בקריאת שמע שסבר שלא מועיל בו שומע כעונה. אכן הרשב"א (שו"ת, ח"א סי' קכו) ציין למחלוקת רשב"ג וחכמים (ר"ה כט.) שלחכמים אין הש"ץ מוציא את הבקי ידי חובתו, אלא רק למי שאינו בקי, וטעם הדבר שבתפילה שהיא בקשת רחמים צריך לכתחילה שכל אחד יבקש בעצמו בפה ולא בשמיעה לחוד, והוא כעין סברת הגר"א ופרי מגדים להלן שבדבר התלוי בכוונת הלב לא מועילה שמיעה כמו דיבור, ולפי"ז מובן שהירושלמי סבר כרבנן שאין ש"ץ מוציא את הבקי בתפילה.

עד. **בבנין** שלמה (שו"ת, או"ח סי' ח, הו"ד במראה כהן ב. ד"ה מאימתי) כתב ליישב לשיטתם את דברי הירושלמי שהביאו הראשונים שמבואר שם שצריך כל אחד לקרוא בעצמו, שיש לחלק בין קורא בעל פה לקורא מתוך הכתב, שדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה, ושיטת כמה מן הראשונים (תוס' תמורה יד: ד"ה דברים, וראה בית יוסף או"ח סי' מט ד"ה ומה) שכל זה נאמר במוציא את הרבים ידי חובתם, ולפי"ז יש לומר שזהו טעם הירושלמי, שבקורא על פה אינו מוציא את הרבים ידי חובתם, אף שהוא דבר ששגור בפי הכל. אך כאשר קורא מתוך הספר, מועיל מדין שומע כעונה.

עה. **וכעין** זה מצינו בספירת העומר כפי שיבואר להלן.

עו. **והוסיף**, שבקריאת מגילה ותקיעת שופר מועיל מה שאחר מוציאו, מפני שהדבר שם תלוי בשמיעה כמו בקריאה. אבל מתלמוד תורה אין ש"ץ יכול לפטור לשום אדם, וצריך ביאור בדבריו מדוע בתלמוד תורה אין קיום מצוה בשמיעה. ואפשר שכוונתו לבאר בזה את הטעם לקריאת שמע, שכיון שהיא מדין קריאת פרשה בתורה, והאדם יודע בעצמו את הפרשה, אינו יוצא בשמיעה אלא צריך דווקא 'ודברת בם' שיקרא ויאמר בפה. ובאליה רבה (סי' סב ס"ב) כתב שלפי"ז אין חילוק בין בקי לשאינו בקי.

עז. **והמהר"ם** אלשקר (הו"ד בשו"ת הרא"ם סי' מב) כתב שגדר הלימוד בזה הוא, שהתורה גילתה שעיקר המצוה הוא בקריאה ולא בשמיעה, ומשמע מדבריו שנקט שהגדר בשומע כעונה הוא שאינו נחשב כמשתתף בדיבור של חבירו, אלא שהשמיעה גופא נחשבת כדיבור. עוד משמע מכך שאם השמיעה מועילה אין לה גדר של דיבור ממש, אלא נחשבת לגבי הדינים כמו דיבור.

עח. **היד** אליהו (רגולר, שו"ת סי' יג) כתב שאפשר שכל דברי הגר"א בזה הם מדרבנן ולא מן התורה,

ויסוד דבריהם הוא שמצות קריאת שמע אינה רק קריאת הפרשה, אלא מקיימים בה קבלת עול מלכות שמים, ומצינו כמה דינים מיוחדים שנאמרו בזה מכח הגדרה זו, ראה במערכה בענין 'חובת קריאת שמע ועונתה'.

לענין תפילה

והנה לענין תפילת שמונה עשרה, מצינו (ר"ה לד:) שנחלקו רשב"ג וחכמים, שלרשב"ג רשאי לצאת בשמיעה מחבירו בכל האופנים, ולחכמים דווקא מי שאינו בקי, אבל מי שהוא בקי אינו רשאי לצאת בשמיעה אלא צריך לברך ולהתפלל בעצמו. וכן פסק השלחן ערוך (או"ח סי' קכד ס"א) שש"ץ מוציא למי שאינו יודע להתפלל, וכתב המגן אברהם (סק"א) שהבקי אינו יוצא בשמיעה אף בדיעבד.

ובטעם הדבר נחלקו הראשונים, הר"ן (על הרי"ף, ר"ה שם ד"ה יחיד) כתב, שכיון שתפילה היא בקשת רחמים מן הראוי שיבקש בעצמו בפיו, שבזה הוא מתעורר ומרגיש יותר את בקשת הרחמים. וכן משמעות דברי הירושלמי (פ"ג ה"ג כה:) שיהא כל אחד מבקש רחמים על עצמו.

והרי"ץ גיאות (ליקוטי הל' ר"ה דף לא, הו"ד בבית יוסף או"ח סי' קכד ד"ה וכתב רבינו ירוחם) כתב, שהוא משום שאין רשות למתפלל להשמיע קולו, אלא צריך להתפלל בלחש, לכן אסור להשמיע לחבירו ולהוציאו, ומה שאין כן בשאר ברכות שרשאי להשמיע קולו יכול להוציא את חבירו בשמיעה.

אולם רבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב ג ח"ז) חילק בזה, שביחיד אינו מוציאו, ובעשרה מתפללים יכול להוציאו, ואף אחרי שיצא מוציא לאחרים.

אם כבר התפלל וטעה

עוד כתבו התוספות (ר"ה לד: ד"ה כן) והרא"ש (ר"ה פ"ד סי' יד), שאם היחיד התפלל וטעה בתפילתו באופן שצריך לחזור ולהתפלל, רשאי לצאת בשמיעה משליח ציבור אף שהוא בקי, שכל מה שהחמירו חכמים שלא יצא בשמיעה, היינו שהטריחו אותו להתפלל בעצמו משום שבקשת רחמים היא, אך לאחר שכבר התפלל פעם אחת, רשאי לצאת בשמיעה. ומשום שנחשב כמו מי שהוא אנוס שהקלו עליו משום שלא רצו להטריחו להתפלל על ידי שאחרים יקראו בפניו כל מילה, שהרי אינו בקי, ואף בשאר אופנים שנחשב טורח, הקלו שיצאו בשמיעה משליח ציבור.

לענין ברכה אחרונה על המזון

ובירושלמי (פ"ג ה"ג) הובא שכשם שבקריאת שמע ותפילה אינו מוציא את חבירו הבקי, כך אין מוציאו בברכה אחרונה, וכן אמרו בגמרא (מה:) שדווקא באדם בור, התירו שהבקי מוציאו בברכתו, אך אם אינו בור, כל אחד צריך לברך בעצמו, מלבד בברכת המזון על הפת, כשהם שלשה שחייבים בזימון, רשאי לזמן ולהוציא את השומעים בברכתו. וכן פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' ריג ס"א)[עט]. וכתב הט"ז (סק"א) שמכל מקום אף בשאר ברכה אחרונה, במקום שמזלזלים ושוכחים לברך כראוי, מותר לאחד לברך בקול רם ולהוציא את הציבור, כדי שלא יכשלו בכך שישכחו לברך.

לענין ברכת הודאה

עוד מצינו לענין ברכת מודים, שהציבור אומרים 'מודים דרבנן' בשעה שהש"ץ מברך מודים. ובטעם הדבר כתב האבודרהם (סדר שחרית של חול, ד"ה וכשיגיע) וזה לשונו 'וכשיגיע ש"ץ למודים וכורע, כל העם שוחין ואומרין הודאה קטנה המתחלת כמו כן במודים שאין דרך העבד להודות לרבו, לומר לו 'אדוני אתה' על ידי שליח, אלא כל אדם צריך לקבל בפיו עול מלכות שמים, ואם יקבל על ידי שליח אינה קבלה גמורה שיוכל להכחיש ולומר לא שלחתיו, אבל בשאר התפלה שהיא בקשה יכול לתבוע צרכיו על ידי שליח, שכל אדם חפץ בטובתו ולא יכחיש ויאמר לא שלחתיו'.

ז. בספירת העומר

מחלוקת הפוסקים בדין ספירה לכל אחד ואחד

נחלקו הפוסקים (או"ח סי' תפט ס"א) אם יכול לצאת ידי חובת מצות ספירת העומר בשמיעת הספירה מחבירו, ומדין שומע כעונה וכפי שיוצא ידי חובה בקידוש ושאר מצוות הנעשות על ידי אמירה, שהלבוש (ס"א) והחק יעקב (סק"ד) חידשו שאין מועיל בספירה דין שומע כעונה שכן יש ללמוד מדרשת חז"ל (מנחות סה:) שדרשו מהפסוק (ויקרא כג טו) 'וספרתם לכם' שתהא ספירה לכל אחד ואחד, כלומר שאין מצוה זאת כשאר מצוות התורה וצריך כל אחד בעצמו לספור.

אבל הפרי חדש (סי' תפט ס"א) חולק וסובר שהמכוון בדין זה שתהא ספירה לכל אחד ואחד, שאינה כספירת היובל שבה רק בי"ד מצווין, אלא כל ישראל חייבין בספירת העומר, אבל יכול לצאת ידי חובה בדין שומע כעונה, ורק לכתחילה מסתבר שמצוה שיספור כל אחד לעצמו[פ].

גם בראשונים מצינו מחלוקת בדין זה

והביאור הלכה (שם ד"ה ומצוה) כתב שיש לדייק כבר בראשונים שנחלקו בדין זה, שהנה הקשה הרשב"א (מנחות סה. ד"ה וקשיא) על דברי רש"י (שם ד"ה לכל) בפירוש הדרשה 'לכל אחד ואחד' שכתב רש"י 'שכל אחד חייב לספור', והקשה הרשב"א כיצד משמע מהלשון רבים שהמצוה על כל אחד, והרי אדרבא מלשון רבים יש ללמוד שהמצוה לציבור או לבית דין, ותירץ הרשב"א שאם כן היה מספיק לכתוב 'וספרתם' שהוא לשון רבים, ותוספת המילה 'לכם' נדרשת לכך שכל אחד חייב לספור, ש'לכם' משמע שהמצוה לכולכם, ומבואר שסבר הרשב"א שהמצוה על כל אחד ולא מועיל בה דין שומע כעונה שיצא בספירת השליח ציבור[פא]. וכן האליהו זוטא (סי' תפט אות א) הביא שהאגודה כתב 'לכל אחד ואחד ולא לש"ץ בשביל כולם', ואם כן אף האגודה סבר שלא מועיל בספירת העומר שומע כעונה[פב].

אבל מדברי הרי"ץ גיאות (הלכות חדש וספירת העומר) שכתב 'ואנו כך קבלנו מרבותינו האסמכתא דספירת העומר בעמידה וכו' ובמוצאי שבתות שאומרים לאחר תפילת ערבית ויהי נועם וקדושא דסדרא כשהן יושבין, נהגו ראשונים לברך שליח צבור מעומד וכל הקהל עונין אמן בכוונה שלא להטריח את הצבור לחזור ולעמוד'. ומבואר מדבריו שיצאו ידי חובה מהש"ץ, ומועיל בספירת העומר דין שומע כעונה, ומוכיח הביאור הלכה שאין לומר שרק את הברכה יצאו מהש"ץ, שאין משמעות דבריו כן, שאם כן היו צריכים לעמוד לספירה עצמה ולא חסכו את טורח העמידה. וכדברי הרי"ץ גיאות כתב גם הארחות חיים (הלכות ספירת העומר אות ד) בשם רב האי גאון.

והאחרונים כתבו להוכיח מפירוש הרמב"ן ורבינו בחיי על התורה (ויקרא כג טו) שפירשו ש'וספרתם לכם' מתפרש כמו 'ולקחתם לכם' האמור בלולב שבשניהם הכוונה לכל אחד ואחד, ובלולב דין 'לכל אחד ואחד' משמעותו שלא יצא ידי חובתו בנטילת חבירו עבורו, ואם כן אף כאן נראה שפירשו שצריך לספור בעצמו ולא יוצא על ידי חבירו, אמנם יש לדחות שאדרבא גם בלולב לא בא הפסוק למעט שלא יוציא את חבירו, שפשוט שאין יכול להוציאו[פג].

עט. ועיין עוד במשנה ברורה שם (סק"ט).

פ. וכשיטת הפרי חדש נראה שלמדו התוספות (מנחות סה: ד"ה וספרתם) שהמיעוט מספירת בית דין, ברכי יוסף (סק"ו), לקח טוב לגר"י אנגל (סוף כלל א).

פא. ולא ביאר הביאור הלכה היכן מבואר הדבר ברשב"א, שהרי לכאורה ניתן לפרש שהמצוה על כל יחיד ולא על בית דין, ומכל מקום מועיל שומע כעונה, וכפי הנראה כוונת הביאור הלכה מכך שאמר הרשב"א שאינו דין על בית דין ולא 'לציבור', ולמד הביאור הלכה ש'לציבור' המכוון שיוציא השליח ציבור את הרבים ידי חובה. והנה הרשב"א במנחות ידוע שרבו האומרים שמחברו איננו הרשב"א, אמנם בדעת הרשב"א עצמו מצינו סתירה בתשובותיו שבתשובה אחת (ח"א סי' קכו) השיב שיכול לצאת בברכה מדין שומע כעונה ואחר כך לספור בעצמו ומשמע שבספירה עצמה לא מועיל שומע כעונה, אמנם בתשובה אחרת (שם סי' תנח) נשאל הרשב"א 'כשהחזן מקדים לברך והקהל עונין אחריו אמן, מי שחזר ובירך לאחר מיכן אם היא ברכה לבטלה', והשיב הרשב"א 'אם דעת היחידים שלא לצאת בספירת שליח צבור צריך לחזור ולברך, ואע"ג דקיימא לן דמצות אין צריכות כוונה, כתבו חכמי הצרפתים דדוקא מן הסתם אבל אינו רוצה לצאת בו לא'. ובפשטות מבואר בתשובה זו שיכול לצאת בספירת הש"ץ, ועמדו האחרונים על סתירה זו, והחק יעקב (סי' תפט סק"ד) והמאמר מרדכי (שם סק"א) למדו שהעיקר כתשובה הראשונה שאין מוציא בספירה, וגם בתשובה השניה יש לפרש שנידונה לצאת בברכה ו'ספירת הש"ץ' הכוונה ברכת הש"ץ, אבל את הספירה צריך לספור בפני עצמו, אבל הפרי חדש והברכי יוסף (סי' תפט סק"ו) נקטו שהעיקר כתשובה השניה שמועיל שומע כעונה, ומה שבתשובה הראשונה כתב שאחר כך סופר בעצמו, ביאר הפרי חדש שבספירה מסתמא הש"ץ לא כיוון להוציאו, שלכתחילה כל אחד סופר לעצמו, והברכי יוסף ביאר הטעם מחמת שחביבין ישראל ורוצים לקיים המצוה בעצמם, וכפי שדימה הרשב"א את הדבר לקריאת ההלל.

פב. והברכי יוסף (סק"ו) דחה ראיה זאת מהאגודה, וכתב שאין ספר האגודה עמו לראות דבריו, אך יש לומר שש"ץ שכתב האגודה לאו דווקא, אלא המכוון לאחד שסופר בעד כל הקהל, וכעין בית דין, ואפשר שטעות סופר בדברי האגודה וצריך להיות בית דין במקום ש"ץ, וכדברי התוספות (במנחות סה: ד"ה וספרתם), והאגודה תמיד נמשך אחריהם כידוע.

פג. החתם סופר (סוכה כט: ד"ה ודע) שכתב שגם בלולב הדין 'לכל אחד ואחד' הוא למעט בית דין ולא למעט אופן שחבירו נוטל בעבורו, שהרי מצוה זאת כשאר מצוות המוטלות על גופו שלא מועילה בהן שליחות, ואין צריך למעט שלא מועילה נטילת חבירו, אבל בלקח טוב (לגר"י אנגל סוף כלל א) ביאר שהמיעוט הוא על נטילת חבירו, שאין לבאר שמיעט נטילת בית דין, שאין צריך למעט דבר זה, ורק בספירת העומר יש למעט בית דין מחמת הדמיון לספירת היובל הנעשית על ידי בית דין. וראה עוד בראבי"ה (סי' תרצז) שהביא מהר"י מאורליינש, שדן שבשאר ימי חג הסוכות שעליהם לא נאמר 'ולקחתם לכם' לא תהיה בהם הדרשה של 'לכל אחד ואחד' ויוכל לצאת על ידי חבירו, אמנם הדברים צריכים ביאור מה שונה מצות לולב מכל מצוות שבגופו שאין יכול לצאת במעשה חבירו, והרי אינה מצוה שבאמירה ששייך בה שומע כעונה. וראה עוד באליהו רבה שכתב ללמוד גזירה שוה 'ולקחתם לכם' 'וספרתם לכם' שצריך

תליית המחלוקת בגדרי שומע כעונה

ובביאור המחלוקת כתבו האחרונים[פד] שיש לתלות דין זה בגדרי שומע כעונה, ולכאורה תלוי הוא בב׳ החקירות שהארכנו בהם לעיל, שאם מעשה המצוה בשומע כעונה הוא של המשמיע ורק מתייחס אל השומע ממילא יש לומר שלא מתקיים דין לכל אחד ואחד בשומע כעונה, אמנם אם השמיעה היא מין ממיני הדיבור מפני מה לא יחשב שספר בעצמו, וממילא על כרחנו אין לפרש דרשת כל אחד ואחד לענין זה. וביותר לפי המתבאר בחקירה השניה שגדר ׳כעונה׳ הוא כמדבר בעצמו ממש ומחמת כן ערום וכדומה נאסרו בשומע כעונה ודאי שמסתבר שגם דין לכל אחד ואחד יוכל להתקיים בשומע כעונה.

כיצד מקיים דין עמידה בספירה בשומע כעונה

והנה בדברי הרי״ץ גיאות מבואר שכאשר יוצאים ידי חובת הספירה מהש״ץ מדין שומע כעונה אין השומעים צריכים לעמוד, ומוכח שסובר כמהלך החזון איש שיוצא באמירת המשמיע ומחמת כן די בכך שהש״ץ המשמיע עומד בספירה[פה], ומעתה אם ננקוט כדברי האחרונים שקיום דין ׳ספירה לכל אחד ואחד׳ תלוי בגדר שומע כעונה, אם כן יהיה קשה הדבר מכל צד, שהרי אם נחשב כדיבור של השומע אם כן יצטרך השומע לעמוד, ואם נחשב שיוצא בדיבורו של המשמיע אם כן לא יתקיים דין ׳לכל אחד ואחד׳ ולא יוכל כלל לצאת בדין שומע כעונה, ומפני מה סבר הרי״ץ גיאות שמתקיים בו דין לכל אחד ואחד.

וכתבו האחרונים שיש לבאר שיטה זאת על פי מהלך החזון איש שבשומע כעונה ישנה ׳התאחדות השומע והמשמיע׳, ועל פי זה יש לומר שאף שיוצא בדיבורו של המשמיע ומחמת כן מועילה עמידת המשמיע, מכל מקום כיון שמתאחד השומע עמו על ידי שמיעתו, ונעשה במעשה המצוה חלק אף מצידו של שומע, מחמת כן מתקיים בכך דין ׳לכל אחד ואחד׳. עוד אפשר לומר שחלק הרי״ץ גיאות על עיקר הדרשה, שדין כל אחד ואחד ענינו למעט ספירת בית דין, ומנין לנו לחדש דרשה אחרת של למעט שומע כעונה, ואין שום חסרון אף אם יוצא בספירת המשמיע.

ביאור השיטה שלא מועיל שומע כעונה

והנה לפי מהלך החזון איש יש לומר שכל הראשונים מודים שעל פי גדרי שומע כעונה יכול לצאת ידי חובת ספירה בדין שומע כעונה, ומחלוקת הראשונים היא בדרשה בלבד, שסברו הרשב״א והאגודה ללמוד בדרשת ׳לכל אחד ואחד׳ שהתורה מיעטה במיעוט מיוחד, שצריך לספור בעצמו ולא מועיל דין שומע כעונה בספירה, כלומר שאף שמתיחסת הספירה גם לשומע מכל מקום גזירת הכתוב היא שמעשה הספירה עצמו צריך להעשות על ידי כל אחד ואחד.

אלא שעדיין צריך ביאור מדוע הראשונים פירשו כך בדרשת הגמרא, ומה סברא בכך שתהיה מצוה זאת שונה משאר מצוות הנעשות בדיבור שמועיל בהם שומע כעונה.

חקירת הדבר אברהם בגדר מעשה הספירה

וביארו האחרונים טעם בדבר על פי דברי הדבר אברהם (שו״ת, ח״א סי׳ לד) שיש לחקור במהות מעשה הספירה האם עיקר מהות מעשה הספירה הוא באמירת שמו של אותו יום לפי מנינו, ואם הוא יום העשרים יש לומר שזהו יום עשרים לעומר, וכמו כל המצוות המתקיימות באמירת הפה שאמירת המילים היא עיקר גוף המצוה, או דלמא שהסופר ומונה צריך למנות כדרך שסופרים, שהוא מבטא את ידיעתו בסך המנין, ומהות הספירה היא לבטא את מה שהאדם יודע את מנין היום, ואם אינו יודע מהו מנין היום, לא יועיל מה שיאמר בפיו מה שמו של מנין אותו היום.

יסוד הדבר אברהם בספירת ספק

ונקט שם הדבר אברהם שעיקר החפצא של הספירה, הוא במה שאדם אומר שהוא יודע שזהו מנין אותו היום, ואם אינו יודע מהו המנין, לא יועיל מה שיאמר בפה את שם היום לפי מנינו. ולפי״ז דן הדבר אברהם בספירת ספק, כגון מי שנמצא בדרך ולא יודע את מנין אותו היום אם יכול לספור ב׳ ספירות מספק, וכתב שמסתבר שכאשר אין ידוע ומוחלט אצלו המנין שסופר אין לספירתו שם ספירה, ואינה אלא כקריאה בלבד, שענין ספירה הוא שידע ויוחלט אצלו המנין, ומחמת כן לא תועיל ספירת ספק, וכן ייסד השערי יושר (שער א פ״ה) שמספר שאינו ברור לא נחשב מספר ומנין. ועל פי זה יש לומר שחידשה התורה בדרשת ׳לכל אחד ואחד׳ דין מיוחד שאינו בשאר קריאות ואמירות, שכדי שידע ויוחלט אצלו המנין, צריך שיספור בעצמו ולא על ידי שומע כעונה, שיהא הוא עצמו המייחד ומברר לעצמו את מנין היום בספירה, ויתכן לומר ביאור זה אפילו אם נוקטים שבשומע כעונה נחשב כמדבר בפיו ממש[פו].

וכן יישב על פי זה את קושיית בעל המאור (פסחים קכא:) שהקשה בעל המאור מפני מה לא מונים ב׳ ימים מספק כדרך שעושים ב׳ ימים טובים מספק, וכתב הדבר אברהם שעל פי יסודו שספירת ספק אינה ספירה מיושבת הקושיא, אמנם מסיים הדבר אברהם (שם אות ה) שאף שהסברא נכונה היא ויש לה סימוכין, אמנם מדברי בעל המאור שתירץ תירוץ אחר על קושיא זאת[פז], וכן מכך שהר״ן (פסחים קכא:) הביא את קושייתו ותירוצו של בעל המאור ולא העיר על דבריו, משמע שסברו שגם ספירת ספק נחשבת לספירה[פח].

נפקא מינה במי שאינו מבין את לשון הספירה

ולפי יסודו ביאר הדבר אברהם את טעמו של המגן אברהם (סי׳ תפט סק״ב) הסובר שהספירה מועילה רק בלשון שמבין, וכאשר אינו מבין את לשון הספירה לא יצא ידי חובה אפילו בלשון הקודש, ׳דהא לא ידע מאי קאמר׳, והיעב״ץ (שאלת יעב״ץ שו״ת, ח״א סי׳ קלט) חלק על המגן אברהם. וסברת המגן אברהם צריכה ביאור מפני מה שונה ספירת העומר ממצוות אחרות שמועיל בהם בכל לשון אף שאינו מבין, ועל פי יסודו מבאר הדבר אברהם שספירה שאינו יודע מה המנין שמונה אין לה מהות ספירה כלל[פט].

לעשות בהם המצוה בעצמו ולא מועילה פעולת חבירו, וכבר תמה הברכי יוסף (סי׳ תפט סק״ו) כיצד דן גזירה שוה מעצמו.

פד. חזון אליהו (דרבקין, בית אליהו סי׳ לז) ועוד.

פה. ולכאורה הוא הדין בכל ברכת המצוות שדינם לעמוד בהם, שלפי גדר החזון איש שיוצא השומע בברכת המשמיע אם כן יש לומר שאין השומע צריך לעמוד, ויהיה תלוי דינו בחקירה זאת אם יוצא במעשה השמיעה שלו או במעשה המשמיע, אמנם כתבו האחרונים שיש מקום לחלק ולומר לפי שיטת הפרי מגדים (או״ח סי׳ תלב משב״ז סק״ג) שמה שצריך לעמוד בברכת המצוות הוא מחמת המצוה עצמה שצריכה להיות בעמידה, ודין הברכה כדין המצוה, וממילא יש לומר שאפילו אם מעשה הברכה הוא של המשמיע מכל מקום כיון שיוצא השומע בברכה ודין הברכה כדין המצוה ממילא מחויב לעמוד.

פו. וכעין שהבאנו לעיל מהחתם סופר (שו״ת, ח״ו סי׳ יג) שעדיף הדיבור בפיו משומע כעונה כיון שעל ידי דיבור פיו ׳לבבו יבין׳, דהיינו יוחלטו אצלו הדברים בצורה ברורה יותר.

פז. ותירץ שאם באנו לספור שתי ספירות מספק נמצא ספירה שניה נמשכת עד יום טוב ראשון של עצרת, ויבואו לזלזל ביום טוב ראשון דאורייתא. וההפלאה (כתובות עב. בתוס׳ ד״ה וספרה) הוסיף בביאור התירוץ שכיון שאי אפשר להשלים את ספירת הספק ביום האחרון, ממילא אין למנותה כלל.

פח. וכתבו האחרונים שגם בדעת בעל המאור יתכן לומר שמודה שהספירה צריכה להיות מבוררת וידועה, והסופר בלי להבין את מנין אותו היום יש לומר שאינו יוצא בספירתו וכדברי המגן אברהם, אלא שסובר בעל המאור שגם אם אומר ב׳ ספירות ביום אחד, ומונה שיום זה הוא אחד מב׳ ספירות הללו, נחשבת ספירתו לספירה שיחד את היום ומנאו.
עוד דנו האחרונים לפי השיטות שלא מועיל שומע כעונה בספירה אם יש מקום לומר שגם בברכה לא יוכל לצאת מדין שומע כעונה, והמשנה ברורה (סי׳ תפט סק״ה) כתב שבברכה לכל השיטות מועיל שומע כעונה, אמנם לכאורה יש לדון על פי דברי הפרי מגדים (או״ח אשל אברהם סי׳ ח סק״ט) בדין כוונת השומע והמוציא בברכה ששומע מאחר, שכתב שכיון ומבואר בפוסקים שהטעם שהמוציא והשומע צריכים להתכוון הוא מדין מצוות צריכות כוונה, ממילא לפי מה שנפסק שבמצוות דרבנן אין צריך כוונה, על כרחנו לבאר שהטעם שבברכות שהם דרבנן צריך לכוון מחמת שהמצוה דאורייתא ועשו את הברכות כדין המצוה, ודן לפי זה שבמצוה דרבנן לכאורה גם בברכה לא יהיה צריך את כוונת המוציא והשומע, ולפי יסודו שהברכה כמצוה אם כן יש לדון שאף בספירת העומר כיון שלא מועיל דין שומע כעונה בספירה לא יועיל גם בברכה. אמנם יש מקום לחלק בין ענין כוונה במצוה שהוא סדר עשיית המצוה וכולל גם את הברכה, לבין דין שומע כעונה שאינו מדיני המצוה עצמה.

פט. ונראה שזה כוונת השער הציון (סי׳ תפט סק״ו) שכתב על דברי המגן אברהם ׳ואף שבכל מקום יוצאין בלשון הקודש אף על פי שאינו מבין, כמו שכתבנו לעיל בסימן סב במשנה ברורה סק״ג ובביאור הלכה שם, הכא גרע, ודמי להא דכתבנו בסימן נ׳ במשנה ברורה סק״ב בשם אחרונים, עיין שם׳. וכוונתו לחילוק המבואר שם בין הלומד ואינו מבין מה שקורא שאינו נחשב ללימוד תורה, לבין תפילה שאף אם אינו מבין מה שמתפלל נחשבת אמירתו לתפילה, כיון שהקב״ה מבין כוונתו, ואם כן מדמה השער הציון את ספירת העומר ללימוד שצריך להבין מה שאומר, שאינו תפילה, וחסר במהות הספירה כאשר אינו מבין, והיינו על דרך יסוד הדבר אברהם. ובשערי יושר (שער א פ״ה) כתב שכנראה שזאת היא סברת הט״ז (סי׳ תפט סק״ח) שלכתחילה לא יברך עד שיהיה לו ברור כמה צריך לספור, ולא כחיי אדם (כלל קלא ס״ח) שביאר שטעם הט״ז מחמת הפסק בין הברכה לספירה.

מערכה יג

ספק קרא שמע או התפלל

א. ספק קרא שמע או אמר אמת ויציב / **ב.** דין הברכה במקום שחוזר מחמת הספק / **ג.** ספק קרא קריאת שמע / **ד.** ספק התפלל

פתיחה

המערכה שלפנינו תדון במי שמסתפק אם קרא קריאת שמע, ובמי שמסתפק אם אמר את ברכת אמת ויציב [היינו הזכרת יציאת מצרים], ובמי שמסתפק אם התפלל, האם מספק צריך לחזור או לא.

שרשי הנידונים הללו תלויים בדיני הספיקות שבכל המצוות והאיסורים, שהכלל בהם שספק בדיני תורה הולכים בו לחומרא ואילו ספק בדבר שהוא מדברי סופרים הולכים בו לקולא, ומזה מסתעף הנדון בחיוב תפילה וקריאת שמע באלו מהם הולכים לחומרא ובאלו הולכים לקולא. עוד יש לדון שאף במקום שהאדם אינו חייב לחזור מחמת הספק האם יש מצוה להדר ולחזור מחמת הספק, או שאין כלל הידור בזה ושמא אף אסור לחזור במקום ספק.

א. ספק קרא שמע או אמר אמת ויציב

ספק קרא קריאת שמע ספק הזכיר יציאת מצרים

הגמרא (כא.) מביאה את דברי רב יהודה בשם שמואל שמי שספק לו אם קרא קריאת שמע אינו חוזר וקורא, ואילו מי שמסתפק אם אמר אמת ויציב, חוזר ואומר אמת ויציב, לפי שברכת אמת ויציב היא דאורייתא וספק דאורייתא לחומרא, ואילו קריאת שמע אין חובת קריאתה אלא מדרבנן וספק דרבנן לקולא, ואולם דעת רב אלעזר שמי שמסתפק אם קרא קריאת שמע עליו לחזור ולקרוא.

טעם הדבר שברכת אמת ויציב נחשבת לחובה מהתורה, לפי שבברכת אמת ויציב מזכירים את יציאת מצרים, ויש חובה מן התורה להזכיר ביום ובלילה את יציאת מצרים, כמבואר במשנה (יב:) הדורשת מהפסוק (דברים טז ג) 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך'.

אין מדובר בספק אמר אמת ויציב

הראשונים הקשו במי שספק לו אם אמר אמת ויציב מדוע נחשב הדבר לספק דאורייתא, והרי כיון שקרא קריאת שמע ממילא הזכיר יציאת מצרים, שהרי בפרשת ויאמר כתוב (במדבר טו מא) 'אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים' וגו', וממילא שברכת אמת ויציב אינה אלא דרבנן ככל הברכות, ומדוע בספק אמר אמת ויציב צריך לחזור.

ביאור הר"י שמסתפק גם על קריאת שמע

הראשונים יישבו ענין זה בשתי דרכים, תוספות בשם ר"י ורבינו יונה (כא. ד"ה ספק) ביארו, שכוונת הגמרא בספק אמר אמת ויציב היינו שמסתפק גם על קריאת שמע וגם על אמת ויציב [ולכן אם ודאי לו שקרא קריאת שמע ומסתפק רק על אמת ויציב אינו חוזר ואומר אמת ויציב לפי שספק דרבנן לקולא וכנתבאר], והגמרא מחלקת כך, שאם נפל הספק בלבו רק על קריאת שמע [ואילו 'אמת ויציב' בודאי שאמר] אינו חוזר וקורא, ואם מסתפק גם על אמת ויציב שעתה יש לו ספק דאורייתא מחמת שלא הזכיר יציאת מצרים, הדין שחוזר ואומר אמת ויציב.

הטעם שאמת ויציב עדיף על קריאת שמע

אלא שיקשה לפי"ז מדוע חוזר ואומר רק אמת ויציב ואינו חוזר וקורא קריאת שמע, אף שלכאורה יש עדיפות לחזור ולקרוא קריאת שמע שיש בה קבלת עול מלכות שמים, ביארו התוספות (כא. ד"ה ספק) שעדיף שיאמר אמת ויציב משום שיותר מצוי שקרא קריאת שמע ולא אמר אמת ויציב, מאשר אמר אמת ויציב ולא קרא קריאת שמע, משום שמי שאמר אמת ויציב מסתמא אמרו על סדר התפילה והקדים לקרוא קריאת שמע, אך יתכן שקרא קריאת שמע ולא המשיך בסדר התפילה לומר אמת ויציב, ולכך עדיף שיאמר אמת ויציב שיש בו צד גדול יותר שלא אמרו מאשר קריאת שמע[א].

ביאור הר"ש שהספק בלבו גם על פרשת ויאמר

אמנם תוספות (שם) בשם הר"ר שמעון והרשב"א (כא. ד"ה מאי), ביארו באופן אחר, שהגמרא החשיבה את אמת ויציב כדאורייתא היינו אף כאשר קרא כבר שתי פרשיות הראשונות של קריאת שמע, אלא שמסתפק גם על פרשת ויאמר אם אמרה או לא, ונמצא שאדם זה בספק שמא לא הזכיר כלל יציאת מצרים ועל כן חוזר ואומר אמת ויציב.

קושיות השאגת אריה על ביאורי הראשונים

השאגת אריה (סי' י) האריך לתמוה על שני ביאורים אלו, ובראשונה מקשה לדעת הר"י שדברי הגמרא ספק אמר אמת ויציב כוונתה שמסתפק גם על קריאת שמע וגם על אמת ויציב, אם כן היה לשמואל לפרש דבריו יותר, ולומר שהמסתפק גם על קריאת שמע וגם על אמת ויציב עליו לחזור, ומה שאין כן המסתפק רק על אחד מהם אינו חוזר כיון שיצא ידי חובה מן התורה בהזכרת יציאת מצרים, או בקריאת שמע או באמת ויציב.

עוד הקשה שלפי זה אינו נכון לומר שקריאת שמע דרבנן ואמת ויציב דאורייתא, שהרי שניהם שוים בחיובם, והיינו שכאשר אומר את אחד מהם והזכיר יציאת מצרים שוב אינו חייב בדבר השני אלא מדרבנן, ומה מקום לומר שקריאת שמע היא דרבנן ואמת ויציב דאורייתא.

ועל הביאור השני של תוספות שספק אמר אמת ויציב היינו שמסתפק גם על פרשת ציצית, הקשה שאם כן מדוע צריך לחזור ולומר אמת ויציב, והרי ברור שמן התורה אינו חייב לומר את שניהם, גם פרשת ציצית וגם אמת ויציב, שהרי בפרשת ציצית כבר קיים את חיובו מן התורה, ורשאי לומר איזה מהם שירצה ויפטר מאמירת הדבר השני, ומדוע אמר שמואל שחוזר ואומר אמת ויציב, היה לו לומר חוזר לאיזה מהם שירצה[ב].

עוד הקשה על עיקר הדברים שהלשון ספק אמר אמת ויציב הולך גם על פרשה ציצית, היאך יתכן ששמואל יתפוס לשון אמת ויציב שהוא מטבע שטבעו חכמים ולא ינקוט את עיקר החיוב שהוא פרשת ציצית מהתורה.

האם חייב להשלים פרשת ויאמר משום מטבע הקריאה

עוד הקשה, שאם מדובר שקרא בודאי את שתי הפרשיות הראשונות של קריאת שמע ומסופק על הפרשה השלישית, אם כן מן הדין הוא שיקרא פרשה שלישית, ואפילו אם מקיים באמת ויציב לחיוב דאורייתא של הזכרת יציאת מצרים, מכל מקום מדרבנן חייב להשלים קריאת שמע כתיקונה, שקבעוה חכמים בקריאת שלושת הפרשיות בדווקא.

שיטת רבינו יונה שכאשר התחיל הטריחוהו להחמיר בספק

והוכיח כן מדברי הגמרא (טז.) במי שטעה בקריאת שמע ואינו יודע היכן הוא אוחז, עליו לחזור לתחילת הפרק שמסופק עליו, והקשה הרבינו יונה (שם ד"ה באמצע) שכל זה מובן דווקא לשיטות שקריאת שמע דאורייתא, אך לדברי שמואל (כא.) שקריאת שמע דרבנן מדוע צריך לחזור לתחילת הפרק, והלא אף מי שמסופק אם לא קרא כלל קריאת שמע אינו צריך לחזור, וכל שכן זה שטעה ואינו זוכר אם השלים את קריאתה, שמספק יש לפוטרו[ג], ותירץ שאדרבה בזה יש טעם לחייבו אף מדרבנן, כיון שהתחיל לקרוא ועודו עוסק בקיום המצוה, חייבוהו חכמים להשלים קריאת שמע כתיקונו ולצאת ידי כל ספק בזה, ודינו כאילו עדיין לא קרא כלל, 'כיון שהתחיל', מה שאין כן

א. על פי זה כתבו התוספות שלגבי בעל קרי שמותר לו לקיים רק את החיובים דאורייתא, עדיף שיקרא קריאת שמע שיש בה גם קבלת עול מלכות שמים וגם הזכרת יציאת מצרים מאשר שיאמר רק אמת ויציב, שדווקא במי שספק שמא קרא קריאת שמע הדין שיאמר אמת ויציב וכנתבאר, ולא בעל קרי שעדיין לא אמר כלום.

ב. על קושיא זו מצינו כמה יישובים: א. בפירוש הרא"ה (כא.) עמד בקושיא זו, וכתב לבאר ששמואל בא לחדש שאף שפרשת ויאמר היא מטבע של פרשה בתורה ואילו אמת ויציב אינה אלא מטבע ברכה דרבנן, מכל מקום יכול לצאת ידי חובת מצות עשה של תורה בקריאת נוסח הברכה דרבנן. ועולה מדבריו שאכן אין עדיפות מן התורה לצאת ידי חובה באמת ויציב. ב. בפני יהושע (כא. ד"ה לכן) מיישב קושיא זו, ששמואל בא להשמיע שמי שמסתפק אם הזכיר יציאת מצרים, אף שיכול להיפטר מחיובו כשיקרא קריאת שמע, מכל מקום עדיף שיאמר אמת ויציב, שעל ידי זה יקיים את המצוה כתיקון חכמים עם ברכותיה, ואין בזה חשש ברכה לבטלה, וכעין זה כתבו בדברי חמודות (פ"ג אות מ) ובביאור הגר"א (או"ח סי' סז אות א), והוא על פי דברי הרמב"ם (קריאת שמע פ"ב הי"ג) שבספק אם קרא קריאת שמע הלכה כרב אלעזר שחוזר וקורא, ועליו לומר אף את ברכות קריאת שמע אפילו שהברכות מדרבנן, לפי שכך תיקנו חכמים שבמקום שחוזר מחמת הספק יאמר גם את הברכות כתיקונם. וראה להלן (אות ב) שנחלקו בזה הראשונים.

ג. הרשב"א (שו"ת ח"א סי' שכ) הקשה כך לדברי רב אלעזר שקריאת שמע דאורייתא, אך הלא רק פסוק ראשון מן התורה, ושאר הפרשיות מדרבנן, ומדוע חוזר וקורא לאחר שכבר יודע שקרא פסוק ראשון ויצא ידי חובתו מדאורייתא, אלא ודאי מוכח שחכמים קבעו שאינו יוצא ידי חובת הדאורייתא עד שיקרא את שלושתם בודאות. וראה להלן (אות ב) בהרחבה בנדון אם הטריחוהו אף לחזור ולברך את ברכות קריאת שמע.

מי שמסופק אם קרא קריאת שמע, אינו חוזר וקורא לפי שקריאת שמע היא דרבנן, ולא הטריחוהו לחזור ולקרוא מחמת ספק. ומוכח מדבריו שיש סברא מיוחדת ב'כיון שהתחיל' שהטריחו אותו חכמים להשלים חובתו כראוי, ולכך כל מי שודאי קרא שתי פרשיות חייב להשלים פרשה שלישית מחמת הספק, וכיצד סבר שמואל שיחזור ויאמר רק אמת ויציב.

חילוק האור שמח

האור שמח (ק"ש פ"א ה"ג ד"ה ומה) כתב לדחות את קושיית השאגת אריה שהרי צריך ביאור לדעת רבינו יונה מדוע הטריחוהו לחזור ולקרוא בחיוב דרבנן, אלא ודאי שכל זה דווקא באופן שידוע לו בודאות שלא סיים את הקריאה, ועדיין הוא עומד באמצע הפרק, או שעדיין לא קרא את הפרשה האחרונה, ולפיכך יש עליו חובה ודאית להשלים את מה שלא קרא עדיין, וכלפי חובה זו אנו דנים שיש עליו חיוב לצאת ידי חובתו לפי מטבע הקריאה שקבעו חכמים, וחכמים חייבו שיקרא את כל הפרשיות ואם הוא מסופק שמא לא קרא מקצת הפסוקים נמצא שעומד לקיים חובתו באופן שאינו ראוי, שהרי יקרא באופן שהחסיר קצת מהפרשיות, ולכן כדי לצאת ידי חובתו עליו להשלים אף מספק את מה שמסופק שמא לא קרא. וחיוב זה מתגלגל עליו מחמת שהוא חייב בודאות את מה שעדיין לא קרא, שעליו לקיימו כראוי באופן שבודאות קרא את כל הפרשיות. ומה שאין כן באופן שיש ספק בידו שמא קרא את הכל, ואין בידו חובה ודאית על מקצת הקריאה, אי אפשר להטריחו ולחייבו לחזור ולקרוא במקום ספק, ולפיכך כתבו הראשונים שבאופן זה אין לחייבו לחזור מספק.

חילוק האבן האזל שדווקא בעודו עומד באמצע הקריאה

באבן האזל (קריאת שמע פ"ב הי"ג אות ב) כתב שיש לחלק באופן אחר, בין ספק קרא קריאת שמע למי שטעה באמצע קריאת שמע, שבמקום שעדיין עוסק בקריאת שמע וטעה ואינו יודע היכן עומד עליו להשלים ולצאת ידי הספק מפני שעדיין אוחז באמצע קריאתה[ד], אך באופן שמשך ידיו מקריאת שמע ואחר זמן נתעורר לו ספק על הזכרת יציאת מצרים, בזה אינו חוזר לקריאת שמע שאינה אלא דרבנן.

אמנם בנדון זה נחלקו האחרונים, הלחם חמודות (על הרא"ש פ"ג אות מד) ורעק"א (גליון שו"ע על המג"א שם) כתבו שלאחר שקרא כבר פסוק ראשון ויצא ידי חובת הדאורייתא, וספק בידו אם השלים את שאר הפרשיות, נחשב כספק דרבנן ואינו חוזר וקורא. והמגן אברהם (סי' סז סק"א) חולק שכיון שעדיין עומד בקריאת הפרשיות, חלה עליו החובה מדרבנן להשלים את כולם כדי לצאת את הדאורייתא, וכך תיקנו חכמים מלכתחילה[ה]. וכוונתו שכיון שחכמים קבעו זאת כמטבע לקריאת שמע, שאם לא יקרא את שלושתם לא יצא ידי חובתו מדאורייתא, וכפי שמשמע מדברי הרמב"ם (קריאת שמע פ"א ה"ג), לפיכך כל שעדיין לא משך ידו מקריאת הפרשיות דינו כמסופק בחיוב דאורייתא[ו].

ביאור השאגת אריה באופן הספק על אמת ויציב

השאגת אריה ביאר את סוגיית הגמרא באופן אחר, והקדים לזה שיש חילוק בזמני קיום המצוה בין קריאת שמע לזכירת יציאת מצרים, שזמן הזכרת יציאת מצרים של היום הוא כל היום עד הערב, ואילו זמן קריאת שמע של יום הוא דווקא ב'זמן קימה', שעונתה עד סוף ג' שעות, וכן זמן הזכרת יציאת מצרים של לילה הוא עד עלות השחר, מפני שתלוי בגדר 'לילה', ואילו זמן קריאת שמע של לילה תלוי בגדר 'זמן שכיבה' ובדיעבד זמנו גם אחר עלות השחר עד הנץ החמה[ז].

ולפי זה יש לבאר שאכן אם עומד בזמן החיוב של קריאת שמע וגם של הזכרת יציאת מצרים ומסופק אם קרא את שתיהם, עדיף שיקרא קריאת שמע שיש בזה גם קבלת עול מלכות שמים וממילא אינו מחויב אחר כך באמת ויציב אלא מדרבנן ואינו חוזר מספק, אולם דברי שמואל בספק קרא קריאת שמע הם במי שכבר הזכיר יציאת מצרים, או בזמן שאחרי עלות השחר שהפסיד כבר את הזכרת יציאת מצרים של לילה, ועדיין מחויב בקריאת שמע של לילה עד הנץ החמה, וכיון שחיוב קריאת שמע הוא מדרבנן אינו חוזר מספק.

ואילו ספק אמר אמת ויציב מדובר במי שעומד אחרי שעברו ג' שעות, שכבר הפסיד קריאת שמע של יום, ועדיין יכול להזכיר יציאת מצרים, וחיובו בזה הוא מן התורה שהרי עדיין לא קרא קריאת שמע, ולכך חוזר ואומר אמת ויציב לקיים מצות הזכרת יציאת מצרים[ח].

מדוע אין חזקת חיוב

הרעק"א הקשה מדוע בספק דרבנן של קריאת שמע או תפילה, אינו חוזר לפי שספק דרבנן לקולא, והרי יש כאן חזקת חיוב, שבתחילת השחר נתחייב בודאי בקריאת שמע ותפילה, ולאחר מכן נולד בלבו ספק האם נפטר מחובתו, ויש להעמידו בחזקת חיוב כמעיקרא, ומצינו בדברי הש"ך (יו"ד סי' קי כללי ספ"ס אות כ) שאף בספק דרבנן, כאשר יש חזקת איסור צריך להחמיר, והוא הדין בחזקת חיוב, כפי שמצינו (פסחים ט.) בספק של בדיקת חמץ, שאף שהוא חיוב מדבריהם מכל מקום חייבוהו משום חזקת אינו בדוק, שאין ספק מוציא מידי ודאי.

והצל"ח (כא. ד"ה מאי) תירץ, שכל זה לא נאמר אלא בחיוב דרבנן שיש לו יסוד ועיקר מן התורה, כגון בדיקת חמץ שיש בה חשש של איסור 'בל יראה' מן התורה, וכן בברכת המזון שנסתפק על כזית, שיש לו עיקר מן התורה בשיעור כדי שביעה, אך בקריאת שמע ותפילה הם לגמרי מדרבנן, לא החמירו עליו במקום ספק, אף שיש לו חזקת חיוב[ט].

ב. דין הברכה במקום שחוזר מחמת הספק

ספק הזכיר יציאת מצרים אם יחזור ויברך

הנמוקי יוסף (כא. ד"ה והיכא) הביא שנחלקו הראשונים במי שמסופק אם אמר אמת ויציב שצריך לומר שוב אמת ויציב מספק, האם יחתום בברכת גאל ישראל או לא, שיש סוברים שכיון שרק הזכרת יציאת מצרים היא מן התורה, ואילו ברכת גאל ישראל היא מדרבנן ונוקטים שספק ברכות להקל ממילא לא יברך ברכת גאל ישראל.

אך יש סוברים שכיון שצריך להזכיר יציאת מצרים מן התורה ממילא עליו לעשות המצוה כתיקונה ובשלמותה ולברך גאל ישראל כתקנת חכמים[י], ומוכיחים זאת מדברי הגמרא בשבת (כג.) שמי שמפריש מעשרות מפירות דמאי אינו מברך על ההפרשה, וטעם הדבר ביאר אביי שבחיוב של חכמים בדבר שהוא ספק לא תיקנו בו ברכה, ומוכח שבספק בדבר שהוא דאורייתא תיקנו בו ברכה ואפילו שעיקר הברכה אינה אלא מדרבנן וספק ברכות להקל, שמכל מקום כל שעושה המצוה מחמת שספק דאורייתא לחומרא עליו לברך כתיקון חכמים.

דעת תוספות

ואף דעת תוספות שבמקום ספק יאמר אמת ויציב עם הברכה, שהרי כתבו במסכת ראש השנה (לג. ד"ה הא) להוכיח מסוגיין שאיסור ברכה לבטלה הוא רק מדרבנן [ומה שמבואר במסכתין (לג:) כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר בעשה, אין זה אלא אסמכתא בעלמא], ולכך בספק אמר אמת ויציב חוזר ואומר, ומשמע עם הברכה לפי שאין בברכה זו חשש איסור דאורייתא. הרי שדעת התוספות שבמקום שחוזר מספק חוזר ומברך.

ד. **וכעין** שמצינו גבי מילה שמי שעוסק במילה חוזר אף על ציצין שאינם מעכבים, ואילו כשמשך ידיו מהמילה אינו חוזר [ועיין ברמב"ם הלכות מילה (פ"ב ה"ד)].

ה. **ויש** לסייע לדבריו מדברי הרשב"א (שו"ת, ח"א סי' שכ) שהובאו להלן (אות ב) שביאר בדעת הרמב"ם שחייבוהו בספק קרא, לחזור ולברך הברכות, מפני שקבעו מטבע לקריאת שמע, שאם לא קיים את מה שקבעו מדרבנן, נידון כאילו לא יצא ידי חובתו מדאורייתא, וממילא חייב אף בברכות כמו מי שמחויב בודאי.

ו. **ועולה** מכך שהשאגת אריה סבר בסברא כדעת הלחם חמודות, ולא כדברי המגן אברהם, ולפיכך סבר שאין סיבה לחייבו לחזור ולקרוא מחמת שעדיין עומד באמצע הקריאה, ולפיכך הוכיח מדברי רבינו יונה שבטעה חוזר לראש, שהחמירו חכמים בחיוב דרבנן לדונו כאילו הוא חובה מדאורייתא, ולכך גם בספק אם אמר פרשת ויאמר, עליו לחזור ולקרוא כאילו הוא ספק דאורייתא.

ז. **כמובא** בגמרא (ח:) 'רבי שמעון בן יוחי אומר משום רבי עקיבא פעמים שאדם קורא קריאת שמע שתי פעמים ביום, אחת קודם הנץ החמה ואחת לאחר הנץ החמה ויוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה', וכן הלכה, ואף שרב יהודה עצמו פסק הלכה כרבן גמליאל הסובר (ב.) שזמן קריאת שמע של ערבית הוא רק עד שיעלה עמוד השחר, מכל מקום כתב הרא"ש (פ"א סי' ט) שאף דברי רבן גמליאל לא נאמרו אלא לכתחילה, אך מי שנאנס יכול לקרוא גם אחרי עמוד השחר.

ח. **ולפי** זה ספק אמר אמת ויציב מתפרש רק בקריאת שמע והזכרת יציאת מצרים של יום ולא של הלילה, ובזה מדוקדק מה שנקט שמואל אמת ויציב ולא נקט אמת ואמונה שהיא ברכת קריאת שמע של ערבית, לפי שבספק כעין זה בלילה כיון שלא עבר זמן קריאת שמע ודאי חוזר ואומר קריאת שמע.

ט. **והעירו** בזה, שכל זה מובן לשיטות שקריאת שמע לגמרי מדרבנן, אך לשיטת השאגת אריה שיש חיוב קריאת איזו פרשה מן התורה, כפי שיובא להלן (אות ג) יקשה שיש לה עיקר מן התורה.

י. **בקונטרסי** שיעורים (קידושין סי' כג אות ז) כתב לבאר שמחלוקת הראשונים היא בגדר הדין ספק דאורייתא לחומרא, שהסוברים שצריך לברך גאל ישראל זהו משום שסברו שדין ספק דאורייתא לחומרא הוא בתורת ודאי, והיינו שאפילו אם כלפי שמיא גליא שאדם זה כבר קיים את חובתו, עדיין חייב המסתפק בעשיית המצוה מחמת הדין שהמסתפק צריך לחזור ולקיים המצוה, וממילא אף מברך עליה שהרי חיובו בתורת ודאי, אך הסוברים שלא יברך במקום ספק זהו משום שבדין ספק דאורייתא לחומרא נאמר רק שמחמת הספק עליו להחמיר בדבר, ולכן מספק עליו לחזור שמא לא קיים מצותו, וממילא לא יברך שהרי אין חיובו בתורת ודאי ושמא אינו מחויב במצוה.

דעת הרמב״ם שיברך

בדעת הרמב״ם מתבאר שבמקום שחוזר משום ספק דאורייתא מברך הברכות אף שהם רק מדרבנן[יא], שכתב (קריאת שמע פ״ב הי״ג) שמי שספק לו אם קרא קריאת שמע חוזר וקורא [משום שהרמב״ם סובר שקריאת שמע היא דאורייתא וספקו לחומרא] ומברך הברכות לפניה ולאחריה אף שהברכות דרבנן[יב].

ביאור הרשב״א בדעת הרמב״ם שעל כל ספק דאורייתא מברכים

הרשב״א (שו״ת ח״א סי׳ שכ) נשאל על דברי הרמב״ם מדוע בספק יברך כל ברכות קריאת שמע שאינם אלא מדרבנן וספק ברכות להקל, ובפרט שלדעת הרמב״ם (ברכות פ״א הט״ו) יש בברכה לבטלה איסור ׳לא תשא׳ (שמות כ ז). ובתחילה השיב הרשב״א על פי סוגיית הגמרא בשבת (כג.) שרבא ביאר שהטעם שלא מברכים על מעשר של דמאי זהו לפי שרוב עמי הארץ מעשרין הן, ובביאור הדבר כתב רש״י (ד״ה רבא) שלעולם בכל ספק דאורייתא שצריך לחזור ולקיים את המצוה עליו לברך, אלא שדמאי אינו נחשב לספק גמור כיון שרוב עמי הארץ מעשרים וחכמים הם שהחמירו לעשר שוב, ועל חומרא זו לא מברכים, הרי מבואר שבספק גמור מברכים אף שספק ברכות להקל.

ברכה על מילת אנדרוגינוס ועל סוכה ביום השמיני

אך הרשב״א מקשה על כך שהרי דעת הרמב״ם (מילה פ״ג ה״ו) שלא מברכים על מילת אנדרוגינוס, ואף שמחמת הספק חייבים למולו מכל מקום הברכה שהיא מדרבנן לא מברכים, וכן לענין ישיבה בסוכה ביום השמיני שהוא ספק שביעי אף שחייבים לשבת מחמת הספק לא מברכים על ישיבה זו לפי שהברכה דרבנן וספיקה להקל[יג].

ביאור הרשב״א באיזה מקומות תיקנו לברך

ולכך מבאר הרשב״א בדעת הרמב״ם שאכן בכל מקום שמקיים מצוה מחמת הספק אינו מברך על כך, אלא שבקריאת שמע מתחילתו היתה התקנה באופן זה, שכל המחויב לקרוא קריאת שמע אף כשצריך לחזור מחמת הספק הרי זה קורא [לכתחילה] בברכותיה[יד].

והוסיף שיתכן והרמב״ם הוכיח כך ממה שמצינו שלדעת רב אלעזר ספק קרא קריאת שמע חוזר וקורא, ומשמע שחוזר לקרוא כל הג׳ פרשיות, ואף שרק הפסוק הראשון של קריאת שמע הוא מן התורה, ומוכח מכך שבקריאת שמע כך תיקנה חכמים, שכאשר חייב לחזור על החלק שהוא מן התורה ישלים אף מה שחיובו מדרבנן, ואולי מזה למד הרמב״ם שיחזור אף על הברכות.

תמיהת הפרי חדש

הפרי חדש (סי׳ סז סק״א) תמה על ביאור הרשב״א בדעת הרמב״ם, שאין ללמוד מזה שחוזר על כל הג׳ פרשיות שאין בו שום חשש איסור, ואדרבה יש לו שכר כקורא בתורה ולכך יחזור, ומה שאין כן בברכות קריאת שמע כיצד יחזור ויברך והרי נכנס בספק ברכה לבטלה, ואין לנו ראיה שחייבוהו לברכם מחמת הספק.

ובקונטרסי שיעורים (קידושין סי׳ כג אות ז) ביאר בדברי הרשב״א שכוונתו לפרש ברמב״ם שברכות קריאת שמע נחשבים כחלק ממטבע קריאת שמע עצמה, שכך תיקנו חכמים שאופן הקיום המושלם של מצות קריאת שמע הוא דווקא עם ברכותיה[טו], והרשב״א בזה לשיטתו (שו״ת ח״א סי׳ מט, סז) שיסוד חיוב הברכות הללו אינו מדין ברכת המצוות שהברכה היא תקנה נפרדת מהמצוה, אלא זהו חלק מגוף הקריאה. ולכך סבר הרשב״א שכשם שכל הג׳ פרשיות נחשבות לחלק מקריאת שמע ומשום כך המסופק אם קרא קריאת שמע צריך לחזור ולקרוא את כל הג׳ פרשיות, כך גם בברכות קריאת שמע שהם חלק ממטבע קריאת שמע יש לחזור עליהם אף בספק[טז].

דברי הלבוש שהוא מטעם דחייה

הלבוש (סי׳ סז) כתב בטעם שחוזר ומברך, לפי שעשה של קריאת שמע דוחה לאיסור לא תשא, ודקדק הפרי מגדים (שם משב״ז סוסק״א) שיש בזה ענין של ברכה לבטלה, אלא שמשם דחיית עשה ללא תעשה מועילה הדחייה להתיר לו לברך. והקשה על הלבוש, מדוע מצות עשה של קריאת שמע דוחה והרי יכולה להתקיים אף בלי הברכות, שהרי ברכות אינן מעכבות. ובשלמא לגבי ספק אם בירך ברכת המזון שייך להתיר לו לברך בספק מטעם זה, שעשה דוחה ללא תעשה, שהרי אי אפשר לקיים ברכת המזון מבלי לברך את הברכות. אבל קריאת שמע מדוע הברכות הן חלק מהמצות עשה.

ולכאורה בדברי הלבוש מתבאר שהברכות הן חלק ממטבע הקריאה, אף שאינן מעכבות, וכפי שכתב הקונטרסי שיעורים בדעת הרשב״א, שהברכות הן חלק מגוף הקריאה, ולכן נחשב שלא יוכל לקיים את המצוה כראוי אלא אם יברך, ויש כח דחייה באופן זה, מפני שלא יקיים את המצוה כתיקונה אם לא יברכם.

יישוב לדברי החוות דעת בספק ברכות

ובעיקר קושיית הפרי חדש כיצד הרשב״א מדמה הברכות לשאר הפרשיות, שכשם שצריך לחזור על כל הג׳ פרשיות כך צריך לחזור על ברכות קריאת שמע, והרי נכנס לחשש ברכה לבטלה, יש ליישב על פי מה שכתב החוות דעת (יו״ד סי׳ קי בית הספק לסק״כ) לחדש שאף בקריאת שמע יש איסור לקרוא לבטלה כשמתכוון לקרוא בתורת חובה, ומוסיף שאף בברכה לבטלה ובהזכרת שם שמים לבטלה אין האיסור אלא כשמברך על דעת שהברכה חובה, אך כשכוונתו להודות ולשבח אין איסור לומר נוסח ברכה, ומצינו בפיוטים שיסדו קדמונים שאומרים בנוסח ברוך ה׳ וכו׳, והוכיח ענין זה מסוגיין שספק קרא קריאת שמע אינו חוזר וקורא ומשמע שאסור לו לקרוא, ומשום שאסור לקרוא קריאת שמע לבטלה על דעת שזה חובה, ולפי מובן מה שמדמה הרשב״א הברכות לשאר פרשיות, שכשם שבספק הצריכו חכמים לחזור ולקרוא כל הג׳ פרשיות ולא חששו לאיסור לקרוא קריאת שמע לבטלה, הוא הדין לגבי ברכותיה יש לקרוא ברכות קריאת שמע ואין לחוש לברכה לבטלה.

השגת הראב״ד

והנה מה שפסק הרמב״ם שלא מברכים על מילת אנדרוגינוס לפי שחיובה מספק, השיג עליו הראב״ד מדברי הגמרא בשבת (כג.), שרבא סבר שרק על דמאי לא מברכים שאין בו ספק מדאורייתא כלל, אלא שחכמים החשיבוהו כספק ולכך לא מברכים, ומשמע שעל כל מצוה שמקיימים מחמת הספק מברכים.

דברי הרמב״ם בתשובתו לחכמי לוניל

והנה קושיית הראב״ד ממה שאין מברכין על דמאי, כבר נשאלה לרמב״ם על ידי חכמי לוניל, והשיב להם הרמב״ם [והובאו הדברים בכסף משנה] שעיקר מה שלא מברכים על ספק הוא על פי דברי הגמרא (לג.) שכל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא, ולכך פשוט שאין לברך מחמת

יא. **אכן** לשיטת הרמב״ם (ברכות פ״א הט״ו) שברכה לבטלה איסורה מדאורייתא, ושלא כדעת תוספות, יקשה כיצד מותר לברך ברכה מחמת הספק ולהיכנס בחשש איסור דאורייתא, ויעויין בסמוך ביישוב ענין זה.

יב. **ואפשר** שזה הביאור בדברי הר״ש בתוספות שמי שמסתפק אם אמר ויאמר ואמת ויציב חוזר ואומר אמת ויציב, ואף שיכול להזכיר יציאת מצרים בפרשת ויאמר ולא יזדקק לברכת אמת ויציב, מכל מקום כאשר יאמר אמת ויציב ירויח בזה גם את הברכה שהיא דרבנן [ויתכן עוד שאף אם בכל ספק קריאת שמע אינו חוזר עם ברכותיה, מכל מקום ברכת אמת ויציב שהיא עצמה ההזכרה של יציאת מצרים, ותיקנו חכמים שלהזכרת יציאת מצרים לא די בקריאת פרשת ויאמר אלא יש להזכירה בצורה זו, ממילא מי שמחמת הספק צריך לחזור ולהזכיר יציאת מצרים יאמר הברכה ויקיימה כתיקון חכמים], אמנם לדעת ר״י בתוספות שטרח לבאר מדוע עדיף לחזור לברכת אמת ויציב ולא לחזור לקריאת שמע, על כרחך סבר שאף כשחוזר לקריאת שמע אינו חוזר מחמת כך לברכות קריאת שמע שאינם אלא מדרבנן.

יג. **יש** שביארו [ברכת מרדכי (סי׳ א)] שיש לחלק בין מילת אנדרוגינוס וסוכה ביום השמיני לקריאת שמע, שבמילה על הצד שאנדרוגינוס נחשב לאשה אינו חייב במילה ואין כאן מעשה מילה, וכן בסוכה על הצד שיושב בסוכה ביום השמיני הרי אין כאן מעשה מצוה כלל ומשום כך לא יברך במקום ספק, מה שאין כן בקריאת שמע אף אם יצא כבר ידי חיובו עדיין יש על קריאה זו שם קריאת שמע אלא שאינו מחויב בדבר, וכשהחסרון הוא רק בחיוב ולא בעצם המעשה שייך לברך אף בספק. ויעויין עוד בסמוך בדברי הפרי חדש והדרישה בזה.

יד. **ומצינו** עוד כעין זה לגבי ספירת העומר, שהגה המרדכי (מגילה רמז תתג) כתב בשם הראבי״ה לענין ספק בספירת העומר שדינו שיחזור ויספור ויברך על ספירה זו, ומקורו מסוגייתנו שמי שמסתפק אם קרא קריאת שמע חוזר וקורא עם ברכותיה, ובטור (או״ח סי׳ תפט) פסק כך להלכה, ובביאור הגר״א (שם ס״ו) הקשה על הטור שפסק (יו״ד סי׳ כח) לענין כיסוי הדם של כוי שלא מברכים על כיסויו שאינו אלא ספק, ומאי שנא ספירת העומר שמברך כשסופר מספק, וכתב לבאר שבספירת העומר תיקנו חכמים שכשסופר מספק יברך, וכדברי הרשב״א שתיקנו כך בברכות קריאת שמע שכאשר חוזר מספק לקרוא קריאת שמע מברך את ברכותיה.

טו. **בספר** משמרת חיים (ח״ב ענייני קריאת שמע) הוסיף עוד שישנו דמיון בין מצות קריאת שמע לברכות קריאת שמע ששניהם מצותם בדיבור, מה שאין כן ברכות כל המצוות אין מצותם בדיבור, ולכך ברכות קריאת שמע נחשבות לחלק מהמצוה עצמה ובמקום ספק עליו לחזור על המצוה בשלימותה. ובדרך זו יש לבאר מה שפסק הרמב״ם (קריאת שמע פ״ב ה״ה) שמי שעוסק בתורה והגיע זמן קריאת שמע מפסיק מתלמודו לקרוא קריאת שמע ולברכותיה, ומקור הדברים במשנה בשבת (ט:) שמבואר שם שמפסיקים לקריאת שמע ולא מפסיקים לתפילה לפי שקריאת שמע היא דאורייתא ותפילה היא דרבנן, ולכאורה לפי זה מן הדין שלא יפסיק לברכות קריאת שמע שאינו אלא מדרבנן, ולהנתבאר יש לומר שחכמים תיקנו שברכות קריאת שמע הם חלק מקריאת שמע, וכיון שצריך להפסיק לקריאת שמע כתיקונה עליו לומר גם את ברכותיה.

טז. **אלא** שיש להקשות על ביאור זה מדברי הרשב״א (שו״ת ח״א סי׳ מז) שביאר מה שאפשר לקרוא ברכות קריאת שמע קודם שהגיע זמן קריאת שמע, וכשיגיע הזמן יאמר קריאת שמע בלא ברכותיה, לפי שברכות קריאת שמע אין תקנתם על קריאת שמע וככל ברכות המצוות, אלא ניתקנו כברכות בפני עצמם ורק סדרם הוא על קריאת שמע, ומבואר להדיא שקריאת שמע וברכותיה הם שני עניינים נפרדים, ולפי״ז מן הדין שהמסופק על קריאת שמע שלא יזדקק לחזור על הברכות. אכן יש לומר ששני דינים הם בברכות קריאת שמע: א. משום גוף הקריאה, וזה נצרך לגוף הקריאה, ב. כחיוב בפני עצמו שאינו תלוי בגוף הקריאה, אלא כעין תפילה ושבת, ולכן אף לאחר שכבר קרא צריך לברכם לחוד.

הספק ולהיכנס לחשש איסור תורה, ומה שמבואר בגמרא (שבת שם) שרק על דמאי לא מברכים שאינו אפילו ספק, אין הדברים אמורים אלא לגבי מצוות דרבנן, שמצינו שעל נר חנוכה מברכים ומצינו שעל יום טוב שני מברכים אף שעיקרו מחמת הספק, ולזה ביאר רבא שהטעם שעל דמאי לא מברכים הוא משום שרוב עמי הארץ מעשרים, אך כל הנידון בגמרא הוא על איזה מצוות תיקנו חכמים לברך ועל איזה לא תיקנו, ואולם כל שחוזר על מצוה [ואפילו על מצוה שהיא מן התורה] מחמת הספק לא יברך משום חשש ברכה לבטלה[יז].

ולפי דברי הרמב"ם בתשובה, יקשה מהו החילוק בין הספיקות במילה וסוכה שלא תיקנו עליהם ברכה, לספק בקריאת שמע שתיקנו ברכה על הספק.

ביאורי האחרונים בדעת הרמב"ם

ותירצו הפרי חדש והדרישה (סי' סז סק"א) שדעת הרמב"ם לחלק שדווקא במקום שהיה ודאי חייב במצוה והספק אצלו אם נפטר ממנה, שבזה מברך מחמת הספק, ולכך בקריאת שמע שנסתפק לו אם נפטר מחיובה צריך לברך, ומה שאין כן במילת אנדרוגינוס וכן בסוכה ביום השמיני שיש לו ספק על עיקר חיובו אם נתחייב כלל במצוה, בזה אף שחייב לקיים המצוה מצד ספק דאורייתא לחומרא, מכל מקום אינו מברך על כך, שיש כאן ספק ברכה לבטלה על הצד שלא נתחייב כלל במצוה זו[יח].

אמנם בדברי הר"ן (שבת כג. ד"ה ומכאן) נראה שלא סבר חילוק זה, שהביא את דברי הרי"ף שמי שנולד מהול שצריך להטיף ממנו דם ברית משום ספק ערלה כבושה, לא מברכים על מילתו משום שאינה אלא מספק, ומזה למד הר"ן שמי שמסופק אם נטל לולב אף שחוזר ונוטל אינו מברך לפי שאין חיובו אלא מספק, הרי שמדמה אופן של מילה שיש ספק על עיקר החיוב לספק נטל לולב שודאי היה חייב והספק אם נפטר מחיובו.

ג. ספק קרא קריאת שמע

כאמור לעיל נחלקו האמוראים במי שמסתפק אם קרא קריאת שמע, שלדעת שמואל אינו צריך לחזור ולקרוא ולדעת רב אלעזר חוזר וקורא[יט].

דעת שמואל שקריאת שמע דרבנן

בטעמו של שמואל שאינו חוזר וקורא מבארת הגמרא לפי שקריאת שמע אין חיובה אלא מדרבנן, ובספק בדבר דרבנן הולכים בו לקולא ואינו צריך לחזור ולקרוא. הגמרא מקשה על שמואל מהנאמר בפסוק שבפרשת קריאת שמע (דברים ו ז) 'ודברת בם וגו' ובשכבך ובקומך', שמשמעות הפסוק שיש לקרוא פרשה זו בבוקר ובערב הרי שקריאת שמע דאורייתא, ומתרצת הגמרא שפסוק זה מדבר במצות תלמוד תורה שחובתה בכל עת ביום ובלילה, אך קריאת שמע אינה אלא דרבנן.

הוכחות תוספות מכמה סוגיות שקריאת שמע דאורייתא ולא כדעת שמואל

התוספות במסכת סוטה (לב: ד"ה ורבי) מאריכים להוכיח שמפשטות הסוגיות נראה שלא כדעת שמואל אלא שקריאת שמע היא דאורייתא, וכגון בריש המסכת (ב.) שהקשתה הגמרא תנא היכי קאי ותירצה תנא אקרא קאי, והיינו שהתנא שדיבר על זמן קריאת שמע נסוב על הפסוק בתורה המצוה על קריאת שמע, וכן מחלוקת בית שמאי ובית הלל באיזו צורה קוראים קריאת שמע ומבואר בגמרא (י:) שנחלקו בפירוש הפסוק, וכן במחלוקת רבי יונתן ורבי יאשיה באלו פסוקים יש לכוין בקריאת שמע מבואר בגמרא (יג:) שנחלקו בפירוש הפסוקים, וכן לגבי פועלים מבואר בגמרא (טז.) שאין להם להפסיק ממלאכתם ולומר אלא את הדברים החייבים מן התורה שהם קריאת שמע וג' ברכות של ברכת המזון, הרי שמסוגיות אלו מוכרח שקריאת שמע היא דאורייתא[כ], וכתבו שדוחק לומר שכל מה שהזכירה הגמרא פסוקים אין זה אלא אסמכתא בעלמא לפי שאין דרך הגמרא לדקדק כך באסמכתא[כא].

ביאור רבינו יונה בדעת שמואל

אמנם יש ליישב את דברי שמואל שקריאת שמע היא דרבנן עם הסוגיות הנ"ל, על פי מה שכתב רבינו יונה (כא. ד"ה אמר) בביאור תירוץ הגמרא שהפסוק ובשכבך ובקומך מדבר בדברי תורה, שכוונתה שיש חובה מן התורה לקרוא איזו פרשה ורבנן הם שקבעו לקרוא פרשה זו בדווקא, ולכך מי שמסופק אם קרא פרשה זו אינו חוזר כיון שאינה אלא דרבנן.

יישוב האחרונים לדעת שמואל

וכתבו הפני יהושע (כא. ד"ה בפרש"י) והשאגת אריה (סי' א) שעל פי דברי רבינו יונה אפשר שכל הסוגיות הנ"ל שנראה מהם שקריאת שמע היא דאורייתא מדברות בפרשה שאותה חייבים לקרוא מן התורה, שצריך כל אחד לקרוא איזו פרשה מן התורה בבוקר ובערב, ופרשה זו יש לקרותה ככל הדינים שדרשה הגמרא מהפסוקים, ומה שאנו נוהגים לקרוא פרשת קריאת שמע זה רק דרבנן ולכך בספק אינו חוזר.

ומוסיף השאגת אריה שלפי זה דברי שמואל שספק קרא קריאת שמע אינו חוזר נאמרו באופן שכבר קרא איזו פרשה מן התורה, ויצא ידי חובת הדאורייתא בודאי, וספיקו על פרשת קריאת שמע שאצלו היא דרבנן ולכך אינו חוזר וקורא[כב].

ראיות מהראשונים שלא כדברי האחרונים הנ"ל

אמנם בדברי הריטב"א (ד"ה ההוא) מבואר שלא כדברי האחרונים הנ"ל, שכתב לבאר את תירוץ הגמרא כדברי רבינו יונה שיש חובה מן התורה לקרוא איזו פרשה, אך הוסיף שכל התנאים שלמדו מפסוק זה חיוב קריאת שמע לדעת שמואל אין זה אלא אסמכתא בעלמא, הרי שלפי הצד שמן התורה אין חובה אלא לקרוא איזו פרשה מן התורה, לא יעלו דברי שמואל לשיטתם הלומדים מפסוק זה חיוב קריאת שמע.

ואף מדברי רבינו יונה עצמו יש להוכיח שלא סבר כדברי האחרונים הנ"ל שיודה שמואל לכל הלימודים מהסוגיות שהובאו כנגדו בתוספות. שהרי פסק רבינו יונה (טז. ד"ה למימרא) שרק הפרשה הראשונה של קריאת שמע היא דאורייתא ואילו פרשה שניה היא מדרבנן, והוכחתו לפי ששמואל בסוגייתנו (כא.) סובר שקריאת שמע היא דרבנן, ואמנם שיטתו נדחית מפני סוגיות רבות שהגמרא דורשת מפסוקי הפרשה הראשונה את דיני קריאת שמע, אך לגבי פרשה השניה לא נדחית שיטתו של שמואל וקיי"ל כמותו שלכל הפחות פרשה שניה היא מדרבנן, ומבואר בדברי רבינו יונה שדעת שמואל אינה מתיישבת לפי סוגיות הגמרא, ולא כפי שביארו האחרונים שהסוגיות הנ"ל מתפרשות על חיוב קריאת איזו פרשה מדאורייתא.

הוכחות השאגת אריה

השאגת אריה האריך להוכיח מסוגיות רבות שמה שאמרה הגמרא 'ההוא בדברי תורה כתיב' אין המשמעות שמפסוק זה לומדים על חובת תלמוד תורה בכל זמן, אלא רק שיש חיוב לקרוא בבוקר ובערב איזו פרשה מן התורה, ובראשונה מביא מסוגייתנו שהנה הגמרא (כא.) מקשה על שמואל ממה ששנינו שבעל קרי מהרהר בליבו את קריאת שמע ואינו מברך את ברכותיה, והרי לדברי שמואל שברכת אמת ויציב היא דאורייתא מדוע בעל קרי אינו מברך ברכת אמת ויציב שחיובה מהתורה.

קושיית הרשב"א מהדין שבעל קרי מהרהר קריאת שמע

והקשה הרשב"א (כא. ד"ה ואי) מדוע הקשתה הגמרא על שמואל רק מברכת אמת ויציב ולא הקשתה שמזה שבעל קרי מהרהר קריאת שמע בלבו מוכרח שקריאת שמע דאורייתא, שאם היא דרבנן לא היה צריך אף להרהר בליבו, ותירץ הרשב"א שלא היה קשה לגמרא מקריאת שמע לפי שיש בה קבלת עול מלכות שמים, ואף שקריאת שמע דרבנן מכל מקום לבעל קרי תיקנו שיהרהר בלבו לקבל עליו עול מלכות שמים.

אך השאגת אריה מקשה על הרשב"א שסברא זו שיש עדיפות לקריאת שמע מחמת קבלת עול מלכות שמים מוזכרת בגמרא רק בהמשך הסוגיא, ואילו עתה עדיין לא ידעה הגמרא מסברא זו. ומשום כך מבאר השאגת אריה על פי דרכו שיש חובה מן התורה לקרוא איזו פרשה, ולכך בעל קרי יהרהר בלבו

יז. אמנם הכסף משנה מביא שהרמ"ה השיג על הרמב"ם, שעדיין לא ביאר מה שונה יום טוב שני שתיקנו לו חכמים ברכה אף שבא על הספק, ואדרבה מפשטות דברי רבא נראה שרק על ספק דמאי שאינו ספק לכך לא מברכים אך בכל ספק מן הדין לברך, ומה שלא מברכים על סוכה ביום השמיני שהוא ספק שביעי שם הוא ענין אחר, שכיון שהיום השמיני הוא יום טוב של שמיני עצרת ומברכים ברכת היום טוב נראה הדבר סותר לברך גם על מצות ישיבה בסוכה. ובחתם סופר (שבת כג. ד"ה אלא) כתב לחלק בין דבר שהספק מגיע בקביעות כמו יום טוב שני שבאופן קבוע יש ספק בכל יום טוב ולכך תיקנו לברך, מה שאין כן במילת אנדרוגינוס שיכול שיארע לאדם למול אנדרוגינוס לא תיקנו ברכה על דבר רחוק כזה, והנידון בדמאי הוא האם נחשב הדבר לקביעות לפי שמצוי שחבר לוקח תבואה מעם הארץ, או שכיון שאפשר שיארע שלא יקרה דבר זה לא תיקנו עליו ברכה.

יח. ובזה מבאר הפרי חדש מה שמצינו (רמב"ם ברכות פ"ב הי"ד) במי שמסתפק אם בירך ברכת המזון, שחוזר ומברך, ומשמע שיברך גם ברכה רביעית שאינה אלא מדרבנן, והיינו שכיון שודאי היה חייב בברכה חוזר אף על הברכה שהיא דרבנן [אמנם המגן אברהם (סי' קפד סק"ז) מבאר שמה שבספק חוזר גם לברכה רביעית זהו בכדי שלא יבואו לזלזל בברכה זו שהיא דרבנן]. עוד יש ליישב על פי זה קושיית הגר"א לעיל מאי שנא ספק בקריאת שמע מספק כיסוי הדם של כוי, והיינו שבספק בספירת העומר שודאי היה חייב וספק אם נפטר לכך חוזר ומברך, מה שאין כן בכוי שהספק בעיקר החיוב אינו מברך על קיום מצוה זו.

יט. נידון זה האם קריאת שמע מן התורה או מדרבנן, נתבאר בהרחבה רבה במערכה בענין 'חובת קריאת שמע ועונתה', וכאן נכפל הענין רק לצורך ביאור הנדון של ספק קרא שמע, האם חייב לחזור ולקורא שנית.

כ. כמו כן יש להוכיח מדברי הגמרא (יד.) הדנה לענין הפסקה בהלל ומגילה, ומביאה קל וחומר מקריאת שמע שהיא דאורייתא שפוסק, הרי שנקטה הגמרא שקריאת שמע דאורייתא.

כא. אמנם בסוגייתנו כתבו תוספות (ד"ה ההוא) שהראיה מהגמרא (ב.) שקריאת שמע של ערבית לומדים מ'ובשכבך' אינה אלא אסמכתא בעלמא. ואף תוספות במנחות (מג: ד"ה ואיזו) נקטו שקריאת שמע דרבנן והפסוקים הם אסמכתא בעלמא. ויעויין בסמוך בדברי השאגת אריה (סי' א) בזה.

כב. אמנם החתם סופר (שו"ת או"ח סי' טו) כתב שהוא הדין אם בדעתו לקרוא עוד פרשה אינו חוזר, לפי שהחיוב לקרוא בדווקא פרשת קריאת שמע אינו אלא דרבנן.

פרשת קריאת שמע לקיים את חיובו מן התורה, ולכך הקשתה הגמרא על שמואל רק מברכת אמת ויציב[כג].

אם חיוב תלמוד תורה בכל זמן מושבע ועומד מהר סיני

עוד מביא השאגת אריה מסוגיית הגמרא בנדרים (ח.) המביאה את דברי רב 'האומר אשכים ואשנה פרק זה נדר גדול נדר לאלהי ישראל', ומקשה הגמרא כיצד חל נדרו והלא על מצות תלמוד תורה כל אדם מושבע ועומד מהר סיני, והכלל הוא שאין שבועה חלה על שבועה ומי שנדר לקיים מצוה לא חל נדרו, ותירצה הגמרא שלחיוב מצות תלמוד תורה די בזה שיקרא האדם קריאת שמע בבוקר ובערב, וממילא שהנודר ללמוד יותר מזה חלה שבועתו.

ואם הביאור בדברי שמואל שלומדים מהפסוק 'ובשכבך ובקומך' חיוב תלמוד תורה בכל זמן, חוזרת קושיית הגמרא למקומה שעל תלמוד תורה מושבע ועומד הוא[כד], אך לפי מה שנתבאר שאף שמואל לא אמר אלא שיש חיוב לקרוא איזו פרשה ביום ובלילה, נמצא שחיוב תלמוד תורה בכל זמן אינו נדרש מפסוק זה ואינו מושבע ועומד על חיוב זה ולכך חלה שבועתו.

המקור מהנביא לחיוב תלמוד תורה בכל זמן

עוד מביא השאגת אריה מסוגיית הגמרא במנחות (צט:) שנחלקו התנאים בפסוק הנאמר ביהושע (א ח) 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', שלדעת רבי שמעון בר יוחאי די בקריאת שמע שחרית וערבית לקיום חיוב זה, ולדעת רבי ישמעאל מפסוק זה לומדים שצריך לעסוק בתורה בכל זמן, ולדעת רבי יונתן פסוק זה אינו חיוב אלא ברכה שבירך הקדוש ברוך הוא את יהושע שספר התורה לא ימוש מפיו.

ואם נאמר שמהפסוק 'ובשכבך ובקומך' לומדים חיוב תלמוד תורה בכל זמן ביום ובלילה, מדוע סמך רבי ישמעאל את דבריו על פסוק הנאמר בנביא ולא הביא שחיוב זה מקורו בתורה, ועל כרחך שמהפסוק בתורה אין לנו אלא חיוב קריאת פרשה אחת בבוקר ובערב, ואילו חיוב תלמוד תורה בכל זמן נלמד מהפסוק ביהושע[כה].

עוד מביא השאגת אריה מדברי הגמרא במנחות (מג:) הדורשת מהפסוק (במדבר טו לט) 'וראיתם אותו וזכרתם את כל מצוות ה'' ראה מצוה זו [היינו ציצית] וזכור מצוה אחרת התלויה בזה והיינו קריאת שמע, ומזה מוכח שקריאת שמע דאורייתא, וכפי שנתבאר אין מכאן סתירה לדברי שמואל שגם לדבריו יש חובה בזמן קימה לקרוא איזו פרשה מהתורה[כו].

הוכחה מפטור נשים מקריאת שמע

עוד הביא השאגת אריה ממסכתין (כ:) שמבואר שנשים חייבות בתפילה משום שתפילה היא בקשת רחמים ואף הנשים בכלל, והגמרא מוסיפה לבאר שהיה מקום לפטור את הנשים כיון שהתפילה קבוע לה זמן ודומה הדבר למצוות עשה שהזמן גרמא שנשים פטורות, לכך צריך לחדש שנשים חייבות בתפילה שגם הם בכלל הצורך לבקש רחמים.

וכתבו התוספות (שם ד"ה בתפילה) שרש"י לא גרס תוספת זו שהיה מקום לפטור את הנשים משום שתפילה מצות עשה שהזמן גרמא, לפי שתפילה היא דרבנן ובדרבנן אין פטור של מצות עשה שהזמן גרמא. ולכאורה יש לשאול שאם במצוות דרבנן נשים חייבות אף שהזמן גרמא מדוע מבואר שם שנשים פטורות מקריאת שמע משום מצוות עשה שהזמן גרמא, והרי לדעת שמואל קריאת שמע דרבנן ובדרבנן אין פטור משום מצוות שהזמן גרמא, ומזה מוכח שאף לדעת שמואל יש חובה מן התורה לקרוא איזו פרשה וכיון שחיובה מן התורה לכך נשים פטורות ממצוה זו שהיא מצוה שהזמן גרמא.

ולאחר אריכות הדברים מסיים השאגת אריה בתמיהה על רוב הפוסקים שפסקו שקריאת שמע היא דאורייתא, והיינו שאת הפרשה עצמה יש חיוב לקרוא מהתורה, וזה שלא כדעת שמואל שקריאת הפרשה עצמה היא מדרבנן, ולפי הנתבאר לא קשה על שמואל מפשטות הסוגיות שנראה שקריאת שמע דאורייתא, שהרי גם לשמואל יש מן התורה חיוב לקרוא איזו פרשה[כז].

המקור שקריאת שמע דאורייתא

והנה בפשוטו המקור שקריאת שמע דאורייתא הוא מדעת רב אלעזר שמי שספק לו אם קרא קריאת שמע חוזר וקורא, ואמנם הגמרא עצמה לא ביארה מה טעמו של רב אלעזר, אך רש"י (ד"ה חוזר) ביאר שרב אלעזר סובר קריאת שמע דאורייתא וספק דאורייתא לחומרא[כח].

הטעם שפסקו הראשונים כרב אלעזר ולא כשמואל

ומזה נמשכו רוב הראשונים[כט] לפסוק הלכה שלא כשמואל אלא כרב אלעזר שקריאת שמע דאורייתא ולכך בספק חוזר וקורא. אך השאגת אריה כתב לתמוה בזה כיצד פסקו הלכה כרב אלעזר, והרי שמואל חולק עליו ורב אלעזר נחשב לתלמיד אצל שמואל.

וכתב ליישב שהפוסקים סמכו על דברי הגמרא בסוטה (מב.) שהכהן גדול היה מדבר לעורכי המלחמה בלשון 'שמע ישראל' וכו', וטעם הדבר אמר רבי יוחנן אמר להן הקדוש ברוך הוא לישראל אפילו לא קיימתם אלא קריאת שמע שחרית וערבית אי אתם נמסרין בידם, ומשמע שקריאת שמע היא דאורייתא[ל], וכיון שמימרא זו היא דברי רבי יוחנן וקיי"ל כרבי יוחנן לגבי שמואל (עירובין מז:), לכך יש לפסוק שקריאת שמע דאורייתא[לא].

דברי התומת ישרים בביאור דעת רב אלעזר

ואולם בתומת ישרים (שו"ת סי' יג) מאריך להוכיח שגם לדברי רוב הראשונים הפוסקים להלכה כרב אלעזר שקריאת שמע דאורייתא, אין המשמעות שיש חובה מן התורה לקרוא דווקא פרשת קריאת שמע אלא שמן התורה צריך לקרוא איזה פרשה ורבנן הם שקבעו פרשיות אלו[לב].

כג. ומה שהקשתה הגמרא בהמשך שיאמר ברכת אמת ויציב ולא יאמר קריאת שמע אף שיש חובה לקרוא פרשה בתורה, מבאר השאגת אריה שלצאת ידי חובה זו אפשר לומר ברכת אמת ויציב שמוזכר בה יציאת מצרים וקריעת ים סוף ושירת הים, ואין לך דברי תורה גדולים מזה ואף בדברי תורה אלו יוצאים ידי חובה של קריאת פרשה מהתורה.

כד. ובתחילה סבר השאגת אריה לבאר שמשום כך לא פסקו הראשונים כדברי שמואל שקריאת שמע דרבנן, משום שבסוגיא זו מבואר שדעת רב כרב אלעזר שקריאת שמע דאורייתא.

כה. מדברי השאגת אריה עולה שאין מקור בתורה לחיוב ללמוד בכל זמן ודי מן התורה בקריאת שמע שחרית וערבית, ורק לדעת רבי ישמעאל לומדים את חיובו מדברי נביאים מהפסוק 'לא ימוש' וגו', אמנם הר"ן בנדרים (ח. ד"ה הא) כתב שמה שמבואר שם בסוגיא שלחיוב תלמוד תורה די בקריאת שמע שחרית וערבית אין הדברים כפשוטם, שודאי חייב אדם ללמוד בכל כחו ביום ובלילה, וכמבואר בגמרא בקידושין (ל.) הדורשת מהנאמר (דברים ו ז) 'ושננתם' שיהיו דברי תורה מחודדים בפיך שאם ישאלך אדם אל תגמגם ותאמר לו, והרי ודאי שבקריאת שמע שחרית וערבית לא די בשביל לדעת את התורה בשלימותה, ומה שמבואר שאדם יכול לפטור עצמו בקריאת שמע שחרית וערבית זהו רק לענין אם נדר חל על תלמוד תורה, שאף שאין שבועה חלה על דבר מצוה זהו רק בדבר המפורש בתורה, ולכך אין השבועה חלה על קריאת שמע שחרית וערבית ויכולה לחול שבועה על שאר לימוד תורה מחמת שחיובו אינו מפורש בתורה.

כו. ואמנם תוספות שם (ד"ה ואיזו) כתבו שאין זה אלא אסמכתא בעלמא לפי שקריאת שמע דרבנן, אך השאגת אריה תמה על כך שהרי הגמרא מיישבת בזה את דעת רבנן מה היא דרשתם מפסוק זה, משמע שהיא דרשה גמורה ולא רק אסמכתא בעלמא.

כז. אמנם השאגת אריה מביא להקשות על דבריו מסוגיית הגמרא (יד.) הדנה אם מותר להפסיק באמצע הלל ומגילה מקל וחומר מקריאת שמע שהיא דאורייתא, ומותר להפסיק מפני היראה והכבוד וכל שכן הלל ומגילה שהם דרבנן, ומבואר בסתמא שקריאת שמע היא דאורייתא, ובהעמק שאלה (פר' יתרו סי' נג אות ד) הוסיף לבאר הקושיא [על פי דברי השאגת אריה בסימן ב'] שהרי הכל מודים שבפסוק ראשון אסור להפסיק לא מפני היראה ולא מפני הכבוד, ובודאי הקל וחומר הוא מהמשך הפרשה שמפסיקים מפני היראה והכבוד, ועל זה נקטה הגמרא קריאת שמע דאורייתא, ולדברי השאגת אריה שדי בקריאת איזה פרשה כדי לצאת ידי חובת הדאורייתא הרי אף בפסוק ראשון לבדו יוצא ידי חובה ומדוע המשך הפרשה נחשב לדאורייתא. וכתב בעמק שאלה ליישב שאף אמנם אפשר לצאת ידי חובת הדאורייתא גם בפסוק אחד, מכל מקום כאשר קבע לעצמו לצאת ידי חובה בכל הפרשה נחשב לו כל הפרשה כקיום המצוה של התורה, ולכך החשיבה הגמרא גם את כל הפרשה לקריאת שמע דאורייתא, ומסמיך לזה מה שמצינו בדעת חלק מהראשונים [יעויין ברא"ש (סוכה פ"א סי' יג)] שדפנות הסוכה אסורים בהנאה כל שבעה, ואף מי שעשה ארבע דפנות לסוכתו שזה יותר ממה שהצריכה התורה, חשובים כל הארבע דפנות כחלק מהסוכה ונאסרים בהנאה, הרי שאף מה שאדם מוסיף על מצוות התורה יותר ממה שחייבה התורה נחשב הדבר לחלק מקיום מצות התורה, וכיוצא בזה מצינו בחגיגה (ח:) שמי שהפריש עשר בהמות לחגיגה נעשו כולם קרבן חגיגה וקריבים ביום טוב, ואף שאין חיוב מן התורה ליותר מבהמה אחת, הרי שהתוספת על מצות התורה נעשית חלק מהמצוה. ויעויין בארוכה בקהילות יעקב (סי' ו-ז) בענין זה.

כח. אמנם השאילתות (פר' יתרו סי' נג) והתוספות הרא"ש (כא. ד"ה רבי) כתבו לבאר שמה שאמר רב אלעזר חוזר וקורא אין זה משום ספיקא דאורייתא, אלא משום שיש בקריאת שמע קבלת עול מלכות שמים ולכך תיקנו חכמים שחוזר מספק.

כט. הרי"ף, הרמב"ם (קריאת שמע פ"ב הי"ג) כפי שביאר הכסף משנה, הרא"ש (פ"ג סי' טו), החינוך (מצוה תכ) והרשב"א (כא. ד"ה מאי). ושלא כדעת תוספות (מנחות מג: ד"ה ואיזו) הסובר שקריאת שמע דרבנן, וכן היא דעת השאילתות (פר' יתרו סי' נג).

ל. האבן האזל (קריאת שמע פ"ב הי"ג) תמה על דברי השאגת אריה הכיצד יתכן שבכל הסוגיות שהובאו לעיל שנראה שקריאת שמע דאורייתא יפרשו הראשונים שאין זה אלא אסמכתא בעלמא, ואילו מגמרא זו שאינה אלא דברי אגדה יוציאו הראשונים שחיוב קריאת שמע דאורייתא, ועוד שאף מימרא זו אפשר לפרשה בדרך אסמכתא בעלמא.

לא. עוד יש להוכיח שדעת רבי יוחנן כרב אלעזר, מזה שחולק עליו לענין ספק התפלל ולא נחלק עליו בספק קרא קריאת שמע, משמע שגם רבי יוחנן סובר שבקריאת שמע דאורייתא חוזר וקורא. והרעק"א (דרוש וחידוש מערכה א) מביא עוד לבאר את מקורם של הראשונים שקריאת שמע דאורייתא, על פי הברייתא (ד:) המבארת את טעמם של חכמים שיקרא אדם קריאת שמע עד חצות כדי להרחיקו מן העבירה, 'שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר אלך לביתי ואוכל קימעא ואשתה קימעא ואישן קימעא, ואח"כ אקרא קריאת שמע ואתפלל וחוטפתו שינה ונמצא ישן כל הלילה, אבל אדם בא מן השדה בערב נכנס לבית הכנסת אם רגיל לקרות קורא ואם רגיל לשנות שונה וקורא קריאת שמע ומתפלל ואוכל פתו ומברך', מברייתא זו מבואר שאסור אפילו לטעום מעט קודם קריאת שמע, ואין לומר שהאיסור לטעום הוא מחמת תפילת ערבית, שהרי לא קיי"ל (כח:) כדעת רבי יהושע בן לוי אלא שמותר לטעום קודם התפילה, ועל כרחך שאיסור הטעימה הוא מחמת הקריאת שמע, ומה ששונה קריאת שמע מתפילה בודאי הוא משום שקריאת שמע דאורייתא ולכך אסרו אף טעימה ואילו תפילה דרבנן ולא אסרו טעימה מחמתה.

לב. והיינו כמו שהשאגת אריה ביאר בדעת שמואל 'ההוא בדברי תורה כתיב' שיש חובה מן התורה לקרוא איזה פרשה, בתומת ישרים מבאר ענין זה בדעת רב אלעזר, שאף לשיטתו אין

ומבאר בזה מה שאמרו (יג.) שבפרשה ראשונה של קריאת שמע יש בה קבלת עול מלכות שמים ובפרשה שניה יש בה קבלת עול מצוות, ומשמע שזה הטעם שקבעו חכמים לקרוא פרשות אלו שיש בהם קבלת עול מלכות שמים ועול מצוות, וכן מבואר (יב:) על פרשת ציצית מפני מה קבעוה, הרי שאף הפרשה השלישית אינה אלא תקנת חכמים.

עוד מביא מהירושלמי (ברכות פ״א ה״ה) המבאר שתיקנו לקרוא פרשיות אלו לפי שיש בהם רמז לעשרת הדברות, הרי שאף הירושלמי סובר שקריאת הפרשיות היא תקנת חכמים, ודוחק לומר שהירושלמי הולך בשיטת הסובר קריאת שמע דרבנן.

על פי דברי התומת ישרים נראה שמה שנחלקו רב אלעזר ושמואל הוא, שלרב אלעזר מדובר באופן שעדיין לא קרא שום פרשה ויש עליו עדיין חיוב מן התורה לקרוא איזו פרשה, ולכך בספק חוזר וקורא, ואילו שמואל כל עיקר חיוב הקריאה אינו אלא דרבנן וספק דרבנן לקולא ולכך אינו חוזר וקורא.

ביאור החתם סופר במחלוקת שמואל ורב אלעזר

אך החתם סופר (או״ח סי׳ טו) מבאר את מחלוקתם באופן אחר, ולשיטתו הכל מודים שיש חיוב מן התורה לקרוא איזה פרשה אלא שחכמים קבעו לקרוא דווקא לפרשיות אלו, ומעתה נחלקו באופן שכבר קרא איזה פרשה שלכאורה כבר נפטר מחיוב התורה, אלא שרב אלעזר סובר שכיון שמצוות צריכות כוונה ויש לאדם הקורא לכוין לצאת ידי חובת המצוה דאורייתא, אם כן כאשר קרא איזו פרשה שבתורה מסתבר שלא כיון לצאת בה ידי חובת קריאת הפרשה, לפי שודאי רצונו לצאת בהמצוה כתיקון חכמים על ידי שיקרא פרשיות קריאת שמע, וכיון שלא כיון לצאת בה לא יצא בה ידי חיובו מן התורה[לג].

ושמואל החולק על רב אלעזר וסובר שספק קרא קריאת שמע אינו חוזר וקורא, זהו משום ששמואל סובר מצוות אין צריכות כוונה, ואף כאשר קרא איזה פרשה בלי לכוין לצאת ידי חובתו קיים בזה את המצוה מדאורייתא, וממילא אין חיוב קריאת פרשת קריאת שמע אלא מדרבנן וספק דרבנן לקולא.

ביאור הקרן אורה

הקרן אורה (יא. אות ח) כתב לבאר את מחלוקתם באופן אחר, שנחלקו האם נחשב כחיוב מדין תורה או מדברי סופרים, ואף שהכל מודים שבשכבך ובקומך היא מצוה מדאורייתא על קריאת שמע, מכל מקום נחשב שאינו דבר המפורש בתורה, משום שלפי פשוטו של מקרא הוא המשך לציווי של ׳ושננתם לבניך׳ שעוסק בחיוב ללמוד תורה, אלא שחכמים דרשו את הפסוק המיותר, ללמד מצוה מיוחדת בקריאת שמע בזמן שכיבה וקימה, ושמואל סבר שכל דבר שאינו מפורש בתורה אלא נלמד מכח דרשה, נחשב כ׳דברי סופרים׳ כפי שכתב הרמב״ם (ספר המצוות שורש הב׳) ולענין ספיקות הולכין בו להקל, כדין ספק של דבריהם.

ומצינו כן לענין מצות תפילה, לדעת הרמב״ם (תפילה פ״א ה״א) שהיא מצות עשה מן התורה, ומכל מקום פסק (שם פ״י ה״ו) כדברי הגמרא שבספק אם נתפלל אינו חוזר ומתפלל, ונחשב כספק מצוה מדברי סופרים, ובעל כרחך היינו משום שאינו דבר המפורש בתורה אלא נלמד מדרשה[לד], וכמו כן סבר שמואל לענין קריאת שמע.

אם קריאת שמע עיקרה תלמוד תורה או לא

והנה מדברי גדולי האחרונים הנ״ל הסוברים שחיוב התורה הוא לקרוא איזו פרשה בתורה, נראה שעיקר המצוה בזה היא מצות תלמוד תורה, ונתנה התורה שיעור למצות תלמוד תורה שיקרא לכל הפחות פעמיים ביום איזו פרשה. ויש בענין זה משמעויות לכאן ולכאן וכפי שיבואר.

שהנה כפי שנתבאר לעיל מסוגיות הגמרא בנדרים (ח.) ובמנחות (צט:), שלחיוב מצות תלמוד תורה די בקריאת שמע שחרית וערבית, מזה נראה שחיוב התורה ׳ובשכבך ובקומך׳ עיקרו למצות תלמוד תורה, ששיעורו לקרוא איזה פרשה בבוקר ובערב.

מה נחשב לקריאת שמע

האם פרשת ויאמר שייכת למטבע קריאת שמע

לעיל הובאו דברי הראשונים[לה] שהקשו מדוע ספק בברכת אמת ויציב נחשב כספק דאורייתא ומחייבים אותו לחזור ולברך, והרי בעל כרחך שמסופק גם על קריאת פרשת ויאמר, שאם לא כן בודאי כבר יצא בה ידי חובתו מן התורה, וכיון שאדם זה עדיין לא הזכיר יציאת מצרים, יש לנו לחייבו לקרוא כל קריאת שמע שנית ולצאת בה ידי חובת שתי המצוות של קבלת מלכות שמים, והזכרת יציאת מצרים, והוכיחו זאת מדין בעל קרי, ששנינו (כ:) שמהרהר קריאת שמע, ואינו מברך אחריה ברכת אמת ויציב, והקשו בגמרא למאן דאמר אמת ויציב דאורייתא וקריאת שמע דרבנן, מדוע לא התירו לו להרהר באמת ויציב, ותירצו בגמרא שקריאת שמע שיש בה שתי המצוות הללו, עדיפה מאשר ברכת אמת ויציב שאין בה אלא יציאת מצרים, ומוכח מכך שבקריאת שמע שיש בה פרשת ויאמר יוצאים בה ידי חובת הזכרת יציאת מצרים, וזה עדיף יותר מאשר לברך אמת ויציב, ומהו החילוק בין בעל קרי שהעדיפו בו שיקרא קריאת שמע בהרהור מפני שיש בה את שתיהן, ואילו במסופק אם קרא ובירך, העדיפו שיברך אמת ויציב ויצא בה ידי חובת הדאורייתא, ולגבי הדרבנן פטרוהו.

ובאבן האזל (קריאת שמע פ״ב ה״יג אות ג) דקדק מדבריהם שאם מחויב בקריאת פרשת ויאמר, מצד חובת הזכרת יציאת מצרים, הטילו עליו חכמים חיוב לקרוא את כל הפרשיות עמה, מפני שיש בקריאת שמע כולה שתי מצוות, וכפי שהוכיחו הראשונים מבעל קרי, שהעדיפו חכמים שיקרא כל פרשיות שמע מטעם זה, ולא שיברך אמת ויציב אף שהזכרת יציאת מצרים שבה מעולה יותר מההזכרה שיש באמירת ויאמר.

והקשה על כך, כיצד שייך לחייבו בקריאת כל הפרשיות משום שנתחייב באמירת ויאמר, והרי חיובו בקריאת ויאמר הוא משום זכירת יציאת מצרים לחוד, שהיא חובה מן התורה, ואילו קריאת שמע שהיא מדרבנן אינה מוטלת עליו במקום ספק, שאינו חייב לחזור מכח ספק, וכיון שסיבת חיובו היא משום הזכרת יציאת מצרים, מדוע יוסיפו לו לקרוא עמה את שאר הפרשיות. ואין זה דומה לבעל קרי, ששם מדובר באדם שלא קיים קריאת שמע והזכרת יציאת מצרים, ובקריאת פרשת ויאמר יש ב׳ עניינים: א. הזכרת יציאת מצרים, שאפשר לקיימה גם באמת ויציב, ב. הזכרת כל המצוות, שלגבי זה היא חלק ממטבע קריאת שמע, כפי שכתב הרמב״ם (קריאת שמע פ״א ה״ב). ועל זה אמרו בגמרא שחכמים העדיפו את קריאת כל פרשיות שמע שיש בהן שתי מצוות, של קבלת מלכות שמים [הכוללת עול מצוות] וזכירת יציאת מצרים, ולא אמרו שיקרא שתי פרשיות הראשונות, ואחרי כן יברך אמת ויציב במקום לומר פרשת ויאמר, מפני שבפרשת ויאמר יש קיום של ב׳ המצוות, שהיא חלק ממטבע קריאת שמע, משום זכירת כל המצוות, וגם זכירת יציאת מצרים, ובאדם שמחויב בקריאת שמע יש ענין שיקרא פרשת ויאמר כדי להשלים את מטבע קריאת שמע שמוטל עליו. אולם מי שמסופק אם קרא ובירך, ואינו חייב בקריאת שמע, אלא רק בזכירת יציאת מצרים, אין לו חיוב לקרוא את פרשת ויאמר מצד המטבע של קריאת שמע, אלא רק מצד יציאת מצרים, ואם כן מדוע זה יחייבו לקרוא את כל פרשיות שמע בגלל שמחויב באמירת ׳ויאמר׳.

אכן מדברי הראשונים מתבאר שכאשר מחויב בקריאת פרשת ויאמר, יש בזה ב׳ חיובים: א. משום זכירת יציאת מצרים, ב. משום זכירת כל המצוות שהיא חלק ממטבע קריאת שמע, ולכן יש סיבה לחייבו לקרוא את כל הפרשיות עמה, כדי להשלים את מטבע קריאת שמע[לו].

חובה מן התורה לקרוא דווקא פרשיות קריאת שמע, ודי בקריאת איזה פרשה מהתורה.

לג. כיוצא בזה כתב שם החתם סופר לגבי קידוש, שאף שמדאורייתא אפשר לצאת ידי חובת קידוש שלא על הכוס, והיינו במה שמזכיר בתפילה את קדושת היום, אך כיון שחכמים תיקנו לקדש על הכוס מסתבר שכל אחד מכוין שלא לצאת ידי חובת הקידוש בתפילה, וממילא שקידוש על הכוס נעשה דאורייתא.

לד. שמהפסוק ׳ולעבדו בכל לבבכם׳ (דברים יא יג) דרשו איזו היא עבודה שבלב, זו היא תפילה.

לה. תוספות, תלמידי רבינו יונה (כא. ד״ה ספק) ורשב״א (שם ד״ה מאי).

לו. והסיק שם שדבר זה תלוי בפירושי הראשונים, שבגמרא (שם) מבואר שאף למאן דאמר שקריאת שמע דרבנן, התירו לבעל קרי להרהר, והרשב״א (ד״ה ואי) ביאר שמשום שיש בה קבלת מלכות שמים, זו מצוה חשובה שלצרכה התירו לו חכמים לקרוא בהרהור, אף שהיא רק מדרבנן. אולם בדעת התוספות והראשונים יש לומר שלא סברו כך, אלא נקטו שההיתר לכך נובע ממה שהוצרכו להתיר לו לקיים זכירת יציאת מצרים שהיא מדאורייתא, ועל כך מבואר בגמרא שהעדיפו את פרשת ויאמר מפני שיש בה ב׳ מצוות, קבלת מלכות שמים ויציאת מצרים, הרי שקריאת ויאמר משום יציאת מצרים, מחייבת לקיים בה גם את המצוה של קריאת שמע, משום זכירת כל המצוות, וכיון שהיא חלק ממטבע קריאת שמע, הטילו עליו לקרוא את כל הפרשיות כדי לקיים את ויאמר כתיקונה. ויש שהוסיפו לבאר בזה, שהרי מצינו אף לענין עונת קריאתה, שצריך לקרוא את פרשת ויאמר בעונת קריאת שמע, שהוא זמן קימה, ואף שלא נאמר בה בשכבך ובקומך, ובעל כרחך שכיון שהיא ממטבע קריאת שמע, יש בה חיוב להתקיים כחלק מקריאת שמע. ומצינו כן לגבי רבי יהודה הנשיא (יג:) שלא היה קורא כל פרשיות שמע משום שתורתו אומנותו, והיה מהדר על זכירת יציאת מצרים בעונתה, משום שהטילו חובה לקיימה בעונת קריאת שמע, אף כשאינו מקיים את קריאת שאר הפרשיות.

ד. ספק התפלל

פתיחה

הגמרא (כא.) מביאה שנחלקו האמוראים במי שספק לו אם התפלל, שלדעת רב אלעזר אינו חוזר ומתפלל, ולדעת רבי יוחנן חוזר ומתפלל לפי שתפילה היא בקשת רחמים ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו.

ספק התפלל הוא ספק דרבנן

מדברי שני האמוראים עולה שמעיקר הדין ספק התפלל אינו צריך לחזור, ורק משום שתפילה היא בקשת רחמים סובר רבי יוחנן שיש מקום לחזור ולהתפלל, וטעם הדבר שספק התפלל אינו צריך לחזור לפי שחובת התפילה היא מדרבנן והכלל הוא שספק דרבנן לקולא.

דעת הרמב"ם שתפילה דאורייתא וקושיות הרמב"ן

ומסוגיא זו מקשה הרמב"ן על הרמב"ם, שהרמב"ם בספר המצוות (עשין ה) כתב שהתפילה היא מצות עשה מן התורה שנאמר (דברים יא יג) 'ולעבדו בכל לבבכם', ודרשו חכמים (תענית ב.) איזוהי עבודה שבלב זוהי תפילה, ותמה הרמב"ן שלפי זה היה מן הדין שספק התפלל יחזור ויתפלל כדין ספק דאורייתא לחומרא, ומזה שספק התפלל אינו חוזר על כרחך שהתפילה היא רק מדרבנן[לז].

עוד הקשה הרמב"ן על הרמב"ם ממה ששנינו (כ:) לגבי בעל קרי שהתירו לו חכמים להרהר בדברים שחובתם מהתורה כקריאת שמע וברכת המזון, ולא התירו לו דברים דרבנן כברכות קריאת שמע, ומזה שלא התירו לבעל קרי להרהר בתפילה על כרחך שחובת התפילה היא רק מדרבנן.

יישוב הכסף משנה

הכסף משנה (תפילה פ"א ה"א) מיישב את דעת הרמב"ם מהשגות הרמב"ן, שודאי אף לדעת הרמב"ם נוסח התפילה שבידינו אינו מן התורה, אלא מן התורה די בתפילה אחת ביום באיזה נוסח של בקשת רחמים, ולפי זה מה שאמרו שבעל קרי לא יתפלל היינו שלא יתפלל שלוש תפילות כתיקון חכמים, אך יש לו להרהר נוסח של תפילה קצרה לקיים את חיוב התורה.

עוד כתב הכסף משנה ליישב שאף שמן התורה חייב כל אדם בתפילה מכל מקום, חכמים עקרו מצוות תפילה מבעל קרי על פי הכלל (יבמות פט.) שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה.

ואף מה שהקשה הרמב"ן מספק התפלל, מיישב הכסף משנה שמדובר שאותו אדם כבר קיים את חיובו מן התורה, וכגון שנפל לו הספק בתפילת מנחה שכבר יצא ידי חובת התורה בתפילת שחרית ואין ספיקו אלא ספק דרבנן ולכך אינו חוזר ומתפלל, ואף במקום שנפל לו הספק בתפילה הראשונה, יש לומר שמה שאמרו שאינו חוזר ומתפלל היינו שאינו צריך לחזור את כל הנוסח שתיקנו חכמים, ודי לו בתפילה קצרה לקיים את חיוב התורה[לח].

תמיהות השאגת אריה על הכסף משנה

השאגת אריה (סי' יד) מאריך לתמוה על הכסף משנה, שמה שכתב שבעל קרי אינו מתפלל לפי שחכמים עקרו את חיוב התורה הוא תמוה, שהרי לגבי קריאת שמע וברכת המזון מצינו שהתירו לו חכמים להרהר ולא ציוו חכמים לעקור את חיובו, ומה שונה תפילה שדווקא את חיובה עקרו חכמים מבעל קרי.

ומה שכתב עוד שבעל קרי אכן יש לו להרהר תפילה קצרה לקיים חיוב התורה, גם הוא תמוה, שהגמרא סתמה ולא פירשה חיוב זה, ועוד שהרי בקריאת שמע שאמרו שמהרהר בלבו היינו את כל הג' פרשיות, ואפילו שלא כל הג' פרשיות מהתורה, ומוכח שכיון שעיקר דין קריאת שמע הוא מן התורה יש לו לקיים את המצוה בשלימות כתקנת חכמים, ומדוע בתפילה שאף שהיא עיקרה מן התורה לא יקיימנה בשלימות כפי הנוסח שתיקנו חכמים[לט].

ומה שכתב הכסף משנה שספק התפלל שאינו חוזר היינו באופן שכבר התפלל תפילה אחת שקיים את חיוב התורה, אף זה קשה, שהרי רב אלעזר כרך יחד את דין ספק קרא קריאת שמע שחוזר וקורא וספק התפלל שאינו חוזר, ואם נאמר שספק התפלל היינו באופן שכבר קיים את חיוב התורה, אם כן גם ספק קרא קריאת שמע מדובר באופן זה שכבר קרא הפרשיות והפסוקים החייבים מן התורה, ומדוע דינו שצריך לחזור ולקרוא אחר שאין ספיקו אלא בחיוב דרבנן, ועל כרחך ששני הדינים מדברים באופן שעדיין לא קיים כלום, ולכך בקריאת שמע חוזר ואילו בתפילה שכל חיובה אינו אלא מדרבנן אינו חוזר.

ביאור האבי עזרי בטעם שספק התפלל אינו ספק דאורייתא

האבי עזרי (תפילה פ"א ה"א) מיישב את דעת הרמב"ם באופן אחר, והוא שכאשר חכמים תיקנו את נוסח התפילה שלפנינו אין זה רק כתוספת על מצות התורה, אלא שחכמים עקרו את דין התורה לומר תפילה קצרה וקבעו נוסח תפילה הכולל תשע עשרה ברכות[מ], ולכך מי שמסתפק אם התפלל אין ספיקו ספק דאורייתא שהרי חכמים עקרו את מצות תפלה של התורה וספיקו עתה הוא בחיוב דרבנן, ואף שעל ידי התפילה שהיא דרבנן מקיים בזה גם את מצות התורה, מכל מקום הספק הוא ספק בחיוב דרבנן וספק דרבנן לקולא.

ביאורי הראשונים במחלוקת רב אלעזר ורבי יוחנן

והנה בעיקר מחלוקתם של רב אלעזר ורבי יוחנן בדין ספק התפלל נחלקו הראשונים בביאור מחלוקתם.

ביאור הרשב"א שהמחלוקת אם אסור לחזור או אפשר לחזור

הרשב"א (כא. ד"ה הא) [בשם גאון] מפרש שהכל מודים שהמסופק אם התפלל אינו חייב לחזור ולהתפלל שהרי ספק דרבנן לקולא, ומחלוקתם היא אם מותר לו לחזור ולהתפלל, שלדעת רב אלעזר אסור לו לחזור ולהתפלל, ואילו לדעת רבי יוחנן אף שאינו חייב לחזור מספק מכל מקום אם רוצה הרשות בידו, משום שתפילה היא בקשת רחמים ולואי ויתפלל כל היום כולו[מא].

ביאור רבינו יונה שהמחלוקת אם חייב לחזור או רשות לחזור

אך רבינו יונה[מב] מפרש שהכל מודים שאין איסור לחזור ולהתפלל, ומחלוקתם היא אם חייב לחזור ולהתפלל, שלדעת רב אלעזר מי שמסופק אם התפלל אינו חייב לחזור, אך אם רוצה יכול לחזור ולהתפלל בתורת רשות, ואילו לדעת רבי יוחנן כיון שתפילה היא בקשת רחמים ויש מקום להתפלל כל היום כולו, ממילא המסופק אם התפלל חייב לחזור ולהתפלל.

איסור בל תוסיף במתפלל שתי פעמים

וביאר הרשב"א (שם) הטעם שלרב אלעזר מי שמסופק אסור לו לחזור ולהתפלל[מג], שיש חשש בל תוסיף כשמתפלל שתי פעמים אחר שמעיקר הדין המסופק אינו חייב לחזור[מד]. ויש להטעים הדברים על פי דברי

לז. **הרמב"ן** סובר שחובת התפילה מהתורה היא רק בשעת צרה, ואין כאן המקום להאריך.

לח. **ובצל"ח** (כא. ד"ה ספק) הוסיף עוד, שאם מדובר שאף לא התפלל שחרית הרי מחויב הוא לומר את ברכת אמת ויציב, ובברכת אמת ויציב יש בה כמה בקשות רחמים שיוצאים בהם ידי חובת תפילה מן התורה, ולכך אמרו שלא יתפלל מנחה כיון שודאי יצא ידי חובת תפילה מן התורה באמת ויציב.

לט. **יש** שיישבו ענין זה על פי המבואר בצל"ח (כא. ד"ה אבל) שחלוק קריאת שמע מתפילה, שלקריאת שמע יש עיקר נוסח מן התורה ואף מה שחכמים הוסיפו הוא כהמשך למצות התורה, מה שאין כן בתפילה שאין לה כלל נוסח של תורה ותקנת החכמים בזה היא חידוש שאין לו עיקר מן התורה, ולפי זה יש לומר שבעל קרי קורא כל הג' פרשיות שהכל המשך למצות התורה, מה שאין כן התפילה שכל עיקרה דרבנן לא תיקנו לבעל קרי לומר את הנוסח שהוא דרבנן.

מ. **האבי** עזרי מוכיח שחכמים בתקנתם עקרו את דין התפילה מן התורה, ממה שמצינו (כח:) שמי שמהלך במקום סכנה ואינו יכול להתפלל כתקנת חכמים אומר תפילה קצרה הושע ה' את את עמך וכו', ואף שבתפילה זו לא מתקיים אפילו החיוב מן התורה, שהרי מבואר ברמב"ם (תפילה פ"א ה"ב) שמן התורה חייב לסדר שבחו של מקום ואחר כך לבקש צרכיו ואחר כך להודות, וזה לא כלול בתפילה קצרה זו, ומוכח שחכמים עקרו את חיוב התורה ולכך אין טעם למהלך במקום סכנה להתפלל כפי נוסח התורה.

והנה מה שכתב האבי עזרי שאף לדעת הרמב"ם חיוב התפילה מן התורה הוא דווקא כאשר קודם מסדיר שבחו של מקום ואחר כך מתפלל, לכאורה הדבר שנוי במחלוקת, שהחינוך (מצוה תלג) כתב שדי בתפילה קצרה לקיים את חיוב התורה, ונראה שכן גם דעת המגן אברהם שכתב (או"ח סי' קו סק"ב) שמה שנשים אינם מתפללות, זהו משום שבדרך כלל אומרות איזה בקשה קצרה בבוקר סמוך לנטילה ויוצאות בזה ידי חובה מן התורה. ומאידך הכסף משנה (תפילה פ"א ה"ב) נקט בדעת הרמב"ם שמן התורה יש חיוב להסדיר שבחו של מקום ואחר כך להתפלל כפי שדורשת הגמרא (לב.) מסדר התפילה של משה רבינו.

מא. **אמנם** בדברי הרשב"א בתשובותיו (ח"א סי' צא) נראה שסותר משנתו בענין זה, שכתב שם לפרש שלדעת רב אלעזר אינו רשאי לחזור ולהתפלל, ולדעת רבי יוחנן מחויב לחזור, וז"ל 'ומשמע שצריך הוא לחזור ולהתפלל, דכיון שהוא רשאי ספיקו כודאו, שהרי אפילו ודאי לא התפלל אינו מחויב דאורייתא אלא מדרבנן, ואם כן כשנסתפק לו אם התפלל הוא רשאי ואין כאן מוציא שם שמים לבטלה, למה לא יחזור הוא אם אינו חוזר כל שרשאי לחזור הרי הוא כמראה בעצמו שאינו חושש לתפילה, לפיכך צריך הוא לחזור ולהתנדב'. ומהדברים נראה שלרבי יוחנן כיון שרשאי לחזור לפיכך הוא מחויב לחזור שאם אינו חוזר נראה כמזלזל בתפילה, אמנם הביאור הלכה (סי' קז ד"ה חוזר) מביא מהמאמר מרדכי שכתב שאין הדברים סותרים, ובודאי שלדעת רבי יוחנן אינו חייב לחזור שספק דרבנן לקולא, ורק שמי שהוא ירא ה' ודאי יש לו לצאת ידי ספק ולחזור ולהתפלל אחר שאין בזה שום חשש.

מב. **וכן** מביא הרשב"א (כא. ד"ה הא) בשם הראב"ד.

מג. **יש** להוסיף שודאי אין איסור לחזור ולהתפלל מחמת חשש ברכה לבטלה, על פי הנתבאר בשם החוות דעת (יו"ד סי' קי בית הספק לסק"כ) שאין איסור לברך כאשר מתכוין להודות ולשבח את הקב"ה, וכן כתב הפני יהושע (כט. ד"ה כדאמרינן), וכל הנידון הוא רק משום בל תוסיף.

מד. **לכאורה** יש לדון בדברי הרשב"א על פי דברי תוספות בראש השנה (טז: ד"ה ותוקעים) שכתב שהטעם שאין איסור בל תוסיף לתקוע בראש השנה יותר משיעור התקיעות של תורה, לפי שאיסור בל תוסיף הוא דווקא כשמוסיף על המצוה, כגון שמניח חמש פרשיות בתפילין שיש בפרשיה החמישית תוספת על מצות התורה, אך המקיים מצוה שתי פעמים אין בזה חשש בל תוסיף שהרי לא הוסיף על הצורה שקבעה התורה רק קיים המצוה פעמיים, ואם כן אף בתפילה מדוע יהיה איסור להתפלל שתי פעמים [ואף שהרשב"א (ר"ה טז. ד"ה למה) עצמו מבאר באופן אחר הטעם שתוקעים יותר מציווי התורה, ולכאורה אפשר שלא סבר כתוספות שהמקיים מצוה שתי פעמים אינו עובר משום בל תוסיף, אך זה אינו, כיון שכתב המנחת חינוך (מצוה תנד אות ג) שאף הרשב"א מסכים לסברת תוספות]. ויש ליישב על פי דברי העמק שאלה (פר' יתרו סי' נג) שהביא את דרשת הגמרא בזבחים (יא:) על הפסוק (שמות כט לט) הנאמר בפרשת התמיד

הרי"ף (כא.) שכיון שהתפילות נתקנו כנגד קרבן התמיד וקרבן התמיד אסור להקריבו פעמיים משום בל תוסיף, לכך אף התפילות שהם כנגד הקרבנות אין להתפלל שתי פעמים[מה].

ביאור הרא"ה באיסור להתפלל שתי פעמים

הרא"ה (כא. ד"ה ספק) מביא את דברי הרי"ף שמשום שהתפילות כנגד הקרבנות לכך אין להתפלל שתי פעמים, ודחה את דבריו שאף שהתפילות כנגד הקרבנות אין ללמוד מזה לכל ענין ושאף יהיה אסור להתפלל שתי פעמים כשם שלא מקריבים שתי פעמים, ועיקר הטעם שלרב אלעזר אסור להתפלל שתי פעמים לפי שאין זה דרך כבוד לעמוד כל שעה בתפילה אלא רק בזמנים שהרשוהו לכך, ולפיכך אפילו כשמסתפק, כיון שמעיקר הדין אינו חייב לחזור שהרי ספק דרבנן לקולא, אין לו להתפלל שתי פעמים[מו].

ביאור דעת רבי יוחנן שחייב לחזור אף שספק דרבנן לקולא

ובביאור דעת רבינו יונה שלרבי יוחנן המסופק אם התפלל חייב לחזור ולהתפלל אף שכל ספק דרבנן לקולא, כתב הריטב"א (הלכות ברכות פ"ב הכ"ו) 'שכיון שאפילו לכתחילה יכול אדם להתפלל כמה פעמים כשמחדש בו דבר, ספיקו חוזר אפילו בלא חידוש, שכך תיקנו', מדברי הריטב"א נראה שלדעת רבי יוחנן חכמים תיקנו שבתפילה יחזור אף על הספק.

ובאופן אחר כתב הפני יהושע (כא. ברש"י ד"ה חוזר) לבאר שדין ספק דרבנן לקולא לא נאמר במקום שבקל יכול לחזור ולצאת ידי הספק[מז], ולכך בתפילה שאין טורח לחזור ולאומרה יש למסופק לחזור ולהתפלל[מח].

חקירה בגדר ספק דרבנן לקולא

על פי דברי הפני יהושע כתב בקונטרסי שיעורים (קידושין סי' כד אות ד) לבאר שהראשונים נחלקו בגדר הדין שספק דרבנן לקולא, שיש לפרשו בב' אופנים: א. שבמקום ספק חכמים כלל לא גזרו והמסופק נחשב לפטור בודאי[מט], ב. אפשר לפרש שמה שהולכים לקולא הביאור שחכמים הרשוהו לתפוס את הצד שהמצוה נעשתה ולילך לקולא שלא לחזור, אך עדיין הספק לפנינו ואפשר שמבטל מצוה דרבנן.

על פי זה יש לפרש שהרשב"א שביאר שאף לדעת רבי יוחנן אינו חייב לחזור, זהו משום שספק דרבנן לקולא הוא בתורת ודאי, והמסופק אם התפלל פטור בודאי מלחזור, ורק אם רוצה הרשות בידו כיון שבלאו הכי יכול לחזור ולהתפלל כמה שירצה[נ], ולביאור זה דברי הפני יהושע אינם שייכים לכאן כיון שאחר שהמסופק נחשב פטור בודאי אין מקום לחייבו אף כשאין בדבר טורח, אך לדעת רבינו יונה ספק דרבנן לקולא ענינו שרשאי לתפוס הצד הקל ולתלות שהמצוה נעשתה, ובזה אפשר שבמקום שאין טורח לחזור חייבוהו חכמים לשוב ולהתפלל, ולכך לדעת רבי יוחנן חייב לחזור ולהתפלל.

דעת הרי"ף שלרבי יוחנן חוזר ומתפלל בתורת נדבה

על פי הטעמים הנ"ל נראה שמה שלרבי יוחנן המסופק חוזר ומתפלל, ביאורו שתפילתו תפילת ודאי וככל מקום שיש להחמיר מספק, אך מצינו בראשונים נידון בענין זה, שהרי"ף (כא.) כתב שכל מה שלרבי יוחנן חוזר ומתפלל זהו רק על דעת שהיא תפילת רשות ולא על דעת חובה, וטעם הדבר לפי שהתפילות הם כנגד הקרבנות ואפשר להקריב קרבן נוסף בתורת נדבה ולא בתורת חובה, ולכך יש לו להתפלל על דעת שהוא רשות[נא].

ביאור הרי"ף בדברי שמואל

דברי הרי"ף נסמכים על כך שבהמשך הגמרא (כא.) מובאים דברי שמואל שמי ששכח שהתפלל והתחיל להתפלל שוב, ונזכר באמצע תפילתו שכבר התפלל פוסק ואפילו באמצע ברכה, ולכאורה דברי שמואל אינם כדברי רבי יוחנן שאמר ולואי ויתפלל אדם כל היום כולו, שלפי זה אף מי שכבר התפלל יכול להתפלל שוב, וביאר הרי"ף שאין בזה מחלוקת בין רבי יוחנן לשמואל, אלא ששמואל דיבר כאשר בא להתפלל בתורת חובה שהרי שכח שהתפלל, ובתורת חובה אסור להתפלל שתי פעמים ולכך פוסק באמצע תפילתו[נב], מה שאין כן רבי יוחנן דיבר כשמתפלל בתורת רשות ואין איסור להתפלל שוב בתורת רשות.

ביאור האחרונים בדעת תוספות שחוזר בתורת חובה

על פי זה כתבו הב"ח (או"ח סי' קז ס"א) והט"ז (שם סק"א) שתוספות חולקים על הרי"ף וסוברים שלדעת רבי יוחנן מי שמסופק אם התפלל חוזר ומתפלל בתורת חובה, והוכחתם מזה שתוספות (כא. ד"ה ורבי) מיישבים שרבי יוחנן אינו חולק על שמואל, לפי ששמואל דיבר במי שודאי התפלל ואילו רבי יוחנן דיבר במי שמסתפק אם התפלל שהוא יכול לחזור, ומזה שתוספות לא חילקו כדברי הרי"ף בין תפילת רשות לתפילת חובה, על כרחך שלדעת תוספות אף לרבי יוחנן יכול להתפלל בתורת חובה[נג].

דברי הראשונים שאינו צריך לחדש כשחוזר מספק

אמנם אף לדעת הרי"ף שהדין שחוזר ומתפלל היינו תפילת נדבה, כתבו הראשונים[נד] שאין החוזר מחמת הספק צריך להוסיף דבר בתפילתו וככל המתפלל נדבה שצריך להוסיף בה דבר, שכיון שחזרתו היא מחמת הספק אין לך חידוש גדול מזה ואין איסור בדבר[נה], ורב אלעזר שסובר שלא יתפלל זהו משום שכיון שמתפלל בנוסח רגיל ככל תפילות חובה בלי להוסיף כלום אסור להוסיף על מנין התפילות, אך אם רוצה להתפלל שוב ולחדש דבר בתפילתו יכול להתפלל ככל תפילות נדבה שכאשר מחדש דבר בתפילתו מותר[נו].

בדעת הרמב"ם

אך הדרכי משה (או"ח סי' קז אות א) כתב בדעת הרמב"ם שאף לשיטתו שחוזר ומתפלל היינו בתורת נדבה וצריך לחדש בה דבר וככל תפילת נדבה

'את הכבש האחד תעשה בבקר', אחד ולא שנים, שמזה נראה שיש קפידא מיוחדת שלא להקריב קרבן התמיד יותר מאחד בבוקר, והיינו שכל מהות קרבן התמיד הוא רק כאשר הוא יחיד בבקר ויחיד בערב, וממילא אף איסור בל תוסיף בתפילה שעיקרו נלמד מאיסור בל תוסיף בקרבן כמבואר ברי"ף בסמוך, שייך גם כאשר מתפלל שתי פעמים, שכיון שתפילות כנגד תמידין אין להוסיף כיון שנראה כמוסיף על קרבן התמיד.

מה. יעויין בסמוך שהרי"ף לא ביאר ענין זה בדעת רב אלעזר אלא על המשך דברי הגמרא (כא.) המביאה את דברי שמואל שמי שעומד בתפילתו ונזכר שכבר התפלל צריך להפסיק מתפילתו משום שנחשב לו כהקרבת שני תמידים שיש בזה בל תוסיף, וכביאור זה כתב הרוקח (סי' שכד) שמטעם זה יש לפסוק הלכה כרב אלעזר ולא כרבי יוחנן, שכיון שקיי"ל תפילות כנגד תמידין תיקנו אסור להוסיף על התפילות כשם שאסור להוסיף על הקרבנות.

וכמו כן יש לדקדק מדברי רבינו חננאל (כא. ד"ה ורבי) הסובר שהן רב אלעזר והן רבי יוחנן מודים שאסור לחזור מספק בתפילות שחרית ומנחה שניתקנו כנגד קרבנות התמיד, ומחלוקתם רק בתפילת מעריב שלא נתקנה נגד קרבן, והטעם שאסור לחזור בשחרית ומנחה הוא כנ"ל שהתפילות נתקנו כנגד הקרבנות ואסור להקריב קרבן שתי פעמים, ויש להקיש מדברי רבינו חננאל לדעת הראשונים שמחלוקתם של רב אלעזר ורבי יוחנן היא בכל הג' תפילות [לפי שגם תפילת ערבית כנגד אברים ופדרים של תמיד שקרבים תוך הלילה], שטעמו של רב אלעזר שאסור לחזור מספק הוא מהטעם הנ"ל שהתפילות כנגד הקרבנות ואסור להקריב קרבן שתי פעמים.

מו. על דרך הרא"ה יש לפרש בתוספות (כט. ד"ה מפני) שכתב שהאומר דברי תחנונים אין לו לסיים בברכת שומע תפילה, והביאו לכך את דברי הגמרא במגילה (יח.) שאין להוסיף בשבחי הקב"ה לפי שנראה שמגביל את שבחי הקב"ה במה שהוציא מפיו, אמנם הפני יהושע (כט. ד"ה כדאמרינן) כתב שכוונת תוספות שאין להוסיף תפילה על מה שתיקנו חכמים, וכסברת הרי"ף שבהוספת תפילה יש משום בל תוסיף.

מז. ויש סיוע לדברי הפני יהושע שבמקום שאין טורח יש לקיים המצוה דרבנן אף במקום ספק, מדברי הר"ן בפסחים (קח. ד"ה והשתא) שאף שיש מחלוקת באלו כוסות מארבע הכוסות צריך להסב, שיש סוברים שחובת ההסיבה היא בשתי הכוסות הראשונות ויש סוברים בשתי האחרונות, ולפי זה מן הדין שלא יצטרכו להסב כלל שהרי בכל כוס יש מחלוקת וספק דרבנן לקולא, מכל מקום כיון שאין טורח להסב בכל הארבע כוסות לכך יש להחמיר ולהסב ולא לומר בזה ספק דרבנן לקולא.

מח. ובזה מבאר הפני יהושע מה שרש"י (כא. דה חוזר) כתב בדעת רב אלעזר שספק קרא קריאת שמע חוזר וקורא 'דקסבר קריאת שמע דאורייתא', והיינו שרק בדעת רב אלעזר צריך לדין קריאת שמע דאורייתא כדי לחייבו לחזור, אך לדעת רבי יוחנן אף אם קריאת שמע דרבנן יש לחייבו לחזור לפי שספק דרבנן לקולא לא נאמר במקום שאין טורח לחזור.

מט. כך כתב הרשב"ץ בזוהר הרקיע.

נ. אך יש להקשות לפי זה, שהרשב"א כתב שלדעת רבי יוחנן שחוזר ומתפלל עליו להתנות שאם לא התפללתי יהא תפילה זו לחובתי ואם התפללתי תהא תפילה זו לנדבה, ואם נפרש בדעת הרשב"א שכיון שהוא מסופק אם התפלל נעשה פטור בתורת ודאי, מה יש להתנות שיהא בתורת חובה אחר שמחמת הספק ודאי אינו מחויב לחזור.

נא. וכאמור לעיל הרשב"א כתב שיתנה שאם לא התפלל תהא תפילה זו לחובה.

נב. וכתב המשנה ברורה (סי' קז סק"ז) שאי אפשר להתפלל חצי תפילה בתורת חובה, וחציה בתורת נדבה, כשם שאין קרבן שיביאוהו חציו חובה וחציו בנדבה, אלא או כולו חובה או כולו בנדבה.

נג. ובט"ז הוסיף עוד שלדברי תוספות נמצא שמי שודאי התפלל אין לו להתפלל אפילו בתורת נדבה, ואף זה נכלל בדברי שמואל שמי שודאי התפלל פוסק אפילו באמצע תפילתו, וטעם הדבר לפי שהתפילות נתקנו כנגד קרבן התמיד, וקרבן התמיד אין להקריבו שתי פעמים אפילו בתורת נדבה.

אמנם דברי הב"ח והט"ז מחודשים, שהוציאו מדברי תוספות שיכול לחזור ולהתפלל בתורת חובה, ובבית יוסף (או"ח סי' קז ס"א) כשמביא את דברי תוספות לא ירד לחילוק זה, וכתב בפשיטות שהחילוק הוא בין התחיל על דעת חובה שצריך להפסיק לבין מתפלל בתורת רשות שיכול להתפלל, וכן הפרי חדש (או"ח סי' קז סק"א) נקט שדעת תוספות כדעת הרי"ף, ואף הרא"ש ורבינו יונה לא הזכירו שיטה זו שיכול להתפלל בתורת חובה, אמנם הביאור הלכה (סי' קז ד"ה אם) מביא את דברי החיי אדם שלפי מה שפסק בשלחן ערוך (או"ח סי' קז ס"ד) שהרוצה להתפלל נדבה צריך שידע בעצמו שיכול לכוין בתפילה מתחילתה עד סופה ובלא זה לא יתפלל, אם כן כהיום המסופק אם התפלל לא יחזור לפי שאין אנו יכולים לכוין היטיב בכל התפילה, ובביאור הלכה דחה את דברי החיי אדם ומביא שלשיטת הראב"ד שלדעת רבי יוחנן המסופק אם התפלל חייב לחזור הרי שהתפילה היא תפילת חובה ולא נדבה, ולא נאמר בזה הכלל שמי שאינו יכול לכוין שלא יתפלל, ולכאורה דברי הביאור הלכה בדעת הראב"ד הם כדברי הב"ח בדעת תוספות, שחוזר ומתפלל תפילת חובה ואינה נדבה ולכך לא נאמר בה הכלל שמי שאינו יכול לכוין כל התפילה לא יתפלל.

נד. רבינו יונה (כא. ד"ה לפי) ורא"ש (פ"ג סי' טו).

נה. היינו שבגמרא (לא.) מבואר שאין להתפלל כל היום כולו כמבואר בדניאל (ו יא) 'וזימנין תלתה ביומא הוא ברך כל ברכוהי ומצלא', ומזה נלמד שאין להוסיף על ג' תפילות, אך רבי יוחנן סובר שאיסור זה לא נאמר אלא כשודאי התפלל ולא בספק [ובב"ח (או"ח סי' קז ס"א) מוסיף שביאור דברי רבי יוחנן 'ולואי ויתפלל אדם כל היום כולו' היינו הלואי שהיינו יכולים להתפלל כל היום אלא שיש איסור בדבר, אך אין להוסיף על האיסור וממילא רק בודאי התפלל אסור ולא בספק].

נו. ראה בראשונים דלעיל שמביאים את דעת רב האי גאון שאמר שאף לדברי רבי יוחנן 'ולואי ויתפלל אדם כל היום כולו' זהו רק כאשר מחדש בה דבר וככל תפילת נדבה שצריך לחדש בה דבר, אך בלא חידוש אסור להתפלל, ויש לעיין אם כוונת הראשונים לומר שרב האי חולק

שצריך לחדש, ומקור הדברים מדברי הרמב״ם (תפילה פ״י ה״ו) שפסק ׳מי שנסתפק לו אם התפלל אם לא התפלל אינו חוזר ומתפלל אלא אם כן מתפלל תפלה זו על דעת שהיא נדבה, שאם רצה יחיד להתפלל כל היום תפלת נדבה יתפלל׳, בדברי הרמב״ם נראה שחוזר ומתפלל היינו ככל תפילות נדבה ובתפילת נדבה כבר פסק הרמב״ם (שם פ״א ה״ט) שצריך לחדש בה דבר[נז].

שיטת הראב״ד שאינו חייב לחדש בתפילתו

הראב״ד (תפילה פ״א ה״ט) חולק על הרמב״ם ושאר ראשונים, וסובר שאף מי שודאי התפלל יכול להתפלל שוב בתורת נדבה ואינו צריך לחדש דבר בתפילתו, ובפרי חדש (שם) וכן בחידושי רבינו חיים הלוי (תפילה פ״י ה״ו) ביארו שמקורו של הראב״ד הוא מסוגייתנו, שלמד הראב״ד שדברי רבי יוחנן הם כפשוטם שהלואי ויתפלל אדם כל היום כולו ואפילו בודאי התפלל יכול לחזור ולהתפלל ואין צריך לחדש, ואכן לפי זה דברי רבי יוחנן אינם כדברי שמואל, שלשמואל צריך שיחדש דבר בתפילתו ולרבי יוחנן אינו צריך, ופסק הראב״ד כרבי יוחנן.

ומצינו כן בדברי רש״י בביאור דברי רבי יוחנן, שכתב (כא. ד״ה ולואי) שבה״ג פסק הלכה כרבי יוחנן בספק התפלל שחוזר ומתפלל, וכשמואל בודאי התפלל שמפסיק אפילו באמצע הברכה, ומשמע בדברי רש״י ששמואל ורבי יוחנן חולקים, ולרבי יוחנן אף בודאי התפלל יכול להתפלל שוב ואף אין צריך לחדש בה דבר, ובזה לא קיי״ל כרבי יוחנן אלא כשמואל שבודאי התפלל אינו חוזר ומתפלל, אך הראב״ד נקט להלכה לגמרי כדעת רבי יוחנן שבכל אופן חוזר ומתפלל.

נסתפק באמצע תפילתו

החיי אדם (כלל כד סכ״א) כתב, מי שנסתפק באמצע תפילת שמונה עשרה היכן הוא עומד בתפילתו, יחזור למקום שברור לו שלא אמר, ובנשמת אדם (שם) ביאר טעמו שאף שבספק התפלל חייבוהו לחזור ולהתפלל משום שיכול להתפלל בנדבה, באופן זה פטור משום שספק ברכות להקל, ואינו חייב לברך מחמת ספק את הברכות שמסופק בהם שמא בירכם כבר, ואי אפשר לו לחזור ולהתפללם בתורת נדבה, שאין אפשרות להביא קרבן שחציו חובה וחציו נדבה[נח].

ובנחלת דוד (לד: ד״ה ואגב) הביא דבריו, והשיג עליו שהרי רבינו יונה (טז. ד״ה באמצע) כתב לגבי הטועה באמצע קריאת שמע, חוזר לראש, ואף למאן דאמר קריאת שמע דרבנן, ומשום שכיון שהתחיל בה הטריחוהו חכמים לקרוא הכל בודאי על מנת שיצא ידי חובתו כראוי, וכפי שנתבאר לעיל (אות א) בשם האחרונים, שכיון שהיה מחויב בקריאתה, ועודו עומד בה, אינו נפטר עד שיקראנה כולה, ואף בספק חייבוהו בכך, ואם כן אף בתפילה נאמר כן, שכיון שהתחיל בה הטריחוהו אף בספק, ולא נאמר בזה ספק ברכות להקל.

וכתב לדחות, שיש לומר שדווקא בקריאת שמע שאין איסור בקריאתה בספק חיוב, שהרי אין בזה איסור ׳לא תשא׳ משום ברכה לבטלה, אולם בתפילה שאם יברך בלי חיוב תפילה הרי זו ברכה לבטלה, אי אפשר להחמיר עליו לחייבו לברך אף בספק[נט].

ויש שכתב[ס] לחלק באופן אחר, שגוף דברי רבינו יונה שכיון שהתחיל נתחייב בה, צריך ביאור מדוע זה קובע עליו חומר מיוחד שהטילו עליו חובה להחמיר אף בספק, ויש לומר שהוא מכח הדין ש׳קבעו עליו חובה׳ כפי שמצינו בתפילת ערבית רשות, שכיון שקבלו עליהם כחובה, חל חיוב חמור יותר מכח קבלה זו, ויש לומר לפי״ז שכל זה דווקא במצוה דרבנן שאין לה עיקר מן התורה, ולא התחיל בה אלא מחמת חובה דרבנן, לכך נחשב שבמעשה ההתחלה קיבל על עצמו חובת המצוה, אולם במקום שיש יסוד מן התורה להתחלת המצוה, ומשום כך הוא מתחיל בה, אין זה נחשב כקבלת החובה של המצוה דרבנן. ולפי״ז מיושב שכל דינו של רבינו יונה נאמר בקריאת שמע דרבנן שאין לה יסוד מן התורה, אולם בתפילה שיש לה יסוד מן התורה לשיטת הרמב״ם (תפילה פ״א ה״א) וכל מה שהתחיל בה הוא משום חובתו מן התורה, אין זה כמקבל על עצמו את החיוב דרבנן כחובה גמורה[סא].

לענין קריאת ההלל

הבית יוסף (או״ח סי׳ תכב ד״ה כתב רבינו ירוחם) בשם רבינו ירוחם כתב שאם טעה בקריאת ההלל, ואינו יודע היכן טעה, יחזור לראש הפרק. והביאו המשנה ברורה (שם ס״ק כז). ובביאור הלכה (שם ד״ה למקום) הקשה מהיכן למד דין זה, והרי אינו דומה לקריאת שמע שהיא מדאורייתא ולכן החמירו עליו שיקרא שנית אף בספק, מה שאין כן הלל שאינה אלא מצוה דרבנן, מנין לנו להחמיר בה[סב].

האם שייך בזה ספק ברכות להקל

בקהלות יעקב (סי׳ יז) השיג על עיקר דברי החיי אדם שיש לומר בזה ספק ברכות להקל, שאם כן כיצד ימשיך להתפלל את הברכות שבודאי עדיין לא בירך, והרי יש מקום לחשוש שמא החסיר את הברכות שדילג בטעות, ולא השלימם לבסוף, ונמצא שמתפלל רק חצי תפילה וברכותיו לבטלה, שהרי יש לחקור במתפלל שהחסיר ברכה אחת שחייב לחזור ולהתפלל שנית, האם הגדר בכך שלא יצא כלל ידי חובה או שיצא באותם ברכות שאמר, אלא שמשום אותה ברכה שהחסיר הטריחוהו לחזור ולהתפלל שנית את כל הברכות, מפני שאי אפשר להשלימה מבלי לאומרה על סדר שמונה עשרה ברכות. ואם נאמר שלא יצא כלל כיון שהחסיר אחת מהן, נמצא שברכותיו הן ספק ברכה לבטלה, וכיצד ימשיך לברכם בקום ועשה, הלא יש לו להמנע מלברך משום ספק איסור ׳לא תשא׳.

והוכיח כן מדברי הרא״ש (ר״ה פ״ד סי׳ יד) שאם החסיר אחת מברכות התפילה, לא יצא וברכותיו לבטלה, הרי שהמחסר ברכה אחת, לא יצא כלל בשום ברכה.

ומאידך יש להוכיח מדברי התוספות (לד. ד״ה אמצעיות) לגבי טעה בברכות אמצעיות, שנחלקו בגמרא, לרב הונא חוזר לאתה חונן, ולרב אלעזר חוזר למקום שטעה, וביארו התוספות שהמאן דאמר למקום שטעה סובר שיש להקל משום שהוא ספק בדבר של סופרים, הרי שאם יש ספק אם מחויב לומר את הברכות הללו, יש להקל אף שאם נחוש לצד שמחסיר ברכה שמחויב בה, נמצא שממשיך לברך אף שהחסיר אחת מן הברכות, ומוכח שאין בזה חשש של ברכה לבטלה, כיון שחיסור ברכה אחת אינו גורם לעקור שם תפילה משאר הברכות, ואינם ברכות לבטלה.

והביא שמצינו בדברי האור זרוע (מגילה סי׳ שעד סוף אות א) שלא כדברי החיי אדם, שאם טעה ולא כיון לבו באמצע ברכות האמצעיות ואינו יודע באיזו מהן עומד, יתחיל מאותה שיודע שאמר ואילך, עכ״ל, הרי שצריך להתחיל מאותה שבירך בודאי, ומתפלל אף את המסופקות, ולא שיתחיל רק מאותה שבודאי לא בירך.

על הרי״ף וסובר שאף במקום ספק צריך לחדש, או אפשר שדברי רב האי נאמרו שלא במקום ספק אלא בסתם כאשר בא להתפלל יותר ממה שתיקנו חכמים, אך במקום ספק אין לך חידוש גדול מזה. ויעויין בב״ח (או״ח סי׳ קז ס״א).

נז. בביאור הלכה (סי׳ קז ד״ה וע״י) פקפק בדברי הדרכי משה, וכתב שאפשר שכוונת הרמב״ם שבמקום ספק אינו צריך לחדש לפי שהספק הוא עצמו חידוש. וכן נראה בדברי הפרי חדש (או״ח סי׳ קז סק״א).

נח. כפי שמצינו בשו״ע (או״ח סי׳ קז ס״א) שאם נזכר באמצע תפילתו שנתפלל כבר, יפסיק באמצע, ואינו רשאי לסיימה בתורת נדבה, לפי שלא שייך להתפלל חציה בחובה וחציה בנדבה.

נט. והעירו בזה, שהרי בברכת המזון שחיובה מן התורה, מצינו בשו״ע (או״ח סי׳ רט) שאף בספק חייבוהו לברך, וכן פוסק החיי אדם (כלל מז) ואין בזה משום ׳לא תשא׳ שאינה נחשבת ברכה לבטלה כאשר מחויב בכך, ורק כאשר אינו מחויב בכך נחשב זלזול, ואסור לברך. ואם כן אף בתפילה אם חייבוהו חכמים מתוך שכיון שהתחיל נתחייב בה, אין זה חשש של ברכה לבטלה.

ס. שפתי יצחק (סי׳ יב אות יג).

סא. והוסיף, שיש לומר באופן אחר להיפך, שעיקר יסודו של רבינו יונה הוא לשיטתו שיש חיוב מן התורה בקריאת איזו פרשה, כפי שביארו השאגת אריה (שו״ת סי׳ א) ולפיכך חיובו חמור יותר, ודנים כל קריאת שמע כאילו היא מן התורה, והוא הדין בתפילה לשיטת הרמב״ם שהיא מן התורה, אכן יש לומר שהחיי אדם פסק כהרמב״ן שאינה מן התורה, ולפיכך אין לה שורש ועיקר מן התורה, וכל מעשה המצוה הוא רק מדרבנן, ובזה לא נאמרה הסברא שכיון שהתחיל בה נתחייב בה.

סב. להנתבאר לעיל שבחיוב גמור מדרבנן, נחשב שעשאו עליו חובה, ואף בתפילה חייב לחזור למקום שטעה, יש לומר שאף בהלל החמירו כן. וזו ראיה לדברי החיי אדם.

מערכה יד

חיוב הזכרות בתפילה

א. יעלה ויבא / **ב.** שאלת והזכרת גשמים / **ג.** גדר תפילה ששכח בה הזכרה / **ד.** גדר הזכרת טל ומטר / **ה.** על הניסים / **ו.** הזכרות שבעשרת ימי תשובה / **ז.** דין חזרה בברכת המזון

א. יעלה ויבא

מובא בגמרא (שבת כד.) שימים שיש בהם קרבן מוסף כגון ראש חודש וחול המועד, מתפללים תפילת י״ח ואומרים יעלה ויבוא בברכת העבודה [רצה] ואם לא אמר צריך לחזור.

השוכח יעלה ויבוא להיכן חוזר

עוד מצינו בגמרא (כט:) ׳אמר רבי תנחום אמר רב אסי אמר רבי יהושע בן לוי טעה ולא הזכיר ראש חודש בעבודה חוזר לעבודה, נזכר בהודאה חוזר לעבודה, בשים שלום חוזר לעבודה, ואם סיים חוזר לראש. אמר רב פפא בריה דרב אחא בר אדא הא דאמרן סיים חוזר לראש לא אמרן אלא שעקר רגליו, אבל לא עקר רגליו חוזר לעבודה׳.

עוד בגמרא ׳אמר רב נחמן בר יצחק הא דאמרן עקר רגליו חוזר לראש, לא אמרן אלא שאינו רגיל לומר תחנונים אחר תפילתו, אבל רגיל לומר תחנונים אחר תפילתו חוזר לעבודה. איכא דאמרי אמר רב נחמן בר יצחק הא דאמרן כי לא עקר רגליו חוזר לעבודה, לא אמרן אלא שרגיל לומר תחנונים אחר תפילתו, אבל אם אינו רגיל לומר תחנונים אחר תפילתו חוזר לראש׳.

ולהלכה, הרי״ף הרמב״ם (תפלה פ״י ה״י) והרא״ש (פ״ד סי׳ טז) פסקו כלישנא השניה שחוזר בשני האופנים, כשעקר רגליו, או קודם אם אינו רגיל לומר תחנונים.

אך הטור (או״ח סי׳ תכב) הביא בשם רב עמרם (סדר רב עמרם הל׳ ראש חודש) שהכל תלוי אם עקר רגליו בלבד, הן ברגיל לומר תחנונים והן באינו רגיל. וביאר הבית יוסף (ד״ה ורב) שרב עמרם סבר שרב נחמן בר יצחק אינו מפרש את דברי רב לגבי עקירת רגליו, אלא שהם נחלקו האם דין חזרה לראש תלוי בעקר רגליו בלבד או גם באמירת תחנונים.

נזכר אחר רצה וקודם מודים

ואם לא התחיל מודים, כתבו הראשונים[א] שאינו חוזר לרצה, אלא אומר יעלה ויבוא במקומו. והקשו הפני יהושע (כט: ד״ה אמר) והצל״ח (שם ד״ה טעה) שמלשון הגמרא ׳טעה ולא הזכיר של ראש חודש בעבודה חוזר לעבודה׳, משמע שצריך לחזור לתחילת ברכת העבודה, ואינו אומר במקומו[ב].

והצל״ח ביאר שחכמים לא קבעו מקום היכן להזכיר יעלה ויבוא בתוך ברכת העבודה, ולכן אם נזכר בתוך הברכה או מיד כשסיים, אינו חוזר לתחילתה. אלא שאם נזכר לאחר שאמר ותחזינה קודם שסיים את הברכה, אינו יכול להפסיק ולומר יעלה ויבוא כיון שצריך לומר מעין החתימה סמוך לחתימה, ועל אופן זה אמרה הגמרא שחוזר לתחילת ברכת העבודה.

שכח יעלה ויבוא בליל ראש חודש

מצינו בגמרא (ל:) ׳אמר רב ענן אמר רב טעה ולא הזכיר של ראש חודש ערבית אין מחזירין אותו לפי שאין ב״ד מקדשין את החודש אלא ביום, אמר אמימר מסתברא מילתא דרב בחודש מלא אבל בחודש חסר מחזירין אותו[ג], אמר ליה רב אשי לאמימר הרי הטעם של רב משום שאין מקדשין את החודש בלילה, וא״כ מה לי חודש חסר מה לי חודש מלא, והסיקו שדברי רב נאמרו הן בחודש חסר הן בחודש מלא. ופירש הריטב״א (ד״ה מכדי) שכשתיקנו לחזור, לא היה הלילה בכלל כיון שאינו חשוב לטרוח בזה.

שכח בחודש מלא בלילה השני

והתוספות (ד״ה לפי) הביאו שיש מפרשים[ד] שכאשר יש שני ימי ראש חודש, אם שכח יעלה ויבוא בלילה השני, צריך לחזור, כיון שבלילה השני החודש כבר מקודש, וכתבו ׳ואין נראה לחלק׳[ה].

והקשה הבית יוסף (סי׳ תכב ד״ה כתב) על דעת הי״ש מפרשים שמדברי הגמרא משמע שגם בלילה השני אין מחזירים אותו, שכן הגמרא הכריעה שהן בחודש מלא והן בחודש חסר אין מחזירים אותו בערבית.

וביאר המגן אברהם (סי׳ קח ס״ק יב) בדעתם, שאמנם הגמרא משווה חודש מלא לחסר, אך כל זה לענין הלילה הראשון שאין חוזר, אבל לגבי הלילה השני יתכן שחוזר מפני שלא שייכת בו הסברא שעוד לא קדשו את החודש.

שכח בתפילת תשלומין

ויש לדון לגבי מי שלא התפלל ערבית, וצריך להתפלל פעמיים שחרית לתשלומין, ולא הזכיר יעלה ויבוא בתפילת התשלומין, אם צריך לחזור. בכנסת הגדולה (סי׳ תכב הגה״ט שיטה כ, הו״ד במג״א שם) הביא בזה מחלוקת אם תפילת התשלומין נדונה כהתפילה שהיתה חסרה לו, או כהתפילה המתחייבת באותה שעה. והכריע שאינו חוזר משום שתפילת התשלומין אינה חמורה יותר מהתפילה העיקרית שהתחייב בה.

אך המגן אברהם (שם) כתב שצריך לחזור כיון שביום כבר קדשוהו. ואף שפוסקים כדברי תוספות לגבי הלילה השני שאינו חוזר, כל זה משום שמתפלל בזמן שהוא לילה ולא חילקו בתפילת ערבית עצמה כשמתפלל אותה בזמנה, אבל בתפילת תשלומין, על אף שבא להשלים תפילת ערבית שאינו חוזר בה, כיון שמתפלל בזמן שהוא יום צריך לחזור[ו].

הטעם שאין צריך לחזור בלילה השני

ונתבארו כמה טעמים בסברת הפוסקים שגם בליל ב׳ אינו חוזר:

א. כתב המשנה ברורה (סי׳ תכב סק״ג) שכיון שאינו קדוש אלא מספק, שהרי אם היום הראשון קדוש השני חול, גם לגבי הלילה השני יש לומר שאין מקדשים את החודש בלילה.

אך הפני יהושע (ל: ד״ה אמר) הקשה על שיטה זו שבגמרא (ר״ה כד.) נפסק שאם לא קדשוהו בית דין ביום הראשון אין צריך עוד לקדשו כיון שכבר קדשוהו שמים. ואם כן מדוע אין חוזר בלילה השני. ותירץ שחכמים קבעו שלא לחזור גם בלילה השני, שלא יהיה חילוק בין שני הימים כדי שלא יבואו לזלזל ביום טוב שני, כמבואר בגמרא (שבת כג.) שלא הקלו בו שלא יבואו לזלזל.

ב. בתוספות ר״י החסיד (ד״ה מסתברא) ותוספות הרא״ש (ד״ה אין) פירשו את הגמרא כדברי הבית יוסף, וביארו שאף שאין צריכים הבית דין לקדש את יום ל״א, מכל מקום כיון שאין ראוי לקדש את החודש בלילה משום שנקרא ׳משפט׳, לכן אין חוזר אפילו בלילה השני[ז].

א. ראבי״ה (סי׳ תתמו), מרדכי (תענית פ״א רמז תריד) וטור (סי׳ תכב).

ב. ורבינו יונה (כט. ד״ה ואם) הוכיח מהלשון ׳חוזר לעבודה׳ שכל שסיים את הברכה נידון כטעות, כיון שאינו עומד עוד בברכה וכאילו התחיל את הברכה הבאה, ולכן צריך לחזור לראש הברכה.

ג. ופירש רש״י (ד״ה בחדש) שהלילה השני הוא ראש חודש גמור יותר מהראשון [כיון שהוא בודאי ראש חודש אף אם לא קדשוהו בית דין].

ד. הובאה שיטה זו בבית יוסף (או״ח סי׳ תכב ד״ה כתב) שכתבה הארחות חיים (הל׳ תפילה אות קג) בשם רבינו נתן וריב״ט.

ה. משום שכך תיקנו בתפילת ערבית שההזכרה היא רק דין לכתחילה ולא חילקו בזה.

ו. אפשר לבאר בדבריו שכיון שתפילת התשלומין נחשבת לתפילה חדשה ואינה אותה תפילה שהתחייב בה, יש לה דינים אחרים [כפי שהביא המגן אברהם (סי׳ קפח ס״ק יז) לגבי תפילת תשלומין בליל שבת עבור מנחה של ערב שבת שמטעם זה מתפלל בערבית שתים של שבת], ואפשר גם שיהיו דיניה חמורים יותר. אך יש לעיין שהרי לגבי תשלומי מנחה של ערב שבת שמתפלל בערבית שתים של שבת, כתב שאם התפלל של חול אינו חוזר משום שהתחייב מתחילה בתפילת חול. ואולי יש לחלק שלגבי ערבית של ראש חודש תפילת ערבית ושחרית שוות בעיקר חיוב ההזכרה, ורק בדין חזרה יש הבדל, ולכן בזה אפשר שהתפילת תשלומין תהיה חמורה יותר, אך עדיין יש לעיין שלפי״ז הלימוד מדעת הי״ש מפרשים׳ לכאורה אינו נצרך, שהדבר ברור שבשחרית צריכים לחזור, וצ״ע מדוע המגן אברהם למד דינו מהיש מפרשים.

אמנם אפשר לבאר עוד, שאף אם תפילת תשלומין נדונה כאותה תפילה עצמה שבא להשלים, מכל מקום יש לומר שמה שאינו חוזר בערבית אין זה מדיני התפילה, ואין ההזכרה של יעלה ויבוא של ערבית חלוקה משל שחרית, אלא שהכל תלוי בשעה שמתפלל בפועל אם באותו הזמן היום מקודש, וממילא אילו היה אפשר להתפלל ערבית ביום היה צריך לחזור, ואכן כשמתפלל תשלומי ערבית ביום צריך לחזור מטעם זה. ולפי״ז הלימוד מדעת הי״ש מפרשים׳ הוא שהדין שאין צריכים לחזור אינו תלוי בשם ׳תפילת ערבית׳, שכן לדעתם בערבית של ליל ב׳ חוזר. ולכן אף שנפסק שאינו חוזר, הטעם משום שלא חילקו בין הלילות לגבי ערבית שהיא בזמנה, אבל כשמתפלל ביום כיון שהוא זמן חלוק שכבר התקדש היום מודים כולם שחוזר.

ובשערי תשובה (סי׳ קח סק״ח) הביא בשם האחרונים שאם שכח מנחה יום קודם שמתחילים לומר טל ומטר, ובתפילת התשלומין שכח לומר טל ומטר, אין צריך לחזור, כיון שבתפילה שהחסיר לא היה צריך לאומרה. וכתב השערי תשובה שלפי המגן אברהם צריך לחזור, כמו לגבי תשלומי ערבית של ראש חודש. ומבואר מדבריו שלמד בדברי המגן אברהם שהוא כלל בתפילת תשלומין שהתפילה החדשה אינה תלויה בתפילה שהחסיר. ועיין משנה ברורה (שם ס״ק כו) שהכריע שלא כמגן אברהם. וכן לגבי טל ומטר פסק (ס״ק לו) שאין הזכרה בתפילת חמורה יותר מהתפילה העיקרית.

ז. עיין אור שמח (תפלה פ״י הי״א) שהתקשה בדבריהם.

ג. התורת רפאל (או״ח ח״א סי׳ סב) הביא שנחלקו הראשונים בגדר קידוש החודש כשלא ראו בית דין את הלבנה בזמן. התוספות (סנהדרין י: ד״ה שכבר) כתבו שבית דין של מעלה קידשו אותו, אבל בחידושי הר״ן (שם ד״ה שכבר) כתב שאין צריך קידוש שהרי אין חודש יותר משלושים יום וממילא מתקדש החודש הבא מאיליו. ולפי״ז ביאר שהמחלוקת בין הי״ש מפרשים׳ לתוספות תלויה בשני הפירושים, לדעת התוספות אין יום ל״א מתקדש מאליו אלא על ידי בית דין של מעלה, וכיון שהוא בגדר ׳דין׳ לכן גם הבית דין של מעלה אין מקדשים אלא ביום. אך לפי הר״ן החודש מתקדש מאליו וממילא הוא כבר בליל ל״א שמקודש.

קושיות הפרי חדש מברייתות שמבואר שחוזר בליל שני

הפרי חדש (סי׳ תכב ס״א) הקשה לדעת התוספות, שבגמרא (ל:) מובאת ברייתא שאם שכח בליל ראש חודש אין מחזירין אותו מפני שיאמר בשחרית, ומשמע שלולא סברא זו היה חוזר, ומשום כך דחקו התוספות (ד״ה והתניא) שאין לגרוס זאת, או שיש לפרש שנכתב אגב הדין השני שאם לא אמר שחרית אין מחזירין מפני שיכול לומר במוסף.

אך לפי השיטות שבלילה השני אם לא אמר מחזירים אותו, יש לומר שברייתא זו סוברת שמכל מקום יש טעם גם בלילה השני שלא יחזור משום שיאמר בשחרית.

עוד הקשה שבגמרא (ביצה יז.) מובא בברייתא שבשבת שחל בראש חודש או חול המועד, מתפלל ערבית שחרית ומנחה שבע ברכות [של תפילת שבת] ואומר מעין המאורע [של ראש חודש וחול המועד] בעבודה, ואם לא אמר מחזירים אותו. והלא בראש חודש אין מחזירים אותו בלילה, אלא שיש להעמיד בליל שני של ראש חודש שמחזירים אותו גם בלילה.

ובתורת רפאל (או״ח ח״א סי׳ סב) יישב שכיון שנחלקו תנאים (ר״ה כד.) בדין החודש, שרק לרבי אלעזר ברבי צדוק מקדשים הבית דין את יום ל׳, אבל לדעת רבי אלעזר ברבי שמעון לעולם אין מקדשים את החודש. ממילא לשיטתו תמיד מתקדש החודש בלילה הן אם החודש הקודם מלא הן חסר, ואם כן אותן הברייתות שהוכיח הפרי חדש מהן שביום ל״א מתקדש החודש מיד בלילה, יש להעמיד אותן כדעת רבי אלעזר ברבי שמעון.

עיקר קדושת ראש חודש לענין קרבן מוסף שהוא ביום

בעיקר הדין שאינו חוזר בליל ראש חודש, הקשה המשנת יעבץ (סי׳ א אות ב) לפי המבואר ברמב״ם (קידוש החודש פ״ב ה״ט) שאם ראו בית דין את הלבנה ביום כ״ט קודם הלילה, יכולים לקדש אותו. ואם כן קשה גם על ליל א׳ מדוע אין צריך לחזור, הרי אפשר לקדשו ביום מערב ראש חודש[ח].

וביאר על פי המבואר בגמרא (ערכין י:) שראש חודש נקרא מועד אף שלא נאסר בעשיית מלאכה, וכתב הלבוש (סי׳ תיז ס״א) שנקרא מועד כיון שמקריבים בו מוסף. וכן כתב רש״י (חגיגה יז: ד״ה וקדש) שעיקר הקידוש הוא למוספין. וכיון שקדושת ראש חודש היא רק לענין חיוב קרבן מוסף שהוא ביום, גם חלות הקדושה היא רק ביום.

דין חזרה משום שהזכרה מעצם התפילה

עוד הביא את דברי הברייתא (שבת כד.) שבימים שיש בהם קרבן מוסף כגון ראש חודש וחול המועד, אם לא אמר מעין המאורע מחזירים אותו, ובימים שאין בהם קרבן מוסף כגון שני וחמישי של תעניות ומעמדות, אם לא אמר מעין המאורע אין מחזירים אותו.

וביאר שדין הזכרה של יום שיש בו מוסף חלוק מיום שאין בו מוסף, שכיון שיש בו מוסף והתפילות נתקנו כנגד הקרבנות, הרי ההזכרה היא מעצם התפילה[ט], ומשום כך דינו לחזור כיון שלא קיים את כל חובת התפילה שלו, מה שאין כן ביום שאין בו מוסף ההזכרה אינה שייכת לעצם התפילה ולכן אינו צריך לחזור. וכן דייק מלשון הרמב״ם שכתב (תפלה פ״ב ה״י) לגבי ראש חודש וחול המועד מתפלל ערבית שחרית ומנחה י״ט ברכות כשאר הימים ואומר בעבודה אלוהינו ואלוהי אבותינו יעלה ויבוא וכו׳, ואילו לגבי חנוכה ופורים כתב (שם הי״ג) בחנוכה ופורים מוסיפים בהודיה על הניסים וכו׳. ומבואר שאמירת על הניסים היא רק הוספה על התפילה אבל יעלה ויבוא אינה הוספה אלא חלק מעצם התפילה.

ולפי״ז ביאר שבליל ראש חודש אין הזכרת יעלה ויבוא מעצם התפילה, אלא רק הוספה עליה, כיון שבלילה עדיין לא חלה קדושת ראש חודש על היום והתפילה עצמה היא כתפילת חול רגילה. ומכל מקום הצריכו להזכיר יעלה ויבוא כיון שהלילה הוא חלק מהיום הבא שתהיה בו קדושת ראש חודש. וכפי שמבואר בגמרא (שבת כד.) שביום שיש בו תענית מזכיר מעין המאורע גם בערבית אף שעדיין אינו מתענה, ופירש רש״י (ד״ה ערבית) שכיון שנכנס היום לכן צריך להתפלל תפילת תענית[י].

חזרה באופן שאינו חייב לחזור

הראשונים נחלקו בהזכרות שאין מחויבים לחזור עליהן, כגון על הניסים או יעלה ויבוא בערבית של ראש חודש, האם יכול לחזור אם ירצה:

א. יש מהראשונים[יא] שכתבו שאין לחזור משום שהוא הפסק בברכות.

ב. דעת רבינו אלחנן (הו״ד בתוספות ל: ד״ה מסתברא) שאם לא התחיל את הברכה הבאה חוזר. והביא ראיה לדבריו מהמבואר בגמרא (מט:) לגבי יעלה ויבוא בברכת המזון, שבראש חודש אין צריך לחזור כיון שאינו חייב לאכול. ומכל מקום מבואר (מט.) שאם לא התחיל לומר הטוב והמטיב צריך לומר ׳ברוך שנתן ראשי חדשים לעמו ישראל לזכרון׳, ורק אם התחיל לומר ברכת הטוב והמטיב, אינו חוזר כלל כיון שהוא כמו עקר רגליו.

ודחו התוספות (שם) והרא״ש (פ״ד סי׳ יז) את הראיה שברכת המזון מדאורייתא היא עד הטוב והמטיב, ולכן כיון שאמר את עיקר ברכת המזון אין בזה הפסק, אבל בתפילת שמונה עשרה אם יחזור יעשה הפסק באמצע התפילה. עוד דחו התוספות את סברתו, שאם יש לדמות תפילה לברכת המזון, הרי כל שלא עקר רגליו יחזור לרצה, ואין הדבר מסתבר.

רבינו יונה (כט. ד״ה ואם) ביאר בסברתו שחוזר אם לא התחיל את הברכה הבאה משום שנידון כאילו עומד עדיין באמצע הברכה. אך הביא ראיה שאינו כן, מלשון הגמרא ׳טעה ולא הזכיר ראש חודש בעבודה, חוזר לעבודה׳, ומשמע שנקרא ׳טעות׳ מיד כשסיים את הברכה, ואילו לרבינו אלחנן אין זה בגדר ׳חוזר׳ כיון שהוא עדיין עומד באותה הברכה. ובמעדני יום טוב (פ״ד אות ג) ביאר שהוקשה לו הלשון חוזר לעבודה, שהרי לפי רבינו אלחנן אומר ההזכרה במקומו.

ג. דעת רבינו תם[יב] שאפילו אם התחיל את הברכה הבאה, אם לא עקר רגליו יכול לחזור לרצה.

והקשה עליו הרא״ש, שכיון שאינו יכול לחזור אם עקר רגליו, ממילא לא יתכן שיחזור לרצה לאחר שסיים את הברכה. ודן לומר שלפי רבינו תם גם אם עקר רגליו יכול לחזור לראש, אלא שאינו חייב, ומשום כך יכול לחזור כשלא עקר רגליו. אך הקשה אף לפי״ז שאם עקר רגליו יש סברא לומר שיכול לחזור לראש ולהתפלל מתחילה, כיון שיכול גם להתפלל תפילת נדבה, אבל באמצע התפילה אין סברא שיוכל לחזור לרצה כיון שהוא הפסק.

שכח הזכרה ולא התחיל ברכה שלאחריה

וכתב הבית יוסף (סי׳ תכב) לגבי מי ששכח יעלה ויבוא אחר שסיים רצה ולא התחיל מודים, שאומר במקומו, אך לפי רבינו תם יכול לחזור לרצה אלא שאינו חייב.

ובטור (סי׳ קיד) כתב בשם הראבי״ה (תענית סי׳ תתמו) לגבי משיב הרוח שאם שכח לומר וסיים ברכת מחיה המתים יכול לומר משיב הרוח במקומו קודם שהתחיל אתה קדוש, וכן לגבי טל ומטר אם נזכר קודם שהתחיל תקע

ח. ובפני יהושע (ל: ד״ה אמר) ביאר שאין הדבר שכיח, לכן לא תיקנו כך.

ט. ואף שאמירת יעלה ויבוא הוא בשאר תפילות שהם כנגד התמיד, הנה בגמרא (זבחים צא.) הסתפקו לגבי שני קרבנות שאחד תדיר והשני מקודש יותר, איזה קרבן קודם, ופירש רש״י (ד״ה תדיר) כגון דם של עולת מוספים שהוא תדיר, ודם של פר העדה שהוא מקודש יותר, והביאה הגמרא ראיה שתדיר קודם מכך שתמידים קודמים למוספים, אף על פי שהמוסף מקודש יותר, ודחתה הגמרא שביום שיש מוסף גם התדיר מקודש כיון שקדושת היום מועילה לא רק לקרבנות המיוחדים ליום זה, אלא גם לקרבנות שהיו קרבים בכל יום. ולפי״ז ביאר שעצם הדין הזכרה לכשעצמה אינו מעכב את התפילה, אלא שבראש חודש כשם שהקדושה חלה לגבי התמיד, כך גם התפילה מחייבת אמירת יעלה ויבוא, כיון שהיא באה מחמת יום שהוא ראש חודש.

י. לפי״ז כתב המשנת יעבץ (שם סי׳ ב) שהמתפלל ערבית של ראש חודש בפלג המנחה, צריך לומר בו יעלה ויבוא אף על פי שעדיין אינו ראש חודש, שהרי גם בלילה עצמו אין בית דין מקדשים אותו, אלא שמזכירים בו יעלה ויבוא כיון שהיא תפילה ששייכת ליום ראש חודש, ואם כן גם כשמתפלל ערבית בפלג המנחה מזכיר יעלה ויבוא כיון שהיא תפילה ששייכת לראש חודש.

יא. תוספות (ל: ד״ה מסתברא) בשם ר״י, רא״ש (פ״ד סי׳ יז) ורבינו יונה (שם ד״ה ואם).

יב. הו״ד בתוספות (שם), ברא״ש (שם) ובטור (סי׳ רצד).

בשופר אומר במקומו, וכן לגבי יעלה ויבוא אם נזכר קודם שהתחיל מודים אומר במקומו ואינו חוזר לתחילת רצה. והקשה הבית יוסף (ד״ה ויש) שהטור סתם בזה שיכול לומר ההזכרה במקומו כיון שלא התחיל את הברכה שאחריה, ואילו להלן (סי׳ רצד) הביא שאביו הרא״ש חלק. ותירץ שדברי הרא״ש שאינו יכול לומר ההזכרה לאחר שסיים את הברכה נאמרו רק לגבי דבר שדינו שלא לחזור, לכן גורם בזה הפסק, מה שאין כן לגבי הזכרות שמחייבות לחזור לראש התפילה או הברכה, כיון שצריך לחזור אין בזה הפסק. אמנם לדעת רבינו יונה מוכח שלא חילק בזה וסבר שלעולם אם סיים את הברכה אינו אומר ההזכרה במקומו, שכן רבינו יונה הוכיח דבריו מדין שכח יעלה ויבוא ונזכר לאחר שסיים ברכת העבודה שחוזר לעבודה.

וביאר הקהלות יעקב (סי׳ יח) בסברת החילוק, על פי הגמרא (מ.) שאם בירך המוציא וקודם שאכל אמר דבר שהוא לצורך הסעודה, אינו הפסק, ומבואר במשנה ברורה (סי׳ קסז ס״ק לז) שאף אם הדיבור אינו נצרך כעת לפרוסת המוציא, גם אינו הפסק כיון שבא לצורך הסעודה, אם כן כיון ששכח הזכרה שמעכבת את התפילה יהיו ברכותיו לבטלה שהרי יצטרך לחזור על התפילה, נמצא שאמירת ההזכרה היא לצורך אמירת הברכות, ולכן אינו הפסק, ואפילו לגבי שאלת גשמים שיכול לאומרן בשומע תפילה, מכל מקום הוא כמו צורך שאינו מיידי לסעודה, שגם כן אינו הפסק.

ב. שאלת והזכרת גשמים

שאלת גשמים בשומע תפילה למי ששכח

מובא בגמרא (כט.) שרב אסי חידש שאף ששכח שאלת גשמים חייב לחזור, מכל מקום יכול לשאול בברכת שומע תפילה. והקשו על זה שבברייתא מבואר שהשוכח שאלת גשמים מחזירין אותו, ולמסקנא העמידו את הברייתא שנזכר רק לאחר שאמר ברכת שומע תפילה.

ובתוספות (שם ע״ב ד״ה הא) דנו כשנזכר לאחר שומע תפילה, האם חוזר לראש התפילה, או לברכת השנים, או שיכול לחזור לשומע תפילה כשם שאם נזכר קודם שומע תפילה די לו להזכיר שם. והביאו שבירושלמי (פ״ד ה״ב) מבואר שחוזר לשומע תפילה.

הרא״ש (פ״ד סי׳ יד) הקשה על זה שמבואר בגמרא (לג.) שאם שכח הבדלה בחונן הדעת אינו חוזר מפני שסומך על מה שמבדיל על הכוס, אבל אם טעה גם בכוס [וביאר הרא״ש (שם) שטעם קודם הבדלה] צריך לחזור שבזה לא התירו לו לסמוך על ההבדלה, ואם כן גם בשאלת גשמים מדוע אינו צריך לחזור לברכת השנים. ותירץ שיש לחלק שכל י״ח ברכות הן כברכה אחת, ולכן יכול לחזור לשומע תפילה שבכך מתקן את התפילה עצמה, מה שאין כן בהבדלה שעל הכוס שאינה שייכת לתפילת י״ח ומשום כך הצריכו אותו לחזור על התפילה באופן שטעה גם בהבדלה שעל הכוס. אך הביא ששיטת בה״ג שחוזר לראש, וביאר שהוא מחמת הסוגיא שלגבי הבדלה, ומשמע מסוגיא זו שהבבלי חולק על הירושלמי.

הזכרת גבורות גשמים בברכת שומע תפילה

בירושלמי (פ״ד ה״ב) מבואר שגם לגבי גבורות גשמים, מי ששכח להזכיר גבורות גשמים בברכת מחיה המתים, יכול להזכירו בשומע תפילה, וקל וחומר הוא, אם בקשת גשמים שהוא דבר נצרך ביותר, די ששואל בשומע תפילה אף שאינה ברכה המיוחדת לכך, הזכרת גבורות גשמים שאינה נצרכת לנו כל כך כל שכן שאפשר להזכיר גם בשומע תפילה.

והראשונים נחלקו בדעת הבבלי אם סבר בזה כהירושלמי. התוספות (שם) דנו לומר שהבבלי סבר גם כן שאפשר להזכיר בשומע תפילה, ולא הזכיר דין זה, כיון שהוא פשוט יותר, כפי שמבואר בירושלמי שהוא נלמד בקל וחומר. אלא שהקשו על זה שהרי בגמרא ׳אמר רב תנחום אמר רב אסי טעה ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים מחזירין אותו, שאלה בברכת השנים אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה בשומע תפילה׳, והמימרא מדברת באופן שנזכר קודם שומע תפילה, ומכל מקום מבואר שאם לא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים מחזירין אותו, ואם כן בהכרח שהבבלי חלק על הירושלמי לגבי הזכרת גבורות גשמים וסבר שאי אפשר לאומרו בשומע תפילה.

והריטב״א (תענית ד. ד״ה גרסינן) כתב שהירושלמי סבר שחכמים לא החמירו בחיוב הזכרת גשם ושאלתו, ולכן סבר שאפשר להשלים גם גבורות גשמים בשומע תפילה, וכן סבר שאם נזכר לאחר שומע תפילה חוזר לשומע תפילה ולא לברכת השנים.

ג. גדר תפילה ששכח בה הזכרה

מחלוקת תוספות והר״מ בספק אם אמר את ההזכרה

בירושלמי (פ״ז ה״ד) מובאת שיטת רבי יוחנן שבספק אם הזכיר של ראש חודש אינו חוזר, וכן פסק הרמ״א (סי׳ תכב ס״א).

אך התוספות (יב: ד״ה והלכתא) הביאו מהירושלמי (תענית פ״א ה״א) שאם אינו יודע אם הזכיר טל ומטר, חזקה שמתפלל כפי הרגלו כל שלושים יום, וצריך לחזור. וכתבו שיש ללמוד מכך לגבי כל ההזכרות שבתפילה ומסופק אם הזכירן, שכל שלא הזכיר אותן שלושים יום צריך לחזור, שחזקה שלא אמר אותן. אך הביאו בשם ר״מ שאין צריך לחזור.

ובכלבו (הל׳ תפילה סי׳ יא ז:) כתב בשם רבינו מאיר להוכיח שאינו חוזר מדברי רבי יוחנן שבספק אם הזכיר בראש חודש וחול המועד אינו חוזר[יג].

חזיות הבית יוסף על ראיית הר״מ מהירושלמי

והקשו הבית יוסף (או״ח סי׳ תכב ד״ה ואם) והב״ח (ד״ה כתב) על רבינו מאיר הרי מבואר בירושלמי שמה שאינו חוזר בספק הוא משום שסבר כהתנא שגם ודאי שכח יעלה ויבוא אינו חוזר, מה שאין כן לפי מה שנוקטים שצריך לחזור, הוא הדין בספק[יד]. אך האחרונים[טו] הקשו על דברי הבית יוסף שמדברי רבי יוחנן שבספק אינו חוזר משמע שהיא קולא בספק, אבל כשודאי לא הזכיר צריך לחזור. הפרי חדש (ס״א ד״ה ומ״ש) תירץ שרבי יוחנן לשיטתו שעד שלושים יום יש חזקה שלא הזכיר, ואם כן כל ספק ביעלה ויבוא הוא ודאי לא הזכיר, ועל כרחך שסבר שאין הזכרת יעלה ויבוא מעכבת.

חילוק הדרכי משה בין יעלה ויבוא להזכרות ושאלת גשמים

אמנם הדרכי משה (שם אות א) ביאר בדברי הירושלמי שעד שלושים יום יש חזקה, שמדובר על שאלת גשמים, שבזה התרגל הרבה באותו נוסח, ולכן אינו יוצא מידי הרגלו עד שלושים יום, ולכן ודאי לא הזכיר. אבל ביעלה ויבוא לא עוברים עליו שלושים יום ללא הזכרה, ולכן אין צריכים חזקה הפכית כדי לתלות שהזכיר, וכיון שהוא ספק אינו חוזר. ובלבוש (שם ס״א) הוסיף שכיון שרגיל להזכיר כל ראש חודש, לכן כל שלא עברו שלושים יום נשאר בהרגלו, ואם כן אינו ספק, אלא מסתמא הזכיר[טז].

חילוק הט״ז בין יעלה ויבוא להזכרות ושאלת גשמים

הט״ז כתב שיש לחלק בין הזכרת טל ומטר ליעלה ויבוא, שראש חודש הרי בודאי ידע שהוא ראש חודש, שאם לא כן אינו ספק כלל, אלא שהספק שמא בזמן שהגיע למקום ההזכרה לא היה דבר זה בדעתו, ולגבי זה מסתמא לא שכח, מה שאין כן לגבי טל ומטר הספק הוא שמא בכל התפילה לא זכר את ההזכרה.

מחלוקת אם ספק בברכת המזון קל מבתפילה

הבית יוסף והב״ח הקשו עוד על ראיית רבינו מאיר שיש לומר שמה שמבואר בירושלמי שאינו חוזר בספק יעלה ויבוא, הוא בברכת המזון, כיון שבסוגיא היה מדובר על הזכרה בברכת המזון, מה שאין כן בתפילה שצריך לחזור גם כשיש ספק[יז].

התורת רפאל (או״ח סי׳ סג) ביאר שאף שהירושלמי דיבר על ברכת המזון שאינו חוזר, אך יש לדמות ברכת המזון של שבת לתפילה של ראש חודש. כיון שבשניהם ההזכרה היא חובה, שכן הגמרא (מט.) מבארת שבהזכרת ראש חודש בתפילה חוזר כיון שתפילה היא חובה אך בברכת המזון אינו חוזר כיון שאינו חייב לאכול, מה שאין כן לגבי שבת שחייב לאכול ולכן אם לא הזכיר חוזר. ולפי״ז כיון שרבי יוחנן אמר שבספק אם הזכיר של ראש חודש בתפילה אינו חוזר, משמע שאם שכח בודאי, חוזר, ולמדו מזה בירושלמי שגם בברכת המזון של ראש חודש צריך לחזור. דהיינו שרבי יוחנן סובר כרבי[יח].

יג. והקשה הכלבו מדוע הוזכר רק ראש חודש וחול המועד ולא שבת ויום טוב. וביאר משום שבשבת ויום טוב יש ברכה בפני עצמה להזכרת היום ולכן אם מסופק אם אמר את הברכה צריך לחזור. עוד ביאר שכיון שיש לו ברכה בפני עצמה, לכן אינו מצוי שיהיה לו ספק אם הזכיר.

יד. וכן מובא בט״ז (ס״ק א) ובביאור הגר״א (ס״א אות ד).

טו. דרכי משה (אות א), דרישה (אות א) ופרי חדש (ס״א ד״ה ומ״ש).

טז. הט״ז (שם ס״ק א) הקשה לדברי הלבוש שכיון שאומר יעלה ויבוא רק בראש חודש, אין זה הרגל גדול שצריך שלושים יום לעקרו. וכמו שלגבי וסת באשה שאם ראתה ג׳ פעמים צריכה ג׳ פעמים שלא תראה כדי לעקור את הוסת, אבל אם לא ראתה ג׳ פעמים נעקר הוסת בפעם אחת כיון שאינו קבוע.

יז. כשם שמבואר בגמרא (מט:) שבטעה בראש חודש בתפילה צריך לחזור ולהתפלל, ובברכת המזון אינו צריך, ומבואר שדין הזכרה בברכת המזון קל יותר.

יח. והירושלמי חולק עם הבבלי בדעת שמואל, כיון שבבבלי מובא ששמואל סובר שאם שכח של ראש חודש בתפילה חוזר, ולירושלמי הוא כמו שכח של שבת בברכת המזון שלשמואל אינו חוזר.

האם ספק הזכיר כספק אם התפלל

והקשה התורת רפאל בעיקר דברי הרמ"א שבספק אינו חוזר, שכיון שאם לא הזכיר חוזר ומתפלל, הרי ספק אם הזכיר הוא כמו ספק אם התפלל, שבזה מבואר (כא. שו"ע סי' קז ס"א) שצריך להתפלל שוב מספק[יט].

שיטת בה"ג שהשוכח להזכיר ר"ח יכול לצאת מהש"ץ

אך הנה שנינו במשנה (ר"ה לג:) שנחלקו רבן גמליאל ורבנן אם שליח ציבור יכול להוציא את הרבים בתפילה או שכל אחד צריך להתפלל בעצמו. ומבואר בגמרא (שם לד:) שלפי רבנן השליח ציבור מוציא רק את מי שאינו בקי, ולרבן גמליאל מוציא גם את הבקי. עוד מבואר בגמרא (שם לה.) שרבן גמליאל לא פטר אלא את העם שבשדות כיון שהם אנוסים במלאכה.

קושיית הראשונים הרי ר"ג לא התיר אלא לעם שבשדות

וכתבו הראשונים[כ] בשם בה"ג שמי שלא הזכיר ראש חודש בעבודה וצריך לחזור ולהתפלל, יכול לצאת בשמיעת חזרת הש"ץ כמבואר בגמרא לדעת רבן גמליאל שש"ץ מוציא גם את הבקי. והקשו הרי מבואר בגמרא (שם) שהש"ץ פוטר רק את העם שבשדות משום שהם אנוסים במלאכה ואינם יכולים להסדיר תפילתם. ותירצו התוספות (ברכות כט: ד"ה טעה) שאמנם אי אפשר להוציא מתחילה מי שלא התפלל, אבל מי שכבר התפלל אלא שטעה, יכול לצאת בחזרת הש"ץ.

עוד תירצו התוספות (ר"ה לד: ד"ה כן) לפי מה שפירשו בשם רש"י שהנידון שאינו מוציא אלא עם שבשדות הוא לגבי מי שלא בא לשמוע את השליח ציבור, אבל מי ששומע מהש"ץ יוצא גם אם אינו אנוס[כא].

ראיה שהשוכח הזכרה יוצא בשמיעה מהש"ץ

והביאו התוספות ראיה לדברי בה"ג שבגמרא (ברכות כט.) מבואר שרב אסי חידש שמי שטעה ולא הזכיר טל ומטר יכול לומר בשומע תפילה ולכן אינו צריך לחזור, והקשו בגמרא מברייתא שאם לא הזכיר טל ומטר צריך לחזור, ותירצו שרב אסי דיבר במי שמתפלל בציבור, שאינו חוזר כיון שיכול לשמוע מהש"ץ, והקשו בגמרא על זה שבאופן זה אין צריכים את הטעם שיכול לומר בשומע תפילה, ובעל כרחך שרב אסי דיבר על יחיד שאינו יכול לשמוע מהש"ץ, והסיקו שרב אסי דיבר כשנזכר קודם שומע תפילה ובברייתא מדובר כשנזכר לאחר שומע תפילה. ואם כן משמע שבציבור אינו חוזר כיון שיכול לצאת מהש"ץ.

האם הרי"ף חולק על הבה"ג

אמנם הרי"ף (ר"ה שם) פסק כרבן גמליאל רק בראש השנה ויום הכיפורים, אבל בשאר ימות השנה הש"ץ מוציא רק את מי שאינו בקי. ולפי"ז כתב המרדכי (ר"ה פ"ד רמז תשכא) שאין הלכה כבה"ג.

אך כתבו הט"ז (סי' קכד סק"ה) והביאור הגר"א (שם ס"י אות כ) שרבנן חולקים רק במי שלא התפלל כלל, אבל מודים לרבן גמליאל במי שהתפלל אך צריך לחזור מחמת טעות[כב].

מדברי הט"ז והגר"א מוכח שהשוכח הזכרה אינו כלא התפלל

ובתורת רפאל (או"ח ח"א סי' סג) הוכיח מדברי הט"ז והגר"א, שאף שמי ששכח הזכרה צריך לחזור ולהתפלל, אבל אינו נחשב כמי שלא התפלל כלל[כג]. ולפי"ז ביאר את שיטת הרמ"א שמי שמסופק אם הזכיר יעלה ויבוא אין צריך לחזור, אף שבספק אם התפלל צריך להתפלל, והרי אם אכן לא הזכיר חייב להתפלל שוב, אלא הטעם משום שמי שהתפלל ושכח הזכרה, אין התפילה מתבטלת בכך רק יש לו חיוב לחזור על התפילה. ולכן בספק לא הצריכו לחזור[כד].

גדר תפילה שחסר בה הזכרה

מחלוקת ראשונים בדין תשלומין לגבי מי ששכח הזכרה

בעיקר גדר תפילה ששכח להזכיר בה מעין המאורע, הנה נחלקו הראשונים לגבי מי ששכח במנחה של ראש חודש יעלה ויבוא והיה דינו לחזור ולהתפלל אך לא נזכר עד הערב, האם יתפלל תשלומין. תוספות (כו: ד"ה טעה) כתבו בשם רבינו יהודה שלא יתפלל תשלומין כיון שלא יוכל לומר את ההזכרה ולא יוסיף בהשלמה זו. אך הביאו שלדעת הרי"ף מתפלל תשלומין גם באופן שלא יוסיף על מה שהתפלל. ורבינו יונה (כו: ד"ה טעה הב') והרא"ש (פ"ד סי' ב) הביאו את סברת חכמי פרובינציא שצריך להתפלל תשלומין אף שלא יוכל לומר יעלה ויבוא כבתפילה שהתחייב, כיון שהשוכח הזכרה הרי הוא כאילו לא התפלל, וממילא צריך לחזור ולהתפלל, וכמו שמבואר בגמרא (כו:) לגבי מי ששכח מנחה בשבת יתפלל בערבית שתים של חול. וכתבו רבינו יונה והרא"ש שהדבר אינו מוכרע, ומספק יתפלל תשלומין בתורת נדבה.

ביאור הגר"ח במחלוקת הראשונים

וביארו בשם הגר"ח (כתבים סי' א) שנחלקו ביסוד הדין שהשוכח הזכרה בתפילה צריך לחזור ולהתפלל. לדעת רבינו יהודה תפילה ששכח בה הזכרה נקראת גם כן 'תפילה', ומה שחוזר ומתפלל זה רק מצד חיוב ההזכרה, שמחובת ההזכרה הוא לאומרה בתוך התפילה ולצורך כך חוזר ומתפלל. אך כל זה באופן שתועיל לו החזרה לכך, אבל כששכח במנחה של ראש חודש יעלה ויבוא, הרי גם אם יתפלל תשלומין עבור תפילת מנחה לא יוכל להזכיר יעלה ויבוא כיון שכבר אינו ראש חודש.

אבל לחכמי פרובינציא הטעם שחוזר ומתפלל הוא מפני שההזכרה היא מעצם התפילה, וכאילו שכח ברכה אחת מהתפילה, ונחשב כאילו לא התפלל, ומלבד ההזכרה שחסרה לו, חסרה לו גם עצם התפילה, וממילא חייב עליה תשלומין.

לענין מי שלא אמר פסוקי דזמרה

בשולחן ערוך (סי' נב ס"א) כתב שאם איחר לבוא לבית הכנסת והתחילו הצבור ברכת יוצר ואין לו שהות לומר פסוקי דזמרה, יקרא קריאת שמע וברכותיה ויתפלל י"ח עם הצבור, ואחר כך יאמר פסוקי דזמרה בלי ברכה שלפניהם ושלאחריהם. וכתב רעק"א (שם) שאם טעה בתפילה זו באופן שצריך לחזור כגון שלא אמר משיב הרוח, יאמר פסוקי דזמרה עם ברוך שאמר וישתבח.

והוכיחו האחרונים[כה] מדבריו שאין התפילה נחשבת לתפילה, שהרי אם יצא ידי חובת תפילה לא היה יכול עוד לומר הברכות של פסוקי דזמרה, שדינם להאמר קודם התפילה[כו].

נפקא מינה לדין שומע כעונה

הפוסקים דנו לענין שומע כעונה האם יכול אדם לצאת בשמיעה בחצי ברכה ובאמירה בחצי השני.

הנה הסתפקו בגמרא (כ:) האם נשים חייבות בברכת המזון מדאורייתא, וביארה הגמרא שיש בזה נפקא מינה אם אשה יכולה להוציא איש[כז]. וכתב ההגהות אשרי (מגילה פ"א סי' ד) שנשים חייבות בברכת המזון מן התורה אך אינן מוציאות אנשים משום שאינן יכולות להזכיר ברית. והקשה רעק"א

יט. הרשב"א (כא. ד"ה הא) סבר כדעת גאון שיכול להתפלל תפילת נדבה אך אינו חייב. אך בשולחן ערוך מבואר שצריך להתפלל.

כ. תוספות (כט: ד"ה טעה, ר"ה לד: ד"ה כן), **רבינו יונה** (כט: ד"ה טעה), **מרדכי** (ר"ה פ"ד רמז תשכא) **ורא"ש** (ברכות פ"ד סי' יד, ר"ה פ"ד סי' יד).

כא. וכתב הט"ז (סי' קכד סק"ה) שגם רבנן מודים בזה.

כב. ונחלקו הפוסקים בזה, באופן שהתפלל וחיסר ברכה מהתפילה, האם יוצא בשמיעה מהש"ץ. התוספות כתבו בשם הר"מ שאינו יוצא באופן זה. אך הבית יוסף והלבוש (שם ס"ב) כתבו ששאר הראשונים והטור לא חילקו ומשמע שיוצא אף באופן זה.

כג. בגליון רעק"א (שו"ע סי' קכד ס"י) הוכיח מדברי הראשונים שיכול לצאת מהש"ץ גם אם לא סיים את תפילתו, שדינו לחזור לרצה, ואף על פי שיכול לתקן את התפילה עצמה. וכתב על זה שאם כך יהיה אסור לו לסיים תפילתו, ואחר כך לשמוע מהש"ץ, מפני שהברכות שיאמר מעתה יהיו ברכות לבטלה כיון שרוצה לצאת מהש"ץ. ומשמע מדבריו שכיון שאינו חוזר לומר ההזכרה בתוך התפילה אינו יוצא בה, ועל כן ברכותיו יהיו לבטלה, ואם כן משמע שכשצריך לחזור על התפילה לא עלתה לו כלל. אלא שמשמע מדבריו שהברכות הראשונות שאמר עד המקום שנזכר לא היו לבטלה, על אף שהן מאותה התפילה שחסרה הזכרה, וגם משמע שאלו שיאמר מעתה הן ברכה לבטלה רק משום שעתיד לשמוע מהש"ץ. וצריך עיון כיון שבעצם אין זו ברכה לבטלה מה מגרע בכך שעתיד לשמוע מהש"ץ.

אמנם יש לבאר על פי דברי הקהלות יעקב (סי' יז) שכתב שגם לחכמי פרובינציא שלא יצא ידי חובה כשחיסר הזכרה, כל זה מחמת חובת ההזכרה, שכך תיקנו שההזכרה תעכב את התפילה, ולפי"ז יש לומר שמי שמתפלל במזיד בלא הזכרה ברכותיו לבטלה, כיון שחייבוהו להזכיר ונוהג שלא כתקנת חכמים, וגם אם יעשה כן על דעת לצאת אחר כך בחזרת הש"ץ, אבל מי ששכח לא עבר על התקנה כיון שלא ביטל את החיוב במזיד ואין ברכותיו לבטלה כיון שיש להן תורת תפילה ולא הפקיעו ממנו תורת תפילה, אך אם ממשיך להתפלל אחר שנזכר בלא לתקן, הרי זה כמזיד שחכמים מפקיעים מתפילתו שם תפילה מכאן ולהבא ולכן תהיה ברכתו לבטלה. וכוונת הגרע"א לומר שאף על פי ששכח להזכיר והשכחה לא גרמה לברכותיו להיות לבטלה, וגם עתה ממשיך על דעת לקיים את התקנה בחזרת הש"ץ, מכל מקום אין לו היתר להמשיך להתפלל תפילה זו שחסרה הזכרה אלא באופן שמתקן אותה. וכעין זה חידש שם שאין צריך לשמוע כל התפילה מהש"ץ אלא יכול לשמוע ממקום ההזכרה, ומבואר שמה שהתפלל עד אז עלה לו לתפילה, ומהמקום שטעה מתקן בשמיעה מהש"ץ.

והברכי יוסף (שם אות יב) הביא שהבית יהודה (שו"ת או"ח סי' לג) הסתפק לגבי מי שטעה בתפילה אם יסיים אותה או יפסיק מיד. והברכי יוסף נקט בפשיטות שלא יסיים כיון שהתפילה לא עלתה לו. ולכאורה משמע שהן ברכות לבטלה.

כד. ענין זה יתבאר להלן בגדר דין תפילה ששכח בה הזכרה באופן שצריך לחזור, האם נחשב כמי שלא התפלל כלל.

כה. בני ראם (סי' מג).

כו. אך יש לדון שאפשר שעדיין נקרא עוסק בתפילה כאשר חוזר ומתפלל, ודעת הגרע"א שגם על זה יש חיוב של פסוקי דזמרה בברכה, וכן צריך ליישב דבריו עם שיטת רבינו יהודה, שאין תשלומין כשלא יאמר את ההזכרה.

כז. והטעם לומר שאינן חייבות מן התורה, כתב רש"י (ד"ה או) כיון שאומרים בה 'על הארץ הטובה' ונשים אין להן נחלה בארץ, ותוספות (ד"ה נשים) כתבו משום שמזכירים ברית ותורה שאינם בנשים.

(כ: ד״ה ובברכת וכו׳ ובהגהת) שמבואר בגמרא שהנידון אם נשים יכולות להוציא ידי חובה תלוי אם חיובות מדאורייתא, ואילו ההגהות אשרי כתב שאף שחייבות מדאורייתא אינן מוציאות. וביאר בדבריו שהיה פשוט לגמרא שאינן חייבות להזכיר ברית ותורה, ובוודאי שאינן יכולות להוציא אחרים בהן, והספק להוציא אחרים הוא כאשר השומע יאמר בעצמו ברית ותורה.

והחזון איש (או״ח סי׳ כח ס״ו) הקשה על דברי רעק״א שכיון שאינו אומר ברכה שלמה ואינו שומע ברכה שלימה אינו יכול לצאת[כח].

והברכת מרדכי (שבת סי׳ יט) ביאר שיש לומר שאף אם אינו יכול לצאת בשמיעה בחצי ברכה, הטעם בזה משום שהאומר חצי ברכה אין לזה שם ברכה, אבל אם שומע את הברכה ואומר את ההזכרה, יהיה תלוי במחלוקת אם היא מעצם התפילה או רק חובת הזכרה בתפילה, שאם אינה מגוף התפילה לא יהיה בזה חסרון של שומע כעונה בחצי ברכה.

והרמב״ם (ברכות פ״ב ה״ג-ד) כתב לגבי ברכת המזון שאם לא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה ומלכות בית דוד, לא יצא ידי חובתו, וכן כתב שצריך להזכיר ברית ותורה אך לא כתב שלא יצא אם לא הזכירן, אף שגם בזה אם לא הזכירם צריך לחזור[כט]. וביאר הברכת מרדכי שאם לא אמר ארץ חמדה טובה הוא כמי שלא התפלל, מה שאין כן לגבי ברית ותורה אף שצריך לחזור, אך אין הזכרתם מעצם הברכה, ואינו נחשב כמי שלא התפלל ומשום כך סובר רעק״א שיכול השומע לצאת ידי ברכת המזון אף שברית ותורה אומר בעצמו, מפני שמספיק מה ששומע את גוף הברכה[ל].

לענין דין ערבות

החקרי לב (סי׳ מה) כתב שאם אשה חייבת בברכת המזון מדאורייתא תוכל גם להוציא אנשים מטעם ערבות, שאף שאשה לכשעצמה אינה חייבת להזכיר ברית ותורה, אך כיון שאצל אנשים ברכת המזון מחייבת לומר זאת, ובעיקר ברכת המזון האשה חייבת, יש לה חיוב ערבות על חיובו של האיש בברכת המזון והזכרת ברית ותורה.

ובהר צבי (שו״ת או״ח סי׳ ס) תלה את הנידון במחלוקת חכמי פרובינציא והתוספות, לדעת חכמי פרובינציא שכל שהחסיר יעלה ויבוא הרי זה כאילו לא התפלל, אם כן הוא מחובת התפילה ולא דין נוסף, וכל מה שנכלל בחובת התפילה חל בו דין ערבות של התפילה עצמה, וכמו כן מי שלא הזכיר ברית ותורה חסר לו בקיום החיוב של ברכת המזון, ולכן יש לאשה ערבות גם על זה, מה שאין כן לפי התוספות שנחשב כמי שהתפלל ורק חוזר לצורך ההזכרה, אין לאשה ערבות לגבי זה כיון שאינו מעיקר החיוב של ברכת המזון[לא].

הפקעת התפילה מחמת הדין חזרה

והנה מצינו בגמרא (כח:) ששליח ציבור שטעה בחזרת הש״ץ אינו חוזר משום טירחא, ובקהלות יעקב (סי׳ יז) הביא שהקשו הרי כיון שהיחיד צריך לחזור, לדעת חכמי פרובינציא אינו יוצא ידי תפילה, ואם כן כיצד נפטר מלחזור. ותירץ שאין סברתם שהזכרות הן מעצם התפילה וממילא הוא כמי שהחסיר ברכה, אלא כל הסברא שהוא כאילו לא התפלל הוא מחמת שתיקנו חכמים שההזכרה תעכב התפילה, ומדין זה נמצא שחסרה לו תפילה, אך בשליח ציבור כיון שלא תיקנו שיעכב את התפילה יצא בה.

וכן נראה להוכיח מדברי הביאור הגר״א (סי׳ נט ס״ב אות ד) שכתב שאם החסיר מהברכה יצא בדיעבד כל שאמר את החתימה[לב]. ולפי״ז צריך ביאור מדוע צריך לחזור על התפילה אם שכח הזכרה או שאלת גשמים. ולכאורה מוכח מכך שאין החזרה מחוייבת מצד קיום חובת התפילה עצמה, אלא מחמת חובת ההזכרה. ודבר זה צריך ביאור לשיטת חכמי פרובינציא שסברו שצריך להשלים תפילה זו אף שלא יוכל לומר את ההזכרה.

ולכאורה צריך לומר שגם לשיטתם שחלה עליו עדיין חובת תפילה, זהו מחמת חובת ההזכרה, שהטילו חכמים חיוב תפילה מחמתה, וכדברי הקהלות יעקב. עוד כתב הקהלות יעקב לדון בדברי הרמ״א שבספק שקול אינו חוזר, ובפשוטו משמע שגם אם עומד באמצע מודים אינו חוזר אף שיש לחשוש שמה שממשיך להתפלל הוא ברכה לבטלה. וביאר על פי שיטת הראשונים שמי ששכח יעלה ויבוא במנחה של ראש חודש אינו מתפלל תשלומין כיון שלא ירויח את ההזכרה, ומבואר שהזכרת יעלה ויבוא אינה מעצם התפילה, ואף שאם שכח לומר חוזר, הוא רק לצורך ההזכרה, אך לא משום שלא יצא ידי חובה[לג].

והעיר שאם כן דברי הרמ״א לגבי ספק תלויים במחלוקת הראשונים לגבי תשלומין, וצריך עיון.

ראיה שיש שם תפילה בלא יעלה ויבוא

באשר לשלמה (מועד סי׳ א) הוכיח כן עוד מדברי המגן אברהם. שבשולחן ערוך (סי׳ קכו ס״ג) מובא ששליח ציבור שלא הזכיר יעלה ויבוא בתפילה וסיים את התפילה אינו חוזר מפני טורח הציבור, אלא סומך על מה שיזכיר ראש חודש כשיתפלל מוסף. והביא המגן אברהם (סק״ג) שהרמ״ע מפאנו (סי׳ כה) דן לומר שגם היחיד שהתפלל ושכח יעלה ויבוא, אם נזכר לאחר שהתפלל מוסף, אל יחזור בדיעבד כשם שהש״ץ אינו חוזר משום טורח הציבור, וכתב המגן אברהם שמספק לא יחזור. והקשה הפרי מגדים (א״א שם) שכיון שאם לא הזכיר יעלה ויבוא צריך לחזור, הרי בספק יש לדונו כספק אם התפלל וצריך להתפלל שוב. וביאר באשר לשלמה שבאמת דינו כהתפלל אלא שחכמים חייבוהו להתפלל שוב. אך הקשה לדעת חכמי פרובינציא שסוברים שאם שכח הזכרה הרי הוא כאילו לא התפלל, אם כן בספק יהיה נחשב כספק התפלל שחייב לחזור. וכיון שלא הכריעו בזה להלכה, אם כן כיצד פטרו אותו בספק, והתירו גם לצאת מש״ץ[לד].

לדעת התוספות כולם מודים שתפילה בלא הזכרה לא יצא בה

אמנם מאידך, הוכיח האשר לשלמה מדברי התוספות (כו: ד״ה טעה) שגם לשיטת רבינו יהודה אם שכח הזכרה לא יצא ידי חובת תפילה. כיון שכתבו שהרי״ף סובר שיתפלל תשלומין על שכחת מעין המאורע אף שלא יוכל להזכירה בתשלומין, והוכיחו ממה שכתב שכשמתפלל תשלומין במוצאי שבת צריך להבדיל בראשונה ואם היפך והבדיל בשניה, לא יצא ויתפלל שוב את תפילת התשלומין, והביאו התוספות ראיה מדבריו שאף שאינו מרויח יותר ממה שהתפלל, צריך לחזור ולהתפלל את התשלומין, ואם כן גם מי ששכח יעלה ויבוא במנחה של ראש חודש יחזור ויתפלל ערבית פעמיים. והקשה האשר לשלמה (שם) על דבריהם שאינו דומה, כיון שמי שהקדים תפילת תשלומין לתפילת החובה לא יצא בה ידי חובה, וממילא צריך להתפלל שוב לאחר תפילת החובה כדי לקיים את עיקר חובת התשלומין, מה שאין כן מי ששכח הזכרת מעין המאורע יצא ידי חובת ׳תפילה׳ אלא שלא יצא ידי חובת ׳הזכרה׳, ולכן אם אינו מרויח בתפילת התשלומין את ההזכרה לא יחזור.

אלא בהכרח שגם חזרה על תפילה מחמת שכחת ההזכרה היא מאותו הגדר של חובת תפילה ואינו חלוק ממי שהקדים תשלומין לחובה, וכמו מי שהחסיר ברכה מהתפילה, ואם כן קשה מדוע לדברי רבינו יהודה אם שכח יעלה ויבוא במנחה של ראש חודש אינו מתפלל תשלומין בערבית כל שאינו מרויח את ההזכרה, והרי זה כאילו שלא התפלל ומרויח את התפילה עצמה.

כח. עיין שם שהוכיח שאי אפשר לצאת בחצי ברכה על ידי שמיעה ובחצי ברכה על ידי אמירה.

כט. עיין לחם משנה שהעיר בזה.

ל. ועיין עוד משנה ברורה (סי׳ קפז שעה״צ סק״ח) שכתב שאם נזכר ששכח ברית ותורה לפני שהתחיל רחם נא אינו צריך לחזור לראש אלא מזכיר במקומו, ודימה זאת להזכרת יעלה ויבוא. ובעמק ברכה (ברכת המזון עמ׳ סא אות ב) הקשה שיש לחלק כיון שיעלה ויבוא אינו מגוף הברכה ורק לכתחילה תיקנו שיהיה מקומם בתוך הברכה, מה שאין כן ברית ותורה שהן מעצם הברכה. והברכת מרדכי יישב לדרכו שגם ברית ותורה אינן מעיקר הברכה רק יש דין לומר אותן בברכה ולכן יכול לאומרן גם שלא במקומן.

לא. לענין איסור ברכה לבטלה וחיוב מאה ברכות, דעת החזון איש (מעשה איש ח״ב סי׳ צח) והגרש״ז אויערבאך (הליכות שלמה תפילה פ״ח הע׳ ו) שאין ברכותיו לבטלה ואף עולה לו התפילה למאה ברכות אף אם שכח בה הזכרה באופן שחייב לחזור. ויש שכתב להעיר מדברי המשנה ברורה (סי׳ תפח ס״ק יב) לגבי הכרזת השמש שלא לומר ותן טל ומטר משום שאין ראוי להראות שאין חפצים בגשם, אך מכל מקום ראוי להזכיר זאת בחשאי כדי שלא יכשלו הציבור באיסור ברכה לבטלה, וכן התיר (שעה״צ שם ס״ק יב) לתלות מודעה שאומרים ׳ותן ברכה׳, מטעם זה. ויש שחילקו שרק בתוספת של אמירת ׳ותן טל ומטר׳ שמבקש דבר שאינו רצוי, הוא עיוות שמקלקל את כל התפילה, מה שאין כן כשמחסר הזכרה, שאין התפילה מתבטלת לגמרי מחמת כן אלא שביטל את החיוב הזכרה.

לב. כדעת הרשב״א (יב. ד״ה ה״ג) הו״ד בבית יוסף (סי׳ נט ד״ה ואם). דברי הגר״א הובאו בביאור הלכה (סי׳ קיז ס״ג ד״ה אם, קיט ס״ג ד״ה אם).

לג. וכעין דין הבדלה בתפילה שמבואר בגמרא (כו:) שאם לא אמר הבדלה בתפילה צריך לחזור לולא שיכול להבדיל על הכוס, ובזה ודאי שיצא ידי חובת התפילה שהרי אם מבדיל על הכוס אינו חוזר, אלא שחוזר כדי לומר הבדלה בתפילה [אלא שדין הבדלה באמת חלוק שאינו מחובת התפילה אלא שקבעו את ההבדלה בתוך התפילה].

לד. עיין שם שדן לומר שכיון ששיטת הרשב״א (כא. ד״ה דהא) שגם בספק אם התפלל כלל אינו חייב לחזור, לכן בספק אם הזכיר של ראש חודש לא החמירו לחשוש לשיטת חכמי פרובינציא.

הראשונים נחלקו בתפילת תשלומין אם הוא לחובת תפילה או לבקשת רחמים

וביאר בדעת רבינו יהודה שגדר חיוב תשלומין הוא לקיים את המצוה של בקשת רחמים שבתפילה[לה], ומשום כך סובר רבינו יהודה שאם שכח יעלה ויבוא במנחה אינו מתפלל תשלומין בערבית כיון שקיים בזה את המצוה של בקשת רחמים, ולפי״ז אם הקדים תפילת תשלומין לתפילת החובה אינו צריך להתפלל שוב מפני שכבר קיים את המצוה של בקשת רחמים.

והוכיח כן מדברי רבינו יונה (כו: ד״ה טעה הב׳) שדימה את הסברא הדין שאין תשלומין למי ששכח יעלה ויבוא במנחה, לדין שאין תשלומין למוסף. היות שרק בתפילה של בקשת רחמים שייך תשלומין משום שזמן רחמים אינו עובר, מה שאין כן במוסף שאינו משום בקשת רחמים ולכן לא שייך להשלים לאחר שעבר זמנו של אותו ענין, וכמו כן לגבי מי ששכח יעלה ויבוא במנחה, שעבר זמנה של הזכרת הראש חודש. ומבואר מדבריו שגם אם לא יצא ידי חובת תפילה אין דין תשלומין אלא על תפילה של בקשת הרחמים [וכמו בשכח להתפלל מוסף] ולכן כל שהתפלל תפילה של בקשת רחמים אינו משלים את חובת התפילה.

ראיה שיש שם תפילה של בקשת רחמים גם בחסרון ברכה

עוד הביא ראיה לכך מדברי המגן אברהם. שהנה כתב השולחן ערוך (סי׳ תקצג ס״א) שברכות של ראש השנה מעכבות זו את זו, ולכן אם אינו יודע את כולם לא יאמר חלק מהם. וכתב המגן אברהם (סק״ב) שמשמע מדברי השולחן ערוך שדין זה הוא רק בתפילת ראש השנה, של מלכויות זכרונות ושופרות, אבל בתפילת חול של שאר ימות השנה, אם יודע רק מקצת מהברכות יאמר מה שיודע.

והקשה הנהר שלום (שם סק״א) שברכות התפילה נתקנו רק באופן שאחת סמוכה לחברתה, ומשום כך אין בהן פתיחה, ובפרט שלוש הברכות הראשונות והאחרונות שנחשבות כברכה אחת, והיאך יאמר רק מקצתן.

עוד הקשה האליה רבה (שם סק״ב) שלגבי מי שנמצא בדרך שתיקנו לו לומר תפילת הביננו, או במקום סכנה שתיקנו לומר תפילה קצרה, לא הוזכר בפוסקים (סי׳ קי) שאפשר לומר חלק מתפילת י״ח, ומשמע שאסור להתפלל מקצת מהברכות.

והביאור הלכה (שם ד״ה מעכבות) ביאר בדברי המגן אברהם, שבאופן שיודע רק מקצת הברכות באמת אינו יוצא ידי תפילת י״ח, ולא קיים בזה את חובת התקנה של תפילה, אלא שמקיים בזה רק את המצוה של בקשת רחמים[לו].

ולפי״ז נמצא שאפילו מי שהחסיר ברכה מהתפילה, אף שלא יצא ידי חובתו, אך על כל פנים יש לזה שם תפילה לגבי בקשת רחמים[לז]. ובדעת הרי״ף שסובר שצריך להתפלל תשלומין מפני שבחסרון הזכרה נחשב כמי שלא התפלל, ביאר שסובר שגם לגבי בקשת רחמים, אי אפשר לקיים זאת אלא באופן שמתפלל כסדר שתיקנו חכמים, אבל אם משנה מהנוסח אינו מקיים דין בקשת רחמים.

עוד ביאר בדעת הרי״ף שגדר חובת התשלומין הוא על חובת התפילה, ולא רק בקשת רחמים ולכן אם לא יצא בה ידי חובה עדיין צריך להתפלל תשלומין[לח].

גדר הדין שבספק אם התפלל חוזר ומתפלל

לפי״ז הקשה האשר לשלמה מדוע בספק אם הזכיר יעלה ויבוא אינו חוזר, והרי הוא כמי שהסתפק אם החסיר ברכה אחת, ולא רק לשיטת חכמי פרובינציא שצריך להתפלל גם אם לא ירויח את אמירת ההזכרה, אלא אפילו לשיטת רבינו יהודה שאין חסרון הזכרה מחייב תשלומין לפי המתבאר שגם רבינו יהודה מודה שלא קיים את חובת התפילה.

וביאר שעיקר דין ספק התפלל חוזר ומתפלל נאמר רק לענין הבקשת רחמים, אבל מדין חובת תפילה אינו חוזר. והוכיח כן, שהנה כתב הרמב״ם (תפילה פ״י ה״ו) אם יש לו ספק אם התפלל מתפלל נדבה. אמנם הרשב״א (כא. ד״ה הא) כתב שמתנה שאם כבר התפלל תהיה תפילתו נדבה[לט].

והקשה לפי דעת הרמב״ם הרי אם באמת לא התפלל לא יועיל במה שחוזר ומתפלל, שהרי אם מתכוין לתפילת נדבה אינה עולה לו לשם חובה, כמבואר ברמב״ם (תפילה פ״ג ה״ג). אלא ודאי מצד חובת התפילה אין דינו להתפלל מחמת הספק, ורק צריך לקיים את המצוה של בקשת רחמים.

ולפי״ז אם בודאי קיים את המצוה של בקשת רחמים, ורק ספק אם יצא ידי חובת תקנת התפילה, אינו חוזר ומתפלל. ומשום כך כשמסופק אם אמר יעלה ויבוא אינו חוזר.

ביאור הדין שיכול לצאת מהש״ץ אף שלא יצא ידי חובת תפילה

והקשה שהשולחן ערוך לא הכריע במחלוקת אם יתפלל תשלומין באופן שלא יאמר ההזכרה ששכח, אלא פסק (סי׳ קח סי״א) שיתפלל נדבה. ומכל מקום פסק (סי׳ קכד ס״י) שאם שכח יעלה ויבוא יכול לשמוע מהש״ץ. ואם יש לחשוש לדעה שחסרון הזכרה הוא כמו חסרון ברכה, לא יוכל לסמוך על חזרת הש״ץ. ולדברי התוספות מודים כולם שחסרון הזכרה הוא כחסרון ברכה.

וביאר על פי דברי הר״ן (ר״ה לד: ד״ה יחיד) שהביא בשם הירושלמי (ברכות פ״ג ה״ג) שאף שבכל המצוות אם יצא יכול להוציא אחרים, אבל בתפילה אינו מוציא כיון שצריך כל אחד לבקש רחמים על עצמו. ולפי״ז יתכן שכאשר התפלל ולא הזכיר יעלה ויבוא קיים כבר את בקשת הרחמים גם אם שכח ברכה, ולגבי חובת התפילה יוכל לשמוע מהש״ץ.

דעת שאר הראשונים בביאור המחלוקת

אמנם בעיקר דברי התוספות שתלו את הנדון של תשלומין על תפילה שחסרה הזכרה בדין של הבדיל בשניה ולא בראשונה, נראה ששאר הראשונים חלקו על כך, שהתוספות נקטו בדעת רבינו יהודה שהבדיל בשניה ולא בראשונה יצא ידי חובת תשלומין, ומדברי הרי״ף שלא יצא, הוכיחו שבחסרון הזכרה חייב בתשלומין כמו מי שלא התפלל. ואילו מדברי הפוסקים[מ] לא משמע כן, שכתבו שהמחלוקת לגבי הזכרה נותרה בספק, ולכן יתפלל תשלומין בנדבה, אף שנקטו[מא] שאם הבדיל בשניה ולא בראשונה צריך לחזור ולהתפלל תשלומין.

ואם כן מבואר שלמדו בדעת רבינו יהודה שבחסרון הזכרה יצא ידי חובת תפילה, וצריך לחזור רק לשם ההזכרה. מה שאין כן בהקדים תשלומין לחובה, שלא יצא כלל ידי תפילת תשלומין.

לענין תפילת תשלומין

בגמרא (כו:) הובאה ברייתא לגבי מי ששכח תפילת מנחה בשבת, שמתפלל בערבית שתים של חול וצריך להבדיל בראשונה, ופירש רש״י (ד״ה מבדיל) שכיון שהראשונה היא לתפילת ערבית של מוצאי שבת והשניה לתשלומי מנחה של שבת, דין ההבדלה הוא בתפילה הראשונה. ומבואר עוד בברייתא שאם לא הבדיל בראשונה, ובשניה הבדיל, שניה עלתה לו וראשונה לא עלתה לו. ובגמרא דייקו שמשמע שהראשונה לא עלתה לו מפני ששכח

לה. ומטעם זה מבואר בגמרא (כו.) שיש תשלומין גם לתפילת מנחה על אף שבלילה כבר עבר יומו, כיון שיכול לבקש רחמים גם לאחר זמנו. ולפי״ז דן לומר [על פי התורת רפאל (סי׳ יח)] שבאמת בתשלומי ערבית או שחרית יש דין תשלומין גמור על עיקר חובת התפילה, גם לגבי הדין שתפילות הן כנגד תמידין, ולכן יש חיוב תשלומין מחמת שכחת הזכרה באותו יום.

לו. עיין במגן אברהם שהביא ראיה גם מדברי הגמרא (ר״ה לד:) שברכות של תעניות שמוסיפים בתפילה בזמן תענית אין מעכבות זו את זו, וברכות של ראש השנה מעכבות זו את זו. והקשו האחרונים, שאין להוכיח מברכות של תעניות לברכות של תפילת י״ח, כיון שהברכות של תעניות אינן מעצם התפילה ונתקנו בתור שש ברכות שכל אחת עומדת בפני עצמה. והביאור הלכה ביאר שראיית המגן אברהם היא רק מכך שלגבי תפילת ראש השנה הוצרכו לחדש שהברכות מעכבות זו את זו, משמע שסתם תפילה אין ברכותיה מעכבות זו את זו.

לז. עיין בביאור הלכה (שם) שכתב על היודע מקצת מברכות התפילה, שהוא לא גרע ממה שאפשר לקיים את המצוה על ידי בקשה אחת. ואם כוונתו שזהו הגדר של מקצת מתפילת י״ח, אין ראיה מכאן לדין תפילת תשלומין, שכן בודאי אינו יוצא ידי תשלומין באמירת בקשה אחת, וכן מי ששכח להתפלל ואמר בקשה אחת, בודאי שחייב בתשלומין, כיון שחכמים קבעו שיש לבקש רחמים בנוסח התפילה דווקא.
אמנם יתכן שאין כוונת הביאור הלכה שיש בזה רק מצוה דאורייתא של בקשת רחמים ולא תקנת חכמים כלל, שהרי מותר לו לומר את נוסח הברכות, ואין בזה איסור של ברכה לבטלה. אלא כוונתו שהיות ויסוד התקנה של תפילת י״ח הוא מצוה דאורייתא של תפילה שהיא בקשת רחמים, לכן זהו גם גדר הדין של תפילת י״ח, ולכן גם מי שאינו יכול לקיים את התקנה כתקנה, יש לזה שם תפילה [שהרי נשים חייבות בתפילה אף על פי שהיא מצוה שהזמן גרמא כמבואר בגמרא (כ.), כיון שהיא באה לבקשת רחמים וגם הן נצרכות לכך, ומבואר שזהו עיקר המצוה, ולא גדר של חובה מצד עצמה כשאר המצוות, ומשום כך יש תשלומין לתפילה גם אחר שעבר זמנה].

לח. והביא שהמאירי (כו. ד״ה טעה הא׳) ביאר שיש למנחה תשלומין בערבית כיון שגם בקרבנות מקריבים אברים ופדרים של קרבנות היום, בלילה. ומשמע שגם לענין חובת התפילה כנגד התמידין יש דין תשלומין ולא רק לבקשת רחמים. ואם כן יתכן שהרי״ף סובר כן, ולכן יש דין תשלומין על שכחת הזכרה במנחה על אף שיתפלל בלילה.
ונפקא מינה בין שני הטעמים ברי״ף באופן שאינו יכול לומר את ההזכרות האם צריך להתפלל על כל פנים תפילה בלא הזכרה. שאם נחשב תפילה לענין בקשת רחמים, צריך להתפלל מה שיכול, אבל אם אין זו תפילה כלל, לא יתפלל. אמנם לעיל הובא ממשמעות הפוסקים שיש לתפילה זו שם תפילה ואין הברכות נחשבות ברכה לבטלה.

לט. וביאר בדעת הרמב״ם שסובר שעל כוונה ומחשבה אי אפשר לעשות תנאי, וכיון שאסור להתפלל תפילה נוספת של חובה ממילא מוכרח להתפלל בתורת נדבה.

מ. רבינו יונה (כו: ד״ה טעה הב׳), רשב״א (שם ד״ה ואם), ריטב״א (כו: ד״ה מבדיל), רא״ש (פ״ד סי׳ ב) וכן פסק השולחן ערוך (סי׳ קח סי״ד).

מא. רבינו יונה (כו: ד״ה טעה הב׳), רשב״א (שם ד״ה ואם), ריטב״א (כו: ד״ה מבדיל וכו׳ אמרו), רא״ש (פ״ד סי׳ ב) וכן פסק השולחן ערוך (סי׳ קח ס״י).

לומר בה הבדלה והרי זה כאילו לא התפלל ולכן צריך לחזור על התפילה. והקשו על זה שהרי אין דינו לחזור על התפילה כיון שיבדיל אחר כך על הכוס. ונשארה הגמרא ב'קשיא'[מב].

הקדים תפילת החובה לתשלומין ושכח בה הבדלה והזכרה

וכתב רש״י (ד״ה שניה) על דברי הברייתא, שכשהבדיל בשניה לא עלתה לו לתשלומי מנחה של שבת כיון שגילה דעתו שאינה באה להשלמת מנחה של שבת אלא לערבית של מוצאי שבת.

והקשה המהרש״א (שם) מדוע הוצרך לטעם זה והרי כיון שמקושיית הגמרא מבואר שהראשונה לא עלתה לערבית משום שעל ידי שכחת הבדלה בראשונה הוא כמי שלא התפלל, ממילא השניה היא תפילת ערבית. ותירץ שטעם זה מספיק לכך שלא יצא בשניה ידי תשלומין, אך רש״י הוצרך לטעם של גילוי דעת לבאר שעלתה לו התפילה השניה לערבית של מוצאי שבת ואינו צריך לחזור ולהתפלל ערבית על שכחת ההבדלה שבראשונה.

ומדברי המהרש״א מבואר שכיון שלא הזכיר הבדלה בראשונה הרי זה כמי שלא התפלל כלל. אך האחרונים[מג] חידשו שאף שצריך לחזור מחמת השכחה, מכל מקום נחשב לו שהקדים את תפילת החובה לתפילת התשלומין כיון שבאמת התפלל ורק טעה בהבדלה.

שכח בתפילת החובה הזכרה שמעכבת

וכמו כן נחלקו הפוסקים להלכה. הפרי חדש (סי׳ קח סק״א) הביא בשם הר״ש גראמיזאן שמי שהתפלל שתי תפילות אחת לחובה ואחת לתשלומין וטעה ושכח הזכרה בתפילת החובה באופן שצריך לחזור כגון טל ומטר, היות וצריך להתפלל שוב עבור תפילת החובה צריך גם להתפלל שוב תשלומין, שאם לא כן נמצא שקדמה תפילת התשלומין לתפילת החובה. והפרי חדש (שם) והחיי אדם (הל׳ תפלה כלל כז ס״ד) חלקו עליו משום שבאמת הקדים תפילת חובה לתפילת התשלומין אלא שצריך לחזור מחמת הטעות.

ונראה שהר״ש גראמיזאן למד כדברי המהרש״א שמחמת שכחה נחשב כאילו לא התפלל [וכמשמעות לשון הגמרא ׳כמאן דלא צלי׳], והפרי חדש למד כדברי האחרונים שנחשבת לו התפילה[מד].

והעיר על זה הקהלות יעקב (סי׳ טז) שלכאורה נידון זה תלוי במחלוקת התוספות וחכמי פרובינציא, שלפי חכמי פרובינציא שסוברים שהוא כמי שלא התפלל הרי לא הקדים תפילת חובה לתפילת תשלומין, אבל לפי התוספות שסוברים שנחשבת תפילה גם באופן זה, הרי הקדים תפילת חובה לתפילת תשלומין[מה].

דין תשלומי מנחה של ערב שבת

כתב המג״א (סי׳ קח ס״ק יב) לגבי מי ששכח מנחה בערב שבת וצריך בערבית להתפלל שתים של שבת, שאם טעה בשניה והתפלל של חול יצא, ואף שמי שטעה בתפילת שבת והתפלל חול צריך לחזור ולהתפלל, חלוק דין תשלומין תפילת חול, שאף שצריך להתפלל תפילת שבת, מכל מקום אין זה מעיקר החיוב של התפילה אלא כיון שמקיים את התפילה בזמן שבת צריך להזכיר שבת, אבל מצד עיקר החיוב בעצם היה ראוי יותר להתפלל תפילת חול. וכן מבואר בספר המאורות (כו: ד״ה טעה).

דין תשלומי תפילת שבת ויום טוב

ובספר הבתים (הלכות תפלה שער ד סי׳ סה, קובץ שיטות קמאי עמ׳ תקצז) הביא דעה זו, וכתב שיש שדקדקו לפי״ז לגבי יום טוב שחל בשבת, שאם התפלל של שבת לחוד ולא הזכיר יום טוב, ואחר כך התפלל תשלומין והזכיר של יום טוב בלא הזכרת שבת יצא, כיון שקיים את שתי ההזכרות כל אחת בפני עצמה[מו]. אך הוא חלק על דעה זו וכתב שצריך לחזור ולהתפלל כל שלא הזכיר של שבת[מז].

לצאת במעין שבע ביום טוב

השולחן ערוך כתב (סי׳ רסח סי״ג) שאם התפלל בליל שבת תפילת חול יכול לצאת מהשליח ציבור בברכת מעין שבע. וכתב המחזיק ברכה (אות ט) הו״ד בשערי תשובה (שם ס״ק יג) לפי״ז שמי ששכח בליל שבת שהוא יום טוב להזכיר של שבת, יכול לצאת מהשליח ציבור בברכת מעין שבע. והמאמר מרדכי (שם סק״ט) כתב שאינו יוצא במעין שבע כיון שצריך להזכיר בתפילה גם הזכרת יום טוב, וכל שלא הזכיר את שתי ההזכרות כפי הדין הרי כאילו לא התפלל. וכתב עוד שאף אם יחזור ויתפלל תפילה שלימה בעצמו לא יצא בו[מח].

ולכאורה הוא הנידון דלעיל. אך יש לחלק שאפשר שאף למחזיק ברכה כיון שהש״ץ אינו צריך להזכיר את יום טוב במעין שבע, הרי מתפלל תפילה כתיקנה ולכן מועיל לו, מה שאין כן מי שחזר והתפלל ביחיד והזכיר רק של שבת ולא של יום טוב לא התפלל תפילה כתיקנה, שהרי היחיד צריך להזכיר את שתי ההזכרות ויתכן שבזה לא יצא[מט].

לענין ברכת כהנים

בהר צבי (שו״ת או״ח סי׳ סא) דן לגבי שליח ציבור שטעה בשחרית של ראש חודש ונזכר בברכת שים שלום שלא אמר יעלה ויבוא וחזר לרצה, האם הכהנים יחזרו לומר שוב ברכת כהנים. שהנה החתם סופר (שו״ת או״ח סי׳ כב) כתב שאין לכהן לישא כפיו פעמיים באותו ציבור באותה תפילה, ואם כן לכאורה לא ישאו כפיהם שוב כיון שכבר נשאו כפיהם באותה תפילה.

ובתחילת דבריו תלה את הנידון במחלוקת התוספות וחכמי פרובינציא, שלפי תוספות הרי גם אם שכח הזכרה יצא ידי חובת תפילה, אלא שחוזר בשביל ההזכרה, וא״כ אין זו תפילה אחרת כיון שעולה לו התפילה על כל פנים ועדיין עומד בתפילה זו. אבל לפי חכמי פרובינציא נחשב כאילו לא התפלל וממילא שחוזר נחשבת תפילה אחרת ויכולים לחזור ולישא כפיהם.

אבל הביא בשם הגר״י כהן שדחה סברא זו וביאר שגם לפי חכמי פרובינציא אינם חוזרים לישא כפיהם כיון שדין ברכת כהנים אינו תלוי בחזרת הש״ץ אלא בתפילת הציבור, שכיון שהתפילה היא כעין קרבן ציבור, ובזמן שמקריבים קרבן ציבור יש נשיאת כפים, לכן מחייבת התפילה בציבור גם כן נשיאת כפים, ואין החזרת הש״ץ עיקר המחייב אותה[נ].

עוד ביאר שאם חוזר על ההזכרה קודם שעקר רגליו גם חכמי פרובינציא מודים שתפילתו עלתה לו, שהרי אינו חוזר לראש התפילה אלא לרצה

מב. אך כתב הרי״ף לבאר את דברי הברייתא שצריך להקדים תפילת החובה לתשלומין, ובזה שהבדיל בשניה גילה בדעתו שהיא תפילת חובה.

מג. ב״ח (הגהות אות א), רעק״א (גליון שו״ע סי׳ קח ס״א, חידושים ד״ה מבדיל) ורש״ש (על רש״י ד״ה שניה). ועיין צל״ח (על רש״י ד״ה שניה) שכתב שרש״י כיון בזה לדברי הרי״ף. וצריך עיון הרי רש״י פירש את דברי הסוגיא, ואם כדברי הצל״ח קושיית הגמרא על הברייתא אינה מובנת. אך נראה לבאר שסברה הגמרא שאמנם לאחר שהראשונה לא עלתה לו לשם חובה, יש גילוי דעת שהשניה היא לשם חובה כיון שהבדיל בה, אבל מכל מקום הוקשה לגמרא בעיקר הדבר שבאמת הראשונה עלתה לו לשם חובה וממילא יצא בשניה ידי תשלומין.

מד. אמנם יש מקום לחלק שבהבדלה מודה הר״ש גראמיזאן שעלתה לו התפילה כיון שאינה שייכת לתפילה בעצם שהרי יכול להבדיל גם על הכוס והתפילה היא רק מקום שבו חייבו לומר הבדלה, מה שאין כן הזכרות שבתפילה. אבל מדברי רעק״א (ד״ה מבדיל) והרש״ש (על רש״י ד״ה שניה) מבואר שדימו אותם.

מה. וצריך עיון שלא משמע מדבריהם שתלו מחלוקתם במחלוקת זו והרי לא הוכרעה מחלוקת התוספות וחכמי פרובינציא, ואינו חוזר אלא בנדבה, ואם כן מדוע חוזר על תפילת התשלומין לדעת הר״ש גראמיזאן. ולכאורה צריך לומר שגם לפי תוספות לא השלים חובתו.
ועוד צריך עיון בדברי הפרי חדש שסתם דבריו ומשמע שגם לפי חכמי פרובינציא נחשב שהקדים תפילת חובה לתפילת תשלומין.

מו. וביאור הדברים לכאורה, שאם הזכרת שבת ויום טוב היא מעצם התפילה, צריך להזכיר את שניהם יחד, שהוא נוסח אחד של תפילת היום ומעיקרה של התפילה, ואם התפלל פעמיים והזכיר כל פעם הזכרה אחת לא יצא. אבל אם ההזכרה אינה מעיקר התפילה, רק המקום שבו אומרים את ההזכרה, אם כן די במה שבסך הכל הזכיר את שתי ההזכרות. ולזה הביא ראיה מכך שאינו צריך לחזור כשהתפלל בשבת תפילת חול עבור תשלומי חול, שאם נאמר שחיוב הזכרה הוא מעיקרה של התפילה, אם כן תפילת חול ושבת הן שתי תפילות חלוקות ביסודן, וכיון שדינו להתפלל תפילת שבת לא יצא כלל בתפילת חול שהיא תפילה אחרת. אבל כיון שיצא ידי חובה אף בתפילת חול, משמע שאין זו תפילה אחרת, רק שבשבת חל עליו דין הזכרה בתוך התפילה. ועל אף שיש בו דין לעכב את התפילה ומחויב להתפלל שוב, אבל תפילה שבאה מחמת תשלומין לתפילת חול לא התחדש בה דין זה של עיכוב.

מז. ואף שבהמשך דבריו כתב לגבי מי ששכח יעלה ויבוא בראש חודש במנחה, שלא יתפלל תשלומין אחרי ראש חודש, ומשמע שסובר שתפילה בלא הזכרה יש לה תורת תפילה, ורק יש לו דין לחזור כדי להשלים את ההזכרה ודבר זה שייך רק ביום הראש חודש. צריך לומר שיש לו חובת תפילה של הזכרת מעין המאורע ובדין זה צריך להזכיר את שני המאורעות כאחד, ואם לא כן לא יצא ידי חובת מעין המאורע.

מח. וכעין זה כתב האליה רבה (שם ס״ק יח) הו״ד במשנה ברורה (שם ביאור הלכה ד״ה יצא) לגבי מי שהתפלל תפילת חול ביום טוב שחל בשבת.

מט. עיין רעק״א (שו״ע סי׳ קיד ס״ה, הו״ד בביאור הלכה שם ד״ה מחזירין) שהסתפק לדברי המגן אברהם (סי׳ רסח ס״ק טו) שנוקט שיחיד יוצא גם כן בברכת מעין שבע, האם מי ששכח משיב הרוח בליל שבת לא יחזור להתפלל כיון שתפילה זו לא גרעה ממעין שבע, או שמא כיון שבתפילה זו צריך לומר משיב הרוח גרעה ממעין שבע ויחזור ויתפלל. ועיין גם בביאור הלכה (סי׳ רסח סי״ג ד״ה או) שנקט בפשיטות שאם לא אמר משיב הרוח יוצא בשמיעת מעין שבע, ועדיף מאילו לא התפלל כלל. ועיין קצות השולחן (סי׳ כא בדה״ש ס״ק כח) שהקשה שאם כן מי שאמר האל הקדוש בעשרת ימי תשובה מדוע צריך לחזור, והרי כיון שיכול להתפלל הבינו כמבואר בסימן ק״י, אם כן לא גרע תפילה שלימה בלא הזכרת המלך הקדוש, אלא בעל כרחך שאם מתפלל הבינו יוצא גם בעשרת ימי תשובה כיון שהתפלל כדין, מה שאין כן במתפלל תפילה שלימה ולא הזכיר המלך הקדוש שהתפלל שלא כדין, וכמו כן לגבי משיב הרוח שצריך לחזור מפני שהתפלל שלא כדין.

נ. והוכיח כן מדברי הירושלמי (תענית פ״ד ה״א) שבתפילת ערבית של תענית אין נושאים כפים כיון שנשיאת כפים הוקשה לשרות ואין שרות בלילה. ומבואר שלולא הלימוד היה דין נשיאת כפים על אף שאין בערבית חזרת הש״ץ.

ובהכרח שכל הברכות שאמר עד רצה עלו לו ורק מרצה ואילך לדעתם אינו נחשב, ומצרפים את האמירה השניה של רצה לברכות שאמר בתחילה, ולגבי הנשיאת כפים נחשב לכל היותר כאילו היה קודם רצה, ויתכן שבדיעבד יצאו בכך.

עוד כתב שגם לדעת המגן אברהם (ס׳ קכח סק״ג) שיכול הכהן לישא כפיו שנית אף באותו ציבור, אין לכהנים חיוב לישא כפיהם שוב, שאף שיש לומר שברכת כהנים נתקנה שתהיה על סדר חזרת הש״ץ ולכן כשחוזר הש״ץ שוב לברכת רצה צריך נשיאת כפים, אך הנה המגן אברהם (ס׳ קפח ס״ק יג) חילק בין ראש חודש לחנוכה, שלגבי מי שבירך ברכת המזון בשבת שחל בו ראש חודש ואמר יעלה ויבוא ושכח לומר רצה, כתב שחוזר ואומר גם יעלה ויבוא אף שהזכירו כבר בברכה הראשונה כיון שהוא יום שהתחייב בהזכרה זו, אבל בשבת שחל בו חנוכה ואמר על הניסים ושכח רצה, כתב שאינו אומר שוב על הניסים כיון שכבר הזכירו, וכיון שאינו חובה בעיקרו אין צריך לאמרו בפעם השניה שהיא לחזרה. ולפי״ז כתב שגם לגבי ברכת כהנים כיון שאין הכהן חייב לישא כפיו שנית כמבואר בשולחן ערוך (ס׳ קכח ס״ג), הרי דבר שאינו חובה אינו נצרך לתפילה שהיא לחזרה משום חסרון הזכרה וכמו לגבי על הניסים.

ד. גדר הזכרת טל ומטר

האחרונים דנו לגבי השוכח שאלת גשמים בתפילה, ונזכר בזמן התפילה הבאה, האם מתפלל תשלומין גם באופן שאינו יכול לומר טל ומטר [כגון שטעה במנחה של ערב שבת ונזכר בלילה], אם הוא תלוי באותה המחלוקת של חכמי פרוביציא ורבינו יהודה, לגבי יעלה ויבוא אם מתפלל תשלומין כשאינו יכול להזכיר כעת את ההזכרה ששכח.

חילוק בין הזכרה לשאלת גשמים

בכתבי הגר״ח (ס׳ א) ביאר שעיקר מחלוקת הראשונים היא לגבי הזכרה שאינה מעיקר התפילה, ומכל מקום אם שכחה צריך לחזור ולהתפלל, האם צריך לחזור משום שההזכרה עיכבה את התפילה ולא יצא בה ידי חובתו, או שיצא את עיקר התפילה וצריך לחזור משום שיש לו עדיין חיוב לומר את ההזכרה בתפילה. ולפי״ז חידש שאם שכח לומר טל ומטר בערב שבת ולא חזר, צריך להתפלל בערבית שתים לכולי עלמא אף שלא ירויח את אמירת ההזכרה, כיון ששאלת גשמים היא מגוף התפילה ובזה מודים כולם שלא יצא ידי התפילה גופא[נא].

ראיות שנחלקו גם בטל ומטר

ובהר צבי (שו״ת או״ח ח״א ס׳ נד) הביא שהמגן אברהם (ס׳ קח ס״ק טז) כתב שאם היו שני הימים ראש חודש מודים כולם שיחזור כיון שיוכל להכיר יעלה ויבוא, וכן אם שכח טל ומטר או משיב הרוח. ומבואר מדבריו שעיקר מחלוקתם שייך גם בטל ומטר אלא שכיון שיוכל להזכיר בתשלומין צריך להתפלל[נב].

האם שאלת גשמים מעצם מטבע התפילה

בעיקר גדר שאלת גשמים נחלקו המלא הרועים (ערך ש״ץ עמ׳ קכג אות יג) והר צבי (שם) על הגר״ח, ונקטו שאיננו חלק ממטבע התפילה, והביאו ראיה לכך שהרי אם לא הזכיר טל ומטר יכול לומר בשומע תפילה, וכיון שאפשר לומר אותה שלא במקומה, בהכרח שאין זה מעצם הברכה, ואם כן בזה ודאי סוברים התוספות שאינו חייב בתשלומין אם לא ישלים בה את השאלת גשמים.

ראיה ששאלת טל ומטר אינה ממטבע התפילה

והנה בגמרא (כט.) אמר רב אסי שמי שלא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים מחזירים אותו, ומי שלא הזכיר שאלת גשמים בברכת השנים אין מחזירים אותו מפני שיכול לאומרה בשומע תפילה. והקשו בגמרא שבברייתא מבואר שמחזירים אותו על שאלת גשמים, ותירצה הגמרא שרב אסי דיבר באופן שמתפלל בציבור ויכול לצאת אחר כך בשמיעת חזרת הש״ץ. והקשו בגמרא שכיון שרב אסי ביאר את טעמו מפני שיכול לאומרה בשומע תפילה, בהכרח שאין הטעם משום חזרת הש״ץ.

והקשה המלא הרועים (שם) מה סברה הגמרא לתרץ מתחילה שהוא מחמת חזרת הש״ץ, ועוד אם משום שיוצא בחזרת הש״ץ מדוע חוזר על ששכח גבורות גשמים.

וביאר לדרכו שהגמרא סברה שעיקר טעמו של רב אסי מפני ששומע מהש״ץ, אלא שאם החסיר ברכה אחת אינו יכול לצאת מהש״ץ וצריך לחזור ולהתפלל, כיון שצורת התפילה היא בי״ח ברכות דווקא[נג], ומשום כך אם החסיר הזכרת גבורות גשמים שהיא חלק ממטבע הברכה, נחשב כמי שלא אמר ברכה אחת וצריך לחזור ולהתפלל ואינו יוצא בשמיעה מהש״ץ. אבל חלוק שאלת טל ומטר שאינה נחשבת חלק ממטבע הברכה, שהרי יכול להשלימה בשומע תפילה, ולכן אם שכח ולא הזכיר גם בשומע תפילה יכול לצאת מהש״ץ כיון שלא נחסר לו מעצם התפילה ויצא בה ידי חובה, וסברה הגמרא שטעמו של רב אסי שיכול לאומרה בשומע תפילה הוא רק בתור הוכחה שאינו נחשב כמו חסרון ברכה. והגמרא דחתה שמכל מקום משמעות דברי רב אסי שהטעם שיכול לאומרה בשומע תפילה הוא העיקר ולא חזרת הש״ץ.

אמנם בספר המאורות (ל: ד״ה טעה) הסתפק במי שטעה בשאלת גשמים אם יכול לשמוע מהש״ץ כמו ביעלה ויבוא[נד], או שכיון שהיא צורך העולם אינו יוצא בשמיעה מהש״ץ. ולכאורה מבואר מדבריו כסברת הגר״ח.

עוד יש שכתבו לדון לפי״ז לגבי טעות בשאלת גשמים בשבת. שהנה ההלכות קטנות (ח״ב ס׳ צא)[נה] כתב לגבי מי שטעה בשבת והתפלל תפילת חול עד ברכת השנים, וגם היה ימות החמה וטעה ואמר טל ומטר, שצריך לחזור ולומר ברכת השנים כתקונה. וביאר המחזיק ברכה (ס׳ רסח סק״ג) בדבריו שכיון שכבר אמר ברכה זו התחייב בה ולכן צריך לומר אותה כדין[נו]. ולכאורה מבואר מדבריו שאמירת טל ומטר היא מעצם חובת הברכה, וכל שלא הזכיר טל ומטר לא יצא חובת הברכה.

אך בקצות השולחן (ס׳ עח בבדה״ש סק״א) חילק בין הזכיר טל ומטר בימות החמה לשכח להזכיר בימות הגשמים, וביאר שדברי ההלכות קטנות הם דווקא כשהזכיר טל ומטר בימות החמה, שכיון שהוא סימן קללה לכן צריך לחזור על הברכה, מה שאין כן מי שלא הזכיר טל ומטר בימות הגשמים, בזה מודה שאינו צריך לחזור מחמת טעות זו[נז]. ולפי״ז נראה ששאלת גשמים גם לדבריו אינה נחשבת ממטבע הברכה, אלא רק הזכרה.

אבל החיי אדם (הלכות תפלה כלל כח ס״ז) חלק על ההלכות קטנות בעיקר דבריו וכתב שצריך לתקן רק אם עומד עדיין באמצע הברכה, שכיון שהתחיל אותה צריך לגמור אותה כדין, אבל אם גמר אותה נחשב כאילו לא התחיל מחמת הטעות[נח], ומבואר מדבריו שמי שאמר ברכת השנים שלא כתקונה נחשב כאילו לא אמר את הברכה כלל.

ואפשר לומר שההלכות קטנות סבר שגם אם טעה בשאלת גשמים אינו נחשב כחיסר ברכה אלא שיש לו חובה לומר בה שאלת גשמים. אבל יש לדחות שגם ההלכות קטנות סבר שאם טעה בשאלת גשמים נחשב כאילו לא אמר את הברכה כלל, אבל עיקר טעמו משום שכיון שאמר את הברכה, התחייב בה, שאף אם לא יצא בה ידי חובתו אבל אינו נחשב כאילו לא אמרה ויש בזה מעשה המחייב אותו[נט].

נא. וכן הורה הגרש״ז אויערבך (הליכות שלמה, תפילה פ״ח הע׳ 82), ובתהלה לדוד (ס׳ קח ס״ק יד) הסתפק בזה.

נב. הו״ד במשנה ברורה (ס׳ קח ס״ק לה), וכן דימה אותם הישועות יעקב (ס׳ קיז סק״ג).

נג. וכפי שאמרה הגמרא (כט.) שתיקנו י״ח ברכות ולכן אי אפשר שיתפלל י״ט, ואם כן כל שכן שאין להחסיר ממנין הברכות.

נד. וכן משמע בשלמי צבור (עמ׳ קל) שדימה מי שלא הזכיר טל ומטר לשכח יעלה ויבוא לענין שיכול לצאת בחזרת הש״ץ.

נה. הו״ד בבאר היטב (ס׳ קיז סק״ז) ובשערי תשובה (ס׳ רסח סק״א).

נו. והביא שיש שכתב לפי״ז שאם אמר תיבת ׳אתה׳ מאתה חונן והמשיך מיד ברכה של שבת, צריך אחר כך לומר שוב את ברכת אתה חונן כיון שהתחייב בה. אבל המחזיק ברכה חלק עליו וביאר שהברכה של תפילת שבת היא כנגד הברכות של חול וממילא כיון שכבר אמר אותה פטור מלומר את ברכת אתה חונן. וכתב שגם ההלכות קטנות מודה שאינו חוזר על ברכת השנים באופן שנזכר לאחר שכבר אמר את הברכה של שבת בתפילה, שכיון שנפטר מחובה זו אין צריך עוד לחזור.

נז. וכן הוכיח הברכת מרדכי (ברכות ס׳ טז) מכך שאפשר להשלים את שאלת גשמים בשומע תפילה שאינה נחשבת מעצם הברכה של ברכת השנים דווקא [אלא חלק מהתפילה בכללותה], וממילא אין מחובת הברכה לחזור ולתקנה לצורך שאלת גשמים [ונראה שגם אם נזכר רק אחר שומע תפילה קיימת סברא זו אף על פי שהחסיר משתי הברכות את אמירת טל ומטר, וקל וחומר הוא כיון שבודאי אינה ממטבע שומע תפילה].

נח. ובתהלה לדוד (ס׳ רסח סק״א) חידש עוד שאף אם נזכר כשנמצא באמצע ברכת השנים מפסיק את הברכה ומתפלל של שבת, שכיון שלא אמר אותה כתקונה הרי אם יחזור הרי הוא כמתחיל ברכה של חול לכתחילה. ויש לעיין לדבריהם אם נזכר כשעמד באמצע שומע תפילה האם מודה שאז יזכיר כיון שאינו מתחיל לומר ברכה לכתחילה, וגם כיון שאמר את שאר הברכות של תפילת י״ח הרי התחייב בהן, וכיון שחסרה לו ברכת השנים הרי זה מעכב גם את שאר הברכות, ואף אם נזכר לפני שהתחיל ברכת שומע תפילה אולי יצטרך לומר אותה כדי להשלים אמירת טל ומטר.

נט. עיין עוד בתהלה לדוד (ס׳ רסח סק״ב) שהסתפק לשיטת ההלכות קטנות, באופן שנזכר רק לאחר שעקר רגליו. האם יצטרך לחזור ולהתפלל תפילת חול כדי לומר ברכת השנים כתקונה,

נפקא מינה לשאלת גשמים במקומות הצריכים בימות החמה

יש שכתב לבאר על פי זה את מחלוקת המשנה ברורה והחזון איש. שהנה הרא"ש (שו"ת כלל ד סי' י) כתב שארץ שלימה שצריכה מטר בימות החמה, יכולים לשאול בה מטר בברכת השנים כפי הצורך, וכתב ששאר חכמי דורו חלקו עליו כיון שבשאר הארצות אינו נצרך. והכריע בשולחן ערוך (סי' קיז ס"ב) שלכתחילה אין לומר בברכת השנים, אך בדיעבד אם שאל בברכת השנים אינו חייב לחזור על תפילתו [ויכול להתפלל שוב בנדבה]. וכתב הביאור הלכה (שם ד"ה ושאל) שאם לא הזכיר גבורות גשמים במחיה המתים ובברכת השנים שאל מטר, בודאי חייב לחזור, כיון שהטעם שאינו חוזר הוא משום שסומכים בזה על הרא"ש שאפשר לשאול בברכת השנים, אך לדבריו צריך גם להזכיר משיב הרוח במחיה המתים, וכיון שלא הזכיר צריך לחזור לשיטת הרא"ש, ואם כן ממה נפשך צריך להתפלל שוב[ס].

אמנם החזון איש (או"ח סי' יח סק"ז) כתב שהשולחן ערוך הכריע כהרא"ש רק לענין דיעבד לגבי טל ומטר אבל לא לגבי משיב הרוח, שהוא ודאי רק לפי ארץ ישראל, כיון שעיקר הלימוד בגמרא (תענית ב.) להזכרת גבורות גשמים הוא מהפסוק (דברים יא יד) 'ונתתי מטר ארצכם בעיתו יורה ומלקוש', האמור אחר הפסוק (שם יא יג) 'לאהבה את ה' אלהיכם ולעבדו בכל לבבכם' שהיא התפילה, וכיון שהפסוק מדבר על ארץ ישראל לכן דין ההזכרה תלוי בארץ ישראל. וכן מבואר בגמרא (שם י.) שעיקר הגשמים הם לארץ ישראל ושאר הארצות שותות מהתמצית שנשאר[סא].

עוד כתב (שם סק"ח) שכיון שמבואר בשולחן ערוך שבדיעבד אם הזכיר שאלת גשמים בברכת השנים יצא ואינו חוזר, ובתפילה שאחריה אינו מזכיר שהרי כך נפסק הדין לכתחילה, אם כן לכאורה צריך לחזור ממה נפשך, שלפי הרא"ש לא יצא בתפילה השניה, ולשאר הראשונים לא יצא בראשונה. אלא ודאי גם לפי מה שנוקטים כהרא"ש מספק אין לחזור כיון שהרי ממילא לא יוכל בתפילה זו לומר שאלת גשמים בברכת השנים, כיון שאנו פוסקים שלא לומר [ורק בדיעבד אינו חוזר], וכיון שלא יועיל לענין ההזכרה אין לו לחזור. ומבואר מדבריו שלדעת הרא"ש אם לא הזכיר גבורות גשמים או שאלת גשמים יצא ידי תפילה ורק חוזר לצורך אמירת ההזכרה בתפילה. ומשמע שאין נוסח ההזכרה מעצם התפילה ואינו מעכב אותה.

אלא שכתב עוד שמן הדין אין פוסקים כהרא"ש אפילו בתורת ספק, והוכיח כן שהרי הדין נפסק להתפלל בלא הזכרת גשמים, בעוד שלדעת הרא"ש הוא משנה ממטבע תפילה ומעכב את התפילה[סב], אלא בהכרח שאין חוששים לדעתו, ורק לענין הנהגת דיעבד נפסק לחוש לדעתו. וכיון שזו הלכה מיוחדת של הנהגה בדיעבד, לכן אין לסמוך על דעתו אלא בתנאי שיצא ידי חובה על כל פנים לשיטתו, אבל באופן שלא הזכיר גבורות גשמים כיון שלא יצא גם לשיטת הרא"ש לכן חזר הדין שאין מזכירים שאלת גשמים בברכת השנים, וזה שהזכיר צריך להתפלל שוב [אלא שבזה סמך על הטעם הראשון לחלק בין שאלה לשבח כנ"ל].

ומשמע שגם לדעתו הזכרת גשמים היא מעיקר התפילה וחוזר על התפילה משום שהיא מעכבת אותה[סג].

ולכאורה נראה מדבריו שסבר שהדין עיכוב הוא בתולדה מחובת ההזכרה, ולכן רק אם חייבו אותו לחזור ולהתפלל כדי להזכיר גשמים, חובה זו גורמת עיכוב על התפילה וכדברי הקהלות יעקב (סי' יז), אבל באופן שלא יוכל להזכיר לא שייך לחייבו לחזור ויצא בתפילתו. וכן צריך לבאר לפי מה שכתב עוד שעל אף שצריך לחזור, מכל מקום אם לא נזכר עד שעבר זמן תפילה אינו מתפלל תשלומין, ומבואר שאף כשחל הדין עיכוב אינו נחשב כמי שלא התפלל, ולכן אינו מתחייב בתשלומין.

ובדעת המשנה ברורה שכתב שצריך לחזור, משמע שהוא מעיקר התפילה ולא יצא בה, ולכן חוזר להתפלל על אף שלא יוסיף את ההזכרה[סד].

חילוק בין שאלת גשמים להזכרת גשמים

האור שמח (תפילה פ"י ה"ח) כתב שיש לחלק בין שאלת גשמים לגבורות גשמים, שאם שכח טל ומטר לא קלקל את שאר הברכה רק שחיסר את השאלת גשמים, מה שאין כן בגבורות גשמים שאם שכח מגרע בזה גם את שאר הברכה, שהנה מבואר בגמרא (לג:) שאין להוסיף על השבחים שנאמרו בתפילה, משום שאי אפשר לומר את כל שבחיו של הקב"ה ואף השבחים שבנוסח התפילה היה אסור לאומרם לולא שאמר אותם משה רבינו ותיקנו אנשי כנסת הגדולה, כיון שהוא כמו מלך שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב והיו מקלסים אותו בשל כסף. וביאר האור שמח שהשבחים שתיקנו לומר הם על מה שמושג על ידינו, ואם מוסיף שבחים אחרים נותן בזה גבול ושיעור לשבחיו, ונמצא שכל אמירת השבחים היא קיצור בשבח הבורא. וכמו כן אם לא אמר את כל נוסח הברכה קיצר בשבח הבורא, ומשום כך אינו יכול להשלים את גבורות גשמים בשומע תפילה, משום שחסרה לו כל הברכה, וכיון שכל הברכות הן כברכה אחת של שבח קלקל את כל התארים שבהן[סה].

ולפי"ז ביאר את תירוץ הגמרא בתחילה ששכח טל ומטר אינו חוזר משום ששומע מהש"ץ את הברכה, והיינו כיון שחסר לו רק הזכרת טל ומטר, אבל אם שכח גבורות גשמים חוזר כיון שחסרה לו כל הברכה, ועוד שקלקל את שלוש הברכות ובודאי לא יועיל לו לשמוע רק את אותה הברכה, ועוד שלדעת התוספות אם חיסר ברכה שלמה אינו יוצא מהש"ץ אפילו בשמיעת כל חזרת הש"ץ, וכל שכן בזה שקלקל את שלוש הברכות הראשונות.

עוד ביאר לפי"ז את דברי הרמב"ם (תפילה פ"י ה"ב) ששליח ציבור שטעה בתפילת לחש אינו חוזר אלא סומך על חזרת הש"ץ, אלא אם טעה בג' ברכות ראשונות. וביאר לדרכו שסומך על חזרת הש"ץ רק אם לא החסיר ברכה שלמה, אבל בג' ראשונות אם החסיר שבח אחד קלקל את כל הברכה[סו]. והנה כתב הרי"ף (יט.) שאף שתפילת ערבית רשות מכל מקום אם התפלל וטעה חוזר לראש כיון שקיבלה עליו כחובה[סז], והביא בהר צבי בשם חסד לאברהם (תניא סי' כ) שמכל מקום לגבי מי ששכח טל ומטר בערבית אין מחזירים אותו, מפני ששאר הזכרות אם שכח אותן הוא כמי שלא התפלל וכיון שקיבל עליו את התפילה צריך לקיים אותה, אבל בטל ומטר אם שכח אינו נחשב כמי שלא התפלל, ולא קיבל עליו כחובה לחזור להתפלל לצורך שאלת טל ומטר. אמנם במגן אברהם (סי' רלו סק"א) מבואר שחוזר גם בטל ומטר[סח].

גדר ההשלמה בשומע תפילה

אמנם בעיקר קושיית ההר צבי על הגר"ח מהשלמה בשומע תפילה, דבר זה תלוי במה שנחלקו הפוסקים בחסרון בברכות.

מחלוקת אחרונים אם משלים ברכה שלימה בשומע תפילה

הפרי חדש (סי' קיט סק"ג) והחיי אדם (הלכות תפלה כלל כד ס"כ) נחלקו לגבי מי שהחסיר ברכה שלמה האם יכול להשלימה בשומע תפילה, לדעת הפרי חדש יכול להשלימה וכמו שאפשר להשלים טל ומטר, והחיי אדם כתב שאי אפשר להשלימה כיון שיחסר ממנין הברכות[סט]. ולפי הפרי חדש דין השלמה בברכת שומע תפילה הוא אפילו על התפילה עצמה, ואם כן אף שאפשר להשלים שאלת גשמים בשומע תפילה אין מכך ראיה נגד הגר"ח ששאלת גשמים היא חלק מנוסח התפילה. ואף לדעת החיי אדם יש לדון אם

אך בקצות השולחן (סי' עה בדה"ש סק"א) כתב שבזה מודה ההלכות קטנות, כיון שאם יתפלל מתחילה הרי זו תפילה אחרת, ולגבי זה לא אומרים שיתחייב בעוד תפילה. ואם צריך לחזור על התפילה יש לדון כשלא נזכר עד שעבר זמנה, האם צריך להתפלל תשלומין, שאם גם שאלת גשמים תלויה במחלוקת התוספות וחכמי פרובינציא, הרי שלא יחזור מספק כיון שבשבת אין תפילת נדבה. ולדעת הגר"ח לכאורה דינו כאילו לא אמר את הברכה וכפי שביאר החיי אדם ממילא לא התחייב בה. אבל יתכן שנחשב רק כהחסיר חלק מברכה ולא יצא ידי חובת תפילה. ועוד שאפשר שגם ההלכות קטנות מודה שלא יצא בברכה זו כלל, ומכל מקום התחייב בה מחמת מעשיו [ומלבד זאת יש לומר שכיון שהתפלל את כל תפילת י"ח ורק טעה בברכת השנים הרי התחייב בה אף לדעת החיי אדם, וממילא צריך לחזור. וצריך עיון].

ס. **ותמה** שבשולחן ערוך לא משמע כך, עיין שם.

סא. **עיין** גם משנה ברורה (סי' קיד ס"ק כד) שחילק בדעת השולחן ערוך בזה בין שאלת גשמים להזכרה שהיא שבח, שאין לומר שבח בדבר שהוא קללה בשאר המקומות. אך בביאור הלכה (שם ס"ד ד"ה ואפילו) הקשה שמדברי הרא"ש מבואר שהשוה אותם.

סב. **וכן** בשאלת גשמים, אף שמזכירים בשומע תפילה לכאורה הוא רק לכתחילה ואם שכח אינו חוזר, כיון שפוסקים שלא כהרא"ש.

סג. **אף** על פי שנקט שאין לחזור באופן שלא הזכיר אותה כיון שאין נוקטים כהרא"ש.

סד. **אמנם** יש מקום לומר שבתפילה זו יאמר טל ומטר בשומע תפילה וכן יאמר מוריד הטל במחיה המתים ויצא בה לכל הדעות על כל פנים בדיעבד. אלא שיש להסתפק בזה שאף על פי שאם אמר מוריד הטל בימות הגשמים יצא בדיעבד, מכל מקום לא יחזור להתפלל לשם כך כיון שאינו נחשב כמו הזכרת גשמים.

סה. **ולפי"ז** דן שאם שכח טל ומטר יכול לשמוע מהש"ץ את ברכת השנים בפני עצמה ואינו צריך לשמוע את כל חזרת הש"ץ [שלא כמבואר בתוספות].

סו. **וכתב** שמשום כך כתבו האחרונים (לבוש סי' קכו ס"ד) שגם בג' ראשונות אינו חוזר אם כבר סיים את תפילתו, כיון שלגבי ברכה שלמה יכול לסמוך על חזרת הש"ץ.

סז. **ומשום** כך הוצרכו בגמרא (ל:) לבאר לגבי יעלה ויבוא שאינו חוזר משום שאין מקדשים את החודש בלילה, כיון שמצד חובת התפילה היה חוזר מחמת קבלתו.

סח. **לגבי** יעלה ויבוא, המלא הרועים כתב שאינה מנוסח התפילה אלא שאלה שנקבע מקומה בברכת העבודה, ומה שאין לה תקנה במקום אחר כיון שמקומה הוא אחר שומע תפילה. ובהר צבי כתב שכיון שנקבע לה מקום בברכת העבודה יש צד לומר שהיא חלק מנוסח התפילה ועדיפה מטל ומטר.

סט. **הובאו** דבריהם בביאור הלכה (סי' קיט ס"ד ד"ה ואם).

חסרון טל ומטר הוא כמי שהחסיר ברכה ואינה יכול להשלימה, או שהוא כחסרון של חלק ממנה ויכול להשלימה.

האם משלים חלק מברכה בשומע תפילה

אך גם לגבי חסרון חלק מהברכה נחלקו האחרונים אם יכול להשלימה בשומע תפילה, שהנה הפרי חדש הוכיח דבריו מהתוספות (כט. ד"ה מפני) שכתבו שאין להשלים הזכרת הבדלה ושאר שבחים בשומע תפילה כיון שאינם מענין הברכה, ורק שאלת גשמים ושאר צרכים הם מענין הברכה, ומשמע שכל שהוא בקשת צרכים יכול להשלים בשומע תפילה.

והפרי מגדים (סי' קיט משב"ז סק"ד) דחה את ראייתו שרק בטל ומטר והבדלה שאינם נאמרים תמיד ואינם מנוסח הברכה שייך השלמה [ולכן הוצרכו תוספות לבאר שאי אפשר להשלים הבדלה משום שאינה מענין הברכה], אבל אי אפשר להשלים את עצם הברכה בשומע תפילה, וכתב עוד שאפילו כשלא אמר חלק מברכה נחשב כחיסר את הברכה ואינו יכול להשלימה בשומע תפילה כיון שיחסר ממנין הברכות.

והביאור הלכה (סי' קיט ס"ג ד"ה אם) כתב שגם בברכת תקע בשופר, אם שכח לומר ענין קיבוץ גלויות יכול להשלים בשומע תפילה אף שהוא עיקר ברכת תקע בשופר[ע], ומבואר שדין השלמת שאלת גשמים בשומע תפילה אינו מפני שאינה ממטבע התפילה, אלא שכך דינו של נוסח התפילה שיכול להאמר גם בשומע תפילה[עא].

דין מי שחיסר חלק ממטבע התפילה

בעיקר מה שנקטו האחרונים שאם ההזכרה היא חלק ממטבע התפילה השוכח הזכרה נידון כהחסיר ברכה, ונחשב כמי שלא התפלל, דנו הפוסקים בענין זה.

סתירה בדברי הרא"ש האם כשאינו מזכיר חובת היום נחשב תפילה

כבר הובאו דברי הרא"ש (פ"ד סי' ב) שכתב בענין תפילת תשלומין למחסר הזכרה שהדבר מוכרע, ולכן מספק יתפלל בנדבה, ומשמע שיש לרא"ש צד שאף שאינו מזכיר את ההזכרה שהיא מחמת היום נחשב תפילה. ובקהלות יעקב (ברכות סי' טז) הקשה שלגבי תפילות ראש השנה הביא הרא"ש (ר"ה פ"ד סי' יד) את דברי הרמב"ן שיישב את המנהג שמתפללים היחידים שבע ברכות והשליח ציבור מתפלל תשע ברכות [עם מלכויות זכרונות ושופרות], כיון שהשבע ברכות הן מדין 'יום טוב' לכן הציבור חייבים בזה, אבל שתי הברכות הנוספות הן מדין 'ראש השנה' ועל זה תיקנו חכמים שהשליח ציבור יפטור אותם. והקשה הרא"ש על דבריו שכיון שצריך לומר את הברכות המיוחדות לראש השנה, אם מדלג אותן כל הברכות שאומר הן ברכות לבטלה. ומבואר מדבריו שנקט בפשיטות שאם אינו אומר את הברכות שהן מחמת היום אינה נחשבת תפילה כלל כיון שלא התפלל תפילה כתקנה.

חילוק בין מחסיר הזכרה למחסיר ברכה שלימה

וביאר שיש לחלק בין הזכרה לברכה שלימה, שאם מחסיר ברכה שלימה אינו יוצא כלל בתפילתו, אבל אם מחסיר רק הזכרה יוצא בתפילתו. ולפי"ז ביאר את דברי הר"מ בתוספות (כט. ד"ה טעה) שכתבו בשם בה"ג ששליח ציבור אינו מוציא את מי שהוא בקי, אבל מוציא את מי שהתפלל ושכח הזכרה. והר"מ חילק בין מי ששכח הזכרה שיוצא על ידי ש"ץ למי שחיסר ברכה שבזה אין יוצא על ידי הש"ץ, וביאר הקהלות יעקב שמי שהחסיר ברכה נחשב כמי שלא התפלל כלל ואינו יוצא מהש"ץ, מה שאין כן מי שחיסר הזכרה.

ולפי"ז ביאר את דברי הר"מ בתוספות (כט: ד"ה טעה) שכתבו בשם ה"ג שאף ששליח ציבור אינו מוציא ידי חובה את הבקי אך מי שהתפלל ושכח להזכיר של ראש חודש יכול לצאת ע"י הש"ץ. והר"מ סובר שאין דבר זה מועיל אם החסיר ברכה שלימה. וביאר שסברת הר"מ שאם החסיר ברכה שלימה הרי הוא כאילו לא התפלל כלל, וגרע מחסרון הזכרה.

ברכות מעכבות זו את זו רק מחמת החיוב לאומרן

ובמגן אברהם (סי' תקצג סק"ב) כתב שרק ברכות של ראש השנה מעכבות זו את זו אבל בשאר תפילות של חול אינן מעכבות, ולכן אם אינו יודע להתפלל את כל התפילה יאמר את הברכות שיכול. וביאר הביאור הלכה (שם ס"ד ד"ה מעכבות) שבאמת אינו יוצא בזה ידי חובה אלא שמקיים בזה רק בקשת רחמים בעלמא. והקשה הקהלות יעקב (שם סי' יז) מדברי הרא"ש (ר"ה פ"ד סי' יד) שאף בשבת ויום טוב אם אינו מתפלל את כל התפילה, הברכות שאומר הן ברכות לבטלה, ולא רק ברכות של ראש השנה שאמרו בהן שמעכבות זו את זו.

לכן ביאר בדבריו שאמנם כיון שחכמים חייבו לומר את כל התפילה ממילא אם לא קיים חיובו נמצאות ברכותיו לבטלה, אך מי שאינו יכול להתפלל הוא אנוס ואינו חייב לברך מה שאינו יכול, וממילא מותר לו להתפלל את הברכות שהוא יכול, ואינם לבטלה[עב].

תפילה שיש בה ספק אם חסרה ברכה

ובחיי אדם (הלכות תפלה כלל כד סכ"א) כתב שאם התנמנם בתפילתו ואינו יודע באיזו ברכה הוא עומד, אם עומד בברכות האמצעיות ממשיך לומר מהברכה שיודע בודאי שלא אמר עדיין. וביאר בנשמת אדם (אות ג) שאף שהמסתפק אם התפלל כלל, צריך לחזור ולהתפלל (סי' קז ס"א), כל זה הוא מפני שמתפלל תפילת נדבה, אבל בספק אם התפלל ברכה אחת אם יחזור ויתפלל תפילה שלימה, הרי חלקה יהיה תפילת חובה וחלקה תפילת נדבה, ואף אם היתה סיבה לחייבו, אך אי אפשר לעשות כן, וכמו שמבואר לגבי מי שהתחיל להתפלל ונזכר שכבר התפלל שמפסיק מיד ואינו ממשיך להתפלל בנדבה.

עוד כתב שגם בספק אם התפלל כלל, מצד הדין ספק דרבנן לקולא ופטור, אלא כיון שיכול להתפלל כל היום בתורת נדבה כמבואר בגמרא (כא.), הצריכו אותו לחזור ולהתפלל בתורת נדבה. אבל לא תיקנו על חסרון ברכה אחת להתפלל נדבה.

עוד כתב שכיון שכתב השולחן ערוך (סי' קז ס"ד) שאין להתפלל נדבה אלא אם יודע שיכול לכוין מתחילה ועד סוף, גם בספק אם התפלל [שחוזר ומתפלל רק בתורת נדבה] אין לו להתפלל אלא אם יודע שיכול לכוין מתחילה ועד סוף, וממילא היום שאין אנו יכולים לכוין מתחילה ועד סוף, גם בספק אם התפלל כלל, אין להתפלל[עג].

עוד הביא ראיה לזה מדברי הרמ"א בענין מי שיש לו ספק אם הזכיר יעלה ויבוא, וכתב הרמ"א (סי תכב ס"א) שמי שיש לו ספק אם הזכיר יעלה ויבוא אין צריך לחזור כיון שאין חזקה שלא אמר, ואף שאם לא אמר יעלה ויבוא צריך לחזור כמי שלא התפלל, מכל מקום כשיש לו ספק אינו חוזר[עד].

אך הקהלות יעקב (ברכות סי' יז) הקשה עליו ממה שמבואר ברא"ש, שאם חיסר ברכה כל תפילתו אינה עולה לו וברכותיו הן ברכה לבטלה. עוד הביא שהאור זרוע (הל' מגילה סי' שעד) כתב שאם אינו יודע היכן הוא עומד, יחזור לברכה שודאי אמר אותה וימשיך ממנה, ושלא כדעת החיי אדם.

ברכת המזון שחסרה הזכרה

כתב בזכרון שמואל (סי' כב) שלכאורה כיון שלא הכריעו במחלוקת, אם כן רק בתפילה יכול להתפלל מספק כיון ששייך תפילת נדבה, אבל לגבי ברכת המזון שלא שייך נדבה לא יברך שוב[עה]. אך הנה בשולחן ערוך (סי' קפח ס"ז) פסק שאם שכח יעלה ויבוא בראש חודש ונזכר קודם הטוב והמטיב, אומר ברכת שנתן ראשי חדשים לעמו ישראל, ואם חל ראש חודש בשבת ושכח של שבת, אם נזכר קודם הטוב והמטיב כולל שבת עם ראש חודש ואומר שנתן שבתות למנוחה וראשי חדשים לזכרון. ודייק המגן אברהם (ס"ק

ע. **וכן** משמע לכאורה מדברי החיי אדם שכתב רק על החסיר ברכה [שלימה] שאינו יכול להשלימה בשומע תפילה. אבל צריך עיון מדברי החיי אדם (הלכות תפלה כלל כח ס"ז, הו"ד להלן) שכתב על טעות בשאלת גשמים שנחשב כאילו לא אמר את הברכה, ואולי סבר ששאלת גשמים היא עיקר הברכה ובזה נחשב כאילו לא אמרה. עוד יתכן לפי ביאור האחרונים (הו"ד להלן) שכל הנידון הוא כשאמר טל ומטר בימות החמה שקלקל בזה את הברכה, מה שאין כן אם שכח טל ומטר בימות הגשמים, יתכן שבזה מודה החיי אדם שאינו נחשב כאילו לא אמר את הברכה. אמנם עיין מחצית השקל (סי' קח ס"ק טו ד"ה וה"ה) שכתב לדעת המגן אברהם שתלה דין תשלומין על שכחת טל ומטר, שהוא הדין גם לגבי מי שאמר טל ומטר בימות החמה, ובתפילה הבאה הדין לומר טל ומטר, שלדעת התוספות לא יתפלל תשלומין כיון שלא ירויח שהרי יחזור ויאמר שוב טל ומטר, ומשמע שאף שהזכיר טל ומטר בימות הגשמים נחשב שהתפלל.

עא. **עיין** עוד בביאור הלכה (שם ס"ד ד"ה ואם) בענין ברכת עננו שבתענית לגבי השלמתה בשומע תפילה.

עב. **לפי"ז** יש לדון כאשר מזדמן לו אחר כך להתפלל את כל הברכות האם יחזור ויתפלל, וכן לגבי חיוב תשלומין, שלפי הביאור הלכה משמע שלא יצא ידי חובת תפילה ויתפלל שוה, אך לקהלות יעקב שבאופן של אנוס אין הברכות מעכבות זו את זו ויצא ידי תפילה.

עג. **עוד** כתב שהרשב"א (כא. ד"ה הא) הביא בשם גאון שגם כשיש ספק אם התפלל אינו חייב לחזור אלא שיש לו רשות לכך. והוסיף הנשמת אדם שעל אף שהרשב"א חלק עליו מכל מקום באופן זה שאינו יכול לכוין גם הרשב"א מודה שאינו חייב להתפלל. ועיין ביאור הלכה (סי' קז ס"א ד"ה אם) שהביא שאין דעת שאר הפוסקים כן, אלא שצריך להתפלל אם הוא מסופק גם היום שאינו ודאי שיכוין מתחילה ועד סוף, מפני שאין תפילה זו בחינם אלא לצאת מספק.

עד. **מכך** שלמד החיי אדם דין ספק חסרון ברכה, מדין ספק הזכרת יעלה ויבוא, מבואר שלדעתו גם שכח יעלה ויבוא הוא כחסרון ברכה.

עה. **אף** שאם יש לו ספק אם בירך צריך לברך, אך בזה כיון שיצא מדאורייתא על כל פנים אינו צריך.

יג) מלשון השולחן ערוך שאף שלא שכח אלא של שבת צריך לומר גם של ראש חודש, אך הביא שבטור משמע שאינו מזכיר בברכה זו את של ראש חודש אלא אם שכח את שניהם וכן הכריע[עו].

אמנם כתב שאם התחיל הטוב והמטיב שחוזר לראש, יאמר בברכת המזון גם של שבת וגם של ראש חודש [כמו בתפילת נעילה ביום הכיפורים שחל בשבת]. והלבושי שרד והמשנה ברורה (ס"ק כט) ביארו בדבריו שהטעם משום שכשהחסיר הזכרת שבת לא יצא ידי חובה והרי הוא כאלו לא בירך. והקשה בזכרון שמואל שדבר זה תלוי במחלוקת הראשונים אם מי ששכח הזכרה נחשב כאילו לא התפלל כלל, וכיצד נקטו סברא זו בפשיטות[עז].

ובחידושי רעק"א (שו"ע סי' קפח ס"ח) כתב לגבי מי שבירך ביום טוב ברכת המזון ושכח יעלה ויבוא, ונזכר רק לאחר שהבדיל שהנה אף שהשוכח יעלה ויבוא דינו לחזור ולברך, אך באופן זה שהתפלל ערבית לא יוכל לומר יעלה ויבוא כעת כמבואר במגן אברהם (סי' קפח ס"ק יז), ולכן לא יחזור לברך, ולכאורה נדון זה תלוי במחלוקת הראשונים, ולדעת חכמי פרובינציא כיון שהוא כמי שלא בירך, יברך עתה על כל פנים. אמנם ציין לדברי הבשמים ראש (שו"ת סי' פז) שכתב שסברת חכמי פרובינציא היא רק בתפילה מפני ששייך להתפלל בנדבה, מה שאין כן לגבי ברכת המזון.

לענין מי שאינו יכול לומר הזכרות

האחרונים דנו לגבי מי שאינו יכול לומר הזכרת מעין המאורע [כגון שאין לו סידור ואינו יודע בעל פה את ההזכרות], האם צריך להתפלל מה שיודע או שאסור לו להתפלל מחשש ברכה לבטלה.

באורח ישראל (גרוסמן שו"ת סי' כב) כתב שלפי חכמי פרובינציא ברכותיו יהיו לבטלה, ואם כן אין להתפלל באופן זה, מספק. אך לגבי ברכת המזון כתב שיכול לברך כיון שההזכרות אינן מדאורייתא כמו שכתב הרא"ש (פ"ז סי' כג), וכיון שיש לו חיוב דאורייתא לברך ומדאורייתא יוצא גם בלא הזכרה, צריך לברך.

לענין זימון בברכת המזון

הראשונים נחלקו לגבי שלושה שאכלו בשבת ויום טוב ובירכו ושכחו מעין המאורע האם יחזרו ויברכו שוב בזימון, הריטב"א (מט: ד"ה ואמרינן) כתב שצריכים לזמן שוב, אך הכלבו (סי' כה, כג.) כתב שאין צריכים לחזור ולזמן כיון שכבר יצאו ידי זימון, וכן נפסק בשולחן ערוך (סי' קפח ס"ט). ויש שכתב שלפי הכלבו משמע שיש שם ברכת המזון גם בלי מעין המאורע, שאם לא כן הרי חסר להם הזימון וצריכים לחזור ולזמן. אך דחה את הראיה כיון שיוצאים ידי ברכת הזימון בברכה הראשונה של ברכת המזון, וממילא יצאו ידי זימון קודם שהחסירו את מעין המאורע [והברכות שעד ההזכרה אינן לבטלה].

לענין להוציא חבירו בברכת המזון

בבני ראם (סי' מג) דן לגבי מי שאכל בשבת סעודה שניה ושכח לומר רצה, וכשבירך כבר היה זמן סעודה שלישית, וחבירו אכל סעודה שלישית ויצא על ידו בברכת המזון, והנה מי ששכח לומר רצה צריך לחזור, מלבד מי ששכח בסעודה שלישית כמבואר בשולחן ערוך (סי' קפח ס"ח), וא"כ בזה יש לדון שהמברך שבירך על סעודה שניה בודאי צריך לחזור ולברך, ומכל מקום יש לומר שזה ששמע ממנו כדי לצאת על מה שאכל סעודה שלישית, יצא כיון שבדיעבד אם החסיר רצה אינו חוזר, אך מאידך יש לומר שכיון שהמברך חייב לחזור הרי הוא כאילו לא בירך, ואם כן גם לא עלתה לשומע[עח].

יום שנתחייב בד' תפילות

הזכרת חנוכה במוסף

הגמרא (שבת כד.) דנה לגבי הזכרת חנוכה במוסף [כגון שבת או ראש חודש שבתוך חנוכה], האם כיון שתפילת מוסף אינה מחויבת מצד עצם היום, שבכל יום אין מתפללים אלא ג' תפילות, והמוסף בא רק לראש חודש או לשבת, אין להזכיר בו את חנוכה. או שסוף סוף ביום זה חל חיוב להתפלל ארבע תפילות וכיון שיום זה חל בו חנוכה צריך להזכיר בכולן את חנוכה. והביאה הגמרא שנחלקו בזה אמוראים.

ודנו בגמרא לדמות את הנידון לדין ברכות הפטרה בשבת שחל בו ראש חודש. שהנה דעת רב שאין להזכיר בברכות ההפטרה את ראש חודש, ומבואר שכיון שאין ההפטרה מחויבת מחמת הראש חודש ממילא אין להזכירו בה, וכמו"כ לא יזכירו את חנוכה במוסף. אך הגמרא דחתה שיתכן באמת שיש להזכיר המאורע אף בתפילה או ברכה שהמאורע אינו מחייב, אלא שחלוק דין ברכות הפטרה כיון שלא קיים הזכרה לראש חודש בברכות הפטרה מעולם, ורק בתפילה שקיים בה הזכרה לחנוכה בשאר תפילות כגון מוסף גם יזכירו את חנוכה.

עוד הביאה הגמרא ראיה מדברי רב לגבי ברכות הפטרה במנחה של שבת, שהנה בזמנם נהגו לקרוא הפטרה במנחה של שבת, וכאשר חל ראש חודש בשבת סבר רב שאין להזכיר בברכות ההפטרה של מנחה את ראש חודש כיון שאין הראש חודש מחייבן. ועוד הובא שרבי יהושע בן לוי סבר שיום כיפור שחל בשבת יש להזכיר בתפילת נעילה את שבת, ואף שבכל שבת אין נעילה, מכל מקום כיון שיום זה חייב בד' תפילות יש להזכיר בו את המאורע שחל בו בכל תפילותיו.

ונחלקו הראשונים אם למסקנת הגמרא יש להזכיר בברכות ההפטרה את ראש חודש כשחל בשבת, או כפי שחילקה הגמרא שהיות ולא מצאנו הזכרת ראש חודש בברכות הפטרה מעולם אין מזכירים אף כשחל בשבת. הרי"ף רש"י (שם ע"ב ד"ה ככל) והרמב"ם (תפילה פי"ב הט"ו) כתבו שיש להזכיר גם ראש חודש בברכות ההפטרה, אבל תוספות (שם ד"ה ולית) כתבו שכולם מודים שאין להזכיר הזכרת ראש חודש בברכות ההפטרה כיון שלעולם אין כזו הזכרה.

רבינו יונה (ד"ה והא) ביאר בדעת הרי"ף ורש"י שמשמע בסוגיא שנדחו כל הדעות שהובאו קודם מחמת דברי רבי יהושע בן לוי. ועוד כתב הרא"ש (פ"ב סי' טז) שמסתבר שהמימרות שנאמרו בשם רב לגבי הזכרת ראש חודש בהפטרה ולגבי הזכרת יום טוב בהפטרה של מנחה בשבת, אינן חלוקות ושני הדינים מיסוד אחד, ולרבי יהושע בן לוי נדחה הכל כיון שהיום מחייב את ההזכרות בכל תפילותיו.

שכח הזכרה בתפילה שמחויבת מחמת קדושה אחרת

הפוסקים נחלקו לגבי יום הכפורים שחל בשבת ובתפילת נעילה שכח להזכיר של שבת, האם צריך לחזור על התפילה.

ההגהות מרדכי (פ"ב רמז תנו בסופו) כתב בשם ראבי"ם שצריך לחזור, וכן לגבי הזכרת חנוכה במוסף, והזכרת ראש חודש בברכת המזון כשחל בשבת, וכן הביא הטור (סי' קפח) בשם רבי יחיאל.

אך רבינו יוסף (הו"ד בטור) סבר שכיון שלרוב ראש חודש אינו חל בשבת, לא תיקנו לחזור מחמת ההזכרה בברכת המזון. עוד סברו רבינו יוסף ורבינו תם (הו"ד בהגהות מרדכי) שאינו חוזר מפני שראש חודש אינו מחייב לאכול פת אלא החיוב רק מחמת השבת, וכשאין חובת אכילת פת אין דין חזרה, וכפי שאמרה הגמרא שאין מזכירים ראש חודש בברכת ההפטרה מפני שלעולם אין ראש חודש מחייב קריאת הפטרה.

ביאור השיטה שחוזר על מוסף מחמת על הניסים

הבגדי ישע (אות ז) הקשה על שיטת הראב"ם, בשלמא בהזכרת ראש חודש או שבת שבעצם מחייבים לחזור על התפילה, מובן החידוש שיש דין חזרה גם בתפילה המחויבת מחמת קדושה אחרת כגון הזכרת שבת בנעילה,

---

עו. **בביאור** מחלוקתם אפשר לומר שהשלחן ערוך סבר שחסרון הזכרה מבטל את הברכה, והטור סבר שאף שאם גמר לברך מתבטלת הברכה מכל מקום בזה שעדיין לא סיים את הברכה לא מתבטלת הברכה. ועוד אפשר שהשלחן ערוך סבר ששתי ההזכרות נחשבות לדין אחד, כיון שבאות שניהן מחמת יום אחד שחלה בו קדושת שבת וקודשת ראש חודש, ולכן אם שכח הזכרה שמעכבת, זה מגרע גם בהזכרה השניה וצריך לחזור עליה. וראה לעיל שנחלקו הראשונים האם ברכת שנתן שבתות נחשבת כחזרה או שהיא קיום עיקר ההזכרה, ונפקא מינה לראש חודש שאין בו דין לחזור על ברכת המזון, ואם נחשב לחזרה יש מקום לומר שבטלה גם ההזכרה של ראש חודש, מה שאין כן אם אינו נחשב לחזרה. ולפי מה שנפסק שגם בראש חודש צריך לומר את הברכה משמע שאינו נחשב לחזרה.

עז. **ועוד** צריך עיון שהמגן אברהם כתב שם שבחנוכה אינו מזכיר של חנוכה בחזרה כיון אינו חובה. ולכאורה אם הברכה הראשונה כמי שאינה, יש לו להזכיר כעת כמו שצריך להזכיר בראשונה. ובשלמי תודה (חג שבועות סי' טז) דן לחלק בין הזכרות בברכת המזון לתפילה, שאפשר לומר שבברכת המזון מודים כולם שיצא ידי חובה, כיון שהדין שצריך לחזור ולברך הוא רק מחמת שיש חובת סעודה, וביום טוב שחל בשבת יש לו שני חיובים לאכול, ולכאורה יכול לכוין לצאת באכילה רק באחד מהם, ואם כן בזה יתכן שכל הזכרה היא תקנה בפני עצמה ויתכן שהמאמר מרדכי יודה בזה. אך הביא שהשלמי חגיגה (דיני תפילות שו: הו"ד בשערי תשובה סי' תקפב ס"ז) דימה ברכת המזון לתפילה וסובר שבשניהם הוא חיוב הזכרה אחד של שניהם. וראה במור וקציעה (סי' תרצה ד"ה עיין) שכתב לחלק לאידך גיסא שדין הזכרה בברכת המזון חמור יותר מבתפילה, מפני שתפילה בעיקרה אינה שייכת למאורע, אלא היא תפילה כמו בכל יום. מה שאין כן ברכת המזון שמחויבת מכח האכילה שבאה מפני שהיא חובה מחמת המאורע [וביאר בזה שיש לחזור משום על הניסים בברכת המזון אף על פי שבתפילה אין חוזרים]. ואם כן יש מקום לומר שבזה מודים כולם שאם שכח הזכרה הרי הוא כאילו לא בירך.

עח. **עוד** יש לעיין כאשר המברך אמר רצה אבל השומע לא שמע את ההזכרה, האם יצא כיון שלגביו אין הזכרה מעכבת, או שיחשב שלא שמע את כל ברכת המזון.

אבל הזכרת חנוכה לעולם אינה מחייבת חזרה ואם כן כיצד יתחייב לחזור מחמתה במוסף. ותירץ, שכיון שדין חזרה מחמת הזכרה תלוי אם יש קרבן מוסף באותו היום, לכן בשבת וראש חודש שיש בו מוסף גם הזכרת חנוכה מחייבת חזרה. עוד תירץ לפי שיטת רבינו תם שגם כשאינו מחויב לחזור מכל מקום יכול לחזור אם ירצה (תוספות ל: ד״ה מסתברא), והרא״ם חידש שגם במוסף יכול לחזור מחמת הזכרה זו[עט].

ותירץ עוד על פי שיטת הראבי״ה (ח״ב סי׳ תקסג) הו״ד במרדכי (שבת פ״ב רמז רעט) שכתב לגבי ברכת המזון שכיון שקבלו את ההזכרה בתורת חובה צריך לחזור, וממילא בתפילה כל שכן שצריך לחזור כיון שההזכרה בה היא חובה. ולפי ביאור זה כתב שהמחלוקת בין הרא״ם לרבינו תם היא אם הסברא של קבלה בתורת חובה גורמת את הדין של יום שנתחייב בד׳ תפילות, או שרק אם החיוב הוא מעיקר הדין שייך בו דין זה.

האם הזכרת שבת בנעילה מחייבת לחזור

ונחלקו הפוסקים בדעת רבינו תם. הבית יוסף (סי׳ תרכג ד״ה ואם) למד בדבריו שלעולם אינו חוזר בתפילה שמחויבת מכח קדושה אחרת. והמגן אברהם (שם סק״ב) נקט שאינו חולק אלא לגבי הזכרת ראש חודש בברכת המזון כשחל בשבת, שהרי טעמו הוא משום שדימה זאת למה שאין מזכירים ראש חודש בהפטרה מפני שלעולם אינו מחייב הפטרה, ואם כן ראיתו שייכת רק להזכרת ראש חודש בברכת המזון שלעולם אינו מחייב לחזור, אבל הזכרת שבת בתפילה מחייבת לחזור, ולכן אם לא הזכיר בנעילה חוזר[פ].

הלבוש (סי׳ קפח ס״ח) והט״ז (שם סק״ה) ביארו בדעת הבית יוסף שעיקר דין הזכרה של יום שנתחייב בד׳ תפילות אין זה כחיוב הזכרה רגיל שמצריך גם לחזור על התפילה, אלא הוא רק דין לכתחילה.

עוד ביאר הלבוש שאף אם נאמר שלגבי הזכרת שבת בנעילה צריך לחזור, מכל מקום לגבי הזכרת ראש חודש בברכת המזון אין צריך לחזור גם אם חל בשבת, משום שכל הטעם שחוזר אם שכח של שבת הוא מפני שהזכרת יום הכפורים מחייבת תמיד לחזור, וכשחל בשבת מחובת היום הזה להזכיר גם את השבת, ובכלל חיוב זה יש גם דין לחזור על התפילה. מה שאין כן לגבי ראש חודש שחל בשבת שהטעם שמזכירים מעין המאורע בברכת המזון אין זה מחובת היום עצמו, אלא שאם אוכל צריך להזכיר את המאורע שבאותו יום, ובשבת שיש חובה לאכול בו לכן צריך לחזור אם שכח להזכירה, מה שאין כן ראש חודש שאין חובה לאכול בו לכן הזכרתו אינה מצריכה חזרה על הברכה, ואף כשהראש חודש חל בשבת, סוף סוף אין האכילה מחויבת מכח הראש חודש.

עוד כתב שקדושת ראש חודש בטלה לגבי השבת ולכן אינה יכולה לחייב חזרה לצורך הזכרתה, מה שאין כן קדושת שבת שאינה מתבטלת כלפי יום הכפורים ולכן חובת הזכרתה מצריכה לחזור על התפילה. ואם שכח לומר רצה, כתבו הטושו״ע (שם ס״ז) שכשחוזר יאמר גם יעלה ויבוא.

ברכת המזון ביום הכפורים

הפוסקים דנו לגבי ברכת המזון ביום הכפורים לחולה שיש בו סכנה האם יאמר בו יעלה ויבוא.

הטור (סי׳ תריח בסופו) כתב בשם הרא״ש ובשם מהר״ם מרוטנבורג (שו״ת דפוס פראג סי׳ עא) שכיון שאוכל בהיתר, לגביו חוזר הדין שאומר יעלה ויבוא כבכל יום טוב. וכן פסק השולחן ערוך (סי׳ תריח ס״י).

והט״ז (סק״י) הקשה על זה שהגמרא (שבת כד:) מבארת שאף שיש להזכיר שבת בנעילה, מכל מקום לגבי ברכת מעין שבע בערבית של יום טוב שחל בשבת אינו מזכיר של יום טוב, מפני שרק בתפילה שמחויבים בה מן הדין באותו היום יש להזכיר את כל המאורעות, אבל מעין שבע אינה מחויבת מעיקר הדין, רק תיקנו אותה משום סכנה, ולכן אין מזכירים את היום טוב כשחל בשבת מפני שאין אומרים מעין שבע ביום טוב כשחל בחול. ולפי״ז הקשה שגם לגבי אכילה ביום הכפורים אין כלל חיוב לאכול ולברך ביום זה מצד סדר היום, שהרי הוא יום תענית, ורק החולה היה צריך לאכול ולברך מחמת אונסו, ואף גרע מהזכרת יום טוב במעין שבע, שבמעין שבע אף שאינו מעיקר הדין אך למעשה יש על זה תקנת חכמים והוא מסדר היום, מה שאין כן ברכת המזון ביום הכפורים[פא].

קידוש ביום הכפורים

עוד הביא המגן אברהם (שם סק״י) שכעין זה כתב בשבלי הלקט (סי׳ שיב) שאין הזכרה בברכת המזון אלא ביום שיש בו מצוה לאכול[פב], אבל ביום הכפורים אדרבה אסור לאכול, ואף לגבי חולה שצריך לאכול מחמת פקוח נפש, אין לאכילה זו שייכות עם קדושת היום אלא להיפך לגביו נעשה כיום חול, ומשום כך גם אינו עושה קידוש על הכוס שלא יתכן שיהיה מצוה מדין הקידוש לשתות ביום זה.

חובת קידוש ביום הכפורים שחל בשבת

ורעק״א (גליון השו״ע שם) כתב שגם לפי הפוסקים שאין לומר קידוש ביום הכפורים, אך אם חל בשבת צריך לעשות קידוש, כיון שכל סברת המגן אברהם שייכת מפני שקידוש ביום טוב הוא מדרבנן (מגן אברהם סי׳ רעא סק״א בסופו) ולא תיקנו קידוש ביום זה, אבל כשחל בשבת הרי חלה עליו חובת קידוש מדאורייתא ביום זה[פג], ועוד כתב שאף שקידוש במקום סעודה הוא מדרבנן ובתפילה כבר יצא ידי חובת קידוש דאורייתא[פד], מכל מקום יש לו עדיין חיוב מדרבנן, מפני שרק ביום כפור סתם לא תיקנו במיוחד עבור החולה חובת קידוש או מפני שאין זה שכיח או מצד סברת שבלי הלקט שלגביו נעשה יום הכפורים חול, מה שאין כן בחל בשבת, כיון שחכמים תיקנו בכל שבת לעשות קידוש על כוס ובמקום סעודה, לכן גם שבת זו שחל בה יום הכפורים לא יצאה מכלל התקנה, וכמובן שיש בו קדושת שבת לחייב במצות קידוש.

אך החכמת שלמה והאור שמח חלקו עליו, על פי הגמרא (זבחים צ:) שדנה לגבי שני קרבנות שאחד תדיר והשני מקודש יותר, איזה מהם יש להקריב קודם, ודנו לפשוט מכך שבשבת תמידין קודמין למוספין, ומשמע שתדיר קודם למקודש, ועוד מראש חודש שחל בשבת שמוספי שבת קודמים למוספי ראש חודש [וכתב רש״י (ד״ה מוספי) שמוספי ראש חודש מקודשים יותר שנקרא מועד[פה]], ודחו בגמרא שאין להוכיח מכך כיון שהתמיד של שבת הוא גם כן מקודש מחמת השבת, וכן המוסף של שבת שחל בו ראש חודש, הועילה לו קדושת ראש חודש להיות גם הוא קדוש מחמתו[פו]. ומבואר מזה שיום שיש בו קדושה מחמת זמן מסוים, כל דיני היום מקבלים את מעלת אותה הקדושה, כגון קרבן התמיד אף שבא בכל יום ולא דווקא ביום זה שיש בו קדושה, ואף מועילה קדשה זו גם לענין דינים שבאים מחמת קדושה אחרת שחלה באותו יום, כגון ראש חודש ושבת, שגם הקרבנות המיוחדים לשבת מתקדשים אף הם בדיני הקדושה של ראש חודש.

לפי״ז הוכיחו החכמת שלמה (שו״ע סי׳ קפח ס״ז) והאור שמח (עבודת יום הכפורים פ״ד ה״א) שיום שחלים בו שתי קדושות אין הקדושות חלות בנפרד זו מזו, אלא הכל נקרא חלות אחת של יום המקודש.

עוד הביאו שמובא בגמרא (פסחים נט:) שאסור להקטיר את קרבן הפסח בליל פסח כיון שהוא קרבן שבא ביום י״ד שהוא חול [משום שזריקת הדם היא בי״ד, ואין מקטירים ביום טוב חלבים מקרבנות של חול], אבל אם חל י״ד בשבת, מקטירים את הקרבן בליל יום טוב, מפני שנקראים חלבי שבת היות וזמן הקרבן היה בשבת, וחלבי שבת קרבים ביום טוב. ומבואר בזה חידוש גדול שאף שאין החיוב קרבן פסח בא ביום י״ד מחמת שהוא שבת, אלא

[עט] **אמנם** בזה לא שייכת סברת הרא״ש (פ״ד סי׳ יז) שהוא מדין תפילת נדבה, שהרי במוסף לא שייך נדבה, ואולי משום כך חלק עליו רבינו יוסף.

[פ] **על** פי מחצית השקל.

[פא] **והמגן** אברהם (סק״י) גם הקשה על דברי השו״ע ממה שמבואר בגמרא שבחנוכה אין חייב להזכיר בברכת המזון. וצריך עיון שכן הטעם שאין מזכיר אותם הוא מפני שחנוכה הוא מועד מדרבנן [וגם בתפילה לא היו מזכירים לולא הסברא של פרסומי ניסא בתפילה], וטעם זה לא שייך ביום הכפורים שהוא מדאורייתא.

והרמ״א (סי׳ תקנז ס״א) כתב בשם מהרי״ל שמי שאוכל בתשעה באב צריך לומר נחם בברכת המזון. והקשה השפת אמת (שבת כד. ד״ה איבעיא) שכיון שהוא מדרבנן אין להזכיר בו מעין המאורע בברכת המזון, שהרי מבואר בגמרא שהיה ספק לגבי חנוכה משום כך, אלא שיש צד לומר בחנוכה משום פרסומי ניסא, וזה לא שייך בתשעה באב. ותירץ שבאמת גם בחנוכה הפרסומי ניסא אינו מחייב להזכיר אלא שהוא מנהג להזכיר, ואם כן אפשר שגם בתשעה באב יש מנהג להזכיר. עוד כתב שאפשר שיש בתשעה באב חומרא מצד עצמו ולכן צריך להזכיר גם בלא הטעם של פרסומי ניסא [ולכאורה בהכרח אין להקשות על דברי הרמ״א מגמרא זו, שהרי גם בתפילה לא היו מזכירים לולא הסברא של פרסומי ניסא, והרי בתפילה בודאי מזכירים את תשעה באב, ובהכרח שיש לחלק].

[פב] **גם** בראש חודש יש מצוה לאכול אלא שאינו צריך לאכול פת בדוקא ולכן אינו חוזר אם שכח להזכיר.

[פג] **וצריך** עיון אם יזכיר את יום הכפורים בקידוש זה.

[פד] **כמבואר** בדברי המגן אברהם (סי׳ רעא סק״א), אמנם עיין בגליון רעק״א (שם, סי׳ רסג מג״א סק״ד) שהביא דעות שקידוש על יין או פת הוא מדאוריתא. ועיין עוד בביאור הלכה (סי׳ רעא ס״א ד״ה מיד וכו׳ הנה) שדן בזה באריכות.

[פה] **ובשיטה** מקובצת (אות יט) הוסיף בלשון רש״י שיש במוספי ראש חודש שעיר חטאת שמכפר על טומאת מקדש וקדשיו.

[פו] **עיין** שם עוד בגמרא שדנה בעוד אופנים מעין אלו ודחתה את הראיות על ידי סברא זו.

שבמקרה חל י״ד בשבת, הועילה קדושת השבת גם לקרבן הבא מחמת זמן י״ד בניסן[פז].

לפי״ז חידש האור שמח שגם ביום הכפורים שחל בשבת, אין לעשות קידוש אפילו מחמת השבת, משום שאין שתי הקדושות נפרדות זו מזו אלא חלות אחת של קדושת היום שגורמת איסור לאכול, ולכן אף כשחל בשבת אין לעשות קידוש, שלא כדברי ר׳ עיקבא איגר שכתב שכשחל בשבת יש לעשות קידוש.

הזכיר בתפילה שבת בלא יום טוב ולהיפך

וביום טוב, או ראש חודש, שחל בשבת והתפלל תפילת שבת בלא הזכרת יום טוב וחזר והתפלל תפילת יום טוב בלא שבת, כתבו האגרות משה (שו״ת או״ח ח״ד סי׳ ע אות יד) והגרש״ז אויערבך (שולחן שלמה הל׳ שבת סי׳ רסח ס״ד אות ב) שיצא בדיעבד. ולגבי מוסף חידש האגרות משה שיתפלל לכתחילה רק של יום טוב כיון שכבר התפלל של שבת, שהיות ותפילת מוסף היא כנגד קרבן מוסף, ואין מוספי ראש חודש מעכבים את מוספי שבת, הרי הוא כמו שהקריב מוסף של שבת, שחוזר ומקריב מוסף של ראש חודש.

אך הגרשז״א הביא את דברי האור שמח שקדושת ראש חודש מועילה גם למוסף של השבת, וכתב שלפי״ז נראה שגדר התקנה של התפילה הוא לכלול את השבת והראש חודש בתפילה אחת, גם בתפילת מוסף.

והחכמת שלמה (סי׳ קפח ס״ז) הקשה לפי״ז לגבי ראש חודש שחל בשבת מדוע חוזר רק כאשר שכח את הזכרת שבת ולא כששכח את הזכרת ראש חודש, שאף שראש חודש לא גורם חיוב אכילה, אבל כיון שהכל חלות אחת של קדושה צריך דינם להיות שוה.

ה. על הניסים

מקור דין אמירת על הניסים בתפילה וברכת המזון

הגמרא (שבת כד.) הסתפקה אם צריך להזכיר מעין המאורע של חנוכה בברכת המזון, וביארה את יסוד הספק, האם כיון שחנוכה אינו מועד מדאורייתא אין מזכירים, או שמשום פרסומי ניסא יש להזכירו. הגמרא פשטה שאין חובה להזכירו, ומכל מקום יכול להזכיר, ומקום ההזכרה הוא בברכת הודאה, כשם שבתפילה ההזכרה של חנוכה היא ב׳מודים׳, ולא בברכת העבודה כשאר המועדים.

רש״י (ד״ה בברכת) ביאר שבתפילה היה פשוט לגמרא שיש להזכיר, כיון שכל עיקר תקנת ימי חנוכה הוא להודות ולהלל ומשום כך צריך להודות בתפילה.

והתוספות (ד״ה מהו) כתבו שגם בתפילה טעם ההזכרה הוא משום פרסומי ניסא, וספק הגמרא, שאולי רק תפילה שהיא בצבור מתקיים בה פרסומי ניסא גדול, מה שאין כן בברכת המזון שהיא ביחיד, ואין בה פרסומי ניסא כל כך.

בקונטרס חנוכה ומגילה (סי׳ ז אות ב) דייק בדברי הרמב״ם שהזכיר את דין הלל בהלכות חנוכה (פ״ג ה״ג) ואת דין על הניסים שבתפילה בהלכות תפילה (פ״א הי״ג) ושבברכת המזון בהלכות ברכות (פ״ב ה״ו). שסובר שהזכרת על הניסים אינה מעיקר תקנת ימי חנוכה כדעת רש״י.

שיטת הרמב״ם שאם שכח על הניסים חוזר

הרמב״ם (ברכות פ״ב ה״ו) כתב שצריך להזכיר על הניסים בברכת המזון, ואם לא הזכיר אינו חוזר. והקשה הלחם משנה שבגמרא מבואר שאין הזכרה זו חובה, ומדוע הצריך הרמב״ם לאומרה. ותירץ שבירושלמי (פ״ז ה״ד) מבואר שהוא חובה, ואף צריך לחזור אם לא הזכיר, וחשש הרמב״ם לירושלמי לגבי לכתחילה על כל פנים.

שכח על הניסים בחנוכה האם צריך לחזור

הפוסקים דנו לגבי מי ששכח ולא הזכיר של חנוכה בברכת המזון, האם צריך לחזור.

ההגהות מיימוניות (ברכות פ״ב הי״ג אות ז) כתב בשם הראבי״ה (סי׳ תקסג) שכיון שקבלו עליו כחובה אם שכח חוזר, וכמו לגבי תפילת ערבית שהיא רשות אך אם התפלל וטעה צריך לחזור.

ובתרומת הדשן (סי׳ לח) הקשה הרי מבואר בגמרא שאם שכח על הניסים בתפילה אינו חוזר על אף שהוא חובה, וכל שכן בברכת המזון שהוא רשות. וכתב הב״ח (סי׳ תרע ד״ה ולענין) שהראבי״ה סבר שבחנוכה יש חובה לאכול פת, ומשום כך צריך לחזור. וביאר עוד (סי׳ תרפב ד״ה אך) בדעת הראבי״ה שאף שבתפילה אינו חוזר, בברכת המזון חוזר, כיון שבתפילה אינו מזכיר אלא על דעת חכמים שתיקנו את ההזכרה, וכיון שלא תיקנו אלא לכתחילה אינו צריך לחזור, מה שאין כן בברכת המזון שאינו חייב להזכיר וכיון שבירך על דעת להזכיר הרי הראה שקיבל עליו כחובה, ולכן חוזר.

שכח על הניסים בפורים האם צריך לחזור

ולגבי על הניסים שבפורים, המגן אברהם (סי׳ תרצה סק״ט) הביא בשם השל״ה שאם לא אמר בברכת המזון צריך לחזור, והקשה המגן אברהם הרי אם לא הזכיר בתפילה שהוא חובה אין צריך לחזור, וכל שכן בברכת המזון שאין חובה כלל להזכיר לא יחזור [ועוד הקשה שגם אין חובה לאכול פת].

ובמור וקציעה (סי׳ תרצה ד״ה עיין) תירץ שעיקר חיוב תפילה אינו מחמת היום המסוים, אלא שבכל יום חייב להתפלל, ואין ההזכרה שייכת לעיקר חיוב התפילה [לכן בימים שאין בהם מוסף אם לא הזכיר מעין המאורע אינו חוזר]. מה שאין כן ברכת המזון באה על הסעודה, והשל״ה סבר שחייבים לאכול פת בפורים, וכיון שהברכה מחויבת מכח האכילה, לכן הזכרת מעין המאורע נכללת בחובת הברכה[פח].

ובעיקר הדבר אם יש חיוב סעודה בפת בפורים נחלקו הפוסקים, יש שכתבו[פט] שחייבים לאכול פת. ויש שכתבו[צ] שאין חייבים.

פז. האור שמח ביאר לפי״ז את שיטת הרמב״ם (עבודת יום הכפורים פ״א ה״ב) שביום הכפורים הכהן גדול עושה את כל העבודות, ואף אלו שאינם מחמת יום הכפורים, וכגון כשחל בשבת ויש קרבן מוסף מחמת השבת, צריך הכהן גדול להקריבו, נוסף על הקטרת הקטורת של כל יום, והטבת הנרות [עיין כסף משנה שהביא את דעת החולקים]. וביאר שביום הכפורים שחל בשבת, יש בקרבנות הבאים מחמת השבת דין שיעשה אותה כהן גדול, מחמת שחל יום הכפורים בשבת זו.

פח. עיין רא״ש (פסחים פ״י ס״ז) שכתב שאם אוכל בערב שבת ומברך בשבת אף על פי שלא אכל בשבת אומר בברכת המזון רצה, ודימה זאת לתפילת תשלומין שאם שכח מנחה בערב שבת מתפלל בלילה שתים של שבת. עוד כתב (שו״ת כלל כב סי׳ ו, הו״ד בבית יוסף סי׳ קפח ד״ה אם) שגם להיפך כשאכל בשבת ומברך במוצאי שבת, אין אומר רצה, מפני שהולכים לפי שעת הברכה, אך המהרי״ל (שו״ת סי׳ נו) כתב שהולכים לפי שעת האכילה, ומשמע לכאורה שנחלקו ביסוד הדין של הזכרת המאורע בברכת המזון, שלפי הרא״ש היום מחייב להזכיר את המאורע בברכות שנאמרות באותו זמן, אך לפי המהרי״ל הוא דין על הסעודה, שאם היא סעודת חול אינה מחייבת הזכרה ואם היא סעודה של מועד מחייבת. ולכאורה דברי המור וקציעה מתאימים לשיטת המהרי״ל [אמנם מבואר בדברי המהרי״ל שאם התפלל ערבית של מוצאי שבת קודם ברכת המזון שוב אינו מזכיר רצה משום שהוא חול, אבל בביאור דבריו נחלקו האחרונים, המגן אברהם (סי׳ קפח ס״ק יז) נקט שאין זה מן הדין אלא כדי שלא יהיה תרתי דסתרי, אך בביאור הגר״א (סי׳ תרצה ס״ג) שכתב שתמיד מזכיר של שבת אם בשעה שמברך חלה קדושת שבת, ולכן אם לא התפלל ערבית חלה עדיין קדושת שבת וצריך להזכיר, עיין שם]. אך יש לומר שגם לפי הרא״ש הוא דין על הסעודה לחייב הזכרה כיון שהיא סעודת שבת, אלא שלאחר שיצאה השבת אי אפשר עוד להזכיר מפני שהחיוב תלוי גם בקדושת היום בשעה שמברך, ועוד משום שאינו יכול לומר שקר. ובאופן שמברך בשבת על סעודת חול יתכן שאין זה מעיקר החיוב של הזכרה מעין המאורע אלא הוא מצד הלכה נוספת שצריך לברך באופן שמתאים לאותו היום, וכעין סברת הט״ז (סי׳ קח סק״ח) לגבי תפילת תשלומין בליל שבת עבור מנחה של ערב שבת [ויש לדון בשכח להזכיר אם צריך לחזור, שכן הט״ז (שם) סובר שגם בתפילת תשלומין יהיה צריך לחזור, אמנם המגן אברהם (סי׳ קח ס״ק יב) סובר שאינו צריך לחזור מפני שהתפילה באה מחמת תפילת חול, ואם כן יתכן שיחלקו גם לגבי ברכת המזון. אלא שכתב המשנה ברורה (סי׳ רעא ס״ק כט) שאינו חוזר, וביאר (שעה״צ ס״ק לה) שהיות ואינו מחויב לאכול פת בסעודה זו, שהרי היתה בחול, לכן לא שייך בה דין חזרה].

ובדעת השולחן ערוך, התקשו האחרונים, שכתב (סי׳ קפח ס״י) לגבי מוצאי שבת שיאמר רצה כדעת מהרי״ל, ומאידך גם לגבי ליל שבת כתב (סי׳ רעא ס״ו) שיאמר רצה. וכתב הט״ז (סי׳ קפח סק״ז) שהמחבר סובר שהולכים גם אחר הסעודה לענין להוסיף הזכרה אבל לא לגרע. והמגן אברהם (סי׳ רעא ס״ק יד) כתב שהמחבר לא הכריע מספק ולכן כתב להזכיר תמיד, משום שסובר שאין בזה הפסק. ודעת הרמ״א (סי׳ רעא ס״ו) שגם לגבי ליל שבת הולכים אחר שעת הסעודה ואין לומר רצה.

פט. מרדכי (שבת פ״ב רמז רעט) והגהות מיימוניות (הלכות ברכות פ״ב הי״ג אות ז) בשם ראבי״ה (ח״ב סי׳ תקסג), מהרש״ל (שו״ת סי׳ מח), מטה משה (סי׳ תתריא), מור וקציעה (סי׳ תרצה ד״ה עיין). ט״ז (סי׳ תרצג סק״ב), והמגן אברהם (סי׳ תרצה סק״ט) הסתפק. ועיין משנה ברורה (סי׳ תרצה ס״ק טו) שכתב שספק ברכות להקל. ובשלמי תודה (פורים סי׳ ל אות א בסוף) כתב שמכל מקום אם אמר ברוך אתה ה׳, יסיים למדני חוקיך כדי להזכיר על הניסים, ואף על פי שמבואר (סי׳ תרצג ס״ב) שבהזכרה שאינה מעכבת אין עושים כן אלא יסיים את הברכה, אך בברכת המזון של פורים היות ויש פוסקים שצריך לחזור ולברך, לכן לענין לסיים למדני חוקיך יש לנהוג כמותם.

צ. ברכי יוסף (סי׳ תרצה סק״א) ושערי תשובה (שם סק״א).

הזכרת חנוכה ופורים בברכת מעין שלוש

כתבו הפוסקים שבברכת מעין שלוש אין מזכירים את חנוכה ופורים, והאחרונים דנו בטעם שמזכירים חנוכה ופורים בברכת המזון אך לא במעין שלוש.

המנהג שייך רק בברכת המזון

הביאור הגר"א (סי' רח סי"ב סק"מ) כתב שכיון שגם בברכת המזון אין חובה להזכיר אלא שמזכירים מחמת המנהג, אם כן בברכת מעין שלוש שלא נהגו אין אומרים.

אך הגרא"מ קוטלר (ישורון כרך ב עמ' שכג) העיר שלדברי הרא"ש (שבת פ"ב סי' טו) והלחם משנה (ברכות פ"ב ה"ו) מבואר שהוא חובה, ואם כן צריך ביאור מדוע לא חייבו במעין שלוש.

במעין שלוש אין הודאה

המהר"ם מרוטנבורג (שו"ת דפוס פראג סי' ע)[צא] והלבוש (סי' רח סי"ב) כתבו שהיות וביארה הגמרא שמקום הזכרת על הניסים הוא בהודאה ולא בונה ירושלים, לכן במעין שלוש שאין בה נוסח שכנגד ברכת הודאה אין להזכירה. וכתב הלבוש שאף שבסוף הברכה אומר 'ונודה לך' אך אין זה כנגד ברכת הודאה שהרי הוא אחרי שאמר טוב ומטיב, והוא רק לומר מעין החתימה סמוך לחתימה.

יש להזכיר רק מועד דאורייתא

ובמלבושי יום טוב (סק"ט, דברי חמודות פ"ו ס"ק קלה) הקשה הרי הדין שמזכיר בהודאה אינו אלא לכתחילה, שהרי אם שכח על הניסים בברכת המזון אומרו בהרחמן על אף שהוא אחר הטוב והמטיב כמבואר בשולחן ערוך (סי' קפז ס"ד), ואם כן במעין שלוש שאין הודאה יזכירו במקום אחר. ועוד הביא שההגהות מיימוניות (ברכות פ"ג הי"ג אות כ) כתב שאין צריך להזכיר את חנוכה ופורים במעין שלוש, משמע שבעצם שייך להזכיר אלא שאין בו חובה ולדברי הלבוש אין שייך להזכיר.

לכן פירש שהטעם משום שחנוכה ופורים אינם מדאורייתא, ולא חייבו חכמים להזכיר אלא מועדים שהם דאורייתא, ואף ראש חודש נקרא מועד מדאורייתא שנאמר (במדבר י' י) 'ביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם'.

מזכירים רק הזכרה שהיא ברכה בפני עצמה

במשנה (כח:) מובא שלדעת רבי יהושע יכול אדם להתפלל מעין תפילת י"ח, ומבארת הגמרא (כט.) שהיא תפילת הביננו, שהיא כוללת שלוש ברכות ראשונות, ושלוש ברכות אחרונות, וברכה אמצעית שהיא כוללת בתוכה את שאר הברכות של התפילה. ומובא בגמרא שבמוצאי שבת אין להתפלל הביננו כיון שצריך להוסיף הבדלה ואי אפשר להוסיף על שבע הברכות של תפילת הביננו, ומקשה הגמרא שאפשר לכלול את ההבדלה בתוך ברכת הביננו, ולא תירצה את הקושיא.

ורבינו יונה (ד"ה מפני) ביאר שהיות וההבדלה שבתפילה אינה ברכה בפני עצמה לכן אין לכלול אותה בברכת הביננו, שאז יראה שהיא ברכה נוספת על תפילת י"ח. וביאר הגר"ח (הו"ד באשר לשלמה תנינא סי' עו) לפי"ז שגם בברכת מעין שלוש שבאה לכלול את הברכות של ברכת המזון, אין אומרים בה מה שאינו ברכה בפני עצמה. ולפי"ז ביאר שיש לחלק בין הזכרת חנוכה לשאר הזכרות, שכל ההזכרות נחשבות לברכות בפני עצמן, שכן בהזכרת שבת אם שכח ונזכר קודם שהתחיל לומר הטוב והמטיב אומר ברכת אשר נתן, מה שאין כן בהזכרת על הניסים שאין אומרים את ברכת אשר נתן עבורה, אינה נחשבת ברכה בפני עצמה ומשום כך אינה מוזכרת בברכת מעין שלוש.

וביאר לפי"ז שהרמב"ם והטור נחלקו לגבי ראש חודש לשיטתם. הרמב"ם סבר (ברכות פ"ב הי"ג) שלגבי הזכרת ראש חודש אין אומר את החתימה בברכת אשר נתן[צב], ומשום כך סבר (ברכות פ"ג הי"ג) שאין מזכיר אותו בברכת מעין שלוש. אך הטור (או"ח סי' קפח) פסק שיש לחתום בברכת אשר נתן עבור הזכרת ראש חודש ולכן סבר (סי' רח) שיש להזכירו במעין שלוש[צג].

גדר ההזכרה של על הניסים

הגרא"מ קוטלר (שם עמ' שכו) ביאר בעוד אופן, שהנה הגמרא (שבת כד.) דנה לגבי ראש חודש טבת שחל בחנוכה, האם צריך לומר על הניסים במוסף, שיש לומר שהחיוב של תפילת מוסף הוא רק מחמת הראש חודש ולא מחמת שהוא חנוכה, אך מאידך יש לומר שיום זה נתחייב בד' תפילות, ודימו נידון זה לכך שאין הזכרת יום טוב בהפטרה שבמנחה של שבת, ומבואר שהיות ויום טוב אינו מחייב הפטרה במנחה לכן אין מזכירים אותו. ולכאורה יש לחלק שהרי חיוב הזכרת חנוכה בתפילה אינו מדיני התפילה, אלא מדין חיוב ההודאה של ימי חנוכה[צד], ואם כן יש לומר שרק לגבי הזכרת יום טוב שהיא מדיני התפילה אין מזכירים אלא מאורע המחייב את התפילה, מה שאין כן בהזכרות שאינן מדיני התפילה, יתכן שצריך תמיד להזכירן.

וכן קשה שהגמרא דימתה לאידך גיסא שביום הכפורים שחל בשבת צריך להזכיר של שבת בתפילת נעילה, ולמדה מזה למוסף שבחנוכה. ולכאורה אפשר לחלק גם בזה שרק הזכרות של מעין המאורע שהן מדיני התפילה צריך להזכיר בכל התפילות שבאותו היום, מה שאין כן בהזכרת חנוכה שהיא מדין חיוב ההודאה של ימי חנוכה, אפשר שלא חייבו להזכיר אלא בתפילות הרגילות המחויבות ביום רגיל.

והוכיח מכך שאף שטעם החיוב של הזכרת חנוכה בתפילה אינו מחמת חיוב התפילה, אלא מדין חיוב ההודאה של ימי חנוכה, מכל מקום גדר התקנה הוא להזכירם בתורת מעין המאורע, כשאר ההזכרות.

ביום שיש בו מוסף ההזכרה מעצם התפילה וברכת המזון

אלא שיש בזה נפקא מינה, מפני שיום שיש בו מועד מדאורייתא ומחייב מוסף, כיון שיש בו קדושה חשובה שייכת בו הסברא שהמוסף מועיל גם לתמידים, וכמבואר בגמרא (זבחים צ:) לענין שקרבן המוסף של ראש חודש אינו קודם לתמיד מצד קדושתו מפני שגם קרבן התמיד מתקדש מחמת קדושת הראש חודש, וממילא דין הזכרות שבתפילה אינו דין של מקום להזכיר את המאורע בלבד, אלא שהתפילה טעונה הזכרה ובלעדיה חסר בקיום הדין של התפילה[צה], ומטעם זה צריך להזכיר גם בברכת המזון שמועילה לכך קדושתו של היום, וההזכרה היא מגופו של נוסח ברכת המזון, ומשום כך גם בברכת מעין שלוש יש לומר אותה מפני שהיא כוללת את כל עיקרה של ברכת המזון.

אבל ביום שאין בו מוסף קדושתו קלושה, ובזה אין הגדר שהתפילה טעונה הזכרה, אלא רק יש דין הזכרה בפני עצמה, ותיקנו את מקומה בתפילה, משום כך שייך לחלק בתקנה ולחייב רק בתפילה ולא בברכת המזון, שלא שייך לומר בזה שזו ברכת המזון ששייכת ליום המקודש ולהצריכה הזכרה להשלמת קיום מצוותה[צו]. וכן גם לפי מה שנוקטים שתיקנו בברכת המזון הזכרה, אך אין ההזכרה מעצם ברכת המזון כלל, ולכן לא תיקנו כן במעין שלוש.

ולפי"ז ביאר את דברי המגן אברהם (סי' קפח ס"ק יג) לגבי מי ששכח בשבת חנוכה לומר בברכת המזון רצה, וצריך לחזור ולברך, שאינו צריך לומר שוב על הניסים מפני שאינו חובה. ואף שמשמע בפוסקים שבאמת צריך להזכיר על הניסים בברכת המזון, אך כוונתו שאין חובה מצד דין ברכת המזון כבשאר ההזכרות, ואם אינו אומר לא נחסר לו מקיום מצות הברכה, כיון

צא. הו"ד באליה רבה (סי' תרפב סק"ב) ובפרי מגדים (א"א שם סק"א).

צב. ופירש ההגהות מימוניות (אות ו) משום שבגמרא (מט.) הסתפקו אם צריך להזכיר יעלה ויבוא בברכת המזון.

צג. אמנם יש לדון שעל אף שאין חותם בברכה אבל פותח בברכה, וכיון שאומר ברכה צריך להזכיר גם במעין שלוש, ועיין שולחן ערוך (סי' קפח ס"ז) שכתב שבראש חודש אין חותם בברכת אשר נתן, ומכל מקום כתב (סי' רח סי"ב) שצריך להזכיר ראש חודש בברכת מעין שלוש. ובשערי תשובה (סי' קפח סק"ג) דייק מלשון השולחן ערוך שבראש חודש גם אינו פותח בברכה בשם ומלכות, ומבואר שעל אף שאינו אומר לשון ברכה כלל, צריך להזכירו במעין שלוש [אך יש לדחות שמה שאינו אומר שם ומלכות הוא מחמת שחושש לשיטות שאין אומרים ומשום ספק ברכות להקל, אבל כיון שיש שיטות שאומר שם ומלכות לכן מזכיר במעין שלוש. אך עיין לשון הבית יוסף (סי' קפח ד"ה ואם) שמשמע שפסק שאין לחתום בברכה בתורת ודאי, והדרכי משה (אות ז) חלק וכתב שהוא רק משום ספק ברכות להקל, ואולי לגבי הפתיחה גם לבית יוסף הוא רק מחמת הספק, וצריך עיון].

צד. לרש"י (ד"ה בברכת המזון), או מדין פרסומי ניסא לפי תוספות (ד"ה מהו), הו"ד לעיל.

צה. ומשום כך סבר הרי"ף (הו"ד בתוספות כו: ד"ה טעה) שצריך לחזור גם אם כבר עבר המועד, וכגון ששכח לומר יעלה ויבוא במנחה של ראש חודש ונזכר רק בערב (הו"ד לעיל אות ג בהרחבה). ואף לדעת רבינו יהודה (בתוספות שם) שסובר שאין מתפלל תשלומין בנידון זה משום שלא ירויח שהרי לא יוכל לומר את ההזכרה, לא מסתבר שחוזר על התפילה רק כדי לומר בתוכה הזכרה, אלא שהוא סבר שמתקיים עיקר דין התפילה גם בלא הזכרה, רק יש דין נוסף בתפילה להתפלל באופן שמתאים למאורע.

צו. ולפי"ז ביאר מה שהעיר השפת אמת (שבת כד. ד"ה אמר) לגבי מחלוקת הפוסקים אם מותר להזכיר על הניסים בפרזים ביום ט"ו, הבית יוסף (סי' תרצג ד"ה כתב הב') הביא בשם הארחות חיים (הל' פורים אות לב) שאסור להזכיר על הניסים ביום ט"ו בפרזים, והקשה הבית יוסף איזה איסור יש בדבר, וביאר הדרכי משה (אות ג) והב"ח (ד"ה כתב) שכיון שאין צריך לאומרו ממילא אם אומר יש בזה הפסק. ולפי"ז קשה בברכת המזון שלא תיקנו לומר, כיצד אפשר להוסיף בה הזכרה הרי עושה בזה הפסק. ובהכרח צריך לומר ששייך לומר הזכרה בברכת המזון. ולפי

שהחיוב הוא רק מצד פרסומי ניסא והודאה, וכיון שכבר בירך פעם אחת די בזה לקיים הלכה זו[צז].

שיטת רב עמרם

ההגהות מיימוניות (תפילה פ"ב אות ו) הביא בשם רב עמרם שאין אומרים על הניסים בליל פורים קודם שקראו את המגילה, אך כתב בשם הר"ם לחלוק.

ונחלקו הפוסקים (סי' תרצ ס"א) אם יש להרבות משתה ושמחה בי"ד באדר א'. וכתב המגן אברהם (סק"א) שלגבי אמירת על הניסים כולם מודים שאין לומר, שהרי רב עמרם סבר שגם בפורים עצמו אין לאמרו בערבית קודם קריאת המגילה. ואף שנפסק (סי' תרצג ס"ב) שאומרים גם קודם קריאת המגילה, מכל מקום גם לפי מה שנפסק תלויה אמירת על הניסים ביום קריאת המגילה.

וביארו האחרונים[צח] בשיטת רב עמרם, שכיון שאין זה מועד כשאר המועדות שקדושתם חשובה לחייב מוסף, לכן בעצם אינו מחייב הזכרת מעין המאורע, והתקנה לומר על הניסים היא רק מדיני ניהוג היום, וסבר רב עמרם שהוא נתקן רק בתורת המשך למצוה של קריאת המגילה.

ו. הזכרות שבעשרת ימי תשובה

מובא בגמרא (יב:) שלדעת רב ורבה בעשרת ימי תשובה צריך לחתום המלך הקדוש והמלך המשפט, ולרבי אלעזר ורב יוסף יכול לומר גם האל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט. והביא רבי אלעזר ראיה שיכול לומר האל הקדוש מהפסוק (ישעיהו ה טז) 'ויגבה ה' צבאות במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה', ופירש שפסוק זה מדבר על עשרת ימי תשובה שהקב"ה שופט ומכל מקום נקרא 'האל הקדוש'. ופסקו בגמרא כרבה שצריך לומר המלך הקדוש והמלך המשפט.

השוכח הזכרה אם צריך לחזור וביאור הזכרה

ודנו הפוסקים בדין מי ששכח לומר כך אם צריך לחזור. התוספות כתבו (ד"ה והלכתא) שאם לא אמר המלך הקדוש צריך לחזור, ועוד כתבו שגם לגבי שאר ההזכרות זכרנו, מי כמוך, וכתוב לחיים, בספר חיים, אם לא אמר מחזירים אותו, כיון שהוא משנה ממטבע שתיקנו חכמים. אך הביאו שרבינו חננאל כתב שלגבי שאר ההזכרות אינו חוזר היות ולא הוזכר דין זה בגמרא.

ורבינו יונה (יב: ד"ה ואסיקנא וכו' ורבני) הביא שרבני צרפת סוברים שגם לגבי המלך הקדוש לרב אינו מעכב אלא הוא רק דין לכתחילה, וכן הביא המרדכי (פ"א רמז לג). עוד כתב רבינו יונה (שם) לגבי המלך המשפט שאין חוזר כיון שהזכיר לשון מלכות.

והקשה רבינו יונה (לד. ד"ה טעה) בעיקר סברת התוספות שצריכים לחזור בכל ההזכרות, הרי אין שאר ההזכרות מעיקר התפילה, ומדוע צריכים לחזור מחמתן.

עוד כתב שגם לדברי התוספות שצריך לחזור על הזכרות שאינן מעיקר התפילה, אינו חוזר אלא בראש השנה ויום הכפורים כיון שהם עיקר הדין והחתימה, ויש בהם קרבן מוסף, מה שאין כן בשאר עשרת ימי תשובה שאין בהם מוסף שאינו חוזר. אמנם לגבי המלך הקדוש מודה רבינו יונה שגם בשאר עשרת ימי תשובה אם לא הזכיר חוזר כמבואר בדבריו, כיון שהוא מעיקר התפילה, וכל חילוקו הוא רק לגבי הזכרות שהן נוספות על התפילה.

גדר הזכרת המלך הקדוש

בזכרון שמואל (סי' כב) דן לגבי מי שלא אמר המלך הקדוש במנחה של יום הכפורים, האם יתפלל ערבית שתים. וכתב שיתכן שבזה מודים כל הראשונים שצריך להתפלל כיון שאמירת המלך הקדוש היא מגוף התפילה, ואינה כמי ששכח יעלה ויבוא שמכל מקום אמר את נוסח התפילה הקבוע. והביא עוד בשם הבית אב שדן לומר במי ששכח בצום גדליה לומר המלך הקדוש, וחוזר שצריך לומר גם עננו, כיון שלא יצא בתפילה ראשונה.

והביא שיש ראשונים[צט] שסוברים שאם שכח חתימת המלך הקדוש אינו צריך להתפלל שוב, ולפי"ז משמע שאינו נחשב שמשנה מנוסח התפילה רק שהחסיר הזכרה, והסתפק לפי מה שנפסק (שו"ע סי' תקפב ס"א) שצריך לחזור ולהתפלל, האם הוא משום שנוקטים שהוא מעצם התפילה או רק בגדר הזכרה שמעכבת.

וכתב לפשוט את ספיקו מחידושו של ר' אברהם אבלי פאסוואלר (הו"ד בחיי אדם הלכות תפלה כלל כד סי' ו) שמי ששכח המלך הקדוש בליל ראש השנה אינו חוזר וכמו לגבי ראש חודש, כיון שאין מקדשים את החודש בלילה. והקשה המשנה ברורה (שעה"צ סי' תקפב סק"ב) שבאופן זה הרי לא התפלל תפילת ראש השנה ולא תפילת חול, ואיך יוצא בזה, ודן לדחוק בדבריו שנזכר מיד לאחר שסיים את הברכה וימשיך תפילת חול, אך הסתפק אם מותר לעשות כך לכתחילה. והוכיח הזכרון שמואל מדברי ר' אברהם אבלי שגם למה שנפסק שהזכרת המלך הקדוש מעכבת אין זה חלק מעצם התפילה, אלא גם כשהחסיר הזכרה זו מכל מקום חסרה לו רק ההזכרה, אבל לא בטלה כל התפילה כיון שאין זה מגוף התפילה[ק].

ודן לפי"ז בברכת מעין שבע, שלא תיקנו בה הזכרת יום טוב וחול המועד, ומכל מקום מזכירים בה המלך הקדוש (שו"ע סי' תקפב ס"ג), ומשמע אם כן שהיא מעצם התפילה. אמנם הביא שבספר מנהגים המיוחס לתלמיד המהר"ם מרוטנבורג (עמ' 8) מובא שאין אומרים בו המלך הקדוש.

ביאור השיטה שבהמלך הקדוש אינו חוזר

התוספות ר"י החסיד (ד"ה והלכתא) כתב שבהמלך הקדוש אם אמר האל הקדוש אין מחזירים אותו, אבל אם אמר מלך אוהב צדקה ומשפט מחזירים אותו [אף שהזכיר מלכות]. ועוד כתב שגם בשאר ההזכרות מחזירים אותו.

וביאר הברכת מרדכי (סי' ה אות כד) בדבריו שבעצם ההזכרות של ימים נוראים הן ממטבע התפילה, אבל כיון שרבי אליעזר הוכיח מהפסוק 'והאל הקדוש נקדש בצדקה' ששייך שם זה גם בעשרת ימי תשובה, אם כן גם לחולקים עליו שצריך לומר המלך הקדוש בהכרח שאין זה מעצם מטבע התפילה אלא רק בגדר הזכרה.

ביאור הטעם שיכול לחזור בתוך כדי דיבור

כתב השולחן ערוך (סי' תקפב ס"ב) שאם אמר האל הקדוש או מלך אוהב צדקה ומשפט, ותיקן תוך כדי דיבור אין צריך לחזור. והקשה המגן אברהם (סק"ב) שלדעת השולחן ערוך (סי' תפז ס"א) שאם אמר ביום טוב מקדש השבת ותיקן תוך כדי דיבור ואמר מקדש ישראל והזמנים, אינו מועיל אלא אם ידע שהוא יום טוב ונכשל בלשונו, וכן (סי' רט ס"א) לגבי מי שהיה כוס שכר בידו ובירך בורא פרי הגפן ונזכר ואמר שהכל תוך כדי דיבור, יצא רק אם ידע מה צריך לומר אלא שנכשל בדבורו, וא"כ מדוע כאן סתם השולחן ערוך בזה, ומשמע שיצא בכל אופן.

והפרי חדש (ס"א ד"ה ומ"ש) יישב [על פי הרשב"א (שו"ת ח"א סי' לה)] שכיון שהוא מוסיף על השבח לכן עדיף.

ובברכת מרדכי (שם) יישב להמבואר לעיל, שלדעת השולחן ערוך אין זה משנה ממטבע התפילה אלא רק גדר של הזכרה הנוספת בתפילה, ולכן יכול בכל אופן לתקן לשונו בתוך כדי דיבור. מה שאין כן כשאמר לשון אחרת של עצם התפילה שבזה אינו יכול לתקן אלא אם רק נכשל בלשונו.

המבואר לעיל ביאר שבאמת תיקנו לומר על הניסים גם בברכת המזון, אלא שאין זה מדיני ברכת המזון אלא רק מדין הודאה ופרסומי ניסא, וברכת המזון עצמה אינה טעונה אמירת על הניסים אלא היא רק המקום בו אומרים אותו.

צז. אף שבראש חודש שחל בשבת ושכח רצה, כשחוזר ומברך אומר גם יעלה ויבוא, כמבואר שם בדברי המגן אברהם, היינו מפני שברכת המזון עצמה צריכה שיזכיר בה את המאורע של ראש חודש, וכפי שהתבאר. ולפי"ז יש לבאר עוד את דברי המגן אברהם (סי' קפח ס"ק יח) לגבי מי שנמשכה סעודתו בשבת עד הלילה, שפסק כדעת מהרי"ל (שו"ת סי' נו) שצריך לומר רצה כפי שעת תחילת הסעודה, אבל אם בלילה הוא ראש חודש חשש לדעת הרא"ש (שו"ת כלל כב סי' ו) שיש להזכיר של ראש חודש כפי הזמן שמסיים הסעודה ומברך, וממילא אינו יכול להזכיר של שבת משום שהוא תרתי דסתרי. אך כתב שאם במוצאי שבת הוא חנוכה יזכיר את שבת ולא חנוכה מפני שאין הזכרתו חובה. ולפי המבואר יש לפרש דבריו שבכל ההזכרות יש חובה מצד קדושת היום והיינו מפני שמברך בזמן שיש בו מאורע ומועילה הקדושה להצריך את הברכה שיזכירו בה את המועד, מה שאין כן לגבי על הניסים שאין היום עצמו מחייב את התפילות והברכות שיזכירו בהן את המועד מצד עצמן, רק הלכה נוספת של ניהוג מצות היום, ולכן קודם החיוב של הזכרת שבת מפני שהוא נצרך לקיום הדין של ברכת המזון גופא.
ובעיקר הדין בשכח רצה בשבת חנוכה ראה במשנה ברורה (סי' קפח ס"ק כט) שלא פסק כדברי המגן אברהם.

צח. מאורות נתן (פורים סי' לז) ואור אברהם (סי' רכז).

צט. המרדכי (ברכות פ"א סי' לג) והראבי"ה (ח"א סי מ) כתבו שרק הזכרה שבאה מחמת קרבן מוסף צריך לחזור מה שאין כן המלך הקדוש, וכן במאירי (יב. ד"ה כל) בשם יש אומרים ותוספות ר"י החסיד (יב: ד"ה והלכתא).

ק. אמנם לפי מה שביאר המשנת יעבץ (שו"ת סי' א-ב) הרי ליל ראש חודש אין בו קדושת ראש חודש ולכן אין חוזר על התפילה, אבל בשחרית ובמנחה יתכן שההזכרה היא מעצם הנוסח של התפילה.

ז. דין חזרה בברכת המזון

הגמרא (מט.) מבארת לגבי הזכרות שבברכת המזון שאם טעה אומר ברכת 'ברוך שנתן', כגון בשבת 'ברוך שנתן שבתות למנוחה לעמו ישראל באהבה' וכו', וכן ביום טוב חול המועד וראש חודש.

אך הגמרא (מט:) מבארת שאם התחיל את ברכת הטוב והמטיב, אינו יכול לומר ברכה זו אלא חוזר לראש. עוד מבארת הגמרא שדין שכחת הזכרה בברכת המזון חלוק מבתפילה, בתפילה חוזר לראש התפילה בין בראש חודש בשבת או בחול המועד, אך בברכת המזון חוזר רק בשבת ויום טוב. והטעם, היות והברכה היא על הסעודה ואין חובה בסעודת פת בראש חודש וחול המועד לכן אינו חוזר, אבל בתפילה תמיד חוזר כיון שהתפילה היא חובה, ולכן הזכרתה חובה גם היא.

ונחלקו הראשונים לגבי יום טוב האם צריך לחזור בברכת המזון. דעת התוספות (מט: ד"ה אי) שצריך לחזור כיון שיש חיוב סעודת פת, והקשו שמבואר בגמרא (סוכה כז.) שאין חיוב לאכול פת אלא בליל יום טוב ראשון של סוכות ושל פסח, ותירצו שהגמרא מדברת מדין סוכה שאין חיוב לאכול פת אלא בלילה, אך מכל מקום חייב גם ביום מדין יום טוב.

אך הרשב"א (שם ד"ה תפלה) כתב שאינו מחויב לאכול פת אלא בליל יום טוב ראשון של פסח וסוכות, אבל מצד דין יום טוב אין חיוב לאכול פת[קא].

האם אומר שם ומלכות בברכת אשר נתן

הראשונים נחלקו לגבי ברכת אשר נתן אם אומר בה שם ומלכות. הראב"ד (הו"ד ברשב"א מט. ד"ה ברוך ובטור סי' קפח) כתב שאין אומרים בה שם ומלכות כיון שאינה ברכה קבועה, שנתקנה רק למי ששכח להזכיר כדין.

ויש מהראשונים[קב] שכתבו שצריך לומר בה שם ומלכות. וכתב הלחם משנה (ברכות פ"ב הי"ב) שאף על פי שאינה ברכה קבועה, אך כיון שאינה ברכה חדשה בפני עצמה, אלא עומדת במקום ההזכרה, לכן יש לומר בה שם ומלכות.

וכתב הרשב"א (מט. ד"ה ברוך, הו"ד בלחם משנה שם) שאף שההזכרה עצמה אינה פותחת בברוך, אין זה אלא כיון שההזכרה נכללת בתוך ברכה וממילא יש לה את הפתיחה והחתימה של הברכה, מה שאין כן באשר נתן. וביאר הרא"ש (פ"ז סי' כג) שאף שגם ברכת אשר נתן סמוכה לברכת ובנה ירושלים, כיון שהיא מדרבנן פותחת בברוך וכמו ברכת הטוב והמטיב. עוד כתב שכיון שאינה נאמרת בקביעות אלא מי ששכח, לכן אינה נקראת סמוכה לחברתה.

מחלוקת ראשונים לגבי נתן בראש חודש

הראשונים נחלקו בגדר ברכת אשר נתן, יש שכתבו שהיא מחויבת מכח דין חזרה, אלא שדין חזרה עצמו נחלק לשני אופנים, אם פתח בהטוב ומטיב חוזר לראש, ואם לא פתח בהטוב ומטיב אומר ברכת אשר נתן, ויש שנקטו שאינה מדין חזרה כלל, אלא מעיקר הקיום של ההזכרה.

בעל המאור (ד"ה וממה) כתב שהאמוראים נחלקו לגבי ברכת אשר נתן בראש חודש, שלדעת רב הונא ורב גידל אומר ורב נחמן שסובר שבברכת המזון אם שכח להזכיר ראש חודש אינו חוזר ומברך שוב [מפני שאין בו חובת סעודה בפת], סובר גם שאין צריך לומר ברכת אשר נתן, מפני שלא נתקנה אלא לגבי הזכרה שמחייבת חזרה[קג]. וכן דעת החינוך (מצוה תל).

אבל שאר הראשונים[קד] חלקו עליו וכתבו שאין מחלוקת לגבי ברכת אשר נתן וכולם מודים שיש לאמרה בראש חודש אף שאין חוזר לראש, כיון שגדר ברכת אשר נתן אינו מדין חזרה, שהרי מזכירה מכאן ולהבא. והוכיחו כדבריהם, שהנה הקשו בגמרא על דברי רב נחמן שבשבתות וימים טובים צריך לחזור, מכך שאומר את ברכת אשר נתן, ותירצו שחוזר לראש באופן שהתחיל לומר הטוב והמטיב, ואם לא התחיל אומר את ברכת אשר נתן, ולדברי בעל המאור אין מכך קושיא שכן ברכת אשר נתן היא מחמת החיוב לחזור וממילא אין בה סתירה לדין חזרה, ומנין שיש כלל דין חזרה לראש לרב נחמן, ומדוע הוצרכו להעמיד את דין חזרה באופן שהתחיל לומר הטוב והמטיב.

בעל המאור מדמה ברכת המזון לתפילה

בעיקר סברת בעל המאור, יש שכתב לבאר על פי מה שנחלקו הראשונים בדין חזרה לגבי הזכרות שאין חייבים לחזור על התפילה מחמתן כגון על הניסים, שבתוספות (ל: ד"ה מסתברא) הביאו בשם רבינו אלחנן ראיה שיכול לחזור כל עוד שלא התחיל את הברכה הבאה, מדין יעלה ויבוא בברכת המזון שאם שכח אינו חוזר ומכל מקום אם לא אמר הטוב והמטיב אומר ברכת אשר נתן, וכיון שהטוב ומטיב הוא כעקר רגליו מוכח שיכול לחזור כל שלא עקר רגליו.

ואם כן אפשר שסברת בעל המאור היא כפי שדימה רבינו אלחנן ברכת המזון לתפילה, והטוב והמטיב הוא כעקירת רגלים, אלא שאינו סובר כחידושו שאפשר לחזור כשלא עקר רגליו, ולכן הוכיח לאידך גיסא שברכת אשר נתן נתקנה רק בהזכרות שמחייבות לחזור מחמתן.

ברכת אשר נתן נחשבת הזכרה במקומה

והנה רבינו יונה (כ. ד"ה ואם) הביא שנחלקו הראשונים כשעומד לאחר סיום ברכה וקודם התחלת הברכה שאחריה, האם נידון כעומד באותה ברכה שסיים או כאילו התחיל את הברכה הבאה. ולפי"ז אפשר לבאר בדעת שאר הראשונים החולקים על בעל המאור, שאף הם מודים לרבינו אלחנן שברכת אשר נתן שוה לדין חזרה בתפילה, וכן סוברים כבעל המאור שאין יכול לחזור בראש חודש אחר שהתחיל את הברכה הבאה, אלא סוברים שאם לא התחיל את הברכה הבאה נחשב שעומד באותה הברכה ואין זה דין חזרה, ולכן מזכיר במקומו אף בהזכרות שאין צריך לחזור בשבילן, וזה גדר הדין של ברכת אשר נתן.

ברכת המזון חלוקה מתפילה לגבי הפסק

עוד יש לבאר שאף החולקים על רבינו אלחנן אינם סוברים בהכרח שהוא כאילו התחיל את הברכה הבאה, אלא כפי שדחו התוספות (שם) שאין לומר הזכרה לאחר שסיים את הברכה משום שהוא הפסק בין הברכות, מה שאין כן לגבי ברכת הטוב והמטיב שהיא ברכה נפרדת כיון שאינה מדאורייתא כמו הג' ברכות הראשונות, משום כך אין בזה הפסק.

הראשונים נחלקו להיכן חוזר

הראשונים נחלקו לגבי הזכרות המחייבות לחזור, להיכן חוזר. דעת הראב"ד (השגות ברכות פ"ב הי"ב) שחוזר לברכת ובנה ירושלים, כיון שגם בתפילה אם עקר רגליו אינו חוזר לראש התפילה אם רגיל לומר תחנונים, וכמו כן הטוב והמטיב נחשב כמו תחנונים[קה].

ויש מהראשונים[קו] שכתבו שחוזר לתחילת ברכת המזון, שהרי בתפילה מי שעקר רגליו חוזר לראש, ובברכת המזון שאין עקירת רגלים, סיום שלושת הברכות של ברכת המזון נחשב כעקירת רגלים, ואף שיש לו לומר עוד ברכת הטוב והמטיב, אך כיון שג' ברכות הראשונות הן מדאורייתא וברכה זו מדרבנן אינה נחשבת לחלק מעצם ברכת המזון. וביאר הריטב"א (ד"ה ואמרינן) שהטוב והמטיב חלוק מתחנונים כיון שתחנונים נידונים כתפילה ארוכה, מה שאין כן בברכת הטוב והמטיב שחכמים תיקנו להפסיק באמירת אמן בין ברכת בונה ירושלים להטוב והמטיב ולכן נחשבת כברכה אחרת.

והקשה הרשב"א (מט: ד"ה לא) לדברי הראשונים שסוברים שצריך לחזור לראש ברכת המזון, אם כן משמע שאחר ברכת ובנה ירושלים נדון כעקר רגליו, ואם כן גם כשסיים ובנה ירושלים ולא התחיל הטוב והמטיב יחזור לראש כדין עקר רגליו בתפילה, ומדוע דינו לומר ברכת אשר נתן. ומשמע מכך כדברי הראב"ד, שנדון כמי שרגיל לומר תחנונים, שאינו חוזר לראש התפילה. והריטב"א יישב (שם) שלענין עקר רגליו לא די שסיים את הברכה אלא צריך גם דבר שיחשב להיסח הדעת ממנה, ולכן בתפילה צריך שיעקור רגליו, ובברכת המזון שאין בה עקירת רגלים כשמתחיל לומר הטוב והמטיב נחשב להיסח דעת וכעקירה, ולכן כל שלא התחיל לאמרה אינו חוזר לראש.

ג' הברכות כברכה אחת ובהכרח חוזר לראש

והרא"ש (פ"ז סי' כג) כתב שאף אם נדון את מי שלא התחיל הטוב והמטיב כמי שלא עקר רגליו, מכל מקום ג' הברכות של ברכת המזון נחשבות כברכה אחת, וממילא צריך לחזור לראש בכל אופן, וכמו לגבי מי

קא. והחינוך (מצוה תל) כתב שאף בשבת אינו חוזר כיון שאינו חייב לאכול פת, ולהלן תבואר שיטתו.

קב. רבינו יונה (מט. ד"ה לאות), פסקי הרי"ד (ד"ה יתיב, הו"ד בטור סי' קפח) וסמ"ק (סי' קט עמ' פג, הו"ד בבית יוסף סי' קפח ד"ה ואם).

קג. ודייק כן גם מלשון רב אחאי (שאלתות יתרו סי' נד בסופו) שכתב בסתם שבראש חודש אינו חוזר. ולא פירש שאם לא פתח בהטוב והמטיב אומר אשר נתן כפי שפירש בשאר ההזכרות.

קד. רי"ף, ראב"ד (כתוב שם ד"ה ובראש), רמב"ן (מלחמת ה' ד"ה ועוד), רשב"א (מט: ד"ה שבתות) וריטב"א (שם ד"ה וקי"ל), אך צריך עיון שהריטב"א בהלכות ברכות (פ"ז ה"ו) כתב שאינו אומר ברכת אשר נתן.

קה. עיין בספר ההשלמה (ל. ד"ה הא) שכתב שאם נזכר לאחר התפילה ששכח שאלת גשמים חוזר לשומע תפלה, על פי הירושלמי (פ"ד ה"ב). וכתב שלפי"ז מי ששכח הזכרה בברכת המזון אינו חוזר לברכת הזן אלא לבונה ירושלים.

קו. רש"י (ד"ה והדר), רמב"ם (ברכות פ"ב הי"ב), רבותינו הצרפתים (הו"ד ברשב"א ד"ה לא), ריטב"א (ד"ה ואמרינן) ורא"ש (פ"ז סי' כג).

ששכח לומר בספר חיים בשים שלום ונזכר קודם תחנונים שחוזר לרצה ולא לברכת שים שלום.

לא עקר שייך רק בעומד לפני המלך

בעמק ברכה (תפילה סי׳ א, עמוד י) כתב לחלק בעיקר דין לא עקר רגליו, שרק בתפילה שייך דין זה ולא בברכת המזון, מפני שכתב הרמב״ם (תפילה פ״ד הט״ו) בגדר הכוונה שבתפילה שיראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה, וכתב שאם לא כיון אינה תפילה וחוזר ומתפלל. והקשה הגר״ח שמשמע שהוא דין בכל התפילה, ואילו במקום אחר (פ״י ה״א) כתב שאין מעכבת הכוונה, רק בברכה ראשונה. וביאר שאמנם כוונת ביאור המילים מעכבת רק בברכה ראשונה, אבל הכוונה שהוא עומד כנגד השכינה מעכבת בכל התפילה כיון שזהו כל עיקר התפילה ובלא זה אין לה שם תפילה.

ולפי״ז ביאר שכל שרגיל לומר תחנונים הוא עדיין בגדר שכינה כנגדו ומשום כך נחשב לעומד בתפילה וכתפילה ארוכה, מה שאין כן בברכת המזון שלא שייך דבר זה[קז].

מעלת ברכת המזון מתפילה לגבי אשר נתן

הלחם משנה (שם) הקשה מדוע תיקנו בברכת המזון ברכה מיוחדת שלא תיקנו בתפילה, שכן בתפילה אם לא עקר רגליו חוזר לרצה, ואילו בברכת המזון אומר את ברכת אשר נתן. ותירץ שכיון שיש לו עוד את ברכת הטוב והמטיב לא נחשב שסיים ולכן יכול לומר במקומו ברכת אשר נתן. אך הקשה שמכל מקום גם בתפילה כשעומד בתחנונים, אינו יכול לומר את ההזכרה במקומו אלא צריך לחזור לרצה, ואם כן גם בברכת המזון יחזור לבונה ירושלים. ותירץ שכיון שעוד לא התחיל לומר הטוב והמטיב שהיא ברכה רביעית של ברכת המזון, עדיף ממי שסיים את כל ברכות תפילת י״ח ורגיל לומר תחנונים.

והפרי מגדים (סי׳ קפח א״א סק״ח) תירץ שבתפילה כיון שעיקר ההזכרה הוא בברכת רצה לא שייך לתקן לומר ברכה במקום אחר, מה שאין כן בברכת המזון שמקום ההזכרות הוא בברכת ובנה ירושלים וכיון שלא התחיל לומר הטוב והמטיב, יכול עוד לומר הברכה במקומו.

ובמרכבת המשנה (ברכות פ״ב ה״ב) חילק בין תפילה לברכת המזון, ויישב שבתפילה לא יכלו חכמים לתקן לומר ברכה מיוחדת כיון שההזכרה צריכה להיות בברכת רצה, מה שאין כן בברכת המזון שיכלו לתקן לומר מיד אחר ובנה ירושלים. ואף אם נזכר בתפילה מיד אחר רצה אי אפשר לומר את הברכה כיון שהיא תהיה הפסק בין ברכת רצה למודים, מה שאין כן בברכת המזון שברכת הטוב והמטיב היא ברכה נפרדת שכן אומר אמן בסיום ברכת ובנה ירושלים, לא חששו להפסק בינה לברכת הטוב והמטיב.

ביאור דימוי הטוב והמטיב לתחנונים

באגרות משה (שו״ת או״ח ח״א סי׳ נה) הקשה לדברי הראב״ד שדימה הטוב והמטיב לתחנונים שאחר התפילה, אם כן יהיה אפשר לומר ברכת אשר נתן גם אם התחיל לומר הטוב והמטיב כיון שאין בזה הפסק. וביאר שהדימוי לתחנונים הוא לענין שאין הברכה הפסק מברכת המזון בכללותה, אך מכל מקום היא מופסקת מברכת בונה ירושלים.

וביאר עוד לפי״ז שהראב״ד סובר שכל שלא התחיל את הברכה הבאה יכול לומר את ההזכרה וכפי שהביא רבינו יונה (כ. ד״ה אם) שנחלקו הראשונים בסיים ברכה ולא התחיל באחרת אם נדון כעומד בברכה הקודמת או בברכה הבאה, וכתב שאף הסוברים שאינו חוזר הוא רק לגבי הזכרות שאין חוזרים עליהן, אבל לגבי הזכרות שמחייבות לחזור בזה מודים שיכול לחזור לאותה ברכה ואין צריך לחזור לראש התפילה כיון שלא התחיל בברכה אחרת, אך מכל מקום דבר זה שייך רק משום שלא סיים את עיקר התפילה, ובברכת המזון על אף שבעצם סיים את עיקר ברכת המזון, אך מכל מקום נחשב כעומד בתחנונים, ואם כן אף אם יסבור כהרא״ש שג׳ הברכות של ברכת המזון הן כברכה אחת, אך מכל מקום כיון שלא התחיל את הברכה הבאה נחשב כעומד באותה ברכה ולכן יכול לומר את ההזכרה במקומו.

שיטת החינוך שאין חוזר אלא בליל א׳ של פסח וסוכות

ולפי״ז ביאר את שיטת החינוך (מצוה תל) שכתב שחוזר רק בליל א׳ של פסח וליל א׳ של סוכות. והקשה על זה שמפורש בגמרא שגם בשבתות צריך לחזור, ופירש את דבריו שאינו חוזר לברכת הזן אלא בליל א׳ של פסח וסוכות, אבל גם בשאר שבתות וימים טובים חוזר לבונה ירושלים.

וביאר בזה שחלוק חיוב אכילת פת בליל פסח וסוכות משאר חיובי אכילת פת שבשבתות וימים טובים, שבשבתות וימים טובים אם אינו נהנה באכילתו אלא מתענג יותר אם מתענה אינו מחויב לאכול, ואם כן החיוב של ברכת המזון הוא כמו בסתם אכילת פת ביום חול. מה שאין כן בליל פסח וליל סוכות שחייב לאכול בכל אופן, אם כן גדר החיוב של ברכת המזון הוא גם מחמת המצוה שבאכילה[קח], ולכן ההזכרה היא מעצם הברכה. ואף שגם בשאר שבתות וימים טובים חובת הזכרה מחייבת לחזור אם שכח לומר, אך לקיום חובת ההזכרה יכול לחזור לבונה ירושלים, מה שאין כן בליל פסח וסוכות שההזכרה היא מעצם ברכת המזון וכל שלא אמר אותה כאילו לא בירך, צריך לחזור לראש ברכת המזון.

מערכה טו

תפילת תשלומין

א. גדר הדין של תפילת תשלומין / **ב.** הזמן הראוי לתפילת תשלומין / **ג.** תשלומין ביום הבא / **ד.** תפילת תשלומין לאחר שעבר זמן התפילה הסמוכה / **ה.** הקדמת תפילת החובה לתפילת התשלומין / **ו.** האם נדונה כהתפילה שהחסיר או כהתפילה החדשה / **ז.** מי מחויב בתפילת תשלומין

א. גדר הדין של תפילת תשלומין

דין זמני התפילות

במשנה (כו.) מבואר שזמן תפילת שחרית הוא עד חצות, ולרבי יהודה זמנה עד ארבע שעות. זמן תפילת המוספין כל היום.

ובגמרא הקשו לדעה שזמן שחרית עד חצות, מהברייתא שמצוותה להתפלל עם הנץ החמה. ותירצו שאין זה חיוב להתפלל בהנץ החמה אלא לותיקין המקדימים למצוות.

עוד הקשו בגמרא, מדברי רבי יוחנן שאמר טעה ולא התפלל ערבית מתפלל בשחרית שתים, ומי שלא התפלל שחרית מתפלל במנחה שתים, ומבואר שאפשר להתפלל שחרית אף לאחר חצות. ותירצו, שאמנם אפשר להתפלל כל היום, אלא שעד חצות נוטל שכר תפילה בזמנה, ואחר כן נוטל שכר תפילה גרידא.

עוד הקשו בגמרא על דברי רבי יוחנן הסובר שאפשר להשלים תפילה שהחסיר, מהברייתא שדורשת הפסוק (קהלת א טו) ׳מעוות לא יוכל לתקון׳ דהיינו זה שביטל קריאת שמע של ערבית וקריאת שמע של שחרית, או תפילה של ערבית או תפילה של שחרית. ומשמע שאם לא התפלל שחרית בזמנה אינו יכול עוד להשלים. ותירצו שכשהחסיר תפילה במזיד, אין לה תשלומין עוד, מה שאין כן כשטעה.

קז. והביא בשם הג״ר ירוחם יהודה לייב ׳הגדול ממינסק׳ שמותר לענות על דבר שבקדושה קודם שעקר רגליו אף אם צריך לחזור מחמת הזכרה ששכח, והוכיח כן מהמבואר בגמרא (כד:) לגבי מי שעמד בתפילה והוצרך להתעטש, שמרחיק ד׳ אמות ואחר כך ממתין עד שיכלה הריח וחוזר ואומר נוסח ׳רבונו של עולם יצרתנו נקבים נקבים חלולים חלולים׳ וכו׳ וחוזר מתפלל, ופירש רש״י (ד״ה ואומר) שאין באמירה זו הפסק בתפילה כיון שהתפילה בין כה כבר מופסקת על ידי הרוח, ומבואר שאין איסור להוסיף על ההפסק ולכן יכול לענות על דבר שבקדושה. אך העמק ברכה חלק על דבריו לפי מה שביאר שעוד נחשב עומד בתפילה על אף שגמר את נוסח התפילה, ולכן אסור לו להפסיק באופן זה שחוזר לרצה, כיון שנחשב כעומד ברצה ולא סיים תפילתו כלל. ועיין אגרות משה (שו״ת או״ח ח״ג סי׳ נו) והליכות שלמה (פ״ח סל״ט) שכתבו שיכול לענות ואחר כך לחזור לרצה.

קח. וכמו שלמדו חיוב ברכת התורה מברכה על הלחם בקל וחומר, ואף שבברכת התורה הוא אסמכתא כיון שאין בזה הנאה כמו באכילה, אך באכילת ליל א׳ של פסח וסוכות נשאר הקל וחומר.

הטעם לדין תשלומין

בטעם הדין שאפשר להשלים את התפילה שהחסיר, לאחר שעבר זמנה, כתבו המפרשים[א], כיון שעיקר מצות התפילה הוא בקשת רחמים, ומבואר בגמרא שלכן תפילת נדבה אפשר להתפלל כל היום, ומכיון שענין המצוה זמנו כל היום יכול להשלימה גם לאחר הזמן [אלא שתפילת תשלומין חמור חיובה מתפילת נדבה, שכן היא בתורת חובה והיא באה תחת אותו החיוב שחסר לו[ב]].

תשלומין בשאר מצוות

אמנם הבית יוסף (או"ח סי' ז ס"ב ד"ה כתב) **כתב בשם גאון**, שמי שהטיל מים ולא בירך אשר יצר, והסיח דעתו ושוב הטיל מים, יברך שתים, ודימה זאת למי ששכח להתפלל שחרית שמתפלל מנחה שתים. והקשה הב"ח (ד"ה כתב), שברכת אשר יצר היא הודאה על מה שעבר ולכן יוצא בברכה אחת על כל מה שעבר, ורק בתפילה יש דין השלמה כיון שהיא כנגד קרבן, ובקרבן מצאנו שיש תשלומין. והביא ראיה כדבריו מדין ברכת המזון שאם הסיח דעתו ולא בירך עד שאכל שוב, מברך ברכה אחת על שתי האכילות.

ומבואר מדברי הב"ח שהטעם לתשלומין הוא משום שהתפילות הן כנגד קרבנות שיש להם תשלומין [כגון ראייה וחגיגה כמבואר בגמרא (חגיגה ט.)]. אך לדברי הגאון שהובא בבית יוסף משמע שאף דבר שאינו כנגד קרבנות שייך לומר בהן תשלומין[ג].

תשלומין לקריאת שמע

וכן דנו הראשונים לגבי קריאת שמע. המאירי (כו. ד"ה כל) והכלבו (סי' ט ד:) הביאו, שנחלקו הראשונים האם יש תשלומין לקריאת שמע[ד]. וביארו הגר"א (או"ח סי' נח ס"ק יז) והפרי חדש (שם ס"ז) טעם הסוברים שאין לה תשלומין, משום שדווקא תפילה שהיא בקשת רחמים ותחנונים, שייך לבקש רחמים גם אחר זמנה, מה שאין כן בקריאת שמע, שאין תועלת במעשה המצוה אלא בזמנו. אכן בדעת שאר הראשונים מבואר לכאורה, שיש תשלומין גם במה שאינו בא משום בקשת רחמים[ה].

המגיה למשנה למלך[ו] (תפילה פ"ג ה"ט) הקשה לדעת הסוברים שיש תשלומין לקריאת שמע, ממה שמבואר בגמרא על המבטל קריאת שמע שהוא 'מעוות לא יוכל לתקון', והיינו שאין לו עוד תקנה להשלימה.

אך האחרונים[ז] הביאו ראיה לאידך גיסא, ממה שהעמידו בגמרא את הברייתא רק באופן שביטל במזיד, וכמשמעות הלשון 'ביטל', שביטלו בידים ולא באונס. ואם כן אדרבה משמע שבשוגג יש לו תשלומין.

עוד הביא הפרי חדש ראיה, מכך שלא הזכירה הברייתא מי שביטל תפילת מוסף שהוא מעוות שאינו יכול לתקון, כיון שאין לו תשלומין[ח], ובהכרח שהברייתא לא מנתה אלא מצוות שיש להן תשלומין ורק משום שהיה מזיד ביטל את התשלומין[ט].

והפני יהושע (כו. ד"ה אמר) ביאר, שהברייתא לא דיברה כלל לגבי שכר המצוה, אלא לגבי קיום החובה, ובזה אמרה שמי שהיה מזיד יענש על שלא קיים חובתו. אך לענין תקנת תשלומין למי שהיה שוגג חידש רבי יוחנן שיש תשלומין. ובזה נחלקו הראשונים, שלשיטות שאין תשלומין לקריאת שמע, הטעם משום שרק בתפילות שהן כנגד הקרבנות שייך השלמה, כיון שגם בקרבן על אף שאי אפשר להקריב תמיד לאחר זמנו, אבל שייך עולת חובה בכל זמן לכן יש תורת עשיית מצוה גם לאחר הזמן. מה שאין כן בקריאת שמע. אך ישנם ראשונים הסוברים שיש תשלומין לקריאת שמע, שכיון שהברייתא כללה קריאת שמע עם תשלומין, משמע שדינם שוה גם לגבי תשלומין בשוגג, וסברתם שכיון שגם לאחר הזמן שייך לקרוא קריאת שמע לענין שיקבל שכר כקורא בתורה, כמבואר במשנה (ט:), אם כן גם בקריאת שמע יש תורת מצוה גם אחר כך[י].

תשלומין בספירת העומר

האור זרוע (ח"א סי' שכט) כתב לגבי ספירת העומר שאם לא ספר בלילה יספור ביום מדין תשלומין, והסתפק אם יכול לברך על הספירה.

האם מקיים את חובת התפילה העיקרית

דנו הפוסקים ביסוד דין תפילת תשלומין, האם הוא גדר של קיום עיקר התפילה אלא שלא קיים אותה כתיקונה שחסרה לה מעלת תפילה בזמנה, או שעיקר המצוה נתקנה רק לשעתה, ומכל מקום תיקנו עוד דין תשלומין שיוכל להתפלל עוד תפילה.

האם תפילה היא מצוה שהזמן גרמא

כתב הרמב"ם (ספר המצוות עשין מצוה ה, תפילה פ"א ה"א), שיש מצות עשה להתפלל בכל יום, שנאמר (שמות כג כה) 'ועבדתם את ה' אלוקיכם', והרמב"ן (השגות לספר המצוות) חולק, וסובר שחיוב תפילה בכל יום הוא מדרבנן.

ובגמרא (כ.) מובא שנשים חייבות בתפילה. והחידוש בזה כיון שנאמר (תהלים נה יח) 'ערב ובוקר וצהרים ואהמה וישמע קולי', הרי שלמצוה זו קבוע זמן, ואם כן לכאורה נאמר בזה הכלל שכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות[יא], מ"מ כיון שהתפילה באה לבקשת רחמים חייבות גם הנשים[יב]. וכן מבואר במשנה (כו.) שתפילת השחר עד חצות, הרי שהיא מצוה שמתקיימת רק בזמנה הקבוע לה.

אמנם הרי"ף גרס בגמרא שנשים חייבות בתפילה משום שהיא מצות עשה שלא הזמן גרמא. ומבואר מכך שאין המצוה תלויה בזמן קבוע, אלא בכל הזמנים נוהגת חובת המצוה, וצריך ביאור במה נחלקו הגירסאות בגמרא.

א. תוספות (כו. ד"ה אבעיא), תלמידי רבנו יונה (כו: ד"ה טעה ולא), **רא"ש** (פ"ד סי' ב), לבוש (או"ח סי' קח ס"א, ו), ומגן אברהם (שם סק"ט) כתבו, שמטעם זה אין תשלומין למוסף, היות ואין עיקרו לבקשת רחמים אלא כנגד הקרבת קרבן, וכיון שעבר זמנו של הקרבן שוב אי אפשר להתפלל. ובט"ז (שם סק"ד) משמע לכאורה, שבעצם שייך תשלומין גם במצוות שאינן לבקשת רחמים, אלא שבקרבן לא שייך תשלומין, ובזה חלוק מוסף משאר תפילות שכל עיקרו כנגד הקרבה, מה שאין כן בשאר תפילות שעל אף שהן כנגד הקרבנות, מכל מקום אין זה עיקר המצוה אלא בקשת רחמים.

אמנם עיין בתורת רפאל (ח"א סי' יח, הובא להלן) שביאר, שרק לגבי תפילת מנחה הדין תשלומין תלוי בטעם זה, כיון שההשלמה שלה הוא בלילה ועבר יומו בטל קרבנו, וכמבואר בהמשך הסוגיא.

ב. ועיין להלן בגדרי ההשלמה של התפילה.

ג. וראה בט"ז (סק"ד) שדחה את ראיית הב"ח מברכת המזון, שכיון שהברכה היא הודאה על האכילה ואין קבע לאכילתו שהרי יכול להמשיך לאכול, הרי כל שלא התעכל המזון במעיו, נחשב הכל כאכילה אחת. מה שאין כן בברכת אשר יצר שמיד שהטיל מים חייב לברך ואין בידו להטיל מים שוב, לכן כל הטלה גורמת חיוב בפני עצמו, וברכה אחת לא עולה לשניהם, וכשם שמצאנו בתפילת תשלומין שאין תפילה אחת עולה לשני החיובים. ויש מקום לומר שדמיון התפילה לקרבן הוא הגורם שכל תפילה תהיה חיוב נפרד בפני עצמו, אך לולא זאת הכל היה נידון כפרטים הבאים מיסוד אחד של חיוב, והיה שייך לכלול שני חיובים בתפילה אחת.

וראה בפרי מגדים (סי' ז משב"ז סק"ב) שכתב, שעל אף שבתפילת תשלומין צריך להסמיך לתפילת חובה ולהקדים את החובה, מכל מקום בברכת אשר יצר אין צריך, כיון שאין זה גדר של תשלומין אלא כל היום הוא זמנו. וקשה לפי זה, אם כן מדוע דימה הגאון דין זה לתפילת תשלומין. אמנם לכאורה משמע שאין זה מדין תשלומין, וכל הלימוד מתפילת תשלומין הוא רק לענין שכיון שיש שני מחייבים לברכה אי אפשר לקיים את שניהם בברכה אחת, וכמו בתפילה. [וכן משמע בפרי מגדים (שם א"א סוף סק"א) שכתב, שעל אף שברכות השבח צריך לברך מיד, מכל מקום ברכת אשר יצר זמנה כל היום, עיין שם]. ונפקא מינה בזה לגבי מי שהיה אונן כשהטיל מים בראשונה, שאם מה שמברכים שתים הוא מדין תשלומין, הרי כיון שהיה פטור אינו מברך, אבל אם אינו מדין תשלומין צריך לברך לאחר הקבורה. ועיין בדרך החיים (סי' רמז ס"א, הו"ד בביאור הלכה סי' עא ד"ה מי) שאם היה אונן מברך לאחר הקבורה. ובביאור הלכה (שם) כתב, שמכל מקום אם אחר הקבורה עשה צרכיו יברך רק פעם אחת, כיון שלא נפסק כהמחבר שמברכים שתי פעמים אם לא בירך בפעם הראשונה. ומשמע לכאורה שלדעת המחבר יברך שתים, אף שהיה אונן בפעם הראשונה, ומשמע שאין זה מדין תשלומין. [ולענין ברכות השחר במי שהיה אונן, עיין במגן אברהם (סי' עא סק"א) שכתב שלא יברך, ועיין לבושי שרד ומשנה ברורה (שם סק"ד)].

ד. הובא דבריהם בבית יוסף (שם סי' נח בסופו) ובשו"ע (שם ס"ז). וביאר הפרי חדש (סי' נח ס"ז) בדעה שיש תשלומין, שמדאורייתא בודאי אין תשלומין ודין זה דרבנן, וכבתפילה. וראה בביאור הגר"א (ס"ק יז) ופרי מגדים (א"א סק"ח) שהקשו, שכיון שקריאת שמע היא מצוה דאורייתא ומדאורייתא יש לה זמן הקבוע לה, א"כ מה הועילו חכמים בתקנת תשלומין. וראה במאירי (שם) שמבואר מדבריו שמשלים גם ברכותיה, וכתב עוד שאף לדעה שיש תשלומין הם רשות, ולא בתורת תשלומין של תפילה.

ה. עיין במאירי שדן לומר שאין לקריאת שמע תשלומין כיון שאינו יכול לומר בערב את נוסח ברכות שמע של שחרית 'יוצר אור', ו'מעריב ערבים' בשחרית, שהרי מיחזי כשיקרא כשמודה על דבר שאינו קיים עכשיו. אלא שכתב שהברכות הללו הן כלליות ולא מתייחסות דווקא לאותו זמן [ומבואר שהנידון הוא בעיקר לגבי הברכות, ויש לעיין לפי זה אם יאמר את הקריאת שמע ללא ברכות לכולי עלמא, או שכל הנידון של תשלומין בזה הוא לומר קריאת שמע בברכותיה בתורת תפילה].

ו. הגהת ר' יעקב כולי למשנה למלך.

ז. פרי חדש (שם), ביאור הגר"א (שם), פני יהושע (כו. ד"ה אמר), רעק"א (גליון הרמב"ם שם). המאירי הביא ראיה זו, אך דחאה כיון שיש להוכיח להיפך מדברי רבי יוחנן שדיבר בטעה והזכיר רק תפילה ולא קריאת שמע.

ח. כמבואר בראשונים ובשולחן ערוך (סי' קח ס"ו), הובא להלן.

ט. הובאו דבריו בגליון רעק"א (רמב"ם שם).

י. וראה בגמרא (י:) שמבואר שיכול גם לברך ברכות קריאת שמע, ובראש (פ"א סי' י) הביא בשם רב האי גאון שהוא עד ד' שעות. ולפי זה יתכן שלא שייך ענין של קריאת שמע לאחר שעבר זמנה לגמרי, מלבד מה שמקיים מצוות תלמוד תורה. אמנם הרמב"ם (קריאת שמע פ"א הי"ג) כתב, שיכול לקרוא בברכות כל היום. ועיין בשולחן ערוך ולבוש (סי' נח ס"ו) שמשמע שגם אחר ד' שעות ראוי לקרוא אף על פי שאינו מברך, ובמשנה ברורה (ס"ק כז) כתב שראוי לקרוא גם לאחר זמנה משום קבלת עול מלכות שמים.

יא. קידושין (כט.) ושאר מקומות.

יב. אמנם רש"י (ד"ה הכי) לא גרס כן. עיין בתוספות (ד"ה בתפלה).

ובמגילת אסתר (ספר המצוות שם ד"ה ונראה לי וכו' וראיתי) הביא בשם הכתר תורה (לר' דוד ויטל, עשה של תפילה סי' ז) שהקשה לשיטת הרמב"ן, שבגמרא מבואר שנשים חייבות בתפילה כיון שאינה מצות עשה שהזמן גרמא, ובהכרח הביאור הוא שמדאורייתא אין חיוב להתפלל בזמן מסוים ביום רק להתפלל כל יום, ורבנן קבעו להתפלל בזמנים קבועים, אבל לא נעשה בכך מצות עשה שהזמן גרמא, כיון שהמצוה בעיקרה אינה תלויה בזמן כלל. אבל לפי הרמב"ן שכל עיקר המצוה היא מדרבנן, וא"כ כיון שתיקנו זמנים מסוימים ממילא הזמן הוא בעיקר המצוה, ויחשב מצות עשה שהזמן גרמא ויפטרו נשים [וכגירסת הרי"ף].

ובמגילת אסתר יישב, שאף אם עיקר המצוה היא מדרבנן, מכל מקום זמני התפילות אינם מעכבים את המצוה ובדיעבד יכול להתפלל גם לאחר הזמן, על פי גירסת הגמרא שלפנינו. וביאר בזה את דברי הגמרא שהתפילה משום רחמי, דהיינו שמשום כך אין חיובן תלוי בזמן, כיון שכל עת הוא זמן רחמים. וכל שכן שמה שתיקנו שהתפילה היא עד חצות ולרבי יהודה עד ד' שעות, אינו מעיקר חיוב התפילה, אלא רק הלכה לכתחילה.

דברי האחרונים שזמן התפילה אינו מעיקר חובתה

ומבואר שנחלקו ביסוד דין תשלומין, מדברי המגילת אסתר נראה שלמד שעיקר המצוה מתקיימת גם לאחר זמן התפילה, ורק לכתחילה יש לקיימה בזמנה, וכפשטות לשון הגמרא (כו.) שכל היום מתפלל והולך, וכן לגבי מנחה שיכול להשלימה בערבית כיון שיכול להתפלל כל זמן שירצה על אף שהוא יום אחר. אך הכתר תורה למד, שהזמן הוא מעיקר חיוב התפילה, ולכן נקראת מצות שהזמן גרמא. אלא שלגבי המצוה דאורייתא אינה תלויה בזמן כלל, ומשום כך נשים חייבות במצוה דאורייתא, ורבנן לא הפקיעו את המצוה מהנשים.

הוכחות השאגת אריה שהזמנים לעיכובא

והשאגת אריה (שו"ת סי' יד ד"ה מכל) חלק על המגילת אסתר, וכתב שמשמע בגמרא להיפך, שהמצוה היא מצוה שהזמן גרמא, אלא שמשום שהיא לבקשת רחמים לכן חייבו גם את הנשים.

והוכיח (סי' טו) שזמני התפילות הם לעיכובא, שהרי מבואר בגמרא (כו.) שאם ביטל במזיד אין לו תשלומין, ונקרא 'מעוות לא יוכל לתקון'. וביאר שאין לפרש בדברי הגמרא שרק לאחר שעבר כל היום ביטל את המצוה, אלא שעובר מיד כשעובר זמן תפילה, שהרי אפילו כשביטל בשוגג שיש לו תשלומין כתבו הפוסקים (תוספות כו. ד"ה טעה, שו"ע או"ח סי' קח ס"ד) שיכול להשלים רק בתפילה הסמוכה ולא אחר כך[יג]. ואמנם שיטת הרשב"א (שם ד"ה ואסיקנא) שיכול להשלים גם אחר כך, אך כתב שם שהוא רק בזמן תפילה [אחרת], אבל שלא בזמן תפילה כלל אינו יכול להשלים.

אך לדעת הפרישה (שם סי' פט אות ב) יכול לקיים את עיקר התפילה בכל אופן, והתנאים של דיני השלמה, שהוא רק בשוגג, ושיהיה בזמן תפילה הסמוכה הם לענין שיקבל שכר כעל תפילה בזמנה. ודעת הבית יוסף (שם ד"ה ואם בסופו) שאינו יכול להתפלל תשלומין שלא בזמן תפילה כלל.

ודעת הב"ח (שם ד"ה ומ"ש), שמצד עצם חובתו אפשר להתפלל גם לאחר הזמן, אלא שכשמתפלל את התפילה הבאה, אינו יכול עוד להתפלל את התפילה הקודמת, אלא על ידי דין תשלומין. ולכאורה ביסוד הדברים סובר גם כן שהזמנים אינם מעיקר החיוב של התפילה.

הוכחה נוספת

עוד הוכיח השאגת אריה, מדברי התוספות שהקשו על מה שביארו בגמרא (כו.) את דברי רבי יהודה שזמן שחרית עד ד' שעות, שגם שעה רביעית בכלל. והקשו התוספות (כו: ד"ה איבעיא) שכל שיעורי חכמים להחמיר, וצריך לפרש שאין שעה רביעית בכלל, שהשיעור הוא להחמיר שצריך להתפלל קודם לכן. ותירצו שיש בזה צד חומרא, והוא שאם איחר במזיד יש לו עדיין חיוב להתפלל. ומבואר שאחר שעה רביעית אינו מתפלל כלל. וא"כ זמני התפילות הם לעיכובא.

אמנם לדעת הרמב"ם (תפילה פ"ג ה"א) יכול להתפלל גם אחר ד' שעות אף אם איחר במזיד. אך נחלקו הפוסקים בטעם הדבר, דעת הבית יוסף (סי' פט ד"ה ואם) שגם להרמב"ם אי אפשר להתפלל אחר הזמן, אלא שרבי יהודה מודה שאחר ארבע שעות בדיעבד מתפלל ומקבל שכר תפילה שלא בזמנה. ודעת הב"ח (שם ד"ה ומ"ש) והט"ז (סק"א) שיכול להתפלל גם אחר הזמן עד שיגיע זמן תפילה הבאה.

הוכחות הגרי"פ פערלא שהזמן אינו לעיכובא

וכעין זה דן הגרי"פ פערלא (ספר המצוות לרס"ג, עשה ב ד"ה עכ"פ) לומר שזמני התפילות אינם לעיכובא, ממה שיכול להשלים אחר כך, שכתב בדעת רב סעדיה גאון שחיוב שלוש תפילות ביום הוא מדאורייתא ולפי זה דן לומר שגם זמני התפילות הם מדאורייתא. והקשה מדברי הגמרא שמבארת שיכול להתפלל שחרית כל היום ורק אינו מקבל שכר תפילה בזמנה, דהיינו שמקיים את המצוה רק שאינה כתיקונה, ואם נאמר שזמן התפילה הוא דאורייתא מה שייך לקיים המצוה אחר זמנה כלל, וכי אפשר לאכול מצה אחר זמנה ויעלה לו למצוה, ואדרבה יעבור בבל תוסיף. ומשמע בהכרח שזמני התפילות הם מדרבנן, ולכן היות ועיקר התפילה דאורייתא אינה תלויה בזמן, ממילא גם אחר הזמן שתיקנו חכמים מקיים על כל פנים את הדין דאורייתא. וכן אם נאמר שעיקר תפילה דרבנן, גם כן שייך לומר שכשתיקנו את הזמנים מתחילה אמרו שיכול להתפלל גם אחר כך.

אבל הסיק להיפך, עפ"י המבואר בפוסקים (טור ושו"ע שם סי' פט ס"ג) שתפילה לאחר זמנה אינה קיום של עיקר המצוה, אלא רק דין חדש של תשלומין, ומשום כך יכול להתפלל רק בזמן הראוי לתפילה, ומי שהחסיר שחרית שחרית אינו יכול להשלימה בחצי שעה הסמוכה לחצות אלא אחריה. ורק קודם חצות יכול להתפלל אחר ד' שעות, משום שהוא נקרא גם כן זמן תפילה קצת, כיון שלרבנן יכול לכתחילה להתפלל עד חצות, לכן לרבי יהודה יקבל על כל פנים שכר תפילה שלא בזמנה. ואם כן מבואר לאידך גיסא, שבעצם אי אפשר להתפלל לאחר שעבר זמן תפילה לגמרי, אלא על ידי תקנה מחודשת של תשלומין, ואם נאמר שזמני התפילות הם מדאורייתא הדבר מבואר, שכן מן הדין לא שייך לקיים מצוה אלא בזמן שנתנה התורה, וכדברי השאגת אריה[יד].

לענין מי שאינו יכול להתפלל בגוף נקי

כתב הרא"ש (שו"ת כלל ד סוף סי' א, הו"ד בטור ושו"ע שם סי' פ ס"א), מי שאינו יכול להתפלל בלא הפחה מוטב שיעבור זמן התפילה ממה שיתפלל בלא גוף נקי, ואחר כך יתפלל תשלומין כיון שהיה אנוס. וכתב הרמ"א (שו"ת סי' צח), שבאמת אין האיסור להתפלל בגוף שאינו נקי דוחה מצות תפילה כיון שהיא מצוה דרבים, אלא שהיות ויש לתפילה תשלומין לכן יותר טוב שיתפלל תשלומין בגוף נקי. ומשמע לכאורה שבדין תשלומין נחשב שמקיים את עיקר המצוה, אלא שאין לה את מעלת 'תפילה בזמנה'[טו].

ובביאור הגר"א (סי' פ) חולק וכתב שיתפלל בזמן. ויתכן שחלק משום שסובר שעל אף שיש לתפילה תשלומין, מכל מקום אינו מקיים בזה את אותה התפילה גופא, אלא הוא דין חדש[טז].

לענין מי שאין ידיו נקיות ואין לו מים

מבואר בגמרא (כא.) שאין לחזר אחר מים בזמן קריאת שמע, ולשיטת רש"י (ד"ה לק"ש) לצורך תפילה צריך לחזר אחר מים אפילו אם הגיע זמן תפילה, כיון שזמנה כל היום. אך התוספות (ד"ה אמאן) והרא"ש (פ"ב סי' יא) כתבו, שאין לחזר גם לצורך תפילה כיון שזמנה עובר גם כן.

ובמעדני יום טוב (אות צ) ביאר בדעת רש"י, שאמנם זמן תפילה הוא קבוע, אבל כיון שהוא אנוס יש לו תשלומין ויוכל להתפלל מנחה שתים. ולכן לא יתפלל עתה עד שימצא מים. ומבואר מדבריו, שלולא שהיה דין תשלומין היה צריך להתפלל על אף שאין לו מים ליטול ידיו כדי שלא תתבטל התפילה, אך מכיון שיכול להתפלל תשלומין הרי אין התפילה מתבטלת.

דימוי תשלומין לברכת המזון

נחלקו הפוסקים לגבי מי שאכל בשבת וגמר סעודתו במוצאי שבת האם יזכיר רצה, הרא"ש (שו"ת כלל כב סי' ו)[יז] כתב שלא יאמר, כיון שכעת

יג. כל העניינים הנידונים כאן מובאים להלן ביתר ביאור.

יד. כן נראה כוונתו, עיין שם.

טו. אך צריך עיון, שהרא"ש (שם) והרמ"א (שם) אמרו כן אף לגבי קריאת שמע, וביאר הרמ"א שהאיסור לומר קריאת שמע בגוף שאינו נקי הוא דרבנן ואינו דוחה מצוה דאורייתא, ומשמע שגם בזה הטעם שאינו אומר קריאת שמע הוא משום שיש לה תשלומין. וצריך עיון שאף אם יש לקריאת שמע תשלומין, מכל מקום בודאי היא תקנה דרבנן [כמבואר בפרי חדש (סי' נח ס"ז)], ואינו מקיים בזה את גוף המצוה מן התורה של קריאת שמע. וראה באליה רבה (סי' פ סק"א) שהקשה, שהבית יוסף (סי' נח) הביא מחלוקת אם לקריאת שמע יש תשלומין כלל, והלבוש (סי' קח ס"ב) הכריע שאין לה תשלומין, וכאן סתמו שלא יאמר קריאת שמע [ואם כן אפשר שלהבית יוסף אין זה מחמת דין תשלומין, ואמנם הרא"ש והטור לא הזכירו תשלומין אלא לגבי תפילה, ועוד שגם לגבי תפילה יתכן שגם בלא דין תשלומין נדחית התפילה מחמת שאינו יכול להתפלל בגוף נקי, רק שכתב עוד שיש לו דין של מחוייב במצוה ואנוס מלקיימה שחייב בתשלומין].

טז. הנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ק או"ח סי' כז) דן לומר שאונן אינו פטור מכל המצוות, ומצוות שיש להן זמן מסוים ואי אפשר לקיימן בזמן אחר יתחייב בהן, וכתב שתפילה אף על פי שיש לה תשלומין מכל מקום אין זו אותה התפילה, כיון שהיא כבר עברה, אלא הוא דין אחר של תשלומין ואינו מקיים בכך את עיקר המצוה. ומצד זה ראוי היה לחייב אונן בתפילה, אלא שכיון שכל יום יש חיוב תפילה ומאותו שם המצוה לא תיעקר המצוה, לכן אונן פטור ממנה [במסקנת דבריו כתב שאונן פטור בכל אופן].

יז. הובאו דבריו בבית יוסף (או"ח סי' קפח ד"ה אם).

כבר אינו זמן של שבת. והביא ראיה לכך, ממי ששכח בשבת להתפלל מנחה, שמבואר בגמרא (כו:) שמתפלל בערבית שתים של חול. ומשמע שלגבי מעין המאורע הולכים לפי השעה שמתפלל על אף שהחיוב בא מחמת זמן של שבת, והוא הדין לגבי ברכת המזון.

אך המהרי"ל (שו"ת סי' נו אות ו)[יח] כתב, שיש לחלק בין תפילת תשלומין לברכת המזון, שתפילת המנחה כבר עברה, ומה שמתפלל תשלומין אינו תפילת מנחה אלא ערבית שתים[יט]. ומבואר מדבריו שבתפילת התשלומין אינו מקיים את עיקר התפילה שהתחייב בה[כ].

אך בדעת הרא"ש שדימה תפילת תשלומין לברכת המזון שמברך בזמן החלוק משעת האכילה, משמע לכאורה שגם בתפילת תשלומין מקיים את עיקר חיובו, ולכן הוכיח שעל אף שבאה מכח תפילת שבת, מכל מקום אין להזכיר שבת אם מתפלל אותה בחול[כא].

וכן משמע מדברי הרא"ש (פ"ד סי' ב), שהקשה איך מקיים תשלומין למנחה של שבת בתפילת חול שהיא תפילה אחרת, ותירץ שכיון שגם בשבת היה ראוי להתפלל י"ח ברכות אלא שפטרו משום טירחא לכן אינן תפילות חלוקות. אך בדעת התוספות (כו: ד"ה טעה) דייק הפרי מגדים (סי' קח א"א ס"ק יב) שלא הוצרכו לטעם זה, אלא שהוקשה להם כיצד מתחייב בי"ח ברכות כעת, על ידי מה ששכח בשבת תפילה של שבע ברכות, ותירצו שגם בשבת היה ראוי לחייב בי"ח ברכות. ונראה שדברי הרא"ש בזה מתאימים לשיטתו שבתפילת התשלומין מקיים את עיקר החיוב של התפילה שהתחייב בה[כב].

היו לפני מנחה ומוסף

עוד דנו הפוסקים האם יכולה התפילה להדחות על סמך מה שיכול להתפלל תשלומין אחר כך. מובא בגמרא (כח.) שנחלקו תנאים לגבי מי שלא התפלל מוסף עד שהגיע זמן תפילת מנחה, לרבנן יתפלל קודם מנחה, משום תדיר קודם[כג], ולרבי יהודה מתפלל קודם מוסף, כיון שמוסף היא מצוה עוברת, משום שלשיטתו זמן מוסף הוא רק עד שבע שעות, ואילו מנחה זמנה גם אחר כך[כד]. ובגמרא פסקו הלכה כרבנן שמקדים תפילת מנחה[כה].

וכתבו המגן אברהם (סי' רפו סק"ג) והשאגת אריה (שו"ת סי' יט), שמכל מקום אם הוא סמוך לערב כך שאם יתפלל כעת מנחה לא יהיה לו זמן להתפלל מוסף, צריך להתפלל מוסף, כיון שלתפילת מנחה יש תשלומין אחר כך בערבית, מה שאין כן תפילת מוסף שאין לה תשלומין. וכל הנידון בגמרא הוא רק באופן שיש לו זמן לשתי התפילות[כו].

והביא השאגת אריה ראיה, מכך שהוצרך רבי יוחנן לפסוק שאין הלכה כרבי יהודה, אלא מתפלל מנחה קודם. והרי כיון שכל טעמו של רבי יהודה הוא לשיטתו שאי אפשר להתפלל מוסף אחר שבע שעות והיא מצוה עוברת, ממילא לדידן שפוסקים שאפשר גם אחר שבע שעות להתפלל בודאי מקדים תפילת מנחה[כז].

החוות יאיר (הגהות הגר"י בכרך לרא"ש פ"ד סי' ח) הביא ראיה לדברי המגן אברהם, מהתרומת הדשן (שו"ת ח"א סי' רסו) שכתב שכשיש מצות מילה בפורים ואין שהות לקיים שתיהן, יש לקרוא מגילה, וביאר המגן אברהם (סי' תרפז סק"ה) הטעם משום שיכול למול גם ביום התשיעי[כח]. ואם כן קל וחומר בתפילה, שהרי במילה עובר בכל שעה ושעה שהוא עדיין ערל, כמבואר במגן אברהם (סי' רמט סק"ה), ואף על פי כן נדחית כיון שאפשר לקיים את עיקר המצוה גם אחר זמנה.

דימוי תפילת תשלומין למילה שלא בזמנה

וכמו כן יש מהאחרונים[כט] שדימו מילה שלא בזמנה לתפילת תשלומין, לענין שיש להקדים מצוה שעתה הוא זמנה, כגון מילה בזמנה או פדיון הבן. אמנם הבית אפרים (שו"ת או"ח סי' סב) והדבר אברהם (ח"א סי' לג) כתבו, שיש לחלק שכן מצות המילה עצמה מתקיימת גם אחר כך, מה שאין כן בתפילת תשלומין. ויש מקום לומר בדעתם של אלו המדמים למילה, שגם בתפילת תשלומין מקיים את אותה המצוה עצמה אלא שחסרה מעלת 'תפילה בזמנה'[ל].

בירושלמי מבואר שאין התשלומין גורמים שהמצוה תידחה

אך הדגול מרבבה (סי' רפו על המג"א סק"ג) הקשה על המגן אברהם מדברי הירושלמי (פ"ד ה"א)[לא], שמבואר שעיקר דברי רבנן נאמרו באופן שאין לו זמן לשתי התפילות, ולכן תידחה מצות תפילת מוסף מפני תפילת מנחה. ואדרבה, באופן שיש לו שהות להתפלל את שתיהן נחלקו בגמרא, ולדעה אחת בזה מודים כולם שיקדים תפילת מוסף ואחריה יתפלל מנחה.

ומשמע לכאורה שנחלקו בגדר תפילת תשלומין, האם מקיים בה את עיקר חיובו אלא שאינה מצוה כתיקונה, או שביטל את עיקר המצוה ויש לו דין חדש של תשלומין[לב].

כשאיחר במזיד יתפלל מנחה

רבי עקיבא איגר (גליון השו"ע, סי' רפו על המג"א סק"ג) יישב את דברי המגן אברהם, שטעמו משום שלתפילת מנחה יש תשלומין וממילא אינה נדחית לגמרי. ואם כך באופן שאין לו תשלומין מודה המגן אברהם שיתפלל תפילת החובה וממילא אינו יכול לנהוג כך, אלא יתפלל רק מנחה.

יח. הובאו דבריו בהגהות מיימוניות (מגילה פ"ב הי"ד), בית יוסף ושו"ע (שם סי' קפח ס"י), ט"ז (סק"ז) ומגן אברהם (ס"ק יז).

יט. עוד כתב, שלגבי ערבית אי אפשר במוצאי שבת להזכיר של שבת בשניה כיון שכבר הבדיל בראשונה. ולפי זה יש לדון כשמברך לאחר שהבדיל בערבית.

כ. אמנם עיין בפרישה (סי' תכב סק"ב) שכתב, שעל ידי התקנה של תשלומין מקיים דין תפילה בזמנה, אלא שביאר הטעם מפני שהיא נחשבת כמו התפילה הבאה והתפילה העיקרית באמת בטלה, ומשום כך אם הקדים את תפילת התשלומין לתפילת החובה לא יצא [הובאו דבריו להלן].

כא. ולדברי הרמ"א שהובאו לעיל הרא"ש הולך בזה לשיטתו לגבי מי שאינו יכול להתפלל בגוף נקי, שלא יתפלל עתה וישלים אחר כך, משום שבתפילת תשלומין מקיים את עיקר החיוב.

כב. אמנם הרא"ש (פ"ד סי' א בסופו) סובר, שאי אפשר להתפלל שחרית אחר ד' שעות אלא אם היה שוגג. ומבואר שאף על פי שלא הגיע זמן התפילה הסמוכה אינו יכול להתפלל אלא בתנאים של תפילת תשלומין. ומשמע שתקנת תשלומין היא דין מחודש, ואין הגדר בזה שאפשר לקיים את המצוה לאחר זמנה ורק אינה מצוה שלימה. אך אפשר לומר שהוא מעין קנס, דהיינו שחכמים תיקנו מתחילה זמן לקיים את המצוה בשלימות, ונתנו זמן נוסף למי שהיה שוגג.

כג. אבל רש"י (ד"ה מתפלל) כתב, שהטעם היא משום שתפילת המוסף כבר איחר זמנה בלאו הכי, לכן יקדים תחילה תפילת מנחה שלא יקרא פושע גם עליה, ועל המוסף כבר נקרא פושע כיון שאיחרה עד עתה.

כד. רש"י (ד"ה שזו).

כה. עיין פרי מגדים (סי' רפו א"א סק"ג) שכתב שאם יכול כעת להתפלל מוסף בתוך שבע שעות, ועל ידי שיקדים לה תפילת מנחה יאחר המוסף לאחר שבע שעות יש לו להקדים המוסף כדי שלא יקרא פושע.

כו. ובמי ששכח להתפלל שחרית ונזכר לפני השקיעה ויש לו זמן להתפלל או שחרית או מנחה, דן הצל"ח (כו: ד"ה ורמינהו) לומר שיתפלל תשלומי שחרית, כיון שלמנחה יהיה תשלומין בערבית, מה שאין כן לשחרית לא יהיה עוד תשלומין, כיון שעבר זמן התפילה הסמוכה לה. והוכיח כן מדברי המגן אברהם לגבי מוסף, שאין אומרים תדיר קודם במקום שעל ידי זה תתבטל המצוה השניה לגמרי, ועל כל פנים באופן שיש לתדיר השלמה אחר כך, כלומר שישלים תפילת מנחה בערב. אלא שדן לומר, שכאן לגבי מנחה זהו עיקר זמנה, אבל זמנה של שחרית כבר עבר ואינו אלא תשלומין, ואילו המגן אברהם דיבר לגבי מוסף שגם עתה הוא זמנו. אך תלה זאת בטעם שיש להקדים את תפילת החובה לתשלומין, שלפי מש"כ הלבוש (סי' קח ס"א) כל הטעם שיש מעלה לתפילה זו שזמנה עכשיו הוא רק משום תדיר קודם, ואם כן להמגן אברהם אינו דוחה מצוה אחרת שתתבטל לגמרי [כשיש לתדיר תשלומין], אך לפי הטעמים האחרים יתכן שצריך להתפלל מנחה כיון שהיא חובה בשעתה.

אך השאגת אריה כתב, שאי אפשר להתפלל תשלומי שחרית בענין זה, כיון שצריך להקדים תפילת החובה לתפילת התשלומין ואם היפך לא יצא, וקל וחומר אם לא התפלל כלל את תפילת החובה וממילא אינו יכול לנהוג כך, אלא יתפלל רק מנחה.

כז. עיין בשאגת אריה שביאר, שאין לומר שהוצרך לפסוק כרבנן בעצם הדין שמתפלל מוסף כל היום, כיון שהיה לו להשמיע כן בעצם דין זה, ועוד שהמשנה (כו.) סתמה כך, ויחיד ורבים הלכה כרבים, ועוד שהיה לו לומר הלכה כרבנן ולא להאריך ולומר מתפלל מנחה ואחר כך מתפלל מוסף. ובדברי תנא קמא עצמו יש לומר שהוצרך לחדש שמתפלל מנחה קודם, כיון שחולק על רבי יהודה בעיקר שיטתו שמוסף עד ז' שעות, ועוד להשמיע שמנחה קודמת אף על פי שחיוב המוסף קדם לה, ועוד שמנחה שהיא תדיר קודמת למוסף שהוא מקודש. וראה בתורת רפאל (ח"א סי' יח-כ) שדן בראיית השאגת אריה.

כח. עיין בלשון התרומת הדשן, שלכאורה משמע שמילה נדחית מפני קריאת המגילה משום פרסומי ניסא, וראה עוד פרי חדש (שם סק"ב) ופרי מגדים (א"א שם).

כט. שו"ת הראנ"ח (סי' עט), מכתם לדוד (פארדו, שו"ת סי' מד, מו), ברית אברהם (שו"ת או"ח סי' יד).

ל. אמנם עיין ברוקח (דיני לולב) שכתב לגבי מילה שאינה נקראת מצות עשה שהזמן גרמא היות ואפשר לקיימה גם לאחר הזמן, כיון שיש לה תשלומין. ובאבני נזר (שו"ת יו"ד סי' שיט אות ב) ביאר בדעתו שהוא מדין תשלומין, וסובר שכיון שהתורה נתנה דין תשלומין, לכן מתקיים על ידו עיקר החיוב של יום השמיני גם אחר כך, אלא שהחיוב שאחר הזמן תלוי ביום השמיני. ולפי זה ביאר, שאילו מילה בזמנה לא היתה דוחה שבת, לא היה תשלומין גם אחר כך, כיון שביום השמיני שהיה שבת היה פטור [ומכל מקום היה חייב מדין מילה שלא בזמנה שהוא חיוב בפני עצמון], ורק משום שדוחה שבת אפשר לקיים את המצוה גם אחרי כן.

ולפי זה ביאר את דברי המגן אברהם (סי' תרפז סק"ה) לגבי מילה ומגילה כשאין שהות לקיים את שניהם, שכתב שיקראו את המגילה כיון שאפשר למול למחר, וביאר שאף על פי שמילה בזמנה דוחה שבת ולא דוחים את זמן המילה, הוא משום שבהכרח צריך הדין להיות כן, כיון שאם לא כן לא יהיה למצוה של יום השמיני תשלומין, ולא תוכל המצוה להדחות למחר. מה שאין כן באופן זה שיהיה למצוה של יום השמיני תשלומין.

לא. הובא ברא"ש (פ"ד סי' ח).

לב. וראה במגן אברהם (סי' עא סק"א) שכתב לגבי מי שהיה אונן וקבר את מתו אחר ד' שעות קודם חצות, שצריך להתפלל. ומבואר שתפילה אחר ד' שעות אינה מדין תשלומין, שאם כן לא היה חייב בתשלומין כיון שבזמן החיוב היה פטור. אך צריך עיון בדעת החוות יאיר, שכן בספרו מקור חיים (סי' קח ס"ג) כתב, על מי ששכח להתפלל שחרית שהוא בגדר 'חסרון לא יוכל להמנות', כיון שלתשלומין אין שם 'שחרית' אלא מנחה, וכלשון הגמרא 'מתפלל מנחה שתים'. אך אפשר לבאר בדבריו, שעיקר התפילה מתקיים גם בתשלומין, אלא שהשם המסוים של אותה תפילה חסר בתשלומין. וכן נראה ממה שכתב (שם ס"ט) שאם שכח תפילה בשבת ובא להשלימה בשבת צריך לומר את נוסח התפילה שאותה הוא משלים [וחלוק מהשלמת תפילת חול בשבת, כיון שבתפילות השבת הזכרת השבת מעכבת את התפילה, ואי אפשר להתפלל נוסח של חול, מה שאין כן בזה שאם החליף תפילות שבת זו בזו יצא].

מנחה ולא מוסף. וכגון כשהיה אונן, או שאיחר במזיד עד עתה, וכעת אם יתפלל מוסף לא יוכל להשלים את תפילת מנחה. ובאופן זה נקט הירושלמי שיתפלל מנחה ולא מוסף[לג].

הירושלמי סובר שלמנחה אין תשלומין

החוות יאיר (שם) כתב, שהירושלמי סובר שיתפלל מנחה כיון שלשיטתו אין למנחה תשלומין בערבית, וכפי שדנו גם בבבלי (כו.) לומר שכיון שהוא יום אחר עבר יומו בטל קרבנו, ומשום כך חייב להתפלל מנחה[לד].

התורת רפאל (ח"א סי' יח) ביאר, שדין תשלומין בערבית חלוק מדין תשלומין במנחה ובשחרית, כיון שמבואר בגמרא שכיון שעבר יומו בטל קרבנו, ואף למסקנא שיש תשלומין בערבית, אין זה קיום התקנה של כנגד קרבנות, אלא בקשת רחמים בלבד, שלא כבתשלומין במנחה שמקיים בזה גם התקנה של כנגד הקרבנות[לה].

והביא שכתבו התוספות (כו. ד"ה איבעיא) לגבי תפילת מוסף שאין לזה תשלומין כיון שלא שייך תשלומין על הקרבן, ורק לגבי שאר תפילות שייך תשלומין, משום שאמרו בגמרא (כא.) 'ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו'. וביאר בדבריהם, שרבי יוחנן סובר שיש תשלומין למנחה לשיטתו שסובר (כא.) שהלואי יתפלל כל היום, שמטעם זה סובר גם שאם יש לו ספק אם התפלל צריך להתפלל. אבל לפי רבי אלעזר שסובר שאינו מתפלל כשיש לו ספק אם כן גם אין תשלומין למנחה, וכמו שביאר הרא"ש (פ"ג סי' טו) הטעם משום שאין להתפלל יותר מג' תפילות ביום, וכמו שנאמר (דניאל ו יא) 'וזמנין תלתא ביומא הוא ברך על ברכוהי ומצלא' וגו', ואין לו להתפלל תשלומין אלא כשהוא באותו היום שאינו מוסיף על ג' תפילות, אבל כשמשלים את מנחה בערב הרי שייך כבר ליום המחרת ומוסיף בו על ג' תפילות. וכתב הרא"ש (שם), שגם לרבי יוחנן אין להתפלל נדבה בכדי מטעם זה [וכמבואר בגמרא (לא.)] אלא באופן שמחדש דבר בתפילה, וכשיש ספק אם התפלל אין חידוש גדול מזה. וכן כשהחסיר תפילה וצריך להשלימה נחשב כחידוש.

ובירושלמי (פ"ד ה"ד) מובא, שנחלקו שמעון בר ווא ורבי יוסי אליבא דרבי יוחנן, ולרבי יוסי בספק אם התפלל לא יתפלל שוב, והיינו שאינו סובר שאפשר להתפלל כל היום אלא רק ג' תפילות.

דין תשלומין בערבית של שבת חלוק מחול

באמת ליעקב (עמ' מז) כתב, שחלוקה תפילת ערבית של מוצאי שבת מתפילת ערבית של כל יום, כיון שבעצם תפילות נתקנו כנגד הקרבנות וערבית היא כנגד אברים ופדרים של אותו היום, ואילו בגמרא הסתפקו אם אפשר להשלים את המנחה בערבית, או שעבר יומו בטל קרבנו. אלא שמכיון שמבואר בגמרא (ד:) שלדעת רבי יוחנן הצריכו להסמיך גאולה לתפילה גם בערבית, ממילא הזמן גורם שיהיה שייך ליום הבא. אמנם בערבית של מוצאי שבת שפסק הרמב"ם (תפילה פ"ג ה"ז) שאפשר להתפלל מבעוד יום, והקשה עליו הראב"ד (בהשגות שם), שכיון שצריך לסמוך גאולה לתפילה, אם כן אי אפשר להתפלל מבעוד יום, ודנו הפוסקים[לו] בביאור שיטתו. ואמנם דעת ההגהות אשר"י (פ"א סי' י), שבשבת אין צריכים לסמוך גאולה לתפילה. וממילא חזר הדין שתפילת ערבית שייכת לאותו היום. ולפי זה ביאר, שהמגן אברהם לא חידש שהמנחה נדחית על ידי שיש לה תשלומין אלא לגבי מוסף של שבת, אבל הירושלמי דיבר על שאר מוספים כגון ראש חודש וחול המועד, ובזה התפילת ערבית אינה שייכת לאותו היום וממילא אין בזה תשלומין גמורים.

הירושלמי סובר שתפילת מוסף היא בגדר רחמי

הגרי"ש כהנמן מפוניבז' (דברי הרב ח"א סי' ו) ביאר, שהירושלמי והבבלי נחלקו בגדר תפילת מוסף, על פי דברי התוספות (כו. ד"ה איבעיא) שכתבו שלמוסף אין תשלומין כיון שהוא מדין קרבן מוסף.

והביא עוד, שמי שטעה בתפילת שבת והתחיל לומר ברכה של חול גומר את אותה הברכה, ודעת הרמב"ם (תפילה פ"י ה"ז) הובא בשולחן ערוך (או"ח סי' רסח ס"ב) שבמוסף אינו כן, היות שאינו בא לרחמי אלא כנגד קרבן מוסף, ולכן אין שייכות בו י"ח ברכות[לז].

אבל הירושלמי סובר, שגם תפילת מוסף היא בגדר בקשת רחמים, ולפי זה שייך גם בו תשלומין, שכן מבואר (פ"ד ה"ד)[לח] שאם לא התפלל שחרית ומצא את הציבור שהם מתפללים מוסף לא יתחיל להתפלל אלא אם יוכל לסיים ולענות אמן של האל הקדוש בשבת ובחול אמן של שומע תפילה. ומבואר שיש במוסף של ראש חודש וחול המועד י"ח ברכות. וכיון שיש בו י"ח ברכות משמע שהוא גם כן מדין בקשת רחמים[לט], ואם כן נמצא שיש תשלומין למוסף כמו למנחה. אבל לפי מה שאנו נוהגים שלא לומר י"ח ברכות, משמע שלדידן באמת מוסף אינו מדין תפילה של רחמי, אלא מדין 'ונשלמה פרים שפתינו', וכמו שכתבו התוספות[מ].

תשלומין בספק אם התפלל

הפרי מגדים (סי' קז א"א סק"ב)[מא] מסתפק, לגבי מי שיש לו ספק אם התפלל, שמבואר (ס"א) שמתפלל שוב, האם מתחייב גם בתשלומין כששכח ולא התפלל. או שלא נאמר דין זה אלא לענין להשלים בזמן התפילה. ומשמע לכאורה שחיוב תשלומין הוא חידוש נוסף על עיקר חיוב התפילה, אך אינו מחויב מעצם הדין העיקרי של התפילה, ולכן יש מקום לחלק ביניהם לענין ספק[מב].

ב. הזמן הראוי לתפילת תשלומין

מחלוקת רבי יהודה ורבנן

רבי יהודה ורבנן נחלקו במשנה לגבי זמן תפילת שחרית, רבנן סוברים שזמנה עד חצות, ורבי יהודה סובר שזמנה עד ד' שעות. ודנה הגמרא (כו:) לרבי יהודה אם אפשר להתפלל גם בשעה רביעית עצמה, והוכיחו שאפשר עד סוף שעה רביעית.

ומובא בברייתא (כו:) שעיקר מחלוקת רבי יהודה ורבנן היא בקרבן התמיד, אם היה קרב עד שעה ד' או עד חצות, וכיון שהתפילה נתקנה כנגד התמיד לכן זמנה כזמנו. וביארה הגמרא, שאף למאן דאמר שהאבות תיקנו את התפילות מכל מקום אנשי כנסת הגדולה הסמיכו אותן על הקרבנות.

ומבואר בגמרא (כז.), שכיון שנאמר בקרבן התמיד (במדבר כח ד) 'את הכבש אחד תעשה בבוקר', נחלקו רבי יהודה ורבנן, אם נחשב 'בוקר' עד שעה רביעית או עד חצות.

הפוסקים דנו בשיטת רבי יהודה שזמן תפילת שחרית הוא עד ד' שעות, ממתי אפשר להשלים תפילתו כשלא התפלל בזמן. ויסוד הנידון הוא אם יכול להתפלל רק באופן של 'מתפלל במנחה שתים', או אף קודם שהגיע זמן המנחה.

האם אפשר להתפלל תשלומין רק בזמן תפילה

הרי"ף (כז.) והרא"ש (פ"ד סוף סי' א) כתבו, שעל אף שפוסקים כרבי יהודה שתפילת השחר עד ד' שעות, מכל מקום אם טעה יכול להתפלל עד חצות ויקבל שכר תפילה שלא בזמנה. והקשה הבית יוסף (או"ח סי' פט ס"א ד"ה ואם), שכיון שלרבי יהודה זמן התפילה הוא עד ד' שעות כיצד אפשר להתפלל אחר כך. וביאר, שהרי מבואר שאפשר להתפלל במנחה שתים ומקבל שכר תפילה שלא בזמנה, ומאותו הדין גם לאחר ד' שעות לרבי יהודה יכול להתפלל תפילה שלא בזמנה. ומה שמובא בגמרא שמתפלל את תפילת

לג. יש שכתב להעיר שאפשר לומר לאידך גיסא, שלאחר שנפסוק שמתפלל מנחה, הרי לא נקרא מזיד כיון שעדיין יכול להתפלל, וממילא שייך בו תשלומין, ונאמר שיתפלל מוסף, ומנחה ישלים בערבית. אלא שאם כן חזר הדין שאם דינו הוא להתפלל מוסף ולא מנחה שוב נקרא מזיד על המנחה ולא יהיה לו דין תשלומין.

לד. עיין אור שמח (תפילה פ"ג ה"ט) שביאר את דברי הגמרא, שרבי זירא הסתפק מיהו בעל המימרא שפוסק שמקדים את המנחה, אם הוא רבי יהושע בן לוי או רבי יוחנן. ונקט האור שמח בדברי הגמרא, שגם בשאין שהות לשתי התפילות יתפלל מנחה, על אף שיש לה תשלומין כיון שהיא נגרעת ותהיה תפילה שלא בזמנה, וביאר לפי זה שר' זירא הסתפק משום שרבי יהושע בן לוי סובר (כו:) שהתפילות כנגד תמידים, ואם כן אין להן תשלומין ביום שאחריהן, ואין למנחה תשלומין בערבית, אבל למאן דאמר תפילות אבות תקנום, הרי אפשר להשלים גם למחרת ויש למנחה תשלומין בערבית, ויש לומר שיתפלל מוסף וישלים מנחה בערבית. אבל פשטו בגמרא שבאמת גם רבי יוחנן סובר כן, מכיון שאין תפילת תשלומין תפילה כתיקונה אלא תפילה שלא בזמנה. ולדברי החוות יאיר בדבר זה נחלקו הבבלי והירושלמי.

לה. לכאורה גם בתשלומין שבשחרית אין בזה אלא בקשת רחמים, שכן אף האברים ופדרים שקרבים בלילה שייכים ליום הקודם.

לו. כסף משנה ומרכבת המשנה. וראה עוד הגהות אשר"י (פ"א סי' י) ומגן אברהם (סי' רסז סק"א).

לז. אמנם הרא"ש (פ"ג סי' יז) הביא בשם הראב"ד שגם במוסף גומר את הברכה, וסייע לדבריו מדברי הירושלמי שגם במוסף אומרים י"ח ברכות, וממילא גם בשבת היה מקום לומר י"ח ברכות. ומשמע שהבבלי לא חולק על הירושלמי בעיקר הגדר של מוסף. ועוד שהגיה (שם סי' יח) בדברי הירושלמי באופן אחר.

לח. הובא בתוספות (כא: ד"ה עד).

לט. לכאורה גם בשבת שאינו מתפלל י"ח ברכות הוא מדין רחמי, ואינו חלוק ביסודו משאר המוספים, אלא שבשבת פטרו מלומר י"ח ברכות כמו שפטרו בג' התפילות.

מ. דבריו צריכים עיון, שכן התוספות (כא: ד"ה עד) כתבו שמה שאיננו אומרים י"ח ברכות במוסף הוא משום שאז יהיו י"ט ברכות, ואין לנו לומר אלא י"ח ברכות כמבואר בגמרא (כט.), ומשמע לכאורה שאין הטעם משום שהבבלי חולק ביסוד הדין של תפילת מוסף.

מא. הובאו דבריו בביאור הלכה (שם ס"א ד"ה טעה).

מב. ממשמעות לשונו נראה, שמדובר באופן שנולד לו הספק בזמן התפילה וכבר התחייב להתפלל מספק, אלא ששכח ושהה אחר כך עד אחר שעבר זמנה. ויש לעיין אם הנידון הוא

תשלומין במנחה אינו בדווקא, אלא שמזמן המנחה אינו יכול להתפלל את השחרית אלא לאחר שהתפלל מנחה[מג].

דין חצי שעה שאחר חצות

ולפי זה כתב, שיש גם נפקא מינה בחצי שעה שאחר חצות, בין לרבי יהודה ובין לרבנן, שאפשר להשלים את תפילת שחרית בזמן זה כיון שאין צריך להתפלל תשלומין בזמן המנחה דווקא. וביאר עוד בכסף משנה (תפילה פ״ג ה״א), שמה שנקטו בגמרא הלשון ׳מתפלל במנחה שתים׳ הוא לרבותא, שאף על פי שכבר הגיע זמן התפילה הבאה עדיין יכול לצאת ידי חובת תפילת שחרית, וכל שכן כשעדיין לא הגיע זמן תפילת מנחה[מד].

השלמה לאחר ד׳ שעות בעבר במזיד

וכתב עוד, שהיות ודין זה של תפילה אחר ד׳ שעות נלמד מדין תשלומין שביארה הגמרא שמתפלל במנחה שתים, א״כ הדין הוא דווקא כשהחסיר התפילה בשוגג, אבל כשהחסיר במזיד לא יוכל להתפלל אחר ד׳ שעות, כיון שגם לגבי מנחה שתים ביארה הגמרא שהוא רק בשוגג ולא במזיד, שעל זה נאמר ׳מעוות לא יוכל לתקון׳, וכפי שנקטו הרי״ף והרא״ש לשון ׳שכח׳[מה].

וכן הוכיחו הפרי חדש (סי׳ פט סק״א ד״ה ואם) והפרי מגדים (שם משב״ז סק״א) מדברי התוספות (כו: ד״ה איבעיא), שבגמרא הסתפקו בלשון רבי יהודה במשנה ׳עד ד׳ שעות׳ אם כולל ד׳ שעות, או שאין ׳עד׳ בכלל והכוונה היא עד תחילת שעה רביעית. והקשו התוספות, שבגמרא (נדה נח:) מבואר שכל שיעורי חכמים להחמיר, ואם כן בודאי אין ׳עד׳ בכלל, אלא יש להקדים להתפלל קודם תחילת ד׳ שעות. ותירצו, שמכל מקום יש גם חומרא לאידך גיסא, שהרי אחר זמן זה, אם איחר במזיד אינו חייב להתפלל, ואילו אם ׳עד׳ בכלל הרי בתוך זמן זה נמשך עדיין חיובו להתפלל. ומשמע מדבריהם שנקטו ׳מזיד׳, שאילו איחר בשוגג באמת יכול להתפלל אף אחר ד׳ שעות אלא שבמזיד אינו יכול, כיון שאין דין תשלומין על מזיד. ומוכח שמה שיכול להתפלל אחר ד׳ שעות הוא מדין תשלומין.

אמנם הצל״ח (על התוספות שם) כתב, שגם לדעת הרמב״ם אין להתפלל אחר ד׳ שעות לכתחילה, ורק אם עבר והתפלל יצא בדיעבד. ואם כן גם לרמב״ם אין חיוב להתפלל אחר ד׳ שעות[מו].

הישועות יעקב (או״ח סי׳ פט סק״א) העיר על דבריהם, שממה שלא הביא הבית יוסף ראיה מדברי התוספות, נראה שיש מקום לדחות את הראיה. וביאר ביסוד הדין של תפילה לאחר שעבר זמנה, על פי מה שפסק הרמב״ם (תפילה פ״א ה״א, ה) שמצוה מדאורייתא להתפלל פעם אחת ביום, וחכמים תיקנו להתפלל שתי תפילות כנגד התמידים. ולפי זה ביאר שאחר ד׳ שעות כיון שעבר זמן התפילה, עבר זמנה של המצוה דרבנן ומקיים את המצוה דאורייתא, כיון שלגבי הדין דאורייתא אין זמן מסוים וכל היום זמנה. אמנם רבנן תיקנו למי שהיה שוגג שיתפלל מנחה שתים ויקיים בזה גם את המצוה דרבנן, והוא רק באופן זה שמתפלל בזמן המנחה. ומכל מקום אם נמצא כעת אחר ד׳ שעות וקודם זמן המנחה לא ימתין לזמן המנחה לקיים את המצוה דרבנן, כיון שכעת מחויב במצוה דאורייתא ואין מעבירין על המצוות.

וכתב, שלפי מה שנקטו הפוסקים (סי׳ קח ס״ח) שאם היה מזיד מתחילה ונאנס בסוף יש לו תשלומין, ואינו נחשב פושע במה שדחה את המצוה לסוף זמנה, אם כן כאשר היה מזיד בג׳ שעות ונאנס אחר כך בשעה רביעית, הרי אם ׳עד׳ בכלל ונקרא עדיין זמן תפילה יתחייב להתפלל תשלומין במנחה [כשנאנס עד חצות, שאם לא כן יתפלל קודם חצות], אבל אם בשעה רביעית כבר אינו זמן תפילה, הרי יש לו דין מזיד ולא תיקנו לו תשלומין, ואינו מחויב להתפלל מנחה שתים. וממילא לגבי תקנת התשלומין יש חומרא במה שנוסף לו זמנה של שעה רביעית.

גדר תפילה אחר ד׳ שעות לרבי יהודה

אך הביא הבית יוסף, שהרמב״ם (תפילה פ״ג ה״א) והטור (או״ח סי׳ פט) כתבו גם בעבר והתפלל אחר ד׳ שעות שמקבל שכר תפילה שלא בזמנה. ומשמע שאף כשאיחר במזיד יכול להתפלל עד חצות. ולדבריהם כתב, שבהכרח אין דין זה נלמד מדין תשלומין המובא בסוגיא, שכן הוא רק במי ששכח, אלא הוא מעיקר דין התפילה עצמה, שעל אף שסובר רבי יהודה שצריך להתפלל עד ד׳ שעות, מכל מקום מודה לרבנן שבדיעבד יכול להתפלל גם אחר כך עד חצות ולקבל שכר תפילה שלא בזמנה[מז].

ביאור שיטת הרמב״ם ברבי יהודה

במשכנות יעקב (שו״ת, או״ח סי׳ פ) הביא מקור לכך מדברי הגמרא (כח.) שאמרו לגבי תפילת מוסף, שלרבי יהודה שסובר זמנה הוא עד ז׳ שעות, מי שמתפלל אחר כך נאמר עליו (צפניה ג יח) ׳נוגי ממועד אספתי ממך היו משאת עליה חרפה׳, והביאה הגמרא שהתרגום מפרש את הפסוק שיבוא שבר על שאיחרו זמני התפילות והחגים. וכמו כן הביאו פסוק זה בגמרא לגבי מי שהתפלל שחרית אחר ד׳ שעות לרבי יהודה, ואילו בזה לא פירשו לשון ׳נוגי׳ שהוא שבר, אלא צער בלבד. ומשמע שאחר ד׳ שעות לא איבד את המצוה לגמרי כיון שהוא עדיין זמנה, אף לרבי יהודה.

וביאר בטעם הדבר, כיון שזמנה של תפילת שחרית תלוי בזמן הקרבת התמיד, ורבי יהודה סובר שזמנו של התמיד הוא עד ד׳ שעות, ובתמיד של שחר בדיעבד אפשר להקריבו גם אחר כך, וממילא גם בתפילת שחרית כן. והביא ראיה לכך מדברי המשנה (תענית יט.) שאם היו מתענים מחמת עצירת גשמים, וירדו גשמים קודם הנץ החמה לא ישלימו את התענית, ולדעת רבי אליעזר אף אם ירדו אחר הנץ החמה לא ישלימו את התענית אלא אם ירדו אחר חצות, ומבואר בירושלמי (תענית פ״ג הי״א) שטעמו של תנא קמא שנאמר (ישעיה סה כד) ׳והיה טרם יקראו ואני אענה עוד הם מדברים ואני אשמע׳, וכיון שירדו גשמים קודם הנץ החמה הרי משמע שכבר נענו, אבל אם ירדו אחרי כן עדיין לא נענו ועדיין יש לבקש רחמים שיהיו לברכה. וטעמו של רבי אליעזר, משום שעד חצות נקרא ׳בוקר׳, וכיון שנהגו בתענית עד חצות צריך להשלימה כיון שעבר רוב היום בקדושה, אבל אם ירדו גשמים קודם חצות לא נחשב שנהגו תענית. ומשמע שלכולי עלמא נקרא ׳בוקר׳ עד חצות.

עוד הביא ראיה מהגמרא (סב:) שנחלקו בפירוש הפסוק (שמואל ב׳ כד טו) ׳ויתן ה׳ דבר בישראל מהבוקר ועד עת מועד׳, מהו ׳עת מועד׳, לרבי חנינא הוא משחיטת התמיד עד זריקתו, ולרבי יוחנן הוא עד חצות ממש. וביאר המשכנות יעקב, שרבי יוחנן מפרש את הלשון ׳מועד׳ על שם הפסוק שנאמר בתמיד (במדבר כח ב) ׳במועדו׳ שהוא עד חצות, וזמן הזריקה אינו נקרא ׳מועד׳. ומשמע אם כן שלכולי עלמא בדיעבד הקרבן כשר עד חצות[מח].

חיוב התפילה מדין תקנת האבות וגם כנגד התמידים

ובמרכבת המשנה (תפילה פ״ג ה״א) ביאר את שיטת הרמב״ם, על פי מה שנחלקו בגמרא (כו:) ביסוד התקנה של התפילות. רבי יוסי ברבי חנינא סובר שהתפילות נתקנו על ידי האבות, ורבי יהושע בן לוי סובר שתקנום אנשי כנסת הגדולה כנגד התמידים, והקשו בגמרא למאן דאמר שאבות תקנום מהו החיוב של מוסף, והרי האבות לא תיקנו תפילה זו, אלא בהכרח שלכולי עלמא גם אנשי כנסת הגדולה תיקנו את התפילות כנגד התמידין. והביאו שנחלקו בזה תנאים בברייתא, וביארו בגמרא שאמנם מוכח שהאבות תיקנו

גם כשנולד הספק לאחר שעבר הזמן, או שבזה ודאי שספק ביטול תפילה אינו מחייב תשלומין. והמקור חיים (סי׳ קח ס״א ד״ה במג״ד) הסתפק גם באופן זה.

מג. וכן מבואר בדברי הרא״ה (כו. ד״ה כי) שאפשר להתפלל שחרית אחר ד׳ שעות מדין תפילת תשלומין כמו לרבנן אחר חצות.

מד. ובעין זה כתב הב״ח (או״ח סי׳ פט ד״ה ומ״ש). ובעיקר שיטתו עיין להלן.

מה. עיין שם בלשונו שכתב שהוא ׳לימוד׳ מדין מתפלל במנחה שתים, ודיו לבא מן הדין להיות כנידון. ולכאורה משמע שאין זה אותו הדין ממש, שאף על פי שביסוד הדבר וטעמו אין הבדל אם מתפלל קודם חצות או במנחה שתים שהכל ׳שכר תפילה בלא זמנה׳, מכל מקום הם שני גדרי תפילה חלוקים. והרי לדעת חלק מהפוסקים יש לתשלומין דינים של התפילת חובה שאיתה, כפי שיבואר להלן, אבל באופן זה שמתפלל קודם זמן המנחה הרי דינה כתפילת שחרית לכל דיניה. וכן נראה להסביר במה שביאר את לשון הרא״ש ׳עד חצות׳, שאף על פי שיכול להתפלל עד הלילה, מכל מקום כיון שהגיע זמן המנחה צריך להקדים לה תפילת המנחה, ולאמור הקדמת המנחה מורה על החילוק בגדר התפילה, ואין זו תפילת שחרית רגילה אך שלא בזמנה, אלא הלכה מיוחדת של מתפלל במנחה שתים.

ולפי זה לכאורה יש לדון בגדר הדין שבמזיד אינו מתפלל אחר הזמן, שכיון שקודם זמן המנחה אין זו תקנה חדשה ממש, אלא אותה התפילה בלא ׳זמנה׳, יתכן שצריך לומר שזהו קנס וגזירה שלא להתפלל אם החסיר במזיד. וצריך עיון.

מו. יש להסתפק לדבריו אם גם כשהיה שוגג אסור לו לכתחילה להתפלל אחר ד׳ שעות. ולכאורה לפי מה שכתב הבית יוסף (שם) שאי אפשר להתפלל תשלומין שלא בזמן תפילה, אם כן אין לו מעלה במה שהיה שוגג, שהרי לא יוכל להתפלל תשלומין. אך יש לומר, שכיון שבמזיד יצא בדיעבד, ממילא היא שעה הראויה לתפילת תשלומין גם כן.

מז. וכן הכריעו הטור והשולחן ערוך (סי׳ פט ס״א). אמנם לגבי קריאת שמע כתבו הטור והשולחן ערוך (סי׳ נח ס״ו), שאף על פי שזמנה הוא עד ג׳ שעות, מכל מקום אם עבר הזמן יכול לאומרה בשעה ד׳ עם ברכותיה [עיין שם בלשון הטור, בבית יוסף ובב״ח]. ומקור הדברים הובא בבית יוסף (ד״ה אע״פ) בשם הרא״ש, שדימה את קריאת שמע בברכותיה לתפילה שהיא עד ד׳ שעות לרבי יהודה. ומבואר שאחר ד׳ שעות אינו יכול כלל לומר את ברכותיה. אך במשכנות יעקב (שו״ת או״ח סי׳ פ) כתב, שכיון שהן כמו תפילה לכן בדיעבד יכול לאומרן עד חצות [וסברת הטור והמחבר צריכה עיון מדוע חמור יותר מתפילה, שבדיעבד יכול להתפלל עד חצות ומקבל שכר תפילה שלא בזמנה. ואולי סברתם שרק תפילה ממש שעיקרה לבקשת רחמים והלואי ויתפלל אדם כל היום, לכן שייך לקיים זאת גם אחר ד׳ שעות. מה שאין כן ברכות קריאת שמע שאף על פי שהן מדין ׳תפילה׳, מכל מקום אין להן התכונה של בקשת רחמים, ולכן אין להן אלא זמנן העיקרין]. ובביאור הלכה (סי׳ נט ס״ז ד״ה קוראה) צירף לדבריו את המהרי״ל (הל׳ תפילה סי׳ יג) בשם מהר״ש שאם נאנס יכול לקרוא עם הברכות [ולכאורה הוא מדין תשלומין. וראה בדברי המהרי״ל שכתב שיקרא כל היום כולו. אך המשנה ברורה צירף סברתו להתיר רק עד חצות. ועיין שם עוד שכתב שמי שקבר מתים קורא כל היום כיון שביטל מחמת אונס. ולכאורה מבואר שיש דין תשלומין גם באופן שהיה פטור מחמת עוסק במצוה].

מח. וכן משמע בלבוש (סי׳ פט ס״א), שגם לרבי יהודה עד חצות נקרא ׳בוקר׳ לענין תפילת שחרית, על כל פנים לענין שכר תפילה שלא בזמנה.

את התפילות, אבל אין סתירה לזה מהתנא שאמר שהן כנגד התמידים, כיון שכולם מודים שנתקנו גם כנגד הקרבנות.

וכתב הרמב"ם (תפילה פ"א ה"ה), שהתפילות נתקנו כנגד הקרבנות. ונחלקו האחרונים בביאור שיטתו. הכסף משנה (ד"ה וכן) כתב, שהרמב"ם פסק כרבי יהושע בן לוי, כיון שנראה בגמרא שמהברייתא משמע יותר כדבריו.

והלחם משנה (ד"ה וכן) ביאר בדעת הרמב"ם, שכוונתו רק לומר שנתקנו גם כנגד הקרבנות, וכן הוכיחו המרכבת המשנה והאור שמח (תפילה פ"ג ה"ט) מדברי הרמב"ם (מלכים פ"ט ה"א) שכתב שאברהם התפלל שחרית, יצחק התפלל מנחה ויעקב התפלל ערבית[מט].

ולפי זה ביאר המרכבת המשנה, שיש בתפילה שני חיובים, מדין תקנת האבות ומדין כנגד התמידים, ואם כן כשעבר זמן ד' שעות, לפי רבי יהודה אינו יכול לקיים עוד את החיוב של כנגד הקרבנות, אבל עדיין אפשר לקיים את החיוב מצד תקנת האבות. אבל לאחר חצות שוב אינו יכול לקיים אף את תקנת האבות כיון שכבר אין זה 'בוקר', ואין זו תפילת שחרית כלל[נ].

וכתב לפי זה, שאחר חצות היות ועבר הזמן לכן אינו מקיים כלל את תקנת התפילה, ואפילו בשוגג שיש לו תשלומין אינו מקיים את המצוה עצמה, אלא זה דין חדש בתורת כפרה ותיקון על השגגה. ומשום כך במזיד נקרא 'מעוות לא יוכל לתקון', כלומר שאין לו כפרה על העון[נא].

האם אפשר להתפלל תשלומין לשחרית אחר חצות

עוד כתב הבית יוסף, שמסברא אי אפשר להתפלל תשלומין לאחר שעבר זמן התפילה אלא כשהגיע זמן תפילה כל שהיא על כל פנים, אבל מחצות אינו יכול עוד להתפלל עד שיגיע זמן המנחה, שהרי אז לכולי עלמא עבר זמן תפילה לגמרי[נב].

ראיות שהמחסיר תפילה יכול להתפלל גם שלא בזמן תפילה כלל

הלחם משנה (תפילה פ"ג ה"א) והט"ז (סי' פט סק"א) הקשו לדרך זו, שאם כן מה הוקשה להגמרא על דין מתפלל במנחה שתים, מהמשנה שאמרה שמתפלל עד חצות. והרי כיון שלאחר שעבר זמן התפילה אינו מתפלל אלא על ידי דין תשלומין, אפשר להתפלל רק בזמן המנחה ולא בחצי שעה שאחר חצות, לכן אמרה המשנה 'עד חצות', ומה שאפשר אחר כך להתפלל הוא מחמת שזה זמן תפילת מנחה[נג].

עוד הקשה הט"ז (סק"א), שבגמרא אמרו שכל היום אפשר להתפלל ויקבל על זה שכר תפילה, אלא ששכר תפילה בזמנה יקבל רק אם התפלל עד חצות [ולרבי יהודה עד ד' שעות], ולדברי הבית יוסף שתפילת תשלומין לשחרית היא רק בזמן המנחה קשה, שאם כן אינו יכול להתפלל כל היום, שכן לרבי יהודה זמן מנחה הוא עד פלג המנחה כמבואר במשנה, והוכיח מכך שבאמת אפשר להתפלל תפילה גם לאחר זמנה.

לכן כתב הט"ז, שגם לדעת הרמב"ם והטור יכול להתפלל אחר חצות לרבנן ואחר ד' שעות לרבי יהודה, שאין דין זה נלמד מההלכה של 'מתפלל במנחה שתים', אלא מדברי הגמרא [בתירוץ] שבאמת אפשר להתפלל כל היום, רק שכר תפילה בזמנה אין לו, רק בשעות התפילה שתיקנו לה.

ובזה ביאר בדעת הרמב"ם והטור, שאף במזיד יכול להתפלל אחר הזמן, עד שיגיע זמן התפילה הבאה, שבזה אינו יכול להתפלל אלא באופן שמקדים לה את התפילה הבאה ורק בתנאי שהיה שוגג[נד].

תמיהה בקושיית הגמרא

הקשו המהרש"ל (ד"ה מתפלל) והב"ח (או"ח סי' פט ס"ב), מה הוקשה לגמרא על דברי רבי יוחנן שמתפלל במנחה שתים מדברי המשנה שאמרה זמן שחרית עד חצות, והרי בודאי אין זה זמנה של תפילת שחרית, אלא זה דין תשלומין גרידא, ואינו מקיים את עיקר דינה להתפלל בזמן הראוי לה, שהרי גם אם שכח להתפלל ערבית מתפלל בשחרית שתים, ובזה בודאי אין זמנה אלא בלילה ורק שיש לה תשלומין ביום.

והפני יהושע (ד"ה עד חצות) הקשה עוד, שמלשון רבי יוחנן 'מתפלל במנחה שתים' משמע שיכול להתפלל רק בזמן המנחה, וכפי שדייק הרשב"א (ד"ה אבעיא), ובפרט לפי מה שמבואר בפוסקים[נה] שקודם צריך להתפלל תפילת מנחה ואחר כך להתפלל עבור תפילת שחרית, ואם כן בהכרח שאין זה זמנה של תפילת שחרית אלא תפילת תשלומין למי שהחסיר את התפילה.

והצל"ח (ד"ה והאר"י) הקשה עוד, מלשון רבי יוחנן 'טעה ולא התפלל', שמשמע שאין זה מעיקר דין תפילה אלא תקנה מיוחדת של תשלומין למי שטעה[נו].

מט. אמנם במחזיק ברכה (או"ח סי' פט ס"א) ביאר בזה שהאבות התפללו כשם שקיימו את כל התורה כולה ואפילו עירוב תבשילין, אך לא תיקנו זאת לחיוב. עיין שם שהרחיב בענין זה.

נ. ראה באשר לשלמה (מועד סי' ב) מה שביאר עוד לפי זה.

נא. הרמב"ם נקט בלשונו אם עבר או טעה והתפלל אחר ד' שעות עד חצות שיצא ידי חובת תפילה בלא זמנה. והעיר הפרי מגדים (משב"ז סי' פט סק"א, ראש יוסף כו. סוף ד"ה וכולי), שכיון שחידש הרמב"ם שאפילו במזיד יכול להתפלל אחר ד' שעות הרי כל שכן בטעה, שהרי בטעה יש גם דין תשלומין שיכול להתפלל אף לאחר חצות. וביאר שבטעה יש חידוש לאידך גיסא שיכול להתפלל רק עד חצות שהוא עדיין זמן תפילת שחרית במקצת. עוד כתב שיש רבותא לגבי מה שאין מקבל שכר תפילה בזמנה שאף בשוגג כן הוא [שאמנם דעת הפרישה שעיקר תקנת תפילת תשלומין כשהיה שוגג היא לענין שישלים חיובו לגמרי ויקבל שכר תפילה בזמנה]. אמנם העיר על זה, שבשולחן ערוך (או"ח סי' פט ס"א) הקדים 'טעה' ל'עבר' על אף שגם הוא נקט רק בהתפלל עד חצות, וכן שאינו מקבל שכר תפילה בזמנה. וביאר שבא לחדש לאידך גיסא שאפילו בעבר מקבל שכר תפילה [ולא רק כשיש דין תשלומין אלא אף בזה שנחשב קצת לזמן תפילה].

ובאמת ליעקב (זרעים עמ' לט) ביאר, שהרמב"ם סובר שהזמן אינו מעיקר התפילה, ורק כדי לקיים המצוה כתיקונה יש להתפלל בזמן, ומה שאין תשלומין בהחסיר תפילה במזיד הוא משום שרבנן הפקיעו ממנו את המצוה, ולפי"ז מה שבשחרית יכול להתפלל אחר ארבע שעות במזיד הוא מן הדין, כיון שבזה לא הפקיעו את המצוה, והיה מקום לומר שבטעה עדיף שלא יתפלל אחר ד' שעות אלא יתפלל תשלומין במנחה [וביאר שהרמב"ם לשיטתו (תפילה פ"א ה"א) שמדאורייתא יש מצוה להתפלל כל יום, ואם כן אין התקנה של ג' תפילות בזמנים חלוקים דין בפני עצמו רק פרטי דינים שנוספו במצוה דאורייתא], אבל המחבר סבר שבעצם כיון שעבר הזמן בטל הדין תפילה, ורק יש תקנה מחודשת שיכול להתפלל תפילה חדשה תחתיה, לכן הוצרך לחדש שעל אף שתשלומין תמיד היא תקנה בשכח, מ"מ בזה אינו דין תשלומין אלא התפילה הראשונה עצמה. והמחבר לשיטתו שכתב (בית יוסף סי' קח) שאי אפשר להתפלל תשלומין אלא בזמן תפילה.

נב. לכאורה לדברי הרי"ף והרא"ש שדיברו בשכח, מבואר בהכרח שאפשר להתפלל תשלומין גם לפני זמן המנחה ואין צריך שיהיה זמן תפילה כלל, ואם כן צריך עיון מנין שהרמב"ם והטור אינם סוברים כן. אמנם הבית יוסף הביא, שהרשב"א (ד"ה אבעיא) דייק מלשון הגמרא 'מתפלל במנחה שתים' שאי אפשר להתפלל תפילה שלא בזמנה אלא בזמן תפילה אחרת. ולכן נקט כך בפשטות גם בדעת הרמב"ם והטור. עוד יש לדון, לפי מה שחידש בדעת הרמב"ם שרבי יהודה מודה לרבנן ששייך להתפלל שחרית אחר ד' שעות, אם כן יתכן שלמסקנת הבית יוסף גם הרי"ף והרא"ש שסוברים שיש תשלומין שלא בזמן המנחה, הוא רק אחר ד' שעות עד חצות, שנקרא גם כן זמן תפילה כל שהוא, מה שאין כן בחצי שעה שאחר חצות, בזה יודו שאי אפשר להתפלל תשלומין. עוד יש לדון, שהב"ח (סי' פט ד"ה ומ"ש) כתב שכיון שהגמרא אמרה שאחר הזמן מקבל שכר תפילה שלא בזמנה, משמע שגם במזיד יכול להתפלל אחרי הזמן ורק כשמגיע זמן תפילה הבאה אינו יכול עוד, ומשמע בדבריו שאף לדברי הרי"ף והרא"ש כך הדין, וכן מבואר בדברי חמודות (פ"ד סי' א אות ב), ואם כן יתכן שכך לומד גם הבית יוסף בדעתם, למסקנא, וכן מבואר בראש יוסף (כו. ד"ה וכולי וכו' ודרך הב'). אמנם הפרי חדש (סי' פט סק"א ד"ה ואם) נקט בדעתם שיכול להתפלל אחר ד' שעות רק כשביטל בשוגג.

נג. עיין בלחם משנה שתירץ, שכיון שרק באותו חצי שעה אינו מתפלל אבל אחר כך יכול להתפלל, לכן לא היה ניחא לגמרא לבאר כך את המשנה שנקטה עד חצות משום פרק זמן זה [וכן ביאר הפרי מגדים (משב"ז סק"א) בדעת הט"ז, עיין שם]. ואולי יש לתלות דבר זה אם תפילת תשלומין היא תקנה חדשה של תפילה או שהיא אותה תפילת שחרית עצמה רק בלא מעלת 'תפילה בזמנה', שאם היא אותה תפילה גופא הרי אחר חצי שעה מחצות יכול שוב להתפלל ואין נכון לומר שזמנה עד חצות, אבל הלחם משנה נקט שהיא תקנה חדשה, ואם כן הרי זמן התפילה באמת עד חצות ואחר כך אי אפשר, ואף על פי שלאחר חצי שעה אפשר אינו נחשב המשך לזמן התפילה שעבר אלא זמן חדש של תפילה.

עיין בפרי מגדים (או"ח סי' פט משב"ז סק"א, ראש יוסף כו. ד"ה וכולי) שהרכיב את שתי השיטות, וחידש שלרבי יהודה בדיעבד מתפלל גם אחר ד' שעות עד חצות וכדעת הרמב"ם, כיון שעדיין נחשב זמן תפילה במקצת, ואפילו היה מזיד [כמו שביאר הבית יוסף בדרך השניה], ומאידך אפשר להתפלל תפילת תשלומין גם קודם זמן המנחה דהיינו בחצי שעה שאחר חצות, אף שאינו זמן תפילה כלל, אך זהו רק בהחסיר בשוגג. ולפי זה יישב את קושיית הלחם משנה והט"ז מדברי הגמרא, שמכיון שאפשר להתפלל תשלומין גם בחצי שעה שאחר חצות ממילא לא יכלה הגמרא לתרץ כך. עוד כתב הפרי מגדים ליישב לפי זה את קושיית המהרש"א (ד"ה וכ"ע), שהקשה מדוע לא תירצה הגמרא שהמשנה כתבה שזמן שחרית עד חצות כיון שאם הזיד ולא התפלל אינו מתפלל אחר כך, ורבי יוחנן דיבר בשוגג. וביאר שלדרך זו מיושב כיון שבאמת גם במזיד יכול להתפלל עד חצות, כיון שרבי יהודה אינו חולק לגמרי על רבנן.

וכתב לבאר, שכן נקט המחבר בשולחן ערוך (או"ח סי' פט ס"א), שלא הזכיר את מה שכתב בבית יוסף שאחר חצות אי אפשר עוד להתפלל, והיינו משום שבאמת נקט שתפילת תשלומין אינה בזמן תפילה דווקא. אלא שהעיר על זה, שהרמ"א ציין לדברי המחבר (או"ח סי' קח ס"ג) שכתב שאפשר להתפלל תפילת תשלומין רק בזמן תפילה.

נד. ומה שכתבו חצות זה לאו דווקא, אלא עד זמן המנחה שהוא חצי שעה אחר חצות, וכן דעת המאירי (כו. ד"ה ור' יהודה, נחלקו, וכל), וכן נקט הב"ח (סי' פט ד"ה ומ"ש).

בלשון הט"ז משמע, שאין הטעם מחמת עצם זה שהגיע זמן התפילה הבאה, אלא הטעם שכיון שאסור לו להקדים את התפילת שחרית מתפלל קודם מנחה, וכיון שהתפלל את התפילה שאחריה שוב אינו יכול בעצם להתפלל את התפילה הקודמת אלא מדין 'תשלומין', ובדין זה של תשלומין יש תנאי שהוא רק בהחסיר בשוגג.

ובפרי מגדים (משב"ז סק"א) ביאר לדבריו שאפילו במזיד יכול להתפלל שלא בזמן תפילה כלל, שהרי קושיית הגמרא היתה גם על מה שיכול להתפלל אחר ד' שעות לפי רבי יהודה, ותירצו שכל היום אפשר להתפלל ומקבל שכר תפילה שלא בזמנה, וכיון ששחרית אחר ד' שעות הוא אף במזיד, נמצא שגם דין זה נאמר על כל היום כולו, ואף בחצי שעה שאחר חצות ואחר פלג המנחה גם כן. אך צריך עיון לפי זה, כיצד מתפלל אחר פלג המנחה, והרי כיון שאינו זמן המנחה לרבי יהודה אינו יכול להתפלל תשלומין, ולהתפלל את תפילת שחרית עצמה [ואף במזיד] אינו יכול כיון שכבר התפלל מנחה.

נה. תוספות (כו: ד"ה טעה), טור ושולחן ערוך (או"ח סי' קח ס"א, י').

נו. עיין במהרש"א (ד"ה וכ"ע) שהקשה מעין זה, שהגמרא יכלה להעמיד את המשנה לגבי מזיד, שאינו יכול להתפלל אחר הזמן. ותירץ, שדין זה הוא בדיעבד והמשנה לא דיברה באופן זה,

המהרש"ל (ד"ה מתפלל) והב"ח (או"ח סי' פט ס"ב) ביארו, שבאמת לא הקשו על דין מתפלל מנחה שתים, כיון שבאמת הוא מדין תשלומין ואף המקשן ידע זאת, אלא שמשמעות דברי רבי יוחנן שכיון שהגיע זמן המנחה אינו מתפלל עוד שחרית אלא מנחה שתים, אבל עד זמן המנחה, בחצי שעה שאחר חצות יכול עדיין להתפלל מנחה כיון שזה גם כן זמנה.

לפי זה נקט הב"ח, שבאמת גם אם איחר עד ד' שעות במזיד יכול עדיין להתפלל. ורק לגבי השלמה לאחר שהגיע זמן תפילה הסמוכה יש תנאי של שוגג[נז].

לתפילת תשלומין יש מעלת תפילה בזמנה

הפרישה (סי' פט אות ב) כתב, שבודאי אפשר להתפלל בחצי שעה שאחר חצות, על אף שאינו זמן תפילת שחרית ולא מנחה, כיון שרבי יוחנן אמר 'ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו' [תפילת נדבה], וביאר שמה שכתבו הרמב"ם והטור 'עד חצות' אינו משום שאחר כך אי אפשר להתפלל, אלא אדרבה, משתנה דינו להתפלל קודם מנחה, ובאופן זה כאילו התפלל שחרית בזמנה, שזה כל יסוד תקנת 'תשלומין' להשלים את תפילת שחרית עצמה כאילו התפלל אותה בזמן[נח], וביאר בדברי הגמרא שמקבל שכר תפילה שלא בזמנה שזהו רק כשאינו בתורת תשלומין דהיינו בהחסיר התפילה במזיד או שלא בזמן המנחה. אבל אם החסיר בשוגג ומתפלל תשלומין לאחר שהקדים לה מנחה מקבל שכר תפילה בזמנה. וביאר עוד בזה (דרישה סי' תכב סק"ב) שתפילת תשלומין אין לה שם של אותה תפילה שהחסיר, אלא את שם התפילה הבאה, וכמשמעות לשון רבי יוחנן 'מתפלל מנחה שתים', ומשום כך צריך להקדים את תפילת החובה של אותה שעה, וכיון שיש לה את שם התפילה של אותה שעה הרי היא כתפילה בזמנה[נט].

ולפי זה יישב מה שהקשה [בדרישה (סק"ב)] על קושיית הגמרא שרצתה להוכיח מהמשנה שאינו יכול להתפלל במנחה שתים ממה שאמרה עד חצות, והקשה על זה שיש לתרץ שהמשנה דיברה במי שאיחר במזיד שאין מתפלל אחר חצות כלל, מה שאין כן בשוגג שמתפלל במנחה שתים, וכמבואר בהמשך הסוגיא[ס]. ולדרכו ביאר, שמלשון המשנה 'תפילת השחר עד חצות' היה משמע שאחר חצות אינו זמן תפילה כלל, ואם כן לא שייך שיתפלל במנחה שתים. ועל זה תירצו, שבעצם לעיקר מצות התפילה אין הגבלה של זמן כלל ויכול להתפלל כל היום, ועל זה לא דיברה המשנה, ממילא כל דברי המשנה שתפילת שחרית עד חצות הם רק לענין הדין הנוסף של תפילה בזמנה, שאינו מקבל שכר תפילה בזמנה אלא אם התפלל עד חצות. ומכיון שבעצם יכול תמיד להתפלל, ולא נצרכים לזמן תפילה, רק לענין מעלת 'בזמנה' לכן מועיל לזה זמן תפילת המנחה, שכיון שהוא זמן תפילה לגבי תפילת מנחה, לכן מתוך שהוא עסוק במנחה יכול אחר כך להתפלל תשלומי שחרית ויעלה לו כתפילה בזמנה.

ביאור דעת הרשב"א

כתב הרשב"א (כו. ד"ה ואסיקנא), שאין יכול להתפלל תשלומי שחרית אלא בזמן תפילה, שמתוך שעוסק בתפילה יכול גם להתפלל תשלומין[סא]. ונחלקו הפוסקים בביאור דבריו.

הבית יוסף (סי' פט ד"ה ואם) ביאר, שגם למסקנת הגמרא שכל היום אפשר להתפלל, מכל מקום צריך שיהיה זמן תפילה כל שהיא, אבל אם אינו זמן לאף תפילה אי אפשר להתפלל[סב].

אמנם שאר הפוסקים[סג] ביארו דבריו באופן אחר, שיכול להתפלל תפילת תשלומין רק על ידי שמסמיכה לתפילת חובה, שעל ידי שעוסק בתפילה ממשיך תפילתו ומשלים התפילה שהחסיר.

והפרישה (סי' פט סק"ב) ביאר, שצריך גם שעת תפילה וגם שיהיה סמוך לתפילת החובה[סד]. אמנם לדעתו כל דברי הרשב"א הם רק לענין דין תפילת תשלומין שיקבל שכר תפילה בזמנה. אבל יכול להתפלל בכל זמן שהוא לקיים את עצם דין התפילה בלא מעלת 'זמנה'.

ג. תשלומין ביום הבא

בגמרא (כו.) הסתפקו, במי ששכח להתפלל מנחה, האם יוכל להשלימה בערבית, כיון שרבי יוחנן דיבר במי ששכח להתפלל ערבית או שחרית ולא הזכיר מנחה. וביארו צדדי הספק, שכיון שאותו היום עבר יש לומר עבר יומו בטל קרבנו. ופירשו רש"י (ד"ה וכיון) והרא"ה (ד"ה או), שכן מצאנו לגבי מוספים שאי אפשר להקריבם לאחר שעבר היום שלהם. ומאידך דנה הגמרא, שיש לומר שכיון שעיקר התפילה הוא בקשת רחמים יתכן שאפשר להשלים גם בערב. הגמרא פשטה מדברי רבי יוחנן שיכול להשלים בערבית אף על פי שנקרא יום אחר[סה].

ביאור המסקנא

המאירי (ד"ה טעה) ביאר, שכיון שהתפילות נתקנו כנגד הקרבנות, וגם בקרבנות יש ללילה שייכות ליום הקודם שכן מקטירים הלילה

וכפי שמדויק מכך שלא נקטה לשון 'ביטל' כפי שאמרה הברייתא לגבי דין מעוות לא יוכל לתקון במי שביטל במזיד. ולכאורה צריך ביאור כיצד אפשר לומר שהמשנה לא דיברה על דיעבד, והרי גם דין 'שכח' הוא בדיעבד, שלכתחילה הזמן הוא עד חצות או ד' שעות, ואולי כוונתו שאם איחר במזיד הרי הוא פושע שעבר על תקנת חכמים, מה שאין כן בשכח שלא עבר על תקנתם. ואפשר לומר בדעתו עוד, שדין תפילת תשלומין אינו תקנה מחודשת, אלא תפילה שלא כתיקונה שחסר בה דין 'בזמנה', ולפי זה מה שאין תשלומין במזיד זה מחמת שקנסו חכמים את מי שפשע שלא יוכל להשלים, ולכן זה נחשב 'דיעבד', דהיינו שלאחר שעבר על האיסור חל עליו הדין מחמת שעבר איסור, בשעה שעבר הזמן ולא התפלל, וזהו דין ששייך רק אצל מי שעבר איסור, מה שאין כן בשוגג אין זה נחשב שחל עליו דין תשלומין, אלא שמתחילה כך הוא הדין שיכול להתפלל גם לאחר הזמן.

נז. אמנם הפני יהושע (ד"ה עד חצות) ביאר, שרק למסקנת הגמרא שהמתפלל במנחה שתים אינו מקבל שכר תפילה בזמנה, התחדש שגדרו תשלומין, אבל מתחילה סברו שהוא מעצם זמנה של התפילה [ולכאורה לפי זה הבינה הגמרא הטעם שבמזיד אינו מתפלל הוא רק משום קנס]. וכתב, שמתחילה סברה הגמרא שהזמן של שחרית מנחה ומעריב אינו מעיקר חובת התפילה, ורק במסקנא סברה שתפילות נתקנו כנגד התמידין. וכעין זה כתב הצל"ח (ד"ה והאר"י), שמתחילה סברו שהוא מעיקר הזמן של התפילה, ורבי יוחנן נקט מתפלל במנחה שתים, לרבותא שאף על פי שכבר התפלל מנחה והפך את סדר התפילות שתיקנו אנשי כנסת הגדולה, עדיין יכול להתפלל שחרית. ומה שאמר לשון 'טעה', זה משום שאף לאחר חצות היה צריך להקדים תפילת שחרית שהיה מחויב בה מקודם. אמנם בתירוץ חידשה הגמרא, שכל מה שאפשר להתפלל אחר חצות הוא מדין תשלומין בלבד.

נח. עיין שם בדבריו, ומשמע מלשונו שיש מעלה למתפלל במנחה שתים יותר ממי שהתפלל אחר ד' שעות, שאחר ד' שעות אינו נקרא תפילה בזמנה, ומכל מקום אין לו לאחר משום כך, ואם עדיין לא הגיע חצות יתפלל כעת שחרית. וצריך עיון מדוע.

נט. הפרישה (שם, וסי' קח סק"ב) ביאר שצריך להסמיך את תפילת התשלומין כיון שאינה יכולה להיות מקובלת לפני ה' אלא אגב תפילת החובה.

ס. עיין שם שתירץ שבמשנה משמע שאי אפשר להתפלל אחר הזמן בשום אופן כיון שאין זה זמן תפילה, ואמנם לפי רבנן אפשר ליישב שמתפלל במנחה שתים אם היה שוגג, כיון שהוא זמן תפילה לגבי מנחה, אבל לרבי יהודה אחר ד' שעות אינו זמן לאף תפילה, וממילא אין סברא לומר שיתפלל עוד, אפילו לגבי שוגג.

סא. וכדבריו מבואר בראב"ד (תפילה פ"ג ה"י).

סב. וכן משמע ברמ"א (סי' פט ס"א).

סג. ב"ח (סי' פט ד"ה ומ"ש), ט"ז (שם סק"א) ופרי חדש (שם סק"א בסופו). והאליה רבה (סי' קח סק"ד) הוכיח מדברי הגהת סמ"ק (סי' יא אות מד) ותשב"ץ (סי' רכד) שאין צריך להסמיך לתפילת חובה. והמגן אברהם (סי' קח סק"ג) כתב, שכששכח ערבית ומתפלל שחרית שתים, אסור לאכול לפני שמשלים ערבית ואם התחיל אינו מפסיק, כמבואר בשולחן ערוך (או"ח סי' פט ס"ג, ה, סי' רלב ס"ב), וכתב המאמר מרדכי (סי' קח סק"ב) שמוכח מדבריו, שנקט בדברי הרשב"א שצריך שעה הראויה לתפילה, אבל אין צריך להסמיך לתפילת החובה. ובמחצית השקל כתב, שהמגן אברהם סובר שכל הדין להסמיך ההשלמה לחובה הוא לכתחילה [שלא כדברי הדברי חמודות (פ"ד סק"ה)]. אך הקשה על זה שמלשון הרשב"א משמע שאם לא התפלל בסמיכות לא ישלים עוד.

סד. וכן מבואר בשולחן ערוך הרב (סי' קח ס"א).

סה. בחגיגה (ט:) הובאה הברייתא שדורשת את הפסוק 'מעוות לא יוכל לתקון' על מי שהחסיר תפילה או קריאת שמע של שחרית וערבית. והמהרש"א (שם ח"א ד"ה מעוות) העיר, מדוע נקטה הברייתא שחרית וערבית דווקא ולא מנחה. ותירץ, שאמרו כך אגב קריאת שמע שהיא בשחרית וערבית. עוד תירץ שהוא לרבותא, שאף בשחרית וערבית שיש להן תשלומין באותו היום נקרא מעוות, וכל שכן בתפילת מנחה שאין לה תשלומין אלא ביום אחר. ובפשוטו נראה שמדבר אפילו באופן שהיה שוגג ומשלים התפילה מכל מקום נקרא מעוות, כיון שסוף סוף לא קיים את המצוה כתיקונה. ויש לברר, שבגמרא באמת הקשו כיצד נקרא 'מעוות' אם יש לו תשלומין, והעמידו שמדובר במי שהחסיר במזיד שאין לו תשלומין, אבל בשכח אינו נקרא 'מעוות'.
ובאמת הפני יהושע (ד"ה מיתיבי וכו' ומיהו) והצל"ח (ד"ה מיתיבי) הקשו, שהיה לגמרא לתרץ שעל אף שיש תשלומין מכל מקום נקרא מעוות כיון שאין לו שכר כתפילה בזמנה [וביותר, שהרי כל המצוות שעבר זמנן אי אפשר לקיימן, וכיון שנקטו דווקא מצוות אלו משמע שיש תשלומין ואף על פי כן נקרא 'מעוות']. ותירצו, שמשמע שהעיוות הוא באופן שאין תשלומין כלל ודומיא דקריאת שמע, לפי השיטות (שו"ע או"ח סי' נח ס"ז) שאין תשלומין לקריאת שמע. עוד תירץ הצל"ח, ש'מעוות' הוא חסרון גמור, שלא כהמשך הפסוק 'וחסרון לא יוכל להמנות', שנדרש על מי שנמנו חבריו לדבר מצוה והוא לא נמנה עמהם, ומשמע אפילו אם עשה את המצוה גם כן אלא שעשאה בפני עצמו, ובזה אין החסרון גמור, רק חסרה מעלת מרובים העושים את המצוה. אמנם לשון 'מעוות' משמע שבטלה המצוה לגמרי, ולכן הוצרכו להעמיד במזיד דווקא [ובמקור חיים (סי' קח ס"ג) ביאר, שמטעם זה אמרו בגמרא 'מתפלל מנחה שתים' ואין על זה שם 'שחרית' כיון שעבר זמנה והוא חסרון לא יוכל להמנות, ואינו אלא כמי שמתפלל מנחה שוב. ולכאורה היה מקום לומר לפי מה שפסק המחבר (סי' קח ס"ז) שאף במזיד יכול להתפלל בנדבה כדי להשלים, ואין צריך בזה לחדש דבר כפי שצריך בשאר תפילות תשלומין. וכיון ששייך תשלומין כל שהם אף במזיד, חידשה הברייתא שאף על פי כן הוא בגדר מעוות לא יוכל לתקון כיון שהפסיד את עיקר המצוה, ובזה שייך ביאורו של המהרש"א שיש ריבותא שאפילו כשהתשלומין הם באותו היום הוא 'מעוות'.
עוד יש מקום לומר, על פי הנידון האם תפילת תשלומין היא תקנה מחודשת או שזו אותה מצות התפילה רק שנגרע ממנה הדין של 'בזמנה', ולפי מה שכתב הב"ח (סי' קח ד"ה כתב) שבתחילה סברה הגמרא שיש דין תשלומין בכל אופן, ורק למסקנא חידשו שזה רק בשוגג, אם כן אפשר לומר שלאחר שחידשה הגמרא שבמזיד אין תשלומין, משמע שהתשלומין הם תקנה מחודשת ולא תיקנו כן למי שפשע [ואין זה גדר של קנס], וכיון שכך נראה שאין כאן

אברים ופדרים שנשארו מהיום, לכן גם לגבי תפילה אפשר להשלים בלילה תפילת מנחה[סו].

והפני יהושע (ד"ה איבעיא) הקשה לאידך גיסא, שאדרבה במנחה פשוט יותר שיש לה תשלומין בערבית כמו שמקטירים כל הלילה אברים ופדרים, אבל בערבית אם יש לדמות לקרבנות, הרי מה שנשאר עד הבוקר כבר נפסל בלינה, ואם כן כיצד אפשר להשלים תפילה שהחסיר.

לכן פירש (שם ובד"ה בגמרא וכו' עד) על פי דברי הגמרא (כו:) שנחלקו אם תפילות אבות תקנום או שאנשי כנסת הגדולה תקנום כנגד התמידים. ומבואר בגמרא שם, שאף למאן דאמר אבות תקנום יתכן שאנשי כנסת הגדולה הסמיכו אותן כנגד הקרבנות. ולפי זה ביאר, שהגמרא בתחילה סברה שאבות תקנום ואין התפילות כנגד הקרבנות, ואם מתפלל אחר הזמן לא נחסר לו מקיום המצוה בעצם, רק שאינה מצוה מן המובחר[סז], ומשום כך סברה הגמרא שמה שמתפלל במנחה שתים זה לקיים את עיקר דין התפילה ומקבל שכר כמו בתפילה בזמנה, אמנם למסקנא התפילות נתקנו כנגד התמידים, ולכן אינו מקבל שכר תפילה בזמנה.

ולפי זה ביאר, שכל הספק בגמרא הוא למסקנא שבתפילת תשלומין אין מקבל שכר תפילה בזמנה, והיינו משום שהתפילות נתקנו כנגד הקרבנות והזמן הוא מעיקר חיוב התפילה. אבל בקושיא סברו שמקבל שכר כמו בתפילה שהתפלל בזמנה, שבהוה אמינא יסוד תקנת התפילה אינו כנגד קרבנות, אלא שכל יום מחייב להתפלל שלש תפילות, וכמו שהביאה הגמרא (לא.) מהפסוק (דניאל ו יא) 'וזמנין תלתא ביומא הוא ברך על ברכוהי ומצלא ומודא קדם אלהא', ומשום כך זמן התפילה אינו מעיקר חיובה אלא למצוה מן המובחר. ולסברת ההוה אמינא כיון שכל יום מחייב את תפילותיו, היה פשוט לגמרא שאי אפשר להשלים את תפילת המנחה בערב, כיון שהוא יום אחר.

אבל למסקנא שהתפילות נתקנו כנגד התמידין, על אף שקרבן שעבר זמנו אינו ראוי להיקרב, מכל מקום כיון שהתפילה היא חובת היחיד, ויחיד יכול להביא עולת חובה גם בזמן אחר, גם תפילה שייכת לאחר זמנה בתורת תשלומין והוא הדין במנחה. ומאידך יש לומר כיון שמוספין אין להקריבם למחרת, אם כן יתכן שאפשר להשלים רק באותו היום אבל למחרת בטל הדין לגמרי.

ועוד ביאר, שמצאנו חילוק בין אותו יום ליום אחר לגבי קרבנות לענין 'בל תאחר', שהמאחר להביא קרבנו [לאחר שעברו ג' רגלים] עובר בבל תאחר בכל יום, כמבואר בגמרא (ר"ה ו:), אבל לא בכל שעה דלענין שעות היום אין חילוק כלל[סח].

ד. תפילת תשלומין לאחר שעבר זמן התפילה הסמוכה

כתבו הפוסקים[סט], שעל אף שיש תשלומין לתפילה לאחר שעבר זמנה, מכל מקום צריך שיהיה בזמן התפילה שאחריה. אבל אי אפשר להתפלל שלא בזמן תפילה כלל.

ונחלקו הראשונים באופן שעבר גם זמן התפילה הבאה, האם יכול עדיין להשלים תפילתו בזמן התפילה שאחריה.

השיטות שאי אפשר להשלים אחר שתי תפילות

תוספות (כו. ד"ה טעה)[ע] כתבו לגבי מי ששכח ערבית, ולא השלימה עד שהגיע זמן המנחה, שאין לו עוד תשלומין כיון ששהה כל כך ועבר זמנו בטל קרבנו, ואף על פי שתיקנו חכמים שאפשר להשלים תפילה גם לאחר שעבר זמנה, לא מצאנו שתיקנו כך אלא בתפילה הסמוכה אליה.

וכעין זה כתבו הרמב"ם (תפילה פ"ג ה"י) ורבינו יונה (כו. ד"ה טעה) שאין תשלומין לאחר שתי תפילות, והרמב"ם נקט בדבריו אופן ששכח שחרית ומנחה, שבערבית משלים רק תפילת מנחה, אלא שהוסיף שכן הוא גם בשאר התפילות[עא].

הטעם משום שנחשב למזיד

בטעם הדבר כתב הפני יהושע (בתוס' ד"ה טעה) שכיון שפשע בכך שלא השלים מיד, נעשה כמו מזיד שאין לו תשלומין[עב]. וכעין מה שמבואר בגמרא (ביצה טז:) לגבי עירוב תבשילין, שמר שמואל הניח עירוב תבשילין עבור מי ששכח, אך אותו אחד ששכח גם לשנה הבאה, לא התכוין להניח עבורו כיון שנחשב למזיד מפני שלא השגיח בדבר לזכור אותו. אך הקשה מדברי הפוסקים [תלמידי רבינו יונה (כו. ד"ה טעה הא'), מגן אברהם (סי' קח סק"ז)] שכתבו אף במי שהיה אנוס כגון שהיה חולה זמן רב, שאינו משלים כל התפילות שהחסיר אלא על ידי תפילת נדבה.

הטעם משום דחייה בידים

והמקור חיים (לבעל החוות יאיר סי' קח ס"ג) כתב שהוא מדין 'דחייה בידים'. שבעצם אי אפשר להתפלל תפילה לאחר שעבר זמנה אלא עד שמתפלל התפילה שאחריה, אבל אחר שהתפלל את התפילה שאחריה כבר דחה התפילה הקודמת בידים. ואף על פי שבכל תפילת תשלומין יש להקדים את חובת שעתו, זה אינו גורם דחייה כיון שמתחילה חפץ להשלים את התפילה הקודמת אלא שמעכב זאת עד שיתפלל את חובתו כדי לקיים את ההלכה של הקדמת החובה לתשלומין. אבל אם אינו חפץ כלל להתפלל את התשלומין באותה שעה שמתפלל את התפילה שאחריה הרי הוא דוחה בידים[עג]. ודימה זאת לדין דחייה במוקצה, שמבואר בשו"ע (או"ח סי' שי ס"ב) שאוכל שאינו ראוי לגמרי לא נעשה מוקצה בכך, אבל אם הניח גרוגרות וצימוקים לייבשם בשמש, נעשו מוקצה כיון שדחאם בידים והסיח דעתו מהם.

הטעם משום ראוי ונדחה

והחכמת שלמה (סי' קח ס"א ד"ה והנה בדין) כתב, שהוא מדין דיחוי שכיון שבזמן התפילה הסמוכה היה ראוי להשלים, וכשעבר זמנה נדחה שאי אפשר להשלימה, שוב אינו חוזר ונראה. וביאר שאף שאין דיחוי אצל מצוות כמבואר בדיני כיסוי הדם [שו"ע (יו"ד סי' כח סי"ב), ט"ז (סק"ט), ש"ך (ס"ק טז)] שדם שחיטה שבטל ברוב אין בו מצוה של כיסוי הדם, אבל אם שוב התרבה בתערובת עד שנעשה ניכר מתחייב בכיסוי, ולא אומרים שכיון שנדחה ידחה לגמרי[עד], אך תפילות שהן כנגד הקרבנות גדרם כקרבן. ואף על פי שהתפילות הן גם מתקנת האבות [כמבואר בגמרא (כו:)] וכלפי זה הן ככל המצוות, מכל מקום מצד המצוה אין לתפילה אלא אותה שעה שתיקנו לה וכיון שעבר זמנה אין לה תשלומין, ומה ששייך בה דין תשלומין זה רק לגבי הדין קרבן שבה. ולפי זה חידש, שמי שנעשה אונן בזמן התפילה הסמוכה ולא

השלמה גמורה למה שהחסיר. וממילא יש בזה גם כן 'עיוות' כלשהו, ואף על פי שעיקר שם 'מעוות' נדרש על מזיד, מכל מקום גם בשוגג ישנו עיוות, והוא קצת דומיא דקריאת שמע שאף בשוגג נקרא מעוות.

סו. הלבוש (סי' קח ס"ו) ביאר, שבזה חלוק מוסף ממנחה ולכן אין תשלומין למוסף מהטעם המבואר בגמרא שעבר יומו בטל קרבנו. וראה בשבלי הלקט (סי' נג) שכתב גם כן טעם זה, וביאר שמשום כך אם שכח להתפלל שחרית ולא השלימה במנחה אינו משלימה בערבית. אלא שהוסיף גם שכיון שלא השלים במנחה נחשב כפושע, ואינו משלים. וצריך עיון מדוע נצרך גם לטעם זה.

סז. וכך היה משמע מפשטות המשנה שלרבנן זמן תפילת שחרית עד חצות, אף שבעדיות (פ"ו מ"א) מבואר שזמן התמיד הוא עד ד' שעות, וסברה הגמרא בהוה אמינא שהוא לכולי עלמא [לגבי המסקנא עיין בגמרא (כז.)], ואם כן בהכרח שאין התפילה כנגד התמיד.

סח. ומשמע שכל היום נידון כזמן אחד לגבי הקרבן, והיום שאחריו הוא זמן אחר. ועיין רש"ש (ברש"י ד"ה כיון) שהביא שהגרי"פ הגיה ברש"י 'תמידים' במקום 'מוספים', כיון שתפילות הן כעין תמידין של חול, ואין צורך לדמותן למוספים. אמנם הרש"ש ביאר, שהוקשה לרש"י שאף באותו יום לא יוכל להשלים כמו בקרבן שעבר זמנו, ואף באותו היום. ועל זה תירץ רש"י, שמכל מקום במוספים מצאנו שאפשר להקריבם כל היום, ולמחרת אי אפשר. ואם כן יש מקום לומר כך גם לגבי תפילה. אך הקשה על זה הרש"ש, שמצאנו לגבי חגיגה וראיה שיש להם תשלומין כל שבעה, כמבואר בגמרא (חגיגה ט.), ונאמר כך גם בתפילת תשלומין. ותירץ שיש לחלק, כיון שתמידים ומוספים הם קרבנות ציבור, ומהם יש ללמוד לתפילות, מה שאין כן חגיגה וראייה שהם קרבנות של יחיד, כמבואר בגמרא (שם ו.).

סט. עיין לעיל בדברי הרשב"א ובמה שנחלקו הפוסקים לפי שיטתו.

ע. וכן הוא ברא"ש (פ"ד סי' ב) ובטור (או"ח סי' קח) בשם רשב"ם ובריטב"א (ד"ה איבעיא).

עא. בדברי רבינו יונה משמע לכאורה שהטעם הוא משום שהחסיר שתי תפילות, וכן ברמב"ם שנקט אופן זה, אבל הרמב"ם ביאר שהטעם משום שעבר זמנה של התפילה, והוא הדין כששכח תפילה אחת ולא השלימה בסמוכה לה. ורבינו יונה השוה שיטתו לדעת הרמב"ם. וכן מבואר בדברי הבית יוסף שהובאו להלן. ובמאירי (כו. ד"ה אף) כתב גם כן שאין תשלומין אלא לסמוכה, וביאר שאף על פי שיש שהוכיחו מדברי הגמרא 'כל אימת דבעי מצלי ואזיל', הכוונה היא רק בזמן התפילה הסמוכה כגון מנחה בערבית, אבל לא לאחר שתי תפילות.

עב. עיין שבלי הלקט (סי' נג) שכתב כעין זה, וכן דייק הפרי מגדים (סי' קח משב"ז סק"ה בסופו) ממה שכתבו התוספות תחילה שאין להשלים אחר שעברו שתי תפילות, והוסיפו שאם היה מזיד אין השלמה אפילו לתפילה אחת. אך העיר לפי זה על דברי השולחן ערוך (ס"ז) שפסק שבמזיד משלים בנדבה בלא חידוש, ואילו כשלא השלים בתפילה הסמוכה פסק (ס"ה) שצריך לחדש דבר, ומשמע שהוא גרע ממזיד.

וכן משמע סברא כעין זו בדברי הלחם משנה (תפילה פ"ג ה"ט) שהעיר על הרמב"ם שכתב שאינו מתפלל רק התפילה האחרונה הסמוכה, ונקט אופן שהחסיר שתי תפילות, ולא נקט שהחסיר תפילה אחת ורוצה להשלימה לאחר שתי תפילות. וביאר שהרמב"ם כתב כן לרבותא, כיון שהיה מקום לומר שאם החסיר שתי תפילות הרי הוא פושע ולא ישלים אפילו תפילה אחת, לכן חידש הרמב"ם שישלים את התפילה הסמוכה [אלא שבדבריו מבואר שאין סיבה להקרא פושע על איחור ההשלמה, אלא על שחזר ושכח עוד תפילה אחרת].

עג. עיין שם שהעיר על זה, שבפוסקים לא הוזכר שאיבד דין תשלומין אלא כשנזכר אחר שעבר זמן תפילה שאחריה, ולדבריו הוא אף באופן שנזכר לאחר שהתפלל את התפילה שאחריה.

עד. ראה בפרי מגדים שם, שכתב שהוא ספק בגמרא שלא נפשט, ואינו מברך.

היה יכול להשלים את התפילה, יכול להשלימה בתפילה שאחריה, כיון שבזה היה דחוי מעיקרו ולא הוי דחייה.

השיטות שאפשר להשלים אחר שתי תפילות

אמנם הרשב״א (חידושים כו. ד״ה איבעיא, וכן נטה בשו״ת ח״א סי׳ תמז) כתב, שאפשר להשלים אחרי שתי תפילות, ובלבד שיהיה בזמן תפילה כל שהיא[עה].

וכעין זה כתב הראב״ד בהשגות (תפילה פ״ג ה״י) שיכול להשלים תפילה גם בתפילה שאינה סמוכה לזו שהחסיר. אך משמע בדבריו שמכל מקום אינה חובה עליו, וכן מבואר במאירי (כו. ד״ה היה), והוסיף שעל אף שיכול להתפלל בנדבה בלאו הכי, מכל מקום בכל תפילת נדבה צריך לחדש דבר, ובזה נוסף שאין צריך לחדש דבר בתפילתו.

עוד כתב הראב״ד, שהוא רק אם לא השלים בסמוכה מחמת שכחה, אך אם זכר ולא השלים אינו משלים עוד, כיון שהוא כמו מי שביטל במזיד.

ביאור סברת הרשב״א

פשטות דברי הרשב״א נראה שתפילת תשלומין לא ניתנה לזמן מסויים דווקא, אלא שאפשר לקיים את התפילה בכל עת, ורק שאינו מקבל שכר תפילה בזמנה. אמנם הרשב״א ביאר בתוך דבריו, שמכל מקום צריך שיתפלל ההשלמה בזמן תפילה דווקא, וביאר הבית יוסף שבא להורות שאינו יכול להשלים את השחרית בחצי שעה שאחר חצות כיון שעדיין אינו זמן לתפילת מנחה.

עוד ביאר הפרי מגדים (סי׳ קח משב״ז סק״ה), שגם הרשב״א מודה שדין תשלומין לא ניתן מתחילה לעולם, אלא עיקר ההשלמה הוא בזמן התפילה הסמוכה, ומשום כך כאשר על פי דין אי אפשר להשלים בסמוכה, לא יהיה לו תשלומין. וביאר בזה את דברי הבית יוסף (שם ד״ה טעה) שכתב שאין תשלומין לתפילת מוסף אפילו להרשב״א, למרות שיכול להשלים גם אחרי שתי תפילות. וביאר הפרי מגדים את דבריו, שכלפי הטעם שכתב הרשב״א שאין תשלומין במוסף כיון שאי אפשר לומר את פסוקי הקרבן בלילה, והוקשה שהרי יכול להשלימה למחרת ביום. לכן ביאר הבית יוסף, שהרשב״א מודה בזה שאי אפשר להשלים אפילו ביום, כיון שבתפילה הסמוכה לא היה ניתן להשלים.

וכן משמע בראב״ד בהשגות (שם) שעיקר ההשלמה היא מיד בתפילה הסמוכה, אלא שאם לא השלים אז יכול להשלים גם אחר כך, שמשום כך כתב שאם לא השלים מיד במזיד, שוב אינו משלים.

ראיה שיש תשלומין

הפרי חדש (סי׳ קח ס״ד) הוכיח שיש תשלומין אחר שתי תפילות, כיון שבגמרא הקשו על דין תשלומין מהברייתא שאמרה על המבטל תפילה שהוא מעוות לא יוכל לתקון, ותירצו שמדובר שביטל במזיד, ומדוע לא תירצו שמדובר כשעברו שתי תפילות. ומשמע שיש תשלומין גם אחר כך.

אך המקור חיים (סי׳ קח ס״ג ד״ה הא בסופו) דחה, שבלשון הברייתא משמע שמיד כשעבר זמן התפילה, נקרא מעוות לא יוכל לתקון.

והצל״ח (כו. בתוס׳ ד״ה טעה) תירץ, שכיון שהברייתא כללה תפילה עם קריאת שמע, משמע שמדובר באותו האופן, ובקריאת שמע אין תשלומין כלל.

החסיר שתי תפילות

רבינו יונה (כו. ד״ה טעה) הביא שיטות שיכול להשלים את כל תפילותיו גם אם החסיר במשך ימים רבים. ולפי זה כתב לגבי מי שהיה חולה או בבית האסורים זמן רב, שישלים אחר כך את כל התפילות שהחסיר. וכתב הבית יוסף שכן הוא גם לפי הרשב״א, דהיינו שאין כל מניעה להשלים שתי תפילות אלא מפני שלגבי התפילה הראשונה שהחסיר כבר עבר זמן תפילה הסמוכה לה, אבל כיון שלהרשב״א יכול להשלים גם אחר כך ממילא יכול להשלים גם כמה תפילות[עו].

וכתב הפרי מגדים (סי׳ קח משב״ז סק״ה) שאף לפי מה שנפסק (שם ס״ד) שאין תשלומין לשתי תפילות, מכל מקום אין זה מחמת ריבוי התפילות אלא מחמת השהייה בהשלמה, וממילא מי ששכח ביום הכפורים מנחה ונעילה משלים את שתיהן בערבית.

שיטת הבה״ג

הבה״ג (ברכות פ״ד ד ע״ג) כתב, שמי ששכח ולא התפלל ערבית ושחרית, מתפלל במנחה שלש, ראשונה מנחה, אחריה שחרית ואחריה ערבית. ומבואר מדבריו שאפשר להשלים גם אחרי שתי תפילות, ועוד מבואר שאפשר להשלים גם כשחסרו לו שתי תפילות. וכתב הטור (סי׳ קח), שאף לדברי בה״ג אפשר להשלים רק באותו היום. וביאר הב״ח (סק״ב ד״ה כתב), שהטור דייק כן כיון שלא נקט בה״ג אופן מחודש יותר, כגון ששכח שחרית ומנחה שיתפלל ערבית שלש. לכן משמע מכך שבזה ישלים רק תפילת מנחה ולא שחרית.

אמנם הב״ח תמה, מה המקור לחידוש זה שאפשר להשלים שתי תפילות, ועוד לחלק בזה בין אותו היום לעבר יומו, שהרי בגמרא דנו בעיקר דין השלמה אם ישנו גם לאחר שעבר יומו והוכיחו שאין חילוק בזה, ואם כן מנין שלגבי שתי תפילות דינם חלוק. וביאר, שבגמרא מצינו שרבי יוחנן אמר שתי מימרות נפרדות, בתחילה הביאה הגמרא המימרא לגבי מי שטעה ולא התפלל ערבית ומי שלא התפלל שחרית, ושוב הביאו מימרא אחרת שאף מי שכח להתפלל מנחה יתפלל ערבית שתים, ואין בזה משום עבר יומו בטל קרבנו, ולכאורה קשה על רבי יוחנן מדוע לא כלל חידוש זה במימרא הראשונה. לכן ביאר, שהבה״ג פירש את המימרא הראשונה שמדובר באופן ששכח ערבית שצריך להתפלל שחרית שתים, ושוב שכח להתפלל שחרית וגם תשלומי ערבית, ועל זה חידש שמתפלל במנחה שתים, דהיינו תשלומי ערבית ושחרית מלבד מה שמתפלל מנחה בזמנה. אמנם במימרא השניה לגבי מי ששכח להתפלל מנחה לא הזכיר אלא שמשלים תפילה אחת, אבל אינו משלים תפילת שחרית, כיון שכבר עבר יומו[עז].

גדר השלמה בערבית חלוק משאר תשלומין

ב׳אמת ליעקב׳ (זרעים עמ׳ מ) ביאר, שהבה״ג סובר שזמני התפילות אינם שייכים לעיקר חובת התפילה, ולכן כשהוא באותו היום יכול להשלים גם שתי תפילות, כיון שעיקר דין התפילה מתקיים גם שלא בזמנה אלא שאינו מקבל שכר תפילה בזמנה, ולכן לא איבד את התפילה אף אם איחר את השלמתה. מה שאין כן כשבא להשלים בערבית, כיון שתפילת ערבית שייכת ליום הבא לכן הוא דין השלמה מיוחד, שעל אף שעבר זמן התפילה לגמרי ומן הדין אי אפשר עוד להתפלל אותה אפילו לענין שכר תפילה שלא בזמנה, מ״מ נתנו בזה דין מיוחד של תשלומין ולכן אי אפשר להשלים בה שתי תפילות, כיון שזה דין תשלומין מחודש.

כעין זה דנו האחרונים[עח] בגדר דין תשלומין ביום שאחריו, שהביאו את דברי התוספות (כו. ד״ה איבעיא) על נידון הגמרא אם יש השלמה למנחה או שעבר יומו בטל קרבנו, שכתבו שרק למנחה יש השלמה כיון שהיא משום בקשת רחמים ובעצם אפשר להתפלל כל היום, אבל תפילת מוסף אין לה השלמה משום שעבר זמנו בטל קרבנו. וכתבו לבאר בדבריהם שאמנם בתפילת מנחה טעם ההשלמה משום שהיא בקשת רחמים, אבל בשאר תפילות יש השלמה גם על עיקר דין התפילה שהיא כנגד הקרבנות, שכן על עיקר דין תשלומין לא נאמר בגמרא שיש חסרון של עבר זמנו בטל קרבנו, ומוכח שגם כלפי הדין של ׳כנגד תמידים׳ שייך השלמה לתפילה, מה שאין כן ביום אחר שאין השלמה אלא על בקשת הרחמים.

אופן ההשלמה לדעת בה״ג

כתבו הבית יוסף (ד״ה כתב האגור) והמקור חיים (ס״ה), שלדעת הבה״ג כשמשלים שתי תפילות, משלים קודם את האחרונה ואחר כך זו שלפניה. וביאר המקור חיים הטעם, שאי אפשר להשלים אחרי שתי תפילות, ורק כשמשלים את התפילה האחרונה יכול על ידה להמשיך ולהשלים את שלפניה.

ולפי זה חידש המקור חיים, שכשאינו משלים את התפילה האחרונה אינו יכול להשלים את הקודמות לה, וכגון שהחסיר שתי תפילות, ובתפילה הסמוכה שאחר כך שכח להשלים, שוב אינו משלים לעולם[עט].

עה. וכן הובא בהגהות מיימוניות (תפילה פ״ג אות כ) בשם רבינו שמחה. ועיין מאירי (כו. ד״ה היה), והובא להלן.

עו. לכאורה צריך עיון, שכן בדברי רבינו יונה (כו. ד״ה טעה הראשון) כתב סברא שאין התשלומין מועילים אלא לתפילה אחת בלבד.

עז. ובדעת שאר הפוסקים שלא חילקו כן כתב שהוא דרך הש״ס לומר באופן של לא זו אף זו. והפני יהושע (כו. ד״ה אמר) וביאור הגר״א (סי׳ קח סק״ד) הקשו גם כן על החלוקה לשתי מימרות, וביארו לאידך גיסא, שמי ששכח ערבית ואף שחרית אינו מתפלל במנחה אלא שתים, אחת למנחה והשניה לתשלומי ערבית. וראה עוד בפני יהושע ובצל״ח (ד״ה ת״ש) מה שכתבו בזה.

עח. עיין תורת רפאל (סי׳ יח), אור שמח (פ״ג ה״ט), ואשר לשלמה (מועד סי׳ א).

עט. עיין במאירי (כו. ד״ה אף) שכתב, שאין תשלומין לאחר שתי תפילות, שוב כתב שגם מי שהחסיר שתי תפילות אינו משלים אלא את האחרונה. ולכאורה הוא קל וחומר, ובכלל מאתים

אך בפרי מגדים (משב״ז סק״ה) דן במי שלא התפלל ביום הכפורים מנחה ונעילה, וכתב שבזה אפשר להשלים את שתי התפילות לכולי עלמא, כיון ששתיהן סמוכות לערבית שזמן שתיהן מסתיים בשוה, והסתפק איזו השלמה יתפלל קודם, אם יקדים את הנעילה כיון שזמנה מאוחר, או שכיון ששתיהן הסתיימו בשוה יש להקדים את המנחה כיון שהיא מצויה יותר ותדיר קודם. ומבואר מדבריו שסבר שהקדמת התפילה המאוחרת היא משום שיש להקדים ולהשלים את החסרון המאוחר יותר, ואפילו באופן זה שמלכתחילה יכול להשלים את התפילה המוקדמת ולא רק אגב האחרונה.

תפילה בנדבה באופן שאינו חייב בתשלומין

נדבה אחרי שתי תפילות

כתב המאירי (כו. ד״ה היה), שאף שאי אפשר להשלים כשהחסיר שתי תפילות, את התפילה הראשונה, מכל מקום יכול להתפלל בתורת נדבה, ואין צריך לחדש בה דבר, מפני שמתפלל מחמת שטעה והחסיר תפילה.

ותלמידי רבינו יונה (כו. ד״ה טעה) כתבו שצריך לחדש בה דבר, כדין תפילת נדבה שאין להתפלל בלא חידוש, אלא שהיות והחסיר תפילה ראוי לו להתפלל תפילת נדבה.

תפילת נדבה בביטל במזיד

הראשונים[פ] כתבו בשם רב האי גאון לגבי מי שהיה מזיד ולא התפלל, שיכול להתפלל בנדבה. ואף על פי שמבואר בגמרא שהוא בגדר מעוות לא יוכל לתקון ואינו מקבל אפילו שכר תפילה שלא בזמנה, מכל מקום יכול להתפלל בתורת נדבה ויקבל שכר תפילה דרחמי. ובראש (פ״ד סי׳ ב) למד מדבריו, שיכול להתפלל תשלומין עבור תפילתו שהחסיר [בתורת השלמה].

והקשה הפני יהושע (ד״ה אמר), שבגמרא מבואר שמי שביטל תפילה במזיד אינו יכול להתפלל אחר כך ונקרא ׳מעוות לא יוכל לתקון׳, ולדברי רב האי גאון הרי עדיין יכול להשלים את התפילה.

ותירץ, שכיון שהתפילות הן כנגד קרבנות, גם דין תשלומין שלהן הוא כעין קרבן. ולכן יש בזה שלש דרגות. תפילה בזמנה היא כעין קרבן התמיד. תפילת תשלומין אין לה שכר כקרבן תמיד, אבל יש לה שכר כעולת חובה. וכשהיה מזיד אין לו תשלומין על החוב כלל, אבל יש לו שכר כמו על עולת נדבה. ונקרא ׳מעוות׳ לגבי קיום חובתו שאין לה תקנה.

אחר שתי תפילות צריך חידוש ובהזיד אין צריך

דנו הפוסקים האם צריך לחדש דבר בתפילה זו. הבית יוסף[פא] (סי׳ קח ד״ה והא) כתב שאין צריך, כיון שאם היה מחסיר התפילה בשוגג היה חייב להשלים, לכן במזיד אף על פי שאינו חייב מכל מקום כיון שיש לו שכר תפילה דרחמי, ממילא בודאי אין זו תפילת נדבה סתם, שצריכה חידוש[פב].

וכדבריו כתב הב״ח (ד״ה והא), וביאר בטעם הדבר שכיון שצריך להשלים התפילה שחסרה לו אין לך חידוש גדול מזה [וכעין הדין בספק אם התפלל שמתפלל בנדבה ואין צריך לחדש דבר, היות ומה שמתפלל מחמת ספק זה, זהו החידוש שבתפילה, כמבואר בתלמידי רבינו יונה (כא. ד״ה ואומר) ובשו״ע (סי׳ קז ס״א)].

והקשה הב״ח בשיטת הבית יוסף, שכתב לגבי מי שלא התפלל במזיד, שיש בזה גם כן דין תשלומין ולכן מתפלל בנדבה ואין צריך חידוש, ואילו לגבי מי ששכח לא השלים בתפילה הסמוכה לה, כתב (ד״ה וכתב ה״ר, שו״ע ס״ה) בשם רבינו יונה (כו. ד״ה טעה) שמתפלל בנדבה וצריך לחדש בה דבר, ומשמע שאין דין תשלומין אלא באופן שחייבו חכמים.

וכן הקשה בדברי תלמידי רבינו יונה עצמם, שכן המקור לדין זה שצריך לחדש דבר בתפילת נדבה הוא מדברי רב האי גאון, וכפי שהביא הטור (סי׳ קז), והרי רב האי גאון עצמו חידש שיש דין תשלומין גם במזיד אף על פי שאינו חובה, ומשמע שאין צריך לחדש בו דבר.

עוד הקשה, שכיון שיש ראשונים שסוברים שחייב בתשלומין גם אחרי שתי תפילות, ממילא הרי מתפלל לצורך ואינו צריך לחדש בה דבר, שאין זו תפילת נדבה בכדי, כמבואר בדברי רבינו יונה (כו: ד״ה טעה בסופו). לכן הכריע הב״ח שבין במזיד ובין בעבר שתי תפילות, מתפלל בנדבה ואין צריך לחדש דבר.

בשחרית וערבית צריך לחדש דבר במזיד אך לא במנחה

אמנם בדעת הטור הקשה הב״ח (סי׳ רלד) מדוע לגבי תפילת שחרית כתב דין זה בסתם, ואילו לגבי תפילת מנחה כתבו (שם) בשם גאון, וכפי שהביאו הרא״ש. ועוד ששינה בלשונו בהבאת הדין, שבשחרית כתב רק שיתפלל נדבה אם ירצה, ובמנחה כתב שיש לו רשות להשלים אותה בערבית.

לכן הסיק להלכה, שדין מזיד במנחה חלוק מבשחרית וערבית, כיון שבמנחה הוא טרוד בעסקיו, ועל אף שהוא מזיד שידע שיעבור זמן התפילה, אין זה ביטול תפילה בשאט נפש ונחשב קצת כאנוס, לכן נתנו לו רשות להשלים את התפילה, ולכן הגאון דיבר באופן זה דווקא. מה שאין כן בשחרית וערבית שהוא מזיד גמור והוא מעוות שאין יכול לתקון, ולכן אין לו השלמה כלל, רק חידש הטור מסברת עצמו שיכול להתפלל תפילת נדבה אם ירצה, ומשום כך צריך לחדש בה דבר, כיון שאינו בתורת תשלומין. וכן דייק מלשון הברייתא (כו.) שדיברה על מי שביטל שחרית וערבית ולא הזכירה מנחה, משמע שאף במזיד יש לו תשלומין.

ובאליה רבה (סי׳ קח סק״ח) נקט שאין חילוק בין התפילות, וביאר לשון הברייתא שנקטה שחרית וערבית, שהחידוש שאפילו באותו היום אין לו תשלומין כיון שהזיד, וכל שכן במנחה שהתשלומין הם ביום אחר. ומשום כך דיבר הגאון על מנחה שזה החידוש היותר גדול[פג].

ביאור החילוק בין מזיד להשלמה אחר שתי תפילות

ובעיקר קושיית הב״ח שדימה מזיד לתשלומין אחר שתי תפילות, ביאר המקור חיים (סי׳ קח ס״ה ד״ה ואפשר) שיש לחלק בין מי שהיה מזיד, למי ששכח ובא להשלים אחר שתי תפילות, שמצד הסברא אפשר היה להשלים גם אם החסיר במזיד, אלא שחכמים הוציאוהו מחיוב תשלומין כיון שפשע, והוא מעין קנס, אבל לא הפקיעוהו לגמרי מתורת השלמה, לכן יש סברא לומר שישלים למרות זאת, שלא בתורת חיוב. אבל מ״מ אין זו תפילת נדבה כשאר תפילת נדבה ואין צריך לחדש בה כלום. מה שאין כן מי שהיה שוגג שיש לו תקנת תשלומין ומכל מקום לא תיקנו כן אלא בתפילה הסמוכה אליה, ואם כן אחר כך לא שייך השלמה כלל, ופשוט הדבר שצריך לחדש דבר אם בא להתפלל בנדבה[פד].

השלמת תפילה בזמן הראוי לתפילה בדיעבד

הפרי מגדים (סי׳ קח משב״ז סק״ג ד״ה נסתפקתי) הסתפק לגבי הדין שאי אפשר להשלים אחר שעבר זמן שתי תפילות, מה הדין באופן שלא השלים ערבית עד שעבר זמן ד׳ שעות, האם נאמר שעדיין נקרא זמן תפילת שחרית למבואר בשולחן ערוך (סי׳ פט ס״א) שאם לא התפלל עד ד׳ שעות מתפלל עד חצות, ולכן יוכל גם להשלים ערבית בזמן זה[פה], או שמא כיון שלכתחילה אסור להמתין עד שעה ד׳, ואינו מקבל על זה שכר תפילה בזמנה, ממילא אינו מועיל לגבי תפילת תשלומין.

והביא את דברי האליה רבה (סי׳ קח סק״ד) שכתב לגבי השלמת מנחה, שאפשר להשלים רק עד חצות, כיון שאסור להתפלל ערבית אחר חצות. והרי דין זה שמתפללים ערבית קודם חצות הוא רק מגזירה דרבנן, ומבואר שמחמת כן אינו נקרא מאז זמן תפילה, ואם כן כל שכן שאחר ד׳ שעות אינו נקרא זמן תפילה, שכן זמן ד׳ שעות הוא מעיקר זמנה של תפילת שחרית, ואחר כך נקראת תפילה שלא בזמנה.

וכן הוכיח רבי עקיבא איגר (גליון שו״ע סי׳ פט ס״א, רמב״ם תפילה פ״ג ה״א) על פי דברי התוספות, שבגמרא (כו:) הסתפקו בדעת רבי יהודה שזמן תפילת שחרית עד ד׳ שעות, אם ׳עד׳ בכלל ויכול להתפלל עד סוף שעה רביעית או שאין ׳עד׳ בכלל. והקשו התוספות (שם ד״ה איבעיא) שהכלל בזה הוא שהולכים לחומרא, וממילא אין ׳עד׳ בכלל וחייב להתפלל לפני תחילת שעה רביעית. ותירצו התוספות שיש חומרא גם לאידך גיסא, שאם לא התפלל, חייב להתפלל גם בשעה רביעית, ואפילו אם שהה במזיד עד אז. והקשה רבי עקיבא איגר שלפי דעת הרמב״ם והשולחן ערוך יכול להתפלל שחרית גם אחר ד׳ שעות, ואין כל חומרא בכך שהזמן כולל גם שעה רביעית. וכתב שאף אם אפשר להתפלל שחרית אחר ד׳ שעות, מכל מקום אינו מועיל להיחשב זמן תפילה לגבי תפילת תשלומין. ולפי זה יישב שיש נפקא מינה לגבי השלמת

מנה. אמנם לדברי המקור חיים יש לומר שבהחסיר שתי תפילות משלים את הראשונה אגב השניה, לכן הוצרך לחדש שגם זה אינו, וחולק גם על הדעה שאפשר להשלים שתי תפילות.

פ. הגהת סמ״ק (סי׳ יא אות מד), רשב״א (כו. ד״ה דיקא) רא״ש (פ״ד סי׳ ב), וטור (סי׳ קח).

פא. וכן פסק בשולחן ערוך (שם ס״ז).

פב. וכדבריו נקטו הלבוש (שם ס״ה, ז), ט״ז (סק״ה), אליה רבה (סק״ה, ח) והגר״ז (ס״א).

פג. וכן תירץ הצל״ח (כו. בתוס׳ ד״ה טעה וכו׳ ואמנם). ועיין מהרש״א (חגיגה ט: ח״א ד״ה מעוות) שהובא לעיל.

פד. אמנם דן לומר, שעל אף שבכל תפילת נדבה צריך שיאמוד את עצמו שיכול לכוון בתפילה יפה מתחילה ועד סוף [כמבואר בשו״ע (סי׳ קז ס״ד)], בזה יכול להתפלל בכל אופן כיון שחסרה לו תפילה אחת אין זו נדבה לגמרי.

פה. בפשוטו הספק רק לפי מה שפסק המחבר שאף במזיד יכול להתפלל אחר ד׳ שעות. אבל לפי הפוסקים שרק בשוגג יכול להתפלל אחר ד׳ שעות והיינו שהוא מדין תשלומין, אם

ערבית בזמן תפילת שחרית, ובזה יש חומרא שגם אם הגיעה שעה רביעית עדיין חייב להשלים את תפילת ערבית[פו].

אמנם החיי אדם (כלל כז ס״ו) כתב, שזמן השלמת ערבית הוא עד חצות שהוא סוף הזמן שאפשר להתפלל בו שחרית[פז]. והצל״ח (כו. בתוס׳ ד״ה טעה) הסתפק בדין זה, וביאר בצדדי הספק, שתלוי ביסוד הדין שאין משלימים אחר שתי תפילות, אם הוא משום שעבר זמן תפילה הסמוכה, ואם כן אחר ד׳ שעות נקרא עבר זמנה, או משום שהגיע זמן התפילה שאחריה, ואחר ד׳ שעות עדיין לא הגיע זמן התפילה שאחריה[פח].

השלמת שחרית במנחה ביום שיש בו מוסף

הפרי מגדים דן להוכיח שאי אפשר להשלים אחר ד׳ שעות, ממה שדנו הפוסקים בשכח תפילת שחרית בשבת, ובא להשלימה בזמן המנחה, וכתבו הנחלת צבי (סי׳ קח סק״ה) והעטרת זקנים (סק״ה), שאינו נידון כעבר זמן שתי תפילות היות ומוסף זמנה כל היום, ומשמע שאפשר להשלים גם לאחר שעבר הזמן של לכתחילה[פט]. אך ביאר, שחלוק הזמן שאחר ד׳ שעות לשחרית, מאחר ז׳ שעות למוסף, שאף שזמן מוסף לכתחילה הוא עד ז׳ שעות ואחר כך נקרא פושע, מכל מקום גם אחר כך נקרא זמנה של התפילה, וכיון שזמנה כל היום ממילא לא עבר זמן שתי תפילות, מה שאין כן בשחרית אחר ד׳ שעות שאינה נחשבת תפילה בזמנה כלל.

ומדבריו הוכיח הפרי מגדים, שאפשר להשלים מנחה בערבית גם אחרי חצות, שכן לא גרע זמן זה לערבית, מאחר ז׳ שעות למוסף.

אמנם הביא (משב״ז סק״ג-ד, א״א סק״ו) שהמגן אברהם (סי׳ קח סק״ו) כתב, שאף שעבר המוסף יכול להשלים, כיון שלגבי תשלומין המנחה נקראת תפילה הסמוכה, היות והיא ראויה להסמיך לה את התשלומין, אבל מוסף אינה נחשבת כיון שאינה ראויה להתפלל תשלומין איתה[צ]. ולמד הפרי מגדים מדבריו, שחלק על טעמו של הנחלת צבי וסובר שאפשר להתפלל רק בזמן הראוי לתפילה הסמוכה לכתחילה, וכיון שהמתפלל מוסף אחר ז׳ שעות נקרא פושע אינו נחשב זמן הראוי לתשלומין, לכן הוצרך לטעם שאין דנים תפילת מוסף כתפילה הסמוכה כלל[צא].

והמקור חיים (סי׳ קח ס״ה ד״ה כתב) כתב את שני הטעמים, ועוד כתב טעם משום שהולכים אחר כל השנה, שתמיד מנחה סמוכה לשחרית. ובפרט לפי מה שפסק הרמ״א (סי׳ רפו ס״ד) שאם לא התפלל מוסף עד שהגיע זמן המנחה, יתפלל מנחה קודם, ואם כן מתפלל מנחה שתים ורק אחר כך מוסף.

תשלומין למנחה ביום הכיפורים

הפרי מגדים (סי׳ קח משב״ז סק״ה) דן לגבי מי ששכח להתפלל מנחה ביום הכפורים, אם משלימה בערבית. וכתב שיכול להשלימה אף שעבר זמן תפילת נעילה, כיון שזמן המנחה נמשך עד סוף היום ונגמר יחד עם זמן נעילה, לכן אינו נחשב שעברו שתי תפילות. והוכיח כדבריו מהתוספות (כו. ד״ה איבעיא), שכתבו שמוסף אין לו תשלומין, וכתבו בטעם הדבר משום שהלילה אינו זמן לקרבן מוסף. ומבואר שלולא זאת היה משלים את המוסף בערבית, אף על פי שעבר זמן המנחה שהיא סמוכה למוסף[צב]. אלא בעל כרחך שאין נידון כעברו שתי תפילות אלא לאחר שעבר זמן אותה התפילה ששכח, אבל כשזמן שתיהן מסתיים בשוה, דנים רק מהתפילה שאחר כך.

אמנם דן לפי הדעה (שו״ע סי׳ רלג ס״א) שזמן מנחה הוא עד פלג המנחה [ומי שנוהג להתפלל ערבית מאז, אסור לו להתפלל מנחה בזמן זה משום שהוא תרתי דסתרי], ואם כן סוף הזמן של נעילה מאוחר יותר, ולא יוכל להשלים בערבית את תפילת מנחה, כיון שעברו שתי תפילות. אך הכריע שכיון שבדיעבד יצא ידי חובת מנחה גם אחר כך לכן נקרא זמנה עד הלילה כמו נעילה.

ה. הקדמת תפילת החובה לתפילת התשלומין

מובא בברייתא (כו:), שאם החסיר מנחה בשבת מתפלל בערבית שתים של חול. וצריך להבדיל בתפילה הראשונה ולא בשניה, ואם היפך שהבדיל בשניה חוזר ומתפלל. והקשו בגמרא, שמשמע שהתפילה הראשונה לא עלתה לו וצריך לחזור עליה, והרי כיון שמבדיל על הכוס אין צריך לחזור ולהתפלל, והסיקו ב׳קשיא׳.

והרי״ף כתב בטעם הדבר, שכיון שהבדיל בשניה גילה בדעתו שזו תפילת החובה של ערבית, לכן צריך לחזור ולהתפלל תפילה אחרת כדי להקדים לה חובת שעתו.

וכתב הטור (סי׳ קח), שכשמשלים תפילת שחרית צריך להתפלל קודם מנחה ואחר כך ישלים תפילת שחרית. וכתב הבית יוסף (ד״ה ומ״ש) שאם היפך את הסדר לא יצא, וכמבואר בגמרא לגבי מי שהבדיל בשניה. וביאר הדרכי משה (אות א), שכיון שבהבדיל בשניה לא יצא ידי תשלומין משום שבדעתו היה לצאת בתשלומין בתחילה ורק אחר כך להתפלל את החובה, אם כן הוא הדין בכל אופן שדעתו לצאת בתשלומין קודם, שאין יוצא בזה, כיון שאי אפשר להקדים תשלומין לחובה, וגם אינה עולה לו לתפילה העיקרית.

והקשה הט״ז (שם סק״ב), כיצד למדו זאת מדברי הגמרא, שיש לחלק שאם הבדיל בשניה הרי גילה בדעתו שהיא התפילה העיקרית, והפקיע מהתפילה הראשונה שם תפילת חובה ויש לה שם תפילת תשלומין, ואינו יוצא בה קודם שהתפלל את החובה. אבל באופן ששני התפילות שוות מנין שכוונת הלב לבדה יכולה לעקור שם תפילת חובה מהתפילה הראשונה באופן שלא גילה דעתו ואין מחשבתו ניכרת.

והמגן אברהם (סק״ב) הקשה עוד, שבדברי הרא״ש[צג] (פ״ד סי׳ ב בסופו) מוכח, שבלא גילוי דעת אין המחשבה עוקרת מהתפילה הראשונה שם תפילת חובה, שהביא בשם רב האי גאון שאם הבדיל בשתי התפילות, או שבשתיהן לא הבדיל, יצא ידי תשלומין, כיון שאין בזה גילוי דעת. והביא הרא״ש ראיה מדברי הגמרא שהקשו על הברייתא, שכיון שאמרה שאם היפך לא יצא משמע שכשלא הבדיל בתפילה צריך לחזור, ומבואר בגמרא שאם אינו צריך לחזור, יוצא ידי תשלומין. ומוכח שאף על פי שהיה בדעתו שתהיה הראשונה לתשלומין והשניה לחובה יצא ידי חובה כיון שלא גילה את דעתו[צד], ונשארת התפילה הראשונה תפילת חובה והשניה לתשלומין.

כן בודאי אינו נקרא זמן תפילה.

פו. אמנם עיין בישועות יעקב (סי׳ פט סק״א) שביאר את דברי התוספות עצמם אף אם סוברים כשיטת הרמב״ם שבדיעבד מתפלל שחרית אחר ד׳ שעות, וכתב שאמנם יתפלל על כל פנים, אלא שהנידון הוא אם יתפלל אחר ד׳ שעות או שיתפלל במנחה שתים, שאם נקרא שוגג מתחייב להתפלל במנחה שתים. וביאר שבאופן שהיה מזיד לפני שעה רביעית, ובתחילת ד׳ נאנס, שאם שעה רביעית היא עדיין זמנה נידון כאנוס וחייב בתשלומין. ולדבריו אין ראיה מהרמב״ם על אחר ד׳ שעות שאינו זמן הראוי לתשלומי ערבית.

פז. ובמשנה ברורה (סי׳ קח ס״ק טו) הכריע עד ד׳ שעות. אלא שכתב בשם דרך החיים, שאם התאחר בתפילת שחרית ומתפלל אחר ד׳ שעות כיון שעוסק בתפילה, יכול להתפלל גם תשלומי ערבית [לכאורה הם גם דברי הפרי מגדים, וצריך עיון].

ולגבי השלמת מנחה כתב שהוא כל הלילה.

פח. ומבואר מדבריו שאחר ד׳ שעות נקרא עבר זמנה. אלא שהצל״ח דיבר לשיטת הרא״ש שבמזיד אינו יכול להתפלל אחר ד׳ שעות [אלא שנראה בדבריו (כז. בתוס׳ ד״ה איבעיא) שלא היה פשוט לו שבמזיד אינו מתפלל אחר כך].

פט. וכן ביארו העטרת זקנים (שם סק״ה) והמעדני יום טוב (פ״ד אות צ).

צ. יש להסתפק אם הוא משום עצם הדין שאי אפשר להשלים איתה, או משום שאין זה ׳תפילה׳ כשאר התפילות אלא הזכרה של קרבן, כפי מה שכתב המקור חיים (סי׳ קח ס״ה ד״ה כתב). ועיין מאירי (כו. ד״ה כל), שהביא דעה שאף אם יש תשלומין לקריאת שמע, אין תשלומין לקריאת שמע של שחרית כיון שתפילת המנחה הפסיקה ביניהם. והמאירי דחה סברא זו, משום שתפילה נחשבת הפסק רק לתשלומי תפילה, אבל לגבי קריאת שמע רק זמן קריאת שמע נחשב הפסק, ויוכל להשלים עד זמן קריאת שמע הבא.

צא. ראה בדבריו שדן לומר, שיש נפקא מינה בין הטעמים לשיטות שזמן המנחה הוא עד צאת הכוכבים, ואם כן יכול להשלים שחרית גם אחר השקיעה, אבל ביום שיש בו מוסף לפי הנחלת צבי לא יוכל להשלים אחר השקיעה, כיון שעבר זמן המוסף. ועיין מקור חיים (ס״ד) שהקשה על המגן אברהם שזמן המוסף לא עבר כיון שזמנו כל היום, ודן לפרש בכוונתו שמקדים תפילת מנחה ותשלומין למוסף אף שכבר הגיע זמנו, או שמחדש שאפילו שהתפלל כבר מוסף יכול עדיין להשלים את השחרית.

בעיקר סברת המגן אברהם שאינו נקרא זמנה לאחר ז׳ שעות, עיין עולת שבת (סי׳ רפו סק״א בסופו) שכתב טעם שאין למוסף תשלומין משום שבערבית כבר עבר זמן שתי תפילות כיון שיש אחריו תפילת מנחה. ואף על פי שזמן המוסף מסתיים ביחד עם המנחה, לכאורה סובר שהיות ומתחיל זמן מנחה אחריו, ואחר כך שוב מתחיל זמן ערבית נקרא גם כן שעברו שתי תפילות. אמנם משמע בתחילת דבריו שעיקר זמן קרבן מוסף הוא מיד אחר התמיד, אלא שהיה אחר כך זמן להשלים. ומשמע קצת מלשונו שלכן אין לתפילת מוסף עוד תשלומין אחר כך כיון שגם זמן התשלומין כבר עבר. ויתכן שהוא לשיטתו שעיקר זמן המוסף הוא מיד אחר תמיד של שחר ואחר כך הוא מעין תשלומין, ולכן נחשב שעבר זמנו וכדברי המגן אברהם.

צב. וכן מפורש במאירי (כו. ד״ה מוסף).

צג. ועיקר הדברים גם בתוספות (כו: ד״ה טעה).

צד. ראיית הרא״ש לכאורה צריכה ביאור, שכן המקשן סבר שצריך להתפלל שוב משום שחובת הבדלה בתפילה עיכבה את תפילתו ולא יצא בה, ואינו ענין למחשבה אם הראשונה לחובה או לתשלומין, ורק בתירוץ רב האי גאון התחדש שאינו משום חובת הבדלה, אלא מחמת הקדמת התשלומין [ועיין מעדני יום טוב (אות א)]. ובמחצית השקל (שם ד״ה וכ״מ) ביאר, שגם בקושיא ידעה הגמרא שצריך להקדים תפילת חובה לתשלומין, אלא שסברה שתמיד נקראת הראשונה

עוד הביא המגן אברהם ראיה, מדברי הרשב"א (כו. ד"ה אם) שכתב שאם לא הבדיל באחת מהן או שהבדיל בשתיהן יצא, משום שאולי מה שלא הבדיל בראשונה או שהבדיל בשתיהן היה מחמת טעות גרידא. ומשמע שעל אף שהוא עצמו יודע שהתפלל את הראשונה לשם תשלומין, אינו עוקר ממנה שם תפילת חובה במחשבתו, רק הנידון אם היה ניכר מתוך מעשיו שהיא תפילת תשלומין, ועל זה ביאר הרשב"א שאין כאן היכר.

וכן דייק הפרי מגדים (א"א סק"ב) מדברי הרמב"ם (תפילה פ"י הט"ו), שכתב לגבי תשלומי מנחה של שבת, אם הבדיל בראשונה לא יצא כיון שהקדים התשלומין לתפילת ערבית, אבל לגבי כל תפילת תשלומין כתב (שם פ"ג ה"ח) שיש להקדים את התפילה האחרונה לתשלומין ולא הזכיר הדין שאם היפך לא יצא.

החתם סופר (גליון השו"ע שם) יישב את קושית המגן אברהם, שגם המקשן סבר שצריך שיכוון בראשונה לשם חובה ואם חשב בליבו שהיא לתשלומין לא יצא, אלא שהגמרא דייקה מדברי הברייתא שנקטה אופן שהבדיל בשניה, והרי אם התכוון להדיא שתהיה הראשונה לתשלומין, מדוע דיברה באופן שהבדיל בשניה דווקא, אלא משמע שבאופן זה שהבדיל בשניה ולא בראשונה, לא יצא ידי תשלומין אפילו אם התכוון בפירוש שהראשונה תהיה לשם חובה והשניה לשם תשלומין.

הט"ז הקשה עוד (סק"י) בעיקר דברי הרי"ף, מה שייך לומר סברא של גילוי דעת והרי אם כיון בראשונה לשם חובה, מדוע נאמר שגילה דעתו שמה שלא הבדיל הוא לתשלומין. וביאר בדברי הרי"ף, שאין החסרון משום שהראשונה לתשלומין, אלא אף על פי שהיא לחובה, לא יצא בשניה ידי תשלומין, כיון שגם בה התכוון לחובה שהרי הבדיל בה [ומוכח כן כיון שעשה מעשה והזכיר הבדלה][צה].

ורבי עקיבא איגר (בשו"ע שם) הקשה על ביאור הט"ז, שהט"ז עצמו ביאר (סק"ט) שכשמתפלל ערבית שתים מבדיל רק בראשונה, כיון שכבר עשאו חול שוב אין צריך להבדיל. ומבואר שאם לא הבדיל בראשונה צריך להבדיל בשניה כיון שלא עשאו חול. וכיון שלדבריו מה שלא הבדיל בראשונה אין בו גילוי דעת שהוא לתשלומין, כיון שהתכוון במפורש לשם חובה, ומה שלא יצא בשניה לתשלומין הוא מחמת שיש בה גילוי דעת שהתכוון בה לשם חובה ולא לתשלומין, וכיון שעדיין לא הבדיל הרי אין בו גילוי דעת[צו].

ובמגן אברהם (ס"ק יד) כתב, שאם לא הבדיל בראשונה מחמת שכחה אין בו גילוי דעת, ויצא בשניה ידי תשלומין.

הקדים תפילת חובה וטעה בה באופן שצריך לחזור

הפרי חדש (סי' קח סק"א) הביא בשם ר"ש גרמיזן, שאם הקדים תפילת החובה ואחריה התפלל תשלומין, ולבסוף נזכר ששכח בתפילת החובה לומר ותן טל ומטר. הרי לא יצא בה ידי חובה וצריך לחזור ולהתפלל, וכיון שכעת כשיתפלל שוב נמצא שקדמה התפילת תשלומין לתפילת החובה, וממילא אינו יוצא בתפילת התשלומין ויחזור ויתפלל שתים אחת לשם החובה ואחת לתשלומין.

אך הפרי חדש חלק עליו, וכתב שכיון שהתפלל תפילת חובה אלא שצריך לחזור משום שטעה בה, די בזה כדי שיקרא שהקדים תפילת חובה לתפילת התשלומין[צז].

ובפרי מגדים (א"א סק"ב) כתב לתלות דין זה בטעם שצריך להקדים תפילת החובה לתשלומין, שלפי הלבוש (סי' קח ס"א) שכתב שהוא משום תדיר קודם וזה לעיכובא, אם כן גם בזה מעכב. אבל אם הטעם הוא משום שעבר על תקנת חכמים שהצריכו להקדים תפילת החובה, אם כן בזה שטעה, אולי לא הצריכו אותו לחזור להתפלל תשלומין[צח].

ורבי עקיבא איגר (בגליון השו"ע שם) הוכיח מדברי הגמרא כדברי הפרי חדש, שהברייתא אמרה שאם היפך יצא בתפילה השניה ולא בראשונה. וסברה הגמרא לבאר שבראשונה לא יצא כיון שהיא תפילת החובה שיש בה חובת הבדלה, ומעכבת את התפילה. ומבואר שעל כל פנים יצא בשניה שהיא לתשלומין, על אף שצריך לחזור ולהתפלל את תפילת החובה אחריה, ובהכרח הטעם משום שמכל מקום התפלל תפילת חובה לפניה אלא שטעה בה[צט].

לא הבדיל בשתיהן וטעם קודם הבדלה

הברכי יוסף (סי' קח אות ח) כתב, שבאופן שלא הבדיל בשתיהן, שמבואר בפוסקים שיצא ידי תשלומין, וגם יצא ידי חובה כיון שמבדיל על הכוס. מ"מ באופן שטעם קודם שהבדיל, נפסק (שו"ע סי' רצד ס"א) שצריך לחזור ולהבדיל בתפילה, ואם כן מתפלל שוב את תפילת החובה לאחר שהתפלל תשלומין. מכל מקום בזה מודה הר"ש גרמיזן שיצא ידי תשלומין, כיון שבאותה שעה שהתפלל את תפילת החובה יצא בה, אלא שאחר כך כשטעם קודם הבדלה התחדש חיוב מאוחר להתפלל שוב[ק].

הטעם שצריך להקדים תפילת השעה לתפילת התשלומין

בטעם הדבר שתפילת החובה של אותה השעה קודמת, כתבו הרדב"ז (שו"ת, ח"א סי' שסא) והלבוש (סי' קח ס"א), משום שתפילת החובה היא תדירה מה שאין כן תפילת תשלומין, ובזה הדין תדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם.

והקשו המעדני מלך (פ"ד סי' יא אות ח) והט"ז (סי' קח סק"י), שמבואר בגמרא (מנחות מט:) שזו רק מצוה לכתחילה להקדים את התדיר, אבל אין זה מעכב. וכן מבואר בגמרא (כח.) שיש להקדים תפילת מנחה למוסף משום תדיר קודם, אבל אם הקדים המוסף יצא, כמבואר בשו"ע (או"ח סי' רפו ס"ד).

הצל"ח (בתוס' ד"ה טעה וכו' ובסוגיא) הקשה עוד, שלגבי הבדלה ונר חנוכה כתב הלבוש (סי' תרפא ס"א) שנר חנוכה קודם להבדלה, אף על פי שהבדלה היא תדיר, כיון שעדיף להוציא מאוחר את יום השבת. ואם כן טעם זה שייך גם בתשלומי מנחה של שבת, היות וההבדלה היא בתפילת החובה, יש להקדים את תפילת התשלומין[קא].

המעדני מלך כתב טעם אחר, שחכמים חששו שיבואו על ידי זה להתפלל תשלומין קודם שיגיע זמנה של התפילה הבאה, ולא יצאו בזה כיון שאינו זמן תפילה, לכן קבעו שצריך להתפלל תשלומין רק לאחר שהתפלל תפילת החובה.

ובאליה רבה (סי' קח סק"א) כתב, שכל זה שייך אם אי אפשר להתפלל בחצי שעה שאחר חצות, אבל למה שנקט הוא כהמגן אברהם (סי' קח סק"ה) שמחצות נקרא זמן תפילת מנחה, כיון שמעיקר הדין אפשר להתפלל רק שחששו לטעות והצריכו להמתין חצי שעה, אם כן לענין תפילת תשלומין נחשב זמן תפילה, ויוצא בה, אם כן לא שייך חשש זה.

לכן ביאר באופן אחר, על פי דברי הרשב"א (כו. ד"ה ואסיקנא), שהטעם שצריך להסמיך תשלומין לחובה כדי שתתקבל התפילה על ידי זה, היות ומצד

תפילת חובה, אלא אם יש הוכחה שהיא לתשלומין. ולכן אם היה דין הבדלה בתפילה מעכב היה בזה הוכחה שהראשונה היא לתשלומין ולא היה יוצא ידי תשלומין ולא ידי תפילת חובה, ובשניה היה יוצא ידי תפילת חובה. אבל כיון שאין הבדלה מעכבת, ממילא תעלה לו התפילה הראשונה לשם חובה. ובתירוץ התחדש שלא צריך הוכחה גמורה שהראשונה אינה לחובה אלא די בכל גילוי דעת, ומכל מקום הדין פשוט גם למסקנא שמחשבת הלב לבד אינה מפקיעה שם תפילת חובה מהראשונה.

צה. בפרי מגדים (משב"ז סי' קח סק"י) הסתפק לדעת הפרי חדש (סי' קח ס"א) לגבי מי שלא הזכיר טל ומטר בראשונה ונזכר לאחר שהתפלל את התשלומין, שאף על פי שצריך לחזור ולהתפלל את תפילת החובה שוב, אין צריך להתפלל תשלומין שוב, כיון שהקדים תפילת חובה אלא שטעה בה. מכל מקום דן, לגבי מי שלא התפלל מנחה בערב שבת ומתפלל ערבית שתים של שבת, אם שכח בראשונה והתפלל של חול ובשניה התפלל של שבת, האם צריך לחזור, כיון שאם הראשונה לחובה הרי צריך לחזור, מה שאין כן לגבי תשלומין שאין צריך לחזור כיון שמשלים תפילת חול, ואם כן יש לומר בסתמא שהראשונה לשם תשלומין והשניה לשם חובה.

צו. אך ראה שם בדבריו שהביא ראיה לדברי הט"ז.

צז. עיין חיי אדם (כלל כז ס"ד) שמשמע מדבריו שהשוה את הדינים, ולשיטות שאם התכוון בראשונה לתשלומין לא יצא, הוא הדין בטעה בתפילת החובה.

עיין במשנה ברורה (סק"ט) שכתב בשם המגן גבורים, שבאופן שלא התכוון בפירוש שהשניה תהיה לשם תשלומין, אם התפלל בסתמא תעלה לו השניה לשם חובה ויתפלל אחריה תפילה לשם תשלומין [כיון שהקדים את התשלומין לחובה], ואופן זה עדיף כיון שבזה גם לפי הפרי חדש חייב להתפלל תשלומין שוב.

צח. בראש יוסף (כו: ד"ה והוי) כתב שבהיפך חוזר ומתפלל תשלומין משום שקנסוהו שלא יצא ידי חובה. אמנם הסיק בפרי מגדים, שמשמעות הפוסקים שגם בהקדים בשוגג צריך לחזור.

צט. וכתב, שעל אף שאפשר לדחוק שהמקשן לא סבר שצריך להקדים את תפילת החובה לתשלומין [ועל כל פנים אינו לעיכובא], ומשום כך יצא בשניה, אך אם כן יקשה כיצד סברו לבאר שהראשונה לא עלתה לו מחמת דין הבדלה, הרי אם נאמר שאפשר להקדים התשלומין, תעלה לו הראשונה לשם תשלומין, כיון שגילה בדעתו שאינה לחובה, אלא ודאי שגם המקשן סבר שאי אפשר להתפלל תשלומין לפני תפילת חובה [ואין סברא לומר שהמקשן חלק גם על הדין שהקדים תשלומין לחובה לא יצא, וגם על הסברא של גילוי דעת].

ק. הובאו דבריו בשערי תשובה (ס"ק טז). ואפשר לבאר דבריו בשני אופנים: א. שבשעתו יצא ידי חובת תפילה וכעת הוא חיוב חדש ואין זה מפקיע את תפילתו למפרע. ב. עוד יש לומר שחובת הבדלה אינה מפקיעה כלל את קיום התפילה, אלא הוא דין מהלכות הבדלה להתפלל שוב, שהרי אם יש לו כוס אינו חוזר ומתפלל. לכאורה כיון שנקט אופן שטעם אחרי התפילה משמע שאם היה קודם התפילה לא היה נקרא שהקדים תפילת החובה לתשלומין.

קא. אמנם לכאורה הביאור הוא שאין זה מצד ההלכה הכללית של תדיר קודם בלבד, אלא שכך נתקנה תפילת תשלומין, ולא בענין אחר, על אף שיש מקרים שבהם היה ראוי לנהוג אחרת. ומשום כך דין זה הוא לעיכובא על אף שתמיד הוא רק דין לכתחילה.

עצמה אינה ראויה כיון שעבר זמנה, לכן צריך שיתפלל אותה אגב תפילת החובה, ולשם כך צריך להקדים את החובה[קיב].

חביבה מצוה בשעתה

הט"ז (סי' קח סק"י) ביאר הטעם משום שחביבה מצוה בשעתה, כמבואר בגמרא (קידושין לג.)[קיג], ולכן יש להקדים את התפילה המחויבת מכח השעה הזו לתפילת התשלומין, שבעיקר תפילה זו כבר עבר זמנה אלא שיש תקנה מיוחדת להתפלל אף לאחר הזמן. ודין קדימה זה חלוק מדין הקדימה של תדיר קודם שבו שתי המצוות עצם זמנן הוא עכשיו, רק שיש מצוה להקדים אחת לשניה, אבל בתפילת תשלומין אין זמנה בשעה זו בעצם, וממילא גם כשתיקנו את התשלומין לא תיקנו להתפלל אותה אלא לאחר שקיים את חובת אותה שעה, וכל שהתפלל לפניה הרי הוא כאילו התפלל שלא בזמנה כלל[קיד].

הערוך השולחן (סי' קח ס"ט) כתב, שכיון שהמתפלל כעומד לפני המלך והיות ומחויב כעת בתפילה שזה זמנה, לכן עליו לשלם חובתו לפני שמשלים את החובה שהחסיר.

תשלומין לתפילת מוסף ולנעילה

הגמרא (כו.) דנה אם יש למנחה תשלומין בערבית, שכיון שבערב הוא יום אחר עבר יומו בטל קרבנו, או שמא כיון שתפילה היא רחמי לכן יכול תמיד להתפלל. וכתבו התוספות (שם ד"ה איבעיא) ורבינו יונה (שם ד"ה טעה) שכל ספק הגמרא הוא לגבי מנחה, אבל לגבי מוסף משמע שאין ספק לגמרא, וביארו הטעם, שאין תשלומין אלא בתפילה שעיקרה לבקשת רחמים, ובזה כיון שאמר רבי יוחנן (כא.) שאפשר להתפלל כל היום כולו לכן שייך גם להשלים, אבל מוסף אין עיקרה לרחמים וממילא אין סיבה שיהיה אפשר להשלים לאחר הזמן שנקבע לה.

עוד כתבו, שתפילת מוסף היא כעין קרבן מוסף, ומשום 'ונשלמה פרים שפתינו' (הושע יד ג), וחלוק מכל תפילה שאינה כעין קרבן ממש, ולכן לא שייך תשלומין כיון שעבר זמנו בטל קרבנו[קטו].

הבית יוסף (סי' קח ד"ה טעה בתפילת) כתב בשם הרשב"א (שו"ת, ח"א סי' תמז[קטז]) טעם נוסף, והוא משום שלא יוכל להזכיר בהם את פסוקי הקרבן לאחר שעבר זמנו, וממילא אין תועלת בתפילה זו. ועוד משום שהיא כנגד קרבן מוסף ואין קרבן בלילה[קיז].

הלבוש (סי' קח ס"ו) ביאר עוד, שאין קרבן מוסף בלילה וכבר עבר זמנו, ועל אף שפשטו בגמרא שיש תשלומין למנחה בלילה, יש לחלק שהיו מקריבים את האימורים של התמיד כל הלילה[קיח].

עוד כתב הרשב"א (שם), שכל תפילה שהתחייבה מחמת מאורע, נתקנה לצורך הזכרת המאורע, וממילא כיון שעבר הזמן, לא יוכל להזכיר את המאורע, כמבואר בגמרא (כט:) שמי ששכח מנחה של שבת מתפלל במוצאי שבת שתים של חול. ולכן רק תפילה שהיתה מחויבת בכל יום כמו מנחה שישנה בין בחול ובין בשבת ישלים אותה בערבית באופן של תפילת חול, אבל תפילה שעיקרה להזכיר את המאורע לא ישלימה בחול, כיון שלא יוכל להזכיר בה את המאורע אין בה תועלת[קיט].

העולת שבת (סי' רפו סק"א) כתב עוד טעם שאין למוסף תשלומין, כיון שתפילת מנחה סמוכה לה, וממילא בערבית כבר עברו שתי תפילות.

תשלומין למוסף לפי רבי יהודה

הצל"ח (כו. בתוס' ד"ה איבעיא) דן לפי רבי יהודה שסובר שזמן מוסף עד ז' שעות, אם יש לו תשלומין בתפילת מנחה עד סוף היום, והסתפק בביאור סברת התוספות, שאפשר לפרש בכוונתם שלפי רבנן זמנו כל היום,

---

קב. וכן ביארו הפרישה (סי' קח סק"ב), שולחן ערוך הרב (ס"א) ומשנה ברורה (סק"ז, שעה"צ ס"ק יא). אמנם העיר באליה רבה (סק"ד), שכל זה לשיטות שאי אפשר להתפלל בלי להסמיך לתפילת חובה. אך לפי הבית יוסף שפירש דברי הרשב"א שצריך רק שיהיה הזמן ראוי להתפלל תפילת חובה, אם כן אין מקור שצריך להסמיך לתפילת חובה, וממילא אין חסרון בהקדים את התשלומין. וכן משמע בדברי התוספות (כו: ד"ה טעה) שדימו מי שהקדים תפילת תשלומין לתפילת חובה, למי שהתפלל ושכח מעין המאורע ולא חזר, ומבואר בדבריהם שלפי הדעות שאם שכח יעלה ויבוא במנחה של ראש חודש אינו מתפלל ערבית שתים כיון שלא ירויח את אמירת יעלה ויבוא, כך גם כשהקדים תשלומין לחובה לא יחזור ויתפלל, כיון שלא ירויח בתפילה זו. והקשה הפרישה (שם סי' תכב סק"ה) שכיון שהקדים תשלומין לחובה לא יצא בה כלל וממילא צריך להתפלל שוב תשלומין. ומשמע לכאורה שלדעת התוספות אין זה מעיקר דין תפילת התשלומין להקדים את החובה.

קג. בגמרא שם מדובר לגבי בעלי אומניות, שאינן צריכים לעמוד בפני תלמידי חכמים בשעת מלאכתן מפני שבטלים ממלאכתם, ואילו בפני אלו המביאים ביכורים שעוברים בירושלים צריכים לעמוד, כיון שהבאת הביכורים היא מצוה בשעתה. עוד מובא בגמרא (פסחים סח:) שהקטר חלבים ואברים דוחה שבת אף על פי שאפשר להקטירם לאחר השבת, משום שחביבה מצוה בשעתה. והבית אפרים (שו"ת או"ח סי' סח) העיר, שבקדושין מבואר רק שיש מעלה למצוה בזמן שנעשית, ואין משם ראיה שיש חשיבות לקיים את המצוה בזמן שנקבע לה דווקא, והיה ראוי להט"ז להביא את הסוגיא בפסחים כיון שבה מבואר שזמן המצוה נצרך לקיומה, ונחשב לחלק מגוף המצוה, שכן השבת נדחית לצורך קיום המצוה בזמנה.

קד. כך הוסיף לבאר הט"ז (סי' תרפד סק"ד). יש מקום לבאר בכוונתו, שעצם מה שהגיע זמנה של התפילה הבאה הוא המונע את קיום התפילה שעבר זמנה, וכן משמע שהבין הפני יהושע (כו. ד"ה בגמ' וכו') בדבריו. אך כאן משמע לכאורה שבעצם אין זה זמנה של התפילה הראשונה כיון שמעיקר הדין לא ניתן לתפילה אלא הזמן המסוים שתיקנו חכמים, אך בסימן תרפ"ד משמע שהוא עדיין זמנה מצד עצמה, ולא עבר לגמרי, אלא שכיון שמתחייב כעת בתפילה השניה וצריך לקיים את חובת שעתו, וחל בו דין קדימה לגבי עצם זמן החיוב של התפילת תשלומין, ממילא אינו נקרא זמנה של הקודמת. וכן משמע בדבריו (סי' פט סק"א) שבעצם יכול להתפלל משך כל היום ואפילו אם איחר במזיד, ורק מחמת שהגיע זמנה של התפילה הבאה צריך להקדימה, וזה גורם שאינו יכול להתפלל את התפילה שהחסיר, אלא על ידי תשלומין ולכן רק בשוגג. וצריך עיון.

לכאורה יש לבאר גם בדעת הלבוש שסבר שבעצם כיון שעבר זמן התפילה שוב אי אפשר להתפלל אותה עוד, רק שחכמים תיקנו דין מחודש של השלמה, ולא תיקנו כן אלא באופן שמתפלל כדין ומקדים את התדיר. אמנם יתכן, שהט"ז סובר שלא שייך דין תדיר קודם אלא כאשר הוא זמנן של שתי המצוות כעת שמדין הלכות קדימה יש להקדים את התדיר, אבל אם המצוה שאינה תדירה אין זמנה כעת לא שייך דין קדימה. ואם כן אם נאמר שיש להקדים תפילת החובה לתפילת התשלומין משום תדיר קודם, בהכרח שהוא כבר זמן התשלומין.

קה. רבי עקיבא איגר (גליון שו"ע או"ח סי' קו על מגן אברהם סק"ב) כתב שנשים פטורות מתפילת מוסף, אף על פי שחייבות בתפילה, משום שהטעם שחייבות בתפילה כיון שהיא באה לבקשת רחמים, אבל מוסף אינה באה לרחמים אלא היא כנגד הקרבת קרבן מוסף, וממילא היא כשאר מצות עשה שנשים פטורות מהן, אלא שקבלו עליהן כחובה.

קו. עיין גם בחידושיו (כו. ד"ה איבעיא).

קז. בפשוטו משמע שבעצם שייך תשלומין במוסף גם לאחר שעבר היום רק יש מניעה בקיום הדין, כיון שאי אפשר לאמרו, וכן יש לומר בטעם שאין קרבן בלילה [ובחידושים הזכיר את הענין שאי אפשר להזכיר הפסוקים רק לגבי הלילה]. אך הט"ז (סי' קח סק"ד) הקשה, שהרי כיון שזו תפילת תשלומין ממילא אינו צריך לומר את פסוקי המוסף אלא להתפלל ערבית שתים, וכמו שאם שכח מנחה בשבת מתפלל בערבית שתים של חול. ותירץ, שכוונת הרשב"א לומר שאין תשלומין אלא לתפילה שהיא משום רחמי, אבל מוסף היא כעין קרבן ולכן לא שייך בזה תשלומין. ולפי זה כוונת הרשב"א היא לטעם שכתבו התוספות [ובקושיית הט"ז צריך ביאור, שכן מנחה של שבת אינה חלוקה ביסודה מתפילת חול, כמבואר בתוספות (כו: ד"ה טעה), שהיה ראוי להתפלל גם בשבת י"ח ברכות מה שאין כן במוסף שכל עיקרו הוא להזכרת הקרבן. וצריך לומר שאם סברת הרשב"א שבעצם שייך להתפלל תשלומי מוסף לאחר שעבר זמן הקרן, בהכרח שיש לו גדר של תפילה רגילה].

והעולת שבת (סי' רפו ס"א ד"ה ומ"ש) כתב, שהטעם משום שעבר יומו בטל קרבנו, ועל אף שמתפלל בתשלומין תפילת ערבית, מכל מקום אין תפילת ערבית מועילה עבור מוסף, כיון שהן מיני תפילה חלוקים. והמאמר מרדכי (שם סק"ב) השיג עליו, שגם שחרית ערבית ומנחה הן כנגד קרבנות חלוקים. ועוד תמה עליו, שכיון שכתב הטעם שעבר יומו בטל קרבנו טעם זה דוחה את האפשרות שיתפלל ערבית שתים, ומדוע הוצרך לטעם נוסף, שהתפילות חלוקות. ולכאורה נראה, שהעולת שבת סובר שיש במוסף חובת תפילה וקיום חובה זו שייך גם לאחר שעבר זמנה, בתורת תשלומין. אלא שבזה כתב שאי אפשר להתפלל את נוסח התפילה עצמה כיון שעבר זמן הקרבן, ונוסח התפילה הסמוכה גם כן אי אפשר כיון שלא יועיל כלפי ענין זה. אבל המאמר מרדכי למד כדברי הט"ז, שעיקר הנידון הוא אם שייך ענין השלמה לאחר שעבר זמן קרבן מוסף, ואין המונע מצד נוסח התפילה, כיון שבלאו הכי מתפלל את נוסח התפילה הסמוכה פעמיים.

והלבוש (סי' רפו ס"א) כתב טעם שאין תשלומין, כיון שלקרבן מוסף אין תשלומין, וכן אי אפשר לומר את הנוסח של המוסף 'את מוסף יום חג פלוני הזה'. ובעולת שבת (שם) תמה על דבריו [שהרי גם התפילות הן כנגד תמידים ולתמיד אין תשלומין, וראה באליה רבה (סק"ז)]. אך במאמר מרדכי (שם סק"ב) תמה על ההשגה שדבריו מפורשים בדברי התוספות, הרא"ש, ורבינו יונה. אמנם בתוספות כתבו רק שפסוקי קרבן אי אפשר לומר אחר כך, אך לא אמרו כן על נוסח התפילה. אך נראה שהמאמר מרדכי הבין בדבריו שאין הנידון על אמירת נוסח התפילה, אלא שנוסח התפילה מורה שכל עניינה של תפילת מוסף הוא 'ונשלמה פרים שפתינו'. וכן משמע ממה שביאר בדבריו שכתב שלקרבן מוסף אין תשלומין וכן לא יוכל לומר נוסח תפילת מוסף, שהכל טעם אחד, שלא כדברי העולת תמיד. ובבית יוסף משמע מדבריו, שלשיטת התוספות שאין תשלומין אלא בתפילה הסמוכה פשוט יותר שלמוסף אין תשלומין, אבל לרשב"א שסובר שתפילת תשלומין שייכת גם אחרי שעבר זמן התפילה שאחריה, ובלבד שיהיה זמן של תפילה כל שהיא, היה מקום לומר שיהיה תשלומין לתפילת מוסף, וצריך ביאור מדוע. ואולי היה מקום לומר שישלים את המוסף בשבת הבאה שאז יוכל לומר את פסוקי המוסף. ועיין פרי מגדים (משב"ז סי' קח סק"ה).

קח. עיקר סברא זו מבוארת במאירי (כו. ד"ה טעה). אלא שצריך עיון מלשון הגמרא שדנו לומר שאין תשלומין למנחה משום עבר יומו בטל קרבנו, והצד שיש תשלומין הוא משום בקשת רחמים שבתפילה, אך לא מצד דין קרבן שבה. ואולי כוונתם שאמנם שייך במנחה תשלומין ביום הבא כיון שעיקרה לבקשת רחמים, אבל מכיון שהתפילות נתקנו גם כנגד התמידים, לכן לולא הסברא שמקריבים את האימורים לא היה אפשר להשלים מנחה בלילה, וצריך עיון.

קט. טעם זה דומה לטעם שכתבו התוספות, אך נראה שסברת התוספות היא שרק בתפילה שהיא לרחמי שייך תשלומין ולא בדבר אחר. אך הרשב"א יתכן שסובר שגם בשאר מצוות שייך תשלומין, אלא שתפילת מוסף באה מחמת זמן מסוים והוא מעיקר התפילה להזכיר זמן זה, ולכן לא שייך כן בזמן אחר. והבית יוסף לא הביא טעם זה. ויתכן משום שנחלקו הראשונים בהתפלל בשבת מנחה של חול ולא חזר להתפלל של שבת, אם יתפלל במוצאי שבת שתים כיון שהיה צריך להתפלל מנחה של שבת שוב, או שלא יתפלל כיון שלא ירויח את הזכרת המאורע. ונמצא שלדעה אחת צריך להשלים על אף שלא יוכל להזכיר את המאורע, והיינו כיון שגם באופן זה שטעם התקנה הוא מפני המאורע, מכל מקום סוף דינה הוא בתורת תפילה גמורה, ולכן כשהחסירה צריך להשלימה אפילו באופן של תפילת חול, ואם כן לא שייך במוסף טעם זה של הרשב"א, וכן מבואר ברבינו יונה (כו: ד"ה טעה), והרשב"א לשיטתו (כו: ד"ה ואם) שאינו חוזר.

ואחר שעבר היום אין לו תשלומין כיון שהוא לילה [וכסברת הרשב"א השניה], וממילא לרבי יהודה שהוא עדיין יום יש לו תשלומין, שהרי אף לפי ספק הגמרא שאין למנחה תשלומין כיון שעבר יומו, מכל מקום לשחרית יש תשלומין כיון שהוא זמן שראוי לשאר קרבנות, ואם כן אין צריכים זמן שיהיה ראוי לקרבן מוסף דווקא[קי].

אך אפשר שהטעם שיש לשחרית תשלומין על אף שעבר זמן תמיד של שחר משום שתמיד של בין הערבים הוא גם כן מאותו שם של קרבן, ולכן שייך בזמן זה גם השלמת שחרית, אבל אחר ז' שעות לרבי יהודה אינו זמן לקרבן מוסף כלל[קיא].

וכתב לפשוט את ספיקו מדברי רבי יהודה (כח.) לגבי מי שהיו לפניו שתי תפילות, מוסף ומנחה, שסובר רבי יהודה שיתפלל קודם מוסף כיון שהיא מצוה עוברת, שזמנה הוא עד ז' שעות, ומנחה אפשר להתפלל גם אחר כך. והקשה הצל"ח, שאם נאמר שיש תשלומין למוסף אחר ז' שעות, הרי אין זו מצוה עוברת.

אך דחה את הראיה, שיש לומר שאף אם יש למצוה תשלומין מכל מקום זמנה האמיתי עובר ואחר כך הוא רק תשלומין. ודן לדברי המגן אברהם (סי' רפו סק"ג) שכשאין שהות להתפלל מוסף ומנחה יתפלל מוסף היות ולמנחה יש תשלומין אחר כך, ומשמע שאינה נקראת מצוה עוברת, כיון שיש לה תשלומין אחר כך, אלא שכתב שיש לחלק שכלפי מוסף שאין לו תשלומין והוא מצוה עוברת לגמרי, נחשב שתפילת מנחה יכולה להתקיים [במקצת] גם אחר כך.

השיטות שיש תשלומין למוסף

המאירי (כו. ד"ה מוסף) הביא שיש אומרים שיש תשלומין למוסף, ואף כתב שאם שכח מוסף ומנחה יתפלל ערבית שלש, להשלמת מוסף ומנחה, ואף לשיטות שאין תשלומין לשתי תפילות, אופן זה חלוק כיון שחיובן של שתי התפילות מסתיים באותו הזמן.

והביא את הסברא שאין תשלומין לתפילה שבאה מחמת מאורע, אך הקשה שהרי מי ששכח מנחה בשבת מתפלל בערבית שתים של חול, ומוכח שאף על פי שהחסיר תפילה של שבת, שנוסח ברכותיה מיוחד לשבת, מכל מקום משלים אותה עם תפילת חול.

אמנם ברשב"א מבואר, שתפילת שבת אף על פי שמטבע התפילה שונה משל חול, מכל מקום שייך להשלימה בחול כיון שעיקר חיובה קיים גם בחול אלא שיש להתפלל כפי נוסח המאורע, מה שאין כן בתפילת מוסף שמחויב רק מחמת המאורע.

ועוד, שכתבו התוספות שגם בשבת ראוי היה להתפלל י"ח ברכות אלא שמשום טרחה הקלו שלא לאומרן, ונמצא שתפילות חול ושבת שוות ביסודן.

השלמת תפילה בסמיכות למוסף

הנחלת צבי (סי' קח סק"ו) כתב, שאי אפשר להסמיך תשלומין למוסף כיון שאין לו תשלומין, משום שאינו תפילה לבקשת רחמים כשאר התפילות, אלא כנגד קרבן מוסף[קיב].

הפרי מגדים (א"א סי' קח סק"ו בסופו) כתב עוד טעם, משום שבאופן זה יהיה צריך להתפלל מוסף שתי פעמים, וכיון שהוא כנגד קרבן מוסף אי אפשר לעשות כן, כיון שנראה כמוסיף על הקרבנות.

אכן הצל"ח (כו. ד"ה להכי וכו' ואני) הסתפק בזה, ודן לומר שאפשר להסמיך לו תפילת תשלומין[קיג], ואף שאפשר להשלים תפילת שחרית במנחה גם ביום שיש בו מוסף, אינו נחשב שעברו שתי תפילות כיון שאינו בא לבקשת רחמים אלא כנגד הקרבן[קיד].

ז. האם נדונה כהתפילה שהחסיר או כהתפילה החדשה

הפוסקים דנו בתפילת התשלומין, כאשר יש חילוק בדין בין התפילה ששכח ובין התפילה המחויבת בשעה שבא להשלים. האם יש לתפילה דינים כאותה התפילה שהחסיר כיון שבא להשלים אותה. או שיש לה דינים כפי התפילת חובה של אותה השעה.

תשלומי מנחה של ערב שבת ושל שבת

מובא בברייתא (כו:), שאם שכח להתפלל מנחה בערב שבת מתפלל בשבת שתים של שבת, וכן להיפך אם החסיר מנחה בשבת מתפלל במוצאי שבת שתים של חול [ומבדיל בראשונה].

ומבואר שמשלימים תפילת שבת בתפילת חול של י"ח ברכות. וכתבו הראשונים[קטו], שהטעם הוא משום שמבואר בגמרא (כא.) שגם בשבת היה ראוי להתפלל י"ח ברכות אלא שלא הטריחו מפני כבוד השבת, לכן כשמשלים בחול חוזר הדין להתפלל י"ח ברכות.

עוד מבואר, שמתקיים דין תשלומין לתפילת חול על ידי תפילת שבת. בטעם הדבר כתבו הרא"ה והריטב"א (כו: ד"ה תנו רבנן), שכן גם תפילות שבת היו צריכות להיות י"ח ברכות, אלא שלא הטריחו חכמים ופטרו מלומר אותן, וכמו כן כשמשלים תפילת חול בשבת גם כן פטור מלומר י"ח ברכות, אלא מתפלל תפילת שבת.

הלבוש ואליה רבא (סי' קח ס"ט) כתבו בטעם הדבר, כיון שצריך להתפלל קודם את תפילת החובה, שהיא תפילת שבת, הרי קיבל כבר את השבת ואסור לו להתפלל תפילת חול, ולכן צריך להתפלל תפילת שבת, אף שבא להשלים תפילת חול, כיון שהוא זלזול בשבת.

והקשה הט"ז (סק"ח), שאין זה זלזול בשבת אם יתפלל י"ח ברכות, כיון שגם בשבת היה צריך להתפלל י"ח, אלא שפטרוהו. ולפיכך פירש שהטעם משום שאסור להתפלל בשבת בלי הזכרת שבת.

הדרישה (שם סי' תכב סק"ב) כתב, שהטעם משום שהתפילה הראשונה כבר בטלה ואינו מתפלל עוד מנחה אלא ערבית שתים[קטז].

הזכרת יעלה ויבוא בתפילת תשלומין

כתב הבית יוסף (שם סי' תכב ד"ה אם) בשם הכלבו (סי' יא ז:) שאם שכח מנחה בערב ראש חודש, ומתפלל ערבית שתים לתשלומין, יזכיר יעלה ויבוא רק בראשונה שהיא עבור ערבית של ראש חודש, אבל בשניה לא יזכיר שזו תשלום תפילה שאינה ראש חודש. והביא הבית יוסף ראיה לדבריו מדין מי ששכח מנחה בשבת, שמבואר בגמרא (כו:) שמבדיל בראשונה ולא בשניה.

אך הדרכי משה (אות ב) דחה את הראיה, וכתב שיש לחלק כיון שהבדלה בתפילה אינה הזכרת מעין המאורע, אלא שהיא חובת הבדלה שקבעוה בתפילה, ולכן כיון שהבדיל פעם אחת, שוב אין צריך להבדיל עוד. מה שאין כן בראש חודש, שיום זה מחייב הזכרה בתפילה מעניינו של היום, ולכן צריך להזכיר בכל התפילות שמתפללים באותו היום. וכעין זה חילק הט"ז (סי' קח סק"ט), והוסיף שיעלה ויבוא היא תפילה של בקשת רחמים, ושייך בזה סברת הגמרא (כא.) ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו[קיז].

ובדרישה (סק"ב) הקשה על שיטת הכלבו, שכיון שזמן המנחה עבר, הרי אינו מתפלל את התפילה ששכח, אלא תפילה חדשה, ושמה אינו מנחה אלא ערבית, וכלשון רבי יוחנן (כו.) 'מתפלל ערבית שתים'[קיח].

קי. ולכן קבעו ענין זה על דברי הגמרא לגבי תשלומי מנחה, לומר שאף שיש בלילה תשלומין למנחה אך לא לקרבנות, שאף שיש תשלומין גם ביום הבא, אך לילה אינו זמן לקרבן.

קיא. לכאורה כל ספיקו של הצל"ח הוא רק לטעם של עבר זמנו בטל קרבנו, אך לפי מה שחילקו שמוסף אינו משום רחמי, אם כן לא שייך בו כלל תשלומין. אמנם אפשר שחילוק זה הוא רק לגבי החידוש שיש תשלומין למנחה בלילה שהוא יום אחר, שכלפי זה אמרו שלא שייך זה אלא לגבי דין בקשת רחמים, ולא לגבי דין כנגד הקרבנות. אבל באותו יום עצמו דין תשלומין נאמר גם במה שהוא כנגד קרבן ולא בגדר בקשת רחמים [עיין תורת רפאל (ח"א סי' יח)].

קיב. הובאו דבריו באליה רבה (סק"ז) ופרי מגדים (א"א סק"ו בסופו). יש להסתפק בביאור דבריו, אם כוונתו שאין להסמיך אלא לתפילה ששייך בה תשלומין, וכן מבואר במקור חיים (סי' קח ס"ה ד"ה כתב). או שהטעם שצריך להסמיך כדי שיוכל להשלים אגב מה שעוסק בתפילה, ובזה סובר שרק תפילה שעיקרה לבקשת רחמים מועילה לכך [ויש להעיר לסברת המקור חיים, שלפי"ז מדוע לא נאמר לפי הטעם שאין קרבן בלילה, שהוא גורם לכך שאי אפשר יהיה להסמיך לו תפילת תשלומין, והרי יש תשלומין למנחה אצל ערבית].

קיג. ולפי"ז לכאורה יתפלל תפילת מוסיף שתי פעמים.

קיד. עיין שם שביאר שאפילו אם עבר זמן המוסף אינו נקרא שעברו שתי תפילות. ובעיקר סברתו לכאורה צריך לבאר שהדין שצריך להסמיך לתפילת החובה כדי שיהיה לזה שם 'תפילה' כל שהיא, ואף שהם שני מיני תפילה חלוקים, מכל מקום ביסודם הם מצוה אחת, שגם דין 'ונשלמה פרים שפתינו' מתקיים על ידי שיש למוסף שם תפילה, ועומד לפני המלך לבקש שיוכל להקריב את קרבן המוסף.

וראה עוד בצל"ח (כו: ד"ה ורמינהו וכו' ונסתפקתי) שמבואר מדבריו שכשאין שהות להתפלל שתי תפילות יכול להתפלל התשלומין אף בלי לסמוך לה תפילת חובה כלל.

קטו. תוספות (ד"ה טעה), ריטב"א (ד"ה תנו), רא"ש (פ"ד סי' ב), טור (סי' תכב).

קטז. עיין עוד להלן בדבריו.

קיז. עיין שם שהוכיח מתוך הלשון שצריך להגיה בדברי הכלבו, שיש לומר יעלה ויבוא בשתי התפילות.

קיח. אך להלכה פסק כמותו.

חילוק בין שבת לראש חודש

הלבוש (סי' קח ס"ט, תכב ס"א) כתב, שיש להזכיר יעלה ויבוא רק בתפילה הראשונה שהיא תפילת ראש חודש ולא בתשלומין שהיא עבור מנחה של ערב ראש חודש. וביאר שיש לחלק בין מנחה של ערב ראש חודש למנחה של ערב שבת, שבשבת אין להתפלל תפילת חול כיון שהוא זלזול בשבת, מה שאין כן בראש חודש שאין קדושתו חמורה כמותה.

עוד כתב לחלק, שבראש חודש מתפללים נוסח תפילה של חול ורק מוסיפים יעלה ויבוא, ולכן אין זלזול במה שאינו מזכיר שהוא בשב ואל תעשה, אבל אם מתפלל תפילת חול בשבת הרי הוא נוסח אחר, ולכן יש בזה זלזול.

לא הזכיר מעין המאורע ושכח לחזור

עוד מובא בברייתא (כו:), שאם הבדיל בשניה עלתה לו רק השניה, וצריך לחזור ולהתפלל עוד תפילה אחת. ומקשה הגמרא, מדוע נגרעה התפילה בכך שלא הבדיל, שהרי מי שלא הבדיל בתפילה אינו צריך לחזור ולהתפלל, כיון שמבדיל על הכוס על כל פנים, ומדוע לא עלתה לו התפילה הראשונה. ונשאר בקושיא.

אמנם הרי"ף הביא את דין זה, וביאר שצריך להקדים את תפילת החובה לתפילת התשלומין, וכיון שהדין הוא שצריך להזכיר הבדלה בתפילת החובה, הרי כשמזכיר בשניה מגלה בדעתו שהיא תפילת החובה והראשונה היתה לתשלומי מנחה של שבת.

ובתוספות (ד"ה טעה) הביאו, שנחלקו הראשונים לגבי מי שהתפלל מנחה בראש חודש ולא הזכיר יעלה ויבוא שדינו לחזור ולהתפלל, וכאשר לא חזר להתפלל נחלקו האם צריך להתפלל בערבית תשלומין לאותה תפילה, שדעת רבינו יהודה שאינו מתפלל עוד, כיון שכל הטעם לחזור ולהתפלל הוא כדי לומר יעלה ויבוא, אבל בזה בלאו הכי לא יוכל לומר יעלה ויבוא בערבית, כיון שכבר אינו ראש חודש. ומבואר בתוספות שנחלקו כמו כן לגבי מי שהתפלל בשבת מנחה של חול, שדינו לחזור ולהתפלל של שבת, ובאופן שלא חזר, דינו תלוי במחלוקת זו אם משלים התפילה על אף שלא יתפלל נוסח תפילת שבת.

וכתבו התוספות, שאמנם מבואר בסוגיא שמי שלא התפלל מנחה בשבת מתפלל בערבית שתים של חול, ומוכח שיש השלמה לתפילת שבת גם על ידי תפילת חול. אבל אינו דומה לנידון, כיון שבסוגיא מדובר כשלא התפלל כלל, ולכן צריך להשלים את עיקר התפילה[קיט], מה שאין כן באופן שהתפלל את עיקר התפילה רק שלא הזכיר את מעין המאורע שחסר לו רק השלמת מעין המאורע, ולגבי זה אין תועלת במה שיתפלל אחר כך עוד תפילת חול.

והקשו התוספות, שמכל מקום אינו יכול להתפלל תשלומין על ידי ערבית של חול שיש בה י"ח ברכות, עבור מה שהחסיר בתפילת שבת תפילה של שבע ברכות. ותירצו, שהיות וגם בשבת היה ראוי להתפלל תפילת י"ח [ולהזכיר של שבת בתוכה], אלא שחכמים לא הטריחו משום כבוד השבת, לכן שייך בתשלומין להתפלל תפילת י"ח בעבור תפילת שבת [והובא דבריהם לעיל].

והרא"ש (פ"ד סי' ב) והטור (או"ח סי' תכב) הקשו גם הם על הסובר שאין מתפלל ערבית שתים על שכחת יעלה ויבוא, ממה שמצינו בתשלומי מנחה של שבת שמתפלל ערבית של חול. ותירצו, שכיון שבעצם היה ראוי להתפלל תפילת י"ח גם בשבת, אם כן שייך תשלומין לתפילת שבת על ידי תפילת י"ח.

שכח לומר מעין המאורע בתפילת התשלומין

ובמגן אברהם (סי' קח ס"ק יב) דן, לגבי תשלומי מנחה של ערב שבת שמשלים שתים של שבת, כאשר טעה והתפלל את השניה תפילת חול האם יצא בזה בדיעבד, שאמנם בכל תפילות שבת אם התפלל תפילת חול חוזר ומתפלל של שבת, אבל כאן שהיא השלמת תפילת חול יש לומר שאינו מזכיר של שבת אלא לכתחילה. ומאידך יש לומר שלמעשה חל ביום זה חיוב נוסף של תפילה, וכיון שהיא אחת מתפילות היום יש להתפלל בנוסח של שבת כמו שאר התפילות. ובדומה לדברי הגמרא (שבת כד:) יום הכיפורים שחל בשבת צריך להזכיר של שבת בנעילה, ואם לא הזכיר חוזר ומתפלל[קכ], על אף שאין בכל שבת חיוב תפילת נעילה, מכיון שיום זה נתחייב בארבע תפילות.

והביא ראיה מדברי הטור (שם), שביאר שגם בשבת שייך י"ח ברכות שאומרים בחול ולכן יש תשלומין לתפילת שבת בחול. ומכיון שאפשר להשלים תפילת שבת בתפילת חול, על אף שהחיוב בא מכח תפילה של שבת, כל שכן שאפשר להתפלל תשלומין של חול עבור חובת תפילה של חול, שאף על פי שהדין להזכיר מעין המאורע של שבת כפי הזמן שבו עומד בתפילה, אך בודאי שאין זה מעיקר חובתה, כיון שהחיוב בא מכח זמן של חול.

ובפרי מגדים (א"א שם) דייק מדברי הטור, שלולא שהיה ראוי להתפלל תפילת י"ח, לא היה אפשר להשלים על ידי תפילת חול, והיינו משום שהן תפילות חלוקות ביסודן. ולכן למד מכך המגן אברהם, שלגבי השלמת מנחה של חול, קל וחומר שראוי יותר להשלים על ידי י"ח ברכות ולא בתפילת שבת שהיא של שבע ברכות, ומכן מסתבר שבדיעבד יצא ידי חובה.

מה שאין כן לפי התוספות, שלא הוקשה להם על השלמת תפילת שבת על ידי תפילת חול, כיון שלדעתם שני אופנים חלוקים של תפילה משלימים זה על זה.

שכח יעלה ויבוא בראש חודש בתפילת תשלומין

עוד דנו הפוסקים לגבי הזכרת יעלה ויבוא בראש חודש, שאם שכח להזכיר, בשחרית ומנחה חוזר ובערבית אינו חוזר, מה דינה של תפילת תשלומין לגבי זה, אם יש לה דין של התפילה שהחסיר, או שנידונה כדין התפילה שמחויבת בשעת התשלומין.

הכנסת הגדולה (או"ח סי' תכב הגה"ט שיטה כ) הביא דעה שהולכים לפי התפילה שהיה מחויב בה, ולכן המתפלל בשחרית תשלומי ערבית ושכח יעלה ויבוא אינו חוזר, וכשיש שני ימי ראש חודש, המתפלל בערבית תשלומי מנחה, אם שכח יעלה ויבוא חוזר. אך הקשה על שיטה זו שכיון שבערבית אינו חוזר, לא יתכן שתהיה התפילה השניה שהיא לתשלומין חמורה ממנה.

עוד הביא שיש סוברים לאידך גיסא, שתמיד נידונה התפילת תשלומין כאותה שעה שמתפלל אותה, והמתפלל ערבית לתשלומי מנחה ושכח אינו חוזר. ובאופן שמתפלל שחרית לתשלומי ערבית, לאותן דעות חוזר, כדין שכח בשחרית. והביא לכך ראיה מדברי הראשונים[קכא], שכתבו שמי ששכח מנחה בראש חודש מתפלל תשלומין בערבית ואינו מזכיר יעלה ויבוא. וכיון שמתפלל כפי שעת תפילת התשלומין משמע שגם לגבי שכח ההזכרה כך הדין. אך דן לדחות את הראיה, שיש לחלק ששם הוא זמן חלוק לגמרי שלא שייך כלל הזכרת מעין המאורע אלא בראש חודש ולא ביום אחר, מה שאין כן כשיש שני ימי ראש חודש שגם היום השני שייך באמירת יעלה ויבוא, ובזה אפשר שההזכרה מעכבת כדין תפילת מנחה[קכב].

עוד הביא ראיה מדין מי ששכח מנחה בערב שבת, שמתפלל ערבית שתים של שבת, ובזה אם טעה והתפלל בשניה תפילה של חול צריך לחזור, ומוכח שהולכים לפי שעת התשלומין. אלא שהסתפק בעיקר דין זה של שבת, ונחלקו בזה הפוסקים, המגן אברהם (סי' קח ס"ק יב, הו"ד לעיל) והפרי חדש (שם ס"ט) כתבו שאין חוזר, כיון שהתשלומין באה מחמת תפילת חול. והט"ז (סק"ח) כתב שצריך לחזור. אמנם גם לדברי הט"ז (שם) משמע, שאינו חולק עם המגן אברהם ביסוד הדבר שהיא תפילת חול, וגם לדעתו אין בו חיוב תפילה של שבת מצד עצם התפילה, אלא שאסור להתפלל בשבת תפילת חול.

וכן לדעת הלבוש (סי' קח ס"ט) הוא מדין זלזול בשבת, ולכן כתב שבראש חודש לא יזכיר בשניה יעלה ויבוא.

ובעיקר הסברא הקשה הכנסת הגדולה לדעה זו, כיצד יתכן שתפילת התשלומין תהיה חמורה יותר מהתפילה שהחסיר, שאילו טעה בה לא היה חוזר וכעת שמתפלל רק תשלומין צריך לחזור. ולכן נקט שבשני האופנים אינו חוזר, כשמתפלל ערבית שתים דינה כדין ערבית שאינו חוזר,

קיט. **בלשונם** משמע קצת שאמנם תחסר לו השלמת הזכרת השבת כשמשלים בתפילת חול, אלא שמכל מקום יש לו לתקן מה שאפשר, דהיינו השלמת עצם התפילה.

קכ. **כמבואר** בשו"ע (או"ח סי' תרכג ס"ג).

קכא. **תוספות** (כו: ד"ה טעה).

קכב. **לכאורה** החילוק צריך ביאור, שכן בערבית של ליל ראש חודש השני מה שמזכיר יעלה ויבוא אינו מכח תפילת המנחה שהחסיר, שכן אילו לא היה ראש חודש ביום השני לא היה מזכיר, ואם כן גם עתה שהוא ראש חודש אינו מזכיר מחמת המנחה אלא מחמת שהוא ערבית של ראש חודש.

וכשמתפלל שחרית שתים אין התפילה ערבית מחייבת תשלומין חמורים ממנה עצמה.

ובמגן אברהם (ס״ קח ס״ק יב) כתב, שאם שכח להתפלל ערבית, ומתפלל שחרית שתים, אם טעה בשניה צריך לחזור, כיון שגם בתפילת ערבית היה צריך להזכיר יעלה ויבוא, אלא שכיון שאין מקדשים את החודש בלילה, אינו חוזר בלילה, אבל כשמתפלל תשלומין ביום, אף על פי שתפילה זו היא מחמת חיוב תפילת ערבית, אך כיון שלא שייך בה טעם זה צריך לחזור.

והוכיח ממה שהביאו התוספות (ל: ד״ה לפי) דעה שבלילה השני אם לא הזכיר מחזירים אותו, כיון שכבר קידשו את החודש ביום. ומבואר לדעה זו שאף על פי שמתפלל תפילת ערבית ממש, חוזר באופן שכבר קידשו את החודש. ואף לפי החולקים על כך, יש לומר שכשמשלים ערבית בשחרית, מודים שחוזר שאף על פי שהתשלומין באה מחמת ערבית, אך אין לתפילה זו שם תפילת ערבית.

התפלל ערבית לפני שהתפלל מנחה

כתב המגן אברהם (ס״ קח סק״ו), מי שהתפלל ערבית מבעוד יום, ולא התפלל מנחה קודם לכן, מתפלל אחר כך מנחה. ואף על פי שלגבי תפילין מבואר בשו״ע (או״ח ס״ ל ס״ה) שאינו יכול להניח, כיון שהתפלל ערבית ועשאו לילה והוא תרתי דסתרי. וכן באופן שהצבור התפללו ערבית של שבת מבעוד יום, מבואר בשו״ע (שם ס״ רסג סט״ו) שאינו מתפלל עוד מנחה באותו בית הכנסת, שיש לחלק שמה שהתפלל ערבית ומתפלל כעת מנחה אין בו תרתי דסתרי, שהרי יכול להתפלל ערבית שתים לתשלומי מנחה, ושתי התפילות הן באותו הנוסח. ועל אף שתפילה זו באמת אינה בתורת תשלומין למנחה, מכל מקום אין הדבר ניכר בתפילה, ורק הוא תלוי אם היה שוגג או מזיד[קכג].

עוד כתב, שאף אם נאמר שאינו יכול להתפלל מנחה עוד כיון שעשאו לילה, באמת אינו נקרא מזיד כיון שהיה סבור שיכול להקדים ערבית למנחה, וממילא יש לו דין תשלומין.

ונחלקו הפרי מגדים והאליה רבה לפי הטעם האחרון, כאשר בלילה הוא שבת אם יתפלל תשלומי מנחה ויזכיר של שבת, וכן אם הוא ראש חודש האם יזכיר יעלה ויבוא. שהאליה רבה (סק״ח) כתב, שכיון שהלבוש (ס״ קח ס״ט, הו״ד בט״ז סק״ט) סובר שכשמשלים תפילת מנחה של ערב ראש חודש בערבית אינו אומר יעלה ויבוא, מפני שהוא לתשלומי מנחה שלא התחייב בה בראש חודש, אף שהט״ז (סק״ט) חלק עליו, כיון שסוף סוף מתפלל את התשלומין בזמן שהוא ראש חודש, אך באופן זה שהוא עדיין יום לא יזכיר בתשלומין יעלה ויבוא, כיון שהיום בעצמותו אינו ראש חודש עדיין, שמכל מקום הוא עדיין יום ורק עשאו לילה בתפילת ערבית שהתפלל. אך הפרי מגדים כתב, שאין זה מוכרח [וכל שעשאו לילה ממילא לגביו נידון כראש חודש לכל דבר, ובפרט לצד שנקט המגן אברהם בסוף דבריו שעשאו לילה לכל דבר, ואף לגבי מה שאינו ניכר שהוא תרתי דסתרי].

הקדמת תפילת החובה בקיבל שבת מבעוד יום

אמנם לגבי דין הקדמת תפילת החובה, דן הפרי מגדים (ס״ קח משב״ז סק״ח) במה שכתב השולחן ערוך (שם ס״ רסג סט״ו) שאם הציבור קיבל שבת, כגון שאמרו ׳ברכו׳, אף העונה קיבל שבת, ושוב אינו יכול עוד להתפלל מנחה, ובאופן זה יתפלל ערבית שתים. ודן בזה אם יקדים תפילת ערבית למנחה, שיתכן שאין זה בתורת תשלומין כיון שהוא עדיין יום, ואף על פי שאינו יכול להתפלל מנחה של חול אין זה גדר של עבר זמנה, אלא שנוסח התפילה צריך להיות נוסח של שבת. אמנם מלשון השולחן ערוך ׳ערבית שתים׳ דייק הפרי מגדים (ס״ רסג א״א ס״ק כח) שגם בזה יש להקדים ערבית לתשלומין, אך מכל מקום דן לומר שאם הקדים תשלומי מנחה לערבית יצא בדיעבד, היות שבעצם הוא עדיין זמן מנחה[קכד].

נוסח התשלומין בתפילות השבת

הפוסקים דנו במי שהחסיר תפילת שבת ומתפלל בזמן תפילה הבאה שתים, אם יתפלל את התשלומין כפי נוסח התפילה של אותה שעה שמשלים, או כפי הנוסח של התפילה שהתחייב בה.

רבי אברהם בן הרמב״ם (שו״ת סי׳ עט) כתב, שיאמר הנוסח כפי השעה שמתפלל, ובמתפלל מנחה שתים יאמר בשתיהן ׳אתה אחד׳.

וכן דייק התהלה לדוד (ס״ קח סק״י) מדברי הט״ז (שם סק״ד), שהקשה על דברי הרשב״א שאין תשלומין למוסף כיון שאי אפשר לומר את פסוקי הקרבן בלילה. והקשה הט״ז, שהרי בלאו הכי אין צריך להתפלל את נוסח התפילה שהחסיר, אלא מתפלל כפי הנוסח הראוי לשעה שמתפלל את השלמה. ותירץ שכוונתו לומר שעיקר תפילת מוסף לקרבן ולא לבקשת רחמים, ובזה לא שייך תשלומין. ומשמע מדבריו שבתפילת תשלומין אין מתפללים כנוסח התפילה המחייבת תשלומין, אלא מתפלל כנוסח התפילה שאחריה[קכה].

אמנם הרשב״ץ (כו:) והמקור חיים (להגר״י בכרך, ס״ קח ס״ט) כתבו, שצריך להתפלל בנוסח של התפילה שאותה הוא משלים[קכו].

והשל״ה[קכז] כתב, לגבי מי ששכח ערבית ומתפלל שחרית שתים שיאמר בשניה ׳ישמח משה׳ ולא ׳אתה קדשת׳ כיון שלא שייך נוסח זה של קידוש ביום, כשם שלא שייך ויכולו [במי שלא קידש בלילה ומקדש ביום]. ודייק התהלה לדוד (שם) מדבריו, שבעצם ראוי היה לומר הנוסח של ערבית שהחסיר רק שאי אפשר לומר אותו, אבל אם החסיר שחרית יתפלל בתשלומין נוסח של שחרית.

חזרת הש״ץ

באפיקי מגינים (ס״ קח סק״א) דן לגבי ציבור שנאנסו ולא התפללו, האם יש חזרת הש״ץ לתפילת התשלומין שלהם. וכתב, שבודאי בהחסירו ערבית לא תהיה חזרת הש״ץ, כיון שבתפילה העיקרית אין חזרת הש״ץ, וכן בהחסירו מנחה לא תהיה חזרת הש״ץ כיון שמתפללים את התשלומין בערבית ואין בערבית חזרת הש״ץ, וכל מה שיש לדון הוא במתפללים תשלומי שחרית במנחה.

ואפשר לפרש דרך זו שגדר התפילת תשלומין הוא דין אמצעי שכולל את שתי התפילות, התפילה העיקרית וגם כדין התפילה הסמוכה שכופלים אותה. אך נראה יותר שגדר הדין בפועל הוא חלות חיוב תפילה של אותה שעה שמתפלל את התפילה הסמוכה, אלא שהיות וסיבת הדין היא בתולדה מהתפילה החסרה, לכן אינה יכולה לחייב בדין התפילה החדש חומרא שאין בה עצמה.

הוכחה מתשלומין במוסף

ויש להוכיח מדברי הפרי מגדים (ס״ קח א״א סק״ו בסופו) שאי אפשר להסמיך תפילת תשלומין למוסף, מפני שאז יהיה צריך להתפלל מוסף שתי פעמים ואי אפשר לומר את פסוקי הקרבנות שוב. ומבואר מדבריו, שהתפילה שהחסיר כבר עברה ואינו בא לקיים את דין זה עצמו, ודין תפילת התשלומין הוא להתפלל את התפילה הבאה פעמיים[קכח].

לענין איסור אכילה קודם התפילה

בעמק הלכה (וולף שו״ת סי׳ לא) דן, לגבי המבואר בשולחן ערוך (או״ח ס״ פט ס״ג) שאסור לאכול קודם שחרית, ואילו לגבי תפילת מנחה מבואר (שם ס״ רלב ס״ב) שמותר לאכול לפניה מן הדין, ורק גזרו שלא לאכול סעודה גדולה שלא ישכח להתפלל. ולפי זה דן, במי שלא התפלל שחרית עד ד׳ שעות לרבי יהודה או חצות לרבנן, האם מותר לו לאכול מכיון שחיוב התפילה כבר עבר, או שהחיוב ממשיך כל היום ומחמת כן חייב בתשלומין, וממילא נשאר באיסורו.

וכתב לתלות את הנידון בשתי הדרכים של הבית יוסף (ס״ פט ד״ה ואם), שלדרך א׳ כפי שהביא מדברי הרי״ף והרא״ש, מי ששכח להתפלל

קכג. כן ביארו דבריו המחצית השקל והפרי מגדים.

קכד. הובאו דבריו ברעק״א (גליון שו״ע ס״ רסג סט״ו). ובשבט הלוי (שו״ת, ח״ד ס״ ל אות ד) הקשה על דבריו, שכיון שיש לתפילה זו תורת תשלומין, אם כן ממילא חייב להקדים את התפילה המחויבת באותה שעה. ולכאורה מצאנו בדומה לזה שאפשר להתפלל תשלומין גם בלא להסמיך לתפילת החובה כלל, שכן מי שלא התפלל שחרית עד אחר ד׳ שעות יתפלל אחר כך [קודם חצות], ולדעת הרא״ש (פ״ד סוף ס״ א) הוא רק כשהיה שוגג, והוכיח מזה הבית יוסף (או״ח ס״ פט ד״ה ואם) בדרך אחד שהוא מדין תשלומין. ועל אף שבמסקנת הבית יוסף יתכן שאין להתפלל תשלומין בזמן שאין ראוי לתפילה, בנידון זה הוא עדיף, שכן בעצם זהו זמן הראוי להתפלל מנחה שאף שקיבל שבת לא עשאו לילה, ורק מצד נוסח התפילה שעל ידי קבלתו יצטרך להזכיר של שבת והוא היה מחויב במנחה של חול, לכן נמנע ממנו להתפלל, אבל אין חסרון בעצם זמן התפילה.

קכה. וכן נקט בערוך השולחן (שם ס״ רסח ס״ז).

קכו. ראה בדבריו שמשמע שהטעם הוא משום שאם החליף תפילות שבת זו בזו יצא [כמבואר בשו״ע (ס״ רסח ס״ו)], אבל אם היה הנוסח מעכב היה מתפלל את התשלומין כפי התפילה של אותה שעה שמשלים בה. ולכאורה הביאור שאם מתפלל בנוסח שאין יוצא בו אז אינו נקרא תפילה כתיקונה, ולכן אי אפשר להתפלל כך על אף שמתחייב מכח תפילה של שעה אחרת.

קכז. הו״ד בשו״ת חינוך בית יהודה (ס״ ז) ובשערי תשובה (ס״ רסח סק״א).

קכח. אמנם להלן מובא שכתב שכשמשלים מנחה בערבית, יש לתשלומין חומרא יותר מערבית, כיון שמנחה היא תפילת חובה וערבית היא תפילת הרשות. ומבואר שבעיקר החיוב נידונה כתפילה שהתחייב בה, ורק לגבי הנוסח מקבל את נוסח התפילה הסמוכה.

בזמן יכול להתפלל שחרית כל היום בדיעבד, אלא שלא יקבל שכר תפילה בזמנה. ואם כן נמצא שעיקר חובת תפילת שחרית עדיין מוטל עליו, וממילא נשאר לו האיסור לאכול קודם שיתפלל. אך לפי דרך ב׳ וכפי שהביא מהרשב״א שאי אפשר להתפלל תשלומין אלא בזמן הראוי לתפילת חובה, הרי שעיקר החיוב בטל רק יש לו דין חדש של תפילת תשלומין, ובזה אם כן לא התחדש איסור אכילה לפני התפילה.

והביא ראיה שעיקר חובת התפילה בטלה, והחיוב שחל הוא רק תשלומין, מדברי רב האי גאון (הו״ד ברא״ש פ״ד סוף סי׳ ב) לגבי מי שהתפלל ערבית שתים במוצאי שבת והזכיר הבדלה בשניה שלא יצא ידי תשלומין, כיון שגילה דעתו שהשניה היא תפילת החובה, ומשמע שהטעם שאי אפשר להתפלל תשלומין קודם החובה הוא משום שהתפילה כבר בטלה, אלא שמתפלל ערבית שתים[קכט].

עוד הביא ראיה מדברי הגמרא (כח.), שהמתפלל שחרית אחר ד׳ שעות לרבי יהודה, עליו נאמר (צפניה ג יח) ׳נוגי ממועד אספתי ממך היו׳ [ופירש רש״י (ד״ה ממועד), מחמת שהעבירו מועדי תפילות יהיו כלים]. והקשה מדוע אמרו זאת לרבי יהודה ולאחר ד׳ שעות ולא אחר חצות לרבנן. ותירץ, שלפי רבנן בודאי שחסר לו עיקר דין תפילה, שלאחר חצות אינו אלא תשלומין ומאבד אפילו שכר תפילה שלא בזמנה, אלא הגמרא חידשה שאף לפי רבי יהודה שמקבל שכר תפילה שלא בזמנה, מכל מקום יענש על כך, וכפי שמדייק מלשון התרגום ׳על דמאחרין זמני מועדיא׳, שמשמע שמקיים את עיקר התפילה רק שמאחר את זמנה.

עוד הביא ראיה מדברי המגן אברהם (סי׳ עא סק״א), לגבי מי שהיה אונן, וקבר את המת קודם חצות שיתפלל אז שחרית [מלבד ברכות השחר שלא יאמר אחר ד׳ שעות], ומבואר שעד חצות נמשך עיקר החיוב של תפילת שחרית, שהרי לגבי הבדלה אם היה אונן בזמן החיוב אינו מבדיל אחר כך, כמבואר ברא״ש (פ״ג סי׳ ב), ואחר חצות שוב אין עליו את עיקר החיוב אלא דין תשלומין.

ולפי זה ביאר את לשון הגמרא ׳מי שלא התפלל מנחה מתפלל ערבית שתים ואין בזה משום עבר יומו בטל קרבנו׳, ולכאורה הוא ייתור לשון שמבאר שאין בו בטל קרבנו. וביאר לדרכו שהיתה הוה אמינא שחידוש זה נאמר רק לפי רבי יהודה שזמן המנחה הוא עד פלג המנחה ומאז זמן ערבית, ולכן עדיין שייך בו זמן המנחה גם כן כיון שלרבנן הוא עדיין זמן המנחה, ולא נחלק רבי יהודה בזה לגמרי, ואם כן אינו מתורת תשלומין אלא מקיים את עיקר חיוב תפילת מנחה, מה שאין כן באחר זמן המנחה לרבנן, שכבר הגיע הערב ולאחר שפקע החיוב יש רק דין תשלומין, ולא שייך להשלים לאחר שעבר יומו, לכן חידש שלא אומרים כן.

אמנם בפרי מגדים (א״א סי׳ קח סק״ג) כתב לגבי הדין המבואר בשו״ע (סי׳ רלב ס״ב) שאם התחיל לאכול קודם מנחה אינו צריך להפסיק, וביאר המגן אברהם (שם ס״ק יד) שאף על פי שבשחרית מפסיק, כמבואר בשולחן ערוך (סי׳ פט ס״ה), תפילת שחרית חמורה יותר כיון שאסור לאכול לפני שהתפלל על דמו. וכתב הפרי מגדים, שמי שלא התפלל שחרית והגיע זמן המנחה, אם התחיל לאכול צריך להפסיק. ובמחנה ישראל (פ״ב ס״ג) ביאר בדבריו, שבאופן שלא התפלל שחרית נאמר האיסור על תפילת מנחה, שאסור לאכול קודם שהתפלל על דמו. וכן משמע במגן אברהם (סי׳ קח סק״ג), שכתב לגבי מי שלא התפלל ערבית ומתפלל שחרית שתים שאסור לו לאכול לפני תפילת התשלומין, אבל אם התחיל אין צריך להפסיק, וכמו לגבי תפילת מנחה שאינו מפסיק. ואף על פי שבשחרית אם התחיל צריך להפסיק, מכל מקום בשחרית יש חומרא משום שאסור לו לאכול לפני שהתפלל על דמו ולא במנחה, וכמו כן כשהתפלל שחרית כבר התפלל על דמו, ולכן אם התחיל אינו מפסיק[קל]. ומשמע שבעצם התפילה נידונה כתפילת שחרית, אלא שהחומרא שצריך להפסיק אינה דין בשם ׳תפילת שחרית׳, אלא בתפילה הראשונה שמתפלל.

אך בתהלה לדוד (סי׳ קח סק״ב) דייק מדברי המגן אברהם, שדיבר דווקא על מי ששכח ערבית שאין צריך להפסיק קודם התשלומין, ומשמע שאם שכח שחרית ומתפלל מנחה שתים, אם התחיל צריך להפסיק, כיון שהיא השלמה לשחרית לכן יש בה גם כן את הדינים של שחרית.

תשלומי מנחה בערבית אם נקרא רשות

האחרונים דנו לגבי תשלומי מנחה בערבית, אם הוא נידון כתפילת חובה כדין המנחה עצמה או כתפילת הרשות כיון שדין התשלומין הוא להתפלל בערבית שתים, ודינם כדין תפילת ערבית שהיא רשות.

הרש״ש (כו. ד״ה טעה) כתב, שתשלומי מנחה הם רשות כיון שאינו חמור מחובת השעה עצמה. אך הצל״ח (שם בתוס׳ ד״ה תפילת השחר) נקט בפשיטות שיש לתשלומין דין חובה, ולפי זה הסתפק איזו תפילה יקדים שאף שיש להקדים תפילת החובה לתפילת תשלומין מחמת שזוהי חובת שעתה, מכל מקום בזה שכל דין תפילת ערבית הוא רשות, ואילו מנחה היא חובה, אפשר שיש להקדים תפילת החובה, ואף שבברייתא (כו:) מבואר לגבי שכח מנחה בשבת שיתפלל במעריב הראשונה לערבית והשניה לתשלומי מנחה, אפשר שהוא לדעת רבן גמליאל שסובר (כז:) שתפילת ערבית חובה, אבל לרבי יהושע שסובר שהיא רשות נצטרך להקדים תשלומי מנחה שהיא חובה. אמנם הוכיח מדברי הפוסקים[קלא] שהביאו דין זה, על אף שנפסק[קלב] שתפילת ערבית רשות, שמשמע שהמעלה של חובה בשעתה עדיפה על מעלת חובה[קלג].

נפקא מינה לצאת ע״י הש״ץ במעין שבע

כתב הפרי מגדים (סי׳ קכד משב״ז סק״ז) לגבי ערבית של שבת, שעל אף שמבואר בשו״ע (או״ח סי׳ רסח סי״ג) שאם שמע מהש״ץ ברכת מעין שבע יצא, וביאר הבית יוסף (ד״ה כתב) הטעם, משום שתפילת ערבית רשות, לכן הקילו בה, ואף על פי שאין זה נוסח התפילה שיש בה שבע ברכות, יוצא בזה[קלד]. וכתב הפרי מגדים, שדין זה הוא רק בתפילת ערבית עצמה, אבל מי ששכח מנחה, שמתפלל ערבית שתים, אינו יוצא בשניה על ידי שמיעה מהש״ץ, כיון שהיא תשלומין למנחה שהיא חובה, ולא הקילו בה.

אמנם התהלה לדוד (סי׳ קח ס״ק יב) והדעת תורה (סי׳ קכו ס״ג) הביאו, שהמהרי״ל (שו״ת סי׳ קלה) כתב שלשיטות שיוצא במעין שבע ידי חובת ערבית, הוא הדין שיכול לצאת גם מתשלומי מנחה[קלה]. ומבואר שהתפילת תשלומין מקבלת גדר של התפילה הסמוכה לה.

אם כל תפילת תשלומין נקראת רשות

ועיין אפיקי מגינים (סי׳ קח סק״א) שהביא את דברי התוספות (כו. ד״ה איבעיא) שכתבו, שהטעם שיש תשלומין לתפילה משום שהתפילה היא בקשת רחמים, והרי יכול להתפלל גם בנדבה, כמו שאמרו בגמרא (כא.) ׳ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו׳ [ולכן למוסף אין תשלומין שאין עיקרו לכך אלא שיהיה במקום הקרבה]. ועל פי זה חידש שכל תפילת תשלומין נקראת רשות, וכתב לפי זה שאפשר לצאת ידי תשלומין בשמיעת חזרת הש״ץ, אף על פי שהבקי אינו יוצא חובת תפילה בכך, כיון שיש לזה גדר של רשות.

אולם המהרי״ל דיסקין (שו״ת כתבים סי׳ יט) העלה סברא זו ודחאה, שהרי בהחסיר במזיד שאין לו תשלומין, מכל מקום יכול להשלים בתורת נדבה [כמבואר בשו״ע (סי׳ קח ס״ז)], ואם כן בשוגג התשלומין הם חובה, ולא מסתבר שיש שתי דרגות של רשות. וכן מבואר מדברי האחרונים שהובאו לעיל.

לצאת על ידי חזרת הש״ץ

כתב הרדב״ז (שו״ת, ח״א סי׳ שסא), מי שלא התפלל ערבית ולמחרת יהיה שליח ציבור, יכול לצאת ידי חובת תשלומין על ידי חזרת הש״ץ, ואף אם החסיר מעריב של מוצאי שבת שצריך היה לומר בו אתה חוננתנו, ואינו

קכט. כך מפורש בפרישה (או״ח סי׳ תכב סק״ב).

קל. עיין מחצית השקל ופרי מגדים ומגן אברהם (סי׳ פט ס״ק יד).

קלא. רמב״ם (תפילה פ״י הט״ו), טור ושו״ע (שם סי׳ קח ס״י).

קלב. רמב״ם (שם פ״א ה״ו), טור (או״ח סי׳ רלה).

קלג. וכעין זה הקשה המהרי״ל דיסקין (שו״ת כתבים סי׳ יט), שיש לפשוט מסוגיא זו שתדיר ומקודש תדיר קודם. וכתב ליישב, שכיון שהתחיל להתפלל ערבית קיבל אותה בתורת חובה ולכן יש להקדימה לתשלומי מנחה. אך הקשה על זה, שהיות ומתכוון לתשלומי מנחה לא קיבל עליו ערבית לחובה. וכתב לבאר, שכיון שצריך להתפלל תשלומין רק בזמן תפילה, ממילא כל כמה שערבית רשות אינו יכול להתפלל תשלומין אלא על ידי שיקבל עליו ערבית לחובה, ולכן צריך להקדים אותה [ועיין שם מה שהעיר על זה]. עוד כתב ליישב, שאף על פי שתפילת ערבית היא רשות, אך במוצאי שבת היא חובה כיון שצריך להבדיל בתפילה.

וראה במשנה ברורה (סי׳ רמב ס״ק מג) שכתב לגבי אשה שהדליקה נרות בערב שבת ולא התפללה מנחה שתתפלל ערבית פעמיים, ומבואר שעל אף שנשים אינן חייבות כלל בתפילת ערבית, יכולות להסמיך תפילת תשלומין אליה. וביאר הגרשז״א (שש״כ פמ״ג הע׳ קי, הליכות שלמה פי״ג ס״ח) בטעם הדבר, שנשים גם כן שייכות בתפילת ערבית אלא שהן יכולות שלא להתפלל [וכשמתפללת אין זו ׳תפילת נדבה׳], ונקט שאם לא התפללה תשלומין בערבית אינה יכולה עוד להשלים בשחרית, כיון שאינה נחשבת לתפילה הסמוכה.

קלד. ויישב בזה את קושיית הטור כיצד יוצא בנוסח זה.

קלה. אמנם הביאור הגר״א (סי׳ רסח סי״ג) ביאר דעה זו באופן אחר. וראה עוד בדעת תורה (או״ח סי׳ קכו ס״ג) שדן בזה, וכן דן [בהערה] בתפילת ערבית של שבת אם היא רשות.

יכול לומר כך בחזרת הש״ץ, אין חסרון בזה, כיון שאין צריך לומר כלל אתה חוננתנו בהשלמה, אלא להבדיל על הכוס. וכתב הברכי יוסף (או״ח סי׳ קח ס״ב) שהוא הדין שיכול לצאת ידי חובת תשלומין בשמיעת חזרת הש״ץ משליח ציבור.

וכתב עוד הברכי יוסף (או״ח סי׳ ריג דין א ס״ב), שאם אכל אחד פירות וחבירו שתה משקה באופן שצריכים שניהם לברך בורא נפשות, יכול השותה לברך ולהוציא את חבירו שאכל, אף על פי שכל אחד מברך מחמת חיוב אחר, כיון שנוסח הברכה הוא אחד. והביא ראיה לכך מדברי הרדב״ז שיכול לומר חזרת הש״ץ של שחרית, ולצאת בזה ידי תשלומין של ערבית.

עוד הביא ראיה מדברי הירושלמי (מגילה פ״ב ה״ו), לגבי תקיעת שופר שאם אחד צריך תקיעה של סוף תש״ת וחבירו צריך תקיעה של תחילה, יוצאים שניהם באותה התקיעה, וכן נפסק בשו״ע (או״ח סי׳ תקפח ס״ד). ומבואר שעל אף שיסוד החיוב הוא אחר, מכל מקום כיון שאין חילוק במעשה המצוה וצורתה יכול לצאת בזה.

אמנם לדברי המגן אברהם (סי׳ קח סק״י) מבואר, שכיון שהתכוון לתפילת ערבית אינו יוצא בזה ידי חובת מנחה, ובהכרח חלוק דין תפילה מתקיעת שופר, כיון שהם שמות חלוקים של תפילות. ולפי זה לכאורה גם אינו יוצא ידי חובת תשלומי ערבית כששומע מחבירו חזרת הש״ץ של שחרית [ובמתכוין הש״ץ להדיא לצאת לעצמו לתשלומי ערבית אולי יש לחלק שאפשר כיון שכוונתו מפורשת לכך, וצריך עיון]. ואף על פי כן הביא (סי׳ קח סק״א) את דברי הרדב״ז. וכן הביא המשנה ברורה (סי׳ קח ס״ק כא) את דברי המגן אברהם, ועם זאת הביא את דברי הרדב״ז (סק״ד) שיכול לומר חזרת הש״ץ לצאת בזה ידי תשלומין, ואף כתב (סק״ה) שיכול לצאת בשמיעה משליח ציבור. ובמקור חיים (סי׳ קח ס״א ד״ה מתפלל) השיג על דברי הרדב״ז מטעם זה.

ואולי יש לומר, שכיון שהשומע מתכוין לצאת ידי תשלומי ערבית די בזה, מה שאין כן מי שהתפלל ערבית מבעוד יום לא התכוון כלל לצאת ידי חובת מנחה.

ויש אחרונים[קלו] שביארו בדברי הרדב״ז, שגדר תשלומין איננו קיום התפילה הראשונה שהחסיר, כיון שפקע חיובה כשעבר זמנה, וממילא אינו מתפלל ערבית אלא שחרית שתים, ולכן אין סתירה בזה למה שמתפלל חזרת הש״ץ גם בתורת תשלומין.

ז. מי מחויב בתפילת תשלומין

ביטל תפילה במזיד

בגמרא (כו.) מובאת ברייתא שדורשת את הפסוק (קהלת א טו) ׳מעוות לא יוכל לתקון׳ על מי שביטל תפילה. והקשו על דברי רבי יוחנן שחידש שאם שכח שחרית מתפלל במנחה שתים. ותירצו בגמרא, שרבי יוחנן חידש שיש תשלומין רק בשכח, ואילו הברייתא דיברה במזיד.

האם שכחה נקראת אונס

מבואר בגמרא (ב״ק כו:), שמי שהיתה לו אבן מונחת בחיקו ושכח ונפלה ממנו, חייב בנזק ופטור מארבעה דברים. וכתב הנמוקי יוסף (שם כג. ד״ה איכא) בשם הרמ״ה בטעם הדבר, כיון שבתחילה כשהניחה בחיקו יכול היה להשמר שלא יזיק, ואחר כך כששכח ונפלה ממנו היה אנוס.

וכתב הנמוקי יוסף לפי זה, שמי שנשבע לחבירו שיתן לו מעות ביום פלוני ובעוד היום גדול היה סבור שיתן לו אחר כך, ומתוך שהלך לעסקיו שכח, שנידון כאנוס.

ועוד דן, לגבי מי שלא התפלל כשהגיע זמן התפילה כיון שהיה סבור שיתפלל אחר כך, ולבסוף שכח, שיתפלל תשלומין כיון שנקרא אנוס ולא פושע. אך כתב שיש לחלק, כיון שחכמים (שבת ט:) אסרו לשבת לפני הספר או לדון, ומשמע אם כן שאסור לו להתעסק בדבר שיכול להביאו לידי שכחה, דהיינו שהטילו עליו את האחריות שלא יבוא לידי אונס זה, וממילא נקרא פושע[קלז].

וכתב הבית יוסף (או״ח סי׳ קח בסופו ד״ה כתוב), שיש לדמות תפילת תשלומין לדברי הרמ״ה, כיון שאף אם אינו אנוס גמור באופן זה, מכל מקום גם לגביו תיקנו תשלומין, כיון שלא ביטל את התפילה בשאט נפש. ולמד הפרי מגדים (א״א סי׳ קח ס״ק יא), שאפילו באופן שעסק במלאכות שאסור להתעסק בהן לפני התפילה, יש לו תשלומין אף על פי שהתחיל באיסור, כיון שלא ביטל את התפילה במזיד.

כתב הפרי חדש (סי׳ קח אות ו), לפי המבואר בשו״ע (סי׳ עו ס״ח) שמי התפלל במקום שיש להסתפק אם יש שם צואה, ובסוף נמצא שהיה בו, שצריך לחזור ולהתפלל כיון שנחשב פושע. ואם כן באופן שלא נשאר זמן להתפלל שכבר עבר זמן התפילה, אינו מתפלל תשלומין, שכשם שנידון כפושע לגבי הדין שצריך לחזור, כך גם לגבי דין תשלומין[קלח].

היה טרוד בעסקיו

כתב התרומת הדשן (סי׳ ה) לגבי מי שהיה לו עסק עם נכרים וחשש שיאבד את ממונו ולכן לא התפלל, שאינו נקרא מזיד אלא אנוס, כיון ששמירת ממונו היא דבר מצוה, אלא שלכתחילה אין לעשות כן, כיון שאפילו לגבי תלמיד חכם העוסק בתורה מבואר בגמרא (שבת י.) שצריך להפסיק, וכן שנינו (אבות פ״ב מ״א) הוי מחשב שכר מצוה כנגד הפסדה.

ובאופן שהיה ספק אם יפסיד ממון נחלקו האחרונים. העולת תמיד (סק״ט) כתב שנקרא פושע, והאליה רבה (סק״ט) כתב שהוא דומה לאונס.

ספק התפלל והיה מזיד בזה

הסדר זמנים (סי׳ ה אות יג) כתב, שאם איחר ולא התפלל מנחה והגיע זמן השקיעה, יכול להתפלל אז שתים, ויתנה שאם אפשר עוד להתפלל מנחה תהיה התפילה הראשונה לשם מנחה והשניה לשם ערבית, ואם עבר זמן המנחה תהיה הראשונה לשם ערבית והשניה לתשלומי מנחה. ודן לומר שאף אם היה מזיד באיחור המנחה, יתכן שיוכל להשלים את התפילה, כיון שהוא רק ספק אם עבר זמן המנחה.

מי שהיה פטור מתפילה

תשלומין לתפילת ערבית

נחלקו תנאים (ברכות כז:) לגבי תפילת ערבית אם היא רשות או חובה, לרבן גמליאל היא חובה ולרבי יהושע רשות. ובגמרא (כו.) מבואר, שמי ששכח להתפלל ערבית מתפלל שחרית שתים. ודנו הראשונים האם שייך דין תשלומין לתפילת ערבית לדעה שהיא רשות.

הראשונים הקשו, שרב פסק (כז:) כמאן דאמר רשות, וכן היא ההלכה כיון שהלכה כרב באיסורי, ואם כן כיצד יתכן שיהיה חיוב תשלומין למי ששכח להתפלל. ומצינו כמה דרכים בראשונים ביישוב הקושיא.

הרי״ף (כז:) תירץ, שכיון שהתפלל פעם אחת, קיבל בזה על עצמו כחובה. והתוספות (כו. ד״ה טעה) תירצו, שאף למאן דאמר תפילת ערבית רשות, יש חיוב להתפלל ואין גדרו ׳רשות׳ גמור, אלא שאם יש לו מצוה עוברת אחרת תידחה זו מפניה כיון שאינה חובה גמורה. והרא״ה והריטב״א (כו. ד״ה טעה) תירצו, שאמנם למאן דאמר תפילת ערבית רשות אין לה תשלומין, וכאן דיברו למאן דאמר חובה.

אמנם הראב״ן (פ״ד סי׳ פג) כתב, שאמנם אין חיוב להשלים ערבית כיון שהיא עצמה רשות, אבל מכל מקום יכול להשלים אותה בתורת רשות.

אונן פטור מתשלומין

כתב הרא״ש (שו״ת, כלל כז סי׳ א), מי שמת לו מת בשבת ולא קברו עד הבוקר, ומשום כך לא התפלל ערבית, אינו משלים אותה בבוקר, כיון שאין תשלומין אלא למי שהיה מחויב ושכח, אבל לא למי שהיה פטור[קלט].

קלו. אורח ישראל (שו״ת סי׳ ח).

קלז. צריך עיון אם דברי הנמוקי יוסף הם רק באופן שעסק במלאכה אסורה, שבזה סובר שמכיון שעבר על הגזירה נקרא פושע, אך משמע בדבריו שבתקנה זו יש גילוי בגדרי פשיעה בחובת תפילה, ובכל אופן שהיה סבור שישאר זמן, נקרא פושע. ובפרי מגדים (סי׳ קח א״א ס״ק יא) ביאר בשיטתו, שדברי הגמרא ששכח היינו שהיה סבור שהתפלל.

קלח. הובאו דבריו בפרי מגדים (א״א סי׳ קח סק״י) ומשנה ברורה (ס״ק כא). לכאורה צריך עיון, במה זה חלוק מאופן שהיה טרוד במלאכה שאסור לעשותה קודם התפילה ושכח שעובר זמנה. וביאור הדברים הוא, שיש לחלק בין מקרה שעשה מלאכות האסורות, שעל אף שעשה בזה איסור, מ״מ אין זה גילוי בגדרי פשיעה של תפילה, ולעולם נקרא אנוס, כיון שמתחילה יכול היה לזכור, ולבסוף כששכח היה אנוס. מה שאין כן בזה שהיה צריך לברר מתחילה ואם כן פשע מתחילה בעיקר חיוב תפילה.

קלט. אמנם המקור חיים (סי׳ קח ס״ה ד״ה נ״ל) כתב, שראוי להדר להיות שליח ציבור, או לשמוע תפילה משליח ציבור, שעל אף שאין זה בגדר תפילת תשלומין, מכל מקום יהיה תפילת נדבה. ולענין הבדלה עיין שם ברא״ש שכתב עוד שיבדיל למחרת, וכן הביא דעה זו (פסקים, פ״ג סי׳ ב) בשם הר״מ דנורנברג [י״ג רוטנבורג], כיון שמבואר בגמרא (פסחים קו.) שמי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל אחר כך כל השבת כולה. אמנם הביא (שם) את דעת רבינו יהודה שאינו מבדיל למחרת, כיון שבמוצאי שבת היה פטור, ודימה את זה לדין תשלומי חגיגה שמבואר בגמרא (חגיגה ט.), שמי שהיה פטור ביום הראשון מחמת שהיה חיגר, ואחר כך הבריא אינו מביא קרבן למחרת, כיון שכבר נדחה מהחיוב. וראה עוד בטור ושולחן ערוך (יו״ד סי׳ שמא ס״ב). עוד מצינו לגבי מי שמת אביו והיה קטן באותה שעה ונעשה גדול בתוך שלושים, שהביא הרא״ש (מו״ק פ״ג סי׳ צו) דעת מהר״ם מרוטנבורג שנוהג אבילות כשיגדיל, אמנם הרא״ש עצמו חולק עליו, וביאר שאבילות שלא בזמנה היא רק בגדר תשלומין, וכיון שהיה פטור בזמן החיוב

עוסק בצרכי ציבור

הפוסקים נחלקו לגבי מי שעוסק בצרכי ציבור ואינו צריך להפסיק לתפילה[קמ], האם חייב בתפילת תשלומין. הדרישה (יו״ד סי׳ שמא אות ג, פרישה או״ח סי׳ צג אות ט) כתב שאינו משלם, כיון שהיה פטור. ודימה את דינו לדין אונן, וכתב שעוסק בצרכי ציבור מסתבר עוד יותר שפטור מתשלומין כיון שעסק במצוה.

והט״ז (סי׳ קח סק״א) הקשה, שגם מי שהיה אנוס פטור מתפילה ובכל זאת חייב בתשלומין[קמא]. עוד הקשה מדברי תרומת הדשן (שו״ת סי׳ ה), שכתב שמי שלא התפלל מחמת שהיה טרוד בעסקיו, נחשב לאונס כיון שנקרא עוסק במצוה, ומתפלל תשלומין. ומבואר שגם מי שהיה טרוד במצוה חייב בתשלומין.

ולכן כתב שיש לחלק ביניהם, שאונן פטור לגמרי שהרי הוא יושב בטל ויכול להתפלל ואף על פי כן פטרוהו. מה שאין כן אנוס ועוסק במצוה, שהוא עצמו בר חיובא ואינו פטור בעצם, אלא שאינו יכול להתפלל[קמב].

שהה מפני שלא היו לו מים ועבר זמן תפילה

מבואר בגמרא (כא.) שאין לחזר אחר מים בזמן תפילה לצורך קריאת שמע, אבל לצורך תפילה מחזרים. ופירש רש״י (שם ד״ה לק״ש) שלקריאת שמע אין לחזור, כיון שיש לחשוש שמא יעבור הזמן, מה שאין כן לתפילה שכל היום זמנה. אך התוספות (שם ד״ה אמאן) והרא״ש (פ״ב סי׳ יא) כתבו, שאין לחלק בין קריאת שמע לתפילה, כיון שגם לתפילה זמן קבוע ויש לחשוש שיעבור זמנה.

אמנם המעדני יום טוב (פ״ב אות צ) כתב, שכיון שאין לו מים והוא אנוס, ממילא יוכל להתפלל תשלומין במנחה. אף על פי שזמן תפילה עובר, אך באופן זה שהוא אנוס מתחילה, ממילא זמנה כל היום.

והקשה האליה רבה (סי׳ צג סק״ד), שאם אסור לו להתפלל בידים שאינן נקיות, ממילא הוא פטור מן התפילה, ולדעת הדרישה כל מי שהיה פטור אין לו דין תשלומין.

והישועות יעקב כתב, שדינו כמו אונס שיש לו תשלומין, ואינו נידון כמו עוסק בצרכי ציבור שנחלקו בו הפוסקים אם יש לו תשלומין או שנחשב שהיה פטור [כמו אונן] ואינו משלים, כיון שבצרכי ציבור כך הוא דינו שאינו חייב בתפילה, ואם היה שואל חכם היה פוטרו על אף שיש לו אפשרות להתפלל, מה שאין כן מי שאין לו מים שנקרא אנוס, אבל מצד עצמו הוא מחויב.

והוכיח מדברי הרא״ש (פ״ג סי׳ ב), שסובר לגבי הדין שמי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל בימים שאחרי כן, שהוא מדין תשלומין למי שהיה אנוס אבל אין זה עיקר זמן הבדלה, ולכן מי שהיה אונן במוצאי שבת אינו מבדיל ביום אחר, כיון שהיה פטור. ובתוך דבריו כתב הרא״ש, שמי שלא היה לו יין נקרא גם כן מעין אונס, ומשלים ההבדלה ביום אחר ואין נקרא פטור, על אף שהדין מעכבו מלהבדיל כיון שצריך להבדלה יין. ומבואר שכשהדין מעכבו מלהתפלל נקרא אנוס ולא פטור.

תשלומין כשהתפלל תפילה קצרה

מבואר בגמרא (כח: כט:) שמי שהיה מהלך במקום סכנה והגיע זמן תפילה מתפלל תפילה קצרה. עוד מבואר בגמרא (ל.), שצריך לחזור ולהתפלל שוב תפילה שלימה כשמגיע למקום ישוב.

וכתב הבית יוסף (סי׳ קי ד״ה ומ״ש) שאם לא התפלל שוב, צריך להשלים בתפילה הסמוכה, ואינו יכול להשלים אחרי שתי תפילות[קמג].

וכתב הרמב״ם (פירוש המשניות, פ״ד מ״ד), שאם נשאר זמן שאפשר למלא את חסרון התפילה יתפלל שוב. ודייק מזה האור שמח (תפילה פ״ד הי״ד), שאם עבר זמן התפילה אינו חוזר ומתפלל לתשלומין, מפני שמה שלא התפלל תפילה שלימה היה כדין, כיון שהיה אנוס, וגם כעת אם ישלים לא תהיה תפילה כתיקונה אלא תפילה שלא בזמנה. לכן לא חייבו אותו להתפלל תשלומין[קמד].

תשלומין למי שהיה דינו להתפלל הביננו

הראש יוסף (כח: ד״ה משנה) הסתפק, במי שהיה בדרך שדינו להתפלל הביננו כיון שאינו יכול להתפלל תפילה ארוכה בכוונה, ושכח להתפלל, ואחר שעבר זמן התפילה צריך להשלים, איזו תפילה ישלים, האם יתפלל תפילה שלימה כיון שעכשיו אינו בדרך, או שיתפלל תפילת הביננו כיון שבא להשלים את התפילה שהתחייב בה, ולא התחייב בתפילה שלימה[קמה].

נעשה פטור לאחר שכבר חל חיוב תפילה

הפוסקים דנו כאשר כבר התחייב בתפילה ולא התפלל עד שנעשה אונן ועבר זמן התפילה, האם גם באופן זה אין לו תשלומין כיון שנעשה אונן והיה פטור, או שהיות וכבר התחייב שעה אחת ולא קיים את הדין גם הוא נכלל בחובת תשלומין.

הברכי יוסף (יו״ד סי׳ שמא ס״ק יז) הביא בשם מהר״ח עשאל שחייב בתשלומין, כיון שכבר התחייב קודם לכן, ודימה דין זה לדין מי שנטמא ביום הראשון של החג, שלדעת הרמב״ם (חגיגה פ״ב ה״ה) חייב להביא קרבן חגיגה וראייה ביום השני, אף על פי שהיה פטור בשעה שנטמא, וביאר הכסף משנה הטעם, שאף על פי שכל ימי החג תשלומין לראשון ומי שהיה פטור אינו משלים, מ״מ חייב כיון שחל עליו כבר החיוב בשעה שהאיר היום.

אך הברכי יוסף דחה את הראיה שאין לדמות דברי סופרים לדברי תורה, שכן כתב בהגהות מימוניות (אבל פ״ד אות ה) שמי שהיה אונן במוצאי שבת מבדיל למחרת, ואין להביא ראיה מכך שבחגיגה וראייה אין תשלומין למי שהיה חיגר ביום ראשון, כיון שאין לדמות דין דאורייתא לדרבנן, ובדרבנן יש תשלומין אף אם היה פטור בשעת החיוב. ולפי זה כתב הברכי יוסף בדעת הסוברים שאין תשלומין למי שהיה פטור, לחלק לאידך גיסא, שלגבי דרבנן אין תשלומין אם התחייב ונהיה פטור, שלא חייבו אלא אם היה חייב מתחילה ועד סוף, מה שאין כן בדאורייתא[קמו].

עוד כתב לחלק, שבדין תשלומין של חגיגה אין הבדל בין שוגג למזיד, שהתורה חייבה תמיד בתשלומין, מה שאין כן בתשלומין של תפילה שהוא רק בשוגג ולא במזיד, וכמו כן יש לומר שחלוקים גם לגבי פטור שהתחדש לאחר שכבר חל החיוב, שלגבי תפילה לא יהיה בזה תשלומין[קמז].

נעשה אונן לאחר שהתחייב בתשלומין

הלשון למודים (לר׳ ברזילי יעבץ, שו״ת סוף סי׳ לו) נקט, שמי שנעשה אונן לאחר שחל החיוב אינו נפטר מהחיוב. ולפי זה דן במי שהחסיר תפילת שחרית ובזמן המנחה נעשה אונן, האם חייב בתשלומין כיון שבזמן שחרית

אין לו חובת תשלומין. ודימה דבר זה למי שהגדיל בין שני הפסחים, שלדעת רבי נתן (פסחים צג.) פטור מפסח שני, כיון שהוא בגדר תשלומין לראשון, ורבי מחייב כיון שסובר שאינו בתורת תשלומין אלא רגל בפני עצמו. אמנם הב״ח (יו״ד סי׳ שצו אות ב ד״ה ועוד) כתב, שיש לחלק בין מצוה דאורייתא למצוה דרבנן, שיתכן שחכמים תיקנו שלא ידחה מהחיוב מעיקרא על ידי מה שתיקנו לו תשלומין להמשיך חיובו אחר כך. ותמך דבריו בדברי הגהת סמ״ק (סוף סי׳ צז אות יט) [הו״ד בהגהות מימוניות (אבלות פ״ד אות ה)] שהביא את הדעות שמי שהיה אונן במוצאי שבת אינו מבדיל למחרת, בדומה לתשלומין בראייה במי שהיה חיגר ביום ראשון. וכתב בהגהת סמ״ק לדחות הראיה, שיש לחלק בין דאורייתא לדרבנן. והט״ז (שם סי׳ שצו סק״ב) ביאר את דעת השולחן ערוך (שם סי׳ שמא ס״ב) שפסק לגבי הבדלה שצריך להבדיל למחרת, למרות שהיה פטור במוצאי שבת, ואילו לגבי קטן שמת אביו פסק (שם סי׳ שצו ס״ג) שצריך להתאבל לכשיגדיל, וביאר שעל אף שאין תשלומין כשהיה פטור בשעת החיוב, דין הבדלה חלוק, שמה שמבדיל בימי השבוע שאחר כך אינו מדין תשלומין, אלא שכך הוא עיקר זמנה שיכול להבדיל גם אחר כך. וכתב עוד, שמה שיש אבילות לאחר הזמן אינו מדין תשלומין אלא שעיקר חיוב האבילות הוא משיסתם הגולל שאז המרירות רבה ואחר כך דינו להמשיך להתאבל מה שהתחיל קודם, ומשום כך אם לא התחייב מתחילה לא שייך בזה המשך.

קמ. כמבואר בשולחן ערוך (או״ח סי׳ צג ס״ד).

קמא. עיין ברכי יוסף (או״ח סי׳ תרפז סק״א) שכתב שאנוס פטור גם מתשלומין. ובפני יהושע (כו. בתוס׳ ד״ה טעה) הקשה, מדוע אנוס חייב בתשלומין.

קמב. ובמשנה ברורה (סי׳ צג סק״ח) פסק שלא יתפלל תשלומין.

קמג. עיין דרכי משה (סי׳ קי אות א, רמ״א שם ס״ג).

קמד. וכן כתב המשנה ברורה (סי׳ קי ס״ק יד).

קמה. לכאורה משמע שכל ספיקו הוא רק לגבי תפילת הביננו שנפטר בתפילה זו מחמת שטרוד, אבל לגבי מי שהתחייב תפילה קצרה בודאי שיתפלל בתשלומין תפילה שלימה, כיון שמבואר בגמרא (ל.) שאם התפלל תפילה קצרה, צריך לחזור ולהתפלל תפילה שלימה כשיגיע לישוב. ומשמע שעל ידי תפילה קצרה לא נפטר מחיוב תפילה שלימה, ורק בתפילת הביננו שיוצא בה ידי חובה לגמרי, יתכן שיתפלל בהשלמה גם כן הביננו, כיון שכך היה דינו.

קמו. צריך עיון, שכן אלו הפוטרים מתשלומין הביאו ראיה ממי שהיה חיגר ונתפשט, שפטור מתשלומין. ראה משכ״כ הרא״ש (פ״ג סי׳ ב), ומוכח שמדמים דרבנן לדאורייתא, ועוד שכיון שהחידוש בהבדלה בנוי על הראיה מחיגר, אם כן מי שנעשה פטור לאחר שחל החיוב אין מקור לפטור אותו, ואדרבה יש מקור לחייבו.

קמז. בביאור החילוק נראה לומר, שבתפילה כיון שכבר עבר זמנה אינו יכול עוד לקיים את אותו הדין עצמו, רק להתפלל תפילה אחרת תחת התפילה שהתחייב בה, והראיה לכך הוא מהדין שבמזיד אין תשלומין, ולא מסתבר שהוא דין נוסף שחידשו קנס על המזיד, אלא אדרבה תיקנו דין מחודש של תשלומין, שלא מן הדין, למי שהיה שוגג. מה שאין כן בתשלומי חגיגה, שגדר התשלומין הוא לקיים את אותה המצוה גופא בזמן אחר, דהיינו שאין הזמן הראשון הכרחי לעיקר המצוה, ואם כן יש לומר גם כן שעל אף שמי שהיה פטור ביום הראשון אין לו תשלומין,

היה מחויב, או שכיון שפטור מתפילת מנחה שהיא חובת שעה זו ממילא יפטר גם מתפילת תשלומין[קמח].

ודן לדמות לדברי התוספות (חגיגה ט. ד"ה כיון), שנחלקו בגמרא לגבי מי שלא הביא חגיגה ביום הראשון כיון שהיה חיגר ונעשה פשוט בשני, אם חייב בתשלומין, שלפי רבי יוחנן פטור מתשלומין כיון שעיקר החיוב ביום הראשון, וכיון שהיה פטור אינו צריך להשלים, ולרבי אושעיא חייב בתשלומין כיון שכל הימים תשלומין זה לזה, וגם היום השני מחייב את הקרבן.

ודנו התוספות, לגבי מי שהיה פשוט בראשון ונעשה חיגר בשני, אם מביא חגיגה ביום השני. וכתבו שחייב להביא, על אף שהוא חיגר כעת, כיון שכבר חל עליו החיוב ואינו פוקע מחמת זה. ולפי זה כתב הלשון למודים, שהוא הדין במי שהתחייב תשלומין על שחרית ונעשה אונן בזמן התפילה הבאה, שלא פוקע ממנו חיוב התפילה מחמת זה[קמט].

ומשמע מדבריו שחיוב תשלומין הוא לעיקר חיוב התפילה שכבר חל, ואין הגדר שהחיוב הראשון פקע וחל חיוב חדש של תשלומין.

מערכה טז

תוספת שבת ויום טוב

א. מקור ההלכה / **ב.** קבלת שבת ואופן הקבלה / **ג.** גדר דין התוספת לגבי איסור מלאכה / **ד.** מצות שמחה בתוספת יום טוב / **ה.** קידוש וסעודת שבת ויום טוב מבעוד יום

א. מקור ההלכה

לענין תפילת ערבית של שבת וקידוש היום

הגמרא (כז.-:) הביאה שרב התפלל תפילת ערבית של שבת בערב שבת מבעוד יום, ונסתפקה הגמרא (ע"ב) האם רב נהג גם לקדש על הכוס בערב שבת, וכשם שמותר להתפלל כך מועיל לעשות קידוש, כאילו הוא כבר שבת, ולא יצטרך לקדש שנית משתחשך, והביאה שרב נחמן אמר בשם שמואל 'מתפלל אדם של שבת בערב שבת, ואומר קדושה על הכוס' והלכה כמותו.

והעיד רב זירא בשם רב אסי בשם רב אלעזר בשם רבי חנינא בשם רב, שמצד עמוד זה התפלל רבי ישמעאל בן רבי יוסי תפילה של שבת בערב שבת. ועולא אמר שהיה זה עץ תמר ולא עמוד, ולא היה זה רבי ישמעאל בן רבי יוסי, אלא רבי אלעזר בן רבי יוסי, ולא היה זה של שבת בערב שבת, אלא ערבית של מוצאי שבת בשבת.

רש"י (ע"א ד"ה של) כתב שרב התפלל ערבית כיון שקיבל עליו שבת מבעוד יום, ויש לדון האם כוונתו שקיבל שבת במעשה אחר קודם שהתפלל ערבית, או שעצם תפילתו היתה מעשה הקבלה. ולהלן (ע"ב ד"ה והיינו) מבואר ברש"י שהקבלה היתה בעצם התפילה, וכן כתבו הרא"ה (ד"ה ובגמ' אמרי' אהא) וריטב"א (ד"ה מדרב).

והתוספות (ד"ה דרב) גם פירשו שמדובר באופן שקיבל שבת מיד, ולפי"ז יישבו את הקושיא, שהרי מצינו (שבת כג:) לגבי הדלקת הנר שלא יקדים מבעוד יום, אלא סמוך לחשיכה, וכיצד רב הקדים להתפלל, והרי מסתמא גם הדליק את הנר, שהרי מבואר בגמרא (שם) שרב פסק ממלאכה באותה שעה, ואינו יכול להדליק את הנר אחרי שהתפלל. ותירצו שכל האיסור להקדים הדלקת הנר היינו אם אינו מקבל שבת באותה שעה, אך אם קיבל שבת מיד אין בכך איסור, ורב שקיבל שבת מיד, רשאי היה גם להדליק את הנר[א].

לענין בודל ממלאכה

והביאו בגמרא שרבי ירמיה בר אבא שאל את רב, באותו יום שהתפלל של שבת בערב שבת, 'מי בדלת', וכתב רש"י (ד"ה והיינו) ששאלו האם בדלת מן המלאכה הואיל וקיבלת עליך שבת בתפילתך. והשיב לו, אכן בדלתי ממלאכה[ב]. וכתב הבית יוסף (או"ח סי' רסג סי"א ד"ה ומ"ש רבינו עוד), שמוכח מדברי הגמרא שהמתפלל ערבית של שבת מבעוד יום נאסר במלאכה אפילו אם אמר שאינו רוצה לקבל עליו שבת, שכיון שהזכיר קדושת היום בתפילה אי אפשר לעשותו חול. ולכך סברה הגמרא שרב היה מוכרח לפסוק ממלאכה מחמת שהתפלל של שבת[ג].

כיצד נחשב כיום השבת לענין תפילה

הרא"ה (כז. ד"ה ובגמ' אמרינן אהא) והריטב"א (ד"ה מדרב) כתבו שכל מה שמועיל להתפלל ערבית של שבת מבעוד יום, הוא מכח הדין שמוסיפין מחול על הקודש, כפי שמצינו בגמרא (ר"ה ט.) שהוא חובה מדין תורה, ועל ידי זה מועיל לקבל שבת מבעוד יום, ומשום כך מועילה תפילת ערבית של שבת מבעוד יום[ד]. עוד כתבו, שכל מה שחלה הקבלה הוא על ידי תפילה או קידוש היום, ובכך נאסר במלאכה כמבואר בגמרא, אולם אם קיבל בדיבור סתם שאומר 'הריני מקבל עלי את השבת' לא יועיל כלל, ולא חלה עליו התוספת להאסר במלאכה.

דברי הירושלמי שהוא מדין תוספת

וכעין דבריהם מצינו בירושלמי (פ"ד ה"א לב.) 'אמר רבי חנינא משכני רבי ישמעאל בן רבי יוסי אצל פונדק אחד, אמר לי כאן נתפלל אבא של ליל שבת בערב שבת, אמר רבי אמי רבי יוחנן פליג [שהוא חולק עליו משום שאסור להתפלל של שבת בחול] ולא הוה צריך מפלגא על הדא [שאינו צריך לחלוק עליו] למה, שכן מוסיפין מחול על הקודש'. ומפורש בדבריו שדין זה שמתפלל ערבית של שבת בערב שבת, הוא מכח דין תוספת שבת.

כיצד יכול לעשות קידוש מבעוד יום

והרא"ה (כז: ד"ה ובגמ' אמרינן אהא) כתב שמכך שמועיל לעשות קידוש היום מבעוד יום, מוכח שכבר חלה קדושת היום, שאם לא כן כיצד יעשה קידוש בחול, וביאר שהוא משום חלות תוספת שבת, שמוסיפין מחול על הקודש, ובזמן תוספת שבת נאסר בעשיית מלאכה, ונחשב שחלה קדושת

היינו משום שביום הראשון שבו עיקר החיוב לא חל בו חיוב, אבל כיון שהתחייב בסוף היום שוב ממשיך החיוב למחרת, מה שאין כן בתפילה שדין התשלומין הוא חיוב מחודש, ולכן לא התחדש דין זה אלא אם היה מחויב בו בסוף זמנו [שאז נחשב שביטל את המצוה, ומתחיל חיוב ההשלמה]. ועיין שבט הלוי (שו"ת ח"ד סי' יא אות א) שחילק כעין זה.

קמח. הו"ד במנחת חיים (רוט, עמ' קנו).

קמט. לכאורה הספק צריך ביאור, שהרי האונן אינו מתפלל מנחה, וכיצד יתפלל תשלומין בלא שיסמיך אותה לתפילת החובה. ודוחק לומר שממילא יתחייב במנחה כדי שיוכל לקיים את החיוב של תשלומין. ולכאורה מוכח מדבריו, שבדיעבד אפשר להתפלל תשלומין גם בלי להסמיך לתפילת חובה.

א. ראה להלן, ששיטת הבה"ג שהדלקת הנר נחשבת קבלת שבת, אך יש חולקים שצריך דווקא קבלה מפורשת, בדברים או בניהוג של תפילה או קידוש, ויש לעיין בכוונת התוספות האם סברו כהבה"ג שעצם הדלקת הנר היא 'קבלת שבת מיד', או שרב קיבל שבת אחרי הדלקת הנר, באופן אחר.

ב. בפרחי כהונה (כז: ד"ה ונכנס) כתב שכל הנידון בגמרא היה רק לגבי מלאכה דרבנן, אך במלאכה דאורייתא בודאי שפסק ממלאכה, שהרי מבואר בתוספות (ע"א ד"ה דרב) שכבר הדליק את הנר וקיבל שבת. אמנם יש לעיין בראייתו, שאפשר שכל דברי התוספות הם לאחר מסקנת הגמרא שבדל ממלאכה, ואילולא זאת היה מקום לומר שלא הדליק הנר מבעוד יום אלא סמוך לחשיכה, ולא קיבל שבת, וזה גופא חידוש הגמרא כאן שנחשב כקבלת שבת [משום שאם לא יקבל שבת נחשב 'תרתי דסתרי'] ובדל ממלאכה, וממילא מוכח שהדליק נר מבעוד יום.

ג. בפרי יצחק (שו"ת ח"ב סי' ט) האריך להוכיח כן מסוגיות נוספות, שבעירובין (מ:) הובא שברכת הזמן ביום הכיפורים נחשבת קבלת שביתה ואיסור אכילה ושתיה, ולא יועיל תנאי, ועוד הוכיח שם מדברי הראשונים (שבת כג:) לענין הדלקת הנר, שהיא קבלת שבת לדעת הבה"ג, ומוכח שלא יועיל תנאי בזה עיי"ש.

ד. והנה בגמרא אמרו שמוכח מדרב שהלכה כרבי יהודה שמפלג המנחה נחשב לילה לענין ערבית, ומשמע שלא די בכך שאפשר לעשותו תוספת שבת, אלא צריך גם זאת שנחשב כלילה לענין תפילה. וכן משמע בריטב"א (ד"ה מדרב). והמגן אברהם (סי' רסז סק"א) דן שהרי למסקנת הגמרא 'דעביד כמר עביד' כדי לסמוך על שיטת רבי יהודה שנחשב לילה, צריך לנהוג תמיד כרבי יהודה, כמבואר בשו"ע (או"ח סי' רלג ס"א) וכיצד אפשר לנהוג ביום חול כרבנן, ובשבת לנהוג כרבי יהודה. ותירץ שתפילת ערבית של שבת יש בה טעם מיוחד שהותר לסמוך על שיטת רבי יהודה יותר מתפילת חול, שהרי ערבית תיקנו חכמים כנגד העלאת איברים ופדרים הנעשית בלילה, וכל זה בחול שמותר להקטיר בלילה אולם בשבת אסור להקטיר איברי קרבן של חול שאינו דוחה את השבת, לפי שאפשר מבעוד יום בחול, ובעל כרחך שהמצוה של הקטרת איברי תמיד של בין הערבים היתה מתקימת מבעוד יום בערב שבת, ולכן גם ערבית שתיקנו כנגדה, זמנה הוא מבעוד יום בערב שבת. ובפרי יצחק (שו"ת ח"ב סי' ט) יישב באופן אחר, שיש לומר אף לרבנן, שזמן תפילת ערבית לעולם הוא מיד כשנגמר זמן תפילת מנחה, ואף מבעוד יום קודם הלילה, וכיון שמוסיפין מחול על הקודש, וחלה עליו שבת לענין שאסור להתפלל תפילה של חול, ואסור לו להתפלל מנחה [כמבואר בשו"ע (או"ח סי' רסג סט"ו)], ממילא נחשב שהגיע זמן ערבית, ורשאי להתפלל אף שהוא קודם הלילה.

היום. והוכיח מכך שדין תוספת שבת הוא מן התורה, שאם לא כן כיצד יצא ידי חובת קידוש היום, והרי קידוש היום הוא חיוב מן התורה, ואם דין תוספת שבת הוא רק מדרבנן אין זה מועיל לגבי הדאורייתא.

מקור הדין של תוספת שבת ויום טוב

מדברי הסוגיא בראש השנה (ט.) מתבאר שנחלקו תנאים במקור הדין שמוסיפין מחול על הקודש בשבת, לדעת רבי עקיבא נלמד דין תוספת שבת ויום טוב מתוספת שביעית, שנאסר בה חריש של ערב שביעית הנכנס לשביעית, וקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית, ולדעת רבי ישמעאל למדים זאת מדתניא, 'ועניתם את נפשותיכם בתשעה' (ויקרא כג לב) יכול בתשעה, תלמוד לומר 'בערב', אי בערב יכול משתחשך תלמוד לומר בתשעה, הא כיצד מתחיל ומתענה מבעוד יום, מלמד שמוסיפין מחול על הקודש. אין לי אלא בכניסתו, ביציאתו מנין תלמוד לומר 'מערב עד ערב' [ומפרש רש"י (ד"ה עד) ערב לילה הוא ועד בכלל], אין לי אלא יום הכיפורים, שבתות מנין תלמוד לומר 'תשבתו', ימים טובים מנין תלמוד לומר 'שבתכם', הא כיצד כל מקום שיש בו שבות מוסיפין מחול על הקודש.

ודנו הראשונים האם דין תוספת שבת הוא מן התורה, או שמא דווקא ביום הכיפורים הוא מן התורה, אך שבת ויום טוב אינו מן התורה אלא רק מדרבנן.

האם תוספת דין דאורייתא או דרבנן

שיטת הרא"ה (כז: ד"ה ובגמ' אמרינן אהא) ואור זרוע (הל' ער"ש סי' יד) שדין תוספת שבת הוא מדאורייתא, ונאסר במלאכה באיסור עשה. והוכיחו כן כדלעיל, מכך שמועיל קידוש היום מבעוד יום, ואם לא חל איסור מלאכה באותו זמן לא שייך לעשות קידוש בחול, אלא ודאי שחל איסור מלאכה מן התורה מכח הדין שמוסיפין מחול על הקודש.

ואף התוספות (כז. ד"ה דרב) כתבו שתוספת שבת ויום טוב או יום הכיפורים היא מן התורה, ומכל מקום אין צריך לזה שיעור גדול כל כך, ואף לרבי יהודה שמפלג המנחה נחשב כלילה לענין תפילה, מכל מקום אין איסור לעשות מלאכה מפלג המנחה, ודי לפרוש ממלאכה שיעור מועט קודם שתחשך.

וכן מדברי התוספות בכתובות (מז. ד"ה דמסר, בתירוץ הראשון) מתבאר שתוספת שבת ויום טוב הוא זמן האסור במלאכה מדאורייתא, ולכן נחשב שאם האב מכניס בתו לחופה באותה שעה אינו מבטלה מהרווחת המלאכה.

אולם במרדכי (מגילה פ"ב רמז תשצח) הובאה דעת הר"י מווינא שתוספת שבת ויום טוב הוא רק דין דרבנן. וכן שיטת רבינו תם שהובא באור זרוע (הל' ער"ש סי' יד).

ובפרי מגדים (סי' רסג משב"ז סק"ג) ביאר בדעת חלק מן הראשונים, שתוספת מתחילת שקיעה עד הלילה הוא מדאורייתא, ומפלג המנחה שהוא קודם השקיעה, אינו אלא מדרבנן.

שיטת הרמב"ם לגבי דאורייתא

והנה הרמב"ם (שבת פ"ה ה"ג-ד) השמיט לכל הדין שמוסיפין מחול על הקודש, ומצינו שהמגיד משנה (שביתת עשור פ"א ה"ו) כתב לבאר בדעת הרמב"ם שעיקר דין תוספת מדאורייתא נאמר רק לגבי מצות עינוי ביום הכיפורים כפי שהביא שם הרמב"ם.

דעת הרמב"ם שאף מדרבנן אין דין תוספת

ויש לדון האם מדרבנן יש דין תוספת, וכתב הבית יוסף (סי' רסא ד"ה והרמב"ם) שמה שכתב המגיד משנה בדעת הרמב"ם שדין תוספת דאורייתא הוא רק בערב יום הכפורים לענין מצות עינוי, מדאורייתא לאו דווקא, והוא הדין שמדרבנן אין דין תוספת בשבת ויום טוב, לדעת הרמב"ם.

וכתב הפרי יצחק (ח"א סי' ח) שהרמב"ם השמיט את כל הסוגיא של תוספת שבת וקבלת שבת, ומשמע מכך שאינו סובר זאת להלכה[ה].

שיעור התוספת

הראשונים דנים מהו שיעור התוספת שמחויב בו מן התורה. והתוספות במסכתין (כז. ד"ה דרב) כתבו שאין צריך להוסיף שיעור זמן גדול כל כך, ולכן אף לרבי יהודה שמפלג המנחה נחשב כמו לילה לדיני תפילה, מכל מקום אין חיוב להוסיף כולו לאיסור מלאכה. וכן כתב הרמב"ן (תורת האדם, שער אבלות ישנה ד"ה ובכאן, מהדורת מוה"ק עמ' רנא) והובא בר"ן (על הרי"ף, שבת לו. ד"ה אמר רבה) שאי אפשר לומר שזמן חיוב התוספת יתחיל בעוד השמש זורחת על הארץ, שהרי שנינו (שבת יז:) שבית הלל מתירים לעשות עם השמש, והיינו שאין איסור מלאכה באותה שעה, ומוכח שאין חובה להוסיף בזמן ההוא.

והנה התוספות לא נקטו מהו שיעור הזמן להוסיף מחול על הקודש. ובראש השנה כתבו התוספות (ט. ד"ה ורבי עקיבא) שדי בתוספת כל שהוא. וכן כתבו הרא"ה (כז. ד"ה ובגמ' אמרינן אהא) והריטב"א (ד"ה מדרב) שבתוספת כל שהוא יצא. והרא"ש (פ"ד סי' ו) כתב שלא נתברר שיעורו, אבל אין די בתוספת כל שהוא, וכן משמע בתוספות בביצה (ל. ד"ה דהא).

עוד כתבו הרא"ה והריטב"א, שמשך זמן התוספת הוא מפלג המנחה, עד תחילת השקיעה, שהוא משך הזמן שיש בין שעה ורביע לשעה וחומש[ו], שהתחלת השקיעה היא שעה וחומש קודם הלילה. אולם הריטב"א נקט שזמן התוספת הוא רק בתחילת פלג המנחה, אך הרא"ה סובר להיפך, שמתחילת השקיעה עד בין השמשות יש כדי הליכת ג' מילין ורביע, וזמן זה הוא ודאי יום, ובשלושת רבעי מיל שקודם הלילה הוא ספק לילה שאסור מן התורה, ולכך צריך להוסיף כל שהוא קודם לבין השמשות, אך יכול להוסיף כל הזמן שמתחילת השקיעה עד בין השמשות, שהוא ג' מילין ורביע.

המהר"ח אור זרוע (שו"ת סי' קפה, הו"ד בדרכי משה סי' רסא אות א) כתב בשם הירושלמי (שביעית פ"א) ששיעור תוספת הוא ב' שעות, לפי שמשערים בו כמו בתוספת שביעית שהוא שלושים יום שהוא חלק י"ב מכל שנת השביעית, כך ב' שעות הן חלק י"ב מיום השבת שהוא כ"ד שעות.

זמן התוספת

עוד דנו הראשונים האם אפשר לקיים את התוספת גם בבין השמשות או דווקא קודם לכן. וכתב הרמב"ן (תורת האדם, שער אבלות ישנה ד"ה ובכאן, מהדו' מוה"ק עמ' רנא) והובא בר"ן (על הרי"ף, שבת לו. ד"ה אמר רבה) שאי אפשר לקיים תוספת בזמן בין השמשות, שמאחר ויש איסור מלאכה מחמת ספק כרת, וחייב אשם תלוי, אין תועלת בדין תוספת שהוא מצות עשה בלבד, אלא ודאי חייב להוסיף מחול על הקודש בזמן שקודם התחלת בין השמשות[ז].

וכן לגבי התוספת שביציאת שבת, כתב הרמב"ן (שם) שחיוב התוספת הוא מסוף בין השמשות עד שיראו שלושה כוכבים רצופים[ח], אך בזמן בין השמשות לא מתקיימת התוספת שהרי בלא זה גם כן אסור במלאכה.

אולם הראב"ן (שו"ת סי' ב) כתב שאף בבין השמשות מקיים חובת תוספת שבת.

האם תלוי בדין ספק דאורייתא לחומרא

האחרונים[ט] הקשו מדוע בבין השמשות לא שייך לקיים תוספת, והרי זה תלוי במה שנחלקו הראשונים אם ספק דאורייתא מן התורה לחומרא, ואמנם לשיטת הרשב"א והר"ן שמן התורה לחומרא, חייב לפרוש ממלאכה גם בלי דין תוספת, ואין לכך משמעות, אולם לרמב"ם והרמב"ן הסוברים שספק דאוריתא מן התורה לקולא, יכול לקיים התוספת בבין השמשות, לפי שהיה רשאי להקל ולעשות מלאכה, ויש תועלת בקבלת התוספת לפרוש ממלאכה.

ואמנם הר"ן (על הרי"ף, ביצה ל. ד"ה דאכלו, הו"ד בבית יוסף סי' תרח ד"ה ומ"ש ותוספת) כתב 'ולי נראה כיון שצותה תורה תוספות צריך להוסיף מחול על הקדש אי זה [זמן] חוץ מן הזמן שהוא נזהר בו מן הספק, שאם לא כן לא היה צריך להזהיר על תוספות, וזה על דעת מי שסובר דמאי דאמרינן דספקא דאורייתא לחומרא מדאורייתא היא'. ומפורש בדבריו שיסוד זה שחידש הרמב"ן

ה. **וקשה** לפי"ז כיצד לשיטתו מותר להתפלל ערבית של שבת מבעוד יום, ובשלמא אם מוסיפין מחול על הקודש, נחשב שחל בזה תוספת שבת ונעשה כיום השבת, אולם אם לא חל תוספת שבת, כיצד מתפלל תפילה של שבת בחול. אמנם הרמב"ם (תפילה פ"ג ה"ז) כתב שכל עיקר הלכה זו הוא מכח שתפילת ערבית רשות, ולכן הקלו בה להתפלל שלא בזמנה ואף מבעוד יום, ולפי"ז ביאר הפרי יצחק (שו"ת ח"א סי' ט) שהרמב"ם סבר שמטעם זה מותר אף להתפלל של שבת בערב שבת, שכיון שאינה חובה אלא רשות, התירו זאת, וכעין מה שהתירו להתפלל של מוצאי שבת בשבת מבעוד יום, בשעת הצורך.

ו. **והפוסקים** נחלקו בשיעור הזמן בזה, בסידור יעבץ (הדר ששי) כתב שהוא כרבע שעה או שתים עשרה דקות, ובאבני נזר (או"ח סי' תצח) הוכיח מסידור בעל התניא שהוא ארבע דקות, ובארץ צבי (פרומר, סי' ע) ואגרות משה (שו"ת או"ח ח"א סי' צו) כתבו שהוא שתי דקות, ובמועדים וזמנים (ח"ג סי' תג) כתב בשם גדולי ההוראה שהוא חמש דקות.

ז. **וכן** כתבו הרא"ה (כז: ד"ה ובגמ' אמרינן אהא) ותוס' הרא"ש (כז. ד"ה דרב, ר"ה ט. ד"ה נפקא, יומא פא: ד"ה מכאן).

ח. **ומבואר** שלאחר מכן אין מצוה של תוספת, ובמגן אברהם (סי' קפח ס"ק יח) הביא בשם העולת תמיד ששיעור תוספת כמו בכניסתו בשיעור זמן של שעה ורביע, שהוא זמן פלג המנחה, והמגן אברהם חולק עליו שלא ראינו שהמדקדקים נזהרים בכך ומוכח שאין מצוה בזה, ומשום שאינו דומה כניסתו ליציאתו, שבכניסתו הוא כעין לילה כבר מפלג המנחה, אבל ביציאתו אחרי שהוא לילה גמור לא שייך תוספת. ומדבריו משמע שלא רק שאין מצוה בזה, אלא גם לא שייך תוספת.

ט. **פרי** מגדים (סי' רסא א"א סק"ח), ובספרו תיבת גמא (על התורה, ויקהל) וכתב לבאר לפי"ז מדוע השמיט הרמב"ם לדין תוספת, שכיון שלשיטתו אפשר לקיים מן התורה אף בבין השמשות, ומדרבנן יש איסור גמור משום ספק איסור כרת, וממילא אין נפקא מינה מדין זה.

הוא דווקא לשיטת הסוברים שמדאורייתא צריך להחמיר, ולפי״ז תמהו האחרונים שהרמב״ן לשיטתו יקשה, שהוא סובר שמן התורה לקולא.

ובענף פרי (קו״א לשו״ת פרי יצחק ח״ב סי׳ ט) כתב לדחות זאת, שיש לדון מהו גדר תוספת, האם תוספת פירושה לקיים בפועל פרישה ממלאכה יותר ממה שמוזהר מחמת עצם היום, או שהתוספת מתקיימת רק בזמן שהוא יום חול, ואינו יום קודש, שצריך לנהוג בחול כמו ביום קודש, ונפקא מינה אם יכול לקיים את התוספת בזמן שבמציאות הוא יום קודש באופן שמותר עדיין לעשות מלאכה כמו בחול. ואם נאמר שצריך תוספת מזמן שהוא חול לזמן שהוא קודש, לא תועיל תוספת בבין השמשות, כיון שהוא ספק יום קודש, ולפי הצד שהוא קודש לא קיים את התוספת כלל׳. ולפי״ז יישב את שיטת הרמב״ן, שקיום התוספת הוא להוסיף מחול על הקודש, ולא מהמותר על האסור, ואינו מקיימה בבין השמשות.

חיוב נשים בתוספת שבת

ויש לדון האם נשים חייבות בתוספת שבת ויום טוב. ובגמרא (סוכה כח.) שנינו ׳האזרח׳ לרבות נשים האזרחות שחייבות בעינוי, ומבארת הגמ׳ שלענין עיקר דין עינוי של יום הכיפורים אין צריך פסוק מיוחד לרבות אותן, שלמדים זאת מהדין שהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה, אלא צריך ריבוי מיוחד לתוספת עינוי, שהצריך הכתוב להתחיל להתענות מבעוד יום (רש״י ד״ה לתוספת), שהיתה הוה אמינא לומר שהואיל ומיעטה התורה שבתוספת עינוי אין עונש ואזהרה, אלא רק מצות עשה, כמו כן לא יתחייבו נשים כלל, קמ״ל.

ובביאור דברי הגמ׳ שהוה אמינא שנשים פטורות מתוספת עינוי, כתבו הריטב״א והר״ן (ד״ה אמר) לבאר שכיון שאין בזה אלא מצות עשה בלבד, לכן יש לומר שנשים יהיו פטורות כדין מצות עשה שהזמן גרמא שבכל מקום נשים פטורות (קדושין כט.) וקמ״ל שחייבות. וכן כתב הר״ן (על הרי״ף, שבת כג: ד״ה בתר) שאשתו של רב יוסף נהגה להוסיף מחול על הקודש, מפני שאף נשים חייבות בתוספת שבת.

ביאור המסקנא שאין פטור של מצוה שהזמן גרמא

ובמנחת חנוך (מצוה שיג אות טו) כתב לדון בביאור המסקנא, מדוע חייבות אף שזו מצוה שהזמן גרמא. ובפשוטו צריך לומר שכיון שיש ריבוי, גזירת הכתוב היא שנשים חייבות במצוה זו אף שהזמן גרמא, כמו שחידשה תורה במצוות אחרות כגון מצה והקהל, שנשים חייבות בהן[יא].

אולם בדברי יחזקאל (סי׳ מה סק״ה) כתב להוכיח שדעת התוס׳ שגדר הריבוי לנשים הוא שמצות תוספת אינה נחשבת כמצוה שהזמן גרמא. וביאר בזה, שיש לחקור מהו הגורם לחיוב התוספת מחול על הקודש, האם התוספת היא חלק מחיובי היום טוב עצמו, שהזמן הוא הסיבה הגורמת והמחייבת לכל המצוות הנוהגות באותו זמן, ונכלל בזה אף המצוה להוסיף מחול על הקודש, או שהיא מצוה כללית להוסיף מחול על הקודש, שההיכי תימצי לקיימה הוא בימים המקודשים, אך עיקר החיוב אינו שייך לזמן המסוים ההוא, אלא הוא חיוב כללי שאינו שייך לזמן מסוים, וממילא היות והמצוה מצד עצמה אין לה זמן, אלא רק שלא ניתן לקיימה במציאות אלא קודם שבת ויום טוב, אין זה נחשב למצוה שהזמן גרמא, וזהו הטעם לכך שנשים חייבות[יב].

האם תוספת היא מצוה או איסור מלאכה

הצפנת פענח (שביתת עשור פ״א ה״ו) כתב שמדברי הגמרא ותוספות מוכח שחיוב תוספת הוא בגדר מצוה, אולם יש לומר שהיא איסור עשה, שלא לעשות מלאכה בערב שבת ויום טוב, ולא לאכול בערב יום הכיפורים, ונפקא מינה האם איסור זה חל מאליו בשעת התוספת, או שצריך קבלה על ידי האדם כדי שתחול קדושת התוספת. שאם נאמר שהוא איסור עשה, הרי זה חל מאליו, אך אם זו מצוה בלבד יש לומר שהמצוה היא שיקבל על עצמו את קדושת התוספת, ואם לא יקבל בפירוש מדעתו, לא יחול עליו איסור מלאכה.

האם מתקיימת על ידי פרישה ממלאכה

ובנדון זה האם האדם צריך לקבלו בדברים ולקובעו בקדושה, או שעל ידי שפורש ממלאכה ממילא נוהג בו כיום קודש באיסורי מלאכה, כתבו הצפנת פענח (שם) תוספת שבת (סי׳ רסא ס״ק יג) והפרי יצחק (שו״ת ח״א סי׳ ח) שתלוי דווקא בקבלה מפורשת. ומצינו שהריטב״א (ר״ה ט. ד״ה יכול) כתב וז״ל ׳ותוספת זו אינו בדברים וביטול מלאכה בלבד, אלא שיוסיפנו בדברים של קדושה או בתפילה או בקידוש׳.

אך יש מן האחרונים[יג] שסברו שאין זה מעכב, אלא התוספת חלה מאיליה, ונמצא שאף הפורש ממלאכה לחוד מבלי לומר דיבור או מעשה של קבלה, מקיים חובת תוספת.

וכתבו שיש להביא ראיה מתוספת שבת ויום טוב ביציאתו, שלא שייך בזה קבלה בדברים, שהרי לשיטת כמה ראשונים (הובאו לעיל) צריך דווקא תפילה או קידוש היום, ובמוצאי שבת אין תפילה או קידוש היום שיכולים לקבוע זאת כהמשך ותוספת ליום שבת, ובעל כרחך שגם בלי קבלה יש חלות תוספת בזמן שפורש ממלאכה בפועל, ומקיים את התוספת בכך שנוהג שביתה ממלאכה[יד].

עוד הוכיחו כן מתוספת שביעית (ר״ה ט.) שלא מצינו שמקבלים אותה על ידי מעשה קבלה, ובעל כרחך שהיא חלה מאיליה. עוד הוכיחו כן מתוספת יום הכיפורים שמצינו בגמרא (ביצה ל.) שנשים נכשלות באיסור תוספת, והנח להם שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים, והרי לא מסתבר שהן מקבלות על עצמן בפירוש את קדושת היום ואחרי כן ממשיכות לאכול, אלא ודאי שאינן מקבלות את קדושת היום, ומדוע נחשב שעוברות על חובת תוספת, ובעל כרחך שהתוספת חלה מאיליה.

האם רשאי להוסיף לגבי חלק מהדינים

בגליוני הש״ס (להרי״ ענגיל, יומא פא: ד״ה ימים) חוקר האם בערב יום הכיפורים רשאי לקיים תוספת שבת מבלי לקיים תוספת עינוי יום הכיפורים, וכגון שרוצה להקדים שביתה ממלאכה ועדיין אינו רוצה לפסוק מלאכול, וכיון שהן שתי אזהרות נפרדות, במלאכה ובאכילה ביום כיפור, האם יוכל לחלק את התוספת, שיוסיף מחול על הקודש רק לגבי שביתה ממלאכה, או שמא בתוספת שבת חייב לקבוע שזהו כיום הקדושה גופו, וכיון שחל עליו יום הכיפורים, הרי זה נעשה כיום הכיפורים הן לענין שביתה ממלאכה, והן לענין מצות עינוי.

יום טוב שחל בשבת

ובפרי יצחק (שו״ת ח״ב סו״ס ט) נסתפק ביום טוב שחל בשבת, ובירך ברכת הזמן, ובגמרא (עירובין מ:) מצינו שהמברך זמן בקידוש של יום הכיפורים נחשב קבלת תוספת יום הכיפורים, והוא הדין שביום טוב חל קדושת יום טוב, ויש לדון לפי״ז האם חל עליו רק תוספת יום טוב בלי תוספת שבת, שהרי לא קיבל את השבת אלא רק את קדושת יום טוב, ורשאי לעשות מלאכות של אוכל נפש המותרות ביום טוב, או שמא אין קבלה לחצאין, ובעל כרחו תחול עליו אף קדושת שבת.

ב. קבלת שבת ואופן הקבלה

זמן קבלת שבת לענין פרישה ממלאכה

שנינו בברייתא (שבת לה:) שהיה זמן קבוע בכל מקום להדלקת הנר, שהיו תוקעים שלש פעמים [בכל פעם תקיעה תרועה ותקיעה][טו] להודיע לבדול ממלאכות, ולדעת רבי נתן בתקיעה השלישית [האחרונה] היו מדליקים את הנר ופורשים ממלאכה לגמרי.

עוד שנינו (שם) בשם תנא דבי רבי ישמעאל, שבתקיעה שניה נסתלקו התריסין וננעלו החנויות ועדיין חמין מונחים על גבי כירה, התחיל לתקוע תקיעה שלישית סילק המסלק והטמין המטמין והדליק המדליק, ושוהה כדי צליית דג קטן או כדי להדביק פת בתנור ותוקע ומריע ותוקע, ושובת. וכתב רש״י (ד״ה ושובת) שחלה שבת עליו.

ורבי יוסי ברבי חנינא סבר שבעל כרחך שהשביתה אינה חלה מיד, שאם לא כן כיצד מותר לחזן שתוקע להוליך את השופר לביתו, והרי אין מטלטלין שופר או חצוצרות בשבת[טז]. ובעל כרחך ששיעור זמן מועט אחרי כן עדיין מותר במלאכה. וחכמים אמרו לו שאין הדבר כן, שאם כן נתת דבריך לשיעורים, אלא ודאי שהיה שם בראש הגג מקום צנוע להניח השופר ולא היה עושה מלאכה נוספת לאחר מכן.

י. ויש שביארו בטעם הדבר בזה, שהמהות של התוספת היא קביעת מציאות של קדושה, שהאדם עשה אותה, שהגדר של ׳תוספת׳ היא רק כאשר האדם קובע זאת, ועל מה שיש יום קודש בלעדיו כבר לא שייך ׳תוספת׳, ולכן לא יועיל מה שמותר במלאכה בפועל, שכל זה מועיל רק לענין הנהגת האדם בפועל, שהוא פורש ממלאכה, אך אין זה נחשב שהוא קבע את הקדושה לפי הצד שהיום כבר קדוש בעצמותו.

יא. ונפקא מינה שכל זה דווקא לענין חובת תוספת מחול על הקודש, אך לענין המצוה לאכול בערב יום הכיפורים, נשים פטורות כיון שזו מצות עשה שהזמן גרמא.

יב. והדברי יחזקאל תולה חקירה זו בגדר מצות תוספת כפי שיבואר להלן (אות ג) שדנו האחרונים, האם ענינה רק לגבי שביתה ממלאכה בערב שבת, שאז י״ל שזו מצוה כללית להוסיף מחול על הקודש, אבל אם נאמר שחלים בו כל הדינים של עצם היום, אזי בעל כרחך שהוא כיום טוב בפני עצמו בכל יום טוב לחוד, שבכח האדם להחיל ולהוסיף עוד יום קודש, ואז לכאורה נחשבת מצות תוספת שהזמן גרמא.

יג. חיי אדם (הל׳ שבת כלל ה ס״ב).

יד. וכן משמע במגן אברהם (סו״ס תצא) שבמוצאי פסח אם עדיין לא התפלל ולא הבדיל, נחשב תוספת יום טוב, ודן האם יש איסור חמץ, ומוכח שעצם הנהגתו שלא הבדיל, קובעת שהוא תוספת יום טוב.

טו. רש״י ותוספות (ד״ה שש).

טז. שהוא מוקצה לפי שמלאכתו לאיסור (רש״י שם ד״ה חצוצרות).

דברי הרא"ש כיצד חלה קבלת שבת

וכתב הרא"ש (שבת פ"ב סי' כד) שמכך שהיה שוהה כדי צליית דג קטן, אף שכבר הדליק המדליק, מוכח שהדלקת הנר אינה מחייבת קבלת שבת, ומותר עדיין במלאכה[יז]. והדרך לקבלת שבת היא בתפילת ערבית, והוכיח כן מסוגית הגמרא במסכתין לגבי רב שהתפלל של שבת בערב שבת, ואמרו בגמרא שבדל ממלאכה בגלל שהתפלל, ומוכח שזהו המעשה הקובע את קבלת השבת[יח]. והוסיף שכך מנהג העולם שמשעה שהחזן אומר 'ברכו' בתפילת ערבית, פורשים ממלאכה, והיינו באופן שהיו מתפללים מבעוד יום קודם שתחשך, ולכך אף שהדליקו נרות אין זה מחייב קבלת שבת, אלא רק בתפילת ערבית.

מחלוקת הראשונים בהדלקת הנר

המגיד משנה (חנוכה פ"ד הי"ג) הביא את דעת הבה"ג שבערב שבת של חנוכה שצריך להדליק נר חנוכה ונר שבת, מדליק תחילה נר חנוכה ואחריו נר שבת, שאם הדליק נר של שבת קודם כבר קיבל עליו שבת ונאסר להדליק של חנוכה.

והרמב"ן (שבת כג: ד"ה מדאמרינן) והרשב"א (שם, שו"ת ח"א סי' אלף ע) חלקו עליו שאין הדלקת נר נחשבת קבלה האוסרת במלאכה. וכן דעת שאר ראשונים[יט], שאין קבלה אלא בתפילה או בקידוש היום.

אופן הקבלה בהדלקת הנר

ורעק"א (סי' רסג ס"ה) הקשה לדעת הבה"ג הסובר שע"י הדלקת הנר של שבת חל עליו שבת ונאסר במלאכה, שאם כן אחרי הדלקת נר אחד יהיה אסור להדליק את שאר הנרות, ובעל כרחך צריך לומר שנחשב כהתנה שאינו רוצה לקבל את השבת עד סוף ההדלקה. ואמנם מצינו בהגהות מיימוני (שבת פ"ה אות ר) בשם הר"ם שהנהיג להתנות בשעת ההדלקה שאינו מקבל את השבת עד שיניח את הנר מידיו, על מנת שלא יעבור באיסור טלטול מוקצה, ואף שלא התנה בפה אלא שכך היה בדעתו, מועיל. אכן משמע מדבריהם שאם לא התנה, יש בזה מעשה קבלה גמור, ולפי"ז יקשה כיצד מותר לסיים את ההדלקה.

עוד הקשה, שהמרדכי (שבת פ"ב רמז רצג) כתב שהאשה צריכה לברך על ההדלקה רק לאחריה, משום שאם תברך קודם ההדלקה נמצא שקיבלה שבת ואסורה להדליק. ותמוה מדוע לא יועיל בזה תנאי שאין דעתה לקבל שבת עד אחר ההדלקה, שהרי אף ההדלקה נחשבת כקבלה, ומכל מקום מותר לסיים ההדלקה מחמת שנחשב כתנאי שלא מקבלת השבת עד סוף ההדלקה, וכמו כן יועיל התנאי לגבי הברכה.

האם הקבלה בגוף ההדלקה או בברכה

ובתורת רפאל (סי' ג) יישב שיש לדון האם הקבלה היא בעצם ההדלקה, או בברכת להדליק נר של שבת, שיש לומר שניהוג הקדושה של יום שבת הוא בכך שמדליק את הנר לשם שבת, אך מאידך יש לומר שאדרבה הדלקת הנר היא מלאכה שאינה נעשית בשבת, ואינה יכולה להחשב כקבלה, אלא שהברכה על המצוה להדליק נר של שבת, היא מעשה של קבלת שבת כמו קידוש היום ותפילת שבת. וכתב שאם נאמר שהקבלה אינה בגוף ההדלקה אלא רק באמירת הברכה, יש ליישב קושית הרעק"א, שאמנם לא מועיל תנאי על קבלה זו, אולם על ההדלקה אין צורך להתנות שהרי אינה קבלה כלל, אילו על הברכה לא יועיל תנאי, ולכך סבר המרדכי שהאשה המדליקה אינה מברכת עד לאחר שסיימה הדלקת כל הנרות, ונמצא שלא קיבלה שבת עד לאחר גמר ההדלקה והברכה.

ומצינו בלשון הר"ן (על הרי"ף, כג: ד"ה בתר דבעיא) שכתב שעצם ההדלקה היא קיום מצוה של שבת, ונחשב כניהוג של קדושת שבת, וקבלת שביתה, וזה לשונו 'דרבנן הכי תקון שתהא הדלקה מלאכה אחרונה ושלא יעשה אחריה מלאכה כלל, והיינו טעמא לפי שהדלקה מלאכת מצוה היא לצורך שבת וכדאמרינן (שבת כה:) 'הדלקת נר בשבת חובה' ונמצא שהיא כתחלת שביתה וכקבלתה'.

מאידך מצינו שכתבו הכלבו (סי' לא) ורבינו פרץ (סמ"ק סי' יד) שאשה המדליקה נרות מקבלת שבת בהדלקה, שכיון שמברכת עליה אין לך קבלה גדולה מזו, ומוכח שהברכה היא הקבלה.

ובביאור הגר"א (סי' רסג ס"י) כתב שכיון שהדלקת הנר היא מצוה הבאה מחמת שבת, נחשב כקבלה, והשוה זאת למה שמצינו (עירובין מ:) שהמברך את ברכת הזמן של יום הכיפורים, אף שהוא עדיין מבעוד יום, נחשב כקבלת יום טוב, וחלה עליו מצות עינוי שנאסר באכילה[כ]. אמנם יש לומר כדברי התורת רפאל, שהברכה על הנר נחשבת כקבלה, כיון שהיא מצות היום הבאה מכח שבת, וכמו שברכת הזמן נחשבת קבלה משום שבאה מכח יום הכיפורים, אף שאינה התחלת שביתה ממש.

שיטת הרמב"ם שאין דין קבלת שבת

המגיד משנה (חנוכה פ"ד הי"ג) כתב 'לא מצאתי בדברי רבינו קבלה אוסרת בערב שבת, ואף לא תוספת, כמו שכתבתי' (שביתת עשור פ"א ה"ו). ומתבאר מדבריו, שהרמב"ם חולק על חובת תוספת שבת, וגם על דין קבלת שבת, שהרי לא מצא בדברי הרמב"ם דין קבלה האוסרת. והובאו דבריו בבית יוסף (סי' רסג ד"ה כתב בה"ג). וצריך ביאור מדוע הרמב"ם חלק על דין קבלת שבת.

יסוד דין קבלה האוסרת מבעוד יום

וכתב הפרי יצחק (ח"א סי' ח ד"ה ובהקדם) לבאר בזה, שעיקר דין קבלה האוסרת במלאכה מבעוד יום, יסודה הוא מדין תוספת, ומאחר ולדעת הרמב"ם אין דין תוספת בערב שבת ויום טוב, ממילא גם אין דין קבלה האוסרת.

וביאור הדברים כמו שכתב בצפנת פענח (שביתת עשור פ"א ה"ו) שאין בכח קבלת שבת לחדש איסור, שכיון שזה יום חול המותר במלאכה לא שייך שיאסר במלאכה מדין 'שביתה', אלא בדין תוספת נתחדש שיש חלות תוספת שבת, ודבר זה הוא חובה ומצוה לעשותו, וביד האדם לעשות זאת על ידי שמקבל עליו תוספת שבת, וכל זה נתחדש בפרשה של 'תוספת', אולם לרמב"ם שאין דין תוספת, לא יחול בזה שום 'הוספת יום קודש' אלא זה יום חול גמור, שלא שייך בו קבלה לשביתה ממלאכה.

וכן מצינו בדברי הריטב"א (תענית יב: ד"ה ורבינו) שאין כח לקבלה לפעול איסור מלאכה, אלא רק מחמת שיש דין תוספת שבת ויום הכיפורים, ובזמן הראוי לתוספת חלה הקבלה בכך שנוהג את דיני התוספת בפועל, שפורש ממלאכה, או מקיים דיני יום הקדושה בתפילה או קידוש היום.

הוכחה מרבינו יונה שהתוספת חלה מכח קבלה

והפרי יצחק כתב שיש לחקור האם תוספת שבת וקבלת שבת הם דין אחד, או שהם שני דינים נפרדים.

והביא שיש להוכיח מדברי הראשונים שהם דין אחד, שתלמידי רבינו יונה (כז: ד"ה רב) כתב וז"ל 'והיה אומר הר"י מאורלינ"ש שאף שתוספת שבת די בכל שהוא, מכל מקום אם הוא מוסיף הרבה יותר, בכלל תוספת הוא וחייב עליו, וכיוצא בזה אמרו לענין תרומה שאף שחיטה אחת פוטרת את הכרי, מכל מקום אם תרם הרבה, חל הכל בתורת תרומה'. ומבואר מכך שהאדם קובע את חלות התוספת, והיינו לפי הקבלה.

דברי הרמב"ן שקבלה מדין תוספת

וכן מצינו ברמב"ן שדין קבלה יסודו מדין תוספת, שכתב (תורת האדם שער אבלות ישנה ד"ה גרסינן עמ' רמח ואילך, מלחמות ה' תענית יא: ד"ה כתוב) לענין קבלת תענית מבעוד יום, שדווקא בין השמשות שלו אסור מחמת ספק לילה, אך חלות תוספת והפסקה מבעוד יום אין לנו אלא ביום הכיפורים, שכן מוסיפין מחול על הקודש, ולפיכך יום הכיפורים שיש לו תוספת יש לו קבלה והפסקה מבעוד יום, אך שאר תעניות אין לנו דין זה. ומוכח מדבריו שעל ידי קבלה חלה התוספת, ובמקום שאין דין תוספת על היום, אין שום כח לקבלה.

יז. ולפי"ז יקשה לשיטת הבה"ג שהדלקת הנר נחשבת קבלת שבת, כיצד יכלו לצלות דג באותה שעה, ותירץ הקרבן נתנאל (על הרא"ש שם אות נ) שהיה שם עם רב, והיו אנשים שעדיין לא הדליקו את הנר, ואותם אנשים יכלו עדיין לעשות מלאכה.

יח. ובפרי יצחק (שו"ת ח"ב סי' ט) כתב שיש להוסיף שיקשה על רב, מדוע הוצרך לכך ולא קיבל שבת בדברים לחוד בלי תפילה, שהרי באופן זה שהתפלל מבעוד יום הפסיד שלא סמך גאולה לתפילה כפי שכתב הרא"ש (פ"א סי' א) שלא היה רשאי לקרות קריאת שמע בברכותיה מבעוד יום, אם נאמר שאינו נחשב כלילה לגבי קריאת שמע וברכותיה, ובעל כרחך שאין דרך אחרת כיצד לקיים תוספת שבת, אלא רק על ידי קבלת שבת בתפילת ערבית.

יט. ראה"ה (כז. ד"ה ובגמ' אמרי' אהא), ריטב"א (ד"ה מדרב) ורא"ש (שבת פ"ב סי' כד). אולם הר"ן (על הרי"ף, שבת כג: ד"ה בתר דבעיא) האריך להוכיח כדברי הבה"ג ויישב קושיות הראשונים עליו. ובפרי יצחק (שו"ת ח"א סי' ח) הקשה מדברי הירושלמי (שבת פ"ב ה"ז) על המשנה שסמוך לחשיכה צריך להזהיר לבני ביתו, עשרתם ערבתם הדליקו את הנר, והקשה הירושלמי מדוע לא הקדימו להזהיר על הדלקת הנר שהיא חמורה יותר מעירוב ומעשר, וביארו הקרבן העדה והפני משה משום שהיא מלאכה דאורייתא ואילו עירוב ומעשר אסורים בשבת רק מדרבנן. ולכאורה אם נאמר שהדלקת הנר היא קבלת שבת, ודאי שצריך להקדים עירוב ומעשר משום שאסור לעשותם אחרי שהדליק את הנר שהוא קבלת שבת. והוכיח מכאן שהבה"ג סבר כהשיטות שבקבלת שבת לא חלים איסורי שבות דרבנן, אלא רק איסורי מלאכה, כדלהלן (אות ג). וראה עוד בחתם סופר (שו"ת או"ח סי' סה) ביישוב הקושיא.

כ. ואמרו שם שמטעם זה אין אפשרות לקדש על כוס ביום הכיפורים אף אם יעשה זאת מבעוד יום, שתיכף שבירך על הזמן קיבל את יום הכיפורים, ונאסר בטעימת הכוס, והמברך על כוס צריך שיטעום.

אולם הובא שם שיטת הרי"ף (תענית יא:) ששייך דין קבלת תענית קודם שתחשך, כמו דיני קבלת שבת ויום הכיפורים, ומבואר שאף שאין דין תוספת על ימי תענית, ולא נתחדש דין תוספת אלא בימים של קדושה, מכל מקום יש כח לקבלה לקבוע שיתחילו דיני היום הבא. והרמב"ן (שם) חולק עליו מפני שאין אפשרות של קבלה אלא כאשר יש דין תוספת בערב יום השביתה. ובשו"ע הרב (סי' רסג קו"א אות ג) הוכיח משיטת הרי"ף שיש לקבלה כח לקבוע שהתחילו עיצומו של היום הבא, אף בלי דין תוספת שבת, וראה בזה להלן (אות ג).

אופן הקבלה

גדר מעשה הקבלה

האחרונים נחלקו מהו כח מעשה הקבלה, וכיצד הוא קובע על האדם את איסור המלאכה.

הלבוש (סי' רסג סי"ז) סובר שהקבלה חלה מכח הדיבור, מדין נדר, ונפקא מינה שמועיל בזה התרת חכם[כא], להתיר את הקבלה, אם יש לו פתח או חרטה להתיר נדרו. ולפי"ז ביאר מדוע התירו הפוסקים[כב] למי שקיבל שבת לומר לחבירו ישראל שיעשה עבורו מלאכה, מפני שאינו דבר איסור גמור אצלו, שהרי בידו להשאל על נדרו.

והאליה רבא (שם ס"ק לח) חולק שאין זה מדין נדר, ולא תועיל בזה התרת נדרים. ולפי"ז ביארו האחרונים שהקבלה היא מכח דין מיוחד שנתחדש בתוספת שבת ויום טוב, שעל ידי שהאדם מתחיל את ניהוג הקדושה, נקבע הזמן הזה לשביתה מחמת הוספת קדושה, קודם ליום השביתה.

תנאי בהדלקת הנר שאינו רוצה לקבל השבת

ומצינו נפקא מינה בנדון האם מועיל תנאי על הקבלה, שאינו רוצה לקבל את השבת. ונחלקו הראשונים בזה, שיטת הר"ר משה (הו"ד בהגהות מיימוני שבת פ"ה אות ר) שמועיל תנאי על ההדלקה, שאף לשיטת הבה"ג שנחשבת קבלה מכל מקום רשאי להתנות שאינו רוצה לקבל שבת. אך הכלבו (סי' לא) ורבינו פרץ (סמ"ק סי' יד) חולקים שאשה המדליקה נרות שבת לא יועיל בה שום תנאי, שכיון שמברכת עליה אין לך קבלה גדולה מזו.

ולכאורה הנדון בזה תלוי האם האדם פועל את חלות הקדושה, או שהיא נקבעת במציאות מאיליה, שאם האדם פועל זאת בדרך נדר או כיוצא בזה, מועיל תנאי לעקור את כח הקבלה, כמו בכל החלויות שאדם פועל ורשאי להתנות ולעקור את כח המעשה, מפני שאינו רוצה בכך, אולם אם נאמר שהמציאות של התחלת ניהוג השביתה ודיני הקדושה, קובעת מאיליה שהתחיל יום קדוש, לא יועיל בזה תנאי נגד המציאות.

תנאי בתפילת ערבית

וכן מתבאר מדברי הבית יוסף (סי' רסג ד"ה ומ"ש רבינו עוד) שמתחילה צידד לומר שהמתפלל ערבית של שבת מבעוד יום, ורצה להתנות שאינו מקבל את השבת, לכאורה תלוי במחלוקת הר"ר משה ורבינו פרץ דלעיל בהדלקת הנר, אולם הסיק שבתפילה ודאי לא יועיל תנאי, שמאחר והזכיר קדושת היום שוב אינו יכול לחזור ולעשותו חול לדברי הכל, ומוכח שהוא משום 'תרתי דסתרי'[כג].

חילוק הרעק"א בין ברכו לתפילת ערבית

וכתב רעק"א (סי' רסג סי"א) לענין תנאי שאינו רוצה לקבל את השבת, שיש חילוק בין קבלה בדיבור או עניית ברכו, שבהן יועיל תנאי, לתפילת ערבית או קידוש היום שבהם לא מועיל תנאי, ואף שבדעתו אינו רוצה לקבל את השבת, חלה עליו בעל כרחו, וביאר שמלשון הבית יוסף (סי' רסג ד"ה ומ"ש רבינו עוד) מוכח שהטעם שלא יועיל תנאי בתפילה משום שהוא תרתי דסתרי, ודווקא משום שהזכיר קדושת היום, אך ברכו שאין בו הזכרת קדושת היום[כד], צריך להועיל תנאי אף לדברי הבית יוסף, ונחשב כמו הדלקת הנר שלדעת הר"ם מועיל תנאי. וצריך ביאור מהו גדר החילוק בזה, שלפעמים מועיל תנאי ולפעמים אינו מועיל.

שני דינים בכח הקבלה

וביארו המפרשים שמצינו ב' דינים בקבלה: א. מעשה קבלה שחל מכח רצונו ודעתו, ב. מציאות של התחלת השביתה וקיום דיני יום הקדושה, כאשר למעשה האדם נוהג בקדושה. שאם נדון מצד מעשה קבלה שחל מכח דעת האדם, יש לומר שמועיל תנאי ככל חלות שהאדם עושה, אך יש הלכה נוספת מצד 'תרתי דסתרי' שמשעה שנוהג וקובע במציאות ניהוגי קדושה של יום השבת, נהיה מציאות של שבת, שאי אפשר לעשותו חול לאחר שעשאו כיום קודש, שזו סתירה במעשיו, וכיון שמקיים חלק מדיני יום השביתה, כגון תפילה של שבת, או קידוש היום, או הדלקת נרות של שבת, אי אפשר לעשותו יום חול, שאם זה יום חול לא יוכל לקיים את מצוות השבת התלויות ביום השבת, ובהכרח שהוא נוהג במציאות כאילו התחיל יום השבת ממש[כה].

קבלה בטעות

ובתלמידי רבינו יונה (כז: ד"ה רב) כתב שאם טעה ביום המעונן וכסבור שהיה לילה התפלל מבעוד יום, ואח"כ זרחה השמש ונתגלה לו שטעה, צריך לחזור ולהתפלל, אע"פ שהתפלל מפלג המנחה ואילך, כיון שלא נתכוין להתפלל אלא אחר שקיעת החמה והתפלל בטעות, ומותר בעשיית מלאכה משום שקבלה בטעות אינה נחשבת קבלה. וה"ר רבי משה יוסף בר יוסף נרבוני ז"ל אמר שדווקא לגבי ציבור מבואר בגמרא שאף אם טעו לא נחייב אותם לחזור והתפלל מפני טורח הציבור ויוצאין באותה תפילה שהתפללו כבר, ומכל מקום מותרין בעשיית מלאכה, מחמת שקבלה בטעות היתה[כו].

וכך פסק בשו"ע (סי' רסג סי"ד) שציבור שטעו ביום המעונן אינם צריכים לחזור ולהתפלל, אבל יחיד שטעה חוזר ומתפלל. ומכל מקום אף בציבור כיון שתפילת שבת היתה בטעות, אין בזה תורת קבלת תוספת שבת.

מהו החילוק בין בעל כרחו לטעות

אמנם אף שתפילה וקבלה בטעות אינה כלום, מבואר בשו"ע (שם סי"א) 'אע"פ שלא התפללו הקהל עדיין, אם קדם היחיד והתפלל של שבת מבעוד יום חל עליו קבלת שבת ואסור בעשיית מלאכה, ואפילו אם אומר שאינו רוצה לקבל שבת' ע"כ. ובפרי יצחק (שו"ת ח"ב סי' ט) הקשה בזה שלכאורה הדבר צריך ביאור כיצד קבלה חלה על היחיד בעל כרחו, והרי אם כאשר התפילה היתה בטעות אנו אומרים שקבלה בטעות אינה כלום, מוכח מכך שהקבלה תלויה בדעתו, וא"כ האיך תחול קבלתו כשאינו רוצה לקבלת שבת.

אמנם בשו"ע הוסיף שיש אומרים שאותם שהדליקו נרות אסורים בעשיית מלאכה, והוא מדברי המרדכי (שבת פ"ב רמז רצ) בשם הגאונים, שאף שהיתה הדלקת הנרות בטעות, מכל מקום אם יש בהדלקת נר קבלת שבת הרי זה חל אפילו בטעות. ובבית יוסף והדרכי משה כתבו בזה שאינו דומה קבלה ע"י תפילה לקבלה ע"י מעשה, וע"י מעשה חל אפילו בטעות[כז]. וביאור דבריהם הוא, כהנתבאר לעיל שיש מציאות של התחלת קדושת היום, על ידי ניהוגי דיני השבת, ומשום כך אין צריך את דעת האדם, וכשם שתנאי אינו מועיל, כך אין חסרון בכך שעשה זאת בטעות.

ובביאור הגר"א כתב בביאור שיטתם שסוברים שקבלה בטעות שמה קבלה, ומתפילה אין ראיה כיון שהתפילה בטעות אינה כלום ממילא הקבלה אינה כלום מה שאין כן בקבלה דהדלקה עכ"ד. ולפי"ז מיושבת קושיית הפרי יצחק, שדווקא בטעות בתפילה, לא חלה הקבלה כיון שאינה תפילה כלל, וממילא אינה קבלה, אכן במקום שהיא תפילה, מועיל לקבלת שבת אף בעל כרחו, כפי שמוכח בהדלקת הנר בטעות, שהקבלה חלה בעל כרחו.

כא. בשם הגרש"ז אויערבך הביאו שכמו כן מועילה הפרת הבעל בדבר שיש בו עינוי נפש או מדברים שבינו לבינה.

כב. על פי רשב"א (שבת קנא. ד"ה אמר רב יהודה) ור"ן (על הרי"ף. ד"ה ומדאמרי').

כג. אולם בפרי יצחק (שו"ת ח"ב סי' ט) האריך להוכיח מכמה סוגיות כדברי הראשונים שלא מועיל שום תנאי בקבלת שבת, ואף לא בהדלקת הנר, ולא רק משום 'תרתי דסתרי' אלא בכל קבלה לא מועיל תנאי.

כד. כתב רעק"א (גליון שו"ע סי' תקכז על הט"ז סק"א) שמהט"ז משמע שיש חילוק בין שבת ליום טוב, שבשבת מקבל את התוספת תיכף באמירת ברכו, ואילו ביום טוב לא חלה עליו קדושת יום טוב לשביתה אלא בתפילת יום טוב ממש. ורעק"א כתב שלא מסתבר לחלק ביניהם, אלא דין יום טוב כדין שבת, ולפי השיטות שאף עניית ברכו עם שליח ציבור נחשבת קבלה, הרי שאף ביום טוב דינו כן.

כה. ראה להלן (אות ג) בהערות שהובא לכך ראיה מדברי הט"ז (סי' תצד) שלא יתפלל ערבית של יום טוב בערב שבועות, עד שתחשך ממש, כדי לא להוסיף מחול על הקודש באופן שמגרע מה'תמימות', אף שכבר קיבל תוספת יום טוב לענין שביתה ממלאכה.

כו. וכן דעת בעל המאור (כז: ד"ה המתפלל), רשב"א (ד"ה שאני), רא"ה (ד"ה ובגמ' אמרי' לענין), השלמה (ד"ה אמר), המכתם (ד"ה רב), רא"ש (פ"ד סי' ו, תוספות הרא"ש ד"ה שאני), מאירי (ד"ה התפלל) בשם גדולי המחברים ונמוקי יוסף (ד"ה שאני) בשם המפרשים. וכן כתב בשיטה מקובצת (ד"ה שאני). אולם יש ראשונים שכתבו שכיון שיצאו ידי תפילה, חלה עליהם קדושת שבת אף שטעו, וכך כתבו ראב"ן (ברכות סי' קע), מאירי (שם) בשם יש חולקים ופסקי ריא"ז (ה"ב אות ד, הו"ד בשלטי הגבורים דף נ אות א ד"ה המתפלל).

כז. אולם יקשה בזה לפי השיטות שבהדלקה מועיל תנאי, מבואר ברמ"א (ס"י) שגם אם הדלקה מהווה קבלה מכל מקום מועיל בזה תנאי שלא תחול קבלת שבת בזה. ובלבושי שרד שם דייק מדברי הראשונים שגם אם בעלמא מועילה הקבלה שבהדלקה אף לבני הבית, מכל מקום בהדלקה בטעות נחית חד דרגא ואינה מועלת להיות קבלה כלפי שאר בני הבית, וביאר בזה את דעת הט"ז שכתב שלדידן שקיי"ל שהדלקה לעולם אינה אוסרת רק את המדליק ולא את שאר בני הבית, א"כ ממילא נחית חד דרגא ובאופן שהיתה ההדלקה בטעות אינה אוסרת אפילו את המדליק וצ"ע.

האם על ידי קבלה בדברים או בניהוג קדושה

עוד נפקא מינה מצינו בנדון דלעיל, האם שייך קבלה בדברים, שאומר 'הריני מקבל על עצמי את השבת', או שצריך דווקא להתחיל לקיים אחד מדיני יום הקדושה, או שביתה ממלאכה. ומצינו שהריטב"א (תענית יב: ד"ה ורבינו) כתב, 'דכל שקבל שבת או יום הכיפורים בתוך זמן תוספת שלו שאמרה תורה, ועשאו קדש לכל ענינו, ושוב אי אפשר לעשותו חול, ובלבד שקבל אותו בדברים של קדושת היום כגון זמן ביום הכיפורים או קידוש דשבתות וימים טובים או תפלת ערבית'. וכעין זה כתב במסכתין (כז. ד"ה מדרב) שלא תועיל סתם קבלה בדברים, אלא צריך דווקא תפילה או קידוש היום.

וביאור דבריו כמו שכתב בדבריו במסכת תענית, שצריך לעשותו קודש ולקיים במציאות את התוספת שבת ויום טוב, שמוסיפין מחול על הקודש, וחייב לקיים זאת בדרך של קיום דיני השבת, או בשביתה ממלאכה או בתפלה וקידוש, אולם באמירה לחוד שמקבל על עצמו שיהיה שבת, אינו מקיים בכך את התוספת שבת, ואין זה מעמיד את חלות הקדושה מכח התוספת.

אולם לפי דברי הלבוש שהוא מדין נדר, צריך להועיל אף קבלה בדיבור סתם, מבלי להתחיל את ניהוג יום השביתה, שחלות קבלה אינו שייך לדין תוספת שבת, ואף שאינו מקיים את התוספת, חלה הקבלה.

האם תועיל קבלה בלב

עוד דנו הפוסקים לפי הצד שמועילה קבלה בדברים, האם מועיל קבלה בלב או שצריך דווקא קבלה בפה. התהלה לדוד (סי' רסג סק"ח, י) כתב שאם קיבל בלב עדיין יכול להתפלל מנחה של חול, ואם קיבל בפה אינו רשאי להתפלל של חול כמבואר בשו"ע (שם סט"ו). ובמשנה ברורה (סי' תקסג סק"ב) הביא את דעת הסוברים שקבלת תענית חלה אף בלב, ומשמע מדבריו שחושש לזה אף לענין קבלת תוספת שבת.

אמירת ויכולו

כתב בפרי מגדים (סי' רסח משב"ז סק"א) שמדוקדק בדברי הגמרא (שבת קיט:) שאף אמירת ויכולו נחשבת קבלה גמורה[כח], שבגמרא אמר רב המנונא כל המתפלל בערב שבת ואומר ויכולו מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקדוש ברוך הוא במעשה בראשית, שנאמר (בראשית ב א) 'ויכולו' אל תקרי ויכולו אלא ויכלו. ואמר רבי אלעזר שאף הדיבור נחשב כמעשה שנאמר (תהלים לג ו) 'בדבר ה' שמים נעשו'. ומדוע נקט המתפלל בערב שבת ולא המתפלל בליל שבת ואומר ויכולו וכו', ומדוקדק מכך שהנדון הוא דווקא במי שמתפלל מבעוד יום ועל ידי כך הוא מקבל שבת מכח הדין של תוספת שבת, ובכך יש חשיבות של 'מעשה כדיבור', שהרי בדיבור זה עושה את היום גופו, ליום שבת.

ג. גדר דין התוספת לגבי איסור מלאכה

פתיחה

יש לדון האם חומר איסור מלאכה בשעת תוספת שבת, מכח קבלת שבת, הוא כמו יום השבת לגמרי, או שיש חילוקי דינים ביניהם, ומצינו בזה כמה נדונים בדברי הפוסקים.

האם בתוספת שבת נאסר בשבותים דרבנן

במרדכי (שבת פ"ב רמז רצ) נחלקו רבינו יואל ורבינו שמריה, האם חלים כל איסורי שבות דרבנן משעה שקיבל את השבת, כמו ביום השבת, או שמא כשם שמצינו בגמרא (שבת קנא.) שבין השמשות שהוא ספק לילה לא גזרו על שבותים, כך בתוספת שבת שנאסר בה רק מכח קבלה, לא גזרו בה. ונפקא מינה גם לענין הנחת עירובי חצרות, שבבין השמשות עדיין מותר לערב, ואם קיבל שבת בעניית ברכו, רבינו יואל התיר לערב, ורבינו שמריה אסר כיון שכבר קיבל את השבת[כט].

והשיטה מקובצת (ביצה ל. ד"ה ולא) כתב שאף בזמן תוספת שבת, שאסור לעשות מלאכה, מותר לומר לנכרי להדליק את הנר, משום שאין איסור אמירה לנכרי שבות בתוספת שבת.

הוכחת האחרונים מכניסה למרחץ

והאחרונים[ל] הוכיחו מסוגיין (כז:) שאחר שקיבל שבת נאסרה עליו כניסה למרחץ, אף שאין זו אלא גזירה דרבנן, ולא מלאכה ממש, הרי שמכח קבלה נאסר גם בשבות. עוד הוכיח בשמש צדקה (שו"ת סי' ח) שבמסכת שבת (לה:) מצינו שבתקיעות של קבלת שבת, לרבי יהודה הנשיא היה צריך לחלוץ התפילין, ואילו בגמרא במנחות (לו.) מצינו שבספק חשיכה בערב שבת אין חיוב לחלוץ את התפילין, הרי שמחמת קבלת שבת דינו חמור יותר מספק חשיכה.

איסור מוקצה

ובישועות יעקב (או"ח סי' רסא סק"ה) הוכיח מדברי התוספות (ביצה ד. ד"ה נימא) לענין מוקצה שאין איסורו נוהג בתוספת שבת, והוכיח מזה שהוא הדין לכל שבות דרבנן. אך בענף פרי (קו"א לשו"ת פרי יצחק ח"ב סי' ט) כתב שאפשר שיש חילוק בין מוקצה שהוא שבות גמור, לשאר שבותים שהם סייג למלאכה דאורייתא, והן חמורים יותר מאיסור מוקצה.

שביתת בהמתו

הפרי מגדים (סי' רסו משב"ז סק"ו) נסתפק לגבי שביתת בהמתו בזמן תוספת שבת, האם נכלל ב'למען ינוח שורך וחמורך' (שמות כג יב), שיש לומר שדווקא איסורים של מלאכה חלים בזמן תוספת שבת, אך איסור זה של שביתת בהמתו שאינו מלאכה כלל, אינו נוהג אלא ביום השבת ממש, שיש בו אזהרת סקילה וחטאת, ולא בתוספת שהיא איסור עשה בלבד.

סתירה בדעת השלחן ערוך

בשו"ע (סי' רסא ס"ד) כתב 'אחר עניית ברכו אע"פ שעדיין יום הוא אין מערבין ואין טומנין משום שכבר קיבל את השבת'. וכתב הרמ"א 'ולדידן הוי אמירת מזמור שיר ליום השבת כעניית ברכו לדידהו'. והקשו האחרונים במה שסתם השו"ע שלאחר קבלת תוספת שבת נאסר גם שבות דרבנן ולכך אין מערבין ואין טומנין, ואילו במקום אחר (סי' שצג ס"ב) כתב 'אחד עירובי חצירות ואחד שיתופי מבואות מערבין אותם בין השמשות ואפילו אם כבר קיבל עליו תוספת שבת, ויש אוסרים אם קיבל עליו תוספת שבת', הרי שכאן הביא ב' דעות האם נאסר בשבות דרבנן לאחר תוספת, ומדוע בסימן שס"א סתם כדעת האוסרים שבותים לאחר שחלה תוספת שבת.

והנה החכם צבי (שו"ת סי' יא) תמה על עיקר הדין בזה, האיך יתכן שבתוספת שבת שהאדם מקבל על עצמו, שזה רק איסור עשה, יהיה דינו חמור יותר מספק חשיכה שקיי"ל שהתירו בו שבותין.

שני דינים בתוספת שבת

ובדגול מרבבה (סי' רסא) כתב לחלק שיש ב' אופנים של קבלת שבת, שבסימן שצ"ג מדובר כאשר קיבל על עצמו את התוספת אמר בפירוש שמקבל עליו 'תוספת שבת', ונמצא שלא קיבל אלא איסור מלאכה בחומר של איסור עשה, וכיון שזה רק עשה, יש להקל בשבותין כמו בספק חשיכה, ומה שאין כן לאחר עניית ברכו שמן הסתם מקבל עליו 'קדושת שבת ממש', בזה חלים עליו הדינים כמו ביום השבת ממש, ואף לענין איסור שבות, ולכך סתם השו"ע לאיסור. ומבואר מדבריו שישנם שני אופנים לקבלת שבת: א. שמקבל על עצמו תוספת שבת רק לענין איסור עשה, ב. שמקבל עליו לכל קדושת שבת. וצריך ביאור בדבריו כיצד לפעמים מועילה קבלה לחצאין שהיא מוגבלת רק לגבי חלק מהדינים, ואילו אם כוונתו לקבל לגמרי את כל דיני השבת הרי זה חל לגמרי.

ובשו"ע הרב (שם קו"א ס"ג) כתב לבאר את החילוק, ששני דינים הם בחלות קבלת שבת: א. קבלת איסור מלאכה לחוד, מדין תוספת שבת. ב. קבלת עיצומו של יום, שאינו מדין תוספת שבת, אלא שקבלה זו קובעת כאילו התחיל יום השבת ממש לכל דיניה. והוכיח זאת משיטת הראשונים[לא] ששייכת קבלת תענית אף בתשעה באב, ואף שאין בו דין תוספת [אלא רק ביום הכיפורים], הרי שקבלת עיצומו של יום אינה מדין תוספת.

יסוד וגדר דין תוספת

ויש לדון מהיכן המקור לכך, שבדין תוספת שבת לא חלים כל הדינים כמו ביום השבת עצמו.

והנה רעק"א (גליון הש"ס ר"ה ט. ד"ה כ"מ) הקשה לדעת רבי עקיבא שלמדים דין תוספת מערב שביעית, ולא מהפסוק של 'מערב עד ערב' ביום כיפורים, הלא אפשר ללמוד מכך רק דין תוספת לענין איסור מלאכה, בשבת ויום טוב, אבל לענין עינוי ביום הכפורים מנין לנו שחל דין תוספת, שהרי אין ללמוד עינוי ממלאכה, שיש לפרוך 'מה למלאכה שכן נוהג בשבתות וימים טובים'. עוד הקשה כיצד ניתן ללמוד אפילו לענין מלאכה בערב שבת ויום

כח. והוסיף שמדברי מהרש"א (שם ח"א ד"ה כאלו) מוכח שלא רק בציבור שמקבלים שבת בויכולו, אלא גם ביחיד שאמר ויכולו, כפי שכתב שם שהאומר ויכולו הרי הוא מעיד על מעשה בראשית והרי הוא נעשה שותף עם הקדוש ברוך הוא כי בלתי עדותו לא יוודע עשייתו, ואף שאין עדותו כעדות גמורה בכל מקום, מכל מקום נחשב כמעיד, ובכך הוא שותף לבריאה. ומוכח מדבריו שמדובר ביחיד, ומכל מקום מועיל.

כט. וראה בזה בחתם סופר (שו"ת או"ח סי' סה) לדון מדוע היו מטמינים דווקא קודם הדלקת הנר, ובחכם צבי (שו"ת סי' יא) הוכיח בדעת הרמב"ם שהתיר בזה כדעת רבינו יואל. ובפרי יצחק (שו"ת ח"א סי' ח) דן בדבריהם בהרחבה.

ל. חכם צבי (שו"ת סי' יא) וצל"ח (כז: ד"ה ועיקר).

לא. הובאו בשו"ע (סי' תקנג).

טוב, והרי בשביעית אינו אסור בתוספת מדאורייתא אלא רק חרישה וקצירה אבל לא נטיעה כמו שכתבו תוס׳ (ר״ה ט. ד״ה מותר לקיימן) ואם כן כיצד נלמד משביעית לאסור את כל המלאכות בשבת ויום טוב.

ובשפת אמת (שם ד״ה ורע״ק) כתב ליישב שלאחר שלמדים משביעית שישנו דין תוספת לענין מלאכה הרי נתחדש בזה שתוספת דינה כמו עצמו של יום, וא״כ ממילא למדים אנו מכך גם לשאר מלאכות מסברא, שתוספת שבת ויום טוב כעצמו של יום לאסור בכל המלאכות, וכמו כן לענין עינוי י״ל שלאחר שיודעים שתוספת שבת כשבת הרי ממילא גם ביום הכפורים תוספת יום טוב כיום טוב גם לדין ומצות עינוי.

תוספת נאמרה רק לענין שביתה

ועל פי זה כתב התורת זרעים (שביעית פ״א מ״א) לבאר שכל הדין תוספת הוא רק לענין דין שביתה ואיסור מלאכה, כמו בשביעית, וגם דין עינוי של יום הכפורים מבואר מדברי הרמב״ם (שביתת עשור פ״א ה״ד) שזהו בכלל שביתה, וכמו שכתב שם ׳מצות עשה אחרת יש ביום הכפורים והיא לשבות בו מאכילה ושתייה׳, ומבואר שגם דין העינוי יסודו דין שביתה מאכילה ושתייה, אבל לגבי שאר דיני היום, לא התחדש דין תוספת[לב].

אלא שכל זה מבואר לדעת רבי עקיבא שלמדים זאת משביעית, אך לדעת רבי ישמעאל שלמדים זאת מהפסוק שכתוב ביום הכיפורים צריך ביאור מנין לומר שזה רק לגבי שביתה ממלאכה. אכן מדברי הגמרא בראש השנה שם נראה שאין מחלוקת ביניהם ביסוד הדין אלא רק במקורו, וא״כ על כרחך גם לדעת רבי ישמעאל זהו יסוד וגדר הדין תוספת וכנתבאר לעיל.

תוספת שבת ויום טוב לאיסור נישואין במועד

התוספות (כתובות מז. ד״ה דמסר) כתבו שבתוספת שבת ויום טוב אין איסור לשאת אשה, אף שבמועד יש איסור נישואין משום ׳ושמחת בחגך׳ ולא באשתך, מכל מקום דווקא ביום טוב וחול המועד עצמו, ולא בתוספת יום טוב.

ובדברי יחזקאל (סי׳ מה סק״ה) ביאר בדבריהם שלהנתבאר שאין איסור תוספת שבת חל אלא לענין שביתה ממלאכה ולא לשאר דיני קדושת היום, יש לומר שלא חלה מצות שמחה של יום טוב, אלא בלילה, ולכן אין איסור נישואין חל בזמן התוספת, שאין זה מדין שביתה ממלאכה[לג].

תוספת שבת לענין דין הפסק טהרה

והנה הרמ״א (יו״ד סי׳ קצו ס״א) דן בענין עשיית הפסק טהרה וכתב וז״ל ׳יש אומרים אם התפללו הקהל ערבית ועוד היום גדול, אינה יכולה לבדוק וכו׳ ולהתחיל למנות מיום המחרת מאחר דהקהל כבר עשו אותו לילה׳, ומקור דין זה הוא בדברי התרומת הדשן (שו״ת סי׳ רמח), והביא הרמ״א שיש אומרים שמותר ׳אפילו עשו הקהל שבת׳ ומקור דעה זו הוא באגור בשם מהרי״ל.

דברי המהרי״ל לענין ספירת העומר וספירת נקיים

והש״ך (שם סק״ד) העתיק את דברי המהרי״ל בקיצור, וז״ל ׳נשאל מהרי״ל ז״ל אם אשה יכולה להפסיק בטהרה וללבוש לבנים אחר תפילת ערבית, ולא נאמר שאחרי תפילת ערבית נחשב לילה וכאילו פסקה בליל ח׳ ולא יעלה יום שמיני ליום אחר, והשיב שודאי נחשב יום אחר תפילת ערבית וקבלת שבת כי ההיא תוספת לא שייך לענין נדה וצריך כ״ד שעות, וכן איתא בפרק נערה (כתובות מז.) דמסר לה בשבתות וימים טובים, וכן יש ראיה מספירת העומר דלא חשבינן לילה אפילו בערב תוספת דאורייתא, וכן מאכילת פסח מצה וסוכה׳ עכ״ד[לד]. ומתבאר מדבריו שלמד מדברי התוספות שכתבו שבתוספת לא חל האיסור של אין נושאין נשים במועד, שבעל כרחך שאין התוספת נחשבת כתחילת היום הבא, והוא הדין לענין הפסק טהרה עדיין אפשר לעשות הפסק טהרה. ומוכח מכך ששורש הנדון בדבריו היה מהו גדר קבלת שבת, האם לאחר קבלת שבת חל עיצומו של יום הבא, ונעשה כיום הבא גם לענין ספירת נקיים, או שמא לא נקבע בכך שהתחיל עיצומו של יום, אלא רק נאסר במלאכה.

ונקט שם בדבריו שנפקא מינה גם לספירת העומר, שאף לאחר שקיבל שבת לא יוכל לקיים ספירת העומר של יום הבא, משום שעדיין לא התחיל התאריך של היום שלמחרת, וכמו כן לענין קיום מצות אכילת מצה או ישיבת סוכה, שאינו נחשב לילה ממש לגבי התאריך של היום המחייב במצוות הללו, כיון שלא נקבע בכך עיצומו של יום. ומשמע מדבריו שאילו היינו אומרים שנקבע עיצומו של יום הבא, היה מועיל אף לספירת העומר, ולאכילת מצה וישיבת סוכה.

אמנם מצינו שנחלקו בזה האחרונים, שהט״ז (או״ח סו״ס תרסח) הביא את דעת המהרש״ל (שו״ת סי׳ מו) שכתב לענין שמיני עצרת שלא יאכל עד הלילה, שאם יאכל מבעוד יום אחרי שקיבל יום טוב, עדיין צריך לברך לישב בסוכה כיון שעדיין יום הוא, והוסיף המהרש״ל לבאר שאין לומר כיון שמוסיף מחול על הקודש א״כ עבר היום ונחשב כיום הבא, זה אינו, שאף שמוסיפין מחול על הקודש לתפילה וכו׳ אבל לא לענין לעשותו לילה, שהרי קריאת שמע של לילה צריך עדיין לחזור ולקרוא משתחשך [ועיין בזה בטור סימן רצ״ג ובבית יוסף שם].

אמנם הט״ז נחלק עליו וכתב בזה״ל ׳דודאי מי שמוסיף מחול על הקודש הוא עושה על פי ציווי תורתינו, וכבר חלף והלך ממנו חובת היום מה שהיה עליו קודם זה, והוה כמו בלילה ומחר ממש׳, עיי״ש בדבריו[לה]. ומתבאר שסבר שמכח חלות דין תוספת נקבע שהתחיל היום שאחריו ממש.

תוספת יום טוב לענין מצות סוכה

הרמ״א בשו״ע (או״ח סי׳ תרלט ס״ג) כתב וז״ל ׳ולא יאכל בלילה ראשונה בסוכה עד שיהא ודאי לילה׳, ובביאור הגר״א (אות טז) כתב על כך ׳כמו שכתבו תוס׳ בריש פרק ערבי פסחים מתוספתא, וכן ממה שאמרו עד שתחשך׳, וכוונתו שהתוספות (פסחים צט: ד״ה עד) כתבו לדון לגבי קידוש היום ואכילת מצה, האם רשאי לקיימו בתוספת יום טוב, או שמא צריך לקיימו דווקא בלילה ממש, והביאו ששיטת הר״י מקורביל שמצות מצה ומרור אינו יכול לקיים עד שתחשך, דהיינו בלילה ממש, ולא בתוספת. ונקט הגר״א שהוא הדין לגבי אכילת כזית פת בסוכה בליל יום טוב הראשון של סוכות, ומקור דין זה של הרמ״א הוא מהגזירה שוה ט״ו ט״ו לחג המצות, וכמו שבחג המצות נאמר דין בלילה הזה, ולכן בתוספת יום טוב אינו יוצא ידי חובת אכילת מצה בלילה, הוא הדין גם בחיוב אכילה של כזית ראשון בסוכה אינו יוצא אלא רק בודאי לילה.

ובדברי יחזקאל (סי׳ מה סק״ה) הביא בשם הגר״ח סולובייציק שהקשה כיצד אפשר ללמוד דין ישיבת סוכה מאכילת מצה, שדווקא במצה אי אפשר לחייבו בזמן התוספת כיון שזמן המצוה הוא בלילה ולא ביום, והתוספת אינה לילה, מה שאין כן חובת סוכה שחיובה הוא גם ביום, א״כ לא גרע התוספת יום טוב משאר ימי הסוכה שהוא מחויב ביום, ושייך שתחול חובת סוכה בתוספת יום טוב אף שאינו לילה, וא״כ נאמר שגם הדין תוספת מחייב בסוכה, ואף אם נאמר שלמדים ממצה לענין חובת הכזית של לילה ראשון, את זה הרי אפשר לקיים בזמנה בלילה.

ובדברי יחזקאל כתב לבאר בזה להנתבאר לעיל שהדין תוספת נאמר רק לענין איסור מלאכה ודין שביתה, א״כ ממילא יש לומר שלענין חובת סוכה לא נאמר דין תוספת, ונמצא שבזמן זה אינו חייב במצות סוכה, ולפיכך לא שייך לקיים באותה שעה את מצות אכילת כזית בסוכה.

לב. ויש שהוסיפו בזה תוספת ביאור, שגדר הדין של תוספת הוא רק לגבי קיום השביתה, שכבר מערב שבת צריך להתחיל לשבות מעשיית מלאכה, אבל אין הפירוש שדין הזמן של התוספת כדין עיצומו של יום השבת, וממילא דין זה של תוספת הוא רק לענין שביתה וניהוג איסור מלאכה, ולא לגבי שאר דיני שבת ויום טוב.

לג. וראה עוד להלן (אות ד) בהרחבה.

לד. בביאור הגר״א (יו״ד סי׳ קצו אות ז) הוסיף שכך משמע מדברי הגמרא (כז:) שדנו לענין קידוש היום על הכוס, האם רשאי לקיים קידוש אחרי קבלת שבת בתפילה, ומשמע מכך שדווקא לעניינים הללו של שביתת שבת מועיל התוספת שבת, אבל לגבי שאר דברים אינו מועיל, שאם נאמר שמועיל לכל דבר, כאילו התחיל היום הבא, מדוע יש מקום להסתפק על קידוש היום. ובעיקר דברי הגר״א בזה יש להעיר שבשו״ע (יו״ד סי׳ רסב ס״ז) לענין קביעת יום השמיני בנולד בשבת כתב וז״ל ׳אין דבר זה תלוי בתפילה אם התפללו מבעוד יום לא להקל ולא להחמיר׳ ע״כ, והמקור לזה הוא מדברי הגהות מיימוניות (מילה פ״א), והגהות מרדכי (שבת פכ״א רמז תע) שכתבו שאף בהתפלל של שבת בערב שבת מכל מקום אינו תלוי בתפילה. והגר״א שם הביא את דברי הגמרא (כז:) לענין קידוש והבדלה, והוסיף ׳דדווקא הני דתליא בתפילה׳. וצריך עיון בדברי הגר״א שלענין הפסק טהרה כתב שהטעם הוא מחמת שלא שייך דין תוספת אלא רק לדיני שבת, ולענין מילה כתב הגר״א שהטעם משום שקידוש והבדלה תליא בתפילה, וצ״ע.

לה. אמנם בדין ׳תמימות׳ בספירת העומר כתב הט״ז (סי׳ תצד) לענין ליל שבועות, שצריך לאחר את תפילת ערבית עד שתחשך ממש, כדי שלא לגרע ב׳תמימות׳, ועיי״ש בפרי מגדים (משב״ז ד״ה מאחרין) שהביא מש״כ בשו״ת משאת בנימין (חדושי דינים בסוף הספר, או״ח דיןד) שאפשר שדי להמתין עם הקידוש, ואין צריך לאחר אף את תפילת ערבית. ומשמע מדבריהם שאף שיש כבר תוספת יום טוב על ידי הדלקת הנר, וחל עליו איסורי מלאכה, מכל מקום נחשב עדיין תמימות, וצריך ביאור כיצד נחשב שלא נחסר מהיום האחרון של ערב עצרת, והרי חלה תוספת יום טוב, ומה יועיל שאינו מקדש ולא מתפלל ערבית של יום טוב. ומוכח מדבריהם שיש ב׳ דינים בתוספת, כנתבאר לעיל (אות ב) שיש תוספת לענין איסור מלאכה מכח קבלה, ויש מציאות של הוספת זמן מחול על הקודש על ידי התחלת קיום דיני יום השביתה, וזה נעשה דווקא בתפילת ערבית של שבת ויום טוב, או בקידוש היום, וכל עוד שלא עשה זאת, אין זו מציאות של יום טוב, ואף שכבר שובת ממלאכה בתורת תוספת שמכח קבלת יום טוב, אין זה נגרע מהיום האחרון של ערב עצרת, עד הלילה, אך אם יתפלל ערבית ויקדש, נגרע מהיום האחרון ממש, ואינו ׳תמימות׳. ובעיקר דבריו ראה בהעמק דבר (להנצי״ב, ויקרא כג כא) שחידש שאין דין

אמנם בקבא דקשייתא (קושיא פו) נסתפק בדבר, האם לאחר קבלת תוספת יום טוב, חלה על האדם חובת ישיבת סוכה. והוכיח מדברי התוספות בכתובות שלא חלה מצות שמחת יום טוב, שכמו כן לא חל מצות ישיבת סוכה, מפני שעדיין לא השתנה התאריך ולא חל החג של סוכות אלא רק חלו עליו דיני שביתה ממלאכה. וביאר שהחילוק בין שני הדינים הוא, שדין שמחה תלוי בחג כולו ונוהג אף בחולו של מועד, וכן ישיבת סוכה, ומה שאין כן שביתת מלאכה היא רק בקדושת יום טוב או שבת, וכן עינוי ביום הכיפורים חל מחמת קדושת היום, ורק באלו נוהג דין תוספת.

העולה מדבריהם, שדיני תוספת שבת ויום טוב אינם כעיצומו של יום, ולכך לא נוהג בה מצוות החג, כאכילת מצה וישיבת סוכה, וכל הדין של תוספת הוא רק לענין שביתה ממלאכה.

דברי המגן אברהם לענין חמץ

המגן אברהם בהלכות פסח (סו"ס תצא) דן לגבי מי שלא הבדיל עדיין במוצאי פסח האם מותר באכילת חמץ, אחר שחשיכה והוא לילה גמור, או שמא כיון שעדיין הוא אסור במלאכה עד שיבדיל, וזו תוספת שבת, אסור באכילת חמץ. והכריע שם שמותר באכילת חמץ אף קודם שנתפלל והבדיל. ומבואר מדבריו שאף שזו תוספת שבת מכל מקום כבר אינו חג הפסח ואין עליו איסור חמץ.

עוד מצינו בהלכות יום הכיפורים (ריש סי' תרכד ד"ה יש) שכתב המגן אברהם שקודם שהבדיל במוצאי יום הכיפורים מותר בכל העינויים, ואף שעדיין יש עליו תוספת שבת לענין איסור מלאכה, מכל מקום הותר בכל האיסורים, מפני שכבר אינו עיצומו של יום.

בקבא דקשייתא הקשה סתירה בדברי המגן אברהם, שלכאורה כל הטעם שאינו נאסר בחמץ מחמת תוספת הוא משום שאין זה מדיני יום טוב, אלא מדיני החג, ונוהג אף בימי חול המועד, ואינו כאיסור מלאכה שהוא מכח קדושת יום טוב, אבל מצות עינוי ביום הכיפורים הרי שייך לקדושת היום, וחל בכל מקום שיש דין תוספת, ומדוע לא יחול עליו במוצאי יום הכיפורים. ונקט הקבא דקשייתא שגם דברי התוספות לענין מצות שמחה הם מטעם זה, שכל מצות השמחה אינה חלה מחמת יום טוב אלא מחמת החג, ונוהגת אף בחול המועד, ואם כן כל זה מלמד רק על איסור חמץ, ולא על מצות עינוי.

תוספת לענין כפרת יום הכיפורים

הצפנת פענח (שביתת עשור פ"א ה"ו) חוקר האם יום הכיפורים מכפר על עון תוספת יום הכיפורים, בתורת שזה חלק ממצות היום, כמו שמצאנו שמכפר על עון כרת של יום הכיפורים גופו, או שזו מצוה נפרדת ששייכת לשאר ימות השנה, ואינה מחמת עיצומו של יום.

ד. מצות שמחה בתוספת יום טוב

תוספת יום טוב לענין איסור נישואין במועד

מצינו נידון בתוספות (כתובות מז. ד"ה דמסר) האם כאשר חלה תוספת יום טוב, חל איסור נישואין כמו ביום טוב. ומקור הדברים הוא, שהגמרא שם דנה במקור הדין שהאב זכאי במעשה ידיה של בתו, ומתחילה מביאה הגמ' את המימרא של רב הונא אמר רב מנין שמעשה הבת לאב, שנאמר 'וכי ימכור איש את בתו לאמה' מה אמה מעשה ידיה לרבה אף בת מעשה ידיה לאביה, ואימא הני מילי קטנה, אבל נערה דלא מצי מזבין לה מעשה ידיה דידה הוו, ותירצו, שמסברא אפשר ללמוד זאת, שהרי לאביה יש זכות למוסרה לחופה כפי ששנינו (שם מו:) וכיצד יוכל למוסרו ולבטלה באותה שעה ממעשה ידיה, ובעל כרחך שמעשה ידיה שלו ולכך הוא רשאי לבטלה מהם. ודחה רב אחאי שיש לומר שהאב מוסרה לחופה בשבתות וימים טובים, שאינם שעת מלאכה, ואינה מפסידה כלום.

והקשו התוספות (ד"ה דמסר) שהרי מצינו בגמרא (מו"ק ח:) שדרשו מן הפסוק 'ושמחת בחגך' ולא באשתך, שאין נושאין נשים בחולו של מועד משום שאין מערבין שמחה בשמחה, ודרשה גמורה היא כדאמר בחגיגה (ח:) דהוי מדאורייתא, ואם כן כיצד יוכל להשיאה בשבתות וימים טובים. ותירצו וז"ל 'דהכא איירי שעה אחת לפני יום טוב שהוא כיום טוב לענין מלאכה דתוספת דאורייתא ובטילה באותה שעה מן המלאכה, אי נמי כשמסרה האב לשלוחי הבעל או נשואין בלא סעודה וכו' לא חשיבא שמחה כולי האי שיהא אסור ביום טוב' ע"כ.

ומתבאר בתירוצם הראשון שיכול להשיאה בשעה אחת קודם יום טוב שאסורה במלאכה כמו יום טוב דתוספת דאורייתא, ולכאורה צריך ביאור שאם חל בו כבר דין תוספת יום טוב א"כ צריך להתחייב גם במצות שמחת יום טוב באותה שעה מדין תוספת יום טוב שהיא כיום טוב, וא"כ שוב יקשה שהרי אין נושאין נשים במועד.

תוספת שבת ויום טוב חל רק לאיסור מלאכה

וכתבו הקובץ שיעורים (פסחים אות ריב) והדברי יחזקאל (סי' מה) שבעל כרחך מבואר מדברי התוס' שהדין תוספת יום טוב חל רק לאסור במלאכה ולחייב בשביתה, אבל מכל מקום אין בו גדר של יום טוב לחייב בשמחה לענין האיסור לישא נשים במועד. ובביאור דבריהם כתבו כהנתבאר לעיל (אות ג) שדין תוספת יום טוב נתרבה רק לענין איסור מלאכה ודין שביתה בלבד אבל לא נתרבה לשאר דיני היום, ולכן בתוספת יום טוב אע"פ שאסור במלאכה מכל מקום אין בו מצות שמחה של יום טוב.

סתירה בדברי התוספות

והקובץ שיעורים הקשה שדברי התוספות בכתובות סותרים לדבריהם בפסחים (צט: ד"ה עד), שלענין קיום סעודת יום טוב בזמן תוספת יום טוב, כתבו בשם הר"י מקורביל שאפשר לצאת ידי חובת סעודה אף בתוספת יום טוב, ואם כן מוכח שמקיימים בכך מצות שמחת יום טוב, הרי שנוהגת מצות שמחה אף בתוספת, ומשום שבשעת תוספת חל גדר שהוא כעיצומו של יום לכל הדינים.

שמחה בלילי יום טוב

האחרונים[לו] כתבו ליישב את דברי התוס' בכתובות שלא יהיו דבריהם סותרים למה שכתבו בפסחים, שלעולם העיקר הוא כהמבואר מדברי התוס' בפסחים שדין תוספת יום טוב אינו רק לגבי דין שביתה ואיסור מלאכה, אלא גם לגבי דינים ומצוות התלויים בעיצומו של יום, וכמבואר מדבריהם לענין דין קידוש וסעודה בתוספת שבת, ומה שמבואר מדבריהם בכתובות שהאיסור לישא נשים במועד משום אין מערבין שמחה בשמחה אינו נוהג בתוספת יום טוב, אין זה משום שדין תוספת יום טוב נאמר רק לגבי איסורים בלבד, אלא מצות שמחה בלבד היא זו שלא נוהג בתוספת יום טוב. והטעם לזה הוא על פי המבואר בגמרא (פסחים עא.) שמדרשת הפסוק 'והיית אך שמח' מרבים לילי יום טוב אחרון של חג לחיוב שמחה, אתה אומר לילי יום טוב אחרון או אינו אלא ליל יום טוב ראשון תלמוד לומר 'אך' לחלק, ומבואר לפי פשוטו מדברי הגמרא שבליל יו"ט ראשון לא נוהגת מצות שמחה, וא"כ י"ל שזה הביאור בדברי התוס' שגם תוספת יום טוב דינה כמו ליל יום טוב שאין בה חובת שמחה, ועיקר חובת שמחה מתחילה רק ביום של יום טוב[לז].

אמנם יש להעיר בזה, שאם כנים הדברים בביאור דברי התוס' יקשה אם כן מדוע הוצרכו התוס' להעמיד את דברי הגמ' בתוספת יום טוב, והרי היו יכולים להעמיד באופן יותר פשוט ובלילי יום טוב עצמם שאין מצות שמחה נוהגת, שהרי תירוצם בנוי על כך שאין מצות שמחה בליל יום טוב[לח].

שמחת חתן ביום ראשון

ויש שהביאו[לט] בזה בשם הגרי"ד סולובייצ'יק שתירץ על פי שיטת הרמ"ה שהובא בהרא"ש (כתובות פ"א סי' ה) ששמחת חתן ביום ראשון היא מדאורייתא, וא"כ אסור לישא בלילה מחמת הדין שמחה שיחול ממילא על היום, מדין אין מערבין שמחה בשמחה, אבל כאשר נעשית החופה מבעוד יום אז נגמר החיוב שמחה מדאורייתא של יום ראשון בצאת הכוכבים, והביא שהגרי"ז הסכים לתירוץ זה.

ה. קידוש וסעודת שבת ויום טוב מבעוד יום

תוספת יום טוב בפסח לענין אכילת מצה

התוספות (פסחים צט: ד"ה עד שתחשך) הקשו על מה ששנינו במשנה שם ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך, מדוע הוצרכו לומר 'עד שתחשך' והרי פשוט שלא יתחיל לאכול קודם הזמן הראוי

תוספת יום טוב בעצרת, לפי שנאמר בו 'בעצם היום הזה', ולכן אין התוספת נתפסת בשם יום עצרת, ואינו מגרע מדין 'תמימות', ולשיטתו אין חיוב להקדים ולהוסיף מחול על הקודש בעצרת, ורשאי להדליק נרות של יום טוב בלילה.

לו. דבר שמואל וברכת אברהם (כתובות מז. בתוס' ד"ה דמסר).

לז. אמנם אין עיקר הדין בזה פשוט, וכפי שכבר העיר השאגת אריה (סי' סח) מדברי הראשונים (פסחים קח.) שמבואר מדבריהם שיש חיוב שמחה אף בליל ראשון, ואע"פ שאין שלמי שמחה שייכים בלילה, מכל מקום נוהגת מצות שמחה בשאר דברים, וכמבואר ברמב"ם (יום טוב פ"ו ה"ז-יט) שבכלל מצות שמחה נכלל גם השמחה בבשר ויין וכל אחד בראוי לו, וכן כתב בעמק ברכה בשם הגר"ח [ואמנם דעת התוס' במו"ק (יד: ד"ה עשה) שמצות השמחה בשאר דברים אינה אלא רק מצוה דרבנן, ודווקא בקרבן הוא דאורייתא, ולפי"ז לא שייכת מצות שמחה בליל יום טוב, ולא נוהג בו אלא 'ולא באשתך'].

לח. ובשיעורי ר' שמואל (כתובות מז. בתוד"ה דמסר) כתב שהתוספות לא רצו לתרץ כך כיון שזה כבר נכלל בתירוץ אחר של הגמרא שם, 'דאי בעי מסר לה בלילא' שאינו זמן מלאכה.

לט. דבר ברכת אברהם (כתובות מז. בתוס' ד"ה דמסר).

לאכילת מצה, עוד הקשו מהברייתא שהביאה הגמ׳ לענין שבתות וימים טובים ׳לא יאכל אדם בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה׳, ושם לא נאמר עד שתחשך, וא״כ מדוע לגבי הדין שלא יאכל בערב פסח שנו במשנה עד שתחשך.

ותירצו על כך התוס׳ בשם הר״י מקורביל וז״ל דגבי מצה דווקא בעינן עד שתחשך כדתניא בתוספתא (פסחים פ״ב) הפסח והמצה והמרור מצותן עד משתחשך, וטעמא משום דכתיב (שמות יב ח) ׳ואכלו את הבשר בלילה הזה׳, ומצה ומרור איתקשו לפסח, אבל סעודת שבת ויום טוב מצי אכיל להו מבעוד יום, כדאמר בפרק תפילת השחר (ברכות כז:) מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קידוש היום מבעוד יום וכו׳. ורבינו יהודה תירץ שאף אם נאמר שגם לגבי שבתות וימים טובים אינו יכול לאכול הסעודה עד שתחשך, מכל מקום יש חידוש מיוחד בערבי פסחים עיי״ש, וכן מצינו בירושלמי (פסחים פ״י ה״א) ׳תני ערב שבת מן המנחה ולמעלה לא יטעום כלום עד שתחשך׳ עכ״ל.

ומבואר שנחלקו הר״י מקורביל ורבינו יהודה האם אפשר לקיים סעודת שבת ויום טוב בתוספת שבת, שלדעת הר״י מקורביל אפשר לקיימן אף מבעוד יום, אחר שקיבל שבת בתוספת שבת, ולדעת רבינו יהודה אי אפשר לקיימן אלא בלילה ממש.

והרשב״א (כז: ד״ה הא) הביא שמקצת מן הגאונים[מ] אומרים שאין אומרים קידוש והבדלה עד שתחשך[מא]. וכן הביא הטור (או״ח סי׳ רצג) בשם הרי״ץ גיאות, שמכיון שנהגו כל ישראל כשיטת חכמים שאין מתפללין ערבית אלא משחשכה, אין להתפלל של שבת בערב שבת ולא של מוצאי שבת בשבת, ואין לקדש ולהבדיל אלא בכניסת היום וביציאתו ולא קודם לכן.

ביאור שיטת המתירים

והנה בדעת הר״י מקורביל מבואר שאף שדין תוספת שבת מועילה לענין עשיית סעודת שבת ויום טוב מבעוד יום, מכל מקום לענין דין אכילת מצה מבעוד יום, לא יועיל מה שקיבל על עצמו תוספת יום טוב, והטעם לכך הוא משום שלענין אכילת המצה ישנו דין מיוחד של ואכלו את הבשר ׳בלילה׳ הזה[מב].

ובקובץ שיעורים (פסחים אות ריב) כתב לדייק מדברי התוס׳ שדעתם שאילולא הפסוק שנאמר בפסח בלילה הזה היה ראוי לומר שיוצא באכילת פסח ומצה בתוספת יום טוב, והיינו שכיון שקדוש היום לענין איסור מלאכה הוא הדין לגבי שאר מצוות היום, והקשה שלכאורה דבריהם סותרים למה שכתבו בכתובות (מז. ד״ה דמסר) שבתוספת יום טוב אין מצות ושמחת בחג, אף שבתוספת יום טוב אסור במלאכה דאורייתא, וא״כ מה שונה מצות ׳מצה׳ ממצות ׳ושמחת׳.

תוספת שבת לענין קידוש וסעודה

עוד צריך ביאור בדברי התוס׳, שהנה זה מבואר בדבריהם שכל המיעוט של בלילה הזה הוא רק לענין חובת אכילת מצה, אבל לענין סעודת שבת וקידוש היום אכן מועיל דין תוספת יום טוב, וכן כתב המגן אברהם (סי׳ רסז סק״א) בדעתם ובדעת הרא״ש (פסחים פ״י סי׳ ב).

וא״כ צריך ביאור מהו החילוק בין סעודת שבת ויום טוב וקידוש היום לשמחת יום טוב, שבדין סעודה וקידוש היום מועיל תוספת יום טוב להיות כמו יום טוב, ואילו בדין מצות שמחה שעל זה לא מועיל תוספת יום טוב לחייב במצוה זו כמו ביום טוב.

ובפשוטו היה צריך לומר שאכן התוס׳ בפסחים והתוס׳ בכתובות אינם מתאימים זה עם זה, ודעת התוס׳ בכתובות היא כדעת רבינו יהודה שהובא בתוס׳ שצידד שגם לענין סעודת שבת ויום טוב צריך לילה דוקא.

ויסוד המחלוקת היא בעיקר דין תוספת האם הוא רק לענין דין שביתה ואיסור מלאכה שאסור כבר מערב שבת וכנתבאר לעיל (אות ג) או שבדין תוספת נאמר שאף שאין זה שבת ממש, מכל מקום ׳תוספת שבת כשבת׳ ודינה כשבת לכל הדינים, גם אלו שאינם מדין השביתה והאיסור מלאכה.

מחלוקת הפוסקים על קיום סעודה בתוספת שבת

ואמנם הבאר היטב (סי׳ רסז) הביא את דברי השל״ה שכתב בשם ספר חסידים [וכן כתב הב״ח (סי׳ תעב)] שמכל מקום צריך שיאכל משחשיכה כזית פת כדי לקיים מצות ג׳ סעודות בשבת, ולכאורה שיטתם היא שאכן לא מועיל דין תוספת שבת לגבי קיום מצות סעודת שבת[מג].

והט״ז (סי׳ רצא סק״ו) והעולת תמיד (סי׳ רסז) חולקים וסוברים שבודאי יצא ידי חובה אף שגמר קודם הלילה, ומשום שתוספת שבת ויום טוב שמוסיף מחול על הקודש, היא מדאורייתא, ונחשב כיום השבת לגמרי, וכדעת הר״י מקורביל.

ביאור האליה רבא

והאליה רבא (סי׳ רסז סק״ב) כתב ליישב דעת הספר חסידים שאינו יוצא מבעוד יום, שכיון שכתוב בדין שלוש סעודות, שלוש פעמים ׳היום׳, הרי זה בא למעט שדווקא בעיצומו של יום מועיל, ולא בתוספת שבת, שאינו עיצומו של יום.

דעת תוס׳ שעשיית הקידוש הוא מדין תוספת

והנה מדברי התוס׳ שהקשו מאי שנא מצה שאי אפשר לקיימה בתוספת יום טוב מדין קידוש וסעודה בתוספת יום טוב, מבואר שנקטו שעיקר הדין שמועיל קידוש היום מבעוד יום וכמבואר בגמרא (כז:) היינו מדין תוספת שבת, ורק לאחר שקיבל עליו תוספת שבת אז יכול הוא לקדש.

שיטות הראשונים שחלות תוספת מדאורייתא

וכתב הרא״ה (כז: בגמרא ד״ה אמרי׳ אהא) שכל זה דווקא משום שתוספת הוא דין מדאורייתא, שהרי קידוש היום הוא חיוב מן התורה ואם אינו נידון כשבת מן התורה לא שייך לקיים בזה קידוש היום, ועוד הוכיח מכך שכל מה שמוסיף חל בו דין תוספת שבת מדאורייתא, ולא רק כשיעור המחויב בו שהוא כל שהוא, אלא כיון שקיבל על עצמו להוסיף לשם תוספת, חל כולו כתוספת דאורייתא.

וכן מבואר באור זרוע (הל׳ ער״ש סי׳ יד) שהביא בשם רבינו תם שסבר שדין תוספת אינו אלא מדרבנן, והקשה עליו שלפי״ז כיצד מקדשים על היין ונפטרים מחובת קידוש דאורייתא, אלא ודאי שהוא מדאורייתא.

קושיא לדברי הרמב״ם שאין דין תוספת

והקשו האחרונים[מד] לשיטת הרמב״ם שאין דין תוספת שבת כלל, כפי שכתבו המגיד משנה (שביתת עשור פ״א ה״ו) והבית יוסף (סי׳ רסא ד״ה והרמב״ם) אם כן כיצד יכול לעשות קידוש היום מבעוד יום, הלא אף שיעשה קבלת שבת לא חלה בכך תוספת שבת, אלא לכאורה הוא רק מדין נדר, ואם כן נמצא שמקדש ביום חול, וכיצד יצא ידי חובת קידוש.

ויש שתירצו לפי דברי השו״ע הרב (סי׳ רסג קו״א אות ג) שיש דין קבלה על עיצומו של יום, שאינו מדין תוספת שבת, אלא שהאדם רשאי לקבוע שתחילת יום השביתה מתחיל לכל דיניו, ויש לומר שבזה הרמב״ם מודה, וכל מה שחולק הוא על דין ׳תוספת שבת׳, לפי שאין מקור לדין של תוספת אלא ביום הכיפורים, אבל קבלה זו שקובעת שהתחיל עיצומו של יום אינה שייכת לדין תוספת כלל.

דעת הרמב״ם שזה דין לקדש בכניסתו

באופן נוסף יישבו את דברי הרמב״ם, שבמרומי שדה (פסחים צט: בתוס׳ ד״ה עד) הביא את דברי הרמב״ם שנראה מדבריו שעיקר דין עשיית הקידוש מבעוד יום אינו שייך לדין תוספת שבת ויום טוב, שכתב (פכ״ט הי״א) וז״ל ׳יש לו לאדם לקדש על הכוס ערב שבת מבעוד יום אע״פ שלא נכנסה השבת, וכן מבדיל על הכוס מבעוד יום אע״פ שעדיין היא שבת, שמצות זכירה לאומרה בין בשעת כניסתו ויציאתו בין קודם לשעה זו במעט׳ עכ״ל. וכבר כתב גם המנחת חינוך (מצוה לא אות ח) שמבואר מדברי הרמב״ם שגם לולא שהיה דין תוספת שבת ויום טוב [או גם אם נאמר שדין תוספת שבת זהו

מ. כן מבואר בתשובת גאוני מזרח ומערב (סי׳ קמב) והו״ד בילקוט ביאורים להלן.

מא. אבל הרשב״א חולק עליהם. והפני יהושע (כז: ד״ה רב) כתב שיתכן שהם מפרשים ששאלת הגמרא אם אומר קדושה על הכוס או אינו אומר קדושה על הכוס, היינו משום שסוברים שדין קידוש על היין הוא רק מדרבנן, אבל מן התורה יוצאים בקדושת היום שאומרים בתפילה, ואע״פ שהתפלל מבעוד יום כיון שמוסיף מחול על הקודש יצא מן התורה ידי חובת קידוש בתפילה, והספק הוא אם צריך לקדש על הכוס לאחר שקידש בתפילה [וכמו שנסתפקו כעין זה בגמרא (לג.) לענין הבדלה], או שאין צריך לקדש כלל. והשיבו שאע״פ שקידש בתפילה צריך לומר קדושה על הכוס, אבל הכוונה רק לאחר שתחשך.

מב. ומובא בשם הגרי״ז שאמר לבאר בכך את דברי בעל ההגדה של פסח, ׳יכול מראש חודש וכו׳ יכול מבעוד יום תלמוד לומר וכו׳ לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך׳, וכבר נתקשו ראשונים מפרשי ההגדה מה היתה ההוה אמינא שתהיה אמירת ההגדה מבעוד יום, ואמר הגרי״ז שלפי דברי הר״י מקורביל יתכן לפרש שהיה ההוה אמינא שתהא אמירת ההגדה מבעוד יום באופן שקיבל על עצמו תוספת יום טוב, ועל זה באו דברי בעל ההגדה ומכיון שלענין אכילת מצה לא מועיל דין תוספת ממילא גם אמירת ההגדה צריכה על כרחך להיות ׳בלילה הזה׳.

מג. ומה שמבואר שמועיל לענין קידוש על כרחך נצטרך לומר בזה כפי שיתבאר להלן בענין קידוש מבעוד יום לדעת הרמב״ם.

מד. פרי מגדים (או״ח סי׳ רעא משב״ז סק״א, ראש יוסף כז. ד״ה רב), תורת חיים (סי׳ רסא סק״י-יא) ופרי יצחק (שו״ת ח״ב סי׳ ח).

רק דין מדרבנן, וכפי שכך היא שיטת הרמב״ם וכפי שיתבאר להלן] מכל מקום ניתן לעשות קידוש מבעוד יום מפלג המנחה ואילך, היות ועיקר דין קידוש והבדלה אינו מעשה החייב להתקיים בשבת עצמה, אלא עיקר הדין הוא לקדש את השבת בכניסתה וביציאתה, או בסמוך להם מעט, וגם בלא דין תוספת שבת ניתן לקדש את השבת בכניסתה ונכלל בזה גם קודם שעה זו מעט, והיינו מפלג המנחה ואילך.

וכן מצינו בתוס׳ הרא״ש (כז: ד״ה אומר) שכתב שההוה אמינא בגמרא שאף אחרי קבלת שבת אינו רשאי לומר קידוש היום על הכוס, משום שקידוש היום הוא חיוב מן התורה ולא תועיל קבלת שבת לקיים זאת כיון שאינו שבת ממש, אכן מסקנת הגמרא שאומר קידוש היום, מפני שלא כתוב זכור ביום השבת, אלא זכור את יום השבת, ומשמע שאין צריך להיות יום השבת ממש, אלא סמוך לכניסתו[מה].

אמנם הפרי מגדים (או״ח סי׳ רעא משב״ז סק״א, ראש יוסף כז. ד״ה רב) מפקפק בזה, שלשון הרמב״ם ׳קודם לשעה זו במעט׳ משמע שלכאורה דווקא בכניסתו או ביציאתו מעט, ולא שעה ורביע קודם הלילה, וכשם שאינו יכול לקדש בחצות היום של ערב שבת, שאין זה נחשב ׳כניסתו׳.

דעת המרדכי שמועיל תוספת דרבנן לפטור חובת קידוש דאורייתא

דעה נוספת היא דעת המרדכי (מגילה פ״ב רמז תשצח) שכתב וז״ל ׳נשאל להר״ר טוביא מוינא איך סומא פוטר בני ביתו בקידוש לשיטת רבי יהודה הסובר שסומא פטור מכל המצוות מדאורייתא (ב״ק פט.), ואף אם נאמר שמדרבנן חייבוהו במצוות, כיצד חיוב מדרבנן יכול להוציא חיוב מדאורייתא, והרי מצינו בגמרא (כ:) שאינו מועיל. והשיב, שמצינו כעין זה לגבי קידוש, שמתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קידוש היום, ואף שתוספת שבת לפניה היא דרבנן, ואילו קידוש היום הוא דאורייתא. ואף שלגבי נשים בברכת המזון (שם) אילו אינן חייבות אלא מדרבנן אינן מוציאות את האנשים, שאני התם שלא יבואו לידי חיוב לעולם, אבל סומא יכול לבוא לידי חיוב דאורייתא אם יתפקח והואיל וכך הוא, ממילא יכול להוציא אחרים אע״פ שהוא מדרבנן והם מדאורייתא. ומבואר מדבריו שסובר שעיקר הדין של תוספת שבת זהו דין דרבנן, ואעפ״כ מועיל הקידוש שנעשה בזמן זה לפטור גם מחובת קידוש דאורייתא הואיל ודרבנן מוציא דאורייתא, אלא שמה שדרבנן מוציא דאורייתא זהו בתנאי שגם הדרבנן יכול לבוא לידי חיוב דאורייתא זה תוכן דבריו.

ובקובץ שיעורים (ח״ב סי׳ ל) כתב שצירוף זה צריך ביאור, וממה נפשך אם סובר המרדכי שחיוב מדרבנן נחשב כמחויב בדבר גם כלפי חיוב דאורייתא, א״כ מה צריך את הצירוף שיבוא לידי חיוב דאורייתא, ואם אינו נחשב בר חיובא א״כ מה יועיל זה שיכול הוא לבוא לידי חיוב דאורייתא.

נפקא מינה בקטן שהגדיל בליל שבת אחר הקידוש

ובמנחת חינוך (מצוה לא אות ט ד״ה ואם) כתב שיש נפקא מינה בין טעמו של הרמב״ם לטעמו של המרדכי, בגדול בן י״ג שנים שלא הביא שתי שערות ועשה קידוש בליל שבת, וביום השבת הביא שערות, ונמצא שהקידוש שעשה בליל שבת היה רק מדרבנן ועכשיו הוא מחויב מן התורה[מו], ולדברי המרדכי יוצא בקידוש שעשה בליל שבת אע״פ שהיה מחויב רק מדרבנן, אבל לשיטת הרמב״ם מה שיוצאים בקידוש שעושים מבעוד יום הוא משום שכך היא המצוה מן התורה שיכול לקדש מעט קודם לכניסת השבת, אבל הקטן שחיובו היה רק מדרבנן לא יצא בכך מן התורה, וחייב לקדש ביום מן התורה.

אמנם כתב המנחת חינוך, שיתכן שחיוב קידוש ביום כשלא קידש בלילה הוא רק מדין תשלומין, ולכן מי שלא היה מחויב לקדש בלילה שהוא עיקר זמן החיוב, אין לו חיוב תשלומין.

קידוש בערב שבת קודם שיתפלל

המגן אברהם (סי׳ רעא סק״ה) הביא בשם הב״ח שהמקבל עליו שבת מבעוד יום אסור לטעום, והטעם לזה לכאורה מחמת שחל עליו דין קידוש שאוסרו באכילה. והיינו משום שכבר היא שעה הראויה לקידוש היום, ומשעה שחל עליו חובת קידוש, נאסר בטעימה קודם קידוש[מז].

וכתב עליו המגן אברהם ׳ונראה לי שאם רוצה לקבל שבת מבעוד יום ולקדש ולאכול ולהתפלל ערבית בלילה רשאי׳. ומתבאר שהמגן אברהם הכריע להלכה כשיטת התוספות וסיעתו, שמועיל קידוש היום מבעוד יום בתוספת שבת, וכן שקבלת שבת קובעת חלות חיוב קידוש היום.

השגת הגר״א שצריך דווקא להתפלל

ובמעשה רב (אות קיז) הובא על כך ׳שמעתי בשם הגאון החסיד שאמר שזה אינו נכון מדאמרינן בברכות (כז:) רב צלי של שבת וכו׳ תא שמע אמר רב נחמן אמר שמואל וכו׳ משמע דווקא כשמתפלל תחילה אז יכול לקדש מבעוד יום, אבל כשאינו מתפלל אינו יכול לקדש, וכן מצאתי בראב״ן (סי׳ קע) שכתב והמתפלל של שבת בערב שבת מבעוד יום מדעת מקדש נמי על הכוס מבעוד יום משמע דוקא שהתפלל תחילה׳ עכ״ל הר״ר חיים כץ.

ובהערות פעולת שכיר על ׳מעשה רב׳ העיר על דברי הגר״א, מנין לו שהמגן אברהם לא סבר כך, שהרי לכאורה כוונת הגר״א שאי אפשר שתחול עליו קדושת היום ע״י הקידוש, וצריך שמקודם יקדש היום בתפילה ואחרי כן יוכל לעשות קידוש, ואין סומכים על כך שהקידוש והקבלת שבת באים כאחד, אלא צריך להקדים תחילה את קדושת היום קודם הקידוש. ולפי״ז יש לומר שגם המגן אברהם מודה בזה ודקדק המגן אברהם בלשונו לכתוב שיקבל עליו שבת ויקדש, והיינו שמתחילה מקבל עליו שבת ע״י אמירת מזמור שיר. עוד הקשה שאם כן היה לו להביא ראיה לזה מדברי הגמרא (נא.) שקידוש היום גורם ליין שיבוא, ומבואר שאי אפשר שיהיה קידוש היום קודם קדושת היום. עוד הקשה שאין לזה שום ראיה מדברי הגמרא לגבי המעשה ברב, ואכן יש לומר שמה שנתפלל קודם, היה זה כדי לקבל עליו שבת קודם הקידוש, שתפילת שבת הרי היא קבלת שבת כמבואר בגמרא (כז: ורש״י ד״ה והיינו), וכמו כן יש לומר לאחר שקיבל עליו שבת בדברים, יכול לקדשה בקידוש היום.

אכן בעל כרחך צריך לומר בביאור דבריו, שהגר״א סבר כדברי הרא״ש (שבת פ״ב סי׳ כד) שלא חלה קבלת שבת בדיבור או בהדלקת הנר, אלא דווקא בתפילת ערבית, וכפי שהוכיח שם הרא״ש ממעשה זה של רב, וממילא לא יועיל קידוש היום לקבלת שבת, וכל שכן שלא יועיל קבלה בדברים, אלא דווקא קבלה שמכח התפילה.

מערכה יז

תפילת הדרך

א. מקור ההלכה / **ב.** האם תפילת הדרך נחשבת בקשה ותפילה או ברכה / **ג.** אמירתה בלשון רבים / **ד.** הזמן הראוי לאמירתה / **ה.** שיעור פרסה המחייב באמירתה / **ו.** אמירתה בהליכה או במעומד

א. מקור ההלכה

מקור הדין בגמרא ובראשונים

מקור הסוגיא של תפילת הדרך היא בגמרא לפנינו (כט:-ל.) ׳אמר ליה אליהו לרב יהודה אחוה דרב סלא חסידא כשאתה יוצא לדרך המלך בקונך וצא. מאי המלך בקונך וצא, אמר רבי יעקב אמר רב חסדא זו תפלת הדרך. ואמר רבי יעקב אמר רב חסדא כל היוצא לדרך צריך להתפלל תפלת הדרך. מאי תפלת הדרך, יהי רצון מלפניך ה׳ אלהי שתוליכני לשלום ותצעידני לשלום ותסמכני לשלום, ותצילני מכף כל אויב ואורב בדרך, ותשלח ברכה במעשי ידי, ותתנני לחן לחסד ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואי, ברוך אתה ה׳ שומע תפלה׳[א].

והובא דין זה בראשונים (שם), בפוסקים ובטושו״ע (סי׳ קי). אולם הרמב״ם השמיט דין זה ולא הזכיר אלא רק את הסוגיה שבפרק הרואה (ס.) שהיוצא מן הכרך מתפלל. ועמדו המפרשים בביאור שיטתו[ב].

מה. ויש להעיר למה הוצרך הרא״ש לזה, והרי לשיטתו נתבאר לעיל (אות א) שיש תוספת שבת מן התורה, אמנם יש לומר שהוצרך לכך משום שכל מה שמוסיף הרבה אינו מדאוריתא, והתוספת דאורייתא הוא שיעור מועט כפי שהובא שם מדברי הראשונים. באופן נוסף יש לומר כדברי הפרי מגדים (סי׳ רסג משב״ז סק״ג) שמפלג המנחה קודם השקיעה אינו אלא מדרבנן, ובאותה שעה אינו ראוי לקידוש היום אלא משום חידושו של הרא״ש שמועיל אף סמוך לכניסתו.

מו. שמי שלא קידש בלילה חייב לקדש ביום כמבואר בפסחים (קה.).

מז. וראה בזה בפרי יצחק (שו״ת ח״ב סי׳ ט) בהרחבה.

א. ובהמשך המערכה הובאו כמה וכמה נדונים מדברי הראשונים והפוסקים בנוסח התפילה.

ב. הנה הרמב״ם (ברכות פ״י הכ״ה) כתב וז״ל ׳הנכנס לכרך אומר יהי רצון וכו׳ שתכניסני לכרך זה לשלום, ואם נכנס בשלום אומר מודה אני לפניך וכו׳ שהכנסתני לשלום, וכשיבקש לצאת

ובגדר החיוב של אמירת תפילת הדרך, יתבאר בהמשך אם היא כתפילה או ברכה.

ובגמ' כאן מבואר שחיובה הוא משום מה שאמר לו אליהו לרב יהודה שכשאתה יוצא לדרך המלך בקונך וצא. ואמר רבי יעקב אמר רב חסדא זו תפלת הדרך. והיינו שהגדר של תפילה או ברכה זו היא כנמלך בקונו אם לצאת לדרך או לאו. וברש"י (ד"ה המלך) פירש שהכוונה היא ליטול רשות קודם שיוצא לדרך.

ובמאירי (ל. הובאו דבריו להלן) הביא את דברי רש"י שהיא כנטילת רשות על היציאה לדרך, וביאר בזה שלשיטתו הוא סובר שאי אפשר לאומרה לאחר שכבר הלך דרך של פרסה, שכל ענין נטילת רשות שייכת קודם המעשה, ולא אחר התחלת עשייתו.

אולם שיטת הבה"ג (מובא ברש"י שם) ועוד ראשונים שאפשר לומר תפילת הדרך גם לאחר שהלך דרך של פרסה, וא"כ בהכרח שאין זה רק כנטילת רשות.

והנה האחרונים[ג] הביאו את דברי הגמרא שכשאתה יוצא לדרך, המלך בקונך וצא. שלשון 'המלך' משמע שיתייעץ אם יצא או לא, שאם לא כן היה לו לומר 'כשאתה יוצא לדרך התפלל לפני קונך וצא', אבל לשון המלך היינו עצה ונטילת רשות. וא"כ יש להתבונן איך ידע אם נתנו לו רשות, וכי יענהו הקדוש ברוך הוא ויתן לו עצה, ואם לאו לא יצא לדרכו.

וכתבו שהפירוש בזה הוא על דרך מה ששנינו (לד:) שאמרו עליו על רבי חנינא בן דוסא שכשהיה מתפלל על החולים ואומר זה חי וזה מת, אמרו לו מנין אתה יודע, אמר להם אם שגורה תפלתי בפי יודע אני שהוא מקובל ואם לאו יודע אני שהוא מטורף, עד כאן. וזה ההמלכה שיתפלל האדם תפילת הדרך, ואם תהיה שגורה בפיו אז ילך לבטח דרכו, שאז יודע שהקדוש ברוך הוא עונה לו מה שקורא, ואם לאו אז ישמור את עצמו מפני הסכנה חס ושלום, ועל זה ישיב לב כל בר דעת.

והוסיף הצל"ח שלפי ביאור זה מובן היטב שהוצרך אליהו להזהירו על תפלת הדרך, שלכאורה יש להקשות הלא תפילה זו מוטלת על כל היוצא לדרך, כמבואר בגמרא, ולפי מה שפירש הביאור הוא שאליהו הזהירו שישגיח אם התפילה שגורה בפיו, שזה אות וסימן עבורו שיכול לצאת לדרך[ד].

וכל זה הוא רק ברבי חנינא בן דוסא שזכה שישגיחו מן השמים להודיעו, תיכף אם נתקבלה תפילתו, אבל בשאר בני אדם אין שיגרת התפילה ראיה לטובה, ולא חס ושלום היפוך לרעה.

והנה בגמרא מבואר שיאמר תפילת הדרך בלשון רבים, וכתב הצל"ח שם שכל זה הוא רק לסתם בני אדם, אבל רבי חנינא בן דוסא וחביריו, אדרבה טוב הוא להם שלא לשתף את הציבור בתפלה ולאומרה בלשון רבים, כי אז אין השיגרה ראיה שנתקבל על אותו היחיד, כיון שאולי שגורה התפילה בפיו מחמת הציבור שמתפלל עליהם אבל הוא אין ראוי שיצא לדרך, וכן לא ההיפך ראיה לרעה על אותו האיש, והיינו גם אם תפילתו אינה שגורה אינו לקבוע על פי זה שלא לצאת לדרכו, כי אולי הסימן הרע ההוא הוא דווקא על האחרים שכלל בבקשתו.

ולכן רב יהודה שאמר לו אליהו 'המלך' וכו', בישרו שהוא חשוב בשמים להודיעו עצה נכונה ע"י תפלתו כמו רבי חנינא בן דוסא. ועל אדם כזה פירשו בגמרא מאי תפלת הדרך, וחייב לאומרה בלשון יחיד, כדי שיוכל לבדוק אם תפילתו שגורה וראוי לצאת או לאו, אבל דברי אביי שאמר שצריך לשתף את הציבור בתפילתו הם הוראה על רוב העולם, שהם לא כרבי חנינא בן דוסא, ובין כה וכה לא יוכלו לבדוק אם תפילתם שגורה מחמת שהתקבלה ברצון, משום כך להם אדרבה טוב לשתף את עצמם עם הצבור, שתועיל זכות הרבים שתקובל תפילתם.

ב. האם תפילת הדרך נחשבת בקשה ותפילה או ברכה

חקירה במהות תפילת הדרך

הנה יש לחקור בעיקר התקנה של תפילת הדרך, אם היא תפילה ובקשה, או שהיא כעין ברכה וכפי שבחתימתה אומרים ברוך אתה ה' שומע תפילה.

ויש בנדון זה נפקא מינה בכמה הלכות התלויות בעצם ההגדרה של תפילת הדרך.

נידון הראשונים אם צריך להסמיך את תפילת הדרך לברכה אחרת

והנה הטור (או"ח סי' קי ס"ד) בדיני תפילת הדרך כתב שמה שאינה פותחת בברוך אתה, אלא ב'יהי רצון' וכו', פירש ר"י לפי שאינה אלא תפלה בעלמא שמתפלל להקב"ה שיוליכנו לשלום, ואינה כברכת הנהנין ולא כברכות שתיקנו על שם המאורע אלא בקשת רחמים, ומפני שיש בה אריכות דברים חותמים בה בברוך, והר"מ מרוטנבורק כשהיה יוצא לדרך בבוקר היה אומרה אחר יהי רצון שתרגילנו וכו' כדי להסמיכה לברכת גומל חסדים, ועל ידי זה תהיה ברכה סמוכה לחבירתה.

והיינו שנחלקו הראשונים אם תפילת הדרך צריכה להיות סמוכה לחברתה או לא[ה].

ומקור דברי הטור הם בתוס' (פסחים קד: ד"ה כל הברכות) שבגמרא (שם) מובא כלל שכל הברכות כולן פותח בברוך וחותם בהן בברוך חוץ מברכת מצות וברכת הפירות וברכה הסמוכה לחבירתה. והקשו התוס' מברכת אלהי נשמה וכן מ'אתה הוא עד שלא נברא העולם' וכמו כן מתפלת הדרך שחותם בהם בברוך ואינו פותח בברוך, ותירצו שאלו הברכות אינן ברכות אלא שבח ותפלה בעלמא.

מבואר בתוס' שהטעם שאינה מתחלת בברוך הוא משום שאין תפילת הדרך ברכה אלא תפילה, ודווקא בברכה נאמר הדין שכל החותמת בברוך צריכה להתחיל בברוך, משא"כ תפילה אע"פ שמסיימת בברוך אין הכרח שתתחיל בברוך ואפילו אינה סמוכה לחברתה.

וא"כ יש לבאר שנחלקו הטור והמהר"מ בחקירה הנ"ל, אם יש לזה גדר 'ברכה' או 'תפילה', שדעת הטור [כפי שר"י פירש] שאינה אלא תפילה, והטעם הוא כמו שכתבו התוס' שם שהיא בקשה ותפילה, אבל המהר"מ מרוטנבורק חולק וסובר שיש להסמיכה לברכה אחרת, משום שנקט שגדר תפילת הדרך הוא כדין כל הברכות, שנאמר בהם הכלל שצריך בתחילתם ברוך, אלא אם כן הם סמוכות לברכה אחרת.

אומר יהי רצון וכו' שתוציאני מכרך זה לשלום, ואם יצא בשלום אומר מודה אני וכו' שהוצאתני מכרך זה לשלום, וכשם שהוצאתני לשלום כך תוליכני לשלום ותצעידני לשלום ותסמכני לשלום ותצילני מכף אויב ואורב בדרך'. ומקור תפלה זו היא בברייתא (ס.).

ותמהו עליו בית יוסף (שם ס"ז) צל"ח (שם ד"ה הלכתא) ופרי חדש (סי' קי סק"ד) למה לא הזכיר בחיבורו את הדין של תפילת הדרך המבואר בסוגייתנו, לא בהלכות תפלה ולא בהלכות ברכות, לא את דין תפילת הדרך, ולא את נוסח הברכה בכלל, ולא את פרטי הדינים מאימתי מתפללים אותה ומהו שיעור ההליכה בדרך שמחייב לאומרה. והביא דין זה רק כלל הלכותיו עם דיני הנכנס לכרך וכו' ואם יצא בשלום. והוסיף הצל"ח שפשוט שאין כוונת הרמב"ם בדברים אלו לתפילה המובאת בסוגייתנו, שהרי לא סיים בה שום ברכה.

ובעיקר הדבר בביאור מה שהגמרא (ס.) הביאה מהברייתא את התפילה הזו בלא חתימה, היה אפשר לומר שאמנם הברייתא היתה מפרשת את כל נוסח התפילה, ולא סומכת על מה שבסוגייתנו התפילה בשלימותה, אלא שבברייתא באמת היתה שנויה כל תפלת הדרך עם סיום הברכה, רק הגמרא קיצרה בהעתקת הברייתא, ומסדרי הש"ס סמכו עצמם על נוסח תפלת הדרך הנזכר כאן, אבל על הרמב"ם קשה שהרי לא מצאנו בחיבורו שהזכיר את סדר תפלת הדרך, וסיים הצל"ח שהוא דבר תימה על הרמב"ם ועל כל המפרשים שלא עמדו בזה.

ג. **השל"ה** (מסכת חולין נר מצוה אות ע) וצל"ח (כט: ד"ה המלך בקונך).

ד. **ובמשנה** ברורה (ס"ק כח) הביא מהבאר היטב (סק"י) שנוהגין ליטול רשות מהגדולים ומתברכים כשהולכים בדרך. ויש סמך לזה ממה שאמרו לעיל (ג:) שהיו נמלכין בסנהדרין. ופירש רש"י נטלו רשות כדי שיתפללו עליהם [בהגהות הר"ר אליעזר לנדא ז"ל, ובספרו יד המלך על הרמב"ם (מלכים פ"ה ה"ב) תמה על דברי רש"י שהלא היא משנה מפורשת בפרק א' בסנהדרין שלא היו רשאים ללחום מלחמת הרשות בלא נטילת רשות מסנהדרין. ובגמ' (סנהדרין טז.) הובא מימרא זו שהיו נמלכים בסנהדרין ופירש רש"י (ד"ה ונמלכין) והיינו משנתינו. וקשה א"כ למה הביא רש"י על זה טעם חדש שזה היה בשביל שיתפללו עבורם. והמקור לזה הוא במסכת דרך ארץ רבה (פרק ה) לעולם אל יפטר אדם מרבו ומחבירו, אלא אם כן נוטל ממנו רשות, ולמדין אנו דרך ארץ מן המקום, שנאמר וילך ה'. וכן כתב הרמ"א (יו"ד סי' רמב סט"ז). ולדברי האחרונים שכתבו שהתפילה היא כנטילת רשות אם לצאת לדרכו, א"כ יש כאן מקור נוסף למה שכתב המשנה ברורה שיש ליטול רשות קודם צאתו לדרך.

ה. **ובעין** זה מבואר ברשב"א (יא. ד"ה אחת) שדן בענין ברכה הסמוכה לחברתה, כתב שודאי נראה שאין ההקפדה ברבוי הנוסח ומיעוטו אלא במטבע שטבעו חכמים, והוא שיש ברכות שפותחות בברוך וחותמות בברוך והיא שנקראת בכל מקום ארוכה, ויש מן הקצרות שפותחות ואינן חותמות, כברכת הפירות והמצוות, וברכת הזימון דהיינו ברוך שאכלנו, ויש שחותמות בברוך ואינן פותחות בברוך כברכת 'הערב נא' לדעת הסוברים שהיא ברכה בפני עצמה (שם ע"ב) ותפלה קצרה (כט:) וברכת גשמים (נט:) ותפלת הדרך (כט:) ואלו אם הן סמוכות לברכות שיש להן סדר כגון ברכות של שמונה עשרה, הרי אלו כמטבע ארוך שכל אחת כיון שהיא סמוכה לחברתה והראשונה פותחת בברוך, הרי אלו כולם כאלו פותחות בברוך. וכך מפורש בדבריו גם בסוגייתנו שכתב בקצרה בחידושיו (כט: ד"ה כל היוצא) וזה לשונו 'וזו אחת מן הברכות שאינן

ביאור מחלוקת הראשונים מה טעם אין הזכרת שם ומלכות בתפילת הדרך

וכעין זה מצינו בדברי הראב״ד (תשובות ופסקים סי׳ מד) שכתב שהדין המובא בגמרא (ברכות יב.) שכל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה. כל זה היינו דווקא שהיא קבועה, אבל כל ברכה שאין לה קבע אין בה מלכות, וכגון ברכת זימון, פירוש נברך שאכלנו, וכגון ברכת הדרך וכו׳. והיינו שסובר הראב״ד שתפילה זו היא ברכה גמורה ככל דיני הברכות, ולפיכך שיש להקשות על זה איך תיקנו שתהיה נאמרת בלא הזכרת שם ומלכות, ותירץ שמאחר ואינה קבועה לא תיקנו בה שם ומלכות. ואם תפילה זו היתה נוסח של תפילה ובקשה בלבד, לא היה מקום להצריך בה הזכרת שם ומלכות.

אולם באבודרהם (ברכת הראיה השבח וההודאה ד״ה וכל אלו) הביא את דברי הראב״ד שתפילת הדרך היא ברכה שאין לה קבע ולפיכך מקילים בה, ואפילו שאין בה שם ומלכות יש לה דין ברכה, וכתב על זה וזה לשונו ׳ונראה לי שגם זו אינה ראיה דברכת הזימון לא חשבינן לה ברכה וכו׳, ותפילת הדרך ותפלה קצרה אינם אלא רחמים בעלמא שמבקש מאת השם שישמרהו בדרך ויוליכהו לשלום׳.

העולה מדבריהם שנחלקו הראב״ד והאבודרהם בגדר תפילת הדרך כאמור, שהראב״ד השוה אותה לכל ברכה, ואע״פ שיש לה את כל דיני ברכות, מכל מקום כיון שאין לה קבע אין בה שם ומלכות, ואילו לדעת האבודרהם שהיא תפילה ובקשה, ולפיכך מדמה אותה לתפילה קצרה, ולא לברכה, ובתפילה אין את הכלל שצריך הזכרת שם ומלכות.

נפקא מינה להוציא חבירו הבקי

ומצינו כמה נפקא מינה בנדון זה אם היא תפילה או ברכה. א. בשו״ת קנין תורה (ח״ב סי׳ קיט) דן האם רשאי להוציא את חבירו הבקי באמירת הברכה, מדין שומע כעונה, ותלה זאת בנדון דלעיל, שאם נאמר שגדר תפילת הדרך כתפילה ובקשת צרכיו, מצינו שבתפילה אסור להוציא את חבירו הבקי, ורק בעשרה התירו להוציא בתפילת הש״ץ את היחיד שאינו בקי, וכפי שמצינו בשו״ע (סי׳ קכד ס״א) לענין תפילה[ה]. וטעם הדבר משום שלבקש צרכיו צריך כל אדם לבקש בעצמו ולא על ידי שמיעה מאחר[ו], וכמו כן בתפילה זו חייב לבקש בעצמו. אכן אם נאמר שהיא בגדר ברכה, יכול להוציא את חבירו אף שהוא בקי לברך בעצמו.

נפקא מינה באונן

ב. נפקא מינה נוסף דן באפרקסתא דעניא (שו״ת ח״ג סי׳ ריח) באונן שנוסע בדרך האם חייב להתפלל תפילת הדרך, שאונן פטור מכל המצוות, ואם נאמר שהיא בגדר ברכה, האונן פטור מכל הברכות, אך היא זו תפילה משום בקשה ותחנונים יש לומר שחייב בה[ז], כיון שכל מי שנמצא בשעת סכנת הדרך צרך להתפלל בה.

נפקא מינה במהלך בשבת

ג. בשו״ת בצל החכמה (ח״ה סי׳ מא) דן על המהלך בשבת האם יתפלל תפילת הדרך, שאם נאמר שזו תפילה מסתבר שאסור לאומרה לפי שזו ככל בקשת צרכיו שאסורה בשבת, אבל אם נאמר שהיא בגדר ברכה מותר לאומרה בשבת, וחייב לאומרה.

דין אמירת תפילת הדרך בספק סכנה

והנה השו״ע בהלכות ברכת הגומל כתב (סי׳ ריט ס״ז) שבאשכנז ובצרפת אין מברכין כשהולכין מעיר לעיר שלא חייבו אלא בהולכי מדברות שמצוים שם חיות רעות ולסטים, ובספרד נוהגין לברך מפני שכל הדרכים בחזקת סכנה.

באגרות משה (שו״ת או״ח חלק ב סי׳ נט) ביאר את הטעם במנהג ספרד שדימו הולכי דרכים סתם להולכי מדברות, שאף כשלא אירע שום חיה וליסטים מברכין הגומל, שבחסדי השי״ת נתן דעה בלב החיות והליסטים שלא יבואו לשם בשעה שעברו שם, ועל זה צריכים להודות בברכת הגומל, ולכן מדמים להם גם הולכי דרכים, כיון שכל דרכים בחזקת סכנה. והחולקין עליהם [בני אשכנז וצרפת] סברו שבמדברות מצוי שיהיו כאן חיות רעות וליסטים כידוע, והשי״ת בחסדו לא הניחם לבא עליהם, אבל בסתם דרכים שאף שגם כן שייך ומצוי שיהיו שם מזיקין, מכל מקום ודאי אין להחשיב מצב זה, להיות ידוע כמסוכן שהיו צריכין להיות כאן, ולכן אין לדמות הולכי דרכים ולחייב לברך הגומל מספק, שהרי ספק ברכות להקל.

והקשה לפי זה למה צריך להתפלל תפילת הדרך מתחילה כשיוצא לדרך, והרי אין זה אלא ספק, שמא יהיה סכנה, ובשלמא הולכי מדברות ששכיח שם שעת הסכנה, צריך להתפלל מתחילה, אבל הולכי דרכים מעיר לעיר [לא דרך מדברות] מפני מה אומרים תפילת הדרך, ותירץ שבשביל ספק סכנה כבר יש להתפלל שלא יארע לו שום מזיק, אף בנוסח דומה לברכה, שלכן תיקנו להתפלל תפלת הדרך.

ועל פי זה ביאר את לשון הגמרא שאמר אליהו לרב יהודה אחוה דרב סלא חסידא על תפלת הדרך ׳המלך בקונך וצא׳, שהוא בא להורות לו בזה שאף שהוא רק ספק סכנה, משום שאפשר שכלל לא יחשבו המזיקים להיות שם, וא״כ נמצא שלא היה על מה להתפלל שישמרהו השי״ת בדרכו יותר מכפי שהוא היה נמצא בביתו, והיה מקום לומר שלא יוכל להתפלל בברכה דספק ברכות להקל, וזהו מה שאמר שאינו כן, אלא שלתפילה צריך להתפלל אף על הספק אם תהיה סכנה, וזהו לשון ׳המלך׳ שהוא לשון שאלת עצה איך לעשות, שהוא שייך על דבר שהוא ספק עבורו ואינו יודע להכריע נמלך בחברו איך לעשות, כן הוא כשיוצא לדרך שהוא ספק שאפשר שיארע שם דבר איזה סכנה, ואף שהכריע לצאת ולא לחוש לשמא יארע לו איזה דבר סכנה, לא יחשוב שלכן לא יתפלל בברכה מספק קטן כזה, אלא אדרבה יתפלל לקונו כמו שהוא ספק ממש שצריך להמלך עוד בדבר, ויתפלל שהשי״ת ישמרהו אף מחשש רחוק, אלו תוכן דבריו.

הרי לפנינו עוד נפקא מינה בחקירה הנזכרת לגבי ספק בחיוב אמירת תפילת הדרך, וכפי שביאר האגרות משה שאם יש לזה דין של תפילה, א״כ שייך להתפלל גם אם יש רק צד של ספק סכנה, אולם אם יש לה גדר של ברכה, אינו יכול לאומרה אלא בודאי חיוב, שהרי ספק ברכות לקולא[ט].

הוספת בקשות פרטיות על נוסח תפילת הדרך

כתב הראבי״ה (ח״א ברכות סי׳ פו) שהיוצא לדרך מתפלל תפלת הדרך יהי רצון מלפניך וכו׳, ואם ירצה יוסיף כפי הענין ויכלול באמצע ברכה, כגון אם עובר בים יאמר ותצילנו ממים רעים והזידונים, וכגון אם הולך במקום מדבריות ויערים וירא מגדודי חיות ולסטים יתפלל כפי הענין. ובדרך זו הלך גם בערוך השולחן (סי׳ קי סי״א) שכתב שאם ירצה להוסיף שם עוד תחנות ובקשות הרשות בידו, אבל תפלת הדרך שבגמרא מחויב לומר.

וביאור דבריהם הוא כמו שמצינו בכל תפילה שיכול אדם להוסיף בקשות ותפילות כפי רצונו[י], כך גם בתפילת הדרך יכול לכלול בה מה שרוצה.

אולם בספר יוסף אומץ (סי׳ תסא) כתב בתחילה וז״ל ׳תפילת הדרך הארוכים הנדפסים מחדש בכמה אופנים בעיני איסור גדול לאומרם, כי אין לנו לשנות ממטבע שטבעו חכמים בברכה, וא״כ לא יצא ידי חובת תפילת הדרך, וגם הרי ברכה לבטלה, אכן אם אמר מתחילה תפילת הדרך כפי תיקון חז״ל עד סוף הברכה, יש לו להוסיף אחר כן בבקשות ההמה שירצה׳.

ולפי מה שנתבאר לעיל ביאור הנדון בדבריהם הוא בגדר תפילת הדרך האם היא ׳ברכה׳ או ׳תפילה׳, שלדעת הראבי״ה היא תפילה, ומשום כך אפשר להוסיף עליה כפי חפצו עוד כמה תפילות ובקשות, מה שאין כן דעת היוסף אומץ היא שגדרה תפילת הדרך כברכה, ולפיכך אין לשנות ממטבע שטבעו חכמים בברכה כלום, ורק אח״כ יכול להוסיף עליה.

ביאור הגר״א שדין תפילת הדרך שווה לשאר ברכות

וכמו כן מבואר בדברי הגר״א על מה שכתב השו״ע (שם ס״ה) שאין לומר אותה אלא פעם אחת ביום, אפילו אם ינוח בעיר באמצע היום, אבל אם דעתו ללון בעיר ואחר כך נמלך ויצא ממנה לעבור חוצה לה או לשוב לביתו, צריך לחזור ולהתפלל אותה. וכתב שם בביאור הגר״א (שם אות יב-יג) שהטעם במה שכתב השו״ע שאומר אותה רק פעם אחת ביום, הוא משום שדין תפילת הדרך שוה לברכת התורה ולכל הברכות, שפסק השו״ע (סי׳ מז ס״י) שאין אומרם אלא פעם אחת ביום.

וכן מה שכתב השו״ע שם שאם נמלך מלנוח ורוצה לצאת לדרך חייב לברך שנית, כתב הגר״א שם בביאורו שהטעם בזה הוא משום שיש לזה את

פותחות בברוך, ואע״פ שאינן סמוכות ודכוותה תפלה קצרה׳. ומבואר ברשב״א [וכמו כן בדעת כל אלו הראשונים שדנים מפני מה אין תפילת הדרך פותחת בברוך] שדין תפילת הדרך היא כברכה ויש לה את כל דיני ברכה, וצריך למצוא טעם שהיא חותמת בברוך ואינה פותחת בברוך.

ו. וכתב המגן אברהם (סק״א) שהבקי אינו יוצא בשמיעה אף בדיעבד. אולם רבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב ג ח״ז) חילק בזה, שביחיד אינו מוציאו, ובעשרה מתפללים יכול להוציאו, ואף אחרי שיצא מוציא לאחרים.

ז. כך כתב הר״ן (על הרי״ף, ר״ה לד: ד״ה יחיד) וכן הובא בירושלמי (פ״ג ה״ג כה:) שיהא כל אחד מבקש רחמים על עצמו.

ח. ואף שאינו ראוי לסמוך לחבירתה, שהרי אינו חייב בשום ברכה אחרת, מכל מקום יכול לאומרה ולא יסמוך לחבירתה.

ט. נמצא שהתוספות והטור שנחלקו בטעם הדבר שאינה סמוכה, ונתבאר שביאור דבריהם הוא האם יש לזה גדר ברכה או תפילה, א״כ נדון זה יהיה תלוי בזה האם יכול לומר תפילת הדרך גם בספק, שלהטור יש חיוב לאומרה כיון שהיא כתפילה, אך לדעת המהר״ם אינו אומרה אלא במקום סכנה ודאית, כיון שיש לה דיני ברכה וספק ברכות להקל.

י. כמבואר בשולחן ערוך (סי׳ קיט ס״א) שאם רצה להוסיף בכל ברכה מהאמצעית, מעין הברכה, מוסיף, וכו׳, ואם שואל צרכיו ממש, כגון שיש לו חולה בתוך ביתו או שהוא צריך לפרנסה,

כל היסח הדעת שבברכות שמתחייבים לברך שנית[יא]. מבואר בדבריו שסבר שיש לזה דמיון גמור להלכות ברכות, שאם נפרש שסובר שהיא כתפילה א״כ מדוע נקבע זמן אמירתה פעם אחת ביום, ומה היסח הדעת גורם שישתנה הדין, והרי התפילה היא על כל הדרך עד שיגיע למחוז חפצו, אלא מוכח כמו שנתבאר בהלכות ברכות שיש את כל אלו הדינים וממילא גם בתפילת הדרך הדין כך.

ג. אמירתה בלשון רבים

דין הגמרא לשתף את הציבור בתפילת ההולך בדרך לכתחילה ובדיעבד

מצינו בגמרא (שם) ׳אמר אביי לעולם לישתף איניש נפשיה בהדי צבורא׳. ופירש רש״י (ד״ה לישתף נפשיה) שלא יתפלל תפלה קצרה בלשון יחיד אלא בלשון רבים, שמתוך כך תפלתו נשמעת.

ומבארת הגמרא איך יאמרנה בלשון רבים, ע״י שיאמר יהי רצון מלפניך ה׳ אלהינו שתוליכנו לשלום וכו׳. וכן פסק הטושו״ע (סי׳ קי ס״ד) והביא הטור שם תפילה זו, וכתב ׳היוצא לדרך יתפלל תפילת הדרך וזה נוסחה יהי רצון מלפניך ה׳ אלוהינו ואלוהי אבותינו שתוליכנו לשלום ותסעידנו לשלום, ותסמכנו לשלום, ותביאנו למחוז חפצנו לשלום, ותצילנו מכף כל אויב ואורב בדרך, ותתננו[יב] לחן לחסד ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואנו כי אתה שומע תפלות עמך ישראל ברחמים בא״י שומע תפלה.

ובפרי מגדים (שם משבצות זהב סק״ג) כתב שבדיעבד יצא אף אם אמרה בלשון יחיד[יג]. ובאליה רבה (סק״ט) הביא בשם האור זרוע (דף קג) שהדין לאומרה בלשון רבים היינו דווקא אם ירצה, שיוצא ידי חובה גם כך. והביאור בזה הוא שיש כאן עצה טובה שתפילתו תתקבל שיאמרנה בלשון רבים, אבל אין זה גורם שיהיה כך עצם הנוסח של תפילת הדרך, ולפי שיטה זו אין זה בדיעבד אם אומרה בלשון יחיד.

ויש שביארו[יד] את השיטות שהדין של אביי שישתף עצמו בתפילתו עם הציבור רק לכתחילה, הוא משום שכך מבואר בלשון הטור והשולחן ערוך שכתבו ׳וצריך׳ לאומרה בלשון רבים וכו׳. שמשמעות לשון זו היא לכתחילה. והביאו על זה שיש בזה נדון גדול בפוסקים, אם הלשון ׳צריך׳ הוא רק לכתחילה, או גם דיעבד הדין כך[טו].

דברי המאירי איך ישתף את הציבור בתפילתו

המאירי (כט: ד״ה ולעולם) כתב שלעולם יכלול אדם את הצבור בכל תפלה חדשה שהוא מתפלל, ואע״פ שאומרה בלשון יחיד ראוי לו שיאמר אח״כ אני וכל עמך בית ישראל, וברכה זו אע״פ שחותם בה אין בה פתיחה ולא הזכרת מלכות אבל הזכרת השם יש בה כמו שביארנו בתפלה קצרה שאדם אומר במקום גדודי חיות ולסטים כמו שביארנו למעלה, עד כאן דבריו.

ובביאור דבריו כתב בספר בצל החכמה[טז] שהוא מפרש את דברי אביי שישתף אדם עצמו עם הצבור, באופן מחודש, והיינו שאחר שאמר תפילת הדרך או כל תפילה חדשה שהוא אומר בתחילה בלשון יחיד [כנוסח המבואר שם בגמרא] יוסיף ויאמר ׳אני וכל עמך בית ישראל׳ כדי לכלול את הצבור בתפלתו. וכתב על זה שהוא יחיד במה שמפרש כך את דברי אביי.

והוסיף שגם בטושו״ע (סי׳ קי ס״ד) כתוב שצריך כבר בתחילת נוסח התפילה לאומרה בלשון רבים, שתוליכנו לשלום וכו׳ עיי״ש. ויותר מזה יש להקשות שהרי הגמרא מביאה את נוסח התפילה בלשון רבים, שיאמר ׳יהי רצון מלפניך ה׳ אלהינו שתוליכנו לשלום׳ וכו׳. ומשמע בגמרא שלא רק שיוסיף אח״כ גם בקשה על הציבור, אלא שכבר בתחילה כאשר מתפלל על עצמו יתפלל גם על אחרים. וגם בדברי המפרשים מבואר שלא כדבריו שכתבו בפירוש דברי אביי שיאמרנה בלשון רבים ולא רק שיוסיף אח״כ ויתפלל על הציבור.

במה ישתף את תפילתו עם הציבור

הלבוש (סי׳ קי ס״ד) כתב שצריך לאומרה בלשון רבים כדי לכלול עצמו עם תפלת רבים, שמתוך כך תפלתו נשמעת יותר. והיינו שכיון שיש רבים בדרכים שמתפללים שינצלו ממוקשי הדרכים, והוא מצרף את תפילתו יחד עמהם, לפיכך יש לתפילתו דרגה של תפילת רבים, שהיא נשמעת ומקובלת יותר מתפילה של יחיד [כמבואר בגמרא בכמה מקומות].

וכן מבואר מתוך דברי הט״ז (שם סק״ז) שכתב שהטעם למה שיש מתפללים תפילת הדרך חוץ לעיר דווקא, משום שאז יאמר אותה עם אחרים שהולכים יחד עמו בשיירה, וזכות הרבים עדיפה.

אך מדברי רש״י הנ״ל נראה שמבאר שהמעלה במה שמשתף את עצמו עם הרבים, היא לא בעצם התפילה שעל ידי זה היא מעולה יותר מתפילת יחיד, אלא כעין מה שאמרו (ב״ק צב.) המתפלל על חבירו והוא צריך לאותו דבר הוא נענה תחילה. ועוד שלרבים יש זכויות נוספות להינצל, וכיון שהוא כולל את עצמו עמהם הוא ינצל גם כן יחד, גם אם כיחיד אין לו את הזכות לכך.

ולכאורה לדברי הלבוש והט״ז אם הוא הולך בדרך יחידי אינו יכול לאומרה בלשון רבים, שהרי אין לו עם מי להשתתף בתפילת רבים.

מי נכלל בציבור המשתתף בתפילתו

המגן אברהם (סי׳ תקסה סק״א) מקשה שאמנם שכאשר משתף עצמו עם הציבור תפילתו נשמעת יותר, אבל כאשר יוצא לדרך יחידי למה לא נחשוש לשקר, במה שאומר בלשון רבים שתוליכנו וכו׳. [ולא די במה שבעתיד יהיה מי שילך לדרך שמבקש עליו שינצל מפגעי הדרך, משום שהלשון ׳שתוליכנו לשלום׳ משמעותה היא לאלו ההולכים בעת ההיא].

וביאר בזה שהטעם הוא שאפילו שהוא יצא יחידי בדרך ההיא, יכול וצריך לומר ׳שתוליכנו לשלום׳ משום דודאי שיש אחד בסוף העולם שהולך גם כן בדרך, והוא משתף אותו בבקשותיו בתפילת הדרך.

והיינו שהמגן אברהם הבין כפירושו של רש״י שמשתף את עצמו עם צרכי הציבור וממילא גם ההצלה שלו היא חלק מהצלת הרבים, ומתפלל אף עליהם, ומשום כך הוקשה לו איך יאמר לשון רבים כשהולך יחידי, ועל זה תירץ שיש אחד מן העולם שהולך בדרך, והוא מתפלל עליו, ולא כדברי הלבוש והט״ז שמשתף את עצמו עם תפילת ההולכים בדרך, שלכאורה אם הולך יחידי אכן אינו אומר בלשון רבים, וממילא אין מה לחשוש לשקר.

החילוק בין תפילה קצרה לתפילת הדרך בדרגת הסכנה

והקשה הצל״ח (ל. ד״ה לעולם) למה הגמרא נקטה בתחילה תפילה זו בלשון יחיד, ורק אח״כ מביאה את דברי אביי, והרי לא מצאנו מי שיחלוק על דבריו, ועוד מאי שנא מתפלה קצרה של מהלך במקום סכנה או במקום גדודי חיה ולסטים, שמובא במשנתינו ובברייתא (כט:) שיש כמה שיטות תנאים בנוסח תפילות אלו, וכולם נתקנו שם בלשון רבים.

ועוד הקשה מדוע הוסיף רש״י שכל תפילה קצרה יתפלל בלשון רבים, והלא בפשוטו דברי אביי באים כהמשך לדברי הגמרא שלפני כן שהנדון הוא רק על תפילת הדרך שאמר לו צא והמלך בקונך, ולא על תפילה קצרה.

ותירץ שהנוסחאות של תפילה קצרה האמורות לעיל, ניתקנו להולך בדרך והוא כבר במקום סכנה, שהשטן מקטרג בשעת הסכנה וצריך יותר רחמים, לכך נתקנו בלשון רבים כבר בתחילה [וכמו שכתב רש״י] שמתוך כך תפלתו נשמעת בזכות הרבים, מה שאין כן תפלת הדרך שהיא נתקנה לכל הולך בדרך ואף שלא במקום סכנה, לפיכך עלה מתחילה על דעת הש״ס שאומרה בלשון יחיד, ובא אביי וחידש שלעולם ישתף אדם עצמו עם הציבור.

יכול לשאול אפילו באמצע הברכה, והוא שישאל בלשון יחיד ולא בלשון רבים.

יא. ועיין בביאור הלכה (ד״ה צריך לחזור) שהביא את דברי הגר״א ועמד על כך שהשווה הגר״א את דין תפילת הדרך לברכת התורה, לגבי מי שישן והשכים קודם אור הבוקר שצריך לברך שנית משום שהיה כאן היסח הדעת, והיינו שיש לה דין גמור של ברכות.

יב. בנוסח התפילה ׳ותתננו׳ יש להרחיב קצת שהנה כתב המגן אברהם (סק״, על פי הסוד בשם ספר הקנה טעמי המצוות, כוונת הקדושה כב ב) שמה שאומרים בתפילה ׳ותנני לחן וכו׳. יאמר בלשון יחיד. וכתב הכף החיים שלפי זה יאמר גם את המשך בקשה זו בלשון ׳בעיני כל רואי׳. אמנם מתוך דברי המהרש״א (חידושי אגדות סוטה מו:) בביאור דברי הגמרא בענין המהלך בדרך שצריך שיעסוק בתורה. כתב שהטעם בזה הוא שההולך בדרך יחידי בלא לויה דמו בראשו, וצריך חן ורחמים, כמו שתיקנו בתפלת הדרך ׳ותתננו לחן ולחסד כו׳ בעיניך ובעיני כל רואינו׳. מבואר בדבריו שסבר המהרש״א שגם בבקשה צריך לשתף את עצמו עם הציבור ולאומרה בלשון רבים.

והנה בערוך השולחן (סי׳ קי ס״ט) כתב ׳כל היוצא לדרך מתפלל תפלת הדרך וכך היא נוסחתה יהי רצון מלפניך וכו׳ שתוליכנו לשלום וכו׳ ותתננו לחן ולחסד ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואי׳ וכו׳. ולכאורה היא שיטה שלישית שעצם הבקשה ותתננו היא בלשון רבים, אבל בעיני כל רואי בלשון יחיד.

יג. וכן כתב המשנה ברורה (שם ס״ק יח).

יד. בירור הלכה (קמא שם סי׳ ס״ד ד״ה המשנה ברורה ס״ק יח). וכתב שם שיש להסתפק באופן שהתחיל את התפילה בלשון יחיד, וקודם שאמר את השם של סיום הברכה נזכר שצריך לאומרה בלשון רבים, האם זה נחשב לדיעבד וימשיך ויסיים ברוך אתה ה׳ וכו׳, או שכל עוד שלא סיים הרי זה עדיין כלכתחילה, ויחזור ויאמר את כולה בלשון רבים. ואם נכריע שכל עוד שלא סיים הרי זה כלכתחילה, וצריך לחזור לומר אותה בלשון רבים, עדיין יש להסתפק באופן שכבר אמר ברוך אתה ה׳ ולא סיים את הברכה, האם יאמר למדני חוקיך, או שזה כבר נחשב לדיעבד, שיוצא גם כשאמרה בלשון יחיד.

טו. עיין כנסת הגדולה (שו״ת סי׳ נד) בדין המבואר בגמרא (מגילה יח:) שמזוזה צריכה שרטוט ושאלוהו אם דין המגילה גם כך או לא. והשיב שלכאורה נראה שזה תלוי במחלוקת הפוסקים שהביא בספר הכללים בכללים נפרדים (אות לב) שנחלקו הפוסקים אם לשון צריך הוא לכתחלה או בדיעבד, וכו׳. וכן החתם סופר בחת״ס (שו״ת ח״א סי׳ נא) דן אם הלשון צריך הוא לכתחילה או גם בדיעבד.

טז. בצל החכמה (שו״ת ח״ג סי׳ קכג).

ולפי זה מדויק הלשון בדברי אביי שאמר 'לעולם' וכו'. והיינו שרצונו להשמיע בזה שהן המהלך במקום סכנה והן מהלך שלא במקום סכנה צריך לשתף את עצמו יחד עם הציבור, לאומרה בלשון רבים, והיינו שאביי בא לומר שדין תפילה זאת היא ככל התפילה קצרה שאומרים בדרך שנתקנו בלשון רבים.

ובזה מיושב גם מה שהביא רש"י שלא יתפלל תפלה קצרה בלשון יחיד וכו'. שלכאורה אביי לא דיבר בתפלה קצרה, אלא הביאור שאביי הולך על כל תפלה קצרה, שדינם שוה לכל אותן תפלות קצרות שבמשנתינו ובברייתא הנ"ל בהיה מהלך במקום גדודי וכו', ומשם לומדים גם לכל תפילת הדרך[יז].

הוספת בקשה על חזרה לשלום מהדרך

בגמרא לפנינו בנוסח תפילת הדרך אין בקשה 'שתחזירנו לשלום', ובדרך זו הלכו הטור והלבוש ועוד כמה פוסקים, אולם הרי"ף (כט:) והרא"ש (פ"ד סי' יח) ועוד כמה מן הראשונים גרסו גם בקשה זו, 'ותחזירני לשלום'[יח]. וכתב האבודרהם[יט] שלפי מה שנתבאר שצריך לאומרה בלשון רבים, ממילא הנוסח הנכון הוא 'ותחזירינו וכו'.

ויש מן האחרונים[כ] שכתבו שאין ביניהם מחלוקת להלכה, ולכולם אם חוזר באותו יום צריך לכלול בקשה זו בתפילת הדרך, ורק הנדון הוא האם היתה גירסה זו בגמרא או לא, שבגמרא לא הוזכר אלא רק נוסח ששייך בכל הולכי דרכים, ואילו בעוקר דירתו באופן קבוע למקום אחר שאין בדעתו לחזור על דרך אינו מתפלל על חזרה בשלום, ממילא לא כתבו זאת בכל הנוסחאות.

ד. הזמן הראוי לאמירתה

אימתי חל חיוב אמירת תפילת הדרך

הגמרא (כט:) [לאחר שהביאה את נוסח תפילת הדרך] מקשה אימתי מתפלל אותה, אמר רבי יעקב אמר רב חסדא משעה שמהלך בדרך. עוד מקשה הגמרא עד כמה, אמר רבי יעקב אמר רב חסדא עד פרסה. ובביאור משא ומתן של הגמרא האריכו הראשונים בכמה דרכים, והם נוגעים לבירור בפרטי החיוב של תפילת הדרך. א. ממתי הוא זמן חיוב אמירתה. ב. באיזה דרך חייבים לאומרה. ג. עד היכן אפשר לאומרה.

ביישוב הקושיא הראשונה מאימתי אומרים אותה יש ב' גירסאות בדברי רבי יעקב אמר רב חסדא, לפנינו הגירסא היא 'משעה שמהלך בדרך'. אולם גירסת הרי"ף (כט:) והרא"ש (פ"ד סי' יח) 'משעה שיאחז בדרך'.

שיטת הט"ז לומר גם קודם צאתו לדרך

והנה נחלקו האחרונים מתי מתחיל חיוב אמירתה, הט"ז (סק"ז) כתב שיכול לומר אותה אפילו בעיר, קודם שיוצא לדרך, ומה שאמר רב יעקב בשם רב חסדא 'משעה שיאחז בדרך' היינו שחזקתו שודאי ילך בדרך, וכתב שם שראה שיש קצת שמקפידים שלא יאמר אותה אלא עד שהוא חוץ לעיר על השדה, ואין לזה שורש ועיקר מכל הפירושים בגמרא. וביותר שהרי בסעיף קודם מובא שהמהר"מ היה מתפלל אותה בבקר ביום שרצה ללכת בדרך, והוא היה עדיין בתוך העיר, מוכח א"כ שמשעה שרצה ללכת והכין את עצמו, נחשב כמי שאחז בדרך ומתחייב כבר באמירתה.

וכדברי הט"ז מפורש בתוס' הרא"ש (כט: ד"ה זו תפילת הדרך) שכתב ב' חילוקים בין תפילה קצרה שבמשנה (שם) לבין תפילת הדרך: א. שחיוב תפילת הדרך חל כשהוא בישוב ורוצה ללכת לדרכו, ואילו תפילה קצרה חיובה חל רק כשהוא מגיע למקום סכנה. ב. תפילה קצרה חיובה רק אם עדיין לא התפלל, מה שאין כן תפילת הדרך אפילו אם התפלל כבר, חייב לאומרה.

דעת החולקים על הט"ז והדחייה של הוכחתו

המגן אברהם (שם ס"ק יד) כתב שלא יאמר אותה כשהוא בתוך עיבורה של עיר, אלא לאחר שיצא מהעיר והוא אוחז בדרך ממש. וכן כתבו האליה רבה (ס"ק יד) והפרי מגדים (סק"ז הו"ד במשנה ברורה ס"ק כט) שלכתחילה יש להזהר ולא לסמוך על הט"ז, ויש לאומרה רק לאחר שיצא מתחום העיר לגמרי, אך אם בדיעבד [כגון שהכין עצמו לדרך, והוא עדיין בתוך תחום העיר] בירך אינו צריך לחזור ולאומרה שנית.

ומה שהוכיח הט"ז כדבריו ממה שהיה המהר"מ מסמיכה לתפילת הבוקר, כתבו האחרונים הנ"ל[כא] שאפשר לדחות שהוא היה יוצא לדרך קודם התפילה ומתפלל בדרך, ושם היה מסמיך את תפילת הדרך לתפילה. או שהמהר"מ היה מתפלל בעיר קודם יציאתו, ואומר את ברכות השחר בדרך, ומסמיך אליהם את תפילת הדרך ולא אמרם בתוך העיר.

וכן נראה מדברי הטור שאין להתפלל כלל תפלת הדרך אלא דווקא לאחר שיצא מן העיר והחזיק בדרך, שלאחר שהביא את מנהגו של מהר"מ ז"ל כתב וז"ל 'וי"ל אותם אחר שהחזיק בדרך' כו', והיינו שהבין שגם הוא היה אומר אותה לאחר שיצא מן העיר. וכן משמע בהדיא מדברי הסמ"ג (עשין סי' יט) שכתב וז"ל 'כשאתה יוצא לדרך המלך בקונך וצא ואמור יהי רצון מלפניך' כו' ומסיק בחתימת דבריו וז"ל 'ומתפללין אותה משהחזיק בדרך' כו'. וגם הרמב"ם (ברכות פ"י הכ"ה) כתב שיאמר תפלת הדרך לאחר שיצא מן הכרך כו'. ולא הזכיר שום אחד מן הפוסקים הראשונים והאחרונים ז"ל לכתוב שיכול לברך אותה קודם שאחז בדרך, והיינו משום שלא ערב לבם לגשת לחלוק על גמרא ערוכה, שמשמע דווקא משאחז בדרך ואילך ולא קודם לכן, וכל שכן שאסור להקדים כל כך זמן רב לברך אותה בעוד שמתפלל בבית הכנסת לסמוך אותה לאחת מן הברכות.

והביא (שם) שהרוקח (סי' שמז) כתב שיש לומר תפילת הדרך מיד, ואפשר לפרש שכוונתו היא מיד שיוצא מהעיר, אבל אין הכוונה מיד שיוצא מביתו, משום ששמא יתעכב ולבסוף לא ילך ונמצאת ברכתו לבטלה.

ובשולחן ערוך הרב (שם ס"ו) הביא את ב' השיטות וכתב מאימתי מתפלל אותה משעה שמהלך בדרך, אבל לא כשעדיין הוא בתוך העיר שדר בה לפי שאין להתפלל תפלת הדרך אלא עד שיחזיק בדרך, ועיבורה של עיר דהיינו ע' אמה ושיריים סמוך לעיר הרי הוא כתוך לעיר, ויש מי שמתיר אפילו בתוך העיר משעה שגמר בלבו והכין עצמו לצאת בו ביום, שזה נקרא גם כן החזיק בדרך שמוחזק לילך בודאי, ויש לסמוך על דבריו בדיעבד.

טעם האחרונים החולקים על הט"ז

והוסיף שם בבאר שבע שאין לפרש שרב חסדא שאמר משעה שיאחז בדרך, בא לומר שאז הוא מתחייב, ועדיף לברך אותה קודם שיצא מן העיר, שיהיה לו את המעלה של ברכה שהיא עובר לעשייתה, וכשם שבכל המצוות הברכה קודמת לעשייתם כך גם בתפילת הדרך, ולפי זה רב חסדא בא להשמיענו שאפילו אם כבר הולך בדרך לא הפסיד את הברכה, ויכול עדיין לברך אותה מאחר שיש לו עוד קצת מהדרך לפניו, אין זה נכון לפרש כך, שודאי לא עלה על הדעת לברך קודם יציאתו מהעיר משום שזה יחשב עובר לעשייתן, שזה לא עובר לעשייתן בסמוך למעשה המחייב את הברכה אלא זה קודם דקודם[כב].

הטעם השני הוא שיש לחוש שמא תבוא איזה סיבה אחר צאתו מבית הכנסת שלא יוכל כלל לצאת לדרך, ויבא לידי ברכה לבטלה ועובר על לא תשא וגו' [וכמו שמצינו בכמה מקומות שחששו שלא לברך במקום שיש לחוש שמא יבא לידי ברכה לבטלה[כג]] על כן ראוי ונכון שלא יתפלל תפלת הדרך

יז. והנה רש"י על הרי"ף (כ. מדפי הרי"ף ד"ה לישתתף) כתב וז"ל 'כלומר אל יתפלל תפילה זו בלשון יחיד' וכו'. והיינו שהגירסא היא 'אל יתפלל תפלה זו'. ולא כהגירסא שלפנינו שסתם כתב וז"ל 'שלא יתפלל תפלה קצרה בלשון יחיד'. והיינו שלפי רש"י על הרי"ף הגירסא היא שדברי אביי הם רק על תפילת הדרך, ולגירסא שלפנינו על כל תפילה קצרה, וכתב הצל"ח שלדבריו גירסת רש"י היא האמת, ואין צריך לשנות אותה, משום שאביי בא לומר שדין תפילת הדרך שוה לכל התפילות הקצרות שנאמרות בלשון רבים, שגם היא נאמרת בלשון רבים, ואע"פ שאומרה שלא במקום סכנה דווקא.

יח. במעדני יום טוב (על הרא"ש שם אות ע) כתב שדברי הרא"ש שיאמר 'ותחזירנו לשלום' אמת הם, אבל אין גירסא כזו לא בגמרא ולא ברי"ף, ולכן גם הטור לא הביא גירסה זו. וכמו כן בערוך השולחן (שם ס"ט) הביא את נוסח התפילה יהי רצון מלפניך וכו' ולא הביא ותחזירני וכו', וכתב שברי"ף הגירסא אחר שאומרים 'ותסמכנו לשלום' מוסיפים 'ותחזירנו לביתי לשלום'. והיינו שהיו ב' גירסאות בדברי הרי"ף, שלפי המעדני יו"ט (שם) לא היתה בקשה זו כלולה בתפילת הדרך, ואצל הערוך השולחן היתה הגירסה כמו שלפנינו.

יט. אבודרהם (שער השמיני דיני תפילת הדרך). והסמ"ג (עשין יט) כתב גם כן 'ותחזירני לביתי'. ובתשובות בצל החכמה (ח"ג סי' קכא) הביא מהסמ"ג שהיה לפניו שכתוב שם 'ותחזירנו לביתי'. וכתב על זה שהיא טעות סופר, וכי רוצה המתפלל שכל עוברי דרכים יבואו לביתו ולא לביתם, ובהכרח צריך לתקן ולגרוס כדברי האבודרהם הנ"ל.

כ. בספר אהלך באמיתך (ס"ק כג).

כא. וכדבריהם כתב גם בבאר שבע (סי' מה) ובמור וקציעה (סי' ק) שיש לאומרה לאחר שהוא כבר יצא מהעיר, ודחו את ראית הט"ז, שהמהר"מ היה מתפלל אומר את ברכות השחר בדרך, ומסמיך אליהם את תפילת הדרך.

כב. והוכיח הבאר שבע כדבריו מגמרא (מנחות לה:) לגבי תפלין שמברך עליהן משעת הנחה עד שעת קשירה כו'. וכתב הרמב"ם (תפילין פ"ד ה"ח) וז"ל 'וכל המצות כולם מברך עליהם קודם לעשייתן, לפיכך צריך לברך על התפלין של יד אחר הנחה על הקיבורת קודם קשירתן, שקשירתן זו היא עשייתן' עכ"ל. ושם בכסף משנה כתב שאם יברך קודם שיניח הרי עובר דעובר ולא עובר לעשייתן משום שהוא מחוסר ב' מעשים, הנחה וקשירה. וא"כ הוא הדין גם ביוצא לדרך אם הוא עדיין בתוך העיר חסר לו ב' שלבים האחד היציאה מהעיר והשני ההליכה בדרך.

כג. עיין בטור (יו"ד סי' כח) כתב בשם בעל העיטור 'השוחט חיה לא יכסה עד שיבדוק את

אלא דווקא משאחז בדרך ולא קודם לכן, שמא יבא לידי ברכה לבטלה ואז עובר על לא תעשה וגו', ומי שרוצה לנהוג כדעת מהרמ"מ ז"ל והוא רוצה לצאת לדרך אחר שכבר התפלל בבית הכנסת, אז לא יאמר בבקר את אחת מן הברכות מאשר נתן לשכוי בינה והלאה, כדי לאמרה עם תפלת הדרך לאחר שיצא מן הכרך והחזיק בדרך.

וכן מבואר באליה רבה ולפי טעם זה אינו חולק על עצם דברי הט"ז, מתי זמן חלות החיוב אמירה של תפילה זו, האם אפשר להתחייב באמירתה כבר בהכנותיו ליציאה גם קודם שיצא מהעיר או לא, שזה ודאי שמתחייבים מיד כשמכין עצמו ליציאה, ורק נחלקו האם יש מקום לחשוש שמא יחזור ולא יצא לדרך ונמצא שבירך לבטלה, וכמו שכתב האליה רבה בתוך דבריו, ולא כתב שהטעם לחלוק על הט"ז הוא מחמת שעדיין לא הגיע זמן החיוב מכיון שהוא עוד לא יצא לדרכו, ולפיכך אם בירך קודם שיצא מהעיר אינו חוזר ומברך כיון שקיים בכך את מצוותו.

שיטה שלישית בזמן חלות חיוב אמירתה

דרך ממוצעת כתבו כמה מן האחרונים[כד] שאמנם ביום ראשון שיוצא לדרך אינו מברך אלא אחר שיצא מן העיר, אבל אם הוא כבר הולך בדרך ארוכה ולן בעיר לילה אחת[כה] ודעתו להמשיך בדרכו, אז יכול לברך מיד כשמתחיל להכין עצמו לדרך [כדברי הט"ז], גם קודם שיצא מן העיר, כיון שלינה זו לא היתה על דעת להשתקע שם, לכן לגביו זה נחשב כאילו יצא מהעיר ואוחז כבר בדרך.

ויש לבאר הלכה זו על פי ב' הטעמים הנזכרים לעיל בביאור דעת החולקים על הט"ז, והיינו שלהטעם הראשון שכאשר הוא בעיר זה נחשב למחוסר בב' מעשים, א"כ בנדון זה שהוא כבר בתוך הליכתו, ורק נכנס לעיר ללון לילה אחת, אינו מוקדם מהמצב המחייב, שהרי הוא כבר אוחז בדרך, וגם לטעם השני שחוששים שמא תארע תקלה ולא יצא לדרך, כאן אין מקום לחשש זה שהרי הוא אוחז בדרך ועד שלא יגיע למחוז חפצו ודאי ימשיך בהליכתו, ולכך גם קודם שיצא מהעיר יש לו לומר תפילת הדרך.

ה. שיעור פרסה המחייב באמירתה

האם הנדון על סיום זמן אמירתה או כשיעור הדרך המחייבת

הגמרא (ל.) דנה 'ועד כמה, אמר רב חסדא עד פרסה'. ופירש רש"י[כו] (ד"ה עד) שקושיית הגמרא היא עד כמה ילך בדרך ויהיה זמנה להתפלל אותה. ותירצה הגמרא שעד פרסה יכול לאומרה, אבל לא לאחר שכבר הלך פרסה בדרך. והיינו אפילו באופן שיש לו עוד דרך ארוכה מפרסה, כיון שיצא כבר מרחק פרסה שוב אינו אומרה. עוד מבואר ברש"י שאין גבול כמה ארוכה הדרך שרוצה לילך ואפילו היא קצרה שאין בה מהלך פרסה, כיון שהוא יצא לדרכו מחוץ לעיר, חייב לומר תפילת הדרך.

בהלכות גדולות[כז] מפרש שקושיית הגמרא היא עד כמה תהיה אורך דרכו שהוא עומד מבקש ללכת שיהא צריך להתפלל בה תפילת הדרך, ולפי זה ביאור תירוץ הגמרא 'עד פרסה', היינו שאפילו אין לו ללכת אלא דרך של פרסה כבר חייב בתפילת הדרך, אבל דרך של פחות מפרסה אין צריך להתפלל תפלה זו.

והיינו שנחלקו בשתי דברים: א. אם בדרך שהיא פחות ממהלך פרסה יש לומר תפילת הדרך, שדעת רש"י היא שאפילו על דרך מועטת של פחות ממהלך פרסה, אומרים תפילת הדרך[כח], מה שאין כן דעת הבה"ג היא שאין לאומרה אלא אם הדרך ארוכה לכל הפחות פרסה. ב. עוד נחלקו אם זמן אמירתה הוא דווקא בתוך פרסה הראשונה של דרכו, או גם לאחר שכבר הלך והתרחק מהעיר פרסה יש לאומרה, שלרש"י אין לאומרה אלא תוך פרסה הראשונה של היציאה לדרכו, ואילו לשיטת הבה"ג כל שלא אמרה בתחילה, הוא הולך ואומרה כל הדרך[כט].

ובספר הפרדס[ל] ביאר ששורש מחלוקתם הוא בפירוש המשא ומתן בגמרא, שרש"י מפרש שדברי הגמרא 'עד כמה' הם המשך למה שאמרה הגמרא שזמן התחלת אמירתה הוא משעה שיאחז בדרך, ועל זה מקשה הגמרא ומתרצת שזמן האמירה הוא עד פרסה ולא יותר, אבל הבה"ג מפרש שקושיא זו נפרדת היא מקודם לכן, שעד כה היה הנדון מהיכן מתחייב האדם בתפילה זו, ומכאן ואילך הוא ענין בפני עצמו איזו דרך מחייבת בתפילת הדרך.

קושיית הראשונים בדעת רש"י וביאור המאירי בדבריו

הרא"ש (פ"ד סי' יח) הקשה על דברי רש"י מה סברא יש בזה שמאחר שהלך כבר פרסה, שלא יתפלל עוד תפילת הדרך, אף שבדעתו לילך עוד כמה פרסאות, ומדוע מה שכבר הלך פוטרו מלהתפלל על העתיד, שהוא חלק מהדרך המיועדת לו, ומשום קושיא זו כתב שפירוש הבה"ג נראה עיקר.

המאירי (כט: ד"ה כל היוצא) הביא את שיטת רש"י שאם לא התפלל אותה עד פרסה ראשונה, שוב אינו אומרה. וביאר שהטעם בזה הוא על פי האמור בגמרא שאמר אליהו לרב יהודה שכשאתה יוצא לדרך המלך בקונך וצא, ומבאר רבי יעקב אמר רב חסדא שזו תפלת הדרך. והיינו שמהות תפילת הדרך היא שהוא נמלך ומבקש את רשות קונו אם לצאת לדרך או לאו, וא"כ מי שיצא לדרך וכבר והלך ונתרחק מהלך של פרסה מן העיר, מכאן ואילך הפסיד את האפשרות של בקשת הרשות קודם שיוצא לדרך, שהרי כבר יצא לדרך בלא נטילת רשות.

תירוץ האחרונים שהחסרון בזה אינו מדין תפילת הדרך

האחרונים[לא] כתבו שנראה ליישב את שיטת רש"י, ואדרבה דבריו נכונים וברורים, שיש לומר שלאחר שהלך פרסה הרי הוא כבר הוחזק בדרך, שזה הוא שיעור הליכה גדול, ומצינו בגמרא (עירובין סה.) שהבא מן הדרך אל יתפלל לפי שאין דעתו מיושבת עליו, וא"כ כל שכן מי שהוא עתה כבר הוחזק בדרך ורוצה להפליג עוד בדרך, שפשוט שאין דעתו מיושבת עליו, שכל הדרכים בחזקת סכנה, ומשום כך שוב אין לו להתפלל אותה, ואין לחלק בין תפלה גמורה לשאר תפילות אפילו קצרה כמות שהיא, אך שיטת החולקים עליו היא שכיון שלגבי מה שנצרך לתפילת הדרך נחשב הדבר שדעתו מיושבת עליו, כיון שעיקר תפלת זו נתקנה להולכי דרכים, ובהכרח שדעה זו מספקת מיושבת לתפילה זו.

ביאור שיטת הבה"ג ודין דרך מסוכנת של פחות מפרסה

תלמידי רבינו יונה (ל. ד"ה משעה) הקשו על הבה"ג שבירושלמי (פ"ד ה"ד) מבואר שכל הדרכים בחזקת סכנה וא"כ גם בפחות מפרסה יהיה חיוב לומר תפילת הדרך, ותירצו שהירושלמי לא דיבר במי שהולך קרוב לעיר במרחק מועט של פחות פרסה. ועל פי זה כתב הט"ז (שם סק"ו) שכל מקום שהוא סכנה יש להתפלל אפילו אם הוא פחות מפרסה.

וכן מבואר בשו"ע (סי' ריט ס"ז) לענין ברכת הגומל שאם היה המקום מוחזק לסכנה ביותר, מברך הגומל גם בדרך של פחות מפרסה[לב]. וכתב שם הט"ז (סק"ד) אליה רבה (סי' קי ס"ק טו) שכל שכן שחייב בתפילת הדרך, והשו"ע שפסק כשיטת הבה"ג שדווקא בהולך בדרך שיש בה פרסה חייב בתפילת הדרך, כוונתו היא על סתם דרך, אבל במקום מסוכן יש להתפלל גם בפחות מפרסה[לג].

כאמור לעיל הרא"ש (פ"ד סי' יח) הביא את פירוש רש"י ואת פירוש הבה"ג, וכתב שנראה עיקר כפירוש הבה"ג שאם יש לו עדיין ללכת דרך ארוכה למה לא יברך, אבל כשיש לו לילך פחות מפרסה בקרוב לעיר לא הוי מקום סכנה וא"צ לברך.

הריאה, שלא יבא לידי ברכה לבטלה', וכו'. וכמו כן הביא הערוך השולחן (סי' רלט ס"ו) שהביא מהראשונים הסוברים שאין מברכין על שינת סוכה שמא לא יישן לבסוף.

כד. שו"ע הרב שם, שבות יעקב (שו"ת ח"ב סי' מו), אליה רבה (שם) ומשנה ברורה (שם).

כה. בספר קצות השולחן (בדי השולחן סק"ז) נסתפק במי שאוחז בדרך ונכנס ללון כמה לילות בעיר, ובדעתו להמשיך אח"כ בדרכו, האם זה נחשב כיציאה חדשה ועד שאינו יוצא מהעיר אינו אומר תפילת הדרך [לדעת אלו האחרונים] או שגם זה בכלל זה ונחשב שהוא כבר אוחז בדרך.

כו. כן פירש הרשב"א (שם ד"ה אימת) בפירושו הראשון.

כז. הלכות ברכות פרק רביעי, הובאו דבריו ברש"י (ל. ד"ה עד פרסה) רשב"א (ד"ה אימת) ריטב"א ורא"ש (פ"ד סי' יח).

כח. וכן כתב חידושי הרא"ה (ל. הוצ' אהבת שלום) שאין שיעור כמה תהיה הדרך ויתחייב בתפילת הדרך.

כט. עד שיבוא פרסה סמוך למקום שהולך לשם.

ל. הפרדס שער שמיני, דבריו הובאו בספר קובץ שיטות קמאי מסכת ברכות (עמ' תשכד). וראה שם שמסתפק בדעת הסוברים כרש"י מה השיעור הקטן ביותר של דרך חצי פרסה וכדומה, האם נחשבת יציאה לדרך או רק ביותר מכך.

לא. פני יהושע (ל. ד"ה עד כמה) ונחלת דוד (כט: ד"ה והא).

לב. בבית יוסף (סי' ריט הו"ד בדרישה סי' קי אות ו) שדברי הירושלמי שכל הדרכים בחזקת סכנה אינו על ענין ברכת הגומל, אלא על תפילת הדרך, ומבאר בכך את מנהג צרפת ואשכנז (שם ס"ז) שאין מברכין כשהולכין מעיר לעיר שלא חייבו אלא בהולכי מדברות ששכיח בהם חיות רעות ולסטים.

לג. ועל פי זה כתב באורחות רבינו (ח"א אות רח) שהחזון איש הורה שגם בנסיעה מעיר לעיר ויש בתים לאורך הדרך, שצריך להתפלל כיון שיש סכנה מכלי הרכב שבדרכים, ונחשב הדבר למקום סכנה. וכן מובא בשם החזון איש בספר דעת נוטה (ח"א סי' שצח). אולם באשי ישראל

מבואר ברא"ש גם כן כדברי רבינו יונה בביאור דברי הבה"ג שדרך של פחות מפרסה אינה מסוכנת, כי ההולך אינו מתרחק מן העיר כל כך.

בביאור הלכה (שם ד"ה ואין לאומרה) הביא את הסבר הרא"ש בשיעור פרסה שמרחק כזה כבר מוגדר כמקום סכנה, והסתפק במי שהולך פרסה אחת, אך הדרך עוברת בתוך עיר אחרת או בסמוך לעיר, האם חייב לומר כיון שבפועל ההוא יוצא לדרך של פרסה, או שמאחר וחלק מהדרך אינה במקום סכנה, שהרי היא בתוך העיר או בסמוך לה, א"כ אין זה נחשב שיש לו דרך של פרסה, וממילא אינו חייב לאומרה, והשאיר ספק זה בצ"ע.

בתהלה לדוד (סי' קי סק"ג) הביא גם כן את דברי הרא"ש וכתב שלפי זה אם דרכו [או חלקה] עוברת בסמוך לעיר, אינו אומר תפילת הדרך כיון שאינו במקום סכנה. וכתב שלפי זה קשה הלשון שנקטו הטור והשו"ע (שם) שאם שכח מלאומרה יאמר אותה כל זמן שהוא בדרך, ובלבד שלא הגיע תוך פרסה הסמוכה לעיר שרוצה ללון בה וכו'.

דברי האחרונים האם לפי זה צריך דרך של ב' פרסאות

וכתב התהלה לדוד (ס"ק ד) שלפי הביאור של הרא"ש שהכל תלוי בסכנה ושקרוב לעיר אין סכנה, א"כ גם כשמתקרב פרסה לעיר שרוצה לבוא אליה, שוב אינו יכול לומר תפילת הדרך, שהרי כבר אינו במקום סכנה, ואם כן נמצא שכל הדין של תפילת הדרך אינו אלא באופן שאורך הדרך אינו פחות מב' פרסאות, פרסה אחת שיתרחק מהעיר שיצא ממנה, והפרסה השניה שלא יתקרב לעיר שבא אליה. שהרי לדברי הרא"ש שהכל תלוי במידת הסכנה ובסמוך לעיר אין סכנה, א"כ למה דווקא אם הגיע לפרסה הסמוכה לעיר שהוא רוצה ללון בה שוב אינו אומר, והרי מיד כשנכנס בסמוך לכל עיר, כבר אין זה מקום סכנה.

אולם בתפארת שמואל (על גליון הרא"ש שם אות כ) כתב שלא נראה לדמות את תחילת הדרך לסופה, ודווקא בתחילה כשלא היה בדעתו ללכת יותר מדרך של פרסה אמרו שלא יאמרנה, אבל אם מתחילת הדרך היה בה פרסה או יותר ודאי שחייב לומר אפילו אם הוא תוך פרסה לעיר שבא אליה כיון שכבר נתחייב בתפילה על דרך זו.

וכן מבואר מתוך דברי עטרת זקנים (על גליון השו"ע שם אות ז) שכתב שאם יש לו דרך של פרסה מצומצמת לא פחות ולא יותר, [כדברי הט"ז הנ"ל] ע"כ דבריו. והיינו שלא הצריך דווקא דרך של ב' פרסאות, אלא באחת מצומצמת ומדויקת כבר חייבים בתפילת הדרך.

שיטה נוספת שהאמירה בפרסה ראשונה לכתחילה

יש מן הראשונים שביארו באופן נוסף את העולה מהמשא ומתן בגמרא, רבינו יונה (ל. ד"ה משעה) הביא את ב' הביאורים הנ"ל, וכתב שנראה למורו הרב נר"ו שודאי הפירוש הנכון בקושיית הגמרא הוא כרש"י עד כמה היא אחיזת הדרך, אבל תירוץ הגמרא אינו [לגמרי כרש"י] שאומר שאם לא התפלל בתוך פרסה שוב לא יכול להתפלל אחר כך, שזה לא יתכן, כיון שכל זמן שיש לו עדיין דרך ללכת מחויב הוא בענין התפלה הצריכה לו, אלא הדין הוא שיש לו לאומרה לכתחילה לאחר שיצא מן העיר בתוך הפרסה הראשונה, ואם שכח ולא אמר אותה שם, אומר אותה אח"כ על מה שיש לו ללכת, כל זמן שרב ממנו הדרך עד שיתקרב למקום שהולך, ע"כ דבריו[לד].

וכן כתב הטור (שם) שאין לאומרה אלא א"כ יש לו לילך פרסה, ואם שכח מלאומרה יאמר אותה כל זמן שהוא בדרך, ובלבד שלא הגיע תוך פרסה הסמוכה לעיר שרוצה ללון בה.

והוסיף הטור שאם יש לו ללכת דרך של פחות מפרסה, לא יחתום בברוך, וכמו כן אם היתה הדרך יותר מפרסה והוא שכח לאומרה עד שהגיע לתוך פרסה של אותה העיר, שצריך לאומרה בלא ברכה. והיינו ששיטה זו נקטה להחמיר שהעיקר הוא כפירוש הבה"ג שגם לאחר פרסה יש לומר ולא כרש"י, ולגבי אורך הדרך אם אין פרסה, אינו כרש"י שסובר שיש לאומרה בברכה, אלא יאמרנה כהבה"ג אך בלא ברכה, ובבית יוסף (שם) הביא מהכלבו (סי' פז) שתירוץ הגמרא עד פרסה היינו שעד אז יאמר עם ברכה ומכאן ואילך יאמרנה בלא ברכה.

ו. אמירתה בהליכה או במעומד

שיטות הראשונים בדין עמידה בשעת תפילת הדרך

עוד (שם) מובא בגמרא מחלוקת אמוראים האיך אומרים תפילת הדרך, רב חסדא אמר מעומד, רב ששת אמר אפילו מהלך. ומביאה הגמרא שרב חסדא ורב ששת היו הולכים בדרך, קם רב חסדא והתפלל תפילת הדרך, אמר רב ששת [שהיה סגי נהור] למשמשו במה עוסק רב חסדא, אמר לו משמשו שרב חסדא עמד מהליכתו ואמר תפילת הדרך, אמר רב ששת למשמשו העמד אותי גם כן ואתפלל תפילת הדרך, משום ש'מהיות טוב אל תקרא רע', והיינו שאמנם מותר להתפלל גם בהליכה אך בכל זאת לעמוד ולהתפלל עדיף יותר, וכיון שיש לי את האפשרות שהרי חבורתי עומדת מללכת, א"כ לא אקרא רע להתפלל מהלך.

כך פירשו התוס' (ד"ה והיכי) והרבה מן הראשונים שמחלוקת רב חסדא ורב ששת היא על תפלת הדרך.

אולם הכסף משנה (תפילה פ"ד הי"ט) פירש בדעת הרמב"ם באופן אחר, שהנה הרמב"ם כתב (שם) 'היה מהלך במקום סכנה כגון מקום גדודי חיות ולסטים והגיע זמן תפלה מתפלל ברכה אחת, וזו היא, צרכי עמך ישראל מרובים ודעתם קצרה, יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו וכו', ברוך אתה ה' שומע תפלה. ומתפלל אותה בדרך כשהוא מהלך, ואם יכול לעמוד עומד וכשהוא מגיע ליישוב ותתקרר דעתו חוזר ומתפלל תפלה כתקנתה תשעה עשר ברכות'.

וכתב הכסף משנה שהמקור לדברי הרמב"ם שכתב שאם יכול לעמוד עומד, מהמעשה שהיה עם רב חסדא ורב ששת כאמור לעיל, והרמב"ם למד שהמעשה היה עם תפילה קצרה שנאמרת במקום סכנה ולא עם תפילת הדרך, או עם תפילת הביננו שבה מעיקר הדין יש לעמוד, ולא רק משום 'מהיות טוב וכו', וא"כ עולה שלא כדברי התוס' והראשונים שנחלקו בתפילת הדרך.

מעלת העמידה בזמן האמירה

והנה יש לעמוד בביאור המחלוקת אם יש צורך לאומרה מעומד או שאפשר לאומרה גם בהילוך, גם יש לעיין מה החסרון אם אומרה כשהוא מהלך, ובפשוטן של דברים הטעם בזה הוא שאינו מיושב בדעתו די הצורך בעודו מהלך, וכמבואר לגבי ברכת המזון (שו"ע סי' קפג ס"ט-י"א) שבהליכה אין יישוב הדעת אלא בישיבה. אולם בספר שערי ברכה (שער לא בשערי בינה סק"א[לה]) כתב שהטעם שלכתחילה צריך לעמוד באמירת תפילת הדרך, שיש לה דין כתפילה, והרי כל תפילה היא בעמידה, וכו'. א"כ מבואר שני טעמים מהו החסרון של המהלך שאינו יכול לומר תפילת הדרך: א. שחסר לו בכוונת הלב, ב. שיש בה דין תפילה שהיא תמיד במעומד דווקא.

ולפי מה שהובאו בתחילת הדברים לחקור מהו הגדר תפילת הדרך אם היא כ'ברכה' או 'תפילה', מבואר היטב גם במה נחלקו האמוראים בגמרא, שיש לפרש שרב ששת סובר שיש לה גדר של ברכה, ולא מצינו בשום מקום שאסור לומר ברכה בהילוך, ויהיה דין עמידה בשעת ברכה, ולכן סובר שאפשר לאומרה גם בהילוך, מה שאין כן רב חסדא סובר שיש לה דין תפילה, שהיא כעומד לפני המלך, ולכן צריך לעמוד בעת אמירתה[לו].

מחלוקת הראשונים בהכרעת ההלכה בדין העמידה

התוספות (שם) כתבו שההלכה היא כרב ששת שאין צריך לאומרה מעומד.

וכן הוא בחידושי הרשב"א (ד"ה היכי מצלי) שההלכה כרב ששת, וכפי שהגמרא מסיקה בסמוך שתפילת הבינונו אומרים מעומד, ותפלה קצרה הן מעומד

(פרק נ' הערה כד) הביא שדעת הגרש"ז אויערבאך היא שתפילת הדרך היא רק לסכנה מליסטים וחיות רעות שבדרך, ולא על סכנה מפגיעה של כלי רכב. אלא א"כ הוא במקומות המסוכנים מחמת בני האדם הנוהגים בכלי רכב, שהוא כליסטים שבדרך.

לד. וכן כתב בחידושי הריטב"א (ל. ד"ה משעה). ורבינו יונה (שם) דימה זאת למה שמצינו (מנחות לה:) בתפילין שמברך עליהם משעת הנחתן ועד שעת קשירתן והיינו שמשעה שמתחיל להניחן ואילך, מברך עד שעת קשירה. וכתב ר"י שודאי לא בא בזה למעט ולומר שאם שכח ולא בירך עד שעת קשירה שלא יברך עליהם אחר כך, אלא כיון שלא חלץ אותם עדיין הוא יכול לברך, שכל זמן שהאדם מקיים המצוה אע"פ שלא בירך עליה מתחלה כיון שעדיין מקיים אותה יש לו לברך עליה כשנזכר, ולא שייך לומר שהיות ולא בירך מתחלה שוב לא יברך משום שאין זה עובר לעשייתה ממה שכבר קיים מהמצוה, שלכל הפחות יברך על מה שהוא עתיד לקיים מהמצוה ועל זה יהיה עובר לעשייתה ממה שמקיים אחר כך.

לה. חיברו רבי אברהם חיים מווישיוועע יצא לאור בשנת תרנ"ב.

לו. ויש להטעים את הדברים על פי דברי הרמב"ם בפירוש המשנה על תפילת רבי נחוניה בן הקנה (כח:) שכתב וז"ל 'ויש לו להתפלל אלה ב' התפילות יושב או עומד או כמו שיזדמן לו ולא יחזיר פניו למזרח וכו' וקרא שמה תפילה על מנהג הלשון שהוא מכנה כל לשון בקשה, תפילה', ע"כ לשונו. ביאור דבריו שמאחר וכתב שאפשר להתפלל אלו התפילות גם בלא החזרת פניו למזרח, היה משמע שבכל תפילה אין דין עמידה למזרח, לכך הוצרך לפרש שתפילה זו אינה תפילה ממש אלא כיון שהיא בקשה נקראת היא כתפילה.
והנה למעלה נתבארה דעת הרמב"ם על פי דברי הכסף משנה, שמה שכתב שאם יכול לעמוד צריך לעמוד. היינו על תפילה קצרה ולא על תפילת הדרך [ונחלק בזה על התוס' בביאור דברי הגמרא, וכמו שנתבאר] והטעם בזה הוא משום שסבר שבתפילה קצרה אין דין עמידה באמירתה, שאינה אלא ברכה ולא דין תפילה, וא"כ כל שכן תפילת הדרך אינה אלא ברכה, והטעם שקוראים אותה תפילה הוא רק מחמת הבקשה שיש בה.

הן מהלך. ומיהו במקום שאפשר מעומד כגון שחבורתו מתעכבת מתפלל אותה מעומד, משום מהיות טוב אל תקרא רע, וכמעשה שהיה עם רב ששת ורב חסדא המובא בגמרא.

וכן סוברים רבני צרפת (הו״ד בתלמידי רבינו יונה ל. ד״ה רב חסדא) שההלכה כרב ששת [כהתוספת והרשב״א] שאפשר לאומרה כשהוא מהלך, ומה שרב ששת אמרה מעומד אינו מחמת שכך ההלכה אלא משום מהיות טוב, וכו׳.

אולם הביאו התוס׳ (שם) שרב אלפס פסק שעדיף לנהוג כשיטת רב חסדא במעומד. והוסיף הרי״ף שהטעם בזה הוא שהרי רב ששת גם כן עמד והתפלל תפילה זו משום מהיות טוב וכו׳, והיינו שחשש לדעת רב חסדא, א״כ מוכח שהיא עדיפה. וכן כתב הרא״ש (פ״ד סי׳ יח) שכרב חסדא עדיף, שמצינו שגם רב ששת חשש לדעתו.

השיטות שהעמידה היא רק לכתחילה

אמנם בדעת הרי״ף והרא״ש מצינו מחלוקת אם מה שהם מצדדים שההלכה כרב חסדא היא רק לכתחילה, או שגם בדיעבד כך ההלכה, ואם אמרה כשהוא מהלך לא יצא.

הבית יוסף כתב שנראה לו שאף הרי״ף והרא״ש לא אמרו שעדיף לפסוק כרב חסדא, אלא היכן שהוא יכול לעמוד וכגון באופן שבני חבורתו ממתינים לו וכמו שהיה במעשה של רב חסדא ורב ששת, ומשום ׳מהיות טוב אל תקרא רע׳, אבל מעיקר הדין די באמירה גם כשהוא מהלך וכדברי רב ששת[לז].

מה שאין כן המעדני יום טוב על הרא״ש (שם אות ר) הביא את דברי הבית יוסף הנ״ל שנראה לו שדעת הראשונים היא רק לכתחילה, וכתב על זה שאם היתה דעת הרי״ף לפסוק כרב חסדא רק באופן שיש לו את האפשרות לעמוד, די אם היה מביא את המעשה כפי שהוא בלא להוסיף עליו שדעת רב חסדא עדיפה, וממה שהוסיף מוכח שכך היא ההלכה גם בדיעבד. והוסיף שכך גם משמע בדברי התוס׳ הנ״ל שבתחילה הביאו שהר״ר יוסף פסק כרב חסדא ואח״כ כתבו שכך היא גם שיטת הרי״ף שכרב חסדא עדיף, ולא הביאו התוס׳ לחלק שכל זה הוא רק באופן הדומה למעשה שהיה שם אצל רב חסדא ורב ששת, אלא מוכח כאמור שההלכה כרב חסדא היא גם לעיכוב. וכפי הבנת תלמידי רבינו יונה בדעת הרי״ף.

וזה הביאור בדברי הטור (ס״ה) שסתם את הלשון וכתב שצריך לאומרה בלשון רבים ׳ומעומד׳. שאם נפרש כדברי הבית יוסף קשה למה לא הזכיר הטור שבדיעבד אם אינו יכול לעמוד שיאמרנה בהליכה, אלא בהכרח שהוא סובר כדברי הרי״ף והרא״ש וכפי שפירשוהו תלמידי רבינו יונה והמעדני יו״ט.

הפטור מהעמידה אם היא מטרידתו מכוונה בתפילת הדרך

באליה רבה (שם סק״י, הו״ד במשנה ברורה שם ס״ק כב) כתב שמה שכתב השו״ע שאם אפשר יעמוד מלילך, כל זה אם אין לו טירדה מחמת עמידתו, אבל אם עיכוב עמידתו תהיה לו טירדה, מותר לומר גם במצב שהוא מהלך או יושב[לח]. והביא בשם הרוקח (הלכות ברכות סי׳ שמז) שלמצוה יש לאומרה מעומד דווקא[לט].

ובעיקר מה שכתב שאם העמידה מטרידתו אינו חייב לעמוד, אין הביאור בזה שכל מה שאמרו שצריך לעמוד בעת תפילת הדרך אין זה מעכב אם יש לו טורח, שעד כדי שהוא נטרד מהעיכוב שע״י העמידה, לא חייבוהו חז״ל לעמוד, אלא הטעם הוא שע״י שיעמוד ויטרד, לא יוכל לכוין היטב באמירת תפילת הדרך, ואם כן יצא שכרו בהפסדו.

ירידה מהמרכבה לצורך אמירת תפילת הדרך מעומד

ויש להוכיח כן מדברי רבינו יונה (שם הו״ד בבית יוסף ס״ד) שיש אומרים שאם היה רכוב אין צריך לירד, שאין זה חמור מתפילת שמונה עשרה שאינו צריך לירד, והטעם בזה הוא שבירידתו ועליתו תתבלבל מחשבתו ולא יוכל לכוין. ועל פי זה יש לומר בנדון דידן שהוא הדין גם במהלך לבדו שלא על גבי מרכבה, שהעמידה היא טירחה לו שתטרד מחשבתו, עדיף שיאמרנה בהליכה, כדי שתהיה מחשבתו פנויה לתפילת הדרך.

עוד הביא שם רבינו יונה שיש אומרים שחייב לרדת ממרכבתו ולאומרה מעומד, ואין לדמות לתפילת שמונה עשרה, שיתכן לחלק ולומר שבתפילת י״ח כיון שהיא צריכה כוונה יותר, לפיכך אמרו שלא ירד לפי שאין דעתו מיושבת עליו, אבל בתפילה זו שאינה צריכה כוונה כל כך צריך לירד, עכ״ל. וכתב הבית יוסף שסברא ראשונה נראית יותר. וכן פסק שו״ע (שם) שאין צריך לרדת כדי לומר תפילת הדרך.

והנה השלטי גיבורים (ל. אות א הו״ד במגן אברהם שם ס״ק יא, משנה ברורה ס״ק כג) כתב שאם אפשר לו שיעמיד את הבהמה שרוכב עליה מטעם אחר, והיינו שאם בשעה שאומר תפילת הדרך הוא רוכב הרי זה כהולך, כיון שבכמה מקומות ההלכה היא שרוכב כמהלך דמי. והביא שם שרבני צרפת כתבו שיכול להתפלל אף כשהוא מהלך. והביא שם שרבינו יונה הסתפק בזה כנ״ל[מ].

והיינו שלדברי השלטי גיבורים דין הרוכב שוה לדין המהלך [וכמו שנתבאר בהערה על דבריו עיין שם] אבל לדברי רבינו יונה יש להסתפק אם דין הרוכב דומה למהלך או שרוכב קל יותר וכמו שפירש (שם) כיון שאבריו במנוחה במרכבתו, מה שאין כן ההולך ברגליו יש עמל בהליכתו, ועל ידי זה לא יוכל לכוין כראוי.

לז. ובחידושי הגהות על גליון הטור (שם, הוצ׳ שירת דבורה) מובא שהמהרל״ח כתב שדעת הטור שצריך לעמוד כשאומרה, היא גם כן רק לכתחילה, אבל מעיקר הדין יוצא גם כשאומר אותה בהילוך. ועל פי זה פסק בשולחן ערוך (ס״ד) היוצא לדרך יתפלל יהי רצון מלפניך ה׳ וכו׳ ואם אפשר יעמוד מלילך כשיאמרנה, ואם היה רוכב אין צריך לירד. וביאר המשנה ברורה (ס״ק כא) שכוונת השו״ע ׳אם אפשר׳ היינו שהחבורה ממתנת לו עד שיסיים תפילתו.

לח. מבואר בדבריו חידוש שרב חסדא שסובר מעומד, הכוונה היא לאפוקי ב׳ אופנים שלא יאמרנה לא בהליכה ולא בישיבה.

לט. וכתב הערוך השולחן (שם ס״א) שהנוסעים בעגלות של מסילות הברזל צריכים לומר בעמידה, כי שם בנקל אפשר לעמוד, וכן בנסעו בספינות גדולות. וכן כתב באור לציון (ח״ב פסקי דינים עמ׳ רצב) שאם הוא נוסע במרכבה שאינו יכול להעמיד אותה [ואינו יכול להימנע מלהיות רכוב כמהלך ויבואר להלן בסמוך נדון זה] וכגון שיש לו טירדה מחמת זה, אבל יכול לעמוד בתוכה בעודה נוסעת, יש מצוה שיאמר את תפילת הדרך במעומד.

מ. ביאור דברי השלטי גיבורים שכתב שאם אפשרי לו, עדיף שיעמוד עם החמור במקומו, ולא ימשיך בנסיעה בשעה שאומר תפילת הדרך, הטעם שנקט לשון שאם אפשר לו ולא כתב שחייב לעמוד ואסור לו להמשיך בנסיעה, מחמת הדין של רכוב כמהלך, כל זה הוא משום שגם הדין מהלך עצמו לא ברור שהוא לעיכוב וכדעת כמה מן הראשונים וכמו שכתב השו״ע (שם) שאם אפשר יעמוד מלילך כשיאמרנה וכמו שנתבאר בדברינו לעיל דין זה בהרחבה. ועל פי זה מה שהביא שם שרבני צרפת סוברים שיכול לאומרה אף מהלך, הוא לשיטתם המובאת ברבינו יונה לגבי אדם המהלך, וממילא הוא הדין גם לרוכב על החמור שיכול להמשיך בנסיעה, ואע״פ שבכל מקום ההלכה היא שרוכב כמהלך, מכל מקום הם סוברים שגם מהלך עצמו אינו צריך לעמוד, ולפיכך גם רוכב יכול להמשיך בנסיעה בשעת האמירה.

מערכה יח

ספק ברכות לחקל .... א

א. הטעם שספק ברכה להקל ואם רשאי לברך אם ירצה / ב. אם גם בברכת הנהנין ספק ברכות להקל / ג. האם דין הברכה יסודו מצוה או איסור אכילה / ד. אם צריך לברך בספק מצוה דאורייתא / ה. האם מברכים בספק ספיקא להחמיר

מערכה יט

פת הבאה בכסנין .... ח

א. מקור ההלכה / ב. הטעם שבלא קבע אינו מברך המוציא וברכת המזון / ג. גדר ושיעור קביעות סעודה / ד. ברכה אחרונה על פת הבאה בכסנין ולא קבע / ה. מה היא פת הבאה בכסנין

מערכה כ

סדר קדימה בברכות........................ טו

א. מקור ההלכה / ב. קדימת 'חביב' / ג. שיטת הרא"ש והראבי"ה שלכולי עלמא מה שירצה יקדים / ד. שיטת רוב הראשונים שלכולי עלמא חביב עדיף / ה. שיטת המרדכי וסיעתו שלכולי עלמא מין שבעה עדיף / ו. שיטת הסוברים שעולא לא בא לבאר דיני קדימה / ז. דעת החולקים על עולא / ח. הלכה כרבי יהודה או כחכמים / ט. 'מוקדם בפסוק' באין ברכותיהן שוות / י. מחלוקת רב האי גאון והרשב"א

מערכה כא

דין גררה בברכות .... כט

א. דין תורמוס שנפל מידו / ב. צריך שיהיה הפרי לפניו בשעת הברכה / ג. שיטת הרשב"א בהקדים את האינו חשוב לחשוב / ד. הקדים אדמה להעץ אם נפטר פרי העץ / ה. אם בברכת המצוות יש דין של תורמוס שנפל

מערכה כב

דברים הבאים בסעודה ....לו

א. מקור ההלכה / ב. מלפת עם הפת / ג. דברים הבאים למזון ולעיקר סעודה / ד. פירות בתוך הסעודה / ה. לאחר הסעודה / ו. סוף האכילה הולכת אחר תחילתה / ז. קבע סעודתו על הפירות / ח. משקין הבאין בתוך הסעודה / ט. שתיית משקין קודם הסעודה / י. יין פוטר כל מיני משקין

מערכה כג

צירוף לברכת הזימון .... נ

א. מקור וגדר חיוב זימון / ב. אופן וגדר בברכת המזון בשלשה שאכלו כאחד / ג. צירוף באנשים שאינם אוכלים זה מזה / ד. כללים וגדרים בדין צירוף לזימון

מערכה כד

ברכת הזימון .... נז

א. מקור ההלכה / ב. שיטת רש"י / ג. שיטת רוב הראשונים ב'עד היכן ברכת הזימון' / ד. אחד המפסיק לשנים ויוצא לשוק 'להיכן הוא חוזר' / ה. שיטת הרי"ף ב'להיכן הוא חוזר' / ו. יצא אחד מהם לשוק / ז. אחד מפסיק לשנים

מערכה כה

החייבים בזימון........................ סז

א. נשים לעצמן בזימון / ב. צירוף נשים לאנשים / ג. קטן המוטל בעריסה / ד. קטן פורח או יודע למי מברכין / ה. עלה של ירק לצירוף שלשה / ו. גדר צירוף אוכל ירק / ז. אם אוכל ירק צריך שיעור / ח. קדם אחד ובירך

מערכה כו

ערבות במצוות........................ פ

א. מקור ההלכה / ב. גדר הדין / ג. כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובה / ד. מצוות דרבנן / ה. בברכת הנהנין / ו. במצוות שאינן חובה / ז. נשים / ח. קטנים / ט. גרים / י. כהנים ולויים / יא. פחותים מבן עשרים / יב. סומין / יג. ממזר

מערכה כז

קביעות המחייבת בזימון .... צט

א. אם צריך הסיבה או קביעות מקום ב'שלשה שאכלו' / ב. גדרי הזמן שנצרך לקביעות וצירוף / ג. יסוד חיוב הזימון / ד. שנים שאכלו כאחד / ה. אכילת קדשים בדין זימון

מערכה כח

כוס של ברכה........................ קז

א. מקור הדין / ב. מהות ענינה של כוס בשעת הברכה / ג. דעת רש"י בגדר חיוב הטעימה / ד. דין השתיה מכוס של ברכה / ה. דין שתיה בארבע כוסות / ו. האם ברכת הגפן כברכת המצוה או כברכת הנהנין

מערכות שנדפסו בכרכים אחרים

'משקין היוצאין מן הפירות' (לח.) .... חולין כרך ז בענין 'משקין היוצאין'

מערכה יח

ספק ברכות להקל

א. הטעם שספק ברכה להקל ואם רשאי לברך אם ירצה / **ב.** אם גם בברכת הנהנין ספק ברכות להקל / **ג.** האם דין הברכה יסודו מצוה או איסור אכילה / **ד.** אם צריך לברך בספק מצוה דאורייתא / **ה.** האם מברכים בספק ספיקא להחמיר

א. הטעם שספק ברכה להקל ואם רשאי לברך אם ירצה

מקור הדין שספק ברכות להקל

הגמרא (כא.) מביאה את דברי רב יהודה אמר שמואל, 'ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא אינו חוזר וקורא, ספק אמר אמת ויציב ספק לא אמר, חוזר ואומר, מאי טעמא, קסבר אמת ויציב דאורייתא', ועל כן בספק צריך לחזור, אך קריאת שמע היא מדרבנן, ועל כן מספק אינו צריך לחזור ולקרוא, וכתב הרא"ש (פ"ג סי' טו) שמכאן פסק בשאילתות דרב אחאי שכל ברכות דרבנן שמסתפק בהן אם בירך או לא אינו צריך לחזור ולברך, שהלא מדברי הגמרא רואים שרק משום שאמת ויציב דאורייתא אמר רב יהודה שצריך לחזור ולאומרו, אך בכל ברכות דרבנן אם מסתפק בהם אם בירך או לא אינו צריך לחזור ולברך[א].

ב' טעמים לדין ספק ברכות להקל

כתב הרמב"ם (ברכות פ"ח הי"ב) 'כל הברכות האלו אם נסתפק לו בהם אם בירך או לא בירך אינו חוזר ומברך לא בתחלה ולא בסוף, מפני שהן מדברי סופרים', וכן כתב (שם פ"ד ה"ב) 'מי שנסתפק לו אם בירך המוציא או לא בירך המוציא אינו חוזר ומברך מפני שאינו מן התורה', הנה מבואר בדבריו שטעם הדין של ספק ברכות להקל הוא משום שברכות הם מדרבנן, והכלל הוא שכל ספק דרבנן לקולא, וכן כתב הבית יוסף (או"ח סי' סז).

והביא הבית יוסף (שם) טעם נוסף בשם רבינו מנוח (פ"ב הי"ג), 'משום דהוי ספק לא תשא ולחומרא', והיינו שאם יברך שוב מספק יתכן שעובר בברכה זו על איסור 'לא תשא' (שמות כ ז), שהרי להצד שאינו צריך לחזור ולברך, הברכה השניה היא ברכה לבטלה, ועל כן בספק אינו חוזר ומברך, וכן כתב הכסף משנה (ברכות פי"א הט"ז).

וביאר הפרי מגדים (שם משב"ז סק"א) שמה שהוצרך גם לטעם שאם יברך מספק יש צד שיעבור על איסור לא תשא ולא מספיק הטעם שספק דרבנן לקולא, משום שמצד הדין של ספק דרבנן להקל, בספק ברכה היה ראוי לו להחמיר ולברך אף שחיוב ברכה דרבנן, משום שהכלל של ספק דרבנן לקולא נאמר רק באופן שאינו יכול לברר, אך כשיכול בקל לברר ולצאת מידי ספק צריך להחמיר, ולכן בספק ברכה שבקל יכול לברר צריך להחמיר ולברך ואף שיש ספיקות בברכות שאינו יכול לברר כגון ברכה התלויה במחלוקת הפוסקים או איבעיא שלא נפשטה, אך כיון שיכול בקל לברך ולצאת מידי הספק, זה כמו שיכול לברר והיה צריך להחמיר ולברך, ועל כן הוצרך לטעם שעל הצד שאינו מחויב בברכה הוא עובר משום לא תשא, ועל כן אינו יכול להחמיר ולברך.

עוד ביאר שהרי יש חזקה שלא בירך ועדיין מחויב שכל מאכל בעיקרו מחויב בברכה, אלא שהספק הוא אם נפטר מהברכה, ואין ספק בירך מוציא מידי ודאי חיוב. ומצד הדין של ספק ברכות להקל היה מחויב בברכה, ועל כן הוצרך לטעם שעל הצד שאינו מחויב בברכה הוא עובר משום לא תשא, ועל כן אינו יכול להחמיר ולברך מטעם חזקה שלא בירך כיון שנגד חזקה זו יש חשש לא תשא ועליו להחמיר שלא לברך, ועל כן אינו חוזר ומברך[ב].

אך לולי דבריו היה אפשר לומר שהוצרך לטעם שעובר על לא תשא משום שמצד הדין של ספק ברכות להקל אם רוצה להחמיר על עצמו ולברך הרשות בידו, אך מטעם איסור לא תשא אינו רשאי להחמיר על עצמו ולברך, והפרי מגדים חידש ביותר שאף שהיה צד לחייב מספק, לא חייבו משום חשש לא תשא.

מחלוקת הראשונים אם עובר על 'לא תשא' בברכה שאינה צריכה

והנה נחלקו הראשונים אם בברכה שאינה צריכה עובר על איסור לא תשא, הרמב"ם (ברכות פ"א הט"ו) כתב 'כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא והרי הוא כנשבע לשוא'. ומבואר שיש בזה איסור דאורייתא של לא תשא[ג], אך התוספות (ר"ה לג. ד"ה הא) כתבו 'ומשום מברך ברכה שאינה צריכה וקעבר משום בל תשא ליכא, דההיא דרשה דרבנן', והיינו שהאיסור מדאורייתא הוא רק אם מזכיר את השם ללא ברכה אך כשאומרו בברכה אף שהוא שלא לצורך, כיון שהוא דרך שבח לה' אינו עובר על איסור משום לא תשא, ואיסור ברכה שאינה צריכה הוא רק מדרבנן והסמיכו את האיסור על הפסוק של 'לא תשא'[ד].

אם מותר לברך מספק

והנה ביאורו של רבינו מנוח שטעם הדין של ספק ברכות להקל הוא משום שאם יחמיר ויברך ספק אם עובר על איסור לא תשא, ועל כן אינו חוזר ומברך, לכאורה דבריו מבוארים רק לדעת הרמב"ם שבברכה שאינה צריכה עובר איסור לא תשא מדאורייתא, אם כן מספק אינו יכול לברך ולעבור על איסור דאורייתא של לא תשא, אך לפי דברי התוספות שכל איסור ברכה שאינה צריכה הוא רק מדרבנן, אם כן כשיש לו ספק אם הוא צריך לברך או לא אין איסור לברך, שהרי כיון שספק דרבנן לקולא אם כן בספק איסור ברכה לבטלה שהוא רק איסור מדרבנן אפשר להקל בו ולברך ואינו עובר על לא תשא מדרבנן שהרי ספק דרבנן לקולא ואם כן מדוע שלא יחזור ויברך מספק.

וכן כתב הנשמת אדם (חלק א כלל ה) שבספק אם בירך לדעת התוספות שאין ברכה לבטלה אסורה מדאורייתא, אף שאינו צריך לברך משום שספק ברכות להקל, מכל מקום אם הוא רוצה לברך, רשאי.

אך הפרי מגדים (א"א סי' רטו סק"ו ובפתיחה להלכות ברכות ס"ק ז) כתב שאף לדעת התוספות שהאיסור ברכה לבטלה הוא רק מדרבנן אינו רשאי בספק לחזור ולברך משום לא תשא דרבנן ואם כן כשיש ספק אם עובר על איסור לא תשא מדרבנן דהוא רק ספיקא דרבנן הרי יכול להקל.

הביאור בזה שאף לדעת תוספות אסור להחמיר ולברך

וביאר דבריו במשנה ברורה (סי' רטו שער הציון ס"ק כא) שכיון שהסמיכו רבנן את האיסור של ברכה לבטלה על הפסוק 'לא תשא', ולאו זה חמור יותר משאר הלאוים, וכמבואר בגמרא (שבועות לט.), שחמור איסור זה כחייבי

א. אמנם להלכה נפסק שקריאת שמע היא מדאורייתא, ועל כן בספק קרא קריאת שמע צריך לחזור ולקרוא, וכדרבי אלעזר (שם) שאמר ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא חוזר וקורא קריאת שמע וביאר רש"י (ד"ה חוזר וקורא) שרבי אלעזר סובר שקריאת שמע דאורייתא היא, וכן פסקו הרמב"ם (קריאת שמע פ"ב הי"ג) והשלחן ערוך (או"ח סי' סז).

ב. ועיין בפני יהושע (לה. ד"ה אלא סברא) שכתב לתמוה על כך שנוקטים שברכות דרבנן, שבגמרא מבואר שחיוב הברכה הוא מסברא, ומבואר בכמה מקומות שהנלמד מסברא הוא מדאורייתא, וראה שם מה שכתב לתרץ. והוסיף לבאר שגם אם הנלמד מכח סברא הוא דאורייתא ואם כן מחויב בברכה ראשונה מדאורייתא, מכל מקום ספק ברכות להקל, משום שלא שייך להחמיר ולברך כיון שאסור לברך ברכה שאינה צריכה, שהרי אפשר שעובר על 'לא תשא' ובכה"ג אין סברא לחייבו ברכה.

ג. כן מבואר פשטות לשון הרמב"ם, וכך כתב המגן אברהם (סי' רטו סק"ו) שברכה לבטלה איסורה מדאורייתא, ותמה הנשמת אדם (כלל ה אות א) שהרי מבואר בגמרא (סנהדרין נו. תמורה ג:) שהזכרת שם שמים הוא איסור עשה מ'את ה' אלהיך תירא' (דברים י כ), ואיך נאמר כשזה מברך באימה ויראה ודעתו לברך השם מחמת יראתו שמא לא בירך עדיין, יהיה עובר על עשה זו, ואם יאמר כל היום אתה הוא ה' אלהינו מלך העולם בורא פרי העץ ופרי האדמה וירבה בשמות, מותר לכתחילה, וכשיאמר תחילה 'ברוך' יהיה עובר על יראת ה', ועוד שהרי כתב הרמב"ם כשנכשל והוציא השם, יפאר ויהדר ויאמר ברוך הוא לעולם ועד, כדי שלא יהיה לבטלה. הרי בפירוש במה שיאמר אח"כ 'ברוך' מתקן מה שהזכיר בתחילה, וא"כ איך נאמר כשאומר תחילה 'ברוך' יהיה עובר ויהיה לבטלה, ולכן נקט שאף להרמב"ם אינו עובר על לא תשא אלא כשיזכיר השם בלא שום ברכה, או אפילו בברכה רק שאומר בדרך צחוק והיתול, שבזה מסיר יראתו מפניו, אבל אם מברך להודות לה' שברא פרי העץ אף כשלא יאכל כלום, אין כאן איסור דאורייתא כלל, אלא שרבנן אסרו, ולכאורה מצינו שהרמב"ם כתב בפירוש כהנשמת אדם, שהכסף משנה (מילה פ"ג ה"ו) הביא תשובת הרמב"ם לחכמי לוני"ל וז"ל 'וחכמים הם שתיקנו את הברכה והם שאמרו שכל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא', ומבואר שרק רבנן אמרו שעובר על לא תשא, ועיין בברכי יוסף (או"ח סי' מו סק"ו) שהקשה סתירה זו בדברי הרמב"ם.

ד. וכן כתב הרא"ש (קידושין פ"א סי' מט).

כריתות ומיתות בית דין, וגם האריכה שם הגמרא בגודל עונשו, לכך אפילו בדרבנן ספיקו חמור משאר ספיקות דרבנן, ואסור להחמיר מספק ולברך כיון שמיקל באיסור חמור של לא תשא דרבנן.

אם ספק דרבנן לקולא הוא בתורת ספק או ודאי

והנה יש לבאר בעוד אופן מדוע כשספק אם הוא מחויב בברכה אינו יכול לחזור ולברך אף שאיסור לא תשא הוא מדרבנן, והרי הכלל הוא שספק דרבנן לקולא, שהנה המשנה ברורה (סי׳ תפו סק״א) הביא מחלוקת בענין שיעור כזית אם הוא כשיעור ביצה או רק שיעור של שליש ביצה, והביא את דברי השערי תשובה שהכריע שיש לחלק בזה לענין שיעורין בין דבר שחיובו מן התורה לדבר שחיובו מדרבנן שדבר שחיובו מדרבנן כגון מרור בזמן הזה ואפיקומן, יצא בדיעבד אף אם לא אכל רק כשליש ביצה אך דבר שחיובו מן התורה כגון מצה יתחייב לאכול עד כשיעור ביצה.

והקשה הגרא״ב וסרמן (נדפס בהגדה של פסח ברנוביץ תש״ס עמוד קסו) שמדברי המשנה ברורה משמע שכשאוכל מרור רק כשליש ביצה יכול גם לברך עליו ׳על אכילת מרור׳ וקשה שאמנם ספק דרבנן לקולא ויצא ידי חובת מרור, אך לגבי ברכה הלא הדין הוא שספק ברכות להקל, ואם כן מספק אינו יכול לברך שהרי ספק אם יוצא ידי חובתו בשליש ביצה.

ותירץ שם שהדין של ׳ספק דרבנן לקולא׳ אינו בתורת ספק כלומר שרק מספק יצא ידי חובה אלא מכיון שזה מצוה מדרבנן אינו צריך לחזור, אלא דינו ׳כודאי יצא ידי חובתו׳ שכך הוא הדין שבכל ספק דרבנן הדין הוא לקולא בתורת ודאי, ועל כן בשליש ביצה מקיים ׳בודאי׳ מצות מרור ועל כן יכול לברך עליו ׳על אכילת מרור׳ כי אין זה ספק ברכות שהרי ודאי מקיים את המצוה דרבנן[ה].

ולפי דבריו אפשר ליישב בפשיטות את דברי האחרונים שאף לתוספות שאיסור לא תשא הוא רק מדרבנן, אינו יכול לחזור ולברך מספק אף שספק דרבנן לקולא, משום שכיון שמדין הברכה ספק דרבנן להקל ואינו צריך לברך אם כן הוכרע בתורת ודאי שהוא פטור מלברך, ואם כן אם יחזור ויברך עובר על לא תשא ודאי שהרי הוא פטור בודאי מן הברכה.

להרמב״ם מדוע בספק ברכות דאורייתא לחומרא

הנה התוספות (ר״ה שם) הוכיחו שאיסור ברכה שאינה צריכה הוא מדרבנן מהמבואר בסוגיין (כא.) שבספק אמר אמת ויציב ספק לא אמר, חוזר ואומר משום שהוא ספק דאורייתא, ואם ברכה שאינה צריכה איסורו מדאורייתא איך יכול לחזור ולברך, הלא יתכן שכשיחזור יעבור על איסור דאורייתא של ׳לא תשא׳.

לפי זה יש לתמוה לדעת הרמב״ם שברכה שאינה צריכה אסורה מדאורייתא, איך פסק (שם פ״ב הי״ד) שאם אינו זוכר אם בירך ברכת המזון או לא צריך לחזור ולברך, משום שברכת המזון חיובו מדאורייתא וספק דאורייתא לחומרא[ו], וקשה שהרי אם יברך אפשר שעובר על איסור דאורייתא[ז].

וביאר רבי עקיבא איגר (בתשובותיו מהדו״ק סי׳ כה) שכיון שספק דאורייתא לחומרא ומצד דין ברכת המזון מחויב לברך, אין על ברכה זו דין ברכה שאינה צריכה, ואף אם קמי שמיא גליא שכבר בירך מכל מקום אינו עובר בלא תשא, כיון שמברך מחמת ספק חיוב ובאופן זה חייבו אותו חכמים לחזור ולברך, ואין זה בכלל מברך ברכה שאינה צריכה, וביאור דבריו הוא שעל איסור לא תשא אין אנו דנים אלא לאחר שהכרענו הדין מצד הלכות ברכות, ואם מצד הלכות ברכות הוא מחויב לברך אין זה נושא שם ה׳ ׳לשוא׳, שהרי הוא מברך את הברכה מחמת שנתחייב בה[ח].

נחלקו התוספות והרמב״ם אם דין הברכות מכריע איסור ׳לא תשא׳

יוצא מדברי רעק״א שלדעת הרמב״ם צריכים אנו לדון קודם מה הדין מצד הלכות ברכות, ואם הכרענו מצד הלכות ברכות שהוא מחויב לברך, אין כאן איסור לא תשא, ועל כן בספק דאורייתא יכול לחזור ולברך ואינו צריך לחוש לאיסור משום לא תשא.

אך לדעת התוספות מבואר שבכל ספק אם הוא מחויב בברכה צריך לדון מה הדין גם מצד איסור לא תשא, ואם איסור ברכה שאינה צריכה היה אסור מדאורייתא, גם בברכה שמחויבים בה מדאורייתא לא היה חוזר ומברך, שהרי יש כאן ספק שמא עובר על לא תשא.

הערה בדברי הפרי מגדים

והנה הפרי מגדים ביאר הטעם מדוע הוצרך רבינו מנוח לטעם שעובר על לא תשא, משום שיש חזקה שעדיין לא בירך ומצד הדין של ספק ברכות להקל היה צריך לברך, ועל כן הוצרך לטעם שיש צד שעובר על לא תשא ועל כן אינו מברך מספק, ויש להעיר שהלא לדעת הרמב״ם אם מצד הלכות ברכות הוא מחויב לברך משום שיש חזקת חיוב לברך, אם כן אין כאן איסור לא תשא כלל, שהלא הוא מברך בגלל שנתחייב בברכה[ט].

ב. אם גם בברכת הנהנין ספק ברכות להקל

מחלוקת הרי״ף ור״י אם בספק חוזר ומברך

הגמרא (יב.) דנה מה הדין אם אחז אדם בידו כוס שיכר ובטעות חשב שזה יין, פתח ובירך על דעת שהוא יין, וסיים ברכתו על השיכר, מאי בתר עיקר ברכה אזלינן ולא יצא ידי חובת הברכה, או בתר חתימה אזלינן והברכה פטרה את השיכר, והגמרא לא פשטה נידון זה, וכתבו התוספות (ד״ה לא) שרב אלפס כתב שכיון שהאיבעיא לא נפשטה הולכים לקולא ואפילו פתח ביין וסיים בשיכר יצא, אך ר״י פסק לחומרא שצריך לחזור ולברך פעם נוספת כיון שהאיבעיא לא נפשטה.

והקשה המגן אברהם (סי׳ רט סק״ג) מדוע פסק ר״י שצריך לחזור ולברך, הלא קיימא לן בהלכות ברכות שספק ברכות להקל, וכן הקשה רבי עקיבא איגר (בגליון הש״ס שם).

ביאור רבי עקיבא איגר לדברי ר״י

ותירץ רבי עקיבא איגר (שם) על פי דברי המהרש״א בפסחים (קב.) שדייק בדברי הרשב״ם (שם ד״ה הוהדיען כוחו) שכלל זה של ספק ברכות להקל לא שייך אלא בברכת המצוות שהברכה אינה מעכבת את המצוה, כלומר שבכל מצוה אם אדם לא יברך יוצא ידי חובת המצוה בשלימות שהברכה אינה חלק מדיני המצוה, אלא שישנו דין ברכה שצריך לברך קודם המצוה וזהו דין נפרד מהמצוה, ואם הוא מסופק אם הוא חייב בברכה אינו מברך, משום שהכלל הוא בהלכות ברכות שספק ברכות להקל. אך בברכות הנהנין אין זה דין נפרד כמו בברכת המצוות, אלא קודם הברכה יש איסור לאכול וכמבואר בגמרא (לה.) ׳תנו רבנן אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה, וכל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מעל׳, אם כן בספק אינו יכול להקל ולאכול ללא ברכה נוספת משום שיתכן שעובר על איסור אכילה ללא ברכה.

ובדעת הרי״ף שפסק שאינו צריך לחזור ולברך, כתב רבי עקיבא איגר שזהו משום שסובר שגם בברכות הנהנין הדין הוא שספק ברכות להקל, ואינו צריך לחזור ולברך [ויבואר לקמן (אות ה) בהרחבה ביאור המחלוקת של הרי״ף ור״י אם דין הברכה הוא בגדר איסור או מצוה].

העולה מדברי רבי עקיבא איגר שנחלקו הראשונים האם גם בברכות הנהנין נאמר הדין של ספק ברכות להקל, שלדעת הרי״ף גם בברכות הנהנין נאמר הדין של ספק ברכות להקל, ולדעת ר״י רק בברכת המצוות נאמר דין זה אך לא בברכות הנהנין.

הוכחה לדברי רעק״א מדברי הריטב״א

כסברת רבי עקיבא איגר ששונה ברכת הנהנין מברכת המצוות כיון שעובר על איסור אכילה מצינו בדברי הריטב״א (שבת כג.) שכתב ׳מיהו תמהני בברכת הנהנין לפניו היאך חוזר ואוכל בלא ברכה מפני הספק, והרי מכניס עצמו בקום עשה לאכול במה שהוא כנהנה מקדשי קדשים, והיה ראוי שיחזור יברך על הספק או שלא יאכל יותר׳.

המהרי״ל פסק להלכה כר״י וביאר כדברי רעק״א

וכן פסק המהרי״ל (בסדר ההגדה של פסח) וכתב שעל כוס שני של ליל הסדר נחלקו הראשונים אם צריך לברך עליו ברכה ראשונה לאחר שכבר בירך הגפן על כוס ראשון, ופסק שצריך לברך משום שאסור ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה וספק איסור לחומרא, ומתבאר בדבריו שהטעם שצריך לחזור ולברך בספק הוא כדברי רבי עקיבא איגר, שמשום שזה ספק איסור על כן צריך להחמיר.

ה. **ועיין** בקובץ שיעורים (ח״ב קונטרס דברי סופרים, סי׳ א אות מד) שהאריך בזה.

ו. **הנה** ברמב״ם מבואר שבכל ספק ברכות הולכים לקולא, והוציא מן הכלל רק ברכת המזון, ומבואר לכאורה בדבריו שגם לגבי ברכות התורה בספק אם בירך אינו חוזר ומברך, ולכאורה צריך ביאור שהרי הגמרא (כא.) אומרת מנין לברכת התורה לפניה מן התורה שנאמר (דברים לב ג) ׳כי שם ה׳ אקרא הבו גדל לאלקינו׳, והרמב״ן (בספר המצות בהוספותיו למ״ע מצוה טו) מנה את ברכות התורה במנין המצוות ומבואר שהם מדאורייתא, אם כן מדוע לא פסק הרמב״ם שבספק בירך ברכות התורה יחזור ויברך, והנה אף הרמב״ם לא מנאם במנין המצוות וצריך ביאור מדוע, ועיין מה שיישב בזה באבי עזרי (ברכות פ״ד ה״ב).

ז. **וכן** הקשה בנשמת אדם (שם), ועוד הקשה שם שאם ברכה לבטלה איסורו הוא מדאורייתא על מה סמכו חכמים לתקן כל הברכות, ומי נתן להם רשות הרי מדאורייתא אין צריך לברך ואם כן יש איסור לברך, ואיך תיקנו חכמים דין ברכות.

ח. **ונראה** שזה גם כוונת דברי הפרי מגדים (משב״ז סי׳ סז סק״א) שכתב ׳וחומר לא תשא אף אם נאמר דהוה דין תורה, מכל מקום ספק תורה לחומרא תו מחויב הוא ואין כאן לא תשא׳.

ט. **ועיין** שם בפרי מגדים שדן בהערה זו, וכתב ׳בספק תורה לחומרא תו מחויב הוא ואין כאן לא תשא, מה שאין כן בדרבנן ׳להחמיר׳ בחזקה משום חומרא, יש לא תשא׳. וצריך ביאור כוונתו שהלא מדרבנן אין זה חומרא אלא הוא מחויב משום שיש חזקת חיוב ואם הוא מחויב אין איסור ׳לא תשא׳ להרמב״ם.

כיצד לר"י חוזר ומברך הרי זה ספק ברכה לבטלה

והוקשה לרבי עקיבא איגר שאף אם אין דין של ספק ברכות להקל בברכות הנהנין כיון שיש חשש שמא יעבור על איסור אכילה ללא ברכה, עדיין קשה איך מותר לו לחזור ולברך, הלא להצד שיצא ידי חובתו בברכה הראשונה, ברכתו השניה היא ברכה לבטלה, ואם כן אף שאסור לו לשתות בלא ברכה מכל מקום לא יברך וממילא לא ישתה שמא הברכה היא לבטלה.

ותירץ שאף אם לפי האמת הברכה הראשונה פטרה את המשקה, אין ברכתו השניה ברכה לבטלה, משום שהרי לדעת ר"י אם לא יברך שוב יהיה אסור לו לשתות בכדי שלא יעבור על איסור אכילה ללא ברכה, ואם כן אין זה ברכה לבטלה כיון שרק על ידי ברכה זו יוכל לשתות ואין זה ברכה שאינה צריכה.

ובגליון השו"ע (או"ח סי' רט סק"ג) כתב רעק"א טעם אחר מדוע יכול לחזור ולברך ואינו צריך לחשוש שמא מברך ברכה לבטלה, משום שאם נפסוק שלא יברך שנית ויהיה אסור לו לשתות את השיכר משום שאסור לשתות ללא ברכה, תהיה הברכה הראשונה שבירך ברכה לבטלה, ואם נפסוק שיברך שנית ג"כ לא יהיה רק ברכה אחת לבטלה, ואין חילוק בין אם יחזור ויברך בין אם לא יחזור ויברך, שבין כך ובין כך יהיה ברכה אחת לבטלה, ולכן הדין הוא שיכול לברך שנית ולשתות.

נפקא מינה בין שני התירוצים

ומצינו נפקא מינה בין שני התירוצים שכתב רעק"א מדוע אין כאן חשש ברכה לבטלה לדעת ר"י, שאם מסתפק אם בירך על המאכל או לאו, לדעת ר"י הרי אין דין של ספק ברכות להקל בברכות הנהנין ואסור לו לאכול מאכל זה ללא ברכה, אך יש לדון האם מותר לו לברך שהרי ישנו צד שכבר בירך ואם יברך שוב יש כאן חשש שיברך ברכה לבטלה.

לפי תירוצו הראשון יכול לחזור ולברך ואין כאן חשש ברכה לבטלה כיון שבפועל אם לא יברך יהיה אסור לו לאכול בכדי שלא יעבור על איסור אכילה ללא ברכה, אם כן אין זה ברכה לבטלה שהלא רק על ידי ברכה זו יכול הוא לאכול.

אך לפי תירוצו השני אינו יכול לחזור ולברך, משום שרק אם ממה נפשך יוצא שברכה אחת לבטלה אז מותר לו לחזור ולברך, אך בספק אם בירך, הלא אם לא יברך יתכן שכלל לא בירך ברכה לבטלה[י].

תמיהה בדברי רעק"א הלא ספק דרבנן לקולא

ותמהו האחרונים[יא] בעיקר חידושו של רעק"א שבברכת הנהנין לא שייך ספק ברכות להקל משום שיש איסור ליהנות מן העולם הזה ללא ברכה, שהרי האיסור ליהנות מהעולם הזה הוא גם איסור מדרבנן, וכמו שבברכת המצוות ספק ברכות להקל משום שספק דרבנן לקולא, כן גם בברכות הנהנין אף שסובר ר"י שזהו איסור, אך גם בספק איסור ספק דרבנן לקולא[יב].

ביאור הפני יהושע והקהלות יעקב שכשאין טורח אין אומרים בספק איסור לקולא

וביארו הפני יהושע (שם ד"ה ויותר נראה) וקהלות יעקב (סי' ה) שיש חילוק בדין ספק דרבנן לקולא אם זה ספק איסור או ספק מצוה, שבספק מצוה דרבנן הולכים לקולא בכל אופן אפילו אין בו הפסד ולא טורח, אך בספק איסור דרבנן הדין הוא שהולכים לקולא רק אם יש לו הפסד או טורח גדול, אך אם אין בזה טורח אין דין של ספק דרבנן לקולא, ולפי זה מבואר תירוצו של רעק"א, שדעת ר"י שדין הברכה בברכת הנהנין אינו רק מצוה אלא גם יש בו דין איסור, ועל כן כיון שבקל יכול לצאת מידי הספק והיינו על ידי שיברך, לא נאמר הדין של ספק דרבנן לקולא וצריך לברך[יג].

וכתבו שלכאורה קשה שהרי אינו יכול לברך מכיון שיש כאן ספק ברכה לבטלה, ואיך יכול להחמיר בדיני ברכות ולהקל בדין ברכה לבטלה, ותירץ הקהלות יעקב שברכה לבטלה אינו אלא בדבר שהחלטנו שאין צריך לברך, אך אם בהלכות ברכות הדין הוא שצריך לברך, אין לחוש כלל שמא הברכה לבטלה שכל שמחויב בו אינו לבטלה.

מדברי רעק"א מוכח שלא כדבריהם

אמנם מדברי רעק"א מוכח דלא כדבריהם, שהרי כתב (בגליון השו"ע) שאין איסור לא תשא כשממה נפשך עובר הוא על ברכה אחת לבטלה, אך כשמסתפק אם בירך אינו יכול לחזור ולברך שמא יעבור על איסור לא תשא וגם אינו יכול לאכול שמא יעבור על איסור אכילה ללא ברכה, ושם הרי אינו יכול בקל לצאת מידי ספק שהרי אוסרים אנו עליו לאכול ומדוע לא נאמר בספק איסור זה ספק דרבנן לקולא, וכן רואים שאף אם מצד הלכות ברכות נפסק שצריך לחזור ולברך עדיין יתכן שהברכה היא לבטלה, אם כן מוכח שלא כדברי הקהלות יעקב, אם כן שוב צריך ביאור מה תירץ רעק"א שאינו יכול לאכול משום שזה ספק איסור, והרי גם בספק איסור דרבנן הדין הוא שהולכים לקולא.

ביאור הפני יהושע שפעמים ספק דרבנן לחומרא

והנה הפני יהושע (שם ד"ה ותוספות) ביאר את דברי ר"י שבספק ברכות צריך לחזור ולברך, שהכלל של ספק דרבנן לקולא אין זה כלל גמור, שהרי מצינו בכמה מקומות שהולכים בספק דרבנן לחומרא, ואם כן כיון שיש סברא שאסור ליהנות מעולם הזה בלא ברכה והגמרא האריכה בגודל האיסור, והספק אינו רק לענין חיוב הברכה אלא גם לענין איסור אכילה והנאה, על כן פשוט לר"י שצריך לחזור ולברך.

ויתכן שזה גם כוונת רעק"א, לאחר שזה איסור חמור ואין זה רק מצוה, מסתבר שהחמירו בזה חכמים ואין בדין זה את הכלל של ספק דרבנן לקולא.

ביאור הנשמת אדם בדברי ר"י

הנשמת אדם (כלל ה ס"א) ביאר בדברי ר"י על פי מה שכתב ההגהות מיימוניות (חמץ ומצה פ"ב אות א) שנחלקו הראשונים אם באיסורים דרבנן נאמר הכלל שספק דרבנן לקולא או שזה רק במצוות דרבנן, אם כן יש לומר שר"י סובר כדעת מי שאומר שבספק איסור הולכים לחומרא אפילו בדרבנן, וכיון שבברכת הנהנין יש איסור דרבנן ליהנות בלא ברכה, צריך לחזור ולברך.

כשממה נפשך יעבור על 'לא תשא' איך מותר לחזור ולברך

הנה נתבאר בדברי רעק"א בגליון השו"ע שהטעם שלדעת ר"י כשאחז בידו השיכר וחשב שזה יין ופתח ובירך על דעת שזה יין וסיים ברכתו על השיכר, יכול מספק לחזור ולברך ואינו צריך לחשוש שמא הברכה היא לבטלה, זהו משום שאם נפסוק שלא יברך שנית ויהיה אסור לו לשתות את השיכר משום שאסור לשתות ללא ברכה, תהיה הברכה הראשונה שבירך ברכה לבטלה, ואם נפסוק שיברך שנית ג"כ לא יהיה רק ברכה אחת לבטלה, ואין חילוק בין אם יחזור ויברך בין שלא יחזור ויברך, שבין כך ובין כך יהיה ברכה אחת לבטלה, ולכן הדין הוא שיכול לברך שנית ולאכול.

והקשה הקהלות יעקב (שם) שהרי להצד שהברכה הועילה ופטרה את השיכר, יוצא שברכתו השניה היא ברכה לבטלה, ואיך מותר לו בקום ועשה לברך ברכה לבטלה, מחמת שאם לא יברך ולא ישתה שבירך ברכה לבטלה, הרי מה שעשה כבר עשה ואיך יתכן שנתיר לו בקום ועשה לעבור על איסור ברכה לבטלה.

כשהברכה הראשונה הועילה האם הברכה השניה היא הפסק

והנה יש לחקור להצד שהברכה הראשונה פטרה את השיכר ומספק לדעת ר"י מברך שוב, איזו ברכה פוטרת בפועל את השיכר, האם הברכה הראשונה פטרה את השיכר והברכה השניה היא ברכה לבטלה, או שנאמר שאף אם הברכה הראשונה הועילה מכל מקום אינה פוטרת את השיכר שהלא הפסיק בין הברכה לשתיה על ידי שבירך שוב, ורק הברכה השניה פטרה את השיכר.

ואם נאמר שהברכה הראשונה אינה יכולה לפטור את השיכר משום שהפסיק בין הברכה לשתיה ורק הברכה השניה פוטרת את השיכר, מיושבים דברי רעק"א, שהלא ממה נפשך הברכה הראשונה היא לבטלה, שהרי אם לא ישתה הברכה הראשונה היא לבטלה, ואם יחזור ויברך ואז ישתה, גם הברכה הראשונה היא לבטלה משום שהפסיק בין הברכה לשתיה, והברכה השניה אינה לבטלה, ואינו עובר בקום ועשה על איסור ברכה לבטלה משום שהיא בפועל פוטרת את השיכר[יד].

י. בדברי המהרי"ל שהובאו לעיל מוכח שלא כדברי רעק"א בגליון השו"ע, שהלא אם לא יברך על כוס שני, הרי לא בירך ברכה לבטלה, שהרי ברכתו הראשונה היתה על הכוס הראשון ואין כאן ממה נפשך ברכה לבטלה.

יא. קהלות יעקב (סי' ה), והאבי עזרי (ברכות פ"ד ה"ב).

יב. וראה באבי עזרי (שם) שביאר באופן אחר את מחלוקת הרי"ף ור"י אם צריך לחזור ולברך מספק, ותלה במחלוקת הראשונים אם ברכה לבטלה איסורה היא מדאורייתא או מדרבנן, עיי"ש.

יג. חידוש זה שבספק איסור דרבנן ואפשר בקל להימנע מהאיסור לא נאמר דין ספק דרבנן לקולא, מצאנו גם בדברי הפרי מגדים (סי' סז משב"ז סק"א והובא לעיל).

יד. עיין בשמירת שבת כהלכתה (ח"ב פמ"ז הערה רי"ח) בשם הגרש"ז אויערבך שדן במי שבירך ברכת היין ובטעות חזר ובירך ברכת היין האם הברכה השניה מפסיקה בין הברכה הראשונה לשתיה ואין הברכה הראשונה יכולה לפטור את היין, וכן דן שם האם הברכה השניה יכולה לפטור את היין משום שהיא בעצם ברכה לבטלה, והכריע שם שאין הברכה השניה הפסק

ג. האם דין הברכה יסודו מצוה או איסור אכילה

בגדר חיוב הברכה

מסקנת הגמרא (לה.) שמקור החיוב לברך קודם האכילה הוא מסברא שאסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה.

ויש לחקור בגדר הסברא של חיוב הברכה, האם זהו מצוה לברך ולהודות קודם האכילה וכמו שיש דין לברך קודם עשיית מצוה, וכמו שבברכת המצוות אין הברכה חלק מדין המצוה שהרי גם אם אינו מברך מקיים את המצוה בשלימותה, אלא שיש דין נפרד להודות קודם המצוה, הוא הדין בברכות הנהנין שאין איסור בעצם האכילה ללא ברכה אלא שיש מצוה להודות קודם האכילה ומשום שיש מצוה להודות קודם האכילה ודאי שישנו איסור לאכול ללא ברכה כי הרי צריך לקיים את מצות ההודאה אך אין זה איסור באכילה.

או שנאמר שברכות הנהנין שונה מברכת המצוות, שבברכת הנהנין חיוב הברכה הוא מצד זה שיש איסור אכילה ללא ברכה משום שלולי ברכה דינו כגזל ומעילה וצריך לברך בכדי להתיר את האיסור ואין הברכה דין נפרד אלא יש איסור אכילה ללא ברכה.

משמעות דברי הגמרא

הנה בגמרא (שם) מובא תנו רבנן אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה, וכל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מעל, אמר רב יהודה אמר שמואל כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאילו נהנה מקדשי שמים, שנאמר (תהלים כד א) 'לה' הארץ ומלואה', רבי לוי רמי כתיב 'לה' הארץ ומלואה', וכתיב (תהלים קטו טז) 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם', לא קשיא קודם ברכה זה של ה' [ועל כן האוכל ללא ברכה מעל] ולאחר הברכה נתנו לבני אדם, ואמר רבי חנינא בר פפא כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאילו גוזל להקדוש ברוך הוא וכנסת ישראל[טו].

מדברי הגמרא משמע שחיוב הברכה הוא כדי להתיר את איסור מעילה וגזל שיש על המאכל קודם הברכה[טז].

הוכחה שזה דין מצוה

מאידך יש להוכיח שגדר חיוב הברכה הוא מדין מצוה להודות, שבגמרא (נא.) שאלו את רב חסדא מי שאכל ושתה ולא בירך ברכה שלפניה מהו שיחזור ויברך ברכה שלפניה לאחר האכילה, ואמר רבינא אפילו גמר סעודתו יחזור ויברך ברכה שלפניה דתניא טבל ועלה, אומר בעלייתו 'ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על הטבילה', מבואר שגם לאחר המצוה אפשר לברך אם כן גם לאחר האכילה יכול לברך ברכה שלפניה, ודוחה הגמרא שאינו דומה דין ברכת הטבילה לברכת הנהנין, משום שקודם הטבילה אינו יכול לברך [רש"י פירש משום שבעל קרי אינו יכול לברך קודם הטבילה משום שהוא טמא, והתוספות פירשו שמדובר בטבילת גרים וקודם הטבילה הוא עדיין גוי ועל כן אינו יכול לברך קודם הטבילה], אך קודם הסעודה הלא היה ראוי לברך, והואיל ואידחי אידחי.

ולכאורה קשה איך רצה רבינא לומר שגם לאחר גמר האכילה יכול לברך ברכה שלפניה הלא החיוב הוא מטעם שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה ואיך שייך לברך ברכה זו לאחר האכילה, הלא כבר עבר על האיסור, וכן מדוע צריכה הגמרא להגיע לטעם של הואיל ואידחי אידחי, הלא לא שייך דין זה לאחר האכילה שהרי כבר עבר על איסור אכילה.

ובהכרח שהחיוב לברך הוא משום שיש מצוה לברך ולהודות קודם האכילה וכמו שיש דין לברך קודם עשיית מצוה, ואין זה מדין איסור אכילה ועל כן יתכן שאפשר לקיים את מצות ההודאה גם לאחר האכילה וכמו שמצינו לגבי טבילה ומבואר הדמיון בין ברכות הנהנין לברכת טבילה, אך קשה לפי"ז שהרי בדברי הגמרא מבואר בפירוש שזהו דין איסור אכילה ללא ברכה ולא כברכת המצוות שזהו דין הודאה.

שני דינים בברכות הנהנין

ומזה הוכיח העמק ברכה (ברכות הנהנין אות א) שישנם שני דינים בברכות הנהנין, האחד דין איסור לאכול קודם הברכה וכמו שמבואר בדברי הגמרא (לה.) שזהו כגזל ומעילה, ויש עוד דין בברכות הנהנין, שיש מצוה להודות קודם האכילה וכמו בברכת המצוות, והמקור לדין המצוה הוא מדברי הגמרא (מח:) שהגמרא שואלת אין לי אלא לאחריו שצריך לברך, לפניו מנין, אמרת קל וחומר, כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כל שכן, ולכאורה צריך להבין איך אפשר להוכיח שצריך לברך לפני האכילה מזה שצריך לברך אחר האכילה, הלא הם שני עניינים נפרדים שהברכה שלאחר האכילה היא מדין הודאה על המאכל והברכה שלפני האכילה היא מדין איסור ואיך אפשר ללמוד זה מזה, ובהכרח שגם הברכה שלפניה היא מדין מצוה להודות קודם האכילה וזה נלמד מהברכה שלאחריה.

מדין אונן מוכח שאין זה איסור אלא מצוה

אמנם קשה שהגמרא (יז:) אומרת שאונן אוכל ואינו צריך לברך ברכת המוציא, והקשה העמק ברכה (שם אות ב) שאמנם אונן פטור מכל המצוות משום שטרוד בטירדה של מצוה, ועוסק במצוה פטור מן המצוה, אך לא הותר לו משום זה לעבור על איסורים, וכמו שהביא הביאור הלכה (סי' עא ד"ה מי שמת) דברי הברכי יוסף על הדין שאונן פטור מקריאת שמע ומתפילה וכתב שהוא הדין שאונן פטור מכל המצוות, אך דווקא ממצות עשה אבל במצוות לא תעשה חייב ואפילו בדבר שהוא מדרבנן בעלמא', ומבואר שאף שאונן פטור מכל המצוות אך אסור לו לעבור על איסורים אפילו מדרבנן, ואם כן כיצד התירו לאונן לאכול ללא ברכה הלא יש גם דין איסור אכילה ללא ברכה, ולכאורה מוכח מזה שאין זה דין איסור כלל, אלא רק דין מצוה שצריך לברך קודם האכילה ואונן פטור מכל המצוות ועל כן אינו צריך לברך.

הוכחה מדין בעל קרי ופועלים

וכן מוכח מדין בעל קרי שמצינו בגמרא (כ:) שבעל קרי אינו מברך קודם האכילה ואף שודאי שאין שום היתר לבעל קרי לעבור על איסורים אלא כיון שאינו יכול לקיים את המצוה פטור הוא מן המצוה, אך אם יש איסור אכילה ללא ברכה איך התירו לו לאכול ולעבור איסור, ומוכח שזה רק גדר של מצוה, וכן מבואר בגמרא (טז.) לגירסת רש"י (ד"ה ואין) שפועלים שעושים מלאכה אצל בעל הבית אוכלים ואינם מברכים לפניו, ופועלים אף שהתירו להם מצוות דרבנן אך לא התירו להם לעבור על איסורים דרבנן ואיך יכולים לאכול ללא ברכה, ומוכח שאין זה דין איסור אלא דין מצוה שצריך לברך קודם האכילה ולפועל התירו חכמים שאין הוא חייב בשעת מלאכתו לקיים מצוות דרבנן.

וקשה שהרי נתבאר מדברי הגמרא (לה.) שיש איסור אכילה ללא ברכה וכיצד יכולים האונן, הבעל קרי והפועל לעבור על איסור זה.

יסוד האיסור הוא מדין המצוה

ותירצו האחרונים[יז] שאמנם יש איסור אכילה ללא ברכה אך יסוד האיסור נובע מדין המצוה, והיינו לאחר שיש מצוה לברך קודם האכילה אסרו חז"ל לאכול קודם שיעשה המצוה, אך באופנים שפטור מן המצוה לברך, שוב אין איסור לאכול, כיון שכל יסוד האיסור הוא רק מחמת המצוה וממילא כשאין מצוה אין איסור[יח].

ובזה מבואר דין אונן בעל קרי ופועל, שאף שלא הותר להם לעשות איסורים, אך כיון שהם פטורים מן המצוה לברך אין להם איסור לאכול ללא ברכה, שכל יסוד האיסור נובע רק מדין המצוה ואם אין מצוה אין איסור, ועל כן אינם חייבים בברכה ואינם עוברים על איסור אכילה ללא ברכה.

ביסוד זה נחלקו המהרש"א והמהרש"ל

אמנם נראה שנחלקו בזה המהרש"א והמהרש"ל אם יסוד האיסור נובע מדין המצוה, או שהם שני דינים נפרדים ויש מצוה לברך קודם האכילה ומלבד זה יש איסור אכילה ללא ברכה.

שהנה הרשב"ם (פסחים קב. ד"ה להודיעך כוחו) כתב שבכל מחלוקת בברכות הנהנין אם צריך לברך או לא, השיטה שסוברת שאין צריך לחזור ולברך היא השיטה המקילה והמתירה והיא נחשבת לכח דהתירא, והקשה המהרש"ל (שם) שאדרבה הכח דהתירא הוא מי שסובר שצריך לחזור ולברך שוב, שהרי מיקל לברך ואינו חושש לברכה לבטלה ולאיסור לא תשא, והשיטה

והברכה הראשונה פטרה את היין, ולפי דבריו ודאי לגבי הנידון כאן שמן הדין צריך לברך אין הברכה השניה הפסק בין הברכה הראשונה לשתיה, ומשמע שלא כדברינו, ויש לעיין בזה.

טו. **האמרי** אמת (בהערות על ספר פרדס יוסף פרשת בשלח) העיר שהרי מבואר בגמרא שבאכילה ללא ברכה עובר על איסור גזל ואם כן מדוע בן נח אינו מחויב בברכת הנהנין והרי בן נח מחויב על גזל, וגם לפי זה יהיה אסור לתת לו מאכל שהרי הבן נח לא יברך ויעבור הישראל על לפני עיור, ועיי"ש מה שתירץ ולפי מה שיבואר לקמן מיושבת קושיא זו.

טז. **ונחלקו** האחרונים כיצד הברכה מתירה את איסור גזל, החתם סופר (לה. ד"ה אמר) כתב שנחלקו בזה שמואל ורבי לוי, לשמואל שדרש מן הפסוק שנחשב כקדשי שמים, בעל כרחך שהברכה נחשבת כמו פדיון המחלל את קדושת ההקדש ומוציאתו לחולין, ורבי לוי סבר שהברכה מתירה מבלי לפדות ולחלל את האוכל, אלא היא מקדשת את האדם וממילא מותר לו לאכול ואינו מוציא לחולין. וביאור הדברים ראה מאמר הגר"י סרנא (הגדה של פסח רבני חברון עמ' סח) אכן החיי אדם (כלל מט) והמהר"ל (נתיבות עולם נתיב העבודה פי"ד) כתבו שהברכה כגדר פדיון ממש, שנותן דמים להנאת גבוה תחת הנאת האוכל.

יז. **העמק** ברכה (שם) וכן כתב במנחת שלמה (שו"ת, ח"א סי' יח ד"ה והנלענ"ד).

יח. **והמנחת** שלמה (שם) כתב שדין זה דומה לדין שאסור לאכול ולשתות קודם התפילה או קודם קידוש והבדלה, שאין הקידוש בא להתיר את האכילה אלא אדרבה כיון שמוטלת עליו מצות קידוש והבדלה לכן אסרו חכמים לאכול ולשתות קודם שיקדש או יבדיל, וברור שמי שפטור מתפילה גם אין לו את האיסור לאכול קודם התפילה, כמו כן לענין ברכה אלמוהו רבנן לחיוב הברכה ואמרו שכל זמן שלא בירך הוי כאילו מעל או גזל, ונמצא שמה שנחשב אכילה ללא ברכה לגזל או מעילה הוא רק משום שמחויב לברך אבל לא שהברכה באה להתיר את האכילה.

שסוברת שאין צריך לחזור ולברך היא השיטה המחמירה בדין ברכה לבטלה ובאיסור לא תשא, כי הרי הברכות אינן מעכבות את האכילה ואף אם לא יברך אין איסור לאכול ולכן אין כח דהתירא בדעה שסוברת שלא צריך לחזור ולברך.

ותירץ המהרש"א (שם) את דברי הרשב"ם וכתב שלא שייך לומר שהברכות אינן מעכבות אלא בברכת המצוות שאין הברכה מעכבת את המצוה שהרי יוצא ידי חובת המצוה גם אם לא יברך, אבל בברכת הנהנין הרי אסור לאכול בלא ברכה, והאוכל ללא ברכה כאילו מעל והברכה מעכבת את האכילה, ולכן השיטה שסוברת שאין צריך לחזור ולברך ומתירה לאכול היא הדעה המקילה והמתירה.

ולכאורה צריך ביאור במחלוקתם שהרי יש קולא וחומרא לכל צד, שהרי אם מברך, מיקל באיסור לא תשא ומחמיר באיסור אכילה ללא ברכה, ואם אינו מברך, מחמיר באיסור לא תשא ומיקל באיסור אכילה ללא ברכה.

והביאור בדבריהם שלדעת המהרש"ל יסוד איסור האכילה ללא ברכה נובע מדין המצוה, ובספק אם צריך לברך, פטור מלברך כמו בברכת המצוות, וממילא גם אין איסור אכילה שהרי אם אין מצוה אין איסור, ואשר על כן אם נסבור שאין צריך לברך אין בזה כח דהתירא משום שבכל ספק כך דינו שספק ברכות להקל, ואז גם אין דין שאסור לו ליהנות, ואדרבה מי שאומר שצריך לברך מתיר לעבור על לא תשא.

אך המהרש"א סובר שהאיסור אכילה ללא ברכה אינו נובע מדין המצוה והם שני דינים נפרדים, ועל כן בספק אם צריך לברך אף שפטור מדין המצוה, עדיין יש איסור לאכול ללא ברכה, ועל כן הדעה האומרת שמותר לאכול ואין צריך לברך יש בזה כח דהתירא שהרי מיקל באיסור אכילה ללא ברכה.

נחלקו ביסוד זה הרי"ף ור"י

ומתבאר מדברי רעק"א (הו"ד לעיל אות ב) שביסוד זה נחלקו הרי"ף ור"י, שנחלקו בדין ספק ברכה, שלדעת הרי"ף ספק ברכות להקל ואינו צריך לברך, ולדעת ר"י מספק אסור לו לאכול ללא ברכה נוספת, וביאר רעק"א שלדברי ר"י בברכת הנהנין אין דין ספק ברכות להקל כיון שיש איסור אכילה ללא ברכה והברכה מעכבת את האכילה וכדברי המהרש"א, אך לדברי הרי"ף גם בברכות הנהנין נאמר הדין של ספק ברכות להקל, שאין הברכה מעכבת את האכילה וכהמהרש"ל.

ושורש המחלוקת היא כמו שנתבאר שלדעת הרי"ף מספק אינו חיב לברך וכמו בברכת המצוות, שאין כאן איסור אכילה ללא ברכה שהרי האיסור נובע מדין המצוה ועל כן מספק יכול לאכול ללא ברכה, אך לדעת ר"י איסור האכילה ללא ברכה אינו נובע מדין המצוה, והם שני דינים נפרדים, ועל כן בספק אם צריך לברך אף שפטור מדין המצוה, עדיין יש איסור לאכול ללא ברכה, ואשר על כן מספק אסור לו לאכול ללא ברכה נוספת[יט].

מדברי התוספות ראשונה אין שיעור מוכח שהם ב' דינים

התוספות (לט. ד"ה בצר) כתב שדווקא בברכה שלאחריו צריך שיעור כדי לחיבו בברכה, אבל בברכה שלפניו אפילו פחות מכשיעור חייב בברכה שהרי אסור ליהנות מהעולם הזה ללא ברכה בין לענין אכילה בין לענין שתיה, ומתבאר מדבריו שמצד דין המצוה מחויב רק כשיש שיעור וכמו בברכה אחרונה, אך מצד האיסור אסור ליהנות ללא ברכה, אסור אפילו פחות מכשיעור.

ואם נאמר שדין האיסור נובע מדין המצוה אם כן בפחות מכשיעור מכיון שאין מצוה אין גם איסור, ובהכרח שדעת התוספות שהם שני דינים נפרדים, ובפחות מכשיעור אמנם אין מצוה אך יש איסור[כ].

ביאור מחלוקת הראשונים בביאור הסברא

רש"י (שם ד"ה אלא) ביאר את סברת הגמרא שאסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה, שכיון שנהנה צריך להודות למי שבראם, ומבואר בדבריו שהסברא לחייב בברכה היא מדין שצריך להודות ולא משום איסור מעילה וגזל, וכן כתב הריא"ז (לה. הובא בשלטי הגבורים אות א) 'אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה שצריך להודות ולשבח למי שברא אוכל זה שהוא נהנה ממנו', וכן מבואר בדברי הרשב"א (שם ד"ה א) שכתב שמסברא זו למדים חיוב ברכה שלפניה ולאחריה, ובהכרח שהסברא היא משום דין הודאה שהרי בקשת רשות לא שייך לומר על ברכה שלאחריה[כא].

אמנם הריטב"א כתב שהסברא היא משום שכתוב 'לה' הארץ ומלואה', ואיך יטול מה שאינו שלו ולא יטול ממנו רשות וכל הברכות שלפניה ילמדו מסברא זו.

ונראה שנחלקו ביסוד סברא זו, שלהרא"ה והריטב"א האיסור ליהנות הוא סברא מצד עצמו לחייב בברכה ואינו נובע מדין המצוה, וזה סברת הגמרא שיש איסור לאכול ללא ברכה, אך לרש"י והריא"ז אין האיסור סיבה מצד עצמו לחייב אלא כל דין האיסור נובע מדין המצוה, ולכן הוצרכו רש"י והריא"ז לומר שהסברא לחיוב ברכה היא שיש מצוה להודות קודם האכילה ולא מחמת האיסור.

רש"י והמהרש"א לשיטתם

בגמרא (לה:) 'אמר רבי חנינא בר פפא כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאילו גוזל להקדוש ברוך הוא', ופירש רש"י שגוזל להקדוש ברוך הוא את ברכתו, וכתב המהרש"א על דבריו, שמה שפירש רש"י גבי כאילו גוזל להקב"ה את ברכותיו, אין צורך לפרש כן, אלא גוזל ממש להקב"ה את אותו הדבר שאוכל ונהנה ממנו, משום שלפני הברכה זה של הקדוש ברוך הוא.

ונראה שרש"י לשיטתו שסובר שהסברא שאסור לאדם ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה, אינו מכח איסור גזילה אלא משום מצות הודאה וכל האיסור נובע מכח המצוה, ועל כן לא פירש רש"י מטעם שהמאכל גזול, אלא כיון שיש מצוה לברך, אם אינו מברך הוא גוזל את ברכתו.

והמהרש"א לשיטתו כמו שהוכחנו לעיל שדין האיסור הוא דין מצד עצמו ואינו נובע מכח המצוה, ועל כן פירש שכאילו גוזל ממש את המאכל.

קושיא מדין אונן

הנה נתבאר שמדברי ר"י והמהרש"א מבואר שדין האיסור אינו נובע מדין המצוה ועל כן כתב ר"י שבספק ברכות הנהנין אין הולכים לקולא שאף שמצד המצוה ספק ברכות להקל כיון שלגבי האיסור שבו אין הולכים לקולא, ולדבריהם קשה קושיית האחרונים שהובאה לעיל, מדין אונן שאינו צריך לברך ברכת הנהנין אף שלאונן לא הותר לעבור על איסורים ואיך יכול לאכול ללא ברכה, ומזה הוכיחו האחרונים שדין האיסור נובע מדין המצוה וכיון שאונן פטור מן המצוה גם אין בזה איסור, ולדברי ר"י שאף שמדין המצוה פטור משום ספק ברכות אך האיסור במקומו עומד, חוזרת הקושיא מדין אונן ומפועל ובעל קרי וכמו שהובא לעיל.

גם לדעת ר"י וסייעתו האיסור נובע מדין המצוה

ומוכח מדין אונן שגם לדעת ר"י האיסור נובע מדין המצוה, ועל כן כיון שהאונן פטור מן המצוה גם איסור אין, שאם אין מצוה אין איסור, אלא שבספק אם הוא מחויב בברכה או לאו, אף שמצד ספק מצוה אינו מחויב לברך משום שספק ברכות להקל, אך אין זה פטור מן הברכה כמו אונן, אלא שמספק אין הוא מחויב לברך, אך להצד שהוא חיב בברכה הרי ישנו גם איסור, וכיון שישנו צד איסור בזה, לא אמרינן ספק לקולא.

אם מותר לאכול בבית המרחץ ללא ברכה

כתב הביאור הלכה (סי' סב) לענין שתיה בבית המרחץ שאין להתיר משום שהוא אנוס על הברכה בכך שאינו יכול לברך, שזה היה שייך לומר רק אם היו אומרים חז"ל שהוא מצוה לברך, והלא אמרו חז"ל שאסור ליהנות בלי ברכה, והלא יכול לצאת מהמרחץ ולברך ולשתות, או עכ"פ לכנוס בבית אמצעי של המרחץ ויהרהר שם הברכה, ואין זה אונס הפוטרו מלברך.

הנה בטעם הראשון כתב שאף שמדין המצוה הוא נחשב כאנוס, אך מדין האיסור אינו נחשב כאנוס ואסור לו לאכול, וקשה לכאורה לפי מה

יט. הרמב"ם (ברכות פ"א הי"ט) כתב 'כל האוכל דבר האסור אינו מברך עליו', וכן פסק השו"ע (או"ח קצ"ו ס"א), וביאר המשנה ברורה (שם סק"ג) 'הואיל ודבר איסור הוא ויש עבירה באכילתו מנאץ את ה' בברכתו וכענין שנאמר בוצע ברך נאץ ה'', אך הראב"ד (שם) חולק וכתב שמדוע לא יברכו הואיל ונהנו, וביאר דבריו בשלחן ערוך הרב (שם) וכי מי שאכל שום וריחו נודף יחזור ויאכל שום שיהא ריחו נודף ביותר ויהנה ג"כ מהעולם הזה בלא ברכה, ויש מהאחרונים שתלו מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בנידון זה שלהרמב"ם האיסור נובע מדין המצוה וכיון שאין מצוה לברך שהרי הוא מנאץ לכן פטור מברכה, אך להראב"ד האיסור אינו נובע מדין המצוה ואף שאין זה מצוה אך יש איסור ליהנות בלא ברכה ואשר על כן הוא מחויב בברכה.

כ. רבינו יונה (לח: ד"ה אני) כתב שבפחות מכזית אינו מברך לפניו את ברכתו הראויה אלא מברך ברכת שהכל, ולכאורה יש לתמוה שאם אינו מחויב בברכה שלא יברך כלל, ואם הוא מחויב מדוע שלא יברך את ברכתו הראויה. ויש לומר שדעתו כיון שחיוב הברכה בפחות מכשיעור הוא רק מדין האיסור, ומדין האיסור אין חילוק בברכות מספיק מצד זה לברך שהכל, וכמו שמבואר ברבינו יונה (לה. ד"ה מאי) שאפילו אם לא ידע רק ברכת שהכל יצא מידי מעילה, וכל החילוק ברכות הוא רק מצד דין המצוה, וכיון שבפחות מכשיעור אין את המצוה על כן מברך שהכל.

כא. בדברי הרשב"א מבואר שהדין שאסור ליהנות בלא ברכה הוא הן בברכה שלפניה והן בברכה שלאחריה, והנה הרשב"א לקמן (לח: ד"ה כיון) הביא דברי התוספות שסוברין שאין פחות מכשיעור טעון ברכה כלל בסופו אבל בתחילתו ודאי אפילו כל שהוא טעון ברכה לפי שאסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה, ומשמע שהרשב"א מסכים לדבריו, ותמוה שהלא לדבריו הסברא היא גם על ברכה שלאחריו, ואם כן גם בברכה שלאחריו יתחייב בפחות מכשיעור [ועיין בהערה לקמן]. ומכל מקום נפקא מינה לפי"ז שאסור לאדם להניח עצמו בספק ברכה אחרונה, שאם אכל ספק שיעור הראוי לברך עליו, נמצא שהוא בספק איסור של נהנה בלא ברכה, ומחויב להוציא עצמו מידי ספק ולאכול כשיעור על מנת להתחייב בברכה, וראה בזה בשיעורין של תורה (להקהלות יעקב, שיעורי המצוות אות כג) שכתב כן.

שנתבאר שהאיסור נובע מדין המצוה, ואם אין מצוה אין איסור וכמו שמצינו באונן, אם כן אף בבית המרחץ מדוע לא נאמר שכיון שהוא פטור מן המצוה משום שהוא אנוס, גם איסור אין כאן.

ויש ליישב שגם באנוס אין הגדר שהוא פטור מן המצוה כמו אונן, אלא שמצד חובת המצוה לא הטריחו אותו לצאת מבית המרחץ ואף שיש מצוה לברך, וכל זה דווקא אם זו מצוה בלבד, אך כיון שכאשר יש מצוה יש גם איסור, לכך שיעור הטירחה בחיוב הברכה חמור יותר, ואף שמחמת המצוה לא הטריחו אותו לצאת אך צריך לצאת מבית המרחץ מחמת האיסור[כב].

ד. אם צריך לברך בספק מצוה דאורייתא

פתיחה

הגמרא (שבת כג.) הביאה שמצוות דרבנן [כגון נר חנוכה] מחויבות בברכה, והקשתה הגמרא מדוע בדמאי שחכמים חייבו לעשר אותו, אין מברכים עליו אף שהוא מצוה דרבנן, ונאמרו בגמרא שני תירוצים, אביי תירץ שדבר שחכמים חייבו אותו לעשות את המצוה 'מפני הספק', כמו בדמאי שהחיוב הוא מפני הספק אם עישרו העם הארץ, אינו צריך לברך עליו [ויום טוב שני, אף על פי שחכמים תיקנוהו מפני הספק צריך לברך עליו בקידוש היום, כדי שלא יבואו לזלזל בו], ורק מצוות שתיקנו 'בתורת ודאי', צריך לברך עליהם, ורבא תירץ שהטעם שאין מברכים על הפרשת דמאי הוא משום שרוב עמי הארץ מעשרים הם, ואפילו ספק אין כאן אלא חומרא בעלמא.

נמצא שנחלקו אביי ורבא אם צריך לברך על מצוה שחיובו לעשותה מפני הספק, שלאביי אין מברכים עליה, ולרבא צריך לברך עליה, אלא שעל דמאי אין מברכים משום שרוב עמי הארץ מעשרים הם.

והקשו הראשונים על דברי רבא שהרי נתבאר שבכל ספק אם צריך לברך, הרי אומרים ספק ברכות להקל, מלבד כשהברכה עצמה היא דאורייתא כגון ברכת המזון שבספק אם בירך צריך לחזור ולברך, אך כשהברכה היא מדרבנן, אין צריך לחזור ולברך שהרי ספק ברכות להקל, אם כן איך אמר רבא שצריך לברך על מצוה שחיובו לעשותה מפני הספק, ונחלקו הראשונים בביאור דברי רבא וכדלהלן.

ביאור הראשונים שצריך לברך בספק מצוה דאורייתא

ותירץ הר"ן (שבת כג. ד"ה ומכאן) בשם קצת מן המפרשים שכל הדין שבספק אינו מברך משום שספק ברכות לקולא, זהו דווקא כשהברכה עצמה היא המצוה כמו בספק קרא קריאת שמע [לדעה שסוברת שקריאת שמע דרבנן] וספק אמר אמת ויציב, אבל בברכת המצוות שעיקר המצוה היא מדאורייתא כגון הפרשת מעשרות, כיון שהוא מחויב לחזור ולעשות את המצוה מספק צריך גם לברך, ואף שהברכה היא רק מדרבנן צריך לברך על מצוה זו כיון שמחויב לחזור ולעשות את המצוה, ולפי זה ספק נטל לולב ספק לא נטל ביום הראשון שהוא מחויב במצות לולב מהתורה, כיון שהוא מחויב לחזור וליטול צריך גם לברך על נטילה זו.

וכן הוכיח רבינו יונה (כא. ד"ה ספק) מדברי הגמרא שבכל ספק מצוה דאורייתא שהוא מחויב לעשותה משום שספק דאורייתא לחומרא, צריך גם לברך על מצוה זו, שכיון שהוא מסופק בדבר של תורה אם עשה את המצוה ומחויב לעשותה כתיקונה, על כן צריך גם לברך עליה כאילו לא עשה את המצוה כלל[כג].

וכן הביא הרא"ש (חולין פ"ו סי' א) משמו שכוי שיש ספק אם הוא חיה או בהמה צריך לכסות את דמו משום שזה ספק דאורייתא אם חייב בכיסוי הדם, וצריך לברך על הכיסוי אף שזה רק ספק, מכל מקום כיון שמחמת הספק הוא מחויב לעשות המצוה כתיקונה, צריך גם לברך עליה[כד].

וכן פסק הראב"ד (מילה פ"ג ה"ו) שאנדרוגינוס שצריך למול אותו מפני שהוא ספק זכר, צריך לברך על מילתו משום שזה ספק דאורייתא, ועל כל ספק דאורייתא צריך לברך חוץ מדמאי מפני שרוב עמי הארץ מעשרין, וכן פסק (סוכה פ"ו ה"יג) שטומטום ואנדרוגינוס חייבין לברך על ישיבתם בסוכה משום שזה ספק דאורייתא.

דעת הראשונים שאין צריך לברך בספק מצוה דאורייתא

אמנם הרמב"ם (מילה שם, סוכה שם, ציצית פ"ג ה"ט) כתב שבכל ספק דאורייתא אף שהוא מחויב לעשות את המצוה, אינו מברך משום שספק ברכות להקל, ועל כן טומטום ואנדרוגינוס אין מברכים לישב בסוכה ואין מברכים על הציצית וכן אין מברכים על מילתם.

וכן הביא הרי"ף (שבת קלה.) תשובת רבינו האי גאון שתינוק שנולד כשהוא מהול צריך להטיף ממנו דם ברית מספק שמא ערלתו כבושה, אך אין מברכין על המילה משום שזה הרי ספק מילה וספק ברכות להקל.

וכן פסק השלחן ערוך (יו"ד סי' רסה ס"ג) שקטן שנולד כשהוא מהול אין מברכים כשמטיפין ממנו דם ברית וכן אנדרוגינוס אין מברכין על מילתו, מפני שאינו זכר ודאי, וכן פסק (או"ח סי' יז ס"ב) שטומטום ואנדרוגינוס חייבין מספק בציצית אך יתעטפו בלא ברכה, ולכן גם פסק (יו"ד סי' כח ס"ג) שאין מברכים על כיסוי דם הכוי, שזה ספק אם מחויבים לכסות את דמו.

קושיית חכמי לוניל על הרמב"ם

והקשו חכמי לוניל והראב"ד (שם) על דברי הרמב"ם שהלא בגמרא מבואר שאם מחויב לעשות את המצוה אפילו שחיובו הוא רק מספק, מברכים על מצוה זו, חוץ מדמאי משום שרוב עמי הארץ מעשרים הם, אך בכל ספק דאורייתא שמחויב לעשותו, מברכים עליו.

יישוב הרמב"ם וביאור הגמרא לשיטתו

והשיב הרמב"ם[כה] (שו"ת, סי' שלג ד"ה תשובה הדברים) שקושיית הגמרא מדמאי היא, שאם על מצוה דרבנן צריך לברך, אם כן שיברכו על הפרשת הדמאי שגם זה תקנה דרבנן שיעשרו את הדמאי. ותירץ אביי שתקנה שניתקנה מחמת הספק אין מברכים עליה, והתקנה לעשר דמאי ניתקנה מחמת ספק אם עישרו את הפירות או לאו, והקשתה הגמרא שהרי יום טוב שני שעיקר תקנתו מפני הספק ואף על פי כן תיקנו על יום טוב שני את כל הברכות הנאמרות ביום טוב ראשון. ותירץ אביי שביום טוב שני תיקנו לברך בכדי שלא יבואו לזלזל בו, אבל שאר הדברים שעיקר תקנתם מפני הספק לא תיקנו להם ברכה.

ורבא תירץ שאף תקנה שניתקנה מחמת הספק מברכים עליה וכמו שרואים שביום טוב שני מברכים אף שניתקנה מחמת הספק, אלא הטעם שלא מברכים על דמאי מפני שרוב עמי הארץ מעשרים הם.

יוצא שאין הביאור בדברי רבא שבכל ספק דאורייתא והוא מחויב לעשותו צריך לברך, אלא במקום שיש תקנת חכמים מיוחדת לעשות מצוה זו בין שהיה ודאי דבריהם כמו נר חנוכה ומקרא מגילה בין שהיה ספק מדבריהם כמו יום טוב שני, בכגון אלו מברכים עליהם, אבל בכל שאר ספיקות במצוה של תורה שאין בה תקנה מיוחדת של חכמים, אלא שאנו מסופקים אם מחויב בה, אף על פי שספק דאורייתא לחומרא, וחייבים לקיים המצוה, מכל מקום אין מברכים עליה משום שהברכות הם מדרבנן וספק ברכות להקל[כו].

ראיית הרמב"ם משביעי ספק שמיני

והוכיח הרמב"ם (בתשובה שם) כשיטתו שאין מברכים על דבר שמחויב לעשותו מדין ספק דאורייתא לחומרא, שהרי מבואר בגמרא (סוכה מז.) שביום השמיני של סוכות שהוא ספק שביעי וישנו ספק אם מחויב במצות

כב. אך עדיין קשה דברי התוספות (לט. ד"ה בצר) שכתבו שדווקא בברכה שלאחריו צריך שיעור בכדי לחייבו בברכה אבל בברכה שלפניו אפילו פחות מכשיעור חייב בברכה שהרי אסור ליהנות מהעולם הזה ללא ברכה, ומתבאר מדבריהם שמצד דין המצוה מחויב רק כשיש שיעור וכמו בברכה אחרונה, אך כיון שיש איסור ליהנות ללא ברכה על כן אסור אפילו פחות מכשיעור, והרי בדין אונן מבואר שאם אין מצוה אין איסור, ואם בפחות מכשיעור אין מצוה, לכאורה גם איסור אין בזה, ואפשר שאין כוונת התוספות לומר שהטעם שאסור לאכול פחות מכשיעור הוא בגלל האיסור, אלא כוונתו שמדברי הגמרא שאסור ליהנות בלא ברכה, מבואר שברכה ראשונה נתקנה על ההנאה, ולא על השביעה, ולכן אף בפחות מכשיעור צריך לברך, ויש להוכיח ביאור זה שהרי בדברי הרי"ף מוכח שדין האיסור נובע מדין המצוה שהרי סובר שבספק ברכות הנהנין הולכים לקולא, וקשה שהרי הרי"ף (לח:) כתב כתוספות שברכה ראשונה אינה צריכה שיעור שהרי אסור ליהנות, ואם כוונתו שבברכה ראשונה יש איסור ועל כן גם בפחות מכשיעור צריך ברכה, הרי לדעת הרי"ף אם אין מצוה אין גם איסור, אם כן בפחות מכשיעור שאין מצוה מדוע יש איסור, אלא בהכרח כמו שביארנו.

כג. בדברי רבינו יונה נראה שדמאי הוא ספק דרבנן, והקשה הלחם משנה (מגילה פ"ג ה"ה) שהרי דמאי זה ספק דאורייתא שהרי ספק אם הפריש מעשר וחייב להפרישו מן התורה וכן מבואר בדברי חכמי לוניל בשאלתם ובדברי הראב"ד [ויובאו דבריהם לקמן] ועיי"ש מה שתירץ.

כד. ובחידושי הרמב"ן (שבת שם) הביא גם ביאור זה, וסיים שזה הלשון צריך עיון ובדיקה בתלמוד.

כה. הו"ד בכסף משנה מילה פ"ג ה"ו. וכן ביארו את הסוגיא הרא"ש והרמב"ן (שם) וכן ביאר בהרחבה בביאור הגר"א (או"ח סי' תרפח סק"ט).

כו. ויש לתמוה לדעת הראב"ד וחכמי לוניל שסברו שבכל ספק דאורייתא צריך לברך ועל כן הקשתה הגמרא שבדמאי צריך לברך, שהרי הגמרא אמרה שמצוה דרבנן טעונה ברכה וזה נלמד מ'לא תסור', ואיך הקשתה מזה הגמרא שכל ספק דאורייתא יצטרך ברכה, הלא שם אין זה מצוה דרבנן וזהו ענין אחר לגמרי, ואפשר ליישב שהלא דעת הראב"ד (כלאים פ"י הכ"ז) שספק דאורייתא לחומרא זהו רק דין דרבנן, ואם כן אפשר שכוונת הגמרא להקשות שהלא ספק דאורייתא הוא מחויב מדרבנן לעשות את המצוה אם כן שיברך על זה ככל מצוה דרבנן. עוד י"ל כיון שכל מצוה דרבנן מחויב לעשותה מדאורייתא [מ'לא תסור'] ולכן מברכים עליה אם כן אין חילוק אם חיוב עשייתה הוא משום ספק דאורייתא או אם עצם המצוה היא מדרבנן.

סוכה, הדין הוא שצריך לשבת בסוכה אך אינו מברך על ישיבתה, ומבואר שאף שזה ספק דאורייתא אין מברכים על מצוה זו, ומזה יש ללמוד לכל המצוות שיש ספק אם הוא מצווה בהם אם לאו, צריך לעשותם בלא ברכה.

יישוב ראיית הרמב"ם

ומיישב הרמ"ה (הובא בכסף משנה שם) את דעת הראב"ד שאף שבכל ספק דאורייתא צריך לברך עליו, אך לגבי סוכה בשמיני שהוא ספק שביעי, כיון ששמיני הוא יום טוב ודאי מדאורייתא אי אפשר לתקן ברכה על הסוכה ולעשותו כיום שביעי של סוכות שהוא חול ולבטל ממנו קדושת יום טוב אחרון שהיא ודאי מדאורייתא.

ועוד תירץ שם שכיון שמברכין בקידוש היום ובתפילה ובברכת המזון 'את יום שמיני עצרת החג הזה' אי אפשר לתקן ברכה על הסוכה ולעשותה כשביעי, שהרי אי אפשר לברך שתי ברכות שסותרות זו את זו, וכן כתב הרי"ף (סוכה כב:)**[כז]**.

סתירה בדברי הרמב"ם

נתבאר שדעת הרמב"ם שכל מצוה שמחויב לעשותה מחמת הספק אין מברכים עליה, והקשה הלחם משנה (מגילה פ"ג ה"ה) שהרי הרמב"ם (קריאת שמע פ"ב הי"ג) כתב שכשמסתפק אם קרא קריאת שמע או לא קרא, חוזר וקורא קריאת שמע ומברך לפניה ולאחריה, אבל אם ידע שקרא אלא שמסתפק אם בירך לפניה ולאחריה או לא בירך אינו חוזר ומברך, ומבואר מדברי הרמב"ם שבאופן שצריך לחזור ולקרוא קריאת שמע מחמת הספק, צריך גם לברך לפניה ולאחריה אף שהברכות הם מדרבנן, וסותר לשיטתו שבספק מילה וכדומה אינו מברך.

והבית יוסף (או"ח סי' סז) כתב על דברי הרמב"ם שסובר כדעת רבינו יונה שכל דבר שהוא ספק של תורה מברכין עליו, והקשה הלחם משנה (שם) שהלא הרמב"ם חולק על דברי רבינו יונה שהרי בספק מילה פסק הרמב"ם שאין מברכין עליו, וביותר קשה שהרי הטור (יו"ד סי' כח) לגבי כיסוי הדם של הכוי הביא את דברי הרא"ש שכתב בשם רבינו יונה שצריך לברך על כיסוי הדם של הכוי, והביא שהרא"ש חלק עליו ואמר שאפילו שזה ספק מצוה מדאורייתא אין מברכים עליו, והביא שגם דעת הרמב"ם שלא כדעת רבינו יונה והבית יוסף כתב שם שדעת הראב"ד כדעת רבינו יונה, אם כן מבואר שם בפירוש שדעת הרמב"ם היא שלא כדעת רבינו יונה, ואיך כתב הבית יוסף שהרמב"ם סובר שבספק קרא קריאת שמע צריך לברך גם ברכות קריאת שמע כדעת רבינו יונה**[כח]**.

סתירה גם בדברי הטור והשו"ע

וכן קשה בדברי הטור והשלחן ערוך שהרי הבאנו לעיל שפסקו שקטן שנולד כשהוא מהול אין מברכים כשמטיפין ממנו דם ברית וכן אנדרוגינוס אין מברכין על מילתו, מפני שאינו זכר ודאי, וכן פסקו שטומטום ואנדרוגינוס חייבין מספק בציצית אך יתעטפו בה בלא ברכה, וכן פסקו שאין מברכים על כיסוי דם הכוי, ומבואר שכל מצוה שהוא מחויב בה מחמת הספק אין מברכים עליה וכדעת הרמב"ם.

מאידך לגבי קריאת שמע פסקו הטור והשלחן ערוך (או"ח סי' סז ס"א) 'ספק אם קרא קריאת שמע מברך לפניה ולאחריה', ותמוה שהרי אף אם חייב בקריאת שמע משום שזה ספק דאורייתא, אך מדוע מברך, הלא פסקו שמספק אינו חוזר ומברך.

יש לחלק בין ודאי מחויב לספק מחויב

ותירצו האחרונים**[כט]** שיש לחלק, שכאשר יש ספק אם הוא בעיקרו מחויב במצוה, כמו אנדרוגינוס שיש ספק אם הוא נקבה ואינו מחויב כלל במצות מילה, סוכה וציצית, אז אין מברכים על המצוה אף שמחויב לעשותה משום ספק דאורייתא, מה שאין כן כשעיקר החיוב על הגברא הוא ודאי, והספק הוא רק אם קיים כבר את המצוה, כמו בקריאת שמע שהלא הוא ודאי מחויב בה אלא שמסתפק אם כבר קרא, כיון שחייב לקיים המצוה מספק חייב גם לברך עליה, ובזה מיושבת היטב סתירת הטור והשלחן ערוך**[ל]**.

בספק בירך ברכת המזון אם צריך לברך גם ברכה רביעית

והנה בספק אם בירך ברכת המזון, שהדין לחזור ולברך משום שברכת המזון דאורייתא וספק דאורייתא לחומרא, יש לדון אם צריך גם לחזור על ברכת הטוב והמטיב שהיא ברכה דרבנן והרי ספק דרבנן לקולא, וכתב החיי אדם (כלל ה סי' כד) שלפי חידוש זה שכל המחויב במצוה בתורת ודאי, וכל הספק הוא רק אם עשאה, שנתבאר שגם לדעת הרמב"ם צריך לברך עליה אף שהברכה היא מדרבנן, אם כן הוא הדין בברכת המזון צריך לחזור גם על ברכה רביעית שאינה אלא מדרבנן, משום שהרי ודאי חייב הוא במצות ברכת המזון מספק.

מדברי הר"ן מבואר שאינו סובר חילוק זה

אמנם בדברי הר"ן (שם) מבואר שאינו סובר חילוק זה, ולדעת הרי"ף שאין צריך לחזור ולברך בספק מצוה דאורייתא כן הדין גם כשהחיוב הוא ודאי ויש ספק אם קיים את המצוה גם אינו מברך, שהרי מבואר בדבריו שלדעת הרי"ף ספק נטל לולב ספק לא נטל ביום ראשון אינו חוזר ומברך.

מדוע כתב הרמב"ם שמברכים על יו"ט שני כדי שלא יזלזלו בו

הנה נתבאר שאביי תירץ שתקנה שנתקנה מחמת הספק אין מברכים עליה, והטעם שמברכים על יום טוב שני אף שעיקר תקנתו מפני הספק, הוא כדי שלא יבואו לזלזל בו, אך רבא תירץ שאף תקנה שניתקנה מחמת הספק מברכים עליה ועל כן מברכים ביום טוב שני וכן מבואר בדברי הרמב"ם בתשובותיו.

והקשה הלחם משנה (מגילה פ"ג ה"ה) שהרמב"ם (שם) כתב 'ולמה מברכין על יום טוב שני והם לא תקנוהו אלא מפני הספק כדי שלא יזלזלו בו' וקשה שהרי פוסקים כרבא ולדעתו הטעם הוא שתקנה שניתקנה מחמת הספק מברכים עליה, ועל כן צריך לברך ביום טוב שני.

ותירץ הגר"א (או"ח סי' תרפח סק"ט) שהרמב"ם חזר בו ממה שכתב בתשובה וסובר שרבא אינו חולק על אביי שתקנה שניתקנה מחמת הספק אין מברכים עליה, אלא שהוסיף עוד טעם מדוע אין לברך בדמאי**[לא]**.

ה. האם מברכים בספק ספיקא להחמיר

פתיחה

יש לדון מה הדין כשיש ספק ספיקא להצריך ברכה, וכגון שאכל בריה [פרי שלם] וספק אם היה שיעורו כזית או לא, האם יברך ברכה אחרונה, שהרי יש צד שאולי אכל כזית ומחויב בברכה אחרונה, ואפילו אם לא אכל כזית הרי ישנם שיטות המחייבות בברכה אחרונה את האוכל בריה אף אם לא אכל כזית, האם גם בספק ספיקא נאמר הכלל של ספק ברכות להקל או כיון שיש שני צדדים לחייב ברכה, לא נאמר הכלל שספק ברכה להקל, ומצינו שנחלקו האחרונים בדין זה.

דעת הלחם משנה והלבוש בספק ספיקא להחמיר

הלחם משנה (ברכות פ"ד ה"ו) כתב שבספק ספיקא צריך לברך ואין דינו ככל ספק ברכות להקל, וכן כתב הלבוש (או"ח סי' יז ס"ב) לגבי טומטום ואנדרוגינוס שחייבים בציצית, וכתב שנראה שהם צריכים לברך על הציצית משום שיש ספק ספיקא להצריך ברכה, שהרי ספק שמא זכרים הם, ואם תמצא לומר שהם נקבות, שמא הלכה כאותם הסוברים שנשים חייבות במצות עשה שהזמן גרמא וחייבים הם בציצית, הרי לנו דעת הלבוש שבספק ספיקא צריך לברך**[לב]**.

דעת החיי אדם בספק ספיקא להקל

אמנם החיי אדם (חלק א כלל ה ס"ו) כתב שאפילו כשיש ספק ספיקא אם צריך ברכה, הדין הוא שספק ברכות להקל**[לג]**, וכן כתב הפרי מגדים (יו"ד סי' כח משב"ז ס"ק טז) 'יראה לי בספק ברכה לבטלה אפילו איכא ספק

כז. ויש לתמוה שהלא נתבאר שדעת הרי"ף היא כדעת הרמב"ם שאין מברכים על מצוה שמחויב לעשותה מדין ספק דאורייתא, אם כן מדוע הוצרך לביאור זה שאין מברכים על ישיבת הסוכה משום שזה תרתי דסתרי, הלא יכול לבאר כדברי הרמב"ם שכיון שישיבתה היא רק מספק על כן אין מברכים עליה, ואפשר לומר שסובר הרי"ף שכמו שעל יום טוב שני מברכים אף שהוא רק מספק, משום תקנה דרבנן, הוא הדין לגבי ישיבה בסוכה בשמיני ספק שביעי, שהרי נתקנה באותה תקנה דרבנן של יום טוב שני, ועל כן מן הראוי היה שיברכו עליה, אלא שאין מברכים משום שזה תרתי דסתרי.

כח. ועיין בלחם משנה (שם) שתירץ שמה שאמר הרמב"ם ספק קרא קריאת שמע היינו רק על קריאת שמע, אך בברכות קריאת שמע אין לו ספק, שודאי לו שלא אמרן, ועל כן צריך לברך שהרי ודאי לו שלא בירך, אבל אם מסתפק אם בירך לא יחזור ויברך וכן כתב בביאור הגר"א (שם) אך כתב שאין זה נראה בדבריו.

כט. דרישה ופר"ח (שם) וכן כתב החיי אדם (כלל ה סי' כד) והובא תירוצם במשנה ברורה (שם סק"א).

ל. ולכאורה צריך ביאור שהרי בין אם הוא ודאי מחויב אלא שמסתפק אם עשאה ובין אם כל חיובו הוא רק מספק כמו באנדרוגינוס, הלא הדין הוא שצריך לעשות את המצוה מדין ספק דאורייתא, ואם מדין ספק דאורייתא אינו מברך וכמו שרואים באנדרוגינוס ומשום שספק ברכות להקל, אם כן גם בודאי מחויב אלא שמסתפק אם עשאה, שלא יברך משום ספק ברכות להקל, ואולי נאמר שבודאי מחויב יש לו חזקת חיוב שהרי ודאי היה מחויב במצוה ועל כן צריך גם לברך, משא"כ אנדרוגינוס אין לו חזקת חיוב, ועיין ברבי עקיבא איגר (בתשובות מהדו"ק סי' ז וסי' כה) שדן אם שייך חזקת חיוב במצוות.

לא. והנה הלחם משנה הבין בדברי המגיד משנה כדברי הגר"א שרבא לא נחלק על אביי, והקשה עליו מתשובות הרמב"ם שמבואר שנחלקו אביי ורבא, אמנם יעוין היטב בדברי המגיד משנה שנראה שגם לדעתו נחלקו אביי ורבא.

לב. ובאליה זוטא (שם סק"ד) הביא את דברי הלחם חמודות (ק"ג אות א) שהשיג עליו וכתב שאין נראים דבריו שאף על גב שספק ספיקא הוא, מכל מקום לא יצאנו מידי ספק ברכות להקל, אמנם עיין בצל"ח (ברכות לז: ד"ה לחם) וכן בפרי חדש (או"ח סי' תפט ס"ז) שדעתם שבספק ספיקא לחומרא, צריך לברך.

לג. הנשמת אדם (שם) כתב שכן מוכח גם מדברי התרומת הדשן שהביא הבית יוסף (או"ח סי'

ספיקא לברך אפילו הכי טוב שלא לברך שגדול חומר הלאו של לא תשא, וברכות אין מעכבות׳[לד].

וכתב בנשמת אדם (שם) שאף שבכל ספק ספיקא דרבנן נחלקו האחרונים אם הולכים לקולא כדין ספק דרבנן או שמחמירים משום שיש כאן ספק ספיקא לחומרא, כאן כיון שעיקר דיני ברכות הם מדרבנן ודינם קל יותר לכל השיטות הולכים לקולא.

סתירה בדברי המשנה ברורה

המשנה ברורה (סי׳ רטו סק״כ) פסק שאפילו כשיש ספק ספיקא להצריך ברכה, כגון ספק אם אכל כזית או לא ואם תמצא לומר לא אכל שמא הלכה שעל בריה אפילו פחות מכזית מברכין, ספיקו להקל ולא יברך[לה].

אך יש להקשות שהשלחן ערוך (או״ח סי׳ תפט ס״ח) פסק שאם שכח לברך על ספירת העומר באחד מהימים, בין יום ראשון בין משאר ימים, סופר בשאר ימים בלא ברכה, משום שישנם שיטות שצריך שבע שבתות ׳תמימות׳, ואם חסר יום אחד אינו יכול לקיים את המצוה של ׳תמימות׳, ועל כן אינו מברך.

אך אם הוא מסופק אם דילג יום אחד ולא ספר, יספור בשאר ימים בברכה, וביאר המשנה ברורה (שם ס״ק ל״ח) שיספור בברכה משום שיש כאן ספק ספיקא, שמא לא דילג כלל והוא מחויב בברכה לכל הדעות ואפילו תאמר שדילג, שמא הלכה כאותם פוסקים שכל יום הוא מצוה בפני עצמה, ואף שדילג יום אחד הוא מחויב בברכה, ומבואר בדבריו שכיון שיש כאן ספק ספיקא לברך מחויב הוא בברכה.

וכן מבואר בשלחן ערוך (שם) שאם שכח ולא בירך כל הלילה, יספור ביום בלא ברכה, וביאר המשנה ברורה (שם ס״ק ל״ד) שהטעם הוא משום שיש לחוש לדעת הפוסקים שאין זמן ספירה אלא בלילה, וכשמברך ביום הוא לבטלה, והוסיף שם שמכאן ולהבא סופר בכל לילה בברכה ואין דינו כמו שדילג יום אחד לגמרי שאינו סופר עוד בברכה, וכוונתו שאף לדברי הפוסקים שאין זמן ספירה אלא בלילה אם כן הרי דילג יום אחד, ולכאורה אינו יכול לברך מכאן ולהבא, אך להלכה יכול לברך משום שיש ספק ספיקא לברך, שמא ההלכה היא שזמן ספירה ביום ואם כן לא החסיר שום יום, ואפילו לדעות שזמן הספירה הוא רק בלילה, שמא ההלכה כאותם פוסקים שכל יום הוא מצוה בפני עצמה ואף שדילג יום אחד הוא מחויב מכאן ולהבא בברכה.

אם כן מבואר שבספק אם צריך ברכה מחויב הוא לברך, וקשה שהרי פסק המשנה ברורה בהלכות ברכות שאפילו כשיש ספק ספיקא להצריך ברכה ספיקו להקל ולא יברך[לו].

דעת הגר״א שבספירת העומר יש ספק דאורייתא

אמנם בביאור הגר״א (שם) ביאר שהטעם שבספק אם ספר ספירת העומר חוזר וסופר בברכה הוא משום שיש אומרים שספירה בזמן הזה דאורייתא וספק דאורייתא לחומרא, ואף על גב שתוספות (מנחות סו. ד״ה זכר) והרא״ש (פסחים פ״י סי׳ מא) סוברים שספירת העומר מדרבנן, מכל מקום הרי הם סוברים שאף אם בודאי לא ספר, יכול לספור בשאר לילות בברכה, שכל לילה הוא מצוה בפני עצמה.

היוצא מדברי הגר״א שכיון שיש צד שהוא דאורייתא ובצירוף שיש כאן ספק ספיקא לחייב ברכה, על כן מברך, אך המשנה ברורה כתב שהטעם שצריך לברך הוא משום שבספק ספיקא חוזר ומברך, ולכאורה דבריו סותרים[לז], וצ״ע.

כשיש רוב לחייב ברכה האם מברכים

יש לדון באופן שלדעת רוב הפוסקים חייב בברכה, ומיעוט שסוברים שאין לברך, אם אומרים ספק ברכות להקל, או שנאמר שהולכים אחר הרוב המכריע לברך.

בספר זכור לאברהם (או״ח, ערך ספק ברכות להקל) האריך לבאר שדעת רוב הפוסקים שבספק ברכות אין הולכים אחר הרוב, אלא חוששים לדעת המיעוט ולא יברך מספק[לח].

ובשו״ת בית שלמה (או״ח סי׳ קב) הקשה שהלא הרמב״ם (מגילה פ״א הי״א) כתב שעיר שיש ספק אם היא מוקפת חומה מימות יהושע בן נון קוראים בה את המגילה בי״ד ובט״ו, אך מברכין על קריאתה בי״ד לבד, הואיל והוא זמן קריאתה לרוב העולם, וכן פסק השלחן ערוך (או״ח סי׳ תרפח ס״ד), ואף שיש ספק שמא היא מוקפת חומה, הולכים אחר הרוב ומברכים בי״ד על קריאתה, אם כן רואים שהולכים בברכות אחר הרוב.

ויש ליישב שהגר״א (שם) וכן המשנה ברורה (שם ס״ק יא) ביארו שמה שמברך בי״ד זהו משום שאפילו אם היא מוקפת חומה שדינה לקרוא את המגילה בט״ו, אם קרא ביום י״ד יצא בדיעבד ואין זה ברכה לבטלה, ולפי דבריהם אין כאן קושיא כלל, שודאי בהלכות ברכות אין הולכים אחר הרוב, אלא שבמגילה גם להצד שהעיר מוקפת חומה יוצא בדיעבד כשקורא בי״ד, ועל כן יכול לברך[לט].

מערכה יט

פת הבאה בכסנין

א. מקור ההלכה / **ב.** הטעם שבלא קבע אינו מברך המוציא וברכת המזון / **ג.** גדר ושיעור קביעות סעודה / **ד.** ברכה אחרונה על פת הבאה בכסנין ולא קבע / **ה.** מה היא פת הבאה בכסנין

א. מקור ההלכה

מקור הסוגיא שתלוי אם קובעים עליו סעודה

בגמרא (מב.) הובא ׳רב הונא אכל תליסר ריפתי בני תלתא תלתא בקבא, ולא בריך, ופירש רש״י (ד״ה רב הונא) ׳מפת הבאה בכסנין ולא בירך אחריו׳. אמר ליה רב נחמן עדי כפנא, אלא כל שאחרים קובעים עליו סעודה צריך לברך׳, ופירש רש״י (ד״ה עדי) ׳כלומר אלו לרעבון נאכלו ואכילה מרובה כזו לא נפטרת מברכה, אלא כל שאחרים קובעים אכילתן בכך טעון ברכת המזון׳[א].

עוד הביאו בגמרא (שם) ׳רב יהודה הוה עסיק ליה לבריה בי רב יהודה בר חביבא, אייתו לקמייהו פת הבאה בכסנין, כי אתא שמעינהו דקא מברכי המוציא, אמר להו מאי ציצי דקא שמענא, דילמא המוציא לחם מן הארץ קא

תפ״ט) שבספק ספיקא הדין הוא להקל, אך הביא שם שהפרי חדש (שם) כתב שדעת התרומת הדשן שבספק ספיקא צריך לברך.

לד. ובפתיחה להלכות ברכות ובמשבצות זהב (או״ח סי׳ ז סק״ב) נסתפק בדין זה.

לה. ועיין בביאור הלכה (סי׳ ז ד״ה להתפלל) שהביא נידון האחרונים כשיש ספק ספיקא אם צריך ברכת על נטילת ידים האם יברך, והביאור הלכה לא הכריע שם, ולכאורה יש להעיר שהלא הבאנו שדעת המשנה ברורה שלא יברך בספק ספיקא.

לו. והאחרונים תירצו שבכל ספק ספיקא בברכות אין מברכים, אלא שבדין ספירת העומר כיון שלרוב הפוסקים כל יום הוא מצוה בפני עצמה, ואין פוסקים כהשיטות שכל השבע שבועות הם מצוה אחת, ומה שהחמירו כדבריהם אין זה אלא רק כשודאי לא ספר יום אחד, אך כשיצטרף עמו עוד ספק, צריך לברך. אמנם קשה שהמשנה ברורה כתב הטעם ׳משום שיש כאן ספק ספיקא׳ ומשמע שאין זה דין דווקא בספירת העומר אלא בכל ספק ספיקא בברכות מברכים, וצ״ע.

לז. ונראה שהמשנה ברורה לא רצה לומר כהגר״א שיש כאן צירוף של ספק דאורייתא, משום שהשו״ע סובר בכמה מקומות שאף שבספק דאורייתא הולכים לחומרא, אך אינו מברך על מצוה זו משום שהברכה היא מדרבנן, וכמו שהעיר הגר״א (שם) אם כן אף שצריך לספור משום שזה ספק דאורייתא אך אינו צריך לברך על ספירה זו.

לח. ועיין בשו״ת בצל החכמה (חלק ה סי׳ קמז) שדן בזה והביא מקורות לב׳ הצדדים.

לט. ויש מהאחרונים שתירצו שיש לחלק, שבספק ׳בדין׳ אין הולכים בברכות אחר הרוב, אך בספק ׳במציאות׳ הולכים אחר הרוב, ולפי״ז כתבו שכלי סעודה חדשים המובאים מחוץ לארץ, הואיל ורוב בתי חרושת של הכלים שבחוץ לארץ שייכים לגוים, אף על פי שיש מיעוט השייכים ליהודים, צריכים טבילה בברכה משום שבספק במציאות הולכים אחר הרוב.

א. כך פירש רש״י (שם) בשם רב האי גאון. אמנם הביא לפרש בשם ׳רבותינו׳ ׳תליסר ריפתי מפת שלנו ולא בירך אחריו משום דלא שבע, וקרא כתיב (דברים ח) ׳ואכלת ושבעת וברכת׳, וכך פירש רב יהודאי בעל הלכות גדולות׳. אך דחה רש״י פירוש זה ׳ואינו נראה לי, דלית ליה לרב הונא והם החמירו על עצמן עד כזית ועד כביצה (ברכות כ:) ודלא כרבי מאיר ודלא כרבי יהודה׳ (שם מט:).

מברכיתו. אמרי ליה אין, דתניא רבי מונא אמר משום רבי יהודה פת הבאה בכסנין מברכין עליה המוציא, ואמר שמואל הלכה כרבי מונא. אמר להו אין הלכה כרבי מונא אתמר. אמרי ליה והא מר הוא דאמר משמיה דשמואל לחמניות מערבין בהן ומברכין עליהן המוציא, שאני התם דקבע סעודתיה עלייהו, אבל היכא דלא קבע סעודתיה עלייהו לא[ב].

עוד הביאו בגמרא (מא:) דברי רב ששת 'שאין לך דבר שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו, אלא פת הבאה בכסנין בלבד'.

הנידונים בסוגיין

במערכה זו יבואר דין פת הבאה בכסנין לענין ברכתה, שמצינו שתלוי שאם קובע עליה סעודתו, מברך עליה המוציא, ואם לא קובע סעודתו עליה, מברך מזונות. ויש לדון בטעם החילוק אם קובע סעודה על זה או לא, ובכלל זה האם פת הבאה בכסנין היא בעצם 'לחם גמור' או שאיננה לחם מעיקר הדין [היינו מדאורייתא, וכן מה דינה לדינים נוספים מלבד ברכות]. עוד יש לברר בגדר ה'קביעות סעודה' לפי מה נקבע. כמו כן יתלבנו נידונים נוספים המסתעפים מסוגייתנו.

עוד יש להקדים שבפת הבאה בכסנין מצינו שלוש שיטות בביאורה: א. פת שנילוש במי פירות ותבלינים [ולא כעיסה רגילה שנילוש עם מים בלבד]. ב. פת ממולא בכיסים עם פירות או תבלין. ג. פת יבשה שהדרך לכסוס ממנה [ולאכול מעט]. ובהמשך המערכה נברר ונעמיק בשיטות אלו.

ב. הטעם שבלא קבע אינו מברך המוציא וברכת המזון

דעת הרשב"א והרא"ה שפת הבאה בכסנין נחשב 'משתנה ממינו'

כתבו הרשב"א (לח: ד"ה כיון) והרא"ה (שם ד"ה אמר רבי חייא), שלא מצאנו שישתנה דין ברכה על דבר מחמת ה'כמות' [שיעור מרובה או מועט], אלא מחמת 'שינוי המין'[ג], ומה שבסוגיין פת הבאה בכסנין משתנה ברכתו כשאוכל שיעור קביעות סעודה, אינו 'שינוי בשיעורין' אלא 'משתנה ממינו'. והוכיחו מ'פת בעלמא' שברכתה המוציא בכזית [או כביצה], ואילו פת הבאה בכסנין ברכתה מזונות, והיינו שרק בקביעות הסעודה 'הרי הוא עושה אותו כפת דעלמא' ואז אינו משתנה ממינו, שהשינוי בשיעורים גורם לשינוי במינו ולא שנשתנתה ברכתו מחמת העדר שיעור. ובראה"ה הוסיף שכיון שאין דרך בני אדם בפת כזה יצא מתורת פת, ורק על ידי הקביעות 'אחשביה ושוויא פיתיה'[ד]. וכעין זה כתב בריטב"א (מב. סוף ד"ה כל) 'פת הבא בכסנין תורת דייסא עליו ותורת פת, תורת דייסא עליו כשאין קובע סעודתו עליו, ותורת פת כשהוא קובע סעודתו עליו' [וכן בספר יראים (סי' רנג) כתב ש'אינו נקרא לחם'[ה]].

שיטות הסוברים שפת הבאה בכסנין הוא לחם גמור

אמנם הרמב"ם (ברכות פ"ג סוף ה"ט) כתב 'אף על פי שהיא פת מברך עליה בורא מיני מזונות', הרי שגם כשאין שיעור קביעות סעודה נחשבת 'פת'. וכך הוכיח בבית יוסף (סי' קסח ס"ז ד"ה והרמב"ם, כסף משנה שם) מעיסה הנילושת במי פירות ששנינו (חלה פ"ב מ"ב) שחייבת בחלה, ומכל מקום אין מברכין עליה המוציא, הרי שבלא קביעות לא חסר בשם 'לחם' אלא שלא קבעו חכמים לברך המוציא אלא על לחם שדרך בני אדם לקבוע עליו ולא על לחם שאין דרך לקבוע עליו[ו]. וכן נקטו הרבה אחרונים[ז] שפת הבאה בכסנין היא 'לחם גמור', אלא שמן התורה אין בנדוננו סיבה לחיוב ברכת המזון אלא ברכה אחת 'מעין שלש'[ח], ותיקנו חז"ל לברך עליו ג' ברכות ולפניו המוציא, ובפת הבאה בכסנין בלא קבע עליו לא חייבו חז"ל בברכת המזון והמוציא [ולהלן יתבאר הטעם שמהתורה אין חיוב ברכת המזון][ט].

בדיעבד אם בירך ברכת המזון על פת הבאה בכסנין

ועל פי זה ביאר רעק"א (הגהות לשו"ע סי' רח סי"ז) הטעם שכתבו הפוסקים ש'פת הבאה בכסנין' אפילו לא קבע בדיעבד אם בירך ברכת המזון יצא, מפני שבאמת היא לחם[י].

הסברות לדחות ראיית הבית יוסף מ'חלה'

ולגבי מה שהוכיח הבית יוסף מכך ש'נילוש' חייב בחלה, כל זה לשיטתו בהלכות חלה (שו"ע סי' שכט ס"ט). אבל הש"ך (שם סק"ט) מצדד לפטור מחלה[יא]. ולפי זה דן הפרי מגדים (סי' קסח מ"ז סק"ו) שלשיטת הש"ך אינה 'פת' אף בקבע עליו [ועל פי זה ביאר שאף באופן ששבע, אין הברכת המזון מן התורה אלא מדרבנן, ולא גזרו בלא שבע[יב]], וראה מה שרצה לחלק ולתלות זאת בשיטות השונות מהי פת הבאה בכסנין[יג].

האם יש לפת הבא בכסנין שני שמות

בחידושי רבי אריה לייב מאלין (ח"א סי' ו) דקדק מלשון הרמב"ם הנ"ל, שיש לפת הבאה בכסנין שני שמות 'שם פת' ו'שם מעשה קדרה', ולכן חייב בחלה ושייך במצה, אך לענין ברכה אף שלא נפקע ממנו 'שם פת', מספיק תוספת שם 'מעשה קדירה' שדין ברכתו מזונות שלא יברכו עליו המוציא, ותלוי באכילתו שאם יאכל בקביעות יקבל דין 'פת', ואם אוכל כמו

ב. המהרש"א העיר (שם) שלא היה ניחא לגמרא להעמיד דברי רבי מונא ב'קביעות סעודה', כמו שהעמידו בדברי שמואל. ולא פירש הטעם בזה. וכתב הצל"ח (שם) שכן מדוקדק מלשון שמואל שאמר 'הלכה' ואילו בקובע סעודה עליו כיון שלא נחלקו בזה לא שייך לשון 'הלכה'. ומה שלשמואל היה פשוט כן ברבי מונא [שהרי לכאורה תנא פחות צריך לפרש מאמורא, ואם באמורא פירשו שמדובר בקבע, כל שכן שכך יש לפרש בתנא], ותירץ הצל"ח (שם) ששמואל כיון שאמר 'תרתי' [ב' מימראות] סמך שיובן מדבריו החילוק בין קבע ללא קבע, מה שאין כן ברבי מונא.

ג. ועיין שם, שאף במין אחד מצינו 'שינוי ברכות' מצד 'שינוי צורתו', כיון שעל ידי שינוי הצורה נחשב כ'מין אחר' [כגון נשתנה מחטה לקמח, או מקמח לתבשיל ופת].

ד. לשון הרא"ה 'פת הבא בכסנין אין דינו כפת אלא כמאכל הבא מחמשה מינים, שהכיסנין שבו וענינו מוציאין אותו מתורת פת, שאין דרך בני אדם בפת כזה, וכשאדם קובע סעודתו עליו הא אחשביה ושוויא פיתיה'. ומלשונו משמע שהקביעות היא העושה אותו לפת, ובלשון הרשב"א יש לדון אם כוונתו כמשמעות הרא"ה, או להיפך שעל ידי שלא קובע עליו מוציאו מתורת 'פת' [ועיין מה שיובא בזה להלן מחידושי רבי אריה לייב מאלין, וראה לשון הרשב"א (מא: ד"ה וכלל הדברים). ועוד יש לדון, שמה ש'קביעות סעודה' עושה אותו לפת למהלך זה, אינו מהתורה אלא מדרבנן שהחמירו].

ה. וכעין זה מבואר בספר הפרדס (לרבי אשר ב"ר חיים שער א) 'פת הבאה בכסנין אין בו תואר לחם גמור' [ועיין חזון איש (סי' כו סק"ח) שהוכיח שצריך שם 'לחם גמור' לענין המוציא וברכת המזון]. ובעיקר שיטות אלו שפת הבאה בכסנין שאינו קובע עליו סעודה 'אינו לחם גמור', ראה להלן שכן מוכח מדעת המגן אברהם (ס"ק טז). ולשיטה זו יש ליישב קושיית רעק"א (הגהות על המגן אברהם סי' קעז) בדין פת הבאה בכסנין בתוך הסעודה שלהלכה מברך לפניו, ולמה לא נימא 'מיגו' שמועיל קביעות סעודה לגוף הסעודה, יחשב גם לפת הבאה בכסנין ותהיה ברכתו 'המוציא לחם מן הארץ', ולפי המבואר אפשר שמה שמצינו 'מיגו' על יין הוא כיון שבאותו מין היין מועיל קביעות, אבל כאן המין פת הבאה בכסנין כל עוד לא קבע בפועל הוא לא אותו המין כשיקבע, ולכן לא אומרים בזה 'מיגו'.

ו. וכלשונו 'דלאו במידי דמיקרי לחם תליא מילתא, אלא לא קבעו חכמים לברך המוציא ושלש ברכות אפילו בכזית אלא בלחם שדרך בני אדם לקבוע עליו'. וכעין זה לשון הב"ח (שם סק"ג ד"ה ומ"ש) 'הטעם לפי שלא קבעו חכמים לברך המוציא וג' ברכות אלא בלחם סתם שהכל קובעין עליו'. וכן משמעות האשכול (הל' נטילת ידים וסעודה) 'בפת הבאה בכסנין לא אחמרי לברך המוציא ושלוש ברכות בכזית או בכביצה' [ויש להוסיף שמשמעות הבית יוסף שמתחילה עלה בדעתו כצד הראשון שדין פת הבאה בכסנין הוא מצד הפקעת 'שם לחם', ולכן עלה בדעתו שבאופן ש'נילוש במעט תבלין' הוי לחם ואין דינו כפת הבאה בכסנין, אלא כיון שמשמעות הרמב"ם שאף במעט תבלין אינו מברך המוציא בלא קבע, הוכיח הבית יוסף שלעולם כל פת הבאה בכסנין הוא לחם גמור ומכל מקום לא תיקנו ברכת המזון והמוציא והוא הדין 'נילוש במעט תבלין', ומשמעות הבית מאיר (על המגן אברהם ס"ק טז) שדקדק שבזה גופא נחלקו הדרכי משה והב"ח על הבית יוסף שם, וסוברים ש'נילוש במעט תבלין' אין דינו פת הבאה בכסנין, משום שסוף סוף לא בטל שם לחם].

ז. אבן העוזר (סי' קסח סי"ג), פרי מגדים (שם א"א ס"ק טז, משבצות זהב סק"ז. ועיין ראש יוסף מב. ד"ה כל שאחרים), מגן גבורים (סק"ח), בית מאיר (על המגן אברהם ס"ק טז), הגרעק"א (הגהות לשו"ע סי' רח סי"ז, וכן בהג' לאבן העוזר הנ"ל), שו"ע הרב (סי' קסח ס"ח), ערוך השולחן (שם ס"ק טו), מנחת ברוך (סי' ה ענף ב ד"ה עוד יש לעיין, ד"ה אמנם), חזון איש (סי' כו סק"ח, סי' לד סק"ד), עמק ברכה (עמ' נט-ס 'דין לחם לענין ברכה'), קהלות יעקב (ברכות סי' כה ד"ה והנה).

ובאבן העוזר (שם) הוכיח כן משיטת הסוברים שפת הבאה בכסנין היינו 'כיסים מלאים', ולמה לא אזלינן 'בתר מעיקרא' ובשעת לישה היה לחם, וכמו הדין בבישל עיסה, אלא על כרחך שבאמת גם עתה קרוי לחם רק שחז"ל לא תיקנו על דבר שאין רגילים לקבוע, ולפי זה תלוי בשעה שראוי לקבוע ולאכול, ובעודו עיסה לא שייך לקבוע עליו כיון שאינו ראוי לאכילה.

ח. אמנם כך סוברים רוב האחרונים הנ"ל, אכן י"ל אף אילו היה חיוב ברכת המזון מדאורייתא, מכל מקום אין החיוב אלא באופן שדרכו לקבוע סעודה כמו שכתוב 'ושבעת' אף שהוא בגדר 'פת' [ונפקא מינה לענין חלה וכדו'], וכן דעת המנחת ברוך (שם ד"ה אמנם) בדעת הרי"ף שצריך 'לחם שדרכו לשבוע' מן התורה. ועיין עוד לקמן שיתבאר מעמק ברכה (פומרנצ'יק) שחידש שאף להצד שהוא מדרבנן, מכל מקום אין הביאור שלא החמירו להעמידו על דאורייתא, אלא שהפקיעו מכך שם 'לחם', עיין שם.

ט. וכלשון הקהלות יעקב (שם) 'לאו משום חסרון שם לחם, אלא משום שכיון שכל ברכתו דרבנן [שאפילו בפת גמור אינו מחויב מן התורה בברכה לפניה, וכן אינו חייב מן התורה בברכת המזון כשלא אכל כדי שביעה] והם אמרו שלא לברך ברכה המיוחדת ללחם אלא בלחם גמור הנעשה לשם שביעה, אבל בפת כסנין שנעשה אך לקנוח סעודה ולהנאה שאין בו כל כך חשיבות לחם [שעיקרו ענין השביעה] לא יברכו ברכת לחם אלא אם כן אכל כדי שביעה'.

י. גינת ורדים (לרבי אברהם המצרי, או"ח כלל א' סי' מח ד"ה תו), אבן העוזר (סי' קסח שם), וכך הביא רעק"א (הנד' בחידושים המלוקטים לברכות מא: פת הבאה בכסנין אות י) בשם 'נזירות שמשון'.

יא. והנה במשנה ברורה (סי' רח ס"ק עה) פסק כן, אך בשער הציון (שם ס"ק עז) אף שהביא מקורו מרעק"א, מכל מקום הביא זאת בלשון אחר 'הלא לפעמים שם לחם עלה אי קבע סעודתה עלה' [ואכן לשון הגינת ורדים הנ"ל אינו מכריח כסברת רעק"א], וראה באבן העוזר (שם) שכתב להדיא את שני הטעמים לענין המוציא שיפטור פת הבאה בכסנין [והיינו מטעם שהוא בעצם לחם כהבית יוסף, ומטעם שמועיל קביעות, עיין שם].

יב. על פי שיטת הרא"ש (הל' חלה סי' ג) ורבינו עובדיה מברטנורא (חלה פ"ב מ"ב ד"ה עיסה) שיש להסתפק בזה.

יג. הרי לפנינו שיטה חדשה, שאף בקבע סעודה אינו 'לחם גמור', ורק מדרבנן דומה לפת, ולא גזרו באופן שלא קבע [אפשר הוא כעין 'גזירה לגזירה']. ואולי גם הרשב"א וסיעתו סוברים שדין הקביעות הוא סברא מדרבנן.

יד. שמתחילה רצה לחלק בין סוגי הפת הבאה בכסנין, ש'נילוש' אינו 'לחם', אך 'ממולא' ו'נכסס' ודאי הוי 'לחם'. וכן ביאר המנחת ברוך (שם ד"ה אמנם) בדעת רש"י, ועיי"ש שמדובר שנותן הרבה תבלין יותר מה'קמח', ולכן אף בחלה אינו נחשב לחם. אך מסקנת הפרי מגדים (שם א"א ס"ק טז) שאף 'נילוש' לכולי עלמא הוי 'לחם', והפטור מחלה הוא משום שאין הגלגול מחברם כל כך [ולא משום חסרון ב'לחם'].

מעשה קדירה בלא קביעות יהיה דינו מזונות[טו] [ומדוקדק היטב בלשון הריטב״א הנ״ל[טז]].

הטעם שכל החיוב ברכת המזון באלו רק מדרבנן

נמצא שנחלקו האם פת הבאה בכסנין כשלא קבע עליה סעודה, האם דינה כ׳לחם גמור׳ או לא [וראה עוד דעת המנחת חינוך (מצוה י אות ה)[יז], ועיין לשון הלבוש (סי׳ קסח ס״ו)[יח]. והנה לשיטת הבית יוסף וסייעתו, שכיון שהחיוב לברך ברכת המזון הוא רק מדרבנן לא החמירו במה שאין הדרך לקבוע, ש[illegible]ר הטעם שהוא רק מדרבנן, וכתבו בזה האחרונים[יט] לחקור בב׳ אופנים.

צד אחד מבואר באחרונים[כ], על פי השיטות[כא] שמן התורה מספיק ברכה אחת מעין שלוש ואין צורך בחילוק שלוש ברכות. והצד השני משום שכל שלא אכל שיעור כדי שביעה אין חיובו מן התורה[כב], ולצד זה ביארו באבן העוזר (סי״ג) ובשו״ע הרב (סדר ברכות הנהנין פ״ב הי״ב)[כג] שבאופן שאכל כדי שביעת עצמו מחויב מן התורה [אף שלענין קביעות סעודה של פת הבאה בכסנין דנים אחר קביעות אחרים, ולכן לדידן שמסופק לנו מהו פת הבאה בכסנין הרי זה נחשב ׳ספיקא דאורייתא׳].

קושיית רעק״א שאם מן התורה מחויב יתחייב בברכת המזון

ותמה הרעק״א (סי׳ קסח ס״ו ד״ה באבן העוזר), שממה נפשך אם אכן מחויב מן התורה בכדי שביעת עצמו, מדוע בפת הבאה בכסנין [ודאית] פטור מברכת המזון, שאם נחליט בלחם גמור שבשבע ממנו חייב בברכת המזון מן התורה מדוע לא יברך ברכת המזון גם על פת הבאה בכסנין כששבע ממנו, והרי לחם גמור הוא למצה ולחלה, ובהכרח, או שגם לחם גמור תלוי מה שחייבה תורה ב׳ואכלת ושבעת׳ היינו מה שאחרים רגילים לשבוע [וכיון שתלוי באחרים ממילא פת הבאה בכסנין שאין רגילין לקבוע עליו אין עליו חיוב כלל מן התורה אף אם הוא קבע ושבע], או שגם מן התורה אין חיוב בלחם גמור אלא מעין ג׳, אם כן בספק פת הבאה בכסנין אין כאן אלא ספק דרבנן[כד]. אכן השו״ע הרב (שם במוסגר) ביאר שאף שמנין הברכות מדרבנן, מכל מקום כיון שמשה רבינו תיקן ברכת הזן כברכה בפני עצמה, לכן ראוי להחמיר בספיקה ׳כעין ספק של תורה׳, ועל פי זה מיושב שעל כל פנים שייך בזה לומר שלא תיקנו כשאין הדרך לקבוע וגם לא קבע עליו סעודה[כה].

לענין לצאת ידי חובת מצה

המגן אברהם (סי׳ קסח ס״ק טז) הקשה בשיטת הרמב״ם שפת הבאה בכסנין היינו ׳נילוש עם מי פירות׳, והרי פסק לענין מצה (חמץ ומצה פ״ו ה״ה) שאם לשה במי פירות יוצא בה ידי חובה בפסח, ובגמרא משמע שדיני ׳לחם׳ לענין ׳מצה׳ והמוציא שוים[כו]. ובאחרונים[כז] תמהו עליו מדברי הבית יוסף הנ״ל, שודאי פת הבאה בכסנין אכן יש לזה שם לחם לענין מצה [כמו לענין ׳חלה׳], ורק לענין המוציא וברכת המזון לא תיקנו חכמים[כח]. אכן באשר לשלמה (מועד סוף סי׳ טו ד״ה והנה) הוכיח מכאן, שדעת המגן אברהם שהחסרון בשם ׳לחם׳ אף לדעת הרמב״ם, וכפי שנתבאר בשיטת הרשב״א.

לצאת ידי חובת סעודת שבת ויום טוב בפת הבאה בכסנין

משמעות המגן אברהם (שם) שבסעודת שבת ויום טוב אין יוצאין ידי חובה בפת הבאה בכסנין [בלא קביעות סעודה], ומבואר במחצית השקל (שם) וקהלות יעקב (סי׳ כה) שראית המגן אברהם לכך, ממה שמחזירין אותו אם שכח הזכרת שבת ויו״ט, והטעם שכן ׳לא סגי דלא אכיל׳ (או״ח סי׳ קפח על פי גמ׳ ברכות מ״ט) ואם יוצאים ידי חובה בפת הבאה בכסנין אף בשבת ואין הכרח לאכול פת, למה מחזירין אותו[כט]. ותמה הקהלות יעקב (שם ד״ה וכיון) מה סברא שיהיה חיוב אכילה בדבר המביא לידי ברכת המזון, הרי יסוד החיוב משום כבוד שבת לאכול כזית פת ואין צריך קביעות, ואם כן יכול לצאת ידי חובה זו גם בפת הבאה בכסנין. והביא שם מהמנחת חינוך (מצוה י אות ה) שיוצאין דווקא אם אכל כדי שביעה, וגם עליו הקשה למה צריך אכילה שמחייבת בברכת המזון. ומבואר שהקהלות יעקב לשיטתו שפת הבאה בכסנין נקראת ׳לחם׳ ומה שצריך שביעה וקביעות הוא רק דין בברכת המזון והמוציא, ולכן בשבת ויו״ט יוצאים גם בפת הבאה בכסנין, אכן דעת המגן אברהם כהשיטות שחסר בשם ׳פת׳.

הטעם שהשורה פתו ביין יצא מתורת ׳לחם׳ ודומה לפת הבאה בכסנין

כתב המרדכי (רמז קיט, ונפסק בשו״ע סי׳ קסח סי״ב, עיי״ש ט״ז ס״ק טו) ׳השורה פתו ביין אין מברך המוציא, שיצא מתורת לחם הואיל וסימוק ודומה לפת הבאה בכסנין מברך בורא מיני מזונות׳. ובעמק ברכה (שם) הבין בכוונתו שיש לזה ׳צורת פת הבאה בכסנין׳ ולכן לא נקרא ׳תוריתא דנהמא׳, ומכאן דקדק שפת הבאה בכסנין החסרון הוא בשם ׳לחם׳, ולכן אפילו פת גמור אם יש לה צורת פת הבאה בכסנין מאבדת תואר ׳פת׳[ל]. אמנם הפרי מגדים (משבצות זהב שם ס״ק טו) ביאר שאיבד תואר לחם בכלל, ומה שנקט המרדכי

טו. ועל פי זה תירץ את לשון הרמב״ם (שם ריש ה״ט) לענין פת שנאפתה בקרקע ואין עליה צורת פת, שדינה תלוי אם קבע עליו [וברכתו המוציא] או לא קבע עליו [וברכתו מזונות], והשוה לדין פת הבאה בכסנין [׳וכן עיסה׳ כו׳], ולכאורה תמוה, שאם הטעם משום שאין עליה צורת פת היינו שחסר בעיקר דין הפת, ואיך מועיל קביעות לזה, ועוד קשה, איך צירף הרמב״ם דין זה לדין פת הבאה בכסנין ומה הסמיכם זה לזה. אך ביאר להנ״ל, שגם בעובר צורת הפת רק נוסף לו שם ׳מעשה קדירה׳ [וזהו שכתב הרמב״ם (שם סוף ה״ח) בבישל שדינו מזונות משום שנוסף לו שם מעשה קדירה כיון שיש כאן כזית פת], ונמצא שב׳ ההלכות דין אחד הם ולכן כללם הרמב״ם, עיי״ש מה שתירץ בזה עוד בדברי הרמב״ם (ה״ד וה״ח).

טז. אך לשון הרא״ה לא משמע אלא שעל ידי קביעות עושהו ל׳פת׳.

יז. ראה שם עיקר דבריו (שם מד״ה ודע ואילך) שהוצרך לבאר שבמצה יוצא ידי חובה בפת הבאה בכסנין משום ה׳קביעות׳ שנעשית על ידי המצוה [וממילא גם יברך עליו המוציא וברכת המזון], משמע שבלא קביעות אינו נחשב ׳לחם׳, וכן משמעות דבריו (שם ד״ה עוד) שלענין סעודת שבת ויו״ט שאינו אלא דרבנן נקט שצריך שיאכל הרבה שיהיה קביעות סעודה, וכן דקדק הקהלות יעקב (שם סוף ד״ה וכיון, במוסגר) שהמנחת חינוך לשיטתו שבלא קבע ׳לא מקרי לחם׳. אך בהמשך דברי המנחת חינוך (ד״ה הכלל) כתב שמן התורה הוי לחם כמו שרואים לענין מצה אף שלא אכל שיעור קבע, ומכל מקום כיון שהברכה היא רק מדרבנן הם אמרו שבלא קבע אין צריך אפילו שהוא לחם, [וכן משמעות המנחת סולת (שם, צויין בהערות מכון ירושלים סק״ח) ועיי״ש שציין לראש יוסף (ברכות לח.)]. וראה שם במנחת חינוך שבחדא מחתא כלל ב׳ הסברות, וצריך ביאור.

יח. בריש דבריו נראה שהוא חסרון בשם ׳לחם׳ ׳אין מברכין המוציא וג׳ ברכות דאורייתא כו׳ אלא על פת שתחלתו עיסה והוא הנקרא לחם בפי רוב בני אדם, והיינו אותו שלשין אותה העיסה במים וקמח ואין מערבין בה דברים אחרים שהוא המשביע ביותר, וכתיב עליו ׳ואכלת ושבעת וברכת׳, ורוב בני אדם קובעים עליו סעודתן. אבל שאינו נקרא לחם אין מברכין עליו המוציא׳. אמנם בסוף דבריו [שפסק שנקטינן ככל הדעות מהו פת הבאה בכסנין] נראה הטעם שלא קבעו חכמים [בכזית] אפילו שנקרא ׳לחם׳ כיון שאין קובעין עליו ׳ואף על גב שנקראו לחם, דכתיב ׳וכל לחם צידם יבש היה נקודים׳ דלחד פירושא הוא פת כסנין, אפילו הכי אינו מברך המוציא וג׳ ברכות, דלא קבעו חכמים המוציא וג׳ ברכות אפילו בכזית אלא בלחם שדרך רוב בני אדם לקבוע עליו סעודתו, דהיינו עיסה שנילושה במים לבד והקמח ומים עיקר ונאפת כדרכה בלי שינוי וטפלות, שהוא החשוב בפי כל וקובע ברכה לעצמו מחמת חשיבותו, אבל כל שנעשה בה שינוי שאין דרך רוב בני אדם לעשות כמותו ולקבוע עליו לא חייבוהו לברך המוציא וג׳ ברכות אלא אם כן אכל מהן שיעור שדרך בני אדם לקבוע עליו׳, ובערוך השולחן (סכ״ה) הביא את סוף דבריו [וכתב שלפי זה יתורצו כמה דקדוקים בענין זה, ולא פירט].

יט. עיין אבן העוזר (סי׳ קסח סי״ג), רעק״א (הגהות לאבן העוזר שם, הגהות לשו״ע או״ח סי׳ רח סי״ז), שו״ע הרב (סי׳ קסח ס״ח, סידור הרב סדר ברכות הנהנין פ״ב הי״ב), מנחת ברוך (או״ח סי׳ ה) וקהלות יעקב (שם).

כ. כך נקט שו״ע הרב (סי׳ קסח ס״כ) ודלא כסידורו [להלן]. וכן ביאר בעמק ברכה (פומרנציק, עמ׳ נט).

כא. עיין ברמב״ם וברמב״ן (ספר המצוות מצוה יט) ובבית יוסף (ריש סי׳ קצא). אך מאידך הקשה בעמק ברכה (שם) לשיטות הסוברים שמן התורה צריך ג׳ ברכות [והוכיח כמו שנתבאר להלן].

כב. וכצד זה סתם רעק״א (הגהות לסי׳ רח שם), וכן צידד הקהלות יעקב (שם).

כג. בפשטות מה שכתב שו״ע הרב בהלכותיו ובסידורו הם ב׳ שיטות שונות [ונפקא מינה ביניהם באכל כדי שביעתו, שבסידור כתב שהוא ספיקא דאורייתא, ובשו״ע כתב להדיא שאפילו בשבע הוא ספק דרבנן], וכך צויין בהגה״ה [הנדפסת כבר בדפו״י]. אך בערוך השולחן (סוס״ק טו) הביא ב׳ הטעמים וכתב ששני הטעמים צריכים.

כד. וכן הוכיח המנחת ברוך (או״ח סי׳ ה), אלא שכתב שהוא דוחק לומר שמן התורה תלוי באחרים ולא בדידיה.

כה. במנחת ברוך (או״ח סי׳ ה ענף ב) הוכיח שטעם הפטור מברכת המזון בסוגיין הוא מדאורייתא, והיינו על פי שיטת הרי״ף והרשב״א שסוברים שמן התורה מחויבים כבר בכזית בברכת המזון, ואם כן לא שייך הטעם השני [שלא אכל כדי שביעה]. וממילא בשיטת הרי״ף הרי גם אין לבאר מצד שיוצא ב׳מעין שלוש׳, שכן שיטת הרי״ף בסוגיין שמברך על פת הבאה בכסנין ׳בורא נפשות׳ או לא כלום [יתבאר לקמן], ומוכח שמן התורה פת הבאה בכסנין שונה מלחם רגיל. וכן יש להוכיח משיטת הרשב״א שסובר שברכות חלוקות הוא ׳מדאורייתא׳ ולא מספיק ׳מעין שלוש׳, ומבואר שהרשב״א לשיטתו שכאן הפטור הוא מדאורייתא שאינו לחם [אמנם המנחת ברוך (שם) לא הזכיר את שיטת הרשב״א לגבי חילוק ברכות, ולכן צידד שסובר כטעם של ׳כדי שביעה׳ ותלוי בשביעת אחרים]. והנה המנחת ברוך (שם) ביאר הטעם שמן התורה צריך לחם שיש בו כדי שביעה [ונראה בדבריו שאינו חסרון בשם ׳לחם׳, אלא שמן התורה צריך גם בנוסף ׳רגילות שביעה׳ מדכתיב ׳ושבעת׳], אבל לעיל נתבאר שיש לפרש שמן התורה חסר בשם ׳לחם׳.

כו. היינו על פי הגמרא (ברכות לז:) לענין ׳חביצא׳, וראה במחצית השקל (שם) [וביאר הטעם שכתב המגן אברהם ׳משמע קצת׳, שיש לדחות שרק השוו לענין ׳כזית׳ ולא לענין שם ה׳לחם׳]. וכן דקדק המגן אברהם מהרמב״ם (חמץ ומצה פ״ו ה״ז) שכתב ׳זה הכלל כל שמברכין עליו ברכת המזון יוצא בו ידי חובה׳ כו׳ משמע שדינם שוה [וגם בזה ביאר מחצית השקל שאפשר שהשוה לענין אכילת איסור ולא לענין שם לחם, וכן דחה הפרי מגדים]. ועיין עוד לקמן בהמשך המערכה שיבואר מה שהוצרך המגן אברהם משום כך לשנות את גדרי ׳נילוש׳.

כז. בית מאיר (שם), רעק״א (הגהות למגן אברהם ס״ק טז) ופרי מגדים (א״א שם).

כח. ומה שבגמרא שם השוו מצה להמוציא, היינו בדבר שחסרונו משום שאינו ׳לחם׳ כלל, ולכן לא מועיל בזה קביעות סעודה, מה שאין כן בפת הבאה בכסנין וכדומה שמועיל ׳קביעות סעודה׳, מוכח שיש לזה שם פת ורק לא תיקנו חכמים בזה ברכת המזון והמוציא בלא קביעות.

כט. והאריך שם הקהלות יעקב לדון שהוכחת המגן אברהם תלויה במחלוקת הראשונים אם גם בברכת מעין ג׳ צריך להזכיר ׳מעין המאורע׳, שלשיטות שצריך, שוב לא יועיל מה שיוצא ידי חובה בפת הבאה בכסנין ולכן מחזירין אותו [ועיי״ש שציין לשער הציון (סי׳ רח סק״ס) בשם חידושי הרא״ה]. ויש להעיר, שגם לשיטות שחייב להזכיר בברכת מעין ג׳, כל זה רק לפי מה שקיי״ל שמברכין על פת הבאה בכסנין ׳מעין שלוש׳, אבל לשיטת הרי״ף ורש״י שברכתן בורא נפשות [או כלום], שוב חוזרת הוכחת המגן אברהם.

ל. ורצה לחדש שם, שאפילו להצד שהוא דין מדרבנן, ביארו שחכמים הפקיעו ׳שם תורת לחם׳, שכן התקנה היתה על מיני לחמים מסוימים ׳להפקיע ממנו דין לחם לענין המוציא וברכת המזון׳. והוסיף העמק ברכה לבאר שם, שממילא מסתבר שתלוי לפי זמן חז״ל ואינו תלוי בכל דור ודור [עיין בזה לקמן].

׳דומה לפת הבאה בכסנין׳ הוא ׳לדוגמא בעלמא׳, שכמו בפת הבאה בכסנין אף שהוא פת מברך עליו בורא מיני מזונות, הוא הדין כאן משום שאבד שם לחם, ולפי זה אין שייך כלל לנדוננו[לא].

ג. גדר ושיעור קביעות סעודה

השיטות שדנים לפי קביעות רוב בני אדם

רבינו יונה (מב. ד״ה א״ל) דקדק מלשון רב נחמן ׳כל שאחרים קובעין עליו׳, שכל דין הקביעות תלוי באחרים[לב], שאם קובעים אפילו שהוא אינו קובע, הוא צריך לברך, ומאידך אם אחרים אינם קובעים אפילו שהוא קובע ושבע אינו מברך[לג], שהולכים אחר הרוב ו׳בטלה דעתו אצל כל אדם׳. וכן נראה מדעת רבינו משה[לד] שהסכים לה הרא״ש (סי׳ ל)[לה]. וכן פסקו הטושו״ע (סי׳ קסח ס״ו).

השיטות שדנים לפי קביעותו

שיטת הראב״ד (הובאה ברא״ש שם) שמועיל קביעותו אפילו על משהו [אף שאין אחרים קובעים עליו]. וכן הביא במאירי (ריש מב. ד״ה פת) בשם גאוני ספרד שאם אחרים קובעים והוא אינו קובע אינו חייב בברכת המזון והמוציא. אך דעת המאירי עצמו שמספיק הן קביעות עצמו הן קביעות אחרים[לו], וכן משמעות הרשב״א (לח: שם, מא: ד״ה וכלל)[לז] והראבי״ה (סי׳ קיח)[לח].

קביעות של שמחה ולא של רעב

עוד דן המאירי (סוד״ה פת) בקביעות של ׳שמחה׳ לשתות או לשרות יין עם פת הבאה בכסנין שיש אומרים שנחשב לקביעות [וכן הוא בספר המכתם (שי׳ קמאי עמ׳ תתשלו)], אך מסקנתו שאין לומר כן, משום שנצרך דווקא קביעות אכילה מצד רעב ובקשת שובע.

דברי הבית יוסף להלכה לדידן שמסופקים מהו פת הבאה בכסנין

והנה הבית יוסף (סי׳ קסח ס״ז ד״ה ולענין הלכה) הביא להלכה שכיון שנחלקו הראשונים מה היא פת הבאה בכסנין יש להקל ככל הדעות, ובכל האופנים יברך ׳בורא מיני מזונות׳ וכן לא יברך ברכת המזון כיון ש׳ספק ברכות לקולא׳, והוסיף להתנות ׳אלא אם כן קבע סעודתו עליו או אכל שיעור שדרך בני אדם לקבוע עליו׳. ותמה בדברי חמודות (על הרא״ש סי׳ ל סוף אות פח) שהרי הכרעת הבית יוסף קודם לכן שתלוי רק בקביעות אחרים ולא בקביעותו[לט] [אכן מהשו״ע ושאר פוסקים שסתמו, משמע שגם לדידן תלוי בקביעות אחרים].

תירוץ האחרונים שדווקא משום שהוא ספק מספיק גם קביעות עצמו

ותירצו באחרונים שהבית יוסף דקדק לכתוב כן דווקא אחר שכתב שלדידן יש ספק בגדר פת הבאה בכסנין, ולכן יש להחמיר גם באופן שקבע לעצמו, וכדלהלן. והאליה רבה (ס״ק טז) ביאר שכיון שנחלקו הפוסקים מה היא פת הבאה בכסנין, יש לצרף שיטת הראב״ד שמועיל ׳קביעות דידיה׳. וכעין זה מבואר בפרי מגדים (א״א ס״ק יג) שמחמת שיטת הראב״ד עם שיטות הסוברים שאין אופן זה פת הבאה בכסנין נעשה כעין ׳ספק ספיקא׳ שאף בדרבנן יש להחמיר[מ].

תירוץ אבן העוזר לשיטתו שבקבע סעודה נעשה לחיוב דאורייתא

האבן העוזר (סי״ז, ושם ב׳דינים העולים׳ אות ב׳) ביאר זאת שכן עיקר טעם הבית יוסף שיש להקל משום ׳ספק דרבנן לקולא׳ היינו באופן שלא שבע, אבל ב׳שבע׳ הרי שוב נמצא שיש כאן ׳ספיקא דאורייתא׳ ויש ללכת לחומרא, ולכן בקבע סעודתו דינו כספק תורה, והאבן העוזר לשיטתו [נתבאר לעיל] שהטעם שהחיוב ברכת המזון מדרבנן הוא משום שלא קבע, ולזה מספיק קביעות עצמו שיחויב מדאורייתא[מא].

השיטות שהוא שיעור סעודת ערב ובוקר

יש לדון בגדר שיעור ׳קביעות סעודה׳ בפת הבאה בכסנין [לפי המבואר שלהלכה נפסק לדון לפי שיעור רוב בני אדם]. בשיבולי הלקט (סי׳ קנט) והאגור (סי׳ ריז) הביאו בשם ה״ר אביגדור ש׳דוקא סעודת ערב ובוקר ולא סעודת ארעי׳. ובבית יוסף (ד״ה והאגור) השיגם שהן סעודת ערב ובוקר הן סעודת עראי אם אכל שיעור שבני אדם קובעין עליו נחשב ׳קביעות׳. וביאר החיי אדם (נשמת אדם כלל נד סק״א) שלדעת האגור מועיל הקביעות דווקא כשאוכל בסעודת קבע [וכן כתב תניא רבתי (סי׳ כה לוקט בשיטות קמאי תתריז) להוציא ׳אם אכל אותן במקרה בשאר שעות היום׳], ואילו דעת הבית יוסף שאף בסעודת עראי אם אוכל שיעור שאחרים קובעים נחשב קביעות סעודה, אך גם לדעתו השיעור הוא כפי שדרך אחרים אוכלין סעודת ערב ובוקר[מב]. והגדיר האגרות משה (שו״ת או״ח ח״ג סי׳ לב) שיטה זו שהשיעור ׳כאכילת אדם בינוני בכל מדינה ומדינה שעומדין׳[מג], וכן לפי אותו סוג האדם[מד].

שיטת הפוסקים שהשיעור ג׳ או ד׳ ביצים

שיטת מהר״ם בן חביב (תוספות יום הכפורים יומא עט: בתוד״ה מיני) וכמה אחרונים[מה], ששיעור קביעת סעודה ׳לפי אחרים׳, היינו כמו שיעור סעודה לענין ׳עירוב׳ שהוא שיעור שלוש או ארבעה ביצים[מו]. אך יש שדחו שבעירוב נקבע שיעור סעודה לפי הפחותה שבסעודת עניים[מז].

לא. הפרי מגדים הוכיח דבריו ממה שהוסיף השו״ע (שם) שכל דברי המרדכי נאמרו בפירורין או פרוסות פחותות מכזית, ואם הטעם משום שמחמת היין נתאדם מראהו ונחשב כפת הבאה בכסנין אף בכזית לא יועיל. ועיין ביאור הגר״א (שם אות לה). אלא שלהבנת הפרי מגדים יש לעיין למה נקט המרדכי לדוגמא ׳כסנין׳ שדינו קצת שונה [ועיין ביאור הלכה (שם)].

לב. ובפשטות בהא גופא נחלקו בסוגיין, שרב הונא סובר בתר קביעות דידיה. וזהו שאמר לו רב נחמן שצריך לילך אחר קביעות אחרים, וכן נקט הפני יהושע (ברש״י סוף ד״ה אמר ר״נ) וכן מובא בשער הציון (סק״כ).

לג. וביאר ערוך השולחן (ס״ק טו) שמה שהוא שבע הוא כמו אם ישבע מדבר שברכתו ׳שהכל׳ או ׳האדמה׳ וכדו׳.

לד. בבאר הגולה (סק״ס) נקט ש׳רבינו משה׳ זהו הרמב״ם. ואכן תמה הפרי מגדים (א״א ס״ק יג) שלא מצאנו להרמב״ם שכתב כן, ואדרבא מפשטות לשונו משמע שתלוי בקביעותו. וכן בתורת חיים (ס״ק יט) פירש ש׳רבינו משה׳ אינו הרמב״ם אלא הרמב״ן או הסמ״ג. והנה בדעה זו לא נתפרש אלא שלא מועיל קביעותו [וראה הערה הסמוכה להלן].

לה. המעדני יום טוב (שם אות ג) דקדק על מה שכתב הרא״ש ׳ומסקנא כו׳ והיכא דאכלינהו בתורת קביעות׳ כו׳ [שהוא מלשון הרי״ף שלכאורה הוא כשיטת הראב״ד שתלוי בדעתו ולא באחרים [ועיין ביאור הגר״א (אות כ)]. והוסיף לדקדק כן מלשונו ׳ומסקנא׳ ומה מוסיף כאן על מה שהביא קודם לכן את דעת רב נחמן. וכן ממה שהוצרך להביא דברי רב יהודה שאמר בדקבע עלייהו, מוכרח שתלוי בקביעותו ולא באחרים, ובפרט להרי״ף שגרס ׳דאמר רב יהודה׳ ואם הכוונה שתלוי בקביעות אחרים מה הוצרך לראיה הרי מפורש בדברי רב נחמן, וקשה שהרי כתב הרא״ש ׳ונראין דברי רבינו משה׳. ומשום כך רצה לומר בתחילה שכוונת הרא״ש במה שהביא מלשון הרי״ף ׳ומסקנא וכו׳׳ שצריך את שניהם, קביעות עצמו, ושיעור קביעות אחרים [ויש שדקדקו כן מספר האשכול (קובץ שיטות קמאי עמ׳ תתשמא) ׳כל שאחרים קובעים עליו סעודה כו׳ אם קובע עליו סעודה׳, ועיין מנחת פתים (ילקוט מפרשים לשו״ע), ובמשנה ברורה (ס״ק כד)]. אכן לבסוף מסקנת המעדני יום טוב (שם) שמדברי הטור משמע שעל כרחך סובר הרא״ש לגמרי כרבינו משה [שהכל תלוי בקביעות אחרים], וביאר סוף דבריו שאף שכך אמר רב נחמן, כיון שבגמרא הביאו מחלוקת בזה, היה מקום לומר שאפשר שלא נפסק כן להלכה, לכך הוכיח מרב יהודה שכך נפסק להלכה. וכן ביאר הבית יוסף בפשטות בדעת הרא״ש שהוא שוה לדעת רבינו יונה.

לו. ובדעת הראב״ד אין הכרח, שמלשון הפרי מגדים (א״א יג) ואליה רבה (ס״ק טז) וכן מהביאור הלכה (ד״ה אף על פי) קצת מדוקדק שמספיק ׳גם׳ קביעות דידיה [כהמאירי]. אך משמעות המעדני יו״ט (שם) שסובר כגאוני ספרד, ולפי זה דנים רק אחר ׳קביעותו׳. וצריך לומר שסובר שפוסקים כמסקנת הגמרא שצריך ׳קביעות׳ ולא כדברי רב נחמן שהצריך ׳כל שאחרים קובעים עליו׳ [ואפשר שפוסקים בזה כרב הונא, אם נבאר שבזה נחלקו כמשמעות כמה ראשונים].

לז. והיינו מלשונו שכתב (לח:) ׳כשקובע עליו סעודה כו׳ ואפילו לא קבע סעודה עליו אלא שאוכל כדי קביעות אחרים גם כן׳ כו׳. וכן מלשונו שכתב (מא:) ׳ואלו קבע עליה סעודה או דאכל מיניה כדי שאחרים קובעין עליו סעודה׳.

לח. זה לשונו (לוקט בקובץ ׳שיטות קמאי׳ עמ׳ תתשלט) ׳אי אמר קבענא סעודה עליה המוציא וברכת המזון, ואם לא קבע מזונות ומעין ג׳. ואם אכל שיעור שאחרים כו׳ סתמא דדעתו כשאר בני אדם׳. וכן דקדק בעינים למשפט (שם) בדעת הריטב״א והרא״ה.

לט. הדברי חמודות (שם) כתב שהבית יוסף ׳לא דק׳. ובגינת ורדים (לרבי אבהם המצרי, כלל א סי׳ כד, הו״ד במאמר מרדכי ס״ק טו) הגיה ׳אם׳ במקום ׳או׳, ועדיין הקשה המאמר מרדכי שאם כך משמע שצריך שניהם קביעותו וקביעות אחרים [עיין לעיל בהערות שצד זה הובא אכן במעדני יום טוב]. ולכך נקט המאמר מרדכי (שם) שכוונת הבית יוסף להביא שתי השיטות שכל חד כדאית ליה, שעל כל פנים יש לכל האופנים דין פת הבאה בכסנין. וראה תירוץ נוסף בפרי מגדים (א״א ס״ק יג) על פי המגן אברהם (שם) שמצרפים גם שאר דברים לפת, וזהו לשון ׳קבע׳, עיין שם.

מ. אך סיים הפרי מגדים ׳ולדינא צ״ע׳. ובמגן גבורים (שלטי הגבורים ס״ק יא) ביאר, שכיון שנחלקו מה היא פת הבאה בכסנין, שוב לא שייך עיקר סברת הרמב״ם שכיון שאין רגילים לקבוע ׳בטלה דעתו אצל כל אדם׳, ולכן מועיל קביעות דידיה שאצלו היא פת.

מא. ועיין לעיל השגת רעק״א על שיטתו.

מב. המשנה ברורה (סי׳ קסח ס״ק כד) נטה לפירוש זה, שכן נוטה יותר לשון השו״ע [אלא שמכל מקום להלכה למעשה חשש המשנה ברורה לדעת המחמירים, ראה להלן]. ועיין שם בשער הציון (סק״כ) שדקדק כן מלשון הגמרא שאמר רב נחמן ׳עדי כפנא׳ כו׳ ׳כל שאחרים קובעין׳, משמע שרק נחלקו אם תלוי השביעה לפי דידיה או לפי אחרים, אבל על כל פנים גם לרב נחמן לא חלק שצריך ׳שביעה׳.

מג. זה לשונו ׳שיש מדינות שאוכלין מעט ויש שאוכלין הרבה׳. ועל פי זה השיב שם האגרות משה להלכה בנוגע למנהג מדינת אמריק״ע ׳כאשר במדינה זו מברכת הש״ת רגילין לאכול הרבה דברים בסעודה וממעטין ממילא באכילת לחם׳ יהיה השיעור קטן מאד פחות מג׳ ביצים [על פי המגן אברהם שמספיק צירוף עם שאר דברים, עיין להלן בסמוך]. ונקט שם שבחתונות כשאינו רוצה לחכות לזימון, ׳יאכל פת הבאה בכסנין פחות ממה שמשער כמה פת היה רגיל לאכול בסעודה כזו שאוכל גם בשר ומינים אחרים [וכשקשה לו לשער, פסק האגרות משה (שם) שלא יאכל פת הבאה בכסנין].

מד. וכן פסק בביאור הלכה (שם ד״ה ואף על פי) שזקן ונער שטבע אכילתן מועט, הולכים אחר שיעור שדרכן תמיד לקבוע, כיון שכל בני מינם מסתפקים בשיעור אכילה כזו.

מה. מחצית השקל (שם ס״ו ד״ה ׳ושיעור׳, והביא שם שכן כתבו באחרונים), רעק״א (שם, והביא שכ״כ שו״ת פרח שושן כלל א סי׳ ג), וכן הביא אליה רבה (ס״ק יז) מהאור חדש (נוסחי הברכות הראשונות ברכת המוציא בהג״ה), והביאו הפרי מגדים (משבצות זהב ריש סק״ו). וכן דעת דרך החיים (קונטרס אחרון), והרמ״ע (אלפסי זוטא כ״י, הו״ד בברכי יוסף שיורי ברכה סי׳ קסח). וראה גן המלך (שו״ת סי׳ לו, הו״ד בהגהות רעק״א שם) שהשיעור אינו קבוע אלא נקבע בכל ׳פת כסנין׳ לפי מה שהיא [שיש פת כסנין שדרך לקבוע סעודה בשיעור מרובה ויש בשיעור מועט].

מו. עיין בחיי אדם (שם, ובס״ג) ששמע מ׳פה קדוש׳ רבינו הגר״א שלא ישר בעיניו שיטה זו [אלא כשיעור סעודה קבוע שהוא של ערב ובוקר], אמנם למעשה נראה שאף החיי אדם (ס״ג) וכן הוא במשנה ברורה (ס״ק כד) שטוב לחוש לדעת המחמירים שלא לאכול שיעור ד׳ ביצים, וכל שכן בדבר שמסופקים אם הוא פת הבאה בכסנין ודאי יש להחמיר [ומה שהמשנה ברורה שם חשש להחמיר בד׳ ביצים ולא לג׳, ביאר טעמו באגרות משה (שם) שכיון שאינו נוטה לשיטה זו, לכן אף שהחמיר לכתחילה אין להחמיר כל כך, ודי להחמיר בד׳ ביצים].

מז. בשו״ע הרב (יובא להלן בסמוך) טען שאין לשער כסעודת עירוב שהיא ׳פחותה שבסעודת עניים הבריאים׳, ולכן אף שיש עליה שם סעודה לא יועיל לכאן. וכן כתב בברכי יוסף (שיורי

שיטת שו"ע הרב חצי עשרון

שיטת השו"ע הרב (סי' קסח ס"ח, סדר ברכות הנהנין פ"ב ס"ב) שהשיעור לפי 'עומר לגולגולת לשתי סעודות' [שכך ירד המן בכל יום[מח]] ונמצא סעודה אחת 'חצי עשרון'. שכן צריך לשער 'סעודת רוב בני אדם הבריאים' כשאוכלים ממנו לבדו בלא לפתן ודבר אחר[מט]. ובאגרות משה (שם) תמה שאין שום אדם אוכל ליטר וחצי לחם לסעודה[נ].

צירוף פת הבאה בכסנין עם מיני לפתן

במגן אברהם (ס"ק יג) חידש שלקביעות סעודה[נא] מצרפים גם אכילת בשר ודברים אחרים עמו[נב], אף שלא שבע מהפת הבאה בכסנין לבד[נג]. וכן פסקו שו"ע הרב (סק"ח) והמשנה ברורה (ס"ק כד)[נד]. ומדבריו הוכיחו שו"ע הרב (סק"ח) והשער הציון (ס"ק יט) שאין השיעור כשיעור עירוב, ששם הרי כל השיעור הוא על לחם עם לפתן יחד, וכאן השיעור הוא בפת הבאה בכסנין לבד שהוא שיעור גדול יותר, רק שסובר שאם אוכל עוד דברים אין צריך שכל השיעור יהיה על הפת ואפשר לצרף את שאר המאכלים[נה]. אכן כמה אחרונים נחלקו על המגן אברהם[נו] שאין לצרף, וכן תמה הערוך השולחן (ס"ק יז) מה מועיל שביעתו מפירות וכדו' שאינם ענין לברכת המוציא וברכת המזון[נז] [ועיין עוד מה שהוסיף המגן אברהם (שם) לדון אם אכל את הפת הבאה בכסנין לבד בלא לפתן, כיצד משערים[נח]].

באכילת חובה אם נעשה נעשה 'אכילת קבע'

נחלקו הפוסקים לענין אכילה בשבת בשיעור קטן [משיעור 'קביעות סעודה' הנקבע בדרך כלל], אם נעשה 'אכילת קבע', כמו שמצינו ש'שבת' קובעת למעשר. שיטת מהר"ח אור זרוע (סי' עא) וסייעתו[נט] שסעודת שבת קובעת לפת הבאה בכסנין. ומאידך הרבה אחרונים[ס] נחלקו שאינו קובע[סא].

היה בדעתו לאכול קצת ולבסוף אכל הרבה

חידשו הראשונים[סב] שבאופן שמתחילה היה דעתו לאכול מפת הבאה בכסנין רק מעט, ואכן בירך 'בורא מיני מזונות' [כדין האוכל פת הבאה בכסנין ולא קבע סעודה עליו], ולאחר מכן אכל שיעור שאחרים קובעין עליו, יברך עליו ברכת המזון אפילו שבירך 'בורא מיני מזונות' תחילה[סג]. וכן פסקו בטושו"ע (סי' קסח ס"ו)[סד] [וראה באר הגולה (אות ס)[סה]]. והביא המגן אברהם (ס"ק יד) בשם רש"ך (ח"א סי' קעג)[סו] שכמו כן באופן שבאמצע אכילתו 'נמלך' שרוצה לאכול יותר, אם אין בנותר כדי שיעור קביעות סעודה אין צריך לברך 'ברכת המוציא' אף שיחד יש שיעור סעודה[סז], אך אם יש עוד שיעור קביעות צריך ליטול ולברך המוציא[סח].

ד. 'ברכה אחרונה' על פת הבאה בכסנין ולא קבע

השיטות שברכתו 'מעין שלוש'

נחלקו הראשונים באופן שאכל פת הבאה בכסנין בלא קביעות סעודה, מה מברך עליה ב'ברכה אחרונה'. שיטת רוב הראשונים[סט] שמברך 'מעין שלוש'. ולפי זה דחק הרשב"א את לשון הגמרא 'ולא בריך', שהכוונה שלא בירך ברכתו הראויה [שהיא ברכת המזון] אבל בירך ברכת 'מעין שלוש'[ע].

ברכה סי' קסח) על פי מה שכתבו הראשונים שהוא שיעור 'כדי קיום נשמה שאין למטה הימנה', וא"כ כאן ודאי צריך שיעור יותר גדול שהרי אין מדובר בעניים וסעודתן הדלה. אך מאידך הביא ששיטת הרמב"ם שהשיעור של עירוב הוא שיעור סעודה בינונית של כל אדם שאינו לא חולה ולא גרגרן. וגם בערוך השולחן תמה שרואים בחוש שאין כדי שביעה בד' ביצים וזוהי אכילת עראי [וכן ביאר הכרח הגר"א הנ"ל].

מח. והוסיף ערוך השולחן (ס"ק טו) שעל זה אמרו חז"ל (עירובין פג:) שהאוכל כמידה זו הרי זה 'בריא ומבורך'. נמצא השיעור חצי שיעור חלה.

מט. וראה סיכום הדינים שהכריע השו"ע הרב בסדר ברכות הנהנין (שם), ועיין תהילה לדוד (סק"י) מה שביאר בדעתו.

נ. הערוך השולחן (ס"ק יח) הביא מנהג רוב העולם שאין נזהרין בשמחות ואוכלים פת הבאה בכסנין יותר מהשיעור, ואף שכתב שירא שמים צריך להזהר וחלילה לעשות כן, מכל מקום לימד קצת זכות, על פי לשון הרי"ף 'אכל לה בתורת כיסנין' כו' 'בתורת קביעותא', ואם כן יש לדקדק שלא תלוי בשיעור, אלא ב'צורת האכילה' שצריך מצב של קביעות [וראה עוד בלשון ר"י מלוניל ('קובץ שיטות קמאי' עמ' תתרטז), ספר המאורות (שם עמ' תתרט) וספר האשכול (שם עמ' תתריז)].

נא. אמנם לשון המגן אברהם 'אם הוא קבע סעודתו עליו', אך כבר ביאר במחצית השקל שלאו דווקא אם 'הוא קבע', שהרי פוסקים שתלוי באחרים ולא בקביעותו שלו [ועיין שם שלשון המגן אברהם נגרר אחר סיפא].

נב. ובדרך החיים נקט שדווקא מאכלים שמלפת בהם את הפת הבאה בכסנין, אבל אין מצרפין שאר מאכלים [שאוכל קודם או אחר כן], שאם לא כן למה פוסקים שיש לברך על פת הבאה בכסנין בתוך הסעודה, והרי תמיד יש צירוף של שאר מאכלי הסעודה, והוה ליה קביעות סעודה. ובפוסקים נחלקו בדין זה (עיין אגרות משה שם).

נג. כך דקדק במגן אברהם מלשון הגמרא 'כל שאחרים קובעין עליו'. וביאר הלבושי שרד (אות כו) שמשמעות הלשון בדבר שקובעים סעודה על פת ואוכלים שם אף בשר וכדו'. ובמחצית השקל ביאר שהדקדוק ממה שלא נקטה הגמרא 'כל שאחרים רגילים לשבוע' [כיון ששיעור קביעה הוא השביעה], אלא על כרחך ש'שביעה' היה משמע שצריך לשבוע מהפת הבאה בכסנין עצמה, אך הלשון 'קביעות' יש לפרש ששבע על ידי צירוף הליפתן [ומכל מקום עיקר הקביעות הוא על הפת הבאה בכסנין]. והוסיף המגן אברהם לדקדק מהתוספות (מב. ד"ה לחמניות) והסמ"ק (הג' הר"פ סי' קנא אות ה) שהשוו 'קביעות סעודה' לליל פורים, ומסתמא אין קובעים אז על הפת הבאה בכסנין לבדו.

נד. ועיין שער הציון (ס"ק יח). ולענין 'מילוי' [להשיטות שזוהי פת הבאה בכסנין] שיטת הגינת ורדים (כלל כד) שמצטרף לקביעות סעודה, ורעק"א (בהגהתו על הגינת ורדים שם) השוה ליסוד המגן אברהם כאן. אכן החזון איש (סי' כו סק"ח) נסתפק בזה, על פי יסודו שלעולם פת הבאה בכסנין יש להם שם 'דין לחם לכל דבר' אלא שצריך שיקבעו עליו, ואם כן רק על הכיסים יש דין לחם ולא על המילוי. עוד הוסיף החזון איש (שם) שלענין 'נילוש' פשוט שבטלים אגב העיסה, ומצטרפים לגמרי [אף לכזית].

נה. אמנם בכמה אחרונים נראה שאינו סותר, שכך משמעות אליה רבה (ס"ק יז), מחצית השקל (שם), דרך החיים (קונט"א) שאף שביארו את יסוד המגן אברהם, הוסיפו שאזלינן בתר שיעור של ג' או ד' ביצים, שזהו השיעור של עירוב.

נו. ברכי יוסף (סק"ו הו"ד בשערי תשובה סק"ח) [עיין שם בברכי יוסף שיש שהקשו שאין לצרף ב' דברים ששיעורם שונה, וכאן לבשר וכדו' אין שיעור ואין קבע, וכתב שזה לא קשה שהחילוק מבואר, וצ"ע למעשה. אך לא ביאר החילוק] ומגן גבורים (סק"ז), וראה בסמוך מערוך השולחן. ועיין הגהות ר' חיים צאנזער (נדפס בילקוט מפרשים שבמהדורת מכון הדרת קודש).

נז. והוסיף הערוך השולחן (שם) שלא גרע מלגבי עירוב שהקילו ומכל מקום צריכים דוקא פת ולא מצרפים וכל שכן כאן. והוסיף להעיר שלא מצאנו דין זה בראשונים. וגם השיג (שם במוסגר) על ראיות המגן אברהם [וכן תמה מהאחרונים שכתבו שיעור ד' ביצים, וכמו שהוכיחו לעיל השו"ע הרב והמשנה ברורה].

נח. ומסקנתו שאם הוא שבע ממנו, וגם אחרים רגילים לשבוע [על כל פנים כשמלפתים עמו דברים אחרים], אף שהוא לא ליפת מכל מקום תועיל השביעה שיחשב ל'קביעות'. וביאר המחצית השקל (שם), שכיון שמסתפק המגן אברהם אם צריך לשער לפי מה שאחרים היו מלפתים [שבתחילת דבריו נסתפק המגן אברהם שלכאורה גם כשאוכל לבדו נוכל לשער לפי שיעור שאוכלים אחרים עם דברים אחרים, אך צידד שאם כן 'נתת דבריך לשיעורין', והניח ב'צריך עיון' כיון שמצינו בעירובין שאפשר לשער כהאי גוונא ועיין שם במחצית השקל, שבשלמא באופן שאוכל ומלפת, יכול לשער שכמו שהוא שבע על ידי כך, כמו כן אחרים מסתמא היו שבעים בזה השיעור. אבל כשאכלו לבדו איך ישער כשתלוי לפי ריבוי הלפתן כך מיעוט הפת, ולא ידענו שיעור הלפתן ושיעור הפת], לפיכך יש לצרף לזה את שיטת הראב"ד שמועיל שביעה דידיה, ולכן בכהאי גוונא פשט שנחשב קביעות. אמנם עיין לבושי שרד (אות כז).

נט. עיין שבולי הלקט (סוף סי' שדמ), ברכי יוסף בשם כתב יד קדמון (סי' קסח אות ה, הו"ד בשערי תשובה סי' קסח סק"ט), ושאר אחרונים.

ס. עיין מהר"ם בן חביב (שו"ת קול גדול סי' עא), ר' אברהם המצרי (גינת ורדים כלל ג סי' יא, הו' בשע"ת שם), מאמר מרדכי (סי' תמד סק"ב) ומנחת פיתים (קסח), והסכים עמהם בברכי יוסף (שם) [ועיין הערה הסמוכה להלן]. וראה אגרות משה (שו"ת או"ח ח"א סי' קנה ד"ה ועיין בשע"ת) שחילק בין אם אוכל בשבת סעודה המחויבת או סתם אכילה.

סא. וראה מה שדן המנחת חינוך (מצוה י אות ה) שגם לענין אכילת מצה בפת הבאה בכסנין, וכן לענין כזית ראשון באכילת סוכה, המצוה גורמת לקבוע האכילה. ועיין עוד בשערי תשובה (סי' תרלט סק"ח), קהלות יעקב (ברכות שם). ולענין מנחות ראה פירוש הר"ש סיריליאו (על הירושלמי חלה פ"א סוף ה"ג) וישועות יעקב (סי' קסח סק"ח). וראה עוד בפרי מגדים (א"א סי' קפח סק"ט, סי' קסז ס"ק מא) ובמנחת פיתים (מב. לוקט בילקוט מפרשים במהדו' הדרת קודש), ויסוד דבריהם שלשיטת הראב"ד שדנים אחר 'קביעות דידיה' אכן תועיל קביעות של מצוה, אבל להלכה דקיימא לן שהולכים אחר קביעות אחרים לא תועיל קביעות של מצוה.

סב. רא"ש (סי' ל), רשב"א (ריש מב. ד"ה והא מר) וריטב"א (שם ד"ה כל).

סג. בראשונים (שם) מבואר שהוא חידוש שנמצא תחילתו מזונות וסופו ברכת המזון. וכן הוא בביאור הגר"א (אות יט) על פי הירושלמי (ברכות פ"ו ה"א), הובא בתוספות (סוכה כו: ד"ה ולא) ובראש (ברכות פ"ו סי' טז).

סד. ועל פי זה ביאר הצל"ח (ברש"י ד"ה רב הונא) הטעם שרב נחמן טען לרב הונא על שלא בירך, ופירש רש"י 'לאחריו', ולכאורה קשה שיכל לטעון עליו על שבירך לפניו מזונות ולא המוציא. אכן להמתבאר בראשונים ניחא, שאפשר שהיה בדעתו מתחילה לאכול מעט ואף שלבסוף אכל הרבה אין צריך ברכת המוציא.

סה. משמעות דבריו, שכל הדין בהיה דעתו לאכול מעט, מקורו מ'הרא"ש לדעת הרמב"ם', היינו שדין זה נכון לפי השיטות שדנים בתר 'קביעות אחרים' [וכפי שנפסק להלכה] [ויש לבאר כן בדקדוק לשון הרא"ש שלאחר שנקט כ'רבינו משה' כתב דין זה, וכן יש לדקדק בלשון הריטב"א], ומשמע שלדעת הראב"ד הדין שונה, וצריך עיון.

סו. מלשון המגן אברהם נראה שרק תחילת דבריו הם מהרש"ך, אבל במגן גבורים (אלף המגן ס"ק יט) ציין שכל דבריו הם מהרש"ך, ואפשר שצריך לגרוס כן במגן אברהם גופא.

סז. וכתב במחצית השקל (שם) שאם 'נמלך ממש' [שהיה בדעתו מתחילה שלא לאכול יותר ואחר כך נמלך עוד (שער הציון ס"ק כא)] אם כן אף שאין צריך לברך 'ברכת המוציא', מכל מקום צריך שוב לברך מזונות. אך משמעות המגן אברהם שאין צריך לברך כלל. והשער הציון (ס"ק כא) העיר שאף באופן שלא חשב להדיא שלא לאכול יותר, מכל מקום הלא ידוע שאם אוכל שיעור קביעת סעודה היה לו לברך המוציא וליטול ידיו, ואם כך ממה שבירך 'ברכת מזונות' מוכח שדעתו שלא לאכול כשיעור קביעות סעודה והוה ליה 'נמלך'. ונראה בביאור כוונתו, שבאמת לכתחילה אסור לו לברך 'ברכת מזונות' באם הוא מסופק ואפשר שיאכל יותר, שהרי יתכן שברכתו לכתחילה המוציא, ומוכרח הוא להחליט מה בדעתו לעשות. אמנם יש לדקדק מלשון הריטב"א (שם) שמדובר שמתחילה אין דעתו ברורה אם לאכול כקביעות ואף על פי כן כיון שלא ירד בתורת קביעות מברך 'ברכת בורא מיני מזונות'.

סח. וכן פסק המשנה ברורה (ס"ק כו) [ועיי"ש בשער הציון (ס"ק כג) שאף שהחמד משה פקפק בזה, מכל מקום לא גרע מ'נמלך', וכפי שנתבאר בהערה הסמוכה לעיל]. ועיין עוד מה שהעיר הרעק"א (הגהות הנדפסות במהדורת מכון הדרת קדש על הגליון), ויעוין בתורת חיים (ס"ק יז ד"ה ועיין) מה שכתב בזה.

סט. תוספות (מא: ד"ה אלא), רשב"א (שם ד"ה רב הונא), רא"ש (פ"ו סי' ל), מאירי (מב. ד"ה פת), וכן פסקו הטושו"ע (סי' קסח ס"ו). וכן דקדק הבית יוסף מלשון הרמב"ם שכתבו (ברכות פ"ג הי"א) 'כל שמברכין עליו בתחילה המוציא לחם מברכין לאחריו בסוף ברכת המזון כו', וכל שמברכין עליו בתחילה בורא מיני מזונות מברכין לאחריו בסוף ברכה אחת מעין שלוש חוץ מן האורז'. ודקדק הבית יוסף שהוא הדין בפת הבאה בכסנין [ועיין מעון הברכות (מב. ד"ה אכל)].

ע. אמנם הפני יהושע (מב. ד"ה בגמ' ר"ה) תמה בזה, וכתב שדוחק לחלק בין לשון 'בירך' שהכוונה לכל ברכה, ל'בריך' שהוא ברכת המזון, שהרי זהו תרגום ארמי של 'בירך'. וגם הקשה שלא

השיטות שברכתו 'בורא נפשות'

ברבינו יונה (שם) הביא בשם "יש שפירשו" שמברך בורא נפשות, וכן נקט השלטי הגבורים בדעת הרי"ף (מב.) שכתב 'לבסוף ולא כלום', ומצינו ש'בורא נפשות' נחשב 'ולא כלום'[עא]. וכן היא פשטות שיטת רש"י (מא: ד"ה פת)[עב]. ובטעם הדבר ביאר הצל"ח (ברש"י שם) שלענין ברכה אחרונה ה'תבלין' הוא העיקר ולא ה'מין דגן'.

השיטה שאינו מברך כלום

ברבינו יונה הביא שיטה נוספת שלעולם אין מברך כלל לאחר פת הבאה בכסנין. ודקדק שכן היא פשטות לשון הרי"ף [ולפי זה מדוקדק לשון הגמרא 'לא בריך']. ותמה המלא הרועים (הגהות על רבינו יונה ד"ה תריסר, נדפס בילקוט מפרשים על הרי"ף מהדורת עוז והדר), מה גרע מכל אוכל שהוא, שצריך איזו ברכה[עג]. ובדרישה (אות ב) כתב ליישב שיטה זו, שדומה לאוכל 'פחות משיעור' שאין מברכין עליו ברכה אחרונה[עד].

ה. מה היא פת הבאה בכסנין

השיטות שפת הבאה בכסנין היינו 'פת עם מילוי'

נחלקו הראשונים בהגדרת האופן הנקרא פת הבאה בכסנין. בראשונים[עה] הביאו שיטת רבינו חננאל 'פת שעשוי כמין כיסים מלאים סוכר ושקדים ואגוזים ומיני תבלין[עו] [דבש ומיני בשמים]'. ולפי זה 'כסנין' הוא מלשון 'כיסים'[עז]. וכתב הט"ז (סוף סק"ח)[עח] שאם הוציאו המילוי ונשאר רק העיסה עדיין דין 'כיסנין' עליו, שכן הולכים אחר האפיה, ולכן נקרא פת הבאה בכיסנין ולא סתם 'פת כסנין'.

מולייתות שהם מילוי של מזון ולא של פירות

נחלקו הפוסקים באופן שהמילוי עשוי בדבר מזין [כגון 'מולייתות' היינו פשטידא מלאה בבשר ודגים וכדומה][עט], שיטת הט"ז (סי' קסח סק"כ) שודאי דינו כפת הבאה בכסנין ש'אין לך מילוי גדול יותר מזה'[פ]. אבל המגן אברהם (ס"ק מד) נקט שאין דבר הבא למזון מבטל תורת לחם מהפת, כיון שהם עצמם 'מזון', ורק מילוי של 'פירות' שהם 'קינוח' גורם דין פת הבאה בכסנין[פא].

השיטות שפת הבאה בכסנין היא 'נילושה עם תבלין'

כתב הרמב"ם (ברכות פ"ג ה"ט) 'עיסה שנילושה בדבש או בשמן או בחלב[פב] או שעירב בה מיני תבלין ואפאה'. וכעין זה מבואר ברש"י (מא: ד"ה פת)[פג], ולפי זה ביאור הלשון 'כיסנין' היינו מלשון קליות שהיו רגילין להביא יחד עם פת זו[פד].

כמות התבלין או מי פירות שנילוש

ונחלקו הפוסקים בכמות התבלין או מי פירות שעמה נילוש העיסה, בשביל שיהיה דין פת הבאה בכסנין. דעת הבית יוסף (ד"ה ומה, כסף משנה שם) שמספיק קצת תערובת ממי פירות או תבלין, שאם כבר ניכר טעם התערובת בעיסה[פה] הרי זו פת הבאה בכסנין, שכבר אין דרך בני אדם לקבוע סעודתן עליו[פו]. אכן דעת הרמ"א (דרכי משה שם, שו"ע שם) והב"ח (סק"ג) שצריך שיהיה 'עיקר העיסה נילוש באותן דברים'. וכן דקדקו הב"ח (שם) והביאור הגר"א (אות כג) מלשון רש"י[פז].

מצינו כלל בסוגיין להדיא ברכת המזון ולמה לפרש שזהו 'בריך', ור"ל שזהו הכרח כפירוש השני שברש"י בשם רבותיו, שהובא לעיל בריש המערכה שלא בירך אלא בורא נפשות [שלא נקראת ברכה לדעת הפני יהושע].

עא. ומתחילה רצה להגיה בלשון הרי"ף שמברך 'מעין שלוש', וכן כתב להדיא הרא"ה [ועיין מעדני יום טוב (על הרא"ש אות מ) שהרא"ש שינה בזה את לשון הרי"ף].

עב. וכן ביאר הפני יהושע (שם) שהכרח רש"י לעיל הוא מסוגיין, שדקדק לשון הגמרא 'ולא בירך' שמוכח שלא בירך מעין שלוש אלא ברכת בורא נפשות [הנקרא 'ולא כלום']. אמנם הצל"ח (ברש"י ד"ה רב הונא) עדיין הקשה על לשון רש"י (שם) 'ולא בירך אחריו', שדרך רש"י לפרש, והוה ליה למימר 'בורא נפשות'. ותירץ הצל"ח לשיטתו [להלן] ששיטת רש"י שפת בטל לתבלין נמצא שעל הדגן שבמאכל 'לא בירך' כלל.

אך עיין באבן העוזר (סי' קסח סי"ג בתוך דבריו ד"ה ע"כ) שלכן הוצרך רש"י להעמיד דווקא ב'נילוש עם תבלין' שלכן אין אוכל הרבה אלא מעט, ואילו בנילוש במי ביצים שפיר יש לאכול הרבה, ובזה מדובר 'לחמניות' הנחשבים פת הבאה בכסנין ובהם מברך 'מעין שלוש'.

עג. הרשב"א הקשה שלא גרע מתאנים וענבים שמברכים עליהם 'מעין שלוש' [ומכאן הוכיח כשיטתו הנ"ל].

עד. משמע ש'קביעות סעודה' נחשב ל'שיעור', היינו שגם בלא 'קביעות סעודה' לא חסר בשם 'פת', אלא חסר בשיעור פת שהוא 'כדי קביעות סעודה'. ועיין עוד ספר השלמה (מב.), רא"ה (שם ד"ה הדר) ורשב"ץ (ד"ה ולא בירך).

עה. הובא בערוך (ע' כסן), אור זרוע (ח"א סי' קמט), רבינו יונה (מא: ד"ה שאין), רשב"א (ד"ה נמצא), טור ובית יוסף (סי' קסח ס"ז).

עו. מלשון הראשונים משמע ש'מיני תבלין' שכתב רבינו חננאל הוא גם באופן של מילוי, וכן משמעות הבית יוסף [ולפי זה הטור הביא רק פירוש זה]. אכן הב"ח (ריש סק"ג) הבין לשון רבינו חננאל 'לצדדין' 'כיסין מלאים סוכר ושקדים ואגוזים', היינו מילוי, ועוד כתב 'ומיני תבלין' כוונתו שאין שם כיסים אלא שעירב בעיסה מיני תבלין [ולפי זה הביא הטור גם 'נילוש', ועיין להלן בסמוך שיטת ערוך השולחן]. ונראה שלכן הבנת הב"ח להלכה שכולי עלמא מודים ב'נילוש' [על כל פנים נילוש ברוב תבלין], ולא כשאר הפוסקים שהבינו שנחלקו בכך.

עז. ועיין ט"ז (סק"ו) ושו"ע הרב (סק"ט), שלשיטת רבינו חננאל נילוש אמנם רק במים, ומכל מקום החסרון מצד המילוי. ולענין כמות המילוי, ראה במשנה ברורה (סוף ס"ק לג) מבואר שכמו שלגבי השיטות של 'נילוש' מבואר להלן שצריך שיהיה טעם התבלין וכדומה נרגש וניכר [ולדעת הרמ"א 'הרבה' כדלהלן] הוא הדין במילוי [ועיין שער הציון (שם)].

עח. הובא במחצית השקל (ס"ק טו), וכן פסקו בשו"ע הרב (סק"י) ובמשנה ברורה (שם). וכתב המגן אברהם (ס"ק טו) שכשישנו המילוי אף שהוא עיקר, מכל מקום אין העיסה טפילה שכן מין דגן חשוב כדין 'כל שיש בו'. ומאידך אם אכל רק פירות מהמילוי צריך לברך על הפירות. ועיין סידור בעל התניא (סדר ברכות הנהנין פ"ב סי' ז).

עט. מקור הדין במה שכתבו בשבולי הלקט (סי' קנט) ובאגור (סי' רטז, הו"ד בבית יוסף סוף סי' קסח) לענין ה'מולייתות' הנאפות בתנור והן מליאות בשר או דגים או גבינה או מיני ירקות [שקורין פשטיד"א או טורט"א], שמברך עליהם המוציא, אף על גב שבשר ודגים עיקר, 'דמין דגן חשיבי ליה אינשי' [והוסיף הבית יוסף שהולכים אחר חמשה מינים]. וכן פסק בשו"ע (סו"ס קסח סי"ז).

פ. ולפיכך הקשה הט"ז (שם) על פסק השו"ע, שהרי מוליתות הם פת הבאה בכסנין, והוצרך להעמיד שמה שאמרו שמברכים בהם 'ברכת המוציא' וברכת המזון, משום שמדובר שקבע עליהם סעודה [וזהו עיקר חידוש השו"ע לומר שמועיל כאן קביעות סעודה, לאפוקי מלעיל מיניה שהביא אופנים שנחלקו אם מועיל קביעות סעודה]. וכן משמעות ספר התניא הקדמון (סי' כח) שכתב 'ודוקא כשקבע סעודתו עליו', ודקדק המגן אברהם שדינו כפת הבאה בכסנין. ובאופן אחר תירץ האבן העוזר [שגם הוא סובר כהט"ז שמוליתות הם 'מילוי'] ששיטת האגור והשיבולי הלקט שפת הבאה בכסנין אינו האופן של 'מילוי', אלא כשאר השיטות, ולפי זה הוא הדין במילוי של פירות שהפת היא 'לחם גמור' וברכתה המוציא וברכת המזון.

פא. וכן דעת השלטי הגבורים (מב. אות א, הובא בב"ח סוף סק"ד) שביאר דין המולייתות 'שהן עשוין פת וליפתן ולקביעות סעודה הן עשוין'. וציין המגן אברהם (שם) ל'דברים הבאים מחמת הסעודה' (ריש סי' קעז), וביאר מחצית השקל (שם) שכוונתו, שנתבאר שם שאפילו אכלו בלא פת נחשב 'מזון' [כיון שדרכו ללפת הפת] ונפטר בסעודה, והוא הדין כאן אינם מבטלים שם לחם, מה שאין כן 'פירות' כמו שם שבאים לקינוח ולא למזון, הוא הדין כאן שמבטלים מהעיסה 'תורת לחם ומזון' [אמנם צידד המגן אברהם בדעת השבלי הלקט שאף במילוי פירות הוי פת גמור, משום שסתם חמשה מינים הם עיקר כ'מעשה קדירה'. וביאר המחצית השקל שם כוונתו שפת הבאה בכסנין אינה אלא במילוי של דבש וצוקר וכדומה, שהם ודאי אינם כפירות, וראה עוד מגן אברהם (ס"ק כב) ובלבושי שרד (סק"פ)]. ועיין עוד בכל זה בברכי יוסף (סי' קסח סק"ז), שו"ע הרב (סדר ברכות הנהנין פ"ב סי' ז,ח) ומשנה ברורה (שם סקצ"ד, וביאור הלכה ד"ה פשטידא).

פב. וציין הפני מנחם (שולי הגליון על הרמב"ם שם) לדברי הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות (פ"ט הכ"ב) באיזה אופן מותר ללוש ולאכול פת שכזו [וכן ציין לרמב"ם בהלכות ברכות (פ"א הי"ט) כוונתו ששם דן הרמב"ם בנוגע לברכה על דבר איסור].

פג. וזהו לשון רש"י 'לאחר אכילה וברכת המזון היו רגילים להביא כיסנין והן קליות כו', ומביאין עמהן פת שנלושה עם תבלין כעין אובליאי"ש שלנו' כו', 'ומתוך שנותנים בה תבלין הרבה ואגוזים ושקדים ומאכלה מועט' כו'. וכעין זה במאירי (מב. ד"ה פת) 'נילושה ביין ושמן ודבש ומי פירות מרוקחים בבשמים ועושין ממנה פת, ומביאים מצד אחר כסנין ר"ל קליות של חטים רכים מטובלין בדבש ומרוקחים בתבלין ואוכלין אותם עם אותו הפת'.

פד. ועיין בערוך השולחן (ס"ק יט, כג) שהשוה שיטת רבינו חננאל וסיעתו שממלאים את העיסה, לפירוש רש"י שכבר בשעת לישה ממלאין אותה, שהכל שיטה אחת. ובדעת הרמב"ם נקט שכוונתו 'עיסה שלשה בדבש או בשמן או בחלב' היינו שלא נילושה עם מים אלא עם דבש וכדו', וזהו פשיטא, ואינו בכלל פת הבאה בכסנין כי אם האופן האחרון שהביא 'עירב בה מיני תבלין' [ובזה כנראה מיישב דקדוק הבית יוסף בלשון הרמב"ם מתחילת דבריו לסופה]. ונמצא להרמב"ם שני האופנים דינם שוה. ויעויין עוד בלשון הט"ז (ריש סק"ו) שהביא בשם רש"י כפירוש רבינו חננאל ['מצד המילוי כי העיסה עצמה נילושה במים אלא שמלואוהו בצוק"ר או דבש או אגוזים'], ותמהו שהרי ברש"י משמע כהרמב"ם [ויש שרצו להגיה בט"ז 'ר"י' וכוונתו לרבינו יונה].

פה. כך הוכיח הבית יוסף שגם המי פירות צריכים שיהיה טעמם ניכר בדומה ל'מיני תבלין'. ועיין דעת תורה (סי' קסח ס"ז) שכתב שמכל מקום גם לשיטת השו"ע מספיק רוב דבש אף שאין הטעם ניכר. והביאו בספרי הפוסקים נפקא מינה במחלוקת זו לענין מיני 'חלות מתוקות', שלבני ספרד יש מקום לברך מזונות [על פי שיטת הבית יוסף], אמנם עיין בכף החיים (סי' קסח ס"ק נח) ואור לציון (פי"ב סק"ד) שצריך שיהיה מורגש מתיקות דווקא.

פו. וכן דקדק מסוף לשון הרמב"ם (שם) שכתב 'עירב בה מיני תבלין', והרי תערובת תבלין הוא דבר מועט, ומכל מקום כבר אינו בכלל המוציא.

פז. שכתב 'תבלין הרבה', ולפי זה הוא הדין לגבי 'אגוזים ושקדים' שמדובר ב'הרבה' [ועיין מנחת שלמה (שו"ת ח"א סי' ד), מנחת יצחק (שו"ת ח"ט סי' יז) ושבט הלוי (שו"ת ח"ט סי' מד)]. וכן דקדק הב"ח מתחילת לשון הרמב"ם להיפך מדקדוק הבית יוסף הנ"ל שכן 'תבלין דומיא דדבש ושמן וחלב' שהם העיקר [ואכן גם הבית יוסף מתחילה דקדק מתחילת דברי הרמב"ם שכתב 'נילושה בדבש' ולא כתב 'עיסה שנתן לתוכה דבש', שמדובר שנתן בה הרבה, אלא שמאידך דקדק את סוף לשון הרמב"ם שהבאנו לעיל (הערה הסמוכה לעיל). ועיין לשון הבית יוסף שסיים [לאחר שביאר שמכל מקום צריך שיהיה הטעם ניכר] 'ולישנא דנילושה דנקט הרמב"ם'. ובחידושי מהרל"ח (סק"א) כתב שיש כאן חסרון הניכר בלשונו [וציין שבכסף משנה כתב ממש אות באות כלשון הבית יוסף מלבד תיבות הללו]. ונדחק להגיה 'ולישנא דנילושה דנקט הרמב"ם קשה', או 'דנילושה לאו דווקא'].

עוד כתב הדרכי משה (שם) להוכיח מהמנהג בשבתות ויו"ט ונשואין, שמברכין המוציא על מיני לחם מתובלין הרבה וניכר בהם במראה וטעם [אך בבית מאיר דחה הראיה, שהרי תיפוק ליה מצד שיש שם 'קביעות סעודה' ואוכלים השיעור]. ועיי"ש ברמ"א, שמיני מתיקה הנקראים 'לעקו"ך' הוי פת הבאה בכסנין שיש בהם דבש ובשמים הרבה. אך הב"ח הביא 'ליקוטים' בשם מהר"ר אלכסנדר כ"ץ ורבינו יצחק מדורא שבאופן שהקמח רוב מהבשמים, נחשב הקמח לעיקר ומברכין המוציא וברכת המזון, ועיין שם שהמנהג לברך רק מזונות ומעין שלוש. ולדינא חשש הב"ח להחמיר [וכן צידד המנחת ברוך (סי' ה ענף ב ד"ה אמנם) בדעת רש"י]. אכן בפוסקים (ט"ז סק"ז, משנה ברורה ס"ק לג) נקטו להקל [שאין צריך רוב כנגד הקמח]. ועיין בית אפרים (סוף תשו' יא-יב, מצורף לעוללות אפרים מהדו' שפירא עמ' קסב-קסג) שהוכיח מרש"י ממה שביאר הטעם שאין מברך מעין ג' על נילוש כ'פת אורז ודוחן', מוכח שאין התבלין מרובה על הקמח, עיי"ש.

לשיטת הרמ"א גדר 'עיקר העיסה'

ובגדר 'עיקר', ביאר הט"ז (סק"ז) שעל ידי שיש הרבה תבלין או דבש מול מיעוט מים, נמצא שהדבש והתבלין עיקר 'מצד הטעם שיותר נרגש טעם הדבש והתבלין מטעם העיסה'. ויש לדון אם עיקר הקובע הוא רוב כמות מי פירות מול מים, או רוב טעם. במשנה ברורה (ס"ק לג, ביאור הלכה ד"ה הרבה, סוף ד"ה הלכה) כתב שעל ידי שיש רוב דבש מול המים, ממילא טעם הדבש הוא העיקר וטעם העיסה טפל[פח]. ולערוך השולחן (ס"ק כב-כג) שיטה מחודשת בזה שמבאר שצריך שיהיו ניכרים בהעיסה 'כלומר בראיית העין היה ניכר שיש בהם מי פירות או תבלין'[פט].

שיטת המגן אברהם ש'נילוש' דווקא בלא מים

המגן אברהם (ס"ק טז) חידש [בביאור שיטת הרמב"ם] שכל דין 'נילוש' היינו שלא נילוש עם מים כלל, ורק עם מי פירות וכדומה, אבל בנילוש במים וגם מי פירות נחשב 'לחם גמור'. עוד כתב לחלק בין דבש שמן וחלב לשאר מי פירות. אכן להלכה כתב לחשוש ולהחמיר אפילו אם יש מעט מים[צ] [ולגבי נילוש בביצים, דקדק המגן אברהם (סוף ס"ק מד) מלשון התוספות (ביצה טז: ד"ה קמ"ל) שפת הנילוש בביצים דינו בברכת המוציא[צא], והטעם שכיון שביצים הם 'מזון' אינם מבטלים מתורת פת[צב]].

שיטת רב האי גאון שפת הבאה בכסנין היינו כעכין יבשים הנכססים

שיטה שלישית מצינו לרב האי גאון שכתב (הובא בערוך ערך 'כסן') 'הם כעכין, והיא פת [בין מתובלת ובין שאינה מתובלת] שעושים אותה כעכין יבשים וכוססין אותם [בבית המשתה ושלא בבית המשתה], ומנהג בני אדם שאוכלים ממנו קימעא'[צג]. ולפי זה הלשון 'כסנין' כמו שמצינו 'לחם יבש' שמתורגם 'כסנין'[צד].

משמעות הפוסקים שנחלקו ודנים לפי זמן חז"ל

מרוב הפוסקים[צה] נראה ששיטות הראשונים בביאור פת הבאה בכסנין נחלקו זה עם זה, ולכל שיטה, באופנים האחרים הוי פת גמור ומברך המוציא וברכת המזון. וכן הוכיח בעמק ברכה ('דין לחם לענין ברכה' אות ב, עמ' ס) ממשמעות הפוסקים שהולכים אחר זמן חז"ל, שכך היתה התקנה מתחילה לפי זמנם[צו].

פסק הבית יוסף להלכה

ואכן פסק הבית יוסף (ס' קסח ד"ה 'ולענין הלכה', וכן בשו"ע ס"ז) שכיון שיש כמה שיטות, הרי זה 'ספק דרבנן'[צז], ונוקטים 'כדברי כולם להקל', ולכן בכל שלושת אופנים פת הבאה בכסנין [מילוי, נילוש, כוססין] יש להם להלכה דין פת הבאה בכסנין, ואינו מברך עליהם המוציא וברכת המזון [כשלא קבע].

קושיות האחרונים על פסק הבית יוסף

הב"ח (סק"ג ד"ה עוד) תמה, למה נחשב 'קולא' לברך מזונות ומעין שלוש, הלא כל ברכה שיברך הרי עובר ב'לא תשא' באם אינה הברכה הנכונה, ולכן הכריע הב"ח (שם) שאין לאכלן אלא בתוך הסעודה[צח]. עוד הקשו האחרונים[צט] מדוע לא כתב הרמ"א בפת הבאה בכסנין שירא שמים לא יאכל כי אם בתוך הסעודה [כפי שפסק בסי"ג][ק].

תירוץ אחרונים שאפשר שלא נחלקו כלל השיטות בזה

ותירץ המאמר מרדכי (ס"ק יד) שדווקא במקום שנחלקו להדיא [כמו לגבי 'סופגנין'] נפסק שירא שמים יחמיר לאכול בתוך הסעודה לצאת ידי שניהם, אבל בפת הבאה בכסנין אפשר שלא נחלקו, שכיון שטעם כל השיטות שאין הדרך לקבוע עליו, אם כן אפשר שרק נחלקו בלשון 'כיסנין' אבל לא מצינו במפורש שיחלקו על אופן האחר, ולכן יש להקל[קא]. וכן כתבו עוד אחרונים[קב], שאין כאן מחלוקת אלא כלל הוא שפת שאין הרגילות לקבוע דינו כפת הבאה בכסנין. ורק נחלקו בפירוש האופן שהיה נקרא בזמן חז"ל 'פת הבא בכסנין' ואין בזה נפקותא לדינא. ובדרך החיים (שם) הוסיף שהכל תלוי בראות עיני המורה כפי שנראה לו שהפת אין בדרך העולם לקבוע עליו דינו ככיסנין[קג].

פח. ובספר ארחות רבינו (עמ' נט) הביא מהחזון איש שהכוונה לטעם של מזונות שבני אדם דרכם להתענג עליו. וראה שו"ע הרב (סי"א, סדר ברכות הנהנין פ"ב אות ז).

פט. ובכך מבאר כוונת הבית יוסף שכתב 'שיהיו ניכרין בעיסה' ולא אמר 'ניכר בטעם' [שאף אם יכיר הטעם, כל עוד שהוא מועט עד שאינו ניכר בעיסה אינו מועיל]. ולפיכך לא הבין מה נחלק הרמ"א על השו"ע, שהרי גם לדעת הרמ"א מדובר שיש מים [שהרי כתב שהדבש והתבלין 'עיקר' משמע שגם מים יש בון], ונדחק שהרמ"א הבין בבית יוסף במה שכתב 'שיהיו ניכרין בעיסה' שהכוונה שמספיק 'ניכר בטעם'.

צ. וראה מה שנתבאר בזה לעיל הבנת המגן אברהם בשיטת הרמב"ם, שתלוי בביאור הטעם שצריך 'קביעות סעודה', ועיין עוד שו"ע הרב (ס"ק יא), חיי אדם (כלל נד ס' ג), ערוך השולחן (ס"ק כד, נא) ומשנה ברורה (ס"ק צג, שער הציון שם).

צא. וביאר המחצית השקל ראייתו שהתוספות בתחילת דבריהם הביאו 'קנטוויי"ש' [שהוא 'נילוש בביצים'] שאין בו משום בישול גוי, ובסוף דבריהם לגבי נילייש כתבו שיש בהם משום בישולי גויים, כיון שאין ברכתם המוציא, נמצא שדין המוציא תלוי בדין בישול גוי, וא"כ נילוש בביצים דינו בהמוציא. אמנם רעק"א (הגהות שם) דחה הראיה, שכיון שבפת הבאה בכסנין מועיל קביעות סעודה, אם כן 'הוי לחם גמור' ולכן הרי זה פת שאין בו משום בישול גויים.

צב. וכעין סברא הנ"ל לשיטת המגן אברהם להשיטות שפת הבאה בכסנין היינו 'מילוי', שאין מילוי של מזון מפקיע מתורת פת. ועיין במגן אברהם שם שהביא משבולי לקט (הקצר ס' מא) שהוי כנילוש בדבש.

צג. ועיין בדעת תורה (ס' קסח ס"ק כז ד"ה כעכים) מה שהביא מתשובת גן המלך (ס' מד) לגבי מצות דקות, שלכאורה לשיטה זו הרי זה בכלל פת הבאה בכסנין, וכתב שכיון שהם 'לחם' של חג הפסח דינם כפת גמורה. ועיין בתהלה לדוד (ס' קסח שם) מה שהאריך לדון בשיטה זו. ועיין עוד שיורי כנסת הגדולה (הגב"י ס' קנח ס"א) וציץ אליעזר (שו"ת ח"א ס' יט).

צד. שנאמר ביהושע (ט ה) 'וכל לחם צידם יבש היה נקודים', ותרגומו 'וכל לחם זוודהו יביש הוה כיסנין'. ועיי"ש רד"ק שציין ל'פת הבא בכסנין', וכן מפורש בערוך (הובא בביאור הגר"א ריש אות כד) [ו'ניקודים' הוא לשון יבש, עיין רש"י (יהושע שם, בכורות כב: ד"ה ניקודים)].

צה. בית יוסף (קסח ד"ה ולענין), ב"ח, ט"ז, אבן העוזר ('דינים העולים' אות א), רעק"א ודגול מרבבה (יובאו להלן), ושאר פוסקים. ויש להוסיף שמכל מקום באופנים מסוימים יש שיטות שלכולי עלמא הוי פת הבאה בכסנין, עיין שיטת הב"ח שאמנם לענין 'כעכין יבשים' הוי ספק, אבל 'נילוש ברוב דבש' לכולי עלמא יש להם דין פת הבאה בכסנין [וכל שכן שלא לש במים כלל, אלא הכל בדבש, אך ברוב מים ומעט תבלין הכריע הב"ח שהוא ספק, וסיים שאם גם העיסה נילושה בדבש ותבלין וגם עושים אותן כיסים לתת בתוכן אגוזים לכולי עלמא הוי כסנין]. וכעין זה מבואר בשיטת הבית אפרים (ס' יא יב במהדורת שפירא) שכל הפוסקים מודים במעורב דבש ותבלין [ודקדק כן מלשון הסמ"ג (עשין כז) שפירש כרבינו חננאל ש'כיסנין' היינו 'כיסים', כמו שנתבאר לעיל, אך נקט בלשונו 'מערבין בהם צוקר ושקדים', וממה שנקט 'מערבין' ולא 'ממלאין' נשמע שלאו דווקא על ידי מילוי, והוסיף בהמשך התשובה שכל זה לדעת הרמ"א שנילוש היינו ברוב דבש ותבלין, אכן להבית יוסף שנחלקו אף במעט דבש, הרי זה ספק]. ועיין עוד בב"ח (סוף דבריו) לענין קרעפליך של פורים 'שהעיסה נילושה בדבש ובתבלין או בשומן אווז ואח"כ עושין אותן כמו כיסין לתת בתוכו אגוזים כו' וכן היוז"ן בלאז"ן כו"ע מודים דיש להם דין כיסנין', משמע דווקא בצירוף שניהם, אבל מילוי לחוד הוי ספק. אמנם המגן אברהם (ס"ק יח) העתיק דברי הב"ח בשינוי לשון 'קרעפלי"ך שממולאין, או הויז"ן בלאז"ן לכולי עלמא יש להם דין כסנין עכ"ל [הב"ח] ודווקא כשנילוש ההויז"ן בלאזי"ן בשומן'. ונחלקו האחרונים בביאור דבריו, הברוך טעם (הגהות למגן אברהם שם) ביאר שהמגן אברהם רק קיצר לשון הב"ח, והוצרך לפרש ש'הויזן בלאזן' מדובר בנילוש [מלבד 'ממולא'] כיון שזה לא נתפרש בלשון הב"ח, אבל לענין קרעפליך סמך על דברי הב"ח המפורשים שרק בצירוף מילוי ונילוש הסכים לכולי עלמא. אמנם האליה רבה (סוס"ק יד) והמחצית השקל הבינו שדווקא הויזן בלאזן הוצרך ל'נילוש', אבל קרעפליך אף נילושין במים לכולי עלמא הוי כיסנין, ונמצא ש'מילוי' לחוד הוא לכולי עלמא [ועיי"ש באליה רבה שדוחק לומר שנקט הויזן בלאזן והוא הדין קרעפליך וכתב שמשמע כן גם בט"ז, אבל להלן (סוף ס"ק טז) חוזר האליה רבה לפרש שמדובר בצירוף נילוש בדבש, עיי"ש]. ועיין שו"ע הרב (סי"ב ובהגה"ה שם) [ובביאור הלכה נקט שלרוב הפוסקים הוי כיסנין, וצריך עיון מקורו].

צו. וכלשונו 'לחם של קביעות סעודה אינו עיקר הדין, דזה אינו אלא טעם על התקנה, אלא עיקר הדין הוא שתיקנו דעל מיני לחמים של פת הבאה בכסנין ולחמניות אין מברכין אלא בורא מיני מזונות ומעין ג', ועל מיני לחם שתיקנו תיקנו, ועל מה שלא תיקנו לא תיקנו'. ועיי"ש שמתחילה צידד כשיטת המאמר מרדכי וסיעתו, ולפי זה כתב שבימינו מיני עוגות שאין לשין אותן אלא במעט מי פירות ושמן אך הרוב מים, ובפועל נוהגים לאכלן לשם תענוג יצטרכו לברך עליהם בורא מיני מזונות ומעין שלוש, אלא שלבסוף הוכיח כנ"ל.

צז. כבר נתבאר בתחילת הסוגיא בארוכה הטעם שכאן הוא דרבנן, אם משום שאינו כדי שביעה [והיינו אם כדי שביעת התורה שהוא לפי קביעות אחרים, או שאכן כל הקולא היא רק באופן שלא שבע כשיטת אבן העוזר וסידור הרב], או משום שמן התורה מספיק מעין שלוש. ועיין פרי מגדים (משבצות זהב סק"ו) שהקשה לשיטות שחייב מן התורה אף בכביצה.

צח. עיין דרישה (אות ב), ט"ז (סוף סק"ו), ופרי מגדים (משבצות זהב שם) שכתב שתירוץ הט"ז הוא כעין תירוץ הדרישה.

צט. רעק"א (הגהתו לשו"ע ס' קסח ס"ז), דגול מרבבה (שם), ועוד.

ק. אכן בעטרת זקנים הביא מעמק הברכה (כלל ב ס' ב) שירא שמים יוצא ידי כולם ויאכל רק בתוך הסעודה. וגם שו"ע הרב (סדר ברכות הנהנין פ"ב) סובר שבעל נפש יחמיר.

קא. יסוד הדברים כמו שנתבאר לעיל בשיטת כמה אחרונים, שהוא הדין בכל דור מה שאין רגילין לקבוע נחשב לפת הבאה בכסנין. ויש להוסיף שבכדי לבאר שלכן אינו 'ספיקא דאורייתא' צריך לומר שאין חוששים שמא נחלקו [שהרי מספיק צד שיחלקו בשביל ה'ספק']. אכן בלשון המאמר מרדכי יש מקום לומר שהא גופא יש להסתפק אם נחלקו אם לאו, ולכן מיושב לשון הבית יוסף שעדיין יש כאן 'ספק', וכמו כן מיושב כבר שכאן לא כתב הרמ"א שירא שמים יחמיר, כיון שאין מחלוקת מפורשת, ומה שאין כן בסי"ג.

קב. עיין ביאור הלכה (ד"ה והלכה, וד"ה טעונים), דרך החיים (הל' ברכות דיני ברכת בורא מיני מזונות דין ג בקונטרס אחרון ד"ה לכן), **בית אפרים** (תשו' יא-יב, במהדו' שפירא המצורף ל'עוללות אפרים' עמ' קסא-קסב), ערוך השולחן (סעי' כג).

קג. וכן להיפך לחומרא, שאם מה שהיה בזמן חז"ל לא היו רגילים לקבוע ולכן נחשב פת הבאה בכסנין, אם עתה רגילים לקבוע עליו הרי זה כ'פת גמור' ומברך המוציא וברכת המזון. ונידון זה הוא חלק עיקרי מנידון פוסקי זמנינו לענין 'לחמניות מזונות' אם דינם [בפחות משיעור קביעות סעודה שנתבאר לעיל] כפת הבאה בכסנין. [עיין 'קונטרס לחמניות מזונות' של הגרמ"ש קליין, וספר פרי אליעזר (בירורי הלכה בענין פת הבאה בכסנין)].

מערכה כ

סדר קדימה בברכות

א. מקור ההלכה / **ב.** קדימת ׳חביב׳ / **ג.** שיטת הרא״ש והראבי״ה שלכולי עלמא מה שירצה יקדים / **ד.** שיטת רוב הראשונים שלכולי עלמא חביב עדיף / **ה.** שיטת המרדכי וסיעתו שלכולי עלמא מין שבעה עדיף / **ו.** שיטת הסוברים שעולא לא בא לבאר דיני קדימה / **ז.** דעת החולקים על עולא / **ח.** הלכה כרבי יהודה או כחכמים / **ט.** ׳מוקדם בפסוק׳ באין ברכותיהן שוות / **י.** מחלוקת רב האי גאון והרשב״א

פתיחה

אדם הבא לברך על מיני אוכלין שונים שמונחים לפניו, קבעו חכמים שיש סדר קדימה בברכותיו, ויש עדיפות להקדים מין אחד לחבירו. ויש בזה שני מיני קדימה: א. כאשר ברכותיהם שוות, שהנידון הוא על מה יברך בשעת הברכה, ועמו יפטור את שאר האוכלין בברכה זו, ב. כאשר אין ברכותיהם שוות, הנידון הוא איזו ברכה חשובה יותר להקדימה לחברתה. וחכמים קבעו כמה סדרי קדימה בזה, ויש מהם שהוא לפי חשיבות הדבר, ויש מהם שהוא לפי גודל השבח וההנאה שיש למברך בשעת הברכה. ונחלקו בזה בגמרא ובראשונים כפי שיתבאר להלן, ובמערכה זו יתבארו השיטות וטעמיהן, והכרעת ההלכה בזה.

א. מקור ההלכה

מחלוקת רבי יהודה וחכמים

שנינו (ברכות מ:) ׳היו לפניו מינין הרבה, רבי יהודה אומר אם יש ביניהן מין שבעה עליו הוא מברך. וחכמים אומרים, מברך על איזה מהן שירצה׳. ונחלקו בגמרא (מא.) רבי אמי ורבי יצחק נפחא, אם מחלוקתם דווקא בברכותיהן שוות, או אף באין ברכותיהן שוות, וכדלהלן.

שיטת אחד מהם וכן אמר עולא ׳מחלוקת בשברכותיהן שוות, דרבי יהודה סבר מין שבעה עדיף, ורבנן סברי מין חביב עדיף, אבל בשאין ברכותיהן שוות דברי הכל מברך על זה וחוזר ומברך על זה׳. ולא נתפרש לשיטה זו מה הדין המוסכם לענין קדימה באין ברכותיהן שוות. ולקמן יתבארו שיטות הראשונים בזה, ויסוד השיטות הם ארבעה: א. חביב עדיף. ב. אין דין קדימה כלל ויעשה מה שירצה. ג. מין שבעה עדיף. ד. ברכת ׳פרי העץ׳ קודמת לברכת ׳פרי האדמה׳.

אמנם שיטת החולק היא ׳אף בשאין ברכותיהן שוות נמי מחלוקת׳. והקשתה הגמרא ׳בשלמא למאן דאמר בשברכותיהן שוות מחלוקת שפיר, אלא למאן דאמר בשאין ברכותיהן שוות פליגי, במאי פליגי׳. ותירצה הגמרא ׳אמר רבי ירמיה להקדים׳.

כל המוקדם בפסוק זה מוקדם לברכה

עוד הביאה הגמרא מימרא נוספת בענין קדימה ׳אמר רב יוסף ואיתימא רב יצחק, כל המוקדם בפסוק זה, מוקדם לברכה, שנאמר (דברים ח) ׳ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון, ארץ זית שמן ודבש׳[א]. והוסיפה הגמרא לבאר בזה (מא:) ׳רב חסדא ורב המנונא הוו יתבי בסעודתא, אייתו לקמייהו תמרי ורימוני, שקל רב המנונא בריך אתמרי ברישא, אמר ליה רב חסדא לא סבירא ליה מר להא דאמר רב יוסף ואיתימא רב יצחק ׳כל המוקדם בפסוק זה קודם לברכה׳, אמר ליה זה שני לארץ וזה חמישי לארץ, אמר ליה מאן יהיב לן נגרי דפרזלא ונשמעינך׳. מבואר שסדר הקדימה שכל הקודם ל׳ארץ׳ קמא או בתרא קודם למאוחר הימנו בסמיכות ל׳ארץ׳[ב].

במערכה זו נפתח לדון בביאור ׳מעלת חביב׳ לעצמה, ביאור טעמה וגדרה. לאחר מכן נבאר את שיטות הראשונים באין ברכותיהן שוות בביאור דעת עולא שאין בזה מחלוקת [ובאופן כללי ד׳ שיטות[ג]]. ושוב יתבאר דעת החולקים על עולא, ובכלל זה ביאור קושיית הגמרא ׳במאי פליגי׳ לחד מאן דאמר, על פי השיטות השונות. עוד נדון אם נפסק להלכה כשיטת חכמים או כשיטת רבי יהודה. ונסיים בנידון אם ׳מוקדם בפסוק׳ לגבי אין ברכותיהן שוות קודם לחביב [בכלל זה אם ׳מוקדם בפסוק׳ עדיף על מעלת ׳מין שבעה׳ או להיפך], וכמו כן יתבאר מה שנחלקו הרשב״א עם רב האי גאון.

ב. קדימת ׳חביב׳

מקור להקדמת ׳חביב׳

מקור לדין ׳הקדמת החביב׳ מצינו בשיטת חכמים במשנה (מ:) ששנו ׳יברך על איזה מהם שירצה׳, ופירש עולא בגמרא (מא.) ׳רבנן סברי מין חביב עדיף׳. נמצא שיש דין להקדים ולברך על ׳החביב׳. ונקטו בפוסקים לדבר פשוט, שאף לשיטת רבי יהודה החולק ש׳מין שבעה עדיף׳ היינו באופן שהחביב הוא כנגד מין שבעה, אבל באופן שאין ביניהם מין שבעה, לכולי עלמא יקדים החביב.

וכמו כן מצינו דין ׳חביב׳, לשיטת עולא שסובר שכל מחלוקת רבי יהודה וחכמים בברכותיהן שוות, אבל באין ברכותיהן שוות לכולי עלמא ׳מברך על זה וחוזר ומברך על זה׳, ולהרבה ראשונים[ד] ביארו שבאין ברכותיהן שוות לכולי עלמא יקדים החביב [אף כנגד מין שבעה].

יסוד הקדמת ׳חביב׳ כעין ׳עיקר וטפל׳

ביסוד הטעם שצריך להקדים החביב, כתב המאירי ׳החביב שהוא כעין עיקר והאחר כעין טפילה׳, שהחביבות קובעת למאכל שם ׳עיקר׳, ומצד זה יש מעלה להקדים לברך על העיקר ביותר. אך צריך לומר שעדיין אינו ממש בגדר ׳עיקר וטפל׳ שהעיקר פוטר את הטפל, אבל על כל פנים זה כבר גורם סיבה להקדים.

וכעין זה מצאנו בדעת הרשב״א (מא. ד״ה מיתיבי), שביאר בהוה אמינא בגמרא שעלה בדעתה לפרש בברייתא, שצנון פוטר את הזית, ולכאורה איך יפטור והרי ברכותיהן אינם שוות [זית ברכתו העץ, וצנון ברכתו האדמה], והביא הרשב״א בתירוץ ראשון ׳קסבר שכל החביב פוטר את השאר כאילו הוא עיקר והשאר טפלה׳[ה].

הביאור שאיכות הברכה מצד הגברא עדיפה

יש שביארו שיסוד הקדמת ה׳חביב׳ לא שייך לענין ׳חשיבות המאכל׳, אלא שמצד ה׳גברא׳ כיון שחביב עליו בברכתו עליו נעשית הברכה באופן יותר ראוי, וכהגדרת ר׳ יונתן שטייף (חדשים גם ישנים ברכות ׳בסוגיא דחביב׳ ד״ה ורבנן) שבדבר החביב לו מסתמא בהן השבח נעשה יותר בכוונה ובשמחה מאשר על דבר שאין חביב לו, ולכן יש לברך על החביב קודם[ו].

שיטת הרא״ש שגדר חביב הוא מה ש׳חביב תדיר׳

ונחלקו הראשונים בגדר ׳חביב׳, אם דנים לפי ׳חביב דעלמא׳ או ׳חביב דהשתא׳, וכדלהלן.

הרא״ש (פ״ו ריש סי׳ כה) כתב לבאר גדר חביב ׳פירוש, אם אחד מהמינים חביב תדיר עליו אפילו רוצה עתה לאכול מין אחר תחלה מברך על

א. וביארה הגמרא (שם) שרב חנן נחלק על מימרא זו ׳ופליגא דרב חנן, דאמר רב חנן כל הפסוק כולו לשיעורין נאמר׳ כו׳, ומסקנת הגמרא (מא:) שלשיטת רב יוסף [או רב יצחק] צריך לומר שאותם השיעורים הרי אינם כתובים בפירוש, אלא על כרחך שהם מדרבנן ו׳קרא אסמכתא בעלמא׳.

ב. יש לעיין למה נכתב בסדר שאינו לגמרי סדר הנכון גם לאחר שכתבה תורה ארץ באמצע, ולא נכתב מראש באופן הסדר הראוי. ובפני מנחם (פרשת שלח תשנ״ג סוף מאמר א׳ ד״ה איתא בגמ׳) כתב לפי שמצינו שהמרגלים הביאו ענבים רמונים ותאנים, אבל תמרים לא הביאו, והם דיברו בדיבת הארץ על ידי פירות אלו [שאמרו שפירותיה משונים] לכן בפסוק המדבר בשבח ארץ ישראל הוקדמו התמרים והזיתים שעליהם לא דיברו על ידי שהופרדו ונסמכו לארץ בתרא [ובזה מיושב שהסדר שהיה אמור להיות אכן היה כפי הסדר הנכתב לולא שפגמו, ולכן הגיע ׳ארץ׳ באמצע להפסיקם, וכך לדינא יוקדמו הפירות שלא פגמו בהם].

ג. א. שיטת הרא״ש וראבי״ה [שאין דיני קדימה כלל], ב. שיטת רוב הראשונים [שחביב עדיף לכולי עלמא], ג. שיטת המרדכי וסיעתו [שלכולי עלמא מין שבעה עדיף], ד. שיטה נוספת שכוונת עולא לחידוש אחר.

ד. תוספות (ד״ה אבל), רשב״א (ריש מא. ד״ה אמר עולא), רבינו יונה (מא. ד״ה אבל) וסמ״ק (הו״ד בטור), ועיין לקמן שכן דעת רוב הראשונים.

ה. ואף שזהו רק ׳הוה אמינא׳, היינו לגבי שיועיל לפטור, אבל שלגבי שתהיה סיבה להקדים יש לומר שגם למסקנא נשאר שהוא לכל הפחות כעין טפל. וכעין זה ביאר הגר״י שטייף (שם ד״ה גמרא וחסורי מחסרא וה״ק) את תירוץ הגמרא למסקנא, שהברייתא ׳חסורי מחסרא והכי קתני׳, שמתחילה שנו דין ׳עיקר וטפל׳, ועל זה אמרו ׳במה דברים אמורים כשהצנון עיקר אבל אין הצנון עיקר דברי הכל מברך על זה׳ כו׳, וכאן שנו דין קדימה ומחלוקת רבי יהודה וחכמים, ולכאורה תמוה, מה השייכות בין מחלוקת רבי יהודה וחכמים לגבי ׳קדימה בברכות׳, לבין ענין ׳עיקר וטפל׳. אמנם לפי המבואר שיסוד הקדמת החביב מדין ׳עיקר וטפל׳ שנעשה עיקר [ושם ביאר גם את שיטת רבי יהודה שיש להקדים מין שבעה על זה הדרך שהמין שבעה נעשה עיקר והשני נעשה טפל, וכעין זה נקט הפרי מגדים (ראש יוסף שם)] מובן שפתח בעיקר וטפל וסיים בקדימה המסתעפת ממה שמחשיבה זאת ל׳עיקר וטפל׳. וראה עוד מה שיתבאר להלן בביאור שיטת עולא לדעת ספר הנר והראש יוסף [בביאור שיטת הבה״ג אליבא דרבינו יונה והרא״ש, וכן דעת הכסף משנה ברמב״ם, עיין שם] שאכן עיקר חידוש עולא לאפוקי מסברא זו שיהיה החביב פוטר.

ו. והוסיף הגר״י שטייף (שם ד״ה וע״כ צ״ל דלהרא״ש) שיסוד זה זה ניתן לומר רק לשיטת

החביב ויאכל ממנו קצת ואחר כך יאכל מין אחר[ז], דחביב דלרבנן כמו מין שבעה דלרבי יהודה׳. וביארו הטור והבית יוסף (ריש סי׳ ריא)[ח], שמוכח משיטת הרא״ש שמעלת החביב תלוי ׳אם בכל פעם אחד מהם חביב עליו[ט] יותר׳ אפילו אם חפץ עתה במין השני צריך לברך על המין החביב עליו ברוב הפעמים׳ שאין תלוי ב׳חביב דהשתא׳ אלא במה שבדרך כלל ברוב הפעמים חביב לו.

דקדוק לשון הגמרא ׳מין

וכן דקדק הגר״א (סי׳ ריא אות ה) מהגירסא שלפנינו בגמרא ׳מין חביב עדיף׳, וכן דקדקו עוד אחרונים[י] שאם דנים אחר החביב עכשיו לא שייך לומר ׳מין׳ והיה מתאים לנקוט חביב עדיף, אלא מוכח שהמין שחביב עליו תמיד הוא נחשב ׳חביב׳. ועל פי זה ביארו הצל״ח (ברש״י ד״ה חביב) ומהר״ם בנעט (חידושיו לרש״י שם) את לשון רש״י ׳חביב עדיף, איזה שירצה דמתניתין את החביב עליו משמע׳, שכן בלשון המשנה היה ניתן לפרש כפשוטו ׳איזה שירצה׳ מה שכעת חביב לו יותר, לכן הוצרך רש״י כאן בלשון הגמרא ׳מין חביב׳ לפרש שגם בלשון המשנה צריך לפרש שהיינו מה שחביב בדרך כלל.

שיטת הרמב״ם והחינוך שגדר ׳חביב׳ הוא ׳חביב דהשתא׳

אך הרמב״ם (ברכות פ״ח הי״ג) כתב ׳ואי זה מין שירצה להקדים מקדים, ואם אינו רוצה בזה יותר מזה אם יש ביניהם׳ כו׳. ודקדק הבית יוסף (סי׳ ריא ד״ה אבל הרא״ש, ובכסף משנה שם) שחולק על הרא״ש וסובר שאין דנים לפי החביב ברוב הפעמים, אלא מה שחפץ בו עתה יותר, וזהו שכתב ׳איזה שירצה להקדים׳ מה שעכשיו רוצה בו יותר מחבירו[יב]. וכן כתב בספר החינוך (מצוה תל ד״ה הביאו) ׳ומקדים החביב לו, כלומר אותו שרצונו לאכול בתחילה׳[יג]. וכן דקדק האבן האזל (שם ריש הי״ג) מלשון המשנה בשיטת חכמים ׳איזה שירצה יקדים׳, ולא כתבו ׳חביב׳, והיינו שזהו גדרו של ׳חביב׳ מה שרוצה עתה[יד]. וכן ביארו השמן רוקח (מא. ד״ה ודע דבפירוש) והמעון הברכות (שם ד״ה פסקא) בלשון רש״י (ד״ה חביב)[טו].

סתמא דמילתא מה שחביב לו הוא מה שרוצה להקדים

והוסיף הבית יוסף (שם, כסף משנה שם) לבאר איך יתיישב הלשון ׳חביב׳ עם הלשון ׳איזה שירצה׳, שבדרך כלל תלוי זה בזה, והיינו שמן הסתם המין שהוא עכשיו חביב לו יותר, הוא זה שרוצה להקדימו, שכן הדרך להקדים לאכילתו מה שחביב לו כעת. וזהו שלשון הרמב״ם ׳מין שירצה להקדים׳ [על פי לשון המשנה ׳איזה שירצה׳] מתאים ללשון הגמרא ש׳חביב׳ היינו מה שחביב עכשיו. וכך נקט בשולחן ערוך (שם ס״ב) בשיטת הרמב״ם ׳מקדים החביב לו אז באותה שעה׳.

וכעין זה כתב הראבי״ה (ריש סי׳ קטז) ׳רבנן סברי חביב עדיף, ואף על גב דקאמרי רבנן על איזה מהם שירצה, סתמא דמילתא כיון שתלוי בו, החביב ירצה לאכול תחילה ולא סגי ליה בלא ברכה, וכל הדבר החביב הוא נהדר לברכה׳[טז].

ביאור הבית יוסף ברבינו יונה כשיטת הרא״ש

כתב תלמיד רבינו יונה (ד״ה גמ׳ מחלוקת) בגדר ׳חביב׳ ׳ונראה למורי הרב נר״ו, דהכי קאמר, אותו שהוא חביב יותר יש לו להקדים בתחלה ואף על פי שאינו משבעת המינין, ואף על פי שאינו רוצה לאכלו אלא אחר שיאכל האחר, אפילו הכי יש לו להקדימו ויאכל ממנו תחלה מעט כדי שיברך עליו תחלה הואיל והוא חביב עליו יותר׳[יז]. וביאר בדבריו (שם, כסף משנה שם) ואחריו נמשכו הרבה פוסקים[יח], שכוונתו ׳אינו רוצה לאכלו אלא אחר שיאכל האחר׳, היינו מצד שכעת ׳חביב׳ לו יותר מה שרוצה להקדים, ומכל מקום צריך להקדים ׳אותו שהוא חביב יותר׳ ועל כרחך היינו ׳חביב תדיר׳ [שהרי כעת רוצה להקדים האחר].

ביאור האבן האזל ברבינו יונה שמקדים החביב דהשתא

אמנם האבן האזל (ברכות פ״ח ריש הי״ג ד״ה במתני׳) דקדק מלשון רבינו יונה להיפך, ש׳חביב׳ היינו שמקדים החביב לו עכשיו, ומה שכתב ׳שאינו רוצה לאכלו אלא אחר שיאכל האחר׳ אין הכוונה מצד שחביב לו עכשיו המאכל שרוצה להקדים, אלא שרוצה להניח לבסוף את מה שחביב לו [גם כעת], וכוונתו לומר שיש להקדים ׳חביב דהשתא׳ על מה שרוצה להקדים [שלא מחמת חביבות][יט].

ביאור האבן האזל ברא״ש כרבינו יונה

והוסיף האבן האזל (שם) לבאר כן גם בלשון הרא״ש, שלעולם סובר כרבינו יונה שמקדים החביב דהשתא, ומה שכתב ׳חביב תדיר עליו׳ היינו שמסתמא מה שחביב עליו תדיר גם חביב עליו עכשיו, ומזה יש לנו הוכחה שמה שרוצה כעת להקדים האחר אינו מחמת ׳חביבות דהשתא׳, אלא מאיזה טעם אחר, וזהו שכתב ׳אפילו רוצה עתה לאכול מין אחר תחלה׳, כלומר שאינו

הרמב״ם וסייעתו [שיבוארו להלן] ש׳חביב׳ היינו ׳חביב עכשיו׳, אבל לשיטת הרא״ש וסייעתו שדנים לפי מה ש׳חביב תדיר׳, אם כן כיון שמכל מקום עתה חביב לו יותר מין אחר, הרי השבח וההודיה יתירה תהיה דווקא לפי מה שחביב לו בשעת הברכה, ולא לפי החביבות הקבועה, והיה ראוי לברך על החביבות של עכשיו ולא על מה שחביב לו תדיר [וראה עוד מה שהאריך שם הגר״י שטייף לדון במקור אחר להקדמת חביב, והאריך לפלפל בזה]. ויש להוסיף מקור ליסוד הנ״ל מדברי הכל בו (הל׳ סעודה סי׳ כד, הו״ד בדרכי משה) וכן הוא בתלמידי רש״י (סידור רש״י סי׳ קכד, ספר הפרדס סי׳ פו) שכתב ׳כמה פעמים ראיתי מורי הרב כשמביאים לפניו על השולחן בשר של חידוש או בשר מבושם או ביצים מטוגנים בדבש או דבר שהוא חביב בעיניו, נוטל אותו דבר ומברך עליו קודם שיברך על הפת המוציא, ואומר זה חביב עלי יותר מן הפת ונוח לי לברך עליו תחילה לשבח את קוני באשר אני אוהב׳.
וראה לשון התרומת הדשן (ח״א סי׳ לב) כשמבאר דין הקדמת פת נקי, והשוה שם הקדמה זו להקדמת ׳חביב׳, כתב שם שההקדמה היא חיבוב המצוות, ׳דכל ברכת הנהנין תליא בחביבות, דעל חביבות הנאתו הוא מברך ומשבח׳ כו׳, עיין שם [וראה בספר הפרדס (שער עשירי, לוקט בקובץ שיטות קמאי ברכות ׳אלף קו׳) שכתב לגבי הקדמת פרי היפה שבמינו ׳כדי שיברך על המעולה והיפה שבהן, דכיון שמברך ברכת הנהנין צריך שיברך אותה בעריבות ועל המובחר שבהן כו׳, והוא הדין יראה לי כן בכל שאר דברים שבעולם שהן ראוין לאכילה שחייב לברך על היפה שבמינו׳]. וראה עוד בהמשך המערכה, בביאור שיטת עולא לדעת הרשב״א מה שיתבאר על פי סברא זו.

ז. **הנה** פשוט שאין כוונת הרא״ש בזה לומר שצריך דווקא לאכול רק קצת מהחביב תדיר, ולהפסיק ולאכול מה שרוצה, אלא כוונתו שאם רוצה רשאי בכך. וכן צריך לומר בלשון רבינו יונה (מ: סוף ד״ה גמ׳ מחלוקת) שיובא להלן בסמוך ׳ויאכל ממנו תחלה מעט כדי שיברך עליו תחלה׳. ועיין עוד בלשונו (שם ריש ד״ה אבל) כעין זה לענין אין ברכותיהן שוות [לשיטתו שחביב עדיף] ׳ויאכל ממנו מעט, ואחר כך יאכל מן המין האחר ויברך עליו ואחר כך יחזור ויאכל מהפרי הראשון שהתחיל ואין צריך לחזור ולברך עליו פעם שנית שזה שאכל בינתיים מהפרי האחר ובירך עליו לא הוי הפסקה כיון שדעתו היתה לאכול מזה׳ [וכאן הוסיף לחדש באין ברכותיהן שוות שאין הברכה השניה ׳הפסק׳, ויכול לחזור לפרי הראשון בלא ברכה, אבל הרא״ש וכן רבינו יונה הנ״ל מדברים בברכותיהן שוות]. וכן העתיק הלבוש להלכה (ס״ב) ׳ובכל מקום שמברך על האחד מפני חשיבותו או מפני חביבותו, יאכל ממנו קצת, ואם רצה אחר כך לאכול מן השני הרשות בידו בין אם נפטר בברכה ראשונה בין אינו נפטר בברכה ראשונה וצריך לברך שנית על זה, ואוכלו ואחר כך חוזר ואוכל מן הראשון בלא ברכה שאין הברכה השניה הפסק׳.
וכשהעתיק המשנה ברורה (ס״ק י) דין זה כתב ׳ומשמע מדברי הפוסקים דיתנהג כך, יברך על המין שרגיל להיות תמיד חביב עליו ויטעום קצת ממנו, ואח״כ יאכל המין שחפץ עכשיו לאכלו, ואחר גמר אכילתו יחזור לאכול המין הראשון׳, וביאר הרב שמחה בונם ולדנברג (הגהות למשנה ברורה, נדפס ב׳אליבא דהלכתא׳ אלול תשס״ט קובץ לו עמ׳ ה) שאין כוונתו שיעשה כן דווקא, אלא שאין צריך לאכול ממש המין הקודם ומספיק טעימה [וראה שערי הברכה (פרק יב הערה כד, כט)]. ועיין צל״ח (מא: ד״ה שם בריך אתמרי).

ח. **ואחריהם** נמשכו רוב הפוסקים.

ט. **ראה** בלשון הט״ז (סק״א) ׳והסמ״ק פירש דאיזו שירצה היינו החביב ברוב פעמים׳. ומשמע שגם הסמ״ק סובר בגדר ׳חביב׳ כהרא״ש, אך לפנינו בסמ״ק (סי׳ קנא) לא מבואר כן. ואפשר שכיון שעיקר כוונת הט״ז שם לגבי אין ברכותיהן שוות שדעת הסמ״ק לברך על החביב, מה שכתב ׳ברוב הפעמים׳ בא לאפוקי ׳מה שירצה׳ [שיטת הרא״ש לדעת עולא, יתבאר לקמן], ונקט הצד הרגיל ׳ברוב הפעמים׳ ולא שמפורש כן בסמ״ק [ועיין פרי מגדים (משבצות זהב שם)].

י. **וזה** פשוט שגם לשיטת הרא״ש, נקבע דין ה׳חביב׳ לפי כל אדם באשר הוא, ואין דנים לפי רוב האנשים. וכן משמעות כל הפוסקים.

יא. **צל״ח** (ברש״י ד״ה חביב), אבן האזל (ברכות פ״ח ריש הי״ג) ומעון הברכות (לאנדא, מא. ריש ד״ה פסקא).

יב. **ובמעון** הברכות (שם) כתב שלפי שיטת הרמב״ם וסייעתו יש לגרוס בגמרא ׳חביב׳, ולא כגירסא שלפנינו ׳מין חביב׳ [וכן משמעות ביאור הגר״א הנ״ל].

יג. **וכן** דקדק המשנה ברורה (ביאור הלכה ריש הסימן ד״ה יש אומרים) מלשון האור זרוע (הל׳ סעודה ריש סי׳ קעו) ׳חביב עדיף כלומר איזה שתאוותו לאכלו עליו מברך׳ [וראה בהמשך לשונו ׳אותו שחביב לו ותאוותו לאכלו׳], שסובר כדעת הראשונים שחביב היינו ׳חביב דהשתא׳. אך לכאורה יש לפרש שכוונתו מה שבדרך כלל מתאווה לאכול. ועיין עוד בחידושי מהר״ם בנט (ברש״י ד״ה חביב) שכתב שהרשב״א כתב כשיטת הסוברים ׳חביב דהשתא׳, אבל סתם מהיכן דיוקו [ועיין בהמשך הסוגיא שיתבאר שיש מקום לדקדק כן ממהלך הרשב״א].

יד. **עיין** מה שחקר הג״ר יונתן שטייף (׳חדשים גם ישנים׳ מא. ד״ה ואם נאמר כן) לשיטות שחביב עדיף ממין שבעה, מה הדין באופן של׳מין שבעה׳ יצטרף גם מעלת חביב אחרת, וכגון לשיטת הרא״ש ש׳חביב תדיר׳ מועדף על מין שבעה, מה הדין [לשיטת חכמים] שהמין שבעה הוא גם ׳חביב עכשיו׳. או לשיטת הרמב״ם ש׳חביב עכשיו׳ גובר על מין שבעה, באופן שיש חביב עכשיו מול מין שבעה שהוא גם ׳חביב תדיר׳.

טו. **שהבינו** בכוונתו שבא לפרש ׳חביב׳ שהוא כלשון המשנה ׳מה שירצה׳. ועיין עוד במעון הברכות (שם) שהוסיף שזהו טעם החילוק בין לשון רש״י שהביא לדוגמא ׳תפוחים וזיתים׳, שמדובר שחביב לו כעת תפוח. אבל הרי״ף נקט ׳אתרוג וזית׳, והיינו שחביב תדיר.

טז. **כתב** בפירוש שכך הוא ׳סתמא דמילתא׳, ולכאורה עולה מדבריו ש׳חביב׳ היינו חביב דהשתא, שאם הכוונה ׳חביב תדיר׳ קצת קשה לומר שזהו ה׳סתמא׳ שיקדים תחילה [אלא אם ננקוט שמסתמא החביב עליו תדיר הוא גם החביב דהשתא, עיין להלן בדעת האבן האזל לשיטת הרא״ש]. ומה שכתב הראבי״ה בתוך דבריו ׳ולא סגי ליה בלא ברכה׳ צריך ביאור.

יז. **וכן** כתב רבינו יונה בהמשך הסוגיא (ריש ד״ה אבל) לגבי אין ברכותיהן שוות לשיטתו שלכולי עלמא חביב עדיף ׳ואף על פי שאינו רוצה בו אלא לאחרונה אפילו הכי כיון שהוא חביב לו יותר יש לו להקדימו כדי שיברך עליו תחלה׳.

יח. **באר** הגולה (סק״ה), ביאור הגר״א (אות ה), מהר״ם בנעט (ברש״י ד״ה חביב), משנה ברורה (ביאור הלכה ד״ה ויש אומרים במוסגר ד״ה ואף). וכן נקט בפשטות המלא הרועים (על רבינו יונה ד״ה ולענין פסקא, נדפס ב׳ילקוט מפרשים החדש על הרי״ף׳ במהדורת מכון עוז והדר על עמוד עו), ועיין לקמן [׳להלכה׳] שהבאנו המשך דברי המלא הרועים, שרבינו יונה לשיטתו.

יט. **והיינו** לשלול מהמהלך שיתבאר להלן שבאמת מה שירצה להקדים הוא נחשב ׳חביב׳. והאבן האזל שם תמה על הגר״א בביאורו (שם) שציין לרבינו יונה [אך כבר הבית יוסף גופו ביאר כן ברבינו יונה].

משום חביבות שבאמת הפרי שרוצה באחרונה הוא 'חביב'[כ] ולכן צריך להקדימו בברכה[כא].

והוכיח שצריך לדחוק כן בלשון הרא"ש, שלא מסתבר כלל שיהיה תלוי במה שחביב עליו תדיר אם כעת אינו חביב לו. וגם קשה מלשון המשנה 'איזה מהן שירצה' שקשה לפרשו מה שירצה תמיד[כב].

הבנת האחרונים שיש להקדים 'חביב דהשתא'

עד כאן נתבארו ב' שיטות: א. שיטת הרא"ש [וכן רבינו יונה לדעת הבית יוסף] ש'חביב' ברוב הפעמים, ב. שיטת הרמב"ם להבית יוסף [וכן רבינו יונה והרא"ש לדעת האבן האזל] שצריך 'חביב דהשתא', אך עדיין באופן שיצויר שיש לו 'חביב' אך מאיזה סיבה הוא רוצה להקדים את מה שאינו חביב, צריך להקדים ה'חביב'.

הסברא שמה שרוצה להקדים נחשב 'חביב'

אמנם הראשון לציון (מא. ד"ה אמר עולא) והאבן האזל (שם ד"ה וברש"י) דקדקו בלשון הרמב"ם 'איזה מהם שירצה להקדים מקדים', ש'איזה שירצה' היינו שמקדים מה שרוצה עכשיו להתחיל לאכול, ואין נפקא מינה מאיזה טעם הוא רוצה עכשיו להקדים לאכול מין זה, שכיון שסוף סוף רוצה כעת לאכול אותו הרי מין זה נקרא 'חביב'[כג]. ועל כרחך פירש הרמב"ם לשון 'חביב' שבגמרא שאינו 'חביב במין' אלא 'חביב אצלו לאכול בתחילה'. וכגון שלפי הרפואה צריך להקדים ביצי עופות לבשר עופות ודגים[כד], אך חביב לו יותר בשר מביצים וכן באופן שרוצה לאכול דבר החביב לו יותר לבסוף, שמכל מקום מה שרוצה להקדים הוא הנקרא 'חביב', שחביב הכוונה 'חביב להקדים'. ומה שהוכרח הרמב"ם לדחוק בלשון 'חביב' שאמרו בגמרא, היא משום שהעדיף פשטות לשון המשנה 'על איזה מהן שירצה', שמשמע שלא תלוי אלא במה שרוצה להקדים, והעדיף לדחוק במשמעות של 'חביב' שהוא לשון אמוראים, מאשר לדחוק לשון התנאים במשנה.

ולפי"ז האופן שכתב הרמב"ם שם בהמשך 'ואם אינו רוצה בזה יותר מזה', כוונתו שאין לו בזה קפידא כלל מה לקחת, ולא משנה לו, שבזה לא נאמר שיעשה מה שיעלה בידו, אלא יקדים מין שבעה, ו'חביב' היינו דווקא במה שרוצה להקדים אפילו שטעמו לא משום חביבות. ולכן נקטו בגמרא הלשון 'מין חביב' לומר שדווקא כשרוצה להקדים המין מאיזה סיבה שהיא[כה].

דקדוק הראשון לציון בלשון הרמב"ם שלא כהבית יוסף

ותמה הראשון לציון (שם ד"ה וראיתי) על הבית יוסף[כו], שכיון שפשטות לשון הרמב"ם משמע 'מה שירצה', כיצד סמך הרמב"ם שנפרש כוונתו ל'חביב'. ועוד דייק שהרמב"ם דקדק בלשונו 'איזה מהם שירצה להקדים', ולא אמר 'מה שירצה יקדים' מוכח שבא לשלול מפשט הלשון 'חביב', ועל כרחך כוונתו שכל מה שרוצה להקדים אף שלא מחמת חביבות.

ועוד הוסיף (שם) לדקדק, שאמנם בלשון המשנה יש לפרש 'איזה שירצה' שהכוונה ל'חביב' כיון שהמשנה אמרה בלשון חיוב "יברך על איזה' כו', ואפשר לפרש הלשון שמחויב לברך דווקא על החביב. אבל בלשון הרמב"ם שכתב 'ואיזה מהן שירצה להקדים מקדים', לא משמע כלל לשון 'חיוב' וקפידא, אלא לשון רשות, ואם יש כאן חיוב הקדמת החביב היה עליו לשנות בלשון חיוב.

עוד תמה הראשון לציון (שם) על מה שהניח הבית יוסף שמן הסתם רוצה אדם להקדים מאכל היותר חביב וערב עליו, שאדרבא מצאנו להיפך 'לפי מה שאנו רואים ויודעים' שאדם אוכל לבסוף את המאכל היותר חביב עליו[כז].

דעת האבן האזל בשיטת רש"י

לעיל נתבאר שהוכיחו בכמה אחרונים מלשון רש"י (ד"ה חביב) כשיטת הרא"ש שחביב היינו חביב תדיר. אכן האבן האזל (שם) הבין ברש"י כשיטת האחרונים הסוברים שלא דנים לפי 'חביב תמיד', ולדרכו כתב להסתפק אם שיטת רש"י 'חביב דהשתא' ובא לשלול מ'מה שירצה' כשיטת הרמב"ם [לשיטת האבן האזל], או שמא גם ברש"י יש לבאר שיקח מה שרוצה כעת להקדים, ומה שכתב 'איזה שירצה דמתני' החביב עליו משמע', היינו לומר שלא נפרש לשון המשנה שמה שיעלה במחשבתו ליקח בלא שום קפידא, וקמ"ל שבזה לכולי עלמא יקדים מין שבעה, ורק כשמקפיד ברצונו 'להקדים' ישנו דין חביב, אך טעם ההקפדה לא מחויב להיות מחמת חביבות[כח].

הוכחות האחרונים

והנה הביאה הגמרא (לט.) מעשה 'הנהו תרי תלמידי דהוו יתבי קמיה דבר קפרא, הביאו לפניהם כרוב ודורמסקין ופרגיות, נתן בר קפרא רשות לאחד מהן לברך, קפץ וברך על הפרגיות. לגלג עליו חבירו. כעס בר קפרא, אמר לא על המברך אני כועס אלא על המלגלג אני כועס, אם חבירך דומה כמי שלא טעם טעם בשר מעולם אתה על מה לגלגת עליו'. וביארו בהמשך הסוגיא שהמלגלג סבר שחביב עדיף. וכתב רש"י (ד"ה שלא טעם טעם בשר) 'ונעשה הבשר חביב עליו'.

והוכיח הפרי חדש (סי' ריא ס"ב) כשיטת הרמב"ם שאין דנים אחר 'חביב תמיד', שהרי משמע שאילו היה מורגל בבשר מכל מקום אם כעת הכרוב חביב לו יותר, יש לו להקדים מה שחביב לו, אף שבדרך כלל חביב הבשר יותר מכל מקום כעת חביב לו הכרוב[כט]. אמנם בחידושי רבי אריה לייב מאלין (ריש ח"א סי' א סק"ג ד"ה בדברי) הוכיח מלשון גמרא זו להיפך, וכשיטת הרא"ש שיש לדון אחר 'מין חביב תדיר'[ל].

הוכחת אחרונים מ'חביב' לענין קידוש

עוד הוכיחו הפרי חדש (שם) ובעל הגינת ורדים (גן המלך סי' לז), מהגמרא בפסחים (קו:) שאמר רב יצחק בר שמואל בר מרתא שאם נטל ידיו קודם קידוש גילה דעתו שהלחם חביב עליו ומקדש על הפת, ועיין שם בדברי הגמרא 'זמנין סגיאין הוה קאימנא קמיה דרב, זמנין דחביבא עליה ריפתא

כ. ויש קצת דקדוק כן בלשון הרא"ש, שאם כוונתו לומר 'חביב תדיר' ולשלול מ'חביב דהשתא' למה הוצרך לומר בלשונו 'אפילו רוצה עתה לאכול מין אחר תחלה' ולא אמר פשוט 'אפילו חביב עליו עתה' שהוא היפך של 'חביב תדיר'. ולדברי האבן האזל ניחא, שבא לשלול מהרצון להקדים את שאינו מחמת חביבות. וראה להלן בהערות מה שיש ליישב בזה דעת הבית יוסף.

כא. ועיין בדרישה (סי' ריא ד"ה ומ"ש רבינו דפירוש) שהביא מקור מלשון הרא"ש שחביב היינו 'חביב ברוב הפעמים', שכתב (ריש סי' כה) 'דחביב לרבנן הוא כמין שבעה לרבי יהודא', ופירש הדרישה 'ור"ל דכמו מין שבעה לרבי יהודא הוא החשיבות מצד עצמו שהחשיבתו התורה ואינו תולה ברצונו, כן החביבות לרבנן תולה בחביב מצד מעלתו שחביב ברוב הפעמים'. והקשו עליו [עיין שמעתא דברכות בסוגיין] מה הוצרך לדקדוק זה, הרי מפורש בלשון הרא"ש 'חביב תדיר'. אכן לפי מהלך האבן האזל, שנדחק בלשון הרא"ש מובן שרצה הדרישה להוסיף לדקדק שאין להדחק, שהרי משמעות לשון הרא"ש ש'חביב' הוא מעלה בעצם כמו 'מין שבעה' ולא דבר שתלוי ברצונו.

כב. ראה שם שסיים 'ואפילו אם כו' קשה לפרש כדברי, מכל מקום כיון דתלמידי רבינו יונה כתב להדיא כן, וסברת הרא"ש אינה מסתבר כו', לכן בודאי העיקר כמו שכתבתי'.

כג. וכן נראה שהבין במעון הברכות (מא. ד"ה פסקא).

כד. דוגמא זו הביא הראשון לציון, וציין לרמב"ם (דעות פ"ד ה"ז) שכתב 'כשירצה אדם לאכול בשר עוף ובשר בהמה כאחד, אוכל בתחלה בשר העוף, וכן ביצים ובשר עוף אוכל בתחלה ביצים, בשר בהמה דקה ובשר בהמה גסה אוכל בתחלה בשר הדקה. לעולם יקדים דבר הקל ומאחר הכבד'. אולם בהלכות קטנות (ח"ב סי' קנה) כתב שבאופן שעל פי רפואה צריך להקדים, אין כלל דיני קדימה [ועיין בזה לקמן], וצריך עיון.

כה. ולכאורה לפי דרכם יש מקום לומר שלעולם אין כאן דין קדימה בחיוב, שאין קפידא בהקדמה ומה שירצה עליו להקדים. אך בלשון הפוסקים משמע שודאי יש דין קדימת חביב, ואכן נראה בדבריהם שכוונתם לומר רק שגדר 'חביב' הוא מה שחביב להקדים, וממילא זהו שמחויב להקדים. וכתב בחידושי ר' גדליה (נאדל, סי' ד ד"ה והר"מ) נפקא מינה אם רצה להקדים מין מסוים אבל עלה ונזדמן בידו מין אחר, שמחויב להניחו ולהקדים מה שרוצה כעת להקדים. והוסיף שם שאף שרוצה לברך עליו כיון שבעיקר האכילה רוצה להקדים מין האחר הרי חשיבות הברכה היא יותר על המין שרוצה לאכול עכשיו ולא שיברך ויטעם הימנו ויניח כדי לאכול המין האחר.

כו. הראשון לציון הבין בדעת הבית יוסף שעיקר הדין תלוי ב'חביב עכשיו'. וכן המשמעות ממה שכתב בשולחן ערוך (סי' ריא ס"ב) שהביא דעת הרמב"ם, אך שינה מלשונו ולא הביא 'איזה שירצה להקדים' אלא 'החביב לו אז באותה שעה' [והיינו באופן שלא יהיה כפי חביבותו הרגילה, שיש להכריע לפי החביב באותו שעה].

כז. ונראה שבדבר זה סובב עיקר מחלוקת הבית יוסף עם הראשון לציון והאבן האזל, שהנה להבנת הראשון לציון שאין שייכות בין מה שרוצה להקדים לבין חביב, אי אפשר לבאר ברמב"ם ש'איזה מהם שירצה להקדים' היינו ה'חביב דהשתא', שהרי כתב מה שרוצה להקדים. ומסיבה זו ניתן לפרש בלשון רבינו יונה, שמה שכתב שיקדים החביב אף שרוצה לאכול קודם דבר אחר, היינו שרוצה לאכול לא משום חביבות. ולכן אף בדברי הרא"ש יש לדקדק ממה שכתב 'אפילו שרוצה לאכול מין אחר' שכוונתו שרוצה לאכול אך לא מחמת חביבות, שאין שייכות בין 'רצון לאכול תחילה' לחביבות. אכן הבית יוסף לדרכו, שנקט 'סתמא דמילתא' שמה שחביב לו רוצה להקדים, לכן יכל לפרש ברמב"ם שהיינו הך [שאין נפקא מינה לדינא בדרך כלל], ולכן הוכרח לפרש בדעת רבינו יונה שכוונתו 'חביב תדיר', שהרי כתב שרוצה לאחר באכילתו מה שחביב לו, ואנו נוקטים שמה שרוצה להקדים זהו החביב לו, ומוכרח שכוונתו חביב דהשתא מול חביב תדיר. ובזה מיושב לשון הרא"ש שמה שכתב 'אפילו רוצה עתה לאכול מין אחר' זהו בעצמו 'חביב דהשתא', שזה בזה תלוי וכאילו כתב 'חביב עתה'.

כח. וכן כתב שם להסתפק בדעת התוספות שסתמו חביב עדיף. וראה בשמן רוקח (שם ד"ה ודע) שלכאורה מדוקדק מלשון התוספות (ד"ה אבל) שכתבו "יברך על איזה שירצה תחלה החביב לו' משמע כשיטת הרא"ש 'חביב תדיר', שאם לא כן למה הוצרך התוספות לסיים 'החביב לו'. אבל דחה שאפשר שכוונתו רק לשלול באופן שאינו רוצה בזה יותר מזה, והיינו 'איזה שירצה' בלא טעם אפילו ששניהם שוים, ולכן הדגיש 'החביב לו'.

כט. נראה לבאר הוכחתו, שהבין הפרי חדש שכיון שלא טעם מעולם בשר, אין כאן הכרע ש'חביב לו תדיר' הכרוב מהבשר, שהרי עדיין לא טעם בשר כלל [ומסתבר שאם יטעם יהיה לו חביב יותר בשר], אלא על כרחך שסוף סוף דנים לפי עכשיו. וכן נקט במגן גבורים (שלטי גבורים סי' ריא סק"ד) שמה שלא טעם טעם בשר היינו סיבה ל'חביב עכשיו' ולא ל'חביב תדיר' [ועיין שם שכתב שה'חביב' בסוגיין הוא שונה מ'חביב' שם].

ל. נראה דיוקו שאילו דנים אחר 'חביב עכשיו', אין ללגלג כלל, שאף שבדרך כלל הכרוב עדיף, אפשר שכעת חביב לו יותר הבשר.

מקדש אריפתא, זימנין דחביבא ליה חמרא מקדש אחמרא׳, הרי שדנים אחרי חביבות של אותה השעה.

ובתורת חיים (סק״ו) דחה הראיה, ששם אם מקדש על הפת הרי אינו מקדש על היין וכן להיפך, [illegible] שדומה למי שרוצה לאכול רק מין אחד שבזה אין כלל דין חביב עדיף שרק ברוצה לאכול כמה מינים שייך דיני קדימה[לא].

והמהרש״ם (דעת תורה סי׳ ריא ס״ב ד״ה ולהרמב״ם) דחה הראיה, ששאני ׳פת׳ שהיא עדיפה מכל הדברים כיון שהוא ראשון בפסוק, ולכן אם היא גם חביבה היא קודמת, מה שאין כן שאר הדברים.

הכרעת הט״ז ושולחן ערוך הרב שיעשה מה שירצה

השולחן ערוך (ריש סי׳ ריא) הביא את שתי השיטות, בסעיף א׳ הביא שיטת הרא״ש שחביב הוא מה שחביב תמיד, ובסעיף ב׳ הביא את שיטת הרמב״ם שחביב היינו מה שחביב עתה, ולא הכריע. וכתב הט״ז (סוף סק״א) שיכול לסמוך על שתי הדרכים, כיון שאין לפנינו הכרע כמי ההלכה. ועל פי זה נקט השולחן ערוך הרב (סדר ברכת הנהנין פ״י סט״ו, לוח ברכת הנהנין סוף פ״ג סט״ו) שלמעשה יש לו להקדים בין החביב ברוב הפעמים, לחביב שחפץ בו עתה, ובאופן שסותר [שיש לפניו ב׳ מינים האחד חפץ בו עתה והשני חביב עליו ברוב הפעמים] יקדים איזה שירצה.

דעת המגן אברהם והמשנה ברורה ש׳חביב תדיר׳

אמנם המגן אברהם[לב] (סוף הסימן ׳סדר המעלות׳)[לג] כתב שאנו בני אשכנז נמשכים אחר שיטת הרא״ש, להקדים המין הרגיל להיות חביב. וכן דעת המשנה ברורה (ס״ק יג) ונוטה לומר שהשו״ע עצמו נתכוין לסתום כדעה הראשונה.

אך מכל מקום כתב המגן אברהם (שם) שאם שניהם חביבים יש להקדים מה שחפץ עתה כשיטת הרמב״ם. והמשנה ברורה (ס״ק יא) הוסיף, שהמברך על מה שחביב עתה בעיניו גם כן יש לו על מי לסמוך [על פי דעת הט״ז הנ״ל], וכן לדינא העלה (ביאור הלכה ד״ה ויש אומרים) שיש לצרף השיטות ש׳חביב עתה׳ עם שיטות נוספות להכריע את הדין.

חידוש המאירי שיש להקדים החביב לאדם גדול

כתב המאירי (מא. ד״ה מה שאמרנו) ׳מה שאמרנו שיש צדדים שהוא מברך על החביב, אם היה שם גדול ממנו ראוי לו שישאל לו איזה חביב אצלו, ויברך על מה שחביב לגדול, ולא שילך אחר דעת עצמו׳. והראה מקורו ממעשה תלמידי בר קפרא (לט.) שכעס בר קפרא על תלמידו שהקדים החביב לו ואמר ׳אם חכמה אין כאן זקנה יש כאן׳, והבין המאירי שכעסו היה על כך שלא שאלו מה שחביב אצלו.

ועל פי זה יישב המאירי את קושיית הראשונים ממעשה ברב המנונא שהקדים תמרים לרימונים, והקשה לו רב חסדא מדין ׳כל המוקדם בפסוק קודם לברכה׳, וקשה למה לא חשב שמא תמרים חביבים לו יותר [להשיטות ש׳חביב׳ עדיף מ׳מוקדם׳]. ותירץ המאירי על פי דרכו שאין כאן קושיא, שאילו היה מקדים רב המנונא מין ׳חביב׳ היה עליו לשאול את רב חסדא ׳איזה מהן חביב לו, שחביבותו של רב חסדא היתה שקולה בעיניו יותר משלו.

מהלך האבן האזל שהיינו כשמוציא את הגדול בברכתו

האבן האזל (שם ד״ה והנה התוס׳) הבין בפשטות שבעל כרחך מדובר כאשר המברך בא להוציא את הגדול בברכתו, ולפיכך יש מקום לומר שילך אחר חביבות הגדול[לד]. ולכן הקשה על המאירי, שלכאורה בירך רב המנונא לעצמו, שאם היה מוציאו הלא היה צריך לשואלו קודם שיברך שהרי היה צריך לומר שמוציאו. ונדחק שאולי אמר לו שיוציאו קודם שאחז הפרי בידו.

ואף שמלשון המאירי לא נתפרש שמדובר שבא להוציאו[לה], מכל מקום כיון האבן האזל למה שנתפרש בספר המאורות (לט.) בביאור הגמרא שם ׳זקנה אין כאן, כלומר כיון שהוא מברך במצותנו ולהוציא אותנו, היה לו לחוש לכבודי ולשאול איזה מהן חביב עלי שיברך עליו תחילה, ולא היה לו לילך אחר דעתו. שמעינן מהכא שמי שמברך להוציא אחרים אין לו לילך אלא אחר דעת הגדול, ואם אינו נוהג בו כבוד נענש עליו׳[לו].

׳חביב מאותו המין׳

בשבט הקהתי (שו״ת ח״ה סוף סי׳ מג אות ב) הביא מהשואל אם מעלת ׳חביב׳ קיימת רק בשני מינים שהאחד חביב מהשני, או שאפילו באותו המין כגון בענבים שיש ׳שחורים׳ ויש ׳לבנים׳ אם חביב עליו אחד מהם אם יש דין להקדים החביב. וכגון כשיש לפניו כמה מיני עוגיות אם ישנו דין לברך על העוגיה החביבה יותר.

והשיב שאף במין אחד קיים דין קדימה, והוכיח מפת שמצינו ׳דיני קדימה׳ על פת נקיה (ע׳ סי׳ קסח ס״ד) ומצינו שם שנקיה עדיפה מחביב כיון שבטלה דעתו ומעלת נקי עדיפה, נמצא שבעצם שייך גם ׳חביב׳ בפת על פת אחרת, אף ששניהם מין אחד[לז].

עיקר וטפל כאשר הטפל חביב יותר

כשיש לפניו ׳עיקר וטפל׳, והטפל חביב לו יותר, פסק הרמ״א (סי׳ ריב ס״א) שאם הטפל חביב עליו מברך עליו ראשון ורק אחריו מברך על העיקר, ומקורו בספר האגור (סי׳ רחצ, הו״ד בבית יוסף שם) בשם האור זרוע (ח״א סי׳ קעו). ובישועות יעקב (שם סק״ב) חקר אם יברך על הטפל ׳שהכל׳ כמו שכתב הרמ״א באופן שמברך על הטפל קודם העיקר, או שכאן מחמת החביבות נעשה כאילו שניהם עיקר ומברך עליו ברכתו הראויה לו. ומסקנתו שעדיין שם ׳טפל׳ עליו ומברך ׳שהכל׳. אך בט״ז (שם סק״ג) כתב שיברך על ׳כל אחד כראוי לו׳[לח].

אמנם האליה רבה (שם) הביא ששיטת הבה״ג והכל בו שאין להקדים את הטפל, וכן במגן אברהם (שם סק״ג) הביא בשם הרשב״א ששיטת הירושלמי (פ״ו ה״א) שאפילו כשהטפל חביב, מכל מקום מברך על העיקר, וכן נקט לדינא[לט].

ג. שיטת הרא״ש והראבי״ה שלכולי עלמא מה שירצה יקדים

מבוא

מכאן ואילך נדון בעיקר הסוגיא, שעיקרו סובב אם מחלוקת רבי יהודה וחכמים היא דווקא בברכותיהן שוות, או אף באין ברכותיהן שוות, ונקדים לבאר שיטת עולא שאמר ׳מחלוקת בשברכותיהן שוות׳, שרבי יהודה סבר מין שבעה עדיף, ורבנן סברי מין חביב עדיף, אבל בשאין ברכותיהן שוות דברי הכל מברך על זה וחוזר ומברך על זה׳, ומצינו מחלוקת ראשונים בכוונת עולא. ויש לברר לכל שיטה את טעמה, וכן הוכחות הראשונים שהביאו לשיטה זו, ולאחר מכן יבואר לפי״ז שיטת החולקים על עולא [וביאור השקלא וטריא בגמרא ׳במאי פליגי׳].

לא. אמנם יפה העירו (מהדורת מכון הדרת קודש ׳הגהות והערות׳ לפרי חדש שם אות ט) שיש לתרץ את הוכחת האחרונים, שהראיה רק מהלשון ׳חביב׳ שמצאנו לפי מה שחביב עתה, ומסתבר שכן גם הפירוש בסוגיין [ואין הראיה מהדין].

לב. ואף שכתב הטעם ׳שהיא דעת רוב הפוסקים׳, וכוונתו לעיקר המחלוקת בין הרא״ש להרמב״ם אם פוסקים כרבי יהודה [׳מין שבעה׳] או כחכמים [׳חביב׳], מכל מקום כיון שהבין שהשו״ע סותם כדעה הראשונה, הוא הדין לגבי גדר חביב. וכן כתב בביאור הלכה (ד״ה ויש אומרים) שהשו״ע פוסק כדעת הרא״ש ורבינו יונה בזה.

לג. ואחריו נמשכו החיי אדם (כלל נז ס״א) והמשנה ברורה (׳סדר המעלות׳ בסוף הסימן).

לד. וראה תרומת הדשן (שו״ת ח״א סי׳ לב) בנידון בעל הבית שאינו נזהר מפת נכרים, והביאו על השולחן פת נכרים נקיה, וכן פת כשר שאינה נקיה, והוא דעתו לאכול רק פת של נכרים, אבל בני ביתו אוכלים מהפת שאינו נקיה שהוא כשר, ודן שם אם צריך לבצוע על הפת נקיה, והשיב שכיון שאין דעתו לאכול מאותו הפת [שאינה נקיה] אין צריך לבצוע עליו. והוסיף שם, שאף על גב שבני ביתו רצונם לאכול מפת הכשר, והוא בוצע עליהם, מכל מקום הוא העיקר ודנים אחריו.

לה. אכן יש מקום לפרש כן במאירי, שהרי נסמך על המעשה של בר קפרא, ושם מבואר שבר קפרא ׳נתן רשות לאחד לברך׳, והבין המאירי (לט. סוף ד״ה מי שהביאו לפניו) שבירך להוציאם, והקשה שהרי אמרו ׳אין זימון לפירות ואין אחד מברך לכולן׳, ותירץ שלא נאמר כן אלא לברכה שלאחריה, אבל ׳לפניה׳ כל שקובעין כאחד, אחד מברך לכולן. ולפי״ז מובן היטב שגם כאן כוונת המאירי לאופן שמברך עבור הגדול.

לו. כמו שהיה במעשה דבר קפרא שם, שלא הוציאו שנתן [ועיין בספר תפארת בנים (על הקיצור שולחן ערוך סי׳ נה) שהביא מעשה בבחור מופלג שרצה בעל העצי חיים לתהות על קנקנו, וביקשו שיכניסו כיבוד פירות מעורבים וכיבדו לברך לראות אם בקי בדיני קדימה. אך הבחור ענהו בחכמה שלפי ההלכה ׳בעל הבית מברך תחילה׳].

לז. עוד נחלקו באחרונים באופן שחביב לו מטעם בריאות אך לא מצד הטעם, שיטת המנחת שלמה (שהביא תלמידו בהגהות ׳ביצחק יקרא׳ על המשנה ברורה) שהחשוב מצד בריאות קודם. אמנם אחרים כתבו שאינו נחשב ל׳חביב׳.

לח. ובתורת חיים (סק״ו) העיר שהט״ז בא לשלול סברת הישועות יעקב הנ״ל. ובפרי חדש (סוף סי׳ ריב) הוכיח מהאגור שלא כשיטת הרמ״א הסובר שכאשר מקדים לאכול הטפל יברך ׳שהכל׳, והיינו שהיה נראה לו מהאגור שיש לברך ברכה הראויה. ועיין עוד בחידושי רבי אריה לייב מאלין (ח״א סי׳ א סוף סק״א).

לט. ודחק את האור זרוע (שם) שמה שכתב ׳אף שהוא טפל׳ הכוונה ׳אף שנראה לכאורה שהוא טפל׳ אבל באמת נאכל כעיקר. ובבית מאיר (שם) השיגו שמלשון האגור מוכח שרק הצנון עיקר. אכן המשנה ברורה (שער הציון סי׳ ריא ס״ק טו) הביא שבאור זרוע הנדפס מחדש הגירסא ׳אם אין הצנון עיקר מברך על הזית׳ ובאגור לפנינו נחסר תיבת ׳אין׳, ועל פי זה נקט שם שמעתה אין לנו להסתפק כלל בהלכה זו, ולדינא יש לנהוג כפסק המגן אברהם.

ועיין במגן אברהם (שם) ובביאור הגר״א (שם אות ה) מה שתמהו על שיטת האגור מסוגיין, שהקשו בגמרא ׳וכי לית ליה לרבי יהודה׳ כו׳ והרי כמו שיש להקדים החביב לשיטת חכמים, כך יש לומר לרבי יהודה שיש להקדים מין שבעה אפילו שהוא טפל [שהרי סובר ש׳מין שבעה׳ עדיף יותר מ׳חביב׳]. ובדמשק אליעזר (על הגר״א שם) תירץ שאפשר שלדעת האגור יש להקדים הטפל רק כשיש לו ׳תרתי למעליותא׳ שהוא גם ממין שבעה וגם חביב, כגון בצנון וזית והזית הוא גם חביב. וראה עוד מה שהאריך בכל זה בחידושי רבי אריה לייב מאלין (סי׳ א). עוד הוכיח המגן אברהם (שם) מ׳דברים הבאים מחמת הסעודה׳ שפוטרן הפת אף שהם מסתמא חביבים. ודחה הנהר שלום (שם סק״ב) ש׳לחם׳ כיון שחשוב מאד יכול הוא להטפיל אליו גם דברים חביבים. ובאליה רבה (אות ג) תירץ, שמדובר שכבר בירך על הפת קודם [ועיין עוד אבן העוזר (סי׳ ריב, הו״ד בשערי תשובה שם), ובפרי מגדים (משבצ״ז סק״ג)].

שיטת הרא"ש והראבי"ה

הרא"ש (פסקים סי' כה, תוספות הרא"ש בסוגיין) **והראבי"ה** (סי' קטז) ביארו בדברי עולא, שבשאין ברכותיהן שוות 'מברך על זה וחוזר ומברך על זה' היינו מה שירצה יעשה, ואין כלל דין להקדים אחד מהם. נמצא שהן לרבי יהודה ש'מין שבעה עדיף', כאן אין קפידא על מין שבעה, והן לחכמים שחביב עדיף, כאן אין קפידא על חביב.

דקדוק מלשון עולא שלא אמר חביב עדיף

וכן דקדקו הרא"ש והראבי"ה (שם) מלשון עולא שסתם דבריו ולא פירש מה להקדים, והיה צריך לומר [לשיטת רוב הראשונים שהדין שחביב עדיף לכולי עלמא] ש'מברך על החביב' או אפילו יאמר כלשון המשנה 'איזה שירצה יקדים' ואנו נבין שכוונתו ל'חביב'[מ]. אבל כיון שנקט לשון בסתם שיברך 'על זה' וחוזר ומברך על זה', משמע מה שיעשה יעשה בין אם יברך על החביב או על המין שבעה.

דברי הרא"ש בטעם שאין קדימה ש'לא שייכי זה לזה'

וצריך ביאור מה הטעם שבברכותיהן שוות ישנם 'דיני קדימה' כל אחד כשיטתו [לרבי יהודה מין שבעה, ולחכמים חביב] ואילו באין ברכותיהן שוות אין כלל דיני קדימה. וביאר הרא"ש הטעם 'ודאי כשברכתן שוה דבברכה האחת פוטר את חבירו אז מסתבר לברך על שבעת המינים ולפטור את השני, אבל כשצריך לברך על כל אחד ואחד לא שייכי זה לזה כלל, כיון שצריך לברך על השני אחר אכילת הראשון'. ועל פי סברא זו[מא] סיים את שיטתו שכמו שאין קדימת 'מין שבעה' כך אין קדימת 'חביב' 'כיון שצריך לברך על השני אחר אכילת הראשון אין עדיפות בחביב, משום דלא שייכי זה לזה כלל, ומה שתלו לרבי יהודה עדיפות במין שבעה ולרבנן בחביב, היינו דווקא כששניהם נפטרין בברכה אחת'.

סברת הרשב"א שאינו בדין שיפטור החשוב את שאינו חשוב

יש שדקדקו מלשון המגן אברהם (סי' ריא סק"ב) שמבאר[מב], בדברי הרא"ש כסברת הרשב"א (ריש סוגיין) בטעם החילוק בין ברכותיהן שוות לאינם שוות [בדין הקדמת מין שבעה], שדווקא בברכותיהן שוות שברכת מאכל אחד פוטר את חבירו לגמרי, דין הוא שהחשוב יפטור את שאינו חשוב, אבל בשאין ברכותיהן שוות שאין פוטר אחד את חבירו, וכל מאכל מקבל את ברכתו שלו, אין כאן אלא 'הקדמה בלחוד' ובזה אין כל כך חשיבות במה שיקדים, וכל ענין ה'קדימה' הוא סברא שהחשוב יפטור את שאינו חשוב [וראה לקמן מה שיתבאר בדעת הרשב"א[מג]]. ועל פי זה יש לבאר כן בדברי הרא"ש, שזהו כוונתו במה שחילק שאם צריך לברך שוב על השני אין כלל ענין להקדים, ולכן מסקנתו שכמו שאין הקדמת מין שבעה, כך אין הקדמת חביב, ומה שירצה יעשה[מד].

מהלך נוסף שמצד ה'לא שייכי' לא מתאים להקדים

אמנם השל"ה (שער האותיות אות ק' 'קדושת האכילה' כלל ה אות ה בהג"ה ד"ה אמר המגי"ה) הביא לבאר דקדוק לשון הרא"ש, שהכל תלוי ב'שייכות' המאכלים זה לזה, שרק כשיש להם שיתוף בברכה שייך דין להקדים שלא יראה בושת המין החשוב אם נקדים לפניו המין השפל ממנו, אבל כשאין ביניהם שיתוף והרי הם דברים נפרדים לגמרי, אין כאן דין קדימה כלל, שלא שייך הטעם שלא יראה בושתו, שאין כאן כלל צירוף ושייכות זה לזה[מה].

והוסיף (שם מד"ה ואשא משלי ואומר) לבאר כענין זה, שענין ההקדמה היינו לכבד המין האחד ולהקדימו, אבל כשאין לו עמו שייכות כלל 'כבוד הקדמתו לא נחשב בעיניו למאומה', והמשיל זה לאדם שפל המכבד אדם חשוב שאין לו כבוד מכיבוד מי שאינו ביחס אליו[מו].

מהלך הפרישה שנחשב כאילו אינו אוכלן בעת אחת וכב' אכילות נפרדים

מהלך נוסף מדוקדק בלשון הפרישה (סי' ריא אות ג ד"ה ומה שכתב)[מז], שכיון שאינו נפטר באותה הברכה 'כאילו אינו אוכלן בעת אחת', שהרי כשאוכל המין הראשון צריך שוב לברך בשביל לאכול המין השני, ובשעת אכילת הראשון כאילו אין השני לפניו לענין זה, שהרי צריך עליו ברכה אחרת, וממילא לא נחשב כל כך שמקדים זה על זה. וכמו שבאופן שאין בדעתו כעת לאכול משניהם או שאין שניהם לפניו, אין דיני קדימה[מח], כך כששניהם לפניו כיון שמפסיק ביניהם בברכה אחרת, לא נחשב כל כך שהקדים זה על זה, שהברכה מחלקתן והופכתם לב' אכילות בפני עצמן ונפרדים[מט], ורק ב'מעשה אכילה אחד' שייך דין 'הקדמה'[נ].

מ. כך הוכיח הראבי"ה שכן 'סתמא רצונו בחביב' [ואילו הרא"ש כתב שהיה לו לומר 'מברך על זה וחוזר ומברך על זה וחביב עדיף'].

מא. לשון הרא"ש שהובא בפנים לעיל בסמוך, הוא ליישב שיטת רבי יהודה שבברכתן שוה מקדים מין שבעה, ואילו באין ברכותיהן שוות אין צריך להקדים, אבל בהמשך דבריו שבא לחדש שאפילו שאחד מהן חביב אין לו דין קדימה באין ברכותיהן שוות, שם חזר על אותה הסברא וכלשונו להלן בסמוך. ובפשטות הולך ומבאר את היוצא לפי סברתו לעיל, ונמצא הרא"ש לשיטתו. ויש שדקדקו שבתחילה כתב סברתו ליישב רק שיטת רבי יהודה, ועדיין שייך לומר חביב עדיף [וכמו שיתבאר לקמן בשיטת הראשונים שבאין ברכותיהן שוות לכולי עלמא חביב עדיף], ורק בהמשך דבריו הוסיף עוד לומר שגם חביב ליכא.

מב. זהו לשון המגן אברהם בהביאו את דעת הרא"ש 'מאחר שאין אחד נפטר בברכת חבירו אין עדיפות במין שבעה ולא בחביב, דאין זו מעלה אם מברך על האחד קודם לחבירו אלא כשנפטר השני בברכתו, עיין שם, והנכון דכשנפטר האחד בברכת חבירו וזהו מעלה אז אזלינן בתר מין שבעה או חביב דזהו גם כן מעלה, אבל כשאין ברכותיהן שוות רק שצריך להקדים אחד אז איזו שירצה יקדים אפילו השני ממין שבעה וחביב, דאין זו מעלה כלל מה שמקדימין האחר כמו שכתב הרא"ש' [והמשך דברי המגן אברהם יבוארו לקמן ב'קדימה בפסוק באין ברכותיהן שוות'], ועיין בחידושי מהרי"ו (נדפס בילקוט מפרשים מהדורת 'הדרת קודש' על המגן אברהם שם) שסברא זו תלויה בביאור דברי הגמרא (מנחות לח.) 'לא נצרכא אלא להקדים', שמהשיטה מקובצת (בשם תוס' חדשים) משמע כסברא זו, אבל מדברי רש"י שם נראה שחולק שבכל האופנים שייך הקדמה.

מג. שכן הרשב"א כתב לשיטתו סברא זו בנוגע להקדמת 'מין שבעה' לשיטת רבי יהודה, אבל מאידך כתב שיש להקדים את החביב אף באין ברכותיהן שוות.

מד. ולפי"ז עיקר כוונתו לחלק במה שכתב בברכותיהן שוות 'ברכה אחת פוטר את חבירו' שבזה סברא הוא לפטור בחשוב, אבל באין ברכותיהן שוות 'צריך לברך על השני' שאינו נפטר הימנו. ומה שכתב 'לא שייכי זה לזה כלל' צריך לדחוק שכוונתו רק לומר שאינם נפטרים זה מזה [אך קצת דחוק שכפל לשונו 'לא שייכי', ובפרט שכתב 'לא שייכי זה לזה כלל', וגם לשונו מיותר קצת [שכבר כתב לעיל שצריך לברך על כל אחד ואחד].

מה. וזהו לשונו (שם) 'עיניכם הרואות סברת הרא"ש, כשיש לשני המינים שייכות להדדי בברכה, אז יברך על שבעת המינים ויפטור את השני, וטעם מסתבר הוא, דמחזי בושתו של המין החשוב אם נקדים לפניו המין השפל ממנו, אבל כשאין להם הצטרפות ושייכות להדדי בברכה אז כל אחד נפרד מחבירו ולית דין בר בושת, כן צריכים לומר סברת הרא"ש בזה', ועל פי זה הוסיף לבאר לדינא שאם יש לשני המינים איזה שייכות מענין אחר [כמו ששניהם 'מין שבעה' אף שאין ברכותיהן שוות] כבר שייך דין קדימה 'הואיל ויש להם דיבוק מצד אחד ואין ביניהם פרידה לגמרי ראוי מפני זה שיהיה חשוב קודם כו', מה שאין כן בצנון וזית שהם דברים נפרדים כו' והואיל והם פרודים לגמרי אין בהם דין קדימה, דלא שייך כאן טעם כדי שלא יראה בושתו, דזה אינו בר בושת, כיון שהם נפרדים זה מזה לגמרי הן בברכה והן בחשיבות'.

מו. עיי"ש שהביא מה שכתב במדרש שמואל על המשנה (אבות פ"ד מ"א) 'איזהו מכובד המכבד את הבריות' 'כי גדר המכובד אשר יצדק עליו היותו מכובד, אשר בהיותו מכבד לאחרים הם נשאים מכובדים כו' כי אם יהיה איש פחות עושה פעולת הכבוד למעולה, יהיה קלון למעולה ההוא, ואם כן גדר המכובד הוא באשר המעולה הוא יאמר שכבדו המכבד אותו, כי זה בלי ספק יורה היותו מכובד מי שמכבדו' כו'. ועל כך המשיל השל"ה 'כי האדם עץ השדה הוא', שכבוד ההקדמה בסוגיין גם מבוסס על סברא דומה.

מז. ז"ל 'אין ברכותיהן שוות דמברכין על זה וחוזר ומברך על השני הוה ליה כאילו אינו אוכלן בעת אחת לכך לא בעי שום חשיבות אלא על איזה שירצה לאכול תחלה מברך עליו'. וראה כעין זה בחידושי רבי גדליה (ח"א סי' ד ד"ה שם אבל בשאין, ד"ה ונראה דסבר).

מח. כמבואר בתרומת הדשן (סי' לב), ונפסק להלכה (סי' ריא ס"ה בהג"ה, משנה ברורה שם סק"ל וסק"א).

מט. ומעין מה שכתב הריטב"א (מא. ולענין הלכתא) 'ובודאי אכילה ושתיה שני ענינים חלוקים הם לגמרי ואין לומר להקדים זה לזה כלל אלא כמו שירצה'. ואפשר שזה הביאור במה שכתב בהלכותיו (פרק שלישי סי' ט) 'כל שיש סדר לאכילתו אוכל כדרך שהעולם אוכלין והקודם זוכה לברך עליו תחילה'. וכעין זה בהלכות קטנות (ח"ב סי' קנה, הו"ד בכף החיים ריא סק"ה, ועיין דעת תורה שם). וא"כ יש לומר בדעת הרא"ש שהרחיב הגדרה זו גם לאופן שצריך לברך ברכה אחרת שבזה חילקם לשני אכילות שאינם 'שייכים' זה לזה.

נ. אך לפי מהלך זה יקשה מאד, מה שמצינו הקדמת 'ברכה מבוררת' כמבואר בסוגיית מעשה דבר קפרא ותלמידיו (ברכות לט.), ואם נאמר שכיון שמברך ברכה אחרת נחשבים כשתי אכילות נפרדות, לא שייך גם דין הקדמה מצד ברכה מבוררת, שהרי אילו לא היה לפניו באותה שעה ודאי לא היה דין קדימה אף בברכות [ועיין ערוך השולחן (ס"ד) שהרגיש בזה, ומכל מקום חילק]. ובחידושי רבי גדליה (שם) נדחק משום כך שאכן עולא בסוגיין נחלק על סוגיא דבר קפרא, ולשיטת עולא לא שייך הקדמה כלל אף בברכה מבוררת. ומה שפסק הרא"ש דין ברכה מבוררת, משום שלהלכה לא הכריע כשיטת עולא אלא כהחולקים, ועיין שם שפירוש זה בדברי הרא"ש אינם כהבנת בנו הטור. ויש להעיר שברא"ש לא הוזכר כלל משיטת החולקים על עולא, ולכן נראה שהוסכם אצלו להלכה כעולא, ודחוק לומר שדין ברכה מבוררת מבוסס על החולקים. אכן לפי"ז [אם נפרש בדבריו כהרא"ש בלשונו 'איזה שירצה'], תתישב השמטת הרי"ף (לט.) והרמב"ם (ברכות פ"ח הי"ג) שלא הזכירו להלכה את דין 'ברכה מבוררת', ואף דין הקדמת 'האדמה' על 'שהכל' המפורשת בסוגיא שם. ולמהלך זה יש לומר שכיון שפסק כסברת עולא הוכרח לחלוק על כל דין הקדמה בשני ברכות [וראה מה שכתבו בדעתם, המאירי (סוף ד"ה כבר ביארנו), ערוך השולחן (סי' ריא סוף סק"ג), מאמר מרדכי (סק"ד), צל"ח (בתוס' ד"ה אבל), נחלת דוד (סוף ד"ה לכך), ראשון לציון (לט. ד"ה גמ' מ"ס שלקות) ואבן האזל (ברכות שם ד"ה והד"ד, ד"ה והנה בה"ג)]. אכן האשל אברהם (בוטשאטש, סוף סי' ריא) נקט שגם הרמב"ם מודה להלכה שיש דין קדימה בברכה מבוררת [ועיין עוד שיטת הירושלמי (פ"ו סוף ה"ב, מו:), ומה שכתב בזה הרשב"א (לט. ד"ה חזר)].
ובדעת הרא"ש צריך לומר שאף שאין האכילות שייכות [מצד חילוק הברכה שמפסיקן], על כל פנים הברכות שייכות אהדדי [שסוף סוף אוכלן בסמיכות קצת], ולכן כל כמה שסיבת ההקדמה היא מצד ה'ברכה' שפיר יש דין הקדמה, ורק אם סיבת הקדימה מצד המאכלים בזה אין נידון אכילתם כאחת. ובגוף יסוד קדימת 'ברכה מבוררת', עיין בפני יהושע (בתוס' ד"ה אבל בא"ד וא"ת והא) שהקשה שלכאורה 'ברכה כוללת' יותר חשובה [ולכן ביאר מהלך מחודש שלברכת אדמה והעץ יש סמך מהכתוב 'ואכלת ושבעת ובככת' שמוזכר שם חיטה ושעורה, ולקצת שיטות ברכה אחרונה שלהם מדאורייתא, ואפשר ששייך ללמוד ב'קל וחומר' לברכה ראשונה, מה שאין כן ברכה כללית שאין לה סמך], אך הלבוש (ס"ג) ביאר זאת ש'ברכה שהיא מיוחדת על דבר אחד היא חשובה יותר מברכה שהיא כוללת הרבה דברים, מפני שהמיוחדת היא מרבה בשבחו יותר מהכוללת, מפני שהיא מורה על ההשגחה הפרטית לו יתברך שמשגיח על בריותיו בדבר זה המיוחד בשבח ועילוי יותר להחיות בו כל חי מן הדבר הכללי'. אמנם במרומי שדה בשיטת התוספות (מב. ד"ה ויש להסתפק) דקדק מלשון הגמרא (לט.) 'הלכך פירא עדיף', משמע שהקדימה מצד חשיבות הפרי [שממה שחז"ל תיקנו עליה ברכה חשובה יותר מברכה כללית על כרחך שמין חשוב הוא, ולא כמו בבשר שלא קבעו בבשר ברכה פרטית], ועיין עוד בחידושי רבי אריה לייב (שנדפס בקובץ צוהר עמ' קצח) בביאור דעת רש"י (לט. ד"ה דורמסקין) ליישבו מקושיית רבי

האם חביב עדיף כאשר אין ברכותיהן שוות ואין ביניהם מין שבעה

ויש לעיין בדעת הרא"ש, באופן שאין ברכותיהן שוות ואין ביניהם מין שבעה כלל, אם יש להקדים החביב. ויש לדקדק מלשונו לגבי 'אם הביאו לפניו שני מינים ואין בהן מז' המינים כמו אתרוג ותפוח יברך על החביב תחילה לכולי עלמא כיון שברכותיהן שוות', משמע שרק משום שברכותיהן שוות מקדים החביב, אבל באין ברכותיהן שוות יקדים איזה שירצה, נמצא שבאין ברכותיהן שוות אין כלל דין קדימה. וכן יש לעיין באין ברכותיהן שוות, ואין ביניהם חביב אחד מחבירו, אבל יש בהם מין שבעה, האם יש דין להקדים מין שבעה. ובדברי הטור מפורש בדעת הרא"ש שאין כלל דין קדימה, שכתב (סי' ריא סוף ס"ג) 'ואפילו אם יש בהן משבעת המינין והוא חביב עליו יכול להקדים לו השני'[נא] [ובדעת הראבי"ה יש לעיין ותלוי בחילופי הגירסאות[נב]].

ד. שיטת רוב הראשונים שלכולי עלמא חביב עדיף

באין ברכותיהן שוות לכולי עלמא מודה רבי יהודה לחכמים

כתבו התוספות (ד"ה אבל) 'אבל כשאין ברכותיהן שוות כו' ושוב אין כאן מחלוקת, כיון שאין האחד פוטר את חבירו, דאפילו רבי יהודה מודה דאין עדיפות בשבעת המינים, אלא מברך על איזה שירצה תחילה החביב לו ואחר כך יברך על השני'. וכן דעת הרשב"א (ריש מא. ד"ה אמר עולא), רבינו יונה (ד"ה אבל), והסמ"ק (הובא בטור) ושאר ראשונים[נג], שלכולי עלמא חביב עדיף[נד].

הוכחת הראשונים, שמוטב שנאמר שיחיד מודה לרבים

והוכיחו הראשונים[נה], שכיון שהגמרא לא פירשה מי מודה למי, מוטב שנאמר שיחיד מודה לרבים [רבי יהודה לחכמים שחביב עדיף] מאשר לומר שרבים מודים ליחיד. ואף שיתכן גם שרבים מודים ליחיד, מכל מקום כיון שעולא סתם דבריו, אם היו כאן מודים רבים ליחיד היה על עולא לפרש זאת, כיון שמן הסתם כשיש רבים הם עדיפים[נו].

דברי הרשב"א בטעם שלרבי יהודה חביב עדיף

אלא שיש לתמוה בביאור שיטות אלו, מה הטעם שכאן יודה רבי יהודה שחביב עדיף ממין שבעה[נז], ומאי שנא מברכותיהן שוות שמין שבעה עדיף[נח]. וכתב הרשב"א (שם) 'וטעמא דהא מילתא דקפיד רבי יהודה בשברכותיהן שוות ולא קפיד בשאין ברכותיהן שוות, נראה לי משום דבשברכותיהן שוות דברכה דחד פטר אידך לגמרי, הא מילתא חשיבא טפי ודינא הוא דחשוב ליפטר שאינו חשוב, אבל בשאין ברכותיהן שוות דלא פטר חד לחבריה וליכא אלא הקדמה בלחוד, כיון דחביב ליה אידך עליה מברך ברישא והדר מברך אידך, דהקדמה בלחוד מילתא זוטרתי היא'[נט] [וכעין זה כתוב בנמוקי יוסף][ס].

בפשטות כוונתו שברכותיהן שוות סיבת ההקדמה יותר חשובה ויש בה יותר משמעות, שכן צריך שהחשוב יפטור את שאינו חשוב, ולכן יש להקדים מין שבעה לרבי יהודה, אבל באין ברכותיהן שוות שכל ענין ההקדמה הוא זעיר, שהרי בין כך יברך על כל מין, אין כל כך סיבה שנקדים המין שבעה. אך צריך ביאור, שאם כן מאותו הטעם גם לענין 'חביב' לא נקדים כיון שאין כאן כל כך סיבה להקדים, ועד כמה שיש לנו להקדים החביב, למה לא נקדים כבר המין שבעה, שלרבי יהודה מעלתו עדיפה מהחביב[סא].

מהלך הדרישה שיש לחלק בין החשוב בדעת האוכל, לבין החשיבות בתורה

הדרישה (אות א) ביאר שאף לרבי יהודה ש'מין שבעה עדיף' היינו מצד החשיבות בעצם לפי התורה, אבל אצל דעת האוכל הרי בעיניו יותר נחשב החביב, וכשדנים על מה להחיל הברכה, 'מסתבר לאחוז בידו מה שהחשיב בתורה ולברך להשם יתברך עליו', אבל באין ברכותיהן שוות שכל מין מקבל ברכתו, תלוי בדעת האוכל לברך על החביב עליו.

ויש שביארו החילוק, שיסוד מעלת 'חביב' הוא ב'גברא', שכלפי האדם המברך יותר מהודר שיקדים החביב לו, ואף באין ברכותיהן שוות ראוי מצד הגברא שיקדים המאכל החביב לו. אבל בברכותיהן שוות שהנידון על איזה מין

עקיבא אייגר (גליון הש"ס שם) [ועיין לשון רש"י (שם ד"ה ומלגלג) 'שהיא ברכה חשובה לעצמה לדברים חשובים והיה לו להקדימה']. ועוד מהלך ביאר הנצי"ב (מרומי שדה שם) שברכה כללית מוציאה בדיעבד 'ברכה פרטית', ולכן 'נראה כמברך ברכה שאינה צריכה' ולפיכך צריך להקדים הפרטית [אך בלשונות הראשונים משמע שהיא מטעם 'חשיבות'].

נא. ועיין שם שהביא זאת בשם אביו הרא"ש [ואפשר שדקדק כן מלשונו הנ"ל], ואתי שפיר לפי הסברות שהתבארו לעיל, שיסוד החילוק באין ברכותיהן שוות שאין בזה סיבה להקדים כלל. וכן הוא בערוך השולחן (ס"ד).

נב. במהדורת דבליצקי הלשון היא 'כשאין ברכותיהן שוות כגון צנון ואתרוג דברי הכל מברך על זה וחוזר ומברך על זה כו' ואפילו על שאינו חביב יכול להקדים' כו', ע"כ. ולפי"ז מפורש שאף בצנון ואתרוג [שאינם מין שבעה] אין קדימת חביב. אלא שצריך ביאור שהעמיד בכך את לשון הגמרא, שהרי בגמרא לכאורה מדובר באופן שנחלקו והיינו שיש מין שבעה מול חביב. אכן בשאר מהדורות (דפוס ישן, וכן נדפס בקובץ שיטות קמאי אלף קב) נדפס 'כגון צנון וזית' [מין שבעה מול חביב], ולפי"ז נראה לדקדק מלשונו להיפך, שבהמשך דבריו כתב 'ואם אין מין שבעה ביניהם דברי הכל מין חביב עדיף', ולכאורה נראה שדבריו הם המשך אחד ומדובר באין ברכותיהן שוות [אכן בהגהות שם (אות נח, וכן הערות במהדורת דבליצקי אות מג) ביארו שכעת חוזר לאופן שברכותיהן שוות לומר שרבי יהודה מודה כשאין מין שבעה שחביב עדיף]. עוד העירו (מהדורת הרב דבליצקי אות לט) שהראבי"ה סותר דעת עצמו (סי' קט) שפסק להקדים החביב [ומה שנדחק ליישב שכוונתו מצד 'מידת פרושים', תלוי בהמשך הגירסאות בראבי"ה]. אכן נראה מכל זה, ששיטת הראבי"ה אינה לגמרי כהרא"ש, שכל מה שאין ברכותיהן שוות מקדים מה שירצה, היינו באופן של חביב כנגד מין שבעה, אבל מה שפסק לעיל (סי' קט) להקדים חביב אפילו באין ברכותיהן שוות, מדובר ששניהם אינם מין שבעה. ואתי שפיר שלשונו 'ואם אין מין שבעה ביניהם לדברי הכל חביב עדיף' היינו אף באין ברכותיהן שוות. ומוכח לפי"ז שאכן גם באין ברכותיהן שוות שייך עדיפות וקדימה [ולא כסברות שנתבארו לעיל בשיטת הרא"ש], אלא שבאופן שלכל מין יש מעלה מסויימת [מין שבעה כנגד חביב] בזה באין ברכותיהן שוות אין סיבה להקדים כל כך. ומסתבר לפי"ז שהוא הדין באופן ששוים בחביבותם יקדים מין שבעה לכולי עלמא אף באין ברכותיהן שוות.

והטעם בזה י"ל על פי מהלך הרשב"א לקמן, ש'מילתא זוטרתא' לא אמרינן קדימה באין ברכותיהן שוות [שאין פוטר את חבירו] עיין שם, ולפי"ז יש לומר שבאופן שיש מעלה של 'חביב' כנגד 'מין שבעה' נחשב 'מילתא זוטרתא' שכל מחלוקת רבי יהודה וחכמים אם 'להעדיף' המין שבעה או החביב אינו הפרש גדול כל כך כיון שגם למין שכנגדו יש מעלה לאידך גיסא, אבל באופן שאחד מין שבעה ולחבירו אין מעלה כנגדו [ששוים בחביבות] וכן להיפך שאחד חביב [ושניהם אינם מין שבעה] ודאי ההפרש ביניהם גדול, ובזה לא נחשב 'מילתא זוטרא' ושפיר אף באין ברכותיהן שוות שייך דין קדימה. ובזה יש להבין את לשון הראבי"ה שכתב 'וקרוב הדבר בעיני שאם בא לימלך לא שבקינן ליה לברך על שאינו חביב', ולדרכינו אפשר שגם דבריו אלו באין ברכותיהן שוות שאף שפסקינן כעולא שאין לו דין קדימה, אבל סוף סוף יש מעלה בחביב [ולהלכה פסק הראבי"ה כחכמים שחביב עדיף, ולכן אין לנו לכתחילה להורות לו כנגד החביב אף שהוא מילתא זוטרא]. וכן יש ליישב בזה דברי הראבי"ה בהמשך דבריו שמידת פרושים היא להקדים החביב אף באין ברכותיהן שוות [לפי הגהת מהדורת דבליצקי שם (אות מט)], ובפשטות כוונתו לחוש לשיטת ר"ח שפסק כהחולקים על עולא [אף שהראבי"ה מצדד כעולא], אכן להנ"ל אפשר משום שגם לעולא לא נתבטל עדיפות 'חביב' על כל פנים כמידת פרישות.

נג. תוספות רבינו יהודה החסיד (מא.), ארחות חיים (סי' יט), אהל מועד (שער הברכות דרך א'), כלבו (הל' סעודה סי' כד) ונמוקי יוסף (מא. קובץ שיטות קמאי).

נד. ברי"ף (מא.) הוסיף בסיום לשון עולא 'ואיזה שירצה יקדים', וברבינו יונה (ד"ה אבל) משמע שפירש גם בדבריו שחביב עדיף [וכן דקדק הדרישה (אות א) מרבינו יונה ברי"ף, והוסיף שאף שהלשון 'איזה שירצה' יותר מדוקדק שתלוי ברשותו, הרי עולא בעצמו פירש את לשון חכמים שבמשנה 'איזה שירצה' שהכוונה ל'חביב']. אך בלשון הרא"ש והטור שהביאו כלשון הרי"ף, דקדק הדרישה (שם, פרישה אות ב) שהבינו שתלוי ברשותו [כשיטת הרא"ש גופן] ולא דומה לפירוש 'איזה שירצה' שהביאו בברכותיהן שוות בלשון חכמים [וראה ב"ח (ריש סי' ריא סק"א). ועיין בתוספות הרא"ש (ד"ה אבל) שצירף את שיטת הרי"ף לשיטת רש"י ורב האי גאון. וראה לקמן בשיטת רש"י שהובאה מחלוקת איך לפרש בדברי הרא"ש האם הבין ברש"י שחביב עדיף, ולפי"ז עולה שגם בשיטת הרי"ף סובר כן, או שכוונתו רק לאפוקי משיטת המרדכי וסייעתו שמין שבעה עדיף לכולי עלמא [כפי שיתבאר לקמן], וא"כ אף בהרי"ף כוונתו רק להוכיח שחביב עדיף ולא מין שבעה, שהרי 'איזה שירצה' יכול להתפרש או 'חביב' או מה שרוצה, אבל לא להקדים 'מין שבעה'.

נה. תוספות (שם ד"ה אבל), רשב"א (מא. ריש סוגיין בשם רב האי גאון) ורא"ש בשם ה"ר שמעיה בשם רב האי (פ"ו סי' כה, תוספות הרא"ש ד"ה אבל).

נו. לשון הרשב"א היא 'משום דבעלמא רבים עדיפי וקיימי ויחיד מודה להו'.

נז. ראה בחידושי רבי אריה לייב מאלין (סי' א סק"ב ד"ה מלבד) שכתב 'צריך עיון מאד', ובשלמא לשיטת הרא"ש מצד ה'לא שייכי' לא שייך בהם כלל עדיפות וקדימה, אבל לשיטת תוספות וסיעתו שגם בזה שייך הקדמה למה שלא תיהיה גם בזה עדיפות של מין שבעה.

נח. ועיין לעיל שנתבאר בשיטת הרא"ש, שכתב טעם לרבי יהודה למה מודה בברכותיהן שוות כיון שברכה אחת לשניהם צריך לברך על החשוב [מין שבעה], ושם נתבאר שבפשטות תירוץ הרא"ש לשיטתו בסוף דבריו שגם אין קדימת חביב. אך מאידך יש מקום לדקדק שבתחילה עדיין לא חידש שאין קדימת חביב, וקאי אף לשיטת רבינו שמעיה שהביא בתחילת דבריו שמדבריו משמע ש'יחיד מודה לרבים', ולפי"ז עיקר תירוצו עולה לגבי מעלת 'מין שבעה' ולא לענין 'חביב', וגם עליו יקשה מה הטעם לחלק ביניהם, וראה בסמוך המהלכים השונים בשיטת הרשב"א, ויש לעיין אם אפשר לבאר כן גם בדברי הרא"ש. ואם ננקוט כן ברא"ש, יתיישב מה שהקשה הרא"ש דווקא על טעמו של רבי יהודה, ולא הקשה על חכמים, שכן עדיין סבר כהראשונים שלכולי עלמא חביב עדיף, ורק לבסוף הביא את דעתו לחלוק שאין קדימת חביב. ועיין מעדני יום טוב (אות י) שנדחק בזה [ולפי פשוטו צריך לומר שלא הקשה על חכמים שלא היה לו מוכח כי אם לרבי יהודה, אבל תירוצו מכריח שהוא הדין לחכמים לפי מסקנתו].

נט. הנחלת בנימין (שו"ת סי' מט) ביאר את החילוק, שמעלת ה'חביב' הוא כענין 'תדיר' [היינו לשיטות שגדר חביב לפי רוב פעמים, ראה לעיל ב'יסוד חביב'], ואילו מעלת 'מין שבעה' מצד החשיבות, וקיימא לן (או"ח סי' תרפד) שלענין 'לדחות' פרסומי ניסא עדיף, אך לענין 'להקדים' תדיר קודם. וכמו כן בסוגיין בברכותיהן שוות הנידון על מי נדחה מפני מי, לכן החשוב יותר הוא קודם, ודוחים את החביב מפני מין שבעה. אבל באופן שבין כך יש לו את מעלתו ואינו אלא ענין 'קדימה' בלבד בזה יש מעלה ל'תדיר'.

ס. זהו לשונו 'וטעמא דפליגי טפי בברכותיהן שוות משום דכיון דפוטר חד לחבריה בעינן שיהא הפוטר חשוב, אבל כשאין ברכותיהן שוות, כיון דשום חד לא נפטר בברכת חבירו יברך על איזה שירצה, דלענין קדימה לא חש כל כך רבי יהודה ובכי הא מודה דחביב עדיף'.

סא. וראה בראש יוסף (ד"ה אמר עולא) ומשמעות דבריו שסברת רבי יהודה שמין שבעה עדיף, היינו מצד שלא להשפיל את המין שבעה, ואף שיש גם ענין להקדים החביב, יותר גובר הסברא שלא לדחות ולהשפיל מין שבעה [שהוא מין חשוב יותר] מלהקדים חשיבות החביב שאין שייך בו גדר השפלה. אבל באין ברכותיהן שוות שאין השפלה כלפי המין שבעה [כיון שמברכים עליו בפני עצמון], אין כאן אלא סברא להקדים החביב, ובזה אין מעלת מין שבעה עדיפה, כיון שבמקום שלא יושפל מין שבעה יותר יש ענין להקדים 'חביב' . ועיין בנחלת דוד שכתב 'גנאי הוא למין ז' שיהיה נפטר בברכה אחרת שהוא שלא מין שבעה' [וראה סברא מעין זו באבן העוזר (סי' קסח סוף ס"א) בביאור דעת השר מקוצי שהובאה בתוספות (לט: ד"ה אבל)].

לברך יש למין שבעה עדיפות מצד ה׳חפצא׳, כלומר שמין זה עדיף בעצם על מין החביב לו, וכיון שדנים על מה להחיל הברכה, יותר יש להעדיף להחיל הברכה על מאכל החשוב יותר[סב].

הוכחת הרשב״א ממה שסתם עולא ולא פירש

עוד הוכיח הרשב״א שלכולי עלמא חביב עדיף, ממה שעולא סתם דבריו ולא פירש אם חביב עדיף או מין שבעה עדיף, ועל כרחך שאין קפידא ב׳מין שבעה׳. ותמוה, שאם כן גם לא יהא קפידא בחביב, ולדבריו שלכולי עלמא חביב עדיף היה לו לפרש. ומוכח מהרשב״א שחביב עדיף אינו נחשב ל׳קפידא׳ כמו ׳מין שבעה׳ אלא תלוי ברצונו בזו השעה ולכן לא הוצרך לפרש, וצריך ביאור[סג].

האם יש קדימת מין שבעה באין ברכותיהן שוות באופן ששוים בחביבות

יש לחקור לשיטת ראשונים אלו[סד], האם גם באופן שאין מעלת חביב באחד יותר מבחבירו, ואחד מהם מין שבעה, לא נקדים המין שבעה, או שודאי יש מעלת מין שבעה גם באין ברכותיהן שוות, אלא שבאופן שכנגדו חביב יש להקדים החביב[סה].

ובחידושי רבי אריה לייב מאלין (סי׳ א אות ב ד״ה בסוגיא) נקט שלפי פשטות דברי התוספות צריך לומר שאין כלל עדיפות למין שבעה באין ברכותיהן שוות, שכן אילו הם שוים בחביבות יש עדיפות על מין שבעה, הרי לשיטת רבי יהודה שמין שבעה עדיף יותר מעדיפות של ׳חביב׳ היה לנו להקדים מין שבעה, אלא ודאי שאין שום עדיפות ומעלה להקדמת מין שבעה [באין ברכותיהן שוות]. אך מאידך גיסא הוכיח (שם ד״ה אכן) משיטת המגן אברהם (סק״ב-ג) והט״ז (סק״ג) שבאופן ששניהם חביבים מין שבעה עדיף, ותמה מה הטעם.

מהלך ר׳ אריה לייב מאלין שיש דין קדימה ב׳חפצא׳ ודין קדימה ב׳ברכות׳

וביאר ר׳ אריה לייב (שם סוף סק״ב ד״ה וע״פ) על פי היסוד שחידש (שם ד״ה והנראה) שבדין קדימה של ברכות ישנם ב׳ דינים, ׳דין קדימה בחפצא׳ שהדבר שמברכין עליו יש לו קדימה, ו׳דין קדימה בברכות׳ שכיון שיש עליו חיוב של שתי ברכות יש בזה דינים מה להקדים [כמו שמצינו בב׳ מצוות שעליו לעשות שיש בזה ׳דיני קדימה׳ איזה מצוה יקדים][סו]. והוסיף לבאר (שם ד״ה ונראה) שעד כמה שיש קדימה ב׳חפצא׳ לא שייך קדימה ב׳ברכות׳, שכן כל דין קדימה מצד הברכות עצמם היינו כשיש לפניו ׳שתי ברכות׳, ואם יש קדימה מצד ה׳חפצא׳ שמברכים עליו, מחייב החפצא שיברך עליו תחילה ולא מוגדר המצב ׳שיש לפניו שתי ברכות לברך׳, שהרי אין כאן חיוב לשתי ברכות אלא לחפצא שקודמת, שכן בברכות הנהנין עד שלא אוכל אין עליו חיוב ברכה, וצריך להקדים החפצא ונדחה דין חיוב הברכה של מין השני עד לאחר מכן, וכאילו שאינו חייב אלא על הראשונה, ולא מתחיל דין קדימה בברכות.

ועל פי זה חידש לענינינו, שכולי עלמא [רבי יהודה וחכמים] מודים שבדין ׳מין שבעה׳ הנלמד מפסוק שכל המוקדם בפסוק קודם לברכה, נתחדש כאן גם דין קדימה מצד עצם הברכה, שכיון שמברך על מין שבעה יש לו דין קדימה בברכה. עוד מוסכם על כולם שמצד ה׳חפצא׳ יש מעלה ל׳חביב׳ על פני ׳מין שבעה׳. וביאור מחלוקתם, ששיטת חכמים שכיון שמצד ה׳חפצא׳ גובר ה׳חביב׳ שוב אין כלל דיני קדימה בברכות כנ״ל [שנחשב כחיוב ברכה אחת]. ואילו רבי יהודה סובר, שכיון שמפורש בפסוק דין קדימה בברכות להקדים בברכת מין שבעה [מצד הברכה עצמה], שוב אינו בדין שיפטור מין שבעה בברכה שמברך על זן שאינו מין שבעה, שהרי הפסוק נתן לברכת המין שבעה קדימה ומעלה בברכה עצמה, וסברא זו שייכת רק כשאחד פוטר חבירו [ברכותיהן שוות], אבל באין ברכותיהן שוות שאין אחד פוטר חבירו מודה רבי יהודה שאין כאן אלא דין קדימה בחפצא[סז] ובזה מין חביב עדיף, וממילא שוב אין דין קדימה בברכות.

ובזה מובן שבאופן ששניהם חביבים ואין כאן דין קדימה מצד ה׳חפצא׳, יש להקדים מין שבעה, שבאופן זה שייך ׳קדימה בברכות׳, שכל מה שנדחה הקדימה בברכות הוא כיון שכבר יש דין בחפצא וכנ״ל.

ה. שיטת המרדכי וסיעתו שלכולי עלמא מין שבעה עדיף

ביאור הבית יוסף בדברי המרדכי שלכולי עלמא מין שבעה עדיף

המרדכי (רמז קלב) כתב ׳הלכך הביאו לפניו שני מינים [שברכותיהן שוות] ויש בהם ז׳ המינין, מין שבעה עדיף כרבי יהודה, ויברך עליו אף על פי שהאחר חביב עליו טפי, וכשאין ברכותיהן שוות מקדים ברכה ממין שבעה׳, ודקדק הבית יוסף (סוף ס״ג)[סח], שסובר שכוונת עולא לומר שבאין ברכותיהן שוות מודים חכמים לרבי יהודה שמקדמים מין שבעה. ונראה עיקר הדקדוק מלשונו שאף שפסק להקדים מין שבעה בכל אופן, מכל מקום חילק שבברכותיהן שוות היינו משום שהלכה כרבי יהודה, ומשמע שבאין ברכותיהן שוות זהו דין מוסכם לכולי עלמא.

שיטות נוספות שהבינו כך בדברי עולא

ואף שכתבו הבית יוסף והב״ח שדעת המרדכי הנ״ל ׳היפך כל דברי המפרשים׳, מכל מקום משמעות הראשונים[סט] שעלה על דעתם לומר כצד זה בעצמם, ורק דחו זאת מצד שמוטב לומר שיחיד מודה לרבים, ואם כן מסברא לא שללו זאת[ע]. וכמו כן מצינו בדרכי משה שביאר כן בשיטת הרמב״ם (ברכות פ״ח הי״ג)[עא]. וכן הביא המהרש״א (ריש מא. בגמרא ד״ה אי הכי) לבאר זאת בשיטת המקשן בגמרא[עב].

סב. **ובנוסח** אחר, שודאי באין ברכותיהן שוות אף שאין סברא להקדים מצד החשיבות המאכל [שבין כך יש לו ברכתו הראויה לו], מכל מקום יש בנותן טעם להקדים הברכה היותר מעולה, ו׳חביב׳ הוא גורם בברכה שתהיה מהודרת, כיון שמברך על המאכל שחביב לו הרי נעשית הברכה יותר מעולה. מה שאין כן מה שאצל התורה חשוב יותר מאכל מסוים אינו גורם מעלה מצד ה׳ברכה׳ להקדימה על פני חברתה, ורק כשהנידון על איזה מין להחיל הברכה, יש להחילה על הדבר החשוב בעצם. ועיין עוד בחידושי רבי אריה לייב מאלין (סי׳ א סק״ב סוף ד״ה ולפמש״כ) שיתבאר להלן בשיטת המרדכי.

סג. **יש** ליישב החילוק לדעת הרשב״א, על פי שיטת הראשון לציון והאבן האזל (הובא לעיל אות ב) שגדר ׳חביב׳ היינו שיקח מה שירצה [ואין נפקא מינה מה הטעם שרוצה להקדים] ואינו ׳חביב בעצם׳ [היינו ׳ברוב פעמים׳ או ׳חביב דהשתא׳ אף שרוצה להקדים אחר], ואם כן נמצא שדווקא לשיטת רבי יהודה ש׳מין שבעה עדיף׳ יש כאן ׳דין קדימה׳, אבל לשיטת חכמים אינו אלא ׳מה שירצה׳ והיינו חוסר קפידא ויקח מה שירצה. ונמצא ששיטת הרשב״א מעין שיטת הרא״ש שבאין ברכותיהן שוות יקדים מה שירצה, אלא שלהרא״ש אינו נקרא ׳חביב׳ [אלא כשחביב ברוב פעמים] ולכן אינו דומה לשיטת חכמים בברכותיהן שוות, אבל להרשב״א היינו ׳מה שירצה׳ היינו ׳חביב׳. ולפי״ז יובן היטב שמסתימת עולא מוכח שכוונתו ל׳חביב׳ [שכן אין כאן ׳קפידא׳ ודין הקדמה], וכן מיושב עיקר הסברא לחלק בין ברכותיהן שוות שמין שבעה עדיף, לאין ברכותיהן שוות שהוא ׳מילתא זוטרתי׳, ולעיל הבאנו לתמוה שאם כן אף לא יקדים החביב, אך מעתה מיושב, שאין כאן ׳קפידת חביב׳ כי אם שיקדים מה שירצה, ולא מדין ׳הקדמה׳ הוא. אלא שיש לעיין בהמשך דברי הרשב״א [ב׳מיתיבי׳ בפירוש קמא] וכן בסוף דבריו בסוגיין [גם באחרונים הביאו שיטת הרשב״א כשיטת התוספות וסייעתו שיש דין קדימה ממש לחביב].

סד. **בדומה** למה שחקרנו לעיל בשיטת הרא״ש [אך אינו תלוי זה בזה]. וכן נראה הבנת הדרכי משה [שרק הוסיף לבאר כן בשיטת הרמב״ם] ונראה שהסכים עם הבנת הבית יוסף במרדכי.

סה. **ויש** שדקדקו כן מלשון הרשב״א שכשכתב הטעם לחלק שאין הקדמת מין שבעה לרבי יהודה באין ברכותיהן שוות, כתב ׳אבל בשאין ברכותיהן שוות כו׳ כיון דחביב ליה אידך עליה מברך ברישא והדר מברך אאידך׳ כו׳, משמע שדווקא כשיש כנגדו חביב נאמר שלא יקדים מין שבעה.

סו. **וזהו** דין קדימת ברכה מבוררת, כפי שעולה מהראשונים לגבי ברכה פרטית מול ׳שהכל׳ [או לדעת הבה״ג אף בהעץ מול האדמה].

סז. **ועיין** שם שבזה נחלקו [בדעת עולא] התוספות והרא״ש, ששיטת הרא״ש שלא שייך ׳קדימה בחפצא׳ כיון שמברך על כל אחת מהם. ואילו שיטת התוספות שגם בזה שייך דין קדימה בחפצא שכיון שחשוב יותר זהו גופא סיבה גם לחייב שיברך עליו מקודם [אך לשיטת החולקים על עולא שנחלקו גם באין ברכותיהן שוות, גם לשיטת הרא״ש צריך לומר שהם סוברים ששייך דין קדימה בחפצא].

סח. **וכן** הבנת הב״ח (סוף סק״ג ד״ה וכתב המרדכי).

סט. **תוספות** (ד״ה אבל), רשב״א (ריש מא. בריש סוגיין) ורא״ש (סי׳ כה, תוספות הרא״ש ד״ה אבל).

ע. **ועיין** פני יהושע (בתוספות ד״ה אבל, בריש דבריו) שדן בהרחבה בכוונת ההוה אמינא של הראשונים, וכתב שאין לפרש שכוונתם לשלול משיטת הרא״ש שנתבארה לעיל [שלכולי עלמא יברך על מה שירצה ואין דין קדימה], שאם כן לא מובנת ההוכחה מ׳יחיד מודה לרבים׳, שהרי לשיטת הרא״ש אין הדין באין ברכותיהן שוות נוגע למחלוקת רבי יהודה וחכמים [כמו שביארנו לעיל בשיטתו]. ומוכח שכוונתם לדחיית הצד שלכולי עלמא ׳מין שבעה׳ עדיף. אכן הפני יהושע נתקשה בהבנת שיטה זו [כפי שיתבאר להלן] ומשום כך רצה להעמיד שכוונת התוספות לאפוקי משיטת הבה״ג שבורא פרי העץ יש להקדים על פני ׳בורא פרי האדמה׳ משום שברכת ׳העץ׳ מבוררת יותר, וזוהי גופא כוונת עולא ׳מברך על זה וחוזר ומברך על זה׳, היינו כמו הכלל הידוע והפשוט מסברא שיש לברך תחילה על המבוררת. ובזה דחו תוספות שאם כן ׳רבים מודים ליחיד׳, שסוף סוף הדין שוה שמברך על הזית תחילה [לרבי יהודה מצד מעלת מין שבעה, ולחכמים מטעם ברכה מבוררת]. אך דחה הפני יהושע, מלשון הרשב״א שמשמעות דבריו שבא לאפוקי מהקדמת מין שבעה.

עא. **נחלקו** הפוסקים בשיטת הרמב״ם. דעת הבית יוסף (כסף משנה שם, בית יוסף ושו״ע ס״ב) ששיטת הרמב״ם לפסוק כחכמים שחביב עדיף [אך בגוף הפירוש בלשון עולא, ראה להלן בהמשך המערכה שהבאנו דעת הבית יוסף בזה, והשגת האחרונים]. אך שיטת הרמ״ך (רמב״ם שם) והדרישה (סוף סי׳ ריא) שהרמב״ם פוסק כרבי יהודה, וראה במאמר מרדכי (סוף סק״ב) ביאור שיטה זו. והנה הבנת הדרכי משה תמוהה מלשון הרמב״ם, כמו שתמהו בזה המאמר מרדכי (סק״ב) והמגן גבורים (סוף סק״ב). וראה עוד בביאור הגר״א (אות י) בביאור שיטת הרמב״ם, ולפי״ז היה להרמב״ם גירסא אחרת בלשון הגמרא [וראה מה שהקשו עליו בדמשק אליעזר (שם), ובחידושי רבי אריה לייב מאלין (סי׳ א אות ג).

עב. **שהמקשן** הקשה על עולא מהברייתא ׳היו לפניו צנון וזית מברך על הצנון ופוטר את הזית׳, ותירצו שמדובר שהצנון עיקר, ועל כך שוב חזר המקשן להקשות ׳אי הכי אימא סיפא, רבי יהודה אומר מברך על הזית שהזית ממין שבעה׳, וכיצד לא יודה רבי יהודה לדין עיקר וטפל. ובאחרונים נתקשו בהבנת ה׳אי הכי׳, שהרי גם לולא שהעמדנו בשהצנון עיקר קשה לעולא מדברי רבי יהודה, שזהו היפך דעת עולא שלכולי עלמא מקדים החביב, וכאן אמר רבי יהודה להקדים מין שבעה. ותירץ המהרש״א (שם) שלולא תירוץ הגמרא שהצנון עיקר, היה אפשר ליישב שכוונת עולא שאמר ׳אין ברכותיהן שוות מברך על זה׳ כו׳, היינו שמודים חכמים לרבי יהודה שמין שבעה עדיף, וכל מה שביארו הראשונים שכוונת עולא להיפך [חביב עדיף] היינו לפי האמת שמודה יחיד לרבים, אבל מצד המקשן היה ניתן להבין כן לולא העמדנו בצנון עיקר. ועיין פני יהושע (ד״ה שם אי הכי) שהשיג על המהרש״א, וביאר בפשטות הלשון ׳אי הכי׳ שהכוונה

צריך ביאור הטעם לחכמים שבאין ברכותיהן שוות מין שבעה עדיף

אלא שתמה בחידושי רבי אריה לייב מאלין (סי׳ א אות ב), מה הטעם לומר שלכולי עלמא ׳מין שבעה עדיף׳, ולמה שלחכמים שבברכותיהן שוות חביב עדיף, יהיה הדין באין ברכותיהן שוות שיקדימו את מין שבעה[עג], וכן תמה הפני יהושע (בריש תוספות ד״ה אבל) על מה שהוצרכו הראשונים להוכיח ולדקדק שלא כמהלך זה, ולא הכריחו כן מסברא.

המהלך שמצד קדימה בברכות יש מעלת מין שבעה ומצד החפצא מעלת חביב

ותירץ ר׳ אריה לייב (שם ד״ה ולפמש״כ) על פי יסודו שהובא לעיל שבדין קדימה של ברכות ישנם ב׳ דינים, ׳דין קדימה בחפצא׳ שהדבר שמברכין עליו יש לו קדימה, ו׳דין קדימה בברכות׳ שכיון שיש עליו חיוב של שתי ברכות יש דין איזה יברך קודם. ובברכותיהן שוות שלא שייך ׳דין קדימה בברכות׳ שהרי מברך רק ׳ברכה אחת׳ לפטור את שניהן, מוכרח שמחלוקת רבי יהודה וחכמים בברכותיהן שוות הוא רק מצד ׳קדימה בחפצא׳, איזה חפצא חשובה יותר שעליה יברך. אך באין ברכותיהן שוות יש לדון אם בכלל שייך ׳קדימה בחפצא׳, אבל על כל פנים שייך קדימה בברכות.

ועל פי זה ביאר את דעת המרדכי, שמעלת מין שבעה היא גם מצד ׳דין קדימה בברכה׳ מלבד ׳דין קדימה בחפצא׳[עד], ולפיכך בברכותיהן שוות נחלקו רבי יהודה וחכמים מצד ׳קדימה בחפצא׳, שלשיטת חכמים ׳חביב׳ קודם, ומכל מקום באין ברכותיהן שוות סובר המרדכי שאין ׳קדימה בחפצא׳, אבל יש דין ׳קדימה בברכות׳ ומצד זה רק ה׳מין שבעה׳ הוא סיבה להקדים הברכה כמו שהקדימו הכתוב, אבל חביב אינו מועיל כלל אלא ב׳קדימה בחפצא׳. ודקדק בזה (שם ד״ה והנה לפ״ז) לשון המרדכי ׳מקדים ברכה ממין שבעה׳, ולא אמר הלשון ׳מין שבעה עדיף׳ כמו שאמר בברכותיהן שוות, משום שרוצה להדגיש שהקדימה מצד ה׳ברכה׳ ולא מצד ה׳החפצא׳[עה].

אם מקדים החביב באופן שאין מין שבעה כלל

אך סיים המרדכי (שם) ׳ואם אין בהם ממין ז׳ וברכותיהן שוות כמו אתרוג ותפוח חביב עדיף אליבא דכולי עלמא׳, ודקדק מכאן ר׳ אריה לייב (שם ד״ה והנה) שמשמע דווקא בברכותיהן שוות, אבל ב׳אינן שוות׳ אין קדימה בחביב אף כשאין מעלת מין שבעה כלל, וביאר על פי דרכו, שכיון שכל מעלת ׳חביב׳ מצד ה׳קדימה בחפצא׳, ובאינם שוות לא שייך קדימה בחפצא, שוב אין כלל סיבה להקדים החביב.

לשיטת המרדכי איך יתרץ הוכחת הראשונים ממה שסתם עולא

ותמהו הפוסקים[עו] כיצד יפרנס המרדכי וסיעתו את הוכחת הראשונים ממה שעולא סתם את דבריו, ומוטב לומר שיחיד מודה לרבים, ואילו להמרדכי נמצא שרבים [׳חכמים׳] מודים ליחיד [׳רבי יהודה׳]. וביאר העבודת ישראל (בית ישראל ברכות ריש סוגיין אות א) שדעת המרדכי היא שבסוגיין יש לפסוק כרבי יהודה, וממילא אדרבא, כיון שעולא סתם את דבריו מוטב לומר שחכמים מודים לרבי יהודה, כיון שהלכה בסוגיין כרבי יהודה[עז] [אולם יש ראשונים[עח] שפסקו הלכה כרבי יהודה ואף על פי כן הבינו שבסתמא ׳יחיד מודה לרבים׳].

הקושיות בדברי המרדכי על הבנת הבית יוסף בדבריו

הנחלת דוד (מא. ד״ה והמרדכי) תמה על הבנת הבית יוסף בדברי המרדכי לעולא שחכמים מודים לרבי יהודה באין ברכותיהן שוות שמין שבעה עדיף, שהרי בתחילת דבריו כתב המרדכי כפירוש התוספות בדברי עולא שחביב עדיף ומודה רבי יהודה לחכמים. עוד דקדקו[עט] בלשון המרדכי שהביא שם תוך דבריו גם את דעת הבה״ג (ברכות פ״ו ד״ה והיכא) שמקדימים ׳העץ׳ ל׳האדמה׳ ומבארו כשיטת התוספות. והב״ח (סק״ג ד״ה כתב המרדכי) ביאר שכוונת המרדכי ליישב שיטת הבה״ג, שהקשו עליו הראשונים[פ] איך יפרנס את דברי עולא שבאין ברכותיהן שוות מברך על זה וחוזר ומברך על זה, ועל כך מבאר המרדכי [כהבנת הבית יוסף] שהכוונה שחכמים מודים לרבי יהודה שמין שבעה עדיף, והוא הדין כששניהם מין שבעה או שניהם אינם מין שבעה, שהעץ קודם להאדמה.

ביאור האחרונים בדעת המרדכי שפוסק כהחולקים על עולא

הדרישה (אות ה ד״ה לכן) ושאר אחרונים[פא] ביארו שלעולם בדעת עולא סובר המרדכי כשאר הראשונים [וכתחילת דבריו], ומה שפסק באין ברכותיהן שוות שמין שבעה עדיף, היינו שלהלכה סובר כדעת החולקים על עולא, וכמאן דאמר שנחלקו אף באין ברכותיהן שוות, ופסק כרבי יהודה שמין שבעה עדיף[פב] [ומה שהביא דברי הבה״ג היינו שסובר כדעת התוספות (סוף ד״ה אבל) בדעת הבה״ג שפוסק כלישנא בתרא ולא כעולא].

ו. שיטת הסוברים שעולא לא בא לבאר דיני קדימה

הראבי״ה וסיעתו דקדקו מרש״י כשיטת הרא״ש שיברך על איזה שירצה

רש״י סתם בסוגיין, ולא פירש מה הדין לעולא באין ברכותיהן שוות. ומצינו בזה מחלוקת בהבנתו. הראבי״ה (סי׳ קטז) דקדק כשיטתו שסובר שיברך על איזה שירצה [וכן ביאר הפני יהושע (ברכות מא. רש״י בד״ה אבל) בכוונת הרא״ש (סי׳ כה)[פג], וכן דקדק המגן אברהם (סי׳ ריא סק״ב, ד), ממה שסתם ולא פירש, ואם היה הדין חביב עדיף [וכל שכן ׳מין שבעה׳] היה לו לפרש. ובראש יוסף (ד״ה בדף מ״א) דקדק כן מלשון רש״י (ד״ה אבל) שכתב ׳ושוב אין כאן מחלוקת׳, ולא כתב רש״י שמקדים ה׳חביב׳, משמע שכוונתו שאין כאן כלל מחלוקת והלכו להם דיני קדימה.

התוספות והפני יהושע דקדקו מרש״י שחביב עדיף

אכן התוספות (ד״ה אבל) הביאו בשם רש״י שסובר שלכולי עלמא חביב עדיף. וכן נטה הפני יהושע (שם), שכן רש״י כתב בסמוך (ד״ה חביב עדיף) ׳איזה שירצה דמתניתין, את החביב עליו משמע׳, ואם בדעת עולא היה הדין שאין קפידא כלל בדבר ו׳איזה שירצה׳ כפשוטו [ולא כפירוש לשון המשנה] היה לרש״י לפרש ולא לסתום[פד].

שלדעת המקשן שלא סובר כעולא אתי שפיר [ועוד השיג, שכלפי מה שהקשה המהרש״א, תמוה תירוצו, שכן כיצד יתכן לבאר את הברייתא שלכולי עלמא מין שבעה עדיף, והרי בברייתא נחלקו בכך ורק רבי יהודה סובר כן. ולכן כתב שיותר היה למהרש״א לבאר תירוצו לגבי מה שהקשו שרבי יהודה מסכים לדין עיקר וטפל, ומשמע בלשון הגמרא שאילו נאמר שרבי יהודה חולק על דין זה, היה מיושב לעולא הברייתא, ולכאורה עדיין היה קשה למה להקדים מין שבעה, כיון שלא נחלקו באין ברכותיהן שוות, ועל זה יסובו דברי התרצן. וגם על זה טען הפני יהושע שיש ליישב שהעדיפו להקשות סתירה מרבי יהודה על רבי יהודה עצמו, ועיין שם עוד מה שתירץ בזה [׳אלא דבר מן דין׳ כו׳]].

עג. והנה לעיל נתבאר היטב שיטת רוב הראשונים, שסברתם להיפך, שבאין ברכותיהן שוות עדיף החביב יותר מברכותיהן שוות, וזהו היפך הסברא במשמעות המרדכי. וכן תמה שם בחידושי ר׳ אריה לייב שהסברא היא להיפך.

עד. וזה נתחדש בפסוק ׳ארץ׳ וגו׳, שמכאן למד רבי יצחק ׳כל המוקדם בפסוק קודם לברכה׳ שיש גם דין קדימה מצד הברכה, ׳ואף דברכה אחת היא עם הברכה שמברך על אינו מין ז׳, אבל זהו חידש לנו הקרא דכל המוקדם בפסוק קודם לברכה, דברכה זו יש לה מעלה מצד הברכה עצמה, ויש בזה דין קדימה בברכות׳.

עה. ועיין שם שלפי״ז מבוארים היטב דברי עולא שלא דיבר אלא מצד ה׳קדימת חפצא׳, וזהו שאמר שבאין ברכותיהן שוות לא נחלקו רבי יהודה וחכמים ששניהם שוים מצד קדימת החפצא, ולפיכך שייך בזה דין קדימה של הברכות.

עו. דרישה (אות ה), ואליה רבה (סק״ב).

עז. ומבואר בזה לשון המרדכי שפתח בפירוש רב האי ורש״י ש׳דברי הכל מברך על זה׳ כו׳ היינו ׳איזה שירצה יקדים׳, וכתב על כך ׳והיינו כרבנן׳. ונראה מלשונו שכוונתו שכך יש לפסוק להלכה לשיטתם, ולכן בהמשך הביא לחלוק שפוסקים כרבי יהודה [וראה הגהות מהא״י (שם אות א) וחדושי אנשי שם (שם אות א), וביאורי הרמ״ב (נדפס בקובץ מפרשים במהדורת עוז והדר על המרדכי אות א)]. ולפי המבואר פירושו שאכן ממה שפירשו בסתמא כחכמים עולה שפסקו כן, ולאחר מכן שפסק כרבי יהודה, פירש גם בדברי עולא שמין שבעה עדיף וחכמים מודים לרבי יהודה [בעבודת ישראל (שם) קיצר בלשונו, אך זהו ביאור דבריו].

עח. רא״ש (פ״ו סי׳ כה, וראה תוספות הרא״ש בסוגיין) ורבינו יונה (מא.).

עט. הדרישה (יובא להלן בסמוך) והנחלת דוד (דברי דוד שם).

פ. תוספות (ד״ה אבל, ד״ה מיתיבי), רבינו יונה ורא״ש. ונחלקו הפוסקים אם לשיטת הבה״ג ׳העץ׳ קודם ל׳האדמה׳ אף כנגד מין שבעה [וכן כנגד ׳מוקדם בפסוק׳], מהמגן אברהם (סק״ד) נראה שתפוח קודם לכוסס חיטה, אך באליה רבה (סק״ז) כתב ש׳חיטה׳ קודמת. וראה פרי מגדים (משב״ז סק״ה).

פא. נהר [illegible] (סק״ג ד״ה וכתב) ונחלת דוד (דברי דוד שם).

פב. והוא דוחק, שלא הזכיר כלל מדעת החולקים על עולא [ואדרבא בתחילת דבריו סתם כעולא]. ועוד יש לעיין לפי דרכם במה שהמרדכי שינה את לשונו שכתב לגבי ברכותיהן שוות הזכיר כרבי יהודה, ולגבי אין ברכותיהן שוות לא הזכיר מרבי יהודה, וכבר כתבנו לעיל שנראה שמכאן דקדקו הבית יוסף וסייעתו את שיטתם.

פג. בפני יהושע (שם) הביא מהרא״ש ומהטור שדקדקו בלשון רש״י שאין קפידא כלל בדבר ועל איזה שירצה יברך [כשיטת הרא״ש], ותמה הפני יהושע שאין משמעות מרש״י לזה. ויש לעיין בדברי הפני יהושע, שאכן הרא״ש הביא מתחילה דברי רש״י, וכתב ׳מתוך פירושו משמע דעל איזה מהם שירצה יברך תחילה, דאי צריך לברך על הזית תחילה למה הוצרך לפרש שאין הצנון פוטר את הזית והלא לעולם יברך על הצנון לבסוף׳. וביאור דבריו בפשטות שרק בא לשלול משיטת המרדכי וסיעתו שלכולי עלמא ׳מין שבעה עדיף׳, אך אין כוונתו להוכיח מכאן דווקא כשיטתו שיברך על איזה שירצה ולא על החביב. וכן מוכח מהמשך דבריו שכתב ׳וכן פירש ה״ר שמעיה בשם רב האי׳ כו׳, ושם ביאר הוכחתו שיחיד מודה לרבים, ופשטות שיטה זו שחביב עדיף. וביותר מדוקדק כן ברא״ש, שרק בסוף דבריו חידש ׳ולי נראה׳ כו׳ שאין הקדמת חביב באין ברכותיהן שוות. ואף אם נימא שהרא״ש לשיטתו שם מעיקר דבריו שם [ראה לעיל בהערות] מכל מקום ודאי אין מסתבר שכוונתו כבר בתחילת דבריו להוכיח כן מלשון רש״י כל זמן שלא כתב זה החידוש. נמצא שמעולם לא דקדק הרא״ש משיטת רש״י לענין שאין קדימת חביב. ואכן ראה בראש יוסף (ד״ה בדף מ״א, במוסגר) שכתב שהרא״ש הוכיח מרש״י כתוספות שחביב עדיף, הרי שדקדק כנ״ל בדברי הרא״ש. וביותר תמוה מה שהביא הפני יהושע שכן כתב הטור, ולא נזכר כן כלל בטור [רק בראבי״ה שהזכרנו].

פד. וסיים הפני יהושע שכן נראה לו בשיטת התוספות שהבינו כן בכוונת רש״י. ושמא י״ל גם בדעת התוספות שכוונתם רק להוכיח מרש״י שלא כהמרדכי שמין שבעה עדיף [שהרי בלאו הכי עיקר דברי התוספות באו לאפוקי מצד זה, וכמו שנתבאר לעיל מהמשך דבריהם], ואכן כך מפורש בדברי הרא״ש כנ״ל, וממילא כבר נטו התוספות מצד עצמם לפרש שחביב עדיף לכולי עלמא [ולא עלה על דעתם כלל הצד שאין קדימה כלל]. אך עיין ביאור הלכה (ריא ריש ד״ה וי״א, במוסגר) שהבין [כהפני יהושע] שהתוספות נחלקים בזה על הראבי״ה.

ויעויין עוד ברש״י (ד״ה אמר רבי ירמיה) שהביא גירסא ׳אבל בשברכותיהן שוות מברך על אחד מהן שירצה׳, ודחה רש״י שאין לגרוס כן, שהלא דברים קל וחומר ׳דהשתא בשאינן שוות מקפיד

ברש"י מבואר שעולא בא לחדש שאין אחת פוטרת חבירתה

והנה מלשון רש"י שכתב (ד"ה אבל) 'אבל בשאין ברכותיהן שוות דברי הכל אין ברכה אחת פוטרתן ושוב אין כאן מחלוקת'. משמע שבדברי עולא כלול חידוש שאין אומרים שברכה אחת תפטור חבירתה אף שביסודו אין ברכותיהן שוות. ואכן הקשה רש"י (שם) למה לא יפטור, והרי שנינו (מ.) 'בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא', ותירץ לחלק שדווקא במין אחד וטעה ובירך עליו 'האדמה' יצא, אבל בצנון וזית שבירך על הצנון לא יפטור את הזית. וביאר רבינו יונה (מא. ד"ה אבל)[פה] שעולא בא להשמיענו שני דברים: א. דין הקדימה [היינו כמו שנתבאר לעיל המחלוקת בכוונתן], ב. שאם בירך תחילה על המין האחד האדמה צריך לברך עוד על מין שברכתו 'העץ', ואינו נפטר בברכת בורא פרי האדמה[פו].

והקשו הפני יהושע (מא. ד"ה מיהו) והנחלת דוד (דברי דוד ד"ה אך טובא) על פירוש הראשונים, שמלשון עולא לא הוזכר דין הקדימה באין ברכותיהן שוות, והן לפי שיטת הראשונים שלכולי עלמא חביב עדיף, קשה איך אמר עולא בסתם 'מברך על זה' שהרי אפשר לפרש להיפך שאין קפידא. והן לפירוש הרא"ש שלא משנה על איזה יברך תחילה קשה, שלא הזכיר עולא שאין קפידא, והיה לו להדגיש שבאין ברכותיהן שוות אין נפקא מינה בהקדמתן. ועוד הקשה הנחלת דוד (שם) שדוחק לומר שכוונת עולא לשני חידושים, ובפרט שסותם דבריו כל כך, ושדרך אגב נשמע חידוש נוסף מדיוק תיבה אחת[פז].

מהלך הנחלת דוד ברש"י

ומסקנת הנחלת דוד (שם מד"ה אך באמת) שעולא לא בא להשמיע כלל דיני קדימה, והיה פשוט לו שבאין ברכותיהן שוות לא שייך דיני קדימה[פח], עד שלא הוצרך כלל לומר הדין בזה. אלא עיקר דבריו להשמיע שאף שיש דין שבדיעבד נפטר פרי העץ בברכת 'האדמה' [וכן ש'שהכל' פוטר את כל המינים[פט]] היינו דווקא במין אחד, אבל בשני מינים 'אין האחד פוטר את חבירו', וזהו תוכן דברי עולא 'מברך על זה וחוזר ומברך על זה' ובכוונה לא סיים מה קודם, שאין זה ענינו, אלא בא לומר שלעולם מברך שתים, ואף שברכה אחת כללית לא פוטרת את חברתה, וממילא מתבאר שאין דין קדימה כיון שיש כאן ב' ברכות. ומדוקדק לשון רש"י 'אין ברכה אחת פוטרתן ושוב אין כאן מחלוקת'. ולפי"ז המשך דברי רש"י שהקשה מהמשנה שבירך על פירות האילן כו', אינה קושיא חדשה בפני עצמה[צ], אלא המשך דבריו שזהו גופא כל עיקר דברי עולא.

ראיה מרבינו יונה והרא"ש לדעת הבה"ג

ואכן הראשונים הקשו על דעת הבה"ג שסובר שברכת 'העץ' קודמת ל'האדמה' [שהיא ברכה יותר מבוררת], שאם כן כיצד אמר עולא שבאין ברכותיהן שוות לכולי עלמא חביב עדיף או איזה שירצה יקדים, הרי תמיד צריך להקדים הברכה היותר מבוררת. וכתבו הרא"ש (פ"ו סי' כה) ורבינו יונה (מ: ד"ה עוד כתב) ליישב דעת הבה"ג שאין כוונת עולא כלל לומר כאן דין קדימה, אלא לחדש שלא יפטרו בברכה זה את זה, וכפי שנתבאר בנחלת דוד בשיטת רש"י[צא].

כן שיטת הבית יוסף בדעת הרמב"ם

וכן בדעת הרמב"ם (ברכות פ"ח הי"ג) ביאר הבית יוסף (סי' ריא ד"ה והרמב"ם, כסף משנה שם) כנ"ל, שלדעתו עולא לא בא להשמיענו דין הקדמה כלל. ותמהו האחרונים[צב] על הבית יוסף, למה הוצרך לכך בשיטת הרמב"ם, ולמה לא פירש כשאר הראשונים[צג].

דחיית הרא"ש ורבינו יונה

ודחו הרא"ש ורבינו יונה (שם) ביאור זה בדברי עולא, שאין לשונו משמע כך, שלביאור זה היה צריך לומר 'אין האחד פוטר את חבירו', אלא ודאי בא עולא להשמיע [גם][צד] דיני קדימה.

והפני יהושע (מא. ד"ה מיהו עיקר) תמה, שלפי"ז לא היה צריך עולא לומר את דבריו על משנתינו המדברת מענין דיני קדימה, אלא לומר זאת על המשנה לעיל 'בירך על פרי העץ בורא פרי האדמה יצא', שעל כך לפירושם בא עולא לחדש שלא שנו אלא במין אחד ובירך עליו בטעות, אבל כשמברך על שני מינים לכתחילה לא יצא. וכן הקשה מהלשון 'דברי הכל', שהרי אינו שייך כלל למחלוקת רבי יהודה וחכמים, ומהיכי תיתי שיחלקו בדבר חדש אם פוטר העץ את האדמה[צה].

החידוש בדברי עולא שאין חביב או מין שבעה פוטר את שכנגדו

בספר הנר (מא. ד"ה אמר עולא) כתב 'אבל אין ברכותיהן שוות כגון צנון וזית שאין בהן עיקר ותפילה, דברי הכל שאין אחד מהן נפטר בברכת חבירו ולא מין שבעה פוטר זולתו ולא חביב פוטר זולתו, אלא מברך על זה וחוזר ומברך על זה'. ומדוקדק מלשונו שעיקר החידוש בדברי עולא לומר שאין מין אחד נפטר בברכת חבירו, אך לא מצד הדין ש'האדמה' פוטר 'העץ', אלא מצד סברת 'חביב' ו'מין שבעה' [ויתכן שזוהי כוונת הרא"ש ורבינו יונה לדעת הבה"ג וכן הכסף משנה בדעת הרמב"ם[צו]. וכיון לזה הראש יוסף (סוף ד"ה בדף מא)[צז] וביאר החידוש, על פי מה שהקשה הרשב"א (ד"ה מיתיבי) בדעת המקשן

רבי יהודה על הקדמתן ואמר מין שבעה עדיף, כשבא לפטור זו בזו לא כל שכן', והנה משמעות רש"י שלגירסא שהיתה לפניו הדין שחביב עדיף וזהו שדחה שודאי לרבי יהודה קל וחומר שמין שבעה עדיף, ומוכח שלא כשיטת המרדכי וסייעתו. ואפשר שמכאן הוכיחו התוספות את פירושם, שכן אם סבר כהרא"ש יכל לסתור הגירסא מחכמים [שאם באינן שוות מקפידים על הקדמתן שחביב עדיף כל שכן כשבא לפטור זו בזו]. ואולי אין להשוות הגירסא הזו כיון שגרסו להדיא 'על אחת מהן שירצה' שמשמע כלשון המשנה שחביב עדיף [מה שאין כן לגירסא דידן 'מברך על זה וחוזר ומברך על זה', שמכאן דקדקו הראבי"ה והרא"ש את שיטתם].

פה. וכן מוכח מהתוספות.

פו. ובפשטות קושיית המקשן בגמרא מהברייתא שצנון פוטר את הזית, היא על חידוש השני שאין 'האדמה' פוטר את 'העץ'. ועיין בחידושי הרשב"א (ד"ה רבי יהודה) שלדעת המקשן נחלקו 'בתרתי' גם בדין צנון פוטר את הזית, וגם בדין קדימה באין ברכותיהן שוות.

פז. וראה שם בנחלת דוד שהוסיף להקשות על פירוש הראשונים, וסיים 'ועוד כמה דוחקים בסוגיין ונלאיתי להאריך בהן'. עוד יש להעיר שהביא רש"י (שם) גירסא בגמרא שהקשו על עולא 'פשיטא', וכתב רש"י שאין לגרוס כך, 'חדא שאין זו שיטת הסוגיא מעיקרא קשיה ליה, פשיטא דלא איצטריך למימרא, והדר קשיא היכי מצי למימרא. ועוד, דלא פשיטא היא אי לאו דאשמעינן עולא הוה אמינא צנון פוטר את הזית דהתנן בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא'. משמע מרש"י שכל הסיבה להכריח שאינו 'פשיטא' הוא משום שיש חידוש מצד שלא פוטר ברכת הצנון את הזית, אבל לגבי הלכות קדימה לא הקשה רש"י שיש בזה חידוש ובהכרח שסובר שאין בזה דין קדימה [ועיין עוד מה שיתבאר בביאור הגמ' 'במאי פליגי' לשיטת רש"י].

פח. הנחלת דוד נקט למהלך זה שבאופן של אין ברכותיהן שוות לא שייך כלל דיני קדימה, וכשיטת הרא"ש לדינא, אלא שהרא"ש סובר שזהו גופא חידושו של עולא, ואילו לרש"י כל זה היה פשוט לעולא לגמרי ולא הוצרך לחדש זאת. ועיין שם בנחלת דוד שהוסיף לדקדק כן מלשון המשנה שלא שנינו 'עליו הוא מברך תחילה' אלא 'עליו הוא מברך', משמע עליו הוא מברך ופוטר חבירו, שכן כל דין הקדימה אינם אלא על מה תחול הברכה ולא בב' ברכות.

פט. כך הוסיף הנחלת דוד, ובזה תירץ 'קושיא עצומה' על שיטת הראשונים, היכן נזכר בעולא שדיבר דווקא בברכת 'בורא פרי העץ' ו'בורא פרי האדמה', הרי בסתמא אמר אין ברכותיהן שוות ויש בכלל זה גם האדמה ושהכל או העץ ושהכל. והרי לגבי שהכל, כבר הביאו הראשונים שמוכח מדף ל"ט שודאי הוי 'האדמה' ו'העץ' ברכה מבוררת הקודמת לשהכל. אכן לפי ביאורו מיושב, שאף על זה בא עולא לחדש שלא נאמר שכמו שבדיעבד נפטר בשהכל אף לכתחילה יפטר בברכה אחת [ואתי שפיר לשון עולא 'מברך על זה וחוזר ומברך על זה', ולפי הבנת הנחלת דוד לכאורה היה צריך לומר 'מברך העץ ומברך האדמה', שהרי לא מדבר באופן כללי על 'חביב' או 'מין שבעה', אלא על ברכה מסוימת. אך כעת מיושב, שסתם כיון שכולל גם 'שהכל'].

צ. ועיין שם בנחלת דוד שדקדק מלשון התוספות (ד"ה אבל) שהבינו ברש"י שהוא קושיא בפני עצמה [שכתב 'והקשה רש"י כו'].

צא. ובנחלת דוד הוסיף שלפי"ז ניתן לומר גם לשיטת רש"י שיסבור כהבה"ג, שברכת 'העץ' קודמת משום שנחשבת 'מבוררת' לעומת ברכת 'בורא פרי האדמה', וכמשמעות לשון הראשונים שמלכתחילה סברו כן על פי הגמרא לעיל (לט.), והוצרכו להדחק ולחלק. אך לרש"י שפיר יש לומר שאכן נחשב ברכה מבוררת, ועולא כלל לא נכנס לזה.

צב. עיין דרישה (סי' ריא אות א), באר יהודה (על הרמב"ם שם), מאמר מרדכי (סי' ריא סק"ב) ונחלת דוד (מא. ד"ה ונראה).

צג. ובראש יוסף (מא. ד"ה והרמז"ל) ביאר שדקדק כן מגוף לשון הרמב"ם, היינו שאף שאין הכרח מצד שיטתו [כמו שמוכח לפי הבה"ג] מכל מקום כך מתפרש מלשון הרמב"ם, שפתח (שם) 'היו לפניו מינים הרבה, אם היו ברכותיהן שוות מברך על אחד מהן ופוטר את השאר, ואם אין ברכותיהן שוות מברך על כל אחד מהן בברכה הראויה לו, ואי זה מין שירצה להקדים מקדים' כו', ולכאורה תמוה שהיכן רישא זו נזכרה בגמרא, והיה להרמב"ם לכתוב 'בין שוים ואין שוים איזה שירצה יקדים' שכן דין זה שוה [לשיטת הרמב"ם להלכה] בשניהם. ומכאן דקדק הבית יוסף שכך סבר הרמב"ם בפשט דברי עולא. והמהר"ם בנט (ביאור מרדכי סוף ס"ק נח) ביאר שהוכיח הרמב"ם מכך שכיון שהלכה כחכמים למה הוצרך עולא לומר שמודה רבי יהודה לחכמים כיון שאינו נוגע להלכה, ולכן ביאר באופן אחר את דברי עולא. אכן ראה בלחם משנה (שם) שפירש בדעת הרמב"ם כפשוטו שכוונת עולא לומר שמודה רבי יהודה שמין חביב עדיף.

צד. לשון רבינו יונה לפנינו 'אלא ודאי על הקדימה בא להשמיענו שאפילו יהיה לו פירות האדמה ופירות העץ יקדים איזה שירצה'. ובב"ח הגיה 'אלא ודאי אף על הקדימה'.

צה. וראה שם בפני יהושע שני מהלכים בכל זה. וכל הנ"ל יש להעיר גם על דעת הכסף משנה ברמב"ם, וביותר שיש להקשות על הרמב"ם גופו, למה שנה דין זה בהלכות קדימה, ולא בסמוך לדין (פ"ח ה"י) שבדיעבד המברך 'האדמה' על פירות האילן יצא.

צו. וכך מדוקדק בלשונם שכתבו 'אין האחד פוטר חבירו', ולא הדגישו דווקא האדמה את העץ, ומשמע שהוא הדין להיפך. ובזה מיושב גם דקדוק הנחלת דוד שהבאנו לעיל שמסתימת עולא משמע שמדובר בכל סוגי הברכות, ועיין שם שתירץ שגם 'שהכל' בכלל, אבל עדיין לא מיושב, שכן סתימות לשונו מורה גם על ברכת 'המוציא' ו'האדמה' וכדומה הרבה ברכות שבהם לא מצאנו שבדיעבד יוצא [ועל כל פנים לא מפורש כן בסוגיות הגמ'], ולדבריו עדיין קשה באותם ברכות שלא שייך חידושו של עולא. אכן לפי ספר הנר, מבואר שעולא דיבר בכל הברכות שיהיה, ובאופן שיש בהם 'חביב' או 'מין שבעה' [ומה שקיימא לן שברכה מבוררת יש להקדים, זהו על פי מסקנת עולא לאחר שחידש שלא פוטרת ברכה את חבירתה]. וגם בלשון רש"י יש לפרש כן בתחילת דבריו שאין ברכה אחת פוטרתן, שאין כוונתו דווקא לענין האדמה והעץ. אכן בהמשך הביא להקשות מצד המשנה [וכמו שדקדק הנחלת דוד שהתוספות הבינו ברש"י שהיא 'קושיא חדשה בפני עצמה'], ולפי"ז אף שבדברי עולא ישנם ב' חידושים שניהם באותו ענין הם, שאין ברכה אחת פוטרת חבירתה, הן מצד 'חביב ומין שבעה' [וזהו השייכות למשנתינו] והן האדמה והעץ [אף שהאדמה פוטר העץ]. מה שאין כן לפירוש ברש"י שהבינו הראשונים, שהם ב' דינים נפרדים לגמרי.

צז. הראש יוסף כתב זאת רק כחידוש נוסף בדברי עולא [מלבד החידושים שביארו הראשונים], אך בדעת ספר הנר יש לפרש שזהו החידוש היחידי.

שעלה על דעתו שצנון פוטר לגמרי את הזית[צח], 'דקסבר שכל החביב פוטר את השאר כאילו הוא עיקר והשאר טפלה', היינו ש'חביב' הוא סיבה לגרום שהוא עיקר האכילה וה'אינו חביב' טפל אליו ונפטר בברכתו[צט]. והוסיף הראש יוסף (ד"ה והוי יודע, במוסגר) שסברת הרשב"א היא לחכמים שחביב עדיף אם כן יש לצדד שהוי 'עיקר', וכמו כן יש לפרש גם לרבי יהודה ש'מין שבעה עדיף', נמצא שכשאוכל מין שבעה עם מינים אחרים, נעשה 'מין שבעה' עיקר ושאר המינים טפילה[ק]. ומעתה זהו גופא חידוש עולא שלא כסברת המקשן, אלא שאין 'חביב' ו'מין שבעה' סיבה להופכם ל'עיקר' לפטור השאר מדין 'עיקר וטפל' [באין ברכותיהן שוות], אלא רק סיבה 'להקדים' בברכותיהן שוות[קא].

ז. דעת החולקים על עולא

דעת החולקים על עולא וביאור הגמ' במאי פליגי

בהמשך הסוגיא הביאו שנחלקו רבי אמי ורבי יצחק נפחא, אחד מהם סובר כעולא, ואילו השני סובר 'אף בשאין ברכותיהן שוות נמי מחלוקת'. והקשו בגמ' 'בשלמא למאן דאמר בשברכותיהן שוות מחלוקת שפיר, אלא למאן דאמר בשאין ברכותיהן שוות פליגי, במאי פליגי'. ותירצו 'אמר רבי ירמיה להקדים, דאמר רב יוסף כו' כל המוקדם בפסוק זה מוקדם לברכה' כו'. וצריך ביאור מה כוונת הגמרא בקושייתה 'במאי פליגי', למה שלא יחלקו רבי יהודה וחכמים גם באין ברכותיהן שוות, ואדרבא הסובר כעולא צריכים להבין את טעמו.

הוכחת הפרי חדש מכאן כהרא"ש

ומכאן הוכיח הפרי חדש (ריש סי' ריא) להלכה כשיטת הרא"ש שכוונת עולא שאין כלל דין קדימה באין ברכותיהן שוות, ולכן הקשו על המאן דאמר שחולקים גם באין ברכותיהן שוות, שהיה פשוט לגמרא סברת הרא"ש ש'לא שייכי זה לזה' ולא שייך בזה דין קדימה, ואם כן מה שייך כאן שיחלקו בהקדמה [ומכל מקום תירצה הגמרא שנחלקו ב'להקדים']. אבל לשיטת הראשונים שגם לעולא באין ברכותיהן שוות חביב עדיף [אף לרבי יהודה], או לשיטת המרדכי וסיעתו שלעולא 'מין שבעה עדיף' [אף לחכמים], על כרחך ידעה הגמרא ששייך דין קדימה אף באין ברכותיהן שוות, ולמה לא היה מובן שגם בזה יחלקו רבי יהודה וחכמים מה עדיף[קב].

דברי התוספות והרשב"א

וכתבו התוספות (ד"ה במאי) 'במאי פליגי, כלומר מאי טעמא דרבי יהודה דאמר שבעת המינין עדיף [אף באין ברכותיהן שוות], מאי עדיפות שייכא בהו אחר שאינן יכולין לפטור שאר מינין, ומשני דהעדיפות הוי מן ההקדמה'. נראה שהוצרך לבאר כך לשיטתו בעולא שבאין ברכותיהן שוות מודה רבי יהודה שחביב עדיף, שעל כרחך היה פשוט לגמרא הסברא שבאין ברכותיהן שוות אין מקום להעדפת מין שבעה.

ובאופן דומה ביאר הרשב"א (ד"ה אלא) [בדרך השניה] לפי דרכו, שקושיית הגמרא מסברא כמו שביאר לעיל סברת עולא לחלק בין כשאחד פוטר את חבירו, למברך כל אחד לעצמו[קג], ומכל מקום תירצה הגמרא שכמו כן 'אין בדין שיקדים לברך על מי שאינו חשוב לפני החשוב'.

ביאור הרשב"א שהנדון אם נחלקו כלל בלפטור ברכה את חבירתה

הרשב"א כתב ליישב בדרך ראשון, שהנה מתוך דברי עולא מבואר לגמרי כל שיטתו, אבל החולק שאמר 'פליגי' לא נתפרש במה נחלקו, אם כסברת המקשן שאף באין ברכותיהן שוות פוטר זה את זה. או שלעולם אינו פוטר אלא נחלקו לגבי 'להקדים', ופשטו שהמחלוקת ב'להקדים'.

לדעת המרדכי כיצד יבאר קושיית הגמרא והתירוץ

הקשה הפני יהושע שעדיין יש להקשות על השיטה שלעולא לכולי עלמא 'מין שבעה עדיף', מה שייך להקשות 'במאי פליגי' על רבי יהודה, והרי לעולא כל שכן שקשה לכולי עלמא. והוסיף העבודת ישראל (בית ישראל שם סק"ד) שאם נבאר שקושיית הגמרא היתה מה הטעם של חביב [היפך מתוספות], והיה פשוט למקשן סברת עולא שבאין ברכותיהן שוות יש רק עדיפות של 'מין שבעה' [וכמו שנתבאר לעיל בטעם המרדכי[קד]], אם כן מה תירצה הגמרא והביאה דין 'כל המוקדם בפסוק', הרי הקושיא היתה על הסובר חביב עדיף. אכן בתוספות (ד"ה א"ר ירמיה) הביאו שיש שגרסו זאת כמימרא בפני עצמה 'אמר רב יוסף' ולא שייך לתירוץ הנאמר לעיל 'להקדים' [ולפי"ז אפשר שתירוץ הגמרא שגם לגבי 'להקדים' ברכה לחבירתה שייך הקדמת החביב].

תירוץ העבודת ישראל

העבודת ישראל (שם) כתב ליישב הן את שיטת המרדכי, והן את שיטת התוספות וסייעתו, שלעולם המקשן אכן הבין בכוונת עולא שיברך על איזה שירצה כשיטת הרא"ש שאין כלל קדימה, ולכן הקשה שבאין ברכותיהן שוות לא שייך כלל דיני קדימה. ועל כך תירץ רבי ירמיה 'להקדים', שמצינו גם דין הקדמה באין ברכותיהן שוות ועל זה הביאו דברי רב יוסף 'כל המוקדם' כו', ולפי המסקנא גם עולא מודה ששייך 'קדימה' באין ברכותיהן שוות, ומעתה כוונתם היתה רק שלא נחלקו בזה, אלא שלשיטת התוספות וסייעתו חביב עדיף, ולשיטת המרדכי 'מין שבעה עדיף'.

ביאור הסוגיא לפי השיטות שאין חידוש עולא מצד 'דיני קדימה'

לעיל הובא שיטת הסוברים[קה] שאין עיקר דברי עולא על 'דיני קדימה', אלא לומר שבאין ברכותיהן שוות אין נפטרים אחד בברכת חבירו, אבל פשוט היה לו שאין קדימה באין ברכותיהן שוות. ובפני יהושע (מא. ד"ה מיהו עיקר) תמה, שהרי מבואר כאן שנחלקו אמוראים בדבר זה, ויש שיטה שנחלקו אף באין ברכותיהן שוות, וכיצד היה פשוט לעולא עד שלא הוצרך לומר כלל שאין קדימה.

אמנם הנחלת דוד (שם) ביאר שאדרבא, מעתה יתיישב מה שהקשו בגמרא על המאן דאמר שחולק על עולא 'במאי פליגי', ובראשונים נתקשו מה הוקשה לו[קו]. אכן באם נפרש שעולא לא בא לחדש דיני קדימה, והיינו שהיה פשוט לגמרא שאין שום מעלה בהקדמה באופן שאין ברכותיהן שוות, אם כן זהו הביאור במה שהקשו לחולק עליו 'במאי פליגי' שהרי פשוט הוא שאין דין קדימה, ורק התרצן חידש שיש מקום לצדד אף באין ברכותיהן שוות שיש דין הקדמה, אבל לשיטת עולא עצמו אכן נשאר כהבנת המקשן שפשוט שאין בזה קדימה.

צח. בגמרא הקשו 'מיתיבי היו לפניו צנון וזית מברך על הצנון ופוטר את הזית', ובהוה אמינא עדיין לא העמידו הברייתא ב'עיקר וטפל', ומקשה הרשב"א שאם כן כיצד הבין המקשן את גוף הדין שצנון פוטר הזית. ותירץ שם הרשב"א ב' תירוצים, התירוץ הראשון הוא שהובא להלן בסמוך [והשייך לענינינו]. והתירוץ השני [שנראה שם להרשב"א עיקר] שסבר כקושיית רש"י הנ"ל, שכיון שאם בירך על פירות האילן 'בורא פרי האדמה' יצא בדיעבד, ואף כאן דומה ל'דיעבד' שהרי אם בירך על הצנון יצא ידי זית, ודקדק שם לפי"ז את לשון הברייתא 'מברך על הצנון ופוטר את הזית', ולא קתני 'מברך על איזה שירצה ופוטר את השני' [וראה כעין זה בריטב"א שהוסיף לבאר שהטעם שנחשב כ'דיעבד' כדי שלא ירבה בברכות, ועיין עוד בחידושי הרא"ה].

צט. וכבר נתבאר (לעיל אות ב) סברא דומה מהמאירי והרשב"א, שהמאירי ביאר בסברא זו את כל עיקר דין קדימת חביב, שכתב 'החביב שהוא כעין עיקר והאחר כעין טפילה', ולפי"ז מבוארת ההוה אמינא שאכן גם יפטור את חבירו.

ק. וביאר בזה הראש יוסף (שם) את הבנת המקשן בדברי רבי יהודה בברייתא 'מברך על הזית' ולא הזכיר 'וחוזר ומברך על הצנון', שבאמת לא חולק רבי יהודה על חידוש התנא קמא שהמין החשוב נעשה ל'עיקר' ופוטר את שכנגדו 'הטפל', אלא בא לומר להיפך מתנא קמא שאין העיקר הצנון [ה'חביב'] אלא העיקר הוא המין שבעה ['זית'] וממילא נפטר הצנון.

קא. ומיושב היטב השייכות בין דברי עולא למשנתינו, שכאן נתחדש עיקר מעלת 'חביב' ו'מין שבעה', ובא עולא לומר שאף שמועיל המעלה להיות סיבה 'להקדים', אין בכך סיבה גם לעשותו ל'עיקר וטפל'. ועיין היטב במסקנת הסוגיא שתירצו את דברי עולא שיפרש הברייתא ב'חסורי מחסרא והכי קתני, היו לפניו צנון וזית, מברך על הצנון ופוטר את הזית, במה דברים אמורים כשהצנון עיקר, אבל אין הצנון עיקר דברי הכל מברך על זה וחוזר ומברך על זה. ושני מינין בעלמא שברכותיהן שוות מברך על איזה מהן שירצה, רבי יהודה אומר מברך על הזית שהזית ממין שבעה'. ולכאורה תמוה השייכות בין הרישא של הברייתא המדברת מענין 'עיקר וטפל', להסיפא המדברת לענין דיני קדימה בעלמא, ומה שייכים זה לזה. ולפי מהלך ספר הנר והראש יוסף אתי שפיר, שהברייתא באה לומר את חידושו של עולא, שאף שב'עיקר וטפל' ממש הדין שפוטר זה את זה, מכל מקום בחביב ומין שבעה אין סברא אלא להקדים בברכותיהן שוות. וכעין זה ביאר הגר"י שטייף (חדשים גם ישנים שם בגמרא ד"ה וחסורי מחסרא וה"ק, הובאו דבריו לעיל ב'יסוד מעלת חביב').

קב. ואף שלעיל מבואר דעת עולא מדוע לא נחלקו באין ברכותיהן שוות, מכל מקום אין בכך סברא מוכרחת עד שיהיה ניתן להקשות מכך על הסובר שאכן המחלוקת גם באין ברכותיהן שוות, וכיצד הקשו 'במאי פליגי', וזו כוונת הרשב"א (ד"ה אלא) 'תמיה לי, ומאי קא קשיא ליה במאי פליגי, הא ודאי בלהקדים פליגי, דכיון דחד אמר בשאין ברכותיהן שוות דברי הכל מברך ע"ז וחוזר ומברך ע"ז, כלומר שאין הקפדה בהקדמתן, א"כ מאן דאמר עדיין הוא מחלוקת אלמא בהקדמה פליגי' [כלומר כיון שמדברי עולא נשמע שאין הקפדה בהקדמתן ולכן לא נחלקו בו רבי יהודה וחכמים, מסתבר שהסובר שכן נחלקו יסבור שנחלקו בדין הקדמה].

קג. זהו לשונו 'בשלמא למאן דאמר בשברכותיהן שוות בלחוד פליגי שפיר, כלומר יש טעם נכון למחלוקתם שאין להקפיד אלא במקום שהאחד פוטר את חבירו, אבל בשאין ברכותיהן שוות שאין זה פוטר את זה במאי פליגי, וכי להקדים ברכה זו לזו מי פליגי'.

קד. והיינו כעין ביאור התוספות והרשב"א לעיל, אלא לאידך גיסא, שכל מה שנבאר בטעם שיטת עולא, היה פשוט להמקשן כן.

קה. רבינו יונה והרא"ש לדעת הבה"ג, הבית יוסף בדעת הרמב"ם, הנחלת דוד בדעת רש"י, וכן דעת ספר הנר.

קו. והוסיף הנחלת דוד להקשות על פירוש התוספות הנ"ל, שהוא דוחק, שאם כן למה שאלו בסתם 'במאי פליגי', ולא הקשו 'מאי טעמא דרבי יהודה'.

ח. הלכה כרבי יהודה או כחכמים

מבוא

עתה נתבאר מהלך הסוגיא שיטת עולא והחולקים, ובירור שיטות הראשונים, ומעתה יש לדון להלכה כיצד נפסק. ונידון זה תלוי בכמה נידונים, האם נפסק בגוף המחלוקת כשיטת רבי יהודה או כשיטת חכמים. וכן האם נפסק כעולא או כהחולקים [שנחלקו אף באין ברכותיהן שוות]. ולפי הצד שנפסק כעולא, יהיה תלוי ועומד בגוף דברי עולא כמו שנתבאר לעיל במחלוקת הראשונים בביאור דבריו.

מחלוקת הראשונים אם נפסקה הלכה כרבי יהודה או כחכמים

רבים מן הראשונים[קז] פסקו להלכה כרבי יהודה שמין שבעה עדיף, והוכיחו כן מדברי רב יוסף [׳ואיתימא ר׳ יצחק׳] ׳כל המוקדם בפסוק קודם לברכה׳, והרי זה ׳קל וחומר׳[קח] אם כששני המינים מ׳מין שבעה׳, מכל מקום יש להקדים המוקדם בפסוק [אף כנגד חביב], כל שכן שיש להקדים מין שבעה לשאינו מין שבעה כלל, ומכאן שרב יוסף סבר להלכה כרבי יהודה.

ומאידך הביאו שיטת רבינו שמעיה ורב האי גאון[קט] שפסקו כחכמים שחביב עדיף, והעמידו דברי רב יוסף באופן שאין אחד חביב יותר מחבירו, ולכן לכולי עלמא מין שבעה ומוקדם בפסוק קודם לברכה[קי].

הוכחת הראשונים ממעשה ברב חסדא ורב המנונא

אך הוכיחו בראשונים[קיא] שדברי רב יוסף להקדים המוקדם בפסוק נאמרו אף ׳כנגד חביב׳, מהמעשה ברב חסדא ורב המנונא (מא:) שישבו יחדיו בסעודה, והובאו לפניהם תמרים ורימונים, ׳שקל רב המנונא בריך אתמרי ברישא, אמר ליה רב חסדא לא סבירא ליה מר להא דאמר רב יוסף׳ כו׳, והשיבו שיש להקדים הסמוך יותר ל׳ארץ׳. ואם חביב קודם ועדיף ממין שבעה ומוקדם, מה תמה רב חסדא מרב יוסף, שמא לרב המנונא חביבים יותר תמרים ולכן הקדימם, ובהכרח שדברי רב יוסף נאמרו אף כנגד חביב.

יישוב שיטת הראשונים שפסקו כחכמים

וליישב השיטות הסוברים שיש לפסוק כחכמים שחביב עדיף ממוקדם בפסוק, ויקשה עליהם ממעשה דרב חסדא ורב המנונא הנ״ל. כתבו הרשב״א (מא. ד״ה רבי יהודה) והרא״ה (שם), שרב חסדא רק נתכוין לברר אצל רב המנונא מה הטעם שהקדים, אם אכן רק משום שחביב לו או שטעמו שלא סובר מדברי רב יוסף, והשיבו שלא סותר את רב יוסף[קיב]. ונמצא שדברי רב יוסף אכן לא נאמרו באופן שיש אחד מהן חביב.

ובמאירי תירץ שרב חסדא הבין שאם רב המנונא מקדים משום ׳חביבות׳ היה לו לשאול את רב חסדא מה חיבב עליו, שכן היתה שקולה בעיניו חביבותו של רב חסדא יותר [והמאירי לשיטתו ש׳חביב׳ נקבע לפי הגדול[קיג]].

תירוץ הצל״ח שמדובר שרק התחיל לאכול וחזר לאכול מה׳חביב׳

אכן הצל״ח (מא: ד״ה שם בריך) תירץ קושיית הראשונים על הסוברים שחביב עדיף ממין שבעה מתמיהת רב חסדא, שלכאורה יש לדקדק בלשון הגמרא ׳בריך אתמרי ברישא׳, וכיון שתמרים ורימונים ברכותיהן שוות, ובברכה אחת מוציא את שניהם מה ביאור הלשון שבירך על התמרים ׳ברישא׳, והיה צריך לומר שבירך על התמרים[קיד]. אלא על כרחך מדובר שאכל רק מעט מהתמרים כדי לברך עליהם ומיד אכל הרימונים, וזהו ׳ברישא׳ בתחילת אכילתו בלבד אכל התמרים, ומזה הבין רב חסדא שלא משום שחביבים התמרים לרב המנונא יותר הרימונים ולכן הקדימם, אלא מה שהקדים קצת תמרים היה משום דין קדימה ב׳מין שבעה׳ להחיל עליו הברכה, וזהו שהקשה לו מרב יוסף שצריך להקדים המוקדם בפסוק והשיב לו שתמרים קרובים לארץ מרימונים ועליהם להחיל הברכה. וכן דחה המלא הרועים (על רבינו יונה שם, נדפס בילקוט מפרשים החדש מהדורת עוז והדר על עמוד עו) הוכחת רבינו יונה מתמיהת רב חסדא מלשון הגמרא ׳בריך ברישא׳ ולא אמרו ׳אכל תמרי ברישא׳, משמע שבאכילה רצה להקדים הרימונים ורק מחמת הברכה פתח קצת בתמרים.

קושיות המלא הרועים

אלא שדחה המלא הרועים (שם) שרבינו יונה לשיטתו שגדר ׳חביב׳ היינו חביב ברוב הפעמים, ואם כן אף אם נעמיד שאכל מעט תמרים ומשמע שרצה להקדים הרימונים, עדיין אין ראיה שמחמת דיני הקדמת מין שבעה בירך על התמרים, שאפשר שרק עכשיו רוצה הרימון, אבל ברוב פעמים חביבין לו יותר התמרים ולכן הקדים התמר [אמנם הנחלת דוד (דברי דוד ד״ה והראיה) כתב לשיטות ש׳חביב׳ היינו ברוב פעמים, שאין כלל הוכחה מרב חסדא, שכן נוכל לומר שרב חסדא ידע מה חביב תמיד לרב המנונא[קטו], וכל ההוכחה היא רק לשיטות הסוברים גדר ׳חביב כעת׳[קטז]].

עוד דחה במלא הרועים (שם), שאם אכן להלכה ׳חביב קודם׳, אף אם נניח שהיה לו יותר חביב התמרים, מכל מקום למה הקשה לו רב חסדא מדברי רב יוסף, ולא הקשה לו ׳לא סבר מר דחביב עדיף׳, שהרי לפי המתבאר הבין רב חסדא שיותר חביב לו הרימונים, והיה לו להקשות מ׳חביב׳ שיש להקדימו ל׳מוקדם בפסוק׳.

להלכה באין ברכותיהן שוות

בשו״ע (סי׳ ריא ס״א-ב) הובאו שתי הדעות בברכותיהן שוות אם כרבי יהודה או כחכמים, ובאליה רבה (סק״ב) פסק שגם באין ברכותיהן שוות מקדים מין שבעה לחביב. וראה בביאור הלכה (שם ס״א ד״ה ויש אומרים) שבאופן שיש מין שבעה והוא גם חביב דהשתא, יש לצרף את שיטת האליה רבה [להסוברים שדנים בתר חביב דהשתא].

ט. ׳מוקדם בפסוק׳ באין ברכותיהן שוות

האם דברי רב יוסף נאמרו גם באין ברכותיהן שוות

לעיל נתבאר לשיטת עולא שבאין ברכותיהן שוות אין קדימת ׳מין שבעה׳ לרוב הראשונים, לאו דווקא משום ש׳מין חביב עדיף׳ כדעת הרבה ראשונים, אלא אפילו לשיטת הרא״ש וסייעתו שאין קדימה כלל ומה שירצה יקדים אין בדין מעלה להקדים מין שבעה, ולפי״ז יש לתמוה שהרי יש ראשונים שהוכיחו לפסוק כרבי יהודה [כמאן דאמר אף באין ברכותיהן שוות נחלקו] שמין שבעה עדיף מדברי רב יוסף, והיינו שיש להקדים מין שבעה בקל וחומר ממה שיש להקדים ׳מוקדם בקרא׳, אף כנגד חביב. ולכאורה דברי רב יוסף נאמרו הן בברכותיהן שוות הן באין ברכותיהן שוות, שאף באין ברכותיהן שוות יש דין להקדים וכל שכן כשהכנגדו אינו מין שבעה, וקשה לפי עולא שלדעת רוב ראשונים אין דין להקדים מין שבעה.

תירוץ רבינו יונה שמדובר בברכותיהן שוות

וברבינו יונה (מא. ד״ה עוד כתב) הקשה כעין זה[קיז], ותירץ שדין זה להקדים ׳המוקדם בפסוק׳ לא על כל הפסוק נאמר, אלא באופן ששניהם בברכה שוה, וכגון היו לפניו ׳חיטה ושעורה׳ שברכותיהן שוות בזה יקדים

קז. רבינו יונה (מא. ד״ה ולענין) בשם הגאונים, רא״ש (פ״ו סי׳ כה), רשב״א (מד״ה ולענין פסק הלכה) [בשם תוס׳ והראב״ד, והסכים עמהם], תוספות (ד״ה א״ר ירמיה) [ומה שהביא זאת בשם ׳רש״י׳, עיין בצל״ח (סוף מא.) שאדרבא משמעות רש״י כשיטת רבינו שמעיה, ובדברי נחמיה (בתוס׳ שם) ביאר שכוונת התוס׳ ׳פירש״י׳ רק לענין הגירסא שלא גרס ׳דאמר׳, וכן הוא ברש״י שלפנינו, אבל המשך הדברים שכתבו התוספות לפי רש״י הם דברי התוס׳ עצמם לפי גירסא זו. ועיין שם שהציע להגיה בלשון התוספות ׳ואומר ר״י לפי׳ כו׳ שאלו הם דברי ר״י לגירסת רש״י]. וכן נטו יותר הפוסקים להלכה.

קח. כך מבואר ברבינו יונה ובראש (שם).

קט. וכן הכריעו הרא״ה (מא.), ופשטות שיטת הרמב״ם (ברכות פ״ח הי״ג, וראה פירוש המשניות לרמב״ם), וכן משמעות רבינו חננאל (מא.).

קי. ובתוספות (שם) תלו זאת בגירסת הגמרא, שאם גורסים ׳אמר רבי ירמיה בלהקדים דאמר רב יוסף׳ כו׳, הרי שרב יוסף מדבר אף כנגד חביב [כסוגיין] ופוסק כרבי יהודה. אבל אם גורסים ׳אמר רב יוסף׳ יש מקום לומר שמדובר בשאין כאן חביב ולכולי עלמא הוא.

קיא. הראשונים הנ״ל [ועיין חכמת שלמה (חידושים לתוס׳ שם) ודבש תמר (נדפס ב׳הגהות והערות׳ על המהרש״ל מהדורת עוז והדר אות ק) שביארו שזוהי גם כוונת התוספות (שם)].

קיב. וכיון לתירוצם בנחלת דוד (דברי דוד ד״ה והראיה שהביאו), ועיין שם שהתוספות בכמה מקומות תירצו כעין זה, שהמקשה אף שידע שיש להשיבו [שכבר הקשה קודם לכן מברייתא אחרת ותירצו לו, ואותו התירוץ מיישב גם קושיא זו], מכל מקום מקשה עוד משום שרוצה לדעת אם יש תירוץ נוסף לכך. והוסיף הנחלת דוד (שם) שיש עוד לדחות ראיה זו ׳בכמה אנפי׳.

קיג. עיין לעיל בסוף ׳יסוד חביב׳.

קיד. וברש״ש (מא: ד״ה שם בריך) ביאר שהכוונה ׳רישא׳ רצונו לומר ׳ראשון לכל המסובים׳.

ובדברי נחמיה (שם ד״ה שם אתמרי, נדפס ב״ילקוט מפרשים החדש׳ שבמהדורת עוז והדר) ביאר שכוונת הגמרא להורות שאחר כך אכל גם מהרימונים. והיינו שאם היה אוכל רק מהתמרים אין שום מקום לתמיהת רב חסדא, שהרי כל דיני קדימה מדובר שרוצה לאכול משני המינים, אבל אם רוצה לאכול מין אחד הרשות בידו (ראה משנה ברורה ריש סי׳ ריא).

קטו. ועיין שם שמצינו שהיו בקיאים האמוראים בחבריהם מה חביב עליהם, וכמו שאמר שמואל (ברכות מז.) לענין זימון ׳אילו מייתי ארדליא לי וגזליא לאבא׳, ופירש רש״י (שם) שהיו הגוזליא חביבים לרב. ועיין שם בנחלת דוד שלשיטות אלו [שחביב הוא לפי רוב פעמים] ׳לא ידעתי שום מקום לראיה זו׳, ומעתה יקשה בדעת הרא״ש שסובר ׳חביב תדיר׳ ומביא ראיה זו, וכן יקשה ברבינו יונה [להסוברים בדעתו כהרא״ש, עיין לעיל בסמוך], ורק לדעת אבן האזל שהובאה לעיל [׳יסוד חביב׳] שחידש וביאר גם ברבינו יונה וגם ברא״ש שחביב לפי המצב כעת, נוכל ליישב הראיה [להבנת הנחלת דוד].

קטז. ועיין בפרישה (אות ו) מה שהבין בראשונים שהוכיחו שמה הקשה רב חסדא לרב המנונא אולי חביב לו ברוב פעמים. והוסיף שהוא הדין שיש להוכיח שמועיל מוקדם בפסוק אף כנגד חביב עתה, עיין שם.

קיז. לשונו בקושיא צריכה ביאור, שכתב ׳ובכאן יש לשאול האיך מצינו למימר שאם ירצה יקדים פרי העץ לפרי האדמה, והא אמרינן כל המוקדם בפסוק הוא קודם לברכה, וחטה ושעורה שברכתן בורא פרי האדמה הם המוקדמים לפירות העץ האמורים בפסוק, והנה שעל כרחו יש לו להקדים בורא פרי האדמה לבורא פרי העץ, ואף על פי שיהיו לו חביבים יותר פירות העץ׳. והנה אף שדבריו קצת נראים שבא להקשות על הבה״ג שיש להקדים פרי העץ, מכל מקום כבר לעיל דחה את הבה״ג, ונראה שקושייתו היא אפילו לדרכו, ומה שהזכיר העץ והאדמה כוונתו רק להוכיח שמדובר באין ברכותיהן שוות ומכל מקום יש להקדים המוקדם בפסוק לחביב.

החיטה, וכן אם היו לפניו גפן ותאנה, כיון שברכותיהן שוות יקדים הגפן, אבל באופן שהיו לפניו 'חיטה וגפן' כיון שאין ברכותיהם שוות אינו מחויב להקדים החיטה אלא יקדים החביב.

תירוץ נוסף שמדובר כשברכת החיטה היא 'מזונות' וחשובה יותר

עוד תירץ רבינו יונה, שלעולם מדובר אף כשאין ברכותיהן שוות ומכל מקום מקדים המוקדם בפסוק, שכן מדובר שאינו כוסס את החיטה שברכתו בורא פרי האדמה, אלא שהוא אוכל 'דייסא' וכדומה שברכתו 'בורא מיני מזונות', ובודאי צריך להקדים ברכת מזונות קודם ענבים ותאנים [כיון שהוא ברכה 'מעניו מזון'[קיח]], אבל מה שאמר עולא באין ברכותיהן שוות שמברך על החביב מדובר בברכת העץ והאדמה[קיט].

שיטת הרא"ש כעין דברי רבינו יונה

אכן הרא"ש (שם) הקשה כן דווקא על שיטת הבה"ג שפסק שברכת העץ קודמת להאדמה, שמלשון רב יוסף משמע שמברך על חטה ושעורה קודם גפן, אף שברכת הגפן 'העץ' ואילו ברכת חיטה ושעורה 'האדמה' [בכוסס חיטה]. וכתב לתרץ כעין תירוצי רבינו יונה, שאכן הפסוק מדבר דווקא שעשאו פת או דייסא שבזה ברכת המוציא ומזונות קודמת, אבל בכוסס חיטה שברכתה 'האדמה' לא דיבר הפסוק. והוסיף שאם נרצה להעמיד בכוסס את החיטה, יש לומר שכל המקודם היינו בזמן שברכותיהם שוות, כמו חיטה לגבי שעורה, וכן ענבים לגבי תאנים ורימונים.

הסתירה ברא"ש

והקשו האחרונים שהרא"ש סותר את עצמו, שהרי בתחילת הסוגיא הוכיח מרב יוסף שהמקודם בפסוק קודם ועל כרחך שהלכה כרבי יהודה שמין שבעה עדיף מקל וחומר, [ודחה את דברי רבינו שמעיה שהעמיד כשאין שם חביב], ואם כן מעתה יקשה גם לרבי יהודה באופן שאין ברכותיהן שוות לדעת הרא"ש שמודה רבי יהודה שאין אומרים מין שבעה קודם לחביב, ולמה המוקדם בפסוק יקדם. ובהכרח צריכים לתירוצי רבינו יונה שמדובר בברכותיהן שוות, ואם כן למה הוקשה הרא"ש רק על הבה"ג וכתב שלשיטת החולקים מיושב, והרי לכולם צריכים להעמיד דברי רב יוסף בברכותיהן שוות[קכ] [ואין ליישב שמדובר ב'אין חביב אחד יותר מחבירו', שכן יסתור מה שהוכיח הרא"ש מדברי רב יוסף שהלכה כרבי יהודה, והרי זוהי דחיית רבינו שמעיה שמדובר בשאין חביב, והרא"ש לעיל הוכיח לסתור דבריו].

הסתירה בדברי הטור

וכן הקשו הפוסקים[קכא] בדעת הטור, שבתחילת הסימן הביא שיטת אביו הרא"ש שבאין ברכותיהן שוות יקדים איזה שירצה, וכן הביא דעת הסמ"ק שלכולי עלמא חביב עדיף, ואילו בהמשך הביא דין 'כל המוקדם בפסוק', ולפי"ז פסק הטור ש'חיטה קודמת לזית', ו'זית קודם לשעורה', וכן 'שעורה קודמת לגפן'[קכב], וכן בסוף הסימן[קכג] הביא בשם אביו הרא"ש שאפשר שמדובר אף בכוסס חיטה, והרי אין ברכותיהן שוות, וכיצד יהיה דין מוקדם בפסוק.

תירוץ המגן אברהם לחלק בין 'מוקדם בפסוק' ל'מין שבעה'

ותירץ המגן אברהם (שם סק"ב)[קכד] שהחילוק בין ברכותיהן שוות שנאמר בהם דין קדימה [מין שבעה או חביב] לאין ברכותיהן שוות שאין דין להקדים לשיטת הרא"ש, נאמר לגבי מעלת 'מין שבעה' או 'מין חביב', שאין מעלה כשמקדימין אחד לחבירו רק ב'פוטר את חבירו' [ברכותיהן שוות], אבל אם שניהם ממין שבעה בזה ודאי עדיף מעלת המוקדם בפסוק 'דמאחר שקרא הקדימו אנן נמי נקדימנו', אבל מה שלא נכתב כלל בפסוק לא שייך בזה קדימה[קכה].

השיטה שמעלת 'מוקדם בפסוק' עדיפה מ'מין שבעה' ו'חביב'

ובפשטות נראה שהמגן אברהם העדיף את מעלת 'מוקדם בפסוק' שיותר אלים אף ממעלת 'מין שבעה' [שהרי מין שבעה לא מועיל באין ברכותיהן שוות מה שאין כן 'מוקדם בפסוק'], וכבר מצינו שיטה מעין זו בשיטת ריב"ב (מא.) שפסק להלכה חביב עדיף הן בברכותיהן שוות הן באין ברכותיהן שוות, ומכל מקום כל זה במין שבעה כנגד חביב, אבל בששניהם מין שבעה, בזה כל המוקדם בפסוק קודם לברכה הן בברכותיהן שוות הן באין ברכותיהן שוות. נמצא ש'מוקדם בפסוק' עדיף יותר מחביב וממין שבעה.

קושיית האחרונים שסותר דברי הרא"ש שעשה קל וחומר

אך תמהו באחרונים[קכו], שהרא"ש בתחילת דבריו הוכיח שהלכה כרבי יהודה מדברי רב יוסף ש'כל המוקדם בפסוק קודם לברכה', וכתב שהוא 'קל וחומר', שאם יש להקדים המוקדם בפסוק [ששניהם מין שבעה] 'כל שכן שיש להקדים האמור בפסוק למין שאינו נזכר כלל בשבח הארץ', ואם כן מוכח שלא כסברת המגן אברהם, ואף כאן נעשה קל וחומר שאם מין שבעה אינו קודם למין שאינו נזכר כלל, כל שכן כששניהם נזכרים.

ועוד צריך ביאור גוף הסברא[קכז], שהרי יסוד דברי הרא"ש באין ברכותיהן שוות שאין כלל 'דיני קדימה', ואם כן למה יועיל קדימת ה'מוקדם בפסוק' ואף אם קדימתו עדיפה מ'מין שבעה', סוף סוף סברת הרא"ש מתקיימת על כל דיני קדימה[קכח].

מהלך השל"ה שבשניהם מין שבעה יש להם 'שייכות'

והנה השל"ה (שער האותיות 'קדושת האכילה' כלל ה אות ה מד"ה ואשא משלי, וכן בהג"ה שם[קכט]) ביאר בדומה לחילוק המגן אברהם[קל], והוא על פי שיטתו שמבאר בדברי הרא"ש בסברת 'לא שייכי זה לזה', שכוונתו שכל דין הקדימה הוא באופן שיש להם שייכות בברכה 'דמחזי בושתו של המין החשוב אם נקדים לפניו המין השפל ממנו', אבל כשאין להם הצטרפות ושייכות יחד

ועיין מלא הרועים (על רבינו יונה שם) שביאר כן עיקר קושייתו [ומתחילה כתב שלכאורה אין לקושייתו מובן, שכן כבר דחה את הבה"ג].

קיח. משמעות רבינו יונה כאן שהטעם להקדים ברכת 'מזונות' לשאר ברכות [העץ והאדמה] משום החשיבות של 'מזון'. ועיין היטב לשון הרא"ש (סי' כה), והגהות מיימוניות (ברכות פ"ח הי"ג) [ולגבי קדימת 'אורז' שלא עושים ממנו פת אבל ברכתו מזונות, עיין בלבוש (סוף ההג"ה ס"ד) שנקט שיש לו מעלת 'מזונות', וראה עוד מה שדן בזה הפרי מגדים (סוף הסימן קודם 'סדר המעלות', ובסדר המעלות אות ב, ומשבצות זהב סק"ד, ראש יוסף סדר המעלות אות ה')].

קיט. והקשה המלא הרועים, (על רבינו יונה שם) שהקדמת 'מזונות' איננה מצד 'מוקדם בפסוק' אלא מטעם שברכת 'בורא מיני מזונות' חשובה יותר מברכת 'בורא פרי העץ', ומלשון רב יוסף משמע שבא לומר שהקדימה מצד 'מוקדם בפסוק'. עוד הקשה שמצינו עדיין שאין מקדימים ה'מוקדם בפסוק', וכגון בזית ופת שעורים וכן דייסת שעורים, שה'זית' הוא ראשון לארץ, אך 'מזונות' של שעורים קודמת. ותירץ שאפשר כל חידוש רב המנונא (מא:) שיש להקדים הסמוך לארץ היינו רק בשניהם ברכת 'פרי העץ', אבל בנוגע ל'מזונות' ו'המוציא' הם קודמים אף שמאוחרים לארץ. והנה בענין הקדמת שעורה לזית [וראה אריכות בזה בפוסקים בסימן רי"א], אכן שיטת הטור שזית קודם אף ל'מזונות' של שעורה, כמו שדקדקו הט"ז (סק"ד) והמגן אברהם (סק"ח), וכן ביארו בדעת הרמ"א (ס"ד, ועיין מחצית השקל שם), וכן פסק המגן אברהם להלכה ('סדר המעלות' בסוף הסימן ס"ק יג) [וראה עוד פרי מגדים (משב"ז שם סק"ד, א"א שם סק"ח, יד אפרים על הט"ז שם)]. אמנם שיטת הלבוש (בתשובתו שבהגה"ה לסעי' ד) ש'מזונות' קודם, וכן הוכיחו האבן העוזר (ד"ה ולענ"ד) והבית מאיר (סוף הסימן), והמאמר מרדכי (סק"ח, ועיין מגן גבורים סוף הסימן), וכן נטה המשנה ברורה (ס"ק כה, עיין שער הציון ס"ק טז, וכך סתימת לשונו ב'סדר המעלות' בסוף הסימן ושעה"צ שם ס"ק כג).

קכ. וכמו שמצינו לרבינו יונה הנ"ל שהקשה אותה הקושיא אף לדעת החולקים על הבה"ג, והוצרך לומר כעין אותם תירוצי הרא"ש [עיין בדרישה (אות ג ד"ה אלא) שהעיר כן במה נחלקו הרא"ש ורבינו יונה באופן הקושיא].

קכא. דרישה (אות ג, פרישה אות ו), מגן אברהם (סק"ב), ט"ז (סק"ג) ושאר פוסקים שיובאו להלן בסמוך.

קכב. וכתב מהרל"ח (חידושים והגהות על הטור סק"א) ליישב הסתירה בטור, שמה שאמר שב'זית ושעורה' מקדימין הזית, מדובר באופן שישנו תבשיל מעורב בזית ושעורה יחדיו, שבברכה אחת פוטר את חבירו, ולכן אף שיברך על הזית 'בורא פרי העץ' יפטור את השעורה, ולכן שייך בזה סברת ברכותיהן שוות. אבל אילו יאכל כל אחד לחוד דינו כאין ברכותיהן שוות ויברך על איזה שירצה שכן הוא 'קל וחומר' ממין שבעה [אך תירוץ זה מספיק רק לסתירה בטור, ואילו בשיטת הרא"ש עדיין קשה הסתירה, וראה להלן תירוץ המעשה רקח והבית מאיר בשיטת הרא"ש שאינו מיישב הסתירה בטור, ויחדיו יושלמו ב' הסתירות].

קכג. עיין בט"ז (שם) שהיה אפשר לדחוק שדין קדימת 'מוקדם בפסוק' שהובא בטור [אף באין ברכותיהן שוות] אמורים לפי דעת הרא"ש רק בברכותיהן שוות, אבל מסוף הסימן מוכח שגם לדברי הרא"ש אמורים דיני קדימה בפסוק אף באין ברכותיהן שוות, וכדלהלן.

קכד. תירוץ זו הובא בפוסקים בעיקר כתירוצו של המגן אברהם, אבל למעשה רבים האחרונים שנקטו כעין שיטה זו, ראה להלן שכן שיטת השל"ה, הט"ז (סוף סק"ג), וכן הביא הדרישה (אות ו, פרישה שם אות ג) בשם רבו המהרש"ל. וכן נקט בתפארת שמואל (על הרא"ש אות יב. עיין ספר פלאים שהשוה דבריו למגן אברהם).

קכה. ועיין בדברי צבי (נדפס בילקוט מפרשים מהדורת הדרת קדש על המגן אברהם שם) שתמה, שאם כן מה הקשה הרא"ש על הבה"ג מ'כל המוקדם', אפשר שאכן דין מיוחד הוא בהקדמת הכתוב כששניהם מין שבעה שקודם המוקדם אף האדמה לפני העץ, מה שאין כן בעלמא שאין שניהם מין שבעה, חזרו דברי הבה"ג ש'העץ' קודם ל'האדמה'.

קכו. מעשה רקח (שם), מאמר מרדכי (סק"א) ושאר אחרונים. ועיין במעשה רקח ודברי צבי שהקשו גם מלשון רש"י בסוגיין.

קכז. וכן הקשו הפרישה (אות ו) והבית מאיר (על המג"א) [עיי"ש שכתב שתירוץ המגן אברהם 'סברא בלא טעם']. ועיין בט"ז (שם) שהוסיף בזה 'כיון דחשוב בקרא דמיירי במעלת הקדימה שוות ואינן שוות, שמע מינה דמוקדם הוי מעלתו בכל גווני, מה שאין כן מעלת מין שבעה לא מצינו לו מעלה להקדמה, אמרינן אין לו מעלה אלא בשוות שהאחד פוטר חבירו, אבל לא במקום שחייב לברך על שניהם לענין קדימה', ומשמע קצת שעיקר סברתו כעין גזירת הכתוב, שכן המקור ממנו נלמד דין 'מוקדם' משמע גם באינן שוות, מה שאין כן מעלת מין שבעה שאינה כתובה בפסוק אין לנו להעמידה אלא על הדבר המסתבר בברכותיהן שוות [אבל עדיין קשה שהרי מבואר ברא"ש שמעלת מין שבעה נלמדת ב'קל וחומר' מ'מוקדם בפסוק', ואם כן מצד הקל וחומר נלמד גם מה שנתחדש בקרא לגבי אין ברכותיהן שוות]. ועיין פרי מגדים (משבצות זהב שם) שנראה שכך הבין בט"ז, ולפיכך תמה שודאי אין לומר שהפסוק הקדים בשביל ללמד דין זה, שהרי כל 'ברכות לפניו' הוי דרבנן, ועל כרחך הפסוק בא לענין אחר, וכל דין ה'מוקדם בפסוק' רק נלמד מסברא שאם הפסוק הקדים יש גם לנו להקדים וכמשמעות המגן אברהם.

קכח. ובפרישה (שם) כתב ליישב, שהרי מוכח גם להרא"ש שבאין ברכותיהן שוות אין דיני קדימת מין שבעה וחביב, שמכל מקום מודה שיש קדימת 'ברכה מבוררת', ולכן ברכת בורא פרי העץ או בורא פרי האדמה קודמים לברכת 'שהכל', שברכה החשובה ומבוררת ודאי קודמת [ועיין לעיל מה שביארנו הסברא לחלק בין קדימה זו לקדימת מין שבעה וחביב], ולפיכך 'הוא הדין נמי דאזלינן בתר השבע מינין דהחשיב הפסוק בהדיא זה על זה' כו', כלומר שה'מוקדם בפסוק' נחשב כ'ברכה מבוררת' ושייך בזה דין קדימה אף באין ברכותיהן שוות.

קכט. הובא בקיצור במחצית השקל (שם ד"ה וכיוצא בזה).

קל. המגן אברהם גופו ציין לדברי השל"ה שכתב 'כיוצא בזה', אך המחצית השקל (שם) דקדק שאין סברתם שוה.

בברכה, כל אחד נפרד מחבירו 'לית דין בר בושת' ואין כבוד הקדמתו נחשב בעיניו למאומה כמו שנתבאר לעיל. ועל פי זה הוסיף, שאם שניהם הם מ'שבעת המינים' הרי אף שאין להם שייכות מצד ה'ברכה' [שאין ברכותיהן שוות, זה בורא פרי האדמה, וזה בורא פרי העץ] מכל מקום יש להם שייכות מצד אחר שהרי שניהם בגדר 'שבעת המינים' שנשתבחה בהן ארץ ישראל, 'והואיל ויש להם דיבוק מצד אחד ואין ביניהם פרידה לגמרי ראוי מפני זה שיהיה חשוב קודם'. מה שאין כן בצנון וזית שהם נפרדים לגמרי הן מצד הברכה והן מצד החשיבות, שכן זית הוא ממינים החשובים שנשתבחה ארץ ישראל, וצנון אינו חשוב כלל, ובנפרדים לגמרי לא מתאים הטעם שלא יראה בושתו, שאינו שייך לחבירו כלל[קלא]. ולפי"ז לעולם אין 'מוקדם בפסוק' עדיף מ'מין שבעה', אלא כיון ששניהם מין שבעה חזרה השייכות זה לזה, ושוב מועיל דין הקדימה.

הסברא ש'מוקדם בפסוק' אינו מעלה אלא לסדר כמו הכתוב

ולייישב דעת המגן אברהם, ביארו המחצית השקל (שם) והמאמר מרדכי (סק"א ד"ה ואחר העיון), שאף שבאין ברכותיהן שוות לא שייך כלל הקדמה מחמת 'מעלה', מכל מקום 'למה לנו לשנות מסדר הכתובים בפסוק על חינם אף דליכא טעמא'. והיינו שסברת ה'מוקדם בפסוק' אף שהיא פחותה במעלה מ'מין שבעה' [ולכן שייך ה'כל שכן' שכתב הרא"ש לגבי ברכותיהן שוות ששם דנים אחר המעלות], מכל מקום כשדנים על מצב של אין ברכותיהן שוות אף שאין לדון עליו כלל מי יותר במעלה, ואין כלל סברות של הקדמה מצד 'מעלה', עדיין יש לדון עליו מצד הענין שלא לשנות מסדר הכתובים. ואם כן שכשאחד מהם אינו מין שבעה אין כאן שינוי מסדר הכתוב, שהרי הכתוב כלל לא הזכירו, מה שאין כן כשבא לברך על ב' מינים שכתובים בתורה, יש לנו ללכת אחר סדר הפסוק[קלב].

הסברא שעדיפות 'מוקדם בפסוק' רק לעלות בדרגה אחת מדינו הרגיל

הדרישה (אות ג) הוסיף לבאר במה נחלקו הרא"ש ורבינו יונה [שהרא"ש הבין ש'מוקדם בפסוק' שייך אף באין ברכותיהן שוות להחולקים על הבה"ג, ואילו רבינו יונה הבין שלא שייך בזה דין מוקדם בפסוק], וביאר שלעולם אין 'מוקדם בפסוק' יכול להיות סיבה להוציאו מדרגתו ולעשות היפך מהדין הרגיל שלו, כלומר שהרא"ש לשיטתו שבאין ברכותיהן שוות הדין הוא 'איזה שירצה יקדים', אם כן באופן שיש מוקדם בפסוק 'עלינו להחשיב המקודם בשבח ארץ ישראל ולאפוקי חד דרגא, דהיינו שלא יהיה רשות בידו להקדים איזה שירצה אלא צריך להקדים כל המקודם בפסוק לחבירו'. אבל אילו היה דין להקדים את שכנגדו, כמו לשיטת הבה"ג מצד שיש להקדים 'ברכת העץ' ל'אדמה', או לשיטת רוב הראשונים בדעת עולא [ובכללם רבינו יונה לשיטתו] שבאין ברכותיהן שוות לכולי עלמא מקדים ה'חביב', בזה אין לומר שמשום 'מוקדם בפסוק' יהיה היפך הסברא של אין ברכותיהן שוות ויצטרך להקדים המוקדם בפסוק, שהרי דינו הוא ממש להיפך להקדים ה'חביב' או ברכת 'בורא פרי העץ', ונמצא שהרא"ש ורבינו יונה נחלקו לשיטתם[קלג].

מהלך הב"ח שיש חילוק בין ברכותיהן שוות לאין ברכותיהן שוות

הב"ח (סק"א, הגהות הב"ח לרבינו יונה שם) תירץ, שלעולם דברי רב יוסף 'לצדדין', והיינו שמלשון רב יוסף שסתם דבריו, משמע שמדובר בכל ענין, הן בברכותיהם שוות הן שאינם שוות, וכן הן בחביב שכנגדו הן ששום בחביבות. אמנם אין צורך שכל המקרים יהיו ביחד, והיינו שבברכותיהן שוות מקדים המוקדם אפילו אינו חביב כהמאוחר, ובאין ברכותיהן שוות מקדים המוקדם דווקא כשהוא חביב כמאוחר, שאם המאוחר חביב מקדים המאוחר ולא המוקדם, ולכן באופן שברכותיהם שוות מדובר אפילו שהחביב אינו מוקדם. והטעם בזה שסתימת לשון רב יוסף מורה שמדבר גם ב'אין ברכותיהם שוות', אלא שבזה יש להעמיד דווקא ששום בחביבות.

אלא שעדיין קשה, שהרי לסברת הרא"ש אין להקדים כלל לא 'מין שבעה' ולא 'חביב' כשאין ברכותיהן שוות, ומשמע הן באופן ששוים בחביבות ואחד מהם מין שבעה והן כשהחביב הוא גם מין שבעה יכול להקדים את שכנגדו, ואם כן עדיין באיזה אופן אמר רב יוסף להקדים באין ברכותיהם שוות את ה'מוקדם בפסוק' והוא הדין 'מין שבעה'[קלד]. ובשביל כך הוצרך הב"ח לחדש, שכל מה שסוברים הרא"ש והטור שיכול להקדים 'מה שירצה' מדובר שכעת חפץ ורוצה יותר להקדים אחד מהמינים, שבזה אין לנו לכופו להקדים השני אף אם נצטרפו בו מעלת 'חביב' שפירושו 'חביב תדיר ברוב פעמים' ומעלת 'מין שבעה' [והוא הדין 'מוקדם בפסוק']. אבל כששניהם שוים לו ממש ואין הוא חפץ עתה לאכול אחד קודם חבירו, ודאי חוזרים דיני קדימה להקדים 'חביב ברוב פעמים', ואם שוים אצלו גם בחביבות רוב פעמים, יקדים 'מין שבעה' והוא הדין 'מוקדם בפסוק', ובזה נאמרו דברי רב יוסף [לגבי אין ברכותיהן שוות] כשאין לו עדיפות בחביבות רוב פעמים וגם אינו חפץ כעת באחד יותר מהשני.

י. מחלוקת רב האי גאון והרשב"א

דברי רב האי גאון שהובא ברשב"א

הרשב"א (מד"ה ולענין פסק הלכה) הביא את שיטת רב האי גאון לפסוק 'כמאן דאמר בשאין ברכותיהן שוות דברי הכל מברך על זה וחוזר ומברך על זה', וטעמו, שכן עולא מסייע לשיטה זו ואמר לדברי הכל חביב עדיף. ועוד כתב שהלכה כרבנן כשברכותיהן שוות [חביב עדיף][קלה]. וביאר רב האי גאון שלפי"ז צריך לומר שדברי רב יוסף אמורים באופן שאין אחד מהמינים חביב לו יותר, וכמו שנתבאר לעיל לראשונים הללו. והוסיף רב האי גאון 'השתא קל וחומר, מאי דלאו מן האי פסוקא לדברי חכמים הוא קודם לרב אמי ולרב יצחק נפחא לתרוויהו, ולחד מינייהו לדברי הכל, מאי דאיתיה מן הדין פסוקא כל שכן שיקדים על מה שהוא [מוקדם[קלו]] ממנו, עד כאן דברי גאון ז"ל'.

וביאור דבריו, כמו שהביאו הראשונים מרבינו שמעיה שצריך להעמיד דברי רב יוסף באופן שאין חביב לו אחד מחבירו, ובכך לא תקשה הוכחת הראשונים שהובאה לעיל כיצד נפסוק כחכמים שחביב עדיף והרי רב יוסף

[קלא]. **וראה** לעיל בהערות [על עיקר שיטת הרא"ש בדברי עולא] שהובאה תוספת משל שהביא השל"ה שם. והנה סיים שם השל"ה שאף שהוא דוחק, הוכרחו לומר דוחק זה, בשביל להעמיד דברי רב יוסף כפשטם שמה שאמר 'כל המוקדם' מדובר בכל ענין, ולא להעמידם דווקא בברכותיהן שוות.

[קלב]. **ויש** לעיין אם סברא זו ב'סדר הכתוב' שייכת רק באין ברכותיהן שוות, שכיון שמברך על כל מין ומין, שייך לומר שיש כאן 'סידור של מוקדם ומאוחר' ויש להימשך אחר סדר הכתוב, אבל בברכותיהן שוות שאין כאן כלל סידור [ורק צריך להחיל הברכה על ה'מין חשוב' בשביל שאינו בדין שיפטור שאינו חשוב את החשוב], לא שייך ללכת אחר 'סידור הכתוב' כיון שרק על אחד מהם מברך. או שמכל מקום כיון שיש בזה דין קדימה לברך על המעולה שביניהם ובזה שהוא 'מוקדם בקרא' יש כאן גילוי מילתא שהוא חשוב יותר מהמאוחר, יש להקדים המוקדם בפסוק מצד הדין קדימה לברך על החשוב שביניהם, וממילא כבר יש 'כל שכן' לגבי מין שבעה מול מי שאינו מין שבעה כלל [אך אפשר שגם בברכותיהן שוות יש ב'מוקדם בכתוב' הסיבה לסדר כפי סדר הכתוב, אלא שענין הקדמת המעלה יותר חזקה].

[קלג]. **והוסיף** הדרישה (שם ד"ה והשתא, ד"ה וזה) ליישב על פי זה מה שלמדו הראשונים 'קל וחומר' מדברי רב יוסף שהלכה כרבי יהודה ולא כחכמים שיש להקדים החביב. שבפשטות התירוץ למהלך המגן אברהם וסייעתו הנ"ל הוא לחלק בין ברכותיהן שוות שבזה אכן שייך הקל וחומר, לאין ברכותיהן שוות שלא שייך בזה קל וחומר, וכמו שנתבאר לעיל [וכן נקט בפרישה (אות ו), אבל כאן בדרישה הוסיף שמעתה אין צריך להגיע לתירוץ זה, אלא אפשר לומר בפשטות כדלהלן]. אמנם לפי דבריו עתה, ביאר שהנה שיטת חכמים בברכותיהן שוות שמקדים החביב, ובזה לא תועיל מעלת 'מוקדם בפסוק', שהרי אם עיקר דינו להקדים החביב, לא יתכן שיבוא 'מוקדם בפסוק' ויהפוך את הסברא שיקדים לחובה הפוכה להקדים המוקדם לחביב, ורק כח יש בידו להקדים מ'רשות' ל'חובה', וזה שייך דווקא באין ברכותיהן שוות ולדעת הרא"ש. והטעם שלגבי 'מין שבעה' אין אומרים להעלותו מרשות לחובה לשיטת הרא"ש באין ברכותיהן שוות, שכיון שעיקר דינו 'איזה שירצה יקדים', אדרבא יעשה 'מין שבעה' סיבה להקדים, תירץ הדרישה (שם ד"ה ואין להקשות) כיון שלא מצינו בפסוק מפורש שהחשיב 'מין שבעה' כגון זית לצנון, עיין שם. סוף דבר נמצא שדעת הדרישה בביאור מעלת 'מוקדם' שהוא סיבה שאם הדין היה צריך להיות 'רשות להקדים מה שירצה', יגרום ה'מוקדם בפסוק' סיבה לחיובו להקדים המוקדם, אבל כשיש חובה להקדים חביב או ברכה חשובה [לשיטת הבה"ג שברכת 'העץ' חשובה מ'אדמה'] לא יועיל מוקדם בפסוק.

[קלד]. **ועיין** בבית מאיר ומעשה רקח (על המגן אברהם שם) מה שכתבו ליישב הסתירה בדברי הרא"ש, שבקושייתו על הבה"ג עדיין לא נקט הסברא שכתב לבסוף ש'לא שייכי זה לזה כללי' ולכן יקדים מה שירצה אף כנגד חביב ומין שבעה, אלא כעת סבר כדעת רוב הראשונים שלעולא באין ברכותיהן שוות לכולי עלמא חביב עדיף [ומדוקדק היטב במה שהביא לראייתם שמוטב לומר יחיד מודה לרבים, עיין לעיל בשיטת הרא"ש בדברי עולא], ולכן מתקיימים דברי רב יוסף אכן 'לצדדין', שבאופן ששוים בחביבות מקדים המין שבעה והוא הדין המוקדם בפסוק, וכתחילת דברי הב"ח, אמנם למסקנתו לבסוף שאין כלל דיני קדימה, ולפי"ז אפילו בחביב שהוא מין שבעה יכול להקדים את שכנגדו, בזה חוזר בו שלעולא אין כלל קדימה, ולפי"ז שוב אי אפשר להעמיד דברי רב יוסף 'לצדדין', שהרי עדיין אין דין קדימה כלל באין ברכותיהן שוות והיכי משכחת לה 'מוקדם בפסוק', וצריכים לומר כמו שתירץ הרא"ש את דעת הבה"ג, אלא שקודם שנקט כן הוקשה לו רק להבה"ג, ולאחר שכבר תירצם היטב, יכול לחדש את שיטתו ש'איזה שירצה יקדים' ומדברי רב יוסף לא קשה שיאמר כמו שתירץ מקודם לדעת הבה"ג. וראה עוד בשיטת הרא"ש את מהלך ר' אריה לייב מאלין (סי' א סק"ב).

[קלה]. **והקשו** (הערות להרשב"א מהדורת 'אורייתא' הערה 85, הגאון רבי נתן קופשיץ בקובץ 'אליבא דהלכתא' גליון ל"ו 'ברכת כהן' סי' ג סק"ג) שכיון שכבר פסק כחכמים שחביב עדיף למאי נפקא מינה פסק עוד כעולא, הרי בלאו הכי אף בברכותיהן שוות לחכמים חביב עדיף, וכל חידושו של עולא שרבי יהודה מודה לחכמים באין ברכותיהן שוות [ועיין להלן בהערות הסמוכות]. וכעין זה יש להקשות על האור זרוע (ח"א סי' קעו) שפסק גם כחכמים וגם כעולא, אלא שבדעתו יש לומר שסובר כשיטת הרא"ש וסיעתו שבאין ברכותיהן שוות יקדים מה שירצה, ולא את ה'חביב', ולכן צריך לפסוק גם כעולא. אבל בדעת רב האי גאון שהוכיח בדברי עולא ממה שסתם שיחיד מודה לרבים [רבי יהודה לחכמים, עיין לעיל בארוכה], אם כן מוכח שהכוונה ל'חביב' כשיטת חכמים ולכן הקושיא דווקא על רב האי גאון.

[קלו]. **נדפס** ברשב"א 'מאוחר', והגיה האבן האזל (ברכות פ"ח) 'מוקדם'.

סתם שמוקדם בפסוק עדיף, והוסיפו שאין לחלק בין ׳מוקדם בפסוק׳ ל׳מין שבעה׳, שהרי זהו קל וחומר שהרי מעלת מין שבעה מול שאינו מין שבעה יותר גדולה ממעלת מוקדם בקרא בששניהם מין שבעה ואם במין שבעה הלכה שחביב עדיף כל שכן שחביב עדיף ממוקדם. וזהו ביאור דברי רב האי שהולך ומבאר למה הוצרך לדחוק דברי רב יוסף כשאין חביב, שהרי אם חכמים מקדימים חביב אף ל׳מין שבעה׳, כל שכן שאם שניהם בפסוק שיקדים החביב על מי שמוקדם בפסוק. אלא שרב האי הוסיף שכן מוכח לשיטה הסוברת כעולא ׳לדברי הכל׳, היינו שאם לא נחלקו באין ברכותיהן שוות אלא לכולי עלמא חביב עדיף, הרי מוכרחים לבאר דברי רב יוסף כשאין חביב[קלז].

השגת הרשב״א על רב האי גאון

אמנם הרשב״א לאחר שחולק על רב האי גאון, ופוסק להלכה כרבי יהודה, הוסיף לומר ׳ואי משום קל וחומר דאמר גאון ז״ל, ליתא, דהא רבי יהודה גופיה מודה בבמאי דליתיה בקרא דהיינו בשאין ברכותיהן שוות דליכא דין קדימה לחד מנייהו אלא מברך על איזה מהן שירצה תחילה, ואף על גב דאית ליה לרבי יהודה המוקדם בפסוק הוא קודם לברכה ולא אמרינן ביה קל וחומר, אלא קל וחומר פריכא הוא מההוא טעמא דאמרינן לעיל דשאני התם דליכא אלא קדימה בלבד ואין אחד מהן נפטר בברכת חבירו ולפיכך לא חשו לה כל כך ובכי הא חביב קודם, אבל בשברכותיהם שוות דחד פטר חבריה הדא מילתא חשיבא טפי והלכך בכי הא חשוב עדיף׳.

ונראה מלשונו, שהבין שה׳קל וחומר׳ שאמר רב האי גאון, הוא ראיה לפסוק כשיטת חכמים, ולכן לאחר שחולק הרשב״א שהלכה כרבי יהודה צריך ליישב הקל וחומר, ולכן הפריך הרשב״א את הקל וחומר, וחזר על שיטתו בביאור החילוק בין ברכותיהן שוות לאינם שוות.

דברי הרשב״א תמוהים

ותמה האבן האזל (ברכות פ״ח ה״ג סוף ד״ה והנה) מה הוצרך הרשב״א להפריך, וגם איזה פירכא אמר, הרי הקל וחומר של רב האי גאון [לפי ההבנה האמורה] הוא דבר פשוט ואינו סתירה כלל לפסוק כרבי יהודה, וגם הרשב״א בדבריו לא חלק בזה[קלח].

ובכלל תמוה כל לשון הרשב״א מה הוכיח מרבי יהודה ש׳לא אומרים הקל וחומר׳, וכן סיום דברי הרשב״א לחלק בין ברכותיהן שוות ל׳אינם שוות׳, וכי רב האי גאון אמר להשוות אותם זה לזה עד שהוצרך הרשב״א להפרידם, ומה תשובה היא לקל וחומר, ובמה משתייכים דבריו אלו לכל דברי רב האי גאון.

ביאור האבן האזל בהבנת הרשב״א

וביאר האבן האזל (שם) שנראה שהבנת הרשב״א בדברי רב האי גאון היתה, שה׳קל וחומר׳ בא לומר שחביב עדיף ממוקדם בפסוק [אף בברכותיהן שוות ואפילו לרבי יהודה], שהרי באין ברכותיהן שוות מצינו בשיטת עולא שמודה רבי יהודה לחכמים שחביב עדיף ממין שבעה, אף שהחביב אינו כלל מין שבעה, ואם כן כל שכן שכששניהם מין שבעה יקדים החביב את המוקדם בפסוק אף בברכותיהן שוות [שעל כל פנים שניהם מין שבעה]. ודחה הרשב״א, שה׳קל וחומר׳ פריכא משום שיש סברא לחלק בין ברכותיהן שוות ל׳אינן שוות׳, והוכיח כן משיטת רבי יהודה גופו שחילק ביניהם, שהרי בברכותיהן שוות מין שבעה עדיף, ואילו באין ברכותיהן שוות הודה שחביב עדיף [לשיטת עולא].

קושיות על ביאור האבן האזל

אך באבן האזל גופו תמה, שאין לבאר כן בדברי רב האי גאון, שכן פתח רב האי את הקל וחומר לפי שיטת חכמים שחביב עדיף, והרי כל הקל וחומר שייך רק לשיטת רבי יהודה שמודה לחכמים, ולמה פתח בשיטת חכמים [והיה צריך להביא רק את דברי רבי יהודה].

עוד תמה האבן האזל, על הוכחת הרשב״א לדבריו ממה שרבי יהודה חילק בין ברכותיהן שוות ל׳אינן שוות׳, והרי עדיין לא מוכח שרבי יהודה סובר ש׳כל המוקדם׳ מועיל אפילו כנגד חביב, ואפשר אם כן לקיים סברת רב האי גאון שאם מול מעלת שבעה הודה רבי יהודה להעדיף החביב, אם כן לענין ׳מוקדם בפסוק׳ [ששניהם מין שבעה] לכולי עלמא יועדף החביב אף על מוקדם ואפילו בברכותיהן שוות. ולכן נקט האבן האזל שברור שכוונת רב האי גאון כמו שנתפרש לעיל שבא לבאר לפי מה שפסק כחכמים איך יתיישבו דברי רב יוסף[קלט].

ביאור הרשב״א על פי המאמר מרדכי שלגבי אין ברכותיהן שוות אין קל וחומר

והנה המאמר מרדכי (סק״א ד״ה ואחר העיון) נראה שביאר בדעת הרשב״א[קמ], על פי המהלך שהוזכר לעיל בדעת המגן אברהם בביאור שיטת הרא״ש והטור, ש׳מוקדם בפסוק׳ מלבד מעלת חשיבותו [שבזה ׳מין שבעה׳ על ש׳אינו מין שבעה׳ עדיף יותר], יש לו גם סיבת קדימה מצד שיש לנו לסדר לפי הסדר שאמרה תורה, ובבואו לברך ב׳ ברכות על ב׳ מינים סברא הוא שלא ישנה ממה שסידרה התורה אלא ימשך אחרי סדר הכתוב. ולפי״ז יש לומר שלעולם מסכים הרשב״א להבנה שנתבאר לעיל בדעת רב האי גאון [שהקל וחומר מבוסס על זה שמעלת מין שבעה עדיפה ממעלת מוקדם], ומכל מקום בא להפריך הקל וחומר, שאמנם לגבי ברכותיהן שוות מתקיים הקל וחומר, אבל לגבי אין ברכותיהן שוות בזה סובר הרשב״א שה׳קל וחומר׳ פריכא, שהרי כבר נתבאר לעיל בסברת הרשב״א שחביב עדיף לכולי עלמא, שמכל מקום לגבי ברכותיהן שוות לא משנה החשיבות, והנה ה׳קל וחומר׳ נבנה על כך שחשיבות של מין שבעה מול שאינו ׳מין שבעה׳ חשוב יותר מאשר ׳מוקדם בפסוק׳ [ושניהם מין שבעה], ואכן זהו מצד ׳חשיבות׳, אבל דין ׳מוקדם בפסוק׳ מלבד ה׳חשיבות׳ [שהיא פחותה ביחס למי שאינו מין שבעה כלל] יש בנוסף עוד ענין לסדר כפי סדר שסידרה התורה, ואין לנו לסדר באופן אחר מסדר התורה. וממילא מה שרב האי גאון טען מכח ה׳קל וחומר׳ שבכל אופן צריך להעמיד דברי רב יוסף כשאין חביב, משום האופן של אין ברכותיהן שוות, בזה דחאו הרשב״א שהקל וחומר פריכא, שלענין ברכותיהן שוות בזה ׳מוקדם׳ אכן עדיף מחביב, אבל לא ׳מין שבעה׳, ולכן אפשר לבאר דברי רב יוסף אף כשיש חביב כנגד המוקדם בפסוק, ומכל מקום בברכותיהן שוות יהיה משמע כשיטת רבי יהודה שמין שבעה עדיף מחביב, שלגבי ברכותיהן שוות חוזר ה׳קל וחומר׳ למין שבעה שכן יש ענין להקדים החשוב יותר[קמא].

קלז. **וכוונתו** בזה להדגיש שאין דוחק כלל במה שפסק כחכמים, ומשום כך הוצרך להעמיד דברי רב יוסף באופן שאין חביב, שהרי גם אם נפסוק כרבי יהודה, מכל מקום הרי רב יוסף דיבר גם באין ברכותיהן שוות, והרי לדעת עולא בזה לכולי עלמא חביב עדיף, ואיך נפרש את דברי רב יוסף להקדים המוקדם בפסוק, אלא על כרחך צריך לומר שמדובר כשאין חביב, ושוב יש לפסוק כחכמים ולומר כן [ובזה תירצו (הערות על הרשב״א, מהדורת אורייתא שם) את כוונתו לפסוק כעולא אף שכבר פסק כחכמים (עיין הערה הסמוכה לעיל), ומעתה כוונתו שאף אם לא נפסוק כחכמים כיון שפוסקים כעולא מוכרחים לפרש דברי רב יוסף כשאין חביב, ושוב ניתן לפסוק כחכמים].

קלח. **ויש** להוסיף שאף אם יבואר שהרשב״א לא סובר ה׳קל וחומר׳ בין מוקדם בפסוק למין שבעה [וכשיטת ריב״ב שאכן מחלק], מכל מקום אין לזה שייכות למה שהלכה כרבי יהודה, שאדרבא מטעם זה אפשר לומר שהלכה כחכמים [כפסק רב האי גאון] ומכל מקום ליישב שרב יוסף מדבר כשיש חביב ועם כל זה מעדיף המוקדם בפסוק, משום שיש לחלק בין מעלת ׳מוקדם בפסוק׳ למעלת ׳מין שבעה׳.

קלט. **נמצא** שבסופו של דבר קשה לבאר ברשב״א שכך הבין ברב האי גאון [וכן יש לתמוה על גוף ה׳קל וחומר׳ שהרי פשיטא שיש לחלק בין ברכותיהן שוות לאינן שוות. וגם יש לדקדק בלשון הרשב״א שהאריך לבאר טעם החילוק בין ברכותיהן שוות לאינם שוות, ולא כתב רק שיש לחלק, יהיה הטעם אשר יהיה [ועיין מהלכים נוספים בביאור מחלוקת רב האי גאון והרשב״א, מהגר״נ קופשיץ (קובץ ׳אליבא דהלכתא׳ גליון ל״ו ׳ברכת כהן׳ סי׳ ג אות ג-ו), וכן במהדורת אורייתא (הערות להרשב״א הערות 89-90)].

קמ. **המאמר** מרדכי במקורו ביאר כל הסברא דלהלן לענין שיטת הרא״ש [הובא לעיל בסמוך, ועיין שם שכך משמעות המחצית השקל], ובהמשך דבריו הוסיף ׳ועיינתי היטב בדברי הרשב״א ז״ל בחידושיו, ומצאתי שיש טעם נכון לחילוק שכתב הרב מגן אברהם ז״ל, ועל דרך שפירשתי, דוק ותשכח׳, וכמדומה שכוונתו לדברי הרשב״א הללו, וכפי שהתבאר.

קמא. **ולכאורה** נפקא מינה להלכה בכל האמור, שאף שפסק הרשב״א כרבי יהודה שחביב עדיף מכל מקום באופן ששניהם מין שבעה יש להקדים ׳המוקדם בפסוק׳. והנה בהמשך דברי הרשב״א הקשה מהברייתא לקמן (מג.) ששתו יין לפני חיטה, והרי צריך להקדים ׳המוקדם בפסוק׳ וחיטה קודמת לגפן. ותירץ בתירוץ ראשון ׳התם בשאין ברכותיהן שוות היא׳, ועוד תירץ ששתיית היין היא ׳צורך הפת׳ [ששתיית היין של קודם סעודה גוררת הלב שיכול לאכול לחם יותר לתאבון (פסחים קז:)] ובזה יכול להקדים היין [ועיין שם שהוא הדין מיני פרפראות שמשמע שמברך תחילה עליהם ואחר כך על הפת (עיין משנה מב.) שכן פרפרת מרבה תאות אכילת הפת כמו שאמרו (פסחים קיד.) ׳עד שהוא מגיע לפרפרת הפת׳]. ויש לעיין מה היתה כלל קושייתו, וביותר מה הוצרך לתירוץ השני, הרי כבר ביאר שהלכה כעולא ואם כן לכולי עלמא חביב עדיף, ואף שלכאורה זוהי כוונת תירוצו הראשון, מה נתחבט בזה [הרי גפן וחיטה הם ודאי אין ברכותיהן שוות ואין כאן אוקימתא, וראה במהדורת אורייתא (הערה 91) שתירוצו השני כתב לפי החולקים על עולא]. ולדברינו האמורים מובן שגם לדבריו לגבי ׳מוקדם בפסוק׳ יש להקדים, ועל כן הקשה והוצרך לתירוצו השני, וביאור תירוצו הראשון צריך לומר שלא היה מוכרח להרשב״א שמוקדם בפסוק יש להקדים כנגד חביב, שרק בא לדחות את ה׳קל וחומר׳ שאינו מוכרח כמו שהוכיח רב האי גאון לדבריו שיש סברא לחלק [ומדוקדק שכשפסק כחכמים לא כתב אלא שפשטות הסוגיא משמע כן], ולכן בתירוץ ראשון רוצה באמת לומר שבאין ברכותיהן שוות יוקדם החביב [ולפי״ז נצטרך לומר שרב יוסף לא דיבר אלא בברכותיהן שוות או שלא דיבר כשאחד מהם חביב].

מערכה כא

דין גררה בברכות

א. דין תורמוס שנפל מידו / **ב.** צריך שיהיה הפרי לפניו בשעת הברכה / **ג.** שיטת הרשב"א בהקדים את האינו חשוב לחשוב / **ד.** הקדים אדמה להעץ אם נפטר פרי העץ / **ה.** אם בברכת המצוות יש דין של תורמוס שנפל

א. דין תורמוס שנפל מידו

שיטות הראשונים

התוספות (לט. ד"ה בצר) הביאו מהירושלמי (פ"ו ה"א) שאם בירך על תורמוס שבידו ונפל הפרי קודם שאכל ממנו ונמאס או נאבד ונטל אחר במקומו צריך לחזור ולברך, ובפשטות כוונת התוספות לומר שאפילו אם בשעת הברכה היתה בכוונתו לאכול את שאר התורמוסין, מכל מקום כיון שהתורמוס שעליו בירך נפל, צריך לחזור ולברך, וכן מבואר בראש (פ"ו סי' כ) שכתב וז"ל 'למדים מירושלמי זה שאם היו פירות לפניו ודעתו לאוכלם' ונטל אחד מהם ובירך עליו ונפל מידו ונאבד צריך ברכה אחרת על הפירות שיאכל', עכ"ל[א], וכן שיטת רבינו יונה (כז: כח. מדה"ר ד"ה ובירושלמי)[ב].

אך ההגהות מימוניות (ברכות פ"ד סק"ז) כתב בשם רבינו תם שאם בירך על הכוס ונשפך והביאו לו כוס אחרת די לו בברכה הראשונה שבירך ואינו צריך לחזור ולברך, משום שאף אם נפל הכוס שעליו בירך לא נתבטלה הברכה בכך ויכול לשתות מכוס אחרת, וכן כתב הכל בו (כ:).

וכתב הבית יוסף (או"ח סי' רו ס"ו) שגם לדעת רבינו תם שאין צריך לחזור ולברך כשנפל הפרי מידו, זהו דווקא אם נתכוין בשעת הברכה לאכול את שאר הפירות, אבל בסתמא, כלומר אם לא נתכוין במפורש לאכול את שאר הפירות ונפל הפרי שעליו בירך צריך לברך שוב[ג].

ומצינו שיטה שלישית, וזוהי שיטת הראב"ד (הו"ד בבית יוסף) שאם נפל הפרי שבידו, אם היו הפירות מונחים לפניו על השולחן, גם אם לא חשב עליהם בפירוש לאוכלם אינו צריך לחזור ולברך עליהם, ורק אם לא היו הפירות מונחים לפניו על השולחן אז צריך לחזור ולברך עליהם[ד].

מדוע שיצטרך לחזור ולברך

ולכאורה דין זה צריך ביאור שהרי אם היה אוכל את הפרי שבידו, לא היה צריך לחזור ולברך על הפירות האחרים שבדעתו לאוכלם, משום שהברכה היא על כל הפירות ולא רק על מה שאוחז בידו, אם כן מדוע לדעת תוספות והרא"ש אם נפל התורמוס שאחז בידו בשעת הברכה צריך לחזור ולברך.

וגם לדעת רבינו תם והראב"ד קשה קושיא זו, שהרי אילו היה אוכל את הפרי שבידו יכול היה להמשיך לאכול פירות אף אם לא חשב עליהם בפירוש לאוכלם, ואפילו אם לא היו לפניו על השולחן בשעת הברכה [כמו שמבואר בפוסקים (סי' רו ס"ה)], ואילו נפל הפרי שבידו לדעת רבינו תם אינו יכול לאכול שאר הפירות אם לא היה דעתו עליהם, ולדעת הראב"ד יכול לאכול רק פירות שהיו לפניו על השולחן, אך על הפירות שלא היו לפניו על השולחן צריך לחזור ולברך. וצריך ביאור מדוע, הלא הברכה היא גם על פירות שלא היו לפניו ואפילו לא חשב עליהם, והא ראיה שכשאכל את הפרי שבידו יכול לאכול גם פירות שלא היו לפניו בשעת הברכה.

שני אופנים להיתר אכילה בברכה

ובבישוב הדבר כתבו האחרונים[ה] שאין הברכה רק כהודאה או כקבלת רשות ואז מותר הפרי באכילה, אלא הברכה צריכה לחול על גוף הפרי ורק על ידי זה ניתר הפרי באכילה, ויש עוד אופן שאף שלא חלה הברכה על גוף הפרי ניתר הפרי באכילה, והוא שעל ידי שחלה הברכה על פרי מסוים שאר הפירות נמשכים ונגררים אליו, והפרי שחלה עליו הברכה פוטרת את כל הפירות מדין גררה, ועל כן אם אכל את הפרי שעליו חלה הברכה יכול לאכול גם פירות שלא חלה עליהם ברכה משום שהם נגררים אחריו ונפטרים על ידו, אך אם נפל הפרי שעליו חלה הברכה, נתבטלה הברכה ואין יכולים שאר הפירות להיפטר מדין גרירה כיון שאין להם מה אחרי מה להיגרר.

על איזה פרי חלה הברכה

אלא שנחלקו הראשונים על איזה פירות חלה הברכה ואיזה פירות נפטרים מדין גררה, שלדעת הרא"ש וסייעתו הברכה חלה רק על מה שאוחז בידו בשעת הברכה[ו] וכל שאר הפירות נפטרים מדין גררה, ועל כן אם נפל הפרי שאחז בידו צריך לחזור ולברך כי אין לפירות אחרי מה להיגרר[ז].

ורבינו תם סובר שהברכה חלה על כל מה שהיה בדעתו בפירוש לאכול ולא רק על מה שאוחז בידו בשעת הברכה, וכל מה שלא חשב בפירוש לאכול נפטר מדין גררה, ועל כן אם נפל הפרי שבידו יכול לאכול הפירות שחשב עליהם בפירוש לאוכלם משום שגם עליהם חלה הברכה, אך אם רוצה לאכול מפירות שלא חשב עליהם צריך לחזור ולברך משום שהם נפטרים רק על ידי גררה, ואין להם מה אחרי מה להיגרר.

ולדעת הראב"ד אף אם לא חשב עליהם בפירוש לאוכלם אם מונחים לפניו על השולחן חלה עליהם הברכה, ורק אם אין מונחים לפניו על השולחן נפטרים על ידי גררה, ועל כן לשיטתו אם נפל הפרי מידו אינו צריך לחזור ולברך אלא אם רוצה לאכול פירות שלא חשב עליהם וגם לא היו לפניו על השולחן.

מקור הדין של תורמוס

הנה מקור הדין של תורמוס שנפל הוא מהירושלמי (פ"ו ה"א) רב זריקה שאל בשם רבי זירא היו לפניו תורמוסין ונטל אחד מהם ובירך עליו ונפלה מידו, האם צריך לחזור ולברך על התורמוסין האחרים, והקשה הירושלמי מה בינו לבין אמת המים שהאדם מברך על המים שנמצאים לפניו וכשגומר לברך, המים שעליהם בירך כבר נשפכו והגיעו מים אחרים ובודאי שאינו צריך לחזור ולברך עליהם, ומתרץ הירושלמי שאין התורמוס דומה לאמת המים משום שבאמת המים מתחילה נתכוין שהברכה תחול על המים שיבואו אחר הברכה משום שידע שהמים שנמצאים לפניו בשעת הברכה ישפכו, אך בתורמוס רצונו שהברכה תחול על מה שבידו, לכן יתכן שאם נפל הפרי מידו יצטרך לחזור ולברך, תני רבי חייא אין מברכין על הפת אלא בשעה שהוא פורס אמר רבי חייא בר ווה הדא אמרה הדין דנסיב פוגלא [ויש גורסים עיגולא] ומברך עליה והוא לא אתא לידיה צריך לברוכי עליה זמן תנייתא [יבואר לקמן מה הביאור בסוף דברי הירושלמי ומה השייכות של דברי רבי חייא לדין התורמוס].

האם נפשט ספיקו של רבי זירא

והנה בפשטות הירושלמי לא פשט את ספיקו של רבי זירא מה דינו של תורמוס שנפל, אם כן מנין להראשונים שצריך לחזור ולברך, וכתב הרא"ש שבדברי רבי חייא שאין מברכים על הפת אלא בשעה שהוא פורס נפשט שצריך לחזור ולברך, שכוונת רבי חייא לומר שלא יפרוס את הלחם קודם הברכה ויברך על הפרוסה, שמא תיפול הפרוסה מידו ותאבד ויצטרך לחזור ולברך על פרוסה אחרת ויצא שבירך ברכה לבטלה, אבל כשהוא מברך על כל הפת קודם בציעה, אם תיפול הפרוסה מידו יפרוס אחרת ולא יצטרך לברך שוב משום שחלה הברכה על כל הפת, וכן פירשו התוספות ורבינו יונה (לט: ד"ה והלכתא) ומזה למדו הרא"ש ורבינו יונה שהירושלמי הכריע את ספיקו של רבי זירא, שאם נפל הפרי מידו לאחר הברכה צריך לחזור ולברך.

ורבינו יונה ביאר בדרך זה גם את המשך דברי הירושלמי, 'תני רבי חייא בר ווה הדא אמרה הדין דנסיב פוגלא ומברך עליה והוא לא אתא לידיה

א. כך ביאר הבית יוסף (סי' רו ס"ו), וכן מבואר בדברי הדרכי משה (שם אות ד) בשיטת הרא"ש, שאף אם בשעת הברכה נתכוין לאכול את שאר הפירות שהיו לפניו צריך לחזור ולברך, אמנם המעדני יו"ט (אות מ) ביאר בדברי הרא"ש שלא נתכוין לאכול את שאר הפירות, ומה שכתב ודעתו לאכלם כוונתו שדעתו לאכול את הפירות שנוטל בידו, אך אם היה בדעתו לאכול גם את שאר הפירות ונפל הפרי שאחז בידו בשעת הברכה אינו צריך לחזור ולברך, אך בפשטות לא נראה כן בדבריו, וכן יעויין בנשמת אדם (כלל ה סק"ח) שהקשה על דברי המעדני יו"ט ודחה דבריו.

ב. כן כתב הבית יוסף (שם) שהרבינו יונה סובר כהרא"ש וכן מסקנת המאמר מרדכי, אך הט"ז (שם סק"ח) כתב שהרבינו יונה חולק על דברי הרא"ש וסובר שאם היה בדעתו לאכול את שאר הפירות אינו צריך לחזור ולברך.

ג. וכן מבואר ברמ"א (סי' רו ס"ו) שפסק כרבינו תם וכתב שדווקא אם היה בדעתו במפורש לאכול את שאר הפירות אינו צריך לחזור ולברך אם נפלו הפירות שבידו, ועיין לקמן סימן ב' שנחלקו האחרונים האם לדעת רבינו תם צריך שהפירות יהיו לפניו בשעת הברכה.

ד. כן כתב הביאור הלכה (שם ד"ה רק שלא) שזוהי דעת הראב"ד המובא בבית יוסף ורבינו גרשום ב"ר שלמה והשבלי הלקט.

ה. שו"ע הרב (סי' רו סי"א) וביאור הלכה שם, וכן מבואר בחידושי ר' אריה לייב (סי' ג אות ו).

ו. אין הכוונה דווקא הפרי שאוחז בידו בשעת הברכה אלא על הפרי שהיה בדעתו לאכול ראשון לאחר הברכה, שעליו נתכוין שתחול הברכה.

ז. להלן סימן ד' יובאו דברי האחרונים שגם להרא"ש יש אפשרות שהברכה תחול גם על שאר הפירות.

צריך לברוכי עליה זמן תנייתא׳. והביאור הוא מי שהיה לו בידו צנון ובירך על זה ונפל מידו צריך לחזור ולברך[ח].

אמנם השבלי הלקט (סי׳ קסו) כתב שרב נסים גאון פסק שצריך לחזור ולברך, והוקשה לשבלי הלקט מנין לו שצריך לחזור ולברך, הלא הירושלמי לא הכריע את הספק, ותירץ שסברת רב נסים גאון היא משום שזה כספק איסור שהולכים תמיד לחומרא ועל כן צריך לחזור ולברך, ותמה הפרי מגדים (משב״ז סק״ו) וכן במראה פנים (על הירושלמי שם) שהרי כלל הוא בברכות שספק ברכות להקל, ואדרבה יש איסור לא תשא ואיך עשאו כתיקו של איסור.

מקור שיטת רבינו תם וביאור הירושלמי לשיטתו

ורבינו תם שפסק שבהיתה דעתו בפירוש לאוכלו אין צריך לחזור ולברך, צריך ביאור מהיכן למד דין זה, וכתב הבית יוסף (סי׳ רו ד״ה וכתב ה״ר מנוח) שטעמו משום שהספק של הירושלמי לא נפשט, ופוסקים לקולא ככל ספק ברכות ועל כן אינו צריך לחזור ולברך.

אמנם צריך ביאור שאם זהו המקור לדעת רבינו תם, אם כן מנין לו שאם לא היתה דעתו בפירוש לאוכלו שצריך לחזור ולברך הלא לכאורה גם זה נכלל בספיקו של הירושלמי, ועוד צריך ביאור איך יבאר רבינו תם את המשך דברי הירושלמי שתני רבי חייא שאין מברכין על הפת אלא בשעה שהוא פורס, ופירשו הראשונים שהסיבה לכך היא משום שאם יפרוס קודם הברכה שמא תיפול הפרוסה מידו ויצטרך לברך שוב, הרי לדעתו אם תיפול הפרוסה מידו אינו צריך לחזור ולברך.

ובהכרח שלדעת רבינו תם הביאור בירושלמי הוא שהספק של רבי זירא היה מה הדין אם אוחז התורמוס בידו ודעתו בפירוש לאכול גם את שאר התורמוסין ובירך ונפל התורמוס מידו, האם הברכה חלה רק על מה שאוחז בידו ואם כן צריך לחזור ולברך על שאר התורמוסין, או דילמא שהברכה חלה על כל מה שחשב בפירוש לאכול ואם כן אינו צריך לחזור ולברך, ואיבעיא זו לא נפשטה ופוסקים לקולא שכל מה שחשב בפירוש לאוכלו חלה עליו הברכה ואינו צריך לחזור ולברך. ומה שאמר רבי חייא שאין מברכים על הפת אלא בשעה שהוא פורס, הוא משום שאין דעתו בפירוש לאכול את כל הכיכר אלא פרוסה, ובזה אין כלל ספק שאם יפול יצטרך לחזור ולברך, כיון שעל מה שאין דעתו בפירוש לאוכלו ודאי שאין הברכה חלה רק מדין גררה.

וגם את דברי רבי חייא בר ווה אפשר שיפרש רבינו תם שלא היתה כוונתו בפירוש לאכול גם את הצנון השני, ועל כן צריך לחזור ולברך[ט].

מקור שיטת הראב״ד וביאור הירושלמי לשיטתו

אמנם לדעת הראב״ד אי אפשר לפרש את דברי רבי חייא כהרא״ש וסייעתו שאין מברכין על הפת אלא בשעה שהוא פורס שמא תיפול הפרוסה מידו ויצטרך לחזור ולברך, שהרי לדבריו גם אם יפרוס קודם הברכה ותיפול הפרוסה מידו לא יצטרך לחזור ולברך, שהרי הראב״ד סובר שאם היה לפניו המאכל בשעת הברכה אף אם לא חשב עליו בפירוש לאוכלו חלה עליו הברכה ואינו צריך לחזור עליו.

ולשיטתו צריך לומר שאין לדברי רבי חייא שייכות כלל לדין של תורמוס שנפל, וכוונת רבי חייא היא שלא יבצע את הכיכר קודם הברכה בכדי שיברך על דבר שלם וכמו שמבואר בבבלי (לח.), או שכוונתו לומר שיתחיל לבצוע קודם הברכה שלא יהיה הפסק בין הברכה לאכילה.

אמנם צריך ביאור איך יבאר את דברי רבי חייא בר ווה ׳הדא אמרה הדין דנסיב פוגלא ומברך עליה והוא לא אתא לידיה צריך לברוכי עליה זמן תנייתא׳, הלא להראב״ד אינו צריך לחזור ולברך על הפרי השני, ואף אם נאמר שהירושלמי מדבר כשהפרי השני לא היה לפניו ועל כן צריך לחזור ולברך, אך מדוע אומר רבי חייא בר ווה ׳הדא אמרה׳, איך נלמד דין זה מהדין שאין מברכין על הפת אלא בשעה שהוא פורס.

כוונת הירושלמי שלא יהיה הפסק

ואפשר לומר שהראב״ד יפרש את דברי רבי חייא בר ווה כהשיבולי הלקט (הו״ד בבית יוסף סי׳ ר״ו ס״ג) שאם נתעכב בין הברכה לאכילה יותר מכדי דיבור צריך לחזור ולברך וזה הביאור ׳הדין דנסיב פוגלא ומברך עליה והוא לא אתא לידיה׳, כלומר שכשבירך על הפוגלא עדיין לא היה בידו ׳צריך לברוכי עליה זמן תנייתא׳, משום שנתעכב בין הברכה לאכילה יותר מכדי דיבור, וזה נלמד מהדין שאין מברכין על הפת אלא בשעה שהוא פורס, שכוונת רבי חייא לומר שצריך להתחיל לפרוס קודם הברכה בכדי שלא יפסיק בין הברכה לאכילה [וכן ביאר הפרי מגדים (משב״ז סי׳ רו סק״ו) לדעת השיבולי הלקט את השייכות בין דברי רבי חייא בר ווה לדברי רבי חייא]'.

ראיית רבינו תם

רבינו תם (הו״ד בהגהות מימוניות ברכות פ״ד סק״ז) הוכיח את שיטתו שכשבירך על פרי ונפל מידו יכול לאכול פרי אחר ואינו צריך לחזור ולברך מהגמרא בפסחים (קו.), שרב אשי הגיע לעיר מחוזא וביקשוהו אנשי העיר בשבת ביום שיוציאם ידי חובה בקידושא רבה, ורב אשי בירך הגפן והמתין מלשתות הכוס משום שלא ידע אם צריך לברך גם על קידוש היום וראה שההוא סבא שותה מכוסו מיד לאחר ששמע מרב אשי ברכת הגפן ומזה הבין שאין צריך לברך על קידוש היום, והוכיח רבינו תם שאם ההוא סבא יכול לשתות מכוס אחרת קודם ששתו מהכוס שעליו בירכו אף שלא בירך עליה, אם כן גם המברך עצמו יכול לשתות או לאכול מאכל אחר שלא בירך עליו.

וראייתו צריכה ביאור שהלא כשרב אשי בירך הרי נתכוון להוציא את כולם ידי חובה, אם כן חלה הברכה על כל כוסות השומעים מדין שומע כעונה ואין הכוסות שלהם נפטרים מדין גרירה, ולכן יכול השומע לשתות מכוסו קודם שישתה המברך, כי גם על כוסו חלה הברכה, מה שאין כן המברך עצמו שרוצה לקחת מאכל אחר שלא עליו בירך, אפשר שלא חלה הברכה על זה ונפטר רק על ידי גרירה, ואינו יכול לאכול דבר הנגרר כל זמן שלא אכל המאכל שעליו חלה הברכה.

אין דין השומע כעונה כמו שהוא בירך בעצמו

ומוכח שרבינו תם סובר שכשהשומע יוצא ידי חובה אין זה כמו שהשומע בירך בעצמו על המאכל שעומד לאכול, אלא הברכה של המברך היא על מה שאוחז בידו לאוכלו והמאכל של השומעים נפטרים כמו שאר המאכלים שבדעתו לאכול, וזוהי הוכחת רבינו תם שאם על שאר המאכלים שבכוונתו לאכול אין הברכה חלה אלא על ידי גרירה, אם כן יוצא שרק על הכוס של המקדש חלה הברכה וכוסות השומעים יפטרו רק מדין שהמאכלים נגררים, אם כן איך יכולים השומעים לשתות מכוס שנפטר רק על ידי גררה קודם שישתו מהכוס שעליו חלה הברכה, ומוכח שהברכה חלה על כל מה שרוצה לשתות בסעודה זו ועל כן גם על כוסות השומעים חלה הברכה ולכן יכולים הם לשתות לפניו.

ראיה מדברי הרמ״א ליסוד זה

וראיה ליסוד זה שאין דין השומע נחשב כמו שהוא בירך בעצמו על המאכל שעומד לאכול, אלא שהשומע יוצא רק מדין גררה שנגרר אחר ברכת המברך, הוכיחו האחרונים מדברי הרמ״א (או״ח סי׳ קסז ס״ו) שכתב שמה שנפסק שאם שח דברים בטלים בין הברכה לאכילה צריך לחזור ולברך, זהו רק כששח לפני שאכל הבוצע אך לאחר שאכל הבוצע אף שהשומע עדיין לא אכל אינו צריך לחזור ולברך, ולכאורה הדברים תמוהים שהלא השומעים אינם עדיפים על המברך וכמו שאם הוא שח בין הברכה לאכילה צריך לחזור ולברך, כן גם השומעים.

וביאר הישועות דוד (ענינים סי׳ ד) שכשהמברך מוציא את המסובים אין זה שהברכה חלה גם עליהם אלא שנגררים ונפטרים על ידי הבוצע, ועל כן אם כבר חלה הברכה [על ידי אכילת הבוצע] יכולה הברכה להגרר אף אם המסובים הפסיקו ולכן אינם צריכים לחזור ולברך.

דעת הרמב״ם בתורמוס שנפל

כתב הרמב״ם (ברכות פ״ד ה״ו) ׳נטל אוכל ובירך עליו ונפל מידו ונשרף או שטפו נהר נוטל אחר וחוזר ומברך עליו אף על פי שהוא מאותו המין׳, והנה לא נתברר בפירוש בדבריו כאיזה שיטה הוא סובר, האם גם באופן שבשעת הברכה היתה כוונתו לאכול את שאר התורמוסין גם אז צריך לחזור ולברך וכשיטת הרא״ש, או שהוא סובר כרבינו תם או כהראב״ד.

ח. **לכאורה** צריך ביאור בדברי רבינו יונה, שלשון הירושלמי ׳והוא לא אתי לידיה׳, משמע לשון עבר שלא הגיע לידו ומדברי רבינו יונה מבואר שהכוונה שנפל מידיו לאחר הברכה, וכן הלשון ׳דצריך לברך עליה זמן תנייתא׳ דחוק קצת, שמשמע שעל התורמוס שבירך צריך לברך פעם שניה, ולא על תורמוס אחר, ולהלן סימן ב׳ יובא שהרמב״ם פירש את דברי רבי חייא בר ווה באופן אחר.

ט. **אילולי** דברי הבית יוסף היה אפשר לומר שרבינו תם סובר ממש כהרא״ש בביאור דברי הירושלמי, והיינו שהירושלמי פסק שצריך לחזור ולברך, אלא שרבינו תם סובר שתורמוס שנפל מדובר כשהיה בדעתו לאכול רק את התורמוס שבידו, ורק בכגון זה פשט הירושלמי שצריך לחזור ולברך, אך באופן שהיה בדעתו לאכול את שאר התורמוסין בזה לא דיבר כלל הירושלמי, ואין צריך לברך שוב, וכן נראה שהבין הט״ז (סי׳ רו סק״ח) בדברי רבינו תם, ונראה שהבית יוסף סובר שדוחק להעמיד את הירושלמי שרצונו לאכול רק את התורמוס שבידו.

י. **ומזה** יש להעיר על דברי הביאור הלכה שפסק כהראב״ד מדין ספק ברכות להקל, שהרי לדברי הראב״ד יוצא בהכרח שהביאור בהמשך דברי הירושלמי כהשיבולי הלקט שאם יפסיק בין הברכה לאכילה אפילו בשתיקה צריך לחזור ולברך, והמגן אברהם (סק״ד) וכן המשנה ברורה (ס״ק י״ב) פסקו שאין צריך לחזור ולברך, אמנם השער הציון (ס״ק י״ג) כתב שאין צריך לחזור ולברך כשהפסיק בשתיקה משום ספק ברכות להקל, אם כן אזלינן הכא והכא לקולא מדין ספק ברכות.

והכסף משנה (שם) כתב על דברי הרמב"ם שכן כתבו הרא"ש ורבינו יונה, ורואים אנו בדבריו שהרמב"ם סובר כהרא"ש שלעולם צריך לחזור ולברך, ונראה שראייתו היא מזה שהרמב"ם לא חילק בדבריו, ואם כן משמע שלעולם צריך לחזור ולברך.

אמנם האחרונים[יא] כתבו שאפשר שהרמב"ם סובר כרבינו תם או כהראב"ד, ורק אם לא היתה כוונתו לאכול את שאר התורמוסין צריך לחזור ולברך.

שיטות הפוסקים בתורמוס שנפל

כתב השו"ע (סי' רו ס"ו) 'נטל בידו פרי לאכלו ובירך עליו ונפל מידו ונאבד או נמאס, צריך לחזור ולברך אף על פי שהיה מאותו מין לפניו יותר כשבירך על הראשון', וכתב על זה הרמ"א 'רק שלא היה דעתו עליו לאכלו', וביאר הביאור הלכה (שם) שהשו"ע פסק כדעת הרא"ש שאף אם בשעת הברכה היה בדעתו לאכול את שאר הפירות אם נפל הפרי מידו צריך לחזור ולברך.

והרמ"א פסק כדעת רבינו תם שאם בשעת הברכה היה בדעתו לאכול את שאר הפירות אם נפל הפרי מידו אינו צריך לחזור ולברך עליהם[יב].

אך המגן אברהם (סק"ח) הביא את דברי המבי"ט שפסק כהראב"ד שאם בשעת הברכה היו הפירות מונחים לפניו על השולחן אף שלא היה בדעתו לאוכלם אינו צריך לחזור ולברך, וכן פסק הביאור הלכה משום ספק ברכות להקל.

תורמוס שנפל אך לא החזיקו בידיו בשעת הברכה

יש לדון לדעת הרא"ש מה הדין אם היו מונחים לפניו כמה פירות ודעתו לאכול את כל הפירות, אך רצונו להתחיל לאכול פרי מסוים ואינו אוחזו בידיו ונפל הפרי שאותו רצה להתחיל לאכול, האם גם אז צריך לחזור ולברך, או שכיון שלא החזיק את הפרי בידיו ולא הראה בפירוש שכוונתו להחיל את הברכה דווקא על פרי זה, חלה הברכה על כל מה שהיה בדעתו לאכול.

והנה בירושלמי מדובר שאוחז בידו הפרי וכן כל הראשונים מביאים דין זה כשהיה אוחז הפרי בידו, וכן השו"ע שפוסק דין זה כתב 'נטל בידו פרי' וכו', ולכאורה היה אפשר לדייק מדבריהם שדווקא כשאוחז בידו הפרי אז חלה הברכה רק על פרי זה, אך כשאינו אוחזו בידו חלה הברכה על כל מה שבדעתו לאכול.

אמנם מדברי הירושלמי מוכח לא כן, שהרי הירושלמי שאל על הדין של תורמוס מאמת המים, שהאדם מברך על המים שנמצאים לפניו וכשגומר לברך כבר נשפכו המים שעליהם בירך ושותה מים אחרים ובודאי שאינו צריך לחזור ולברך עליהם ומדינו זה שונה מתורמוס שנפל שצריך לחזור ולברך, ואם נאמר שכשאינו אוחז בידו את הפרי חלה הברכה על כל מה שבדעתו לאכול, אם כן היה צריך הירושלמי לתרץ שכיון שלא החזיק המים בידיו על כן חלה הברכה על כל המים שבדעתו לשתות ועל כן אינו צריך לחזור ולברך, ומוכח שאף שאינו אוחזו בידיו אם כוונתו להתחיל לאכול מפרי מסוים, ונפל צריך לחזור ולברך משום שהברכה חלה רק עליו.

פרי שלם שנתכוון לאכול מצידו האחד

יש לדון מה הדין אם אוחז פרי בידו ורוצה לאכול את צידו האחד ומברך על הפרי, ולאחר הברכה חתך את הפרי ונפל הצד שאותו הוא רצה לאכול, האם צריך לחזור ולברך על צידו השני כדין תורמוס שנפל, או שנאמר שבפרי שלם תמיד חלה הברכה על כל הפרי ואי אפשר להחיל חלות ברכה רק על צידו האחד ולא על צידו השני.

ראיה מדברי התוספות

הנה הגמרא (לט:) מביאה את דברי רבא שמברך על הלחם ואחר כך בוצע בכדי שיברך על פת שלם, וכתב שם התוספות (ד"ה והלכתא) שכוונת רבא לומר שלא יגמור לחתוך את הפרוסה מן הפת עד אחר הברכה, אך יתחיל לחתוך קודם שמברך בכדי שלא יהיה היסח הדעת בין הברכה לאכילה, וכשיגמור הברכה יבצע כלומר יפרישנה מן הפת, והביא שיש נוהגים לברך המוציא קודם שיתחיל לחתוך אך אין זה מנהג נכון.

לאחר מכן הביא תוספות שיש שמביאים ראיה שצריך לסיים הברכה קודם שיבצע, והיינו קודם שיפריש הפרוסה מן הפת, מדתני רבי חייא בירושלמי אין מברכים על הפת אלא בשעה שהוא פורס, משום שאם יפרוס את הלחם קודם הברכה ויברך על הפרוסה, שמא תיפול הפרוסה מידו ותאבד ויצטרך לחזור ולברך על פרוסה אחרת ויצא שבירך ברכה לבטלה, אבל כשהוא מברך על כל הפת קודם בציעה אז אם תיפול הפרוסה מידו יפרוס אחרת ולא יצטרך לברך שוב אלא יפטר בברכה הראשונה.

והקשה המהרש"א על דברי התוספות מדוע צריכים ראיה לדין זה מהירושלמי הלא הגמרא פוסקת בפירוש כרבא שמברך ואחר כך בוצע, ותירץ הרש"ש שאין התוספות בא להביא ראיה לדין של רבא שמברך קודם שגומר לחתוך את הלחם, אלא בא להביא ראיה לדברי היש נוהגים שהביא קודם לכן שיש לברך המוציא קודם שיתחיל לחתוך [ובוצע שכתבו כאן פירושו לחתוך], משום שגם אם רק יתחיל לחתוך קודם שיברך הרי קבע הברכה על פרוסה זו, ואז אם לאחר שיפרישנה תיפול הפרוסה מידו ותאבד יצטרך לחזור ולברך על פרוסה אחרת ויצא שבירך ברכה לבטלה. וכן ביאר הצל"ח בדעת התוספות, וכתב שעל פי זה אין לרשום בסכין מקום הבציעה משום שאז מגלה דעתו שרוצה לאכול פרוסה זו ואם לאחר שיפרישנה מן הפת תיפול הפרוסה יצטרך לחזור ולברך.

להבנת המהרש"א אין צריך לחזור ולברך

יוצא שלהבנת המהרש"א בדעת התוספות סובר הירושלמי כרבא ויכול להתחיל לחתוך קודם הברכה, רק שלא יגמור לחתוך את הכיכר, ואף שהרי אם מתחיל לחתוך הרי מתכוון לאכול את הפרוסה שהתחיל לחתוך ואם כן מדוע אם תיפול החתיכה שרצה לאכול לא יצטרך לחזור ולברך, יש לומר שכל זמן שהכיכר עדיין שלם אף אם רוצה לאכול רק פרוסה מסוימת הברכה חלה על כל הכיכר, ועל כן גם אם תיפול פרוסה זו לא יצטרך לברך על הפרוסה האחרת. וכן כתב המאמר מרדכי (קס"ז סק"ה).

להבנת הרש"ש צריך לחזור ולברך

אך להבנת הרש"ש והצל"ח בדברי התוספות יוצא שלדעת הירושלמי לא יתחיל לחתוך כלל, משום שאילו יתחיל לחתוך אף אם לא יגמור לחתוך והכיכר עדיין מוגדר כשלם, אם כשיפרישנה תיפול הפרוסה שרצה לאכול יצטרך לחזור ולברך משום שגם בדבר שלם אפשר להחיל ברכה רק על חציו.

וכשיטה זו מצינו בפסקי הריא"ז (הובא בשלטי הגבורים לד: מדה"ר) שכתב בירך על הכיכר לפרוס ממנו מצד זה ולא עלה בידו והוצרך לפרוס ממנו מצד אחר, הרי זה צריך לחזור ולברך, ומדבריו נראה שאפילו לא פרס אלא היה דעתו בשעת הברכה לפרוס מצד זה, אם אינו יכול לפרוס שם צריך לחזור ולברך על הפרוסה האחרת.

האם חייב לאכול את הפרי שעליו בירך

אם בירך על פרי ולאחר הברכה נמלך ורוצה לאכול פרי אחר שלפניו, ולא נפל הפרי שעליו בירך, יש לחקור אם גם בזה יש את החסרון של תורמוס שנפל, והיינו שאם לא אכל את הפרי שעליו חלה הברכה אין יכול להיגרר שום פרי אחריו, ואינו יכול לאכול שום פרי קודם שיאכל את הפרי שעליו חלה הברכה, או שנאמר שרק אם נפל הפרי ונמאס או נאבד אז התבטלה הברכה ואין יכול שום פרי להיפטר מדין גררה, אך אם הפרי קיים והברכה חלה עליו, גם אם לא יאכל את הפרי שעליו בירך לא התבטלה ברכתו ויכולים פירות אחרים להיגרר אחריו.

מדברי רבינו תם מוכח שחייב לאוכלו

הבאנו לעיל הוכחת רבינו תם מהגמרא בפסחים שאם היתה דעתו על כל הפירות ונפל הפרי שעליו בירך יכול לאכול משאר הפירות, שהוא סבא שתה מכוס שלא בירכו עליה קודם ששתה רב אשי מהכוס שעליו בירך, ומוכח שגם המברך עצמו יכול לשתות או לאכול מאכל אחר אף שלא אכל את המאכל שעליו בירך, ואם נאמר שכל החסרון בתורמוס שנפל הוא רק כשהפרי אינו קיים אך אם הפרי קיים אף שלא אכלו יכול לאכול פירות אחרים, אם כן מה ראיית רבינו תם הלא שם הכוס שעליו בירך רבי זירא לא נשפך ולכן יכול המברך או אחד המסובים לשתות כוס אחר.

ומוכח מדבריו שכל זמן שלא אכל את המאכל שעליו בירך, לא נגמרה חלות הברכה ואין יכול שום פרי להיגרר אחריו וצריך לאכול תחילה את הפרי שעליו חלה הברכה.

הוכחה מדברי המשנה ברורה

וכן מוכח מדברי המשנה ברורה (ס"ק כד) שכתב שאם נרקב הפרי וראוי עדיין קצת לאכילה צריך לאכול ממנו כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה, ואם נאמר שכל החסרון בתורמוס שנפל הוא רק כשהפרי אינו קיים אך אם הפרי קיים, אף שלא אכלו יכול לאכול פירות אחרים, אם כן אינו צריך לאכול מהפרי שנרקב אלא די בזה שהפרי ראוי במקצתו והוא עדיין קיים.

יא. כן כתבו הביאור הלכה (שם) והערוך השולחן (סי' רו סי"ג), ועיין בערוך השלחן שדייק כן בדברי הרמב"ם.

יב. ומדברי הרמ"א יש משמעות לכאורה שאין הוא בא לחלוק על דברי השו"ע אלא בא לפרש דבריו, והקשה הפרישה (שם אות ט) שהלא כוונת השו"ע לפסוק כדעת הרא"ש, ואף אם בשעת הברכה היה בדעתו לאכול את שאר הפירות צריך לברך עליהם שוב, וא"כ היה צריך הרמ"א לכותבו בשם יש אומרים.

דעת יד אפרים שאין צריך לחזור ולברך

אך היד אפרים (או״ח סי׳ קמ על דברי המגן אברהם סק״ד)[יג] ביאר באחד הביאורים את דברי המבי״ט שיש חילוק בין ספר תורה שבירך על פרשה מסוימת ונזכר שצריך לקרוא קודם בפרשה אחרת שאינו צריך לחזור ולברך, לדין תורמוס שנפל שצריך לחזור ולברך, משום שבתורמוס הפרי שבירך עליו כבר אינו קיים והתבטלה הברכה, אך בספר תורה דעתו על כל הפרשיות ולא התבטלה הברכה.

מוכח מדבריו שאף שאם יפול הפרי יצטרך לחזור ולברך משום שהתבטלה הברכה, אך אם הפרי עדיין קיים אינו צריך לחזור ולברך כשירצה להתחיל לאכול משאר פירות, והביאור בזה שהברכה חלה על גוף הפרי ואם הפרי קיים יש לברכה על מה לחול ויכול לגרור פירות אחרים.

ב. צריך שיהיה הפרי לפניו בשעת הברכה

כתב הרמב״ם (ברכות פ״ד ה״י) שאין מברכים לא על אוכל ולא על משקה עד שיביאוהו לפניו, בירך ואחר כך הביאו לפניו צריך לחזור ולברך, וכן פסקו הטושו״ע (סי׳ רו ס״ה). אך כתב הטור שאם בירך על פירות שלפניו ואחר כך הביאו לו יותר מאותו המין, אינו צריך לחזור ולברך אף שלא היו לפניו בשעת הברכה.

ולכאורה צריך ביאור בדין זה, שהלא אם צריך שיהיה הפרי לפניו בשעת הברכה מאיזה טעם שיהיה, מדוע אם בירך על פירות שלפניו ואחר כך הביאו לו יותר אינו צריך לחזור ולברך עליהם, והלא עליהם הברכה לא יכלה לחול משום שלא היו לפניו.

ראיה ליסוד

ומוכח כהיסוד שנתבאר לעיל [בדין תורמוס שנפל] שהברכה צריכה לחול על מאכל מסוים בכדי לפוטרו, אך לאחר שחל על מאכל מסוים נפטרים הפירות האחרים מדין גררה ועליהם אין דין שתחול הברכה, ועל כן אם בירך ולא היה שום פרי לפניו אין לברכה על מה לחול, שבכדי שתחול הברכה על הפרי צריך שיהיה הפרי לפניו בשעת הברכה, אך אם בירך על פירות שלפניו והיה לברכה על מה שתחול, ואחר כך הובאו לפניו עוד פירות אינו צריך לחזור ולברך כיון שהם נפטרים מדין גררה ואין הברכה צריכה לחול עליהם, ועל כן אין צריך שיהיו יתר הפירות לפניו.

מקור הדין

דין זה שצריך שיהיה הפרי לפניו בשעת הברכה כתב הכסף משנה (שם, בית יוסף שם) שהמקור הוא בדברי הירושלמי שהובא לעיל, 'אמר ר׳ חייא בר ווה הדא אמרה הדין דנסיב עיגולא ומברך עליה והוא לא אתא לידיה צריך לברוכי עליה זמן תנייתא', וביאר הרמב״ם שכוונת ר׳ חייא בר ווה לומר שאם בשעת הברכה הפרי לא היה לפניו ורק אחר כך הגיע הפרי לפניו צריך לחזור ולברך[יד].

ותמה הפרי מגדים (משב״ז סק״ו) וכן בחידושי ר׳ אריה לייב מאלין (סי׳ ג אות ו) שהלא ר׳ חייא בר ווה למד את דינו מדברי ר׳ חייא שאין מברכין על הפת אלא בשעה שהוא פורס, וביארו הראשונים שזה מדין תורמוס שנפל, משום שאם יפרוס את הלחם קודם הברכה ויברך על הפרוסה, שמא תיפול הפרוסה מידו ותאבד ויצטרך לחזור ולברך על פרוסה אחרת ויצא שבירך ברכה לבטלה, ואם כן מה השייכות בין הדין של תורמוס שנפל שצריך לחזור ולברך לדין זה שצריך שיהיה הפרי לפניו בשעת הברכה, הלא בדין של תורמוס שנפל נאמר רק שהברכה חלה על מה שבירך, ואם הפרי שעליו חלה הברכה אבד אם כן אין לברכה על מה שתחול וצריך לחזור ולברך, אך מנין לנו שאף אם דעתו על פרי מסוים רק שאינו לפניו שלא יכולה לחול עליו ברכה.

השייכות בין תורמוס שנפל לאינו לפניו

וביארו בחידושי ר׳ אריה לייב (שם) ובישועת דוד (או״ח סי׳ ב) שאילולי דין תורמוס שנפל היינו אומרים שאין הברכה חלה על החפצא של המאכל אלא מברך על אכילתו והנאתו ואז מותר לו לאכול, ואם כן לא היה חסרון בתורמוס שנפל שהלא בירך על הנאתו ויכול לאכול פרי אחר במקומו, ונתחדש בדין תורמוס שנפל שהברכה חלה על החפצא, ועל כן אם בירך על תורמוס מסוים הברכה חלה עליו ולכן אם נפל צריך לחזור ולברך משום שנתבטלה הברכה, ומזה הוציא ר׳ חייא בר ווה דין נוסף שצריך שיהיה הפרי לפניו בשעת הברכה משום שאם צריך שהברכה תחול על החפצא של הפרי, צריך שהפרי יהיה לפניו[טו].

ביאור החסרון באינו לפניו

כתבו האליה רבא (סק״ז) והפרי מגדים (משב״ז סק״ט) וכן פסק המשנה ברורה (ס״ק יט) שבאופן שברור בודאות שיובא הפרי לפניו אין צריך לחזור ולברך, משום שלהבנתם החסרון של אינו לפניו הוא שחסר לו בסמיכות דעת על הפרי שאינו בטוח שיבוא אולי כבר איננו או מאיזה סיבה לא יגיע אליו, אך אם ברור לו שיביאו לפניו את הפרי אינו צריך לחזור ולברך.

אך לדברי ר׳ אריה לייב אין החסרון באינו לפניו משום שחסר בדעתו על הפרי, אלא אפילו אם הוא סמוך ובטוח שיביאו לו את הפרי עדיין זה בגדר של אינו לפניו, משום שהחסרון באינו לפניו לדעתו הוא שאין חלות ברכה יכולה לחול על דבר שאינו לפניו.

נפל הפרי מידו ונתכוון לאכול פרי שאינו לפניו

והנה השו״ע (ס״ה) פסק כדברי הרמב״ם שצריך שהפרי יהיה לפניו בשעת הברכה, והרמ״א אינו חולק עליו בדין זה, ובדין תורמוס שנפל (ס״ו) פסק השו״ע כהרא״ש שאם נפל הפרי שבירך עליו מידו אף שנתכוון לאכול את שאר הפירות צריך לחזור ולברך, אך הרמ״א חולק עליו ופסק כרבינו תם שאם היה בדעתו לאכול את שאר הפירות אינו צריך לחזור ולברך, וההסבר בדבריו הוא כמו שביארנו לעיל, משום שרבינו תם סובר שהברכה חלה גם על כל מה שבדעתו לאכול.

ויש לדון מה יהיה הדין לדעת הרמ״א כשבירך על פרי שבידו ונתכוון לאכול פרי שאיננו לפניו ונפל הפרי מידו, לכאורה נראה שאז גם לדעת הרמ״א יצטרך לחזור ולברך, שהרי על פרי שאינו לפניו אין הברכה יכולה לחול, ורק אם חל על פרי מסוים נפטרים מדין גררה גם הפירות שלא היו לפניו, אך אם נפל הפרי שעליו בירך אין לברכה על מה שתחול, משום שמה שהחזיק בידו נפל ומה שנתכוון לאכול לא היה לפניו, וכן כתבו השו״ע הרב (סי׳ רו ס״א, סדר ברכת הנהנין פ״ט ס״ט), קיצור שו״ע (סי׳ נ ס״ד) והחמד משה שלדעת הרמ״א צריך גם כוונה לאכול את הפרי וגם שיהיה לפניו, ואז אם נפל הפרי שעליו בירך אינו צריך לחזור לברך.

אמנם המשנה ברורה (ס״ק כו, ביאור הלכה ד״ה רק) כתב שלדעת הרמ״א אף אם לא היו הפירות לפניו בשעת הברכה, אם היה בדעתו לאוכלם אינו צריך לחזור ולברך [ובשער הציון כתב על זה, ופשוט], והקשה הישועת דוד (שם) על דבריו, שהלא על פירות שאינם לפניו אין הברכה יכולה לחול שהרי הרמ״א לא חלק על דין זה שצריך שהפרי יהיה לפניו בשעת הברכה, ומה שאין צריך לברך שוב על פירות שהיה בדעתו לאוכלם זהו משום שהברכה חלה גם עליהם, אבל על פירות שלא היה בדעתו לאוכלם צריך לחזור ולברך משום שעליהם הרי לא חלה הברכה, אם כן מה הועיל זה שהיה בדעתו לאוכלם אם אינם לפניו.

דברי המ״ב מדויק בדברי רבינו תם

והנה המאמר מרדכי דייק כן בדברי רבינו תם עצמו שכתב 'והביאו לו כוס אחרת', משמע שלא היתה הכוס לפניו[טז], ועל זה כתב רבינו תם שאין צריך לחזור ולברך ומפורש כדברי המשנה ברורה, אך הקשה המאמר מרדכי מה מועילה דעתו מאחר שלא היתה לפניו ומה זה שונה מבירך ואחר כך הביאו לפניו שצריך לחזור ולברך, ותירץ המאמר מרדכי שצריך לומר שרבינו תם חולק וסובר שאין חסרון כשאין הפרי לפניו אך בדברי הרמ״א אי אפשר ליישב כן, שהרי אינו חולק על דין זה שאין הברכה יכולה לחול על פרי שאינו לפניו.

אם בשעת הברכה היו פירות לפניו מועילה הברכה גם על פירות שאינם לפניו

ותירץ שם עוד המאמר מרדכי שרבינו תם מחלק בכך שאם בירך ואח״כ הביאוהו לפניו אין לפניו שום דבר שתחול עליו הברכה, מה שאין כן כשמברך על מה שלפניו וחלה הברכה עליו, ואגב חלה על כל מה שהיה בדעתו לאכול או לשתות, אז אפילו שנמאס הפרי שנטל בידו ובירך עליו, מכל מקום חלה הברכה על האחרים שהיה דעתו עליהם.

וכן חילק הישועת דוד (או״ח סי׳ ב ד״ה והנה אולי) שאם לא היה לפניו פרי כלל בשעת הברכה אין הברכה יכולה לחול, אך אם היה לפניו פרי בשעת הברכה ויש לברכה על מה שתחול יכולה הברכה לחול אף על פירות שלא היו לפניו אם היה דעתו עליהם[יז].

יג. כן ביאר התהילה לדוד (סי׳ רו סק״ה) בדברי המבי״ט.

יד. הבאנו לעיל שהרבינו יונה מפרש את דברי הירושלמי כאותו ענין ממש שדיבר הירושלמי קודם לכן שאם אחז בידו עיגול ובירך עליו ואחר כך נפל מידו צריך לחזור ולברך, והשיבולי הלקט ביאר דברי הירושלמי שאם הפסיק בין הברכה לאכילה צריך לחזור ולברך.

טו. ויש להעיר בדבריו שאף שיש דין שתחול הברכה על גוף הפרי, מדוע שלא יוכל להחיל ברכה על פרי שאינו לפניו וכי אי אפשר להחיל חלות על דבר שאינו לפניו, והרי בתרומות ומעשרות והקדשות אפשר להחיל גם כשהחפץ אינו לפניו, ונראה בביאור דבריו שדווקא בדין ברכה שמברכים על ההנאה שעומדים להנות מהפרי, על כן צריך שיהיה ראוי ליהנות מהפרי בשעת הברכה בכדי שתחול עליו הברכה, ואם אין הפרי לפניו זה כמו שהפרי עדיין לא בעולם ואין הפרי ראוי ליהנות ממנו והברכה לא יכולה לחול עליו.

טז. ובסוף דבריו הביא שמלשון הכל בו שהביא את דברי רבינו תם אין הכרח לומר שהכוס השניה לא היתה לפניו ואפשר שגם לדעת רבינו תם צריך שתהיה הכוס לפניו.

יז. וצריך לומר שכשיש פרי לפניו חלה הברכה על הפירות שאינם לפניו לא מדין גררה אלא שחלה הברכה עליהם ממש, משום שאם נפטרו רק מדין גררה הלא זה הדין של תורמוס שנפל שאין פטור מברכה של ידי גררה אם נפל הפרי שעליו חלה הברכה.

ראיה מדברי רבינו מנוח לחילוק זה

יש להוכיח חילוק זה שהנה הירושלמי הקשה על הדין של תורמוס שנפל, מאמת המים שהאדם מברך על המים שלפניו וכשגומר לברך, המים שבירך עליהם נשפכו ושותה מים אחרים ואינו צריך לחזור ולברך עליהם, ותירץ שמלכתחילה בשעה שבירך נתכוין שהברכה תחול על המים שיבואו לאחר מכן.

והקשה הבית יוסף (סי' רו ס"ה) שהרי המים שעליהם נתכוין בשעת הברכה לא היו לפניו, ואין הברכה יכולה לחול על דבר שאינו לפניו, ותירץ שכיון שהמים סופם לבוא מעצמם אין את החסרון של אינו לפניו[יח].

ובהמשך דבריו הביא הבית יוסף דברי הרב מנוח שמאמת המים יש ראיה שאם בירך על פירות שלפניו, מועילה הברכה גם על פירות שאינם לפניו שהרי באמת המים, המים שבאו לאחר הברכה לא היו לפניו ואיך הועילה הברכה, ובהכרח שכיון שהיו מים לפניו מועילה הברכה גם לדבר שאינו לפניו, וכן הוכיח הב"ח מדין אמת המים.

ומדברי הרב מנוח רואים שאין הוא סובר את תירוצו של הבית יוסף שבאמת המים אין חסרון של אינו לפניו משום שודאי יבואו המים, כי הרי לדברי הבית יוסף הברכה חלה כיון שאין כלל חסרון באמת המים של אינו לפניו ולא משום שיש גם לפניו מים[יט].

אך דבריו תמוהים מאוד שהרי הטעם שכשבירך על פירות שלפניו שמועילה הברכה גם על פירות שאינם לפניו הוא לכאורה משום שלאחר שחלה הברכה על פירות שלפניו נפטרים הפירות האחרים מדין גררה, אך באמת המים לא יכול להיות שנפטרים המים שבאים לאחר הברכה מדין גררה, כיון שהברכה חלה על המים שהיו לפניו ומים אלו נשפכו ולא שתה אותם כלל.

ועוד צריך להבין בדבריו שהרי תירוצו של הירושלמי היה שכוונתו על המים שיבואו לאחר מכן שהרי יודע הוא שישפכו המים שעומדים לפניו בשעת הברכה, ואם כן להמים שלפניו כלל לא נתכוון, ועליהם לא חלה הברכה כלל, ואם כן איך על ידם יכולה הברכה לחול גם על מים שאינם לפניו.

ביאור בדברי הרב מנוח

ומוכח מדבריו שדין זה שכשבירך על פירות שלפניו מועילה הברכה גם על פירות שלא היו לפניו, אין זה מצד שהברכה נגררת על הפירות שאינם לפניו, אלא משום שאם בירך על פירות שלפניו חלה הברכה גם על פירות שאינם לפניו, משום שרק תחילת חלות הברכה אינה יכולה לחול אם הפירות אינם לפניו, אך אם התחילה הברכה לחול על הפירות שלפניו, חלה הברכה גם על פירות שאינם לפניו וכדברי המאמר מרדכי והישועת דוד[כ].

ועל כן גם אם נשפכו המים הראשונים שעליהם בירך, אך כיון שהיתה דעתו על המים שיבואו לאחר מכן וגם עליהם חלה הברכה, אף שלא היו לפניו משום שהמשך החלות יכול לחול גם אם המאכל אינו לפניו, יכול לשתותם ללא ברכה נוספת שהרי לא נצרכו לדין גררה[כא].

יישוב דברי המשנה ברורה

ולפי זה מבוארים דברי המשנה ברורה שאם היו פירות לפניו ונפלו והיתה דעתו לאכול גם מפירות שאינם לפניו, לדעת הרמ"א חל גם עליהם הברכה משום שחלות הברכה יכולה להימשך גם על מאכל שאינו לפניו אם בשעת הברכה היו לפניו פירות, וכיון שחלה עליהם הברכה אז גם אם נפל הפרי שבידו אינו צריך לחזור ולברך[כב].

קושיית הט"ז על דברי הרמ"א

הקשה הט"ז (סק"ח) על דברי הרמ"א שפסק שבנפל הפרי מידו צריך לחזור ולברך רק אם לא היה בדעתו לאכול את הפרי הנוסף, אך אם היה בדעתו לאכול את הפרי הנוסף אינו צריך לחזור ולברך, שהרי השו"ע (ס"ה) פסק שאם בירך על פרי ואחר כך הביאו את הפרי לפניו צריך לחזור ולברך, והרי דין זה שאם בירך על פרי שאינו לפניו שצריך לחזור ולברך מקורו בירושלמי והוא נלמד שם מדין תורמוס שנפל, ולדברי הרמ"א שהירושלמי דיבר רק כשלא היה בדעתו לאכול את הפרי הנוסף, אם כן גם באינו לפניו החסרון הוא רק כשלא היה בדעתו על פרי הנוסף, אך אם היה בדעתו לאוכלו אין את החסרון של אינו לפניו, ומדוע לא כתב הרמ"א בדין של אינו לפניו שאם היה בדעתו לאוכלו אינו צריך לחזור ולברך.

יישוב הישועת דוד

ותירץ הישועת דוד (שם) שהלא כל השייכות בין הדין של פרי שנפל לדין של אינו לפניו הוא כמו שנתבאר לעיל, שבדין פרי שנפל רואים אנו שהברכה חלה על גוף הפרי ועל כן אם בירך על תורמוס מסוים הברכה חלה עליו ואם נפל צריך לחזור ולברך משום שהתבטלה הברכה, ומזה למד הירושלמי דין נוסף שצריך שיהיה הפרי לפניו בשעת הברכה, משום שאם צריך שהברכה תחול על גוף הפרי צריך גם שהוא יהיה לפניו, שאם הוא איננו לפניו אין הברכה יכולה לחול עליו.

אך לגבי הנידון אם מועילה דעתו, אפשר שלגבי פרי שנפל מועילה דעתו להחיל את הברכה גם על הפרי שאינו אוחז בידו, אך אם הפרי שמברך עליו אינו לפניו לא יועיל זה שדעתו עליו כיון שאין הברכה יכולה לחול על פרי שאינו לפניו.

דעת השו"ע הרב שכל המים הם גוף אחד

הובא לעיל תירוצו של הבית יוסף שבאמת המים אין את החסרון של אינו לפניו כיון שהמים סופם לבוא מעצמם זה כלפניו, אך בשו"ע הרב (סי' רו סי"א) תירץ באופן אחר וכתב שכיון שהם מעורבים ומחוברים וגוף אחד הם, הברכה חלה על הכל אף על מה שלא היה לפניו בשעת הברכה.

אך יש להעיר לפי דבריו שאם כן מה הקשה הירושלמי מאמת המים על דין תורמוס שנפל, הלא אמת המים זהו גוף אחד והברכה חלה על כולה מה שאין כן בתורמוסין שאינם גוף אחד ועל כן חלה הברכה רק על מה שאוחז בידו.

ומוכח מדבריו כשיטת הרש"ש שהובא לעיל (סי' א) שגם בגוף אחד אם בירך על חלק ממנו וחתכו ונאבד גם יהיה את החסרון של תורמוס שנפל, משום שהברכה חלה רק על החלק שעליו בירך, ולכן מובנת קושיית הירושלמי מאמת המים על דין תורמוס שנפל, כי אף שזה גוף אחד הברכה חלה רק על מה שברצונו להתחיל לאכול, אך לגבי הדין של אינו לפניו אם זה גוף אחד וחלקו לפניו, זה נחשב שכל הדבר נמצא לפניו והברכה חלה על כולו.

ג. שיטת הרשב"א בהקדים את האינו חשוב לחשוב

מחלוקת רבי יהודה וחכמים בדין קדימה

נחלקו רבי יהודה וחכמים (מא.) מה הדין כשהובא לפניו מין שבעה וחביב איזה מין צריך להקדים, רבי יהודה סובר שמין שבעה קודם ורבנן סוברים שחביב קודם. וכתב הרשב"א (שם) שלרבי יהודה שמין שבעה קודם אם הקדים חביב למין שבעה כגון שהובא לפניו אתרוג וזית, והאתרוג חביב עליו והקדים ובירך על האתרוג, אם נתכוון לפטור את הזית אף שאינו רשאי לעשות כן אינו צריך לחזור ולברך, אך אם לא נתכוון לפטור את הזית צריך לחזור ולברך עליו משום שאינו בדין שיפטור מי שאינו חשוב את החשוב דרך גררה אלא דרך כוונה.

וכן הדין לחכמים אם בירך על פרי ולאחר מכן רוצה לאכול מין שחביב עליו יותר, אם מתחילה נתכוון לפוטרו נפטר המין החביב, אך אם לא נתכוון לפוטרו צריך לחזור ולברך משום שאין מי שאינו חשוב יכול לפטור את החשוב דרך גררה אלא דרך כוונה.

הוכחה ליסוד דין גררה

נמצאנו למדים מדברי הרשב"א את היסוד שביארנו לעיל שישנם שני גדרים בברכה, יש מאכל שהברכה חלה עליו ויש מאכל שנפטר רק על ידי

יח. המשנה ברורה (ס"ק יט) ועוד אחרונים ביארו תירוצו של הבית יוסף שודאי יבוא, שהחסרון של אינו לפניו הוא שאיננו סומך דעתו על זה שהרי אין זה ודאי שיבוא, משא"כ באמת המים שודאי יבואו סומך דעתו על זה, ומביאור זה הוציאו האחרונים חידוש להלכה שאם אין הפרי שבירך עליו נמצא לפניו אלא מונח בתיבה סגורה והמפתחות בידו ואחר הברכה לקחו משם, כיון שאינו תלוי בדעת אחרים אין את החסרון של אינו לפניו, אך הבאנו לעיל את חידושי ר' אריה לייב שביאר שאינו לפניו אינו חסרון של סמיכות דעת אלא שאין הברכה יכולה לחול על דבר שאיננו לפניו, אם כן ביאור דברי הבית יוסף הם שבאמת המים אין חסרון של אינו לפניו משום שודאי יבוא, הכוונה היא שכיון שסופן של המים לבוא מאליהם מצד המציאות של המים וזה טבען, אם כן מתייחסים למים כמו שהם לפניו כי מצד טבען הם עומדים להגיע לכאן, אך אם הוא צריך ללכת להביא את הפרי אף שאין זה תלוי בדעת אחרים אין זה לפניו, ומדברי הרב מנוח שיובא להלן אפשר לכאורה להוכיח כחידושי ר' אריה לייב, שהרי הרב מנוח לא סובר את סברת הבית יוסף באמת המים שודאי יבואו, וסובר שיש באמת המים חסרון של אינו לפניו, אלא כיון שיש מים לפניו אין חסרון של אינו לפניו, ולדברי האחרונים שהחסרון של אינו לפניו הוא משום שאינו סומך דעתו אי אפשר לומר כן באמת המים, אך לפי חידושי ר' אריה לייב אפשר לומר שרבינו מנוח אינו סובר חידוש זה שדבר שעתיד לבוא מצד המציאות שלו וזה טבעו, מתייחסים אליו כמו שזה כבר לפניו, ולכן נחשבים המים שיבואו כאינם לפניו.

יט. וצ"ע שהבית יוסף לא העיר שראיית רבינו מנוח אינו כתירוצו.

כ. והסברא בזה טעונה ביאור, שהרי אם אין הברכה יכולה לחול על דבר שאינו לפניו, מדוע אם יש מאכל לפניו תוכל הברכה להמשיך לחול גם על דבר שאינו לפניו, ולפי ביאור האחרונים שהחסרון של אינו לפניו הוא משום שאינו סומך דעתו שיגיעו הפירות, אפשר לבאר שאם יש לפניו פירות וכבר סומך דעתו עליהם אז יש לברכה משמעות ויכולה לחול גם על דבר שאינו לפניו.

כא. וצריך לומר שרבינו מנוח הבין בתירוץ הירושלמי שאין כוונתו רק על מים שיבואו לאחר מכן, אלא גם על המים שנמצאים לפניו בשעת הברכה, שאם כוונתו רק על מים שיבואו לאחר מכן מה מועיל לנו שיש גם מים לפניו, הלא לא חלה הברכה על זה כלל.

כב. אך קצת קשה מה הוקשה למשנה ברורה (ס"ק יט) מאמת המים שאין המים לפניו, הלא שם גם היו מים לפניו וכמו שתירץ רבינו מנוח, ונראה שהמשנה ברורה סובר שבאמת המים לא התכוין שהברכה תחול על המים שהיו לפניו, שהרי ידע שהם ישפכו והתכוין שתחול הברכה רק על המים שיבואו לאחר הברכה, ועל כן אינו יכול ליישב כדברי רבינו מנוח.

גררה[כג], וחידש הרשב״א שאין מי שאינו חשוב יכול לפטור את החשוב על ידי גררה אלא על ידי כוונה לפטור, ובפשטות כוונתו שאם מתכוון כשמברך על האינו חשוב לפטור את החשוב, אז אין החשוב נפטר דרך גררה אלא על ידי שהברכה תחול גם על החשוב כמו שחלה על האינו חשוב.

מוכח שהרשב״א סובר כרבינו תם

לכאורה מוכח מדברי הרשב״א שסובר כרבינו תם, שאם נתכוון לאכול את שאר הפירות, אף שמחזיק בידו פרי מסוים, הברכה חלה על כל מה שנתכוון לאכול, ועל כן אף שבירך על פרי שאינו חשוב יכול לפטור את הפרי החשוב אם נתכוון לפוטרו, שאין זה גררה אלא שגם על החשוב חלה הברכה, שאם כדברי הרא״ש שהברכה חלה רק על מה שאוחז בידו וכל השאר נפטר רק מדין גררה אף אם נתכוון לאוכלו, מה הועיל בזה שנתכוון בפירוש לפטור בברכתו את החשוב, הלא לדעת הרשב״א אין החשוב יכול להיפטר על ידי גררה[כד].

מדברי הבית יוסף לא משמע כן

אמנם צריך ביאור מדוע לא הביא הבית יוסף את דברי הרשב״א כסיוע לשיטת רבינו תם, וביותר קשה שנראה סותר את עצמו, שהלא הבית יוסף פסק כהרא״ש שהברכה חלה רק על מה שאוחז בידו, והבית יוסף עצמו (סי׳ ר״ו, סי׳ ריא) הביא את דברי הרשב״א שהאינו חשוב אינו יכול לפטור את החשוב רק על ידי כוונה, ולא הביא שהרא״ש חולק עליו[כה].

יבואר שאפשר שהרשב״א סובר כהרא״ש

וביארו האחרונים שכוונת הרשב״א היא שכשמברך על פרי שאינו חשוב ומכוון בפירוש לפטור את החשוב, נפטר החשוב לא מחמת שהברכה חלה גם עליו אלא החשוב נפטר מחמת גררה וכשיטת הרא״ש, ואף שכתב הרשב״א שהאינו חשוב לא יכול לפטור את החשוב מחמת גררה, זה רק כשלא נתכוון בפירוש לפטור את החשוב, אך כשנתכוון בפירוש לפוטרו האינו חשוב יכול לגרור את החשוב.

והביאור בזה שהנה עצם דברי הרשב״א צריכים ביאור מדוע החשוב אינו יכול להיפטר מחמת גררה, מה שונה החשוב מכל מיני מאכל שיכולים להיפטר על ידי גררה ואינו צריך להחיל עליהם ממש את הברכה, ועוד צריך להבין מה היא מהות הגררה הלא אם יש דין שהברכה צריכה לחול על גוף הפרי, מדוע יש פטור על ידי גרירה.

והנראה מדבריו שלאחר שחלה הברכה על תחילת האכילה כל מה שאוכל לאחר מכן הוא המשך של האכילה הראשונה, ועל המשך אכילה אינו צריך לברך כיון שבירך על תחילת האכילה, וזהו הביאור במושג של ׳גררה׳[כו], אך אם בירך על פרי שאינו חשוב ולאחר מכן רוצה לאכול פרי חשוב, אינו נפטר על ידי גרירה שמחמת חשיבותו נחשב כאכילה נפרדת ולא כהמשך של תחילת האכילה ולכן אינו נגרר.

אך אם נתכוון בפירוש לפטור את החשוב, אם כן נתכוון בפירוש לעשות את החשוב להמשך של אכילת האינו חשוב, ועל כן יכול להיפטר על ידי גרירה, ואם כן אפשר שהרשב״א סובר כהרא״ש ואין סתירה כלל בדברי הבית יוסף.

נמצא שיש לנו ב׳ ביאורים בדברי הרשב״א מדוע כשבירך על האינו חשוב והיה בדעתו בפירוש לפטור את החשוב אינו צריך לחזור ולברך על החשוב: א. משום שסובר כרבינו תם שכשהיה בדעתו לאוכלו, חלה הברכה על כל מה שהיה בדעתו לאוכלו ואין צריך לדין גררה, ב. שסובר כהרא״ש, ואם היה בדעתו לפוטרו יכול החשוב להיפטר מדין גררה.

הבית יוסף והרמ״א נחלקו בב׳ הביאורים

והנה הבית יוסף בהכרח הבין כהביאור השני, שהרשב״א סובר כהרא״ש שהברכה חלה רק על מה שאוחז בידו, אך היות שהיה בדעתו לפטור את החשוב יכול החשוב להיפטר מדין גררה, ועל כן אף שפסק כהרא״ש הביא גם את דין הרשב״א ואין זה סתירה, אך לדעת הרמ״א יתכן שביאר דברי הרשב״א כדעת רבינו תם שהיות שהיה בדעתו לאוכלו חלה הברכה גם על זה ועל כן פסק את ב׳ הדינים.

נפקא מינה בין ב׳ הביאורים ברשב״א

לכאורה יש נפקא מינה בין ב׳ הביאורים בדברי הרשב״א, שהנה יש לדון מה הדין כשבירך על דבר שאינו חשוב והיה בדעתו גם על דבר חשוב ולאחר מכן הובא לפניו עוד דבר חשוב שלא היה בדעתו לאוכלו, שעל הדבר החשוב שהיה בדעתו לאוכלו הרי אינו צריך לברך משום שהיה בדעתו לאכלו, אך האם על הדבר החשוב שלא היה בדעתו לאוכלו צריך לברך.

נידון זה לכאורה תלוי בב׳ הביאורים ברשב״א, לביאור הראשון שאם היה בדעתו לפוטרו, חלה הברכה גם עליו ויוצא שהברכה חלה גם על דבר החשוב שהיה בדעתו לאוכלו, אם כן אינו צריך לברך על הדבר החשוב שלא היה בדעתו משום שנפטר מדין גררה, ואף שאין האינו חשוב גורר את החשוב מכל מקום החשוב שהיה בדעתו לאוכלו שגם עליו חלה הברכה הוא גורר את החשוב.

אך לביאור השני שגם בשהיה בדעתו לאוכלו זה מועיל רק מדין גררה ויכול האינו חשוב לגרור את החשוב, זהו רק כשהיה בדעתו לאוכלו, אם כן על החשוב שלא היה בדעתו צריך לברך משום שאינו יכול להיגרר אחר האינו חשוב.

לא היה בדעתו אך היה לפניו

כתב המגן אברהם (סי׳ ריא ס״ק יא) שאפילו אם החשוב היה לפניו בשעת הברכה אם לא נתכוון בפירוש לפוטרו צריך לחזור ולברך משום שאין החשוב יכול להיפטר על ידי גררה, וכן פסק המשנה ברורה (ס״ק לב).

סתירה בדברי המשנה ברורה

הנה יוצא מדברי המשנה ברורה שאף אם היה הפרי החשוב מונח לפניו, אם לא נתכוון בפירוש לפוטרו לא חלה עליו הברכה, ואין אנו אומרים שכיון שהפרי החשוב לפניו זה כמו שדעתו בפירוש על הכל, ועל כן אם הוא פרי חשוב יותר אינו נפטר משום שאינו נגרר אחר האינו חשוב.

וכן מבואר בדברי המשנה ברורה (סי׳ רו סק״ח) שכשבירך בורא פרי האדמה על פרי אדמה ונתכוון לפטור גם את פרי העץ, נפטר גם פרי העץ, אך אם לא נתכוון לפטור את פרי העץ אף אם היה הפרי לפניו לא נפטר בברכתו, ורואים מדבריו שאין אומרים שאם הפרי לפניו מסתמא כוונתו גם עליו.

אך תמוה שהרי הבאנו לעיל שבדין תורמוס שנפל פסק המשנה ברורה שאם בירך על פרי שבידו ונפל הפרי ונאבד, אם מונחים הפירות לפניו אף אם לא חשב עליהם בפירוש אינו צריך לחזור ולברך עליהם, וכתב שם שכיון שהיה מונח לפניו על השולחן הוי כדעתו בפירוש על הכל, ואיך כתב כאן שאם היו לפניו על השולחן אין אומרים שמסתמא כוונתו על הכל ושהברכה תחול גם עליו.

יישוב דברי המשנה ברורה

ויש ליישב דבריו שאם אין ברכותיהם שוות כשמברך על מין האחד מסתמא אין כוונתו על המין השני אף אם היה מונח לפניו על השולחן, ואף אם ברכותיהן שוות אך מה שמונח על השולחן הוא חשוב יותר, אם לא נתכוון בפירוש לפוטרו אמרינן שבסתמא אין כוונתו עליו, אך כשברכותיהן שוות ואינו חשוב יותר, דעת המשנה ברורה שאם היה לפניו על השולחן מסתמא כוונתו שתחול הברכה גם עליו.

בירך על פרי שאינו שלם האם פטר את השלם

לדברי הרשב״א שאם בירך על המאכל שאינו חשוב, אינו פוטר את החשוב, שאין האינו חשוב יכול לפטור את החשוב על ידי גרירה, יש לדון מה הדין אם בירך על פרי שאינו שלם ולאחר מכן רוצה לאכול פרי שלם, או שבירך על פרי קטן ולאחר מכן רוצה לאכול פרי גדול יותר, שהלא בדיני

כג. כן גם מצינו ברשב״א שם לגבי המחלוקת של רבי יהודה וחכמים אם מין שבעה קודם או חביב קודם, למאן דאמר שכל המחלוקת היא רק כשברכותיהן שוות, אך באין ברכותיהן שוות מברך על זה וחוזר ומברך על זה נראה לרשב״א שלכולי עלמא חביב קודם, וביאר שם שבברכותיהם שוות האחד פוטר את השני לגמרי ולכן צריך שהחשוב יפטור את האינו חשוב ובזה נחלקו מהו החשוב יותר, מין שבעה או חביב, משא״כ באין ברכותיהן שוות אין האחד פוטר את השני ולכן לא נחלקו בזה וסובר הרשב״א שמין חביב עדיף. ורואים אנו מדבריו שאין הברכה שאדם מברך בתחילת אכילתו חלה על כל מה שהוא עומד לאכול אלא הברכה חלה על תחילת אכילתו ופוטר את השאר.

כד. ומדויק בדברי הרמ״א שהוא חולק על השו״ע ופוסק כרבינו תם שהברכה חלה על כל מה שדעתו לאכול, והרמ״א (סי׳ ריא ס״ה) הביא להלכה את דברי הרשב״א שסובר כרבינו תם והוא לשיטתו.

כה. ועוד שמדברי הרשב״א משמע שאף אם האינו חשוב לא היה לפניו בשעת הברכה, גם נפטר בברכתו אם היה בדעתו לפוטרו, וכן דייק הט״ז (סי׳ רו סק״ב) בדבריו, וצריך ביאור משום שאפילו לדעת רבינו תם שבהיה דעתו לאוכלו חלה הברכה גם עליו, לדעת הרבה אחרונים זהו דווקא אם היו הפירות ההם לפניו וכמו שביארנו לעיל, ועיין בחידושי ר׳ אריה לייב.

כו. ומה שנתבאר בפוסקים שאם הגיע לו דורון שצריך לברך על זה משום שלא היה בדעתו כלל שיגיע, אף שעל המשך אכילה נתבאר שגדר הפטור בזה הוא שאין צריך לברך עליו כלל, משום שהוא נגרר אחר תחילת האכילה, צריך לומר שאף בגרירא יש גדרים אימתי הוא נגרר אחר התחלת האכילה, ואם לא היה בדעתו כלל לאוכלו ובאמצע הסעודה הגיע אליו מאכל זה, אין זה נחשב כהמשך אכילה הראשונה כדי להגרר אחריה, ונחשב כאכילה חדשה ועל כן אינו נפטר מדין גררה.

קדימה נתבאר שצריך להקדים את השלם והגדול משום שהם חשובים יותר, והשלם חשוב אף יותר מחביב [כמו שנתבאר בסימן קס"ח (ס"א) וכן במגן אברהם (סי' ריא סק"א)], אם כן יצא לדברי הרשב"א שצריך לחזור ולברך שוב על השלם או על הגדול[כז].

אך מסתימות האחרונים נראה שאין צריך לחזור ולברך על השלם או על הגדול שיש לחלק בין חביב ושבעת המינים לשלם וגדול, והביאור הוא שהרי ביארנו שהטעם שהחשוב אינו נגרר אחר האינו חשוב הוא משום שאין החשוב המשך של אכילת האינו חשוב, אלא חשובה אכילה בפני עצמה, אך כל זה כשהמאכל בעצמותו חשוב יותר אבל אם כל חשיבותו היא רק בצורתו, אם כן זוהי רק מעלה לגבי הברכה שצריך לברך עליו, אך ודאי שיכול להיגרר ולהימשך אחר החצוי או הקטן.

אם באותו מין יש גם את דין הרשב"א

אם בירך על פרי ולא היה בדעתו בשעת הברכה לאכול עוד ממין זה ולאחר הברכה הביאו לו פרי יפה יותר מאותו המין, לכאורה לדברי הרשב"א יצטרך לחזור ולברך שהרי יש דין להקדים את היפה ואין האינו חשוב יכול לגרור את החשוב, וכן דעת המגן אברהם (סי' רו סק"ח). אך האליה רבה (סי' רו ס"ו) מצדד שאינו צריך לחזור ולברך כיון שזה מין אחד[כח].

ד. הקדים אדמה להעץ

אם ברכת אדמה פוטרת העץ

שנינו (מ.) 'בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא', וכן נפסק בשו"ע (סי' רו ס"א), והוסיף השו"ע (שם ס"ב) היו לפניו פרי האדמה ופרי העץ ובירך על פרי האדמה ונתכוון לפטור את פרי העץ יצא. מדברי השו"ע נראה שאם לא נתכוון לפטור את פרי העץ לא נפטר פרי העץ בברכתו, וצריך ביאור, שהרי כשברכותיהן שוות אף אם לא נתכוון לפטור את הפרי שלפניו אינו צריך לברך שוב, אם כן כשבירך אדמה שברכה זו פוטרת פרי העץ הלא זה כמו שברכותיהן שוות, ומדוע אם לא נתכוון לפטור לא נפטר פרי העץ.

וביארו בזה האחרונים[כט] שאין פרי העץ נגרר אחר פרי אדמה כיון שטעונה ברכה לעצמה, ועל כן אם כשבירך על פרי האדמה לא נתכוון לפטור את פרי העץ צריך לברך על פרי העץ משום שאינו נגרר אחריו, אך אם נתכוון לפטור את פרי העץ חלה הברכה גם על פרי העץ ואין זה מדין גררה ועל כן אינו צריך לחזור ולברך.

וזה אתי שפיר לדעת רבינו תם שהבאנו לעיל בדין תורמוס שנפל, שכשמתכוון בשעת הברכה לאכול את שאר הפירות חל גם עליהם הברכה ואין זה מדין גררה, והוא הדין שאם מתכוון לפטור פרי העץ חל הברכה על פרי העץ גם בלא גרירה. אך לדעת הרא"ש לכאורה אין מועיל מה שנתכוון לפטור גם את פרי העץ, כי גם כשמתכוון לפטור זה מועיל רק מדין גררה והברכה חלה רק על מה שברצונו לאכול מיד לאחר הברכה, ואם אין ברכת אדמה פוטרת פרי העץ מדין גררה גם לא יועיל זה שנתכוון בשעת הברכה לאוכלו.

וכן דעת השאגת אריה (סי' כז הו"ד בשערי תשובה) שאפילו כשמתכוון בשעה שמברך על פרי האדמה לפטור את פרי העץ לא נפטר פרי העץ.

סתירה בדברי השו"ע

ותמוה שהרי השו"ע פסק כהרא"ש בתורמוס שנפל שגם כשהיה בדעתו לאכול פירות אחרים בשעת הברכה, פירות אלו נפטרים רק מדין גררה והברכה חלה רק על הפרי שאוחז בידו לאוכלו מיד לאחר הברכה, אם כן מדוע כשבירך על פרי אדמה ונתכוון לפטור את פרי העץ פטרה הברכה את פרי העץ, הלא זה נפטר רק על ידי גררה והוא כמו שלא נתכוון לפוטרו.

האם צריך שיהיה פרי העץ לפניו

עוד הקשה הט"ז (סק"ב) שמדברי השו"ע נראה שדווקא אם פרי העץ היה לפניו בשעה שבירך על פרי האדמה והיה בדעתו לפוטרו נפטר פרי העץ, אך אם פרי העץ לא היה לפניו לא נפטר פרי העץ אף שהיה בדעתו לפוטרו, ותמה הט"ז שהלא השו"ע (ס"ה) פסק שאם בירך על פירות שלפניו ולאחר מכן הביאו לו יותר ממין אחר שברכתו כברכת הראשון אין צריך לברך שוב, אם כן גם כאן שניהם נחשבים כאותה ברכה, שהרי אם נתכוון בברכת אדמה לפטור את פרי העץ יצא, אם כן מדוע צריך שיהיה פרי העץ לפניו.

גם להרא"ש יכול להחיל ברכה על פירות נוספים

ותירץ בחידושי ר' אריה לייב (שם) ובישועת דוד (שם) שישנם שני סוגי כוונות: א. שבשעה שמברך על פרי מסוים מתכוון לאכול את הפרי הנוסף, ובזה נחלקו רבינו תם והרא"ש אם הברכה חלה גם על הפרי הנוסף, ב. שמתכוון להחיל את הברכה על הפרי הנוסף כשם שהיא חלה על הפרי שאוחז בידו, וכוונה זו מועילה גם להרא"ש להחיל ברכה גם על מה שאינו אוחז בידו.

ולפי זה חידש שמה שכתב השו"ע (ס"ו) שאם נפל הפרי שבירך עליו מידו צריך לחזור ולברך אף על הפירות שנתכוון לאוכלם, זהו רק כשלא נתכוון להחיל עליהם את הברכה אך אם נתכוון להחיל עליהם ברכה אינו צריך לחזור ולברך[ל].

ולפי זה ביארו את דברי השו"ע (ס"ב) 'היו לפניו פרי האדמה ופרי העץ ובירך על פרי האדמה ונתכוון לפטור את פרי העץ יצא', שאין כוונתו לומר שבשעת הברכה נתכוון לאכול גם את פרי העץ, אלא שנתכוון להחיל את הברכה גם על פרי העץ ואז נפטר פרי העץ לא מחמת גררה אלא משום שעליו חלה הברכה, ואין הדברים סותרים כלל[לא].

יישוב קושיית הט"ז

ולפי זה מיישב בחידושי ר' אריה לייב את קושיית הט"ז שאם בירך על פירות שלפניו ולאחר מכן הביאו לו יותר ממין אחר שברכתו כברכת הראשון אינו צריך לברך שוב משום שפירות שאינם לפניו נפטרים מדין גררה, אך פרי אדמה אינו פוטר את פרי העץ על ידי גררה וצריך שתחול הברכה גם על פרי העץ ועל כן צריך שיהיה הפרי לפניו משום שאין הברכה יכולה לחול על מאכל שאינו לפניו[לב].

עוד יישוב בסתירת השו"ע

ולכאורה היה אפשר ליישב את דברי השו"ע כמו שביארו האחרונים שהובאו לעיל בדברי הרשב"א, שאין כוונת השו"ע לומר כשבירך על פרי אדמה ונתכוון לפטור את פרי העץ פטרה הברכה את פרי העץ משום שחלה עליו הברכה, שהרי לדעת השו"ע לא חלה הברכה אלא על מה שברצונו להתחיל לאכול, אלא שכשמתכוון לפטור את פרי העץ אז פרי העץ נגרר אחר פרי האדמה.

ואף שאין פרי האדמה גורר את פרי העץ זהו רק כשלא נתכוון בפירוש לפטור את פרי העץ אז אינו נגרר אחריו, משום שאין זה המשך טבעי של האכילה הקודמת שהרי זה מין אדמה וזה מין עץ, אך כשמתכוון בפירוש בשעת הברכה שזה יהיה המשך שלו אז יכול פרי העץ להיגרר אחר פרי האדמה.

ה. אם בברכת המצוות יש דין של תורמוס שנפל

פתיחה

הנה יש לדון בכל ברכת המצוות אם שייך הדין של תורמוס שנפל, כגון אם היו לפניו שתי בהמות ורוצה לשוחטם, ואחז בהמה אחת בידו ובירך על השחיטה וברחה בהמה זו, אם צריך לחזור ולברך על הבהמה השניה, ולכאורה דינו כדין ברכת הנהנין שהבאנו לעיל שלדעת הרא"ש צריך לחזור ולברך.

ברכת המצוות שונה מברכת הנהנין

אך בחידושי ר' אריה לייב חידש שבברכת המצוות לא שייך הדין של גררה משום שרק באוכל שייך לומר שהאכילה הראשונה גוררת את שאר המאכלים, אך בברכת המצוות כל מצוה היא מצוה בפני עצמה ואין זה המשך של המצוה הקודמת, והסיבה שברכה אחת שמברך על השחיטה פוטרת את שתי הבהמות, זהו משום ששם מתכוון להחיל את הברכה על שתי הבהמות וזה כמו שבירך על כל בהמה בפני עצמה.

כז. ולכאורה היה נראה שבמקרה כזה יחצה את השלם ואז כבר לא יהיה חשוב ויוכל להיפטר מדין גררה ולא יצטרך לברך שוב, אך יש לעיין היטב בזה, שהנה אם אחד בירך על פת ולאחר ברכתו אפו עוד פת אפילו אם בשעת ברכתו נתכוון גם לפת זו, יתכן שיצטרך לחזור ולברך משום שבשעה שבירך לא יכל לפטור פת זו משום שלא היתה בעולם, ואם כן גם במקרה זה שבירך על פרי שאינו שלם אם נאמר שאין הברכה פוטרת את השלם ובשעת הברכה היה עדיין שלם לא נפטר בברכתו, לא יועיל אם יחצה את הפרי משום שבשעת הברכה לא נפטר פרי זה.

כח. ונראה שהביאור בדברי האליה רבה הוא כמו שביארנו לעיל, שכל סברת הרשב"א היא שכיון שזה פרי חשוב יותר אין אכילתו נקראת המשך של הפרי האינו חשוב, אך במין אחד ודאי שהוא המשך של האכילה הקודמת.

כט. חידושי ר' אריה לייב מאלין (סי' ג) וישועת דוד (או"ח סי' ב).

ל. ולפי זה רצה לומר שאין מחלוקת בין רבינו תם להרא"ש, שמה שאמר רבינו תם שהברכה חלה על כל מה שבדעתו לאכול כוונתו כשמתכוין להחיל את הברכה על הכל. אך יעויין בבית יוסף ומדבריו משמע שהרא"ש ורבינו תם נחלקו.

לא. ובישועת דוד (סי' ה) הקשה על תירוץ זה, שאם פרי העץ נפטר לא מחמת שנגרר אחר פרי האדמה אלא משום שעליו חלה הברכה וכמו שבירך עליו בפירוש, אם כן צריך להיות בזה דין הפסק, והיינו שיהיה אסור להפסיק בדיבור בין אכילת פרי האדמה לפרי העץ כדי שלא יפסיק בין הברכה לאכילה, ועיין שם מה שתירץ.

לב. אמנם לעיל הבאנו שדעת המאמר מרדכי שאם היה לפניו פרי בשעת הברכה ויש לברכה על מה שתחול, יכולה הברכה לחול אף על פירות שלא היו לפניו, וכן הוכחנו שזו דעת המשנה ברורה.

ולפי דבריו יצא שבנידון שהיו לפניו שתי בהמות ורוצה לשוחטם ואחז בהמה אחת בידו ובירך על השחיטה וברחה בהמה זו, אף לדעת הרא"ש לא יצטרך לחזור ולברך משום שאין הבהמה השניה נפטרת מדין גררה, אלא שעליה חלה הברכה כמו על הראשונה, ועל כן אינו צריך לחזור ולברך.

עולה לתורה שבירך ונזכר שצריך לקרוא פרשה אחרת

האבודרהם בהלכות ברכות (והו"ד בבית יוסף סי' קמ ס"ג) הביא מעשה שהיה בקריאת התורה של ראש חודש טבת שמוציאים בו שני ספרים, ובראשון קוראים בשל ראש חודש ובשני בשל חנוכה, וטעה וקרא בראשון בשל חנוכה, וכשהזכירוהו שטעה, הפסיק וגלל לפרשת פנחס לקריאת התורה של ראש חודש, שיש מאנשי הדור שהוכיחו שצריך לחזור ולברך כמו בדין תורמוס שנפל כיון שלא נתכוין בברכתו על הקריאה של ראש חודש, והרב גרשום בן רבי שלמה חלק עליהם שהלא דעת הראב"ד בתורמוס שנפל שהברכה חלה על כל מה שמונח לפניו, וגם בספר התורה הלא כולו מונח לפניו ודעתו על כל הפרשיות הכתובות בו.

וכתב הבית יוסף שלהלכה פסקו הפוסקים בדין תורמוס שנפל כהרא"ש שצריך לחזור ולברך ולא כהראב"ד, ועל כן במעשה זה צריך לחזור ולברך כמו שהורו אנשי הדור ולא כהרב גרשום בן רבי שלמה [ומדבריהם מוכח דלא כחידושי ר' אריה לייב וגם בברכת המצוות יצטרכו לחזור ולברך כמו בברכת הנהנין].

השולחן ערוך הביא את ב' הדעות

כתב השולחן ערוך (או"ח סי' קמ ס"ג) העולה לקרות בתורה והראו לו מקום שצריך לקרות וברך על התורה והתחיל לקרות, או לא התחיל והזכירוהו שפרשה אחרת צריך לקרות, וגלל הספר תורה למקום שצריך לקרות בו, יש אומרים שאינו צריך לחזור ולברך ויש אומרים שצריך.

והקשה המגן אברהם (שם סק"ד) שהלא בדין תורמוס שנפל הביא השו"ע רק את דעת הרא"ש שצריך לחזור ולברך, ומדוע כאן הביא את שתי הדעות.

ועוד הקשה שבדין תורמוס שנפל אם התחיל לאכול אינו צריך לחזור ולברך על שאר הפירות, ומדוע כתב כאן השו"ע שאף אם התחיל לקרוא יש אומרים שצריך לחזור ולברך.

ותירץ שם המגן אברהם משום שדעתו על כל הפרשיות שכולם שוים לטובה, ולכן הביא השו"ע דעה שאינו צריך לחזור ולברך, אך בתורמוס דעתו על מה שמחזיק בידו. ודבריו טעונים ביאור שהרי מבואר בדברי הפוסקים שאף אם דעתו לאכול את כל הפירות לדעת השו"ע צריך לחזור ולברך[לג].

נמצא טעות בספר תורה

פסק השו"ע (סי' קמג ס"ד) שאם נמצאה טעות באמצע הקריאה אינו חוזר לברך לפניה, אך נחלקו האחרונים מה הדין אם נמצא טעות בין הברכה לתחילת הקריאה, שהבאר היטב הביא מהפוסקים שצריך לחזור ולברך פעם נוספת, אך המשנה ברורה הביא בשם האליה רבא ושאר פוסקים שאין צריך לחזור ולברך[לד].

נטלו השופר באמצע התקיעות

כתב המשנה ברורה (סי' תקפה סק"ד) שאם נטלו את השופר באמצע התקיעות והביאו לו שופר אחר אין צריך לברך, אבל בין ברכה לתחילת התקיעות צריך לברך, ולכאורה זה סותר לדבריו בהלכות קריאת התורה (סי' קמג ס"ק יט) שאין צריך לחזור ולברך שהרי דעתו היה מתחילה על פרשה זו מה לי ספר תורה זו או אחרת, וכן כאן דעתו על תקיעת שופר ומה לי שופר זה מה לי אחר[לה]. אמנם יש לחלק שאין שופר אחד דומה לחבירו, יש שיותר קשה לתקוע בו, וגם אין הקולות היוצאות שוים, מה שאין כן בספר תורה.

מערכה כב

דברים הבאים בסעודה

א. מקור ההלכה / **ב.** מלפת עם הפת / **ג.** דברים הבאים למזון ולעיקר סעודה / **ד.** פירות בתוך הסעודה / **ה.** לאחר הסעודה / **ו.** סוף האכילה הולכת אחר תחילתה / **ז.** קבע סעודתו על הפירות / **ח.** משקין הבאין בתוך הסעודה / **ט.** שתיית משקין קודם הסעודה / **י.** יין פוטר כל מיני משקין

א. מקור ההלכה

מחלוקת האמוראים בפירות בתוך הסעודה

בגמרא (מא:) 'איתמר הביאו לפניהם תאנים וענבים בתוך הסעודה, אמר רב הונא טעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם. וכן אמר רב נחמן טעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם. ורב ששת אמר, טעונין ברכה בין לפניהם בין לאחריהם, שאין לך דבר שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו, אלא פת הבאה בכסנין בלבד. ופליגא דרבי חייא, דאמר רבי חייא פת פוטרת כל מיני מאכל ויין פוטר כל מיני משקים'. מבואר כאן ג' שיטות ב'פירות בתוך הסעודה', שיטת רבי חייא שבכל אופן נפטר בפת [משמע הן לפניו הן לאחריו], שיטת רב ששת שצריך ברכה הן לפניו הן לאחריו [מלבד אופן מסוים שפטור לאחריו]. שיטת רב הונא ורב נחמן שלפניהם צריך ברכה, ולאחריהם אין צריך ברכה.

מסקנת רב פפא להלכה

מסקנת הגמרא (שם) לדברי רב פפא: 'הלכתא דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה, אין טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם. ושלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה, טעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם. לאחר הסעודה, טעונים ברכה בין לפניהם בין לאחריהם'. הרי לנו ג' דרגות, ולקמן יתבאר שנחלקו הראשונים בכל דרגה באיזה אופן מדובר, ובסיבת הדבר. וכמו כן יבואר על פי זה אם כוונת רב פפא לפסוק כרב נחמן ורב הונא [בפירות בסעודה] או כרב ששת.

הטעם שיין אינו נפטר מצד 'בא מחמת הסעודה'

עוד הובא בגמרא (שם): 'שאלו את בן זומא, מפני מה אמרו דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה אינם טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם. אמר להם הואיל ופת פוטרתן. אי הכי יין נמי נפטריה פת. שאני יין דגורם ברכה לעצמו'. ויש לברר מה הטעם שיין נחשב ביסודו כ'מחמת הסעודה בתוך הסעודה', ומה הכוונה בסברת הגמרא "יין גורם ברכה לעצמו'.

נידוני הסוגיא

סוגיא זו רבו פרטיה ושיטותיה, ובאופן כללי יש בה מספר נידונים [שבהם נדון במערכה שלפנינו]. א, גדר 'דברים הבאים בתוך הסעודה' וגדר 'בתוך הסעודה'[א]. ב, דין 'אחר הסעודה'. ג, משקין בתוך הסעודה. ה, "יין פוטר שאר משקין' [שהוא דין בפני עצמו][ב].

לג. ועיין במשנה ברורה (שם סק"ט) שפסק שצריך לחזור ולברך, ואין זו סתירה למה שפסק בדין תורמוס שנפל שאינו צריך לחזור ולברך, משום שבספר תורה בודאי לא נתכוין בברכתו רק על המקום שהראו לו, ועיי"ש עוד פרטי דינים באם הספר היה מגולה וכו'.

לד. ובביאור הדבר מדוע אין צריך לחזור ולברך כתב המשנה ברורה (ס"ק יט) שהרי דעתו היתה מתחילה על פרשה זו מה לי ספר תורה זו או אחרת, ולכאורה היה אפשר להקשות שגם בפירות נאמר כן מה לי פרי זה מה לי פרי אחר ומדוע צריך לחזור ולברך, והביאור בזה נראה כמו שביאר בחידושי ר' אריה לייב שבברכת הנהנין הברכה חלה על גוף הפרי, מה שאין כן בברכת המצוות הברכה היא על המצוה שעומד לעשות ולא על החפץ שעומד לפניו וכן לא על הספר תורה שעומד לפניו, ועל כן אינו צריך לחזור לברך. ועיין בט"ז (יו"ד סי' רעט סק"ב) בחילוק בין ספר תורה לפרי שנפל, וראה בברכת שי שנתקשה בסתירת דברי המשנה ברורה.

לה. ועיי"ש (ס"ק יח) שכתב שאם היה השופר מונח לפניו אינו צריך לחזור לברך, ובשער הציון (ס"ק ל"ב) כתב שזה נלמד מסימן ר"ו, וקצת תמוה שהרי בסימן ר"ו פסק שאף אם לא היה לפניו על השולחן אינו צריך לחזור לברך, ואולי שונה דין השופר מדין פרי שנפל שאינו מתכוין בשעת הברכה לעוד שופרות, ועיין בסימן ח' סק"ל אם לבש טלית בלא בדיקה ומצא אותו פסול צריך לברך פעם נוספת אפילו אם הטלית השניה היתה לפניו בשעת הברכה.

א. בנידון זה האריכו הראשונים בעיקר ביאור דברי רב פפא, ונאמרו בזה כמה שיטות ראשונים, שמתוכם עולים כמה אופנים: א, ליפות עם הפת. ב, דברים שרגילים לאכלם לעיקר סעודה [ובזה עצמו מצינו כמה גדרים כדלהלן]. ג, פירות וכדו' בתוך הסעודה. ד, 'אחר הסעודה'. ה, קובע סעודתו על הפירות.

ב. נושא נוסף השייך לענינו, הוא לגבי דיני "יין', הן בתוך הסעודה, הן קודם או לאחר הסעודה, שהאריכו בזה הראשונים בפסחים (קא:-קב.) [וקצת בסוגיין].

ב. מלפת עם הפת [שיטת רש"י]

שיטת רש"י בביאור 'דברים הבאים מחמת הסעודה'

שיטת רש"י (ד"ה הביאו, דברים הבאים, אין טעונין) ועוד ראשונים[ג], בביאור דברי רב פפא 'הלכתא דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה אין טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם', שמדובר 'ללפת בהן את הפת'. ובפשטות כוונתו שמטבל ואוכל בבת אחת עם הפת[ד], וטעם הפטור מברכה בין לפניהם ובין לאחריהם, היא מדין עיקר וטפל ש'קיימא לן' עיקר פוטר את הטפל[ה].

קושיית הראשונים שהרי עיקר פוטר את הטפל

והקשו הראשונים[ו] מה החידוש בכך, הרי כבר שנינו במשנה (מד.) 'מברך על העיקר ופוטר את הטפילה', וכן שנינו (מב.) 'בירך על הפת פטר את הפרפרת'[ז]. וברשב"א (מא: ד"ה הביאו) כתב לתרץ שאכן לא צריך לחדש דין מחמת הסעודה, אלא נקט כן רב פפא אגב סוף דבריו ['תוך הסעודה' ו'לאחר הסעודה'][ח].

תירוץ הרשב"א שמדובר בפירות שאין הדרך ללפת בהן

עוד תירץ הרשב"א (שם), שלשיטת רש"י מדובר שאכל 'פירות' שאין דרכן ללפת בהן את הפת[ט], והוה אמינא ש'בטלה דעתו אצל כל אדם', וכל דין עיקר וטפל נאמר באופן שמלפת בדבר שדרכו ללפת, וקמ"ל רב פפא שגם זה בכלל עיקר וטפל[י]. ואכן הביא הרשב"א (שם סוף ד"ה הביאו) שיטת 'מקצת מפרשים' הסוברים שליפות בפירות צריך ברכה ולא הוי עיקר וטפל[יא] שכן 'בטלה דעתו' של העושה אותם לפתן כיון שאין הדרך בכך [ודחאם הרשב"א מדברי הירושלמי[יב]], וכן דקדק הבית יוסף (ס' קעז ד"ה ומשמע) מדעת הגהות מיימוניות (ברכות פ"ד הי"א סוף אות ט)[יג] והסמ"ג (עשין כז)[יד] [וכן משמעות המרדכי (רמז קלה)[טו]]. ובלשון רש"י לפנינו נתפרש 'בין מזון בין פירות'[טז].

תירוץ בעל המאור שלא היתה דעתו על הטפל

בבעל המאור (מא.)[יז] תירץ שמדובר שבשעת הברכה לא היה לפניו הטפל וממילא לא היתה דעתו על הטפל [בשעה שבירך על הפת], שאילו מהמשנה של 'עיקר פוטר את הטפילה' הוה אמינא שדווקא בדבר שהיה יחד עם הפת, ובשעה שבירך על הפת היתה דעתו גם על הטפילה, מה שאין כן כאן שעדיין לא עמדו לפניו הדברים הבאים מחמת הסעודה, היה מקום לומר שיצטרכו ברכה בתחילה, וזהו שחידש רב פפא 'קא משמע לן כיון דטפילה נינהו לא בעי ברכה'[יח]. ובביאור המסקנא שאין צריך דעתו, מדוקדק מלשונו, ש'קא משמע לן' שאין צריך דעת על ה'טפל' בשביל לפוטרו, וכן נקט מהריק"ש (הגהות ערך לחם על ס' קעז סק"ה).

דעת המגן אברהם שנתחדש דווקא בפת שמסתמא דעתו לפטור הכל

אמנם המגן אברהם (ריש ס' ריב סוף סק"ב) ביאר שנתחדש שדווקא בפת שעיקר דעתו בסתם על כל מה שיבוא אחר כך, לכן אין צריך דעת מיוחדת לפטור, אבל לעולם בשאר עיקר וטפל, אין לפטור הטפל בלא שתהיה דעתו עליו[יט]. ונידון זה אם עיקר פוטר את הטפל רק כשדעתו עליו, מבואר בארוכה בסוגיית עיקר וטפל[כ]. והוכיח כן המגן אברהם, שלכאורה קשה על שיטת בעל המאור, למה לא אמר רב פפא את דבריו על המשנה לקמן שעיקר

ג. **בעל** המאור ורשב"א (מא: ד"ה הביאו) בה"ג (הל' ברכות פ"ז) אשכול (הלכות סעודה בשם רב האי גאון) אור זרוע (ס' קנד בשם ר"ח) וכן לוקט בקובץ שיטות קמאי מכמה ראשונים (פסקי רי"ד, פסקי ריא"ז, ראבי"ה, ספר ההשלמה).

ד. **לשון** רש"י לפנינו (ד"ה דברים, וד"ה אין): 'דברים הבאים מחמת הסעודה, ללפת בהן את הפת, אין טעונין ברכה, דהוו להו טפלה, הלכך כל מידי בין מזון בין פירות שהביאו ללפתן אין בו ברכה לא לפניו ולא לאחריו'. וראה בראש (פ"ו ס' כו) שהביא לשון רש"י בנוסח: 'כגון בשר ופירות וכל דבר שהביאו ללפת בהן את הפת'. וברבינו יונה הביא בשם רש"י: 'כגון שהביאו תאנים וענבים וכיוצא בהם ללפת את הפת' [וכעין זה ברשב"א].

ה. **ראה** רש"י (ד"ה הביאו לפניהם) שכתב 'ולא ללפת את הפת, דאם כן הוו להו טפלה, ואין חולק בדבר שאין טעון ברכה לא לפניו ולא לאחריו', וכן נפסק להלכה במשנה ברורה (שער הציון ס' קעז ס"ק יג) כדבר מוסכם.

ו. **תוספות** (ד"ה הלכתא) רא"ש (ס' כו, ותוספות הרא"ש שם) בעל המאור רבינו יונה (מא. ד"ה אמר רב פפא) רשב"א (שם ד"ה אמר רב פפא) רא"ה (שם) ריטב"א (שם ד"ה אמר רב פפא).

ז. **ועיין** במעדני יום טוב (על הרא"ש שם אות ע) שדקדק בלשונות הראשונים בנוסח קושייתם, שכן בסדר המשניות קודם נשנה 'פת ופרפרת' ורק אחר כך 'עיקר פוטר את הטפילה'. ורבינו יונה הביא כסדר, אבל בראש (ס' כו) הפך את הסדר, ואילו התוספות [וכן הבעל המאור והרא"ה] לא הקשו כלל מ'פת ופרפרת' רק מעיקר וטפל.

ח. **וכן** הביאו בספר ההשלמה ובפירוש הרשב"ץ (בסוגיין, לוקטו ב'קובץ שיטות קמאי'). אמנם בתוספות הרא"ש ותוספות רבינו יהודה (שם ד"ה והלכתא) דחו ולא הסכימו ליישב כן.

ט. **הכסף** משנה (ברכות פ"ד הי"א) כתב שבדעת הרמב"ם (שם) אינו מוכרע אם סובר כרש"י או כתוספות, ואם ננקוט כתירוץ הרשב"א כאן, מוכח ברמב"ם שלא כרש"י, שכן בהלכה ו' כתב את עיקר דין עיקר וטפל והוסיף שדין זה הוא גם בפירות, עיין שם. ולמה הוצרך עוד לכפול את דין 'מחמת הסעודה בתוך הסעודה', ומוכח שסובר הרמב"ם כתוספות, או שנבאר כשאר התירוצים שנתבארו ליישב שיטת רש"י.

י. **ובטעם** הדבר בפשטות היינו שאין אומרים כגון זה 'בטלה דעתו' כיון שבפועל הוא טפל ממש לפת. ועיין בלשון הלבוש (ס' קעז ס"א) שכשהביא דין זה שפירות שמלפת בהן הפת נפטר לגמרי מברכה ביאר הטעם 'כיון שמלפת בהן הפת הרי גם הם מעיקר הסעודה וברכת הפת שהיא המוציא וברכת המזון קאי עלייהו', מה שאין כן כשאוכלן בפני עצמן 'כיון דלא מעיקר הסעודה הם אינם טפלים לגבי הפת'.

וראה פני יהושע (ד"ה בגמ' איתמר, וברש"י ד"ה הביאו) שכתב לחלק בין 'תאנים וענבים' שפעמים שבאים ללפת, לשאר סוגי הפירות שאינם באים כלל ללפת, ועל פי זה ביאר שלכן נקטו בתחילת הסוגיא 'תאנים וענבים' יותר משאר פירות, ובזה תירץ (שם ד"ה בא"ד ודברים הרגילים) את קושיית התוספות (ד"ה הלכתא) לענין 'אחר הסעודה' שפירש רש"י על דברים הרגילים לבוא אחר הסעודה כמו פירות, ופסק רב פפא שצריך לברך על פירות לפניהם ולאחריהם, והקשו תוספות (ד"ה והלכתא, וסוף ד"ה אלא) שתמוה שיפסוק רב פפא כיחיד [רב ששת] ולא כרבים [רב נחמן ורב הונא], ולהנ"ל חילק הפני יהושע בין תאנים וענבים שנפטרים בברכת המזון, לבין שאר פירות.

יא. **וכתב** הרשב"א שבזה ביארו מפרשים הללו את אמצע דברי רב פפא 'דברים הבאים שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה', כלומר דברים שאין דרכן לבא בתוך הסעודה מחמת לפתן, כגון פירות, טעונין ברכה לפניהם ואף על פי שזה הביאן עכשיו ללפת את הפת. וכן הביא תלמיד הרשב"א ב'צרור החיים' (דרך שני ס' יב, ראה בקובץ שיטות קמאי עמ' אלף קיז-קיח) [וכן מפורש בבית יוסף בשם רבינו יצחק 'כגון תאנים וענבים דאפליגו בהו התם אמוראי כו' ונקראים שלא מחמת הסעודה מפני שאינן כעין מיני מלוחים שרגילין לבוא לעיקר הסעודה' כו'].

באשל אברהם (בוטשאטש, סוף ס' קעז) תמה על עיקר שיטה זו, שהרי כל אכילות טפילות לשבעת המינים בין במערב בין אוכל כאחד [אף שיש רוב נגדם], ואיך שייך לומר שלא יהיו הפירות טפלים לפת [מצד שהפת היא משבעת המינים], ולכן ביאר שנוקטים שבאמצע אכל 'משהו' מהפירות בלא לחם. עוד תירץ לדחוק שמדובר בפירות שבעת המינים שאינם טפלים ללחם.

יב. **שמשמע** מהירושלמי (פ"ו ה"ה) שאפילו פירות אם מלפת בהן את הפת אינן טעונין ברכה כלל, להוציא מדעת המפרשים הנ"ל.

יג. **שם** הביא בשם רבו מהר"ם מרוטנבורג, וכן נדפס מחדש ב'הלכות ברכות למהר"ם' מכתב יד [ראה בקובץ שיטות קמאי (ברכות שם עמ' אלף קטז)]. וראה שם עוד מה שדחק בדברי הירושלמי הנ"ל [אך הניח ב'צריך עיון'].

יד. **ודחה** הבית יוסף (שם) שיש לדחוק דברי ההגהות מיימוניות והסמ"ג שכוונתם להצריך ברכה על פירות שבאמצע הסעודה בלא פת, אבל לא שמלפתין ממש בפת [ולפי זה אין שיטה המחייבת ברכה בליפות עם הפת]. אמנם באבן האזל (ברכות פ"ד הי"א סק"ו ד"ה והנה) תמה, שמוכח מלשונם שמדובר באכל פירות עם פת, וכן כתב בשם ספר האגודה. וכן הובאה שיטה זו בצרור החיים (שם) ובארחות חיים וספר המנהגות (ראה כל זה בקובץ שיטות קמאי אלף קיז-קיח). וכן נראה דעת הרשב"ש (ס' תמד) שהביא הבית יוסף (בבדק הבית על ד"ה ודע) [שלאחר שביאר שהקובע סעודתו על פת ופירות הפת פוטרתן מדין 'עיקר וטפל' הוסיף: 'והאוכל סעודתו ובקינוח סעודה רוצה לאכול פירות, כיון שאינו עיקר סעודתו, ואין דרך בני אדם לקבוע עליהם סעודתם מברך לפניהם אבל לא לאחריהם ואפילו אכל פת']. עוד כתב באבן האזל (שם) שאף הרשב"א לא נחלק אלא באופן שהובאו הפירות ללפת, אבל אם לא היה עיקר הליפות בפירות, אף שליפת בהם בפועל ממש, אינם נחשבים ל'טפל', ועל פי זה רצה לחדש שלא נחלקו כלל, וכולם מודים שאם בא בעיקר ללפת הוי 'טפל', ואם לאו לא הוי טפל. ועיין שם מה שהאריך בזה עוד (ס"ק ו-ט) [ומסקנתו שם (סק"ח ד"ה ועוד) שעל כל פנים לכולי עלמא לא יברך על פירות המלפתים, שסוף סוף לא יצאו מכלל 'ספק לפתן', ולכן יברך עליהם רק כשאוכלן בפני עצמן].

טו. **על** פי דקדוק המלא הרועים (על המרדכי שם) ועיין שם שהקשה המלא הרועים שפשיטא שאין צריך לברך.

טז. **והנה** הרשב"א לשיטתו שהביא מרש"י רק האופן של ליפות עם פירות [כרבינו יונה], אבל יש לעיין כיצד נישב לגירסתנו שרש"י כלל גם מזון [וכן בראש 'בשר']. אכן יש לפרש כדרך הרשב"א גם לענין 'מזון' שכוונת רש"י לדייסא וכדומה, שאין דרכן בליפות [וזהו שכתב 'כל מידי בין מזון בין פירות' לרבות אותן שאין דרכן בליפות, וכמשמעות רש"י (ד"ה שלא מחמת הסעודה) ש'מזון' לא היה בא לליפות]. ואכן עיין מהר"ח אור זרוע (ריש ס' סח) מה שדן בדייסא עם פת, ומה שנחלק בזה עם אביו האור זרוע לדעת רש"י. וכן יש לדקדק מלשון רבינו מנוח (הלכות ברכות פ"ד הי"א ד"ה דברים) שכתב 'ואפילו הוי דבר שהוא מזון' [ועיין עוד להלן בסמוך בהערות מה שיתבאר עוד בדעתו]. ואולם ראה עוד מה שהביא בבית יוסף (ד"ה ודע) בשם מהר"י אבוהב שדייסא ופירות עם פת אין צריך ברכה, והוא כרשב"א. וכן עיין בערוך השולחן (ס' קעז סוף ס"ג) שכתב גם לענין אכילת רקיקין דקים או לעקע"ך וטאר"ט עם פת, ואפילו מיני מתיקה עם פת, שאף שאין הדרך לאכול עם הפת מכל מקום אין צריך ברכה 'דלענין זה לא שייך לילך אחר רוב בני אדם, דכל אחד אוכל כפי שיוכשר בעיניו' [ועיין שם שמקורו מדנפשיה, ולכאורה זהו מפורש כדעת הרשב"א כאן].

יז. **הובא** ברשב"א, וכן החזיק בשיטה זו בשיטת ריב"ב [אחיינו של הבעל המאור], וכעין זה משמעות רבינו מנוח (שם) וספר המאורות (בקובץ שיטות קמאי עמ' אלף קיד). ועיין בצל"ח (ברש"י ד"ה דברים) מה שביאר ליישב על פי דרך בעל המאור את קושיית רבינו יונה [יובא להלן] על הלשון 'תוך הסעודה', לשיטת רש"י מה בא לומר הרי כיון שכבר אמר מחמת הסעודה שבאין ללפת פשוט שהם בתוך הסעודה, אכן לשיטת בעל המאור מיושב שכוונת רב פפא לומר שלא היה לפניו מתחילת הסעודה [שממילא תהיה דעתו בשעת הברכה גם על זה], אלא בתוך הסעודה הובא לפניו.

יח. **ועיין** בארחות חיים (הלכות סעודה ס' לה, הו"ד בקובץ שיטות קמאי עמ' אלף קלז) שנראה מדבריו ששילב שיטת בעל המאור עם תירוץ הרשב"א הנ"ל שמדובר בדבר שאינו עשוי לליפות, שכן ביאר שבדבר שהוא עשוי לליפות אף אם יבוא אחר שכבר בירך על הפת, נחשב ודאי ל'טפל' אם אוכלו עם הפת ונפטר בברכת הפת, ורק דבר שאינו עשוי לליפות כגון 'מזון' או 'פירות' שאינם עשויים לטיבול וליפות עם הפת, בזה תלוי שאם היו על השולחן בשעת ברכתו על הפת, נמצא שכבר היו בדעתו ונפטרים כ'טפלים', אבל אם לא היו על השולחן אלא הובאו אחר כך, אף אם ילפת בהם בפועל את הפת, בטלה דעתו אצל כל אדם שאין בזה תורת לפתן [וראה שם שהביא מחלוקת גאונים בזה, שיש פוטרים בכל גוונא]. וכשיטה זו נראה לדקדק בלשון רבינו מנוח שהובא לעיל, שדבריו משולבים בין תירוץ בעל המאור לתירוץ הרשב"א.

יט. **וכן** פסק המשנה ברורה (ס' קעז ס"ק ח, ועיין ס' ריב סק"ד). וכן מוכח מלשון הבית יוסף (סוף ס' קעז ד"ה וכתב) שהבין כך את דברי הבעל המאור [עיין שם לשונו 'נראים דברי ה"ר זרחיה, דכיון דדעתיה עלייהו כי אינם בשולחן בשעת ברכה מאי הוי' כו'], וכן נראה מלשונו בשולחן ערוך (ס"ה, ראה משנה ברורה סק"כ שער הציון ס"ק יח) [אמנם המהריק"ש (שם) ביאר שסעיף זה מדובר כשאכל ללא פת, אבל באכל עם הפת אין צריך לחזור ולברך, וכשיטתו הנ"ל, ועיין עוד מה שדן בתהלה לדוד (ס' קעז סק"ד). ועיין שם בבית יוסף שהביא עוד דעת הכל בו (ס' כד, יח. מדפי הספר) שנחלק על בעל המאור.

כ. **ראה** ענין זה במערכה 'עיקר וטפל'. ולכאורה יש לתלות בחקירת האחרונים אם יסוד הפטור

פוטר את הטפילה, ושם יבואר שהחידוש שאף כשאין דעתו עליו מתחילה, אלא על כרחך שדברי רב פפא נאמרו דווקא ב'פת'.

תירוץ הצל"ח שהחידוש שעיקר פוטר טפל בברכה אחרונה

הצל"ח (ברש"י ד"ה הביאו, ד"ה ובעיקר) תירץ שיטת רש"י, שחידושו של רב פפא הוא ש'עיקר פוטר את הטפל' גם מ'ברכה אחרונה'. שכן הבית יוסף (ריש סי' ריב ד"ה כתב הכלבו) הביא דעת הכל בו (סי' כד) שכל דין 'עיקר פוטר את הטפל' נאמר לענין 'ברכה ראשונה' ולא לגבי 'ברכה אחרונה'[כא], וזהו גופא חידושו של רב פפא שעיקר פוטר את הטפל אף מברכה אחרונה.

תירוץ הפני יהושע שהחידוש כשרוצה גם אכילת הטפל

הפני יהושע (בתוס' ד"ה אייתו, ובריש ד"ה הלכתא) כתב ליישב שיטת רש"י, שהנה האופן שמדובר בעיקר במשנה שעיקר פוטר את הטפל, היינו שאינו רוצה כלל באכילת הטפל, וכל מגמתו באכילת העיקר, אלא שלצורך העיקר הוכרח לאכול גם מהטפל. ורב פפא חידש שגם כשרוצה לאכול גם הטפל ביחד עם העיקר, אלא שאינו חשוב אצלו כמו אכילת העיקר, נחשב הוא 'טפל' ונפטר מהעיקר.

קושיית הראשונים מיין

עוד הקשו הראשונים[כב] על שיטת רש"י, מדברי בן זומא שנתן טעם לדין 'מחמת הסעודה בתוך הסעודה' שאין טעונים ברכה לפניהם ולאחריהם, 'הואיל ופת פוטרתן', והקשו עליו 'אי הכי יין נמי נפטריה פת', ותירצו 'שאני יין דגורם ברכה לעצמו', ובפשטות מדובר בשתיית יין בתוך הסעודה, ומה שייך לדין הבא ללפת את הפת, ומה צורך יש לתרץ שיין קובע ברכה לעצמו, הלא שתיית היין היא לעצמה ואינה באה ללפת את הפת ואינה טפילה לפת, ודברי רב פפא נאמרו כשבא ממש ללפת את הפת.

השיטות שמדובר בגמרא בשריית פת ביין

ותירצו רבינו חננאל (מא.)[כג] והראבי"ה (סי' קיח, נדפס בשיטות קמאי עמ' אלף קלט) שמדובר בגמרא כששורה פתו ביין, ובזה הקשו שיפטר כמו מחמת הסעודה[כד], ותירצו שכיון שגורם ברכה לעצמו צריך לברך על היין בפני עצמו[כה]. ובראשונים[כו] דחו ביאור זה שלא מצאנו בשורה פתו ביין שמברכים על היין. אכן המגן אברהם (סי' קסח סק"ל) הביא שנחלקו קדמונים בשורה פתו ביין אם מברך על היין, ושיטת מהרי"ל [בשם מהר"ש] היא שצריך לברך 'הגפן', והראה מקורו משיטת רש"י בסוגיין[כז].

כיון שהיין בא לשרות האכילה נחשב כמו ללפת

עוד תירצו[כח] ליישב שיטת רש"י, שכיון שהיין בא 'לשרות האכילה במעיו', שכן השתיה פותחת ומרחבת מעיו לאכול, לכן נחשב 'כאילו שותהו עם הפת'[כט]. אך דחה הרא"ש שאף שיש מקום לסברא זו מכל מקום 'מהיכי תיתי' שיהיה לגמרא פשוט כל כך שיהיה לשרות האכילה במעיו כמו 'דברים שמלפתים בהם את הפת' עד כדי להקשות מכך.

דקדוק הלשון 'בתוך הסעודה' לשיטת רש"י

עוד העיר הרשב"א (סוף ד"ה אמר רב פפא)[ל] על רש"י מלשון רב פפא 'דברים הבאים בתוך הסעודה מחמת הסעודה', ולשיטת רש"י למה הוצרך להוסיף 'בתוך הסעודה', הרי די במה שאמר 'דברים הבאים מחמת הסעודה' והיינו שבאו ללפת בהן את הפת, ואם כן פשוט הדבר שהיה בתוך הסעודה. ונדחק הרשב"א שנקט רב פפא לשון 'בתוך' אגב סוף דבריו [שהוצרך לסיים בדיני 'לאחר הסעודה' ו'בתוך הסעודה' באופנים שאינם מחמת הסעודה, לכן נקט לשון זו בתחילת דבריו][לא].

שיטת רבינו יונה שאכל מהפירות באמצע ולא ללפת

רבינו יונה (מא. מד"ה אמר רב פפא) האריך ליישב[לב] שמדובר שבאמצע הסעודה אכל הלפתן [לשיטתו בפירות] בלא הפת, ומדובר באופן שקביעות סעודתו היתה בעיקר על הבשר [או בדברים אחרים כיוצא בו], ורק 'באמצע הסעודה לאחר שהתחילו לאכול מהבשר וכדומה, הביאו לפניהם תאנים וענבים כדי ללפת בהם את הפת ואכלו מהם עם הפת, ועכשיו אוכלין אותו בלא פת וכוונתם עדיין גם כן לאכול ממנו עם הפת אחר כן'[לג], על כגון זה בא רב פפא להשמיענו שכיון שאכל מתחילה וסוף עם הפת ומתחילה כשהביאם היה על דעת לאכול עם הפת, לכן גם על מה שאכל באמצע בלא פת אינו טעון ברכה כלל, שעל מה שאכל באמצע בלא פת 'אין בכך כלום, שמצטרף עם שאר הסעודה כיון שהביאו אותו מתחילה לצורך הסעודה ומלפת בו את הפת תחילה וסוף'.

ובזה מיישב רבינו יונה את הקושיות על רש"י, שזהו חידושו של רב פפא שמועילה גם אכילת הלפתן בלא הפת, וכן תירץ הלשון 'בתוך הסעודה'[לד]. ובזה תירץ את מה שהקשו לבן זומא מ'יין', שכיון שרב פפא חידש שאף שאינו מלפת בפועל בפת מכל מקום אין מברכין 'כיון שמתחילת עיקרו לא בא אלא בעבור הפת', אם כן אף ביין נחשב מחמת הסעודה שעיקרו בא בסיבת הפת ולכן אף כששותהו בפני עצמו מצטרף עם הסעודה ואינו מברך עליו, והוצרכו ליישב ש'יין גורם ברכה לעצמו' ולכן אינו נפטר לעולם בברכת הסעודה[לה].

ב'טפל' שנפטר בברכת העיקר, ואז יש לצדד שצריך דעתו עליו, או שאין צריך כלל ברכה מחמת שהוא 'טפל', ואם כן אף שאין דעתו עליו. ואכן ראה מה שדקדק בזה החזון איש (סי' כז סק"ט) מדעת התוספות (מד. ד"ה באוכלי) שכתב כשבירך על פירות גינוסר לא היה בדעתו לפטור הפת והמליח, ולכן מחויבים בברכה, משמע שהטפל מחויב ביסודו בברכה אלא שנפטר בברכת העיקר ואם לא כיון לפוטרם טעונים ברכה. ועיין בחקירה זו עוד באבני נזר (סי' לח סק"יג) ארץ צבי (שו"ת ח"א סי' קז) אגרות משה (שו"ת או"ח ח"ד סי' מב) תשובות והנהגות (שו"ת ח"ג סי' ט) להורות נתן (שו"ת ח"ד סי' י).

כא. אמנם מסקנת הבית יוסף שם שפוטר גם מברכה אחרונה [ועיין שם שהוכיח כן מסוגיין, ויתבאר לקמן מה שיש לדון בראייתו מסוגיין].

כב. תוספות, רא"ש, רבינו יונה ושאר ראשונים שהובאו לעיל [ועיין מעדני יום טוב (על הרא"ש שם אות פ)].

כג. ראה אור זרוע (סי' קנה) שהביא ששמע פירוש זה מרבינו חננאל.

כד. והוסיף ברבינו חננאל, שלכן הקשו דווקא מיין, כיון שדרך בני אדם לשרות פת ביין יותר משאר משקין.

כה. וראה בתוספות רבינו פרץ (ד"ה הילכתא) שדחה פירוש זה מתירוץ הגמרא, ובראבי"ה (שם) ביאר שתירוץ הגמרא שכיון שנשתנה לעילוי, בכל ענין שהוא נהנה מהיין מברך 'הגפן'.

כו. תוספות, רא"ש ורבינו יונה (שם).

כז. בצל"ח (בסוגיין) הקשה על ביאור זה, מ'פת' שנעשית טפל למליח אף ש'פת' קובעת ברכה לעצמה [כמו 'יין'], ולמה לא נימא שיצטרכו ברכה על הפת אף שהיא טפילה. ותירץ הצל"ח על פי שיטת בעל המאור הנ"ל שיש לחלק בפטור טפל, שאם היה כבר לפניו בשעת הברכה כשבירך על העיקר, בזה יש לומר שלא מועיל מה ש'גורם ברכה לעצמו', מה שאין כן כשלא היה לפניו שבזה עסוקים בסוגיא, ובזה מועיל סברת 'גורם ברכה לעצמו' להצריך ברכה נפרדת. והעירו עליו, שיש לעיין בסברא זו, למה לא תועיל סברת 'גורם ברכה לעצמו' בכל ענין.

כח. כעין ביאור זה מבואר ברא"ש, תוספות רבינו יהודה החסיד (סוף ד"ה ומאחר שפירשנו) ובפני יהושע (בתוספות ד"ה הלכתא). וכעין זה נראה בדעת הרשב"א (ד"ה אי הכי), ועיין עוד במרדכי (רמז קלו).

כט. וראה מה שהרחיב כעין זה בחידושי רבי גדליה (נאדל, סי' ו עמ' לח ד"ה שם דברים הבאים) שאין כוונת רש"י דווקא כשאוכלם ביחד, אלא 'כל שבא להטעים אכילת הפת, שאי אפשר לאדם לאכול פת יבשה בלא לפתן כל סעודתו חשיב כבא ללפת הפת, ולא בא למעט אלא כל שאין נאכל בגרמת הפת כגון דייסא שבאים למזון ולשבוע' [וקרוב לביאור רבינו יונה שיתבאר בסמוך].

ל. ונראה שזו גם כוונת רבינו יונה בקושייתו שהיה צריך לומר 'דברים שבאים ללפת בהם את הפת'.

לא. וראה לעיל בהערות שהובא תירוץ הצל"ח (ברש"י ד"ה דברים) על קושיא זו, על פי שיטת בעל המאור הנ"ל ש'תוך הסעודה' היינו שלא היה בשעת הברכה לפניו.

לב. נראה מלשונו שכוונתו בכך לבאר שיטת רש"י, שכן כתב 'ונראה למורי הרב נר"ו ליישב זה הפירוש' כו'. ועיין שם עוד מה שנסתייע לשיטתו מדברי הירושלמי [וראה בזה לקמן 'קובע עיקר סעודתו על הפירות'].

לג. ועיין שם שהוסיף רבינו יונה, שבאופן שמתחילה קבע סעודתו ללפת בהם בפירות ולא היה תחילת אכילתו בבשר וכדומה, מספיק ללפת בתחילה עם הפת לפטור את הפירות שיאכל אחר כך בפני עצמן אף שלא לפת בהן את הפת לבסוף 'כיון שמזה עשה עיקר ליפתן שלו מתחילה והתחיל לאכול ממנו עם הפת, פטור אחר כך כשאוכל ממנו בלא פת בכל ענין, בין שיחזור לבסוף ויאכל ממנו עם הפת, בין שלא אכל ממנו אחר כך עם הפת כלל'. וראה בכל זה בארוכה לקמן בנידון 'קבע סעודתו על הפירות'.

לד. ומדוקדק מלשון רבינו יונה (ד"ה שלא מחמת) אופן התירוץ, שהנה הלשון מחמת הסעודה היינו שבאו הפירות בשביל ללפת את הפת, וכמו שהדגיש רבינו יונה כמה פעמים שכל מה שנפטר אם אוכל באמצע הפירות לבד, היינו באופן שמתחילה באו על מנת ללפת, והיינו כמו שביאר בדבריו המגן אברהם (סי' קעז סק"ג) שמלבד 'אכילה תחילה וסוף' צריך גם 'שבאו ללפת' [ועיין בזה לקמן ב'קובע עיקר סעודתו על הפירות'], ומקור דין זה הוא בלשון מחמת הסעודה, והיינו ש'בתוך הסעודה' פירושו שליפת בתחילה וסוף [והיינו שאכילת הפירות כעת היתה 'בתוך' והיינו באמצע], ומה שאמר רב פפא מחמת הסעודה היינו שבאו בשביל ללפת בהם. ולפי זה מבוארים היטב דברי רבינו יונה (שם) שביאר האופן האמצעי של רב פפא 'שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה' שמדובר גם בליפת בתחילה וסוף, אלא שלא באו הפירות ללפת וזהו 'שלא מחמת הסעודה' אבל היה 'בתוך הסעודה'. ובזה מיושב היטב מקור דין זה שנצרך שיהיו הפירות באים ללפת.

לה. כעין המבואר ברבינו יונה, ביאר גם הצל"ח (בתוספות ד"ה הלכתא) ובביאור התירוץ על 'יין', כתב ליישב שגם ב'יין' מדובר באופן דומה, שבתחילה ובסוף שרה פתו ביין, אלא שבאמצע שתה היין בפני עצמו, ולכן הקשו שתועיל השרייה בתחילה ובסוף יחד עם זה שבא ללפת, שיפטר גם על השתיה בפני עצמה [אך בלשון רבינו יונה יותר מדוקדק שמדובר ששתה היין לחוד בלא שריה כלל, שמכל מקום ביין כיון שכל סיבתו עבור הפת נחשב 'מחמת' כמו בפירות כשמלפת בתחילה ובסוף]. ובגוף הדין לרבינו יונה, יש לעיין בטעם הדין שנפטר מברכה על הפירות שבאמצע הסעודה, האם הוא משום שהוא 'טפל לפת', והיינו שהרחיב את דין עיקר וטפל גם לפירות בפני עצמן כיון שמתחילה וסוף הטפילן לפת ובאו בשביל כך. או שדין זה אינו מצד עיקר וטפל ממש, אלא מדין 'צורך הסעודה', וכעין שיתבאר להלן בשיטות רוב הראשונים בביאור חידוש מחמת הסעודה, עיין שם [ויתיישב יותר תירוצו מ'יין' כמו לרוב הראשונים שיין ודאי נחשב מחמת הסעודה, ורק שלשיטת רבינו יונה מגביל חידוש 'עיקר הסעודה' שיהיה ללפת בתחילה ובסוף].

דעת הנצי"ב ברש"י שמדובר בשהובא ללפת

הנצי"ב (מרומי שדה מא. ד"ה הלכתא) ביאר[לו] ליישב שיטת רש"י, שלא מדובר שמלפת בפועל ממש עם הפת, אלא שהביאו הלפתן לצורך כך ללפת את הפת, אך לעולם אכלן בפני עצמן ולא ליפת בהם. וזהו חידושו של רב פפא שאף שאינו כמו עיקר וטפל רגיל, מכל מקום כיון שהובאו ללפת נפטר בברכת הפת. שרש"י לא דיבר במלפת בפועל, אלא שהביאו בשביל ללפת אף שלא ליפת. ומיושב מה שהקשו תלמידי בן זומא מ'יין' שגם נחשב מחמת הסעודה[לז].

ג. דברים הבאים למזון לעיקר סעודה

שיטת הראשונים שכל דבר שבא ללפת הפת או למזון ולהשביע פטור מברכה

שיטת התוספות (ד"ה הלכתא) והרא"ש (סי' כו)[לח] ברישא של רב פפא 'דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה', שהכוונה לדברים הבאים ל'עיקר הסעודה' והיינו דברים שבאים בדרך כלל ללפת בהן את הפת או למזון ולהשביע, וכגון בשר ודגים, גבינה וביצים, ודייסא. שאף אם יאכלם בפני עצמן באמצע הסעודה פטורים הם מברכה הן לפניהם הן לאחריהם, מפני שנפטרו בברכת הפת ['המוציא'] וברכת המזון. וכן הסכים לדין זה ברשב"א, אף שלא ביאר כן בתוך דברי רב פפא [שביאר הרישא של רב פפא כשיטת רש"י הנ"ל[לט]]. והוכיחו כן הראשונים, ממה ששנינו (מב.) 'בירך על הפת פטר את הפרפרת', ואמרו בגמרא (מב:) 'כל שכן מעשה קדירה', והיינו כדייסא, הרי שנפטר לגמרי מברכה אף לפניו[מ].

שתי נוסחאות בראשונים

בגדר הדברים שנחשבים לעיקר הסעודה, מצינו חילוקי לשונות בראשונים. שמהתוספות (שם) משמע שהגדר הוא שהם דברים שהיו רגילים בהם ללפת בפת, וחידוש רב פפא הוא שאף שאכלן בפני עצמן נפטרו בברכת הפת[מא]. וכן משמעות פשט לשון השולחן ערוך (סי' קעז ס"א)[מב]. ומאידך בלשון הרשב"א והרא"ש[מג] מבואר הגדר דברים הבאים ל'עיקר הסעודה', שבאים למזון ולהשביע [ויש שכתבו שגם דברים הבאים לחידוד האיצטומכא מוגדרים כ'מחמת'[מד]].

שני הגדרים קיימים

אך בפוסקים מבואר ששני הגדרים אמת, וכמבואר בשולחן ערוך הרב (ריש סי' קעז ס"א, לוח ברכות הנהנין ריש פ"ה, סדר ברכות הנהנין ריש פ"ד) ובמשנה ברורה (שם סק"א, שער הציון סק"א, ביאור הלכה ד"ה ללפת, ד"ה שאין) ש'דייסא' [וכרוב ותרדין[מה]] הוא דבר שבא למזון ולהשביע, ואילו 'בשר ודגים' [וביצים וגבינה, ירקות ומלוחים[מו]] הם דברים שדרכן לבא ללפת, וכולם פטורים מברכה לפניהם ולאחריהם [ומוגדרים מחמת הסעודה]. והוכיח המשנה ברורה (שם) שעל כרחך צריך לומר שגם התוספות והשולחן ערוך מודים לגדר 'למזון', שהרי הביאו בדבריהם 'דייסא', והיא איננה באה ללפת[מז]. ולכן העלה שם, שצריך להשוות דברי התוספות והרא"ש, ולדחוק בלשון השולחן ערוך שקיצר בלשונו[מח].

הסברא לפוטרם מצד עיקר וטפל

יש לדון בטעם הדין שדברים הבאים למזון או ללפת פטורים מ'ברכה ראשונה ואחרונה'. והנה הרא"ש (סי' כו, תוספות הרא"ש ד"ה שלא) הביא להקשות בשם הר"ר יוסף על שיטת רש"י שדייסא חייבת בברכה ראשונה, שהרי הוא 'כל שכן' מדין צנון וזית שנפטרים מצד שה'זית' טפל ל'צנון'. ודקדק החזון איש (סי' כז סוף סק"ד) מלשונו, שאין טעם הפטור משום 'חשיבות הסעודה', אלא שבעיקרן טפלין דברים הללו ל'פת'[מט] [וכן משמעות הבית יוסף (ריש סי' ריב)[נ]].

ברכת הפת כוללת כל הסעודה

אמנם במאירי (ד"ה כל מה שביארנו) משמע שהפטור משום 'שהכל נכלל בברכת הפת', והקשה שבלאו הכי יש לפטור מצד עיקר וטפל, וחילק שאין פוטר 'עיקר' את ה'טפילה' אלא כשהיתה דעתו עליו מתחילת האכילה[נא], אבל כאן שאין דעתו עליו צריך לפטור 'מצד אחר' ולא מדין עיקר וטפל[נב]. והיינו מצד ש'ברכת הפת' ['המוציא'] היא ברכה על כל הסעודה, וכמשמעות הראב"ד (השגות לבעל המאור) שכתב 'לפי שלא ברך ברכת המוציא אלא על דבר שהוא מחמת הסעודה', וכן נראה בדעת הערוך השולחן (ריש סי' קעז).

משמע שעל ידי שהם עיקר הסעודה נטפלים לפת

ובראה"ה (ד"ה שאלו) ובריטב"א (ד"ה אמר להם) פירשו את לשון הגמרא בטעם הפטור של מחמת הסעודה 'הואיל ופת פוטרתן', שאין הכוונה לדין עיקר וטפל ממש שבשביל כך צריך שיהיה הטפל 'נאכל עמו', אלא הטעם הוא מצד שהפת היא 'עיקר סעודה', ולכן חשוב הוא לפטור כל מה שבא מחמת הסעודה 'שהוא עיקר סעודה לכל אדם'. והוסיף הריטב"א 'אף על גב דלאו טפילה, עשאוהו כטפילה'. ובמשנה ברורה (סי' קעז סק"א-ב) הגדיר הטעם שעל ידי 'עיקר סעודה' הם 'נטפלים לפת', וכעין זה ביאר בחידושי רבי אריה לייב מאלין (סי' ד ד"ה והנראה בזה) שעל ידי 'דין סעודה' נעשה הכל 'טפל' לפת[נג]. וביאור הדברים שכיון שהסעודה עיקרה היא הפת, אף דברים אחרים הבאים עבור עיקר הסעודה ומחמתה נחשבים לחלק ממכלול הסעודה, והרי שם ה'סעודה' חל על כולם בשוה, וכיון שעיקר הסעודה הוא הפת, הרי ביחס

לו. וכעין זה משמעות תוספות רבינו יהודה החסיד (סוף ד"ה ומאחר שפירשנו).

לז. ושיטה זו היא מעין שיטת הבה"ג (הלכות ברכות פ"ו) המובאת בסמוך, אלא שחילק הנצי"ב ביניהם, שלפי דעת הבה"ג מספיק שהוא 'מין שדרכו ללפת' אף שלא הביאו כעת ללפת, אמנם לרש"י נצרך שתהיה הבאתם כדי ללפת. ואכן ראה בפני יהושע (ברש"י ד"ה דברים) שהשוה את שיטת רש"י עם הבה"ג [ועיין היטב בתשובת מהר"ח אור זרוע שצויינה לעיל].

לח. וכן הביא רבינו יונה בשם רבינו יצחק.

לט. שכן לשיטתו כל דברי רב פפא נאמרו ב'פירות'. ועיין עוד תשובת הרשב"א (שו"ת ח"א סי' עב ד"ה אלא, תשובות המיוחסות לרמב"ן סי' רא) שנראה שם מלשונו שנקט בביאור דברי רב פפא כשיטת התוספות והרא"ש, וצריך עיון.

מ. הראה"ה (ד"ה אמר רב פפא, ובספר החינוך מצוה תל) הוסיף לחדש, שאף כשבאים שלא בשביל להשביע אלא לתענוג, מכל מקום נפטרים לפניהם ולאחריהם. ולכן לא נכללו ברישא של רב פפא ב'מחמת הסעודה בתוך הסעודה', שכן לשיטתו ביאור מחמת הסעודה הכוונה שאוכל מחמת רעבונו. ובבשר וכדומה אין צריך לתנאי זה כיון שהם עיקר הסעודה.

מא. משמע מלשון התוספות שהרגילות 'לאכלן עם פת' שאפילו שאכלן לעצמן 'באין משום הפת'. וכן כשביארו ההיפך לענין 'פירות' שהם בגדר 'שלא מחמת הסעודה', משום 'שאין רגילים ללפת בהן את הפת כו' דכיון דלאו משום לפתן אתו'. ולפי זה מסתבר שטעם הפטור משום דין 'טפל' לפת [וראה בסמוך שיטת הבה"ג].

מב. זהו לשון השולחן ערוך 'דברים שדרך לקבוע סעודה עליהם ללפת בהם את הפת'. וכן לגבי 'שלא מחמת הסעודה' כתב 'אין דרך לקבוע סעודה עליהם ללפת בהם את הפת'. וכן בבית יוסף (שם) 'ולאכול בהם את הפת'.

מג. וכן ברבינו יונה בשם רבינו יצחק, ויש להוסיף שמלשון רבינו יונה (שם) יש משמעות גם לגדר שונה, שהם דברים שאין הדרך והרגילות לאכלן אלא בסעודת הפת, ועיין בזה בתהלה לדוד (ריש סי' קעז סק"א) שדן לדקדק כן מלשון רבינו יונה, ולפי זה בקומפוט שהיום הרגילות לאכלו דווקא בתוך הסעודה, אף שאין בא למזון ולשובע, יחשב למחמת הסעודה [אלא שנסתפק שם התהלה לדוד, אם הלכה בזה כרבינו יונה, וגם אם אין כוונתו רק ל'סימן' ולא ל'סיבה']. וכעין זה דקדק האבן האזל (ברכות פ"ד סוף הי"א ס"ק יג סוף ד"ה נמצא) משיטת הרמב"ם (שם). ועיין מה שהשיב האמרי אמת (מכתבי תורה סי' לז) על המנהג שאין מברכים על עדשים שבגמר סעודת שבת קודש, וכתב הטעם "יען אצלינו הם דברים הבאים מחמת הסעודה, בפרט בשבת קודש אצלינו בקביעות מאכל עדשים בתוך הסעודה', [והראה לתשובת הדברי חיים (יו"ד סוף סי' סו) אודות הארבע"ס שנוהג ללפת מעט עם לחם בתחילה וסוף, וכתב האמרי אמת (שם) משום שבמקומו לא נהגו לאכול בקביעות]. ועיין במשנה ברורה (סק"ד) שפסק שה'קומפוט' כיון שאינו למזון אלא לקינוח מברך עליו לפניו [אמנם יש שהביאו (עיין 'פשט ועיון' ברכות שם אות תרעה) שמנהג החפץ חיים בסוף ימיו היה לחשוש ולא הכריע]. ועיין עוד לגבי פירות מבושלים עם בשר, מה שנסתפק בזה המגן אברהם (סק"ג) ותלה זאת הבית מאיר (שם) בלשונות הראשונים הללו [ועיין עוד משנה ברורה (סק"ד, שער הציון שם סק"ז-ט) בשם האחרונים שדנו בזה, ועיין ערוך השולחן (ס"א)].

מד. עיין בהשגות הראב"ד (על הבעל המאור בסוגיין) שגם ביאר שמחמת הסעודה היינו דבר שבא למזון ולהשביע, והוסיף עוד לפרש שכל דבר שבא לחדד האצטומכא ליתן תאות המאכל [כמו פרפרת] נחשב מחמת הסעודה וכן כל דבר הנאכל להשביע רעבונו, ולהוציא פירות ש'אין אדם נסמך עליהם, ואינן אלא לטייל בהם או לקינוח הפה'. וכמו כן במאירי (שם ד"ה כל מה שביארנו) גם הרחיב הגדר 'ללפת את הפת, או להפליג בסעודה לאכול על השובע בדברים המשביעים, או להרבות בה בשאר דברים, או לחדד תאות המאכל' [ועיי"ש בהמשך שמעשה קדירה ובשר ודגים נחשבים 'צורך מזון']. וראה עוד לשון הרשב"א (שו"ת ח"א סי' עב ד"ה אלא) 'שלא מחמת הסעודה היינו כל שלא בא ללפת את הפת ושאינו בא להשביע כפת' [אף שהגירסא שם 'בפת', אבל במיוחסות (סי' רא) הגירסא 'כפת'].

מה. כך הוסיף בשולחן ערוך הרב (שם).

מו. גם זה הוסיף שם בשולחן ערוך הרב. ובזה ירווח שלא נחלקו במציאות על שיטת הבה"ג בסמוך [וגם מבוארים דברי הרא"ש שכאשר הקשה על רש"י הביא שבשר ודגים אינם בגדר 'מזון'].

מז. המשנה ברורה (שם) כתב שהיא 'עבה', ובשער הציון (שם) הוסיף להוכיח ממה שאמרו בגמרא 'הני בבלאי טפשאי דאכלי נהמא בנהמא' [עיין היטב בלשון הרא"ש (סי' כו)].

מח. ועל פי זה העלה בביאור הלכה (ד"ה שאין אנו רגילין) לחלק לענין דין 'אחר הסעודה' שבבשר ודגים כיון שהפטור משום שבאין 'ללפת את הפת', ממילא כשמשכו ידיהם מהפת לא שייך לפוטרם, מה שאין כן ב'דייסא' שהוא תבשיל הרי הוא נחשב עדיין מחמת הסעודה גם לאחר הסעודה. והשיג עליו החזון איש (סי' כז סוף סק"ד) מלשון הפוסקים שהשוו 'בשר ודגים' ל'דייסא'. אך ראה בלשון המרדכי (רמז קלה) שמדוקדק היטב מלשונו שחילק בין 'דייסא ל'בשר ודגים' בעיקר דינם, ואכן לענין 'לאחר הסעודה' כתב זאת רק על 'בשר ודגים', ומשמע כהביאור הלכה.

מט. וכן משמעות תוספות (ד"ה אי הכי) והרא"ש (סי' כט) שכתבו לענין משקין שנפטרים מפני שנחשבים 'מחמת סעודה', והשוו זאת למה ש'יין פוטר שאר משקין' משום שהוא ראש ועיקר. וכן משמע מלשון התוספות שהפטור מצד 'טפילות לפת'. וכן משמעות רבינו יונה שכפל בלשונו (ד"ה ובזה) 'טפילה לפת'. וגם כשדן לענין אכילת מרור בליל הפסח [שמשום חובתו נחשב למחמת הסעודה] הוכיח מלשון המשנה בפסחים (קיד.) 'פרפרת הפת', ומשמע שהיא טפילה לפת.

נ. שכתב (שם ס"א) בדין עיקר וטפל שנפטר הטפל אף מ'ברכה אחרונה' [ולא כשיטת הכל בו שהובאה לעיל בשיטת רש"י], והוכיח כן מסוגיין בדברים הבאים מחמת הסעודה שפטורים גם לאחריהם [ועיין בדרכי משה (שם אות א) שהוכיח מדין 'יין פוטר שאר משקין' שמשמע שפטור גם מברכה אחרונה]. ועיין באגרות משה (שו"ת או"ח ח"ד סי' מב) שהעיר על ראיות הבית יוסף והדרכי משה, שיש לעיין בזה טובא.

נא. ראה לעיל בשיטת רש"י מה שנתבאר בדעת הבעל המאור.

נב. ומאידך יש לעיין מלשון המאירי (מד. ד"ה אמר) שכתב 'כשם שהפת פוטרת כל מיני מאכל מפני שכולם טפלים לו, כך כשהפת טפלה לאיזה דבר אותו דבר פוטר את הפת', וקצת משמע שגם בסוגיין הטעם מדין עיקר וטפל, וצ"ב.

נג. וכן נראה מלשון הלבוש (ריש סי' קעז, ס"א). ובזה מיושב מה שתמה החזון איש (סי' כז סוף

לשם 'סעודה' נמצא שנטפלים כל המאכלים לפת שהיא עיקר ביחס לסעודה [ואמנם מצד הפת לחוד אין סברא שהמאכלים האחרים יהיו בגדר עיקר וטפל שהרי אינם באים עבור הפת, אבל לגבי 'שם סעודה' הם נטפלים].

ספק המגן אברהם באוכל מעט פת בסעודה אם פוטרת שאר המאכלים

המגן אברהם (ריש סי' קעז סק"א) נסתפק באופן שאינו חפץ לאכול פת[נד], אך אכל מעט פת ובירך המוציא, אם נפטר בכך מברכות שאר המאכלים, והיינו שיש בו לומר שטעם הפטור בדברים הבאים מחמת הסעודה, משום שהם 'טפלים לפת', וכאן שאוכל קצת פת אינם טפלים לפת[נה]. אך סיים שם בצריך עיון מפני שיש לצדד שכיון שהדרך לקבוע עליהם סעודה הפת פוטרתן[נו]. ובביאור הצד השני, ביארו הפרי מגדים (אשל אברהם שם) והמחצית השקל (שם) שנסתפק המגן אברהם שמא טעם הפטור ב'דברים הבאים מחמת הסעודה' הוא מעין "יין פוטר שאר משקין', שלענין מחמת הסעודה גם פת פוטרתן, וכמו שלשיטת רבי חייא כן הוא שכמו שיין פוטר שאר משקין כך פת פוטרת כל מיני מאכל, הוא הדין להלכה אף שאין פוסקים כרבי חייא, לגבי דברים הבאים מחמת הסעודה הלכה כמותו כיון שהדרך לקבוע סעודה עליהן[נז]. אכן בערוך השולחן (שם ס"א-ב) נקט ש'ברכת המוציא' היא הפוטרת את עיקר הסעודה, ואין צריך שיהיו 'טפלים לפת', ולכן ודאי הוא שנפטר[נח].

הכרעת המגן אברהם להלכה

ומסקנת המגן אברהם לדינא 'לכן לא יברך עליהם ולא על הפת אם לא בשבת ויום טוב', ויש גורסים בדבריו 'ויברך עליהם'[נט] [ולפי זה בשבת ויום טוב לא יברך[ס]]. אך יש שהציעו ליישב הגירסא לפנינו בכמה דרכים[סא].

שיטת בעל הלכות גדולות לחלק בין בשר וכדומה לדייסא

בעל הלכות גדולות (הלכות ברכות פ"ו[סב]) הביא שיטה אמצעית, שלגבי 'בשר ודגים וירקות' שדרכן לאכול בהם ללפת את הפת, נקט שהרי הם בכלל 'דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה' ופטורים לפניהם ולאחריהם, אבל לגבי 'חביצא ודייסא' כתב שדינם כדברים שלא באים מחמת הסעודה אלא רק 'בתוך הסעודה' שנפטר מברכה לאחריהם, אבל חייבים בברכה שלפניהם[סג].

דעת רש"י והבה"ג בדברי רב פפא 'שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה'

ואכן רש"י ביאר בהמשך דברי רב פפא 'שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה', שהכוונה לדייסא כרוב ותרדין, שהם 'באים למזון' ולכן נפטרים בברכת המזון לאחריהם, אבל טעונים ברכה לפניהם. ונמצא שנחלקו הראשונים בדין דייסא וכיוצא בה, שלשיטת הראשונים שהובאו לעיל פטורים מברכה לפניהם ולאחריהם, אבל לשיטת רש"י והבה"ג חייבים בברכה לפניהם ורק נפטרים ב'ברכת המזון'.

דחיית הרא"ש

וברא"ש (סי' כו, תוספות הרא"ש ד"ה לאחר הסעודה) תמה על שיטה זו מלשון הגמרא, שמשמע שהפטור משום 'שבאים מחמת הסעודה' ולא משום ש'ברכת המזון' פוטרת מה שנקרא 'מזון'. עוד הקשה שאם כן יפטור גם שאר דברים שהרי 'כל מילי זייני' חוץ מ'מים', ואף שאינם 'מזון' מכל מקום נקראים 'זייני', ולמה לא נפטרם בברכת המזון[סד].

ספק הרא"ש בדעת רש"י בדין בשר ודגים וכדומה

עוד תמה הרא"ש (שם) על שיטת רש"י[סה], למה לא פירש מה דין 'בשר ודגים ביצים וגבינה', ולמה לא השמיע רב פפא דין זה, שמצד אחד אינם 'מזון' כמו כרוב ודייסא, ומאידך אינם רגילים לבוא אחר הסעודה כמו פירות, ואם כן לא ידענו מה דינם מתוך דברי רב פפא.

דברים שהם חובה לבוא בסעודה אם הם כמחמת הסעודה

דנו הראשונים בכמה דברים הבאים לחובה בסעודה אם נחשבים משום כך כמחמת הסעודה. ודינים הללו עולים לענין ליל פסח לגבי כמה מצוות הלילה. לענין מרור כתבו בראשונים שאין צריך לברך 'בורא פרי האדמה' על אכילת ה'מרור', וכמה ראשונים[סו] הסבירו זאת משום שנחשב המרור ל'דברים הבאים מחמת הסעודה', ואף שאין אוכלים מרור בסעודה 'להשביע רעבוננו', מכל מקום חיוב מצותו קובעו להיות גם חלק מ'עיקר הסעודה'[סז] [וברבינו יונה (מא.) הוסיף לבאר, שכיון שיודע מתחילה שמחויב באכילתן נעשה 'טפילה לפת' וזהו הטעם שנקרא בפסחים (קיד:) 'פרפרת הפת'][סח].

האם יש ברכה באכילת קרבן פסח בסעודה

והוסיף רבינו יונה (שם) לבאר בזה הטעם שאין מברכים ברכת שהכל על בשר הקרבן פסח, והיינו כיון שחייב לאכלו לאחר המצה ומרור, וכמו שכתוב 'על מצות ומרורים יאכלוהו'. ובמלא הרועים (על רבינו יונה שם[סט]) הקשה, למה הוצרך רבינו יונה לבאר שאכילת בשר הפסח משום 'חובת מצותו', והרי כל 'בשר' הרי הוא בגדר מחמת הסעודה כמו שביאר רבינו יונה עצמו לפני כן. ותירץ המלא הרועים (שם), שכיון שנאכל הפסח 'על השובע' לאחר הסעודה, לכן לא היה נחשב כלל מחמת הסעודה לולא הסברא שחובתו לאכלו בסעודה גורמת לו דין 'מחמת'.

סק"ד) בדין 'לאחר הסעודה' שצריך שיהיה עוד בדעתו לאכול מהפת, והקשה החזון איש ממה שהשוה הרא"ש בשם הר"ר יוסף הנ"ל את דין מחמת הסעודה לצנון וזית, והרי בצנון אין צריך שתהיה דעתו לאכול עוד מהצנון אחר הזית. ונראה שלפי הבנת המשנה ברורה, מחמת הסעודה הוא היכי תמצי והגורם להיות 'טפל', ולכן כשגמר מלאכול פת [סילק ידיו] כבר נגמר שם 'סעודת פת' ואינו נעשה ל'טפל'.

נד. יש לבאר בפשטות כוונת המגן אברהם 'אינו חפץ' שאין זה עיקר אצלו [אך לעולם כוונתו גם לאכול זאת], אמנם בשולחן ערוך הרב (ריש סי' קעז ס"א) הוסיף 'לפטור המאכלים', ומשמע שלעולם אין לו צורך כלל בפת עצמה אלא לפטור מאכלים אחרים מברכה.

נה. וכן דקדק הפרי מגדים (אשל אברהם שם) מלשון התוספות בסוגיין, שהם באים 'מחמת הפת' ולא להיפך כשהפת טפל. ועיין לבושי שרד (שם).

נו. המגן אברהם סיים את הצד שלא נפטרים בקצת פת 'וכל שכן פחות מכזית', ומשמע מלשונו שעיקר ספיקו אף בכזית. אכן הכרעת האגרות משה (שו"ת או"ח ח"ד סוף סי' מא ד"ה וגם יש) להלכה, שבאוכל כזית בכדי אכילת פרס, נעשית הסעודה בהכרח טפילה ל'פת', אבל בפחות מכזית אין זה כלל 'סעודה' וצריך ברכה לכל דבר.

נז. המגן אברהם (שם) תלה ספיקו בשיטת רבי חייא [ועל כך נסמך פירוש הפרי מגדים והמחצית השקל], וכעין זה מבואר ומדוקדק בלשון הרא"ה והריטב"א (מא.) וכן בבה"ג (הלכות ברכות פ"ו) שכתבו שלדידן קיימא לן להלכה במחמת הסעודה כדברי רבי חייא [וראה להלן בהערות שהבאנו כעין זה גם מהר"ן (על הרי"ף, פסחים קיד. ד"ה ולענין)]. וראה עוד מה שהוסיף הפרי מגדים (שם) לדון בסברת "יין פוטר שאר משקין' [וממילא לכאן לפי צד זה] אם יסודו משום 'ברכה חשובה' [קל וחומר מ'מעין שלוש'] וכל שכן 'ברכת המוציא' שחשובה ביותר [קל וחומר מ'ברכת המזון'], או משום שה"יין' חשוב והוא הדין שה'פת' חשובה וממילא אף מעט פוטרת, ומה שאינו פוטר פירות ביאר שצריך שיהיו 'טפילין לו בערך', אבל פירות הם לא 'בערך' שלא זייני כלל.

נח. ועיין עוד שולחן ערוך הרב (שם ס"א, קונטרס אחרון סק"א-ג). וראה באבן העוזר (סי' קעד) שהוכיח ש'לא פליג' חכמים, וכיון שבדרך כלל הקביעות על הפת מברכים עליו [וכן דייסא לקינוח סעודה עיין שם].

נט. כך גרס בבאר היטב (סק"א), ועיין ביד אפרים שהקשה, שכיון שנסתפק בכך המגן אברהם למה הכריע לברך. אכן הלבושי שרד והמחצית השקל והגהות ברוך טעם (שם) ביארו שכוונת המגן אברהם שלא יאכל פת כלל, שכן הוא נכנס לספק.

ס. והיינו שבשבת וימים טובים יאכל פת, שכן מצד שמחויב לאכול בשבת ה'פת' עיקר. וכן פסקו החיי אדם (כלל מז סי"ב) והמשנה ברורה (סק"ג).

סא. היד אפרים גרס כלפנינו, וביאר שלא יברך על שאר המאכלים, אלא יאכלם עם הפת ויעשהו 'טפל'. ולפי זה בשבת ויום טוב יאכלם בפני עצמם לאחר הסעודה ויברך עליהם, בשביל לקיים 'מאה ברכות' ויסמוך על הצד הראשון לברך על הפירות בפני עצמם ולא יאכלם עם הפת שאין הפת עיקר. עוד הציע היד אפרים לגרוס 'לא יברך עליהם ולאכול הפת' [שזו טעות מצויה במקום 'ולא על' נכתב 'ולאכול'], והיינו שלא יברך על הפירות ויאכל מעט פת, משום הצד שנפטר מברכתם בהפת. אבל בשבת ויום טוב שמוכרח לאכול פת יעשה כן ויסמוך על הצד הראשון שאין הפת עיקר. וראה עוד בפרי מגדים (אשל אברהם שם) שהציע [בפירושו השני, על פי הגירסא 'ולא יברך'] כוונתו שיכוין שלא לצאת בברכת המוציא לאלו המאכלים. ועיין מאמר מרדכי (שם סק"ב).

סב. במהדורת מכון ירושלים עמ' סה (ד"ה והיכא). ושיטתו הובאה גם ברא"ש (סי' כו) [ועיין שם שמתחילה הוכיח מהבה"ג כשיטתו בביאור הרישא של רב פפא במחמת הסעודה, אך לאחר מכן בנוגע למציעותא של רב פפא הביא שהבה"ג כשיטת רש"י [יובא להלן בסמוך], וצריך לומר שמה שהשוה דעת הבה"ג לדרכו בריש דבריו היינו רק לעיקר ביאור מחמת הסעודה בנוגע לדברים שהרגילות שבאים ללפת, אבל לא לגמרי שוים, שכן נחלקו בנוגע לדברים הבאים למזון כדייסא וכדומה].

סג. וביאור החילוק לפי מה שנתבאר לעיל, שהם שני עניינים חלוקים, ולגבי דברים הבאים ללפת הסכים הבה"ג שנפטרים, אבל לענין דברים הבאים למזון לא החשיבם שיפטרו. ועיין לעיל בשיטת רש"י מה שנתבאר בשיטת המרומי שדה כעין מהלך הבה"ג.

סד. והמלא הרועים (ברש"י שם) כיון לקושיית הרא"ש. ותירץ המנחת שלמה (נדפס בקובץ 'צוהר' 'אהל ברוך' עמ' רמה) ששאר דברים אף שהם גם זנים, מכל מקום אינם עיקר המזון, ולפיכך אינם כלולים ב'ברכת המזון'.

סה. לשון הרא"ש לפי הגירסא שלפנינו קצת קשה, וראה מה שעמד ותיקן בזה במעדני יום טוב (אות נ) וכן הוא להדיא בתוספות הרא"ש (שם). וראה עוד בברכת ראש (ברכות שם) שנקט לשיטת רש"י ש'פת' פוטרת גם 'בשר ודגים' וכדומה.

סו. תוספות (ד"ה אי הכי, נדפס בריש מב.), רבינו יונה (מא.), רמב"ן (מלחמות ה' פסחים קיד.), ריטב"א (הלכות סדר ההגדה בסוף פסחים, ד"ה אח"כ) ועוד ראשונים.

סז. הרמב"ן (מלחמות ה' שם) הוסיף, שאין ברכת המצוה של 'מרור' נחשבת הפסק לברכת 'המוציא', שכן 'כשבירך המוציא כאילו בירך על מצה ומרור ברכת הנהנין', ולכן 'ברכת המצוות' של מצה ומרור אינם מפסיקים [ומשמע מדקדוק לשונו שנחשב כאילו בירך גם על המרור, ואם יסוד הפטור במחמת הסעודה מדין עיקר וטפל יש לשייך זאת לחקירה בעיקר וטפל אם ברכת העיקר כאילו נאמרה על הטפל]. וראה עוד בר"ן (פסחים קיד. ד"ה ולענין) שתירץ כעין תירוץ הראשונים הנ"ל, אלא שבטעם הדבר ביאר 'שפת פוטרת כל מיני מאכל' והיינו כלשון רבי חייא, ומשמע כמו שדקדקנו לעיל מכמה ראשונים וכמשמעות המגן אברהם שלהלכה קיימא לן במחמת הסעודה כרבי חייא.

סח. ועיין באור זרוע (בפירושו לפיוט 'אלוהי הרוחות') בשם רבינו משולם 'לפי שעושה כריכה עמו הרי זה כבא מחמת הסעודה'. ובחידושי רבינו דוד (תלמיד הרמב"ן, סוף פסחים) הוסיף שכיון שביסודו עיקר המצוה לכרוך ביחד, אף כהיום שאין כורכים יחדיו כבר דינו כמחמת הסעודה.

סט. נדפס בילקוט מפרשים שעל הרי"ף ומפרשיו (מהדורת 'עוז והדר').

דעת הרשב"א באכילת מרור

אמנם דעת הרשב"א (שו"ת ח"א סי' עב, מיוחסות לרמב"ן סי' רא ד"ה אלא) שיש לברך על אכילת המרור 'לפניו ולאחריו', וחולק על הסברא שחובתו גורמת לו להיות כחלק מהסעודה, אלא דינו כ'לאחר הסעודה'[ע].

ד. פירות בתוך הסעודה

מחלוקת האמוראים בפירות בסעודה

באכילת פירות בתוך הסעודה [וכן שאר מאכלים שאינם למזון ולהשביע או שדרכן ללפת], נחלקו האמוראים בתחילת סוגייתנו [וכן בחולין (סוף קיא:)], ומצינו בזה שלש שיטות: א. שיטת רב נחמן ורב הונא שפירות טעונים ברכה לפניהם ולא לאחריהם. ב. שיטת רב ששת שטעונים ברכה הן לפניהם הן לאחריהם. ג. שיטת רבי חייא שאין טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם.

מחלוקת הראשונים בדעת רב פפא

ונחלקו הראשונים בדעת רב פפא אם פירות בתוך הסעודה סובר כשיטת רב נחמן ורב הונא, או כשיטת רב ששת, ונפקא מינה בזה כיצד נפסק להלכה. שיטת רש"י (שם) והבה"ג (הלכות ברכות פ"ו) שזוהי כוונת רב פפא בסוף דבריו 'דברים הבאים לאחר הסעודה'[עא] שטעונים ברכה 'בין לפניהם בין לאחריהם', שהכוונה לדברים 'הרגילים לבא אחר הסעודה' אף כשבאו בתוך הסעודה, ונמצא שרב פפא הכריע כשיטת רב ששת. אמנם שיטת רוב הראשונים[עב] שבזה דיבר רב פפא באופן האמצעי 'שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה' שטעונים ברכה לפניהם ולא לאחריהם, ונמצא שפסק רב פפא כרב נחמן ורב הונא שהם רבים לגבי רב ששת שהוא יחיד[עג].

טעם הפטור בברכה שלאחריו מדין שהפירות טפלים לפת

ובביאור טעם שיטת רב נחמן ורב הונא [וכן רב פפא לרוב הראשונים] שלגבי 'ברכה לפניהם' הצריכו ברכה ואין נפטרים הפירות בברכת הפת, ואילו לגבי 'ברכה אחרונה' אינם צריכים ברכה ונפטרים ב'ברכת המזון', מצינו כמה דרכים[עד]. הרא"ה (ד"ה שלא מחמת) כתב 'כל בתוך הסעודה לענין ברכה דלאחריהם טפלים הם לסעודה', משמע שהפטור לגבי 'ברכה אחרונה' הוא גם מדין עיקר וטפל. והנה אם ננקוט כביאור זה שהפירות נטפלים ל'פת'[עה], יש לעיין ממה נפשך, אם אכן הפירות מוגדרים כ'טפל' לפת, למה לא יהיו טפלים גם לענין ברכה ראשונה.

ביאור החילוק בטפלות בין לפניו ולאחריו

וביאר הפרישה (אות א)[עו] שלענין 'ברכת המוציא' כיון שכבר כלה ועבר אין הפירות יכולין להצטרף, מה שאין כן לענין 'ברכת המזון' שעדיין לפניו, יכולים הפירות להטפל. וביאור הדברים על פי לשון המאירי (ד"ה דברים) בביאור הפטור לאחריו 'מכיון שנטמעו נטמעו', שהפירות אינם טפלים בעצם לפת, ורק בדיעבד לאחר שאכלם בתוך הסעודה כבר מוגדרים כטפלים ולכן מועיל רק לגבי ברכה שלאחריהם[עז].

הביאור שברכת המזון עולה לכלל הסעודה

אכן בלשון הראב"ד (השגות על בעל המאור, מא.) משמע שהפטור של פירות לאחריו הוא משום שהם 'צרכי הסעודה'[עח], וברכת המזון חלה על כל צרכי הסעודה. וגם בלשון הרא"ה (שם) יש לדקדק שמה שפירות טפלים לגבי ברכה אחרונה אינו שטפלים לפת אלא ל'סעודה', ולפיכך רק לענין 'ברכת המזון' שהיא ברכה כוללת על כל הסעודה יכולה לפטור גם את הפירות שהם 'טפלים' לכלל הסעודה[עט].

פירות בתוך הסעודה שבאים למלא רעבונו ולהשביעו

כתבו הרא"ה (מא: ובספר החינוך מצוה תל) והריטב"א (ד"ה דברים), שאף בפירות אם אכלן בתוך הסעודה כדי להשביעו, נפטר הוא אף מברכה לפניו, וביארו זאת בתחילת דברי רב פפא 'דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה', שכן כל דברי רב פפא אמורים לענין פירות, והאופן שנחשבים הפירות מחמת הסעודה היינו שאכלן לשם מזון ושביעה [אמנם שאר הראשונים לא הזכירו אופן זה, ונראה מדבריהם שאכילת פירות מוגדרת תמיד לקינוח או למיתוק ולא לשביעה].

שיטת הרשב"א שהפירות באים לסייע קצת לתאוות המאכל

הרשב"א (מא: ד"ה הביאו) האריך לבאר שכל הפטור בפירות בתוך הסעודה מברכה לאחריהם, היינו משום שבאים לסייע קצת תאוות המאכל, וביאר שמכל מקום אין נפטרים לענין ברכה לפניהם [ואינם נחשבים כ'טפל' ממש לפת אף שבאים קצת לסייע למאכל] כיון שאינם באים 'ללפת ממש' ומתכוין בהם רק להנאת עצמן, ולא כ'פת ומליח' שכל מה שאוכל הפת אינו אלא להעביר כח המליחות[פ]. ונמצא לדבריו, שאם אכילת הפירות לא באה לסייע לתאוות המאכל, אכן צריך לברך לאחריהם, שכן נחשב כ'דברים הבאים לאחר הסעודה'[פא]. אכן בשאר הראשונים לא הזכירו שנצרך גם שיהיה 'לסייע תאוות המאכל' וכן סתמו הפוסקים (סי' קעז ס"א) שבכל אופן הפירות נפטרים ב'ברכת המזון'[פב].

ה. לאחר הסעודה

פירות לאחר סילוק הסעודה

רוב הראשונים[פג] ביארו את דברי רב פפא בסוף דבריו 'לאחר הסעודה' שטעונים ברכה לפניהם ולאחריהם, שמדובר לאחר סילוק הסעודה, שכבר אינו שייך לסעודה, וחייב לברך הן לפניהם והן לאחריהם[פד]. ודין זה מוסכם לכולי עלמא, על כל פנים לענין אכילת פירות[פה]. והטעם בזה כתבו הראשונים, שאין המוציא וברכת המזון פוטרים אלא 'מה שנאכל תוך עיקר סעודה', וברבינו יונה (מא. ד"ה לאחר) כתב 'אחר שסיימו מלאכול אינו מיטפל

ע. **לכאורה** אכילת המרור היא בתוך הסעודה, ועל כל פנים היה צריך להפטר לענין 'לאחריו'. אך ביארו בזה שהרשב"א לשיטתו [יובא לקמן] שבפירות בתוך הסעודה אם אינם באים 'לגרר תאות המאכל' צריכים ברכה לאחריהם, וכדין 'לאחר הסעודה', עיין שם.

עא. **כך** גרסו בגמרא, ועיין בראש יוסף שפירש בדעת רש"י שגרס בגמרא להדיא 'דברים הרגילים'.

עב. **תוספות** (מא: ד"ה לאחר), בעל המאור, רשב"א (ד"ה הביאו) ורא"ש (פ"ו סי' כו).

עג. **ותמהו** בזה על שיטת רש"י למה יפסוק רב פפא כיחיד [רב ששת] כנגד רבים [רב נחמן ורב הונא]. ולעיל הובאה שיטתו המחודשת של הפני יהושע (שם) שחילק בין 'תאנים וענבים' שבזה אכן הלכה כרב נחמן ורב הונא, ואילו רב פפא מדבר בפירות אחרים שבהם לכולי עלמא מברך לפניהם ולאחריהם [עוד נתבאר לעיל שרש"י והבה"ג סוברים לבאר 'מציעותא דרב פפא' באופן אחר, שמדובר בדבר שהוא 'מזון' כדייסא וכרוב ותרדין].

עד. **והביאו** בשם הגר"ח מבריסק ('פשט ועיון' להגר"מ שטרנבוך, ברכות אות תרע) שחשש ב'סעודה שלישית' אחר שחשכה לאכול פירות וכדומה, שכיון שטעונים 'ברכה לפניהם', היינו שאינם שייכים לסעודה וממילא בטל ההיתר לאכול משום 'המשך הסעודה' שמבעוד יום. אך כתב הגר"מ שטרנבוך (שם) שהמנהג פשוט שלא להחמיר.

עה. **ויש** להוכיח כן מדברי הבית יוסף (ריש סי' ריב) שהובאו לעיל, שהוכיח שגם לענין 'ברכה אחרונה' עיקר פוטר את הטפל מסוגיין שבמחמת הסעודה נפטרים מברכה אחרונה. והנה אם ננקוט שטעם הפטור לאחריו ב'שלא מחמת הסעודה' לאחריו אינו משום עיקר וטפל, אם כן מנא לן להבית יוסף שבמחמת הסעודה הפטור לגבי לאחריו מדין עיקר וטפל, אפשר לעולם כשיטת הכל בו (סי' כד) שעיקר פוטר את הטפל רק לענין ברכה ראשונה, ואילו לענין ברכה אחרונה סיבת הפטור במחמת הסעודה כמו ב'שלא מחמת הסעודה', אלא על כרחך שהפטור גם לענין לאחריו מצד 'טפל'. ועיין עוד לשון המשנה ברורה (סי' קעז סק"ז) 'דלענין ברכת המזון נטפלים הם לסעודה, דכיון שעתיד לברך על כל מה שאכל גם זה נכלל עמו'.

עו. **שם** העלה את דבריו מתוך דקדוק לשון רבינו יונה בסוגיין.

עז. **ועיין** שם עוד במאירי, שמדובר שהביאו הפירות לקינוח, 'וקפצו ואכלום בתוך הסעודה', שבזה טעון לפניהם 'שלא עלה על הדעת להיות נכללות בברכת הפת'. וראה שם שחידש לדינא, שלכתחילה אין ראוי לאדם לקפוץ עליהם אלא להניחם לסוף הסעודה [מלבד אם עושה כן מחמת שתוך שמאכלו ערב לו מצד אכילתם], וכן העלה מהירושלמי (פ"ו ה"ה).

עח. **וביאר** שם הראב"ד הטעם שאכילת פירות בתוך הסעודה נחשבת ל'צרכי הסעודה', כיון שמועיל לקינוח הפה בין מאכל למאכל וכדומה.

עט. **ועיין** לשון בעל המאור (מא.) שביאר שהטעם שנפטרים הפירות מברכה שלאחריהם, משום שדעת האדם על כל מה שאכל, והוסיף 'וכל מה שאכל בתוך הסעודה הוא מכלל השביעה, כדכתיב ואכלת ושבעת וברכת'.

פ. **עוד** כתב הרשב"א (שם) באופן אחר ליישב וחלוק מ'פת ומליח', שבפת ומליח מדובר שאוכלם יחדיו ולכן הפת נעשה לפתן למליח, אבל בתאנים וענבים אוכלן לעצמן. ועיין באבן האזל (הל' ברכות פ"ד הי"א סוף סק"ז ד"ה אמנם) שביאר שבתירוץ קמא סובר הרשב"א שגם 'פת ומליח' מדובר שאכלן זה אחר זה ומכל מקום נפטר הפת מברכה, והיינו כיון שאינה באה כלל להנאת עצמה אלא להעביר המליח.

פא. **והוסיף** הרשב"א (שם) בתוך דבריו עוד סברא שנפטרים הפירות ב'ברכת המזון' וכתב 'ועוד דאינהו גופייהו זייני'. ויש לעיין בביאור כוונתו. וכן יש לדון אם הוצרך לסברא זו ['דזייני'] ביחד עם סברת הסיוע לתאוות המאכל, או שכוונתו לומר דרך נוספת שהפטור מחמת שנכלל ב'מזון' [ואפשר שהוא כעין שיטת רש"י והבה"ג לענין 'דייסא' וכדומה שכיון שהם 'מזון' נפטרים בברכת המזון, וסובר הרשב"א שהוא הדין בפירות]. ועיין באבן האזל (שם סוף הי"א סוף ס"ק יג ד"ה והנה) שדקדק משיטת הרמב"ם שאינו משום שמסייע אלא מצד 'דזייני' [ובנוגע לשיטת הרמב"ם בכל מהלך הסוגיא, עיין היטב לשונו (ברכות פ"ד הי"א) ובתשובה (מהדו' בלאו סי' ריג) ומה שביאר המאירי (בסוגיין, מגן אבות ענין יז). ובכסף משנה (שם) נקט שאין הכרע אם פירש כרש"י או כתוספות (ע' לעיל) אך הלחם משנה והרבה אחרונים הכריחו שסובר כתוספות. ועיין עוד מה שביארו בדעתו האבן האזל (שם ד"ה ועתה, ד"ה נמצא) והערוך השולחן (סי' קעז ס"ד), וראה שער הציון (סי' קעז סק"ז)].

פב. **ועיין** בראש יוסף (בסוגיין) שאכן תמה על שהשמיט הבית יוסף את דעת הרשב"א. ודקדק שם מלשון בעל המאור (מא.) שחולק על הרשב"א, וכן דקדק מהר"ם בנט (על המרדכי אות סו) מלשון רש"י (ד"ה הביאו) שכתב שהביאו את הפירות 'למתק' ולא כתב 'לגרור'. אכן עיין בלשון הלבוש (סי' קעז ס"א) שביאר טעם הפטור לאחריהם משום שברכת המזון 'כוללת כל מיני מזונות', ואף שפירות לא זייני [ולכן אין מברכים עליהם 'בורא מיני מזונות'] מכל מקום בתוך הסעודה 'הם מעוררים תאות המאכל וכאילו זייני דמי'.

פג. **תוספות** (ד"ה לאחר), בעל המאור, רשב"א (מא.), רא"ש (פ"ו סי' כו) ושאר ראשונים.

פד. **ולענין** פת עם מליח שבאה 'לאחר הסעודה', ראה במגן אברהם (סי' קעז סק"ו) שהביא מהתוספתא (פרק ד) שטעונה ברכה לפניהם ולאחריהם. וביאר בדגול מרבבה (שם) שהיינו מצד שהפת טפל למליח, והחידוש בזה, שלא נאמר כיון שאוכל פת בפועל לא משך ידו מן הפת ונחשב כבתוך הסעודה [ומה שסיים שם הדגול מרבבה (שם) שנחשב המליח 'דבר הבא בסעודה שלא מחמת הסעודה' צריך עיון, שלכאורה היה לו לומר 'לאחר סעודה']. ועיין בהגהות רבי חיים צאנזער (נדפס בילקוט מפרשים שבמהדורת הדרת קדש).

פה. **לרוב** הראשונים הנ"ל זהו נכלל בסיפא של רב פפא, ואילו לשיטת רש"י שנתבארה לעיל, כוונת רב פפא אפילו לפירות בתוך הסעודה, וכל שכן לאחר הסעודה שכך יהיה הדין בפירות. ויש להוסיף בזה שיטה מחודשת שמצינו בריטב"א (מא: ד"ה דברים, הל' ברכות פ"ג ה"ג) שכל מה שפירות צריכין ['לאחר סעודה'] ברכה 'לאחריהם' היינו דווקא פירות 'שבעת המינים' שחייבים בברכת 'מעין שלש', אבל שאר פירות שברכתן 'בורא נפשות' פשוט שנפטרים בברכת המזון, שכן נחשבת בכל מקום 'ולא כלום' [וביאור היסוד ש'בורא נפשות' לא נחשבת לכלום, מקורו

עם הפת המאכל כלל וכו׳, אינו מצורף עם מה שאכל שנראה כסעודה בפני עצמה׳[פו].

שיטת הסוברים שכל הדברים טעונים ברכה לאחר הסעודה

ונחלקו הראשונים לגבי דברים הנחשבים כ׳עיקר הסעודה׳, כגון בשר ודגים וכדומה [שרגילים ללפת בהם את הפת] וכן דייסא וכדומה [שבאים למזון ולשובע] באופן שבאו לאחר הסעודה, אם גם דינם להתחייב ברכה לפניו כמו בפירות. שיטת התוספות (מא. ד״ה לאחר) והרא״ש (פ״ו סי׳ כו) וכן נפסק להלכה (טושו״ע סי׳ קעז ס״ב) שכל הדברים טעונים ברכה לפניהם ולאחריהם, וביארו זאת בדברי רב פפא גופו, שסוף דבריו ׳לאחר הסעודה׳ נאמרו על כל דבריו הקודמים הן מחמת הסעודה [שלשיטת הראשונים הנ״ל כולל בשר ודגים ודייסא] והן ׳שלא מחמת הסעודה׳ [וכשיטתם שהיינו פירות].

שיטת הרשב״א שדווקא פירות טעונים ברכה ולא דברים הבאים למזון

אמנם הרשב״א (מא. ד״ה וכלל, ד״ה נמצא) חילק, שדווקא פירות לאחר הסעודה צריך ברכה לפניהם ולאחריהם, אבל בשר ודגים ודייסא אין צריך כלל ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם[פז]. וכעין זה שיטת הרא״ה והריטב״א (ד״ה דברים) לפי דרכם שמחמת הסעודה הכוונה פירות שאוכל לרעבונו, כתבו שאם אוכלם אחר הסעודה לרעבונו אין צריכים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם[פח].

ביאור המחלוקת

בפשטות נחלקו באופן שכבר סילקו את הפת, אבל עדיין אוכלים בשר ודייסא וכדומה, ששיטת הרשב״א שכיון שעדיין אוכל את ׳עיקר הסעודה׳ [שהם כל דבר הבא למזון ולהשביע] הרי זה נחשב כהמשך הסעודה אף שאינם אוכלים פת[פט]. אך שיטת התוספות והרא״ש שכיון שכבר סילקו ידיהם מה׳פת׳ אי אפשר להחשיב זאת כהמשך הסעודה, שעיקר הסעודה היא מחמת הפת [ורק מחמת הפת נחשבים גם הבשר והדייסא כהמשך הסעודה]. ולפי זה גם הרשב״א ביסודו מסכים שיסוד דין ׳לאחר הסעודה׳ הוא שכבר אינו נטפל לסעודה.

דעת הנמוקי יוסף בשיטת הרשב״א

אכן הנמוקי יוסף ביאר באופן אחר את שיטת הרשב״א, שדין ׳לאחר הסעודה׳ הוא דווקא בפירות, משום שהרשב״א לשיטתו שאף פירות שבתוך הסעודה מה שנפטרים לאחריהם בברכת המזון היינו דווקא באופן שבאו לגרר תאוות המאכל, ונמצא שלאחר הסעודה שאינם באים כלל לסייע, ושוב חוזר הדין שאינם נפטרים בברכת המזון [ובברכה לפניהם מעולם לא נפטרו אף בתוך הסעודה], ומצד עצמן של הפירות ודאי אינם נפטרים בברכת המזון, משום כך נמצא שפירות ׳לאחר הסעודה׳ טעונים ברכה הן לפניהם הן לאחריהם, ואין כאן חידוש מיוחד מצד ׳סילוק הסעודה׳ שאינם נטפלים ומצטרפים, אלא שאין כאן סיבת הפטור שבתוך הסעודה [מחמת שמסייעין][צ].

דעת החזון איש לחלק בין סילק ידו רק מהפת וממשיך הסעודה לסילק ידו מהסעודה

החזון איש (או״ח סי׳ כז סק״ב) נקט כדבר פשוט ומוסכם, שבאופן שסילק ידו רק מהפת, אבל עדיין המשיך קביעות סעודתו על הבשר או הדייסא וכדומה, פשוט שנחשב להמשך הסעודה, שהרי כיון שבאים הדברים להשביע נחשבים ל׳עיקר הסעודה׳, ואין כאן ׳סילוק הסעודה׳ במה שהפסיק באכילת הפת. וכל הנידון יתכן רק אם סילק ידו מכלל הסעודה [מהפת ומשאר דברים שמוגדרים מחמת הסעודה], וקבע עצמו לאכילת פירות, ולבסוף אכל עמהם בשר ודייסא, ורק באופן זה דיברו התוספות והרא״ש שטעונים ברכה לפניהם ולאחריהם, כיון שכבר נסתיימה ׳הסעודה׳ אינם נטפלים[צא].

והוסיף החזון איש לבאר על פי זה, שלא נחלקו כלל הראשונים, אלא התוספות והרא״ש מדברים באופן שסילק מכל הסעודה כנ״ל, ואילו הרשב״א מדבר מאופן שסילק ידו רק מ׳פת׳ אבל ממשיך את עיקר סעודתו שבזה לכולי עלמא אינם טעונים ברכה. וכן דקדק החזון איש מלשון הבית יוסף (סי׳ קעז ד״ה ודעת הרשב״א) שאין מחלוקת כלל[צב].

ביאור נוסף שנחלקו אם חוזר לסעודתו הראשונה

עוד צידד החזון איש שלעולם יש לבאר שנחלקו, והיינו דווקא באופן שנסתלק מהסעודה לגמרי, וקבע לאכול הפירות לחוד, ולבסוף חזר ואכל גם בשר ודייסא, וביאור המחלוקת, ששיטת התוספות והרא״ש היא שכיון שכבר נסתלק לגמרי מהסעודה אינו נטפל, אבל שיטת הרשב״א יש לבאר שכיון שחזר לאכול דברים מעיקר הסעודה, הרי זה כחוזר לסעודתו הראשונה [וכמו חזר ואכל פת].

ביאור נוסף שנחלקו אם נחשב הבשר לקינוח

ודן החזון איש עוד (שם ריש סק״ו) שיש לבאר שלעולם גם התוספות והרא״ש יסכימו לסברא זו שלו יצוייר היה חוזר ואוכל דבר המשביע חוזר לסעודתו הקודמת [אף שכבר סילק ידו מכל הסעודה וקבע על פירות], ונחשב כ׳תוך הסעודה׳. ומכל מקום נחלקו בכך שכיון שמדובר שקבעו על פירות ל׳קינוח סעודה׳, ממילא יש לדון כל מה שיבוא כעת האם סתמו לקינוח הוא, ולכן אף שנתבאר שאכילת בשר ודייסא בתוך הסעודה נעשים כ׳עיקר הסעודה׳ כיון שבאים למזון ולהשביע, יש לומר שזה רק כשבאים בתוך הסעודה, אבל כאן שבאו לאחר שנקבע אכילת קינוח שוב אינם בגדר עיקר הסעודה [וכעת הבשר אינו מוגדר כ׳מזון׳ אלא כ׳קינוח׳]. ובזה נחלק הרשב״א שלעולם נחשב לדבר המשביע ולעיקר הסעודה.

סברת המשנה ברורה לחלק בין בשר ודגים לדייסא

בביאור הלכה (סי׳ קעז ד״ה שאין) כתב שיש לחלק בין דין בשר ודגים לדייסא, והיינו על פי המבואר לעיל שיש חילוק בין ׳בשר ודגים׳ וכדומה, שסיבת היותם כחלק מעיקר הסעודה משום שהרגילות שבאים ׳ללפת הפת׳ היא פוטרתם מברכה, ואילו דייסא וכדומה, סיבת פטורם משום שהם באים למזון ולשובע. ואם כן באופן שמשכו ידיהם מהפת, אין יותר סברא לפטור דבר שכל פטורו מחמת שבא ללפת הפת, שהרי כבר נסתלקו מהפת. אבל דייסא שהוא תבשיל שבפני עצמו נחשב לעיקר הסעודה, ולכן אף שנסתלקו מהפת מכל מקום הרי הוא עדיין בגדר מחמת הסעודה. ואמנם שיטת התוספות והרא״ש שאין לחלק בכך שהרי כתבו שכל מה שהוא בגדר ׳מחמת׳ חייבים בברכה לאחר הסעודה, וכן מוכח לשון הטור ומשמעות השולחן ערוך (סי׳ קעז ס״ב), מכל מקום כיון שהרשב״א נחלק עליהם לגמרי וסובר שאף בבשר ודגים שאין צריך ברכה, וכן יש מקום לסברת החילוק הנ״ל בראשונים אחרים, לכן להלכה הכריע הביאור הלכה ש׳ספק ברכות להקל׳ ועל כל פנים בדייסא אין לחייב ברכה באופן של ׳אחר הסעודה׳[צג]. ובזה תירץ הביאור הלכה (שם במוסגר) את לשון המגן אברהם (סי׳ קעז סק״ה) שכתב על לשון השו״ע מחמת הסעודה ׳כגון בשר ודגים׳, ותמהו הפוסקים[צד] מה כוונתו בזה, ומעתה מבואר שכוונתו

בגמרא (לז.), ועיין ברשב״א (שו״ת ח״א סי׳ תתכג, סי׳ קמט) שפירש זאת, שאינו מברך על ה׳דבר שנהנה ממנו׳, אלא אדרבא מברך על שהבריות צריכות למה שברא, וראה עוד בנמוקי יוסף (נדפס ב׳קובץ שיטות קמאי׳ סי׳ תתקצב), בתשובת הרדב״ז (ח״ב סי׳ תשט) ואשר לשלמה (מועד סוף סי׳ יד)].

פו. וכעין זה בלשון שולחן ערוך הרב (סי׳ קעד ס״ח) והמשנה ברורה (ס״ק יד) שכתבו שאחר שמשכו ידיהם מהפת ׳אינם נטפלים אליו׳, וכן בחזון איש (סי׳ כז ריש סק״ב) שכשהוקבעו לעצמן לאחר הסעודה שוב אינם כ׳טפל לסעודה׳. ועיין ערוך השולחן (סי׳ קעז ס״ד) שאחר הסעודה הרי זה כ׳אוכל בלא סעודה׳.

פז. ולשיטתו כל דברי רב פפא מדובר לענין ׳פירות׳ [ולכן אין סיבה שסוף דברי רב פפא עולים גם על דברים שהם ׳מחמת׳]. וברבינו יונה לא נתפרש להדיא שיטתו בזה [ובנוגע לפירושו ברישא של רב פפא, הביא גם את פירוש רש״י וסיעתו, וגם את פירוש התוספות וסיעתו].

פח. וראה בביאור הלכה (ד״ה שאין) שיטה נוספת מספר האשכול [בשם רב האי גאון] שבפירות צריך ברכה לפניהם ולאחריהם, אבל מחמת הסעודה טעונים ברכה לפניהם ולא לאחריהם.

פט. וכן משמעות לשון האהל מועד (שער הברכות דרך א׳) בשם הראב״ד ׳לפי שאין הוא הסוף, שעדיין הוא אוכל לרעבון׳. וראה בחזון איש (סי׳ כז סק״ה, במוסגר) שנתספק לשיטת הרשב״א, באופן שכשאוכל ׳דברים הבאים מחמת הסעודה׳ לאחר סילוק הפת, אכל גם ביניהם פירות, האם כיון שהסעודה נמשכת יש מקום לדון להחשיב גם הפירות כ׳תוך הסעודה׳. ועיין היטב לשון הריטב״א (סוף ד״ה דברים) ׳והא דאמרינן לאחר הסעודה, היינו כל שגמר בדעתו לאכול מתוך שהוא שבע שאין בדעתו לאכול עוד כדי לשבוע׳.

צ. ועיין שם שזולת זה לא הסכים הנמוקי יוסף כלל לחלק בין ׳תוך הסעודה׳ ל׳לאחר הסעודה׳, וכלשונו ׳וצריך לתת טעם לענין מפטר בברכת המזון מפני מה לא מפטרי דברים הבאין לאחר הסעודה ומפטרי טפי הבאים בתוך הסעודה. ונראה דטעמא דמילתא דבתוך הסעודה נהי דלאו מחמת הסעודה ממש אתו, מכל מקום מסייעין קצת בסעודה שמרבים תאות המאכל, וכיון דזייני נמי דין הוא שיפטר בברכת המזון, אבל לאחר הסעודה שאינו מסייע כלל בענין שברכת המזון נאמר עליה דהיינו הסעודה, ומצד עצמן נמי לא שייכי באותה ברכה דלא מזון ממש נינהו, משום הכי לא מפטרי בברכת המזון, הלכך טעונין ברכה לאחריהם. כל זה לקטתי מתוך דברי הרשב״א ז״ל בחידושיו׳. ויש לדקדק כדעתו מלשון הרשב״א (מא. סוף ד״ה שלא). אלא שיש לעיין לפי זה מה שהרשב״א גופא כתב בסוף דבריו שהיום לא נוהג דין ׳לאחר הסעודה׳ כיון שאין נוהגים לסלק השולחן, ולכאורה אם הטעם הוא משום שאין הפירות באים לגרור תאוות המאכל, הוא הדין היום שאין מסלקים השולחן סוף סוף כבר אין את הטעם שבאים לסייע [ובלשון הרשב״א היה אפשר לדחוק שמה שכתב על המנהג היום כוונתו לענין ׳פת הבאה בכסנין׳ שמדבר שם ולא לענין פירות, אבל בנמוקי יוסף הנ״ל מבואר להדיא דין זה לגבי פירות מיניה וביה], וצריך לומר שכיון שאין מסלקים היום השולחן, גם אין מסלק דעתו מלאכול וכיון שעדיין יש לו את האפשרות לאכול שוב, נמצא שהפירות שייכים לסעודה שאם יחזור ויאכל נמצא שסייעו הפירות לגרור [אבל כשהיו מסלקים השולחן היה מסיחים הדעת מלאכול לגמרי].

צא. אף שנקט כן החזון איש כדבר מוכרח, הביא שהמשנה ברורה (קעז סק״ד) חולק עליו וסובר שנחלקו הראשונים אף בקבע על בשר ודגים.

צב. הבית יוסף לאחר שסיים להביא את דעת התוספות והרא״ש, כתב שדעת הרשב״א כדעת התוספות והרא״ש, ומיד הביא את כל לשון הרשב״א שבסוגיין. ודקדק החזון איש כיצד השוה שיטותיהם הרי נחלקו בדין בשר וכדומה לאחר הסעודה, אלא על כרחך שלא נחלקו. אמנם הדרישה (סוף סי׳ קעז ד״ה עוד כתב) נדחק בלשון הבית יוסף, שכוונתו רק שלא נחלקו בעיקר פירוש הסוגיא.

צג. ולהלכה למעשה פסק הביאור הלכה (שם) שהנכון כשאכל דייסא אחר סילוק הפת, שיכוין לפטור בברכת המזון, שכן פסקו אחרונים (סי׳ רח סי״ז) שבדיעבד שאם בירך על דייסא ברכת המזון יצא [אך לא יועיל בתבשיל אחר שהוא ׳מחמת סעודה׳].

צד. עיין פרי מגדים ולבושי שרד (שם). וצידד הפרי מגדים שכוונת המגן אברהם למעט ׳דייסא׳, היינו מצד שנחשב מזון ויפטר בברכת המזון, אך דחה שלא מועיל. ועיין בתורת חיים (סק״ו) שביאר כוונת המגן אברהם להוציא משיטת הרשב״א שבבשר ודגים אין צריך ברכה, וצריך ביאור שהרי זהו מפורש בלשון השו״ע.

לומר שדווקא בשר ודגים וכיוצא בהם ולא 'דייסא'. וכשיטה זו יש לדקדק בלשון המרדכי (רמז קלה)[צה].

בזמנינו לא נוהג דין 'לאחר הסעודה'

כתבו הראשונים[צו] שבזמנינו לא נוהג דין 'לאחר הסעודה', כיון שאין אנו מסלקים ידינו מהפת עד ברכת המזון, ורק בזמנם שהיו מסלקים השולחן ומסיחים דעתם מהפת והיו רגילין לקבוע עצמם אז לאכילת פירות ושתיית יין, שייך דין 'לאחר הסעודה', מה שאין כן היום כל עוד שהשולחן לפניו לא מסלק דעתו מאכילה ושתיה. ובטור (סי' קעז) כתב שרגילין לסלק השולחן בסעודות גדולות, וביארו הבית יוסף (ד"ה ורבינו) והפרישה (אות ב) שכוונת הראשונים הנ"ל שאין מצוי היום דין 'לאחר הסעודה' היינו בסתם סעודות, אבל לא בסעודות גדולות[צז]. אכן מסקנת המגן אברהם (סק"ו) שכוונת הראשונים גם לסעודות גדולות, שכן צריכים דווקא 'סילוק השולחן' ולא מספיק 'סילוק הפת'[צח], ולפיכך נהגו שלא לברך אפילו בסעודות גדולות שאין נוהגים לעקור השולחנות[צט].

לשיטת רש"י אין מועיל סילוק סעודה

כתבו הפרי מגדים (ראש יוסף ד"ה אמר) והערוך השולחן (סי' קעז ס"ד), שכל הדין שסילוק הסעודה גורם שחייבים בברכה, היינו לרוב הראשונים שפירשו כן את סוף דברי רב פפא, אבל לשיטת רש"י שכוונת רב פפא לפירות בתוך הסעודה [שרגילים להביאם 'אחר הסעודה'], אין מקור לדין זה, ואכן אין נפקא מינה אם כבר סילקו הסעודה. ואף שלרש"י בין כך פירות צריכים ברכה אף לאחריהם ואפילו בתוך הסעודה, מכל מקום עדיין נפקא מינה ב'דייסא' שגם לאחר סילוק השולחן אין צריך ברכה לאחריו כמו בתוך הסעודה [כיון שהיא בגדר 'מזון', וכפי שפירש רש"י את האופן האמצעי ברב פפא].

דברים הבאים קודם הסעודה אם חייבים בברכה אחרונה

דנו הראשונים לענין אכילת דברים קודם הסעודה אם נפטרים בברכת המזון של הסעודה ואין צורך בברכה אחרונה קודם הסעודה. הרשב"א (בסוגיין 'ואני מסתפק' כו') נוטה לומר שדין 'קודם הסעודה' שוה לדין 'אחר הסעודה' וממילא טעונים ברכה לפניהם ולאחריהם, שאינו שייך לעיקר הסעודה. אבל הביא שבירושלמי (ברכות פ"ו ה"ד) נחלקו בכך, שיש הסוברים שכיון שמעורר תאוות המאכל וגורם לריבוי המזון נחשב כ'תוך הסעודה שלא מחמת הסעודה' וטעונים ברכה לפניהם ולא לאחריהם[ק]. ואכן הרא"ש (פסחים פ"י סוף סי' כד) פסק כך שפרפראות ויין שבאים לגרור ולהמשיך הסעודה הרי הם 'בכלל הסעודה' ונפטרים בברכת המזון[קא]. וכן פסק בנו הטור (סוף סי' ערב) וביאר שנחשב 'דברים הבאים מחמת הסעודה', וכן פסקו השו"ע (סי' קעד ס"ו)[קב] והשולחן ערוך הרב (סי' קעו ס"א-ג, קעד ס"ו[קג]) שפטורים מברכה אחרונה[קד] [אמנם הרמ"א (דרכי משה סי' קעז אות ב) נדחק שדברי הרא"ש אמורים דווקא כשאכל לאחר שכבר בירך ברכת המוציא[קה], אבל משמעות הפוסקים שדברי הרא"ש קודם המוציא[קו]].

ז. סוף האכילה הולכת אחר תחילתה

התחיל לאכול פירות בתוך הסעודה ונמשך לאחר הסעודה

כתב המאירי (ריש ד"ה דברים) בשם 'רוב המפרשים' שאם התחילו לאכול פירות בתוך הסעודה, ונמשכה אכילתן לאחר הסעודה, אין צריך לברך 'ברכה לאחריהן', משום ש'הכל הולך אחר התחלתן', ואפילו אם פסק מאכילת הפירות ושוב חזר ואכלן. וכעין זה בריטב"א (סוף ד"ה דברים, ובהלכות ברכות פ"ג סעי' ד) לגבי פירות שבאו ללפת את הפת [או למלא רעבונו שלשיטת הריטב"א נחשבים מחמת הסעודה ופטורים אף מברכה לפניהם] שנמשך לאוכלן אחר הסעודה לתענוג בעלמא, שאין מברך כלל אפילו לפניהם. וכן צידד מתחילה ברשב"א (ד"ה נמצא)[קז].

פת הבאה בכיסנין שהתחיל בתוך הסעודה והמשיך לאחריה

והשוו זאת הרשב"א והמאירי (שם) למה שדנו בירושלמי (ברכות פ"ו ה"ה) לגבי 'פת הבאה בכסנין' שהתחיל לאכלה בתוך הסעודה [שדינה שפטור לפניה ולאחריה], והמשיך לאוכלם לאחר הסעודה, והובאה שם שיטה שאין צריך לברך גם לאחר הסעודה[קח]. ובריטב"א (שם) הוכיח מעיקר דין 'פת הבאה בכסנין', שאם קבע עליה סעודתו מברך עליה 'המוציא', ואם לאחר שמילא כריסו ממנה ושבע כבר, אכל עוד ממנה לתענוג בתורת 'קינוח' כפירות בעלמא, סברא הוא שלא יצטרך לחזור ולברך עליה ברכת הנהנין, והוא הדין באופנים הנ"ל.

צה. וכן נוטה לשון השולחן ערוך הרב (סי' קעז ס"ו). ומדוקדק היטב שהמרדכי וכן השולחן ערוך הרב והמשנה ברורה חילקו כבר בעיקר הפטור של מחמת הסעודה וכתבו 'בשר ודגים' שבאים ללפת, ו'דייסא' מצד שהוא 'מזון ושובע'. אמנם החזון איש (סוף סק"ד) חלק על דעת המשנה ברורה, שאין להפריד בין 'בשר ודגים' ל'דייסא', וכולם בכלל מחמת הסעודה ודין אחד להם.

צו. תוספות (בסוגיין סוף ד"ה לאחר, פסחים קג: סוף ד"ה אנא), **רשב"א** (ברכות מא: בד"ה שלא), **רא"ש** (סוף סי' כו, תוספות הרא"ש שם) **ונמוקי יוסף** (לוקט בקובץ שיטות קמאי בסוגיין) **ושאר ראשונים.** ודנו הפוסקים בנטל את הכוס אם נחשב כבר ל'סילוק השולחן', עיין בזה מה שהביא הביאור הלכה (ד"ה למשוך) מחלוקת הפוסקים, ומה שהאריך בזה החזון איש (סי' כז).

צז. והעיר הפרישה (שם) שהשו"ע סתם שהיום אינו נוהג דין 'לאחר הסעודה', ולא חילק בסעודות גדולות. ובב"ח (סק"ב) תירץ שבאמת יש לדקדק שנחלקו בכך הראשונים, שמלשון הרא"ש משמע שתלוי אם מסירין הפת מהשולחן, ולפי זה בסעודות גדולות שאכן מסירין חוזר דין 'לאחר סעודה', ורק בסתם סעודות לא הסירו הפת [ולכן נקט הרא"ש בלשונו 'אינו מצוי' שאינו שכיח], וזהו כדברי בנו הטור. אמנם מלשון התוספות מדוקדק שאפילו כשמסירין את הפת עדיין דעתם לאכול מהפת כל שעה, ונמצא שאף סעודות גדולות בכלל זה, וממילא סתימת לשון השו"ע הוא משום שנוהגין כתוספות, וסיים שכן מנהגינו וכן יש לנקוט. ולהלן בסמוך תובא דעת המגן אברהם, וגם לדעתו מיושב סתימת השו"ע.

צח. והביא המגן אברהם (שם) שרבינו יונה כתב 'סילוק השולחן' [וכן הוא לשון הרשב"א], אכן בתוספות ובראש לא הזכירו 'סילוק השולחן' אלא 'סילוק הפת'. ועיין בלבוש (ריש ס"ב) שבתחילת דבריו הזכיר 'סילוק השולחן' [וביאר שם שעל ידי זה היה 'היכר טובא שכבר נגמרה הסעודה'], אך העיר המלבושי יום טוב (שם אות ג, הובא באליה זוטא אות ז) שמספיק סילוק הפת [וכפי שכתב הלבוש גופו לגבי סעודות גדולות] ואין צורך בסילוק השולחן. ולהלכה הכריע הערוך השולחן (ס"ה) ש'ספק ברכות להקל' [וכתב שכמדומה שהיום בסעודות גדולות אוכלים פירות אחר ברכת המזון]. אכן המשנה ברורה (ביאור הלכה ד"ה שאין) הביא מהחיי אדם והאליה רבה שפסקו כהמגן אברהם, אך מאידך ציין שרוב הפוסקים סוברים כהטור, שרוב הקדמונים לא הזכירו 'סילוק שולחן' [ולענין חתונות אם מסירים השולחנות כדי לפנות מקום לריקודים, נחלקו פוסקי זמנינו אם נחשב ל'סילוק שולחן', עיין שבט הלוי (שו"ת ח"א סי' רה) ובספר וזאת הברכה (סוף פ"ח)].

צט. ועיין בלבוש (סוף ס"ב) שכתב לבאר המנהג בסעודות גדולות להחזיר קצת מפרוסות הפת הנשארות, שטעמם כיון שלא נזהרו העולם מלברך אחר הסעודה, לכן נהגו כנ"ל שיהיה נראה שלא משכו ידיהם מהפת, שלא יהיו נראין כמועלין בברכות [והוסיף שם 'ואף על גב דאינהו לא חזי, מזלייהו חזי'], אבל פסק שכל הירא יזהר לברך כיון שנחשב 'משכו ידיהם מהפת' שהרי אין דעתם לאכול עוד מהפרוסות.

ק. ועיין עוד בריטב"א (הל' ברכות פ"ג ס"ה).

קא. וכלשונו 'כיון שבא לפתוח בני מעים ולהמשיך אדם לתאות אכילה' [וכן כתב הרא"ש בקצרה (פסחים שם סוף סי' ד) וראה תפארת שמואל (שם אות א) וקרבן נתנאל (שם אות ס)]. וכן פסק רבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב טז ח"א). וכתב המשנה ברורה (ס"ק כד) שפשוט שכל זה רק כששותה סמוך למזון שאז הוא 'התחלת הסעודה'. ויש עוד להעיר, שכל הנידון כאן הוא אף באופן שבתוך המזון לא שתה יין [שאם שתה יין בתוך המזון זהו נידון בפני עצמו].

קב. וראה במגן אברהם (סי' קעז סק"ו) שהביא מהתוספתא (ברכות פ"ד) שמליח קודם המזון טעון ברכה לפניו ולאחריו. והעיר הגר"ח צאנזער (נדפס בילקוט מפרשים מהדורת מכון הדרת קדש) שהחידוש אף שגורר תאוות האכילה, וכדעת הרשב"א. ובביאור הלכה (סי' קעז ד"ה טעונים) הביא זאת כקושיא, שכיון שקיימא לן כהרא"ש איך סתם המגן אברהם כאן כהרשב"א. ותירץ שמדובר שאין המליח מגרר, והניח בצריך עיון [עוד עיין בערוך השולחן (ס"ה במוסגר) מה שהקשה על המגן אברהם].

קג. עיין שם בקונטרס אחרון (ס"ז). אמנם במשנה ברורה (ביאור הלכה סי' קעד ד"ה וכן פוטרת) חשש קצת לחולקים, והביא מכמה ראשונים שחולקים שיין קודם המזון צריך ברכה אחרונה קודם הסעודה, ולכך הכריע להלכה שהנכון שיכוין לפטור היין בברכת המזון [שבדיעבד נפטר בברכת המזון]. ובמשנה ברורה (סוף סי' קעו סק"ג) נקט כפסק השו"ע, והשער הציון (סק"ט) ציין שם לדברי הביאור הלכה הנ"ל, וכתב שלכתחילה טוב להזהר לאכול פחות מכזית מהפרפראות הגוררים. ועיין עוד מהרש"ם (ח"ג סי' יז).

קד. כל הנידון לענין 'ברכה לאחריו', אבל לענין 'ברכה לפניו' פשוט שצריך. ועיין בשולחן ערוך הרב (סי' קעד ס"ח) שהטעם שצריך ברכה לפניו משום שאסור ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה תחילה, וביאר עוד בקונטרס אחרון (שם סק"ח) שיש לתלות זאת במחלוקת הרמ"א והמגן אברהם לענין אוכל 'טפל' קודם ה'עיקר', ומכל מקום דחה שיש לחלק שבסוגיין 'אינו טפילה כל כך כי התם', ומכאן מוכח ששיטת השולחן ערוך הרב שביסודו הפטור במחמת הסעודה מדין עיקר וטפל, אלא שהוא דרגה פחותה יותר ואינו 'טפילה כל כך'.

קה. וביאר התהילה לדוד (סי' קעו) שכוונת הדרכי משה כאן להשוות שלא יחלקו הרא"ש עם הרשב"א, שכן הרא"ש מדבר אחר ברכת המוציא, ואילו הרשב"א מדבר קודם ברכת המוציא [וכפי שכתב הבית יוסף (סי' קעז סוף ד"ה וכתב עוד) בשם מהר"י אבוהב].

קו. ובאגרות משה (שו"ת או"ח ח"ג סוף סי' לג ד"ה ובאם אכל) האריך לתמוה על דברי הדרכי משה הללו, שמוכח בדעת הרא"ש שמדובר קודם המוציא, ונקט (שם ד"ה עכ"פ) שמוכרחין לומר שהוא 'טעות מגיה אחד' שהרי גם הרמ"א לא הגיה על פסק השו"ע (סי' קעד ס"ז) [ועל פי זה מיושב מה שהעיר האגרות משה (שם ד"ה ובאם) על המשנה ברורה שכשהביא דעות החולקים על הרא"ש לא הזכיר שכך גם דעת הדרכי משה].

והערוך השולחן (סי' קעו ס"ה) הוכיח מפרפרת שלפני המזון שפוטרת את שלאחר המזון, ועל כרחך מדובר קודם נטילת ידים והמוציא, שאם לא כן לא שייך ברכה לפרפרת שהרי הפת פוטרו, ואם כן מוכח שכשאוכל הפרפרת לפני המזון אין צריך ברכה אחרונה, שאם מחויב בברכה אחרונה קודם הסעודה הרי בירך ברכה אחרונה, ואיך יפטור את שלאחר המזון, ומשום כך תמה הערוך השולחן (שם ס"ז-ח) על שיטת הרשב"א הנ"ל, והוסיף לתמוה על מה שביאר שבירושלמי נחלקו, שבירושלמי לא נראה שנחלקו, אלא שצריך כוונה להמשיך האכילה, אבל אם כוונתו לאכול הפירות עצמם ורק אז נתיישב בדעתו לאכול פת, אינו שייך לסעודה. וראה שם שמחומר קושייתו, דחק כוונת הרשב"א לאופן שאין הפירות גוררין הלב למאכל, והוסיף 'אף על פי שמלשונו לא משמע כן, מכל מקום מוטב לדחוק בכוונתו מלומר דבר שהוא כנגד המשנה'.

קז. הרשב"א דן באופן שהתחילו בתוך הסעודה באכילת פירות לעצמן, והמשיכו לאחר הסעודה, ונפקא מינה לענין ברכה לאחריו. וכן באופן שליפתו מתחילה בפת, והמשיכו שלא בכוונה ללפת ונפקא מינה לברכה לפניהם.

קח. המאירי הוכיח מהירושלמי שאין צריך ברכה, וברשב"א ביאר שבזה גופא נחלקו שם ואף כאן יהיה הדין תלוי לכאורה במחלוקת זו.

הטעם שהכל נגרר אחר תחילת האכילה

וביאר הריטב״א הטעם בדין זה שהכל נגרר אחר ׳תחילת האכילה׳, ׳כיון שנפטרו פירות אלו והורשה לאכול מהן כו׳ אוכל והולך מהם, וכיון שנפטרה אי אפשר לה להתחייב, כיון שכבר מלא כריסו ממנו בהיתר בלא ברכה, אינו חוזר ומברך עליו כיון שכולה אכילה אחת היא׳. והוכיח יסוד זה מהגמרא (נא.) שדנו לענין מי שאכל ושכח ולא בירך ׳ברכה לפניו׳, האם יגמור סעודתו בלא ברכה, והמסקנה שצריך לברך שכן ׳מי שאכל שום יחזור ויאכל שום׳. ודקדק הריטב״א שכל החיוב לברך הוא משום שכבר אכל באיסור ואין לו להמשיך באיסור, משמע שאילו היה באופן שנהנה בהיתר אכן אינו צריך יותר לברך עד סוף אכילתו.

מסקנת הרשב״א שצריך לברך ופירוכה

אמנם הרשב״א (שם) נקט שצריך לברך על אכילה של ׳אחר הסעודה׳ ואינו נגרר אחר תחילת האכילה. והוכיח כן מדין ברכה על היין, שאמרו (מב:) שאם בירך על ׳יין בתוך המזון׳ אינו פוטר את ה׳יין שלאחר המזון׳, שכן ׳זה לשתות וזה לשרות׳, הרי מוכח שאפילו שכבר בירך על היין, לא נפטר משום כך על היין שלאחר מכן [כיון שהם שני עניינים], וכל שכן כאן שלא בירך ממש על אותו המין רק נפטר בגרירא של פת, ואת הפת כבר גמר מלאכול, בודאי צריך לברך.

תירוץ הריטב״א שיין תוך סעודה נחשב כאכילה ושתיה

ותירץ הריטב״א (שם) לחלק בין ׳יין׳ לסוגיין, שכן ׳יין שבתוך הסעודה׳ נחשב כ׳אכילה׳, כיון שבא לשרות המאכל והוא צורך האכילה[קט], ואילו ׳יין שאחר הסעודה׳ הרי הוא ׳שתיה גמורה׳, וממילא אינו נפטר זה בזה, שאינו בדין שאכילה תפטור את השתיה, ואינו דומה לאכילת פירות שהכל נחשב כאכילה אחת.

הכרעת המגן אברהם להלכה

המגן אברהם (סי׳ קעז סק״ד) הביא להלכה בשם הרשב״א[קי] שנסתפק לגבי פירות ׳אחר הסעודה׳ אם הם נגררים אחרי תחילת אכילתן להפטר מברכה אחרונה בברכת המזון. ותמה הפרי מגדים (אשל אברהם שם) שהרי להלכה נפסק (ריש סי׳ קעז סוף ס״א) בפירות בתוך הסעודה שלא מועיל כוונה ללפת בתחילה ורק באכל ׳תחילה וסוף׳ עם הפת מועיל לפטור הפירות שאכל באמצע, ואם אכן להלכה יש לפסוק שסוף אכילתן נגרר אחר תחילת אכילתן, אם כן אף באופן שלא אכלן עם הפת תחילה וסוף הרי יועיל מדין נגרר אחר תחילת אכילתן שהיתה באופן זה[קיא]. ותירץ הפרי מגדים לחלק שדין הגרירה הוא דווקא לגרור אחר ׳עיקר הסעודה׳, אבל כשהכל בתוך הסעודה אין דין גרירה[קיב] [וראה בלשון הרשב״א (שם) שרק לאחר שהסיק שאין אומרים ׳נגרר אחר תחילת אכילתן׳ הביא דין חדש שאם ליפתו תחילה וסוף מועיל לפטור אכילה באמצע כיון שהוא ׳כדרך המלפתים׳].

ז. קבע סעודתו על הפירות

שני אופני קבע על הפירות

דנו הראשונים והפוסקים באופן שקבע סעודתו על הפירות, שבאופנים ושיטות מסוימים אין צריך ברכה. ומצינו בזה שני אופנים: א. כשעיקר סעודתו היה ללפת את הפת [כגון בבשר], ובאמצע הסעודה עבר ללפת הפת עם פירות, ושוב אכל פירות בפני עצמן. ב. כשקבע עיקר סעודתו על הפירות, והיינו שקבע ללפת מתחילת סעודתו את הפת עם פירות. וכפי שיתבאר להלן יש חילוקי דינים בין ב׳ האופנים.

באמצע סעודתו בא ללפת עם פירות שיטת רבינו יונה שצריך ללפת תחילה וסוף

באופן הראשון [ב׳אמצע סעודתו׳ עבר ללפת עם פירות] כתב רבינו יונה (מא.) שאם אכל הפירות תחילה וסוף עם הפת אין צריך לברך אם אכל באמצע פירות בלא פת [וביאר כן בפירוש הרישא של רב פפא ׳מחמת הסעודה בתוך הסעודה׳[קיג]. וכן פסק השולחן ערוך (סי׳ קעז סוף ס״א) שאם תחילת אכילתו[קיד] היתה עם הפת וכן לבסוף, אין צריך לברך באמצע[קטו].

אינו תלוי אם ילפת לבסוף אלא אם מתחילה תהיה דעתו לכך

ובט״ז (שם סק״א) העיר שאינו תלוי במה שיאכל לבסוף עם הפת, אלא תלוי במחשבתו, שבשעה שאכל בינתיים הפירות עצמם יהיה בדעתו שעתיד לבסוף לאכלם עם הפת, ודקדק כן מלשון רבינו יונה [וכן נתבאר בבית יוסף ובלבוש][קטז]. והוסיף הט״ז שמאידך אם מתחילה יהיה בדעתו ללפת לבסוף הפת עם פירות, אף אם לבסוף לא נזדמן לו ללפת, מכל מקום לא היה צריך ברכה כיון שמתחילה היה בדעתו ללפת[קיז].

שיטת הרא״ש שמספיק שילפת בתחילת האכילה

אמנם שיטת הרא״ש (סי׳ כח) כפי שהביאה בנו הטור (שם) ׳אוכל מהם תחילה מעט בלא פת צריך לברך׳, ודקדק מלשונו הבית יוסף (ד״ה אבל) שסובר שאילו התחיל לאכול הפירות עם הפת אין צריך עוד לברך אף כשיאכל מהן בלא פת לבסוף[קיח]. והטעם בזה, שלפי תחילת אכילת הפירות מוכח ומתגלה אם דעתו בפירות האם באו לקינוח או ללפת. אך בשולחן ערוך נראה שהשמיט שיטה זו[קיט]. ולהלכה הכריעו הפוסקים[קכ] שלכתחילה יש להחמיר לאכול מהפירות מעט בלא פת ויברך עליהם, ולצאת ידי חובת כולם.

כל זה בבאו הפירות לצורך ליפות

והוסיף המגן אברהם (סק״ג) תנאי נוסף לפטור מלברך על הפירות שבאמצע, שכל זה דווקא כשבאו הפירות ללפת הפת ולא לקינוח, אבל אם באים לקינוח ולא ללפת אינו מועיל שילפת תחילה וסוף וחייב לברך על הפירות שאוכל באמצע בלא פת. ודקדק כן מלשון רבינו יונה (ד״ה שלא מחמת

קט. והוסיף הריטב״א (הלכות ברכות שם) שהכתוב עצמו קראה ׳שביעה׳, שכן נאמר ׳ואכלת ושבעת׳. עוד הוסיף לבאר הריטב״א, שאף שיין שבתוך הסעודה צריך ברכה לפניו גם אם בא להשרות, ומוכח שדנים זאת כ׳שתיה׳ ולא כ׳אכילה׳, מכל מקום יש לחלק, שביחס לאכילה רגילה ודאי הוא כ׳שתיה׳, אבל ביחס לשתיה גמורה שלא בא להשרות [כיין שאחר הסעודה] נחשב להשרות כאכילה.

קי. בדפוס ישן נדפס בטעות ׳בת״ה׳, ומכאן יש שטעו לפתוח הראשי תיבות ׳בתרומת הדשן׳ [ועיין בהגהות רבי ברוך פרנקל שהביא ׳תה״ד׳], אך בדפוסים החדשים כבר תיקנו שהראשי תיבות הם ׳בח״ה׳ והיינו ׳בחידושי הרשב״א׳.

קיא. וכן יש להקשות שמבואר שם במגן אברהם גופא שצריך גם שיהיה ׳באים ללפת׳, ואם לאו אינם נפטרים, ולמה לא יהיה מדין נגרר אחר תחילת אכילתן.

קיב. נראה כוונת הפרי מגדים, שכל דין ׳נגרר׳ אינו אלא ש׳לאחר הסעודה׳ הוא נגרר אחר ׳עיקר הסעודה׳, שסברא היא לגרור באופן כזה [שמצב ׳אחר הסעודה׳ הוא מעין נגרר של ׳עיקר הסעודה׳] אבל בתוך הסעודה עצמה אין לנו להגרר אכילה אחת אחר אכילה אחרת. אבל מלשון הרשב״א לא משמע כך, וביותר מוכח מלשון הריטב״א שאין כוונתו לכך.

קיג. עיין לעיל בריש המערכה (ב) ׳מלפת עם הפת׳ בארוכה שנתבאר תירוצו על פי זה בביאור שיטת רש״י. ועיין עוד ברשב״א שהובא לעיל בסמוך שכתב כעין זה שאם אכל עם הפת ובאמצע לא אכל עם פת הרי זה פטור ׳שכן דרך המלפתים׳, ויש לעיין אם כוונת רבינו יונה והרשב״א שוות [בגדרם או בטעמם].

קיד. כתב הט״ז (סק״א, על פי ביאור הפרי מגדים והלבושי שרד שם) שלשון השו״ע ׳בתחילת אכילתו׳ היינו ׳תחילת אכילת הפירות׳, שהרי בתחילת סעודתו קבע ללפת בדבר אחר, שאם לאו הרי זה כאופן השני ש׳קבע עיקר סעודתו על הפירות׳ וכפי שיתבאר להלן ששם אין צריך ׳תחילה וסוף׳. וזוהי כוונת הלבוש שהוסיף בלשונו ׳תחילת אכילתו מהם׳.

קטו. וראה שיטת ההגהות מיימוניות (ברכות פ״ד אות ט) והסמ״ג (עשין כז) שכתבו שצריכים ברכה, ונסתפק הבית יוסף בדעתם, האם אפילו כשדעתו לאכול אחר כך פת עמהם [ולפי זה היא שיטה שלישית שלא מועיל אפילו אכלן עם פת תחילה וסוף], או שכוונתם דווקא כשאין דעתו עוד לאכול עם הפת, וסוברים כשיטת רבינו יונה.

קטז. ועיין עוד בבית יוסף שכתב שיש לחוש כשמביאין פירות בתוך הסעודה, שתהיה תחילת אכילתו עם הפת, וכך יפטר אחר כך מברכה. והט״ז (סוף סק״ג) כתב שעל כרחך נצרך גם שתהיה כוונתו לאכול אחר כך עם הפת, אבל השיג שאין ראוי לעשות כן לכתחילה, שכן יש לחוש שמא עלול לאכול אחר כך פירות בפני עצמן בלא ברכה אף שלא יחשוב בעת אכילת הפירות שעתיד ללפת לבסוף, ועוד שכיון שאין קובע עיקר סעודתו על הפירות מסתבר שיאכל אחר כך בלא פת. ולכן העדיף להלכה שקודם יאכל פירות בפני עצמן בלא פת ויברך עליהם [׳ולמה ימנע עצמו מברכה׳].

קיז. וכן פסקו השולחן ערוך הרב (לוח ברכת הנהנין פ״ה ס״ג, סדר ברכות הנהנין פ״ד ס״ג) וערוך השולחן (סי׳ קעז ס״ו). אמנם משמעות הפרי מגדים (אשל אברהם סק״ג) והמשנה ברורה (שם סק״ח, ביאור הלכה ד״ה ובסוף) שצריך גם ׳דעתו לאכול לבסוף׳ וגם שילפת לבסוף בפועל, וכן הוא להדיא בחמד משה (על הט״ז סק״ג) שכוונת רבינו יונה במה שכתב שצריך ׳כוונתו לאכול עוד׳ היינו שעל ידי שיהיה כן בכוונתו מתחילה, ממילא ידע לכתחילה לאכול פירות באמצע בלא ברכה, אבל ודאי מחויב אחר כך לאכול עם הפת [ואם לא ידע אם ילפת לבסוף יהיה בספק ברכה].

קיח. וביאר הבית יוסף (שם) בדעת הטור שכך הבין סיום דברי הרא״ש [׳ומיהו אין להוכיח׳ כו׳] שמדבר שהביאו הפירות ׳באמצע סעודה׳ ועיקר סעודתו בדברים אחרים. ואף שהטור כתב בשם הרא״ש דין זה באופן מוחלט, ובר״אש לפנינו כתב רק שאין להוכיח מהירושלמי להיפך [ואם כן מנא לן שחולק] מכל מקום כתב הבית יוסף שהבין הטור מהלשון ׳אין להוכיח׳ שכנראה אכן סובר כצד ההפוך. אמנם הב״ח (סק״ג ד״ה וכתב) והט״ז (ריש סק״ב) תמהו מהיכן משמעות זו. ולפיכך ביאר הב״ח שדיוק הטור היה מתחילת דברי הרא״ש שביאר מסברא שבקובע עיקר סעודתו עליהם לא יברך משום שסמך עליהם עיקר סעודתו, ומשמע שבאופן שלא סמך עיקר סעודתו צריך לברך [ולכן אף שאין הכרח מהירושלמי, מכל מקום מסברא הכריע כן]. ועיין עוד מה שכתב הטור ב׳קיצור פסקי הרא״ש׳ (שם) שאכן דין זה הוא ׳ספק׳, ולצאת מהספק יאכל מהם קודם נטילה בלא פת ויברך עליהם [ועיין מה שכתב במלא הרועים (על הרא״ש שם)].

קיט. ובמגן אברהם ביאר שפסק השו״ע כשיטת רבינו יונה. ותמה הלבושי שרד על כך שיסתום השו״ע כרבינו יונה ולא יזכיר כלל מדעת הרא״ש החולקת [ואילו לענין ׳קבע עיקר סעודתו על הפירות׳ (שם ס״ג) נקט השו״ע לעיקר את שיטת הרא״ש שם [שאין צריך אפילו בתחילה]. והרגיש בזה המשנה ברורה (ביאור הלכה ד״ה ובסוף) והביא בשם הנהר שלום, שכוונת השו״ע לומר שבזה האופן שלפת בו את הפת ׳תחילה וסוף׳ יצא ידי חובת כולם, אבל בלא שילפת לבסוף יכנס לספק מחלוקת הראשונים]. אמנם בבאר הגולה (סק״ב) הראה מקור השו״ע מ׳הרא״ש לדעת הירושלמי׳, ותמה הפרי מגדים (משבצות זהב סק״א) שאינו כשיטת הרא״ש [ואפשר שהבין הבאר הגולה שכוונת הבית יוסף במה שכתב בשיטת הרא״ש קודם שהביא דברי רבינו יונה המפורשים, וכתב שלולא מה שכתב רבינו יונה היה נראה לומר ברא״ש אחרת, אבל לאחר שהביא דברי רבינו יונה, אפשר ששוב לא פליגי, וקצת משמע כן בדרישה (אות ב סוף ד״ה אם) ובט״ז (שם)]. והפרי מגדים (שם) כתב ליישב מה שהשו״ע לא הצריך ׳דעתו לאכול לבסוף׳ [כטענת הט״ז] משום שלגבי זה נסמך המחבר על דעת הרא״ש שאין צריך כלל ׳ללפת בסוף׳.

קכ. ב״ח (סוף סק״ג), שולחן ערוך הרב (לוח ברכות הנהנין פ״ה ס״ג, סדר ברכות הנהנין פ״ד סי׳ ד), משנה ברורה (סק״י), וערוך השולחן (ס״ז). אמנם עיין במגן אברהם (סוף ס״ק יג, על פי הלבושי שרד שם) שהביא מה שכתב הטור ב׳קיצור פסקי הרא״ש׳ שיאכל מעט מהפירות קודם שיטול ידיו ויברך, אבל אחר כך אין צריך כלל פת.

הסעודה)[קכא]. וכן משמעות הט״ז (סק״א) שמתחילת אכילת הפירות כוונתו ׳לאכול כל הפירות שיאכל עם הפת׳[קכב].

שיטת הרא״ש בקבע עיקר סעודתו על הפירות שפטורים מברכה

ובאופן השני, שקבע עיקר סעודתו על הפירות [היינו שקבע ללפת את הפת בפירות מתחילת הסעודה]. הרא״ש (סי׳ כח) נסתפק מתחילה אם קבע ׳תחילת סעודתו׳ על הפירות אם צריך לברך על הפירות שיאכל בלא פת. ומסקנתו שהסברא לפטור, כיון שלגביו הרי זה מחמת הסעודה כיון שסומך על זה את עיקר סעודתו, ואין אומרים ׳בטלה דעתו אצל כל אדם׳[קכג] [וראה עוד מה שהביא בזה מהירושלמי[קכד]]. וביאר הטור (סי׳ קעז, קיצור פסקי הרא״ש שם) את כוונת אביו הרא״ש שאפילו אם אכל מתחילה מעט בלא פת אינו צריך ברכה[קכה].

שיטת רבינו יונה לדעת הבית יוסף שצריך תחילה שילפת בפת

אמנם רבינו יונה (מא.) כתב שמספיק שיאכל בתחילה פירות עם פת, אף שלבסוף אינו אוכל כלל הפירות עם הפת, מכל מקום אינו מברך עליהם ׳כיון שמזה עשה עיקר ליפתן שלו׳[קכו]. ודקדק הבית יוסף (שם) שאם לא יאכל בתחילה חייב לברך אף שילפת לבסוף [ולכן כתב בלשונו ׳תחילה׳], נמצא שצריך דווקא בתחילה ולא מועיל שילפת בסוף, ובזה נחלק רבינו יונה עם הרא״ש והטור.

דעת הט״ז ברבינו יונה שמועיל ללפת או בתחילה או בסוף

אבל בט״ז (סק״ג) האריך להוכיח שלשון רבינו יונה ׳תחילה׳ לאו דווקא, ומועיל ללפת הן בתחילה והן בסוף, אלא כוונת רבינו יונה לחדש שאפילו אם ליפת רק בתחילה, שאם כן אפשר שלאחר מכן חישב שלא לאכול עם פת כלל, מכל מקום מועיל, וכל שכן אם ליפת לבסוף[קכז]. וביאר הט״ז (שם) הטעם בזה, שכיון שמלפת קצת כבר מוכיח שכוונתו לפת, ומה שאכל בלא פת נגרר אחריו. נמצא שלדעת הט״ז אין מחלוקת בין הראשונים, ואף רבינו יונה סובר לדינא כשיטת הרא״ש והטור[קכח]. אמנם להלכה הסכים גם הט״ז (שם סוף סק״ג) שיש להחמיר כפסק השו״ע והרמ״א (סי׳ קעז ס״ג) לחוש לשיטת רבינו יונה [כהבנת הבית יוסף] ויאכל מתחילה הפירות עם הפת[קכט].

כמות האכילה עם הפת הנצרך מעט או הרבה

והנה בלשון הטור משמע שלשיטת הרא״ש נתחדש שאפילו שהיה ׳מעט אכילה׳ בלא פת מכל מקום פטור מלברך כיון שעיקר סעודתו בהמשך תהיה ללפת הפירות עם הפת, ומשמע אם כן שברוב סעודתו ליפת הפירות עם הפת, ולפי זה יש לדון אם יאכל לבסוף רק מעט עם פת, האם יועיל לכל הפירות שאכל בלא ללפת. ואכן משמעות לשון השולחן ערוך (סי׳ קעז ס״ג) שמדובר ב׳קבע עיקר ליפתן בפירות׳ ואם ליפת רק מעט [בתחילה או בסוף] אינו נקרא ׳עיקר לפתנו׳. ועל פי זה כתב המשנה ברורה (ביאור הלכה ד״ה טוב, ועיין עוד בד״ה ואפילו אם) שלשון השו״ע ׳טוב שיאכל בתחילה מהפירות׳ אין כוונתו ׳לטעום מעט׳ ששוב אינו נחשב ׳קבע עליו סעודתו׳. וכן דקדק מלשון רבינו יונה שכתב ׳מזה עשה עיקר ליפתן שלו׳[קל].

ח. משקין הבאין בתוך הסעודה

יין היה נחשב כבא מחמת הסעודה

בסוף הסוגיא השוו את דין יין בסעודה ל׳דברים הבאים מחמת הסעודה׳, וכך אמרו ׳שאלו את בן זומא, מפני מה אמרו דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה אינם טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם. אמר להם הואיל ופת פוטרתן. אי הכי יין נמי נפטריה פת. שאני יין דגורם ברכה לעצמו׳. הרי שלולא סברת ׳יין גורם ברכה לעצמו׳ אכן היה דינו להפטר אף מברכה לפניו כמו שאר ׳דברים הבאים מחמת הסעודה׳. ונחלקו הראשונים בדין שאר משקין בתוך הסעודה אם נפטרים מברכה לפניהם.

שיטת הראשונים שמשקין בסעודה פטורין

שיטת ר״י ורבינו תם ושאר ראשונים[קלא], שמשקין בתוך הסעודה נפטרים מדין ׳דברים הבאים מחמת הסעודה׳, והוכיחו כן ממה שגם יין היה נפטר לולא סברת ׳גורם ברכה לעצמו׳, ומכיון שסברא זו לא קיימת בשאר משקין מלבד יין, לכן חוזרת טענת הגמרא שהם כמחמת הסעודה ונפטרים אף מברכה לפניו. והטעם שנחשב מחמת הסעודה, ביארו התוספות והרא״ש לשיטתם שגדר מחמת הסעודה היינו דברים הבאים בשביל הפת ולעיקר הסעודה, שכמו כן יין ומשקין באין בשביל הפת ׳לשרות המאכל׳[קלב], והוסיפו שלולא הסעודה לא ישתה[קלג] ו׳אי אפשר לאכילה בלא שתיה׳[קלד] [לפי שאין

קכא. המגן אברהם ביאר את דעת רבינו יונה שביאר את אופן השני בדברי רב פפא ׳שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה׳, היינו שאין באים ללפת ואף שמלפתן תחילה וסוף אינו מועיל. והמחצית השקל ביאר שההכרח הוא, שאם מדובר שאכל בלא שילפת תחילה וסוף הרי דין זה פשוט ולא הוצרך רב פפא להשמיעו [ויש לעיין שהרי עדיין הוצרך לאפוקי משיטת רבי חייא שאין צריך לברך]. עוד הוכיח כן ממשמעות לשון רב פפא, שדין השני דומה לדין הראשון [שלדעת רבינו יונה הרישא של רב פפא מדברת שמלפת תחילה וסוף]. אכן עיין לעיל שנתבאר שמלשון רבינו יונה מוכח שהבין בלשון מחמת הסעודה שבאים ללפת, וממילא ׳שלא מחמת הסעודה׳ היינו שהובאו לקינוח, ואילו ׳בתוך הסעודה׳ היינו שמלפת בתחילה וסוף, ובזה תירץ מה שהקשה על רש״י על כפל הלשון ׳מחמת הסעודה בתוך הסעודה׳ [ועיין עוד בפרי מגדים (משבצות זהב סק״ג) שנתקשה למה הוצרך רבינו יונה להעמיד ׳מציעותא דרב פפא׳ באופן שלא באו ללפת, הרי אפילו אם באו ללפת מכל מקום צריכים ללפת תחילה וסוף, ולפי המבואר ניחא].

ועיין עוד בחידושי רבינו יהונתן אייבשיץ (ברכות מא: בגמרא ד״ה א״ר פפא) שביאר ההכרח של רבינו יונה מצד הרישא של רב פפא, שהוצרך להעמיד באכל תחילה ובסוף, ואם כן מהו הפירוש מחמת הסעודה הרי הפירות שליפת פשיטא, ומה שבינתיים אינו מוגדר ׳מחמת׳, ולכן הוכרח רבינו יונה לפרש שיש תנאי נוסף ׳שבאו ללפת׳. ועל פי זה פלפל רבי יהונתן אייבשיץ שם, שהשו״ע לשיטתו לא הביא תנאי זה [שיבואו ללפת] משום שסובר לעיקר כשיטות התוספות וסייעתו בביאור הרישא של רב פפא, והוקשה לו על קושיית הראשונים על רש״י ׳מאי קא משמע לן׳ והרי יש לפרש כרבינו יונה [שהחידוש באכל פירות בפני עצמן באמצע וליפת תחילה וסוף], אלא על כרחך שלא ניחא להו להעמיד בליפת תחילה וסוף, שאם כן אין צריך ש׳יבואו ללפת׳ ומהו הלשון מחמת הסעודה, ומכאן יצא להשו״ע שתחילה וסוף מועיל בלא התנאי שיבואו ללפת.

קכב. עיין ערוך השולחן (סי׳ קעז ס״ז).

קכג. ראה במרדכי (רמז קלה), והשוה הבית יוסף את שיטת המרדכי לדעת הרא״ש. ועיין במלא הרועים (הגהות למרדכי שם, נדפס במהדורת עוז והדר).

קכד. ונחלקו הפוסקים בכוונת דברי הרא״ש, דעת הב״ח (סי׳ קעז סק״ג ד״ה וכתב) שכוונת הרא״ש להוכיח את דינו מהירושלמי [וכן הוא להדיא במרדכי (שם)], וראה בפרי מגדים (משבצות זהב סק״ב) בביאור דבריו. אמנם הט״ז (סק״ב) כתב שהכרעת הרא״ש היא מסברא בלבד ולא מהירושלמי, שכן משמעות לשון הרא״ש, ועוד שהטור הביא זאת כספק שנוטה מסברא ולא שנפשט מהירושלמי [אלא הביא הירושלמי שלא קשה משם על מה שפשוט לו בקובע סעודתו על שאר מינים שלא תועיל אכילת פת במקצת עם הפירות], עיין שם שהאריך הט״ז על פי דרכו. וראה עוד בביאור הגר״א (שם) מה שביאר במחלוקת הראשונים בביאור דברי הירושלמי, וראה מה שדן בדבריו האבן האזל. והנצי״ב (מרומי שדה מא: ד״ה והא) דקדק כדברי הרא״ש מלשון הגמרא בתחילת הסוגיא ׳הביאו לפניהם׳ ומשמע שלא קבעו הסעודה עליהם מתחילה, רק ׳הביאו לפניהם׳.

קכה. ועיין בט״ז (סק״ב) שהאריך בביאור דברי הרא״ש, והעלה שאם אכל קצת פירות עם פת הן בתחילה הן בסוף, זה מועיל שלא יצטרך לברך, ובתוך דבריו האריך בביאור דברי הירושלמי שהובאו ברא״ש. ועיין ביד אפרים (שם), פרי מגדים (משבצות זהב שם) ובאבן האזל שהאריכו להקשות ולדון בדברי הט״ז.

קכו. וכתב בחידושי אנשי שם (על רבינו יונה שם) שדין זה הוא פשוט, ולא הוצרך לרב פפא להשמיענו, משום שכבר שנינו ׳בירך על הפת פטר את הפרפרת׳ [ומשום כך הוצרך רבינו יונה להעמיד ׳רישא דרב פפא׳ בהביאו לו באמצע הסעודה בתחילה וסוף, ולא בקבע תחילת סעודתו על הפירות].

קכז. ודקדק הט״ז כן מתוך לשון רבינו יונה כשהביא הירושלמי ש׳אינו בא ללפת כלל׳, אך הפרי מגדים (משבצות זהב שם) השיגו שהרי גם לגבי ׳תחילה וסוף׳ בלא קבע סעודתו על הפירות נקט לשון זה, ועיין מה שכתב בזה האבן האזל (שם).

קכח. והוסיף הט״ז (שם) להוכיח כן, מדברי רבינו יונה לגבי אכילת המרור שאין מברכים עליו, וכן לגבי ׳אכילת קרבן פסח׳ שאין מברכין עליו ׳ברכת שהכל׳, וביאר רבינו יונה שכיון שמתחילה ידע שיתחייב בכך נחשבים אכילות הללו ל׳דברים הבאים מחמת הסעודה׳ [והובא לעיל בארוכה]. וכן ביאר רבינו יונה לגבי יין שבתוך הסעודה שנגרר אחר הפת [לולא הסברא ש׳גורם ברכה לעצמו׳]. ועל פי זה הוכיח הט״ז שהוא הדין ב׳קובע עיקר סעודתו על הפירות׳ שאין צריך כלל ללפת עם הפת ׳שהרי זהו עיקר סעודתו׳ ונגרר אחר הפת שאכל מתחילה, ומה שצריך בכלל ללפת [על כל פנים לבסוף אפילו לדעת הט״ז, ואילו באכילת מרור ובשר הקרבן פסח אין צריך כלל ללפת], משום שסוף סוף במרור ובפסח הכל יודעים שקבע עליהם סעודה, אבל בפירות שרוב העולם אין נוהגים לקבוע עליהם סעודה, לכן הצריכו שילפת קצת בשביל להוכיח שכוונתו לקבוע עליהם הסעודה, אבל אין צורך דווקא בתחילה. ובאחרונים האריכו לתמוה על כל דברי הט״ז הללו, עיין ברכת דוד, נהר שלום (על הט״ז שם) ושבילי דוד (סק״ד, הו״ד בילקוט מפרשים שבמהדורת הדרת קודש).

קכט. וביאר הלבושי שרד (שם) וכעין זה בפרי מגדים (משבצות זהב שם) שאף שהט״ז לשיטתו לא סובר כלל שנחלק רבינו יונה עם הרא״ש והטור, מכל מקום כיון שיש פוסקים שהצריכו ברכה רצה הט״ז לצאת ידי כולם.

קל. ונדחק הביאור הלכה (שם) בלשון השו״ע ׳בתחילה׳ שלכאורה משמע ׳אפילו מעט׳, שצריך לפרש כוונתו שאכל בתחילה מעט עם פת, אבל באמת לאחר מכן חזר עוד ללפת בקביעות את עיקר סעודתו [ורק לאחר שאכל מעט בלא פת חזר שוב לאכול עם פת]. אבל העיר מלשון הרמ״א (סוף ס״ג) ׳ואף על פי שאינו חוזר לבסוף לאכול עמהם פת׳, ומוכח שהבין הרמ״א בלשון ׳מתחילה׳ היינו שיאכל יותר מקצת [ועיין עוד משנה ברורה (ס״ק יח) ושער הציון (ס״ק יז)].

קלא. תוספות (ד״ה אי הכי), רשב״א (ד״ה אי הכי), רא״ש (סי׳ כו, כט), מרדכי (רמז קלו) ורבינו יונה (סוף סוגיין מד״ה ומכאן).

קלב. כך לשון התוספות (שם) ונראה שזוהי כוונת הרא״ש בסוף דבריו ׳כדאמרינן (ב״מ צב:) פת שחרית וקיתון של מים מבטלן׳. וזהו מעין שיטת הרשב״א שתתבאר בסמוך [אלא שהרשב״א סובר שהוא מעין ׳עיקר וטפל דעלמא׳, ולדבריהם הוא כעין מחמת הסעודה]. וראה עוד לשון רבינו יונה ׳מעיקר המזון הם וכו׳ כיון שבסיבת הפת צריך לשתותם, מעין המזון הוי׳.

קלג. לשון התוספות (שם ריש דבריהם). ועיין היטב בדקדוק לשון התוספות שכתבו ׳ומיהו אומר רבינו תם׳, ודקדק הפני יהושע (בתוספות שם) שצריך ביאור הלשון ׳ומיהו׳ שהרי לא סותר לדבריהם לעיל, ותירץ הפני יהושע (שם) שבדבריהם הקודמים עולה סברא שדווקא ב׳יין׳ שאין דרך לשתותו אלא בסעודה לכן נחשב ׳צורך אכילה׳, אבל ׳מים׳ שדרך לשתותן מחמת צמאו ואפילו שלא בסעודה, אין הפת פוטרתן [ועל כל פנים בשותה כמה פעמים], ולכן אמר ׳ומיהו׳ שאין מסתבר לו לרבינו תם לחלק כך.

קלד. לשון התוספות והרא״ש [ויש לעיין בלשון התוספות שכתבו ׳וגם׳ אם כוונתם שצריך לשני הטעמים או שמספיק באחד מהם].

בני אדם רגילים לאכול בלא שתיה חשיבי כעיקר סעודה][קלה]. וברשב"א (ד"ה אי הכי) ביאר לשיטתו שמחמת הסעודה היינו פירות שמלפת עם הפת [כשיטת רש"י], ולפי זה כתב שגם במשקין 'ברכת הפת פטרה לה מחמת טפילה, שהמים טפילה היא לפת דלשרות [המאכל] היא באה', ונמצא שהוה כטפל הנפטר על ידי העיקר[קלו].

חילוק שו"ע הרב בין פירות למשקין

והקשה בשולחן ערוך הרב (ריש סי' קעד ס"ב במוסגר) מדוע פירות שאוכלים בגמר הסעודה בשביל 'לעכל המאכל' [ואם כן הפת היא 'סיבה קרובה להם'], חייבים בברכה לפניהם ואינם נפטרים בברכת הפת, ואילו 'משקין' שהפת היא 'סיבה רחוקה להם' נפטרים בברכת הפת. וביאר ש'פירות' כיון שהדרך לאכלם כל היום, לפיכך אינם נחשבים 'טפלים' לפת [רק באופן שבאו ללפת או לעורר, אבל לא כשבאים 'לעכל', שמה שהיה כבר היה], אבל מים ומשקין 'ששתייתם כל היום היא מחמת הסעודה' שכן רוב הצמאון באופן כללי בא מחמת האכילה, וכן משקין שאינם באים מחמת צמאון [כגון שיכר ומי דבש] מכל מקום דרכם לבוא בדווקא אחרי האכילה ולא לפניה, נמצא שהם אכן 'מחמת אכילה' ולכן אם באו בתוך הסעודה אפילו בסיבה רחוקה נפטרים מפני שטפלים לפת.

שיטת הרא"ה והריטב"א שסברת 'קובע ברכה לעצמו' שייכת בכל המשקין

אמנם מצינו גם ראשונים החולקים וסוברים שמשקין בתוך הסעודה חייבים בברכה לפניהם[קלז]. ובשיטה זו מצינו כמה דעות, שיטת הרא"ה (ד"ה אי הכי) והריטב"א (ד"ה יין)[קלח] שכל המשקין שוים ל'יין', ותירוץ הגמרא ביין ש'גורם ברכה לעצמו' שייך בכל המשקין, וכוונת תירוץ הגמרא ששתיה מובדלת מאכילה והם כשני עניינים נפרדים, ולכן אין לפטור שתיה בברכת אכילה.

שיטות המחלקים בין יין לשאר משקין

עוד הביאו בראשונים שיטה לחייב משקין שבתוך הסעודה, שאמנם תירוץ הגמרא 'גורם ברכה לעצמו' שייך רק על יין, מכל מקום רק יין השוו ל'דברים הבאים מחמת הסעודה', אבל שאר משקין אינם דומים למחמת הסעודה ולא עלה על דעת הגמרא הוה אמינא שיפטרו בברכת הפת. ובביאור הטעם שדווקא יין נחשב מחמת הסעודה, ביאר רבינו יונה (סוף סוגיין) שיין הוא 'מעין מזון', ובמרדכי (רמז קלו) בשם הר"ר יוסף שדווקא יין 'מיגרר גריר ומתאווה לאכול על ידו', ולכן הוא נחשב כמחמת הסעודה[קלט].

השיטות שדווקא מים אין נפטרים שלא זייני

אכן בתוספות (סוף מא: ד"ה אי הכי) הביאו בשם מחזור ויטרי [וכן הביאו הרא"ש והמרדכי בשם ה"ר יום טוב] שדווקא יין מוגדר 'מיזן זיין', אבל מים הרי שנינו (ברכות לה:) שהאומר 'כל הזן עלי' הרי בכלל זה כל דבר חוץ ממים ומלח שאינם זנים. ועל פי זה ביאר המרדכי (שם) שבשאר משקין כגון שיכר, דינם כ'יין' שרק 'מים' אינם בגדר 'זן', וכן כתב הב"ח (סי' קעד סק"ז) שזוהי הנפקא מינה בין פירוש זה לפירושים הקודמים[קמ].

לשיטות שמברכים על מים בסעודה כמה פעמים יברך

והנה לשיטות אלו שצריך לברך 'לפניהם' על משקין בסעודה, הביאו הראשונים מחלוקת כמה פעמים יברך, שיטת הבה"ג שיברך רק פעם אחת בפעם הראשונה ששותה, ופוטר את שאר השתיה שבסעודה. אבל שיטת המחזור ויטרי (סי' עג) שמברך בכל פעם ופעם, שכן מסתמא הוי כ'נמלך', והטעם בזה כתב הרא"ש (סי' כט) משום 'שאין אדם שותה מים אלא לצמאו'[קמא], וברשב"א (שם) כתב הטעם ש'אין אדם קובע עצמו על שתיה', וכמו השותה יין בתוך ימי החול שאם במקומו אין היין מצוי מחויב לברך על כל כוס וכוס[קמב]. אמנם תמה על כך הרא"ש (סי' כט) שהרי יודע שאי אפשר לו לאכול בלא שתיה, ואם כן כל זמן שעדיין אוכל אינו מסיח דעתו מהשתיה.

אם המשקין חייבים גם בברכה אחרונה

רוב הפוסקים[קמג] נקטו שדין מים ומשקין לענין 'ברכה אחרונה' הוא פשוט שאין צריכים לברך ונפטרים ב'ברכת המזון'. שאפילו להסוברים שצריך ברכה ראשונה, היינו שאין המשקין נחשבים למחמת הסעודה אבל לא גרעו מ'דברים הבאים בתוך הסעודה' אף שאינם מחמת הסעודה, שנפטרים בברכה לאחריהם. אמנם הפרי מגדים (סי' קעד אשל אברהם סק"ט, יד) כתב שצריכים אף ברכה אחרונה[קמד].

שיטת הפוסקים שיין שרף בתוך הסעודה צריך ברכה לפניו

נחלקו הפוסקים בדין יין שרף שבתוך הסעודה, שיטת הלבוש (סי' קעז ס"ב) והט"ז (סי' קעד סק"י, קעז סוף סק"ד)[קמה] שצריך לברך בתוך הסעודה 'שהכל', שכן לא נחלקו אלא בשאר משקין שאי אפשר לאכילה בלא שתיה, אבל ב'יין שרף' שאינו בא בשביל השתיה לא נחשב מחמת הסעודה[קמו]. והוסיף הלבוש (שם) שאף אם שותין 'כדי לעורר תאות המאכל' [וכגון אחר ברכת 'המוציא' קודם המזון] אינו עדיף מפירות בתוך הסעודה שצריך ברכה לפניהם[קמז]. וכל שכן באמצע או אחר סעודה שמטרתו 'לחמם האצטומכא שיוכל לעכל' ואין זה נקרא 'מחמת סעודה' אלא מחמת דבר אחר. וכן דקדק המגן אברהם (ס"ק יא) מלשון הרא"ה (ספר החינוך מצוה תל)[קמח].

שיטת החולקים שאין צריך ביי"ש ברכה לפניו

אמנם דעת המגן אברהם (שם) והמגדל דוד (על הלבוש סוף סי' קעז)[קמט], שיי"ש נחשב כדברים הבאים מחמת הסעודה ואין צריך ברכה[קנ], והוכיחו כן מהראשונים[קנא] שכתבו שכל מה שבא להמשיך תאוות המאכל נחשב 'מחמת', ואם כן יין שרף בכלל. וכן הוכיחו מהמרדכי הנ"ל שמעלת יין [יותר משאר משקין] שגורר תאוות אכילה, והוא הדין ביין שרף.

החילוק בין פירות ליין שרף

וליישב הוכחת הלבוש מפירות בתוך הסעודה שטעונים ברכה לפניהם, חילק המגן אברהם (שם) שפירות באים 'לעכל המאכל' ולכן אינו נחשב

קלה. לשון הרא"ש, וכעין זה בטור (סי' קעד) 'אין דרך לאכול בלא שתייה דחשיבי כעיקר סעודה' [וכעין זה לשון השו"ע (שם)]. ובמנחת שלמה (קובץ 'צוהר' עמ' רמח ד"ה וביאור) רצה לבאר מתחילה שסברת התוספות שצמאון הנגרר בעקבות האכילה מוגדר מחמת הסעודה, אך מסקנתו שמשמעות לשון התוספות שפטור משום שבא 'לשרות מאכל' ולא מטעם הצמאון.

קלו. ועיין ברבינו יונה (שם) שכתב שגם באופן שהיה צמא מתחילה קודם הסעודה, מכל מקום נפטר על שתיית המשקין שבתוך הסעודה, שעדיין נחשב שבאו המים 'בסיבת הפת', שהרי לא רצה לשתות המים קודם הפת כדי שלא יזיקו לו המים. וכן פסק בשולחן ערוך (סי' קעד) וכתב המשנה ברורה (ס"ק לא) שהוא הדין בשאר משקין.

קלז. ועיין ברשב"א (שם) שהביא סעד לשיטות שמשקין צריכים ברכה, מדאמרינן ב'שותה מים לצמאו' שבא למעט 'חנקתיה אומצא', ומשמע שדבר אחר אפילו בתוך אכילה נצרך ברכה. ודחה הרשב"א, שהרי גם השותה מים בתוך הסעודה היינו 'לצמאו' שעל ידי האכילה נעשה צמא, ולכן אף אם הדין שפטור מלברך אין למעט זאת מהלשון 'שותה מים לצמאו'.

קלח. וכן הביא הרשב"א (שם) בשם הראב"ד בביאור דעת הי"ש מפרשים'.

קלט. ובמשנה ברורה (ס"ק לג) נקט שזהו עיקר שיטת המחמירים [שהובאה להלכה], דשאני יין 'דסעיד ליבא טפי, וגם דבא להמשיך תאות האכילה מה שאין כן שארי משקין'.

קמ. ומדוקדק בלשון התוספות והרא"ש שדיברו דווקא ב'מים'. ועיין עוד בב"ח (שם) שהביא מדברי הבה"ג שכתב שגם על שיכר יש לברך לפניו [וכן הוא בשבולי הלקט (סי' קמג, הו"ד בבית יוסף שם) בשם הבה"ג]. אמנם הפרישה (אות ה) דקדק מלשון הרא"ש שהביא לפרש כן טעם הבה"ג, ולפיכך נקט שכוונת הבה"ג ב'שיכרא' היינו באופן שאינו בתוך הסעודה לגבי הדין שאין צריך לברך בכל כוס וכוס ששותה [ולפי זה כתב שלשון השבולי הלקט שם אינו בדקדוק]. עוד הוסיף הב"ח (שם) שיש סברא הפוכה לאידך גיסא, שדווקא ב'משקין' צריך ברכה לפניו ולא ב'מים' שכן מים אין שותה אותם אלא 'לצמאו' והצמאון בא מחמת האכילה [וביאר בזה את לשון הראב"ד 'אפילו שתיית מים טעונה ברכה', ובזה דקדק את לשון הטור שהזכיר 'מים' לרבותא].
ועיין בט"ז (סק"ח) לענין שיכר שלנו שעושין מתבואה, ומה שדן בדבריו הפרי מגדים (משבצות זהב שם) והתורת חיים (ס"ק יא ד"ה אבל). ובעיקר שיטת המחזור ויטרי עיין בחידושי רבי גדליה (נאדל, ח"א ברכות סי' ו).

קמא. המגן אברהם (סי' קעד ס"ק יג) דקדק שסברא זו שייכת דווקא על 'מים' שאין שותה אלא לצמאו, ולכן הוי כ'נמלך', אבל לענין שותה שיכר ומי דבש וכדומה אין צריך לברך בכל פעם מחדש. ואף שהבית יוסף הביא שיטת האגור שגם על שאר משקין צריך לברך בכל פעם, נדחק המגן אברהם שכוונתו ל'לקרי"ץ' וכדומה שאין שותין כי אם לצמאו כמו מים, וכן פסק המשנה ברורה (ס"ק לד).

קמב. וכן משמעות המחזור ויטרי (שם). ומשמעות לשון הרשב"א שהוא הדין שאר משקין דינם כמים, ודלא כדקדוק המגן אברהם לשיטת הרא"ש הנ"ל.

קמג. לבושי שרד (סי' קעד ס"ק יח) [וכן דקדק ממשמעות הט"ז (שם סק"ט)], תהלה לדוד (שם ריש סק"ט) [וכן דקדק ממשמעות המגן אברהם (ס"ק יד)] ומשנה ברורה (ס"ק לב).

קמד. אכן התהלה לדוד (שם) הביא שבאור זרוע הביא בשם ר"א מביה"ם שאכן משקין טעונים ברכה לפניהם 'הואיל וטעונים ברכה לאחריהם', ומשמע שפשוט לו שלאחריהם טעונים ברכה, ואף שיין שבתוך המזון' אין צריך ברכה לאחריהם היינו דווקא יין משום שמזין, אבל שאר משקין שלא זייני אין 'ברכת המזון' פוטרתם [אלא שאין כן משמעות הפוסקים].

קמה. וכן דעת המטה משה (סי' שסג, הו"ד במגן אברהם ואליה זוטא ס"ק יא) בשם המהרש"ל, וכן דעת הלחם חמודות (פ"ו אות פו).

קמו. כך הוא לשון הט"ז (שם). ואילו הלבוש כתב שמעלת 'משקין' שבאים לשרות המאכל, אבל יין שרף לא בא לשרות המאכל. ועיין לשון הט"ז (סי' קעז שם) שטעמו שונה מהלבוש, והעיר בנהר שלום (על הט"ז סי' קעד שם) שטעמם שוה.

קמז. וכן הכריע הנחלת צבי (הו"ד באליה זוטא ואליה רבה ס"ק יא), ובעולת תמיד (סי' קעד סק"ו) כתב שכמדומה שכן כתב הב"ח [אך כבר העיר האליה רבה (שם) שאינו בב"ח] שטוב שיטבול מעט פת בתוך היי"ש ויאכל, ואז לא יצטרך לברך כמו לענין פירות. והוסיף האליה רבה (שם) שלפי זה גם בסוף יטבול הפת ביי"ש כמו בפירות [שצריך להטביל תחילה וסוף, עיין לעיל 'קובע סעודתו על הפירות']. ועיין מחצית השקל (סי' קעז סוסק"ג) שלפי מה שכתב המגן אברהם (סי' קעז סק"ג) שאם אין עיקר קביעותו ללפת לא יועיל ללפת תחילה וסוף, אף כאן לא יועיל. וראה עוד קונטרס אחרון לשו"ע הרב (סי' קעד סק"ב).

קמח. ז"ל הרא"ה 'אם אוכל תוך הסעודה זית מליח וכיוצ"ב לפתוח תאות המאכל מברך לפניו ולא לאחריו'. ועיין שם על פי זה בדין מי שאוכל 'לימונ"ש' מלוחים בתוך הסעודה, שצריך לברך.

קמט. נדפס בסוף הלבוש, וכן בילקוט מפרשים שבסוף טושו"ע מהדורת הדרת קודש.

קנ. האליה רבה (סוף ס"ק יא) הביא מהאור חדש (כלל יא דין ד' בהג"ה) שהעיד בשם הגאון מהר"ר פייבש מקראקא שאם היי"ש היה לפניו בשעת ברכת המוציא הרי דעתו עליו ואין צריך ברכה [והשיגו האליה רבה (שם) שבפירות לא יועיל דעתו עליו].

קנא. המגן אברהם הזכיר בדבריו את הטור (סוף סי' ערב) [ועיין מחצית השקל שהן הן דברי הרא"ש שהובאו במגן אברהם גופא (ריש סק"ט). אך באמת נראה שבכוונה נקט כאן המגן אברהם רק את דעת ה'טור', שכן ברא"ש גופא לא התפרש במפורש שהוא מחמת הסעודה וי"ל שרק נחשב 'תוך הסעודה' להפטר מברכה אחרונה, ולא בברכה ראשונה, אך הטור דקדק בלשונו שנעשה מחמת הסעודה]. ועיין במאמר מרדכי (סוף סק"ט) שהעיר שהטור דיבר לענין ברכה אחרונה ולא לענין ברכה ראשונה. עוד הזכיר המגן אברהם את תוספות (פסחים קטו. ד"ה והדר) [וכמו כן ציין לרבינו יונה, ועיין מחצית השקל]. ופסק במגן אברהם שלהלכה יש לנהוג כדעת התוספות ולא כדעת הרא"ה.

'צורך סעודה' כעת [ולפיכך מברך לפניו][קנב], אבל יין שרף שבא 'לעורר תאות המאכל' נחשב 'צורך' שעל ידי זה הוא אוכל יותר[קנג]. ובאופן אחר חילק המגדל דוד (שם), שיי"ש הוא בגדר 'מיזן זיין', וראיה שרגילין לשתותו על לב ריקן לסעוד, אך מצד הסברא של 'עיכול' סובר המגדל דוד שאין נפקא מינה בין 'לשרות' לבא 'לעכל' שסוף סוף השתיה באה בסיבת המאכל ואינה סיבה להיות שונה מפירות[קנד].

ט. שתיית משקין קודם הסעודה

כיצד ינהג הרוצה להסתלק מהספק

לעיל נתבאר שנחלקו הראשונים אם מים ומשקין בתוך הסעודה חייבים בברכה לפניהם או לאו. ולהלכה הכריע הרא"ש (סוף סי' כט, שו"ת כלל ד סי' יד) שהרוצה להסתלק מהספק, יישב קודם נטילת ידים[קנה] במקום אכילתו ויברך על המים על דעת לשתות מהם בתוך סעודתו. וכן פסקו הטושו"ע (סי' קעד סוף ס"ז), וביאר הבית יוסף הטעם 'כדי להראות שהוא קובע מקום לשתות' וכך יצא ידי חובת המשקין שבתוך הסעודה לכולי עלמא[קנו]. אמנם הרמ"א (דרכי משה, שו"ע שם) והב"ח (סוף סק"ז) פסקו שהמנהג שלא לברך על שום משקה תוך הסעודה מלבד יין[קנז].

שתיית רביעית קודם הסעודה

נחלקו הפוסקים אם ישתה קודם סעודה 'רביעית מים', מה דין ברכה אחרונה על המים הללו. והט"ז (סק"ט) הוכיח מפסק השו"ע שלכתחילה ישתה קודם הסעודה ויברך, שאין צריך ברכה אחרונה. וביאר הטעם, שכמו שלענין יין קודם סעודה אמרינן שנפטר בברכה המזון 'שבא לפתוח בני מעיים' [שכן פוסקים כהרא"ש (סעי' ו)] הוא הדין בשאר משקין שתייתו היא לצורך אכילתו ונפטר בברכה האחרונה ואין צריך לברך לפני הסעודה[קנח]. אבל המגן אברהם (סק"ט, יד) פשוט לו ששאר משקין אינם כ'יין'[קנט], וכן הסכימו רוב הפוסקים[קס].

קושיית הפרי מגדים על הוכחת הט"ז

תמה הפרי מגדים (משבצות זהב שם) על הוכחת הט"ז מפסק השו"ע, שלעולם יש לומר שאכן חייב בברכה אחרונה על שתיית רביעית ואינו נפטר ב'ברכת המזון' אלא צריך לברך 'בורא נפשות', אמנם אינו מחויב לברך תיכף ומיד, ולכן ימתין עד סוף סעודתו לאחר שיפטרו כל המשקין שישתה בתוך הסעודה [לפי מה שחוששים לשיטות שאינו נפטר מברכה לפניהם], ואז יברך לבסוף 'בורא נפשות' [ויועיל על כל פנים על שתייתו קודם הסעודה']. ותירצו בתהלה לדוד (סק"ח-ט) ובשבילי דוד (נדפס בילקוט מפרשים מהדורת הדרת קודש) שכיון שכבר חל עליו ברכת 'ברכה אחרונה' אין לו לקבוע סעודה קודם שיברך הברכה שנתחייב, והוכחת הט"ז מהשו"ע במקומה עומדת[קסא].

עוד תירצו התהלה לדוד והשבילי דוד (שם) באופן אחר, שכוונת הט"ז להוכיח על פי סברת הרא"ש (פסחים סי' כד) שאם המשקין שבתוך הסעודה פטורים מברכה אחרונה, ואילו המשקין שקודם הסעודה חייבים בברכה אחרונה, אין לפטור הכל יחד בברכה ראשונה אחת, שאיך יתכן שיהיו נפטרים בברכה ראשונה אחת, ואינן מצטרפין כלל. וכוונת הט"ז שתקשה סתירת דברי הרא"ש שהוא מקור הדין להחמיר ולשתות קודם הסעודה, והרי סובר שאין לפטור בברכה ראשונה אחת אם חיובם בברכה אחרונה אינו שוה [ודקדקו כן מלשון הט"ז גופא שכתב 'אין לו צירוף עם מה שישתה תוך הסעודה'[קסב]].

ספק המגן אברהם בנתחייב בברכה אחרונה קודם הסעודה

והמגן אברהם (שם) שחלק על הט"ז, נסתפק מה הדין אם ישתה רביעית מים, וצידד שתלוי במחלוקת הראשונים[קסג] אם משקין נפטרים בסעודה, שלפי השיטות שנפטרים בברכת הסעודה, יתחייב בברכה אחרונה על המשקים שקודם הסעודה. אבל לשיטות הסוברים שמשקין בתוך הסעודה טעונים ברכה לפניהם, ולפי זה ברכה ראשונה של משקין שקודם הסעודה היא זו שפטרה את המשקין שבתוך הסעודה, אם כן גם המשקין שקודם הסעודה אין טעונים ברכה אחרונה ונפטרים בברכת המזון. והטעם בזה ביארו השולחן ערוך הרב (ס"ו) והלבושי שרד (שם) ש'הכל שתיה אחת'[קסד]. ולפי זה נקט המגן אברהם (שם) להלכה שירא שמים[קסה] לכתחילה ישתה פחות מרביעית[קסו] ויברך תחילה ולא סוף[קסז].

לשיטת בעל המאור כל משקין כיין שקודם המזון

והנה הבעל המאור (פסחים קיד. ד"ה ולענין) חידש לגבי שתיית יין שקודם הסעודה אם טעונה ברכה אחרונה, או נפטרת בברכת המזון, שיש לחלק

קנב. **ועל** פי זה פסק החיי אדם (הו"ד במשנה ברורה סי' קעד ס"ק לט) שיש לברך על קפה אחר הסעודה, שאינו בא אלא לעכל. והכריע המשנה ברורה שהנכון לברך קודם על קצת סוכר לפטור הקפה.

קנג. **וכך** העלה המגן אברהם (שם) להלכה 'אם בא בתוך הסעודה, וכוונתו לפתוח אינו צריך ברכה. אבל אם בא קודם הסעודה כיון שכוונת רוב בני אדם איננה לעורר תאות המאכל 'שרגילין לשתותו בכל בוקר אף בלא סעודה' [ועיין שבלי דוד ותורת חיים (נדפס בילקוט מפרשים מהדורת הדרת קודש) שהשיגוהו בזה, שדרך בני אדם דווקא בבוקר ולא בסעודה, ואם דעתו בהדיא לפתוח לא אמרינן בטלה דעתו], וכן 'לאחר הסעודה' שכוונתו 'לעכל', צריך ברכה [ועיין שם שבשבת אין נפקא מינה, שכן ממה נפשך, אם קידש על היין נפטר מדין 'יין פוטר שאר משקין', ואם קידש על השכר נפטר בברכת שהכל]. והנה המאמר מרדכי (סוף סק"ט) הבין בלשון הלבוש ש'לעורר' אינו כמו 'לפתוח בני מעיים' [ובזה תירץ שלא סותר הלבוש את דעת התוספות שהביא המגן אברהם], ועל פי זה רצה לחדש, שאין מחלוקת בין הלבוש למגן אברהם אלא במציאות אם יי"ש בתוך הסעודה בא לפתוח תאוות המאכל או לחמם האצטומכא. ועיין עוד בהגהות ר' חיים צאנזער (נדפס בילקוט מפרשים הדרת קודש). ובשולחן ערוך הרב (סי' קעד ריש ס"ג) כתב שתלוי אם בא לעורר או לחמם האצטומכא, וביאר על פי דרכו, שיי"ש אינו כשאר משקין שבאים כל היום משום האכילה, אבל היי"ש יש לו מטרה מצד עצמה ואין כוונת רוב בני אדם לעורר תאות המאכל, וממילא רק כשבא בפועל לצורך אכילה נטפל. ובסידור הרב כתב שבמדינות שרגילים לשתות תוך הסעודה אין צריך לברך עליו.

קנד. **והוסיף** המגדל דוד (שם) סברא נוספת שאין צורך לברך על יין שרף אם בא לחמם האצטומכא, שהרי זה כמי ששותה משום רפואה, ואין ליי"ש שום הנאה בחיך אלא לעכל וממילא 'אין לך רפואה גדולה מזו' [ועיין שם שהזכיר על כך את דברי מהרי"ק (שורש קעד) שצריך יותר להזהר מברכה לבטלה מאשר שלא להניח עשה דתפילין. והוסיף להלכה שהמברך על יי"ש הרי זה נושא שם שמים לבטלה ואסור לענות אחריו אמן].

קנה. **בהגהות** מיימוניות (פ"ד ה"א) הביא מנהג מהר"ם [מרוטנבורג] שהיה שותה קודם ברכת 'המוציא'. ובבית יוסף כתב שדעת הרא"ש דווקא קודם נטילת ידים, והוא לשיטתו שאם ישתה קודם המוציא אחר נטילה הרי זה 'הפסק', אך מנהג מהר"ם מרוטנבורג שלא חשש להפסק, וביאר טעמו משום שדווקא במים אחרונים נאמר 'תיכף', ועוד טעם כתב שנחשב ל'צרכי סעודה' ואינו הפסק [וכן כתב הב"ח (שם) שאינו הפסק כיון שעושה לצורך מצוה להסתלק מהספק]. והוסיף הב"ח (שם) שהרא"ש לשיטתו שמועיל מה שישתה קודם הסעודה, שכן סובר שיין שלפני המזון פוטר אפילו לא נטל ידיו, אבל לשיטת התוספות (מב: ד"ה ורב) והמרדכי (רמז קמד) שצריך לברך מיד ברכה אחרונה, לא נסתלק מהספק אלא רק אם יברך אחר נטילה.

קנו. **ובמגן** אברהם (ס"ק טו) הביא אופן נוסף לצאת ידי הספק, מר' מיכל מארפשטיק (סדר ברכות ג. ד"ה אפילו) שיתן לאחר שאינו אוכל לברך ויתכוין לפוטרו [והאוכל יתכוין לצאת].

קנז. **וכן** הביא הבית יוסף שכתב האגור (סי' רכד). וביאר הב"ח (שם) שאנו סומכים על שיטת ר"י ור"ת 'והפוסקים השותים מימיהם', שאין כלל צורך לברך על משקין בסעודה. ולפי זה חידש שאם קבע לשתות קודם הסעודה, אין בדעתו לפטור מה ששותה תוך הסעודה ולכן צריך לברך על המשקים הראשונים ברכה אחרונה ורק אחר כך יטול ידיו.

קנח. **פשטות** כוונתו כפי שפירשוהו הביאור הלכה (סי' קעד ד"ה ואפילו) והשבילי דוד (נדפס בילקוט מפרשים מהדורת הדרת קודש, וראה הגהות ר' חיים צאנזער שם) שסובר שאפילו 'מים' באים להמשיך תאות המאכל, וכן ביאר האליה רבה (ס"ק יג) [ועיין שם שכן מוכח מהעולת תמיד (סק"ה) וראה מה שחילק בזה בין מים לשאר משקין].

קנט. **ולגבי** שתיית 'יין שרף' קודם הסעודה, עיין בט"ז (סוף סי' קעד סק"ד) שהוא גם גורר תאוה לאכילה, כמו לענין יין לשיטת הרא"ש, וכן פסק במשנה ברורה (סי' קעד סוף ס"ק כה, ביאור הלכה שם ד"ה ואפילו) אף שבשאר משקין פסק שאינו דומה ליין, מכל מקום יין שרף שאני שודאי גורר תאות המאכל ושוה ליין.

קס. **כן** פסקו בשולחן ערוך הרב (קונטרס אחרון סק"ז) [עיין שם שנשמט להט"ז דברי המרדכי שכתב כן להדיא], משנה ברורה (סי' קעד ס"ק כה, ביאור הלכה ד"ה ואפילו) ושם מנה עוד הסוברים כן, ברכי יוסף, חיי אדם ומגן גבורים. והוסיפו השולחן ערוך הרב והביאור הלכה (שם) שביותר אחר שגם הדין שנפסק ביין שפותח הלב ולכן אין צריך ברכה אחרונה, הרי זו 'שיטת יחיד', די לנו שנפטור ביין ולא בשאר משקין, ואפילו לא בירך עד לאחר ברכת המזון, יברך אחר כך. ומכל מקום הביא הביאור הלכה מהחיי אדם, במי שאינו תאב לאכול מחמת צמאון מרובה, ושותה מים לפני הנטילה כדי שיתאב, שנחשב 'שייך לסעודה' ונפטר בברכת המזון.

קסא. **וביאר** התהלה לדוד (שם) שכן כתב בשולחן ערוך הרב (קונטרס אחרון סק"ה) בדעת התוספות. ובשבילי דוד כתב שהט"ז בזה לשיטתו בסימן רצ"ט (סק"ו). ואילו הפרי מגדים לשיטתו שסובר שאפשר להמתין עד קודם ברכת המזון (עיין אשל אברהם ס"ק יד, סק"ו במוסגר, ראש יוסף מג. ד"ה ובתוספות). אך הקשו התהלה לדוד והשבילי דוד על תירוצם, מדעת הרמב"ן במלחמות ה' והר"ן (פסחים קיד.) בשיטת הרי"ף (שם) שיכול להמתין עד קודם ברכת המזון כדברי הפרי מגדים. וכן הוכיחו מהרא"ש (פסחים שם סי' כד) שכתב 'כשיש לו נמי יין בתוך המזון יצטרך לברך על יין שקודם המזון קודם ברכת המזון', משמע שיכול להמתין, ואם כן שוב חוזרת קושיית הפרי מגדים כיון שהרא"ש הוא מקור הטור והשולחן ערוך שיש להחמיר ולברך על שתיית המים קודם הסעודה.

קסב. **אמנם** הלבושי שרד (ס"ק טז) נדחק בלשון 'אין לו צירוף' שכוונתו כיון שכבר נתחייב מוכרח לברך מיד, וממילא אין לו צירוף כיון שכבר בירך ברכה אחרונה [ומפרש כפשטות דברי הט"ז וכמהלך הראשון בתהלה לדוד ושבילי דוד הנ"ל].

קסג. **הביאור** בדעת המגן אברהם על פי מה שהבינו בדבריו השולחן ערוך הרב (ס"ו-ז), מחצית השקל, לבושי שרד ושער הציון (סי' קעד ס"ק לח) [ועיין בשולחן ערוך הרב (שם) שנראה שבעיקר נקטינן כהסוברים שאין צריך לפטור המשקין שבתוך הסעודה [שהם 'מחמת הסעודה'], וממילא מחויב ברכה אחרונה על המשקין של קודם הסעודה, אלא שכל דברי המגן אברהם הם עד כמה ש'רוצה להסתלק מהספק' ובזה צריך שישתה פחות מרביעית כנ"ל].

קסד. **וכפי** שנפסק לגבי הבדלה (סי' רצט ס"ח). אכן בפרי מגדים נראה שהבין דברי המגן אברהם באופן אחר, שמצדד המגן אברהם שצריך ברכה אחרונה, והפרי מגדים בזה לשיטתו, שלשיטת הסוברים שמשקין בתוך הסעודה טעונים ברכה הוא הדין שטעונים ברכה אחרונה [כמבואר לעיל], ולפי זה יברך הברכה אחרונה דווקא בסוף הסעודה וכך יפטור המשקין שקודם הסעודה [שיכול להמתין] ואף המשקין שבתוך הסעודה [על הצד שצריכים ברכה]. ובתהלה לדוד תמה עליו, עיין שם.

קסה. **וזהו** הראשי תיבות 'י"ש', כפי שפיענחם המחצית השקל (שם). אמנם הפרי מגדים והלבושי שרד פתחו הראשי תיבות 'יין שרף', והוקשה להם החילוק בין יין שרף לשאר משקין [ובלבושי שרד מצדד שתיבה זו מיותרת].

קסו. **וכן** הובא בפוסקים מספר כוונת האר"י (נגיד ומצווה עמ' פז) שישתה פחות מרביעית, וביאר הט"ז שעל כרחך האר"י נחלק על סברת הרא"ש שיין קודם הסעודה נפטר בברכה אחרונה [והיינו לשיטתו שתלוי בסברת הרא"ש, אבל לדעת המגן אברהם הנ"ל פשוט החילוק].

קסז. **והנה** בכוונת האר"י הנ"ל גרס הט"ז שיברך 'תחילה וסוף', ונתקשה הט"ז שהרי אין מברכין על פחות מרביעית, וסיים 'וכמדומה דהנך מילי לאו דסמכי נינהו ולא באו מפי קדוש דמורינו הרר"י לוריא זצוק"ל'. אמנם הפרי מגדים והברכי יוסף (סק"ב, הו"ד בשערי תשובה שם)

בזה אם שותה עוד יין בתוך הסעודה, ממילא נפטר אף מברכה אחרונה של יין קודם הסעודה בברכת המזון, אבל אם אינו שותה עוד יין בתוך הסעודה, חייב לברך ברכה אחרונה. ונקט המגן אברהם (שם) שלדעת בעל המאור[קסח] הוא הדין במשקין, וממילא בנידון דידן שמדובר שהולך לשתות המים גם בתוך הסעודה, ממילא אין צורך ברכה אחרונה. ועולה מהמגן אברהם[קסט] שלשיטת בעל המאור אין ספק כלל, ואף לדעת הסוברים שאין צריך לברך על מים שבסעודה, יכול לשתות רביעית ופטור מברכה אחרונה, וביאר הלבושי שרד את טעמו, שסובר ש'הכל שתיה אחת' אפילו כשאין בא לפטור זה בזה[קע]. אמנם השולחן ערוך הרב (קונטרס אחרון סק"ז) תמה על המגן אברהם, שכל דברי הבעל המאור אמורים לגבי 'יין' אבל לא בשאר משקין[קעא].

י. יין פוטר כל מיני משקין

מקור הדין

בגמרא (מא:) הובאה שיטת רבי חייא 'פת פוטרת כל מיני מאכל, ויין פוטר כל מיני משקים'. והנה לגבי מה שסובר שפת פוטרת כל מיני מאכל, לא קיימא לן כרבי חייא, שכן אינה פוטרת אלא דברים הבאים מחמת הסעודה. אמנם דנו הראשונים לגבי סוף דבריו שיין פוטר כל מיני משקין, אם כך הוא להלכה.

שיטת התוספות

כתבו התוספות (מא: ד"ה ויין) שאין הלכה כרבי חייא שיין פוטר שאר משקין, כמו שאין הלכה כרבי חייא לענין 'פת פוטר כל מיני מאכל'[קעב]. וצריך ביאור, מדוע כשם שנחלוק על תחילת דברי רבי חייא, נחלוק גם על הסיפא.

ביאור המהרש"א בכוונתם

וביאר המהרש"א (בתוס' שם) שאין כוונת התוספות שיש הכרח שאין הלכה כמותו לענין יין, אלא כוונתם רק לומר שלא נאמר שאין לחלוק על רבי חייא כיון שהוא תנא, על כן כתבו שהרי גם לענין פת אין הלכה כמותו[קעג]. ודחה הצל"ח (ד"ה בא"ד ולית), שעדיין יש לומר שכל מה שנדחו דברי רבי חייא לענין 'פת' היינו כיון ששם מצינו תנא כנגדו, והיינו 'בן זומא' שהביאו בגמרא בסוף הסוגיא, אבל ביין לא מצינו מי שיחלוק עליו.

ביאורי האחרונים

והפני יהושע (שם) ביאר כוונת התוספות [וכעין זה בערוך השולחן (סי' קעד סק"ג)], שסברת התוספות מצד 'קל וחומר', שאם פת שחשובה וכל הסעודה נקראת 'לחם', ואעפ"כ איננה פוטרת רק מאכלים השייכים לפת, כל שכן שמשקין שאין להם שום שייכות ליין לא יפטרו מברכה מחמת היין[קעד].

השיטות שלהלכה יין פוטר שאר משקין

אמנם שיטת הרא"ש (ריש סי' כו), רבינו יונה (כט. ד"ה ופליגא, ד"ה יין) ושאר ראשונים[קעה] שלעולם הלכה כרבי חייא שיין פוטר שאר משקין, שבזה לא מצאנו לו חולק, ודווקא לענין בפת שנחלקו עליו אין פוסקין כמותו, וכך נפסק להלכה בטור (סוף סי' קעד[קעו]) ושו"ע (סי' קעד ס"ב, רח סט"ז[קעז]). וכן משמעות התוספות בסוף סוגיין (ד"ה אי הכי, נדפס בריש מב.) שהוכיח מדין "יין פוטר שאר משקין' לדין משקין שבתוך הסעודה שהפת פוטר אותם [והעירו האחרונים שסותר את דבריו בתחילת הסוגיא שאין פוסקים כרבי חייא[קעח]].

הטעם שיין פוטר שאר משקין

ביארו התוספות (ד"ה אי הכי) והרא"ש (פ"ו סי' כט)[קעט] שהוא כעין דין עיקר וטפל 'לפי שעיקר משקה הוא, והוא ראש לכל מיני משקין, ולכך הוא העיקר והן טפלין לו לענין ברכה', והוסיף המרדכי (רמז קלו) 'לפי שבעיקר המשתה ישתה יין'[קפ]. ובפרי מגדים (אשל אברהם ריש סי' קעז סק"א) חקר, אם הוא משום שברכת היין 'חשובה' ולכן מוציאה כולן [ואף 'לפניו' כיון שהיא קל וחומר מברכה אחרונה]. או מצד חשיבות היין' [כמו שקבעו עליו ברכה לעצמו] וכל המשקין 'טפילין לו בערך'[קפא].

האם פוטר אף שלא בתוך הסעודה

התוספות (ד"ה ויין) והרשב"א (מא: ד"ה אי הכי) הוכיחו שדין זה שיין פוטר משקין הוא אף שלא בתוך הסעודה[קפב], שאם מדובר דווקא ביין ומשקין שבתוך הסעודה, א"כ אין צורך ליין לפטור, כיון שהפת עצמה פוטרת המשקין[קפג]. וביאור סברת ההוה אמינא שיפטור היין רק בתוך הסעודה, ביאר

הגיהו שצריך לומר 'תחילה ולא בסוף'.

והנה כתב שם עוד בכוונת האר"י 'פעם אחת שתיתי [ר' חיים ויטאל] יותר מרביעית, הראו לי במצחי שהיתה ברכה לבטלה'. ודנו הפוסקים בטעם שעבר על ברכה לבטלה. הט"ז (שם) הקשה שממה נפשך החטא לא היה מחמת ברכה לבטלה אלא מחמת חסרון ברכה הנצרכת, שהרי אם בירך ברכת בורא נפשות קודם הסעודה, הרי החטא הוא מה שלא בירך ברכה ראשונה על המשקין שבסעודה [לדעת היש אומרים], ואם כן חיסר ברכה תוך הסעודה. ואם לא בירך בורא נפשות, הרי החטא הוא מה שלא בירך זאת. והמגן אברהם ביאר שמדובר אכן שבירך ברכה אחרונה [קודם הסעודה] ולכן הוי ברכה לבטלה. ונקט הפרי מגדים (משבצות זהב סוף סק"ט) וכן צידד בלבושי שרד (שם) שסובר האר"י כשיטת בעל המאור שתתבאר להלן שודאי פטור מברכה אחרונה. עוד צידדו שמדובר שלאחר שבירך ברכה אחרונה, בירך שוב ברכה ראשונה על המשקין שבסעודה [וסובר האר"י כהפוסקים שאין צריך לברך על משקין שבתוך הסעודה. ובפרי מגדים ביאר לשיטתו שהיה צריך לברך 'בורא נפשות' בסוף הסעודה וכך 'יפטר מברכה ראשונה שעל המשקין שבתוך הסעודה ולמה הקדים הברכה האחרונה קודם הסעודה]. וראה עוד הנוסח המתוקן שהביא השערי תשובה (סק"ט, מכת"י ר' שמואל ויטאל בשער המצות פר' עקב) שהכיר האר"י במצחו 'שלא בירך ברכה אחרונה'. ועיין הגהות ר' חיים צאנזער (שם).

קסח. התהלה לדוד (סק"י) העיר שהמגן אברהם מתייחס כאן לשיטת בעל המאור, אף שהרמ"א (סי' רצט ס"ז) סתם לא כמותו [ופשטות דברי המגן אברהם כאן הם לרווחא דמילתא ולא לעיקר הדין].

קסט. כפי שביארוהו הלבושי שרד, המחצית השקל (שם על הגליון) והשולחן ערוך הרב (סי' קעד ס"ו קונטרס אחרון סק"ז).

קע. וביאר המחצית השקל (שם) הכרח המגן אברהם לכך [שלכאורה אפשר להעמיד דעת בעל המאור באופן שרוצה לפטור את היין שבתוך הסעודה על ידי ברכה ראשונה של היין שקודם הסעודה, שהרי לגבי יין בתוך הסעודה לכולי עלמא צריך ברכה לפניו כפי שמבואר בגמרא 'גורם ברכה לעצמו'], ממה שכתב בעל המאור לגבי ליל הסדר שהיין שבתוך הסעודה מועיל לפטור מברכה אחרונה את שתי הכוסות הראשונים ששותים קודם הסעודה, והלא הכוס הראשון אין בו צורך סעודה [שהיין שבתוך הסעודה נפטר בברכת 'הגפן' שבכוס שני], ועל כרחך שאינו תלוי במה שנפטר אלא עצם מה ששותה מאותו המין גם קודם וגם בתוך הסעודה נעשה הכל כשתיה אחת.

קעא. טעמו על פי המשך דברי הבעל המאור (שם) שהביא לדברי הגאונים ש'ברכת שלוש פוטרת מעין שלוש', והבין השולחן ערוך הרב שזהו המשך דבריו, שלפיכך יפטור אף את היין שקודם הסעודה, מה שאין כן במים ומשקין. וכן הסכימו עם תמיהת השולחן ערוך הרב, התהלה לדוד (סק"י) והמשנה ברורה (סי' קעו בשער הציון סק"ח) [אמנם יש לציין שהרשב"א בתשובתו (מיוחסות לרמב"ן סי' רב) הבין בדברי הגאונים שלאו דווקא ברכת מעין שלש נפטרת בברכת המזון, אלא מצד שהברכה החשובה פוטרת את שאינה חשובה, ולפי זה הוא הדין שברכת 'בורא נפשות' תפטר ב'ברכת המזון'].

קעב. וכן דקדק הערוך השולחן (סי' קעד ס"ג) בשיטת הרמב"ם שהשמיט דין זה, וכן מלשון הרי"ף (מא.) שכתב 'ופליגא דרבי חייא' כו', ולא ביאר שביין על כל פנים כך נפסק. ועוד, שכיון שפסק כרב הונא לגבי פת, מה הוצרך להביא 'ופליגא' כו' כיון שאינו להלכה, אלא על כרחך לרמוז שגם ביין אין הלכה כרבי חייא.

קעג. עיין ברבינו יונה (מא. ד"ה ופליגא) שכתב שאפילו שבדרך כלל אין חולקים אמוראים על תנאים, כאן בא להשמיע שחולקים. אכן הקשו בזה (עיין חידושי אנשי שם שם) שהרי רבי חייא היה אמורא [בדור הראשון], ורק שפעמים אומרים 'תנא הוא ופליג' כמו על רב וחזקיה ורבי יוחנן. ואילו הפני יהושע (בתוס' ד"ה ויין) תמה שרק היכן שמצינו הלשון 'תנא רבי חייא' שהיא לשון ברייתא, אבל 'אמר רבי חייא' שהוא לשון מימרא אין הכרח שהלכה כמותו [אך בצל"ח (ד"ה שם ופליג) תמה שלא שם לבו שאף לענין סוגיין מצינו בחולין (קיא:) הלשון 'תני רבי חייא']. ועוד הקשו, שלדברי רבינו יונה שהוא תנא, מה תירץ שחולקים, כיצד באמת יחלקו אם לא מצאו תנא שמסייע להם.

קעד. ובצל"ח (סוף ד"ה ולית) כתב ה'קל וחומר' באופן אחר, שאם פת שאלים כוחה לפטור גם מאכלים וגם משקין, מכל מקום אין הלכה בזה כרבי חייא, כל שכן שאין הלכה כמותו ב'יין' שיכול לפטור רק משקין ולא אוכלין.

קעה. וכן דעת הבה"ג (הל' ברכות פ"ז), ריטב"א (הלכות ברכות פ"ג דין ח) ומרדכי (רמז קנ) [ועיין שלטי הגבורים (ריש אות א)].

קעו. עיין בערוך השולחן (סי' קעד ס"ג) שהעיר על הטור שהשמיט דין זה [ורצה לומר שסובר הטור כתוס']. אך כבר העירו שכן הוא להדיא בטור (סו"ס קעד, סו"ס רח).

קעז. שם נזכר שיין פוטר 'מים', אבל כבר העיר המשנה ברורה (שם ס"ק עא) שהוא הדין כל מיני משקין, אף החשובים ביותר.

קעח. המהרש"א (מא: בתוס' ד"ה אי הכי) העיר בזה, וכתב שדברי התוספות שם עולים כשיטת הרא"ש ולא כדברי התוספות לעיל. ובפני יהושע (שם) תירץ שעיקר הוכחת התוספות מ'יין שבתוך הסעודה' שבזה ודאי המשקין טפלין ליין שאין דרך לשתות יין לבדו, ואף שלפי האמת רבי חייא דיבר אף ביין שלא בתוך הסעודה, היינו משום הוכחת התוס' לפי מסקנתו שפת פוטרת כל משקין ואין צרין ליין הפוטר, ועל זה כתבו שאין הלכה בזה כרבי חייא, אבל כאן באו להוכיח הא גופא מיין ומשקין בתוך הסעודה בקל וחומר שהמשקין טפלין לפת. ועיין עוד מהר"ם בנט וברכת ראש (שם).

קעט. עיין פני יהושע (בתוס' שם) אגרות משה (שו"ת או"ח ח"א סי' עד) עמק ברכה (ברכה"נ אות ה).

קפ. ותמה המנחת שלמה (קובץ צהר עמ' רמח ריש מב. מדפי הספר) מה שייכים המשקין ליין, ואף שיין הוא ראש וראשון מכל מקום מה תועלת הוא לפטור משקין, בשלמא לגבי לחם שפוטר שאר מאכלים היינו כיון שנותן הודיה להשם יתברך עבור הלחם כלול בזה כל מה שרגילים להוסיף לאכול יחד עמו ונמצא כלול בהודיית הלחם, אבל יין בשלמא אם היין גורר אחריו שתיית שאר משקין ניחא שהוא כלחם, אבל זה שהוא ראשון מה מעלתו'. אכן במקום אחר הסכים המנחת שלמה (שם עמ' רמה ד"ה ויין) לומר כן גם ביין 'מפני שהודיה על יין כולל גם על שאר משקין מפני שכך הרגילות לשתות עוד משקין יחד עם היין'.

קפא. וכן כתב הלבוש (סי' קעד ס"ד) 'הואילו ומתוך חשיבותו קובע לו ברכה בפני עצמה כל שאר מיני משקין טפלין הם אצלו ויוצאין בברכתו'. ובערוך השולחן (סק"ב) כתב שהטעם כמו שפת יש לו מעלה שסועד, כך יין מעלתו שמשמח, ולכן פוטר. ויש שהביאו (שבות יצחק 'פסח' עמ' קכד) לחשוש במיץ ענבים שאינו סעיד ולא יפטור, וכל הנידון לא שייך לפי הצד שהחשיבות ב'ברכה' [וראה שבט הלוי (שו"ת ח"ד סי' כד) ורבבות אפרים (ח"ה סי' קמה)]. ועיין עוד בית שערים (סי' עה) שדקדק כצד זה מלשון חז"ל "יין פוטר שאר משקין' ולא אמרו 'ברכת היין פוטרת שאר משקין' [וראה שם נפקא מינה כששתה יין בלא ברכה אם יפטור המשקין].

קפב. וכן ביארו הבית יוסף (ד"ה ואם הביאו) והפרישה (אות ט) שזוהי כוונת הטור שכתב 'ואם הביאו להם גם שאר משקין אחר הסעודה עם היין' כו', ודקדק לומר 'אחר הסעודה' כדברי הראשונים שאין פוטר רק בתוך הסעודה [ועיין לשון הרא"ה והריטב"א (ד"ה ופליגא) "יין שבתוך הסעודה פוטר משקין שבתוך הסעודה, יין שלאחר הסעודה פוטר משקין של אחר הסעודה'].

קפג. אמנם העיר הצל"ח שלגבי 'משקין שאחר הסעודה', הדין הוא שאין נפטרים בפת כמסקנת רב פפא, ומכל מקום מועיל היין לפטור אז שאר המשקין, שכן לא היתה רגילות לסלק מיין אלא רק מפת. ועל פי זה כתב הצל"ח בדרך אפשר ליישב בזה לשון התוספות 'ולכאורה מיירי

הצל"ח (ד"ה ויין) מצד שרק בסעודה נחשב 'קביעות'[קפד]. [ואכן המהריק"ש (ערך לחם' על השו"ע) פסק שיין פוטר דווקא בתוך הסעודה].

השיטות שהיין פוטר רק בקביעות

ברשב"א (שם) כתב שאין היין פוטר שאר משקין 'אלא בקבע עצמו לשתות יין'. וכן מבואר במרדכי (רמז קלו) 'כשאדם קובע על היין כגון פורים או בברית מילה אז היין פוטר'. ודקדק מלשונם החיי אדם (נשמת אדם כלל נה סק"א) שצריך דווקא 'קביעות'[קפה], וכן משמעות הלבוש (סי' קעד ס"ד)[קפו]. אבל אם קבע על שאר משקין ושותה מעט יין לאיזה צורך, אינו פוטר שאר משקין. וכך העלה החיי אדם (נשמת אדם שם) להלכה[קפז].

השיטות שאין צריך קביעות

אמנם האליה רבה (שם סק"ב, ח) כתב שהלשון 'קבע' לאו דווקא[קפח], שכן אפילו באקראי יין פוטר, והכוונה 'קבע' רק שצריך דעתו לשתות[קפט]. וכן הכריע המשנה ברורה (סק"ג) על פי רוב הפוסקים[קצ] שאין צריך קבע [ורק נחלקו אם מספיק 'דעתו' או צריך שיהיו 'לפניו'][קצא].

האם על הגפן פוטר ברכת בורא נפשות של מים

להלכה הדין ש"יין פוטר שאר משקין" הוא הן לענין ברכה ראשונה, והן לענין ברכה אחרונה, כמבואר בשולחן ערוך (סי' רח סט"ז)[קצב]. אמנם ברוקח (סי' שכט, רכו ד"ה בפ') הביא "יש אומרים" שיין פוטר דווקא מברכה אחרונה אבל לא מברכה ראשונה. ובבית יוסף (ד"ה כתב) כתב שלא משמע מהפוסקים שחילקו כן, וכן הוכיח מלשון הגמרא שהשוו פת ליין, וכשם שפת פוטרת גם מברכה ראשונה הוא הדין ביין.

שתה מים ואחר כן שתה יין

בשלטי הגיבורים (לב. מדפי הרי"ף סוף אות ד) נסתפק באופן ששתה מים ואחר כך שתה יין אם צריך לברך על כל אחד ואחד לפניה ולאחריה. ובמגן אברהם (סי' קעד ס"ק יד) דן לענין אם יש לו כוס לברכת המזון שאין צריך לברך ברכה אחרונה על המשקין שלפני הסעודה, שיכול לפוטרן בברכה אחרונה של כוס ברכת המזון, ופשטות ביאורו כהלבושי שרד (שם אות יח) ששותה כוס של יין, ומועיל ברכה אחרונה אף על המשקין מדין "יין פוטר שאר משקין", וא"כ מוכח שגם כששותה קודם המים נפטר בברכה אחרונה של היין. והקשה התורת חיים (ס"ק יד) שכיון שכבר מחויב ב'בורא נפשות' טרם ששתה היין האיך יפטר בברכה אחרונה של יין[קצג]. אכן המשנה ברורה (סוף ס"ק לז, עיין שעה"צ ס"ק לט) העתיק דברי המגן אברהם 'אם יש לו כוס שכר לברך עליו ברכת המזון', משמע דווקא שכר שברכה אחרונה שלו 'בורא נפשות'.

שתה פחות משיעור רביעית יין ואחר כן שתה שאר משקין

באופן ששתה פחות משיעור רביעית יין, ולאחר מכן שתה שאר משקין, פסק השולחן ערוך הרב (סדר ברכות הנהנין סוף פ"א סעי' כא) שיברך בורא נפשות. אמנם השער הציון (סי' רח סק"ע) נסתפק מה יעשה, שהרי יש שיטות שמספיק רוב רביעית [או אפילו כזית] לענין ברכת 'מעין שלוש', ואם כן לשיטתם לא יוכל לברך 'בורא נפשות' על המשקין[קצד], 'וכי משום שאין אנו יודעים לברר ההלכה יחויב על ידי זה לברך בורא נפשות', והניח ב'צריך עיון'.

העמק ברכה תלה את הנדון בחקירה ב'עיקר פוטר את הטפל'

ותמה העמק ברכה (פומרנציק, ברכות הנהנין אות ה' עמ' נח) על השער הציון, שהרי הסברא שיין פוטר שאר משקין הוא מדין עיקר וטפל, ומה שטפל פטור פירושו שהטפל הוא בכלל ברכת העיקר ונפטר בה, אך כיון שכאן סוף סוף אינו מברך על היין מעין שלוש [מצד ספק ברכה] שוב צריך לברך על המשקין שלא בירך על העיקר. ותלה זאת בחקירה ביסוד עיקר וטפל אם הטפל נפטר בברכת העיקר כנ"ל, או שהטפל אינו צריך ברכה ומופקע מחיוב ברכה, ומשמע מכאן שסובר השער הציון כצד זה שהטפל אינו צריך ברכה כלל[קצה].

קושיית האגרות משה

אך באגרות משה (שו"ת או"ח ח"א סי' עד) הוסיף לתמוה על השער הציון ב'ממה נפשך', אם סובר שהטפל לא מתחייב כלל בברכה, א"כ אפילו אם היה ברור שפחות מרביעית אינו חייב על היין ברכה אחרונה, מכל מקום פטור אף מהמשקין שהם טפלים. ואילו מלשון השער הציון משמע שרק משום שאין אנו יודעים לברר ההלכה אין סברא לברך בורא נפשות, אלא על כרחך שהטפל חייב בברכה אלא שנפטר בברכת העיקר [ולכן כל כמה שודאי פטור היין, יתחייבו משקין בברכת בורא נפשות], ואם כך אף אם יש ספק אולי נתחייב בברכה על היין, כיון שמצד הספק אינו מברך על היין, אין למשקין להפטר בברכת העיקר. ולכן הכריע שם האגרות משה להלכה להורות שצריך לברך בורא נפשות[קצו].

משקין שברכתם 'האדמה' או 'העץ'

התהלה לדוד (סי' קעד סוף סק"א במוסגר) חוקר במשקין שדין ברכתם היא ברכת 'בורא פרי האדמה' [כגון מים שבישל בהם ירקות] או 'בורא פרי העץ' [כגון מים שנתבשלו בהם פירות] אם נפטרים בברכת היין, ש

ביין בלא סעודה', שתמוה שהרי כך סוברים אליבא דאמת [וכן הקשה המנחת שלמה (שם עמ' רמו)], ולהנ"ל י"ל שכיון שדין 'אחר הסעודה' נתחדש רק במסקנת רב פפא, כתבו בזה הלשון].

קפד. וכפי שיתבאר בסמוך השיטות שצריך 'קביעות'. אמנם הצל"ח גופא הוצרך להשוות לכאן ה'מיגו' שאמרו בגמרא (מג.) לענין יין שלא מועיל לו הסיבה, אבל מגו שמועיל לפת מועיל ליין, ולכן גם תוך הסעודה נחשב קביעות ליין.

קפה. והוסיף להוכיח כן, שכן אין לעשות פלוגתא רחוקה בין רבי חייא והחולקים, וכמו שלהלכה שפת פוטרת מחמת הסעודה צריך קביעות פת [כצד הראשון במגן אברהם (סי' קעז סק"א)], הוא הדין לרבי חייא שאמנם פת פוטרת הכל אבל דווקא באכילת קבע, ובדומה לפת אף ביין צריך קביעות, ובזה קיי"ל כוותיה [והוסיף, שהוא כל שכן, שהרי התוספות לא פסקו כלל הדין שיין פוטר, וא"כ אף החולקים על התוספות על כל פנים יצריכו 'קבע']. ועל פי זה תמה על המגן אברהם (שם) שנראה שפשוט לו לאידך גיסא שביין אין צריך קביעות.

קפו. וכלשונו 'ואם בירך על היין שקבע עליו ורוצה אח"כ לשתות שאר משקין' כו'. וכך דקדק בלשונו העולת תמיד (סק"ב).

קפז. ועיי"ש שאף מה שדנו שבזמנינו אין 'קביעות', הכוונה שאין הקביעות חשובה שיפטור אפילו אין לפניו ואין דעתו כמו שסעודת פת פוטרת, אבל מכל מקום צריך שתהיה 'קביעות לשתיית היין'. עוד כתב החיי אדם, שכוס אחד או ב' של יין לא יפטור משקין, ואף לשיטות שמועיל כוס אחרת על כל פנים נצרך שלא יהיה בדרך ארעי, וכגון בקידוש כשאינו שותה אלא מלא לוגמיו שלא יפטור שאר משקין. ולכן תמה החיי אדם על המגן אברהם (ס"ק יא) שיין של קידוש פוטר שאר משקין [עיי"ש שהשוה החיי אדם ל'פת' פחות מכזית, שבזה דן המגן אברהם (ריש סי' קעז) והוסיף שלא שייכת כאן סברא לחלק בין שבת לחול, כיון שדווקא בפת חובת אכילת כזית ל'סעודת שבת' מחשיבה את הקביעות, אבל קידוש לא נחשב 'סעודה' (עיין סי' רעג ס"י). אך בערוך השולחן (סי' קעד ס"ב) צידד שצריך 'קביעות יין' לפטור, ומכל מקום שונה קידוש והבדלה שאין קידוש אלא במקום סעודה, ואפילו הבדלה נחשבת קביעות על פי התוס' בברכות (מג. סוף ד"ה הואיל)]. ולהלכה קבע החיי אדם שבשתה כוס אחת או ב' דרך ארעי [ואין בדעתו למשוך עצמו ביין ולא היה בדעתו לשתות שאר משקין] שיש להסתפק לענין ברכה אחרונה, ולענין קידוש הכריע שכיון שנחלק בזה על המגן אברהם, לכן יכוין שלא לפטור שאר משקין, ומכל מקום יברך שהכל על מעט צוקר ויכוין לפטור שאר משקין [וראה לקמן למה לא נטפל הסוכר ליין].

קפח. וכן כתב הפרי מגדים (א"א ריש סי' קעז) לענין לשון הלבוש שאין 'קבע' דווקא.

קפט. וכן דקדק מהאגודה (פרק כיצד מברכין סי' קנ).

קצ. עיי"ש שער הציון (סי' קעד סק"ה) שמנה כל הסוברים כן, והוסיף לדקדק כן אף מרבינו חננאל שהובא בראשונים (רבינו יונה, תוס' רבינו יהודה ואור זרוע) שלא הזכיר שצריך קבע. וכן הביא גם מדברי השל"ה (עמק ברכה כלל יב דין ב).

קצא. ועיין לשון המרדכי (רמז קנ) בשם הר"מ שהצריך שיהיו לפניו יין ושאר משקין 'אבל היכא דאין המשקין לפניו בשעה שבירך על היין והוצרך לברך על המשקין דהא [ויש גורסין 'און'] השתא בזמן הזה ליכא קבע לשתות יין ולא שייך ביה למימר הסיבה לשתות ולא פטר'. וביאר השער הציון (סי' קעד סק"ה) שמספיק או 'קבע' [בזמנם] או 'לפניו' [בזמנינו]. ועל פי זה תירץ השער הציון (שם) את לשון הרשב"א שכתב 'קבע' היינו שבכהאי גוונא אין צריך שיהיו לפניו, וכמשמעות המרדכי. ועיין תהלה לדוד שמה שכתב המרדכי הנ"ל שבפורים ובברית מילה נחשב 'קבע' היינו גם לדידן שאז מודה לדעת הטור. עוד כתב התהלה לדוד ליישב בזה מה שכתב המגן אברהם שיין של קידוש פוטר שאר משקין, ותמה החיי אדם (כלל נה נשמת אדם אות א) שהרי לא קבע [לשיטתו שאין קביעות ליין אף בקידוש], אלא שסובר שגם בארעי מועיל אם היה לפניו [ועיי"ש שדקדק כן משו"ע הרב (סוס"ד)].

אך כתב הר"ר אברהם מפראג (הו"ד בדרכי משה אות ו, פרישה אות ה) שהטור שלא חילק בין זמן הזה לזמנם, חלק על המרדכי [ולפי"ז צריך שיהא 'לפניו']. אמנם הט"ז (סק"ב) הביא להלכה את דברי המרדכי שצריך שיהיו המשקין לפניו בשעת הברכה [והביאו העולת תמיד והאליה רבה מהשיירי כנסת הגדולה (הגב"י אות י) שכתב שאם שותה ארעי ואין שאר משקין לפניו אין היין פוטר, וכתב שאפשר שמדובר שאין דעתו לשתות עוד], ותמהו האחרונים (דגול מרבבה הו"ד בשערי תשובה סי' קעד, וכן כתב בצל"ח מב. ד"ה ואדאנן, פרי מגדים סי' קעד משב"ז סק"ב) שהרי מסקנת הדרכי משה הנ"ל שלא קיי"ל להלכה כן, וא"כ אין צריך שיהיו לפניו [ואכן הכריע המשנה ברורה (שם, שעה"צ סק"ח) שיש לחוש לדבריהם, ולכן לכתחילה יהיו לפניו כשמברך על היין. ועיי"ש שלא מספיק שהיו המשקין לפניו בשעה שעמד היין לפניו, אם לא היו בשעת הברכה. וראה שם באופן שיש 'קביעות' שאם באו לפניו אחר גמר שתיית היין צריך ודאי לברך אלא אם כן היתה דעתו על המשקין קודם גמר שתיית היין]. אכן התורת חיים (סק"ב) תירץ שכוונת הט"ז אף לדידן [ששייך 'קבע'] באופן שלא קבע אלא שתה ארעי שיועיל 'לפניו' [והוצרך לכך כיון שסתם המחבר ולא כתב ב'קבע'].

קצב. עיין רש"י (מא: ד"ה פת) שכתב בדברי רבי חייא 'פת פוטרת בין לפניהם בין לאחריהם', ובביאור הגר"א (סי' קעד אות ג) הביאו וכתב 'הוא הדין יין'. וראה לשון המרדכי (רמז קנ, הו"ד בדרכי משה אות ו) שחידש שאף לענין ברכה אחרונה פוטר יין את שאר משקין מקל וחומר, 'ומה דברים הבאים שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה שפת אין פוטרתן מברכה שלפניהם פוטר מברכה של אחריהם, שאר משקין שהיין פוטרתן מברכה שלפניהם אינו דין שיפטור אותם מברכה שלאחריהם'. משמע שיותר פשוט שפוטר לענין ברכה ראשונה.

קצג. והוכיח הלבושי שרד, מאופן שהביאו לו המים אחר ששתה היין, שפסק המגן אברהם (סי' רח ס"ק כד) שלא נפטר בברכה אחרונה של היין, וכל שכן כאן שהמים קודם היין. אמנם דעת השל"ה (הו"ד במגן אברהם שם) שגם בכהאי גוונא שהביאו לו מים אחר ששתה יין נפטר בברכה אחרונה שעל היין, וכן פסק המשנ"ב (שם ס"ק עג, שעה"צ ס"ק עב). ולפי"ז נפל הקל וחומר.

קצד. מצד שפוטר שאר משקין, ולברך 'על הגפן' אינו יכול כל זמן שלא שתה רביעית שהוא שיעור המחייב לכולי עלמא [אף שלגבי ברכה ראשונה מספיק 'מלא לוגמיו' לפטור משקין, כאן צריך קודם כל שיעור לחיובן].

קצה. אמנם העמק ברכה (שם) הוכיח כצד זה שהטפל נפטר בברכת העיקר [ומקורו ממה שמצינו שצריך שתהיה דעתו על הטפל, כמבואר בבעל המאור בסוגיין, ראה מה שנתבאר בזה בתחילת המערכה בשיטתו], ולכן הכריע באופן ברור שיברך על המשקין הטפלים.

קצו. ועיין שם עוד מה שחידש האגרות משה, ש'בורא נפשות' שייך ביסודו אף לפת ויין ושבעת המינים, אלא שלכתחילה יש לברך ברכתן הראויה [מעין ג' או ברכת המזון], והוכיח כן מהדין לענין פחות משיעור פת ויין שמצטרפין להתחייב בורא נפשות עם חצי שיעור אחר,

לומר שיין פוטר דווקא 'משקין', ואילו אלו שברכתם כברכת הפירות נחשבים כ'אוכל' ולא כ'משקין'[קצז].

השותה יין למצוה אם פוטר שאר משקין

דעת הבתי כהונה (ח"ג כלל בית דין סי' ב) שכל דין 'יין פוטר שאר מיני משקין' היינו דווקא בשותה יין מפני שרוצה לשתותו, אבל השותה יין מצד 'ברכת המצוות' כגון 'כוס של ברכת המזון', אין היין פוטר שאר המשקין. אך רעק"א (הגהות לשו"ע ריש סי' קעד) ציין לדברי המגן אברהם (סוף ס"ק יא) ש'כוס של קידוש' פוטר שאר משקין. ותירץ המהרש"ם (דעת תורה סי' קעד שם) שיש לחלק, שדווקא לענין 'קידוש' כיון שצריך 'קידוש במקום סעודה' לכן פוטר שאר משקין, ואינו דומה ל'כוס של ברכה'. אמנם הבאר היטב (סק"ט) הביא מהגינת ורדים (לר' אברהם המצרי, כלל א סי' א,ג) שכוס של ברכת המזון פוטרת את הקפה שלאחר מכן[קצח].

מערכה כג

צירוף לברכת הזימון

א. מקור וגדר חיוב זימון / **ב.** אופן וגדר בברכת המזון בשלושה שאכלו כאחד / **ג.** צירוף באנשים שאינם אוכלים זה מזה / **ד.** כללים וגדרים בדין צירוף לזימון

א. מקור וגדר חיוב זימון

מצות עשה מן התורה לברך ברכת המזון על הפת, וזה נלמד בגמרא (כא.) מהנאמר (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת'. ומן התורה החיוב הוא השלושה ברכות הראשונות שבברכת המזון, והברכה הרביעית מדרבנן. כשאכלו שלושה אנשים או יותר יחד, חייבים לברך את ברכת הזימון. וכיצד מזמנים, אחד מהסועדים אומר לשאר המברכים 'נברך שאכלנו משלו', והם עונים 'ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו'. ובמקום שיש עשרה שאכלו כאחד, יש להוסיף לברכת הזימון הזכרת השם.

מקור החיוב נלמד בגמרא (מה.) 'אמר רב אסי, דאמר קרא (תהלים לד ג) 'גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדיו' [היינו שהאחד אומר לשנים 'גדלו']. ורבי אבהו למד כן מהפסוק (דברים לב ג) 'כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו' [והיינו כנ"ל שהאחד אומר לשנים 'הבו גודל'].

עוד הובאה ברייתא בגמרא (מח.), תנו רבנן מנין לברכת המזון מן התורה, שנאמר 'ואכלת ושבעת וברכת', 'וברכת' זו ברכת הזימון 'את ה' אלהיך' זו ברכת הזן וכו'[א], ורבי דחה דרשה זו, שאין ללמוד מהפסוק הנ"ל לברכת הזימון, אלא מ'גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדיו'.

ועיקר הזימון פירש רש"י (מה. ד"ה שלשה שאכלו) שהיא להזדמן יחד לצירוף ברכה בלשון רבים כגון נברך[ב]. ומבואר שעיקר הזימון הוא לעשות את הברכה לברכה של רבים. אמנם יש מהראשונים[ג] שכתבו, שענין הזימון הוא דרך אזהרה והתראה להתעורר על כוונת הברכה.

מחלוקת הראשונים אם ברכת הזימון מן התורה

ונחלקו הראשונים והאחרונים אם ברכת הזימון חיובה מן התורה או מדרבנן[ד]. ויש מי שחילק[ה], שברכת הזימון בעשרה מדאורייתא, ובשלושה היא מדרבנן. ויש שכתבו, שמדברי התנא של הברייתא שלמד מהפסוק בתורה שהוא חיוב כשאר שלושת הברכות שעל המזון, נראה שהיא מדאורייתא, אבל רבי שלומד מהפסוק 'כי שם ה' אקרא', אין זה מוכרח שהוא מדאורייתא, ויתכן שזו אסמכתא בלבד[ו].

ביאור העמק שאלה בלימודים על ברכת הזימון

ובשאילתות (שאילתא קמו) כתב, שהמקור לזימון הוא מקרא 'ואכלת ושבעת וברכת'. ובעמק שאלה הקשה, שבמקום אחר (שאילתא נא) כתב שהמקור לזימון הוא מהפסוק 'גדלו לה' אתי'. וביאר שנראה שהלימוד מהפסוק 'ואכלת ושבעת' ומ'גדלו לה'' הם שני עניינים נפרדים, שמהפסוק הראשון לומדים את עיקר ברכת הזימון, והיינו נברך שאכלנו משלו, ומהלמודים האחרים לומדים שאחד מברך ומוציא את כולם.

נפקא מינה בספק חיוב זימון

ונפקא מינה בדין ברכת הזימון אם חיובו מדאורייתא או דרבנן, כתב הפרי מגדים (או"ח סי' קצב משב"ז סק"א) לגבי ספיקות, כשיש לעשרה אנשים ספק אם חייבים בברכת הזימון, אם נאמר שחיוב הברכה אינו אלא מדרבנן, אין לברך בהזכרת השם מספק, וכן לגבי נער בן י"ג שנה שלא הביא שערות אם יכול לזמן[ז]. וכן ציין הפרי מגדים (שם סי' קצא א"א סק"א) למחלוקת המגן

נמצא שבעצם שייך כל דבר לבורא נפשות, אלא כיון שמחויב כבר בברכתו הראויה 'מצא שבורא נפשות הוא 'לבטלה' [שאין לברך שתי ברכות על דבר אחד]. ונפקא מינה שבמקום שאינו מברך מעין שלוש כמו בספיקו של השער הציון הנ"ל שמצד ספק אינו מברך מעין שלוש, ממילא חזר לברכת 'בורא נפשות' [ואין לחוש שמא יבוא חכם ויברר הספק, שהרי בדורינו אין מי שיכריע, וגם אין לחוש שמא יבוא אליהו קודם הזמן שיכול עדיין לברך, שלא חוששים בשעה קלה שיבנה בית המקדש (עיין תענית יז)], ועל כן הורה למעשה אף בחצי רביעית יין וחצי רביעית שאר משקין שיש לו לברך בורא נפשות. וכן במקום שאין לו 'סידור' ואינו יכול לברך בעל פה 'ברכת המזון' או 'מעין שלוש' [ועד שימצא סידור כבר יעבור זמן עיכול] אף שלכתחילה אין לו לאכול ולשתות, אם כבר אכל ושתה, יברך בורא נפשות.

קצז. וראה במגן אברהם (סי' רד ס"ק יז) לענין 'מי תאנים' שאינם נפטרים ביין, עיין שם, וכן מדוקדק מהשולחן ערוך הרב (סדר ברכות הנהנין סוף פ"א סכ"א) שכתב שפוטר מברכה ראשונה 'שהיא שהכל נהיה בדברו' [וכן בכף החיים (סי' רב ס"ק פב)], אך יש אחרונים שחולקים [עי' שבט הלוי (שו"ת ח"ד סי' יד סק"ב, ח"ח סי' קסז סק"ג)].

קצח. ועיין שם בגינת ורדים שהוסיף לחלק לפי דעת הבתי כהונה, בין קידוש לכוס ברכת המזון [כדעת המהרש"ם].

א. כן גירסת הגהות הגר"א, וכן איתא בתוספות (מה. ד"ה עד היכן), וכן הגירסא בתוספתא (פ"ו ה"א). אמנם לפי הגירסא שלפנינו ברכת הזימון נלמד מהתיבה 'אלהיך', וביאר המהרש"א (ח"א,שם ד"ה את ה'), שהואיל ואין בברכת הזימון אלא 'נברך שאכלנו משלו', ועיקר הזימון הוא בעשרה שאומרים 'נברך אלהינו', אפשר ללמוד מהתיבה 'אלהיך' לברכת הזימון.

ב. וכן כתב המרדכי (רמז קנה).

ג. מאירי (מה. ד"ה שלשה), וכעין זה בספר המאורות, ובכל בו (סי' כה) והאבודרהם (הל' ברכות ש"א). ובריטב"א (מה. ד"ה שלשה) כתב, 'וחובת זימון מפני כבוד הבורא כשהן מתחברין ומתרין זה לזה לברכו, ומשום ברוב עם הדרת מלך'. והגרש"ז אויערבך (מחברות כתב יד על ברכות פרק שלשה שאכלו) כתב, שגדר הזימון הוא כעין הקדש לקרבן או קבלה לתענית, שכך הם קובעים עצמם לברכה.

ד. הטור (או"ח סי' קפח) בשם הראב"ד, והלבוש (סי' קצח ס"ח), וכן כתב הדרישה (סי' קפב) בשם ראבי"ה [וכתב הדרישה שנפקא מינה היא לגבי זימון באכילת פירות משבעת המינים, עיי"ש], וכן משמע מדברי היראים (סי' רנג) [אך בתועפות ראם כתב, שאין ראיה מדבריו]. וכן נראה שמוכח מדברי רש"י (מו. ד"ה דקסבר) שביאר שלדעת רב ששת יחיד המברך ברכת המזון אינו מברך את ברכת 'הזן', והרי ברכת הזן היא מדאורייתא, ולא יתכן שחכמים יעקרוה מהיחיד ויתקנוה כברכת הזימון [וכפי שתמהו התוספות (שם ד"ה עד) על שיטת רש"י], אלא ודאי ששיטת רש"י שברכת הזימון מדאורייתא. וכן מסיק הברכת ראש (שם בפתיחה לפרק שלשה שאכלו) והחזון איש (או"ח סי' לא סק"א). אמנם במאירי (מה. ד"ה וענין הזימון) ובשיטה מקובצת (מה. ד"ה מנא) כתבו, שברכת הזימון היא מדרבנן, והפסוק הוא 'אסמכתא בעלמא'. וכן כתב האליה רבה (סי' קצט אות ו) והפרי מגדים (שם א"א סק"ו), וכן הביא המשנה ברורה בשער הציון (שם ס"ק טז), שדעת רוב הפוסקים שהיא מדרבנן. אך החזון איש (שם) כתב על דברי המשנה ברורה שלא ידע מי הם רוב הפוסקים שסברו שהיא מדרבנן. אמנם אפשר לומר, שהפרי מגדים שנקט שכן דעת רוב הראשונים, סמך על הראשונים במשנה בחלה (פ"א מ"ח) לגבי עיסת הכלבים [היינו עיסה שנתערב בה מורסן, או עיסה רגילה שייחדה לכלבים], שאם אין הרועים אוכלין ממנה אינה חייבת בחלה, ואין מערבין בה ואין משתתפין בה, ואין מברכין עליה, ואין מזמנין עליה. ומה שאמרו שאין מברכין עליה, פירשו הר"ש (ד"ה ומברכין) והריבמ"ץ (ד"ה ומערבין) והר"ע ברטנורא (ד"ה ומערבין), שהכוונה לברכת 'המוציא' [וכן פירש רש"י (ביצה כא. ד"ה ומברכין), שהנידון במשנה על ברכת המוציא], ומוכח שבברכת המזון שהיא מדאורייתא אין פטור בעיסת הכלבים, הואיל ומכל מקום נאכלת על ידי האדם על ידי הדחק [ובפרט לדעת רבי בא בשם שמואל ורב אמי בשם ר' חייא שפירשו שעיסת הכלבים היא עיסה גמורה אף למלכים אלא שייחדה לכלבים], ואי אפשר לפטור מברכת המזון דאורייתא. ומכל מקום מבואר במשנה שאין מזמנים על אכילה זו, הרי משמע מדברי הראשונים שאין ברכת הזימון מן התורה אלא מדרבנן, ולפיכך פטרו רבנן את אכילה זו מזימון. ועיין עוד בחידושי הגר"ח הלוי (חמץ ומצה פ"ט ה"ה) שביאר, שאין מברכין המוציא על עיסת הכלבים אף שזה לחם גמור, הואיל ואין החיוב אלא מדרבנן, ובדרך אמונה (בכורים פ"ו ה"ה) הביא את דברי הגר"ח, וכתב עליו שלדבריו צריך עיון מדוע אין מזמנים, והרי לדברי החזון איש ברכת הזימון דאורייתא.

ה. קרית ספר (ברכות פ"ה). אמנם הישועות יעקב (או"ח סי' קצד ס"א) והחזון איש (שם) נקטו, שזימון מן התורה מתקיים בשלושה, והוספת הזכרת ה' בעשרה אינו אלא מדרבנן.

ו. כך למד הפני יהושע (מה. ד"ה מנא, מח: ד"ה מניין), וכעין זה כתב המרומי שדה (מה. ד"ה שלושה שאכלו) שהמקורות שהובאו בגמרא (שם) אינם לעיקר חובת זימון כמבואר ברש"י (ד"ה מנא), אלא עיקר הזימון נלמד ממה שנאמר 'ואכלת ושבעת וברכת', וברכה זו ברכת הזימון, כמבואר בגמרא (מח.), ומה שהגמרא דנה 'מנא הני מילי', היינו לזה שזימון בשלושה. ועיי"ש שהוסיף שרש"י לשיטתו במה שפירש (מו. ד"ה דקסבר) שברכת הזן אינה נאמרת אלא בשלושה.

ז. ועיין במשנה ברורה (סי' קצג ס"ק כז) ובביאור הלכה (שם ד"ה עמהם) שכתב, שבשלושה שאכלו ויש להם ספק אם חייבים אם לאו יש להם רשות לזמן, כיון שמזמנים בלי הזכרת השם, אבל

אברהם (שם) והסמ"ע (חו"מ סי' שלז סק"מ) אם פועל בזמן חז"ל חייב בברכת הזימון, שלכאורה זה תלוי בשאלה האם החיוב הוא מדאורייתא או מדרבנן[ח].

ב. אופן וגדר ברכת המזון בשלושה שאכלו כאחד

בעיקר ענין הזימון מצינו דין מחודש, באופן שבו צריכים המצטרפים לברך ברכת המזון. שהרי הכלל הוא[ט], שברכת הנהנין אינה דומה לברכת המצוות, שברכת המצוות יכול אדם להוציא את חבירו בברכתו אף שלא נתחייב בה, מטעם ד'כל ישראל ערבים זה בזה', אבל ברכת הנהנין מי שלא נהנה אינו יכול להוציא מי שנהנה, ואפילו זה שנהנה אינו יכול להוציא לאחר שנהנה, אלא אם כן קבעו יחד, ורק בדבר שהקביעות מועלת בו, כמו לאכילת פת וכיוצא בו, שקביעותם מצרפתם להיותם כגוף אחד וברכה אחת לכולן[י]. וגם זה שייך רק בברכה ראשונה שדעתם להתחבר ולקבוע עצמן יחד לאכול[יא], אבל בברכה אחרונה אינם מצטרפין זה עם זה שכולם יפטרו בברכת האחד. וכן כשאכלו שנים כאחד ונתחייבו בברכת המזון, מבואר בגמרא (מה:) 'אמר אביי נקיטינן שנים שאכלו כאחת מצוה ליחלק'[יב]. אך בשלושה שאכלו כאחד ונתחייבו בברכת הזימון, התחדש שכיון שנתחייבו בזימון ואומרים ביחד נברך, הזימון עושה אותם כמחוברים יחד, ויכול המברך לברך כל ברכת המזון יחד, והשומעים יתכוונו לצאת בשמיעתם, ויענו אמן, אפילו אם הם בקיאים לברך [אולם מבואר בפוסקים[יג], שכיום שקשה לכוין מתחילה ועד הסוף יש למסובים לומר בלחש ביחד עם המברך].

אך נחלקו הפוסקים אם דבר זה שהמזמן מברך ומוציא את השומעים, הוא מעכב בעצם חלות הזימון, והיינו שיסוד דין זימון הוא לברך ברכה משותפת[יד], או שמא אין ברכת הזימון מחייבת לברך על ידי שאחד מוציא את כולם, אלא יסוד הזימון הוא תוספת ברכה של אמירת 'נברך שאכלנו משלו' ועניית 'ברוך שאכלנו משלו', רק שעל ידי הזימון נעשה קביעות שבזה מתקיים התנאים שיוכל אחד להוציא את השני, והיינו שאין חייבים לברך כל אחד לעצמו, אלא רשאי האחד להוציא את כולם.

הטעם שבברכה ראשונה אפשר לצאת מאחר ולא בברכה אחרונה

וטעם החילוק בין ברכה ראשונה שאחד מוציא את חבירו כשיושבים ואוכלים יחד, ומאידך בברכת המזון כל שאכלו שנים כאחד מצוה ליחלק, ואינו מוציא את חבירו, מצינו כמה דרכים בראשונים: א. התוספות (מה. ד"ה אם, באופן הראשון) ובתלמידי רבינו יונה בשם ר"י הזקן (ד"ה שנים שאכלו), שהואיל ויושבין לאכול יחד דעתן להצטרף ואחד מברך להוציא את חבירו, אבל בברכה של סוף סעודה שמסתלקין זה מזה צריך לברך כל אחד לעצמו. ב. באופן נוסף פירשו התוספת (שם), וכן הביא הרא"ש (פ"ז סי' ו) שה"ר יוסף פירש בשם הרשב"ם, שהואיל וברכת המזון דאורייתא החמירו רבנן שכל אחד יברך לעצמו[טו]. ג. והתוספות בחולין (קו. ד"ה ושי"מ) כתבו, שחלוק ברכה ראשונה שכל אחד מרויח באותה ברכה שעל ידי כן מותרין לאכול ולהנות ולפיכך מצטרפין יחד, אבל בסוף שכבר אכלו אין מצטרפין.

ברכה אחרונה וזימון על הפירות

ולגבי זימון על פירות, אמרו בגמרא (חולין קו.) 'אמר רבה בר בר חנה, הוה קאימנא קמיה דרבי אמי ורבי אסי, אייתו לקמייהו כלכלה דפירי, ואכלו ולא משו ידייהו, ולא יהבו לי מידי, ובריך חד חד לחודיה'. ומכאן למדו שאין זימון לפירות. ואולם לגבי ברכה אחרונה על פירות אם אחד יכול להוציא את האחרים, כתב הפרישה (או"ח סי' קצג סק"א) בשם הלבוש שלטעם הנ"ל שבברכה דרבנן אפשר לצאת בברכת השני, מובן היטב טעם הדבר, שאף בפירות הואיל ואין ברכתם אלא מדרבנן אחד יכול להוציא את כולם. אך לטעם זה יש להעיר על מנהגינו, שאין אחד מוציא את חבירו בברכת הפירות. והפרישה הוכיח שהעיקר כטעם הראשון, שעיקר החילוק בין ברכה ראשונה לברכה אחרונה הוא, שבתחילה יש קביעות מה שאין כן בסוף. אמנם הט"ז (שם סק"א) כתב, שאפשר ליישב אף לטעם הראשון[טז].

ולגבי אכילת פירות משבעת המינים, דעת כמה ראשונים[יז] שחייב בזימון. וטעם הדבר פירשו האחרונים[יח], שהואיל וברכת מעין שלוש דאורייתא חייב בזימון, ולפיכך כתב הב"ח (שם ד"ה ואם), שיש ליזהר שלא יקבעו ג' ביחד על ז' מינים, כדי שלא ליכנס לספק. אך המשנה ברורה הביא (שם סק"ו) בשם הברכי יוסף (שם סק"א), שלא צריך לחוש לשיטה זו ואפשר לאכול יחד פירות שבעת המינים ופת הבא בכיסנין.

הטעם שאין זימון לפירות

ובטעם הדבר שאין זימון על הפירות, יש לחקור האם הוא מחמת שחסר בקביעות וצירוף בפירות, או שעיקר הטעם הואיל ואין בפירות ג' ברכות של ברכת המזון לא שייך להוסיף ברכת הזימון. ובאמת שבתוספות (לז. ד"ה נתן) מבואר, שלדעת רבן גמליאל שיש חיוב ג' ברכות באכילת פירות משבעת המינים שוב שייך אף חיוב זימון. אך מדברי הראב"ד (ברכות פ"א הי"ט) והריטב"א (הל' ברכות פ"ה ה"ו) נראה, שאין קביעות כלל לאכילת פירות[יט].

והנה מדברי הריטב"א (שם) נראה, שענין הזימון לפירות ודין צירוף להוציא אחד את השני בזה אחד הוא, שכתב 'אין צירוף מועיל לצאת אדם בברכת חבירו אלא בברכת הנהנין שלפני אכילה ושתייה, אבל בברכה שלאחריו אין צירוף מועיל, וכל אדם חייב לברך לעצמו אלא אם הוא בור שיוצא בברכת חבירו, וזהו שאמרו (חולין קו.) אין זימון לפירות, חוץ מן האוכל פת שיש עליו שלש ברכות שמועיל לו צירוף וזימון'. ובטעם הדבר כתב הריטב"א (שם פ"ה ה"ז), 'ומפני מה יש זימון לפת לבדו יותר משאר מיני דגן ופירות, טעם הדבר, לפי שאין הצירוף הוכחה ועושה חיבור אלא לפני אכילה שהחבורה קיימת, אבל לאחר שאכלו או שתו כיון שאין חייבים לברך אחריהן במקומן, מכיון שגמרו לאכול ולשתות וראוי כל אחד ללכת לדרכו בטל השיתוף והצירוף ונתפרדה חבילה, אבל לחם שחייב לברך אחריו במקומו, שאפילו אם אכל כזית כאן ושכח והלך לדרכו קודם שיברך וגמר שם סעודתו, חייב לחזור למקומו הראשון ולברך, אע"פ שגמרו מלאכול צירוף והוכחה שעשו מתחילה הרי הוא קיים כמות שהיה'. ולדבריו החילוק בין קביעות לברכה ראשונה לברכה אחרונה הוא בזה שבתחילת האכילה עדיין החבורה קיימת, ושפיר יש צירוף בין האוכלים, מה שאין כן בברכה אחרונה. וזה דווקא בפירות וכדומה, אבל בפת הואיל וחייבים לברך במקום שאכלו נשאר הצירוף אף אחר האכילה, ואפשר לזמן ולברך יחד[כ].

בזימון בעשרה כשיש ספק עדיף שלא לקבוע ביחד שלא יצטרפו לזימון. ולגבי זימון בקטן שלא הביא ב' שערות, נראה מדברי הרמ"א (שם ס"י), שבסתמא אפשר לצרף נער בן י"ג שנים אף שלא נודע שהביא שערות. וביאר במשנה ברורה (שם) דאמרינן כיון שהגיע לכלל שנים, מסתמא כבר הביא שתי שערות, ושוב אין צריך בדיקה.

ח. וראה עוד בפרי מגדים (שם סי' קצד א"א סק"ג) שכתב, שבאופן שאינו יודע את ברכת הזימון אין זה מעכב מלברך את הג' ברכות, הואיל וברכת הזימון אינה אלא מדרבנן, ומשמע שאם החיוב מדאורייתא הרי זה מעכב מלצאת בשאר הברכות.

ט. כפי שמצינו בראש השנה (כט.).

י. ומקור הדבר הוא במשנה בברכות (מב.), 'היו יושבין כל אחד מברך לעצמו, הסבו אחד מברך לכולן'. והיינו שאין מוציא אחד את כולם אלא אם כן הסיבו יחד. ובטעם הדבר שאין זה כברכת המצוות שאפשר להוציא את חבירו בלי קביעות מדין 'שומע כעונה', עמד בזה הרשב"א (מב: ד"ה ולענין). וביארו הראשונים [הרשב"א (מח. ד"ה הא) והריטב"א (הל' ברכות פ"ה ה"ט) והרא"ש (פ"ז סי' כא)] בשם הירושלמי (פ"ג ה"ג), שממה שנאמר (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת', יש ללמוד שדווקא מי שנהנה יברך. ועיין חזון יחזקאל (על התוספתא, ברכות פ"ה אות כד), שביאר שדין שומע כעונה שייך על ידי שחיוב המצוה מוטל עליהם כאחד, ואף שגם היוצא מוציא, זה מטעם ערבות של כל ישראל זה לזה, אך בברכת הנהנין עד שלא יצטרפו בהסיבה הקובעת אותם יחד לאכילה אין שייכות ביניהם. ובעיקר קושיית הרשב"א, עיין ברשב"ץ (מה: ד"ה אמר) ובפני יהושע (מג. ד"ה ר' יוחנן) מה שתירצו בזה. ולענין דיעבד, אם אחד מברך ובא להוציא אחרים שלא אכלו עמו, עיין ברא"ש (פ"ו סי' לג) שאף בדיעבד לא יצאו, אך הבית יוסף (או"ח סי' קסז) הביא דעת ראשונים שבדיעבד יצאו.

יא. אמנם דעת רש"י (מה: ד"ה מצוה), שמה שאמרו בגמרא ששנים שאכלו מצוה ליחלק, נאמר אף לגבי ברכה ראשונה, והתוספות (מה. ד"ה אם) דחו דבריו, והוכיחו שבברכה ראשונה מוציאין זה את זה שנים לדברי הכל.

יב. ועיין עוד בגמרא (מה.) שנחלקו רב ורבי יוחנן, אם שנים שאכלו כאחד רשאים לזמן. ופירשו בתוספות (שם ד"ה אם רצו) שהטעם משום שצרכים לברך כל אחד לעצמו.

יג. כן הביא הבית יוסף (או"ח סי' קפג ד"ה כתוב בשבלי הלקט) מהשבלי הלקט (סי' קנו) בשם ה"ר אביגדור, וכן כתב בארחות חיים (הל' ברהמ"ז אות יא) בשם הרב פרץ, וכן פסק בשו"ע (שם ס"ז). ועיין משנה ברורה (שם ס"ק כז) שביאר את שורש הדין, וז"ל 'אף דמדינא היה יותר נכון שישמעו המסובין כל הברכת המזון מפי המזמן, והוא יוציאם בברכתו ובעצמן לא יברכו כלל, מ"מ בעבור שמצוי בעוה"ה שהמסובין מסיחין דעתם ואינם מכוונין לדברי המברך כלל, ונמצא שחסר להם ברכת המזון לגמרי, ומבטלין עשה דאורייתא בידים, לכך נכון כהיום יותר שהמסובין יאמרו בעצמן בלחש כל מלה ומלה עם המברך, כדי שיברכו יחדיו, ונקרא עי"ז ברכת זימון, ומתקיים מה שאמר הכתוב 'גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדיו', דמזה ילפינן ברכת זימון.

יד. ובאופן הברכה המשותפת מצינו כמה דרכים בפוסקים, וכפי שיתבאר להלן.

טו. ונפקא מינה בין הטעמים כתב הפרי מגדים (שם סי' קצג משב"ז סק"א), כשאכלו פחות משיעור שביעה שהברכת המזון מדרבנן, וכתב שנכון לחוש לטעם הראשון, ואם לא אכל כדי שביעה שחיובו הוא רק מדרבנן מצוה ליחלק ולברך כל אחד לעצמו.

טז. והיינו על פי מה שפסק הרמ"א (או"ח סי' ריג ס"ב) כדעת הראב"ד (ברכות פ"א הי"ב), שבשאר אוכלים חוץ מפת ויין לא צריך הסיבה וקביעות כלל גם לענין ברכה ראשונה, ולעולם מצוה ליחלק, והוא הדין גם לברכה אחרונה שאף שהיא מדרבנן אין בזה קביעות ומצוה ליחלק.

יז. ראבי"ה (ברכות סי' קכד) בשם רבינו האי גאון, מרדכי (פ"ז רמז קנה), והובא בבית יוסף (או"ח סי' קצב ד"ה כתב המרדכי).

יח. דרישה (או"ח סי' קצב אות א) העמק שאלה (סי' קמו אות ו).

יט. שכן כתב הראב"ד (שם) לגבי האוכל דבר איסור שאינו קובע לזימון, 'והוא כעין אכילת פירות שאין להם קבע לזימון', הרי שאכילת פירות אינה קובעת כלל לזימון.

כ. ומה שאין האחד מוציא את חבירו באכילת פת [כשאין צירוף לזימון], צריך לומר כדברי הראשונים הנ"ל, שבברכת המזון דאורייתא החמירו יותר.

משמעות הגמרא שאין הצירוף לברכת המזון מעכבת את ברכת הזימון

והנה בגמרא (מו.) אמרו, 'עד היכן ברכת הזמון, רב נחמן אמר עד נברך, ורב ששת אמר עד הזן'. ופירשו התוספות (ד"ה עד) ועוד ראשונים[כא], שמדובר כאן במקרה המוזכר בגמרא (מה:), שאחד מפסיק את סעודתו בשביל שנים כדי שיזמנו עליו, עד היכן צריך להמתין לשנים קודם שימשיך בסעודתו, אם מיד אחר אמירת נברך, או שצריך להמתין לסיום ברכת הזן. והטעם פירשו התוספות, 'משום דכיון דנברך אינה ברכה אינו אומרה לבדה אלא יגמור עמה גם ברכת הזן שהיא ברכה'[כב].

דעת הראשונים שצריך לברך ברכת המזון יחד

ולכאורה מבואר בגמרא, שמלבד ברכת הזן שלדעת רב ששת מעכב בברכת הזימון, שאר הברכה אינה שייכת לעיקר הזימון, ולפיכך אין חיוב להצטרף לשאר הברכה. אמנם הבית יוסף (שם סי' קפג ד"ה כתוב בשבלי הלקט) הביא מהשבלי הלקט (סי' קנו) בשם ה"ר אביגדור, וכן כתב בארחות חיים (הל' ברהמ"ז אות יא) בשם הרב פרץ, שכל אחד מהמסובין חייב לומר בלחש עם המברך ברכה ברכה ואפילו את החתימות, וכן נפסק בשו"ע (שם ס"ז), וביאר המגן אברהם (שם ס"ק יב) שטעם הדבר הוא שכיון שמזמנים צרכים לברך יחד.

מחלוקת הבית יוסף והדרכי משה אם יש חיוב לברך יחד

אך כתב הבית יוסף (שם סי' קצג ד"ה ומיהו, סי' קצה ד"ה וכתבו התוספות), שאת חובת ברכת המזון אפשר לצאת אף כשלא ישמעו מפי המברך, ויכולים לצאת על ידי שיברך כל אחד לעצמו, דאין סברא לומר שצריכין לשמוע כל הברכה מפי המברך ואינם רשאים לברך כל אחד ברכת המזון לעצמו[כג]. אמנם הדרכי משה (אות ג) חולק על הבית יוסף שענין זה שצריך לצאת מהמזמן זהו חלק מעצם חובת הזימון, ולפיכך אף כששומע מהמברך צריך לברך לעצמו בלחש, ועונה אחריו אמן על כל ברכה וברכה. ומה שאמרו בגמרא (שם), שברכת הזימון עד הזן, היינו לשום איזה צורך שיש להם, אבל בסתם צריך לשמוע את כל ברכת המזון מהמברך.

אמנם הב"ח (שם ד"ה ומיהו) כתב, שמדברי שאר הראשונים נראה שחלקו על השבלי הלקט וסייעתו, ולשיטתם אין על העונים לברך לעצמם, אלא ישמעו מפי המברך ויצאו ידי חובה, שכן הוא עיקר הזימון. והביא סעד לדבריו מדברי הספרי (דברים פיסקא שו), 'ומנין שאין מזמנין אלא בשלשה, תלמוד לומר 'כי שם ה' אקרא' וגו', ומנין שעונין אמן אחר המברך, ת"ל 'הבו גודל לאלהינו''.

הטעם שבברכת הנהנין עדיף לברך ברוב עם

ומצינו חילוק יסודי בין ברכת המצות לברכת הנהנין, שהנה כתב השו"ע (שם סי' ח ס"ה) לגבי שנים או שלושה שמתעטפים בטלית כאחד כולם מברכין, ואם רצו אחד מברך לכולם. והיינו שמה שאחד מברך לכולם בברכת המצות אין זה אלא רשות. ומאידך לגבי הסבו לאכול יחד שאחד מברך לכולם, נחלקו הראשונים אם זה רשות או חובה, שהרמב"ם (ברכות פ"א הי"ב) נקט שאינו אלא רשות, אך כבר הביאו הכסף משנה והמעדני יו"ט (על הרא"ש פ"ו סל"ג אות כ)[כד], שדעת הרמ"ך שאפילו אם המסובין יודעין בעצמן לברך, מכל מקום הידור מצוה הוא שאחד יברך ויוציא כולם, דברוב עם הדרת מלך. וכן לגבי זימון מצינו, שבמקום שיש צירוף אסור ליחלק ולברך כל אחד לעצמו [ואף ששנינו (נ.) 'שלשה שאכלו כאחת אינן רשאין ליחלק, וכן ארבעה וכן חמשה ששה נחלקין, עד עשרה, ועשרה אין נחלקין, עד עשרים', ומבואר שבמקום שאין החילוק מבטל את הזימון אפשר ליחלק, כבר כתב הדרכי משה (שם סי' קצג סק"ב), שמכל מקום עדיף שלא ליחלק משום ברוב עם הדרת מלך[כה]].

וצריך להבין טעם החילוק בזה, ובשו"ע הרב (שם סי' ריג ס"ו) ביאר בזה, שחלוק גדר ברכת המצות שכל אחד עושה המצוה לעצמו ואין כאן ענין של קביעות שמחשבים כגוף אחד, ועל אף שיש מעלה של ברוב עם, יש גם מעלה בריבוי ברכות משום שמצוה בו יותר מבשלוחו, מה שאין כן בברכת הנהנין במקום שקבעו יחד שהם נחשבים כגוף אחד שנהנה, אין כאן מעלה בריבוי ברכות, ועדיף שאחד יברך ויוציא את כולם.

מחלוקת האחרונים אם צריך השומע להבין את ברכת המזמן

והנה הביאור הלכה (סי' קצג ד"ה אינו יוצא) הביא שהברכת אברהם (עמ' תשלט) כתב, שאף שכשאחד מוציא את חבירו צריך השומע להבין ואם אינו מבין לא שייך בו שומע כעונה, מכל מקום בזימון שאחד מוציא לשנים, וכן בעשרה שאחד מוציא לתשעה, אפילו אינם מבינים יחיד מוציא את הרבים. אך כתב הביאור הלכה, שהרבה אחרונים חלוקים עליו[כו].

הטעם שאין הזכרת שם ומלכות בברכת הזימון

בגדר המטבע של ברכת הזימון, יש לחקור האם חיובו ככל ברכות אלא שנתחדש בזה מטבע ברכה בלי הזכרת שם ומלכות, או שאין בזה תורת ברכה אלא דברי שבח הנאמרים כהכנה לברכת המזון.

ובטעם הדבר שאין בברכת הזימון הזכרת שם ומלכות, אף שאין תורת ברכה בלא שם ומלכות [כמבואר בגמרא (מ:)], מצינו כמה דרכים בראשונים. הראב"ד (מד.) והובא ברמב"ן (נד: ד"ה מאי מברך) וברשב"א (נד. ד"ה וכתב הראב"ד) כתבו, שכל ברכה שאינה קבועה והיא נעקרת לפרקים אינה צריכה הזכרה, והיא כברכת הרשות שהרי יכולים השלושה שלא לאכול יחד[כז].

אמנם הרשב"א (שם) ביאר, שאין בברכת הזימון הזכרת השם הואיל ויש עוד ג' ברכות שיש בהם הזכרת השם. ובמאירי (מה. ד"ה בענין הזימון) כתב, שענין הזימון הוא דרך הזהרה והתראה להתעורר לברך בכוונה, ולפיכך אין בו הזכרת ה', ואף בזימון של עשרה אין זה מתורת ברכה[כח].

ונראה להוכיח כדברי הראב"ד ושאר הראשונים שיש תורת ברכה על ברכת הזימון, מדברי הגמרא (מו.) שהביאה מחלוקת תנאים במנין הברכות בברכת המזון, 'תנא חדא שנים ושלוש ותנא אידך שלוש וארבע'. ומבואר בגמרא שדעת התנא הראשון יכולה להתפרש כשיטת רב ששת, שברכת הזימון היא עד הזן, ולפיכך ביחיד יש ב' ברכות, ובמקום זימון יש ג'[כט]. והתנא השני סבר כרב נחמן, ולפיכך אף ביחיד יש ג' ברכות, ובמקום זימון יש בה ארבע ברכות, והיינו ברכת הזימון בנוסף על הג' ברכות, ומבואר שיש על ברכת הזימון שם ברכה נוספת[ל].

חשש ברכה לבטלה בספק זימון

ולענין זימון מספק, אם יש בזה שאלה של ברכה לבטלה, נחלקו האחרונים[לא].

הגדר המחודש בברכת המזון הנאמרת בשלושה

אמנם בספר אשר לשלמה (מועד סי' טז) כתב, שמלבד עצם ברכת הזימון שהיא ברכה לעצמה [לדעת כמה ראשונים, וכפי שהובא לעיל], יש חידוש בעיקר ברכת המזון הנאמרת בזימון. ויש לדקדק כן מלשון הרמב"ם

כא. רי"ף ורא"ש (פ"ז סי' יב) ורשב"א (מו. ד"ה והפירוש הנכון).

כב. אמנם רש"י (ד"ה עד) פירש את הסוגיא באופן אחר, ותוספות והראשונים נחלקו עליו.

כג. אך צריך עיון, שמדברי השבלי הלקט וסייעתו נראה שלולי החשש שאין יכולים לכוין מילה במילה מפי המברך, לכתחילה צריך לצאת מהמברך, ואיך כתב הבית יוסף שמדינא דגמרא אין שום סברא להצריך לשמוע מפי המברך. ועוד צריך להבין, כיון שאין צריך לשמוע את ברכת המזון מהמברך, מדוע צריך לומר בלחש עם המברך. ומשמע שלמד הבית יוסף, שעיקר ענין השמיעה מהמברך היא בכדי שתהא הברכה ביחד, וענין זה אפשר לצאת אף באמירה בלחש ביחד.

כד. וכן נקט הביאור הלכה (סי' קסו ד"ה אחד).

כה. ואולם הפרי מגדים (שם משב"ז סק"ד) נקט, שדווקא במקום שאוכלים עשרים יחד עדיף שלא ליחלק, אבל בששה שאין הזכרת ה' אין ענין לברך יחד ואפשר לכתחילה ליחלק. אך מדברי הט"ז (שם סק"ג) נראה, שאף שבסתם יש מעלה לברכה ברוב עם, כמבואר ברמ"א (שם ס"ב), שאף כשאין חיוב זימון ורשאין לחלק עדיף יותר לברך ברוב עם, מכל מקום במקום שאכלו ששה כאחד, ויש אפשרות לעשות ריבוי חבורת המזמנים אין מעלה לרוב עם.

כו. ומדברי הברכת אברהם מבואר, שברכת הזימון אינה ברכה פרטית של כל אחד ואחד אלא ברכה כללית שאחד מברך בשביל כולם, ולכן אף שאחד אינו מבין, הואיל ונאמרה ברכה על ידי אחד מהציבור די בזה, ואין צריך להגיע לדין שומע כעונה, כיון שעצם זה שנאמרה הברכה על ידי אחד מהם מועיל לכולם. והנה אם נאמר שיש על ברכת הזימון תורת ברכה, כמבואר בגמרא (מו.) שכשיש זימון יש ברכה נוספת, והיינו שזה ברכה בפני עצמה [וכפי שיתבאר בסמוך], נמצא שברכה זו מתקיימת על ידי שהמצטרף משתייך לברכת הציבור. ולפי"ז אפשר שאף החולקים על הברכת אברהם מודים שאת החלק של הזימון יוצאים על ידי ברכת המזמן, אך נחלקו עליו בזה שאת עיקר הברכה אין יכול לצאת על ידי ברכת המזמן, שהרי עיקר ברכת הזימון אינה אלא עד 'נברך', לדעת רב נחמן (שם) או עד 'הזן' לדעת רב ששת, אבל עיקר ברכת המזון דאורייתא הוא חיוב עצמי על כל אחד ואחד, ולא מועיל ברכת הציבור להוציא את זה שאינו מבין.

כז. וכן כתב הטור (שם סי' קפח) בשם הראב"ד, עיי"ש. וכן נראה מדברי הפוסקים שהביא המגן אברהם (סי' קצב סק"א) שיש לענות אמן אחר ברכת הזימון, הרי מבואר שיש על בזה שם ברכה.

כח. וכעין זה כתב אבודרהם (הל' ברכות סוף סי' ח). ועיין בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' יז), שמגדיר את ברכת הזימון כעטרה לראש ברכת הזימון, ובזה ביאר את החילוק שיש בין ברכת הזימון שאם אכלו יחד ונתחייבו בזימון ושכחו וברכו ביחיד שאין זימון למפרע כמבואר בשו"ע (שם סי' קצד ס"א), אולם לענין עשרה שהתפללו ביחידות, נחלקו הראשונים אם יכולים אחר כך לחזור על חזרת הש"ץ ולומר קדיש וקדושה, שהרדב"ז (ח"ד סי' אלף שיב) [הובא דבריו במגן אברהם (סי' סט סק"א)] כתב, שאינם יכולים לחזור ופרח מהם חיוב קדיש וקדושה וכמו לגבי זימון. אך דעת הר"ן (מגילה יג. ד"ה מתני) הוא, שיכולים העשרה לחזור על חזרת הש"ץ קדיש וברכו, אף אחר שהתפללו ביחידות. וביאר החתם סופר, שהרדב"ז למד שכמו שבזימון שאין זה אלא עטרה לראש הברכה אין זימון למפרע הוא הדין לתפילה וכנ"ל, אך הר"ן סבר שכל שלא אמר קדיש וקדושה חסר בגוף התפילה, ולכן יכולים לשוב ולהתפלל בעשרה.

כט. והיינו לדעת רש"י (מו. ד"ה דקסבר), שפירש את רב ששת שיחיד המברך אינו אומר ברכת הזן.

ל. ואף לדעת הרי"ף המובא בתוספות (שם ד"ה ולמאן), שפירש את הסוגיא שלא כדעת רש"י שהנידון היא על עצם ברכת הזן, אם היא נאמרת במקום ביחיד, אלא הנידון בברייתא היא על מספר אנשים הרשאים לחלק בניהם את ברכת המזון, כשאין כל הסועדים בקיאים בכל נוסח הברכה ורשאים לחלק את הברכות, שכל אחד יברך ברכה שהוא יודע ויוציא את האחרים, שלדעת התנא השני בברייתא, אפשר לחלק את הברכה לארבע, והיינו שאחד יזמן והשני יברך ברכת הזן שהיא ברכה נפרדת [כדעת רב נחמן], והשלישי נודה לך והרביעי עד בונה ירושלים, ושוב יש להביא ראיה שברכת הזימון נחשבת ברכה לעצמה.

לא. עין פרי מגדים (שם סי' קצב משב"ז סק"א) שכתב, שזה תלוי בשאלה אם זימון דאורייתא. אך בפרישה (סי' קצג ס"ק יא) נקט, שיש איסור ברכה לבטלה בזה. ועין ב"ח (שם סי' קצז) לגבי

(ברכות פ"ה ה"ג), שאחר שביאר את אופן הזימון כתב, 'ואחר כך אומר ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם הזן את העולם כולו בטובו, עד שגומר ארבע ברכות, והן עונין אמן אחר כל ברכה וברכה'. ומבואר מדבריו, שעיקר הדין זימון מחייב שאחד יברך לכולם והם יענו אמן על ברכתו, והיינו שאף שיחידים שאכלו ולא התחייבו בזימון יש על כל אחד ואחד חיוב לברך לעצמו, כמבואר ברמב"ם (שם פ"ה הט"ו), אולם במקום זימון מלבד הדין ברכה שחל עליהם, יש גם בעיקר הברכה שם ברכת המזון של רבים, ולפיכך צריך אחד להוציא את כולם[לב].

ג. צירוף באנשים שאינם אוכלים זה מזה

שנינו בברייתא בערכין (ד.) 'הכל חייבים בברכת הזימון כהנים לוים וישראלים'. ופירשו בגמרא, שהחידוש הוא כשאכלו קדשים, שהיה מקום לומר שהואיל ונאמר (שמות כט לג) 'ואכלו אותם אשר כופר בהם', ללמד שאכילת הקדשים מכפרת על בעליו, ואין אכילה זו כשאר אכילות, ואין חייבים עליה בברכת הזימון, ולכן משמיעה הברייתא שאף אכילה זו מחייבת בזימון, הואיל ונאמר (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת' שתלתה תורה את חיוב ברכת הזימון בשביעה, ואף אכילה זו בכלל[לג].

עוד שנינו בברייתא (שם), 'הכל מצטרפין לזימון כהנים לויים וישראלים'. ופירשו בגמרא, שהברייתא באה להשמיענו שיש לצרף את האוכלים אפילו במקרה שאוכלים הכהנים תרומה או קדשים, ויחד עמם אוכל זר חולין, שהרי אף אם ירצה הזר לאכול עם הכהן במאכלו אינו יכול, שהרי תרומה וקדשים אסורין לזרים, מכל מקום יכולים להצטרף יחד לזימון, הואיל והכהן יכול לאכול יחד עם הזר במאכלו די בכך כדי לצרפם לברכת הזימון.

והנה הדין הראשון שכהנים חייבים בברכת הזימון בפשטות אינו שייך לברכת הזימון דווקא, אלא על עיקר חיוב ברכת המזון שהיה מקום לפוטרם מברכת המזון, הואיל ואכילתם כפרה, והברייתא מחדשת שהואיל ובפועל אכלו שיעור שביעה חייבים בברכת המזון[לד]. אך לפי זה צריך עיון, מדוע הברייתא מתייחסת לברכת הזימון, ולא לעיקר החיוב לברך ברכת המזון[לה]. אמנם מלשון הרמב"ם (ברכות פ"ה ה"ו) שכתב 'הכל חייבין בברכת הזימון כדרך שחייבין בברכת המזון, אפילו כהנים שאכלו קדשי הקדשים בעזרה', נראה שהדין נאמר בברכת הזימון, כיון שאפשר לומר שהואיל ואכילת הקדשים היא לכפרה אינה חשובה לקביעות סעודה המחייבת בזימון, והברייתא מחדשת שהואיל ואכלו שיעור שביעה חייבים בזימון.

צירוף לזימון באכילת תרומה וקדשים והלימד מזה למודרים הנאה

וממה שאמרו בברייתא בערכין (ד.) שאפילו באופן שאוכלים הכהנים תרומה או קדשים, ויחד עמם אוכל זר חולין, מצטרפין לברכת הזימון, מאחר והכהן יכול לאכול יחד עם הזר במאכלו, למדו התוספות (שם ד"ה והך, ברכות מה. ד"ה אכל) ועוד ראשונים[לו], שג' בני אדם המודרים הנאה זה מזה אינן מצטרפין לזימון, כיון דאין אחד מהן יכול לאכול עם חבירו, אבל שלשה שאכלו והאחד היה מודר הנאה מן השנים, והוא אוכל משלו יכול להצטרף עמהם לזימון, דנהי דאינו ראוי לאכול עמו, הם ראוים לאכול עמהם, וכמבואר בדין צירוף לזימון באכילת תרומה וקדשים. ובברכות (שם) הוסיפו תוספות, שהוא הדין לענין הנזהר מפת של נכרי, אבל אם שלשתן מודרין הנאה זה מזה אין מצטרפין. אך התוספות כאן כתבו, שאפשר לומר שאין ראיה כלל שאין שלושה מודרי הנאה מצטרפין, שהואיל וניתן לישאל על הנדר אין חסרון צירוף, מה שאין כן בתרומה שאין לה היתר לזר אפילו בשאלה[לז].

ראיית הבית יוסף שהאפשרות להתיר את האיסור בשאלה אינה מאפשרת צירוף

והבית יוסף (שם סי' קצו ד"ה כתב רשב"ם) הביא ראיה לזה שלא מועיל מה שיכולים לישאל על נדרם, מהמבואר לגבי כהנים שאוכלים בתרומה שהטעם שיכולים להצטרף הוא משום שיכולים לאכול חולין, ולכאורה תיפוק ליה דזר נמי מצי אכיל תרומה אם הוא נשאל על ההקדש. ומבואר, שכיון שהוא מחוסר שאלה לא נחשב ראוי לאכילה, והילכך אם לא שהכהנים יכולים לאכול חולין אינם מצטרפין.

תמיהת האחרונים על הבית יוסף

והאחרונים[לח] תמהו על ראייתו, שהרי מבואר בגמרא (נדרים נט.) שתרומה ביד כהן לא ניתן להוציא לחולין בשאלה, ובברייתא מדובר על תרומה ביד כהן, וכמבואר בדברי התוספות הנ"ל, שבתרומה אי אפשר בשאלה, אבל במודר הנאה קשה מדוע שלא נצרף את המודרים הנאה שיכולים להתיר הנדר[לט].

ובחזון איש (או"ח סי' ל ס"ק טו) הוסיף להקשות, שאף אם יכול לישאל על התרומה כיון שצריך שהבעלים ישאל ואפשר שאינם כאן הרי אין זה דומה למודרים הנאה. ועוד, שהרי אף אחר שהחכם יתיר את התרומה, עדיין נשאר אסור באיסור טבל, ועוד יש לחלק, שדווקא בנדר שיש מצוה להתירו, אבל להתיר את התרומה אין זה מצוה[מ].

מחלוקת הראשונים בטעם הדבר שהאוכל טבל אין מצטרף לזימון

והנה במשנה (מה.) שנינו, 'אכל טבל, ומעשר ראשון שלא נטלה תרומתו, ומעשר שני והקדש שלא נפדו וכו' אין מזמנים עליו'. ובטעם הדבר שהאוכל טבל ושאר דברים אסורים אין מצטרף לזימון נחלקו הראשונים. יש הסוברים[מא], שבאכילת טבל וכדומה נפטר לגמרי מברכת המזון, שאין לברך על מאכל של איסור. אך דעת הראב"ד (ברכות פ"א הי"ט) שאין פטור מעיקר חיוב ברכת המזון, אלא שאין מצטרף לזימון, מפני שאכילת איסור אינה אכילת קבע, אלא כאכילת פירות שאינה מחייבת בזימון.

החידוש במשנה שאכילת איסור גרועה מאוכל ירק שמצטרף לאוכלי פת

והנה לדעת הראב"ד מדוקדק היטב לשון המשנה, שנקט לשון 'אין מזמנים עליו'. אבל לדעת הרמב"ם (שם) והראשונים שבאכילת טבל אין מברכים כלל, כתב הכסף משנה שצריך לומר, שהתנא נקט אין מזמנים, אגב הרישא שבאכילת דמאי מזמנים עליו. אמנם הב"ח (שם סי' קצו ד"ה ומ"ש בשם הרמב"ם) והט"ז (שם סק"א) כתבו, שיש חידוש בדברי התנא, שלא זו בלבד שאין מברכים עליו, אלא אף שני אוכלי פת אין מזמנין עם זה שאכל טבל, ואינו דומה למבואר ששני אוכלי פת יכולים לצרף את האוכל ירק, שהואיל ואכל דבר איסור אין אכילתו מצטרפת כלל.

חילוק התוספות בין אכילת טבל לכהן שאוכל תרומה שמצטרף

הנה התוספות (שם ד"ה אכל) הקשו, 'תימה דאמר בערכין (שם) הכל מצטרפין לזימון כהנים לוים וישראלים, ופריך פשיטא, ומשני לא צריכא אף על גב דכהן אוכל תרומה וישראל חולין, אלמא אף על גב דתרומה אסורה

צירוף על ידי אוכלי ירק, שכתב שאינם רשאים לזמן, ויש לדון אם כוונתו לזה שאסור לזמן מספק או שמא אין זה בדווקא.

לב. וכן מפורש בביאור הגר"א (שם סי' קצה ס"ג) שכתב, שעיקר ברכת הזימון שהאחד יוציא את חבירו, ואף לדעת הבית יוסף (שם סי' קצג ד"ה ומיהו, סי' קצה ד"ה וכתבו התוספות) המובא לעיל, שאין חיוב לצאת מהמזמן, כתב המשנה ברורה (שם ס"ק כז) שיותר נכון מעיקר הדין לצאת מהמזמן.

לג. וגירסת השיטה מקובצת (הגהות וציונים) היא, 'ס"ד ואכלת ושבעת וברכת כתיב והני כהנים לכפרה אכלי' וכו'. והיינו שהיה מקום לומר שהואיל ואין אכילתם לצורך שביעה לא יברכו. אך ברבינו גרשום פירש, שכוונת הגמרא שהואיל ואכילתם חובה לא יתחייבו בברכת המזון. אכן במהדורת 'עוז והדר' הגירסה בדבריו היא 'לא תיבעי זימון', א"כ אין המדובר לענין ברכת המזון אלא לענין זימון.

לד. כן הוכיח בהגהות מהר"י פערלא (על ספר המצוות לרס"ג עשין ל) שדברי הגמרא אמורים לגבי ברכת המזון. וכן משמע מלשון רבינו גרשום 'ולא תיבעי ברכה' [למהדורות ישנות, אכן לגירסת מהדורת 'עוז והדר' אין כלל משמעות שהרי הגירסה היא 'לא תיבעי זימון'].

לה. ובכלי חמדה (פר' עקב אות ז) כתב לבאר הטעם שלא יתחייב בברכת המזון באכילת קודש משום כפרה, על פי מה שדקדקו השער המלך (שופר פ"א ה"ג, ולולב פ"ח ה"א) ואבני מלואים (סי' כח סק"ס ובשו"ת סי' כא) שמבואר ברשב"א (נדרים טו: ד"ה ואמר) שהכלל שמצוות לאו ליהנות ניתנו נאמר אף כשיש הנאת הגוף בזמן קיום המצוה, וכיון שיש על הכהנים מצוה באכילת הקודש שוב אין אכילתם בגדר הנאה, ולכן מחדש התנא שהואיל ונאמר 'ואכלת ושבעת', הרי שחיוב ברכת המזון מתייחס על הנאת מעיו, והיות ובזמן זה [שנהנה בהנאת מעיין] כבר אין מצוה נמשכת שפיר חייב בברכת המזון. ועיין עוד במשך חכמה (דברים ח י) שביאר את הצד לפטור את הכהנים מברכת המזון בדרך אגדה.

לו. מרדכי (רמז קנו) ותלמידי רבינו יונה (מה.).

לז. אמנם התוספות בברכות (שם) סתמו, שאין סברא בזה הואיל ועדיין לא נשאלו על הנדר. אמנם בספר מאורות (מה.) ובאהל מועד בשם יש אומרים נקטו, שהואיל וניתן ואפשר לישאל על הנדר אין חסרון בצירוף לזימון.

לח. הפרי חדש (או"ח סי' קצו ס"ג) וכן במור וקציעה, ובאליה רבה ובברכי יוסף (שם סי' קצו על דברי הבית יוסף), והחזון איש (או"ח סי' ל ס"ק טו).

לט. וביאר המור וקציעה, שאף שבפועל לא הותר הנדר, כיון שאפשר להתיר יש את הכלל ש'כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו'.

מ. והפרי חדש (שם) כתב ליישב, שכוונת הבית יוסף להביא ראיה ממה שהגמרא אומרת שהטעם שכהן שאוכל תרומה מצטרף לזימון הוא מחמת שהוא יכול לאכול את החולין שלו, ולא פירשו את הברייתא שכהן מצטרף באכילת תרומה באופן שניתן לכהן על תנאי שיוכל לישאל על התרומה, וכיון שיכול לישאל מצטרף לזימון, וממה שלא פירשו כך את הברייתא, מבואר שאין חיוב זימון אלא כשאפשר לאכול יחד בפועל, והוא הדין למודרים הנאה שלא מועיל מה שיכולים לישאל על הנדר. ובספר הפלאים (תוספת שבת על דברי הפרי חדש) כתב, שאפשר לפרש שכוונת הבית יוסף להוכיח מאופן שהכהן עצמו מפריש מתוך שלו והתרומה לעצמו, שבזה מועיל שאלה על התרומה. ובמגן גבורים (או"ח סי' קצו, שלטי גבורים אות ב) כתב ליישב, שהנה הטעם שלא מועיל להתיר את תרומה אחר שבא ליד כהן מבואר בנודע ביהודה (יו"ד תנינא, סי' קנד ד"ה עד כאן), שהואיל ובא ליד הכהן או הגבאי צדקה אין הנותן נאמן על פתחו ולהפסיד את הכהן או את הצדקה, אבל לגבי זימון שהפתח גלוי וברור שרוצה לישאל על התרומה בכדי להצטרף לזימון, שפיר יכול החכם להתיר את נדרו.

מא. רמב"ם (ברכות פ"א הי"ט), וכן מצדד הרשב"א (מה. ד"ה אכל טבל) והריטב"א (שם), ובבית יוסף (שם סי' קצו ד"ה כתב הר"מ) דייק מדברי רש"י (שם ד"ה והשמש) שכתב 'ובכל הני אצטריך

לישראל, אחרי שהכהן יכול לצרף עם ישראל לאכול בחולין, מצטרפין לזימון, והכא נמי נהי דחד מניהו אכל טבל דאין ראוי לאחרים אמאי אינן מזמנין[מב]. ותירצו התוספות, שאין זה דומה, דאכילת טבל לאו שמה אכילה שהרי לא חזיא אף לכהן, אבל תרומה לכל הפחות ראויה לכהן האוכלה. ולפי זה כתבו התוספות, שהוא הדין אם אכלו שלשתן טבל דאין חייבים לזימון.

הטעם שבאכילת דמאי מצטרפין לזימון

ולגבי האוכל דמאי מבואר במשנה (מה.) שיכול להצטרף לזימון. והקשו בגמרא (מז.) ,והא לא חזי ליה', ופירש רש"י (ד"ה הא), והויא לה ברכת זימון הבאה בעבירה, וכתיב (תהלים י ג) ,בוצע ברך נאץ ה'', ואמר מר (ב"ק צד.) הרי שגזל סאה של חטים וטחנה ואפאה וברך עליה אין זה מברך אלא מנאץ. ומתרצת הגמרא, הואיל ויכול האדם להפקיר נכסיו ולאכול בטבל מדין עני אין חסרון צירוף בזה. ומבואר בגמרא, שאף שאין ראוי לאכול בפועל, כיון שיכול להיות ראוי מצטרף. ויש להבין, מדוע לגבי מודרים הנאה כתבו התוספות והראשונים הנ"ל שלא מועיל מה שיכולים לישאל על הנדר, והרי בגמרא מבואר שמועילה סברת הואיל ויכול להפקיר נכסיו. ובמעדני יו"ט (על הרא"ש פ"ז סי' ב סק"ן) תירץ, שדווקא הפקר שיכול להפקיר בעצמו, אבל לישאל על הנדר הואיל וצריך חכם או ג' הדיוטות לא מועיל לצירוף. ובחזון איש (או"ח סי' ל ס"ק טו) ביאר, שדווקא בדמאי שהאכילה היא אכילת היתר משום שהוא יכול לאכול מהן, אך הואיל ואכילת איסור לא נחשבת אכילה צריך לומר שהאיסור הוא קל, שהרי יש תקנה לעשותו היתר כשמפקיר נכסיו.

ומה שבגמרא פסחים (מו:) מצינו לענין בל יראה, שיתכן שעובר על בל יראה כשהפריש חלה מחמץ, משום שהחלה יכולה להיות שלו אם ישאל עליה, והקשה המעדני יו"ט (שם), מדוע לגבי זימון לא מועיל מה שיכול להשאל, כמו בסוגיא בפסחים. ובאליה רבה (או"ח סי' קצו אות ה) כתב, שמוכח מכאן שלענין צירוף לא די בזה שיכול להצטרף להבא, אלא צריך אפשרות שעכשיו יכולים להצטרף[מג].

הטעם מועיל מה שבכוחו להפקיר נכסיו

והנה לדעת רש"י שהקושיא היא מדין מצוה הבאה בעבירה, הקשה בפני יהושע (מז. ד"ה אכל דמאי) מה הגמרא מתרצת ,כיון דאיבעי מפקיר נכסיו הוה עני וחזי ליה', והרי סוף סוף לא הפקיר ונמצא אוכל באיסור, והרי זו מצוה הבאה בעבירה. וכמו כן קשה לדעת הרמב"ם (ברכות פ"א הי"ט) שסבר שאין מברכים על דבר איסור משום מצוה הבאה בעבירה, אולם לדעת הראב"ד (שם) שאין הדבר תלוי אלא בחשיבות, שאין אכילת איסור מצטרפת, מיושבים היטב דברי הגמרא שהואיל ויכול להפקיר נכסיו ולאכול שפיר שייך בו צירוף לזימון, אך לרש"י והרמב"ם קשה.

יישוב הגרי"ז בדעת הרמב"ם

ויש שתירצו בשם הגרי"ז, שהרמב"ם סובר שבאכילת דמאי אין האיסור חמור שיחשב אכילת איסור, שאין בה חיוב ברכת המזון, אך גם הרמב"ם מודה שיש עוד טעם שלא לצרף לזימון באכילת איסור, שאין בה חשיבות לקביעות לגבי צירוף לזימון, ולפיכך צריכה הגמרא לפרש שהואיל ויכול להפקיר נכסיו שפיר יכול להצטרף לזימון.

ביאור הקהלות יעקב בדעת רש"י

והקהלות יעקב (סי' כז אות ה) תירץ, שלדעת רש"י צריך לומר שעיקר תירוץ הגמרא הוא, שהואיל ועני יכול לאכול את הדמאי אין זה איסור חמור שמעכב את צירוף הזימון[מד].

צירוף לזימון על סמך אכילה מפת אחרת שאינה לפניהם

והנה מבואר בסוגיא שבכדי לצרף את האוכלים לזימון צריך שבפועל יתאפשר להם לאכול את הפת שלפניהם ביחד, ולא מועיל מה שיכולים לאכול פת אחרת ביחד. ובבית יוסף (שם סי' קצו ד"ה כתב רשב"ם) הביא בשם האגור (סי' רמג), שכתב שיש אומרים שאפילו אם הזהיר מפת של גוים היה כהן, והיה אוכל חלות או תרומות, ושאינו נזהר היה אוכל פת של גוים, שאין אחד יכול לאכול פת עם חבירו, אפילו הכי מצטרפין לזימון, לפי שאם יזדמן להם בסעודתן פת חולין של ישראל שניהם יכולים לאכול, והבית יוסף כתב עליו ,ודברים בטלים הם מההיא דערכין שכתבתי בסמוך'.

ביאור ראיית הבית יוסף

וביאר הט"ז (שם סק"ב), שראיית הבית יוסף היא ממה שמוכח מסוגייתנו, שאף שאפשר להשאל על התרומה ולהתירה לא היו מצטרפים יחד לולי שהכהן יכול לאכול משל הזר[מה], ומזה מוכח שגם מה שאם יזדמן להם פת אחרת יוכלו לאכלו יחד לא מועיל שיצטרפו יחד. והברכי יוסף (שם סק"ז) הביא, שהיד אהרן הבין גם שראיית הבית יוסף מהמוכח בסוגייתנו שגם אם יכול להשאל ולהתיר לא מצטרפים יחד. ולפי זה כתב, שיש ליישב את שיטת האגור (שם) שסובר כשיטת התוספות כאן שאין להוכיח מסוגייתנו שגם אם יכול להשאל ולהתיר באכילה לא מצטרפים, כיון שכאן אי אפשר להשאל, ואכן אם יוכלו להשאל יצטרפו, ולכן סובר שגם אם אפשר להביא לפניהם פת שיוכלו לאוכלו יחד מועיל שיצטרפו.

אך הברכי יוסף כתב, שנראה שראיית הבית יוסף היא, שאם כשיטת האגור מדוע הגמרא צריכה לומר שהכהן והזר מצטרפים רק משום שהכהן יכול לאכול משל הזר, ולא אמרה שאפילו אם לא יכול לאכול משל הזר מצטרפין, משום שאם יביאו להם פת אחר יוכלו לאכול יחד.

קושיית המעשה רוקח

אך יש להקשות, שלכאורה בסוגיא במסכתין (מז.) נראה, שאין צריך בשביל צירוף אכילה בפועל, אלא האפשרות לאכול יחד כבר מחייבת בזימון, ולפיכך אף שרב ושמואל גמרו לאכול יכולים הם לזמן עם השלישי שלא אכל אתם יחד מחמת הסברא ,שאילו מייתי לי ארדיליא וגוזליא לאבא מי לא אכלינן', והיינו שבזה שיש אפשרות שתמשך אכילתם כבר יכולים להצטרף יחד לזימון, ומדוע לגבי כהן וזרים שאוכלים יחד לא מועיל מה שיכולים לאכול יחד מפת אחרת. ובמעשה רוקח (על הרמב"ם, ברכות פ"ה ה"ו) כתב לחלק בין הסוגיות, שכיון שעיקר הזימון הוא באכילה גופא, כשהם אוכלים ביחד בעינן לעולם שבאותה אכילה עצמה שלפניהם יוכלו לאכול יחד, כגון כהנים שאוכלים תרומה שעל ידי שיכולים לאכול חולין מתוקנים עם הישראל שעמהם יש צירוף ביניהם, אמנם כשאכלו כולם מפת אחת אלא שאחד בא בסוף והעיכוב הוא מצד הזמן כלומר שלא בא קצת קודם, לכן באופן שיאכל עמהם ממש כיון שסוף סוף אוכל ממאכלם, וגם הם לא סילקו עצמם מלאכול לגמרי שלא אמרו ,הב לן ונבריך', בזה יש להקל ולומר ,אילו מייתו להו' וכו', שהרי בעיקר הזימון שהיא האכילה היו שום בפועל מצד האכילה ועל הזמן אין קפידה כל כך.

מחלוקת הבית יוסף והט"ז אם אכילה שאינה עומדת לפניהם מצרפת לזימון

אמנם הט"ז (שם סק"ב) תמה על הבית יוסף מכח הסוגיא בברכות, שהרי הדברים ק"ו ומה כשלא אכלו כלל יחד מועיל מה שיש באפשרותם להמשיך לאכול עוד במקום שאכלו יחד, אלא אפילו באופן שאינו יכול לאכול עם חבירו פשיטא דמועילה סברא דאי מתרמי להו לחם ישראל דהוי מצי לאכול אחד עם חבירו ויצטרפו לזימון[מו].

אכל איסור במזיד

ומה ששנינו שבאכילת איסור אין מצטרפין לזימון, כתב הט"ז (שם סק"א) שמדובר באכילת איסור בשוגג, אבל כשאכל במזיד בלאו הכי אין מצטרף לזימון הואיל והוא רשע. והקשה עליו הלבושי שרד (שם), שהרי בשו"ע (שם סי' קצט ס"א) מבואר, שרק מי שנידהו אין מזמנים עליו. ותירץ, שכוונת הט"ז שהואיל ועשה את העבירה בפני השנים שאכלו, הרי זה כעבירה בפרהסיא ולפיכך אין מזמנים עליו.

צירוף בין האוכלים בשר לאוכלים חלב

והנה המגן אברהם (סי' קצו סק"א) כתב בשם האגודה (ברכות סי' קסד, בערכין סי' ד) שאחד אוכל גבינה והשני אוכל בשר מצטרפין, דהאוכל גבינה יכול לאכול עם האחרים. ועוד הביא המגן אברהם בשם האגודה (תענית פ"ד סי' כג), שבשבוע שחל בו תשעה באב אין לזמן יחד האוכלים בשר והנזהרין מלאכלו ואוכלים גבינה. אך בהגהות ומנהגים (הל' תשעה באב אות נו) הקשה, שהרי יכולים לאכול יחד לחם, וכן כתב בהגהות סמ"ג (עשין כז) שיכולים לזמן יחד. אך המגן אברהם כתב שאין להקל בזה, שהרי בסוגייתנו מבואר שכהנים שאכלו תרומה מצטרפים עם ישראל רק משום שהכהנים יכולים לאכול משל ישראל, ולא די במה שיכולים לאכול מפת אחר יחד, וכמו שדחה הבית יוסף

לאשמעינן, אף על גב דדמו לאיסור, אין כאן ברכה בעבירה', שסובר כדעת הרמב"ם [וכן כתב בכסף משנה על דברי הרמב"ם (שם)]. וכן יש ללמוד לכאורה מדברי רש"י (מז. ד"ה הא). אך הפני יהושע (ד"ה אכל דמאי) דחה שאין ראיה מדבריו.

מב. ומשמע מקושיית התוספות שלמדו כדעת הראב"ד הנ"ל.

מג. ובזה תירץ גם מה שהקשה בה"ח, ממה שמערבין עירובי תחומין לנזיר ביין, משום שיכול להשאל, כיון שלענין צירוף לא די בזה.

מד. אך לפי זה הלשון ,מיגו אי בעי מפקיר נכסי והוה עני וחזי ליה' אינו בדווקא, אלא עיקר הדבר הוא מה שעני מותר בדמאי, וכפי שכתבו התוספות (סוכה לה: ד"ה דאי) שיש מקומות שנזכר בגמרא מיגו דאי בעי מפקיר וכו' אגב מקומות שצריך שיהיה אפשרות להיתר אכילה בפועל [וכגון לגבי עירוב].

מה. וכמו שהוכיח הבית יוסף (שם) [ולעיל נתבארו דברין].

מו. אמנם לפי סברת המעשה רוקח הנ"ל, דברי הבית יוסף מבוארים היטב, וכעין זה תירץ היד אהרן, ששם דנים אם יש היסח הדעת, ועל זה מועיל מה שאם היו מביאים לפניהם אוכל הם היו אוכלים שאז אין היסח הדעת. אבל כאן הנידון הוא אם יש כאן פת שראויים להצטרף בו, וכיון שלפניהם אין פת שראויים לאוכלו יחד לא מצטרפים. וראה במאמר מרדכי (שם סק"ד) שתירץ כעין זה.

הנ"ל (או"ח סי' קצו ד"ה כתב רשב"ם) דברי האגור לגבי הזהיר מפת של גוים שהיה כהן והיה אוכל חלות או תרומות, ושאינו נזהר היה אוכל פת של גוים, שאין אחד יכול לאכול פת עם חבירו שלא מועיל מה שיכולים להצטרף בפת אחרת, והוא הדין כאן שאין יכולין לאכול בשר וגבינה מלחם אחד שהרי מלוכלך מבשר אין מצטרפין.

והוסיף המגן אברהם, שלפי האגודה אם שנים אוכלים בשר והשלישי אוכל גבינה קשה לא מצטרפים, כיון שנהגו עכשיו שמי שאוכל גבינה קשה לא יכול לאכול אחריו בשר, ונמצא שגם הוא לא יכול לאכול מהפת שאוכלים השנים שאוכלים בשר, וכמו שנתבאר לענין שבוע שחל בו תשעה באב[מז]. והמגן אברהם הוסיף, שהוא הדין בסעודת מצוה. וביאר הלבושי שרד שסיום דברי המגן אברהם היינו שאם בשבוע שחל בו תשעה באב עשו סעודת מצוה, ושנים אכלו בשר, ואחד אכל גבינה כיון שלא הזמינהו לסעודה ולא הותר לו לאכול בשר, לא מצטרפים יחד, כיון שגם האוכל גבינה לא יכול לאכול מהלחם שאוכלים האחרים שאוכלים בשר, כיון שהוא מלוכלך בבשר. ולא די בזה שאם בעל הסעודה יזמנו יאכל בשר, כמו שלא די במה שאם ישאל על התרומה יוכלו לאכול יחד.

דברי הברכת הזבח

והמגן אברהם (שם) הביא שהברכת הזבח (ערכין ד. בתוס' ד"ה והך) כתב שמטעם אחר מצטרפין, כיון שהאוכל בשר יכול לאכול מהלחם של האוכל את הגבינה אחרי ו' שעות. והמגן אברהם השיג עליו, שאחרי ו' שעות כבר יעבור שיעור עיכול מעיים ולא יוכל לברך ברכת המזון על מה שאוכל עכשיו, ונמצא שבסעודה שאוכלים עכשיו שעליה מברכים ברכת המזון לא ראויים לאכול מפת אחת. אך האליה רבא (שם סק"ג) הקשה על המגן אברהם, מדוע כתב שם שאם אוכל גבינה קשה לא מצטרף עם אוכלי בשר, הרי באכילת גבינה קשה ממתינים רק שעה אחת, וכבר לפני שיעור עיכול יכול לאכול את הלחם של חבירו.

ולכן כתב האליה רבא, שצריך שיהיו ראויים בשעת אכילה לאכול מלחם אחד. והוכיח כן ממה שלא חילקו הפוסקים שמודרים הנאה לזמן יצטרפו זה עם זה. והוסיף עוד, שכמו שלא מועיל מה שיתכן שיבוא לפניהם פת אחר שיוכלו לאכול יחד כך לא מועיל מה שיכול להמתין. וראה בצאן קדשים (בתוס' שם) שהשיג ג"כ על הברכת הזבח, שלא די במה שאפשר להמתין, אך דימה זאת למה שכתבו התוספות בברכות שלא מספיק שיכולים להישאל, ולכן גם לא די שיכולים להמתין. אך החק נתן (שם) העיר על הצאן קדשים, שבשאלה הוא מחוסר מעשה משא"כ בהמתנה שהזמן יעבור ממילא.

והנה הפרי מגדים (שם סי' קצו א"א סק"א) הביא ראיה מדברי הגמרא (ערכין ד.), שהעמידה את הברייתא בכהן וזר שאוכלים יחד והכהן אוכל תרומה או קדשים, לנידון המגן אברהם [אם מועיל צירוף על ידי אכילת פת אחרת], שהנה אי אפשר לפרש במה שאמרו קדשים שהכוונה ללחם הפנים או למנחות, שהרי הם קדשי קדשים שנאכלים רק בעזרה, ואם כן לא יתכן שזר יאכל עמהם חולין, שהרי אסור לאכול חולין בעזרה, וכמבואר במשנה למלך (שחיטה פ"ב ה"ג), שיש באכילת חולין בעזרה איסור דרבנן. ובהכרח הכוונה שהכהן אכל לחם חולין יחד עם בשר חזה ושוק, או זרוע בשלה משלמי נזיר שנאכלים בכל העיר, ומה שהזר לא אוכל מלחם הכהן, זה משום שהלחם של הכהן מלוכלך מבשר הקדשים, וכמו שכתבו הפוסקים הנ"ל, שאם שנים אוכלים בשר ואחד אוכל גבינה לא היו מצטרפין זה עם זה, כיון שאוכלי הבשר לא יכולים לאכול את הלחם של אוכל הגבינה, כיון שמלוכלך בגבינה, ורק משום שהאוכל גבינה יכול לאכול מהפת של אוכלי בשר לכן מצטרפים.

ביאור האבן האזל

והאבן האזל (ברכות פ"ה הי"ב) כתב לבאר באופן אחר, שאמנם הכהן אכל בעזרה והזר אכל בחוץ, ומה שמצטרפים הוא משום שרואים זה את זה או משום ששמש ביניהם. והוכיח מכאן שדברים אלו מועילים לצירוף, אפילו כשאין יכולים לאכול במקום אחד[מח]. אלא שכתב שאין זו הוכחה גמורה, כיון שאפשר לפרש כהפרי מגדים שהכהן אכל בחוץ לחם עם חזה ושוק.

בצירוף אנשים שאינם אוכלים זה מזה מי הוא המברך לכתחילה

ובאופן שנעשה הצירוף על ידי אחד שיכול לאכול מהפת של האחרים, מבואר במגן אברהם (שם) שנכון שהוא יברך, ולפיכך באופן שהצירוף נעשה ע"י האוכל גבינה שהוא ראוי להצטרף יחד, הוא יברך ויוציא את האחרים[מט]. והמשנה ברורה (שם סק"ט) כתב שהוא רק מנהג[נ].

צירוף באכילת פת שנילושה בחלב

ובהגהות רעק"א (על השו"ע, שם ס"א) נסתפק באכל פת שנילושה בחלב [שאסורה מדרבנן משום חשש שמא יבוא לאכלו עם בשר, כמבואר בשו"ע (יו"ד סי' צז ס"א)], אם יש לדונו כאכילת איסור שלא יצטרף לזימון, או שמא כיון שאיסורו קלוש הרי זה כדמאי שמצרף לזימון[נא]. ובפרט שהרי הכרתי ופלתי (שם סק"ג) התיר לאכלו באופן שיחלקו לחלקים קטנים, ונמצא שיכול לאכלו, והרי זה כדמאי שהואיל ויכול להפקיר נכסיו מצטרף לזימון. אמנם כבר הביא רעק"א מדברי הפרי מגדים (או"ח סי' קסח א"א ס"ק טז) שנקט שאין לברך אחר אכילת פת שנילושה בחלב מחמת האיסור דרבנן[נב].

ד. כללים וגדרים בדין צירוף לזימון

דעת הרמב"ם בטעם הצירוף בין כהנים לזרים

והנה הרמב"ם (ברכות פ"ה ה"ו) כתב, 'הכל חייבין בברכת הזימון כדרך שחייבין בברכת המזון, אפילו כהנים שאכלו קדשי הקדשים בעזרה, וכן כהנים וישראלים שאכלו כאחד ואכלו הכהנים תרומה וישראל חולין, חייבין בזימון כחיובן בברכת המזון'. הרי שלא הזכיר הרמב"ם כלל את הטעם לצירופן כיון שיכולים לאכול עם הישראל, אלא כמו הכלל שכתב הרמב"ם שחיוב זימון הוא כחיוב ברכת המזון, שכל שהאכילה מחייבת את השלושה בברכת המזון חייבים אף בברכת הזימון[נג].

מחלוקת הראשונים בגדר הקביעות המחייבת בזימון

ומשמע מדברי הרמב"ם, שיסוד המצרף לזימון הוא החיוב בברכת המזון ואין צריך לקביעות נוספת. ויסוד דבר זה תלוי במה שנחלקו הראשונים בגדר הקביעות המחייבת בזימון, שלדעת רבינו יונה [הובא ברא"ש (פ"ז סי' א) ובתלמידי רבינו יונה (מה.)], שדווקא כשקבעו עצמן ביחד מתחילה לברכת המוציא אז אינם רשאין ליחלק, אבל אם לא נקבעו יחד בברכת המוציא רשאין ליחלק. אך לדעת התוספות (שם ד"ה שלושה) והרא"ש (שם) סגי בקביעות בגמר אכילה ולא צריך להתחיל יחדי[נד]. אך יש מהראשונים[נה] שסברו, שלא צריך קביעות לזימון אלא עצם חיובן לזמן קובעתן.

אמנם מדברי הירושלמי (פ"ז ה"ה) מבואר, שיש אופנים שאין צירוף לזימון אלא אם כן נכנסו תחילה על דעת להצטרף יחדיו, ונחלקו הראשונים והפוסקים מהו האופן שמצריך הירושלמי שיכנסו תחילה על דעת אכילה יחדי[נו].

מז. **ודייק** כן ממה שכתב מהר"ש שאם שנים אוכלין בשר ואחד אוכל חלב מצטרפין זה עם זה, כיון שהאוכל חלב יכול לאכול מהפת שאוכלים השנים שאוכלים בשר. וממה שנקט חלב משמע שכוונתו שדווקא בגבינה רכה הדין כן, ולא בגבינה קשה.

מח. **שהנה** הרמב"ם (ברכות פ"ה הי"ב) והשו"ע (שם סי' קצה ס"א) פסקו, ששתי חבורות שהיו אוכלין בבית אחד, בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו מצטרפין לזימון אחד, ואם לאו אלו מזמנין לעצמן ואלו מזמנין לעצמן, ואם יש שמש אחד ביניהם שהוא הולך ומשמש מחבורה זו לחבורה זו מצטרפין לזימון אחד. והביאור הלכה (שם ד"ה שתי) נסתפק, אם מועיל שרואים זה את זה או משום ששמש ביניהם לצרף שלושה שאוכלים שלא במקום אחד, ואת הספק הזה כתב האבן האזל לפשוט מכח הגמרא הנ"ל.

מט. **וכעין** זה מצינו בשו"ע (סי' קצז ס"ב) לגבי דין צירוף עשרה על ידי מיעוט אוכלי ירק, שצריך שהאוכל פת יזמן, ולא שיזמן אחד מאוכלי הירק.

נ. **והחתם** סופר בהגהותיו על השו"ע (או"ח סי' קצו) העיר, במה שמבואר בברכות (מז.) שמזמנים עם האוכל דמאי, כיון שאם יפקירו נכסיהם יהיה מותר להם לאכול מהדמאי, הרי משמע שהשנים האחרים יברכו, שהרי לא יתכן שהאוכל איסור יברך, והרי יתכן שהם לא ראויים לאכול משלו גם אם יפקירו נכסיהם כגון שמחמירים שלא לאכול דמאי גם אם הם עניים, ואיך יכולים להצטרף עמו ולברך. ותירץ שכיון שבית שמאי מחמירים שעני לא יאכל דמאי (מז. סוכה לה:) אסור להחמיר כן, כיון שאסור להחמיר כשיטת בית שמאי [כמבואר בגמרא (יא.)].

נא. **ואין** להקשות מהמבואר במגן אברהם הנ"ל (שם סק"א) שאף מחמת איסור קל כאכילת פת מסעודת בשר לסעודת חלב, וכן מחמת המנהג שלא לאכול בשר אחר אכילת גבינה קשה יש עיכוב בצירוף לזימון, משום שנידון המגן אברהם הוא מחמת חסרון הקביעות שיש באותם שאינם יכולים לאכול ביחד עם האחרים אבל כאן הנידון מחמת עצם האיסור ובזה כתב רעק"א שיש לדון שזה איסור קל שאינו מעכב בזימון.

נב. **ועיין** בתשובת חתם סופר (יו"ד סוף סי' קז) שכתב לגבי פת שנילושה בחלב עכו"ם, שאף שאנו אוסרים זאת, אך הואיל והפרי חדש העיד שהספרדים אוכלים פת זו אפשר להצטרף לזימון יחד. וראה בשו"ת דברי יציב (או"ח סי' רא), שדן לפי זה אם המקפיד שלא לאכול מצת מכונה יכול להצטרף לזימון בחבורה שאוכלים מצת מכונה.

נג. **ומה** שאמרו בגמרא שטעם הצירוף משום שכהן יכול לאכול עם הישראל, משמע שיש צורך לומר סברא זו על מנת לצרפם יחד, צריך עיון. [ואפשר שהרמב"ם ביאר שכוונת הגמרא שאף שאין הישראל נכנס לעזרה לאכול עם הכהן, אבל הכהן יכול לאכול עם הישראל בחוץ].

נד. **וכן** נפסק בטור ובשו"ע (או"ח סי' קצג ס"ב). ונחלקו הפוסקים אם צריך קביעות בגמר סעודה, או שסגי בזה שיקבעו באמצע הסעודה, שהט"ז (שם סק"ו) כתב, שדווקא במקום שגמרו יחד קובעים, וכן הביא המשנה ברורה (ס"ק יט) בשמו. אך בשער הציון (שם ס"ק טז) הביא שהאליה רבה (שם ס"ח) והנהר שלום (שם ס"ג) מפקפקים בדברי הט"ז.

נה. **רמב"ן** (מה.) ומאירי (ד"ה אמר).

נו. **שבמשנה** (נ.) שנינו, 'שתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד, בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אלו מצטרפין לזימון, ואם לאו אלו מזמנין לעצמן ואלו מזמנין לעצמן'. ובירושלמי (שם) אמרו על זה, 'אמר רב יונה הוא שנכנסו משעה ראשונה על מנת כן'. וכתב הרשב"א (ד"ה אי נמי) בשם הראב"ד, שנראה דאפילו לשתי חבורות שהיו בבית אחד, גם אמרו שדווקא כשנכנסו משעה ראשונה לכך דהווה ליה כהסיבו יחד, ונמצא שלא רק בשתי חבורות שאינם אוכלים יחד נאמר בירושלמי שצריך ליכנס יחד, אלא אף בבית אחד צריך ליכנס יחד. אך הרשב"א מביא

צירוף אוכלי ירק לזימון עשרה ושלושה

והנה איתא בגמרא (מח.) 'אמר רבי יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב, תשעה אכלו דגן ואחד אכל ירק מצטרפין'[נז]. ונחלקו בגמרא אם צריך דווקא רוב הניכר דהיינו שבעה שאכלו פת, או שמא גם ברוב קלוש של ששה אפשר לצרף את הארבעה לזימון בעשרה. ולהלכה פסקו הרמב"ם (ברכות פ"ה ה"ח) והטור והשו"ע (שם סי' קצז ס"ב) שצריך רוב הניכר. אמנם לגבי שלושה שאכלו כאחד, נחלקו הראשונים אם אפשר לצרף אחד שאכל ירק, דעת הרי"ף (מח.) והרמב"ם (שם) והרשב"א (מח. ד"ה ולענין שנים), ששני אוכלי פת ואחד ירק אין מצטרפין, ורק כשיש חיוב זימון מצטרפין להזכרת אלוקינו. אמנם בתוספות (שם ד"ה תשעה) כתבו 'ויש שרוצים לומר דהיינו דוקא לזמון עשרה, אבל לשלשה לא מצטרפין, דהרי לעיל נמי מחמרינן טפי בצירוף שלשה מעשרה. ומיהו בירושלמי תני שנים שאכלו פת ואחד ירק מזמנין'. וכן הוא דעת הרא"ש (פ"ז סי' כא) ותלמידי רבינו יונה (שם ד"ה ואפילו). וביאר רבינו יונה שאף שמצינו בגמרא (מה:) שהחמירו יותר בזימון של עשרה לגבי יצא אחד לשוק, בשלושה שאכלו כאחת ויצא אחד מהם לשוק קוראין לו ומזמנין עליו, אבל בעשרה שאכלו כאחד אין מזמנים על מי שיצא עד שיבוא, אין ללמוד לדין צירוף באכילת ירק, שדווקא לענין הישיבה יחד בזה חמור דין עשרה שאין השכינה שורה עמהם אלא ב'עדה', ולפיכך צריך שישבו יחד ואז תשרה השכינה עמהן ויזכירו את השם, אבל לגבי אכילת ירק שאין הדבר תלוי בישיבה יחד, שהרי יושבים כאחד רק בשביל אכילה, בזה יש לומר שאין השלושה מצטרפין עד שיאכלו יחד דגן ולא ירק, מה שאין כן בעשרה כיון ששבעה אכלו דגן שוב יכולים להצטרף אף באכילת ירק[נח].

דעת הראשונים שהאוכל שבעת המינים אין משלים את הצירוף

ומדברי הראשונים נראה, שכל שיש רוב הניכר שאוכלים דגן, שוב אפשר לצרף לעשרה [או אף לשלושה לדעת הירושלמי והתוספות והראשונים] ואין נפקא מינה מה הם אוכלים. אך לדעת הריטב"א (הל' ברכות פ"ז ה"ד), ושיטה מקובצת (מח. ד"ה ולא אכל) בשם הרא"ה, דווקא שלשה שאכלו ירק או פירות שאינם משבעת המינים וכל דבר שברכתו בורא נפשות רבות, או ששתו יין או שאכלו מיני מזון שברכתם ענין מזון, כגון תמרים וגרוגרות שמזינים, כל אלו אף על פי שלכתחילה צריכים לברך אחריהם ברכה הראויה להם נפטרים בברכת המזון, ולכן אף על פי שאינם חשובים לזמן עליהם לעצמם, ראויים הם להשלים לשבעה לזימון בעשרה ולהיפטר בברכתם, כל שיש קביעות מלבדם. אבל אכלו פירות של שבעת המינים [מלבד תמרים וגרוגרות] שאינם נפטרים בברכת המזון, והם טעונים ברכה לעצמם, אינם מצטרפים עמהם, שכיון שאינו יוצא בברכתם אינו מצטרף עמהם לצאת, ואין מזמנים עמהם[נט].

גדר הצירוף על ידי אוכלי ירק

ויש לחקור בצירוף של שני אוכלי פת ואחד אוכל ירק, אם האוכל ירק המשלים לחבורה מתחייב בעיקר הזימון כשאר אוכלי פת, או שמא רק משלים את חיובם של אוכלי הפת, אבל הוא בעצמו אינו חייב בברכת הזימון. ונפקא מינה אם בעצמו יכול לזמן, שבעיקר הדין כתב הבית יוסף (שם סי' קצז ד"ה כתב בה"ג)[ס], שאין האוכל ירק מברך אלא אחד מאוכלי הפת, והיינו משום שאין אוכל ירק מוציא את אוכלי הפת, אבל לגבי עיקר הזימון לא נתפרש בדבריהם. אך במשנה ברורה (שם ס"ק יג) כתב בפשיטות שהאוכל ירק אינו יכול לזמן. בספר ברכת ראש (מח. ד"ה אמר רבי יהודה) כתב, שמה שאפשר לצרף אוכלי ירק אינו לחובת זימון אלא רשות שיכולים לזמן[סא], ובאור שמח (ברכות פ"ה ה"ג) נראה, שבאופן זה גם לאוכלי דגן אין חובת זימון אלא רשות[סב].

שיעור האכילה הנצרך לצירוף

והנה השו"ע (שם) סתם, שאין אוכלי ירק מצטרפין אלא אם כן אכלו שיעור כזית ירק. ומקור דבריו מבואר בבית יוסף (שם ד"ה ומ"ש אבל ששה לא) מהמרדכי (רמז קעג) שכתב להדיא, שבשתיה צריך שיעור רביעית ובאכילה כזית. אך הביאור הלכה (שם ד"ה כזית ירק) הביא שיש סוברים[סג], שאין צריך כזית אלא לזימון בשלשה[סד], אבל לזימון בעשרה אין צריך אלא ששבעה אוכלי הפת יאכלו כזית, אבל היתרים על השבעה ומשלימים לעשרה, שדיים בירק או בשתיה, אין צריך כזית[סה].

דעת האגרות משה שאפשר לבטל הצירוף על ידי תנאי

בשו"ת אגרות משה (או"ח א' סי' נו) הוכיח, שיש עצה שלא יתחייבו בזימון שלשה שאכלו כאחד, ע"י שיאמרו קודם שישבו לאכול שאינם מצטרפים יחד, שאז אף אם אוכלים בשולחן אחד אינם מתחייבים בזימון[סו], והוא ממה שפסק הרמ"א (שם סי' קצג סק"ג) שהמנהג שלא לזמן בבית העכו"ם, וטעמו [באופן השני] שיש לחוש לסכנה אם ישנו בנוסח הברכה ולא יאמרו הרחמן הוא יברך את בעל הבית הזה, ולכן מתחילה קבעו עצמם רק לאכילה ולא לברכת המזון, ועוד הביא מדברי המגן אברהם (שם סי' תקנב סק"ט) לגבי מה שפסק השו"ע שם שיש ליזהר שלא ישבו שלושה יחד בסעודה המפסקת שלא יתחייבו בזימון, וכתב המגן אברהם, שאם אירע שישבו שלושה יחד [בסעודה המפסקת] לא יזמנו, והטעם הוא הואיל ואין דעתם לקבוע, וכמו שמצינו בדברי הרמ"א הנ"ל, הרי מבואר שכל שלושה שנקבעים לאכול אין חיוב זימון אם לא נצטרפו גם לברכת המזון יחד, אבל הנקבעים רק לסעודה לא, והוא הדין לאופן הנ"ל שדעתם בפירוש שלא לברך יחד[סז].

חידוש העמק ברכה בצירוף זימון על ידי ג' דעות

בספר עמק ברכה (בענין ברכת הזימון) יסד, שנאמרו שני דינים בצירוף לזימון, האחד על ידי צירוף שלושה יחד, ודין נוסף יש דין צירוף על ידי ג' דעות, ויש חילוק בעיקר דין הצירוף. שהנה מבואר בגמרא (מה.) ונפסק בשו"ע (סי' קצד ס"ב), שאם אחד מבני החבורה יצא לשוק קוראים לו ומודעים לו

דעת יש מפרשים, שברכת הזימון לא צריכה הסיבה יחד. והנה הטור (או"ח סי' קצה) לאחר שכתב את דין המשנה 'שתי חבורות שאוכלות בבית אחד או בב' בתים, אם מקצתן רואות אלו את אלו מצטרפות לזימון, ואם לאו אין מצטרפות', הוסיף את דברי הירושלמי הנ"ל, ומשמע שאף באופן שאוכלים בבית אחד צריך שיכנסו משעה ראשונה על דעת לקובעם יחד לזימון. אך קשה שהרי הטור (שם סי' קצג) פסק כדעת הרא"ש (פ"ז סי' א) שסגי בקביעות בגמר אכילה, ולא צריך להתחיל יחד. ולכאורה דבריו סותרים, ומדוע צריך שיכנסו משעה ראשונה על דעת כן. וכתב הבית יוסף, שאפשר לבאר שלא הצריך הטור ליכנס יחד אלא בצירוף בין ב' חבורות, אבל חבורה אחת מצטרפת אף כשלא נכנס מתחילה על דעת כן, או שמא אין כוונת הטור אלא על אופן שאכלו בשתי בתים, אבל בבית אחד לעולם אין צריך שיכנסו יחד. וכן דעת האור זרוע (ח"א סי' רד, הובא בדרכי משה סי' קצה) וכן מסקנת הגר"א (בשו"ע שם סק"א). והט"ז והמגן אברהם (שם סק"א), כתבו ליישב סתירת דברי הטור שאין צריך כניסה יחד תחילה, אלא סגי באכלו אחר כך ביחד, וכשאכלו במקום אחד הואיל וסמוכים הם זה לזה הרי זה כדרך האוכלים בחבורה אחת, אף ע"ג שהם מתחלקים לב' חבורות, מכל מקום בעצם המקום הם סמוכים. אבל כאן מיירי שכל חבורה יושבת במקום אחר, כגון מפינה לפינה, בזה אמרינן לעיל שאין חיוב זימון.

ובעיקר דין צירוף הבא מחמת שרואים אלו את אלו, עיין בחידושי רעק"א (בשו"ע שם) שהביא בשם תשובת הרשב"ש, שדווקא בשתי חבורות שיש בכל אחת כדי לזמן ואין צריך אלא לצרף ביניהם שיוציאו אחת את השניה מועיל רואין אלו את אלו, אבל בשלושה שאחד מהם אכל בפינה אחרת לא מועיל צירוף על ידי שרואים אלו את אלו. ובביאור הלכה (שם ד"ה שתי חבורות) דייק מהרשב"א (שם), שאין חילוק בזה [אך מכל מקום מודה הרשב"א שבשלושה צריך שיכנסו מתחילה על דעת להצטרף], אך כתב שנראה עיקר כדברי הרשב"ש.

נז. והנה התוספות (ד"ה תשעה) כתבו שאף בשתיה אפשר לצרף לאוכלי פת. אך כתב הבית יוסף (או"ח סי' קצז ד"ה אמר רב יהודה) שדווקא בשאר משקים, אבל מים כיון שלא זייני [כמבואר בעירובין (כו:)] אין מצטרף, וכן פסק בשו"ע (שם ס"ב). אך המגן אברהם (שם סק"ו) נקט שאפילו בשתיית מים יכול להצטרף, שאין צריך אלא שיוכל לומר 'שאכלנו', והרי אף שתיית מים בכלל אכילה היא. ובחמד משה (שם אות א) כתב, שלפי מה שפסק הרמ"א (שם סי' ר ס"ב) שברכת הזימון נמשכת עד גמר ברכת הזן, שוב לא מועיל צירוף של מים שאינו זיין, אך המחצית השקל (על המגן אברהם הנ"ל) כתב, שאף שברכת הזימון עד הזן, אין עיקר הקפידה אלא במה שאומר 'שאכלנו', שלא יהיה בכלל דובר שקרים אם לא אכל עמהם כלל.

נח. ומבואר בדברי הראשונים, שיסוד המחלוקת נעוץ ביישוב סוגיית הבבלי והירושלמי, עיי"ש.

נט. אמנם יש מהראשונים, טור (שם סי' קצז) בשם אחיו ר' יחיאל ששאל מהרא"ש והשיבו כן, ורשב"א (מח. ד"ה והא דאמרינן) החולקים וסוברים שאף המצטרף שאכל ירק או פירות אינו נפטר בברכת המזון של אלו מברכה אחרונה, ואפשר להצטרף לזימון אף מי שאינו ראוי להיפטר בברכת המזון.

ס. וכן כתב בשו"ע (שם ס"ב), ומקור הדבר ברמב"ם (ברכות פ"ה ה"ח), ונלמד מדברי הגמרא (מח.) במעשה דשמעון בן שטח, עיי"ש.

סא. וכן נראה ממה שכתב האליה רבה (סי' קצד סק"א) שאף שבשלשה אוכלי פת הדין הוא שאם קדם אחד מהאוכלי פת ובירך לעצמו יכולים הנשארים לזמן ולצרף את זה שבירך לעצמו [כמבואר בשו"ע (שם ס"א)], אבל אם נצטרפו שני אוכלי פת ואחד ירק לחבורה של זימון, וקדם אחד מאוכלי הפת ובירך אין יכולים הנשארים לזמן עליו, הואיל ולא נשאר אלא אחד שמחויב בזימון והאוכל ירק אינו מחויב אלא מצטרף, הרי מפורש בדבריו כנ"ל.

סב. אך מדברי הביאור הלכה (שם ד"ה אחד מהם) נראה שעל האוכלי דגן יש חיוב זימון.

סג. כן מבואר בארחות חיים (ברכת המזון סי' לו בשם אית דאמרי) וכל בו (סי' מה). והביאור הלכה דייק שכן דעת הרא"ה (מח. ד"ה אמר רב יהודה), וביאור הגר"א (שם סי' קצז ס"ב אות ב).

סד. ומה שנקט הביאור הלכה [וכן בשער הציון (שם ס"ק יד)] שבזימון של שלושה ודאי אין מחלוקת שצריך שהמצטרף יאכל כזית, והביא ראיה מהמשנה (מה.) שמפורש שאין השמש מצטרף אלא באכילת כזית, עיין בחזון איש (או"ח סי' ל ס"ק יא) שדחה את ראייתו, שדווקא לגבי אכילת פת צריך קביעות גמור ובפחות מכזית אין מצטרף, אבל לגבי ירק אפשר לצרף אף את האוכל פחות מכזית. ועוד הביא ראיה (שם סי' לב סק"ב) שאין צריך כזית לאכילת ירק, שהנה בגמרא (נ.) מבואר, שאם שכח אחד מהם ובירך השנים יכולים לזמן על השלישי, וביאר הרא"ש (פ"ז סי' כח) שאף על פי שכבר בירך, יכול לומר 'ברוך שאכלנו משלו' דלא גרע מאכל עמהם עלה של ירק והם יוצאים ידי זימון והוא אינו יוצא ידי זימון שאין זימון למפרע. ואם נאמר שצריך שהאוכל ירק יאכל שיעור שיתחייב בברכה, א"כ מה הראיה מאכילת ירק, והרי אפשר לומר שדווקא כשאכל ונתחייב בברכה מצטרף, ולא כשבירך ופטר עצמו מכלום.

סה. ובספר מנחת צבי (סי' כד אות ח) מובא שהגר"ש אויערבך שאל את אביו הגרש"ז זצ"ל, מה הדין כשאחד מבני החבורה אינו יכול לברך מחמת שעבר עליו שיעור עיכול אם יכול להצטרף לזימון, והכריע שנראה שאין יכולים לזמן עליו.

סו. ונפקא מינה לאלו שאינם יכולים להמתין עד סיום הסעודה, כגון בסעודת חתן וכיוצא בזה.

סז. והביא שמצא בחכמת שלמה (על השו"ע, שם סי' קצג אות א) שכתב כדבריו, שמועיל כוונה שלא להצטרף לזימון.

שרוצים לזמן בכדי שיכוין ויצטרף עמהם, ועוד אמרו בגמרא (שם) ונפסק בשו"ע (שם סי' ר ס"א) שלושה שאכלו כאחד יכולים השנים לזמן בעל כרחו של השלישי. וכתב הרשב"א (שם ד"ה אחד מפסיק), שאם אחד מפסיק לשנים אפשר לזמן אף אם אינו עונה, אמנם בדין הראשון כשיצא אחד לשוק נראה שדווקא כשעונה עמהם, אבל אם קוראים לו ואינו עונה אין מזמנים עליו[סח].

וביסוד החילוק ביאר העמק ברכה, שבמקום שיסוד הזימון הוא מכוח הצירוף אין צריך שיענה, אלא בזה שהם במקום אחד סגי, מה שאין כן כשיצא אחד לשוק ואינו עמהם באתו מקום בזה לא מועיל צירוף, אלא מדין ג' דעות, ולכן צריך שיענה עמהם. וכמו שמצינו בגמרא (מה:) לגבי נשים שאף שאינם מצטרפות לזימון יכולות לזמן לעצמן, משום שיש ג' דעות[סט].

מערכה כד

ברכת הזימון

א. מקור ההלכה / **ב.** שיטת רש"י / **ג.** שיטת רוב הראשונים ב'עד היכן ברכת הזימון' / **ד.** אחד המפסיק לשנים ויוצא לשוק 'להיכן הוא חוזר' / **ה.** שיטת הרי"ף ב'להיכן הוא חוזר' / **ו.** יצא אחד מהם לשוק / **ז.** אחד מפסיק לשנים

א. מקור ההלכה

'עד היכן ברכת הזימון'

בגמרא (מו.) 'עד היכן ברכת הזמון, רב נחמן אמר עד נברך, ורב ששת אמר עד הזן'. ונחלקו הראשונים באיזה אופן מדובר במחלוקת זו, וכן יש לדון בסברות המחלוקת. ומכאן יתבארו יסודות וגדרי 'ברכת הזימון' לכל פרטיה ודקדוקיה.

ביאור מחלוקת הברייתות כמה 'ברכת המזון'

מתחילה הביאו בגמרא לתלות את מחלוקת רב נחמן ורב ששת במחלוקת תנאים 'נימא כתנאי, דתני חדא ברכת המזון שנים ושלשה, ותניא אידך שלשה וארבעה. סברוה דכולי עלמא הטוב והמטיב לאו דאורייתא היא, מאי לאו בהא קמיפלגי, מאן דאמר שתים ושלוש קסבר עד הזן, ומאן דאמר שלש וארבע קסבר עד נברך'.

ודחו שאין לתלות זה בזה, שכן יש לחלק 'לא, רב נחמן מתרץ לטעמיה ורב ששת מתרץ לטעמיה, רב נחמן מתרץ לטעמיה, דכולי עלמא עד נברך, מאן דאמר שלש וארבע שפיר, ומאן דאמר שתים ושלש אמר לך הכא בברכת פועלים עסקינן, דאמר מר פותח בהזן וכולל בונה ירושלים בברכת הארץ. רב ששת מתרץ לטעמיה, דכולי עלמא עד הזן, מאן דאמר שתים ושלוש שפיר, ומאן דאמר שלש וארבע קסבר הטוב והמטיב דאורייתא היא'[א].

ונחלקו הראשונים בביאור כוונת הברייתות, מהו כוונת המנין שכל ברייתא מנתה [שתים ושלוש, או שלוש וארבע]. ותלוי בשיטות השונות בביאור כל הסוגיא, וכפי שיתבאר להלן.

להיכן הוא חוזר

בהמשך הסוגיא (מו:) הובאה מחלוקת נוספת 'להיכן הוא חוזר, רב זביד משמיה דאביי אמר חוזר לראש, ורבנן אמרי למקום שפסק, והלכתא למקום שפסק'. וגם כאן נחלקו הראשונים באיזה אופן מדובר, ואם שייך לאותו האופן של הסוגיא לעיל 'עד היכן ברכת הזימון', או שהוא ענין בפני עצמו, וכן יש לברר טעמי המחלוקת והמסתעף ממנה.

הנידונים במערכה זו

עיקר המערכה שלפנינו נדון בביאור הסוגיא הנ"ל, ונפתח בשיטת רש"י שביאר את מהלך הסוגיא באופן אחר משאר הראשונים, ובהמשך נבאר שיטת שאר הראשונים, והדינים היוצאים מכלל הסוגיא. ולסיום נדון באופנים שונים שאין כל השלשה שאכלו מברכים יחדיו ברכת המזון, אם וכיצד שייך בהם זימון[ב].

הטעם שאין ברכת הזימון טעונה 'שם ומלכות' שאינה קבועה

ונקדים לברר מה הטעם שאין בברכת הזימון 'שם ומלכות'[ג], והרי אמרו בגמרא (ברכות מט.) 'כל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה'. והביאו בראשונים[ד] תירוץ הראב"ד (השגות על בעל המאור שם) שברכה שאינה קבועה ונעקרת לפרקים אינה טעונה שם ומלכות. ובראב"ד (שם) מבאר יותר, שמשום שאינו קבוע ממילא הוי כ'ברכות הרשות' שאינם טעונים שם ומלכות, וכיון שהרשות בידם לאכול שלא ביחד[ה] ולא יתחייבו בברכת הזימון אין צריך 'שם ומלכות'[ו].

תירוץ הראשונים שלא הצריכו כיון שכבר מזכירים בברכת המזון

והביאו הראשונים[ז] הביאו תירוץ נוסף, שכיון שבעיקר 'ברכת המזון' יש בה שלוש ברכות שיש בהם 'מלכיות ואזכרות', לפיכך הקלו בברכת הזימון שלא להצריכה גם 'שם ומלכות'.

תירוץ הראשונים שאין 'הזימון' נחשב ל'ברכה'

במאירי בריש פירקין (מה. ד"ה וענין הזימון) ביאר הטעם 'ענין הזימון הוא דרך אזהרה והתראה להתעורר לברכה מתוך כונה, ומתוך כך לא הוזכרה בו כונה ולא מלכות, הואיל ולא הותקנה אלא לאזהרה'[ח]. ובאבודרהם (הל' ברכות סוף שער ח) כתב שאין 'ברכת הזימון' נחשבת ברכה, והוכיח ממה ששנינו 'ארבע ברכות' ולא 'חמש'. וברמב"ן (תורת האדם 'ענין הרפואה' אות ח ד"ה והרב) כתב לדחות ראיית הראב"ד הנ"ל, שיש לפרש שתיקנו שם ומלכות רק ב'מטבע של ברכות' ולא ב'ברכות של צירוף'[ט].

ב. שיטת רש"י

ביאור הנדון 'עד היכן ברכת הזימון'

פירש רש"י (ד"ה עד היכן) 'עד היכן ברכת הזמון שצריכין להיות שלשה וכשהן שנים לא יאמרוה', משמע שהנידון בסוגיא על גדר 'ברכת הזן' [היינו המכונה אצלינו 'ברכה ראשונה' של ברכת המזון], שיטת רב נחמן שזהו חלק מכל ברכת המזון של כל יחיד, וכל התוספת של 'זימון' בשלשה שאכלו היינו עצמה.

סח. העמק ברכה כתב כן מסברת עצמו, וכבר קדם המשנה ברורה (סי' קצד סק"ו) והביא בשם האחרונים, שאין היוצא מצטרף אלא אם כן עונה. וכן לגבי הדין השני ששנים יכולים לזמן על כרחו של שלישי עמד המשנה ברורה (סי' ר סק"ג בסוגריים) על החילוק בין הדינים.

סט. ולגבי צירוף קטן לזימון אמרו בגמרא (מח.) 'אמר רב נחמן קטן היודע למי מברכין מזמנין עליו', ומסתפק העמק ברכה אם זה מתורת זימון של שלושה, או משום ג' דעות, ונפקא מינה אם מועיל לצרף כשאינו עונה.

א. ובהמשך הביאה הגמרא כמה הוכחות ש'הטוב והמטיב לאו דאורייתא', רב יוסף הוכיח מפועלים שעוקרים אותה, ורב יצחק בר שמואל הוכיח שפותח בה ב'ברוך' ואין חותם בה ב'ברוך', ושנינו 'כל הברכות כולן פותח בהן בברוך ואין חותם בה בברוך, חוץ מברכת הפירות וברכת המצוות, וברכה הסמוכה לחברתה, וברכה אחרונה שבקריאת שמע, יש מהן שפותח בהן בברוך ואין חותם בברוך ויש מהן שחותם בהן בברוך ואין פותח בברוך', והטוב והמטיב פותח בברוך ואין חותם בברוך, מכלל דברכה בפני עצמה היא. עוד הוכיח רב נחמן בר יצחק, ממה שעוקרין את ברכת 'הטוב והמטיב' בבית האבל, כמו ששנינו 'מה הם אומרים בבית האבל, ברוך הטוב והמטיב, רבי עקיבא אומר ברוך דיין האמת', ומבארת הגמ' שלתנא קמא אומרים 'אף הטוב והמטיב' [שודאי אומרים גם 'ברוך דיין האמת'], ולרבי עקיבא מוכח שעוקרין הטוב והמטיב.

ב. להלן יתבאר שלרוב הראשונים, באופנים אלו מדובר בסוגיית 'עד היכן ברכת הזימון' [וכן לחלק מהראשונים ב'להיכן הוא חוזר'].

ג. לשיטת רש"י שיתבאר לקמן בסוגיין אליבא דרב ששת, יש לומר שאכן 'ברכת הזן' יש בה שם ומלכות ומועילה עבור כל ברכת הזימון [שהרי אינה נאמרת ביחיד אלא בזימון]. וכן י"ל להראשונים באם נסבור שהוא 'חדא ברכה' בשביל כך [וכן לביאור החזון איש שברכת 'הזן' מתקנת את ברכת 'נברך']. אבל עיקר הקושיא לשיטת רב נחמן ש'נברך' הוי ברכת הזימון בפני

ד. רשב"א (נד. ד"ה וכתב הראב"ד), ריטב"א (שם סוף ד"ה ואסיקנא), מאירי (שם ד"ה אמר המאירי) ורמב"ן ('תורת האדם' 'ענין הרפואה' אות ח' ד"ה והרב).

ה. הנה בלשון הראב"ד בהשגות, וכן ברשב"א ובריטב"א (שם), משמע שעצם מה שיכולים לאכול כל אחד בפני עצמו ולא שלשה כאחד, כבר סיבה שאינה ברכה קבועה. אבל ברמב"ן שם הוסיף שכיון של'זימון' נדרש 'הסיבה' לכן אינה קבועה. ודחה הרמב"ן שאין צריך הסיבה [ומחלוקת זו כבר נתלבנה ב'קביעות בזימון']. ויש לעיין מה מועיל להרמב"ן שאין צריך הסיבה, עדיין אפשר שיאכלו שלא ביחד [אפשר שדרך אגב נחלק הרמב"ן גם בזה].

ו. ז"ל הראב"ד 'כלל הדבר כל ברכה שאינה קבועה והיא נעקרת לפרקים אינה טעונה הזכרה, שהרי אפילו ברכת זימון שהיא מן התורה, מפני שהיא נעקרת מן הברכה לפרקי אין בה הזכרה ומלכות. והרי הוא כברכת הרשות, מפני שהרשות ביד השלשה לאכול כל אחד ואחד לעצמו'. והנה מה שהוסיף הראב"ד 'שהיא מן התורה' הוא לרווחא דמילתא, ובשאר הראשונים לא הזכירו כן בקושיא.

ז. הרשב"א [בשם הראב"ד שדחה שאין להוכיח כתירוץ הקודם], והריטב"א והמאירי (שם).

ח. כעין זה בספר הבתים (מגדל דוד ספר מצוה מצות עשה יח ד"ה ועוד דתקנו) 'ענין ברכת זמון אינה כעין מטבע הברכות, אבל הוא בא בדרך ספור והערה בענין הקדושה'. וכעין זה בספר המאורות (מה. לוקט בקובץ שיטות קמאי) 'וחובת הזימון הוא מפני כבוד הבורא כשהם מתחברים ומתרים זה את זה לברכו כדכתיב בית אלהים נהלך ברגש'. ועיין עוד אהל מועד (שער הברכות דרך ז נתיב י'), מן השמים (שו"ת סי' נב) ושבולי הלקט (השלם סי' קנז).

ט. זהו לשונו 'ומה שצירף לכאן פתיחה אינו ענין, שאלו במטבע של ברכות תיקנו אותן, ולא תיקנו כן בברכות של צירוף כגון נברך וכגון ברכו את ה' המבורך דבית הכנסת' [ועיין שם שאין להוכיח גם מתפילת הדרך שהיא 'בקשת רחמים' ודרך תפילה ולכן קיצרו בה].

רק עד סוף ׳נברך׳, ואילו שיטת רב ששת שלעולם יחיד אינו אומר כלל ׳ברכת הזן׳, אלא זהו חלק מברכת הזימון הנאמרת בשלשה בלבד. ולפי זה יחיד מתחיל בברכת הארץ, וכן כתב רש״י (ד״ה דקסבר) להדיא ׳ברכת זמון עד הזן, וכשהם שנים אין אומרים אלא ברכת הארץ ובונה ירושלים׳, וכן כתב בהמשך הסוגיא (מו: ד״ה למקום שפסק) ׳לברכת הארץ כשאר יחיד׳.

ביאור מחלוקת הברייתות לשיטתו

ובביאור מחלוקת הברייתות, פירש רש״י שכוונת כל ברייתא למנין הברכות שישנם ב׳ברכת המזון׳, לברייתא הראשונה מנין הברכות בברכת המזון ׳שתים ושלוש׳, ולברייתא השניה ׳שלוש וארבע׳, ולכן הבינו שתלוי במחלוקת רב נחמן ורב ששת שאכן נחלקו במנין הברכות של ברכת המזון. וכך פירש רש״י (ד״ה ברכת המזון) ׳פעמים שהם שתי ברכות פעמים שהם שלש, כיצד כשהם שלשה הן שלש ברכות וכשהם שנים הן שתי ברכות כדמפרש ואזיל׳, היינו כרב ששת שמברכים רק ׳ברכת הארץ׳ וברכת ׳בונה ירושלים׳, ובשלשה נוסף ברכת הזימון הכוללת את ׳ברכת הזן׳ יחד עם ׳נברך׳, ונחשבת לברכה אחת. והברייתא השניה שמנתה שלוש וארבע פירש רש״י (ד״ה ומאן דאמר) ׳כשהן שנים הרי שלש, הזן וברכת הארץ, ובונה ירושלים, וכשהם שלשה הם מוסיפים נברך עד ובטובו חיינו׳.

קושיית הראשונים למה נקטו ׳לשון זכר׳ ולא ׳לשון נקיבה׳

והקשו הראשונים׳ שאם כוונת הברייתות למנין ב׳ברכות׳ למה נקטו לשון זכר [׳שנים ושלשה׳] ולא נקיבה [שתים ושלש]. ותירצו באחרונים[יא], שאכן רש״י לשיטתו נראה שגרס ׳שתים ושלש׳[יב].

להיכן הוא חוזר מדובר באחד מפסיק לשנים

ובביאור סוף הסוגיא במחלוקת ׳להיכן הוא חוזר׳, פירש רש״י (ד״ה להיכן) שכל הנידון לפי שיטת רב ששת האמורה, ובמקרה של ׳אחד מפסיק לשנים׳, וכלשונו ׳מי שנצטרף לזימון, ואמרן לעיל (מו.) אליבא דרב ששת ברכת זימון על הזן, והוצרך זה להיות מפסיק אכילתו עד שיגמור המברך ברכת הזן, וחזר זה שהפסיק לשנים וגמר סעודתו, להיכן הוא חוזר לברך לאחר שיגמור סעודתו׳. וביאור המחלוקת, בטעם שיטת אביי שחוזר לראש, פירש (ד״ה חוזר לראש) ׳לתחילת הזן, שהרי נתחייב בזימון, שבתחילה הוקבע בג׳׳, אמנם להלכה פסקו כרבנן ׳למקום שפסק׳ ׳לברכת הארץ כשאר יחיד׳.

קושיית הראשונים על שיטת רב ששת לרש״י

והנה שיטת רש״י בכל הסוגיא, תמוהה ומוקשית, ונבאר תחילה מה שהקשו עליו הראשונים. ועיקר הקושיות מוסבים על שיטת רב ששת המחודשת לפירוש רש״י שאין יחיד מברך כלל ׳ברכת הזן׳. ותמהו התוספות (ד״ה עד) והרא״ש (סי׳ יב, תוספות הרא״ש ד״ה עד) שבכל מקום נקטו ׳שלוש ברכות׳[יג], ודוחק לומר שמדובר שם דווקא בזימון[יד]. ועוד הקשו מ׳מעשים בכל יום׳ שיחיד מברך ג׳ ברכות. והוסיף שלטי הגבורים (מה: אות ב) להקשות ממה שהביא המרדכי (פ״ז ריש רמז ריז) מספר הפרדס ׳אשר סדר רש״י׳ שיחיד מתחיל בהזן[טו].

וקושיות הללו ייסדו התוספות והרא״ש כיון שהלכה כרב ששת, וכמו שקיימא לן ׳כרב ששת באיסורים׳. ועוד הוכיחו המאירי (מו. ד״ה ברכת) והאור זרוע (הל׳ סעודה סי׳ קצא) מרש״י גופו בסוף סוגיין לגבי ׳להיכן הוא חוזר׳ (מו:) שמבואר שנחלקו אביי ורבנן דווקא לשיטת רב ששת, וכן[טז] ממה שסתמו שם ׳הלכתא למקום שפסק׳, הרי שהלכה אכן כרב ששת. אמנם יש ראשונים שפסקו כרב נחמן[יז], ויש שהעמיסו כן אף בשיטת רש״י, כפי שמדוקדק מלשונו לקמן (נ: ד״ה אבל)[יח].

קושיות הראשונים שברכת הזן דאורייתא

עוד הקשו הראשונים (תוספות והרא״ש שם) מהברייתא (מח:) שלמדים מ׳וברכת׳ זו ברכת הזימון, ׳את ה׳ אלוהיך׳ זו ברכת הזן, ומשמע שברכת הזן אינה ברכת הזימון[יט]. והוסיפו עוד הראשונים[כ] להקשות, שהרי ׳ברכת הזן דאורייתא׳ שכך אמרו (מח:) ׳משה תיקן להם ברכת הזן׳[כא], וא״כ כיצד יפטר ממנה יחיד[כב]. וביאור קושייתם [מדוע אילו היה ׳הזן׳ מדרבנן מובן שהיחיד נפטר, וכיון שמהתורה קשה] נתפרש במאירי (ד״ה ברכת) ׳הרי זימון מדברי סופרים הוא׳, וממילא הוי סתירה ש׳הזן׳ מהתורה יהיה שייך ל׳זימון׳ דרבנן[כג].

למה ברכת הזן פותחת ב׳ברוך׳

עוד הקשו הרשב״א (מו. ד״ה עד היכן) והמאירי (שם ד״ה ברכת), שלשיטת רב ששת אליבא דרש״י, נמצא שלעולם נסמכת ׳ברכת הזן׳ ל׳ברכת נברך׳, ששניהם לא שייכים אלא בזימון, ואם כן למה ׳ברכת הזן׳ פותחת ב׳ברוך׳,

---

י. רי״ף (מו:), רב האי גאון (הובא ברשב״א ריש סוגיין) [והניח בקושיא], תוספות (ד״ה ולמאן) ושאר ראשונים.

יא. ראש יוסף (ד״ה עד), צל״ח (ברש״י שם), יעב״ץ (שם), דבש תמר (נדפס בהגהות וציונים על רש״י שעל הרי״ף שם).

יב. הצל״ח (מו. ד״ה ודע) הוכיח כן גם בדעת הרמב״ם שהביא מנין הברכות ביחיד (ברכות פ״ב ה״א) ובשלשה (שם פ״ה ה״ב-ג), ולא הזכיר שאר הדינים [דיני ׳אחד מפסיק לשנים׳ או ׳יוצא לשוק׳] שעולים מתוך הסוגיא לפי שיטות שאר הראשונים לקמן [החולקים על רש״י, וכפי שיתבאר להלן], ומוכח שבפשט הסוגיא סובר כרש״י, ופסק כרב נחמן.

יג. במאירי (מו. ד״ה ברכת זימון) הוסיף לדקדק שהרי ׳הטוב והמטיב לאו דאורייתא׳. אמנם הפני יהושע (מו. ריש ד״ה ומה) אכן תירץ, שלשיטת רב ששת יתפרש ׳שלוש ברכות׳ משום שכולל ׳הטוב והמטיב׳ אם כמאן דאמר ׳הטוב והמטיב דאורייתא׳, ואם כמאן דאמר דרבנן [ולרב נחמן צריך לפרש שהשלוש ברכות היינו דווקא מהתורה, והטוב והמטיב לאו דאורייתא].

יד. כן הוסיפו בתוספות (שם). והקשה הבני יששכר (׳מגיד תעלומה׳ על רבינו יונה מו. ד״ה לימא, נדפס בילקוט מפרשים שעל הרי״ף במהדורת עוז והדר) שבפירות שנינו (מד.) שאומר ׳מעין שלוש׳, ואין מזמנים על הפירות. ותירץ העבודת ישראל (בית ישראל בסוגיין אות א) על פי המבואר להלן [מהפני יהושע] שגם רש״י מודה שמהתורה מזכיר ׳מזון׳ אלא שכוללה בברכת ׳הארץ׳, ודין ׳זימון׳ הוא לחלק לברכה בפני עצמה ל׳ברכת הזן׳ [נמצא שמתאים מעין ג׳ ללא זימון]. ועדיין יש לעיין לשיטת רבן גמליאל (מד.) שאמר ׳שלש ברכות׳ [ואפשר לשיטתו אכן מזמנים].

טו. ועיין בפני יהושע (מו. סוף ד״ה ומה) שהוכיח מסברא ׳אטו רש״י גופא לא היה מברך ברכת הזן כשאכל יחידי או בשנים׳ [ונראה שכוונתו שלא הוזכר בראשונים שהיה קיים מנהג לומר כשיטת רש״י העולה מסוגיין].

טז. כך נוסף באור זרוע (שם) [כלשונו ׳כך היה הלכה למעשה שיטת רבינו שלמה ופירושו׳], וכן הוכיח הפני יהושע (מו. ריש ד״ה ומה, ד״ה בגמ׳ להיכן).

יז. כך הביא באור זרוע (שם) ליישב, וכתב שכן פסק רבינו חננאל. וכן פסק הרי״ף [וראה לקמן שיתבאר שכמה אחרונים ביארו בדעת הרי״ף שאכן סובר כשיטת רש״י בסוגיין, וכן דעת הצל״ח בשיטת הרמב״ם (עיין לעיל בהערות)], ועוד ראשונים. ולייׁשב מה שהקשו התוספות והרא״ש (שם) שקיימא לן כרב ששת [עיין תוספות עירובין (לב. ד״ה ר״ש) שמקור הכלל מהבה״ג], תירץ האור זרוע (שם) [בשם רבינו חננאל, וכיונו לדבריו הצל״ח (מו. ד״ה ודע, ועוד) והרא״מ הורביץ (מו. בגמ׳)] ששאני בסוגיין, שכן מתוך מהלך הסוגיא מוכח שהלכה כרב נחמן, שהרי רב נחמן תירץ את שתי הברייתות כשיטתו [והעמיד בפועלים], וגם רב ששת תירץ שתי הברייתות שברייתא א׳ סוברת ׳הטוב והמטיב דאורייתא׳, וכיון שלהלכה קיימא לן ׳הטוב והמטיב לאו דאורייתא׳, וכמו שאמרו בסוגיין כמה אמוראים ׳תדע דלאו דאורייתא׳, ובזה דחו תירוץ רב ששת, ולכן יש להכריע כרב נחמן שלשיטתו מיושבים שתי הברייתות [ועיין אור זרוע (שם) שמנה על פי זה רשימת אמוראים שמוכרח שסברו כרב נחמן והם רב יוסף, רב יצחק בר שמואל בר מרתא, רב נחמן בר יצחק, וכן אביי ורב אשי].

עוד הוסיף הצל״ח (שם) להוכיח גם ממעשה דיהודה בר מרימר (מה:) שדנו אם ׳חילוק ברכות עדיף׳, ולא אמרו שם ׳ריבוי ברכות עדיף׳ שהרי בזימון נוסף עוד ברכה, אלא הלכה כרב נחמן. ועיין בחזון איש (סי׳ ל סק״ד) שנתחבט בזה, אך הסיק שמוכח שם בסוגיא כרב נחמן באופן אחר [וכעין דרך הצל״ח יש לפרש גם על פי קושיית התוספות מכל דוכתא שאמרו ׳שלוש ברכות׳ אם כן מכאן מוכח שהלכה כרב נחמן]. ובמעדני יום טוב (על הרא״ש שם אות א) פירש בדעת הרי״ף ש׳מנהג עוקר הלכה׳, וכיון שנהגו כרב נחמן כך צריך לפסוק [וכן יש לפרש גם לשיטת רש״ין], ובתפארת שמואל (שם אות ח) כתב שהרי״ף חולק על הכלל שהביאו הגאונים שהלכה כרב ששת באיסורים.

יח. ז״ל רש״י (שם) ׳ואילו לא היה שם אלא עד כדי נברך וברוך הוא׳, ומשמעות המגן אברהם (סי׳ ר סק״ג) [כפי שביארוהו הפרי מגדים (אשל אברהם שם) ומחצית השקל (שם ד״ה ונ״ל) ועבודת ישראל (בית ישראל בסוגיין אות ה)] שדקדק מכאן שהלכה כרב נחמן, וכן נקט במעדני יום טוב (על הרא״ש שם, סוף אות ל, סוף אות ו). אך תמה בפרי מגדים (שם, ראש יוסף מו: ד״ה להיכן) שיסתור ביאורו בדף מ״ו שנחלקו אמוראים אליבא דרב ששת וכמו שנתבאר. ותירץ העבודת ישראל (שם) על פי דקדוק לשון רש״י שכתב (ד״ה להיכן) ׳אליבא דרב ששת׳, וכוונתו בזה שאכן אינו להלכה. והוסיף (שם) שאפשר שרש״י לא גרס ׳והלכתא למקום שפסק׳ [ועיין אור זרוע (שם) שתירץ לפי מהלכים אחרים בביאור ׳להיכן הוא חוזר׳, אך אינו מתיישב לפי שיטת רש״י]. ויש לציין גם ללשון רש״י (לעיל מה: ד״ה אחד) שסתם שצריך להפסיק ׳עד ברכת הזן דהיינו ברכת זימון׳, ובפשוטו כוונתו כרב ששת ׳עד סוף ברכת הזן׳ וכמו שכתב ׳דהיינו ברכת זימון׳, וכך משמעות הפרישה (סי׳ ר אות א), וא״כ משמע שכך הלכה.

ויש להעיר, שתוס׳ ורא״ש לא הקשו על רש״י מצד פירושו בסוף סוגיין [כהמאירי ואור זרוע], אלא ממה שקיי״ל בעלמא כרב ששת [וזה סייעתא קצת שאין הכרח מרש״י לפסוק כרב ששת]. ובצל״ח (בתוס׳ ד״ה עד) ביאר שכיון שהתוס׳ לשיטתם מפרש שם הסוגיא באופן אחר, רצו להוכיח גם לדרכם שהלכה כרב ששת.

יט. גירסת הגמ׳ לפנינו (שם) ׳וברכת זו ברכת הזן, את ה׳ אלוהיך זו ברכת הזימון׳, וזהו היפך גירסת התוספות והירושלמי [וכן גרס הגר״א (שם)], ועל פי זה תירץ הסמיכת חכמים (׳קדושה וברכה׳ בתוספות שם) שרש״י גרס כגירסא שלפנינו, ולכן הוקשה לו שדרשו הפסוק להיפך [קודם ׳הזן׳ ואחר כן זימון], אלא על כרחך לומר שגם ברכת הזן היא בכלל ׳ברכת הזימון׳ ולכן היפך הכתוב הסדר [וראה כעין זה בפני יהושע (ד״ה ומה) אלא שכתב כן לפי שתי הגירסאות]. והוסיף הסמיכת חכמים (שם) שרב נחמן לשיטתו שסובר שמשה תיקן הזן ויהושע את הארץ ואין מקור לשייכות ביניהם.

כ. התוספות שילשו קושיא זו (מו. ד״ה עד, ד״ה ולמאן, מו: ד״ה להיכן), רבינו יונה (ד״ה לימא), רשב״א (ריש סוגיין) ומאירי (ד״ה זו).

כא. ביארנו המקור על פי לשון המאירי (שם) [אמנם בשאר הראשונים לא נתפרש להדיא המקור, ואפשר כוונתם לברייתא הנ״ל (מח:) שילפינן מקרא, והקושיא הקודמת היא מצד שנתחלק שם לשנים הזן והזימון, וכעת הקשו רק מצד שעל כל פנים מוכרח שהיא מהתורה].

כב. עיין פני יהושע (מו. ד״ה בגמ׳) שרש״י סובר שחילוק ברכות דרבנן [ע׳ רמב״ם (ספר המצוות מצוה יט), בית יוסף (או״ח סי׳ קצא ד״ה פועלים)] ומן התורה יוצא ידי חובתו בברכה אחת מעין שלוש, ולכן בברכת הארץ שנכלל בזה ׳מזון׳ הן באמצע [׳ועל אכילת מזון שאתה זן ומפרנס אותנו׳] הן בסוף [בחתימה ׳על הארץ ועל המזון׳] בזה מועיל לו גם ל׳הזן׳, מעתה נמצא שרק ה׳חילוק ברכה׳ של ברכת ׳הזן׳ בפני עצמה היא מדרבנן. ובראש יוסף (ד״ה עד) הציע דוחק שמדובר בכזית וכביצה שאכן חייבים רק מדרבנן (ברכות כ:) [ודחה שאם כן היה אפשר להעמיד לרב ששת את הברייתא של ׳שלוש וארבע׳ שמדובר באכל ׳כדי שביעה׳ ואז חייב מהתורה].

כג. וכך נראה דעת האליה רבה (סי׳ קצט ריש סק״ה) שמנה את התוספות בסוגיין כהסוברים ש׳ברכת זימון דרבנן׳, והנה אם אכן זהו הביאור בקושיית הראשונים יש להוסיף לשיטות הראשונים הסוברים שברכת הזימון מדרבנן גם את רבינו יונה והרשב״א [ואכן הרשב״א לשיטתו (נ. סוף ד״ה וליברכו) שזימון דרבנן, כפי שדקדק בדבריו הפרי מגדים (אשל אברהם סי׳ קצג סק״ו), וכן נקט השער הציון (סי׳ קצט ס״ק יט). אמנם בחזון איש (סי׳ לא סק״א) נדחק בלשון הרשב״א

הרי הוא סיום של 'נברך', ולא גרע מ'ברכה הסמוכה לחברתה'[כד], ואכן בירושלמי (ברכות פ"א ה"ה) נתפרש שאף שבזימון הוי 'הזן' סמוכה לחבירתה, כיון שביחיד אינו סמוך תיקנו לומר 'ברוך'[כה], ואילו לשיטת רש"י לרב ששת שלעולם אינו סמוך לא היה צריך לפתוח ב'ברוך'.

למה ברכת הארץ אינה פותחת ב'ברוך'

והוסיפו הרשב"א והמאירי (שם) להקשות, מדוע ברכת 'נודה לך' לא נפתחת ב'ברוך', שהרי ביחיד המתחיל בברכת הארץ אינה 'ברכה הסמוכה לחבירתה', וממילא אף בזימון לא תפתח בברוך, כמבואר בירושלמי (שם) שבמקום שפעמים אינה סמוכה, פותחת תמיד ב'ברוך'[כו].

דקדוק הצל"ח מלשון הגמ' שלא דנו מהיכן ברכת המזון

עוד דקדק הצל"ח (ד"ה עד) על שיטת רש"י, מלשון הגמרא 'עד היכן ברכת הזימון', ולמה לא שאלו 'מהיכן ברכת המזון' ויאמרו לרב נחמן מ'ברוך אתה' [ברכת הזן] ולרב ששת מ'נודה לך' [ברכת הארץ][כז].

ביאור הפני יהושע

תירץ הפני יהושע (מו. ד"ה עד) את שיטת רש"י, שלעולם גם רש"י מודה שמדרבנן חייב כל יחיד לברך 'ברכת הזן', כפי שנוהגים היום. ובסוגיין דנים רק מעיקר דין התורה, ובזה נחלקו שלרב נחמן אף מהתורה מחויב בברכת הזן, ואילו לרב ששת אינו חייב מהתורה. ובזה מיושב מה שקיימא לן בכל מקום 'שלוש ברכות', וכן ממעשים שבכל יום, שכל זה מדרבנן [ומתורץ מה שהביא המרדכי מספר הפרדס שסידר רש"י שיחיד מברך הזן]. ובזה יתיישב 'מטבע הברכות' שתיקנו לאחר שהוסיפו חכמים 'הזן', ולכן הזן פותח ב'ברוך', ואילו ברכת 'נודה לך' אינה פותחת ב'ברוך'. וכן מתורץ שדנו דווקא על 'ברכת הזימון' ולא על 'ברכת המזון' שהרי חייב בין כך להוסיף ברכה ראשונה מדרבנן, ורצו להביא הנידון על הנוגע גם מדרבנן. אמנם עדיין קשה לשון רש"י (מו: ד"ה למקום) 'ברכת הארץ כשאר יחיד', משמע שאף מדרבנן אינו צריך להתחיל ב'הזן'. ונדחק הפני יהושע (שם) שבאופן שטרוד או שאינו יודע 'ברכת הזן' הקלו חכמים שיתחיל ב'נודה לך' כעיקר דינו[כח].

להיכן הוא חוזר לשיטת רש"י

לענין מה שפירש רש"י שהנידון 'להיכן הוא חוזר' היינו באופן ש'אחד מפסיק לשנים' (עיין מה:) לאחר שסיים האחד אכילתו אם חוזר לומר הזן, ופירש רש"י הטעם של הסובר 'חוזר לראש' (ד"ה חוזר לראש) 'לתחילת הזן, שהרי נתחייב בזימון, שבתחילה הוקבע בג'. ותמה המאירי (מו: ד"ה להיכן) שכיון שרש"י סובר שאין היחיד אומר כלל 'הזן' מאיזה טעם יחזור כיון שכעת הוא יחיד המברך [וכפי שפירש את המאן דאמר 'למקום שפסק' שהוא 'כשאר יחיד', ומה טעם החולקים]. וביאר המאירי שהטעם בזה 'הואיל וחלה עליו חובת זימון', וכן מדוקדק מלשון רש"י[כט].

הטעם שלרב נחמן אין צד לחזור ל'נברך'

ומה שמבואר ברש"י שהנידון 'להיכן הוא חוזר' דווקא לשיטת רב ששת שסובר 'עד הזן', הקשה הרא"ש (סי' יב, ותוספות הרא"ש ד"ה עד) מדוע לרב נחמן לא שייך הצד 'חוזר לראש' והיינו לתחילת 'נברך'[ל]. ותירץ שמסתבר שאפילו שכבר נתחייב בזימון לא חייב לברך 'נברך' שכן 'אינה ברכה ליחיד', וביאר המעדני יום טוב (שם אות ז) כיון שניתקנה בלשון רבים, והיינו שאף שלשיטת רש"י גם ברכת הזן לא נתקנה ליחיד, מכל מקום אינה מנוסחת ב'לשון רבים'[לא].

ג. שיטת רוב הראשונים ב'עד היכן ברכת הזימון'

ביאור רוב הראשונים ב'עד היכן ברכת הזימון'

רוב הראשונים[לב] ביארו שהנידון באופן ששנים מברכים ברכת המזון, ואחד אינו מברך כעת, ונחלקו רב נחמן ורב ששת עד היכן צריך לשמוע השלישי את השנים שכעת מברכים, שיטת רב נחמן שצריך לשמוע עד גמר 'נברך', ושיטת רב ששת עד גמר 'הזן' [ולהלכה נחלקו אם פוסקים כרב נחמן[לג] או כרב ששת[לד]].

האופן המדובר שאינו מברך עמם

מכל מקום בראשונים מצינו כמה אופנים באיזה אופן מדובר. תוספות ורבינו יונה (מו. ד"ה עד)[לה] העמידו שמדובר באופן 'אחד מפסיק לשנים' (מה:), והנידון עד היכן צריך להפסיק עמהם ויכול לחזור לאכילתו[לו]. אמנם הר"מ

שם, ועיין שם שהשיג על לשון השער הציון (שם, סי' קצז ס"ק טז) שלרוב פוסקים 'מדרבנן', ותמה החזון איש 'לא ידעתי מי המה', ולדברי המאירי הנ"ל אכן יש להוכיח מסוגיין שכן דעת תוספות, רשב"א, רבינו יונה].

אמנם בדברי נחמיה (על תוספות, נדפס בילקוט מפרשים עוז והדר) כתב באופן אחר לבאר קושיית הראשונים, שאף אם 'ברכת הזימון מהתורה', מכל מקום 'מהיכי תיתי' יהיה דווקא בשלשה, ובשלמא ברכת הזימון ['נברך'] למדים מ'גדלו לה' איתי' בתחילת הפרק (מה.), אבל ל'ברכת הזן' אין מקור [וצריך לפרש ש'גדלו לה' איתי' וגו' מתאים רק לנוסח 'נברך'], ורק אם היה 'ברכת הזן דרבנן' אפשר לומר 'הם אמרו והם אמרו'. והוסיף שם להוכיח מסוגיין שברכת הזימון מהתורה, שהרי מבואר שברייתות לא החשיבו 'הטוב והמטיב' משום 'לאו דאורייתא', ואף על פי כן החשיבו 'ברכת הזימון' [לרב נחמן] כאחת הברכות, ומוכח שזימון מהתורה. אמנם המאירי (שם) לשיטתו תירץ, שכיון שהטוב והמטיב היא 'לבסוף' וגם דרבנן אינה נמנית עמהם [ובחזון איש (שם) תירץ שכיון שנתוספה על ידי צירוף שלשה, החשיבוה אף שהיא מדרבנן, וראה שם תירוץ נוסף על פי מה שיתבאר לקמן בדעת הרי"ף וסיעתו בביאור הברייתות].

כד. במאירי (שם) הקשה מצד שהוי 'ברכה הסמוכה לחברתה'. אמנם בלשון הרשב"א (שם) מדוקדק שקשה יותר מכך, שהרי לשיטת רש"י אין ברכת 'נברך' וברכת 'הזן' נחשבות כל אחת ל'ברכה' בפני עצמה [שהברייתא הרי לא החשיבה במנין הברכות של 'ברכת המזון' שיש בזימון עוד שתי ברכות, אלא ברכה אחת] ואם כן הוא ממש המשך אחד של 'ברכה אחת', ולמה יש 'ברוך' באמצע הברכה.

כה. עיין בתוספות הרא"ש (מו. ד"ה ומיהו קשה) שהביא שיטת בעל הלכות גדולות ורב עמרם גאון, שלעולם אין ברכה פותחת בברוך אלא כשהיא 'התחלת דבר', אף שאין 'ברכה' לפניה, והוכיח כן מקושיית הירושלמי הנ"ל, שכן 'נברך' אין בו שם ומלכות ונקרא 'סמוכה לחברתה'.

כו. ודקדק הצל"ח [וכן נוטה דעת הפני יהושע (מו: ד"ה בגמרא)] שעל כל פנים פשוט היה להרשב"א שאכן ביחיד שמתחיל 'נודה' צריך לפתוח ב'ברוך'. אכן בירושלמי (שם) הקשו עוד 'והרי הזן', ופירשו התוספות בפסחים (קד: ד"ה חוץ) שכוונת קושיית הירושלמי על ברכת 'נודה לך' שצריך לפתוח ב'ברוך' שכן פעמים אינה סמוכה [ושם ביארו כשיטתם מצד 'אחד מפסיק לשנים', עיין להלן], והניחו בירושלמי ב'קשיא' [ועיין במפרשי הירושלמי כמה ביאורים אחרים בדברי הירושלמי שם].

כז. ותירץ הצל"ח (שם) על פי דרכו הנ"ל שלשיטת רש"י אכן פותח ביחיד את ברכת הארץ ב'ברוך' כיון שאינה 'ברכה הסמוכה לחברתה', ולכן לא יכלו לומר לרב ששת מ'נודה לך' [שבכל אופן מתחיל ב'ברוך']. ועדיין יש לעיין שיכלו לחלוק בזה גופא [אם 'נודה' פותח בברוך]. ועיין ברשב"א (שם ד"ה עד) שביאר בדברי רש"י, שלשון הגמרא מוסב על המשנה 'שלושה שאכלו כו' חייבין לזמן' ולא שנים, ושאלו עד היכן החילוק בין ג' לב'. ועל פי זה יש ליישב קצת שכיון שאין משנה המסדרת ברכות המזון [וכל הסוגיות בפירקין על ברכת המזון נשנו תוך כדי דיני זימון], לכן העמידו הנידון על המשנה דזימון.

כח. ועיין מהלך הנצי"ב (מרומי שדה ריש מו.) שגם לרש"י יחיד פותח בברכת הזן אלא שאינו מסיים 'ברוך אתה ה' הזן את הכל', אלא כולל בברכה זו את 'ברכת הארץ', ולאפוקי בזימון שמסיים ברכת הזן ומתחיל ברכת הארץ. וראה מהלך דומה בב"ח (סי' ר ס"ג ד"ה ומפסיק) לדחוק שיטת רש"י שודאי יחיד אומר 'הזן', עיין שם. אך תמוה איך יפרנסו לשון רש"י (מו. ד"ה קסבר) 'וכשהם שנים אין אומרים אלא ברכת הארץ ובונה ירושלים' [ולהנצי"ב יש לדחוק שכוונתו להחתימות]. וביותר קשה לשון רש"י (מו: ד"ה למקום שפסק) 'מתחיל ברכת הארץ כשאר יחיד', הרי שמתחיל ב'נודה' [שזהו מקום שפסק], ועיין ראש יוסף (ד"ה עד) שאכן מכאן עיקר ההכרע בשיטת רש"י שיחיד פטור מ'הזן' [אמנם צריך עיון שבפרי מגדים הביא את פירוש הב"ח ולא

הקשה על כך].

כט. אלא שעדיין צריך ביאור שלכאורה חסר כאן עיקר מהות 'ברכת זימון' שהיא 'ברכת רבים', עיין רש"י בריש פירקין (מה. ד"ה שלשה) שכתב 'לצרוף ברכה בלשון רבים', וכן (מה: סוף ד"ה ואמר) 'זימון ברכת שניהם היא'. וכן יש לדון באופן שאכלו שלשה כאחת, ושנים כבר הלכו בלא לזמן [היינו שלא אמרו 'נברך'] האם יועיל החיוב זימון לגבי היחיד שנשאר לברך 'הזן'.

ל. וכפי שאכן יתבאר לקמן בשיטת ר"מ מאיברא ובעל המאור [וכן פירש בגנזי יוסף (נדפס בילקוט מפרשים שעל המהרש"א בתוספות מו: ד"ה להיכן)].

לא. וכן יש לעיין לשיטת רב ששת, מדוע כל הנידון לפי הסוברים שחוזר לראש, שאינו חוזר אלא לתחילת הזן, ולכאורה ממה נפשך, אם כבר חוזר לראש הזימון, יחזור לתחילת הזימון לתחילת 'נברך'. וצריכים לומר כתירוץ הרא"ש לשיטת רב נחמן [ויש לדקדק שלא הקשה הרא"ש אלא מרב נחמן ולא מרב ששת שכתב רש"י להדיא שאינו חוזר אלא לתחילת 'הזן']. ועוד יש לעיין שכיון שלשיטת רב ששת אליבא דרש"י 'נברך' וכן 'ברכת הזן' חדא ברכה היא, שהרי בברייתא שהביאו סייעתא לרב ששת לא מנו אלא 'שלוש ברכות' הרי שנחשבים לברכה אחת, ואם כן איך שייך להפריד ביניהם שיתחיל רק מתחילת 'הזן' [ולכאורה יצא ידי חובת 'נברך' מתחילה עמהם, וכעת מתחיל 'הזן']. עוד צ"ע למה לא יצא מתחילה בברכת הזן עמהם [כיון שאינו חלק מברכת המזון של יחיד אלא חלק מהזימון]. ועיין ראש יוסף (מו: ד"ה להיכן) שנדחק שסברת המאן דאמר 'חוזר לראש' שמסתמא לא נתכוין לצאת עמהם ב'הזן' כיון שדעתו עדיין לאכול, ועיין שם שבזה גופא נחלקו, שלהלכה שחוזר 'למקום שפסק' היינו שמסתמא כבר יצא 'הזן' כששמע מהם ולא נתכוין לצאת. ועיין ברבינו יונה (מו:) שהוסיף בדעת רש"י בביאור המאן דאמר 'מקום שפסק' 'כיון דשמע ברכת הזן עם השנים אין צריך עכשיו לומר אלא מנודה לך ואילך', משמע שכבר יצא [ועיין מלא הרועים (על רבינו יונה שם, נדפס בילקוט מפרשים שעל הרי"ף שם, מהדורת עוז והדר).

לב. תוספות (מו. ד"ה עד), רי"ף (שם), בעל המאור (ד"ה להיכן), רמב"ן (מלחמות ה' שם), ראב"ד (השגות לבעל המאור שם אות א), רשב"א (מו. מד"ה עד היכן), רא"ה (מו. מד"ה עד היכן), ריטב"א (מו. מד"ה עד היכן), רבינו יונה (שם ד"ה עד היכן), רא"ש (פ"ז סי' יב, תוספות הרא"ש מו. ד"ה עד היכן), ומאירי (מו. מד"ה ברכת זמון).

לג. הבית יוסף (סי' ר ד"ה ומפסיק, שו"ע שם ס"ב) נקט כהראשונים שהלכה כרב נחמן [ועיין שם שנסתמך על שיטת הרי"ף והרמב"ם. וראה להלן בדעת הרי"ף מה שיש לדון בזה, וגם בשיטת הרמב"ם יש לעיין לפי מה שנתבאר לעיל שסובר כרש"י כדקדוק הצל"ח.

לד. כך פסק הרמ"א (הג"ה בשו"ע שם, דרכי משה שם) על פי דעת התוספות והרא"ש, ורבינו יונה בשם בעל הלכות גדולות, שהלכה כרב ששת [וכפי שהביאו שהלכה כמותו באיסורים]. ועיין עוד בביאור הלכה (סי' קצד ד"ה אבל) שפסק כן אף לקולא, אמנם החזון איש (סי' ל סק"ה) השיגו, שרק החמיר הרמ"א ולא להקל [ולקמן יבואר הנפקא מינה בזה להלכה].

לה. עיין שם ברבינו יונה שהביא פירוש זה בשם הרי"ף, וצריך ביאור שהרי הרי"ף פירש באופן אחר [כדלהלן]. ואכן יש גירסא אחרת ברבינו יונה (ש"נ, הובא בהגהות וציונים עוז והדר אות ז) 'ר"י' [במקום 'רי"ף], והיינו כשיטת התוספות [וכן הביאו להדיא הרא"ש ומהר"ם מרוטנבורג (הל' ברכות הנדפס מחדש, לוקט בקובץ שיטות קמאי אלף רצג) בשם ר"י]. ועיין בהמשך דברי רבינו יונה (ריש ד"ה ולענין) שהביא בשם הרי"ף שפסק כרב נחמן ולכן פוסק האחד 'ויכול לחזור לאכילתו' כו', וצריך לומר שאין כוונתו שבאופן זה דיבר ברי"ף, אלא שכיון שפוסק כרב נחמן נמצא הדין כך לפי פירושו של רבינו יונה גופו.

לו. והוסיף המאירי שהנידון הוא הן לפי השיטות שהמפסיק צריך לשתוק ולצאת עמהם, והן להשיטות שאף בעל כרחו הם יוצאים (ראה לקמן בהמשך המערכה בנידון 'אחד מפסיק לשנים').

מאייברא (הובא בתוספות מו: סוף ד״ה להיכן)[לז] ביאר שהנידון לגבי ״יצא אחד לשוק׳ שאמרו בגמרא (מה:) ׳קורין לו ומזמנין עליו׳, וכאן נחלקו עד היכן הוא צריך להתעכב לשמוע כדי להצטרף עמהם, ואח״כ ילך לדרכו[לח]. ואילו הרי״ף ובעל המאור [על פי הירושלמי[לט]] הביאו אופן שלישי, כגון שאכלו שלשה כאחת והוצרך אחד מהן לצאת, ונחלקו עד כמה צריך לישב ולהתעכב כדי שיצא ידי זימון [וכעין זה בראב״ה וריטב״א (ד״ה עד היכן)[מ]]. והוסיף בעל המאור (שם) שאופן זה הוא המשך הסוגיא לעיל ״יצא אחד לשוק׳, ועל כך הקשו ׳עד היכן ברכת הזימון׳ [אף שאינו אותו האופן ממש[מא]].

קושית הרא״ש

הרא״ש (סי׳ יב) לאחר שהביא את פירוש התוס׳ שמדובר ב׳אחד מפסיק לשנים׳, הקשה על כך שלשון הגמרא בסתם ׳עד היכן ברכת הזימון׳ לא משמע שמדובר דווקא ב׳אחד מפסיק לשנים׳, ולכן הסיק שם כפירוש הרי״ף שמדובר שהוצרך אחד לצאת. והעירו המעדני יום טוב (שם אות ר) והמלא הרועים (נדפס בקובץ מפרשים על הרא״ש מהדורת עוז והדר שם אות ג), שגם להרי״ף יקשה מסתימת לשון הגמ׳ ׳עד היכן ברכת הזימון׳ ולא משמע שמדובר דווקא ברוצה לילך לשוק, ומה עדיפות לפירוש הרי״ף מפירוש התוספות[מב].

ביאור הרא״ש בטעם רב ששת שברכת הזימון עד הזן

ויש לעיין לפי שיטת רוב הראשונים, שלעולם ברכת הזן היא חלק מ׳ברכת המזון׳ אף של יחיד, מדוע לרב ששת גם ׳הזן׳ הוא חלק מ׳ברכת הזימון׳, הרי לכאורה זהו חלק מברכת המזון ולא נוסף אלא ׳נברך׳ [כשיטת רב נחמן]. וביאר הרא״ש (ריש סי׳ יב) ׳משום דנברך אינה ברכה, הילכך מסתבר שיפסיק אכילתו ברכה אחת כדי שיהא ניכר שמזמנין עליו, ולא משום דחשיב ברכת הזן ברכת זימון כו׳, אלא לענין זה שיפסיק עד שיברכו ברכה אחת׳. משמע שלעולם אף לרב ששת ברכת הזימון היא ׳נברך׳ בלבד, אלא שהוא דין ׳להסמיך ברכת הזימון לברכת הזן׳ לענין הפסקה, בשביל שיהיה ׳ניכר שמזמנין עליו׳[מג].

הסברא לומר שברכת הזן היא ׳חדא ברכה׳ וחלק מ׳ברכת הזימון׳

אמנם מאידך גיסא יש לדקדק בלשונות הראב״ה (ד״ה קסבר) והריטב״א (ד״ה מאי לאו) שכתבו שברכת הזימון וברכת הזן הוי ׳חדא ברכה׳ והכל נחשב לברכה אחת ארוכה, ו׳נברך׳ אינה אלא תוספת ל׳ברכת הזן׳[מד], משמע שהגדר אינו רק ׳להסמיך׳ את תחילת ברכת המזון ל׳ברכת הזימון׳ שהיא ׳נברך׳, אלא שבאמת נחשב הכל ׳ברכה אחת׳, שכן ׳ברכת הזימון׳ כוללת גם את ׳הזן׳, כיון שכל מהותה ׳תוספת׳ להזן. וכן נתפרש גם בפסקי רי״ד (נדפס בקובץ שיטות קמאי אלף רצג) ׳דנברך בלחוד לאו מילתא חשיבה היא דתיקום בלחודה, אלא ברכתא אריכתא היא עד הזן׳[מה] [וכך נוטה קצת לשון רבינו יונה (שם)[מו]]. ולשון התוספות (ד״ה עד) אינו מוכרח[מז], אבל הבית יוסף (סוף סי׳ ר ד״ה כתב אחי, סי׳ קפג ס״ז) והפרישה (סי׳ ר אות א, ד) העמיסו בכוונתו כהרא״ש.

חקירת החזון איש אם צריך לצאת ידי חובת ברכת הזן

בחזון איש (ריש סי׳ לב סק״א) מבואר שטעמו של רב ששת שצריך להסמיך ׳ברכת הזן׳ ל׳נברך׳ כדי לתקן את ברכת נברך, וביאור הדברים שכיון ש׳נברך׳ היא ברכה החסירה באיכותה [שכן אין בה ׳שם ומלכות׳ כשאר ברכות], לכן מועיל הסמיכות ל׳ברכת הזן׳ שגורמת ׳לתקן׳ ולהשלים את ברכת הזימון. ועל פי זה חקר החזון איש (שם) אם צריך לצאת ידי חובת ׳הזן׳ כתחילת ברכת המזון שלו, כדי שעל ידי זה יהיה ל׳ברכת הזן׳ שם ברכה בשביל לתקן ברכת הזימון. או שלעולם אין צריך לצאת אלא בברכת הזימון, ולא נחשב משום שלא יצא כ׳לא שמע׳, שסוף סוף במציאות שמע ונתכוין לתקן בשמיעתו את ברכת נברך, שאף כשלא מתכוין לצאת יש על זה שם ׳ברכה׳, ועל כל פנים הוא בגדר ׳עוסק במצוה שמברך את קונו והרי הוא כאומר שאר שירות ותשבחות׳[מח] [וראה להלן בהמשך המערכה מה שיתבאר שנחלקו בזה הראשונים].

דעת הראב״ה והריטב״א

הראב״ה וריטב״א (מה: ד״ה ושנים) כתבו לחדש, שכל דברי רב ששת שצריך גם להמתין ל׳הזן׳, היינו דווקא לענין ׳שצריכים לעמוד בקביעותן עד הזן שלא יפרוש אחד מהן׳, אבל לענין ׳הפסקה מלאכול׳ מלכתחילה אינם עונים אלא ׳ברוך שאכלנו׳ ואילו ׳ברכת הזן׳ יחזרו אחר כך לברך כל אחד, ו׳לא אמרו שברכת הזן מברכת זימון אלא לענין צירוף דבעינן מקצת ברכת המזון בעצמה בצירוף שלשה, שאם היה אחד פורש קודם ברכת הזן נראה כאילו לא היה כאן קביעות׳.

דעת הבה״ג שנחלקו באופן שאין שומעים כל ברכת המזון

כתב בעל הלכות גדולות (הל׳ ברכות פ״ז, מהדורת מכון ירושלים סוף עמ׳ עט ד״ה ומאן) ׳ומאן דבעי לאזמוני ברכת זימון וברוכי לחודיה מזמין מן נברך עד הזן כו׳ והלכתא רב ששת, וכד מזמנין מסיימין ברכה כל חד לדעתיה׳. ופירש בהגהות בן אריה (שם הערה ג) שהעמיד הבה״ג את המחלוקת באופן שאין המזמנים רוצים לשמוע את כל ברכת המזון מהמזמן [כפי שהיה מנהגם הקדום] אלא רוצים לברך כל אחד מהם לחוד [וכמנהגינו היום], ועדיין מחויבים לשמוע על כל פנים ׳ברכת הזימון׳ מהמזמן, ובזה נחלקו רב נחמן ורב ששת אם צריכים לשמוע גם ׳הזן׳ [אמנם הרא״ש ורבינו יונה (שם) העמיסו בדברי הבה״ג כדעת הרי״ף[מט]].

לז. וכשיטה זו הביאו הרשב״א והמאירי (שם) בשם הראב״ד.

לח. ועיין פסקי רי״ד (נדפס בקובץ שיטות קמאי, עמ׳ אלף רצג ד״ה עד), ובספר המאורות (נדפס שם, עמ׳ אלף רצב ד״ה עד), שהביאו גם את אופן של ׳אחד מפסיק לשנים׳, וגם את אופן של ״יצא לשוק׳. והנה מה שהר״מ מאייברא והבעל המאור לא פירשו ב׳אחד מפסיק לשנים׳, אפשר משום שרצו להעמיד את כל הסוגיא באותו האופן, וכיון שסוף הסוגיא (מו:) ׳להיכן הוא חוזר׳ העמידו גם ב״יצא אחד לשוק׳, לפיכך העדיפו להעמיד גם את ריש הסוגיא ׳עד היכן ברכת הזימון׳ באותו אופן.

ועיין ברשב״א ובמאירי (שם) שדחו את פירוש התוספות שהעמיד ב׳אחד מפסיק לשנים׳, על פי שיטת הראב״ד [עיין בארוכה ברשב״א (מה: ד״ה ולענין), ובראש (סוף סי׳ יב)] בסוגיית ׳אחד מפסיק לשנים׳ שהמפסיק צריך לברך כל ברכת המזון. וכתב הראש יוסף (סוף מו.) לפי זה לבאר שלכן נטה הר״מ מאייברא ולא פירש כתוספות, אמנם אין צריך לכך כמו שנתבאר שרצו להעמיד כל הסוגיא באותו האופן, אבל יש ליישב כן בדעת הרי״ף וסייעתו שלא פירשו כתוספות.

לט. כך פשטות לשון הירושלמי, וכך הביאוהו רוב הראשונים, אמנם בתוספות הביאו סייעתא מהירושלמי לפירושם [שמדובר באחד מפסיק לשנים]. והעיר הראש יוסף (שם) שכוונת התוספות רק שהוא כעין פירושם באופן כללי לאפוקי מפירוש רש״י. ועיין ברא״ש (שם) שמתחילה נדחק והעמיס בירושלמי להשוותו לאופן של ׳אחד מפסיק לשנים׳, ובביאור דבריו עיין תפארת שמואל (על הרא״ש אות ו), מעדני יום טוב (שם), דרישה (סי׳ ר סק״א השני) ומאמר מרדכי (שם).

מ. הראב״ה והריטב״א (שם) כתבו שהנידון ׳לענין צירוף׳ עד מתי צריך שישארו שלשתן ׳ואם פירש מכאן ואילך כבר יצאו ידי זימון׳, וראה עוד בריטב״א (הלכות ברכות פ״ו סי׳ ג) ׳צריכין המזומנין לעמוד במקומן עד שיאמרו ברכת הזימון, ומכיון שהתחילו ברכת הזן אף על פי שנחלקו או שהלכו מקצתן יצאו ידי זימון׳. ועיין עוד בראב״ה וריטב״א (מה: ד״ה ושנים שרצו להפסיק כו׳) שהביאו נפקא מינה נוספת לענין ׳אחד שקדם ובריך׳ (נ.) שמצטרף עם שנים לזימון, שצריך לעמוד עמם ב׳ברכת הזימון׳ וגם בזה יחלקו שלשיטת רב ששת צריך לעמוד גם בברכת הזן, מה שאין כן לרב נחמן שאין צריך לעמוד עמהם אלא לברכת ׳נברך׳.

מא. שהאופן המדובר כאן שונה במקצת, שעדיין יושב עמהם אלא שדעתו לצאת לשוק [וברשב״א (שם) כתב להדיא את שני האופנים, ״יצא לשוק׳ או אופן זה].

מב. ומדוקדק בלשון הרא״ש שהביא את פירוש הרי״ף ליישב קושייתו [כמו שדקדק בלשון קושייתו ׳לפירוש זה׳, וגם ממה שהביא שם קושיא נוספת בביאור הברייתות (עיין בהמשך המערכה להלן) שאכן מיושבת לפירוש הרי״ף], וכן משמעות הטור ובית יוסף (ד״ה ומפסיק) [הטור פתח (סי׳ ר) ב׳אחד מפסיק לשנים׳, ומכל מקום הדגיש שהגמרא מדברת ב׳הוצרך לצאת לשוק׳, אלא שהשוה הדינים ׳והוא הדין באחד מפסיק לשנים׳, וכן דקדק להדיא הבית יוסף, וראה עוד בבית יוסף שם שהביא דברי הרא״ש בקצרה, ומוכח שדברי הרי״ף באו ליישב את לשון הגמ׳].

ותירץ העבודת ישראל (מו. אות ב) וכעין זה בב״ח (סי׳ ר שם), שלדעת הרי״ף יש ליישב על פי מה שכתב הבעל המאור שסוגיין מהוה המשך לסוגיא לעיל (מה:) שמדובר כבר באופן של ״יצא אחד לשוק׳ ולכן סתמה הגמ׳, אמנם לשיטת התוספות אין לומר שהגמרא היא המשך המימרא לעיל ׳אחד מפסיק לשנים׳, שכן מימרא זו אמרה רבא שהיה אחרי רב נחמן ורב ששת, וזוהי כוונת הרא״ש שאין לקבוע בסתם אם קאי על רבא, אבל ״יצא אחד מהם לשוק׳ שהוא מימרת רב דימי בר יוסף בשם ׳רב׳, שפיר שייך לומר בסתם שקאי אדלעיל.

מג. ומעתה יש לדון אם הרא״ש סובר כן אף למסקנת דבריו לאחר שהביא את פירוש הרי״ף, או שמבאר זאת רק לפירוש ר״י שדחהו. ועיין בפרישה (אות ד) נראה שהבין שנשאר כך גם לפירוש הרי״ף [וקצת מדוקדק לפי זה לשון הרי״ף במחלוקת רב נחמן ורב ששת (לג: מדפה״ר, הובא גם ברא״ש וטור) ׳רב נחמן אמר עד נברך, כלומר ישב עד שיאמר כו׳ שזהו ברכת הזימון׳, ואילו ברב ששת לא אמר ׳שזהו ברכת הזימון׳, אף שלשון הגמרא מדוקדק שבזה גופא נחלקו ׳עד היכן ברכת הזימון׳, ויתכן שכוונתו להדגיש שלכולי עלמא ׳ברכת הזימון׳ אינה אלא ׳נברך׳]. ומשום כך הוצרכו הבית יוסף (ד״ה ומתוך) והפרישה (אות א) להדחק בריש דברי הטור (ריש סי׳ ר) שהביא ב׳אחד מפסיק לשנים׳ את לשון רש״י ׳עד שיזמנו עד הזן דהיינו ברכת הזימון׳, והקשו, שאכן רש״י לשיטתו שאין יחיד אומרה, אבל להלכה שיחיד אומרה אינו נכון. ונדחקו (שם) שמאחר שהוצרך הטור להעתיק לשון רש״י לא ראה לגרוע מדבריו כלל, וסמך על דבריו לאחר מכן. ונראה שהם לשיטתם שהעמיסו גם במסקנת הרא״ש ׳משום היכר׳ נמצא דאין ׳ברכת הזן׳ בעצם חלק מברכת הזימון, אבל אם נבאר בשיטת הרי״ף [למסקנת הרא״ש וטור] שאין הטעם משום ׳היכר׳, מובן היטב שאכן ׳זוהי ברכת הזימון׳ [וראה ב״ח (שם) שפירש לשון הטור באופן אחר].

מד. זהו לשונם ׳ברכת זימון והזן חדא ברכה, דחדא ברכתא חשבינן לה׳ כו׳, ׳משום דלעולם ברכת זמון והזן דהיינו נברך כולה כחדא ברכה חשבינן לה׳ כו׳, ׳ברכת הזן ודאי לאו בנברך תליא כו׳, אלא לומר דנברך בברכת הזן תליא, דאינה ברכה לעצמה אלא תוספת היא לה׳.

מה. אך ראה עוד להלן מה שיתבאר בשיטת הראב״ה והריטב״א (מה: ד״ה ושנים שרצו כו׳) שהסברא ש׳ברכת הזן מברכת הזימון׳ היינו לענין צירוף שאם יפרוש קודם ׳נראה כאילו לא היה כאן קביעות׳ אבל לא לכל ענין דנים כברכה אחת.

מו. ז״ל ׳אפילו הכי מענין הזימון הוא׳, ׳ברכת הזימון עד סוף הזן ונמצא שאין שם אלא ג׳ ברכות׳. ועיין עוד בלשון המאירי (שם) ׳רב ששת שאינו עושה לענין זה מנברך והזן אלא אחת ואין מחלקים אותה לשנים׳.

מז. זהו לשון התוספות (שם) ׳ולא משום דחשיב ברכת הזן מזמון כו׳, אלא משום דכיון דנברך אינה ברכה אינו אומרה לבדה, אלא יגמור עמה גם ברכת הזן שהיא ברכה׳. ויש מקום לדון אם כוונתם שצריך רק ׳לסמוך׳ את תחילת ברכת המזון ל׳נברך׳ משום היכר כשיטת הרא״ש, או שכוונתם שנעשה ׳ברכה אחת׳. ועיין עוד בתוספות בהמשך הסוגיא (ד״ה ולמאן) שכתב ׳ברכת הזמון עד הזן שמברך עד סוף הזן, דכולה כברכה אחת של זמון היא׳.

מח. עיין שם בחזון איש (במוסגר) שרק במברך לעצמו יש איסור מצד ׳ברכה לבטלה׳, שכן ׳לא ניתנה רשות לאדם לברך את קונו בברכה אלא כפי מה שקבעו חכמים׳, מה שאין כן בשומע ועונה אמן אינו מוגדר כמברך לבטלה, ולכן שייך על זה שם ברכה לענין לתקן את ברכת הזימון [׳נברך׳].

מט. היינו שכוונתו באופן שרוצה האחד לצאת, וכך העמיס גם בפירוש הרב עזריאל הילדסהיימר (מהדורת מכון ירושלים שם הערה 1).

הנידון אם לפי המנהג היום יש להמתין עד סוף 'הזן' לרב ששת

ומתבאר לפי ביאור הבן אריה, שמוכח מהבה"ג שגם באופן שכל אחד מברך לעצמו צריך להמתין לרב ששת עד סוף הזן. ונפקא מינה למנהגינו היום (עיין סי' קפו ס"ז) שמברכים כל אחד לעצמו, לפי השיטות שנפסק כרב ששת. אמנם הבית יוסף (סי' קפג ס"ז) הביא שיטת רבינו פרץ שהצריך לשמוע עד שתכלה ברכת הזן, ומבואר שפוסק להלכה כרב ששת, והשיגו הבית יוסף (שם) שאף לשיטת רב ששת אין צורך לשמוע 'ברכת הזן', שכן ביארו התוספות והרא"ש שהטעם משום היכר, וכשכל אחד מברך לעצמו אכן יש היכר אף אם אין שומעים 'הזן' [ומשום כך נדחק הבית יוסף (שם) שרבינו פרץ סובר כפירוש רש"י בסוגיין]. אכן מאידך המגן אברהם (שם) פסק שיש לשמוע עד סוף הזן וכשיטת רב ששת [אף שודאי אין פוסקים כפירש"י בסוגיין][נ].

פירוש הראשונים בביאור הברייתות

רוב הראשונים (שם) פירשו בביאור הברייתות שאמרו 'שנים ושלושה' או 'שלושה וארבעה', על פי הירושלמי (ברכות פ"ז ה"א) שגרסו בברייתא 'שנים ושלשה חייבין בברכת המזון'[נא], ומוכח שאין מדובר על 'מנין הברכות' [כפירוש רש"י שהובא לעיל], אלא על מספר אנשים החייבין בברכת המזון, וביאר הרי"ף (מו.) שמדובר שאין אחד מהם שיודע לברך את כל ברכת המזון, אלא כל אחד יודע ברכה אחרת[נב], ומבואר בברייתות שחייבין לברך, היינו שכל אחד יוציא הברכה שיודע, אבל אין לחלק ברכה אחת לחצאין[נג], ולכן אם אין אחד שיודע ברכה שלימה פטורין[נד]. והמחלוקת בברייתא לגבי 'ארבעה', ותלוי במחלוקת רב נחמן ורב ששת, שכן לרב ששת 'נברך' ו'הזן' נחשבים כברכה אחת ולא ניתן לחלקה לחצאין[נה], וממילא אפשר לחלק את ברכת המזון עד שלשה אנשים, אבל לרב נחמן נחשבים לשני ברכות, ולכן אפשר לחלק את ברכת המזון אף לארבעה[נו]. וביארו התוספות (ד"ה ומאן) שלשון הברייתא 'שנים ושלשה' אינו בדווקא, שהרי הוא הדין ביחיד, אלא שביחיד פשיטא, ובאה הברייתא לחדש שאפילו בשנים, וכן אפילו שלשה[נז].

רב האי גאון פירש הברייתות כרש"י והוקשה לו איך שייך 'שנים'

והנה רש"י שפירש הברייתות לענין 'מנין הברכות' שבברכת המזון, אכן לשיטתו שביאר שלרב ששת אין יחיד מברך אלא שתי ברכות ואינו מברך ברכת הזן. אבל לשיטת שאר הראשונים שאף לרב ששת מברך יחיד 'ברכת הזן', יש לעיין אם מכל מקום ניתן לפרש ביאור הברייתות כדעת רש"י. ועיין ברשב"א (ד"ה עד) הביא שרב האי גאון פירש את הברייתות כרש"י לענין סדר 'מנין הברכות', ואכן נתקשה בזה מה טעם לרב ששת תני 'שתים', וכן לרב נחמן 'שלוש', הרי לרב ששת ישנם 'שלוש ברכות' ולרב נחמן 'ארבע'[נח].

פירוש ר"י בראש שכוונת הברייתות ל'הפסקה'

אמנם הרא"ש (ריש סי' יב) לאחר שדחה את פירוש רש"י, והביא את פירוש התוספות שהסוגיא דנה לענין 'אחד מפסיק לשנים', המשיך לבאר על פי זה גם את הברייתות כעין פירוש רש"י, ותירץ את מה ששנינו 'שתים' לרב ששת, וכן 'שלוש' לרב נחמן שהיינו 'להפסקה', וכפי שיטת הסוברים (מו:) 'חוזר למקום שפסק', נמצא שלאחר ההפסקה מתחיל בברכת 'הארץ' ולא אומר כעת אלא שתי ברכות, וכן לרב נחמן שלוש שכבר אמר ברכת נברך קודם ההפסקה[נט]. [ובמהרש"א (בתוס' ד"ה ולמאן) הוכיח ממה שהוצרך הרי"ף להוכיח בברייתות שלא כרש"י משום לשון זכר ונקיבה, ולא הכריח מצד שנחלקו דווקא באחד מפסיק לשנים, משמע שיש לפרש הברייתות כפירוש ר"י על אופן שהיחיד חוזר לברך למקום שפסק[ס]].

הוכחת הרי"ף להלכה כרב נחמן

כבר נתבאר שהרי"ף (מו.) מעמיד הסוגיא באחד שהוצרך לצאת לשוק, ומשמע אם כן שסובר כרוב הראשונים שלא נחלקו רב נחמן ורב ששת לגבי 'יחיד' ופשוט שמברך 'ברכת הזן', ולא נחלקו אלא בנוגע לברכת הזימון, שאם נבאר שדעת הרי"ף כרש"י, למה הוצרכו להביא נפקא מינה רחוקה, ולא יחלקו בדבר השכיח כיצד יחיד מברך.

אמנם בסוף דבריו כתב הרי"ף להכריע להלכה כרב נחמן, והכריחו לכך 'וכן עמא דבר, דהא יחיד כד מברך מתחיל מברכת הזן' כו'. משמע שמסתמך על המנהג שיחיד מברך 'הזן', שמכאן שיש לפסוק כרב נחמן 'עד נברך'. וצריך ביאור מה הראיה מאופן שהיחיד מברך, כיון שבזה לא נחלקו כלל רב נחמן ורב ששת, ומכאן דקדק הפני יהושע (שם)[סא] שסובר הרי"ף כרש"י שנחלקו כיצד מברך היחיד[סב]. וכן משמעות הנמוקי יוסף (נדפס בקובץ שיטות קמאי עמ' אלף רצג)[סג].

תירוצי האחרונים בביאור דברי הרי"ף

תירץ העבודת ישראל (בית ישראל שם) את כוונת הרי"ף, שאינו בא להוכיח מהמנהג לגבי יחיד שאכל, אלא מאופן שזימנו כל השלשה, וכפי מנהגינו היום שמברך כל אחד ואחד לעצמו ברכת המזון, ורק שומעים את 'ברכת הזימון', וכבר נתבאר לעיל שגם בזה יש לתלות במחלוקת רב נחמן

נ. **נראה** שטעמו, שאין הטעם משום 'היכר', אלא ש'ברכת הזן' היא חלק מברכת הזימון, וממילא צריך לשמוע עד הסוף. וראה בשולחן ערוך הרב (סי' קפג שם) שפסק כשיטת המגן אברהם, והוסיף שאם לא שמע עד סוף הזן לא יצא ידי זימון כלל. ועיין משנה ברורה (שם) שהביא שאין נוהגים כן, אבל כתב שיש להחמיר. וראה עוד בחזון איש (סי' ל סק"ב) שנתחבט בזה שלא תיקנו אלא שיהיה נברך סמוכה לברכת הזן, והרי גם כשכל אחד מברך לעצמו הוי סמוכה.

נא. **ויש** גירסא 'שנים ושלשה מברכין ברכת הזימון'.

נב. **בפני** יהושע (שם) נתקשה כיצד יתכן שאינם יודעים נוסח ברכת המזון, ובפרט 'נברך' שהוא נוסח קצר. ולכן רצה להעמיד באופן אחר, שמדובר שכולם שוים בחשיבותם ואין גדול שיברך (עי' לעיל מה:) ואז עדיף טפי לחלק לכולם כל אחד ברכה אחרת, וקמ"ל כמה האפשרות שניתן ביותר לחלק. וראה במשנה ברורה (סי' קצד סק"י) שאם יש אחד מהם שיודע כל ברכת המזון, בודאי נכון שיברך אחד כל הברכות מאשר לחלק את ברכת המזון לפרקים.

נג. **שאין** לצאת מדין 'שומע כעונה' ב'חצי ברכה', עיין בזה רעק"א (שו"ת סי' ז, דו"ח ברכות כ:), חזון איש (סי' כט סק"ו, ריש סי' ל סק"ב) וקהלות יעקב (ברכות סי' יא) [ועיין עוד בחזון איש (סי' ל שם) שנפקא מינה לסוגיין באופן שרוצים לברך כל אחד לעצמו, והמזמן גם ממשיך לברך, אם יש בזה חסרון של 'שומע חצי ברכה' ותלוי בנידון זה].

נד. **משמעות** לשון הראשונים שפטורין מברכת המזון, ודקדק החזון איש (סי' ל סק"ג) שמכאן מוכח כדעת המגן אברהם (סוף סי' קצד) שהשלוש ברכות מעכבות זו את זו. אך דחה החזון איש (שם) שי"ל שפטורין מאותה ברכה שאין יודעים [והלשון 'חייבין' היינו ב'כל' ברכת המזון]. עוד דקדק החזון איש (שם) למה לא יענו כולם אחר זה שיודע, והעמיד באופן שאין יכולים לענות אחריו. ועיי"ש עוד מה שדקדק בזה מלשון הטור והשו"ע (סוף סי' קצד ס"ד) אם רק 'אין מזמנים' או אין 'מברכים ברכת המזון'. ועוד חידש החזון איש (שם) שלענין 'ברכת הזימון' רק לרב נחמן יועיל לענות אחר זה שידוע, אבל לרב ששת כיון שמברך זה שיודע כבר יצא ידי חובת ברכת המזון ונפקע מזימון.

נה. **ומשמע** כאן שלרב ששת 'הזן' הוא 'ברכה אחת' עם 'נברך' [עיין לעיל שיש לחקור בזה], אכן החזון איש (סי' ל סוסק"ב) ביאר שכיון ש'נברך' לא נחשבת ל'ברכה' בלא שמסמיכה ל'הזן', ממילא אם שומע רק אותה נחשב כ'חצי ברכה'

נו. **בטור** ושו"ע (סי' קצד ס"ב) נפסק כפירוש זה, שאין לברך לחצאין. ובביאור הלכה (ד"ה אבל לחצאין) העיר שאם אחד יודע רק 'נברך' ואחר יודע רק 'הזן', תלוי במחלוקת הראשונים אם פוסקים כרב נחמן [ויזמנו], או כרב ששת [ולא יזמנו], ולדעת הרמ"א שפסק (סי' ר ס"ב) כרב ששת אכן לא יזמנו. אמנם החזון איש (סי' ל סק"ה) כתב שמסתבר שכוונת הרמ"א רק להחמיר כרב ששת [שצריך לשמוע עד סוף 'ברכת הזן'], אבל לא להקל כנגד הראשונים [רמב"ם, רי"ף, ורשב"א גופו ובשם גאונים] שפסקו כרב נחמן, ולכן כאן צריך לדינא להחמיר לזמן.

נז. **והקשה** הרשב"א (שם), הא תינח הברייתא של 'שנים ושלשה', מובן שבאו לחדש שלא רק ביחיד, ושוב כתבו האופן המרובה ביותר שניתן לחלק את ברכת המזון, אבל הברייתא 'שלשה וארבעה' תמוהה, למה לא אמרה גם 'שנים' [שאין צורך ביחיד], ואם באו לומר את האופן היותר מחודש לא יכתבו כלל 'שלשה' אלא 'ארבעה'. ותירצו הרא"ה (ד"ה נימא) והריטב"א (ריש וסוף ד"ה ה"ג נימא) שאכן בלשון הברייתא עצמה קתני אף 'שנים' [היינו 'שנים שלושה וארבעה'], אלא שלא הביאו מהברייתא רק החלק הנוסף על ברייתא קמא. ומה שהביאו 'שלשה', היינו רק שאילו הביאו 'ארבעה' בלחוד הוה אמינא שדווקא 'ארבעה'.

נח. **וכתב** שם הרשב"א בשם רב האי גאון ש'לא מיפרשא'. עוד הוסיף שם בנוגע לקושית הרי"ף שהיה על הברייתא לשנות 'לשון נקיבה' ולא 'לשון זכר' [שזה היה עיקר הכרח הרי"ף וסיעתו לפירושם] 'אפילו הכי ליכא לפרושי בה אלא הכי'.

נט. **והוקשה** שם להרא"ש לפי השיטות ש'חוזר לראש' כיצד יתיישבו הברייתות. והוצרך להדחק שצריך ליישב גם אליבא דרב ששת שהמאן דאמר 'שתים ושלוש' היינו שתים 'בפועלים' ושלוש בשאר אדם והטוב והמטיב לאו דאורייתא, ומאן דאמר שלוש וארבע סובר הטוב והמטיב דאורייתא. ועיין מלא הרועים (מהדורת עוז והדר קובץ מפרשים על הרא"ש אות ב) שתמה, למה הוצרך הרא"ש להעמיד לרב ששת [למ"ד חוזר לראש] כמאן דאמר הטוב והמטיב דאורייתא, הן יכל לפרש 'שלש וארבע' היינו שלוש ביחיד וארבע בזימון [ועיין שם, שיכל לומר זאת גם למאן דאמר 'למקום שפסק' במקום להעמיד ב'הפסקה', אבל עיקר קושיתו למאן דאמר חוזר לראש שנדחק]. וכתב המלא הרועים (שם) שעל כרחך צריך לדחוק שלרב ששת לא נחשב 'ברכת הזימון' לברכה בפני עצמה, והקשה על כך שדחוק שכן ילפינן מקרא 'ברכת זימון' בפני עצמה [וכל מה שצריך לפסוק עד הזן משום שאין בה הזכרת שם, אבל לא משום שאינה נחשבת כלל ל'ברכה'].

ס. **במהרש"א** כיון למהלך הרא"ש, ותמה מכאן על התוס' (ד"ה ולמאן) שכתבו לשיטתם [שהיחיד אומר 'הזן'] שאין לפרש בברייתות כרש"י, והרי מוכח מהרי"ף שאף אם נפרש כרוב הראשונים שיחיד אינו מברך הזן מכל מקום בברייתות יש לפרש לענין הפסקה [ומוכח מהמהרש"א שהבין בדעת הרי"ף דלא כרש"י בעיקר הסוגיא, עיין בזה להלן]. ותמה הגנזי יוסף (נדפס בקובץ מפרשים מהדורת עוז והדר על המהרש"א אות ד) על המהרש"א, שהרי לקמן (מו:) פליגי אם חוזר לראש או למקום שפסק [ואפשר שלכן מיאנו בכך התוספות]. עוד תמה הגנזי יוסף (שם), שהתוס' כתבו להדיא (מו:) שאין לפרש כן 'להיכן הוא חוזר' כיון שצריך לברך על האכילה שבסוף [ודלא כהרא"ש שהסכים לכך].

סא. **וכך** נוטה משמעות המאמר מרדכי (סק"ה), והמלא הרועים (על הרא"ש ריש אות ד). ועיין עוד תפארת שמואל (על הרא"ש, סוף אות ח) שביאר שדווקא להרי"ף אפשר להוכיח מהמנהג כיון שלא פליגי בהא גופא, מה שאין כן לרש"י שבזה גופא נחלקו [וצריך ביאור כוונתו]. וראה מה שנתבאר לעיל בסמוך, שמהמהרש"א (בתוס' ד"ה ולמאן) משמע שפירש את הרי"ף כשאר הראשונים ודלא כפירוש רש"י.

סב. **ונתקשה** הפני יהושע (שם) בדעת התוספות שהקשו רק על רש"י, ובביאור הברייתות נסתייעו מהרי"ף, והרי הרי"ף גופו סובר כפירוש רש"י. וכמו כן יש לציין למשמעות רוב הראשונים שהקשו ודחו את פירוש רש"י ולא ציינו שכמו כן יקשה על דעת הרי"ף, אף שהביאו את הרי"ף לגבי הברייתות [ויש מהראשונים כרא"ש ורא"ה שאף העתיקו גם את פירוש הרי"ף ב'עד היכן ברכת הזימון' ואף שכבר לפני כן דחו את רש"י], ומשמע שהרי"ף עולה כשיטתם.

סג. **שהביא** לשון הרי"ף בראייתו, והוסיף 'ובכלל ראיה זו נכללת ראיה אחרת שכתב הרשב"א ז"ל', ועיין שם שהיא גופא ראיית הרשב"א כנגד רש"י שהיה צריך לפתוח את 'נודה' ב'ברוך' שכתב 'כיון דלפעמים אינה סמוכה לברכת הזן כגון בשאין שם שלשה'. וא"כ מוכח שכוונת הרי"ף להוכיח מ'יחיד' כפשוטו. וכן משמעות האור זרוע (סי' קצא) וביאור הגר"א (בתוס' ד"ה עד).

ורב ששת[סד], וכיון שהמנהג הוא להתחיל בתחילת 'ברכת הזן' לברך לעצמו ולא לשמוע עד סוף הזן ולהתחיל בברכה שניה, מכאן שהלכה כרב נחמן[סה].

ובמלא הרועים (על הרא"ש, אות ד) ביאר באופן אחר, שכוונת הרי"ף להוכיח מהאופן המדובר בסוגיין, שאותו אחד שהוצרך לו לילך לשוק, לאחר שגמר עסקיו וחוזר למקומו לברך, המנהג היה שמתחיל בתחילת 'ברכת הזן' ולא מתחיל מ'נודה', ומזה הוכיח הרי"ף שעל כרחך הלכה כרב נחמן, שכן אילו היתה הלכה כרב ששת הן כבר יצא היחיד בתחילה ב'ברכת הזן' והיה צריך להתחיל ב'נודה'. ואף שיתבאר להלן לכמה מהראשונים שבזה גופא הנידון בסוף סוגיין 'להיכן הוא חוזר', מכל מקום להרי"ף אין הפירוש שם כן, וצריך לומר שמסברא היה פשוט להרי"ף שכבר יצא ב'ברכת הזן'[סו].

ד. אחד המפסיק לשנים ויוצא לשוק 'להיכן הוא חוזר'

שורש הנדון

בגמרא (מו:) דנו 'להיכן הוא חוזר' ונחלקו אם 'חוזר לראש' או 'למקום שפסק'. ולעיל [בשיטת רש"י] נתבאר שרש"י מבאר שמדובר ב'אחד מפסיק לשנים', לאחר שהמפסיק גמר אכילתו להיכן הוא חוזר. אמנם ברש"י לשיטתו מובן הצד שחוזר למקום שפסק, כיון שיחיד אינו מברך 'הזן' [ואדרבא, לעיל נדחקנו בביאור הצד 'חוזר לראש']. אמנם לפי שיטת רוב הראשונים שיחיד מברך 'ברכת הזן' כתבו התוספות (שם ד"ה להיכן) שאין להעמיד את הנידון ב'אחד מפסיק לשנים', שהרי ודאי חייב לחזור לראש.

שיטת ר"י

אמנם שיטת הר"י (הו"ד ברא"ש סי' יב) שלעולם מפרש את הנידון 'להיכן הוא חוזר' כמו רש"י שמדובר ב'אחד מפסיק לשנים', ואף שיחיד מברך 'ברכת הזן' מכל מקום נחלקו אם חוזר לראש, ולהלכה 'חוזר למקום שפסק' ולא מברך 'ברכת הזן' אלא מתחיל ב'נודה לך'. וכן נתפרש להדיא בתוספות (פסחים קד: ד"ה חוץ) ובתוספות הרא"ש (מו. ד"ה ותו) בביאור דעת הירושלמי[סז]. ומשיטה זו מוכח שרב ששת שסובר ש'הזן' הוא חלק מ'ברכת הזימון' שצריך גם לצאת ידי חובת ברכת המזון בברכה זו, ולכן מוכרח כבר להתחיל לברך ברכת המזון, ולאחר שיגמור אכילתו יחזור למקום שפסק ויסיים ברכת המזון.

קושיית התוספות כיצד יאכל עוד ולא יצטרך לברך על אכילתו

ותמהו התוספות (מו: ד"ה עד) שכיון שלאחר הפסקתו חוזר לאכול עוד, פשיטא שיחזור לתחילת 'הזן', שהרי 'ברכת הזן דאורייתא'[סח]. ואכן במסקנת הרא"ש נראה שנוטה מסברא שצריך לחזור ולברך 'הזן' על מה שאכל אחר כך[סט].

אם הפסיק לשנים והיתה דעתו לאכול ונמלך ולא אכל

כתב רבינו יונה (לד. סוף ד"ה ולענין) שאחד המפסיק לשנים לשיטת רב ששת שמפסיק עד 'הזן', אם היה בדעתו לאכול עוד ולבסוף נמלך ולא אכל יותר, עדיין צריך לחזור ולברך ברכת המזון מתחילת הזן 'כיון שבשעת ברכת זימון[ע] היתה כוונתו לאכול ושלא יצא בברכה זו, צריך לחזור ולברך ברכת המזון'. ומבואר מדבריו שאף לרב ששת שצריך לשמוע עד 'הזן' אין הביאור שצריך לצאת ידי חובת ברכת המזון על כל פנים בברכה ראשונה, אלא שצריך להפסיק רק בתורת 'זימון', ולעולם אינו יוצא כלל ידי חובת ברכת המזון.

הבנת החזון איש בדעת הרא"ש שצריך לצאת ידי חובת ברכת המזון

ומבואר שנחלקו רבינו יונה ור"י האם לרב ששת צריך לצאת ידי חובת ברכת המזון ב'ברכת הזן' לצורך הזימון. ויש לדון למסקנת הרא"ש שחולק על הר"י ומצריך 'לחזור לראש' האם סובר כרבינו יונה. שהחזון איש (סי' לב מסק"ב ואילך) דקדק בלשון הרא"ש שכל מה שהצריך לחזור ולברך מתחילת ברכת המזון, היינו משום שאכל אחר ההפסקה עוד, ואכילה זו מחייבת מצד עצמה בכל ברכת המזון, ולכן חוזר גם על 'ברכת הזן'[עא]. אבל לא נחלק מצד שכיצד יצא ידי חובת ברכה ראשונה של ברכת המזון ויפסיק לאכול ואח"כ ישלים ברכת המזון, והיינו משום שבשביל זימון מצריך רב ששת לצאת ידי חובת הזן, ועל אכילה שלאחר מכן יכפול שוב ברכתו מתחילה. וכן מדוקדק בלשון הטור (סי' ר)[עב], ובבית יוסף שם[עג].

דין 'נמלך' תלוי במחלוקת הראשונים

ולפי זה העלה החזון איש (שם) שלדעת הרא"ש והטור באופן שהפסיק על מנת לאכול עוד, ונמלך ולא אכל, אינו צריך לברך עוד 'הזן', שכיון שרצה לצאת ידי זימון עמהם לרב ששת מוכרח לצאת ידי חובת 'הזן', והתחיל לברך ברכת המזון, ורק משום אכילתו לאחר מכן חוזר ומברך שוב 'ברכת הזן', אבל כיון שלבסוף לא אכל אינו צריך לחזור ולברך.

דעת האחרונים שלמסקנת הרא"ש אין צריך בברכת הזן ובנמלך חוזר לראש

אמנם משמעות הרבה אחרונים[עד] שלא נחלקו רבינו יונה והרא"ש כלל, והעמיסו במסקנת הרא"ש שמה שצריך המפסיק לחזור לראש היינו משום שלא יצא כלל ידי חובת ברכת המזון במה שהפסיק ל'הזן', ולא הצריך רב ששת אלא להפסיק בשביל לצאת ידי זימון ולא להתחיל בברכת המזון. ומבארים שבכך מיישב הרא"ש את טענת הראב"ד שהביא בתוך דבריו שיש כאן 'הפסק', ועל כך מתרץ שאכן אינו מתחיל לברך ברכת המזון ולכן אינו הפסק. ולפי זה יודה הרא"ש לרבינו יונה שאם נמלך ולא אכל חוזר לראש, שלא נתכוין לצאת ידי הזן[עה].

גמר סעודתו וחזר לאכול פרפרת ולא פת

חידש הרי"ד (פסקי רי"ד ד"ה להיכן, הו"ד באגור סי' רנט, דרכי משה אות ב, ב"ח שם) שכל מה שהמפסיק לזימון לאחר שיגמור סעודתו 'חוזר לראש' היינו דווקא באופן שלאחר שהפסיק חזר ואכל 'פת', אבל באופן שחזר רק לאכול 'פרפרת' ולא פת, יחזור למקום שפסק, וכן פסק המגן אברהם (סק"ג)[עו], והוסיף שצריך לברך ברכה אחרונה על הפרפרת[עז].

קושיית הביאור הלכה שכבר נתכוין לצאת ואיך יפסיק לאכילה

אמנם להלכה הקשה המשנה ברורה (ביאור הלכה סי' ר' ד"ה לחזור) שלבו מגמגם בכך, שאם בחוזר לאכול פרפרת חוזר למקום שפסק, ועל כרחך שיצא כבר ידי חובת ברכת הזן בהפסקתו לזימון, ומוכח שהתכוין לצאת בברכת הזן והתחיל לברך ברכת המזון, ואם כן כיצד מותר לו בכלל לאכול פרפרת אחר כך, הרי אסור להפסיק באמצע ברכת המזון לכתחילה באכילת שום דבר, כל עוד שלא סיים וגמר את הברכת המזון. והוסיף הביאור הלכה (שם) שלא מיבעיא לדעת הראב"ד והרשב"א שבכל 'אחד מפסיק לשנים' נחשב להפסק ומוכרח לגמור כל ברכת המזון, אלא אף לדעת הרא"ש עד כאן לא נחלק אלא באופן שממשיך לאכול פת, ונמצא שאין כוונתו לצאת מתחילה ידי חובת

סד. וממהלך זה מוכח שגם בזמנינו הצורך לשמוע את המזמן תלוי במחלוקת רב נחמן ורב ששת, וכמו שהבאנו לעיל שפסק המגן אברהם, וכן מוכח למהלך הבן אריה בדעת הבה"ג. ודלא כשיטת הבית יוסף שם.

סה. ועיין שם שדחה העבודת ישראל בחריפות את דברי הפני יהושע (מו. ד"ה עד), והוסיף שקיבלנו עדות הרי"ף שאין לשמוע מהמזמן אלא את 'נברך', ומבואר שכבר בזמנו של הרי"ף היה קשה לכוין להמזמן בכל ברכת המזון ונהגו לברך כל יחיד ויחיד לעצמו. [והוסיף (שם, ובאות ו) לבאר בדעת הרא"ש שגם לרב ששת אין מעכב שישמע אלא 'נברך', עיין שם].

סו. ודחה המלא הרועים (שם), שאם המנהג היה להתחיל שוב ב'הזן' הרי על כרחך שמאותו הטעם לא הפסיקו אלא עד נברך, ולמה לא הביא ראיה מהא גופא שאין העולם מפסיקין ל'הזן' [ויש ליישב בפשטות, שאין להוכיח ממה שנוהגים לחומרא רק ממנהג לקולא שכן אפשר מחמת הספק כמי לפסוק החמירו להפסיק עד אחר הזן, מה שאין כן המנהג להקל לחזור מתחילת 'הזן' זוהי ראיה שהלכה כרב נחמן].

סז. ביארו את קושיית הירושלמי (שם) על הכלל 'ברכה שאינה סמוכה לחברתה פותחת בברוך', שהרי 'נודה' שפעמים אינה סמוכה לחברתה, והיינו באופן שאחד הפסיק לשנים, ולכשסיים אכילתו פותח ב'נודה' ומכל מקום אינו פותח בברוך.

סח. ולכן לא הסכימו בתוס' לפרש בביאור הברייתות כפי שהביא הרא"ש שמדובר בהפסקה.

סט. שם דן לפי שיטת הבעל הלכות גדולות, שפירשו 'להיכן הוא חוזר' כשיטת הרי"ף לקמן שאינו שייך כלל לנידון של אחד מפסיק לשנים או יוצא לשוק, וממילא דן הרא"ש מסברא 'להיכן הוא חוזר', ונטה לומר שכיון שחוזר ואוכל צריך לברך 'הזן', ומה שהביא הרא"ש בתחילת דבריו שבמפסיק תלוי במחלוקת 'להיכן הוא חוזר' היינו כפירוש ר"י שהביא בתוך דבריו שלא סובר כהרי"ף והבה"ג, ולשיטה זו מוכרחים לומר שאף שממשיך לאכול עוד מכל מקום כבר יצא 'הזן' כשזימן עם השנים. והנה אף שנראה שהסיק הרא"ש יותר שצריך לחזור ל'הזן', מכל מקום בתוספות הרא"ש (שם) עדיין ביאר בפירוש הירושלמי כפירוש ר"י שחוזר למקום שפסק.

ע. לפנינו 'ברכת מזון', ובהגהות הב"ח גרס 'ברכת זימון'.

עא. עיין סוף לשון הרא"ש 'דנהי דיצא ידי זימון במה שאכל במה שהפסיק להם מכל מקום שלוש ברכות צריך לברך על מה שאכל אחריהן' [וכן יש לדקדק קצת בלשון התוס' (מו: ד"ה להיכן) שהקשה 'אחרי שאכל אחר כך פשיטא דיחזור כו' דהא הזן דאורייתא']. ועיין עוד בלשון הרא"ש 'כיון שאכלו אח"כ צריכים לברך ברכת הזן דשלש ברכות דאורייתא נינהו ולא מסתבר שיצאו ידי ברכת הזן במה שהפסיקו לשלישי באמצע סעודתן'.

עב. שהוסיף על דברי הרא"ש האמורים 'אבל אם לא אכל אחר כך אין צריך לחזור לראש אלא לברכת הארץ'.

עג. כפי שביארוהו המעדני יום טוב (על הרא"ש שם, דברי חמודות שם) והחזון איש (שם).

עד. מעדני יום טוב, מלא הרועים (על הרא"ש שם), פרי מגדים (אשל אברהם סי' ר סק"ג), מאמר מרדכי (שם), שולחן ערוך הרב (סוף סי' ר) וביאור הלכה (סי' ר סוף ד"ה לחזור).

עה. וכן העמיס המאמר מרדכי (שם) גם בדברי הבית יוסף שמדובר שמתחילה רוצה שלא לאכול, שאז חוזר למקום שפסק, אבל לעולם ב'נמלך' מסכים לרבינו יונה, והוכיח כן ממה שהבית יוסף גופו הביא בהמשך דבריו את דברי רבינו יונה, ולא הזכיר שיש בזה מחלוקת עם דברי הרא"ש והטור דלעיל, ועל כרחך שלא הבין שפליגי.

עו. וכן פסקו האליה רבה (סק"ה) והשולחן ערוך הרב (סוף סי' ר).

עז. ולענין 'ברכה ראשונה' מצדד הפרי מגדים (אשל אברהם שם) שצריך לחזור ולברך, אף שהוא 'מחמת הסעודה', מכל מקום כבר הפסיק בשמיעת הזן, ואף שפוסקים כשיטת הרא"ש ודלא כהראב"ד [שטען להפסק], היינו דווקא בממשיך לאכול פת שאינו יוצא ידי חובת 'הזן'. ומכאן מוכח שסובר הפרי מגדים כביאור האחרונים בדעת הרא"ש שאינו יוצא ידי חובת הזן, והרי זו נפקא מינא נוספת בהבנת הרא"ש, שלהבנת החזון איש שמוכרח בשביל זימון לצאת ידי חובת ברכת הזן ומכל מקום לא הוי הפסק, הוא הדין באוכל פרפרת שאינו צריך לברך ברכה ראשונה, שאין כאן 'הפסק' מהמוציא ונפטר בברכת הפת [ועיין שם בפרי מגדים שהניח ב'צריך עיון', והביאו בביאור הלכה (ד"ה לחזור)].

הזן [לברכת המזון], ולכן יכול להמשיך באכילתו[עח], אבל עד כמה שדנים באכילת פרפרת שכבר יצא ידי חובת הזן, כיצד מותר לו לאכול עוד [והניח בצריך עיון][עט].

החזון איש תלה זאת אם לדעת רב ששת מוכרח לצאת ידי חובת הזן

וכן תמה החזון איש (סוף סי׳ לב) על האחרונים שפסקו כן, והוסיף שבשלמא אם נבאר בדעת הרא״ש והטור שלדעת רב ששת מוכרחים לצאת ידי ׳הזן׳ ולהתחיל ברכת המזון, מובן שרק אם המשיך לאכול פת מחויב לחזור לראש [על אכילת הפת החדשה], ולא דנים זאת כהפסק, כיון שמוכרח כך לצורך הזימון [ומעולם לא תירץ הרא״ש על טענת הראב״ד שהוי הפסק, מצד שאינו יוצא], אבל ב׳פרפרת׳ שאינה מחייבת ׳הזן׳ שפיר כבר יצא ידי חובתו ב׳הזן׳ וחוזר למקום שפסק. אבל עדיין קשה לפי מה שנקטו הפוסקים כהרמ״א שפסק כרבינו יונה [בנמלך ולא אכל פת שחוזר לראש], ומבואר שלא הצריך רב ששת לצאת ידי חובת ׳הזן׳, למה ישתנה הדין בפרפרת, ולמה יפסיק לכתחילה באמצע ברכת המזון באכילה, וגם למה יחייב עצמו בברכה אחרונה.

׳יצא לשוק׳ להיכן הוא חוזר

דעת הר״מ מאייברא (מו: בתוס׳ ד״ה להיכן) ובעל המאור (שם) והרשב״א בשם הראב״ד, שהנידון ב׳להיכן הוא חוזר׳ הוא על ׳יוצא לשוק׳ לאחר שיגמור עסקיו ויחזור לברך לעצמו להיכן יחזור. וכתבו התוספות (שם) שבזה מיושב הצד שחוזר ל׳מקום שפסק׳ ולא קשה כמו על פירוש רש״י ור״י הנ״ל שכיצד יחזור ויאכל בלא לחזור לברכת הזן, שכן ב׳יוצא לשוק׳ מדובר שלא אכל אחר כך, ולכן אף שיצא ידי חובת ׳הזן׳ עמהם, לאחר זמן יסיים את ברכת המזון שלו[פ] [אמנם הרשב״א (ד״ה להיכן) דחה את שיטת הראב״ד, שהאיך יתכן שיפסיק למלאכתו בשוק ושוב יחזור למקום שפסק[פא]].

ביאור הראב״ד

וביאר הראב״ד (ברשב״א שם) לפירוש זה, שצריך לומר שכל הנידון ב׳להיכן הוא חוזר׳ היינו אליבא דרב ששת דווקא שברכת הזימון עד הזן, ובזה שייך להבין הצד לומר ׳חוזר לראש׳ דהיינו לתחילת הזן, ומאידך להלכה פוסקים ׳למקום שפסק׳ היינו ל׳נודה לך׳. וביאור המחלוקת לפי זה ביאר החזון איש (שם), שנחלקו אם כבר יצא ידי חובת ׳הזן׳ קודם שיצא לשוק וזימן עמהם, ויסוד המחלוקת אם הצריך רב ששת בשביל הזימון שיצא ידי חובת ברכת הזן [ויתחיל את ברכת המזון] וממילא אחר כך יחזור למקום שפסק, או שמספיק לו לשמוע את ברכת הזן בלא לצאת, ולכן חוזר לראש]. אמנם כל זה לרב ששת, אבל לרב נחמן שברכת הזימון ׳עד נברך׳, פשוט שחוזר למקום שפסק דהיינו תחילת הזן, שכן לא מסתבר שיחזור לתחילת ׳נברך׳ שהיא ברכת רבים, וכשחוזר הוא יחיד. ולשיטה זו כתבו הרשב״א והמאירי (שם) שהלכה כרב ששת [ממה שנחלקו ופסקו הלכה על פי שיטת רב ששת].

אמנם בשיטת בעל המאור (שם) משמע שהנידון גם לשיטת רב נחמן, שהרי הסכים לפסק הרי״ף שהלכה כרב נחמן, ומכל מקום ביאר שהנידון ׳להיכן הוא חוזר׳ לענין יצא לשוק, וכן פשטות לשון התוספות (שם) בדעת ר״מ מאייברא[פב]. ולפי זה צריך לומר הצד ש׳חוזר לראש׳ היינו לתחילת ׳נברך׳. ואכן תמהו הראב״ד (השגות לבעל המאור) והרמב״ן (מלחמות ה׳ שם) שאין בזה סברא לחזור לתחילת נברך [וזהו שגרם למהרש״א להדחק בלשון התוספות[פג]].

ה. שיטת הרי״ף ב׳להיכן הוא חוזר׳

שיטת הרי״ף

שיטת הרי״ף וסיעתו[פד] שכל הנידון ׳להיכן הוא חוזר׳ הוא ענין חדש בנוסח אמירת ׳נברך׳, ולא שייך למחלוקת רב נחמן ורב ששת לעיל [׳עד היכן ברכת הזימון׳], וביאור הענין, שהנה המזמן אומר ׳נברך שאכלנו משלו׳ ועונים לו המזדמנים ׳ברוך שאכלנו משלו׳ כו׳, וכעת דנים כיצד חוזר המזמן לאחר ענייתם ואומר. שיטת אביי ׳חוזר לראש׳ היינו שאומר שוב ׳נברך שאכלנו משלו׳ כו׳. ושיטת רבנן וכך הלכה שחוזר ׳למקום שפסק׳ היינו שמסיים כמוהם ׳ברוך שאכלנו משלו׳ כו׳.

מה הטעם שיחזור המזמן שוב ׳נברך׳

והקשו הראב״ד (השגות לבעל המאור שם) והמאירי (מו: ד״ה להיכן) מה הטעם שיחזור לראש, ולצורך מה יחזור לומר ׳נברך׳ כיון שאמר כן מתחילה[פה] [וראה ברבינו יונה ש׳נברך׳ כולל משמעות ציווי לעתיד שיברכו, וגם לשון הוה שכעת מברכים, ומתחילה מתפרש ה׳נברך׳ שמצוה עליהם לברך, ולאחר שעונים חוזר ואומר ׳אנו מברכים לבורא שאכלנו משלו׳].

ביאור הרמב״ן שחוזר משום ההפסק בענייתם

וביאר הרמב״ן (מלחמות ה׳ שם) שהטעם שחוזר המזמן לומר שוב ׳נברך׳, מצד שהיה כאן ׳הפסק׳ בענייתם[פו]. והטעם שנחשב ל׳הפסק׳ כתב בשני אופנים: א. משום שהוא ׳שהה כדי לגמור את כולה׳[פז]. ב. משום שכך תיקנו חכמים שיהיה המזמן כמו העונים שגומרים על הסדר בלא הפסק, כך הוא יגמור על הסדר[פח] [וראה שם במלחמות ה׳ שדחה הצעת פירוש נוסף בסוגיא[פט]].

דעת הראב״ד שנחלקו אם בכלל חוזר המזמן שוב או מסיים עמהם

והראב״ד (השגות לבעל המאור שם אות א)[צ] ביאר על דרך הרי״ף באופן אחר, שאכן נחלקו כאן בצורת הנוסח של חזרת המזמן, אבל אין צד שיחזור שוב לומר ׳נברך׳ שכבר אמר מתחילה, אלא לפי ההלכה ש׳חוזר למקום שפסק׳ היינו שאינו חוזר כלל לומר לא ׳נברך׳ ולא ׳ברוך הוא׳, אלא משלים עמהם ואומר ׳ובטובו חיינו׳ ומתחיל ברכת המזון. ולפי״ז ביאר שהמאן דאמר הסובר ׳חוזר לראש׳ כוונתו למנהגינו היום לומר ׳ברוך שאכלנו׳, אבל אין צד לומר ׳נברך׳. והוכיח כן הראב״ד מהגמ׳ (מט:) שהקשו על שמואל שאמר ׳אל יוציא אדם את עצמו מן הכלל׳ מזימון [בשלשה והוא שאומר ׳ברכו׳], והנה לפי מנהגינו שחוזר לומר ׳ברוך שאכלנו׳ הרי החזיר עצמו אל הכלל[צא]. ולהנ״ל ניחא שכן להלכה ׳למקום שפסק׳ אינו מחזיר עצמו לכלל[צב].

[**ויש** שפירשו שכל הסוגיא ׳להיכן הוא חוזר׳ היא המשך של הנידון של ברכות בית האבל ואינו שייך כלל לענין נוסח או חיוב הזימון בעלמא[צג]].

עח. ומכאן מוכח שסובר גם כהאחרונים הנ״ל בפירוש דברי הרא״ש.

עט. ויש לציין שהרמ״א אף שהביא בדרכי משה את פסק הרי״ד, השמיט דין זה מהגהתו בשו״ע.

פ. בלשון התוס׳ ׳והשתא ניחא דלא קשה מהזן שהרי לא ספר בינתיים׳, הגיה המגן אברהם (סי׳ קפג סוף ס״ק יא) שצריך לומר [במקום ׳שלא ספר׳] ׳שלא סעד׳, וכעין זה גורס המהרש״א ׳לא ספי׳, וביאר המחצית השקל (שם) שכיון שלא הקשו תוספות קודם לכן על רש״י אלא מצד שאכל אחר כן, א״כ מספיק שביוצא לשוק לא אכל, ואין צורך לומר שלא שח שמזה לא הוקשה להם.

פא. עיין עוד בספר הפרדס (שער עשירי ד״ה ותו) שהביא דברי הרשב״א, ונראה שם שפירש בענין אחר.

פב. שכתב ׳בין למר ובין למר׳ משמע שהן לרב ששת והן לרב נחמן אפשר להבין הצד ׳חוזר לראש׳.

פג. המהרש״א נדחק שמה שכתבו התוספות ׳בין למר ובין למר׳ היינו שלהלכה שקיימא לן ׳למקום שפסק׳ זהו אתי שפיר הן לרב ששת והן לרב נחמן, אבל לעולם המאן דאמר שסובר ׳חוזר לראש׳ אכן מוכרח שסובר כרב ששת [וראה שם עוד שהוצרך המהרש״א להגיה בלשון התוספות]. אכן בגנזי יוסף (נדפס בקובץ מפרשים על המהרש״א שבמהדורת עוז והדר שם אות ו) תירץ את לשון התוספות לפי פשוטו [וכמו שנתבאר בבעל המאור], והוסיף ביאור כמו שלדרך רש״י לגבי ׳ברכת הזן׳ אף שהוא חלק מזימון ואין אומרים ביחיד, מכל מקום כשהוקבע לחובת זימון אומרה היחיד, הוא הדין לדידן לגבי ׳נברך׳ שאף שאומרים רק ברבים מכל מקום כיון שכבר נתחייב אומרה כשחוזר ומברך לעצמו.

פד. רב האי גאון (הובא בראשונים), תוספות (ד״ה להיכן), רבינו חננאל (הו״ד במלחמות ה׳ שם), רא״ה, ריטב״א (סוף סוגיין), מסקנת המאירי [ועיי״ש שכן כתבו ׳רוב גאונים׳] ורבינו יונה (שם). וכן הביאו הרא״ש ורבינו יונה בדעת הבה״ג, וטעמם מלשונו (ברכות פ״ז, מהדורת מכון ירושלים עמ׳ עט) שכתב ׳המברך ברכת הזימון להיכן הוא חוזר׳ כו׳. אמנם בהגהות בן אריה (שם הערה ג ד״ה ומ״ש) ביאר כוונת הבה״ג על פי שיטתו לעיל בדעתו ב׳עד היכן ברכת הזימון׳ שהכוונה שכל אחד רוצה לברך לעצמו כמה צריכים לשמוע בזימון, ופסק הלכה כרב ששת ששומעים גם ׳הזן׳, וכעת הנידון לאחר ששמעו הזן להיכן חוזר כל אחד לברך, אם חוזר לראש או כיחיד מתחילה [ונדחק בלשון ׳מברך׳ לאו דווקא והוא הדין לאחרים, ורבותא קאמר שאפילו המברך חוזר, או שכיון שיוצאים מדין שומע כעונה נחשב גם הם ל׳מברכים׳].

פה. עוד הקשה הרשב״א בשם הראב״ד, שכיון שלעיל לא דיברו כלל מענין זה, למה סתמו ולא פירשו [מה שאין כן לפירוש רש״י ור״י וכן לפירוש הר״מ מאייברא וסיעתו, שזהו המשך הסוגיא הקודמת אתי שפיר].

פו. נראה ביאור דבריו, שמה שעונים ׳ברוך שאכלנו׳ כו׳ הוא ׳הפסק׳ בתוך דבריו שפתח ׳נברך שאכלנו משלו׳, ומסיים רק לאחר ענייתם ׳ומטובו חיינו׳ והרי כאן הפסק, ולכן יחזור שוב לומר כאחד ׳נברך שאכלנו משלו ובטובו חיינו׳.

פז. והיינו שברכת זימון נחשבת ל׳ברכה בפני עצמה׳, ולכן שיעור ההפסק הוא כשיעור ברכתו [ועיין מחצית השקל (על המג״א סי׳ קפג ס״ק יא)].

פח. היינו כמו שהעונים אין מפסיקים כלל מתחילת ׳ברוך שאכלנו׳ ל׳ובטובו חיינו׳, כך הוא אינו יפסיק.

פט. שמדובר בסוגיין לענין ׳הפסק באמצע ברכת המזון׳, ומדובר ששמע ׳מקצת ברכת המזון׳ ויצא לשוק באמצע וחזר להיכן חוזר, ודחה הרמב״ן שלא שייך לסוגיין ולא מדובר כלל ביצא באמצע אלא בסוף זימון, וגם אין טעם למחלוקת זו בכאן, שאפילו אם ברכות מעכבות זו את זו ושהה לגמור כולה, ׳אין מקום לזה בכאן, והיו מפרשין זה׳.

צ. הובא במאירי [בשם ׳אחרוני הרבנים׳], ובריטב״א (סוף מט: בד״ה גמ׳ אל יוציא, הל׳ ברכות ריש פ״ו ה״א). והוא פירוש אחר ממה שהבאנו לעיל בשם הרשב״א בשמו.

צא. ואמרו בירושלמי (פ״ז ה״א) לגבי ברכת התורה שכיון שהחזיר עצמו ואמר ׳המבורך׳ החזיר עצמו לכלל, וא״כ מה קשה מ׳זימון׳.

צב. עוד כתב שם להוכיח כן ׳גם הדעת נותנת שכן הוא מצטרף עמהם בזמון, ולמנהג שאנו נוהגין כבר נשאר המברך לבדו ואין זה יחדיו׳. וסייג שם הראב״ד את דבריו ׳לולי שהמנהג מעכב עלי הייתי אומר כו׳, אבל הפסק כו׳ והעם נהגו לחזור לברוך שאכלנו הוא מונע ממני זה הפירוש, אבל בחיי ראשי ערב הוא עלי יותר מכולן לפי הסוגיא כו׳, ואולי מפני שבוש הפרוש נפל זה המנהג׳. אבל בריטב״א נראה שהסיק כפירוש זה.

צג. שכן ׳להיכן הוא חוזר׳ נשנה בסמיכות ממש אחר דיני ברכות בית האבל, ראה פירוש זה בפירוש הרב עזריאל הילדסהיימר (על הבה״ג, מכון ירושלים עמ׳ פ סוף הערה 2) בשם שבלי הלקט השלם (סי׳ קנ). וכיון לדבריו הרא״מ הורביץ (ילקוט מפרשים על הגמ׳).

ו. יצא אחד מהם לשוק

מקור דין 'יצא אחד מהן לשוק'

אמרו בגמרא (ברכות מה:) 'גופא אמר רב דימי בר יוסף אמר רב, שלשה שאכלו כאחת ויצא אחד מהם לשוק קוראין לו ומזמנין עליו. אמר אביי והוא דקרו ליה ועני'. ובהמשך נחלקו אמוראים אם הוא דין דווקא בעשרה או דווקא בשלשה 'אמר מר זוטרא, ולא אמרן אלא בשלשה, אבל בעשרה עד דנייתי. מתקיף לה רב אשי, אדרבא איפכא מסתברא, תשעה נראין כעשרה, שנים אין נראין כשלשה. והלכתא כמר זוטרא, מאי טעמא, כיון דבעי לאזדכורי שם שמים בציר מעשרה לאו אורח ארעא'[צד].

נתחדש שאין צריך קביעות

ויש לעיין בטעם הדבר שמועיל הצטרפות אותו שבשוק[צה], אף שכעת אינו קבוע עמהם, שהרי רק שומע מהשוק, ומכל מקום מצטרף לזימון[צו]. ויש לעיין האם נתחדש שכאן שמספיק בשעת הזימון שישמעו שלשתם ואין צורך בקביעות [רק בשעת האכילה המחייבת את הזימון צריכים קביעות][צז]. או שהביאור הוא שגם אותו שבשוק על כל פנים מצטרף, ולעולם צריך 'צירוף' רק שגם הוא מצורף, כדלהלן.

דעת הרמב"ן שחובת זימון קובעתן

דעת הרמב"ן (פסחים פה: ד"ה וכדין, ברכות ריש פרק ז' מה.) להדיא שאכן צריכים קביעות, אלא שנעשית הקביעות על ידי ה'חובת זימון', משום דחובתן קובעתן, 'משום דנצטרפו לזימון מעיקרא דאכלו כאחת, וזה שלא כדין פירש מהן הילכך במקצת צירוף יוצא עמהן דמחבורה שלהן הוא'[צח].

דעת רבינו יונה שאותו שבשוק אינו יוצא ידי חובת זימון

כתב רבינו יונה (ג. ד"ה ומפני) 'ונראה שזה אף על פי ששמע ברכת הזימון, לא יצא מזימון, שלא נתכוין לצאת אלא שקראו אותו האחרים שישמע הזימון כדי לפטור את עצמן. ואף על גב דאמרינן שלשה שאכלו אחד מפסיק לשנים ונפטרו שלשתם מזימון, זהו מפני שעומד עמהם, אבל בכאן שאינו עומד עמהם, אף על פי שהאחרים נפטרים עמו בזימון הוא עצמו לא יצא ידי מצות זימון'[צט]. ויש לעיין ממה נפשך, אם מה שאינו עומד עמהם מחסר ב'צירוף' איך יצטרף עבורם לזימון, ואם נחשב מצורף עמהם למה אכן אינו יוצא ידי חובת זימון.

ביאור האבן האזל שצריך להיות ראוי לברך ברכת המזון

וביאר באבן האזל (ברכות פ"ה סוף ה"י-יא ד"ה ותר"י)[ק], שעיקר דין הזימון הוא 'הזמנה לברכת המזון', ולכן צריך תנאי לצאת בזימון להיות 'ראוי עכשיו לברך ברכת המזון', ולכן היוצא לשוק לא יצא, שכן אין ראוי לברך אלא במקום שאכל [ואף שבדיעבד יצא אם בירך שלא במקומו, מכל מקום אינו ראוי לכתחילה], מה שאין כן ב'אחד מפסיק לזמון' אף כשדעתו עוד לאכול ולא לברך, מכל מקום כיון שעומד במקומו וראוי עכשיו לברך שייך בתורת זימון.

שיטת הרמב"ם שהיוצא בשוק יצא ידי חובת זימון ולא ידי ברכת המזון

אמנם הרמב"ם (ברכות פ"ה הי"ג) כתב[קא] לענין 'יצא לשוק' שדינו "יצא ידי חובתו, ולכשיחזור למקומו יברך ברכת המזון לעצמו'. והיינו שאמנם לגבי ברכת המזון לכתחילה צריך לברך במקום שאכל דווקא, אבל מכל מקום יצא ידי חובת זימון. וכן דקדק בב"ח (סי' קצד סק"ב) מלשון הטור שיצא ידי זימון[קב], וכן הכריעו הפוסקים[קג].

שיטת הסוברים שיצא אף ידי חובת ברכת המזון

דעת המאירי (מה: ד"ה שלשה שאכלו)[קד] שלעולם אותו שבשוק יצא עמהם יחד אף ידי חובת ברכת המזון, והטעם בזה כיון שיוצא ידי חובת זימון, מועיל לו להחשב כאילו נמצא במקומם, וכלשונו 'ואף על פי שצריך לברך במקום שאכל[קה], חובת הזמון מביאה כחו לכאן הואיל ושומע קול המברך וכולם נמשכים ממקומם אחר המברך כו', הזימון מצרף כח כולם אצל המברך'[קו].

אם צריך שאותו שבשוק יהיה כנגד הפתח

כתב הרשב"א (מה: ד"ה אמר) בשם רב האי גאון, שמה שמצרפין לזימון 'ביוצא בשוק' היינו דווקא 'כגון שפתחו של בית לשוק והוא יושב כנגדו', וכן הביאו הפוסקים[קז]. וכעין זה[קח] כתבו המאירי (שם) ורבינו מנוח (הל' ברכות שם) שצריכין להיות 'רואין זה את זה' [וכמו שמצינו בצירוף שני חבורות], אבל בלא זה אין מצטרפין. ולשיטה זו מוכח שצריך צירוף וקביעות גם ב'זימון' [אך עיין שם שהביאו גם שיטת החולקים[קט], שאין צריך להיות דווקא 'רואין זה את זה, ואין הדבר דומה לשתי חבורות שאין מצטרפות אלא אם כן רואין זה את זה, ששתי חבורות מעולם לא נתחברו בסעודה זו, אבל זה כיון שאכל עמהם והיה בחבורתם אינו צריך אלא שמיעה'[קי].

קוראין לו ועונה

והנה מה שהוסיף אביי 'והוא דקרי ליה ועני', פירש רש"י (ד"ה והוא) 'שסמוך הוא אצלם ועונה ברוך הוא'. ומשמע שאין מזמנים אלא כשיענה 'ברוך

צד. **כך** היא הגירסא שלפנינו. ועיין בראשונים שהביאו כמה לשונות לטעם החומרא בעשרה, הרמב"ן (פסחים פה: ד"ה וכדין), הכלבו (הביאו האליה רבה סק"ד) והראב"ן (סי' קפג) כתבו משום 'במקהלות ברכו אלוהים' [וכיון אליהם הלבוש (קצד ס"ב) מעצמו 'משמע שצריכים להיות מקוהלין יחד']. ובבה"ג (הובא באליה רבה שם) כתב שהטעם משום 'ברוב עם הדרת מלך', והניח האליה רבה (שם) בצריך עיון [וראה שם שהביא עוד מהרוקח (סי' שכט) 'מפני כבוד השם']. ועיין עוד מה הקשו הראשונים על השיטות בצירוף אוכל ירק שמחמירים בשלשה יותר מעשרה [שמצטרף רק לעשרה], ואילו בסוגיין מחמירים בעשרה יותר [שלא מצטרף אותו שבשוק], ותירץ הרא"ש (פ"ז סי' כא) 'נוכל לדחוק ולומר דהתם בעינן הסיבה צריך שישבו עשרה כאחד ובענין אחר לא שריא שכינה, אבל הכא לענין שלשה שהן מועטין צריך שיאכלו כולם'. וכעין זה ברבינו יונה (מה: ד"ה ואפי') ובכסף משנה (ברכות פ"ה הי"ג, עיין רבינו מנוח שם ד"ה אבל).

צה. **ויש** לדון בשנים שיצאו לשוק ואחד נשאר במקום אכילתן, אם מועיל לצרף השנים לאותו אחד, והנה בספר הבתים (הל' ברכות שער שישי ס"ו) מבואר שדווקא ב'אחד שיצא לשוק', אבל שנים שיצאו אין מצטרפין לאותו שבבית, שכן 'אחד נמשך אחר שנים' ולא 'שנים אחר אחד'.

צו. **ולקמן** יתבאר שזהו הכרח הרא"ה לפרש כל הסוגיא באופן אחר מהפשטות, ויש לעיין מה יתרצו שאר הראשונים. וראה להלן שיתבאר שיטת העמק ברכה (פומרנציק, בענין זימון) שיש כאן דין 'זימון' מחודש של 'ג' דעות' בלא צירוף.

צז. **אמנם** מכל מקום זהו פשוט שבסוגיין מוכח שדין 'שלשה' נצרך אף בשעת הזימון עצמו [וכל הנידון אם צריך 'צירוף קביעות'], ובחכמת שלמה (סי' קצד ס"ב) שהוא חידוש שאינו דומה לתפילה וכדומה, שאם התחילו בעשרה יכולין לגמור בפחות 'וכן הרבה כיוצא בזה', וכאן לא מספיק שהתחילו לאכול בשלשה אלא בברכת זימון ממש צריכים שלשה. ומשום כך הקשה החכמת שלמה (שם) על הגמ' (סנהדרין ח.) ששנינו 'זימון בשלשה ברכת זימון בשלשה', ותמהו על הכפילות, ונדחקו טובא, ויש לפרש שאם היה נוקט רק את אחד הלשונות היה מקום לומר שצריך שלשה בתחילה, אבל בשעת ברכה הוצרכו לחדש עוד שצריך גם שלשה. והניח ב'צריך עיון'.

צח. **ומסיים** (פסחים שם) 'אבל בשאר ברכות שלא נצטרף עמהם אין יוצא בברכתן כלל'. ובברכות כתב גם לענין 'המוציא' שאינו מצטרף. ועיין עוד ברשב"א (מח. ד"ה ומ"מ אכתי) שייסד על פי סוגיין שמועיל 'אחד יוצא לשוק', שמוכח שאפשר להצטרף לזימון אף בלא 'לצאת ידי ברכת המזון' יחדיו, ומזה העלה את ביאור הסוגיא שם בהצטרפות 'אוכל עלה ירק' לאוכלי דגן, שאף שעלה ירק אינו נפטר ויוצא עם האוכלי דגן בברכת המזון, מכל מקום מצטרפים לזימון, 'דומיא דיוצא לשוק דקוראים לו ומזמנים עליו, והולך לו וחוזר ומברך לעצמו' [וראה מה שיתבאר ב'אוצר עיונים' במערכה שם].

צט. **וכן** כתב בארחות חיים (לוקט בקובץ שיטות קמאי שם), והוסיף 'אף על פי שענה עמו', ומאידך שם ליתא לתיבות 'שלא נתכוין לצאת' שצריכים ביאור, ולכאורה צריך להדחק בלשון רבינו יונה שלשון זו לאו דווקא, וכן מבואר בביאור האבן האזל שיובא להלן בסמוך.

ק. **שם** נתקשה בהבנת החילוק שכתב רבינו יונה בין אם עומד עמהם ['אחד מפסיק לשנים' שיוצאים כולם ידי זימון] לבין אינו עומד עמהם ['יוצא לשוק' שאין הוא יוצא עמהם] 'אינו מובן הסבר שיטתו לחלק בין עמד במקומו לשלא במקומו, דמה בכך שאינו במקומו, דהא אפילו ברכת המזון גופא אם יברך שלא במקומו יצא, ורק דלכתחילה צריך לברך במקומו'.

קא. **וכן** דעת הכלבו (הל' ברכת המזון, הו"ד באליה רבה סק"ג לוקט בקובץ שיטות קמאי עמ' אלף רסב), רשב"א (שו"ת ח"ז סי' תקלא, והוא מארחות חיים שם) ורבינו מנוח (שם הי"ג). וכתבו שבדיעבד אם נשתהה בשוק עד גמר הברכה וכיון לבו, יצא ידי הכל ואין צריך לברך שוב, וכן נקט המשנה ברורה (סי' קצד סק"ח) אף בדעת הרמב"ם. וראה עוד אהל מועד (שער הברכות דרך שביעי). [ויש לציין שגם בלשון הרמב"ן (פסחים שם) משמע שיוצא ידי זימון].

קב. **זהו** לשון הטור (שם) 'ויוצאין אף על פי שאינו בא ויושב עמהם', משמע שלא מיבעיא אם ישב עמהם, שאז בודאי שלשתן יצאו, אלא כך הדין אפילו באופן שלא ישב עמהם, שמכל מקום שלשתן יוצאים ידי חובתן [והסכים עמו הפרי מגדים (אשל אברהם סוף סי' קצג)]. וראה עוד במאמר מרדכי (סי' קצג סק"ח, בארוכה, קיצור קצד סק"ד).

קג. **מגן** אברהם (סי' קצד סק"ב), שולחן ערוך הרב (שם ס"ב), משנה ברורה (סק"ז) וערוך השולחן (סק"ב).

קד. **וכן** דעת הראב"ד הובא לשונו בספר המאורות (נדפס בקובץ שיטות קמאי עמ' אלף רסד), ובספר הבתים (הל' ברכות שער שישי ס"ו) 'אם שומע ברכתם יוצא עמהם ידי זימון וידי ברכה. ואם אינו שומע צריך לברך לעצמו והוא לא יצא ידי זימון'.

קה. **ואכן** עיין מה שהקשו הרא"ה והריטב"א (מה: סוף ד"ה שאני) איך הותר לו לאותו שיצא לשוק, לצאת קודם שיברך ברכת המזון, ותירצו בכמה אופנים: א. בעבר ויצא שלא כדין [וראה לשון הרמב"ן (פסחים פה: שם) שיצא 'שלא כדין']. ב. תירוץ נוסף, שמדובר שיצא לאחר שבירך כבר [שאינו מתבטל הזימון באחד שבירך]. ג. והוסיף בחידושי הרא"ה (שם) תירוץ נוסף, כגון שהניח שם זקן או חולה (עיין פסחים קא:).

קו. **בעינים** למשפט (מה: אות ג במוסגר ד"ה וצ"ל) ביאר שהוא חידוש ב'שומע כעונה' שהשומע הוא כמברך ממש ובמקומו הוא, ולא נחשב שעונה במקום אחר [והשוה זאת לחזרת השליח ציבור בתפילה, עיין שם]. ועיין עוד לשון רש"י (מה: ד"ה ואמר) ש'זימון' נחשב 'ברכת שניהם'.

קז. **הובא** בבית יוסף (סי' קצד), וכן פסק המגן אברהם (שם ריש סק"ב), וכן הכריע המשנה ברורה (שם ריש סק"ח), ועיין שם בשער הציון (סק"ו) שעירב לשון רב האי גאון עם לשון רש"י (מה: ד"ה והוא) 'שסמוך הוא אצלם', ומשמע שדקדק כן בלשון רש"י [אך עיין עוד רש"י (ד"ה קוראין) 'ויפנה אליהם במקום מעמדו ודי להם בכך', וכן (ד"ה ומזמנין) 'ואף על פי שאינו בא אצלם. וזו כוונת הערת דברי צבי (ילקוט מפרשים מכון הדרת קדש)].

אמנם בטושו"ע (שם) השמיטו זאת. ותירץ הפרישה (אות ב) שאפשר שסמך הטור על לשון הגמ' 'קרו ליה ועני', וסתם ענייה היינו 'מדברים עמו ברכת הזימון' [אך סיים שם שאינו מוכרח]. ועיין עוד למה שציין המגן אברהם (שם) לסימן נ"ה (ס"ב, עיין שם מחצית השקל), שמבואר שם ש'טינוף' [היינו צואה או עבודה זרה] מפסיק, וכן כתב המשנה ברורה (שם).

קח. **הפרי** מגדים (א"א שם) כתב מדנפשיה שהגדר ב'לפני הפתח' היינו 'רואין זה את זה' [על פי סימן קצ"ה (ס"א)], הרי דשיטה אחת היא [וכן כתב בעינים למשפט (ד"ה אך)].

קט. **וכן** הכריע רבינו מנוח (שם הי"ג), וכן דקדק בעינים למשפט (סוף ד"ה אך לרא"ה) מלשון הרמב"ם (שם) שכתב 'והוא בשוק', משמע אף שאין רואין [ועל פי זה העיר שהציון במגן אברהם (סוף סק"ב) 'רמב"ם', לא קאי רק על סוף דבריו, שיוצא גם הוא ידי חובתו, אבל לא על ריש דבריו 'לפני הפתח'.

קי. **וראה** בספר הבתים (שם) "יש מן הגדולים שכתב שאפילו ידי זמון לא יצא אלא אם כן

הוא'[קיא], וכן משמעות הרא"ש (פ"ז סי' ה)[קיב] ורבינו יונה (מה. ד"ה אמר)[קיג], וכן פסקו בטושו"ע (סי' קצד ס"ב). אמנם במאירי (שם ד"ה שלשה) הביא שיטה שאינו צריך לענות 'ברוך הוא', אלא 'שיודיעוהו ויקראוהו ליתן לב לזימון, ויענה לנו שכבר הוא נותן לב על כך' [ולפי זה יתבאר בלשון הגמ' 'ועני', היינו שיענה ששומען[קיד]], ועיין שם להדיא שאין צריך לעשות ממקום המצאו 'ברוך הוא שאכלנו' כו', משום 'שכל שמזמנין עליו אם יענה יענה, ואם לא יענה, אנו אין לנו אלא שקורין לו ומזמנין עליו'[קטו].

הסתירה בין יוצא לשוק לאחד מפסיק לשנים אם צריך לענות עמהם

והקשה המלבושי יום טוב (על הלבוש סי' קצד סק"ב) על שיטת רש"י וסיעתו שצריך לענות עמהם 'ברוך הוא' כו', וכן נפסק להלכה (סי' קצד ס"ב), ולכאורה סותר את דעת הרשב"א (מה: ד"ה אחד) לענין 'אחד מפסיק לשנים' שכתב להדיא שמזמנים עליו 'בין עונה בין אין עונה', וכן נפסק להלכה בשו"ע (סי' ר ס"א) שאין השנים צריכים לשלישי שיענה עמהם[קטז].

תירוץ הברכי יוסף שדווקא ביוצא לשוק צריך לענות עמהם

ותירץ הברכי יוסף (שיורי ברכה סק"ב)[קיז], על פי מה שיש לדקדק בלשון הרשב"א (שם) והשו"ע (סי' ר שם) ממה שכתבו 'אפילו אינו עונה כל שהוא עומד שם'[קיח], משמע שכל מה שמועיל מה שאינו עונה עמהם היינו כיון שלכל הפחות עומד שם, מה שאין כן בסוגיין שמדובר שאינו עומד עמהם אלא הוא בשוק, שצריך ודאי לענות עמהם[קיט].

דעת העמק ברכה שיש כאן זימון של 'שלושה דעות' בלא 'צירוף'

בעמק ברכה (פומרנצ'יק, 'ברכת הזימון' עמ' ס מדפי הספר) תירץ הסתירה אם צריך לענות באופן אחר, שיש שני דינים בזימון, דין זימון שעל ידי 'צירוף שלשה' ובזה אין צריך שיענו כולם, ועוד יש דין 'זימון' שעל ידי 'שלושה דעות' אף שלא שייך אצלם 'צירוף', וכמו שנתחדש בסוגיא לעיל (מה:) בשלשה נשים שמזמנות רשות, והסיקה הגמרא מצד 'שלשה דעות' אף שלא שייך אצלם צירוף[קכ]. ובדין 'דעות' צריך שיענו כולם שרק אז מתקיים ענין 'שלשה דעות'. וממילא חידש שמה ש'יצא לשוק' מזמנים עליו, לעולם נתבטל ה'צירוף שלשה' כיון שהוא בחוץ, אלא מזמנים מצד הדין של 'דעות', ולכן הצריך אביי שיענה עמהם. מה שאין כן ב'אחד מפסיק לשנים' שהזימון הוא על ידי הצירוף אין צריך דווקא לענות עמהם[קכא].

שיטת הראב"ה שצריך אותו שבשוק לחזור למקומו ולזמן עמהם

הראב"ה (מה: ד"ה אמר רב דימי, לוקט בקובץ שיטות קמאי עמ' אלף רסו) והריטב"א (הלכות ברכות פ"ה הל' כב)[קכב] ביארו מהלך מחודש בסוגיא, שלעולם לא הקלו כלל לצרף אותו מהשוק לזמן עמהם, אלא כוונת הגמרא שחוזר אותו שבשוק למקומם בשביל הזימון, והטעם משום שצריך 'קביעות'. וכוונת חידושו של רב דימי בר יוסף לומר, שאף שיצא לשוק והסיח דעתו, מכל מקום לא פקע זימון וחוזר לישב עמהם ומזמנים.

ביאור דברי אביי שהוא שיעור שלא יתרחק

ומה שאמר אביי 'והוא דקרו ליה ועני', היינו שכל עוד שרק נתרחק מעט עד שאם יקראוהו בקול גדול הוא שומע ויכול לענות מזמנים עמו, אבל אם נתרחק ביותר שכבר לא ישמע קולם נתבטל צירופן ושוב אין מזמנים עמו [מחמת צירופן הראשון] אף אם יחזור לישב עמהם.

פירוש הראב"ה והריטב"א בטעם החילוק לענין 'עשרה'

ומה שחילקו שלענין עשרה 'עד דנייתי', לא גרס כן הראב"ה[קכג], שהרי גם בשלשה צריך לחזור ולבוא. ופירשו הראב"ה והריטב"א (שם) שכוונת הגמ', שכל מה שמועיל בהרחיק 'קצת' שלא יפקע הזימון, היינו דווקא ב'שלשה', אבל ב'עשרה' לא מועיל, והטעם 'צירופא לשם שמים מילתא רבא, כל היכא דפריש חד מיניהו כלל, אזל ליה צירופא עד דאיתיה מעיקרא ועד סופא'[קכד].

ז. אחד מפסיק לשנים

מקור הדין שאחד מפסיק לשנים

מצינו בגמרא (מה:) 'אמר רבא הא מילתא אמריתא אנא, ואיתמרה משמיה דרבי זירא כוותי, שלשה שאכלו כאחת, אחד מפסיק לשנים, ואין שנים מפסיקין לאחד'. והקשו בגמרא שמצינו שרב פפא הפסיק לבנו אבא מרי אף שהפסיקו הוא ואחד נוסף, ומתרצת הגמרא 'שאני רב פפא דלפנים משורת הדין הוא דעבד', וברש"י (ד"ה לפנים משורת הדין) פירש 'לאחשוביה'.

גדר הפסקת אחד לשנים חובה או דרך ארץ

ונחלקו הראשונים בגדר הדין ש'אחד מפסיק לשנים'. שיטת רש"י (ד"ה אחד)[קכה] 'דרך ארץ הוא שאחד מפסיק'[קכו], משמע שאינו חובה מעיקר הדין[קכז]. אמנם דעת רבינו יונה (מה: ד"ה ואין) ורוב הראשונים[קכח], שהוא חיוב על האחד להפסיק, וכן נפסק להלכה (סי' ר ס"א).

דעת הרמב"ם שלא הביא דין זה בהלכות זימון

הרמב"ם לא הביא דין זה בהלכות זימון (ברכות פ"ה) כלל, אלא בתוך 'דיני דרך ארץ שבסעודה' (שם פ"ז ה"ו) 'שנים ממתינין זה לזה בקערה, שלשה אין ממתינין. גמרו מהן שנים השלישי מפסיק עמהן, גמר אחד מהן השנים אין מפסיקין לו אלא אוכלין והולכין עד שגומרין. אין משיחין בסעודה' כו', ותמוה שלכאורה דין זה שייך להלכות זימון[קכט].

יהיו רואין זה את זה, ויש מן הגדולים שכתב אף על פי שאינם רואין זה את זה האחד נמשך אחר השנים, ואם יצאו השנים לשוק אין האחד הנשאר מזמן עליהם, אף על פי שקרא להם והם עונין שאין השנים נמשכים אחר האחד'.

קיא. כיון שכבר אמר רב גופו 'קוראין לו', מוכח שהוסיף אביי 'והוא דקרו ליה ועני' לומר שצריך 'לענות'. וכך מבואר ממה שפירש רש"י בעיקר מימרת רב (ד"ה קוראין) 'להודיעו שהם רוצים לזמן ויפנה אליהם כו' ודי להם בכך', ורק בחידוש אביי כתב שיענו 'ברוך הוא' [בגוף הנוסח 'ברוך הוא', עיין מה שכתבו בהגהות והערות במהדורת הדרת קדש (סי' קצג אות לה)].

קיב. מלשונו 'שצריך להודיעו שיתכוין שיצטרף עמהם ויענה עמהם ברכת זימון'.

קיג. מלשונו 'דסבירא ליה לאביי שצריך להודיעו שיתכוין שיצטרף עמהם ושיענה לזימון'.

קיד. ועיין בלשון רמב"ם (שם) 'קוראין לו כדי שיכוון לשמוע מה שהן אומרין', אמנם עיין בלחם משנה (שם) שביאר שצריך כוונת שמיעה 'שיהא סמוך כדי שיענה ברוך שאכלנו' כו'. וראה לשון רבינו חננאל (אור זרוע הל' סעודה סי' קפה) 'דשמעי קליה דאמר אתינא אתינא', וצריך ביאור.

קטו. והוכיח המאירי (שם) שאינו צריך לענות, ממה שאמרו (מז:) שמזמנים על 'עם הארץ', ואף שאינו יודע לענות מכל מקום מזמנין עליו, והוא הדין כאן.

קטז. משמעות המלבושי יום טוב (שם) שאכן נחלקו בזה הרא"ש עם הרשב"א [ולדעת הרשב"א (שם) נבאר בסוגיין ש'ועני' היינו רק לשמוע ברכת הזימון ולא לענות]. אמנם לתרץ הסתירה בהלכה, כתב באליה רבה (שם) שהצריכו שיהיה סמוך כדי שיוכל לענות עמהם, שכך הדין לכתחילה שיענה, אבל אם אינו רוצה לענות מכל מקום מזמנים עליו [ועיין שם שיש לכוין כן גם בלשון הלבוש]. ותמה עליו החיד"א (ברכי יוסף שם) שלא משמע כן בלשון הגמ' רש"י והרא"ש [אלא שצריך לענות עמהם דווקא].

קיז. יסוד התירוץ כבר הביא באלי' רבה (שם, בתירוץ שני), אלא שכתב שדוחק לומר כן. אמנם במגן גבורים (אלף המגן סק"ב) ובמשנה ברורה (סק"ו) הסכימו לדינא לתירוץ זה וכמו שנתבאר מהברכי יוסף.

קיח. וכן מבואר בלשון הלבוש (ריש סי' ר' סק"א) 'כיון שהוא עומד שם'.

קיט. ויש לדקדק כחילוקו, ממה שהוצרך אביי לומר דווקא בסוגיין שצריך שיענה עמהם, ואם נאמר שבכל 'זימון' זהו מעכב, למה דווקא כאן הוצרך לומר זאת אביי, ולמה שיהיה חלוק משאר זימון [ואם בא אביי לחדש כן בכל זימון, לא היה לו להשמיע זאת דווקא בסוגיין]. אמנם למהלך הברכי יוסף ניחא, שדווקא לגבי 'יצא לשוק' נצרך שיענה עמהם מה שאין כן בסתם 'זימון' שעומד עמהם אין צריך לענות. ועל פי זה מיושבת הוכחת המאירי (שם) מזימון בעם הארץ שמצטרף אף שאינו עונה עמהם, שלגבי 'עם הארץ' מדובר שעומד עמהם כסתם זימון. עוד הוכיח הברכי יוסף (שם) כשיטתו, מלשון רבינו יונה שהשלישי שבשוק אינו יוצא ידי חובתו 'שאינו עומד עמהם', ומכאן ייסד החיד"א 'הראת לדעת שעמידתו עמהם מילתא הוא', ואף שלהלכה קיימא לן דלא כרבינו יונה [כמו שנתבאר שפוסקים כשיטת הרמב"ם שיוצא ידי חובת זימון] 'מכל מקום למדנו מדברי רבינו יונה שיש עדיפותא טפי בעמידתו עמם', ולכן צריך לכל הפחות שיענה עמהם.

וביאור הטעם בזה יש לבאר, שכבר נתבאר שלעולם בזימון צריך 'צירוף קביעות השלשה' גם לגבי הברכה, וכיון שעומד בשוק חסר ב'צירוף', אמנם על ידי שעונה עמהם שפיר מועיל לצרף עמהם אף שהוא בשוק. ואפשר גם להראשונים החולקים שאין צריך לענות עמהם 'ברוך הוא', ומכל מקום הצריכו על כל פנים שיענה שנותן לב עמהם להצטרף, וזהו בכלל לשון הגמ' 'והוא דקרי ליה ועני', ואפשר גם זה בשביל שתהיה תורת צירוף עם העומד בשוק [וראה באבן האזל (ברכות פ"ה הי"א סק"ב ד"ה אכן) מה שחולק על הכסף משנה בביאור שיטת הרמב"ם לענין זימון בעל כרחו כשאינו רוצה].

קכ. נקט בפשטות שנשארה הגמרא עם ההנחה בהוה אמינא, וכפירוש התוס' (ד"ה והא) שלא שייך אצל נשים 'צירוף לקיבוץ' [מאה כתרין], ומכל מקום שייך ענין חדש בזימון של 'רוב דעות'.

קכא. והוסיף לבאר על פי דרכו ביאור החילוק במסקנת הסוגיא בין שלשה לעשרה, שכן ביוצא לשוק אינו כלל מדין 'צירוף' אלא מצד 'שלשה דעות', ולענין 'עשרה' אינו שייך כלל לריבוי דעות, אלא צריך דווקא עשרה בשביל 'צירוף' כשאר 'דבר שבקדושה' ולכן צריכים שכולם יהיו ביחד.

קכב. אמנם בחידושים הריטב"א (שנדפסו בעבר כשיטה מקובצת, ומיוחסים לריטב"א) פירש כשאר הראשונים. ופירוש הראב"ה הובא גם במאירי (מה: ד"ה שלשה) בשם 'יש אומרים', אך דחה המאירי שאין שיטת הסוגיא מוכחת כדבריהם.

קכג. אלא גרס 'אבל עשרה דאיכא שם שמים לא'. או הציע לגרוס 'עד דאיתיה' במקום 'דנייתי'. וראה בתורת חיים (סופר, סי' קצד סק"ד) שהיה לפניו רק דברי הריטב"א בהלכות (שם), ומשום כך נתקשה טובא, כיצד יפרנס את לשון הסוגיא 'עד דנייתי' [והוסיף שם שלא ראה לאחד משאר רבותינו שפירש כן], אמנם לאחר שזכינו שכן מפורש בחידושי הראב"ה, וכן מבואר גירסתו, נתיישב היטב.

קכד. אמנם עיין שם שהגביל הראב"ה (שם) את חידושו, שדווקא כשאינם אלא שלשה אם הרחיק הרבה אינו חוזר לזמן עמם, אבל אם נשארו שם שלשה כשהוא יצא, כיון שנשאר שם קביעות בלעדו, נשאר חיוב הזימון, ואפילו באופן שהרחיק הרבה לא פקע ממנו זימון ויכול לחזור ולזמן, והסכים עמו הריטב"א (הלכות ברכות פ"ה הכ"ד). וראה מה שדן בזה לבאר הסוגיא של שלשה שבאו מג' חבורות, שלכן אין רשאין ליחלק ומזמנים לעצמם, כיון שלא פקע חיוב הזימון, ואף שמדובר באופן שהרחיקו הרבה, וכל זה באופן שהשאירו שלשה בכל חבורה שממנה יצאו, שעל ידי זה 'נשאר קביעות וחיוב זימון בכל חבורה וחבורה', וכיון שכן לא פקע זימון מכל אחד ואחד מאותם שפרשו, עיין שם עוד.

קכה. וכן דעת בעל ההשלמה (הביאו בספר הבתים הל' ברכות שער שישי ס"ז).

קכו. זהו לשון רש"י (שם) 'אחד מפסיק לשנים, אם גמרו השנים סעודתן ורוצין לזמן, דרך ארץ הוא שיהא האחד מפסיק את סעודתו עד שיזמנו עליו עד ברכת הזן, דהיינו ברכת זימון, וחוזר וגומר סעודתו. אבל שנים אין עליהם להפסיק בשביל היחיד וימתין עד שיגמרו'.

קכז. הב"ח (סי' ר ריש סק"א) ומעדני יום טוב (על הרא"ש שם סק"א) ביארו לדעת רש"י, שהפירוש 'לפנים משורת הדין' היינו 'לפנים משורת הדין דדרך ארץ' [אבל לרבינו יונה היינו כפשוטו 'לפנים משורת הדין' מעיקר החיוב]. וראה עוד בשיטת רש"י, מה שכתבו הרש"ש ודברי נחמיה (על רש"י ד"ה לפנים).

קכח. רשב"א (מה: ד"ה אחד), ריטב"א (שם ד"ה שלשה), רבינו חננאל (הובא במרדכי רמז קנט), ושאר ראשונים.

קכט. בספר הבתים (שער ו סי' ז סוף ד"ה שלשה) 'והר"ם לא הביא זה הפסק בענין זימון, אלא בענין שנים ממתינין זה לזה בקערה, ולא נתברר לי'.

ספק הכסף משנה בביאור שיטת הרמב"ם

הכסף משנה (שם ד"ה גמרו) נסתפק בדעת הרמב"ם, שאפשר שסובר כשיטת רש"י הנ"ל שהוא רק 'דרך ארץ' ולא חיוב גמור[קל]. באופן אחר דן הכסף משנה (שם) ליישב דעת הרמב"ם, שכל הנידון בסוגייתנו אינו שייך כלל להלכות זימון, אלא לענין אם היו שלשה אנשים שאוכלים בקערה אחת, ופסק אחד מהם מלאכול, שאין השנים מפסיקין אלא אוכלים והולכים, מה שאין כן אם פסקו השנים מלאכול אינו דרך ארץ שיהיה האחד שנשאר אוכל והולך אלא יפסיק גם הוא. ומה שאמרו שרב פפא פסק לאבא מרי מדובר גם שהיו שלשתם אוכלים יחדיו, ואף שרק אבא מרי הפסיק לאכול, מכל מקום משך רב פפא ידו אף שאינו חייב כדי להחשיבו[קלא].

באופן שלא נחוץ לשנים לצאת אם מחויב האחד להפסיק

בביאור הלכה (ריש סי' ר) דן באופן ששנים גמרו הסעודה אך לא נחוץ להם לצאת, אם גם אז יש חיוב על האחד להפסיק להם, והביא שם מהאור זרוע (סי' קפז) שהביא מחלוקת בזה[קלב]. ודקדק הביאור הלכה (שם) מלשון האור זרוע (שם) שכל הנידון דווקא לדעת רבינו יונה שחייב האחד להפסיק, אבל לשיטת רש"י שהוא מידת דרך ארץ, פשוט שהוא הדין באופן שאין נחוץ לשנים לילך[קלג].

כשהיחיד אינו רוצה להפסיק אם מזמנים בעל כרחו

הרשב"א (מה: ד"ה אחד) והטור (ריש סי' ר) הביאו שיטת הראב"ד[קלד], שאם שנים גמרו מלאכול, והשלישי אינו רוצה להפסיק עבורם, מזמנים עליו בעל כרחו אפילו שדעתו לאכול, ואמנם הוא עצמו מחויב להפסיק בשביל שהוא עצמו יצא עמהם ידי זימון, אבל הם בין כך ובין כך יצאו בזימון[קלה].

אם דעת רש"י ורבינו יונה כהראב"ד

כתב הב"ח (שם סק"א) שמרש"י מוכח שחולק על הראב"ד, שאם אין האחד רוצה אי אפשר לזמן עליו, שאילו אפשר לזמן בעל כרחו, אי אפשר לומר שכל מה שצריך האחד להפסיק הוא מצד 'דרך ארץ', שכן ההפסקה לדברי הראב"ד היא עבור עצמו ולא עבור השנים [שאינם צריכים אותו][קלו]. וגם מלשון רבינו יונה (שם) דקדק הב"ח (שם) שחולק על הראב"ד[קלז], אבל בבית יוסף (שם) נראה שאין רבינו יונה חולק על הראב"ד[קלח].

שנים שרוצים להפסיק לאחד כמה צריכים להפסיק

מבואר בסוגיין, שאין שנים חייבים להפסיק לאחד, אלא אם רצו 'לפנים משורת הדין' מפסיקין כמעשה דרב פפא[קלט]. ובפשטות צריכים להפסיק רק ל'ברכת הזימון', כמו כשאחד מפסיק לשנים, וכל החילוק שאחד צריך להפסיק, ואילו השנים רק אם רצו לפנים משורת הדין, וכן מוכח מכמה ראשונים[קמ].

אמנם כתב התורת חיים (סופר, סק"ב) לדקדק מלשון הרשב"א 'והלכך אין חיוב זימון חל עד שיתרצו להפסיק לאחד ולברך'[קמא], והעתיקו המחבר בשו"ע להלכה, ומשמע שמפסיקים ומברכים 'כל ברכת המזון', אבל אינם מפסיקים רק עד סוף 'ברכת הזימון' כדין 'אחד מפסיק לשנים'. וביאר התורת חיים (שם) הטעם לכך, שאין על מה שיחול 'ברכת הזימון' אם השנים רוצים עוד לאכול ורק אחד בלבד הוא שמברך, ובשלמא ב'אחד מפסיק לשנים' כיון ששנים מברכים יש לזה משמעות, אבל כשיחיד מברך לא נחשב לזימון אם לא שגם הם מברכים עמו.

אם השלישי מחוייב להמתין לשנים כאשר אינם רוצים להפסיק

כתב הרשב"א (מה: ד"ה אחד) לצדד[קמב], שאם לא רצו השנים להפסיק לאחד, אסור לשלישי לברך בלא זימון ולצאת לשוק 'שהרי כבר נתחייב הוא בזימון, והאיך יברך בלא זימון', אלא ימתין עד שיגמרו השנים ויזמנו. וכן פסק המחבר בשו"ע (סוף ס"א). אמנם הביא הרשב"א (שם) את שיטת רב האי גאון 'אם בקש אחד מהם לצאת כו', הוא מברך לעצמו בלא זימון ויוצא'[קמג]. והניח הרשב"א את דברי רב האי גאון ב'צריך עיון'. ודנו הפוסקים ונתחבטו בביאור שיטת רב האי גאון, כיצד מותר לילך בלא זימון.

דעת הבית יוסף שמדובר שיש לו 'דבר נחוץ'

הבית יוסף (ריש סי' ר) העמיד את דברי רב האי גאון 'כשהדבר נחוץ לו לצאת ואי אפשר לו להתעכב'[קמד], אבל כשאפשר לשלישי להשאר ולהתעכב, לכולי עלמא אינו רשאי לצאת לשוק[קמה]. ותמה הב"ח (שם סוף סק"ב), ממה נפשך, אם נחוץ מפני הפסד ממון איך הותר לו לעבור על דברי חכמים, ואם ספק סכנה פשיטא שיוצא, שהרי אפילו איסור דאורייתא עובר[קמו]. עוד תמה הב"ח (שם) מלשון רב האי גאון 'אם ביקש אחד לצאת' משמע כל שביקש אפילו שאינו נחוץ.

דעת הב"ח והמגן אברהם שמותר לצאת באמצע

והב"ח (שם) והמגן אברהם (סק"ב) פירשו כוונת רב האי גאון כפשוטו, ופסקו הלכה כמותו[קמז], וייסד מכאן הב"ח שחובת זימון חלה רק ב'גמר

קל. ומיושב קצת שלכן לא כתב זאת בהלכות זימון שאינו בגדר 'חיוב'. וכן משמעות רבינו מנוח (שם ד"ה גמרו, ד"ה גמר) שביאר ההלכה לענין זימון, ולבסוף סיים 'כל אלו דרכי מוסר והלכות דרך ארץ'. וראה עוד הגהות מיימוניות (שם אות ט) שפירש על 'אין מפסיקין' 'אין חייבין להפסיק לו', וראה שם בהמשך שמדובר לענין זימון [ובעינים למשפט (מה: אות ו ד"ה והרמב"ם) כתב שההגהות מיימוניות נקט בדעת הרמב"ם שאינו ממדת דרך ארץ אלא חיוב, ותמה עליו שא"כ היה להרמב"ם לכתבו לעיל בפרק ה' בדיני זימון].

קלא. וראה באבן האזל (שם, פ"ה סוף ה"י-יא סק"ב ד"ה ואפשר) מבאר בדעת הרמב"ם שזהו הלכה מצד הלכות 'דרך ארץ', ומדקדק מלשון הרמב"ם שצריך להפסיק לגמרי ולברך עמהן ברכת המזון ויותר לא יאכל, ואף שרוצה עוד לאכול ואי אפשר לחייבו לסיים מצד החובת 'זימון' שלו, מכל מקום מצד 'הלכות דרך ארץ שבסעודה' מחויב בשבילם שיברכו בזימון. ועל פי זה העלה האבן האזל שנמצא לדעת הרמב"ם שלא מצינו כלל שיברך ברכת הזימון ויאכל אחר כך, שכן 'עיקר פירוש הזימון הוא מה שמזמנים עצמם לברך ברכת המזון'. והוסיף באבן האזל (ה"י-יא שם) שמה שמצינו ב'יוצא לשוק' שמצטרף עמהם לזימון, ורק אחר כך חוזר ומברך לעצמו [כמו שכתב הרמב"ם להדיא, הובאו דבריו לעיל, אכן להמאירי שם באמת ניחא שיוצא ברכת המזון בשמיעה] 'היינו משום דהזמינו עצמם ביחד לברך וגם השלישי גמר סעודתו, ורק שהוא ממתין לברך ומברך אחר כך' [ועיין מה שנתבאר בזה לעיל בענין 'להיכן הוא חוזר'].

קלב. ודקדק הביאור הלכה (שם) מלשון הרא"ה (ד"ה שלשה) 'שצריך להם לצאת'. וכן מלשון הריטב"א (שם) 'רצו שנים מהם לצאת ורוצים לברך ולצאת שכבר גמרו אכילתן' [וראה עוד לשון רבינו יונה (שם) 'והאחד יש לו דבר נחוץ לצאת', ומסתמא גם בשנים מדובר באופן זה].

קלג. והוסיף שאפשר שבזה כולם יודו שיש מידת דרך ארץ [גם שיטת רבינו יונה וסיעתו שעיקר הנידון בסוגיא לגבי 'חובה', שמכל מקום יש גם דין דרך ארץ].

קלד. התורת חיים (סופר, סי' ר סק"א) דקדק מלשון הריטב"א (הלכות ברכות פ"ה הכ"ו) שאם לא הפסיק השלישי גם הם לא יצאו ידי חובתם. וראה מה שנתבאר לעיל בענין 'יוצא אחד לשוק' ביאור החילוק בזה בין 'יצא לשוק' ל'אחד מפסיק לשניהם' [ושם הבאנו דעת המלבושי יום טוב שאכן נחלק בזה הרא"ש שאינם יוצאים ידי חובה בלעדיו].

קלה. וכתב הרשב"א בלשונו, שאף שמשמע 'לכאורה' שאם לא היה פוסק לא היו מזמנים עליו, וביאר הב"ח (סי' ר ריש סק"ב) כוונתו, שכיון שלא אמר 'שנים מזמנים על אחד, אחד אינו מזמן על שנים' משמע שדווקא משום שפוסק מזמנים עליו. והסיק הראב"ד דכוונת הגמרא לתלות ב'הפסקה' משום שהשלישי צריך להפסיק מפני חיובו, אבל הם יוצאים בכל אופן.

קלו. וראה בלשון הלבוש (שם) שנראה שהרכיב 'דרך ארץ וכופין', וזהו לשונו 'צריך האחד להפסיק כו' ואפילו לא רצה להפסיק מזמנים עליו בעל כרחו כו' מפני שמדינא דדרך ארץ הוא ראוי לו להפסיק, והוא אינו רוצה לקיים הדרך ארץ כופין אותו בעל כרחו, ואם ישמע הזימון ולא יענה חטאו בראשו ורשע בעונו ימות והם יוצאין ידי זימון'. ואכן תמה עליו בזה הפרי מגדים (אשל אברהם שם סוף סק"א), ועיין עוד תורת חיים (סופר, שם).

קלז. הב"ח (שם) דקדק לשון רבינו יונה שלא נחלק על רש"י אלא ש'האחד חייב להפסיק לשנים כדי שיהיו מזמנים עליו' [ונראה כוונתו לדקדק לשון רבינו יונה 'חייב להפסיק בעבור השנים', ואם מזמנים בעל כרחו אינו אלא בשביל עצמו. אך יש לדחות שכוונת רבינו יונה להפסיק שסוף סוף הסיבה שלעצמו צריך להפסיק הוא משום שהם כבר גמרו וגרמו לו. אמנם בפרי מגדים (אשל אברהם שם סק"א) ביאר כוונת הב"ח שלהראב"ד לא שייך לומר שמפסיק 'בעל כרחו' שהרי בשביל עצמו מפסיק].

קלח. וכן דקדק הפרי מגדים (אשל אברהם שם) מלשון המחבר בשולחן ערוך 'אחד מפסיק על כרחו לשנים', היינו כרבינו יונה, ומכל מקום המשיך לפסוק כדברי הראב"ד. ועל כרחך שהכוונה 'על כרחו חייב להפסיק' אכן כדי לצאת. וביאר בזה כוונת הבאר הגולה (סק"א) שציין לרשב"א [היינו שגם כתב 'על כרחו', וגם פסק כהראב"ד]. וכן ביאר הפרי מגדים (שם) שזו כוונת המגן אברהם (שם סק"א) 'ואם לא הפסיק הוא אינו יוצא ידי זימון' [שכך מבאר כוונת המחבר 'על כרחו'].

קלט. ועיין שערי תשובה (סק"א) בשם הברכי יוסף (סק"א, ב).

קמ. כך מפורש בחידושי הרא"ה והריטב"א בסוגיין (שם). והוסיף התורת חיים (סופר, סק"ב) להוכיח כן מבעל הלכות גדולות (הו"ד ברא"ש סי' יב), ומרבינו יונה (שם), ומפסקי ריא"ז (הובא בשלטי הגבורים שם). ובזה רצה ליישב תשובת הרשב"א (סי' תתלה) בשם מהר"ם מרוטנבורג ששנים מפסיקין לאחד 'עד הזן' וכתב שם הרשב"א להוכיח זאת, וקשה מה החידוש בזה, ומה צריך 'ראיה' לזה, אמנם לפי המבואר החידוש שאין צריכים להפסיק לכל ברכת המזון, וכדלהלן [וציין התורת חיים (שם) למה שכתב הברכי יוסף (סק"ה)].

קמא. במשנה ברורה (סי' ר סק"ד) כתב שהלשון מגומגם, וכוונתו כמו שביאר בשער הציון (שם סק"ג) שהרי חיוב זימון חל מעת התחלת הסעודה, ונדחק שם שהכוונה 'אין חייבין עתה לזמן עם האחד'.

קמב. וכן דעת רבינו חננאל (הו"ד בספר הבתים הל' ברכות שער שישי ס"ז).

קמג. בספר הבתים (שם) הביא כעין שיטה זו מהרב ר' אשר מלוניל 'אחד מפסיק לשנים שאינו צריך להמתין אותם עד שיאכלו, אלא יברך לעצמו ויצא'. ומשמע שמבאר כן ברישא דמימרא 'אחד מפסיק לשנים' [שמפסיק אכילתו אף ששנים עדיין אוכלים].

קמד. והוכיח כן הט"ז (שם סק"א) מלשון רבינו יונה (מה. ד"ה שנים) שפירש 'אחד אין מפסיק' כשהוא נחוץ לצאת.

קמה. ועל פי זה פסק בשו"ע (שם) שצריך האחד להמתין. ועיין לעיל שנחלקו ראשונים לגבי 'אחד מפסיק לשנים' אם מדובר דווקא בשנים שנחוצים לצאת, ובביאור הלכה (ריש סי' ר ד"ה שאכלו) הוכיח בדעת המחבר שפסק להמתין, ובבית יוסף הרי נראה שהסכים בנחוץ שיוצא, ואם כן בעל כרחך שמדובר בשו"ע כשאינו נחוץ, ומכל מקום אמר ברישא 'אחד מפסיק לשנים' [אך דחה הביאור הלכה (שם), שאפשר שכל דברי הבית יוסף שהעמיד ב'דבר נחוץ' היינו רק ליישב דעת רב האי גאון, אבל לפי הרשב"א אין חילוק זה נכון, ונסתייע הביאור הלכה (שם) מהב"ח (להלן) שפקפק בסברת חילוק 'נחוץ'].

קמו. בדרישה (אות א) ביאר את ה'צריך עיון' של הרשב"א, שלא הסכים ליישב כהבית יוסף, שכן הוקשה לו שאם מדובר בדבר נחוץ, 'פשיטא' שאם אי אפשר לו להתעכב שיברך לעצמו ויוצא והם גומרים [ויש לדון אם כוונתו על דבר נחוץ בממון וחולק על הב"ח לאידך גיסא, או כוונתו כהב"ח ומדבר מדבר נחוץ בספק סכנה ממש]. והפרי מגדים (משבצות זהב סק"א, ועיין אשל אברהם סק"ב) ביאר בדעת הט"ז שדבר נחוץ היינו 'משום הפסד ממונו' [שלא תיקנו חכמים להפסיד ממונו, ומכאן שברכת הזימון מדרבנן].

קמז. כתב שם הב"ח שכן מנהג העולם, והוסיף שגם הרשב"א (שם) אין דעתו לחלוק על דעת רב האי גאון, אלא כוונת הרשב"א היתה להקשות על סברת עצמו מדברי הגאון. וכן דקדק המגן אברהם (שם) מלשון רש"י בסוגיא ד'פרח זימון' (נ.) שכתב 'והפורשים היו צריכים לצאת

סעודה׳[קמח]. ולכן אם ביקש אחד לצאת באמצע, כיון שעדיין לא חלה עליו חובת זימון כלל רשאי לברך ולצאת. ולדרכו הוצרך ליישב מה שנתבאר (סי׳ קצג ס״ב) שאם התחילו לאכול יחד כבר נתחייבו לזמן, היינו שלעולם גמרו יחד סעודתם ולא יצא אחד מהם אלא כולם נשארו בבית, אלא אף שה׳צירוף׳ היה רק בתחילת הסעודה, וכגון שכל אחד החזיר פניו מחבירו מכל מקום די בצירוף שבתחילת הסעודה לחייבם לבסוף, והטעם בזה ׳כיון שנצטרפו בתחלה חל עליהם חובת זימון בגמר סעודתן למפרע משעת התחלת הסעודה ואינן רשאין ליחלק בשעה שגמרו סעודתן׳[קמט].

מערכה כה

החייבים בזימון

א. נשים לעצמן בזימון / **ב.** צירוף נשים לאנשים / **ג.** קטן המוטל בעריסה / **ד.** קטן פורח או יודע למי מברכין / **ה.** עלה של ירק לצירוף שלשה / **ו.** גדר צירוף אוכל ירק / **ז.** אם אוכל ירק צריך שיעור / **ח.** קדם אחד ובירך

א. נשים לעצמן בזימון

פתיחה

בסוגיות ׳זימון׳ ישנם כמה נידונים בנוגע לגדרי החייבים בזימון, במערכה שלפנינו נדון בעיקר על שלשה סוגים: א. סוגיית ׳נשים ועבדים בזימון׳ (מה:), הכולל נשים לעצמן, צירוף נשים לאנשים לעיקר הזימון, וצירוף נשים לאחר שיש כבר חיוב זימון. ב. בהמשך נדון לגבי ׳קטן בזימון׳ (מז:-מח.). ג. נסיים בנידון סוג האוכל המחייב בזימון, העולה מתוך הסוגיא בדין צירוף ׳עלה של ירק׳ (מח.).

מקור הסוגיא לענין נשים

שנינו (מה.) ׳נשים ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהן׳, ובגמרא הביאו ברייתא (מה:) ׳נשים מזמנות לעצמן ועבדים מזמנים לעצמן, נשים ועבדים וקטנים אם רצו לזמן אין מזמנים׳. והקשו בגמרא מברייתא זו על השיטה הסוברת (מה.) ששנים שאכלו כאחת אם רצו לזמן ׳אין מזמנים׳, שכן מוכח שנשים לעצמן מזמנות ׳והא מאה נשי כתרי גברי דמיין וקתני נשים מזמנות לעצמן ועבדים מזמנין לעצמן׳, ומתרצת הגמרא ׳שאני התם דאיכא דעות, אי הכי אימא סיפא נשים ועבדים אם רצו לזמן אין מזמנין, אמאי לא והא איכא דעות, שאני התם משום פריצותא׳.

ובריש ערכין (ג.) הביאו ברייתא ׳הכל חייבין בזימון׳ והקשו ׳לאתויי מאי׳, ותירצו ׳לאתויי נשים ועבדים, דתניא נשים מזמנות לעצמן ועבדים מזמנין לעצמן׳.

השיטות שנשים מזמנות לעצמן דרך רשות

העולה מהסוגיא, שנשים ׳מזמנות לעצמן׳, ונחלקו הראשונים אם הכוונה שנשים ׳חייבות׳ בכך, או רק בגדר ׳רשות׳ אם ירצו לזמן. שיטת רש״י (שם ד״ה דאיכא) ותוספות (שם ד״ה שאני, ערכין שם ד״ה מזמנות) ש׳מזמנות לעצמן׳ היינו רק בגדר ׳רשות׳[א], וכן פסק בשו״ע (סי׳ קצט ס״ז), והביאו הראשונים מכאן סמך למנהג נשים שלנו[ב] שאין מזמנות[ג].

השיטות שנשים חייבות לזמן לעצמן

אמנם דעת רבינו יונה (מה. ד״ה נשים ועבדים), והרא״ש (פ״ז סי׳ ד)[ד] שנשים חייבות בזימון[ה], וכן הכריע המאירי (ריש מה: ד״ה ענין הזמון, מז: מד״ה המשנה השלישית), וכן פסק להלכה בביאור הגר״א (סי׳ קצט ס״ז)[ו]. והוכיח כן הרא״ש (שם) מסברא שחייבות, ׳כיון שנשים חייבות בברכת המזון או מדאורייתא או מדרבנן (עי׳ ברכות כ:) למה לא יתחייבו בזימון כמו אנשים׳[ז].

הסברא לפטור משום שאינם שייכות ב׳קיבוץ׳

ותירץ האור שמח (ברכות פ״ה ה״ג) ליישב על פי ביאור קושיית הגמרא בסוגיין ׳והא מאה נשי כתרי גברי׳, וצריך ביאור מה הטעם היה פשוט לגמרא שמאה נשים נחשבות כשני גברים, וביארו התוספות (ד״ה והא) שהיה מוכח כן לגמרא ממה ש׳לענין קיבוץ תפלה ולענין כל דבר שבעשרה, ואפילו הכי חשבינן להו כשלשה והוא הדין לשנים׳, והיינו שאין נשים מועילות במקום הנצרך ׳מנין מסוים׳ הן לעשרה והן לשלשה[ח], וממילא אף למסקנא שתירצו ׳דאיכא דעות׳ עדיין סיבת הפטור בנשים היא משום שאינם בנות קיבוץ, ורק לענין רשות תירצו שיש מעלת דעות[ט]. אמנם ברש״י (ד״ה דאפילו) משמע שהשייכות בין מאה נשים לשני אנשים היא משום שבשניהם הוא ׳רשות׳[י].

ביאורי האחרונים בטעם שלא תקנו חכמים לנשים חובת זימון

הפני יהושע (בתוס׳ ד״ה שאני)[יא] כתב לבאר הטעם שאין נשים חייבות, לפי הצד בגמרא (כ:) שנשים חייבות בברכת המזון רק מדרבנן, שלפי זה יש לומר שלא תקנו לנשים ׳זימון׳ בכדי שלא יבואו להוציא אנשים ידי חובתן, שכן ׳לא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא׳ (שם)[יב]. והב״ח (סק״ז) ביאר כיון שספק

לשוק קודם שגמרו החבורות סעודתן׳. אך העירו באחרונים שסותר לרש״י בסוגיין (מה: ד״ה אחד) ׳וימתין עד שיגמרו׳, הרי שאינו רשאי לברך לעצמו. ועוד עיין בית מאיר (שם) מה שהוכיח להיפך מהסוגיא שם. ועיין מאמר מרדכי (שם סק״ד).

קמח. ודקדק כן מלשון המשנה ׳שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן׳ משמע שלאחר שאכלו וגמרו כאחת חל עליהן הזימון. ועיין מה שכתבו התוספות (מה. ד״ה שלשה) בביאור הירושלמי שדקדק ההיפך ׳וחייבין לזמן משמע דחובת זימון עליהם ואינן רשאין לגמור סעודתן זה בלא זה׳.

קמט. והט״ז (סק״א) ביאר על פי שיטתו (סי׳ קצג סק״ה) שביאר בדעת התוספות (מה. ד״ה שלשה) שהצירוף הקובע לזימון היינו או בתחילה או בסוף, וממילא גם בסוגיין מדובר שלא התחילו לאכול יחדיו, ולכן אם רוצה לצאת לשוק הרשות בידו. ועיין עוד ספר חסידים (סי׳ תתקמח, הו״ד באליה זוטא סק״א) שמשמע שאם מדברים דברים בטלים, יכול האחד לאכול מהר ולהפסיד הזימון כיון שממהר לעסוק בתורה, וזהו לשונו ׳אדם אחד שהיה אוכל על שלחן שאכלו שלשה, אמרו לו אכול עמנו ותשמע ברכת זימון, אמר להן אתם מדברים דברים בטלים ואני אוכל במהירות ומיד אני עוסק בתורה׳.

א. וכן דעת הסמ״ג (עשין כז, הו״ד בבית יוסף סי׳ קצט ס״ז ד״ה ומ״ש רבינו שיש). וכן נראה דעת ספר ההשלמה (נדפס בקובץ שיטות קמאי מז:), תוספות רבינו יהודה החסיד (שם), סמ״ק (סי׳ קמ), פסקי הריא״ז (ברכות פ״ז ה״ב). וראה באור שמח (ברכות פ״ה ריש ה״ג) שהביא סייעתא לשיטה זו מהתוספתא (פ״ד) ׳הכל חייבים בברכת המזון כו׳ נשים ועבדים כו׳ פטורים׳, והרי בברכת המזון ודאי חייבות על כל פנים מדרבנן (עי׳ ברכות כ:), ומוכרח שצריך להגיה בלשון התוספתא ׳ברכת הזימון׳, ונמצא מפורש שנשים פטורות [ועיין שם באור שמח מה שדן בשיטת הרא״ש (להלן) שעל כרחך צריך לפרש שהסוגיא בערכין נחלקת על התוספתא].

ב. הטור (שם) כתב ששיטות אלו באו ליישב ׳מנהג אשכנז׳ [ובספר האגור (נדפס בקובץ שיטות קמאי מז:) כתב שכן המנהג בשאר מקומות]. וגם להלכה פסק הב״ח (סוף סק״ו) שכן נוהגים.

ג. אמנם התוספות (שם) הביאו מנהג בנות רבי אברהם חמיו של רבינו יהודה, שהיו מזמנות על פי אביהן, ויש לעיין אם סוברות חובה או רשות [עי׳ במרדכי (פ״ז רמז קנח) שהביא זאת מבנות ר״א מאורליינ״ש. וראה בחידושי מהרל״ח (על הטור שם סק״ד) שתמה על הדרכי משה (סק״ב) שהביא דברי המרדכי ולא התוספות (שם)].

ד. והיינו בפסקיו, אבל בתוספות הרא״ש (מה: ד״ה משמע) נקט כשיטת התוספות שנשים ׳רשות׳. ובמגן גבורים (סי׳ קצט סק״ג) נקט [על פי המהרש״א (בתוספות שם)] שגם התוספות כתבו כן להוה אמינא, אבל למסקנא חייבות לזמן, ולפי זה מיושב שאין סתירה כלל בין תוספות הרא״ש לפסקי הרא״ש, אך לפנינו בלשון התוספות תמוה, שהרי דיברו להדיא למסקנא.

ה. וכן משמעות דעת השאילתות דרב אחאי גאון (סוף פרש עקב שאילתא קמו) ׳ונשים ועבדים כו׳ אף על גב דחייבין בברכה כו׳, הני מילי לאזמוני נשים בלחודייהו ועבדים בלחודייהו׳, ודקדק העמק שאלה (שם סוף סק״ב) שסובר שחייבות בזימון. וכן מצדד מהר״ם מרוטנבורג (שם).

ו. הביאו הביאור הלכה (סי׳ קצט שם), אך כתב שאין נוהגין כן [אבל בשער הציון (שם) הביא את דעת הגר״א כסניף]. וכן נקט בתורת חיים (סופר, שם ס״ק יא) שכל טעם המחבר לפסוק ׳רשות׳ מצד המנהג.

ז. כעין זה הטעים ברבינו יונה (שם), שכיון שיש ׳רוב דעות׳ מסתם חייבין.

ח. והוסיף האור שמח (שם) שלא מצינו בשום מקום שצריך ׳מנין׳ שיועיל בנשים, מלבד לענין ׳קרבן פסח׳ שמשלימות לדחות טומאה, והביאור הוא משום שאין צריך שם גדר ׳מנין׳ [מספר מסוים] אלא ׳רוב׳, וסיים האור שמח ׳סוף דבר, אין אנו יכולים להכחיש פשטא דגמרא מאה נשים כחד דמיא לכל מילי דבעי מנין, וזה כלל גדול בתורה, ויעוין ריש נדה דפירשו קדמאי דנשים לא הוו רשות הרבים דכחד דמיא, יעוי״ש׳.

ועיין תוס׳ ותוס׳ הרא״ש שהעירו על כך שנקטו כ׳תרי׳ ולא כ׳חד׳, ועיין מהרש״א ורש״ש, ומהרצ״ח [המקור שמאה נשים כחד ביבמות (קיז.) ובסוטה (לא:)].

ט. וכן בקהלת יעקב להגר״י מקרלין (ריש מה:) [וראה לשון החזון איש (או״ח סי׳ ל סוף סק״ח) ׳אין זימון רק בשלשה אנשים, וכמו דבר שבקדושה דבעינן עשרה אנשים דווקא ולא נשים׳]. והנה לשיטת התוספות לכאורה טעם זה מוכרח [שכן זהו גופא היה הטעם להקשות שלכן מאה נחשבים כשנים, ובשנים הרי אין חובה לכולי עלמא, וכל תירוץ הגמרא אינו אלא שמשום ׳רוב דעות׳ על כל פנים יש ׳רשות׳ אף למאן דאמר שבשנים שאכלו כאחת אין רשות], אך מהאחרונים להלן מוכח שהוצרכו לתירוצים אחרים [כנראה נסתמכו על כך שבמסקנא חזרה הגמרא מהסברא הזו].

י. וראה מאירי (שם ד״ה ענין) ׳מאה כתרי ודאי אין חובה עליהם אלא רשות ואם כן הוא הדין לשנים׳, ועיין ריטב״א (שם ד״ה והא נשים).

יא. וראה מה שתמה הפני יהושע (שם) על לשון התוספות ׳נראה מכל האריכות של התוספות דרפיא בידייהו הך מילתא דזימון של נשים בפני עצמן אי הוי מדאורייתא או מדרבנן כאן בכל דקדוקי מסוגיא דשמעתין, ולא כתבו שום טעם בדבר זה דאמאי הוי רשות ולא חובה, דהא אפילו בעיקר דינא דמתניתין דאין מזמנין על נשים לא נמצא שום טעם בדבר, אלא שרבינו יונה כתב (עיין להלן בהמשך המערכה) בשם רש״י לפי שאין חבורתן נאה, א״כ משמע להדיא דהיינו דווקא בהדי אנשים אבל בפני עצמן למה יגרעו׳, והוסיף הפני יהושע (שם) שאף אם חיובות נשים בברכת המזון מדרבנן, מכל מקום צריכות הנשים להתחייב בזימון, וכן אם עיקר דין זימון מדרבנן שהרי נשים חייבות אפילו במצוות דרבנן שאין הזמן גרמא. עוד תמה הפני יהושע (שם) על שיטת התוספות, שכיון שאין טעם מבואר בדבר, ממילא למה לנו להוציא לשון הברייתא בערכין מפשטה שקתני ׳חייבין׳.

יב. והשיגו התורת חיים (סופר, סי׳ קצט סק״א) שאם חששו שלא יבואו להוציא אנשים, היה

בגמרא (שם) אם נשים חייבות בברכת המזון מהתורה או מדרבנן, לא תיקנו חכמים חיוב זימון[יג]. ובמשנה ברורה כתב הטעם שלא תקנו (ס"ק טו), שלא רצו חכמים להטיל עליהם חיוב זימון, כיון שאינו מצוי שיהיו בקיאות בברכת הזימון. והוסיף טעם אחר בשער הציון (סק"ו) כיון שלכתחילה בשלשה צריכין כוס (עי' סי' קפג ס"א), ובאשה גנאי הדבר. ויש באחרונים שביארו שטעם פטור נשים נלמד ממקור דין זימון[יד].

הוכחת הראשונים מהלשון 'חייבין'

עוד הוכיחו הרא"ש והמאירי (שם) מלשון הגמרא בערכין (ג.) 'הכל חייבין לאתויי נשים' משמע שחייבות. ונדחקו התוספות ליישב לשיטתם שהיינו לענין 'רשות'[טו], והוסיף הרא"ש (שם) לדקדק כן ממה שאמרו (ערכין ד.) 'הכל חייבין כהנים לוים וישראלים'[טז], והריבוי מ'הכל' הרי הוא דומיא לחיוב 'כהנים לוים וישראלים' שהם בגדר 'חובה'[יז]. ובסמ"ג (עשין כז, הו"ד בבית יוסף) תירץ בשם ר"י, שבערכין מדובר בנשים שאוכלות עם שלשה אנשים, שחייבות ויוצאות בזימון שלנו[יח]. והקשה ביד אהרן (סי' קצט שם) ובביאור הגר"א (אות ז) שאמרו שם להדיא 'דתניא נשים מזמנות לעצמן' כו', הרי שמרבים באופן שמזמנות לעצמם[יט].

הוכחת התוספות ממה שהשוו לשנים שאכלו אם רצו מזמנים

ואילו התוספות (שם) כתבו להוכיח שנשים מזמנות רק מדין 'רשות' ולא 'חובה', ממה שהגמרא השותה בהוה אמינא להוכיח כמאן דאמר שנים שאכלו כאחת אם רצו לזמן מזמנים. ובראשונים[כ] תירצו, שאמנם להוה אמינא סברה הגמרא שנשים הם 'רשות', אבל למסקנא שתירצו 'רוב דעות', אם כן לעולם הוי חובה[כא].

ראיית התוס' מלשון הברייתא 'אם רצו אין מזמנים'

עוד הוכיחו בתוספות (שם)[כב], מלשון הברייתא בסיפא ב'נשים ועבדים' 'אם רצו אין מזמנים', הרי שכל הנידון 'אם רצו', ואם כן אף הרישא רק אם רצו, ואינו חובה אלא 'רשות'. ודחה הרא"ש (שם) שהסיפא לרבותא קתני, שיש למחות בידם. וכתב הב"ח (סי' קצט סק"ה) שהטור דקדק מלשון הברייתא דווקא כהרא"ש, שברישא סתמא קאמר ורק בסיפא פירש 'אם רצו'[כג].

והנה לפי הגירסא שלפנינו בגמרא, לאחר שתירצו 'דאיכא רוב דעות', הקשו מעתה 'אי הכי נשים ועבדים אמאי לא', וכתבו התוספות, תוספות הרא"ש (ד"ה שנים) והמאירי (ד"ה ענין) שאין לגרוס 'אי הכי', שכן גם לפי ההוה אמינא שרצו מזמנים יש להקשות למה לא יזמנו נשים ועבדים לעצמן, ועל כרחך שקושיית הגמרא אינה שייכת דווקא לתירוץ הגמרא אלא באה לפרש את כל הברייתא[כד].

ותירץ המאירי (שם)[כה] לפי שיטת הרא"ש הנ"ל, שאמנם בהוה אמינא סברו שהוא 'רשות', אך תירצו שהוא 'חובה', לפי זה יש לבאר שמתחילה סברו הואיל ורשות הוא אין הדבר נאה לצרף נשים ועבדים, אבל כיון שלמסקנת הגמרא הוא 'חובה' שוב סלקא דעתך שלא תועיל סברת פריצות להפקיע חיוב, והוצרכו לתרץ שטעם פריצות אלימא להפקיען אף במקום חיוב[כו].

באופן אחר כתב התוספות הרא"ש (שם) ליישב, שבהוה אמינא היה אפשר להעמיד באשה אחת ועבד אחד שאסורים משום 'יחוד', אבל לאחר שתירצו שמדובר בשלשה, ויש כאן לכל הפחות שתי נשים או שני עבדים לכך הוצרכו לבאר שמכל מקום עדיין יש פריצות.

שיטת הרמב"ם

לפי הגירסא שלפנינו בלשון הרמב"ם נאמר (הל' ברכות פ"ה סוף ה"ו) 'נשים ועבדים וקטנים חייבין בזימון כחיובן בברכת המזון', הרי להדיא שחייבות, וכן הביא המאירי (מז: שם) בשמו[כז]. אך לפי גירסאות אחרות בלשונו סתם הרמב"ם ולא פירש[כח].

ב. צירוף נשים לאנשים

צירוף נשים ועבדים וקטנים

מפורש בברייתא (ריש מה:) שנשים ועבדים וקטנים, אף אם רצו אין מזמנים יחדיו, והסיקו בגמרא שהטעם 'משום פריצותא'. ופירש רש"י (ד"ה אם רצו) 'שאין קביעותן נאה משום פריצותא בין דנשים בין דמשכב זכור דעבדים בקטנים'.

צירוף נשים לאנשים בני חורין ליצירת 'זימון'

ומעתה יש לדון לגבי צירוף נשים עם בני חורין, והנה שנינו (מה.) 'נשים ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהם', ומשמע שאי אפשר ליצור קביעות 'שלשה' מנשים ואנשים בני חורין, ואפילו אם רצו אין כאן רשות. וכן

להם לאסור לגמרי שלא יזמנו, ולא להשאיר 'רשות', ואיזה היכר יש אם הזימון רשות או חובה. ועוד העיר התורת חיים (שם) שמה שמחויב דרבנן אינו מוציא דאורייתא, הרי נחלקו בזה (עיין מגן אברהם שם סק"ז) אם הוא מהתורה או מדרבנן, ועל הצד שהוא מדרבנן אין לחוש כל כך. [ומה שהציע בפני יהושע (שם) שאמנם חייבות נשים בברכת המזון מהתורה אבל ברכת הזימון הוא מדרבנן, ודחה רק מפני שמשמע שהוא דאורייתא, תמה התורת חיים (שם) מה איכפת לי ממה שזימון מדרבנן, הרי הפני יהושע גופו כתב שם סברא למה לא יחיבו בזה נשים ככל מצוות עשה שלא הזמן גרמא, וכאן לא שייך החשש שיבואו להוציא, שכן נשים חייבות בברכת המזון מהתורה].

יג. דעת הב"ח אינה כדעת הפני יהושע (שם) שעלולים להוציא אנשים, שאדרבא, כתב שם כדעת הסמ"ג (יובא להלן בהמשך המערכה) שכשסועדות עם אנשים חייבות בזימון, אלא משמעות דבריו שכיון ש'חיוב זימון' מדרבנן, לא תיקנו על קבוצה שכולה ביסודה ספק אם חייבות מהתורה [שאם חייבות מדרבנן, ודאי לא יתקנו להם זימון לעצמם].

יד. האור שמח (שם סוף ד"ה הנה) ביאר על פי המקור (מה.) 'כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוהינו', וכיון שלמדים מאותו הפסוק גם 'ברכת התורה לפניו' (עי' ברכות כא:), ונשים פטורות מתלמוד תורה, ממילא הוא הדין שפטורים מזימון [אמנם עיי"ש שאם המקור מ'ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלוהיך' (מח:), שוב גם נשים חייבות]. אמנם בהעמק שאלה (שם) ביאר לאידך גיסא, שדווקא אם המקור מ'את ה' אלוהיך' [ותלוי בגירסאות בדף מח:] מובן הטעם שנשים פטורות, והיינו שעיקר הלימוד מ'את ה' אלוהיך' לרבות ברכת הזימון היינו משום ששכינה שרויה ביניהם, ו'זה אינו אלא באנשים בני תורה' שכן שלשה שאכלו ואמרו עליו דברי תורה שכינה שרויה ביניהם, ולכך ילפינן 'את ה' אלוהיך' זו ברכת הזימון שכשהם עם ה', מה שאין כן בנשים [אבל לפי השיטות שהמקור הוא מ'גדלו לה' איתי' וגו', אפילו נשים בכלל 'חובה'].

טו. אך צריך ביאור שכן להדיא אמרו 'חייבין', ובזה ביאר הב"ח (סי' קצט ריש סק"ז) את לשון הרא"ש 'והיינו על כרחך לחיובא מדקאמר הכל חייבין', שכוונתו בזה [במה שהאריך קצת בלשונו] להוציא מדוחק התוספות, וזהו שדקדק הלשון 'חייבין' לא משמע רשות.

טז. בחידושי מהרל"ח (על הטור סי' קצט אות ב) העיר על לשון הטור בשם הרא"ש 'דתנן בערכין', שאינו משנה אלא ברייתא. עוד העיר, שלא שנינו שם 'כהנים לויים וישראלים', והנה אכן בדף ג'. לא הביאו כן, אבל בדף ד'. הובא כך [ומשמע שזוהי הסיפא דברייתא הראשונה].

יז. האור שמח (שם) שביאר הפטור בנשים מהמקור 'כי שם ה' אקרא', כתב שזהו דווקא לפי המבואר בדף מ"ה., ולכן ביאר שבזה גופא נחלקו הסוגיות, שכן התוספתא וכן הסוגיא בריש פרקין סוברים אכן שנשים פטורות מהטעם הנ"ל, אבל הסוגיא בערכין סוברת כמאן דאמר דילפינן מ'ואכלת ושבעת וברכת' (מח:). אמנם העמק שאלה (שם) כתב להיפך לשיטתו שמקור פטורם מ'את ה' אלוהיך' נמצא שהסוגיא בברכות סוברת כהברייתא בדף מ"ח: שלמדים מ'את ה' אלוהיך', אמנם הסוגיא בערכין כמאן דיליף מ'גדלו לה' איתי' [ועל פי זה האריך הנצי"ב לפלפל שם ליישב מנהגן של ישראל שלא נהגו נשים לזמן לעצמן, אף שעל כל פנים יש להם 'רשות' ואולי אף חובה].

יח. וכן תירץ הב"ח (שם) מעצמו. וכן העמיס בספר 'הפלאה שבערכין' (בתוס' ערכין שם ד"ה מזמנות) בלשון התוספות בערכין (שם), וכן ביאר הערוך השולחן (סק"ב) בדעת רש"י ותוספות. אך בלשון התוספות (ברכות שם, ערכין שם) לא משמע כהסמ"ג, אלא שנדחק בלשון 'חייבין' שהכוונה 'לענין רשות'. ובגוף דעת הסמ"ג עיין להלן בהמשך המערכה שיבואר בארוכה.

יט. היד אהרן הקשה כן על הב"ח הנ"ל, ופלא שלא העיר בזה על הסמ"ג שהובא בבית יוסף. אכן ברא"ש (שו"ת כלל ד סי' טז) מבואר שלמד זאת בקל וחומר ממה שנשים מזמנות לעצמן, כל שכן שמצטרפות לשלשה אנשים [וכן ביאר הדמשק אליעזר בכוונת הביאור הגר"א שכתב שם שדחוק לומר כן].

כ. רא"ש (שם), רבינו יונה (שם) ומאירי (שם).

כא. ועיין מהרש"א (על התוס' שם) שביאר גם בדברי התוס' שלעולם הבינו את תירוץ הראשונים, ולכן לא סותר מה שדנו אם נשים חייבות, למה שהביאו בתוספות קודם לכן את פירש רש"י שקושיית הגמרא מצד שהוי 'רשות' [אף שתוס' שם הביאו פירוש אחר, הרי מכל מקום הביאו גם את פירוש רש"י]. ומדוקדק בלשון התוס', שהביאו דבריהם דווקא על תירוץ הגמרא 'דאיכא רוב דעות' ולא על גוף הברייתא. אמנם המלא הרועים (שם) תמה על דברי המהרש"א, שהרי התוס' להדיא הוכיחו מקושיית הגמרא שהוי רשות.

כב. וכן במהר"ם מרוטנבורג (הלכות ברכות הנדפס מחדש מכת"י, לוקט בקובץ שיטות קמאי עמ' אלף רסא).

כג. והעמיס כן בכוונת הטור 'משמע' כו', שנראה שדקדק מגוף הברייתא כשיטת אביו הרא"ש, והיינו שאם אכן ברישא הכוונה רשות, למה הוצרך להוסיף בסיפא 'אם רצו' הרי סיפא דומיא דרישא, אלא על כרחך שרישא הוי חיוב, ולכן הוה אמינא שגם בסיפא רק אינם חייבות לכך הוצרך לפרש שאף אם רצו אינם יכולים. וליישב דעת התוספות וסיעתו, ביאר הב"ח (שם סק"ו) שלעולם גם הרישא דומיא דסיפא 'אם רצו', אלא שהוצרך לפרש דווקא בסיפא, שברישא לא דקדקו כל כך, שאף אם יטעו לסבור שחייבין לא יבואו לידי מכשול, אבל בסיפא הוכרחו לומר 'רצו' שלא יבואו לטעות שאם רצו מזמנים ויבואו לידי מכשול.

כד. וכן מפורש ברש"י (ריש מה: ד"ה אם רצו) שכבר בהוה אמינא צריכים לבאר הטעם משום פריצות.

כה. כמה אחרונים כיוונו לדברי המאירי, צל"ח (בתוס' ד"ה אי הכי), ראש יוסף (ריש מה: ד"ה גמרא שאני), עבודת ישראל (בית ישראל ריש מה: בתוס' ד"ה אי הכי), הגהות ר' אליעזר משה הורביץ (בתוס' שם), וחזון איש (סי' ל סק"ח).

כו. והוסיפו בצל"ח (שם), בית ישראל (שם), וחזון איש (שם) שתוס' לשיטתם שלא סברו שהוא 'חובה' אף למסקנא, לכן לא תירצו כן [וכן י"ל בתוס' הרא"ש]. ועיין ריטב"א (מה: ד"ה אי הכי) שגרס 'אי הכי', וביאר שהקושיא דווקא לאחר שהסיק 'ריבוי דעות' [ז"ל 'אי הכי כו' פירוש דהא איכא ריבוי דעות, דכיון דאמרת דטעמא משום הכי'], ואולי כוונתו כהמאירי. ובגוף מסקנת הגמרא צריך לומר שהגמרא הוסיפה שטעם פריצות בכחו להפקיע, אך י"ל שכוונת התירוץ ש'פריצות' הוא היכי תימצי לגריעות ה'קביעות' וכדלהלן. [לתירוצים נוספים עיין מה שפלפלו הפני יהושע (מה: בתוס' ד"ה אי הכי), צל"ח (שם ד"ה ואמנם), ומגן גבורים (שלטי גבורים קצט סוסק"ב-ג)].

כז. בשם 'גדולי המחברים' [וכוונתו לרמב"ם]. ועיין שנויי נוסחאות (מהדו' הרב פרנקל) [שציין שכן הוא כמעט בכל הכתבי יד [וכמה דפו"ס ובס' המוגה], וכן הוא בספר השולחן, ובבן הרמב"ם ר' אברהם (ספר המספיק עמ' 228)].

כח. בשנויי נוסחאות (שם) מאחד מכתבי היד ובשאר דפוסים. וכן משמעות רבינו מנוח (שם ה"ז) שכתב 'ומסתברא' כו'. וכן גם נראה מלשון הטור. וכן הוא להדיא בשלטי הגבורים (שם) שהרמב"ם סתם ולא פירש. וראה בערוך השולחן (סי' קצט ס"ב) שהוכיח מלשון הרמב"ם כשיטת רש"י ותוס', והיינו ממה שכתב שאין מזכירין בנשים 'הזכרת השם' [בעשרה], ואם סובר שנשים חייבות למה לא יהיה דין הזכרת השם בעשרה, ומכאן מוכח כשיטת רש"י ולכן ניחא שלא תיקנו הזכרת השם כשאינם חייבות [וכך היא גם משמעות האור שמח (שם) בביאור דעת הרמב"ם].

סוברים רוב הראשונים[כט]. ויש לדון בטעם הדבר שאין ליצור זימון בצירוף נשים ובני חורין.

הטעם משום פריצות או אין ישיבתן קבע

הר"ן (על הרי"ף, מגילה יט: ד"ה מתני') והריטב"א (מגילה ד. סוד"ה שאף) כתבו שהטעם הוא משום ש'איכא למיחש לפריצותא'[ל]. אמנם במאירי (מז: מד"ה המשנה השלישית) הוסיף טעם נוסף[לא] 'שאין ישיבתם חשובה קבע אצל זכרים'[לב].

הטעם לפי הצד שנשים חייבות מדרבנן בברכת המזון

משמעות המהר"ם מרוטנבורג (שו"ת סי' רכז דפוס פראג, הלכות ברכות למהר"ם הנדפס מחדש לוקט בקובץ שיטות קמאי עמ' אלף רסא) והמאירי (שם)[לג] שבאם ננקוט כהצד שנשים חייבות בברכת המזון רק מדרבנן ואין שייך שיהיו חייבות מהתורה[לד], אם כן פשוט שאין מצטרפות ליצור זימון [וצריך לפרש שחסר ב'צירוף' כיון שאין סוג חיובם שוה]. ובחקרי לב (או"ח ריש סי' מה ד"ה וראיתי) ביאר באופן אחר, לדעת התוספות שנשים מזמנות רשות, א"כ אין הגברים שהם ב'חובה' שוים ל'נשים' שהם 'רשות', ולפיכך אינם מצטרפים יחדיו[לה].

דעת רש"י בערכין שהטעם משום שאין נוסח ברכת המזון שוה

ברש"י ערכין (ג. ד"ה מזמנות לעצמן) כתב הטעם שאין מצטרפין נשים או עבדים עם אנשים 'לפי שיש באנשים מה שאין בנשים ובעבדים, שאין הנשים אומרות ברית, ואין העבדים אומרים על [שה]נחלת [לאבותי]נו'[לו]. והקשו האחרונים[לז] לדברי רש"י מדוע הוצרכו בסוגיין (מה:) לטעם אחר משום פריצות[לח].

נשים עם בעליהן

כתב רבינו יונה (שם ד"ה נשים) בשם רש"י 'נשים אינן מצטרפות תוך כך לזימון, ואפילו עם בעליהם מפני שאין חברתם נאה'. ויש שחולקים שבעל עם אשתו מצטרפים לזימון[לט].

שיטת רבינו יהודה הכהן

הטור (סי' קצט) הביא שיטת רבינו יהודה הכהן[מ] שהורה הלכה למעשה להצטרף אשה לזימון. וכעין זה הביא המרדכי (פ"ז רמז קנח, גיטין סוף רמז תא בהגה"ה) מרבינו שמחה[מא]. אך מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג סי' רכז, הו"ד בטור שם) השיג על מהר"י הכהן, שודאי אין מצטרפות.

הוכחת רבינו יהודה מספק הגמרא לגבי נשים אם חייבות

והוכיח רבינו יהודה את שיטתו ממה שנסתפקו בגמרא (כ:) אם נשים חייבות בברכת המזון מדאורייתא או מדרבנן, ואמרו שם נפקא מינה 'להוציא אחרים ידי חובתן', מכלל שפשוט לגמרא שעל כל פנים מצטרפות, שאם לאו 'אדמיבעיא ליה אם יכולות להוציא, תיבעי ליה אם מצטרפות'. וביאר הב"ח (סי' קצט סק"ז) את ראייתו, שאם פשוט לגמרא שאשה לא מצטרפת לזימון, כל שכן שאינה מוציאה לאיש, ואם נאמר שגם בזה נסתפקו בגמרא אם מצטרפת, אם כן היה על הגמרא לומר 'אם תמצי לומר שאינה מוציאה לאיש, אפשר שמצטרפת לזימון'[מב]. והשיבו מהר"ם מרוטנבורג שעדיף לגמרא לנקוט 'להוציא את הרבים', שכן אם מוציאה אחרים כל שכן שמצטרפין נשים לזימון[מג].

האם רבינו יהודה מודה שב' נשים אין מצטרפות לאיש אחד

תמהו האחרונים על שיטת רבינו יהודה, ממה ששנינו (מה.) 'נשים ועבדים אין מזמנים עליהם'[מד]. ותירצו הט"ז (שם סק"ב) וחידושי מהרל"ח (על הטור שם אות ג) שכל דברי רבינו יהודה דווקא שאשה אחת שהיא 'מיעוט' מצטרפת לרוב אנשים שהם שנים, אבל אי אפשר לרוב נשים לזמן עם מיעוט אנשים, ובזה מדובר במשנה שאין מזמנים[מה]. וכך מדוקדק בלשון רבינו יהודה הכהן [המובא בתשובת מהר"ם מרוטנבורג שם] שהוכיח מדין 'אכל עלה של ירק' (מח.) שמצטרף אם אוכלי דגן[מו].

כט. יובאו להלן.

ל. בריטב"א (מה: שם) השוה להדיא למה שאמרו בגמרא לענין צירוף נשים ועבדים שהטעם משום פריצותא 'ומהאי טעמא נמי הוא דנשים לא מצטרפים בהדי אנשים' [וראה לשון הר"ן (שם) 'כדאשכחן בברכות', ואפשר שאזיל גם על הטעם].

לא. וכעין זה כתב הראב"ד (שו"ת תמים דעים סי' א) הובא ברמב"ן (מז: ד"ה וראיתי להראב"ד) 'והלא הנשים והעבדים יודעות למי מברכין יותר מן הקטן, ולא עוד אלא שהן חייבות בברכת המזון מן התורה, אף על פי כן אין מזמנין עליהן לפי שאינן בני קביעות' [ועיין עוד לקמן בהמשך המערכה לגבי 'קטן בזימון' בביאור שיטת הראב"ד שם].

לב. ומשמע במאירי (שם) שעבדים ונשים יחד הוצרכו לטעם דפריצות, שכן בזה אכן 'ישיבתן קבע' [שהם בני מעמד שוה]. עוד הביא שם טעם דחשש שיבואו לפריצות, אלא שכתב שנחלקו בזה, אם שייך 'חשש פריצות' בנשים עם בני חורין.

לג. והוצרך המאירי להוסיף סברות אחרות [הנ"ל] משום שהוא ספק בגמרא אם נשים חייבות מהתורה בברכת המזון, ולפי הצד שחייבות צריך לפרש סברות אחרות.

לד. וחילק המהר"ם מרוטנבורג (שם) מאופן שאוכל עלה של ירק שמצטרף, אף שאינו חייב כלל בברכת המזון, שכן הרי הוא בר חיובא אילו יצויר שיאכל דגן, מה שאין כן בנשים שלעולם לא יתחייבו בברכת המזון. וכן חילקו המאירי (שם) וספר המכתם (לוקט בקובץ שיטות קמאי שם) שלגבי קטן עושים אותו סניף, מכיון שלכשיגדל יהיה בכלל חיוב ברכת המזון מה שאין כן נשים שלעולם לא יהיו בכלל ברכת המזון.

לה. ועל פי זה ביאר החקרי לב (שם) שהתוספות בערכין (שם) לאחר שהביאו שם את הטעם שכתב רש"י (ערכין שם, יובא להלן), הוסיפו וכתבו 'וצריך לומר דרשות הוא', ולא מובן מה השייכות ללעיל מיניה [אמנם לפי גירסת השיטה מקובצת (ערכין שם) יובא להלן, מיושב שפיר], וביאר החקרי לב שכוונתם בזה שכיון שהוא רשות יש כאן טעם חדש שאין לצרף נשים לאנשים בני חורין.

לו. ויש לעיין בביאור טעם זה, שלכאורה למה לא יוציא האיש בשאר ברכת המזון [והתיבות שלא שייכות באשה או עבד לא יכוין להוציאם]. ונראה שזהו חסרון ב'צירוף' כיון שמעיקר הדין נוסחותיהם אינם שוות. ועיין במגן גבורים (סי' קצט סק"ג) שאכן האיש יכול להוציא, וטעם רש"י הוא לפי הצד שנשים חייבות, וא"כ הם גם יכולות להוציא האנשים ורק לזה שייך הטעם הנ"ל שאין נשים יכולות להוציא האנשים, ועל פי זה ביאר שבסוגיא בברכות שנשים לעצמן הוי 'רשות' פשיטא שאין מוציאות אנשים שהם 'חייבים', ועל כרחך שאין מזמנות היינו שאנשים לא מזמנים עליהם ובזה לא שייך הטעם דברית ונחלה, אלא צריכים לטעם של 'פריצותא', ועיי"ש שיישב בזה מה שהפוסקים לא הזכירו מטעם רש"י שבערכין כלל. ועיין עוד בחתם סופר (שו"ת או"ח סי' מח).

לז. הגהות הגר"א (ברש"י שם), צל"ח (מז: ד"ה ועוד קשיא) וחקרי לב (או"ח סי' מה), וזוהי כוונת השיטה מקובצת (ערכין שם בתוס' ד"ה מזמנות), ואפשר שגרס כן בתוך התוס' (דפו"י אות טז, הגהות וציונים מהדו' עוז והדר אות י) [אכן בגן המלך (לר"א המצרי, סי' עה), תורת חיים וחקרי לב (שם) נקטו דעת תוס' שם כרש"י, ועיי"ש בחקרי לב שלמסקנת התוס' חולקים].

לח. בחקרי לב (שם) ביאר שרש"י בערכין לא קאמר טעם הגמרא 'משום פריצותא', שכן מיירי באופן שלא שייכת פריצות, כגון אב ואח ובעלה וכדו' שבזה לא שייכת פריצות, ועל זה הוצרך לטעם אחר, אך עדיין הקשה על מה שבגמרא הוצרכו לפריצות ולא נקטו טעם הנ"ל. הרי"א חבר (בערכין שם) הציע שאפשר לשון הרש"י שם שכתב 'לפי', אינו המשך דבריו [לבאר הטעם שאין נשים מצטרפות לאנשים], אלא דבר בפני עצמו, וכוונתו לבאר הטעם שהוצרכו לרבות נשים ועבדים, שכן הוה אמינא שאין מזמנות כלל משום שחסר להם בעיקר נוסח ברכת המזון [ולפירושו אין כאן כלל טעם חדש בנשים שאין מצטרפות]. וראה עוד בצל"ח (מז: מד"ה הוא דאמר).

לט. במלבושי יום טוב (על הלבוש סי' קצז סק"ג, סי' קצט סק"א, הו"ד גם באליה זוטא ורבה) הביא בשם דרשות מהר"ש (סי' תלא) שהיה אוכל עם אשתו וקרא לאחר לצרפו לשלשה, והקשה עליו המלבושי יום טוב מדברי רבינו יונה. ובאליה רבה (סק"ח) השיב, שסובר מהר"ש כשיטת מהר"י הכהן להלן שאשה מצטרפת. ועיין עוד לשון הלבוש (קצט ס"ז). וראה בהגהות ר' אליעזר משה הורביץ (בתוס' ד"ה אי הכי) שכל הטעמים שנאמרו בזה דחוקים [ורצה לתלות שנחלקו בזה התנא דמתני' עם התנא דברייתא, ועל פי זה יישב המנהג שאין נשים מזמנות לעצמן].

מ. הו"ד במהר"ם מרוטנבורג (שו"ת סי' רכז דפוס פראג) והלכות ברכות למהר"ם הנדפס מחדש (לוקט בקובץ שיטות קמאי עמ' אלף רסא).

מא. זהו לשון המרדכי (שם) 'גם רבינו שמחה היה עושה מעשה לצרף אשה לזימון [י'], ואפי' אם תמצי לומר דאשה לא מחייבא מדאורייתא אלא מדרבנן דבעיא הוא כו', הני מילי לאפוקי אחרים ידי חובתן, אבל לצרוף בעלמא להזכרת שם שמים שפיר מצטרף'. ובבית יוסף (סי' קצט ד"ה ומ"ש שה"ר יהודה) השוה דעת רבינו שמחה לרבינו יהודה, והביא מהאגור (סי' רמ) שנחלק [וז"ל 'ואני המחבר לא ראיתי מעולם נוהגים כך ולא שמעתי מקום שנוהגין כן], ועיין עוד בדרכי משה (הארוך שם) ובעטרת זקנים (על השו"ע ס"ז סק"א).

מב. אמנם משמעות התורת חיים (סי' קצט שם) שראיית רבינו יהודה מבוססת שכן 'להוציא אחרים בברכת המזון' לכתחילה אין להוציא ללא זימון, ואם כן היה על הגמרא לומר שאינה מצטרפת לזימון, בפרט שלשון הגמרא הוא 'להוציא רבים' [ומכאן דקדקו התורת חיים (שם) והחקרי לב (או"ח סי' מה) שמדובר בשלשה לזימון, והביא החקרי לב שלפי גירסת הרי"ף והרא"ש (הובאה בהגהות וציונים שם) שגרסו 'להוציא אחרים' במקום רבים, אכן אפשר להעמיד הסוגיא בשנים]. וראה עוד בתוספות (סוכה לח. סוף ד"ה באמת אמרו) על פי גירסת המהרש"א והמהר"ם (שם) שפירשו שאף להצד שנשים חייבות מהתורה בברכת המזון מכל מקום אכן אין מוציאה את הרבים משום חסרון צירוף בזימון. ותמהו השפת אמת [וכן בתפארת בחורים ובכתית למאור] (בתוס' סוכה שם) מהגמרא בדף כ': שמוכח שמוציאה את הרבים, ועיין שער אפרים (סי' יא-יב). ותירצו האחרונים [ב"ח ופרישה (אות י) בשם מהרל"ץ, ויש ששיערו (הגהות והערות שבמהדורת מכון הדרת קדש אות יא) שהכוונה למהר"ל, חקרי לב (או"ח שם ד"ה וראיתי) וחזון איש (סי' ל סק"ח)] שמדובר בסוגיא שם ללא 'זימון', ואף בשנים, וכגון שהאיש בור שבכהאי גוונא מוציאה ללא זימון [ובחקרי לב שהלשון 'רבים' סובל אף בורים]. ועוד תירץ החזון איש (שם) שמדובר בדיעבד ובהסבו, או שהיו ג' אנשים מלבד הנשים [ראה להלן בארוכה]. ובשער אפרים (שם) תירץ שמדובר באשה ובעלה וכדומה, שאז אין פריצות, וחולק על רבינו יונה הנ"ל.

מג. זהו לשון מהר"ם 'י"ל עדיפה מיניה נקט, ואי מוציאה אחרים שהוא דאורייתא פשיטא דמצטרפין, אבל אי הוה מיבעי לענין צירוף, היא לא היתה מוציאה את הרבים אף על גב דמצטרפות'. ומלשונו משמע שגם לדעת מהר"ם לפי הצד שחייבות בברכת המזון מהתורה, מצטרפין נשים לבני חורין [ורק כיון שהוא ספק בגמרא נחלק על רבינו יהודה, ועיין מה שנתבאר לעיל בסברת הדבר]. ועיין בב"ח (סק"ז ד"ה והר"ם) שביאר בדעת מהר"ם שאין מצטרפות משום 'פריצותא', ונראה שסמך על דברי מהר"ם שהובאו בטור בקצרה, ולא ראה את לשון מהר"ם שלפנינו.

מד. וכן יש להקשות על מהר"ם מרוטנבורג (שם) שלא נחלק מצד המשנה [ולא עוד אלא שנראה שהסכים שלפי הצד שחייבות בברכת המזון מהתורה שאין מצטרפות, ואם כן יכלו בגמרא לפשוט הספק מהמשנה].

מה. וכן ביאר הצל"ח (מז:) והעמיס כן בדעת רש"י בערכין, עיין שם. ותמה במגן גבורים (שלטי גבורים שם), ממה שהקשו בגמרא (מז:) על רב אסי שאמר 'קטן המוטל בעריסה מזמנין עליו' ממשנתינו שאין מזמנים על הקטן, והרי רב אסי לא מדבר רק לעשות 'סניף' לקטן אחד ומוכח שהבינה הגמרא שבמשנה אין מזמנים אפי' לסניף, ואם כן אף לגבי 'נשים' כן הוא [אמנם עיין בהמשך המערכה ב'קטן בזימון' שיבואר שיטת הפסקי רי"ד שהא גופא כוונת תירוץ הגמרא שם שאף שאין מזמנים כלומר שאין מועיל יותר מקטן אחד, מכל מקום עושים 'סניף' היינו רק אחד. אך פשטות הסוגיא ורוב הראשונים לא ביארו כן בגמרא שם]. ועיין בט"ז שבנה את יסודו ממה שמצינו לגבי 'קטן בזימון' שרק אחד מצטרף ולא שנים [וראה בסמוך שרבינו יהודה בנה יסודו מ'עלה של ירק'].

מו. ותירץ מהר"ם מרוטנבורג (שם), שיש לדחות מה ל'אוכל עלה של ירק', שכן יכול לבוא לידי חיוב דאורייתא באופן שיאכל דגן, מה שאין כן בנשים שאינם יכולות להגיע כלל לידי חיוב

תירוץ הדרישה ש'אין מזמנים' היינו נשים ועבדים יחד

והדרישה (אות ה) תירץ, שכוונת המשנה 'נשים ועבדים וקטנים אין מזמנים עליהם' כשכולם יחד, ויש כאן גם צירוף נשים ועבדים, וזהו ממש הסיפא בברייתא (מה:) שבזה מפורש שמשום פריצותא אין מצטרפים. ותמה עליו האליה רבה (סק"ח) מקושיית הגמרא (מז:) לגבי קטן המוטל בעריסה[מז]. ובחזון איש (סי' ל סק"ט) הוסיף להקשות מלשון המשנה 'אין מזמנים עליהם' שלא משמע כדבריו[מח].

תירוץ הביאור מרדכי שלרבינו יהודה הוי רשות ולא חובה

ר' מרדכי בנט (ביאור מרדכי פ"ז אות ג, הו"ד בתורת חיים סק"ט ד"ה ומה) כתב לתרץ, שכוונת התנא 'אין מזמנים עליהם' היינו שאין חובה, אבל לעולם יש רשות. ומה שצירף מהר"י הכהן לא מצד חובה, אלא רשות בלבד[מט]. אמנם הקשה עליו בתורת חיים (שם) שהלשון 'אין מזמנים' משמע שאסור ולא שאין חובה. ועוד הקשה שהתנא שנה גם לענין קטנים וגוי 'אין מזמנים עליהם', ושם ודאי אין אפילו רשות, ואם כן הוא הדין כאן.

תירוצים נוספים באחרונים

בעוד אופן תירצו כמה אחרונים[נ], שרבינו יהודה הכהן מדבר באופן שאין קפידא בחבורתן, וכגון בבעל ואשתו ובנה, שלא שייך טעם פריצות או שאין חברתן נאה. ולפי זה רבינו יהודה חולק על רבינו יונה שבכל אופן אין חבורתן נאה. עוד תירץ הט"ז (שם) שאשה רק מצטרפת אך אינה מברכת לזמן לאנשים, וכוונת התנא שאין ליתן לאשה הכוס לברך[נא].

דעת הב"ח שצירפו רק לעשרה ולא לשלשה

הב"ח (שם ד"ה והר"ם) כתב ליישב שרבינו יהודה לא חידש שמצטרפת לזימון 'שלשה', אלא רק לעשרה להזכרת השם, והוכיח כן מלשון המרדכי (שם) בשם רבינו שמחה[נב]. אך באחרונים[נג] הקשו שאכן מרבינו שמחה משמע לחלק כך, אבל מרבינו יהודה הכהן משמע להדיא שמדבר אף בשלשה[נד]. וכן יקשה מהאגור (סי' רמט, הו"ד בקובץ שיטות קמאי אלף רסא) שמפורש שרבינו שמחה צירף 'בין לעשרה בין לשלשה'[נה].

האם נשים מצטרפות לג' אנשים

כתבו הר"ן (על הרי"ף, מגילה יט: ד"ה מתני') והריטב"א (הלכות ברכות פ"ז סי' ב, מגילה ד. סוף ד"ה שאף הן)[נו], שאף שנתבאר שנשים אינם יכולים להיות שותפים ליצירת 'זימון', מכל מקום באופן שכבר נקבעו שלשה אנשים זכרים, מצטרפות הנשים עמהם לזימון[נז]. ובסמ"ג (עשין כז) הוסיף שבאופן זה חייבות בזימון[נח], וכן פסק השו"ע (סי' קצט ס"ז).

מדוע אין חסרון של צירוף נשים וגברים

והטעם לחלק בין לייצר זימון שאין מצטרפות, לבין להצטרף לקביעות שלשת אנשים, ביארו הריטב"א והר"ן (שם)[נט], שכשיש כבר שלשה מבלעדיהם אין צירופן ניכר עמהם כלל, כיון שאין צריכים האנשים את הנשים ובלעדם יש זימון, ולא נשתנה בשבילם דבר, וכל החסרון כשעל ידי צירוף יש שינוי במטבע ברכה שיוצר זימון ונוסף בשבילן 'ברכת הזימון' אז יש לחוש לפריצות[ס]. ועל פי זה חידשו הריטב"א והר"ן (שם) לענין מגילה שנשים מצטרפות לעשרה, ולא חוששים לפריצות כיון שאין שינוי במקרא מגילה וברכותיה שבין יחיד לבין עשרה 'לא חשיב צרוף כולי האי דניחוש לפריצותא'[סא].

נשים אינן מצטרפות לשלשה עבדים

וכתב המגן אברהם (סק"ד, הו"ד במשנה ברורה ס"ק יד)[סב] שדווקא לענין צירוף לשלשה אנשים בני חורין נתחדש שמצטרפות אליהם נשים, אבל לענין שלשה עבדים שייך פריצות בכל גוונא, אף בשלשה עבדים ואשה או להיפך. וביאר השולחן ערוך הרב (שם ס"ז), שכן סברת הר"ן לא שייכת בעבדים ונשים שהפריצות שם יותר חמורה ושייכת בכל גוונא.

הטעם שנשים לעצמן רשות ולהצטרף לשלשה הוי חובה

ועדיין נתקשו האחרונים[סג] שאף שנתבאר שאין פריצות ואפשר לצרף נשים לשלשה אנשים, עדיין קשה דעת הסמ"ג שאף שנשים לעצמן הוי 'רשות' אם רצו, ואילו כאן חייבות הנשים להצטרף לאנשים לזמן, ולמה לא יהיו עדיין פטורות ולא גרע מנשים לעצמן[סד]. וכתב הלבוש (שם ס"ז) 'מיגו שחל חובת הזימון על האנשים בסעודה זו, חל גם כן עליהן'[סה].

אם האשה המצטרפת יכולה לזמן ולברך לאנשים

וכתב הריטב"א (הלכות ברכות פ"ז סי' ב) שאשה מברכת לאיש 'על ידי זימון', וכן נקט החזון איש (סי' ל סק"ח) שגם הנשים רשאיות לזמן[סו]. אמנם בביאור הלכה (סי' קצט ד"ה ויוצאות) פסק בשם יד הקטנה שהיא אסורה לברך ברכת הזימון ולהוציא את האנשים, אלא צריכה לשמוע ולצאת מהזימון שמברכין האנשים.

שלשה נשים שישבו עם שלשה אנשים אם רשאין ליחלק

ודנו הפוסקים באופן שישבו שלשה אנשים, ועמהם שלשה נשים, אם רשאין ליחלק. בשער הציון (שם סק"ט) הביא דעת היד הקטנה שאין רשאין ליחלק, שהרי דומה לאופן של ארבעה אנשים שאין רשאין ליחלק, ומבואר

דאורייתא. עוד תירץ 'מה לאוכל ירקות שכן שלשה שאכלו ירק מצטרפין, תאמר באשה שכן מאה נשים כאחד דמי'.

מז. הבאנו לעיל בהערות, שהקשו שם מהמשנה על ר"א שאמר 'קטן המוטל בעריסה מזמנין עליו', ואם הכוונה נשים וקטנים יחד לא קשה מידי, שקטן עם שאר אנשים מנין שאין מצטרף. ועיין מגן גבורים (שלטי גבורים סק"ב) מה שכתב ליישב בזה.

מח. וכמו כן העיר במגן גבורים (שם), שגוף דברי הדרישה דחוקים מפשטות לשון המשנה והש"ס שאינו מורה כן.

מט. וכן מדוקדק במשנה ברורה (ס"ק יב, שער הציון סק"ג) שפירש מתחילה לשון השו"ע 'אין מזמנים עליהן' שהכוונה לענין שלא יתחייבו על ידם בזימון, 'משום שאלו אינן בני חיובא בזימון', ושוב הוסיף שאפילו אם רצו אין מזמנים משום שאין חברתן נאה. ועיין בשער הציון שלענין צירוף עבדים ובני חורין לא נמצא בשארי ראשונים שלא יהיה רשות לזמן עם אנשים אלא רק כשיטת רבינו יונה.

נ. פרי מגדים (משבצות זהב שם סק"ב, ראש יוסף מה: ד"ה נשים), אליה רבה (סק"ח), מגן גבורים (שם) וחזון איש (סי' ל סק"ט).

נא. וביאר הט"ז (שם) שהוא דומיא דסיפא דמתניתין (מה.) 'עד כמה מזמנים' ופירש רש"י (ד"ה עד כמה) שקאי על המברך בזימון. ומה שצירף רבינו יהודה היינו כשהאיש מזמן. והוסיף, שאף שכלל התנא 'עבדים וקטנים', וזה אסור אף לצירוף, מכל מקום להאי מילתא שוים שלא יברכו בזימון. וראה עוד בלבושי שרד (על הט"ז שם).

נב. והשוה הב"ח את דעת רבינו יהודה לדעת רבינו שמחה 'ומשמע להדיא דמעשה דה"ר יהודא הכהן ומעשה דרבינו שמחה דא ודא אחת היא, ומוצא משא ומתן דהלכה אחת לשתיהן'.

נג. ט"ז (סק"ב), אליה רבה (שם), מגן גבורים (שלטי גבורים סק"ב) וחזון איש (סי' ל סק"ט).

נד. ממה שהוכיח מהאיבעיה לגבי נשים (כ:), ואילו כוונתו לעשרה, עדיין קשה שלא הביאו נפקא מינה לגבי 'שלשה'. ובתשובות מהר"ם מרוטנבורג הנ"ל שלפנינו הוא להדיא בצירוף שלשה.

נה. כך הביא בשם המרדכי, והביאו האליה רבה שם לתמוה על הב"ח. אבל כבר העיר החיד"א (מחזיק ברכה סק"ד ד"ה אחר) מלשון ספר האגור (סי' רמ) שהביא שרבינו שמחה 'עשה הלכה למעשה לצרף אשה לעשרה' [וכן מהמרדכי גופיה כנ"ל].

נו. וכן משמעות הרא"ש שכתב (שו"ת כלל ד סי' טז) 'נשים יוצאין בזימון של אנשים, כיון שמסובין יחד, דנשים מזמנות לעצמן, כל שכן דיוצאות בזימון של אנשים'. וצריך לפרש שכוונתו כשיש שלשה אנשים, וכן השוה הבית יוסף את דברי הרא"ש לשאר הראשונים הנ"ל.

נז. וכן דקדק הדרישה (אות ד) מלשון המשנה 'אין מזמנים עליהם', אבל כשיש שלשה חוץ מנשים אכן נפטרות בזימון. וראה ביאור הגר"א (אות ח) שהערה מקורו של דין זה, מהגמרא (כ:) שלא מספקא ליה אלא אם הנשים מוציאות את אנשים [וכעין ראיית רבינו יהודה כפי שנתבאר לעיל, אלא שהוא העלה מכך שמדובר שיש שלשה אנשים, וכך הציע גם בחזון איש (שם) להעמיס ברבינו יהודה].

נח. ועיין היטב שבלשון הריטב"א והר"ן לא נתפרש להדיא שחייבות, רק שמצטרפות לזמן, ובסמ"ג נתחדש יותר שיש חובה. וראה בית יוסף (ד"ה ואהא) שצידד מלשון רבינו יונה (שם) שאין מצטרפות וחולק על הראשונים. ומה שכתב הבית יוסף (שם) בשם הסמ"ג 'ואינן מברכות לעצמן', ראה במור וקציעה (שם) מה שדן בזה.

נט. וכן כתב הב"ח (שם ריש סק"ז) [ומה שהביא שכן כתבו הרא"ש והסמ"ג כוונתו לדין, אך הטעם מבואר להדיא רק בריטב"א ובר"ן].

ס. וראה במלבי"ם (רות פ"ב פט"ו) על הפסוק 'ותקם ללקט', ופירשו הקדמונים (שורש ישי בשם ר"י גאקון, אלשיך) שרות קמה מהסעודה מיד ולפני שקמו הקוצרים, והוסיף המלבי"ם (שם) שלא היתה צריכה רות להמתין לברכת הזימון, מכיון שנשים פטורות מזימון ואינן מצטרפות לאנשים משום פריצות. והעיר הגר"ש אלתר (הערות לאוצרות המפרשים 'בית הממלכה' פירוש המשולב עמ' קנה הערה קו) שבמקום שאין צריך את האשה להשלים לשלשה [או לעשרה] אין חשש פריצות כמבואר כאן בראשונים.

סא. ראה לשון שו"ע הרב (שם ס"ז) 'נראה כפריצות, כשניכר צירוף נשים עם אנשים בזימון שאומר המברך נברך בצירוף כולנו'. וראה במשנה ברורה (ס"ק יז) שמדוקדק שאין הטעם בפריצות משום 'חשש מכשול', אלא שלכן הוא 'גנאי הדבר'. ועיין היטב בלשון המאירי (מז: ד"ה שלשה) שביאר על פי שיטתו שהטעם שאין נשים מצטרפות לזימון אנשים משום שאין ישיבתן קבע, וממילא כשיש שלוש כבר מצטרפות. ובמגן גבורים (סק"ג) ביאר לפי הטעם ברש"י ערכין שהובא לעיל, גם כששלשה אנשים מזמנים יש הטעם שנשים אינם מזמנות.

סב. וביאר המחצית השקל (שם) שהכריחו מלשון המחבר שבריש הסעיף כתב 'נשים ועבדים כו' אין מזמנין עליהם', וא"כ למאי נפקא מינה כתב עוד 'לא תהא חבורה של נשים ועבדים וקטנים מזמנין יחד', הרי תיפוק ליה שלא גרעו מאנשים כשרים, אלא על כרחך לנפקא מינה הנ"ל [ויש להמתיק על פי דקדוק הדרישה הנ"ל ש'עליהם' משמע כשהם חלק מהשלשה, ואילו לגבי נשים ועבדים נקט 'לא תהא חבורה מזמנים יחד' היינו אף באיכא ג' עבדים].

סג. תורת חיים (סופר, סי' קצט ס"ק יב), וכן הוקשה לאחרונים שיובאו להלן.

סד. והוסיף התורת חיים (שם) שעל הרא"ש לא קשה, שכן לשיטתו שיש 'חיוב' על נשים לעצמן [ולכן למד זאת ב'קל וחומר']. וכן על הריטב"א והר"ן (שם) לא קשה, שאין מפורש בדבריהם שהצירוף עם אנשים הוא 'חובה', ובאמת יהי' תלוי במחלוקת עם נשים לעצמן חובה או רשות. ובחזון איש (סי' ל סק"ח) משמע שלהר"ן חייבים להזדמן עם אנשים, ולכך צידד ששיטתו שגם נשים לעצמן הוא חובה, ותמה רק על הסמ"ג.

סה. ותמה התורת חיים (ס"ק יב) שאינו מבין מהו ה'מיגו'. והב"ח (ריש סק"ז) ביאר על פי שיטתו לעיל שהטעם שנשים פטורות לעצמן מחובה, משום שלא תיקנו חכמים זימון עליהם כיון שבכלל ספק אם מחויבות בברכת המזון מהתורה, וטעם זה שייך כשהם לעצמן, אבל כשאוכלות יחד עם אנשים החייבים מהתורה, ממילא חל החיוב זימון על כל אנשי הסעודה הכולל גם נשים. ובשער הציון (סק"ו) ביאר על פי דרכו שהטעם לפטור נשים כיון שגנאי שיחזיקו הכוס, ואילו כשיש אנשים שפיר אינו גנאי. ובחזון איש (סי' ל סק"ח) כתב 'באמת חיבות בזימון אלא שאין זימון רק בג' אנשים, וכמו דבר שבקדושה דבעינן י' אנשים דווקא ולא נשים, וצריך עיון'.

סו. אך הוסיף החזון איש (שם) 'אם אין אנשים בקיאין', אמנם משמעות הריטב"א (שם) שאף בבקיאין, שכן הוסיף שם 'או אם הוא עם הארץ להוציאו יד"ח כדרך שהאיש מוציאו'. ועיין בחזון איש (שם) שביאר בזה משמעות סוגיא בדף כ: שאם נשים חייבות ברכת המזון מהתורה מוציאות אנשים, והיינו ששם מדובר כשיש שלשה אנשים בלעדיה.

בגמרא (מה.) שאף למאן דאמר הסובר בשנים שאכלו כאחת אם רצו מזמנים רשות, מכל מקום אין רשאים להפקיע מ'חובה', והוא הדין כאן. אמנם בשולחן ערוך הרב (שם ס"ו) נקט שרשאין ליחלק ולזמן לעצמן, שהרי הנשים לעצמן יש להם רשות לזמן. והסכים עמו המשנה ברורה (שער הציון שם), שכיון שכבר התחייבו בזימון מחמת שלשה אנשים שוב אין נפקע חיובם גם לאחר שנתפרדו ולא חוזרים להיות 'רשות'[סז].

האם צריכים היוצאים להבין לשון הקודש

דנו הראשונים[סח] בסוגיין, אם נשים היוצאות בזימון של אנשים, צריכות להבין לשון הקודש כדי לצאת, או לאו. ופסק הרמ"א (שו"ע שם ס"ז) שיוצאות אף על פי שאינם מבינות[סט]. והקשו הפוסקים[ע] שהרמ"א סותר למה שנפסק בשו"ע (סי' קצג ס"א) בשנים שאכלו כאחת, שהבקי מוציא את הבור דווקא כשמבין הבור לשון הקודש, ושם שתק הרמ"א ולא הגיה. ולכן חלקו להלכה הלחם חמודות (פ"ז אות טו, על פי מחצית השקל שם) והב"ח (סוף סק"ז) שאין יוצאות אלא אם כן מבינות[עא].

השיטות לחלק בין 'ברכת הזימון' ל'ברכת המזון'

והביא המגן אברהם (סק"ה) מהלבוש, שמכל מקום צריכות הנשים שיבינו 'ברכת המזון'[עב], וביארוהו האליה רבה (ריש סק"ד, ועיי"ש שכן פירש הנחלת צבי) ומחצית השקל (שם) שכוונתו בזה ליישב את הסתירה ברמ"א, שמה שכתב הרמ"א לגבי נשים 'שאינם מבינות' היינו את ברכת הזימון, אבל ברכת המזון מבינות. והטעם לחלק בזה[עג], שכן 'זימון' קל יותר מברכת המזון שכן 'חיובם בזימון אינו כל כך כחיובם בברכת המזון' משום שיש אומרים נשים בזימון רשות אפילו כשאוכלים עם אנשים. וביאר הפרי מגדים (אשל אברהם שם) שלכן הוה 'כעין ספק ספיקא' שמא הלכה כרש"י, ושמא כהסוברים שהוי רשות[עד]. וראה מהלך נוסף באליה רבה (סוף סק"ד) שהרמ"א סובר כדעת הברכת אברהם (הו"ד בשיירי כנסת הגדולה סי' סב הגה"ט סק"א, עולת תמיד סי' קצג סק"ב, ביאור הלכה שם) שדווקא יחיד אין יוצא מיחיד אם אינו מבין, אבל בזימון לכולי עלמא יוצאים אף שאינם מבינים, וממילא בסימן קצ"ג מדובר בלא זימון, מה שאין כן בסימן קצ"ט. והטעם בזה ביאר התורת חיים (סי' קצט ס"ק יג, סי' קצג סק"ד, י) על פי רש"י (מה: ד"ה ואמר) שברכת הזימון נחשבת 'ברכת שניהם' וכאילו כולם בירכו, ולכן שפיר אין צריכים להבין, שכן המברך בעצמו ודאי אין צריך להבין, וכל הנידון על ה'שומע', וכאן כאילו כולם בירכו ממש, מה שאין כן בלא זימון אינו כ'מברך' ממש[עה]. ובזה סיימנו את הנידון לגבי 'נשים בזימון'[עו].

ג. קטן המוטל בעריסה

מימרת רבי יהושע בן לוי לצרף קטן בעריסה

איתא בגמרא (מז:) 'אמר רבי אסי[עז] קטן המוטל בעריסה מזמנים עליו'. והקשו עליו מהמשנה 'והא תנן נשים ועבדים וקטנים אין מזמנים עליהם', ומסיקה הגמרא 'הוא דאמר כרבי יהושע בן לוי, דאמר רבי יהושע בן לוי אף על פי שאמרו קטן המוטל בעריסה אין מזמנין עליו, אבל עושין אותו סניף לעשרה'. עוד הביאו שם 'ואמר רבי יהושע בן לוי תשעה ועבד מצטרפין'[עח].

קטן פורח

עוד הביאו בהמשך הסוגיא (שם) 'אמר רבי יוחנן, קטן פורח מזמנין עליו', ומסייעת הגמרא לכך מברייתא 'תניא נמי הכי, קטן שהביא שתי שערות מזמנין עליו, ושלא הביא שתי שערות אין מזמנין עליו, ואין מדקדקין בקטן', ומדקדקת הגמרא 'הא גופא קשיא, אמרת הביא שתי שערות אין לא הביא לא, והדר תני אין מדקדקין בקטן', ומתוך כך מסיקה הגמרא 'לאתויי מאי, לאו לאתויי קטן פורח'.

מסקנת ההלכה

ומסיקה הגמרא להלכה (מח.) 'ולית הלכתא ככל הני שמעתתא, אלא כי הא דאמר רב נחמן קטן היודע למי מברכין מזמנין עליו'. ומביאה הגמרא מעשה באביי ורבא בקטנותם שידעו למי מברכין[עט]. נמצא שיש כאן בסוגיא ג' אופני צירוף בקטן א. קטן המוטל בעריסה. ב. קטן פורח. ג. קטן יודע למי מברכין. ויש לברר בכל אחד מהם מה הטעם לצרף ומה הם גדרי דיני הצירוף.

מחלוקת הראשונים אם נפסק כרבי יהושע בן לוי

נתבאר ששיטת רב אסי ורבי יהושע בן לוי שעושים 'קטן המוטל בעריסה' סניף לעשרה[פ]. ונחלקו הראשונים להלכה, שיטת רבינו תם[פא] ובעל המאור (מח.) לפסוק כריב"ל[פב]. אמנם שיטת ר"י ורוב הראשונים[פג] שלהלכה

סז. וסיים השער הציון (שם) שאף שאין סברא זו מוכרחת מכל מקום הכריע כן להלכה, משום סברא 'אין לנו לכופן שישבו דווקא בחבורה אחת עם גברים'. ועוד הוסיף כסניף את שיטת הגר"א (שם) שהכריע שנשים לעצמן חייבות, ולפי זה פשוט שלא יפסידו אם יתחלקו.

סח. בתוספות (ד"ה שאני) הניחו ב'צריך עיון', וראה רבינו יונה (מה. שם) שמצדד שצריכות להבין, וראה מרדכי (רמז קנח). ובשם רש"י כתבו הראשונים (שם) שאין צריך להבין.

סט. ומבואר בציוני הרמ"א, שנסתמך על שיטת רש"י הנ"ל.

ע. שיובאו להלן בסמוך.

עא. והוסיף הלחם חמודות (שם), שאף שהרמ"א הוציא זאת מתשובת הרא"ש שנשים יוצאים בשמיעת ברכת המזון של אנשים, והבין הרמ"א מכך שאין צריכות להבין שהרי רוב נשים אינם מבינות, מכל מקום י"ל שרוב נשים מבינות קצת לשון הקודש וסגי בהכי.

עב. כך להדיא בלבוש, וכן פיענח בדגול מרבבה (שם). אך עיין מקור חיים (הו"ד בהגהות והערות מכון הדרת קודש סק"ד) שגרס במגן אברהם 'ברכת הזן'.

עג. בפרי מגדים (אשל אברהם שם) מתחילה ביאר הטעם, כהסוברים ש'זימון' דרבנן, ולכן יש לסמוך בזה על שיטת רש"י. אך דחה, שהרי הלבוש סובר שהוא מהתורה (הגה סעי' ח). ובתורת חיים (סופר, ס"ק יג ד"ה ועיי') העיר, שהלבוש מיניה וביה כתב לגבי נשים לעצמן 'לא חייבו חכמים בזימון', ומוכח שמה שנשים חיבות לזמן עם האנשים הוא דרבנן.

עד. אמנם הדרכי משה (סי' קצג אות א) כתב להדיא שהמנהג כרש"י 'ואין מוחה בדבר'. ודקדק מכאן המאמר מרדכי (סי' קצט סק"ג) שמשמע שפוסק אכן כרש"י, ואם כן צריך להדחק שמה שלא הגיה הרמ"א כמו כן לעיל בסימן קצ"ג, שכן סמך על הגהתו בסימן קצ"ט. וראה בביאור הגר"א (סי' קצט אות ט) שכתב שאפשר שדעת הרמ"א כשיטת הט"ז (סי' קצג סק"ב) שאף שמעיקר הדין לא נפסק כרש"י, מכל מקום בנשים שלנו שאינם מבינות לשון הקודש ורובם אינן מברכות לעצמן, עדיף שיסמכו על דעת רש"י אף לכתחילה, מאשר שלא יברכו כלל.

עה. אמנם דחה האליה רבה מצד לשון הלבוש שכתב 'כבר כתבתי בסימן קצ"ג', וגם שבברכת אברהם עצמו כתב שנשים לענין זימון שאין מצטרפות הוין כיחיד המוציא יחיד שצריך להבין. ובתורת חיים (שם ס"ק יג) ביאר שכוונת הברכת אברהם לאופן שצריכות הנשים לצירוף, אבל כשיש שלשה מלבדן שחייבים, ודאי יוצאים אף שאינם מבינות כ'זימון'.

עו. ולענין טומטום ואנדרוגינוס, פסקו הרמב"ם (ברכות פ"ה ה"ז, על פי התוספתא ברכות פ"ה) והטושו"ע (סי' קצט ס"ח-ט), שאנדרוגינוס וטומטום אינם מזמנים לא עם אנשים ולא עם נשים. אמנם 'אנדרוגינוס' מזמן למינו, ואילו טומטום לא מזמן אף למינו. וטעם הדבר בטומטום משום שהוא ספק זכר ספק נקיבה, ולכן אינו מצטרף לא עם זכר ולא נקיבה, ואף עם מינו, כיון שהספק הוא על כל אחד בפני עצמו, ואפשר שהוא זכר ושכנגדו נקיבה או להיפך. ולגבי אנדרוגינוס כתב הלבוש (הגה שם) שהוא ספק אם דינו כזכר או כנקיבה, ולכן מספק אינו מצטרף עם זכר או נקיבה, אבל ביחס למינו מצטרף, שהרי הספק הוא על כל המין, וממה נפשך או שהם זכרים או שהם נקיבות, ואף חובה לזמן מצד 'ספק דאורייתא' שזימון מהתורה. וחלק עליו העולת תמיד (סק"ה) שזימון דרבנן, ובאמת אנדרוגינוס מזמן למינו רק 'רשות'. וראה לשון הבית יוסף (שם, כסף משנה שם ד"ה אנדרוגינוס) 'כיון שהוא בריה בפני עצמה [מין שלישי] וגרע מזכר ונקיבה'. וראה בחזון איש (סי' ל סוף סק"ט) שהקשה שלכאורה לא שייך בסוגיין לדון טומטום ואנדרוגינוס כ'ספק', שכן דין צירוף נשים אינו תלוי לפי מה שהן 'באמת', אלא כפי שהם עתה כשהם הספק, ולכן תמה על הרמב"ם, שהיה צריך לומר שגם אנדרוגינוס יהיה שוה לטומטום ולא יצטרף כלל אף עם מינו. והשיג על האחרונים שהביאו כאן טעם 'ספק' או 'בריה' שכל זה אינו ענין לסוגיין, והניח ב'צריך עיון'. וראה עוד במור וקציעה (שם) ובתורת חיים (סי' קצט ס"ק יד) שחסרון 'טומטום ואנדרוגינוס' הוא שאינם יכולים להוציא ברכת המזון, וטומטום משום שאינו מוציא גברים שמא הוא נקיבה, ולנשים, שמא יקרע וימצא אנדרוגינוס.

עז. בגירסא לפנינו 'רבי יוסי', אבל עיין הגהות וציונים (עוז והדר אות ה) שצריך לומר 'רב אסי' [על פי רש"י (שם ד"ה סניף) וכן בעוד ראשונים].

עח. והקשו 'מיתיבי' ממעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה, ושחרר עבדו והשלימו לעשרה, משמע שהוצרך לשחרר ובלא זה לא היה מצרפו, ומתרצת הגמרא ששם היו חסרים לו שנים, ולכן אחד שחרר, והשני יצא בו.

עט. 'אביי ורבא הוו יתבי קמיה דרבה, אמר להו רבה למי מברכין, אמרי ליה לרחמנא, ורחמנא היכא יתיב, רבא אחוי לשמי טללא, אביי נפק לברא אחוי כלפי שמיא, אמר להו רבה תרוויכו רבנן הויתו, היינו דאמרי אינשי בוצין בוצין מקטפיה ידיע'.

פ. וראה בירושלמי (פ"ז ה"ב) ובמדרש רבה (בראשית רבה פצ"א) שהקשו על מימרא דרבי יהושע בן לוי, מהברייתא 'אין מדקדקין בקטן'. ותירצו 'לשני קטנים נצרכה, אחד ספק ואחד קטן, עושין את הספק עיקר ואת הקטן לסניף' [כך גירסת המדרש, ולחלק מהגירסאות בירושלמי (שם)]. וכמה דרכים נאמרו בביאור השקלא וטריא, עיין בפירוש המיוחס לש"י (מדרש שם), פירוש לספר חרדים ורידב"ז (ירושלמי שם). וראה מהלך אחר בפני משה ובמראה הפנים שם [ועיין שם 'גליון הש"ס' על הירושלמי (שם)]. וראה בראבי"ה (סי' קכח).

פא. תוס' (ד"ה ולית), רא"ש (פ"ז סי' כ), תוס' ר' יהודה (ד"ה אשר) ומרדכי (רמז קעב) [והוסיפו שכן כתב רב האי גאון]. אמנם הביאו התוספות שלמעשה החמיר רבינו תם ולא נהג כן.

פב. ופירשו מה שאמרו 'לית הלכתא ככל הני שמעתתא' שאינו נאמר על רבי יהושע בן לוי, והוכיח כן רבינו תם ממה שהפסיקו במימרא נוספת של רבי אליעזר 'לעולם ישכים' כו', וסייעו לו מברייתא. וביאר הגר"א (או"ח סי' נה ס"ד) כוונתם 'שהרי הפסיק בגמרא אחריהם בדברים אחרים'. אמנם בראבי"ה (סי' קכח) דחה ראיית רבינו תם 'דדרך התלמוד אגב טענה אחת של האמורא, מביא שתים ושלש מדבריו ויפסיק'. וראה במקור תשובת רבינו תם (הו"ד בתוספות רבינו יהודה, ואור זרוע שם) ממה שהביאו מימרת רבי אליעזר 'לעולם ישכים' ומסתייעת מברייתא, א"כ אי אפשר ש'לית הלכתא בכל הני שמעתתא' כולל כל המימרות המוקדמים, שא"כ כולל גם 'לעולם ישכים' ושם יש ראיה מברייתא [ואין סברא שיסתור תנאים], וא"כ הוא הדין על 'לפני פניו'. ובמאירי (ד"ה זו) ביאר, ש'לית הלכתא' היינו על מימרות דזימון שלשה, ולא על מימרות ד'עשרה', שבהם לא נאמר כלום ויש מהן שהלכה ויש מהם שאינם הלכה [כמו שאמרו (מז:) 'תשעה נראין כעשרה']. והוסיף רבינו תם (תשובה שם) לסייע מרב אסי שסובר כרבי יהושע בן לוי בריש הסוגיא.

פג. הרי"ף (מז:) שהשמיט דין זה, וכן הראב"ד (השגות לבעל המאור שם), רמב"ן (מלחמות ה' שם, ובחידושיו ד"ה הא דאמרינן), רשב"א (ד"ה ולית בשם רב האי גאון, שו"ת ח"א סי' תשיח), ראבי"ה (סי' קכח, בקובץ שיטות קמאי עמ' אלף שדם-שמה). וראה סדר רב עמרם גאון (קובץ שיטות קמאי עמ' אלף שלח ד"ה ותו) לענין 'תשעה ועבד' שאין מצטרפין אף בשעת הדחק, והוכיח כן שאף עבד משוחרר שמל ולא טבל אין מזמנים עליו.

נדחים דברי רבי יהושע בן לוי, ואין עושים קטן בעריסה סניף לעשרה[פד], ונסתייע ר"י מהירושלמי[פה].

קטן מוטל בעריסה לגבי תפילה

בבראשית רבה (פ' צא) חילקו שכל דברי רבי יהושע בן לוי שמצטרף קטן המוטל בעריסה היינו לגבי ברכת המזון, אבל לא לענין תפילה. אמנם רבינו תם ובעל המאור (שם) השוו הדינים, והוכיחו כן מסוגיית הבבלי (מז:) שהקשו ממעשה דרבי אליעזר ששחרר עבדו למנין לתפילה, למה לא עשה סניף, מוכח שגם לתפילה עושים סניף[פו].

לצרף כמה קטנים

בגמרא מבואר להדיא ששני עבדים אינם מצטרפים[פז], ודנו הראשונים לענין קטנים לרבי יהושע בן לוי כמה מצטרפים. שיטת רוב הראשונים[פח], שבכל אופן אין לצרף יותר מקטן אחד, כמו לגבי עבד. אמנם דעת בעל המאור (שם) שאפשר לצרף אפילו כמה קטנים כל עוד יש רוב גדולים[פט], ודקדק כן מלשון רבי יהושע בן לוי 'עושין אותו סניף'[צ], ולא אמר 'תשעה וקטן מצטרפים' כמו שאמר לגבי עבד, הרי שלגבי קטן אין חילוק בין אחד לשנים ואפילו כמה קטנים מצטרפים. ובמלחמות ה' (שם) תירץ, שגבי עבד שייך 'מצטרף', אבל קטן בעריסה שאינו עונה לא שייך 'צירוף' אלא 'סניף'.

מצטרף לעשרה ולא לשלשה

בפשטות[צא] מה שאמר רבי יהושע בן לוי שמצטרף היינו דווקא לגבי 'עשרה' ולא לגבי 'שלשה'. וזהו שתירצו על המשנה 'אין מזמנים עליהם' שהיינו בשלשה, וזהו ביאור דברי רבי יהושע בן לוי עצמו 'אף שאמרו אין מזמנים עליו'. ולכן אין הכרח מדעת רבי יוחנן והברייתא המסייעת לו וכן מרב נחמן שנחלקו על רבי יהושע בן לוי[צב].

הסברא שמצטרף דווקא לעשרה

בירושלמי (פ"ז ה"ב) ובבראשית רבה (שם) הביאו[צג] ששאלו על דברי רבי יהושע בן לוי שיש לעשות קל וחומר, אם קטן הוי סניף לעשרה, והיינו אפילו 'שמזכירין את השם', כל שכן יצטרף קטן לשלשה שאין מזכירין את השם, והשיב רבי יוסי שאינו קל וחומר, שכשאומרים ומזכירים השם עושין אותו סניף, אבל כשאין מזכירין לא עושין סניף[צד]. ומבואר שדווקא הזכרת השם היא הטעם שיהיה הקטן סניף.

סברת הר"ר יוסף

הראשונים הביאו את שיטת הרב ר' יוסף[צה], שסברת רבי יהושע בן לוי שחילק שלעשרה יותר קל להצטרף מאשר לשלשה, תלויה במחלוקת האמוראים לעיל (מה:) לגבי שלשה שאכלו כאחת ו'יצא אחד מהם לשוק', וסובר רבי יהושע בן לוי כדעת רב אשי שם שבעשרה מיקל ובשלשה מחמיר[צו], אבל להלכה קיימא לן כמסקנת מר זוטרא שם שאדרבא בעשרה מחמיר ובשלשה מיקל[צז], וא"כ הוא הדין כאן שיש לפסוק ממילא דלא כרבי יהושע בן לוי[צח].

שיטת הפסקי רי"ד

הפסקי רי"ד (מז: ד"ה אמ' רב אסי) גם הוכיח ממסקנת מר זוטרא (שם) שאין לחלק בין שלשה לעשרה, אלא שמשום כך ביאר אף בדעת רבי יהושע בן לוי שאין כוונתו לחלק בכך, אלא 'קטן מוטל בעריסה' עושין אותו סניף 'אפילו לעשרה' וכל שכן לשלשה. ומה שאמרו במשנה [וכן אמר רבי יהושע בן לוי 'אף על פי שאמרו'] 'אין מזמנים עליו' היינו 'לעשותן עיקר כמו הגדולים', שאם היו הרוב קטנים אין מזמנים עליהם, שאין לצרף אלא כ'סניף' כשהרוב גדולים ואחד קטן[צט] [וכן בדברי הירושלמי הנ"ל גרס שנשאר הקל וחומר מעשרה לשלשה[ק]].

הסברות ליישב הראיה מיצא לשוק

תירצו היראים (סוף מצוה רנג בד"ה למעלה) ושבלי הלקט (סי' קנג)[קא], שלעולם הסברא היא שיותר חמור לצרף לשלשה [והוכיחו כן מ'עלה של ירק' (מח.) שמצטרף לעשרה ולא לשלשה], ורק לענין 'יצא לשוק' יש סברא מיוחדת שאין דרך ארץ להזכיר שם שמים רק כשכל העשרה ביחד [כמו לענין 'תפילה' שאין מצרפין מחוץ לאגף עם אותן שבתוך בית הכנסת 'דכיון דהזכרת ה' בעשרה, צריכין לעמוד כולן באגודה אחת']. ונמצא שהן לסברת הר"ר יוסף[קב] והן מסברת השבולי הלקט משמע שבעצם שייך צירוף קטן מוטל בעריסה אף בשלשה [וכל שכן לפירוש הרי"ד], ורק דנו היכן אפשר יותר להקל בעשרה או בשלשה.

הסברא להקל בעשרה יותר משלשה

וגוף הטעם להקל יותר בעשרה מאשר בשלשה, משמע מפירוש המיוחס לרש"י (על המדרש שם), שביאר בתירוץ הירושלמי והמדרש הנ"ל,

פד. והביאו הראב"ד והרמב"ן (שם) קבלת רבותינו הגאונים שכל זה כלול ב'ולית הלכתא' [כל הנך שית שמעתתא]. וכן הוכיח הרמב"ן 'וכי מחיצה מפסקת יש ביניהם', ועיין שם ברמב"ן שאין לומר שכיון שאפשר לקיים את מימרת רב נחמן עם מימרת רבי יהושע בן לוי אינו קאי עלה, שכן אף את שאר המימרות [רב הונא ורב אמין] אפשר לקיימם עם רב נחמן, ואף על פי כן כולן נדחו, וביאר הרמב"ן (שם) הכלל שאם אומרים 'לית הלכתא ככל הני שמעתתא דאמר רב נחמן' כו', היינו שהמימרות סותרים ולכן נדחים, אבל אם אומרים כלשון סוגיין 'אלא כי הא דאמר' משמע שלא נדחו משום סתירת דברי רב נחמן, אלא בעלי הגמרא היו יודעין כן שאין הלכה בכל אלו.

פה. ממסקנת הירושלמי (שם) שאמר רבי יוסי שאכל עם רבי חלפתא אביו ורבי חנינא דודו ולא זימנו עליו עד שהביא ב' שערות. ובשיטת רבינו תם ביארו תוס' (שם) שיעמיד את המעשה בירושלמי 'לגבי שלשה'. ולכאורה כן מדוקדק מלשון הירושלמי, ושוב קשה מה הוכחת ר"י. וביארו הרש"ש ומלא הרועים (שם) שהראיה ממה שהסמיכו המעשה לנידון סניף לעשרה [וצריך לומר שהמעשה היה אף בעשרה, אלא ציין שני שמותיהם של אביו ודודו, להוכיח מהם כיצד ההלכה, אבל לעולם היו שם עוד רבים]. ובמהרש"א (בתוס' שם) כתב שעדיין אינו מיושב לרבינו תם מה שהקשו בירושלמי על מה שאין עושין קטן סניף לעשרה 'וכמו שכתבו התוס' לעיל', ותמה עליו במלא הרועים שבירושלמי לא הקשו ממעשה דרבי יוסי כלום. ועיין ביאור הגר"א (או"ח סי' נה ס"ד) שהבין בירושלמי 'להדיא' שמדובר בעשרה.

פו. בלשון התוס' (ד"ה ולית) בתוך דבריהם דקדקו מדברי רבי יוסי שבירושלמי 'הא לתפלה עבדי', וצריך ביאור, ור"נ אדלר (הגהות וציונים עוז והדר אות ל) הגיה למחוק זה מלשון התוס'. ועיין מלא הרועים (בתוס' שם) מה שפלפל בזה.

פז. שהרי תירצו את המעשה ששחרר רבי אליעזר את עבדו, שמדובר שם בשני עבדים ולכן הוצרך לשחרר אחד.

פח. רמב"ן (מלחמות ה' שם), ראב"ד (השגות לבעל המאור שם) [והוסיף לדקדק כן מלשון רבי יהושע בן לוי 'קטן' ולא 'קטנים'], רבינו תם (שם).

פט. בלשון הבעל המאור משמע שאפשר לצרף אפילו ארבעה קטנים לששה גדולים, אמנם יש שיטות שהצריכו דווקא 'רוב ניכר' של שבעה גדולים, ואז מועיל שלשה קטנים, הובאו במאירי (ד"ה זהו) וספר המאורות (קובץ שיטות קמאי עמ' אלף שמא ד"ה קטן), והיינו על פי המבואר לקמן בסוגיית 'עלה של ירק' שלשיטת רוב הראשונים להלכה צריך 'רובא דמינכר'. ועיין ארחות חיים (הל' תפילה סי' עג) שהביא דעת בעל המאור על שני קטנים [וזהו לשונו 'ושמעתי שהר"א הלוי נכדו הורה כמותו, והר' דוד בר לוי ז"ל בעל המכתם עשה מעשה בשנים ביום טוב של ראש השנה שלא היה להם מנין'] ואח"כ הוסיף שיש אומרים בשעת הדחק אפילו בשלשה. ועיין יראים (סוף רנג) שכתב על טעם שקטן עושין סניף 'דתשעה או שמונה נראין כעשרה', ומשמע ששני קטנים מצטרפים, וראה מה שדן בזה התועפות ראם (שם ס"ק יז).

צ. בספר המנהיג (הל' תפילה סי' עט) הביא ששמע שבעל המאור מדקדק כן מהלשון 'עושין אותו סניפין' ולא קאמר 'סניף' [משמע כמה סניפין]. אמנם לפי הגירסא שלפנינו [גם בבעל המאור] 'סניף'. ואכן בפסקי ריא"ז (הובא בשלטי הגבורים (מה.) דקדק מהלשון 'סניף' שאינו 'עיקר' [וכך מוכח מפירוש המיוחס לרש"י (על המדרש שם)].

צא. רש"י (ד"ה סניף), תוס' (ד"ה קטן, ד"ה ולית), מרדכי (רמז קעב), ראבי"ה (סי' קכח, בקובץ שיטות קמאי אלף שדמ) ועוד.

צב. עיין בתוס' (סוף ד"ה קטן) שהקשה מרבי יוחנן והברייתא שצריך 'פורח', ואילו לגבי 'קטן המוטל בעריסה עושין סניף', ותירצו לחלק בין עשרה [רבי יהושע בן לוי] לשלשה [רבי יוחנן והברייתא]. עוד תירצו בתוספות (שם) 'או שמא פליגי אהדדי', והיינו שנחלקו בעשרה [על פי ביאור הגר"א (סי' נה ס"ד)].

צג. ביארנו כאן את דברי הירושלמי והמדרש רבה (שם) על פי מהלך רוב המפרשים, אבל יש שם גם מהלכים וביאורים נוספים בביאור השקלא וטריא שם.

צד. לשון הירושלמי 'והא אינו כל שכן, תמן על ידי שהן אומרים את השם עושין אותו סניף, כאן שאין קורין את השם אין עושין אותו סניף'. ועיין להלן בשיטת הרי"ד שכמה ראשונים גרסו בירושלמי שנשאר שיש קל וחומר.

צה. הובא ברא"ש (סי' כ, תוספות הרא"ש ריש מח. ד"ה לית), ובתוספות רבינו יהודה (ד"ה אשר), ובסמ"ג (עשין כז ד"ה גרסינן [וכן בשם רבינו יצחק ברבי שמואל]), ועוד.

צו. שם בגמרא 'מתקיף לה רב אשי, אדרבא איפכא מסתברא, תשעה נראין כעשרה, שנים אין נראין כשלשה'.

צז. שם בגמרא 'לא אמרן אלא בשלשה אבל בעשרה עד דנייתי כו', והלכתא כמר זוטרא מאי טעמא כיון דבעי לאדכורי שם שמים בציר מעשרה לאו אורח ארעא'.

צח. וראה בביאור הגר"א (או"ח סי' נה ס"ד) והקדימו בראבי"ה (סי' קכח) שביארו שגם תירוץ הירושלמי הנ"ל מבוסס על דעת רב אשי, אבל למסקנת הבבלי שקיימא לכן כדעת מר זוטרא שוב הדרא קושיית הירושלמי והמדרש לדוכתיה, וכשיטת ה"ר יוסף [אך ראה להלן שיש גורסים בירושלמי אחרת]. והפני יהושע (בתוס' ד"ה ולית) כתב שדברי התוספות (שם) נראין מגומגמים קצת, 'והרוצה לעמוד על דבריהם, צריך לעיין בלשון הירושלמי בשמעתין דהתם אם יש להחמיר בזימון עשרה יותר מבשלשה או להיפך, ונראה שבזה נחלקו רבינו תם ור"י', נמצא שכיון הפני יהושע לסברת ר' יוסף, אלא שמלשון ר"י אין משמע שזהו ראייתו מהירושלמי [שהרי הביא מסקנת הירושלמי במעשה דר' יוסי כפי שיתבאר לקמן ולא את הנידון של הקל וחומר].

צט. ראה לעיל בסוגיית 'נשים בזימון' לגבי הצטרפות אשה לזימון, שהובא דעת רבינו יהודה הכהן שאשה מצטרפת, והבאנו שתמהו עליו מהמשנה 'נשים אין מזמנים עליהם', והבאנו שתירצו האחרונים שרק אשה אחת מצטרפת ובמשנה מדובר ברוב נשים, והקשו על כך מסוגיין שהגמרא הקשתה על ר' יהושע בן לוי, והערנו שם שלפי דעת הרי"ד כאן מיושב שאכן זהו גופא תירוץ הגמרא.

ק. כך גרס הרי"ד בירושלמי 'כמה דתימר תמן עושה אותו סניף, מה אם תמן שהוא מזכיר את ה' עושין אותו סניף, כאן שאינו מזכיר את ה' לא כל שכן' [וכן נראה גירסת תוספות רבינו יהודה (ד"ה אשר), וכן להדיא גירסת המרדכי (רמז קעב) במדרש. ואפשר שכך גם גרס ה"ר יוסף הנ"ל]. אמנם שבלי הלקט (סי' קנג, נדפס שם אלף שמג) הביא מאחיו ר' בנימין שהגירסא הנכונה בירושלמי כדידן.

קא. וכן הריבב"ן (נדפס בקובץ שיטות קמאי עמ' אלף שמ) השיג על הרי"ד, שצירוף שלשה חמור יותר מצירוף עשרה.

קב. ביארנו התירוץ על 'יצא לשוק' על פי השבולי הלקט, אבל ביראים כתב בקיצור 'דווקא לענין קורין ומזמנים עליו החמירו כו' דכיון דבעי אדכורי שם שמים בעי' עד דיתיב'. וראה עוד ביראים (שם) שהוסיף נתינת טעם שבעלמא יש לצרף בעשרה יותר משלשה 'וטעמא דט' או ח' נראין כעשרה אבל שנים אין נראין כשלשה'. ועיין עוד מלא הרועים (על הרא"ש שם).

שב׳עשרה׳ שכבר ראויין לזימון בלא הקטן [שיש כאן שלשה חבורות של שלשה] וכל הצירוף להוסיף הזכרת ה׳ בזה מסנפים, אבל ל׳שלשה׳ שצריך להתחיל דין צירוף אי אפשר. ובזה ביאר המשך המדרש ׳הדא אמרה עושין אותו סניף בברכת המזון אבל לקריאת שמע לתפלה אין עושין אותו סניף׳, שזהו המשך הסברא, שכיון שתלוי אם כבר יש דין זימון קודם הצירוף, ממילא לגבי קריאת שמע ותפילה ש׳פחות מעשרה׳ אין להם משמעות אין סניף לקטן[קג].

משמעות לשון הירושלמי

אמנם בלשון הירושלמי משמע שהטעם שמצרפים קטן משום ׳הזכרת השם׳, וביאר זאת הראב״ד (שו״ת תמים דעים סי׳ א[קד]) ׳בעשרה שיש שם הזכרת השם, דוחקים את עצמם לעשות סניף כדי להרבות בשבח הבורא, אבל בשלשה אין דוחקין׳. וכעין זה בשיבולי הלקט (סי׳ קנג) בשם אחיו רבי בנימין ׳זה שהקילו בעשרה לעשות סניף, לפי שצריכין להזכיר את השם וחביבה להם הזכרת השם, אבל בשלשה שאין כאן חיבת הזכרת השם לא הוצרכו להקל בעשיית סניף׳[קה].

הטעם שקטן מוטל בעריסה יצטרף לעשרה

יש לעיין מה הטעם שקטן המוטל בעריסה יצטרף, הרי אינו בר זימון[קו]. וביארו הרא״ש (סי׳ כ) ותוספות רבינו יהודה (ד״ה אשר), שבכל עשרה שורה השכינה כדיליף מ׳ונקדשתי בתוך בני ישראל׳ שכל ׳דבר שבקדושה צריכה עשרה׳, והן גדולים והן קטנים נקראים ׳בתוך בני ישראל׳ ולכן השכינה שורה עליהם וממילא הם סיבה לאמירת ׳אלוהינו׳. וגם ׳עבד׳ נכלל ב׳ונקדשתי׳ שכן השכינה שרויה על כל ׳מחויבי מצות בני ברית׳. והוסיפו (שם) לבאר הטעם שאין לצרף שני קטנים או שני עבדים, משום שביותר מאחד אין ׳כבוד שמים׳ לצרף[קז]. ובזה מובן החילוק בין שלשה לעשרה, שכל הטעם לצרף מתאים לגבי עשרה[קח]. ונראה שהעמיסו כך בכוונת תירוץ הירושלמי והמדרש הנ״ל[קט].

ד. קטן פורח או יודע למי מברכין

שיטת רש״י ש׳קטן פורח׳ היינו שתי שערות קודם הזמן

מבואר בגמרא (מז:) דעת רבי יוחנן שאמר ׳קטן פורח מזמנים עליו׳[קי], ונחלקו הראשונים בביאור ׳קטן פורח׳. דעת רש״י (ד״ה קטן, וד״ה לאתויי) ׳שהביא סימנים ולא בא לכלל שניו׳, ׳שאין מדקדקין בו אם בא לכלל שנים או לאו׳. ובפשטות לפי דעתו אין זה תלוי בגיל, ואף קטן ביותר אם הביא סימנים הרי הוא ׳פורח׳[קיא].

שיטת הראשונים שמדובר בבן י״ג ותחילת צמיחת ב׳ שערות

אמנם דעת התוספות (ד״ה קטן) בשם רבינו חננאל, וכן הרשב״א (ד״ה ולית) בשם רב האי גאון[קיב], שקטן פורח היינו ש׳סימניו פורחין׳ כלומר שפרחו וצמחו שני שערות אבל אינם גדולות כל השיעור [׳כדי לכוף ראשון לעיקרן׳]. וברשב״א (שו״ת ח״א סי׳ תנג, סי׳ תשיח) ביאר[קיג] שכבר נעשה בן י״ג שנה ויום אחד[קיד] [אמנם בתוס׳ יש לפרש[קטו], שמספיק שנכנס לתחילת שנת י״ג ולא שלמו ימי גדלותו [סוף שנת הי״ג][קטז].

השיטות בדעת רב נחמן שצריך גם ׳יודע׳ וגם ׳פורח׳

מסקנת הגמרא כרב נחמן שמצרפין ׳קטן היודע למי מברכין׳ ודלא כרבי יוחנן שמצרפין ׳קטן פורח׳. ובראשונים הקשו שהרי הוכיחו מברייתא כדברי רבי יוחנן, ואיך יפרנסה רב נחמן. ולכן ביארו התוספות (ד״ה ולית) בריש דבריהם[קיז] שאף שאין הלכה כרבי יוחנן במה שמספיק ׳קטן פורח׳, מכל מקום גם רב נחמן מצריך שיהיה ׳קטן פורח׳, ולא בא אלא להחמיר שרק אם יודע למי מברכין מועיל. ולפי זה נדחקו במה שאמר רבה שאביי ורבא יודעים למי מברכים, שאינו נפקא מינה לענין ׳זימון׳[קיח], שמסתמא עדיין לא היו פורחים, שהרי אם היו פורחים אין חידוש במה שידעו למי ברכו[קיט].

השיטות שמספיק או ׳פורח׳ או ׳יודע׳

שיטת רבינו תם (שו״ת שם) וכן משמעות הרא״ש (שם), שכוונת רב נחמן לומר שמספיק או ׳פורח׳ או ׳יודע׳[קכ], ומה שמוכח מהברייתא שמועיל ׳קטן פורח׳ היינו כיון שמדובר באופן שלא יודע למי מברכין[קכא], ולכן צריך שיהיה ׳פורח׳[קכב], וכפירוש זה נטו רוב האחרונים בכוונת

קג. וכן הוא להדיא בראבי״ה (סי׳ קכח).

קד. וכן בספר המכתם (בסוגיין ד״ה קטן), וכן הביא הארחות חיים (הל׳ ברכת המזון סי׳ לט).

קה. הוסיף שם ר׳ בנימין לבאר בזה גם את טעם המשך דברי המדרש (שם), לחלק בין זימון לקריאת שמע ותפילה, שכל מה שהתירו ׳לעשותו סניף׳ היינו בברכת המזון שאינה אלא ׳הזכרה אחת׳, אבל לקריאת שמע ותפלה שיש בהם הרבה הזכרות אין עושין אותו סניף. וראה עוד מהלך הפני משה ומהר״א פולדא (על הירושלמי שם).

קו. וראה מה שנשאל רבינו תם בתשובה (שם) ׳אשר שאלת מנין לנו להשלים קטן לעשרה׳ [וראה ביאור על פי סוד, ברבינו בחיי (שולחן של ארבע שער שני)].

קז. ויש לחקור אם אין כבוד שמים ולכן אין השכינה שורה, או שהשכינה אכן שורה, ומכל מקום אינו כבוד לומר דבר שבקדושה בצירוף זה.

קח. וכן הוא להדיא בבית יוסף (סוף סי׳ קצט ד״ה ולענין) וזהו לשונו ׳דלדבר שבקדושה לא בעינן דעתא אלא שתהא שכינה שורה, אבל בזימון בעינן דעתא, שהרי המזמן אומר לחביריו שיזדמנו לברך, וכל שיש ביניהם מי שאין בו דעת לא שייך זימון׳.

קט. וכעין זה ביאר את הירושלמי בפירוש מבעל ספר חרדים (שם ד״ה תמן) ׳והשם עצמו מצטרף עמהם, כדאשכחן בשבטים כשמכרו את יוסף אמרו נחרים בינינו שאין אחד מגיד הדבר ליעקב כו׳ ואין החרם מתקיים בתשעה, מה עשו שיתפו להקדוש ברוך הוא עמהם כו׳ כדאיתא בפרקי דרבי אליעזר (פל״ז), אלא שאין כח בכל עשרה כשבטים, רק בסעד סניפות קטן שכינה אתיא ונשלם המנין׳. ועל פי דרכו מובנת היטב סברת הגמרא ש׳ארון ותשעה מצטרפין׳ שכן הארון [היינו תיבת ספר תורה] הוא כביכול מייצג את השכינה והיא המצטרפת [ובאחרונים יש ביארו ש׳ארו״ן׳ ר״ת ׳רואה ואינו נראה׳ שהשכינה מצטרפת]. ואפשר שי״ל בזה גם ׳תשעה נראים כעשרה׳ שתמוה [בפרט אליבא דרבינו תם שכל בי עשרה שכינה שריא, וכי השכינה תלויה במה שנראה], ולפי ביאור החרדים י״ל שבאמת השכינה עצמה יכולה להצטרף לכל ט׳, אלא כיון שאינו נראה כעשרה לא עשו זאת כעשרה [שכן השכינה אינה נראית], אמנם כיון שהתשעה נראים כעשרה ממה נפשך השכינה מצטרפת וגם נראה כעשרה.
וראה עוד בלשון הירושלמי והמדרש (שם) שהביאו דין ׳תשעה נראין כעשרה מזמנין׳, והקשו כיצד שייך שיהיו כעשרה, ותירצו ׳אלא אפילו קטן ביניהן׳. וקצת משמע שזהו גם הטעם לצרף קטן שכך הם ׳נראין כעשרה׳ [ואמנם הבבלי (מז:) סובר ש׳נראין כעשרה׳ מתקיים כפשוטו או כי מכנפי או כי מבדרי, ולהירושלמי דווקא על ידי צירוף קטן, על כל פנים טעם הכל משום ׳נראין כעשרה׳]. ובזה יובן הטעם שרק קטן אחד מצטרף ולא יותר, ואפשר להבין לפי זה החילוק בין עשרה לשלשה [וכלשון החרדים (ד״ה אלא) ׳הרי יש עשרה גופים ואף כי אחד קטן נבלע בין התשעה הגדולים ומשלים׳, מה שאין כן בתוך שלוש שיותר ניכר הקטן].

קי. להלן יבואר מהראשונים שאף לרב נחמן דין זה קיים או לגמרי או בצירוף ׳יודע שמברכין עליו׳ [וממילא תלוי בנידון דידן].

קיא. ויש לעיין מה המעלה בסימנים של ׳קטן גמור׳ כיון שאינם אלא ׳שומא בעלמא׳ (נדה מו.). ואכן הבני יששכר (מגיד תעלומה על רבינו יונה ד״ה קטן, נדפס בילקוט מפרשים על הרי״ף מהדורת עוז והדר) תמה כמו כן על מה שביאר רבינו יונה (שם) שלהרי״ף קטן כבן תשע אף שלא הביא שני שערות מזמנים עליו, ותמה מה הרבותא בזה, הרי השערות באותם ימים כשומא בעלמא נינהו. וצריך לומר ששיטת רש״י שמכל מקום יש בזה ׳מקצת גדלות׳ [ועיין מהרי״ט (סוף סי׳ נא), קובץ שיעורים (ריש פסחים סק״ב), חידושי רבינו שלמה (ח״ב סי׳ יט), וראה ׳אוצר עיונים׳ נדה מערכה ׳סימני גדלות׳]. ועיין ברש״י בנדה (ה. סוף ד״ה אין חוששין) שפירש ׳שהגיעו ימי הנעורים׳ שהביאה שתי שערות או בת י״ב שנה ויום אחד, ונמצא שרש״י לשיטתו שב׳ שערות קודם הזמן יש בהם איזו מעלת גדלות [אמנם הרשב״א (תורת הבית ש״ז ב״ד דף יז. מדפי הספר) נחלק שם על רש״י, ועיין ריטב״א ומאירי וחשק שלמה (ברש״י נדה שם), אמנם המרומי שדה והערוך לנר (ברש״י נדה שם) העמידו דברי רש״י בשנת הי״א דייקא. וראה בפני יהושע (בתוס׳ ד״ה קטן) שהעמיד גם את רש״י בסוגיין דווקא בבן י״ב שנים סמוך לי״ג.

קיב. וכן להדיא בהגהות מיימוניות (ברכות פ״ה ה״ז) בשם בעל הלכות גדולות ורבינו חננאל.

קיג. וכן הוא להדיא ברבינו עובדיה ברטנורא (פ״ז מ״ב), הובא בפירוש חרדים (על הירושלמי במשנה שם).

קיד. וצריך לומר שזהו ביאור לשונו בחידושיו (שם) ׳עד שיכנס בכלל שלש עשרה׳, ׳לאחר שבא לכלל שלש עשרה שנה׳.

קטו. עיין בביאור הגר״א (סי׳ נה ס״ד) שהביאו התוס׳ ׳בשנת י״ג׳ [והוסיף ׳וכן פירשו כל הגאונים והמפרשים׳].

קטז. התוספות (שם) הוכיחו כדעת רבינו חננאל, ממה שהביאו בגמרא ראיה ממה ששנינו ׳קטן שהביא שתי שערות מזמנין עליו [ושלא הביא שתי שערות אין מזמנים עליו] ואין מדקדקין בקטן׳, והוכיחו שברישא משמע שאם לא הביא ב׳ שערות לא, ובסיפא שאין מדקדקין בקטן [עי׳ הגהות וציונים (עוז והדר אות ו) מהדבש תמר], ועל כרחך שבא לאתויי קטן פורח. ואילו לדעת רש״י אין צורך ׳לאתויי קטן פורח׳ שזהו גופא פשטות הרישא ׳קטן שהביא שתי שערות׳.

קיז. וכן דעת הערוך (ערך ׳פרח׳, קובץ שיטות קמאי עמ׳ אלף שלט), ראבי״ה (סי׳ קכח, קובץ שיטות קמאי עמ׳ אלף שדמ ד״ה כתב), תוספות רבינו יהודה (סוף ד״ה אשר), ראב״ד (שו״ת תמים דעים ריש סי׳ א). וראה ברא״ש (סוף סי׳ כ) ובטור (סי׳ קצט) שהביאו בשם רבינו חננאל שכתב ׳ולא הביא שתי שערות ידועות׳ [ועיין בפרישה (שם אות יח) שפירושו שלא הביא שערות ארוכות כשיעור גדלות כמו שכתבו התוס׳ (ד״ה קטן) משמון, ואחר כך הביאו שהרי״ף נחלק על זה, והרי״ף הביא שיטה אחרת קצת (עי׳ להלן). [ועיין ביאור הגר״א (שם)]. וביאר הב״ח (שם סק״ח) מתחילה את שיטת רבינו חננאל כשיטה זו שצריכים גם פורח וגם יודע. ועל פי זה ביאר שם יותר, שלא נחלק רב נחמן על רבי יוחנן אלא מפרשו, ומה שאמרו ׳ולית הלכתא׳ הולך על שאר המימרות הקודמים. אמנם לבסוף הביא הב״ח (סוף סי׳ קצט) מהגהות מיימוניות (פ״ה אות ו) ומרדכי (רמז קעב) שמשמע שר״ח רק החמיר ולא מעיקר הדין, ועיין שם שהביא קושי הלשונות שם הסותרים שם [וכן הוא בתוספות רבינו יהודה (שם)], ולכן העלה שכוונת רבינו חננאל להצריך פורח ויודע היינו לענין לצרף יותר מאחד, והוא חומרא בעלמא.

קיח. ורק באו לומר מהו ׳קטן היודע למי מברכין׳, ורבה עשה זאת להראות שיש בהם בינה ולא לענין זימון.

קיט. אמנם ברמב״ן (מח.) דחה פירוש זה ׳אף על פי שעולה בדרך הסוגיא, קשה הוא עלינו׳ שכן רב נחמן אמר ׳קטן׳ סתם ולא משמע ׳פורח׳, ולא אמר דבריו יחד עם רבי יוחנן שנאמר שעליו נאמרו דבריו [להוסיף תנאי], ולכן אי אפשר להעמידו דווקא ב׳פורח׳.

קכ. וכן הוא מפורש ברבינו תם (שם) ׳מדקאמר קטן היודע למי מברכין אי נמי פורח מזמנין עליו׳, וכן בהמשך בדעת הבה״ג ש׳קטן פורח ויודע למי מברכין מצטרף׳ ביאר ר״ת ׳נראה בעיני דאו או קאמר או פורח או יודע למי מברכין׳ [אמנם בבה״ג מצינו סתירה בדבריו, עיין בזה תועפות ראם (על היראים סוף רנג ס״ק יח) ור״ש אלבק (הערות לס׳ האשכול ח״א עמ׳ 80)].

קכא. במהרש״א (בתוס׳ ד״ה ולית) תמה על מהלך זה, שאם כן למה אמרו ׳ולית הלכתא׳ גם על רבי יוחנן, הרי אולי זהו גופא ביאור דברי רבי יוחנן שמספיק ׳גם׳ פורח והוא הדין ׳יודע׳. ותירץ המלא הרועים (בתוס׳ שם) שאמורא צריך לפרש דבריו יותר, ומסתימת לשונו משמע שרק ׳פורח׳ קובע וזהו חידוש רב נחמן שמספיק גם ׳יודע׳ [והוסיף המלא הרועים (שם) להקשות למה לא רצה רבינו תם לפרש הברייתא, שהרישא מדברת ב׳אינו יודע׳, וסיפא ב׳יודע׳ שאין מדקדקין בקטן, ויחלוק רב נחמן על כל ׳קטן פורח׳, וברישא היינו שצריך ב׳ שערות ממש].

קכב. וזהו לכאורה כוונת הרא״ש (שם) ׳והך ברייתא דאין מדקדקין בקטן מוקי לה רב נחמן בקטן פורח ואינו יודע למי מברכין, אי נמי כשאין פורח אלא שיודע למי מברכים׳ שהוא כעין לשון תשובת רבינו תם הנ״ל. אמנם במעדני יום טוב (שם אות ד-ה) פירש דברי הרא״ש שלעולם סובר ׳תרתי בעינן׳ [ובזה חולק על רבי יוחנן], ומה שהעמיד הברייתא בקטן פורח ואינו יודע היינו ׳לענין סניף לעשרה׳, ונראה שם שמעמיס כן גם בתוס׳. ועיין תועפות ראם (על היראים סוף רנג ס״ק יח) שלא ראה המעדני יום טוב את תשובת רבינו תם ולכן נדחק. וראה עוד בתפארת שמואל (על הרא״ש אות יג-יד).

התוספות[קכג]. ולפי זה מה שאמר רבה על אביי ורבא שיודעין למי מברכין אפשר לבאר כוונתו בפשטות שאפשר לצרפן לזימון, אף שלא פרחו מכל מקום 'ידעו למי מברכין'.

השיטות שהכל תלוי ב'יודע למי מברכין'

הרי"ף (מח.)[קכד] והרמב"ם (ברכות פ"ה ה"ז) סוברים שרב נחמן חולק לגמרי על רבי יוחנן ואין לגמרי דין 'קטן פורח', אלא הכל תלוי אם 'יודע למי מברכין' שמצטרף אף אם אינו פורח, או שאין יודע ואינו מצטרף אף אם הוא פורח.

ולשיטתם תחזור קושיית הראשונים איך יפרנס רב נחמן את הברייתא, ואיך פוסקים להלכה שלא כהברייתא. ותירץ הרמב"ן (מלחמות ה' שם) שקים להו שאין הלכה כהאי מתניתא [וכן משמעות רבינו יונה (שם)][קכה]. אמנם הרא"ה (ריש מח. ד"ה אמר) תירץ הברייתא, שרישא קא משמע לן בהביא שתי שערות מזומנים היינו בגדול גמור, והחידוש בזה אף שאינו יודע למי מברכין שחייב, שכן לא גרע משאר מצוות שחייב כשנעשה גדול, ובסיפא 'אין מדקדקין בקטן' קא משמע לן שאף קטן גמור דהיינו שלא הביא שתי שערות וגם לא הגיע בכלל לשנות גדלותו, מכל מקום אין מדקדקין בו ויכול להצטרף אם 'יודע למי מברכין'[קכו].

השיטות שיודע מועיל רק ב'נכנס לתוך שנת י"ג'

רבותיו של הרי"ף (הובאו ברי"ף שם) כתבו שכל דברי רב נחמן שמועיל 'קטן היודע למי מברכין' היינו דווקא ב'נכנס בשנת שלש עשרה שנה'[קכז] אף שלא פרח, אבל קודם שנת י"ג אף ב'פרח' אין מזמנים עליו. וברבינו יונה (שם) הקשה עליהם, שכיון שלדבריהם על כרחך נדחית הברייתא דרבי יוחנן, שהרי אמרו ש'פורח' לא מעלה ולא מוריד, אם כן האיך יכולים לומר שצריך י"ג.

השיטה שמועיל או שתי שערות או בן י"ג ויודע

ברבינו יונה (שם) הביא מהלך מחודש ליישב על דרך סברת רבוותא באופן אחר, שלעולם רב נחמן יתרץ הברייתא בהביא שתי שערות שאף בקטן גמור מועיל, ומזה לומדים גם לאופן של בן שלוש עשרה שנה ויודע למי מברכין, כמו שמצינו בנדרים שמועיל 'מופלא הסמוך לאיש' כשבודקים אם יודע למי נדר, הוא הדין כאן כמו שמועיל קטן עם ב' שערות, כך יועיל נכנס לי"ג ויודע, והסברא להשוותם שכן 'חד מינייהו' סגי. אמנם הסיק רבינו יונה (שם) כהרי"ף, ממה שנקט 'היודע למי מברכין' ואם מדובר בנכנס לשנת י"ג פשוט הוא שיודע.

שיעור 'קטן'

לפי שיטת הרי"ף וסייעתו שמועיל אפילו קטן שלא הגיע לשנת י"ג, מצינו כמה חילוקי לשונות בראשונים מאיזה גיל כבר יכולים להצטרף, כבן שבע או כבן שמונה, או כבן תשע[קכח]. ודנו בזה הפוסקים להלכה[קכט].

קטן פורח ויודע לגבי צירוף לעשרה

בפשטות כל הנידון בגמרא לגבי צירוף קטן יודע למי מברכין ופורח הוא הן לעשרה והן לשלשה [לרבי יוחנן ורב נחמן כל אחד כשיטתו]. ובפרישה (סי' קצט אות כ) מבואר שמדובר בשלשה וקל וחומר לעשרה, שכן אם בשלשה מצרפין כל שכן לגבי עשרה[קל]. אך לפי שיטת הרב ר' יוסף הנ"ל שלצרף לעשרה יותר קשה מאשר לצרף לשלשה, אפשר שלא יועיל צירוף קטן לעשרה[קלא].

שיטת הראב"ד שמצטרף רק לעשרה ולא לשלשה

שיטת הראב"ד (שו"ת תמים דעים סי' א, הו"ד בחידושי הרמב"ן בסוגיין) שכל הנידון בסוגיא רק לגבי צירוף 'עשרה'[קלב], ואף רבי יוחנן ורב נחמן שמצרפים קטן 'פורח' או 'יודע' היינו בעשרה, ולאפוקי מרבי יהושע בן לוי שאף 'מוטל בעריסה' מצטרף, ובזה נפסק כרב נחמן ש'יודע' מצטרף לעשרה [והטעם להקל בעשרה כמו שמצינו לעיל בדעת רבי יהושע בן לוי, וכן ב'עלה של ירק'[קלג]. ולפי"ז בשלשה בעינן 'גדול ממש'[קלד].

והוכיח הראב"ד ממשנתינו (מה.) 'נשים ועבדים וקטנים אין מזמנים עליהם', ומדובר גם ביודעים למי מברכין, שהרי 'נשים ועבדים' פשוט שיודעים למי מברכים יותר מקטן, ואף חייבים בברכת המזון מהתורה, ומכל מקום אין מזמנים עליהם 'לפי שאינן בני קביעות', וכל שכן קטן[קלה].

דעת הרמב"ן שמדובר לגבי שלשה

הרמב"ן (חידושים מח.) דחה את דברי הראב"ד, ודקדק כן מלשון הגמרא שרב נחמן מדבר בשלשה[קלו]. והוסיף להשיג על הוכחת הראב"ד, שהרי אף לשיטתו על כרחך צריך לחלק בין עבד לקטן, שהרי דחו במסקנא את דעת רבי יהושע בן לוי שעבד מצטרף לעשרה, ואף שעבד יודע למי מברכין, ואילו 'קטן היודע למי מברכין' מצטרף על כל פנים לעשרה.

כמה קטנים מצטרפים ב'פורח ויודע'

בשלטי הגבורים (על הרי"ף שם) הביא מפסקי ריא"ז שרק עושין קטן 'סניף' ולא 'עיקר', ולכן אין מצרפים שנים הן לשלשה, והן לעשרה[קלז]. ודעת הכלבו (סי' כה, הו"ד בבית יוסף סי' קצט) שב'שלשה' אכן צריכים אחד ולא שנים, ואילו בעשרה מועיל אף צירוף שנים ושלוש קטנים ורק צריך רוב גדולים[קלח]. ובדעת הרמב"ן (מלחמות ה', חידושים) משמע ש'קטן היודע למי מברכין' מצטרף

קכג. כשהביאו התוספות את שיטת רבינו תם, העמיד הברייתא ב'אינו יודע', ומשמע שמספיק 'פורח'. ובמהרש"א הקשה מהלשון 'פורח ויודע' שכתבו התוס' שתי פעמים לרב נחמן בדעת רבינו תם, ומשמע שנצרך שניהם. ותירצו האחרונים [צל"ח, גנזי יוסף, מלא הרועים, ותועפות ראם (שם)] שהכוונה ל'וא"ו המחלקת', או פורח או יודע [וכפי שהעמיד רבינו תם גופו בתשובה את הבה"ג]. אמנם ר' נתן אדלר הגיה (הובא בהג' וציונים עוז והדר על התוס' שם) שלדעת רבינו תם העמידו הברייתא ב'יודע' [במקום 'אינו יודע'], ולפי זה התוס' עדיין סוברים גם לרבינו תם שצריך 'תרתי' [כפשטות הלשון 'פורח ויודע'].

קכד. בשם 'גאון', ועיין הגהות מיימוניות (ברכות פ"ה אות ו) שכוונתו ל'רב האי גאון' [וראה פרישה (אות כא)].

קכה. עוד דרך כתב הרמב"ן (מלחמות ה' שם) שלעולם גם ב'קטן פורח' אף שלא ידע מצטרף לזימון 'כגדול דמי' ובגדול אין צריך להיות 'יודע למי מברכין' [כמו לגבי 'נדרים' שמצינו דין 'מופלא הסמוך לאיש'], והנה מהלך זה הוא כשיטת רבינו תם הנזכרת לעיל שמספיק או 'פורח' או 'יודע' [וכל מה ששלל הרמב"ן בריש דבריו מהמהלך שצריך 'תרתי' פורח ויודע]. ויש לעיין בזה שהרי הרי"ף השמיט לגמרי 'פורח'. מהלך שלישי כתב [ובחידושיו הסיק כמהלך זה] על פי הירושלמי (שם) שמצרפין שני קטנים, אחד ל'סניף' ואחד ל'ודאי', ולפי זה ביאר שאמנם 'יודע' מצטרף רק בקטן אחד, אבל שנים צריך שיהיה גם פורח. והיינו שמעלת 'פורח' היא יותר מ'יודע', שכן 'קטן פורח' הרי הוא נחשב כ'גדול' [וכלשונו 'הרי הוא כגדול ואין מדקדקין בשנים, דכיון שהוא מופלא סמוך לאיש עשאוהו כגדול לברכות'], ואילו 'יודע' עדיין הוא 'קטן' ומצטרף בתורת 'סניף' ולכן רק אחד מצטרף.

קכו. והוסיף הרא"ה (שם) שלא הביאו סייעתא מהברייתא לרב נחמן, כיון שאפשר גם להעמיד באופן אחר כמו שביארו קודם לכן אליבא דרבי יוחנן.

קכז. וביאר ברבינו יונה (שם) 'ומפני שלא הגיע לעונשין קרי לי' קטן, ור"ל כשהגיע בשנת י"ג מיד מזמנין עליו, אף על פי שלא הגיע לעונשין עד שישלים כל השנה, אבל קודם שיכנס בשנת י"ג אפילו הביא שני שערות אין מזמנים עליו'.

קכח. ברי"ף (שם) כתב 'אף כבן עשר כבן תשע'. אמנם בערוך (ערך 'פרח' ד, בשם רב האי גאון) וכן ברבינו יונה (בדעת הרי"ף) כתבו 'בן תשע ושמונה', ואילו הרמב"ם (שם) כתב 'אף כבן שבעה ושמונה'.

קכט. הבית יוסף (סי' קצט ד"ה ומ"ש הרי"ף) כתב בתחילה שלא נחלקו, אלא כל קטן וקטן לפי חריפותו אם יודע מעצמו להשיב [אבל קטן ביותר שלמדוהו למי מברכין, אף אם משיב כששואלים אותו כל עוד שאינו משיב מעצמו אין מזמנים עליו]. והסיק הבית יוסף על פי הרשב"א (מח. ד"ה ולית) שביאר בדעת הרי"ף שזהו 'זמן חינוכו', והשוה לדברי הריב"ש (סי' תנא) שצריך לומר לכל הפחות ב'עונת הפעוטות' [מגיל שש] שיש לו דעת, אבל קטן מכך וחריף הרי הוא כמי שאינו בן דעת. וראה מגן אברהם (סי' קצט ריש סק"ו) שכתב על לשון המחבר 'לעונת הפעוטות' כבן ט' או כבן י'. ונחלקו הפוסקים בדעת המגן אברהם, שהבאר היטב (סק"ד) כתב שאפשר הוא טעות סופר [שהרי פעוטות הם מגיל שש]. אמנם המאמר מרדכי כתב שהמגן אברהם נמשך אחר לשון הרי"ף, וסמך על דברי הבית יוסף שכל אחד לפי חריפותו. ואילו המחצית השקל (שם) ביאר שכוונת המגן אברהם להחמיר ולהצריך דווקא ט' וי' כיון שיש בזה מחלוקת. וראה ברא"ה (ריש מח. ד"ה אמר) וריטב"א (בסוגיין) שאף 'כבן חמש' מועיל אם יודע מזמנים עליו. ועיין בתורת חיים (סופר, סי' קצט ס"ק טז) שתמה עליהם. ועיין עוד בריטב"א (הלכות ברכות פ"ז ה"א) שמשהגיע ל'עונת הפעוטות'.

קל. היינו כהראשונים שיותר קל לצרף לעשרה מאשר לשלשה, וכמו שמבואר בסוגיית צירוף 'עלה של ירק'.

קלא. כל הנידון לפי שיטת רוב הראשונים שאין פוסקים להלכה כרבי יהושע בן לוי שקטן מוטל בעריסה מצטרף, אבל לפי הסוברים שמצטרף אין צורך ביודע ופורח.

קלב. בבן ידיד (על הרמב"ם ברכות פ"ה ה"ז) תמה שלא השיג הראב"ד לשיטתו על פסק הרמב"ם (שם) שקטן מצטרף אף לשלשה. וכן יש לעיין בהשגות הראב"ד על בעל המאור (שם).

קלג. ועיין בטור (סוף סי' קצט) שהביא דעת רבינו פרץ ורב האי גאון ש'יודע למי מברכים' מצטרף לעשרה ולא לשלשה. ובפשטות נראה שסוברים כהראב"ד, וכן הביא שם הבית יוסף (שם) את דברי הראב"ד. אמנם השוה הבית יוסף לדעה זו גם את שיטת רבינו תם הנ"ל שהירושלמי מדבר בשלשה ואילו לזימון עשרה מצטרפין. ותמה הפרישה (אות כא) שהרי רבינו תם סובר לגבי קטן המוטל בעריסה שמצטרף ולגבי זה חילק בין שלשה לעשרה, ואילו הטור לכאורה מדבר לגבי 'יודע למי מברכין'. וראה בב"ח (שם) לפירוש מחודש בדעת רבינו פרץ, וראה מהלך דומה בתועפות ראם (על היראים סוף מצוה רנג) שתירץ הסתירה בדעת הבה"ג.

קלד. ראה להלן שגם בביאור הגר"א (סי' נה ס"ד) הביא מהלך דומה, אלא שהוא ביאר משום כך שנדחה להלכה מסקנת הסוגיא [ועיין שם שהעמיס פירוש זה בתירוץ השני בתוס' (סוף מז: סוף ד"ה קטן)].

קלה. ועיין לעיל סוגיית 'נשים בזימון' בביאור הגירעותא שלהם בזימון, והבאנו דברי הראב"ד כאן שמבואר שחסר ב'קביעות'. עוד הוכיח הראב"ד שם מהירושלמי כדעתו.

קלו. וכלשונו (שם) 'שכל מקום שאמרו חכמים מזמנין עליו, זימון בשלשה במשמע, וכיון שאמר רב נחמן סתם 'קטן היודע למי מברכין מזמנים עליו' ולא קאמר 'עושין אותו סניף לעשרה' אי נמי מצטרפין [לעשרה], לזימון שלשה קאמר'. והוכיח שיטתו ממה שדקדקו בתחילת הסוגיא (מז:) מלשון רב אסי 'מזמנים' והקשו מהמשנה, ותירצו מלשון רבי יהושע בן לוי 'אף על פי שאמרו אין מזמנים עושין אותו סניף' הרי שסתם מזמנים בשלשה הוא. וכן הוכיח ממה שלא הקשו בגמרא על רב נחמן מלשון המשנה ['אין מזמנים'] ויתרצו כרבי יהושע בן לוי [כמו שהקשו ותירצו לרב אסי].

קלז. וכן פסקו המגן אברהם (סק"ו) והברכי יוסף (הו"ד בשער הציון ס"ק יד).

קלח. והוסיף הכלבו (שם), שאין להוכיח ממעשה דרבה ואביי ורבא ששיבחם כדי לזמן, שאפשר שהיה שם עשרה, או שני גדולים מלבדם.

אכן רק אחד ולא שנים, אבל לענין 'פורח' אף בשנים. ובראב"ה (מח. סוף ד"ה אמר) נקט שצריך 'רוב הניכר', ולכן בשלשה רק אחד, ובעשרה סגי בשבעה שיודעים[קלט].

קטן היודע לענין צירוף ל'דבר שבקדושה'

דקדקו האחרונים בדעת הרמב"ם[קמ], שרק בזימון נתחדש צירוף 'קטן היודע למי מברכין', אבל לא לגבי דיני 'עשרה' בקדיש קדושה וברכו. וביאור הטעם כתב רבינו יונה (סוף סוגיין) 'דווקא לענין ברכת המזון עושין אותם סניפים מפני שכל אחד בפני עצמו יכול לפטור עצמו מחיוב ברכת המזון, אבל לקדיש כו' שכל אחד ואחד לא היה יכול לפטור עצמו מחיוב בשום ענין, צריך שיהו כולם בני מצוה'. ובמגן אברהם (שם סוף סק"ו) ביאר כוונתו, שאם רוצה אינו אוכל ואז לא מתחייב כלל בברכת המזון. אמנם במאמר מרדכי (סוף רמז קצט סוף סק"ד ד"ה כתב) פירש באופן אחר, שכל אחד יכול לפטור עצמו בלא זימון על ידי ברכת המזון ביחיד 'א"כ אין הצטרפות הקטן דבר גדול כך כך', מה שאין כן 'דבר שבקדושה' אינו נפטר רק שיהיו כולם כאחד עדה קדושה, ולכן צריך עשרה גדולים[קמא]. אמנם הרשב"א (שו"ת ח"א סי' תנג, סי' תשיח) נראה שסובר שאין לחלק בין זימון לשאר דבר שבקדושה[קמב].

הרי"ף והרמב"ם פסקו כרב נחמן

הרי"ף והרמב"ם (שם) פסקו כרב נחמן וכפי שנתבארה שיטתם שסובר שאם הקטן 'יודע למי מברכין' אף בקטן גמור מצטרף[קמג]. וכן פסק הבית יוסף (סוף סי' קצט ד"ה ולענין, שו"ע שם ס"י)[קמד].

דעת הראשונים שהלכה כהירושלמי

אמנם התוספות ותוספות רבינו יהודה (סוף ד"ה ולית)[קמה] לאחר שהאריכו בביאור הסוגיא, העלו 'מסקנא דמלתא' שאין עושין קטן סניף לעשרה לזמון ולתפלה ולשלשה עד שיביא שתי שערות, ונסתמכו על המעשה ברבי יוסי ברבי חלפתא המובא בירושלמי (שם). והבינו הפוסקים[קמו] שכוונתם לפסוק שאין צריך לצרף כלל קטן עד שיגדיל לגמרי, כלומר שיביא שתי שערות גמורות לאחר שנעשה בן י"ג שנה ויום אחד. וכן פסקו הרמ"א (דרכי משה סי' נה, הגהה סי' קצט ס"י) והב"ח (סוף סי' קצט)[קמז].

קושית הפוסקים כיצד דוחים מסקנת הבבלי

ותמה הבית יוסף (שם) על הראשונים, כיצד דוחים מסקנא דבבלי שפסקו להדיא כרב נחמן, מפני המעשה בירושלמי. והביא הבית יוסף (שם) את דעת הסמ"ג (עשין כז) שפוסקים 'כמעשה רב'[קמח], ובב"ח (שם) הוסיף שגם הבבלי שפסק הלכה כרב נחמן אפשר לפרש 'הלכה ואין מורין כן'[קמט]. וכעין זה בביאור הגר"א (סי' נה ס"ד)[קנ].

מהלך הגר"א שהבבלי חילק בין עשרה לשלשה

עוד תירץ הגר"א (שם) מהלך נוסף על פי השיטות שבכל הסוגיא מדובר לענין צירוף ל'עשרה'[קנא], ורק בזה מועיל צירוף קטן [פורח ויודע] ולא לצירוף 'שלשה' שבזה שנינו שאין מזמנים על כל קטן, והסברא בזה שיותר קל לצרף לעשרה מאשר לשלשה. וכבר נתבאר לעיל בשיטת הרב ר' יוסף שיסוד זה תלוי ועומד במחלוקת רב אשי ומר זוטרא (מה:), ונמצא שכל מסקנת הסוגיא בקטן עולה כפי דעת רב אשי שיותר קל לצרף לעשרה משלשה, אבל כיון שלהדיא פסקו לעיל (מה:) שהלכה כמר זוטרא שיותר קשה לצרף לעשרה מאשר לשלשה, ושוב כיון שמוכח במשנה שאין מזמנים על קטן לשלשה כל שכן שאין לצרף לעשרה, אלא כהמעשה בירושלמי שאין לצרף קטן כלל[קנב].

קטנים לעצמן

הרמב"ם (ברכות פ"ה ה"ז) פסק שנשים ועבדים וקטנים אין מזמנים עליהם 'אבל מזמנים לעצמן'. ומשמע שחבורת קטנים לעצמם מזמנים. ויש גורסים[קנג] בהמשך דבריו להדיא 'אלא נשים לעצמן או עבדים לעצמן או קטנים לעצמן'. אמנם הכסף משנה (שם) דקדק מהברייתא (מה:) שקתני 'נשים מזמנות לעצמן ועבדים מזמנים לעצמן, נשים ועבדים וקטנים אין מזמנים', ולא הזכיר ברישא גם 'קטנים מזמנים לעצמם' משמע שאינם מזמנים, וביאר הטעם 'לפי שהקטנים אינם חייבים בשום מצוה, אלא על אביהן מוטל לחנכם, וכיון שהיא חברת קטנים אינם מצווים בזימון'[קנד].

ה. עלה של ירק לצירוף שלשה

מקור הסוגיא

אף שעיקר דין זימון נתקן דווקא על אכילת סעודת פת, וקיימא לן (חולין קו.) שאין מזמנים על הפירות[קנה], מכל מקום נתחדש דין צירוף מיעוט אוכלי ירק וכדומה לרוב אוכלי דגן, לדין 'זימון'. וכך אמרו בגמרא (מח.) 'אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב, תשעה אכלו דגן ואחד אכל ירק מצטרפין, אמר רבי זירא בעאי מיניה מרב יהודה שמנה מהו, שבעה מהו, אמר ליה לא שנא. ששה ודאי לא מיבעיא לי, אמר ליה רבי ירמיה שפיר עבדת דלא איבעיא לך, התם טעמא מאי משום דאיכא רובא. ואיהו סבר רובא דמינכר בעינן'.

ובהמשך הביאו ברייתא 'רבי שמעון בן גמליאל אומר, עלה והיסב עמהם, אפילו לא טבל עמהם אלא בציר, ולא אכל עמהם אלא גרוגרת אחת מצטרף', ומסיקה הגמרא 'אצטרופי מצטרף אבל להוציא את הרבים ידי חובתן עד שיאכל כזית דגן'. וכן אמרו 'איתמר נמי, אמר רב חנא בר יהודה משמיה דרבא, אפילו לא טבל עמהם אלא בציר ולא אכל עמהם גרוגרת אחת מצטרף, ולהוציא את הרבים ידי חובתם אינו מוציא עד שיאכל כזית דגן. אמר רב חנא בר יהודה משמיה דרבא, הלכתא אכל עלה ירק ושתה כוס של יין מצטרף, להוציא אינו מוציא עד שיאכל כזית דגן'.

קלט. ועי' תורת חיים (סופר, סי' קצט ס"ק טז).

קמ. בהלכות ברכות (פ"ה ה"ז) פסק צירוף 'קטן היודע למי מברכין', ואילו בהלכות תפילה (פ"ח ה"ד) פסק שאין עושין בפחות מעשרה גדולים. וכן דקדקו בדעתו הריב"ש (סי' תנא), הבית יוסף (שם) והרד"ע (נדפס בספר הליקוטים מהדורת הרב שבתי פרנקל שם). וכן דקדק הבית יוסף משיטת הרי"ף שלא הזכיר צירוף קטן לתפילה.

קמא. וסיים המאמר מרדכי ב'צריך עיון'. ויש לעיין בחילוק רבינו יונה, שהרי בגמרא השוו לגבי 'קטן המוטל בעריסה' את דין זימון עשרה לדין עשרה בתפילה, וכעין זה הקשה ר"ש ב"ר מרדכי (ספר הליקוטים שם) על הרמב"ם. ובבית יוסף (סוף סי' קצט ד"ה ולענין) שכתב שהביאור בחילוק בין זימון לשאר דבר שבקדושה, שכן 'דבר שבקדושה' לא מועיל קטן, משום שחמור יותר מ'זימון בעלמא', והוסיף שם שאף שבדעת רבי יהושע בן לוי מבואר להיפך ש'קטן המוטל בעריסה' סניף לעשרה ולא לשלשה, היינו משום שסובר בהכרח שדבר שבקדושה אין צריך דעת רק השראת השכינה [והיא אף על קטן], מה שאין כן 'זימון' צריך דעת, אבל להלכה שאין מצרפין 'קטן בעריסה' ממילא דבר שבקדושה הוא חמור מזימון. וצריך ביאור שהרי סוף סוף בזימון עשרה מצרפין קטן, כמו שכתב הבית יוסף בדעת הרמב"ם, וכן פסק להדיא בשו"ע.

קמב. שם דן לדעת רב נחמן לענין 'פורח ויודע', וסובר לשיטתו ש'פורח' היינו שכבר השלים שנת י"ג והתחילו לצמוח השתי שערות.

קמג. והוסיף הרמב"ן (שם) שאף שסוגית הירושלמי חולקת, אין סומכים עליה שכבר פסקו בבבלי כרב נחמן.

קמד. ויש נוהגים לצרף קטן שהגיע לעונת הפעוטות ויודע למי מברכין [עיין בכף החיים (ס"ק כט) על פי הברכי יוסף מגיל תשע, ובאור לציון (שו"ת ח"ב פי"ג אות יא) מגיל שש אם יודע למי מברכין]. וראה שלטי הגבורים (על הרי"ף אות א) בשם 'האחרונים' שהסכימו שבשעת הדחק המיקל [כהרי"ף וסיעתו] לא הפסיד.

קמה. וכעין זה גם ברא"ש (סוף סי' כ) [לאחר שהביא את המעשה ברבי יוסי שבירושלמי, סיים 'הלכך המחוור שבכולן' כו']. וכן הביאו המרדכי (רמז קעב) והטור (סי' קצט).

קמו. כך הביאו הבית יוסף (סי' קצט, סי' נה) והפרישה (סי' קצט אות כא) בשם המהרי"ק (שורש מט), וכן הפוסקים להלן בסמוך.

קמז. אלא שכתבו שאם הגיע לגיל י"ג שנים 'אין מדקדקין בשערות' שכן יש 'חזקה דרבא' שיש לו שערות. ועל פי זה נוהגים האשכנזים שלא לצרף כלל קטן. והנה סמך הרמ"א על 'חזקה דרבא' שאם הגיע לי"ג שנה חזקה שהביא גם שתי שערות. ועל פי זה פסקו המשנה ברורה (סי' קצט ס"ק כז) והקצות השולחן (סי' מה סק"ט) שנוהגים שבחור בר מצוה מברך. אכן בשם הסטייפלער הביאו (ארחות רבינו ח"א עמ' פו, שונה הלכות סי' קצט סעי' ו) להחמיר, על פי שיטת החזון איש (סי' לא סק"א) שרוב השיטות סוברות ש'זימון דאורייתא' ואין לסמוך בזה על 'חזקה דרבא'.

קמח. ומכל מקום דחה הבית יוסף, שעדיין אין בכדי מעשה רב לדחות 'תלמוד ערוך בידינו'.

קמט. והוסיף הב"ח (שם) להקשות שתינח בזימון שבזה יש 'מעשה רב' בירושלמי, אבל לענין 'תפילה' שלא מצאנו 'מעשה רב' מנא לן. ותירץ הב"ח (שם) כיון שצירוף עשרה הן בזימון והן בתפילה מאותו הטעם 'בי עשרה שכינתא שריא' מדין 'ונקדשתי', לכן אין לחלק בין תפילה לזימון.

קנ. עיין שם שכיון שכתב בהגהות מיימוניות (הל' ברכות פ"ה אות ו) שמנהג העולם כהירושלמי, ממילא כבר הרי הוא בכלל 'כל שהלכה רופפת' כו' [שיש לילך אחר המנהג].

קנא. הגר"א ציין למקור שיטה זו לתירוץ השני שבתוספות (סוף ד"ה קטן) שנחלקו רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי [אך לכאורה אפשר לפרש בכוונת התוספות שהברייתא שם מדברת הן בשלשה והן בעשרה ולכן הכריח שנחלקו, ודלא כהגר"א שכל הצירוף רק בעשרה]. אכן שיטה זו נתבארה להדיא בדברי הראב"ד (שו"ת תמים דעים סי' א) שהובאה לעיל [ועי' דמשק אליעזר (על הגר"א שם)].

קנב. אמנם ראה שיטת הבית יוסף (סוף סי' קצט שם, ועיין סי' נה) שהסיק בכוונת הראשונים שלעולם לא מספיק 'פורח' [כלומר תחילת שערות] אלא צריכים 'שערות ארוכים' כפי שיעורן, ומדובר קודם י"ג שנה [ודקדק כן מלשון הרא"ש ותוס' שם 'אין עושין קטן סניף עד שיביא' כו' משמע שכשיביא אף שהוא עדיין 'קטן' משמנים עליו, וכן נסתייע שם מרבינו יונה שהבין גם בירושלמי שמדובר קודם הזמן], ומועיל רק בצירוף 'יודע למי מברכין' כדברי רב נחמן [ונמצא שצריכים שתי שערות גמורות וגם יודע למי מברכין], וכך יתרץ רב נחמן את הברייתא 'אין מדקדקים בקטן', שבעלמא שתי שערות בקטנות הוה 'שומא', וגבי זימון מצטרף כגדול אם יודע. ופירש דלרבי יוחנן אף שערות שאינם גמורות, ואילו רב נחמן מפרש שתי שערות גמורות.

קנג. עיין 'שנויי נוסחאות' (מהדורת הרב שבתי פרנקל שם) על פי ספר הבתים, ספר השולחן, ובטור [וכן כתה"י ובדפו"ס וס' המוגה]. אבל בשאר דפוסים ליתא.

קנד. מה שסובר הכסף משנה כאן שדין 'חינוך' מוטל על האב ולא על הקטן, כך מבואר גם ברש"י (מח. ד"ה עד), וברמב"ן (מלחמות ה' ברכות כ:). וראה מאמר מרדכי (סי' קצט ריש סק"ב).

קנה. וכן פסקו בטושו"ע (סי' ריג ס"א), וראה טעם הדבר בהשגות הראב"ד (ברכות פ"א הי"ט). ועיין עוד בשאילתות דרב אחאי גאון (שאילתא נא), ריטב"א (הלכות ברכות פ"ה סי' ז), והעמק שאלה (שאילתא קמו סק"ו).

שיטת הסוברים שירק אינו מצטרף לשלשה

נתבאר שמצרפין מיעוט אוכלי ירק לרוב אוכלי דגן לזימון עשרה, ודנו הראשונים בנוגע לצירוף לשלשה[קנו]. הרי"ף (לה: מדפיו)[קנז] והרמב"ם (ברכות פ"ה ה"ח) וסיעתם[קנח] חילקו, שכל מה שמועיל לצרף מיעוט אוכלי ירק היינו לענין זימון 'עשרה', אבל לצרף ל'שלשה' אינו מצטרף עד שיאכלו כולם כזית דגן[קנט]. ויש שהשוו[קס] דין זה ב'עלה ירק' לדין 'קטן המוטל בעריסה' (מז:) אליבא דרבי יהושע בן לוי, שמצטרף לעשרה אף שאינו מצטרף לשלשה.

שיטת הסוברים שמצטרף ירק אף לשלשה

אמנם שיטת הרא"ש (סי' כא) ורבינו יונה (שם ד"ה ואפילו) ושאר ראשונים[קסא], שדין צירוף שלשה שוה לדין עשרה, ומצטרף אוכל ירק לב' אוכלי דגן[קסב]. והוסיפו בראשונים[קסג] להוכיח שאין להחמיר בשלשה, מ'יצא אחד לשוק' (מה:) שנחלקו בזה מר זוטרא ורב אשי[קסד], ונפסק להלכה כמר זוטרא של'עשרה' לא מועיל ול'שלשה' מועיל, הרי שיותר חמור עשרה, ואם כן כל שכן בשלשה שמועיל צירוף 'אוכל ירק'. ותירצו רבינו יונה והרא"ש[קסה], שדווקא לענין לישב יחדיו הצריכו שישב עמהן[קסו] כדי שתהיה השכינה שורה ויוכלו להזכיר השם, אבל בסוגיין שאין 'אוכלי ירק' חסרון מצד השראת השכינה, אלא מצד האכילה בזה מחמירים בשלשה יותר מעשרה.

טעם החילוק בין שלשה לעשרה

בלשון הראשונים (שם) מדוקדק, שהטעם לחלק בין שלשה לעשרה משום חומרא וקולא[קסז], שיותר קל לצרף ל'עשרה' מל'שלשה'[קסח]. אמנם במעדני יום טוב (על הרא"ש שם אות ט) ביאר שסברת הרי"ף שבשלשה אין כאן 'רוב הניכר'[קסט], שכן אוכל ירק אחד מול שנים אינו 'ניכר' כרוב שבעה מול שלשה[קע], ובזה פליגי אם הוי 'רוב הניכר'. ולפי זה לא שייך 'קולא וחומרא' ואינו דומה לדין 'יצא לשוק'. אמנם ברבינו יונה (שם) כתב להדיא שנחשב 'רוב ניכר' כיון שיש כאן שני שליש, ואינו דומה לששה אוכלי דגן מול ארבעה אוכלי ירק שאין הששה 'שני חלקים' מתוך העשרה[קעא].

בעשרה אינו הצטרפות לזימון אלא ל'אלהינו'

סברא נוספת הוזכרה ברשב"א (מח. ד"ה ומ"מ אכתי) שהאוכל ירק וכדומה אינו חייב בברכת המזון וחסר אצלו 'צירוף לזימון' שאינו בר זימון, אכן לענין עשרה שאני 'לצירוף הזכרת השם לזימון עשרה לא בעינן מחויב ממש בברכת המזון, אלא כל שהוא גדול וחייב בברכה כלל מצטרף'. והוכיח כן מ'קטן מוטל בעריסה' ו'ארון' שהובא לעיל (מז:) שיש לצרפן לעשרה אף שאינם בני זימון[קעב].

ההוכחה מהירושלמי

התוס' (ד"ה תשעה) הוכיחו מהברייתא בירושלמי (פ"ז נג:-נד.) ששם שנו הברייתא שהובאה בבבלי 'עלה והיסב עמהם' בתוספת הסבר 'שנים שאכלו פת ואחד ירק מזמנים', הרי שהצירוף מועיל אף ל'שלשה'. אמנם השר מקוצי (בתוספות שם) והרשב"א (ד"ה ולענין) הוכיחו לאידך גיסא, שבירושלמי אמרו שהברייתא היא דווקא שיטת רבי שמעון בן גמליאל ואילו חכמים חולקים, וממילא אכן בזה גופא נחלקו, ואין הלכה כיחיד[קעג].

הוכחה שאין חילוק בין שלשה לעשרה

הכרח הרא"ש ורבינו יונה (שם) שגם בשלשה מצטרפין אוכלי ירק, הוא ממה שחילקו בגמרא (מח.) שאף שמצטרף אוכל ירק מכל מקום 'להוציא

קנו. כתב רבינו מנוח (הל' ברכות פ"ה סוף ה"ח) שאין הנידון להלן אלא למאי דקיימא לן (מה:) ששנים אין מזמנים, אבל למאן דאמר שאם רצו שנים מזמנים (מה.) פשיטא שאפילו לא אכל השלישי אלא ירק וציר מצטרף עמם, שהרי גם בלעדיו מזמנים. ונראה כוונתו שממילא גם חלה חובת זימון.

קנז. במרדכי (רמז קעג) לאחר שהביא השיטה המחלקת בין שלשה לעשרה, כתב 'ונראה דדעת האלפסי כן, מדלא הזכיר כלל מצירוף שנים דגן ואחד ירק'. והמלא הרועים (עוז והדר שם אות א) העיר שלפנינו ברי"ף מפורש כן להדיא. ותירץ הב"ח (סי' קצז ס"ג ד"ה כתב הרב אלפסי) שהיתה לו גירסא אחרת ברי"ף. אכן הקשה החיד"א (שו"ת יוסף אומץ ריש סי' עא ד"ה וראיתי) שכיון שחברי המרדכי 'הרא"ש והגהות מיימוניות' וכן רבו המהר"ם מרוטנבורג (הו"ד בשו"ת תשב"ץ קטן סי' שז, והגהות מיימוניות שם), גרסו להדיא ברי"ף כן, לא מסתבר שהמרדכי יגרוס אחרת. וביאר השל"ה (עמק ברכה על המרדכי שם, דפוס אמשטרדם עמ' קס) שקודם אמר המרדכי שאף דעת האלפסי כשיטת הסוברים לחלק בין שלשה לעשרה, אלא שהוכחתו לכך ממה שלא הזכירה הגמרא מצירוף לג' אלא צירוף לי', וזהו טעם הרי"ף שפסק לחלק כך [והוסיף שם שלעיל הביא הוכחת התוס' מהירושלמי, וכאן בא לבאר שהרי"ף שלא כתב להוכיח כן מהירושלמי שמע מינה שמשם אין ראיה, אלא ראיה זו]. והחיד"א (שם ד"ה ואחזה) הסכים עמו [הגם שדחוק], והוסיף על פי זה פרפרת נאה בסיום לשון המרדכי שלאחר שהביא דברי הרי"ף, הביא שלראבי"ה לא נראה כן משום הסוגיא בדף מה: שמסיק שעשרה חמור משלשה. ולהבנת השל"ה הנ"ל, יש לפרש כוונתו בזה לדחות ראיית הרי"ף ממה שלא הוזכר בגמרא אופן דצירוף לג', שכן הוא מובן מאיליו בתורת 'קל וחומר' מעשרה, שכבר נתבאר שעשרה חמור טפי 'ובאים הדברים בדקדוק'.

קנח. השר מקוצי (בתוס' ד"ה תשעה), רשב"א (ד"ה ולענין), ריטב"א (ד"ה ולא, הל' ברכות פ"ז ה"ג), מאירי (ריש ד"ה תשעה), יראים (סי' רנג), סמ"ג (עשה כז 'מסקינן', הובא בהגהות מיימוניות שם אות ז), שבלי הלקט (סי' קנב בשם רה"ג, ר"ת ור' ישעיה), אשכול (אלבק הל' סעודה עמ' 81), השלמה (ברכות שם).

קנט. ועיין בלשון הרמב"ם (שם) שפתח 'אין מזמנין אלא על מי שאכל מכזית פת ומעלה', ושוב כתב שבעשרה מצרפין שלשה אוכלי ירק, וסיים שוב 'במה דברים אמורים בעשרה, אבל שלשה צריך שיאכל כל אחד מהן כזית פת'. ותמה הכסף משנה (שם סו"ד) למה הוצרך לכפול דבריו. ונדחק הכסף משנה, שבתחילה כתב הרמב"ם שאין מזמנים אלא על האוכל כזית, ולאחר מכן חזר לכתוב דין צירוף לעשרה, ומבאר שמה שאמר קודם לכן 'אין מזמנים אלא על מי שאכל כזית פת' אינו מדבר אלא בשלשה. ועיין עוד בברכת ראש (מח. ד"ה אמר ר"י), בן ידיד וקול בן לוי (על הרמב"ם שם) וחקרי לב (או"ח סי' מז).

קס. תוס' (שם) [וכן משמעות הפני יהושע (מח. בסוף תוס' ד"ה ולית)] ויראים (שם).

קסא. ר"י (בתוס' שם), תוס' ר' יהודה (שם), אור זרוע (שם), ראבי"ה (סי' קכט), ראב"ן (סי' קפד), המנהיג (הל' סעודה סי' יא), פסקי הרי"ד (שם), פסקי ריא"ז (הו' בשלטי הגבורים שם), רוקח (סי' שלד), סמ"ק [כך הביא הבית יוסף, ולפנינו הוא בהג"ה בסימן ק"ט עמ' פה אות לב, ועיין סוף לשון המרדכי שהסמ"ג כשיטה זו, והשל"ה ב'עמק ברכה' שם שלפנינו הסמ"ג כשיטת החולקים, אך כתב שצריך לומר 'סמ"ק'], וכן הביא הסמ"ג (שם הו' בהג' מיימוניות שם) בשם ר' מנחם וורדימס בשם ריצב"א.

קסב. כתבו הרא"ש והטור 'אבל איפכא לא' [שנים שאכלו ירק ואחד אכל דגן]. ותמה הפרישה (סי' קצז אות ז) מה צורך לומר זאת, והרי פשוט כן. ותירץ הפרישה (שם) שכיון שיש ראשונים שכתבו שאדרבא סברא להחמיר בעשרה יותר משלשה [כדלהלן] הוה אמינא שבעשרה צריך רוב, אבל בשלשה אפילו שני אוכלי ירק יצטרפו לאחד שאכל דגן.

קסג. סמ"ג (שם) ומרדכי (שם) [בשם ראבי"ה].

קסד. שיטת רב אשי שכל דין 'יוצא לשוק' דווקא לענין צירוף לעשרה, אבל לענין צירוף שלשה לא מצטרף עד שיהיו יחדיו. אבל למר זוטרא להיפך, הובאו דבריהם לעיל לגבי 'קטן בזימון', ועיין שם בארוכה.

קסה. וכן כתבו הארחות חיים (הל' ברכת המזון סי' לו), כלבו (הל' ברכת המזון סי' כה) וכסף משנה (הל' ברכות פ"ה סוף הי"ג). [ברא"ש (שם) כתב שהוא 'דוחק'].

קסו. לשון הרא"ש 'ובעינן הסיבה', ועיין מאמר מרדכי (שם סק"ח) שנתקשה בכוונתו, וכתב שהוא טעות סופר, וצריך לומר כמו ברבינו יונה 'בענין הישיבה' [והעמיס שגם במעדני יום טוב (שם) נפלה טעות].

קסז. כך משמע ממה שדנו רבינו יונה והרא"ש להשוות ל'יוצא לשוק' ששם חמור יותר עשרה משלשה, הרי שזהו נידון כללי מה יותר חמור. וכן מדוקדק מלשון התוספות (שם) 'מחמרינן טפי בצירוף שלשה מעשרה', ומלשון המרדכי 'יותר יש להחמיר בצירוף ג' מצירוף עשרה'.

קסח. הסברא בזה שלהחיל שם 'קביעות' לזימון נצרך יותר בסיס איתן, מאשר לגבי 'עשרה' שכבר יש כאן מצב של זימון ורק צריך תוספת הנצרכת לזימון מורחב. וראה מעין סברא זו שנתבארה לעיל ב'קטן בזימון' מפירוש המיוחס לרש"י (על המדרש בראשית רבה פצ"א).

קסט. שהרי להלכה קיימא לן כרבי זירא ששה אוכלי דגן אינם מצרפים ד' אוכלי ירק, אלא בשבעה אוכלי דגן מול ג' אוכלי ירק. והוסיף במעדני יום טוב (שם) לבאר על פי סברתו, שזהו גופא הכרח הרי"ף לחילוקו מסברא.

קע. פשטות כוונת המעדני יום טוב שבשביל 'רוב הניכר' נצרך שיהיה יותר מפי שנים ברוב ביחס למיעוט [כמו בשבעה מול שלשה], מה שאין כן בשנים מול אחד שאין יותר מפי שנים [ודלא כרבינו יונה שיובאו להלן]. ותמה החיד"א (שו"ת יוסף אומץ סי' עא ד"ה ואחזה אנכי) כיצד העלים עינו מרבינו יונה שכתב להיפך [והוא בא על דבריו]. אך י"ל שבזה גופא נחלקו רבינו יונה והרי"ף, והמעדני יום טוב בא ליישב שיטת הרי"ף. אכן החיד"א (שם) העמיס במעדני יום טוב ביאור אחר, ש'רוב מנכר' היינו אדם אחד יותר מרוב רגיל באותו הנידון, והנה בעשרה שרוב רגיל [הפחות ביותר] היינו 'ששה', נמצא שכשנוסיף אדם אחד בשביל 'מנכר' הוי שבעה, אמנם בשלשה, שנים נגד אחד זהו רוב רגיל, ואין כאן 'תוספת' על הרוב. וראה בבני יששכר ('מגיד תעלומה' על רבינו יונה שם, נדפס בילקוט מפרשים שעל הרי"ף מהדורת עוז והדר) 'בשבעה ושלשה נראה מספר הריבוי ביותר דכשיושבין למשל בצד אחד מהשולחן שבעה ובצד השני שלשה, הנה ניכר ונראה המקום הפנוי ביותר, מה שאין כן בשנים ואחד, והוא דבר מסתבר'.

קעא. ועיין לשון רבינו מנוח (שם ד"ה שבעה) 'רובא דמנכר לא הוי בפחות משנים יתר על החצי'. [ועיין בב"ח (סי' קצז סק"ב)].

קעב. עיין שם ברשב"א, שאף שלהלכה לא קיימא לן ב'קטן מוטל בעריסה' ו'ארון' שמצטרפין, מכל מקום שמענו יסוד זה שאין צריך להזכרת השם שכל העשרה יצטרפו לברכת המזון [ועיין עוד בהמשך המערכה בנוגע לדברי הרשב"א כאן]. ומהלך זה נראה שנקטו השולחן ערוך הרב (שם ס"ב) וזהו לשונו 'לא הקילו כו' אלא להצטרף לעשרה, שכבר יש מאוכלי הפת שיעור הראוי לזימון אלא שאינן רשאין להזכיר השם בפחות מעשרה, לכן די בצירוף ג' אוכלי ירק כו' שהם יכולים ג"כ לענות עמהם ברוך אלוהינו שאכלנו משלו, אבל בזימון ג' כל שאין ג' שאכלו פת שהם חייבים בזימון אין מזמנים בצירוף מי שלאש אכל פת כיון שאינו חייב בזימון'. וכך משמעות המשנה ברורה (שם ס"ק יז).

קעג. והוסיף הרשב"א, שאף שבבבלי הקשו מברייתא זו על רבי יוחנן ולא תירצו שחכמים חולקים [ומשמע שהברייתא מוסכמת, וזוהי הבנת ר"י שבתוס' שהוכיחו מהירושלמי שעל כל פנים מוכח שמדובר בשלשה, ואף שהירושלמי סובר שנחלקו, בזה סומכים על הבבלי שלא נחלקו, וכן טען היפה תואר (על בראשית רבה פר' צא)], ותירץ הרשב"א (שם), שהמקשן טעה שלא נחלקו חכמים על רבי שמעון בן גמליאל כמו שטעה שמדובר ב'להוציא', ומה שהתרצן לא דחה מצד שחלוקים חכמים, שרצה ליישב לפי כל התנאים, ואליבא דאמת שאף רבי שמעון גמליאל שנחלק לגבי צירוף לשלשה מכל מקום מודה שאינו מוציא אחרים ידי חובתן. ונמצא שלדעת הרשב"א למעשה פליגי תנאים בצירוף לשלשה.

אמנם הריטב"א (ד"ה ולא) ביאר שקים להו לגמרא שלא פליגי רבנן עליה. והחיד"א (שו"ת חיים שאל ריש סי' ע) הביא מהכנסת הגדולה שתירץ הסוברים לחלק בין עשרה לשלשה, שלעולם קושיית הבבלי רק על מה שאמר רבי חייא בר אבא ששמעון בן שטח שהוציא 'לגרמיה הוא דעביד', משמע שהוא שיטת יחיד, ובזה הקשו לו שאף רבי שמעון בן גמליאל סובר כמותו [ואמנם ההלכה כחכמים שמחלקים בין עשרה לשלוש]. והוסיף הכנסת הגדולה לבאר שגם רב חנא בשם רבא מדבר בשלשה וסובר כרבי שמעון בן גמליאל, אבל עדיין כל זה שיטת מיעוט ביחס לחכמים. והקשה עליו החיד"א, שאם רבא שהוא 'בתראי' סובר כרבי שמעון בן גמליאל לא יתכן לפסוק כחכמים, בפרט שי"ל להבבלי דלא פליגי כלל [ועיי"ש בחיד"א שהשיג על היפה תואר וכנסת הגדולה שלא ראו שהרשב"א גופו דן בקושייתם].

עוד הוסיף השר מקוצי (בתוס' שם) להוכיח מסתירת רבי יוחנן שמסוגיין משמע שמצטרף אף מי שלא אכל דגן, ובירושלמי אמרו משמו 'לעולם אין מזמנים עד שיאכל כזית' משמע שאף אינו מצטרף, ועל כרחך יש לחלק בין שלשה לעשרה. ועיין בלשון המרדכי שהביא בשם השר מקוצי 'ועוד הוכיח מירושלמי דאיכא חילוק בין שלשה לי' דיותר יש להחמיר בצירוף ג' מצירוף עשרה', ומבואר בשל"ה (עמק ברכה על המרדכי, דפוס אמשטרדם עמ' קס) שכוונתו בריש דבריו להוכחה הנ"ל שהובאה בתוס' ולא ירד לפרט ההוכחה [הלא היא הסתירה מרבי יוחנן דירושלמי לבבלי], וכעת מבאר 'דיותר יש להחמיר בצירוף ג' מצירוף עשרה' זהו בכלל הטעם לחלק בין

אחרים' צריך כזית דגן, ולא חילקו שגם לצירוף שלשה צריך כזית דגן. ותירץ המעדני יום טוב (על הרא"ש שם אות ט), שבכל הסוגיא מדובר בעשרה ולא בשלשה[קעד].

הטעם שנקט רב יהודה 'תשעה דגן ואחד ירק'

מאידך דקדקו הראש יוסף (מח. ד"ה אמר) והבני יששכר (מגיד תעלומה, נדפס בילקוט מפרשים שעל הרי"ף מהדורת עוז והדר עמ' צה) שלפי שיטת הרי"ף וסייעתו שמחלק בין שלשה לעשרה, יבואר היטב הטעם שנקט רב 'תשעה דגן ואחד ירק' ולא אפילו 'שבעה דגן ושלשה ירק' כפי שהסיקה הגמרא, ולדעת הרי"ף מובן שבא לומר ש'אחד' מצטרף רק ל'תשעה' ולא ל'שנים'.

הכרעת המהר"ם מרוטנבורג להלכה

המהר"ם מרונטבורג (הובא בהגהות מיימוניות ברכות פ"ה סוף סק"ז) לכתחילה נהג להוציא עצמו מספק, ולכן צירף לשנים רק אוכל כזית דגן, אמנם מאידך אם לא מצא מי שאכל כזית ולא רצה השלישי אלא לשתות וכדו', היה מזמן עליו וסומך על השיטות שאפשר לזמן, וכן פסק השו"ע (סי' קצז ס"ג)[קעה].

צירוף דגן שאינו פת לשלישי

הפוסקים דנו אם לשיטת הסוברים שאין מצטרף אוכל ירק וכדומה לזימון 'שלשה', האם באופן שאכל השלישי 'דגן' שאינו פת גם אינו מצטרף. ומלשון הרמב"ם מוכח שצריך 'פת'[קעו]. אמנם הרי"ף (שם) כתב 'כזית דגן' ואפשר שכולל גם סוגי דגן, כגון דייסא ומעשה קדירה. והביא הבית יוסף מהכלבו (סי' כה) שמצטרף אף דייסא ומעשה קדירה[קעז], והביא דעה זו אף בשו"ע[קעח]. והדרכי משה (סי' קצז אות ד) הוסיף לדקדק כן מדעת הרא"ש והטור שלהוציא חבירו מועיל אף כזית דגן שאינו פת[קעט], והוא הדין לענין צירוף לדעת הרי"ף[קפ].

פת הבאה בכסנין אם מצטרף לשלשה

ולענין 'פת הבא בכסנין', נקט החיד"א (חיים שאל סו"ס ע מד"ה ועתה נבא) שאף להרמב"ם מצטרף, כיון שביסודו הוא 'לחם', ורק לענין ברכת 'המוציא' ו'ברכת המזון' צריך שיהיה דרך בני אדם לקבוע עליו, וכאן מספיק שם 'לחם'[קפא].

ז. גדר צירוף אוכל ירק

דין ברכה אחרונה על הירק

הטור (סי' קצז) הביא ששאל אחיו ה"ר יחיאל את אביהם הרא"ש, אם המצטרף נפטר מברכה אחרונה בברכת המזון של אלו, והשיבו שלא נפטר, וכן מבואר בדעת הרשב"א (מח. ד"ה ומ"מ), וכן פסק בשו"ע (שם ס"ג). ובבית יוסף כתב הטעם לכך (שם ד"ה כתב)[קפב], שדומה ל'דברים הבאים לאחר הסעודה' (מא:) הטעונים ברכה לפניהם ולאחריהם[קפג], ואם כך הוא במי שאכל פת 'זה שלא אכל פת כלל כל שכן שלא תפטרנו ברכת המזון'[קפד].

הטעם שמצטרף לזימון אף שאינו יוצא בברכתן

הקשה הרשב"א (מח. ד"ה 'ומ"מ אכתי') כיצד שייך לצרף ולזמן על האוכל ירק, הרי אינו בן זימון שכן אינו יוצא בברכתן. ותירץ הרשב"א (שם) שאינו מצטרף אלא להזכיר השם, ולגבי צירוף להזכיר השם לא נצרך שיהיה מחויב ממש בברכת המזון 'אלא כל שהוא גדול וחייב בברכה כלל מצטרף', והרשב"א לשיטתו שסובר כהרי"ף שרק לעשרה מצטרף[קפה]. עוד תירץ הרשב"א (שם) שאולי לעולם אינו יוצא אלא לצירוף זימון ואחר כך יברך לעצמו, וכמו 'יוצא לשוק' שקוראין לו ומזמנין עליו 'והולך לו וחוזר ומברך לעצמו'.

דעת הריטב"א שהצירוף מצד שנפטרים כולם בברכת המזון

אמנם הריטב"א (חידושים ד"ה ולא, הלכות ברכות פ"ז ה"ד) ביאר [בשם הרא"ה[קפו]] שכל האמור בסוגיין שמצטרף 'עלה של ירק' לזימון, מדובר דווקא בדבר שנפטר בברכת שלוש בדיעבד, ומחדש הריטב"א שכל דבר שברכתו 'בורא נפשות' נפטר בברכת שלוש[קפז], ולכן כל הפירות שאינן משבעת המינין נפטרים, וכמו כן תמרים וגרוגרות[קפח] שהם 'זייני' ונפטרים, וכן יין ומיני מזונות, שבדיעבד נפטרים בברכת המזון, בכל אלו אמרו שמצטרפין

ג' לי'.

מהלך מחודש ביאר הגר"א (אמרי נועם, עי' ביאור הגר"א סק"ז) שלהירושלמי לחכמים אף לעשרה אין לצרף אוכל ירק.

קעד. והוסיף שם שממילא משמע שבשלשה שאין רוב הניכר אי אפשר להצטרף, והיינו לשיטתו הנ"ל שטעם החילוק משום שאין 'רוב הניכר'. ועיין שם עוד שהוצרך להדחק שמעשה של ינאי המלך ושמעון בן שטח היה ב'עשרה' ולא ב'שלשה', וכתב שקשה שהרי שמעון בן שטח אמר 'היכי אבריך ברוך שאכל ינאי וחבריו משלו' ולא אמר תיבת 'אלוהינו', משמע שמדובר בשלשה. ודחק המעדני יום טוב (שם) שלא רצה להזכיר השם בחינם.

קעה. ראה בבית יוסף שבתחילה הכריע 'ומאחר ששניהם [הרי"ף והרמב"ם] מסכימים לדעה אחת והרשב"א סבר כוותיהו והירושלמי מסייע להו, הכי נקטינן'. ואח"כ הביא דעת מהר"ם וסיים 'ודברים נכונים הם' וכך פסק הלכה למעשה בשו"ע. ותמהו הדרכי משה (אות ד) והב"ח (סוף סק"ג) כיצד מזכה שטרא לבי תרי, ואם מכריע כהרי"ף איך שייך לזמן על השותה בשלשה. ותירץ הב"ח (שם) שכל מה שהכריע מתחילה כהרי"ף וסיעתו היינו 'לכתחילה', אבל אם אירע שנתנו לו לשתות יזמנו עמו, שסוף סוף דברי ר"י עיקר. והנה להלכה מבואר בשו"ע שכל זה אם כבר שתה בדיעבד, אבל לכתחילה גם אם אין השלישי רוצה לאכול לא יתנו לו לשתות. אבל להלכה פסק המגן אברהם (סק"ט) כדעת הכנסת הגדולה שאם השלישי רוצה רק לשתות נוהגים ליתן לו לכתחילה. וראה מה שהאריך לדון בזה החיד"א (יוסף אומץ סי' עא מד"ה וחמות"י עד ד"ה והנה הרב, חיים שאל סי' ע מד"ה ועלה בידינו), וראה שולחן ערוך הרב (סוס"ב) ומשנה ברורה (ס"ק כב).

קעו. וכן דקדק הדרכי משה (שם) מלשון מהר"ם מרוטנבורג (שם) שחשש להרי"ף והצריך ליטול ידים. אמנם החיד"א (חיים שאל סי' ע) מגמגם בזה, שאפשר מהר"ם עשה כן לחשוש להרמב"ם, או שלא היה מצוי לו דגן שאינו פת [ודקדק כן מלשונו 'שלא היה נותן לשתות' ולא חידש יותר אף לאכול דגן שאינו פת].

קעז. ומכל מקום כתב החיד"א (יוסף אומץ סו"ס עא ד"ה מעתה) ש'תמרים' לא מצטרפים, שכן אינם נקראים 'דגן' לא בלשון חכמים ולא בלשון אדם [כמו בהנודר מן הדגן שאינו אסור אלא בה' מינים (יו"ד סי' ריז)].

קעח. בבאר הגולה (סק"ח) הערה מקור השו"ע מהרי"ף והרשב"א על פי הירושלמי, וכן הגר"א (אות ח) הביא המקור מהירושלמי (פ"ז ה"ב). וצריך לומר שכך דקדקו מפשטות הלשון שנקטו 'כזית דגן' ולא 'פת', וכעין דקדוק הדרכי משה מהרא"ש. וראה עוד להלן בהערות.

קעט. כן דקדק מלשון הגמרא 'עד שיאכל כזית דגן' דהיינו אף שאינו פת, ותמה החזון איש (סוף סי' ל סוף ס"ק יב) שבריש הסוגיא ב'שבעה אכלו דגן' היינו דווקא 'פת' שמחייבת בזימון. ותירץ החיד"א (חיים שאל שם ד"ה ואין) לגבי שבעה נקטו בסתם 'דגן' שכן פשוט שהכוונה לפת, אבל לגבי דין שאפשר להעמיד בדגן שאינו פת, אם איתא דבעי פת הוה ליה לכתוב להדיא.

קפ. החיד"א (שו"ת חיים שאל סי' ע מד"ה עוד, ואילך) ביאר הראיה מהרא"ש והטור [אף שהם דנים לענין 'להוציא אחרים ידי חובתן' שלא צריך דווקא דגן, ואילו בסוגיין מדובר מענין הצטרפות לשלשה], מצד דקדוק הלשון, שכיון שהרי"ף כתב בהדי הדדי שאינו מוציא אחרים ידי חובתן וגם שאינו מצטרף לשלשה, ובשניהם כתב אותו הלשון 'עד שיאכל כזית דגן', וכיון שאליבא דהרא"ש והטור לענין 'להוציא' היינו דגן שאינו פת, א"כ שניהם בדיבור אחד נאמרו וגם להצטרף מספיק דגן. עוד ביאר החיד"א (שם) שההוכחה מסברא, שהוא קל וחומר, אם להוציא מועיל כל שכן לצירוף. [אמנם ביוסף אומץ (שם ד"ה עוד זאת) גמגם החיד"א בסברא זו שדווקא הרא"ש לשיטתו שמעין שלוש דאורייתא, אבל לדידן (עיין סי' רט) שמעין שלוש דרבנן שפיר דמי, ולכך העדיף מהלך הקודם]. ועיין לחם משנה (על הרמב"ם שם).

וראה עוד בפרי חדש (סי' קצז שם) שהבין בפשטות שמקור דעה זו בשו"ע הוא הרא"ש [וכן משמעות הפרי מגדים (אשל אברהם סוף סק"ח)], ולכן ביאר שזוהי סברת המחבר עצמו [שכן אינו מוכרח מהרא"ש] והניח בצ"ע. והחקרי לב והחיד"א (ברכי יוסף סק"ג, חיים שאל שם ד"ה וראיתי, יוסף אומץ סי' עא ד"ה והנה הרב) תמהו למה לא ציין מקורו לדעת הכלבו שהביא הבית יוסף להדיא [וכן קשה על הבאר הגולה וביאור הגר"א הנ"ל בהערות]. ותירצו (חיים שאל שם, יוסף אומץ בשם החקרי לב) שהפרי חדש דקדק מלשון הכלבו שפתח בדרך 'אפשר' שמספיק דגן שאינו פת, וסיים להביא שיטת הרמב"ם שבעי' פת, משמע שגם הכלבו הסיק כהרמב"ם [שודאי יעזוב ספק עצמו מפני ודאות הרמב"ם], ולכן לא ניחא לומר שזהו מקור השו"ע. אך הסיק החיד"א שמכל מקום מלשון הארחות חיים מדוקדק שלא חזר בו מסברתו [שכן כתב 'ונראה לי', והכלבו דרכו להעתיק מהארחות חיים].

ותמה שם החיד"א על הבית יוסף שסתם שהרי"ף כהרמב"ם [ועיי"ש שכן כתב השדה יהושע], ואף שבדרך כלל שיטת הרמב"ם כשיטת הרי"ף, הרי כאן לשיטת הרא"ש וסייעתו הביאור גם ברי"ף שמספיק דגן שאינו פת ודלא כהרמב"ם. והסיק החיד"א (שם ד"ה שוב) שאין כוונת הבית יוסף שהרי"ף כהרמב"ם אלא לגבי עיקר המחלוקת אם מצטרף לשלשה ולא לגבי פרט זה אם בעי' פת.

קפא. ראה שם שהחיד"א נסתמך להדיא על הצד שמהתורה פת הבאה בכסנין הרי היא לחם גמור, וראה בזה אריכות ב'אוצר עיונים' בפרק 'כיצד מברכין' במערכה על 'פת הבאה בכסנין'. ולענין הלכה למעשה כתב החיד"א (שם) שעדיף כששנים אוכלים ורוצים לצרף מי שיאכל עבור זימון, שלא יאכלו אלא 'פת הבאה בכסנין' ולא לחם גמור [שאם יזקיקוהו ליטול ולאכול פת נכנס בספק ברכה לבטלה, שפחות מכביצה נחלקו אם יברך על נטילת לידים, ואילו לאכול כביצה ויותר קשה שיתרצה עבורם, ואפשר לא יאכל לגמרי כביצה] וצירף שם השיטות שמועיל אף בעלה ירק ועל כל פנים בדגן. ועיין עוד בפירוש הרשב"ץ (מח: ד"ה ואמרי) ובגינת ורדים (או"ח כלל א סי' י).

קפב. הביאוהו הב"ח (ד"ה כתב אחי), פרישה (אות ד), מגן אברהם (סק"ז), וביאור הגר"א (אות ו)].

קפג. וכלשונו 'דהמוציא וברכת המזון אין פוטרים אלא מה שאוכלים בתוך עיקר הסעודה, ואם התם שאכל פת בקבע, כשסילק ידו מן הפת ואכל פירות אין ברכת המזון פוטרתן' כו'.

קפד. וכן הוא בלבוש (ס"ג) 'מפני שאין אכילתו מעיקר הסעודה שלהן, אלא כדי לצרף עמהם כדי שיהיו הם נחשבים לזימון שלשה או עשרה, אבל לענין ברכת עצמו כל אדם צריך לברך לעולם הברכה המתוקנת לאותו דבר שאכל, ואין ברכת המזון פוטר מעין שלוש אלא אותו שאכל דברים הצריכין מעין ג' בתוך עיקר סעודתו. אבל לאחר שלא אכל עיקר הסעודה אין ברכת המזון אע"פ שהיא של ג' פוטרת מעין שלוש'. ותמוה כל השייכות לשם, שכאן הרי אינו בסעודה, ונראה שסוברים שיסוד צירוף האוכל ירק כיון שנחשב למשתתף ב'סעודת דגן' אשר מורכבת מכל האוכלים המשתתפים בסעודה, ולכן יש לזה מכנה משותף לאדם האוכל בסעודה פת וירק שנפטר הכל בברכת המזון, ומכל מקום לא גרע מ'לאחר הסעודה' שסוף סוף אותו אוכל ירק לא אכל פת.

קפה. אבל להסוברים שאף בשלשה מצטרף 'אוכל ירק' עדיין לא מתורץ [ואם כן עדיין יקשה על שיטת רשב"ג שסובר שגם לשלשה מצטרפין, כמו שכתב הרשב"א גופו (ד"ה ולענין), הובאו דבריו לעיל בהערות].

קפו. כן הביא הריטב"א בחידושיו, ולפנינו בחידושי הרא"ה ליתא [עיין להלן בנידון אם המצטרף צריך שיעור, מה שיש לדון בסתירת הרא"ה].

קפז. הריטב"א בזה לשיטתו (הלכות ברכות פ"ג ה"ג), אבל להלכה שאין נפטרים 'בורא נפשות' ב'ברכת המזון', אי אפשר כלל לפרש כהריטב"א, שהרי מצרפין עלה של ירק שברכתו 'בורא נפשות' [ראה מה שכתב החיד"א (יוסף אומץ סי' עא ד"ה ודע) להעיר על דברי הצידה לדרך (מ"א כלל ג פכ"ג) שיש שיטות לגבי 'צירוף לשלשה' שכוס יין מצטרף ולא ירק, ותמה שלא ראה בפוסקים סברא זו]. ומה שנקט הריטב"א בתוך דבריו שגם דייסא נפטר בברכת המזון גם בזה הוא לשיטתו (הלכות ברכות פ"ב הי"ז), ולהלכה נחלקו בזה הפוסקים (עי' שו"ע ואבן העוזר סי' רח סי"ז).

קפח. כך הוסיף הריטב"א בחידושיו, ובזה מיושבת קושיית החיד"א (יוסף אומץ סי' עא ד"ה ועוד ראיתי) שהקשה על 'הלכות הריטב"א' שבגמרא מבואר ש'גרוגרת' אחת מצרפת אף שהיא ממין

לעשרה[קפט], אבל דברים שאינם נפטרים בברכת המזון אפילו בדיעבד וטעונים ברכה לעצמן לאחריהן[קצ], אין מצטרפין להשלים לעשרה 'שהרי הן טעונין ברכה מצד אחד לעצמן', ו'כיון שאם בירך לעצמו ברכת ג' לא יצא אינו מצטרף עמהם, שהדעת נותנת שכיון שאינו יוצא בברכתן שאינו מצטרף עמהם לצאת ואין מזמנין עמו כלל'[קצא].

דברים הנפטרים בדיעבד בברכת המזון

ודנו הפוסקים לדידן שבירק וכדומה אינו נפטר בברכת המזון בדיעבד, מכל מקום באופן שהמצטרפים אכלו דבר הנפטר בדיעבד בברכת המזון, כגון בשותה יין או אוכל תמרים ודייסא [לפי השיטות שנפטרים בדיעבד בברכת המזון], כיצד ינהגו לכתחילה. המגן אברהם (סי' קצז סק"ז) פסק שלכתחילה לא יכוונו לצאת בברכת המזון של המזמן, אלא יברכו ברכה הראויה להם[קצב].

אמנם הביא המלבושי יו"ט (שם סק"ג) בשם דרשות מהר"ש (סי' תלא) שצירף שותה יין לזימון 'ואמר לו שיצא בברכה אחרונה שעל היין בברכת הזן ששמע'. וביאר האליה רבה (סק"ז) שאולי דווקא יין שזן, ובדיעבד נפטר בברכת המזון, וכאן אף לכתחילה[קצג]. וביאר השער הציון (ס"ק יג) שטעם האליה רבה שהקלו כאן משום זימון. אך מכל מקום הקשה עליו השער הציון (שם) שעדיין לא גרע ממי שצריך לברך לעצמו ברכת המזון שאין לו לכתחילה לפטור בזה תמרים וכדומה[קצד].

עד היכן צריך לשמוע אוכל ירק

יש לדון עד היכן יצטרך האוכל ירק להצטרף לשמוע את ברכת המזמן, ובפשטות תלוי במחלוקת רב נחמן ורב ששת (מו.) 'עד היכן ברכת הזימון', שלרב נחמן מספיק עד סוף 'נברך', ולרב ששת עד סוף 'הזן'. ועל פי זה פסקו השולחן ערוך הרב (סי' קצז ס"ה) והקיצור שולחן ערוך (סי' מה ס"י) שלפי פסק הרמ"א (סי' ר ס"ב) כרב ששת, 'ימתין אוכל הירק עד סוף הזן'.

הסיבה לאוכל ירק

בשולחן ערוך הרב (סי' קצז ס"ב) דקדק לשון הברייתא דרבי שמעון בן גמליאל 'עלה והיסב עמהם', שכל הנידון לצרף אוכל ירק היינו כשהיסב עמהם, משום שלא גרע מאוכל פת, שנפסק (סי' קצג ס"ב) שגם השלישי צריך לקבוע עם השנים בשביל שיהיה חובת זימון. אמנם החזון איש (סי' ל סוף סק"י) והשבילי דוד (סק"ב, נדפס בילקוט מפרשים מכון הדרת קודש) הקשו שהרי בפירות אין שייך ומועיל הסיבה (עי' ברכות מג. ריג ס"א). ומשום כך ייסד החזון איש (שם), שדווקא באכילת פת שהדרך להסב, אם לא היסב אינו 'קבע' ולכן צריך שגם השלישי שיקבע עמהם, אבל כשאוכל פירות שלא מועיל הסיבה הוא הדין שמצטרף בלא הסיבה שכן נגרר אחר השנים שקבעו [ואין אכילתו מכרחת קביעות][קצה].

מדוע 'קטן מוטל בעריסה' מצטרף ללא אכילה

הקשו האחרונים[קצו], מדוע לרבי יהושע בן לוי 'קטן המוטל בעריסה' מצטרף אף שאינו אוכל כלל, ואילו בסוגיין המצטרף צריך לאכול על כל פנים עלה של ירק, וכדומה. והראש יוסף (מח. ד"ה אמר רב יהודה, במוסגר) הוכיח מכאן שסתמה הסוגיא דלא כדעת רבי יהושע בן לוי, וכשיטות הראשונים שלמסקנא הסיקו שאין הלכה כרבי יהושע בן לוי, והקשה מכאן על שיטת רבינו תם שפסק כרבי יהושע בן לוי[קצז]. והחזון איש (או"ח סי' ל ס"ק יד) תירץ, שאף לרבי יהושע בן לוי נתחדש כאן שהאוכל ירק מצטרף לברך עמהם 'ברכת הזימון' ולכן אף שלוש אוכלי ירק מצטרפין, מה שאין כן קטנים רק אחד מצטרף כ'סניף'[קצח].

אם יש חיוב זימון בצירוף ירק

עוד חקרו באחרונים, אם צירוף אוכלי ירק הוי 'זימון רשות', או שבאופן שמצטרפים הוי חובה. ונפקא מינה אם רשאים ליחלק. ויש לדון מצד האוכלי דגן, וכן מצד האוכלי ירק. ובמקור חיים (לבעל החות יאיר, סי' קצז ס"ב) כתב שאסור למצטרף לברך ולצאת לעצמו. אמנם בברכת ראש (מה.) כתב שהוי רשות[קצט].

ז. אם אוכל ירק צריך שיעור

דעת הסוברים שצריך שיעור

המרדכי (ריש רמז קעג) כתב שהמצטרף האוכל ירק וכדומה צריך לאכול כשיעור, היינו שתיית כוס 'רביעית'[ר], וכן 'כזית ירק'. וכן נפסק בשו"ע (סי' קצז ס"ב)[רא]. ויש לברר מה הטעם הדבר.

הטעם שאין אכילה פחות מכזית

הפרי מגדים (אשל אברהם סק"ד, ראש יוסף מח. הו"ד במשנה ברורה סק"ח) ביאר הטעם שכיון ש'אין אכילה פחות מכזית', וכאן צריך להצטרף לאמירת 'שאכלנו', לכן פחות מכזית אינו בכלל 'שאכלנו'[רב].

המהלך שצריך שיעור בשביל חיוב ברכה אחרונה

מלשון הרשב"א (מח. ד"ה ומ"מ אכתי) דקדק המשנה ברורה (סק"ח) שסיבת הצורך בשיעור, בשביל שיהיה המצטרף חייב ברכה אחרונה ואף שאינה ברכת המזון, וממילא בלא שיעור אין חיוב ברכה[רג]. והקשה החזון איש (סי' ל ס"ק יב) שהרי רב שהוא כאן בעל המימרא שמצטרף 'אוכל עלה ירק', והוא גופו סובר שאין מברכים ברכה אחרונה על ירק (מד:)[רד], ואיך מצטרף כיון שאין עליו ברכה.

הדעות שאין צריך שיעור לצירוף

הבית יוסף הביא מהכלבו (סי' כה) שצידד שצירוף ירק אין צריך כזית[רה]. וכן דעת ביאור הגר"א (שם אות ב) שאין צריך שיעור, והוכיח מלשון הגמרא 'גרוגרת אחת' שהיא פחות מכזית, ויש שהשיגוהו שאדרבא גרוגרת יותר

שבעה [והחיד"א נדחק שמדובר באכל פחות מכזית גרוגרת ולא נתחייב בברכת 'מעין שלוש', ולפי זה הוצרך לבאר שלדעת הריטב"א המצטרף אינו צריך שיעור, ויש לעיין שהרי לכאורה יסוד הפטור שנפטר באותה ברכה אחרונה, וא"כ צריך שיהיה חייב בשיעור, וצריך לומר שרק כשחייב בברכה אחרת אינו מצטרף, ואין הפטור באותה הברכה סיבת הצירוף]. אך לפי מה שכתב הריטב"א בחידושיו כאן שגם 'גרוגרת' משביע וזן מיושב שפיר [וכן מה שתמה החיד"א על הריטב"א בהלכות שהשמיט 'תמרים' שמזינים, אכן פירש שיחתו בחידושיו].

קפט. וז"ל הריטב"א 'נהי דלא חשיבי לאזמוני בהו לחודייהו עד דאיכא שבעה דאכלו פת, אבל עולין הן עמהם לזמן עמהם ולהפטר בברכתם כל היכא דאיכא קביעות לבר מדידהו', 'ראוי ליפטר בברכת מזון וכיון שכן ראוי להשלים על שבעה לעשרה להזכיר השם'.

קצ. דהיינו מין שבעה שלא זן, כגון ענבים או רימון.

קצא. ומפשטות לשון הריטב"א משמע שאכן נפטרים המצטרפים לצאת ידי ברכת המזון, ובזה מיושבת קושיית הרשב"א הנ"ל כיצד מצטרפין לזימון אם אינם יוצאים ידי חובת ברכת המזון. ויש לעיין שכיון שדינם רק בדיעבד להפטר בברכת המזון, למה כאן יברך כך לכתחילה, וצריך לומר שבשביל קיום מצות זימון הוה כדיעבד ולכן יעשה כך לכתחילה. ועיין עוד בריטב"א בהלכות (שם ה"ה) שאף כשיש זימון בלעדיו [כגון ששה אוכלי דגן וארבעה אוכלי ירק] מצטרפים לזימון, ומשמע שגם אז יצאו כולם בברכת המזון, וצריך לומר שבשביל שהם יקיימו מצות זימון [ומכאן מוכח שגם האוכלי ירק מקיימים מצות זימון, על כל פנים לדעת הריטב"א שאכן יוצאים בברכה אחת]. ועיין עוד לקמן בנידון אם המצטרף צריך שיעור, מה שיתבאר דעת החיד"א בשיטת הריטב"א.

קצב. וכן נראה דעת הט"ז (סק"ב), עיין פרי מגדים (משבצות זהב שם).

קצג. ואף שמלשון המלבושי יום טוב יש לדחוק שכוונתו שהמצטרף בדיעבד יצא, מכל מקום באליה רבה משמע שהוא לכתחילה, וכן העירו (הגהות והערות מכון הדרת קדש אות י) שכך מפורש בדרשות מהר"ש לפנינו.

קצד. בפשטות כוונתו ל'לאחר הסעודה', ואמנם נחלקו בזה הפוסקים, עיין במגן אברהם (סי' קעז סק"ח) ולבושי שרד ופרי מגדים שם. אמנם יש לעיין ביסוד סברת האליה רבה, שאף הריטב"א שחידש שמה שנפטר בדיעבד נעשה לצורך זימון 'לכתחילה' היינו משום שהוא צורך זימון לדעתו, מה שאין כן לדידן שאף ירק מצטרף אף שאינו נפטר בברכת המזון, אם כן אין צורך לזימון שיפטר בברכת המזון ולמה נדונו כדיעבד [ובגוף הדמיון שערך השער הציון בין סוגיין ל'לאחר הסעודה', נראה שזהו כדברי הבית יוסף שהובאו לעיל בביאור תשובת הרא"ש לרבינו יחיאל, ועיין לעיל מה שנתבאר בזה].

קצה. ובשבילי דוד (שם) חידש שגם בפת לגבי השלישי אין צריך הסיבה, ורק בעינן שישבו יחדיו, וזה שייך גם בפירות. ועיין שם עוד מה שדן לגבי עשרה שאין צורך לישב עמהם כלל [והוכיח מ'קטן המוטל בעריסה' שמצטרף לשיטת רבינו תם, עיין לעיל 'קטן בזימון'].

קצו. יובאו להלן בסמוך.

קצז. קושייתו היא ממה שכאן סוברים כמה אמוראים [רב יהודה, רבי זירא ורבי ירמיה כולם שלא כרבי יהושע בן לוין] וכן נקט החזון איש (סי' ל ס"ק יד) בצד הראשון. ויש להעיר שכמו כן קשה על הראשונים החולקים על רבינו תם, שלא הוכיחו על פי הסוגיא כאן. וראה להלן מה שהבאנו על פי זה מה שהוכיח הרש"ש כשיטת הגר"א שאין צריך שיעור כזית.

קצח. ועדיין יקשה לשיטת בעל המאור [הובא לעיל 'קטן בזימון'] שגם פסק להלכה כרבי יהושע בן לוי, וכתב להדיא שמצטרפין אפילו כמה קטנים מוטלים בעריסה. והרש"ש (מז: ד"ה גמרא והשמש) נראה שהבין בפשטות ש'קטן המוטל בעריסה' מדובר ביונק מאמו, והרי הוא כצירוף עלה ירק, וצריך ביאור.

קצט. ראה קצות השולחן (כלל מה סקי"-יא) שאוכלי ירק ודאי אינם חייבים, ונסתפק לגבי אוכלי הדגן.

ר. בצידה לדרך (מאמר ראשון כלל שלישי פכ"ג) כתב ששתיית רוב רביעית מצטרף לזימון. והעיר האליה רבה (סק"ה, הו"ד בשערי תשובה סק"ד) שלא מצאנו לו חבר בפוסקים. ועיין בפוסקים [מגן גבורים (אלף המגן סק"ה), תורת חיים (סק"ג ד"ה ודע), עמודי אש (סי' ב ס"ק לה), וביאור הלכה (ד"ה שיש)] השיבו על פי השיטות להלן שאין צריך כזית.

רא. בביאור הגר"א (אות ב) כתב לבאר מקור דין זה, ממה שאמרו 'ט' שאכלו' משמע שכל החילוק בין אוכלי הדגן לירק הוא במין, אבל בשיעורים שוים. וראה להלן בהערות מהאבן האזל מקור אחר.

רב. וכמו שהוצרכו הראשונים לבאר ששתיה מצטרפת מצד 'שתיה בכלל אכילה' שהרי אומר 'שאכלנו'. וכטעם זה משמעות השולחן ערוך הרב (ס"ב). ואולי יש לפרש שאם חסר בשם 'אכילה' חסר במהות ההצטרפות ל'סעודה אחת'.

רג. שהרשב"א בתחילה סלקא דעתך שצריך להצטרף ל'ברכת המזון' כמבואר לעיל, ולכן אף בתירוצו שאכן אין צריכים שיהיו יוצאים בברכת המזון, על כל פנים צריך שיהיו חייבים באיזו ברכה.

רד. שם איתא 'אמר רב יצחק בר אבדימי משום רבינו כו' ולבסוף בורא נפשות רבות וכו' אבל ירקא לא, ורבי יצחק אמר אפילו ירקא' כו'. וסובר החזון איש (שם) ש'רבינו' היינו רב שכן רב יצחק בר אבדימי היה תלמידו [על פי דברי התוס' (ב"ב פז. ד"ה מי כאן)].

רה. אף שכתב כן לגבי 'עשרה', היינו משום שצידד שם בשלשה שאין מועיל צירוף ירק אלא פת. ומקורו בארחות חיים (ברכת המזון ריש סי' לו). ועיין להלן בזה.

מכזית[רו]. עוד הוכיח[רז] מלשון הגמרא ׳עלה של ירק׳ שודאי הוא פחות מכזית. וכדעה זו הוכיח הביאור הלכה (ד״ה כזית) מהרא״ה (ד״ה אמר)[רח].

השמש שאכל פחות מכזית אין מזמנים עליו

שנינו (מה.) ׳והשמש שאכל כזית כו׳ מזמנין עליו. והשמש שאכל פחות מכזית כו׳ אין מזמנין עליו׳. ובגמרא (מז:) ׳פשיטא, מהו דתימא שמש לא קבע קמ״ל׳, ושוב הקשו על הסיפא כשאכל פחות מכזית ׳פשיטא׳, ותירצו ׳איידי דתנא רישא תני נמי סיפא׳. ומשמע שהשמש מצטרף וצריך כזית דווקא, והוכיחו מכאן כשיטת המרדכי שצריך שיעור.

כמה אחרונים[רט] הוכיחו מ׳שמש׳ שעל כרחך לכולי עלמא לגבי ׳צירוף שלשה׳ ודאי צריך ׳שיעור׳, ורק לענין צירוף לעשרה דנו לומר שאין צריך שיעור. ובביאור הלכה (שם) הוסיף על פי זה, שממילא מוכח להשיטות שגם שלשה מצטרף ירק, שצריך שיעור אף לגבי צירוף לעשרה, שהרי לדעתם אין חילוק בין שלשה לעשרה, ובפרט שהשוו למסקנת מר זוטרא ב׳יוצא לשוק׳ שעשרה חמור משלשה[רי]. וכן ביאר התורת חיים (סק״ט, לוקט בילקוט מפרשים הדרת קדש) בביאור דברי המגן אברהם (סק״ח)[ריא]. אך עדיין הקשו הרש״ש (ריש מז:) והחזון איש (סי׳ ל ס״ק יא) למה הקשו בגמרא על הסיפא ׳פשיטא׳, הרי קא משמע לן שאף שלעשרה מצטרף לשלשה אינו מצטרף[ריב].

תירוצי האחרונים בחילוק בין שמש לשאר אדם

ותירץ הרש״ש (ריש מה: במוסגר) לחלק בין ׳שמש׳ לשאר אדם, שכיון שהשמש אינו קבוע לכן צריך דווקא כזית[ריג]. והחזון איש (שם) חילק בין אכילת פת שאין אכילה פחות מכזית קובעתן, שכן אין הדרך לאכול פת שלא בקביעות, ובזה מדובר במשנה לגבי ׳השמש׳, אבל באכילת פירות וירק שאין הדרך לאכול בקביעות נגרר גם בפחות מכזית[ריד].

טבל עמהם בציר

בגמרא הוזכר אחד האופנים שמצטרף ׳אפילו טבל עמהם בציר׳, וכתב המגן אברהם (סק״ה) ׳ומכל מקום בעינן שיעורא׳, ומבואר בפוסקים שהחידוש באופן זה שמצטרף הירק והציר לכזית[רטו]. והנה ברמב״ם כתב ׳אוכל ציר מצטרף׳, משמע בלא טיבול[רטז], ותמה באבן האזל (מלואים והשמטות לאהבה פו: מדפי הספר ד״ה קושית) שאין אכילת ציר ראויה לאכילה[ריז], ותירץ (שם ד״ה אכן) שלוקח מעט קודם טיבול ולא צריך שיעור[ריח].

צירוף שותה מים

הבית יוסף (שם, שו״ע ס״ב) פסק שכל סוג משקה מצטרף ולאו דווקא ״יין׳, מלבד השותה ׳מים׳ שלא זייני (עירובין כו:) אינו מצטרף לזימון. וחלק עליו המגן אברהם (סק״ו) שגם שותה מים מצטרף[ריט], שכן התוספות (שם) כתבו טעם צירוף שתיית היין ׳שתיה בכלל אכילה׳, והרי גם שתיית מים בכלל אכילה (יו״ד סי׳ רלח ס״ב)[רכ]. והחמד משה (סק״א, הו״ד במחצית השקל שם) כתב לתלות במחלוקת האמוראים ׳עד היכן ברכת הזימון׳, שלשיטת רב ששת ש׳עד הזן׳

רו. הגר״א ציין לריש פרק י׳ דשבת (צא.), ותמהו מהר״ץ חיות (ריש מח.) ואבן האזל (מילואים והשמטות ל׳אהבה׳ פו: מדפי הספר ד״ה ומדי) שאדרבא שם בסוגיא מוכח להיפך שגרוגרת הוי יותר מכזית [עיין תוס׳ עירובין (פ: ד״ה אגב)], וכן הוכיח הפרי חדש (או״ח סי׳ תפו), וכן הוכיחו מהגר״א גופו (שם סי׳ תפו אות א, שנות אליהו דמאי פ״ה מ״ה, משלי פכ״ב פ״ט). ומשום כך נדחקו באחרונים לשלוח יד בהגר״א להיפך ׳וגרוגרת הוא יותר מכזית׳ [ולפי״ז צריך ביאור כוונתו עיין מה שנדחק בזה הדמשק אליעזר (שם) והוצרך לשנות עוד בלשון הגר״א כאן]. אך החזון איש (סי׳ ל ס״ק יא) נראה שהסכים להנחת הגר״א כפשוטו. וראה מגן אברהם (סי׳ תפו סק״א), ובהגהות רש״ש לשו״ע (נדפס בילקוט מפרשים מהדורת מכון הדרת קדש) שרצה ליישב ש׳זית קטן׳ אכן קטן מגרוגרת, אבל ׳זית בינוני׳ גדול מגרוגרת [אבל עדיין לא תתיישב ראיית הגר״א מגמרא שבת].
ומן הראוי לציין למה שכתב תלמיד הגר״א ר׳ ישראל משקלוב (הקדמת ׳תקלין חדתין׳ על מס׳ שקלים ד״ה אמנם) ׳כאשר כן קרה בחיבורו הקדוש על או״ח סימן קצ״ז עשואוהו המבוהלים כסותר דברי עצמו, כי ממקום שבא שם מוכח דגרוגרת יותר מכזית, ולא היו רוצים להפך בזכותו לומר שטעות הדפוס הוא, וצריך לומר ׳והוא יותר מכזית׳, וטעות דמוכח הוא כו׳ ולשונו תיטיב דעת להבין קושייתו על המרדכי מדנקט בגמרא גם כן עלה של ירק, אלמא דגם בשיעורין לא קפיד שיהיו שוים׳ [כוונתו שכבר נפל מקור המרדכי שהשיעור שוה, והנה הגמרא נקטה כמה סוגי שעורים [ונראה שביאר כן אף בסיום דברי הגר״א מ׳עלה של ירק׳ שאין כוונתו להוכיח ש׳עלה׳ הוא פחות מכזית, אלא שאין כאן שיעור שוה בכולם, ושוב י״ל שמועיל פחות מכזית]. וראה עוד בעליות אליהו (בעלית קיר עמ׳ 79) ובנפש חיה (להג״ר מרגליות, סי׳ ר).
רז. והסכימו לראיה זו במהר״ץ חיות (ילקוט מפרשים ריש מח.) וחזון איש (סי׳ ל ס״ק יא).
רח. הרא״ה (מה. ד״ה אמר) לאחר שהביא דין צירוף לעשרה, סייג שלהוציא את הרבים בעינן כזית דגן, והוסיף ׳פירוש ומתני׳ היא בהדיא לקמן עד כמה מזמנין עד כזית, ומתני׳ להצטרף לשלשה׳. ודבריו תמוהים. והבין הביאור הלכה (שם) לפרש בדבריו שכוונתו להוכיח כשיטת הרי״ף המחלק בין עשרה לשלשה, ממה ששנינו ׳מזמנין עד כזית׳ הרי שלא מועיל פחות מכזית, ולכאורה תיפוק ליה שהוא עלה ירק, אלא שמע מינה שהמשנה מדברת בג׳ ואין צירוף של ירק. ומכאן הוכיח הביאור הלכה שצירוף ירק בעשרה פחות מכזית [שאם לאו, אין הוכחה מהמשנה להרי״ף שבכל אופן צריך כזית].
ולפי״ז העירו שעולה סתירה בדעת הרא״ה שהריטב״א הביא משמו שהמצטרף נפטר בברכת המזון, ואם לאו אינו מצטרף לזימון. וא״כ פחות משיעור שאינו חייב בברכה אחרונה איך יצטרף לזימון. אך לעיל בהערות הבאנו שיטת החיד״א בדעת הריטב״א שמועיל אף בפחות מכשיעור, ורק על ידי חיוב ברכה אחר מפקיע מתורת זימון, ולפי״ז ניחא.
עוד הביא הביאור הלכה (שם) משבולי לקט (סי׳ קנב) שהוכיח מהתוספתא (פ״ה ה״כ-כא) שצירוף עשרה מועיל אפילו פחות מכזית. אך דחה שאפשר שיש לחלק בין דגן שמספיק אפילו פחות מכזית, שחשוב יותר מירק שצריך כזית.
רט. ראש יוסף (מח.), שער הציון (ס״ק יד) ורש״ש (ריש מז:).
רי. ודברי הגר״א מתקיימים רק לשיטות שמחלקים שרק בעשרה מצטרף ירק. וכן יש לדקדק בלשון הכלבו (שם) שכתב בזה הלשון ׳לענין זימון שלשה הוא דבעינן כזית לדעת המצריכין לג׳ שיאכלו פת, אבל לזימון עשרה דסגי בירק כו׳ לא בעינן כזית לאותם שהם יתרים על השבעה׳. והנה מצד אחד מדוקדק בלשונו שבג׳ צריך כזית משום שסובר שצריך פת, אבל מאידך מדוקדק שכתב דבריו רק לדעת הסוברים לחלק בין ג׳ לי׳, ולכאורה היה צריך לחדש כן גם להסוברים שמצרפים אף לג׳ ירק, ולסתום שבכל מה שסגי בירק סגי בפחות מכזית. אמנם לפי דעת הביאור הלכה אתי שפיר שרק לשיטות המחלקים בצירוף בין שלשה לעשרה מתקיים הצד שאין צריך שיעור. ועיין שם בביאור הלכה שעל פי זה פסק להלכה דלא כביאור הגר״א לגמרי, שכיון שמוכח שלהסוברים שאף בשלשה מצטרף ירק צריך לומר שאין צריך שיעור, ממילא ׳למה לנו לומר׳ שלדעת הרי״ף וסיעתו שחלקו והחמירו בצירוף שרק לעשרה מועיל, מאידך יקלו שיספיק פחות מכזית, ולמה לעשות מחלוקת חדשה.
ריא. על מה שכתב בשו״ע השיטה שגם בשלשה מועיל צירוף ירק, כתב המגן אברהם (סק״ח) ׳ודווקא כזית׳, ותמה הפרי מגדים (אשל אברהם שם) ׳איני יודע מה בא ללמדינו׳, שהרי הוא קל וחומר אם לצירוף עשרה בעינן כזית, כל שכן להצטרף לשלישי. ותירץ התורת חיים (שם) שכוונת המגן אברהם שלשיטות אלו שמצטרף ירק אף לג׳ מוכח שצריך שיעור, וכל נידון הכלבו לשיטות שהצירוף רק בעשרה.
ריב. והוסיפו הרש״ש והחזון איש שאין לתרץ שסוף סוף הקשו ׳פשיטא׳ כיון שמוכח כן כבר מהרישא, שאם כן מה תירצה הגמרא ׳איידי דתני רישא תני נימא סיפא׳ [משמע שבלא הרישא לא היה צריך לשנות כלל הסיפא]. עוד דחה החזון איש (שם), שכן דרך המשנה לכתוב גם ברישא וגם בסיפא ומה הקושיא. אמנם ברש״ש (שם) ציין לכמה מקורות שמצינו כך.

ובגוף החילוק בין שלשה לעשרה, דחה עוד החזון איש (שם), שכיון שמקור הגר״א מדקדוק לשון הגמרא גרוגרת ועלה של ירק, ולשיטות שאף בג׳ מצטרף ירק מבארים כן במימרת רבא, וא״כ גם לדעתם מוכח להגר״א שאין צריך שיעור.
ריג. והוסיף הרש״ש (שם) לבאר על פי זה את רש״י במשנה (מה. ד״ה עד) שביאר ׳עד כמה מזמנין׳ שנפקא מינה להוציאם בברכת המזון, ותמוה שלא פירש כפשוטו, ולהנ״ל תירץ שרש״י סובר כדעת הרא״ש וסיעתו שהן בשלשה הן בעשרה מצטרף עלה של ירק ואפילו פחות מכזית, ולכן הוצרך להעמיד לענין להוציא.
ריד. ויסוד זה ביאר החזון איש על פי שיטתו (סוף סק״י) לענין הסיבה בשלישי שצריך רק באוכל פת ולא באוכל ירק, והבאנו דבריו לעיל.
רטו. הקשה הלבושי שרד שאם יש כזית מה החידוש שרק ׳טיבל בציר׳ הרי יש כזית בלא הטיבול. וביאר על פי הפרי מגדים (אשל אברהם שם) בשם הלבוש (ס״ב) שהירק והציר מצטרפין לכזית, וכן הוא בשולחן ערוך הרב (ס״ב) ומשנה ברורה (סק״י). ועל פי זה פסק האבן ישראל (זימון כהלכתו עמ׳ ט) שמצטרף פירות עם מימיהן בקינוח סעודה. [וראה פרי מגדים (אשל אברהם סוף סק״ו) שהוכיח מהלשון ׳לא טבל אלא בציר׳ שאכילה חצי זית ושתיה חצי רביעית אין מצטרפין].
רטז. ראה שער הציון (סק״ו) שציין לדברי הרמב״ם כחידוש [ונראה שהוא על פי מה שהעיר האבן האזל שהובא בסמוך]. ועיין בפעולת צדיק (שו״ת צאלח, ח״ג סי׳ סב) שהעמיס אף בלשון הגמרא והשו״ע שהמכוון לציר לחוד וכשיטת הרמב״ם, וביאר שזהו גופא החידוש ש׳ציר׳, והלשון ׳טיבל׳ לאו דווקא, והכוונה לאכל.
ריז. עיי״ש שנשאל על פי הגמרא (לו.) שעל אכילה הנפטרת ביום כפור אין מברכין, ועל אכילת ציר הרי פטור ביום כפור, ולא מבעיא לשיטות שמצריכים למצטרף שיעור, שודאי תלוי במה שמחויב המצטרף לברך ברכה אחרונה, וכיון שפטור מברכה ראשונה כל שכן על ברכה אחרונה ואינו מצטרף. אלא אפילו להסוברים שאין צריך שיעור ואף בלא חיוב ברכה אחרונה מצטרף לזימון, מכל מקום פשוט שעל אוכל שאינו ראוי לאכילה לא שייך צירוף, שהרי צריך להצטרף לאמירת ׳ברוך שאכלנו משלו׳ ואוכל שאינו ראוי אינו בכלל.
ריח. שמה ששנינו ביומא שאין דרך אכילה ושתיה בציר, היינו במקום שצריך ׳מלא לוגמיו׳, אבל מעט פחות משיעור במקום טיבול, אפשר שכן הדרך אף בלא דבר המטובל בו. והוכיח כן מ׳חומץ׳ שגם אמרו שהשותה חומץ פטור שאינו אלא לטיבול [׳וטבלת פתך בחומץ׳] ומכל מקום אמרו (שבת קיא.) שקודם טיבול אם לוקח מעט קודם אכילתו זהו טיבול [ועיי״ש שהוסיף שאין להקשות שאם דווקא מטבל קודם אכילה, איך יפסיק בזימון בינתיים, שאפשר שאין צריך תיכף ממש, ועוד תירץ שמדובר שהתשעה אמרו ׳הב ונבריך׳ קודם שאכל מיד, ולכן לא מצטרפת האכילה אלא הטיבול].
ועיין שם שביאר הכרח הרמב״ם לשנות מלשון הגמרא [׳טבל בציר׳], משום שאם אין צריך שיעור מה צורך ב׳ציר׳, תיפוק ליה מצד הירק שטבל. ועיי״ש שיש לדחוק באופן אחר ש׳אורחא דמילתא קתני׳ והציר אכן אינו מועיל כלל. עוד העיר אבן האזל (שם סוף ד״ה ומדי) שלדבריו מיושב מקור המרדכי שצריך שיעור, היינו שמפרש ׳טיבול׳ כפשוטו, והוקשה לו מה צורך בציר. באופן אחר תירץ האבן האזל (שם ד״ה אכן) את הרמב״ם, שלעולם מצריך שיעור [וכדקדוק הגר״א בגמרא ששוה ירק לפת בשיעורן], אלא שהרמב״ם לשיטתו שסובר ששתיה צריכה ׳כדי שתיית רביעית׳ ואכילה ׳כדי אכילת פרס׳, ולכן שינה הרמב״ם וכתב ׳אכל ציר׳ ולא שתה, שמדובר שהציר היה עבה [כגון שעירב בו קרבי דגים (עירובין כ״ח)], וכיון שמספיק כדי אכילת פרס ואוכל מעט מעט אין זה שלא כדרכו, ומה ששנינו ביומא היינו ׳שתה ציר׳ שאין דרך לשתות ציר חזק הרבה בבת אחת ולכן הוי שלא כדרכו [לפי כדי שתיית רביעית]. ופלפל על פי זה שלכן המחבר השמיט את דברי הרמב״ם, שכן לשיטתו אזיל (יום הכפורים סי׳ תריב) שהביא גם דעת הראב״ד שגם שתיה כדי אכילת פרס, וא״כ כמו שבשתיית ציר מוכח שאינו כדרכה כמו כן באכילה [ששניהם בשיעור כדי אכילת פרס], ולכן העדיף לנקוט לשון הגמרא ולא להכניס עצמו למחלוקת.
ריט. והסכימו לדינא השולחן ערוך הרב (ס״ב) והחיי אדם (ח״א כלל מח ס״א). אכן במשנה ברורה (ס״ק יב) נתחבט בזה, והביא פוסקים שהסכימו להלכה כהשו״ע [בגדי ישע, מגן גבורים (שלטי הגבורים סק״א), וראה בסמוך].
רכ. בשלחן ערוך (שם) מבואר ׳נשבע שלא יאכל ושתה חייב, דשתיה בכלל אכילה׳, ודקדק המגן אברהם שמשמע אף מים, וביאר המחצית השקל (שם) שכיון שתוס׳ בסוגיין כתבו שיין מצטרף מצד ׳שתיה בכלל אכילה׳ הוא הדין מים שבכלל אכילה. ועיין מגן גבורים (שלטי הגבורים סק״א). והוסיף המגן אברהם להוכיח ממה שהפוסקים סתמו בכל שתיה. וגם אין לדקדק מלשון ׳כוס של יין׳ שהרי בכל אופן מועיל שאר משקין, ועל כרחך שנקטו בגמרא ״יין׳ לחדש שאפילו

מים אינם מצטרפים כיון שאינם מזינים אינם בכלל 'ברכת הזן' וממילא אינם שייכים בזימון, מה שאין כן לרב נחמן שעד 'נברך' מצטרפים[רכא].

ח. קדם אחד ובירך

מקור הדין

אמרו בגמרא (נ.) 'אמר רבה תוספאה, הני ג' דרכי רפתא בהדי הדדי וקדים חד מינייהו ובריך לדעתיה אינון נפקין בזמון דידיה, איהו לא נפיק בזימון דידהו לפי שאין זימון למפרע'. וצריך ביאור טעם הדין. וכתבו הרא"ש (סי' כח, תוספות הרא"ש נ. ד"ה אינהו) והטור (ריש סי' קצד ס"א) שטעם הדין שאף שכבר בירך ברכת המזון מצטרף עמהם לזימון הוא מדין צירוף אוכלי ירק, שכן 'לא גרע מתוך הסעודה ואכל עלה של ירק שאומר עמהם'.

להסוברים שעלה של ירק אינו מצטרף לשלשה

והנה הרא"ש והטור לשיטתם שבשלשה מצטרף ירק, הוא הדין 'קדם ובירך' שמועיל בשלשה, אבל לשיטת הרי"ף והרמב"ם שהובאו לעיל שאין 'אוכל ירק' מצטרף לג', יש לעיין שהרי לגבי 'קדם ובירך' מצטרף לשלשה. וכתב המגן אברהם (שם סק"א) שלשיטות הללו צריך לומר, שכיון שאכל פת הרי הוא עדיף מאוכל ירק. וביאר הפרי מגדים (אשל אברהם שם) שגם לשיטות הללו נשאר המקור מ'עלה ירק', שכן עיקר הקל וחומר הוא לגבי אמירת 'ברוך שאכלנו משלו' אף למי שאינו מחויב בברכת המזון, ואם יכול לומר זאת בירק, כל ששכן באופן שהיה חייב בברכת המזון אף שנפטר כבר שבירך. אמנם לגבי 'קביעות' רק באכל כבר פת שייך קביעות ולכן מועיל בשלשה, מה שאין כן עלה ירק חסר בקביעות לשלשה ומועיל רק בעשרה[רכב].

אם כבר בירך ברכה אחרונה על הירק אינו מצטרף

כתב המגן אברהם (סי' קצז סק"ד)[רכג], שאם כבר בירך ברכה אחרונה על הירק שוב אינו מזמן עם אוכלי הדגן 'שכבר נסתלק מהם'. והוסיף שאינו דומה לדין 'קדם ובירך' שאחד מצטרף, שכן שם על כל פנים 'אכל לחם'. ותמה הפרי מגדים (אשל אברהם ריש סי' קצד) שאם מוכרחים לומר 'פת שאני', כיצד למד הרא"ש והטור 'שלא גרע מעלה ירק'. ותירץ הפרי מגדים (שם) שדווקא בירק שייך לומר שעל ידי הברכה 'נסתלק' כיון שמעיקרא לא נתחייב אלא בבורא נפשות וכבר בירך, אבל בפת שחייב גם בזימון 'נברך' ממילא אף שבירך לעצמו לא נסתלק [אף שכיון שאין לו זימון למפרע, מכל מקום כיון שנתחייב מתחילה לא נסתלק].

צירוף אוכל ירק וגם אחר שקדם ובירך

נסתפק האליה רבה (סי' קצד הו"ד בביאור הלכה סוף ד"ה אחד מהם) באופן ששנים אכלו פת, והשלישי אכל ירק, ואחד מאוכלי הפת כבר קדם ובירך, האם רשאי השלישי לזמן עמהם. וצידד האליה רבה, שכיון שאין כאן רק אחד שחייב מדינא בזימון אינו מזמן, וכן נקטו הפוסקים[רכד].

מערכה כו

ערבות במצוות

א. מקור ההלכה / **ב.** גדר הדין / **ג.** כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובה / **ד.** מצוות דרבנן / **ה.** בברכת הנהנין / **ו.** במצוות שאינן חובה / **ז.** נשים / **ח.** קטנים / **ט.** גרים / **י.** כהנים ולויים / **יא.** פחותים מבן עשרים / **יב.** סומין / **יג.** ממזר

פתיחה

'ערבות במצוות' פירושו שאדם ערב בעד חבירו שיקיים מצוות, כמו שחייב לקיים בעצמו, ולכן הדין הוא שיכול אדם להוציא חבירו ידי חובה במצוות, ואפילו כשכבר קיים בעצמו את המצוה וכבר אינו חייב בה בפועל. המקור לדין 'ערבות' הוא מה שאמרו חז"ל 'כל ישראל ערבים זה בזה'.

במקורו, נאמר הכלל ש'כל ישראל ערבים זה בזה' לענין עבירות, שמחויב כל אדם מישראל למנוע חבירו מלעבור איסור, ואם היה בידו למנוע ולא מנע נענש על העבירה שעשה חבירו, כמו מי שהוא ערב על חובו של חבירו נושא באחריות על חובו, כך כל יהודי נושא באחריות על העבירות של יהודי אחר. והראשונים כתבו שזהו גם המקור לערבות לענין מצוות, שיכול אדם להוציא חבירו ידי חובה במצוות, ונחשב האדם כמחויב בעצמו במצוות שמחויב בהם חבירו.

במאמר שלפנינו נתמקד בענין 'ערבות במצוות', החיוב לדאוג לחבירו שיקיים מצוות, באלו מצוות יכול להוציא את חבירו ידי חובה, ומי נכלל בכלל הערבות.

א. מקור ההלכה

המקור מן הכתוב 'וכשלו איש באחיו'

כתוב בתורה (ויקרא כו לז) 'וכשלו איש באחיו', ודרשו חז"ל (תורת כהנים בחוקתי פרק ז ה, סנהדרין כז: שבועות לט.) 'אינו אומר איש באחיו אלא איש בעון אחיו, מכאן שכל ישראל ערבים זה בזה'. ופירש רבינו הלל (על התורת כהנים שם), שכשם שערב על הלואה משלם ממון שלוה חבירו ולא הוא, מפני שערב לו, כך ישראל ערבים זה בזה, וכשעובר אחד מהם עבירה מתחייבים כולם, מפני שהיה להם למחות ולא מיחו.

המהרש"א ביאר (שבועות שם ד"ה בעון) שדייקו לדרוש כן משום שנאמר 'וכשלו' בלשון רבים, ולפי פשוטו שמדובר שם לקללה שכשירוצו לנוס מאויביהם יכשלו זה בזה מבהלת המנוסה, היה צריך להכתב בלשון יחיד 'וכשל', שהרי כל אחד ואחד מישראל נכשל בחבירו, אבל לפי הדרש שכל אלו שיכלו למחות בחוטא ולא מיחו נענשים, לכן כתבה התורה בלשון רבים 'וכשלו' שרבים מישראל נכשלים בעון אחד מהם.

ובגור אריה (ויקרא שם) ביאר שדרשו כן ממה שכתוב 'ודרשו איש באחיו' ולא כתוב 'וכשלו איש באיש', שלפי פשוטו של מקרא שמדובר לענין נפילה שהוא נופל באחר מתוך מהירותו לברוח, לא שייך לומר באחיו, אלא איש באיש או איש באחר, אבל לענין החטא שייך לומר 'איש באחיו', שרק משום זה נכשל אחד באחר, משום שכל ישראל אחים הם.

עוד כתב לפרש, שכיון שכבר אמר הכתוב קודם לכן 'ורדף אותם קול עלה נדף ונסו מנוסת חרב', כבר מיותר לומר 'וכשלו איש באחיו', שהרי כל הבורחים שבעולם האחד נכשל באחר, ולכן דרשו חז"ל שזה מדבר לענין העבירות שאחד נכשל בעון חבירו.

אין זו דרשה גמורה אלא אסמכתא

אמנם בפירוש המזרחי (ויקרא שם) כתב שהמשך הפסוק לא מתאים לפירוש ש'וכשלו איש באחיו' היינו בעון אחיו, שלשון הפסוק הוא 'וכשלו איש באחיו כמפני חרב ורדף אין, ולא תהיה לכם תקומה לפני איביכם', ויהיה פירוש תחילת הפסוק, וכשלו איש בעון אחיו כמפני חרב, כמו שנכשל האיש מפני חרב הרודף אחריו, כך נכשל מפני עון חבירו, אבל המשך הפסוק 'ורדף אין ולא תהיה לכם תקומה לפני איביכם' אין לו הסבר לפי פירוש זה. ולכן כתב שמוכרחים לומר לפי זה שאין זו אלא אסמכתא בלבד על קבלתם שקיבלו שכל ישראל ערבים זה בזה, כמנהג חז"ל בהרבה מקומות, ואין זו דרשה גמורה שלמדו את הכלל מן הכתוב הזה.

אכן בבאר בשדה (ויקרא שם) כתב לפרש המשך הכתוב 'וכשלו איש באחיו כמפני חרב ורדף אין', שהוא דמיון לומר שיגיע לצדיקים עונש כמעשה הרשעים, ויהיה נראה בעיני הבריות כמו מי שהוא בורח מפני חרב ורודף אין,

---

הכי אינו מוציא אחרים ידי חובתן. [ועיין בית מאיר (שם) שדווקא בשותה מים לצמאו, שכן אם חנקתיה אומצא ודאי אינו מצטרף שכן פטור מברכה אחרונה ודומה לפחות משיעור].

רכא. ועל פי זה תמה על המחבר שפסק כאן שאין מים מצטרפים, לפי מה שפסק המחבר (סי' ר) כרב נחמן. ומאידך הרמ"א שפסק שם כרב ששת אתי שפיר שאין שותה מים מצטרף. והמחצית השקל (שם) נחלק עליו ש'ברכת הזן' הוי כברכת המצוות שהוא שבח שה' ברחמיו זן לכל העולם, ואף כשאינו אוכל ושותה שייך לברכה זו, וכל מה שצריכים כאן אכילה ושתיה בשביל שלא יהיה דובר שקרים באומר 'שאכלנו', וכיון ששתיה בכלל אכילה אין חסרון. והוכיח כן המחצית השקל מהתוס' והרא"ש. ועיין דברי צבי (נדפס בילקוט מפרשים שבמהדורת מכון הדרת קדש). ובראש יוסף (מח.) משמע שמצד 'שאכלנו' 'צריך שיהיה זיין', וראה חזון איש (סי' ל סוס"ק יג סוף ד"ה שו"ע) ביאור אחר לדברי הבית יוסף שחסר ב'חשיבות' האוכל המצטרף.

רכב. ומדוקדק היטב בלשון הרא"ש (שם) 'אף על פי שבירך כבר מצי למימר ברוך שאכלנו דלא גרע מבא בתוך הסעודה ואכל עלה של ירק שאומר עמהם ברוך שאכלנו'. וראה עוד מחצית השקל (שם). ועיין בחזון איש (סי' לא סק"ב) שהקשה לדעת הרשב"א שנצרך שהמצטרף יתחייב בשום ברכה, והרי ב'קדם ובירך' אין עליו שום ברכה שכבר נפטר.

רכג. ומקורו באגודה (ברכות פ"ז סי' קפז בהג"ה).

רכד. ברכי יוסף (שיורי ברכה סק"א), מאמר מרדכי (סק"ג) ומגן גבורים (אלף המגן סק"א).

כך צדיק זה נרדף ונענש מבלי חטא שיהיה רודף אחריו, אבל האמת שמה שהוא נכשל זה בעון אחיו[א].

במדרשי אמרו משל על זה, לבני אדם שהיו באים בספינה, נטל אחד מהם מקדח והתחיל קודח תחתיו, אמרו לו שוטה, אתה קודח תחתיך והמים נכנסים וכולם אבודים. ואף כאן הצדיקים נחשבים כעוברים בגלל הרשעים, ונענשים בגללם.

המקור מן הכתוב 'הוכח תוכיח את עמיתך'

בשערי תשובה (שער ג אות עב) כתב שהמקור לדין שכל ישראל ערבים זה בזה, ושאחד נענש עבור עון חבירו, הוא מן הכתוב (ויקרא יט יז) 'הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא', דהיינו שאמרה תורה שנוכיח את חברינו כדי שלא נשא חטא בחטאם אם נמנע מלהוכיח אותם, וזהו דין ערבות[ג]. ומבואר לפי דבריו שחיוב תוכחה וחיוב ערבות אחד הוא, וכל מקום שיש מצות תוכחה אם לא הוכיח נענש עליו, וזהו דין ערבות[ד].

ובקובץ שיעורים (ביצה אות סז) הקשה לשיטת השערי תשובה שדין ערבות נלמד מהוכח תוכיח את עמיתך, אם כן לשם מה צריך את הפסוק 'וכשלו איש באחיו' ללמוד שאחד נענש בעון חבירו, אם כבר למדנו זאת מהפסוק לגבי תוכחה[ה].

ב. גדר הדין

פתיחה

הדין הוא בכל הברכות והמצוות שקיומם באמירה, שאחד המקיים מצוה יכול להוציא את חבירו ידי חובה על ידי השמעתו לחבירו. ובגמרא בראש השנה (כט.) אמרו עוד, שכל הברכות כולן 'אף על פי שיצא מוציא', כלומר שלא רק במקום שהאומר את הברכה מקיים בעצמו את המצוה וגם משמיע לחבירו, שמוציא ידי חובה את חבירו, אלא אף במקום שהוא כבר יצא ידי חובת המצוה, יכול לשוב ולומר את הברכה או לקיים את המצוה ולהוציא ידי חובה את חבירו. וכתבו הראשונים[ו] שזהו מטעם ערבות שכל ישראל ערבים זה בזה, ולכן אפילו שכבר יצא ידי חובה יכול להוציא את חבירו.

האם בכל שומע כעונה צריכים לדין ערבות

ומשמע מהראשונים, שבמקום שהמוציא ידי חובה מקיים גם כן את המצוה באותה שעה, לא צריכים לדין ערבות, אלא מוציא ידי חובה מדין שומע כעונה בלבד, שהשומע יוצא ידי חובה במה ששמע מן המוציא, ומקורו בסוכה (לח:), ואף בלא דין ערבות, וכל מה שהוצרכנו לדין ערבות זה רק במקום שהמוציא ידי חובה אינו מקיים באותה שעה את המצוה, ולכן אם לא היה דין ערבות לא היה יכול לומר שום ברכה בשביל חבירו, שהיתה זו ברכה לבטלה, וגם בדברים שאין צריך ברכה, וכגון קריאת המגילה וכדומה, גם כן לא היה יכול להוציא ידי חובה כיון שלא היתה זו אמירה של מצוה, ודין שומע כעונה נאמר רק במי ששומע אמירה של מצוה[ז].

אמנם בפני יהושע (ברכות מב. ד"ה רבי יוחנן) מבואר שבכל שומע כעונה גם צריך לדין ערבות, ואפילו במקום שהמוציא ידי חובה את חבירו יוצא בעצמו בברכה זו, מה שמוציא את חבירו זה מדין ערבות. ולכן כתב שזה הטעם שבברכת הנהנין אין אחד מוציא את חבירו, שלא נאמר בזה ערבות שאין חייב לאכול ולא לברך, ולכן גם לא יכול להוציא את חבירו מדין שומע כעונה, רק במקום שהסבו יחד, יעויין שם.

וכן הביא החקרי לב (או"ח סי' מח ד"ה ושם ראיתי) בשם הזרע אברהם שכל דין שומע כעונה גם כן צריך לדין ערבות, שכתב להוכיח שנשים בכלל ערבות[ח], שאם לא כן איך אמרו בגמרא שאם נשים חייבות בברכת המזון דאורייתא מוציאות את מי שחייב מדאורייתא, ואם חייבות מדרבנן מוציאות מי שחייב מדרבנן, ואם אינן בכלל ערבות גם אם חייבות מדאורייתא איך יוציאו אחרים ידי חובה, והרי אינן בכלל ערבות.

והחקרי לב תמה עליו שכל מה שצריכים לדין ערבות כדי שיוציא אחד את חבירו זה דווקא כשאין חיובם שוה, כגון שאחד חיובו מן התורה ואחד מדרבנן, או שחיובם שוה אבל אחד כבר יצא ידי חובה, אבל אם שניהם חיובם שוה והמוציא גם כן חייב בדבר הרי הוא מוציא חבירו ידי חובה גם בלי דין ערבות מדין שומע כעונה בלבד.

ב' לשונות בראשונים בביאור דין ערבות

בביאור דין ערבות שאחד יכול לברך עבור חבירו אפילו שהוא כבר יצא ידי חובה ואינו מחויב בה עוד, מצינו ב' לשונות בראשונים:

א. הריטב"א בראש השנה (כט. ד"ה תני) כתב 'שאף על פי שהמצוות מוטלות על כל אחד, הרי כל ישראל ערבין זה לזה, וכולם כגוף אחד, וכערב הפורע חובו של חבירו'. **ב.** הר"ן (על הרי"ף, שם ד"ה תני) כתב בסגנון שונה 'שהרי כל ישראל ערבים זה לזה במצוות, וכיון שלא יצא חבירו כמי שלא יצא הוא דמי'.

ויש הבדל בין הלשונות, שלפי הריטב"א חיוב הערבות לא קשור למצוה שלו עצמו, אלא שהוא חיוב עליו להוציא את חבירו ידי חובה, כמו ערב הפורע חובו של חבירו, שהוא התחייב לשלם עבור חוב חבירו אף על פי שהוא עצמו לא היה חייב מעולם אותו ממון. אבל לפי הר"ן כל שלא יצא חבירו ידי חובת המצוה, הרי זה כמי שלא יצא הוא עצמו במצוותו, ונראה מזה שחלק ממצוותו זה לדאוג שגם חבירו יצא, ואם לא יצא חבירו דומה כאילו שהוא עצמו חסר לו בקיום המצוה. ולהלן יתבארו כמה נפקא מינות בין הלשונות.

וכתב החפץ חיים בספרו חומת הדת (חיזוק הדת מאמר שני) 'הנה ידוע שבעת שקבלנו התורה מאת ה', לא על עצמו בלבד קיבל, כי אם לקיים כל אחד כל מה שיהיה ביכולתו לחזק קיום התורה אצל שאר בני ישראל, גם כן התחייב כל אחד, ונעשים כולנו ערבים זה לזה, וכמו דכתיב (דברים כט כח) 'הנסתרות לה' אלקינו והנגלות לנו ולבנינו עד עולם לעשות את כל דברי התורה הזאת', וכמו שפירש רש"י שם דהיינו שנעשו ערבים זה לזה, ולכך הדין שכל אחד מישראל מוציא את חבירו בקיום המצוות אף שיצא הוא כבר, כגון קידוש ותקיעת שופר וכדומה, דאם יחסר לחבירו איזה מצוה כאילו חסר לו'.

האם דין ערבות צריך לדין שומע כעונה

יש לחקור בדין ערבות שאחד מוציא ידי חובה את חבירו במקום שהוא כבר יצא ידי חובה, אם הוא דין חדש שנאמר שיכול אדם לברך עבור חבירו אפילו שאין הוא מקיים בזה מצוה, ואף שבכל שומע כעונה צריך לשמוע שמיעה של מצוה כדי לצאת ידי חובה, כאן זה עצמו התחדש בערבות שאחד יכול לברך ולקיים מצוה בשביל חבירו. או שכל דין ערבות פועל על יסוד דין שומע כעונה, כלומר שהדין ערבות עושהו שוב בר חיובא במצוה זו[ט], שכיון שערב הוא לחבירו להוציאו ידי חובה, הוא נהפך להיות בר חיובא וחייב עכשיו בברכה ובמצוה זו בשביל להוציא את חבירו, ומאחר והוא בר חיובא, ממילא חבירו השומע ממנו את הברכה או המצוה שומע ברכה של בר חיובא, ויוצא בזה ידי חובה מדין שומע כעונה ככל שומע ברכה מפי חבירו המחויב בה שיוצא ידי חובה מדין שומע כעונה.

ולפי זה, כל מה שחידש דין ערבות זה שמכיון שחבירו צריך לברכתו הוא נהיה בר חיובא בברכה זו, אבל אחרי שהוא בר חיובא שוב חבירו יוצא כששומע ממנו מדין שומע כעונה. ולפי הצד הראשון אין אנו צריכים לדין שומע כעונה, אלא זה עצמו נתחדש בדין ערבות שהוא יכול לברך ברכה או לקיים מצוה עבור חבירו וחבירו יוצא בה ידי חובה, גם אם לא היה דין שומע כעונה[י].

א. וראה עוד בנחלת יעקב (ויקרא שם) שכתב לפרש באופן אחר.

ב. ראה בויקרא רבה (פ"ד), תנא דבי אליהו רבה (פי"א), מכילתא דרשב"י (שמות יט ו) ומדרש תנחומא (דברים כט ט). ובמדרשים שם נאמרו עוד מקורות לכלל זה.

ג. וכתב כן בעוד מקומות בספרו (שער א אות נ, שער ג אות קצו, ושם אות קצה הביא גם את דרשת חז"ל וכשלו איש באחיו).

ובעיקר פירושו בפסוק כן פירש גם בתרגום (שם) 'ולא תקביל על דיליה חובה', דהיינו שתוכיח את חברך ולא תקבל על עוונו חובה, ומשמע שאם לא הוכיחו הרי הוא מקבל עונש על עצם זה שחבירו חטא, מלבד העונש על ביטול מצות עשה של תוכחה. וכן פירשו הרמב"ן והאבן עזרא (שם). אמנם בגמרא (ערכין טז: תורת כהנים קדושים פרשה ב' פ"ד) אמרו 'מנין לרואה בחבירו דבר מגונה שחייב להוכיחו, שנאמר הוכח תוכיח, יכול אפילו פניו משתנים, תלמוד לומר ולא תשא עליו חטא'. הרי שפירשו שכוונת הפסוק היא שלא יביישנו בשעת תוכחה. וכן כתב הרמב"ם (דעות פ"ו ה"ח).

ד. וראה להלן בענין ערבות בנשים מה שהקשינו על זה לשיטתו.

ה. ולדעת הרא"ם שהלימוד מ'וכשלו איש באחיו' זה רק אסמכתא ולא דרשה גמורה, לא קשה, שבאמת למדו ענין זה מהפסוק לגבי תוכחה, ומה שתלו זאת בפסוק 'וכשלו איש באחיו' זו רק אסמכתא.

ו. שאילתות (שאילתא נד), תוספות (מח. ד"ה עד), רא"ש (שם פ"ג סי' יג), רש"י ריטב"א ר"ן ומאירי ראש השנה (כט.).

ז. כן מבואר ממה שהדין הוא (ר"ה כט.) שכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתן, הרי שאף שחבירו שומע ממנו לא יוצא ידי חובה, ולא נאמר בזה דין שומע כעונה. ועיין בגדר דין זה ובטעם הדבר בפרי מגדים (פתיחה כוללת ח"ג אות כח) ובחזון איש (או"ח סי' כט סק"א).

ח. ראה להלן באריכות בענין אם נשים בכלל ערבות.

ט. ופשוט שאין הכוונה שהוא נהפך להיות שוב בר חיובא כבתחילה, כמו שהיה לפני שיצא ידי חובה הוא בעצמו, שפשוט שאם אינו רוצה לברך לחבירו ולהוציאו ידי חובה אין הוא מבטל על ידי זה את עיקר המצוה, אלא שהכוונה שהוא נהיה שוב בר חיובא אבל רק לענין זה להוציא חבירו ידי חובה.

י. ואולי יהיה זה תלוי בלשונות הראשונים הנ"ל בגדר הדין של ערבות על פי מה שביאר הריטב"א שדין ערבות הוא 'כערב הפורע חובו של חבירו', נראה שאין כאן חיוב חדש על עצמו

ובחידושי רבי אריה לייב מאלין (סי׳ ה) נקט כהצד הראשון, וכתב ששני דינים חלוקים הם, הדין שמברך לאחרים אף על פי שכבר יצא ידי חובה שכתבו הראשונים שהוא מטעם ערבות, הביאור הוא שיכול לברך בשביל אחרים, וזהו הדין של ערבות. ודין שומע כעונה הוא להיפך, שהברכה הרי היא ברכת עצמו והשני יוצא ידי חובה בשומע כעונה או בעונה אמן, אבל במקום שמברך לאחרים לא שייך כלל שומע כעונה, שהברכה היא בשביל אחרים, והרי זה דין לכתחילה בברכות שיכול לברך ברכה בשביל אחרים, ואינה כלל ברכת עצמו שהוא כבר יצא ידי חובתו, ובזה אין צריך לבוא כלל לדין שומע כעונה, אף שצריך שישמע כל הברכה כיון שמברך בשבילו ובאופן אחר לא שייך לברך לאחרים. אבל שומע כעונה הוא במקום שהברכה היא לעצמו והשומע יוצא בזה מטעם שומע כעונה שהרי זה כמברך בעצמו[י].

האם ערבות במצוות הוא דין כללי על כל המצוות או דין פרטי על כל מצוה

עוד חקרו האחרונים בדין ערבות, אם הוא דין כללי על האדם שחייב להוציא חבירו ידי חובה במצוות, והיא מצוה שכוללת את כל המצוות. או שהוא דין פרטי בכל מצוה, שכל מצוה שחייב אדם לקיימה, חלק מקיום אותה מצוה זו להוציא את חבירו גם כן במצוה זו.

וכתבו לתלות בב׳ לשונות הראשונים הנ״ל בביאור דין ערבות, שלפי הריטב״א שהוא כערב הפורע חובו של חבירו, הרי זה חיוב על האדם באופן כללי לדאוג שחבירו יצא ידי חובה במצוות, אבל לפי הר״ן שכתב שכל שלא יצא חבירו דומה כאילו הוא בעצמו לא יצא, הרי זה חיוב פרטי בכל מצוה, שחלק מהמצוה שלו עצמו זה להוציא חבירו, ואם לא הוציא את חבירו ידי חובה חסר לו בקיום מצותו.

ביאור הגר״ח ביסוד דין ערבות

הגר״ח מבריסק[יב] ביאר ביסוד דין ערבות, שהנה מצינו ב׳ מיני ערבות: א. ערב סתם שאמר הלוהו ואני ערב, ב. ערב קבלן שאמר תן לו ואני אפרע (עיין ב״ב קעד.), ויש נפקא מינה גדולה ביניהם, שבערב סתם גובים מן הבעל חוב תחילה ואחר כך מן הערב, אבל בערב קבלן יכולים לגבות מן הערב תחילה, ואפילו אם יש נכסים ללוה (עיין שו״ע חו״מ סי׳ קכט). וביאור החילוק הוא, שבערב סתם אינו מקבל על עצמו את עצם החוב, אלא הוא מקבל להיות ערב על הפרעון, שאם לא יפרע הבעל חוב הוא ישלם, ולכן אם יש נכסים ללוה הדין הוא שגובים מן הלוה תחילה, אבל בערב קבלן הוא מקבל על עצמו את עצם החוב, כאילו הוא בעצמו לוה את המעות והמלוה כאילו הוא שלוחו של הערב, ולכן אפשר לגבות מן הערב תחילה גם בלי לתבוע את הלוה.

ויש להסתפק באיזה סוג ערבות נתחייבו ישראל, אם רק קיבלו על עצמם ערבות כערב סתם, דהיינו שקיבלו על עצמם שאם לא יתקיימו המצוות יקבלו את העונשים על זה, או שנתחייבו כמו ערב קבלן, דהיינו שנעשו ערבים על קיום המצוות עצמם, שהם ערבים שיתקיימו כל המצוות על ידי ישראל.

ואמר הגר״ח שנעשו ערבים על קיום המצוות עצמם כגדרי ערב קבלן. והביא ראיה מהדין המובא בגמרא (ר״ה כט.) ׳תני אהבה בריה דרבי זירא כל הברכות כולן אף על פי שיצא מוציא׳, ופירשו הראשונים הטעם שיכול אחד להוציא את חבירו במצוות הוא משום שכל ישראל ערבים זה לזה במצוות. ואם נפרש שהערבות אינה אלא לענין העונשים, עדיין יקשה איך יכול להוציא את חבירו ולברך עבורו אשר קדשנו במצותיו ׳וצונו׳, הרי הוא עצמו כבר קיים את המצוה ואינו מצווה עוד. ועל כרחך מתבאר מזה שהערבות היא על עצם קיום המצוות כערב קבלן ולא על העונש בלבד, וכיון שחבירו עדיין לא יצא אומרים שגם הערב מחויב במצוה של חבירו, ונחשב למחויב בדבר, ולכן מברך גם עבור חבירו.

ובזה אמר ליישב מה שהקשה המשנה למלך (מלוה ולוה פכ״ה ה״ג) על המבואר במדרש (שה״ש רבה פ״א סי׳ כד) בשעה שעמדו ישראל לקבל את התורה אמר להם הקב״ה הביאו לי ערבים טובים, אמרו הרי בנינו ערבים אותנו. וקשה מה מועיל ערבות הבנים, הרי הדין הוא שגובים מן הבעל חוב תחילה ואחר כך מן הערב, ואם כן למה יענשו הבנים על עון האבות הרי מן הדין יש לגבות מן הבעל חוב תחילה.

ולפי הנ״ל מיושב שלכן נפרעים מן הבנים תחילה, משום שכאן הם ערבים כערב קבלן שנתערבו על עצם קיום המצוות, דהיינו שהמצוות יתקיימו, ולכן לא נוהג כאן הדין לגבות מן הבעל חוב תחילה.

וזה נראה כדברי הר״ן שהובאו לעיל, שדין ערבות הוא חלק מן המצוה עצמה, וכל שלא יצא חבירו הרי זה כמי שלא יצא הוא עצמו במצוה, ולכן אפשר לגבות ממנו תחילה.

ג. כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובה

שנינו בראש השנה (כט.) ׳חרש שוטה וקטן אין מוציאין את הרבים ידי חובתן, זה הכלל כל שאינו מחויב בדבר, אינו מוציא את הרבים ידי חובתן׳. מבואר שכל הדין שאחד יכול להוציא את חבירו ידי חובה במצוות זה רק כשגם הוא עצמו מחויב בדבר, אבל אם הוא אינו מחויב בדבר, אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתן.

אם הוא דין דאורייתא או דרבנן

הרמב״ן במלחמות ה׳ (כ:) כתב שדין זה שכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתם, אינו חומרא מדרבנן, אלא דין דאורייתא שאין מוציאים מן הפטור על החיוב.

אמנם הטורי אבן (ר״ה כט. ד״ה כל הברכות) כתב בדעת רש״י (מת. ד״ה עד שיאכל) שסובר שמי שאכל כזית דגן שחייב בברכת המזון רק מדרבנן מוציא ידי חובה את מי שאכל כדי שביעה שחייב מדאורייתא, וקשה הרי לגבי הדאורייתא הוא אינו מחויב בדבר, ואיך יוציא ידי חובה את מי שחייב בברכת המזון דאורייתא. וכתב הטורי אבן שנראה מדברי רש״י שכל דין זה שכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובה הוא רק מדרבנן, אבל מדאורייתא אפילו אינו מחויב כלל יכול להוציא, ולכן סובר רש״י שכיון שכל דין זה הוא רק מדרבנן, מי שמחויב על כל פנים מדרבנן לא גזרו בו רבנן ויכול להוציא את המחויב מן התורה.

וכתב הטורי אבן להביא ראיה לדעת הרמב״ן שהוא דין דאורייתא ממה שאמרו (ר״ה שם) אנדרוגינוס מוציא את מינו ואין מוציא את שאינו מינו, ששמא הוא נקיבה ואינו מוציא זכר, אבל את מינו מוציא שכל האנדרוגינוס הם אותו מין, אבל טומטום אף את מינו אינו מוציא ששמא הוא זכר והשני נקיבה. ואם כל הדין שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים הוא רק מדרבנן, אם כן הרי זה ספק דרבנן ולקולא, ולמה לא יוציאו הטומטום והאנרוגינוס אחרים ידי חובה, אלא מוכח שהוא דין דאורייתא וספק דאורייתא לחומרא.

וכדעת הטורי אבן כתב גם בים של שלמה (ב״ק פ״ז סי׳ לז) שמדאורייתא קטן יכול להוציא ידי חובה בברכת המזון, ורק מדרבנן אמרו שאינו מוציא את הגדול. ומבואר שנקט שהדין שאינו מחויב אינו מוציא אחרים הוא רק מדרבנן. והמגן אברהם (סי׳ קצט סקי״ז) הקשה עליו ממה שנפסק (שם סי׳ קפו ס״א, ובמג״א שם) שנשים אין מוציאות ידי חובה אנשים בברכת המזון, והרי זה ספק בגמרא (כ:) אם נשים חייבות בברכת המזון דאורייתא או דרבנן ולא נפשט הספק בגמרא, וממה שפסקו לחומרא מוכח שהדין שכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובה הוא מן התורה, ולכן בספק תורה החמירו, שאם היה הדין מדרבנן, היו צריכים לפסוק לקולא ושנשים יוציאו אנשים ידי חובה[יג].

בגדר הדין שכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתם

בגדר הדין שכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתם, נחלקו האחרונים האם זה נאמר דווקא למי שאינו בכלל ערבות, וכל מה שיכול להוציא את חבירו ידי חובה זה רק מדין שומע כעונה, ובזה נאמר הדין שרק כשהוא בעצמו מחויב בדבר ויוצא ידי חובה גם כן באמירה זו אז יכול להוציא גם כן ידי חובה, אבל אם אינו מחויב בדבר אין יכול להוציא אחרים ידי חובה, והטעם הוא שכל דין שומע כעונה נאמר דוקא בשומע אמירה של מצוה, ואם אינו מחויב בדבר אין על אמירתו שם מצוה ואינה מועילה לחבירו השומע ממנו[יד]. אבל אלו שהם בכלל ערבות אף אם אינם חייבים במצוה זו יכולים להוציא ידי חובה אחרים, שדין ערבות מועיל להוציא אחרים ידי חובה אף כשהוא עצמו אינו מחויב במצוה זו.

[י] שהוא עצמו נהיה בר חיובא, אלא יש עליו חיוב להוציא את חבירו ידי חובה, וזהו מה שהתחדש בערבות שיכול הוא לברך בשביל חיוב חבירו. אבל לפי דברי הר״ן ׳שכל שלא יצא חבירו כאילו לא יצא הוא עצמו׳, משמע שזה חיוב שחל על עצמו לומר שוב את הברכה, ואם לא בירך וקיים את המצוה בשביל חבירו חסר לו בקיום המצוה שלו עצמו, ומשמע שזה חיוב על עצמו ורק שחבירו יוצא על ידי שומע כעונה. ואין זה מוכרח.

[יא] **וראה** להלן בענין כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובה, שנחלקו בחקירה זו האחרונים.

[יב] **הובא** בדרשת הגרב״ד ליבוביץ שהודפסה בספר חידושי ושיעורי הגרב״ד (ח״א) וכן בחידושי הגר״ח החדש על הש״ס (ברכות כ:).

[יג] **וראה** שם במגן אברהם שהוכיח כן מעוד מקומות שודאי דין זה הוא מדאורייתא ולא מדרבנן. ועיין בהגהות ברוך טעם על הטורי אבן (ר״ה כט:) שכתב לדחות את ראית הטורי אבן מטומטום ואנדרוגינוס, ולפי דבריו נדחית גם ראיית המגן אברהם מברכת המזון.

[יד] **ראה** בזה בחזון איש (או״ח סי׳ כט) ובפרי מגדים (פתיחה כוללת ח״ג אות כח) מה שביארו בדין זה.

ויש אומרים שדין זה שכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובה, נאמר אף לאלו שהם בכלל ערבות על כל המצוות, שכדי להוציא אחרים ידי חובה צריכים להיות חייבים באותה מצוה, וכל שאינו מחויב בדבר אין מוציא אחרים ידי חובה אפילו שהוא בכלל ערבות.

ויסוד המחלוקת נעוץ בפירוש דברי הרא״ש (פ״ג סי׳ יג) כמו שיתבאר.

הגמרא (כ:) מסתפקת האם נשים חייבות בברכת המזון דאורייתא, או רק מדרבנן, ואומרת הגמרא שנפקא מינה להוציא אחרים ידי חובה, שאם חייבות מדאורייתא מוציאה אחרים ידי חובה, מפני שדאורייתא מוציא דאורייתא, ואילו כל חיובן מדרבנן, אין חיוב דרבנן יכול להוציא את מי שמחויב מן התורה, שכלפי החיוב דאורייתא הוא אינו מחויב בדבר ואין יכול להוציא אחרים ידי חובה.

והקשה הרא״ש (שם) ממה שמבואר בגמרא להלן (מח.) שמי שאכל רק כזית פת וחייב בברכת המזון רק מדאורייתא, יכול להוציא ידי חובה את מי שאכל כדי שביעה שחייב בברכת המזון מן התורה, ואם כן למה לגבי נשים אמרו שאם חייבות מדרבנן אין מוציאות אחרים ידי חובתם. ותירץ, שבדין ברכת המזון מדובר באיש, שהדין הוא שאפילו לא אכל כלום יכול להוציא אחרים ידי חובתם, שכל ישראל ערבים זה לזה, ורק מדרבנן אמרו שבברכת המזון אינו יכול לברך לאחרים אם לא אכל על כל פנים כזית שלא יברך בלי שנהנה, ולכן כשאכל כזית יכול להוציא אחרים ידי חובה, אבל לגבי אשה שאינה בכלל ערבות צריך להיות חיובה שוה עם זה שהיא מוציאה ידי חובה, ואם חיובת מדרבנן אין מוציאה את מי שחייב מן התורה.

דעת הצל״ח שדין זה לא נאמר לענין ערבות

והצל״ח (ברכות כ: דגול מרבבה סי׳ רעא במג״א סק״ב) למד דברי הרא״ש כפשטם שנשים אינן בכלל ערבות כלל ולכן לא מוציאות אנשים ידי חובה, אבל אם היו בכלל ערבות היתה אשה יכולה להוציא איש ידי חובה גם על הצד שנשים בברכת המזון דאורייתא, ומדין ערבות, שהערבות עושה אותה מחויבת בדבר, ורק משום שאינה בכלל ערבות אין מוציאה אחרים ידי חובה.

ולפי זה מה ששנינו במשנה שכל שאינו מחויב בדבר אין מוציא אחרים ידי חובה, מדובר במי שאינו בכלל ערבות, ולכן לא נעשה מחויב בדבר, שאם היה בכלל ערבות, אפילו שאינו מחויב במצוה זו באופן פרטי הערבות הופכת אותו להיות בר חיובא, ומוציא אחרים ידי חובה[טו].

קושיא מדין חרש המדבר ואינו שומע

אמנם רעק״א (שו״ת סי׳ ז, גליון השו״ע או״ח סי׳ רעא במג״א סק״ב) הקשה מהמבואר בגמרא (מגילה יט:) שלמאן דאמר שהקורא את המגילה ולא השמיע לאזנו לא יצא, חרש המדבר ואינו שומע אינו מוציא אחרים ידי חובת מגילה בקריאתו, שהוא נקרא אינו מחויב בדבר שהרי אינו יכול להשמיע לאזנו, ואינו מוציא אחרים ידי חובה. וקשה שהרי חרש המדבר ואינו שומע חייב בכל המצוות, ובודאי שהוא בכלל ערבות, ואם כן למה אינו מוציא אחרים ידי חובה מדין ערבות.

דעת רעק״א שדין זה נאמר גם לענין ערבות

ולכן כתב רעק״א שכל שאינו מחויב בדבר הרי אינו בכלל ערבות על אותה מצוה שאינו חייב בה, ואינו מוציא אחרים ידי חובתם באותה מצוה, שערבות נאמרה רק למי שבעצמו מחויב במצוה זו, שערב הוא בעד אחרים גם כן להוציאם ידי חובה, אבל מי שאינו מחויב בדבר לעצמו אינו חייב גם לאחרים[טז]. וכתב רעק״א שזה הפירוש גם בהרא״ש, שאין כוונת הרא״ש שנשים אינן בכלל ערבות כלל, אלא רק בברכת המזון לפי הצד שנשים חייבות בברכת המזון רק מדרבנן, אם כן אינן מחויבות בברכת המזון ואינן בכלל ערבות על זה ואין מוציאות אחרים ידי חובה, מה שאין כן לגבי איש שמחויב בברכת המזון מן התורה הרי בכלל ערבות ויכול להוציא אחר שאכל כדי שביעה מדין ערבות[יז].

ובחקרי לב (או״ח סי׳ מח ד״ה ושם ראית) הביא יסוד זה בשם ספר עץ החיים וזרע אברהם, שהכריחו שנשים גם כן בכלל ערבות ממה שמצינו שגם נשים התחייבו בתוכחה ונענשות במקום שהיו יכולות להוכיח אחרים[יח], וזה מדין ערבות, ולכן כתבו שכוונת הרא״ש היא שנשים בכלל ערבות דווקא במה שחייבות, אבל במה שאינן חייבות אינן ערבות על זה, וכמו שפירש רעק״א.

ראיה מדין סומא

והחקרי לב (שם) הביא ראיה לזה, שאף מי שהוא בכלל ערבות, אם אינו מחויב בדבר אינו בכלל ערבות על אותה מצוה, מהגמרא בפסחים (קטז:) שאמר רב אחא בר יעקב סומא פטור מלומר הגדה, כתיב הכא (שמות יג ח) לענין סיפור יציאת מצרים 'בעבור זה', וכתיב התם (דברים כא כ) לענין בן סורר ומורה 'בננו זה', מה להלן פרט לסומין אף כאן פרט לסומין. והקשו עליו שבבית רב יוסף וכן בבית רב ששת שהיו סומין הם בעצמם היו קוראים את ההגדה ומוציאים אחרים ידי חובתם, ואם נאמר שסומין פטורים מלומר הגדה איך יצאו בני ביתם ידי חובה על ידי שמיעתם את ההגדה מפי רב יוסף ורב ששת שהיו פטורים. ותירצה הגמרא, שרב יוסף ורב ששת סוברים שחיוב סיפור יציאת מצרים בזמן הזה הוא רק מדרבנן, ובחיובים דרבנן הסומא והפקח שוים ויכולים להוציא אחרים ידי חובה, יעויין שם.

ואם נאמר כדעת הסוברים שמי שהוא בכלל ערבות יכול להוציא אחרים ידי חובה אף על פי שאינו מחויב בדבר, מה הקשו בגמרא מרב יוסף ורב ששת שהיו סומין ופטורים מלומר הגדה, הרי מכל מקום הם חייבים בכל שאר המצוות והם בכלל ערבות, ולכן יכלו להוציא אחרים ידי חובה מדין ערבות אפילו שפטורים ממצוות הגדה. ועל כרחך שהדין שכל שאינו מחויב בדבר נאמר גם באלו שהם בכלל ערבות, וגדר הדין הוא שהערבות היא רק במי שחייב על אותה מצוה שהוא ערב גם בעד אחרים, אבל אם אינו חייב במצוה אינו בכלל ערבות על אותה מצוה, ולכן אם סומים פטורים מסיפור יציאת מצרים גם אינם בכלל ערבות על זה ואינם מוציאים אחרים ידי חובה.

דעת הצל״ח בפירוש דברי התוספות

והצל״ח (ברכות כ: ד״ה נשים) כתב כן בדעת התוספות (שם), שהקשו על מה שפירש רש״י (שם ד״ה או דרבנן) את הצד בגמרא שנשים אינן חייבות בברכת המזון מן התורה, שכתוב לענין ברכת המזון (דברים ח י) 'על הארץ הטובה אשר נתן לך', והארץ לא ניתנה להתחלק לנשים ולכן אינן חייבות מן התורה. והקשו התוספות שאם כן גם לגבי כהנים ולוים יש אותו ספק שהרי לא נטלו חלק בארץ, ויהיה כל חיובם מדרבנן ולא יוכלו להוציא אחרים שחייבים בברכת המזון מדאורייתא. ולכן פירשו התוספות שהטעם הוא משום שאומרים 'על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו' ונשים אינן בכלל ברית ותורה, ואמרו בגמרא (מט.) מי שלא אמר ברית ותורה בברכת המזון לא יצא ידי חובה.

והקשה הצל״ח שהרי הרא״ש כתב שכל הספק לגבי נשים שמא אינן מוציאות אחרים ידי חובה, זה רק משום שאינן בכלל ערבות, אבל אנשים שהם בכלל ערבות יכול מחויב מדרבנן להוציא את המחויב מן התורה, ולפי זה בכהנים ולוים אף שנאמר שאינם חייבים בברכת המזון מדאורייתא, עדיין יכולים להוציא אחרים ידי חובה שהם בכלל ערבות.

וכתב הצל״ח שהתוספות חולקים על הרא״ש שסובר שהטעם שנשים אין מוציאות אנשים הוא משום שאינן בכלל ערבות כלל, אלא סוברים התוספות שכל שאינו מחויב בדבר אינו בכלל ערבות באותה מצוה, ולכן אם נשים פטורות מברכת המזון מדאורייתא אין מוציאות אחרים ידי חובה, וכן כהנים ולוים אם נאמר שאינם חייבים בברכת המזון מן התורה, גם אינם בכלל ערבות ...

טו. וכן כתב המהר״ם בן חביב (הובאה תשובתו בגינת ורדים או״ח כלל א סי׳ יג) לדעת רש״י (מגילה ב. ד״ה אלא) והרע״ב (מגילה פ״א מ״א ד״ה אלא) שבני העיר שחיוב קריאתם בי״ד אדר היו קוראים לבני הכפרים שהיו מקדימים לקרות ביום הכניסה, והקשו הראשונים (ראה להלן בזה) הרי כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובה, וכתב המהר״ם בן חביב שיש לומר שכלל זה נאמר באלו שאין שייכים כלל במצוות, כגון חרש שוטה וקטן שבהם מיירי המשנה בתחילה, אבל מי שמחויב במצוות אף שכעת אינו חייב במצוה זו יכול להוציא ידי חובה את חבירו מדין ערבות.

טז. ולפי זה, נוקט רעק״א שחרש המדבר ואינו שומע שפטור מקריאת המגילה אינו בכלל ערבות עליה. וראה בקובץ הערות (סי׳ מח אות יד) שכתב שכל הפטור של חרש הוא משום שאינו יכול לשמוע, ואם כן הוא אנוס, אבל עדיין הוא בר חיובא במצוה ורק שהוא אנוס מלקיימה, ואם כן הרי הוא בכלל ערבות עליה. ועיין שם שהאריך לפלפל בזה אם האנוס מן הדבר נחשב לבר חיובא אלא שאנוס מלקיים, או שמחמת אונסו אינו בר חיובא כלל. ועיין עוד אתוון דאורייתא (כלל יג) והר צבי (או״ח ח״א סי׳ לז) שהאריכו בזה.

יז. וככל דברי רעק״א כתב גם הפרי מגדים (או״ח סי׳ תפט משבצות זהב סק״ב), שמי שאינו מחויב במצוה אינו בכלל ערבות על אותה מצוה, וזו כוונת הרא״ש שנשים אינן בכלל ערבות, שכיון שאינן חייבות בברכת המזון גם אינן בכלל ערבות על זה. והוכיח יסוד זה מחרש המדבר ואינו שומע כנ״ל. וכן כתב היעב״ץ (כ: ד״ה נשים) שלא שייכת ערבות אלא במצוה שגם המוציא חייב בה מן התורה, שכל אחד נתחייב בעד חבירו כשהוא חייב באותה מצוה כמוהו, כי אז נשתעבד להצילו מן העון מחמת ערבות, ואף על פי שהוא אינו חייב בה עכשיו מכל מקום ישנו בה מתורת ערבות, כיון ששייך באותה מצוה, אבל כשאינו שייך באותה מצוה כלל שלא נצטוה בה לגמרי, בזה אינו גם בכלל ערבות, שאין כח הערב יפה בדבר שאינו בידו, ומאחר שאינו בידו לקיימו איך נייפה כחו אצל חבירו, הרי אין לו במה לשלם.

יח. ראה להלן בענין ערבות בנשים כל הענין באריכות.

ערבות על ברכת המזון ואין מוציאים אחרים ידי חובה, ולכן הקשו התוספות, למה הגמרא לא מסתפקת גם לענין כהנים ולוים. אבל לדעת הרא"ש שנשים אינן בכלל ערבות כלל ולכן לא מוציאות אחרים ידי חובה, אבל כל מי שהוא בכלל ערבות מוציא אחרים ידי חובה, לא קשה קושיית התוספות, ובאמת הרא"ש כתב שהטעם שנשים אינן חייבות בברכת המזון מן התורה הוא כמו שכתב רש"י שנשים לא נטלו חלק בארץ, ולא חש לקושיית התוספות, שלדעתו כהנים ולוים אף אם יהיו חייבים רק מדרבנן, מכל מקום יוציאו אחרים ידי חובה מדין ערבות.

תירוץ האבני נזר לקושית רעק"א על הצל"ח

ביישוב קושיית רעק"א על הצל"ח, שמחרש המדבר ואינו שומע שאינו מוציא אחרים ידי חובה אף על פי שהוא בכלל ערבות, מוכח שכל שאינו מחויב בדבר אינו בכלל ערבות על אותה מצוה, כתב האבני נזר (או"ח סי' תלט אות ג) שהמדבר ואינו שומע דיבורו הרי זה חסרון בעצם הדיבור[יט], ולכן אינו יכול להוציא אחרים ידי חובה אף שהוא בכלל ערבות, שדיבור כזה אינו נחשב כלל לדיבור, וחסר כאן בעצם צורת המצוה שלא נעשתה כהלכתה ולא יתכן אצלו קיום המצוה כלל, וממילא לא יתכן גם שהוא יוציא אחרים ידי חובתם.

והביא ראיה לזה (שם אות ד) מהמבואר בגמרא במגילה (יט:) שלמאן דאמר שחרש המדבר ואינו שומע יצא בדיעבד, כמו כן השומע ממנו יצא בדיעבד. ואם נאמר שחרש המדבר ואינו שומע אינו חסרון בעצם הדיבור, אלא דין נפרד שלכתחילה יש דין לשמוע מה שאומר, למה השומע ממנו רק יצא בדיעבד, הרי אצלו היתה שמיעה, ונתייחס אליו הדיבור של המברך והוא שומע את הברכה, והיה צריך להיות הדין שיצא לכתחילה. אלא מוכח מזה שהמדבר ואינו שומע הרי זה חסרון בעצם הדיבור, ולכן גם השומע מן החרש הרי שמע דיבור שאינו גמור, ולכן יוצא בו רק בדיעבד כמו החרש עצמו.

עוד הוכיח כן האבני נזר (שם אות ו) ממה שכתב בשבות יעקב (ח"ב או"ח סי' לג) שלמאן דאמר הקורא ולא השמיע לאזנו לא יצא, אם החזן כבדו אזניו משמוע, ואינו שומע רק אם צועקים אליו בקול גדול, אם החזן קרא בקול בינוני באופן שבודאי הוא לא שמע בעצמו, אינו מוציא אחרים ידי חובה. הרי שאף שאם הוא קורא בקול גדול הוא משמיע לאזניו, ואם כן ודאי שהוא מחויב בדבר שיכול להשמיע לאזנו, מכל מקום כיון שלא שמע ממש אינו מוציא אחרים. ועל כרחך משום שהקורא ולא השמיע לאזנו הרי זה חסרון בעצם הדיבור, ואילו לפי רעק"א שחרש המדבר ואינו שומע אינו בר חיובא ולכן אינו מוציא אחרים ידי חובה, כאן שודאי הוא בר חיובא שיכול לשמוע אם קורא בקול גדול, היה צריך להיות הדין שיוציא אחרים ידי חובה אפילו אם הוא לא שמע את עצמו מדין ערבות.

תירוץ הקובץ הערות לקושיית רעק"א על הצל"ח

בקובץ הערות (סי' מח אות יד) כתב ליישב, על פי המבואר בירושלמי (מגילה פ"ב ה"א) שהביא הר"ן (מגילה ד: מדפי הרי"ף ד"ה הקורא), שהנה הדין הוא לענין קריאת המגילה שהלועז ששמע בלעז יצא, ועברי ששמע בלעז לא יצא, וכתב הירושלמי שעברי שקרא בלעז אינו מוציא בקריאתו את הלועז, שכל שאינו חייב בדבר אינו מוציא אחרים. והרי עברי שקרא בלעז ודאי שהוא בר חיובא, ולמה לא יוכל להוציא בקריאת המגילה את הלועז מדין ערבות. ומוכח מזה, שהטעם שאינו יכול להוציא אחרים כשאינו חייב, אין החסרון בגברא שאינו בר חיובא, אלא בהמעשה, שצריך שיהיה אצל המוציא מעשה מצוה כדי שיוכל להוציא אחרים ידי חובה, וכיון שקריאה בלעז אינה מעשה מצוה להיודע עברית, אינו יכול להוציא את הלועז שאינו יודע עברית.

ומטעם זה חרש המדבר ואינו שומע, כיון שאצלו אינה קריאה של מצוה, ואם היה מחויב בעצמו בקריאת המגילה לא היה יוצא בקריאה כזו, אף שהגברא הוא בר חיובא, אינו יכול להוציא אחרים ידי חובה.

ונמצא חילוק גדול בין זה לתירוץ האבני נזר, שלפי האבני נזר רק משום שדיבור שאינו משמיע לאזניו אינו דיבור כלל לכן אין יכול להוציא, שיש כאן חסרון בגוף המעשה דיבור שלא נעשה כהלכתו ואין כאן מעשה מצוה כלל שיוכל להוציא ידי חובה את חבירו, אבל אם היה החסרון בדין, וכגון בעברי שקרא בלעז, שאין שום חסרון בעצם קריאתו אלא שהדין הוא שאין יוצא בו ידי חובה, היה צריך להיות שיוציא חבירו ידי חובה, מה שאין כן לדעת הקובץ הערות, אף שאין כל חסרון בדיבור, כל שלפי ההלכות של קריאת המגילה אינו יכול לצאת בקריאה זו לעצמו, כמו כן אינו מוציא בה את חבירו, שצריך להיות מעשה מצוה המועיל אצל המוציא כדי שחבירו יוכל לצאת בזה[כ].

תלוי בחקירה בגדר ערבות

וכתבו האחרונים שתירוץ זה תלוי בחקירה דלעיל בגדר דין ערבות, אם דין הערבות הוא שהופך את המוציא לבר חיובא וממילא השומע ממנו יוצא ידי חובה ככל שומע כעונה, או שדין ערבות חידש שיכול אחד להוציא את חבירו באמירתו, ולא משום שנהפך להיות בר חיובא, אלא שזהו גוף דין ערבות שאחד מוציא את חבירו ידי חובה אפילו שלגבי עצמו אינו חובה ואינו מצוה.

וההסבר בזה הוא שלדעת הצל"ח הערבות הופכת אותו לבר חיובא ומוציא חבירו מדין שומע כעונה, ולכן בחרש המדבר ואינו שומע שאין דיבורו נחשב לדיבור כיון שאינו שומע, שוב אין זה מעשה מצוה אצלו ואינו מוציא חבירו ידי חובה. אבל רעק"א סובר שדין ערבות אינו הופך את האדם לבר חיובא, וכל דינו הוא שיכול להוציא את חבירו ידי חובה אפילו שאצלו אין בזה כל קיום, וכיון שכן אפילו שנאמר שאצל החרש אינו נחשב לדיבור, מכל מקום אצל השומע אין כאן כל חסרון ויוצא ידי חובה.

מצינו לפי זה חסרון של 'אינו מחויב בדבר' מדין ערבות לדעת הצל"ח

נמצא לפי זה, שגם לפי הצל"ח יתכן חסרון של 'אינו מחויב בדבר' שאינו מוציא חבירו ידי חובה אף במקום שהוא בכלל ערבות, וזה במקום שאין מעשה מצוה אצל האומר. לדעת האבני נזר במקום שיש חסרון במעשה מצוה, כגון בחרש המדבר ואינו שומע שכל שאינו משמיע לאזנו אין זה נקרא דיבור, וכיון שאצל עצמו אין נחשב למעשה מצוה, שוב אין יכול להוציא ידי חובה בזה את חבירו אף שהוא בכלל ערבות. ולדעת הקובץ הערות בכל מקום שהמעשה מצוה לא היה מועיל להמוציא, גם אם זה חסרון הלכתי ולא מציאותי, גם כן אינו מוציא אחרים ידי חובה אף שהוא בכלל ערבות.

רעק"א והצל"ח לשיטתם

והנה רעק"א (שו"ת סי' ז) כתב להוכיח שיש ערבות לאנשים על נשים מהגמרא בברכות (מח.) שהביאו מעשה בינאי המלך שישב לאכול לחם עם המלכה, ולא היה להם מי שיברך ברכה אחרונה וקראו לשמעון בן שטח שיברך בשבילם. ומבואר שם בגמרא שכיון ששמעון בן שטח לא אכל לחם אינו יכול לברך בשבילם, אבל אם היה אוכל כזית אף על פי שאינו חייב אלא מדרבנן יכול להוציאם ידי חובה מדין ערבות. הרי מבואר שאם היה אוכל שמעון בן שטח כזית היה מוציא גם את המלכה מדין ערבות, והרי אם נשים חייבות בברכת המזון דאורייתא מה מועיל מה שהוא יאכל כזית, הרי הוא מחויב רק מדרבנן והיא חייבת מדאורייתא, וכל מה שיכול להוציאה ידי חובה זה רק מדין אף על פי שיצא מוציא. ועל כרחך שאף אם נאמר שאין נשים בכלל ערבות, זה רק לענין שאינן ערבות על אחרים אבל אנשים ערבים עבורן.

ובצל"ח (ברכות כ: ד"ה אי אמרת) וכן בהגהות הגרש"ש איגר על שו"ת רעק"א (סי' ז) דחו את ראית רעק"א שאנשים ערבים עבור הנשים ממה שאם היה שמעון בן שטח אוכל כזית היה מוציא אף את המלכה ידי חובת ברכת המזון, שבאמת שמעון בן שטח רק היה ערב עבור ינאי המלך, ומכיון שכן הרי הוא נהיה בר חיובא מן התורה לברך ברכת המזון מדין ערבות לינאי המלך, ושוב יכול להוציא ידי חובה גם את המלכה שחייבת בברכת המזון דאורייתא מדין שומע כעונה, שיכול החיוב דאורייתא שלו להוציא ידי חובה את החיוב דאורייתא שלה.

הרי מבואר שלדעת הצל"ח הערבות הופכת את האדם לבר חיובא ומוציא ידי חובה את חבירו מדין שומע כעונה, וממילא מאחר שנהפך שמעון בן שטח להיות בר חיובא מצד הערבות שיש לו לינאי המלך, שוב יכולה גם המלכה לצאת ידי חובה בברכתו. אבל רעק"א סובר שדין ערבות הוא דין חדש שמי שמחויב במצוה יכול גם לברך עבור חבירו, ולא שנהפך להיות בר חיובא

יט. וכן כתב החזון איש (או"ח סי' יד אות א) שמאן דאמר קרא ולא השמיע לאזנו לא יצא סובר שעיקר הדיבור הוא השמעת קול לזולתו, ובחשאי אין לו תורת דיבור אלא תורת הרהור, ולכן בכל מקום שצריכים דיבור אינו יוצא כי אם בהשמיע לאזנו.

כ. ועדיין צריך ביאור לדעת הקובץ הערות איזה חילוק יש בין חרש המדבר ואינו שומע לנשים בברכת המזון למאן דאמר שפטורות, שלגבי נשים אומרים שאם היתה בכלל ערבות היתה מוציאה אחרים ידי חובה, והרי אין זה מעשה מצוה אצלה כיון שאינה חייבת. אמנם החילוק הוא, שלענין ברכת המזון הפטור הוא בגברא, דהיינו שהתורה לא חייבה את הנשים בברכת המזון כלל, אבל אם הן בכלל ערבות, והערבות תחייב אותן בברכת המזון אין כל חסרון בברכתן, מה שאין כן חרש המדבר ואינו שומע וכן עברי שקרא בלעז, שאין החסרון בגברא אלא בהמעשה שהם עושים, ובזה אף שהערבות תחייב אותם בקריאת המגילה כדי להוציא אחרים, אין הם יכולים לקיים את החיוב, מחמת החסרון בהמעשה שהם עושים, ולכן אין יכולים גם להוציא ידי חובה אחרים.

בעצמו, ולכן לשיטתו אפילו שיכול שמעון בן שטח להוציא ידי חובה את ינאי המלך מדין ערבות אינו יכול להוציא בזה את המלכה ידי חובה, אם לא שהאנשים ערבים עבור הנשים.

רעק"א לשיטתו בתקיעת שופר ובברכת כהנים

ומצינו עוד מקום שנחלקו בגדר זה האחרונים, ורעק"א הולך בזה לשיטתו. שהתוספות בראש השנה (טז: ד"ה ותוקעים) הקשו על מה שאמרו שם בגמרא שהטעם שתוקעים תקיעת שופר כשהם יושבים ושוב תוקעים כשהם עומדים, כדי לערבב את השטן. והקשו התוספות איך מותר לתקוע פעמים הרי עובר על איסור 'בל תוסיף', ואין לומר שכיון שכבר יצא ידי חובה כבר לא נקרא זמן המצוה, ואין עובר על בל תוסיף, שהרי אמרו בגמרא (שם כח:) לגבי ברכת כהנים שאם מוסיף הכהן ברכה אחת משלו עובר על בת תוסיף, ואף שכבר קיים את המצוה עדיין נקרא זמן המצוה, כיון שאם יזדמן לו ציבור אחר הוא שוב יברך להם, ולכן נחשב שזה עדיין זמן המצוה ועובר על בל תוסיף. ואם כן גם לגבי תקיעת שופר אם יזדמן לו ציבור אחר הוא יחזור ויתקע עבורם להוציאם ידי חובה, ועדיין נחשב שזה זמן המצוה, ולמה אינו עובר על בל תוסיף כשתוקע פעמים.

והקשה רעק"א (דו"ח ר"ה טז: בתוס' ד"ה ותוקעים) שאינו דומה ברכת כהנים לתקיעת שופר, שבברכת כהנים אם יזדמן לו ציבור אחר ונושא כפיו להם, הוא מקיים את המצוה לברך אותם, בדיוק כמו שעשה מצוה בציבור הראשון שהזדמן לו לישא להם כפיו, שכל פעם שמזדמן לו ציבור מוטלת עליו המצוה לברך אותם, ולכן זה נחשב לזמן המצוה ואם מוסיף ברכה אחת עובר על בל תוסיף. אבל לגבי תקיעת שופר, אחרי שהוא כבר תקע פעם אחת, ונזדמן לו ציבור אחר, אינו מקיים בזה מצות תקיעת שופר, שהרי הוא כבר יצא ידי המצוה, אלא הוא מוציא אותם ידי חובה, והוא שלוחם של הציבור להוציאם ידי חובה, ולכן לא נחשב אצלו עוד זמן המצוה לאחר שהוא כבר קיים, ואם כן יש לומר שלכן לא עובר על בל תוסיף.

והחתם סופר (או"ח סי' קסח) השיב לו שגם כשמזדמן לו ציבור אחר לתקוע להם הוא נהפך להיות בר חיובא, שהרי הטעם שאף על פי שיצא מוציא הוא משום שכל ישראל ערבים זה לזה, והרי זה כמי שחייב עדיין במצות עשה זו וחייב לתקוע להם בשופר, ואם כן כמו שלגבי נשיאות כפים נחשב הוא זמן המצוה גם אחר שכבר קיים פעם אחת, כמו כן לגבי תקיעת שופר נחשב לזמן המצוה, ולכן הקשו התוספות למה אין עוברים בבל תוסיף כשתוקעים בישיבה ובעמידה.

מבואר, שלדעת רעק"א דין ערבות אינו הופך את האדם להיות בר חיובא בעצמו, אלא שהוא דין שיכול וחייב לברך בשביל חבירו, אבל אין זה חיוב על עצמו לצאת ידי חובה אלא חיוב שלו להוציא את חבירו, ואין זה נחשב לזמן המצוה עבורו. אבל לפי החתם סופר דין ערבות שצריך להוציא את חבירו ידי חובה, הופך אותו להיות בר חיובא במצוה זו, ועכשיו הוא חייב בעצמו, ונחשב עבור זה לזמן המצוה בשבילו[כא].

עדיין קשה קושיית החקרי לב מסומא

והנה כל מה שהתבאר כאן ליישב דעת הצל"ח מקושיית רעק"א מחרש המדבר ואינו שומע, שסובר הצל"ח שזה חסרון בעצם הדיבור וממילא אין על זה שם אמירת מצוה ואינו מוציא את חבירו ידי חובה, עדיין לא יספיק לתרץ את קושיית החקרי לב מסומא, שמבואר בגמרא שלמאן דאמר שסובר שסומא פטור מלומר הגדה, כמו כן אינו מוציא אחרים ידי חובתם, והרי סומא חייב בכל המצוות ויוציא ידי חובה אחרים מדין ערבות. וכאן אין שום חסרון באמירת הסומא את ההגדה, וכשם שלגבי נשים שפטורות מברכת המזון סובר הצל"ח שאם היו בכלל ערבות היו מוציאות אחרים ידי חובה, שחיוב הערבות הופך אותן להיות בר חיובא, כמו כן בסומא נאמר שחיוב הערבות הופך אותו לבר חיובא ויוצא חבירו ידי חובה. וצריך עיון[כב].

סיכום המחלוקת בענין כל שאינו מחויב בדבר

על כל פנים מבואר שנחלקו בגדר המבואר במשנה שכל שאינו מחויב בדבר אין מוציא אחרים ידי חובתם, שלדעת רעק"א כל שאינו מחויב בדבר אינו בכלל ערבות על אותה מצוה וממילא אינו מוציא אחרים ידי חובה. וכן כתב הצל"ח בדעת התוספות. ואילו לפי הצל"ח בדעת הרא"ש, מי שהוא בכלל ערבות אף על פי שאינו מחויב בדבר יכול להוציא אחרים ידי חובה, וכל הדין שכל שאינו מחויב בדבר אינן מוציא אחרים ידי חובה נאמר למי שאינו בכלל ערבות, שכיון שאינו מחויב בדבר אין יכול להוציא אחרים מדין שומע כעונה. וכן נאמר דין זה למי שאין עושה מעשה מצוה אצל עצמו, ואינו יכול להוציא אחרים ידי חובה אף שהוא בכלל ערבות.

תלוי בגדר דין ערבות

וכתבו האחרונים[כג] שנידון זה תלוי בחקירה בגדר ערבות (ראה לעיל בגדר דין ערבות), אם היא מצוה כללית בפני עצמה, שאדם ערב בעד חבירו לכל המצוות וצריך לדאוג לו לקיימם, או שאין הערבות גדר בפני עצמו מעין סניף לכל מצוה ומצוה, וכאילו חלק מחלקי המצוה הוא לסייע לאחרים לקיימה ולמנוע מהם לעבור על מצוות התורה.

לדעת הצל"ח גדר ערבות הוא מצוה בפני עצמה, וכמו שלענין מצות תוכחה בודאי חייב אדם להוכיח עושי רשעה אף במה שאינו מחויב בעצמו, כמו כן לענין ערבות ערב הוא בעד אחרים גם במה שאינו מחויב בעצמו. אבל לדעת רעק"א דין ערבות הוא דין פרטי בכל מצוה, שסניף וחלק מכל מצוה זה לדאוג שאחרים יקיימוה, ולכן מי שאינו מחויב במצוה אינו ערב בעד אחרים באותה מצוה, שהערבות היא חלק מכל מצוה בפרט.

ובקהלות יעקב (מכתב לרבי אלחנן וסרמן, נדפס בסוף ספר קובץ הערות שי"ל מחדש) ביאר סברת רעק"א באופן אחר, שענין ערבות שחל על ישראל הוא משום שקיבלו ישראל התורה ביחד, והרי זה דומה לשנים שלוו או שקיבלו פקדון שנעשו ערבים זה לזה כמבואר בשלחן ערוך (חו"מ סי' עז), ולכן נראה שלא נעשה ראובן ערב לשמעון אלא אם כן שמעון ערב בשבילו, שכן הסברא מחייבת, וכיון שכן יש לומר שכיון שהוא אינו מחויב בדבר ונמצא שחבירו לא ערב בעדו, אם כן ממילא גם הוא לא ערב בעד חבירו, ומטעם זה אינו יכול להוציאו ידי חובה.

ונפקא מינה בין הדרכים, במי שאנוס מלקיים איזו מצוה, על הצד שאנוס הוא גם כן בר חיובא אלא שאנוס מלקיים את המצוה, שלפי הדרך הראשון שערבות היא מצוה פרטית בכל מצוה, וכל שמחויב במצוה הרי הוא ערב בשבילה, כמו כן אם הוא אנוס על המצוה כיון שהוא בר חיובא ישנו בכלל ערבות ומוציא אחרים ידי חובה, אבל לפי ביאור הקהלות יעקב, אף אם הוא בר חיובא, מכל מקום כיון שאינו יכול לקיים את המצוה, כבר לא ערב חבירו בעדו על מצוה זו כיון שהוא אנוס, וממילא גם הוא אינו ערב בעד חבירו, ומטעם זה לא יוכל להוציא[כד].

כמה סוגי 'אינו מחויב בדבר'

כבר התבאר שכל מי שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובה, ובמשנה בראש השנה (כט.) אמרו 'חרש שוטה וקטן אין מוציאין את הרבים ידי חובתן, זה הכלל כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן'. ומבואר שמי שאינו בר חיובא כלל בכל המצוות, אינו בכלל ערבות ואין מוציא את הרבים ידי חובתם.

ולעיל התבאר באריכות במי שחייב בכל המצוות אלא שאינו חייב במצוה אחת במסוים, אם יכול להוציא אחרים ידי חובה במצוה זו, שלדעת רעק"א כל מצוה שאין אדם מחויב בה אינו בכלל ערבות על אותה מצוה, ולדעת הצל"ח אם הוא בכלל ערבות מוציא ידי חובה אף שאינו מחויב בדבר,

---

כא. בהגהות מהר"ב רנשבורג בראש השנה (כט.) כתב בשם הגר"א שהמוציא ידי חובה אחרים, אף שהמוציא לא כיון לצאת ידי חובה באמירה זו, ואינו יוצא ידי חובה למאן דאמר מצוות צריכות כוונה, מכל מקום השומע ממנו אם כיון למצוה יצא ידי חובה. ובהגהות היעב"ץ (שם) כתב שלא יצאו דברים אלו מפי הגר"א. ותלוי בהנ"ל, שאם כל דין ערבות הוא רק להוציא את חבירו, כדעת רעק"א, הוא הדין שבמקום שלא כיון המוציא לצאת במצוה לעצמו יכול להוציא ידי חובה את חבירו, אבל לדעת הצל"ח שהוא בעצמו צריך לקיים מצוה זו וחבירו יוצא ידי חובה על ידי שמיעתו מדין שומע כעונה, אם כן במקום שהמוציא בעצמו לא יצא ידי חובה אינו יכול גם להוציא אחרים, שאין על אמירתו שם של אמירת מצוה.
וכן לענין מצוה הבאה בעבירה, שהיא עבירה למי שמוציא ידי חובה ואינה עבירה אצל השומע, אם יכול להוציא ידי חובה, גם כן תלוי בהנ"ל. וראה בזה בפרי חדש (או"ח סי' תקפו ס"ח) ובפרי מגדים (שם אשל אברהם סק"ז).

כב. והנה לכאורה היה אפשר ליישב קושית החקרי לב, שבכלל בני ביתו של רב ששת ורב יוסף היו גם נשותיהן, והיו מוציאים גם אותן בקריאת ההגדה, וכיון שאין ערבות לנשים, לא מועיל מה שמצד ערבות היו יכולים להוציא את בני ביתם שהרי את הנשים לא יכולים להוציא מדין ערבות, ולכן הוכרחה הגמרא לומר שהם סוברים שסיפור יציאת מצרים בזמן הזה דרבנן, וחיובם שוה עם השומעים ומוציאים אותם ידי חובה מדין שומע כעונה ולא מדין ערבות. אכן לפי מה שכתב הצל"ח בעצמו [ליישב קושית רעק"א מינאי המלך] שבמקום שגם מוציא את מי שישנו בכלל ערבות ממילא דיבורו נהפך להיות דיבור של מצוה ויכול לצאת בו גם מי שאינו בכלל ערבות מדין שומע כעונה, ואם כן גם אצל רב ששת ורב יוסף שהיו מוציאים בני ביתם האנשים שהם בכלל ערבות שוב יכולים לצאת בזה ידי חובה גם הנשים אף שאינן בכלל ערבות, וחוזרת הקושיא שיש לומר שאף שסומא פטור מלומר הגדה היו יכולים להוציא בני ביתם מדין ערבות. וצריך עיון.

כג. ראה מנחת אשר (דברים סי' נב אות ב).

כד. וראה בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' נד אות כד) שכתב לבאר באופן אחר כלל זה שכל שאינו מחויב בדבר אינו בכלל ערבות על אותה מצוה.

חוץ מבמקום שאין זה על המעשה שם של מצוה אצל המוציא שאינו יכול להוציא ידי חובה אחרים.

ומצינו כמה דרגות באלו שאינם מחויבים בדבר, ויש מהם בכלל 'אינו מחויב בדבר' שאינו מוציא אחרים ידי חובה, ויש מהם בכלל 'אף על פי שיצא מוציא' שמוציאים ידי חובה אחרים, ויש מהם שנחלקו הפוסקים לאיזה סוג שייכים, ונבארם אחד לאחד

אף על פי שיצא מוציא

א. מצינו בגמרא (ר"ה כט.) 'כל הברכות כולן אף על פי שיצא מוציא'. מבואר בזה שכדי להקרא מחויב בדבר, אין צריך שיהיה מחויב במצוה בפועל, אלא אפילו במקום שכבר קיים את המצוה ויצא ידי חובה, וכבר אינו חייב בה בפועל, עדיין נחשב למחויב בדבר, כיון שהיא מצוה שבעצם הוא מחויב בה, אלא שכבר קיים חיובו ויצא ידי חובה.

מי שאכל כזית לענין ברכת המזון

ב. מבואר בגמרא (מח.) לענין להוציא אחרים בברכת המזון 'לעולם אינו מוציא את הרבים ידי חובתן עד שיאכל כזית דגן'. מבואר שמי שאכל כזית דגן יכול להוציא ידי חובה אחרים בברכת המזון. וכתבו התוספות (שם ד"ה עד) והרא"ש (פ"ז סי' כא) שאף שמי שאכל רק כזית פת חייב בברכת המזון רק מדרבנן, מכל מקום מוציא גם את מי שאכל כדי שביעה שחייב מן התורה, והטעם הוא שמעיקר הדין אפילו אם לא אכל כלום יכול להוציא ידי חובה את חבירו בברכת המזון מדין 'אף על פי שיצא מוציא', אלא שאמרו חכמים שלא יברך אם לא שאכל לפחות כזית כדי שיוכל לומר 'שאכלנו משלו'.

מבואר שדימו התוספות והרא"ש את מצות ברכת המזון למי שלא אכל פת כלל לדין אף על פי שיצא מוציא, ואפילו שהוא כעת אינו מחויב כלל בברכת המזון כיון שלא אכל, מכל מקום נקרא מחויב בדבר ויכול להוציא אחרים מדין ערבות.

סברת 'בידו'

והנה מצינו בראשונים[כה] שכתבו בענין ברכת המזון שמי שאכל כזית וחייב רק מדרבנן, בידו לאכול כדי שביעה ולהביא עצמו לידי חיוב דאורייתא.

וביאר רעק"א (שו"ת סי' ז) שזהו נתינת טעם ליסוד הדין שמי שאכל כזית יכול להוציא את מי שאכל כדי שביעה, שאף שאינו דומה לשאר מצוות כגון שופר וכדומה שאף על פי שיצא מוציא, שהרי שם החיוב מוטל עליו מצד עצמו ואין לו מקום להפטר ממנו אלא שכבר יצא, וזה נקרא בר חיובא שיכול להוציא אחרים ידי חובה, אבל בברכת המזון שכל זמן שלא אכל אינו נקרא בר חיובא, שהרי אינו מחויב לאכול פת כדי לבוא לידי חיוב[כו], לכן כתבו הראשונים שהטעם הוא שמכל מקום נחשב האדם לבר חיובא בברכת המזון כיון שבידו לאכול כדי שביעה ולהתחייב בברכת המזון[כז].

דעת הראשונים שסוברים שאם לא אכל פת נחשב לאינו מחויב בדבר

והנה הבעל המאור (כ: ד"ה נשים) כתב שגדול שאכל שיעור דרבנן מוציא אחר שאכל שיעור דאורייתא בברכת המזון, והרמב"ן (מלחמות ה' שם) חלק עליו וכתב שכלל גדול אמרו כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובה, ודין דאורייתא הוא שאין מוציאים מן הפטור על החיוב, וכיון שמן התורה אינו מחויב בדבר כשרק אכל כזית דגן, איך יבוא חיוב דרבנן ויוציא ידי חובה את המחויב מדאורייתא. מבואר בדברי הרמב"ן שחולק על התוספות וסובר שאין ברכת המזון בכלל אף על פי שיצא מוציא, ומי שלא אכל פת כדי שביעה אינו מחויב בברכת המזון ואינו מוציא אחרים ידי חובתם. וכן דעת הבה"ג (הו"ד ברש"י ותוספות מח.) שמי שאכל כזית וחייב בברכת המזון מדרבנן, אינו מוציא ידי חובה את מי שאכל כדי שביעה וחייב בברכת המזון דאורייתא.

וצריך לומר שראשונים אלו סוברים[כח] שחלוק דין אף על פי שיצא מוציא שאפילו שאינו מחויב בפועל אבל מכל מקום נחשב למחויב במצוה זו ורק שכבר קיים, ממצות ברכת המזון שכל שלא אכל שיעור פת אינו חייב כלל, וכמו שביאר רעק"א, שבאף על פי שיצא מוציא חייב הוא במצוה אלא שכבר קיים חיובו, מה שאין כן בברכת המזון שכל שלא אכל אינו חייב כלל. וחולקים ראשונים אלו על הסברא שכיון שבידו לאכול פת נחשב לבר חיובא עבור זה[כט].

מי שאינו מחויב באותו יום אם נחשב למחויב בדבר

ג. מבואר במשנה במגילה (ב.) שאף על פי שזמן קריאת המגילה לבני עיירות הוא בי"ד אדר, נתנו חכמים רשות לבני הכפרים להקדים קריאתם ליום הכניסה, דהיינו יום שני וחמישי לפני פורים. וכתב שם רש"י (ד"ה אלא שהכפרים) 'והכפרים אינן בקיאין לקרות וצריכין שיקראנה להם אחד מבני העיר, ולא הטריחום חכמים להתאחר ולבוא ביום י"ד'. מבואר שלדעת רש"י אחד מבני העיר יכול לקרות לבני הכפרים אף על פי שביום הכניסה אין בן העיר מחויב בקריאת המגילה.

והראשונים[ל] הקשו עליו איך יוציא בן עיר את בני הכפרים הרי אינו חייב לקרותה אז, וכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובה. והביאו מהירושלמי (מגילה פ"ב ה"ד) שבן עיר שזמנו בי"ד אינו מוציא בן

כה. הרא"ם, והובאו דבריו במגן אברהם (סי' תרפט סק"ד), וכן במרדכי (מגילה רמז תשצח) דן בסברא זו.

כו. ועדיין צריך להבין מה החילוק הרי בשניהם עכשיו כבר אינו מחויב, שגם בדין אף על פי שיצא מוציא, בשעה שהוא קיים את המצוה הרי כבר אינו חייב בה עוד, ולמה נחשב זה לבר חיובא יותר מאילו לא אכל פת לענין ברכת המזון. אמנם הביאור בזה הוא, שהנה למשל במצות שופר, סיבת החיוב שלו במצות שופר זה היות היום הראשון בתשרי שזה מחייב אותו לשמוע קול שופר, וכל אותו היום יש לו את הסיבה שמחייבת אותו במצוה זו, ובשעה ששומע קול שופר קיים את חיובו ויצא ידי חובה, אבל אפילו אחר כך סיבת החיוב עדיין קיימת, ואלולא שכבר קיים היה חייב במשך כל אותו היום, ולכן נחשב הוא לבר חיובא כל אותו זמן. מה שאין כן בברכת המזון, שכל עוד לא אכל פת אין לו כלל שום מחייב במצוה זו ואין לו כלל את הסיבה שמחייבת, ולכן אינו נחשב לבר חיובא, אלולא הסברא שבידו לקיים את המצוה עכשיו. ובעיקר דברי רעק"א, הנה בדבריו בתשובה הנ"ל נראה שסובר שבמקום שבידו לאכול נחשב לבר חיובא, ואילו בגליון השלחן ערוך (או"ח סי' רסז במגן אברהם סק"א) כתב להסתפק אם אחד שלא קיבל שבת יכול להוציא ידי חובה בקידוש את מי שכבר קיבל עליו שבת, שיש לומר שאצל זה שעדיין לא קיבל עליו שבת שהוא חול אצלו, הרי הוא אינו מחויב בדבר, או שמא כאן עדיף כיון שבידו להביא עצמו לידי חיוב על ידי שיקבל עליו שבת, והניח בצ"ע לדינא. הרי שהסתפק אם 'בידו' הופכו לבר חיובא. וראה במנחת שלמה (סי' ג) שהאריך הרבה בנידון זה.

ובעיקר סברת 'בידו' העירו המפרשים שיש לעיין אם הכוונה כפשוטו שמה שהוא בידו לעשות נחשב לבר חיובא בו, ואם אינו בידו אינו נחשב בר חיובא, או שזה רק סימן לדבר, שכיון שזה בידו להתחייב כל רגע סימן שהרי הוא בר חיובא בזה. ונפקא מינה במי שבא להוציא בברכת המזון מדין ערבות לחולה שאכל ביום כיפור, שלגבי המוציא אין זה בידו עכשיו לאכול ולהתחייב, מה שאין כן אם זה רק סימן, הרי הוא נחשב גם כעת לבר חיובא.

כז. ולכאורה ביאור זה של רעק"א הוא לשיטתו שסובר שכל שאינו מחויב בדבר אינו בכלל ערבות על אותו דבר, ולכן בברכת המזון מי שלא אכל כדי שביעה ולא נתחייב בברכת המזון היה צריך להיות הדין שלא יהיה בכלל ערבות ולא יוציא חבירו ידי חובה, אלולא סברת בידו, מה שאין כן לשיטת הצל"ח בדעת הרא"ש, שכל מי שהוא בכלל ערבות אף שאינו מחויב בדבר מוציא אחרים ידי חובה, הרי פשוט שאף מי שפטור מברכת המזון משום שלא אכל יכול להוציא חבירו מדין ערבות, כמו שלפי הצד שנשים פטורות מברכת המזון אם היתה בכלל ערבות היתה מוציאה אנשים ידי חובה. אבל בעצם הביאור בדברי הראשונים יתכן שמודה הצל"ח, ויהיה זה כדעת התוספות שהכריח הצל"ח שסוברים כדעת רעק"א.

כח. בטורי אבן (ר"ה כט.) וכן בספרו שאגת אריה (סי' יג) כתב לבאר דעת הרמב"ן שכל הדין שאף על פי שיצא מוציא הוא רק מדרבנן, אבל במצוות דאורייתא מי שכבר יצא ידי חובה אינו יכול להוציא ידי חובה אחרים, ולכן בברכת המזון דאורייתא אין יכול להוציא אחרים ידי חובה. וראה עוד באמרי בינה (דיני שבת סי' יא), כתב סופר (שו"ת או"ח סי' כט) ובהעמק שאלה (שאילתא נג אות ח) מה שכתבו בביאור סברת ראשונים אלו.

כט. אכן הטורי אבן (ר"ה כט. ד"ה כל הברכות) נקט בדעת ראשונים שכל הדין שאף על פי שיצא מוציא הרי זה אינו מחויב בדבר, שהקשה על מה שאמרו בגמרא (שם) שכל הברכות כולן אף אל פי שיצא מוציא, והרי הדין הוא שכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתם, ומאחר שכבר יצא הוא בעצמו ידי חובה, כבר אינו מחויב עוד בדבר, ואיך יוכל להוציא אחרים ידי חובתם. והכריח מזה הטורי אבן שכל הדין שאף על פי שיצא מוציא נאמר רק במצוות דרבנן, שאפילו שאינו מחויב בדבר מוציא אחרים ידי חובתם, אבל במצוות דאורייתא כל שאינו מחויב אינו מוציא אחרים, ואם יצא שוב אינו מוציא אחרים.

והביא ראיה, שעל מה שאמרו בגמרא (שם כט:) כתב רש"י (ד"ה מהו) שהספק הוא על ברכת הגפן אבל ברכת 'מקדש ישראל' שהיא ברכת הקידוש עצמו אין בזה ספק. וקשה למה נקט רש"י 'מקדש ישראל' שהיא ברכת הקידוש של יום טוב, ולא נקט 'מקדש השבת' שהוא הקידוש של שבת שמצוי יותר. אלא ודאי שדווקא בקידוש יום טוב שהוא מדרבנן יכול להוציא אחרים אפילו שהוא בעצמו כבר יצא, אבל בקידוש של שבת שהוא מה"ת אם אינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובה, ולכן אם כבר יצא אינו מוציא אחרים. עוד הביא ראיה ממה שאמרו עוד בגמרא (שם) 'ובהלל ובמגילה אף על פי שיצא מוציא', וממה שנקט התנא של הברייתא דוגמאות של מצוות דרבנן ולא נקט מצוות דאורייתא, מוכח שבמצוות דאורייתא מאחר שיצא נפקע ממנו החיוב, והרי הוא מעכשיו אינו מחויב בדבר ואינו יכול להוציא אחרים.

ובזה כתב לבאר שיטת הבה"ג שהביאו רש"י ותוספות (מח. ד"ה עד שיאכל) שמי שאכל כזית וחיובו בברכת המזון הוא רק מדרבנן אינו מוציא את מי שאכל כדי שביעה וחיובו מן התורה. וקשה שהרי הדין הוא שאף על פי שיצא מוציא ולמה לא יוכל להוציא ידי חובה את מי שאכל מן התורה. אלא שסובר הבה"ג שכל הדין שאף על פי שיצא מוציא נאמר רק בברכות דרבנן, אבל במצוות דאורייתא לא נאמר כן, ולכן דווקא בברכת המזון סובר הבה"ג שלא נאמר הדין שאף על פי שיצא מוציא כיון שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובה, אבל בברכות דרבנן מודה שנאמר הדין שאף על פי שיצא מוציא. ובספרו שאגת אריה (סי' יג, ד"ה מ"מ נ"ל) כתב לפרש בזה דעת הגאונים שהביא הטור (או"ח סי' רעג) שמי שקידש לאנשי ביתו ובא אצל אנשים אחרים אינו מקדש להם, והטור תמה אם כתבו הגאונים כן, שהרי הדין הוא שאף על פי שיצא מוציא. וכתב שהגאונים סוברים כדעת הבה"ג שבדינים דאורייתא לא נאמר הדין שאף על פי שיצא מוציא, ולכן בקידוש של שבת שהוא מן התורה אם יצא אינו מוציא אחרים ידי חובה.

ועיין מנחת חינוך מצוה כא ומצוה לא שנמשך אחר חידושו של השאגת אריה שבדינים דאורייתא אין אומרים אף על פי שיצא מוציא.

ל. תוספות (יבמות יד. ד"ה כי), רשב"א (מגילה ב. ד"ה אלא שהכפרים), רא"ש (יבמות פ"א סי' ט), ור"ן (על הרי"ף, מגילה ב. ד"ה ויש).

כרך שזמנו בט"ו משום שאינו מחויב בדבר. ולכן פירשו שאחד מבני הכפר היה קורא בשבילם.

מבואר שנחלקו הראשונים במקום שעדיין לא הגיע זמן חיובו אם יכול להוציא ידי חובה את מי שכבר הגיע זמן חיובו, לדעת רש"י יכול להוציא ידי חובה, ולדעת שאר הראשונים הרי הוא אינו מחויב בדבר ואינו מוציא אחרים ידי חובתם.

אמנם בטורי אבן (מגילה שם ד"ה אלא שהכפרים) ובתוספות רעק"א על המשניות (מגילה פ"א אות ג) כתבו שגם רש"י מודה שאין יכול בן עיר להוציאם ידי חובה, וכוונת רש"י היא שאחד מבני העיר קורא להם והם עונים אחריו מילה במילה מה שהוא אומר[לא].

אכן הריטב"א (מגילה שם ד"ה ולענין כפרים) הביא דעת הרשב"א שבן כפר הוא שקורא להם, ולא בן עיר או בן כרך, שאלו לא הגיע זמנם ואינם מחויבים בדבר. אבל הביא דעת מורי נר"ו בשם רבותיו ז"ל שכפרים המקדימים ליום הכניסה אחד מבני העיר קורא להם, וכיון שעדיין הוא מתחייב אינו נחשב לגמרי שאינו מחויב בדבר, ודומה למה שאמרו כל הברכות כולן אף על פי שיצא מוציא כיון שבר חיובא הוא. וכתב שמה שמבואר בירושלמי שבן כרך אינו מוציא בן עיר, היינו דווקא בן כרך לבן עיר או בין עיר לבן כרך[לב], משום שחלוקים לגמרי בדיניהם וזמנו של זה לא כזמנו של זה כלל, מה שאין כן בן עיר שיכול לקרוא לבן כפר שהרי העיירות לפעמים יכולים לקרוא ככפרים כשאין שם עשרה בטלנים[לג].

והנה מדברי כולם עולה שבן עיר אינו מוציא בן כרך, ולא נחלקו אלא אם בן עיר מוציא בן כפר. וצריך עיון למה לא יוציא מי שלא הגיע זמן חיובו את מי שהגיע זמן חיובו מדין ערבות. ולדעת הצל"ח (התבאר לעיל באריכות) שכל מי שהוא בכלל ערבות אף שאינו חייב באותה מוציא אחרים ידי חובה, ודאי קשה, שכיון שהבן עיר הוא בכלל ערבות, למה לא יוכל להוציא את הבן כפר גם אם אינו זמנו. וכן לדעת רעק"א שכל שאינו חייב במצוה אינו בכלל ערבות עליה, הרי כאן הוא חייב במצות מגילה אלא שעדיין לא הגיע זמנו, וכיון שהוא בכלל חיוב המצוה למה לא יהיה בכלל ערבות עליה ויוציא ידי חובה אחרים.

וצריך לומר שכיון שעדיין לא הגיע יום חיובו, עדיין אינו חייב במצוה, והרי הוא בכלל אינו מחויב במצוה היום[לד]. אבל לדעת הצל"ח שכל שהוא בכלל ערבות מוציא אחרים ידי חובה, עדיין קשה.

והנה לעיל הובא מה שכתב בקובץ הערות (סי' מח אות יד) להוכיח מהירושלמי שבכל אינו מחויב בדבר שאינו מוציא אחרים ידי חובה, אין החסרון בגברא שאינו בר חיובא, אלא בהמעשה, שצריך שיהיה אצל המוציא מעשה מצוה כדי שיוכל להוציא אחרים ידי חובה. ולכן כתב לענין חרש המדבר ואינו שומע שאף שנאמר שהוא בכלל ערבות, אך מכל מקום כיון שאין זה מעשה מצוה אצלו, שהוא אינו יכול לצאת בזה ידי חובה, כמו כן אינו מוציא בזה אחרים ידי חובה.

ולפי זה מיושב גם כאן, שהרי הבן כרך אם הוא יקרא בי"ד, לעצמו אין כאן שום מעשה מצוה, והוא אינו יכול לצאת בזה ידי חובה כיון שחובת קריאתו היא ביום ט"ו, וממילא אינו יכול להוציא גם אחרים ידי חובה בזה, ואינו דומה לכל אף על פי שיצא מוציא שהמעשה מצוה אין בו שום חסרון לגבי המוציא.

וכעין זה הביא בהר צבי (או"ח ח"ב סי' עה) מתשובות הרד"ד להגאב"ד דלאסק (סי' נ) שנשאל למה לא יהיה דין ערבות לגבי בן עיר שיוכל להוציא בן כרך, ותירץ שבן כרך כיון שלעצמו אינו מוציא בי"ד, לא יהיה עדיף השומע מהקורא עצמו, ואם הקורא לא נפטר בקריאתו איך יפטור את השומע[לה].

הבבלי חולק על הירושלמי בדין זה

בתשובת המהר"ם בן חביב (הו"ד בגינת ורדים או"ח כלל א סי' יג) כתב ליישב דעת רש"י שכתב שבן עיר מוציא בן כפר ולא חש לדברי הירושלמי שהביאו הראשונים שבן כרך אינו מוציא בן עיר, שרש"י סובר שהבבלי חולק על הירושלמי, שהרי אמרו בראש השנה (כט.) 'תני אהבה בריה דרבי זירא כל הברכות כולן אף על פי שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם והיין', וכן אמרו שם (כט:) 'ובהלל ובמגילה אף על פי שיצא מוציא'. וסובר רש"י שכיון שהטעם הוא משום ערבות שיכול להוציא חבירו אף על פי שהוא כבר יצא ידי חובה, אם כן הוא הדין לבן עיר שהלך לכרך ביום ט"ו באדר, שיכול בן העיר להוציא את בן הכרך אף על פי שהקורא כבר נפטר בעירו, משום שכל ישראל ערבים זה בזה.

והביא ראיה לזה מהגמרא בעירובין (מ:) שאמרו שביום הכפורים אי אפשר לברך ברכת שהחיינו על הכוס, כיון שבשעה שמזכיר זמן הרי מקבל עליו את יום הכפורים ואסור בשתיה, ולברך בלי לשתות אי אפשר שהמברך צריך שיטעום, ולתת לתינוק שישתה אי אפשר משום גזירה שלא יבוא להמשך אחר הברכה ולטעום מן היין. ומבואר שאף על פי שאין המברך ראוי לברך לעצמו מפני שהוא מתענה מן התורה, יכול מעיקר הדין לברך בורא פרי הגפן ושהחיינו על הכוס של מצוה ולתת לתינוק לשתות, אלא שגזרו חכמים שלא יברך זמן על הכוס ביום הכפורים ולתת לתינוק לטעום משום שמא יבוא להמשך, ואלולא זה היה מברך. הרי שאף בדבר שאינו יכול לקיימו עכשיו, מכל מקום סובר הבבלי שכיון שהוא אדם שהוא בר חיובא שחייב בכל מצוות התורה, אף על פי שלא שייך במצוה באותו יום מוציא אחרים ידי חובה[לו].

וכן כתב בשו"ת הר צבי (או"ח ח"ב סי' עה) שיש לתמוה על הרמב"ם שלא הזכיר כלל דין הירושלמי שבן עיר אינו מוציא בן כרך וכן להיפך. וכתב שנראה שהרמב"ם סובר שהירושלמי לא סובר את הדין שאף על פי שיצא מוציא מדין ערבות, והרמב"ם נקט כשיטת הבבלי שיצא מוציא מדין ערבות, ולכן השמיט הרמב"ם את דין הירושלמי[לז].

מי שהוא בר חיובא באותה מצוה אלא שעכשיו אינו חייב בה

ד. דנו האחרונים במי ששכח לספור ספירת העומר יום אחד, שהדין הוא שהפסיד את המצוה ומכאן ולהבא סופר בלי ברכה, האם יכול לברך כדי להוציא אחרים בברכתו אף על פי שהוא אינו יוצא.

הפרי חדש (או"ח סי' תפט ס"ח) כתב שמי שהפסיד יום אחד מספירת העומר אינו יכול לברך להוציא אחרים בברכתו, שהרי הכלל הוא כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתם, וזה שכבר אינו מחויב בספירת העומר אינו מוציא אחרים. ודימה זה לדין הירושלמי (מגילה פ"ב ה"ג) שאין בן עיר יכול להוציא בן כרך בקריאת המגילה, הרי שאף על פי שהוא בר חיובא בעיקר המצוה, מכל מקום כיון שעכשיו אינו יכול לקיים את המצוה בפועל אינו מוציא אחרים, וכן כאן אף על פי שהוא מחויב בעיקר המצוה של ספירת העומר, אבל כיון שבשנה זו כבר הפסיד את המצוה ואינו יכול לקיימה אינו מוציא אחרים.

אמנם הפרי מגדים (שם במשבצות זהב סק"ב) כתב שיש לחלק בין נידון זה לנידון הירושלמי, שאינו דומה לבן עיר שאינו מוציא בן כרך שאינו

לא. ובהגהות אמרי ברוך על הטורי אבן כתב שצריך לומר שכוונתו שהיו קורים אחריו מילה במילה מתוך מגילה כשירה שלפניהם, שאם לא כן הרי זה כקורא על פה שלא יצא.

לב. אמנם בהגהות הב"ח בתוספות ביבמות (שם) תיקן שגירסת הירושלמי היא שבן עיר אינו מוציא בן כפר, ואין זה כהריטב"א.

לג. בקהלות יעקב (מגילה סי' א) ביאר את החילוק, שדיני י"ד וט"ו הם כשני שמות שזה נלמד מהפסוק דפרזים, וזה נלמד מהפסוק דשושן, ופשוט שכל אחד לגבי מצוה חבירו נקרא אינו מחויב בדבר, אבל הקריאה לבני הכפרים ביום הכניסה אינו יום טוב חדש אצל בני הכפרים, אלא הוא כתשלומים עבור מצות פורים של יום י"ד, שהרי אף על פי שהקדימו להם את הקריאה ליום הכניסה, מכל מקום עיקר מצות פורים דהיינו משלוח מנות וימי משתה ושמחה חייבים בי"ד, וכיון שגם הבן עיר חייב בפורים של יום י"ד, יש לומר שנחשב לבר חיובא. וראה ברכת אברהם (יבמות יד.) מה שביאר בזה בשם הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל.

לד. נידון זה תלוי במה שחקר הלקח טוב (כלל ו ד"ה ואמנם לענ"ד) בכל המצוות הנוהגות בזמנים מיוחדים, אם כל עיקר זמן החיוב שלהם הוא רק בזמן המצוה, למשל מצות סוכה ולולב חל החיוב על האדם רק בסוכות, וקודם לזה אין עליו ענין החיוב. או שמאז שנעשה גדול החיוב מוטל עליו לקחת לולב ולישב בסוכה בזמנו, ואין שום חילוק בין לפני הזמן לתוך הזמן רק לענין הקיום בפועל, שהקיום בפועל הוא בתוך הזמן. ועיין שם שהאריך בראיות לכאן ולכאן. ומה שכתבנו שלדעת רעק"א כיון שלא הגיע הזמן הרי זה כאינו מחויב בדבר ולכן אינו בכלל ערבות, זהו לפי הצד שכל החיוב במצוה מתחיל רק בשעת המצוה עצמה. וראה עוד בזה במנחת חינוך (מצוה ה אות יג) במה שנחלק על הצל"ח לענין אם צריך להשתדל בקיום המצוה קודם שהגיע זמנה.

לה. וראה עוד בהר צבי (שו"ת או"ח ח"ב סי' קכא אות א) מה שכתב ביישוב שיטת רש"י שלא יסתור דברי הירושלמי, ושם (אות ב) האריך בנידון זה.

לו. ולכאורה אינו דומה, שלענין ברכת הגפן על הכוס, הרי גם ביום הכפורים הוא חייב לברך על השתיה, אלא שאסור לשתות, אבל זה לא מפקיע ממנו את החיוב ברכה על השתיה, והרי האוכל או שותה ביום הכפורים משום סכנה חייב לברך, וממילא עדיין נקרא הוא מחויב בדבר, מה שאין כן בבן עיר שקורא לבני הכפרים הרי ביום זה הוא אינו מחויב כלל ומופקע לגמרי ממצות קריאת המגילה, ולכן אינו מוציא אחרים ידי חובה.

לז. ובהערות הרר"י בשד"ה (בסוף הספר) הביא מכתב יד ההר צבי שהוסיף שהעירו לו שבירושלמי ברכות (פ"ג ה"ג) מפורש הדין שאע"פ שיצא מוציא. ובהרר"י בשד"ה שם כתב שזה תלוי בגירסאות הירושלמי שם, ולא רחוק לומר כמו שכתב ההר צבי שלגירסת הרמב"ם בירושלמי לא נאמר הדין שאע"פ שיצא מוציא, והרמב"ם פסק כמו הבבלי. ובמקום אחר (שם סי' קכא אות ב ד"ה ולדעתי) כתב ההר צבי שיש לומר שהירושלמי סובר שאין ערבות במצוות דרבנן ולכן אין בן עיר יכול להוציא לבן כרך בקריאת המגילה שהיא דרבנן, עיין שם.

מחויב בדבר, מה שאין כן בספירת העומר שמחויב היה אלא שלא ספר לילה אחד, מכל מקום נחשב למחויב בדבר במצוה זו[לח].

ומבואר שנחלקו במי שבעצם מחויב במצוה זו, שנוהגת עכשיו, אלא שהפסיד את המצוה מחמת איזו סיבה וכבר אינו יכול לקיימה כעת, שלדעת הפרי חדש הרי זה דומה לדין הירושלמי ונחשב לאינו בר חיובא ואינו מוציא אחרים ידי חובה בברכה זו, ולדעת הפרי מגדים שגם זה נחשב למחויב בדבר כיון שעכשיו הוא זמן חיובו אלא שהפסיד את המצוה, ויכול להוציא אחרים במצוה זו.

בסיכום הדברים, מצינו כמה דרגות בענין מי שאינו מחויב בדבר:

המופקע לגמרי מן המצוות

א. מי שמופקע לגמרי מן המצוות כחרש ושוטה שאינם חייבים כלל במצוות, אין מוציאים את הרבים ידי חובתם.

מי שאינו מחויב כלל במצוה אחת

ב. מי שמחויב במצוות אלא שבמצוה מסוימת אינו מחויב, שנחלקו הצל"ח ורעק"א אם מוציא אחרים ידי חובה באותה מצוה, לדעת הצל"ח הרי הוא בכלל ערבות ומוציא אחרים ידי חובה, ולדעת רעק"א הרי הוא בכלל אינו מחויב בדבר שאינו מוציא אחרים ידי חובה בזה.

המחויב במצוה אלא שאינו יכול לקיימה

ג. המחויב במצוה אלא שלא שייך אצלו קיום המצוה, ואין זה מעשה מצוה לגבי עצמו כלל, כגון חרש המדבר ואינו שומע למאן דאמר שקרא ולא השמיע לאזניו לא יצא, שאפילו אם נאמר שמחויב במצוה, מכל מקום אין שייך אצלו קיום המצוה כלל. שאף לדעת הצל"ח אינו מוציא אחרים ידי חובה כיון שלא שייך אצלו קיום מצוה זו.

המחויב במצוה שעדיין לא הגיע זמנה

ד. מי שמחויב במצוה אלא שעדיין לא הגיע זמנה, כגון בן עיר אם יכול להוציא לבן כרך ידי חובה, שמבואר בירושלמי שנחשב לאינו מחויב בדבר, כיון שביום זה עדיין לא הגיע זמן חיובו, ויש שלמדו בדעת רש"י שסובר שגם בזה יכול להוציא ידי חובה אחרים כיון שחייב הוא בקריאת המגילה, נחשב למחויב בדבר אפילו שעדיין לא הגיע זמנו.

המחויב במצוה אבל הפסיד מצותו

ה. מי שחייב במצוה ועכשיו הוא זמנה אלא שמחמת איזה סיבה הפסיד את המצוה, כגון מי שהפסיד יום אחד מספירת העומר, שלדעת הפרי חדש הרי הוא כאינו מחויב בדבר ואינו יוצא ידי חובה, ולדעת הפרי מגדים הרי הוא בר חיובא ומוציא אחרים ידי חובה.

מצוה שבידו להתחייב בה

ו. מצוה שתלויה במצב מסוים, כגון ברכת המזון שחיובה הוא רק על מי שאכל פת, האם מי שלא אכל פת יכול להוציא בה ידי חובה אחרים, ביאר רעק"א שכיון שבידו לאכול ולהתחייב נחשב הוא לבר חיובא במצוה זו ומוציא אחרים ידי חובה.

אף על פי שיצא מוציא

ז. אף על פי שיצא מוציא, דהיינו באדם שחייב במצוה וכבר קיים חיובו, אף על פי שכעת כבר אינו חייב בפועל, מכל מקום נחשב הוא לבר חיובא לכולי עלמא במצוה זו ומוציא אחרים ידי חובה.

ד. מצוות דרבנן

פתיחה

נחלקו האחרונים אם קיבלו ישראל ערבות גם במצוות דרבנן, או שכל דין ערבות אינו אלא במצוות מן התורה. ונפקא מינה אם נאמר דין 'אף על פי שיצא מוציא' גם במצוות דרבנן, או שכל מה שיכול להוציא את חבירו במצוות אלו זה רק כשהוא מברך גם לעצמו, ומוציא את חבירו ידי חובה מדין שומע כעונה.

דעות הסוברים שאין ערבות במצוות דרבנן

הצל"ח (מח. ד"ה ומדקטל) כתב שכלל ישראל לא נכנסו בערבות כי אם על מצוות שהן מן התורה, אבל על מצוות שהוסיפו חכמים מדבריהם לא נכנסו בערבות. וכתב שכן משמע בתוספות בסוטה (לז: ד"ה אמר) שעל תרי"ג מצוות קיבלו ערבות, והרי מצוות דרבנן אינן בכלל תרי"ג מצוות.

וכתב לבאר זאת על פי מה שכתב הרמב"ם ונפסק בשלחן ערוך (חו"מ סי' קלא ס"ג), מי שלא פירש קצב הדבר שהוא ערב כגון שאמר כל מה שתתן לו אני ערב, להרמב"ם אין הערב חייב כלום. ולפי זה רק תרי"ג מצוות ששמענו וידענו קצבתם לכן יכולנו להשתעבד ולהתחייב עליהן בשעה שקיבלנו הערבות, אבל מצוות שעתידים חכמים לגזור, זהו דבר שלא היתה לו קצבה בשעה שקיבלנו הערבות, ולכן לא חלה הערבות על מצוות שהם מדרבנן[לט].

וכבר כתב כן בזרע אברהם (למהר"א יצחקי, סי' יב ד"ה ועוד נלע"ד) שהדין שכל ישראל ערבים זה בזה אינו אלא במצוות מן התורה, אבל במצוות דרבנן אין ערבות, והביא גם כן את הראיה מסוטה (לז:) שאמרו אין לך כל מצוה ומצוה שבתורה שלא נכרתו עליה מ"ח בריתות, ומבואר שרק על מצוות דאורייתא נתערבו בעד אחרים ולא במצוות דרבנן.

אם יש ערבות מדרבנן על מצוות דרבנן

והנה זו סברא לומר שמדאורייתא אין ערבות על מצוות דרבנן, כיון שעדיין לא היו מצוות דרבנן ולא נתערבו עליהם בכלל הערבות דאורייתא, אבל עדיין לא נתבאר אם על כל פנים מדרבנן תיקנו ערבות על מצוות דרבנן. וכתב שם הזרע אברהם שאף מדרבנן לא תיקנו חכמים ערבות בדבריהם, ואף על גב שכלל הוא בידינו 'כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תיקון', זה רק לענין קיום המצוות, אבל לענין ערבות אין בידם לעשותם ערבים, שאף שיש יכולת ביד חכמים לתקן תקנות ולחייב את ישראל לקיים גזרתם, אבל אין בידם לגזור על ישראל שלא כרצונם.

וכן החזון איש (או"ח סי' כט סק"ה) העלה בדעת התוספות (מגילה יט: ד"ה ורבי) שגם מדרבנן לא תיקנו חכמים ערבות על מצוות של דבריהם.

אמנם בשו"ת הסבא קדישא (ח"ג או"ח סי' ד ד"ה וגם דאם כן) כתב שודאי גם להסוברים שלא נכנסו ישראל בערבות על מצוות דרבנן, זה רק מדאורייתא, אבל מדרבנן יש בזה ערבות ויכול מי שכבר קיים את המצוה להוציא את מי שעדיין לא קיים, שכל מה שתיקנו רבנן כעין דאורייתא תקנוהו.

קושיא מהגמרא שקיבלו עליהם מצוות שעתידות להתחדש

והקשה הזרע אברהם (שם) על יסוד זה שאין מצוות מדרבנן בכלל ערבות, ממה שאמרו בגמרא (שבועות לט.) בענין השבועות שהשביע משה את ישראל בפרשת נצבים, 'ואין לי אלא מצוה שקיבלו עליהם מהר סיני, מצוות העתידות להתחדש כגון מקרא מגילה מנין, תלמוד לומר (אסתר ט כז) 'קיימו וקיבלו', קיימו מה שקיבלו כבר. ואם כן מבואר שגם מצוות דרבנן היו בכלל השבועות. ותירץ ששבועה זו היתה לענין שהתחייבו לקיים את המצוות שעתידות להתחדש ולא נאמר שאין נביא רשאי לחדש דבר, אבל לענין ערבות על אחרים לא קיבלו עליהם במצוות דרבנן.

והביא ראיה לזה שהרי אמרו עוד שם בגמרא 'אין לי אלא אותן העומדים על הר סיני, דורות הבאים וגרים העתידין להתגייר מנין, תלמוד לומר (דברים כט יד) ואת אשר איננו פה', והרי כתבו התוספות (קידושין עו: ד"ה קשים) שאין גרים בכלל ערבות. ועל כרחך שאין פסוק זה אמור אלא לענין שגם הגרים קיבלו על עצמם בשבועה לקיים את המצוות אבל לא שהם בכלל ערבות. וכן מצוות דרבנן השבועה היתה להתחייב בקיומן אבל לא לענין ערבות, וכן מוכרחים לומר לדעת הרא"ש שאין נשים בכלל ערבות, ובפסוק בפרשת נצבים כתוב (שם כט ב) 'טפכם נשיכם וגרך', ועל כרחך כנ"ל שזה רק נאמר לענין עיקר החיוב לקיים מצוות.

והביא מתשובת המהר"ם בן חביב (הו"ד בגינת ורדים כלל א סי' יג) שנקט לדבר פשוט שיש ערבות גם על מצוות דרבנן, שהרי כתב רש"י במגילה (ב. ד"ה אלא) שבן עיר מוציא בן כפר בקריאת המגילה ביום הכניסה, הרי שאף שאין הבן עיר יוצא ידי חובה בעצמו בקריאת מגילה זו מוציא הוא בה אחרים, ועל כרחך שזה מדין ערבות, ואם כן מוכח שיש ערבות במצוות דרבנן. וכתב הזרע אברהם (שם ד"ה עוד כתב מוהרמנ"ח) שאין ראיה מקריאת המגילה ששם מתחילה כך היתה התקנה שיקדימו בני הכפרים קריאתם ליום הכניסה כדי שיוכל בן עיר לקרוא להם, שאם לא כן מה הועילו חכמים בתקנתם הרי יוכלו לקרוא את המגילה בזמנה בי"ד בכפר[מ].

דחיית ראית הזרע אברהם והצל"ח

בברכי יוסף (או"ח סי' קכד אות ג ד"ה ומאי דפשיטא) דחה דברי הזרע אברהם שאין ערבות במצוות דרבנן שאין כח בידם לגזור בזה, שמלבד אשר יש כח בגדולי הדורות ראשי ישראל לגזור על ישראל גם לענין ערבות, כמו שיש כח בידם לתקן ולגזור לקיים מצוות מדבריהם, הרי כבר נאמר בתורה (דברים יז יא) 'לא תסור' שהיא אזהרה לשמוע בקול חכמים, כמבואר בגמרא (שבת כג.) ששאלו איך אומרים 'וצונו' בברכות על מצוות דרבנן, והיכן צונו, ואמרו מלא תסור. וכיון שקיבלו עליהם ערבות על מצוות דאורייתא, ובכלל אותם מצוות נמצאת גם מצות לא תסור, אם כן קיבלו ערבות על כל המצוות

לח. וצריך ביאור בכוונת דבריו, ואולי כוונתו לחלק שבנידון בן עיר להוציא בן כרך ולהיפך, הרי אין לו כלל את סיבת החיוב, שכל שאינו יום י"ד באדר אין עליו שום מחייב בקריאת המגילה, ולכן אינו נחשב לבר חיובא כלל ואינו מוציא אחרים ידי חובה, מה שאין כן במי שהפסיד יום אחד מספירת העומר, שיש עליו את סיבת החיוב המחייבת כל אחד מספירת העומר באותו יום, אלא שהוא כבר הפסיד את המצוה, אבל בעצם היה החיוב מוטל עליו ככל ישראל, שבזה נחשב למחויב בדבר ומוציא אחרים ידי חובה.

לט. וראה שם מה שכתב ליישב על פי זה במעשה של ינאי המלך.

מ. וראה לעיל בענין כל שאינו מחויב בדבר, שמבואר כעין זה בריטב"א במגילה.

דרבנן והרי הם בכלל. ושוב אין ראיה ממה שאמרו שרק על תרי"ג מצוות קיבלו ערבות ואין מצוות דרבנן בכלל, שהרי לא תסור בכלל ובה נתחייבו על כל המצוות דרבנן[מא].

וכן מבואר בפרי מגדים (פתיחה כוללת ח"א אות טז) שהעלה צד שאין ערבות על תורה שבעל פה כיון שאין זה דבר המפורש בתורה, אבל מכל מקום על מצוות דרבנן יש ערבות, שזהו דין תורה מפורש מהכתוב 'לא תסור'.

ראיה שלא נשבעו על מצוות דרבנן ממה שחלה שבועה עליהם

ובברכי יוסף (שם ד"ה ולכל הדברות) הביא ראיה שלא נשבעו ישראל על מצוות דרבנן, וממילא אינם בכלל ערבות עליהם, שהרי קיימא לן ששבועה חלה על איסורים דרבנן שאינו מושבע עליהם מהר סיני. ואם אינו מושבע עליהם מסיני, אם כן נפשוט גם כן שלא נתערבו ישראל עבור מצוות דרבנן, שאם עדיין לא היו כלל מצוות דרבנן ולא נשבעו עליהם, הוא הדין שלא נכנסו בכלל ערבות עליהן. ודחה הברכי יוסף (שם ד"ה ומעתה רחש) שאין מזה ראיה, שהרי ודאי שישראל קיבלו על עצמם בשעת מתן תורה לקיים גם מצוות דרבנן, כמו שאמרו בשבועות (לט.) שגם מצוות העתידות להתחדש קיבלו עליהם שנאמר 'קיימו וקיבלו' קיימו מה שקיבלו כבר, אלא שמה שקיבלו אז היה באופן כללי שהתחייבו לקיים כל מצוות דרבנן שיתחדשו במשך הזמן, וגם קיבלו עליהם ערבות בעד אחרים, אלא שמכל מקום מאחר שלא קיבלו ונשבעו בפרטות על כל מצוה ומצוה דרבנן רק על הכלל, לכן לענין שבועה זה נחשב כאינו מושבע עליו מסיני ושבועה חלה עליו.

קושיא על הסוברים שאין ערבות במצוות דרבנן ממה שמוציא ידי חובה בברכות

הקשו האחרונים (ברכי יוסף שם ד"ה ואולם, כתב סופר או"ח סי' כט ד"ה ראשון לציון) לדעת הסוברים שאין ערבות במצוות דרבנן, הרי בגמרא (ר"ה כט.) אמרו 'תני אהבה בריה דרבי זירא כל הברכות כולן אף על פי שיצא מוציא, חוץ מברכת הלחם וברכת היין', ופירש רש"י (ד"ה חוץ) שהטעם באלו הוא מפני שהן ברכות הנהנין ואינה חובה על האדם ולכן אין מוציא ידי חובה, אבל בכל ברכת המצוות שהן חובה על האדם מוציא ידי חובה. וכן מבואר בגמרא (שם ע"ב) שבברכת הלחם של מצה והגפן של קידוש מוציא ידי חובה את חבירו אף על פי שכבר יצא, והרי כל הברכות הן מדרבנן, ועל כרחך שגם על מצוות דרבנן יש ערבות.

וכן מבואר עוד בברייתא שהביאו בגמרא (שם) 'תנו רבנן לא יפרוס אדם פרוסה לאורחין אלא אם כן אוכל עמהם, אבל פורס הוא לבניו ולבני ביתו כדי לחנכן במצות, ובהלל ובמגילה אף על פי שיצא מוציא'. הרי שבהלל ובמגילה שכל חיובן מדרבנן גם נאמר הדין שאף על פי שיצא מוציא.

ומכח קושיא זו הכריח הברכי יוסף (שם) שודאי שגם כל מצוות דרבנן הם בכלל הערבות, שישראל נכנסו בערבות על כל המצוות ובכללן מצוות דרבנן.

וכבר עמד בזה הפרי מגדים (פתיחה כוללת ח"ב אות טז) וכתב שמכל הברכות אין ראיה, שיש לומר שכיון שגוף המצוה מן התורה, ממילא חייב לברך מדרבנן[מב].

וכן כתב ההר צבי (שו"ת או"ח ח"ב סי' קכא אות ג), שאף על פי שכל הברכות הן מדרבנן, מכל מקום מכיון שהמצוות עצמן שעליהן מברכים הן מדאורייתא ויש עליהם דין ערבות ונחשב למחויב בדבר על עצם המצוה, שוב יש לומר שחייב בברכה על המצוה שהוא מחויב בה מדאורייתא מדין ערבות, ואין זה דומה למצוה שהיא כולה מדרבנן שאין לה שום סרך חיוב ערבות[מג].

ולענין מה שהקשו מהלל ומגילה כתב ההר צבי, שבהלל ומגילה מתחילה היתה תקנה מיוחדת שיהיה אחד מוציא את חבירו, ובלבד שיהיה המוציא בר חיובא ואז יכול להוציא אפילו שכבר יצא ידי חובה ואין דין ערבות, כמו שכתב הריטב"א (מגילה ב. ד"ה ולענין כפרים) לענין מגילה שיכול בן עיר להוציא בן כפר שכך היתה התקנה מתחילה, ויש לומר שגם בהלל תיקנו כן, והם אמרו והם אמרו. ולכן נקטו בברייתא דווקא הלל ומגילה ולא שאר מצוות דרבנן, דדווקא באלו תיקנו חכמים שאף על פי שיצא מוציא אף שאינן בכלל ערבות, אבל שאר מצוות דרבנן כיון שאין בהן ערבות אם יצא ידי חובה שוב אינו מוציא את חבירו.

ובאגרות משה (שו"ת או"ח ח"א סי' קצ ד"ה והנכון לע"ד) ביאר עוד, שבהלל ומגילה כיון שהם מצוות שנתקנו על הנס, לכן כל מה שקוראים הוא פרסומי ניסא, ופרסומי ניסא הוא חיוב על כל אדם, ולכן אף שכבר יצא בקריאת המגילה וההלל, יש עליו עדיין מצוה לפרסם הנס במה שיכול, וממילא נחשב שעדיין שייך הוא למצוה זו ויכול להוציא אחרים ידי חובה אף שאינו בכלל ערבות על זה, מאחר שבקריאה זו מפרסם הנס עוד.

ה. בברכת הנהנין

פתיחה

מבואר בגמרא שאין דין ערבות על ברכות הנהנין. וזה לשון הגמרא בראש השנה (כט.) 'תני אהבה בריה דרבי זירא, כל הברכות כולן אף על פי שיצא מוציא, חוץ מברכת הלחם וברכת היין שאם לא יצא מוציא ואם יצא אינו מוציא. ופירש רש"י (ד"ה חוץ) שהוא הדין לכל ברכת הפירות והריח שאינן חובה, אלא שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, ובאלו אין ערבות, שאינו חובה על האדם ו'לא ליתהני ולא ליבריך', דהיינו שיכול שלא ליהנות ולא לברך.

ומבואר, שאף על פי שיש איסור לאכול בלי ברכה תחילה, ומי שיבוא להוציא חבירו ידי חובה בברכה ראשונה הרי הוא מצילו מן העון, מכל מקום כיון שאין זה דבר שהוא מחויב לעשותו לא נאמר בו דין ערבות.

החילוק בין ברכת הנהנין למצוה קיומית

ויש לעיין בזה שהרי אף שאינו מחויב לאכול, אבל סוף סוף כשאוכל ומברך הרי הוא מקיים בזה מצות ברכה, ולמה לא יוכל להוציא חבירו מצד המצוה שבברכה שמקיים, וככל ערבות על המצוות. אכן נחלקו האחרונים אם נאמר דין ערבות במצוה קיומית [ראה בזה להלן באריכות], ולדעת הסוברים שבמצוה קיומית אין ערבות, ולא נאמר דין ערבות אלא במה שהאדם מחויב לעשותו, אם כן גם לגבי ברכת הנהנין לא יוכל להוציא חבירו, אבל לדעת הסוברים שיש ערבות במצוה קיומית, ואדם ערב בעד חבירו לכל מצוותיו גם אם אינו מחויב בהם, למה לא יוכל להוציאו ידי חובה גם בברכת הנהנין, שהרי יש בזה קיום מצוה בשעה שמברך.

וכבר הרגיש בזה הפרי מגדים (או"ח סי' ח אשל אברהם סק"ח), שהמגן אברהם (שם) הביא בשם הגהות אשרי שאם אחד מתעטף בציצית יכול חבירו לברך בשבילו אף על פי שהוא עצמו אינו מתעטף. וכתב הפרי מגדים שהחידוש בזה הוא שהרי כתב רש"י שבברכת הנהנין אין ערבות 'דלא ליתהני ולא ליבריך', ואם כן גבי ציצית שאין חובה ללבוש בגד של ארבע כנפות עם ציצית, היינו אומרים שאין בזה ערבות, לכן לימדנו המגן אברהם שיש ערבות אף בציצית. אבל לא ביאר הפרי מגדים מהו באמת החילוק בין מצוה קיומית לברכת הנהנין[מד].

ובתבואות שור (יו"ד סי' א ס"ק נט) ביאר, שאינה דומה מצוה קיומית כגון שחיטה לברכת הנהנין, שבברכת הנהנין אין שום מצוה באכילתו כלל, אבל בשחיטה הרי על כל פנים מקיים מצות 'וזבחת', וכל ישראל ערבים זה בזה, שכשיזדמן לאחד לקיים מצות עשה ואין לו מניעה שלא יחפש אופנים להפטר ממנה, ואם מחפש תחבולות להפטר מן המצוה עבירה היא בידו ונענש עליה, כמבואר במנחות (מא.), וכן בציצית אף על פי שאינה מצות עשה חיובית, מכל מקום הרי כשעושה מקיים מצוה ואסור לו לחפש תחבולות להפטר ממנה, ולכן במצוות אלו נאמר דין ערבות, מה שאין כן בברכות הנהנין שאין שום קיום מצוה באכילה שלא נאמר בזה דין ערבות[מה].

מא. ויש לדון בזה, שהנה מה שנקט הברכי יוסף שכל מצוות דאורייתא כבר נצטוינו בהם במצות 'לא תסור', זהו כדעת הרמב"ם (ספר המצוות תחילת השורש הראשון, ממרים פ"א ה"ב), אבל דעת הרמב"ן (בהשגות על ספר המצוות שם) ש'לא תסור' נאמר רק לענין הדינים שנדרשים מי"ג מדות שהתורה נדרשת שהם דאורייתא, אבל מצוות דרבנן ממש אינן בכלל לא תסור. ואם כן כל הוכחת הברכי יוסף שקיבלו ערבות על לא תסור וממילא על מצוות דרבנן, זה רק לשיטת הרמב"ם ולא לשיטת הרמב"ן.

ועוד שאף אם נאמר שבמצות לא תסור כבר קיבלו לקיים מצוות דרבנן, עדיין טענת הצל"ח קיימת שזה דבר שאין לו קצבה ולא יתכן על זה ערבות.

מב. ועיין שם מה שהביא הסמא דחיי (שו"ת סי' יב-יג) שדן בזה, והביא ראיה מברכת המרור שמבואר בטור (או"ח סי' תפד) שיכול להוציא אחרים ידי חובה, אף על פי שמרור בזמן הזה דרבנן, ומוכח שיש ערבות במצוות דרבנן.

מג. וראה עוד בשו"ת הסבא קדישא (ח"ג או"ח סי' ד ד"ה וגם דאם כן) מה שכתב ביישוב הקושיא.

מד. והנה חקרו האחרונים בגדר ברכות הנהנין אם הם מצוה ככל מצוות דרבנן, שתיקנו חכמים לברך קודם האכילה, או שאין זה אלא איסור לאכול בלי ברכה אבל אינה מצוה בעצם, ראה בזה בביאור הלכה (סי' סב ד"ה שלא) ובקהלות יעקב (ברכות סי' ד) ובמנחת שלמה (ח"א סי' יח אות ח). ולפי זה לדעת הסוברים שזה איסור לאכול בלי ברכה, יש ליישב שאינו דומה למצוה קיומית ששם יש קיום מצוה בעצם, מה שאין כן בברכת הנהנין שאין זו מצוה בפני עצמה אלא שזה איסור לאכול בלי ברכה. ואפשר שזהו מה שהוסיף רש"י במה שכתב 'חוץ מברכת הלחם והיין ושאר ברכת פירות וריחני שאינן חובה אלא שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, ובזו אין כאן ערבות שאינו חובה על האדם לא ליתהני ולא ליבריך', וצריך ביאור מה הוצרך רש"י להוסיף 'אלא שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה', ולמה לא מספיק במה שביאר שאין זה ברכה שהיא חובה. ולפי הנ"ל אפשר שרש"י בא ליישב, שאפילו כמצוה קיומית אינו, כיון שאין כאן מצוה אלא שאסור לאדם לאכול בלא ברכה, ומצד האיסור אינו חובה ואין בזה ערבות.

מה. ועדיין צריך ביאור, שהן אמת שבאכילה אינו מקיים שום מצוה, אבל על כל פנים בברכה הוא מקיים מצוה, ולמה לא יהיה ערב בעד המצוה הקיומית שבברכה. אכן ביאור דבריו הוא,

ברכת הנהנין על אכילה שהיא מצוה

בגמרא שם (ר"ה כט.) לאחר שאמרו שבברכת הנהנין לא נאמר הדין שאף על פי שיצא מוציא, הביאו ספק לענין ברכת המוציא של מצה וברכת היין של קידוש היום, האם כיון שאכילת חובה היא יכול להוציא ידי חובה את חבירו מדין ערבות, או שכיון שברכת הנהנין עצמה אינה חובה למצוה, שהרי בכל ההנאות אף של רשות היא נוהגת. ופשטו בגמרא שכשבאה ברכת הנהנין על מצוה יכול אדם להוציא את חבירו אף על פי שהוא עצמו כבר יצא.

ובביאור דין זה נשנו ג' ביאורים בראשונים:

מדין ערבות על אכילת מצה

א. רש"י (שם כט: ד"ה כיון) פירש 'אכילת מצה חובה עליו וכן קידוש היום חובה עליו, ואי אפשר שלא בהנאה, והנאה אי אפשר בלא ברכה, נמצאת המצוה תלויה בברכת הנאה ומפיק'. והיינו שכיון שהאכילה היא חובה, ובשביל לאכול מצה מוכרח הוא ליהנות, ואסור לו ליהנות בלא ברכה, נמצא שכדי לקיים מצוה זו של אכילת מצה הוא צריך לברך על ההנאה, ואם אינו מברך אינו יכול לקיים את המצוה, ולכן מוציא את חבירו בזה. ונמצא לפירושו שמה שמוציא את חבירו הוא מצד הערבות על אכילת מצה, שאי אפשר לו לקיים מצות מצה אם אינו מברך.

ברכת הנהנין נגררת אחר ברכת המצוה

ב. הריטב"א בראש השנה (כט. ד"ה בעי רחבה) פירש שכיון שחובה עליו לאכול מצה ולקדש, וכל האוכל מצה והמקדש חייב בברכת הנהנין, נעשית ברכת הנהנין של אלו כברכת המצוות שעמהם שהיא מצוה, ואף על פי שיצא מוציא. והוסיף בזה הריטב"א שנקט דווקא ברכת המוציא של מצה וברכת הגפן של קידוש, כיון שבאלו יש גם ברכת המצוות, ולכן הדין הוא שנגררת ברכת הנהנין אחר ברכת המצוה להיות כמוה.

מבואר בדברי הריטב"א שגדר הדין שבברכת הנהנין על אכילת מצוה יכול להוציא את חבירו, הוא משום שברכת הנהנין נגררת אחר ברכת המצוה[מו]. ולפי זה במצוות שאין בהם ברכת המצוות, אין יכול אחד להוציא את חבירו ידי חובה בברכת הנהנין. ובספר בני ציון (לכטמן, או"ח סו"ס קסז) כתב לבאר על פי זה דעת הראשונים שסוברים שאין אדם יכול להוציא חבירו בורא פרי האדמה של הכרפס בליל פסח אם אינו טועם עמהם, ראה בטור (או"ח סי' תפד), שכיון שהטיבול הראשון לא תיקנו בו חכמים ברכת המצוה, אין יכול להוציא על ברכת הנהנין שבאה בפני עצמה בלא ברכת המצוות שתגרור אותה.

ברכת הנהנין שהיא חובה

ג. הריטב"א בהלכות ברכות (פ"ה ה"ה) כתב 'בורא פרי הגפן או המוציא של קידוש או בורא פרי הגפן של הבדלה, וכן המוציא של אכילת מצה, אף על פי שיצא מוציא, שהרי אכילה ושתיה זו חובה'. ומבואר מדברי ריטב"א אלו שפירש את גדר הדין פשוט, שכיון שחייב לאכול מצה וכן לשתות יין של קידוש, שוב נהפכת ברכת הנהנין להיות ברכה של חובה ולא של רשות ומוציא בה ידי חובה את חבירו ככל ברכת המצוות, ולא שייכת כאן הסברא שיש בכל ברכות הנהנין ש'לא ליתהני ולא ליבריך', שהרי כאן חייב הוא ליהנות.

והנה לפי פירוש רש"י והריטב"א בראש השנה מבואר, שאפילו במקום שחייב הוא ליהנות כדי לקיים מצוה, מכל מקום לגבי ברכת הנהנין עצמה אין אנו אומרים שיוציא את חבירו מדין ערבות, וצריכים להגיע לפי רש"י מצד ערבות על אכילת מצה, שאי אפשר לו לאכול מצה אם לא יברך תחילה, ולפי הריטב"א מצד שנגררת ברכת הנהנין אחר ברכת המצוה. וצריך עיון, שכיון שכל הטעם שבברכת הנהנין אין דין ערבות הוא מחמת הסברא שאין הוא חייב בהנאה, ו'לא ליתהני ולא ליבריך', כאן שההנאה היא חובה ולא שייך להפטר ממנה שוב צריך להיות על ברכת הנהנין עצמה דין ערבות, וכמו שפירש הריטב"א בהלכות ברכות, ולמה לא פירשו כן רש"י והריטב"א במגילה. וכבר עמד בזה במשאת המלך על הרמב"ם (סי' צט אות ז).

ו. במצוות שאינן חובה

יש לעיין בכל מצוה קיומית, שאינה חובה על האדם אלא שאם עושה מקיים מצוה, אם יכול אחד להוציא את חבירו אף אם הוא אינו מקיים אותה מצוה, מדין ערבות.

מחלוקת ראשונים אם מוציא לאשה שמברכת על מצות עשה שהזמן גרמא

הריטב"א (ר"ה כט: ד"ה ת"ר) הביא מחלוקת ראשונים, לדעת הסוברים שנשים יכולות לברך על מצות עשה שהזמן גרמא, אם אחד שכבר יצא ידי חובה יכול לברך עבורן, שכיון שאותה מצוה רשות היא אצלה, הרי זה דומה לברכת הנהנין שאין מוציא אחרים בברכה אלא אם כן מברך לעצמו, וכן הכריע הריטב"א (שם, הלכות ברכות פ"ה ה"ב) ושכן דעת רבינו אפרים. ויש אומרים שכיון שאינו רשות גמורה שהרי יש בזה צד מצוה, רשאי לברך עבורן.

מבואר שנחלקו במצוה שאינה חובה, אם דומה לברכת הנהנין שכיון שאינה חובה אין בזה ערבות, או שאינו דומה לברכת הנהנין, ששם האכילה היא רשות גמור, ואין בה שום צד של קיום מצוה, מה שאין כן במצוה קיומית שאף שאינה חובה אבל יש בה קיום מצוה, והרי הוא ערב בעד קיום המצוות של חבירו אף שאינן חובה, ויכול להוציאו ידי חובה בברכה.

מחלוקת אחרונים אם מוציא חבירו בברכת השחיטה

כתבו הטושו"ע (יו"ד סי' א ס"ז) 'השומע ואינו מדבר, אם הוא מומחה, שוחט אפילו לכתחילה אם אחר מברך'. והקשה הדרישה (אות ז) איך הוא שוחט ואחר מברך והרי הדין הוא לגבי ברכת הנהנין שאין אחד יכול להוציא חבירו אם אינו מברך גם כן כיון שאינו חובה, וכן שחיטה אינה חובה, ויכול לא לאכול בשר ולא לשחוט.

וכתבו האחרונים[מז] שמדובר כאן שגם אותו אחר שמברך בשביל האילם שוחט ומברך לעצמו ולכן יכול להוציאו ידי חובה, ובאמת מי שאינו שוחט אינו יכול לברך עבור השוחט. והטעם שכיון שאינו חובה הרי זה כברכת הנהנין שאינו מוציא חבירו, שהרי יכול שלא לשחוט ולא לברך[מח].

הסברא שמצוה קיומית דומה לברכת הנהנין

הרי שדימו ברכת השחיטה לברכת הנהנין, שכיון שאינו חובה על האדם אין בזה ערבות. וכן מסתבר, שהרי ביסוד דין ערבות ביארו הראשונים (הובאו דבריהם לעיל בגדרי המצוה) שהוא כערב שהתחייב לפרוע חובו של חבירו, וכן שכל שלא יצא חבירו במצוה הרי זה דומה כאילו לא יצא הוא עצמו, שחלק מחובת המצוה עצמה זה גם מה שמסייע לחבירו לצאת ידי חובה. וכל אלו הטעמים לא נאמרו אלא במצוה שהיא חובה על האדם שצריך לפרוע חוב חבירו, וכן שחלק מהמצוה שלו זה לדאוג גם שחבירו יצא, ואם לא יצא חבירו חיסר במצוה שלו עצמו, אבל במצוה שאינה חובה אין שום חוב על חבירו שהוא יצטרך לפרוע, וכן גם אם חבירו לא יקיים לא יחסר אצלו שום קיום מצוה, ומה בכך שיש קיום מצוה בעשותו אותו המעשה[מט].

שבעצם בכל מצוה קיומית לא היה צריך להיות ערבות, שהרי אינו חייב לקיימה, אלא שכיון שאם נזדמנה לידו מצוה והוא מבקש להפטר ממנה נענש בעידן ריתחא כמבואר במנחות, ממילא נהיה האדם ערב בעד חבירו גם במצוות קיומיות להצילו מן העון במה שנפטר מן המצוה, אבל כל זה בדברים שהם מצוה בפני עצמם, אבל במצות ברכה על האכילה, שלא יענש אדם על מה שלא אכל ולא בירך עליו, אין אחד ערב בעד חבירו, שאין הערבות על הקיום מצוה אלא על מה שמצילו מן העון שפטר עצמו מן המצוה.

והנה כל דבריו מבוססים על הגמרא במנחות (מא.) שמענישים על עשה בעידן ריתחא. ויש להעיר שכל דבריו הם רק לפירוש רבינו יונה (שערי תשובה שער ג אות כב) שהעונש בעידן ריתחא הוא על מה שלא חמד בלבבו יופי המצוה ושכרה, והיה לו להכניס עצמו לחיוב, אבל התוספות בערכין (ב: ד"ה הכל חייבין בציצית) כתבו שדווקא בימיהם שכל הטליתות היו של ארבע כנפות יש עונש לאותו שהיה משנה בשביל להפטר ממצות ציצית, אבל בזמן הזה שכל הטליתות פטורות אין עונש למי שאינו קונה בגד של ד' כנפות. ולפי דבריהם אין כלל עונש במי שאינו מכניס עצמו בחיוב המצוות, ואם כן אין בזה הצלה מן העונש להוציאו ידי חובה במצוה קיומית.

מו. ועיין בריטב"א בפסחים (נד. ד"ה ואעפ"י) שכתב שאדם שכבר יצא ידי חובת הבדלה, וחוזר עליה כדי להוציא בניו ובני ביתו, אינו חוזר על ברכת הבשמים כיון שברכת הנהנין היא וכבר יצא, והוסיף שאינו דומה לברכת היין של קידוש, ששם הקידוש גורר אותה לעשותה חובה, מה שאין כן בברכת הבשמים שאפשר להבדלה בלא עצי בשמים. ובמבואר בדבריו שכל מה שברכת הנהנין נגררת אחר ברכת חובה זה רק במקום שאי אפשר למצוה בלא ההנאה, אבל במקום שקיום המצוה מתאפשר גם בלי ההנאה שוב אין ברכת ההנאה נגררת אחר ברכת המצוה. וצריך עיון בגדר הדברים.

מז. ב"ח (ד"ה אם אחר מברך), ש"ך (ס"ק לב), פרי חדש (שם ס"ז) ותבואות שור (שמלה חדשה אות לד).

מח. והנה נחלקו הראשונים בגדר מצות השחיטה אם יש בה קיום מצות עשה לשחוט, או שאין זה אלא מתיר את האכילה ואין בו שום קיום מצוה, וכמו התרת נדרים ונתינת גט וכדומה שהוא רק מתיר ואין בו קיום מצוה בעצם. עיין ברמב"ם (ספר המצוות עשה קמו, שחיטה פ"א ה"א) שנקט שזאת מצות עשה [כן ביאר בדעתו הכסף משנה במנין המצוות (עשה קמו), ורעק"א בגליון ספר תוספת יום הכפורים (יומא פג. אות ב)], והרמב"ן (ספר המצוות שורש א) כתב בדעת הבה"ג שאין זו מצוה שחייב לעשותה אלא מעשה מתיר ומכשיר בלבד. וראה עוד בספר בית דוד (סי' א יסוד הבית סק"א) שדן בזה. ולפי זה יש לדון שאין ראיה ממה שכתבו בשחיטה שדומה לברכת הנהנין שבכל מצוה קיומית אין ערבות, שאפשר שדווקא בשחיטה שאין בה קיום מצוה כלל ואין זה אלא מתיר את הבשר באכילה בלבד, לכן דומה לברכת הנהנין שאין שום מצוה באכילה, מה שאין כן במצוה קיומית שאף על פי שאינה חובה אבל יש בה קיום מצוה, אפשר שיודו שיש בזה ערבות. אכן מלשון הפרי חדש (יו"ד סי' א ס"ז) נראה שאף אם יש מצוה בשחיטה מכל מקום כיון שאינה חובה אין בה ערבות.

מט. והנה לדעת רעק"א (נתבאר לעיל באריכות) שכל שאינו חייב במצוה אינו בכלל ערבות עליה, שחיוב הערבות הוא סניף בחיוב המצוה עצמה, פשוט שקשה לומר שיש ערבות במצוה קיומית, שכיון שאינו חייב בה אינו בכלל ערבות עליה, אלא אף לדעת הצל"ח שערבות היא ענין בפני עצמו, ואף מי שאינו מחויב במצוה הרי הוא בכלל ערבות, גם כן קשה כמו שנתבאר בפנים כיון שסוף סוף אין זה חובה, איזו ערבות יש על זה.

חילוק בין ברכת הנהנין למצוה קיומית

אמנם בתבואות שור (ס"ק נכו) כתב שיש לחלק, שאין זה דומה לברכת הנהנין, שבברכת הנהנין אין שום מצוה באכילתו כלל, אבל בשחיטה הרי על כל פנים מקיים מצות 'וזבחת' (דברים יב כא), וכל ישראל ערבים זה בזה שכשיזדמן לאחד לקיים מצות עשה ואין לו מניעה שלא יחפש אופנים להפטר ממנה, ואם מחפש תחבולות להפטר מן המצוה עבירה היא בידו ונענש עליה, כמבואר במנחות (מא.), וכן בציצית אף על פי שאינה מצות עשה חיובית, מכל מקום הרי כשעושה מקיים מצוה ואסור לו לחפש תחבולות להפטר ממנה, ולכן במצוות אלו נאמר דין ערבות, מה שאין כן בברכות הנהנין שאין שום קיום מצוה באכילה שלא נאמר בזה דין ערבות.

ומבואר בדבריו, שבעצם בכל מצוה קיומית לא היה צריך להיות ערבות, שהרי אינו חייב לקיימה, אלא שכיון שאם נזדמנה לידו מצוה והוא מבקש להפטר ממנה נענש בעידן ריתחא כמבואר במנחות, ממילא נהיה האדם ערב בעד חבירו גם במצוות קיומיות להצילו מן העון במה שנפטר מן המצוה, אבל כל זה בדברים שהם מצוה בפני עצמם, אבל במצות ברכה על האכילה, שלא יענש אדם על מה שלא אכל ולא בירך עליו, אין אחד ערב בעד חבירו, שאין הערבות על הקיום מצוה אלא על מה שמצילו מן העון שפטר עצמו מן המצוה.

אמנם בדברי הריטב"א שהובאו לעיל נתבאר יותר מזה, שאפילו במצוות שהם רשות גמורה על האדם ולא יענש עליהם בעידן ריתחא אם אינו מקיימם, כמו כל מצוות עשה שהזמן גרמא שהן רשות גמורה אצל הנשים ולא מצינו שיענשו עליהן בעידן ריתחא אם אינן מקיימות אותן, מכל מקום כיון שסוף סוף יש קצת מצוה בעשייתן יש בהן ערבות ויכול להוציאן ידי חובה גם מי שאינו מקיימם[נ].

ועמד בזה בהליכות שלמה (תפילה פכ"א דבר הלכה ט), על המבואר ברמ"א (או"ח סי' תקפט ס"ו) שאף על פי שנשים פטורות מתקיעת שופר, מכל מקום יכולות לתקוע, וכן אחר שיצא כבר יכול להוציאן. וכמבואר בריטב"א. וכתב בהליכות שלמה שנראה מזה שיש ערבות לסייע לכל הרוצה לעשות מצוה, אף שאין היא מצוה שחייב בה, ואינו דומה לברכת הנהנין שאין שום קיום מצוה באכילה, מה שאין כן כאן שיש בזה מצוה, אדם ערב לסייע לחבירו לקיים מצוות.

בברכת הטלית הדין הוא שאף על פי שיצא מוציא

והנה מה שכתב התבואות שור שבציצית גם יכול להוציא את חבירו ידי חובה, כן כתב המשנה ברורה (סי' ח ס"ק יד) בשם ארצות החיים, שיכול אדם לברך עבור חבירו ברכת הטלית אף אם כבר יצא בעצמו או שאינו מתעטף כלל, שכל ישראל ערבים זה בזה. ולכאורה מוכח מזה שאף על מצוה קיומית יש דין ערבות, שהרי אינו מחויב להתעטף בציצית, שהרי יכול שלא ללבוש בגד של ד' כנפות ולא להתחייב בציצית.

אכן חלוקה היא מצוה ציצית משאר מצוות קיומיות, שבציצית אף שאינו חייב ללבוש בגד שחייב בציצית, מכל מקום אחר שכבר לבש אותו הבגד חייב בציצית, ומעתה נהפכת המצוה להיות מצוה חיובית כתפילין וכדומה, ואפשר שלכן יש בה דין ערבות, שכיון שיתכן על כל פנים חובה על האדם להתחייב בציצית, הרי שהוא גם ערב בעד אחרים שיקיימו. מה שאין כן בשאר מצוות קיומיות שמעולם לא נתחייב בהם אדם, כגון במצות שחיטה וכדומה, שכיון שאין כאן כלל שום חובה במצוה זו ממילא לא שייך בה ערבות, ולא מוכח מזה שבכל מצוה קיומית יש דין ערבות.

וחילוק זה מבואר בדברי רעק"א (גליון השו"ע סי' ח) על מה שכתב המגן אברהם (שם סק"ב) שרק בציצית חייב לברך בעמידה, אבל בשחיטה כיון שאינו אלא לתקן מאכלו לא צריך עמידה. וכתב רעק"א שאף שגם בציצית כל זמן שאינו לובשו אינו מחויב להתעטף, מכל מקום לאחר שנתעטף חלה עליו מצות עשה לעשות ציצית ואין זה משום תקון הבגד, ולכן מברך מעומד.

ז. נשים

דעת הרא"ש שאין ערבות בנשים

בגמרא (כ:) הסתפק רבינא האם נשים חייבות בברכת המזון מדאורייתא או מדרבנן, ואמרו בגמרא נפקא מינה אם יכולה להוציא איש ידי חובה שודאי שחיובו מן התורה, שאם אתה אומר שחיובות מדאורייתא, יכולה להוציא איש ששניהם חיובם שוה מן התורה, אבל אם האשה אינה חייבת אלא מדרבנן, לא יכולה להוציא איש שחיובו מן התורה, שהמחויב מדרבנן אינו מוציא למחויב מדאורייתא.

והקשה הרא"ש (פ"ג סי' יג) מהגמרא לקמן (מח.) שמבואר שמי שאכל כזית לחם יכול להוציא ידי חובה את מי שאכל כדי שביעה, והרי מי שאכל כזית לחם חייב בברכת המזון רק מדרבנן, ובכל זאת מוציא את מי שאכל כדי שביעה שחייב מן התורה, ונאמר כן גם באשה שאפילו שחיובה רק מדרבנן, תוציא את האיש שחיובו מן התורה.

ותירץ הרא"ש שרק באיש אמרו שאפילו שאכל רק כזית מוציא ידי חובה את מי שאכל כדי שביעה, כיון שמן הדין היה שאפילו לא יאכל כלום יוכל לברך ברכת המזון להוציא את חבירו מדין ערבות שכל ישראל ערבים זה בזה, והדין הוא שאף על פי שיצא מוציא, אלא שמדרבנן אמרו שלא יברך ברכת הנהנין אם הוא לא נהנה, אבל כשאכל כזית ויכול לברך, שוב יכול להוציא את חבירו מדין ערבות, מה שאין כן נשים שאינן בכלל ערבות ולכן אינה יכולה להוציא ידי חובה אחרים אלא אם כן חיובם שוה. וכן הובא ברבינו יונה (כ: ד"ה תפלה) ובשלטי הגבורים (שם אות א) בשם הרא"ה.

מחלוקת אחרונים בביאור דברי הרא"ש

ונחלקו האחרונים בפירוש דברי הרא"ש, הצל"ח (ברכות כ: ד"ה אי אמרת, וכן בספרו דגול מרבבה או"ח סי' רעא המגן אברהם סק"ב) נקט כפי איך שמשמע מפשטות לשון הרא"ש שלא נאמר דין ערבות כלל אצל נשים, ולא נכנסו בכלל הערבות, וכן נקט החקרי לב (או"ח סי' מח). אמנם רעק"א (שו"ת סי' ז, גליון שו"ע שם) פירש שאין כוונת הרא"ש שאין נשים בכלל ערבות באופן כללי, אלא שכל שאינו מחויב בדבר אינו בכלל הערבות על אותה מצוה, ועל הצד שנשים לא חייבות בברכת המזון אינן בכלל ערבות בברכת המזון ולכן אינן מוציאות אחרים ידי חובתם. וכן נקטו עוד אחרונים (הו"ד בחקרי לב שם), ונבאר ב' השיטות בהרחבה.

דעת הצל"ח בביאור דברי הרא"ש שנשים אינן בכלל ערבות

המקור שנשים אינן בכלל ערבות

החקרי לב (או"ח סי' מח ד"ה אכן בעיקר) הביא ראיה שנשים אינן בכלל ערבות, ממה שכתב רש"י בנדה (יג: ד"ה כספחת, הו"ד בתוספות יבמות מז: ד"ה קשים) להוכיח שישראל לא נתערבו עבור הגרים, ממה שאומרת הגמרא בסוטה (לז:) שאין לך כל מצוה ומצוה שכתובה בתורה שלא נכרתו עליה לכל איש מישראל ארבעים ושמונה בריתות של שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמישים. ופירושו, שנאמר על כל מצוה 'ארור וברוך בפרט, וארור וברוך בפרט' הרי ארבע, 'ללמוד וללמד לשמור ולעשות' בכל סוג מאלו הארבע, הרי שש עשרה בריתות על כל מצוה, וג' פעמים שקיבלו עליהם את הברית, בסיני בהר גריזים והר עיבל ובערבות מואב, הרי מ"ח בריתות על כל מצוה ומצוה, ומלבד הבריתות של כל אחד בעצמו לקיים את המצוות, גם נעשה כל אחד ערב על כל הבריתות של כל שאר ישראל לקיים את המצוות, שהיו שש מאות אלף ושלשת אלפים ותק"נ ישראל במדבר, ונמצא לכל אחד מישראל מ"ח בריתות של שש מאות אלף ושלשת אלפים ותק"נ.

ומזה הוכיח רש"י שלא נתערבו ישראל עבור הגרים שאם כן היו הרבה יותר בריתות, שהרי ערב רב עלה עמם שלא נמנה במנין השש מאות אלף. ולפי זה, מוכח גם כן שנשים אינן בכלל ערבות, שהרי לא נמנו במנין הבריתות, שבמנין נמנו רק הגברים ולא הנשים[נא].

אבל דחה החקרי לב (שם ד"ה ומ"מ למאי) שאין מכאן ראיה, שאף שרש"י הוכיח ממה שלא נמנו הגרים במנין הבריתות שאינם בכלל ערבות, אין להוכיח כן לגבי נשים, שהרי בגמרא בסוטה שם נאמר שאין לך מצוה שכתובה בתורה שלא נכרתו עליה מ"ח בריתות של ת"ק אלף וג' אלפים ותק"נ, ואילו בנשים אין מ"ח בריתות, שמבואר שם בגמרא שהמ"ח בריתות על כל מצוה הם משום שנאמר על כל מצוה 'ארור וברוך בפרט, וארור וברוך בפרט' הרי

נ. ואולי יש לחלק שדווקא במצוות עשה שהזמן גרמא, שאצל האנשים הם חיוב גמור, ונכנסו עליהם בכלל ערבות, יכולים להוציא נשים אף שאצלן זו רשות גמורה, כיון שלמעשה מצוה זו אצל האיש שהוא חייב בה הרי הוא בכלל ערבות עליה, אבל במצוה שהיא רשות גם אצל המוציא, אולי גם הריטב"א יודה שלא יוכל להוציא מי שלא מקיימה באותה שעה, שכיון שאינה חובה כלל אינו ערב עליה. ולפי זה יהיה הדין שדווקא אנשים יכולים להוציא נשים בברכה על מצות עשה שהזמן גרמא כיון שאצלם היא מצוה שבחובה, אבל אשה, אף אם נאמר שנשים בכלל ערבות, לא תוכל להוציא ידי חובה אשה אחרת בברכה על מצות עשה שהזמן גרמא אם אינה מקיימת אותה גם כן, כיון שהיא מצוה שגם אצלה היא רשות, מעולם לא נתערבה בעד אותה מצוה.

נא. וכן רמז לזה הדגול מרבבה (או"ח סי' רעא על המג"א סק"ב). אמנם ראה להלן בענין ערבות בגרים, שיש דוחים ראיה זו לגבי גרים, ומאותו טעם יש לדחותה גם לענין נשים.

ארבע, 'ללמוד וללמד לשמור ולעשות' בכל סוג מאלו הארבע, הרי שש עשרה, וג' פעמים שקיבלו עליהם את הברית, הרי מ"ח. ונשים אינן בכלל לימוד תורה, וכן אינן בכלל ללמד לאחרים, כמבואר בקידושין (כט:) וכן נפסק ברמב"ם (תלמוד תורה פ"א ה"א), ואם כן לא שייך בהם אלא 'ארור וברוך בכלל וארור וברוך בפרט', לשמירה ולעשיה, הרי כאן שמונה, וג' פעמים שנשבעו, הרי כ"ד בריתות.

ולכן, אפילו שנשים בכלל ערבות לא היה שייך למנותן עם האנשים, כיון שאמרו 'אין לך כל מצוה בתורה שלא נכרתו עליה מ"ח בריתות', ואילו בנשים לא היה כי אם כ"ד בריתות, ולכן לא מנאן, ודווקא בגרים שייך ההכרח של רש"י שממה שלא מנה את הגרים סימן שאינם בכלל ערבות, אבל מנשים אין ראיה.

ולכן כתב החקרי לב (שם ד"ה והרי לדבריהם), וכן כתב בחלקת יואב (ח"א סי' לו בהג"ה) שמקור הדבר שנשים אינן בכלל ערבות, הוא ממקור הדין של ערבות, שלמדו כן מן הכתוב (ויקרא כו לז) 'וכשלו איש באחיו', איש בעון אחיו. והתוספות (ב"ק טו. ד"ה השוה) כתבו שכל מקום שכתוב 'איש' בתורה בא למעט אשה, וצריך ריבוי מיוחד ללמד שגם אשה נוהגת באותו דין. ולכן בדין ערבות שנאמר 'וכשלו איש באחיו', אומרים שדוקא איש נענש עבור חבירו מדין ערבות ואין אשה נענשת מדין ערבות.

ובאור החיים (דברים כט א) כתב בטעם הדבר שאין נשים בכלל ערבות, כיון שערבות תלוי במי שבידו להוכיח, ואין לנשים להשתרר על ישראל.

קושיא מן הכתוב בפרשת נצבים

בחקרי לב (או"ח סי' מח ד"ה והנה ראיתי למרן) הביא מספר עץ החיים (פרשת קרח) להקשות על מה שכתב הרא"ש שאין נשים בכלל ערבות, מהכתוב בפרשת נצבים המדבר בענין הברית והשבועה שהשביע הקב"ה את ישראל, וכתוב שם (דברים יט י) 'טפכם נשיכם וגרך', הרי שאף נשים בכלל הברית והערבות.

ובזרע אברהם (אשכנזי, סי' יב ד"ה ועוד נלע"ד) ובחקרי לב (או"ח סי' מח ד"ה וכי תימא) תירצו שהברית האמורה בפרשת נצבים אינה על הערבות, אלא על קיום המצוות בכללם, שכל אחד התחייב באלה ובשבועה לקיים את כל דברי התורה הזאת, אבל אין הערבות על קיום המצוות של אחרים בכלל אותה שבועה.

קושיא על הרא"ש ממה שמצינו שגם נשים מצוות להוכיח אנשים

האחרונים (חקרי לב ד"ה והנה ראיתי, ועוד) הקשו על המבואר בדברי הרא"ש שאין הנשים בכלל ערבות, ממה שמצינו בהרבה מקומות בגמרא שאנשים חייבים למחות ולהוכיח לנשים, ובגמרא בשבועות (לט.) מבואר שמטעם ערבות צריך למחות בחבירו שרואהו שעובר איסור. ובחקרי לב (שם) הביא לזה כמה דוגמאות:

א. בגמרא בביצה (ל.) אמרו שאין מוחים בנשים שאוכלות ושותות בערב יום הכפורים עד חשיכה ולא נזהרות בתוספת יום הכפורים, ואמרו בגמרא הטעם שמוטב שיהיו שוגגים ולא יהיו מזידים. ולפי דברי הרא"ש אף בלי טעם זה גם כן אין צריך למחות בנשים כיון שאינן בכלל ערבות.

והוסיף בזה החקרי לב, שמגמרא זו למדו הפוסקים שגם באנשים אם אין אנו יודעים שיקבלו את התוכחה אין צריך למחות בהם, שמוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים. ולדברי הרא"ש אי אפשר ללמוד מכאן, שיש לומר שדין זה נאמר דווקא בנשים כיון שבלאו הכי אינן בכלל ערבות, אבל אנשים שהם בכלל ערבות אולי צריך להוכיח אותם בכל אופן.

ב. בברכות (לא.) אמרו על הפסוק האמור לגבי עלי שאמר לחנה (שמואל א' א יד) 'ויאמר אליה עלי עד מתי תשתכרין', מכאן לרואה בחבירו דבר שאינו הגון שצריך להוכיחו, וכתבו התוספות (שם ד"ה דבר) שנלמד מכאן שאפילו שלא היה בזה איסור תורה, שאם היה איסור תורה פשוט שצריך להוכיחו, ויש בזה מצות עשה של 'הוכח תוכיח' (ויקרא יט יז). ולדברי הרא"ש שנשים אינן בכלל ערבות, למה צריך להוכיחן.

ג. בשבת (נד:) אמרו על מה ששנינו במשנה 'פרתו של רבי אלעזר בן עזריה היתה יוצאת ברצועה שבין קרניה שלא ברצון חכמים', שלא היתה פרתו שלו אלא של שכנתו, ומתוך שלא מיחה בה נקראת על שמו. ואם נשים אינן בכלל ערבות, איך נקראת על שמו מפני שלא מיחה בה.

ד. בסוטה (מז.) מבואר לענין השקאת מים המרים את הסוטה לבודקה אם זינתה, שאם אין האיש מנוקה מעון אין המים בודקים את אשתו, ומבואר שם שאף עון בניו ובנותיו שהם נואפים מעכבים שאין המים בודקים את אשתו. וכתב התוספות רא"ש (שם ד"ה בעון) שהטעם הוא מפני שלא מיחה בהם. הרי שיש ערבות בנשים.

ה. בעבודה זרה (יח.) אמרו על רבי חנינא בן תרדיון שגזרו עליו לשריפה ועל אשתו להריגה, ואמרו בגמרא הטעם משום שהיה הוגה את השם בפרהסיא, ועל אשתו להריגה שלא מיחתה בו, שכל מי שיש בידו למחות ואינו מוחה נענש עליו. הרי שגם הנשים חייבות למחות באנשים, ואם לא מיחו נענשים עליהם, וזה הוא מדין ערבות שכל שהיה בידו למחות ולא מיחה נענש עליו[נג].

אנשים ערבים עבור נשים

והנה להלן הובא שנחלקו האחרונים בדעת הרא"ש שכתב שאין נשים בכלל ערבות, אם כוונתו שאין נשים בכלל ערבות כלל, שהן אינן ערבות בעד אחרים והאנשים אינם ערבים עבורם, או שכוונת הרא"ש שרק נשים אינן ערבות עבור אחרים אבל האנשים ערבים גם עבור נשים. ואם נאמר כצד זה האחרון שאנשים ערבים עבור נשים לא יקשה מרוב המקומות שמבואר שאנשים ערבים עבור נשים. אבל עדיין יהיה קשה מהגמרא בעבודה זרה באשתו של רבי חנינא בן תרדיון שנענשה עבור מה שלא מיחתה בבעלה.

איש ואשתו הם גוף אחד

בשו"ת הסבא קדישא (ח"ג סי' ד ד"ה וראיתי שיש) כתב ליישב את הגמרא בעבודה זרה, על פי מה שכתב הכלי יקר (מלכים א' יא) שאיש ואשה הם גוף אחד, ואם תחטא אשה אף בעלה חטא כיון שהוא והיא גוף אחד וכן להיפך, שאם האיש חטא האשה נענשת עבורו. ולפי זה מיושב שבאמת אין הנשים ערבות עבור אנשים ולא נענשות עבורם, ורק באשה על בעלה כיון שהם גוף אחד היא נענשת בעוונו, ולכן אשתו של רבי חנינא בן תרדיון נענשה עבור מה שלא מיחתה בבעלה. וכעין זה כתב הסמא דחיי (שו"ת סי' יד) שמה שהתמעטו הנשים שאינן בכלל ערבות, הוא מפני שנשים אין בידן למחות, ואם כן זהו רק לענין שאר אנשים, אבל לענין בעלה שלבה גס בו ויש בידה למחות בו, ובפרט בענייני מצוות ובידה לפייסו בדברים, נענשת אם לא מיחתה בו והרי היא בכלל ערבות עליו.

חילוק בין מצות תוכחה לערבות

בחקרי לב (שם ד"ה הן אמת) כתב ליישב, שהנה יש להקשות מאחר ונאמר דין ערבות שכל ישראל ערבים זה בזה, למה צריך עוד למצוה של 'הוכח תוכיח' שמנו אותה כל מוני המצוות בתור מצות עשה, שכיון שנכנסו בערבות ואם חטא חבירו הוא נענש עליו, איך לא יוכיחנו ויחזירנו למוטב והרי זה כחוטא עצמו[נג].

ולכן כתב שחלוק דין ערבות מחיוב תוכחה, שדין ערבות נאמר במי שיש בידו כח לעשות לאחרים שיקיימו את המצוות, וכגון גדול הבית שיש בידו כח שיעשו בני ביתו ככל הכתוב בתורה, שאם לא יקיימו יש בידו כח להכותם ולמונעם ממאכל ומשתה, וכן גדול העיר שיש בידו כח להכות ולענוש ולהחרים נכסים, וכן גדול הדור אם יש כח בידו, ובכל אלו אם הניחם לרצונם נתפס הוא על עוונם כאילו עשאם הוא בעצמו. ועל זה אמרו חז"ל שמי שיש כח בידו למחות ולא מיחה נתפס על אותו עון, והיינו מדין ערבות.

אמנם המצות עשה של תוכחה, נאמרה כשאין כח בידו לכוף את חבירו שיקיים המצוות, שאינו גדול העיר, או אף שהוא גדול העיר אפשר שלא יהיה כח בידו לכופם על קיום הדת, שבכגון זה אין כלל דין ערבות, ומכל מקום ציותה התורה להוכיחו בדברי תוכחות בנחת ובלשון רכה, שאפשר שעל ידי זה יחזור בו החוטא מעון שבידו. ומצות תוכחה אינה קשורה כלל בדין ערבות, שהרי גם נשים וגרים נצטוו בה, שהרי כל מצות עשה שלא הזמן גרמא נשים חייבות בה, ולכן אף נשים חייבות בעשה של תוכחה.

ונמצא לפי זה שהמצות עשה של תוכחה נוהגת במי שאין כח בידו לכוף את חבירו לקיים מצוה, שאז אין נוהג ערבות אלא מצות תוכחה. ונפקא מינה גדולה יש, שבערבות נתפס הוא על אותו עון שעשו כאילו עשאו הוא בעצמו, אבל באין כח בידו ולא הוכיחו, אינו נענש על עוונות שעשו רק על ביטול מצות תוכחה.

ולפי זה כבר לא קשה על הרא"ש מכל הסוגיות הנ"ל שנראה שגם אנשים מצווים להוכיח נשים ונשים נענשות על עון אנשים, שבכל אותן סוגיות מדובר במצות עשה של תוכחה שנוהגת הן באנשים והן בנשים שכולם חייבים

נב. עוד הקשו המפרשים מסנהדרין (מד.) שנענשו ישראל על מה שעשה עכן כיון שידעו אשתו ובניו, עיין חמרא וחיי (שם) ופתח עינים (שם מג:).

נג. ואכן השערי תשובה (שער ג אות עב) למד דין ערבות ממצות הוכח תוכיח, וראה לעיל במקור הדין מה שכתבנו בזה, וראה עוד להלן מה שהערנו עוד על שיטת רבינו יונה.

בה[נד]. וכן מה שאמרו בגמרא בעבודה זרה (יח.) גבי אשתו של רבי חנינא בן תרדיון שנענשה על שלא מיחתה בבעלה, באמת היה העונש על ביטול מצות עשה של תוכחה, שבשעת השמד ובעידן ריתחא נענשים אף על ביטול מצות עשה, כמבואר בגמרא במנחות (מא.). ומוכרח שהעונש שם היה משום שהיה שעת השמד ועידן ריתחא, שהרי מבואר ברש"י ובתוספות (ע"ז שם ד"ה להתלמד) שהחטא של רבי חנינא בן תרדיון היה חטא קל, ועל כרחך שמה שנענש היה משום עידן ריתחא[נה].

אם יש ערבות לאנשים על נשים

הדגול מרבבה (סי' רעא במגן אברהם סק"ב) הסתפק לדעת הרא"ש שאין ערבות בנשים, אם הכוונה שרק הן לא נכנסו בכלל ערבות ואינן ערבות על אנשים, אבל האנשים שהתחייבו בערבות ערבים גם בעד נשים, או שאינן בכלל ערבות כלל, שאינן ערבות עבור האנשים, והאנשים אינם ערבים עבורם.

ובריטב"א (הלכות ברכות פ"ה ה"ב, ר"ה כט: ד"ה ת"ר) מבואר שיש ערבות לאנשים על נשים, שכתב לדון באשה שמברכת על מצות עשה שהזמן גרמא אם מקיימת, אם יכול איש שכבר יצא ידי חובת המצוה להוציאה ידי חובה, שאולי זה דומה לברכת הנהנין שכיון שאינה ברכה של חובה אין יכול להוציאה[נו], ומבואר שפשוט לו שיש ערבות לאנשים על נשים, ומדין ערבות יכול להוציא וכל הנידון הוא אם זה דומה לברכת הנהנין.

והדגול מרבבה (שם) ציין לתוספות ביבמות (מז: ד"ה קשים). ונראה שכוונתו ששם כתבו התוספות שאין ישראל ערבים עבור הגרים כיון שלא נמנו במנין הבריתות, ולא חישבו בגמרא (סוטה לז:) ערבות על ערב רב. והרי המנין של הבריתות רק נאמר לשש מאות אלף מישראל הגברים, ואם כן גם הנשים אינן בכלל, ומזה מוכח גם כן שאף האנשים אינם ערבים עבור הנשים, שהרי נמנו הבריתות לכל אחד מישראל מ"ח בריתות של שש מאות ושלשת אלפים ותק"נ עבור כל אחד מישראל, ואילו הנשים אינן בכלל, ומוכח שלא נתערבו עבור הנשים. והניח בצריך עיון.

אמנם בספרו צל"ח (ברכות כ: ד"ה אי אמרת) כתב בפשיטות שאף אנשים אינם ערבים עבור הנשים. וכן כתבו בספר מוצל מאש (אלפאנדרי, סי' יב) ישועות יעקב (או"ח סי' קפו) וחקרי לב (או"ח סי' מח ד"ה הכלל העולה).

ראיות שהאנשים ערבים עבור הנשים

אמנם רעק"א (שו"ת סי' ז) כתב שאין חילוק כלל בין איש לאשה לענין ערבות, ולא מצינו בשום מקום שבאשה לא יהיה הדין שאם יצאה מוציאה. והביא ראיה לזה שבגמרא בברכות (מח.) הביאו מעשה בינאי המלך שישב לאכול לחם עם המלכה, ולא היה להם מי שיברך ברכה אחרונה וקראו לשמעון בן שטח שיברך בשבילם. ומבואר שם בגמרא שכיון ששמעון בן שטח לא אכל לחם אינו יכול לברך בשבילם, אבל אם היה אוכל כזית אף על פי שאינו חייב אלא מדרבנן יכול להוציאם ידי חובה מדין ערבות[נז]. הרי מבואר שאם היה אוכל שמעון בן שטח כזית היה מוציא גם את המלכה מדין ערבות, והרי אם נשים חייבות בברכת המזון דאורייתא מה מועיל מה שהוא יאכל כזית, הרי הוא מחויב רק מדרבנן והיא חייבת מדאורייתא, וכל מה שיכול להוציאה ידי חובה זה רק מדין אף על פי שיצא מוציא. ועל כרחך שאף אם נאמר שאין נשים בכלל ערבות, זה רק לענין שאינן ערבות על אחרים אבל אנשים ערבים עבורן.

ובשו"ת הסבא קדישא (ח"ג סי' ד ד"ה ונראה ברור) הביא ראיה ממה שאמרו בפסחים (נד.) שרבי אחר שיצא ידי חובה בהבדלה, היה חוזר ומסדר את הברכות על הכוס כדי להוציא בניו ובני ביתו, וכתב הפרי חדש (סי' רצו) ש'בני ביתו' היינו אשתו[נח], הרי שנאמר הדין שאף על פי שיצא מוציא אף לגבי אשתו, ומוכח שאנשים ערבים עבור הנשים[נט]. וכעין זה הקשה בשפת אמת (פסחים קא. בהג"ה) מהגמרא (שם) שאמרו שלרב שיוצא אדם ידי חובתו בקידוש ששומע בבית הכנסת, מה שחוזר ומקדש שוב בביתו הוא כדי להוציא בניו ובני ביתו, ולדברי הסוברים שאף אנשים אינם ערבים עבור נשים, איך היה מוציא ידי חובה את בני ביתו בקידוש.

וכן כתב בחלקת יואב (ח"א סי' לו בהג"ה) על פי דבריו שמקור הדבר שנשים אינן בכלל ערבות, הוא מן הכתוב (ויקרא כו לז) 'וכשלו איש באחיו', ודרשו חז"ל איש בעון אחיו. והתוספות (ב"ק טו. ד"ה השוה) כתבו שכל מקום שכתוב 'איש' בתורה בא למעט אשה, וצריך ריבוי מיוחד ללמד שגם אשה נוהגת באותו דין. ולכן בדין ערבות שנאמר 'וכשלו איש באחיו', אומרים שדוקא איש נענש עבור חבירו מדין ערבות ואין אשה נענשת מדין ערבות. ולפי זה כתב שרק נשים אינן ערבות בעד נשים, כיון שבפסוק כתוב 'איש', אבל איש ערב בעד אשה שגם אשה בכלל 'אחיו' היא, וכיון שכתוב 'וכשלו איש באחיו', הרי למדנו שגם אנשים ערבים בעד נשים.

דיוק מהכתובים שאנשים ערבים עבור הנשים

ובחידושי מהרי"ט (קידושין ע: ד"ה קשים) ובאור החיים (דברים כט ט) כתבו לדייק מלשון הכתובים בתחילת פרשת נצבים (שם) שמדברים מענין הברית שכרת הקדוש ברוך הוא עם ישראל, שבפסוק הראשון כתוב 'אתם נצבים היום כלכם לפני ה' אלהיכם, ראשיכם שבטיכם זקניכם ושטריכם כל איש ישראל', ובפסוק הבא נאמר 'טפכם נשיכם וגרך אשר בקרב מחניך מחטב עציך עד שאב מימיך'. שחילק הפסוק את הנכנסים לברית לשתי קבוצות, בקבוצה הראשונה דהיינו 'ראשיכם שבטיכם זקניכם ושטריכם כל איש ישראל' הם ערבים עבור כולם, שכל אחד ערב בעד אלו שבידו למחות בהם, ואחר כך סידר בפני עצמם בקבוצה אחרת 'טפכם נשיכם וגרך', כי אלו אחרים הם ערבים בעבורם ונתפסים עליהם, ואין אלו נתפסים על אחרים, שהטף אינם בני דעה, והנשים והגרים אין להם להשתרר על ישראל[ס]. ובחקרי לב (או"ח סי' מח ד"ה והנה ראיתי) הביא מהפסיקתא בפרשת נצבים (פרק כט י) שאמרו 'טפכם נשיכם, מלמד שנכרתת הברית על ישראל והזהיר גדולים על הקטנים', ומשמע כדברי המהרי"ט והאור החיים שכלפי הנשים והקטנים אנו ערבים עליהם והם אינם ערבים עלינו.

דחית הראיות

בצל"ח (ברכות כ: ד"ה אי אמרת) וכן בהגהות הגר"ש איגר על רעק"א (שו"ת סי' ז) דחו את ראית רעק"א שאנשים ערבים עבור הנשים ממה שאם היה שמעון בן שטח אוכל כזית היה מוציא אף את המלכה ידי חובת ברכת המזון, שבאמת שמעון בן שטח רק היה ערב עבור ינאי המלך, ומכיון שכן הרי הוא נהיה בר חיובא מן התורה לברך ברכת המזון מדין ערבות לינאי המלך, ושוב יכול להוציא ידי חובה גם את המלכה שחייבת בברכת המזון דאורייתא מדין שומע כעונה, שיכול החיוב דאורייתא שלו להוציא ידי חובה את החיוב דאורייתא שלה[סא].

ולפי זה יש לדחות גם את הראיה שהביא בשו"ת סבא קדישא שממה שרבי היה חוזר ומבדיל להוציא בניו ובני ביתו, שיש לומר שבכלל בני ביתו היו גם בנים גדולים שיש לו ערבות בשבילם, וכיון שהיה יכול לברך עבורם שוב גם אשתו יוצאת ידי חובה בהבדלתו. וכן כתב בהר צבי (שו"ת או"ח ח"ב סי' קכב ד"ה וקצת) ליישב קושיית השפת אמת מרב שהיה חוזר ומקדש בביתו

[נד] **אמנם** עדיין צריך עיון לשיטת רבינו יונה שגם כן כתב כדברי הרא"ש שאין נשים בכלל ערבות ולכן אין מוציאים ידי חובה בברכת המזון את האנשים, והרי לשיטתו דין ערבות נלמד מהפסוק של הוכח תוכיח, ועל כרחך שלשיטתו תוכחה וערבות תלויים אחד בשני, ואם כן לשיטתו שאין ערבות בנשים הוא הדין שאין מצות תוכחה בנשים, ואם כן איך מצינו בכל אלו שנענשו עבור מה שלא מיחו, ולא נוכל לומר כהחקרי לב שנענשו על ביטול מצות תוכחה, שהרי לשיטתו מי שאינו בכלל ערבות גם אינו במצות תוכחה ולמה נענשו, וצריך עיון. ולכאורה יהיה מוכרח מזה כדעת רעק"א שפירש בכוונת הרא"ש שמה שאין נשים בכלל ערבות הוא משום שכל שאינו חייב במצוה אינו בכלל ערבות עליה, ונשים אם אינן חייבות בברכת המזון אינן בכלל ערבות על ברכת המזון, אבל לענין דין ערבות הכללי גם נשים בכלל, ולכן הן גם במצות תוכחה ונענשות על מה שלא מיחו. אמנם עיין בשערי תשובה (שער ג אות עב) שכתב שאף באומות העולם נענשים עבור העון של אחרים, כמו שכתוב אצל יונה (יונה א ז) 'ונדעה בשלמי הרעה הזאת', וכתב רבינו יונה וכל שכן בישראל שהם ערבים זה בזה. ומבואר שהדין שנענשים אם לא מיחו זה אפילו במקום שאין נוהג ערבות.

[נה] **וכתב** שכן מדויק מה שאמרו בגמרא (שם) 'כל מי שיש בידו למחות ולא מיחה נענש עליו', ולא אמרו 'נתפס' עליו, שרק נענש משום ביטול מצות תוכחה, ולא נתפס על אותו עון כאילו הוא עצמו חטא בו.

[נו] **ראה** בענין ערבות במצוות שאינן חובה, מה שדנו בזה באריכות.

[נז] **וכתבו** שם הראשונים שמדין ערבות היה יכול להוציא אף על פי שלא אכל כלום ומדין אף על פי שצא מוציא, אלא שיש דין מדרבנן שלא לברך ברכת המזון אלא אם כן אכל שיוכל לומר 'שאכלנו משלו', ולדין זה מספיק שיאכל כזית, וכבר יכול להוציא ידי חובה מי שאכל כדי שביעה מדין ערבות. וראה עוד בזה בענין אם המחויב מדרבנן יכול להוציא את המחויב מן התורה.

[נח] **וכן** מבואר בריטב"א (שם) שכתב שממה שכתבו להוציא בניו ובני ביתו מוכח שנשים חייבות בהבדלה, שבודאי אשתו היא בכלל בני ביתו בכל מקום.

[נט] **ויש** לעיין שלפי מה שתירץ בשו"ת סבא קדישא בעצמו (הובא לעיל) לענין הראיה שהביאו האחרונים שאף נשים בכלל ערבות, מהגמרא בעבודה זרה שאשתו של רבי חנינא בן תרדיון נענשה עבור מה שלא מיחתה בבעלה, ודחה הסבא קדישא על פי הכלי יקר שדווקא באיש ואשתו שהם כגוף אחד גם האשה נענשת עבור האיש. ואם כן יש לומר שלכן גם יכול להוציא את אשתו ידי חובה, כיון שאם אינו מוציאה ידי חובה נענש עליה לכן הוא ערב בעבורה, מה שאין כן שאר נשים שאין האיש ערב בעבור האשה.

[ס] **אמנם** ראה להלן משמע יעקב והחתם סופר שפירשו שמה שהוזכרו נשים וקטנים וגרים בפסוק היינו שהם ערבים בעד עצמם, ולא מוכח שאנשים ערבים עבורם.

[סא] **וכבר** התבאר לעיל בענין 'כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובה' שהצל"ח ורעק"א בזה לשיטתם, שלדעת הצל"ח הערבות הופך את האדם לבר חיובא ומוציא ידי חובה את חבירו מדין שומע כעונה, וממילא מאחר שנהפך שמעון בן שטח להיות בר חיובא מצד הערבות שיש לו לינאי המלך, שוב יכולה גם המלכה לצאת ידי חובה בברכתו. אבל רעק"א

לאחר שקידש בבית הכנסת, והוסיף שמדויק הוא בלשון הגמרא שאמרו 'כדי להוציא בניו ובני ביתו', והיו יכולים לומר 'להוציא בני ביתו' והכל בכלל, אלא שלהוציא את אשתו בלבד אינו יכול שאין נשים בכלל ערבות, ורק משום שגם היה מוציא את בניו שהם בכלל ערבות היה יכול להוציא גם את בני ביתו דהיינו אשתו.

אם נשים ערבות עבור נשים אחרות

נחלקו האחרונים לדעת הרא"ש שאין נשים בכלל ערבות, האם זה נאמר רק לענין שאינן ערבות עבור האנשים, או שאינן ערבות כלל אפילו עבור נשים אחרות.

הצל"ח (ברכות כ: ד"ה אי אמרת) נקט שנשים אינן בכלל ערבות כלל ואפילו לגבי נשים אחרות, ולכן כתב להלכה שאם נשים אכלו יחד והם מזומנות לעצמן, אם אחת אכלה רק כזית וחיובה מדרבנן, והשאר אכלו כדי שביעה וחיובן מדאורייתא, אין זו שאכלה כזית יכולה להוציא ידי חובה את השאר שאכלו כדי שביעה, שכיון שנשים לא נכנסו בכלל הערבות, אם כן ממה נפשך, אם נשים חייבות בברכת המזון מן התורה, אם כן זו שרק חייבת מדרבנן אינה יכולה להוציא את אלו שחייבות מדאורייתא, ואפילו אם נשים בברכת המזון דרבנן, זו שאכלה רק כזית הרי היא רק כתרי דרבנן ואינה יכולה להוציא אחרות ידי חובה.

וכן מבואר בחלקת יואב (ח"א סי' לו בהג"ה) שכתב שהמקור שנשים אינן בכלל ערבות הוא ממה שכתוב בפסוק (ויקרא כו לז) 'וכשלו איש באחיו', וכל מקום שכתוב 'איש' בתורה בא למעט אשה, ואם כן אין לנו מקור כלל שנשים יהיו בכלל ערבות אף לגבי נשים אחרות. וכן נקט הפרי מגדים (או"ח סי' תרפט אשל אברהם סק"ד) שאם נשים אינן בכלל ערבות אף נשים אחרות אינן מוציאות.

אמנם בספר שמע יעקב (פרשת ויצא ד"ה ושבתי) וכן החתם סופר (גליון השו"ע או"ח סי' רעא ס"ב) כתבו שאף לדעת הסוברים שאין נשים ערבות על אנשים אבל הן ערבות על נשים אחרות, וכתבו שלכן נזכרו בפסוק בפרשת נצבים (דברים כט ב) בברית שכרת הקב"ה עם ישראל, כיון שהן ערבות עבור נשים אחרות.

דעת רעק"א בביאור דברי הרא"ש שנשים אינן בכלל ערבות

דעת רעק"א שאין חילוק כלל בין איש לאשה לענין ערבות, וכוונת הרא"ש היא שכל דין ערבות נאמר רק במי שהוא בר חיובא במצוה זו, שאז הוא ערב גם בעד אחרים, ויכול להוציא אחרים ידי חובה אף על פי שהוא בעצמו כבר יצא, אבל במצוה שאינו בר חיובא כלל, אינו גם בכלל ערבות עליה. וזו כוונת הרא"ש, שלפי הצד שנשים אינן חייבות בברכת המזון דאורייתא, אם כן גם אינן בכלל ערבות ואין מוציאות אחרים ידי חובה, מה שאין כן במצוות שגם נשים חייבות מודה הרא"ש שיכולות להוציא גם אנשים ידי חובה אף על פי שהן כבר יצאו.

וכבר כתב להסתפק בזה בספר מוצל מאש (אלפאנדרי, סי' יב) אם מה שכתב הרא"ש שאין הנשים בכלל ערבות הוא אפילו במצוות לא תעשה שנשים חייבות בהן, או שדווקא במצוות עשה שאין האשה חייבת לכן גם אינה ערבה לאיש במה שאינה חייבת, אבל במצוות לא תעשה שגם נשים חייבות, וכן בכל מצוות עשה שלא הזמן גרמן שנשים חייבות הרי הן גם בכלל ערבות עליהן ויכולים להוציא אנשים ידי חובה. וכתב שמסתבר שערבות אינה תלוי בחיוב, אלא שכך גזרה חכמתו יתברך שנשים אינן ערבות לאנשים ולא האנשים להן. והוסיף שמוכרחים לומר כן, שאם נאמר שהערבות תלויה בחיוב המצוה, הרי כמה מצוות יש לכהנים שאין ישראל חייבים בהן, וכי נאמר שבכל אותן מצוות אין ישראל ערבים עבור הכהנים.

ובספר שמע יעקב (פרשת ויצא ד"ה ואבא היום) כתב לדחות את הקושיא שבאמת שנינו בתורת כהנים (אמור פ"א ו) 'קדושים יהיו' על כרחם יקדשום בית דין על כך, שאם רצו להטמא למתים בית דין מצווים להכריחם שלא יטמאו. ואם כן אדרבה מכאן ראיה שהערבות תלוי בחיוב וכל שאינו בכלל המצוה אינו ערב עליה, שאם לא נאמר כן למה הוצרכה התורה לצוות בפרט שיקדשום בית דין את הכהנים על כרחם, הרי כן הוא הדין בכל מקום מדין ערבות, אלא על כרחך שכיון שישראל לא מצווים במצוות הכהנים, הם גם אינם ערבים בעד אותן מצוות, והוצרכה התורה לצוות בפרט על זה שיקדשום בית דין את הכהנים על כרחם ולא יניחום להטמא למתים.

ראיה מדין חרש המדבר ואינו שומע

והביא ראיה רעק"א לשיטתו, שאם נאמר שכוונת הרא"ש היא כדעת הדגול מרבבה שמה שנשים אינן מוציאות את האנשים ידי חובה בברכת המזון למאן דאמר שנשים בברכת המזון דרבנן, זה משום שאינן בכלל ערבות, אבל אם היו בכלל ערבות היו מוציאות אף על פי שאינן חייבות בברכת המזון מן התורה, ואם כן יהיה מוכח שכל שהוא בכלל ערבות יכול להוציא ידי חובה אחרים אף על פי שאינו מחויב באותה מצוה. והרי מבואר במגילה (יט:) שלמאן דאמר שמי שלא השמיע לאזנו לא יצא, חרש המדבר ואינו שומע אינו יכול להוציא אחרים במגילה. וכן ההלכה גם לגבי שופר שחרש המדבר ואינו שומע אינו מוציא אחרים בתקיעת שופר, כמבואר בשלחן ערוך (או"ח סי' תקפט). והרי חרש המדבר ואינו שומע חייב בכל המצוות והרי הוא בכלל ערבות, ומה בכך שאינו מחויב במגילה יוכל להוציא את חבירו מדין ערבות. אלא על כרחך שכל שאינו מחויב בדבר אינו בכלל ערבות על אותה מצוה, וכוונת הרא"ש שעל הצד שנשים אינן חייבות בברכת המזון דאורייתא, אינן מחויבות בזה ואינן בכלל ערבות על ברכת המזון, ולכן אינן יכולות להוציא אחרים ידי חובה. וראה עוד לעיל בענין 'כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתן' שהארכנו בראיה זו ובגדרים היוצאים ממנה.

ח. קטנים

פתיחה

נחלקו האחרונים אם קטנים בכלל ערבות להוציא אחרים ידי חובה, ונפקא מינה במקום שהקטן כבר יצא ידי חובת המצוה, אם נאמר בו דין 'אף על פי שיצא מוציא' שהוא מדין ערבות. ובביאור הלכה (סי' תרפט ס"א ד"ה ונשים) הביא שהפרי מגדים (שם אשל אברהם סק"ד) הסתפק בזה אם קטנים בכלל ערבות.

והנה לכאורה אין הנידון שיהיה הקטן בכלל ערבות דאורייתא, ואם כן יוכל להוציא אפילו גדול שחייב מן התורה מדין ערבות, שהרי קטן פטור מכל מצוות התורה והוא הדין שאינו בכלל ערבות מדאורייתא, וכל הנידון הוא אם על כל פנים ישנו בכלל ערבות דרבנן, ובמצוות שחייב בהם יוכל להוציא אחרים ידי חובה מדין ערבות אף על פי שכבר יצא ידי חובה.

שיטת הרא"מ הורביץ בדעת רש"י שקטנים בכלל ערבות דאורייתא

אמנם בהגהות רבי אלעזר משה הלוי הורביץ (ברכות מח: ד"ה והיט) כתב בדעת רש"י שהקטנים בכלל ערבות אף מדאורייתא. שעל המבואר בגמרא (מח.) שמי שאכל כזית דגן שחיובו בברכת המזון רק מדרבנן מוציא ידי חובה את מי שאכל כדי שביעה שחייב מן התורה, כתב רש"י (ד"ה עד) שכיון שחייב מדרבנן נקרא מחויב בדבר ומוציא ידי חובה את המחויב מן התורה, והקשה רש"י על עצמו שאם כן למה קטן שהגיע לחינוך שחיובו מדרבנן אינו מוציא את החייב בברכת המזון מן התורה, ותירץ שקטן אפילו מדרבנן אינו חייב, אלא שחובה על אביו לחנכו במצוות, ולכן אינו מוציא את המחויב מן התורה כיון שאינו חייב כלל.

והקשה רעק"א (גליון הש"ס שם) שהרי בגמרא לעיל (כ:) מבואר שאם נשים חייבות בברכת המזון רק מדרבנן אין מוציאות את האנשים ידי חובה, הרי שהמחויב מדרבנן אינו מוציא את המחויב מן התורה. ותירץ רבי אלעזר משה הורביץ שאין כוונת רש"י שחיוב דרבנן לבד יכול להוציא חיוב דאורייתא, אלא כוונתו שמדין ערבות יכול להוציא החייב מדרבנן את החייב מדאורייתא, ולכן נשים שאינן בכלל ערבות אינן מוציאות את האנשים אם אין חיובן מן התורה כמותם, אבל קטנים סובר רש"י שהם בכלל ערבות כמבואר במדרשים רבים[סב], ולכן הוקשה לרש"י מקטנים שאין מוציאים את הגדולים ידי חובה, והוצרך לחדש שאין הקטן חייב במצוה בעצמו אלא אביו חייב שהקטן יקיים את המצוות[סג].

מבואר שנקט שקטנים הרי הם בכלל ערבות מדאורייתא, ואם היו חייבים בעצמם במצוות מדרבנן היו יכולים להוציא את מי שחייב מדאורייתא מדין ערבות.

סובר שדין ערבות הוא דין חדש שמי שמחויב במצוה יכול גם לברך עבור חבירו, ולא שנהפך להיות בר חיובא בעצמו, ולכן לשיטתו אפילו שיכול שמעון בן שטח להוציא ידי חובה את ינאי המלך מדין ערבות אינו יכול להוציא בזה את המלכה ידי חובה, אם לא שהאנשים ערבים עבור הנשים.

סב. **ראה** שבת (לג:) שתינוקות של בית רבן נתפסים על עון הדור. וראה עוד במדרש (שיר השירים רבה פ"א סי' כד, שוחר טוב מזמור ח) בשעה שעמדו ישראל לקבל את התורה אמר להם הקדוש ברוך הוא הביאו לי ערבים טובים, ואמרו לו ישראל הרי בנינו ערבים.

סג. **וצריך** ביאור, שאם קטנים ישנם בכלל ערבות, אף אם אינם חייבים כלל במצוה אלא החיוב הוא על האב שבנו הקטן יקיים מצוות, עדיין יוכל להוציא ידי חובה את החייב מן התורה מדין ערבות, כמו שבגדול נאמר הדין שאף על פי שיצא מוציא מדין ערבות. ואם משום שסוף

אין ראיה ממה שהקטנים נתפסים בעון הדור

אכן בספר אהבת ציון (דרוש ז בתחילתו) כתב שהקטנים אינם בני מצוות לעצמם, וכל שכן שאינם בכלל ערבות להענש על עון אחרים, ומה שנתפסים בעון הדור אין הטעם משום הערבות, וסיים 'ודרכי ה' נסתרו ואדם ילוד אשה אין להתבונן בדרכי ה' וכל משפטיו אמת'[סד].

דעות הסוברים שקטנים בכלל ערבות

הנה רעק"א (שו"ת סי' ז, דרוש וחידוש ברכות כ: ד"ה אלא הכא) הביא את דעת הדגול מרבבה (או"ח סי' רעא) שכתב שקטן יכול להוציא ידי חובת קידוש בליל שבת אשה שכבר התפללה ויצאה ידי חובת קידוש מן התורה בתפילה, ואינה חייבת בקידוש אלא מדרבנן על הכוס, וכיון ששניהם חייבים מדרבנן יכול הקטן להוציאה, אבל זה דווקא אם הקטן עדיין לא התפלל ערבית, אבל אם הקטן כבר התפלל אינו מוציא את האשה שכבר התפללה, כיון שהוא תרי דרבנן, שהרי כבר התפלל וחייב בקידוש רק מדרבנן, ועוד שהוא קטן וכל חיובו במצוות הוא רק מדרבנן, ואינו מוציא את האשה שהיא חד דרבנן.

ורעק"א הקשה עליו, שהרי בקידוש הדין הוא שאף על פי שיצא מוציא, ואם כן אין הקטן תרי דרבנן, שהרי לגבי מה שיצא בתפילה מדאורייתא, אין זה נקרא פטור ואין זה חסרון כלפי הדאורייתא, שהרי גדול אפילו שכבר התפלל יכול להוציא ידי חובה אחרים מדין ערבות, ואם היה הקטן חייב מדאורייתא בקידוש היה מוציא ידי חובה אחרים אף שכבר התפלל, ואם כן כל הפטור של הקטן כאן הוא רק מצד מה שהוא קטן, וזה רק חד דרבנן ולא תרי דרבנן. וכל מה שמצינו שאין תרי דרבנן מוציא לחד דרבנן, אינו אלא במגילה וכדומה שכל חיוב הקטן באותה מצוה בנוי על ב' דרבנן: א. קריאת המגילה היא דרבנן, ב. חיוב הקטן במצוות הוא מדרבנן. מה שאין כן כאן שמדובר לענין להוציא אחרים, מה שהוא כבר התפלל וחובת קידוש למי שהתפלל היא רק מדרבנן, לא משפיע כלום, שמצד זה אפילו מי שכבר קידש ממש על הכוס ואינו חייב כלל יכול להוציא את החייב מן התורה, מדין אף על פי שיצא מוציא, ואם כן כל החסרון של הקטן הוא רק מצד שהוא קטן ואינו חייב במצוות, וזהו רק חד מדרבנן, ויכול להוציא אשה שכבר התפללה וגם כן חייבת בקידוש מדרבנן.

וכמו כן הקשה רעק"א על התוספות במגילה (יט: ד"ה ורבי) שכתבו שקטן שאכל כזית אינו מוציא בברכת המזון לגדול שאכל כזית, כיון שחיוב הגדול הוא חד דרבנן, שאין חייבים בברכת המזון מן התורה אלא אם כן אכל כדי שביעה ולא כזית, וחיוב הקטן הוא תרי דרבנן, מה שאכל כזית ומה שהוא קטן. והקשה רעק"א כנ"ל, שכיון שמדובר לענין להוציא אחרים, אם כן מה שהקטן רק אכל כזית אין זה חסרון, שהרי אם היה גדול אף שרק אכל כזית היה מוציא ידי חובה מדין ערבות את מי שאכל כדי שביעה, ואם כן כל החסרון כאן הוא רק מה שהוא קטן, והרי זה חד דרבנן שמוציא ידי חובה חד דרבנן אחר[סה].

ולכן העלה שם להלכה שקטן שהתפלל ערבית בליל שבת ויצא ידי קידוש מן התורה, יכול להוציא ידי חובה לגדול שכבר התפלל שחייב בקידוש מדרבנן, ואין זה נחשב לב' דרבנן אצל הקטן.

ומבואר שנקט רעק"א שקטנים בכלל ערבות, ולכן אין חסרון אצלם מה שכבר התפללו ויצאו ידי חובת קידוש מן התורה בתפילה, כיון שמצד זה יש את הדין שאף על פי שיצא מוציא, וכל החסרון הוא עצם חיובם בברכת המזון שהוא רק מדרבנן, והרי זה רק חד דרבנן, וכן נקטו החכמת שלמה (או"ח סי' קפו) והשל"ה (פרק תורה אור אות פו) שיש ערבות בקטנים.

דעות הסוברים שאין קטנים בכלל ערבות

אכן המגן אברהם (או"ח סי' קצט סק"ז) כתב שאין ערבות לקטנים[סו]. וכן כתב הטורי אבן (מגילה יט: ד"ה ולי נראה), וכתב לפרש בזה הטעם שלפי חכמים (מגילה שם) אין קטן מוציא אחרים ידי חובה בקריאת המגילה, וקשה כיון שקריאת המגילה חיובה מדרבנן, וקטן חיובו מדרבנן, למה לא יוכל קטן להוציא גדול[סז]. וכתב שיש לומר שמדובר בקטן שכבר יצא ידי חובה, וכיון שאין הקטן בכלל ערבות אינו מוציא אחרים ידי חובה[סח].

וכן כתב הפרי מגדים (פתיחה כוללת ח"ב אות יז, תיבת גמא פרשת נצבים, ראש יוסף מגילה ד. ד"ה ובתוס') לדבר פשוט שקטן שכבר יצא ידי חובה אינו מוציא אחרים ידי חובה במצוות דרבנן, שאינו בכלל ערבות. וכתב עוד (תיבת גמא שם) שמה שכתוב בפסוק בפרשת נצבים (דברים כט י) 'טפכם נשיכם וגרך', ונראה שגם הקטנים בכלל השבועה והערבות, לא מדובר בענין הערבות[סט].

והחזון איש (או"ח סי' כט סק"ה) כתב ליישב קושיית רעק"א דלעיל על התוספות שכתבו שקטן שאכל כזית אינו מוציא לגדול שאכל כזית בברכת המזון, כיון שהקטן הוא תרי דרבנן והגדול חד דרבנן, והקשה רעק"א מה בכך שהקטן רק אכל כזית הרי מדין ערבות יכול להוציא אף מי שאכל כדי שביעה. וכתב החזון איש שסוברים התוספות שחכמים לא תיקנו ערבות לקטנים, וכל מה שיכולים להוציא גדול זה רק מדין שומע כעונה, ובזה חיוב הקטן הוא מצד תרי דרבנן ואינו מוציא ידי חובה לחד דרבנן. וכן כתב בזכרון שמואל (סי' כ אות ה)[ע].

הגדולים ערבים עבור הקטנים, ואין הקטנים ערבים עבור הגדולים

ובחידושי מהרי"ט (קידושין ע: ד"ה קשים) ובאור החיים (דברים כט א) כתבו לדייק מלשון הכתובים בתחילת פרשת נצבים (שם) שמדברים מענין הברית שכרת הקדוש ברוך הוא עם ישראל, שבפסוק הראשון כתוב 'אתם נצבים היום כלכם לפני ה' אלהיכם, ראשיכם שבטיכם זקניכם ושטריכם כל איש ישראל', ובפסוק הבא נאמר 'טפכם נשיכם וגרך אשר בקרב מחניך מחטב עציך עד שאב מימיך'. שחילק הפסוק את הנכנסים לברית לשתי קבוצות, בקבוצה הראשונה דהיינו ראשיכם שבטיכם זקניכם ושטריכם כל איש ישראל' הם ערבים עבור כולם, שכל אחד ערב בעד אלו שבידו למחות בהם, ואחר כך סידר בפני עצמם בקבוצה אחרת את טפכם נשיכם וגרך, כי אלו אחרים הם ערבים בעבורם ונתפסים עליהם, ואין אלו נתפסים על אחרים, שהטף אינם בני דעה, והנשים והגרים אין להם להשתרר על ישראל[עא].

ט. גרים

דעת רש"י ותוספות שאין הגרים בכלל ערבות

אמרו בגמרא (יבמות מז: קידושין ע: נדה יג:) 'אמר רבי חלבו קשים גרים לישראל כספחת'. וברש"י (נדה שם ד"ה כספחת) הביא שיש מי שפירש הטעם לפי שאין הגרים בקיאים במצוות, וכל ישראל ערבים זה לזה ונמצאו ישראל

סוף אינו חייב במצוה זו מן התורה אין הוא בכלל ערבות עליה, אם כן אפילו יהיה החיוב מדרבנן על הקטן עצמו ולא על אביו גם לא יוכל להוציא ידי חובה אחרים. ובכלל צריך ביאור בשיטתו, שאם למעשה כתב רש"י שהקטן אינו חייב בעצמו במצוות אלא זה חיוב המוטל על אביו, ולכן אינו יכול להוציא גדול ידי חובה מדין ערבות, אם כן במה מתבטא מה שהתבאר במדרשים שקטנים בכלל ערבות.

סד. ובזה כתב לפשוט מה שהסתפק אם מה שמצינו שהצדיקים נתפסים בעון הדור, זה דווקא בצדיקים שהם בכלל ערבות ונתפסים בעון אחרים, אבל צדיקות שאינן בכלל ערבות לדעת הרא"ש [ולשיטתו בצל"ח ובדגול מרבבה שאין ערבות לנשים כלל], אם כן אינן נתפסות בעון הדור. ופשט הספק מקטנים שאף שאינם בכלל ערבות בכל זאת נתפסים בעון הדור, ועל כרחך שאין זה מטעם ערבות, ואם כן אף צדיקות בכלל. אמנם מהמשנה למלך (מלוה ולוה פכ"ה ה"ג) והגר"ח (הובאו דבריו לעיל בגדרי המצוה) מבואר שנקטו שמה שהקטנים נענשים בעון הגדולים זה משום הערבות, וכדעת רבי אלעזר משה הורביץ.

סה. בצמח דוד על תשובות רעק"א (סי' ז אות ד) כתב ליישב, שהרי כל דין ערבות בקטן הוא רק מדרבנן כמו כל חיובו במצוות, ואם כן לא הועיל כלום רעק"א לומר שהקטן ישנו בכלל ערבות, שממה נפשך, אם יבוא להוציא הקטן את הגדול מדין שומע כעונה הרי זה תרי דרבנן, שעיקר חיובו בקידוש הוא מדרבנן, ואם כבר התפלל תרי דרבנן, ואם יבוא להוציא מדין ערבות גם כן הוא תרי דרבנן, שעיקר חיובו הוא מדרבנן, וערבות בקטן היא גם כן דרבנן. וכן הביא בשיח השדה (פרומר, שער ברכת ה' סי' ג ד"ה אמנם בדברי) בשם רבו הגה"ק מסוכוטשוב זצ"ל. וראה עוד שם (ד"ה ויש להביא עוד) מה שכתב על קושיית רעק"א.

וצריך עיון בכוונת רעק"א בקושייתו מה הוא נקט, שאין לומר שסובר שקטנים בכלל ערבות דאורייתא וממילא הרי זה רק חד דרבנן, שהרי דעת רעק"א עצמו בתשובה שם שכל שאינו חייב במצוה אינו בכלל ערבות עליה, וקטן שפטור מקידוש דאורייתא אינו בכלל ערבות על מצות קידוש, ואם כן לשיטתו מוכרחים לומר שכל ערבות בקטנים זה רק מדרבנן, ושוב נהפך לתרי דרבנן, וצריך עיון. ועוד יש לדון ביישוב קושיית רעק"א, לפי מה שכתב הצל"ח בעצמו (ראה בענין ערבות בדרבנן) שאין ערבות במצוות בדרבנן, ואם כן מי שכבר יצא ידי חובה בתפילה שכל חיובו בקידוש הוא רק מדרבנן, אין בזה ערבות, וכל מה שמוציא ידי חובה את חבירו זה רק מדין שומע כעונה, ובזה חיוב הקטן הוא תרי דרבנן ואינו מוציא ידי חובה חד דרבנן.

סו. אמנם לא מוכח מדבריו אם כוונתו שרק מדאורייתא אין לקטן דין ערבות ולכן אינו יכול להוציא ידי חובה את המחויב מדאורייתא, או שגם מדרבנן אין ערבות לקטן, ובמקום שכבר יצא הקטן אף את המחויב מדרבנן אינו יכול להוציא.

סז. ובתוספות (שם ד"ה ורבי) כתבו שהטעם הוא משום שהקטן הוא תרי דרבנן, שכל חיוב קריאת המגילה הוא מדרבנן, וחיוב קטן במצוות הוא גם כן דרבנן, ואינו יכול להוציא גדול שחיובו משום חד דרבנן בלבד, עיין שם.

סח. והוסיף שם בזה, שיש לומר שאפילו בלא יצא עדיין ידי חובה גם כן אינו מוציא אחרים, גזירה לא יצא אטו יצא.

סט. וביאור כוונתו יש לומר כמו שכתבו הזרע אברהם והחקרי לב שזה רק חיוב לקיים מצוות אבל לא מדובר כאן על הערבות. או כמו שכתב האור החיים שהפסוק חילק אותם לומר שהגדולים ערבים עבור הקטנים ואין הקטנים ערבים עבור הגדולים.

ע. וראה עוד בספר אשר לשלמה (מועד סי' יז) מה שדן ביישוב קושיית רעק"א.

עא. ובזרע אברהם (סי' יב) תמה על המהרי"ט שהרי כן הוא הדין גם בישראל גמור שרק אם יש בידו למחות הרי הוא בכלל ערבות, ואם כן מה התחדש מיוחד בקטנים שהוצרך הכתוב להפרידם. ובברכי יוסף (סי' קכד) תירץ קושייתו, והובאו דבריו לקמן בענין ערבות בגרים.

נענשים עבורם. אבל דחה רש"י פירוש זה כיון שאין ישראל ערבים עבור הגרים, שהרי בגמרא בסוטה (לז:) אמרו נמצא לכל אחד מישראל שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמישים בריתות שכולם נתערבו זה בזה, ולא מנו שם אלא את מנין השש מאות אלף מישראל ולא את הגרים שנותוספו עליהם, ומוכח שישראל לא נתערבו על הגרים. וכן כתבו התוספות (יבמות שם ד"ה קשים, קידושין שם).

אין ראיה ממה שלא מנו את הגרים כיון שלא ידעו מספרם

אמנם התוספות בנדה (שם ד"ה קשים) כתבו שיש ליישב קושיית רש"י, שמה שלא מנו את הגרים במנין הברייתות זה משום שלא ידע מספרם כמה היו, ובאמת כן נתערבו ישראל עליהם, אבל דחו זה משום שבמכילתא (בא פרשה יד) אמרו שהערב רב היו כפלים כיוצאי מצרים[עב], הרי שידעו מספרם, ועל כרחך ממה שלא מנו אותם זה משום שאין ישראל ערבים עבורם.

אמנם בתוספות הרא"ש (קידושין ע: ד"ה קשים) כתב שאין להביא ראיה ממה שלא נמנו הגרים שלא נכנסו בכלל ערבות, שאף שידעו חכמים מנינם מכל מקום כיון שאינו מפורש בתורה לכן לא מנאום במנין הברייתות.

אין ראיה ממה שלא מנו את הגרים שלא היו גרים גמורים

הערוך לנר (יבמות מז: ד"ה קשים) כתב לדחות את הראיה שהביא רש"י שגרים אינם בכלל ערבות מזה שלא מנו אותם במנין הבריתות, שאפשר שמה שלא מנו אותם היה משום שלא היו גרים גמורים, שהרי הקדוש ברוך הוא לא הסכים לקבלם, כמו שדרשו חז"ל (הובא ברש"י שם) על הפסוק (שמות לב ז) 'לך רד כי שחת עמך', שחת העם לא נאמר אלא שחת עמך, ערב רב שקבלת מעצמך וגיירתם ולא נמלכת בי. והרי הם כמו מאה חמישים אלף שגיירו בימי דוד שלא היו גרים גמורים, כמו שכתב הרמב"ם (איסורי ביאה פי"ג הט"ז) 'ולפי שגייר שלמה נשים ונשאן, וכן שמשון גייר ונשא, והדבר ידוע שלא חזרו אלו אלא בשביל דבר, ולא על פי בית דין גיירום, חשבן הכתוב כאילו הן עכו"ם ובאיסורן עומדין, ועוד שהוכיח סופן על תחילתן שהן עובדות כוכבים ומזלות שלהן ובנו להן במות והעלה עליו הכתוב כאילו הוא בנאן, שנאמר 'אז יבנה שלמה במה'. וכן גבי הערב רב שעשו את העגל ושאר כל החטאים כולם, הוכיח סופן על תחילתן שאינם גירי אמת[עג].

ולכן אין ראיה ממה שלא מנאום שאין ערבות בגרים, שלעולם יש לומר שגרים בכלל ערבות, אבל הערב רב שלא היו גרים גמורים לא היו בכלל ערבות ולכן לא מנאום.

קושית המהרי"ט מהפסוקים

בחידושי מהרי"ט (קידושין ע: ד"ה קשים) הקשה על רש"י ותוספות שנקטו שאין הגרים בכלל הערבות, מהפסוק בפרשת נצבים (דברים כט י) שכלל את הגרים בכלל השבועה והברית, שכתוב 'אתם נצבים היום כלכם וגו', טפכם נשיכם וגרך אשר בקרב מחניך מחטב עציך עד שאב מימך, לעברך בברית ה' אלהיך ובאלתו' וגו', הרי מפורש בכתוב שגם הגרים היו בכלל הברית והשבועה. עוד הקשה ממה שאמרו בשבועות (לט.) שגם דורות הבאים והגרים העתידים להתגייר היו בכלל אותה שבועה, שנאמר (דברים כט יד) 'ואת אשר איננו פה עמנו היום'.

הברית של פרשת נצבים אינה על ערבות

ובזרע אברהם (אשכנזי, סי' יב ד"ה ועוד נלע"ד) ובחקרי לב (או"ח סי' מח ד"ה וכי תימא) תירצו שהברית האמורה בפרשת נצבים אינה על הערבות, אלא על קיום המצוות בכללם, שכל אחד התחייב באלה ובשבועה לקיים את כל דברי התורה הזאת, אבל אין הערבות על קיום המצוות של אחרים בכלל אותה שבועה[עד].

דעת המהרי"ט והאור החיים שישראל ערבים בעד הגרים ואין הגרים ערבים בעד ישראל

אכן המהרי"ט מכח קושיותיו העלה שגם הגרים בכלל ערבות שאנו ערבים עליהם, אבל מכל מקום כתב שהם אינם ערבים עלינו. וכתב ללמוד כן מלשון הכתובים בפרשת נצבים (שם), שבפסוק הראשון כתוב 'אתם נצבים היום כלכם לפני ה' אלקיכם, ראשיכם שבטיכם זקניכם ושטריכם כל איש ישראל', ובפסוק הבא נאמר 'טפכם נשיכם וגרך אשר בקרב מחניך מחטב עציך עד שואב מימיך'. חילק הפסוק את הנכנסים לברית לשתי קבוצות, בקבוצה הראשונה דהיינו ראשיכם שבטיכם זקניכם ושטריכם כל איש ישראל' הם ערבים עבור כולם, שכל אחד ערב בעד אלו שבידו למחות בהם, ואחר כך סידר בפני עצמם בקבוצה אחרת את טפכם נשיכם וגרך, כי אלו אחרים הם ערבים בעבורם ונתפסים עליהם, ואין אלו נתפסים על אחרים, שהטף אינם בני דעה, והנשים והגרים אין להם להשתרר על ישראל. וכן כתב האור החיים בביאור הכתובים שם (דברים כט ט).

ובזרע אברהם (סי' יב ד"ה איך שיהיה) תמה על המהרי"ט, שאם כדבריו שהטעם שאין הגרים ערבים עלינו הוא משום שאין בידם למחות, אם כן אין זה חידוש מיוחד בגרים, אלא כך הוא הדין בכל מקום, שכל דין ערבות שאיש נכשל בעון אחיו זה דווקא כשהיה בידם למחות ולא מיחו, ואם אין בידם למחות אינן נענשים עבורו כמבואר בשבועות (לט:), ואם כן אין זה חילוק בעצם בין נשים וגרים לשאר ישראל שיצטרך הפסוק לכתבם בנפרד ולחלק בהם.

ובברכי יוסף (או"ח סי' קכד אות ג ד"ה ומה שהקשה) תירץ, שיש לומר שכוונת המהרי"ט שישראל הזכרים מן הסתם בידם למחות, ואין הם נפטרים מערבות אלא כשנתברר להם בודאי שאין בידם למחות, אמנם הגרים והנשים מן הסתם פטורים הם מן הערבות, שמן הסתם אין בידם למחות, עד שיתברר להם שודאי יש בידם למחות[עה].

גרים ערבים עבור גרים

החתם סופר (הגהות לשו"ע או"ח סי' רעא ס"ב) כתב שהגרים ערבים עבור גרים אחרים, וכתב שלכן נזכרו בפסוק, שאף על פי שאין ישראל ערבים עליהם הם ערבים על עצמם.

ראיה מהשלחן ערוך שגרים בכלל ערבות

הפרי מגדים (או"ח סי' נג אשל אברהם ס"ק יט, פתיחה כוללת ח"ג אות כט) והישועות יעקב (או"ח שם ס"ק יא) כתבו להביא ראיה שאף הגרים בכלל ערבות, ממה שכתב השלחן ערוך (שם סי"ט) "יש מונעים גר מלהיות שליח צבור ונדחו דבריהם', ובבית יוסף (שם) ביאר טעם האוסרים על גר להיות שליח צבור מפני שאינו יכול לומר 'אלהינו ואלהי אבותינו', ונדחו דבריהם משום שאברהם נקרא 'אב המון גויים'. ועל כל פנים מבואר שלא חששו שאין גר בכלל ערבות, וכיון שהשליח צבור כבר התפלל בלחש, כל מה שחוזר על התפילה זה כדי להוציא את מי שאינו בקי וזה רק מדין ערבות, ואם אין הגרים בכלל ערבות לא יוכלו להוציא אחרים ידי חובה ולא יוכלו לשמש כשליח צבור.

וכתב הפרי מגדים לדחות (אשל אברהם שם), שחז"ל תיקנו שחוב על השליח ציבור לחזור על התפילה, ואפילו שבאותו ציבור כולם בקיאים ואין צריכים שיוציאום ידי חובה גם הדין כן, וכיון שזו חובה על השליח ציבור לכן יכול להוציא ידי חובה אף את האינו בקי אף בלא דין ערבות[עו].

אבל כתב שזה לא יתרץ לשיטת השלחן ערוך עצמו (או"ח סי' קו ס"ב, מגן אברהם שם סק"ב) שסובר שתפילה חיובה מדאורייתא, וחזרת התפילה חיובה רק מדרבנן, ואיך יבוא חיוב דרבנן ויפטור את המחויב מן התורה, ועל כרחך שלדעת השלחן ערוך יש ערבות גם בגרים.

י. כהנים ולויים

חידוש הצל"ח שאין כהנים ולויים בכלל ערבות

הצל"ח (כ: בתוד"ה נשים) כתב שלפי ההוכחה שכתבו התוספות בקידושין (ע: ד"ה קשים) שגרים אינם בכלל ערבות, ממה שאמרו בסוטה (לז:) שכל אחד מישראל יש עליו שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמישים בריתות כמנין כל ישראל שכל ישראל ערבים זה לזה, ומספר זה הוא של ישראל מלבד הגרים, ואם כן יש ללמוד מזה שגם הכהנים והלויים אינם בכלל ערבות, כיון שלא נמנו במנין הזה, שהמספר הזה הוא של ישראל מלבד שבט לוי שלא נמנה עמהם.

עב. ראה שם שנאמרו כמה שיטות בתנאים במנין הערב רב. ומבואר שנקטו התוספות שכל הערב רב התגיירו ולכן ידעו מספר הגרים ממה שידעו מספר הערב רב, וכן מבואר ברש"י על התורה (שמות לב ז ד"ה שחת), וראה עוד ברש"י בסנהדרין (פב. ד"ה בת יתרו).

עג. וכן כתב בפנים יפות (דברים כט י) שהערב רב לא היו גרים גמורים, שהרי קיימא לן (יבמות מו.) שאין הגר נעשה גר עד שימול ויטבול, ובמדבר לא מלו ואם כן נכרים היו, וצריך לומר שהיו גרים גרורים שהבטיחו למול כשיגיעו לארץ ישראל.

עד. וכדעת המהרי"ט והאור החיים שהכתובים בפרשת נצבים מדברים על הברית של הערבות, נקט גם בביאור הגרי"פ פרלא לרס"ג (ח"ג פרשה נז), וכן מבואר בפרי מגדים (או"ח סי' נג אשל אברהם ס"ק יט) שכתב שנראה שאין עבדים בכלל ערבות כיון שלא הוזכרו בפסוק. אמנם בספרו תיבת גמא (סוף הספר חקירה ד) כתב שאין כל כך ראיה מהפסוקים בפרשת נצבים לומר שנשים וגרים בכלל ערבות.

עה. ולדברי הברכי יוסף נמצא שבעומק הדברים גם הגרים והנשים בכלל ערבות, אלא שלענין למחות באחרים כיון שמן הסתם לא יהיו דבריהם נשמעים אין הם צריכים למחות. אבל לפי דבריו לענין להוציא אחרים ידי חובה מדין ערבות, יהיה הדין שיכולים להוציא אחרים, שהרי באמת ישנם בכלל ערבות על אחרים. אבל אלולא דברי הברכי יוסף יהיה הדין לפי המהרי"ט שכיון שאין בידם למחות ולהשתרר על אחרים התורה לא הטילה עליהם כלל חיוב ערבות על אחרים, ואף לענין מצוות אינם יכולים להוציא ידי חובה אחרים.

עו. ביאור דבריו שכיון שמצוה על הש"ץ לחזור התפילה אפילו בציבור שכולם בקיאים, ממילא יש על תפילתו שם של תפילת מצוה ושוב יוצא בה ידי חובה גם האינו בקי מדין שומע כעונה, ואין צריך לזה לדין ערבות.

ובזה כתב ליישב מה שהקשה על התוספות (ברכות שם), שבגמרא שם הסתפקו אם נשים חייבות בברכת המזון דאוריתא או כל חיובן הוא רק מדרבנן, ונפקא מינה להוציא אחרים שחייבים מדאורייתא ידי חובתם. ופירש רש״י (ד״ה או דרבנן) שהטעם לומר שאין הנשים חייבות בברכת המזון דאורייתא הוא משום שכתוב לגבי ברכת המזון (דברים ח י) ׳וברכת את ה׳ אלקיך על הארץ הטובה׳, ונשים לא נטלו חלק בארץ שלא נתנה להתחלק לנקבות. והקשו עליו התוספות שאם כן בכהנים ולויים גם יכולה הגמרא להסתפק שלא נטלו חלק בארץ ולא יוכלו להוציא אחרים ידי חובה בברכת המזון.

והקשה הצל״ח ממה שכתב הרא״ש (פ״ג סי׳ יג) שבברכת המזון גם מי שאינו חייב אלא מדרבנן יכול להוציא ידי חובה את המחויב מן התורה, שאפילו אם לא אכל כלום יכול להוציא מעיקר הדין מדין ערבות, ורק מדרבנן תיקנו שלפחות יאכל כזית, ורק בנשים הגמרא אומרת שאם חייבות מדרבנן אין מוציאות את החייב מן התורה כיון שאין נשים בכלל ערבות. ואם כן מה הקשו התוספות מכהנים ולויים, הרי אפילו נאמר ששבט לוי שלא נטל חלק בארץ אינו חייב בברכת המזון מן התורה, עדיין יכולים להוציא אחרים ידי חובה מטעם ערבות, ולכן לא הסתפקה הגמרא אלא לענין נשים ולא לענין כהנים ולויים, ומה הקשו התוספות.

ועל פי הנ״ל תירץ, שגם שבט לוי אינו בכלל ערבות, ודינם כנשים שאם אין חיובם אלא מדרבנן לא יכולים להוציא אחרים שחייבים מדאורייתא ידי חובה, ולכן הקשו התוספות שהגמרא היתה יכולה להסתפק גם בכהנים ולויים.

הטעם למה אין שבט לוי בכלל ערבות

וכתב הצל״ח לתת טעם למה אין הכהנים והלויים בכלל ערבות, שהרי הערבות הזה התחיל בערבות מואב שאז הכניסם[illegible]זה בברית ובשבועות האלה, והודיע שיענשו הרבים בשביל חטא היחיד, כמו שכתב רש״י בפרשת נצבים (דברים כט כח) שמשקבלו עליהם ישראל את השבועה בהר גריזים והר עיבל, אז נעשו ערבים זה לזה. ובמדרש (תנחומא ישן סי׳ ו, ילקו״ש רמז תתקמ) אמרו בטעם שהשביע הקב״ה את ישראל שוב בערבות מואב אפילו שכבר נשבעו בסיני וקיבלו על המצוות, לפי שהברית שקבלו בחורב הפרו ואמרו ׳אלה אלהיך ישראל׳, לפיכך הכניסם בשבועת האלה. ומבואר שכל הטעם שהוצרכו לעוד שבועה זה רק משום שהפרו את השבועה בחטא העגל, ולפי זה כהנים ולויים שעמדו באמונתם ולא הפרו ברית שקבלו בחורב ולא חטאו בעגל, לא הוצרכו להכנס בשבועת האלה של ערבות מואב וממילא אינם בכלל ערבות[עז].

ראיה מן הכתובים שאין שבט לוי בכלל ערבות

עוד הביא הצל״ח ראיה שלא נכנסו הכהנים בכלל הערבות שבהר גריזים והר עיבל, שמבואר בפסוקים (דברים יא יד וברש״י שם) שהכהנים והלויים עם הארון עמדו למטה באמצע, והפכו פניהם לכאן ולכאן ואמרו ברוך וארור, כמפורש הכל בסוטה (לז.). ונמצא שהכהנים והלויים הם היו הגוזרים, והשבטים ענו אמן וקבלו את הגזירה, אבל הם אינם בכלל. ואף שלגבי הלויים משמע קצת בסוטה (שם) שמקצת הלויים היו עומדים למעלה ומקצתם למטה, מכל מקום הכהנים ודאי שכולם עמדו למטה.

קושיא משמעון בן שטח שהוציא ידי חובה את ינאי המלך

והקשה הצל״ח על עצמו מהמסופר בגמרא (מח.) ששמעון בן שטח בירך ברכת המזון להוציא ידי חובה את ינאי המלך, ומבואר בתוספות שם (ד״ה עד) שהיה זה מדין ערבות, והרי ינאי המלך היה כהן ואיך היה יכול להוציאו ידי חובה כיון שאין הכהנים בכלל ערבות. ותירץ שכיון שאכלו על שלחן המלך גם כל שריו והיה בהם ישראלים, ושמעון בן שטח היה ערב בעבורם היה יכול להוציא את כולם, שכיון שמוציא את הישראלים הרי יש על אמירתו אמירה של מצוה וממילא גם ינאי המלך שהיה כהן יכול לצאת בשמיעתו מדין שומע כעונה.

לדעת רבי עקיבא איגר מוכרח שהכהנים בכלל ערבות

וזהו כמו שתירץ הצל״ח בעצמו לענין אשת ינאי, לדעת הרא״ש שאין ערבות בנשים איך הוציא ידי חובה שמעון בן שטח את אשת ינאי, שכיון שהוציא את המלך ידי חובה ממילא יכולה גם המלכה לצאת בזה[עח]. אמנם לפי מה שנקט רבי עקיבא איגר (שו״ת סי׳ ז) שרק מי שיש לגביו ערבות יכול להוציאו ידי חובה, ואין אומרים שאם מוציא את אחד מדין ערבות יש על אמירתו אמירה של מצוה ויכול לצאת גם השומע שאינו בכלל ערבות, והוכיח ממה שהוציא שמעון בן שטח את המלכה שיש ערבות לאנשים על נשים, אם כן יהיה מוכרח שאף כהנים בכלל ערבות, שאם לא כן איך הוציא ידי חובה שמעון בן שטח את ינאי המלך שהיה כהן.

האם אין הישראלים ערבים עבור מצוות הכהנים

הנה יש לעיין לשיטת רבי עקיבא איגר (הובא לעיל בענין כל שאינו מחויב בדבר) שכל שאינו מחויב במצוה מסוימת אינו בכלל ערבות עליה, אם כן לכאורה אין ערבות לישראל במצוות של הכהנים כיון שאין הישראלים מצווים בהם[עט]. וכבר עמד בזה בשו״ת מוצל מאש (אלפאנדרי, סי׳ יב) ומכח קושיא זו הוכיח בדברי הרא״ש שכתב שאין ערבות לנשים, שכוונתו שכך גזרה התורה שלא יהיה ערבות בנשים בשום מצוה, ואין הכוונה שדווקא במצוות שאינן חייבות אי אפשר להוציאן שאינן בכלל ערבות על המצוות שאינן חייבות כמו שפירש רבי עקיבא איגר.

ובספר שמע יעקב (פרשת ויצא ד״ה ואבא היום) כתב לדחות שבאמת שנינו בתורת כהנים (אמור פ״א) ׳קדושים יהיו׳ על כרחם יקדשום בית דין על כך, שאם רצו להטמא למתים בית דין מצווים להכריחם שלא יטמאו. ואם כן אדרבה מכאן ראיה שהערבות תלוי בחיוב וכל שאינו בכלל המצוה אינו ערב עליה, שאם לא נאמר כן למה הוצרכה התורה לצוות בפרט שיקדשום בית דין את הכהנים על כרחם, הרי כן הוא הדין בכל מקום מדין ערבות, אלא על כרחך שכיון שישראל לא מצווים במצוות הכהנים, הם גם אינם ערבים בעד אותן מצוות, והוצרכה התורה לצוות בפרט על זה שיקדשום בית דין את הכהנים על כרחם ולא יניחום להטמא למתים.

אכן בקובץ הערות (סי׳ ח אות ח) כתב שבאמת לפי יסוד זה שכל שאינו מחויב בדבר אינו בכלל ערבות עליו, באיסורי כהונה שאינם נוהגים בישראל זר, אין עליהם גם דין ערבות. ומה שהישראל חייב להפריש כהן מאיסורי כהונה, אין זה משום ערבות אלא ממצות ׳הוכח תוכיח׳.

יא. פחותים מבן עשרים

פתיחה

כתב החקרי לב (או״ח סי׳ מח ד״ה אך את זה) שלפי מה שכתבו התוספות בקידושין (ע: ד״ה קשים) שגרים אינם בכלל ערבות, ממה שאמרו בסוטה (לז:) שכל אחד מישראל יש עליו שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמישים בריתות כמנין כל ישראל שכל ישראל ערבים זה לזה, ומספר זה הוא של ישראל מלבד הגרים, אם כן גם פחותים מבן עשרים אינם בכלל ערבות, כיון שלא נמנו במנין הזה אלא מבני עשרים שנה ומעלה. ונפקא מינה שבן שלש עשרה עד בן עשרים אם יצא אינו מוציא כיון שאינו בכלל ערבות, וכן הדין שפחות מבן עשרים אם אכל כזית אינו מוציא למי שאכל כדי שביעה שהוא מטעם ערבות[פ]. וכן כתב הצל״ח בספרו אהבת ציון (דרוש ז).

בטעם הדבר, בתחילה כתב החקרי לב לבאר שכיון שבידי שמים אין מענישים עד בן עשרים, כמו שכתב רש״י בפרשת חיי שרה (בראשית כג א) בשם המדרש[פא]. אבל כתב שהרדב״ז (שו״ת ח״א סי׳ קז) הביא בשם ברייתא שמבן שלש עשרה נידון בגיהנם, וכן מבואר בחינוך (מצוה ב), וכן החכם צבי (שו״ת סי׳ מט) הרבה להשיב על זה והעלה שמבן שלש עשרה גם כן ישנו בעונשי שמים. ולפי דבריהם יקשה למה לא יהיה בכלל ערבות עד בן עשרים. אבל מכל מקום כתב שכן נראה מרש״י ותוספות, שכיון שאין אלו בכלל המנין הרי אינם בכלל ערבות[פב].

ובספר לוית חן (סי׳ יג) הקשה שהרי מצינו שפחות מבן כ׳ יורד לפני התיבה להיות שליח ציבור, כמבואר בתוספות במגילה (כד. ד״ה ואינו) ובר״ן שם, ובחי׳ הרמב״ן והרשב״א חולין כד: ד״ה נתמלא ונפסק בשולחן ערוך (או״ח סי׳ נג ס״ו). אכן כבר הבאנו לעיל (בענין ערבות בגרים) מהפרי מגדים (או״ח סי׳ נג אשל אברהם ס״ק יט) שאין ראיה ממה שיכול להיות שליח ציבור שהוא בכלל ערבות, שחז״ל תקנו שחוב על השליח ציבור לחזור על התפילה,

---

עז. בחקרי לב (או״ח סי׳ מח ד״ה אכן ראיתי בילקוט) הזכיר סברא זו, וראה שם שפלפל באריכות מתי היו השבועות שהשביע הקב״ה את ישראל.

עח. ראה בזה לעיל באריכות.

עט. בפנים מאירות (שו״ת ח״א סי׳ סו ד״ה סתירה) כתב להוכיח מזה שודאי הכהנים בכלל ערבות, שהרי אף על המצוות שהכהנים מצווים בית דין של ישראל מצווים להפרישם, שכן הדין הוא שאם לא רצה הכהן לפרוש מגרושה בית דין מלקים אותו, וכל כרחך שהוא בכלל ערבות. וכתב עוד שהרי דין ערבות למדנו מן הכתוב ׳וכשלו איש באחיו׳ שכל ישראל ערבים זה בזה, וגם הכהנים בכלל ישראל הם.

פ. אך להלכה נסתייג החקרי לב לפסוק כן הלכה למעשה (שם וד״ה הכלל העולה) מכיון שהוא חידוש גדול ואין לו שום רמז בפוסקים.

פא. והביאו החקרי לב שכן הביא מדרש זה הרמב״ן שם, ושכן נראה בגמרא בשבת (פט:) ׳דל עשרים דלא ענשת עליהו׳, וכן הוא בירושלמי (ביכורים פ״ב ה״א), וכן בספר אמרי נועם מבעלי התוספות בפרשת חיי שרה (כג א).

פב. ועמד בסברא זו בשו״ת חתן סופר (סי׳ קכט בסופו) שלדעת הסוברים שאין בית דין של מעלה מענישים עד כ׳ שנה, אם כן גם פחותים מבן כ׳ אינם נענשים על עוונות של אחרים, ואם כן אינם בכלל ערבות. עיין שם. ורמז לזה גם כן באגרות הפרי מגדים (אגרת א אות טו) עיין שם.

ואפילו שבאותו ציבור כולם בקיאים ואין צריכים שיוציאום ידי חובה גם הדין כן, וכיון שזו חובה על השליח ציבור לכן יכול להוציא ידי חובה אף את האינו בקי אף בלא דין ערבות[פג].

ובספר עמודי הארזים[פד] (סי' לז אות ה ד"ה איברא) תמה שלפי זה גם כל אלו שלמעלה משישים שנה לא יהיו בכלל ערבות, שבמנין הבריתות לא נמנו אלא מבן עשרים עד בן ששים, ולא שמענו שמבן ששים ומעלה אינו בכלל ערבות. ועל כרחך שמה שלא מנו את כל אלו הוא משום שלא ידעו חכמים מניינם, ושוב אין הכרח גם לפחותים מבני עשרים שנה, שיש לומר שמה שלא מנו אותם זה משום שחכמים לא ידעו מנינם.

יב. סומין

פתיחה

החקרי לב (או"ח סי' מח ד"ה הן אמת) כתב לדון לפי מה שכתבו רש"י ותוספות (קידושין ע: ד"ה קשים) שגרים כיון שאינם בכלל המנין אינם בכלל ערבות, אם כן אף סומין אינם בכלל הערבות, שכיון שאותם שנמנו במנין הבריתות הם המנויים בפרשת במדבר (במדבר א מה-מו), ושם כתוב: 'ויהיו כל פקודי בני ישראל לבית אבתם מבן עשרים שנה ומעלה כל יצא צבא בישראל', והרי אין סומא יוצא למלחמה, ואם כן סומא אף שהוא חייב בכל המצוות, אבל מקום אינו בכלל ערבות. אבל כתב (שם ד"ה הכלל העולה) שלהלכה צריך עיון בזה כיון שאין רמז לזה בפוסקים.

ובישועות יעקב (או"ח סי' נג ס"ק יא) הוכיח שסומא בכלל ערבות, שהרי פסק השולחן ערוך (שם סי"ד) שסומא יורד לפני התיבה, שהרי השליח צבור מתפלל תפילה בלחש ואחר כן חוזר התפילה להוציא ידי חובה את אותם שאינם בקיאים, ונמצא שכל מה שמוציא שליח צבור אחרים זה מדין אף על פי שיצא מוציא ומדין ערבות, ועל כרחך שאף סומא בכלל ערבות ולכן יכול להיות שליח צבור[פה].

לדעת רבי יהודה סומא אינו בכלל ערבות

והוסיף בזה הישועות יעקב שכל זה לדעת חכמים שסומא חייב בכל המצוות, אבל לדעת רבי יהודה (ב"ק פו:) שסומא פטור מן המצוות, אם כן אף בכלל ערבות אינו. ואף לפי מה שכתבו התוספות (ב"ק פז. ד"ה וכן היה, ר"ה לג. ד"ה הא, מגילה כד. ד"ה מי) שאף לרבי יהודה סומא חייב בכל המצוות מדרבנן, מכל מקום אינו בכלל ערבות, שכיון שאינו בכלל שום מצוה ממצוות עשה אינו בכלל ערבות, ומה שחייבו אותו חכמים במצוות זה רק כדי שיהיה עליו שם ישראל, אבל אין ענין ערבות לסומא לדעת רבי יהודה[פו].

ובזה כתב לפרש דעת רבינו ירוחם (נתיב ג ח"ז, נתיב יג ח"א) שאין הסומא יורד לפני התיבה, שדעת רבינו ירוחם (שם) שהלכה כרבי יהודה שסומא פטור מן המצוות, ואף שהוא סובר (שם) כדעת התוספות שמדרבנן חייב, מכל מקום זה רק לענין חיוב המצוות עצמם, אבל אינו בכלל ערבות ואינו יכול להוציא אחרים ידי חובתם[פז].

יג. ממזר

מחלוקת המרדכי ורבינו שמחה

שנינו במסכת סופרים (פ"א הי"ג) 'ספר תורה שכתבו צדוקי או מסור או גר או ממזר או עבד או שוטה או קטן אל יקרא בו, זה הכלל כל הכותבו מוציא את הרבים ידי חובה'[פח]. והמרדכי (סוף הלכות קטנות דף יד:) הביא בשם רבינו שמחה שלא גורסים ממזר, שהרי אמרו זה הכלל כל המוציא את הרבים ידי חובתם כותבו, וממזר מוציא רבים ידי חובתם. וכתב עליו המרדכי שאינו יודע מנין לו שמוציא רבים ידי חובתם, ומהברייתא במסכת סופרים יש ללמוד שאין ממזר מוציא רבים ידי חובה, או מדאורייתא או מדרבנן.

וכתב הפרי מגדים (פתיחה כוללת ח"ב אות ל) שנחלקו רבינו שמחה והמרדכי אם ממזר בכלל ערבות, ומה שאמר המרדכי שאין הממזר מוציא אחרים ידי חובה היינו במקום שהוא עצמו כבר יצא, ואינו יכול להוציא אחרים שאין ערבות כי אם בכשירי קהל ולא בפסולים.

וכדברי הפרי מגדים נקטו גם בשיירי כנסת הגדולה (או"ח סי' נג הגהת בית יוסף אות יד) ובברכי יוסף (יו"ד סי' רפא אות ו), שכתבו לענין אם ממזר יכול להיות שליח צבור, שתלוי במחלוקת רבינו שמחה והמרדכי אם ממזר בכלל ערבות או לא[פט].

בתוספתא מפורש שממזר מוציא אחרים ידי חובה

אמנם במהרי"ט אלגזי (הלכות בכורות פ"ח ס"ק סה אות א, ד"ה וראיתי להר"ב) כתב לתמוה על המרדכי שאין ממזר מוציא רבים ידי חובתם, שמצינו בתוספתא בברכות (פ"ה הט"ו) 'הכל חייבים בברכת המזון, כהנים לויים ישראלים וגרים ועבדים משוחררים חללים וממזרין נתינין סריס אדם סריס חמה פצוע דכא וכרות שפכה, כולן חייבין ומוציאין את הרבים ידי חובתן', הרי מפורש שאף ממזרים יכולים להוציא רבים ידי חובתם. וכן הוא בתוספתא בראש השנה (פ"ב ה"ד) לענין שופר, ובמגילה (פ"ב ה"ד) לענין מגילה. ולכן כתב שודאי מוכח מכל זה שאף הממזר הוא בכלל ערבות, ומה שכתב המרדכי שאינו יכול להוציא אחרים ידי חובה זה רק מטעם שאינו כבוד הצבור שממזר שיצירתו בעבירה יוציא את הרבים ידי חובה[צ].

ובספר פתח הדביר (ח"ב קונטרס אחרון לח"א סי' נה, ד"ה א"נ יש) כתב ליישב קושיית המהרי"ט מהתוספתא, שמה שאמרו במסכת סופרים שאין הממזר מוציא אחרים ידי חובה, היינו במקום שהוא עצמו כבר יצא ידי חובה, ואינו מוציא אחרים שאינו בכלל ערבות, ומה שאמרו בתוספתא שממזר מוציא את הרבים ידי חובה, היינו במקום שהוא עצמו עדיין לא יצא והחיוב מוטל עליו, ולכן יכול להוציא אחרים ידי חובה, שאין זה מדין ערבות אלא מדין שומע כעונה בלבד.

ראיה מהכתובים שפסולי קהל בכלל ערבות

אבל כתב בפתח הדביר (שם) להקשות על מה שנקט הפרי מגדים בדעת המרדכי שאין ממזר בכלל ערבות, מהמבואר בכתובים בפרשת נצבים בענין הנכנסים בברית ובשבועה (דברים כט י): 'טפכם נשיכם וגרך אשר בקרב מחניך מחטב עציך עד שאב מימיך', ואמרו ביבמות (עט.) שהנתינים באו גם בימי משה ומשה גזר עליהם לאותו הדור שיהיו חוטבי עצים ושואבי מים ואסורים לבוא בקהל, והם החוטבי עצים ושואבי מים שנזכרו בפסוק. הרי מבואר שכבר באותו הדור היו נתינים ופסולי קהל, ובכל זאת נכנסו בברית ובערבון בין גדולי וכשרי ישראל. וכיון שאפילו נתין נכנס בערבות, כל שכן ממזר שעדיף ממנו, וקשה על הפרי מגדים למה נקט בפשטות שאין פסולי קהל בכלל ערבות.

והוסיף בזה בפתח הדביר, שאף שכבר כתבו הזרע אברהם (סי' יב ד"ה ועוד נלע"ד) והחקרי לב (או"ח סי' מח ד"ה וכי תימא) שהברית האמורה בפרשת נצבים אינה על הערבות, אלא על קיום המצוות בכללם, שכל אחד התחייב באלה ובשבועה לקיים את כל דברי התורה הזאת, אבל אין הערבות על קיום המצוות של אחרים בכלל אותה שבועה, אבל הרי הפרי מגדים עצמו סובר ששבועה זו היא אכן על הערבות, ואלו שנזכרו בפסוקים הם אלו שבכלל ערבות, שכתב (או"ח סי' נג, אשל אברהם ס"ק יט) שנראה שאין עבדים בכלל ערבות כיון שלא הוזכרו בפסוקים בפרשת נצבים, הרי שלדעתו אלו שנזכרו הם בכלל ערבות, ואם כן כיון שהנתינים הוזכרו, איך כתב שאין פסולי קהל בכלל ערבות, וצריך עיון[צא].

ראיה שאין ממזרים בכלל ערבות כיון שאינם בכלל המנין

אכן כתב בפתח הדביר (שם ד"ה איברא דממקום) לדון מצד אחר שאין ממזרים בכלל ערבות, על פי מה שכתב החקרי לב (או"ח סי' מח) שסומא אינו בכלל ערבות מכיון שאותם שמנו במנין הבריתות בגמרא בסוטה (לז:), הם אותם המנויים בפרשת במדבר (במדבר א מה-מו), ושם כתוב 'כל יוצא צבא' ואין דרך סומא לערוך מלחמה. ולפי יסוד זה שלכלל ערבות לא נכנסו אלא

פג. ביאור דבריו שכיון שמצוה על הש"ץ לחזור התפילה אפילו בציבור שכולם בקיאים, ממילא יש על תפילתו שם של תפילת מצוה ושוב יוצא בה ידי חובה גם האינו בקי מדין שומע כעונה, ואין צריך לזה לדין ערבות.

פד. על ספר יראים, לבן החקרי לב.

פה. וכן נקט הפרי מגדים בספרו מתן שכרן של מצות (חקירה ד) לדבר פשוט, שסומא שחייב בכל המצוות הוא גם בכלל ערבות.

פו. ונראה לכאורה שהוא סובר שהערבות דין נפרד הוא ואינו חלק מחיוב כל מצוה (ראה בזה לעיל בענין גדר הדין), ולכן כתב שאף שמדרבנן חייבוהו בכל המצוות, זה רק לענין קיום המצוות עצמם שלא יהיה כגוי, אבל להיות ערב על אחרים זה אינו ענין לקיום המצוות עצמם ואין בזה ערבות, אבל אם נאמר שערבות הוא חלק מהמצוה, שאין המצוה שלמה עד שיוציא גם את חבירו, אם כן אם חייבוהו בכל המצוות, הרי ממילא נתחייב גם בערבות. וראה עוד בענין ערבות במצוות דרבנן.

פז. וכתב שם פירוש אחר, על פי דעת הרמב"ם (תפילה פ"א ה"א) שחיוב תפילה הוא מן התורה, ואם כן הסומא שבא להוציא אחרים ידי חובת תפילה, הרי זה חייב מדרבנן שאינו מוציא למי שחייב מן התורה, ולכן סובר רבינו ירוחם שאין הסומא יכול להיות שליח צבור. והנה המאירי (ב"ק פז.) פסק שהסומא חייב בכל המצוות כחכמים, ומכל מקום פסק (מגילה כד.) שהסומא אינו יורד לפני התיבה, וצריך עיון.

פח. בפירוש נחלת יעקב (ד"ה זה הכלל) הביא גירסת האגודה 'זה הכלל כל מי שאינו מוציא הרבים ידי חובתן אם כתבו לא יקרא בו', וכתב שגירסא זו נכונה יותר.

פט. ויש להעיר מדברי הפרי מגדים (או"ח סי' נג אשל אברהם ס"ק יט) שאין ראיה ממה שיכול להיות שליח ציבור שהוא בכלל ערבות, שחז"ל תקנו שחוב על השליח ציבור לחזור על התפילה, ואפילו שבאותו ציבור כולם בקיאים ואין צריכים שיוציאום ידי חובה גם הדין כן, וכיון שזו חובה על השליח ציבור לכן יכול להוציא ידי חובה אף את האינו בקי אף בלא דין ערבות.

צ. וראה בחתם סופר (שו"ת יו"ד סי' רעא) שכתב לבאר דברי המרדכי באופן אחר, ושאין הפסול מטעם שאינו בערבות.

צא. וכתב עוד בפתח הדביר, שהנה בבעלי התוספות (דעת זקנים דברים כט י) פירשו מה שאמר

כל יוצא צבא הראויים לערוך מלחמה, אם כן פסולי קהל אינם בכלל ערבות גם כן, שהרי כל חלוץ צבא למלחמה היו מיוחסים דווקא כדי שתהיה זכותם וזכות אבותם מסייעתם, שכן מפורש בירושלמי (קידושין פ"ד ה"ה): 'רבי שמואל בר נחמן בשם רבי יונתן כתיב (דברי הימים א' ז מ) והתייחשם בצבא במלחמה, זכות יחסיהם עומדת להם במלחמה', דהיינו שזכות אבותם תעמוד להם במלחמה, ולכן צריך שיהיו מיוחסים. ואמרו בירושלמי שזהו מדברי קבלה, ומדברי תורה לומדים כן ממה שכתוב (דברים כג ג-י) 'לא יבא ממזר בקהל ה'', 'לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה'', וסמוך להם 'כי תצא מחנה על אויבך', ומזה למדנו שהעם שבמלחמה צריכים להיות מיוחסים.

אבל כתב שבבבלי (קידושין עו:) מבואר שאין זה מן הדין אלא שכך נהגו בחיילות של בית דוד, אבל מן הדין יוצאים למלחמה אף ממזרים ופסולי קהל. וכן מבואר בגמרא בתענית (ד.) ששאול שאל שלא כהוגן כשאמר (שמואל א' יז כה) 'והיה האיש אשר יכנו [את גלית] יעשרנו המלך עושר גדול ואת בתו יתן לו', יכול אפילו עבד ואפילו ממזר, והשיבו לו כהוגן ונזדמן לו דוד. ואם כהירושלמי שמן הדין אין יוצאים למלחמה ממזרים ופסולי קהל, למה שאל שלא כהוגן הרי לא יכול להזדמן לו פסול. ואם כן לפי המבואר בבבלי שגם פסולי קהל יוצאים למלחמה, והרי הם בכלל יוצאי צבא, אם כן הרי הם בכלל המנין ובכלל ערבות.

והביא בפתח הדביר מה שפירש היפה מראה (על הירושלמי שם, בפירושו השני) שגם הירושלמי סובר שאין זה מן הדין מה שפסולי קהל לא יוצאים למלחמה ורק שסלסול הוא שנהגו בצבא בית דוד כדי שתהיה זכות אבותם מסייעתם, ומה שהביאו סמיכות הפסוקים לא יבוא ממזר בקהל ה', לכי תצא מחנה על אויבך, זה רק משום שאין דבר שלא רמוז בתורה ולכן מביא מפסוק בתורה היכן רמוז מה שהיו נוהגים בצבא בית דוד. והאריך בפתח הדביר שם להוכיח שכן הוא האמת שמן הדין מותר אף לממזר לצאת למלחמה, שהרי מפורש במשנה בסוטה (מג.) שממזר ונתין שנשא בת ישראל לא היה חוזר מעורכי המלחמה, הרי שהם בכלל יוצאי צבא. ואם כן שוב אין לנו שום מקור לומר שאין הממזרים בכלל המנין ואינם בכלל ערבות.

מערכה כז

קביעות המחייבת בזימון

א. אם צריך הסיבה או קביעות מקום ב'שלשה שאכלו' / **ב.** גדרי הזמן שנצרך לקביעות וצירוף / **ג.** יסוד חיוב הזימון / **ד.** שנים שאכלו כאחד / **ה.** אכילת קדשים בדין זימון

א. אם צריך הסיבה או קביעות מקום ב'שלשה שאכלו'

המקור שצריך הסיבה להוציא בברכה

שנינו (מה.) 'שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן'. ודנו הראשונים[א] אם צריך שיהיו מסובים וקבועים כאחד בשביל לחייב בזימון. מקור דין 'הסיבה' שנינו לגבי להוציא אחד את חבירו בברכה, וכך לשון המשנה (מב.) 'היו יושבין כל אחד מברך לעצמו, הסבו אחד מברך לכולן'. ובגמרא (שם ע"ב) הביאו ברייתא שאם 'ישבו לאכול' מספיק ש'אחד מברך לכולם', והסיקו שגם אמירת 'ניזיל וניכול לחמא בדוך פלן' מועיל כהסיבה[ב]. מבואר שלהוציא חבירו בברכה צריך דווקא להיות באופן של 'קבע'[ג]. והנה ודאי שדין זה נאמר על כל פנים לענין ברכת 'המוציא', כפי שהוכיחו הראשונים[ד], אלא שנחלקו הראשונים האם דין זה נכון גם לענין 'ברכת המזון'.

שיטת רוב הראשונים שצריך הסיבה לברכת המזון

שיטת רוב הראשונים[ה] שאף לענין 'ברכת המזון' צריך 'הסיבה'[ו]. ובטעם הדבר משמעות המגן אברהם (סי' קצג סק"ח) שהסברא היא בשביל שיוכל 'להוציא את חבירו' הנצרך בזימון, שכן דין הוא בזימון שצריך להיות ראוי להוציא חבירו, וכמו לענין 'ברכה ראשונה' אין אחד מוציא חבירו בלא קביעות, כך לענין 'ברכה אחרונה'[ז]. ומאידך יש שדקדקו שהטעם שצריך 'קביעות' הוא לעצם סיבת חיוב 'זימון' שכל התקנה לזמן לא ניתקנה אלא באופן שקבועים יחדיו בהסיבה[ח].

שיטת הרמב"ן שאין צריך הסיבה וקביעות

שיטת הרמב"ן (נ.)[ט] שאין צריך לברכת המזון ולזימון 'הסיבה' וקביעות מקום, שכן 'חובת זימון קובעת אותם בחבורה', שהרי אינם רשאים ליחלק'[יא]. והעמיד כל הסוגיא בדף מב: לענין 'ברכה ראשונה'[יב]. גם בשיטת הרמב"ם

הכתוב 'מחוטב עציך' שהם העבדים, ואם כן לא פירשו שחוטב עציך הם הנתינים כמו הגמרא ביבמות, ולפירושם שוב יש לומר שכיון שלא הוזכרו פסולי קהל בפסוקים אינם בכלל ערבות, אבל זה לא יועיל לדעת הפרי מגדים עצמו שכתב שהעבדים לא הוזכרו בפסוק ולכן אינם בכלל ערבות, ועל כרחך שהוא מפרש מה שכתוב 'מחוטב עציך' על הנתינים כמו הגמרא ביבמות, ואם כן פסולי קהל בכלל ערבות, ואיך כתב שאין פסולי קהל בכלל ערבות.

ויש להעיר שהפרי מגדים בספרו תיבת גמא (פרשת נצבים אות ב) כתב שאין ראיה מן הכתובים בפרשת נצבים לדין ערבות, ולא כמו שנקט בפרי מגדים, ואם כן יש לומר שמה שכתב בפתיחה כוללת שאין פסולי קהל בכלל ערבות זה לשיטתו בתיבת גמא שאין ראיה מן הכתובים לדין ערבות.

א. יובאו להלן.

ב. ועיין תוספות (מב. ריש ד"ה הסבו) שהם היו רגילים כל אחד להסב על מטתו ועל שלחנו, אבל עכשיו כולנו אוכלים על שולחן אחד, ולכן ישיבה שלנו היא קביעתינו [וכעין זה במרדכי (שם רמז קמה)]. ולענין אוכלים בעמידה, מבואר שלא שייך בזה קביעות אף באומרים 'ניזל ונאכל בדוך פלן', וראה מה שכתב בזה המשנה ברורה (ביאור הלכה סי' קצג ד"ה ישיבה). ועיין עוד פרי מגדים (סי' קצו אשל אברהם סק"א) ששייך 'זימון' אצל כהנים באכילת קדשים בעזרה, אף ש'אין ישיבה בעזרה' (יומא כה.), שכן בזה הוי קביעות משום שכך הדרך שם, וראה מה שנתבאר בזה בסוף המערכה ['אכילת קדשים בזימון'].

ג. וכפי שפירש שם רש"י (ד"ה כל אחד) 'דאין קבע סעודה בלא הסבה'.

ד. כך הוכיחו תוס' (סוף מב. ד"ה הסבו) ועוד ראשונים מהגמרא (ריש מג.) שנחלקו לענין 'יין' אם צריך 'הסבה'.

ה. תוספות (מב. ד"ה הסבו, מב: ד"ה עשרה), **רא"ש** (פ"ו ריש סי' לג), **שאילתות** (יתרו שאילתא נא 'שאילתא דאילו בי תלתא' כו'), **בעל הלכות גדולות** (הל' ברכות פ"ז עמ' פג מהדורת מכון ירושלים ד"ה והיכא, הו"ד בסמ"ג עשה כז, וברמב"ן ריש פירקין), **רשב"א** (מב: ד"ה מתני'), וכן **שיטת הראב"ד** (הו"ד ברמב"ן נ. ד"ה ולענין, תורת האדם אות ח ענין הרפואה ד"ה והרב ר' אברהם).

ו. ועל פי זה כתב הראב"ד (תורת האדם שם, ומקורו בהשגות הראב"ד ריש פרק ט) לבאר הטעם שאין מברכים 'זימון' בשם ומלכות [והרי כל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה (מט.)], וביאר הראב"ד שאין לה 'קבע', שהרי לא בכל אופן ששלשה אכלו ראויים לזימון אלא בהסיבו.

ז. ז"ל המגן אברהם (שם) 'כל שאין אחד מוציא לחבירו אין רשאין לזמן ולברך כל אחד לעצמו' [וכן משמעות הרא"ש (ריש פ"ז סוף ס"א)]. ופירש הפרי מגדים (אשל אברהם שם) שאף לשיטת הסוברים שב'זימון' יכול כל אחד לברך לעצמו [וכפי שיתבאר בהמשך הסוגיא שכן סובר המחבר (סי' קפו ס"ז) 'מכל מקום דווקא כשאחד יכול להוציא לחבירו הוא דרשאים לזמן, הא כשלא נקבעו דאין אחד רשאי להוציא לחבירו אף בשלשה תו אין רשאין לזמן'.

ח. כלומר שלא 'הסיבה' אין כאן דין 'אכלו כאחד' לחייב בזימון. ועיין לשון השער הציון (סי' קצג סקט"ו). וראה עוד בביאור הלכה (סי' קסז ד"ה לא הסיבו) בנוגע לחידוש שלטי הגיבורים (הו"ד במגן אברהם ופרי מגדים שם) שמקצתן מסובין ומקצתן אינן מסובין, מועיל להוציא אף אותם שאינם מסובים ב'המוציא', והניח שם ב'צריך עיון גדול' שהרי השוו קביעות דהמוציא לברכת המזון, ובסוגיין בעינן קביעות לכל השלשה, ולא סגי שני קבועים. והנה אם ננקוט שהקביעות כאן נצרכת לסיבת חיוב זימון 'שלשה שאכלו כאחד', יש לחלק שבזה בעינן כולם קבועים, מה שאין כן להוציא חבירו מספיק שמוציא כמה שמסבים [ולא השוו המוציא לזימון אלא בגדר עצם ה'קביעות' ולא כמה צריכים, ודוק]. אבל כפי הנראה מלשון הראשונים הנ"ל שהעמיסו זאת במשנה שדיברה גם מענין ברכה ראשונה [שם לא שייך זימון], משמע שהוא מצד שאינו יכול להוציא חבירו [וזהו עיקר זימון]. אך יש לדחוק, שממילא הוא הדין והוא הטעם שזהו גדר 'קביעות' מצד צירוף לזימון [שתהיה אכילה אחת בשביל לחייב בזימון], אך יש לעיין מנא לן שיהיו הגדרים שוים.

ט. הובא ברבינו יונה (מב. ד"ה היו) בשם 'יש מפרשים', וברשב"א (נ: סוף ד"ה הא) בשם 'גדולי המפרשים האחרונים'. וראה עוד ברמב"ן ששילש דבריו בקצרה בדף נ. (שם), ובתורת האדם (שם). וכן דעת שבלי הלקט, ופסקי רי"ד (מב.), וראה מאירי (מב: סוף ד"ה אמר המאירי) [בשם 'יש אומרים']. וכן דקדק הפני יהושע (מב: ד"ה אלא, ד"ה שם בתר) מפשטות לשון המשנה (מה:) שלא הצריכה הסיבה [ותמה על הראשונים שחולקים מהיכי תיתי שיצטרכו הסיבה], ועיין שם (שם ע"ב ד"ה ולכאורה, ואע"ג) מה שפלפל בזה טובא.

י. לכאורה קשה בדעת הרמב"ן, איך מתחילה 'חובת זימון' כל זמן שלא הוקבעו, והרי על זה גופא אנו דנים אם חל חיוב הזימון שיקבע אותם. וצריך לומר שהיה פשוט לרמב"ן שאין צריך קביעות מצד 'מצות וחובת זימון' כשלעצמה, אלא כל הנידון שלו מצד 'להוציא חבירו' שצריך קביעות [ומדוקדק בלשונו שהוצרך לדחוק לעיל בדף מ"ב, וכן כשהביא בר פלוגתיה הבה"ג נראה שנסמך על דף הסוגיא לעיל (מב:)], ובזה שפיר י"ל שכיון שחל 'חובת זימון' עושה קביעות [ואכן ללא הקביעות כיון שאין 'יכול להוציא חבירו' משמע ברמב"ן שלא היה שייך זימון, שכן זהו עיקר זימון, אבל מכל מקום כיון שיש כאן הבסיס לחיוב הזימון, שוב יוכל להתקיים על ידי שמהווה קביעות מצד חיובן]. אכן יש לדון בזה שסוף סוף לא שייך 'חיוב זימון' כל עוד לא נקבעו שכן לא שייך בכהאי גוונא לבצע הזימון, וצריך לומר ששיטת הרמב"ן שדי ב'סיבת חיוב זימון' [הקיימת אף כשאי אפשר להוציא חבירון] בשביל שיחול החיוב אם לאחר שיחול שפיר תיהיה גם קביעות.

יא. ביאור הטעם ש'חובת זימון' גורמת 'קביעות', פשטות משמעות לשונו, משום ש'אין רשאין ליחלק', שעצם מה שצריכים להזדמן לברכת המזון גורם את שותפות קביעותם, וכל אכילתם נחשבת מעתה 'כאחד'. אמנם יש שביארו (חידושי ר' גדליה נאדל סי' ב ד"ה שי' הרמב"ן) שהטעם משום שכיון שהם צריכים להזדמן לא החמירו רבנן שיתחלקו [היינו שכל מה שצריך הסיבה להוציא חבירו, הוא 'מדרבנן', וכאן לא החמירו במקום זימון, ויתבאר יותר לפי שיטות הראשונים והפוסקים שכל מצות 'זימון' היא מהתורה].

יב. ועל פי זה העלה הרמב"ן בשני חבורות שהם בבית אחד (עיין נ.), שאפילו רואים אלו את

דקדקו שאין צריך הסיבה[יג], וכן דעת 'יש מפרשים' שהובאו ברבינו יונה (מב. ד"ה בא)[יד].

הוכחה שגם לברכת המזון צריך הסיבה

הוכיחו התוספות (מב. ד"ה הסבו) ממעשה דתלמידי דרב (מב:) 'כי נח נפשיה דרב אזלו תלמידיו בתריה, כי הדרי אמרי ניזיל וניכול לחמא אנהר דנק. בתר דכריכי יתבי וקא מיבעיא להו הסבו דוק אתנן אבל ישבו לא, או דילמא כיון דאמרי ניזיל וניכול ריפתא בדוכתא פלניתא כי הסבו דמי. לא הוה בידייהו. קם רב אדא בר אהבה אהדר קרעיה לאחוריה וקרע קריעה אחרינא, אמר נח נפשיה דרב וברכת מזונא לא גמרינן'[טו]. הרי שפשוט להם שנצרך הסיבה אף שמדובר שם לענין 'ברכת המזון'[טז].

וביאר רבינו יונה (מב. ד"ה היו) שההוכחה מלשון הגמ' (ריש מג.) 'ברכת מזונא לא גמרינן'. וברמב"ן דחק שכוונת הגמרא על כל ברכות של מזון [ולעולם הכוונה שם לברכה ראשונה][יז]. אמנם המאירי (מב. סוף ד"ה אמר המאירי) דחה, שאם אכן כך מה היה לתלמידי רב לחקור כל כך, שיברכו כל אחד לעצמו[יח]. אכן באחרונים[יט] ביארו ההוכחה מלשון הגמרא (סוף מב:) 'בתר דכרכי' הרי שהיה לאחר המזון[כ].

הוכחת הרמב"ן מ'שמש'

אמנם הרמב"ן הוכיח את שיטתו מדין 'שמש'[כא] 'שעומד על שנים, שאוכל אפילו שלא נתנו לו רשות'. וכוונתו לברייתא שהובאה בגמרא (מה.) שהשמש אוכל בלא רשותם, ומכל מקום מצטרף לזימון, אף שאין כאן 'קביעות' [ואף שנתבאר בגמ' שמסתמא נוח להם שמביאם לידי זימון, מכל מקום הבין הרמב"ן שאין בכך מספיק בשביל ליצור 'קביעות'].

שיטת רבינו יונה שצריך קביעות מתחילה

כיון שנתבאר לרוב הראשונים שצריך הסיבה או קביעות, יש לדון באיזה שעה בסעודה צריך שתהיה הקביעות. והנה רבינו יונה (מה. ד"ה שלשה) כתב לחדש[כב], שכל זה דווקא כשקבעו עצמם ביחד בתחילת ברכת המוציא, שרק אז חייבין לזמן ואסורים ליחלק, אבל אם לא קבעו מתחילה עצמם רשאין ליחלק[כג]. ואמנם הביא בזה חולקים שהאכילה קובעת, ומשמע שלדעה זו אין צריך כלל הסיבה וקביעות [והיינו לדינא כהרמב"ן וסיעתו].

הוכחות רבינו יונה שצריך קביעות מתחילה

הוכיח רבינו יונה (שם) כדבריו, מהסוגיא לעיל (מב:) שגם לענין 'ברכה אחרונה' צריך הסיבה או שמספיק 'קביעות מקום', ולא אמרו שמה שאכלו כאחד האכילה בעצמה 'קובעת'. עוד הוכיח רבינו יונה (שם), ממה ששנינו (מה.) 'השמש שאכל כזית מצטרף' ומבואר בגמרא (מז:) החידוש כיון ש'לא קבע'[כד], ואם נימא שאין צריך הסיבה מתחילה, מה החידוש בשמש יותר משאר אדם, ומוכח שסתם אדם בלא 'ישיבת קבע' אינו מצטרף, והחידוש ששמש כיון שדרכו בכך מצטרף[כה].

דחיית הרא"ש

הרא"ש (סי' א[כו]) חלק על רבינו יונה, שאף שלא בירכו המוציא יחד, מכל מקום כיון שנקבעו באכילה ביחד, נקבעו לזימון ואין רשאין ליחלק. ומשמעות פשט דברי הרא"ש שודאי צריך 'קבע' [הסיבה, או לדידן ישיבת קבע], אלא שיכול להתהוות במהלך הסעודה ואין צורך בתחילת הסעודה. ובזה יישב שתי הראיות שהוכיח רבינו יונה, שכן בגמרא (מב:) היו 'מתחילת הסעודה עד סופה' בלא קבע, ולכן לא מועיל. וכן 'שמש' שאין ישיבתו קבע לולא שדרכו בכך, לא היה מצטרף אכילה כעין זו[כז]. ואכן יש לעיין בדעת רבינו יונה כיצד הוכיח שצריך מתחילה 'הסיבה'.

ביאור סברת רבינו יונה שצריך קביעות מתחילה

בטעם שיטת רבינו יונה שצריך קביעות 'מתחילה', ביאר הישועות יעקב (סי' קצג סק"ד) שאם באכילה ראשונה לא נקבעו שלשה, שוב אין יכולין לזמן ואין אחד נפטר בברכת חבירו [כמו שנים שאכלו כאחד להלכה], שהרי סברא היא 'מה חזית דאזלת בתר אכילה זו שנצטרפו כאחד למימר דיש ברכת זימון ביניהם ואחד נפטר בברכת חבירו, הרי כי אזלת בתר אכילה ראשונה צריכין לזמן כל אחד לעצמו ואין ברכת זימון ביניהם דאין אחד מוציא את חבירו, וכיון שכבר נתחייב לברך לעצמו מה בכך שאחר כך נצטרפו ביחד ואכלו כאחד'. שהרי 'ברכת המזון' הולכת היא על כל האכילות שבסעודה, ואם יש כאן אף כזית בתחילת הסעודה שלא נתקיים בו 'שלשה כאחד', והרי אכילה זו אינה בשיתוף[כח], נמצא מספיק אכילה כזית בתחילת הסעודה שכבר לא יוכל להוציאו שאינם משותפים בכל האכילות[כט].

אלו או שיש שמש ביניהם, שאמרו שמצטרפין היינו דווקא לענין 'זימון', שחובת זימון קובעתן, אבל לא לברכת 'המוציא' ששם צריך דווקא 'מסיבה אחת'. אכן בראשונים הובאה שיטה המצריכה אף בבית אחד שיהיה 'נכנסו בשעה ראשונה על מנת כן' [עיין רשב"א (ריש נ:) ורבינו מנוח (פ"ה ה"ב, ועיין שם 'מקורות וציונים' מהדורת הרב פרנקל)] ויבואר בהמשך להלן בהערות. וכן ביאר הרמב"ן בזה את הדין (מה:) בשלשה שאכלו כאחת, שאם יצא אחד מהם לשוק קורין לו ומזמנין עליו כשהוא בשוק, שזהו גם משום שחובתן קובעתן, אבל לא שייך כל זה לגבי 'המוציא' [ויש שדחו (חידושי רבי גדליה סי' ב ד"ה שיטת הרמב"ן) שדי שבעת הסעודה היו מסובין יחד, ואכן גם הרמב"ן לא נראה שבא 'להוכיח', שהרי בסוף דבריו לא הקשה כן על הבה"ג].

יג. כך דקדקו הצל"ח (מה. ד"ה ודע) והאבן האזל (ברכות פ"ה ה"י ד"ה והנה), דלענין 'ברכה ראשונה' פסק (ברכות פ"א הי"ב) שצריכין 'קביעות', אבל לענין 'ברכה אחרונה' אין צורך שתהיה 'קביעות', שכן לא כתב הרמב"ם (פ"ה ה"י) אלא 'שלשה שאכלו כאחד אינן רשאין ליחלק', שגוף האכילה מצרפתן. אך ברבינו מנוח (פ"א שם ד"ה ובירך) כתב 'הוא הדין ברכת המזון אחר אכילה'. עוד דקדק באבן האזל (שם) ממה שכתב הרמב"ם (פ"ה הי"א) 'שלשה שישבו לאכול אף על פי שכל אחד ואחד אוכל משלו אין רשאין לחלק', משמע שחידוש זה שאין צורך בפת אחת הוא דווקא בקביעות, וכן יש לדקדק בדעת הרי"ף [ומדוקדק היטב גם לשון הגמרא (נ.) 'ישבו לאכול' דהיינו קביעות, אבל החידוש הוא שאין צריך בכיכר אחד]. נמצא לפי זה שכדי לחייב ב'זימון' צריך או קביעות מתחילה [אף שכל אחד אוכל מככרו] או אכילה מככר אחד [אף שלא קבעו]. וראה עוד מה שהאריך בזה האבן האזל (שם מד"ה ובדעת עד ד"ה אחר) [וביאר הטעם שבאכילה מפת אחת האכילה בעצמה מצרפתן יחד להתחייב בזימון, וממילא אף כשאוכלים כל אחד מככרו מה שישבו להקבע מחשבתם לאכילה יחד].

יד. ומדוקדק בלשון ה'יש מפרשים' שהטעם שאין צריך קביעות משום ש'האכילה קובעתן', ולא כשיטת הרמב"ן שחובת זימון קובעתן [וכן יש לחקור בדעת הרמב"ם שלא פירש הטעם].

טו. סוף המעשה מבואר שם 'עד דאתא ההוא סבא, רמא להו מתניתין אברייתא ושני להו כיון דאמרי ניזיל וניכול לחמא בדוך פלן, כהסבו דמי'.

טז. עיין מה שכתבו התוספות (מב: ד"ה עשרה), ונראה שבזה הרוויחו גם את הברייתא שם 'עשרה שהיו הולכים בדרך' כו', ובצל"ח (בתוס' שם) נתקשה בראייתם, ומה עדיפות מהברייתא יותר מהמשנה. ותירץ הצל"ח, שיש לדקדק בברייתא שנקט 'עשרה' ומה לי עשרה או פחות, אכן לענין 'ברכת המזון' שפיר יש לפרש שהחידוש שמצטרפין להזכיר 'אלוהינו' אף שכל אחד אוכל מככרו [ומה שהוכיחו תוס' במב. מ'תלמידי דרב', היינו שאכן דקדקו כן מהברייתא]. וראה עוד מה שכתב הפני יהושע (שם סוף ד"ה אלא).

יז. רבינו יונה דן בזה בשני מקומות, מתחילה (מב. ד"ה היו) כתב שאין צורך להדחק כהרמב"ן. אך בריש פירקין (מה. ד"ה שלשה) כבר הוכיח כן מהירושלמי (פ"ז ה"ד) שנקט 'ישבו ואכלו' [ועיין מעדני יום טוב (על הרא"ש פ"ו ריש סי' לג אות נ) שציין לירושלמי, וביאר שהראשונים העדיפו להוכיח מהבבלי]. ויש להעיר שהרשב"א (שם) כתב על דעת הרמב"ן שהיא 'פשטה דשמעתא דהתם דעל ההיא מתניתין', וצ"ב שלכאורה אדרבא המשמעות שם היא לאידך גיסא כפי שנתבאר.

יח. ועל כרחך ששאלו לענין זימון [כוונתו, שבזה יש מצוה לזמן, ולכן הוצרכו לחקור].

יט. מלא הרועים (על רבינו יונה ל: שם), בית אפרים (על רבינו יונה ריש פ"ז שם) והעמק שאלה (יתרו שם ד"ה והנה) [וראה שם שהעמיס כן בכוונת התוספות (שם ד"ה עשרה)].

כ. ונראה שזוהי כוונת הרא"ש (פ"ו ריש סי' לג) 'כעובדא דתלמידי דרב דקאמר בתר דכריכי יתבי כו' ומהא דקאמר', ומדוקדק שיש כאן שתי הוכחות. אכן בהעמק שאלה (שם) דחה על פי גירסת השאילתות 'ואתו כריכו ריפתא בעי לברוכי', וכן לגירסת בעל הלכות גדולות 'כי מטו התם יתבי וקא מיבעי להו'. וא"כ אפשר ששאלו על 'המוציא'. ועל פי זה תירץ שם את שיטת רבינו יונה להלן [שצריך קביעות מתחילת 'המוציא']. וכן באבן האזל (שם) ציין שגם הרשב"א (מב: ד"ה מתני' היו) פירש מעשה דתלמידי דרב שנסתפקו גם על 'המוציא', ועל כרחך שלא היתה לו גירסא דלפנינו [ואכן כתב שם 'קא מספקא להו ניזיל ונכול'], וכן הוכיח שגרס רבינו יונה שהביא דעת הרמב"ן ולא הקשה מכך.

כא. עוד הוכיח הרמב"ן ממעשה דרב ושמואל (מז.), יבואר להלן.

כב. וכן הביא הטור בקיצור פסקי הרא"ש (פ"ז סי' א) בשם הראב"ד. אפשר שמקורו במה שהביא הרשב"א (נ: ד"ה הא דקתני) לענין שתי חבורות המצטרפין, שאיתא בירושלמי שנצרך שיהיה 'נכנסו בשעה ראשונה על מנת כן', והביא מהראב"ד שהוא הדין בשתי חבורות בבית אחד שאז הוי 'כהסבו יחד', והוסיף הרשב"א שמכאן מוכח שאפילו ברכת הזימון בעינן הסיבה. ומשמע דהוא הדין שמוכח משעה ראשונה [שכך הוא לשון הירושלמי שם]. וכך הבנת הבית יוסף (ריש סי' קצה ד"ה וכתב הרשב"א), ועל פי זה הקשה על הטור (שם) שפסק הירושלמי, והרי הטור הסיק כשיטת הרא"ש שאין צריך מתחילה. אך דחה הבית יוסף, שיש לחלק בין חבורה אחת [שאין צריך 'מתחילה'] לשני חבורות [שצריך מתחילה]. עוד כתב, שאפשר דעת הטור שכל דברי הירושלמי אינם אלא בשני בתים [ולא עולה על לעיל מיניה 'בין בית אחד'], ושכן פשטות הירושלמי [וכן צ"ן הדרכי משה (שם) בשם האור זרוע (ח"א סוף סי' רד)]. אמנם הב"ח (ריש סי' קצה סק"א) נחלק על הבית יוסף, וביאר שלשון הטור עולה גם על 'בית אחד', אך הטעם שאין כלל קביעות לצרף שתי החבורות, לכן הצריך שיהיו 'נכנסו מתחילה על דעת להצטרף יחד', וצריך לפרש שלא שייך באמצע או בסוף הסעודה להתחבר, ונמצא לדעת הב"ח אין כוונת הרשב"א להוכיח כרבינו יונה, אלא רק כרוב הראשונים שצריך הסיבה ולאפוקי שיטת הרמב"ן וסיעתו הנ"ל.

כג. בפרי חדש (סי' קצג שם) כתב שאין להוכיח מתוספות (מב: ד"ה עשרה) שהעמידו המעשה דתלמידי דרב שבירכו המוציא כל אחד בפני עצמו, ומכל מקום הצטרפו לבסוף, ומשמע דלא כרבינו יונה. שכן שם מדובר שאמרו מתחילה 'ניזיל וניכול' כו', וממילא שפיר הוה ליה כאחד 'מתחילה'.

כד. פירש רש"י (שם ד"ה לא קבע) 'אין לו קביעות, לפי שהולך ובא'.

כה. ועיין ברש"ש (מה. ד"ה והשמש) מה שחילק גם למסקנא בין 'שמש' לשאר אדם, לגבי הצטרפות שלישי לשנים, להשיטות שאפשר לצרף אף 'עלה של ירק' לשלישי [ואין צורך דווקא שכולם יאכלו דגן], ואין צריך אף שיעור 'כזית' לכך [כשיטת הגר"א (סי' קצז ס"ב)] ולכאורה קשה מהמשנה שהשמש מצטרף רק ב'כזית' ולא ב'פחות מכזית', ותירץ הרש"ש (שם במוסגר) שדווקא שמש שאינו קבוע צריך שיאכל כזית, אבל אדם אחר שקבוע מספיק פחות מכזית.

כו. נתבאר יפה ברבינו ירוחם (נתיב טז ח"ז) הו"ד בבית יוסף (סי' קצג סוף ס"ב ד"ה כתב ה"ר יונה), וכשיטה זו נפסק להלכה (שו"ע ס"ב). וזוהי כוונת המאירי (מה. ד"ה אמר המאירי) עיין שם [שאין צריך שמראש יתכננו יחד, אבל כל אחד בא באקראי ומכל מקום הסבו יחדיו, וכמו שכתב המאירי גופו לעיל (מב. ד"ה אמר המאירי)].

כז. ועיין מאירי (מה. שם) שגם כתב שהחידוש ב'שמש' אף שאינו מסב 'מאחר שהוא עומד ומשמש עליהם בטל הוא אצלם והרי הוא כהסבה'.

כח. ויובן היטב לפי המבואר לעיל [מהמגן אברהם והפרי מגדים] שהטעם שצריך 'קביעות' בשביל שיוכל להוציא חבירו, שזהו מעיקר דין 'זימון', וצריך 'שייכות' בכל אכילה שעליה נסוב ה'ברכת המזון'.

כט. ועל פי זה מיושב שהוכיח רבינו יונה שצריך הסיבה מתחילה, שכן הבין בסברא שאם צריך

שיטת הבה"ג כהרא"ש או כהרבינו יונה

בהגהות מיימוניות (קושטנטינא, פ"ה ה"י ריש ד"ה שלשה) כתב בשם בה"ג ש'שלשה שאכלו' אבל כל אחד בא לשם באקראי וישב, אין חייבין בזימון עד שיקבעו עצמם לאכול ביחד [או מהלכים בדרך ואמרו 'ניזיל לדוך פלן']. ובבית יוסף (ד"ה כתוב בהגהות) שכתב 'דבר ברור הוא' ששיטתו כרבינו יונה שצריך קביעות מהמוציא, אבל לשיטת הרא"ש, אפילו אם בא בכל אחד באקראי 'מזמנים יחד, מאחר שבגמר אכילתם הם קבועים יחד'. אבל הדרישה (אות ב) והמאמר מרדכי (סק"ה במוסגר) ביארו שהבה"ג מתיישב גם להרא"ש שהרי לכל הפחות צריך 'קביעות' [ורק נחלק שאין צורך 'מתחילה'], וכאן שבמקרה ישבו שם לא קבעו נפשם יחד[ל].

מעשה הצטרפות רב שימי לרב ושמואל

בגמרא הובא (מז.) מעשה ברב ושמואל שישבו בסעודה, ונצטרף עליהם לבסוף רב שימי בר חייא, לאחר שכבר גמרו רב ושמואל את אכילתם. ומכל מקום הכריע שמואל שיוכל רב שימי להצטרף עליהם, כיון שאילו היו מביאים להם כעת דברים חביבים עליהם היו שוב אוכלים. ומכאן הוכיח הרמב"ן (ריש פירקין) שאין צורך כלל ב'הסיבה' לקביעות בזימון, שהרי לא הסבו ולא קבעו כלל ושלא מדעתן של רב ושמואל התחיל רב שימי בר חייא לאכול, ומכל מקום הצטרף אליהם. ובאחרונים[לא] הקשו מכאן על כל פנים על שיטת רבינו יונה הנ"ל שצריך קביעות מתחילה[לב].

התירוץ ששם לא היה 'חובה' אלא רשות

ויש שתירצו[לג] על פי מה שיתבאר שאף כשאין קביעות מכל מקום רשאין לזמן, וממילא כוונת שמואל היתה שיש רשות לזמן. אמנם בתפארת למשה (על הרא"ש ריש פ"ז סק"א) דחה, שהרי שיטת רב שאף שנים שאכלו יכולים לזמן, וא"כ אילו מדובר שם מצד רשות לא היה נצרך לרב שימי, ועל כרחך שמדובר שם מצד 'חובה'[לד].

ברבינו יונה מבואר שהשלישי נגרר אחר השנים

ברבינו יונה (נ. סוף ד"ה ומפני) ביאר שדווקא משום שכבר היו שנים שאכלו [רב ושמואל] נגרר השלישי [רב שימי] אחריהם, ולפי זה מיושב שלעולם השנים הראשונים צריכים קביעות מתחילה, ומה ששם הצטרף השלישי ללא קביעות עמהם מתחילה משום שנגרר אחריהם.

ב. גדרי הזמן שנצרך לקביעות וצירוף

ביאור הבבלי בכפילות שתי המשניות 'שלשה שאכלו כאחד'

שנינו בריש פירקין (מה.) 'שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן', וכמו כן בהמשך הפרק (נ.) שנינו 'שלשה שאכלו כאחת אין רשאין לחלק'. ובגמרא (שם) הקשו 'תנינא חדא זימנא', ומצינו כמה גירסאות בתירוץ הגמרא מה החידוש במשנה השניה, ועולה שם שלשה מהלכים[לה]: א. 'ג' שישבו לאכול כאחת, ועדיין לא אכלו'. ומשמע שהחידוש שמספיק שרצו וחשבו לאכול. ב. 'ג' שישבו לאכול כאחת אף על פי שכל אחד ואחד אוכל מככרו', משמע שהחידוש שמצטרפים אף שלא אכלו מככר אחד [וכך שיטת הרי"ף (נ.) ותוספות (ד"ה שלשה)]. ג. ג' שבאו מג' חבורות של ג' בני אדם.

דברי הירושלמי בביאור המשניות

בירושלמי (נא.) הקשו 'הכא את אמרת אין רשאין ליחלק, והכא את אמרת חייבים לזמן'. והביאו תירוץ שמואל 'כאן בתחילה כאן בסוף', וכעת נחלקו אמוראים בגדר תחילה וסוף. ומצינו כמה מהלכים בירושלמי, ותלוי בהם גדרי הקביעות והצירוף הנצרכים.

שיטת התוספות בביאור הירושלמי

דעת התוספות (מה. ד"ה שלשה)[לו] שכוונת קושיית הירושלמי שהמשניות סותרות[לז] [ודלא כהבבלי שהקשה רק מה'כפילות'], שכן 'חייבים לזמן' משמע שחייבים לגמור כאחד ולא להחלק בגמר הסעודה. ואילו 'אין רשאים לחלק' משמע שרק אם גמרו יחד אינם רשאים ליחלק. ותירץ הירושלמי למאן דאמר קמא שאם 'התחילו מתחלה לאכול ביחד' זהו 'בתחלה' שחלה עליהם חובת זימון, ובזה מיירי משנה קמא. אבל אם 'בכזית' זהו 'בסוף', שאם אחד התחיל לאכול קודם חבירו בכזית, בזה מיירי משנה בתרא שרק אם גמרו אין רשאים, אבל בלא זה מותרים ליחלק. ולמאן דאמר השני בירושלמי, העתיקו התוספות 'אכלו כזית זהו בתחילה, נתנו דעתם לאכול זהו בסוף', ודבריהם צריכים ביאור[לח]. ובאחרונים[לט] הגיהו 'גמרו אכילתן זהו בסוף', וביאר הפני משה (על הירושלמי שם) על פי זה שמשנה בתרא שרק בגמרו יחד אין רשאין ליחלק מדובר שבעיקר סעודתן לא אכלו כלל כזית יחד, ואם אכלו כזית [אף שלא מתחילה] זהו 'בתחילה' שנתחייבו כבר בזימון[מ].

הסיבה הרי היא מתחילה [וצריך להוסיף ביאור, שאם תיהיה אכילה בהמשך הסעודה שלא ביחד ודאי לא יפקיע חובת זימון, והיינו משום שנגרר אחר התחלת הסעודה [ויותר קל לגרור המשך הסעודה אחר תחילתה, ולא להיפך]. או י"ל שלגבי זה מודה רבינו יונה לרמב"ן ש'חובת צירוף קובעתן', אלא שנחלק שאי אפשר להתחיל לקבוע על ידי 'חובת זימון' כל זמן שלא היתה עדיין סיבת חיוב זימון ['אכילה משותפת'], ורק אז מכאן ולהבא שכבר קבועים מצד החיוב זימון אין צורך שיאכלו בפועל בקביעות.

ועיין מה שכתב בעל העבודת ישראל (בית ישראל ברכות מה. על רבינו יונה שם) לבאר הוכחת רבינו יונה, שהנה אם צריך הסיבה מתחילה, מקור הדין הוא מהמשנה שם 'הסבו' שקאי גם על ברכה שלאחריה, ואם כך מדובר כמו לענין המוציא 'הסבו מתחילה'. אמנם באם נאמר שצריך הסיבה רק לבסוף, לא היו מקשים מהברייתא שמיירי לענין 'ברכת המזון' וחזינן שאין צריך הסיבה כלל, שהרי אכן יש סברא לחלק שברכת המזון אין צריך הסיבה ['שכבר אכלו'], וכיון שלשון התנא 'הסבו' בין כך לא יכול לכלול המוציא וברכת המזון, שהרי המוציא צריך 'מתחילה', ואילו ברכת המזון 'לבסוף', ולכן כבר יש לומר שאין צריך כלל 'הסבו', אלא מוכח שפשוט שהתנא דיבר בשניהם. וליישב שיטת הרא"ש, ביאר העבודת ישראל, שאכן לשון 'הסבו' לכל ברכה כדאית לה.

ל. וצריך עיון דעת הבית יוסף שהוכיח כרבינו יונה [מלשון הדרישה (שם) נראה שהבית יוסף הבין תיבת 'וישב' שהמכוין שלבסוף נתיישבו דרך קביעות, ולפי"ז המחלוקת היא בהבנת ה'היכי תמצי']. אכן עיין פני יהושע (ריש מה. במשנה ד"ה שלשה) שנראה שהבין ברא"ש שלא בעינן כלל 'הסיבה' אלא שלא יהיה באופן שמגלים שאין דעתם להשתתף יחד, עיין שם שהעמיד הסוגיא בדף מ"ב באופן שאין זימון, או בענין שלא שייך שום קביעות כלל, שכן 'מהלך' לא שייך בו זימון כלל, שכאילו מגלה דעתו שלא ניחא ליה להשתתף יחד ואינם מצטרפים, אבל 'ישבו בלא הסיבה וקביעות מקום' הרי סוף סוף מזמנים. והיפך את הראיה מה'שמש' לאידך גיסא, שלרבינו יונה יקשה מדוע הקשו בגמרא 'פשיטא', והרי אין שם כלל הסיבה ולא קביעות מקום שהולך אנה ואנה, ועל כרחך צריך לומר שאין נצרך 'הסיבו', והטעם שמצטרף מפני שדרך אכילתו בכך, לכן אין כאן דעת שלא להשתתף עמהם, וכמו כן יש לפרש את דעת הבית יוסף הנ"ל בדעת הרא"ש.

לא. פרי חדש (סי' קצג) [ומשום כך הסיק להלכה כהרא"ש], תפארת למשה (על הרא"ש ריש פ"ז סק"א נדפס במהדו' עוז והדר), ישועות יעקב (סי' קצג סק"ד) וביאור הלכה (ריש סי' קצז ס"א ד"ה מצטרף).

לב. ומשמע מהאחרונים הנ"ל שתמהו דווקא על שיטת רבינו יונה (שם), אבל לשיטת הרא"ש (שם) שפיר ניחא להו שתועיל קביעות לאחר מכן, והטעם שגמר אכילתן מצרפתן, וכל עוד שלא הסיחו רב ושמואל דעתם מהאכילה הרי עדיין נחשב 'גמר אכילה' ומסיימים יחדיו [אמנם הרמב"ן נראה שהקשה על כל יסוד הדין שבכלל צריך קביעות בסוגיין].

בישועות יעקב (סי' קצג סק"ד) ביאר על פי דרכו שנתבארה לעיל שיסוד דעת רבינו יונה שתחילת הקביעות לא היתה באופן שאפשר להוציא חבירו, וכל זה לדידן שאכן קיימא לן 'שנים שאכלו אין רשאין לזמן', אבל רב לשיטתו (מה.) ושמואל (על פי הירושלמי שם) ש'שנים אם רצו מזמנים', אם כן כבר מוציאין זה את זה, ולדעתם אין צריך 'מתחילה'.

לג. כך מבואר בביאור הגר"א (סי' קצג אות י"ג, ט"ו), ממה שפירש בדעת הרא"ש שלא סובר כלל דין זה ש'רשאין', ולכן הוכרח לחלוק על רבינו יונה על פי הראיה ממעשה דרב ושמואל, ומשמע שאילו לרבינו יונה יש לתרץ שמכל מקום רשאין. ובגוף הנידון אם רשאין עיין בזה להלן בהמשך המערכה מה שנחלקו בזה הפוסקים. וראה ביאור הלכה (סי' קצג ס"ב, ריש סי' קצז ס"א ד"ה מצטרף).

לד. והוסיף שם, שדוחק לומר שכוונת רב שלא יוכל רב שימי להצטרף, שמשמע שכל הטעם שרב שימי מיהר היה בשבילם לזכותם בזימון, והם אינם צריכים לו לרשות [ויש לציין שכמו כן יש להקשות אליבא דשמואל שהביאו בירושלמי בשמו שגם הוא סובר בשנים שרצו מזמנים]. ועוד הוכיחו האחרונים מלשון רש"י (מז. ד"ה אכילנא) 'ואי אתה מחיבנו עוד בזימון' משמע שהנידון שם לגבי 'חובה' ולא לגבי 'רשות'.

לה. מכמה ראשונים (עיין רבינו יונה נ. ד"ה הכי קתני) נראה שגרסו בגמרא 'שלשה שישבו לאכול אין רשאין ליחלק'. ונחלקו בפירוש הגירסא, שיש שפירשוה כפשוטו שעדיין לא אכל, ויש שפירשו שהיינו שאכל כל אחד מככרו.

לו. התוספות הוא שיטת יחיד [עיין להלן פירוש שאר הראשונים], ונתבאר כאן על פי מה שביאר הפני משה (בירושלמי שם), וכן פירש מהר"ש סיריליאו (בירושלמי שם).

לז. כך מסקנת התוספות ['ולי נראה דהכי פריך' כו']. ויש לעיין בלשונם בריש דבריהם שהביאו הירושלמי, וכתבו 'ועתה לכאורה אין זה קשה' והשוו ללשון הבבלי 'תנינא חדא זימנא'. וביאר הפרי מגדים (סי' קצג משבצות זהב סק"ו) שמתחילה פירשו כשיטת הראשונים להלן שכוונת הירושלמי כהבבלי 'מאי קא משמע לן' [וזהו שכתוב 'ואין זה קשה', היינו שאין קשה סתירה].

לח. שלפי גירסא זו, באם נפרש על דרך המאן דאמר הקודם [שמשנה קמא 'בתחילה' ונתחיבו כבר מתחילה, ומשנה בתרא 'בסוף' שרק בגמרו אין רשאין לחלק], 'מצא שאם אכלו כזית יחד [שלא מתחילה] מחוייבים לגמור יחד, אבל אם אכלו מתחילה כזית ['נתנו דעתם'] רק אם גמרו יחד אין רשאין לחלק. וזה לא יתכן, כפי שהקשה האבן האזל (שם סוף ד"ה שלשה), שהרי קל וחומר אם כשאכלו יחד שלא מתחילה, כבר נתחיבו, כל שכן שאכלו מתחילה ביחד. ועוד הוסיף לתמוה המראה הפנים (ד"ה שלשה), שנמצא שנחלקו שני המ"ד בירושלמי ב'סברות הפוכות' [וציין לתוס' (לט: ד"ה מברך) שאין סברא שיחלקו בסברות הפוכות]. עוד הקשה המראה הפנים (שם) איך שייך לשון 'בסוף' על 'נתנו דעתם מתחילה'. [עיין ברכת דוד (על הט"ז סק"ו, נדפס בילקוט מפרשים הדרת קדש) שלכן מיאנו שאר הראשונים בפירוש התוספות].

אמנם האבן האזל כתב ליישב למאן דאמר זה, ש'נתנו דעתם מתחילה' הכוונה שרק חשבו לאכול יחד ולבסוף לא אכלו כלל אלא כל אחד אכל לעצמו, ובזה דווקא בגמרו יחד אין רשאין ליחלק [ואינו כאכלו כזית יחד שבזה מיד מתחייבים]. ולפי"ז צריך לומר הלשון 'בסוף', שבזה נאמר דין 'סוף' שרק בגמרו יחד אין רשאין ליחלק.

לט. רש"ש (בתוס' שם), מראה הפנים (שם), יד דוד (בתוס' שם), מלא הרועים (שם), ברכת דוד (על הט"ז סק"ו, נד' בילקוט מפרשים מהדו' הדרת קדש) ומאיר נתיב (ליהמן, על הירושלמי שם).

מ. יש להעיר במה שנקטו התוספות 'רב אלפס תופס דרך ראשון עיקר', וצריך ביאור, וכבר הקשה המהרש"א שהרי הרי"ף פירש חידוש המשנה שלא יהיה כל אחד ואחד אוכל מככרו. ועל כן הביא גירסא אחרת 'תופס דרך משנה עיקר'. וראה מה שפלפל בזה המלא הרועים (וראה עוד בהגהות וציונים שבמהדורתינו עוז והדר על התוספות). וראה עוד מהלך בדברי הירושלמי [על דרך תוס' שיש כאן 'סתירה'] בהגהת רא"מ הורביץ .

מהלך הראשונים בירושלמי

מהלך כמה ראשונים[מא] בביאור דברי הירושלמי, שכוונת קושיית הירושלמי היא כהבבלי ׳תנינא חדא זימנא׳[מב], ותירץ שמואל ׳כאן בתחילה׳ שזהו החידוש במשנה הנוספת שדי ׳בתחילה׳ שכבר אין רשאים לחלק, וכמו שפירשו כמה ראשונים[מג] בבבלי ׳ישבו לאכול׳. ועתה נחלקו אמוראים בביאור החידוש ד׳תחילה׳, למאן דאמר קמא, ׳נתנו דעתן לאכול׳, ולמאן דאמר בתרא, ׳אכלו כזית׳. ובביאור דבריהם, רבינו יונה (נ. ד״ה הכי קתני) והרא״ש (ריש סי׳ כט) ביארו שלמאן דאמר קמא מספיק ׳נתנו דעתן בתחילה׳ בלא לאכול כלל יחד, ולמאן דאמר בתרא מספיק אכילה אפילו פחות מכזית [ו׳כזית׳ לאו דווקא[מד]]. אמנם ברשב״א (נ. ד״ה קמ״ל) כתב למאן דאמר בתרא צריך ׳כזית׳ דווקא, ומשמעות דבריו שמאן דאמר קמא גם צריך לאכול אלא שאין צריך כזית[מה].

ביאור הצד שמספיק ׳נתנו דעתם׳ מתחילה אף שלא אכלו לבסוף יחד

ויש לתמוה מה הטעם לפי הצד שאף שלבסוף לא אכלו כלל ׳כאחד׳, מכל מקום כיון ש׳נתנו דעתם מתחילה׳ לאכול יחד יועיל לחייב בזימון. וכן תמה רבינו יונה (שם) שכיון שלא התחילו לאכול כלל יחד, מה טעם הוא לומר שיספיק ׳אמירה בלבד׳. ותירץ רבינו יונה (שם) שכיון שגמרו בדעתם לאכול יחד ולזמן, הרי שקבלו עליהם לעשות מצות זימון, ויש להם לקיימה ולברך בזימון[מו]. ויש לעיין בדבריו[מז].

פסק ההלכה

דעת הרא״ש (שם) להלכה לפסוק כהמ״ד בירושלמי ש׳בתחילה׳ זהו שישבו לאכול וברכו המוציא, אף שעדיין לא אכלו שיעור ברכה [ופירש כן בכוונת הבבלי], וביאר הטעם בדבר ׳וחומרא הוא שהחמירו חכמים בדבר׳. ולפיכך לא מסתבר לו כהמאן דאמר שמספיק ישבו שכן ׳חומרא יתירא היא זאת׳. אמנם דעת רבינו יונה (שם) לפסוק כהמאן דאמר בירושלמי שמספיק ׳ישבו׳ אף שלא אכלו, שכן מדוקדק מלשון הבבלי [לגירסתו] ׳שלשה שישבו׳ ולא ׳שאכלו׳, וכיון שהבבלי פוסק כמאן דאמר בתרא יש לפסוק כן.

תרתי לגריעותא

בטור (סי׳ קצג) הביא שצריך לחוש לשיטת הרא״ש, וכן הביא שיש לחוש לגירסת הרי״ף[מח]. ונחלקו הפוסקים באופן שיש ׳תרתי לגריעותא׳, היינו גם כל אחד אוכל מככרו, וגם שאכלו פחות מכזית, מלשון המחבר בשו״ע (שם ס״ד) משמע שאין רשאין ליחלק, וביאר מחצית השקל (על המג״א סק״י) טעמו, שלדינא שתי הגרסאות אמת. אמנם הב״ח (סק״ו, הו״ד במגן אברהם סק״י) חולק שכל מה שחש הטור לרא״ש היינו דווקא שאוכלים מככר אחד שאפילו אם לא אכלו עדיין כזית אין רשאין, וכן להיפך שחש להרי״ף אם אוכלים כל אחד מככרו כיון שאכל כל אחד כזית[מט], נמצא ׳בתרתי לגריעותא׳ לכולי עלמא רשאין ליחלק. וביאר המחצית השקל (שם) שסובר שאין לשמוע הדינים הללו אלא מ׳משנה יתירה׳, וכל גירסא הבינה שזהו החידוש, אבל אין מקור לדין האחר, נמצא שבאופן שיש ב׳ הגריעותא, ממה נפשך אין חיוב זימון[נ].

לא נקבעו בתחילה ולא בסוף, אלא באמצע הסעודה

דנו הפוסקים, באופן שהיו קבועים יחדיו ב׳אמצע הסעודה׳, אבל לא התחילו יחדיו, וגם האחד רוצה לסיים ולגמור סעודתו קודם שהאחרים גמרו. שיטת הט״ז (סק״ו)[נא] שדווקא ב׳גמר סעודה׳ שגמרו בקביעות יחד מועיל לחייבם בזימון ואין רשאים מעתה ליחלק, אבל ׳אמצע סעודה׳ אינו מתחייבים בזימון. ונסמך הט״ז על שיטת התוספות ש׳גמרו יחד׳ מחויבים לזמן, אבל אם לא התחילו הכזית ביחד אינם חייבים, והוסיף לתמוה על הבית יוסף שלא חילק כן. וכן דקדקו הלבושי שרד (על הט״ז שם) והמשנה ברורה (שם) מלשון הרא״ש בסוף דבריו (שם) וכן העתיק השו״ע (שם ס״ב) ׳כיון שהם קבועים יחד בגמר אכילה׳, משמע שצריך הקביעות דווקא לבסוף[נב]. אמנם מאידך כתבו כמה אחרונים (הובאו בשער הציון ס״ק טז)[נג] שהלשון ׳גמר אכילה׳ לאו דווקא, ועיקר הכוונה רק לאפוקי שאין צריך ׳תחילה׳ [כרבינו יונה], אבל לעולם אין צריך דווקא ׳גמר׳, ומספיק בקביעות באמצע סעודה [וכך משמעות הטור (שם, וקיצור פסקי הרא״ש שם)].

באופן שלא נתקיימו תנאי הצירוף והקביעות השיטות שרשאים לזמן

יש לדון באופן שלא נתקיימו תנאי הצירוף והקביעות המבוארים בשביל ׳חיוב זימון׳, אם על כל פנים יש רשות לזמן. בשלטי הגבורים (ריש פ״ז אות א) כתב לדעת רבינו יונה הסובר שצריך קביעות מתחילה, מכל מקום אף בלא קביעות רשאין לזמן אם רצו[נד]. וכן הביא הבית יוסף (סוף סי׳ קצג) מתשובת ריב״א[נה] לענין שנים שאכלו בקרן זוית ואחד בקרן זוית אבל לא ׳בסדר אחת׳, שמאחר שלא נתכוונו להסב יחד אינם חייבים בזימון, ורשות בידם ליחלק, אך אם רוצים יכולים לזמן, ואף טוב שיזמנו ׳משום ברוב עם הדרת מלך׳[נו]. וכך פשטות פסק הרמ״א (שם ס״ב)[נז] והב״ח (סק״ח ד״ה כתב ב״י).

השיטות שאסור לזמן

המגן אברהם (סק״ח) סובר שאין רשאים לזמן[נח], ודחק שגם דברי הרמ״א שעדיף לזמן, היינו שהם יאכלו מעט בשולחן אחד וכך יתחייבו בזימון[נט]. וכן הוסיף לדחוק את תשובת ריב״א הנ״ל שכל מה שהביא שרשאין משום שבכלל נחלקו הראשונים אם צריך הסיבה, וממילא יש לחוש לשיטות שאין צריך הסיבה [היינו הרמב״ן וסיעתו].

לשיטות שרשאין לזמן אם יכול אחד להוציא כולם

לפי השיטות שרשאים לזמן, יש לחקור אם גם רשאים שאחד מהם [המזמן] יוציא את כולם [כפי שהיה נהוג בזמנם], וכן מוכח בב״ח (סק״ח שם)[ס]. ומאידך משמעות המגן אברהם (שם) שאף למתירין לזמן היינו רק שיאמרו ׳ברכת הזימון׳ יחדיו אבל אחר כך כל אחד יברך לעצמו[סא]. ולכאורה לפי הצד

מא. רשב״א (נ. ד״ה קמ״ל) רבינו יונה (נ. ד״ה הכי קתני) ורא״ש (ריש סי׳ כט) וכפי שנתבאר בפירוש מבעל ספר חרדים (על הירושלמי שם), ופירוש מהר״א פרדו (על הירושלמי שם). אך עיין אבן האזל (ברכות פ״ה ה״י ד״ה והרא״ש, ד״ה והרשב״א) מה שביאר קצת באופן אחר [יסוד דבריו שהחידוש ב׳משנה יתירה׳ הוא ׳בסוף׳ שאין רשאים ליחלק, ולפיכך העיר שם ששיטת רבינו יונה שצריך קביעות כבר מתחילה הוא דלא כהירושלמי, עיי״ש. אך רבינו יונה והרא״ש כלל לא קישרו הדברים ודנו בכל מקום לגופו].

מב. וביאור הלשון ׳הכא את אמר׳ כו׳, היינו מה צורך לומר שוב את אותו הדין.

מג. מסקנת רבינו יונה (שם), רב האי גאון וראב״ד (הובא ברשב״א שם), ולגירסא שלפנינו כן הוא להדיא בלשון א׳. ועיין רבינו יונה (שם) שהקשה על פירוש הרי״ף [לשיטתו שאין זו גירסא אחרת אלא פירוש] שהוא דלא כהירושלמי.

מד. אלא נקט ׳כזית׳ לשלול ממאן דאמר נתנו דעתם לאכול שמספיק ׳גמרו דעתם׳ (רבינו יונה ורא״ש שם).

מה. זהו לשון הרשב״א ׳התחילו קצת לאכול ואחר כך חזרו פניהם זה לכאן וזה לכאן וגמרו סעודתן. אבל אם לא התחילו כלל לא׳. ויש לעיין בעיקר השיטה שמספיק באכלו כזית יחד אף שכל הסעודה לא אכלו יחד. וכל שכן שקשה אם מספיק פחות מכזית [ועיין לשון רבינו יונה ׳בשעה שברכו המוציא ביחד חל עליהם תורת זימון׳].

מו. וכעין זה בארחות חיים (ברכת המזון סי׳ לא).

מז. ראשית יש להקשות, שאם אינם חייבים, מה שייך ׳מצות זימון׳ וממילא מה יועיל נדרם כיון שאי אפשר להם לקיים מצוה זו. עוד יש לעיין וכי חידוש התנא דמתני׳ לומר דין נדר לדבר מצוה.

מח. ז״ל ׳הילכך צריך לחוש לשתי הגירסאות אפילו כל אחד אוכל מככרו, ואפילו לא אכלו עדיין כזית פת אינן רשאין ליחלק׳.

מט. דקדוקו מריש לשון הטור ׳ואפילו לא אכלו כזית ביחד׳, היינו שכל חידוש הרא״ש שאמנם אכלו ביחד [מככר אחד] אבל לא כזית.

נ. ועיין מה שהאריך הדרישה (אות ב) [מתחילה חקר אם חידוש הרי״ף ש׳כל אחד אוכל מככרו׳ קיים רק אם בירכו המוציא ביחד, שאז היתה קביעות מתחילה לכן מועיל אף שכל אחד אכל מככרו, וכך דקדק הדרישה (שם) שכן הבין בשו״ע ובלבוש (שם ס״ד). אך מצדד שאף בגמרו לבסוף כל אחד בככרו חשיב צירוף, והעמיס כל זה בטור, שזהו המשך שיטת הרא״ש (שם ס״ב) שאין צריך קביעות מתחילה, ובא לחדש שאפילו כל אחד מככרו מספיק. ועיין שם שדקדק כן מלשון רבינו יונה [והרא״ש] שהרי״ף מיירי ב׳גמר סעודתן׳ ולכן אינו כהירושלמי. וראה מה שכתב בביאור הלכה (סי׳ קצג ס״ד).

נא. וכך הכריע המשנה ברורה (ס״ק יט).

נב. והעיר הפרי מגדים (משבצות זהב שם) שאף שלשון המחבר בסעיף ב׳ ׳גמר׳, מכל מקום הקשה הט״ז שהיה לו להמחבר להביא בהדיא לשון זו. ועיין בפרי מגדים (שם) שאף שהרא״ש לא פירש כן מצד המשניות, מכל מקום אפשר שמודה לדין זה [וכיון שרוב פוסקים סוברים ׳זימון דרבנן׳, לכן היה לו לפסוק כתוספות, והנה מה שסתם הפרי מגדים שרוב פוסקים סוברים דרבנן, השיגו החזון איש (או״ח ריש סי׳ לא) שרוב פוסקים סוברים שזימון מהתורה].

נג. בשער הציון (שם) הביא שנחלקו בזה האחרונים אם להכריע כהט״ז, וציין לאליה רבה ונהר שלום שפליגי על הט״ז. וראה עוד ביאור הגר״א (ס״ב ד״ה כיון), אגרות משה (שו״ת או״ח ח״א סי׳ נו) ותפארת שמואל (על הרא״ש שם אות א).

נד. והוסיף ׳והוא הדין לשלשה שבאו משלש חבורות שחייבים׳. והנה להלן יבוארו השיטות שכן הוא לענין כל הסוגיא באופן שאין חובה. אמנם עיין חזון איש (סי׳ ל סק״ו) שיש מקום לחלק שדווקא לרבינו יונה אם היה קביעות לבסוף אף שלא נחשב ׳קביעות׳ בשביל חיוב זימון, מכל מקום מעיקר הדין מספיק קביעות כזו להוציא אחד את חבירו, ולכן רשאין לזמן. ועל פי זה הרויח המקור ל׳רשאין׳ שהוא ליישב את הסוגיא בדף מ״ז. לשיטת רבינו יונה [וכן י״ל גם בדעת השלטי הגבורים] אך כל זה שלא כהרמ״א שיובא להלן.

נה. בבבית יוסף הביא ׳מצאתי כתוב׳ ונחתם ׳ר׳ יצחק ב״ר אברהם׳ [ובביאור הגר״א (סוף ס״ב) יש טעות סופר וצריך לומר ׳ריב״א׳ ולא ׳ריב״ש׳]. וראה במרדכי (רמז קעא אות ה) שהביא זאת בשם ׳ר׳ יצחק ב״ר משה׳ [וכן נדפס בתשובת מהר״ם (דפוס לבוב סי׳ תיז בלא חתימה, דפוס פראג סי׳ ט), ובברכת מהר״ם (סוף סי׳ ל) בשם ׳יצחק ב״ר מרדכי׳].

נו. ועיין עמק ברכה (פומרנצ״יק, עמ׳ סא ד״ה ולענ״ד) מה שתירץ לפלפל על פי שיטה זו את שיטת הראב״ד בסוגיית פרח זימון (נ.).

נז. לענין אכילה בלא קביעות שרשאין לחלק, פסק הרמ״א ׳כל מקום שרשאים ליחלק עדיף טפי לזמן׳.

נח. וכן הוכיח התפארת למשה (על הרא״ש ריש פ״ז שם) מרבינו יונה שהוכיח דבעינן קביעות מתחילה, מהברייתא בדף מ״ב:, ושם הרי איתא שאין אחד יוצא בברכת חבירו, משמע אפילו בדיעבד.

נט. וכך העמיס בלשון הב״ח והכריח כן מלשון הב״ח בסימן קצ״ה (סק״א).

ס. כן נראה ממה שהוכיח הב״ח מהגמ׳ (נג.) אחד מברך לכולם על האור [ושם לא שייך ׳זימון׳]. ועיי״ש עוד, שהקשה מאותם שסברו שצריך גדול (מה:), ולכן עשו חילוק ברכות, והוצרך ליישב שלהלכה לא קיי״ל גם בזה [משום הסוגיא הנ״ל], ומלשונו שכתב ׳חילוק ברכות עדיף בדוכתא דאין חייבים לזמן׳ משמע שקאמר שלפי האמת עדיף שיהיה מברך אחד לכולם. ואת גוף קושיית הב״ח מההוה אמינא להצריך גדול, יש לעיין אם סברו שחסר במחייב ד׳מצוות זימון׳, או שאינו יכול להוציא חבירו. [ואם נימא שחסרון קביעות בסוגיין הוא במחייב דזימון, אתי שפיר שרק בסוגיין רשאין, אבל שם אינו יכול להוציא].

סא. כך משמע ממה שהוכיח המגן אברהם (שם) ממעשה דתלמידי דרב, למה לא זימנו ובירכו כל אחד ואחד לעצמו. ועיין ברכת יהונתן (ילקוט מפרשים מהדורת הדרת קודש שם) שי״ל שכל מה שרשאין היינו לאחר שיש שנים שקבועים, ממילא השלישי אף שאינו קבוע רשאין, מה שאין

שצריך 'קביעות' בשביל שיוכל להוציא חבירו, על כרחך ש'רשאים' היינו שכל אחד יברך לעצמו, שכיצד יוציא חבירו[סב].

אם צריך כוונה לקביעות כדי להצטרף

בפשטות נראה שעצם מה שקבעו לאכול יחד מועיל להחשיב 'צירוף' לחייבם בזימון [לפי כל שיטה ושיטה בגדר והזמן הנצרך ל'קביעות'], ולא שייך בזה להתנות שאינו רוצה לזמן. אמנם באגרות משה (שו"ת או"ח ח"א סי' נו) חידש שבאופן שאמר קודם שישב לאכול שאין מתכוין להצטרף לקביעות עם שאר המסובין, מועיל אף בישבו בשולחן אחד שלא יתחייב בזימון[סג]. ויסוד הטעם לדין זה שגדר לא מספיק 'קביעות האכילה יחד לבד, אלא צריך שתהיה קביעותם גם על מנת לברך יחד', אלא שסתמא הוי כנקבעו כיון שיש מצות זימון ומעלת 'ברוב עם'[סד] [אמנם תמה באגרות משה (שם) שצריך ביאור מה מקורו של הרמ"א לזה[סה].

ג. יסוד חיוב הזימון

אופן אמירת ברכת המזון ב'זימון' בזמן חז"ל

בזמן חז"ל היה המנהג ב'זימון' שהמזמן מוציא את כל המסובים בכל ברכת המזון[סו]. אלא שיש לחקור אם זהו מעיקר מצות 'זימון' שכך צורת המצוה בדווקא שהמזמן יוציא את כולם, או שעיקר הזימון הוא רק הברכת הזימון ['נברך'], ואילו ברכת המזון כל אחד לעצמו.

שיטת הסוברים שכל אחד צריך לברך בפני עצמו

כתב הבית יוסף [וכן פסק בשו"ע] (סי' קפג ס"ז ד"ה כתוב בשבלי הלקט, סי' קצג סס"א ד"ה ומיהו) שאין צריך לשמוע 'ברכת המזון' מהמברך, אלא מספיק שישמע 'ברכת הזימון'. ואדרבא, הביא בשם כמה ראשונים[סז] שכל אחד מהמסובים חייב לומר בלחש עם המברך כל הברכות והחתימות[סח]. והטעם לכך כתבו הבית יוסף והט"ז (סי' קפג סק"ו) משום שהיום קשה לכוון לשמוע כל מילה מהמזמן[סט].

שיטת הרמ"א והב"ח שצריך לשמוע סיומי הברכות לענות עליהם 'אמן'

הרמ"א (דרכי משה סי' קצג שם, בשו"ע סי' קפג וקצג) הסכים אמנם שכל אחד יברך לעצמו בלחש, אך מכל מקום כתב שצריך כל אחד להקדים לסיים קצת קודם המברך, בכדי שיוכל לשמוע גם כן מהמברך ולענות אחריו 'אמן' על כל ברכה וברכה[ע]. וכעין זה שיטת הב"ח (סי' קצג סק"ה) שחייבים ב'זימון' לענות 'אמן' אחר המברך [בכל הברכות], והוא פרט מדיני ה'זימון' שמעכב, שזהו אופן קיום צורת הזימון שהם שומעים המברך ועונים 'אמן'[עא], אלא שהב"ח סובר משום כך להלכה שיש לנהוג כשיטת מהר"ם (הו"ד בבית יוסף שם)[עב] שלא בירך בלחש כלל, והיינו משום חשש שמא לא יוכל לסיים קודם שיגמור המברך[עג], ואילו הרמ"א לא חשש לכך[עד].

הבנת המגן אברהם שצריך לשמוע כל ברכת המזון

ובמגן אברהם (סי' קצג סק"ד) הבין בדברי הדרכי משה, שצריכים כולם לשמוע כל 'ברכת המזון' מהמזמן, ואף שכל אחד מברך בלחש, אינו סתירה שגם 'שומע' באותו הזמן את כל ברכת המזון. אלא שמכל מקום הרמ"א חזר בו (סוף סי' קצה ס"ג) שאינו צריך לשמוע[עה], אך לדינא הסיק המגן אברהם כדעת הדרכי משה קודם שחזר בו, וכן משמעות ביאור הגר"א (סוף סי' קצה אות ה)[עו].

שיטת הסוברים שעיקר מצות 'זימון' להוציא בברכת המזון

הפנים מאירות (ח"א סי' נז) האריך להוכיח שעיקר 'מצות הזימון' היא בדווקא כשאחד מברך בקול את כל ברכת המזון ואילו השאר יוצאים מדין 'שומע כעונה'[עז] [ודלא כשיטת המחבר והרמ"א[עח]], שכן אילו מברכים בלחש,

כן כשכל השלשה כל אחד במקום אחר. ובטעם הדבר, ביאר שם הברכת יהונתן, שלעולם מהתורה מספיק רק שנים לזימון, ולכן גם מועיל כהשלישי לא אכל דגן אלא 'טבל עמהם בציר' או עלה ירק [לפי שיטת הראשונים שמצטרף לשלישי (עיין סי' קצז ס"ב-ג), ורק מדרבנן הוא שהצריכו שיהיו שלשה לזימון, וממילא 'הם אמרו והם אמרו' [ועיין עוד להלן בסמון].

סב. ונמצא שהמגן אברהם לשיטתו הוצרך לבאר הצד ש'רשאין' לברך כל אחד לעצמו. וצריך לומר שאף ששייך 'זימון' רק ב'נברך', מכל מקום 'חובת זימון' לא נתקנה אלא באופן שיוכל להוציא חבירו [אבל אם אינו יכול להוציא אף שאין חובה, מכל מקום שייך זימון להצד ד'רשאין']. אך באמת יש לצדד עוד שה'זימון' בפועל הוא קובעם, שכיון שזימנו היינו שבירכו יחדיו על הסעודה, בזה נשלם הקביעות הנצרכת למפרע. אלא שאין חייבים לזמן ועל ידי זה יקבעו ויתחייבו. ומדוקדק היטב בלשון השלטי גבורים 'אם רצו לחייב עצמן בזימון רשאין', שעל הצד שירצו לזמן יגרמו ל'חיוב'. ובזה מיושב מה שכתב רבינו יונה שאם קיבלו על עצמם לזמן, אף שלא קבעו אכילתם חייבים מצד הנדר, ולכאורה קיבלו 'חובת זימון', ואיך יעשה חובת זימון בלא קביעות, ומעתה ניחא. ומיושבת קושיית הב"ח הנ"ל מההוה אמינא שבליכא גדול אין לברך אחד לכולם, ולמה לא זימנו מצד 'רשאין', אכן להנ"ל לא נתחדש בסוגיין 'רשאין' אלא במקום שחסר 'קביעות', ואם ירצו יזמנו ובכך יקבעו למפרע,מה שאין כן בחסרון העדר גדול שאינו מצד קביעות לא שייך 'רשאין'.

סג. ונסתמך בזה על פסק הרמ"א (סי' קצג ס"ג) לגבי זימון בבית גוי, שכיון שכבר לא נהגו לזמן לא הוי קביעות בבית הגוי. וכן הוכיח האגרות משה (שם) מהמגן אברהם (סי' תקנב סק"ט) לענין זימון בסעודת 'ערב תשעה באב'.

סד. ועיי"ש באגרות משה שנחלק בזה על דעת המחצית השקל. וציין לחכמת שלמה שפסק להדיא כדבריו, אלא שנחלק האגרות משה על הוכחתו, והכריע כהגר"ש קלוגר. וכן נראה דעת השולחן ערוך הרב (סי' ריג ס"ו, קסז סי"ח). וראה עוד מה שכתב קצות השולחן (סי' מה סק"ג), אשל אברהם (בטשאטש, שם), באר משה (שו"ת ח"ג סי' לב) וספר חסידים (סי' תתקמח, הו"ד באליה רבה סי' ר סק"ב, כף החיים שם סק"ג).

סה. האגרות משה (שם) רוצה לומר שאולי הוא מסברא, כמו שחזינן בשתי חבורות שבאופן שנתכוונו להצטרף מועיל, לכן גם להיפך שאם הם בשולחן אחד תועיל כוונה להיפך שלא להצטרף. ועוד דן שאולי זהו ביאור הגמרא לענין ריש גלותא שבירכו ג' ג', אך תמה שהמגן אברהם (סק"ו) להדיא ביאר שהטעם משום זילותא דריש גלותא וגדול כבוד הבריות, ונמצא שמדובר שנתחייבו בזימון ומכל מקום דוחה כבוד הבריות. ועיין שם שסיים שלדינא יש לסמוך על זה למעשה כשיש לו צורך והכרח.

סו. כך היא המשמעות הפשוטה בכל הסוגיות בגמ' ובראשונים, שמי שבירך גם הוציא את כולם. וראה בהמשך הסוגיא ההוכחות לכך.

סז. שיבולי הלקט (סוף סי' קנו) בשם ה"ר אביגדור, ארחות חיים (הל' ברכת המזון סי"א) [וכן בדרכי משה מהכל בו (סי' כה)] בשם ה"ר פרץ (תשב"ץ קטן סי' שו).

סח. בבית יוסף (שם) הביא שנחלקו אם יתחיל לברך אחר שתכלה ברכת הזן, ותלה הבית יוסף דבר זה במחלוקת רב נחמן ורב ששת (מו.) אם ברכת הזן בכלל זימון, וביאר שהסובר שצריך לחכות עד סוף הזן, היינו כשיטת רב ששת, ודלא כהראשונים שפסקו כרב נחמן [וכן פסק הבית יוסף עצמו (סי' ר ד"ה ומפסיק, שו"ע ס"ב)]. עוד הוסיף הבית יוסף, שאף לרב ששת תלוי דין זה בביאור הסוגיא שם, ורק לשיטת רש"י (שם ד"ה עד, ד"ה קסבר) יש ליישב דין זה, אבל לשיטת התוספות (שם ד"ה עד) והרא"ש (פ"ז סי' יב) הן לרב נחמן והן לרב ששת יתחיל מיד לאחר 'ברוך שאכלנו משלו'. אמנם המגן אברהם (סי' קפג סוף ס"ק יב) הכריע שצריכים לשמוע עד 'הזן את הכל' שהוא ברכת הזימון, ועיין בית ישראל (מהמגיד מקוז'ניץ, ברכות מו. בסוגיית 'עד היכן ברכת הזימון'), וחזון איש (או"ח סי' ל) [וראה מה שיתבאר בזה ב'אוצר עיונים' מערכה 'עד היכן ברכת הזימון'].

סט. והשוו לדברי הרא"ש בתשובה (כלל ד סי' יט ד"ה ובברכת, נפסק בטור או"ח סי' נט ס"ד) לענין 'ברכת יוצר וערבית' שאומר עם השליח ציבור בנחת 'כי אין אדם יכול לכוון תדיר עם החזן בשתיקה, וגם אם היה מכוין לדברי שליח ציבור בשתיקה, ובאמצע הברכה פנה לבו לדברים אחרים הרי הפסיד הברכה, כי הפסיק באמציעתה', מה שאין כן כשאומר בפיו אפילו מקצתה בלא כוונה יצא. והט"ז (סי' קפג סק"ו) כתב 'שערוריה זו מצויה בעוונותינו הרבים בינינו' שמעדיפים לזמן ולצאת מהמברך, וכך אם אין שומעין ומדברים לא מקיימים מצות עשה של 'ברכת המזון' בשאט נפש, ובפרט בסעודות גדולות, ולכן הסיק שאף שבדורות הראשונים שתקו ויצאו מהמברך, כעת בשביל חסרון הכוונה יש לנהוג לברך.

ע. המשך לשון הדרכי משה (שם) 'מה שאין כן כשמברך לעצמו לגמרי ואינו שומע מהמברך, ואף על גב דאמרינן עד היכן ברכת הזימון עד הזן כו', היינו לשום צורך, אבל בלא צורך צריך לשמוע כל הברכות מפי המברך ולענות אמן, אף על גב שאמרו בלחש כמו שנתבאר לעיל (או"ח סי' נט) לענין ברכת קריאת שמע'. וביאר הפרישה (אות ה) שאכן גם לגבי 'ברכת קריאת שמע' כתב הרא"ש (שו"ת כלל ד סי' יט ד"ה ובברכת) שעדיף להקדים ולשמוע ברכת המברך כדי שיענה 'אמן' ו'גדול העונה אמן יותר מהמברך'.

עא. ומקורו בספרי (ריש האזינו, דברים שו) שלמדים מן הכתוב 'כי שם ה' אקרא' שאין מזמנין אלא בשלשה, ומ'הבו גודל' וגו' למדים 'שעונין אחר המברך'.

עב. המקור לשיטת מהר"ם היא בארחות חיים וכלבו (שם בבית יוסף). וכן דקדק הב"ח (סי' קפג סק"ז ד"ה ומ"ש לא) מלשון הטור (שם סעי' ו) 'המסובין אין להם להשיח משהתחיל המברך, ולא מיבעיא בשעה שהוא מברך שאין להם לדבר שצריכין לשמוע ולהבין מה שאומר המברך, אלא אפילו בין ברכה לברכה' כו'.

עג. והוסיף הב"ח (שם) שאינו דומה לדברי תשובת הרא"ש הנ"ל ב'ברכת יוצר' שאין חובה שם לענות אמן אחר השליח ציבור ולכן כל אחד יכול לצאת בפני עצמו, אבל כאן חייבים להצטרף לענות אמן.

עד. ובדעת הב"ח מוכח שעניית 'אמן' היא חלק ממצות הזימון המעכבת, אמנם בדעת הרמ"א יש מקום לפרש שהיינו כשאר עניות אמן שאינם מעכבות אלא שכך ראוי לעשות [ולאו דווקא ב'זימון'].

עה. שם (סי' קצה) מדובר מצירוף שתי חבורות, וכתבו הראשונים (תוספות נ: ד"ה שמש, רמב"ם פ"ה הי"ב) שצריך שישמעו 'ברכת המזון', ודחק הבית יוסף (שם) שמה שכתבו 'ברכת המזון' הוא 'לאו דווקא' אלא הכוונה ל'ברכת הזימון' וכך פסק המחבר. והגיה הרמ"א 'ושאר ברכת המזון יברך כל אחד לעצמו', ותמה המגן אברהם (סי' קצג סק"ד) למה חזר בו הרמ"א וסתם כהבית יוסף. ועיין דרכי משה (סי' קצה אות ב) שנראה שלא חזר בו, ומה שלא הצריך לשמוע היינו את עיקר 'ברכת המזון', אבל על סיומי הברכות כבר ביאר שצריך להמתין [על כל פנים לכתחילה]. [וראה ביאור הגר"א (סוף סי' קצה אות ה) שכוונת הרמ"א 'אבל אם ירצו' כו', היא לקיים עיקר ברכת זימון שיהיו כולם שומעים כל הברכת המזון].

עו. לשון הגר"א (שם) 'אבל עיקר ברכת זימון שיהא כולם שומעין כל ברכת המזון'. וכן משמעות הפרי מגדים בדעתו (סי' קצג משבצות זהב סק"ה, ועיין סי' קצה אשל אברהם שם). ודקדק באשר לשלמה (מועד סי' טז ד"ה אולם) שסובר הגר"א שעיקר מצות זימון להוציא אחד את כולם בברכת המזון [וכן יש לפרש דעת המגן אברהם]. ולפי זה צריך לומר שאף שהמנהג לומר בלחש מכל מקום אינו סותר לדין 'שומע כעונה' [אמנם בדעת הבית יוסף ודאי אין לפרש כן, שהרי סובר אף באופן שאין יכולים כלל לשמוע מכל מקום יוצאים ידי זימון אם רק שומעים 'ברכת נברך', אבל בדעת הדרכי משה יש אכן לפרש כן]. אך יש לפרש שאין הצורך בשמיעה כדי לצאת מדין 'שומע כעונה', אלא שכך היא צורת הזימון שיחשבו שמברכים כל ברכת המזון 'יחדיו'.

עז. והוסיף הפנים מאירות (שם ד"ה ועוד) שאם נתכוין השומע לצאת, יצא אף שבאמצע הברכה לא יתכוין לפירוש המילות. ועל פי יסוד זה שעיקר המצוה לשמוע את כל ברכת המזון ביאר הנצי"ב (העמק שאלה סוף פרשת עקב, ריש שאילתא קמו אות א, ד"ה ועפ"י) את הסוגיא בחולין (פז.) שרבי רצה לשלם ארבעים זהובים עבור ארבעה ברכות של ברכת המזון, והקשו בתוספות (שם ד"ה או) שהרי יש גם כוס של ברכה [ויחדיו נמצא חמשה ברכות]. אכן לשיטת הפנים מאירות מיושב, שעל כל הברכות אין צריך לשלם, שכן אם ירצה יברך לעצמו, מה שאין כן 'ברכת המזון' שעיקר המצוה כך היא בדווקא לשמוע בשביל לצאת ידי 'זימון'. ועוד דקדק הנצי"ב (שם) כיסוד זה מלשון רש"י (חולין שם ד"ה ארבעים) 'שענה אחריהם אמן', לומר שעיקר המצוה לענות 'אמן'.

עח. הפנים מאירות הבין בדעת הרמ"א כהבנת הפרישה (אות ה) שצריך רק לענות 'אמן' [ולא כהבנת המגן אברהם בדעת הדרכי משה הנ"ל]. ועיין עוד בפנים מאירות (שם) שרצה להעמיס גם בדעת הט"ז (סי' קצג סק"ה) שכל מה שהסכים לפסק השולחן ערוך לברך כל אחד היינו 'לאותן שאינם זהירין וזריזין במצות ה', אבל לוותיקין וחסידים ואנשי המעשה הרוצים לקיים מילי דברכות טוב יותר לשמוע בכוונה גדולה'. אמנם מלשון הט"ז משמע שלעולם מקיימים

נמצא שמכוונים שלא לצאת מהמברך, ולא מתקיים ה'זימון' ואינו 'ברוב עם הדרת מלך'[עט].

הראיות שאין עיקר הזימון להוציא

אמנם הישועות יעקב (ריש סי' קצב סק"א) הוכיח שאין עיקר הזימון להוציא את כולם, ממה שמצינו לענין נשים שמזמנות לעצמן רשות אם ירצו (ריש מה:), ואם עיקר דין זימון להוציא אחרים, כיצד יוכלו אחת לפטור את חברתה, הרי כיון שאינם חייבות לזמן כיצד יועיל להקל משום שאמרו 'נברך' ויוכלו להוציא זה את זה [שכן במקום שאין זימון ודאי אין אחד מוציא חבירו], ועוד הוסיף שבאשה לא שייך ערבות, ומכאן מוכח שאכן מזמנות לעצמם היינו שכל אחת מברכת לעצמה ברכת המזון, ורק יוצאים באמירת 'נברך', ומוכח שאין עיקר חיוב הזימון להוציא אחרים, אלא רק הזמנה וכל אחד יכול לברך לעצמו[פ].

שני דינים בזימון לומר 'נברך' ולהוציא את חבירו

הנצי"ב (העמק שאלה סוף פרשת עקב, ריש שאילתא קמו אות א) ביאר שיש במצות הזימון שני חלקים: א. שיוציא המזמן את כולם, והם ישמעו ויענו 'אמן' וכך היא צורת הזימון. ב. יש שאומרים 'נברך' קודם ברכת המזון והיא 'ברכת הזימון'. וכעין זה ביאר באבן האזל (ברכות פ"ה ה"י-יא ד"ה ע"כ הפשוט)[פא]. ובזה מיושב מה שכתבו הפוסקים הנ"ל שכיון שבזמנינו קשה לכון ולצאת ידי ברכת הזימון, אין שומעים לצאת ברכת המזון, שעל כל פנים יש לקיים מצות 'ברכת הזימון'[פב].

המקור לשני מצוות ב'זימון'

והמקור לומר שיש שני חלקים, מבאר הנצי"ב (שם) על פי הסתירה במקור מצות הזימון, שבתחילת הפרק (מה.) למדו 'זימון' מהפסוק 'גדלו לה' איתי ונרוממה שמו יחדיו', או מ'כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוהינו', ואילו בהמשך הפרק שנינו (מח:) שילפינן 'ברכת הזימון' מהפסוק 'וברכת את ה' אלוהיך' שלמדים מכאן גם 'ברכת הזן' וגם 'ברכת הזימון'. אכן לפי המבואר, את המצוה בזימון שאחד מברך לכולם למדים מ'גדלו לה' איתי' או מ'כי שם ה' אקרא', שנצרך שיהיו אגודים זה בזה בברכת המזון, וזהו מתקיים על ידי שיוצאים הימנו ועונים 'אמן'. ואילו מהפסוק 'וברכת את ה' אלוהיך' למדים את ברכת הזימון שהיא נוסח 'נברך' שנוספה משום שהם רבים.

שיטת הרמב"ם במהות מצות הזימון

הרמב"ם כתב את צורת מצות הזימון (ברכות פ"ה ה"ב-ג) 'ואיזו היא ברכת הזימון כו' מברך האחד מהן ואומר נברך שאכלנו משלו וכו', ואחר כך מתחיל ואומר ברוך אתה כו' הזן וכו' עד שגומר ד' הברכות והם עונין אמן אחר כל ברכה וברכה'. וכן גבי צירוף שני חבורות כתב (שם ה"ב) 'והוא שישמעו שתיהן כל דברי המברך בביאור'.

ומתוך דבריו דקדק הב"ח (סי' קצג שם) שצריך לשמוע את כל הברכות, וגם מעיקר דין זימון לענות אמן[פג]. אך רבינו מנוח (שם ה"ג) פירש 'ואין צריכים לברך ברכת המזון אלא שומעין' כו', ולפי זה צריך לפרש שמה שכתב הרמב"ם בהלכה ג' אינו מעיקר מצות זימון[פד]. וצריך לפרש את הרמב"ם בהלכה י"ב 'והוא שישמעו', כמו שפירש הכסף משנה (שם, בית יוסף סוף סי' קצה ס"ג ד"ה וכתבו התוספות) שכוונתו ל'ברכת הזימון' ולא ל'ברכת המזון'.

המעשה בריש גלותא שברכו לעצמן

איתא בגמרא (נ.) 'אמר רבא, כי אכלינן רפתא בי ריש גלותא, מברכינן שלשה שלשה'. והקשו בגמ' 'וליברכו עשרה', ומתרצת הגמ' 'שמע ריש גלותא ואיקפד'. ושוב מקשים 'וניפקו בברכתא דריש גלותא', ומתרצים 'איידי דאוושו כולי עלמא לא שמעי'. וברש"י (ד"ה מברכינן) פירש 'ריש גלותא מאריך בסעודתו, ואנן כל ג' וג' שגמרו סעודתן מזמנין בקול נמוך ויושבין אחר הברכה עד שגמר ריש גלותא ויזמנו הוא והיושבין אצלו בקול רם', ועוד כתב (ד"ה שמע) 'אם היו מזמנים י' י' היה צריך המברך להגביה קולו וישמע ריש גלותא ויחרה לו שאנו עושין חבורה לעצמינו בפרהסיא אף על גב דמפקי נפשייהו מידי זמון של הזכרת השם וכי הדר מזמן ריש גלותא בהזכרת השם לאו אינהו נפקאי ביה כדאמר רבה תוספאה דאין זמון למפרע, אפילו הכי ניחא להו בהכי משום דאוושי כולי עלמא שהיו שם מסובין רבים ואין קולה מברך נשמע'.

כתבו הרא"ש (שם סי' כז) והטור (סי' קצג שם) 'ולא יצאו ידי חובת ברכת המזון שהרי אינם יכולים לשמוע [הברכה[פה]] מפי המברך'. ודקדק הב"ח (סי' קצג סק"ה) שצריך לשמוע גם 'ברכת המזון' מהמברך[פו]. אמנם הבית יוסף (שם) נדחק שהכוונה לחובת 'ברכת זימון'[פז].

ראית הפרישה ממה שכתבו הראשונים שהפסידו 'הזכרת השם'

בפרישה (אות ה) הקשה לדבריו מלשון רש"י (נ. ד"ה שמע) והטור (שם) שהחידוש בדין זה שכעת מפסידין הזכרת השם [בזימון דעשרה] ומכל מקום עדיף כך[פח], ולכאורה כיצד יכולים לשמוע 'הזכרת השם', הרי מדובר שאינם שומעים, ובשלמא להבנת הב"ח מיושב, שלעולם יכולים לשמוע ברכת הזימון [ובכללה 'הזכרת השם'] ולא את כל ברכת המזון[פט], אבל להבנת הבית יוסף שכל המדובר שלא ישמע 'ברכת הזימון' קשה. ותירץ בפרישה (שם), שאינו בודאי שלא ישמעו הברכה, אלא הוא ספק, ולכן אף שאם יברכו שלשה, יפסידו בודאי את 'הזכרת השם' עדיף טפי בשביל שישמעו בודאי זימון[צ].

שיטת הרמ"א

משמעות הדרכי משה (סי' קצג אות ג, הו"ד במגן אברהם סק"ד) שלפי מה שחלק על הבית יוסף שיש לסיים סוף ברכה קצת קודם המזמן כדי שישמעו סוף הברכה לענות אמן, לפי זה אין צורך להדחק והכוונה ל'ברכת המזון'. אכן העירו הפרישה (אות ה) והמאמר מרדכי (קצג סק"ד), שגם לרמ"א קשה, שהרי מה שצריכין לענות 'אמן' אינו מעכב לצאת ידי חובה, ולשון הרא"ש והטור 'שלא יצאו ידי ברכת המזון' [וא"כ אף הרמ"א יצטרך לדחוק כהבית יוסף]. ותירץ בפרישה (שם), שיש לדחוק הלשון 'שלא יצאו ידי ברכת המזון' שהכוונה לחלק זה ששומעים בשביל לומר 'אמן', שכך דינו לכתחילה[צא]. אמנם משמעות הפרי מגדים (משבצות זהב סי' קצג סק"ה) ואליה רבה (סי' קצג סק"ה, ועיין סי' קפג ס"ק טו) שלהרמ"א אף שיכולין לשמוע 'ברכת הזימון' אם אינם שומעים 'ברכת המזון' עדיף שיברך כל אחד ואחד לעצמו ושוב אין רשאין לזמן[צב].

מצות זימון גם היום אף שלא עושים כפי ה'לכתחילה'. וראה עוד מה שכתב שם הפנים מאירות בחריפות 'ראיתי בני עליה והמה מעוטים חסידים ואנשי מעשה שרוצים לילך בדרך ה' וכשמזמנין כו' מברכין גם כן הם עם המברך מלה במלה, וסומכין על מה שכתב בשולחן ערוך כו', ואני אומר אנן יתמי דיתמי אפילו ברכת מזונא לא גמרינן [על פי הגמרא בברכות (מב:)] וזה הפסק לאו משנת חסידים הוא'.

עט. הפנים מאירות הוכיח מהגמ' (נ.) שאם הקדים אחד מהשלשה ובירך, יזמנו והם יוצאים והוא לא יוצא. וא"כ כך הוא גם כשאינם מכוונים לצאת מהמברך. ונראה כוונתו, שאם כל ענין הזימון רק ה'נברך' מה לי אם כבר בירך או הולך לברך, כיון שבין כך ברכתו לעצמו. והחולקים יתרצו, שודאי כל ענין 'נברך' הוא הקדמה למה שהולך לברך בהמשך, ופשוט.

פ. ומתחילה הוכיח מ'שנים שאכלו כאחד', לפי השיטות בגמ' (מה.) שאם רצו לזמן רשאים לזמן, ואם מעכב בזימון שאחד יוציא חבירו, מוכח שיכול להוציא, והרי כיון שאין מעיקר הדין חובת זימון איך יפטור חבירו [שהרי באופן שאין זימון אין אחד מוציא חבירו]. וכתב ליישב, שמכל מקום כיון שאומר 'נברך' אפשר שאינו בגדר של אחד שמוציא חבירו, או שאכן לשיטות הללו אכן אחד מוציא חבירו בלא זימון, ואכן להלכה לעולם קיימא לן שמצוה ליחלק ולפיכך שנים שרצו אינם מזמנים.

פא. והוסיף שדין ברכת הזימון הוא מה ששנינו 'שלשה שאכלו כאחד חייבים לזמן' (משנה מה.), ואילו מה שחייבים שהאחד יברך והאחרים ישמעו זהו ששנינו (נ.) 'שלשה שאכלו כאחד אינם רשאים ליחלק'. ועיין שם שהוסיף האבן האזל לבאר על פי זה השיטות בסוגיית 'פרח זימון'.

פב. באשר לשלמה (מועד סי' טז ד"ה אולם) גם ביאר היסוד שבמצוות הזימון יש ב' העניינים הנ"ל, אמנם משמעות דבריו שמצות זימון נצרכת לשני התנאים, שצריך גם הברכה הנוספת ['נברך' כו'] וגם שיוציא את כולם בברכת הזימון, וכך גם צריך לבאר בשיטת הפנים מאירות הנ"ל, אמנם מהנצי"ב עולה שאין מעכב זה את זה, ויכול לקיים רק מצוה אחת מהם [כמו בזמנינו שקשה לקיים המצוה להוציא כנ"ל, מקיימים על כל פנים את מצות 'ברכת הזימון'].

פג. וכעין זה באשר לשלמה (מועד סי' טז ד"ה ולכאורה, ד"ה אולם יתכן) שעיקר מצות זימון להוציא את כולם, ונמצא שהוא מחמיר יותר מהבנת הב"ח, ומדקדק מהרמב"ם כשיטת הפנים מאירות הנ"ל. והוסיף באשר לשלמה (שם) שאין לדחות שהרמב"ם הצריך לברך לכולם מצד 'ברוב עם הדרת מלך' [על פי הגמרא (נג.) ש'ברכת האור' אחד מוציא את כולם], שכן ממה שכתב זאת הרמב"ם בהלכות זימון משמע שהוא דין מדיני הזימון, וכן הוכיח ממה שהשמיט דין 'ברכת האור' שאחד מברך לכולם.

פד. ואפשר שבזמן הרמב"ם עדיין היה המנהג כן [שודאי כך היה עיקר המנהג בתחילה בזימון וכמו שנתבאר לעיל]. ולענין מה שכתב הרמב"ם שנצרך לענות 'אמן', כתב הכסף משנה לשיטתו (סוף ה"ג) שיוצאים גם בלא עניית 'אמן' [ודלא כהב"ח], אלא כתב זאת הרמב"ם כדי שיטלו שכר כהמברך. אכן במגלת ספר (עשין כז) הקשה עליו, וכי ידקדק הרמב"ם לכתוב משום 'שכר' בלבד.

פה. לשון זו מופיעה רק בטור [ב' פעמים], אך לא ברא"ש.

פו. ומכאן הוכיח את שיטתו שבלא שישמעו ויאמרו 'אמן' לא יצאו [שזהו מעיקר מצות 'זימון']. וראה להלן לדעת הרמ"א.

פז. וכן דקדק המאמר מרדכי (סי' קצג סק"ד) מלשון הטור 'לשמוע הברכה' ולא אמר 'ברכות', הרי שכוונתו לזימון ולא ל'ברכת המזון'.

אמנם עי' פרישה (אות ה) שקשה לדחוק כל הלשונות 'ברכת המזון' שכוונתם ל'ברכת הזימון' [היינו מלבד הרא"ש והטור הללו, גם בסימן קצ"ה, עיין בשיטת הרמב"ם בסמוך]. עוד הקשה, מפשטות הגמרא ורש"י נראה שמדובר לענין 'ברכת המזון', וכן הקשה נהר שלום (סק"ב) [עיין בסמוך דקדוק מרש"י].

פח. לשון רש"י 'אף על גב דמפקי נפשייהו מידי זמון של הזכרת השם, וכי הדר מזמן ריש גלותא בהזכרת השם לאו אינהו נפקי ביה כו', דאין זמון למפרע'. ולשון הטור 'וזה טוב להם ממה שלא יצאו' כו'.

פט. שכן דרך המברך לומר ברכת הזימון בקול יותר מברכת המזון, 'שבהמשכת הקול מדרכן של בני אדם להשפיל קולם'.

צ. ועיין עוד מה שהאריך שם הפרישה, והסיק מהלך אחר ב'אופן יותר נאות' (שם 'ועוד נראה לע"ד' כו').

צא. שכיון שהוא כולו 'הודאה ושבח' יש ענין לשמוע מהש"ץ לענות אמן, 'והוא ממצות הזימון'. וזוהי הכוונה 'שלא יצאו ידי ברכת המזון', כלומר חלק זה של ברכת המזון ששומעים את המזמן.

צב. וראה עוד במגן אברהם (סי' קצג סק"ה) על מה שכתב המחבר שב'סעודות גדולות' לא יחלקו לעשרה, שיצטרכו לברך 'בקול רם' ויקפיד בעל הבית, פירש המגן אברהם 'פירוש ברכת

חילוק ברכות עדיף

עוד הביאו לדון במעשה המובא בגמרא (מה:) 'יהודה בר מרימר ומר בר רב אשי ורב אחא מדפתי כרכי ריפתא בהדי הדדי, לא הוה בהו חד דהוה מופלג[צג] מחבריה לברוכי להו. [יתבי וקא מיבעיא להו[צד]] הא דתנן 'שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן' הני מילי היכא דאיכא אדם גדול, אבל היכא דכי הדדי נינהו חלוק ברכות עדיף[צה], בריך איניש [איניש] לנפשיה, אתו לקמיה דמרימר, אמר להו 'ידי ברכה יצאתם, ידי זימון לא יצאתם', וכי תימרו ניהדר ונזמן, אין זימון למפרע'.

הוכחת הפוסקים שאחד מברך להוציא כולם בזימון

מסוגיא זו הוכיחו האחרונים[צו] שמשום שלא זימנו עשו 'חילוק ברכות' וכל אחד ואחד בירך לעצמו, משמע שתלוי בזימון, שאילו היו מזמנים ודאי היה אחד מברך לכולם, הרי שדין זימון שאחד מברך לכולם[צז], ולא כשיטת הבית יוסף שגם אם מזמנים יכולים להתחלק בברכות[צח].

תירוצי הט"ז

ותירץ הט"ז (סי' קצג סק"ה) ב' תירוצים: א. שודאי לפי מנהג חכמי התלמוד שיכלו להזהר ולכוין למברך מילה במילה, היה אכן עדיף לשמוע, אף שאינו מעכב בזימון, ולכן רק משום שלא זימנו אמרו 'חילוק ברכות עדיף'. ב. עוד תירץ הט"ז (שם), שמה שאמרו 'חילוק ברכות עדיף' היינו לגבי כוס של ברכה, שאם יברך כל אחד בפני עצמו כל אחד יברך על כוס של ברכה, מה שאין כן בזימון אף אם יחלקו בברכות, מכל מקום יברכו כולם על כוס של ברכה אחת.

ביאור הוכחת הפנים מאירות

אמנם משמעות פנים מאירות (שם) ופרי מגדים (משבצות זהב סי' קצג סק"ה) שיש להוכיח מצד עיקר דבריהם, שאף שסברו שרק גדול מברך לכולם, מכל מקום עדיין היה להם לברך בזימון וגם יחלקו בברכות, וכך יקיימו זימון אף שאין להם גדול[צט]. אמנם החזון איש (סי' ל סק"ד) ודברי צבי (נדפס בילקוט מפרשים מהדורת הדרת קודש כתבו ליישב) שמה שאמרו 'חילוק ברכות' היינו לענין 'ברכת הזן' על פי שיטת רב ששת (מו.) שזהו חלק 'מברכת הזימון'[ק].

מעיקר הדין לכתחילה ראוי לשמוע כל ברכת המזון לכולי עלמא

בפשטות לדעת המחבר, יסוד מצות ה'זימון' איננה כלל 'ברכת המזון', אלא רק הברכה הנוספת שנתקנה כ'ברכת הזימון', אבל לענין ברכת המזון עצמה אין להם שייכות. ולפי זה יש לתמוה על טעם המנהג בדורות הקודמים שבזימון המברך מוציא אחרים, ורק משום 'חסרון כוונה' חזרו לברך כל אחד לעצמו, ומבואר במשנה ברורה (סי' קפג ס"ק כז) שאינו סתם 'מנהג', אלא כך היה ראוי לכתחילה מעיקר הדין, ורק משום חשש ביטול עשה דאורייתא בידים [שלא מכוונים למברך] אין עושים כן, ויש לעיין הרי מדין זימון מספיק 'נברך' ולמה יצטרכו לשמוע.

לברך בלחש עם המברך

והנה כתב המחבר (סי' קפג שם) 'יברך בלחש עם המברך', ופירש המגן אברהם (שם ס"ק יב) 'כדי שיברכו יחדיו ולא יאמר כל אחד בפני עצמו'[קא]. וביאר המחצית השקל (שם) 'כיון שמזמנים צריכים שיצטרפו יחד בברכת המזון כו' צריכים לברך עם המזמן בשוה כדי שיצטרפו'[קב].

ביאור השו"ע הרב שעל ידי שאומרים ביחד נחשב ל'אמירה אחת'

בשולחן ערוך הרב (סי' קפג ס"י) כתב לבאר, שגם לשיטת השו"ע והרמ"א שאין צריך לשמוע כל ברכת המזון, הרי ודאי יסוד דין זימון 'שמצטרפים לברך כולם ברכת המזון בבת אחת', ואם כן נמצא שצריכים ש'אחד מברך לכולם ולא כשכל אחד מברך לעצמו שאין כאן זימון כלל'. אלא ביאר הטעם שמועיל שכל אחד יברך 'מכל מקום כיון שכל ברכת המזון עד החתימה אומרים כולם יחד מילה במילה עם המברך ברכת המזון הרי זה כאמירה אחת, וגם החתימות הם חוזרים ושומעים מפי המברך ועונים אמן אחריו כמו שאחד מברך לכולם ממש'. וסברא זו מדוקדקת גם מלשון המשנה ברורה (קפג סוף ס"ק כז)[קג].

ביאור הדברים שלכולי עלמא יסוד המצוה לברך יחדיו, וגם כשכמה אנשים מברכים באותו הזמן אפשר לראות את ברכותיהם כולם כ'אמירה יחד' [וכמון שנחשב אכילתם ביחד אף שכל אחד אוכל לעצמו, שמכל מקום יש כאן מצב אכילה משותף], וכל זה נוצר על ידי שמתוועדים יחדיו לברך [שזהו עיקר ה'זימון'], ולכן הצריכו שיברכו בשוה מילה במילה. וזהו הטעם שהיה המנהג לברך אחד להוציא את כולם, וכן ראוי מעיקר הדין לכתחילה. אמנם לאחר שנתבטלו מברכת המזון לגמרי, הוכרחו לברך כל אחד אבל עדיין באופן שיחשבו כולם כאומרים יחד[קד].

ד. שנים שאכלו כאחד

המקור שבברכות הנהנין צריך שיהנה המוציא

איתא בגמרא (ר"ה סוף כט.) 'תני אהבה בריה דרבי זירא, כל הברכות כולן אף על פי שיצא מוציא[קה], חוץ מברכת הלחם וברכת היין שאם לא יצא מוציא, ואם יצא אינו מוציא'. ופירש רש"י (שם ד"ה אע"פ) 'שהרי כל ישראל ערבין זה בזה למצות', מה שאין כן ברכות לחם ויין 'ושאר ברכת פירות וריחני שאינן חובה, אלא שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, ובזו אין כאן ערבות שאינו חובה על האדם לא ליתהני ולא ליבריך'[קו]. הרי מפורש שבברכות הנהנין צריך שהמוציא 'יהנה' ויתחייב גם הוא בברכה.

הטעם שבברכות הנהנין מועיל 'הסיבו יחדיו'

והנה שנינו (סוף מב.) שאין אחד מברך לכולם אלא ב'הסבו' ולא ב'ישבו', וביארו ראשונים[קז], שהטעם הוא שכל זמן שלא 'הסבו' נקרא כל אחד אוכל לעצמו, ועל ידי שקבעו יחד נחשבים 'כגוף אחד'[קח]. ומבואר שלא מספיק

המזון'. ובמחצית השקל ופרי מגדים (שם) כתבו שצריך לומר 'ברכת זימון' לשיטת המחבר שהרי ברכת המזון אין צריך לשמוע. ועיין שם בלבושי שרד שכתב ליישב הערתם, שכוונת המגן אברהם להוכיח את שיטתו (לעיל סק"ד) שצריכים לשמוע 'כל ברכת המזון', שכן משמעות הסוגיא במעשה דריש גלותא, [על פי רש"י הנ"ל], שהמכוון לכל ברכת המזון עיין שם [וגם בזה המגן אברהם לשיטתו ברמ"א שלדבריו יוצאים מהמזמן, עיין לעיל בהערות].

צג. ברש"י (ד"ה לא הוה) 'מופלג בחכמה ובזקנה מן השנים'.

צד. אמנם בגליון הביא לגרוס [על פי הרי"ף והרא"ש] 'אמרי' במקום המוסגר. ובשתי הגירסאות תלוי אם נסתפקו כך או שבודאי סברו כן.

צה. ביאור ההוה אמינא, עיין בתוספות הרא"ש (ד"ה הני מילי), שכיון שמקור הלימודים של 'זימון' נלמדים ממשה רבינו ודוד המלך [כמבואר בריש הפרק (מה.)], והם היו 'גדולי הדור' לכן סברו שרק כשיש אדם גדול שייך הזימון.

צו. ב"ח (סי' קצג ס"ח ד"ה כתב ב"י), ט"ז (סק"ה) ופנים מאירות (שם).

צז. אף שאין הלכה כמותם, היינו שטעו שצריך גדול לזימון, אבל על כל פנים לענין 'חילוק ברכות עדיף' יש להוכיח גם לדידן. וראה מה שכתב הב"ח (סי' קצג אות ח) שגם בדבר אחר אין הלכה כמותם, ואין לחוש להם, כיון שיש לו הוכחה ממקום אחר.

צח. וכן ביאר מחצית השקל את כוונת המג"א (שם סק"ד).

צט. ולפי זה לכאורה יש לדון בתירוצי הט"ז הנ"ל, שלפי דעתם שאין גדול ודאי היה עדיף להם כך לעשות. וכן יש לעיין בתירוצו השני של הט"ז אם תספיק כוס של ברכה אחת [וראה בפרי מגדים (משבצות זהב סק"ה) שהעיר מהשיטות הסוברים (סי' קפב ס"א) שביחיד אין כוס, ואדרבא כשלא יזמנו אין כוס. עוד הקשה הפרי מגדים שיכולים ליקח כל אחד כוס בידו ולכוין שלא לצאת בברכת 'בורא פרי הגפן' של המברך, ויהיה זימון וחילוק ברכות [והניח ב'צריך עיון'].

ק. עיין שם שהאריך בזה החזון איש. וראה במערכה 'עד היכן ברכת הזימון'.

קא. כוונתו לבאר למה צריך 'בלחש' [ומקור דין זה בראשונים שהביא הבית יוסף], ועל כך ביאר המגן אברהם בשביל שיכוונו כולם לומר מילה במילה. אך אין לומר שצריך 'בלחש' בשביל לצאת ידי 'שומע כעונה', שהרי הבית יוסף לדרכו הוצרך לדחוק בסימן קצ"ג שהכוונה 'ברכת הזימון' שאין צריכים לשמוע כל ברכת המזון.

קב. אמנם אינו מעכב, שכן לענין 'סיום הברכה' נקט המגן אברהם (שם) שזה מברך כל אחד בפני עצמו, וכמו שביאר מחצית השקל על פי הרמ"א שצריך לענות אמן ואם יסיימו בשוה עם המזמן לא יוכלו לענות 'אמן'.

קג. לאחר שביאר המשנה ברורה (שם) שביסודו היו צריכים לשמוע, אלא שיש חשש ביטול ברכת המזון, הוסיף שיאמרו בלחש מילה ומילה עם המברך 'כדי שיברכו יחדיו, ונקרא על ידי

זה ברכת זימון, ומתקיים מה שאמר הכתוב גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדו דמזה ילפינן ברכת זימון'.

קד. וזהו ביאור דברי הפרי מגדים (אשל אברהם סי' קצג סק"ח) שאף שאין צורך לצאת ידי ברכת המזון מהמזמן, מכל מקום צריך שיהיה הזימון באופן שיהיו ראויים לצאת מהמזמן [ולכן צריכים 'קביעות בזימון' שרק כך ראוי אחד להוציא חבירו], וטעם הדבר שגם כשכל אחד מברך יש כאן מעין 'ברכה משותפת' ובשביל צירוף זה צריך שיהיה על כל פנים כולם ראויים לצאת בברכת המזמן, ואז גם אם בפועל בירכו כל אחד לעצמו יועיל להכלל יחדיו.

קה. מדין 'שומע כעונה', וענינו, שאדם יכול להוציא את חבירו בברכה, ואף שהלה רק 'שמע' הרי הוא כ'עונה' וכך יוצא בברכתו.

קו. אף שאחר שאוכל הרי הוא מחויב, מכל מקום מתחילה לא היה חייב בזה. ויש לדון על פי זה ב'מצוה קיומית' שאינה חיובית [כגון ברכת ציצית, שמי שלא לבוש יכול להוציא מי שלבוש, או לענין סוכה וכדו']. וביאר הגרי"ש אלישיב (הערות ר"ה כט.) ש'מצוה שאני', שהתורה רוצה בקיום המצוה, ובעידן ריתחא מענישים עליה, ולכן שייך בזה ערבות. וראה עוד בבית יוסף (יו"ד סי' א ד"ה ודע שכתוב) בשם האור זרוע (ח"א סי' שסז), שו"ע (שם ס"ז), ט"ז (שם ס"ק יז) ורעק"א (שם).

קז. רא"ה, ריטב"א (מב. ד"ה הסבו, ומב: ד"ה כגון), ר"ן (על הרי"ף, מגילה כג: ד"ה אבל), וכן פסק שולחן ערוך הרב (סי' ריג).

קח. בביאור הדברים ביאר בחידושי ר' גדליה (נדל, ברכות סי' ב ד"ה ברכות מ"ב), בהקדים מה שביארו האחרונים ביסוד 'שומע כעונה' שאינו בגדר שליחות (שם ד"ה מיהו), שאין בו חסרון 'דברים שבגופו', אלא ענינו התאחדות שניהם בנתינת השבח [וכן ב'שומע כעונה' לענין דינים אחרים כמו אמירת הבקשה וסיפור הנס והשמעת קול השופר], והאומר הוא הכרוז של כולם, והשומע הוא כמסכים על אמירת האומר ונחשב כאומר בעצמו, ולכן צריך שיהיה המוציא 'בר חיובא' שכן אם אינו בר חיובא א"כ אין כאן אמירת שבח כלל ואין שייך הצטרפות אליו [ובזה ביאר מה שנסתפקו התוספות (מה: ד"ה שאני) אם אפשר להוציא אחרים כשאין מבינים הללו מה שהם אומרים', שכן חסר ב'הצטרפות']. ועל פי זה ביאר (שם ד"ה ר"ה כט) שכל זה דווקא בדבר חיוב, אבל ברכות הנהנין אם אינו נהנה אין יכול להוציא כיון שאינו חייב בדבר, ולפי זה במקום שנהנה עמו כיון ששניהם צריכין לברך ולהודות שייך בזה ענין 'שומע כעונה' ומוציא אחד את השני. וזהו טעם החילוק בין ברכת המצוות שלא מצינו חילוקים אלו שצריך שכולם יהיו חייבים בפועל, ולעולם מוציא אחד את חבירו [כשהוא בר חיובא] מכיון ששניהם חייבים באותה ברכה, אף אם המוציא כבר 'יצא' מכל מקום יש לו שייכות מצד ה'ערבות' והרי זה כשנים שחייבים חיוב אחד ומשתתפים בעשיית החיוב, אבל בברכות הנהנין אף אם שניהם באים

שהמוציא 'יהנה' בשביל להוציא חבירו, אלא ש'יהנו המוציא והיוצא יחדיו'[קט] [ועיין פני יהושע (מג. ד"ה שם רבי יוחנן) שעל ידי אכילתן ביחד שוב יכולים להוציא מדין 'ערבות'[קי]].

להוציא ב'ברכת המזון' גם צריך שיאכל

לענין ברכת המזון מבואר בגמ' (מח.) שכדי להוציא את חבירו צריך שיאכל 'כזית דגן', ויש לדון אם 'ברכת המזון' דומה ל'ברכת המצוות' שמועיל ערבות להוציא חבירו אף שכעת אינו מחויב המוציא בברכת המזון, כיון שהלה מחויב כבר בברכת המזון[קיא]. והביאו בראשונים את הירושלמי (פ"ג ה"ג) שמי שיאכל הוא יברך, והסמיכו זאת על הפסוק 'ואכלת ושבעת וברכת', וביאר הפני יהושע (ר"ה כט. בגמרא ד"ה תנא) שהוא דין חדש, שלעולם אף בברכות הנהנין אם אכל שפיר כבר נתחייב ושייך ערבות, אלא שמכל מקום 'מי שאכל הוא יברך', ומכאן נלמד גם לשאר 'ברכה אחרונה', כיון שכל ברכה אחרונה נלמד מ'ברכת המזון'. ובריטב"א (עיין מב: ד"ה כגון, מה. ד"ה שלשה, מה: ד"ה שנים, נ. ד"ה קמ"ל, הל' ברכות פ"ה ה"ד-ז, ר"ה כט. ד"ה חוץ) נקט שמהתורה אכן גם מי שלא אכל יכול להוציא, אלא שחכמים עשו את 'ברכת המזון' שיהיה דינו כשאר 'ברכות הנהנין' שאם יצא אינו מוציא, משום שדומה ברכת המזון לכל ברכות הנהנין, וגזרו שלא יבואו להשוות ולהקל[קיב].

שיטת התוספות שמעיקר הדין בברכת המזון אף מי שיצא מוציא

התוספות (מח. ד"ה עד) והרא"ש (פ"ז סוף סי' כא, ועיין פ"ג סוף סי' יג) נקטו שלעולם אף בברכת המזון מי שיצא מוציא, כיון שהוא דומה ל'ברכת המצוות' שכבר הלה חייב, אלא שהטעם שצריך לאכול בשביל שיוכל לומר 'שאכלנו משלו' בנוסח הזימון[קיג].

שנים לענין ברכה ראשונה אם מצוה ליחלק

מבואר בגמרא (מה:) 'אמר אביי נקטינן שנים שאכלו מצוה ליחלק', מבואר שלא אומרים שאחד יוציא חבירו. וברש"י (ד"ה מצוה) מבאר שהוא הדין לענין 'המוציא' מצוה ליחלק. ומשמע שמה ששנינו לעיל (מב:) שאחד מברך לכולם היינו ב'שלשה', נמצא שדין המוציא וברכת המזון שוים שבשנים אין מוציא זה את זה, ובשלשה מוציא אחד את כולם. וחלקו עליו התוספות (מה. ד"ה אם) ותוס' הרא"ש (מה: ד"ה שנים)[קיד]. והסיקו שרק בברכת המזון מצוה לשנים ליחלק, אבל לענין 'המוציא' מוציא אחד את חבירו אף בשנים, וכן דעת רוב הראשונים.

טעם הרשב"ם לחלק משום שברכת המזון דאורייתא

הביאו הראשונים[קטו] בשם הרשב"ם, שכיון שברכת המזון דאורייתא החמירו חכמים, מה שאין כן 'ברכת המוציא' מדרבנן. וכעין זה ביארו הרא"ה והריטב"א (מה: ד"ה סופר) שמעיקר הדין 'ברכת המזון' הרי היא כשאר כל הברכות וכל אחד מוציא לחבירו, אלא מדרבנן הסמיכו לזימון ובשלשה 'משום ברוב עם הדרת מלך', ולכן הצריכו להצטרף ולברך יחד בזימון.

תירוץ ר"י הזקן שכיון שמסתלקים לא מועיל ההסיבה

תירוץ אחר הביאו הראשונים[קטז] בשם ר"י הזקן, שכיון ש'מסתלקין זה מזה' לא תועיל הסיבה שכבר 'סיימו האכילה וכבר סר הקביעות וכמאן דאכיל כל חד וחד לחודיה דיינין להו', ודווקא לענין 'המוציא' מועיל הסיבה 'הואיל ויושבין לאכול יחד דעתן לצרף ואחד מברך להוציא חבירו'. ובצל"ח (ד"ה בא"ד הואיל) ביארם שעיקר הטעם ש'מסתלקין' ולא שנצרך דווקא 'דעתן לצרף', שהרי מצאנו ב'ברכת המאור' שלא שייך 'דעתן לצרף' ומכל מקום אין דעתן להסתלק ולכן מועיל.

טעם התוספות בחולין שבברכות הנהנין כל אחד נשכר

התוספות בחולין (קו: ד"ה ושמע מינה) ביארו החילוק באופן אחר 'שאני ברכה דלכתחילה שכל אחד נשכר באותה ברכה שעל ידי כן מותרים לאכול וליהנות לפיכך מצטרפין לה, אבל בסוף שכבר אכלו לא מצטרפין' [וראה במרדכי (רמז קנז) שעירב עם טעם ר"י הזקן הנ"ל][קיז].

ברכה אחרונה על פירות בשנים שאכלו

דנו האחרונים[קיח] לענין ברכה אחרונה של פירות אם אחד מוציא חבירו, וכתב הצל"ח (ד"ה בא"ד ויש מתרצים) שזוהי הנפקא מינה שבין הטעמים שהביאו הראשונים, שלפי טעם ר"י הזקן ותוספות בחולין לא יועיל להוציא חבירו [שדעתם להסתלק, ואין ריוח בברכה להנות], אך לטעם הרשב"ם באופן שהברכה מדרבנן צריך להועיל כמו ב'המוציא'. אמנם במאירי (מה. ד"ה גדולי הרבנים) הקשה מהסוגיא בחולין (קו.) שמוכח לגבי פירות 'מצוה ליחלק' אף שהוא מדרבנן, וכתב ששיטה זו תפרש 'בשבעת המינים' שברכתם מהתורה. ודחה הפני יהושע (מה. בתוס' ד"ה אם) ממה שנקטו בגמ' סתמא 'כלכלה דפירי' משמע שלאו דווקא בשבעת המינים אלא אף בשאר פירות [ויש שפירשו[קיט] שאף מעין ג' ובורא נפשות החמירו כיון שהם 'מעין של תורה'][קכ].

בדיעבד אם לא הסבו יחד

בברכות הנהנין אם לא הסבו, נחלקו הראשונים, שיטת הרא"ש (פ"ו סי' לג) וכן פסקו הטושו"ע (סי' קסז סי"א) שאין האחד יוצא בברכת חבירו[קכא]. אמנם הביא הבית יוסף (סוף סי' ריג ד"ה כתוב בספר) מהראשונים[קכב] שבדיעבד הן בתחילה הן בסוף יצא מדין 'שומע כעונה', ואין הדין שצריך הסיבה אלא 'לכתחילה'[קכג].

ה. אכילת קדשים בדין זימון

כהנים חייבים בזימון

שנינו בברייתא (ערכין ד.) 'הכל חייבין בזימון, כהנים לוים וישראלים'. ומקשינן 'פשיטא'. ומסיקה הגמרא 'לא צריכא דקאכלי קדשים, סלקא דעתך אמינא 'ואכלו אותם אשר כופר בהם' אמר רחמנא, והא כפרה היא, קא משמע לן 'ואכלת ושבעת' אמר רחמנא, והא איתנהו'. ומבואר למסקנא שהחידוש

להנות מה יצרף אותם ל'ענין משותף' כיון שאינו כלל בגדר 'חיוב' ומה שכל אחד אוכל ונהנה הוא דבר בפני עצמו, ורק על ידי שנקבעים לסעודה יחדיו נחשב שאכילתן כאכילה אחת, וברכתן 'שבח אחד', ששניהם באים לשבח על אותה האכילה, ולכן מועיל בזה 'שומע כעונה' [עוד הוסיף בחידושי ר' גדליה (שם) לבאר שאין זה מעיקר הדין של 'שומע כעונה', אלא רק חומרא מדרבנן שמעיקר הדין כיון ששניהם באים להנות וצריכים לברך כבר נחשב 'שומע כעונה' אף כשלא הסבו, ולכן יש שיטות שבדיעבד יצא אם לא הסבו (עיין מגן אברהם סי' קסז ס"ק כח).

קט. ולעיל התבאר מה שהביא בביאור הלכה (סי' קסז ד"ה לא הסיבו) את חידוש שלטי הגבורים (הו"ד במגן אברהם ופרי מגדים שם) שמקצתן מסובין ומקצתן אינן מסובין, מועיל להוציא אף אותם שאינם מסובים ב'המוציא', ועיין שם שהניח שם ב'צריך עיון גדול', שהרי השוו קביעות 'המוציא' ל'ברכת המזון', ובברכת המזון נפסק שצריך קביעות לכל השלשה, ולא מספיק שנים קבועים.

קי. שם ביאר שכל שאכלו ביחד הרי זה 'כאילו נשתתפו' ומשום כך דומה לשאר מצות שאחד מוציא רבים בכל ענין משום ש'כל ישראל ערבים זה בזה' לענין שכר מצוה ועונשין, וכמו כן בעניננו כיון שאכלו כאחד חלה עליהם חובת הברכה ו'יש לכל אחד חלק באותה ברכה שכולן ערבים זה בזה', מה שאין כן כשלא נהנה עמהם אלא כל אחד אוכל בפני עצמו ממילא אין אכילתו והנאתו מצטרפת לאכילת והנאת חבירו [עוד הוסיף הפני יהושע (שם) סברא שעל ידי שאינם מסיבים מגלים דעתם שאין דעתם להשתתף אלא להפרד איש מאחיו, וכפל דבריו בריש פרק ז' (מה. במשנה ד"ה), ומשמע קצת שגם בברכת הנהנין יש 'ערבות' אלא שבמה שלא מסב מגלה דעתו שאינו רוצה להשתתף עם חבירו ובזה מפסיד הערבות].

קיא. הטורי אבן (ר"ה שם, שאגת אריה סי' יג ד"ה ודקא ק"ל) כתב מהלך מחודש, שאכן במצוות דאורייתא אם יצא אינו מוציא [שכבר אינו מחויב ואינו יכול להוציא אחרים], ורק לענין 'מצוה דרבנן' מועיל ערבות. וכך נמשך אחריו המנחת חינוך (מצוה כא אות לא). והשיגוהו באחרונים, עיין שפת אמת (ר"ה שם ד"ה כל הברכות), נצי"ב (העמק שאלה סי' נד אות יח, ה), ר"ב אדלר (נדפס ב'מלואת אבן' שם על ד"ה כל הברכות). ולהלכה ראה מטה אפרים (סי' תקפה אות ט) [ועיין עוד בשו"ת מהר"י מסולצק (סי' א)].

קיב. אך מצינו סברות באחרונים, שמעיקר הדין ברכת המזון דומה לברכת הנהנין. יש שביארו (עי' שפת אמת ר"ה שם, ר' גדלי' נדל ברכות סי' ב) שאף שכבר אכלו ומחויבים לברך, מכל מקום כיון שבתחילה לא היה חיוב, כבר לא שייך ערבות, וצריכין צירוף הסבה להוציא, מה שאין כן במצוות המחויבות מעיקרא. עוד ביארו (עיין פני יהושע וחידושי ר' גדלי' מג. בתוס' ד"ה הואיל), שאפשר שעיקר החילוק אינו בין 'ברכת מצוות' ל'ברכות הנהנין', אלא כל דבר שדרך עשייתו בחבורה יחד אף בעמידה אכן מועיל בעמידה, אבל דבר שדרכו בצירוף הוא רק בישיבה או בהסבה, לא יהיה דין הצטרפות באופן הפכי, וממילא כיון שהדרך בברכת המזון שהצירוף יהיה בהסיבה, לכן צריך זאת.

קיג. והעיר הפני יהושע (מה: ד"ה בא"ד ויש מתרצים, מח: שם) שדברי התוספות שם סותרים לכאורה לדברי התוספות שיובאו להלן בסמוך.

קיד. שהקשו עליו מהסוגיא (לז.) ש'בר קפרא' ותלמידיו אכלו, ונתן רשות לאחד לברך להוציא את כולם, אף שמדובר שם לענין ברכה ראשונה [ובתוס' הוסיפו שאין ליישב שהיו בשלשה, שהרי מכל מקום 'אין זימון לפירות'].

קטו. רבינו יונה (מח. ד"ה שנים) רא"ש (פ"ז סי' ו, תוספות הרא"ש מה: ד"ה שנים), מרדכי (רמז קנז). [ובתוס' (שם) הובא בסתם כתירוץ שני, ובמאירי הביא תירוץ זה (מה. ד"ה גדולי הרבנים פירשו) בשם 'גדולי הדורות'].

קטז. הובא בראשונים הנ"ל [ברוב הראשונים כתירוץ ראשון, וברבינו יונה (שם) בשם ר"י].

קיז. ויש לחקור למה מועיל 'זימון', האם משום מעלת שלושה שהם צירוף לאגודה, או משום הזימון שמזמנים זה את זה לברך יחד, ומשמעות לשון השלטי הגבורים (מב. אות ד) שהוא משום ה'שלשה' [שלאחר שהביא שיטת זקינו שתלוי בברכת זימון, כתב לחלוק שאף בברכת יין ושאר פירות אחד מברך לכולן שתלוי הכל בשלשה 'שהן חשובין אגודה וראוי לומר בהן ברוב עם הדרת מלך']. אך משמעות דברי הר"ן (על הרי"ף, מגילה כג: ד"ה אבל) שהוא משום ה'זימון' דווקא, וכן נקט החזון איש (או"ח ריש סי' ל, ע"ש) [ונפקא מינה באופן שאכלו שלשה ואין להם זימון].

קיח. עיין ט"ז (ריש סי' קצג סק"א), פרי מגדים (משבצות זהב שם), ביאורי רבי מרדכי בנט (על המרדכי שם אות ו), צל"ח (להלן).

קיט. עיין חידושי ר' גדליה (סי' ב ד"ה שם מב).

קכ. עוד הקשה המאירי מ'קידוש' שהוא מדאורייתא ואחד מברך לכולם, ומתחילה הביא שתירצו 'מאחר שהוא במקום סעודה הסבה איכא'. וכן פירש לענין 'הבדלה' שמן הסתם הוא על שלחנו או עם בני ביתו ואיכא הסבה. אמנם מסקנת המאירי (שם) שכיון שקידוש והבדלה הם 'ברכת מצוה' אין ספק שמצוה אחד מוציא את האחרים, 'ואין אנו עסוקים אלא בברכת הנאה'.

קכא. וכן דקדק הפני יהושע (מג. ד"ה שם רבי יוחנן) מלשון הרמב"ם (ברכות פ"א הי"ב).

קכב. מאהל מועד בשם הרשב"א (שו"ת, מיוחסות לרמב"ן סי' קצו).

קכג. עיין רשב"א (מב:) שהקשה למה נצרך שיברך כל אחד ואין אחד יוצא מדין 'שומע כעונה', והניח ב'צריך עיון'. והמגן אברהם (סי' קסז ס"ק כח) והפני יהושע (מג. ד"ה שם רבי יוחנן) הוכיחו שסובר שבדיעבד אין יוצאים [והוסיף הפני יהושע (שם), שאף שהרשב"א נסתפק, פשט כבר בתשובתו]. וראה מה שדן בזה בחידושי רבי אריה לייב מאלין (סי' ה ד"ה וזהו ביאור, ד"ה ועפ"ד) וחידש שיש כאן שתי דינים, מה שמוציא בכל הברכות שזה מטעם שהוי ברכה לאחרים ואין צריך לדין 'שומע כעונה', ובזה יש לחקור אם שייך דין זה ב'ברכות הנהנין', ובזה צריך הסיבה בשביל שיוקבעו כולם יחדיו לברכה ויהיה דין על אחד לברך לכולם. ועיין שם מה שהאריך בזה.

שאף אכילת קדשים היא ׳לכפרה׳, מכל מקום מחייבת בזימון ככתוב ׳ואכלת ושבעת׳[קכד].

הטעם שהחידוש ב׳זימון׳ ולא על ׳ברכת המזון׳

ויש לעיין שנקטו את החידוש ב׳זימון׳ ולא ב׳ברכת המזון׳ עצמה. ואכן בתוספתא (פ״ה הט״ו) הגירסא ׳הכל חייבין בברכת המזון׳, וכן ביארו כמה מהאחרונים להעמיס בגירסת הבבלי שהכוונה גם לברכת המזון[קכה].

ביאור דברי הרמב״ם

אמנם הרמב״ם (ברכות פ״ה ה״ו) הביא דין זה דווקא על ׳זימון׳[קכו]. והוסיף לבאר ׳כדרך שחייבים בברכת המזון׳, וצריך ביאור מה ההוה אמינא שיפטרו דווקא מדין ׳זימון׳ ולא מדין ׳ברכת המזון׳, עד שהוצרך לבאר שחייבים בזימון כברכת המזון. עוד קשה מדוע שינה הרמב״ם ולא כתב הטעם שבגמרא לפנינו שלמדים זאת מ׳ואכלת ושבעת׳[קכז].

דעת הבני בנימין שהחידוש מפני שאוכלים בעמידה

וביאר בבני בנימין (על הרמב״ם שם, נדפס בספר הליקוטים מהדורת הרב שבתי פרנקל) שהוה אמינא שכיון שהכהנים אוכלים את הקדשים בעמידה, שהרי אמרו (יומא כה.) ׳אין ישיבה בעזרה׳, ואכילת קדשי קדשים חייבת להיות בעזרה, ממילא אין כאן קביעות לזימון[קכח]. ובפרי מגדים (סי׳ קצו אשל אברהם סק״א) ביאר הטעם שאכן שייך זימון אף שצריכים קביעות של ישיבה, כיון שבקדשים שהדרך כך היא לאכול בעמידה, כך נחשב קביעותם.

הביאור שהחידוש שאכלו לשם מצוה ולא לשם אכילה

הגרי״מ פינשטיין (נדפס באוצרות הברכה, מאוצר רבותינו, עמ׳ קסו-קסח) ביאר בלשון הרמב״ם, שכיון שאכילת הכהנים את הקדשים היא ׳לשם מצוה׳, הוה אמינא שאין קביעותם מועילה לזימון, שלא קבעו עצמם לשם אכילה אלא לשם המצוה שבדבר[קכט].

מערכה כח

כוס של ברכה

א. מקור הדין / **ב.** מהות ענינה של כוס בשעת הברכה / **ג.** דעת רש״י בגדר חיוב הטעימה / **ד.** דין השתיה מכוס של ברכה / **ה.** דין שתיה בארבע כוסות / **ו.** האם ברכת הגפן כברכת המצוה או כברכת הנהנין

א. מקור הדין

אין אומרים שירה אלא על היין

מבואר בגמרא (לה: ערכין יא.) ׳אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן מנין שאין אומרים שירה אלא על היין שנאמר (שופטים ט יג) ותאמר להם הגפן החדלתי את תירושי המשמח אלהים ואנשים׳. ומבארת הגמרא היכן הוא משמח אלהים, אלא מכאן שאין אומרים הלוים שיר של הקרבן בבית המקדש אלא על הנסכים[א].

וכתב התוספות רי״ד (פסחים קו.) שמקור הדין לברך ברכת המזון על הכוס, וכמו כן לקדש היום על הכוס הוא מפסוק זה[ב].

דין קידוש על הכוס

בגמרא (שם) מובאת ברייתא ׳תנו רבנן זכור את יום השבת לקדשו זוכרהו על היין׳ וכו׳. ופירשו התוספות (ד״ה זוכרהו) היכן מרומז בפסוק זה דין הקידוש שהוא על היין, אלא שהקיום של מצות ׳זכור את יום השבת לקדשו׳ הוא הזכירה באמירת קידוש, ומצינו זכירה שהיא על היין, שנאמר (הושע יד) ׳זכרו כיין לבנון׳, וכן ׳נזכירה דודיך מיין׳ (שיר השירים א) והיינו שזכירת השבת שהיא אמירת קידוש, מתקיימת ע״י היין. וכן כתב הרוקח בפירושו על סידור התפילה בסדר קידוש ליל שבת שפירוש הכתוב ׳זכור את יום השבת לקדשו׳, היינו זוכרהו על יין הקידוש לקדשו[ג].

בשאילתות דרב אחאי (יתרו שאילתא נד, הו״ד ברשב״ם פסחים קו. ד״ה אמר) שהטעם שהקידוש הוא על היין, מהטעם שהביאה הגמרא לגבי כל כוס של ברכה, שהיין משמח אלהים ואנשים, והיינו במה שאומרים עליו הלויים שירה בבית המקדש בעת הבאת הנסכים, וכמו כן הוא משמח אנשים כששותים אותו, ולפיכך קבעו חז״ל לומר עליו ברכת המזון, והוסיף על זה השאילתות שגם אמירת קידוש היום על היין הוא מטעם שהוא כעין שירה הנאמרת על היין אלו. והוסיף הרשב״ם (שם) שמביא כוס יין ומברך עליו ושותהו יש בזה כבוד שבת, ובכך שהוא מחלק בין מדת שבת למדת חול הרי זה הוא ענין שיר, ואין אומרים שירה אלא על היין.

במכילתא (שמות כ ח) מצינו דרשה נוספת לחיוב קידוש על היין מהכתוב ׳זכור את יום השבת לקדשו׳, קדשהו בברכה, מכאן אמרו מקדשין על היין בכניסתו.

וביארו המפרשים[ד] שדברי המכילתא עולים בקנה אחד עם הטעם המבואר בגמרא שהמקור לחיוב הקידוש על היין נלמד מהפסוק ׳זכור׳, זוכרהו על היין, וכמו שביארו התוספות ושאר ראשונים (הו״ד לעיל). אלא שבדבריהם עדיין לא מבורר אופן הזכירה על היין איך תתקיים, ועל זה באה הדרשה במכילתא מהפסוק ׳לקדשו׳ קדשהו בברכה, והיינו שדין קידוש נדרש מ׳לקדשו׳, ודין הזכירה על היין נדרש מתחילת הפסוק שכתוב בו ׳זכור׳, וזהו מה שסיים המכילתא ׳מכאן אמרו מקדשין על היין בכניסתו׳.

[**ונחלקו** ראשונים[ה] אם היא דרשה גמורה או אסמכתא בעלמא. והתוספות (שם, נזיר ג:) דנו האם חובת הקידוש על היין היא דין תורה, שלא די בזכירת השבת בדברים אלא צריך לאמרו על הכוס, או שהקידוש על היין אינו אלא אסמכתא].

קכד. ועיין בפירוש רבינו גרשום (ערכין שם) שהוסיף בביאור ההוה אמינא (ד״ה ואכלו) ׳והא אכילה חובה היא׳, ובתירוץ הגמרא כתב (ד״ה קמ״ל) ׳בשביעה תלה רחמנא והא איתהני׳ [ואולי גרס בגמ׳ ׳איתהני׳ במקום ׳איתנהו׳]. אכן ראה שם גירסת השיטה מקובצת (במהדורת עוז והדר הגהות וציונים אות ב) שכבר בהוה אמינא הביאו ׳ואכלת ושבעת וברכת׳, ובמסקנא גרס ׳ואכלת אמר רחמנא׳, היינו שכיון שהוא לכפרה אינו לשביעה ומכל מקום הוא בכלל אכילה.

קכה. כך מבואר במשך חכמה (דברים פ״ח פ״י), ובספר ערך החיים (ערכין שם ד״ה הכל חייבין בזימון) הביא שמצינו לשון ׳זימון׳ שהכוונה לברכת המזון. וכך ביאר החזון יחזקאל (בתוספתא שם חידושים) שיש לגרוס למסקנא גם בגמרא בערכין ׳ברכת המזון׳. ובדמשק אליעזר (שם אות יא) ביאר זאת על פי יסוד הראשונים שנתבאר לעיל שהזימון הוא חלק מ׳ברכת המזון׳. וראה בהלכה למשה (ברכות פ״ה ה״ו ד״ה הכל) שכיון שרצתה לרבות נשים ועבדים לענין ׳זימון׳ [והיינו ברישא דברייתא (ערכין ג.) ׳הכל חייבים בזימון׳ לרבות נשים, ועיין באוצר עיונים מערכה ׳החייבים בזימון׳] לכן כבר דיברה כל הברייתא בזימון, אף שכוונתה לברכת המזון.

קכו. וכן מוכרח מהמשך דבריו שכתב הדין של צירוף כהנים לישראלים, והוא ודאי דין דווקא ב׳זימון׳ ולא ב׳ברכת המזון׳. וכן מדוקדק מלשון רש״י (שם ריש העמוד, הובא בתוס׳ שם ד״ה והך) ורבינו גרשום (שם ד״ה ואכלו) ׳לא תיבעי זימון׳.

קכז. וראה בכסף משנה (שם ד״ה הכל) שהביא את לשון הגמרא בערכין הנ״ל, הרי שמקור הרמב״ם אכן מהגמרא שם. ויש שתירצו (אוצרות הברכה, מאוצר ההלכה, קונטרס ברכת הזימון ענף ב סק״ה, עמ׳ שלד) על פי היסוד ש׳ברכת הזימון׳ אינה ׳הודאה׳ על גוף האכילה, אלא ׳שבח׳ כללי, והוה אמינא שב׳אכילת כפרה׳ אינה חשובה ל׳שבח׳.

קכח. ולפי זה החידוש הוא ב׳זימון׳. ובזה מיושב מה שהעירו בהפלאה שבערכין (שם ד״ה הכל חייבין) וכן בשיעורי הגרמ״ד (ערכין שם ד״ה לא צריכא דקאכלי), למה הוצרכו לחדש אכילת קדשים דווקא לגבי ׳כהנים׳, הרי שייך גם ב׳קדשים קלים׳ שהבעלים אוכלים, בפרט לשיטת רש״י (פסחים נט. ד״ה בשאר) שיש מצוה גם באכילת בעלים. ולהנ״ל מיושב שדווקא בקדשי קדשים החידוש שדינם להאכל בעזרה. וראה עוד בבני בנימין (שם) שכתב גם דרכים אחרות בדעת הרמב״ם, ולדרכים הללו אכן דיבר הרמב״ם גם מ׳ברכת המזון׳ ולאו דווקא ב׳זימון׳.

קכט. עוד הקשה הגרי״מ פינשטיין (שם), במה שכלל הרמב״ם הלכה זו עם הלכה הבאה שמצטרפים כהנים האוכלים תרומה עם ישראל אוכל חולין, וז״ל ׳וכן כהנים וישראלים שאכלו כאחד, ואכלו הכהנים תרומה וישראל חולין חייבין בזימון׳, וצריך ביאור השייכות זה לזה. וביאר הגרי״מ פינשטיין (שם) ביאר על פי דרכו, שהקמ״ל שאף שלא קבעו עצמם סוף סוף כיון שכולם חייבים בברכת המזון כבר יש סיבה שיתחייבו גם בזימון, וזהו השייכות לדין הצירוף, שכיון שסוף סוף אחד מהשלשה אינו יכול לאכול עם כולם כבר אי אפשר לומר שיש כאן ׳קביעות אכילה אחת׳, שאין קביעות לכולם יחדיו, אלא שנגרר הזימון אחר ברכת המזון, וכיון שחל החיוב, כבר מועיל מה שאחד יכול להצטרף על כל פנים לאחרים. ונמצא שיסוד ב׳ הדינים שוה.

א. בפירוש רש״י (תהילים קטז יג) על הפסוק ׳כוס ישועות אשא׳ כתב שדוד המלך עליו השלום אומר שיביא את הנסכים על התודות שנדר, כמו שאמר ׳לך אזבח זבח תודה׳ ועל אותו הכוס בשמך אקרא על הישועה זו, שכן אין הלוי אומר שירה אלא על היין. וכעין זה כתב הלבוש (אורח חיים סי׳ קפב סעיף א הובאו דבריו במשנה ברורה שם ס״ק א) וז״ל כבר ידעת שברוב הברכות שתקנו חכמינו ז״ל תקנום לסדרם על הכוס, מפני שהוא דרך כבוד ושבח נאה לסדר כן שבחו וברכתו יתברך עם הכוס שבידו, וכמו שאמר הכתוב [תהלים שם] כוס ישועות אשא ובשם ה׳ אקרא.

עוד כתב (שם) שגם על פי הקבלה יש בו סוד גדול, כי הוא רומז לעשירית הנקרא ׳כוס ישועות׳ והמקבל מכולם ומשפיע ברכות פרנסה לכל.

ב. והוסיף התוספות רי״ד (פסחים צט:) וז״ל שעיקר המצוה לקדשו בכניסתו לברך עליו, ומפני שכל עיקר שירות ותשבחות נאמרין על הכוס הצריכוהו כוס, אבל מ״מ עיקר המצוה אינה שתיית הכוס, אלא ברכת הקידוש. והיינו שמלבד הפסוק הנ״ל, יש גם סברא שגם שירה זו היא על יין כמו כל השירות שהם על כוס יין.

ג. והקשה (הנצי״ב) על התוספות למה הוצרכו לחדש טעם נוסף לאמירת הקידוש על היין והרי בכל מקום מבואר שהטעם הוא שאין שירה אלא היין.

ד. הרמב״ן בפירושו על התורה (שמות כ ח).

ה. עיין רש״י (נזיר ד. ד״ה והרי), תוס׳ (שם ד״ה מאי) ושאגת אריה (סי׳ ס).

והוסיף הרא"ש (פסחים פ"י סי' יז) שהטעם שתיקנו ליטול כוס של יין בברכות אלו, כיון שאומרים עליו כל דברי שירה והודאה.

ובמחזור ויטרי (הלכות פסח סי' נז) כתב שכיון שאין אומרים שירה אלא על היין תיקנו לומר הלל על הכוס, וממילא נהגו כן גם לכל הארבעה כוסות [והיינו שבנוסף לדין הכוס באמירת הלל תיקנו גם בקידוש היום, באמירת ההגדה, ובברכת המזון] ליתן לכל אחד כוסו שיעור יין כדי יציאתו.

וכן כתב ספר העיטור (ח"ב שער ב ח"ד ברכת חתנים, סד:) שהטעם שמברכים שהשמחה במעונו ואשר ברא, לפי שמעון הוא מקום השיר, כדאמרינן מעון שבו כתות כתות של מלאכי השרת ואומרים שירה לפני המקום, והשירה היא השמחה לפני המקום לפיכך אומרים שהשמחה במעונו, ובית המקדש קרוי מעון, לפי שבו השרה שכינתו והלוים אומרים שירה לפני המקום בכל יום ומברכים שהשמחה במעונו.

כוס של ברכת המזון

הגמרא (נב.) דנה האם ברכת המזון טעונה כוס, והובא עוד בברייתא (נא.) עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה, טעון הדחה ושטיפה, וכו', נוטלו בשתי ידיו ונותנו בימין, ומגביהו מן הארץ טפח, ונותן בו עיניו, ויש אומרים אף משגרו במתנה לאנשי ביתו.

והנה נחלקו ראשונים האם ברכת המזון טעונה כוס או לא. דעת התוספות (פסחים קה: ד"ה שמע - השלישי), ועוד ראשונים[ו], שברכת המזון טעונה כוס. וכתב הראב"ד (השגות על בעל המאור נג: אות ב), שמכל מקום אינה מעכב כמו בקידוש והבדלה, שאין מקדשין או מבדילין אלא על היין, אבל ברכת המזון מברכים גם אם אין לו כוס[ז]. אולם הרמב"ם (ברכות פ"ז הט"ו) כתב, שאין ברכת המזון טעונה כוס, וההלכות שנמנו כאן על כוס של ברכה, היינו שאם בירך על היין כפי המנהג, יעשה בה הדברים הללו. והרמב"ן (מלחמות ה' נג:) כתב, שכוס של ברכת המזון אינה חובה[ח], שיהיה צריך לחזר אחריו כדרך שמחזרים אחרי שאר המצוות, אולם למצוה מן המובחר יש לברך על הכוס[ט].

וכתב המשנה ברורה (סי' קפב סק"ד), שמנהג העולם להקל שאין ברכת המזון טעונה כוס, אלא אם כן יש בביתו יין או שאר משקין שראויין לברך עליהם[י], שאז מצוה מן המובחר לברך על הכוס.

הטעם שברכת המזון טעונה כוס

בטעם השיטות שברכת המזון טעונה כוס, כתב הלבוש (או"ח סי' קפב ס"א), שיש בזה דרך כבוד ושבח נאה לסדר כן את השבח והברכה לה' עם הכוס בידו, ומביא כן מהנאמר בתהילים (קטז יג) 'כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא'[יא].

האם דווקא בזימון או אף ביחיד

ונחלקו הפוסקים האם חיוב זה הוא רק בזימון של שלשה או אף המברך יחידי צריך כוס. והביא השלחן ערוך (או"ח סי' קפב ס"א) שתי שיטות בזה, יש אומרים[יב] שאפילו יחיד המברך, יש לו לברך על הכוס. ושנים שאוכלים יחד, כל אחד מהם צריך לקחת כוס לברכת המזון[יג], וכתב השלחן ערוך, שחייב לחזר אחר יין לכוס של ברכה, והבא לאכול ואין לו כוס לברך עליה, הרי זה לא יאכל עד שתהא לו כוס, אם הוא מצפה שאפשר שיהיה לו, ואפילו אם הוא צריך לשם כך לדלג זמן אכילה אחת[יד].

ויש סוברים[טו] שברכת המזון ביחיד לדברי הכל אינה טעונה כוס, ואף הסוברים שברכת המזון טעונה כוס, לא אמרו כן אלא כשמברכים בשלשה[טז].

ובתוספות (פסחים קה: ד"ה שמע - השלישי) כתבו, שאין נוהגים לברך ברכת המזון על הכוס אלא בשלשה.

והרא"ש (פ"ח סי' ב) סובר שברכת המזון טעונה כוס אף כשיחיד מברך ברכת המזון, והביא בשם רבינו יחיאל מפריז ראיה לכך מדברי הגמרא (נב.) שאם ברכת המזון טעונה כוס, ואין לו במוצאי שבת כי אם כוס אחת, הקלו לאכול לפני הבדלה כדי שיוכל לברך על הכוס. ואם ביחיד המברך אין חיוב לברך על הכוס, מדוע הקלו לאכול לפני הבדלה כדי שלא יברכו בלי כוס, הרי אפשר לומר להם שיבדילו ואחר הבדלה כל אחד יאכל לעצמו, ואז לא יתחייבו כלל לברך על הכוס, אלא מוכרח שגם יחיד חייב לברך על הכוס, וכדי שלא יברך אחר כך בלא כוס, הקלו שיאכל לפני הבדלה.

ובמשנה ברורה (שם ס"ק ד) כתב, שמנהג העולם להקל שאין ברכת המזון טעונה כוס, אך בשלשה שסעדו יחד וגם מצוי יין בביתו, גם שיטה זו מודה שמצוה מן המובחר לברך על הכוס.

ב. מהות ענינה של כוס בשעת הברכה

ב' הצדדים בביאור התקנה בדין אמירת ברכה על כוס

והנה בעיקר הדין של כוס של ברכה שצריך שתאמר הברכה על היין, יש לחקור האם עיקר הדין על היין מתקיים במה שלאחר אמירת הברכה הטעונה כוס, שותה את הכוס שהיתה לפניו או בידו בשעת הברכה, או שמא החיוב הוא שבשעת הברכה יהיה לפניו או יאחז בידו כוס יין, ובכך ניתן כבר להחשיב את הברכה שנאמרה על יין זה, ועל ידי זה חל עליו דין כוס של ברכה.

ולפי זה יש לחקור גם בגדר חיוב אמירת 'ברכת בורא פרי הגפן' על הכוס של ברכה, הנאמרת עם אמירת הברכה, שאם נפרש שקיום דין אמירת ברכה על הכוס, היינו במה שלאחר אמירת הברכה הטעונה כוס, המברך שותה אותו, א"כ הברכה של בורא פרי הגפן אינה באה אלא כדי לאפשר את קיום חיוב השתיה שלאחר הברכה, שהרי אם לא יברך על הגפן לא יוכל לשתותו, שאסור ליהנות מעולם הזה בלא ברכה, ונמצא שהיא נאמרת בתורת 'ברכת הנהנין'. אך אם קיום הדין של ברכה על היין היא במה שיש לפניו כוס בעת אמירת הברכה, נמצא שאין השתיה מחויבת מחמת עצם הדין של ברכה על היין, אלא מטעם שלא יהיה גנאי לכוס וכדומה, וא"כ צריך ביאור מדוע חייב לומר את ברכת הגפן, ובעל כרחך שתיקנוה כחלק מהברכה הטעונה כוס, שבאופן זה שמברך על היין, נחשב שמברך על הכוס.

והרבה חילוקי דינים תלויים בב' צדדים אלו בגדר חיוב הברכה על הכוס, ונבארם להלן.

הנדון בכוס של יום הכיפורים

והנה בגמרא (עירובין מ:) מובא משא ומתן בענין ברכת הזמן [שהחיינו] אם טעונה כוס. ומקשה הגמרא בשלמא עצרת וראש השנה, שבאמירת קידוש על הכוס כולל גם את ברכת שהחיינו על היום, אבל מה יעשה ביום הכיפורים, אם יברכנה על הכוס וישתה, הלא כיון שאמר 'זמן' קיבל על עצמו קדושת יום הכיפורים ונאסר באכילה ושתיה, ואם יברך ויניח את הכוס לאחר יום הכיפורים, הרי אמרו שהמברך צריך שיטעום, ורצתה הגמרא לומר שיטעימנו לקטן שאינו מוזהר על התענית, עיי"ש[יז].

וברש"י (שם ד"ה ליתביה לינוקא) פירש שכוונת הגמרא שהטעם שהיה מועיל לתת לקטן לשתותו לאחר שבירך עליו הגדול, הוא משום שהדין ש'המברך צריך שיטעום' לאו דווקא המברך, אלא הוא הדין אם אחר ששמע את הברכה ישתהו, מועילה השתיה שיחשב הדבר שהברכה נאמרה על הכוס, שהרי כל טעם השתיה הוא משום שגנאי הוא לכוס של ברכה שלא יהנה אדם

ו. **תוספות** רבי יהודה (נב. ד"ה הנכנס - השני), בעל המאור (נג: ד"ה ועונין), השגות הראב"ד על בעל המאור (שם אות ב) בדעת הרי"ף [וראה להלן שהבאנו שיש ראשונים שסברו בדעת הרי"ף שברכת המזון אינה טעונה כוס], שבלי הלקט (סי' קנו), תשב"ץ (קטן, סי' שג), רבנו ירוחם (אדם וחוה נט"ז ח"ז), טור (או"ח סי' קפב ס"א), והובאה דעה זו בשלחן ערוך (שם).

ז. **וראה** עוד בהלכות ברכות לריטב"א (פ"ח ה"א), ורבנו מנוח (ברכות פ"ז הט"ו), שמשמע מדבריהם שרק לסוברים שברכה אינה טעונה כוס, אינה מעכבת את הברכה. ובבית יוסף (או"ח סי' תעז ס"ב ד"ה ודע) כתב בדעת רבינו קלונימוס שהובא במרדכי (פסחים רמז תריא ד"ה אמרו), שאם בירך בלא כוס או שבירך על הכוס ולא שתהו, הרי זה ברכה לבטלה.

ח. **וכן** דעת הרשב"א, ורבנו דוד (פסחים קה: ד"ה וש"מ), ור"ן (פסחים קיז: ד"ה שמעת), ושיטה מקובצת (נב. ד"ה ולענין) בדעת הרי"ף, שכוס של ברכת המזון אינו חובה.

ט. **וכן** כתבו הריטב"א (הל' ברכות פ"ח ה"ב), מאירי, ושיטה מקובצת (נב. ד"ה ולענין).

י. **ראה** בשלחן ערוך (שם ס"ב) אלו משקין כשרים לכוס של ברכה.

יא. **והוסיף** שגם על דרך הקבלה יש בו סוד גדול, שמשפיע ברכת פרנסה לכל העולם, ומבארו שם. ובסוף דבריו באר על דרך הקבלה את השיטות שרק כשיש שלשה מברכים על הכוס, מפני שהם כשלשת רגלי המרכבה,

יב. **תוספות** (פסחים שם), תוספות רבי יהודה (שם), תלמידי רבינו יונה (לעיל נ: ד"ה מודים), מהר"ם מרוטנבורג (שו"ת ח"ד ד"פ, סי' תקז), רא"ש (פ"ח ס"ב), וטור (שם).

יג. **תשב"ץ** (קטן, שם).

יד. **אבל** המגן אברהם (שם סק"א) חולק, וסובר שאין איסור לאכול כשאינו מוצא עתה יין לברכה.

טו. **תוספות** רבי יהודה (שם) בשם ה"ר אלחנן, הגהות מיימוניות (ברכות פ"ז אות ע) בשם ה"ר אלחנן ובשם ר"י, רבינו מנוח (ברכות פ"ז הט"ו) בלשון שני בדעת הרמב"ם, והבית יוסף הביא שכן מבואר בזוהר חדש רות (דף מז.), ברכת המזון בשלשה צריך כוס, שלא בשלשה אין צריך כוס [וכן הוא בזוהר (תרומה קנז:)].

טז. **ואין** לשלשה לאכול ביחד אם אין להם כוס. פמ"ג (שם א"א סק"א).

יז. **הדברי** יציב (שו"ת או"ח סי' קלה) הקשה על עיקר דברי הגמרא, מה המקור להצריך כוס בברכת זמן, ומאי שנא מברכות שהחיינו שמברכינן על כל המצוות שבאות מזמן לזמן [כנטילת לולב ואכילת מצה] שאינן טעונות כוס. וכתב שאולי הטעם שיהיה חיוב כוס בברכת שהחיינו ביום הכפורים, שמאחר ומצינו שבשאר יו"ט נקבעה ברכת הזמן בתוך קידוש היום על הכוס, א"כ הוא הדין גם ברכת הזמן ביום הכיפורים טעונה כוס.

ממנו לאלתר שתהא ברכת היין בורא פרי הגפן שלא לצורך, ולכן כיון שטעם ממנה אחד מהשומעים נתקיים כראוי דין הכוס, ע"כ.

שיטת רש"י וראב"ן שאין השתיה מדיני הכוס

מתוך דברי רש"י אלו מבואר שאין דין השתיה מדיני הכוס, אלא כל טעם השתיה הוא משום שגנאי הוא לכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר, והיינו שעיקר קיום הדין של כוס של ברכה, הוא בעצם מה שאומר את הברכות על היין שנמצא שם, ולפיכך אף אם לבסוף לא שתה כלל, יצא ידי חובת הקידוש מעיקר הדין, שהרי דין הכוס התקיים כראוי, ורק משום גנאי הכוס צריך לשתותו, אבל אין טעם השתיה מדיני הכוס של ברכה[יח].

[**וכמו** כן מוכח שסבר שגדר הדין שכוס של ברכה טעונה טעימה, היינו ברכת בורא פרי הגפן, ודין זה הוא אחד מדיני הכוס, שכאשר מברך אחת מאלו הברכות הטעונות כוס, יאחז בידו כוס יין ויברך עליו גם ברכת בורא פרי הגפן, ויבואר להלן].

וכן היא דעת הראב"ן (עירובין פ"ג, הו"ד במגן אברהם סי' תרכא סק"ג) שכתב שהטעם שטעימת הקטן הנימול חשובה טעימה להתיר את הכוס, משום שהרי כל טעימת הכוס איננה אלא משום גנאי של כוס שלא יאמרו שלא לצורך היא ברכה זו, וכיון שהכל רואים שנתן ממנה לתינוק ממילא אין גנאי לכוס של ברכה.

פסק השולחן ערוך בכוס של מילה

והנה דעת השו"ע (שם) שביום הכיפורים שאי אפשר לשתות את הכוס של ברכה, מברכין על המילה בלא כוס. וכתב על זה הרמ"א שיש אומרים שמברכין על הכוס ונותנים ממנו לתינוק הנימול, וכן נוהגין. וכתב (שם) המגן אברהם שמקור דברי הרמ"א הוא הראב"ן הנזכר, שסובר כדעת רש"י שטעם שתית הכוס של ברכה הוא משום גנאי, ולפיכך די במה שנותנין לתינוק קטן כזה לשתותו[יט].

דעת החולקים בכוס של מילה

אולם כתבו כמה מן הראשונים[כ] לגבי יין של מילה, וכמו כן לגבי כוס של שהחיינו ביום הכיפורים שהיתה הוה אמינא לתתו לקטן, היינו דווקא קטן שהגיע לחינוך מצות וברכות, ומשום כך אין הברכה לבטלה, אבל אם לא הגיע לחינוך מצוות וברכות אינו יוצא בברכה זו, הרי היא לבטלה אע"פ שישתה הקטן, ולא כדברי הראב"ן הנ"ל שע"י שתית הקטן הנימול איננה ברכה לבטלה [והוסיפו על זה הראשונים שמדובר בקטן שהגיע לגיל חינוך לענין כוס של ברכה, שיוצא בברכה על הכוס, אבל לא הגיע לחינוך של מצוות עינוי של יום הכיפורים, שאם הקטן הגיע אף לגיל חינוך במצות עינוי, א"כ אסור לתת לו לשתות את הכוס].

וכן כתב הר"ן (שו"ת סי' נב, הו"ד במגן אברהם סי' תרכא סק"ג בפירוש דעת השו"ע שם) בשם הרשב"א (שם) שאם בירך ברכת אשר קידש וכו' ונותן רק לתינוק הנימול לשתות ממנו הרי זו ברכה לבטלה, ומה שמבואר בגמרא שהיה אפשר ליתנו לתינוק היינו דווקא בשהגיע הקטן לגיל חינוך, אבל קודם שהגיע לחינוך אסור והרי זו ברכה לבטלה, כיון שהוא מברך ואין מי ששותה ממנו אלא תינוק שלא הגיע לחינוך, והרי זה כמו שלא שתה אדם ממנו[כא].

ביאור שו"ע הרב על פי החקירה בעיקר מהותו של כוס בשעת הברכה

ובשולחן ערוך הרב (או"ח סי' קצ) הביא את ב' שיטות אלו [אם אפשר להטעימו לקטן שלא הגיע לחינוך ברכות כגון לתינוק הנימול, או שצריך להטעימו דווקא לקטן שהגיע לחינוך] וביאר את דבריהם שנחלקו בב' הצדדים שנתבארו לעיל, בעיקר הגדר מה נאמר בדין ברכה על הכוס, שבתחילה (ס"ב) כתב שעיקר הטעם מה שהטעינו כוס בברכה, הוא לשתות ממנו אחר אמירת אותו דבר שתהיה אותה האמירה כעין שירה הנאמרת על היין שמנסכים על גבי המזבח, ולפיכך צריך לכתחילה להטעימה לתינוק שהגיע לחינוך, שעל ידי זה הברכה אינה לבטלה, אבל יש אומרים שכל הדין בכוס של ברכה הוא שסידרו חז"ל שתהיה עם ברכת פרי הגפן, והיינו שעצם אמירת הברכה על היין היא התקנה, ודין השתיה מן הכוס הוא רק שלא יהיה גנאי לכוס של ברכה, אבל מדין כוס של ברכה אין חיוב לשתות ממנו, לפיכך רשאי גם ליתן לקטן שלא הגיע לחינוך ברכות, שע"י זה כבר אין גנאי לכוס.

העולה מדבריו[כב] שלדעת רש"י והראב"ן דין האמירה על הכוס אינו אלא שבשעת הברכה יהיה כוס בידו או לפניו, ובזה כבר מתקיים עיקר הדין כוס של ברכה, ואילו שאר הראשונים[כג] חולקים וסוברים שבדין ברכה על הכוס נאמר שצריך לשתות את היין שבירכו עליו, וממילא דווקא ע"י שתיה ראויה והיינו של בר חיובא מתקיים הדין.

מהלך נוסף בשיטת רש"י

אמנם בדברי הר"ן (שם) בדעת רש"י מבואר שלא כדברי שו"ע הרב, שלאחר שהביא את דברי הרשב"א שצריך ליתנו דווקא לקטן שהגיע לגיל חינוך, הוסיף שכך היא גם דעת רש"י, ופירש שמה שכתב רש"י (עירובין שם) שהמברך צריך שיטעום משום שגנאי הוא לכוס ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר. כוונתו בזה היא לומר רק שבכדי שלא יהיה גנאי לכוס, עדיף יותר שיטעם המברך עצמו ולא אחד מן השומעים, אבל באופן שלא שתה אדם ממנו כלל, הדבר ברור גם בדעת רש"י שאין זה רק גנאי בלבד, אלא אף איסור גמור יש בזה, וכמבואר בגמרא (נב.) שהמברך צריך שיטעום, ולעיל (לג.) שהמברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא, ולפיכך צריך להטעים מהכוס של ברכה דווקא לקטן שהגיע לחינוך, שאם יטעימנו לתינוק הרי זה כאילו לא שתה ממנו אדם כלל[כד].

נמצא שהעלנו ב' ביאורים בדעת רש"י, האם שתית הכוס היא לעיכוב מדיני הכוס של ברכה, או אין זה אלא משום גנאי הכוס, שבדברי הר"ן נראה שמפרש שלרש"י השתיה אינה רק משום שיש גנאי לכוס אם לא ישתוה ממנה, מאחר וסברא זו אינה מעכבת עד כדי כך של יצא ידי חובת הברכה, ובהכרח יש דין מחמת דיני הכוס שישתה אותו המברך, ואילו שו"ע הרב נקט בדעת רש"י כפי שמפורש בראב"ן שדין השתיה אינו מצד עצמו של כוס, ורק משום גנאי הכוס, ולכך אף אם לא שתה גדול אינו מעכב את הברכה[כה].

יח. **ויש** להקשות על שיטת רש"י שבגמרא (פסחים קז.) מבואר שהמקדש וטעם מלא לוגמיו יצא ואם לא טעם לא יצא. והיינו שבלא הטעימה אינו יוצא ידי חובתו בברכה שבירך, וא"כ מהו שכתב רש"י שהשתיה אינה אלא משום גנאי הכוס בלבד, ויש לתרץ שרש"י מפרש את דברי הגמרא כמו שכתב הבית יוסף (או"ח סי' רעא סט"ו) שנראה לו שבאופן שנשפך הכוס קודם שיטעום אינו צריך לחזור ולקדש, שכל מה שמבואר בגמרא (שם) שאם לא טעם לא יצא היינו לומר שלא יצא ידי מצוה כתקונה, והביא שיש סעד לזה ממה שכתב הטור, וכן כתוב בארחות חיים (הל' קדוש היום אות כא) בהדיא, עכ"ד. וא"כ גם בדעת רש"י יש לפרש כך, שאין השתיה מחמת עצם דיני הכוס, אלא משום גנאי, ולכן אם לא שתה לא יצא ידי המצוה כתיקונה, כיון שיש גנאי במה שלא טעם ממנה.

ואמנם המגן אברהם (שם ס"ק לב) כתב שהבית יוסף חזר בו, ומשום כך פסק בשו"ע (שם) שאם נשפך הכוס ולא שתה ממנו המקדש ולא אחד מן השומעים, יביא כוס אחרת ויברך עליה הגפן, והיינו ששתית הכוס היא לעיכובא אף בדיעבד, ולא רק משום גנאי. ולפי זה אי אפשר לומר שדעת רש"י היא כדברי הבית יוסף. אולם המגן אברהם (שם) הביא שהלבוש נקט בדברי הבית יוסף שהשתיה אינה למעכבת. וא"כ ביאור דברי הגמרא הם כנ"ל שאם לא טעם לא יצא רק את המצוה כתיקונה, וא"כ יש לפרש כך גם בדעת רש"י.

יט. **והוסיף** המגן אברהם (שם) שנראה לו שמלבד מה שנותנין לפי התינוק כשאומרים 'בדמיך חיי', צריך גם ליתן לו לשתות קצת מהכוס, שאם לא כן יש גנאי להכוס שלא שתו מהיין מחמת הברכה.

אולם בספר כלבו (סי' עג, הו"ד בבית יוסף יו"ד סי' רסה ס"א) כתב שנהגו לתת מן היין בפיו של קטן הנמול כשאומרים 'ואומר לך בדמיך חיי', ובאותה טעימה שמטעימין אותו באותו יין סומכין שלא לטעום המוהל כלל, אבל משגרין אותו לאם התינוק. ונראה מדבריו שעיקר דין השתיה שבכוס מתקיים במה שנותנין לתינוק.

וכן היא דעת המאירי בבית הבחירה (עירובין שם) שכתב שהדברים נראים שאפשר ליתן לקטן לשתות ובלבד שידע הקטן את ענין השתיה, אבל אין לסמוך על מציצת התינוק שהמוהל טובל את פיו באצבעו. מבואר בדבריו שאם היה אפשר לתת לקטן שלא הגיע לחינוך היה די במה שנותן המוהל באמירת ואומר לך בדמייך וגו'.

והנדון בזה הוא לדעת רש"י והראב"ן שאין השתיה מעיקר דין הכוס של ברכה אלא משום גנאי, האם די בשתית התינוק באמירת 'ואומר לך וגו'', וכך היא דעת הכלבו והמאירי, אבל להמגן אברהם בשתיה זו עדיין יש גנאי לכוס, כיון שהשתיה לא היתה מחמת הברכה.

כ. **רשב"א** (שם ד"ה ליתביה לינוקא) וריטב"א (שם ד"ה המברך).

כא. **הובאו** דבריו במגן אברהם (שם) ועיין שם בדברי השואל שהמשמעות ברש"י היא כדברי המפרשים בדעתו שאם אינו שותה את הכוס אין בזה משום ברכה לבטלה, אלא רק משום גנאי לכוס בלבד, ושתית תינוק בן ח' ימים מספקת ששוב לא יהיה כאן גנאי. ועל זה השיב לו הר"ן שהדבר ברור שדווקא בקטן שהגיע לחינוך, וכמו שכתב הרשב"א שם, וכפי שנתבאר בפנים.

כב. **וכן** כתב בתהלה לדוד (סי' רעב סק"ו) שמחלוקת זו [האם אפשר לתת את הכוס לקטן שלא לחינוך או דווקא בהגיע לחינוך] תלויה במה שנתבאר בדברי הראשונים הנ"ל שנחלקו בעיקר דין הטעימה בכוס של ברכה, שאם השתיה היא רק משום גנאי, מועילה גם שתית קטן שלא הגיע לחינוך, ואם הדין על הכוס היינו שישתו אותו לאחר הברכה והברכה היא עבור הטעימה, א"כ זה דווקא בהגיע לחינוך.

כג. **רשב"א**, ריטב"א (שם) ור"ן (שו"ת שם).

כד. **בדברי** יציב (שו"ת או"ח סי' קלה) ביאר שסבר הר"ן שענין הגנאי בזה הוא משום שעד שיקבל האחר את הכוס לשתות יש כאן המתנה ושהיה, ובאותו רגע ששוהה נראית ברכת היין של בורא פרי הגפן שלא לצורך. וכך גם מדויק בדברי רש"י שכתב 'גנאי הוא שלא יהנה אדם ממנו לאלתר', ודייק בלשונו שכתב 'לאלתר' והיינו שרצה לומר שכאשר שוהה מליתנו לאחר, נראה שתהיה ברכת היין של בורא פרי הגפן שלא לצורך.

בדברי הרשב"ם (פסחים קה:) כתב שאם אין המברך שותה שיתן לאחד מהשומעים שיטעם, ואין בזה משום גנאי לכוס.

כה. **וכדברי** שו"ע הרב מבואר במגן אברהם (סי' רסט סק"א), שהנה הטור (שם) כתב שהמקדש

ג. דעת רש"י בגדר חיוב הטעימה

שיטת רש"י בכמה מקומות שאין השתיה מוכרחת מדיני הכוס

הנה נתבאר לעיל בשם שו"ע הרב, שבדברי רש"י מבואר שאין השתיה בכוס של ברכה מדיני הכוס, אלא משום שגנאי הוא לכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר, והיינו שעיקר קיום הדין של כוס של ברכה, הוא בעצם מה שאומר את הברכות על היין שנמצא שם, ולפיכך אף אם לבסוף לא שתה כלל, יצא ידי חובת הקידוש מעיקר הדין, שהרי דין הכוס התקיים כראוי, ולפי זה מה שמוסיפים לאמירת הברכה הטעונה כוס, גם ברכת בורא פרי הגפן, הוא משום שהברכה על היין היא כחלק מדין הברכה הטעונה כוס, ואינה באה רק מחמת האיסור שיש ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה, שאם לא יברך לא יוכל לשתות את הכוס, שהרי אין דין השתיה מעיקר דיני הכוס.

וכעין זה מבואר בדברי רש"י לעיל, שבמשנה (מ.) שנינו שאם אמר שהכל נהיה בדברו על כל מיני מאכלים יצא. ובגמרא (שם ע"ב) מובאת דעת רב הונא שבדיעבד יוצא בברכת שהכל בכל מיני מאכל חוץ מן הפת ומן היין. ופירש רש"י (ד"ה חוץ) שהטעם שיין אינו נפטר בברכת שהכל משום שגורם ברכות הרבה לעצמו, בקדוש, בהבדלה ובברכת חתנים. וכמו כן להלן (מב. ד"ה דגורם) פירש את דברי הגמרא שהטעם שלמרות שהיין הוא בא מחמת הסעודה, אינו נפטר בברכת הפת משום שהוא גורם ברכה לעצמו, ופירש שבכמה מקומות בא היין ומברכין עליו, אף שלא היו צריכים לשתייתו.

והיינו שברכת הגפן על היין יש לה חשיבות שאינה ככל ברכת הנהנין, אלא היא גורמת לברכות אחרות שיאמרו, שאם היה דין הברכה כברכת הנהנין א"כ הרי זו הוכחה שהשתיה היתה מחויבת, אבל כיון שרואים שאיננה ברכת הנהנין אלא כברכת המצוות, מוכח [כמו שכתב בעירובין שם] שאין דין שתיה מחמת כוס של ברכה אלא משום גנאי[כו].

קושית האחרונים על רש"י מהמברך צריך שיטעום

והנה הרבה מן האחרונים[כז] הקשו על דברי רש"י שעשה מהמסובב סיבה, שהרי בפשטות ביאור הדין ש'המברך צריך שיטעום' היינו שאחד מדיני הכוס של ברכה הוא שיש דין טעימה ממנו, ולפי זה כל עיקר ברכת בורא פרי הגפן אינה באה אלא להתיר את האיסור לטעום וליהנות מהעולם הזה בלא ברכה וכשאר ברכות הנהנין, וזהו טעם הברכה, ולפי זה אין הברכה מדיני הכוס כלל, ואילו ברש"י משמע שברכת הגפן היא כחלק מברכת המצוה ולא מחמת דין השתיה שלאחר הברכה, והשתיה היא רק משום גנאי של הכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנה, ולפי רש"י עולה שפירוש הדין 'המברך צריך שיטעום' אינו מחמת הדין של כוס של ברכה, אלא הלכה מהלכות ברכת הנהנין שלא תהיה ברכתו לבטלה, וא"כ קשה למה נשנה דין זה בסוגיא אחת (פסחים קה:) יחד עם כל דיני כוס של ברכה.

קושיה נוספת מגמרא בראש השנה

עוד יש להקשות על שיטת רש"י, שבגמרא (ר"ה כט.) מובא תני אהבה בריה דר' זירא, כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא, חוץ מברכת הלחם וברכת היין, שאם לא יצא מוציא ואם יצא אינו מוציא. ופירש רש"י (ד"ה חוץ) שהערבות להוציא את חבירו בברכה כאשר המברך יצא זה רק בברכת המצוות, אבל ברכת הנהנין כיון שאם אינו נהנה אינו חייב לברך ממילא אין על זה ערבות. ובזה נסתפק רבא בדין ברכת המוציא לחם של אכילת מצה וברכת היין שבקידוש היום, אם דינם כדין ברכת הנהנין, שאם הוא כבר יצא אינו מוציא אחרים ידי חובתם, משום שרק במצוות וברכות שהן חובה על האדם, אמרינן דכל ישראל ערבין זה לזה ויכול כל אחד להוציא אחרים יד"ח, אף לאחר שהוא יצא ידי חובתו במצוה וברכה זו, מה שאין כן בדברי הרשות שאינם חובה לאדם, כגון ברכת הנהנין של לחם ויין, שעיקר הברכה לא באה אלא משום שאסור לו לאדם ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה, הרי שבאלו הדברים אינו יכול להוציא אחרים ידי חובה כשכבר בירך, דהרי אין חובה על האדם לעשותם ויכול שלא לאוכלם, או דלמא כיון שהם חובה שהרי אינו יכול להיפטר מהם, ממילא הם כברכת המצוות שאף אם יצא מוציא.

והנה לפי רש"י שברכת היין היא מדין הכוס [והשתיה לא באה אלא כדי שלא תהא ברכה זו לבטלה], צ"ע מה היה צד בספיקו של רבא לומר שברכה זו היא כברכת הנהנין, ואי אפשר להוציא בה אם הוא יצא כבר, והרי לשיטת רש"י היא אינה כברכת הנהנין, אלא חובה גמורה ומדיני הכוס היא, ושפיר יכול להוציא אחרים ידי חובה אף כשכבר יצא ידי חובה, ככל ברכת המצוות שאע"פ שיצא מוציא.

אמנם קושיא זו אפשר לתרץ שדברי רש"י בעירובין (שם) הם לפי מסקנת הגמרא (שם) שהביא רב אשי שרב פפי היה מקדש לאחרים גם לאחר שהוא עצמו כבר יצא בקידוש[כח], והיינו שברכה זו אינה כברכת הנהנין, אלא חלק מהחיוב של ברכת המצוה, ואינה באה כדי להתיר את השתיה, ולפיכך כתב רש"י שאדרבה השתיה באה מחמתה שלא יהיה גנאי לכוס אם לא ישתו ממנה.

סתירה בדברי רש"י בגדר חיוב הטעימה

וביותר צ"ע דלכאורה נראה שדברי רש"י סותרים אלו את אלו, שהנה במסכת ראש השנה (כט:) נסתפק רבא בברכת הלחם של מצה וברכת היין של קידוש היום, האם יכול להוציא אחרים ידי חובתן בברכות אלו, האם נאמר שכיון וחובה הוא רשאי להוציאם מדין ערבות, או שמא ברכה אינה משום חובה וכו', ע"כ. וברש"י (שם ד"ה מהו) כתב על אכילת מצה ומקדש ישראל לא תיבעי לך, דחובה נינהו ומפיק, אלא ברכת המוציא וברכת היין מיבעיא לן שאין באות אלא לפי שהמברך צריך שיטעום, ואי אפשר ליהנות בלא ברכה וכו'. ע"כ.

גדר דין הברכה של פרי הגפן

ולכאורה מוכח מדברי רש"י אלו שסבר ששתיית היין בקידוש מדין הכוס הוא, וטעם הברכה משום שאסור ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה, וזהו היפוך דבריו בעירובין שהובאו לעיל, שכל עיקר השתיה הוא כדי שלא תהיה ברכת היין לבטלה, ומשמע דהברכה היא העיקר ומדיני הכוס הוא, והשתיה טפלה לברכה.

תירוץ האפיקי ים שדברי רש"י משלימים זה לזה

והנה באפיקי ים (ח"ב סי' ב) תירץ את הסתירה שבדברי רש"י, וכתב שיש לומר בכוונת רש"י שב' הטעמים נצרכים בדין כוס של ברכה, שבאמת עיקר הטעם בדין של המברך צריך שיטעום הוא משום שגנאי הוא לכוס של ברכה, שלא יהנה אדם ממנו לאלתר [וכמו שכתב רש"י בעירובין] וממילא כיון שמוכרח המברך לטעום, שאי אפשר להנות בלא ברכה, ממילא מחויב הוא לברך בורא פרי הגפן [וכמו שכתב רש"י בראש השנה] נמצא שיש לנו ב' טעמים בדבר מדוע המברך צריך שיטעום: א. משום גנאי לכוס של ברכה אם לא יטעם ממנה, ב. שלא תהא ברכת בורא פרי הגפן לבטלה, וחסר אות ו' [ברש"י עירובין] וצריך לומר דטעם השתיה משום שגנאי הוא לכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר, ועוד שלא שתהא ברכת היין של בורא פרי הגפן שלא לצורך, והיינו כמו שנתבאר שיש שני טעמים בדין הכוס, ואין סתירה בין דבריו בעירובין לדבריו בראש השנה, ואדרבה דבריו מתאימים ועולים כאחד.

ומיושב בזה גם מה שהוקשה על רש"י ממה שנסתפקה הגמרא שברכת הגפן היא מברכות הנהנין ואינה מחויבת מצד הקידוש, ואילו ברש"י משמע שאין דין השתיה משום זה, אך להנ"ל היישוב לזה הוא שבאמת גם רש"י סובר שמלבד דין השתיה משום גנאי, יש גם מקום לחיוב ברכת בורא פרי הגפן משום ברכת הנהנין, וגם לחייב בשתיה כדי שלא יהנה בלא ברכה, וכפי שמשמע בגמרא (ר"ה שם) עד כאן תוכן דבריו.

ולכאורה תירוץ זה עולה רק לדעת הר"ן (הו"ד לעיל) שכתב גם בדעת רש"י שיש דין שתית הכוס מחמת דין ברכה לבטלה, ולכך רק באופן שהקטן הגיע לגיל חינוך מועילה שתיתו שלא תהיה הברכה לבטלה. אבל לדעת הראב"ן[כט] שסובר שכדי שלא יהיה גנאי לכוס די בשתית הקטן הנימול, ולדעתו

בבית הכנסת לא ישתה מיין של קידוש, כיון שאינו יוצא בו משום שאינו במקום סעודה, ואסור לו לטעום עד שיקדש במקום סעודה, אלא יתן לתינוק ודי בזה, ומה שמצינו (פסחים קו.) המברך צריך שיטעום לאו דווקא הוא, אלא הוא הדין גם אם אחר טועם. וכתב על זה הב"ח (ד"ה ומה) שמה שנותנין לקטן לשתות שלא במקום סעודה, הוא משום שלא הגיע לחינוך, אבל באופן שהגיע לחינוך לא יתן לו.

ובמגן אברהם (שם) הביא את דברי הב"ח, וכתב שבתשובת הר"ן (סי' נב) בשם הרשב"א כתב שאם יתן לקטן כזה הרי זו ברכה לבטלה.

והיינו שהעמיד כאן המגן אברהם שנחלקו בדבר זה, שלדעת הב"ח דין השתיה הוא רק משום גנאי לכוס של ברכה שלא ישתו אותו, ולכך גם אם ישתה ממנו קטן הרי זה קידוש כדין, אך לדעת הר"ן הגדר הוא שיש דין לשתות את הכוס שנאמרה עליו הברכה, וזהו דווקא בקטן שהגיע לגיל חינוך.

כו. ועיקר הדבר אם ברכת פרי הגפן היא ברכת המצוות או נהנין, נתבאר בפני עצמו.

כז. מהר"ם שיק (שו"ת או"ח סי' שיט), בית מאיר בהערותיו לשו"ע (יו"ד הל' מילה סי' רסו) ורש"ש (עירובין שם), ועיין עוד באשר לשלמה (הנדפס מחדש, מועד סי' יז).

כח. ופירש השפת אמת (ר"ה כט: ד"ה ת"ש) שידעה הגמרא שהמעשה היה שרב פפי כבר פעם ראשונה לעצמו ועתה הוא מברך בשנית עבור השומעים, והוציא אותם גם בברכת בורא פרי הגפן, ולכן יש להוכיח שאינה כסתם ברכת הנהנין.

כט. וכמו כן לפי מה שנתבאר לעיל בדברי שו"ע הרב שגם דעת רש"י היא כהראב"ן.

אין כוונת רש״י שע״י שתיה זו יצאנו מידי ברכה לבטלה, שודאי אין טעימת התינוק מועילה להוציא מידי הברכה לבטלה, משום שבכדי שלא תהיה הברכה לבטלה צריך שישתה גדול [או על כל פנים קטן שהגיע לחינוך] מכוס זה, ומה שמצינו ששתית הקטן מועילה, זה רק שלא יהיה גנאי לכוס שבירכו עליו ואין שותין ממנו מיד, וא״כ כל דברי האפיקי ים ביישוב דברי רש״י, הם רק לפי דברי הר״ן, אבל בדברי הרמ״א והמגן אברהם מבואר שלא סוברים כתירוץ האפיקי ים. ולדעתם אין כוונת רש״י לכלול שני איסורים כשאין שותין מהכוס של ברכה, משום גנאי ומשום ברכה לבטלה.

חילוק בין כוס של קידוש לשאר כוסות של ברכה

באשר לשלמה (מועד סי׳ יז) כתב ביישוב דברי רש״י מהקושיות הנ״ל, על פי דברי שו״ע הרב (שם) שהביא שיש אומרים[ל] שכל דבר הטעון כוס לא הצריכו לטעום ממנו אלא משום שלא יהא גנאי לברכת היין שיאמרו שהיא שלא לצורך ונראית כברכה לבטלה, וכיון שכך תיקנו חכמים הוא עיקר הדין כמו בכל שירה הנאמרת על היין שסידרו אותה אצל ברכת היין שהוא עיקר שירה המיוחדת ליין, לפיכך הוא רשאי לברך ברכת היין ולהטעים אפילו לקטן, ואע״פ שלא הגיע לחינוך, שבכך כבר אין בזה משום גנאי, אך כל זה הוא דווקא שכל ברכה הטעונה כוס, אבל קידוש שהאדם יוצא בו ידי חובתו יש אומרים שאפילו לפי סברא זו [של רש״י והראב״ן], לא די במה שיטעים לתינוק וגם לא שיטעים לגדול, אלא המקדש בעצמו צריך לטעום כמלא לוגמיו, ואם לאו לא יצא משום שנאמר ׳זכור את יום השבת לקדשו׳, ואמרו חכמים זכרהו על היין, כלומר על שתיית היין לכבוד היום, וכמו שנתבאר לעיל, מה שאין כן בכוס של ברכה של שאר ברכות הטעונות כוס, לא הצריכוהו לטעום ממנו אלא משום גנאי הכוס, שיאמרו שלא לצורך בירך ברכה זו.

וכעין זה מצינו בשיטת הגאונים (הו״ד בטור או״ח סי׳ רעא) שבאופן שהיו המסובין שנים או יותר ולא טעם המקדש, אלא טעם אחד מהשומעים כמלא לוגמיו, כתבו הגאונים שלא יצא, אלא אם כן טעם המקדש. והוסיף הטור שמה שמשמע בעירובין (מ:) שבטעימת אחר יוצאים כולם ידי חובת כוס של ברכה, פירשו הגאונים שהיינו דווקא בשאר דברים שטעונין כוס, אבל בקידוש לא יצאו ידי חובה אלא אם טעם המקדש[לא].

יישוב הקושיות על רש״י על פי החילוק בין ב׳ מיני כוס של ברכה

ומעתה אפשר ליישב היטב את הסתירה בדברי רש״י, שבגמרא בראש השנה מדובר בדין ברכת היין של קידוש, ומשום כך כתב רש״י שברכת בורא פרי הגפן היא משום שאסור ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה, שבקידוש קיום ענין האמירה על הכוס, הוא במה שהמקדש ישתה ממנו לאחר הברכה, וזהו הנדרש מהפסוק ׳זכרהו על היין׳, ומשום כך כל עיקר הברכה של בורא פרי הגפן אינה מדין המצוה שמברך עליה, אלא שכאשר שותה מהכוס לא יהנה מהעולם הזה בלא ברכה, מה שאין כן בגמ׳ בעירובין הנדון הוא לגבי יום הכיפורים, לומר את ברכת הזמן של ימים טובים על הכוס, שלגבי זה דין אמירתו על היין הוא ככל דין יין בכוס של ברכה, שכל ענינו הוא שיאחז את הכוס בידו, וכמו שנתבאר בדברי שו״ע הרב שאינו אלא משום שאין אומרים שירה אלא על היין, ולפיכך לא נקט רש״י שהשתיה היא מדיני הכוס, אלא הסיבה היא כדי שלא תהיה ברכת בורא פרי הגפן לבטלה, ולא יהיה גנאי לכוס של ברכה אם לא יהנה ממנו אדם, מאחר והרי כבר נתקיים דינו במה שהיתה אמירת הברכה עם כוס.

ומיושבת בזה הקושיא על מה שהעלה רבא בספיקו שברכת היין היא ברכת הנהנין, והיא באה להתיר את השתיה, ועל פי הנ״ל מבואר היטב, משום שרבא מדבר על כוס של קידוש שהברכה אינה אלא כשאר ברכות הנהנין שעל ידי זה אפשר לו לאכול כרצונו, והוא הדין ברכת בורא פרי הגפן שבקידוש היא מתרת לו לשתות את היין שקידש עליו וצריך לשתותו, ובזה גם לדעת רש״י בעירובין אין השתיה מטעם גנאי אלא מעיקר דיני הכוס, וכאמור לעיל שדווקא בשאר כוסות הוא מטעם גנאי בלבד.

ומבואר בזה גם מה שהקשו האחרונים מדין ׳המברך צריך שיטעום׳ שמשמע שהטעימה היא מעיקר הדין ולא רק משום גנאי, אולם לפי דברים אלו הביאור הוא שדין זה הוא רק בקידוש ולא בשאר כוס של ברכה.

ד. דין השתיה מכוס של ברכה

מקור ההלכה

הנה מקור חיוב השתיה בכוס של ברכה, מצינו בש״ס בכמה מקומות (ברכות נב. פסחים קה: כוס ברכת הזמן עירובין מ.) ונתבאר שהמברך ואינו שותה אינו יוצא בזה ידי חובה, והרי זה כאילו לא היתה שם כוס כלל בשעת הברכה, ובגמרא מבואר שמשום כך לא מברכים ברכת שהחיינו על הכוס כיון שבלאו הכי אי אפשר אח״כ לשתותו, וכן מבואר בגמרא (פסחים קה:) לגבי הבדלה שאם אינו יכול לשתות אח״כ את הכוס שלא יבדיל עליו.

וכמה נדונים בדבר, ונביא מהם בקצרה:

א. על איזה מן הברכות נאמר שהמברך אותה צריך שיטעום.

ב. האם המברך דווקא צריך שיטעום או די בשתית א׳ מן השומעים.

ג. כמה צריך שיטעום מהכוס של ברכה.

ד. אם כל השומעים מחויבים בטעימה או רק המברך.

באלו ברכות נאמר שהמברך אותה צריך שיטעום

דעת רש״י בראש השנה שהטעימה מחמת ברכת המצוה

ברש״י בראש השנה (כט: ד״ה מהו) מבואר שהברכה הטעונה כוס היא המחייבת את הטעימה ולא ברכת בורא פרי הגפן, שכתב שם שברכת הגפן באה כתוצאה מחמת חיוב הטעימה שיש בכוס שבירכו עליו ברכה הטעונה כוס, ולכן ברכת הגפן נחשבת לברכת הנהנין שהיא מתרת את השתיה המחויבת [ועל זה הנדון שם בגמרא האם ביצא ידי חובת קידוש יכול להוציא אחרים בברכת הגפן, כיון שהיא מחויבת מחמת הקידוש, או שמאחר והיא ברכת הנהנין אינו מוציא בה, כיון שהוא כבר יצא בה]. מבואר בדבריו שאין ברכת הגפן מחייבת את הטעימה אלא אדרבה הטעימה מחייבת בברכה זו.

העולה מרש״י בעירובין שחיוב הטעימה אינה אלא משום ברכת בורא פרי הגפן

ולעומת זאת מדברי רש״י (עירובין שם) הוכיח החכם צבי (שו״ת סי׳ קסח) שמפורש בדבריו שם שהטעימה מהכוס היא כדי שלא תהיה ברכת היין שלא לצורך. והיינו משום שמפרש שהמכוון בדין של ׳המברך צריך שיטעום׳ הוא לברכת בורא פרי הגפן, ולא לברכת המצוה הטעונה כוס, ולכן כתב שאם לא ישתה תהיה ברכת הגפן לבטלה, ואילו מצד ברכת המצוה די במה שאוחז את הכוס בידו גם אם לא יטעם ממנו כלום.

וכמו כן מהמשך דבריו מבואר שכך היא דעתו, שכתב שאפילו לא טעם המברך עצמו אלא נתנו לאחר, הרי זה מועיל לקיום דין השתיה מהכוס של ברכה, והוכיח זאת מגמרא (ר״ה כט:) שבעל הבית מברך ברכת המוציא, ועל ידי זה הוא מוציא את בניו ואת בני ביתו, ולכן גם בכוס של ברכה אע״פ שהוא המברך ואינו טועם, מכל מקום יכול להוציא בכך אחרים. והרי ראיתו היא על ברכת המוציא שהיא ודאי איננה אלא ברכת הנהנין, ומזה הוכיח רש״י שגם לגבי דידן שאין צריך דווקא שהמברך יטעום אלא די בשתית אחר. ואם נפרש שלרש״י המברך צריך שיטעום הכוונה היא על ההוא שמברך ברכת המצוה, א״כ מה מוכיח מברכת המוציא, והרי אין בה את דיני כוס של ברכה, ואולי משום כך אין צריך דווקא שהמברך יטעם, אבל בכוס של ברכה היה אפשר לומר שדווקא אם הוא שותה מהיין יכול להוציא גם אחרים, אלא מוכח שסבר רש״י שאין ברכת הגפן אלא ברכת הנהנין בלחוד, וללא כל קשר לברכת המצוה, ולפיכך הוכיח שכשם שבברכת המוציא יכול להוציא אחרים אע״פ שאינו אוכל עמהם, הוא הדין ברכת הגפן אע״פ שאין הוא הנהנה אלא הם, הרי זו ברכה מעולה.

דברי התוספות רי״ד שעיקר הדין כוס הוא בשעת הברכה ולא הטעימה שלאחריה

וכן מוכח בדברי התוספות רי״ד (עירובין שם) שכתב שאין להקשות על הדין שהמברך צריך שיטעום, למה מעיקר הדין חייבנוהו לברך, ומחמת כן מצריכים אותו לטעום, לכאורה היה עדיף שלא יברך, וממילא גם לא יתחייב לטעום, וכתב שאין זו קושיא, שאם נאמר שבכל ברכת המצוה לא יברך על הגפן, א״כ למה צריך ליטול כוס בברכה.

מוכח מקושיתו שאם אכן לא היה מברך הגפן לא היה צריך לשתותו, ואע״פ שבירך עליו ברכה הטעונה כוס, וא״כ מוכח שהברכה ההיא אכן אינה

ל. ובהערות (על הגליון שם) צוין שהיא דעת רש״י והראב״ן הנ״ל.

לא. וכעין זה מבואר בט״ז (שם ס״ק יח) שפירש את מה שכתב השו״ע (שם סי״ד) שראוי לחוש לדעת הגאונים בקידוש, שישתה המקדש ולא אחר. וכתב שנראה שהטעם בזה הוא משום שקידוש אסמכוהו רבנן על דרשה מהתורה שצריך לקדש על היין, מה שאין כן בשאר ברכות שהוא רק תקנה דרבנן שיהיה כעין שירה על היין.

ולפי זה מבואר היטב מה שכתב שו״ע הרב לחלק בין כוס של קידוש לשאר כוסות של ברכה גם אם נפרש שדין השתיה הוא רק שלא יהיה גנאי שלגבי קידוש מצינו בראשונים שסברו שהיין בו הוא מהתורה, ולגבי כוס של שאר ברכות, מצינו בראשונים שכל חיובו אינו אלא משום מנהג בעלמא ואין זו מצוה מדרבנן, כמבואר בשאילתות דרב אחאי גאון (מצוה נד), מרדכי (יומא רמז תשכז), תוס׳ רי״ד בפסחים (קו. ד״ה זוכרהו) ולבוש (או״ח סי׳ קפב ס״א).

מחייבת טעימה, ומה שנאמר שהמברך צריך לטעום היינו המברך ברכת פרי הגפן.

נידון האחרונים מי יברך ברכת הגפן כשהמברך אינו טועם

וכתב החכם צבי (שם) שמה שכתבו רש"י ושאר ראשונים שאם המברך אינו יכול לטעום שיתנו לאחר, ושתיתו של האחר מועילה לקיום דין המברך צריך שיטעום, כל זה דווקא אם המברך שאחז את הכוס בידו הוא מברך גם את ברכת המצוה בעצמו וגם את ברכת בורא פרי הגפן, ומוציא את השותה ידי חובתו גם בברכת הגפן, אבל אם הוא מברך ברכת המזון ואינו יכול לשתותו, ואחר גמר ברכת המזון יתננו לאחר שיברך עליו הגפן וישתה ממנו, הרי זה כאילו שבירך ברכת המזון בלא כוס, שמאחר והוא לא בירך בורא פרי הגפן נסתלק מעשה הראשון והברכה העיקרית, וממילא אין כאן ברכה על הכוס[לב].

והנה בדברי רעק"א מבואר שחולק על החכם צבי וסובר שהשותה יברך ברכת הגפן, שבשו"ע (סי' קצ ס"ד) כתב שאם המברך אינו רוצה לטעום, יטעום אחד מהמסובין כשיעור. וכתב רעק"א[לג] שהמברך ברכת המזון לא יברך בורא פרי הגפן, והטועם הוא יברך, משום שעיקר ההכרעה להלכה שברכת המזון אינה טעונה כוס, וא"כ היא אינה ברכת המצות אלא כברכת הנהנין, שאינו יכול לברך בשביל אחר אם אינו מברך גם לעצמו, ומאחר והוא עצמו אינו שותה אינו מוציא אחרים ידי חובתם, עכ"ד.

וכתב הביאור הלכה (שם ד"ה יטעום) שהמעיין בתשובת חכם צבי הנ"ל המובאת בשערי תשובה (שם אות ג) יראה שנחלק עם רעק"א אם כשמברך אחר על הכוס האם קיים הראשון מצות כוס או לאו, וכתב שבלשון השולחן ערוך משמע כדברי רעק"א שרק את הטעימה יתן לאחר, אבל את הברכות יברך הוא[לד].

ביאור נידון האחרונים על פי החקירה במהות החיוב בכוס של ברכה

וכתב בשו"ע הרב (שם) שדין זה [שבאופן שאין המברך שותה ונותן לאחר שישתה שאינו יכול לתת לו גם שיברך ברכת הגפן וישתה] תלוי במה שנתבאר לעיל, מהו עיקר החיוב של כוס של ברכה, שלדעת הסוברים שעיקר התקנה בכוס של ברכה הוא שמלבד ברכת המצוה יברך עליו גם את ברכת היין, ואינה באה כדי להתיר את השתיה, וכל מה שצריך אח"כ להנות מהיין הוא רק משום גנאי, א"כ גם באופן זה שאינו שותה חייב לברך בעצמו ברכת היין, שהיא חלק מחובתו מחמת מה שחייב כבר בברכה הטעונה כוס, ואח"כ יתנו לאחד מן השומעים לשתותו [וזו היא דעת החכם צבי]. אבל לדעת אלו הסוברים שהחיוב בכוס של ברכה הוא ליהנות ולשתות את הכוס לאחר אמירת הברכה, וברכת הגפן אינה אלא כדי להתיר את השתיה, א"כ בנדון זה שהאחר הוא השותה, ממילא הוא גם צריך את ברכת הגפן שתתיר לו את ההנאה מהיין, ולפי זה יכול האחר ששותה לברך את ברכת הגפן, וכדברי רעק"א.

האם המברך דווקא צריך לטעום או אחד מן השומעים

מחלוקת הראשונים האם מועיל שישתה אחד מן המסובים

בנדון זה אם דווקא המברך צריך לשתות או די בשתית אחד מן השומעים, כתב בתשובת הגאונים[לה] בשם רב צדוק (סי' לט) שהפירוש בדין של 'המברך צריך שיטעום' היינו שדווקא שהמברך יטעום ואם לא טעם הוא הרי ברכתו לבטלה, אע"פ שאחר טעם.

אולם כאמור הרבה מן הראשונים[לו] כתבו שהדין שהמברך צריך שיטעום, אינו בדווקא שהוא ישתה, אלא אף ע"י שתית אחד מן השומעים נחשב הדבר שהברכה נאמרה על הכוס, ויצאו כולם ידי חובה בברכה, כאילו שתה המברך עצמו.

שיטה שלישית שלכתחילה יטעם המברך

בספר העיטור (שער ג' הלכות מילה) וכן במחזור ויטרי (סי' שיח) נקטו דרך אמצעי, וכתבו שאמנם בגמרא מובא שהמברך צריך שיטעום, שמשמעותו היא [כדברי רב צדוק הנ"ל בתשובות הגאונים] שהוא בעצמו יטעום ולא שיטעים לאחרים, מכל מקום כל זה רק היכן שאפשר שהוא יטעם, אבל באופן שאי אפשר שהוא יטעם הרי הוא נותן לתינוק שיטעם, או לאחד מבני ביתו, כדי שלא יהא שם שמים נזכר לבטלה. והוכיחו כדבריהם מהמבואר בגמרא (ר"ה כט:) 'תנו רבנן לא יפרוס אדם פרוסה לאורחין אלא אם כן אוכל עמהם, אבל פורס הוא לבניו ולבני ביתו כדי לחנכן במצות'. והיינו שלכתחילה הדין הוא שכל אחד יברך לעצמו, ולכך לא יפרוס בעל הבית לאורחים, אך ע"י הדחק שאי אפשר באופן אחר או כדי לחנך בני ביתו מותר שהאחד יברך והשומע יאכל[לז].

האם טעימת אחר מועלת דווקא באופן ששמע את הברכה

עוד זאת מצאנו לדון בדעת אלו הראשונים שאין צריך שישתה דווקא המברך, אלא אף בשתית אחר מתקיים הדין המברך צריך שיטעום, האם הוא דווקא באופן שהשותה יוצא ידי חובה גם כן בברכה זו, או אף כאש[illegible] יוצא בברכה ההיא וגם לא בברכת הגפן, מועילה שתיתו שע"י זה יצאו השומעים ידי חובתם בברכה זו, כיון שנתקיים הדין טעימה מן הכוס.

בתהלה לדוד (סי' רעב ס"ו) כתב שלא די במה שאין צריך טעימה של המברך עצמו אלא מועילה גם שתיתו של אחר, ואע"פ שאינו יוצא ידי חובה בברכה זו, וכשם שכתבו כמה מן הראשונים שאפשר לתת מכוס של ברכה לתינוק שלא הגיע לחינוך, ועל ידי זה אינה ברכה לבטלה, ואע"פ שאינו בר חיוב בברכה זו כלל, מכל מקום טעימתו מועילה ונחשב הדבר שהיתה כאן טעימה ראויה מן הכוס, כך הוא הדין גם אם שותה אחר מן הכוס אע"פ שאינו מן המסובים ולא שמע את הברכה כלל, שמועילה שתיתו, לקיום הדין של טעימה מכוס של ברכה[לח].

לדעת הרא"ש דווקא כשכוונת הטועם לקיום דין טעימה מהכוס

וכעין זה כתב הרא"ש[לט] (שו"ת כלל כה סי' א) שטעימת אחר שאינו יוצא בברכה זו ודאי מועילה, אבל כל זה הוא רק באופן שבשעת השתיה כוונתו היא לקיים את דין השתיה שיש בכוס מחמת מה שהם בירכו עליו, אבל אם יש לו קיום דין נוסף במה שהוא שותה מהכוס שלהם אין זה נחשב שנתקיים בכוס דין הטעימה, ולא יצאו השומעים ידי חובתם[מ].

והוכיח כדבריו מהמבואר בגמרא (פסחים קח:) 'אמר רב יהודה אמר שמואל ארבעה כוסות הללו צריך שיהא בהן כדי מזיגת כוס יפה וכו', ואם השקה מהן לבניו ולבני ביתו יצא'. ואמר רב נחמן בר יצחק שבאופן שהשקה

לב. והפוסקים הביאו נפקא מינה בזה, כאשר בירך ברכת המזון בסעודה שלישית משחשכה, וכבר חלה עליו חובת הבדלה, וממילא אסור לו לטעום את הכוס של ברכת המזון [ראה במגן אברהם (סי' רצט סק"ב) שאם רגיל לברך על הכוס, מותר לו לשתות כיון ששייך לסעודה ועדיין לא נתחייב בהבדלה, אך אינו רגיל בקביעות לברך על כוס, אסור לו לשתותה קודם שהבדיל] האם מקיים דין ברכה על הכוס באופן זה שמחזיקו בשעת ברכת המזון ואינו מברך עליו ברכת הגפן, לפי שעדיין לא הבדיל. ובשו"ע הרב (סי' רצט ס"ז) כתב שכיון שיש לחוש לדעת החכם צבי שאם לא בירך ולא טעם לא יצא ידי חובת ברכה על הכוס, ממילא חייב להבדיל מיד כדי להתיר את שתיית הכוס, ואם יש לו שתי כוסות יבדיל על השניה, ואם אין לו אלא כוס אחת יבדיל על אותה הכוס ויטעמנה, ועולה לו הטעימה לשתי הברכות, לברכת המזון ולהבדלה. ודעת השו"ע הרב שאם ימתין ויתפלל ערבית בינתיים ורק לאחר מכן יבדיל וישתה מאותה כוס, אינה נחשבת טעימה המצטרפת לברכת המזון. ובקצות השלחן (בדי השלחן, סי' צד סק"ט) הוסיף שאין המנהג כן, אלא מתפללין ולאחר מכן מבדילים על אותה כוס, וסומכים על טעימה זו שתעלה לו אף לברכת המזון.

לג. בהגהותיו על גליון השו"ע (שם).

לד. בהמשך דבריו צידד הביאור הלכה (שם) כדברי החכם צבי, ומה שהקשה רעק"א שברכת המזון אינה טעונה כוס, וממילא ברכת הגפן היא רק ברכת הנהנין, כתב שיש לתרץ שלכל הדעות מצוה מן המובחר לברך על הכוס, ולפיכך הרי היא כברכת המצוות, שאע"פ שאינו יוצא בה עתה, מכל מקום יכול להוציא אחרים גם בברכת הגפן.

לה. נדפס באוצר הגאונים על המסכתות (עירובין מ:), וכן נדפס בתשובות רב נטרונאי גאון (ברודי - אופק או"ח סי' נז).

לו. רש"י (עירובין שם), רשב"ם (פסחים קה: ד"ה ושמע מינה), וכן דעת הר"ן על הרי"ף (פסחים כז: ד"ה וברכת היין, ר"ה ח. ד"ה ברכת הלחם) וכן כתב המאירי בבית הבחירה (עירובין מ: ד"ה מה שאמרו, פסחים קא. ד"ה קידוש).

לז. וכמו כן הוכיח גם רש"י מסוגיא זו (וכמו שהובא משמו לעיל) שאפשר שאחד יברך והשני יהנה. אלא שלרש"י אין זה דווקא באופן שיש דוחק אלא אף לכתחילה יכול ליתנו לאחר, מה שאין כן לדעת העיטור והמחזור ויטרי רק בדוחק יכול להוציא אחרים, אם רק הם אוכלים והוא אינו אוכל עמהם.

לח. וכן היא דעת הכתב סופר (שו"ת או"ח סי' כט ד"ה שבתי), אלא שהוסיף שבאופן זה ששותה אחר שלא שמע את הברכה, יש גנאי לכוס שלא שתה אותו אחד מן השומעים.

ויש לבאר את דבריו שהנה לעיל הבאנו בפנים שדעת הר"ן (שו"ת סי' נב) שבאופן ששתה אחר שאינו יוצא בברכה ודאי לא יצאו ידי חובתם, ומה שכתב רש"י שגנאי שלא ישתה אותו הוא באופן ששותה אחד מהמסובים, וגם זה בכלל גנאי לכוס שבזמן המועט קודם ששתה האחר נראה שלא טעמו מהן הכוס של ברכה. והיינו שלדעתו טעימת האחר אינה דומה לנשפך הכוס [כדעת האחרונים שהובאו למעלה מהמשנה ברורה] אלא לגנאי של כוס, שודאי יצא ידי חובת הברכה הטעונה כוס. אך לדברי הכתב סופר בשתית אחד מהמסובים אין בזה משום גנאי כלל, כיון שהם שוים בברכה זו למברך שהרי שומע כעונה, ורק שתית אחר שלא יצא בברכה זו, היא גנאי לכוס והיינו שגם זה אינו בכלל נשפך כיון שעל כל פנים שתה אותו אדם.

לט. בתשובה לשואל שרצה לומר שהדין המבואר בגמרא (פסחים קז:) 'המקדש וטעם מלא לוגמיו, יצא, ואם לאו, לא יצא'. שכל זה דווקא בקידוש, אבל בהבדלה אין צריך אלא טעימה כל שהוא. ועל זה השיב לו הרא"ש שאין טעם לחלק בין כל הברכות הטעונות כוס.

מ. והנה הרא"ש (פסחים פ"י אות יח) כתב 'ויראה שאחד מן המסובים צריך לשתות מלא לוגמיו, ואין שתית שנים מצטרפים למלא לוגמיו'. וממה שכתב 'אחד מן המסובים וכו'' משמע בלשונו שדווקא אחד מהם, אבל אחר שלא מן המסובים אין שתיתו מועילה כלל, ולכאורה סתר משנתו בתשובה (הו"ד בפנים למעלה) שמעיקר הדין שתית אחר מועילה.

ואולם יש לומר על פי מה שהובאו למעלה דברי התהלה לדוד שמה שכתבו הפוסקים והטושו"ע בכמה מקומות 'אחד מן המסובים' לאו בדווקא נקטו לשון זה, אלא הוא הדין שמועילה גם

לבניו יצא רק אם הוא שתה רוב כוס, דהיינו מלא לוגמיו. והוסיף הרא"ש שאם הוא לא ישתה רוב כוס אינו יוצא ידי חובתו, ואע"פ שהדין שהמברך צריך שיטעום, אינו בדווקא שהוא יטעם אלא אף טעימת אחרים מועילה, וכמבואר מעירובין (מ:), לגבי קידוש ביום הכפורים, שהיה צד בגמרא ליתנו לקטן שלא בירך, וא"כ גם באופן שלא שתה הוא רוב כוס למה לא יצא ידי חובת ד' כוסות והרי שתית אחר מועילה בכל מקום, אלא מוכח מזה שמאחר והתינוקות שותין מכוס זו בשביל לקיים את חיובם הם בשתית ד' כוסות, שאף הם חייבים בארבע כוסות, משום כך אין שתייתם עולה להשלים שיעור אביהם. ואינו דומה לשאר דברים הטעונין כוס, שהאחר השותה הוא שותה בשביל חובת הכוס שברכו עליו.

דברי הפוסקים שמועילה טעימת האחר רק יוצא גם כן בברכה זו

אולם כמה מן האחרונים[מא] (הו"ד במשנה ברורה סי' רעא ס"ק סט) כתבו שמה שכתב השו"ע (שם סי"ד) שאם לא טעם המקדש וטעם אחד מהמסובין כמלא לוגמיו יצא. כל זה הוא דווקא בשתיה של אחד מהמסובים, שמכיון שהמסובין שמעו מתחלה את הברכה והוא כיון עליהם להוציאם לכך מועילה טעימתם לכולם, אבל אם שתה אדם אחר שלא כיון עליו בברכה, ואותו האחר בירך מחדש משמע שאין יוצאין בטעימתו, ודין כוס זה כאילו נשפך הכוס [שכתב השו"ע (שם סט"ו) שאם נשפך הכוס קודם שיטעום ממנו, יביא כוס אחר ומברך עליו בורא פרי הגפן ואין צריך לחזור ולקדש].

שיעור הטעימה מכוס של ברכה

דברי הגמרא בשיעור הטעימה

הנה בגמרא (פסחים קז.) 'תנו רבנן משום רבי אלעזר בר רבי שמעון אמרו מקדשין מטעימת יין כל שהוא, רבי יוסי בר יהודה אומר מלא לוגמא, אמר רב הונא אמר רב וכן תני רב גידל דמן נרש המקדש וטעם מלא לוגמא יצא, ואם לאו לא יצא'.

נדון הראשונים במלא לוגמיו אם הוא רביעית או רוב

וכתבו הראשונים[מב] שאין צריך דווקא מלא לוגמיו ממש, אלא די במלא לוגמו אחת, והיינו שאילו מסלקו לצד אחד של פיו יראה כמלא לוגמיו, כמבואר ביומא (פ.) לגבי שיעור שתיה ביום הכיפורים שהוא בשותה מלא לוגמיו. ואמר רב יהודה אמר שמואל לא מלא לוגמיו ממש, אלא כל שאילו יסלקנו לצד אחד ויראה כמלא לוגמיו, ואע"פ שבמשנה שנינו מלא לוגמיו, היינו כמלא לוגמיו. וכתבו הראשונים ששיעור זה של כמלא לוגמיו הוא רוב רביעית. וזהו מה שנאמר (פסחים קח:) לגבי שתית ד' כוסות שכאשר השקה מכוסו לבני ביתו, הוא יוצא ידי חובת כוס זו, דווקא אם נשאר לו לשתות רוב כוס, ופירשו הראשונים שרוב כוס שיש בו רוב רביעית היינו מלא לוגמו אחת.

אולם דעת הגאונים[מג] היא שאם קידש ולא טעם ממנו כדי רביעית לא יצא ידי חובתו, כדאמרינן (שם קז.) 'המקדש, אם טעם מלא לוגמיו יצא ואם לאו לא יצא', דהיינו כדי רביעית. ומר רב צמח גאון גם כן כתב כך 'קידש ולא שתה רביעית לא יצא ידי חובתו, דאמרינן המקדש אם טועם מלא לוגמיו יצא ואם לאו לא יצא'.

דברי הנצי"ב בדעת הרמב"ם לחלק בזה בין ד' כוסות לשאר כוס של ברכה

הרמב"ם כתב (שבת פכ"ט ה"ז) לגבי הלכות קידוש וז"ל מברך על היין ואחר כך מקדש ושותה מלוא לוגמיו, ומשקה לכל בני חבורה וכו'. הרי שלא נקט הרמב"ם כמסקנת הגמרא שהשיעור הוא 'כמלא לוגמיו' אלא כתב סתם 'מלא לוגמיו'. ואילו לגבי ד' כוסות (חמץ ומצה פ"ז ה"ז) כתב שאפילו עני המתפרנס מן הצדקה לא יפחתו לו מארבעה כוסות, ושיעור כל כוס מהן רביעית. ובהמשך כתב (שם ה"ט) 'ואם שתה מכל כוס מהן רובו יצא'. מבואר בדבריו שבדווקא בד' כוסות די בשתית רוב רביעית, ואילו בקידוש סתם הרמב"ם את דבריו וכתב שצריך שישתה מלא לוגמיו.

וביאר הנצי"ב (מרומי שדה פסחים קז.) שדעת הרמב"ם היא כהגאונים שחיוב השתיה בקידוש הוא רביעית, ולא כדעת התוספות ושאר ראשונים שאין צריך יותר משתיה של כמלא לוגמיו, ורק לגבי ד' כוסות יש דין מיוחד ששתיה תלויה בכוס ולפיכך די בשתית רוב כוס, והוא הדין בכוס גדולה המחזקת כמה רביעיות צריך לשתות את רוב הכוס, מה שאין כן בקידוש אם יש לו כוס המחזקת כמה רביעיות אין צריך לשתות יותר מכמלא לוגמיו[מד].

שיטה ג' שלכתחילה ישתה רביעית שלימה

באליה רבא (סי' רעא ס"ק כח) הביא בשם ספר המנהיג (קכח) שמצוה מן המובחר לשתות את כל הרביעית, ולא רק כמלא לוגמיו[מה].

ביאור דעת השו"ע

והנה הטושו"ע (סי' רעא סי"ג) כתבו ששותה מלא לוגמיו ואם שתה פחות לא יצא, ולא מלא לוגמיו ממש אלא כמלא לוגמיו[מו].

ובביאור הלכה (שם ד"ה צריך לשתות) כתב שהטעם שנקט השו"ע ששותה מלא לוגמיו, שמשמעותו היא שכל זה הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד אם ישתה פחות משיעור זה יצא ואפילו היה בו פחות מכמלא לוגמיו, זה אינו נכון, שהרי ודאי ששיעור זה של מלא לוגמיו הוא גם בדיעבד ולא רק לכתחילה, וביאר שכוונת השו"ע שכתב בלשון זו של לכתחילה, הוא משום שבא להשמיענו שאפילו לכתחלה די בשיעור זה, ולא צריך שישתה את כל הכוס, גם לא לכתחילה, ולא כמו שכתבו באחרונים שם בשם התוספות לקמן (סי' תעב ס"ט) לענין ד' כוסות.

הסבר הפוסקים בביאור הנדון כמה צריך לטעום

ובדרישה (סי' רעא אות ו) כתב בטעם הסוברים שאין זה דווקא מלא ב' לוגמיו אלא לוגמא אחת, וכמבואר בגמרא לגבי חיוב על שתיה ביום הכיפורים, וא"כ מפני מה לגבי קידוש לא הוזכר שגם במלא לוגמיו יצא, אלא משום שלגבי קידוש הלא די בכוס שיש בה רביעית, ומלא לוגמיו ממש הוא שיעור גדול יותר מרביעית, וא"כ איך ישתה מהכוס מלא לוגמיו, לפיכך לא הביאה הגמרא שיוצא בקידוש גם במלא לוגמו אחת.

ובטעם הדבר שצריך כמלא לוגמיו כתבו התוספות (ד"ה הכי נמי) בשם רבינו תם, שצריך שיהיה יתובי דעתא ע"י היין ששותה[מז]. וכתב השער ציון (סי' רעא ס"ק סה) שטעם זה הוא רק להסוברים ששתית כוס של קידוש אינו אלא באדם אחד, שע"י שתיה זו מתיישבת דעתו, אבל להסוברים (שם סי"ד) ששתית שנים מצטרפת, בהכרח אין זה הטעם שהרי כל אחד מהם לא שתה שיעור המיישב את הדעת, אלא כמו שכתב בתוספת שבת שחלקו כבוד לכוס של ברכה שישתו ממנה שיעור חשוב והיינו כמלא לוגמיו, ומשום כך כאשר שנים שותים מצטרפת שתיתם רק אם שתו ביחד שיעור של כמלא לוגמיו.

אם כל השומעים מחויבים בטעימה או רק המברך

שיטה ראשונה שהמברך בלבד מחויב לטעום מהכוס

כתב המהר"ם חלאוה (פסחים קא. ד"ה שמואל) שהמברך ומוציא אחרים ידי חובה, די במה שהוא יטעם מהכוס, והם אינם צריכים לשתות, וביאר את דבריו שהדין שהמברך צריך שיטעום ואם לא טעם לא יצא, היינו דווקא המברך ששתיתו היא לעיכוב בברכה שבירך, אבל שאר השומעים אינם צריכים לשתות כלל[מח].

שתית אחר שלא יצא ידי חובה ברכה זו. וא"כ גם בדעת הרא"ש יש לומר כך שמה שכתב בפסקיו (פסחים שם) אחד מן המסובים אינו בדווקא אחד מהם, אלא הוא הדין שגם טעימת אחר נחשבת לקיום דין הטעימה של הכוס, שיתקיים בזה הדין המברך צריך שיטעום.
בשבט הלוי (שו"ת ח"ח סי' מד) כתב ליישב את הסתירה בדעת הרא"ש שלכתחילה אם יש שם אחד מן המסובים יתנו לו לשתות, כפשטות לשון הפוסקים בכל מקום, אך בדיעבד שאין שם אלא אחר שלא יצא בברכה זו, או קטן, על זה כתב הראש בתשובה שיתנו לו שיהנה מן הכוס, ולא יהיה גנאי לכוס של ברכה, וכעין דברי בעל העיטור והמחזור ויטרי שהובאו דבריהם לעיל בפנים.

מא. אליה רבא (שם ס"ק כח) וחיי אדם (הלכות שבת כלל ו סט"ו).
והוסיף שם האליה רבא שהטור שהביא את שיטת הגאונים שצריך שישתה המקדש דווקא, ואם שתה אחר אפילו הוא אחד מהמסובים לא יצאו ידי חובה, וכתב על זה הטור שכך היא גם דעת הבה"ג. כתב האליה רבה שדעת הבה"ג היא שאין שתית אחר מועילה זה רק אם הוא לא שמע כלל את הברכות, אבל אם שמע וכיון לצאת בה ידי חובתו, מועילה שתיתו, ואמנם שיטת הגאונים שלא יצא ידי חובה אך הבה"ג חולק עליו בזה.

מב. תוס' (פסחים קז.), רא"ש (שם פ"י סי' יח) ור"ן (על הרי"ף, פסחים קז. ד"ה אם טעם).

מג. הובאו דבריהם ברא"ש (פסחים פ"י סי' יח) וכן הוא בספר העיתים (סי' קמא) בשם רב עמרם ורב צמח גאון. וכן כתב הרי"צ גיאות (הלכות קידוש עמוד ט) בשם רב נוטראי.

מד. וכן כתב במשנה ברורה (סי' רעא ס"ק סז).

מה. והוסיף שם שכל זה הוא באדם בינוני אבל באדם שיעור רביעית הוא מעיקר הדין. וכעין זה כתבו התוספות (פסחים קז. ד"ה אם). והנה מצינו גם כן לגבי ד' כוסות שכתב הב"ח (סי' תעב ס"ו) בשם התוספות (פסחים צט: ד"ה לא יפחתו לו) וכן ברא"ש (שם) שמשמע בדבריהם שאמנם בדיעבד גם אם שתה רק רוב רביעית יצא, אך לכתחילה ישתה רובה.

מו. ובמסכת יומא (פ.) מפורש בגמרא כמה הוא שיעור מלא לוגמיו, דהיינו כל שאילו מסלקו לצד אחד בפיו ויראה מלא לוגמיו והוא רובו של רביעית.

מז. וכעין זה כתב בספר אבודרהם (דיני הקידוש ד"ה והרא"ש כתב) וז"ל 'ומיהו צריך אחד מן המסובין לשתות מלא לוגמיו, ואין שתיית שנים מצטרפות למלא לוגמיו דלא מקרי שתיה של הנאה בפחות ממלא לוגמיו, ואנן בעינן שיהנה אחד מהם מכוס של ברכה'. והוא דומה למה שכתבו התוספות שצריך ישוב הדעת לאדם אחד, שנגרם לו מטעימת שיעור שלם.

מח. והוסיף על זה עוד וכתב ששתית המברך היא לעיכוב רק לגביו שהוא לא יצא אבל שאר השומעים יצאו ידי חובה גם אם המברך לא טעם מכוס של ברכה.
והוא חידוש גדול שאע"פ שהמברך לא יצא, מכל מקום יצאו השומעים ידי חובה, והרי אין ברכה זו ראויה, והרי זה דומה לאופן ששח המברך בין הברכה לאכילה שהביא המשנה ברורה

שיטת הראשונים שלכתחילה יטעמו כולם והכרעת ההלכה בזה

כתבו הראשונים[מט] שהמברך על הכוס ומוציא אחרים ידי חובה צריך הוא או אחד מהם לשתות מלא לוגמיו, אבל המסובים אע"פ שאינם צריכים לטעום כלום, אך מכל מקום מצוה מן המובחר לכתחילה שיטעמו כולם.

וכתב הבית יוסף שהמקור לדברי הטור שיש מצוה מן המובחר הוא מדברי הרא"ש (פסחים פ"י סי' טז) שהביא את המעשה (שם קו.) שרב אשי בירך על הכוס והוציא את המסובים ידי חובה, ואעפ"כ היה כוס לכל אחד מהם. א"כ מוכח שיש ענין מן המובחר שכל אחד מהשומעים יטעם גם כן מהכוס, למרות שהוא אינו מברך אלא שומע.

וכן כתב בשולחן ערוך (סי' קצ ס"ד) שאם המברך אינו רוצה לטעום, יטעום אחד מהמסובין כשיעור, ואין שתיית שנים מצטרפות, מכל מקום מצוה מן המובחר שיטעמו כולם. וכדברים האלה כתב גם לגבי קידוש (סי' רעא סי"ד) שמצוה מהמובחר שיטעמו גם הם[נ].

דעת כמה מן הראשונים שחיוב על כל השומעים לטעום

אולם לא כן דעת הרמב"ם שכתב (ברכות פ"ז הט"ו) לגבי כוס של ברכת המזון שאין משיחין על כוס של ברכת המזון, אלא הכל שותקים עד שתכלה ברכת המזון וברכת היין וישתו. והיינו שלא די במה שכולם שומעים ממנו את ברכת המזון, אלא צריכים הם גם לשתות מהכוס שבירך עליו, וזהו שסיים שלאחר ברכת היין ישתו גם השומעים, וא"כ הרי זה לא כדברי הראשונים והשו"ע הנ"ל שכתבו שיש בזה רק מצוה לכתחילה מן המובחר שיטעמו כל השומעים.

וכעין זה כתב בספר כלבו (הלכות ברכת המזון סי' כה) שאחר ברכת היין שותה כל אחד מהם מכוס של ברכה מלא לוגמיו או מהכוס שמזגו לפני כל אחד בשביל ברכת המזון. מבואר בדבריו שכל המסובים צריכים לשתות מכוס של ברכה

וכן הוא בספר אהל מועד (שער קידוש והבדלה דרך ראשון נתיב א) שהוא טועם אחר הקידוש, ונותנין לבני ביתו.

מחלוקת הראשונים בשיעור הטעימה לכל המסובים

וכתב הריטב"א (עירובין עט: ד"ה הא דאמרי') שהדין שנאמר שם שאם טעם המברך מלא לוגמיו יוצא ואם לאו אינו יוצא, הוא אע"פ שהשומעים לא טעמו כלום, ואם שאר המסובים באו לטעום ממנו למצוה, בכל שהוא סגי להו ואפילו אם לא טעמו מלא לוגמא שלהם יש בזה מצוה. וכן כתב הט"ז (ס"ק יז, הו"ד במשנה ברורה ס"ק עא) שלקיום המצוה מן המובחר צריך שיטעמו טעימה מועטת, אבל ודאי שאין צריך לזה כמלא לוגמיהם דווקא.

אולם לא כן היא דעת הרמב"ם שכתב (שבת פכ"ט ה"ז) ומברך על היין ואחר כך מקדש ושותה מלוא לוגמיו ומשקה לכל בני חבורה. והביא על זה המגיד משנה (שם) שמדברי הגאונים ז"ל נראה שאין כל בני החבורה צריכין מלא לוגמם.

ובמטה יהודה (סי' רעא ס"ק א) הביא את מה שכתב המגיד משנה (שם) שמדברי הגאונים ז"ל נראה שאין כל בני החבורה צריכין מלא לוגמם. וביאר שכוונת המגיד משנה היא לומר שהנה דעת הגאונים (הו"ד בטור סי' רעא) היא שכל השומעים חייבים בטעימה מהכוס של ברכה. ובדבריהם משמע שהם חייבים רק בטעימה כל שהיא ולא במלא לוגמיהם, ולא כדברי הרמב"ם שכל אחד מהם יטעם מלא לוגמיו.

וכן כתב הכלבו (שם) ששיעור השתיה הוא כמלא לוגמיו, לכל המסובים ולא רק למברך, ולא כדעת הריטב"א הנ"ל.

ביאור ב' מחלוקות הראשונים בפירוש הדין 'המברך צריך שיטעום'

עולה א"כ שנחלקו הראשונים בשני דברים: א. האם יש רק מצוה מן המובחר שלאחר שישתה המברך יטעמו כל המסובים ששמעו את הברכה, או שהוא חיוב מעיקר הדין כמו ששתית המברך. ב. מבואר בדבריהם שנחלקו האם טעימה כל שהיא שמה טעימה, או שצריך שתיה גמורה שיש בה שיעור של כמלא לוגמיו.

ולכאורה נדון זה תלוי בזה, שאם הדין הוא ששאר השומעים חייבים בטעימה, ממילא צריכים הם לטעום דווקא כמלא לוגמא שלהם, וביאור הדבר הוא שדין המברך צריך שיטעום הוא על כל מי שיוצא חובתו בברכה זו, ולפיכך כשם שלכולי עלמא המברך שמוציא אחרים צריך לשתות כמלא לוגמיו, כך לשיטתם כל היוצאים בברכה צריך שיטעמו כמלא לוגמיהם. ולעומת זאת החולקים שסוברים שטעימת המסובים היא רק למצוה מן המובחר, בהכרח שאינה מחמת קיום הדין של המברך צריך שיטעום, ולכך יש לחלק בשיעור הטעימה בין המברך לאלו שיוצאים ידי חובה בשמיעה, שהוא צריך לשתות כמלא לוגמיו ואצלם די בטעימה כל שהיא[נא].

שיטה ממוצעת שיש דין לכתחילה בטעימת כל המסובים בשיעור של כמלא לוגמא

ומאידך בלבוש (שם סי"ד, סי' קצ ס"ד) כתב גם כן כדעת הראשונים שיש בזה מצוה מן המובחר שיטעום המקדש תחילה שהוא המברך, ואח"כ יטעמו כל המסובין, אולם הוסיף וכתב שכל אחד יטעם כמלא לוגמיו, ועוד כתב שאם אין יין מלא לוגמיו לכולם, יטעום לכל הפחות המקדש מלא לוגמיו שזהו לעיכובא.

והיינו שסבר הלבוש כאלו השיטות שאין זה חיוב גמור, ומשום כך אם לו יין לכל המסובים, יטעום ממנו המקדש עצמו בלבד. אלא שנחלק עליהם בדבר אחד, שלדבריהם שיעור הטעימה בכל שהוא [וכמו שכתבו הט"ז והמ"ב, הו"ד לעיל] והוא סובר כאלו הראשונים הסוברים ששיעור הטעימה של כל השומעים היא גם כן כמלא לוגמיו, כמו המברך עצמו, והוא משום שסבר אין בטעימה של פחות מכמלא לוגמיו שם טעימה, ולכן כתב שאם אין לו יין בשיעור לתת לכל השומעים שיעור של מלא לוגמיו אלא בשיעור שיטעמו רק כל שהוא, אין צריך לתת להם לטעום כלל.

וביאור שיטתו היא שלכתחילה דין השומעים צריך להיות שוה לדין המקדש, וכשם שאצלו אם לא טעם כמלא לוגמיו לא יצא, הוא הדין הם אם רוצים לקיים את דין הטעימה שהיא מן המובחר, צריכים לשתות כמלא לוגמא שלהם.

דעת המאירי בכוס של ברכת המזון

שיטה נוספת מצאנו במאירי (נא.) במה שמבואר בגמרא שם שעשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה ואחד מהם הוא שמשגרו לאנשי ביתו. וכתב המאירי שאע"פ שבכל ברכה הדין הוא שיטעום המברך ודי בזה, כמבואר שם בגמרא, מכל מקום בברכת המזון ראוי שיטעמו כולם, וראוי לבעל הבית להשקות את אשתו בכוס שבירך עליו. והיינו שמפרש המאירי שבכל כוס של ברכה אין כלל ענין שישתו כולם ואף לא משום מצוה מן המובחר, ורק בכוס של ברכת המזון נאמר דבר זה, וכמבואר בגמרא שהוא כדי שיניח ברכה שתוך ביתו[נב].

ה. דין שתיה בארבע כוסות

דעת התוספות והרא"ש שדין ד' כוסות ככל כוס של ברכה שהשומע כעונה

הנה לגבי חיוב ד' כוסות בליל הפסח שנינו במשנה (פסחים צט:) שאפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב. ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין, ואפילו מן התמחוי.

וכתבו התוספות (שם ד"ה ולא) שמתוך הלשון 'ולא יפחתו לו וכו' משמע קצת שאין נותנין מן התמחוי אלא לו עצמו שיהיה לו יין לשתית ד' כוסות, אבל לבניו ולבני ביתו אין צריך לתת כיון שהוא מוציא את כולם בכוס

(קפג ס"ק כה) שיטות שהוא לא יצא, וממילא הם גם כן לא יצאו. אך אם נפרש שהמהר"ם חלאוה סובר כמו שנתבאר לעיל בדברי רש"י והראב"ן שהם סוברים כאלו המפרשים ש'אם לא טעם לא יצא' היינו שלא יצא המצוה כתיקונה, א"כ כאן מעיקר הדין יצא המברך ידי חובה ומילא גם הם יצאו, ואמנם הוא לא יצא במצוה כתיקונה, אך אין זה מעכב עד כדי שהם לא יצאו ממנו מדין שומע כעונה.

מט. רשב"ם, תוס' (פסחים ק. ד"ה ידי יין) וטושו"ע (או"ח סי' רעא סי"ד).

נ. הזבחי צדק (שו"ת או"ח סי' כז ד"ה והרואה יראה) הקשה על זה והרי לעיל (סי' קע סכ"ב) כתב 'אחר ששתית ונשאר יין בכוס לשתיית חבירך קנח מקום נשיקת הפה משום מיאוס, ולא תשפוך משום בל תשחית', וא"כ קשה איך כותב השו"ע כאן שמצוה מן המובחר שיטעמו כולם, והלא איכא סכנה בדבר, אבל האמת שאין זו קושיא כלל, שהשו"ע בהלכות קידוש שכתב שמצוה מן המובחר שיטעמו כולם מדבר על מנהג שהיה בימיהם שכל אחד תופס הכוס בידו, והיינו שכל אחד טועם מכוסו ולא מכוס המקדש, וכמו שאנו עושים בליל פסח, ועל זה הוא שאומר מצוה מן המובחר שיטעמו כולם, ולא הכוונה שישתו כולם מהכוס של בעל הבית שיטעמו כולם ממנו. ודבר זה מוכח שהרי מקור דין זה כתב בבית יוסף ז"ל מהרא"ש (הו"ד לעיל) ושם כל אחד מהמסובין היתה כוסו בידו שמצינו לאותו סבא שהתכופף לשתות, וזה שייך רק אם כל אחד היה תופס כוס בידו, וא"כ כל הדין שישתה המברך ויטעמו גם השומעים הוא בהכרח באופן זה שיש להם גם כן כוס בידם, ואינם טועמים מכוס שהוא שתה.

נא. בטעם הדבר שיש בזה מצוה מהמובחר, מבואר בלבוש (סי' קצ סק"ד) שכתב מצוה מן המובחר הוא שיטעמו המסובין כולם כל אחד כמלא לוגמיו כדי שיהנו כולם מכוס של ברכה, מיהו אם לא טעם אלא אחד מהם כמלא לוגמיו סגי ויוצאין, ואפילו אינו המברך אלא אחד מן המסובין. והיינו שסובר שבטעימה של כל שהוא גם כן נחשב שיש להם הנאה מהכוס של ברכה.

נב. בלקט יושר כתב כעין דברי המאירי שהברכה בבית באה רק בכוס של ברכת המזון שבירך עליו בעל הבית, ולא בשאר כוסות, וממילא אין צריך לשגרו להם. והיינו כדברי המהר"ם חלאוה (הובאו דבריו לעיל) שבשאר כוסות של ברכה אין המסובים טועמים וגם לא משום מצוה מן המובחר, אלא שהמאירי הוסיף שבברכת המזון יש ענין לתת לשאר בני ביתו, אבל בפירוש דברי הגמרא 'המברך צריך שיטעום', הוא סובר כמותו, דהיינו דווקא המברך ולא כל השומעים.

שלו, שהוא אומר עליו קידוש היום, הגדה, ברכת המזון והלל, והם יוצאים ידי חובתם בשמיעתם ממנו מדין שומע כעונה.

וכן סובר הרא"ש (פסחים פ"י סי' כא), והוסיף לדייק כך את לשון הגמרא (קח:) שאם נתן לבני ביתו לשתות מכוסו הוא יוצא ידי חובתו, ובלבד שהוא בעצמו ישתה רוב כוס. מבואר שרק הוא אוחז הכוס והנדון הוא עליו האם הוא יצא חובתו או לאו, ולא הוזכרו כלל דין בני ביתו אם יצאו ידי חובת כוס ע"י שתיה זו או לא, בהכרח הטעם בזה הוא משום שהם אינם בכלל חיוב זה, כיון ששמיעתם פוטרתם מדין שומע כעונה.

סברת התוספות וביאור האחרונים בזה שאין דין שתיה בד' כוסות

והוסיפו התוספות שיש בזה גם סברא שבני ביתו אינם צריכים כוס לעצמם, משום שמה טעם יש לחלק בין זה לשאר כוס של קידוש, וכשם שבקידוש שבכל השנה אחד מוציא את כולם, ואינם צריכים כוס בידם, הוא הדין לגבי ארבע כוסות האחד אומר ואוחז את הכוס בידו והם שומעים ממנו.

והקשו האחרונים[נג] על סברת התוספות מה יש לדמות ארבע כוסות לקידוש בשאר ימות השנה, שבקידוש המצוה היא הברכה, ועל זה מועיל שכולם יוצאים בשמיעתם מדין שומע כעונה בברכה, וכל דין השתיה של הכוס אינה לאחר שיש עליו דיני כוס של ברכה מחמת הברכה שנאמרה עליו, וכמו שנתבאר, מה שאין כן בדין ד' כוסות הלא עיקר דינם הוא לשתות ד' כוסות יין בלילה הזה, ובזה לא שייך שיוציא המברך את כל בני הבית, שעל זה לא נאמר דין שומע כעונה.

וכתב הגרי"ז בספרו בשם אביו הגר"ח שהוכיח מדברי תוספות אלו שגם בד' כוסות אין עיקר המצוה שתית ד' כוסות יין, אלא הברכות הם המצוה והיינו קידוש, מגיד, ברכת המזון והלל, ולפיכך הרי זה דומה ממש לקידוש של כל השנה ולכל כוסות של ברכה, שהברכה היא העיקר והשתיה היא כתוצאה מכך.

הוכחה מדברי הגר"א שדין ד' כוסות שוה לכוס של קידוש

והוכיח כן הגרי"ז מדברי הגר"א (סי' רעא סי"ד), שהנה השו"ע (שם) הביא ב' שיטות אם לא טעם המקדש וטעם אחד מהמסובין כמלא לוגמיו יצא, ואין שתיית שנים מצטרפת למלא לוגמיו, ויש אומרים דכיון שבין כולם טעמו כמלא לוגמיו יצאו, דשתיית כולם מצטרפת לכשיעור. ובביאור הגר"א (שם) כתב שהמקור לדעה הראשונה שהיא דעת הרא"ש שאין שתיית שנים מצטרפת למלא לוגמיו, הוא מהמבואר בגמרא (פסחים קח:) שאם השקה מד' כוסות לבניו ולבני ביתו יצא. ואמר רב נחמן בר יצחק שהוא דווקא דאשתי רובא דכסא. והיינו שאמנם בני ביתו הם אלו ששתו מהכוס, מכל מקום אם הוא לא שתה רוב כוס לא מצטרפת שתיתם לשיעור של מלא לוגמיו, ואע"פ שהם השלימו ושתו את שאר הכוס, ובהכרח הטעם לזה הוא משום שאין שתית שנים מצטרפת. והשיטה השניה המובאת בשו"ע שהיא דעת התוספות [כמבואר שם בבאר הגולה] סוברת שהביאור בדברי רב נחמן בר יצחק שדין השתיה של הכוס מתקיימת דווקא באופן שע"י כולם יחד שתו את רוב הכוס, הטעם לזה הוא משום שמצטרפת שתית כל השומעים שיחשב שנתקיים דין שתית הכוס[נד].

מבואר בדברי הגר"א שיש לדמות דיני שתית ד' כוסות לדין השתיה בכוס של קידוש, ולכך השיטה הסוברת ששתית שנים מצטרפת לגבי קידוש, הוא הדין גם לגבי ד' כוסות, שאין צריך שכל אחד ואחד ישתה שיעור שלם של כוס, אלא הרי זה ככל כוס של ברכה, שיכולים לתת גם לאחרים לשתותו, ובלבד שלבסוף תהיה שתיה ראויה מן הכוס[נה].

דעת הראשונים שבד' כוסות יש דין נוסף על שאר כוס של ברכה

אולם הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ז) כתב שכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין. וכתב הגרי"ז שמדברי הרמב"ם האלו מבואר שלא כהתוספות אלא יש דין על כל אחד ואחד לשתות ארבע כוסות ולא רק על מי שמוציא את כולם ידי חובתם.

וכן היא דעת הטור (סי' תעב) שכתב שצריך כל אדם לשתות ד' כוסות על הסדר. וכתב על זה הב"ח (שם ד"ה ומ"ש וצריך) שהיה פשוט להטור שכל אחד מישראל חייב בשתית ד' כוסות, ואינו יוצא ידי חובה במה ששומע מאחר את הקידוש או את ההגדה, והאומר ישתה והוא יפטר בכך, ולא זה בא הטור לומר במה שכתב שצריך שיהיה כוס לכל אחד, אלא כוונתו היא שלא יוצאים ידי חובה בשתית רביעית לחוד אלא אם כן היה לכל אחד כוס בפני עצמו, ולא מועיל אם האחד החזיק כוס שיש בו ב' רביעיות והוציא את חבירו ידי חובה, ואח"כ שתה כל אחד מהם מהכוס רביעית, משום שצריך שגם יהיה לכל אחד כוס בנפרד[נו].

והיינו שנחלקו הראשונים בעיקר החיוב של ד' כוסות, האם הוא ככל כוס של ברכה, או שיש בהם דין מיוחד שכל אחד מחויב בשתית ד' כוסות[נז].

מחלוקת נוספת בדין השתיה של יין מזוג היטב

ועל פי זה כתב שם שנחלקו התוספות והרמב"ם בנקודה נוספת. שהרמב"ם (שם ה"ט) כתב שיש דין מיוחד בארבע כוסות, וז"ל 'ארבעה כוסות האלו צריך למזוג אותן כדי שתהיה שתיה עריבה, הכל לפי היין ולפי דעת השותה', עכ"ל. וכפי הנראה מלשונו שדין זה מסוים דווקא במצוה של ארבע כוסות בליל הפסח, שתהיה השתיה עריבה, ועוד יותר נראה מדבריו שאין זה כלל דין בהחפצא של הדבר שיהיה הכוס חשוב יותר במה שהוא ערב על מי שמברך עליו, אלא כל עיקר דין זה אינו אלא במעשה השתיה, שצריך שתהיה השתיה עריבה, שכך הוא נחשב לדרך חירות, וכמבואר בדבריו שצריך לעשות את המזיגה של היין לפי דעת השותה לכל אחד ואחד לפי מה שהוא, והטעם שמשערים כל אחד לפי טעמו הוא, זהו משום שאין דין זה מחמת חשיבותו של כוס של ברכה, אלא רק דין המתקיים בשתיה שיש בה 'דרך חירות', ולפיכך המזיגה לכל אחד הוא לפי ענינו של המברך שהוא השותה. וכל זה הוא מפני שלהרמב"ם דין ארבע כוסות אינו ככל כוס של ברכה, אלא כל אחד מישראל חייב בגופו במצוה זו, ולא שייך בזה דין שומע כעונה [ולפי"ז גם פשוט שהשותה יין מגתו והשתיה עריבה עליו יצא גם ידי חירות, ואדרבה אם שתה יין שאין השתיה עריבה עליו לא יצא ידי חירות, כיון שהרמב"ם תלה את קיום דין החירות בכל אדם לפי דעתו בעריבות היין].

אבל לדעת התוספות והרא"ש שעיקר המצוה של ד' כוסות מתקיימת כבר במה שהם נעשים כוס של ברכה, ככל שתיית כוס של ברכה, ומשום כך גם לא הצריכו שתהיה כוס לכל אחד ואחד, שאין לה שום דינים מיוחדים כלל יותר מכל כוס של ברכה, והיינו שמעשה השתיה בהם הוא ככל שתיית כוס של ברכה, א"כ ודאי שאין דין מיוחד שמזיגתם תהיה עריבה לכל אחד

נג. מהר"ל (גבורות ה' פמ"ח ד"ה), חידושי מרן רי"ז הלוי (חמץ ומצה פ"ז ה"ט), מקראי קודש (ח"ב סי' כט) וקהלות יעקב (פסחים סי' סג).

נד. המגן אברהם (שם סק"ל) כתב על שיטה זו שמצטרפות טעימות של שני בני אדם, שכל זה הוא בדיעבד אבל לכתחילה גם לשיטה זו צריך שהמקדש ישתה ולא שנים. והשער ציון (ס"ק עד) הביא שהמקור לדברי המגן אברהם הוא על פי דברי הגר"א, שמה שנאמר בגמרא והוא דאישתי רובא דכסא, היינו שע"י שתיה של כל השומעים ששותים צריך שתהיה שתיה של רוב כוס, וכתב השער ציון שמשמעות הגמרא שכל זה מועיל רק דיעבד אבל לכתחילה צריך שרק אחד ישתה הכל.

עוד הקשה שם על דברי הגר"א שפירש שדעת היש אומרים בשו"ע היא כדעת הרא"ש, והלא מפורש כך בדברי הריטב"א (עירובין עט. ד"ה הא דאמרינן, הו"ד בבית יוסף שם ד"ה וא"א ז"ל כתב) ושם כתב שלגבי ארבע כוסות ודאי שלא מועיל צירף של שתית שנים, וא"כ איך מביא הגר"א מקור לקידוש מד' כוסות.

נה. הנה לדברי הגרי"ז [לפי ביאור הגר"א הנ"ל] נמצא שהתוספות הולכים לשיטתם בשני המקומות, והיינו שהשיטה בשו"ע הסוברת ששתית שנים מצטרפת, כתב באר הגולה (שם אות ו) שהיא דעת התוספות המובאת בריטב"א (שם) וכפי שביאר הגרי"ז שהטעם בזה הוא משום שאין דין בד' כוסות שכל אחד ואחד ישתה, אלא הרי הם ככל כוס של ברכה, וא"כ הדברים מבוארים היטב עם דבריהם הנ"ל, שדייקו את לשון המשנה שלא יפחתו 'לו' ולא להם, משום שהם יוצאים ידי חובתם ע"י שומע כעונה, וכל זה הוא מפני שאין דין על כל אחד לשתות ד' כוסות.

נו. וכן כתב השו"ע (סי' תעב סט"ו) שמצוה ליתן לכל אחד כוסו לפניו. וכתב על זה המשנה ברורה (ס"ק מו) שאין זה מעכב ליתן לכל אחד כוס לפניו, וכמו שהביא השו"ע (שם ס"ט) שיטה הסוברת שכוס שיש בה ב' רביעיות שנים יכולים לשתות ממנו, ובלבד שישתה כל אחד כשיעור. והיינו שנקט שודאי כל אחד חייב לשתות ד' כוסות, והנדון הוא רק אם די בכוס אחד לשנים או לא, אבל שתית שיעור רביעית או רובה ודאי יש לכל אחד, ולא כשיטת התוספות.

נז. והנה לעיל הבאנו את דברי רש"י בב' מקומות [שסותרים זה את זה] וכמו"כ את דברי הראשונים שנחלקו בגדר חיוב השתיה בכל כוס של ברכה, האם היא מחויבת רק משום גנאי הכוס שבירכו עליו אם לא טועמים ממנו, או שדין השתיה הוא קיום הדין של הכוס, שאם לא טעמו ממנו לא נתקיים דין אמירת הברכה על הכוס, ועיין שם שהרחבנו בזה.

ולדברי הגרי"ז צריך לומר שגם אם נפרש שבכל כוס של ברכה יש דין שתיה מחמת עצמותה של הכוס, וא"כ לכאורה הרי זה דומה ממש לחיוב השתיה של ד' כוסות, ואין חילוק ביניהם, ויהיה קשה לפי זה מפני מה בד' כוסות אין אחד יכול להוציא אחרים, ואילו בשאר כוסות של ברכה כברכת המזון, קידוש וכיוצא בזה, שהאחד מוציא את כל השומעים, והרי לדבריו במקום שיש דין שתיה אי אפשר להוציא אחרים.

ובהכרח צריך לחלק בין דין שתיה זו לזו, שבד' כוסות אמנם יש דין לשתותם אך דין זה נובע אך ורק מחמת הברכה שאמרו עליו, מה שאין כן בד' כוסות דין השתיה הוא נפרד ממה שנאמר עליו, והיינו שיש דין מצד עצמו לשתות כוסות אלו בלא קשר למה שנאמר עליהם, אלא שיש גם דין לומר עליהם דברים אלו, ואשר על כן בד' כוסות אי אפשר להיפטר בשתית המברך, הגם שבשמיעת הדברים שנאמרו עליו הוא יוצא ידי חובתו, מדין שומע כעונה, אך שתית הכוס של המברך אינה פוטרתו מחיובו העצמי המוטל עליו, מה שאין כן שתית כוס של ברכה, אמנם יש חיוב לשתותה [לפי אלו השיטות] אך החיוב על המברך בלבד, ואינו צריך להוציא את השומעים אלא בשמיעת הברכה ולא בשתית הכוס.

לפי טעמו, שהרי אין בעצם שתיתם דין חירות אלא במה שמברכים עליהם כבר מתקיים הדין שיאמרו על הכוס.

ולפי"ז מבואר מדברי הרמב"ם שהדין של דרך חירות אינו דין בהחפצא של הכוס, אלא רק במעשה השתיה.

ועיין בהרא"ש (שו"ת כלל כה) דשתי חובות הם חובת היין וחובת ד' כוסות, והא דאמרינן בגמרא והוא דשתי רובא דכסי הוא משום חובת היין, אבל משום חובת ד' כוסות היה די בשתיית אחרים כמו בכל כוסות של ברכה שמוציאין זה את זה.

דברי הראשונים בשיעור השתיה בד' כוסות

ובזה מבוארת גם מה מחלוקתם בענין שיעור השתיה של ארבע כוסות, שהתוספות (שם קח: ד"ה והוא דשתה) כתבו ששיעור הטעימה היא כמלא לוגמיו. אולם הרמב"ם (שם ה"ט) כתב שאם שתה מכל כוס מהד' כוסות רובו של כוס יצא. וכתב הגרי"ז שנדון תלוי במה שנחלקו בעיקר החיוב של ארבע כוסות, שלדעת התוספות שהמצוה היא עצם אמירת הברכות על הכוס ודי בזה ואין בשתיה דווקא, א"כ הרי זה ככל כוס של ברכה ששיעור הטעימה בו היא כמלא לוגמיו, וכמבואר (שם קז: שו"ע או"ח סי' קצ"ו ס"ג) מה שאין כן להרמב"ם שדין ד' כוסות הוא דין מיוחד שיש לשתות בלילה הזה ד' כוסות, א"כ דווקא אם שתה רוב כוס יצא ידי חובתו, ולא די בשתיה של מלא לוגמיו שהוא דין טעימה שבכל כוס של ברכה.

אולם בארחות חיים (סדר ליל פסח, הו"ד בבית יוסף סי' תעב) כתב שאם היה כוס גדול שיש בו שתי רביעיות שותין בו שנים או יותר לפי הרביעיות שיש בו ויוצאין, שאחר ששתה מלוא לוגמיו אפילו מכוס קטן שאינו מחזיק רק רביעית משקה לבניו ולבני ביתו הקטנים. והרמב"ן כתב שצריך לשתות רוב מכל כוס אפילו מחזיק כמה רביעיות, עכ"ד. הרי מבואר בדבריו [שלא כדברי הגרי"ז שמחלוקת התוספות והרמב"ם בשיעור הטעימה תלוי במה שנחלקו בעיקר גדר החיוב של ארבע כוסות אם הוא ככל כוס של ברכה או דין מיוחד שכל אחד חייב לשתות ד' כוסות בלילה זהן] שבתחילה כתב שאם שתו שנים מכוס אחד יצאו ידי חובה רק באופן שיש בו רביעית לכל אחד שיחול על זה שם כוס של ברכה גם מחמתו, והיינו שנקט בזה כדעת התוספות והרא"ש, אך לגבי שיעור השתיה כתב שהשיעור רק כמלא לוגמיו, שהוא השיעור בכל כוס של ברכה, ובזה הוא סובר כדברי הרמב"ם וכמו שנתבאר [ואילו לדברי הגרי"ז אם הוא דין מיוחד של ד' כוסות חיוב הטעימה הוא רוב הכוס ולא במלא לוגמיו].

הנה כתב המגן אברהם (סי' תעב ס"ק יא) לגבי ד' כוסות שלכתחילה ישתה רוב רביעית בבת אחת, ועיין סימן תעה, עכ"ד. ומקור דבריו הוא בדברי הרמ"א (סי' תעב סט"ו) שכתב שאין ליקח כוס שפיו צר כעין קלו"ג גלא"ז, מפני שלא יוכל לשתות רביעית כאחד [ומה שכתב המגן אברהםועיין סימן תעה. כוונתו ששם (סק"ד) ביאר בהרחבה לגבי אכילת מצה בשם המהרי"ל (הו"ד בדרכי משה) שלכתחילה גם כן צריך לאכול את כל המצה ביחד והיינו בבליעה אחת].

דין השתיה בבת אחת בכוס של שאר ברכות ובד' כוסות

עוד כתב הרמ"א (שם) שבכוס של ברכת המזון בלאו הכי אין לוקחים כוס שפיו צר. ופירש שם המשנה ברורה (ס"ק מט) שהטעם הוא שצריך ליתן עיניו בו וכן בקידוש, ואי אפשר ליתן עיניו בכלי צר. וכפי שיתבאר דין זה במקומו בפני עצמו.

אך יש להבין מפני מה המשנה ברורה הזכיר דין רק בהלכות ד' כוסות, ואילו לגבי קידוש (סי' רעא ס"ק סח) כתב 'ודע שהשיעור של מלא לוגמיו צריך לשתות בלי הפסק הרבה בינתים', דהיינו שלא ישהה מתחלת שתיה ראשונה עד סוף שתיה אחרונה יותר מכדי שתיית רביעית, ועל כל פנים לא יפסיק זמן רב כדי אכילת פרס, ואם הפסיק בכדי אכילת פרס אף בדיעבד לא יצא. ולא הזכיר שיש דין לכתחילה לשתות הכל בבת אחת בלא הפסק כלל.

ולפי הנתבאר [בדעת הרמב"ם והטושו"ע] שיש לחלק בין דין השתיה של ד' כוסות לכל כוס של ברכה מבואר היטב, שדווקא בד' כוסות שיש בהם מצות שתיה מחמת עצמם, שייך לומר שישתה הכל בבת אחת מה שאין כן בשאר כוס של ברכה שחיוב השתיה אינו אלא מחמת הברכה ולא מצד עצמו של יין, בזה אין דינו אלא שישתוהו, והיינו שלא יותר מכדי שתית רביעית או אכילת פרס [שביותר מזמן זה אינו נחשב לשתיה כלל].

וטעם הדבר הוא על פי המבואר בגמרא (סוכה מט:) 'אמר רב פפא, שמע מינה כי שבע איניש חמרא מגרוניה שבע'. ופירש רש"י (ד"ה מגרוניה) שעל ידי ששותהו בלגימות גסות וגרון מלא, הוא משביע, ולא על ידי שתיה מרובה שמכניס הרבה יין במעיו על ידי לגימות דקות. ועוד שם אמר רבא צורבא מרבנן דלא נפישא ליה חמרא ליגמע גמועי. ופירש רש"י שאם אין לו יין ילגום בלגימות גסות, ועל ידי זה נחשב אצלו כאילו שתה הרבה. וכך היה רבא עושה בכוס של ברכה מגמע ליה גמועי, ופירש רש"י דרך גדולה, משום חיבוב מצוה.

מבואר בדברי רב פפא ורבא שיש חיבוב מצוה ויותר שביעה כאשר שותה הרבה בבת אחת מהכוס של ברכה, וזה מה שכתב המג"א [על פי הרמ"א] והמשנה ברורה שכל זה הוא דווקא ביין שיש דין בו לשתותו, כגון בד' כוסות וכמו שנתבאר[נח], אבל בשאר כוס של ברכה שאין דין השתיה בהם מחמת היין אלא מחמת הברכה, בזה אין ענין של חביבות ושביעה.

ו. האם ברכת הגפן כברכת המצוה או כברכת הנהנין

חקירה בגדר חיוב הברכה של פרי הגפן

הנה הבאנו כמה ברכות שתיקנו חכמינו ז"ל שתהיה ברכתם על הכוס, ונתבאר שנכללו בזה כמה פרטי דינים: א. עצם אמירת הברכה שאומר שתהיה על הכוס, דהיינו במעמד ובשעה שיש בידו או לפניו כוס יין מלא. ב. דין השתיה של הכוס, שנאמר בדין זה שהמברך צריך שיטעום, והארכנו לדון באלו ב' הדברים מה עיקר ומה בא כתוצאה, והיינו האם שתית היין היא נותנת לברכה דין ברכה על הכוס, או שבמה שאוחז את הכוס בזמן אמירת הברכה, ואע"פ שעדיין לא טעם מהכוס, בזה כבר מתקיים דין ברכה על הכוס.

ולפי זה יש גם מקום להסתפק בעיקר חיוב אמירת 'ברכת בורא פרי הגפן' שנאמרת על הכוס יחד עם אמירת הברכה המחייבת כוס, האם היא ברכת הנהנין בלבד, או כדין אותה ברכת המצוה שמברך על הכוס. ושורש ספק זה נעוץ בנדון הקודם, והיינו שאם נפרש שעיקר קיום דין אמירת ברכה על הכוס, הוא במה שלאחר אמירת הברכה הטעונה כוס שותה אותו, א"כ הברכה של בורא פרי הגפן אינה באה אלא כדי לאפשר את קיום חיוב השתיה שלאחר הברכה, שהרי אסור ליהנות מעולם הזה בלא ברכה, ואם לא יברך ברכת הגפן יחד עם הברכה ההיא לא יוכל לשתותו, נמצא לפי זה שהיא נחשבת ברכת הנהנין בלבד, אך אם נפרש שקיום הדין של ברכה על היין הוא במה שיש לפניו כוס בעת אמירת הברכה, נמצא שאין השתיה מחויבת אח"כ מחמת עצם הדין של ברכה על היין, אלא מטעם שלא יהיה גנאי לכוס וכדומה, וא"כ אין מטרת אמירת ברכת הגפן באה כדי להתיר את השתיה, אלא תיקונה להיות כחלק מהברכה הטעונה כוס, שע"י זה מתקיים דין שירה על היין, שיחד עם הברכה שמברך הוא גם שר על היין את ברכתו המיוחדת לו שהיא ברכת הגפן [ולהלן יבואר היטב הסבר זה].

המוכח מדברי רש"י בכמה מקומות בהגדרת ברכת הגפן

דעת רש"י (עירובין מ: ד"ה ליתביה) שהשתיה מכוס של ברכה היא כדי שלא יהיה גנאי לכוס שלא יהנה ממנה ותהיה ברכת הגפן שלא לצורך. ונתבאר בדבריו שסובר שאין שתית הכוס של ברכה מדיני הכוס, אלא משום שגנאי הוא לכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר, והיינו שעיקר קיום הדין של כוס של ברכה, הוא בעצם מה שאומר את הברכות על היין שנמצא שם, ולפיכך אף אם לבסוף לא שתה כלל, יצא ידי חובת הקידוש מעיקר הדין, שהרי דין הכוס התקיים כראוי, והשתיה אינה אלא שלא יהיה גנאי שהברכה של הגפן היתה שלא לצורך.

ועוד מבואר בדבריו שהמברך ברכה על הכוס, מלבד מה שאומר עליו את ברכת המצוה כקידוש או ברכת המזון וכדומה, צריך גם לברך עליו בורא פרי הגפן, וגם באופן שמאיזה טעם שיהיה אינו שותה אותו, מחויב הוא לברך עליו ברכת הגפן. ומשום כך כתב רש"י שביום הכיפורים אם היה דין לברך ברכת הזמן על הכוס, אע"פ שאין המברך שותהו, מכל מקום היה צריך לברך עליו גם ברכת הגפן, וכמו שנתבאר שהטעם בזה הוא משום שברכת הגפן היא כחלק מהתקנה לברך זמן על הכוס[נט].

והיינו שברכת הגפן על היין יש לה חשיבות שאינה ככל ברכת הנהנין, שהם באים רק להתיר את ההנאה מהעולם הזה, אלא היא אפילו הגורמת לברכות אחרות שיאמרו, אלא כברכת המצוות וא"כ מובן מה שכתב בעירובין שאין דין שתיה מחמת כוס של ברכה, אלא משום גנאי.

נח. וכמו שציין המגן אברהם לדין אכילת מצה, שבזה מצאנו דין אכילה לתיאבון ולכך אסור לאכול בערבי פסחים מן המנחה ולמעלה, וכוונתו שהוא הדין שתית יין של ד' כוסות השתיה צריכה להיות בתיאבון שתהיה לו שביעה וחביבות מזה.

נט. וכעין זה מבואר בדברי רש"י לעיל, שבמשנה (מ.) שנינו שאם אמר שהכל נהיה בדברו על כל מיני מאכלים יצא. ובגמרא (שם ע"ב) מובאת דעת רב הונא שבדיעבד יוצא בברכת שהכל בכל מיני מאכל חוץ מן הפת ומן היין. ופירש רש"י (ד"ה חוץ) שהטעם שהיין אינו נפטר בברכת שהכל, הוא משום שגורם ברכות הרבה לעצמו, בקידוש, בהבדלה ובברכת חתנים. וכמו כן פירש רש"י את דברי הגמרא (מב. ד"ה דגורם) שהטעם שלמרות שהיין בא מחמת

והרבה נידונים בהלכה תלוים בגדר ההבנה בדין כוס של ברכה, אם היא כברכת המצוה או שהיא ברכת הנהנין בלבד.

הוכחת האחרונים להנ"ל מדין פורס מפה ומקדש

הנה בגמרא (פסחים קד:) מובא שכל הברכות כולן פותח בברוך וחותם בהן בברוך חוץ מברכת מצות, ברכת הפירות וברכה הסמוכה לחבירתה. והיינו שכל ברכה שלפניה היתה ברכה אינה פותחת בברוך. והביאו התוספות בשם הירושלמי שהקשה והרי קידוש, פירוש דסמוכה לבורא פרי הגפן שבתחילה אומרים בורא פרי הגפן ובסמוך לזה אומרים ברכת היום, ומתרץ הירושלמי כיון שאם היה אוכל סעודתו מבעוד יום וכבר שתה יין בתוך הסעודה ובירך עליו, ועתה כשיקדש היום מחויב הוא באמירת הקידוש ואינו מברך שנית בורא פרי הגפן שכבר בירך על היין בסעודה זו, וממילא ברכת היום צריכה להתחיל בברוך שהרי אינה סמוכה לחבירתה, לפיכך נשאר כך נוסח הקידוש לעולם שברכת היום שבקידוש תתחיל בברוך גם באופן שהיא סמוכה לברכת הגפן.

וכן כתב השולחן ערוך (סי' רעא ס"ד) שאם היו שותים יין תחלה, אינו אומר אלא קידוש בלבד בלא ברכת היין[ס].

והוכיחו האחרונים[סא] מדין זה שאמירת הגפן בקידוש אינו בא כחלק מנוסח הקידוש, ולכן שייך שיקדש על היום עם כוס יין גם בלא אמירת בורא פרי הגפן, והביאור בזה הוא שדין אמירתה הוא מדין ברכת הנהנין להתיר את השתיה, וכאן שכבר הותר בשתית יין שהרי כבר בירך עליו, הרי הוא פטור מלברך עליו בעת הקידוש. שאם נפרש שברכת הגפן היא חלק מהקידוש, א"כ גם באופן שבירך כבר על היין בסעודה זו, יצטרך לברך אותה בקידוש[סב].

נדון האחרונים בכמה אופנים בחיוב השומעים בברכת הגפן של המברך

בחלקת יעקב (שו"ת ח"ב סי' קמו) כתב שהיוצא ידי חובתו בקידוש ולא שמע את ברכת הגפן, אלא את הברכה הטעונה כוס כברכת היום וכדומה יצא ידי חובה, והטעם בזה הוא שכל עיקר ברכת הגפן אינה אלא להתיר את השתיה, ואם אינו חפץ בטעימה מהכוס אינו חייב בה ואינו יוצא בה ידי חובתו, והעיקר הוא שישמע את ברכת היום.

וכן כתב הפרי מגדים (אשל אברהם סי' רצו סק"י) לגבי הבדלה שאם שמע הבדלה מאחר ולא כיון לבו לצאת ידי חובה גם בברכת הגפן, יצא, כיון שאם אינו חפץ בשתית יין אינו יוצא בברכת הגפן, ואינה באה אלא להמבדיל שהוא חייב לטעום מכוס של ברכה.

ובדרך חיים (דיני קידוש ס"ב) כתב כך גם לגבי קידוש, והוסיף שאף לכתחילה יכול לעשות כן שיכוין לצאת רק בברכת היום ולא בברכת הגפן. אולם באופן שרוצה השומע לקיים מצוה מן המובחר [כמבואר בשו"ע] יכוין לשמוע ולצאת ידי חובה גם בברכת הגפן, ומועילה בזה שמיעתו ככל ברכת הנהנין. מבואר בכל אלו האחרונים שנקטו להלכה כביאור זה, שברכת הגפן אינה אלא ברכת הנהנין המתרת את שתית הכוס של ברכה, ומשום כך באופן שהשומע אינו רוצה לצאת בה, הוא יכול לצאת רק בעיקר הברכה מדין שומע כעונה.

מחלוקת הראשונים בחוטף מחבירו ברכת המזון האם מתחייב על חטיפת ברכת הגפן

והנה בגמרא (חולין פז.) מובא מעשה באחד ששחט ונתחייב במצות כיסוי, וקדם חבירו וכסה במקומו, וחייבו רבן גמליאל ליתן לו עשרה זהובים. ומסתפקת הגמרא האם חייבו משום שהפסידו את שכר המצוה, או משום שהפסידו את שכר הברכה על הכיסוי, והנפקא מינה בספק זה הוא באופן שחטף מחבירו את ברכת המזון, שאם אמרת שהתשלום הוא על שכר מצוה א"כ חייב לו פעם אחת עשרה זהובים על מצות ברכת המזון, אבל אם נאמר שהחיוב הוא על שהפסידו את שכר ברכה אם כן בחוטף ברכת המזון יתחייב ארבעים זהובים עשרה על ברכה. והגמרא פושטת ממעשה שהיה עם רבי שאכל אצלו צדוקי ולאחר שאכלו ושתו, אמר לו רבי כוס של ברכה אתה שותה, או ארבעים זהובים אתה נוטל כנגד ד' הברכות שבברכת המזון וכו', יצתה בת קול ואמרה כוס של ברכה ישוה ארבעים זהובים.

והקשו התוספות (שם ד"ה או ארבעים, פסחים קג:) למה לא הציע רבי לאותו צדוקי נ' זהובים שהרי המברך ברכת המזון מלבד הד' ברכות, מברך גם ברכת בוה"א פרי הגפן על שתית הכוס שלאחר ברכת המזון, ותירצו שהוא סובר כמאן דאמר (פסחים שם) שאין צריך לברך על כוס של ברכת המזון אלא על הכוס שבסעודה. עוד תירצו (שם) שלפעמים מברכים ברכת המזון בלא כוס, ולכן גם החוטף אינו חייב עשרה זהובים משום ברכה זו.

רבינו ירוחם[סג] (מישרים גבי דיני נזיקין נתיב לא סוף ח"ד, הו"ד בש"ך חו"מ סי' שפב סק"ג) הקשה גם כן כתוס' מדוע החוטף ברכת המזון אינו מתחייב גם עשרה זהובים על ברכת הגפן, ותירץ שהטעם שיש על כוס של ברכת המזון תשלום רק של מ' זהובים, מפני שברכת פרי הגפן אינה מן המנין כי היא ברכת הנהנין, ע"כ דבריו.

המבואר בזה שנחלקו אלו הראשונים בגדר הברכה של פרי הגפן, שלדעת התוספות דין ברכת הגפן שוה לעיקר הברכה שעליה בירכו על הכוס, וכמו שהיא ברכת המצוות כך גם בורא פרי הגפן חלק מתקנת ברכה זו. מה שאין כן רבינו ירוחם סבר שהיא ברכת הנהנין כמו שאם היה מברך אותה לבדה. וממילא כל חילוקי הדינים שנתבארו התלוים בגדר הברכה תלוים גם במחלוקת רבינו ירוחם והתוספות.

דברי האגרות משה בטעה ובירך 'שהכל' במקום 'פרי הגפן'

וכדברים האלה מבואר במה שהשיב האגרות משה (שו"ת או"ח ח"ג סי' מה) בדבר אחד שטעה ובירך 'שהכל נהיה בדברו' על כוס יין של קידוש אם יצא ידי קידוש, שלגבי שתית יין סתם אם טעה ובירך שהכל יצא, כמבואר בשו"ע (סי' רו ס"א).

והביא על זה את דברי רש"י (עירובין שם) שברכת הגפן אינה לבטלה אף אם אינו שותה, וביאר שנמצא שלפי רש"י עצם קידוש הוא על יין שיברכו עליו בורא פרי הגפן, והיינו שהיא חלק מתקנת האמירה שבקידוש, וכתב שלפי זה מסתבר שמכיון שיש מצוה לקדש על היין ולברך הגפן דווקא, א"כ לא יצא ב'שהכל' בכוס קידוש ושאר כוס של ברכה, מאחר וחיסר את אחת מהברכות המחויבות להיאמר על ידו. אולם לדינא לא מצאנו מי שמביא דברי רש"י אלו להלכה, ולכן פסק שאין לחזור ולברך בורא פרי הגפן, כיון שבמציאות הוא יכול לשתות מחמת ברכת שהכל שבירך על היין, א"כ מתקימת התקנה של ברכה על הכוס בזה.

והוכיח כהכרעתו זו מהדין הנ"ל שאם התחילו בסעודה מבעוד יום וגם היו שותין יין בסעודה, וקידש היום, שאינו אומר אלא קידוש בלבד בלא ברכת היין, אף שנמצא שלא בירך בעשיית הקידוש בורא פרי הגפן, שהרי מה שבירך בתחלה היה רק על שתייתו אז שלא היה צריך קידוש, אלא מבואר בזה שלא בשביל הקידוש הוא צריך לברך ברכת בורא פרי הגפן, אלא כדי להתיר את השתיה, וכצד זה שהברכה היא ככל ברכת הנהנין.

דין טעה וחיסר ברכת הגפן על היין

וכמו כן יש לדון במי שקידש או בירך על הכוס את הברכה שמחויב בה ושכח לברך קודם לכן בורא פרי הגפן, ושתה את הכוס בשגגה האם יצא ידי חובת הקידוש או הברכה.

ובאמרי יושר (שו"ת ח"ב סי' קעג) כתב שאינו יוצא ידי חובתו כיון שלא בירך ברכת הגפן, שהיא לעיכובא בנוסח הברכה, והביא שכך כתב השו"ע

הסעודה, מכל מקום אינו נפטר בברכת הפת, משום שהוא גורם ברכה לעצמו. ופירש רש"י שבכמה מקומות בא היין ומברכין עליו, אף על פי שלא היו צריכים לשתייתו.

[ועיין בחידושי הרשב"א (שם מד.) שמפרש שיין גורם ברכה לעצמו, היינו שיש לו ברכה מפורטת יותר, שמברכין עליו בורא פרי הגפן. וביאר שמשום כך בברכה מעין ג' פותח על הגפן ועל פרי הגפן].

ובהכרח שסבר רש"י שברכת הגפן יש לה חשיבות שאינה ככל ברכת הנהנין, שהם באים רק להתיר את ההנאה מהעולם הזה, שאם היה דין הברכה כברכת הנהנין א"כ הרי זו הוכחה שהשתיה היתה מחויבת, אבל כיון שרואים שאיננה ברכת הנהנין אלא כברכת המצוות מוכח [כמו שכתב בעירובין שם] שאין דין שתיה מחמת כוס של ברכה אלא משום גנאי.

[ס] **ועיין** שם בדברי הט"ז (שם סק"ד) שכתב שבטור הביא דעה אחרת שצריך לברך על היין. ותמה עליו הבית יוסף שלא מצא כלל שיטה כזו (וכתב הט"ז שבהמשך הדברים יתבאר שהיא דעת הראב"ד) אבל דעת השולחן ערוך היא כנ"ל שאין צריך לברך.

[סא] **שו"ע** הרב (קונטרס אחרון סי' רעב סק"ב), חלקת יעקב (שו"ת ח"ב סי' קמו) והר צבי (או"ח סי' קנו).

[סב] **והנה** בשו"ע הרב (סי' תעא סי"ד, הו"ד במשנה ברורה שם ס"ק כג) לשיטתו כתב שהוא הדין גם אם היה הדבר בערב פסח, שאם התחיל לאכול קודם שעה עשירית אין צריך להפסיק כשתגיע שעה עשירית, אלא יכול למשוך סעודתו עד הלילה, ואז יפרוס מפה על השולחן לכסות הפת עד לאחר קידוש, ויאמר קידוש היום על כוס ראשון ולא יברך עליו כיון שהוא עומד באמצע הסעודה, ואח"כ יאמר ההגדה על כוס שני וגם כן לא יברך עליו. והיינו שמאחר וברכה זו אינה מחמת הקידוש או ההגדה לכך אינו צריך לברך שנית הגפן, שכבר נפטר במה שבירך עליו בסעודה מבעוד יום.

והוסיף שם שלפי מנהג מדינות אלו שיתבאר (לקמן בסי' תעד) שצריך לברך הן על כוס ראשון הן על כוס שני, אם כן גם באופן זה יצטרך לברך על כל כוס וכוס וגם על כוס ראשון, ולא נפטר במה שבירך מתחלה על היין בסעודה.

ובביאור הדברים כתב במנחת שלמה (שו"ת ח"א סי' יח אות יז) שאמנם בכל קידוש ברכת הגפן אינה אלא ברכת הנהנין, ומשום כך אם בירך על היין בסעודה זו, אינו מברך שוב, מכל מקום בד' כוסות אין ברכת הגפן רק כברכת הנהנין, אלא כחלק מנוסח הקידוש או ההגדה, ולפיכך צריך לחזור ולברך על היין שנית בקידוש, ושלישית על כוס של מגיד.

[סג] **עוד** תירץ רבינו ירוחם (אדם נתיב טו ח"ד, הובאו דבריו בש"ך שם) שלא מנו אלא השלושה ברכות שבברכת המזון שהן מן התורה, ולא מנו את הברכה הרביעית מפני שהיא מדבריהם,

הרב בשם יש אומרים [שהיא שיטת רש"י והראב"ן בעירובין הו"ד לעיל] שעיקר החיוב בכוס של ברכה הוא לומר יחד עם הברכה, גם ברכה על היין וזו היא השירה שתיקנו חכמים. ולפי זה אם שכח ושתה ולא בירך על היין אינו יוצא בברכת הקידוש וההבדלה.

והוסיף שם שמה שמצינו (שו"ע שם) שפורס מפה ומקדש בתוך הסעודה, ואומר את ברכת היום ואינו צריך לברך שנית על היין, כל זה הוא משום שכבר בירך בתחילה על היין ששתה קודם לכן, והרי זה כאילו בירך עתה בשעת הקידוש, אבל כשלא בירך כלל לא יצא ידי קידוש והבדלה.

מבואר שנקט גם כן שהנדון שנתבאר בעיקר החיוב של אמירת ברכה על הכוס האם העיקר הוא אחיזת הכוס בעת הברכה או שהוא לשתות את הכוס לאחר אמירת הברכה, כל זה הוא גם קובע בעיקר ההגדרה של ברכת היין אם היא כברכת הנהנין בלבד או כחלק מגוף הקידוש[סד].

דין ברכת בורא פרי הגפן שבקידוש היום

עוד נפקא מינה להלכה יש בנדון זה, הנה נודע בשם מרן הגרי"ז סאלוויציק שבקידוש של שבת ביום יש להשומעים לטעום מהיין, ועל ידי זה יוצאים ידי חובה מדין שומע כעונה ואמנם בקידוש שבליל השבת הטעימה היא מצוה מן המובחר, אבל בקידוש היום היא מעכבת.

ובביאור שיטתו כתבו[סה] שמאחר ודין הברכה על היין היא ככל ברכת הנהנין, וכמו שנתבאר, לכן לא שייך לצאת בה ידי חובתו ע"י שמיעה, אלא א"כ הוא נהנה גם כן, שהיא באה להתיר לו את הטעימה מהכוס, מה שאין כן בקידוש הלילה יוצא ידי חובתו אע"פ שלא שתה, כיון שהוא יוצא בברכת הקידוש עצמה, אבל בקידוש היום שיש רק את ברכת בורא פרי הגפן, לכן אם אינו שותה מהכוס אינו יוצא בכלום.

אך אם נפרש שברכת הגפן היא כחלק מתקנת נוסח הקידוש, לא היו צריכים המסובים לשתות מהכוס של הקידוש, משום שכשם שבלילה נוסח הקידוש מורכב הוא מב' ברכות, והיינו ברכת הגפן והברכה על קדושת היום, כך קידוש היום מורכב מברכה אחת שהיא ברכת הגפן, אבל גדר ברכה זו היא כברכת המצוה של קידוש עצמו, וא"כ גם מי שלא טעם מהכוס יכול לצאת ידי חובה בשמיעתו לכל הפחות מברכה זו.

ועליהם מתחייב שלושים זהובים, ועוד עשרה על שהפסידו את ה'בורא פרי הגפן' שלאחר ברכת המזון. וכתב הש"ך שהחילוק בין שני התירוצים האם הטוב והמטיב מן המנין או לאו, והיינו האם גם בברכה דרבנן מתחייב החוטף בעשרה זהובים.

סד. ועולה א"כ שנחלקו האחרונים האם לנקוט כשיטת רש"י ושאר ראשונים הסוברים כמותו, או כפי שעולה מהסוגיא בראש השנה שהיא כברכת הנהנין.

באמרי יושר הכריע להלכה כדעת רש"י שהעיקר הוא לברך על הכוס, ואם לא בירך לא יצא, אע"פ שאת דין השתיה קיים כהלכתה, לאחר אמירת הברכה הטעונה כוס. ואילו באגרות משה הנ"ל כתב שלא מצאנו שחוששים לדברי רש"י, ומשום כך כתב שגם אם לא בירך הגפן על הכוס אלא שהכל יצא, שהרי שתה אותו כהלכתו.

סה. מועדים וזמנים (ח"ג), והגדה של פסח מועדים וזמנים.

מערכה כט

נר ואבוקה .... **א**

א. גדרי אבוקה / **ב.** אור ששבת / **ג.** נר של מתים ונר העשוי לכבוד / **ד.** נר של עבודה זרה / **ה.** דין נר ב'עששית' ונר של חנוכה / **ו.** מי שאין לו נר להבדלה / **ז.** ברכה על נורה חשמלית

מערכה ל

ברכת בורא מאורי האש [דיני הברכה ומהותה] .... **יג**

א. המקור לברכת 'בורא מאורי האש' / **ב.** גדר ומהות הברכה / **ג.** גדר הברכה במוצאי יום הכיפורים / **ד.** מחזרים אם אחרי נר להבדלה / **ה.** זמן הברכה וצורתה / **ו.** נוסח הברכה / **ז.** אם צריך ליהנות בפועל מהאש / **ח.** המרחק בו אפשר לברך / **ט.** מתי צריך ליהנות מהאש / **י.** ההבטה בציפורנים / **יא.** החזקת הכוס והנר / **יב.** האם סומא ונשים חייבים בברכה זו

מערכה לא

ברכת 'בורא מיני בשמים' [מהות הברכה ודיניה] ....**כז**

א. טעם תקנת הברכה על בשמים במוצאי שבת / **ב.** גדר ומהות הברכה / **ג.** הסידור על הכוס וסדר הברכות / **ד.** האם צריך לחזר אחרי בשמים לברכה / **ה.** האם מברכים בתעניות וביום הכיפורים / **ו.** האם מברכים בימים טובים שחלים במוצאי שבת / **ז.** דין מי שאין לו חוש ריח

מערכה לב

בשמים הכשרים לברכה ....**לט**

א. בשמים של עבודה זרה / **ב.** בשמים של מתים / **ג.** בשמים שלא עשויים לריח ובשמים שאין להם עיקר / **ד.** האם יש ענין לברך דווקא על הדסים

מערכה לג

ברכת הגומל .... **מו**

א. חיוב הבאת קרבן תודה / **ב.** ברכת הגומל במקום קרבן תודה / **ג.** דין עשרה בברכת הגומל / **ד.** שומע כעונה בברכת הגומל

מערכה לד

ברכת שהחיינו .... **נד**

א. מקור ההלכה / **ב.** חובת הברכה על פרי חדש / **ג.** כלים חדשים / **ד.** שעת הברכה / **ה.** ברכת הזמן ברגלים חנוכה ופורים / **ו.** במצוה המתחדשת מזמן לזמן / **ז.** האם מברך מחמת חיוב אחד פוטר את חבירו

מערכות שנדפסו בכרכים אחרים:

חובת נטילת ידים (נג:) .... **חולין כרך ו.**

מערכה כט

נר ואבוקה

א. גדרי אבוקה / **ב.** אור ששבת / **ג.** נר של מתים ונר העשוי לכבוד / **ד.** נר של עבודה זרה / **ה.** דין נר ב'עששית' ונר של חנוכה / **ו.** מי שאין לו נר להבדלה / **ז.** ברכה על נורה חשמלית

א. גדרי 'אבוקה'

אבוקה למצוה מן המובחר

איתא במסכת פסחים (ח.) 'ואמר רבא אבוקה להבדלה מצוה מן המובחר', ועוד אמרו במסכת פסחים (קג:) שרב יעקב בר אבא היה שרוי אצל רבא בשבת, וכשבאו לעשות הבדלה קם השמש והדליק אבוקה מהנר. שאל רבי יעקב בר אבא את רבא מדוע שמשו הדליק אבוקה נוספת, ולא מספיק לברך על הנר העומד על השלחן, וענה לו רבא שמצוה מן המובחר לברך על אבוקה.

יש באבוקה מאורות רבים

ומבאר הריטב"א (שם ד"ה ולא) בשם הרי"ט, שעיקר המצוה לברך דוקא על אבוקה היא מאחר ונוסח הברכה הוא 'מאורי האש', ובאבוקה יש מאורות רבים, והמאירי (שם ד"ה אבוקה) ביאר באופן דומה, וזה לשונו 'אבוקה להבדלה מצוה מן המובחר מפני שטופס הברכה 'מאורי האש' ורומז על מאורות הרבה, ובאבוקה ניכרין בה הרבה יותר מבנר'[א].

'אבוקה' מלשון 'חבוקה'

ויעוין במגיד משנה (שבת פכ"ט הכ"ה) שביאר שהלשון 'אבוקה' היא מלשון 'חבוקה' וזה לשונו 'ופירוש אבוקה כמו חבוקה שיש בה עצים הרבה ומאורות הרבה'.

אבוקה נעשית על ידי שתי פתילות

וכך פוסק להלכה השולחן ערוך (סי' רחצ ס"ב) ש'מצוה מן המובחר לברך על אבוקה', ומוסיף שם הרמ"א בשם האגודה שאבוקה היא נר העשוי משתי פתילות. ומבארים הט"ז (סק"ב) והלבושי שרד (על הט"ז שם) שהמדובר הוא על הנרות שהיו בזמן הגמרא, שהיו מדליקים פתילה שמונחת בכלי מלא שמן, ואם מניח בכלי שתי פתילות הרי זו 'אבוקה'. אבל בנרות המצוים כיום, שעשויים מפתילה המונחת בתוך שעוה או חלב, אם מונחות כמה פתילות בסמיכות זו לזו, אין להם שם 'אבוקה' מאחר ואינה אלא פתילה אחת עבה, אלא יש להניח את הפתילות באופן שהחלב או השעוה מפרידים ביניהם, וכשכל פתילה עומדת בנפרד ודולקות יחדיו נחשבות הן ל'אבוקה'.

והמגן אברהם (במשנ"ב סק"ח) מוסיף, שבנר של שעוה אם קלועים שתי הנרות יחדיו חשובים הם 'אבוקה'[ב], אבל אם שתי הנרות מונחים ועומדים כל אחד בפני עצמו, אינו 'אבוקה'.

ג' סוגיות לגבי דין 'אבוקה'

ומצינו דין 'אבוקה' לגבי שלושה ענינים: א. בדיקת חמץ, ב. שחיטה בלילה, ג. ברכת בורא מאורי האש.

בבדיקת חמץ נאמר שאין לבדוק לאור האבוקה

לגבי בדיקת חמץ שנינו במסכת פסחים (ז:) 'תנו רבנן, אין בודקין לא לאור החמה ולא לאור הלבנה ולא לאור האבוקה אלא לאור הנר, מפני שאור הנר יפה לבדיקה'.

ושם בהמשך הסוגיא (ח.) הגמרא דימתה את דין אבוקה של הבדלה לדין אבוקה של בדיקת חמץ, ולכן הקשתה שכמו שלגבי הבדלה מצוה מן המובחר לברך על אבוקה, שיהיה כן הדין גם לגבי בדיקת חמץ, והסיקו שיש בעיה לבדוק באבוקה, מצד שאור האבוקה אינו מתאים לבדיקה זו.

מותר לשחוט בלילה רק לאור אבוקה

ולגבי שחיטה שנינו במסכת חולין (יג:) במשנה 'השוחט בלילה וכן הסומא ששחט שחיטתו כשירה', והגמרא שם מדקדקת שרק בדיעבד שחיטתו כשירה, ולכתחילה אין לשחוט בלילה, ומקשה מהברייתא שמבואר שגם לכתחילה מותר לשחוט בלילה, ומבארת הגמרא 'אמר רב פפא בשאבוקה כנגדו', ומבאר שם רש"י (ד"ה לכתחילה) שאין לשחוט לכתחילה בלילה שמא לא ישחט רוב סימנים, ונמצא שניבל את הבהמה. ואם כן, למסקנא שאפשר לשחוט לאור האבוקה, הענין הוא שעל ידי אבוקה יכול לראות אם שחט רוב סימנים[ג]. וכך נפסק להלכה בשולחן ערוך (יו"ד סי' יא ס"א)[ד].

דין שני נרות העומדים בנפרד לבדיקת חמץ

המגן אברהם (סי' רחצ סק"ד) אחרי שביאר ששני נרות מופרדים אינם בגדר 'אבוקה', כתב לעיין בדבריו בסימן תל"ג סעיף ב', וכוונתו לדברי הרמ"א בהלכות פסח (שם), שפוסק המחבר לגבי בדיקת חמץ שאין לבדוק על ידי אבוקה, ומוסיף הרמ"א בשם מהרי"ל שכתב בשם ה'אגודה' ששני נרות ביחד, אפילו קלועים, דינם כאבוקה, ועל דברי הרמ"א כותב המגן אברהם (שם סק"ו) שיש מקום לדקדק בדבריו שלא רק שני נרות מחוברים אסורים, אלא גם שני נרות העומדים בנפרד פסולים לבדיקה, ולכן כתב 'שני נרות אפילו קלועים', ואין זה אמת, שאם הם אינם קלועים בודאי כשרים לבדיקה, מאחר וכל האיסור לבדוק באבוקה הוא מחמת שאין לבדוק על ידי להבה גדולה [כפי שמתבאר בגמרא שהובאה לעיל], ואם יש לו שני נרות, אין בהם שום חשש, וודאי מותרים וראויים לבדיקה.

לדעת המגן אברהם שני נרות נפרדים פסולים לברכה, ולדעת האורח מישור כשרים לברכה

ובספר אורח מישור (על דרכי משה יו"ד סי' ג מהדורא בתרא), הביא את דברי המגן אברהם הללו, וביאר שלדעת המגן אברהם כמו שהסברא נותנת שלגבי בדיקת חמץ רק שני נרות דבוקים יחד נחשבים ל'אבוקה', ואם אינם דבוקים יחד אינם נחשבים אבוקה, כך גם לגבי ברכת בורא מאורי האש רק שני נרות דבוקים יחד נחשבים אבוקה. ומקשה עליו, שהרי התבאר שגם לגבי שחיטה בלילה צריך אבוקה, וכן נפסק להלכה בשולחן ערוך (יו"ד סי' יא ס"א), והרמ"א מביא שם בשם מהרי"ל ואגודה ששני נרות נחשבים לאבוקה[ה], ואם כן, מדוע יש להשוות את דין ברכת בורא מאורי האש לדין בדיקת חמץ, ועל פי זה להכריע ש'אבוקה' היא רק שני נרות דבוקים, הרי לגבי בדיקת חמץ ישנה סיבה השייכת רק בבדיקת חמץ שמחמתה אין לבדוק לאור נרות מחוברים, וסיבה זו אינה שייכת בנרות נפרדים, אבל לגבי ברכת בורא מאורי האש סיבה זו אינה שייכת, ואדרבה כל הענין באבוקה הוא כדי שיהיה אור גדול [כמו שהתבאר לעיל בדברי הראשונים], ויש אור גדול בשני נרות נפרדים בדיוק כמו בשני נרות מחוברים, ואם כן יותר נראה לדמות את דין ברכת בורא מאורי האש לדין שחיטה בלילה, וכמו שבשחיטה בלילה מספיק שני נרות ואפילו שאינם דבוקים זה לזה, ובזה נחשבים ל'אבוקה', מאחר ואורם רב ולא יבוא לנבל את הבהמה, הוא הדין שלגבי ברכת בורא מאורי האש מספיק שני נרות שאינם מחוברים זה לזה, מאחר ואורם רב.

לדעת המגן אברהם שני נרות נפרדים אינם בגדר 'אבוקה' גם לגבי שחיטה

ומסיק האורח מישור, שמן הסתם לדעת המגן אברהם אותו דין יהיה גם לגבי שחיטה, שדין אבוקה הוא רק בשני נרות מחוברים, אבל מוכח מהראשונים והרמ"א שלדעתם לגבי שחיטה שני נרות נפרדים נחשבים אבוקה, וממילא כך צריך להיות הדין גם לגבי ברכת בורא מאורי האש.

א. ויעוין בחתם סופר (שם ח. ד"ה אבוקה) שכתב על דרך הדרוש 'אבוקה להבדלה מצוה מן המובחר, אם כי הדין דין אמת, ירמוז גם כן מהראוי שיבדיל האדם בין עבודתו את בוראו יתברך שמו לעבודתו את עצמו בהנהגת העולם הזה שתהיה רק בהעברה בעלמא, מה שאין כן עבודת יוצרו תהיה על הצד היותר טוב וירא שמים יצא ידי כולם, ובזה יבחן כי עובד ה' הוא ואיננו כאותן שמעשי אבותיהם בידיהם מצות אנשים מלומדה. וזהו 'אבוקה להבדלה', פירוש, כשירצה להבדיל הבדל גמור בין קודש לחול, שיוכר ההבדל ההוא ממש כמאיר באבוקה, אזי יעשה מצוה מן המובחר ובזה יובדל ויוכר קדושתו'.

ב. ובתנאי שהשעוה תפריד בין הפתילות, וכדברי הט"ז והלבושי שרד.

ג. ישנה סוגיא נוספת לגבי 'אבוקה' (מג:), לגבי היוצא יחידי בלילה שצריך נר כדי להינצל מהמזיקים, וזה לשון הגמרא 'ואמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב אבוקה כשנים וירח כשלשה, איבעיא להו אבוקה כשנים בהדי דידיה או דילמא אבוקה כשנים לבר מדידיה, תא שמע וירח כשלשה, אי אמרת בשלמא בהדי דידיה שפיר, אלא אי אמרת לבר מדידיה ארבעה למה לי, והאמר מר לאחד נראה ומזיק, לשנים נראה ואינו מזיק, לשלשה אינו נראה כל עיקר, אלא לאו שמע מינה אבוקה כשנים בהדי דידיה שמע מינה'. ומפרש רש"י 'אבוקה כשני בני אדם, לענין היוצא בלילה דאמר מר אל יצא אדם יחידי בלילה'. מבואר שדוקא אבוקה נחשבת כשני בני אדם ולא נר. אלא, שאין להביא משם ראייה לענייני ודיני אבוקה להבדלה, מאחר ואין סוגיא זו משמעותית להלכה.

עוד מצינו לגבי הרוצה לאכול בשר אחרי שאכל חלב, שנפסק בשלחן ערוך (יו"ד סי' פט ס"ב) שביום מספיק שיעיין בידיו ויראה שלא נשאר לו בידיו גבינה דבוקה, ובלילה צריך לרוחצם. והש"ך שם (סק"ט) מביא שרבינו ירוחם פסק שיכול לעין לאור נר, ושהמהרש"ל (חולין פ"ח סי' י) כתב שדווקא לאור נר שיפה כאבוקה. אבל גם משם אין להביא ראיות לדיני אבוקה, מאחר ולא נתפרש שם כלום לענייני גדרי אבוקה.

ד. אולם, יש שחלקו על פסקו של השולחן ערוך, ונקטו שמותר לשחוט גם לאור נר אחד, יעוין בפירוש המשניות לרמב"ם על המשנה שם בחולין, שכתב 'אבל לאור הנר מותר לשחוט לכתחלה', וכן נקט היראים (סי' תנו) וזה לשונו 'ובלילה אבוקה או נר כנגדו שוחטין לכתחילה', וכן נקט הרדב"ז (שו"ת, ח"ו סי' ב אלפים קכט) וזה לשונו 'ומכל מקום לאו דוקא אבוקה גדולה, אלא הוא הדין נר המאיר, והא דנקט אבוקה כנגדו הכי אורחיה לתרוציה גבי פת שאפאה בעצי ערלה, וכן כתב הרמב"ם ז"ל בפירוש המשנה, אבל לאור הנר מותר לשחוט לכתחלה, עד כאן'.

ה. וזה לשון מהר"י ווייל (הלכות שחיטה הג"ה) 'מותר לשחוט בלילה כשאבוקה כנגדו, פירוש אור גדול או שני נרות חלוקות'. וזה לשון האגודה (הו"ד באורח מישור שם) ואבוקה כנגדו שרי לכתחילה, ולהכי מדליקין שני נרות לשוחט בלילה ולא סגי בנר אחד דלא דמי לאבוקה'.

המנהג הפשוט לדעת האורח מישור לברך גם על שני נרות נפרדים

ומוסיף האורח מישור ומעיד, שכך הוא המנהג, הן לגבי הבדלה והן לגבי שחיטה, ששני נרות נפרדים נחשבים לאבוקה. וכן נמצא גם בספר המנהגים (טירנא, מוצאי שבת) וכן פסק הלבוש (יו"ד סי' יא ס"א) לגבי שחיטה.

לדעת הש"ך צריך בשחיטה שני נרות קלועים זה בזה

אולם, הש"ך (שם סק"ב) הביא שהדרכי משה מציין בהלכות שחיטה לעיין בהלכות שבת לגבי הדלקה מה נחשב אבוקה, ומבאר את דבריו 'והיינו, ששם נתבאר דנר שיש לו שני פתילות מיקרי אבוקה. ובאורח חיים (סי' תלג ס"ב) כתב הר"ב דב' נרות אפילו הן קלועין דינן כאבוקה, ומסתמא הוא הדין הכא'. מתבאר, שלדעת הש"ך צריך גם לשחיטה ב' נרות קלועים [וכדעת המגן אברהם לפי העמדת האורח מישור].

לדעת הפרי מגדים דברי הש"ך עולים בקנה אחד עם דעת האורח מישור

אמנם, הפרי מגדים שם (שפתי דעת, אות ב) הביא על דברי הש"ך את דברי האורח מישור, וכתב שלפי דברי האורח מישור שאין צריכים בשחיטה שיהיו הנרות מחוברים, אין לבאר בדברי הש"ך שכוונתו שבשחיטה צריך דוקא שני נרות מחוברים, אלא כוונתו רק לומר שבפמוט של שמן שעומדות הפתילות יחדיו באותו הפמוט עדיין שתי פתילות נחשבות לאבוקה.

ביאור הפרי מגדים בעיקר המחלוקת

ומעמיד הפרי מגדים את יסוד המחלוקת, האם צריך שני נרות מחוברים דווקא, או שמספיק שני נרות נפרדים, שיש שני טעמים שונים מדוע צריך אבוקה בשחיטה, יש אומרים שהטעם הוא שמא יכבה אחד הנרות באמצע השחיטה, ויש אומרים שצריך אור גדול. ואם כן, לדעת החוששים שמא יכבה נר אחד, מספיק שיהיו שני נרות ואפילו נפרדים, כך שאם יכבה אחד ישאר השני להאיר. ולדעת הנוקטים שצריך אור גדול, אור גדול ישנו רק מאבוקה בה מחוברים מספר נרות יחדיו, ולא כשהנרות עומדים בנפרד.

נמצא, שלדעת הפרי מגדים העיקר כדעת האורח מישור שאין צריכים להדביק את שתי הנרות יחדיו לברכה, ולא כדעת המגן אברהם!

המעשה בסוגיא בפסחים

והנה במעשה המובא בגמרא בפסחים (קג:) על רבי יעקב בר אבא ורבא, מצינו ששמשו של רבא הדליק נר נוסף לאבוקה, ותמה רבי יעקב בר אבא מדוע צריך להדליק נר נוסף ולא מסתפקים בנר שכבר עמד על השלחן, וענה לו רבא שהשמש עשה מדעתו, דהיינו שבאמת לא צריך אבוקה. ורבי יעקב בר אבא טען שאם לא שרבא היה מורה כך לשמש לא היה עושה זאת השמש על דעת עצמו. ורבא חזר בו, וביאר שבאמת לדעתו יש מצוה מן המובחר להדליק אבוקה.

קושית המרדכי על דברי רבא

ויש לתמוה, מדוע ענה רבא בתחילה שהשמש עשה זאת מדעתו, ולא אמר מתחילה את התשובה האמיתית, שאבוקה להבדלה מצוה מן המובחר. קושיא זו מקשה המרדכי (בפסחים שם), וזה לשונו 'ואם תאמר, אמאי לא השיב לו מתחלה האמת כמו שהשיב לבסוף ולא סבר לה מר וכו''.

ביאור הר"י מקורביל

ומביא המרדכי את ביאורו של הר"י מקורביל, שביאר מה שרבא בתחילה אמר שהשמש לא עשה על דעתו ולבסוף ביאר טעמו, שזה משום שרבא לא הבין את שאלתו של רבי יעקב בר אבא, רבא סבר שרבי יעקב בר אבא שואל אותו מדוע היה צריך השמש לחזר אחרי נר נוסף לאבוקה, הרי רק אם אין נר בכלל יש לחזר, ואם יש נר אחד אין צורך לחזר אחרי נר נוסף כדי לעשות אבוקה. ומאחר ורבא עצמו גם מודה לדין זה, שאין לחזר אחר נר נוסף לאבוקה, ענה לו רבא שהשמש חיזר מדעתו. ורבי יעקב בר אבא התכוון לשאול מדוע בכלל הדליק השמש אבוקה, והבין שתשובת רבא היא שהשמש הדליק אבוקה על דעת עצמו ולא על דעת רבא, ועל זה תמה רבי יעקב שלא יתכן שהשמש יחדש מעצמו שצריך להדליק אבוקה, ואם בכל זאת הדליק, הוא בודאי שמע זאת מרבא. וכאשר שמע רבא את שאלתו השניה הבין ששאלתו היתה על עצם הדלקת האבוקה, ואז השיב לו שאמת נכון הדבר שלדעתו מצוה מן המובחר להדליק על אבוקה, ודין זה שמע השמש ממנו, ומה שהשמש עשה על דעת עצמו הוא רק החיזור אחרי אבוקה, שלדעת רבא אין צריכים לחזר אחרי נר נוסף לאבוקה.

קושית המגן אברהם על הר"י מקורביל וביאור הסוגיא

ומקשה המגן אברהם (סי' רחצ סק"ד), שלפי דברי הר"י מקורביל עולה דין חדש להלכה, שכאשר יש כבר נר על השלחן לא צריך להדליק אבוקה, ואם דין זה נכון היה על הפוסקים להזכירו, ומכך שהפוסקים לא הזכירו דין זה, יש לדקדק שאין זה ביאור הסוגיא.

אלא, מבאר המגן אברהם, שהשמש של רבא הדליק אבוקה, דהיינו כמה נרות, מאותו הנר שדלק על השולחן, ועל זה שאל רבי יעקב בר אבא את רבא מדוע היה צריך השמש להדליק אבוקה, הרי די היה לו אם היה מדליק עוד נר אחד, ויחדיו יהיו הם אבוקה. ועל זה השיב רבא שהשמש עשה זאת מדעתו.

ואם זה היה המשא ומתן בין רבי יעקב לרבא, אין מכאן כל הוכחה שאין צריך לחזר אחרי נר נוסף לאבוקה.

קושיות האליהו רבה על המגן אברהם והר"י מקורביל ודעתו

וגם לדעת המגן אברהם קשה, מה היה המשך הדין ודברים בין רבי יעקב לרבא, אחרי שרבא ענה שהשמש הדליק אבוקה שלמה ולא הוסיף רק נר אחד מדעתו, מה המשיך להקשות עליו רבי יעקב שלא יתכן שהשמש עשה זאת ללא ששמע כך מרבא, הרי יתכן מאד שהשמש יתעה בהלכה זו, כך מקשה האליהו רבה (ס"ק ו), ומוסיף להקשות גם לתירוץ הר"י מקורביל, שלדעתו התחדש בסוגיא זו שאין צריכים לחזר אחרי נר נוסף לאבוקה, משמע שאם אין נר כלל לברכה צריך לחזר אחריו, והרי להלכה נפסק (שם ס"א) שאין מחזרים אחרי נר להבדלה כלל.

על כרחך, מבאר האליהו רבה, אין כוונת הר"י מקורביל שרק אחרי אבוקה אין מצוה שצריכים לחזר, אבל אחרי עיקר הנר צריכים לחזר, אלא כוונתו שהגם שאין צריכים לחזר אחרי נר לברכה מכל מקום מצוה יש בזה, ואחרי אבוקה אין אפילו מצוה לחפש ולחזר.

ביאור הלבושי שרד בדעת המגן אברהם

את דעת המגן אברהם מיישב הלבושי שרד (שם), שאין כוונת המגן אברהם לחלוק על הר"י מקורביל בכל ביאור מהלך הסוגיא, וגם לדעת המגן אברהם לא הבין רבא על מה הוא שאל. וביאור הסוגיא הוא שרבא הבין שרבי יעקב שואל מדוע הדליק השמש אבוקה נוספת, ולא צירף נר נוסף לאותו הנר שכבר דלק על השולחן, על שאלה זו השיב לו רבא שהשמש עשה זאת על דעת עצמו, ובאמת מספיק היה אם היה מוסיף נר אחד לנר הראשון שדלק על השולחן. אבל באמת רבי יעקב שאל את רבא לעצם הענין, מדוע הדליק השמש אבוקה ולא הסתפק בנר שכבר דלק על השולחן, ולכן כאשר רבא ענה לו שהשמש עשה זו מדעתו, הקשה עליו רבי יעקב שהשמש לא היה ממציא כזה דין מדעתו. ושוב הבין רבא ששאלתו של רבי יעקב היתה על עצם הענין באבוקה, והשיבו שמצוה מן המובחר באבוקה.

נמצא, שלפי ביאור הלבושי שרד המגן אברהם מודה לר"י מקורביל בביאור מהלך הסוגיא, וחלוק בנקודה אחת, שלפי הר"י מקורביל רבא הבין בהתחלה שהשאלה היתה מדוע השמש חיזר נר נוסף לאבוקה, ולפי המגן אברהם רבא חשב שהשאלה היא מדוע השמש הדליק אבוקה נפרדת מהנר ולא השתמש בנר עצמו בתוספת של נר נוסף.

ביאור הט"ז

והט"ז (שם סק"א) הביא גם את הקושיא מדוע לא ענה רבא לרבי יעקב בר אבא מיד שמצוה מן המובחר לברך על אבוקה, וביאר בדרכו של המגן אברהם, שהיה נר דלוק מונח על השולחן, ובא השמש והדליק אבוקה של שני נרות מאותו הנר, ועל זה הקשה רבי יעקב מדוע היה צריך השמש להדליק עוד שני נרות, הרי היה יכול לצרף נר אחד לנר שהיה כבר דלוק וממילא היו שני נרות. על שאלה זו ענה לו רבא שבאמת היה מספיק שיוסיף השמש נר אחד נוסף, והוא על דעתו הוסיף שני נרות, ולא על דעת רבא. על תשובה זו אמר רבי יעקב, שמן הסתם השמש לא טעה ללא ששמע פעם איזו הלכה מדברי רבא שהיתה בה אפשרות לטעות. ועל שאלה זו ענה לו רבא שבאמת הוא נוקט שיש מצוה מן המובחר לברך על אבוקה, וככל הנראה השמש שמע ממנו פעם שיש מצוה מן המובחר באבוקה וטעה לחשוב שצריך אבוקה נוספת חוץ מהנר המונח על השלחן, ובאמת מספיק להוסיף נר אחד ועל ידי שניהם תהיה אבוקה.

ומוסיף הט"ז בסוף דבריו, שביאור זה אינו כפי ביאורו של הר"י מקורביל המובא במרדכי.

ביאור הצל"ח

והצל"ח בפסחים (שם ד"ה כי) הביא שהט"ז והמגן אברהם האריכו בביאור הסוגיא, והקשה מדוע חיזר השמש אחרי אבוקה, הרי מבואר בסוגיין (נג:) [וכך נפסק להלכה (סי' רחצ ס"א)] שאין מחזרים אחרי נר לברכה, אם כן

ו. **אולם,** יתכן שגם הפרי מגדים יודה לדעת המגן אברהם, שדין נר לברכה ודין שחיטה חלוקים, מאחר ולדעת הפרי מגדים דעת טעם הסוברים שבשחיטה מועיל שני נרות נפרדים הלא משום שהצורך בשני נרות הוא שמא יכבה אחד הנרות, והרי לגבי ברכת בורא מאורי האש אין חשש כזה, ואדרבה הצורך בשני נרות הוא כדי שיהיה אור רב [כמו שהתבאר לעיל בדברי הריטב"א והמאירי], ואם כן יתכן שגם הסוברים שבשחיטה לא צריך לחבר את שתי הנרות, יודו שבברכת בורא מאורי האש צריך לחברם.

כל שכן שאין לחזור אחרי נר לאבוקה. לכן מבאר הצל״ח שהנידון שם בגמרא הוא באופן שיש גם נר דולק וגם אבוקה דולקת, ועל זה אמר רבא שמצוה מן המובחר לברך על האבוקה. ושמשו של רבא שמע שיש מצוה מן המובחר לברך על אבוקה ומדעת עצמו הדליק אבוקה לברכה, ועל זה שאל רבי יעקב מדוע השמש הדליק אבוקה, וענה לו רבא שהשמש הדליק מעצמו. ורבי יעקב שאל שוב שהרי השמש לא ימציא דין חדש מעצמו, ועל זה השיב לו רבא שמעיקר הדין יש להעדיף לברך על אבוקה אם היא דולקת.

לדעת הצל״ח אין לפסוק להלכה כהר״י מקורביל המגן אברהם והט״ז

ומסיים הצל״ח, שלפי שיטתו של הר״י מקורביל היו צריכים הפוסקים ללמוד מגמרא זו את הדין שאין מחזרים אחרי אבוקה, ולפי המגן אברהם והט״ז היו צריכים ללמוד מגמרא זו שאם יש נר מונח על השלחן מספיק שיוסיף נר אחד נוסף לאבוקה, ולא צריך להדליק אבוקה נפרדת לברכה, ומאחר והרי״ף והרא״ש לא הביאו כלל את הגמרא הזו, מוכח שלדעתם אין ללמוד מגמרא זו שום הלכה, ונמצא שאין לפסוק כדברי הר״י מקורביל המגן אברהם והט״ז.

אבל החידוש שמחדש הצל״ח עצמו, שאם יש נר ואבוקה דולקים יש לברך על האבוקה ולא על הנר, הוא דין פשוט, וכלול במה שכתבו הפוסקים שמצוה מן המובחר באבוקה.

לדעת הצל״ח יש מצוה מן המובחר לחזור אחרי אבוקה

עוד מוסיף הצל״ח, שלדבריו שהנידון הוא רק כאשר יש כבר אבוקה, שיש לברך עליה, אזי הדין המבואר בפוסקים ובשולחן ערוך (ס״א) שאין מחזרים אחרי נר, הכוונה רק כשאין לו נר כלל שאין צריך לחזור אחרי נר לברך עליו, אבל אם יש לו נר אחד מצוה לחזור אחרי נר נוסף כדי שתהיה לו אבוקה, וזהו מה שפוסק השולחן ערוך (ס״ב) ׳מצוה מן המובחר לברך על אבוקה׳, המצוה מן המובחר היא לענין חיזור, שאם כבר יש לו נר אחד מצוה לחזור אחרי נר נוסף[ז].

ראייה לצל״ח מהסמ״ק מצוריך

והנה, בסמ״ק מצוריך[ח] (יום שביעי, מצוה רפג, אות רי״ז) כתב ׳מהר״מ נ״ע כשהיה מבדיל על שולחנו מבדיל ועומד ונוטל אבוקה בידו אף על פי שיש לו נר, כדאמר בערבי פסחים אבוקה להבדלה מצוה מן המובחר׳. נראה מדבריו, שהמהר״ם למד שהחידוש ב׳מצוה מן המובחר׳ הוא לברך על אבוקה אפילו שיש לו נר על השלחן, וכדברי הצל״ח.

גדרי אבוקה נלמדים מהגמרא בפסחים

לעיל התבאר שלדעת המגן אברהם שם ׳אבוקה׳ הוא רק לשני נרות מחוברים יחדיו, ואם אינם מחוברים יחדיו אין עליהם שם ׳אבוקה׳. ויעוין שם בדברי המגן אברהם, שהתחיל עם דין זה, שיש לחבר את שתי הנרות ללהבה אחת, והמשיך עם הפלפול בקושיית רבי יעקב ותשובתו של רבא, ושוב סיים בדין זה שצריך לחבר את שתי הנרות לאבוקה אחת. נראה שהמגן אברהם סמך את דעתו, ששם אבוקה הוא רק אם שני נרות מחוברים, גם על הביאור בדברי הגמרא בפסחים, שאחרי שמתבאר לפי דעתו שששאלת רבי יעקב [לפי הבנת רבא] היתה מדוע הדליק השמש אבוקה נוספת הרי היה יכול להדליק נר אחד חדש ולצרפו לנר שכבר עמד על השלחן, מתבאר שאבוקה היא גם בשני נרות, ועל זה מדגיש המגן אברהם שאמנם אפשר לעשות אבוקה משני נרות נפרדים, אבל צריך לחברם יחד.

הוספת נר להיכר מצוה

העולה מדברי הט״ז והמגן אברהם והצל״ח דלעיל, שאם יש נר עומד על השולחן עדיין יש מצוה מן המובחר להדליק נר נוסף לאבוקה. והנה, המחבר (שם ס״ב) פוסק להלכה ׳ויש מי שאומר שאם אין לו אבוקה צריך להדליק נר אחר לצורך הבדלה חוץ מהנר המיוחד להאיר בבית׳, ומוסיף הגר״א (שם) בביאורו, שהענין להוסיף נר מעבר לנר שכבר דולק בבית הוא משום ׳היכר מצוה׳.

ביאור המשנה ברורה בדין היכר מצוה

וצריך ביאור, במה שונה דין זה מכל מקום שיש נר וצריך להוסיף עליו עוד נר לאבוקה. ומבאר המשנה ברורה (שם סק״ו) שכוונת המחבר והגר״א שאם יש נר בבית במקום שאי אפשר לצרף אליו נר נוסף לאבוקה, וכגון שהנר עומד במקום גבוה ואי אפשר להגיע אליו, היה מקום לומר שאם אי אפשר לצרף את הנר הנוסף יחד עם הנר שכבר דולק לאבוקה, אין ענין כלל להדליק נר נוסף, קא משמע לן שבכל מקרה עדיין יש מקום להדליק נר נוסף לברכה, כדי שיהיה היכר למצוה.

לדעת המשנה ברורה הגר״א נוקט כדעת המגן אברהם

ומכל מקום מתבאר, שלדעת המשנה ברורה הגר״א נקט כדעת המגן אברהם שאבוקה היא רק אם מחבר את שתי האבוקות יחדיו, ולא מספיק שעומדים שני נרות באותו חדר, כי אם לדעת הגר״א היה מספיק שני נרות באותו מקום ולא היה צריך לחברם, אזי ביאור דברי המחבר פשוטים, שיש להדליק נר נוסף על אותו הנר שבבית. ומכך שהגר״א ביאר שהענין הוא שיהיה היכר מצוה, מוכח שהגר״א למד בדברי השולחן ערוך שאבוקה כבר ממילא לא תהיה כאן, ולפחות יהיה כאן נר שיעמוד לשם מצוה[ט].

דין אבוקה רק לכתחילה ואינו מעכב

ומכל מקום, מוסיף המשנה ברורה (סק״ז) ומבאר בשם המאמר מרדכי, שדין אבוקה אינו אלא לכתחילה, ואינו מעכב.

ב. אור ששבת

שנינו במשנה (נא:) ׳אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של נכרים, ולא על הנר ולא על הבשמים של מתים, ולא על הנר ולא על הבשמים של עבודה זרה׳.

דין אור ששבת

ובגמרא (נב:) ביארו שאין מברכים על נר של נכרים מאחר ולא שבת, ומבאר רש״י (ד״ה משום) ׳דלא שבת ממלאכת עבירה, שהנכרי עושה מלאכה לאורו, ותניא לקמן אור שלא שבת אין מברכין עליו, הואיל ונעבדה בו עבירה׳. וכוונתו להמשך דברי הגמרא (נב: נג.) ׳תנו רבנן, אור ששבת מברכין עליו, ושלא שבת אין מברכין עליו. מאי שבת ומאי לא שבת, אי נימא לא שבת מחמת מלאכה אפילו ממלאכה דהתירא, והתניא אור של חיה ושל חולה מברכין עליו. אמר רב נחמן בר יצחק, מאי שבת, ששבת מחמת מלאכת עבירה. תניא נמי הכי, עששית שהיתה דולקת והולכת כל היום כולו למוצאי שבת מברכין עליה׳. ומבואר בגמרא, שיש לברך רק על אור שבת ממלאכת עבירה, דהיינו שלא הדליקו אותו בשבת בעבירה. אבל אור שהודלק בהיתר לפני שבת, והמשיך לדלוק כל השבת, מותר לברך עליו. וכן אור שהודלק בשבת בהיתר, וכגון שהדליקוהו מחמת פיקוח נפש לחולה או ליולדת, מותר לברך עליו׳.

אין לברך על נר שהדליק גוי בשבת

עוד מבואר בסוגיין, שאפילו אם נכרי הדליק את הנר בשבת, אסור לברך עליו, וגם זה נחשב כאילו הודלק בעבירה[יא]. ומבאר הרא״ש (שו״ת כלל כב סי׳ ה), שאף שאין לגוי איסור להדליק אש בשבת, מכל מקום אם הדליק בשבת נחשב הדבר כאילו האש הודלקה באיסור, מאחר ומלאכה זו אסורה לישראל. ומדקדק הרא״ש, שבגמרא כשמבואר שצריך לברך רק על נר ששבת כתוב ׳ששבת מחמת מלאכת עבירה׳, ולפי גירסת הרא״ש היה כתוב ׳ממלאכת עבודה׳, ואחרי שכתוב מלאכה למה הוסיפו ׳עבודה׳, אלא שבאו להשמיע את הדין הנ״ל, שצריך שהנר ישבות ממלאכה שהיא עבודה אצל ישראל[יב]. וכן כתב הבית יוסף (סי׳ רחצ ד״ה וגוי) שאף שאין לגוי איסור להדליק נר בשבת, מכל מקום אין לברך על נר שהדליק גוי, מאחר וצריך לברך רק על נר שלא נעשתה בו מלאכה האסורה לישראל.

וכן פסק השלחן ערוך (שם ס״ה) וזה לשונו ׳אין מברכין על הנר שלא שבת ממלאכת עבירה, לאפוקי אור שהודלק לחיה ולחולה שכיון שלא הודלק לעבירה מברכין עליו, אבל אם הדליקו אינו ישראל בשבת כיון שאם היה מדליקו ישראל היה עובר, לא שבת ממלאכת עבירה מיקרי׳.

ז. **ובספר** בית ארזים (על הטור שם אות ה) ציין לדברי הצל״ח, וכתב באופן דומה, שמאחר ומברכים על הנר, וכבר קבעו חז״ל שיש מצוה מן המובחר באור של אבוקה, אזי יש מצוה מן המובחר לחזור אחרי אבוקה כדי שהברכה תהיה על דבר מובחר, ומדין הברכה ולא מדין הנר. ובספר שאילת חמדת צבי (שו״ת ח״ג סי׳ א אות ב), ביאר באופן נוסף, שאפשר שענין ההדלקה של הנר במוצאי שבת הוא כדי לכבד את השבת ביציאתה, ומצוה מן המובחר לכבדה ביציאתה באבוקה, כדרך שמכבדים מלכים ביציאתם. ויעוין שם עוד, שביאר על פי ביאור זה את הדין ודברים בין רבא לרבי יעקב בר אבא באופן נוסף.

ח. **הוספות** מאחד מהראשונים המכונה ׳רבינו משה מצוריך׳ על הסמ״ק, ירושלים תשמ״ח.

ט. **ואין** לדחות ולבאר שכוונת המשנה ברורה שאם עומד נר באופן שאי אפשר לברך עליו כלל, וכגון שעומד בתוך פנס או במקום שלא רואים אותו, אז צריך להדליק נר אחר ומצוה, כי אם כן צריך להדליק נר לעצם קיום המצוה, מאחר וקיום המצוה לא מתאפשר כאשר הנר עומד בתוך פנס [כמו שיבואר להלן בפרק ׳נר בעששית׳].

י. **ענין** נר ששבת לגבי יום הכיפורים יבואר להלן בנפרד מנר של מוצאי שבת.

יא. **דין** זה, שדבר איסור שנעשה על ידי נכרי נחשב כאיסור לגבי ישראל אפילו שהנכרי אינו מצווה, מבואר ברש״י במסכת חולין (קיד:), וזה לשונו ׳כל עניינן שהוא, הן שבא בעבירה והן שלא בא בעבירה כגון ע״י קטן או ע״י עובד כוכבים, מאחר שתיעבתי לך אסור׳. מבואר שמעשה איסור הנעשה על ידי נכרי נחשב ׳תועבה׳ כלפי ישראל אפילו שהנכרי אינו מצווה כלל.

יב. **אמנם**, לפי הגירסה המקובלת, אין ראייה לרא״ש מהגמרא.

ומוסיף המגן אברהם (שם סק״ו) שאפילו בדיעבד לא יצא, וכמו שמבואר ברמ״א (סי׳ רצז ס״ב) שאם בירך על בשמים שפסולים לברכה צריך לחזור ולברך, מוכח שלא יוצא אפילו בדיעבד. וכן כתב המשנה ברורה (סי׳ רחצ ס״ק יד).

גם נר שהודלק ב׳בין השמשות׳ נחשב ׳נר שלא שבת׳

עוד מוסיף המשנה ברורה (שם ס״ק טו) לדקדק, שאפילו אם הודלק הנר בבין השמשות שאין זה איסור גמור אלא רק ספק איסור, אין לברך עליו. ובשער הציון (שם ס״ק יג) ביאר שמוכח כן מהגמרא בסוגייתנו, ששנו [לגבי האיסור לברך תמיד על נר של נכרי][יג] ׳היה מהלך חוץ לכרך וראה תינוק ואבוקה בידו, בודק אחריו, אם ישראל הוא מברך, אם נכרי הוא אינו מברך׳, וביארו שהמדובר בסמוך לשקיעת החמה, וביאר רש״י (שם ד״ה גדול), שאם המחזיק של הנר הינו גדול, מוכח שאין הוא ישראל, שהרי אם היה ישראל לא היה מחזיק אבוקה בזמן של ספק חשיכה ולא היה עובר על ספק איסור, אבל קטן יתכן שהוא יהודי, ולא ידע שזמן זה עדיין ספק, ולכן החזיק את האבוקה. ומוכח מכך שאם מחזיק האבוקה היה גוי, שחוששים שהדליק את האבוקה בשבת, אין לברך על אבוקה זו, ואפילו שמדובר בבין השמשות והוא הדליקו רק בבין השמשות. אם כן מוכח שגם נר שהודלק בבין השמשות נחשב לנר שהודלק בעבירה ואין לברך עליו[יד].

אפילו שמותר ליהנות מנר של גוי אין לברך עליו

עוד מוסיף הט״ז (שם סק״ג) שאפילו שלגבי הנאה מנר שהדליק גוי בשבת, מבואר בשלחן ערוך (סי׳ רעו ס״א) שאם הגוי הדליק לצרכו מותר ליהנות ממנו, כאן לגבי ברכה החמירו שאין לברך כלל על אור שלא שבת.

מהו החשש בנר של גוי

ובמשנה בתחילת הפרק שנינו ׳אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של נכרים׳. מבואר, שאפילו נר שלא ידוע בודאות שהודלק על ידי נכרי בשבת, אלא סתם נר של גוי, אין מברכים עליו.

ובגמרא (נב:) מבואר שאין לברך עליו משום שהוא לא שבת, ומבאר רש״י (ד״ה משום) שהנר לא שבת ממלאכת עבירה, משום שהגוי עושה מלאכה לאורו. אך הרי״ף (שם) והרא״ש (שם סי׳ ג) העתיקו את דברי הגמרא כצורתם ׳נר של עובד כוכבים משום דלא שבת׳, משמע שלדעתם אין לברך על סתם נר של עובד כוכבים מאחר שיש לתלות שהנר הודלק בעבירה ולא שבת.

והמאירי (שם ד״ה אמר) הוסיף עוד ביאור, שהכוונה שנעשה בו מלאכת איסור בשבת [חוץ מהדלקתו], וזה לשונו ׳ופירשו הטעם בגמרא, נר של גויים מפני שלא שבת מעבירה, כלומר שהרי הודלק בשבת, או נעשה בו או לאורו מלאכת איסור בשבת׳. ורבינו יונה (ד״ה אין) כתב ביאור נוסף, שחוששים שמא הגוי היטה את הנר בשבת, וזה לשונו ׳מפרש בגמרא דנר של נכרים משום דלא שבת כלומר שהדליקו אותה בשבת, או שהטו אותה בשבת, וצריך לברך בדבר של היתר׳.

נמצא, שלדעת כל הראשונים הללו אין מברכים על נר של נכרי מחשש שיש בנר זה חלק של עבירה, או שהודלק בשבת, או שהיטו אותו בשבת, או שעשו בו מלאכת עבירה, או שעשו לאורו מלאכת עבירה, ויש לברך רק על נר שאין לו שייכות כלל לעבירה.

דעת הרמב״ן בגדר איסור ׳נר שלא שבת׳

אבל, הרמב״ן בסוגייתנו שמבאר באריכות שגדר ברכת הנר הוא ׳ברכות השבח׳[טו], מבאר את דין ׳אור ששבת׳ באופן שונה, ולדעתו אין לברך על אור של נכרי מאחר וכדי שהברכה תהיה ׳ברכות השבח׳ צריך שהאש לא תהיה מצויה במשך כל היום, ואז אחרי שהאש נעלמה וחזרה אפשר לברך ׳ברכות השבח׳, ונר של נכרים הרי היה דלוק כל היום לצורך תשמיש, וכיון שלא פסק מהם תשמיש האש אין זה נכלל בגדר ׳ברכות השבח׳.

דעת הרמב״ם בגדר איסור ׳נר שלא שבת׳

והרמב״ם (שבת פכ״ט הכ״ה) מבאר אף הוא באופן אחר מדוע אין לברך על נר של נכרים, וזה לשונו ׳ואין מברכין על הנר של גוים שסתם מסיבתן לעבודה זרה׳. מבואר ברמב״ם שיסוד האיסור הוא משום שחוששים שהנר הוא של עבודה זרה. ומבאר המגיד משנה, שדעת הרמב״ם היא שכך מבואר בגמרא (נב.). שהרי שנינו בגמרא ׳אמר רבי חנינא מסורא, מה טעם אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של נכרים, מפני שסתם מסבת נכרים לעבודה זרה׳. מדברי רבי חנינא מסורא משמע שלמסקנת הגמרא האיסור לברך על נר של נכרי אינו מחמת שלא שבת אלא מחמת שחוששים שהנר הינו של עבודה זרה[טז].

כמה נידונים ב׳נר ששבת׳

ויש לדון עוד מה הדין נר של נכרי שהדליק מנר של ישראל במוצאי שבת, כך שידוע וברור שנר זה לא דלק בשבת, ולא נעשתה בו עבירה, האם עדין יהיה פסול לברכה מדין נר של נכרי, או שמאחר וברור שלא נעשתה בו מלאכה אסורה כשר הוא לברכה. כמו כן יש לדון מה הדין אם הישראל הדליק מהנר של הנכרי נר חדש, האם כל האיסור בנר של נכרי הוא דוקא בנר עצמו של הנכרי, או שיש לחוש גם בנר שהודלק מהנר של הנכרי, מאחר וסוף סוף האש באה על ידי מלאכת איסור. ועוד יש לדון מה הדין בנכרי שהדליק מהנכרי במוצאי שבת, שמצד אחד הנר שעליו מברכים לא דלק בשבת, ולא נעשתה בו מלאכה האסורה לישראל. ומצד שני, האש שממנה הודלק נר זה דלקה בשבת, ואולי יש לאסור את השני אגב הראשון.

נכרי שהדליק מישראל מברכים עליו

שנינו בגמרא (נג.) ׳תנו רבנן, נכרי שהדליק מישראל וישראל שהדליק מנכרי מברכין עליו, נכרי מנכרי אין מברכין עליו׳. ומפרש רש״י (שם ד״ה נכרי) שנכרי שהדליק מישראל הכוונה שהוא הדליק את הנר שלו מנר של ישראל במוצאי שבת, ועל זה נאמר בברייתא שמברכים עליו. וכך פוסקים להלכה הטושו״ע (סי׳ רחצ ס״ו), שאם הדליק הנכרי את הנר במוצאי שבת מנר של ישראל, אפשר לברך עליו.

דעת הרמב״ם בנכרי שהדליק מישראל

ובדעת הרמב״ם (שם), שנקט שמה שמבואר במשנה שאין מברכין על נר של עכו״ם [למסקנת הגמרא] הסיבה היא שחוששים לעבודה זרה, מבאר המגיד משנה (שם) שמה שמותר לברך אם הדליק מישראל זהו רק אם הנכרי הדליק את הנר סתם, לצורך שימושו הפרטי. אבל אם הדליק את הנר לצורך מסיבת עובדי כוכבים, יהיה אסור לברך עליו, אף שהדליקו מישראל, מאחר ויש לתלות שהנכרי הדליק את הנר לצורך עבודה זרה[יז].

ישראל שהדליק מנכרי מברכים עליו

באופן שישראל הדליק מנכרי, מבואר גם בברייתא דלעיל שאפשר לברך עליו. והגמרא (נג.) מבארת שכאשר מדליק הישראל נר חדש הוא מברך על תוספת ההיתר שיש בנר החדש. וביאר המאירי (ד״ה גוי) ׳ואם הדליק ישראל מגוי במוצאי שבת, מברך על של ישראל, ואף על פי שנרו של גוי לא שבת מעבירה, מכל מקום נר המודלק ממנו אין בו עברה. ואף על פי ששלהבת של ראשונה בשניה, מכל מקום אחר הדלקתה מיתוספת זו השניה בעצמה, ועל התוספת הוא מברך ולא על עמוד ראשון׳.

יג. נושא זה יבואר מיד להלן.

יד. ויש שהקשו על ביאור המשנה ברורה, שבגמרא בסוגיא זו מובא לפני דין התינוק דין אחר לגבי ההולך חוץ לכרך וראה אור, שאם רוב ישראל מברך, ואם רוב נכרים אינו מברך. ולמסקנת הגמרא, במחצה על מחצה מברך. וכן פוסק השולחן ערוך להלכה (סי׳ רחצ ס״ז). והרי מחצה על מחצה הוא ספק כמו בין השמשות, ומדוע לדעת המשנה ברורה בספק ישראל ספק נכרי מברך, ובספק של בין השמשות אין לברך.

ויש מי שכתב לבאר, שאמנם בין השמשות הוא זמן של ספק יום ספק לילה, אבל הלכה למעשה נקבע זמן זה כזמן איסור. מה שאין כן במחצה ישראל מחצה נכרים לא נקבע איסור.

טו. בענין זה, יעוין במערכה בענין דיני הברכה ומהותה.

טז. ומציין המגיד משנה (שם), שלדעת הבה״ג הגירסה בגמרא שונה, שבתירוץ הגמרא אמרו, מה טעם אין מברכין על הנר משום שלא שבת, ומה טעם אין מברכין על הבשמים של נכרים, מפני שסתם מסבת נכרים לעבודה זרה׳, לפי גרסתו רק בבשמים של נכרים חוששים לעבודה זרה, ובנר חוששים שהנר לא שבת, אבל לגירסת הרמב״ם, למסקנא גם בנר חוששים לעבודה זרה.

ויעוין בבית יוסף שחלק על המגיד משנה בביאור המחלוקת בין הבה״ג הרי״ף והרא״ש לרמב״ם, ולדעתו המחלוקת היא רק האם חוששים תמיד שהנר של נכרי הוא של עבודה זרה, או שחוששים רק במסיבה, לדעת הרי״ף וסיעתו חוששים תמיד בכל נר לעבודה זרה, ולדעת הרמב״ם חוששים רק בנר שהוא של עבודה זרה רק אם הוא מונח במסיבה, ולא בכל נר, מאחר וגם הנכרים צריכים נר להדליק ולא כל נר שהם מדליקים הוא של עבודה זרה. ועל פי ביאור זה תמה הבית יוסף על המגיד משנה, שבדברי המגיד משנה משמע שהרמב״ם מחמיר והרי״ף מקל, ולפי ביאור זה יוצא הפוך, שהרי״ף מחמיר אפילו בסתם נר, והרמב״ם מקל ואוסר רק בנר הבא ממסיבה, ויעוין שם מה שיישב.

ויעוין עוד בב״ח (שם) שציין שהגירסה המצויה בידנו היא גרסתו של הרמב״ם, ודקדק שדעת הרי״ף והרא״ש כדעת הבה״ג. ויעוין שם שמפלפל בדברי המגיד משנה והבית יוסף, ונקט שלדעת הרי״ף והרא״ש אפילו אם יודעים שהנר הגיע ממסיבת עובדי ככבים אין לחוש, שהרי יתכן שהם הדליקו את הנר רק כדי שיהיה להם אור, ולא בהכרח בשביל עבודה זרה, ולדעת הרמב״ם גם בסתם נר הבא ממסיבתם יש לחוש לעבודה זרה. ולהלכה נקט שיש להחמיר ולחוש לעבודה זרה גם בנר סתם הבא ממסיבתם, וכדעת הרמב״ם.

ויעוין עוד בט״ז (שם סק״ה) שהאריך לחלוק על הבית יוסף, וכתב שהכל מודים שנר שבא ממסיבת עובדי כוכבים יש לחוש בו לעבודה זרה, ואם לא בא ממסיבתם אין לחוש בו, והכל מודים שנר שלא שבת אין לברך עליו מצד שהיה דלוק באיסור, אלא שהרי״ף והרא״ש הוסיפו על חשש עבודה זרה את דין נר שלא שבת, והרמב״ם הוסיף על דין נר שלא שבת את דין נר של עבודה זרה, ואין כאן לא מחלוקת ולא גירסאות שונות. ויעוין עוד בענין זה בפרק הדן בנר של עבודה זרה.

יז. וגם בנושא זה תהיה מחלוקת האחרונים שהתבארה לעיל בנידון ׳דעת הרמב״ם בגדר איסור נר שלא שבת׳ בהערה שם [וכן לקמן בפרק ד׳ הדן בנר של עבודה זרה], שלדעת הבית יוסף גם הרי״ף וסיעתו מודים שאם הנכרי יושב במסיבה אפילו אם הדליק מישראל אין לברך עליו, וכך נוקט הט״ז. ולדעת הב״ח, הרי״ף וסיעתו חולקים על זה, ולדעתם אפשר לתלות שהדליק את הנר רק לצורך המאור ולא לצורך עבודה זרה.

נכרי שהדליק מנכרי במוצאי שבת אין מברכים עליו

ולגבי נכרי שהדליק במוצאי שבת נר חדש מנר אחר של נכרי שהיה דלוק בשבת, מבואר בברייתא שפסול לברכה, ושואלת הגמרא, מדוע נר של ישראל שהודלק מנר של נכרי מותר וכשר לברכה, אפילו שהנר של הנכרי היה דלוק בשבת, ואם הנכרי הדליק מנכרי הנר פסול לברכה, ומתרצת 'אין הכי נמי, גזרה משום נכרי ראשון ועמוד ראשון'. דהיינו, מצד עיקר הדין היה מקום להתיר נר של נכרי שהודלק במוצאי שבת מנר אחר של נכרי, כיון שהשלהבת שעליה מברכים היא שלהבת חדשה ולא נעשה בה איסור. ואף יותר מכך, מצד עיקר הדין היה אפשר להמתין מעט אחרי צאת השבת ולברך אפילו על הנר של הנכרי שהיה דלוק בשבת, מאחר והאש מתחדשת כל הזמן, וזמן מועט אחרי השבת אין זו אותה אש שדלקה בשבת. אבל, מכל מקום גזרו לאסור לברך על נר שדלק בשבת, שמא יבוא לברך עליו סמוך לחשכה מיד, בזמן שעדיין האור כולו הוא של איסור, ועדין לא ניתוסף עליו של היתר. ומטעם זה גזרו אף על נכרי שהדליק מנכרי, אפילו שכאן האש בנר השני היא בודאי אש חדשה, מכל מקום גזרו שמא יברך על של נכרי ראשון ועל 'עמוד ראשון' דהיינו סמוך לחשכה מיד.

ביאורי הראשונים מדוע אין זה 'גזירה לגזירה'

אלא, שיש להקשות, שאם כן יש כאן 'גזירה לגזירה', שהרי מצד עיקר הדין היה אפשר לברך אפילו על הנר עצמו שדלק בשבת, אם ממתין מעט בצאת השבת, ועל זה גזרו, ועוד גזרו שלא יברך על נר אחר שמא יבוא לברך על אותו נר עצמו, הרי זה 'גזירה לגזירה', וקיימא לן שלא גוזרים גזירה לגזירה[יח].

ומבארים תוספות (שם ד"ה גזירה) שכל האיסורים נכללים בגזירה אחת, שגזרו על כל אש של נכרי שתהיה אסורה, הן אם האש היא של נכרי ראשון, והן אם היא של נכרי שני[יט]. וכן כתב תוספות הרא"ש (שם ד"ה גזירה), והסיף ביאור, ששתי הגזירות הללו תלויות אחת בשניה 'וכולה חדא גזרה היא שאסרו חכמים כל מה שביד גוי, דאי לא הא לא קיימא הא', דהיינו אם לא היו גוזרים על נר שני של נכרי, היו מברכים גם על נר ראשון של נכרי, ומאחר וגזירת נר ראשון של נכרי תלויה בגזירת נר שני של נכרי, אין זה בכלל 'גזירה לגזירה' אלא גזירה אחת.

מדוע אין לגזור גם בישראל

אבל אם הישראל הדליק מהנכרי או הנכרי מהישראל, מבאר בשו"ע הרב (שם ס"ט) שאין לגזור שמא יבוא לברך על עמוד ראשון בנר של נכרי, שכל שיש יד ישראל באמצע אין לחוש ולא גזרו.

עבר ובירך על נר אסור

והנה, השולחן ערוך (שם ס"ו) פוסק את שלושת הדינים הללו להלכה, וזה לשונו 'עובד כוכבים שהדליק במוצאי שבת מישראל, או ישראל מעובד כוכבים, מברכין עליו. אבל עובד כוכבים שהדליק מעובד כוכבים, אין מברכין עליו'.

ודנו הפוסקים מה הדין אם עבר ובירך, אם עבר ובירך על נר שהדליק נכרי מנכרי, דעת המגן אברהם (שם ס"ק יא) שיצא, כיון שאין האיסור אלא משום גזרה[כ].

האם יוצא בדיעבד בנר שלא שבת בעמוד שני

ואם בירך על נר שהודלק בשבת ולאחר שניתוסף בו אור של היתר, שאף הוא אינו אסור אלא משום גזירה של עמוד ראשון, מביא המשנה ברורה (שער הציון ס"ק כב) ששו"ע הרב נקט בדעת המגן אברהם שיוצא ידי חובה בדיעבד, מאחר ואין זה איסור מעיקר הדין אלא רק מגזירה.

אלא שיש להקשות, שהמגן אברהם עצמו לגבי נר שלא שבת (סק"ו) נוקט להלכה שלא יוצא בו ידי חובה אפילו בדיעבד, והרי גם בנר זה אם מברך עליו אחרי מעט זמן, השלהבת שמברכים עליה היא שלהבת חדשה, ואין היא אסורה מעיקר הדין אלא מגזירה אטו עמוד ראשון, ומדוע לדעת המגן אברהם לא יצא ידי חובה בדיעבד.

על כרחך, מבאר המשנה ברורה, צריך לומר שהשו"ע הרב לומד שכל מה שנקט המגן אברהם שהמברך על אור שלא שבת אינו יוצא ידי חובה אפילו בדיעבד, זהו רק אם מברך על 'עמוד ראשון', אבל אם מברך אחרי מעט זמן יוצא ידי חובה בדיעבד.

והביא שם עוד, שהתוספת שבת חולק על השו"ע הרב בהבנת דברי המגן אברהם, ולדעתו המגן אברהם מחמיר שלא יצא ידי חובה אפילו בדיעבד. ומסיק שראוי להחמיר כדעת התוספת שבת שלא יוצא אפילו בדיעבד.

דין מקום שרובו נכרים

ומאחר ונאסרה הברכה על נר של נכרים, מביאה הגמרא (נג.) ברייתא נוספת העוסקת באותו ענין, תנו רבנן, היה מהלך חוץ לכרך וראה אור, אם רוב נכרים אינו מברך, אם רוב ישראל מברך'. וכן פסקו להלכה הרמב"ם (שבת פכ"ט הכ"ו) והטושו"ע (שם ס"ז). ומוסיף המגן אברהם (שם ס"ק יב) שצריך לעמוד במקום שיכול ליהנות מאור הנר.

מדוע בני העיר לא נחשבים 'קבוע'

ומקשה המגן אברהם (שם ס"ק יג) מדוע הולכים בזה אחרי הרוב, הרי בכל מקום נוקטים ש'כל קבוע כמחצה על מחצה', דהיינו אם דנים על כמה דברים שעומדים במקומם ולא פורשים חוץ למקומם, אזי דנים את המיעוט כאילו הוא חצי מהסך הכולל, ולא הולכים אחרי הרוב, וכאן הרי בני העיר הינם קבועים, שהספק הוא על בני העיר הנמצאים בעיר, ומדוע לא נדון בכל מקרה את העיר כמחצה על מחצה.

ואמנם, היה אפשר לבאר שמדובר כאן באדם שיצא מהעיר ובידו נר, והספק הוא האם אדם זה הינו יהודי והנר שבידו שבת ממלאכה ואפשר לברך עליו, או שהוא נכרי והנר שבידו מן הסתם לא שבת ממלאכה ואין לברך עליו. ומאחר וספק זה נולד על ידי 'פרישה', שמחזיק הנר פרש מהעיר, ובספק מסוג זה דנים תמיד ש'כל דפריש מרובא פריש', הפורש בא מהרוב, לכן יש לדון אם רוב העיר ישראל או נכרים. אולם, טוען המגן אברהם, בדברי הגמרא לא משמע שמדובר באופן כזה[כא].

אור הנר פורש ממנו

ומחמת הקושיא הנ"ל, מייסד המגן אברהם שאור הנר נחשב לדבר שפורש מהנר, והנידון אינו על הנר שהינו 'קבוע', אלא על האור שבוקע ממנו, והוא הרי פורש ממנו ודנים אותו ככל דיני 'כל דפריש' שתולים שיצא מהרוב, לכן יש לדון ולבדוק אם רוב ישראל או רוב נכרים.

במחצה על מחצה מברך

ואם היו בני העיר 'מחצה על מחצה', דנה הגמרא (שם) אם יכול לברך, ומסקנת הגמרא שבמחצה על מחצה מברך. וביאר המאירי (שם ד"ה היה) בשם 'גדולי המפרשים' שטעם ההיתר הוא משום שיש כאן שתי ספיקות, יתכן שהנר הוא של יהודי, ואז אפשר לברך עליו לכתחילה, וגם אם הוא של גוי יתכן ששבת ממלאכת עבירה ומותר לברך עליו, ובכל ספק ספיקא נוטים תמיד לקולא.

והקשה המאירי, שהרי אפשר לומר גם ספק ספיקא לצד השני, שיתכן שהנר הינו של גוי ואין לברך עליו, וגם אם הוא של ישראל אולי לא הודלק לשם אור אלא לשם כבוד ואז אין מברכים עליו[כב], ושוב ממילא יהיה הדין שאין מברכים עליו. מתרץ המאירי, שמכל מקום הספק כאן הוא בדרבנן, שהרי לא מדובר בנר שידוע שהודלק בעבירה, אלא בסתם נר של נכרי שחכמים חששו שמא נעשתה בו עבירה, וכאשר יש ספק ספיקא בדרבנן נוקטים בודאי לקולא. ועוד סברא יש כאן להקל, שהדלקה לכבוד ולא לאור אינה מצויה, ואם יותר מסתבר להעמיד בנר העומד לאור ממילא יש ספק ספיקא, ספק של יהודי, וגם אם של גוי ספק ששבת ממלאכה[כג].

לדעת הירושלמי אפילו ברוב נכרים תולים שהנר של ישראל

והנה, הירושלמי (פ"ה ה"ו) לכאורה חולק, שאמרו שם 'רבי אבהו בשם רבי יוחנן, מבוי שכולו גוים וישראל אחד דר בתוכו, ויצא משם האור, מברכין עליה בשביל אותו ישראל ששם'. מבואר, שדעת הירושלמי שאפילו ברוב נכרים מברך עליו ותולה שהוא של ישראל, וכל שכן במחצה על מחצה.

ובפירוש מהר"ש סירליאו נקט שבאמת הירושלמי חולק על הבבלי, ולדעת הירושלמי גם ברוב נכרים תולים בישראל ומברכים[כד].

יח. יעוין בדברי הגמרא שבת (יא:) שאומרת 'רבא אמר היא גופה גזירה ואנן ניקום ונגזור גזירה לגזירה'. וכן הוא בעוד מקומות.

יט. וכך מביא גם השיטמ"ק מהראב"ד (שם ד"ה אי), שהכל גזירה אחת.

כ. והמשנה ברורה (שער הציון ס"ק כג).

כא. המגן אברהם לא מבאר מדוע לא משמע כך מהגמרא, ומן הסתם כוונתו לכך שבגמרא (שם) אמרו 'היה מהלך חוץ לכרך וראה אור, אם רוב נכרים אינו מברך אם רוב ישראל מברך', משמע שאמנם הוא הלך חוץ לכרך אבל את האור הוא ראה מתוך הכרך ולא ידע להבדיל אם רואה מבית של יהודי או מבית של גוי, אם כן אין להעמיד את דברי הברייתא בגוי שיצא מחוץ לכרך עם אבוקה בידו.

כב. נושא זה, של נר שהודלק לכבוד יורחב לקמן בפרק ג' 'נר של מתים ונר העשוי לכבוד'.

כג. וכדברי המאירי כתב השיטמ"ק (ד"ה היה).

כד. וכן נקט המראה הפנים על הירושלמי שם. ויעוין בפירושו שנקט שלדעת הרי"ף הרמב"ם והרא"ש הדין שבמחצה על מחצה יכול לברך לא נפסק להלכה, אלא רק ברוב ישראל יכול לברך.

לדעת האליהו רבה הירושלמי אינו חולק על הבבלי

והאליהו רבה (שם ס"ק יז) הביא את דברי הירושלמי ותמה שלא יתכן שאמוראים בירושלמי יסתרו ברייתא מפורשת המובאת בבלי. לכן נוקט האליהו רבה, שהבבלי מדבר באופן של פרישה, וכמו שדחה המגן אברהם, ולכן לדעת הבבלי אם יש רוב נכרים אין מברך, מאחר 'כל דפריש מרובא פריש' ותולים שהוא מרוב הגויים. והירושלמי מדבר באופן שלא ראינו נר שפירש מהעיר, ואז דנים את העיר באופן של 'כל קבוע כמחצה על מחצה', ולכן אפילו אם רוב נכרים דנים כאילו יש מחצה ישראל, וכל שיש מחצה ישראל מקילים לברך משום שאין זה אלא ספק דרבנן.

נר שהודלק לחולה ויולדת

עוד מבואר בגמרא (שם) שנר שהודלק בשבת מחמת פיקוח נפש, מותר לברך עליו, וכן כתבו להלכה הרמב"ם (שם הכ"ז), והטושו"ע (שם ס"ה), שנר שהודלק בשבת ליולדת או חולה מותר לברך עליו במוצאי שבת, ואין ההדלקה בשבת נחשבת להדלקה באיסור, מאחר 'ופיקוח נפש דוחה שבת'. ומוסיף המאירי (שם ד"ה נר), שאין הבדל בין סוגי המלאכות שעשו עם הנר, בין אם הדליקו לצורך עשיית אור, או אם הדליקו לצורך חימום, או לצורך בישול, בכל מקרה האש מותרת בברכה. ובסוף דבריו כתב המאירי 'כל אלו, אף על פי שלא שבת ממלאכה, מכל מקום כבר שבת מעבירה, ומברכין עליו'. מבואר בדבריו, שאמנם בהדלקה לחולה וליולדת יש שם 'עבודה', שהרי בכל מקרה הנר לא שבת אלא הודלק, אבל לגבי הברכה אין זה משנה מה שנעשתה בו עבודה, מאחר והעבודה נעשתה בהיתר.

דעת רבינו יונה בנר שהודלק לחיה וחולה

רבינו יונה (שם ד"ה אבל) כתב 'אבל אור של חיה ושל חולה מברכין עליו, שמאחר שהודלק מבעוד יום לא נחוש למה שהודלקו לצורך החיה והחולה שזה כיון שעשו מפני הסכנה אין בזה חשש איסור'. והיו שדקדקו ממה שכתב 'מבעוד יום', שלדעתו דוקא אם הדליקו בערב שבת מבעוד יום מברכים עליו, אבל אם הדליקו בשבת אין מברכים עליו, ואפילו שהנר הודלק בשבת לצורך פיקוח נפש. ונשאל על זה הרדב"ז (שו"ת ח"ב סי' תשסד), והשיב שודאי שאין כוונת רבינו יונה שאין לברך על אור של חיה וחולה שהודלק בשבת, שהרי כל הפוסקים נקטו שמותר, ולא נראה שרבינו יונה יחלוק עליהם, ומה גם שהדעת נותנת שיהיה מותר, שהרי נר זה הודלק מחמת פיקוח נפש. אלא ודאי כוונת רבינו יונה להתיר גם נר שהודלק בשבת, ומה שכתב 'מבעוד יום' כוונתו שהודלק מבעוד יום של שבת, דהיינו שהודלק באיסור, ואפילו כך מברכים עליו. ורבינו יונה כתב כן כיון שהיה מקום להבין שאפילו שאין איסור להדליק אור לחיה מכל מקום נחשב הנר לנר שנעבדה בו עבודה, ויפסל לברכה, על חשש זה מדגיש רבינו יונה שאין בנר זה אפילו סרך איסור, אלא הוא נר של היתר גמור, ומותר לברך עליו לכתחילה.

והנה, בספר המכתם (שם ד"ה שלא) כתב 'אבל אור של חיה ושל חולה מברכין עליה במוצאי שבת אם לא כבתה, דלאו מלאכת עבודה היא', מדוקדק בלשונו שאין מקום לחוש בזה אפילו ל'עבודה' של היתר.

מחלוקת הראשונים אם נר שהודלק בהיתר נחשב לנר ש'נעבדה בו עבודה'

נמצא שרבינו יונה והמכתם חולקים על המאירי, שלדעת המאירי אפילו שהנר הודלק בהיתר, מכל מקום הוא נחשב כ'נעבדה בו עבודה', אלא שאין זה משנה לגבי ברכה, ומכל מקום מברכים עליו. ולדעת רבינו יונה וה'מכתם' הדלקה זו אינה נחשבת 'עבודה' כלל.

ולדברי המאירי, שאף על פי שהדלקה זו נחשבת עבודה מכל מקום מברכים עליו, יש לבאר מה שונה דין זה מדין נר של נכרי שגם הודלק בהיתר, שהרי הנכרי אינו מצווה על שביתה, ומכל מקום נפסל נר זה משום שנעבדה בו עבודה, נעשה בו מעשה האסור לישראל בשבת, ומדוע לא יפסל גם נר של חיה וחולה מחמת שלמעשה נעשתה בו עבודה האסורה לישראל בריא.

חולה שיש בו סכנה ויולדת הם 'דחויה' או 'הותרה'

והנה הרשב"א (שו"ת ח"ז סי' שמג) נשאל לגבי יולדת שאומרת שאין היא זקוקה שיבשלו לה בשבת, האם צריכים בכל מקרה לבשל לה או שאפשר לסמוך על דבריה ולא לחלל שבת עבורה. וכתב שם הרשב"א שאם אין ליולדת מאכלים מבריאים, כגון מאכלים חמים וכדומה, יש לחלל עליה את השבת, ואפילו אם היא אומרת שאין היא זקוקה אין שומעים לה. אבל, אם יש לה מאכלים מבריאים כדי סיפוקה, אין לחלל עליה את השבת סתם, מאחר והשבת לא הותרה לחלוטין לגבה, אלא רק נדחית מפני פיקוח נפש, ואם אין בה פיקוח נפש, מאחר ויש לה אוכל מבריא, אין לחלל עליה את השבת. ובתוך דבריו כותב הרשב"א כלל בהלכות פיקוח נפש בשבת, וזה לשונו 'שהשבת דחויה היא אצל החולים משום שנאמר 'וחי בהם' (ויקרא יח ה), ולא שימות בהם, אבל לא הותרה אצלם'. וממשיך הרשב"א ומבאר מהי 'דחויה' ומהי 'הותרה', וזה לשונו 'כיצד, הרי שבשל לה ערב שבת מבעוד יום, ובליל שבת אחר עבור קצת שעות מן הלילה הוצרכה לאכול, אין אומרים נשחוט ונבשל בשבת, שהשבת מותרת אצלה, ושבת כחול שויוה רבנן לגבי מסוכן ויולדת, אלא די לה במה שבשלו לה מבעוד יום סמוך לחשכה, שעדיין אותו תבשיל כבן יומו הראוי לחולים הוא'.

והטור בהלכות שבת (סי' שכח) כתב בדין חולה בשבת, וזה לשונו 'היה החולה צריך לבשר, שוחטין לו, ולא יתנו לו בשר נבילה כדי שלא יצטרכו לחלל שבת בשחיטה, כי השבת הוא אצלו כחול לכל מה שצריך, על כן אין להאכילו בשר נבילה'. והבית יוסף (שם) מביא כמה ראשונים שחולקים על דעת הטור, ונוקטים שאם יש אפשרות לתת לחולה בשר נבילה, עדיף שיתנו לו בשר נבילה ולא יחללו עליו את השבת. ומבאר הבית יוסף, ששאלה זו, האם לחלל שבת ולתת לו בשר שחוטה, או לתת לו בשר נבילה ולא לחלל שבת, תלויה בשאלה האם שבת היא 'הותרה' אצל חולה או רק 'דחויה'. אם השבת 'הותרה' אצל חולה, אזי גם אם יש אפשרות להאכילו בשר נבילה אין מניעה לשחוט לו בשר כשר בשבת, שהרי השבת הותרה לגביו לחלוטין. ואם השבת 'דחויה' אצלו, אזי אם יש אפשרות לתת לו בשר נבילה, עדיף שיאכל בשר נבילה ולא יחללו עליו את השבת. והבית יוסף הכריע להלכה כדעת הנוקטים ששבת אינה מותרת לחלוטין לגבי חולה, אלא רק 'דחויה' אצלו. וכן כתב הגר"א בביאורו (יו"ד סי' רסו אות כה) כדעת הסוברים ששבת אינה בגדר 'הותרה' אצל חולה, אלא רק 'דחויה'.

החלקת יואב (סי' יד) דן בהרחבה בשאלה זו, אם שבת 'הותרה' לגבי חולה, או רק 'דחויה' לגביו, וכתב שיש להוכיח מסוגייתנו ששבת בגדר 'הותרה', שהרי מבואר שנר שהודלק לחיה וחולה כשר לברכת 'בורא מאורי האש'. והנה, בפסחים (פד.) מבואר שפסח שנעשה בטומאה על אף שהטומאה 'דחויה' הפסח נקרא 'פסול'. וכן בהגהות הב"ח (יבמות פד. אות ג) מבואר שכהן גדול שיבם אלמנה מן האירוסין, והוליד ממנה, הנולד ממנה נחשב מ'פסולי כהונה', אפילו שאיסור אלמנה לכהן גדול דחוי אצל מצות יבום. וכן הר"ן ביומא (פג. ד"ה וגרסינן) שנוקט ששבת דחויה אצל חולה, נוקט שהאוכל שבושל לחולה אסור לבריא. מוכח מכל המקומות הנ"ל, שבכל מקום שההיתר הוא בגדר 'דחויה' ולא בגדר 'הותרה', יש בדבר הנעשה שם 'פסול'. ושוב ממילא, מאחר ומבואר בסוגייתנו שנר שהודלק ליולדת כשר לברכה, ואין בו שום פסול, מוכח ששבת 'הותרה' לגבי יולדת ולא רק 'דחויה' כלפיה, ולכן הנר שהודלק לה מותר וכשר אף לברכה. והביא, שכך גם נוקט התשב"ץ (שו"ת ח"ג סי' לז), ששבת 'הותרה' לגבי חולה.

נמצא, שלדעת החלקת יואב, אם שבת 'הותרה' לגבי יולדת וחולה אפשר לברך על הנר שהודלק בשבילם, ואם שבת רק 'דחויה' לגבם, אין לברך על הנר שהודלק בשבילם.

ובפשטות, במחלוקת זו נחלקו רבינו יונה והמכתם עם המאירי, לדעת רבינו יונה והמכתם שבת הותרה לחלוטין אצל חולה ויולדת, לכן מלאכת ההבערה של הנר אינה בגדר 'עבודה' כלל. ולדעת המאירי שבת רק 'דחויה' אצל חולה ויולדת, ולכן הבערת הנר לצורכם נחשבת עדיין כ'עבודה', אלא שמאחר ועבודה זו מותרת בשבת אפשר לברך על נר זה.

ולדעת החלקת יואב שאם שבת רק 'דחויה' אצל חולה ויולדת אין לברך על נר שהודלק לצרכם, דברי המאירי צריכים עיון, מדוע מותר לברך על הנר שהודלק לצרכם על אף שנחשב הוא כנר שנעבדה בו עבודה. וכן קשה לדעת הבית יוסף והגר"א שלמסקנא נוקטים ששבת בגדר 'דחויה' אצל חולה ויולדת, ולא בגדר 'הותרה', ואם כן יש לבאר לשיטתם מדוע הנר שהודלק על ידי דיחוי כשר ומותר לברכה, הרי מאחר ואין זה היתר גמור אלא רק דחיית האיסור יש בהדלקה זו עדיין שמץ איסור, ויש מקום לפסול את הברכה עליו כדין נר שלא שבת ממלאכת עבירה.

לדעת המגן אברהם נר שהודלק על ידי נכרי לחולה שאין בו סכנת נפש מברכים עליו

והנה כתב המגן אברהם (שם סק"ז), שכל ההיתר לברך על נר שהודלק לחיה ולחולה הוא דוקא אם הודלק לחיה וחולה שיש בהם סכנת נפש, אבל אם לא היתה בהם סכנה, אם הנר הודלק על ידי יהודי, אין לברך עליו, ואם הודלק על ידי נכרי מותר לברך עליו. ומבאר המשנה ברורה (שם ס"ק טז), שאם אין בהם סכנה היה אסור לישראל לחלל שבת עבורם, וממילא הנר שהדליק נחשב ל'נר שלא שבת'. מה שאין כן אם היתה בהם סכנה, מותר גם לישראל להדליק עבורם נר, וממילא הנר נחשב לנר ששבת ממלאכת עבירה[כח].

כח. ובשער הציון (ס"ק יד) כתב שכך היא גם דעת הט"ז בסק"ה, וכוונתו למה שכתב שם הט"ז בדעת הרמב"ם, לגבי נר של עבודה זרה ומסיבה של עובדי כוכבים [ועיון בפרק העוסק בענין נר של עבודה זרה והובא גם בהערה בפרק העוסק בענין נר שלא שבת], ובתוך הדברים כתב שהרמב"ם לא כתב באיסור נר של נכרי את הטעם שלא שבת, משום שהרמב"ם סמך

לדעת האליהו רבה נר שהודלק על ידי נכרי לחולה שאין בו סכנת נפש אין מברכים עליו

אבל, האליהו רבה (שם ס״י) נוקט שבחולה שאין בו סכנה מאחר ואין לישראל להדליק נר עבורו, אזי אפילו שמותר לו לעבור על איסור 'שבות' של 'אמירה לנכרי', ויכול לומר לנכרי שידליק עבור החולה נר, אין זה בגדר 'נר ששבת', כיון שסוף סוף מלאכה זו אסורה על הישראל, וכל מלאכה שאסורה על ישראל ונעשתה על ידי נכרי, גם אם היא נעשתה בהיתר אין זה כבר בגדר 'נר ששבת'. ודקדק שכך היא גם דעת הלבוש שכתב 'אבל נר שהודלק לחיה ולחולה מברכין עליו שלא הודלק בעבירה, שאפילו ישראל היה יכול לעשותו', ממה שכתב 'שאפילו ישראל היה יכול לעשותו' משמע שההיתר לברך על הנר שהודלק על ידי נכרי הוא רק במקרה שהיה מותר לישראל עצמו גם להדליק, דהיינו בחולה שיש בו סכנה, אבל בחולה שאין בו סכנה אין לברך.

ביאור החיי אדם בדעת המגן אברהם

והחיי אדם (כלל ח סל״א) הביא את דברי האליהו רבה, וביאר את דעת המגן אברהם, שאחרי שמותר לישראל לומר לנכרי בחולה שאין בו סכנה שידליק לו את הנר, אינו נחשב כנר שנעשתה בו עבודה. והמשנה ברורה (שם ס״ק טז) נקט כדעת המגן אברהם והט״ז שמותר לברך עליו[כו].

יסוד מחלוקת האחרונים בנר שהודלק על ידי 'אמירה לנכרי'

נמצא שנחלקו האחרונים בשאלה זו, כשיש אפשרות של היתר בצורה מסוימת, כמו באפשרות של אמירה לנכרי בחולה שאין בו סכנה, ועיקר האיסור עדיין קיים, האם נחשב הדבר ל'נר ששבת' מאחר ולמעשה באפשרות זו היה מותר להדליק את הנר. או שכל זמן שלישראל יש איסור בדבר, אין זה נר ששבת, מאחר וסוף סוף נעשה בנר מעשה אסור, ואפילו שהמעשה נעשה בהיתר, למדנו לגבי נכרי שהדליק שכל זמן שאסור לישראל לעשות את המלאכה נחשב הנר ל'נר שלא שבת'.

ולעיל התבאר שהמאירי ורבינו יונה והמכתם נחלקו מה היא ההגדרה של נר שהודלק לחיה וחולה, רבינו יונה והמכתם נוקטים שמאחר ומותר לישראל להדליק במקרה זה נר, נחשב הנר ל'נר ששבת', ואין אפילו חשש של 'עבודת איסור'. ולדעת המאירי אפילו שהנר הודלק בהיתר אין זה נחשב לנר ששבת לגמרי מעבודת איסור, ומכל מקום מותר לברך עליו מאחר וסוף סוף הוא הודלק בהיתר.

גדר 'נר ששבת' במוצאי יום הכיפורים

לגבי יום הכיפורים ההגדרה של 'נר ששבת' שונה מנר של מוצאי שבת, כמבואר בגמרא בפסחים (נד.) שמחלקת בין ברכת בורא מאורי האש של מוצאי שבת לברכת בורא מאורי האש של מוצאי יום הכיפורים, וז״ל 'אמר רבי יוחנן, מברכין על האור, בין במוצאי שבת בין במוצאי יום הכפורים. וכן עמא דבר. מיתיבי, אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת, הואיל ותחילת ברייתו הוא וכו', לא קשיא, כאן באור ששבת, כאן באור היוצא מן העצים ומן האבנים. תני חדא, אור היוצא מן העצים ומן האבנים מברכין עליו. ותני חדא, אין מברכין עליו, לא קשיא, כאן במוצאי שבת, כאן במוצאי יום הכפורים'. ומבואר, שבמוצאי שבת אפשר לברך על כל אור בכל צורה שהיא, ובמוצאי יום הכיפורים יש לברך רק על אור ששבת כל יום הכיפרים, דהיינו, אש שהודלקה לפני יום הכיפורים ודלקה במשך כל היום כולו, ואין לברך על אש חדשה שנוצרה על ידי אבנים ועצים במוצאי יום הכיפורים. אולם, ודאי שאין זה סותר את דין נר ששבת המבואר לגבי השבת, שאין לברך על נר שנעשתה בו עבירה, אלא דין זה הוא תוספת על הדין של שבת, שבעוד בנר של שבת האיסור הוא רק לברך על נר שנעשתה בו עבירה, ועל נר חדש שהודלק במוצאי שבת מעצים ואבנים אפשר לברך, ביום הכיפורים מתווספת משמעות נוספת לדין נר ששבת, שצריך שהנר יהיה דלוק מערב יום הכיפורים, ולא נר חדש שהודלק במוצאי היום.

לדעת הרבה ראשונים מברכים על נר שהודלק לחיה וחולה ביום הכיפורים

ונחלקו הראשונים לגבי נר שהודלק לצורך חיה או חולה ביום הכיפורים, כתב רש״י (שם ד״ה באור) שמברכים על נר זה אף במוצאי יום כיפור. וכן מבואר בראשונים רבים[כז]. וכן כתבו הרמב״ם (שם הכ״ז) והטושו״ע (או״ח סי׳ תרכד ס״ה).

דעת הראבי״ה שאין לברך על נר של חיה וחולה במוצאי יום הכיפורים

אך הראבי״ה (ח״ב מסכת פסחים סי׳ תקכב) חולק, שכתב 'וכן אור של חיה ושל חולה ששבת ממלאכת עבודה, וביום הכפורים מברך רק על האור ששבת', משמע שדעתו שאין לברך על אור של חיה וחולה במוצאי יום הכיפורים.

דעת החיי אדם כהראבי״ה

ואפשר שכך גם נוקט החיי אדם (הלכות יום כיפור, כלל קמה) שכתב 'ולכן אסור לברך אלא דוקא על נר שדלק מערב יום הכפורים או שהדליק נכרי ביום הכפורים לחיה או לחולה ששבת ממלאכת איסור'. נראה מדבריו שרק אם נכרי הדליק לחיה וחולה אפשר לברך עליו, אבל אם ישראל הדליק אין לברך עליו, אפילו שההדלקה היתה בהיתר שהרי היא היתה לצורך פיקוח נפש[כח].

הדלקת נר מנר במוצאי יום הכיפורים

התבאר לעיל שישראל שהדליק מנכרי רשאי לברך עליו במוצאי שבת, ואף שהנר של הנכרי לא שבת, מכל מקום מאחר והישראל הדליק ממנו ואצל הישראל התחלף האור, האור החדש לא נעשה באיסור, מברכים עליו. וכתב הרמב״ן בסוגיין שכל זה נאמר רק לגבי מוצאי שבת, כשהאיסור הוא רק מחמת שהנר לא שבת ממלאכת עבירה, בזה נוקטים שאחרי שמתווסף אור חדש בהיתר מותר לברך עליו. אבל לגבי יום הכיפורים, הענין בנר ששבת אינו רק מצד שלא נעשה בו מעשה איסור, אלא גם מצד שהיה דלוק מערב יום הכיפורים, וגם אם הדליק הישראל נר של היתר מהנר של הנכרי, עדיין נר זה לא שבת מערב יום הכיפורים, וממילא פסול לברכה.

גם הרמב״ם נוקט כדברי הרמב״ן

והרמב״ם (שם הכ״ז) כתב את דין נר ששבת וזה לשונו 'אור שהוקדח מן העצים ומן האבנים מברכין עליו במוצאי שבת שהיא היתה תחילת ברייתו בידי אדם, אבל אין מברכין עליו במוצאי יום הכפורים שאין מברכין במוצאי יום הכפורים אלא על אור ששבת'. ומדקדק המגיד משנה, שכוונת הרמב״ם בכותבו 'שאין מברכין במוצאי יום הכפורים אלא על אור ששבת', לדקדק כדברי הרמב״ן, שכל ההיתר לברך בנר של ישראל שהודלק מנר של נכרי הוא רק בשבת, שהפסול הוא מצד מעשה האיסור שנעשה בנר, ובנר של ישראל לא נעשה איסור, אבל במוצאי יום הכיפורים שצריך נר שדלק מערב יום הכיפורים, אין זה משנה מה שבנר של הישראל לא נעשתה עבירה, מאחר וסוף סוף אין זה נר שדלוק מערב יום הכיפורים, ופסול לברכה[כט].

וכן כתב להלכה השולחן ערוך בהלכות שבת (שם רצח ס״ו) ובהלכות יום הכיפורים (סי׳ תרכד ס״ה).

נר חדש שהודלק מנר שדלק מערב יום כיפור

עוד מביא השולחן ערוך (שם) מחלוקת אם הדליק נר חדש מנר שהיה דלוק מערב יום הכיפורים, שיש אומרים שמברך עליו, ואפילו שהנר החדש אינו 'נר ששבת', מכל מקום מאחר ועיקר האש באה מנר ששבת מברכים עליו. ויש אומרים שלא מברך מאחר והאש שעליה הוא מברך לא שבתה.

אולם, המגן אברהם (סק״ה) מדקדק, שמשמע מדברי הרמב״ן שגם אור שהודלק מעצים ואבנים במוצאי יום הכיפורים פסול לברכה. שהיה מקום לומר שכל מה שנפסל אור היוצא מעצים ואבנים זהו דוקא באור חדש, אבל אם הוציא מהם אור והדליק ממנו אור אחר, אפשר שזה יהיה מותר. ואחרי שמתבאר ברמב״ן שאור שהודלק מאור של נכרי אין לברך עליו, מאחר ואינו אור ששבת מערב יום הכיפורים, הוא הדין באור שהודלק מאור אחר שהודלק במוצאי יום הכיפורים אין לברך עליו מאחר ולא היה דלוק מערב יום הכיפורים.

אלא, שהשולחן ערוך הביא בסעיף ד׳ שיש אומרים שאם הדליק במוצאי יום הכיפורים אש והדליק ממנה נר אחר, אפשר לברך עליו. נמצא שדבריו בסעיף ו׳ סותרים את דעת היש אומרים שהביא בסעיף ד׳. והמשנה ברורה (שער הציון סי׳ תרכד ס״ק יב) כתב שהגר״א בביאורו נקט שדברי השלחן ערוך בסעיף ו׳ סותרים את דעת היש אומרים בסעיף ד׳. והוסיף (ביאור הלכה שם ד״ה וי״א שמברכין) עוד שיש ראשונים רבים שנקטו כדעת הרמב״ן שגם בעמוד שני אין לברך על אור שלא שבת מערב יום הכיפורים, ודעת היש אומרים היא יחידאה.

על מה שכתב בנר של חיה וחולה שמותר, והרי בנר של חיה וחולה אם אין בהם סכנה מותר רק על ידי נכרי, ומכל מקום מה שמותר בנכרי זה רק אם יש חיה או חולה, מוכח שבנר של נכרי סתם אסור. וזה לשונו 'דהא גם בחולה וחיה הוא על ידי עכו״ם ככל חולה שאין בו סכנה, ואפילו הכי אין היתר רק מצד חולה וחיה'. נמצא, שגם דעת הט״ז שאין להתיר בחולה שאין בו סכנה כי אם על ידי נכרי. אבל אם ישראל הדליק את הנר לחולה שאין בו סכנה, אין לברך עליו.

כו. ובשער הציון שם (ס״ק יד) ציין לדברי החיי אדם הנ״ל, שאם האמירה לנכרי באופן זה מותרת אין זה נחשב 'אור שלא שבת', וציין שכך נוקט גם התוספת שבת, ומחמת שכך הם נוקטים וכך נוקטים גם הט״ז והמגן אברהם, הכריע לדינא כדעתם ולא כדעת האליהו רבה.

כז. כך מבואר בכלבו (סי׳ מא), מהרי״ל (הלכות יום כיפור, אות לב), ספר הפרנס (סי׳ שסח), ספר מצוות גדול (עשין, סי׳ כט), סמ״ק (רפג), מנורת המאור (פ״ב תפלה, הלכות יום הכפורים עמוד 401).

כח. וקצת תמוה, שהרי לעיל התבאר שדעת החיי אדם עצמו שבשבת אפילו נר שהודלק על ידי נכרי לחולה שאין בו סכנה מותר לברך עליו, על אף שיש החולקים בזה, ואם כן כל שכן נר שהודלק על ידי ישראל לחולה שיש בו סכנה שיהיה אפשר לברך עליו.

כט. וההגהות מימוניות שם (אות ס) הביא שרבינו גרשון לא היה מברך כלל על הנר במוצאי יום הכיפורים, אבל רבינו שמואל הלוי ורש״י בשם רבינו יעקב בן רבי יקיר כתבו כדעת הרמב״ם שיש לברך על הנר במוצאי יום הכיפורים. ומסיים ההגהות מימוניות 'והטעם קל להבין, וכן עמא דבר'.

ג. נר של מתים ונר העשוי לכבוד

שנינו במשנה (נא:) 'אין מברכין וכו' ולא על הנר ולא על הבשמים של מתים'. ואמרו בגמרא (נג.) 'מאי טעמא, נר לכבוד הוא דעבידא'. ומבאר רש"י (ד"ה נר), שאין מברכים על הנר העשוי למת מאחר והנר עשוי לכבודו של המת ולא להאיר.

דעת התלמוד בבלי בגדר 'נר של מתים'

עוד מבואר שם בגמרא 'אמר רב יהודה אמר רב, כל שמוציאין לפניו ביום ובלילה אין מברכין עליו, וכל שאין מוציאין לפניו אלא בלילה מברכין עליו'. ומבאר רש"י (ד"ה כל), שאם המת הוא אדם חשוב והיו מוציאים לפניו נר גם ביום, אזי אם הוציאוהו לקבורה בלילה, במוצאי שבת, והדליקו לפניו נר אין מברכים עליו, מאחר והוא נעשה לכבוד ולא להאיר למלוים את הדרך, שהרי גם ביום שלא זקוקים לתאורת נרות מדליקים לכבודו, ונר שנעשה רק לכבוד ולא להאיר אין מברכים עליו. ומת שאינו חשוב, ואין מוציאים נר לפניו ביום אלא רק בלילה, הוצאת הנר היא למאור, שמאירים למלוים את הדרך, ולכן אם הוציאוהו לקבורה במוצאי שבת והדליקו נר לצורך הלויה מברכים עליו, שנעשה להאיר, ועליו מברכים.

וכן פסקו הרמב"ם[ל] (פכ"ט הכ"ה) והטושו"ע (סי' רחצ סי"ב).

דעת התלמוד ירושלמי בגדר 'נר של מתים'

והנה, בירושלמי (פ"ח ה"ו) ביארו את דין זה 'רבי חזקיה ורבי יעקב בר אחא בשם רבי יוסי בי רבי חנינא, הדא דאת אמר בנתונים למעלה ממיטתו של מת, אבל אם היו נתונין לפני מיטתו של מת מברכין, אני אומר לכבוד החיים הן עשויין'. מבואר בדברי הירושלמי שחלוק נר שנתון למעלה ממטתו של מת לנר הנתון לפני מטתו של מת. שבנר הנתון למעלה ממטתו נוקטים שהנר עשוי לכבוד, ואין מברכים עליו. ובנר הנמצא לפני מיטת המת נוקטים שהוא עשוי לכבוד החיים, כלומר לצורכם, ולכן מברכים עליו. ובפירוש מהר"ש סיריליאו (שם) ביאר ש'מעל מטתו' הכוונה מעל הקבר, וכדרך שעושים הישמעלים. ו'לפני מטתו' הכונה בזמן שמלוים את מטתו, ובזמן זה הוא עשוי לכבוד החיים, ומברכים עליו.

במה נחלקו הבבלי והירושלמי

ומוסיף שם, שהבבלי חולק על הירושלמי, מאחר ובבבלי מבואר שכל שמוציאים לפניו ביום אין מברכים עליו, ובירושלמי מבואר שגם אם מוציאים לפניו ביום מברכים עליו מאחר והוא נעשה לכבוד החיים.

חקירה בדין נר שהודלק לכבוד

ויש לחקור מה יהיה הדין בנר שהודלק בלילה גם לשם כבוד למת, וגם לשם אור למלוים. האם מה שאין מברכים על נר שנעשה לכבוד הוא רק בנר שכל מהותו היא רק 'כבוד', אבל בנר שנעשה גם להאיר מברכים. או שכל נר שיש בו אפילו תערובת כבוד אין מברכים, מאחר והברכה היא רק על נר העומד למאור, וכל נר שיש בו אפילו מקצת של 'כבוד' הוא כבר לא נר שעומד לאורה ואין מברכים עליו. וכדי לבאר סוגיא זו, יש לבאר תחילה את דינים של נרות שהודלקו לצורך אחר.

דין אור של כבשן

שנינו בברייתא (נג.) 'תנו רבנן, היה מהלך חוץ לכרך וראה אור, אם עבה כפי הכבשן מברך עליו, ואם לאו אינו מברך עליו'. ומבאר רש"י (ד"ה כפי) שהכבשן הוא תנור מיוחד ששורפים בו סיד, ואם האור עבה כפי כבשן מן הסתם הדליקו את האור להאיר, ומברכים עליו. ואם האור דק, מן הסתם הדליקו אותו כדי לבשל ואין מברכים עליו, שאין מברכים אלא על אור שנעשה להאיר.

וממשיכה הגמרא לבאר 'תני חדא, אור של כבשן מברכין עליו. ותניא אידך, אין מברכין עליו. לא קשיא, הא בתחילה הא לבסוף'. ומבאר רש"י (ד"ה בתחילה), שבתחילת שריפת האבנים עושים את האש כדי לשרוף את האבנים ולא כדי להאיר, ובזמן זה אין לברך על אש זו מאחר והיא לא נעשית להאיר. אבל בסוף, אחרי ששרפו את האבנים ישנו תהליך נוסף בו מדליקים אור נוסף מלמעלה, ואור זה נעשה אף להאיר, ולכן מברכים עליו.

דין אור של תנור וכירים

וממשיכה הגמרא לבאר 'תני חדא, אור של תנור ושל כירים מברכין עליו. ותניא אידך, אין מברכין עליו. לא קשיא, הא בתחלה הא לבסוף'. גם כאן מבאר רש"י (ד"ה של) שאחרי שמסיקים את התנור והפת כבר בתוכו, מדליקים עוד קיסמים דקים בפי התנור, ובקסמים אלו משתמשים גם להאיר, ולכן מברכים על אור זה.

דעת רש"י שמברכים על אור שנעשה גם למאור וגם לדברים אחרים

מבואר ברש"י, שני עניינים: א. מבואר בדבריו ש'בתחילה' הכוונה בתחילת השריפה, שאז אין לברך, מאחר והאש אינה עשויה כלל להאיר, ו'בסוף' הכוונה בסוף תהליך הבישול או השריפה אפשר לברך כיון שאז נעשית השריפה גם כדי להאיר. ב. מבואר בדבריו שאם האור עשוי גם לצורך שריפת הסיד או אפיית הפת, וגם לצורך מאור, מברכים עליו. ובשני העניינים מצינו ראשונים שחולקים על דעתו.

דעת רב האי גאון ורבינו חננאל בביאור 'תחילה' ו'סוף'

בביאור הענין של 'תחילה' ו'סוף' מביא הרשב"א (שם ד"ה תני) בשם רב האי גאון פירוש אחר, שבתחילה זהו הזמן בו מתחילים להדליק את האש, ואז יש הרבה עשן והאש לא מאירה במיטבה, ולאחר מכן כאשר האש נאחזה ברוב העצים האש מאירה במיטבה ואז מברכים עליה[לא]. וכן הביא התוספות רא"ש (שם ד"ה הא) בשמו, ועוד הביא בשם רבינו חננאל, שההבדל בין 'בתחילה' ל'בסוף' הוא שבתחילה האור נעשה כדי לבשל או לשרוף את האבנים, ולבסוף עושים את האור כדי לראות ולבדוק אם התבשיל התבשל כל צרכו, או אם האבנים נשרפו כל צרכם.

ביאור הנפקותא בין רש"י לרב האי גאון ורבינו חננאל

ובספר ראשון לציון (כאן ד"ה הא), כתב שההבדל בין ביאורו של רש"י, ש'בתחילה' הוא תחילת הבישול, ואז האש אינה עומד להאיר כלל, וביאורו של רב האי גאון ש'בתחילה' הוא הזמן בו יש עשן רב והאש אינה מאירה, הוא בסוג עצים שגם כאשר מבעירים בהם את האש אין הם מוציאים עשן, וכגון עצי זית שדולקים מתחילתם ללא עשן. שלפי רש"י אין לברך עליהם, מאחר והם לא עשויים לאורה כלל, ולפי רב האי גאון אפשר לברך עליהם מאחר והאור שלהם זך ונקי.

ועל כל פנים, הגם שרב האי גאון רבינו חננאל חולקים על רש"י בביאור הענין מהו 'תחילה' ומהו 'סוף', מכל מקום הכל מודים לדברי רש"י שבתחילה אין מברכים ובסוף מברכים.

דעת הרבה ראשונים כרש"י בגדר 'בתחילה' ו'בסוף'

וכן מבואר מדברי הרמב"ם (פכ"ט הכ"ו) שכותב דין זה כך 'אור של כבשן ושל תנור ושל כירים לכתחלה לא יברך עליו'. מבואר שבתחילה לא יברך ובסוף יברך. וכן כתבו הרא"ש (סי' ג) ורבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב יב חלק כ דף קב טור ג).

סתירה בדעת רש"י

ולכאורה רש"י סותר משנתו, שבספר ליקוטי הפרדס מרש"י (דף כ עמוד ב) נקט שהחילוק בין בתחילה לבסוף הוא הפוך, וז"ל 'ושל תנור ושל כירה תחלת ההבערתן מברכין, ולבסוף אין מברכין דמסתמא לא נעשו לצורך אורה'. מבואר, שבתחילה מברכים ובסוף אין מברכים. וצריך עיון.

'יש מפרשים' במאירי החולקים על רש"י ושאר הראשונים

וכך גם מביא המאירי (שם ד"ה אור) בשם 'יש מפרשים', שבתחילה מברכים ובסוף אין מברכים, דהיינו, בתחילה מברכים, שאם מכיר ורואה שעכשיו הדליקו את האור, 'יכול לברך עליו שאין זה אור שהודלק בשבת אלא במוצאי שבת. ואם הוא בסוף, שהוא מכיר באור שכבר הודלק לפני זמן רב, אין לברך עליו מאחר ומן הסתם הודלק באיסור בשבת.

מחלוקת רש"י והרא"ש לגבי אש העשויה לשני עניינים

והנדון השני המבואר ברש"י, הוא שגם אם האש הודלקה לצורך בישול או שריפת אבנים, אם בסוף משתמשים בה גם למאור מברכים עליה.

וברא"ש (סי' ג) מבואר שהאור של כבשן כשר לברכה רק מחמת שבסוף הוא עשוי למאור, ובאמת כל זמן שאינו עשוי רק למאור אין לברך עליו. וכן מבואר מדבריו בתוספות הרא"ש (שם ד"ה אם) שעל אור של כבשן מברכים מאחר ונעשה רק להאיר. נמצא שנחלקו רש"י והרא"ש באש שעשויה גם לבישול ושריפה וגם למאור, לדעת רש"י אש כזו כשירה לברכה, ולדעת הרא"ש אש כזו פסולה לברכה.

סוגיית 'נר של בית כנסת'

סוגיא נוספת שמצינו לגבי דינים אלו, היא בנר של בית הכנסת. ששנינו בברייתא (שם) 'אור של בית הכנסת ושל בית המדרש מברכין עליו, ותניא אידך אין מברכין עליו, לא קשיא הא דאיכא אדם חשוב הא דליכא אדם חשוב'. מבאר רש"י (ד"ה אור) שאם אין אדם חשוב, אזי הנר הודלק למאור, ומברכים עליו. ואם יש בבית הכנסת אדם חשוב, הנר הודלק לכבודו, ולא לצורך מאור, ועל נר שהודלק לכבוד ולא לצורך מאור אין מברכים.

ל. **אולם**, יעוין בלשונו של הרמב"ם שלא חילק כלל בין אם רגילים להוציא נר לפניו או לא, אלא כתב רק 'ולא על הנר של מתים'.

לא. **וכן** מביא המאירי (שם ד"ה אור) בשם 'יש מפרשים'.

וממשיכה הגמרא לבאר 'ואי בעית אימא, הא והא דאיכא אדם חשוב, ולא קשיא, הא דאיכא חזנא הא דליכא חזנא'. ומבאר רש"י (ד"ה הא והא דאיכא אדם) שאם יש בבית הכנסת שמש ששוהה שם ואוכל, אזי גם אם יש אדם חשוב והנר הודלק לכבודו, מכל מקום השמש גם משתמש בנר למאור, ומאחר והנר עשוי גם למאור מברכים עליו. ואם אין שמש בבית הנסת, ויש אדם חשוב, אזי הנר הודלק לכבוד האדם החשוב ולא משתמשים בו למאור, אין לברך עליו.

וביאור שלישי מבארת הגמרא 'ואי בעית אימא, הא והא דאיכא חזנא, ולא קשיא, הא דאיכא סהרא והא דליכא סהרא'. ומבאר רש"י (ד"ה הא והא דאיכא חזנא) שאם באותו מוצאי שבת זרחה הלבנה, והשמש יכול לאכול לאורה, מוכח שהנר לא הודלק לצורך השמש, ואין משתמשים בו למאור, אלא רק לכבוד, ואין לברך עליו. ואם באותו לילה לא זרחה הלבנה, ויש שמש בבית הכנסת שצריך להשתמש באור הנר, אזי על אף שיש גם אדם חשוב, והדליקו את הנר גם לכבודו, מכל מקום מאחר והשמש גם נהנה מהנר והוא משתמש באור הנר, אפשר לברך עליו.

נמצא, שלדעת רש"י כשיש אדם חשוב מדליקים את הנר לכבודו ואז אין לברך עליו, ואם אין שם אדם חשוב, שאז מדליקים למאור, או אם יש אופן שמדליקים את הנר לא רק לכבודו אלא גם לשם מאור, מברכים עליו.

דעת הרמב"ם והמאירי בביאור הסוגיא

אך יש ראשונים שנקטו שהביאור באדם חשוב הוא הפוך, שאם יש אדם חשוב מדליקים לכבודו נר שעומד לאורה, ואזי ודאי שמברכים עליו, מאחר והוא עשוי לאורה. שכך היא דעת הרמב"ם (פכ"ט הכ"ו) שכתב 'אור של בית המדרש, אם יש שם אדם חשוב שמדליקים בשבילו מברכין עליו'. וכן דעת המאירי (ד"ה אור).

ויש ראשונים שהביאו את שני הפירושים, שכך הובא בספר האגור (הלכות שבת סי' תיט) ובטור (סי' רחצ). גם השולחן ערוך (שם סי"א) הביא את שני הפירושים להלכה 'נר בית הכנסת, אם יש שם אדם חשוב מברכין עליו. ואם לאו, אין מברכין עליו. ויש אומרים בהיפך. ואם יש שמש שאוכל שם מברכין עליו, והוא שלא תהא לבנה זורחת שם'.

לדעת רש"י מברכים על נר העשוי לשני עניינים

לעיל התבאר שיש לחקור מה הדין בנר שעומד הן למאור והן לענין אחר, האם נר זה כשר לברכה מאחר וסוף סוף הוא עומד למאור, או שמאחר והוא עומד גם למטרות אחרות אין לברך עליו, שאין לברך אלא על נר העומד למאור בלבד. והנה, התבאר שלגבי הסוגיא של 'אור של כבשן' כותב רש"י (ד"ה בסוף) בלשון 'ומשתמשין נמי לאורה', ולגבי סוגיית נר של בית הכנסת כותב רש"י (ד"ה הא) 'ואי איכא חזנא, שמש שאוכל בבית הכנסת, אף לאורה עשויה שיאכל החזן לאורה, ומברכין', מבואר שלדעת רש"י לא צריך שהנר יהיה עשוי 'רק' לאורה, אלא מספיק שהנר יהיה עשוי 'אף' לאורה ויברכו עליו.

לדעת רבינו יונה אין מברכים על נר שהודלק לצורך כמה עניינים

אולם, רבינו יונה [לגבי נר של מתים (ד"ה כל)] נוקט שכל שהודלק הנר לשתי מטרות, להאיר ולכבוד, אין מברכים עליו, וזה לשונו 'מאי טעמא, כל מידי דלכבוד עביד לא מברכין עליו. כלומר, אם דרך להוציאו על המת ביום משום כבוד, אף על פי שבלילה מוציאין בנרות להאיר, כיון שמוציאין אותם נמי משום כבוד, אין מברכין עליהם'. מבואר בדבריו בפירוש, שאם מדליקים גם לכבוד, אף על פי שמדליקים גם להאיר, אין מברכים עליו. ועוד הוסיף שם, שלא רק בנר שהודלק בלויה גם לשם כבוד וגם לשם מאור אין מברכים, אלא בכל נר שיהיה, אם מדליקים אותו לא רק לשם מאור אלא גם לשם כבוד אין מברכים עליו.

כמה ראשונים ואחרונים הנוקטים כדעת רבינו יונה

וכך נקטו הרא"ש (סי' ג), רבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב יב חלק כ דף קב טור ב), טור (סי' רחצ), לבוש (שם סי"ב) ושו"ע הרב (שם סי"ח).

והנה, המגן אברהם (ס"ק טז) הביא שאין לברך על נר של חתנים. דהיינו, נוהגים להדליק נר לכבוד החתן, ואין לברך על נר זה. והפרי מגדים (שם) הביא את דברי המגן אברהם בתוספת דברים 'כל שעשוי לכבוד אין מברכין'[לב], והוסיף, שאף העשוי הן להאיר והן לכבוד אין מברכים עליו. וכן כתב הראש יוסף (נא: ד"ה כל) 'דלכבוד ולהאיר בהדדי אין מברכין עליו'.

לדעת הראב"ן לכתחילה אין לברך ובדיעבד יוצא ידי חובה

ומדברי הראב"ן (ברכות, סי' קפח) נראה שנקט בדרך פשרה, שכתב 'ונר העשוי לכבוד אין מברכין עליו, כגון נר העשוי להאיר בבית לבני אדם לכבוד, לפיכך נהגו להאיר נר לצורך הברכה. ואם אין לו נר אחר מברך על זה שלו, כי נרות שלנו רובן להאיר עשוין ולא לכבוד, שאם היה אור הלבנה נכנס לבית לא היה מדליקו'. נראה מדבריו, שנר שעשוי למאור, ויש בו גם קצת מענין הכבוד, לכתחילה אין לברך עליו, ואם אין לו נר אחר יכול לברך אף עליו.

נר שהודלק בתחילה לכבוד ובסוף משתמשים בו להאיר

וכתב המשנה ברורה (ביאור הלכה סי' רחצ ד"ה נר) שיש להסתפק מה הדין בנר שדלק בהתחלה לכבוד, ובסוף משתמשים בו להאיר, האם אפשר לברך עליו, מאחר ובסוף הוא דולק רק לאורה, או שאין לברך עליו מאחר ובהתחלה הוא לא היה דלוק לאורה אלא לשם תשמישים אחרים.

ורצה להביא ראיה מ'אור של כבשן', שמבואר ברש"י (שם ד"ה בסוף) שאחרי שהשתמשו באש לשרוף משתמשים בה לאורה ועל אש כזו מברכים, ואם כן יש להוכיח שאש שבהתחלה עומדת לשימושים אחרים [ואז אין מברכים עליה], אם בסוף משתמשים בה למאור מברכים עליה. ודחה זאת שברש"י עצמו מוכח שאחרי השריפה עושים מעשה חדש של הדלקה לצורך מאור, שכתב 'מדליקין אור גדול מלמעלה למרק שרפת האבנים, ומשתמשין נמי לאורה', מבואר שבהדלקה השניה יש גם חלק של הדלקה למאור, אם כן אין מרש"י זה הוכחה על הדלקה לצורך אחר שאחר כך משתמשים איתה לצורך מאור[לג].

הוכחה לדין זה מדין הדלקת נרות שבת

ומסיק שיש להוכיח לדין זה מדין הדלקת נרות שבת, שלגבי הדלקת נרות שבת מבואר בשולחן ערוך (סי' רסד ס"ד) שיש להדליק את הנרות בזמן שניכר שמדליקים לכבוד שבת, ובהגהת הרמ"א (שם) כתב, שאם הדליק זמן רב לפני שבת באופן שלא ניכר מההדלקה שהיא לכבוד שבת, צריך לכבות את הנרות ולהדליקם שוב לכבוד שבת. ואמנם, שם המצוה היא להדליק, שהרי כך תקנו את נוסח הברכה 'להדליק נר של שבת', ובמקום שהמצוה היא להדליק את הנרות צריך שיהיה ניכר בהדלקה עצמה שהיא לצורך המצוה. אך לגבי ברכת בורא מאורי האש לא נאמר בשום מקום שעיקר המצוה היא ההדלקה, ואדרבה, נאמר בגמרא (נג.) 'עששית שהיתה דולקת והולכת כל היום כולו למוצאי שבת מברכין עליה', מבואר שאין ענין בהדלקה אלא רק בברכה על האש הדולקת. וזהו גם שרש ענין הברכה, זכר לאדם הראשון שנהנה מהאש, ולזה מספיקה אש שדולקת.

ואם כן, גם אם האש דלקה בהתחלה לדברים אחרים, וכגון שדלקה מתחילה לכבוד, אין מניעה לברך עליה, מאחר ולמעשה עכשיו היא דולקת ועומדת לאורה.

ומכל מקום מסיק המשנה ברורה שראוי לכבות את הנר ולהדליקו מחדש.

ד. נר של עבודה זרה

אין לברך על נר של עבודה זרה משום 'איסורי הנאה'

שנינו במשנה (נא:) 'אין מברכין, לא על הנר ולא על הבשמים של נכרים וכו' ולא על הנר ולא על הבשמים של עבודה זרה'.

הרמב"ם בפירוש המשניות (שם) מבאר את האיסור לברך על נר של עבודה זרה 'כבר ידעת שמפורש בתורה שאסור ליהנות בשום דבר משל עבודה זרה, והוא אמרו יתעלה 'ולא ידבק בידך מאומה מן החרם' (דברים יג יח)'. דהיינו, גם הברכה על הנר היא הנאה כל שהיא מהנר, ואסור ליהנות כלל מעבודה זרה. וכן מפרש הרע"ב בפירושו למשנה זו, שאין לברך על נר של עבודה זרה מאחר והעבודה זרה אסורה בהנאה.

בגמ' ביצה מבואר חילוק בין 'שלהבת' ל'גחלת'

ובמסכת ביצה (לט.) שנינו 'גחלת של הקדש מועלין בה, ושלהבת לא נהנין ולא מועלין'. מבואר, שיש הבדל בין גחלת לשלהבת, בגחלת יש מעילה ובשלהבת אין מעילה. ומפרש שם רש"י (ד"ה ושלהבת) שבשלהבת אין מעילה מאחר ואין בה ממשות, ומכל מקום אסור ליהנות ממנה מדרבנן. והגמרא שם מביאה ברייתא שנאמר בה 'גחלת של עבודה זרה אסורה, ושלהבת מותרת', ודנו מהו ההבדל בין עבודה זרה שהשלהבת מותרת לכתחילה, להקדש שהשלהבת אסורה מדרבנן, וביארו שבעבודה זרה לא ראו חז"ל צורך לאסור הנאה מהשלהבת, מאחר וממילא בני אדם מואסים בעבודה זרה ולא יבואו לידי מכשול.

דעת הרשב"א לחלק בין שלהבת לגחלת לגבי ברכת 'בורא מאורי האש'

והרשב"א שם (ד"ה גחלת) מביא קושיא בשם בעלי התוספות שאם השלהבת של עבודה זרה מותרת בהנאה, ולא גזרו בה רבנן, מדוע אין לברך עליה 'בורא מאורי האש', ותירצו, שאכן אין איסור לברך על שלהבת של עבודה זרה בורא מאורי האש, וכל האיסור הוא רק אם הגחלת עצמה היא

לב. נראה בדבריו שכוונתו לבאר את דברי המגן אברהם, שמה שכותב המגן אברהם שהוא הדין לנר של חתנים כוונתו היא שמאחר והנר עשוי לכבוד אין מברכים עליו, שאין מברכים על נר העשוי לכבוד כלל.

לג. ולגבי שני שימושים שונים באותה האש, התבאר כבר לעיל שמוכח מדברי רש"י אלו ומעוד מקום שלדעתו אם משתמש לאורה ולמאור יחדיו מברכים עליו. וכאן רצה המשנה ברורה להוכיח על אופן שמשתמש לדבר אחר ואחר כך למאור, ובאופן זה אין ראייה מדברי רש"י.

של עבודה זרה שאז נהנה מהגחלת ובה יש ממש והיא אסורה בהנאה, אבל השלהבת עצמה מותרת בהנאה לגמרי, ומברכים עליה לכתחילה.

גם הרא"ש שם (סי' י) הקשה מדוע לא יברכו על שלהבת של עבודה זרה, ובדבריו הוסיף להקשות מהירושלמי (ביצה פ"ה ה"ד) 'ומברכין על השלהבת ואין מברכין על הגחלת', מבואר בדבריהם שחלוקה גחלת משלהבת, ומדוע הבבלי השמיט דין זה. ומתרץ הרא"ש כדברי הרשב"א, שאין לברך אלא רק כאשר השלהבת קשורה בגחלת, אבל אם השלהבת עומדת בפני עצמה אין בזה איסור כלל, ולכן לא שנו בבבלי היתר הברכה בגחלת[לד].

דעת הפוסקים

ולהלכה, הרמב"ם (שבת פכ"ט הכ"ה) פסק שאין לברך על אור של עבודה זרה, ולא חילק בין שלהבת לגחלת. וכן פוסק הטור (סי' רחצ). והפרי מגדים (אשל אברהם סק"ח) מצדד שלכתחילה לא ידליק את נרו מנר של עבודה זרה, אבל אם הדליק כבר יכול ורשאי לברך.

גם לדעת הפרי מגדים אין לחוש למאיסות

ובסוף דבריו כתב לעיין בשיטמ"ק בסוגיא זו, וכוונתו לדברי השיטמ"ק שגם אם אין איסור עבודה זרה בשלהבת מכל מקום עדיין שלהבת זו מאוסה לברכה. ובחידושיו בראש יוסף על הסוגיא בביצה (שם ד"ה גרסינן בירושלמי) הביא שיש מי שפירש שאין לברך על שלהבת של עבודה זרה מאחר והיא מאוסה. ופירש שכוונתו שאין לברך עליו כמו שלכתחילה אין לברך על לולב של עבודה זרה [כמו שהתבאר למעלה מהגמרא בסוכה], ומסיים הראש יוסף, שאין לחוש לשיטה זו, מאחר ובשלהבת אין ממש, ודבר שאין בו ממש אין לחוש בו גם לגבי מאיסות למצוה.

נמצא, שלדעת הפרי מגדים עצמו אין לחוש למאיסות כלל, וגם לדעת הסוברים שיש לחוש, החשש הינו רק לכתחילה, שלא ידליק כדי לברך עליו, אבל אם כבר הדליק יכול לברך.

נרות סתם של נכרים

ויש לדון בנרות שאין בהם ידיעה ודאית שהגיעו מעבודה זרה, האם יש בהם חשש איסור, או שמותר לברך עליהם.

והנה, מצינו בגמרא (נב:) שלא רק נר שידוע בודאות שהגיע מעבודה זרה פסול לברכה, אלא גם נר שמגיע סתם ממסיבה של עובדי כבבים פסול לברכה, מפני שתולים שסתם מסיבה של עובדי כוכבים היא לעבודת כוכבים, וממילא הנר מן הסתם הודלק לצורך עבודת כוכבים ופסול לברכה. וכך פסק הרמב"ם (פכ"ט הכ"ה) וזה לשונו 'ואין מברכין על הנר של גוים שסתם מסיבתן לעבודה זרה'. ונראה מדבריו שרק נר הבא ממסיבה נאסר, אבל נר סתם הדולק בבית הגוי אינו נאסר, ולא חוששים בו לעבודה זרה.

הבה"ג חולק על הרמב"ם בגירסת הסוגיא

המגיד משנה (שם) מבאר שישנן שתי גרסאות בגמרא הנזכרת, לדעת הרמב"ם הגירסה היא 'אמר רבי חנינא מסורא, מה טעם קאמר, מה טעם אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של נכרים, מפני שסתם מסבת נכרים לעבודה זרה', בגירסה זו משמע שלא מברכים על נר של נכרי מפני שחוששים לעבודה זרה. אבל הבה"ג חולק על גירסה זו וגרס, 'מה טעם אין מברכין על הנר משום שלא שבת, ומה טעם אין מברכין על הבשמים של נכרים, מפני שסתם מסבת נכרים לעבודה זרה'. לפי גירסה זו רק בבשמים של נכרים חוששים לעבודה זרה, ובנר חוששים שהנר לא שבת, אבל לגירסת הרמב"ם, למסקנא גם בנר חוששים לעבודה זרה.

הבנת הבית יוסף בדברי המגיד משנה

והבית יוסף (סי' רחצ ד"ה כתב הרב) הביא את דברי המגיד משנה, והבין בדבריו שלדעתו המחלוקת היא האם חוששים תמיד שהנר של הנכרי הוא של עבודה זרה, ואפילו אם הנר הוא נר סתם ולא ממסיבה, או שחוששים רק במסיבה, לדעת הבה"ג חוששים בכל נר לעבודה זרה ואפילו אם הוא לא ממסיבה, ולדעת הרמב"ם חוששים רק בנר המונח במסיבה של עבודה זרה, ולא בכל נר, מאחר וגם הנכרים צריכים נר להדליק ולא כל נר שהם מדליקים הוא של עבודה זרה[לה]. ועל פי ביאור זה תמה הבית יוסף על המגיד משנה, שבדברי המגיד משנה משמע שהרמב"ם מחמיר והבה"ג מקל, ולפי ביאור זה יוצא הפוך, שהבה"ג מחמיר אפילו בסתם נר, והרמב"ם מקל ואוסר רק בנר הבא ממסיבה, ויעוין שם מה שיישב בדוחק.

ביאור הב"ח במחלוקת הראשונים

והב"ח (שם) מציין שהגירסה המצויה בידנו היא גרסתו של הרמב"ם, ודקדק שדעת הרי"ף והרא"ש כדעת הבה"ג. ותמה על הבית יוסף מדוע הבין בדברי המגיד משנה שלדעת הבה"ג הרי"ף והרא"ש גם נר סתם חוששים שהוא של עבודה זרה, הרי אפשר להבין באופן פשוט את דבריהם שחוששים בסתם נר רק לענין שלא שבת, ולא לענין עבודה זרה. וגם מסברא אין לחוש בכל נר לעבודה זרה, שהרי ודאי שגם הנכרים צריכים להאיר את הלילה בנרות, ואין מקום לומר שכל נר שמדליקים הוא לצורך עבודה זרה. אלא על כרחך צריך לומר, שהכל מודים שנר שהודלק סתם אין בו חשש עבודה זרה. ובנר שהודלק במסיבה של עכו"ם נחלקו הראשונים, לדעת הרמב"ם תמיד יש בו חשש עבודה זרה, ולדעת הרי"ף וסיעתו חוששים לעבודה זרה רק אם יודעים שהנר הודלק לצורך עבודה זרה, אבל אם לא הודלק לצורך עבודה זרה תולים שהנר הודלק רק לצורך תאורה ותו לא, ומותר לברך עליו.

ביאור הט"ז במחלוקת הראשונים

גם הט"ז (סק"ה) האריך לחלוק על הבית יוסף, וכתב שהכל מודים שנר שבא ממסיבת עובדי כוכבים יש לחוש בו לעבודה זרה, ואם לא בא ממסיבתם אין לחוש בו, והכל מודים שנר שלא שבת אין לברך עליו מצד שהיה דלוק באיסור, אלא שהרי"ף והרא"ש הוסיפו על חשש עבודה זרה את דין נר שלא שבת, והרמב"ם הוסיף על דין נר שלא שבת את דין נר של עבודה זרה, ואין כאן לא מחלוקת ולא גירסאות שונות[לו].

סיכום הדעות

נמצא, שלדעת הבית יוסף יש דעה בראשונים שיש לחוש בכל נר של נכרי לעבודה זרה, ואם כן כל נר של נכרי תמיד יהיה אסור, ולדעת הב"ח והט"ז אין מי שחולק על כך שאין לחוש בכל נר לעבודה זרה, אלא רק בנר הבא ממסיבה.

מה הדין אם הדליק נכרי מישראל

עוד נחלקו הנ"ל, מה הדין בנר של נכרי שהדליק מנר של ישראל במוצאי שבת, ששנינו בגמרא (נג.) 'תנו רבנן, נכרי שהדליק מישראל וישראל שהדליק מנכרי מברכין עליו', לדעת הרמב"ם (שם), שנוקט שמה שמבואר במשנה שאין מברכין על נר של עכו"ם, הסיבה למסקנת הגמרא היא שחוששים לעבודה זרה, האם יש מקום לחוש גם במקרה זה.

המגיד משנה (שם) נוקט שלדעת הרמב"ם מה שמותר לברך אם הדליק מישראל זהו רק כשהנכרי הדליק את הנר סתם, לצורך שימושו. אבל אם הדליקו לצורך מסיבת עובדי כוכבים, אסור לברך עליו, אף על פי שהדליקו מישראל, מאחר ויש לתלות שהנכרי הדליקו לצורך עבודה זרה.

והבית יוסף (סי' רחצ) שתמה על המגיד משנה הנ"ל [כמו שהתבאר לעיל], נוקט שגם הרי"ף וסיעתו מודים שאם הנכרי יושב במסיבה אפילו אם הדליק מישראל אין לברך עליו, וכן נוקט הט"ז. ולדעת הב"ח, הרי"ף וסיעתו חולקים על זה, ולדעתם אפשר לתלות שהדליק את הנר רק לצורך המאור ולא לצורך עבודה זרה.

מה הדין אם הדליק ישראל מנכרי

ואם מדליק הישראל מהנכרי, דעת הט"ז (שם) שגם אם הנר של הנכרי הוא ממסיבת עובדי כוכבים אין לחוש לכך, מאחר והאש שדולקת אצל הישראל היא אש חדשה, ומה שחוששים בנכרי שהדליק מישראל זהו בגלל שעכשיו הוא מברך על נר של נכרי, והלהבה הזאת הודלקה לצורך עבודה זרה, אבל אם האש הראשונה הודלקה לצורך עבודה זרה, והאש השניה רק הודלקה ממנה, אין זה אוסר את האש השניה, מאחר ובה האש הינה חדשה ולא אש של איסור[לז].

ה. דין נר ב'עששית' ונר של חנוכה

הגמרא (נג:) מביאה ברייתא בה מבוארים כמה אופנים בהם אין לברך על האש, 'היתה לו נר טמונה בחיקו, או בפנס, או שראה שלהבת ולא

לד. בדברי הרא"ש עצמו הדברים לכאורה סתומים, וביאור זה בדברי הרא"ש הוא ביאורו של הים של שלמה (ביצה שם סי' יד) בדעת הרא"ש, וזה לשונו 'וכתב הרא"ש וזה לשונו ירושלמי, מברכין על השלהבת, ואין מברכין על הגחלת. והא דאסרינן לברך בשלהבת של עבודה זרה, ואף על גב דשרי, משום שיש עמה גחלת, ואף על פי שאין הברכה אלא על השלהבת עד כאן. ויפה כתב, דבהכי מתיישב שפיר, אמאי לא תני תנא דידן ששה דברים בגחלת, וליחשב נמי הא, דאין מברכין על גחלת, ומברכין על שלהבת, כדאיתא בירושלמי, וכן איתא בתוספתא, (פ"ד ה"ז), אלא משום דלא תטעה לומר, אם כן מברכין נמי על שלהבת של עבודה זרה, אפילו היא רבוצה על גבי גחלת, וזה אינו, כמו שכתבתי'.

לה. כך מבאר הט"ז (סק"ה) בדברי הבית יוסף. אבל, יעוין בתוספת שבת (ס"ק יג) שביאר שהמגיד משנה כתב שהדין הוא שאם היה במסיבת נכרים אין לברך עליו רק בכותי שהדליק מישראל, אבל ישראל שהדליק מכותי אפילו עבר והדליק מנר של עבודה זרה ממש יצא, מאחר ואין בשלהבת ממשות של איסור.

לו. ויעוין בצל"ח (נג. ד"ה ודע) שחולק על הט"ז, שלדעת הט"ז אם רוב השלהבת היא של היתר לא חוששים למיעוט איסור, ולדעת הצל"ח חוששים למיעוט איסור, מאחר וכל מה שמתרבה בנר הוא מתרבה מתוך האיסור ונהיה חלק ממנו.

לז. וכתב המשנה ברורה (שער הציון שם ס"ק כא), שכך היא הסכמת האחרונים.

נשתמש לאורה, או נשתמש לאורה ולא ראה שלהבת, אינו מברך עד שיראה שלהבת וישתמש לאורה׳. וביארו את המציאות שמשתמש באור הנר ולא לראותו ׳משתמש לאורה ולא ראה שלהבת, משכחת לה דקיימא בקרן זוית׳, דהיינו אם עומד הנר מאחורי קיר, והמברך עומד בזוית הקיר בצד השני, הנר מאיר לו את החשיכה אבל אינו רואהו. ומבואר, שיש לברך רק באופן שרואה את הנר ומשתמש לאורו.

לדעת רש״י אין לברך על נר העומד בעששית

עוד מבואר בבריתא שאין לברך על נר המצוי בתוך ׳פנס׳, ונחלקו הראשונים בביאור ענין ׳פנס׳, רש״י (ד״ה בפנס) מבאר ש׳פנס׳ הוא ׳עששית׳. ומה היא ׳עששית׳ מבאר רש״י לעיל (כה: ד״ה בעששית) ׳כלומר, מחיצת זכוכית או קלף דק מפסיק בנתיים והיא נראית׳. היינו כלי מזכוכית שהאור נראה מתוכו, ועל שלהבת המצויה בכלי זה נאמר בברייתא שאין לברך.

לדעת הרשב״א ניתן לברך על נר העומד בעששית

אולם הרשב״א (ד״ה היתה) חולק ונוקט ש׳פנס׳ אינו ׳עששית׳, ולדעתו גם אם יש מחיצה של זכוכית כל זמן שהנר נראה מאחוריה מברכים עליו. והוכיח כדבריו מדין ׳צואה וערוה בעששית׳ (כה:) שמבואר שאין לקרוא קריאת שמע מול צואה או ערוה, ואם הם נמצאים מאחורי זכוכית, מול הצואה מותר ומול ערוה אסור, כיון שהאיסור בצואה הוא לקרוא קריאת שמע כאשר נמצאים יחד עם הצואה באותו המקום, ואם לא נמצאים יחד עם הצואה באותו המקום אין כל מניעה לקרוא, וזכוכית מחשיבה את הצואה כמי שאינה כאן. מה שאין כן בערוה, האיסור לקרוא לפניה קריאת שמע אינו נובע מהאיסור להיות עם מראה הערוה באותו המקום בו קוראים קריאת שמע, אלא אסור לראות את הערוה בזמן קריאת שמע, וכל זמן שרואה את הערוה, גם אם רואה אותה מאחורי זכוכית נחשבת ראיתו לראייה האוסרת ואסור לקרוא קריאת שמע כך.

נמצא, שבדבר שתלוי בראייה, כמו ערוה שדינה תלוי בראייה, אין חילוק בין ראייה סתם לראייה מאחורי זכוכית, בין כך ובין כך הראייה נחשבת לראייה. ואם כן, מאחר והדין בנר הוא שצריך לראותו, אזי גם מאחורי זכוכית נחשבת הראייה לראייה מעולה, ואפשר לברך[לח].

עוד הוכיח הרשב״א, שהגמרא דנה באיזה אופן יתכן שישתמש לאורה ולא יראה את הנר, והגמרא מרחיקה עד קרן זוית, ומדוע לא ביארה הגמרא שדין זה מצוי בדין פנס המוזכר בברייתא שהוא נר הנמצא מאחורי זכוכית, שאפשר ליהנות מאורו, ולא לראותו. מכך שהגמרא לא הביאה אופן כזה, מוכח שראייה מאחורי זכוכית נחשבת לראייה מעולה, ואפשר לברך עליה.

ומסיים הרשב״א, שלדבריו יוצא שנאמרו בגמרא שלוש אפשרויות בהן אין לברך על הנר: א. אם לא רואה את השלהבת ולא משתמש לאורה, אפילו שמחזיק את הנר בידו לא מברך, וזהו הדין של אור הטמון בחיקו ובפנס. ב. משתמש לאורה ואינו רואה שלהבת, כגון ׳קרן זוית׳. ג. רואה שלהבת ואינו משתמש לאורה, או באופן שעומד במרחק או באופן של גחלת העומדת לכבות. בכל האופנים הללו אין לברך על הנר. אבל אם הנר עומד בעששית, והמברך רואה את השלהבת מתוך העששית, הרי זה כרואה שלהבת ממש ונחשב כמשתמש לאורה ומברכים עליו[לט].

והאורחות חיים (הלכות הבדלה סי׳ י) הביא את הרשב״א וחולק עליו שאין לברך על אור המונח בתוך כלי זכוכית.

לדעת הירושלמי אין לברך על נר בעששית

והקשה הבית יוסף (סי׳ רחצ ד״ה גרסינן) שמוכח בירושלמי שלא כשיטת הרשב״א[מ]. שבירושלמי (פ״ח ה״ו) מובאת הלכה זו בתוספת לשון ׳נר בתוך חיקו או בתוך פנס או בתוך אספקלריא, רואה את השלהבת ואינו משתמש לאורה, משתמש לאורה ואינו רואה את השלהבת, לעולם אין מברכין עליה עד שיהא רואה את השלהבת ומשתמש לאורה׳. וממה שנקט הירושלמי ׳פנס׳ ו׳אספקלריא׳ כשני דברים שונים, נראה שלדעת הירושלמי ׳פנס׳ אינו כלי זכוכית, אלא כלי אחר שאין לברך על נר הנמצא בתוכו. אבל, גם על כלי של זכוכית אין לברך, שהרי אין חולק על כך ש׳אספקלריא׳ הוא כלי של זכוכית, ומכל מקום כתוב בירושלמי שאין לברך. ומחמת קושיא זו, פוסק השלחן ערוך (שם סט״ו) להלכה, שגם בפנס וגם באספקלריא אין לברך.

כמה מקורות לכך ש׳פנס׳ הוא עששית

והנה, בתוספתא במסכת כלים (ב״ב פ״ז ה״ד) כתוב ׳פנס של זכוכית׳. מבואר ש׳פנס׳ הוא כלי מזכוכית. וכן בספר מלמד התלמידים (פרשת בהעלותך) כתב ׳ופנס הוא כלי זך שמתוכו יראה אור הנר והוא מגין עליו מן הרוח׳. משמע שפנס הוא כלי מזכוכית. ואם כן, יש בזה סיעתא לדעת רש״י וסיעתו שאין לברך על נר הנמצא בתוך כלי זכוכית, שהרי בברייתא מבואר בפירוש שאין לברך על פנס, ואם פנס הוא כלי מזכוכית מוכח שאין לברך על נר המצוי בתוך כלי מזכוכית.

כמה מקורות לכך שפנס אינו עששית

אולם, הרמב״ם בפירוש המשניות (כלים פ״ב מ״ד) ביאר מהו פנס, ׳עושין מן החרש כלים כעין אהל ומכניסין בהן את הנר כשהוא דלוק כדי שלא תכבהו הרוח, ויש בו נקבים בצדדיו שהאור יוצא מהן, וכלי זה הוא הנקרא פנס׳. מבואר שהפנס הוא כלי מחומר אחר [ברזל או חרס] ויש בו חורים שדרכם האור יוצא. וכן פירש שם רבינו עובדיה מברטנורא, ׳פנס, כמין עששית של חרס עשויה נקבים בדפנותיה שמהן האורה יוצאת, ומניחים הנר בתוכה שלא יכבנה הרוח׳.

ובספר מהרי״ל (מנהגים, ליקוטים סי׳ נ) כתב ׳פנס, אמר שהוא פמוט על דרך שרגא׳, ויעוין ברש״י במסכת שבת (מד. ד״ה פמוט) שביאר שפמוט הוא כלי העשוי ממתכת. נראה, שלדעת מהרי״ל פנס הוא כלי שעשוי ממתכת. ומדברי הראשונים הללו משמע ש׳פנס׳ הוא כלי ממתכת, ואין זו עששית. ואם כן יתכן שראשונים אלו יסברו כדעת הרשב״א שרק על פנס אין לברך ובעששית אפשר לברך. אכן מאידך יתכן שראשונים אלו יחלקו על הרשב״א, ויבארו שאמנם פנס ועששית הם שני דברים שונים, פנס הוא כלי מברזל או חרס, ועששית היא כלי מזכוכית, אבל גם בירושלמי הם מופיעים כשני דברים שונים, ואם נפסוק כדעת הירושלמי עדיין יתכן לבאר שהן על פנס והן על עששית אין לברך[מא].

דעת כמה אחרונים שיש לפסוק כדעת הרשב״א שאפשר לברך על נר באספקלריא

המגן אברהם (סק״כ) הביא את דעת הרשב״א, וכתב בסוף דבריו ׳ונראה לי, דסבירא ליה דהירושלמי מילי מילי קתני, דלא כהרב בית יוסף׳. והמחצית השקל (שם) מבאר, שלדעת המגן אברהם אין ראיה מהירושלמי נגד דעת הרשב״א, שאמנם נכון הוא שבירושלמי כתוב גם ׳אספקלריא׳, ובפשוטו שגם בנר המונח באספקלריא אין לברך, אבל אפשר לבאר את הירושלמי באופן אחר, שהרי בירושלמי כתוב כך ׳נר בתוך חיקו או בתוך פנס או בתוך אספקלריא רואה את השלהבת ואינו משתמש לאורה, משתמש לאורה ואינו רואה את השלהבת, לעולם אין מברכין עליה עד שיהא רואה את השלהבת ומשתמש לאורה׳, ואפשר לבאר שכוונת הירושלמי לבאר שנר בתוך חיקו או בתוך פנס אין לברך כלל, ואם הנר עומד בתוך אספקלריא אז יש לראות את השלהבת ממש, שיהיה באופן שרואה את השלהבת ומשתמש לאורה, ורק אם לא רואה את השלהבת או לא משתמש לאורה אין לברך. ולפי ביאור זה, גם הירושלמי מודה לדינו של הרשב״א שאם רואה את השלהבת ומשתמש לאורה אפשר לברך גם על עששית.

וכדעת המגן אברהם, נקטו גם החיי אדם (ח״ב-ג, הלכות שבת ומועדים כלל ח), דרך החיים והאליה רבה[מב]. אולם, המשנה ברורה (ביאור הלכה שם ד״ה או בתוך) האריך בענין זה, והסיק שיש לנקוט לעיקר את דעת הירושלמי כפשוטה שאין לברך על נר בעששית, אלא יש להסיר את הזכוכית כדי לברך.

לח. והנה, יש לחקור חקירה דומה לגבי קימה בפני זקן ותלמיד חכם באופן שהוא בעששית, האם דין הקימה הוא מחמת ראית הזקן, או מחמת ההימצאות איתו באותו מקום, אם דין הקימה הוא מחמת ראית הזקן, אזי גם אם הזקן עומד מאחורי קיר זכוכית צריך לקום. ואם דין הקימה הוא מחמת ההימצאות יחד עם הזקן באותו מקום, אזי קיר זכוכית יחשב כמפריד רשויות, ולא יהיה דין לקום. ובהלכות קטנות (מהר״י חאגיז, שו״ת ח״א סי׳ רעד) כתב שדווקא בצואה הדין הוא שהבדלת רשויות מועילה, אבל בכל שאר הדברים הנוגעים לראייה, וכגון קימה בפני זקן ותלמיד חכם, לא יועיל חילוק רשויות. והא ראייה, שיחזקאל מעיד על עצמו שהוא ראה את ה׳, ובגמרא (יבמות מט:) מבואר שראייה זו היתה באספקלריא שאינה מאירה, ויש מפרשים שאספקלריא היא זכוכית, הנה כי כן, ראייה מאחורי זכוכית נחשבת לראייה מעליא. נמצא שדעת מהר״י חאגיז כדעת הרשב״א, שהראייה מאחורי זכוכית נחשבת ראייה לכל דבר.

לט. ויעוין במאירי (ד״ה מי וד״ה ולענין) שנראה שנקט גם כדעת הרשב״א, שפנס הוא כלי שלא רואים מתוכו את השלהבת, ולכן אין לברך עליו, ואם עומד בכלי זכוכית שרואים מתוכו את השלהבת מברכים עליו.

מ. גם השיטה מקובצת מביא את דעת הנוקטים שיש חילוק בין פנס לעששית, שבפנס אינו מברך ובעששית מברך, והקשה על דעה זו מהירושלמי שמבואר שגם בעששית אינו מברך. וגם הדרכי משה (הארוך) העתיק את דברי הבית יוסף שאין לברך על נר בעששית, וכתב שכן היא דעת הירושלמי.

מא. אלא שיש להקשות שאם כן לא היה לירושלמי לכתוב את שני הדינים, הן את דין פנס והן את דין עששית, שהרי אפשר ללומדם בקל וחומר, שאם בעששית העשויה מזכוכית אין לברך, כל שכן בפנס שעשוי מברזל או חרס שאין לברך. אולם, אפשר לומר שהירושלמי נוקט בדרך ש׳לא זו אף זו קתני׳, שאמנם היה אפשר לכתוב את דין עששית וללמוד ממנו את דין פנס, אבל בכל אופן רצו החכמים ללמד את כל הדינים, ולכן נקטו את הפשוט יותר, את דין פנס, קודם, ואחריו שנו את דין אספקלריא שהוא מחודש יותר. ויעוין להלן סברא זו בשם המגן אברהם.

מב. הלבוש (שם סט״ו) כתב את ההלכה בנידון זה, וז״ל ׳נר בתוך חיקו או בתוך פנס או בתוך אספקלריא, אם רואה את השלהבת ואינו משתמש לאורה, או משתמש לאורה ואינו רואה

תירוצי המשנה ברורה על קושיות הרשב״א

ובישוב קושיות הרשב״א דלעיל, כתב המשנה ברורה (שם), שיש לתרץ באופן פשוט, שמערוה אין להביא ראיה לנר, מאחר ובנר עיקר תקנת חז״ל היתה לברך עליו כפי שהיה בברייתו, לכן אין לברך עליו אם הוא מכוסה. ועל הקושיא השניה של הרשב״א, שאם אין לברך על פנס היה לגמרא לבאר שזו המציאות בה רואים את האור ואין מברכים עליו, יש לתרץ שהברייתא נכתבה בצורה של דינים דינים, כך שהרישא מדברת באופן שלא רואים את האור כלל, והסיפא מדברת באופן שרואים את האור. וכך הוא פירוש הברייתא, הדין הראשון הוא באופן שהנר טמון בתוך חיקו כך שאין האש נראית כלל, וממילא בודאי לא נשתמש לאורה. הדין השני הוא פנס, וכדעת רש״י שזוהי ׳עששית׳. והירושלמי הוסיף כאן את דין ׳אספקלריא׳, אפילו שדין זה כבר נאמר ב׳פנס׳ כדי שלא נטעה לבאר שרק בפנס של ברזל אין לברך, אלא גם בפנס של זכוכית אין לברך, מפני שהאור אינו בגלוי. ואחר כך הוסיפה הברייתא את דין ׳רואה השלהבת ולא נשתמש לאורה׳, וכגון שעומד במרחק. ואחר כך הוסיפה הברייתא את דין ׳נשתמש לאורה ולא ראה שלהבת׳, ודין זה יתכן באופן שקיימא בקרן זוית [כפי שמבואר בגמרא], שאף שהאור במקומו עומד בגילוי, מכל מקום כיון שהמברך אינו רואה אותה אינו יכול לברך עליו[מג].

דעת האור זרוע שאין לברך על נר של חנוכה

האור זרוע (ח״ב, הלכות חנוכה סי׳ שכח) פוסק שאין לברך במוצאי שבת על נר של חנוכה, ומביא מקור לכך מהירושלמי שאומר ׳רבי אבוה בשם רבי יוחנן רבי יוסי ב״ר חנינא, אין מברכין על הנר ולא על הבשמים של מצוה, מאי מצוה אר״י בשם שמואל נר כגון נר של חנוכה במוצאי שבת אין מבדילין עליו׳.

אולם, כבר העירו על האור זרוע שלא מוזכרת בירושלמי מימרא זו. ומכל מקום הלכה זו נכונה מאחר ולהלכה נוקטים שאין לברך על הנר עד שיאותו לאורו, כמו שנתבאר לעיל, שאסור ליהנות שום הנאה מנר חנוכה. וכן כתבו הטושו״ע (או״ח סי׳ תרפא ס״א) שאין לברך על נר של חנוכה מאחר ואסור ליהנות מנר של חנוכה, וכשמברך צריך ליהנות.

דעת הב״ח

והוסיף שם הב״ח, שכל זה רק כאשר מדליק נר לשם חנוכה ומברך עליו ׳להדליק של של חנוכה׳ ולאחר מכן רוצה לברך עליו בורא מאורי האש, אז יש איסור בדבר, שאחרי שנקבע עליו שם של נר חנוכה אסור ליהנות ממנו כלל. אבל אם מדליק נר כדי לברך עליו בורא מאורי האש, ואחר כך רוצה להדליקו גם לנר חנוכה, בודאי אין בזה חשש כלל, מאחר ונר של מוצאי שבת אינו נאסר בהנאה, וגם נר חנוכה אין מדליקים אותו על מנת שיהנו ממנו, אלא אדרבה אסור ליהנות ממנו. ואדרבה, יותר ראוי לעשות מצוה נוספת של הדלקת נר חנוכה באותו הנר שכבר עשו בו מצוה אחת, הדלקת נר לברכת מאורי האש.

עצים שיש מהם ריח רע ושעוה

עוד מביא המגן אברהם (סק״ג), שאין לברך על עצים שיש מהם ריח רע, ועל פי סוד יש לברך על נרות העשויים משעוה.

ו. מי שאין לו נר להבדלה

האופנים המובאים בפרקי דרבי אליעזר

אם לא היו לו נרות להבדלה, מובא בפרקי דרבי אליעזר (פ״כ) שיש בידו ב׳ דרכים: א. ׳ואם היה בדרך, פושט את ידיו לאור הכוכבים שהן של אש, ואומר ברוך אתה ה׳ אלהינו מלך העולם בורא מאורי האש. ב. ואם יתקדרו שמים, תולה אבן מן החוץ ואומר ברוך אתה ה׳ אלהינו מלך העולם בורא מאורי האש׳. ומבואר שלכתחילה מדליק אש, ואם אין לו יכול לברך על הכוכבים שגם הם עשוים מאש, ואם אין לו גם את האפשרות הזו מאחר והשמים מכוסים בעננים, ואין אפשרות לראות את הכוכבים, יכול לתלות[מד] אבן ולברך עליה[מה].

הפוסקים לא הזכירו את דברי הפרקי דרבי אליעזר

הראשונים[מו] הביאו את דברי הפרקי דרבי אליעזר, אולם העתיקוהו רק לגבי דין הבדלה ביין ולא בפת, ולא כתבוהו לגבי הלכות ברכת בורא מאורי האש. ובפוסקים האחרונים, מזמן הבית יוסף ואילך, לא נזכרו דברי הפרקי דרבי אליעזר כלל, ונראה שהכל מודים שהבבלי חולק על הפרקי דרבי אליעזר, ולדעת הבבלי אין לברך לא על כוכבים ולא על אבנים.

ביאור הגהות יצחק ירנן בדעת הפרקי דרבי אליעזר

ובהגהות יצחק ירנן[מז] על הרי״ץ גיאת (שם הערה מא) כתב לבאר את דברי הפרקי דרבי אליעזר על פי דברי הגר״א שמבאר את מחלוקת בית שמאי ובית הלל לגבי נוסח הברכה[מח], שלדעת בית שמאי מברכים על האש היסודית, ולכן צריך לברך ׳ברא׳ שמשמעותו לשון עבר בלבד, וזאת מאחר ואש זו נבראה בעבר במוצאי שבת, ואין לה בריאה מחודשת כל יום, וגם יש לברך עליה ׳מאור׳ מאחר ויש בה אור אחד בלבד. ולדעת בית הלל מברכים על האש שיוצאת מאותה אש יסודית וקדמונית, ומאחר ואש זו היא תולדה של האש הראשונה והיא יוצאת מחדש בכל יום, יש לברך עליה בלשון שמשמעה גם עבר וגם הווה, וזו הלשון ׳בורא׳. וכמו כן מאחר והברכה היא על האש שקיימת למעשה בפועל בעולם, ובה יש כמה גוונים, יש לברך ׳מאורי׳. ומעתה, לדעת בית שמאי אפשר לומר שכמו שמברכים על יסוד האש כך גם אפשר לברך על אש הכוכבים, מאחר ואש הכוכבים מקורה גם ביסוד האש. אבל לדעת בית הלל אין מקום לברך על אש הכוכבים מאחר ועיקר הברכה היא על אותה האש שנתגלתה לאדם הראשון במוצאי שבת, ואש הכוכבים אינה אותה האש שהתגלתה במוצאי שבת. ומאחר ופוסקים להלכה כדברי בית הלל, שמברכים ׳בורא מאורי האש׳, ולא מברכים על האש היסודית, לכן לא מוזכר בפוסקים דבריו שאפשר לברך על אש הכוכבים. ורבי אליעזר בן הורקנוס עצמו נקט להלכה כדעת בית שמאי, מאחר והיה מתלמידי בית שמאי[מט].

ביאור הרד״ל בדעת הפרקי דרבי אליעזר

והרד״ל בביאורו לפרקי דרבי אליעזר (אות כא) האריך לבאר את דעתו, והביא שיש שביארו שלהלכה לא נוקטים כדעתו, מאחר וצריך להלכה לראות על ידי האש ולהכיר בין מטבע למטבע, ובאור הכוכבים אי אפשר להבחין בין מטבע למטבע. ודחה ביאור זה, מאחר ומבואר בפוסקים, וכך היא גם דעת הפרקי דרבי אליעזר עצמו, שיסתכל בצפורנים, והפרקי דרבי אליעזר כותב שיסתכל בצפורנים לאור הכוכבים, משמע שנקט שאפשר ליהנות באור הכוכבים הנאה המספיקה לברכה.

אלא, מבאר הרד״ל, שהבבלי חולק על הפרקי דרבי אליעזר, ולדעת הבבלי אין לברך על אור הכוכבים. וראייה לכך, ממה שאמרו בגמרא (נג:) שאין מחזרים אחרי נרות לברך עליהם, ואם אפשר לברך על הכוכבים אין מקום לדין זה, שהרי בכל מקום יכול לברך על הכוכבים. ויהיה זה דחוק ביותר להעמיד את כל דברי הגמרא במקום שאין לו אפשרות לברך על הכוכבים, וכגון שהתקדרו השמים בעבים. ועוד, שאם כבר מברכים על הכוכבים, היה יותר ראוי לברך על הלבנה עצמה שאורה רב יותר משל הכוכבים, וכמו שהתורה קראה ללבנה ׳המאור הקטן׳ (בראשית א טז), וכן בתהלים כתוב ׳אתה הכינות מאור ושמש׳ (תהלים עד טז) משמע ש׳מאור׳ סתם זו הלבנה, וגם בגמרא בתחילת מסכת פסחים (ז:) הזכירו את אור הלבנה יחד עם אור החמה ולא הזכירו כלל את אור הכוכבים, גם לעיל אמרו [לגבי מהלך יחידי בלילה (נג:)] שאבוקה כשנים וירח כשלשה, מבואר שהלבנה נחשבת לאור מעליא.

והנה, בגמרא (נג.) מבואר שאם הדליקו נר בבית הכנסת שלא לצורך האור אלא לכבוד אדם חשוב, אין מברכים על נר זה, ואחת מהאפשרויות בגמרא שיש נר ולא צריכים אותו להאיר הוא שהירח מאיר, ולכן לא צריכים את הנר, ואם הדליקו אין זה לצורך האור אלא רק לכבוד אדם חשוב, ולכן

השלהבת, לא יברך עליו עד שיהא רואה את השלהבת וישתמש לאורה׳. מתוך דבריו לא מבואר כל כך מה דעתו באספקלריא, אך יותר נראה שלדעתו באספקלריא גם אין לברך כדין פנס. ועל דבריו מעיר האליהו רבה שעל אספקלריא של זכוכית אפשר לברך, וכדעת המגן אברהם.

מג. ויעוין עוד בערוך השלחן (שם סי״ח) שתירץ את קושיות הרשב״א באופן אחר.

מד. לגירסת הטור ועוד ראשונים צריך לומר ׳לתלוש׳.

מה. בהגהות מהרז״ו (אינהורן, וילנא תקצ״ט) תמה איזה ברכה יכול לברך על אבן סתם. ונקט, שיתכן שיש כאן טעות סופר, וצריך לומר ׳תולש אבן׳ [וכגירסת הטור, יעוין הערה קודמת], והכונה שיתלוש אבן ועל ידי זה יראה שכבר מותרים במלאכה ולכן מבדיל. אולם ביאורו דחוק ביותר, שהרי מדובר שם על ברכת מאורי האש, ומדוע יבאר לפתע את ענייני ברכת המבדיל. גם סדר הדברים שם נראה שמדובר על ברכת מאורי האש, שהרי בתחילה כתב שמברכים על האש, ואז שאל מה יעשה מי שהולך בדרך ואין לו אש, ועל זה אמר שיברך על הכוכבים, ושוב שאל מה יעשה מי שהשמים התקדרו בעבים ואינו יכול לראות את הכוכבים, ועל זה השיב שיברך על אבן, משמע שמדובר על ברכת בורא מאורי האש. ויעוין להלן ביאור הב״ח בזה, ושם בהערות דברי הרד״ל על הב״ח.

מו. הרי״ץ גיאות (הלכות הבדלה ד״ה וראינו), שבלי הלקט השלם (סי׳ קל), המנהיג (הלכות שבת אות סה, עמוד קצג), האגור (דיני שבת) וטור (סי׳ רצו).

מז. רבי יצחק דב הלוי במברגר מווירצבורג, פיורדא תרכ״א.

מח. הובאו דבריו במערכה בענין ברכת בורא מאורי האש בפרק ׳נוסח הברכה׳.

מט. במסכת אבות (פ״ב מ״ח) מבואר שרבן יוחנן בן זכאי היה מתלמידי הלל ושמאי, ורבי אליעזר בן הורקנוס היה מתלמידי רבן יוחנן בן זכאי. נמצא, שרבי אליעזר בן הורקנוס, מחבר הפרקי דרבי אליעזר היה הן מבית הלל והן מבית שמאי. אולם תוספות במסכת נדה (ז: ד״ה שמותי) האריכו להוכיח שרבי אליעזר היה מתלמידי שמאי, ולכן היה ׳שמותי׳, דהיינו מתלמידי שמאי. ובספר אגרת הצופה הביא את דברי התוספות, וכתב שכל רבי אליעזר בכל מקום הוא רבי אליעזר בן הורקנוס מחבר הפרקי דרבי אליעזר. נמצא שבעל הפרקי דרבי אליעזר היה

לא יברכו עליו, ואם הדין הוא שאפשר לברך על הלבנה עצמה מדוע שם שמשתמשים לאורה לא יברכו עליה. ואם לא מברכים על הלבנה, כל שכן שלא מברכים הכוכבים. נמצא, שעל כרחך דעת הבבלי שאין לברך על אור הכוכבים[נ].

ומבאר הרד"ל את טעם הבבלי, שאין לברך על אור הכוכבים, שהרי דעת רוב הראשונים שעיקר הברכה נתקנה זכר לתחילת בריאת האש שהיתה על ידי אדם הראשון במוצאי שבת, והרי הירח והכוכבים נבראו ביום הרביעי, כמו שמפורש בתורה 'ויעש אלהים את שני המארת הגדלים, את המאור הגדל לממשלת היום, ואת המאור הקטן לממשלת הלילה, ואת הכוכבים' (בראשית א טז), לפיכך אין לברך על המאורות שנבראו ביום רביעי זכר לאש שנבראה במוצאי שבת.

ובדעת הפרקי דרבי אליעזר יש לומר שסבר שגם האש נבראה ביום שני ולא במוצאי שבת, ומה שמברכים במוצאי שבת אין זה לזכר בריאתו אלא מחמת סיבה אחרת, וממילא אפשר לברך גם על כוכבים. אלא, שביאור זה תלוי בגירסאות בדברי הפרקי דרבי אליעזר.

וביאור נוסף יש לבאר בדבריו, שלדעת הפרקי דרבי אליעזר האש לא נבראה במוצאי שבת על ידי שאדם הראשון הקיש שני רעפים זה לזה או שתי אבנים זו לזו, אלא נשלח לו עמוד אש מן השמים, כמו שכותב הפרקי דרבי אליעזר 'ונשתלח לו עמוד של אש ולשמרו ולהאיר לו מכל רע, ראה אדם עמוד של אש ושמח בלבו, ופשט את ידו לאור האש ואמר ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם בורא מאורי האש', ולכן נוקט הפרקי דרבי אליעזר שאפשר לברך על אש של שמים, ככוכבים, מאחר ועצם בריאת האש היתה אש של שמים. והבבלי נוקט בפסחים (נג:) שבריאת האש היתה על ידי אדם הראשון, ולכן הברכה צריכה להיות על אש היוצאת על ידי בני אדם ולא על אש של כוכבים שהיא אש של מעלה[נא].

ביאור הב"ח בדברי הפרקי דרבי אליעזר

ומה שכתוב בפרקי דרבי אליעזר שאם התקדרו השמים בעבים יכול לברך על אבן, מבאר הב"ח (סי' רצו ד"ה תולש), שמאחר והברכה היא זכר לבריאת האש על ידי אדם הראשון, ואדם הראשון בראה על ידי ששפשף אבנים זו בזו, כמו שמבואר בגמרא הנ"ל, לכן אם אינו יכול לברך על האש יברך לכל הפחות על האבנים שיוצאה מהם האש[נב].

ז. ברכה על נורה חשמלית

דעות שונות באחרונים לגבי הברכה ולגבי הנוסח

יש לחקור, האם אפשר לברך ברכת בורא מאורי האש על נורה חשמלית, והאריכו בזה האחרונים.

בספר אור חדש[נג] (סי' א) האריך בדבר והעלה שאפשר לברך. והביא שיש שנקטו שגם אם אפשר לברך אין לברך 'מאורי' מאחר ואין בנורה כזו מאורות רבים אלא רק מאור אחד ויחיד, והעלה שם שיש לומר הברכה בנוסח הרגיל 'מאורי'. ויעוין עוד בספר מאורי אש[נד] (פ"ה) שמצדד שלא לברך עליו, או מפני שהוא גחלת של מתכת, או מפני שאין בו שלהבת.

ובהר צבי (שו"ת או"ח ח"ב סי' קיד) הביא ששמע עדות שרבי יוסף ראזין אב"ד רוגאטשוב נשאל אם אפשר לברך על נורה חשמלית להדליק נר של שבת ובורא מאורי האש, והורה שאפשר לברך עליו במוצאי שבת, שהרי הוא אש, אבל לא בערב שבת מאחר ואז ההברכה היא 'להדליק נר' והדלקת נורה חשמלית אינה נחשבת 'הדלקה'. אולם הבית יצחק (יו"ד סי' קכ) כתב שאין יוצאים ידי חובת נר חנוכה בנורה חשמלית. וביאר ההר צבי בטעמו, שמאחר ואין בזה אור של שמן שדולק ולא אש לוהטת, אלא רק איזה דבר שנראה לעינים כמאיר, אין זה נחשב כנר. ולפי"ז הסיק שאין לברך בורא מאורי האש על נר חשמלי, מפני שאין זו אש שמאירה אלא רק מתכת מחוממת.

ובספר נחלת שמעון (אמוראי, סי' טו) מביא בשם רב אחד שהעיד לפניו שראה שהגר"ח סלאוויצ'יק בירך על החשמל בורא מאורי האש.

ויש שכתבו שלכתחילה אין לסמוך על נר של חשמל, ובמקום הדחק אפשר, ואם רוצה להחמיר וחושש מברכה לבטלה יכול לומר 'ברוך רחמנא מלכא דעלמא בורא מאורי האש', ויוצא בזה ידי חובה.

מערכה ל

ברכת בורא מאורי האש [דיני הברכה ומהותה]

א. המקור לברכת 'בורא מאורי האש' / **ב.** גדר ומהות הברכה / **ג.** גדר הברכה במוצאי יום הכיפורים / **ד.** אם מחזירים אחרי נר להבדלה / **ה.** זמן הברכה וצורתה / **ו.** נוסח הברכה / **ז.** אם צריך ליהנות בפועל מהאש / **ח.** המרחק בו אפשר לברך / **ט.** מתי צריך ליהנות מהאש / **י.** ההבטה בציפורנים / **יא.** החזקת הכוס והנר / **יב.** האם סומא ונשים חייבים בברכה זו

א. המקור לברכת 'בורא מאורי האש'

המקור בתלמוד בבלי

מצינו בגמרא בפסחים (נג:) 'אמר רב יהודה אמר שמואל אין מברכין על הנר אלא במוצאי שבת הואיל ותחילת ברייתו הוא'. והיינו שחז"ל תיקנו לברך על הנר במוצאי שבת מאחר והאור של הנר, שהוא האור של האש, נברא במוצאי שבת. בהמשך (נד.) הגמרא דנה בשאלה זו, האם האש נבראה במוצאי שבת, או אולי כבר קודם, ומסקנת הגמרא היא 'ואור דידן, במחשבה עלה ליבראות בערב שבת, ולא נברא עד מוצאי שבת. דתניא, רבי יוסי אומר שני דברים עלו במחשבה ליבראות בערב שבת ולא נבראו עד מוצאי שבת, ובמוצאי שבת נתן הקדוש ברוך הוא דעה באדם הראשון מעין דוגמא של מעלה, והביא שני אבנים וטחנן זו בזו ויצא מהן אור. והביא שתי בהמות והרכיב זו בזו ויצא מהן פרד'.

מבואר בגמרא, שמברכים על האש במוצאי שבת, מאחר ובריאת האש היתה במוצאי שבת, על ידי אדם הראשון, שהקדוש ברוך הוא נתן בו דעת להוציא ניצוץ ולהדליק אש.

מבית שמאי. אולם יעוין בשדי חמד (הנדפס על סדר הגמרא, שבת קל: ד"ה אמנם) שהאריך להוכיח שיש כמה מקומות שרבי אליעזר חולק על בית שמאי, ואם היה הוא מתלמידי בית שמאי לא יתכן שיחלוק עליהם, ויעוין שם שהאריך בזה הרבה.

נ. עוד יש להביא ראייה שאור הלבנה אינו נחשב אור שיהיה כשר לברכה, שהרי המגן אברהם (סק"ד, הובאו דבריו לעיל בפרק א' 'גדרי אבוקה') דימה את דין בדיקת חמץ לדין ברכת הנר, ולגבי בדיקת חמץ שנינו בבריתא (פסחים ז:) 'אין בודקין לא לאור החמה ולא לאור הלבנה', נראה שאור הלבנה אינו מספיק טוב כדי לבדוק. ואף שגם אור אבוקה נפסל, זה מחמת שיש באבוקה את החסרונות שאינו יכול לראות בחורים ובסדקים או שמפחד מגודל ועצמת האש ולא יבדוק כמו שצריך, אבל לאור הלבנה, אם היה אורה ראוי, היה אפשר לבדוק, ומכך שאין בודקין לאורה מוכח שאורה מועט מנר. ולגב חמה, יעוין שם בגמרא שהעמידו בארובה, ובאכסדרה אפשר לבדוק לאור חמה.

ולדעת האורח מישור (הו"ד בפרק א'), שמדמים את ברכת הנר לדיני שחיטה בלילה, יעוין ברדב"ז (שו"ת ח"ו סי' ב אלפים קכט) שנשאל אם מותר לשחוט בלילה לאור הלבנה, והכריע שאסור מאחר ואורה מועט משל נר, וכל מה שהתירו זה רק בנר ולא באור שפחות מנר. והביא ראייה לדבריו מהגמרא הנ"ל, שאין לבדוק חמץ לאור הלבנה אלא רק לאור הנר, מוכח שאור הנר חזק יותר מאור הלבנה. וכן הביא ראייה ממעשים שבכל יום שאפשר לקרוא אפילו כתיבה דקה לאור נר, ולאור הירח אי אפשר לקרוא אפילו כתיבה גסה, ואפילו אותיות גדולות. וסיים את דבריו וכתב 'הא למדת שאין אור הלבנה כאור הנר'. נמצא, שלדבריו ודאי וודאי אין לברך על הלבנה.

נא. ומסתפק הרד"ל שם אם נדלקה אש על ידי אש של מעלה, וכגון שנדלקה אש מברקים, האם אפשר לברך עליהם. וכן יש להסתפק באש היוצאת מהרי געש, אם אפשר לברך עליהם. וכן יש להסתפק בעמוד האש שהיה לבני ישראל במדבר אם אפשר לברך עליו. ולכאורה שאלות אלו יעמדו במחלוקת בין הבבלי לפרקי דרבי אליעזר, לדעת הבבלי אין לברך עליהם, ולדעת הפרקי דרבי אליעזר אפשר לברך עליהם.

נב. ויעוין בפירוש הרד"ל שם, שהעיר על דברי הב"ח שלפי הפרקי דרבי אליעזר יתכן שאדם הראשון כלל לא הוציא אש מאבנים אלא נשלחה לו אש מהשמים, כמו שמבואר בדבריו שכתב 'ונשתלח לו עמוד של אש ולשמרו ולהאיר לו מכל רע, ראה אדם עמוד של אש ושמח בלבו, ופשט את ידו לאור האש ואמר ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם בורא מאורי האש', ואם כן אין מקום לעשות זכר לבריאת האש על ידי אבנים בזמן שלדעתו האש לא נבראה על ידי אבנים. ומכל מקום, מיישב הרד"ל, אפשר לבאר שגם אם היתה מהשמים, מאחר ולמעשה כיום מוציאים אש מהאבנים עושים זכר לאותה אש שמימית על ידי אבנים שיוצאת מהם אש.

נג. לרבי אפרים זלמן הלוי סלוצקי, וילנא תרס"ה.

נד. רבי שלמה זלמן איערבאך, ירושלים תרצ"ה.

המקור בתלמוד ירושלמי והמדרשים

ובירושלמי (פ"ח ה"ה) מבואר מעשה זה עם אדם הראשון ביתר פירוט, וזה לשון הירושלמי 'רבי לוי בשם רבי נזירה, שלשים ושש שעות שימשה אותה האורה שנבראת ביום הראשון, שתים עשרה בערב שבת, ושתים עשרה בלילי שבת, ושתים עשרה בשבת. והיה אדם הראשון מביט בו מסוף העולם ועד סופו, כיון שלא פסקה האורה התחיל כל העולם כולו משורר, שנאמר 'תחת כל השמים ישרהו' (איוב מא ג), למי שאורו על כנפות הארץ' (שם) כיון שיצאת שבת התחיל משמש החושך ובא, ונתיירא אדם ואמר אלו הוא שכתב בו 'הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב' (בראשית ג טו) שמא בא לנשכני, ואמר 'אך חשך ישופני' (תהלים קלט יא). אמר רבי לוי, באותה השעה זימן לו הקדוש ברוך הוא שני רעפין, והקישן זה לזה, ויצא מהן האור, הדא הוא דכתיב 'ולילה אור בעדני' (שם), ובירך עליה 'בורא מאורי האש'. שמואל אמר, לפיכך מברכין על האש במוצאי שבתות, שהיא תחילת ברייתה'. בנוסח דומה הובא בבראשית רבה (פרשה יא אות ב, פרשה יב אות ו) ובמדרש תהלים (צב).

מבואר בדברי הירושלמי והמדרשים שבריאת האש היתה על ידי אדם הראשון עצמו והוא גם בירך עליה.

המקור בדברי 'פרקי דרבי אליעזר'

ובפרקי דרבי אליעזר (פ"כ) הובא 'בין השמשות של שבת היה אדם מהרהר בלבו, והיה אומר שמא הנחש שהתעה אותי יבא וישופני עקב, ונשתלח לו עמוד של אש ולשמרו ולהאיר לו מכל רע, ראה אדם עמוד של אש ושמח בלבו, ופשט את ידו לאור האש ואמר ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם בורא מאורי האש, וכשהרחיק את ידיו מאור האש אמר עכשיו אני יודע שנבדל יום הקדש מיום החול, למה, שאין להבעיר אש ביום השבת, ובאותה שעה אמר ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם המבדיל בין קדש לחול'.

מבואר שם שהאש הראשונה לא נבראה על ידי אדם הראשון, אלא, האש הראשונה היתה אש שעשה הקדוש ברוך הוא במוצאי שבת כדי לשמור את האדם מכל נזק, ועל אש זו בירך אדם הראשון את ברכת 'בורא מאורי האש', ומאחר ואש זו נעשתה במוצאי שבת, ועל ידה ידע אדם הראשון שאסור להבעיר אש בשבת, ושכאשר יוצאת השבת מותר להבעיר, וידע על ידה להבדיל בין קודש לחול ובירך המבדיל בין קודש לחול, לכן נתקן לברך ברכת המבדיל בין קדש לחול בכל מוצאי שבת.

נמצא, שלדעת הבבלי אדם הראשון רק ברא את האש, לדעת הירושלמי הוא גם ברא את האש וגם בירך, ולדעת הפרקי דרבי אליעזר הוא רק בירך.

האם מברכים 'בורא מאורי האש' במוצאי יום הכיפורים

ובגמרא בפסחים (שם) נחלקו האם מברכים על האור במוצאי יום הכיפורים, שרב יהודה בשם שמואל סבר שאין מברכין על האור אלא במוצאי שבת, הואיל ותחלת ברייתו הוא. ורבי בנימין בר יפת אמר בשם רבי יוחנן שמברכין על האור הן במוצאי שבת הן במוצאי יום הכפורים. והקשו מברייתא ששנינו 'אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת הואיל ותחילת ברייתו הוא, וכיון שרואה מברך מיד. רבי יהודה אומר, סודרן על הכוס. ואמר רבי יוחנן, הלכה כרבי יהודה'. ותירצו, לא קשיא, כאן באור ששבת כאן באור היוצא מן העצים ומן האבנים. תני חדא אור היוצא מן העצים ומן האבנים מברכין עליו, ותני חדא אין מברכין עליו, לא קשיא, כאן במוצאי שבת כאן במוצאי יום הכפורים'. וביאר רש"י (ד"ה באור) 'באור ששבת, שהיה בשבת שדלק היום, ומכל מקום ממלאכת עבירה שבת, שדלק בהיתר, כגון של חיה ושל חולה, או נר הדולק מערב יום הכפורים, מברכין אף במוצאי יום הכפורים, דההיא ברכה משום דדבר חידוש הוא לו, שלא נהנה מן האור היום. באור היוצא מהעצים, דנברא עכשיו, אין מברכין עליו במוצאי יום הכפורים, אלא במוצאי שבת, שאף הוא תחילת בריית אור'.

מתבאר, שלדעת שמואל אין מברכים על האור במוצאי יום הכיפורים, וכן דעת רבי אבא בדעת רבי יוחנן. ולדעת עולא, רבה בר בר חנה ורבי בנימין בר יפת בדעת רבי יוחנן, מברכים אף במוצאי יום הכיפורים. ומסקנת הסוגיא, שיש חילוק בין אור ששבת לאור שלא שבת, שבמוצאי שבת מברכים גם על אור היוצא מעצים ואבנים, ובמוצאי יום הכיפורים מברכים רק על אור ששבת.

ובירושלמי (שם) אחרי שמבואר שיש לברך ברכת בורא מאורי האש במוצאי שבת, מביא הירושלמי שיש לברך ברכה זו גם במוצאי יום הכיפורים, מאחר וביום הכיפורים נאסר השימוש באש, ו'כבר שבת האור כל אותו היום', וכשחוזרים להשתמש שוב באור יש לברך על השימוש החדש.

ההבדל בין הברכה של מוצאי שבת לברכה של מוצאי יום הכיפורים

נמצא אם כן, שהברכה שנתקנה במוצאי שבת היא מחמת בריאתו במוצאי שבת או זכר לברכה שבירך על האש אדם הראשון]. והברכה שנתקנה במוצאי יום הכיפורים היא מצד ההנאה המתחדשת לאחר יום שלם שלא היתה אפשרות ליהנות מהאש.

ב. גדר ומהות הברכה

מצינו בדברי הראשונים ביאורים שונים במהות ברכה זו, הן בברכה במוצאי שבת, והן בברכה במוצאי יום כיפור.

לדעת הרמב"ן אין ברכה זו מברכות הנהנין

הרמב"ן (נא: ד"ה נ"ל) מאריך לבאר את מהות הברכה, ותחילה כתב הרמב"ן לבאר שברכה זו אינה מ'ברכות הנהנין', שאם כן היה צריך לברך כל שעה ושעה, ולכן מבאר שברכות הנהנין מברכים רק על הנאה שנכנסת לגוף, כמו הנאה של אכילה או שתיה, שהמאכל והשתיה נכנסים לתוך הגוף ומהנים אותו, או אפילו על הנאה של ריח, מאחר והריח נכנס לגוף ודומה לאכילה ושתיה[א]. אבל על הנאה שלא נכנסת לגוף ממש, אלא הגוף נהנה ממנה מבחוץ, כגון רחיצת הגוף במים חמים או קרים, או שנשבה עליו רוח צוננת ביום חם, אין מברכים ברכת הנהנין[ב]. והרי ההנאה שיש לאדם ממאור האש אינה הנאה פנימית, שהרי האש אינה נכנסת לתוך גוף האדם, אלא זו הנאה חיצונית, שיש לאדם הנאה מהאור שהאש מפיצה בחושך, ועל הנאה חיצונית כגון זו אין מברכים 'ברכות הנהנין'.

לדעת הרמב"ן גדר הברכה הוא 'ברכות השבח'

ומבאר הרמב"ן, שברכה זו היא אחת מ'ברכות השבח', כמו ששנינו (נד.) 'על ההרים ועל הגבעות, ועל הימים, ועל הנהרות, ועל המדברות אומר ברוך עושה בראשית', וכן מצינו שמברכים בכל בוקר בתפלת שחרית 'יוצר המאורות', וגם היא ברכת השבח שמשבחים את הקדוש ברוך הוא על בריאת המאורות, וכן כאן בברכת בורא מאורי האש משבחים את הקדוש ברוך הוא על בריאת אור האש.

וההגדרה בברכות אלו היא, שאין מברכים אותן כל שעה שרואים אותם או שנהנים מהם, שאם כן היה צריך לברך כל שעה ושעה, אלא הברכה והשבח הם בזמן שהדבר מתחדש אצל האדם, ולכן, על ההרים והגבעות וכדו' מברך רק אם רואה אותם לפרקים, והיינו פעם בשלושים יום[ג]. וברכת יוצר אור מברכים כל יום, מאחר והחמה מתכסה מהעין בלילה, ואין נהנים ממנה, וכשחוזרת להאיר בבוקר מן הראוי לברך עליה ברכת השבח, כמו כן בברכת מאורי האש, שהאש בלילה משמשת במקום המאורות ביום. ואם כן מן הדין היה לנו לברך על האש בכל לילה, מאחר ובמשך היום אין צורך באש כדי להאיר, וכשהשמש שוקעת ושוב יש צורך באש להאיר במקום המאורות, ועל זה יש מקום לברך ברכת השבח, אלא שאין זה נכון לומר שאין שימוש באש כלל במשך היום, שהרי גם אם אין צורך באש להאיר עדיין יש צורך להאיר מדי פעם במקומות חשוכים, וכן יש בה שימוש לצרכים אחרים כגון לבישול וחימום, לכן אין מברכין ברכת השבח על האש בכל לילה.

אבל, במוצאי שבת ובמוצאי יום הכיפורים יש לברך ברכה זו, מאחר ובמשך השבת וכן במשך כל יום הכיפורים לא היתה אפשרות להדליק אש, וכל ההנאה מהאש היא רק מאש שהודלקה מבעוד יום אבל עיקר תשמישו הופסק באותו היום, לפיכך הפסקה זו נחשבת כ'פרקים', ולכן יש לברך במוצאי שבת ויום הכיפורים.

ב'ברכות השבח' אין חיוב להביא את הדבר ולהתחייב בברכה

על פי ביאור זה, שברכת בורא מאורי האש במוצאי שבתות ויום הכיפורים אינה ברכת הנהנין אלא ברכת השבח, מוסיף הרמב"ן ומבאר את דברי הגמרא (נג:) שאמרו רב ורבי זירא שאין צורך לחפש נר כדי לברך עליו, אלא אם יש לו נר צריך לברך, ואם אין לו נר אינו צריך לברך, וצריך להבין מדוע

א. בדברי רמב"ן אלו מבואר, שההנאה מריח נחשבת הנאה הנכנסת לגוף. אולם בגמרא (ע"ז סו:) נחלקו אביי ורבא האם יש בריח ממשות או לא, אביי נוקט שיש בריח ממשות, 'ריחא מילתא היא', ורבא נוקט שאין בריח ממשות, 'ריחא לאו מילתא היא'. והר"ן בחולין (לא: ד"ה אמר) מבאר את המחלוקת בין אביי לרבא, שלדעת אביי שאיפת הריח נחשבת כמו שתיה, ולדעת רבא שאיפת הריח אינה נחשבת כשתיה. ובשערי יושר (שער ג פרק כה) הביא את דברי הר"ן, ומבאר את דבריו, שאין חולק על כך שהנאת הריח היא איזה דבר שנכנס לגוף האדם, וכל המחלוקת בין אביי לרבא היא רק האם אותו הדבר שנכנס לגוף ומהנהו נחשב כדבר שיש בו ממשות ויש לו חשיבות, או שהוא כדבר שאין לו ממשות ואין לו חשיבות.

ב. וכן הביאו תוספות (פסחים נג: ד"ה אין) בשם ה"ר יוסף.

ג. ראה שו"ע (או"ח סי' רכח ס"א), ובמשנה ברורה (שם סק"ב) בשם 'אחרונים', וכן מפורש ברמב"ם (ברכות פ"י הט"ו) וזה לשונו 'על ההרים ועל הגבעות על הימים ועל המדברות ועל הנהרות אם ראה אחת מהן משלשים יום לשלשים יום מברך עושה בראשית'.

אין צריך לחפש נר כדי לברך את הברכה שתיקנו כמו בברכת המצוות כשופר ולולב, אלא הביאור הוא שכשם שאין שום חיוב ללכת לראות הרים גבוהים כדי לברך ברכת השבח על ההרים, אלא הברכה נתקנה למי שרואה את ההר ואין חיוב ללכת לראות כדי לברך, כמו כן אין חיוב להביא נר כדי לברך, אלא מי שיש לו נר צריך לברך.

מדוע אין לברך במוצאי יום הכיפורים על אור חדש

הגמרא (פסחים נד.) מחלקת בין ברכת בורא מאורי האש של מוצאי שבת לברכת בורא מאורי האש של מוצאי יום הכיפורים, שבמוצאי שבת אפשר לברך על כל אור בכל צורה שהיא, ובמוצאי יום הכיפורים יש לברך רק על אור ששבת כל יום הכיפורים, והיינו, אש שהודלקה לפני יום הכיפורים ודלקה במשך היום כולו, ואין לברך על אש חדשה שיצרו אותה על ידי אבנים ועצים במוצאי יום הכיפורים. ומקשה הרמב"ן, שמאחר והתבאר שברכת השבח היא, ובכל מקום שהיה נעלם לזמן מסוים וחזר, מברכים עליו, וכגון בברכת יוצר המאורות שמברכים על המאורות שהיו ביום האתמול ונתכסו בלילה ושוב חזרו להאיר בבוקר, אם כן גם בברכת מאורי האש יש לברך יותר על אור שלא היה כלל בעולם במשך כל היום ועכשיו מתחדש, ומדוע לא יברכו על אור כזה במוצאי יום הכיפורים.

חילוקו של הרמב"ן בין הברכה במוצאי שבת לברכה במוצאי יום הכיפורים

ומבאר הרמב"ן, שברכת השבח נתקנה רק על דבר שקיים כל הזמן מבריאת העולם, אלא שנעלם מהרואה לזמן מסוים, כמו הרים גבוהים שקיימים מבריאת העולם ונמצאים כל הזמן, אלא שהאדם הרואה לא ראה אותם כל הזמן אלא רק לפרקים. אבל אור שמתחדש במוצאי שבת על ידי עצים ואבנים, אין זה אור שהיה קיים ונעלם, אלא אור חדש שנתחדש במוצאי שבת, ועל אור [illegible] אין לברך כלל, ומה שמברכים עליו במוצאי שבת אינו אלא זכר ליצירה ראשונה וכמו בברכת החמה. לכן, במוצאי יום הכיפורים שכל הברכה היא רק מחמת שהיה אסור להדליק אור במשך כל היום, אין לברך על אור חדש כלל אלא רק על אור ישן שהיה דלוק מערב יום הכיפורים, ובו יש את השבח של דבר שהיה ונתעלם. ומה שבמוצאי שבת מברכים גם על אור חדש, זהו מאחר ובמוצאי שבת יש סיבה נוספת לברכה זו, כמבואר בגמרא ובמדרשים, שנתן הקדוש ברוך הוא בינה לאדם הראשון במוצאי שבת להוציא אור מאבנים, ומאחר וכך היתה הוצאת האור יש מקום לברך במוצאי שבת גם על אור חדש שיוצא בצורה זו.

וכדעת הרמב"ן כתב גם הרא"ה (פסחים נג. ד"ה ת"ר), והריטב"א (פסחים נד. ד"ה אין) אכן נקט שם בתוך דבריו שיש צורך בשני הטעמים, ברכת השבח וזמן בריותו, ולפי"ז יש לבאר מדוע תיקנו לברך במוצאי יום הכיפורים, והרי מוצאי יום הכיפורים אין זה זמן בריאת האש, ותירץ הריטב"א, 'כיון דיום הכיפורים נקרא שבתון והוא גם כן דבר המתחדש לאדם שהרי נפסק הנאתו כמו ביום השבת אמרו לברך עליו, ומכל מקום לפי שאינם דומים בטעם אין דיניהם שוים, דאילו במוצאי שבת מברכין על האור היוצא מן העצים ומן האבנים לפי שהוא תחילת ברייתו, ואילו במוצאי יום הכיפורים אין מברכין אלא על אור שהודלק מבעוד יום ושבת'. נמצא, שגם לדעת הרי"ט והריטב"א עיקר תקנת הברכה היא מצד 'ברכות השבח', והוסיפו לזה במוצאי שבת גם את הטעם שבמוצאי שבת היתה בריאת האור.

לדעת המאירי עיקר הברכה היא מחמת שתחילת בריאת האש היתה במוצאי שבת

והנה, המאירי (נב: ד"ה זהו) נוקט אף הוא שברכה זו היא מברכות השבח, אבל דעתו בגדר ברכת השבח בברכה זו שונה מדעת הראשונים לעיל, וזה לשונו 'אלא שמכל מקום אתה למד שלא מטעם ברכת הנהנין אנו מברכין בורא מאורי האש כמו שחשבו רבים, אלא ברכת השבח ומטעם עיקר בריאתה שהיתה במוצאי שבת'. ומתבאר שאמנם הברכה היא מצד 'ברכות השבח' אבל השבח בברכה זו הוא על בריאתה במוצאי שבת דווקא, ולא על עצם בריאתה ואפשרות להשתמש בשימושיה. ועל פי הבחנה זו ממשיך המאירי להלן (נג: ד"ה פירשו) ומבאר את יסוד החילוק בין הברכה שנתקנה למוצאי שבת לברכה שנתקנה למוצאי יום הכיפורים, שטעם ברכת האור אינה שוה לשניהם, שעיקר תקנת הברכה על האור במוצאי שבת היא ברכת השבח על בריאתו במוצאי שבת, ולא מחמת שנאסר תשמישו כל השבת, ורק במוצאי יום הכיפורים תיקנו לברך מחמת איסור התשמיש שבו שנאסר יותר משאר ימים טובים.

דעת ראשונים נוספים בביאור יסוד הברכה במוצאי שבת

מדברי רבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב יב חלק כ) נראה, שלדעתו תקנת הברכה היא רק זכר לבריאת האש במוצאי שבת, ואין בה חלק של ברכות השבח כלל, וכל שכן שאין בה חלק של ברכות הנהנין כלל. וכן מבואר ברא"ש (פ"ח סוף סי' ג) שכתב שאין מחזרין אחרי ברכה זו 'לפי שברכה זו אינה אלא לזכר בעלמא שנברא האור במוצאי שבת'. וכלשון זו כתבו גם האבודרהם (סדר מוצאי שבת ד"ה גרסינן) והטור (סי' רחצ).

והראש יוסף (נב: ד"ה והוי) כתב שמדברי השו"ע מוכח שלדעתו תקנת הברכה במוצאי שבת היא זכר לאדם הראשון, ותקנת הברכה במוצאי יום הכיפורים היא מצד האיסור שהיו אסורים כל היום.

דעת הרשב"ם כדעת הרא"ש וסיעתו

שנינו בגמרא (פסחים קו.) מי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל והולך בכל השבת כולו. אמר רב יעקב בר אידי אבל לא על האור, ומבארים רש"י והרשב"ם (שם ד"ה אבל) שמי שלא בירך במוצאי שבת על האור אינו יכול לברך אחר כך במשך השבוע. ויש לבאר מדוע לא יברך אחרי מוצאי שבת.

והרשב"ם כתב שאין מברכין בו אלא בליל מוצאי שבת הואיל ותחלת ברייתו הוא. וכוונתו שכעין מה שמצינו שמברכים רק במוצאי שבת ולא במוצאי יום הכיפורים יש ללמוד ענין נוסף מדברי הברייתא, שיש לברך את ברכת האור רק במוצאי שבת ולא בשאר ימי השבוע. ומתבאר מדברי הרשב"ם שדעתו כדעת הרא"ש וסיעתו שעיקר הברכה נתקנה זכר לבריאת האש במוצאי שבת, ולכן לדעתו אין לברך בימים אחרים, אלא רק במוצאי שבת[ד].

דעת 'ספר המאורות' שברכת האור היא מ'ברכות הנהנין'

ויש ראשונים אחרים שכתבו שברכת האש היא מברכות הנהנין, ואת קושיות הראשונים שאם כן יש לברך ברכה זו בכל פעם שנהנים מהאש, מתרצים הם באופנים שונים. ספר המאורות[ה] (נג. ד"ה צריך) כתב שברכת האש היא מברכות הנהנין, ולא מברכים אותה כל פעם שנהנים מהאש מאחר והנאות האש לא פוסקות, ואין לברך ברכת הנהנין אם לא פסקה ההנאה הקודמת שמחמתה כבר בירכו, ולכן תיקנו לברך במוצאי שבת ובמוצאי יום הכיפורים שהיה זמן שלא נהנו מהאש, ושוב אפשר לברך על הנאת האש מחדש.

החילוק לדעת ספר המאורות בין שבת ליום הכיפורים

אלא, שאם כן יש לבאר מדוע במוצאי יום הכיפורים אין לברך על אור חדש, הרי אם טעם הברכה הוא מצד ברכות הנהנין, במה שונה אור חדש מאור ששבת. ותירץ, שעל עצם ההנאה אין לברך באור חדש, מאחר וכדי לברך מחדש צריך שההנאה תפסיק, ואם ההנאה החדשה היא מדבר שלא היה בעולם, אין זה נחשב 'הפסק' ושוב אין אפשרות לברך. ועל עצם החידוש במוצאי יום הכיפורים, לאחר שיום שלם נאסרו בשימושיו, גם אין מקום לברך, מאחר ועל ענין זה יוצא כבר בברכה של מוצאי שבת.

נראה, שלדעת ספר המאורות, עיקר תקנת הברכה, הן במוצאי שבת והן במוצאי יום כיפור היא מצד ברכות הנהנין. אבל, בברכה של מוצאי שבת יש גם חלק של 'ברכות השבח' על שנאסר תשמישיו כל יום השבת והותר למוצאי שבת. לכן, לדעת המאורות במוצאי שבת יש מקום לברך גם על נר חדש, מצד 'ברכות השבח', ובמוצאי יום הכיפורים יש לברך רק על נר ששבת מצד ברכות הנהנין.

דעת ה'מכתם' שברכת האור היא מ'ברכות הנהנין'

והנה, לעיל הובאו דברי הגמרא בפסחים (קו.) שאין לברך על האש אלא רק במוצאי שבת, ומי שלא בירך במוצאי שבת לא יכול לברך בשאר ימות השבוע, ונתבאר שדעת הרשב"ם שיש לברך רק במוצאי שבת מאחר וכל הברכה היא רק לזכר הבריאה הראשונה שהיתה במוצאי שבת. אבל, בספר 'המכתם' (שם ד"ה אבל) האריך בענין זה, והניח בפשטות שהברכה היא מברכות הנהנין, ולכן הקשה מדוע מי שלא בירך במוצאי שבת לא צריך לברך אחר כך בשאר ימות השבוע, הרי בכל ברכות הנהנין אסור ליהנות לפני הברכה, וכמו שאדם שאכל ולא בירך אינו יכול להמשיך לאכול ללא ברכה, כך גם כאן מי שנהנה מהאור ללא ברכה ודאי שצריך לחזור ולברך ואין לו ליהנות מהאור שוב ללא שיברך לפני הנאתו. והביא שהיה אפשר לומר שאין ברכה זו מברכות הנהנין, מאחר וברכות הנהנין הינם רק הנאות הנכנסות לגוף, והנאה זו אינה נכנסת לגוף. ודחה סברא זו, שאם כן מדוע מברכים במוצאי יום הכיפורים. לכן מסיק ה'מכתם', שודאי שברכה זו היא מברכות הנהנין, ואין כוונת הגמרא בפסחים שמי שלא בירך במוצאי שבת לא יברך כלל עד מוצאי השבת הבאה, אלא כוונת הגמרא שמי שבירך את הברכה ללא שסידרה על הכוס, אינו יכול לברך שוב על הכוס, אלא ישוב ויברך על הכוס רק במוצאי השבת הבאה, אבל מי שלא בירך כלל, ודאי צריך לברך לפני שנהנה שוב מהאור. ובסוף דבריו כתב, שסברא זו כתב גם הראב"ד.

ד. **אמנם,** יתכן גם שדעת הרשב"ם כדעת המאירי, שהתבאר לעיל שלדעת המאירי הברכה היא מברכות השבח, והשבח הוא על בריאת האש במוצאי שבת, ואם כן גם לדעת המאירי אין מקום לברך על האש בשאר ימות השבוע אלא רק במוצאי שבת.

ה. **לרבנו** מאיר ב"ר שמעון המעילי מנרבונה, רבו של רבינו מנוח.

נמצא, שדעת 'ספר המאורות' ה'מכתם' והראב"ד שברכת האור היא מברכות הנהנין[ו].

דעת הרשב"א

והנה, הרשב"א (שו"ת ח"א סי' קנט) נשאל מדוע תיקנו חז"ל לברך דווקא על האור במוצאי שבת משום שזהו זמן בריאתו, ולא תיקנו לברך על כל דבר בעולם ביום בו הוא נברא. ותירץ השואל שכיון שבריאת האש היתה על ידי האדם, ראוי שהאדם יחזור ויברך על בריאתו, מה שאין כן בשאר ענייני העולם שנבראו רק על ידי הקדוש ברוך הוא ללא התערבות האדם. והרשב"א כתב שיש טעם טוב מזה, מחמת שהיו אסורים כל השבת בעשיית אש, כאשר חוזר להתירו במוצאי שבת והותר בעשיית האש ונחשב כאילו כעת נתחדש יש לברך עליו, שמטעם זה גם מברכים במוצאי יום הכיפורים. ומתבאר מכך שלדעת הרשב"א גם במוצאי שבת הברכה היא רק 'ברכת השבח' ולא זכר לאדם הראשון כלל.

ולפי"ז חוזרת קושיית הרמב"ן שיש לברך רק על אור ששבת, כמו מסקנת הסוגיא בפסחים לגבי יום הכיפורים, ולא על אור חדש, שהרי ברכות השבח מברכים רק על דבר שהיה כבר ונעלם וחזר, ולא על דבר חדש. ולפי הרמב"ן קושיא זו מתורצת, מאחר ולדעת הרמב"ן יש להוסיף גם את הטעם של 'זכר לאדם הראשון', ומחמת טעם זה יש לברך גם על אור חדש. אבל לפי דברי הרשב"א, שנוקט בפשטות שטעם הברכה הוא רק מצד ברכות השבח, יש להבין מדוע למסקנא מברכים במוצאי שבת גם על אור חדש.

ביאור המגן אברהם בדעת הרשב"א

והנה, המגן אברהם (סי' רחצ סק"א) הביא את דברי הרשב"א הנ"ל, ונקט שלדעת הרשב"א עיקר הברכה נתקנה מחמת שתחילת בריאת האור היתה במוצאי שבת, ורק על השאלה מדוע לא מברכים גם על שאר הדברים מביום בו נבראו, מוסיף הרשב"א את הטעם שיש לברך מחמת שהיו אסורים בשבת ועכשיו במוצאי שבת חזרו להיתר הנאה, ונחשב הדבר כאילו התחדשה האש.

נמצא, שלדעת המגן אברהם דעת הרשב"א הפוכה מדעת הרמב"ן, שלרמב"ן עיקר תקנת הברכה היא מחמת האיסור שהיה בשבת, וכדין ברכות השבח, ונוסף גם חלק של זכר לאדם הראשון ולכן אפשר לברך על אור חדש. ולדעת הרשב"א עיקר התקנה היא זכר לאדם הראשון, ונוסף בזה גם הענין של ברכות השבח, ולכן לא מברכים על כל דבר ביום בריאתו.

דעת הגינת ורדים

ובגינת ורדים (כלל ג' סי' כה) על השאלה האם מותר ליהנות מהאור בקריאה לאור הנר קודם שיברך ברכת מאורי האש, נקט שראוי לברך ברכה זו מיד, שברכה זו כעין ברכות הנהנין, וכשם שאין נהנים בלא ברכה כך אין ראוי ליהנות מאור הנר בלא ברכה, ואע"ג שאינה כברכת הנהנין לגמרי שהרי אין מברכים עליה כל שעה שנהנים מאור הנר, מכל מקום יש בה גם ענין של הנאה מאחר וסוף סוף יש הנאה מהאור, ועוד, שברכה זו נתקנה כנגד ברכתו של אדם הראשון [כמו שמבואר במדרשים שהובאו למעלה], וברכתו של אדם הראשון היתה מחמת ההנאה שנהנה מהאור, ואם כן גם הברכה שנתקנה לברך בכל הדורות יש לנו לעשות לגמרי כמותו. ומחמת סברא זו נקט ה'גינת ורדים' שיש להימנע מהנאה מהאור לפני שמברכים עליו.

משמע מדבריו שגם אם עיקר הברכה אינה מצד ברכות הנהנין, מכל מקום יש בברכה זו לכל הפחות חלק מסוים של ברכות הנהנין, ומחמת חלק זה לא ראוי ליהנות מאור לפני שמברכים עליו.

הוכחה מדעת הכל בו

ויש להביא סיוע לדבריו מדברי הכל בו (סי' מא ד"ה ובאגדה) וכפי שביאר האליהו רבה (סי' רחצ ס"ג) בדבריו שיש לברך ברכות הנהנין על האש, אלא שיוצאים או בברכה הראשונה שמברכים במוצאי שבת או בברכת יוצר המאורות. אם כן, לדעת הכל בו יש חלק של ברכות הנהנין בברכה במוצאי שבת[ז].

סיכום שיטות הראשונים במהות הברכה

נמצא, שנחלקו הראשונים ביסוד ברכה זו, ונאמרו בזה כמה שיטות:

א. דעת הרמב"ן הרא"ה והריטב"א שעיקר ברכה זו היא 'ברכת השבח', שיש לשבח את הקדוש ברוך הוא על בריאת האש אחרי שנאסרה בהדלקה במשך יום אחד, ורק לגבי האפשרות לברך על אש חדשה נוקטים את הטעם שהברכה היא לזכר האש שנבראה במוצאי שבת.

ב. לדעת המאירי שגדר ברכה זו היא 'ברכת השבח', והשבח הוא על בריאת האש במוצאי שבת.

ג. דעת רבינו ירוחם הרא"ש האבודרהם הטור והבית יוסף, שעיקר הברכה היא רק לזכר בריאת האש במוצאי שבת.

ד. דעת הרשב"א [כפי ביאור המגן אברהם] שעיקר הברכה נתקנה על בריאת האש במוצאי שבת [כעין דברי המאירי], וגם מחמת שהיו אסורים כל היום בהבערת אש [כעין דברי הרמב"ן, רק שהסדר הפוך].

ה. דעת ספר המאורות והמכתם שברכה זו היא מברכות הנהנין.

ו. דעת הכל בו והגינת ורדים שיש בברכה זו גם טעם של ברכות הנהנין, ועיקר חיובו מצד שהוא כעין בריאתו במוצאי שבת.

ג. גדר הברכה במוצאי יום הכיפורים

מחלוקת בגמרא האם מברכים במוצאי יום הכיפורים

התבאר לעיל (פרק א גדר ומהות הברכה), שבגמרא בפסחים (נג: נד.) מבואר שיש חילוק בין ברכת בורא מאורי האש של מוצאי שבת לברכת בורא מאורי האש של מוצאי יום הכיפורים. אלא שבתחילת הסוגיא שם מבואר שנחלקו האם בכלל מברכים על הנר במוצאי יום הכיפורים, לדעת שמואל אין מברכים על האור במוצאי יום הכיפורים, וכן דעת רבי אבא בדעת רבי יוחנן. ולדעת עולא, רבה בר בר חנה ורבי בנימין בר יפת בדעת רבי יוחנן, מברכים אף במוצאי יום הכיפורים. וגם לדעת הנוקטים שמברכים על הנר אף במוצאי יום הכיפורים, יש חילוק בין מוצאי שבת למוצאי יום הכיפורים, שבמוצאי שבת מברכים גם על אור שהודלק במוצאי שבת, ובמוצאי יום הכיפורים לא מברכים על אור חדש שהודלק במוצאי יום הכיפורים אלא דווקא על אור שהודלק כבר מערב יום הכיפורים [או שהודלק ביום הכיפורים בהיתר, כגון לחולה או ליולדת. (רש"י שם ד"ה באור)].

וביאור המחלוקת הוא, שטעם הסוברים שאין לברך במוצאי יום הכיפורים מבואר בגמרא, שכל ענין הברכה הוא לברך דווקא במוצאי שבת שהוא זמן תחילת בריאתו, וממילא אין מקום לברכה זו במוצאי יום הכיפורים.

ביאורי הראשונים בדעת הסוברים שיש לברך במוצאי יום הכיפורים

וטעם הסוברים שיש לברך ברכה זו גם במוצאי יום הכיפורים לא התבאר בגמרא שם, ונאמרו בזה כמה טעמים בראשונים, רש"י (פסחים נד. ד"ה באור ששבת) מבאר שלדעה זו יש מקום לברכת הנר במוצאי יום הכיפורים מאחר וכל היום היו אסורים במלאכת האש, ולא היתה שום הנאה מאש במשך כל היום, וכאשר מתחילים ליהנות מחדש מהאש בלילה יש לברך. והרמב"ן (נא: ד"ה ונ"ל) והמאירי (נד: ד"ה וזהו)[ח] הוסיפו עוד טעם, שמאחר ולא נהנו מהאש כל היום יש לברך כדין ברכות השבח שמברכים על דבר שיש בו שבח אם לא ראוהו למשך זמן ושוב חזרו וראוהו, וכיון שלא נהנו מהאש כל היום נחשב הדבר שהאש הסתלקה וחזרה, לכן יש לברך עליה ברכת השבח. והרשב"א (שם ד"ה אר"י) מביא בשם הראב"ד ביאור נוסף, שברכה זו שמברך ביום הכיפורים היא מעין ברכת הבדלה, וזה לשונו 'שמברך לבורא יתברך שהבדיל לנו בין זה היום לשאר הימים, שכל היום היינו אסורים להשתמש בו ועכשיו אנו מותרין בו'[ט].

יש שפסקו שאין לברך במוצאי יום הכיפורים

והנה הרמב"ם (שבת פכ"ט הכ"ז) פסק להלכה שמברכים במוצאי יום הכיפורים רק על אור ששבת ולא על אור חדש, וכתב ההגהות מימוניות 'רבינו גרשון לא היה נוהג לברך על הנר במוצאי יום הכיפורים, אמנם נמצא בשם רבינו שמואל הלוי ורש"י בשם רבינו יעקב ב"ר יקיר כדברי רבינו המחבר, והטעם קל להבין, וכן עמא דבר'.

נמצא, שדעת רבינו יעקב ב"ר יקיר, רש"י, הרמב"ם ורבינו שמואל, שיש לברך על הנר במוצאי יום הכיפורים, מחמת הטעם שכל היום לא

ו. וכן כתב הרשב"ץ (נג.).

ז. ועל דברי היש אומרים שנפטר בברכת יוצר המאורות, תמה שם הגינת ורדים, שלא על סברתם, כיון שיוצר המאורות לא שייך אלא על מאורות השמים שנבראו מששת ימי בראשית, אבל ברכת אור הנר סיבתו בכך שאדם הראשון בירך על הנאתו. ובספר כנסת הגדולה (או"ח סי' תרצג) מיישב את דעת היש אומרים שנפטר בברכת 'יוצר המאורות', שכוונתם לבאר שמצד ברכות הנהנין יוצא ידי חובה בברכת יוצר המאורות, אבל מצד הברכה שתוקנה על עיקר בריאתו כעין ברכתו של אדם הראשון שמזה הטעם מברכים על נר חדש בודאי צריך לברך בנפרד, אלא שאז כבר אין חשש להנות לפני הברכה, מאחר וסייג זה שאין ליהנות ללא ברכה נאמר רק בברכות הנהנין, ומאחר וכלפי ההנאה נפטר כבר בברכת יוצר אור שוב אין מניעה ואין סיבה לא ליהנות גם לפני הברכה.

ח. דבריהם הובאו לעיל, פרק ב' גדר ומהות הברכה.

ט. ויעוין בפרישה (סי' רצח אות א) שהקשה על דברי הראב"ד, שהרי גם במוצאי שבת יש את הטעם שמברכים מאחר וכל היום היו אסורים באש, ואם כן יעלה שלדעת הראב"ד טעם הברכה במוצאי שבת הוא רק מצד 'זכר לאדם הראשון'. אכן, מבאר הפרישה, שאפשר לומר שגם לדעת הראב"ד מברכים במוצאי שבת מחמת הטעם שהיו אסורים כל אותו היום, אלא שבמוצאי שבת מברכים גם מחמת הטעם של 'זכר לאדם הראשון', ומחמת טעם זה אפשר לברך גם על

נהנו מאור הנר, וכמו שנתבאר לעיל. ודעת רבינו גרשון׳ שאין לברך על הנר במוצאי יום הכיפורים, וכך נהג הוא הלכה למעשה.

הלכה למעשה

ולמעשה נפסק בפוסקים שיש לברך על הנר במוצאי יום הכיפורים, אבל רק על נר ששבת ולא על נר חדש, וכך נוקט השלחן ערוך (או״ח סי׳ תרכד ס״ד), וזה לשונו ׳מברכים על האור, ואין מברכים במוצאי יום הכיפורים על האור שהוציאו עתה מן האבנים׳.

שיטת חלק מהראשונים שאפשר לברך על אור שלא שבת מעמוד שני והלאה

ובספר כל בו (סי׳ ע) הביא שיטה נוספת בברכת הנר במוצאי יום הכיפורים, שיש אומרים שאפשר לברך על נר שהודלק במוצאי יום הכיפורים מעצים ואבנים, ואפילו שאין במוצאי יום הכיפורים את הטעם שאז הוא תחילת בריאתו אלא רק את הטעם שיש לברך על התחדשות הנאתו, מכל מקום אפשר לברך על אור הנר אם אין זה האור הראשון, כגון אם מדליק את האש מאבנים, ולאחר מכן מעביר מהאבנים את האש לנר אחר, אפשר לברך על אותו הנר, שאז הברכה אינה על הוצאת האור אלא על ההנאה מהאור.

דעת הפוסקים שאין לברך על אור שלא שבת גם אחרי עמוד ראשון

והשלחן ערוך (שם) הביא דעת היש אומרים בכל בו בשם ״יש אומרים׳, וכן נקטו כמה אחרונים להלכה. אבל המגן אברהם (סק״ג) כתב לעיין בסעיף ה׳, ובביאור הלכה (שם ד״ה וי״א) מבאר את כוונתו, שבסעיף ה׳ כתב השולחן ערוך ׳שאין מברכים במוצאי יום הכיפורים אלא על האור ששבת מבעוד יום ממש, או על האור שהודלק ממנו׳, משמע שדעת השולחן ערוך שאין לנקוט להלכה כדעת ה׳יש אומרים׳ שמקילים לברך גם בנר שלא שבת מעמוד שני ואילך, אם כן יש להחמיר ולברך רק על נר ששבת. וכיון שהדעה הפשוטה בשולחן ערוך היא דעת הרמב״ן שהובא לעיל, וכן נקטו עוד הרבה ראשונים, ומאידך לא נמצאו עוד ראשונים שמקילים מעמוד שני ואילך חוץ מאותם ״יש אומרים׳ שמביא הכל בו, וגם כמה אחרונים[י] נקטו שיש להחמיר כדעת אותם ראשונים, לכן נוקט המשנה ברורה שאין להקל בזה כלל, והאריך שם לבאר שגם הרמ״א מודה לדין זה שאין לברך כלל על אור חדש, כי אם על אור ששבת, ואין להקל אפילו בעמוד שני.

מה הדין אם חל יום הכיפורים בשבת

ואם חל יום הכיפורים בשבת, כך שמוצאי יום הכיפורים הוא גם מוצאי שבת, יש מקום לדון שיהיה אפשר לברך גם על נר חדש, כיון שסוף סוף יש גם את הטעם של מוצאי שבת שאז היתה תחילת בריאתו, וכן הביאו הריטב״א בפסחים (שם) בשם הרא״ה, המאירי (נג: ד״ה פירשו) ואבודרהם (סדר מוצאי שבת, ד״ה גרסינן). ועוד הביא הריטב״א שם בשם הרי״ט שאם אפשר לברך על אור ששבת ולצאת ידי שניהם, עדיף.

דעת הפוסקים

ולהלכה, המגן אברהם (שם סק״ז) כתב שמשמע בשלחן ערוך שאין לברך על אור חדש אפילו במוצאי יום הכיפורים שחל במוצאי שבת. והמשנה ברורה (שם סק״ז) כתב להכריע שמותר מעיקר הדין לברך גם על אור חדש, אבל מנהג העולם להחמיר, ועל כל פנים בנר שהדליקו מן האור ההוא בודאי יש להקל.

ד. אם מחזרים אחרי נר להבדלה

אמרו בגמרא (נג:) ׳אמר רב יהודה אמר רב, אין מחזרין על האור כדרך שמחזרים על המצות. אמר רבי זירא, מריש הוה מהדרנא, כיון דשמענא להא דרב יהודה אמר רב אנא נמי לא מהדרנא, אלא אי מקלע לי ממילא מבריכנא׳. ומפרש רש״י (ד״ה אין מחזרין) ׳אם אין לו אור אין צריך לחזר אחריו׳.

מדוע אין לחזר אחרי הברכה לדעת הרמב״ן

וכתב הרמב״ן (שם) שאפילו שלשיטתו ברכת הנר היא ברכת השבח, מכל מקום אין טעם לחזר אחרי ברכה זו, שהרי גם אחרי שאר ברכות השבח אין דין לחזר, שלא נאמר בשום מקום שיש דין ללכת לראות את המקומות המחייבים ברכת הראיה, כדי לברך ברכת השבח, והוא הדין בנר אין צורך לחפש נר כדי לברך ברכת השבח. והשיטה מקובצת מביא בשם הראב״ד שהחידוש של הגמרא כאן הוא שאפילו שברכה זו היא כברכת השבח והיה אולי מקום לומר שיש לחזר אחרי ברכה זו, מכל מקום אין לחזר אחריו כדי לברך עליו. והסיבה שאין לחזר לדעת הראב״ד היא מן הסתם כמו הסיבה שנוקט הרמב״ן, שאין מקום גם לחזר אחרי ברכות השבח.

לדעת הרא״ש וסיעתו

ולדעת הנוקטים שעיקר ברכה זו היא לזכר האור שנברא במוצאי שבת, כתב הרא״ש (פ״ח סי׳ ג) שגם אין מקום לחזר אחריה, כיון שאין מחזרים על ברכה שכל כולה נתקנה רק לזכרון בעלמא, וכן נקט הט״ז (סי׳ רחצ סק״א) וכן הביא המשנה ברורה (סק״ג).

האם מחזרים במוצאי יום הכיפורים

ובמוצאי יום הכיפורים, הביא הרשב״א (נג: ד״ה אר״י) שדעת הראב״ד היא שצריך לחזר אחרי נר, שהרי דעתו [כפי שהתבאר לעיל[יב]] שעיקר הברכה במוצאי יום הכיפורים היא משום ההבדלה שבין האיסור השתמשות שהיה באותו יום להיתר השתמשות, ושוב כשם שיש לחזר אחרי מצות הבדלה כך יש גם לחזר אחרי נר להבדלה. והמאירי (שם) חולק שאין מקום לחזר אחרי ברכה זו כלל אפילו במוצאי יום הכיפורים, אמנם התפשט המנהג לחזר אחריה במוצאי יום הכיפורים.

ביאור המגן אברהם בדעת הסוברים שיש לחזר במוצאי יום הכיפורים

ובשולחן ערוך (סי׳ רחצ ס״א) מובאת דעת הסוברים שיש לחזר במוצאי יום הכיפורים כדעת ״יש אומרים׳, וה׳מגן אברהם׳ (סק״ב) מבאר שלדעת היש אומרים הנ״ל יש להבדיל את יום הכיפורים משאר ימים טובים שהותרה בהם ההשתמשות בנר [וכדעת הראב״ד הנ״ל], ומאחר והברכה היא כברכת הבדלה יש לחזר אחר נר לברכה זו.

ביאור הפרישה והגר״א בהנ״ל

אולם, המשנה ברורה (שער הציון אות ב) הביא שהפרישה והגר״א ביארו באופן אחר, שלדעת ה׳יש אומרים׳ צריך לחזר אחרי נר במוצאי יום הכיפורים מאחר ואין מברכים אלא על אור ששבת ויש בה שייכות להבדלה, שכל היום היו אסורים בשימוש מאש ועכשיו מותרים. וכוונת השער הציון לדברי הפרישה (שם אות א)[יג] שהביא את דעת הראב״ד המבוארת בדברי הרשב״א (פסחים נד: ד״ה אר״י) שהברכה שמברכים במוצאי יום הכיפורים היא מעין ברכת הבדלה, והקשה, שהרי גם במוצאי שבת יש את הטעם שמברכים מאחר וכל היום היו אסורים באש, ואם כן יעלה שלדעת הראב״ד טעם הברכה במוצאי שבת הוא רק מצד ׳זכר לאדם הראשון׳. ומבאר הפרישה, שאפשר לומר שגם לדעת הראב״ד מברכים במוצאי שבת מחמת הטעם שהיו אסורים כל אותו היום, אלא שבמוצאי שבת מברכים גם מחמת הטעם של ׳זכר לאדם הראשון׳, ומחמת טעם זה אפשר לברך גם על נר חדש, ולא רק על אור ששבת, ומאחר ולמסקנת הסוגיא וכן להלכה מברכים במוצאי שבת גם על נר חדש, נקט הראב״ד את הטעם של ׳זכר לאדם הראשון׳, אבל לעולם גם הוא מודה שגם במוצאי שבת הברכה היא גם מטעם שהיו אסורים כל אותו היום. ומבאר השער הציון, יש לחזר אחרי נר במוצאי יום הכיפורים מאחר ובמוצאי יום הכיפורים סיבת הברכה היא רק מצד ההבדלה בין הזמן האסור לזמן המותר.

אבל, בדברי המגן אברהם, שמבאר שההבדלה היא בין כל הימים טובים שמותרים בהבערה, ליום הכיפורים שהוא יו״ט ואסור בהבערה, נראה שהבין בדברי הראב״ד שבמוצאי שבת לא מברכים על ההבדלה בין זמן האיסור לזמן ההיתר, אלא רק זכר לאדם הראשון, ומאחר וטעם זה לא שייך לגבי יום הכיפורים, נקט הראב״ד שבמוצאי יום הכיפורים לבד מברכים על ההבדלה בין זמן האיסור לזמן ההיתר. אלא שאם כן קשה קושיית הפרישה שטעם זה נכון גם לגבי מוצאי שבת, על זה מבאר המגן אברהם שלדעת הראב״ד ההבדלה היא בין יו״ט ליום הכיפורים ולא בין יום הכיפורים לימי החול, וטעם זה הרי לא שייך בשבת, ועולים דברי הראב״ד שפיר, שבמוצאי שבת מברכים רק זכר לאדם הראשון, ובמוצאי יום הכיפורים מברכים להבדיל בין יו״ט ליום הכיפורים.

אין מברכים במוצאי ימים טובים

ובמוצאי ימים טובים [אם חלו בחול] הכל מודים שאין מברכים על הנר, כיון שאין אחד הטעמים שייך למוצאי יום טוב, שהרי האש לא נבראה במוצאי יו״ט, ובהנאתה היו מותרים, שהרי ביו״ט מותר לבשל ומותר להעביר אש מאש לצורך ׳אוכל נפש׳, לפיכך אין מברכים על הנר כלל במוצאי יו״ט[יד].

נר חדש, ולא רק על אור ששבת, ומאחר ולמסקנת הסוגיא וכן להלכה מברכים במוצאי שבת גם על נר חדש, נקט הראב״ד את הטעם של ׳זכר לאדם הראשון׳, אבל לעולם גם הוא מודה שגם במוצאי שבת הברכה היא גם מטעם שהיו אסורים כל אותו היום. ויעוין עוד להלן [פרק ד׳ מחזרים או אין מחזרים] בביאור דעת המגן אברהם החולק על הפרישה בהבנת דברי הראב״ד.

י. יתכן שהכוונה לרבינו גרשום מאור הגולה.

יא. שו״ע הרב (ס״ה), וביאור הגר״א (שם).

יב. בפרק ג׳ גדר הברכה במוצאי יום הכיפורים.

יג. דבריו הובאו לעיל [כלפי דברי הראב״ד] ריש פרק ג׳ בנידון ׳ביאורי הראשונים בדעת הסוברים שיש לברך במוצאי יום הכיפורים׳ בהערה שם.

יד. ואם חל יו״ט בשבת, מברכים על הנר במוצאי יו״ט מדין מוצאי שבת.

ה. זמן הברכה וצורתה

זמן הברכה משתחשך

שנינו בתוספתא (פ"ה הל"א) 'מאימתי מברך עליו משתחשך, לא ברך משתחשך מברך כל הלילה, לא ברך כל הלילה אין מברך מעתה'. ומבואר שזמן ברכת 'בורא מאורי האש' הוא בלילה, משתחשך, וכך הביאו להלכה ה'רוקח' (סי' שנו הלכות הבדלה, ד"ה בפרקין) והרשב"א (שו"ת ח"א סי' תשלט).

מחלוקת בגמרא אם צריך לברך דווקא על הכוס

ובגמרא (פסחים נד.) הובאה ברייתא שנחלקו אימתי וכיצד מברכים, וזה לשונה 'וכיון שרואה מברך מיד, רבי יהודה אומר סודרן על הכוס'. והיינו שלדעת תנא קמא מיד כאשר רואה אש צריך לברך, ולדעת רבי יהודה צריך להמתין ולסדר את הברכה על כוס של הבדלה. והנפקא מינה היתה בזמנם שהיו הולכים להתפלל בבית הכנסת תפילת ערבית של מוצאי שבת, ואחרי אמירת 'ברכו את ה' המבורך' היו מדליקים את הנרות להאיר את בית הכנסת[טו], שלדעת תנא קמא צריכים לברך מיד [וגם אם אי אפשר לברך בתוך התפילה יהיו חייבים לברך מיד בסיום התפילה], ולדעת רבי יהודה אין כל מניעה להשתמש באור הנרות בשעת התפילה ולברך לאחר מכן בשעת ההבדלה על הכוס.

ובגמרא שם הובא שרבי יוחנן פסק שהלכה כרבי יהודה, שמברכים ברכת הנר על הכוס. עוד מביאה שם הגמרא 'רבי מפזרן, רבי חייא מכנסן. אמר רבי יצחק בר אבדימי, אף על פי שרבי מפזרן, חוזר וסודרן על הכוס, כדי להוציא בניו ובני ביתו'. ומפרש רש"י (שם) 'רבי מפזרן, רבי כשראה אור מברך עליו מיד, וכשמביאין לו בשמים לסוף שעה מברך עליהן. מכנסן, על הכוס, כמו שאנו עושין'. מתבאר שדעת רבי חייא היתה שיש לברך על הכוס, וגם רבי שהיה מברך מיד היה חוזר שוב ומברך על הכוס כדי להוציא את בני ביתו.

להלכה נפסק שיש לסדר הברכה על הכוס

וכן נקטו הפוסקים להלכה, הרמב"ם (שבת פכ"ט הכ"ד) והטושו"ע (או"ח סי' רצו ס"א), שסדר ההבדלה הוא יין בשמים נר והבדלה, והיינו שיש לסדר את ברכת הנר על הכוס.

דין מי שאין לו כוס

ומי שאין לו עתה כוס לסדר עליה את הברכות, מביא הטור (או"ח סי' רחצ) בשם רב האי גאון שצריך לברך מיד כרואה אש ונהנה ממנה, וכך הביא הרמ"א להלכה (שם ס"א). והמשנה ברורה שם (סק"ד) הביא מרבי עקיבא איגר (גליון שולחן ערוך שם) שאם משער שעוד יהיה לו כוס להבדלה בלילה, ורוצה ללמוד עוד קודם לכן, עדיף שילמד ללא שיברך על הנר, ואחר כך יברך על הנר יחד עם ההבדלה על הכוס.

ומצינו נפקא מינה בענין זה לכמה דינים. הטור בהלכות תשעה באב (או"ח סי' תקנו) מביא בשם הבה"ג שאם חל תשעה באב ביום ראשון, כך שמוצאי שבת הוא ליל תשעה באב, אפילו שלא מבדילים על הכוס [כיון שרוויים בתענית], מכל מקום צריכים לברך על הנר, והבית יוסף שם הביא כך להלכה מכמה ראשונים, וכן הביא להלכה בשו"ע (שם ס"א).

מחלוקת הפוסקים מדוע צריך לברך על הנר לפני קריאת מגילת 'איכה'

וכתב האבודרהם (הובא שם בבית יוסף) שיש לברך על הנר לפני שקוראים איכה. ובטעם דין זה נחלקו הפוסקים, מהר"י מברונא (שו"ת סי' טז) נוקט שעיקר הברכה היא מחמת ההנאה שרוצה ליהנות מהנר ולקרוא לאורו את המגילה, אבל הט"ז (שם סק"א) נקט שעיקר הטעם הוא משום שבמגילת איכה (ג ו) כתוב 'במחשכים הושיבני כמתי עולם'.

מחלוקת הט"ז ומהר"י מברונא במקום שאין אפשרות לברך על הכוס

נמצא, שנחלקו מהר"י מברונא והט"ז האם צריך לברך על הנר לפני שנהנים ממנו במקום שאין אפשרות לסדרו על הכוס, לדעת מהר"י מברונא צריך לברך, ולדעת הט"ז נראה בפשטות שאין צריך לברך, שאם היתה דעתו של הט"ז שצריך לברך לא היה צריך ללמוד שיש לברך לפני קריאת איכה מהפסוק 'במחשכים הושיבני', אלא היה מבאר באופן פשוט שאין ליהנות מאור הנר לפני ברכה, ואפילו שאי אפשר לסדר את הברכה על הכוס בתשעה באב, מפני שאין מבדילין על הכוס, מכל מקום יש לברך על הנר, ומכך שהט"ז לא ביאר כך מוכח שלדעתו רק בתשעה באב יש לברך על אף שלא מסדרים על הכוס, אבל במקומות ובזמנים אחרים אין חיוב לברך.

מחלוקת הראשונים אם צריך לברך על הנר לפני קריאת המגילה בפורים שחל במוצאי שבת

כתב הראב"ד בספר תמים דעים (סי' קעד) לגבי קריאת מגילת אסתר בליל פורים שחל להיות במוצאי שבת שיש לברך על הנר קודם קריאת המגילה. והכל בו (סי' מא, הו"ד בבית יוסף או"ח סוף סי' תרצג) הביא שנחלקו האם מותר ליהנות מהנר ללא ברכה, יש הסוברים שאפשר ליהנות מהנר ללא ברכה, כיון שכבר יצאו ידי חובה בברכת 'יוצר המאורות' [הנאמרת בתפלת שחרית], ויש חולקים וסוברים שאין ליהנות מאור הנר ללא ברכה, כך דעת הראב"ד וכך נוטה גם דעת הכל בו.

מחלוקת הפוסקים בהנ"ל

ולהלכה כתב הרמ"א (שם ס"ד) שאפשר לקרוא את המגילה ללא שיברך קודם על הנר. והפרי חדש (שם) כתב שאין לנהוג כדברי הרמ"א אלא צריך להבדיל קודם, והברכי יוסף (שם) הביא שכן כתבו עוד אחרונים, ונקט שאין צריכים להבדיל ממש קודם קריאת המגילה, אלא מספיק לברך על הנר בלבד קודם הקריאה, וכפשטות דברי הכל בו.

דעת הגינת ורדים שאין ליהנות מהאש ללא ברכה

הגינת ורדים (שו"ת או"ח כלל ג סי' כה) נשאל האם מותר ללמוד לאור הנר לפני שמברכים עליו, בתשובה לשאלתם מביא הגינת ורדים את דברי התוספתא שיש לברך משתחשך, ומדקדק שיש לברך בזמן המוקדם ביותר, שהרי מעיקר הדין צריך לברך משתחשך ורק אם לא בירך מברך כל הלילה. ועוד הוסיף שם, שיש בברכה זו גם קצת ענין של ברכות הנהנין מאחר ולמעשה נהנין מהאור, ועוד שהברכה נתקנה בדומה לברכתו של אדם הראשון, ואדם הראשון בירך על הנאתו מהאור, כמו שמבואר במדרשים [שהובאו למעלה], ושוב צריך לומר שגם הברכה שנתקנה על הנר היא קצת מעין ברכות הנהנין, ואם כן אין ראוי ליהנות מהאור בלא ברכה. וסיים את תשובתו, שעל ברכה זו גם נאמר 'חביבא מצוה בשעתה', לכן יש להקפיד לברך מיד משתחשך.

והנה, הכל בו (סי' מא) דן מדוע לא מברכים על האש בכל ימות השבוע, והביא טעם שאינו צריך לברך עליו, לפי שכבר נפטר ביוצר המאורות. והגינת ורדים דחה זאת, מאחר וברכת 'יוצר המאורות' נתקנה על המאורות שנבראו בששת ימי בראשית, והאש הרי לא נבראה בששת ימי בראשית אלא על ידי אדם הראשון במוצאי שבת, ואם כן ודאי שיש להחמיר ולא ליהנות מהאש לפני ברכה.

לדעת הכנסת הגדולה מותר ליהנות מהאש ללא ברכה

אולם, הכנסת הגדולה (או"ח סי' תרצג) הביא את הטעם שהובא בכל בו, וביאר שמצד ההנאה שיש מאור הנר יוצאים ידי חובה בברכת יוצר המאורות, וכל שנשאר לברך הוא רק מצד זכר לברכתו של אדם הראשון [כמו שהתבאר למעלה באריכות], ושוב אין מניעה כלל מלהנות מהנר גם קודם ברכה, מאחר ואין בחלק זה שייכות לברכות הנהנין, ורק בברכות הנהנין נאמר דין זה שאין להנות בלא ברכה. אבל, למסקנא נקט שבפורים שאפשר לברך אחרי קריאת המגילה על הכוס, עדיף להמתין עד אחרי קריאת המגילה ולסדר את הברכה על הכוס, כסדר שתיקנו חכמים. ובתשעה באב שממילא אי אפשר לסדר על הכוס ראוי יותר לברך לפני קריאת המגילה.

הכרעת הפרח שושן בהנ"ל

והפרח שושן (שו"ת או"ח כלל ג סי' ב) הביא את הדעות החלוקות, ונקט שנראה בדברי הכל בו שאין ליהנות מהנר לפני שיברך. עוד הביא שם באריכות סתירות בדעת הבית יוסף, אם דעתו שאין ללמוד ללא ברכה, או שיש להקל. ולמסקנא נקט שיש להחמיר בזה, ולא ללמוד לאור הנר לפני ברכה[טז].

מה הדין אם לא ברך בתחילת הלילה ומה הדין אם לא ברך בלילה כלל

ואם נאנס ולא ברך מיד בתחילת הלילה, יכול לברך כל הלילה. אבל אם לא ברך עד הבוקר, אינו יכול יותר לברך, כפי שמבואר בגמרא (פסחים קו.), והרשב"ם (ד"ה אבל) הוסיף טעם, שמאחר ועיקר הברכה נתקנה זכר לבריאת האש שהיתה במוצאי שבת, אין טעם לברך ברכה זו ביום אחר. וכן פסקו להלכה הרמב"ם (שבת פכ"ט הכ"ד) והשו"ע (או"ח סי' רצט ס"ו).

טו. יעויין ברמ"א (או"ח סי' רצט ס"י) שמביא שהיה מנהג להדליק את הנרות במוצאי שבת מיד לאחר אמירת 'ברכו', ויעוין שם בט"ז (סק"ט) שהביא שהבית יוסף והלבוש תמהו על מנהג זה, שמאחר ועדיין לא הבדילו אין להדליק נרות כלל, ויעוין שם במשנה ברורה (ס"ק לט) שנקט שגם הרמ"א התיר זאת רק אם הבדילו על ידי אמירת 'ברוך המבדיל' קודם שהדליקו את הנרות. ועל כל פנים, הן אם הבדילו לפני ההדלקה והן אם לא, בודאי לא היו מברכים על הנר, מאחר ולהלכה נפסק שיש לסדר את ברכת הנר על הכוס, כמו שיבואר מיד להלן [ויעוין להלן האם להלכה מותר ליהנות מהנר קודם ברכה], ומאחר ומן הסתם כך היו עושים גם בזמן חז"ל, שהיו מדליקים נרות בבית הכנסת לפני שברכו על הנר, היה בזה נפקא מינה בין תנא קמא לרבי יהודה, שלתנא קמא צריך לברך מיד, ולרבי יהודה אפשר להמתין עד הברכה על הכוס.

טז. ויעוין שם, בתשובת הגינת ורדים והפרח שושן [הפרח שושן הוא תלמידו של הגינת ורדים], שנחלקו אם יש להתיר להדליק אש לצורך עישון טבק ['שתית עשן' כלשונם] לפני ברכת הנר, לדעת הגינת ורדים יש להתיר, ולדעת הפרח שושן יש לאסור.

ו. נוסח הברכה

שנינו במשנה שנחלקו בית שמאי ובית הלל מהו נוסח ברכת הנר ׳בית שמאי אומרים שברא מאור האש, ובית הלל אומרים בורא מאורי האש׳.

בדברי המשנה מתבארים שני חילוקים בית בית שמאי לבית הלל, לבית שמאי יש לברך ׳ברא׳ ולבית הלל ׳בורא׳, לבית שמאי יש לברך ׳מאור׳ ולבית הלל ׳מאורי׳.

לדעת רבא נחלקו בית שמאי ובית הלל על הנוסח ׳בורא׳

ונחלקו בגמרא (נב.) במה נחלקו בית שמאי ובית הלל, לדעת רבא המחלוקת של בית שמאי ובית הלל היא לגבי הנוסח ׳בורא׳ או ׳ברא׳, לדעת כולם אפשר לברך ׳ברא׳ כי לשון זו היא לשון עבר, וכמו שמפרש רש״י (ד״ה דברא) ׳דברא משמע לשעבר ויפה לאומרו שעל בריית האור שברא בששת ימי בראשית משבחין אותו לפי שבמוצאי שבת נברא׳. אבל ב׳בורא׳ נחלקו, לדעת בית שמאי ׳בורא׳ הוא לשון הוה או עתיד, ולשון זו אינה שייכת על האש שכבר נבראה בששת ימי בראשית, וכמו שמפרש רש״י (ד״ה בורא) ׳בורא, דבר שהוא בורא תמיד, והא לא שייכא הכא שהרי כבר נברא׳. ולדעת בית הלל גם ׳בורא׳ משמע לשון עבר לכן אין מניעה לברך ׳בורא מאורי האש׳.

לדעת רב יוסף ׳בורא׳ משמע לשון עבר

על ביאור זה מקשה רב יוסף שישנם כמה פסוקים בהם מוכח ש׳בורא׳ משמע לשון עבר, שהרי כתוב (ישעיה מה ז) ׳יוצר אור ובורא חשך׳, והכל מודים שהחשך נברא בששת ימי בראשית, ומכל מקום כתוב עליו לשון ׳בורא׳. וכן כתוב (עמוס ד יג) ׳יוצר הרים ובורא רוח׳, וגם בזה אין חולק שהרוח נבראה בששת ימי בראשית ומכל מקום נאמר עליה לשון ׳בורא׳. וכן נאמר (ישעיה מב ה) ׳בורא השמים ונוטיהם׳, וגם בזה אין חולק שהשמים נבראו בששת ימי בראשית ומכל מקום נאמר עליהם לשון ׳בורא׳, מוכח מכל הפסוקים הללו ש׳בורא׳ הוא לשון עבר, ואם כן לא יתכן לבאר שלדעת בית שמאי לשון זו היא לשון הוה או עתיד.

לדעת רב יוסף מחלוקת בית שמאי ובית הלל רק על נסוח ׳מאור׳ ו׳מאורי׳

מחמת קושיות אלו חולק רב יוסף על רבא, ונוקט שאין מחלוקת בין בית שמאי לבית הלל בנוגע לנוסח ׳ברא׳ או ׳בורא׳, אלא לדעת כולם גם ׳בורא׳ משמע לשון עבר, אבל נחלקו לגבי הנוסח ׳מאור׳ או ׳מאורי׳ ׳אלא אמר רב יוסף, בברא ובורא כולי עלמא לא פליגי דברא משמע, כי פליגי במאור ומאורי, דבית שמאי סברי חדא נהורא איכא בנורא, ובית הלל סברי טובא נהורי איכא בנורא. תניא נמי הכי, אמרו להם בית הלל לבית שמאי הרבה מאורות יש באור׳.

דעת רש״י והמאירי בביאור סוגי המאורות באש

ומפרש רש״י ׳הרבה מאורות, שלהבת אדומה לבנה וירקרקת׳, דהיינו לדעת בית שמאי יש רק סוג אור אחד באש, לכן צריך לברך ׳מאור׳, ולדעת בית הלל יש כמה סוגי אור באש לכן ראוי לברך ׳מאורי׳. וה׳מאירי׳ מוסיף בביאור זה טעם ׳שראש השלהבת מאיר בלובן ושיפוליו בצבע תכלת וגחלתו באודם׳.

דעת הראב״ד בביאור סוג המאורות

השיטמ״ק מביא את דברי הראב״ד שמבאר באופן אחר, שבית שמאי נקטו שיש רק אור אחד באש לכן יש לברך עליו ׳מאור׳, ולדעת בית הלל אפילו שיש רק אור אחד באש מכל מקום מאחר והאש משמשת להרבה דברים יש לברך עליה בלשון רבים.

קושיית השיטמ״ק על דברי רב יוסף

ולדעת רב יוסף שמבאר שנחלקו רק לגבי נסוח ׳מאור׳ או ׳מאורי׳, הקשה בשיטה מקובצת (שם) שהרי במשנה עצמה מבואר שנחלקים הם גם לגבי הנוסח ׳ברא׳ או ׳בורא׳, שהרי במשנה כתוב ׳בית שמאי אומרים שברא מאור האש, ובית הלל אומרים בורא מאורי האש׳, ואם מבואר במשנה שנחלקו גם לגבי ׳ברא׳ או ׳בורא׳ כיצד מבאר רב יוסף שלא נחלקו בדין זה.

תירוץ התוספות הרא״ש

בתוספות הרא״ש (ד״ה בברא), כתב שלדעת רב יוסף מאחר ולא נחלקו בית שמאי ובית הלל בנוסח ׳ברא׳ או ׳בורא׳, אזי כל אחד אמר כפי שהיה רגיל. נראה בפשטות שכוונתו לבאר שאין כאן מחלוקת בין בית שמאי לבית הלל על הנוסח בורא או ברא, אלא שכששנו את המשנה ורצו לבאר שיש מחלוקת ביניהם לגבי ׳מאור׳ או ׳מאורי׳ היו צריכים לומר את כל הברכה, ואמרו אותה כפי שהיו רגילים, כך יצא שבית שמאי אמרו ׳ברא׳ ובית הלל אמרו ׳בורא׳, אבל לעולם אין ביניהם מחלוקת בנושא זה כלל.

ביאור התוספות בדעת בית הלל

עוד מקשים תוספות (שם ד״ה בברא), שמבואר שגם לפי רבא שנחלקו בנוסח ׳ברא׳ או ׳בורא׳ כולם מודים שאפשר לומר ׳ברא׳, ונחלקו אם אפשר גם ׳בורא׳ או ש׳בורא׳ לא משמע לשון עבר, ואם כולם מודים ב׳ברא׳ מדוע טרחו בית הלל לומר דווקא ׳בורא׳ ולא ׳ברא׳ והיו יוצאים בזה ידי חובה לדעת הכל. ומתרצים תוספות שבית הלל העדיפו לומר ׳בורא׳ מאחר וזו הלשון האמורה בפסוקים הנ״ל.

קושיית המהרש״א על תוספות

ומקשה המהרש״א על דברי התוספות, שכאשר רבא אמר את דעתו שנחלקו בברא ובורא עדיין לא הקשה עליו רב יוסף את הקושיות מהפסוקים שבהם מוכח שבורא משמע לשון עבר, ואם כן אי אפשר לומר שבית הלל העדיפו לנקוט את לשון הפסוק, שהרי אם כן שוב תהיה קשה קושית רב יוסף על בית שמאי, מדוע הם חולקים על בורא הרי מהפסוקים מוכח שבורא משמע לשון עבר.

ביאור הצל״ח בדעת תוספות

ויעויין בצל״ח (על תוס׳ הנ״ל) שביאר שקושיית תוספות היתה על המסקנא של רב יוסף, שאחרי שרב יוסף הוכיח מהפסוקים שבורא משמע לשון עבר, והעמיד שאין מחלוקת לגבי נוסח זה, ולדעת כולם אפשר לברך או בורא או ברא, שוב קשה מדוע בית הלל נקטו לשון בורא ולא לשון ברא, ועל זה תירצו שבית הלל נקטו את לשון הפסוקים שהביא רב יוסף.

קושיות הגר״א על דעת רב יוסף

והגר״א בספר ׳שנות אליהו׳ (על המשניות, משנה זו) מקשה את קושיית הראשונים לעיל איך יתכן לומר שבית שמאי ובית הלל לא חולקים ב׳ברא׳ ו׳בורא׳, הרי במשנה עצמה מבואר שנחלקו בזה. ומוסיף להקשות, איך אפשר לומר לדעת רב יוסף שנחלקו כמה מאורות יש בנר, הרי הוא דבר הנראה לעין כל אדם שיש בכל אש כמה גונים.

ביאור הגר״א במחלוקת ׳ברא׳ ו׳בורא׳, ׳מאור׳ ו׳מאורי׳

מחמת קושיות אלו מבאר הגר״א ביאור חדש בדברי הגמרא. שהלשון ׳ברא׳ הוא לשון עבר, והלשון ׳בורא׳ הוא גם לשון עבר וגם לשון הוה, ומה שאומר רב יוסף שבית שמאי ובית הלל לא חולקים ב׳ברא׳ ו׳בורא׳ כוונתו לבאר שבית שמאי ובית הלל לא נחלקו אם לברך בלשון עבר או בלשון עבר והוה, ומה שאומר שנחלקו אם לברך ׳מאור׳ או ׳מאורי׳ אין כוונתו שלדעת בית שמאי יש רק מראה אחד באש, שהרי ודאי שיש כמה מאורות באש, אלא שיש שני עניינים באש, יש את האש היסודית שהיא רק יסודו של האש, השורש הרוחני של מציאות האש בעולם, אש זו נבראה בבריאת העולם וממנה יוצאת תמיד האש בעולם, ואש יסודית זו נבראה רק בעבר ויש לה רק מראה אחד. והאש השניה היא האש שיש תמיד בעולם, אש זו היא תולדה של האש היסודית, והיא מתחדשת בכל יום, ובה יש כמה גונים.

לבית שמאי מברכים על יסוד האש

ומעתה מחלוקתם של בית בית שמאי ובית הלל היא בשני העניינים גם יחד, לדעת בית שמאי מברכים על האש היסודית, ולכן צריך לברך ׳ברא׳ שמשמעותו לשון עבר בלבד, וזאת מאחר ואש זו נבראה בעבר במוצאי שבת, ואין לה בריאה מחודשת כל יום, וגם יש לברך עליה ׳מאור׳ מאחר ויש בה אור אחד בלבד.

לבית הלל מברכים על האש עצמה

ולדעת בית הלל מברכים על האש שיוצאת מאותה אש יסודית וקדמונית, ומאחר ואש זו היא תולדה של האש הראשונה והיא יוצאת מחדש בכל יום, יש לברך עליה בלשון שמשמעה גם עבר וגם הווה, וזו הלשון ׳בורא׳. וכמו כן מאחר והברכה היא על האש שקיימת למעשה בפועל בעולם, ובה יש כמה גוונים, יש לברך ׳מאורי׳.

איך מברכים להלכה

ולהלכה כתב הרמב״ם (שבת פכ״ט הכ״ד) שיש לברך כדעת בית הלל ׳בורא מאורי האש׳. וכן כתבו הטושו״ע (סי׳ רחצ ס״א) שיש לברך בורא מאורי האש. וכתב שם הב״ח שאם אמר ׳ברא׳ במקום ׳בורא׳ בודאי יצא, שהרי מבואר בגמרא שבברא לדעת הכל יוצא ידי חובה. ואם אמר ׳מאור׳ במקום מאורי, לא יצא. והמגן אברהם שם (סק״ג) מפקפק בזה, ולדעתו יתכן שיצא ידי חובה אם אומר ׳מאור׳ כיון שאין חיוב לומר דווקא נוסח מדויק[יז].

ז. אם צריך ליהנות בפועל מהאש

האם צריך ליהנות בפועל מהאש או מספיק שיהיה ראוי להנאה

שנינו במשנה ׳ואין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו׳, ומבאר רש״י (ד״ה שיאותו) מהו ׳יאותו׳, ׳שיהו נהנים ממנו׳. דהיינו, המילה ׳יאותו׳ מבטאת

יז. **ולדעת** הגר״א, שיש חילוק בין האש היסודית שהיתה בריאתה על ידי הקדוש ברוך הוא לאש הממשית שנוצרה על ידי אדם הראשון במוצאי שבת שהיא האש שנוצרת כל הזמן מחדש, יתכן שגם מי שטעה ואמר ׳ברא׳ לא יצא ידי חובה כלל, כי ברא משמע רק לשון עבר, וא״כ האמירה מתייחסת רק לבריאת יסוד האש, ולא לאש עצמה, והרי נפסק להלכה שצריך לברך גם על האש עצמה.

ואמנם יש ליישב, שגם כאשר מברך ׳ברא׳ לשון עבר יש לזה התייחסות כלפי בריאת האש עצמה במוצאי שבת, ואם כן יוצא ידי חובה, דעדיין משמע שניהם. ויש אולי לדקדק שדעת הגר״א שיוצא ידי חובה אם טעה, מאחר והגר״א לא מעיר כלום על הלכה זו בשו״ע, וצ״ע.

הנאה. ובגמרא (נג:) נחלקו מהו שיעור זה הנקרא במשנה ׳יאותו לאורו׳ ׳אמר רב יהודה אמר רב, לא יאותו יאותו ממש, אלא כל שאילו עומד בקרוב ומשתמש לאורה ואפילו ברחוק מקום. וכן אמר רב אשי, ברחוק מקום שנינו. ורבא אמר יאותו ממש׳. וגם בדברי הגמרא מבאר רש״י (שם ד״ה לא) שלדעת רב ורב אשי לא צריך ליהנות בפועל מאור הנר כדי לברך, אלא מספיק שהאור יהיה ראוי להנות את העומדים סמוך לו, ואם האור הוא במידה מספקת כדי שהעומדים בסמוך לו יוכלו ליהנות, יכולים גם העומדים במרחק גדול יותר לברך. וזה לשון רש״י ׳שאפילו לא נהנה ממנו מברכין עליו, ומאי עד שיאותו, עד שיהא אורו ראוי ליהנות ממנו לעומדים סמוך לו, ואז מברכים עליו אפילו הרחוקים ממנו, ובלבד שיראוהו׳.

והבית יוסף (סי׳ רצח) מביא מהירושלמי שלדעת רבי הושעיא אפשר לברך על נר אפילו בטרקלין בגודל עשר אמה על עשר אמה, ומבאר הבית יוסף שדעת רבי הושעיא כדעת רב ורב אשי שלא צריכים ליהנות מהאש בפועל, אלא מספיק שיהיו במקום שהקרובים יותר יכולים ליהנות.

ולדעת רבא, מבאר רש״י (שם ד״ה יאותו), צריך המברך לעמוד סמוך לנר ממש, דהיינו, לדעת רבא המברך צריך ליהנות מהאור, ורק כאשר נהנה מהאור יכול לברך, ואם אינו נהנה מהאור אינו יכול לברך.

ביאור הירושלמי והמדרש מדוע רק הנהנה יכול לברך

ובירושלמי (פ״ח ה״ו) מבואר הטעם שרק מי שנהנה מהאור יכול לברך, דרש רבי זעירא בריה דרבי אבהו ׳וירא אלהים את האור כי טוב׳ (בראשית א ד) ואחר כך ׳ויבדל אלהים בין האור ובין החושך׳ (שם). וכן מובא במדרש (ב״ר פ״ג אות ז), ׳וירא אלהים את האור כי טוב, רבי זעירא בריה דרבי אבהו דרש בקסרין מנין שאין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו, מן הכא וירא ויבדל׳. דהיינו רק אחרי שהקדוש ברוך הוא ׳ראה׳ [כביכול], יכול היה [כביכול] להבדיל. מבואר, שרק מי שרואה מחמת האור יכול להבדיל, ולכן רק מי שרואה על ידי האש ונהנה מחמתה יכול לברך עליה.

דעת הראב״ד שאין לבאר כפשטות הירושלמי והמדרשים

אבל המכתם (נג: מובא בקובץ שיטות קמאי) כתב בשם הראב״ד, והדברים מבוארים יותר במאירי (ד״ה המשנה השמינית) שאי אפשר לבאר שהקדוש ברוך הוא היה צריך את האור כדי לראות, כביכול, אלא אדרבה האור נמצא אצל הקדוש ברוך הוא וכמו שמוכיח הפסוק בדניאל ׳ונהורא עמה שרא׳ (דניאל ב כב), שפירושו שהאור נמצא עם הקדוש ברוך הוא, ושוב ממילא זו גם כוונת המדרש, שכמו שהקדוש ברוך הוא היה יכול להשתמש באור, שהרי האור נמצא איתו, ומכל מקום לא השתמש באור, כך גם המברך על האור צריך להיות קרוב לאור באופן שיוכל להשתמש בו, אף שאין הוא משתמש בו[יח].

ביאור הבה״ג בדעת רבא

ובעל הלכות גדולות (סי׳ ב, הלכות קידוש והבדלה) נתן טעם אחר בדעת רבא, שיש ליהנות מאור הנר מאחר ונוסח הברכה הוא ׳בורא מאורי האש׳, משמע בנוסח זה שיש ליהנות מאור הנר ועל הנאה זו לברך. שאילו נוסח הברכה היה ׳בורא האש׳, היה מקום לשמוע שמי שרואה את האש יכול לברך, אבל מאחר ותיקנו לברך ׳בורא מאורי האש׳, יש במשמעות ברכה זו שרק מי שנהנה מהאש יכול לברך עליה[יט].

לדעת הרי״ף פוסקים להלכה כרבא שצריך ליהנות מהאש

ולהלכה נחלקו הראשונים אם לפסוק כרב יהודה בשם רב שלא צריך לעמוד קרוב, או לפסוק כרבא שצריך לעמוד קרוב. הרי״ף מביא את המשנה כצורתה, והבית יוסף (סי׳ רחץ ד״ה גרסינן בגמרא) מדקדק מכך שלדעת הרי״ף יש לפסוק כרבא, מאחר ובמשנה נאמר שאין מברכים עד שיאותו לאורו, ומשמע בפשטות שכוונת המשנה שצריכים לעמוד במקום שאפשר ליהנות ממש מהאור.

לדעת בעל המאור פוסקים להלכה כרב שלא צריך ליהנות בפועל מהאש

והבעל המאור נקט שיש לפסוק כרב יהודה אמר רב, והביא ראיה לדעתו מהמשך דברי הגמרא בסוגיין ׳רב יהודה מברך אדבי אדא דיילא, רבה מברך אדבי גוריא בר חמא, אביי מברך אדבי בר אבוה׳, ובכל האופנים הללו המברך עמד במרחק גדול מהאש ולא נהנה ממנה, והגמרא מביאה את האופנים הללו להורות שכל אלו לא פסקו כרבא אלא כרב יהודה אמר רב.

לפי ביאור רש״י בגמרא אין ראיה שיש לפסוק כרב

אכן, רש״י מבאר את הגמרא באופן אחר, וזה לשון רש״י ׳רב יהודה, היה מברך על אור שבבית אדא דיילא, ורחוק מביתו היה, רב יהודה לטעמיה דלא בעי סמוך. רבא מברך אדבי גוריא בר חמא, סמוך לביתו היה, רבא לטעמיה דאמר סמוך בעינן׳. מבואר ברש״י שהגמרא לא הביאה את המעשים הללו כדי להורות שהלכה כרב יהודה אמר רב, אלא כדי לספר ולבאר שכל אחד נהג כשיטתו, רב יהודה היה מברך על אש מרוחקת כשיטתו שלא צריך לעמוד בקירוב מקום לאש, ורבא בירך דווקא על אש קרובה כשיטתו שאין לברך על אש מרוחקת.

רש״י ו׳בעל המאור׳ חולקים בגירסת הגמרא

ויסוד המחלוקת בין רש״י לבעל המאור תלוי בגירסת הגמרא, רש״י גורס בסיפור בגמרא ׳רבא׳, ולכן מבאר שביתו של גוריא בר חמא היה קרוב לביתו של רבא ולכן רבא היה מברך על האור שבקע מביתו. והרז״ה גרס ׳רבה׳, ולכן ביאר שכל המעשים הללו היו במרחק, ובאו לומר שהלכה כרב יהודה אמר רב שאין צריך לעמוד בקירוב מקום.

ראיות הראב״ד שיש לפסוק כרב

והרשב״א בשם הראב״ד הביא עוד ראיה שיש לפסוק כדעת רב יהודה אמר רב, שהרי שנינו (נג.) ׳היה מהלך חוץ לכרך וראה אור, אם רוב ישראל מברך׳, [וכן בעוד כמה דינים שם], והפשטות היא ש׳חוץ לכרך׳ הוא מקום מרוחק, ומכל מקום מברכים עליו, מוכח שאפשר לברך גם בריחוק מקום. ודחה הרשב״א ראיה זו, שאין זה מוכח, מאחר ואפשר לבאר שאין זה במקום מרוחק אלא במקום קרוב, במקום שאפשר ליהנות מהאור. והוסיף הרשב״א, שמאחר ובהמשך הגמרא נחלקו עולא וחזקיה בדעת רבא מהו השיעור הנחשב קרוב מספיק לאור[כ], משמע שלדעת עולא וחזקיה הלכה כרבא, וכן משמע פשטות המשנה [כמו שהתבאר לעיל בדעת הרי״ף], ואין זו הוכחה ברורה מה שרצו להוכיח מאותם מעשים המובאים בגמרא מאחר ויתכן שהם היו במקום קרוב, לכן מסיק הרשב״א שיש לפסוק כרבא שאין לברך אלא אם עומד במקום הקרוב לאור הנר. וכן הביא בשם הגאון והראב״ד. וכן נקט המאירי, שיש לפסוק כרבא, והביא את הראיות הנ״ל ודחאם כדברי הרשב״א.

לדעת האורחות חיים דעת הרשב״א שיש לפסוק כרב

והארחות חיים (הלכות מוצאי שבת סי׳ ט), הביא שרב האי גאון פסק כרבא, אך הרשב״א פסק כרב, והביאו הבית יוסף (שם). ולכאורה דברי הארחות חיים בשם הרשב״א נסתרים מדברי הרשב״א עצמו בחידושיו, שהרי הרשב״א בחידושיו נטה לפסוק כרבא, וכמו שהתבאר לעיל, ואם כן לא יתכן שהרשב״א יפסוק במקום אחר כרב יהודה. ויעוין בברכי יוסף (או״ח סי׳ תכו ד״ה אכן), שהעיר על סתירה זו, ולא תירץ. והפרישה על הבית יוסף (שם) כתב שצריך לגרוס ׳רשב״ם׳ ולא רשב״א כדי שדברי הרשב״א לא יסתרו[כא].

דעת הפוסקים שצריך ליהנות בפועל מהאש כדעת רבא

והטור (שם) הביא שרב עמרם גאון, רב נטרונאי גאון ורב האי גאון פסקו כולם שצריך לעמוד במקום שיכול ליהנות מהאור, וכרבא, וכך נקט גם הוא להלכה.

וכך פוסק הרמב״ם (פכ״ט הכ״ה) וזה לשונו ׳עד שיאותו לאורו כדי שיכיר בין מטבע מדינה זו למטבע מדינה אחרת׳, וכך פוסק השולחן ערוך (שם ס״ד), ׳אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו׳.

יח. אולם, לכאורה דברי הראב״ד והמאירי נסתרים מעצם דברי המדרש, מאחר ובמדרש רבה הנ״ל מובאות דעות נוספות בענין ההבדלה, ואחת מהדעות היא דעת רבי יהודה בר סימון שחולק על ביאורו של רבי זעירא, וזה לשון המדרש ׳רבי זעירא בריה דרבי אבהו דרש בקסרין, מנין שאין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו, מן הכא ׳וירא ויבדל׳, רבי יהודה ברבי סימון אמר הבדילו לו, רבנן אמרי הבדילו לצדיקים לעתיד לבוא וכו׳ אמר רב ברכיה כך דרשו שני גדולי עולם רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש ׳ויבדל׳ הבדלה ממש, וכו׳ כך ׳ויקרא אלהים לאור יום׳, אמר לו יום יהא תחומך, ׳ולחשך קרא לילה׳, אמר ליה לילה יהא תחומך׳. וכן מבואר בירושלמי הנ״ל, שיש החולקים על רבי זעירא, ובכללם רבי יהודה בר סימון [ובביאור המחלוקת יעוין ׳ילקוט נחמני׳, חלק דברי חכמים, אות רלז]. ובביאור ׳עץ יוסף׳ על מדרש רבה כתב שרב יהודה חולק על רבי זעירא מחמת הפסוק שמביא המאירי ׳ונהורא עמה שרא׳, שבפסוק זה מבואר שהקדוש ברוך הוא גנז את האור לעצמו. ובספר העקרים (מאמר ב פרק כט ד״ה אמרו) הביא את המאמר הנ״ל, ובגירסתו רבי יהודה עצמו דורש את הפסוק ׳ונהורא עמה שרא׳ כדי לבאר שהקדוש ברוך הוא נטל את האור לעצמו [וביאר שם שהאור הזה הוא האור העליון שאין הבריות יכולות להשיג]. נמצא, שרב יהודה שחולק על רבי זעירא דורש את הפסוק ׳ונהרא עמה שרא׳ לגבי הבדלת האור מן החשך, ואם כן רבי זעירא לא דורש פסוק זה לגבי ההבדלה, ושוב ממילא אין להשיב על הבנת דברי רבי זעירא מתוך דברי רבי יהודה, וצ״ע.

יט. וכן מבואר בספר הפרדס לרש״י, (הלכות מוצאי שבת), וזה לשונו ׳אי איכא נהורא מברך ואי לא לא, דכיון דלאו בורא האש מברכינן אלא מאורי האש, אי איכא נהורא מברך׳.

כ. נושא זה יבואר להלן.

כא. ואמנם, בספר ארחות חיים עצמו מביא פסק זה בשם הרשב״א, וצריך לומר שיש לגרוס רשב״ם בארחות חיים עצמו, [ואין זו טעות סופר בבית יוסף אלא בארחות חיים]. ובספר עינים למשפט (נג:) העיר שיתכן שכוונת הארחות חיים לאותה שיטה שמביא הרשב״א בשם ׳יש מי שפירש׳ והיא שיטת הרז״ה בספר המאור הקטן, שבאמת פוסק כרב יהודה אמר רב. עוד אפשר ויתכן, שהרשב״א המובא בארחות חיים אינו הרשב״א הספרדי אלא הרשב״א מבעלי התוספות, ושוב ממילא אין זו סתירה כלל, דעת הרשב״א הספרדי שיש לפסוק כרבא, ודעת הרשב״א מבעלי התוספות שיש לפסוק כרב יהודה אמר רב. אכן, ככל הנראה פסקי ההלכות המובאים לאורך כל ספר ארחות חיים מקורם בדברי הרשב״א הספרדי ולא ברשב״א מבעלי התוספות, כך נראה מכמה וכמה מקומות שהביא דברים בשם הרשב״א ומקורם ברשב״א הספרדי [ויעויין בזה בקובץ ׳ישורון׳, ירושלים תשנ״ט, ׳תשובות חדשות לרשב״א׳, בעריכת הרש״ז הבלין, ושם

ח. המרחק בו אפשר לברך

מחלוקת האמוראים מהו המרחק בו אפשר לברך

בגמרא (נג:) הובאה דעת רבא, שהמברך על הנר צריך ליהנות בפועל ממש מאור הנר, ונחלקו שם בגמרא מהו המרחק בו נחשבת ההנאה כהנאה הראויה לברכה 'וכמה, אמר עולא כדי שיכיר בין איסר לפונדיון. חזקיה אמר, כדי שיכיר בין מלוזמא של טבריא למלוזמא של צפורי'. דהיינו, לדעת עולא, אם עומד המברך במקום בו הוא יכול להכיר ולהבדיל בין שני סוג מטבעות, איסר ופונדיון, יכול הוא לברך על האש, ומרחק זה הוא המרחק המרבי בו אפשר לעמוד ועדיין להיחשב כקרוב לאש. ולדעת חזקיה צריך לעמוד במקום בו הוא יכול להבדיל בין 'מלוזמא' של טבריה ו'מלוזמא' של ציפורי.

מרחקים נוספים המתבארים בירושלמי

ובירושלמי (פ"ח ה"ו) מצינו שיטות נוספות, וזה לשון הירושלמי 'עד שיאותו לאורו, רב יהודה בשם שמואל כדי שיהו נשים טוות לאורו, אמר רבי יוחנן כדי שתהא עינו רואה מה בכוס ומה בקערה, אמר רב חיננא כדי שיהא יודע להבחין בין מטבע למטבע'[כב].

ויש להבין האם ובמה נחלקו עולא וחזקיה, האם שיעור אחד הינו קרוב יותר מהשיעור השני, או שאין הבדל ביניהם, ואם יש הבדל מהו ההבדל.

לדעת רש"י והאור זרוע 'מלוזמא' הוא סוג של משקל

ורש"י (נג: ד"ה מלוזמא) מבאר שמלוזמא הוא 'משקל', דהיינו יש סוג של משקולת שנקראת 'מלוזמא' שאיתה מודדים את המשקל במאזנים, ויש משקל מסוג זה המצוי בטבריה, ויש משקל מסוג זה המצוי בציפורי, ויש כמה הבדלים בין שני המשקלים, ואור כזה שעל ידו יכולים להבחין בהבדל בין שני המשקולות הוא האור הראוי לברך עליו. ומתבאר לפי"ז שההבדל בין שיעורו של עולא לשיעורו של חזקיה הוא שלדעת עולא בודקים את שיעור האור לפי הבחנה בין מטבע למטבע, בין איסר לפונדיון, ולחזקיה בודקים את השיעור לפי הבחנה בין משקלים דומים. וכרש"י נקט גם האור זרוע (ח"ב הלכות מוצאי שבת, סי' צג), יעו"ש. אך לא נתבאר כלל אם שיעור זה דומה או שיש הבדל ביניהם, ואם יש הבדל, לא התבאר מהו.

יש שמבארים שעולא חמור מחזקיה ויש שמבארים שחזקיה חמור מעולא

ויש מי שפירש שלדעת רש"י והאור זרוע חזקיה מחמיר פחות מעולא, שלדעת חזקיה לא צריך לעמוד במקום קרוב כל כך עד שיכול להבחין בין שני סוגי מטבעות, אלא מספיק שיעמוד במרחק בו אפשר להבחין בין שני סוגי משקלים שההבדל ביניהם גדול יותר מאשר ההבדל בין מטבעות. ויש מי שפירש, שחזקיה מחמיר יותר מעולא, שלדעת עולא מספיק לעמוד במקום בו אפשר להבחין בין שני סוגי מטבעות, ולחזקיה צריך לעמוד במקום בו אפשר להבחין בין שני משקולות זהות שאין שום הבדל ביניהם חוץ מכך שאחת היא מצפורי והשניה מטבריה, והיה מנהג באותם זמנים לחרוט על המשקולת את שם העיר, ויש לעמוד במקום בו אפשר להבחין בכיתוב שחרוט על המשקולות.

לדעת ריבב"ן רבינו חננאל הערוך והמגיד משנה 'מלוזמא' הוא שם של מטבע

וריבב"ן ורבינו חננאל (נג:) כתבו שמלוזמא הוא שם של מטבע, ולא משקל, גם ה'ערוך' (ערך מלזמה) ביאר שהכונה למטבע. והרמב"ם (פכ"ט הכ"ה) פסק הלכה זו בלשון זו 'אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו, כדי שיכיר בין מטבע מדינה זו למטבע מדינה אחרת'. נראה מדבריו שכוונתו לפסוק כעולא שצריך להכיר בין איסר לפונדיון. אבל המגיד משנה שם כתב על דברי הרמב"ם שכונתו לפסוק כחזקיה, נמצא שדעת הרב המגיד שלדעת הרמב"ם גם מלוזמא היא שם של מטבע. אכן גם לדעת הראשונים הללו לא מתבאר במה נחלקו עולא וחזקיה, והאם יש מהם מי שמחמיר או מקל יותר מחבירו.

לדעת רבינו יונה 'מלוזמא' הוא מטבע וחזקיה מחמיר

והנה רבינו יונה (נג: ד"ה כדי) גם מבאר שמלוזמא הוא שם של מטבע, ומתבאר בדבריו שחזקיה מחמיר יותר מעולא, שלפי עולא אפשר לעמוד גם במקום שאפשר להבחין בין איסר לפונדיון, וזאת אף על פי שבמקום זה אי אפשר להבחין בין מלוזמא של טבריא למלוזמא של ציפורי. ולדעת חזקיה יש לעמוד רק במקום שיכול להבחין אפילו בין מלוזמא של טבריה ומלוזמא של ציפורי, ואין לעמוד במקום שלא יכול להבחין ביניהם גם אם עדיין יכול הוא להבחין בין איסר לפונדיון.

והאבודרהם (סדר מוצאי שבת) כתב כעין הרבינו יונה, ומבואר בדבריו, שמלוזמא הוא סוג של מטבע, ולדעת עולא מספיק להבחין בין שני סוגים של מטבעות ששונים זה מזה במראה ובצורה, כפי שאיסר ופונדיון שונים זה מזה לגמרי. ולדעת חזקיה צריך לעמוד במקום שיכול הוא להבחין אפילו בין שני מטבעות שמראם החיצוני שווה, אין הבדל חיצוני כלל בין שניהם חוץ מכך שעל אחד יש חריטה ופיתוח ועל השני אין[כג].

מי צריך לעמוד סמוך לאש

ולהלכה כתב השולחן ערוך (שם ס"ד) 'אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו, דהיינו שיהיה סמוך לו בכדי שיוכל להכיר בין מטבע מדינה זו למטבע מדינה אחרת'.

וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק יג) שלא רק המברך על הנר צריך לקרב עצמו לנר כשיעור הנאה מהנר, אלא כל מי שרוצה לצאת ידי חובה צריך לקרב עצמו אל הנר, בניגוד לדין שתית יין ההבדלה שרק המברך צריך לשתות ומוציא את השומעים ידי חובה בשתיתו.

והמקור להלכה זו, שכל מי שרוצה לצאת ידי חובה צריך להתקרב למקום בו יש שיעור הנאה מהנר, נמצא בתשובות הגאונים (מוסאפיה, ליק, סי' מט תשובה לרב האי גאון) **שערי תשובה** (סי' קג) **ספר האורה** (ח"א סי' סב הלכות הבדלות ובשמים).

דעת הרי"ץ גיאת שרק שליח הציבור צריך לעמוד קרוב לנר

אולם, הרי"ץ גיאת (הלכות הבדלה) כתב 'וגם שליח צבור הניאות לאור הנר מוציא ידי חובתו', משמע שרק השליח ציבור לבדו צריך ליהנות מאור הנר.

ט. מתי צריך ליהנות מהאש

לפי ההלכה, שפוסקים כדעת רבא, שאין מברכים על הנר עד שיאותו לאורו, נחלקו הראשונים האם צריך ליהנות בפועל ממש מהאור ואז לברך, או שצריך לעמוד במקום בו אפשר ליהנות מהאש ואין צריך ליהנות בפועל מהאש.

לדעת רש"י קודם נהנים ואחר כך מברכים

בספר ליקוטי הפרדס מרש"י (דף כ עמוד א) הביא את צורת עשיית המנהג [להביט בידים או בצפורנים] בשם רב נטרונאי גאון, וזה לשונו 'וכן הוא המנהג, בתחלה כופף אדם ראשי אצבעותיו לתוך כפיו ומחשיך תחתיהן, ואח"כ פושטן והנה אור במקום חושך, ומברך שכבר נהנה בה'. וכן הביא הבית יוסף (שם) בשם השבלי הלקט (סי' קל). ומבואר שיש קודם ליהנות ואחר כך לברך, וכן מדקדק הפרי מגדים בדעתו (סי' רצו משבצות זהב סק"ו, סי' רחצ משבצות זהב סק"ו).

וכן כתבו האור זרוע (חלק ב הלכות מוצאי שבת סי' צג) ובשו"ת מהר"י ווייל (סי' קצג הלכות פסח) שיש קודם ליהנות ואחר כך לברך. ולכאורה כך היא דעת הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"ח מ"ו) שכתב 'עד שיאותו, עד שיהנה בו ואז מותר לברך עליו במוצאי שבת'. משמע שרק אחרי שנהנה יכול לברך [ובהלכותיו השמיט הרמב"ם לדין זה]. וכן דעת התרומת הדשן כפי המובא בלקט יושר[כד] (ח"א או"ח, עמוד נז ענין ב), **של"ה** (מסכת שבת, פרק נר מצוה, אות נז), **משנה ברורה** (סי' רצו ס"ק לא) **וכף החיים** (שם אות מה).

ביאור הפרישה בדעה הנ"ל

והפרישה (שם אות ו) ביאר את דעת הסוברים שיש ליהנות ואחר כך לברך, שבכל ברכות הנהנין והמצות יש לברך לפני ההנאה או עשיית המצוה, מאחר והברכה היא הודאה על ההנאה או על המצוה, אבל בברכת

בהערות מס' 8]. וכן נראה, שאת הרשב"א מבעלי התוספות מכנה האורחות חיים בשם ר"ש [כך נראה מדבריו בכמה מקומות]. ושוב אין לנו אלא את דברי הפרישה שיש לגרוס רשב"ם, ויש כמה מקומות בהם מצטט הארחות חיים את דברי הרשב"ם, יעוין בהלכות קידוש היום (סי' כב, דין היין הראוי לקדש בו) ובשאר מקומות.

כב. בדעת הירושלמי ישנן גירסאות נוספות, המנהיג (הלכות שבת עמוד קצו) מביא את הירושלמי כך 'ירושלמי פרק כיצד מברכין, מאמתי מברכין על האור משיכיר בין צפורן לבשר וזהו בשיטת רבי אליעזר, ומסתכל בצפורניו שהן לבנות מן הגוף. והרב מקרית יערים [כוונתו לראב"ד] היה מסתכל לאור הנר ביין הכוס לראות אם הוא נקי וראוי לשתותו, וזהו משיהנה לאורו'. גם ה'אבודרהם' (סדר מוצאי שבת) מביא גירסה כזו בירושלמי, וזה לשונו 'ואמרינן בירושלמי בפרק כיצד מברכין, על הנר משיכיר בין צפורן לבשר'.

כג. וכן כתב מנורת המאור (פ"ב תפילה תפלות של שבת עמוד 194), וזה לשונו 'בין מלוזמא של טבריא למלוזמא של צפורי. פירוש מלוזמא מעא. ולפיכך נהגו להסתכל בצפרנים לאור הנר, שהן חלקות, כנגד מלוזמא של צפורי, שהיא חלקה. ומסתכלין בכף, שהוא חרות, כנגד מלוזמא של טבריא, שהיא מצויירת'.

כד. הלקט יושר הוא אסופת דינים ומנהגים של התרומת הדשן, שקיבץ תלמידו רבי יוסף בן משה.

בורא מאורי האש אין מברכים על ההנאה וגם לא על המצוה, אלא רק זכר לאדם הראשון, וההבטה בצפרנים אינה הנאה, שהרי אין לו צורך עכשיו ליהנות מההבטה בצפרנים, אלא כל ענין נתקן כדי שיוכל להבחין אם הוא ניאות לאור הנר או לא, שוב ממילא אין כל טעם לברך ׳עובר לעשייתן׳, דהיינו קודם ההבטה, אלא אדרבה צריך המברך לבדוק שהוא אכן ניאות לאור הנר, וזאת על ידי ההבטה בצפורנים, ורק אחר כך יברך.

דעת הראב״ד שלא צריך ליהנות בפועל לפני הברכה

והנה, הראב״ד בהשגותיו על בעל המאור (נג:) כותב שבעל המאור הבין שאם פוסקים כרבא צריך המברך קודם ליהנות מהאור ורק אחר כך לברך[כה], ועל כך משיב הראב״ד שאין זו כוונת הפוסקים שפסקו כרבא, אלא צריך רק לעמוד במקום שיכול ליהנות, ובכל אופן מברך לפני שנהנה. ומביא הראב״ד ראיה לשיטתו שאין צריכים ליהנות מהאש קודם ברכה, מהברייתא (נג:) ׳תנו רבנן, גחלים לוחשות מברכין עליהן, אוממות אין מברכין עליהן׳. והגמרא דנה בביאור דברי הברייתא ׳היכי דמי לוחשות, אמר רב חסדא כל שאילו מכניס לתוכן קיסם ודולקת מאיליה׳. ומכך שרב חסדא מבאר שצריך שהאש תהיה באופן שיוכלו להכניס בה קיסם וידלק, מוכח שאין צורך ליהנות בפועל ממש מהאש, אין צורך להכניס קיסם וליהנות, אלא צריך רק לעמוד במקום שיכול ליהנות, וצריך שהאש תהיה כזו שאפשר ליהנות ממנה.

נמצא, שדעת בעל המאור כדעת כל הראשונים והפוסקים המוזכרים לעיל, שיש ליהנות ואחר כך לברך, ודעת הראב״ד שיש לברך ואחר כך ליהנות.

דעת הגינת ורדים שאין ליהנות לפני הברכה

ובגינת ורדים (או״ח כלל ג ס״ כה) כתב שראוי לא ליהנות מאור האש לפני שמברכים, כיון שיש בברכה זו גם קצת מענין ׳ברכות הנהנין׳, והוסיף על זה ׳ומה שאמרו אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו, לאו למימרא שיהנה תחלה ואחר כך יברך, אלא הכי פירושו שיהיה אור הנר כך כל מאיר ומבהיק וסמוך לו עד שיכיר בין מטבע למטבע, ואם כן כשיבא להתקרב סמוך לנר להבחין בין מטבע למטבע יש לו לברך בתחלה ברכה זו, וכן נימא דבר שבתחלה מברכין ואחר כך מסתכלין בצפרנים ובשירטוטי הידים׳.

והפרי מגדים (ס״ רחצ, משבצות זהב אות ב) מדקדק מה׳שיירי כנסת הגדולה׳ (שם) שצריך קודם לברך ואחר כך להביט בציפורנים, מאחר וכתב שבשעת הברכה יחזיק את הכוס ביד ימין, ובשעת ההבטה יחזיק את הכוס ביד שמאל, וסיים שכך נוהג הוא, משמע שלדעתו צריך קודם לברך ואחר כך להביט. ויש שדקדקו שכך גם דעת היעב״ץ בסידור בית יעקב, מאחר והיעב״ץ סידר בסידורו את ברכת בורא מאורי האש (מוסך השבת דיני הבדלה, פרק ו ה״ד-ה), ולפני הברכה כתב ׳וכופף ראשי אצבעותיו ימינו על האגודל כנגד פניו ומקרב ידו לנר ומברך׳, ושם הדפיס את הברכה, ואחרי הברכה כתב ׳אחר כך מסתכל בצפרניו שהן מובדלות מן העור׳. משמע, שלדעת היעב״ץ צריך קודם לברך ואחר כך להביט בצפרנים[כו].

גם בסידור הגר״א מסודרת הברכה ולאחריה כתוב ׳אחר כך מסתכל בצפורניו׳. משמע, שגם לדעת הגר״א יש לברך ואחר כך ליהנות[כז].

ובכף החיים (רצח אות כ) הביא את דברי הפתח הדביר שהעיר והזהיר על אותם האומרים אחרי ברכת בורא מאורי האש ׳ברכה והצלחה בכל מעשי ידנו אמן׳, שאין לומר כן משום הפסק, ובתוך דבריו כתב הפתח הדביר ׳ומסיימין ברכת מאורי האש ומסתכלים בצפרנים׳, משמע שגם לדעתו יש לברך ואחר כך ליהנות[כח]. ויש שהביאו שכך נהג החזון איש[כט].

ובפשטות, לדעת הנוקטים שיש לברך תחילה ואחר כך ליהנות, יש בדין ברכת מאורי האש קצת מגדרי ברכות הנהנין, ולכן צריך קודם לברך ואחר כך ליהנות, כדין כל ברכות הנהנין[ל].

י. ההבטה בציפורנים

לעצם המנהג להביט בידים בשעת הברכה, כתבו הרבה ראשונים, ונמצא כן כבר בתשובות הגאונים, שהמנהג הוא לראות ולהסתכל בשרטוטי הידים ובציפורנים בשעת הברכה.

המקור מ׳פרקי דרבי אליעזר׳

המקור הקדום ביותר למנהג זה הוא בפרקי דרבי אליעזר (פ״כ) ׳פושט את ידיו לאור האש ומסתכל בצפורניו שהן לבנות מן הגוף ואמר ברוך אתה ה׳ בורא מאורי האש׳.

מנהג הגאונים

ונזכר מנהג זה בתשובות הגאונים (מוסאפיה, ליק, ס״ מט תשובה לרב האי)[לא] שהיה מנהג להביט הן בשרטוטי הידים והן בצפרנים. ההבטה בשרטוטי הידים היתה כדי לבדוק שנמצאים במקום מספיק קרוב בו אפשר ליהנות מהנר, והסברא בזה היתה ששרטוטי הידים הם פסים דקים ועדינים ואין אפשרות לראותם באור קלוש, ואם יכול הוא לראותם אות הוא שעומד במקום מספיק קרוב לאש, במקום בו אפשר ליהנות מהאש.

סימן ברכה

סיבה נוספת להבטה בשרטוטי הידים בשעת הבדלה מבוארת בתשובה זו, שהיתה להם קבלה שיש בזה סימן ברכה, ומאחר וכבר עשו סימן ברכה בהבטה בשרטוטי הידים, הוסיפו להביט גם בציפורנים, ואמרו שיש בזה סימן ברכה מאחר והציפורנים גדלות לעולם ולא חדלות מלגדול גם בזמן שיבה וזקנה. וכן הביאו הרי״ץ גיאת (הלכות הבדלה עמוד כא)[לב], ובספר ליקוטי הפרדס מרש״י (דף כ עמוד א) בשם רב נטרונאי גאון. ובדבריו מבואר ענין ההבטה בשרטוטי הידים באופן קצת שונה, שהענין הוא לא רק לראות את השרטוטים, אלא לעשות חושך על השרטוטים על ידי אצבעות הידים, ואחר כך לפושטן, וכך יבוא האור במקום שהיה קודם חושך, וזו הנאה שראוי לברך עליה. וכן הביאו בספר ׳המנהיג׳ (הלכות שבת עמ׳ קצג ד״ה וכתב), אור זרוע (ח״ב, הלכות מוצאי שבת ס״ צג), שבולי הלקט (ענין שבת ס״ קל) והטור (ס״ רחצ).

דעת הרא״ש

והרא״ש (פ״ח ס״ ג) הביא בזה טעם נוסף, מאחר וצריך להביט בהבדל בין שני דברים כדי לראות שעומדים במקום בו נאמר השיעור של ׳יאותו לאורו׳, ומאחר והתבאר ששיעור זה הינו להבדיל בין שני סוגי מטבעות, ואין זה מצוי שיהיו שני סוגי המטבעות הללו מצוים לכל אדם בשעת הדלקת הנר, הנהיגו שיביטו בציפורנים, ואם יכולים להבדיל בין הצפורן לבשר, אות הוא שעומדים בשיעור הראוי כדי להיות נאותים לאורו[לג].

מקור נוסף ממדרש ׳שוחר טוב׳

ובהגהות מיימוניות (פכ״ט הכ״ה) הביא מקור נוסף למנהג זה, ממדרש שוחר טוב (מדרש תהלים, בובר, מזמור לה) על הפסוק כל עצמותי תאמרנה (תהלים לה י), וכך מובא שם ׳אמר לו הקדוש ברוך הוא, דוד מה אתה עושה לי, אמר לו אני אשבחך בכל אבריי וכו׳ הצפרניים בהם להסתכל אור להבדלה׳[לד]. ע״כ. ומוסיף על דבריו רבי דוד עראמה[לה], וזה לשונו ׳שכשם שהם גדלות כך יהיה גדל זרעינו׳.

כה. ודעת בעל המאור עצמו שפוסקים כרב יהודה אמר רב ולא כרבא, וכמו שהתבאר לעיל.

כו. יעוין בדברי שלום (שו״ת מזרחי, הלכות שבת ס״ סט אות ב) שדקדק כן בדברי היעב״ץ. והנה, היעב״ץ עצמו שם לעיל (פרק ד ה״ג) הביא את דברי הראשונים, וזה לשונו ׳ואחר כך פושט אצבעותיו ונמצא אור במקום חושך, ומברך עליו בורא מאורי האש׳. נראה לכאורה בדבריו שקודם צריך ליהנות ורק אחר כך לברך, אבל, מאחר והוא עצמו סידר את סדר הברכה שקודם מברך ואחר כך מביט, נראה שמה שהביא שם אינו דעתו ממש, אלא רק ציטוט מהראשונים. ויעוין שם בדברי שלום, שנקט שלהלכה ודאי יש לנהוג כדעת רוב הפוסקים שיש להביט ואז לברך, ומי שקודם מברך ורק אחר כך מביט יש לו על מה לסמוך.

כז. אולם, אין זו ראיה מוכרחת, מאחר ואת הסידור הנ״ל לא סידר הגר״א עצמו, אלא רבי נפתלי הערץ הלוי (רבה של יפו), והוא סידרו שנים רבות לאחר פטירת הגר״א (ירושלים תרנ״ה), ולא הביא הלכה זו מספר ׳מעשה רב׳ וכדומה, אלא רק סידר כך בסדר הברכה, ויתכן שסידר כך על דעת עצמו, ואין זו דעת הגר״א בדווקא.

כח. אבל דעת הכף החיים עצמו שיש קודם להינות ואחר כך לברך, כפי שהובא לעיל.

כט. כך מובא בספר בירורי הלכה (זילבר, ס״ רחץ אות א).

ל. יעוין לעיל כאן ובפרק ב׳ גדר ומהות הברכה בדברי הגינת ורדים שביאר שהכל מודים שיש בברכה זו גם חלק מסויים של ברכות הנהנין, ושם התבארה דעת החולקים.

לא. תשובה דומה נמצאת גם בתשובות הגאונים, שערי תשובה (ס״ קד). ויעוין באגרות משה (שו״ת או״ח ח״ה ס״ כ אות לא) שהשיב על אחד שרצה לבטל את המנהג להביט בצפורנים, שמנהג זה הינו מימות התנאים והגאונים וחס ושלום אין לבטל מנהג זה, ויש לו דין של ׳דינא ממנהגא׳, דהיינו דין היוצא ועולה מתוך מנהג, וסיים שאותו אחד שרצה לבטל מנהג זה הינו בכלל ה׳מלעיג על דברי חז״ל׳ וחייב לעשות תשובה.

לב. אמנם, בדברי הרי״ץ גיאת לכאורה ישנה סתירה, בתחילת דבריו כתב ׳וראינו ששנינו בפרקי רבי אלעזר בן הורקנס שמצוה להסתכל בצפורניו, מיהו אין רגילין חכמים בכך׳. ובהמשך מביא הוא את המנהג להביט בצפורנים, וזה לשונו ׳ועוד מנהג אצלינו להביט בצפורנים ואומרים מפני שהן פרות ורבות לעולם. הלכך מי שרוצה לצאת מידי חובת ברכה, זו דרכו, שיאות לאור כמו שנהגו בו ראשונים כדי שיתחייב בברכה׳. אמנם יתכן שדברים אלו אינם דעתו של הרי״ץ גיאת, אלא רק מנהג שהביא מדברי רב האי גאון [כמו שמבואר שם בדבריו], והרי״ץ גיאת עצמו נוקט כמו שכתב בפתח דבריו ש׳אין רגילין חכמים בכך׳.

לג. ובתוספות ישנים על המשנה מבואר שהנהיגו כך מחמת שהצפרנים מצויות לכל אדם, ונראה שהסברא כנ״ל.

לד. בגירסת ההגהות מימוניות יש תוספת במדרש, וכתוב שם ׳צפרנים לעשות בהם פריעה ולהסתכל בהם אור להבדלה׳. ואכן כדברים אלו בשינוי מעט מובא בילקוט שמעוני (תהלים רמז תשכג), וזה לשון המדרש, ׳צפרנים, לעשות בהם פריעה או מליקת העוף או שניהם יחד. ובוהן, להסתכל אור להבדלה׳. ויש להבין מה כוונת המדרש שרק בבוהן מביטים בהבדלה, וצ״ע. ובפרט צריך עיון לפי מה שיתבאר להלן שלדעת הרמ״א אין לראות את הבהונות כלל.

לה. מודפס ב׳ספר הליקוטים׳, ברמב״ם הוצאת שבתאי פרנקל.

ביאור הרד"ל

ובביאור הרד"ל על פרקי דרבי אליעזר (שם) ביאר שהמנהג לראות דוקא בצפורנים הוא מחמת שהן לבנות יותר מהגוף, וכך יכול לראותן אף אם עומד במרחק גדול מהאש.

ביאור הכלבו

והכלבו (סי' מא) מביא שתי סיבות נוספות להבטה בצפורנים, וזה לשונו 'ובאגדה, שיצא האור מבין צפרניו של אדם הראשון. ויש אגדה אחרת על אדם הראשון, שכשראה שחשך היום במוצאי שבת אמר אוי לי שבשבילי שסרחתי עולם חשך בעדי, ונתן הקדוש ברוך הוא בינה בלבו ונטל שני רעפים והכישן זו בזו ויצא מהן אור, וברך עליו, ונסתכל בגופו וראה עצמו ערום לבד הצפרנים, ועל זה יש שנהגו להסתכל בצפרנים כשמברכין על האור'.

ביאור הבית יוסף והב"ח

עוד כותב הבית יוסף (סי' רחץ ד"ה ומה שכתב ועל כן) 'ואף כי זוכרים על צפרניו של אדם הראשון'. ומבאר הב"ח (שם) את כוונתו, וזה לשונו 'שזוכרין על צפרניו של אדם הראשון לפי שהיו מאירים ביותר (עיין הקדמת תקוני זהר י' סוף עמוד ב), דעקבו מכהה גלגל חמה (תנחומא פ' אחרי ב), שאר גופו לא כל שכן. ועוד, שהוא זכר ל'כתנות עור' (בראשית ג כא), שאמרו באגדה 'חלקים כציפורן היו מדובקין על עורו ומאירין כאור', וכדאיתא בבראשית רבה (פרשה כ סי' יב) בתורתו של רבי מאיר היה כתוב כתנות 'אור' באל"ף'. עד כאן לשונו. והיינו, שיש במנהג זה גם זכר לצפורניו של אדם הראשון, וגם זכר ל'כתנות אור', גופו הרוחני והנעלה של אדם הראשון קודם החטא[לו].

סיכום

נמצא אם כן, שלמנהג להביט בשרטוטי הידים יש כמה סיבות: א. על ידי ההבטה בשרטוטים אפשר לדעת אם עומדים במקום הראוי לברכה. ב. יש בזה סימן ברכה. ג. על ידי שמחשיכים את השרטוטים ואחר כך מאירים אותם נהנים מהאור.

ולהבטה בצפורני הידים יש גם כמה סיבות: א. יש בהן סימן ברכה מאחר והן פרות ורבות לעולם. ב. על ידי ההבחנה בין ציפורן לבשר יכול לדעת שעומד במקום הראוי לברכה. ג. לעשות מצוה בחלק זה של הגוף. ד. הן לבנות יותר מהגוף ויכול לראותן אף במרחק גדול מהאש. ה. הן מצויות כדי להבחין על ידן. ו. האור יצא מצפורניו של אדם הראשון. ז. על ידי האור ראה האדם שהוא ערום חוץ מן הצפורנים, ושמח בזה. ח. זכר לצפורניו של אדם הראשון. ט. זכר לגופו של אדם הראשון שהיה ברום המעלה.

מדוע אין חשש 'ניחוש' בהבטה על הציפורנים

ובראבי"ה (ח"ב, ר"ה סי' תקמז) מבואר ששאלו אותו כיצד מביטים בציפורני הידים, ומדוע לא תהיה בזה בעיה של 'ניחוש', והשיב להם 'ומה שאנו מסתכלים בצפורנים, זה הדבר שנוי בתלמוד בבלי ובירושלמי 'אין מברכין על האור עד שיאותו לאורו', ופירוש, עד שמרגיש בוהק האור של נר הבדלה, ומאחר שכן שנינו אין זה כי אם ניחוש של מצוה'[לז]. מבואר, שאמנם סימן זה הינו בגדר 'נחוש' אבל אין בזה כל חשש, מאחר והוא 'ניחוש של מצוה'.

דעת מהר"ם בר' ברוך שאין צורך להביט בציפורנים

ובמהר"ם בר' ברוך (שו"ת סי' תקלט) הביא טעם נוסף, שאין ענין זה קשור ושייך להבטה בצפרנים, אלא צריך לכפוף את ידו ואחר כך לפושטה, לרמוז בזה שעד עכשיו היו הידים אסורות במלאכה, ועכשיו אחרי הבדלה הינן מותרות במלאכה.

צורת ההבטה בצפורנים לדעת רש"י

ובצורת ההבטה בציפורנים או בשרטוטי הידים גם מצינו כמה דעות בראשונים, בספר ליקוטי הפרדס מרש"י (שם) הביא את צורת עשיית המנהג בשם רב נטרונאי גאון (הובאו דבריו לעיל), וזה לשונו 'וכן הוא המנהג, בתחלה כופף אדם ראשי אצבעותיו לתוך כפיו ומחשיך תחתיהן, ואח"כ פושטן והנה אור במקום חושך, ומברך שכבר נהנה בה'. וכן הביא הבית יוסף (סי' רצח ד"ה ומה שכתב ועל כן) **בשם השבלי הלקט** (סי' קל).

דעת ה'אבודרהם'

והאבודרהם (סדר מוצאי שבת) הביא מנהג שונה מעט, שכפי הנתבאר לעיל דעת האבודרהם שהמרחק שנחשב 'יאותו לאורו' הוא המרחק בו יכולים להבדיל בין מטבע שיש עליו פיתוח של צורה, למטבע חלק שאין עליו צורה, ועל זה מבאר האבודרהם שההבטה בצפורנים היא כדי להבדיל בין הצפורנים החלקים לבשר שיש בו קמטים וצורות, לכן קודם מביטים בציפורנים החלקות, ולאחר מכן מביטים בבשר שיש בו צורות.

נמצא, שלדעת האבודרהם אין ענין לכופף את האצבעות וליצור מקום חשוך בכף היד, אלא יכול להביט על ציפורניו בעוד אצבעותיו פרושות, ומיד יהפוך את כף ידו ויביט בבשרו. אמנם עדין יתכן שיש טעם גם לאבודרהם לכופף את האצבעות, כדי להעמיד את הציפורנים סמוך לבשר וכך יוכל להבחין בשוני ביניהם.

דעת האור זרוע

וכעין זה מבואר באור זרוע (ח"ב, הלכות מוצאי שבת סי' צג), שהמנהג הוא לכפוף את האצבעות, וההבחנה היא גם בציפורנים עצמן בין חלקן הכהה לחלקן הבהיר, וגם בין הציפורנים לבשר.

דעת הגר"א

והגר"א בביאורו לשלחן ערוך (סי' רצח אות ג) נקט שצריך לראות רק את הציפורנים ולא את היד, כי כן משמע בזוהר ובפסיקתא[לח].

דעת הרמ"א שיש לראות רק את החורי האצבעות

והרמ"א בדרכי משה (סי' רצח אות ג) הביא את המנהג המובא בבית יוסף בשם 'שבלי הלקט', וכתב על זה שעל פי תורת הקבלה יש להתבונן בצפורנים רק על ידי כפיפת האצבעות, ורק ביד ימין. וכן פסק בשלחן ערוך (שם ס"ג) 'ויש לראות בצפרני יד ימין, ולאחוז הכוס ביד שמאל, ויש לכפוף האצבעות לתוך היד שאז רואה בצפרנים עם הכפות בבת אחת, ולא יראה פני האצבעות שבפנים'[לט].

דעת המגן אברהם בדברי האר"י

והמגן אברהם (שם סק"ה) הביא מהאר"י שנקט שצריך לכפוף את האגודל תחת האצבעות, שלא יראה בחוץ, ולראות את הצפורנים מגב היד. ודברי מהרח"ו הם בפרי עץ חיים (שער שבת פרק כד, דף קה טור ג) וזה לשונו 'וענין ראיית הצפורניים, היה מורי ז"ל כופף ראשי האצבעות לתוך כף היד, והיו נכפפים כנגד פניו של אדם. גם בזוהר פרשת ויקהל כתב לאכפייא ד' אצבעין חוץ מן האגודל, לקבל שרגא. פירוש הוא, להחזיר אחורי האצבעות מקום של צפרניים נגד הנר. נמצא, כי כפיית האצבעות על גבי האגודל, ולא כיש מפרשים להחזיר פנימית האצבעות כנגד היד ולכפותן, רק להיפך'.

ביאור המחצית השקל בדעת המגן אברהם

ומבאר המחצית השקל, שהמגן אברהם מביא את דברי האר"י לחלוק על הרמ"א, שלפי הרמ"א צריך לכפוף את האצבעות ולראות את הצפורנים יחד עם החלק הפנימי של האצבעות. ולדעת האר"י צריך להשאיר את האצבעות פשוטות ולא לכפוף אותן, וצריך רק לכפוף את האגודל תחת כף היד, באופן שיראה את הציפורנים של ארבעת האצבעות מגב היד, ולא יראה את האגודל כלל.

דעת המגן אברהם שיש לעשות כדברי הרמ"א והן כדברי האר"י

ומסיים המגן אברהם 'ונראה לי, דמשום הכי נוהגין לכפות האצבעות לתוך היד כמו שכתב רמ"א, ואחר כך פושטין אותן ורואין מאחוריהן, לצאת ידי שניהם'. ומבאר המחצית השקל שכוונת המגן אברהם שאם רואה את הצפורנים גם על ידי שכופפן לתוך ידו וגם אחר כך כשידיו פשוטות ומכניס אז את אגודליו מתחת ידו יוצא ידי שניהם.

גם המשנה ברורה (סק"י-יא) הביא את דעת המגן אברהם, וביאר שלדעתו האר"י חולק על הרמ"א, ויש לראות את הצפרנים כאשר האצבעות פשוטות ולא כפופות.

לו. דבר זה מתבאר בתיקוני הזוהר (הקדמה, דף י' ע"ב) שם מבואר שמצות ברית מילה רמוזה במלה 'בראשית' שאותיותיה מרכיבות את המילים 'ברית אש', וכאשר מתחברת האות י' עם האותיות א' ש' שבתוך המילה 'בראשית', הם מתחברים יחדיו ל'איש', וזה מורה ורומז על לבושו של אדם הראשון קודם החטא, שהיה 'כתנות אור', והאות ה' רומזת על 'כתנות האור' של חוה, לכן כאשר מחברים את האות ה' עם האותיות א' ש' של המילה 'בראשית', יעלה הכל יחדיו 'אשה'. על שתי אשות אלו, כותנות האור של אדם וחוה, נאמר 'כתנות אור', ועליהן אמרו חז"ל 'תפוח עקבו של אדם מכהה גלגל חמה' (מדרש תנחומא אחרי מות סי' ג ד"ה וידבר, תיקוני הזהר שם). ואחרי שחטאו נפרדו מהם אותיות י' ה' ונעשה שם 'אש', ועל זה נאמר 'ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם'. ומוסיף הזוהר לבאר 'ובגין דא תקינו לאחזאה צפרנים בהבדלה', דהיינו לכן תיקנו לראות את הצפרנים בהבדלה, כי הצורה העליונה של ה'כתנות אור' היתה כמין צפרנים, והיו הם מאירים כעיני הכבוד, ומחמת החטא נבדלו אדם וחוה מאותה דרגה של צפרנים העליונים, ובשבת חוזרת הארת כותנות אור על ידי הדלקת נרות השבת, ובמוצאי שבת יורדים שוב מדרגתם, לכן תיקנו לברך בהבדלה על האש, ולכן תיקנו לראות את הצפרנים מול האש כי הצפרנים הינם דוגמא לכתנות אור.

ויעוין בדברי האר"י (שער קליפת נוגה פרק ד'), שכתב ונקראים לבושים דאדם הראשון כתנות אור וכו' והנה וכו' הוא צפרנים העליונים, לא נשאר ממנו רק ראשי האצבעות וכו' ונקראת 'כתנות אור', ונקרא 'מאורי האש' וכו' וכשחטא אדם הראשון, וכו' חזר הקדוש ברוך הוא לעשות להם לבוש וכו' והם כתנות עור'.

מבואר בדברי האר"י שהציפורנים שיש לבני האדם הם משל ודמות לאותם ציפורנים עליונים שהיו הלבוש של אדם הראשון וחוה, ולכן צריך דווקא אותם לראות ולהראות בזמן ברכת בורא מאורי האש.

לז. בלשון דומה מובאת תשובה זו במרדכי בתחילת מסכת יומא (סי' תשכג), והובאו דבריו בבית יוסף (סי' רצח), [ובבית יוסף לא נתבאר שדברי המרדכי נשנו בצורה זו].

לח. ויעוין בביאור הגר"א לזהר, יהל אור (יתרו סז. ד"ה אחזי) שביאר על פי הסוד שיש לראות רק את אחורי האצבעות והצפורנים.

לט. ויעוין בשל"ה (מסכת שבת נר מצוה אות נז) שהעתיק ביאור על דרך הסוד מספר תולעת יעקב (סוד מוצאי שבת אות כב), וסיים שדברי התולעת יעקב נוטים לדעת הרמ"א.

בדברי האר"י מבואר שלא כדברי המגן אברהם

והנה, המגן אברהם דקדק שדעת האר"י שאין לכפוף את האצבעות, מכך שכתב בסוף דבריו 'ולא כיש מפרשים להחזיר פנימית האצבעות כנגד היד ולכפותן, רק להיפך'. אולם, בתחילת דבריו כותב מהרח"ו 'היה מורי ז"ל כופף ראשי האצבעות לתוך כף היד, והיו נכפפים כנגד פניו של אדם'. משמע שדעתו היתה שיש לכוף את האצבעות.

דברי האר"י בשער הכוונות

ויעוין בשער הכוונות (ענין שינוי התפילות, דף ס טור ב) שהאריך והביא כמה מנהגים בראית הציפורנים וביטלם, וזה לשונו 'היה נוהג לכפוף ראשי אצבעותיו הימנים אל תוך כפו הימנית, והאגודל מכוסה תחתיהם, ויהיו נכפפים כנגד פניו של האדם המברך, וגם יהיו נכפפים לפני הנר וכו', שלא כדברי הנוהגים להסתכל באחורי האצבעות בהיותם פשוטים בלתי כפופים, גם שלא כאותם הנוהגים לשים פני האצבעות זקופות כנגד הנר ואחר כך כופפים אותם כנגר הנר, גם שלא כאותם הנוהגים לכפוף אותם כנזכר אלא שמהפכים פני הכף כלפי מטה כלפי הקרקע ואחורי האצבעות שהוא מקום הצפרנים כלפי מעלה לשמים. אלא, צריך לזקוף ידך הימנית, ואצבעותיך כלפי מעלה, ופני האצבעות כנגד פניך, ואחר כך תכפוף ראשי אצבעותיך אל תוך הכף ותשאיר אחורי אצבעותיך כנגד מעלה נגד הנר, אמנם אצבעותיך יהיו כפופות למטה על גבי האגודל כנזכר, ויסתכל בצפורניו בלבד ולא בתוך פני האצבעות'. עד כאן לשונו[מ].

נראה בדבריו הללו, שלדעת האר"י צריך להעמיד את יד ימין כאשר ראשי האצבעות כלפי מעלה, אחורי האצבעות [הצד של הצפורנים] כלפי הנר, ופנים היד כלפי המברך, ואחרי שמברך כופף את אצבעותיו כלפי מטה, באופן שעכשיו הציפורנים עומדות מול פניו ואצבעותיו מונחות וכפופות על אגודלו. ואם כן, אין כל מחלוקת בין הרמ"א לאר"י, ולדעת שניהם יש לכופף את האצבעות[מא].

יש שתי שמועות בשם האר"י

הבית דוד (שו"ת הלכות שבת סי' קכ) הביא שתי שמועות בשם האר"י, שמועה אחת כפי המבואר בשער הכוונות, וכפי הנראה בפרי עץ חיים שיש לכפוף את האצבעות, ושמועה שניה כדברי המגן אברהם שיש להשאיר את האצבעות פשוטות ורק לכופף את האגודל תחת היד. ומביא שם בשם לקוטי הר"מ הלוי' שהעיקר כמו המנהג הראשון, שיש לכופף את האצבעות, ומסיים הבית דוד, שראוי לצאת ידי שניהם, ותחילה לכופף את האצבעות, ואחר כך לפושטן[מב].

אולם החיד"א בספר מחזיק ברכה (על השו"ע שם אות ב דין ג), הביא את דעת הבית דוד שראוי לצאת ידי שניהם, וכתב שדעתו היתה כך מאחר ובזמנו עדיין לא התגלו כתבי מהרח"ו אשר העתיק בנו רבי שמואל ויטאל [דהיינו שער הכוונות המצוין], ואחרי שהתגלו דברי מהרח"ו בשער הכוונות שיש לכופף את האצבעות אין לחוש לעדויות אחרות בשם האר"י, ואין צורך לנהוג בהם כלל[מג].

ומכל מקום, המשנה ברורה (שם סק"י-יא) הביא את דברי המגן אברהם לדינא, שיש לכפוף את ארבעת האצבעות על האגודל, ואחר כך לפושטן לראותן מאחוריהן, וכן הכריע הבית דוד הנ"ל, ולדעת החיד"א אין צורך להחמיר בכך.

דעת מהר"ם בר' ברוך

ולפי הטעם שהובא לעיל ממהר"ם בר' ברוך, שכופפים את האצבעות לרמוז על כך שהיו אסורים ממלאכה ועכשיו הותרו, יש מקום לומר שאין שום טעם וענין להביט בציפורנים, אלא רק באצבעות. ומצד שני יש עניין לכפוף את האצבעות דווקא, זכר וסימן שהיו האצבעות בשבת כבולות כביכול, ועכשיו הותרו[מד].

יא. החזקת הכוס והנר

יש לדון, באיזו יד צריך להחזיק את הכוס, ובאיזו יד צריך להתבונן בצפורנים.

לרמ"א מחזיקים הכוס בשמאל ומביטים בציפורני יד ימין

הרמ"א (שם ס"ג) כתב 'ויש לראות בצפרני יד ימין, ולאחוז הכוס ביד שמאל', ובדרכי משה (הארוך) הביא לכך מקור מהזוהר (חלק ב רח.). וכן הביא האליה רבה (סי' רצו סט"ו) בשם פסקי תוספות, שבזמן ברכת מאורי האש יחזיק את הכוס בשמאל[מה].

דעת המרדכי שמחזיקים הכוס בימין

השיירי כנסת הגדולה העיר על דבריו שמהמרדכי המובא בבית יוסף משמע שיש להחזיק את הכוס בימין[מו], והסיק שאפשר לקיים שניהם, שבשעת הברכה יחזיק את הכוס ביד ימין, ובשעת ההבטה יחזיק את הכוס ביד שמאל, וסיים שכך הוא נוהג.

בירור דעת השולחן ערוך

והנה, לגבי ברכת 'בשמים' מפרט השלחן ערוך (סי' רצו ס"ו) את סדר החזקת הכוס 'ואוחז היין בימין וההדס בשמאל ומברך על היין, ושוב נוטל ההדס בימין והיין בשמאל ומברך על ההדס, ומחזיר היין לימינו'. והתוספת שבת (שם ס"ק יח) מדקדק את דברי המחבר, שאחרי ברכת בורא מיני בשמים מחזיר את הכוס לימינו, משמע שאת ברכת בורא מאורי האש מברכים כאשר הכוס ביד ימין. אולם הפרי מגדים (שם, משבצות זהב) כתב שכוונת השלחן ערוך שאחרי ברכת 'מאורי האש' מחזיר את היין לימינו, ולא קודם. ולהלכה הביא המשנה ברורה (שם ס"ק לא) את דעת הפרי מגדים, שיש להחזיק את הכוס בשמאל גם בזמן ברכת מאורי האש.

החזקת הנר

עוד יש לדון, האם צריך להחזיק את הנר, ובאיזו יד יחזיקו.

הרמ"א (סי' רחצ ס"ג) מבאר את סדר וצורת הברכה 'ויש לראות בצפרני יד ימין, ולאחוז הכוס ביד שמאל'. מבואר שאת הכוס יש להחזיק ביד שמאל, וביד ימין יש לראות את הצפרנים, משמע שאין לאחוז את הנר בשעת ברכה.

כל דבר שמברכים עליו יש להחזיקו ביד ימין בשעת הברכה

והשלחן ערוך (סי' רצו ס"ו) מבאר איך צריך להחזיק את הכוס והבשמים בשעת ההבדלה 'ואוחז היין בימין וההדס בשמאל ומברך על היין, ושוב נוטל ההדס בימין והיין בשמאל ומברך על ההדס, ומחזיר היין לימינו'. ומבאר הט"ז (סק"ו) וכן מובא במשנה ברורה (ס"ק כט) שצריך להחזיק את היין בשעת הברכה בימינו, וכן את הבשמים יש להחזיק בימין כשמברך עליהם, כדין כל הברכות שיש לברך כאשר הדבר שמברכים עליו מוחזק ביד ימין, וכפי שמפורש בשולחן ערוך (סי' רו ס"ד[מז]) וביאר המשנה ברורה (שם ס"ק יז) בשם ה'לבוש', שהצורך לאחוז ביד את הדבר שמברך עליו הוא רק לכתחילה ומשום חשיבות, ובדיעבד יוצא גם אם בירך על דבר המונח לפניו ללא שהחזיקו. ועוד כתב (ס"ק יח), שהצורך להחזיק דווקא ביד ימין, הוא משום חשיבות, ולכן כך הוא הדין בכל ברכה שמברך על מצוה, שצריך להחזיק את הדבר שמברכים עליו ביד ימין[מח].

יש לבאר מדוע אין הדין להחזיק את הנר בשעת הברכה

נמצא, שדין הבדלה כדין כל ברכות הנהנין וברכות המצות, שיש להחזיק את הדבר שמברכים עליו ביד ימין, ואם כן לכאורה יש מן הדין להחזיק את הנר ביד ימין כשמברכים עליו. ומצד שני, נראה בדברי הרמ"א שאין להחזיק את הנר בשעת הברכה, וכן נראה מדברי השלחן ערוך שלא סידר בדבריו את סדר אחיזת הנר. ותמה על דבריהם האדר"ת[מט], מדוע יהיה דין הנר שונה מכל ברכות המצות וברכות הנהנין, מדוע לא יהיה הדין להחזיקו גם ביד ימין כדין כל הברכות. ולא נתן יישוב לתמיהתו.

דעת הפרישה שאין להחזיק הנר

והפרישה (סי' רחצ אות ב) הביא מהארחות חיים שכתב שהמהר"ם היה מחזיק את הנר בידו, וכותב על זה הפרישה, שאין כוונתו של הארחות

מ. לשון כעין זו נמצאת גם בסידור 'חמדת ישראל' מכתב ידו של רבי שמואל ויטאל, בנו של רבי חיים ויטאל תלמיד האר"י וכותב חיבוריו, הוצאת 'אהבת שלום', הנושא המדובר הודפס גם בקובץ 'אליבא דהלכתא' (קובץ נב סיון תמוז תשע"א מדור גנזי הלכה עמ' ב).

מא. וכן נראה מדברי הגר"א בביאורו לזהר (יהל אור יתרו סז. ד"ה אחזי) שכתב שצריך לראות רק את אחורי האצבעות ולא את פנימיותם, ועל זה נאמר 'וראית את אחורי ופני לא יראו' (שמות לג כג), ומתוך דבריו נראה שיש לכופף את האצבעות ולראות רק את החלק האחורי יחד עם הצפורנים, ולא את החלק הפנימי.

מב. ואמנם כבר התבאר שבידי המגן אבהם היה ספר 'פרי עץ חיים' וממנו הוא מצטט, ולכאורה ב'פרי עץ חיים' מבואר שלא כדבריו. אולם יתכן שמאחר ויש עדות של איזה שהם תלמידים שכך היה נוהג האר"י, היה נוסח משובש של הפרי עץ חיים בשם אותם תלמידים, וזהו הנוסח שהתגלגל לידיו של המגן אברהם.

מג. ויעוין עוד בבית דוד שם שהוכיח שאין כל חשש אם יעשה כשני המנהגים, ויעוין במחזיק ברכה שדחה את ראיותיו.

מד. ומן הסתם עושים סימן זה דווקא בזמן הדלקת הנר, מאחר והדלקת הנר היא המלאכה האסורה הראשונה שעושים אחרי צאת השבת.

מה. וכן נקט הקיצור שלחן ערוך (סי' צו ס"ז).

מו. בפשטות, כוונתו למרדכי המובא בבית יוסף בזה"ל 'וגם המרדכי כתב במסכת יומא בשם תשובות הגאונים וז"ל ומה שאנו נוהגים להסתכל בציפרנים וכו' זה הדבר שנוי בתלמוד בבלי וירושלמי שאין מברכין על האור עד שיאותו לאורו, פירוש עד שמרגיש בוהק אור נר של הבדלה, ואף כי זוכרים על צפרניו של אדם הראשון', כך מצוטט המרדכי בבית יוסף. ולא נתברר היכן מדקדק השיירי כנסת הגדולה בדברים אלו שיש להחזיק את הכוס ביד ימין. וצריך עיון.

מז. הט"ז מציין לדברי השולחן ערוך בסימן ר"ב, ובפשטות הוא טעות סופר, מאחר ושם אין כל נידון לגבי ההחזקה ביד ימין, וכן הט"ז עצמו בסימן ר"ו (סק"ה) מציין שמאחר וצריך להחזיק את הדבר שמברכים עליו בימין, צריך להחזיק את הכוס בימין כאשר מברך עליו, ואת ההדס בימין כאשר מברך עליו. ואמנם, גם שם ציין לסימן ר"ב, ולכאורה הוא טעות סופר בשני המקומות.

מח. ומבאר שם המשנה ברורה בשם המגן אברהם ורבי עקיבא איגר, שאיטר יד יחזיק ביד שמאל, כי היא היד החשובה אצלו.

מט. בספר עובר אורח כתב יד, תמיהה זו הודפסה בקובץ אליבא דהלכתא (קובץ נג אייר סיון תשע"א מדור עובר אורח עמ' ד ד"ה אוחז).

חיים ללמד הלכה שיש להחזיק את הנר בשעת הברכה, אלא כוונתו רק לבאר שהיה נוטל אבוקה אפילו שהיה לו נר אחר שהיה מאיר את הבית[נ]. ומוסיף הפרישה ומבאר, שלפי הדין אין צורך להחזיק את הנר בשעת הברכה מאחר ואין ברכה זו מברכות הנהנין.

ביאור דברי הפרישה

ויש שכתבו בביאור דבריו, שהנה התבאר לעיל [פרק ב' גדר ומהות הברכה] שנחלקו הראשונים בגדר ברכת מאורי האש, דעת הרמב"ן שברכה זו היא 'ברכת השבח', ודעת הרבה ראשונים שהיא זכר לאדם הראשון, ובין כך ובין כך אין הברכה על האש עצמה, אלא הודאה ושבח להקב"ה על האש שברא לתועלת האדם. וכמו שפשוט וברור שבזמן אמירת ברכת 'יוצר המאורות' אין שום צורך להחזיק את השמש והירח, ולא רק מחמת שאין זה אפשרי, אלא מאחר והברכה היא לא עליהם אלא ברכה להקב"ה על בריאתם, וכן בכל ברכות השבח אין צורך להחזיק את הדבר עליו מברכים מאחר ואין זו ברכה על אותו הדבר עצמו אלא על הבריאה של אותו ענין באופן כללי בעולם, כך גם בברכה על הנר אין צורך להחזיקו כלל, מאחר והברכה היא על מציאות האש שנבראה בעולם, ולא על אש זו דווקא.

יישוב לדעת הסוברים שברכת הנר היא 'ברכת הנהנין'

והנה, לעיל [שם, פרק ב' זמן הברכה וצורתה] התבאר שדעת הכל בו והגינת ורדים שיש גם חלק של ברכות הנהנין בברכת הנר, ודעת ספר המאורות והמכתם שברכת הנר היא רק מצד ברכות הנהנין, ואם כן לדעתם יש מקום לומר שיש ענין להחזיק את הנר ביד ימין כדין כל ברכות הנהנין. ובאמת הכלבו שם (סי' מא) מביא את אותה שמועה שמביא הארחות חיים מהמהר"ם, וזה לשונו 'והר"ם כשלא אכל על שלחנו היה מבדיל מעומד ונוטל ההדס בימינו ומברך עליו ונוטל אבוקה בידו אפילו יש לו נר אחר כדאמרינן אבוקה להבדלה מצוה מן המובחר', ויש מקום לדקדק שהכל בו הביא שמועה זו לשיטתו שיש בברכת הנר חלק של ברכת הנהנין, ולכן צריך להחזיק את הנר. אולם, הפרישה כבר דחה דקדוק זה, וכתב שכל מה שהר"ם החזיק בידו הוא רק מצד דין האבוקה ולא מחמת שיש דין להחזיק ביד. ויש לדקדק כדבריו, שלגבי הבשמים כתב שהחזיק בימינו, ולגבי הנר כתב רק שהחזיק בידו, ואם מה שהחזיק את הנר היה מחמת שסובר הוא שכך הדין, שצריך להחזיק את הנר, מדוע לא החזיקו גם בימינו, והרי כשם שהדין הוא שיש להחזיק את הדבר עליו מברכים כך הדין הוא שיש להחזיקו בימינו [כמו שהתבאר לעיל]. אלא על כרחך מוכח שאין כוונת הכל בו להביא ממעשה זה דין שצריך להחזיק את הנר בשעת הברכה.

ומכל מקום, מאחר ולדעת הכלבו יש חלק של ברכת הנהנין בברכת הנר, ולדעת המאורות והמכתם ברכת הנר הינה רק מצד ברכות הנהנין, יש עדיין ליישב מדוע לדעתם לא יחזיקנו בידו.

והנה, בסעיף ב' פוסק השלחן ערוך 'מצוה מן המובחר לברך על אבוקה. ויש מי שאומר שאם אין לו אבוקה צריך להדליק נר אחר לצורך הבדלה חוץ מהנר המיוחד להאיר בבית'. מבואר, שיש להדליק נר מיוחד לצורך הבדלה. והמשנה ברורה שם (סק"ו) הביא בשם הגר"א שצריך היכר שהנר עומד לשם מצוה, לכן ראוי להדליק נר מיוחד לצורך הברכה, והוסיף שאם יכול לקרב את הנר המיוחד שהדליק לאותו הנר שדלוק ממילא בביתו, יכול לברך עליהם יחדיו לכתחילה. ועוד הוסיף (סק"ז) בשם המאמר מרדכי, שדין זה שיהיה לו נר מיוחד להבדלה, הינו רק למצוה ולא לעיכובא.

מבואר בדבריהם, שמצד עיקר הדין אפשר להדליק את האור הרגיל שעל ידו מאירים את הבית, ועליו לברך, ורק למצוה יש להוסיף נר מיוחד, וגם בזה מספיק שיהיה לו נר מיוחד ויחברו עם הנר של הבית, והעיקר שיהיה ניכר שעושים לשם מצוה. משמע, שעיקר הברכה היא על אותו הנר הרגיל שמאיר בבתים, ואם כן פשוט הוא שלא נזכר שצריך להחזיק הנר ביד, שהרי דרך השימוש בנר היא שהוא מונח על גבי פמוט וכדומה, ואין הדרך להחזיק כל הזמן את הנר ביד, ובודאי שאם יש בברכה חלק של ברכות הנהנין יש לברך עליו בדרך הנאתו שהוא דרך שימושו, ומאחר ודרך שימושו הוא כשעומד על השלחן או תלוי הקיר, לכן אין שום מקום להחזיק את הנר ביד, ובודאי שלא ביד ימין.

יב. האם סומא ונשים חייבים בברכה זו

דעת הראשונים שסומא פטור מברכת האש

בדין ה'סומא', נחלקו הראשונים, דעת הרבה ראשונים[נא] וכך הביא הטור (סי' רחצ) להלכה, שהסומא אינו מברך על הנר[נב]. ומבאר הטור (שם), שטעם הפטור הוא שמאחר ונפסק להלכה כרבא שאין מברכים על הנר עד שיאותו לאורו, וצריך להבדיל בין איסר ופונדיון, כדברי עולא, והרי סומא אינו יכול ליהנות מהאור, ואינו יכול להבדיל בין איסר לפונדיון, לכן אין שום מקום וסיבה שיהא חייב בברכה זו.

האם סומא יכול לפרוס על שמע ולברך את ברכת 'יוצר המאורות'

במסכת מגילה (כד.) שנינו 'סומא פורס את שמע ומתרגם, רבי יהודה אומר כל שלא ראה מאורות מימיו אינו פורס על שמע'. מבואר, שנחלקו רבי יהודה וחכמים בחיובו של סומא בברכות קריאת שמע, לדעת חכמים סומא חייב בברכות קריאת שמע, ולכן יכול גם להוציא את הרבים ידי חובתם. ולדעת רבי יהודה סומא פטור מברכות קריאת שמע, כיון שבברכות קריאת שמע מברכים על המאורות, שהרי הברכה הראשונה היא ברכת 'יוצר אור' שסיומה הוא 'יוצר המאורות', והסומא שלא ראה מאורות מימיו אינו יכול לברך עליהם.

ובגמרא שם (כד:) מבואר ששיטת רבי יהודה שברכת 'יוצר המאורות' יכול לברך רק מי שנהנה מהמאורות, וכיון שהסומא אינו נהנה מהמאורות, אין לו לברך עליהם. אך לדעת רבנן גם סומא צריך לברך על המאורות מאחר ויש לו מהם הנאה, שעל ידי האור יכולים הפקחים להציל אותו מליפול בבורות ובפחתים. ודין זה, שראוי לסומא להודות על האור שנותן לאחרים לעזור לו, נלמד מהפסוק 'והיית ממשש בצהרים כאשר ימשש העור באפלה'[נג].

האם יש ללמוד מברכת 'יוצר אור' שסומא יהיה חייב בברכת 'בורא מאורי האש'

ומביא הראבי"ה (הו"ד במרדכי מגילה פ"ב רמז תשצט), שרבותיו[נד] הסתפקו שאולי יש לחייב מגמרא זו את הסומא בברכת בורא מאורי האש. שמאחר והתבאר שסומא חייב בברכת 'יוצר המאורות' אף על פי שאין לו מהמאורות הנאה ישירה, וזאת מחמת שיש לו מהם הנאה עקיפה, שנהנה על ידי אחרים שיכולים לראות מחמת המאורות, כך גם בברכת בורא מאורי האש יש לחייבו הואיל והוא נהנה הנאה עקיפה מהאור של האש, על ידי אחרים שרואים מחמת האור.

לדעת הראבי"ה אין לדמות את שתי הברכות זו לזו

אולם, הראבי"ה שם דוחה את ההסבר הנ"ל, ולדעתו אין לדמות כלל את ברכת 'יוצר המאורות' לברכת 'בורא מאורי האש', מאחר ואת ברכת 'יוצר אור' תיקנו חכמים לברך על ההנאה שיש מהמאורות, ואם כן יש לברך ברכה זו בכל מקרה של הנאה ואפילו הנאה עקיפה כמו הנאת הסומא על ידי אחרים הרואים. מה שאין כן בברכת 'בורא מאורי האש' חכמים תיקנו את הברכה רק למי שנהנה בעצמו מהנר, שהרי אמרו שצריך שיאותו לאורו, וצריך שיוכלו להבדיל בין איסר לפונדיון, משמע שכל עיקר התקנה היה רק למי שנהנה הנאה ישירה מהאש עצמה, ולכן סומא שאינו נהנה הנאה ישירה מהאש עצמה פטור מברכה[נה].

אכן מצינו שהמנהיג (הלכות שבת עמוד קצז) והאור זרוע (ח"ב הלכות מוצאי שבת סי' צד) הוכיחו מכך שיכול לברך.

לדעת הפוטרים סומא האם יכול להוציא אחרים ידי חובה

ולהלכה כתב השולחן ערוך (שם סי"ג) שסומא אינו מברך בורא מאורי האש. ונסתפק הפרי מגדים (אשל אברהם ס"ק יז), אם הסומא בא להוציא אחרים ידי חובתם האם יכול להוציאם[נו]. שיש לומר שמצד עצם ההנאה מהאור היה יכול לברך, כמו שיכול לברך על המאורות במה שנהנה על ידי אחרים, אלא שכאן חז"ל קבעו את הברכה רק למי שנהנה בפועל מהאש, והוא לא נהנה, אבל מאחר ויש לו הנאה כל שהיא, יתכן שעדיין יכול הוא להוציא אחרים. ומצד שני יתכן שכל דבר שאין הוא שייך בעצם הברכה, אין הוא יכול גם להוציא אחרים[נז].

נ. **ובענין** דין אבוקה יעוין במערכה העוסקת בדיני הנר בפרק הדן בגדרי אבוקה, שם מתבאר ענין זה.

נא. **הרי"ץ** גיאת (ח"א עמוד טז דפוסים אחרים עמוד כב), אבי העזרי (ראבי"ה פסחים סי' תקכג, מגילה סוף סי' תקפז), הגהות מימוניות (פכ"ט ה"ה אות י) ורשב"א (שו"ת ח"א סי' תשלט, ח"ה סי' ריג).

נב. **הרשב"א** בשתי התשובות מביא את דעת הגאונים שסומא אינו חייב בהבדלה כלל, אלא די לו במה שמבדיל בתפילה. והבית יוסף (סי' רחצ) מבאר את דעתם, שמאחר וממילא הוא פטור מברכת בורא מאורי האש, פטרוהו מהבדלה על הכוס, ומספיק אם מבדיל בתפילה. אולם הטור עצמו והמרדכי חולקים על דעתם, ומחייבים את הסומא בהבדלה, וכן נקט להלכה המגן אברהם (ס"ק יז), וכן נקט להלכה המשנה ברורה (ס"ק לד).

נג. **רמב"ם** (תפילה פ"ח הי"ב), טור (או"ח סי' סט) בשם הרא"ש ושו"ע (שם ס"ב).

נד. **במרדכי** (שם), ובבית יוסף מצוין שהמסתפק הוא רבינו יהודה בן רבינו קלונימוס.

נה. **ויעוין** עוד בפרישה (שם אות יד) שביאר סברא זו בדעת הטור, שחז"ל תיקנו שצריך שהמברך עצמו יהנה בשיעור זה מהאור, וממילא לא יתכן שסומא יהיה חייב בברכה זו.

נו. **הביאו** גם המשנה ברורה (ס"ק לד).

נז. **ויש** שרצו לדון, שצדדי הספק של הפרי מגדים תלויים בשאלה מהו גדר הברכה, אם ברכת הנהנין או ברכות השבח, שאם ברכה זו היא ברכת הנהנין יתכן שיוכל להוציא אחרים, מאחר ולמעשה יש לו הנאה מהאור. אבל אם היא ברכת השבח, אין לו לברך ולהוציא אחרים, מאחר וברכת השבח נתקנה רק למי שניאות ממש מהאור, ואין זה תלוי בהנאה כפי שהיא מוגדרת

הכל מודים שסומא פטור מברכת האש במוצאי יום הכיפורים

עוד מביא הבית יוסף בשם הארחות חיים הנ"ל, שהכל מודים שאין הסומא מברך על הנר במוצאי יום הכיפורים. ומהרי"ו חאגיז (שו"ת הלכות קטנות ח"ב סי' קפד) מבאר את טעמו, שמאחר ולדעת המחייבים את הסומא בברכת בורא מאורי האש, החיוב הוא מצד שנהנה מהאור, ממילא דין זה שייך רק כאשר מברכים על האור הנברא להאיר. אבל במוצאי יום הכיפורים, התקנה לברך על האור היתה מצד ההבדלה שיש בין היום הקדוש בו נאסרו בכל המלאכות, לשאר ימי החול המותרים בכל המלאכות, ומאחר וסומא ממילא לא יכול ליהנות מהאור בימות החול, לכולי עלמא אין טעם שיברך.

האם נשים חייבות בברכת הנר

יש לדון, האם נשים חייבות בברכת הנר. והנה, השלחן ערוך (סי' רצו ס"ח) מביא שנחלקו הראשונים לגבי עצם ההבדלה, אם נשים חייבות בהבדלה או לא, ומוסיף שם הרמ"א שלכן לא יבדילו הנשים לעצמן אלא ישמעו מאחרים. והמגן אברהם שם (ס"ק יא) הביא שדעת הב"ח שיכולות הנשים להבדיל, כמו שנוקטים לעיקר הדין שבכל המצוות שנשים פטורות כשופר ולולב, אם רצו לקיים את המצוה ולברך יכולות, ויכולות אף לברך 'וצונו'. ובסוף דבריו כתב שלגבי ברכת 'בורא פרי הגפן' ו'בורא מיני בשמים' אין חולק שיכולות לברך מאחר והן ברכות הנהנין. והביאו המשנה ברורה (ביאור הלכה שם ד"ה לא), ודקדק שהמגן אברהם לא הכריע דין זה לגבי ברכת מאורי האש, וביאר שכוונתו שברכת בורא מאורי האש אינה מברכות הנהנין [כמו שהתבאר לעיל בפרק ב' גדר ומהות הברכה], ולכן אם נשים פטורות ממנה אין להם לברך[נח].

לדעת הביאור הלכה אין חולק על כך שנשים פטורות מברכה זו

והוסיף הביאור הלכה לדקדק, שכל המחלוקת לגבי הבדלה אם נשים חייבות או לא, תלויה בשאלה האם הבדלה היא חלק ממצות השבת או לא, שאם נוקטים שהיא חלק ממצות השבת אזי הגם ששבת היא 'מצות עשה שהזמן גרמא' ונשים פטורות, מכל מקום מאחר ונשים חייבות בקידוש כפי שמבואר בפוסקים שהתורה הקישה 'זכור' ל'שמור', וכל שישנו ב'שמירה', כל מי שנאסר עליו לעשות מלאכה בשבת, ישנו ב'זכירה', חייב לעשות קידוש ולזכור את יום השבת, ונשים שאסורות בכל מלאכות השבת חייבות גם בקידוש, וממילא הוא הדין שחייבות גם בהבדלה, מאחר וגם הבדלה היא חלק מדיני השבת. ודעת הסוברים שנשים פטורות מהבדלה היא שהבדלה אינה חלק מענייני השבת, וממילא על הבדלה לא נאמר ההיקש של 'זכור' ו'שמור', ושוב ממילא נשים פטורות כדין כל 'מצות עשה שהזמן גרמא'. אולם, כל זה שייך רק לגבי עצם ברכת ההבדלה, מה שאין כן ברכת הנר, שהתבאר לעיל [שם] שלדעת רוב הראשונים ברכה זו נתקנה על בריאת האור במוצאי שבת, ואם כן ברכה זו היא לכולי עלמא 'מצות עשה שהזמן גרמא', ואם כן כולם יודו שמברכה זו נשים פטורות.

וסיים הביאור הלכה 'ויותר נכון לומר, דאינה חייבת בברכת הנר לכולי עלמא'.

דעת הברכי יוסף והגר"ח פלאג'י שנשים חייבות בברכת הנר

והברכי יוסף (או"ח סי' תרצג סק"א) הביא את דעת הנוקטים שאין לאשה לברך ברכת בורא מאורי האש, וכתב שמאחר ודעת הרמב"ם והשולחן ערוך שנשים חייבות בהבדלה מהתורה [כפי שהעלה הוא עצמו בסימן רצ"ו (סק"ז)], שוב ממילא נשים יכולות לברך על הנר, שהרי הן חייבות בכל דיני השבת, כולל במצות הבדלה. ומסיים הברכי יוסף, שמאחר ומסתבר שנשים חייבות בברכה זו, אין להם ליהנות מהאש לפני ברכה[נט]. וכן כתב בספר מועד לכל חי (סי' י אות מו), שאם בירך כבר על האש, יכולות הנשים לברך לעצמן.

ובספר קצות השלחן (סי' צו ס"ו ס"ק יב) הביא את דעת המשנה ברורה, שנשים אינן חייבות בברכת בורא מאורי האש, וכתב שגם לדעתו יכולות לברך לעצמן.

האם נשים צריכות להביט בציפורנים

עוד הוסיף שם, שמכל מקום לא נהגו הנשים להביט בציפורנים בשעת ברכת בורא מאורי האש. וביאר, שמבואר בפרי מגדים (סי' רחצ אשל אברהם אות ה) שמביטים בציפורנים זכר ללבושו של אדם הראשון קודם החטא, שהיה לבושו כולו מציפורנים, ואחרי שחטא הסתלקו ממנו אותם לבושים ונשארו רק בקצות האצבעות. וציין שם למה שכתב בסימן ר"ס אודות הסכנה שיש לאשה מעוברת לעבור על ציפרונים, שסכנה זו היא מחמת שהאשה גרמה לחטא אדם הראשון. וכוונת הפרי מגדים לרמוז, שאין לאשה להביט בציפורני הידים, מאחר וכל ההבטה בציפורנים היא לזכור הלבושים שהיו לאדם קודם החטא, והיא הרי זו שגרמה לאדם הראשון לאבד את אותם לבושים על ידי שהחטיאה אותו, לכן אין זה ראוי שתביט באותם ציפורנים.

ראיה נוספת שאין לנשים להביט בציפורנים

עוד הביא הקצות השולחן ראיה שאין לנשים להביט בציפורנים בשעת הברכה, שהשל"ה (מסכת שבת פרק תורה אור אות צט ד"ה עוד) הביא מספר תולעת יעקב (סוד מוצאי שבת אות כב) שאין לנשים לשתות מכוס של הבדלה מאחר ומבואר בחז"ל (לעיל מ.) שעץ הדעת היה גפן, ועוד מבואר בחז"ל (בראשית רבה פרשה יט) שחוה סחטה ענבים ונתנה לאדם, ועוד מבואר בחז"ל (שבת קמו.) שהנחש בא על חוה והטיל בה זוהמא, נמצא שחוה רצתה להבדל מאדם הראשון ולהיות עם הנחש על ידי שתשקה את האדם ביין, וכיון שהחטא היה על ידי יין אין להן לשתות מיין ההבדלה. ומדקדק הקצות השולחן, שמאחר והתבאר שהציפורנים הם זכר לאדם הראשון קודם החטא, אם כן כמו שאין לאשה לשתות מכוס של הבדלה מאחר ויש בזה זכרון לחטא שהיא החטיאה את האדם, כמו כן אין להן להביט בציפורנים מאחר ויש בזה זכרון לחטא שהחטיאה את האדם.

יש שדוחים הראיה הנ"ל

אולם, יש שכתבו לדחות את ראייתו, שאם יש ללמוד מדברי התולעת יעקב דין חדש שאין לנשים לשתות יין מאחר והיין גרם לחטא, אזי אין לנשים גם לטעום מיין של קידוש, ולא מצינו מי שיורה כך, וגם התולעת יעקב והשל"ה דיברו רק על יין להבדלה. ועל כרחך כוונתם, שאין לשתות את היין של ההבדלה בגלל שעל ידי היין רצתה האשה ל'הבדל' מאדם הראשון, וכמו שמוכח מלשונו שכתב 'ולפי שנתכוונה להבדל מאדם על ידי היין, אין הנשים טועמות יין של הבדלה', ואם כן דוקא בהבדלה אין להן לשתות, מאחר ויש בזה צירוף של יין עם השם 'הבדלה' והוא מזכיר את החטא, אבל אין ללמוד מכך לענין ההבטה בציפורנים.

ולא מצינו חילוק זה בפוסקים, וגם לדעת הקצות השולחן שאין לנשים להביט בציפורנים, יש מקום לומר שיש להן לעמוד במקום שיכולות ליהנות מהאור, שהרי דין ההנאה מהאור אינו שייך להבטה בציפורנים, וכל מה שמביטים בציפורנים זהו רק כדי לבדוק שעומדים במקום קרוב מספיק לאור, ואם לא מביטים בציפורנים יש לבדוק זאת על ידי דרכים אחרות, אבל בכל אופן יש לעמוד במקום בו נאותים לאורו[ס].

אין לנשים לשתות מיין של הבדלה מחמת שפטורות מברכת בורא מאורי האש

ובספר הר צבי (שו"ת או"ח ח"א סי' קנד) הביא שהמגן אברהם (סי' רצו סק"ד) הביא שנהגו שהנשים אינן שותות מכוס של הבדלה, ובעל אבן האזל ביאר בזה טעם, שמאחר ויש הנוקטים שנשים פטורות מברכת בורא מאורי האש, אזי ה'אמן' שהן עונות על ברכה זו היא הפסק בין ברכת 'בורא פרי הגפן' לשתיית היין. ואפילו אם הן לא תענינה 'אמן' על ברכה זו, יש לדון שהשמיעה עצמה, ששומעת את הברכה מפי המברך, מהווה הפסק בין ברכת בורא פרי הגפן לשתיית היין. ובעל הר צבי עצמו נוקט שם שיתכן שמאחר ומכל מקום חייבות הנשים בהבדלה מספק, שוב אין זה בגדר 'הפסק'[סא].

דברי הביאור הלכה נאמרו רק באיש המוציא אשה

ויש הנוקטים, שכל דברי הביאור הלכה נאמרו רק באופן שהמבדיל כבר יצא ידי חובה ובא להבדיל לאשה, שבמקרה זה לא תברך האשה עצמה. אבל, אם האשה מבדילה לעצמה [במקום שאין לה איש שיבדיל לה], או אם שומעת הבדלה מאיש שמוציא גם את עצמו, אין מניעה לאשה כלל לברך לעצמה 'בורא מאורי האש', וכדין כל מצות עשה שהזמן גרמא שאין מניעה לאשה לברך עליהם[סב].

בדרך בני אדם. ויש שביארו להיפך, שאם ברכה זו היא ברכת הנהנין לא יתכן לומר שאף על פי שהוא פטור מברכה מכל מקום יוציא אחרים, שהרי לגבי ברכות הנהנין יכול לברך רק מי שנהנה בפועל, ומי שלא נהנה לא יכול לברך כדי להוציא אחרים. ואם ברכה זו היא ברכת השבח, אפשר לומר שיוציא אחרים, מאחר ובברכה זו לא צריך שהמוציא ידי חובה יהנה יחד עם היוצאים.

נח. ואמנם, לעיל [בפרק ב' גדר הברכה ומהותה] התבאר שלדעת ספר המאורות והמכתם ברכת הנר היא מברכות הנהנין, ולפי שיטתם לכאורה נשים חייבות בברכה זו ככל שאר ברכות הנהנין.

נט. יעוין בספר בירור הלכה (זילבר, סי' רצו אות ח) שהוכיח שכדעת הברכי יוסף נוקטים עוד אחרונים רבים, שיש לאשה לברך 'בורא מאורי האש'.

ס. וכמובן, כל זה רק לדעת המחייבים נשים בברכת האש, ולדעת הפוטרים נידון זה אינו שייך כלל.

סא. נמצא, שהקצות השולחן הביא את הדין שאין לנשים לשתות מכוס של הבדלה כמקור לכך שאין לנשים אפילו להביט בציפורניהן, והאבן האזל נקט שהן לא שותות מאחר והן פטורות מברכת בורא מאורי האש. נמצא שדבריהם הפוכים לחלוטין זה מזה.

סב. יעוין בציץ אליעזר (שו"ת ח"ד סי' מג) שהאריך בנושא זה, כנגד מה שכתב בעל 'לוח ארץ ישראל' שאין לנשים לברך כלל, והסתמך על דברי הביאור הלכה הנ"ל, ולדעת הציץ אליעזר אין כוונת הביאור הלכה לאסור על הנשים לברך תמיד, אלא רק במקום שהמבדיל כבר יצא ידי חובה, ויעוין שם טעמו.

מערכה לא

ברכת 'בורא מיני בשמים' [מהות הברכה ודיניה]

א. טעם תקנת הברכה על בשמים במוצאי שבת / **ב.** גדר ומהות הברכה / **ג.** הסידור על הכוס וסדר הברכות / **ד.** האם צריך לחזור אחרי בשמים לברכה / **ה.** האם מברכים בתעניות וביום הכיפורים / **ו.** האם מברכים בימים טובים שחלים במוצאי שבת / **ז.** דין מי שאין לו חוש ריח

פתיחה

נחלקו בית שמאי ובית הלל במשנה (נא:) לגבי סדר הברכות בהבדלה, 'בית שמאי אומרים נר ומזון בשמים והבדלה, ובית הלל אומרים נר ובשמים מזון והבדלה'. עוד שנינו שם 'אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של נכרים, ולא על הנר ולא על הבשמים של מתים, ולא על הנר ולא על הבשמים של עבודה זרה'.

ויש לברר את מהות ברכת הבשמים, ולדון מה היא ברכה זו, אימתי מברכים אותה, על מה נתקנה ומה הן פרטי דיניה.

א. טעם תקנת הברכה על בשמים במוצאי שבת

דעת הראשונים שתיקנו לברך על הבשמים מחמת כאב הנפש מיציאת השבת

יש לעיין מדוע תיקנו חז"ל לברך על בשמים בהבדלה במוצאי שבת, ומצינו כמה טעמים לתקנה זו בראשונים. הרמב"ם (שבת פכ"ט הכ"ט) כותב את טעם התקנה, וז"ל 'ולמה מברכים על הבשמים במוצאי שבת, מפני שהנפש דואבת ליציאת שבת, משמחין אותה ומיישבין אותה בריח טוב'. וכן כתבו האהל מועד[א] (שער קידוש והבדלה, דרך ב נתיב ד) והטור (או"ח סי' רצז). מבואר בדבריהם שהנפש כואבת ודואבת ביציאת השבת, והבשמים מיישבים אותה מכאבה.

דעת הראשונים שתיקנו לברך על בשמים מחמת יציאת הנשמה יתירה

וכמה ראשונים פירשו שענין ההרחה בבשמים קשור לנשמה יתירה שיש בשבת[ב], וכן הביא שבולי הלקט (ענין שבת סי' קל) ביתר פירוט, וז"ל 'ומה טעם מברכין על הבשמים במוצאי שבת, לימדונו רבותינו ז"ל שבשבת יש באדם שתי נשמות ובמוצאי שבת ניטלת ממנו נשמה אחת ונשאר חלוש, על כן צריך להריח בבשמים ובריח טוב כדי להתחזק'.

ובדעת הרמב"ם וסיעתו מדקדק המעשה רקח[ג] (על הרמב"ם שם ד"ה ולמה), שאין הכוונה לנשמה יתירה ממש, אלא שהנפש עצמה, השרויה בגוף ומחייתו, דואבת מיציאת השבת, ואת הנפש עצמה מנחמים על ידי הרחת הבשמים.

ביאור הרשב"א מה הקשר והשייכות שיש בין ההרחה בבשמים ליציאת הנשמה יתירה

ולדעת הראשונים הנוקטים שהרחת הבשמים נתקנה מחמת הנשמה יתירה, יש לבאר מה הקשר והשייכות שיש בין ההרחה בבשמים לנשמה יתירה, היאך ההרחה בבשמים תועיל לענין יציאת הנשמה היתירה מהגוף.

וברשב"א (שו"ת ח"ג סי' רצ) תירץ, והקדים בתחילת דבריו והביא את דברי הגמרא (תענית כז:) שמבארת את סדר התעניות של אנשי מעמד[ד] שהיו מתענים ומתפללים על הקרבנות של כלל ישראל שיתקבלו ברצון, והיו יושבים בתענית בימים שני שלישי רביעי וחמישי. ביום שני היו מתפללים על יורדי הים, ביום שלישי על הולכי מדברות, ביום רביעי על חולי האסכרא שלא יהיה בתינוקות, ביום חמישי על העוברות שלא יפילו ועל המניקות שיוכלו להניק את בניהם. ובערב שבת ושבת לא היו מתענים, מפני כבוד השבת. וביום ראשון לא היו מתענים, לדעת רבי יוחנן מפני שיום זה הוא יום אידם של הנוצרים, לדעת רבי שמואל בר נחמני מפני שיום זה הוא שלישי ליצירה, ולדעת ריש לקיש מחמת נשמה יתירה 'דאמר ריש לקיש נשמה יתירה ניתנה בו באדם בערב שבת, במוצאי שבת נוטלין אותה ממנו, שנאמר 'שבת וינפש' (שמות לא יז) כיון ששבת וי אבדה נפש'.

ומבאר הרשב"א, שבכל יום היו מתענים על הדבר שנברא ביום זה, מאחר ומקרי הימים נקבעים לפי תחילת בריאתם, וממילא יש סכנה בדבר שנברא באותו היום, ויש מקום להתפלל עליו. לכן, ביום שני היו מתענים ומתפללים על יורדי הים, שהרי ביום שני לבריאה נחלקו המים, והתהוו האוקינוסים והימים, לכן יום זה מסוכן ליורדי הים, ויש להתפלל עליהם. ביום שלישי נבראה היבשה, לכן יום זה מסוכן להולכי היבשה, להולכי המדבריות, ויש להתפלל עליהם. ביום רביעי נבראו המאורות, וכתוב בהם 'יהי מארת' (בראשית א יד) וכן 'את שני המארת' (שם א טז), כאשר בשני המקומות כתוב 'מארת' בכתיב חסר וענין זה רומז על קללת חולי האסכרה בתינוקות, לכן ביום זה היו מתפללים שלא יהיה חולי אסכרה בתינוקות. ביום החמישי לבריאה נבראו העופות והדגים, לכן יום זה מסוגל ושייך לענין הפריה ורביה בארץ, ולכן היו מתפללים על המעוברות שלא יפילו את עוברן, ועל המניקות שיוכלו להניק את בניהן.

וביום ראשון לא היו מתענים, או מפני שהוא שלישי ליצירה, שהרי האדם נברא ביום שישי, ויום ראשון הוא היום השלישי ליצירתו, וידוע בדברי החכמים שהתינוקות חלושים ביום השלישי. או בגלל הנשמה יתירה, והכוונה בזה, שמאחר וכל שבוע ושבוע העולם חוזר והולך לפי סדר הבריאה, שבכל יום ויום מתחדש איזה ענין השייך לבריאת אותו היום בששת ימי בראשית, שוב ממילא יום ראשון שהוא היום הראשון למעשה בראשית הוא היום החלש ביותר בבריאה, ולכן צריך להריח בבשמים כדי להשיב את הנפש ולחזקה.

לדעת הרשב"א אין נשמה יתירה

נמצא, שלדעת הרשב"א אין מציאות ממשית של נפש או נשמות יתירות המתווספות בשבת, אלא שביום ראשון שהוא ראשון למעשה בראשית יש חולשה גדולה לאותה נפש ראשונה שנבראה באדם, ומחמת אותה חולשה יש להריח בבשמים.

שיטת יש מפרשים המובאת ברשב"א

עוד מביא שם הרשב"א בשם יש מפרשים, שמאחר ובשבת האדם נח מנוחה שלמה, וביום ראשון יוצא ממנוחה לעבודה בטורח ועינוי, אותה מנוחה שהוא נח בשבת נחשבת כאילו התוספה לו נשמה חדשה ויתירה, וכאשר יוצא לטורח ועינוי נחשב הדבר כאילו הסתלקה ממנו אותה נשמה חדשה, ויש לאדם חולשה גדולה, לכן יש להריח בבשמים במוצאי שבת כדי ליישב את אותה חולשה של יציאה ממנוחה לעינוי.

נמצא, שבדברי הרשב"א התבארו שתי שיטות בענין נשמה יתירה, לדעת הרשב"א אין נשמה נוספת שמתווספת בשבת, אלא שבשבת האדם נמצא בשיא חזקו ותקפו, וביום ראשון יש חולשה גדולה לאדם, ומציאות הנפש וחוזקה בשבת לעומת חולשתה ביום ראשון נחשבים כמציאות של שתי נפשות לעומת נפש אחת, וכדי ליישב את אותה חולשה יש להריח בבשמים. וגם לדעת היש אומרים שמביא הרשב"א אין ממש נשמה נוספת בשבת, אלא שהמנוחה בשבת מול העמל והיגיעה בימות החול נחשבת כהוספת נשמה, ושוב ממילא כשיוצא במוצאי שבת לעמל החולין נחשב הדבר כאילו יצאה ממנו נשמתו הנוספת, וליישב צער זה של היציאה ממנוחה לעמל ויגיעה טורח ועינוי יש להריח בשמים.

כמה ראשונים הנוקטים כדעת היש אומרים ברשב"א

ובכל בו (סי' מא) מבואר כדעת היש אומרים ברשב"א, שענין ההרחה בבשמים הוא מחמת שיוצא ממנוחה לעינוי וטורח, וז"ל 'ומריח לשמח נפש העצבה כשיוצא מן המנוחה לימי הטורח והעצבון'[ה]. וכן מבואר במאמר חמץ

א. לרבי שמואל בן רבי משולם ירונדי, בן דורו של רבי יעקב בעל הטורים.

ב. סידור רש"י (סי' רז), רשב"ם (פסחים קב. ד"ה ושמואל), תוספות (שם ד"ה רב, ביצה לג: ד"ה כי), רבינו תם בתשובות בעלי התוספות (שו"ת סי' י), מחזור ויטרי (סי' שמה), ראבי"ה (ח"א מסכת ברכות סי' קמא) ומנהגים דבי מהר"ם (מוצאי שבת).

ג. לרבי מסעוד חי בן רבי אהרן רקח, ויניציאה תק"ב.

ד. אנשי מעמד הם תקנה שתיקנו נביאים ראשונים, שמאחר וקרבן התמיד נקנה מהשקלים שכל ישראל שוקלים לבית המקדש פעם בשנה, ומאחר ובעל הקרבן צריך לעמוד על קרבנו בשעה שמקריבים אותו, וכיון שאין אפשרות שכל כלל ישראל יעמדו על כל קרבן תמיד שנקרב, תיקנו הנביאים שיהיו כמה קבוצות של אנשים שיתכנסו בכל יום, קבוצה אחת של כהנים ולויים בירושלים ועוד קבוצות המורכבות מכל שבטי ישראל בכל עיר ועיר, ויתענו כל אותו יום, ויקראו בכל יום בפרשת בראשית את היום של הבריאה השייך לאותו היום, וכך נחשב הדבר כאילו כל ישראל עומדים על הקרבן. כל זה מבואר במשנה במסכת תענית (כו.).

ה. אלא, שבדברי הכל בו לא מבואר שההבדל בין המנוחה בשבת לעבודה והטורח בימי החול הוא ענין הנשמה יתירה שיש בשבת. ונראה שדבריו מתפרשים במקום אחר, שלגבי מוצאי יום הכיפורים שחל בשבת כתב (סי' ע) שאין לברך על הבשמים, וז"ל 'שטעם בשמים במוצאי שבת להשיב הנפש היתירה הכואבת להליכת שבת, ובשבת זו אין בה נפש יתירה מפני התענית'.

לרשב"ץ שכתב[ו] 'והטעם הנכון בזה הוא דמשבת לחול אדם יוצא ממנוחה לעמל וצריך להחזיר הנשמה בבשמים'. וכן מבואר בראשונים נוספים[ז].

ביאור האבן עזרא בגדר נשמה יתירה

והאבודרהם (סדר מוצאי שבת ד"ה ומברך) הביא את דברי הרשב"א, ועל זה הביא את דעת האבן עזרא שענין הנשמה יתירה הוא 'כי בשבת יתחדש בגופות יתרון כח, ובנשמה יתרון השכל', והביא שזהו ביאור הכתוב 'ויברך אלהים את יום השביעי' (שם ב ג) שברכתו של היום השביעי היא שביום זה יש יותר כח וחיות הן לגוף והן לנשמה. ומבאר האבודרהם, שלדעת האבן עזרא במוצאי שבת מסתלקת אותה תוספת כח וחיות שיש לגוף ולנשמה, ולכן יש להריח בבשמים[ח].

דעת תוספות הרא"ש בגדר נשמה יתירה ובטעם ההרחה בבשמים

והתוספות הרא"ש (נב: ד"ה ב"ש) מבאר את סדר הברכות בהבדלה, ובתוך דבריו כתב 'ואחר כך בשמים דאתו לכבוד שבת, לפי שהיו לו שתי נפשות בשבת ומריח בשמים לרפואה לפי שאבד הנפש', מבואר בדבריו, שיש באמת שתי נפשות בשבת, והרחת הבשמים אינה כדי להפיג את הצער או משהו דומה, אלא יש בענין הבשמים משום רפואה, שכאשר הנפש היתירה עוזבת את הגוף יש בזה חולי וצער לנפש, ולרפואת הנפש יש להריח את הבשמים, ויש בזה גם משום כבוד שבת, שמכבדים את יציאת השבת בכך שמיישבים את הנפש הדואבת מיציאתה, וזהו כבוד גדול לשבת שעושים מעשה המוכיח שיש כאב גדול לאדם מיציאת השבת[ט].

נתבאר בכל דברי הראשונים הללו, שיש שייכות בין הנשמה יתירה שישנה בשבת, ויוצאת במוצאי שבת, לבין הרחת הבשמים, ונתבאר שהרחת הבשמים מיישבת את הנפש הדואבת או מיציאת הנשמה או מחולשה או מטורח ויגיעה. אבל עדיין לא נתברר היאך הרחת הבשמים מיישבת בפועל את הנפש הדואבת.

איך ההרחה בבשמים מיישבת את הנפש לדעת רש"י

והנה בספר ליקוטי הפרדס מרש"י (ענין מוצאי שבת) כתב בהתחלה את טעם ההרחה בבשמים כדברי שאר הראשונים, ולאחר מכן מבאר שתיקנו את ברכת הבשמים דווקא בתוך ברכות ההבדלה מפני שהשבת נותנת באדם נשמה יתירה, והאדם שומרה על ידי שאוכל ומתענג ונח ושקט, וכשהוא מבדיל על היין הוא מבדיל גם את המנוחה והעונג ממנו, ומעתה הוא בעמל וטורח של ששת ימי המעשה, ונפשו אינה שמחה, לכן תיקנו שבשעת ההבדלה המבדיל יריח בבשמים ויחיה וישמח את הנשמה הנותרת על ידי הריח טוב, וכן הוא מפיג על ידי ההרחה בבשמים את צערו מכך שהסתיימה השבת והחלו ששת ימי המעשה, ושורש הענין הוא שיהיה זכרון השבת בלבו, ויהיה שמח אף ביציאתה.

מתבאר בדבריו, שההרחה בבשמים מיישבת את נפשו בכך שהזכרון שיהיה לו משבת הוא זכרון של ריח טוב. ובסידור רש"י (סי' תקכד) מבאר תוספת נוספת לענין זה, שהנשמה הנותרת באדם בימות החול 'תתחזק בצירוף הברכות'. כאן מבואר שגם הברכות שמברך המריח על הבשמים מצטרפים לחיזוק הנשמה הנשארת בגוף.

טעם ההרחה לדעת האר"י

והאר"י (שער הכוונות, ענין שינויי התפילות דף ס טור ב) ביאר שענין ההרחה בבשמים היא כדי להשאיר לכל ימי השבוע מקצת מההשפעה שהשפיעו ג' חלקי הנשמה יתירה, וביאר שלכן יש לדקדק להריח דווקא ג' הדסים, כדי שיהיו ג' ההדסים מכוונים כנגד ג' חלקי הנשמה יתירה: א. נפש יתירה, ב. רוח יתירה, ג. נשמה יתירה'.

סיכום

נמצא, שלדעת רש"י ההרחה בבשמים נועדה לענג ולרצות את הנפש הנשארת, לדעת הרוקח והמהרש"א[יא] ההרחה בבשמים נועדה לענג את הנשמה [ולא את הנפש], ולדעת האר"י ההרחה בבשמים נועדה להשאיר למשך ימי השבוע רושם מהנשמה יתירה.

שיטה נוספת בראשונים בטעם ההרחה בבשמים במוצאי שבת מחמת ריח הגיהנם

שיטה נוספת בסיבת הברכה על הבשמים במוצאי שבת מובאת במחזור ויטרי (סי' קנא), בשם רבינו שלמה ברבי יצחק שאומר בשם רבי יעקב ברבי יקר שבכל שבת שובת האור של הגיהנם וכשיוצאת שבת חוזר אור הגיהנם לשרוף ומשריפה זו עולה סרחון גדול, לכן יש להריח בבשמים להפיג את הריח הרע[יב]. ובהלכות יום הכיפורים (סי' שמה) מביא שוב המחזור ויטרי דעה זו, ובסוף דבריו כתב שמריח בשמים 'להפיג ריח רע'[יג]. והכל בו (סי' מא ד"ה במוצאי שבת) גם הביא דעה זו וכתב שהענין להריח הוא 'שהריח של הבשמים יגן על האדם מהריח של הגיהנם'[יד]. מבואר שלדעתם שולט איזה ריח רע באופן ממשי, וכדי להעבירו יש להריח בבשמים.

לדעת האור זרוע הכוונה לריח רוחני

והנה גם האור זרוע (ח"ב סי' צב) הביא ביאור זה בשם הר"י מקורביל, אבל הוסיף שם שיש בזה משום כבוד שבת, וז"ל 'ואין זה אלא דוגמא להראות כבודו של שבת'. מבואר בדברי האור זרוע, שאין הכוונה שיש באמת ריח רע בעולם וצריך להעביר את הריח על ידי הבשמים, אלא הכוונה שכביכול יש ריח רע בעולם, וכדי להראות ולהוכיח את כבוד השבת, שבשבת אין אש הגיהנם שולטת ואין ריח רע בעולם, מריחים בבשמים בזמן שיש כביכול ריח רע, אבל לעולם אין ריח רע ממש, אלא רק איזו מציאות רוחנית של ריח רע, מציאות שאינה שייכת לאדם בעולם התחתון.

דעת החולקים על טעם זה

והתוספות בביצה (לג: ד"ה כי) הביאו דעה זו, ודחו אותה, מאחר ולפי דעה זו יש לברך אף במוצאי ימים טובים על הבשמים שהרי גם בימים טובים אור הגיהנם שובת[טו].

מבואר בדבריו שענין הרחת הבשמים הוא משום הנשמה היתירה שכואבת את הליכת השבת, ולכאורה דברים אלו סותרים את מה שכתב בהלכות הבדלה שענין ההרחה הוא ליישב את הנפש הדואבת מהיציאה מעינוי לטורח. אמנם הם הם הדברים, היציאה מעינוי לטורח אינה סיבה לעצבות מצד עצמם, אלא שיש במנוחה נשמה יתירה, וכשיוצאת השבת ויוצאים ממנוחה לעינוי, הנפש כואבת הן את היציאה ממנוחה לעינוי, והן את עצם איבוד השבת שהיא עצם המנוחה.

ו. הרשב"ץ שם דן לגבי ברכת הבשמים במוצאי שבת שהוא ליל יום טוב [ולהלן יתבאר ענין זה]. והביא שם יש אומרים הנוקטים כדעת הרבה ראשונים שהברכה היא מחמת הנפש יתירה, וכתב שאין זה נכון, שאם כן במוצאי יום טוב גם כן יש לברך על הבשמים.

ז. תלמידי רבנו יונה על הרי"ף (נא: ד"ה ב"ש), ר"ן (שם ד"ה אביי) ומאירי (פסחים קב: ד"ה שביעי).

ח. וכן נראה שמבואר בפירושי סידור התפילה לרוקח (הבדלה, עמ' תקצ) שכתב 'לפי שבמוצאי שבת זריזות נפשו מאבד, כדכתיב 'וביום השביעי שבת וינפש' (שמות לא יז) כיון ששבת ווי אבדה נפש, 'שבת וינפש' כמו שבת ווי נפש, על כן מריחין בעצי הדס להשיב נפש, כי הנשמה היא מריחה הכל'. נראה, ממה שכתב 'זריזות נפשו מאבד' שאין הכוונה שמאבד נשמה יתירה ממש, אלא שמאבד זריזות מיוחדת שהיתה לו בשבת בעצם נשמתו, ואם כן נמצא שדבריו תואמים את דברי האבן עזרא שהנשמה יתירה היא תוספת כח בגוף ותוספת שכל בנשמה.

והנה הרוקח בהלכותיו (הבדלה סי' שנו) כתב 'תחלה מברכין על הבשמים לנחם הנפש, 'וינפש' ווי אבדה נפש'. ולולא שביאר את כוונתו בסידורו היה אפשר להבין שכוונתו לנשמה יתירה ממש שנאבדה מהאדם במוצאי שבת, אבל אחרי שביאר את כוונתו בסידורו, מתברר שכוונתו נוטה יותר לדברי האבן עזרא, שיש בשבת תוספת כח וזריזות בנשמה עצמה, ולא תוספת של נשמה חיצונית. ויעוין שם בדבריו, שהוסיף רמז לענין זה, שבפרק כיצד מברכין (מג:) מבררת הגמרא מנין שמברכים על הריח, 'שנאמר 'כל הנשמה תהלל י-ה' (תהלים קנ ו), איזהו דבר שהנשמה נהנית ממנו ואין הגוף נהנה ממנו, הוי אומר זה הריח'. ומתבאר בדברי הגמרא, שלומדים מהפסוק 'כל הנשמה תהלל' את החיוב לברך על הריח, ובפשטות הלימוד הוא שבפסוק מבואר שהנשמה צריכה להלל, ובוודאי שהנשמה צריכה להלל על דבר שהיא נהנית ממנו, והדבר שהיא נהנית ממנו הוא הריח, אם כן יש מכאן מקור לחיוב ברכה על הריח. ומבאר הרוקח, שיש כאן גם רמז לחיוב הברכה על הריח מחמת הנאת הנפש, וזאת מאחר וחשבון הגימטריא של המילים 'כל הנשמה תהלל' תואם למילים 'נשמה הנהנית' [שתיהם עולות בגימטריא חמש מאות ועשרים].

ואכן, המהרש"א שם (מג: ח"א ד"ה הוי) כתב שהריח הוא אחד מחמשת החושים, וחוש זה הינו הרוחני ביותר מבין חמשת החושים, ולכן ההנאה מגיעה לתוך הגוף על ידי נשימה, באופן שרק על ידי הנשימה הוא יכול ליהנות מהריח, והוסיף שיתכן שהבהמות לא נהנות מריחות טובים אפילו שיש להם חוש ריח, מאחר וההנאה הינה הנאה של הנשמה, ולבהמה אין נשמה.

וכוונתו לבאר, שהרי ידוע שלבעל חי יש שני חלקים גוף ונפש. הגוף הוא החלק החומרי החיצוני, והנפש היא הכח המחיה את הגוף. והנפש היא אמנם חלק רוחני, אבל חלק רוחני נמוך, ובאדם יש שלושה חלקים נפש רוח ונשמה, הנשמה היא חלק אלו-ה ממעל, חצובה מתחת כסא הכבוד, הרוח היא חלק נמוך יותר שמחובר לתחתית הנשמה, ועומדת בין הנשמה הגבוהה לנפש התחתונה. והנפש היא החלק הנמוך ביותר שמחובר בראשו לתחתית הרוח, ובסופו הוא מחיה את הגוף הגשמי (יעוין בכל זה בספר 'נפש החיים' שער א-ב). ושלושת החלקים הללו נמצאים רק באדם, ולבהמה אין את החלקים הגבוהים של החלק הרוחני אלא יש לה רק את הנפש החיונית, החלק שמחיה את הגוף. זו כוונת המהרש"א באמרו שרק הנשמה נהנית מהריח ולא הנפש הבהמית, לכן על אף שיש לבהמות חוש ריח אין הן נהנות ממנו.

ט. וכעין זה מבואר גם בשיטה מקובצת (ביצה טז. ד"ה ווי), וכעין דברי הרא"ש מבואר גם בדברי המאירי (נג: ד"ה ברכה) שכתב 'שעל הבשמים מחזרין, שלכבוד שבת הותקנו להודעת נשמה יתרה'. נראה בדבריו, שעיקר ההרחה בבשמים היא אמנם כדי ליישב את הנפש, אבל התקנה להריח היתה כדי להודיע ולפרסם את ענין נשמה יתירה, שכאשר יריחו כולם בבשמים מחמת הנשמה יתירה ידעו כולם שיש נשמה יתירה בשבת, ושיש צער גדול ביציאתה.

י. ובודאי שלדעת האר"י יש נשמה יתירה ממשית בשבת, ולכן יש גם חלק נוסף לכל אחד מחלקי הנשמה, נפש רוח ונשמה, וכן מבואר בזוהר במקומות רבים, וכך היא דעת המקובלים, כידוע.

יא. דבריהם הובאו לעיל בנידון 'ביאור האבן עזרא בגדר נשמה יתירה' בהערה שם.

יב. וכן כתב בשם רבי יעקב בהלכות יום הכיפורים (סי' שמה).

יג. שיטה זו מובאת גם בסידור רש"י (סי' רז, תקלב), ספר ליקוטי הפרדס מרש"י (דף כ.), תשובות בעלי התוספות (שו"ת סי' י), שבולי הלקט (ענין שבת סי' קל, סדר פסח סי' ריח), הגהות לספר המנהגים (ענין מוצאי שבת אות ו) וכן הביא הבית יוסף בהלכות יום הכיפורים (או"ח סי' תרכד ד"ה ומבדילין).

יד. וכן כתב גם בהלכות יום הכיפורים (סי' ע ד"ה ואחר תפילת).

טו. ובענין הברכה במוצאי יום טוב ובמוצאי שבת שחל בו יום טוב, יעוין להלן בפרק הדן ביום טוב שחל להיות במוצאי שבת.

והגינת ורדים (שו"ת או"ח כלל א סי' ח) כתב על טעם זה 'ונלע"ד דכל הטעמים אמת, דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, והא והא איתנהו, וכולם יש להם על מה שיסמוכו'.

שיטת הב"ח

והב"ח (סי' רצז) מעמיד אפשרות נוספת לבאר את ענין ההרחה בבשמים, ולדעתו יש לחבר את הטעם של נשמה יתירה יחד עם הטעם של סרחון הגיהנם. והכוונה בזה, שמאחר ויש סירחון של אש הגיהנם, וגם האדם נחלש מחמת שיצאה ממנו נשמתו היתירה, יש לחוש שיגיע לידי חולשה גדולה, על ידי צירוף החולשה של איבוד הנשמה יחד עם סירחון הגיהנם, ולכן יש להריח בבשמים.

ב. גדר ומהות הברכה

יש לדון, במהות וגדר ברכת בורא מיני בשמים, האם ברכה זו היא מברכות הנהנין, או שאין זו אחת מברכות הנהנין אלא גדר אחר יש בה.

לדעת הרמב"ן ברכת הבשמים היא מברכות הנהנין

הנה הרמב"ן בפרק אלו דברים מרחיב בענין גדר ברכת בורא מאורי האש, ובתחילת דבריו דחה את האפשרות שברכת הנר היא מברכות הנהנין, ומבאר שם שמברכים ברכות הנהנין רק על הנאות הנכנסות לגוף כאכילה ושתיה, והוסיף לבאר את ענין ברכת הריח וכתב 'וריח נמי דבר הנכנס לגוף וסועד הוא וכאכילה ושתיה דמי'. מבואר בדבריו, שברכת הריח, ברכת הבשמים, היא אחת מברכות הנהנין, מאחר והריח נכנס בגוף, וכל הנאה שהיא בדרך של כניסת דבר המהנה לתוך הגוף מברכים עליו ברכות הנהנין.

כמה ראשונים הנוקטים כדעת הרמב"ן

וכן מבואר ברשב"א (שו"ת החדשות מכתב יד סי' יט) שכתב שברכות הנהנין רק על הנאות הנכנסות לגוף, כגון אכילה ושתיה וריח. ובאופן דומה מבואר בריטב"א בפסחים (נד. ד"ה אין) שכתב שמצינו ברכת הנהנין רק בדבר שגופו נהנה ממנו כגון אכילה שתיה וריח. וכן מבואר בדברי רבינו ירוחם, שבהקדמתו לספרו פירט את תוכן ענייני הספר, וכתב שם שהנתיב השש עשרה כולל את דיני ברכות הנהנין של מאכל ומשתה ושל ריח. מבואר, שכלל את ברכת הריח יחד עם כל ברכות הנהנין. וכן מבואר בדברי רבינו בחיי בספר שולחן של ארבע (שער א ד"ה ודע), שכתב שמה שאמרו חז"ל (ברכות לה.) שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, כללו בזה את כל ההנאות כולל הנאות של ריח[טז]. מבואר, שלדעתו ברכת הריח היא חלק בלתי נפרד מברכות הנהנין[יז].

וכן נקט המגן אברהם (סי' רצו ס"ק יא) לעיקר, שאשה יכולה לברך לעצמה על הבשמים מאחר וברכת הבשמים היא ברכת הנהנין, ואשה יכולה לברך את כל ברכות הנהנין[יח].

והנה בגמרא (ע"ז סו:) נחלקו אביי ורבא האם יש בריח ממשות או לא, אביי נוקט שיש בריח ממשות, 'ריחא מילתא היא', ורבא נוקט שאין בריח ממשות, 'ריחא לאו מילתא היא'. והר"ן (חולין צג: ד"ה אמר) מבאר שנקודת המחלוקת בין אביי לרבא היא שלדעת אביי שאיפת הריח נחשבת כמו שתיה, ולדעת רבא שאיפת הריח אינה נחשבת כשתיה.

ביאור השערי יושר בגדר ההנאה בריח

ובספר שערי יושר (שער ג פרק כה) הביא את דברי הר"ן, ומבאר את דבריו, שענין הריח הוא שיש חלקים קטנים שאינם נראים בחוש הראות המתפזרים באויר מגוף דבר המריח ונכנסים בגוף האדם, ולאביי חלקים אלו חשובים כיין עצמו ולכן ההרחה נחשבת כשתיה. ולרבא החלקים האלה אינם חשובים כיין עצמו, מאחר שאין בהם ממש לכן ההרחה לא נחשבת כשתיה.

מבואר בדברי השערי יושר, שאין חולק על כך שהנאת הריח היא איזה דבר שנכנס לגוף האדם, וכל המחלוקת בין אביי לרבא היא רק האם אותו הדבר שנכנס לגוף ומהנהו נחשב כדבר שיש בו ממשות ויש לו חשיבות, או שהוא כדבר שאין לו ממשות ואין לו חשיבות.

ואם כן, זהו ביאור דברי הרמב"ן, שברכת הריח נחשבת כאחת מברכות הנהנין, מאחר והנאת הריח היא כהנאת אכילה ושתיה, שההנאה היא על ידי חלקים קטנים הנכנסים לגוף ומהנים אותו, בדיוק כמו שאכילה ושתיה נכנסים לגוף ומהנים אותו.

המקור בתורה לברכת הריח

והנה בגמרא (מג:) בירור מנין שמברכים על הריח, ולמדו זאת מהפסוק 'כל הנשמה תהלל יה' (תהלים קנ ו), ובפשטות הלימוד הוא שבפסוק מבואר שהנשמה צריכה להלל, ובודאי שהנשמה צריכה להלל על דבר שהיא נהנית ממנו, והדבר שהיא נהנית ממנו הוא הריח, אם כן יש מכאן מקור לחיוב ברכה על הריח[יט].

ביאור הצל"ח בדברי הגמרא הנ"ל

והצל"ח שם (ד"ה מנין) מבאר, שפשוט וברור שאין חיוב מהתורה לברך על הריח, מאחר ומבואר בפוסקים שמהתורה חייבים רק בברכת המזון, ויש אומרים שאף בברכת מעין שלש, אבל שאר הברכות הינם ודאי מדרבנן, ומכל מקום הביאו חז"ל את הפסוק 'כל הנשמה תהלל י-ה' לאסמכתא בעלמא לחיוב הברכה על הריח.

קושיית הצל"ח

והוסיף שם להקשות, שהרי שנינו (לה.) שאסור ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה, ומדוע יש איזשהו צד לפטור מברכה את הנהנה מריח, במה תהיה שונה הנאת הריח משאר הנאות, ומדוע לא יתקנו עליה ברכה. ותירץ, ששם בגמרא מבואר שהחיוב לברך נובע גם מכך שכל הנאות העולם נחשבים כקדשי שמים לפני הברכה, וזה לשון הגמרא 'אמר רב יהודה אמר שמואל, כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאילו נהנה מקדשי שמים שנאמר 'לה' הארץ ומלואה' (תהלים כד א), רבי לוי רמי כתיב 'לה' הארץ ומלואה' וכתיב 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם' (שם קטו טז), לא קשיא, כאן קודם

טז. ויעוין שם שכתב שיש ארבעה חושים של הנאה שעליהם תיקנו ברכות: א. חוש הטעם, ב. חוש הריח, ג. חוש הראיה, ד. חוש השמיעה. ובספר תולדות יצחק לרבי יצחק קארו, דודו של הבית יוסף (במדבר ו כד-כו) כתב לבאר שיש שלושה מיני ברכות: א. ברכות המצוות, ב. ברכות השבח, ג. ברכות הנהנין, וגם הוא כלל את ברכת הריח כחלק מברכות הנהנין, יעויין שם.

יז. אולם, דבריו תמוהים ביותר, שבתוך ברכות הנהנין חיבר והכניס גם את ברכות הראייה שהם ברכות השבח, והוא עצמו מבאר שם בהמשך שברכות הראייה כוללים את ברכת החמה וברכת הלבנה, ושאר ברכות השבח התלויים בראייה.

ויש מי שכתב לבאר, שיש בכל ברכות הנהנין שני חלקים: א. יש דברים שאין ליהנות מהם ללא ברכה, כאכילה ושתיה, והברכה מתירה את ההנאה, ב. ויש דברים שאין איסור ליהנות מהם ללא ברכה, ולא צריכים את הברכה כדי להתיר את ההנאה, אלא שחז"ל תיקנו לברך על אותו הדבר שגורם את ההנאה, וזהו הדין של ברכות הראייה, שמאחר ויש הנאה לאדם מהשמש והירח, תיקנו חז"ל לברך עליהם, ואמנם אין בברכה זו גדר 'מתיר', מאחר וגם לפני הברכה מותר ליהנות, אבל למעשה הברכה היא מחמת ההנאה. לכן כלל רבינו בחיי את ברכות הראייה בתוך ברכות הנהנין, מאחר ולמעשה הברכה נתקנה מחמת ההנאה.

ושוב ממילא, יש לדון בברכות הריח, שיתכן שלדעת רבינו בחיי הברכה אינה מצד שאסור ליהנות מהעולם בלא ברכה, ואין לברכה זו גדר של היתר הנאה, אלא הברכה על הריח היא כברכת החמה והלבנה שמודים לקדוש ברוך הוא שברא בריאה טובה זו שנהנים ממנה. ובנידון זה יעוין עוד להלן בדברי הצל"ח והמסתעף.

עוד מקשה שם רבינו בחיי מדוע על קול מנגינה לא תיקנו ברכה, ומה שונה קול מנגינה מריח טוב, וביאר שהריח העולה מהפירות או הבשמים הוא חלק מגופו ועצמותו של הפרי או הבושם, לכן הוא נחשב כדבר שיש לו עיקר, מה שאין כן בקול ערב, הקול אינו חלק מעצמותו של האדם אלא רק רוח שיוצאת ממנו, לכן נחשבת הנאת הקול כדבר שאין לו עיקר, ואין לברך עליה.

מתבאר, שלדעת רבינו בחיי תיקנו ברכה על הריח מחמת שיש לו עיקר.

יח. ויעוין בביאור הלכה שם (ד"ה לא) שהסתפק האם נשים חייבות בברכת בורא מאורי האש, ויעוין בזה במערכה בענין ברכת בורא מאורי האש.

יט. ורבינו בחיי בספר שולחן של ארבע (שער א ד"ה ודע) הביא מקור נוסף לחיוב ברכה על הנאת ריח, מהפסוק 'ראה ריח בני כריח שדה אשר ברכו ה'' (בראשית כז כז) שמשמע ממנו שמברכים על חוש הריח. ובהמשך דבריו הביא גם את המקור המבואר בגמרא. וכן כתב בספר שערי ברכות (לר"ש בן חפני. תחילת שער ב), וכן כתב בפירוש התפילות לרבינו יהודה ב"ר יקר (מובא בקובץ שיטות קמאי מג. ד"ה ועל).

וקצת תמוה על ראשונים אלו, מדוע לא הסתמכו על המקור שמביאה הגמרא מהפסוק 'כל הנשמה תהלל י-ה', ומדוע טרחו להביא מקור אחרי שאינו מבואר בחז"ל.

והנה במסכת תענית (כט.) מביאה הגמרא כמה מימרות בשם רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב, ומבאר רש"י (שם ד"ה ונתתי) שמאחר והביאו מימרא של רב יהודה הביאו עוד מימרות בשמו, ובממימרא אחת הוא מבאר את הפסוק 'לתת לכם אחרית ותקוה' (ירמיהו כט יא), 'אלו דקלים וכלי פשתן', ומבאר רש"י (שם ד"ה דקלים) שיש דקלים רבים בבבל וזו ה'תקוה' וה'שארית', שיהיו לישראל מקורות פרנסה בבבל. וממשיכה שם הגמרא ומביאה מימרא נוספת משמו של רב יהודה 'ויאמר ראה ריח בני כריח שדה אשר ברכו ה'' (בראשית כז כז), אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב כריח שדה של תפוחים'. ולגבי מימרא זו, לא מבאר רש"י מדוע נכתבה במקום זה ומה ביאורה. ובפשטות, לדעת רש"י באמת אין קשר בין המימרא הזו למימרות הקודמות, והביאו אותה בגמרא זו רק מחמת שרב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת אמר אותה משמיה דרב, ואגב המימרות האחרות שהובאו בשמו. אולם, רחוק לומר כך בדעת רש"י בביאור דברי הגמרא, מאחר ובתלמוד בבלי לבדו יש עשרים מקומות שנאמרו מימרות של רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמו של רב, והיה אפשר להביא את המימרא הזו בהרבה מקומות אחרים.

והנה, המימרות הראשונות שם עוסקות בענייני תשעה באב, וצריך לומר, שכוונת הגמרא להביא את הצדדים החיוביים שיש בגלות, ולכן בתחילה מביאה הגמרא את הלימוד שהקב"ה הכין להם לישראל פרנסה בבבל, על ידי הדקלים וכלי פשתן. ומוסיפה הגמרא ומביאה שאפילו ריח טוב סידר הקב"ה לישראל בבבל, ועשה להם שם שדות של תפוחים. ולכן הובאה מימרא זו דווקא במקום זה, שמדובר על הגלות. ואמנם היה אפשר להביא מימרא זו בעוד מקומות, או במקום בפני עצמו, שהרי אין למימרא זו שייכות ישירה לשאר המימרות, ועל זה מבאר רש"י שאגב שהביאו את דברי רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב, הביאו עוד שמועות משמו, אבל ודאי שלא הביאו סתם שמועות ללא קשר ופשר, אלא הביאו רק את המימרות הקשורות לגלות.

ומכל מקום, העולה מהסוגיא, שמפסוק זה, 'ראה ריח בני כריח שדה' לומדים על הברכה הגדולה שיש בריח הטוב, ואת הצורך שיש בזה לבני האדם, ושלכן הקדוש ברוך הוא עשה שיהיו שדות של תפוחים בגלות בבל. שוב ממילא ודאי שאפשר ללמוד משם באסמכתא את החיוב לברך על הריח, שהרי יש בו הנאה גדולה וצורך גדול לברואים. ועל דברי הגמרא הללו סמכו רבינו בחיי, ר"י ב"ר יקר, והשערי ברכות, שהביאו מפסוק זה את המקור לברכת הריח.

ברכה כאן לאחר ברכה'. מבואר, שלפני ברכה נחשבים כל ההנאות כקדשי שמים ועל ידי הברכה הם ניתרים בהנאה. ובפסחים (כו.) מבואר שקול מראה וריח אין בהם משום מעילה מהתורה אלא רק מגזירת חכמים, ואם כן, היה אפשר להבין שכמו שאין בריח מעילה מהתורה כך גם אין חייבים לברך על הנאתו, שמאחר ואין בו מעילה מוכח שאין הוא נחשב הנאה ממש, שהרי כל דבר שיש בו הנאה ממש אסור כקדשי שמים שיש בהם איסור מעילה. את ההבנה הזו באו בגמרא שם לסתור, ולבאר שחכמים תיקנו ברכה גם על הריח.

לדעת הצל"ח ברכת הריח היא מברכות השבח

ובספר ציונים לתורה[כ] (כלל ז) כתב שיש לדקדק מדברי הצל"ח שברכת הריח אינה אחת מברכות הנהנין, אלא מברכות השבח וההודאה. שהרי לדברי הצל"ח היה מקום לומר שלא יתקנו ברכה על ריח מאחר ואין זו הנאה גמורה, וההוכחה לכך שאין זו הנאה גמורה היא מכך שאין מעילה בריח מעיקר דין התורה, ואם כן, מסקנה זו נשארת להלכה, שאין לברך על הריח מחמת ההנאה, שהרי אין זו הנאה גמורה, ואם כן מה שתיקנו חכמים בכל אופן ברכה על הריח, על כרחך זוהי ברכת השבח וההודאה.

גם לדעת הקרית ספר ברכת הריח היא מברכות השבח

ובאמת, הדברים מפורשים בדברי הקרית ספר (ברכות פ"ו) שכתב שברכות הריח הן מדרבנן והפסוק 'כל הנשמה תהלל י-ה' הינו אסמכתא בעלמא, והוסיף עוד וכתב 'וכן כל שאר ברכות שבח והודאה מדרבנן'. מבואר בדבריו שנקט בצורה פשוטה וברורה שברכת הריח היא ברכת השבח ולא ברכת הנהנין.

ביאור האבני נזר בסוגיא הנ"ל ולדעתו ברכת הריח היא מברכות הנהנין

האבני נזר (או"ח סי' לז אות ה) נשאל שלכאורה יש ללמוד מדברי הגמרא שמביאה מקור לחיוב ברכה על ברכת הריח ולא הסתמכה על כך שאסור ליהנות מהעולם הזה ללא ברכה, שכל ברכות הנהנין עניינם להתיר את המאכל מאיסור מעילה שבו, וריח שאין בו משום מעילה לא שייך בו טעם זה, ומצד איסור מעילה היה פטור מברכה, ולזה אמרו בגמרא שיש מקור אחר לחיוב הברכה בברכת הריח [וכדברי הצל"ח]. והשיב האבני נזר (אות ז) שאין ביאור זה נכון, אלא שאין ללמוד את ברכת הריח מכל שאר הברכות, מאחר ובכל הברכות ההנאה נכנסת לגוף עצמו ומהנה אותו, ועל זה יש את הסברא שאסור ליהנות מהעולם הזה ללא ברכה, אבל ריח אינו נחשב כאוכל, מאחר ונוקטים לדינא שריחא לאו מילתא, וגם לדעת אביי שריחא מילתא זהו דווקא בדבר שעומד בעיקרו לאוכל ויש לו גם ריח טוב, אבל בשמים שמעיקרם עומדים רק לריח טוב אין הנאת הריח נחשבת כהנאת אכילה, ולכן מצד עיקר דין ברכות הנהנין היה מקום שלא יתקנו חז"ל ברכה על ריח טוב, ולזה הביאו בגמרא שם מקור אחר לברכת הריח, מהפסוק 'כל הנשמה תהלל'.

נמצא, שלדעת האבני נזר ברכת הריח היא מברכות הנהנין, אבל איננה כהנאת מאכל ושתיה, אלא הנאה מסוג אחר, ומכל מקום גם על הנאה מסוג זה לומדים חז"ל שצריך לברך.

דעת האבודרהם שברכת הריח היא מברכות הנהנין מחמת הנאת הנפש

והנה אבודרהם (הלכות ברכת הריח) מביא את דברי הגמרא הללו, וכתב שחז"ל כללו את ברכת הריח עם ברכות הנהנין 'לפי שהנפש נהנית מריח הטוב כמו שנהנה החיך במאכלים הטובים'. מבואר בדבריו, שלדעתו אמנם ברכת הריח היא מברכות הנהנין, אבל אין זה מחמת שהריח הוא הנאה הנכנס לגוף, כדברי הרמב"ן, אלא מחמת שהנאה זו מהנה את הנפש כמו ההנאה שיש לגוף ממאכלים טובים, ועל הנאה כזו יש לברך ברכות הנהנין[כא].

ונראה, שדעת האבני נזר כדעת האבודרהם, שאמנם ברכה זו הינה מברכות הנהנין, אבל זו לא ברכה כברכות האכילה והשתיה, אלא ברכה מסוג אחר, ברכה על ההנאה של הנפש[כב].

סיכום

נמצא עד כאן, שיש ג' שיטות בברכת הריח:

א. דעת הרמב"ן וסיעתו, שהיא ברכת הנהנין, מאחר והריח מהנה את הגוף כאכילה ושתיה.

ב. דעת האבודרהם וסיעתו, שהיא ברכת הנהנין, מחמת הנאת הנפש.

ג. דעת הצל"ח, שהיא מברכות השבח וההודאה.

ובדעת הצל"ח, שנוקט שברכת הריח היא מברכות השבח, יש לדון בכמה עניינים שיהיה בהם שינוי לדינא.

האם צריך לדעת הצל"ח לברך שוב במקום שמסתפק אם בירך

הנה, המהרש"א בפסחים (קב. ברשב"ם ד"ה להודיעך) כתב שמה שנוקטים בכל מקום שספק ברכות להקל, זהו רק בברכת המצוות, שהברכה אינה מעכבת את קיום המצוה, אבל בברכות הנהנין גם במקום ספק חייבים לברך, שמאחר ואסור ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה, וכל הנהנה כאילו מעל, כל זמן שאינו יודע בודאות שבירך אסור לו ליהנות, ואם כן גם אם מברך רק מחמת ספק, הברכה בכל מקרה אינה לבטלה, שהרי היא מתירה לו ליהנות. ומדקדק הציונים לתורה (שם) שלפי דעת הצל"ח שברכת הריח אינה מברכות הנהנין אלא מברכות השבח וההודאה, אם מסתפק בברכתו אין לו לברך, מאחר ואין בברכות השבח את הסברא שאסור לו לאדם ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה, ואם יברך מספק ברכה שאינה צריכה, תהיה ברכתו ברכה לבטלה[כג].

נדון נוסף בדעת הצל"ח

עוד שנינו (ר"ה כט:) שאדם יכול לברך ולהוציא את חבירו ידי חובה אף על פי שכבר יצא חוץ מברכת הלחם וברכת היין, והרא"ש (פ"ז סי' כא) מבאר את ההבדל בין ברכות הנהנין שאינו יכול להוציא את חבירו ידי חובה אם אינו אוכל בעצמו, לשאר הברכות שיכול כל אדם להוציא את חבירו ידי חובה גם כאשר כבר יצא ידי חובה, שעיקר הטעם שיכול אדם להוציא את חבירו הוא מפני שכל ישראל ערבים זה לזה, לכן בכל ברכת המצוות יכול להוציא אף אם כבר יצא, אבל בברכות הנהנין שעניינם רק להתיר את האכילה, שקודם הברכה אסור ליהנות מהאוכל, אין המוציא יכול להוציא אם לא נהנה. ומדקדק הציונים לתורה (שם), שלדעת הרא"ש בברכות הנהנין אין המברך יכול להוציא אחר ידי חובה אם אינו נהנה בעצמו, מאחר ועל חבירו אסורה ההנאה כהקדש, ואיך יכול הוא על ידי ברכתו להתיר את ההקדש של חבירו. ואמנם אם הוא עצמו גם נהנה יכול הוא להתיר גם את האיסור של חבירו מיגו שהוא מתיר את האיסור של עצמו, אבל כל זמן שאין הוא נהנה ואין הוא מתיר את האיסור לעצמו אין הוא יכול להתיר את איסור ההקדש שיש על חבירו.

לדעת הצל"ח יש להוכיח שלדעת הרא"ש אפשר להוציא אחרים ידי חובה בברכת בשמים

שוב ממילא, מדקדק הציונים לתורה, מאחר ולדעת הצל"ח ברכת הריח אינה מברכות הנהנין, ולא נאמר בהם האיסור ליהנות לפני ברכה כהקדש, יוכל גם אדם שאינו מתכוין עכשיו להריח וליהנות מהריח לברך ולהוציא את חבירו, כדין כל שאר הברכות שאינן בגדר ברכות המתירות הנאה, שיכול המברך להוציא את חבירו אפילו שאין הוא שייך באותו הזמן לאותה הברכה.

ויש להוכיח שלדעת הרא"ש ברכת בשמים אינה מברכות הנהנין, שהרא"ש (פ"ח סי' ג) מבאר את דברי רבי יהודה (נג:) שאין מחזרים אחרי נר לברכת בורא מאורי האש, שאם ברכת בורא מאורי האש היתה מברכות הנהנין היה מקום לומר שיחזרו אחרי ברכה זו, אבל מאחר ואין היא מברכות הנהנין אין מקום לחזר אחריה[כד]. ומסיים הרא"ש ומבאר שגם אין לחזר אחרי ברכת הבשמים וזה לשונו 'מכל שכן על הבשמים, דאינה אלא להשבת נפשו'. מבואר, שלדעת הרא"ש ברכת הבשמים [לכל הפחות של מוצאי שבת] אינה מברכות הנהנין, שאינה אלא רק להשבת הנפש[כה].

כ. לרבי יוסף ענגיל, מחבר ספר אתוון דאורייתא.

כא. והנה בספר מנורת המאור (פרק ו, המצוות, עמוד 409), כתב 'וברכת הנהנין, אם אכל פירות או הריח בשמים חייב לברך', משמע שדין ברכת הנהנין על בשמים הוא כדין כל ברכות הנהנין. אולם, בהמשך דבריו שם (שער ח, עמוד 456) כתב כדברי האבודרהם, שכמו שנהנה הגוף מהמאכל, כך נהנית הנשמה מריח טוב, וצ"ע.

כב. ואמנם אין הכרח לבאר בדברי האבני נזר שלדעתו ההנאה מהריח היא של הנפש, כדברי האבודרהם, אבל יש הכרח לבאר בדבריו שהנאת הריח שונה מהנאת אוכל ושתיה, ואם כן יותר נראה שכוונתו לבאר כדברי האבודרהם.

כג. ובעיקר דברי המהרש"א שם, שכתב לחלק בין ברכת המצוות לברכת הנהנין, שאת ברכת המצוות אין לברך מספק ואת ברכת הנהנין אפשר לברך מספק כיון שעדיין יש לו איסור ליהנות כל זמן שלא בירך, דן שם הציונים לתורה, שיש להקשות שעדיין הברכה היא ספק דרבנן, מאחר וכל ברכות הנהנין הן מתקנת רבנן, ואם כן בכל מקרה יעלה לספק זה הכלל שספק דרבנן להקל, ומדין כל ספק דרבנן צריך להיות הדין שיאכל ללא ברכה, ומדוע בברכות הנהנין יש לברך מספק.

ומבאר, שעל כרחך צריך לומר, שלדעת המהרש"א האיסור לאכול במקום שמסתפק אם בירך הוא רק מצד הדין שאסור לאדם להכניס עצמו לספק דרבנן, ושוב ממילא, כאשר עומד בפני המאכל ומסתפק אם בירך או לא, אסור לו לאכול את האוכל ללא ברכה מאחר ויש לו ספק אם בירך, ואסור לאדם להכניס עצמו לספק דרבנן, ואם כן הפתרון היחיד שיש לו הוא לברך, וכל הבעיה לברך היא רק מצד הזכרת שם שמים לבטלה, אבל כאן שהוא צריך לברך שאם לא כן יאסר עליו לאכול מדין מכניס עצמו לספק, הברכה והזכרת שם שמים אינן לבטלה, שהרי רק על ידי הברכה והזכרת שם שמים הוא מותר באכילה.

אבל כל זה נכון רק כלפי ברכות הנהנין, שאסור לו לאכול מספק את המאכל, וממילא הברכה נצרכת כדי להתיר לו את האכילה, ושוב אינה נחשבת ברכה לבטלה. אבל בברכת המצוות, מאחר וקיום המצוה אינו תלוי בברכה, שהרי אפשר לקיים את המצוה גם ללא אמירת הברכה, אין הברכה מעכבת, וממילא אינו יכול לברך בספק. לכן את ברכות הנהנין אפשר וצריך לברך במקום ספק, ואת ברכות המצוות אין לברך במקום ספק.

כד. בנושא זה יעוין בהרחבה במערכה בענין ברכת בורא מאורי האש, במהות הברכה ודיניה.

כה. אולם, יעוין בחזון איש (הלכות ברכת הפירות סי' לה אות ז) שכתב שעל אף שנפסק להלכה (סי' רצז ס"א) שאין מחזרים אחרי הבשמים להבדלה, מכל מקום אם יש לו חייב לברך, והוסיף שם שמכל מקום אף שחייב, ברכה זו היא ברכת הנהנין, מאחר ואינו חייב כל כך. ויעוין בספר בירור הלכה (זילבר, סי' רצח סוף אות א) מה שהעיר על דברי החזון איש ביחס לברכת הנר.

לדעת המאירי אי אפשר להוציא אחרים ידי חובה בברכת בשמים

ואכן, המאירי על דברי הגמרא בראש השנה (שם ד"ה מה) מבאר שגם בברכת הריח אם יצא כבר ידי חובה או שאינו רוצה להריח אינו מוציא אחרים ידי חובתם מאחר ולדעתו ברכת הריח היא ברכת הנהנין, ויסוד הדין של יצא אינו מוציא בברכות הנהנין הוא לא מצד שאינו יכול לבטל את איסורו של חבירו [כדברי הרא"ש לדעת הציונים לתורה] אלא שכלפי ברכות הנהנין לא נאמר דין ערבות, וללא דין ערבות אין אפשרות לצאת ידי חובה על ידי אחר**כו**.

לדעת המאירי יש חילוק בין ברכת בשמים סתם לברכתם במוצאי שבת

אולם המאירי עצמו בהמשך הדברים שם (כט: ד"ה יש) כתב שיש ברכות שהן מברכות הנהנין אבל יש בהם גם חובה גמורה של מצוה, וכגון אכילת מצה בליל הסדר ושתיית כוס של קידוש, שאכילת המצות ושתיית היין הינם חובה גמורה, ומצד שני האוכל והשותה נהנים וצריכים לברך ברכות הנהנין, ומאחר ויש באכילות ושתיות אלו חובה גמורה יכול המברך להוציא אחרים ידי חובה אף אם הוא כבר יצא ידי חובה או שאינו מעונין לצאת בברכה זו ידי חובה. ומוסיף המאירי ומבאר, שגם ברכת היין של הבדלה היא בכלל דין זה, שמאחר ומוטלת עליו חובה לברך, אזי אפילו שיש לו הנאה מהיין וברכתו היא גם מברכות הנהנין יכול להוציא אחרים ידי חובתם. ועל דברים אלו מוסיף המאירי ודן בגדר ברכת הבשמים ומביא שיש שביארו שהיא ברכת הנהנין ולכן מי שיצא כבר ידי חובה אינו יכול להוציא אחרים, אבל לדעתו ברכה זו איננה ממש ברכת הנהנין, ואפילו שיש בהרחת הבשמים הנאה, מכל מקום מאחר והברכה היא מתקנת חכמים היא אינה ממש מברכות הנהנין.

מבואר בדבריו, שאמנם בכל מקום ברכת הריח היא ברכת הנהנין, אבל ברכת הבשמים של מוצאי שבת אינה לגמרי בגדר ברכת הנהנין, אלא נחשבת יותר כברכת המצוות, ואפילו שיש בברכה זו הנאה**כז**.

בגמרא בפסחים מבואר שרבי היה חוזר ומברך על הבשמים

והנה בגמרא בפסחים (נד.) מבואר הדין של ברכת בורא מאורי האש, ושם מובא 'רבי מפזרן, רבי חייא מכנסן', ומבאר רש"י (שם ד"ה רבי) שכאשר היו מביאים לרבי אור היה מברך עליו, ולאחר זמן היו מביאים לו בשמים וגם עליהן היה מברך. וממשיכה הגמרא ומבארת 'אמר רבי יצחק בר אבדימי, אף על פי שרבי מפזרן, חוזר וסודרן על הכוס כדי להוציא בניו ובני ביתו'. מבואר, שאפילו שרבי כבר היה יוצא ידי חובה בברכת הבשמים, מכל מקום היה מברך שוב כדי להוציא את בני ביתו.

לדעת הרי"ט והרדב"ז אין לחזור על ברכת הבשמים מאחר והיא מברכות הנהנין

הריטב"א (שם ד"ה ואע"פ) הביא את דברי הרי"ט שנקט שרבי לא חזר שוב על ברכת הבשמים להוציא את בני ביתו, מאחר וברכת הבשמים היא ברכת הנהנין ואי אפשר לברך ברכת הנהנין כדי להוציא אחרים. ואף על פי שבקידוש מברך ברכת הנהנין על היין ויכול להוציא ידי חובה אחרי שכבר יצא, זהו דווקא בקידוש שאי אפשר לעשות קידוש ללא יין, וממילא חובת הקידוש הופכת את ברכת היין לברכת חובה. אבל בהבדלה, מאחר ואפשר להבדיל גם ללא בשמים, מי שכבר יצא ידי חובה אינו יכול לברך שוב על הבשמים, ואפילו שיכול להריח שוב בבשמים וכך לא תהיה ברכתו לבטלה שהרי נהנה, מכל מקום אין לעשות כך משום שנראה כמריח לבטלה רק כדי שיוכל לברך, ואין בזה תועלת כלל לעצם הברכה.

ומוסיף הרי"ט ומתאונן על מנהג העולם לחזור ולסדר ברכת עצי בשמים להוציא בניו ובני ביתו, שהרי זה נראה כברכה לבטלה. ומלמד עליהם הרי"ט זכות, שכשחוזר ומריח אינו נראה כמריח לבטלה, כיון שעושה כך להוציא אחרים, והנאה חשובה היא זו מפני גרם מצוה שמוציא אחרים.

נמצא, שלדעת הרי"ט, מעיקר הדין גם ברכת הבשמים של הבדלה היא ברכת הנהנין ממש, ולכן אם יצא אינו מוציא**כח**.

וכן מבואר ברדב"ז (שו"ת ח"ו סי' ב אלפים שכא) שנשאל אודות אדם שאינו יכול להריח האם יכול להוציא אחרים ידי חובה בברכת בשמים, והשיב שאין בברכת הריח לא חובה ולא מצוה אלא רק ברכת הנהנין, ובברכות הנהנין לא מצינו זה נהנה וזה מברך**כט**.

שיטת התרומות הדשן

והתרומת הדשן (שו"ת סי' רד) ביאר שלדעת הנוקטים שגם מי שיצא כבר ידי חובה יכול לברך שוב על הבשמים, ברכת הבשמים היא ברכת הנהנין, ואין מניעה לברך אותה פעמים רבות.

סיכום

נמצא, שלדעת הנוקטים שברכת הריח היא מברכות הנהנין [הרמב"ן וסיעתו], מי שיצא ידי חובה בברכת בשמים, או מי שלא רוצה להריח, אינו יכול להוציא אחרים ידי חובה, ואין הוא יכול לברך שוב וליהנות, שברכה כזו קרובה להיות ברכה לבטלה. ולדעת הנוקטים שברכת הריח היא מברכות השבח [הצל"ח וסיעתו], גם מי שיצא ידי חובה או שאינו רוצה לצאת בברכה זו ידי חובה יכול להוציא אחרים בברכת בשמים, כמו כל ברכות המצות שיכול להוציא אחרים ידי חובה. ולדעת המאירי, אפילו שברכת הריח היא מכלל ברכות הנהנין, מכל מקום במוצאי שבת אין היא ממש מברכות הנהנין, אלא יותר קרובה להיות ברכת המצוות, לכן אם רוצה סתם להריח בשמים ורוצה שחבירו יברך עבורו, אין חבירו יכול להוציאו אם לא מריח בעצמו, אבל במוצאי שבת יכול לברך כדי להוציא את חבירו אפילו אם אינו רוצה להריח בעצמו או שכבר יצא ידי חובה. ולדעת התרומת הדשן אפילו שברכה זו היא מברכות הנהנין יכול תמיד מי שיצא להוציא שוב, מאחר ויכול הוא ליהנות שוב ולברך על הנאה זו.

נידון נוסף בדברי הגהות אשר"י האם אפשר לברך למפרע

בהגהות אשר"י (פ"א סי' יג) מבואר, שבמצוה אפשר לברך גם אחרי עשיית המצוה, שאפשר לצאת ידי חובת הברכה גם למפרע, אבל בברכות הנהנין אי אפשר לברך למפרע, ומי שכבר נהנה לא יכול לברך על הנאתו למפרע. ומדקדק הציונים לתורה (שם), שכוונת ההגהות אשר"י לבאר, שמאחר וברכות הנהנין יסודם להתיר את האוכל בהנאה, בודאי שאין אפשרות להתיר את ההנאה למפרע. מה שאין כן בברכת המצוות שיסודם הוא רק בעצם הברכה, לברך את נותן התורה על המצוות, בודאי יש טעם לברך גם אחרי עשיית המצוה, ותעלה הברכה על עשיית המצוה למפרע.

ואם ברכת הריח אינה מברכות הנהנין, כמו שמבואר בצל"ח לעיל, אלא היא מברכות השבח וההודאה, יעלה שלדעת ההגהות אשר"י מי שהריח ולא בירך יכול לברך על אותה הרחה בבשמים למפרע, כדין כל הברכות שאינן ברכות הנהנין.

נידון נוסף בדברי הצל"ח האם הולכים בברכת הבשמים אחרי הרוב נגד שני מיעוטים

הראבי"ה (שו"ת ח"א סי' קנא) דן לגבי דיני ספיקות בברכות, וכתב שבפרק אלו דברים משמע ששני מיעוטים עדיפים מרוב אפילו להקל בספק ברכות ולפטור מברכה. ומבאר הציונים לתורה (שם סוף הסימן) שכוונת הראבי"ה להוכיח את דבריו מהגמרא (נג.) שמביאה את דעת רבי יוסי שאוסר לברך על ריח שלא יודעים מה מקורו, מפני שבנות ישראל מקטרות לכשפים. ושואלת הגמרא על דברי רבי יוסי שלא כל בנות ישראל מקטירות לכשפים, ואפילו לא רובן, ומדוע לחשוש לאותו מיעוט. ומתרצת שיש גם מיעוט

כו. יעוין בציונים לתורה שם שדן בסברא זו בדעת רש"י החולק על הרא"ש הנ"ל.

כז. והנה השו"ע הרב בהלכות ברכת הפירות (סי' ריג ס"ה) כתב על ברכת בורא מאורי האש 'אינה כברכת הנהנין ממש כי היא הנאה כעין חובה', ואחר כך כתב לדמות את ברכת הבשמים לברכת האש, ונראה שהשו"ע הרב נוקט שברכת הריח של מוצאי שבת אינה ברכת הנהנין ממש אלא יותר קרובה להיות חובה, וכדעת המאירי. אולם, בהלכות שבת (סי' רצז ס"ז) כתב על ברכת הבשמים 'והרי ברכתה כשאר ברכת הנהנין', משמע שברכה זו היא מברכות הנהנין ממש, וצ"ע.

כח. ומה שכתב שמחמת המצוה הופכת ברכה זו להיות ברכה חשובה ולכן יכול להוציא אחרים אף שכבר יצא, אין זו דעתו, אלא כתב זאת רק כדי לתרץ את מנהג העולם, והוא עצמו לא נוקט כך, כמו שמבואר בתוך דבריו.

כט. עוד בנושא זה, יורחב בהמשך, בפרק העוסק במי שאין לו חוש ריח.

ל. והנה בגמרא (נא.) מובא 'בעו מיניה מרב חסדא, מי שאכל ושתה ולא בירך מהו שיחזור ויברך, אמר להו מי שאכל שום וריחו נודף יחזור ויאכל שום אחר כדי שיהא ריחו נודף'. ומבאר רש"י (שם ד"ה יחזור) את דברי הגמרא, שמאחר והאוכל ללא ברכה עשה איסור באכילתו שהרי אסור ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה, וממילא ריח רע של אכילת נודף מפיו, תמה רב חסדא, שאם כבר נודף מפיו ריח רע של אכילת איסור, איזה טעם יש לזה שיחזור ויוסיף עוד על סרחונו ויברך ויזכיר שם שמים לבטלה, ויהיה גם ריח הוצאת שם שמים לבטלה נודף מפיו. ומקשה הציונים לתורה (שם ד"ה ויש להבין) שלכאורה רב חסדא מאריך בדברים שלא לצורך, שהיה לו רק לומר את הדין שמי שאכל ללא ברכה לא יברך שוב ואם בירך שוב ברכתו נחשבת ברכה לבטלה, ומדוע האריך להביא משל על האוכל שום שחוזר ואוכל שום.

אולם, לפי ביאורו הנ"ל בכוונת דברי ההגהות אשר"י דברי רב חסדא ברורים, שרב חסדא בא לבאר ולהסביר מדוע אם יחזור ויברך תהיה ברכתו לבטלה, ולכן אמר שהואיל וריחו נודף מתחילה שהאכילה ללא ברכה היתה אכילת איסור, ומאכילה של איסור נודף ריח רע, וכשיחזור ויברך ותהיה ברכתו לבטלה מאחר ואין בברכה כח להתיר איסור למפרע, יהיה ריחו נודף שנית מכח הברכה לבטלה.

וכל זה נכון רק אם מבארים שיסוד ברכות הנהנין הוא שללא הברכה ההנאה אסורה כהקדש, והברכה נועדה כדי להתיר את ההנאה, ואם נוקטים כדעת ההגהות אשר"י שאין אפשרות להתיר את האיסור למפרע ולכן אין אפשרות לברך ברכות הנהנין למפרע, אזי פשוט וברור שמי שאכל ללא ברכה, אכילתו הינה אכילת איסור, ונודף מפיו ריח רע בשל אכילת האיסור, ואם עכשיו יברך וברכתו לבטלה כיון שאינו יכול להתיר את האכילה למפרע, ינדוף ממנו גם ריח רע של ברכה לבטלה מלבד הריח הרע של אכילת איסור. אבל אם מבארים שאין יסוד ברכות הנהנין היתר הנאה, אלא שיש חיוב לברך על כל הנאה, והאיסור ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה הוא כעין 'איסור עשה', שאין ליהנות מהעולם הזה ללא ברכה מאחר ויש חיוב לברך, אזי עיקר האכילה ללא ברכה אינה איסור, ולא נודף ממנו ריח של איסור מחמת אכילה זו, ושוב אם יברך לא תהיה זו ברכה לבטלה כלל שהרי היא מועילה למפרע, ושוב לא ינדוף ממנו גם ריח רע של הזכרת שם שמים לבטלה, שכל זמן שהברכה מועילה למפרע אין זו ברכה לבטלה אלא ברכה מעולה.

שמעלים ריח טוב לגמר את הכלים [לבשם בעשנו את הבגדים, רש"י (ד"ה לגמר)], ומאחר וכאן יש שני מיעוטים נגד הרוב, אזי אפילו שרוב הבשמים דולקים לריח, ואפשר לברך עליהם, מאחר ויש שני מיעוטים של בשמים שדולקים שלא לריח, מיעוט בשמים שדולקים להקטרה לכשפים ומיעוט בשמים שדולקים לריח הבגדים, הולכים אחרי שני המיעוטים וחוששים שהריח העולה מחוץ לכרך הוא מהמיעוטים ולא מהרוב, ולא מברכים[לא].

אם כן, מוכח בגמרא שבמקום שיש רוב מצד אחד ושני מיעוטים מהצד השני, הולכים אחרי שני המיעוטים ולא אחרי הרוב. על זה מקשה הראבי"ה שבכל התורה הולכים אחרי הרוב גם נגד שני מיעוטים, ומדוע לגבי ברכת הריח יהיה דין זה שונה.

ומסיק הראבי"ה, שיתכן שדין זה הינו לחומרא בעלמא, שהרי אם יברך על בשמים שאין לברך עליהם תהיה ברכתו לבטלה, וכדי שלא יכשל בברכה לבטלה החמירו רק בברכות ללכת אחרי שני מיעוטים נגד הרוב[לב].

ומסתפק הציונים לתורה האם כוונת הראבי"ה לבאר שכך יהיה הדין בכל ברכות הנהנין, שבכל ברכות הנהנין הולכים אחרי שני מיעוטים כדי לא לבוא לחשש ברכה לבטלה. או שכוונתו שבכל ברכות הנהנין יכול לברך מספק, מאחר וללא הברכה אסור לו לאכול וליהנות, ומאחר ואין הוא יכול ליהנות ללא ברכה שוב אין ברכתו לבטלה, כמו שנתבאר לעיל בדברי המהרש"א[לג]. ורק בברכת הריח שאינה מברכות הנהנין אלא מברכות השבח, ובברכות השבח אין לברך מספק, הולכים אחרי שני מיעוטים נגד הרוב מחמת החשש של ברכה לבטלה. ונשאר בצ"ע.

סיכום **העולה** מכל האמור, שבגדר הברכה נאמרו ד' שיטות:

א. הרמב"ן וסיעתו: ברכות הנהנין, שהגוף נהנה.

ב. האבודרהם וסיעתו: ברכות הנהנין, שהנפש נהנית.

ג. המאירי: ברכות הנהנין, ובמוצאי שבת ברכת המצוות.

ד. הצל"ח וסיעתו: ברכות השבח.

והמשמעות וההבדל בין אם ברכת הריח היא מברכות הנהנין כאוכל ושתיה, או מצד הנאת הנפש, שאם היא כברכת אוכל ושתיה לומדים את חיוב הברכה על ריח מהסברא שממנה לומדים את כל שאר הברכות, שאסור לאדם ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה[לד]. ואם היא מברכות הנהנין מחמת הנאת הנפש, אי אפשר ללמוד את חיוב הברכה מסברא, מאחר וסברא זו נאמרה רק על הנאות הגוף, ולכן צריך ללמוד את חיוב הברכה מהפסוק 'כל הנשמה תהלל י-ה'[לה].

המשמעות וההבדל בין אם ברכת הריח היא תמיד ברכות הנהנין, או שבמוצאי שבת יש בה גם חלק של ברכת המצוות, שאם היא רק מברכות הנהנין, מי שכבר יצא ידי חובה או מי שלא רוצה להריח אינו יכול להוציא אחרים ידי חובה[לו]. ואם יש בברכה זו חלק של ברכת המצוות, יכול גם מי שיצא או לא רוצה להריח להוציא אחרים ידי חובה.

ובהבדל בין אם ברכת הריח היא מברכות הנהנין, או מברכות השבח מצינו ה' הבדלים:

א. אם היא מברכות השבח אי אפשר ללמוד את החיוב לברך מהסברא שאסור לאדם ליהנות מהעולם הזה ללא ברכה, אלא צריך ללמוד מהפסוק 'כל הנשמה תהלל י-ה'[לז].

ב. לדעת המהרש"א שבברכות הנהנין יש לברך בספק, אם ברכה זו היא מברכות השבח אין לברך בספק.

ג. בברכות הנהנין אם יצא אינו יכול להוציא אחרים ידי חובה[לח], ובברכות השבח גם אם יצא מוציא אחרים ידי חובתם.

ד. בברכות הנהנין אי אפשר לברך למפרע, ומי שנהנה ללא שבירך לא יכול לברך אחרי הנאתו. בברכות השבח אפשר לברך למפרע[לט], לכן מי שהריח ולא בירך, לדעת הצל"ח יכול לברך אחרי ההרחה.

ה. יתכן שבכל ספק ברכות בברכות הנהנין הולכים אחרי הרוב גם נגד שני מיעוטים, ומה שהתבאר בגמרא [המובאת לעיל] שהולכים אחרי שני מיעוטים נגד רוב מחמת ספק ברכות זהו רק בברכת הריח שהיא מברכות השבח.

ג. הסידור על הכוס וסדר הברכות

שנינו בברייתא (פסחים נד.) מחלוקת לגבי ברכת בורא מאורי האש 'אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת, הואיל ותחילת ברייתו הוא. וכיון שרואה, מברך מיד. רבי יהודה אומר, סודרן על הכוס'. מבואר, שנחלקו תנא קמא ורבי יהודה האם צריך לסדר ולברך את ברכת בורא מאורי האש דווקא על הכוס, או שיכול לברך ברכה זו מיד כשרואה גם ללא כוס, לדעת תנא קמא יש לברך ברכה זו מיד כשרואה גם אם אין לו עתה כוס להבדלה, ולדעת רבי יהודה יש לסדר את ברכת הנר דווקא על סדר ההבדלה שעל הכוס. ומבואר בגמרא שלהלכה נוקטים כדעת רבי יהודה שיש לסדר את ברכת הנר על סדר ההבדלה שעל הכוס. ומוסיפה שם הגמרא 'רבי מפזרן, רבי חייא מכנסן. אמר רבי יצחק בר אבדימי, אף על פי שרבי מפזרן חוזר וסודרן על הכוס, כדי להוציא בניו ובני ביתו'. מבואר, שלדעת רבי לא צריך לברך את ברכת הנר דווקא על סדר ההבדלה על הכוס, ולדעת רבי חייא יש לברך דווקא על סדר ההבדלה. וגם רבי שנוקט שלא צריך לסדר את הברכה על סדר ההבדלה, מכל מקום היה חוזר ומברך שוב את הברכות על סדר ההבדלה על הכוס כשהיה מוציא את בני ביתו ידי חובה.

ומבואר בראשונים שהלכה כרב יהודה, שיש לסדר את ברכת הבשמים על הכוס[מ]. וכן מבואר בבית יוסף (רצח סי"ד)[מא].

להלכה נוקטים שיש לסדר את ברכת הבשמים על הכוס

ובספר ליקוטי הפרדס מרש"י (דף לא עמוד ב) הביא ששאל את ר' משה בר' יקותיאל האם יברך על הבשמים בליל ט' באב כשאין מבדילים על הכוס, והשיב לו שאפשר לברך על הבשמים אפילו שאין הוא מסדרם על

לא. בדין בשמים שלא עומדים להרחה ובשמים שאין להם עיקר יעוין במערכה בענין דיני הבשמים בפרק העוסק בעניינים אלו.

לב. והנה, האליה רבה (סי' ריז אות ט) הביא שהבה"ג פסק שריח שידוע שהוא מבית ישראל גם פסול לברכה, שיש מיעוט מבנות ישראל שמקטרות לכשפים ויש גם מיעוט שמעלות עשן לגמר את הכלים ואם כן יש רוב שלא עשוי לריח. ומדקדק האליה רבה, שהבה"ג פוסק להלכה כרבי יוסי שאומר שאפילו ברוב ישראל אינו מברך, ופירש הבה"ג שאין הכוונה דווקא רוב ישראל, אלא הוא הדין אפילו כשכולם ישראל מאחר ועדיין יש רוב שאינו לריח.

ואגב דברי הבה"ג, מקשה האליה רבה על דברי הגמרא (שם), שהגמרא מביאה את דברי רבי יוסי שאפילו במקום שרוב ישראל יש לחוש לבנות ישראל שמקטרות לכשפים ולא לברך, ומקשה הגמרא על דעתו שהרי לא כל בנות ישראל מקטרות לכשפים, ומדוע חושש רבי יוסי לאותן מיעוט שמקטרות. ומתרצת, שיש מיעוט לכלים ומיעוט לכשפים, נמצא שיש רוב שהוא לא לריח. ויש להקשות, מה שואלת הגמרא 'אטו כולהו לכשפים מקטרן', הרי יתכן שרבי יוסי חושש דווקא במקום שלא כולם ישראל אלא רק רוב ישראל, ואזי יש לחוש גם למיעוט לעבודה זרה של מיעוט הגויים, וכן למיעוט לכשפים של המיעוט בנות ישראל המקטרות לכשפים, ואזי גם אם לא כל בנות ישראל מקטרות לכשפים יש לחוש לשני מיעוטים של עבודה זרה וכשפים ואין לברך על ריח זה. ומבאר האליה רבה, שהפסול של בשמים של עבודה זרה הוא משום 'לא ידבק בידך מאומה' (דברים י יח), וגם אם הוא עשוי לריח הוא פסול. וטעם הפסול של המקטרות לכשפים הוא משום שבשמים אלו לא עשויים להריח. ומאחר שכל אחד הוא מטעם אחר לא מצרפים את המיעוטים נגד הרוב אלא כל אחד בטל ברוב בפני עצמו.

ויש להקשות על דברי האליה רבה, שהרי גם למסקנת הגמרא יש שני מיעוטים, וכמו שמבאר הראבי"ה: א. מיעוט לגמר את הכלים, ב. מיעוט לכשפים, אם כן מדוע הוא מקשה שאפשר להעמיד שיש שני מעוטים מיעוט לעבודה זרה ומיעוט לכשפים, הרי גם למסקנא יש שני מיעוטים מיעוט לכשפים ומיעוט לגמר את הכלים. וצריך לומר, שלדעת האליה רבה שני מיעוטים אלו לא נחשבים שני מיעוטים אלא בתורת רוב, מאחר ושניהם הינם מצד אותו פסול, שהרי הפסול של גימור כלים והפסול של מיעוט לכשפים הוא אותו הפסול, דהיינו בשמים שלא עומדים לריח.

נמצא אם כן, שהאליה רבה למד בדברי הגמרא באופן פשוט שאין כוונת הגמרא לשני מיעוטים ממש, אלא כוונתה לרוב שאינו לריח, ולכן אין לברך עליו, ולכן הקשה שגם ברוב ישראל יש שני מיעוטים, ועל זה היה צריך לתרץ ששם שני המיעוטים אינם מצטרפים מאחר וכל אחד נדחה בפני עצמו. אם כן, דעתו אינה עולה בקנה אחד עם ביאורו של הראבי"ה, שלדעת הראבי"ה כוונת הגמרא לשני מיעוטים ממש, ולדעת האליה רבה כוונת הגמרא לרוב רגיל ולא לשני מיעוטים. וראה עוד בדברי הרש"ש (שם) ובחוות דעת (סי' סג סק"ב) שנקטו כך.

לג. יעוין לעיל בתחילת דברי הציונים לתורה ובהערה שם.

לד. והמקור המובא בגמרא מ'כל הנשמה תהלל י-ה' הינו רק לאסמכתא, ולא עיקר הלימוד.

לה. וכביאורו של האבני נזר, שהובא לעיל.

לו. ולדעת התרומת הדשן (שם) יכול להוציא ידי חובה בתנאי שיריח שוב.

לז. ולדעת האבני נזר (שם) אין חילוק זה נכון, שלדעתו גם אם ברכה זו היא מברכות הנהנין עדיין צריך את המקור החדש ללמוד את החיוב בברכה זו, מאחר ואין זו הנאה ככל ההנאות, אלא הנאה של הנפש, וכמו שהתבאר לעיל.

לח. ולדעת התרומת הדשן התבאר לעיל שיכול להוציא בתנאי שיריח שוב, ולדעת המאירי התבאר לעיל שיכול להוציא מאחר ובמוצאי שבת אין זו ממש ברכת הנהנין אלא גם ברכת המצוות.

לט. לדעת ההגהות אשר"י שהובא לעיל.

מ. וכך דעת הרי"ף (שם), ראבי"ה (ח"א, ברכות, סי' קמא), ריטב"א בפסחים (שם ד"ה וכיון) ומאירי (נג. ד"ה היו).

מא. רש"י בכתובות (ח. ד"ה שמח) דן מדוע מברכים את שבעת ברכות הנישואין דווקא על הכוס, והרי את ברכת 'שהכל ברא לכבודו' לא מברכים מחמת הנישואין אלא 'לאסיפת העם הנאספים שם לגמול חסד זכר לחסדי המקום שנהג עם אדם הראשון שנעשה לו שושבין

הכוס, מאחר ו'בשעת הדחק שאני'[מב]. מבואר בדבריו, שהדין לסדר על הכוס אינו מעכב והוא רק לכתחילה.

יש להחזיק את הכוס בשעת ברכת הבשמים כדי שהברכה תהיה על הכוס

והנה להלכה מבואר בשולחן ערוך (סי' רצו ס"ו) שבשעת הברכה על הבשמים יש להחזיק את הבשמים בימין ואת הכוס בשמאל, והמשנה ברורה (סק"ל) מבאר שצריך להחזיק את הכוס ביד שמאל מאחר ומצותן של כל ברכות ההבדלה להאמר על הכוס. ומקורו בחיי אדם (הלכות שבת ומועדים, כלל ח סכ"ד) שכתב כך, והוסיף שהמקור לדין זה הוא מהגמרא הנ"ל שמבואר שרבי היה מסדר את כל הברכות על הכוס.

מתבאר, שחוץ ממה שצריך לברך את ברכת הבשמים בתוך סדר ברכות ההבדלה ולא לברך בנפרד, צריך גם להחזיק את הבשמים יחד עם הכוס, ורק כך נחשב הדבר שמסדר את הברכה על הכוס.

מחלוקת בית שמאי ובית הלל בסדר הברכות

ושנינו במשנה שנחלקו בית שמאי ובית הלל באופן סידור הברכות על הכוס, איזו ברכה מוקדמת ואיזו ברכה מאוחרת, לבית שמאי נר ומזון[מג] בשמים והבדלה. ולבית הלל נר ובשמים מזון והבדלה.

ובגמרא (נב.) מובאת דעת רבי יהודה בברייתא, שלא נחלקו בית שמאי ובית הלל על המזון שבתחילה, ועל הבדלה שהיא בסוף, אלא נחלקו, על המאור ועל הבשמים, לבית שמאי מאור ואחר כך בשמים, ולבית הלל בשמים ואחר כך מאור.

ובהמשך הסוגיא (שם ע"ב) מבואר, שנחלקו רבי מאיר ורבי יהודה בדעת בית שמאי ובית הלל, לדעת רבי מאיר המחלוקת בין בית שמאי לבית הלל היא על הסדר של ברכת המזון וברכת הבשמים, דהיינו באופן שמברך את ברכות ההבדלה על הכוס של ברכת המזון, איך יסדר את הברכות. ולדעת רבי מאיר, כולם מודים שברכת בורא מאורי האש היא הראשונה וברכת ההבדלה היא האחרונה, ונחלקו על הקדימות בין ברכת המזון לברכת הבשמים, לדעת בית שמאי יש לברך קודם את ברכת המזון ולאחריה את ברכת הבשמים, ולדעת בית הלל יש לברך קודם את ברכת הבשמים ולאחריה את ברכת המזון. ולדעת רבי יהודה מחלוקתם של בית שמאי ובית הלל נסובה רק על ברכות בורא מאורי האש ובורא מיני בשמים, שברכת המזון לדעת כולם היא הברכה הראשונה, וברכת ההבדלה לדעת כולם היא הברכה האחרונה, ובברכות הנר והבשמים נחלקו, לדעת בית שמאי יש לברך תחילה על הנר ואחר כך על הבשמים, ולדעת בית הלל יש לברך תחילה על הבשמים ואחר כך על הנר.

ביאור התוספות הרא"ש במחלוקת בית שמאי ובית הלל לדעת רבי מאיר

ובתוספות הרא"ש (שם ד"ה בית שמאי) ביאר את מחלוקתם של בית שמאי ובית הלל לדעת רבי מאיר, שלדעת בית שמאי מברך על הנר בתחילה מאחר ויש לו הנאה מיידית מהאש. ואחר כך מברך ברכת המזון כיון שהוא צריך לברך, ואין להפסיק בין הסעודה לברכת המזון. ואחר כך מברך על הבשמים שהם לכבוד שבת שהרי הם באים מחמת הנשמה יתירה[מד]. ולדעת בית הלל ברכת הבשמים קודמת לברכת המזון כיון שהם באים לכבוד שבת.

ביאור השיטה מקובצת במחלוקת בית שמאי ובית הלל לדעת רבי יהודה

והשיטה מקובצת (שם ד"ה לא) מבאר את מחלוקת בית שמאי ובית הלל לדעת רבי יהודה [שנחלקו על ברכת הנר וברכת הבשמים], שלדעת בית שמאי מברכים קודם על הנר ואחר כך על הבשמים מאחר ומהאש יש הנאה מיידית, וכל דבר שיש ממנו הנאה מיידית יש לברך עליו מיד. ולדעת בית הלל מברכים קודם על הבשמים מאחר והם באים לכבוד שבת ומחמת הנשמה יתירה.

ביאור האור שמח במחלוקת בית שמאי ובית הלל לדעת רבי יהודה

ובאופן שונה מבאר האור שמח (ברכות פ"ט ה"ג) את מחלוקת בית שמאי ובית הלל לדעת רבי יהודה, שההנאה של בני אדם מהאור היא מצויה ותדירה, שהרי אי אפשר לעשות שום תשמיש ללא אור, אבל הברכה על האור אינה מצויה, שהרי תיקנו לברך על הנר רק במוצאי שבתות ומוצאי יום הכיפורים לבד. ובבשמים ההנאה אינה מצויה ותדירה ומוכרחת לבני אדם כהנאת הנר, אבל הברכה מצויה בו בכל שעה, שהרי בכל שעה יכול להריח ואז צריך לברך. לכן, לדעת בית שמאי יש להקדים את ברכת הנר מחמת שתשמישו תדיר יותר. ולדעת בית הלל יש להקדים את הבשמים לנר, משום שהברכה מצויה בהם.

למסקנת הסוגיא נוקטים להלכה כבית הלל לדעת רבי יהודה

ועל כל פנים מובא בגמרא שנהגו להלכה לפסוק שמברכים את ברכת המזון תחילה [אם מבדילים על כוס של ברכת המזון], ולאחר מכן מברכים על הבשמים, ואחר כך על הנר, ולבסוף מברכים את ברכת ההבדלה.

מדוע לא נוקטים להלכה כסתם משנה

והקשו התוספות (פסחים קג. ד"ה ואמר) שהרי במשנה (נא:) מבואר שמחלוקתם של בית שמאי ובית הלל הינה על סדר ברכת המזון וברכת בשמים, ולא על סדר ברכת הנר וברכת הבשמים, שהרי שנינו במשנה 'בית שמאי אומרים נר ומזון בשמים והבדלה, ובית הלל אומרים נר ובשמים מזון והבדלה', ואם כן בסתם משנה מבואר כדעת רבי מאיר, ומדוע נהגו העם כבית הלל בדעת רבי יהודה, ולא פסקו כסתם משנה. ותירצו, שככל הנראה לרבי יוחנן היתה גירסא אחרת במשנה, והוא גרס שאת המשנה אמר רבי מאיר, ואם כן אין זו דעת רבים שנסתמה במשנה, אלא דעת יחיד של רבי מאיר, ורבי יהודה חלק עליו, ואפשר לפסוק כרבי יהודה ולא כרבי מאיר[מה].

מדוע פוסקים להלכה כבית הלל לדעת רבי יהודה הרי רק נהגו כך

עוד הקשו תוספות שם, שבמסכת תענית (כו:) פסקו הלכה כרבי מאיר ונחלקו רב יהודה רבי יוחנן ורבא איך להעמיד את הפסק כרבי מאיר, לדעת רב יהודה יש להעמיד שהלכה כרבי מאיר, לדעת רבי יוחנן יש להעמיד שנהגו כרבי מאיר, ולדעת רבא יש להעמיד שהמנהג כרבי מאיר. ואת ההבדל בין שלושת סוגי הפסקים מבארת שם הגמרא, שאם פוסקים שהלכה כרבי מאיר דורשים זאת ברבים. אם פוסקים באופן של מנהג לא דורשים זאת ברבים אבל מורים כן ליחידים. ואם פוסקים את ההלכה בצורה של נהגו, הכוונה שלא מורים כך לעשות, ומי שעשה לא מחזירים אותו שיעשה שוב. אם כן, בסוגייתנו שפוסקים כבית הלל לפי דעת רבי יהודה, ופסקו זאת בצורה של נהגו, צריך להיות שהכוונה שאין לעשות אלא רק מי שעשה כך יצא בדיעבד ידי חובה, וכאן משמע שהכוונה לפסוק כך להלכה, שכך יש להורות לעשות לכתחילה.

יש מקומות שנהגו הוא פסק הלכה לכתחילה

ותירצו תוספות, שמה שכתוב כאן נהגו העם לעשות כבית הלל ואליבא דרבי יהודה שונה ממה שכתוב במסכת תענית שכאשר כתוב נהגו הכוונה שאין לעשות כן לכתחילה, שבמסכת תענית אכן הכוונה שאין לעשות כך לכתחילה, אבל בסוגייתנו הכוונה שיש לפסוק כך להלכה[מו]. והתוספות הרא"ש (נב: ד"ה וא"ר יוחנן) הוסיף ביאור בזה, שכאשר יש שאמרו בלשון הלכה ויש שאמרו בלשון נהגו, בהכרח מוכח שאלו שאמרו בלשון נהגו באו להפחית ולומר

ונתעסק בו, ואסיפה זו כבוד המקום היא וברכה זו לכך נתקנה', ואם כן היה ראוי לברך ברכה זו משעה שמתאספים המוזמנים לשמחת החתן והכלה, ומבאר רש"י שבכל אופן סדרו את הברכה הזו גם על הכוס 'מידי דהוה אברכת בשמים וברכת על האור במוצאי שבת, דאמרינן רבי מפזרן וחוזר וסודרן על הכוס ורבי חייא מכנסן הואיל ויש שם כוס'.
מבואר, שמחמת שנוקטים להלכה שיש לסדר את ברכות נר ובשמים על הכוס, לומדים מכך שיש לסדר גם את ברכת 'שהכל ברא לכבודו' על הכוס. מאחר ובסוגיא זו מתבאר, שאם יש כמה ברכות שנתקנו על דבר אחד, ואת חלקם תיקנו באופן שיברכו דווקא על כוס, אזי גם את הברכות האחרות שלא נתקנו על הכוס בדווקא, יש לברך גם רק על הכוס.
וכן הובא במחזור ויטרי (סי' תעב), ספר העיטור (שער ב ברכת חתנים סה עמוד א) ואורחות חיים (הלכות קידושין ד"ה וסדר).
והאגרות משה (שו"ת או"ח ח"ד סי' ע אות י) הורה שיש לברך את כל ברכות החופה על כוס מלאה דווקא, שכל ששת הברכות נתקנו על הכוס ובכל ברכה שנתקנה על כוס צריך שהכוס תהיה מלאה, וברכת שהכל ברא לכבודו, אפילו שאין היא טעונה כוס מעיקרה, מכל מקום אחרי שלומדים מברכת נר ובשמים שיש לסדרה על הכוס, לומדים זאת לכל ענייני הכוס, וגם שתהיה הכוס מלאה לחלוטין.

מב. וכן הביאו הרוקח (הלכות תשעה באב סי' שיא) והשבולי הלקט (סדר תענית, סי' רסח). אמנם להלכה נוקטים שאין לברך על הבשמים במוצאי שבת שחל להיות בתשעה באב, ולהלן בפרק העוסק בברכת הבשמים בתעניות ובמוצאי יום הכפורים יורחב בזה.

מג. מחלוקת זו הינה גם ביחס לברכת המזון, ששם מדובר במי שסיים סעודה שלישית, וצריך לברך ברכת המזון על כוס, ויש לו רק כוס אחת, ואם יברך עליה ברכת המזון לא תהיה לו כוס נוספת להבדלה, לכן הוא מברך ברכת המזון יחד עם ברכות ההבדלה, ומסדרם על כוס אחת.

מד. ומוסיף התוספות הרא"ש, שבכל מקרה לכולי עלמא ברכת היין עצמו קודמת לכל הברכות מאחר וברכה זו תדירה.

מה. והצל"ח (נב: ד"ה ואמר) מבאר שהקושיא מעיקרה איננה, מאחר וכל מה שאומרים בכל מקום הלכה כסתם משנה הכוונה שאם היה ידוע שיש שני תנאים שנחלקו בדבר זה ומכל מקום בחר רבי בדברי תנא אחד וסתם כמותו, אות הוא שלדעת רבי יש לפסוק כך להלכה. אבל אם המחלוקת בין התנאים אינה שנויה בפירוש על ענין זה, אלא שמתוך דברי איזה תנא במקום אחר לומדים שהוא חולק על התנא השנוי במשנה, במקרה זה לא היה מקום לרבי להביא את הדעה החולקת, מאחר ודברי החולק לא נשנו באותו המקום, ושוב ממילא אין כוונת רבי לסתום כדעת תנא אחד ולהכריע שהלכה כמותו, אלא שלא הביא את דברי התנא החולק מאחר ואין זה מקומו. ומבאר הצל"ח, שכאן המשנה עוסקת במחלוקות שבין בית שמאי ובית הלל בדברים הנוגעים לסעודה, ולפי דעת רבי מאיר שהמחלוקת בין בית שמאי ובית הלל נוגעת לסדר של ברכת המזון וברכת בשמים, יש להביא מחלוקת זו במשנה העוסקת בענייני הסעודה. אבל לפי רבי יהודה שהמחלוקת היא רק על הסדר של ברכת נר וברכת בשמים, אין מקום לשנות מחלוקת זו במשנה העוסקת בענייני הסעודה. לכן, רבי סתם את המשנה כדברי רבי מאיר, שלפי דעתו המחלוקת בין בית שמאי ובית הלל נוגעת לענייני הסעודה, אבל לא היתה כוונתו בזה לפסוק שהלכה כמותו, ועדיין יש מקום לפסוק כדעת רבי יהודה.

מו. ויעויין עוד בתוספות בראש השנה (טו: ד"ה וכי) שדנו עוד בנושא זה.

שאין לנהוג כך לכתחילה. אבל, במקום שלא נאמרה הלכה כלל אלא פסקו רק בצורה שאמרו שכך נהגו, ודאי שהכוונה שיש לנהוג כך להלכה לכתחילה. ומביא לכך ראיה, שאמרו בגמרא (כב.) 'אמר רב נחמן בר יצחק, נהוג עלמא כהני תלת סבי', והגמרא שם ממשיכה לבאר איזה דברים נהגו כאותם זקנים, וכל אותם הדברים אכן נפסקים להלכה ולכתחילה. מוכח, שכל מקום שכתוב נהגו לבד, הכוונה לפסוק הלכה כך לכתחילה, ורק בגמרא בתענית לא פוסקים כך לכתחילה, מאחר ויש שאמרו בלשון הלכה, וממילא מוכח שהאחרים שאמרו בלשון מנהג באו להפחית ולומר שלא פוסקים כך לכתחילה אלא רק בדיעבד.

להלכה פסקו כל הראשונים כבית הלל לפי שיטת רבי יהודה

להלכה ולמעשה, פסקו הראשונים[מז] שהלכה כבית הלל אליבא דרבי יהודה, שמברכים קודם את ברכת הבשמים ואחר כך את ברכת הנר. וכן פסקו הטושו"ע (סי' רצו ס"א) 'סדר הבדלה, יין, בשמים, נר, הבדלה'.

מדוע תיקנו את ברכת הבשמים אחרי ברכת הגפן וקודם ברכת הנר

ועדיין יש להבין, מדוע נתקנה ברכת בשמים דווקא אחרי ברכת בורא פרי הגפן ולפני ברכת הנר. במחזור ויטרי (סי' קמט) מתבאר שברכת הגפן קודמת לכולם כיון שהיא תדירה, ובשיטה מקובצת (נב: ד"ה לא) מבואר שברכת בשמים קודמת לנר מאחר והיא באה לכבוד הנשמה היתירה.

ביאור הרוקח

והנה הרוקח (הלכות הבדלה, סי' שנו) מבאר את סדר ההבדלה, וכתב שתחילה מברכים בורא פרי הגפן, מאחר וברכה זו הינה תדירה ותדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. ואחר כך מברכים על הבשמים, והם קודמים לברכת האש מאחר והם באים לנחם את הנפש, ויש ללמוד זאת מהפסוק 'וינפש' (שמות לא יז) שיש בו משמעות של המילים 'ווי אבדה נפש'[מח]. וכן מצינו (מג:) שלומדים את המקור לברכת הריח מהפסוק 'כל הנשמה תהלל' (תהלים קנ ו) ומילים אלו עולות בגימטריא 'נשמה הנהנית'[מט]. ואחר כך מברך על הנר מאחר ו'נר אלהים נשמת אדם' (משלי כ כז)[נ]. ונראה, שהרוקח מבאר בדבריו את המהות הפנימית של הקדמת ברכת הבשמים לברכת הנר. ולדעתו, יש לברך קודם על הבשמים מאחר ושתי ברכות אלו קשורות לענין הנשמה יתירה שיש לאדם בשבת, ענין ברכת הבשמים הוא לנחם את הנפש, והנפש היא הנהנית מהריח כמו שמוכח בלימוד שהגמרא הנ"ל מביאה על ברכת הבשמים שהגימטריא שלו עולה כגימטריא של 'נשמה הנהנית'. ואחרי שמנחמים את הנפש מיציאתה של הנפש היתרה, מברכים גם על הנר לרמוז על כך ש'נר ה' נשמת אדם', וכוונתו לבאר שהנר רומז גם הוא על הנפש יתירה, ואחרי שמנחמים את הנפש על איבוד הנפש היתירה עושים גם זכר לאותה נפש יתירה על ידי הנר, לכן ודאי יש לברך על הנר שהוא רק זכר לנשמה אחרי ברכת הבשמים שהיא לניחום הנשמה[נא].

אם כן, לדעת הרוקח הסדר הוא הגפן, תדיר. בשמים, ניחום הנפש. נר, זכרון לנפש.

ביאור הרשב"ץ

והרשב"ץ במאמר חמץ (ד"ה ולענין סדור ברכת ההבדלה) כתב מדוע תיקנו דווקא את הסדר הזה, ומבאר שהסדר הוא לפי מעלת החושים, הברכה הראשונה היא ברכת הגפן, מאחר וברכה זו היא מצד חוש הטעם שהינו החוש הנמוך ביותר. לאחר מכן מברכים על הבשמים, מאחר וברכה זו היא מצד חוש הריח שהינו גבוה יותר. לאחר מכן מברכים על הנר, שהוא מצד חוש הראות שהינו גובה יותר מחוש הריח. ולבסוף מברכים על ההבדלה, מאחר וההבדלה היא מצד השכל והחכמה שהם הדרגה העליונה ביותר[נב].

ביאור הערוך השולחן

והערוך השולחן (סי' רצו ס"ו) ביאר את סדר הברכות לפי הטעמים הדיניים, שלדעתו כל ענייני הקדימות הנפסקים להלכה הם מטעם תדיר, שהיין תדיר יותר מהבשמים והוא גם הגורם להבדלה, והבשמים תדירים יותר מהנר כי אפשר לברך עליהם בכל עת[נג]. וברכת ההבדלה צריכה להיות בכל מקרה בסוף, כי היא העיקר של הכל, והעיקר צריך להיות בחיתום[נד].

דעת הירושלמי

ובירושלמי (פ"ח ה"ה) הובאה המחלוקת בין בית שמאי ובית הלל ההיפך מהמתבאר בבבלי, שלדעת הירושלמי לפי בית שמאי קודם מברך על הבשמים ואחר כך על המאור [כפי שנוקטים בית הלל במכילתין] ולפי בית הלל נוקטים שקודם מאור ואחר כך בשמים [כדעת בית שמאי במכילתין].

לדעת רבינו יונה הירושלמי חולק על הבבלי

והנה בתלמידי רבינו יונה (שם ד"ה בירך) הובאה דעת רבי יהודה, שלדעת בית הלל מברכים על הבשמים ואחר כך על המאור, ונכתב עליה 'וכן הלכה'. ומוסיף, שבזה חולק הירושלמי על הבבלי, שבירושלמי פסקו שהלכה כבית שמאי, וכתבו שלדעת בית הלל ברכת הנר תחלה.

והיינו, שלדעת הבבלי פוסקים שבשמים תחילה, וכדעת בית הלל. ולדעת הירושלמי גם נפסק שבשמים תחילה, אבל אין זו דעת בית הלל אלא דעת בית שמאי[נה].

ד. האם צריך לחזור אחרי בשמים לברכה

בגמרא מבואר שלא מחזרים אחרי נר לברכת בורא מאורי האש

לגבי ברכת בורא מאורי האש שנינו בגמרא (נג:) שלא נאמר חיוב לחפש נר כדי לברך עליו, אלא אם מזדמן לו נר צריך לברך, ואם לא מזדמן לו נר לא צריך לברך.

מחלוקת הראשונים האם יש לחזור אחרי בשמים לברכת בורא מיני בשמים

ונחלקו הראשונים מה דין ברכת הבשמים, האם גם בברכת הבשמים נאמר הדין שרק אם יש לו בשמים צריך לברך, ואם אין לו לא צריך לחזור אחריהם. או שלגבי בשמים הדין יהיה שונה, ואם אין לו בשמים לברכה צריך לחזור אחריהם, ודין זה שאין לחזור הינו רק לגבי ברכת הנר, ולא התחדש לגבי ברכת בשמים.

מז. בה"ג (סי' ב, הלכות קידוש והבדלה, עמוד צח), **ר"ף** (בסוגיין), **ראבי"ה** (ברכות סי' קמא, פסחים סי' תקיב), ורא"ש (פסחים שם סי' ט) הביאו את דברי הגמרא כלשונם, ונראה שנוקטים כרבי יוחנן שפוסק כבית הלל אליבא דרבי יהודה, שמברכים על הבשמים ואחר כך על הנר. וכן מבואר ברשב"ם (פסחים קג. ד"ה בריך), מחזור ויטרי (סי' קמט), סידור רש"י (סי' תקכג), רמב"ם (פכ"ט הכ"ד), שיבולי הלקט (ענין שבת סי' קל), כל בו (סי' מא ד"ה ובאגדה), מאירי (נב: ד"ה אמר), רוקח (הלכות הבדלה סי' שנו), רשב"ץ (מאמר חמץ לרשב"ץ ד"ה ולענין סידור ברכת ההבדלה), סמ"ג (עשין כט ד"ה קי"ל), סמ"ק (מצוה רפג) ומנורת המאור (פרק ב תפלה תפלות של שבת עמ' 194 ד"ה סדר ההבדלה).

מח. דהיינו, שבמילה 'וינפש' יש משמעות של 'ווי אבדה נפש', והכוונה שאבדה מהאדם הנפש הנוספת שהיתה לו בשבת, ויעוין לעיל בפרק טעם התקנה לברך על הבשמים במוצאי שבת מה שנתבאר בזה.

מט. המילים 'כל הנשמה תהלל' והמילים 'נשמה הנהנית' עולים בגימטירא חמש מאות ועשרים. ויעוין לעיל בפרק א' 'טעם התקנה לברך על הבשמים במוצאי שבת', שם התבארה כוונת הרוקח.

נ. בפסוק כתוב 'נר ה' נשמת אדם' ולא 'נר אלהים'.

נא. והנה הרוקח בפירושי סידור התפילה בביאור משנת במה מדליקין (עמוד תצד) מבאר שחז"ל תיקנו להדליק נרות בשבת, מאחר והאדם הוא הנר של הקדוש ברוך הוא שכתוב 'נר אלהים נשמת אדם', וכמו שאמרו חז"ל שאורו של אדם הראשון היה מכהה את גלגל החמה, ואפילו תפוח עקבו של אדם הראשון היה מכהה את גלגל החמה, ואור זה הוא מהקדוש ברוך הוא עצמו, שמאחר והקדוש ברוך הוא בראו בידו ונפח בו נשמת חיים הואר מאורו. וכנגד אור זה תיקנו להדליק נרות בשבת.

והנה, דברי הרוקח מבוארים כבר בזוהר (הקדמת התיקונים, י:), ושם מתבאר שבשבת שהיא מעין עולם הבא מתנוצץ האור הראשון שהיה לאדם הראשון הנקרא כתנות אור, ולכן מדליקים שתי נרות בשבת, אחד כנגד כתנות האור של אדם הראשון, ואחד כנגד כתנות האור של חוה. ולגבי ברכת הנר מבואר בתיקוני הזוהר (תקון תשעה וחמשין, צב:) שהברכה על הנר נועדה להבדיל בין דרגת כותנות אור של הנשמה יתירה של שבת, לדרגת כותנות עור שיש לאדם בימות החול. שוב מובן מאד, שכוונת הרוקח לבאר שכמו שמדליקים נרות בליל שבת מחמת שהנשמה יתירה נכנסת לגוף, ומתנוצץ בגוף מעין האור הראשון שהיה קודם החטא, הוא הדין שיש להדליק נר במוצאי שבת בזמן שהנשמה יתירה מסתלקת, לרמוז על סילוקה. אבל מאחר והדלקת הנר היא רק לזכר הנשמה היתירה, והרחת הבשמים היא מחמת יציאת הנשמה היתירה, יש להקדים את ברכת הבשמים שהיא פעולה הנוגעת לעצם יציאת הנשמה היתירה לברכת הנר שהיא רק לזכרון.

נב. וכדברי חז"ל בירושלמי (ברכות פ"ה ה"ב לט:) 'אם אין דיעה הבדלה מנין'. והברכי יוסף (סי' רצו סק"א) כתב לעיין בדברי הרשב"ץ, וכתב על דבריו 'שפתים ישק'.

נג. גם האור שמח [שהובא לעיל במחלוקת בית שמאי ובית הלל] ביאר באופן זה, יעויין שם.

נד. אגב ענייני סדר הברכות, יש מקום להביא את דברי הלבוש (שם ס"א) שמבאר את הקשר בין הפסוקים שאומרים לפני הברכות של ההבדלה 'הנה א-ל ישועתי' וגו' (ישעיה יב ב), 'כוס ישועות אשא' וגו' (תהלים קטו יג), 'ליהודים היתה אורה' וגו' (אסתר ח טז), לברכות עצמם.

בתחילת דבריו מבאר הלבוש שהמנהג לומר את הפסוקים הללו הוא מחמת שהם כולם לסימן ברכה, והם כנגד שלושת הברכות הראשונות של הבדלה. 'כוס ישועות אשא' כנגד ברכת הכוס שהוא בורא פרי הגפן. 'הנה אל ישועתי' וגו' כנגד ברכת הבשמים שבאים להשיב הנפש יתירה שהיתה בשבת, ועל הנשמה יתירה שייך לומר 'הנה אל ישועתי' וגו', שיבטח בקדוש ברוך הוא שיושיעהו בהשבת הנפש ובצירוף שאר ישועות. ו'ליהודים היתה אורה' כנגד ברכת הנר. ומאחר וכך היא התקנה לדעתו, כתב הלבוש שיש לדעתו לשנות את סדר הפסוקים כדי שיתאימו לסדר הברכות, שבהתחלה יאמר את הפסוק 'כוס ישועות' ששייך לברכת הגפן, ואחר כך 'הנה א-ל ישועתי' ששייך לבשמים, ואחר כך 'ליהודים היתה אורה' ששייך לברכת הנר. אלא, שמאחר וכבר התפשט המנהג לומר בסדר אחר, קודם 'הנה א-ל ישועתי', אחר כך 'ליהודים היתה אורה', ורק בסוף 'כוס ישועות אשא', מסכים הלבוש שאין לשנות מהמנהג. אבל, מוסיף הלבוש, יש עצה לצאת ידי המנהג הוותיק וגם לסמוך את הפסוקים לסדר הברכות שכשלוקח הכוס בידו יאמר בלחש 'כוס ישועות אשא' וגו', ואחר כך יתחיל בקול רם 'הנה א-ל ישועתי' וגו', ואחר כך 'ליהודים היתה אורה' גם כן בלחש, וידלג 'כוס ישועות' שהרי כבר אמרו, או יאמרנו אחר 'ליהודים' לסומכו לברכת הכוס.

על כל פנים, מבואר בדברי הלבוש שלא רק הברכות נתקנו לפי סדר ברור ומכוון, אלא גם הפסוקים שנאמרים לפני הברכות נתקנו כנגד הברכות.

נה. והנה דברי תלמידי רבינו יונה מבוארים היטב, שכוונתו לומר שלדעת הירושלמי פוסקים כבית שמאי, שבשמים תחילה. אבל בדפוסים ישנים היה כתוב בדברי רבינו יונה 'ובזה חולק הירושלמי על התלמוד שלנו, דהתם פסקו לדעת בית הלל דנר תחלה', ודפוס כזה היה למראה עיני המראה הפנים על הירושלמי (שם ה"א ד"ה וקשיא), ולכן כתב שם על דברי רבינו יונה שהם טעות דמוכח. אבל לפי הגירסא האמיתית בדברי רבינו יונה הדברים ברורים, שבא לבאר שהירושלמי הופך את השיטות, וכמו שהתבאר, ומכל מקום הכל מודים שלהלכה מברכים על הבשמים לפני הנר.

דעת הראב"ד שאין מחזרים אחרי בשמים

הרשב"א (שם ד"ה אר"י) מביא את דעת הראב"ד שעל אף שבדברי הגמרא לא מוזכר שאין צריכים לחזור אחרי בשמים לברכה, מכל מקום מאחר ומבואר שאין צריכים לחזור אחרי נר לברכת מאורי האש, כל שכן שאין צריכים לחזור אחרי בשמים לברכה, שהרי ברכת הבשמים היא להנאת עצמו, וכל דבר שהוא להנאת עצמו מן הסתם אין צריכים לחזור אחריו, ורק בנר היה צד לומר שיהיו צריכים לחזור אחרי נר לברכה מאחר ויש בזה ענין גדול לברך על מעשה בראשית, אבל אחרי שמתבאר בגמרא שלא צריך לחזור אחרי נר לברכה, כל שכן שאחרי בשמים שהם להנאה בעלמא לא צריך לחזור.

ובדברי השיטה מקובצת (שם ד"ה והא) מתבארים דברי הראב"ד ביתר ביאור, שהצד בנר שיש לחזור עליו הוא מצד שהוא מברכות השבח, ואם אחרי ברכות השבח לא צריך לחזור, כל שכן שעל ברכת הבשמים שהיא ברכת הנהנין לא צריך לחזור[נו].

לדעת המגיד משנה הרמב"ם נוקט כדעת הראב"ד שאין מחזרים

והרמב"ם (פכ"ט הכ"ו) פסק את הדין שאין מחזרין אחרי נר לברכה, ולא כתב ולא הזכיר את דין החזרה לגבי ברכת בשמים, והיה מקום לדקדק שאולי דעת הרמב"ם שיש לחזור אחרי בשמים לברכה, כמו שיש לחזור אחרי כל ברכות המצוות, כשופר ולולב, שיש לחזור אחרי שופר ולולב לברך עליהם. והמגיד משנה (שם) הביא על דברי הרמב"ם את דברי הראב"ד המובאים ברשב"א, ומבואר שהמגיד משנה לומד בדעת הרמב"ם שמה שהשמיט את דין החיזור בבשמים לא היתה כוונתו לסתום שיש לחזור, אלא שלרוב פשטות הדין, שאין לחזור, שהרי זה קל וחומר מנר, לא כתב הרמב"ם דין זה.

דעת הנוקטים שיש לחזור

והמאירי (שם ד"ה ברכה) הביא את דעת הראב"ד שאין מחזרים אחרי בשמים, ואחר כך הביא את דעת החולקים שנקטו שמאחר והבשמים הותקנו לכבוד שבת להודיע שיש בשבת נשמה יתירה יש בברכת הבשמים משום כבוד שבת, ואחרי כבוד שבת יש לחזור, לכן יש לחזור אחרי בשמים.

דעת הרא"ה וביאור המגיה על הרא"ה

והנה הרא"ה (שם ד"ה אמר) הביא שלא מחזרים אחרי נר ויש מפרשים שהוא הדין לבשמים משום 'דהנאה דנפשיה הוא'. ולכאורה, הביאור הפשוט בדברי הרא"ה, שדעת אותם יש אומרים לפסוק שאין לחזור אחרי בשמים וכדעת הראב"ד והרשב"א.

אכן, יש לדקדק שהרא"ה מביא שיש אומרים כך, משמע שיש גם שאומרים אחרת, ולדעת החולקים יש לחזור אחרי בשמים לברכה, וכדעת היש אומרים המובאים במאירי הנ"ל.

והמגיה של הרא"ה[נז] (אות כב), נטה לבאר שאין כוונת הרא"ה בכתבו 'יש אומרים' שיש גם החולקים ונוקטים שיש לחזור, אלא כוונתו לומר שדבר זה לא מבואר בצורה ברורה בדברי המפרשים, אלא רק בדברי הראב"ד.

עוד הביא בהגהותיו (שם), שהבית יוסף (או"ח סי' רצז) הביא את הארחות חיים שכתב בשם הרשב"א, שמי שבירך על אחד מאותם הבשמים הפסולים השנויים במשנה (נא:), אפילו בדיעבד לא יצא, וצריך לחזור ולברך, ובשולחן ערוך (שם ס"ב) לא הביא הבית יוסף דין זה, והרמ"א בהגהותיו הוסיף זאת, ויש לדקדק שלדעת הבית יוסף דין זה לא נפסק להלכה, ומי שהריח בבשמים פסולים יוצא ידי חובה. והט"ז שם (סק"ד) הקשה מדוע לדעת הארחות חיים והרמ"א שפוסק את דעתו להלכה, צריך לחזור ולברך, הרי כל טעם הברכה על הבשמים הוא להשיב את הנפש, ואמנם אין לברך לכתחילה על בשמים שאינן ראויים לברכה, אך אם כבר בירך הרי כבר השיב את נפשו, ומה נפקא מינה זה שהבשמים היו פסולים לברכה אחרי שלמעשה את נפשו הוא כבר השיב. ומבאר בעל ההגהות על הרא"ה, שיתכן שדעת היש אומרים כפי המדוקדק ברא"ה היא דעת הארחות חיים הנ"ל, שלדעתו יש לחזור אחרי בשמים להבדלה, ולכן לדעתו מי שבירך על בשמים פסולים לא יצא ידי חובה, ושוב חלה עליו החובה לחזור אחרי בשמים לברכה.

והרמ"א מביא את דעת הארחות חיים להלכה רק לגבי בשמים פסולים, ואם הרמ"א היה לומד שלדעת הארחות חיים צריך לחזור אחרי בשמים לברכה, ולדעתו דעת הארחות חיים נפסקת להלכה, היה לרמ"א להעיר ולהגיה את דעתו כבר בסעיף א' בשולחן ערוך, ששם פוסק השולחן ערוך שאין צריכים לחזור אחרי בשמים לברכה, והיה לרמ"א לכתוב שלדעת הארחות חיים יש לחזור אחרי בשמים לברכה, ומכך שהרמ"א לא כתב זאת, מדקדק בעל ההגהות הנ"ל, שלדעת הרמ"א אין כוונת הארחות חיים שיש תמיד לחזור אחרי בשמים, אלא רק אם בירך על בשמים שאינם ראויים לברכה, ורק בזה דעתו שיש לחזור ולברך וכמו שמבאר שם הט"ז שמאחר וברכה זו היא מברכות הנהנין, ויכול כל אדם לחזור ולברך ולהריח כמה פעמים ביום, אין מניעה שיחזור יברך ויריח גם במוצאי שבת, לכן עדיף שיחזור ויברך, ואמנם אין זו חובה גמורה.

דעת העיונים למשפט בדעת הרא"ה וביאור דעת המנהיג

ובספר עיונים למשפט[נח] (על דברי הגמרא, אות ד ד"ה אין מחזירין) נקט בפשטות שמאחר והרא"ה מביא שיש אומרים שאין מחזרים משמע שיש אומרים שמחזרים אחרי בשמים להבדלה[נט]. והביא שם, שהמנהיג (הלכות שבת עמ' קצז ד"ה ואם) בהביאו את הדין שאין מחזרים אחרי נר לברכת בורא מאורי האש ביאר שהסיבה היא מאחר ואין מברכים עליו עד שיאותו לאורו, ויש לדקדק בדבריו שדין זה נאמר רק בנר ששייכת בו סיבה זו, אבל בשמים שלא שייכת בהם סיבה זו, יש לחזור אחריהם לברכה.

דעת הכף החיים בדעת האר"י

והכף החיים (סי' רצז אות ב) הביא את דברי האר"י שענין ההרחה בבשמים הוא כדי להשאיר רושם של הנשמה יתירה באדם[ס], ובהמשך דבריו (אות יג) כתב שלפי דעת האר"י נראה שראוי ונכון לחזור אחרי בשמים להבדלה. וכוונתו, שמאחר וענין הבשמים אינו רק לנחם את הנפש הכואבת מיציאת השבת, אלא כדי לתת רושם של הנשמה היתירה באדם, ודאי ראוי לכל אדם לחזור אחרי הבשמים כדי להשאיר בו את שיורי הנשמה היתירה[סא].

להלכה אין צריכים לחזור אבל ראוי לחזור אחרי בשמים לברכה

ואמנם, להלכה כתבו הראשונים שאין צריכים לחזור אחרי בשמים לברכה[סב], וכן כתבו הטושו"ע (סי' רצז ס"א).

אבל הערוך השולחן (שם ס"ב) הביא את הדין שאין צריכים לחזור אחרי בשמים לברכה, וכתב 'ומיהו המדקדקים רואים שיהיה להם בשמים להבדלה, וכן עושים כל יראי ה''[סג].

והחזון איש (הלכות ברכת הפירות סי' לה סק"ז) כתב שעל אף שנפסק להלכה בשלחן ערוך (שם) שאין מחזרים אחרי הבשמים להבדלה, מכל מקום אם יש לו חייב לברך.

שני סוגי מצוות בתורה, חיוביות וקיומיות

ויש לבאר את יסוד ענין החזרה, מה הצד שיש לחזור אחרי בשמים לברכה, ומה הצד שאין צריכים לחזור אחרי בשמים לברכה. ובספר עיונים למשפט (שם ד"ה כדרן) הביא, שהרמב"ם (ברכות פי"ב ה"ב) מחלק בין שני סוגי מצוות, יש מצוות שהן חיוביות, כלומר כל איש מישראל מחוב לעשות את המצוות הללו. במצוות אלו כלולות מצוות כגון תפילין סוכה ושופר ולולב שכל אדם מישראל מחויב לעשותן בזמנים המחוייבים, ואין איש מישראל שיכול להימלט בצורה זו או אחרת מחיוב זה. ויש מצוות שהן לא חיוב גמור, אלא שיש אופנים מסוימים בהם חייבים במצווה, אבל כל אדם מישראל יכול לחיות את כל חייו ללא שיקיים את המצוות הללו, מאחר ואין הן מצוות חיוביות, אין הן מצוות שחייבים לקיים, אלא מצוות קיומיות, שבמצבים מסוימים האדם מחייב את עצמו בעשיית המצווה, ואז בקיימו את המצווה הוא מקיים את מצות ה', אבל אין חיוב גמור אלא קיום מרצון. במצוות אלו נכללות מצות מזוזה או מעקה, שאין חיוב לעשותן, אלא שאם יש לו בית הוא מחויב בעשיית מעקה ומזוזה, אבל אם אין לו בית אין הוא מחויב בעשיית מזוזה ומעקה, כך שיכול אדם לחיות את כל חייו ללא שיקיים את המצוות הללו.

נו. בענין ברכת הנר, אם היא מברכות השבח או מברכות הנהנין, או זכר לאדם הראשון, יעויין במערכה בענין מהות ברכת בורא מאורי האש.

נז. רבי שמחה בן רבי יצחק דב הלוי במברגר, מאינץ תרל"ד.

נח. רבי יצחק בן רבי אביגדור אריאלי, ירושלים תש"ב.

נט. וציין שם, שזהו שלא כהבנת המגיה הנ"ל.

ס. דברי האר"י הובאו לעיל בפרק העוסק בטעם תקנת הברכה על בשמים במוצאי שבת.

סא. עוד מביא מהרח"ו בשם האר"י (פרי עץ חיים, שער השבת פרק כד), שבהרחת הבשמים במוצאי שבת יוכל כל אדם לדעת באיזה מדרגה הוא נמצא, שאם מריח את ריח הבשמים מיד אות הוא שנפשו נמצאת במקום עליון בגופו, ואם אין הוא מריח מיד, אות הוא שנפשו נמצאת במקום נמוך, והנפש יכולה גם לרדת לרגלים כמו שמבואר בתיקוני הזוהר (תקון עשרין וחד ועשרין ג.) על הפסוק 'ותגל מרגלותיו' (רות ג ז).

סב. כך כתבו הריטב"א (הלכות ברכות פ"ח הי"ז), רבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב יב חלק כ דף קב טור ג) ואהל מועד (שער קידוש והבדלה דרך ב).

סג. והנה סעיף אחד קודם לכן (ס"א) מבאר הערוך השולחן את סיבת התקנה לברך על בשמים, וז"ל 'הטעם מבשמים להבדלה, מפני שבשבת יש נשמה יתירה, ובמוצאי שבת הולכת מהאדם, ויש כאן חלישת הדעת, והבשמים מחזקים הנפש, דכל ריח טוב מחזק הנפש וכו' ואף על גב דכל אלו טעמים רוחניים מכל מקום כל נפש מישראל מרגיש בזה, וסימן מובהק לזה דכל איש ישראל במוצאי שבת מוצא את עצמו בהשתנות, ואף על גב דאיהו לא חזי מזלא חזא'. נראה מדבריו שנקט שאפילו שאין מן הדין חיוב לחזר אחרי בשמים, מכל מקום מאחר ויש השתנות באדם במוצאי שבת, מחמת יציאת הנשמה יתירה, ראוי לכל ירא ה' לחזר אחרי בשמים, כדי לחזק את נפשו ונשמתו.

גם במצוות דרבנן יש מצות חיוביות וקיומיות

ובהמשך דבריו (שם ה"ג) ממשיך הרמב"ם ומבאר שחילוק זה בין סוגי המצוות הוא גם במצוות דרבנן, יש מצוות שרבנן גזרו כמצוות חיוביות, שחובה על כל ישראל לעשותם מדרבנן, ובכלל זה נכללות מצות קריאת מגילה, הדלקת נרות חנוכה וכדומה. ויש מצוות שרבנן גזרו אותם כמצוות קיומיות, שמי שרוצה לעשות מעשה מסוים חייב לעשות מעשה זה כפי שתיקנו חכמים, וכגון נטילת ידים, שרבנן לא גזרו שחייבים ליטול ידים, אלא גזרו שלא יאכלו לחם ללא נטילת ידים, ומעכשיו מי שלא רוצה ליטול את ידיו יכול שלא לאכול לחם, אבל מי שרוצה לאכול לחם צריך ליטול את ידיו.

אסור לבטל מצוות קיומיות אם נקרו לפניו

והנה בפשטות כל המצוות שהינן מצוות קיומיות, הן במצוות דאורייתא והן במצוות דרבנן, אין חיוב כלל לרדוף אחריהן ולעשותם, כלומר אין שום חיוב מהתורה, אפילו לא 'ענין', לבנות בית כדי להתחייב במצות עשיית מעקה, או לאכול לחם כדי ליטול ידים. והנה אחת מהמצוות הקיומיות שאין חיוב לעשותן, היא מצות חלה, שאין חיוב מהתורה לעשות עיסה כדי להתחייב בהפרשת חלה, אלא שמי שעושה עיסה בשיעור החייב בחלה צריך להפריש חלה מדין התורה. והרמב"ם (ביכורים פ"ו הט"ז) כתב שאסור לאדם לעשות עיסתו פחות מכשיעור כדי לפוטרה מן החלה, מבואר, שאפילו שמצות חלה היא מצוה קיומית מכל מקום אם היא נקרית לפני האדם אסור לו לעשות תחבולות כדי להיפטר ממנה.

כמה ראיות שיש לחזור אחרי קיום מצות קיומיות

ומביא העינים למשפט (שם), שהאור זרוע בהלכות סעודה (ברכת המוציא ח"א סי' קמ) כתב שיש חיוב מדרבנן ללבוש בגד בעל ד' כנפות כדי להתחייב במצוות ציצית. ובספר חרדים (הקדמה למצוות) האריך בענין ציצית, ושם (ח"ב הפרש בקיום המצוות) הביא את דברי הגמרא (מנחות מא.) בה מסופר על דין ודברים בין רב קטינא למלאך אודות החיוב בציצית, שהמלאך מצא את רב קטינא מכוסה בסדין ללא ציצית, ושאל אותו המלאך מדוע אין הוא לובש ציצית, שאל רב קטינא את המלאך וכי מענישים בדיני שמים מי שלא מקיים מצות עשה, והשיב לו המלאך שבזמן שיש כעס מענישים אף על מצוות עשה. מבואר, שאפילו שאין חיוב לעשות ציצית, אלא רק מי שיש לו ד' כנפות חייב בציצית, אבל מי שלא לובש ד' כנפות אינו חייב בציצית, מכל מקום המלאך גילה לרב קטינא שבזמן של ריתחא יש תביעה גם על מי שלא לבש ד' כנפות ולכן לא התחייב בציצית. מוכח, שגם על מצות קיומיות יש ענין לחזר.

ועוד האריך שם העינים למשפט להוכיח שיש תביעה גם על מצוות קיומיות לעשותן, ולא לבטלן. והוסיף, שעל כל המצוות שנו במסכת דרך ארץ זוטא (פ"א הי"ט) 'הוי חרד ושש בכל המצוות', ואמרו בגמרא (שבת קנו.) שיש אנשים שהם בגדר 'חזרן במצוות', כלומר מחזר אחר מצוות.

אחרי נר ובשמים אין ענין לחזור אפילו לצאת ידי שמים

מכל הנ"ל מוכח, שודאי שיש ענין גדול לחזר אחרי המצוות. ואם כן, החידוש הוא בבשמים, שאין מחזרין אחרי נר לברכה, ולדעת הראב"ד כל שכן שאין מחזרין אחרי בשמים לברכה, שאין בנר ובשמים אפילו חיוב של הידור או חיוב מדרבנן לחזר, ואפילו בזמן הכעס, דהיינו בעידנא דריתחא, אין נתבעים על ענין זה. וזאת מאחר וענין הנר הוא רק זכר לאדם הראשון[סד], ועל דבר כזה אין תביעה כלל. וכל שכן ברכת בשמים, שאינה אלא להנאה בעלמא[סה].

ה. האם מברכים בתעניות וביום הכיפורים

אם התענה בשבת מברך ובמוצאי יום הכיפורים לא מברכים

כתב המגן אברהם (ריש סי' רצז) שבמוצאי שבת יש לברך בכל אופן על הבשמים, אפילו אם התענה באותה השבת, מאחר וברכת הבשמים היא מחמת הנשמה יתירה, ונשמה יתירה יש גם למי שהתענה בשבת. אבל במוצאי יום הכיפורים אין לברך על בשמים, וכן פסקו הרמב"ם (פכ"ט הכ"ח) והטור (או"ח סי' תרכד), אבל לא ביארו את טעם הדבר.

לדעת הכל בו ביום כיפור אין נשמה יתירה

ובכל בו (סי' מא, נח) ביאר שאין לברך במוצאי יום כיפור מאחר וביום הכפורים אין נשמה יתירה מחמת התענית[סו].

ובאליה רבה (סי' רצז אות ב) מבוארת יותר הסברא מה ההבדל בין יום כיפור לשאר תעניות שמתענה בשבת, שבכל התעניות שמתענה בשבת הנשמה יתירה נכנסת בלילה בזמן שאינו מתענה, וכאשר ביום הוא מתענה אין היא עוזבת את האדם, ושוב ממילא במוצאי שבת יש לו לברך על הבשמים מחמת הנשמה היתירה. אבל ביום הכפורים שמתענה מהלילה, הנשמה היתירה לא נכנסת כלל, לכן אין מקום לברך על הבשמים במוצאי יום הכיפורים[סז].

יש הנוקטים שיש ביום הכפורים נשמה יתירה ומכל מקום אין לברך על הבשמים

והנה הפעולת צדיק[סח] (שו"ת ח"ג סי' יז) הקשה מדוע אומרים 'נשמת כל חי' ביום הכיפורים, הרי שבח זה נתקן מחמת הנשמה יתירה, ואם אין נשמה יתירה ביום הכפורים אין לומר שבח זה, ומכל מקום המנהג לאמרו, וכתב לבאר, שענין ההרחה בבשמים במוצאי שבת הוא שעל ידי ששורה הנשמה יתירה על הנפש יש עונג גדול לנפש מהאכילה והשתיה של שבת[סט], ולכן כאשר הנשמה יתירה יוצאת במוצאי שבת יש צער גדול לנפש מאיבוד ההנאה שהיה לה בשבת וצריך לחזקה על ידי ההרחה בבשמים. ואם כן, כל ענין ההרחה בבשמים הוא רק כאשר יש אכילה ושתיה, אבל כאשר אין אכילה ושתיה אין מקום להריח בבשמים גם אם יש נשמה יתירה. ואם כן, צריך לומר שביום הכפורים יש נשמה יתירה, ולכן אומרים 'נשמת כל חי', ומכל מקום אין ענין להריח בבשמים, מאחר וביום הכפורים אין עצבון לנפש מעזיבת הנשמה יתירה שהרי ביום הכפורים אין אכילה ושתיה.

נמצא, שלדעת הפעולת צדיק יש אמנם נשמה יתירה ביום הכפורים, ומכל מקום אין מקום לברך על הבשמים, מאחר וביום הכפורים אין עצבון לנפש מיציאת הנשמה יתירה[ע].

עוד יש שכתבו[עא] בשם אחד מהקדמונים, שיש ביום הכיפורים נשמה יתירה, ומכל מקום לא צריך לברך על הבשמים מאחר והנפש שמחה ומאושרת שנסלח עוונה.

מדוע אין מברכים במוצאי יום הכפורים לדעת הסוברים שמברכים מחמת סרחון אש הגיהנם

ובספר ליקוטי הפרדס מרש"י (דף כ עמוד א) מצינו הסבר נוסף מדוע לא מברכים על הבשמים במוצאי יום הכיפורים. שהרי לעיל התבאר[עב], שיש הנוקטים שתיקנו לברך על הבשמים במוצאי שבת מחמת סרחון ריח הגיהנם, ולדעתם אין לברך במוצאי יום הכפורים משום שביום הכפורים אור הגיהנם אינו שובת, וממילא אין כזה סרחון במוצאי יום הכפורים[עג].

האם יברכו במוצאי יום הכפורים שחל להיות בשבת

אכן, יש משמעות למחלוקת זו, מה טעם ברכת הבשמים במוצאי שבת, בשאלה האם צריך לברך על הבשמים במוצאי יום הכיפורים שחל להיות בשבת, שלדעת הנוקטים שיסוד התקנה לברך על הבשמים היא מחמת הנשמה

סד. יעוין במערכה בענייני ברכת הנר, בפרק העוסק במהות הברכה, שם מבואר שענין זה אינו מוסכם, ויש הנוקטים שברכת הנר היא ברכת השבח ויש הנוקטים שברכת הנר היא מברכות הנהנין.

סה. וכן יעלה לדעת הרוקח, שהתבאר לעיל שלדעתו ברכת הבשמים נתקנה מחמת הנשמה יתירה שיש באדם בשבת זכר למדרגת אדם הראשון קודם החטא. ולפי דבריו, יעלה שיתכן שלדעת הצל"ח שהובא לעיל, שנוקט שברכת הבשמים היא מברכות השבח, יהיה הדין שמחזרין אחרי נר לבשמים, וצריך עיון. כמו כן, התבאר לעיל שלדעת האר"י וכן לדעת הערוך השולחן ודאי שיש לכל ירא שמים לחזר אחרי בשמים [ומן הסתם, כל שכן שיש לחזר אחרי נר].

סו. וכן מבואר בספר המנהגים (יום כיפור).

סז. השל"ה (תולדות אדם, בית ישראל קמא, אות צח. פרשת פנחס פרק תורה אור אות ג) הביא בשם הקדמונים שיש חמשה חלקים באדם, נפש, רוח, נשמה, חיה, יחידה. ובכל זמן מזמני השנה יש עילוי מיוחד לאחד מהחלקים, לנפש בראש חודש וחול המועד, לרוח בימים טובים, לנשמה ביום הכפורים, לחיה בשבת, וליחידה בעולם הבא. וענין עילוי חלק החיה בשבת הוא ענין הנשמה יתירה, מאחר וחלק זה הנקרא חיה הוא חלק חיצוני ואינו שייך לעיקר חיות האדם, וכאשר יש לו עילוי זהו עילוי חיצוני, לכן העילוי הוא באופן של נשמה אחרת וחיצונית. והביא שם רמז לענין זה מהפסוק 'עלה הוא אשה ריח ניחוח' (ויקרא א יג) שכל מילה מהפסוק רומזת לחלק אחד, כאשר המילה 'ריח' רומזת לשבת. וכתב על רמז זה, שבגלל ששבת היא מדרגת 'ריח' יש להריח בבשמים במוצאי שבת.
נמצא לדבריו, שבאמת אין מקום להריח בבשמים במוצאי יום הכפורים, מאחר ויום הכפורים לא שייך לענין 'ריח'. אבל אין בזה טעם ליום הכפורים שחל להיות בשבת, שלטעם זה יש מקום לברך על הבשמים במוצאי שבת שחל להיות ביום הכיפורים מצד שהשבת היא במדרגת 'ריח', ויתכן שלדעת המקובלים יש מקום לברך על הבשמים במוצאי יום הכפורים שחל להיות בשבת מהטעם הנ"ל.

סח. למהרי"ץ, ראב"ד צנעא.

סט. וכעין דברי רש"י (ביצה טז. ד"ה נשמה) שכתב שחלק מענין הנשמה יתירה הוא שיאכל וישתה ואין נפשו קצה עליו.

ע. ובדבריו לא נתבאר אם כוונתו ליום הכפורים שחל להיות בשבת, או שלדעתו בכל יום הכפורים יש נשמה יתירה. ובפשטות נראה בדבריו שלדעתו בכל יום הכפורים יש נשמה יתירה.

עא. מובא בספר 'פסקי מהרי"ץ' הלכות מוצאי יום הכפורים, הערות 'באר משה' הערה רפז שהביא בשם פירוש 'פעמון ורימון' על התכלאל בכת"י מרבי יצחק ונה זצ"ל.

עב. יעוין לעיל בפרק הדן בטעם תקנת הברכה על בשמים במוצאי שבת.

עג. בלשון דומה נמצאים הדברים גם בסידור רש"י (סי' רז), וכן מבואר בספר המנהגים (הגהות המנהגים מוצאי שבת אות ו), ספר מנהגים דבי מהר"ם (מוצאי שבת ד"ה הורה) ומהרי"ל (מנהגים הלכות יום כיפור).

היתירה שיש בשבת, אזי כאשר מתענה ביום הכפורים מתחילת היום ועד סופו אין נשמה יתירה [כמו שמבואר בדברי הכל בו לעיל]. מה שאין כן לדעת הסוברים שהתקנה היתה מחמת הסרחון העולה מהגיהנם, אזי בכל יום כיפור שחל בחול אש הגיהנם אינה פוסקת, וממילא אין את סיבת הברכה, אבל ביום כיפור שחל להיות בשבת האש פוסקת כדין כל שבת, ואם כן במוצאי יום כיפור שהוא גם מוצאי שבת יש סרחון שעולה מהגיהנם כפי שעולה בכל מוצאי שבת, ואם כן יש לברך ככל מוצאי שבת.

רק לדעת המברכים מחמת ריח אש הגיהנם יש לברך כשחל במוצאי שבת

ואכן, הכל בו במקום אחר (סי' ע) נזקק לחילוק זה, וכתב שלפי הנוקטים שההרחה בבשמים היא מחמת הנשמה יתירה, ביום הכיפורים שחל להיות בשבת אין טעם לברך על הבשמים מאחר ומחמת התענית אין נשמה יתירה. אבל לדעת הסוברים שההרחה בבשמים היא מחמת סרחון הגיהנם העולה במוצאי שבת, יש לברך ברכה זו גם במוצאי יום הכיפורים שחל להיות בשבת, שגם אז יש סרחון מהגיהנם. וסיים, שהמנהג הוא שלא מברכים במוצאי יום הכיפורים שחל להיות בשבת.

אולם בספר מנהג מרשליאה (סדר תפלת יום הכפורים עמוד 138) והאבודרהם (סדר תפלת יום הכפורים ד"ה וחוזר) כתבו שהמנהג לברך על הבשמים במוצאי יום הכיפורים שחל להיות בשבת.

דעת הבגדי ישע שיש לברך כשחל בשבת מחמת הנשמה יתירה

והבגדי ישע (או"ח סי' תרכד מגן אברהם סק"א) הביא את דעת הנוקטים שאין נשמה יתירה ביום הכפורים שחל להיות בשבת, וכתב שלדעתו אדרבה, יש ביום הכיפורים שחל להיות בשבת נשמה יתירה יותר מאשר בשבת רגילה, שהרי הנשמה יתירה לא מגיעה לאדם מחמת אכילה ושתיה, אלא מחמת קדושת השבת ומחמת הקדושה שמקדש האדם את עצמו בשבת, ואם כן כשיש שתי קדושות יחדיו, הן קדושת שבת והן קדושת יום הכיפורים בודאי יש נשמה יתירה, ואם כן בודאי ראוי לברך על הבשמים במוצאי יום הכיפורים שחל להיות בשבת.

דעת הרי"ץ גיאת שטוב לברך

ובהלכות רי"ץ גיאת (הלכות הבדלה עמוד כג) מצינו שיטה נוספת, שכתב 'ובמוצאי יום הכפורים אם נזדמנו בשמים מברכין עליהם'. מבואר שלכתחילה לא חייבים לברך, אבל אם נזדמנו לו בשמים טוב שיברך.

דעת המרדכי שיש תמיד לברך אפילו כשחל בחול

ודעת המרדכי במסכת יומא (פ"א רמז תשכז) שיש לברך תמיד על הבשמים, אפילו כאשר חל יום הכיפורים להיות בחול, וז"ל 'ומתפלל תפלת ערבית ומבדיל ומברך על המאור ועל בשמים כנהוג רבינו גרשון מ"ה'[עד].

ונראה, שלדעת המרדכי יש נשמה יתירה ביום הכיפורים, או שאש הגיהנם מפסיקה ביום הכפורים ומתחדשת במוצאי יום הכפורים.

סיכום

נמצא, שדעת רוב הראשונים שאין לברך על הבשמים במוצאי יום הכיפורים כלל. דעת האבודרהם ועוד, שכשחל בחול אין לברך, וכשחל בשבת יש לברך. דעת המרדכי, שתמיד יש לברך. ודעת הרי"ץ גיאת, שלכתחילה לא חייבים לברך, אבל אם נזדמנו לו בשמים טוב שיברך.

ולהלכה כתב השולחן ערוך (סי' תרכד ס"ג) שאין מברכים על הבשמים, אפילו אם חל בשבת.

דעת הב"ח להלכה

והב"ח (שם) השיג על דעת השולחן ערוך, ואף על פי שדקדק שכך היא גם דעת הרמ"א מתוך שלא הגיה כלום על דברי השלחן ערוך, נוקט הב"ח שיש לברך על הבשמים כאשר חל יום הכפורים להיות בשבת, מאחר ודעת האבודרהם והמהרי"ל שיש לברך, ובפרט שדעת המרדכי שיש תמיד לברך, אפילו כאשר חל בחול, ואמנם כאשר חל בחול לא פוסקים כדעתו, אך כאשר חל בשבת יש לפסוק כדעתו מאחר ויש עוד רבים שפוסקים כך בחל בשבת. והביא, שכך פסק גם המהרש"ל, שיש לברך כשחל בשבת. ועוד כתב, שאין לחשוש כאן מצד ספק ברכות להקל, והיינו, שאין לומר שמאחר ובכל מקום נוקטים שספק ברכות להקל אזי מאחר וכאן יש מחלוקת אם לברך או לא עדיף לא לברך מדין ספק ברכות להקל, שאין זה נכון שהרי יכול תמיד לברך וליהנות, ואם כן עדיף שיברך ויהנה כדי לצאת ידי חובת הנוקטים שצריך לברך כשחל בשבת.

והוסיף הט"ז (סק"ב) על דבריו שאף שיש מקום לחוש להפסק בין ברכת בורא פרי הגפן לברכת המבדיל, היינו, שאם אינו צריך לברך על הבשמים ברכתו תהיה הפסק בין ברכת הגפן לברכת המבדיל. מכל מקום, עדיף לצאת ידי חובת הנוקטים שיש לברך כשחל בשבת מאשר לחשוש להפסק[עה].

דין המתענה תענית חלום

הגינת ורדים (שו"ת או"ח כלל א סי' ח) נשאל אודות מי שמתענה תענית חלום בשבת, האם צריך לברך על הבשמים או שנפטר מברכה זו כדין יום הכפורים. והאריך הגינת ורדים בתשובתו, וכתב מכמה פנים. ראשית, בתענית חלום רק היחיד מתענה ולא הרבים, לכן יש לו לברך על הבשמים מאחר ויש לומר שהוא מברך על מנהגו ותקונו של עולם, כדין ברכות שחרית שמברכם גם מי שלא נהנה מהעולם מאחר וכך תיקנו לברך, וגם כאן מאחר וכל ישראל התענגו באותה שבת, והיתה להם נשמה יתירה, צריך גם המתענה לברך כפי המטבע שתיקנו לכולם לברך. סברא נוספת שיש לו לברך, מאחר ויש שביארו שטעם הברכה היא מחמת אש הגיהנם, וסברא זו ודאי שייכת גם במי שהתענה תענית חלום. ועוד, שרק לדעת רש"י הנשמה יתירה תלויה באכילה ושתיה, אבל לדעת האבודרהם ענין הנשמה יתירה תלוי במנוחה שיש לאדם בשבת, ולדעת האבן עזרא הנשמה יתירה היא יתרון השכל שיש בשבת[עו], ולדעת חכמי האמת יש בענין זה סוד נשגב, ואינו שייך כלל לאכילה ושתיה. ואם כן, לכל הפירושים הנ"ל ודאי שיש מקום לברך על הבשמים גם כשמתענה.

ועל הטענה שמכל מקום אפשר לברך על הבשמים שהרי נהנה[עז], משיב הגינת ורדים שאין זה נכון, מאחר וברכה זו מהווה הפסק בין ברכת בורא פרי הגפן לשתיית היין. ואם יש איזה מקום, אפילו מקום קלוש, לברך על הבשמים, שוב אין זו ברכה לבטלה. אבל אם אין מקור לברכת הבשמים, אזי אם יברך תהווה ברכתו הפסק בין ברכת הגפן לשתיית היין ונמצא ששותה את היין ללא ברכה, ומברך את ברכת בורא פרי הגפן לבטלה.

במוצאי שבת שחל להיות בתשעה באב אין מברכים על הבשמים

כתב המרדכי במסכת תענית (הלכות תשעה באב רמז תרלג) שכשחל ט' באב במוצאי שבת, יש אומרים שאין מבדילים כלל, והרב ר' שמואל מבונבורק היה אומר בקול רם בלא כוס בורא מאורי האש, ולא היה מברך על הבשמים מאחר והרחת הבשמים היא תענוג ואין להתענג ביום זה.

וכן כתב האבודרהם (סדר תפלת התעניות) שאם חל תשעה באב במוצאי שבת לא מריחים בבשמים מאחר וההרחה בבשמים עושה נחת רוח, ואין לעשות נחת רוח ביום זה.

וכתב הבית יוסף (או"ח תקנו) שכך נהגו העולם, וכן פסק להלכה בשולחן ערוך (שם ס"א).

ו. האם מברכים בימים טובים שחלים במוצאי שבת

שנינו בגמרא (פסחים קב:) את סדר ההבדלה ביום טוב שחל להיות אחר השבת 'גופא, יום טוב שחל להיות אחר השבת, רב אמר יקנ"ה [יין, קדוש, נר, הבדלה] ושמואל אמר ינה"ק [יין, נר, הבדלה, קדוש], ורבה אמר יהנ"ק [יין, הבדלה, נר קדוש], ולוי אמר קני"ה [קדוש, נר, יין, הבדלה], ורבנן אמרי קינ"ה [קדוש, יין, נר, הבדלה], מר בריה דרבנא אמר נקי"ה [נר, קדוש, יין, הבדלה], מרתא אמר משמיה דרבי יהושע ניה"ק [נר, יין, הבדלה, קדוש]. שלח ליה אבוה דשמואל לרבי ילמדנו רבינו סדר הבדלות היאך, שלח ליה כך אמר רבי ישמעאל בר רבי יוסי שאמר משום אביו שאמר משום רבי יהושע בן חנניה נהי"ק [נר, הבדלה, יין, קדוש] וכו', מאי הוי עלה, אביי אמר יקזנ"ה [יין, קדוש, זמן, נר, הבדלה], ורבא אמר יקנה"ז [יין, קדוש, נר, הבדלה, זמן], והילכתא כרבא'.

שיטת רשב"ם שגם ביום טוב יש נשמה יתירה

והנה בכל השיטות האמורות בגמרא בסדר ההבדלה והקדוש לא נמצא אף לא אחד שאומר שיש לברך על בשמים. לשאלה זו, מדוע לא מתבאר שיש לברך על בשמים ביו"ט שחל אחרי שבת, נזקק הרשב"ם (שם ד"ה ושמואל), ומבאר שלא מברכים על בשמים במוצאי שבת שחל להיות ביום טוב, מאחר ועיקר ברכת הבשמים נתקנה מחמת איבוד הנשמה יתירה במוצאי שבת, וביום טוב יש נשמה יתירה, ממילא אין טעם לברך ביום טוב שחל להיות במוצאי שבת, שהרי הנשמה היתירה לא יוצאת, אלא נשארת עד אחרי יום טוב.

שיטת תוספות שאין נשמה יתירה ביום טוב ואין מברכים על הבשמים מחמת עונג יום טוב

ותוספות (שם ד"ה רב, ביצה לג: ד"ה כי) הביאו את דעת רשב"ם שגם ביום טוב יש נשמה יתירה, ולכן אין מקום לברך על הבשמים ביום טוב שחל להיות במוצאי שבת, והקשו על דעתו שאם כן יש לברך במוצאי יום טוב עצמו, שהרי אם יש נשמה יתירה ביום טוב היא יוצאת במוצאי יום טוב, וכמו שתיקנו בכל מוצאי שבת לברך על הבשמים מחמת יציאת הנשמה יתירה,

עד. בהגהות הרמ"א על המרדכי הביא שבספרים אחרים גרסו כאן 'כדרך שעושה במוצאי שבת'.

עה. יעוין בדבריו שהביא הוכחות לטענה זו.

עו. בדעת האבודרהם והאבן עזרא יעוין עוד לעיל בפרק א' טעם תקנת הברכה על בשמים במוצאי שבת.

עז. כמו שנתבאר בדברי הט"ז לעיל.

כך יש לחכמים לתקן בכל מוצאי יום טוב שיברכו על הבשמים מחמת יציאת הנשמה היתירה שהיתה ביום טוב. מחמת קושיא זו מבארים תוספות ששמחת יום טוב והאכילה והשתיה מועילים כמו בשמים, וכתבו 'ויש טעמים לא נכונים וזה הטעם נכון ועיקר'.

דעת רבינו ירוחם להכריע כדעת תוספות

ורבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב יב חלק א דף סו טור א) הביא את דעת רשב"ם שיש ביום טוב נשמה יתירה, ונקט כדעת התוספות שאין ביו"ט נשמה יתירה, ומכל מקום אין לברך על הבשמים שהתענוג של יו"ט עומד במקום הבשמים.

דעת המחזור ויטרי כדעת הרשב"ם שאין נשמה יתירה ביום טוב

והמחזור ויטרי (סי' קנא) מבאר כדעת הרשב"ם, שאין מברכים על הבשמים מחמת שביום טוב יש גם נשמה יתירה, שהביא את שני הטעמים לברכת הבשמים במוצאי שבת, הטעם של נשמה יתירה והטעם של סרחון אש הגיהנם, וכתב שבמוצאי שבת שחל בו יו"ט אין את שני הטעמים. וממה שכתב שביום טוב שחל להיות במוצאי שבת אין את שני הטעמים, מבואר שלדעתו לא מברכים על הבשמים מאחר והנשמה היתירה לא יוצאת, אלא נשארת עד סוף יום טוב.

תירוץ הרוקח על שיטת הרשב"ם מקושיית התוספות

אלא, שיש לתרץ את קושיית התוספות הנ"ל, שאם הנשמה היתירה נשארת עד מוצאי יום טוב מדוע לא יברכו במוצאי יום טוב על הבשמים. על קושיא זו עונה הרוקח (הלכות הבדלה סי' שנו) [שנוקט גם הוא כדעת הרשב"ם], שאמנם מצד הסיבה של נשמה יתירה היו צריכים לברך על בשמים גם במוצאי יום טוב, מאחר וגם ביום טוב יש נשמה יתירה וצריך לנחם את האדם כאשר היא עוזבת, אבל לומדים מהפסוק 'שבת וינפש' (שמות לא יז) וכן מהפסוקים 'יעלה הדס' (ישעיהו נה יג) ו'כל שומר שבת' (שם נו ו) שרק מחמת הנשמה היתירה של שבת יש לברך על הבשמים ולא מחמת הנשמה היתירה של יום טוב[עח].

תירוץ אחי בעל שבלי הלקט על הקושיא על דעת הרשב"ם מאור של גיהנם

ועל השאלה השניה, שאם גם ביום טוב שובת אור של גיהנם, צריך בכל מוצאי יום טוב לברך על הבשמים מחמת סרחון הגיהנם החוזר לפעולתו, מביא השבלי הלקט (סדר פסח סי' ריח) תשובה בשם אחיו רבי בנימין, שמאחר ואין מברכים על האור אין מברכים גם על הבשמים, והבשמים תלויים בברכת האור כמו שמוכח מיום הכיפורים שמברכים על הבשמים מחמת שמברכים על האור[עט].

דעת הכל בו ועוד ראשונים

ובכל בו (סי' מא) מבואר כדברי התוספות שביום טוב אין נשמה יתירה, ומכל מקום לא מברכים על הבשמים ביום טוב שחל להיות במוצאי שבת מאחר ושמחת יום טוב עומדת במקום ההרחה בבשמים. וכן הסכימו ראשונים רבים[פ].

נמצא, שלדעת הפוסקים הנ"ל שמחת יום טוב היא העומדת במקום הבשמים, ולא האכילה והשתיה[פא].

ביאור הרמ"ז

ואופן נוסף מלמד הרמ"ז בביאורו לזוהר (פרשת אמור ד"ה ומלכא) שבאמת אין נשמה יתירה ממש ביום טוב, אבל מחמת יום טוב נשאר רושם גדול מאד מהנשמה היתירה של שבת, ולכן לא מברכים על הבשמים.

דעת הראשונים החוששים לשמא יקטום והקושיות בזה

והשבולי הלקט (סדר פסח סי' ריח) מביא בשם רבינו שלמה ורבי יצחק מדנפיי"ר, שבמוצאי שבת שחל ליום טוב אין מברכין על הבשמים משום גזירה שמא יקטום.

וכבר התבאר לעיל שהראשונים הקשו על שיטה זו שבגמרא בביצה מתבאר למסקנא שלא חוששים לשמא יקטום.

והאור זרוע (ח"ב סי' צב) מביא בשם רבותיו קושיות נוספות על שיטה זו: א. אם כן יהיה אסור ליטול לולב ביום טוב ראשון של סוכות, מחשש שמא יקטום. ב. וכן נאסור לאכול ירקות ביום טוב שמא יתלוש. ג. בפרק לולב הגזול (סוכה לז:) אומר רבא שמותר להריח בהדס המחובר לקרקע, מוכח שלא חוששים שמא יתלוש. והוסיף האור זרוע, שאפילו לפירוש רבינו חננאל שגורס 'הדס במחובר אסור להריח בו', בתלוש מודה הוא שמותר, ולא חוששים שמא יקטום. ומחמת קושיות אלו דחו רבותיו של האור זרוע את הנוקטים שהאיסור הוא מצד שמא יקטום.

שיטת הנוקטים שיש לברך

ויש מהראשונים שנקטו שבאמת צריך לברך על בשמים במוצאי שבת שחל בו יום טוב. כך מביא הראבי"ה (ח"ג סי' תשיב, תשפב). וכן דעת הראב"ן (ביצה שם ד"ה מטלטלין).

והשבולי הלקט (סי' ריח) הביא את דברי רבינו גרשום מאור הגולה שנקט שיש לברך על הבשמים, והביא לכך מקור מירושלמי, וז"ל 'ואף על גב דבגמרא שלנו אינו מצריך בשמים, מיהו בירושלמי אמר יום טוב שחל להיות אחר השבת [מברך] יקבנה"ז[פב], וראשי התיבות יקבנה"ז הם יין, קידוש, בשמים, נר הבדלה זמן.

לדעת הסוברים שיש לברך מדוע לא פירשו ברכה זו בגמרא

ולשיטות שיש לברך על הבשמים, יקשה כקושיית הרשב"ם, מדוע כל האמוראים שדברו על סדר ההבדלה ביום טוב שחל להיות במוצאי שבת לא הזכירו כלל את ברכת הבשמים. והשיבו על שאלה זו הראב"ן והראבי"ה (שם) שאחרי שאמרו שמברכים על הנר לא היו צריכים להזכיר כלל את ברכת הבשמים, שהרי ברור שאם יש נר יש גם בשמים.

סיכום

נמצא, שרבינו גרשם מאור הגולה ועוד ראשונים נקטו שיש לברך על הבשמים ביום טוב שחל להיות במוצאי שבת.

ראשונים רבים נקטו שאין לברך על בשמים ביום טוב שחל להיות במוצאי שבת, ובדעה זו נאמרו כמה הסברים:

א. לדעת הרשב"ם וסיעתו, גם ביום טוב יש נשמה יתירה וממילא אין מקום לנחם את הנפש על יציאת הנשמה יתירה, שהרי אין היא יוצאת. וכן ביום טוב אור הגיהנם אינו שורף, וממילא אין סרחון מחמת אור הגיהנם במוצאי שבת אם באותו יום חל יום טוב.

ב. לדעת תוספות ועוד ראשונים, העונג שיש ביום טוב עומד במקום העונג שיש בבשמים.

ג. לדעת הכל בו ועוד ראשונים, שמחת יום טוב עומדת במקום העונג שיש בהרחה בבשמים.

ד. לדעת רבינו שלמה ורבינו יצחק מדנפיי"ר חוששים שמא יקטום.

ה. לדעת הרמ"ז אין ביום טוב נשמה יתרה, אבל נשאר ממנה רושם גדול, לכן אין לברך.

ההכרעה להלכה

ולהלכה, הבית יוסף (או"ח סי' תצא) הביא את מחלוקת הראשונים האם יש לברך או לא, ולא הכריע. והט"ז ומגן אברהם (סק"א) ומשנה ברורה (סק"ג) נקטו שאין מברכים על הבשמים ביום טוב שחל להיות במוצאי שבת.

ז. דין מי שאין לו חוש ריח

מחלוקת ראשונים בדין מי שאין לו חוש ריח

מבואר בטור (סי' רצז) שנחלקו רבינו אפרים והרא"ש בדין אדם שאינו יכול להריח, לדעת רבינו אפרים אין הוא יכול לברך, ואפילו להוציא את

עח. והובא גם בפירושי סידור התפילה לרוקח (הבדלה), אולם, הרשב"ץ במאמר חמץ הביא הסבר זה ודחאו, ולדעת הרשב"ץ גם אחרי הסבר זה הקושיא במקומה עומדת מדוע אם כן לא יברכו על בשמים במוצאי יום טוב.

עט. יעויין להלן שיש הנוקטים שיש לברך על בשמים ביום טוב שחל במוצאי שבת, ותירצו את קושיית הרשב"ם מדוע לא מנו האמוראים את ברכת הבשמים באותה הסברא בה מבאר כאן רבי בנימין אחי השבלי הלקט מדוע לא מברכים על הבשמים במוצאי יום טוב, וזאת מאחר וברכת בשמים וברכת הנר כרוכים זו בזו, אם יש ברכת נר יש גם ברכת בשמים, ואם אין ברכת נר אין ברכת בשמים, לכן במוצאי יום טוב סתם אין ברכת נר וממילא לא יתכן שתהיה ברכת בשמים. ובמוצאי שבת שחל להיות ביום טוב יש ברכת נר, וממילא חייב להיות שיש גם ברכת בשמים. אולם, רבי בנימין ביאר סברא זו רק לצד אחד, והיינו, שרבי בנימין תמה כיצד יתכן שלא יברכו על הבשמים ביום טוב שחל להיות במוצאי שבת, והרי אור הגיהנם חוזר להסריח, ועל זה מבאר שבאמת מצד עיקר הדין היה ראוי לברך, אבל לא יתכן לברך על הבשמים אם לא מברכים על הנר. ועל הצד השני חולק רבי בנימין, שהרי אם לומדים את הסברא הנ"ל גם לצד שני, יש לומר שיש לברך על הבשמים במוצאי שבת שחל בו יום טוב מאחר ומברכים אז על הנר, ולא יתכן לברך על הנר ולא לברך על הבשמים. ורבי בנימין חולק על סברא זו, שהרי לדעתו לא מברכים על הבשמים ביום טוב שחל להיות במוצאי שבת.
אם כן, לדעת רבי בנימין הקשר והשייכות שיש בין ברכת בשמים לברכת הנר היא רק לצד אחד, שאם לא מברכים על הנר לא יתכן שיברכו על הבשמים. אבל לצד השני, מה קורה באופן שמברכים על הנר, אין לדעתו הכרח שאם מברכים על הנר מברכים גם על הבשמים, ולעולם יתכן שגם אם מברכים על הנר במוצאי שבת שחל בו יום טוב לא יברכו ביום זה על הבשמים, וצ"ע.
ואם כן יש לעיין מדוע לדעת רבי בנימין אם לא מברכים על הנר לא יתכן שיברכו על הבשמים, ואם מברכים על הנר אין זה מחייב שיברכו על הבשמים. וצריך עיון.

פ. תוספות רי"ד (פסחים קב:), סמ"ג (לאוין סי' עה), רשב"א [(שו"ת ח"ג סי' רץ) יעו"ש שביאר באריכות את ענין גדר נשמה יתירה, והובאו דבריו לעיל] רא"ש (פסחים פ"י סי' ט), ריטב"א (פסחים שם ד"ה כתב) בשם הרי"ט, מאירי (פסחים שם ד"ה שביעי), רדב"ז (שו"ת, ח"ב סי' תרכ) יעויין בדבריו שהוסיף נופך, ושיטה מקובצת (ביצה טז. ד"ה ווי).

פא. שלא כדעת תוספות הנ"ל, שנקט שהאכילה והשתיה עומדים במקום הבשמים.

פב. בירושלמי שלפנינו אין מימרא כזו, וככל הנראה היו לפניו נוסחאות אחרות של הירושלמי (יעוין 'הגדת שבלי הלקט', ברוקלין ניו יורק תשנ"ה, עמ' 8, הערה 15).

בני ביתו אין הוא יכול, מאחר ואין זו ברכת המצוות אלא מנהג בעלמא[פג]. ולדעת הרא״ש אפילו שאין הוא יכול לברך לעצמו מאחר ואין הוא מריח, מכל מקום יכול הוא להוציא את בני ביתו כדין כל אדם שיכול לברך ברכות הנהנין לאחרים ולהוציאם ידי חובה אפילו שהוא עצמו אינו נהנה[פד].

והבית יוסף (שם) כתב שאין להקשות על דברי רבינו אפרים ממה שאדם פורס פרוסה לבני ביתו ומברך, מאחר ושם מדובר בבני ביתו הקטנים, ועושה זאת כדי לחנכם במצות, וכמו שמבואר במסכת ראש השנה (כט:).

ומכל מקום, אפשר שכוונת הרא״ש שנקט שיכול להוציא אפילו את בני ביתו הגדולים, שכיון שחכמים קבעו את המנהג לברך על בשמים נהפך המנהג למצוה כמו קידוש וברכת המוציא של מצוה.

דעת הארחות חיים שיכול לברך

עוד מביא הבית יוסף, שהארחות חיים (הלכות הבדלה סי׳ ח) כתב שיש אומרים שאף על פי שמי שאין לו חוש ריח אינו נהנה מריח, מכל מקום הנאה יש לו שמחזק את ראשו וגופו, ולכן יכול לברך.

אם כן, מתבארים בטור ובית יוסף ג׳ שיטות:

א. שיטת רבינו אפרים שאין לו לברך ואין הוא יכול להוציא אחרים כלל, מאחר וזהו רק מנהג.

ב. שיטת הרא״ש, שאחרי שחז״ל קבעו שיש לברך על בשמים יכול להוציא אחרים [אבל אין לו לברך לעצמו כשאינו מוציא אחרים].

ג. שיטת הארחות חיים, שיכול לברך אף מי שלא נהנה, מאחר ויש לו הנאה מהחיזוק שיש לגופו ולראשו.

דעת הרדב״ז

וברדב״ז (שו״ת ח״ו סי׳ ב אלפים שכא) מבוארת שיטה נוספת, הרדב״ז נשאל אודות אדם שאינו יכול להריח האם יכול להוציא אחרים ידי חובה בברכת בשמים, והשיב שאין בברכת הריח לא חובה ולא מצוה אלא רק ברכות הנהנין. ואמנם, בברכת המצוות מי שאינו מחויב בדבר מוציא אחרים ידי חובתם, אבל בברכות הנהנין לא מצינו זה נהנה וזה מברך. מתבאר בדברי הרדב״ז, שדעתו כדעת רבינו אפרים, שמי שאינו מריח אינו יכול לברך כלל, אבל לדעת רבינו אפרים הסיבה היא שברכה זו הינה מנהג, ולדעת הרדב״ז הסיבה היא שברכה זו הינה מברכות הנהנין, ומאחר ואין הוא נהנה אין הוא יכול לברך לא לעצמו ולא לאחרים.

הכרעת השו״ע שיכול להוציא מי שאינו יודע

ופסק השולחן ערוך (שם ס״ה) ׳מי שאינו מריח אינו מברך על הבשמים, אלא אם כן נתכון להוציא בני ביתו הקטנים שהגיעו לחינוך או להוציא מי שאינו יודע׳.

דעת הפוסקים שיכול להוציא רק את בני ביתו

ובמה שכתב ׳או להוציא מי שאינו יודע׳ האריכו הט״ז (סק״ח) והמגן אברהם (סק״ה) לחלוק, ונקטו שבברכת הבשמים אינו יכול להוציא אם אינו יכול להריח מאחר וברכה זו הינה רק מנהג, וגם נפסק שלא מחזרים אחריה[פה], וכל דבר שאינו חיוב אי אפשר להוציא אחרים ידי חובתם כל זמן שאינו יוצא בעצמו בברכה זו. ודווקא בבני ביתו הקטנים אמרו שיכול לברך להם, כדי לחנכם במצות, אבל אחרים שחינוכם אינו מוטל עליו, אין לו לברך. וכדעתם נקט המשנה ברורה להלכה (שם ס״ק יג).

מערכה לב

בשמים הכשרים לברכה

א. בשמים של עבודה זרה / **ב.** בשמים של מתים / **ג.** בשמים שלא עשויים לריח ובשמים שאין להם עיקר / **ד.** האם יש ענין לברך דווקא על הדסים

פתיחה

חז״ל תקנו לברך על הבשמים ביחד עם כל ברכות ההבדלה. אולם, ברכת הבשמים אינה רק בזמן ההבדלה, אלא כל מי שרוצה להריח בבשמים צריך לברך ברכת הנהנין על הנאתו מהרחת הבשמים.

ולא כל הבשמים כשרים לברכה, יש בשמים שמחמת כל מיני סיבות נפסלו לברכה, ויש לדון בכל סוגי הבשמים מה הם הכשרים לברכה ומה הם הפסולים לברכה.

עיקר הסוגיות העוסקות בדיני ברכת הבשמים נשנו בפרק אלו דברים לגבי ברכת בורא מיני בשמים בהבדלה, לכן עיקר הנדונים להלן הינם לגבי ברכת בורא מיני בשמים שבהבדלה, אמנם דינים אלו נוהגים בכל אדם הרוצה לברך על הרחת בשמים, שכל מה שפסול לברכה לגבי מוצאי שבת פסול גם לברכה ביום חול, ומה שכשר לברכה ביום חול כשר [על פי רוב] גם לברכה במוצאי שבת בהבדלה. ומשום כך יובאו נידונים שאינם שייכים רק לברכת בורא מיני בשמים של מוצאי שבת, אלא לכל ברכות הריח.

א. בשמים של עבודה זרה

שנינו במשנה (נא:) ׳אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של נכרים׳, ובגמרא (נב:) אמרו ׳בשלמא נר משום דלא שבת[א], אלא בשמים מה טעם לא׳, כלומר, על נר של נכרים אין לברך מאחר והוא לא שבת ממלאכת עבירה, אבל בבשמים של נכרים אין את החשש של שביתה מעבירה, שהרי אין אפשרות של איסור עשיית מלאכה בשבת בבשמים, ואם כן מדוע פוסלת המשנה את הבשמים של נכרים מברכה. ומעמיד רב יהודה בשם רב, שהמשנה מדברת על בשמים שהיו במסיבה של עובדי כוכבים ויש לחוש שסתם מסיבת עובדי כוכבים היא לעבודה זרה. על ביאור זה מקשה הגמרא שבהמשך המשנה (שם) שנו ׳אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של עבודה זרה׳, אזי דין בשמים של עבודה זרה כבר נאמר, ואם כן מוכרח שהדין האמור בתחילת המשנה על בשמים של עובדי כוכבים אינו מדבר על בשמים של עבודה זרה. ומתרצת, שהדין האמור בתחילת המשנה הוא פסול בשמים הבאים ממסיבה של עובדי כוכבים, והסיפא של המשנה מבארת את תחילתה, שהטעם שלא מברכים על הבשמים של נכרים הוא מפני שסתם מסיבת נכרים היא לעבודה זרה.

דעת הרשב״א שבשמים של עבודה זרה אסורים בהנאה

וכתב הרשב״א (שם ד״ה ואין) שאין לברך על בשמים של עבודה זרה, משום שאסור ליהנות ממשמשי עבודה זרה, וכיון שהבשמים היו במסיבה של עובדי עבודה זרה, וסתם מסיבה של עובדי עבודה זרה היא לעבודה זרה, נחשבים כל הבשמים שנמצאים באותה מסיבה משמשי עבודה זרה ואסור ליהנות מהם.

דעת הריטב״א שחוששים לכעין מצוה הבאה בעבירה

והריטב״א בהלכות ברכות (פ״ח הכ״ד) כתב שאין בהנאת הבשמים חשש של הנאה ממשמשי עבודה זרה או הנאה מתקרובת עבודה זרה, אלא הענין הוא ש׳לא ידמה כעין מצוה הבאה בעבירה׳.

דעת הכל בו

והכל בו (סי׳ קמו) כתב שאסור לברך על בשמים של עבודה זרה ׳לפי שנעשו להעביר ריחתו׳[ב].

נמצא, שביסוד החשש בשימוש בבשמים של עבודה זרה נשנו שלושה טעמים: א. לרשב״א מצד איסור הנאה ממשמשי עבודה זרה, ב. לריטב״א כדי שלא ידמה כעין מצוה הבאה בעבירה, ג. ולכל בו משום שנעשו להעברת ריחתו. ולהלכה, כתב הלבוש (או״ח סי׳ ריז ס״ה) כדעת הרשב״א, שהאיסור לברך על בשמים של עבודה זרה הוא מצד שהם אסורים בהנאה.

פג. התשובה במלואה נמצאת באור זרוע (ח״ב סי׳ צב), שרבינו יהודה ברבי קלונימוס ברבי משה היה תתרן [אדם שאינו יכול להריח] ושלח לשאול את רבינו אפרים האם הוא יכול לברך כדי להוציא אחרים ידי חובה, והשיב לו, שאדם שאינו מריח ומברך לעצמו על הבשמים ברכתו הינה לבטלה, וגם להוציא בני ביתו אינו יכול מאחר ואין ברכה זו חובה ומצוה אלא רק מנהג.

פד. וכן כתב האגור בהלכות שבת (סי׳ תיח).

פה. ראה לעיל בפרק ד׳ הדן בשאלה האם צריך לחזור אחרי בשמים לברכה.

א. בענין נר שלא שבת יעוין במערכה בענין ברכת בורא מאורי האש, בדיני הנר, בפרק העוסק בנר שלא שבת.

ב. יתכן שכוונתו שהבשמים נעשו להעברת ריח רע בעבודה זרה, ולכן אסורים מדין משמשי עבודה זרה. ויתכן שכוונתו שהם עשויים להעביר ריח רע ואין לברך עליהם כדין כל בושם שעשוי להעביר ריח רע, כבשמים של מתים וכדומה. ולפי ביאור זה דין בשמים של עבודה זרה הוא לא דין בפני עצמו, אלא חלק משאר דיני בשמים שנעשו להעברת ריח רע [יעוין להלן בפרק הדן בענין זה]. וצ״ע.

אלו בשמים נאסרו למסקנא

יש לדון אלו בשמים אסורים למסקנא, האם כל הבשמים של עובדי כוכבים נאסרו, או שרק בשמים של מסיבות של עובדי כוכבים נאסרו, ושאר הבשמים שלהם לא נאסרו.

דעת הסוברים שרק בשמים ממסיבה נאסרו

רש"י (שם ד"ה במסבת) כתב 'במסבת גוים, לאכילה לסעודה'. ודייק הבית יוסף (סי' רצז ד"ה ואין) שלדעת רש"י רק בשמים שהיו במסיבה של עובדי כוכבים נאסרו לברכה, וכל הבשמים שלא היו במסיבת עובדי כוכבים מותרים.

והרמב"ם (ברכות פ"ט ה"ט) כתב 'בשמים של מסיבה של עכו"ם אין מברכין עליהם, שסתם מסיבת עכו"ם לעכו"ם'. משמע, שגם לדעת הרמב"ם רק בשמים שהיו במסיבה נאסרו, וכל בשמים שלא היו במסיבה מותרים לברכה[ג]. וכך גם משמע בספר האשכול (הלכות ברכת מיני מזונות ופירות דף מה עמוד ב) שכתב 'ובשמים דעבידן קמי מתים ומסבת גוים לא מברכינן עליהו'. וכן מבואר בפירוש בדברי הראבי"ה (ח"א ברכות סי' קמא) שכתב 'ובהסיבת גוים מיירי דסתם הסיבתם לעבודה זרה'. גם הריטב"א בהלכות ברכות (פ"ח סכ"ד) כתב שאין מברכין על בשמים שהן מתשמישי או נויי עבודה זרה, 'מפני שסתם מסיבתן לעבודה זרה', גם מדבריו משמע שרק בשמים שהיו במסיבה אסורים. וכן מבואר בספר מנורת המאור (פרק ו, המצוות, עמוד 458) שכתב 'לפיכך על מסיבה של גוים אין מברכין על בשמים שלהם, דסתם מסיבתן לעבודה זרה'.

דעת הסוברים שכל בשמים של עכו"ם אסורים

והרי"ף (נב:) כתב 'ובשמים של נכרים משום דסתם מסיבתן לעבודה זרה', ובתלמידי רבינו יונה (על הרי"ף שם, ד"ה אם) כתב 'ואף על פי שעכשיו אינן עומדין הבשמים במסיבה של עבודה זרה, [כיון] שהבשמים שלהם סתמן למכרן למסיבת עבודה זרה, אסור'. מבואר, שלדעת תלמידי רבינו יונה בדעת הרי"ף כל הבשמים של עובדי כוכבים אסורים בברכה אפילו בשמים שלא היו מעולם במסיבה, מאחר וחוששים גם לבשמים שאמורים להמכר למסיבה של עבודה זרה.

וכן נראה שמבואר בדברי הרא"ש (פ"ח סי' ג) שכתב 'ובשמים של עובד כוכבים [אסורים] משום דסתם מסיבתן לעבודת כוכבים'. משמע שדעתו כדעת הרי"ף שהרי הוא מצטט את דבריו מילה במילה, ואחרי שהתבאר בדברי רבינו יונה הנ"ל שלדעת הרי"ף כל בשמים של עובדי כוכבים אסורים, גם אלו שלא היו מעולם במסיבה, יעלה שגם לדעת הרא"ש כל הבשמים אסורים.

וכן נראה מדברי רבינו ירוחם (אדם וחוה, נתיב יב ח"כ) שכתב 'אין מברכין על הבשמים של גוים דסתמן לעבודה זרה', גם בדבריו משמע שלא צריך שהבשמים יעמדו במסיבה ממש, אלא כל בשמים של עובדי כוכבים פסולים לברכה.

ביאור המגיד משנה בדעת הרי"ף

המגיד משנה (שבת פכ"ט הכ"ה) הביא את דברי הגמרא שמבארת שהסיפא של המשנה מבארת את תחילתה, וביאר שהרמב"ם גרס בגמרא 'מפני שמסיבת עובדי כוכבים ומזלות לעבודת כוכבים ומזלות', והרי"ף גורס 'משום דסתם הסבת עובדי כוכבים ומזלות לעבודת כוכבים ומזלות'. והביא הבית יוסף (שם) את דבריו, וכתב שכונת הרב המגיד לבאר שהרי"ף נוקט שכל בשמים של גוים אסורים אף על פי שאינם במסיבה, וכדעת רבינו יונה, ולדעת הרמב"ם רק בשמים שהיו ממש במסיבה אסורים, ובשמים שהיו סתם אצל נכרים מותרים.

ביאור הבית יוסף בדעת הרא"ש והטור

ומביא הבית יוסף שהטור (סי' ריז) כתב 'מסיבה של גוים אין מברכין על בשמים שלהם, דסתם מסיבתן לעבודה זרה'. ודקדק הבית יוסף שמשמע שהטור סובר שכשאינם ממסיבה מברכים עליהם. וצריך לומר, שהטור סובר שגם לדעת הרא"ש הבשמים פסולים דווקא כשהם ממסיבה, ומה שקיצר בלשונו בהלכות הבדלה וכתב רק שבשמים של גוים אסורים, והיה מקום לטעות שכוונתו לאסור כל בשמים של גוים ואפילו לא היו במסיבה, אין זו כוונתו, אלא לדעתו בשמים של גוים אסורים רק אם באו ממסיבה, ובהלכות הבדלה קיצר את דבריו וסמך על מה שכתב בהלכות ברכת הריח (סי' ריז) שסתם מסיבתם של עובדי כוכבים הינה לעבודה זרה, ומשם יש ללמוד שמדובר דווקא במסיבה.

נמצא, שלדעת הבית יוסף נחלקו הראשונים בדין כל הבשמים של עכו"ם שלא היו במסיבה, לדעת רש"י הרמב"ם הטור וכך מדוקדק גם בפשטות ברא"ש, רק בשמים שהיו במסיבה של עכו"ם נאסרו, ושאר הבשמים של עכו"ם שלא היו במסיבה מותרים. ולדעת הרי"ף, הבה"ג [והמובא במגיד משנה], תלמידי רבינו יונה וכן לומד הטור אף בדעת הרא"ש, כל בשמים של גוים אסורים, גם אלו שלא היו מעולם במסיבה.

הכרעת הב"ח שיש להחמיר

וכתב הב"ח (סי' רצח סק"ג ד"ה ולענין), שמאחר וענין זה תלוי בגרסאות, יש לנהוג להלכה לחומרא לשני הצדדים, שלגבי ברכת בורא מיני בשמים אסור לברך על כל בשמים של גוים אפילו אם אינו יודע שבאו ממסיבה, שמא באו ממסיבתם, כמו שמסקנת הסוגיא לגירסת הרי"ף. ולגבי ברכת בורא מאורי האש יש לאסור היכן שידוע שבאו ממסיבתם, וכן בגוי שהדליק מישראל והוא יושב במסיבה, כמו שעולה ממסקנת הסוגיא לגירסת הרמב"ם[ד]. אלא, שיש לכאורה לדון שאין מקום לתפוס כחומרי שני הצדדים, שהרי אמרו חז"ל (חולין מד.) שהתופס מחומרי בית שמאי ומחומרי בית הלל עליו הכתוב אומר 'הכסיל בחשך הולך' (קהלת ב יד), ואם כן יש לדון שמדת כסיל היא לדון כאן לחומרא כשתי השיטות. ומשיב הב"ח, שאין לחוש כאן לענין זה, מאחר ואין דין זה תלוי בסברא אלא רק בחילוקי גירסאות וכל שהדין תלוי בחילופי הגירסאות ולא בסברא אפשר לכתחילה לתפוס כחומרי שני הצדדים.

בירושלמי (פ"ח ה"ו) משמע כדעת הרי"ף שכל בשמים של גוים פסולים לברכה, שאמרו שם שאין מברכים על נר של עבודה זרה ושל גוים, ומקשה הגמרא שהאיסור של גוים הוא משום של עבודה זרה, ומדוע כפלו את האיסור ואמרו שאין לברך הן על של גוים והן על של עבודה זרה. ומתרצת, שהפסול המדובר בבשמים של עבודה זרה הוא בבשמים של עבודה זרה השייכים לישראל. משמע, שבשמים של גוים אסורים גם אם אין הם באים ממסיבה של עבודה זרה, שהרי אם כל הפסול היה רק בבשמים שבאים ממסיבה של עבודה זרה הירושלמי היה יכול לבאר שרק בשמים של גוים הבאים מעבודה זרה אסורים ולכן אמרו שבשמים של גוים ועבודה זרה אסורים, ומכך שלא ביארו באופן זה אלא ביארו שהעבודה זרה היא של ישראל, מוכח שדעת הירושלמי שבשמים של גוים אסורים תמיד ואפילו אלו שלא באים ממסיבה.

וכתב הב"ח, שאף שיש להוכיח מהירושלמי כדעת הרי"ף, מכל מקום כיון שאינו מפורש ממש, ובבבלי יש ספק מצד הגירסא, יש מקום להחמיר כשני הצדדים ולפסול מברכה כל בשמים הבאים מעובדי כוכבים.

הכרעת השולחן ערוך לאסור רק בשמים הבאים ממסיבה

ולהלכה כתב השולחן ערוך (סי' רצז ס"ב) 'ולא על בשמים שבמסיבות עובדי כוכבים, דסתם מסיבתן לעבודת כוכבים'. ונראה שהשולחן ערוך פוסק כדעת רש"י והרמב"ם שרק בשמים הבאים ממסיבה אסורים, ולא כל הבשמים. גם בלבוש (סי' ריז ס"ו) מבואר כך, שכתב 'לפיכך מסיבה של גוים אין מברכין על בשמים שלהם, דסתם מסיבתן לעבודה זרה'.

דעת הט"ז שאין מחלוקת בין הראשונים כלל חוץ מרבינו יונה

והט"ז (סי' רצח סק"ה) האריך לחלוק על דעת הבית יוסף שנוקט שיש מחלוקת בסתם בשמים, וכתב שלפי דעתו גם הרי"ף נוקט שאין איסור בסתם בשמים של גוים אלא רק בבשמים שבאים ממסיבה, ויש לדקדק שזו דעת הרי"ף, שהרי הרי"ף כתב שטעם האיסור לברך על בשמים של גוים הוא משום שסתם מסיבתם לעבודת אלילים, משמע שהאיסור המדובר הוא רק במסיבה, ואם לדעתו יש לאסור בכל בשמים של גוים טעם זה אינו שייך לגוף הדין, אלא על כרחך צריך לומר שגם הרי"ף גורס בגמרא 'הכא במסיבה עסקינן' כדעת הרמב"ם, וגם לדעתו סתם בשמים של גוים מותרים, ורק בשמים הבאים ממסיבה אסורים, אלא שקיצר הרי"ף בהעתקת לשון התלמוד כדרכו בכל מקום וסמך על מה שכתב שסתם מסיבתם לעבודה זרה ומזה נדע שמדובר דווקא במסיבה. ומאחר ודעת הרי"ף שרק בשמים הבאים ממסיבה אסורים ושאר בשמים מותרים, אזי הרא"ש שמעתיק את לשונו נוקט אף הוא כדעת הרי"ף שרק בשמים הבאים ממסיבה אסורים ושאר הבשמים מותרים, וכן דעת הטור בסימן ריז, ומה שלא הזכיר הטור בסימן רצ"ז שהאיסור הוא רק במסיבה ושאר הבשמים כשרים זאת משום שסמך על מה שכתב כבר בסימן רי"ז, וכמו שכתב וביאר בזה הבית יוסף.

אבל גם הט"ז מודה בדבריו שלדעת רבינו יונה (המובא בבית יוסף שם) כל הבשמים הבאים מבתי עובדי כוכבים פסולים לברכה, מאחר וכל הבשמים עומדים למכירה למסיבה של עבודה זרה. ומדקדק הט"ז, שגם לדעת רבינו יונה הפסול בבשמים מפני שעומדים להמכר למסיבת עבודה זרה הוא

[ג] **ויש** להקשות, שהרמב"ם בפירוש המשניות על משנה זו כתב 'ובשמים של גוים אין מברכין עליהם, לפי שכל מעשיהם אינם אלא לשם עבודה זרה וכל הקשור בה'. משמע שלדעת הרמב"ם אין לברך על כל בשמים של גוים ולא רק בשמים של מסיבה. וצ"ע.

[ד] **בענין** זה של נר של עבודה זרה והמחלוקת בנושא זה, יעוין במערכה בענין ברכת בורא מאורי האש, דיני הנר, בפרק הדן בנר שלא שבת ובפרק העוסק בנר של עבודה זרה.

רק במקום שיש צד לומר כן, אבל אם הבשמים הם של תגר המוכר בשוק את בשמיו, בודאי אין דרכו למכור דווקא למסיבת עבודה זרה. וכן גוי שמחזיק בשמים כדי ליתנם בתבשילים, אין לחוש שמא עומדים הם למכירה למסיבת עבודה זרה, שהרי מוכח שבשמים אלו עומדים לאכילה או למכירה. לכן, יש להקל במקרים אלו אף לדעת רבינו יונה ולברך על בשמים אלו. ולהלכה נוקט הט״ז, שאין להקל בסתם בשמים, אלא יש לחוש לדעת רבינו יונה האוסר, ורק בתגר ובמעמידם לתבשילו מותר[ה].

ומסיים הט״ז וכותב 'כן נראה לעניות דעתי ברור כשמש, שאין כאן חילוף גירסאות, ולאו חילוק דיעות, דהכל מודים באיסור שהוא משום עבודת אלילים דהוא דווקא במסיבה, זולת רבינו יונה'.

יש להחמיר כדעת רבינו יונה

נמצא, שלדעת הט״ז יש להכריע להלכה שכל הבשמים של עכו״ם אם לא היו במסיבתם מותרים לברכה, ורק מצד חומרא יש להחמיר את דעת רבינו יונה ולא לברך על סתם בשמים, וגם בחומרא זו יש להקל בבשמים של תגר שודאי אינם עומדים לעבודה זרה.

והמשנה ברורה (סי׳ רצז סק״ה) הביא על דברי השולחן ערוך את דעת הט״ז, ונקט להלכה שיש לחוש לדעת הט״ז הנוקט שיש לחוש לדעת רבינו יונה ולא לברך על סתם בשמים של עובדי כוכבים, ויש להקל רק בבשמים שקנו מתגר.

מדוע ברוב נכרים אינו יכול לברך לדעת המקילים

והנה שנינו בגמרא (נג.) 'היה מהלך חוץ לכרך והריח ריח, אם רוב נכרים אינו מברך, אם רוב ישראל מברך'. ולדעת הנוקטים שרק בבשמים שיודעים שבאו ממסיבה של עובדי כוכבים אין לברך, כאן שעומד מחוץ לעיר הרי אינו יודע אם הבשמים שהוא מריח הם ממסיבת עובדי כוכבים, ויש לבאר מדוע לא יוכל לברך.

ריח ההולך למרחוק הינו בודאי ממסיבה

ומבאר המגן אברהם (סי׳ ריז סק״ז) שאם הוא מריח את הריח למרחק כל כך גדול, עד כדי כך שהוא עומד מחוץ לעיר ומריח את הבשמים מהעיר, מן הסתם בשמים אלו הם ממסיבה, ואם הם ממסיבה יש לדון רק מאיזה מסיבה הם באים, ואם הם באים מעיר שרובה עכו״ם אזי מן הסתם המסיבה היא של עכו״ם ושוב חוזר הדין שסתם מסיבתם לעבודה זרה, ואין לברך על הריח הבא משם.

אם ידוע שהעכו״ם לא עובדים עבודה זרה מותר לברך על בשמיהם

ומכל מקום, יש מהראשונים שכתבו שכל האיסור לברך על בשמים של עובדי כוכבים הוא רק באלו הידועים כעובדי כוכבים, אבל אחרים לא. כך כתב הרי״ץ גיאת (הלכות הבדלה עמוד כג) בשם מר רב האיי שאמר שאותם ישמעאלים המצויים אין מסיבתם לעבודה זרה, ולכן מברכים על בשמים שלהם[ו].

אפשר לסמוך על נימוסי עכו״ם

ובספר כפתור ופרח (פרק ה) הביא את דעת הגאונים הנ״ל שאין לחוש בבשמים של ישמעאלים, מאחר וסתם מסיבתם אינה לעבודה זרה, והקשה שידוע שהישמעאלים עובדים לעבודה זרה הנקרא מרקוליס שעבודתה היא על ידי שזורקים עליה אבנים, וכמו שכתב האבן עזרא בפירושו לדניאל[ז], ואם כן גם בהם צריך להיות הדין שסתם מסיבתם לעבודה זרה ובשמיהם יהיו אסורים לברכה. ותירץ, שאפילו שיש לישמעאלים עבודה זרה, מכל מקום מאחר ולפי נימוסיהם לא משתמשים בבשמים לעבודה זרה, אין צריכים לחוש על בשמיהם. והאריך שם להוכיח מכמה וכמה מקומות, שכאשר יש לעובדי העבודה זרה נימוס מיוחד לעבודתם אפשר לסמוך על נימוס זה לגבי יין נסך ושאר איסורים, וממילא הוא הדין לגבי הבשמים, שמאחר ולפי הנימוס שלהם לא משתמשים בבשמים לעבודה זרה, אפשר לסמוך על נימוס זה ולברך על בשמיהם.

ברוב עכו״ם חוששים

עוד שנינו בגמרא (שם) ביחס לבשמים של עבודה זרה 'תנו רבנן, היה מהלך חוץ לכרך והריח ריח, אם רוב נכרים אינו מברך, אם רוב ישראל מברך. רבי יוסי אומר, אפילו רוב ישראל נמי אינו מברך, מפני שבנות ישראל מקטרות לכשפים'. מבואר, שלדעת רבנן אם הרוב בעיר זו הינם גוים, אין מברכים על הריח הבוקע ועולה מהעיר, מאחר ותולים שהריח מגיע מרוב הגוים הדרים בעיר, והרי אין מברכים על בשמים הבאים ממסיבת עכו״ם[ח].

מדוע לא דנים את בני העיר כמחצה על מחצה כדין כל קבוע

ומקשה המגן אברהם (סי׳ רצח ס״ק יג) מדוע הולכים בזה אחרי הרוב, הרי בכל מקום נוקטים שכל קבוע כמחצה על מחצה[ט], וכאן הרי בני העיר הינם קבועים, שהספק הוא על בני העיר הנמצאים בעיר, ומדוע לא נדון בכל מקרה את העיר כמחצה על מחצה.

ותירץ המגן אברהם שהריח נחשב לדבר שפורש מהעיר, והנידון אינו על האנשים או על הבשמים עצמם שהם בגדר קבוע, אלא על הריח שבוקע מהם, והריח הרי פורש מהם ודנים אותו ככל דיני כל דפריש שתולים שיצא מהרוב, לכן יש לדון ולבדוק אם רוב דיירי העיר הינם ישראל או נכרים.

במחצה על מחצה מברך

ואם היו בני העיר מחצה על מחצה, דנה הגמרא (שם) לגבי ברכת בורא מאורי האש אם יכול לברך, וזו לשון הסוגיא 'הא גופא קשיא, אמרת אם רוב נכרים אינו מברך, הא מחצה על מחצה מברך. והדר תני, אם רוב ישראל מברך, הא מחצה על מחצה אינו מברך. בדין הוא דאפילו מחצה על מחצה נמי מברך, ואיידי דתנא רישא רוב נכרים תנא סיפא רוב ישראל'. מבואר בגמרא, שבמחצה על מחצה מברך.

ביאור גדולי המפרשים בהיתר מחצה על מחצה

ומבאר המאירי (שם ד״ה היה) בשם גדולי המפרשים שטעם ההיתר הוא משום שיש כאן שתי ספיקות, יתכן שהנר הוא של יהודי, ואז אפשר לברך עליו לכתחילה, וגם אם הוא של גוי יתכן ששבת ממלאכת עבירה ומותר לברך עליו, ובכל ספק ספיקא נוטים תמיד לקולא.

ביאור המאירי בדעתם

והקשה המאירי, שאפשר לומר גם ספק ספיקא לצד השני, שיתכן שהנר הינו של גוי ואין לברך עליו, וגם אם הוא של ישראל אולי לא הודלק לשם אור אלא לשם כבוד ואז אין מברכים עליו, ושוב ממילא יהיה הדין שאין מברכים עליו. ומתרץ, שמכל מקום הספק כאן הוא בדרבנן, שהרי לא מדובר בנר שידוע שהודלק בעבירה, אלא בסתם נר של נכרי שחכמים חששו שמא נעשתה בו עבירה, וכאשר יש ספק ספיקא בדרבנן נוקטים בודאי לקולא. ועוד סברא יש כאן להקל, שהדלקה לכבוד ולא לאור אינה מצויה, ואם יותר מסתבר להעמיד בנר העומד לאור ממילא יש ספק ספיקא, ספק של יהודי, וגם אם של גוי ספק ששבת ממלאכה[י].

ולאחר מכן, כותב המאירי את הדין במי שהיה מריח בשמים מחוץ לכרך (שם ד״ה מי), שאם רוב אנשי הכרך הינם גוים, אין מברכים עליו. ואם רובם ישראל, מברכים עליו. ובמחצה על מחצה, יש אומרים שאינו מברך, ויש אומרים שמברך. מתבאר, שלדעת המאירי יש לנקוט לקולא גם לגבי ברכת הבשמים, מאחר והספק בבשמים הוא רק ספק דרבנן, מאחר ולא מדובר

ה. בסוף דברי הט״ז דעתו אינה ברורה כל הצורך, שאחרי שהביא שגם לדעת רבינו יונה יש להקל ולהתיר הן בתגר והן במי שמחזיק בבשמים כדי לתת בתבשיל, וכתב בסוף דבריו שלמעשה אין להקל כי אם בתגר. ויש לדון, האם כוונתו שיש להקל הן בתגר והן במעמיד הבשמים לצורך תבשיל. או שמא כותב כאן הט״ז חידוש נוסף, שגם בדעת רבינו יונה יש לחלק בין תגר לתבשיל, ובתגר יש מקום להקל יותר מבתבשיל, ולכן רק בשמים הבאים מתגר מותרים ובשמים הבאים מהעומדים לתבשיל אסורים.
ואפשר ליתן טעם בחילוק זה, שגם בשמים העומדים לתבשיל יש לחוש בהם מעט שמא אם תהיה לגוי מסיבה ולא יהיו לו בשמים יביא הוא את הבשמים העומדים לתבשיל, לכן נחשבים בשמים אלו תמיד כבשמים העומדים גם למסיבה ויש לחוש בהם לאיסור. מה שאין כן בבשמים העומדים למכירה אצל תגר, אפילו אם יהיה מקרה שלא יהיו לו בשמים למסיבה והוא יקח מחנותו את הבשמים אין לחוש לזה, מאחר ובמעשה זה הוא כקונה מהחנות לצורך מסיבה, ואין לחוש כלל לקונים לצורך מסיבות, שאם כן יש לחוש תמיד בתגר ואפילו בתגר ישראל שמא ימכור לגוי לצורך מסיבה, אלא על כרחך אין לחוש לזה, והטעם בזה, שכל החשש הוא רק שבשמים אלו אצל אדם זה עומדים לצורך עבודה זרה, שעכשיו הם עומדים לצורך עבודה זרה, אבל אם הבשמים יעברו לאדם אחר והוא יעמידם לעבודה זרה אין זה נחשב חשש עבודה זרה ומותרים לכתחילה.
אולם המשנה ברורה (סי׳ רצז סק״ה) מביא את דברי הט״ז להלכה, וכתב שלדעת הט״ז יש להקל הן בתגר והן במעמיד את בשמיו לצורך תבשיל. נמצא, שלדעת המשנה ברורה הט״ז לא התכוין בסוף דבריו לחלק את החילוק הנ״ל בין תגר לתבשיל, וכשם שכתב בהתחלה שבשניהם יש להקל אפילו לדעת רבינו יונה כך היא גם דעתו להלכה, ומה שכתב בסוף דבריו את הקולא רק בתגר ולא כתב גם בתבשיל, ככל הנראה הוא קיצור דברים בעלמא, אבל כוונתו שיש להקל בשניהם.

ו. וכן מבואר בספר האורה (ח״א הלכות הבדלות ובשמים).

ז. כוונתו לדברי האבן עזרא בספר דניאל (יא ל) שכתב שהישמעאלים עובדים במכה את המרקוליס, וזה לשונו 'כי יש במיכ״א שיקוץ עד היום, והלא מרקוליס שאליו יחוגו כל ישמעאל ממזרח וממערב לזרוק אבנים שם'.

ח. ולעיל התבאר מדברי המגן אברהם שכאשר יש ריח שעולה ובוקע עד מחוץ לעיר יש לתלות שהוא של מסיבה, ואם יש רוב גוים יש לתלות שהוא של מסיבת עובדי כוכבים, וממילא אין לברך עליו.

ט. היינו אם דנים על כמה דברים שעומדים במקומם ולא פורשים חוץ למקומם, אזי דנים את המיעוט כאילו הוא חצי מהסך הכולל, ולא הולכים אחרי הרוב.

י. בענין נר של גוים, ובענין ההולך מחוץ לכרך וראה אור, יעוין במערכה בענין ברכת בורא מאורי האש, בדיני הנר, בפרק העוסק בענין נר ששבת.

יא. וכדברי המאירי הובא גם בשיטמ״ק (ד״ה היה).

בבשמים שידוע שהודלקו לעבודה זרה, אלא רק חוששים שמא הריח בא ממסיבתם, וסתם מסיבתם לעבודה זרה, אבל בכל מקרה חשש זה הינו רק מדרבנן, [illegible] ממילא יש להקל בזה במקום של מחצה על מחצה. ומה גם, שאין זה מצוי שידליקו בשמים לעבודה זרה, לכן אין מקום לחוש כל כך, ובמחצה על מחצה יש להקל ולברך.

מדוע הרי"ף והרמב"ם לא הזכירו את דין מחצה על מחצה

והנה הרי"ף (שם) והרמב"ם (פכ"ט הכ"ו) הביאו את הדין של רוב גוים, לגבי נר, ולא כתבו שבמחצה על מחצה יש לברך, וכבר העיר זאת הבעל המאור על הרי"ף (שם, ד"ה הא), והשיב עליו הרמב"ן (מלחמות ה' שם) שמציאות זו, שתהיה עיר שיש בה בדיוק מחצה יהודים ומחצה גוים אינה מצויה לכן לא ראו הרי"ף והרמב"ם צורך להזכיר דין זה, וכן כתב המגיד משנה על הרמב"ם שם.

מדוע הטור לא הזכיר את דין מחצה על מחצה

והצל"ח (שם ד"ה בדין) הביא את הדברים הנ"ל, וכתב שפשוט וברור שדין בשמים כדין נר, ואם הדין בנר שמברך במחצה על מחצה, הוא הדין יהיה גם בבשמים שמברך במחצה על מחצה, ואם כן קשה על הטור שהביא דין זה לגבי ברכת בורא מאורי האש (סי' רצח) ואם כן אין לומר שהטור לא הזכיר דין מחמת נדירותו, שהרי הזכירו לגבי ברכת בורא מאורי האש, ואם כן צ"ע מדוע לא הזכירו גם לגבי ברכת הריח.

ביאור הצל"ח

ומבאר הצל"ח, שלגבי נר הדין הוא שמברך, מאחר ולא כל נרות של נכרים אסורים בברכה, וממילא גם כאשר יש מחצה נכרים עדיין יש מיעוט נרות של נכרים שמותרים בברכה ומחצה ישראל, ובזה אומרים סמוך מיעוטא למחצה, והיינו שסומכים את מיעוט הנרות של גוים הכשרים לברכה למחצה יהודים, ותולים שמותר לברך על אור זה. אבל בברכת הריח אי אפשר לומר סברא זו, שהנה התבאר בדברי המגן אברהם לעיל שבהולך חוץ לכרך נוקטים שהריח בא ממסיבה מאחר וריח שהולך למרחק רב כל כך הינו בודאי ממסיבה, ואם הריח בא בודאי ממסיבה אזי אם הוא בא ממסיבה של עכו"ם הוא בודאי אסור, ואם הוא בא ממסיבה של ישראל הוא בודאי מותר, שוב ממילא יש לחוש גם במחצה גוים לאיסור, ואין להתיר אלא ברוב ישראל.

נמצא, שלדעת המאירי במחצה על מחצה מברכים, ולדעת הצל"ח אין מברכים.

שקי בשמים הנתונים בתוך יין נסך

הרשב"א (שו"ת ח"ג סי' רלד) נשאל האם אפשר לברך על שקי בשמים ששמים העכו"ם בתוך קנקנים של יין כדי לתת ביין טעם, וענה הרשב"א שמעיקר הדין מותר להריח בהם, מאחר והם לא נעשו כדי שהיין [האסור בהנאה מדין יין נסך] יתן בהם טעם, אלא אדרבה הבשמים נותנים טעם ביין, ואם כן אין בהם תערובת של יין וממילא מותר להריח בהם. אבל להבדלה נוטה דעתו של הרשב"א לאסור, משום 'הקריבהו נא לפחתך'[יב] (מלאכי א ח), ועוד, שיש בו תערובת איסור, ויתכן שכל שיש בו תערובת איסור מאוס הוא למצוה. וכך נפסק בשולחן ערוך (סי' רצז ס"ג), ובבית יוסף (שם ד"ה כתב) הוסיף שהמקור להלכה זו הוא מדברי הרשב"א הנ"ל.

ב. בשמים של מתים

מדוע אין מברכים על בשמים של מתים

שנינו במשנה (נא:) שאין מברכים על הבשמים של מתים. ובגמרא (נג.) מבואר הטעם, ש'בשמים [של מת] לעבורי ריחא הוא דעבידי'. ומבאר רש"י (שם ד"ה בשמים) 'לעבורי ריחא דסרחונו של מת עבידי, ולא להריח'. מבואר, שלא מברכים על בשמים העשויים למת מאחר ובשמים אלו לא עשויים לריח אלא רק להעברת הסרחון[יג].

ובמדרש תנחומא (ויחי ד) שנינו טעם נוסף, שכתוב 'לא המתים יהללו י-ה' (תהלים קטו יז)[יד].

חילוק הירושלמי בין 'למעלה ממטתו' ל'לפני מטתו'

ובירושלמי (פ"ח ה"ו) שנינו שדווקא בבשמים שנתונים למעלה ממיטתו של מת אין מברכים, אבל אם היו נתונין לפני מיטתו של מת מברכין, ש'אני אומר לכבוד החיים הן עשויין'. ומבואר בדברי הירושלמי שרק על בשמים של מתים שעשויים בשביל המתים לא מברכים, אבל בשמים של מתים שעושים לכבוד החיים, מברכים.

ביאור המאירי

והנה בגמרא (שם) אמרו עוד 'אמר רב יהודה אמר רב, כל שמוציאין לפניו ביום ובלילה אין מברכין עליו, וכל שאין מוציאין לפניו אלא בלילה מברכין עליו', ומבאר רש"י (ד"ה כל, ד"ה וכל) שמימרא זו מבארת את דין נר שהודלק למת[טו], וזה לשונו 'כל מת שהוא חשוב להוציא לפניו נר ביום, אם הוציאו בלילה במוצאי שבת לקבורה, אין מברכין על אותו נר, דלכבוד עבידא ולא להאיר. וכל מת שאינו חשוב להוציא נר לפניו ביום אלא בלילה, מברכין עליו אם הוציאוהו במוצאי שבת לקבורה'.

והמאירי (שם ד"ה נר) נוקט שלדעת הירושלמי מימרא זו מבארת את דין בשמים של מתים, ויש לגרוס בגמרא 'כל שמוציאין לפניו אין מברכין וכל שאין מוציאין לפניו מברכין', באופן שדברי הגמרא הינם לגבי בשמים, וכוונת הגמרא לבאר שאם מוציאים את הבשמים לפני המת, כלומר סמוך לו, ודאי שלכבוד המת הם עשויים או להעברת הריח של המת, ואם לא מוציאים סמוך למת ממש אלא רחוק ממנו, במקום שאין הריח של המת שולט, מוכח שלכבוד חיים הם עשויים ומברכים עליהם. וזו כוונת הירושלמי שחילק בין נתונים למעלה ממטתו של מת, לנתונים למטה ממטתו של מת, שכל שעשויים למטה ממטתו של מת נוקטים שלכבוד החיים הם עשויים.

אמנם, לפי הגירסא המצויה בידינו, וכפי שרש"י מבאר את הגמרא, מימרא זו מבארת את דין נר של מתים ולא את דין בשמים של מתים. ואם כן לדעת רש"י, וכך לכאורה דעת הבבלי, בבשמים של מתים אין חילוק אם הבשמים הינם למעלה ממטתו של מת או למטה ממטתו של מת, ואין חילוק אם הם במרחק גדול מהמטה או עומדים בסמוך לה, בכל מקרה אין לברך על בשמים שהוצאו לכבוד המת.

דעת הראשונים שאין לפסוק את חילוק הירושלמי להלכה

ואכן, הרי"ף (שם) לא הזכיר שיש לחלק בין בשמים העומדים למעלה ממטתו של מת לבשמים העומדים למטה ממטתו של מת, או בין בשמים העומדים קרוב למטה ובשמים העומדים במרחק מהמטה. וגם הבה"ג (הלכות

יב. בפסוק שם כתוב 'וכי תַגִּשׁוּן עִוֵּר לִזְבֹּחַ אין רע, וכי תגישו פִּסֵּחַ וְחֹלֶה אין רע, הקריבהו נא לְפֶחָתֶךָ הירצך או הישא פניך אמר ה' צבאות', וכוונת הכתוב לבאר, שכמו שכל אדם מבין שלא מגישים לשר ולמושל מנחה של שה עיור או פסח או חולה, כך מובן שאין להגיש קרבן כזה למזבח. ולמדו מכך חז"ל שכל דבר שיש בו איזה שמץ פסול, באופן שאין הוא מכובד מספיק ולא ראוי ליתנו כמתנה לשר ושליט, אין להקריבו גם למזבח. דוגמא לדבר מצינו לגבי ניסוך המים הנוהג בחג הסוכות, ששנינו במסכת סוכה (מח:) שאת המים לניסוך היו שואבים ממעין השילוח, ובשביל הניסוך של שבת היו שואבים מערב שבת ומניחים בלשכה, ואם היו המים מתגלים לא היו מנסכים אותם אלא לוקחים מים אחרים מהכיור, וזאת מאחר והדין הוא שמים ויין מגולים פסולים למזבח. ובגמרא שם (נ.) מבואר שאפילו שכל החשש במים מגולים הוא שמא נחש הטיל בהם ארס, ומעיקר הדין אפשר לסנן את המים באופן שאם יש ארס הוא יצא מהמים על ידי הסינון, מכל מקום מים אלו פסולים לניסוך מחמת כבוד המזבח, שאין זה מכובד לנסך למזבח מים שיתכן שנחש הטיל בהם ארס, ולומדים זאת מהפסוק הנ"ל 'הקריבהו נא לפחתך'.
ויעויין עוד בענין זה במסכת סוטה (יד:) לגבי האיסור להגיש מנחה בכפיפה מצרית, ובבבא בתרא (צז:) לגבי האיסור לומר קידוש על יין מגולה, ובזבחים (פה.) לגבי קרבן עולה שאמרו שיש להוריד את הקרבים מהמזבח ולהדיחם כדי לא להקריבם עם הרפש שלהם, ובמנחות (סט.) שאמרו שאין להקריב למנחות חיטים ושעורים שבגללי בהמה, ובחולין (צ:) לגבי הקרבת עולה שיש לחלוץ מהירך את גיד הנשה רק על גבי המזבח, כדי שלא יקריבו למזבח ירך חסירה.

יג. יש שרצו להביא מדברי הגמרא הללו, שנותנים בשמים על מטתו של מת, ראיה למנהג שרווח בארצות אשכנז לשים פרחים על מיטת המת, וכן כותב ספר כתר שם טוב (רבי שם טוב גאגין, ראב"ד הספרדים באנגליה, דפוס קיידאן תרצ"ד, פרק 'צדוק הדין חבל על דאבדין', סעי' נט) 'באלו הארצות נוהגים הקרובים והידידים של המת לשלוח פרחים ושושנים, ומניחים אותם על ארונו, ובעת שמשימין המת בקבר קוברין עמו הפרחים העולים בסכום עצום', ובהערותיו שם (אות תתט) האריך להוכיח שמנהג זה הינו עתיק יומין ומקורו בדברי המשנה והגמרא כאן, שמבואר שהיו נותנים בשמים להעביר את ריח המת. ומוסיף, שאף על פי שהמנהג פשט דווקא בארצות הקרות, שאין בהם כל כך חשש שהמת יסריח, מכל מקום מאחר ויש עדיין איזה חשש של סרחון יש מקור גדול מדברי הגמרא כאן לתת פרחים על ארונו של מת. ותמה שם על ספר מנהגי ישורון (עמ' 314) שהאריך לבאר שמנהג זה מקורו בחוקות הגוים, ומצוה לבטלו, ותמה עליו שהרי יש ראיה מוכחת מהגמרא, שכך היה המנהג בכל תפוצות ישראל.
אמנם רבים האריכו על כך שיש לבטל מנהג זה, מאחר והוא חוקות הגוים, יעוין בישכיל עבדי (שו"ת ח"ד יו"ד סי' כה). ועל דברי הגמרא שנהגו לתת בשמים על מטתו של מת, יש שתירצו שאמנם זה היה המנהג בזמן חז"ל, אבל מאז נשתקע המנהג ולא היו נוהגים כן כמה מאות שנים, וכאשר חידשו את המנהג הנ"ל לא חדשוהו מחמת אותו מנהג קדום המוזכר בגמרא, אלא מחמת שראו כן אצל הגוים, ושוב ממילא יש לחוש בזה לחוקות הגוים.

יד. והנה שנינו בגמרא (מג:) שהמקור לכך שמברכים על הריח, הוא מהפסוק 'כל הנשמה תהלל י-ה' (תהלים קנ ו) 'איזהו דבר שהנשמה נהנית ממנו ואין הגוף נהנה ממנו, הוי אומר זה הריח'. ובפשטות הלימוד הוא שבפסוק מבואר שהנשמה צריכה להלל, ובודאי שהנשמה צריכה להלל על דבר שהיא נהנית ממנו, והדבר שהיא נהנית ממנו הוא הריח, אם כן יש מכאן מקור לחיוב ברכה על הריח. ולפי דברי הגמרא מתבארים דברי המדרש, שחיוב הברכה נלמד מ'כל הנשמה תהלל', והאיסור לברך על בשמים של מתים נלמד מהפסוק 'לא המתים יהללו', אותו הלל שמהללת הנשמה על הריח הטוב, אין לברכו על של המתים, מאחר והמתים 'לא יהללו'.

טו. נושא זה נידון בהרחבה במערכה בענין ברכת בורא מאורי האש בדיני הנר.

ברכות פ"ו עמ' עד) ועוד ראשונים רבים[טז] כתבו את הדין שאין לברך על בשמים של מתים ולא כתבו כלל את החילוק האמור בירושלמי הן אם הבשמים עומדים בקירוב מקום למטת המת, או בריחוק מקום, ונראה בפשטות שכל הראשונים הללו לא נקטו להלכה את חילוק הירושלמי, אלא נקטו שבכל מקרה אין לברך על בשמים שהוצאו לצורך לווית המת, מאחר ולדעת הבבלי אין חילוק כזה, ודעת הבבלי היא שמכל מקום הם נעשו להעביר את הסרחון, גם אם בפועל הסרחון לא הגיע עד המקום בו הם עמדו, ולכן אין לברך עליהם כלל.

דעת הראבי"ה והמכתם שפוסקים את חילוק הירושלמי להלכה

אבל הראבי"ה (ח"א ברכות סי' קמא) והמכתם (שם ד"ה ועל) הביאו בפשיטות את דברי הירושלמי להלכה.

נמצא, שנחלקו הראשונים בדין זה, לדעת הבה"ג, הרי"ף וסיעתם, הבבלי חולק על הירושלמי, ולדעת הבבלי כל בושם שניתן מחמת המת פסול לברכה. ולדעת הראבי"ה וסיעתו, הבבלי לא חולק על הירושלמי, ויש חילוק בין בשמים שניתנו מעל מיטת המת ובשמים שנתנו לפני המטה.

ביאור הב"ח בדעת הטור

והנה הטור (או"ח סי' ריז) לגבי הלכות ברכת הפירות כתב את דין בשמים של מתים, ולא חילק את חילוקו של הירושלמי. והיה מקום לדון, שאולי לדעת הטור אין לפסוק חילוק זה להלכה. אכן בהלכות שבת (סי' רצז) הביא הטור חילוק זה להלכה. ואם כן צריך ביאור, מדוע לא נקט הטור חילוק זה גם בהלכות ברכת הפירות.

ומבאר הב"ח (סי' רצז ס"ב) שהטור כתב את האיסור לברך על בשמים של מתים גם בהלכות ברכת הפירות כדי לבאר שגם לסתם ברכה הם פסולים, ולא רק למוצאי שבת. וכאן, לגבי הלכות הבדלה, כתב הטור את חילוקו של הירושלמי, לבאר שבשמים הנתונים במרחק ממיטת המת מותרים בברכה אפילו במוצאי שבת.

וכך נפסק להלכה בשולחן ערוך (שם ס"ב) שאין מברכין על בשמים של מתים, ודווקא הנתונים למעלה ממטתו של מת.

ג. בשמים שלא עשויים לריח ובשמים שאין להם עיקר

סוגי בשמים שאין מברכים עליהם

עוד מתבאר בדברי הגמרא (שם) שיש סוגי בשמים שלא עשויים לריח אלא לדברים אחרים, ואין לברך עליהם: א. יש בושם העשוי לבית הכסא, ומבאר רש"י (ד"ה בשמים - השני) שהכוונה לאותם בשמים שאדם איסטניס לוקח בידו לבית הכסא להעביר ממנו את הריח הרע. ב. יש בושם של שמן העשוי להעביר את הזוהמא, ומבאר רש"י (ד"ה ושמן) שהיתה דרכם להביא בסוף הסעודה שמן מבושם בבשמים והיו סכים בו את הידים מהזיהום שדבק בהם בסעודה. ג. יש בושם שבנות ישראל מקטרות לכשפים, ולזה חשש רבי יוסי שאמר שאין לברך על ריח הבא מעיר שדרים בה רוב ישראל מאחר ובנות ישראל מקטרות לכשפים, ואין לברך על ריח זה [ומדין בשמים של עבודה זרה[יז]]. ד. ויש בשמים שהיו מגמרים בהם את הכלים, ומבאר רש"י (ד"ה לגמר) שהיה דרכם לבשם את בגדיהם בעשן של בשמים[יח]. ומחמת שהיו נוהגים לבשם את בגדיהם על ידי עשן של בשמים, אמר רבי יוחנן (שם) שהמהלך בערבי שבתות בטבריא ובמוצאי שבתות בצפורי והריח ריח אינו מברך, מאחר ודרכם היתה לבשם כך את הבגדים, ומבאר רש"י (ד"ה בטבריא) שדרך בני טבריא היתה לעשן את בגדיהם בערבי שבתות, ודרך בני ציפורי היתה לעשן את בגדיהם במוצאי שבתות.

דיני בשמים של בית הכסא

ולהלכה נפסקו דינים אלו בשולחן ערוך (סי' ריז ס"ב), ובמשנה ברורה (שם סק"י) ובשער הציון שם (סק"ט טו-טז) הביא כמה חילוקי דינים לגבי בשמים של בית הכסא, שאם הבעלים של הבשמים רוצה לברך עליהם בבית הכסא, בודאי אינו יכול, מאחר ובית הכסא הוא מקום מטונף ואסור לברך בו כלל. וכן אם אדם אחר מריח את הריח מרחוק ורוצה לברך, על זה נאמר הדין שאין לו לברך מאחר והריח נעשה רק להעביר את הזוהמה. ואף אם הוא מתכוון להריח כדי לברך, גם אינו מברך, ואפילו אם לוקח את הבשמים הנ"ל בידו ורוצה לברך כדי להריח, אינו מברך, מאחר ובשמים אלו גרועים ביותר שלא נעשו לריח טוב אלא רק להעברת הסרחון. ואפילו הבעלים של הבשמים, שמריח את הבשמים בשעת הכנתם לפני שלוקחם לבית הכסא, אינו מברך, מאחר וכל עשייתם מלכתחילה אינה אלא להעברת סרחון, ועל בשמים שנועדו להעברת סרחון לא מברכים כלל. ובביאור הלכה (שם ד"ה של) כתב בזה עוד סברא, שבאתרוג שנפסק להלכה (סי' רטז ס"ב) שאם נוטלו כדי להריח צריך לברך, כאשר הוא נוטל את האתרוג לצורך הרחה עומד לו עכשיו האתרוג לצורך ריח, ואף על פי שתמיד האתרוג עומד לצורך מאכל, מכל מקום כאשר הוא מריח בו עומד הוא לו לצורך ריח. אבל כאן, בשמים של בית הכסא, מתחילתם הם מיועדים רק להעברת סרחון, לכן גם כאשר הוא עומד ומריח בו אין זה בכלל הבשמים שמברכים עליהם[יט].

דעת הסוברים שיש לברך על שמן אפרסמון גם כאשר הוא בא להעביר הזוהמה

עוד נפסק להלכה שם שאין מברכים על שמן שמיועד להעביר את הזוהמא.

והנה מובא ברש"י (נג. ד"ה אין) שאמנם על סתם שמן שעשוי להעברת הזוהמה לא מברכים, אבל על שמן של אפרסמון מברכים אפילו שהוא עשוי להעברת הזוהמה. גם תוספות (שם ד"ה אין) הביאו את דברי רש"י ולא חלקו עליו, ומשמע שהסכימו לדעתו, שיש לברך על שמן אפרסמון שעשוי להעברת הזוהמה. גם המאירי (שם ד"ה בשמים) הביא שיש אומרים שעל ריח של שמן הבא להסיר את זוהמת הידים אין מברכים את ברכת 'עצי בשמים', אבל מברכים עליו את ברכת 'בורא שמן ערב' אם הוא שמן של אפרסמון.

אמנם, רוב הראשונים הביאו את הדין שאין לברך על שמן הנעשה להעברת הזוהמה, ולא חילקו כלל בין סתם שמן לשמן אפרסמון. הבה"ג (הלכות ברכות פ"ו) והרי"ף (שם) הביאו את דברי הגמרא כלשונם להלכה, ולא חילקו בין שמן אפרסמון לשאר בשמים. וכן הרי"ץ גיאת (הלכות הבדלה עמוד כג) לא חילק בין סוגי הבשמים[כ].

הכרעת המשנה ברורה

וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק יא) שמאחר ומסתימת כל הפוסקים משמע שלא חילקו את חילוקו של רש"י, אלא דעתם היא שאין לחלק בין סתם בשמים לשמן אפרסמון, וגם על שמן אפרסמון לא מברכים, ממילא יש להכריע שאין לברך כלל על שמן הנעשה להעביר את זוהמת הידים, ואפילו על שמן אפרסמון.

דין מוגמר

ולגבי דין מוגמר [עשן של בשמים שהיו מבשמים איתו את הכלים], כתב הרמב"ם בהלכות ברכות (פ"ט ה"ח) שאין מברכים על מוגמר הן מוגמר שמגמרים בו את הכלים והן מוגמר שמגמרים בו את הבגדים. וכן אין לברך על הבגדים עצמם אחרי שהם מוגמרים, מאחר והמוגמר לא נעשה לריח בעצמו, ונחשב כריח בלא עיקר.

אבל הטור (סי' ריז) חולק על הרמב"ם, ונוקט שמברכים על מוגמר מאחר והוא נעשה לריח, שהרי עושים את המוגמר כדי לעשות ריח טוב בכלים, וכתב שאינו מבין את דעת הרמב"ם, שהרי בשמים אלו נעשו להריח, כדי שיתבסמו הכלים, ומדוע לדעת הרמב"ם אין מברכים עליהם. ורצה הטור להעמיד שאולי כוונת הרמב"ם היא לדמות את דין מוגמר לדין ריח רע שאם אין לו עיקר לא צריך להרחיק ממנו כדי להתפלל. ודוחה זאת, שאין זה דומה, שלגבי ברכת הריח הברכה תלויה בהנאה, והרי במוגמר הוא נהנה וראוי לברך עליו, מה שאין כן לגבי ריח רע בתפילה אין זה שייך לכך. ועוד, שגם בתפלה צריך להרחיק עד מקום שכלה הריח.

מתבאר, שדעת הרמב"ם שאין מברכים על מוגמר כלל, ודעת הטור שמברכים על מוגמר מאחר והוא נעשה לריח, שהרי עושים את המוגמר כדי לעשות ריח טוב בכלים. וכדעת הטור כתב בספר המנהגות (לרבי אשר מלוניל, דף לד עמוד א) שאם נעשה להריח, מברך.

והבית יוסף (שם ד"ה וטעמו) כתב ליישב את דעת הרמב"ם, שכיון שריח אינו צורך הגוף כל כך, כשאין לו עיקר, אף על פי שנהנה אין לו לברך עליו.

טז. האורה (ח"א הלכות הבדלות ובשמים), אשכול (הלכות ברכת מיני מזונות ופירות, דף מה:), רמב"ם (ברכות פ"ט ה"ח), אור זרוע (ח"ב הלכות מוצאי שבת סי' צב), תלמידי רבינו יונה על הרי"ף (שם ד"ה ולא), שבולי הלקט (סדר ברכות סי' קסד), רי"ץ גיאת (הלכות הבדלה עמ' כג), רא"ש (פ"ח סי' ג), ריטב"א (הלכות ברכות פ"ד ס"ג), אבודרהם (ברכת הריח ד"ה כתב) ומנורת המאור (פרק ב, תפילה, תפלות של שבת עמוד 591).

והרוקח בהלכות הבדלה (סי' שנו) לא הביא חילוק זה, אולם בהלכות ברכות (המשך סי' שמב) הביא חילוק זה, ונראה שלא כתב דין זה בהלכות הבדלה מחמת שסמך על דבריו בהלכות ברכות.

יז. יעוין לעיל בפרק ב' הדן בבשמים של עבודה זרה.

יח. יעוין בפירוש הרשב"ם על הפסוק 'ריח בגדיו' (בראשית כז כז) שפירש שבגדיהם היו מבושמים במוגמר.

יט. ויעוין עוד בחזון איש (מועד, הלכות ברכת הפירות, סי' לה אות א ד"ה ברכות) שכתב שכיון שבשמים אלו אינם מיוחדים לריח אין מברכים עליהם אפילו בנטלם להריח.

כ. וכן נראה בדעת האשכול (הלכות ברכת מיני מזונות ופירות דף מה עמוד ב), רוקח (הלכות ברכות, המשך סי' שמב, הלכות הבדלה סי' שנו), שבולי הלקט (סדר ברכות סי' קסד), רא"ש (פ"ח סי' ג), רבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב יב ח"כ), ואבודרהם (ברכת הריח) שכתבו דין זה ולא חילקו בין הבשמים.

הכרעת השולחן ערוך כדעת הרמב"ם

ואכן להלכה נקט בשלחן ערוך (שם ס"ג) כדעת הרמב"ם, שהן מוגמר שמגמרין בו את הכלים, והן המריח בכלים המוגמרים אינו מברך, 'לפי שאין עיקר, אלא ריח בלא עיקר'.

הכרעת המשנה ברורה

והמשנה ברורה (שם ס"ק יד) כתב להלכה, שאם הוא מגמר את כליו ומתכוין גם להריח, צריך לברך, מאחר ובזמן שהוא מעמידו גם להריח הרי זה ריח שעומד כדי להריח, וכל ריח שעומד כדי להריח מברכים עליו.

כלי של בשמים שנשאר בו הריח

עוד כתב שם הט"ז (סק"ב) 'ראיתי קצת בעלי בתים שאין להם בשמים להבדלה רק הכלי שדוכין בו בשמים יש לו ריח אם הוא של עץ מברכין עליו, והם עושים ברכה לבטלה לכל הדיעות, דאפילו לדעת הטור אין שייך ברכה אלא בכלים המתגמרים דעושין במתכוין להיות ריח בהכלים, מה שאין כן בזה לא נתכוין אלא לעשות מלאכתו בכלי, לא שיוליד שם ריח, אלא שממילא נעשה הריח, והוה ליה עשוי שלא להריח, על כן אין שייך כלל ברכה על זה וזה פשוט לעניות דעתי'. והביאו המשנה ברורה (ס"ק טו) להלכה.

אבל בשער הציון (שם ס"ק כד) הביא שהפרי מגדים מצדד שהגם שאין לברך על כלי שיש בו ריח, מכל מקום אם אין לו בשמים לברך עליהם יריח בכלי ללא ברכה, כדי שישיב את נפשו בריח הטוב.

מדוע לא פרטו הטור והשולחן ערוך את כל דיני ברכת בשמים לגבי מוצאי שבת

ויש להקשות, שהנה, התבארו כאן כמה וכמה דינים הנוגעים לבשמים, שיש בשמים שאין לברך עליהם, ודינים אלו שייכים הן לגבי סתם אדם שרוצה להריח ולברך, והן לגבי ברכת הבשמים של מוצאי שבת, והנה בהלכות ברכת הפירות (סי' ריז) מובאים כל הדינים הללו להלכה לגבי סתם אדם שרוצה להריח ולברך, ובהלכות שבת (סי' רצז) לגבי ברכת הבשמים של מוצאי שבת מובאים בטור ובשלחן ערוך רק הדינים של בשמים של בית הכסא ובשמים של מתים, ולא הובאו הדינים בבשמים של זוהמא ובשמים של מוגמר, ויש לעיין מדוע לא חזרו הטור והשלחן ערוך ופרטו את הדינים הללו גם לגבי מוצאי שבת.

ביאור הב"ח

ומתבאר שלב"ח (סי' רצז ס"ב) הוקשה מדוע חזר הטור ומנה לגבי מוצאי שבת את דין בשמים של מתים ובשמים של בית הכסא, הרי הטור כבר מנאם וביארם לגבי ברכות הריח (סי' ריז). וביאר הב"ח, שהטור חזר לבאר את דין בשמים של מתים, שבבשמים של מתים אם הבשמים לא נועדו להעברת הסרחון מברכים עליהם אפילו בהבדלה[כא], וכתבם שוב לגבי ברכות הריח לומר שאם הבשמים עומדים להעברת הסרחון אין לברך עליהם אפילו רק את ברכת הריח.

מיהו, לא ביאר הב"ח, מדוע חזר הטור ומנה את דין בשמים של בית הכסא.

אמנם דברי הב"ח ברורים, שכיון שרצה הטור לחזור ולכתוב את דין בשמים של מת שנה יחד עם דין זה את דין בשמים של בית הכסא, לבאר שכאשר בשמים של המת נעשו להעברת הסרחון דינו שוה לשל בית הכסא, אבל כאשר הבשמים של המת לא נעשו להעברת הסרחון אין דינם שוה לשל בית הכסא, אלא מברכים עליהם גם במוצאי שבת.

שוב ממילא פשוט וברור שהטור לא מנה את דין בשמים של שמן המיועד להעברת הזוהמה ובשמים של מוגמר, מאחר והוא כבר מנה את הדינים הללו לגבי ברכות הריח, ואין הבדל בין ברכות הריח לברכת בשמים של מוצאי שבת. וכל מה שהטור שנה שוב את דין בשמים של בית הכסא ובשמים של מתים הוא רק כדי לבאר את דין בשמים של מתים, כמו שנתבאר, אבל את שאר הדינים אין צורך לכתוב שוב, לכן לא כתבם הטור שוב לגבי הלכות שבת, ולכן גם לא הובא בשולחן ערוך פעם נוספת לגבי הלכות שבת.

ד. האם צריך לברך דווקא על הדסים

מצוה מן המובחר לברך על הדסים

הכל בו (סי' כד ד"ה ועוד) כתב שיש מצוה מן המובחר לברך במוצאי שבת בברכת הבשמים על ההדס שנטלו יחד עם הלולב בחג הסוכות, שמאחר ועשו עם ההדס מצוה אחת, שנטלוהו לארבעת המינים, יעשו בו מצוה נוספת ויברכו עליו במוצאי שבת[כב]. ובמקום אחר (סי' מא) מביא הכל בו מקור נוסף לענין זה, לברך דווקא על הדסים, מהפסוקים 'והוא עומד בין ההדסים'[כג] (זכריה א ח), 'ותחת הסרפד יעלה הדס'[כד] (ישעיה נה יג).

האם דווקא הדסים של ד' מינים או כל הדסים

ובפשטות, לפי הטעם הראשון שמביא הכל בו, שיש מצוה לברך על דבר שכבר עשו בו מצוה, הידור זה הוא רק באותו הדס שברכו עליו בנטילת ארבעת המינים. אבל לפי הטעם השני שמביא הכל בו, שיש ענין לברך דווקא על הדס מחמת הפסוקים 'והוא עומד בין ההדסים', 'ותחת הסרפד יעלה הדס', יש מקום לברך על כל הדס, ולא דווקא על הדסים שניטלו בארבעת המינים.

ביאור הרוקח במעלת ההדסים

גם הרוקח בפירושי סידור התפילה (הבדלה) הביא טעם ומקור לכך שיש להדר ולברך על הדסים, וכתב 'ואם אין הדס יקח בשמים עשבים ואומר 'עשבי בשמים', אך הדס הוא עיקר שנמשלים בו הצדיקים כהדסים אשר במצולה, וכן הדסה היא אסתר'[כה]. ונראה מדבריו, שאין ענין דווקא בהדס שנטלוהו לארבעת המינים, אלא בכל הדס יש מעלה ומצוה מן המובחר.

ביאור המנהיג במעלת ההדסים

והמנהיג (הלכות שבת עמוד קצה) הביא עוד טעם בענין זה 'זה שנהגו כל ישראל להריח בהדס ולא בבשמי הקטורת הנקראים בשמים בפסוק, יראה לי לפי שכבר ברכנו עליו בלולב, ושיירי מצוה מעכבין את הפורענות, וכדאיתא בפרק כל כתבי הקדש (שבת קיז:) דרב אמי ורב אסי כי מיקלע להו ריפתא דעירובא הוו מברכי עלה המוציא, אמרי הואיל ואיתעביד ביה חדא מצוה נעביד ביה מצוה אחריתי'[כו]. נראה, שלדבריו יש ענין ליטול דווקא הדס שנטלוהו בארבעת המינים.

ביאור הריטב"א במעלת ההדסים

ובאופן שונה מבאר הריטב"א בהלכות ברכות (פ"ד ה"ו), שכתב שנהגו לברך על הדסים יותר משאר מיני בשמים המצויים מאחר וריח ההדסים אינו עולה ומתפשט לאף אלא עד שממשמשים בו, ויש בזה מעלה גדולה שכך אפשר לברך עליו לפני שנהנה מהריח ככל ברכות הנהנין שברכתם לפני ההנאה. מה שאין כן שאר בשמים, מאחר וריחם חזק ונודף למרחוק כמעט ואין אפשרות שלא ליהנות לפני הברכה, ויש בזה חשש של הנאה ללא ברכה. לכן יש מעלה לברך על הדסים דווקא, למנוע מכשלה.

וברור, שלדעת הריטב"א אין שום מעלה בהדסים שבירכו עליהם יחד עם ד' המינים, אלא כל הדס בכלל מעלה זו.

סיכום

נמצא, שלדעת הרוקח והריטב"א יש ענין לברך על כל הדס, ולאו דווקא על הדס שניטל עם ארבעת המינים. לדעת המנהיג יש ענין לברך דווקא על הדס שניטל עם ארבעת המינים. ולדעת הכל בו יש מעלה גדולה לברך על הדס שניטל עם ארבעת המינים, אבל יש גם ענין לברך על כל הדס.

דעת הסוברים שאין לברך על הדס הנשאר מארבעת המינים

אבל האבודרהם (סדר מוצאי שבת) מביא שיש חולקים בדבר, ויש הנוקטים שאין לברך על ההדס הנשאר מארבעת המינים הניטלים בסוכות, וכתב שאינו מברך עליו מפני 'שלבו יבש ואין בו לחלוחית של ריח', והוסיף בשם

כא. כמו שנתבאר לעיל לגבי בשמים של מתים.

כב. ויעוין בספר מעדני יום טוב (על הרא"ש פ"ו סי' לט אות א) שכתב שיש ללמוד מדין זה שאם הזדמנו לידו שני מינים של בשמים, ואחד מהם הוא הדס, ההדס קודם לברכה הן אם המין השני שוה לו והן אם הוא חשוב ממנו, שמאחר והחשיבו הכתוב לגבי ד' המינים יש לו חשיבות גם לגבי קדימות בברכה. והוסיף לבאר, שדין קדימות יהיה לכל ההדסים ולא רק לאלו שניטלו עם ד' המינים, ואף על פי שמלשון הכל בו משמע שהמעלה של ברכת בשמים על הדס הינה רק בהדס שנעשתה בו מצוה [כמו שמבואר מיד להלן], כל זה הוא לענין מוצאי שבת, שלגבי ברכת הבשמים במוצאי שבת יש מקום לומר שעדיף לקחת מין בשמים שריחו חזק יותר, ולא להריח את ההדס, על זה מבאר הכל בו שמאחר ועשו בו מצוה אחת יש לו עדיפות שיעשו בו מצוה אחרת, ואם כן מעלה זו הינה רק כאשר עשו בהדס זה כבר מצוה שנטלוהו בד' המינים. אבל לגבי דיני קדימות בברכות, אחרי שכבר לוקח את ההדס לברך אין שאלה אם יברך עליו או לא, אלא רק את מי להקדים, ובזה אפשר לומר מסברא שמאחר והתורה החשיבה את ההדסים לגבי נטילת ד' מינים יש להקדימם בברכה גם אם לא בירכו עליהם יחד עם ד' המינים, שמספיק מה שהתורה החשיבה את המין הזה כדי להקדים אותו בברכה.

כג. יעויין להלן בדברי הרוקח איך לומדים מפסוק זה שיש ענין לברך דווקא על הדסים.

כד. להלן יובאו דברי האבודרהם (סדר מוצאי שבת) שכתב בשם הרב ר' ברוך שלומדים מפסוק זה את הענין לברך דווקא על הדס, מאחר ומיד אחרי שכתוב 'תחת הסרפד יעלה הדס' סמוך לו במקרא הפסוק 'שומר שבת מחללו', ויש ללמוד מסמיכות הפסוקים שיש ענין בהדס למוצאי שבת.

כה. כוונת הרוקח לפסוק הנ"ל המובא בכל בו מספר זכריה, וזה לשון הפסוק 'ראיתי הלילה והנה איש רכב על סוס אדם והוא עמד בין ההדסים אשר במצלה ואחריו סוסים אדמים שרקים ולבנים'. ובמסכת סנהדרין (צג.) דרשו פסוק זה על הצדיקים, לכן לדעת הרוקח יש מקום להריח דווקא בהדס שמזכיר את הצדיקים.

כו. גם הכל בו לעיל הביא שהענין הוא לעשות מצוה נוספת בהדס שכבר נעשתה בו מצוה, אבל המנהיג מוסיף בזה תוספת אחרת, שכאשר עושים עם תשמישי מצוה עוד מצוה נוספת יש בזה סגולה לעכב את הפורענות, וסגולה זו היא עצמה סיבה שיברכו על ההדס דווקא.

הרב ר׳ ברוך ׳שמצוה מן המובחר לברך על ההדס. וסמך לדבר ׳תחת הסרפד יעלה הדס׳ וסמיך ליה ׳שומר שבת מחללו׳[כז].

ומצינו נידון לגבי ברכת הבשמים האם היא מברכות הנהנין, או מצד ברכות השבח וההודאה, יש הנוקטים שגדר הברכה הוא ככל ברכות הנהנין, שהגוף או הנשמה נהנים מהריח, ויש הנוקטים שגדר הברכה הוא כברכות השבח וההודאה שיש לשבח ולהודות לקדוש ברוך הוא על הריח הטוב[כח].

ולכאורה יש מקום לדון, שלדעת הנוקטים שברכה זו היא מברכות השבח וההודאה יש אולי מקום להודות לקדוש ברוך הוא ולשבחו דווקא בדבר שנעשתה בו מצוה. אבל, לדעת הנוקטים שהברכה היא מברכות הנהנין מדוע תהיה מצוה לברך דווקא על הדסים, הרי לא מצינו מצוה לברך ברכות הנהנין דווקא על מין זה או אחר.

אכן אין זה דקדוק, שהגם שלדעת הנוקטים שברכה זו היא מברכות הנהנין אכן גדר הברכה הוא ככל ברכות הנהנין, אולם עיקר התקנה לברך במוצאי שבת אינו מחמת שחז״ל רצו שתהיה הנאה מהבשמים סתם, אלא חז״ל תקנו לברך ולהריח מחמת הנשמה היתירה[כט], ורק שגדר הברכה כשמריחים הוא מצד ברכות הנהנין, אבל אין זה מגרע כלום מכך שעיקר סיבת הברכה היא מחמת תקנת חז״ל, ולכן יש בברכה זו מצוה. ודומה הדבר לברכת בורא פרי הגפן שמברכים בקידוש והבדלה, וכן לברכת המוציא לחם מן הארץ שמברכים על מצות בליל הסדר, שודאי שעיקר הברכה היא מחמת ההנאה שיש בשתיית היין ובאכילת המצה, וככל שאר ברכות הנהנין, ורק עשיית הקידוש וההבדלה וכן אכילת המצה עצמה הם מצוות מהתורה. לכן גם כאן אין חילוק בין השיטות לגבי העדיפות של הדסים, מאחר והכל מודים שיש מצוה מתקנת חז״ל לברך על הבשמים במוצאי שבת, ושוב ממילא מאחר ונעשתה כבר מצוה אחת בהדסים בנטילתם עם ד׳ המינים, יש מקום להדר ולקחתם שוב לקיים את תקנת חז״ל לברך על הבשמים במוצאי שבת.

והמרדכי (פ״ח רמז קפח) מביא בשם רבינו אפרים שאדם שאינו יכול להריח אינו יכול לברך ולהוציא את בני ביתו, מאחר וברכה זו אינה כברכות קידוש והבדלה ומצה, שאין ברכה זו מצוה אלא מנהג בעלמא, ומוסיף ואומר, שאין לברך על הדס שאין בו לחלוחית. ובחידושי אנשי שם (שם אות ב) הביא מהמהר״ם שכתב שמאחר ודעת הארחות חיים המובא בטור (להלן) שיש לברך על ההדסים, וכן היה המנהג בכל המקומות, לא יתכן שהם מדברים על הדס שאין לו ריח כלל, שאם כן מדוע נהגו לברך עליו, אלא ודאי היה מדובר על הדסים שהיה להם מעט ריח, ורבינו אפרים נקט שמאחר וכל הברכה על בשמים הינה רק מנהג ולא מצוה לא חששו לענין שיש במצוות לעשות מצוה נוספת בדבר שכבר נעשתה בו מצוה אחת, שענין זה נאמר רק בדברים של מצוה ממש ולא בדברים של מנהג, לכן בהרחת הבשמים שכל עניינם הוא רק מנהג אין ענין לדעת רבינו אפרים לברך על הדסים, ועדיף לברך על בשמים שיש להם ריח חזק יותר.

נמצא, שלדעתו המחלוקת בין רבינו אפרים לשאר הראשונים האם יש ענין לברך דווקא על הדסים תלויה אכן בשאלה האם ברכת בורא מיני בשמים במוצאי שבת היא מצוה מדברי סופרים או שאינה אלא מנהג, לדעת רוב הראשונים הנוקטים שיש ענין לברך דווקא על בשמים מחמת המצוה שנעשתה בהם, ברכת הבשמים הינה מצווה מדברי סופרים, לכן יש ענין לברך דווקא על הדסים שנעשתה בהם כבר מצוה אחת. אבל לדעת רבינו אפרים שנוקט שאין ענין לברך דווקא על הדסים, עיקר תקנת הברכה על הבשמים במוצאי שבת הינה רק מנהג ולא מצוה מדברי סופרים, ולכן לא נאמר בזה הענין לברך על הדסים שכבר נעשתה בהם מצוה אחת.

הכרעת הטור שיש לברך על ההדס הנשאר מארבעת המינים

ולהלכה, הטור (סי׳ רצז) הביא את דעת הנוקטים שיש לברך דווקא על הדס, ואת דעת הנוקטים שאין לברך על ההדס מחמת שריחו כבר התפוגג, וכתב על זה ׳ומיהו נהגו בכל המקומות לברך על ההדס, ומנהג אבותינו תורה׳.

דעת המהרי״ק בדעת רבינו אפרים

והבית יוסף (שם) הביא את דברי המהרי״ק (שורש מא ענף ב) שכתב שהמנהג היה שלא היו מברכים על ההדס הכשר שנטלו ביחד עם ארבעת המינים בחג הסוכות, מאחר והיו מצניעים אותו לברך עליו בשנה הבאה, והיו חוששים שאם יריחו בו בכל מוצאי שבת ינשרו חלק מעליו ויפסל. אלא היו מברכים רק על הדס שוטה שהוא פסול לארבעת המינים, וזו היתה הסיבה שרבינו אפרים לא היה רוצה להריח בו, שמאחר והוא לא כשר לארבעת המינים וגם אין הוא מריח כל כך, אין מקום לברך עליו. אבל בהדס שכשר לנטילה יחד עם ד׳ המינים, מודה רבינו אפרים שאף על פי שאין בו ריח כל כך מברכים עליו, מחמת הסיבה של ׳הואיל ואתעביד ביה מצוה חדא׳.

קושיות הבית יוסף על הטור

ומוסיף הבית יוסף ותמה על דברי הטור שכתב ׳ונהגו בכל המקומות לברך על ההדס ומנהג אבותינו תורה היא׳, שלא יתכן שיהיה מנהג לברך על הדס שאין בו ריח, מאחר וזהו מנהג שהינו נגד ההלכה הברורה שיש לברך רק על דבר שיש בו ריח, ובודאי שאין מקום לנהוג כפי המנהג במקום שהוא נגד ההלכה. ועוד, שלפי דברים אלו יוצא שהמחלוקת בין הראשונים היתה האם יש ריח טוב בהדס או לא, וזו מחלוקת במציאות, ורחוק לומר שנחלקו במציאות, שהרי זהו דבר שאפשר לבדקו, ויכולים תמיד להריח ולבדוק האם יש ריח טוב בהדס ואז לברך עליו, או שכבר אין בו ריח טוב ואז לא לברך עליו. ומחמת קושיות אלו מבאר הבית יוסף, שיש לנקוט כדברי המהרי״ק הנ״ל, שודאי שיש ריח בהדס, אלא שאם ההדס ממילא היה פסול לארבעת המינים, כבר אין כל כך סיבה לברך דווקא עליו, ואדרבה ראוי יותר לברך על מין אחר של בשמים שיש לו יותר ריח. אבל אם יש לו את ההדס שבירך עליו בארבעת המינים, ודאי שגם רבינו אפרים מודה שמצוה מן המובחר לברך עליו.

נמצא, שהבית יוסף מכריע להלכה שרק הדס שניטל עם ארבעת המינים יש בו מצוה מן המובחר, ולא כל הדס.

ביאור הב״ח בדעת רבינו אפרים

והב״ח (שם ד״ה וכתב) מבאר את יסוד המחלוקת, שהכל מודים שיש בהדס מעט ריח, ואין בו הרבה ריח, ומאחר ואין בו כל כך ריח נקט רבינו אפרים שאין לברך עליו במוצאי שבת ובמוצאי שבת עיקר הענין הוא הריח, וצריך ריח טוב וריח חשוב, ואם חסר בריח העיקר חסר. ולכן קרא רבינו אפרים להדס זה בשם ׳הדס שוטה׳, כמו שמצינו במסכת סוכה (לב:) שמר בר אמימר אמר לרב אשי שאביו היה קורא להדס שפסול לארבעת המינים בשם ׳הדס שוטה׳, וכוונת רבינו אפרים היתה לרמוז שגם כאן הדס שריחו אינו מעולה הינו פסול להבדלה, ולכן הוא הדס שוטה כלפי הבדלה.

ביאור הב״ח בדעת הראשונים החולקים על רבינו אפרים

ודעת כל הראשונים שחולקים על רבינו אפרים, שמאחר ויש בהדס זה עדיין קצת ריח, וגם נעשתה בו מצוה של נטילת לולב, וגם יש לזה סמך מכמה פסוקים, יש לברך דווקא עליו, והטור מכריע שכך הוא המנהג, וראוי לצרף את כל הסברות הללו למנהג הקבוע ממילא, ויש לנהוג כפי המנהג וכפי כל הסברות והראיות הנ״ל, ולברך דווקא על הדס.

נמצא, שגם הב״ח מכריע להלכה שיש לברך על הדס, אבל רק על הדס שניטל בנטילת לולב, ובו יש את הסברא ש׳הואיל ואתעבידא ביה מצוה חדא׳.

דעת הרמ״א בדעת רבינו אפרים

והדרכי משה (הארוך) הביא את שיטת רבינו אברהם מפראג, שנוקט שלדעת רבינו אפרים אין לברך כלל על הדס, מאחר ובכל ההדסים אין כל כך לחלוחית וחסר בהם בעיקר ענין הריח. ולדעתו, רבינו אפרים כינה את כל ההדסים בעולם, הן הכשרים לנטילת לולב והן הפסולים, בשם ׳הדס שוטה׳, מאחר ולגבי ברכת הבשמים כל ההדסים פסולים.

ומוסיף הרמ״א וכותב שהמנהג באלו המדינות כדברי ה״ר אפרים, שלא לברך על הדס כלל, וזהו כדברי מוהר״ר אברהם מפראג.

אבל, כותב הרמ״א, יש אפשרות לצאת ידי כולם, והיינו באופן שיניח את ההדס מסוכות באותו כלי של בשמים, ואז יוצא ידי כולם.

מחלוקת בהכרעה להלכה

ולהלכה נחלקו השולחן ערוך והרמ״א (סי׳ רצז ס״ד) כיצד לנהוג, לדעת השולחן ערוך יש לברך על ההדס ׳כל היכא דאפשר׳, והרמ״א מגיה שיש אומרים שאין לברך על הדס היבש שאינו מריח, אלא על שאר בשמים, ומוסיף הרמ״א ׳דיש להניח גם הדס עם הבשמים, דאז עושין ככולי עלמא׳.

על פי סוד יש לברך על ג׳ הדסים

והנה הבית יוסף בסוף דבריו כתב עוד ׳ובעלי הקבלה אומרים שיש סוד בהדס לברך עליו במוצאי שבת׳. והביאו הדרכי משה (שם) ומגן אברהם (סק״ב). ובספר כף החיים (שם אות ב), הביא את דברי האר״י שיש ענין על פי הקבלה לברך דווקא על ג׳ הדסים [כנגד ג׳ חלקי הנשמה, נפש, רוח ונשמה], וכוונת הכף החיים שכשם שלדעת האר״י יש ענין לברך דווקא על ג׳ בדי הדסים, כך יש ענין לברך על הדסים דווקא.

כז. וכן הובא במרדכי (פ״ח רמז קפח) ובאור זרוע (הלכות מוצאי שבת סי׳ צב).

כח. יעויין בזה באריכות במערכה בענין דיני ברכת בורא מיני בשמים, בפרק הדן בגדר הברכה.

כט. יעויין בזה באריכות במערכה בענין בדיני ברכת בורא מיני בשמים, בפרק העוסק בסיבת תקנת הברכה.

נמצא, שעל פי קבלה יש לברך דווקא על הדס, הן אם הוא הדס שבירכו עליו בנטילת ארבעת המינים, והן אם הוא סתם הדס[ל].

ויעוין בשל"ה (שבת, פרק נר מצוה אות נו) שהביא את דעת הבית יוסף שיש לחזר אחרי הדסים לברכה, וכתב עליו 'על כן ירא שמים יצא את דבריו'.

אין לברך על ההדסים הניטלים בארבעת המינים במוצאי שבת שחל בסוכות

אבל גם לדעת הנוקטים שיש לברך על ההדס של הלולב, כל זה הוא רק אחרי שכבר ניטל, דהיינו אחרי חג הסוכות, אבל בחג הסוכות עצמו אין לברך עליו. וזה לשון האבודרהם (סדר מוצאי שבת) 'כתב הרב רבי גרשום ב"ר שלמה וזה לשונו שאל אחד מחכמי הדור אם יכול להריח בהדס של לולב להבדלה, מי אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו, או דילמא כיון דעיקר מצות בשמים משום הנאה דוי נפש, אבדה נפש אסור. ומסתברא דאסור, דהא אין מחזירין על האור כדרך שמחזירין על המצות דהוא הדין לבשמים וכן הסכימו כל המפרשים, ע"כ'.

מתבאר בדברי האבודרהם, שאפילו שנוקטים בכל מקום שמצות לאו ליהנות ניתנו, ולכן גם אם יש איזו הנאה אגב עשיית המצוה אין מניעה ליהנות את אותה הנאה, מכל מקום מאחר וההרחה בבשמים מיועדת להנאה ממש, להשבת הנפש מיציאת השבת או מיציאת הנשמה היתירה, והראיה לכך שאין מחזרין אחרי בשמים להבדלה, ואם היה בזה ענין יותר מהנאה היה הדין שצריך לחזר, לכן אין להריח וליהנות מההדס המיוחד לברכת הלולב[לא].

וכך פוסק גם המשנה ברורה (שם סק"ח) 'ודווקא בשאר ימות השנה ולא בסוכות, דהוקצה למצותו'.

ראוי שיהיה כלי מיוחד לבשמים

עוד מביא האבודרהם (שם) בשם רבינו אפרים שאמר 'ויש לי זכוכית קטנה של בשמים ועליה אני מברך'. משמע, שיש ענין שיהיה כלי מיוחד לבשמים שעליהם מברכים במוצאי שבת.

וכך כותב הט"ז (סק"ז) 'ובאמת, כך נוהגין רוב העולם שמייחדים כלי לזה, וקורין אותו הדס על שם שהיו מניחים בדורות הראשונים שם הדס, וכדאיתא בגמרא (ברכות מג:) 'הדס זכינו לריחו''[לב].

והמשנה ברורה (סק"י) הביא את דברי הט"ז להלכה, שראוי לייחד כלי לבשמים שעליהם יברכו בהבדלה.

על כל סוגי הבשמים מברכים במוצאי שבת בורא מיני בשמים

כתבו המגן אברהם (תחילת סי' רצז) והמשנה ברורה (שם סק"א) בשם השל"ה, שמאחר ואין הכל בקיאים בברכות הריח תקנו לברך על כל הבשמים את ברכת בורא מיני בשמים. והוסיף המגן אברהם, יש להדר ולתת יחד עם הבשמים גם מין אחד שידוע בודאי שמברכים עליו בורא מיני בשמים, כדי לא להיכנס לשאלות וספקות בברכה זו.

וכוונתו לדברי השל"ה בשער האותיות (אות הקו"ף קדושת האכילה אות שג) שהביא את דברי הטור (או"ח סי' רטז) שכתב "יברך קודם הריח, כמו שמברך על האוכל קודם אכילה וכו', אם זה שיוצא ממנו ריח עץ או מין עץ, מברך בורא עצי בשמים, ואם הוא עשב מברך בורא עשבי בשמים. ואם אינו לא מין עץ ולא מין עשב, כגון המור שקורין פיזום, מברך בורא מיני בשמים וכו', ועל כולם אם אמר בורא מיני בשמים יצא, הלכך על כל דבר שהוא מסופק בו מה הוא, מברך בורא מיני בשמים וכו', דמיני בשמים כולל את הכל'. ועל דברי הטור הללו כתב השל"ה 'ועל כן אנו נוהגין לברך על סתם תערובות בשמים במוצאי שבת בורא מיני בשמים, כדי להסתלק מן הספק'.

מערכה לג

ברכת הגומל

א. חיוב הבאת קרבן תודה / **ב.** ברכת הגומל במקום קרבן תודה / **ג.** דין עשרה בברכת הגומל / **ד.** שומע כעונה בברכת הגומל

א. חיוב הבאת קרבן תודה

שנינו בגמרא (נד:) 'אמר רב יהודה אמר רב ארבעה צריכין להודות, יורדי הים הולכי מדברות ומי שהיה חולה ונתרפא ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא'. וביארו בגמרא שמקור חיוב ההודאה של כל הארבעה הוא מהנאמר (תהלים קז ח, טו, כא, לא) "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם', ופסוק זה הובא אחרי הולכי מדברות שנאמר בהם (שם ד-ז) 'תעו במדבר בישימון דרך' וגו', וכן אחרי החבושים בבית האסורים שנאמר בהם (שם י-יד) "יושבי חושך וצלמוות' וגו', וכן אחרי מי שחלה ונתרפא שנאמר (שם יז-כ) 'אוילים מדרך פשעם ומעוונתיהם יתענו כל אוכל תתעב נפשם ויגיעו עד שערי מות' וגו', וכן אחרי יורדי הים שנאמר בהם (שם כג-ל) "יורדי הים באניות' וגו'[א].

דין קרבן תודה

ונתבאר בגמרא שארבעת החייבים להודות היינו ברכת הגומל שמחויבים לברך בפני עשרה ויבואר לקמן, אמנם מצינו דין נוסף באותם ארבעה החייבים להודות והוא דין קרבן תודה שנאמר בפרשת צו (ויקרא ז יב) 'ואם על תודה יקריבנו', וכתב רש"י 'אם על דבר הודאה על נס שנעשה לו, כגון יורדי הים והולכי מדברות וחבושי בית האסורים וחולה שנתרפא שהם צריכין להודות, שכתוב בהן יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם ויזבחו זבחי

ל. הזוהר (ויקהל רח:) המובא ברמ"א מאריך בענין ברכות בורא מאורי האש ובורא מיני בשמים, ומבאר שהמקום הקדוש שהנשמות יוצאות ממנו נמשל להדס, וריחות הבשמים מקיימים את הנשמה יתירה. ויעוין ברמ"ק בביאורו לזוהר הנ"ל (הו"ד בספר אור החמה ד"ה ולבתר). ויעוין עוד בספר שכר שכיר (הלכות מוצאי שבת), שהוסיף שריח ההדס למטה הוא קיום הנפש למטה. ויעוין עוד בדברי מהרח"ו בספר מבוא שערים (מאמרי סוכות ד"ה הדס) שכתב לענין זה רמז, ש'לולב' הוא בגימטריא 'חיים', ורומז על עצם מציאות החיים. ו'הדס' הוא בגימטריא חיים ועוד אחד, ורומז על יניקת החיים ממקור החיים. ויעוין עוד בשל"ה (מסכת שבת פרק תורה אור אות צח) שהביא את לשונו של התולעת יעקב (סוד מוצאי שבת אות כב) שביאר את פנימיות הענין לברך על הדס דווקא.

עוד מצינו בתיקוני הזוהר (תיקונים הנוספים המודפסים אחרי כל התיקונים תקון ו) שמבואר שיש ענין לברך דווקא על הדס מאחר ויש לו שלושה עלים והם רומזים לשלושה אבות. ויעוין בספר סדר היום (רבי משה אבן מכיר, כוונת ברכת הבדלה) שכתב שנהגו לחזר אחרי הדסים משולשים ש'נמצא נוטל זכות אבות בידו', וב'סדר כוונת הלולב ואגודתו' המשיך וביאר שענין ג' הדסים הוא כנגד ג' אבות אברהם יצחק ויעקב. ויעוין עוד בביאור התיקונים בספר כסא המלך (ביאור מוהר"ש בוזאגלו לתיקונים שם ד"ה לתלת), ובביאור הגר"א לתיקונים (בביאורו לתיקון הנ"ל, עמ' קסה בתיקונים הנדפסים עם ביאור הגר"א ד"ה קם), ובדברי האר"י בשער הכוונות (ענין ערבית של ליל שבת דרוש ב) מהו ענין ג' אבות.

לא. והנה, ישנם הנוקטים שברכת בורא מיני בשמים היא מברכות השבח וההודאה ולא מברכות הנהנין, והובא בהרחבה במערכה בענין גדרי ברכת בורא מיני בשמים בפרק העוסק בגדר הברכה, ולפי דעתם לכאורה אין מקום לדברי האבודרהם שהרי כל דברי האבודרהם שאוסר להריח בהדס בחג מסתמכים על כך שכל הברכה נועדה כדי להנות את הנפש, ומאחר ולדעתם הברכה אינה מצד ההנאה, אפשר שיש מקום לברך גם על הדסים של לולב בחג. אמנם, גם שיטות אלו מודות שיש הנאה בהרחת הבשמים, אלא שלדעתם עיקר הברכה היא מצד השבח, אבל הכל מודים שיש בהרחת הבשמים הנאה, והכל מודים שעיקר התקנה להריח במוצאי שבת היא להשיב את נפשו על ידי הרחת הבשמים [יעוין באריכות במערכה בענין דיני ברכת בורא מיני בשמים, בפרק העוסק בסיבת התקנה], לכן ודאי הכל מודים שאין להריח בבשמים של מצוה.

לב. הט"ז נסתפק לגבי בשמים שלא עומדים לברכה אלא לבישול וכיוצא בו, האם אפשר לברך עליהם, שיש לומר שאפילו שאם רוצה סתם להריח בהם חייב לברך, אבל במוצאי שבת אין לברך עליהם מאחר ואינם עומדים לריח ויש להקפיד לקיים מצוות חכמים שתקנו לברך על הריח דווקא בבשמים שעומדים לריח ולא בבשמים שעומדים לבישול. ומאידך אפשר לומר שאפילו שהבשמים עומדים לבישול מכל מקום אם נוטלן בידו כדי להריח בודאי יכול לברך אפילו במוצאי שבת, מאחר וכרגע הוא מעמידם לצורך הרחה.

ובתחילה כתב לדקדק, שיש להבין מה בא רבינו אפרים לחדש בכך שאמר שיש לו כלי מיוחד לבשמים, הרי אפשר להריח את הבשמים גם אם לא יהיה להם כלי מיוחד, וצריך לומר שרבינו אפרים מבאר שיש לדקדק שלא לברך במוצאי שבת על בשמים שעומדים לבישול, אפילו שתמיד אפשר לברך עליהם, מאחר ובמוצאי שבת שהברכה היא מתקנת חכמים יש להקפיד שהבשמים יהיו דווקא כאלו העומדים לריח. ובסוף דבריו כתב שיש לדחות ולומר שבכל מקרה אם נוטל את הבשמים בידו יכול לברך עליהם אפילו אם לא עומדים לריח ואפילו במוצאי שבת, והקפדת רבינו אפרים שיהיה כלי מיוחד לברכת הבשמים במוצאי שבת היתה רק למצוה מן המובחר. ועל זה מסיים וכותב שכך למעשה רווח המנהג בכל תפוצות ישראל, שעושים כלי מיוחד לבשמים של מוצאי שבת.

א. התוספות (ד"ה ארבעה) ושאר הראשונים עמדו על כך שהסדר בגמרא שונה מהסדר שנכתבו ארבעת החייבים בתהלים, וראה מה שציין בזה הרעק"א בגליון הש"ס לדברי התוספות בשבת (ב. ד"ה יציאות) בשם רב האי גאון, והובא גם במסורת הש"ס בסוגיין.

תודה׳. וכן מבואר בדבריו בזבחים (ז. ד״ה לא דידיה) שאותם ארבעה החייבים להודות שנתבארו כאן לענין ברכת הגומל, יש עליהם דין להביא קרבן תודה וכמבואר בהמשך הפסוקים (שם כב) ׳ויזבחו זבחי תודה׳[ב].

ויש לדון בגדר חיוב קרבן תודה, האם חיובו מן התורה וכחיוב חטאת ואשם שקרבנן מן התורה, וכן יש לחקור האם דווקא אותם ארבעה יכולים להביא קרבן תודה ואין אדם יכול להתנדב קרבן תודה מחמת סיבה אחרת.

והנה ברש״י כת״י במנחות (עט: ד״ה לאחר כפרה) הובאו שני פירושים מה היא ׳תודת חובה׳ שהוזכרה שם בגמרא, בתחילה פירש רש״י שמדובר כשהתחייב ואמר הרי עלי תודה שחייב באחריותה, ואם מתה או אבדה חייב להביא אחרת תחתיה וזו הנקראת תודת חובה, ותודת נדבה היא אם אמר הרי זו תודה ואינו חייב באחריותה, ואם מתה או אבדה אינו חייב להביא אחרת תחתיה. ופירוש נוסף הביא רש״י שתודת חובה כגון המפרש בים והיוצא בשיירה וחולה שניצל מחליו וחבוש שיצא מבית האסורים, ולפי דבריו עולה שתודת נדבה היא המביא תודה על שאר דברים שאינם מכלל הארבעה שנזכרו בספר תהלים.

ובשיטה מקובצת (שם אות י) הביא פירוש רש״י שתודת חובה היא כגון מפרש בים וכו׳, והקשה שלא מצינו שיתחייב בקרבן אם לא אמר הרי עלי תודה. וכן פירש רבינו גרשום (שם) שתודת חובה היינו שעבר בים ונסתכן ונדר שאם ינצל יביא קרבן תודה, וקרבן חובה היינו באופן שאמר הרי עלי שמתחייב באחריותה. וכן נראה שפירש הרמב״ם (פסולי המוקדשין פי״ב ה״ח) את סוגיית הגמרא במנחות, שתודת חובה היינו באופן שאמר הרי עלי, ולא פירשו כפירוש זה ברש״י שתודת חובה היא כל ארבעה החייבים להודות. ומבואר שנחלקו הראשונים בגדר חיוב קרבן תודה לאותם ארבעה החייבים להודות, שפירוש זה ברש״י סובר שהוא חיוב ממש וכחטאת ואשם שחל עליו חיוב להביא קרבן תודה, ואמנם יכול גם להתנדב קרבן תודה והיינו על סיבות אחרות שאינם בכלל אותם ארבעת האופנים. ודעת הראשונים החולקים שגם אותם ארבעה הצריכים להודות, מכל מקום לא חל עליהם חלות חיוב קרבן כמו חטאת ואשם וכדומה, ורק באופן שאמר הרי עלי תודה מתחייב קרבן תודה, וכמו שאמר הרי עלי עולה שהיא הנקראת חובה, וכשאמר הרי זו היא הנקראת נדבה.

האם חיובה מן התורה

הפרי מגדים (או״ח אשל אברהם ר״ס ריט) כתב שחיוב קרבן תודה לארבעה החייבים להודות אינו אלא מדברי קבלה כיון שהוא נלמד מפסוק בתהלים, והביא לשון הלבוש (או״ח סי׳ ריט ס״א) שדוד המלך ציוה על ההודאה של ארבעה החייבים להודות. ומה שכתב רש״י בפרשת צו (ויקרא ז יב) על הפסוק ׳ואם על תודה קרבנו׳ דהיינו ארבעה החייבים להודות, היינו רק מדרבנן. והוכיח כן הפרי מגדים שהרי הדין הוא שדבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין ואין להביאו ממעות מעשר שני, ונתבאר בגמרא במנחות (פב.) שאם אמר הרי עלי תודה כיון שהיא חובה עליו לא יביאנה אלא מן החולין ולא ממעשר, ומכל מקום אם בשעת נדרו פירש ואמר הרי עלי תודה ממעות מעשר ולחמה מן החולין יביא כמו שנדר, וכן נפסק ברמב״ם (מעשה הקרבנות פט״ז הי״ז). ולא מצינו בשום מקום שאם הוא אחד מארבעה החייבים להודות אסור לו להביא את תודתו מן המעשר אלא רק מן החולין כיון שזה קרבן שחובה עליו, שחיובו דרבנן ואין חיוב מן התורה להביא קרבן גם לאותם ארבעה החייבים להודות, וראה שם שהתקשה כיון שהחיוב הוא מדברי קבלה מהפסוקים בתהלים מדוע זה לא נחשב דבר שבחובה.

ובשדי חמד (אסיפת דינים מערכת ברכות סי׳ ב אות י) כתב שמלשון רש״י על התורה נראה שאפילו בזמן שבית המקדש היה קיים לא היתה חובה מוטלת להקריב קרבן תודה כשניצול מצרתו אלא אם רוצה מתנדב נדבה, והפסוק בתהלים שנאמר בו ׳ויזבחו זבחי תודה׳ אינו חיוב אלא דיבר בהווה[ג]. ומזה הקשה השדי חמד על דברי החתם סופר (או״ח סי׳ נא) שנקט שבזמן שבית המקדש היה קיים, היתה מוטלת חובה על אותם ארבעה להקריב קרבן תודה[ד]. וראה עוד מה שכתב השדי חמד בפאת השדה (מערכת ברכות סי׳ יב) בענין זה אם חיוב קרבן תודה לארבעה החייבים להודות, הוא חיוב מן התורה או מדרבנן, וציין למהר״ם שיק (שו״ת סי׳ פח).

וראה עוד בשבט הלוי (שו״ת ח״ג סי׳ קסג) שהביא דברי האחרונים וכתב שכל גאונים אלו עדיין לא ראו את מה שנדפס לאחר מכן ברש״י כתב יד במנחות [שהוא הרש״י האמיתי], שלפירוש אחד תודת חובה היינו אותם ארבעה החייבים להודות, ולפי״ז גם מה שכתב רש״י על התורה ובזבחים כוונתו שכל אותם הארבעה חייבים מן התורה בקרבן תודה ולא כשאר הראשונים בזה.

ויש להוסיף בזה גם מה שכתב התוספות רי״ד (ר״ה ה: ד״ה תודה) שתודת חובה היא בשני אופנים, ׳או שאמר הרי עלי תודה שאם הפרישה ואבדה חייב באחריותה, אי נמי כגון שהיה מארבעה הצריכין להודות דכתיב בהו ׳ויזבחו זבחי תודה׳ וכיון דהוא חייב באחריותה אם מתה חייב להביא אחרת תחתיה׳. ומבואר בדבריו שאם הוא מאותם הארבעה החייבים להודות, מתחייב קרבן תודה וחייב באחריותה גם אם לא אמר הרי עלי תודה, ואם אינו מאותם ארבעה החייבים להודות גם יש אופן של קרבן תודה על ידי שיאמר הרי עלי תודה, ומסתבר שגם פירוש זה ברש״י מודה לזה שאפשר לנדור תודת חובה כשיאמר הרי עלי.

והסמ״ק (מצוה קמו) כתב שמצות עשה מן התורה היא להללו בזמנים קבועים דהיינו הלל שאומרים בימים טובים, וכן מי שאירע לו נס כגון ארבעה שצריכין להודות צריך לברך ברכת הגומל. ומבואר מדבריו שברכת הגומל היא חיוב מן התורה לאותם ארבעה שצריכים להודות, והוכיח מזה הגרי״פ פערלא (בפירושו לספר המצוות לרס״ג עשה נט ס) שהסמ״ק סובר שחיוב ברכת הגומל הוא מן התורה כיון שחיוב הבאת קרבן תודה הוא מן התורה, וממילא ברכת הגומל שנתקנה במקום קרבן תודה גם חיובה מן התורה[ה].

שוחט חולין לשם תודה

אלא שהקשה שם מהמשנה בחולין (מא:) ׳השוחט [בהמת חולין] לשם עולה לשם זבחים לשם אשם תלוי לשם פסח לשם תודה שחיטתו פסולה וכו׳, זה הכלל כל דבר שנידר ונידב השוחט לשמו אסור, ושאינו נידר ונידב השוחט לשמו כשר׳. ומהמבואר במשנה שהשוחט לשם תודה שחיטתו פסולה, מוכח מזה שקרבן תודה הוא קרבן הנידר ונידב, וא״כ אין חיוב הבאתו מהתורה כחטאת וכדומה.

ותירץ שכיון שאחרי שכבר חל עליו חיוב הבאת הקרבן יכול להביא אפילו כמה תודות ואין לזה שיעור, לכן אף שעיקר חיוב הבאת תודה אינו נידר ונידב אלא רק אם התחייב בו, מכל מקום כיון שעתה אין שיעור לכמות הקרבנות ויכול גם להרבות בקרבן תודה לכן נחשב נידר ונידב. ובזה גם ביאר את דברי הגמרא במנחות שהובאו לעיל שנתבאר מלשון הגמרא שקרבן תודה הוא קרבן נדבה, משום שאחרי שחל עליו חיוב הבאה אין שיעור לכמות הקרבנות שיביא ונידון כקרבן שנידר ונידב[ו]. ועוד הוכיח שם מכמה סוגיות שקרבן תודה יכול לבוא בתורת נדבה, ותירץ על פי דבריו שגם אחרי שחל עליו חיוב הבאה של תודה כיון שיכול להוסיף בתודות באופן זה הוא קרבן נדבה.

ולפי המבואר יש ליישב בפשיטות שבאמת שני סוגי קרבן תודה הם, שיש קרבן חובה לאותם ארבעה שצריכים להודות והם חייבים בקרבן כמו חיוב חטאת וכדומה ובאמת אינו נידון כקרבן שנידר ונידב, ומכל מקום גם מי שאינו מאותם ארבעה הצריכים להודות יכול להתנדב קרבן תודה ולומר הרי עלי קרבן תודה על כל סיבה שהיא, ולכן מבואר בכמה מקומות שקרבן תודה יכול לבוא בנדבה.

ב. **ראה** להלן לענין כמה דינים שברכת הגומל היא במקום קרבן תודה.

ג. **ושם** כתב כן בשם הרד״ק (תהלים קז כב), אמנם הרד״ק רק כתב שהפסוק ויזבחו זבחי תודה נאמר רק על החולים ולא על שאר החייבים לפי שנמצא בהם הרוב, וראה להלן בדברי החתם סופר בזה.

ד. **דברי** החתם סופר שם נאמרו לענין מה שכתב הרא״ש שברכת הגומל במקום תודה נתקנה, והקשה הרי נאמר ברוח הקודש בתהלים ואין זה רק תקנה בעלמא, וכתב החתם סופר שהפסוק ויזבחו זבחי תודה נאמר אחרי הולכי מדברות, חבושים בבית האסורים וחולה שנתרפא, וקודם הפסוקים של יורדי הים. וביאר שם שאותם שלושה ראוי לנדור עליהם קרבן תודה אבל יורדי הים הוא הכניס עצמו בסכנה ורק חייב לרומם בקהל עם ואינו חייב קרבן, וא״כ מדבריו משמע שעל כל פנים אותם שלושה חייבים בקרבן מעיקר הדין. ויש להעיר שרש״י על התורה הזכיר גם את יורדי הים בכלל אלו שנאמר עליהם ויזבחו זבחי תודה, וראה עוד באבני נזר (או״ח סי׳ לט) שהקשה מלשון רש״י בזבחים (ז. ד״ה לא דידיה) שכתב ששחט תודה בשעת עלייתו מן הים, ומוכח שגם יורדי הים חייבים בקרבן תודה.

ה. **וראה** שם שהביא לשונות ראשונים רבים שמוכח מדבריהם שחיוב הבאת קרבן תודה הוא מן התורה, וראה עוד להלן במקור הדברים שברכת הגומל נתקנה במקום קרבן תודה.

ו. **וכתב** שכן הוא גם לענין קרבן חגיגה ועולת ראיה שאפילו שהוא קרבן חובה שמחויב להביא כשעולה לרגל, מכל מקום נחשב נידר ונידב כיון שאין לו שיעור וכמבואר בגמרא בחגיגה (ז.) שיכול להביא כמה שירצה.
ובאופן נוסף תירץ הגרי״פ פערלא את הקושיא מהמשנה בחולין שמבואר שם שקרבן תודה נידר ונידב, שהרי בגמרא שם אמרו שגם פסח נחשב נידר ונידב אפילו שהוא קרבן חובה, משום שבשאר ימות השנה הוא קרבן שלמים וכל קרבן שלמים הוא נידר ונידב. ומבואר בגמרא שאפילו שעתה הוא קרבן חובה מכל מקום אם יעקרנו לשם שלמים אכן יהיה קרבן שלמים לכן נחשב גם עתה לקרבן שנידר ונידב, וכן יש לומר גם לענין קרבן תודה שאפילו שעתה הוא קרבן חובה, מכל מקום כיון שאם יעקרנו לשם שלמים יהיה באמת קרבן שלמים לכן גם עתה הוא נחשב שנידר ונידב.

שירה בקרבן תודה

מצינו בגמרא בערכין (יא:) 'בעי רב אבין עולת נדבת ציבור טעונה שירה או אינה טעונה שירה', ומבואר בגמרא שהספק האם דווקא עולת חובה טעונה שירה אבל עולת נדבה אינה טעונה שירה או אפילו עולת נדבת הציבור טעונה שירה. והקשה השיטה מקובצת (אות ו) 'אי אינה טעונה שירה היאך מצינו שיר בתודה הרי תודה אינה באה בחובה', ותירץ שיש תודה שבאה בחובה באופן שמוסיפים על העיר ועל העזרות שמביאים קרבן תודה כמבואר בגמרא בשבועות (טו.). ויש להעיר בדבריו מדוע באמת היה פשוט לו שיש דין שירה גם בקרבן תודה שמכח זה הקשה בפשיטות שאם יש דין שירה רק בקרבן חובה היאך יהיה שירה בתודה.

ובפירוש הגרי"פ פערלא לרס"ג (עשה נט-ס) ביאר על פי מה שכתב רש"י בתהלים (ק א) על הפסוק 'מזמור לתודה הריעו לה' כל הארץ', מזמור לאומרו על זבחי תודה, וכן הוא בתרגום יונתן (שם) שהוא שיר שנאמר על קרבן תודה[ז]. וכוונת השיטמ"ק להקשות היאך אמרו שירה על קרבן תודה, להצד בגמרא שדין שירה נאמר רק על חובה ולא על נדבה.

ובמקדש דוד (סי' י סק"ה) הקשה הרי רק קרבן ציבור טעון שירה ולא קרבן יחיד, וא"כ מה כוונת השיטמ"ק להקשות ממה שתודה אינה טעונה שירה, שהרי באמת כל קרבן תודה הוא קרבן יחיד ואינו טעון שירה, ואין תודה באה בציבור כמבואר בגמרא בזבחים (ה. פט:) ובתורת כהנים (טז ה) שאין ציבור מתנדבים רק עולה ולא שלמים. אכן בחתם סופר (או"ח סי' נא) הוכיח מדברי הראשונים שמזמור לתודה הוא שיר שנאמר על הקרבן שגם בקרבן יחיד יש דין שירה, וכתב שכן היא גם שיטת הרמב"ם דלא כהתוספות בראש השנה (ל: ד"ה ונתקלקלו)[ח]. ולפי דרך זו נמצא שכוונת השיטמ"ק להקשות שאם רק קרבן חובה טעון שירה, כיון שמבואר בפסוק בתהלים שיש שירה בקרבן תודה היכן מצינו קרבן תודה שבא בתורת חובה ולא בנדבה.

ועל זה תירץ השיטמ"ק שמצינו תודת חובה כאשר מוסיפים על העיר ועל העזרות, והקשו בזה האחרונים שהרי אין זה מדיני שירה על הקרבן אלא דין שירה בפני עצמה על עצם הוספת העיר והעזרות, וזהו אחד מהדברים שעושים כאשר מוסיפים על העיר, וא"כ עדיין קשה היאך יהיה שיר בקרבן תודה אם הוא דין רק על קרבן חובה. ובאמת במקדש דוד (שם) הוכיח מדברי השיטמ"ק שמזמור לתודה שנאמר כשמוסיפים על העיר הוא מדיני שירה על הקרבן, אלא שהקשה שלא מצינו שירה אלא בקרבן ציבור הקבוע לו זמן, וכן היאך התקיים בזה דין שירה שהרי לא היה על הדוכן בעזרה כמו כל שירה אלא על כל פינה ואבן גדולה שבירושלים כמבואר בגמרא בשבועות (טו:). ולכן כתב ששיר זה הוא רק שמחה בעלמא כמו ביכורים שטעונים שירה שאינם רק שמחה בעלמא, וכיון שאינו דין שירה על הקרבן צ"ע בדברי השיטמ"ק שזהו האופן של תודת חובה.

והגרי"פ פערלא ביאר בדברי השיטמ"ק לדרכו שיש חיוב הבאת קרבן תודה וזהו האופן של קרבן תודה שבא חובה, ולהצד בגמרא שאין שירה אלא על קרבן חובה באמת רק באופן זה יהיה דין שירה. וכתב שם שזהו באופן שהציבור התחייב באחד מארבעה הדברים שחייבים עליהם קרבן תודה, וצריך ביאור האופן בזה, וכן צ"ע שהרי כבר הובא לעיל שבגמרא בזבחים מבואר שאין תודה בציבור[ט].

וכן להמבואר לעיל יש להעמיד באופן שהוא מאותם ארבעה הצריכים להודות שבזה יש חיוב קרבן תודה בתורת חובה, ומכל מקום יש גם אופן של נדבה שיכול להתנדב ולומר הרי עלי קרבן תודה על כל סיבה שתהיה וכמבואר לעיל.

בדעת הרמב"ם

עוד כתב הגרי"פ פערלא שמקושיית השיטמ"ק על כל פנים מבואר שהוא סובר שקרבן תודה אינו חובה כלל אלא נדבה ולכן לא תירץ שזהו האופן שיש שירה בקרבן תודה, וכתב להוכיח כן גם בדעת הרמב"ם שלא הביא בשום מקום בהלכותיו שאותם ארבעה שצריכים להודות חייבים להביא קרבן תודה, ואת סוגיית הגמרא שארבעה צריכים להודות הביא רק בהלכות ברכות לענין ברכת הגומל ולא לענין חיובי הקרבנות. וכן יש להוכיח מהקדמת הרמב"ם לפירוש המשנה על סדר קדשים, שלא הביא את קרבן תודה בתוך הקרבנות שחיובם עליו כמו קרבן חטאת וכדומה, אלא בכלל הקרבנות שבאים בנדר ונדבה. וכן בפירושו למנחות (פ"ז מ"ד) ביאר את דברי הגמרא שהובאו לעיל שיש תודת חובה ותודת נדבה, שתודת חובה היא כשאמר הרי עלי ותודת נדבה היינו כשאמר הרי זו. ומכל זה מוכח שבאמת אין חיוב הבאה של קרבן תודה גם לאותם ארבעה שצריכים להודות, ואינה באה אלא בנדר או נדבה בלבד.

מי החייבים בקרבן תודה

והנה יש מקום ליישב באופן נוסף את הסתירות בענין זה האם קרבן תודה הוא חובה או נדבה, על פי חידושו של החתם סופר (שו"ת או"ח סי' נא) שכתב שהפסוק 'ויזבחו זבחי תודה' נאמר רק על הקודמים לו ולא על עוברי ימים שהוזכרו לאחר פסוק זה, ולפי זה נמצא שמדברי קבלה יורדי ימים צריכים רק להודות ושאר החיובים צריכים להביא קרבן תודה, ורבנן תיקנו שכל הארבעה 'יברכו ברכת הגומל'. ומעתה יש לחלק בעיקר חיוב קרבן תודה, שאכן יש קרבן תודה המחויב והיינו בכל שלושת החיובים, ויש קרבן תודה שאינו מחויב דהיינו ביורדי הים ואפשר שמכל מקום יכולים להתנדב קרבן תודה אף אם אינם שייכים בעיקר החיוב.

אכן האבני נזר (או"ח סי' לט) ושאר אחרונים הקשו על דברי החתם סופר מכמה וכמה לשונות הראשונים שמוכח בדבריהם שכל הארבעה חייבים בקרבן תודה וגם יורדי הים בכללם. ומאידך האבן עזרא (תהלים קז כב) כתב שהפסוק 'ויזבחו זבחי תודה' נאמר רק על החולה ומשמע שרק הוא מחויב להביא קרבן תודה וכל השאר אינם מחויבים, ולפי דרכו גם יש ליישב כעין מה שנתבאר שאכן יש לחלק בין החייבים בקרבן תודה.

ב. ברכת הגומל במקום קרבן תודה

ההולך מעיר לעיר

הרא"ש (פ"ט סי' ג, תוספות הרא"ש נד: ד"ה ארבעה) הביא מה שנהגו באשכנז ובצרפת שאין מברכין ברכת הגומל כשהולכים מעיר לעיר, משום שסוברים שלא הצריכו להודות אלא הולכי מדבריות ששם מצויים חיות וליסטים, ומה שאמרו בירושלמי (ברכות פ"ד ה"ד) שכל הדרכים בחזקת סכנה, זה לענין תפילת הדרך בלבד שבכל הדרכים צריך אדם לבקש על נפשו, אבל ברכת הגומל במקום תודה נתקנה וחייב אם עבר במקום סכנה, ולכן גם ברכת הגומל אינה אלא כאשר עבר מדבריות שמצויים בהם חיות וליסטים. ויש ראשונים שנחלקו בזה שמברך הגומל אפילו כשהולך מעיר לעיר, והובאו הדעות בשולחן ערוך (או"ח סי' ריט ס"ז).

ומלשון הרא"ש שכתב שברכת הגומל במקום תודה נתקנה, דנו הפוסקים לענין כמה וכמה דינים בברכת הגומל, שמקורם מזה שברכת הגומל במקום תודה נתקנה, וכמו שיבואר[י]. ויש להוסיף שכן מבואר גם בלשון האור זרוע (ח"ב סי' רנב) ארבעה צריכים להודות וכו', הלכך צריכין להודות ולהביא קרבן תודה[יא].

ברכת הגומל בלילה

החתם סופר (שו"ת או"ח סי' נא) נשאל האם אפשר לברך ברכת הגומל בלילה שהרי כתב הרא"ש שברכת הגומל במקום תודה נתקנה, והקרבת קרבן אינה אלא ביום וא"כ גם ברכת הגומל לא תהיה נוהגת אלא ביום ולא בלילה. ודעת החתם סופר שם במה שכתב הרא"ש שברכת הגומל במקום תודה נתקנה, שלכאורה קשה הרי אין זה תקנת חכמים אלא פסוקים בתהלים שצריך לרומם את ה' ולהודות לו על הטובה. אלא הביאור הוא שמשחרב בית המקדש ובטל קרבן תודה תיקנו חז"ל לתפוס את הטוב במיעוטו, ועל כל פנים ירוממוהו בקהל עם, ולפי זה מה שכתב הרא"ש שבמקום תודה נתקן אין הכוונה שברכת הגומל היא כמו מעשה הקרבה של קרבן כדי שיהיה דינה דווקא ביום.

ז. **וכן** מבואר בתוספות בעבודה זרה (כד: ד"ה מזמורא) שכתבו שמזמור לתודה פירושו מזמור שנעשה לאמרו על התודה, אכן הרד"ק בתהלים (ק) פירש מזמור לתודה היינו הודאה לה' ולא על קרבן תודה. וראה עוד בטור (או"ח סי' נא) שכתב שאין לומר מזמור לתודה בשבת ויום טוב משום שאין קרבן תודה קרב בשבת ויום טוב, והבית יוסף כתב שלא היו אומרים מזמור לתודה בהקרבת קרבן תודה. והדבר תלוי במחלוקת ראשונים זו האם מזמור לתודה פירושו שנאמר על הבאת קרבן תודה, או שפירושו מזמור הודאה לה' כמו שכתב הבית יוסף ולעולם לא אמרו מזמור זה על קרבן תודה.

ח. **וראה** באבני נזר (או"ח סי' לט) שהקשה שלא נזכר דבר זה ברמב"ם, ואדרבה בהלכות תמידין ומוספין (פ"ו ה"ח) כתב שאין אומרים שירה אלא על עולות הציבור וזבחי שלמיהם. וראה עוד באור שמח (מעשה הקרבנות פ"ג הט"ו) שגם הקשה שאין אומרים שירה על קרבן יחיד, ומבואר מדבריו שאין כוונת רש"י שאמרו מזמור לתודה בתורת שירה על הקרבן אלא הבעלים אמרוהו בזמן ההקרבה, וכן כתבו האבני נזר (או"ח סי' לט) והחיי אדם (סוף כלל קנה).

ט. **אכן** אם נפרש שיש דין שירה גם בקרבן יחיד כדברי החתם סופר שהובאו לעיל, א"כ אפשר ליישב שבאופן זה יהיה דין שירה בכל יחיד שהתחייב להביא קרבן תודה שנקרא קרבן חובה.

י. **ובה** ביאר לשון הרא"ש (פ"ט סי' ג) שברכת הגומל במקום תודה נתקנה, ומשמע שהוא תקנה דרבנן וכמו שיתבאר להלן.

יא. **ויש** לציין ללשון האבודרהם (הלכות ברכת הראיה) שהביא דעה זו לחלק בין תפילת הדרך לברכת הגומל, שכיון שכל הדרכים בחזקת סכנה צריך לבקש רחמים על נפשו, אבל ברכת הגומל במקום 'סכנה' איתקון. וראה באבני נזר (שו"ת או"ח סי' לט) שביאר מהו מקור דברי הרא"ש שאין חיוב קרבן תודה כאשר הולך מעיר לעיר.

יב. **והביא** את הפסוקים בפרשת צו בענין הבאת קרבן תודה, ולשון רש"י שהובא לעיל שאם על תודה יקריבנו היינו על אחד מארבעה הצריכים להודות. ועיקר דברי האור זרוע באו ליתן טעם בג' מצות בפסח, שכיון שכלל ישראל היו משועבדים במצרים והיו מחויבים להודות ולהביא קרבן תודה שיש בה ג' חלות תודה שבאים מעשרון אחד ולכן מניחים ג' מצות בקערה.

והנה בספר פתח הדביר (או״ח סי׳ ריט אות יב[יג]) הסתפק בזה האם אפשר לברך ברכת הגומל בלילה כיון שהיא במקום קרבן תודה, ובתחילת דבריו הביא מחלוקת הפוסקים האם אפשר לומר פרשת הקרבנות כמו קרבן התמיד וכדומה קודם שהאיר היום, וכתב שם ששאר הקרבנות יכול לאומרם אף בלילה אבל פרשת התמיד שחיובה גמור אין לאומרה אלא ביום ולא בלילה. ולפי״ז אדם שנעשה לו נס באחד מארבעת הדברים שצריכים להודות, הרי בזמן שבית המקדש היה קיים היה מקריב תודה ובזמן הזה ברכת הגומל במקום תודה נתקנה, וא״כ דומה ברכה זו לאמירת פרשת התמיד שמוטל עליו חיוב לאמרה ואם קראה בלילה לא יצא, וכן ברכת הגומל שחלה עליו חובה בהבאת קרבן תודה ובזמן הזה תמורת הקרבן היא ברכת הגומל ולכן אין לברכה בלילה[יד].

אכן לאחר מכן הביא הפתח הדביר את דברי הפרי מגדים שהובאו לעיל, שכתב שכל חיוב קרבן תודה גם בזמן שבית המקדש היה קיים הוא מדברי קבלה, וממילא גם חיוב ברכת הגומל אינו חיוב גמור אלא רק מדברי קבלה, ולפי זה יכול לברך בלילה כמו בשאר אמירת פרשת הקרבנות, ואינו דומה לאמירת קרבן התמיד שהיא חיוב גמור, כיון שקרבן תודה אינו חיוב גמור אלא רק מדברי קבלה.

בשבת ויום טוב

והנה במהר״ם שיק (שו״ת סי׳ פח[טו]) הביא את השואל שהקשה שאם אי אפשר לברך ברכת הגומל בלילה כיון שאין קרבן תודה קרב בלילה, א״כ היאך בשבת ויום טוב מברכים ברכת הגומל, כיון שקרבן תודה הוא קרבן יחיד ואינו קרב בשבת ויום טוב, ואף שבאמירה לחוד אין משום חילול שבת הרי נפסק בשולחן ערוך (או״ח סי׳ קז ס״א) שאין להתפלל תפילת נדבה בשבת כיון שאין קרבן נדבה קרב בשבת שהוא קרבן יחיד, ושיהיה הדין שאין לברך ברכת הגומל בשבת כיון שקרבן תודה לא קרב בשבת ומעשים שבכל יום שמברכים ברכת הגומל בשבת ויום טוב[טז].

וכתב ליישב שהטעם שאין מתפללים נדבה בשבת ויום טוב אפילו שבדיעבד אם שחט וזרק בשבת כיפר עליו הקרבן, מכל מקום לא עושים כן לכתחילה להתפלל נדבה בשבת שזה כעין לקום ולהקריב קרבן נדבה לכתחילה בשבת. אבל חיוב ברכת הגומל כיון שהוא כבר מחויב ולא משהים את קיום המצוה, זה נחשב כדיעבד ולכן יכול לברך ברכת הגומל בשבת. ומכל מקום כל זה הוא רק ליישב דעת הסוברים שאין לברך ברכת הגומל בלילה, שגם הם מודים שאפשר לברך בשבת, אבל למעשה הכריע המהר״ם שיק שאפשר לברך ברכת הגומל בלילה וכדברי החתם סופר.

בעמידה

כתב הרמב״ם (ברכות פ״י ה״ח) לענין ברכת הגומל ׳וכיצד מודה עומד ביניהם ומברך׳ וכו׳, והניח הכסף משנה בצ״ע מה מקורו של הרמב״ם שכתב שברכת הגומל צריכה להיות בעמידה. ובמגן אברהם (סי׳ ריט סק״ב) כתב שטוב לברך מעומד, ובמשנה ברורה (סק״ד) כתב שבדיעבד יצא אף בישיבה[יז].

ובספר נהר שלום (או״ח סי׳ ריט ס״א) כתב טעם הרמב״ם שכיון שברכת הגומל נתקנה במקום קרבן תודה, כשם שקרבן תודה עשייתו בעמידה שהרי יושב פסול לעבודה, כמבואר במשנה בזבחים (טו:), לכן יש דין עמידה בברכת הגומל. אכן החתם סופר שהובא לעיל שדעתו שאין כוונת הרא״ש שברכת הגומל היא כמעשה הקרבת תודה ומטעם זה נחלק על הסוברים שברכת הגומל דינה ביום, וכתב בתוך דבריו שמכח זה גם אין לומר שטעם דברי הרמב״ם שברכת הגומל טעונה עמידה הוא כמו קרבן תודה[יח].

ובפתח הדביר הביא דבריו שברכת הגומל טעונה עמידה כקרבן תודה, ואחר שדחה את הדימוי של ברכת הגומל לקרבן תודה לענין ברכת הגומל בלילה, כתב שממילא אין את כל תנאי הקרבן בברכת הגומל ולכן לא זה הטעם שצריך לברך דווקא מעומד. ובפרט לפי מה שהביא שם את דברי הפרי מגדים שאין חיוב מן התורה להביא קרבן תודה, ורק אם נדר ואמר הרי עלי קרבן תודה הוא מחויב בו וכמבואר לעיל, וממילא גם אם ברכת הגומל היא במקום קרבן תודה, כיון שאין הדבר ברור שזה המברך היה נודר קרבן א״כ אין הברכה במקום הקרבן ממש, ולכן אין בה את כל תנאי הקרבן.

להוציא חבירו בעל נס אחר

כתב הגרע״א בגליון השו״ע (או״ח סי׳ ריט סק״ט), ׳אם המברך חייב ומברך הברכה על שהיה חולה ונתרפא, וזה שומע חייב בברכה על שהיה הולך מדבר, מסתפק בשו״ת אורים גדולים (דרושים לפרשת צו) האם יוצא בלא עניית אמן, או שאף בעניית אמן אינו יוצא׳[יט].

ושורש ספיקו של בעל אורים גדולים מסוגיית הגמרא בזבחים (ז.) שנחלקו רבה ורב חסדא בתודה ששחטה לשם תודת חבירו האם נפסלה, ומתבאר משיטת רש״י (ד״ה לא דידיה) שמסקנת הגמרא שאם שניהם של אותו אדם ושחט תודה שבאה על נס זה לשם תודה שבאה על נס אחר לא נפסלה בכך מדין שלא לשמה. ודייק בעל אורים גדולים שהנידון דווקא באותו אדם שאם שחט לשם נס אחר שנעשה לו אין זה שינוי קודש, ומשמע שבשני בני אדם אינו כן.

ומכח זה כתב להסתפק גם בברכת הגומל כאשר האחד מחויב בנס שנעשה לו ואחר שומע את ברכתו והוא מחויב מחמת נס אחר, האם אינו יוצא כלל בברכתו של הראשון, וכן בקרבן תודה יהיה נחשב כשינוי קודש כמו קרבן אחר לגמרי, או שיוצא על ידי עניית אמן וגם בקרבן לא יהיה נחשב שינוי קודש אלא נידון כאותו קרבן. ושורש הספק הוא האם כל נס הוא סיבת חיוב נפרדת בפני עצמה וכאשר מחויב מחמת סיבה זו לא יכול כלל להוציא אדם אחר בעל נס שונה, כיון שכל עיקר סיבת החיוב שלו היא שונה, ולכן גם אם יענה אמן לא יצא ידי חובתו בברכתו של הראשון כמו שקרבן שבא על נס אחר נחשב סוג קרבן אחר ואם שחט לשם אותו קרבן הוא שינוי קודש. או שסיבת החיוב היא אחת שמתחייב להודות על הנס, אלא שישנם כמה אופנים כדי להתחייב באותה סיבת חיוב, ולכן חבירו יוכל לצאת ידי חובתו ממנו על ידי עניית אמן, וכן אם שחט קרבן לשם נס של חבירו אינו נחשב שינוי קודש כיון שסיבת החיוב היא אחת.

שאר ניסים

והנה נפסק בשולחן ערוך (או״ח סי׳ קיט ס״ט) שלאו דווקא אותם ארבעה אלא הוא הדין למי שנעשה לו נס כגון שנפל עליו כותל וכדומה, כולם צריכים לברך הגומל, ויש אומרים שאין מברכין הגומל אלא אותם ארבעה דווקא, וכתב המחבר שטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות. ובמשנה ברורה (ס״ק לב) הביא דברי האחרונים, שהמנהג כסברא ראשונה לברך ברכת הגומל גם על שאר ניסים ולא רק אותם ארבעה דווקא.

ויש לדון כיון שבעיקר התקנה נאמרה ברכת הגומל רק על אותם ארבעה ורק הם במקום תודה נתקנו, האם שאר ניסים שאינם מעיקר התקנה גם הם במקום תודה נתקנו וגם בהם יהיו כל הדינים שנאמרו לעיל[כ].

יג. דברי הפוסקים הובאו בשדי חמד (אסיפת דינים מערכת ברכות סי׳ ב אות י), ובכף החיים (סי׳ ריט ס״ק יד) כתב שלכתחילה יש לברך ביום כמו קרבן תודה, וכן כתב הבן איש חי (שנה ראשונה פרשת עקב ס״ג) וציינו לדברי החתם סופר, הגם שהוא הסיק שאפשר לברך לכתחילה ביום, הובאו דבריהם בציץ אליעזר (שו״ת ח״ג סי׳ יז) עיי״ש. וראה עוד בהר צבי (שו״ת או״ח ח״א סי׳ קיח) לענין נשים בברכת הגומל, אם לצרף לזה גם שהיא מצות עשה שהזמן גרמא כיון שאינה נוהגת בלילה.

יד. וראה שם שהביא שכן כתב בספר שדה יצחק (ברכות נד:) שאין לברך ברכת הגומל בלילה כיון שבמקום תודה נתקנה, ודבריו הובאו בשאלה שנשאל החתם סופר שעליה השיב שאינו דומה ממש לקרבן ואפשר לברך בלילה.

טו. הובאו דבריו בשדי חמד (פאת השדה מערכת ברכות סי׳ יב), וראה שם עוד בענין זה.

טז. וכן יש להעיר שאין קרבן תודה קרב בערב פסח מחמת שממעט את זמן אכילתו כמבואר בגמרא (פסחים יג:), וכן אינו קרב בפסח מחמת לחמי חמץ שבו. וכן לא היה קרב בערב יום הכיפורים מחמת מיעוט זמן אכילתו, כמבואר ברמ״א (או״ח סי׳ נא ס״ט) וראה במשנה ברורה שם (ס״ק כב) לענין אמירת מזמור לתודה, ולא שמענו לחוש לכתחילה לא לברך ברכת הגומל בזמנים אלו. אכן יש ליישב שהחסרון מחמת לחמי החמץ או מיעוט זמן אכילתו הוא חסרון צדדי ולא בעיקר הקרבן, וכיון שעיקר הקרבן שייך בזמנים אלו לכן גם ברכת הגומל נוהגת בהם, ולכן הקשו רק מברכת הגומל בשבת שהוא חסרון בעצם הקרבת הקרבן שאינו קרב בשבת ויום טוב.

יז. וראה עוד להלן בדין עשרה בברכת הגומל, שנתבאר עוד בדברי הרמב״ם שברכת הגומל טעונה עמידה.

יח. וכתב שם טעמים אחרים מדוע ברכת הגומל טעונה עמידה, וישנם טעמים נוספים בדברי האחרונים שזה משום כבוד הציבור, או שכל בי עשרה שכינתא שריא ועוד טעמים.

יט. בעיקר הנידון בשומע כעונה בברכת הגומל ובגדרי עניית אמן, ראה להלן.

כ. נידונים נוספים מצינו בזה, במה שנפסק בשולחן ערוך (או״ח סי׳ ריט ס״ו) שאם איחר ברכת הגומל יש לו תשלומין לברך כל זמן שירצה, ויש שביארו (צדה לדרך ח״א כלל א פרק ב) שזה משום שברכת הגומל נתקנה במקום קרבן תודה, ויכול להביא קרבן תודה כל זמן שירצה. וראה עוד בשו״ת רבי עזריאל הילדסהיימר (ח״א סי׳ כט) שנשאל במי שאיבד עצמו לדעת על ידי שנכנס לים וניצל בנס האם צריך לברך הגומל, ובתוך דבריו שם כתב השואל שכיון שברכת הגומל נתקנה במקום קרבן תודה ובודאי שאדם כזה לא יוכל להביא קרבן תודה. והיינו לפי מה שאמרו בגמרא (זבחים ז:) שרשע פסול להבאת קרבן משום שנאמר (משלי כא כז) ׳זבח רשעים תועבה׳, ופסול זה נאמר רק במומר, או באופן שלא חזר בתשובה על העבירה שמחמתה מביא את הקרבן, וכשם שאם לא שב על העבירה שבידו פסול להבאת הקרבן שבא על עבירה זו, כך אם סיבת ברכת הגומל באה לו על ידי עבירה לא יוכל לברך הגומל.

ג. דין עשרה בברכת הגומל

מקור הדין

בגמרא (נד:) אמר אביי שברכת הגומל צריך לאומרה בפני עשרה, שנאמר (תהלים קז לב) 'וירוממוהו בקהל עם'[כא]. ומר זוטרא הוסיף עוד שצריך ששנים מהם יהיו רבנן, שנאמר בהמשך אותו פסוק 'ובמושב זקנים יהללוהו'. והקשו בגמרא שיצטרכו שכל העשרה יהיו רבנן ומדוע מספיק כששנים מתוך העשרה רבנן, ותירצו שהרי לא נאמר בקהל זקנים שנצטרך עשרה רבנן אלא בקהל עם. והקשו שיהיו צריכים עשרה משאר העם מכח הפסוק וירוממוהו בקהל עם, ועוד שנים רבנן משום שנאמר ובמושב זקנים יהללוהו, והניחו בקושיא.

וכתבו התוספות (ד"ה ואימא) 'ועבדינן לחומרא ואפילו דליכא תרי רבנן', והקשה הגרע"א (בתוד"ה ואימא, גליון שו"ע או"ח סי' ריט סק"ב) בכוונת התוספות דאיזה חומרא היא זו לברך בלא שיהיו שנים רבנן, הרי ספק ברכות לקולא וכיון שלא נפשט בגמרא האם אפשר לברך כשאין שני רבנן, הדין שלא יברך מחמת ספק איסור 'לא תשא'[כב]. ואם כוונת התוספות שמה שאמרו בגמרא שצריך להודות בפני עשרה הוא רק לכתחילה ואם לא מוצא עשרה יכול לברך אפילו בפחות מעשרה, כיון שכל הנידון בגמרא אם צריך לכתחילה לטרוח ולמצוא עשרה ושנים רבנן, כיון שהוא ספק בגמרא צריך לעשות לחומרא ולטרוח למצוא עשרה ועוד שנים רבנן.

והביא הגרע"א שהרא"ש (סי' ג, תוספות הרא"ש ד"ה ואימא) וכן הטור (או"ח סי' ריט) הביאו את דברי הרי"ף והרמב"ם (ברכות פ"י ה"ח) שכתבו שצריך לברך בפני עשרה ושנים מהם חכמים, ועל זה הוסיף הטור את דברי התוספות להחמיר שאותם שנים רבנן יהיו מלבד העשרה. ועוד כתב הטור שדין זה אינו מעכב ואם בירך אפילו בפחות מעשרה אינו צריך לחזור ולברך, ודייק כן מלשון הגמרא 'וצריך' להודות בפני עשרה ומשמע שאינו חיוב כל כך ואינו מעכב בדיעבד[כג]. ולפי זה ביאר הגרע"א בדעת הרא"ש והטור שעושים לחומרא דהיינו שצריך גם עשרה וגם שנים רבנן, ומה שכתבו שעושים כן לחומרא היינו שבדיעבד אינו מעכב, ולכן כתבו שלכתחילה צריך לחפש ולטרוח אחרי עשרה ועוד שנים רבנן.

ובשולחן ערוך (או"ח סי' ריט ס"ג) פסק כדעת הרמב"ם שצריך לברך בפני עשרה ששנים מהם רבנן, והפרי מגדים (משבצות זהב סק"א) הקשה מדוע השמיט המחבר את דעת התוספות שצריך עוד שנים רבנן מלבד העשרה. וכבר כתב הביאור הלכה (ד"ה ותרי) שאכן נחלקו בזה הראשונים האם צריך להחמיר שיהיו שנים רבנן מלבד העשרה או שאפשר שיהיו חלק מהעשרה, וכתב שאותם ראשונים סוברים שאפילו שמסקנת הגמרא בקושיא מכל מקום אין בזה לדחות את דעת מר זוטרא שלא צריך שיהיו שנים נוספים רבנן מלבד העשרה, ובפרט שלא מצינו בכל התורה להצריך מספר של י"ב אנשים, ולכן נקטו הראשונים וכן פסק המחבר ששנים מתוך העשרה יהיו רבנן.

ואכן יש לבאר בגדר הדבר לדעת הראשונים שצריך שיהיו שנים רבנן מלבד העשרה, שהיכן מצינו בתורה שיהיה דבר שבקדושה נאמר בפני יותר מעשרה. וזה אין להקשות גם לשיטת הראשונים היכן מצינו בתורה שיהיו שנים רבנן, שזה נלמד מהפסוק בענין ברכת הגומל שנאמר 'ובמושב זקנים יהללוהו', אבל לחדש דין ברכה בפני י"ב אנשים זה דבר שלא מצינו בכל התורה.

האם המברך מצטרף

והנה הגרע"א בגליון השו"ע (או"ח סי' ריט ס"ב) הביא בשם הראנ"ח בדרשותיו (פרשת אמור), שדין עשרה צריך להיות מלבד המברך, ואפילו אם כל העשרה הם בעלי הנס אינם יכולים לברך. וצריך ביאור בזה שהרי בכל דבר שבקדושה שצריך עשרה המברך גם מצטרף, וכגון קדיש וקדושה שהשליח ציבור מצטרף למנין עשרה, ומדוע בברכת הגומל צריך עשרה מלבד המברך.

ואכן המשנה ברורה (סי' קיט סק"ו) כתב שבעל הנס מצטרף למנין עשרה, ובשער הציון (סק"ז) כתב שמקור דבריו הוא מהבאר היטב שהסיק כן, ואע"פ שהראנ"ח ועוד אחרונים חולקים וסוברים שאין בעל הנס מצטרף לעשרה, מכל מקום יש להקל שהמברך מצטרף לעשרה, וכתב שיש סמך לדבר שהרי דין זה שברכת הגומל טעונה עשרה למדים ממה שנאמר 'וירוממוהו בקהל עם', וכשם שברכת חתנים הטעונה עשרה כמבואר בגמרא בכתובות (ז:) ממה שנאמר 'במקהלות ברכו ה'', ושם גם החתן מן המנין, כל שכן ברכת הגומל שהמברך מן המנין. ויש להוסיף לזה את דברי הגרע"א בגליון הש"ס (נד:) שציין לדברי רש"י בכתובות (ז: ד"ה במקהלות) ש'קהל' היינו עשרה, וזה מקור למה שדרשו בגמרא מהפסוק 'וירוממוהו בקהל עם' שטעון עשרה, וא"כ כשם שבעשרה של ברכת חתנים מצטרף החתן למנין עשרה, כך בעשרה של ברכת הגומל מצטרף בעל הנס לעשרה[כד].

ויש לבאר בדעת הראנ"ח והאחרונים הסוברים שהמברך אינו מצטרף לעשרה, מה החילוק בין ברכת הגומל לשאר דבר שבקדושה הטעון עשרה, ששם בודאי שהמברך מצטרף ומדוע בברכת הגומל סוברים שטעונה עשרה מלבד המברך. וראה בספר יד אליהו (ח"ב כתבים אות ב) שכתב בתוך דבריו, שכיון שלמדים דין עשרה בברכת הגומל ממה שנאמר 'וירוממוהו בקהל עם', א"כ משמע שצריך לרומם לקהל עם ולכן צריך שהקהל יהיו מלבד המברך ואינו חלק מהקהל שאליהם נאמרת הברכה.

בגדר עשרה בברכת הגומל

ובביאור הענין נראה שיש לחקור בגדר דין עשרה בברכת הגומל, האם הוא ככל דין דבר שבקדושה שצריך לאומרה בפני עשרה כמו קדיש וקדושה וכדומה, והתחדש בברכת הגומל שאינה רק ברכת הודאה בעלמא אלא יש לה תוקף וגדר של דבר שבקדושה ולכן צריך לאומרה בפני עשרה, או שגדר דין עשרה בברכת הגומל הוא גדר שונה ואינו מדין דבר שבקדושה, אלא התחדש בברכת הגומל שהיא ברכה שצריך לאומרה בקהל עם ולכן צריך עשרה, והוא מדיני ברכת הגומל ולא מהדין שכל דבר שבקדושה צריך להאמר בפני עשרה.

והנה בזכרון שמואל (סי' כג) הביא דברי המחבר (או"ח סי' ריט ס"ג) שאם בירך בפחות מעשרה יש אומרים שיצא ויש אומרים שלא יצא, וטוב לחזור ולברך בפני עשרה בלא הזכרת שם ומלכות. וכתב שם שזה פשוט שגם לפי הראשונים שסוברים שלא יצא אם בירך בפחות מעשרה וצריך לחזור ולברך עם שם ומלכות, מכל מקום אינה ברכה לבטלה שהרי יכול לברך הגומל בפני עצמו ולא גרע מחבירו שיכול לברך עליו ברכת הגומל אפילו שלא בפני עשרה [כמו שפסק המגן אברהם (סק"ד), וראה עוד להלן בזה], וא"כ גם הוא עצמו יכול לברך על עצמו ברכת הגומל אפילו שאין בזה עשרה, אלא שמכל מקום צריך לחזור ולברך בפני עשרה אבל הברכה הראשונה אינה ברכה לבטלה.

ומזה הקשה על מה שכתב הפרי מגדים (משבצות זהב סק"ג) שהקשה על האליהו רבא היאך יברך הבעל עבור אשתו היולדת הרי יש בזה ספק ברכה לבטלה שאינו מברך בפני עשרה, וקשה שהרי אין בזה משום ברכה לבטלה כיון שהוא עצמו יכול לברך גם בפחות מעשרה, אלא שאסור לו לברך כיון שיכול אח"כ לקיים את הדין שלברך בפני עשרה. והביא שכתב כן הביאור הלכה (ד"ה ויש אומרים) בשם הגרע"א (נדפס במהדורת מכון ירושלים סק"ז), שיכול לברך דרך שבח והודאה גם בפחות מעשרה ולא גרע מחבירו שמברך עליו ברכת הגומל שלא בפני עשרה.

ומבואר בגדר הדבר שיש בברכת הגומל שני עניינים: א. מה שהיא ברכת השבח ככל הברכות ויש בה שבח והודאה, ולכן יכול לברכה גם שלא בפני עשרה כיון שיש לה גם דין ברכת ההודאה מצד עצמה, ב. עוד דין התחדש בברכת הגומל 'לרומם בקהל עם', והוא דין שלא מהלכות ברכות אלא דין לרומם ולהודות את ניסי ה' בקהל עם, וצריך לומר בפני עשרה את ברכת הגומל, ואין זה מהלכות הברכה אלא מדיני ההודאה והשבח שמוטל עליו להלל ולשבח בפני עשרה, ונוסח האמירה בפני העשרה הוא ברכת הגומל.

כא. והגרע"א בגליון הש"ס ציין לדברי רש"י בכתובות (ז: ד"ה במקהלות) ש'קהל' היינו עשרה, ראה עוד בזה להלן.

כב. וראה בזכרון שמואל (סי' כג אות ב) שכתב ליישב שכל מה שנאמר ספק ברכות לקולא הוא באופן שמסופק על עיקר החיוב או בספק שמא כבר בירך ונפטר מחיובו, אבל במקום שהוא ודאי חייב לברך אלא שהספק אם באופן זה מתקיימת הברכה לא נאמר בזה הכלל שספק ברכות לקולא.

כג. בזכרון שמואל (סי' יח) הקשה לפי הראשונים שדין עשרה אינו מעכב, א"כ מה הקשו בגמרא היאך יצא רבי יהודה בברכת המברכים הרי לא היו שם עשרה, והרי דין עשרה בברכת הגומל אינו מעכב. ותירץ שכיון שאין זה לכתחילה אלא רק בדיעבד, א"כ ודאי שרבי יהודה לא התכוין לצאת באופן כזה והיאך אמר שיצא ידי חובתו.
וכבר הוקשה כן לריטב"א (נד. ד"ה ואמר להו) וכתב שאין להוכיח מזה שברכה בפני עשרה מעכבת בדיעבד, כיון שיש לומר שקושיית הגמרא היאך כיון רב יהודה לצאת בזה לכתחילה הרי לא היו שם עשרה, ולעולם אם בירך בפחות מעשרה אינו צריך לחזור ולברך.

כד. ואכן יש מקום גדול לחלק ביניהם, וכך צריך לומר בדעת הראנ"ח והאחרונים הסוברים שברכת הגומל טעונה עשרה מלבד המברך, שבברכת חתנים הברכה היא 'על' החתן והכלה ולכן החתן מצטרף למנין עשרה, אבל ברכת הגומל היא ברכה 'של' בעל הנס ובזה יש מקום לומר שהוא מחויב לברך ולהודות בפני עשרה שישמעו את ברכתו. וראה עוד להלן בדברי הזכרון שמואל לחלק בין ברכת חתנים לברכת הגומל, ובסוף דבריו כתב גם כסברא זו על פי דברי הראשונים שברכת חתנים אינה שייכת דווקא לחתן והוא דין רק שהברכה תיאמר בפני עשרה.
ועל כל פנים מדברי הגרע"א בגליון הש"ס מבואר שהשוה בין עשרה בברכת הגומל לבין עשרה בברכת חתנים, וזה שלא כמו שמתבאר לחלק ביניהם.

וכיון שנתבאר שדין עשרה בברכת הגומל אינו מהלכות הברכה אלא דין מחודש לרומם בקהל עשרה, א״כ יש לומר שדין זה אינו מדין אמירת ברכות ודבר שבקדושה בפני עשרה, אלא כדין פרסומי ניסא שמוטל עליו להודות והלל בפני עשרה, ובהלכה מחודשת זו נאמר שדין העשרה, שיהיו שנים רבנן ויש אומרים שהמברך אינו מצטרף, וכמבואר לעיל.

ובזכרון שמואל (סי׳ כג אות ה) הביא את דברי המשנה ברורה שהכריע שהמברך מצטרף לעשרה כמו בברכת חתנים שהחתן מצטרף לעשרה, וכתב לחלק בין ברכת חתנים ששם ה׳ברכה׳ טעונה אמירה בפני עשרה ולכן החתן מצטרף כיון שהברכה נאמרה בפני עשרה. אבל ברכת הגומל אין דינה שתאמר בפני עשרה אלא שה׳הודאה׳ תהיה בפני עשרה, ולכן המברך צריך לומר את ההודאה שלו בפני עשרה שומעים. ודייק כן מלשון הגמרא, שלענין ברכת חתנים אמרו בכתובות (ז.) מנין לברכת חתנים בעשרה, ולענין ברכת הגומל אמרו בגמרא שצריך לאודויי בפני עשרה, והיינו שהעיקר שמעשה ההודאה יהיה בפני עשרה ולכן המברך אינו מצטרף.

חילוק בין ברכת חתנים לברכת הגומל

וכן מובא בשם הגרי״ז (חידושי הגרי״ז סוף סוטה, עניינים סי׳ ו) לחלק בין הדין שברכת חתנים הוא בעשרה לדין ברכת הגומל בעשרה, וכדעת הסוברים שבברכת הגומל אין המברך מצטרף לעשרה. שדין ברכת חתנים בעשרה מהדין שאין דבר שבקדושה פחות מעשרה, וגדרו מדיני הברכה שצריך לאומרה בפני עשרה ולכן גם החתן עצמו מצטרף שהרי נאמרה בפני עשרה. אבל בברכת הגומל העשרה אינו מדיני הברכה, אלא מדין המברך שהוא צריך לומר את ברכתו ולהודות בפני עשרה, ולכן המברך עצמו לא יכול להצטרף למנין עשרה כיון שצריך להשמיע את ברכתו לעשרה.

והוכיח כן ממה שמצינו בברכת הגומל דינים אחרים שלא שייכים לכלל שאין דבר שבקדושה פחות מעשרה, וכגון שצריך שיהיו שנים רבנן וכמבואר לעיל, וכן מלשון הרמב״ם (ברכות פ״י ה״ח) בדין ברכת הגומל שעומד ביניהן ומברך, ובכל הברכות כמו ברכת חתנים וכדומה לא כתב הרמב״ם כיצד המברך צריך להתנהג בזמן הברכה. והטעם שהדגיש זאת רק בברכת הגומל, משום שדינה לא כשאר הברכות שצריכה עשרה מדין דבר שבקדושה, אלא דין על המברך שבאופן זה צריך לומר את ברכתו והודאתו לפרסמה לעשרה.

ולפי״ז אמר הגרי״ז שגם לדעת רבי יוסי (לעיל מז:) שאפשר לצרף קטן המוטל בעריסה למנין עשרה לזימון, מכל מקום לא יועיל צירוף קטן המוטל בעריסה למנין עשרה של ברכת הגומל. כיון שיסוד דין עשרה בברכת הגומל אינו מדין דבר שבקדושה, שבזה דעת רבי יוסי שגם קטן המוטל בעריסה מצטרף, אלא שהמברך צריך לומר את ברכתו ולפרסמה בפני עשרה, ולזה לא יועיל קטן המוטל בעריסה שאינו מבין ענין הברכה ולא נחשב שאומר לו ומודה בפניו.

האם עשרה הוא מדין ציבור

אופן נוסף ביאר בזה בספר משאת המלך (על הרמב״ם סי׳ ק) על פי מה שכתב הרמב״ם (ברכות פ״י ה״ח) ארבעה צריכין להודות וכו׳, וכיצד מודה וכיצד מברך עומד ביניהן ומברך וכו׳. וכבר עמד הכסף משנה על דברי הרמב״ם מה מקורו שברכת הגומל טעונה להאמר בעמידה[כה], ואכן בשולחן ערוך לא כתב שטעונה בעמידה, וביאר הב״ח (סק״א) שהבית יוסף לשיטתו שתמה על מקור דברי הרמב״ם בזה.

החתם סופר (שו״ת או״ח סי׳ נא) ביאר טעם הרמב״ם כמו שכתב לענין מגילה (מגילה פ״ב ה״ז) שאם קראה עומד או יושב יצא ואפילו בציבור, אבל לא יקרא בציבור יושב לכתחילה מפני כבוד הצבור, וכן נפסק בשולחן ערוך (או״ח סי׳ תרצ ס״א). ותמה החתם סופר שמטעם זה יש לומר בפשטות שטעמו של הרמב״ם שכל שטעון אמירה בציבור יש לאמרו בעמידה מפני כבוד הציבור, וכן לענין ברכת הגומל, ומדוע תמהו בזה האחרונים[כו].

וביאר המשאת המלך על פי מה שמובא בשם הגרי״ז (בסטנסיל על התורה תחילת פרשת יתרו) שמלבד דין הודאה על הנס יש גם דין של סיפור הנס, כמו שנאמר (תהלים קז כב) ׳ויספרו מעשיו ברינה׳, ונאמר (שם קה ב) ׳שירו לו זמרו לו שיחו בכל נפלאותיו׳, וזה דין מיוחד שצריך להשיח ולספר בנפלאותיו מלבד עיקר דין ההודאה. ובזה ביאר שם את הפסוק (שמות יח ח) ׳ויספר משה לחותנו את כל אשר עשה ה׳ וכו׳, שעד עתה לא היה למי לספר את הניסים כיון שכל כלל ישראל ידעו מכל הניסים, וכשהגיע יתרו שלא ידע מכל הניסים מיד קיים בו משה רבינו את דין סיפור הניסים[כז].

ולפי זה כתב לחדש המשאת המלך שדין זה שברכת הגומל טעונה עשרה הוא גם מדין סיפור הנס בפני עשרה, ואף שלא מספר להם את פרטי הנס מכל מקום כך הוא הדין לשוח בנפלאותיו ולומר את ההודאה שהצילו הקב״ה לפני עשרה. ומעתה נראה שדין זה שצריך עשרה לסיפור הנס אינו מדיני ציבור כמו כל דבר שבקדושה, אלא שצריך מנין של עשרה אנשים כדי לספר להם את נפלאותיו, וכיון שלא צריך שיהיה להם חלות דין ציבור כמו מנין של כל דבר שבקדושה, ממילא אין בזה דין של כבוד הציבור ולכן יכול לברך גם בישיבה ואינו דומה לקריאת המגילה, כמו שבכל כינוס עשרה אנשים אין להם שם של ציבור שהמדבר אליהם יהיה לו דין לעמוד.

ובזה ביאר את גדר הדבר שהתחדש בברכת הגומל שצריכים שיהיו שני רבנן וכמבואר לעיל, והיינו משום שאין זה כמו כל דבר שבקדושה שלזה יש דין ציבור שמתקיים בעשרה ישראלים, אלא יש כאן דין לספר את הנס לפני עשרה ולא צריך חלות שם ציבור, ובדין סיפור הנס בפני עשרה מישראל נאמר שיהיו שנים רבנן. ובפרט אם צריכים שיהיו שני רבנן מלבד העשרה וכלעיל, ומוכח מזה שאף שכבר חל שם ציבור בעשרה, מכל מקום במנין האנשים שצריך לספר בפניהם את הנס נאמרו שיהיו י״ב אנשים ושנים מתוכם רבנן.

וכן ביאר את שיטת הראנ״ח והפוסקים שהובאו לעיל שהמברך עצמו לא מצטרף למנין עשרה, וכתב שאינו דומה לברכת חתנים שהחתן מצטרף כיון ששם יש דין לומר את הברכה בציבור, וגם החתן הוא מכלל הציבור ככל דבר שבקדושה, אבל ברכת הגומל אין דין לאומרה בציבור אלא לאומרה לעשרה, ולכן המברך לא יכול להצטרף עמהם שהרי הוא לא יכול להיות בכלל אלו שמספרים להם. והוכיח כן מעצם דברי הראנ״ח שכתב שגם מי שראה את הנס לא יכול להצטרף למנין עשרה, והביאור בזה שעיקר הברכה היא מעשה הסיפור לעשרה ולא שייך לספר למי שכבר יודע את הנס[כח].

עוד ביאר בזה שגם אשה שמברכת ברכת הגומל מברכת בפני עשרה נשים (כמבואר במשנה ברורה סי׳ ריט סק״ג), והרי בנשים אין חלות שם ציבור וגם עשרה נשים נחשבות כאחת ומה מועיל שמברכת בפני עשרה נשים. אכן לפי המבואר יש לומר שכיון שכל ענין הברכה הוא לספר את נפלאותיו לעשרה ולא צריך בזה חלות שם ציבור כמו כל דבר שבקדושה, ולכן כתבו הפוסקים שאשה תברך לעשרה נשים[כט].

כשמברך עבור חבירו

כתב רבינו יונה (נד: ד״ה אמר להו) שהמברך ברכת הגומל על הצלת חבירו יכול לברכה גם שלא בפני עשרה, אפילו שאין חבירו הניצול נפטר בברכה זו כיון שלא נאמרה בעשרה, וכל מה שנתבאר בגמרא שברכת הגומל טעונה עשרה היינו רק כשמברך עבור עצמו. וכן נפסק במגן אברהם (סק״ד), שהאחר רשאי לברך גם בפחות מעשרה.

וביאור החילוק בזה נראה על פי המבואר לעיל, שברכת הגומל מחמת עצמה אינה טעונה עשרה אלא היא כמו כל שאר ברכות שאין בהם דין דבר שבקדושה לאומרם בעשרה, ולכן כשמברך על הצלת חבירו הוא כמו כל ברכת ההודאה שאינה טעונה אמירה בעשרה, ורק באופן שמברך על הצלת עצמו יש בה דין הודאה וכמו שכתב הגרי״ז, ומדין פרסומי ניסא להודות לפני הציבור צריך לברך בעשרה על הצלתו.

כה. וראה לעיל שנתבארו טעמים אחרים בזה.

כו. וכתב המשאת המלך לחלק שבקריאת מגילה שבא להוציא את הרבים ידי חובתן אין זה כבוד הציבור שהקורא ישב, אבל בברכת הגומל לא בא להוציא את הציבור ידי חובה, וצריך את הציבור כדי לצאת ידי חובת עצמו ולכן אין בזה ענין של כבוד הציבור אם המברך עומד או יושב. ובעיקר דברי הכסף משנה כתב שעיקר תמיהתו אינה על מה שכתב הרמב״ם שברכת הגומל בעמידה אלא על מה שכתב הרמב״ם שעומד ביניהם, וכן הבין בכוונתו המעשה רקח (ברכות פ״י ה״ח).

כז. והמשאת המלך הוכיח כן מלשון הפסוק בתהלים (קז ח) יודו לה׳ חסדו ונפלאותיו לבני אדם, דהיינו שמלבד מה שצריך להודות לה׳ על חסדו יש גם לספר את נפלאותיו לבני אדם וזהו דין סיפור הנס. וכן מבואר בתרגום ׳ומשתען פרשותן לבני נשא׳ דהיינו שיספר את הניסים לבני אדם, וזה שלא כפירוש האבן עזרא שנפלאותיו לבני אדם היינו להודות לה׳ על נפלאותיו שעשה לבני אדם.

כח. וכמבואר גם מעיקר דברי הגרי״ז שהובאו לעיל שכדי לקיים דין סיפור הוצרך משה לספר ליתרו ולא יכל לספר לכלל ישראל שהרי כבר ידעו מהניסים.

כט. וראה שם שהתקשה מדוע לא יצטרכו י״ב אנשים, שהרי נתבאר שלמנין שומעי הסיפור צריכים י״ב אנשים.

ד. שומע כעונה בברכת הגומל

כשמברך עבור חבירו

אמרו בגמרא (נד:) 'רב יהודה חלש ואתפח [נתרפא, (רש"י ד"ה ואתפח)], על לגביה רב חנא בגדתאה ורבנן, אמרי ליה בריך רחמנא דיהבך ניהלן ולא יהבך לעפרא, אמר להו פטרתון יתי מלאודויי'. והיינו שיצא ידי חובה במה שאמרו את ברכת ההודאה בנוסח 'בריך רחמנא וכו''. והקשו בגמרא שהרי צריך להודות בפני עשרה כמו שדרשו בגמרא שם מהפסוק (תהלים קז לב) 'וירוממוהו בקהל עם' שצריך להודות בפני קהל דהיינו עשרה, ותירצו בגמרא שהיו שם עשרה. עוד הקשו בגמרא הרי הוא עצמו לא הודה שהרי הם אלו שאמרו בריך רחמנא וכו', ותירצו שענה אחריהם אמן[ל].

כשמברך עבור עצמו

והדין הכא בגמרא הוא באופן שחבירו אמר עבורו את נוסח הברכה, ובזה אמרו בגמרא שאם ענה אחריהם אמן יצא ידי חובתו במה שבירכו עבורו והודו שחזר לחיים. וכתב המאירי (ד"ה אחד) 'ואם הוא מברך בשביל עצמו ועונה זה אחריו אמן לכוונת עצמו, נראה לי שאינו נפטר בכך, ויש שפוטרים אף בזו ואין נראה לי'.

דווקא בעניית אמן

והנה הטור (או"ח סי' ריט) הביא שהקשה אביו הרא"ש מדוע היה צריך רב יהודה לענות אחריהם אמן, הרי הדין ששומע כעונה ואם שמע מהם את הברכה יצא ידי חובה גם בלא עניית אמן. ותירץ הרא"ש דהיינו דווקא באופן שהמברך גם חייב בברכה זו ומברכה עבור עצמו, אז יוצא השומע ממנו אפילו בלא עניית אמן מדין שומע כעונה, אבל בגמרא האחרים לא היו מחויבים בברכה זו אלא רב יהודה החולה לבדו, ולכן אינו יוצא בברכתם אם לא עונה אחריהם אמן[לא].

ולפי זה פסק הטור שאם בירך אחד הגומל עבור עצמו דהיינו באופן שהוא עצמו מחויב בברכת הגומל, אם שמע אחר וכיון לצאת יצא ידי חובתו גם בלא עניית אמן מדין שומע כעונה. וכן נפסק בשולחן ערוך (סי' ריט ס"ד-ה) שאם המברך אינו חייב בברכה זו ובירך עבור חבירו 'שגמלך כל טוב' אין השומע יוצא ידי חובתו אלא אם ענה אמן, ואם המברך מחויב בברכת הגומל ובירך עבור עצמו יוצא השומע ידי חובה מדין שומע כעונה אפילו בלא עניית אמן.

לא התכוונו להוציאו

טעם נוסף מדוע נתבאר בגמרא שלא היה יוצא ידי חובתו אם לא ענה אמן, כתב השיטה מקובצת (נד: ד"ה אמר להו) שאינו יוצא מדין שומע כעונה כיון שהם לא נתכוונו להוציאו ידי חובתו, ולכן אם לא ענה אמן לא יצא ידי חובתו.

ובביאור הלכה (סי' ריט ד"ה ועונה אמן) הקשה שלפי זה בכל מקום אם ענה אמן יצא ידי חובתו אפילו אם המברך לא התכוון להוציאו, וקשה שהרי נפסק בשולחן ערוך (או"ח סי' ריג ס"ג) שגם כשעונה אמן צריך כוונת שומע ומשמיע שיצא ידי חובתו. וכתב ליישב על פי דבריו בשער הציון (סק"ט) שאפשר שבברכה זו לא צריך לכוון להוציא, שהרי בתחילה כאשר רב חנא בגדתאה בירך לא התכוון להוציא את רב יהודה החולה שהבריא, שהרי לא ידע כלל מתחילה שיכול לפוטרו עד שחידש לו רב יהודה שפטרו מלברך ברכת הגומל[לב]. ועוד שלא שייך בזה כלל להוציא את חבירו כיון שלשון ברכה זו מעיקרה היא רק נוסח של המברך כנגד האדם הניצול ולא שייך בזה להוציאו, ולכן היה צריך שיענה אמן ובלא זה לא היה יוצא ידי חובה.

נוסח הברכה שונה

ואכן הגרע"א (גליון השו"ע או"ח ריט סק"ד) הקשה מדוע לא תירץ הטור באופן פשוט שיש לומר שהטעם שצריך דווקא עניית אמן ובלא זה לא יוצא ידי חובתו, משום שנוסח הברכה שונה שהמברך אומר 'שגמלך' כל טוב והוא צריך לברך 'שגמלני' כל טוב, ורק אם עונה אמן נחשב כאילו שהוא עצמו בירך את ברכת הגומל ויוצא ידי חובה, וא"כ יש לומר שמטעם זה צריך לענות אמן ובלא זה לא מועיל לו לצאת ידי חובה מדין שומע כעונה, והניח בצ"ע[לג].

ובקהלות יעקב (סי' כו) כתב שהרא"ש לא תירץ כן משום שהוא סובר שדין שומע כעונה עניינו שהוא כעונה ומודה על תוכן הדברים, ולכן אפילו אם התיבות של המברך שונות מהתיבות שהשומע צריך לומר, כיון שהתוכן לא השתנה יכול השומע לצאת ידי חובתו מדין שומע כעונה גם ללא עניית אמן, ולכן הוצרך הטור לומר שהטעם שענה אמן הוא רק משום שהמברך לא היה מחויב בברכת הגומל.

אלא שהקשה על סברא זו שכל זה באופן שתוכן הברכה שוה כגון ברכת המוציא לחם מן הארץ שתוכן הברכה הוא הודאה כללית לקדוש ברוך הוא על נתינת הלחם, ובזה יש לומר שהשומע ברכה זו יוצא ידי חובתו גם בלא עניית אמן אם המברך גם מחויב בה. אבל ברכת הגומל הרי כל תוכן ומהות הברכה היא ההודאה הפרטית שעשה לו הקב"ה והצילו ולכן מברך בלשון יחיד שגמלני כל טוב, והיאך יצא ידי חובתו בהודאה של אחר אפילו אם הוא מחויב באותה ברכה, הרי אין זה אותו תוכן של ברכה כיון שברכת הגומל נתקנה בלשון יחיד כדי שכל אחד ואחד יתן הודאה פרטית על הצלתו, ואם שומע ברכת הגומל של אחר הרי זו ברכה עם תוכן אחר והיאך יוצא בה ידי חובה ללא עניית אמן. וא"כ קשה על דברי הטור שכתב בהמשך דבריו שלפי סברא זו אם שמע את חבירו מברך ברכת הגומל עבור עצמו, יוצא בה ידי חובה גם ללא עניית אמן שהרי המברך היה מחויב בברכה זו. ומעתה יש להקשות מיניה וביה, שמזה מוכח שהטור סובר שענין שומע כעונה הוא שמחשיבים שהשומע שמע את אותם התיבות ממש, ולכן גם אם המברך אמר שגמלני כל טוב יוצא בזה השומע ונחשב שהוא עצמו גם אמר שגמלני כל טוב, ומעתה קשה מדוע לא תירץ הטור שרבי יהודה לא יצא ידי חובתו בברכתם כיון שאמרו שגמלנו כל טוב, ואין זה אותם התיבות שהיה הוא צריך לברך וכקושיית הגרע"א.

ולכן כתב שדעת הטור שגם באופן שהמברך אומר בריך רחמנא דיהבך לן אפילו שאומר בלשון נוכח יכול השומע לצאת בזה ידי חובתו כאילו שהוא עצמו אמר, כיון שגם אם הוא עצמו היה מברך בלשון כזו היה יוצא ידי חובתו כיון שניכר בזה שמתכוון להודות על הצלתו.

החילוק בין העונה אמן לשומע כעונה

ובעיקר הסברא שאם המברך מחויב יוצא השומע גם בלא עניית אמן, ביאר בזכרון שמואל (סי' יח) שביסוד הדין שכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתן נאמרו שני דינים: א. שאם המברך אינו מחויב בדבר ברכתו לבטלה ואין לה חלות שם ברכה, וגם אם השומע יענה אמן לא יצא בה ידי חובתו כיון שאמירת המברך אין לה שם ברכה מצד עצמה כלל. ב. שאפילו במקום שהמברך יכול לברך ויש לאמירתו חלות שם של ברכה, ישנה הלכה נוספת שכדי להוציא אחרים ידי חובתם צריך המברך להיות מחויב בדבר, ומכל מקום גם אם המברך אינו מחויב בדבר יכול השומע לצאת על ידי עניית אמן כיון שכל העונה אמן הרי הוא כמברך, וכיון שלנוסח הברכה שנאמרה מפי המברך יש חלות שם ודין של ברכה, ממילא העונה עליה אמן כאילו בירכה ויכול לצאת בה ידי חובתו, ואם לא ענה אמן לא יוצא ידי חובתו רק בברכת המברך אף שיש לה שם ברכה, כיון שהדין שכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתם.

וכן באופן שהמברך לא התכוון להוציא את השומע ידי חובתו שכתב השיטמ"ק שמטעם זה הוצרך רבי יהודה לענות אמן, זהו משום שחלוק ביסודו דין שומע כעונה מדין עניית אמן, שהשומע כעונה יוצא בברכת המברך ולכן אם המברך אינו מחויב או שלא מתכוון להוציאו לא יוצא השומע בברכת המברך, אבל גדר דין עניית אמן אינו שיוצא בברכת המברך, אלא הרי הוא כמברך עצמו ויוצא בזה ידי חובה גם אם המברך לא מחויב או לא מתכוון להוציאו ידי חובתו.

אלא שלפי זה יעלה חידוש לדינא שגם באופן שהמברך לא התכוון להוציא יכול השומע לצאת ידי חובה אם עונה אמן, ויש להעיר שבכסף משנה (ברכות פ"א הי"א) מבואר בדעת הרמב"ם שאם המברך אינו מחויב בדבר אינו

ל. וראה בתוספות (ד"ה פטרתן) שרב יהודה הוא מתלמידי רב שסובר (לעיל מ:) שהמעכב בברכה הוא רק הזכרת השם, ולכן יצא ידי חובה במה שאמרו בריך רחמנא שזה נחשב כהזכרת השם. וראה עוד בתוספות הרא"ש (ד"ה פטרתן, פסקי הרא"ש סי' ג) שכתב כגון שהיתה בברכה זו הזכרת שם ומלכות, שאמרו בריך רחמנא מריה דעלמא.

לא. ומה שהם בירכו אינו נחשב ברכה לבטלה משום שהם בירכו ברכת השבח וההודאה להודות לה' על הטובה שעשה להם בחזרתו לחיים.

לב. אכן כתב שאפשר לדחות ראיה זו שרב יהודה סבר שמצוות אין צריכות כוונה ולכן יצא ידי חובה גם בלא שהמברך יכוין להוציא, ומבואר בדבריו שהדין שכדי להוציא ידי חובה צריך כוונת משמיע הוא מדין מצוות צריכות כוונה, וראה בענין זה בחזון איש (או"ח סי' כט סק"א) ובאריכות בספר שומע ומשמיע (ענייני שומע כעונה סי' ד).

לג. ואולי אפשר לומר מדוע הטור לא נקט טעם זה, כמו שכתב הביאור הלכה שכל דברי הטור הם לשיטתו שאדם אחר יכול לברך דרך שבח והודאה על הצלת חבירו, ואולי מטעם זה נקט הטור דוקא טעם זה, אבל ודאי שמודה גם לטעם שכתב הגרע"א [וראה בביאור הלכה שם שכתב שהוא טעם נכון מאוד].

יכול להוציא אחרים אפילו אם השומע ענה אמן, ובבית יוסף (או"ח סי' ריג) הביא שדעת הטור שהעונה אמן יוצא ידי חובה גם אם המברך אינו בר חיובא ולא כמו שכתב בדעת הרמב"ם. וכן הוכיח הקהלות יעקב (סי' כו) מדברי המשנה בסוכה (לח.) 'מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרין אותו עונה אחריהן מה שהן אומרין, ותבא לו מאירה', והיינו משום שעבד או אשה אינם מחויבים ולא יכולים להוציאו. וקשה מדוע צריך לענות אחריהם מה שהם אומרים, הרי יכול לענות אחריהם אמן ואז יצא ידי חובתו אפילו שהמשמיע אינו מחויב בדבר, ומזה הוכיח הקהלות יעקב כדברי הכסף משנה שגם אם השומע ענה אמן לא יוצא ידי חובתו כאשר המברך אינו בר חיובא[לד].

בגדר בר חיובא לברכת הגומל

וביאר בזה הקהלות יעקב שהרי יש להקשות מדוע כתב הרא"ש שאינם נחשבים בר חיובא ולכן הוצרך רבי יהודה לענות אמן כדי לצאת ידי חובתו בברכתם, הרי גם המברכים נחשבים בני חיובא בברכת הגומל שאם הם עצמם יעברו בים וכדומה גם יהיו מחויבים בברכת הגומל, וכיון שהם שייכים גם לעיקר דין חיוב ברכת הגומל מדוע לא יוכלו להוציאו ידי חובה. ומה בכך שעתה המברך אינו חייב בפועל בברכת הגומל כיון שלא נפל למשכב וכדומה, הרי הכלל בידינו שאף על פי שיצא מוציא והיינו משום שכיון שבעיקר הדבר הוא מחויב יכול להוציא אחרים אף שעתה אינו מחויב.

ולכאורה יש לומר שכל זה דווקא כאשר לשומע ולמברך יש סיבת חיוב אחת כגון יום טוב של ראש השנה שמחייב את שניהם בשמיעת השופר, ולכן אפילו שהמברך כבר יצא ידי חובתו בברכת השופר עדיין יכול להוציא את השומע ידי חובתו כיון שהוא מחויב באותה סיבת חיוב של השומע שהרי קדושת היום מחייבת את המברך כמו את השומע, אבל לענין ברכת הגומל חיובו של המברך אינו אותה סיבת חיוב של השומע שהרי כל אחד מחויב לברך על הצלתו שלו, וא"כ באופן זה אין לומר שהוא נחשב בר חיובא כלפי השומע, אלא יוכל להוציאו ידי חובה מדין אף על פי שיצא מוציא.

ודחה הקהלות יעקב שהרי מצינו לענין ברכת המזון שאפילו אם המברך לא אכל כדי שביעה נחשב בר חיובא לענין להוציא אחרים שאכלו כדי שביעה ידי חובתם בברכת המזון, ומוכח שאפילו שסיבת החיוב של המברך שונה מסיבת החיוב של השומע שהרי כל אחד מחויב מחמת אכילתו שלו, גם נחשב שהוא בר חיובא אפילו שבפועל עתה לא אכל המברך כדי שביעה ויכול להוציא אחרים שאכלו כדי שביעה. וא"כ לענין ברכת הגומל קשה מה בכך שהמברך אינו מחויב עתה בפועל, מכל מקום הרי הוא נחשב בר חיובא בעיקר ברכת הגומל ויוכל להוציא אחרים גם בלא שיענו אמן.

והביא שאכן כתב הגרע"א (גליון השו"ע סי' ריט סק"ט) שלפי דברי הטור יעלה שאם המברך אינו חייב בברכה אפילו אם מברך בנוסח שהשומע יכול לצאת ידי חובתו כגון שמברך 'שגמלנו כל טוב', לא יצא השומע ידי חובתו אם לא ענה אמן. ולפי"ז כתב שבכל ברכת המצוות שיכול להוציא את חבירו ידי חובה מדין שומע כעונה, באופן שהמברך כבר יצא ידי חובתו ועתה בא רק להוציא את חבירו ידי חובה מדין ערבות, כיון שאין המברך מחויב עתה בברכה לא יצא השומע ידי חובה אם לא יענה אמן.

ונמצא לפי זה שיש כמה גדרים בדין בר חיובא, באופן שהוא עצמו מחויב ממש בברכה זו שמחויב השומע בזה יוצא ידי חובתו גם בלא עניית אמן. ובאופן שהמברך לא מחויב עתה בפועל בברכה זו אלא רק מחויב בעיקר הברכה ובא להוציא את השומע מדין אף על פי שיצא מוציא, בזה אינו יכול להוציאו אם השומע אינו עונה אמן. ואם המברך אינו מחויב כלל באופן שברכתו היא ברכה לבטלה, באופן זה לא יכול השומע לצאת אפילו אם ענה אמן.

קושיות האבני נזר על דרך זו

ובאבני נזר (או"ח סי' מ) הביא דברי הגרע"א שגם אם המברך מחויב בדבר ובא להוציא מדין אף על פי שיצא מוציא אינו יכול להוציא אחרים אם השומע אינו עונה אמן, וכתב לדחות הראיה מסוגיין ממה שנפסק בשולחן ערוך (או"ח סי' רעג ס"ד) שאם השומע בקי ויודע לצאת בעצמו אין חיוב על אחרים משום ערבות, וא"כ יש ליישב בפשיטות שכיון שרבי יהודה יכל לברך בעצמו לכן לא יכול המברך להוציאו ידי חובה מדין ערבות, ואין ראיה מזה שגם כשהמברך מוציא מדין ערבות ומכח הדין של אף על פי שיצא מוציא צריך לענות אמן[לה].

ובעיקר חידושו של הגרע"א הקשה האבני נזר מתקיעת שופר שכתבו התוספות בראש השנה (כח: ד"ה ומנא) שיש בזה ערבות ואף על פי שיצא מוציא, ויכול להוציא אחרים בתקיעתו אף שבעצמו יצא ידי חובה, והרי בזה לא שייך עניית אמן ומוכח שגם כשהמשמיע מחויב רק מדין ערבות כיון שהוא עצמו כבר יצא יכול להוציא אחרים גם בלא עניית אמן.

ולכן ביאר הקהלות יעקב בדעת הרא"ש ליישב קושיית הגרע"א שבברכת הגומל אינו נחשב מחויב בדבר מהסברא שנתבארה לעיל שכל אחד מחויב מכח סיבת החיוב הפרטית שלו על הצלתו, ולכן אינו נחשב מחויב בדבר כיון שהחיוב של המברך ושל השומע אינם מאותה סיבת חיוב. ואינו דומה לברכת המזון שהמברך נחשב מחויב בדבר אפילו שכל אחד מחויב מחמת אכילתו, מכל מקום סוף סוף סיבת החיוב אחת והיא הודאה על האכילה, ואף שכל אחד אוכל בפני עצמו מכל מקום נחשב ששניהם מחויבים מכח אותה סיבת חיוב, אבל בברכת הגומל גם סיבת החיוב וגם תוכן ההודאה הם שני עניינים שונים, ולכן המברך לא נחשב בר חיובא לגבי השומע ולא מוציאו ידי חובה אם אין השומע עונה אמן, וכמו שכתב הרא"ש.

ומכל מקום אינו נחשב כאינו בר חיובא לגמרי שגם לא תועיל עניית אמן, וכמו שכתב הכסף משנה שאם המברך אינו מחויב כלל לא מועילה גם עניית אמן של השומע לצאת בברכה זו, אלא לענין ברכת הגומל מועילה עניית אמן כיון שכל העונה אמן הרי הוא כמברך, ונמצא שהשומע שענה אמן נידון שהוא מברך בעצמו את הברכה של המברך, אכן אם היתה ברכת המברך ברכה לבטלה אין לה שם ודין של ברכה כלל ולא היתה מועילה עניית אמן של השומע, אבל כיון שברכת המברך אינה לבטלה משום שהתכוונו להודות לה' על חסדיו שהציל את רבי יהודה ממיתה[לו] לכן מועילה עניית אמן של השומע כמו שהוא עצמו בירך ברכה זו וממילא יוצא בה ידי חובה, וכסברת הזכרון שמואל שהובא לעיל.

בדעת הרמב"ם

הביאור הלכה (סי' ריט סוף ד"ה ואין זה) הניח בצ"ע מדוע השמיט הרמב"ם כל המעשה ברב חנא שמבואר בגמרא, וראה במעשה רקח (הלכות ברכות פ"י ה"ח) שכתב שהוא מילתא דפשיטא שכל העונה אמן הרי הוא כמברך.

אכן בזכרון שמואל (סי' יח) האריך בדעת הרמב"ם, ומסקנת דבריו שנחלקו הסוגיות בגמרא בגדר דין כל העונה אמן הרי הוא כמברך, האם הביאור שהרי הוא כמברך עצמו ולכן יוצא בעניית אמן אפילו שהמברך אינו מחויב בברכה זו וככל המבואר לעיל, או שהביאור שהעונה אמן אינו כמברך ממש אלא יוצא רק מדין שומע כעונה, וממילא כיון שהמברך אינו מחויב בדבר לא יכול להוציא אחרים מדין שומע כעונה ולא מועילה עניית אמן ולכן לא הביא הרמב"ם דין זה.

טעם נוסף בשומע כעונה

ובסיום הענין יש להוסיף בזה טעם נוסף מדוע בברכת הגומל לא מועיל דין שומע כעונה והוצרכו בגמרא לעניית אמן, על פי המבואר לעיל בענין עשרה בברכת הגומל בשם ספר משאת המלך שכתב שיסוד דין ברכת הגומל הוא מדין סיפור מעשה הנס עיי"ש, ולפי זה ביאר גם את הטעם שלא מועיל בזה שומע כעונה, כיון שכל דין שומע כעונה נאמר באופן שהמשמיע בא להוציא ידי חובה את השומע אבל כאן שכל מהות הברכה היא שהמברך יודה ויספר את חסדי ה' לא מועיל בזה שומע כעונה. אכן באופן שהשומע ענה אמן ומאמת בכך את הסיפור שהודיע המשמיע את ניסי ה', זה עצמו נחשב הודאה וקיום דין סיפור נפלאות ה'.

לד. אכן אולי יש מקום לדחות שבמשנה בסוכה המשמיע לא מברך ברכה אלא מקריא את ההלל ובזה לא שייך עניית אמן ולכן אמרו במשנה שקורא עמהם, ויש לדון שמא עניית הללויה כמבואר במשנה שם עניינה כעניית אמן לדין זה ותהיה מזה ראיה לדברי הכסף משנה.

לה. וראה בקהלות יעקב שם שהביא דברי המשנה ברורה (סי' רעג סק"כ) והפוסקים שיכול להוציא אחרים גם אם הם בקיאים, וממילא יש לומר שכך סבר גם הגרע"א ולכן באופן זה יכול להוציא מדין ערבות.

לו. כן כתב הטור שם כמו שהובא לעיל, וראה עוד ברשב"א (נד. ד"ה ונסים) שכתב שכיון שרב חנא היה תלמידו של רב יהודה, היה מחויב לברך ברכת ההודאה מדין תלמיד על רבו, ולכן לברכתו יש חלות שם ברכה ואינה ברכה לבטלה.

מערכה לד

ברכת שהחיינו

א. מקור ההלכה / **ב.** חובת הברכה על פרי חדש / **ג.** כלים חדשים / **ד.** שעת הברכה / **ה.** ברכת הזמן ברגלים חנוכה ופורים / **ו.** במצוה המתחדשת מזמן לזמן / **ז.** האם מברך מחמת חיוב אחד פוטר את חבירו

פתיחה

ברכת שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה, מצינו בה אופני חיוב שונים, ברגלים מברכים אותה, ואז היא נקראת בלשון חז"ל 'ברכת הזמן', שחובתה היא לברך על הגעת הזמן החדש שניכר לעין במצות החג, וכמו כן מברכים אותה על מצוה חדשה, ודנו הראשונים האם נחשבת חדשה כאשר מקיימה לראשונה בחיו, או רק כאשר מזדמנת בזמנים קבועים בשנה. כמו כן מברכים שהחיינו על שמחה הבאה מקניית כלים חדשים או בית חדש, וכן בראיית פרי חדש, שאינו מצוי בכל השנה, אלא מתחדש משנה לשנה. ויש לדון מהי סיבת החיוב באופנים הללו, אם כברכת השבח על הטובה והשמחה, או כהודאה על התועלת מהדבר החדש, או על עצם החיים שבהם הוא זוכה ליהנות מהדברים הללו.

א. מקור ההלכה

מצינו כמה סוגיות העוסקות באופנים של ברכת שהחיינו, ועולה מכך ד' אופנים של חובת הברכה. א. פרי חדש. ב. כלים חדשים. ג. רגלים. ד. עשיית מצוה.

הרואה או אוכל פרי חדש

מצינו בגמרא (עירובין מ:) שרבה נסתפק האם צריך לומר ברכת זמן בראש השנה ויום כיפור, ואמר לו רב יהודה 'אנא אקרא חדתא נמי אמינא זמן', וכתב רש"י (ד"ה אקרא) כשאני רואה דלעת חדשה משנה לשנה אני מברך ברכת הזמן, ומשמע מדבריו שהברכה על פרי חדש, היא 'ברכת הזמן' כמו ברכת הזמן ברגלים, כלומר שעל כל חידוש של הגעת זמן הניכר על ידי דבר המיוחד לאותו זמן, יש ברכת שהחיינו, ומטעם זה הרואה פרי המתחדש משנה לשנה, ניכר בו הגעת הזמן, כמו בשעת הרגל שניכרת בו הגעת זמן חדש.

ומסקנת הגמרא שם, 'אמר ליה רשות לא קא מיבעיא לי, כי קא מיבעיא לי חובה מאי', וכתב הרשב"א (שו"ת ח"א סי' רמה) שמשמע מדברי רבה, שברכה על פרי חדש היא רשות ואינה חובה[א].

הקונה בית חדש או כלים חדשים

עוד שנינו בגמרא (נד.) בנה בית חדש וקנה כלים חדשים אומר ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה. ובגמרא (נט:-ס.) נחלקו תנאים ואמוראים האם דווקא כאשר לא היו לו כלים כיוצא בהם, או אף כאשר היו לו כיוצא בהם, אלא ששמח בקניית החדשים, צריך לברך. רבי מאיר סבר דווקא כשלא היו לו, ורבי יהודה סובר שאין חילוק בכך, ועל כל קניית כלי חדש מברך. ורב הונא סבר כרבי מאיר, ורבי יוחנן סבר כרבי יהודה.

ברכת הזמן ברגלים

לגבי ברכת הזמן על הרגל, מצינו כמה סוגיות העוסקות בחובת הברכה. הגמרא (פסחים קב:-קג.) מביאה שבכל יום טוב, כשמקדש על הכוס, אומר ברכת הזמן אחר הברכה על קדושת היום.

ונחלקו שם אביי ורבא ביום טוב שחל במוצאי שבת, האם מקדים את ברכת הזמן להבדלה, או שאומרה לבסוף, והלכה כרבא שאומרה לבסוף. וביאר מהר"ם חלאוה (שם קג. ד"ה ורבא) שכיון שברכת הזמן אינו חייב לאומרה דווקא על הכוס, אלא רק למצוה לכתחילה, ובדיעבד אומרה אפילו בשוק, לכך אינה קודמת לברכת הבדלה, שיש בה חיוב גמור לאומרה על הכוס דווקא.

בראש השנה ויום הכיפורים

עוד מצינו בגמרא בעירובין (מ:) שאמר רבה כשהיה בישיבתו של רב הונא, שנסתפקו בני הישיבה 'מהו לומר זמן בראש השנה וביום הכפורים', האם צריך לברך כיון שבאים מזמן לזמן, הרי זה דומה לכל הרגלים שמברכים עליהם ברכת הזמן, או שמא כיון שלא נקראו בתורה 'רגלים', אין מברכים עליהם ברכת הזמן.

בתורת חיים (ד"ה מהו) ביאר את צדדי הספק, שזה היה פשוט לגמרא שאין אומרים זמן אלא על דבר שיש בו שמחה, ולכך נסתפקו האם דווקא ברגלים שהם זמני שמחה כפי שכתוב 'ושמחת בחגך' (דברים טז יד) לפיכך אומרים עליהם ברכת הזמן, אבל בראש השנה ויום הכיפורים שהם ימי דין ואינם זמני שמחה, לא חלה חובת הברכה. או שמא כיון שבאים מזמן לזמן יש לברך עליהם, שהשמחה היא על עצם החיים שהגיע לזמן הזה, אלא שזה ניכר על ידי דבר חדש התלוי בזמן, ולכך הביא לו רב יהודה ראיה ממה שמברכים על פרי חדש, אף שהוא פרי גרוע כמו דלעת וקישואים, שאין שמחה גדולה מצד עצם תועלת הפרי, אלא שהשמחה היא על הגעת הזמן מצד החיים עצמם.

ומסקנת הגמרא (שם) שהוכיחו מרב חסדא, שנהג לומר ברכת הזמן בראש השנה, כשקידש על הכוס[ב]. ואמרו בגמרא 'והלכתא אומר זמן בראש השנה וביום הכפורים, והלכתא זמן אומרו אפילו בשוק' כלומר שאף אם לא נזדמן לו לקדש על הכוס, או ששכח לברך עליה, צריך לברך אפילו בשוק בלי כוס, כיון שמברך על עצם החג. ומטעם זה שייך לברך ביום הכיפורים, אף שאין מקדשים על כוס, מכל מקום אומרו בבית הכנסת בכניסת היום.

שיטת הירושלמי בברכת הזמן במועדות

עוד מצינו בירושלמי (פסחים פ"י ה"ה) תניא אין אומרים זמן אלא בשלש רגלים בלבד אמר רבי מנא מתניתא אמרה כן בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות. תני כל שכתב מקרא קודש צריך להזכיר בו זמן. אמר רבי תנחומא, ויאות, מי שראה תאינה בכורה, שמא אינו צריך להזכיר זמן. וביארו הקרבן העדה (ד"ה כל) ופני משה (ד"ה תני) שהברייתא סוברת שאף ראש השנה ויום הכיפורים מברכים עליהם זמן, אף שאינם נקראים רגלים, ומשום שנקראים 'מקראי קודש' די בכך לחייב בברכת הזמן. והוכיחו זאת שהרי מי שרואה פרי חדש של שנה זו, צריך לברך שהחיינו, וכל שכן על הגעת זמן של ראש השנה ויום הכיפורים.

בעשיית מצוות

לגבי העושה מצוה חדשה, שנינו בתוספתא (פ"ו הי"ד-טו) שמברך שהחיינו על עשיית סוכה, עשיית לולב, עשיית ציצית, עשיית תפילין, וכן מי שהולך להפריש תרומות ומעשרות [בשדהון]. ומלשון התוספתא מבואר שמברך עוד קודם מעשה הקיום של המצוה, שתיכף משעת העשייה שמכין את הדבר למצותו, מברך שהחיינו.

אמנם התוספות (סוכה מו. ד"ה העושה) כתבו שאין נוהגים לברך בעשיית מצוה, אלא אם באה מזמן לזמן, ויש בה שמחה על ההנאה שבה, שהרי אין מברכים בעשיית תפילין, ובקריאת ההלל. וגם באלו שנהנה מהן מברך רק בשעת עשיית גוף מעשה המצוה, ולא בשעה שמכין את הדבר שבו מקיים את המצוה, דהיינו בתחילת ישיבת הסוכה, ולא בעת בנייתה, וכיוצא בזה.

מקריב מנחה חדשה

ומצינו בגמרא (לז: מנחות עה:) היה עומד ומקריב מנחות בירושלים אומר שהחיינו, ומצינו ב' פירושים מי מברך, רש"י במסכתין (לז: ד"ה אומר) פירש שבעל הבית שמנדב את המנחה הוא המברך, וכגון שלא הביא מנחה ימים רבים. ובמנחות כתב רש"י (עה: ד"ה היה) שכהן שלא הקריב מימיו מברך שהחיינו, באופן נוסף כתב שמקריב מנחת העומר שהיא 'מנחה חדשה' וכדבר המזדמן משנה לשנה. והתוספות (שם ד"ה היה) סוברים שכל כהן 'יכול לברך בכל שנה, מפני שהכהנים היו מחולקים לכ"ד משמרות, וכל משמרה מקריבה רק ב' פעמים בשנה, ואותו בית אב היה מקריב רק ב' ימים בשנה, ולכן נחשב דבר הבא לזמן, ובכל פעם מברך שהחיינו.

בפדיון הבן

עוד מצינו בגמרא (פסחים קכא.) ששאלו את רב שמלאי לגבי פדיון הבן, מי מברך 'ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה' האם כהן מברך או אבי הבן מברך, וביארו את צדדי הספק, שיש לומר שהכהן מברך על התועלת

א. ראה להלן (אות ב) בהרחבה.

ב. והקשה התורת חיים (עירובין מ: ד"ה מאי) כיצד הוכיחו ממעשה רב חסדא שהיא חובה לברך ברכת הזמן בראש השנה, והרי אמרו בגמרא שלענין רשות לא נסתפקו בדבר, שיש רשות לברך כמו על פרי חדש, וכל הנדון הוא רק אם יש חובה לברך, וכיצד מוכח ממה שבירך, שיש חובה לברך, הלא יתכן שעשה זאת בדרך רשות. ובהעמק שאלה (להנצי"ב, שאילתא קעא) תירץ שבדברי השאילתות דרב אחאי גאון (שם) מדוקדק שרב חסדא הבין שבאו להתבונן במעשיו כדי לדקדק את ההלכה בנדון זה, ואם לא היתה חובה בדבר, היה נמנע מלברך, וממה שבירך מוכח שדעתו שחובה לברך. עוד תירץ הנצי"ב בשם חתנו הג"ר רפאל שפירא, שמכך שבירך על הזמן אחר ברכת הגפן וקידוש היום, מוכח שהיא חובה, שאם היא רשות אסור להפסיק בה בין הקידוש לשתייה, כפי שכתב הפרי מגדים (או"ח סי' רכה א"א סק"ז) שזה הפסק בין האכילה לברכת הנהנין, וצריך להקדים ברכת הזמן ולברכה לפני ברכת הנהנין.

שהרויח את כסף הפדיון, אך מאידך יש לומר שאבי הבן מברך על עשיית המצוה החדשה שנזדמנה לו, ומסקנת הגמרא שאבי הבן מברך שתים, על פדיון הבן, ושהחיינו.

וכתבו המאירי (ד"ה פדיון) והר"ן (על הרי"ף, סוכה מו. ד"ה וכתבו) שהטעם שהאב מברך, מפני שזו מצוה הבאה מכח הגעת הזמן, שהרי אף משנולד הבן אינו ראוי לפדותו אלא משמלאו לו שלושים יום. ובטעם שהכהן אינו מברך על התועלת בהרוחת הכסף, ביאר המאירי מפני שיש בכך הפסד לכהנים אחרים שלא זכו בכסף הפדיון, וגם הם היו ראויים לה כמותו, נמצא שאין זו תועלת גמורה.

שיטת החתם סופר שהנדון מי עדיף לברך ולהוציא חבירו

החתם סופר (ד"ה בסיומא) ביאר בצדדי הספק של הגמרא, שזה פשוט שיש חיוב לברך שהחיינו הן על האב הן על הכהן, כל אחד מטעמוג, אלא שסברה הגמרא שרשאי אחד מהם לברך ולהוציא את חבירו, שהרי מכח מעשה מצוה אחד חלה הברכה על שניהם, והנדון הוא מי משניהם עדיף בחשיבות הברכה שלו, כדי שהוא יברך להוציא את חבירו, ושורש הספק הוא, שהכהן מברך על תועלת של הנאת עולם הזה, שקיבל כסף, והאב מברך על שמחה בעשיית מצוה, שהיא אינה הנאת עולם הזה.

ולפי"ז ביאר במסקנת הגמרא, שהאב מברך, שחשיבות עשיית המצוה גדולה יותר משמחה מהנאת עולם הזה, ולפיכך אף באופן כעין זה, אם עומדים שני אנשים, שהאחד מחויב בשהחיינו על מצוה, והשני על כלי חדש וכיוצא בזה, עדיף שעושה המצוה יברך ויוציא את חבירוד.

נוסח הברכה

כתב הרוקח (סי' שנא) למה אומרים בנוסח הברכה שלושה פעמים שהחיינו וקיימנו והגענו, שהוא כנגד 'הללי נפשי את ה' אהללה ה' בחיי אזמרה לאלהי בעודי' (תהלים קמו א), שיש בפסוק זה ג' פעמים הילול והודאה.

ובמעשה ניסים (לבעל חוות דעת, פירוש להגדה של פסח, קידוש) כתב לבאר באופן אחר, שאין זו כפילות לשון, אלא שהחיינו הוא על חיי הגוף הגשמיים, שנותן לנו חיות בגלות בין העמים, וקיימנו הוא על קיום אמונתנו שהיא חיי הנפש והרוח שהאדם זוכה לנצח בקיום המצוות, והגיענו לזמן הזה הוא על קיום מצוה זו שזכה לקיימה עתה בהידור, או על ההנאה מהפרי שזוכה לברך ולשבח עליו.

ב. חובת הברכה על פרי חדש

מצינו בגמרא (עירובין מ:) שהרואה פרי חדש, מברך עליו שהחיינו, ומשמע מדברי הגמרא שאין זו חובה, אלא רק רשות. וכן ביארו הרשב"א (שו"ת ח"א סי' רכה) ושלטי הגיבורים (עירובין כח בדפי הרי"ף, אות ג).

האם חובה לברך אחר שנזדמן לו

וכתב בכנסת הגדולה (סי' רכה הגב"י שיטה נח) שנראה מלשון הראשונים דלעיל שאין חיוב לברך שהחיינו על פירות חדשים, וזהו הביאור בכך שהוא 'רשות', שאין שום עונש למי שלא בירך. אמנם לולי דבריהם יש לומר שאין זה נחשב רשות על עצם הברכה, אלא ודאי שאם מזדמן לו פרי חדש ואוכלו, חלה עליו חובת ברכה גמורה, וכל מה שאמרו בגמרא הוא שחובת הברכה הוא דבר שאינו מוכרח, שיכול להפטר מלהכנס לידי חיוב, ואינו כמו ברגלים שזמן המועד מגיע בעל כרחו ומתחייב לברך על הזמן, אך בפרי חדש אינו מוכרח לקנותו ולאוכלו, והחיוב חל עליו מרצונו, כאשר רוצה לאכולה. וכוונת הגמרא לחלק באופן השמחה של האדם, שבדבר שאדם בחר מרצונו לאכול את הפרי חדש, יש להוכיח מכך שהוא שמח בזה, אך בהגעת זמן המגיע שלא מדעתו, אין הוכחה שהוא שמח על מנת לחייבו בברכה.

אמנם הבית יוסף (סי' רכה ד"ה כתב הרשב"א) ובכסף משנה (ברכות פי"י ה"ב) הביא דברי הראשונים שגוף הברכה היא רשות, וכן פסקו הב"ח (סי' רכה ס"ב ד"ה הרואה) ומגן אברהם (סק"ו) שאף לאחר שרואה ואוכל, אין זו חובה, והמבטל ברכה זו אין לו עונש.

האם אף בשעת אכילה היא רשות בלבד

והסמ"ק (מצוה קנא) כתב שהרואה פרי חדש ונהנה מראייתו מברך שהחיינו, ואם אינו נהנה רק על אכילתו, אינו מברך רק על אכילתן. וכן כל דבר המתחדש משנה לשנה כמו גידולי קרקע, אבל דבר שאינו מתחדש אפילו יש ימים רבים שלא אכל ממנו אינו מברך עליו. ורבינו פר"ץ בהגהת הסמ"ק (אות כט) כתב להשיג על הסמ"ק שכתב שיש חובה לברך על ראיית הפרי, ואילו בגמרא מוכח שהיא רשות בלבד, וכתב האליה רבא (סי' רכה סק"ו) שמשמע מלשון הגהות הסמ"ק שברכת שהחיינו על אכילתן כולי עלמא מודים שחובה הוא, ואפילו למאן דאמר שרשות הוא היינו דווקא על ראייתן, ולפיכך לא השיג על הסמ"ק אלא לגבי הראייה, אך לגבי האכילה בודאי שהיא חובה.

ונמצא לפי"ז שג' שיטות הן, א. לרשב"א ושלטי גיבורים לעולם היא רשות, ב. לסמ"ק היא חובה גמורה, אף בראייה לחוד, ג. לרבינו פרץ בהגהת סמ"ק באכילתו היא חובה, אך בראייתו היא רשות.

להלכה

הרמ"א בשו"ע (סי' רכג ס"א) כתב "יש שכתבו שנהגו להקל בברכה זו שאינה חובה אלא רשות, ומזה נתפשט שרבים מקילים באלו הברכות", והביא האליה רבא (סי' רכה סק"ו) בשם הפוסקים שדווקא בברכת שהחיינו היא רשות, ולא בכל ברכות הראייה והודאה, והוסיף האליה רבא שלמעשה ראוי ליזהר שלא לבטל ברכת שהחיינו בפרי חדש, שלהנתבאר לעיל נמצא, שחלק מן הראשונים סוברים שהיא חובה גמורה.

דברי הירושלמי שראוי לחזור אחר ברכה זו

ומצינו בירושלמי (קדושין פ"ד הי"ב) על הפסוק "ישמעו ענוים וישמחו" (תהלים לד ג) אמר ר' בון עתיד אדם ליתן דין וחשבון על שלא אכל מיני מגדים, ור' אליעזר חש להאי שמעתא הוי מצמצם פריטי למיכל בהון מכל מיני חדש בשתא, וכתב התשב"ץ (סי' שכ) שהטעם בדבריו הוא כדי להרבות בברכות, והוסיף האליה רבא (שם) שמשמע מדבריהם שהענין להרבות בברכות הוא על ברכת שהחיינו הנאמרת על פרי חדש, ולכך היה רבי אליעזר מצמצם בהוצאותיו כדי לקנות פירות חדשים ולברך עליהםו, ומוכח שמצוה היא לחזור אחר ברכה זוז.

דברי הב"ח לענין ספק שאין בזה ברכה לבטלה

הב"ח (סי' כט ס"ב ד"ה וראיתי) כתב שבמקום ספק בברכת שהחיינו, אם האדם מרגיש שמחה גדולה שלפי דעתו ראוי לברך עליה את הברכה, מותר לו לברך ואין בכך משום איסור ברכה לבטלה, וזה לשונו 'ברכת שהחיינו שבאה על שמחת לבו של אדם יכול לברך אע"פ שאינו ודאי דחייב לברך, דאינו עובר על לא תשא אם הוא שמח ומברך לו יתעלה על שהחייהו וקיימו עד הזמן הזה', ומה שאין כן לברך 'אשר קדשנו במצותיו וציונו' אינו יכול לומר בספק שמא אינה מצוה, ואין זה אמת לומר 'וציונו'.

שיטת החתם סופר שכל אדם נקבע לפי דעתו

החתם סופר (שו"ת או"ח סי' נה) כתב שאין כוונת הגמרא שזו רשות, ויש רשות לברך ברכה שאינו מחויב בה, שלכאורה הרי זה דומה לברכה לבטלה, אלא ודאי כוונת הגמרא שחובת הברכה תלויה בדעתו של האדם, האם שמח ונהנה מהדבר או שאינו נהנה כל כך, שבדברים הללו שתלויים בכל אדם לפי מה שהוא, אין דעת כל אדם שוה בזה, ולכן אם אינו נהנה כל כך, לא שייך חובת ברכה אצלו, ולא יברך, אך אם הוא אדם ששמח בזה ונהנה מאד, חלה עליו חובת ברכה, ואין זה רשות כלל, וכל מה שאמרה הגמרא שזו רשות היינו שלא כל אדם מחויב בה, ומי ששמח ונהנה לא נאמר שבטלה דעתו אצל כל אדם, אלא יש חשיבות לדעתו, וצריך לברך.

גדר החיוב

אימתי מברך

והנה יש לדון על ברכת שהחיינו בפרי חדש, אימתי חלה החובה לאומרה, האם בשעת ראיית הפרי או בשעת אכילה שנהנה ממנו.

רש"י (עירובין מ: ד"ה אקרא) כתב כשאני רואה דלעת חדשה משנה לשנה אני מברך ברכת הזמן, ומבואר מדבריו שחובת הברכה היא בשעת הראייה, ולא צריך להמתין לשעת האכילה הראשונה. והרמב"ם (ברכות פי"י ה"ב) כתב

ג. וכן משמע בבן יהוידע (פסחים קכא: ד"ה רב שמלאי) שיש צד לגמרא לחייב את שניהם בברכה, והאחד מוציא את חבירו בברכתו.

ד. ויש להעיר שמשמע מדבריו שברכת הזמן על עשיית מצוה חדשה, אינה מצד השמחה, אלא הודאה על הגעת הזמן, שמשבח על עצם החיים, כפי שיבואר להלן, ואם כן צריך ביאור כיצד אחד רשאי להוציא את חבירו, והרי יתכן שברכת שהחיינו על שמחה היא כברכת הודאה על הטובה, וברכת הזמן על הגעת הזמן היא כברכת השבח, והן שתי סוגי ברכות, אמנם יש לומר שהחתם סופר סבר שבכל האופנים זו ברכת הודאה, הן כשמברך על הטובה המסוימת שנהנה מכלי חדש או מתנה שקיבל, הן כשמברך על עצם החיים.

ה. וכעין זה כתב הראב"ד (שו"ת תמים דעים סי' רס) שכוונת הגמרא שהיא רשות משום שהרשות בידו שלא לראותו, ואם ראהו נתחייב בברכה.

ו. וכך פירש גם בקרבן העדה (על הירושלמי שם, ד"ה חושש).

ז. וכתב בביאור הגר"א (סי' תקנא סי"ז) שלפי"ז מובנים דברי הרמ"א בשו"ע (שם) שאף שיש להזהר מלברך שהחיינו בין המצרים על פרי חדש, מכל מקום אם יפסיד את הברכה כאשר ימתין לאחר בין המצרים, רשאי לברך, ומוכח שיש איסור להפסיד את הברכה, ולכן הותר לו לברך בין המצרים, וביאר זאת לפי דברי הירושלמי דלעיל, שיש מצוה וחיוב לחזור אחר הברכה.

הרואה פרי חדש המתחדש משנה לשנה, בתחילת ראייתו מברך שהחיינו. ורבינו מנוח (על הרמב"ם שם) והאגור (סי' שיח) כתבו שצריך לברך בשעת ראייה הראשונה, ואם שכח ולא בירך, לא יוכל לברך בראייה שניה, מפני שכבר לא ניכר החידוש. והוסיף רבינו מנוח, שאף הרואה ביד חבירו, או כשהפרי עדיין באילן, מברך.

והרא"ש (עירובין פ"ג סי' י) כתב שמנהג העולם לברך בשעת האכילה, וכמו ברכת הזמן של עשיית סוכה ולולב, שאינו מברך עליהן בשעת עשייתם אלא בשעת הקידוש כשמתחיל לקיים את המצוה. וכן כתבו התוספות (נט: ד"ה התם), אך הסמ"ק (מצוה קנא) חילק בין אדם שנהנה מהראייה שמברך עליה, לאדם שאינו נהנה בזה כל כך, שיברך על האכילה.

האם זו ברכת הראייה או ברכת השבח

והנה צריך ביאור לשיטת הראשונים שמברך על הראייה, כיצד שייך לברך קודם שנהנה מהפרי, וביותר קשה כאשר הוא ביד חבירו ואינו עומד ליהנות ממנו, על מה הוא מברך, והרי אם חבירו קנה כלים חדשים בודאי שהוא אינו מברך על כך, ולמה בפרי חדש צריך לברך עליו.

והאחרונים[ח] כתבו שיש לחקור מהו גדר החיוב בברכה על פרי חדש, שמצינו בברכות הללו ג' מיני ברכות, א. ברכות הראייה, ב. ברכות השבח, ג. ברכות ההודאה. ולכאורה יש לדון שברכת שהחיינו שייכת לכל אחד מסוגי הברכה הללו, שיש מקום לומר שהיא ברכה על הראייה, שכאשר רואה פרי חדש ניכר שהוא דבר חדש, ויש שמחה והתפעלות מבריאה זו, כמו ראיית דברים אחרים בבריאה שגורמים לברך עליהם. ויש לומר שהיא ברכת השבח, שהוא משבח על הגעת הזמן החדש, שהגיענו לזמן הזה של שנה חדשה. וכמו כן יש לומר שהיא כברכת הודאה על טובה שהאדם קיבל, כעין ברכת הודאה על ניסים, שהאדם משבח על הטובה שיש בבריאה בכך שיש פירות חדשים מגידולי שנה זו.

השיטות שהיא ברכת ראייה

ומצינו שיטות שמתבאר מדבריהם שברכת שהחיינו על פרי חדש, היא מברכות הראייה, **א.** מדברי הראשונים דלעיל שחלות חובת הברכה היא כבר בשעת ראייה, קודם שנהנה מן הפרי, לכאורה מוכח שסברו שהיא ברכת הראייה. ולפי"ז מובן מדוע גם כשהפרי של חבירו חייב לברך, משום שאין זו ברכה על טובתו הפרטית, אלא על ההתפעלות מראיית פרי חדש. וכן כתב הרדב"ז (שו"ת ח"א סי' שיט) והוסיף שלפי"ז אם שכח מלברך עד אחרי שסיים אכילתו, אינו רשאי לברך אף שעדיין לא נתעכל הפרי במעיו, משום שכבר אינו רואהו, ואינו רשאי לברך אלא בשעת הראייה.

האם סומא מברך

ב. נחלקו הפוסקים האם סומא רשאי לברך על פרי חדש, השבות יעקב (שו"ת ח"ב סי' לח) סובר שסומא מברך לפי שפירות הללו ישנם בראייה אצל אחרים, והיד אהרן (שו"ת סי' רכה) חולק משום שלפי השיטות שמברך על הראייה אי אפשר לברך, שהרי אינו רואה[ט]. ומתבאר מדבריו שדין הברכה חל רק מחמת ראייה, ולא מחמת ההנאה והשמחה שיש לו באכילת פרי חדש. אמנם הוסיף שם, שלפי המנהג שהובא ברא"ש ושאר ראשונים שמברכים על האכילה רשאי לברך, מפני שלשיטתם מברכים על השמחה וההנאה, ולא על הראייה בדווקא.

נפקא מינה ברואה דרך זכוכית

ג. בברכי יוסף (סי' רכד סק"א) הביא נדון נוסף, האם רשאי לברך על פרי חדש שמכוסה בזכוכית, ומכל מקום נראה לעין דרך הזכוכית, ונטה לומר שנחשבת ראייה גמורה ומברך[י], ומתבאר מדבריו שצריך ראייה ממש.

השלחן ערוך חילק זאת מדין כלים חדשים

ד. האחרונים הוכיחו מדברי המחבר בשו"ע, שחילק את דין פרי חדש מדיני הקונה בית חדש וכלים חדשים, שבסימן רכ"ג כתב את הלכות שהחיינו על קניית כלים חדשים, ואת דיני שהחיינו על פרי חדש כתב בסימן רכ"ה, וביניהם הביא בסימן רכ"ד את דיני ברכות הראייה, ומשמע שיש חילוק ביסוד הדין המחייב את ברכת שהחיינו בין שני האופנים הללו, ועוד הוכיחו, שבריש סימן רכ"ה הקדים את ברכת שהחיינו על הרואה את חבירו אחר שלושים יום, ואחרי כן הביא את הרואה פרי המתחדש משנה לשנה, ומשמע שהיא ממיני הראיות המחייבות בברכה.

ראיות שהיא ברכת השבח או הודאה

מאידך הוכיחו האחרונים מדברי הרשב"א (שו"ת ח"א סי' רמה) שכתב שהברכה היא על התועלת שיש לאדם, ולאו דווקא על השמחה, ומשמע שזו הודאה על הטובה שהאדם קיבל ונהנה ממנה, ואכן הרשב"א שם אינו מחלק בין כלים חדשים ופרי חדש, וכתב שכל הברכות הללו רשות ואינן חובה, ומוכח שסיבת החיוב של כלים חדשים היא כסיבת החיוב של פרי חדש.

וכן משמע משיטת הרא"ש ושאר ראשונים (הובאו לעיל) שאין לברך על הראייה מפני שאינו שמח בה כל כך, ועדיף שיברך על האכילה ששמח בה מתוך שנהנה, ומשמע שאין הברכה על הראייה, אלא על התועלת או השמחה, ולפי"ז מתבאר שהיא ברכת השבח, או ברכת ההודאה[יא].

סתירה בדברי הרשב"א

והאחרונים הקשו סתירה בדברי הרשב"א, שמצינו שנשאל הרשב"א (שו"ת ח"ד סי' עז) על הרואה את חבירו מברך שהחיינו, אף באופן שיש אחרים ששמחים עמו, ומדוע לא יברך הטוב והמטיב מחמת שיש שותפים אחרים עמו בשמחה[יב], וכתב הרשב"א שלא שייך לברך הטוב והמטיב, כיון שאין לו טובה ותועלת בראיית חבירו, אלא רק הנאה של שמחה בלבד, ומשמע מדבריו ששייך לברך שהחיינו על השמחה, ולא רק על התועלת, ואילו לגבי פרי חדש וכלים חדשים כתב שהברכה אינה על השמחה אלא על התועלת.

עוד יש להקשות שבדבריו שם דן אף על ראיית פרי חדש, מדוע לא יברך הטוב והמטיב על כך שאף אחרים שמחים עמו, וחילק שכיון שאין הברכה על התועלת אלא על הנאת השמחה בראייתם, אין זה נחשב כשותפים עמו בהנאה, שאין זו הנאת תועלת[יג], ומפורש בדבריו שבפרי חדש אין הברכה משום תועלת, אלא משום הנאת השמחה לחוד.

ויש שכתב[יד] לבאר בזה, שהרשב"א מודה שחובת הברכה היא בגלל השמחה, ומה שכתב שהברכה היא לפי התועלת, כוונתו שאין זה מעכב שתהיה שמחה בפועל, ואף כאשר יש לו צער, כגון שמת אביו והורישו ממון שמברך שהחיינו, אף שמצטער[טו], אכן הטעם לחייבו בברכה משום שיש לו תועלת כזאת שדרך כל אדם לשמוח בה, ואם כן יש כאן 'סיבה' לשמחה, ואף שאינו ניכר ששמח מפני שיש גם דבר שמצערו, עדיין זה נחשב כשמחה, כדי לברך עליה, אולם עיקר החיוב לברך הוא על השמחה.

האם שייך לברך אחרי הראייה או האכילה

והנה הכתב סופר (שו"ת או"ח סי' כה ד"ה וע' במג"א) דן באופן ששכח ולא בירך בשעת ראייה או אכילה הראשונה, האם יכול לברך אחריה, שהרי לגבי מצוה שמברך עליה שהחיינו מסתבר שיוכל לברך אף אחריה, כשם שיכול לברך את ברכת המצוות אף אחריה בסמוך לה, כפי שכתב הרמ"א בשו"ע (יו"ד סי' יט). והסיק שיש חילוק בין מצוה לאכילת פרי חדש, שבפרי חדש

ח. **יובאו** להלן, בנדון הנפקא מינה בחקירה זו.

ט. **ובברכי** יוסף (סי' רכד סק"א) הביא ראיה מברכת המלכים (נח.) שרב ששת בירך, אף שהיה 'סגי נהור', ואף שברכת המלכים היא ברכת הראייה, ומוכח כדברי השבות יעקב שדי לנו בכך שהחפץ נראה לאחרים, ואין צריך שהמברך יראה בעצמו. אמנם נחלקו בזה בביאור הסוגיא שם האם אכן בירך את ברכת המלכים, שהמגן אברהם (סי' רכד סק"ו) כתב על פי המהרש"א שכוונת הגמרא שרב ששת בירך עליו, אך היעב"ץ (מור וקציעה על המג"א שם) ואליה רבא (סק"ו) חולקים שאינו מברך על המלך כיון שאינו רואה, ורב ששת שם לא בירך על הראייה, אלא בירך את המלך ברכה משלו. והמפרשים כתבו עוד שיש לדחות את ההוכחה, שאף אם נאמר שרב ששת בירך על המלך, יש לומר ששם הוא הרגשה מיוחדת ומבחין בכך שהמלך עובר לידו, ונחשב כמו ראייה, אך בפרי חדש אף שיודע שיש לפניו פרי חדש מכל מקום אינו מרגיש זאת כמו בראייה, ויש לומר שאינו מברך באופן זה.

י. **ומצינו** נידון כעין זה לגבי הרואה זקן בעששית, שכתב בשו"ת הלק"ט (סי' רעד) שמחויב לקום ונחשב ראייה, והביא ראיה מן הפסוק (ישעיה ו א) 'ואראה את ה'' והיינו שראה את כבוד השכינה באספקלריא (יבמות מט:) שהיא כמו דבר המכוסה בעששית, ומכל מקום נחשב אצלו כראייה ממש. [והוסיף שאינו דומה לצואה בעששית שנחשב כיסוי, מפני ששם הוא נידון אחר, שכל כיסוי מועיל לסלק כמי שאינו בפניו] ודן שם (סי' צט) עוד לגבי קריאה במשקפיים בספר תורה, והוכיח מערוה בעששית עי"ש, וראה עוד בשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"א סי' קמט) בנידון להניח נר חנוכה בעששית, האם מתקיים פירסום הנס אף שלא רואים את הנר בגלוי אלא הוא מכוסה, והסיק שמותר והוא חובה כדי שלא יכבה ברוח. הרי שנחשב דבר הנראה ומועיל לפרסומי ניסא.

יא. **ויש** להוכיח מדברי הפוסקים (סי' רכה ס"ו) שיכול לברך על פרי חדש אף שאכל מפירות ישנים בתוך ל' יום, ולכאורה אם זו ברכה על הראייה, יקשה שאין כאן ראייה המתחדשת לפרקים, ובכל מקום שהחיוב חל מחמת הראייה, צריך שתהיה ראייה משלושים יום לשלושים יום. ואפשר לדחות שעדיין יש לומר שזו ראייה חדשה באופן שניכר לעין שהם חדשים, אמנם אם נאמר שאכן אין הברכה על הראייה, יש לדון האם הברכה על השמחה בקבלת התועלת של פרי זה או על הגעת הזמן, ולכאורה לא שייך לומר שמברך על השמחה, שכיון שהפרי מצוי אצלו לאכילה מהישן, לכאורה חסר בחידוש התועלת אופן זה, אלא ודאי צריך לומר לפי"ז שהברכה על הזמן, כדברי העמק שאלה (שאילתא קעא) שהובאו להלן (אות ג), והחידוש של הפרי הוא רק היכי תימצי שיהיה ניכר שהזמן הגיע.

יב. **כפי** שמצינו (נט:) לענין ברכה על הגשמים ולענין קנה כלים חדשים לבני ביתו, ולידת בן זכר שהוא ואשתו נהנים בו.

יג. **והוכיח** זאת שהרי לגבי שהחיינו בלידת בן זכר, לא אמרו שיברך הטוב והמטיב משום שהבריות נהנים ושמחים עמו בלידת זכר, ומשום שאין זה הנאה של תועלת, ורק אביו ואמו שמשתמשים בו לתועלתם, נחשב כתועלת המשמחת שמברכים עליה.

יד. **פסקי** תשובות (סי' רכג הערה 18).

טו. **וכמו** כן במילה, שאף שיש צער לתינוק הנימול, מכל מקום היה צריך לברך שהחיינו על המילה, אם היא מצוה שמחייבת ברכת הזמן. אכן הסיק שם שאינה מחייבת ברכת הזמן, משום שאינה מוטלת על האב, אלא על בית דין.

מברך על התועלת וההנאה שקיבל, ולאחר שגמר ליהנות כלתה הטובה ואין לו על מה לברך, ומה שאין כן במעשה מצוה שמברך על השמחה שהגיע לזמן שראוי לקיים המצוה, והשמחה קיימת ונמשכת גם אחר עשיית המצוה, ויש לברכה על מה לחול.

ספק בברכת שהחיינו

בירך על ענבים האם יברך שנית על תירוש

נחלקו הראשונים באופן שיש לאדם ב' אופני הנאה ושמחה מהפרי החדש, כגון שתחילה אכל מענבים חדשים, ואחר כך עשה מהם תירוש, שהוא מיץ הענבים ונשתנה ברכתו לבורא פרי הגפן, וראוי לקדש ולברך עליו כוס של ברכה, ויש שמחה מיוחדת בו יותר מאכילת ענבים. האם נחשב כמו שני מיני פירות, שבכל אכילה מברך שהחיינו, או שמא נפטר בפעם אחת שבירך עליו[טז].

ומצינו שהאגור (סי' שיח) כתב שאם בירך שהחיינו על ענבים, אינו חוזר ומברך כשישתה יין חדש, משום ספק, וכן דעת המהרי"ל (שו"ת סי' קפג) אולם התרומות הדשן (סי' לג) הכריע שצריך לברך שנית על תירוש. העולה מכך שאם יש ספק בדבר, אינו מברך, כפי שבכל מקום אנו אומרים שספק ברכות להקל, משום ספק איסור 'לא תשא'.

שיטת הסוברים שמברך בספק

מאידך מצינו שיטת כמה מהאחרונים[יז] הסוברים שבכל מקום שנולד ספק בחיוב ברכת שהחיינו, יכול להקל ולברך, ואין אומרים בזה ספק ברכות להקל, לפי שאין בזה איסור לא תשא משום ברכה לבטלה, כיון שמצינו בגמרא בעירובין (מ:) היא רשות ואינה חובה ומכל מקום מותר לברך אותה, הרי שאין זה כברכה לבטלה, וטעם הדבר ביארו משום שיסוד חובת הברכה תלויה בשמחת הלב, וכל שנהנה ושמח נתקנה אצלו ברכה, ואם רוצה לברך אף בספק משום שלפי דעתו הוא נהנה ושמח, אין זו ברכה לבטלה.

נפקא מינה בליל שני של ראש השנה

נידון נוסף מצינו לגבי ברכת הזמן ביום טוב שני של ראש השנה, שבהגהות מיימוני (שבת פכ"ט הכ"ג) דקדק ברמב"ם שאף בליל שני של ראש השנה יברך זמן, וכן כתב הרשב"ם בשם רש"י (מחזור ויטרי סי' שכ) ואף שמבואר בגמרא (ביצה ה:) שקדושה אחת הן, ולפי"ז הם נחשבים כיום ארוך וכבר בירך ברכת הזמן בתחילת יום טוב, מכל מקום חייב לברך על יום טוב שני כאילו הוא יום בפני עצמו, וכאילו עיקר הקדושה היא ביום טוב שני.

אך הביא בהגהות מיימוני שהראבי"ה (סי' תקלד) חולק שאין לברך, והוכיח כן מהירושלמי (סוכה פ"א ה"ב), וכן שיטת הגאונים, ומנהג מהר"ם מרוטנבורג לברך זמן, וכדי להוציא עצמו מפלוגתא הכין לו מלבוש חדש, או יין חדש, ובאופן זה ממה נפשך חייב לברך זמן. ומשמע מדבריו שאם יש ספק בברכת הזמן אינו רשאי לברך, משום ספק ברכות להקל, אלא שבנידון זה מעיקר הדין סמך עצמו על שיטת הראשונים שחייב לברך.

וכתב השו"ע (או"ח סי' תר ס"ב) שבקידוש ליל שני של ראש השנה, ילבש בגד חדש או יקח פרי חדש ויברך שהחיינו[יח], וכל זה לכתחילה, אך אם אין מצוי לו יברך זמן, משום שעיקר הדין הוא שחייב בברכה.

במקום ספק ספיקא רשאי לברך

ובמשנה ברורה (סק"ד) כתב שיכול לסמוך על תירוש חדש, [ובשערי תשובה הביא משבות יעקב (שו"ת ח"ג סי' מד) שיכול אף ליטול יין חדש] אף שכבר בירך על הענבים, ואף שבשאר ימות השנה אינו מברך עליו, מחמת ספק ברכות להקל, מכל מקום בליל שני של ראש השנה שדעת כל הפוסקים שצריך לברך זמן, ונוהגים לכתחילה להדר בבגד או פרי חדש, יש לצרף ספק ספיקא שצריך לברך.

והקשו האחרונים שהרי המשנה ברורה הכריע (סי' רטו סק"כ) שלא לברך בספק ברכות אף במקום שיש ספק ספיקא לחומרא, היינו שרוב הצדדים מחייבים בברכה, מכל מקום חכמים פטרו את חובת הברכה במקום ספק, ואם כן כיצד יועיל ספק ספיקא לחיוב ברכת שהחיינו.

ג. כלים חדשים

פתיחה

שנינו (נד. נט:) שהבונה בית חדש או קנה כלים חדשים מברך שהחיינו, ונחלקו אמוראים בגמרא (נט:) האם דווקא כשלא היה לו תחילה כיוצא בו, שסוג הכלי והשימוש בו חדשים עבורו ולא נהנה הנאה זו בדבר שלו מעולם, או שאף אם היה לו כיוצא באלו מכל מקום בכל כלי חדש שמשתמש בו יש בו שמחה על הכנסתו לרשותו. והלכה כרבי יוחנן שמברך שהחיינו בכל האופנים, ואף כשהיו לו כיוצא באלו, וקנה אחרים.

ולא רק אם היו ברשותו מכח ירושה, וחזר וקנה אחרים, אלא אף שקנה פעם כיוצא באלו, וחזר וקנה אחרים, מברך. וכתב המאירי (ד"ה המשנה החמישית) שהיה מקום לומר שהקנין חביב יותר מירושה, ולא יברך אלא רק בקנין הראשון, שיש בו שמחה לעומת מה שהיה ברשותו בירושה, אולם למסקנת הגמרא הלכה כרבי יוחנן שאף שקונה וחוזר וקונה יש לו שמחה בדבר החדש, וראוי לברך על כך.

דברים החדשים אצלו

ויש לדון מה נחשב חדש, האם דווקא דבר שלא נשתמש בו אדם אחר, ויש בו שמחה על כך שגם צורת וחומר הכלי הם חדשים, או שאף בדבר ישן שנשתמשו בו אחרים, אבל אצלו הם חדשים, והשימושים בו הם חדשים עבורו וגורמים לו שמחה והנאה, הרי שאף זה נחשב הנאת כלי חדש הראוי לברך עליו.

ומצינו בירושלמי (פ"ט ה"ג) שלא רק בחדשים ממש, אלא אף שחקים שהם חדשים לו, מברך[יט]. ומבואר שאין צריך שהצורה והחומר יהיו חדשים, אלא די בכך שהתועלת והשימוש חדשים אצלו.

וכתב הרשב"א (נט: ד"ה בנה) בשם הראב"ד שלפי"ז צריך ביאור מדוע נקטה המשנה 'חדשים', והרי כל מי שקונה כלי, הרי זה דבר חדש אצלו, שכלי זה לא היה ברשותו קודם לכן. ותירץ, שהתנא נקט חדשים כדי להוציא מכלל זה כלים שהיו כבר שלו ומכרם וחזר וקנאם, והיה מקום לומר שאף זה נחשב כחידוש הנאת השימושים, או שיש לו שמחה בגוף הקנין שהכניס כלי זה לרשותו, ועל כך השמיענו התנא שאינו ראוי לברך עליו כיון שאינו חידוש כל כך, וכעין זה מצינו (סוטה מב.) לגבי הדין של לוקח אשה חדשה, שחוזר מעורכי המלחמה, שדרשו ממה שכתוב חדשה, למעט מחזיר גרושתו, שאין זו אשה חדשה, וכמו כן אינו נחשב כלי חדש, ומה שאין כן כלי שלא היה ברשותו מעולם הרי זה נחשב כחדש אצלו.

ויש לדון בדברי הראב"ד מדוע אינו נחשב כחדש, האם בגלל שכבר נשתמש בהם כשהיו ברשותו מתחילה, נמצא שאין לו חידוש בשימושי כלי זה, או שמא אף אם מעולם לא נשתמש בו והוא כחדש לגמרי, מכל מקום אינו מברך משום שהקנין אינו חדש עבורו, שהמחייב בברכה הוא מכח שמחת הקנין, שמכניס לרשותו כלי עם שימושים חדשים, וכיון שכבר היה קנינו מעולם, אין זה קנין חדש[כ].

וכתב הבית יוסף (סי' רכג ד"ה ומ"ש רבינו ונקט) שנראה שאף אם לא נשתמש בו מעולם, מכל מקום כיון שכבר היו שלו מעולם אין זה קנין חדש, כשמכניסו לרשותו בשנית. ומוכח מדבריו שהשמחה היא בגוף הקנין, והמחייב בברכה נמדד לפי החידוש בקנין, ולא לפי חידוש השימושים[כא].

האם צריך שיחשבו בעיניו כחדשים ממש

וכתב הבית יוסף (ד"ה ואיתא בירושלמי) שלכאורה כל דברי הירושלמי שאף שחקים חדשים הם לו, היינו דווקא אם הכלים הללו נחשבים בעיניו כחדשים, אך אם מתייחס אליהם כמשומשים ולא כחדשים, לא יברך עליהם. אכן בבדק הבית (שם) חזר בו וכתב שכל דבר שלא היה שלו מעולם, נחשב כמו חדשים אצלו, ואין צריך שיהיו בעיניו ממש כחדשים. וכן דעת הפרישה (אות ה).

וביארו המפרשים שיסוד הספק בזה הוא האם הברכה היא על הקנין, שהשמחה היא במה שנכנס לרשותו דבר חדש, ויש לאדם שמחה

טז. **המגן** אברהם (סי' רכה סק"א) כתב שכל הספק הוא רק על תירוש, שניכר בו ובטעמו שהוא חדש מפירות שנה זו, אבל ביין גמור הנעשה מפרי חדש, אין צריך לברך מפני שאין היכר בין ישן לחדש, וכל היינות דומים זה לזה בטעמם.

יז. **הריב"ש** (שו"ת סי' תקה) הב"ח (סי' כט) רדב"ז (שו"ת ח"א סי' שצט) אליה רבא (סי' כב סק"ב) צל"ח (ס. ד"ה ובזה הונח) חתם סופר (שו"ת או"ח סי' נה).

יח. **במנחת** שלמה (שו"ת ח"א סי' כ) דן מדוע אינו נחשב כהפסק בין הקידוש לטעימה, לפי הצד שאינו מחויב בכך משום הרגל, ולברך שהחיינו על פרי חדש בין הקידוש לטעימה בוודאי נחשב הפסק בשאר ימות השנה, ועי"ש שביאר שכיון שהוא צורך הקידוש כדי לצאת ידי הספק, אף אם כלפי שמיא גליא שאין צריך לכך, אין זה הפסק אלא כמו 'גביל לתורי' (מ.) שנחשב מצורכי האכילה.

יט. **והביאוהו** התוספות (נט: ד"ה ורבי יוחנן) סמ"ג (עשין כז) רשב"א (נט: ד"ה בנה) הגהות מיימוני (ברכות פ"י אות א).

כ. **וזהו** המשל שהביא הראב"ד שנידון כמחזיר אשתו שגירשה שנחשב כהחזרת הנישואין הקודמים למקומם, כך נחשב כהחזרת קנין הבעלות הראשון למקומו.

כא. **ויש** להביא ראיה לכך, שהרשב"א (שם) הביא בשם הראב"ד, שיש לברך שהחיינו בשעת הקנין, ולא בשעה שמשתמש בו לראשונה, ומוכח שהמחייב הוא בשעת הקנין, שאילו הברכה חלה על שמחת השימוש יש מקום לומר שיברך בשעה שלובשו ומשתמש בו [כעין שעת אכילת הפרי חדש]. וממה שהרשב"א סמך נידון זה בתוך דבריו כאן, משמע שזהו כעין נתינת טעם למה שביאר קודם לכן, שכיון שהחיוב הוא על הקנין לכך אינו מברך על דבר שמכרו וחזר וקנאו, וממילא הוא הדין שאינו מברך לעולם אלא בשעת הקנין. אכן אינו מוכרח כל כך, שיש

וחביבות בכך שרוכש וקונה כלי חדש[כב]. או שהברכה היא על התועלת בשימושי הכלי, ורק כאשר יש חשיבות להנאה זו כדבר חדש, הרי שהשמחה על הנאה זו מחייבת בברכה[כג], ולפיכך אם נאמר שהמחייב בברכה הוא הקנין, הרי שכל דבר שנכנס לרשותו ולא היה שלו מעולם, נחשב כחידוש, אך אם נאמר שהמחייב בברכה הוא השימוש והתועלת, הרי שצריך שימוש כזה של כלי חדש, שהנאתו חשובה, ואינה כמו שימוש בכלי ישן שאין הנאה גדולה כל כך[כד].

האם דווקא כלים חשובים מאד

עוד דנו הראשונים, האם בכל כלי חדש יש לברך או שמא רק בכלים מיוחדים וחשובים מאד, שיש שמחה מיוחדת בקנייתם.

התוספות (נט: ד"ה ורבי יוחנן) והרא"ש (פ"ט סי' טז)[כה] כתבו בשם ר"י שדווקא כלים חשובים, אך לא מנעלים ואנפילאות וכיוצא בהן שאינם בגדים חשובים. והוכיחו כדבריו שמשמע שהמשנה נקטה כלי חדש שהוא כעין בית חדש, וזה פשוט שבית חדש הוא שמחה מיוחדת, ואינו דומה לקניית דבר פשוט שאינו משמח כל כך.

והרא"ש הסיק שנראה לו שהכל לפי הענין, שיש עני השמח בחלוקו יותר מעשיר בבגדים חשובים, ובתרומת הדשן (שו"ת סי' לו) כתב שיש לנהוג למעשה כדברי התוספות שלא לברך אלא בכלים ובגדים חשובים קצת, כגון בגדי צמר, שרגילות האנשים שאינם מחדשים אותם אלא לפרקים, ולפיכך הוא דומה לדבר הבא מזמן לזמן. ויש לבאר דבריו על פי מה שהובא במאירי (נט: סוד"ה המשנה החמישית) בשם תוספות, שכל מה שאינו מברך על כלי פשוטים היינו בדרך חובה, ומשמע מדבריו שבדרך רשות אפשר לברך אם הוא שמח בכך, כפי שמצינו בגמרא (עירובין מ:) לענין פרי חדש, וברכת הזמן בראש השנה ויום הכיפורים, שרשאי לברך בדרך רשות, ולפיכך הכריע התרומת הדשן שראוי לברך במקום שהשמחה ניכרת.

אמנם המאירי חולק על הר"י, שאין לחלק בזה כלל, ולעולם מברך, הן בפשוטים הן בחשובים, שהמשנה לא חילקה במיני הכלים, וכל כלי חדש מחייב בברכה[כו]. ומבואר מדבריו שכל 'קנין' מחייב בברכה, מפני שיש שמחה קצת וחביבות בקניית דבר חדש.

טעם האבודרהם שהברכה הודאה על נתינת החיים

ובטעם חובת הברכה על קנית דבר חדש, מצינו שכתב האבודרהם (הל' ברכות שער השמיני, ענין ברכת הראייה, השבח וההודאה ד"ה הבונה) 'הבונה בית חדש או קונהו או נוטע כרם או שדה או קונהו או קונה כלים חדשים אפילו יש לו כיוצא בהם מברך שהחיינו. פירוש, שנתן לנו חיים וקיים אותנו לזכות בדבר זה'.

והר"י בר יקר בפירוש התפילות והברכות (ברכת הודיה עמ' נ ד"ה הבונה) כתב כדבריו, והוסיף, שמצינו כן בפסוק (דברים כט ט) אתם נצבים היום כלכם, שהיה נותן שבח על שהיו קיימים לקבל הזכות הזה בעולם הזה על כרחו של שטן המקטרג וכו', וזו הכוונה שהגיענו לזמן הזה, שאני זוכה לענין הזה. וכן מצינו במקרא ביכורים 'הגדתי היום לה' אלהיך כי באתי אל הארץ אשר נשבע ה' לאבותינו' (שם כו ד) נמצא שמשבח להקב"ה שהגיעו לזמן הזה שזכה בארץ, וזה וידוי דברים. והוא הדין לכל דבר שהוא לו עתה חדש ושמח הוא עליו. וכן אם נולד לו בן צריך לברך שהחיינו שחדש הוא לו, ושמח בו.

ועוד שנינו במדרש (תנחומא, בראשית ד) אלה תעשו לה' במועדיכם, כן תעשו לשנה הבאה, לפיכך הבונה בית חדש או קונה כלים חדשים מברך שהחיינו, ומשמע מכך שהשמחה היא על הגעת הזמן שזכה בו לקבל דבר חדש, כדברי האבודרהם, והאדם מודה על עצם החיים ומה שמקבל הנאה בהם.

שיטת רב שרירא גאון שאין לברך בכלים חדשים

כתבו התוספות (סוכה מו. ד"ה העושה) בשם רב שרירא גאון, שאין לברך על כלים חדשים משום שמצינו בגמרא (עירובין מ:) שאין חובה לברך אלא על דבר הבא מזמן לזמן, וכלי חדש אינו דבר הבא מזמן לזמן, ומשמע מדבריו שהיא מחלוקת בין הסוגיות האם ראוי לברך על כך, ומספק אין לברך.

והתוספות הקשו עליו מפדיון הבן, שמצינו (פסחים קכא:) שהאב מברך שהחיינו על המצוה, אף שאינו דבר הבא מזמן לזמן, אלא די בכך שהוא שמח בדבר שנזדמן לידו, ושמחה זו קיימת הן בכלי חדש הן במצוה חדשה, וראוי לברך על כך שהחיינו. ומבואר בתוספות שחולקים על רב שרירא גאון, וסוברים שצריך לברך בכלים חדשים[כז]. אכן צריך ביאור מה יענו התוספות לקושית רב שרירא, שאינו דבר הבא מזמן לזמן.

ובפשטות ביאור הדברים הוא שעל כך הביאו ראיה מפדיון הבן, שסיבת החיוב בכלים חדשים ודבר הבא מזמן לזמן אינו אותו חיוב, אלא הם ב' דינים נפרדים, ולכן בכלים חדשים ומצוה חדשה אין צריך את התנאי של דבר הבא מזמן לזמן. ואילו רב שרירא גאון שדחה את דין המשנה של כלים חדשים מכח הסוגיא של דבר הבא מזמן לזמן, בעל כרחך שסבר שאין ב' סיבות חיוב, אלא דין אחד הוא, ודווקא בדבר הבא מזמן לזמן חלה חובת ברכה.

וביאור המחלוקת הוא על פי דברי הרשב"א (שו"ת ח"א סי' רמה) שיש ב' דינים בברכת שהחיינו, א' על השמחה והתועלת, כגון פרי חדש או כלי חדש, ב' על דבר הבא מזמן לזמן, כגון רגלים, ולפי"ז חילק ביניהם שזה רשות וזה חובה, ולפי"ז יש לומר שהתוספות סברו כדברי הרשב"א שבכלים חדשים חובת הברכה היא על השמחה שהיא סיבת חיוב בפני עצמה, ואינו צריך להיות דבר הבא מזמן לזמן, ורב שרירא גאון סבר שאין ב' דינים אלא יסוד הברכה לעולם הוא מחמת שמחת ההתחדשות שבא מזמן לזמן, אלא שיש ב' אופנים שנחשבים דבר הבא מזמן לזמן, רגלים, או פרי הבא משנה לשנה, וגם זה הוא בתנאי ששמח בו, וזה רק היכי תימצי להתפעלות ולשמחה.

וכן מתבאר בתרומת הדשן (שו"ת סי' לו) שנקט בדרך פשרה, שבדברים שאנשים מחדשים לפרקים הרי זה נחשב כדבר הבא מזמן לזמן, ומברך שהחיינו אף לשיטת רב שרירא גאון, ומבואר מדבריו שאף שאין חיוב לברך על השמחה, מכל מקום יש חיוב ברכה על הזמן, ונחשב שניכר בכך שהגיע לזמן חדש, ושמח בו.

דברי הנצי"ב ששני דינים הם

בהעמק שאלה (שאילתא קעא) כתב לבאר שדין ברכת שהחיינו בכלים חדשים ובית חדש, אינו שייך לדין הברכה בפרי חדש או ברגלים, שחובת הברכה נתקנה בב' אופנים שונים, א. על שמחת האדם, כאשר באה במקרה מחמת בית חדש או כלים חדשים. ב. על הזמן, כשהאדם עובר משנה לשנה. וביסוד החיוב יש חילוק ביניהם, שחובת הברכה באופן א' דהיינו על שמחה, היא בודאי חובה גמורה, ולמדו זאת חכמים מיתרו, שבשעת שמחה אמר 'ברוך ה' אשר הציל אתכם מיד מצרים ומיד פרעה' (שמות יח י) וכפי שהאריך לבאר בהעמק שאלה (שאילתא כו אות ד). אולם באופן ב', שמברך על הזמן, נסתפקה הגמרא בעירובין, האם זו רשות או חובה, כפי שהובא לעיל[כח].

ונקטה הגמרא מתחילה שבזמנים שהתורה החשיבה את הזמן, דהיינו ברגלים, ששמם הוא על כך שהם באים לתקופת השנה, בזה ודאי תיקנו ברכת

מקום לומר שאף אם הברכה על שמחת ההנאה בשימוש, יש לו הנאה זו כבר בקניית הכלי, שכבר מאז יש לו את השימושים ברשותו [אכן באכילת פרי חדש מצינו שמברך בשעת אכילה ולא בשעת הקנין].

כב. כפי שכתב המאירי (נט: ד"ה המשנה החמישית) שמוכח בגמרא שהקנין חביב אצלו יותר מירושה, ויש מאן דאמר בגמרא שדווקא הקנין בפעם הראשונה, והיינו שרכישת כלי לרשותו הוא שמחה והנאה שיש בה חביבות מיוחדת, יותר מעצם חידוש השימושים. ואף שזקוק לשלם מעות עבור מה שקנה, מכל מקום יש לו חביבות ושמחה בדבר זה.

כג. שאם לא כן, מדוע כל הנאת שימוש בכלי המשמחת את האדם, יברך עליה שהחיינו, ומהו גדר החיוב המיוחד בקניית כלי חדש, הלא השימוש הוא שווה לכל השימושים שיהיו אחרי כן, ובעל כרחך שיש דבר מיוחד בשימושים שבאו לידו בתורת 'חדשים', ואילו השימוש שיהיה לו אחרי כן כשהם משומשים וישנים, אינו משמח כל כך בשיעור המחייב בברכה.

כד. ונמצא שהבית יוסף לשיטתו, כנתבאר לעיל, שאם מכרם וחזר וקנאם, אף שהם חדשים ומעולם לא נשתמש בהם, מכל מקום אינו מברך, מפני שיסוד המחייב בברכה הוא הקנין ולא השימוש, ובאופן זה שאינו נחשב כקנין חדש, פטור.

כה. והובא בסמ"ק (מצוה קנא).

כו. וצריך ביאור בשורש מחלוקתם. והמפרשים כתבו שיש לומר שנחלקו בצדדי החקירה דלעיל (אות ב) [לענין פרי חדש] האם חובת הברכה היא על גוף השמחה, וגדר הברכה הוא כברכת השבח שהאדם משבח על ההתפעלות והשמחה המיוחדת, או שחובת הברכה היא על קבלת התועלת, ויסוד דינה הוא כברכת הנהנין, שכאשר יש לאדם קבלת הנאה מיוחדת מקבלת דבר חדש שיש בו חביבות, צריך לברך על הנאת התועלת. שאם נאמר שהחיוב הוא בגלל השמחה, יש לומר כדברי הר"י והתוספות שצריך שיהיו נחשבים אצלו מאד, על מנת שישמח בהם כדבר מיוחד, אך אם החיוב הוא על התועלת, יש לומר שגדר החיוב נקבע על 'שעת הקנין' שבשעת הקנין מקבל את כל תועלת השימושים שיהיו לו מכח הבעלות, ולפי"ז כל ממון וקנין חדש יש בו תועלת זו, וקבעו על זה ברכה.

כז. והמגן אברהם (סי' רכג סק"ה) כתב לא ראיתי נזהרין בזה, ואפשר שסומכין על רב שרירא גאון, ומ"מ אין להקל.

כח. וכן כתב הביאור הלכה (סי' רכג ד"ה ויש שכתבו) שהרמ"א הביא שיש נהגו להקל בברכת שהחיינו של כלים חדשים, מפני שאינו בא מזמן לזמן, וסבר שהיא רשות כמו הברכה על פרי חדש, ולדינא אינו כן, אלא בקניית כלים חדשים היא חובה, מפני שתיקנו זאת על השמחה, ולא על הגעת הזמן, ודווקא בפרי חדש שהברכה על הזמן אינה חובה מטעם דלעיל, אך כלים חדשים היא חובה גמורה מפני שעל השמחה היא חובה לברך, אף שאינו בא מזמן לזמן.

הזמן, ולכן חייב האדם לברך ולהודות על כך שזיכהו הבורא להגיע לזמנים הללו, אך בראש השנה ויום כיפור שהתורה לא קבעה להם שם על הזמן אלא על דבר אחר, בזה נסתפקה הגמרא האם יש מעלה לכך שבאים מזמן לזמן, והביאו ראיה מפרי חדש, שאף בו אין חיוב משום שמחה והנאה, שאין חשיבות לשמחה זו, אלא ודאי כל הטעם לברך הוא מפני שבא מזמן לזמן, ומברך על כך שזכה להגיע לזמן של שנה זו, וכמו כן בראש השנה ויום כיפור, יברך על הזמן, שעל ידם ניכר מה שעובר משנה לשנה. ומסקנת הגמרא שבפרי חדש הוא רשות, אך במועדים יש חשיבות לזמן, והברכה היא חובה.

וכן מוכח מדברי הכסף משנה (ברכות פי״ י״ה״ב) שכלים חדשים הוא חובה, ורק פרי חדש הוא רשות, שכתב שם על פרי חדש, ש׳ברכה זו׳ היא רשות, ומשמע שבכלים חדשים אינו רשות. וכן בבית יוסף (סי׳ תלב ד״ה ומסתברא) כתב דווקא את פרי חדש שהוא בתורת רשות. וצריך ביאור מהו החילוק ביניהם, ועל כרחך צריך לומר כנתבאר, שיסוד החיוב בהן חלוק זה מזה, שבכלים חדשים הוא על השמחה, ולכן זו חובה, ואילו בפרי חדש הברכה על הזמן, מחמת שבא מזמן לזמן, ולכן זו רשות כיון שאינו ניכר כל כך כמו ברגלים.

נפקא מינה אם לברך בבין המצרים

והנה כתב השו״ע (סי׳ תקנא סי״ז) שיש להזהר שלא לברך שהחיינו בבין המצרים על פרי או מלבוש חדש, וטעם האיסור מבואר במגן אברהם (ס״ק מב) שאינו ראוי לברך שהחיינו לזמן הזה, כיון שהוא זמן פורענות. והנה מקור הלכה זו הוא בספר חסידים (סי׳ תתמ) ולא הזכיר שם מלבוש חדש, אלא רק פרי חדש. ובהעמק שאלה (שאילתא קעא) רצה לחדש להנתבאר לעיל, שיש חילוק ביניהם, שכל האיסור לברך בבין המצרים מפני שהוא זמן פורענות, היינו רק כאשר חובת הברכה היא על הזמן, ומשום כך לא ראוי לברך על דבר שהוא במהותו אינו גורם לברכה אלא לפורענות, אך אם הברכה היא על השמחה, ולא על הזמן גופו, יוכל לברך, מפני שאינו מברך על דבר שהוא פורענות, אלא על דבר אחר, שהוא ההנאה והשמחה[כט].

ספרים חדשים

כתב המגן אברהם (סי׳ רכג סק״ה) שחובת הברכה נתקנה דווקא על כלי תשמיש, אבל על ספרים חדשים אינו מברך, שהרי ׳מצוות לאו ליהנות ניתנו׳ (ר״ה כח. נדרים טז:) ואם כן אין לו הנאה המחייבת בברכה. והביא שבספר ׳ברכת רמ״מ׳ כתב לברך על ספרים.

והמור וקציעה (ליעב״ץ, על המג״א שם) השיג עליו, שאין זה שייך לנידון שמצוות לאו ליהנות ניתנו, שלגבי מודר הנאה מצינו סברא זו, שמותר לו לצאת ידי חובת המצוה בדבר שהודר מהנאתו, מפני שאינו נחשב כהנאת הגוף, ולא נאסרה עליו אלא הנאת הגוף כעין הנאת ממון, אולם ברכת שהחיינו היא על השמחה, ובודאי שבמצוה הוא שמח ואין לך שמחה גדולה לנפש יותר מההנאה והערבות שמגיע לה מ׳פקודי ה׳ ישרים משמחי לב׳ (תהלים יט ט) ומדוע שלא יברך עליה. וכעין זה כתב החיי אדם (כלל סב ס״ה) שאם היה מחזר אחר הספר ושמח בקנייתו, מברך.

וביארו המפרשים ששורש מחלוקתם תלויה בצדדי החקירה שנתבארה בדברי הרשב״א (שו״ת ח״א סי׳ רמה) האם חובת הברכה היא על התועלת וההנאה, או על גוף השמחה, שהמור וקציעה והחיי אדם סברו שסיבת הברכה היא השמחה, ולא התועלת מהשימוש, ולכן לפי גודל שמחתו יש חיוב לברך. והמגן אברהם סבר כמתבאר מדברי הרשב״א שעיקר הברכה היא על התועלת, ולא על השמחה, ולפיכך במקום שאינו נחשב כהנאת הגוף אין שמחה על ההנאה, אלא מדבר אחר, ואין חיוב ברכה אלא על שמחה מחמת תועלת.

בנישואין

הפתחי תשובה (אהע״ז סי׳ סג סק״ד) הביא שיש אומרים[ל] שהנושא אשה והיא הגונה וחביבה בעיניו, יברך שהחיינו, שאין זה נחשב פחות מקונה כלים חדשים או בית חדש. ובשם המהרי״ק (שו״ת שורש קכח) כתב שנהגו שלא לברך בשעת נישואין, וצריך ביאור מה הטעם שלא לברך על כך.

בערוך השלחן (סי׳ רכג) ביאר שאמנם שמחת נישואי אשה חדשה, היא שמחה גמורה שצריך לברך עליה, וכן מוכח ממה שמברכים בברכת הזימון ׳שהשמחה במעונו׳, אולם אין שעה הראויה לברך שהחיינו, מפני שבשעת הנישואין אינה שעת הקנין שהרי כבר באירוסין נגמר הקנין, ובשעת האירוסין אינו רשאי לברך כיון שעדיין אין השמחה שלימה קודם הנישואין[לא].

ויש שכתב שלפי השיטה שנתבארה לעיל (אות ג) שבכלים חדשים מברך דווקא על הקנין, ולא על השמחה בלבד, יש לומר שבאשה נשואה אי אפשר לברך על הנישואין, כיון שכתב הר״ן (על הרי״ף, גיטין ט. ד״ה יתקיים) שאין האשה ממונו של הבעל, ולכך לא תיקנו חכמים ברכת שהחיינו כדי שלא יהיה נראה כאילו שהיא נחשבת כממונו.

לידת בת

הפוסקים כתבו לדון בלידת בתו, האם יברך שהחיינו, או שמא כיון שלא הוזכר במשנה אלא לידת בן זכר, משמע שעל לידת בת אין ראוי לברך שהחיינו. והמשנה ברורה (סי׳ רכג סק״ב) כתב שמכל מקום כשרואה אותה פעם ראשונה צריך לברך, כדין רואה חבירו אחר שלושים יום ששמח בו ביותר.

והמרומי שדה (נד. ד״ה והנה) כתב לחדש שנחשב ככלים חדשים, ומשום שנחשב כתועלת עבורו כקונה עבד או אמה לשמשו, שהרי מעשה ידיה לאביה, אך חידוש הוא שלא מצא כך במחברים.

העולה לגדולה

המור וקציעה (סי׳ רכג) חידש שאם עלה לגדולה ונתמנה פרנס על הציבור, אם הוא לרצון שמים ורצון הבריות, יש לו לברך שהחיינו, ואם יש לו שותפים יברך הטוב והמטיב. והמחזיק ברכה (סק״ח) חולק שיברך בלא שם ומלכות.

ד. שעת הברכה

השיטות שמברך על כלי חדש בשעת קנייה

הרמב״ם (ברכות פי״ ה״א) כתב ׳הבונה בית חדש והקונה כלים חדשים בין יש לו כיוצא בהן בין אין לו מברך שהחיינו׳. והרא״ש (פ״ט סי׳ טז) הביא מהירושלמי (פ״ט ה״ג) שבשעת הקנין צריך לברך שהחיינו, ואם ניתנו לו במתנה מברך הטוב והמטיב, ובשעת הלבישה מברך מלביש ערומים, ומוכח שברכת שהחיינו אינה בשעת השימוש אלא דווקא קודם לכן, בשעת הקניה, שהרי בשעת הלבישה מברך ברכה אחרת.

והראב״ד (הו״ד ברשב״א נט: ד״ה בנה, ובטור סי׳ רכג) ביאר בטעם הדבר, שאין הברכה משום התועלת וההנאה, אלא על השמחה, ושמחת הלב היא כבר בשעת קנייתם. והוכיח כן ממה שמצינו שמברכים על ירידת גשמים אף שאין הנאתם ניכרת מיד.

אולם בשיטה מקובצת (נט: ד״ה בנה) הביא שיש חולקים בזה, שמברך בשעת לבישה או בבית משיתחיל לדור בו, ובכל שימוש לפי עניינו. והמאמר מרדכי (סי׳ רכג סק״ה) הביא שהמנהג בזמן הזה שאין מברכים אלא בשעת לבישה, והוכיח כן ממנהגו של המהר״ם מרוטנבורג (הו״ד בהגהות מיימוני שבת פכ״ט הכ״ג) לברך זמן בליל שני של ראש השנה על כך שלבש בגד חדש, הרי שברכתו היא בשעת הלבישה ולא בשעת הקנין. וביאר המאמר מרדכי שהטעם לזה כדיבואר להלן לענין פרי חדש, שנהגו לברך בשעת האכילה, אף שמעיקר דינו היה צריך לברך בשעת הראייה, ומשום שאין השמחה כל כך ניכרת כמו בשעת תחילת הנאתו.

כלים הצריכים טבילה

הרעק״א (גליון שו״ע סי׳ רכג ס״ד) חוקר בכלי או בית חדש שמוכנים לשימוש במציאות, אלא שמבחינת הדין עדיין אי אפשר להשתמש בהם עד שיוכשרו לכך, כגון כלי חדש שנלקח מרשות נכרי וצריך טבילה ואסור להשתמש בו בינתיים, או בית חדש שצריך לקבוע בו מזוזה ואסור לדור בו בינתיים כדי לא לבטל את המצוה, האם אף באופן זה ראוי לברך עליו בשעת הקנין.

וביאור דבריו הוא שכל מה שבשעת הקנין ראוי לברך היינו משום שכבר ראוי לשימוש ולכן שמחתו שלימה, שהוא מקבל בשעת הקנין את כל השימושים שעתידים לצאת מהכלי, מה שאין כן כשעדיין אינו ראוי לשימוש, ועדיין לא קיבל את התועלת, אינו יכול לשמוח בו כל כך, ומאידך יש לומר שכל מה שנחשב כאינו ראוי לשימוש היינו כשבמציאות אינו מתוקן לשימוש בו, כגון הקונה בד לתתו לחייט שיתפור לו בגד, או חתיכת כסף לתתו לצורף שיעשה ממנו כלי, אך כשבמציאות קיים בו אפשרות השימוש, אלא שהאיסור מונעו מלהשתמש בו, כבר קיימת בו התועלת של השימוש, ושייך לברך עליה[לב].

כט. אכן בטעם שיטת השלחן ערוך שאף במלבוש חדש אין לברך [ומקורו בתשובת מהרי״ל, כמבואר בבית יוסף (סו״ס תקנא ד״ה מצאתי)], יש לומר שכיון שמטבע הברכה הוא שהחיינו לזמן הזה, צריך שיהיה זמן ברכה ולא זמן פורענות.

ל. מור וקציעה (ליעב״ץ, סי׳ רכג) והובא במחזיק ברכה (סק״ה), וכתב שנראה לו לברך בלא שם ומלכות.

לא. והוסיף שכעין זה מצינו, שאין מברכים שהחיינו על נטיעת כרם חדש, מפני שבשנים הראשונות פירותיו אסורים באיסור ערלה, ואינו שמח בו, ואחרי שהותרו פירותיו באכילה כבר אינו חדש אצלו, ולכן אי אפשר לברך. ויש להעיר שהאבודרהם (הל׳ ברכות שער השמיני, ענין ברכת הראייה, השבח וההודאה ד״ה הבונה) כתב שיש לברך על נטיעת כרם חדש.

לב. וציין שם לדברי המגן אברהם (סי׳ כב סק״א) שהקשה על הקונה טלית ועשה בו ציצית,

השיטות שמברך על פרי חדש בשעת הראייה

והנה לגבי שהחיינו על פרי חדש מצינו שרש"י (עירובין מ: ד"ה אקרא) כתב 'כשאני רואה דלעת חדשה משנה לשנה אני מברך ברכת הזמן', ומבואר מדבריו שחובת הברכה היא בשעת הראייה, ולא צריך להמתין לשעת האכילה הראשונה. והרמב"ם (ברכות פ"י ה"ב) כתב הרואה פרי חדש המתחדש משנה לשנה, בתחילת ראייתו מברך שהחיינו. ובביאור הגר"א (סי' רכה ס"ג) כתב שהמקור לכך הוא מברכה על כלים חדשים, שמצינו שמברך עליהם בשעת הקניה.

והרא"ש (עירובין פ"ג סי' י) כתב שמנהג העולם לברך בשעת האכילה, וכמו ברכת הזמן של עשיית סוכה ולולב, שאינו מברך עליהן בשעת עשייתם אלא בשעת הקידוש כשמתחיל לקיים את המצוה. וכן כתבו התוספות (נט: ד"ה התם) רבינו ירוחם (אדם וחוה, נתיב יג ח"ב) ובספר כלבו (סי' פז) בשם המהר"ם.

ובהגהות מיימוני (ברכות פ"י אות ג) והכלבו כתבו שיש לחלק לפי סוג ההנאה והשמחה של האדם, שאם נהנה בראייה, מברך עליה שהחיינו, אך אם אינו נהנה בראייה אלא רק באכילה, יברך בשעת האכילה.

והט"ז (סק"ג) כתב שמברך משעה שקנה בגד אף שצריך עדיין לתתו לחייט לעשות ממנו מלבוש, שהרי הרא"ש דימה לזאת לירידת גשמים, שאף שאין ההנאה ניכרת מברך. אך דעת המגן אברהם (סק"ו) שדווקא קונה כלי גמור ומוכן לשימוש כמו שהוא, מברך עליו, אך אם קנה חומר שנותנו לאומן כדי לעשות כלי, כגון חתיכת כסף שנותנה לצורף לעשות כלי, אינו מברך אלא לכשישתמש בו[לג].

ובשער הציון (סי' רכג אות כא) הקשה מה זה שונה מראיית פרי חדש, אף שעדיין הוא של חבירו ואינו יכול ליהנות ממנו, מכל מקום יש לו שמחה מפני שיוכל לקנותו וליהנות בו, כך גם אם הכלי מחוסר תיקון יש בזה שמחה. ותירץ שפרי חדש ביד חבירו, הפרי גופו מוכן לאכילה, רק צריך הכשר לכך שהוא יוכל ליהנות ממנו, אך יש כאן את החפץ שמחדש את ההנאה והשמחה הבאה מזמן לזמן, אבל בכלי שאינו ראוי לשימוש אין כאן חפץ שראוי להשתמש בו ולא שייך לברך עליו.

באופן נוסף יש לומר לדברי העמק שאלה (שאילתא קעא), שיש חילוק בין פרי חדש לכלים חדשים ביסוד חיוב הברכה, שבפרי חדש מברך על הזמן, והראייה היא רק היכי תימצי להרגיש את חידוש הזמן, ולכן גם אם הוא של חבירו יש בו את ראיית התחדשות הזמן, אבל בכלים חדשים חובת הברכה היא על השמחה, והיינו דווקא כאשר קונה לעצמו כלי הראוי לשימוש.

האם ראוי להקדים ברכת שהחיינו או ברכת הפרי

הפוסקים דנו בסדר הברכות, האם ראוי להקדים את ברכת הפרי לברכת שהחיינו, לפי שהיא תדיר, ושהחיינו אינו תדיר, וכלל הוא שתדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם, או שמא יש טעם להקדים את ברכת שהחיינו, כדי לא להפסיק שלא לצורך בין ברכת הנהנין לאכילה.

הפרי מגדים (סי' רכה א"א סק"ז, וסי' כב א"א סק"א) כתב שיש להקדים ברכת שהחיינו כיון שמתחייב בה תחילה, בשעת הראייה, כנתבאר לעיל, ומשום כך ראוי להקדימה לפני ברכת הפרי. אכן אם אירע ולא הקדים את ברכת שהחיינו וכבר בירך ברכת הנהנין, חייב לברך שהחיינו, ואין זה הפסק, כיון שחובה לברך קודם שנהנה, הרי זה כאמירת 'גביל לתורי' שמותר לאומרו בין המוציא לטעימה (מ.), משום שאסור לו לאכול קודם שיאכיל את בהמתו.

ובכתב סופר (שו"ת או"ח סי' כה) דקדק מדבריו טעם נוסף, שלפי השיטות שהיא רשות, בודאי שיש חשש הפסק באמירתה בין ברכת הפרי לאכילה, שאמנם אם היא חובה הרי זה מצרכי האכילה, ונחשב כמו אמירת 'גביל לתורי' שהיא צורך האכילה ואינו הפסק, אך אם היא רשות אינו מוכרח לברכה עתה, ונמצא שנחשבת כהפסק קודם האכילה.

סדר הברכות בברכה על מצוה חדשה

כעין זה נחלקו הפוסקים על המתעטף בטלית חדשה, האם לברך שהחיינו קודם ברכת המצוה או לאחריה[לד], שהב"ח (או"ח סי' כב ס"א) כתב להקדים את ברכת שהחיינו, מפני שאם יברכנה בין ברכת המצוה לעיטוף, נמצא שהוא כהפסק בין הברכה למצוה, וצריך לברך עובר לעשייתה ללא שום הפסק. והאליה רבא (סק"א) וברכי יוסף (סק"ב) כתבו שיש לברך תחילה ברכת המצוה ואחריה שהחיינו קודם העיטוף. ולא רק בציצית, אלא גם בנטילת לולב, וישיבת סוכה, וכיסוי הדם, צריך לברך תחילה על המצוה ואחרי כן שהחיינו.

ובמחזיק ברכה (סק"ג) ביאר ששורש המחלוקת היא אם מברך על המצוה או על השמחה של כלי חדש, שהרי נחלקו הבית יוסף והב"ח בטעם הדבר שהטור (שם) כתב שמברכים שהחיינו על עשיית טלית חדשה, ולא כתב כן בעשיית תפילין, והבית יוסף (ד"ה ויש לתמוה) כתב בשם מהר"י אבוהב שמברכים שהחיינו משום קניית בגד חדש, ולא על עשיית המצוה. והב"ח (שם) כתב שלא משמע כן מלשון הטור, אלא בכל הטלת ציצית חדשה, אף בבגד ישן, מברך שהחיינו על המצוה, מפני ששמחה גדולה היא יותר מתפילין, שעל ידי ציצית זוכר את כל מצוות השם, ואילו בתפילין יש בהם חשש מורא מפני שצריך גוף נקי. ולפי"ז מבואר, שלפי טעם הבית יוסף שמברך על קניית כלי חדש, דינו כמברך על פרי חדש, שמנהגם היה לברך תחילה ברכת הפרי שהוא תדיר, ואחריה שהחיינו. ולפי טעם הב"ח שמברך על המצוה, רשאי להקדימה לפני ברכת המצוה ואין זה קדימת שאינו תדיר שהרי גם זו נחשבת ברכה על המצוה, ועדיף לעשות כן על מנת שברכת המצוה תהיה עובר לעשייתה בלא הפסק.

אולם התהלה לדוד (סי' כב סק"ג) כתב שאם הברכה על המצוה, ראוי לאחרה אחר ברכת המצוות, כדי שתעלה ברכת הזמן אף על קיום המצוה, ואינו נחשב כעוסק במצוה אלא רק אחר שכבר בירך וראוי לקיימה. ואם מברך רק משום שהוא כלי חדש ובגד חדש, אדרבה, ראוי להקדים ברכת שהחיינו.

אחר אכילה או לבישה ראשונה האם כלתה הנאתו

הרדב"ז (שו"ת ח"א סי' שיט)[לה] נשאל במי שאכל פרי חדש ושכח ולא בירך שהחיינו, האם חוזר ומברך כל עוד שעדיין לא נתעכל הפרי במעיו, כדין ברכת הנהנין שרשאי לברך עד שנתעכל מפני שלא כלתה הנאת האכילה. והשיב שאי אפשר לברך אלא בשעת אכילה ממש, ואינו דומה לברכת הנהנין שיסוד חיובה הוא על ההנאה, וההנאה לא כלתה בשעה שמרגיש השובע במעיו, ומה שאין כן ברכת הזמן יסוד חיובה על ראיית הפרי החדש, ששמח בלבו על הראייה, ולאחר שנאכל הפרי כלתה ראייתו ואין על מה לברך. וביאר שם שמעיקר הדין היה צריך לברך על הראייה בלבד, אולם נהגו שלא לברך אלא בשעת אכילה, אכן גם באותה שעה אינו מברך מחמת האכילה אלא מחמת הראייה[לו].

ולענין ברכת הזמן בעשיית מצוה, יש לדון באופן שלא בירך לפניה האם יוכל לברך בסופה או אחריה, ומצינו בכתב סופר (שו"ת או"ח סי' כה) שכתב שבודאי יכול לברך בדיעבד גם אחרי מעשה המצוה, כיון שלא כלתה השמחה של קיום המצוה, ואינו כמו בפרי חדש שכלתה ראייתו. ובעטרת זקנים (או"ח סי' כב ד"ה קודם) כתב לענין מתעטף בטלית חדשה, שבמשך כל העיטוף הראשון, יכול לברך, שהמצוה נמשכת כל זמן העיטוף, ומשמע שלאחר שכבר אינו מעוטף ונגמר קיום המצוה אי אפשר לברך שהחיינו.

מי שהדליק ולא בירך שהחיינו ביום הראשון אם מברך ביום השני

והנה בשולחן ערוך (סי' תרעו ס"א) כתב 'המדליק בליל ראשון מברך שלש ברכות וכו' ושהחיינו, ואם לא בירך זמן בליל ראשון מברך בליל שני או כשיזכור'.

שמברך בשעת עשיית הציצית או עיטוף ראשון, מדוע לא אמרו שיברך בשעת קנין ככל קונה כלי חדש, ותירץ המגן אברהם בב' אופנים, א. שמדובר באופן שאירע ולא בירך בשעת הקנין, ב. שכאשר הבגד אינו מתוקן ללבישה אינו מברך אלא בשעת לבישה. והפרי מגדים (א"א סק"א) ורעק"א (גליון שו"ע על המג"א סק"א) ביארו שכיון שעדיין לא הטיל בו ציצית ואסור ללובשו, אין ראוי לברך כשאסור להשתמש בו. ובתהילה לדוד (שם סק"ב) כתב שמתבאר שנחלקו ב' תירוצי המגן אברהם האם נחשב כבגד הראוי ללבישה בשעה שלא הטילו בו ציצית, ולדעת תירוץ הא' נחשב כראוי ללבישה ויברך שהחיינו, [וזו כוונת רעק"א בעניננו לומר שבספק זה נחלקו ב' תירוצי המגן אברהם]. והוסיף רעק"א שנפקא מינה לפי"ז לשיטת הרמב"ם (ציצית פ"ג ה"ז) ושאר ראשונים שכל בגד פטור מציצית בלילה, ואף כסות יום, נמצא שאם שעת קנייתו היא בלילה ואין חובת ציצית, ראוי ללבישה הוא וצריך לברך שהחיינו. ובתהילה לדוד הוסיף שבשו"ע הרב (שם ס"א) פסק להלכה כתירוץ הא' שיברך בשעת קניה, ופירש את התירוץ הב' במגן אברהם שלא כדברי הפרי מגדים, אלא שכוונת המגן אברהם שמדובר באופן שקנה בד ועשה ממנו מלבושים, ובאופן זה אינו ראוי ללבישה במציאות מחמת חסרון תיקון בבגד, ולא מחמת שלא הוטל בו ציצית, ולדבריו ב' התירוצים סברו שמברך שהחיינו בשעת קנין אף קודם הטלת הציצית.

לג. וכפי הנראה שסבר שדווקא בגשמים שהגשם כמו שהוא יביא את התועלת, ואינו צריך תיקון נוסף, אבל בגד שצריך לתקנו אצל האומן וכיוצא בזה, לא שייך ליהנות ממנו.

לד. בבן יהוידע (פסחים קכא: ד"ה רב שמלאי) רצה לבאר לפי"ז את הספק בגמרא שם, בברכת שהחיינו על פדיון הבן, מי מברך, אבי הבן או הכהן, שכיון שיש ספק אם צריך להקדימה או לאחרה, מחשש שמא זה הפסק בין הברכה לעשיית המצוה, עדיף לנו שיברכנה הכהן והוא יוציא את אבי הבן, ובכך נצא מן הספק, מבלי שיהיה הפסק בין ברכת המצוה לעשייתה, אכן זה תלוי האם יש חובה לכהן לברך משום ההנאה שקיבל. ומסקנת הגמרא שצריך שאבי הבן יברך ולא הכהן, מפני שהכהן אינו חייב לברך על ההנאה.

לה. הובאו דבריו במגן אברהם (סי' רכה סק"ט) ושאר אחרונים.

לו. בשו"ע הרב (לוח ברכת הנהנין פי"א ס"ג) כתב שאם לא בירך בראייה ראשונה או באכילה ראשונה, יברך בראייה שניה או באכילה שניה בלא שם ומלכות.

נטל לולב ביום הראשון ולא בירך שהחיינו אם מברך ביום השני

וכתב החיי אדם (הלכות שבת ומועדים כלל קמח) שהוא הדין לענין ברכת שהחיינו על מצות נטילת לולב, שמי ששכח ולא בירך שהחיינו ביום ראשון יכול עדיין לברך אפילו ביום השביעי, ואין אנו אומרים שלאחר שקיים את המצוה ביום הראשון אינו יכול לברך ביום השני כי אין כבר המצוה בחידושה, אלא כמו שמבואר בשו"ע כאן לענין נר חנוכה שיכול לברך בליל שני אפילו שכבר קיים את המצוה בליל ראשון, כך לגבי נטילת לולב יכול לברך גם אחרי שקיים את המצוה ביום הראשון.

אולם בפרי מגדים (ס' תרסב משבצות זהב סק"א) כתב שאם נטל לולב ביום הראשון ולא בירך שהחיינו שוב אינו יכול לברך. והביאו בשער הציון (שם סק"ד). ועוד הביא שם שהלבוש חולק וסובר שיכול לברך אפילו ביום השביעי. נמצא שנחלקו אחרונים בענין זה, אולם לגבי נר חנוכה הרי מפורש בשו"ע שיכול לברך גם ביום השני. וצריך ביאור לדעת הפרי מגדים מה החילוק בין נר חנוכה לנטילת לולב.

וביארו בזה, לפי הנתבאר להלן (אות ה) שיש לחקור ביסוד חובת ברכת הזמן בנר חנוכה, האם היא על המצוה, או על המועד כמו ברגלים, ואם נאמר כהצד שברכת שהחיינו שמברך בהדלקת נר חנוכה היא ברכה על עצם החג, אלא שחכמים קבעו את הברכה בסמוך לשעת ההדלקה או לזמן הראייה [שאז ניכר שהוא חג, בקיום מצות היום] לפי"ז יש לומר שדווקא בחנוכה יכול לברך שהחיינו גם אחרי שכבר הדליק וקיים את המצוה ביום הראשון, שהרי הברכה היא על עצם היום ורק הסמיכו אותה לשעת הדלקה, וכיון שכל השמונה ימים הם זמן אחד של חנוכה יכול לברך גם ביום השמיני, ואין חסרון בכך שכבר קיים את המצוה ביום הראשון, משום שהברכה אינה על עצם קיום המצוה, מה שאין כן בברכת שהחיינו בנטילת לולב שהברכה היא על המצוה של נטילת לולב, שהרי על המועד כבר בירך בקידוש בליל יו"ט, וכיון שהברכה היא על קיום המצוה יש לומר שאינו יכול לברך אחרי שכבר קיים את המצוה ביום הראשון, כיון שאין כאן התחדשות במצוה, ורק על חידושה של מצוה מברכים.

ה. ברכת הזמן ברגלים חנוכה ופורים

האם חנוכה ופורים נחשבים כרגלים

מצינו בגמרא (עירובין מ:) שיש חובה לברך על עצם המועד, ברגלים, ולמסקנת הגמרא אף ראש השנה ויום הכיפורים בכלל זה. ויש לדון האם בחנוכה ופורים יש חובה בברכת הזמן משום עצם המועד. ונפקא מינה לפי מה שמצינו בגמרא (שם) 'זמן אומרו אפילו בשוק', שאף אם לא נזדמן לו לעשות קידוש היום על הכוס, חייב לברך זמן על עצם המועד. ויש לדון אם גם בחנוכה ופורים רשאי לברך ברכת הזמן, בלי לקיים את מצות הדלקת נר חנוכה, ומקרא מגילה.

מקור הדין של שהחיינו בחנוכה ופורים

והנה מקור הדין של ברכת שהחיינו בחנוכה מצינו בגמרא (שבת כג.) שהמדליק מברך שלוש ברכות, להדליק נר, שעשה ניסים, ושהחיינו. ובפורים מצינו בגמרא (מגילה כא:) רבי שמעון מקטרזיא היה אצל רב אשי בקריאת המגילה, ובירך על מקרא מגילה, שעשה ניסים, ושהחיינו.

האם רשאי לברכו אפילו בשוק

וכתב הפרי חדש (ס' תרעו סק"א) שאינו יכול לברך שהחיינו אלא רק בהדלקת נר חנוכה, או בראיית נר שהודלק למצוה כמבואר בגמרא (שבת כג.), אבל אם לא הדליק ולא ראה נר חנוכה, לא יברך. וכל מה שמצינו שאומר ברכת הזמן בשוק היינו דווקא ברגלים, אבל לא בחנוכה.

דעת המאירי על מי שאינו מדליק ואינו רואה נר חנוכה

אמנם מצינו במאירי (שבת כג. ד"ה מי) שבשעת הדחק שאין לו נר, יברך שעשה ניסים ושהחיינו גם בלא ראה נר, ורק לכתחילה צריך להדר לברך על הראייה. ובשער הציון (סק"ג) נסתפק בזה, אם אירע ולא בירך שהחיינו עד יום השמיני אחר ההדלקה, האם יוכל לברך כמו ברגל, שאף שלכתחילה קבעוהו חכמים על ההדלקה היינו דווקא בשאפשר, אבל מעיקר הדין יכול לברכו אפילו בשוק. וצידד שם לומר שמברך, וציין לדברי המאירי דלעיל.

כיצד יעשה מי שאין לו מגילה ביום הפורים

ולענין פורים, כתבו המגן אברהם (ס' תרצב סק"א) שמי שאין לו מגילה לא יברך שהחיינו על משלוח מנות או סעודת היום, שאינו ניכר בזה שהוא משום המועד שהרי נוהג בכל שבת ויום טוב, והמור וקציעה (ליעב"ץ, סק"א) וברכי יוסף כתבו שרשאי לברך על המועד, כמו ברגל שאומרו אפילו בשוק. והביאור הלכה (ס"א ד"ה ושהחיינו) כתב שאפשר שהמגן אברהם מודה לזה, וכל דבריו הם במי שכבר בירך על המגילה בלילה, ורוצה לברך ביום על המצוות, בזה אינו רשאי לברך אלא בשעת מקרא מגילה, אך אם לא בירך בלילה יברך ביום אף בלי מגילה.

סתירה בדברי המאירי

והקשו האחרונים שהמאירי במסכת מגילה (ד. ד"ה חייב) סותר לכאורה את דברי עצמו, שכתב שם להדיא שאין לברך שהחיינו על עצם הזמן של חנוכה ופורים, וז"ל [אחרי שהביא דעת הסוברים שיברך שהחיינו על עצם היום גם כשאין לו מגילה] 'מכל מקום אין דבריהם נראין שכל שאין שם כוס לקידוש אין בו זמן, ואל תשיבני מיום הכפורים שקדושתו יתירה ולא נפקע כוסו אלא מצד איסור שתיה, והרי אין זה דומה אלא לחנוכה שיש זמן על ההדלקה ולא על היום' עכ"ל. הרי מפורש בדבריו שאין לברך על עצם היום של חנוכה ופורים[לז].

דברי העמק שאלה שבחנוכה היא ברכת הודאה על היום

ובהעמק שאלה (וישלח, שאילתא כו אות י) כתב שאף אם אין מברכים שהחיינו אלא על ההדלקה או על הראיה, מכל מקום עיקר ברכת שהחיינו אינה ברכה על המצוה של ההדלקה, אלא היא ברכת הודאה על היום, אלא כיון שלא ניכר קדושת היום בחנוכה משום שהוא מותר במלאכה לא תקנו שיברך שהחיינו בלא דבר מסוים שיבטא את קדושת היום, ולכן רק בשעת הדלקה או ראייה מברך שהחיינו. וכן כתב שם לגבי ברכת על הניסים.

אופן נוסף שהיא ברכת הודאה על הנס

ולפי"ז תירצו המפרשים את סתירת דברי המאירי, שאמנם אין ברכת שהחיינו על עצם היום של חנוכה ופורים, ורק ברגלים ובראש השנה ויום כיפור מברכים שהחיינו על עצם קדושת הזמן, אולם בחנוכה תקנו חז"ל לברך שהחיינו בתורת 'ברכת הודאה' וזו תקנה מיוחדת משום חביבות הנס, שהרי מצינו שתקנו חז"ל לברך שהחיינו על ראיית הנרות, וסובר המאירי שלא רק על ראייה הנרות תקנו כן, אלא תקנו לברך ברכה זו בימים אלו כדי להודות על הנס, ולכתחילה עדיף לברך על הראייה, שבה ניכר הנס, אך גם מי שאינו רואה צריך לברך.

אמנם כל זה דווקא בחנוכה שמצינו שתקנו לברך על הראייה מחמת חביבות הנס, ומוכח מכך שהיא בגדר ברכת הודאה, מה שאין כן בפורים שלא תקנו כן, ואינו מברך אלא על קיום המצוה. ומה שכתב המאירי שבפורים וחנוכה אינו מברך שהחיינו על היום, כוונתו שאין חיוב ברכת הזמן על עצם קדושת הזמן כמו שמצינו במועדים, אולם מכל מקום תקנו בו תקנה מיוחדת של ברכת הודאה על הנס שאירע באותו זמן, ולכך אף מי שאינו מדליק שייך לברכת שהחיינו.

האם ברכת שהחיינו היא גם על מצות ההדלקה וגם על הזמן

והנה לשיטת המאירי שברכת שהחיינו היא על הזמן ואפילו לא הדליק ולא ראה, מברך, יש לברר האם הברכה היא רק על הזמן, אבל על מצות הדלקת הנרות אינו מברך שהחיינו, או שגם המצוה מחייבת ברכת שהחיינו, וכשמברך על ההדלקה נכלל בזה גם ברכה על היום וגם ברכה על ההדלקה.

נפקא מינה בבירך תחילה שלא בשעת הדלקה

ונפק"מ באופן שביום ראשון לא הדליק ובירך שהחיינו על הזמן[לח], האם כשמדליק ביום השני צריך לברך שהחיינו על המצוה. ומצינו בשולחן ערוך (ס' תרעו ס"ג) שכתב שאם ביום הראשון ראה נרות חנוכה ובירך שהחיינו, וביום השני בא להדליק לא יחזור ויברך שהחיינו. אך אין זו ראיה שגם באופן שלא ראה כלל ובירך שהחיינו, שאינו חוזר ומברך על ההדלקה ביום השני. שיש לומר שבאופן שבירך תחילה על הראייה אינו חוזר ומברך על ההדלקה כיון שברכה על הראייה עולה גם על קיום המצוה, אבל כשבירך בלא להדליק ובלא לראות שהברכה אינה עולה אלא על עצם הזמן, עדיין יש לו לברך ביום השני על מצות ההדלקה.

נפקא מינה באופן שסח בין ברכה להדלקה

ובספר שלמי תודה (ס' כה) כתב לדון באופן שסח בדיבור שלא מענין המצוה בין הברכות להדלקת הנרות, שזה הפסק גמור וצריך לחזור ולברך, האם צריך לחזור ולברך גם ברכת שהחיינו או לא, ויש מקום לומר שנידון זה תלוי בחקירה דלעיל, שאם כל חיוב הברכה הוא רק על עצם הזמן של חנוכה, אין צריך לחזור על ברכת שהחיינו, מפני שהברכה חלה על הזמן, שאמנם חכמים קבעו להסמיך את הברכה להדלקה [כדי שיהיה היכר ליום החג] מכל מקום אין זה מעכב שהרי עיקר הברכה היא על עצם הזמן. אולם אם יש גם חיוב ברכת שהחיינו על מצות ההדלקה צריך לחזור ולברך שהרי הפסיק בין הברכה להדלקה, ועדיין ההדלקה טעונה ברכת שהחיינו.

לז. בטעם הדבר שאין לברך שהחיינו בחנוכה ופורים על המועד גופו, כתבו האחרונים שיסוד הנידון הוא אם נחשב חנוכה 'מועד', שבגמרא (ערכין י:) משמע שאינו נקרא מועד, אולם בזוהר הקדוש (תקו"ז חדש עב, ג) כתב שנחשב מועד, וכן משמע במחזור ויטרי (הל' חנוכה) ורוקח (ס' רכה).

לח. כגון שהיה סבור שלא יהיו לו נרות כל ימי החנוכה ולכן בירך שהחיינו כבר ביום הראשון בלא הדלקה.

וכתב שם שיש לפשוט ספק זה מדברי הבית יוסף (סי׳ תרעו) וז״ל ׳מצאתי כתוב בתשובה אשכנזית הרואה שבירך זמן בליל ראשון ולא הדליק ובליל שני או שלישי בא להדליק אינו חוזר ומברך זמן דקיימא לן זמן אומרו אפילו בשוק ואינו צריך לחזור ולאמרו על הכוס׳, עכ״ל, הרי מבואר שברכת שהחיינו הנאמרת על הראיה אינה ברכה על מצות הראיה וההדלקה, אלא ברכה על עצם הזמן כמו ברכת הזמן של רגל, ומכל מקום כתב שאינו חוזר ומברך על ההדלקה ביום השני, כיון שלא תיקנו אלא ברכה על הזמן.

אולם הביא שמקור תשובה זו היא ממהר״ם מרוטנבורג (שו״ת ח״ד סי׳ נז) ושם יש תוספת דברים, וז״ל ׳הרואה שבירך זמן בלילה ראשונה של חנוכה ולא הדליק אם בלילה בא להדליק אם יחזור ויברך זמן, נראה לי שאין לברך, חדא דלא אמרינן תרי זימני זמן על המצוה, ועוד כיון דזמן אפילו אמר בשוק יצא דלא גרע מי שברך על הראיה ממי שברך בשוק דאינה חוזר ואומרה על הכוס ביום טוב׳, עכ״ל, והנה בטעם הראשון שכתב, מפורש שסובר שברכת שהחיינו על הראיה היא ברכה על קיום המצוה ולא על עצם הזמן, ואם כן לא מסתבר שבטעם השני חוזר בו מעיקר הגדר של ברכת שהחיינו. אלא הפירוש בדבריו בטעם השני הוא שכמו לגבי יום טוב שתיקנו להסמיך את הברכה על הזמן לקידוש על הכוס, ומכל מקום אם בירך בשוק אינו צריך לחזור ולברך על הכוס, כך גם בברכת שהחיינו בחנוכה שאף שעיקר זמנה הוא בשעת ההדלקה עצמה ולא על הראיה, מכל מקום אם בירך על הראיה אין צריך לחזור ולברך על ההדלקה כיון שגם הראיה שייכת להדלקה. ולפי זה אין ראיה מדבריו לנידון הנ״ל באופן שבירך שהחיינו על עצם היום בלא ראייה ובלא הדלקה כדעת המאירי, האם צריך לחזור ולברך ביום השני על ההדלקה.

ו. במצוה המתחדשת מזמן לזמן

מקור ההלכה

בתוספתא (פ״ו הלכות ט-יד) שנינו שהעושה מצוה המזדמנת רק מזמן לזמן, מברך שהחיינו, ורוב האופנים שהוזכרו שם הם דברים המזדמנים משנה לשנה. והוזכרו שם, עשיית סוכה, עשיית לולב, עשיית ציצית, עשיית תפילין, וכן מי שהולך להפריש תרומות ומעשרות [בשדהו]. ומלשון התוספתא מבואר שמברך עוד קודם מעשה הקיום של המצוה, אלא תיכף משעת העשייה שמכין את הדבר למצותו, מברך שהחיינו.

ומצינו בגמרא (לז: מנחות עה:) היה עומד ומקריב מנחות בירושלים אומר שהחיינו, ומצינו ב׳ פירושים מי מברך, רש״י במסכתין (לז: ד״ה אומר) פירש שבעל הבית שמנדב את המנחה הוא המברך, וכגון שלא הביא מנחה ימים רבים. ובמנחות כתב רש״י (עה: ד״ה היה) שכהן שלא הקריב מימיו מברך שהחיינו, באופן נוסף כתב שמקריב מנחת העומר שהיא ׳מנחה חדשה׳ וכדבר המזדמן משנה לשנה. והתוספות (שם ד״ה היה) סוברים שכל כהן יכול לברך בכל שנה, מפני שהכהנים היו מחולקים לכ״ד משמרות, וכל משמרה מקריבה רק ב׳ פעמים בשנה, ואותו בית אב היה מקריב רק ב׳ ימים בשנה, ולכן נחשב דבר הבא לזמן, ובכל פעם מברך שהחיינו.

וכתב רבינו בחיי (דברים ו ט) שצריך לברך שהחיינו על קביעת מזוזה, משום שנחשבת כמצוה הבאה מזמן לזמן.

ברכת שהחיינו בשעת קיום מצוה

התוספות (סוכה מו. העושה השני) הקשו מדוע יש מצוות שתקנו בהם לברך שהחיינו בשעת מעשה המצוה, ויש מצוות שלא תקנו לברך עליהם שהחיינו. והביאו את דברי הגמרא בפסחים (קכא:) שמברכים שהחיינו על מצות פדיון הבן, ואילו על מצות מילה הוכיחו התוספות שאין מברכים שהחיינו[לט]. וכן על ציצית ותפילין לא הוזכר בגמרא (מנחות מב.) ברכה זו. וכמו כן על מצות קריאת מגילה מבואר במסכת מגילה (כא:) שמברך עליה שהחיינו, ואילו על קריאת הלל אין מברכים[מ].

ותירצו, שתקנו לברך שהחיינו רק על מצוה שיש בה שמחה. ומשמע מדבריהם לכאורה שצריך שתהיה מצוה חדשה או שבאה מזמן לזמן, אלא שיש תנאי שתהיה גורמת לשמחה, ויש לדון לפי״ז מהו עיקר המחייב בברכה, האם השמחה מחייבת, או שבאמת הזמן מחייב, אלא שיש תנאי שתהיה התפעלות של שמחה מחידוש הזמן.

ויש להוכיח מהמשך דברי התוספות שם, שהביאו את דברי הגמרא שהקונה כלים חדשים מברך שהחיינו, אף שאינו מזמן לזמן קבוע, אלא שיש בזה שמחה, ולפיכך מברך שהחיינו. והביאו ששיטת רב שרירא גאון שאין לברך על כלים חדשים, משום שאינו דבר הבא מזמן לזמן, ונתבאר לעיל (אות ג) שרב שרירא סבר שיש רק חיוב אחד של שהחיינו, כשמברך על הגעת חזמן, ואין חיוב לברך על שמחה לחוד, והתוספות דחו דבריו שהרי מפדיון הבן מוכח שאף שאינו תלוי בזמן, מכל מקום מברך ובעל כרחך שמחמת השמחה יש חיוב לברך, וכמו כן בכלים חדשים יש חובת ברכה על השמחה. ויש להוכיח מכך שדימו את פדיון הבן לכלים חדשים, שיסוד החיוב באלו אחד הוא, שהשמחה מחייבת בברכה, ומה שמצינו שיש חובת ברכה על מצוות הבאות מזמן לזמן, הוא דין אחר שחייב לברך על הזמן.

לשון הרמב״ם

והרמב״ם (ברכות פי״א ה״ט) כתב וזו לשונו ׳כל מצוה שהיא מזמן לזמן כגון שופר וסוכה ולולב ומקרא מגילה ונר חנוכה, וכן כל מצוה ומצוה שהיא קניין לו כגון ציצית ותפילין ומזוזה ומעקה, וכן מצוה שאינה תדירה ואינה מצויה בכל עת שהרי היא דומה למצוה שהיא מזמן לזמן כגון מילת בנו ופדיון הבן מברך עליה בשעת עשייתה שהחיינו, ואם לא בירך על סוכה ולולב וכיוצא בהם שהחיינו בשעת עשייה מברך עליהן שהחיינו בשעה שיצא ידי חובתו בהן׳. ומשמע שהרמב״ם בא ליישב את קושית התוספות מהו החילוק בין המצוות, שלא בכולם מברך שהחיינו, ועל כך ביאר שיש ג׳ אופנים המחייבים בברכת שהחיינו[מא], א. מצוה הבאה מזמן לזמן. ב. מצוה שיש בה קנין של חפץ חדש. ג. מצוה שאינה מצויה, ולכאורה הטעם המשותף לב׳ האופנים האחרונים, הוא שיש בהם שמחה, או מצד קנין החפץ, או מצד שהיא נדירה ואינה מצויה כל כך, ומה שזיכהו השם יתברך לכך שזוכה לקיימה, גורם לשמחה ניכרת ששייך לברך עליה.

מהלך העמק שאלה שדווקא במקום שיש הנאת הגוף

בהעמק שאלה (שאילתא קעא) כתב שאין להוכיח ממביא מנחה חדשה שיש חיוב לברך בכל המצוות, משום ששם הוא דין מיוחד הן מצד הבעלים שמקריב, הן מצד הכהן המקריב, שהבעלים המקריבים נחשב אצלם כיום טוב, כמבואר בגמרא (מו״ק טו:) שלפיכך אבל אינו מביא קרבנותיו, ומצינו בגמרא (זבחים צט:) שאף הבאת מנחות נחשבת יום טוב לענין זה, וכן לענין כהן המקריב מצינו (עירובין מא.) שנחשב אצלו כיום טוב שאסור בתענית[מב], והיא שמחה מיוחדת.

ולפי״ז כתב שיש לומר כמשמעות דברי הגר״א בדעת הרמב״ם דלעיל, שאין לברך בכל עשיית מצוה חדשה, ומשום שהשמחה היא על הנאה רוחנית ולא על הנאת הגוף, ואף מה שמצינו בתוספתא שיש חובה לברך על עשיית המצוות, היינו במקום שיש הנאת הגוף, כגון בציצית על הבגד החדש, או על כך שהתכלת היתה יקרה מאד בימיהם והלובשה מתכבד בבגד חשוב ויקר, וכן בסוכה שיש לו הנאה מישיבת הסוכה.

ולענין תפילין כתב שיש מקום לומר שהעושה תפילין על דעת להניחם רק בשעת קריאת שמע ותפילה, אכן אינו מברך שהחיינו משום שזו עשיית מצוה ככל המצוות[מג], ודברי התוספתא הן במי שמניח תפילין כל היום, שזה נחשב לכבוד ותפארת כמו הנאת הגוף, וכפי שנאמר עליו ׳וראו כל עמי הארץ כי שם ה׳ נקרא עליך׳ (דברים כח י) וכפי שמצינו במסכתין (ו.) שהתפילין עוז לישראל.

מדוע אין מברכים על ביעור חמץ

בשו״ת הרא״ש (כלל כה סי׳ ג) נשאל מדוע אין מברכים שהחיינו בביעור חמץ[מד]. ותירץ שסומכים על ׳שהחיינו׳ שמברכים על הכוס, וכוונתו שהוא כעין מה שכתבו הראשונים לגבי עשיית סוכה ולולב, שברכת הזמן על הכוס פוטרת אף אותם, כדלהלן.

והרשב״א (שו״ת ח״א סי׳ שעט) תירץ שאין לברך על מצוה אלא מחמת שמחה, ובשעה שמכלה את החמץ מן העולם אין זה דבר המשמח. והחתם סופר (פסחים קכא: ד״ה בסיומא) הוסיף, שאף הרא״ש צריך לומר כעין דברי הרשב״א, שהרי יקשה עליו מדוע ממתין מלברך שהחיינו על הבדיקה והביעור,

---

לט. **שבגמרא** (מנחות מב. שבת קלז.) שנמנו הברכות על המילה, לא הוזכרה שם ברכת שהחיינו.

מ. **בביאור** הגר״א (או״ח סי׳ כב אות א) כתב שיש ליישב קושיתם, שהלל אינו מצוה בפני עצמה, אלא הוא חלק ממצוה אחרת [ויש לעיין בכוונתו האם הוא חלק ממצות המועד, או חלק מן התפילה] ובאופן זה אין לברך זמן כשם שמצינו בעשיית לולב וסוכה שסומכה על הכוס, כיון ששייך למועד.

מא. **וביאר** הגר״א (או״ח סי׳ כב אות א) שמקורו של הרמב״ם לג׳ האופנים הללו הוא, דין א׳ נלמד מסוכה לולב ומגילה, שמברך עליהם ברכת הזמן, דין ב׳ נלמד מהתוספתא דלעיל בעשיית טלית וסוכה, וכיוצא בזה, ודין ג׳ נלמד מפדיון הבן.

מב. **ולכן** כשחל תשעה באב בשבת ונדחה ליום ראשון, הכהנים של משמרת אותו השבוע [בני סנאב בן בנימין] התענו בו ולא השלימו התענית.

מג. **ובזמן** המשנה והגמרא היו תפילין מצויות מאד, כפי שאמרו בגמרא (ב״מ כט:) ׳תפילין דבי בר חבו משכח שכיחי׳, והיו מצויות בזול יותר מספרים, ולא מסתבר שיהא נחשב ככלים חשובים, לברך עליהם שהחיינו.

מד. **אמנם** המהרי״ק (שו״ת שורש קכח) כתב בשם הגהות הסמ״ק, שמברכים ברכת הזמן על

מפני שאומרה בחג על הכוס, והרי היה לו להקדים ולברכה תחילה על הבדיקה, ולא לאחרה עד שיקדש על הכוס, אלא ודאי צריך לומר שעדיף לברך על הכוס מפני שהיא שעת שמחה, ושעת הביעור אינה כל כך שעת שמחה, מפני שאין לו הנאה מהביעור.

מדוע אין מברכים על ספירת העומר

הבעל המאור (פסחים קכא:) הקשה מדוע אין ברכת הזמן על ספירת העומר, והוכיח מכך שאין זו מצוה גמורה בזמן הזה, אלא מדרבנן, ומשום זכר למקדש, ואינה מחייבת בברכת הזמן. ועוד תירץ, שאין מברכים אלא על מצוה שיש בה הנאה, ובספירת העומר אין הנאה אלא עגמת נפש על חורבן המקדש.

הר"ן (על הרי"ף, סוכה מו. ד"ה וכתבו) תירץ שכיון שאם לא ספר בלילה אינו יכול לספור ביום, כפי ששנינו (מגילה כ:) שמצוותה כל הלילה, לכן אין לברך שהחיינו, שלא כל הזמן כשר למצוה. והפרי חדש (סי' תפט סק"א ד"ה הטעם שאין) בשם המהרלב"ח (שו"ת סי' סב) ביאר בזה, שאין מברכים זמן אלא על מצוה שאדם עומד בזמן שיכול לקיימה בשלמות, וכיון שאינו יכול לספור את כל הימים בבת אחת, אלא בכל פעם מקיים רק חלק מהמצוה, אין זה זמן הראוי לברך עליו מחמת קיום המצוה.

המאירי (פסחים ז: ד"ה שאלו) תירץ, שאין מברכים משום שנפטרת בברכת הזמן של יום טוב[מה], וביארו המפרשים בדבריו שכוונתו לחג הפסח[מו], שיש לדון האם 'חג הפסח' גורם לחיוב ספירת העומר, שממחרת השבת הוא שעת חיובו, או שהתאריך של ט"ז ניסן גורם את החיוב, והמאירי סבר שהפסח גורם את החיוב, ולכן נחשב כמצוה ששייכת לחג גופו, וזמנה הגיע תיכף בתחילת החג, ונמצא שברכת הזמן של היום טוב עולה לכל מצוות החג.

בשבלי הלקט (ספירת העומר סי' רלד) תירץ, שאין מברכים על מצוה הנעשית בדיבור בלבד[מז], וכעין זה כתב הרוקח (סי' שעא) שהואיל ואין היכר בימים, ואינה מצוה הניכרת, אין לברך על הזמן.

האם מברכים שהחיינו בהכנת חפצי המצוות

עד כה נתבאר הנידון של ברכת שהחיינו על קיום מעשה המצוה שמזדמן מזמן לזמן, ועתה יש לדון האם יש ברכת שהחיינו על עשיית הדבר שבו מקיימים את המצוה, כגון בניית סוכה ועשיית ציצית ותפילין.

והנה בגמרא במנחות (מב.) אמרו שהעושה סוכה לעצמו אומר שהחיינו, ולא הובאו כל דברי התוספתא לגבי ציצית ותפילין. והראשונים[מח] תמהו מדוע בגמרא מצאנו רק שמברכים שהחיינו בשעת עשיית סוכה ולולב[מט], ואילו בעשיית שאר מצוות כגון בשעת עשיית תפילין[נ] וציצית לא מצאנו בגמרא שמברכים שהחיינו, וכן[נא] לא מצאנו שתקנו חכמים לברך שהחיינו בשעת עשית נרות חנוכה ועל כתיבת מגילה ועשיית שופר[נב]. ותירצו הראשונים בכמה אופנים:

א. המרדכי (סוכה רמז תשסט) תירץ שעל נר חנוכה אין מברכים משום שאין ניכר שעושה אותם לשם מצוה שהרי יתכן שמכין את הנרות כדי להדליקם לצרכו, מה שאין כן בעשיית סוכה שניכר שעושה לשם מצות סוכה. ועל מה שאין מברכין בשעת עשיית שופר ומגילה מבאר שאע"פ שניכר שעושה אותם לשם מצוה, מכל מקום לא תקנו ברכת שהחיינו רק בדבר שבא כל שנה באותו זמן, ושופר ומגילה אין עושים כל שנה שהרי כותבים מגילה אחת לכמה שנים, ולכן אין ראוי לברך שהחיינו כיון שכמה שנים לא בירך כשהגיע זמן זה, מה שאין כן לולב וסוכה שעושים כל שנה[נג].

ב. יש שתירצו[נד] שהטעם שתקנו לברך שהחיינו רק בהכנת סוכה ולולב הוא משום שהאדם יש לו הנאה בשעת עשייתם, מה שאין כן בהכנת מצה שופר ותפלין שאין לאדם הנאה בזה אלא טירחא היא לו[נה].

ג. רבינו מנוח (ברכות פי"א ה"ט) והרוקח (הל' ברכות סי' שעא) תירצו על מה שאין מברכים בשעת עשיית השופר, משום שעשיית השופר לא נאמרה בתורה, שנאמר רק (במדבר כט א) 'יום תרועה יהיה לכם', אבל עשיית הסוכה נאמרה בתורה שנאמר (דברים טז יג) 'חג הסוכות תעשה לך'[נו]. וכן בעשיית הלולב נאמר (ויקרא כג מ) 'ולקחתם לכם'[נז].

ד. עוד תירץ רבינו מנוח בשם הר"ר משה ב"ר יהודה, שתקנו ברכת שהחיינו רק בעשיית סוכה ולולב מפני שמצוות אלו צריך כל אחד לעשותה בעצמו ולא שייך בהם שותפות, מה שאין כן בשופר ומגילה שאחד מוציא את כל השומעים, וכן בנר חנוכה שאפשר להשתתף עם בעל הבית בפרוטה ולצאת בהדלקתו[נח].

ה. הלבוש (או"ח סי' תרסב ס"ב) תירץ תירוץ נוסף על זה שאין מברכים שהחיינו בשעת עשיית השופר, מפני שבשופר אינו עושה שום מצוה בשעת הכנתו, שהרי יכול לתקוע בקרן של איל בלא שום תיקון [ומה שהוא חותך את ראשו של השופר עד חללו אינו נקרא עשייה לפי שאינו משנה אותו מבורייתו, וזה דומה לתלישת הלולב מן האילן שאין מברכים עליו שהחיינו], מה שאין כן בעשיית הלולב שיש מצוה לאוגדו.

ביאור דברי הרמב"ם שמברכים שהחיינו בעשיית ציצית ותפילין

כתב הרמב"ם (ברכות פי"א ה"ט) 'כל מצוה שהיא מזמן לזמן כגון שופר וסוכה ולולב ומקרא מגילה ונר חנוכה, וכן כל מצוה ומצוה שהיא קניין לו כגון ציצית ותפילין ומזוזה ומעקה, וכן מצוה שאינה תדירה ואינה מצוייה בכל עת שהרי היא דומה למצוה שהיא מזמן לזמן, כגון מילת בנו ופדיון הבן מברך עליה בשעת עשייתה שהחיינו, ואם לא בירך על סוכה ולולב וכיוצא בהם שהחיינו בשעת עשייה מברך עליהן שהחיינו בשעה שיצא ידי חובתו בהן, וכן כל כיוצא בהן'.

ויש ראשונים[נט] שפירשו שכוונתו שמברכים שהחיינו בשעת הכנת מצוות של שופר ומגילה ונר חנוכה[ס], וכן בשעת הכנת הציצית ותפילין, כמו בשעת עשיית הסוכה. והביאו שכן אמרו בתוספתא (פ"ו הט"ו) שהעושה ציצית או תפילין לעצמו מברך שהחיינו[סא].

אמנם הרמב"ם עצמו בתשובה (שו"ת הרמב"ם סי' קמא) הביא דברי התוספתא ופירש שהטעם שמברכים על עשיית ציצית ותפלין הוא משום הדין ששנינו בברכות (נד.) שהקונה כלים חדשים מברך שהחיינו, וציצית ותפילין האדם קונה אותם ולכן מברך שהחיינו בשעת עשייתם[סב].

ומצינו בדברי בעל העיטור (ח"ג ציצית שער ג ח"ב ד"ה גרסינן, עו:) שהביא דברי התוספתא, והביא בשם רב יהודא גאון, שדברי התוספתא אינם להלכה משום שאין לברך אלא על דבר הבא מזמן לזמן, והיינו כסברת רב

בדיקת וביטול חמץ. וכתב עליו שאין המנהג כן.

מה. כעין זה כתב בשבלי הלקט (ספירת העומר סי' רלד) שזמן ספירה תלוי בקביעות הפסח, ולכן נפטר מכח ברכת הזמן של פסח. וראה עוד במשנת יעבץ (או"ח סי' כה).

מו. והיה מקום לומר שכוונת המאירי לחג השבועות, וכן כתב הרדב"ז (שו"ת ח"ב סי' רנו) שברכת הזמן של עצרת פוטרת את ספירת העומר, וביארו בדבריו שבסיום הספירה ביום החמישים חל ונקבע חג עצרת, וכתב האבודרהם (שער ג) שהספירה היא לצורך קביעת חג עצרת, ולכן ברכת הזמן של שבועות פוטרת את הספירה.

מז. והקשו עליו שהרי מברכים על מקרא מגילה אף שהוא דיבור לחוד. ויש לומר שאכן אין הברכה על המצוה לחוד, אלא על המועד של פורים, וראה מה שנתבאר לעיל (אות ה) בגדר חובת הברכה במגילה.

מח. תוספות (סוכה מו. ד"ה העושה, השני), מרדכי (סוכה רמז תשסט), רבינו מנוח (ברכות פי"א ה"ט), מהר"ח אור זרוע (סי' קצה), המכתם (סוכה שם ד"ה כתב), אורחות חיים (הלכות סוכה אות לט ובכלבו סי' עב), הרוקח (הלכות ברכות סי' שעא).

מט. כמבואר בברייתא בסוכה (מו.) שגם העושה לולב לעצמו אומר שהחיינו.

נ. התוספות (שם) מוכיחים שלא תקנו ברכת שהחיינו בעשיית תפילין, ממה שדקדקו בגמרא (מנחות מב:) שאין מברכים לעשות תפילין מדברי ר' יוחנן שמברכים על של יד להניח תפלין ועל של ראש על מצות תפילין, וממה שלא אמר שמברכים לעשות תפילין משמע שאין מברכים כן. ומזה יש לדקדק גם שאין מברכים שהחיינו. ועוד כתבו שיש לדקדק כן גם ממה שהברייתא שם מפרשת ברכת שהחיינו בעשיית סוכה ובעשיית לולב, ואילו על עשיית תפילין לא אמרה שמברכים שהחיינו.

נא. כן הקשה המרדכי (שם).

נב. וכן קשה שלא מצאנו שתקנו לברך שהחיינו בשעת עשיית מצה. מכתם (שם).

נג. וכמו כן אין עושים ציצית ותפילין בכל שנה בזמן מסוים ולכן אין מברכים שהחיינו. שם. וכעין זה תירץ גם במהר"ח אור זרוע (שם).

נד. המכתם (סוכה מו. ד"ה כתב) בשם הראב"ד, מאירי (שם ד"ה בתלמוד), ארחות חיים (חמץ ומצה אות טו ובכלבו סי' עב). ובארחות חיים תירץ על פי זה מדוע אין מברכים שהחיינו על בדיקת חמץ.

נה. שעשיית הסוכה והלולב מרחיבה לבו של אדם, ואילו בעשיית המצה יש לו טורח וצער, וכן במגילה הוא טורח בכתיבתה, וכן עשיית ציצית היא טירחא, וכן עשיית שופר היא טירחא וגם מפחידו שמזכיר לו את הדין. מכתם (שם).

נו. וכעין דבריהם כתב הערוך לנר (מכות ח. ברש"י ד"ה השתא). וביאר שם שמטעם זה נחשב עשיית סוכה למצוה ואינה רק הכשר מצוה.

נז. והרוקח (שם) כתב שלולב נלמד מסוכה [כמבואר במסכת סוכה (יא:)]. ועיין עוד שם בהמשך דבריו מה שתירץ מדוע אין מברכים שהחיינו בשעת עשיית מצה.

נח. וכעין מה שאמרו במסכתין (נט:) שאין מברכים שהחיינו על דבר שיש בו שותפות.

נט. המכתם (סוכה מו. ד"ה כתב), מאירי (שם ד"ה בתלמוד), ארחות חיים (הלכות סוכה אות לט ובכלבו סי' עב).

ס. וכן על עשיית מצה. מכתם (שם).

סא. וכן פסקו האור זרוע (ח"א הלכות תפילין סי' תקפג) והכלבו (סי' צח ד"ה כל מצוה שהיא).

סב. ואינה כעשיית סוכה שמברך בה שהחיינו משום עשיית המצוה. ובביאור הגר"א (או"ח סי' כב סק"א) דקדק גם מדברי התוספות (ע"ב ד"ה ואילו) שטעם התוספתא הוא משום קנה כלים חדשים.

שרירא גאון דלעיל, ומה שהובא בגמרא לברך על עשיית לולב וסוכה היינו משום שנחשב ככלים חדשים.

ביאור שיטת הטור

והטור (או״ח סי׳ כב) פסק שהעושה ציצית לעצמו מברך שהחיינו בשעת העשיה. ובבית יוסף (שם ד״ה העושה) תמה מדוע לא פסק הטור כן גם לענין העושה תפילין שמברך שהחיינו כמבואר בתוספתא. ולכן כתב בשם מהר״י אבוהב שהטור אינו פוסק כדברי התוספתא, ומה שכתב שהעושה טלית מברך שהחיינו אין כוונתו שמברך על עשיית המצוה, רק כוונתו שמברך שהחיינו משום הדין ששנינו בברכות (נד.) שאם קנה כלים חדשים מברך שהחיינו[סג]. וכן פסק בשו״ע (סי׳ כב ס״א) שאם קנה טלית חדש ועשה בו ציצית[סד] מברך שהחיינו משום כלים חדשים[סה].

אמנם הב״ח (שם ד״ה ויש) תמה על דבריו, שהרי לפי דברי מהר״י אבוהב מברכים שהחיינו רק בטלית חדש, ואילו הטור לא חילק בכך. ולכן פירש שהטור סובר שמברכים על עשיית הציצית ולכן מברכים גם בטלית ישן, ומה שפסק כן רק בטלית ולא בתפילין הוא משום שסובר כדברי התוספות (סוכה מו. ד״ה העושה השני) שמברכים רק על מצוה שיש לו שמחה בעשיתה, ובעשיית ציצית יש לו שמחה כשלובשה בפעם הראשון לפי שעל ידה יזכור את כל המצות, מה שאין כן בתפילין שהם צריכים גוף נקי ויש בה מורא ועונש ואין בה שמחה.

והט״ז (שם סק״א) כתב שהטור סובר כדברי התוספתא שמברכים גם בעשית תפילין, ומה שכתבה רק בציצית היינו משום שבה דיבר תחילה, וסמך על זה שממילא נדע שהוא הדין בעשיית תפילין.

חילוק בין עושה סוכה לעצמו לעושה אותה לאחר

כתבו כמה ראשונים[סו] שבדוקא נקטה הברייתא (מנחות מב.) ׳העושה סוכה לעצמו׳ לפי שאין מברכים על העשיה לעשות סוכה רק שהחיינו, וברכת שהחיינו אינו מברך אלא כשעושה הסוכה לעצמו ולא כשעשאה לאחר. וביאר הלבוש (או״ח סי׳ תרמא ס״א) שטעם הדבר הוא משום שאין מברכים שהחיינו אלא על דבר שהוא שמח בעשייתה, וכשהוא עושה סוכה לאחרים אינו שמח בעשייתה.

וכן פסק הרמב״ם (ברכות פי״א ה״י) שהעושה סוכה לאחר אינו מברך שהחיינו. וביאר בכסף משנה שהרמב״ם דקדק כן מלשון הברייתא שאמרה ׳העושה סוכה לעצמו׳ ומשמע שאם עושה לאחרים אינו מברך.

אמנם רבינו מנוח (שם) תמה על הרמב״ם, וכי מי שמדליק נר חנוכה עבור אחר או קורא מגילה להוציא אחרים לא יברך שהחיינו. וכעין דבריו כתב הרמ״ך (שם) שלכאורה נראה מלשון הרמב״ם שאם אחד מקדש כדי להוציא את הנשים אינו מברך שהחיינו, אבל כתב שהמנהג הוא שמברך שהחיינו וראוי לעשות כן, שכיון שהאשה מחוייבת לברך שהחיינו יכול לברך כדי להוציאה, והיא יוצאת בשמיעתה מדין שומע כעונה.

אמנם בכסף משנה כתב שגם הרמב״ם מודה שאף אם הוא עצמו אינו צריך לברך שהחיינו יכול הוא להוציא את חבירו בברכת שהחיינו מדין שומע כעונה כמו בשאר ברכות, אלא שאם עושה סוכה לאחר אין עליו חיוב ברכת שהחיינו כמו שיש חיוב על העושה סוכה לעצמו[סז].

כשעושה קודם שלשים יום לפני החג האם מברך שהחיינו

וכתב הריטב״א (סוכה מו. ד״ה העושה) שמדובר כשעושה את הסוכה תוך שלשים יום שלפני החג, שאז כבר חל עליו חובת סוכה[סח], אבל אם עשאה קודם לכן אינו מברך שהחיינו[סט].

אמנם בשו״ת מהר״ח אור זרוע (סי׳ קצה) כתב ׳העושה סוכה או לולב לעצמו יברך שהחיינו אפי׳ שיכול לעשות מתחלת השנה ובלבד שיעשנה לשם חג׳. ומבואר בדבריו שגם אם עשאה מתחילת השנה מברך שהחיינו.

ובמושב זקנים לבעלי התוספות (ויקרא כג מב) כתבו שאין מברכין שהחיינו על עשיית סוכה אלא אם עשאה בחול המועד שהוא זמן מצוותה, אבל העושה סוכה בערב החג אינו מברך שהחיינו[ע].

מדוע אין נוהגים לברך שהחיינו בשעת עשיית הסוכה

במסכת סוכה (מו.) מבואר שרב כהנא היה מברך את ברכת שהחיינו וברכת לישב בסוכה על הכוס של קידוש בליל סוכות. והיינו שלא היה מברך שהחיינו בשעת עשיית הסוכה, וסמך בזה על ה׳שהחיינו׳ שבירך בשעת קידוש. וכתבו הראשונים[עא] שעל זה אנו סומכים שאין אנו מברכים שהחיינו בשעת עשיית הסוכה[עב].

והטעם שאין נוהגים כדברי הברייתא לברך ברכת שהחיינו בשעת עשיית הסוכה, מבאר המרדכי (סוכה רמז תשסט) שהוא משום שבזמן התנאים היה המנהג שכל אחד עשה את הסוכה לעצמו, ולכן היה כל אחד מברך שהחיינו כשעשה את סוכתו, אבל עכשיו נוהגים שאחד עושה סוכה למאה אנשים, ולכן אין ראוי שרק הוא יברך שהחיינו וכולם לא יברכו[עג].

ובמלבושי יו״ט (על הלבוש או״ח סי׳ תרמא אות ג) ביאר שהטעם שעושים בשעת קידוש בליל יו״ט ולא בשעת עשיית הסוכה הוא משום שהוא יותר קבוע[עד].

ובשו״ת הרא״ש (כלל כה סי׳ ג) כתב שמטעם זה אין מברכים שהחיינו בביעור חמץ, לפי שהיא הכנה לחג כמו עשיית סוכה, וכמו שבעשיית סוכה נוהגים לברך את ה׳שהחיינו׳ של עשיית הסוכה על הכוס של קידוש, כמו כן ברכת ׳שהחיינו׳ על כל הכנות החג מסדרים על הכוס של קידוש.

ז. האם כשמברך מחמת חיוב אחד פוטר את חבירו

פתיחה

יש לדון בכל ברכות שהחיינו, כאשר מברך מחמת חובה אחת, האם פוטר את חובת הברכה שיש לאדם זה מחמת סיבה נוספת, שאינה מאותו מין

סג. וסובר שעל תפילין לא שייך לברך משום קונה כלים חדשים [ולא כדברי הרמב״ם בתשובה הנ״ל]. ובשו״ת הר צבי (או״ח ח״א סי׳ כא ד״ה ואם) ביאר שהטעם שאין בקנית תפילין משום קונה כלים חדשים הוא משום שמצוות לאו ליהנות ניתנו.

סד. אמנם המגן אברהם (סק״א) תמה שהרי הקונה כלים חדשים מברך שהחיינו בשעת הקנין (שו״ע או״ח סי׳ רכג ס״ד), ומדוע כאן מברך בשעת עשיית הציצית. ותירץ [בתירוץ השני] שרק אם קונה בגד שהוא ראוי ללבוש מיד מברך בשעת הקנין, אבל אם אינו ראוי ללבוש מברך בשעת לבישה, ולכך טלית שאינו ראוי ללבשה לפני שהטיל בה ציצית, לכן אינו מברך בשעת קנין, והיה ראוי לברך בשעת לבישה, אלא שאמרו שיברך עליה בשעת עשיית המצוה [והיינו כדי לצאת גם את שיטת הרמב״ם שצריך לברך שהחיינו על העשיה. פרי מגדים ומחצית השקל].

סה. ולפי זה אין צריך לברך שהחיינו אם מטיל ציצית בטלית ישן. אמנם ראוי שיכניס את עצמו בחיוב ברכת שהחיינו על דבר אחר כדי לצאת שיטת הסוברים שצריך לברך שהחיינו על עשיית הציצית. ביאור הלכה (סי׳ כב ד״ה קנה).

סו. תוספות (סוכה מו. ד״ה העושה הראשון), ראבי״ה (שבת סי׳ רפט), כלבו (סי׳ עב ד״ה גרסינן), רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב ח חלק ב דף נז טור ד).

סז. וכתב המגן אברהם (סי׳ תרמא סק״א) שבאופן שעושה לאחר ראוי שבעל הסוכה יברך שהחיינו. וכתב הביאור הלכה (שם ד״ה לעצמו) שלפי זה אם בעל הסוכה עומד ליד העושה יכול העושה לברך שהחיינו ולהוציאו אע״פ שהעושה אינו מחויב, וכמו בשאר ברכות שאפשר לברך לאחרים גם אם הוא עצמו אינו מחויב וכגון שכבר בירך [אמנם בפרי מגדים (אשל אברהם שם סק״א) דקדק מלשון הלבוש (שם) והמרדכי (סוכה רמז תשסט) שכשעושה לאחר אין בעל הבית מברך רק בשעה שנכנס בה ולא בשעת עשיה, ולכן כתב שיתכן שגם כוונת המגן אברהם הוא שיברך בעל הסוכה כשנכנס בה]. ובביאור הלכה (שם) כתב עוד שמדברי התוספות (סוכה מו. ד״ה העושה) משמע שהטעם שהתנא בברייתא זו סובר שאין מברכים שהחיינו כשעושה את הסוכה לאחר הוא משום שסובר שאין מברכים על עשיית הסוכה לעשות סוכה. וכתב הביאור הלכה שלפי זה במצוות שהעיקר בהם הוא העשיה יברך שהחיינו גם אם עושה לאחר.

סח. וכמו שאמרו בפסחים (ו.) לענין ביעור חמץ שהיוצא בשיירה משלשים יום לפני פסח חל עליו חובת ביעור.

סט. וכן כתב הביאור הלכה (סי׳ תרמא ד״ה כשעושה) וביאר שהוא משום שאינו נקרא זמן עשייה לברך עליה זמן.

ע. וכמו כן ביאר על מה שאמרו בסוכה (מו.) שהעושה לולב לעצמו מברך שהחיינו שהוא רק כשעושה אותה בזמן מצותו.

עא. מרדכי (סוכה רמז תשסט), מאירי (סוכה מו. ד״ה סוכה), המכתם (שם ד״ה כתב) בשם בעל ההשלמה. וכן כתב הריטב״א (שם ד״ה אמר) בשם רוב החכמים וכתב שכן נוהגים העולם. וכן נפסק בטור ושו״ע (או״ח סי׳ תרמא).

עב. וכתב הרא״ש (סוכה פ״ד סי׳ ב) שמטעם זה אין נוהגים לברך שהחיינו בשעת עשיית הלולב, אע״פ שאמרו בברייתא (סוכה מו.) שהעושה לולב לעצמו מברך שהחיינו, לפי שסומכין על ה׳שהחיינו׳ שמברכים בשעת נטילה, שזה דומה למה שעשה רב כהנא שיצא את ה׳שהחיינו׳ שצריך לברך על הסוכה כשבירך בשעת קידוש. אמנם הריטב״א (סוכה מו. ד״ה אמר) חולק על הראשונים וסובר שגם לרב כהנא צריך לברך שהחיינו בשעת עשיית הסוכה, רק שבא לומר שאם לא בירך בשעת העשיה וכבר נכנס החג יכול לברך שהחיינו פעם אחת בשעת קידוש ולפטור בכך את ה׳שהחיינו׳ שצריך לברך על העשיה, אבל וודאי שלכתחילה צריך לברך בשעת העשיה. וכן משמע מלשון הרמב״ם (ברכות פי״א ה״ט) שכתב שאם לא בירך שהחיינו על הסוכה בשעת העשיה מברך שהחיינו בשעה שיוצא בה, ומשמע שלכתחילה יברך בשעת העשייה.

עג. מלשון המרדכי נראה שאם היו נוהגים לברך בשעת העשיה כמו שצריך לעשות מעיקר הדין, היה אותו האחד שעושה את הסוכה למאה אנשים מברך שהחיינו מאה פעמים, ומשום שאין ראוי שיהיה כן הנהיגו לברך בשעת קידוש. ומשמע מדבריו שגם העושה לאחר מברך שהחיינו. אמנם בלבוש (סי׳ תרמא) כתב כעין דברי המרדכי [ולכאורה מקור דבריו מהמרדכי] וכתב שהסברא שאותו האחד שעושה מאה סוכות לא יברך מאה פעמים שהחיינו הוא משום שהעושה לאחר אין ראוי שיברך שהחיינו.

עד. וכמו שנוהגים מטעם זה לברך שהחיינו על הפרי בשעת האכילה ולא בשעת הראייה.

חיוב, כגון ברכת הזמן על מצוה חדשה, ועל הרגל, וכן ברכת הזמן על פרי חדש או מלבוש חדש, עם עשיית מצוה, או עם הרגל.

האם ברכת 'שהחיינו' על עשיית הסוכה פוטרת את ה'שהחיינו' שעל הרגל

כתבו התוספות (סוכה מו. ד"ה נכנס) והר"ן (על הרי"ף, שם ד"ה ואם לאו) שאם בירך זמן על עשיית הסוכה, שוב אינו מברך זמן בכניסת החג על הרגל כמו שמברכים בכל יום טוב, שהרי שנינו בברייתא (שם) שהעושה סוכה מברך שהחיינו ואם בא לישב בה מברך לישב בסוכה, ואם היתה הסוכה עשויה ועומדת אזי יברך שתים בשעה שנכנס בה, ומוכח מזה שבסוכה חדשה כשנכנס לסוכה מברך רק לישב בסוכה, שכיון שבירך שהחיינו בשעת עשיית הסוכה אינו צריך לברך שוב שהחיינו בשעה שנכנס לסוכה.

אמנם התוספות תמהו מדוע באמת לא יברך שוב שהחיינו בשעת קידוש על היום טוב כמו שמברך בשאר ימים טובים, שהרי ה'שהחיינו' שבירך בשעת עשיית הסוכה היתה על הסוכה ולא על היום, שהרי בירך אותה לפני החג. ותירצו שכיון שמצות סוכה באה מחמת החג, מסתבר שברכת זמן על עשיית הסוכה שבירך קודם החג פוטרת אף את ברכת זמן שעל החג[עה].

אמנם הריטב"א (שם ד"ה אמר) כתב שברכת ה'שהחיינו' שבירך בשעת עשיית הסוכה אינה פוטרת את ה'שהחיינו' שצריך לברך על היום, וצריך לברך שנית 'שהחיינו' בליל יום טוב[עו].

ועל מה שהוכיחו התוספות שאינו מברך שהחיינו על החג ממה שלא אמרה הברייתא שאם נכנס בה מברך שתים, כתב הערוך לנר (שם בתוס' ד"ה נכנס בא"ד או) שיש לדחות הראיה שמדובר כשנכנס לישב בסוכה ואינו אוכל בה סעודת יום טוב ראשון של חג, וכגון שלא ישב שם לילה הראשון לפי שירדו גשמים או שהיה לו אונס אחר שלא היה יכול לאכול בסוכה, ובירך שהחיינו על החג בקידוש שעשה בביתו, ובאופן זה מחדש התנא בברייתא שאינו צריך לברך שהחיינו על מצות ישיבה בסוכה כשנכנס בה פעם ראשונה, לפי שיצא כבר בברכה שבירך בשעת עשיתה.

והמכתם (שם ד"ה כתב) כתב בשם בעל ההשלמה כשיטת התוספות שאם בירך בשעת העשיה אין צריך לברך שוב על היום. ולפי זה הקשה מדוע מברכים שהחיינו בקידוש של ליל יום טוב שני של גלויות, ומדוע אין יוצאים בברכת שהחיינו שברכו בליל ראשון של יו"ט, והרי קל וחומר הוא, אם יוצאים ב'שהחיינו' שבירך בשעת עשיית הסוכה אע"פ שהיה לפני החג, וודאי שיוצאים בה'שהחיינו' שברכו בליל ראשון של חג. ותירץ שה'שהחיינו' שמברכים בליל ראשון גרוע מה'שהחיינו' שמברכים בשעת העשיה, לפי שכשמברכים בליל ראשון מתכוונים שהיום הוא עיקר המצוה ולא מחר, וביום השני אנו מסתפקין שמא היום הוא עיקר המצוה, ולכן צריך לברך שנית[עז].

האם 'שהחיינו' שבירך על עשיית הסוכה פוטרת את ה'שהחיינו' על הישיבה בסוכה

והנה נתבאר שהריטב"א ותוספות נחלקו אם אחר שכבר בירך זמן על עשיית הסוכה, אם צריך לברך זמן שוב בליל החג על היום טוב עצמו. וכתב הריטב"א שלענין שהחיינו שעל קיום מצות סוכה בוודאי כבר יצא בברכת שהחיינו שבירך בשעת עשיית הסוכה, ואין צריך לברך שוב[עח]. וכמו כן לענין ברכת שהחיינו על הלולב, שאם בירך אותה בשעת האגידה אין צריך לברך שוב בשעת נטילה. כעין זה מצינו בשו"ת הרא"ש (כלל כה סי' ג) שנשאל מדוע אין מברכים שהחיינו בביעור חמץ. ותירץ שסומכים על 'שהחיינו' שמברכים על הכוס.

אמנם רבינו מנוח (ברכות פי"א הי"ט) כתב בשם ה"ר משה ב"ר יהודה שברכת שהחיינו שבירך בשעת העשיה אינה פוטרת את ה'שהחיינו' שצריך לברך בשעת קיום המצוה[עט].

האם הברכה על הרגל ועל המצוה פוטרת פרי חדש וכלים חדשים

עוד יש לדון האם ברכת הזמן על פרי חדש פוטרת את חובת הברכה על מצוה הבאה מזמן לזמן, או על הרגל. והכתב סופר (שו"ת או"ח סי' כה) מצדד שאינו פוטר זה את זה, משום שיסוד חיוב הברכה בהם שונה, שהברכה בפרי חדש היא על התועלת הגורמת לשמחה והנאה, ואילו ברגלים או מצוה הבאה מזמן לזמן חובת הברכה היא על שמחת המצוה, שאינה תועלת לגוף אלא חביבות ושמחה בפני עצמה.

אמנם יש אחרונים[פ] שסוברים שפוטר זה את זה, והוכיחו כן שהרי בליל שני של ראש השנה שיש ספק על ברכת שהחיינו, כתב הגהות מיימוני (שבת פכ"ט הכ"ג) בשם המהר"ם, שנהג ללבוש בגד חדש או שיביאו לפניו פרי חדש, ונתכוון לפטור בברכתו את הפרי והבגד, ואם נאמר שכאשר מברך על הרגל אינו פוטר את הפרי וכן להיפך, כיצד יצא מן הספק, והלא לפי הצד שחייב בשניהם לא יצא ידי חובתו בברכה אחת, אלא ודאי מוכח שברכה אחת פוטרת את שניהם.

ובחתם סופר (פסחים קכא: ד"ה בסיומא) ובבן יהוידע (שם ד"ה רב שמלאי) כתבו שאם אבי הבן מחויב בברכת הזמן על שמחת המצוה, והכהן חייב בברכה על המתנה שמקבל חמשה סלעים בפדיון הבן, רשאי האחד להוציא את חבירו, ומבואר שאף שהם שני מיני חיוב, מכל מקום יכולים להוציא זה את זה.

האם צריך כוונה מפורשת לפטור זה את זה

עוד מצינו שהמגן אברהם (סי' תרצג סק"א) כתב שבברכת שהחיינו ביום הפורים יתכוין לפטור אף את מצות היום כמשלוח מנות וסעודת פורים, ומשמע שצריך כוונה מפורשת לכך. והפרי מגדים (א"א סק"א) כתב שצריך להודיע זאת לש"ץ שיתכוין להוציא בכך, ושכל השומעים יתכוונו לכך, ובלא זה לא נפטרו.

ובמנחת שלמה (שו"ת ח"א סי' כ) עמד בזה שאפשר שגם בלא כוונה מפורשת יצא, כיון ששניהם עומדים בפניו. ואף אם אינו מתכוין מועיל, שהרי באופנים דלעיל שכל אחד מוציא את חבירו, אף ששניהם שלא ממין חיוב אחד, נמצא שכל אחד מתכוין לשם חובה אחרת, ומכל מקום אין זה מגרע שלא יצא בברכתו, הרי שכוונה לפטור סוג חיוב אחד אינה מגבילה את הברכה שלא תועיל לשם כוונה אחרת, וממילא אין צריך כוונה מפורשת כדי לכלול בשהחיינו גם את שאר החיובים.

עה. והוכיחו התוספות שאע"פ שבירך אותה בחול יוצא בכך, כמו שיכול לברך זמן במועד אם לא בירך ביום טוב ראשון (סוכה מז:). אמנם הערוך לנר (סוכה מו. בתוס' ד"ה נכנס בא"ד או) תמה על דמיון זה, שחול המועד הרי נקרא חג שכל שבעת הימים נקרא בתורה חג המצות, אבל קודם יו"ט אינו חג.

עו. והוסיף שברכה זו צריך לברך בין אם נכנס לאכול בסוכה בין אם אינו נכנס בה, כיון שהיא ברכה על היום ולא על הסוכה. וכן מבואר בר"ן (סוכה שם ד"ה ואם לאו) בשם הראב"ד. וכתב גם שאם לא אכל בלילה הראשון בסוכה אלא בביתו ובירך זמן מחמת הרגל, אזי כשיאכל בסוכה צריך לברך זמן על מצות סוכה אם לא בירך בעשייתה. וכן כתבו המכתם (שם ד"ה כתב) והארחות חיים (סוכה אות לט) בשם יש שכתבו.

עז. וראה במרדכי (סוכה רמז תשסה) שכתב בשם רבינו מנחם שבליל יום טוב ראשון של סוכות היה מברך ברכת שהחיינו לאחר הברכה של לישב בסוכה כדי שברכת ה'שהחיינו' תעלה גם על הסוכה, אבל בליל שני בירך שהחיינו לאחר ברכת קידוש היום לפני ברכת לישב בסוכה, משום שעל הסוכה כבר יצא בברכת שהחיינו שבירך בליל יום טוב ראשון, ואע"פ שיש ספק שמא חול הוא, מכל מקום הרי יכול לברך ה'שהחיינו' בשעת עשיית הסוכה אע"פ שעדיין היה חול, אם כן יצא בזה שבירך אותה בליל יום טוב ראשון גם אם היה חול, מה שאין כן לענין שהחיינו על החג אינו יוצא אם בליל יום טוב ראשון היה חול. וכדבריו מבואר ברא"ש (סוכה פ"ד סי' ב), ועל פי זה ביאר מדוע בנטילת לולב אין מברכים זמן ביום טוב שני, לפי שגם אם היה אתמול חול יצא בברכת שהחיינו שבירך על הלולב ביום הראשון כמו אם בירך אותה בשעת האגידה, שהרי העושה לולב לעצמו מברך שהחיינו [ובמרדכי (שם) כתב על לולב טעם אחר, וגם הרא"ש כתב טעם נוסף בזה]. ועיין עוד בענין זה בשו"ת רש"י (סי' שנה, והו"ד ברא"ש שם).

עח. ונפקא מינה שאם לא אכל לילה הראשונה בסוכה ובירך שהחיינו על היום טוב מחוץ לסוכה, לא יצטרך לברך שהחיינו כשנכנס לאחר מכן לסוכה. וכן נתבאר לעיל בדברי הערוך לנר.

עט. ומבאר שמה שלא אמרה הברייתא שבשעה שנכנס לסוכה מברך שתים [ולשיטתו הרי צריך בכל אופן לברך שהחיינו גם אם קידש בליל סוכות מחוץ לסוכה, שהרי עדיין לא יצא ברכת שהחיינו על קיום מצות סוכה, ולא כהערוך לנר הנ"ל], היינו משום שדבר ידוע הוא שצריך לברך שהחיינו בשעת קיום מצוות שיש להם זמן ולא היה צריך להשמיענו זאת.

פ. האלף לך שלמה (שו"ת סי' צב), מהר"י אשכנזי (שו"ת סי' ט) כף החיים (סי' רכה ס"ק יח).

אליבא דהלכתא

סעיפי הלכה
לפי סדר ה"עין משפט",
ערוכים ומנוסחים ע"פ
דברי הרמב"ם והשו"ע
ונושאי כליהם

פניני הלכה

נושאים והלכות
בסוגיות הגמרא
מתוך ספרי הפוסקים והשו"ת

תוכן הענינים

אליבא דהלכתא ברכות

מאימתי זמן קריאת שמע בלילה ... א
עד מתי זמן קריאת שמע בלילה ... א
זמן הקטר חלבים ואברים ... א
זמן אכילת קדשים הנאכלין ליום ולילה ... א
ברכות קריאת שמע ... א
מאימתי כהנים טמאים אוכלין בתרומה ... א
המשכים להתחנן לפני בוראו ... א
אומרים איש״ר בלשון ארמית ... ב
תפילת ׳הביננו׳ ... ב
לא יתפלל אדם בחורבה ... ב
מה מותר לומר בפני מת ... ב
אכילה ושינה סמוך לזמן קריאת שמע של ערבית ... ב
עשיית מלאכה ... ג
לימוד תורה ... ג
סמיכת גאולה לתפילה בערבית ... ג
הפסק לצורך הכרזה על הזכרות ... ג
סמיכת גאולה לתפילה בשחרית ... ג
במוסף ובמנחה ... ג
הברכות לפניה ואחריה בערב ... ג
פסוקים שאומרים בתחילת התפילה ובסופה ... ג
אמירת תחנונים קודם ׳יהיו לרצון׳ ... ג
אמירת מזמורי דוד בכל יום ... ג
תהלה לדוד והכוונה בו ... ד
קריאת שמע על המיטה ... ד
שינה בין מזרח למערב ... ד
שלא יהא דבר חוצץ בינו ובין הקיר ... ה
בעומד רחוק מן הקיר ... ה
עשיית צרכיו קודם התפילה ... ה
לימוד קודם התפילה ... ה
ברגיל לילך לבית הכנסת ... ה
במלמד לאחרים ... ה
המתפלל בבית הכנסת וחבירו עמו ... ה
ישתדל אדם להתפלל בבית הכנסת ... ה
קביעות מקום לתפילה ... ו
מצוה לרוץ לבית הכנסת ... ו
לא ירוץ ביציאתו מבית הכנסת ... ו
ניחום אבלים ... ו
מחלקים צדקה בתענית ... ו
הספד המת ... ו
מצוה לשמח חתן וכלה ... ו
לא יתפלל אדם אחורי בית הכנסת ... ו
מתפלל בצדדי בית הכנסת ... ו
מתפלל סמוך לבית הכנסת ... ו
חשיבות תפילת המנחה ... ז
אין מרצין אדם בשעת כעסו ... ז
כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב״ה לטובה ... ז
קביעות מקום לתפילה ... ז
תפילה בציבור ... ז
תפילה בזמן שהציבור מתפללים ... ח
עיקר תפילה בציבור ... ח
מי שיש בית הכנסת בעירו ואינו מתפלל בו ... ח
המתפלל בבית הכנסת יכנס שיעור שני פתחים תחילה ... ח
תפילה בבית המדרש ... ח
כשאין בו ציבור ... ח
לצאת בשעת קריאת התורה ... ח
ללמוד בשעת קריאת התורה ... ח
שמו״ת עם הש״ץ ... ח
שנים מקרא ואחד תרגום ... ח
סדר הקריאה ... ח
עם רש״י ... ט
זמן הקריאה ... ט
זמן השלמת הקריאה ... ט
במלמדי תינוקות ... ט
פרשת יום טוב וההפטרות ... ט
אסור לעבור בפתח בית הכנסת בשעת התפילה ... ט
קריאת שמע של שחרית לפני הנץ החמה ... ט
קריאת שמע של ערבית אחרי עלות השחר ... ט
בהורגל בכך ... י
אמירת השכיבנו ושאר ברכות ... י
זמן אכילת הפסח ... י
זמן קריאת שמע של שחרית ... י
חשבון השעות לסוף זמן קריאת שמע ... י
זמן הנחת תפילין ... י
סמיכת גאולה לתפילה שחרית וערבית ... י
מצוה להשתדל לראות מלך ... י
ברכת סומא ... יא
אין מעברין את השנה בניסן ... יא
לא יעמוד בתפילה במקום גבוה ... יא
המתפלל יכוין רגליו ... יא
אופן הישיבה בתפילה ... יא
אסור לאכול לפני שחרית ... יא
לצורך רפואה ... יב
סוף זמן קריאת שמע ... יב
הקורא את שמע לאחר זמנה ... יב
אופן קריאת שמע ... יב
חיוב קריאת שמע לכונס את הבתולה ... יב
בזמן הזה ... יג
פטור אבל ואונן מהנחת תפילין ... יג
עמידה בקריאת שמע ... יג
היושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בבית ... יג
ברכות קריאת שמע בשחרית ... יג
ברכה ראשונה ... יג
ברכה שניה ... יג
ברכת התורה ... יג
על מה מברכים ... יג
מה מברכים ... יג
לא בירך ואמר אהבת עולם ... יג
ברכות הכהנים במקדש ... יג

תוכן הענינים

סדר ברכות קריאת שמע אינו מעכב ... יג
פתח בברכת הגפן על דבר שברכתו שהכל או להיפך ... יג
האומר ברכות קריאת שמע של שחרית בערבית ולהיפך ... יד
תיקן עצמו בתוך כדי דיבור ... יד
חיוב אמירת אמת ויציב שחרית ואמת ואמונה ערבית ... יד
אנוס שלא לאמרם מיד ... יד
ברכה שאין בה מלכות ... יד
דבר שמסופק בברכתו ... יד
כריעה בתפילה ... יד
אופן הכריעה ... יד
נוסח התפילה בעשי״ת ... יד
המסתכל בעריות ... יד
הרהורי מינות ... טו
זכירת יציאת מצרים בלילה ... טו
כוונה בקריאת שמע ... טו
הפסקה בקריאת שמע מפני היראה והכבוד ... טו
בין הפרקים ... טו
באמצע הפרק ... טו
גדר 'מפני היראה' ו'מפני הכבוד' ... טו
אלו הן בין הפרקים ... טו
בפסוק ראשון ... טז
בקורא קריאת שמע בלי ברכות ... טז
במשכים לפתחו ... טז
כסות לילה בציצית ... טז
קריאת פרשת 'ויאמר' בלילה ... טז
כוונה במצוות ... טז
הסוברים שמצוות אין צריכות כוונה ... טז
ההלכה שצריכות כוונה ... טז
לכתחילה ... טז
כוונת הלב ... טז
קריאת שמע בכל לשון ... טז
הקורא את שמע למפרע ... טז
הכוונה בפסוק ראשון של שמע ... טז
להאריך ב'אחד' ... יז
אופן ההארכה בדל״ת ... יז
עמידה בפסוק ראשון ... יז
הפסקה לקריאת שמע כשמלמד תורה לאחרים ... יז
העברת היד על עיניו בפסוק ראשון של ק״ש ... יז
מתנמנם בקריאת שמע ... יז
שינה פרקדן ... יז
קריאת שמע בשכיבה ... יז
קריאת ההלל מדברי סופרים ... יז
הפסקה בקריאת המגילה ... יז
הפסקה בקריאת ההלל ... יז
ימים שגומרים בהם את ההלל ... יח
בימים שגומרים בהם את ההלל ... יח
בימים שאין גומרים את ההלל ... יח
ברכה על טעימה ... יח
בבולע ... יח
עישון טאבק ... יח
טעימה בתענית ... יח
פחות פחות מרביעית ... יח
מקום הטעימה ... יח
שאילת שלום חבירו קודם התפילה ... יח
עשיית צרכיו קודם התפילה ... יח
הפסקה בין 'אמת' ל'ויציב' ... יט
חזרת תיבת 'אמת' כשהפסיק ... יט
חזרת תיבת 'אמת' על ידי הש״ץ ... יט
חזרת תיבת 'אמת' על ידי יחיד ... יט
ברכה על תפילין כשהזדמנו לו בין גאולה לתפילה ... יט
קריאת שמע בחופר קבר למת ... יט
כששנים חופרים ... יט
קבורת המת מצוה ... יט
תפילין בשעת קריאת שמע ותפילה ... יט
הוספה בהנחת התפילין ... יט
בדיקת נקביו קודם התפילה ... כ
נטילת ידים לתפילה ... כ
חזרה על מים לתפילת שחרית ... כ
כשאין לו מים לשחרית ... כ
לתפילת מנחה וערבית ... כ
לקריאת שמע ... כ
קריאת שמע בלחש ... כ
קרא קריאת שמע ולא דקדק באותיותיה ... כ
קריאת שמע שלא כסדרה ... כ
קרא וטעה, להיכן חוזר ... כא
חרש בהפרשת תרומות ומעשרות ... כא
הראויים להוציא ידי חובת מגילה ... כא
חרש ... כא
השמעת כל הברכות לאזניו ... כא
קיום מצות תלמוד תורה בהרהור ... כא
דקדוק בקריאת שמע ... כא
נשבע ה' ... כא
התזת הזיי״ן ... כא
הדגשת יו״ד והבלעת אותיות ... כב
וחרה אף ... כב
תיבה שתחילתה כסוף תיבה שלפניה ... כב
תיבות שתחילתן אל״ף או יו״ד ... כב
שאר דקדוקים ... כב
דקדוקים בפסוקי דזמרה ולימוד תורה ... כב
קרא וטעה להיכן חוזר ... כב
דילג על פסוק אחד ... כב
אינו יודע היכן עומד ... כב
בין כתיבה לכתיבה ... כב
קריאת שמע בראש האילן ... כג
חתן בקריאת שמע ... כג
תפילת פועלים ובעל הבית בראש האילן ... כג
ביטול מלאכה בקריאת פרשה ראשונה ... כג
כוונה בקריאת שמע ... כג
מה מתפללים הפועלים ... כג
בזמן הזה ... כג
ברכת המזון בפועלים ... כג
בזמן הזה ... כג

תוכן העניינים

עשיית מלאכה בזמן ברכת המזון .... כג
אבל בהנחת תפילין .... כג
ראה רבו עובר על דברי תורה .... כג
איסור רחיצה באבל .... כד
בזמן הזה .... כד
יולדת ואיסטניס .... כד
טרוד הפטור מקריאת שמע ורוצה להחמיר .... כד
ניחום אבלים על עבדים .... כד
קריאת עבדים בשם 'אבא' .... כד
תחנונים שאחר התפילה .... כד
אחר אמירת 'יהיו לרצון' .... כד
'עשה למען שמך' .... כד
תפילות נוספות .... כד
בתענית .... כה
דיבור תלמיד חכם בנחת .... כה
הקדמת שלום לכל אדם .... כה
עניינו של העולם הבא .... כה

פניני הלכה ברכות

רמיזת שם המחבר בתחילת ספרו .... א
איסור אותו ואת בנו ושנות גדלות בנוסע ממדינה למדינה .... א
תיקון חצות .... ב
זמן חצות הלילה .... ב
חפירה בקרקע העזרה בזמן הזה .... ב
אם מותר לדיין לעשות תחבולה של שקר כדי לדון דין אמת .... ג
מי שהגיע להוראה חייב להשיב דבר הלכה לשואלים אותו .... ג
לימוד תורה שבכתב בלילה .... ד
אמירת תהלים בלילה .... ד
עונש יסורים על ביטול תורה, והזכרת שם האם בתפילה לרפואה .... ד
מעלת הפרישות מן הטומאה .... ד
הנחת המיטה בין צפון לדרום .... ה
תפילת שחרית עם ציבור שמתפללים מוסף .... ה
קימה לפני תלמיד חכם סומא .... ו
קביעות מקום לתפילה .... ו
ברכת הדיוט בישראל .... ז
הפסק בברכות קריאת שמע לצורך תפילה בציבור .... ז
גודל חיוב תפילה בציבור .... ז
לשון הרע ברמז, והמנהג לחטוף את החלה שבצע עליה החתן .... ז
אם יש מקום להחמיר לא לאכול דבר שנתבטל בששים .... ח
הפסיד תפילה מחמת אונס ממון אם יש לתפילה זו תשלומין .... ט
תפילה בבית כנסת רחוק כשיש ליד ביתו בית הכנסת .... ט
אם זמן סיפור יציאת מצרים הוא עד חצות או כל הלילה .... י
קללת אדם רשע .... יא
גילוי עריות לצורך הצלת נפשות .... יא
כיוון הרגלים בתפילת שמונה עשרה ובקדושה .... יב
אמירת פיוטים וקרוב"ץ באמצע התפילה .... יב
ברכת התורה לישן קודם תפילת ערבית .... יג
אמירת עשרת הדברות בתפילה ותרעומת המינים בזמנינו .... יג
לצאת ידי חובת ברכה מחבירו המברך ברכה אחרת .... יד
אמירת חלק מפסוק שלם בקידוש ובהגבהת ספר תורה ועוד מקומות .... יד
קריאת אברהם 'אברם' .... טו
חיוב קריאת פרשת פרה מן התורה .... טו
שכיבה פרקדן שלא בשעת שינה .... טז
פרסומי ניסא בהלל והשמעתו לאזניו .... יז
להעיר את חבירו ששמו 'שלום' בהזכרת שמו קודם התפילה .... יח
דרך השלמת תיבות קריאת שמע לרמ"ח .... יט
אם אשה צריכה להוסיף בקריאת שמע תיבות 'אל מלך נאמן' .... יט
קריאת שמע בלא תפילין קודם התפילה .... יט
טבילה ורחיצת פנים ורגלים קודם התפילה .... כ
נטילת ידים לתפילה ברוק .... כא
קריאת שמע כשאינו משמיע לאזניו מחמת המולה .... כא
קיום מצות תלמוד תורה בהרהור .... כא
השתמשות בפועל כהן ורפואה על ידו .... כב
תענית ציבור במלמדי תינוקות ובפועלים .... כג
אמירת 'בזכות תפילת רב' בברכת החודש .... כג
שינוי מלשון הכתוב כדי שלא לומר בעל פה .... כד
הלומד תורה כל ימיו שלא לשמה .... כד
שכר מחזיקי תורה אם הוא כלומדים עצמם או פחות .... כה
מתי מתחילים לשאול בהלכות עצרת .... כה

פרק ראשון

ב.

מאימתי זמן קריאת שמע בלילה

זמן קריאת שמע בלילה משעת יציאת שלשה כוכבים קטנים[א].

עד מתי זמן קריאת שמע בלילה

לכתחילה צריך לקרות קריאת שמע מיד בצאת הכוכבים, וזמנה עד חצי הלילה[ב], ואם עבר ואיחר וקרא עד שלא עלה עמוד השחר, יצא ידי חובתו[ג].

זמן הקטר חלבים ואברים

כל שקרבו מתיריו ביום מעלין אותו על המזבח כל הלילה, כיצד זבחים שנזרק דמם ביום מקטירין אימוריהן בלילה עד שיעלה עמוד השחר, וכן איברי העולות מקטירין אותן בלילה עד שיעלה עמוד השחר, וכדי להרחיק מן הפשיעה אמרו חכמים שאין מקטירין האימורין ואיברי העולה אלא עד חצות הלילה[ד].

זמן אכילת קדשים הנאכלין ליום ולילה

כל אלו הנאכלין ליום ולילה דין תורה שהן נאכלין עד שיעלה עמוד השחר, וכדי להרחיק מן העבירה אמרו חכמים שאין נאכלין אלא עד חצות הלילה[ה].

ברכות קריאת שמע

הקורא קריאת שמע מברך לפניה ולאחריה, ביום מברך שתים לפניה ואחת לאחריה, ובלילה מברך שתים לפניה ושתים לאחריה[ו].

מאימתי כהנים טמאים אוכלין בתרומה

אין הטמאים אוכלין בתרומה עד שיעריב שמשן ויצאו שלשה כוכבים בינוניים, וזה העת כמו שליש שעה אחר שקיעת החמה, שנאמר (ויקרא כב ז) 'ובא השמש וטהר', עד שיטהר הרקיע מן האור, ואחר יאכל מן הקדשים[ז].

ג.

המשכים להתחנן לפני בוראו

המשכים להתחנן לפני בוראו יכוין לשעות שמשתנות המשמרות, שהן בשליש הלילה ולסוף שני שלישי הלילה ולסוף

[א] רמב"ם (קריאת שמע פ"א ה"ט), שו"ע (או"ח סי' רלה ס"א). וזמן לילה הוא משנראו ברקיע ג' כוכבים בינונים. אך מפני שאין הכל בקיאין ויבואו לטעות בגדולים, וגדולים בודאי אינן סימן ללילה, שכמה פעמים נראין אפילו ביום, החמירו לגבי קריאת שמע שאינו קורא עד שיראו ג' קטנים. וג' כוכבים שאמרו אפילו מפוזרים. משנה ברורה (סק"א-ג). הבית יוסף כתב, שהחשש הוא כיון שאין הכל בקיאין בין בינונים לקטנים, והוסיף הט"ז (סק"א) שאף שלענין תענית כתב הרמ"א (שם סי' תקסב ס"א) שצריך שיראה ג' כוכבים בינונים, צריך לומר שבתענית לא הטריחו כולי האי. ועוד כתב המגן אברהם (סק"א), שאם נראו ביום לא מהני אפילו גדולים. רבינו מנוח (על הרמב"ם שם) האריך בדבר המנהג להתפלל ערבית ולקרוא קריאת שמע מבעוד יום, וכתב שהוא מנהג טעות. וראה מה שנתבאר בזה להלן (כז.) בדבר הנוהגים להתפלל מבעוד יום אחר פלג המנחה וסומכים על דעת רבי יהודה. [ב] כחכמים במשנתנו. כסף משנה (שם). ואפילו איחר במזיד עד חצות יכול לקרותה אז. מגן אברהם (סק"י). [ג] רמב"ם (שם), שו"ע (שם סי' רלה ס"ג). והטעם שרבנן גדרו שאסור להתאחר בקריאת שמע אחר חצות הלילה כדי שלא יבוא לידי מכשול, ואם מתאחר נקרא עובר על דברי חכמים, אבל עד חצות אין איסור אם מתאחר אלא שלא נקרא זריז, והיינו ביושב ואינו עוסק באכילה או במלאכה המטרדת, אבל אם אוכל או עוסק במלאכה המטרדת מן הדין אסור משהגיע זמן קריאת שמע. משנה ברורה (ס"ק מ). [ד] רמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ד ה"ב). אבל רש"י (ד"ה מדי) כתב, שהקטר חלבים לא אמרו בו חכמים עד חצות כלל. אמנם בנאכלין לשני ימים ולילה אחד לא עשו הרחקה עד חצות, כיון שניכר הוא שקיעת החמה אבל בלילה אינו ניכר. משנה למלך בשם התוספות (זבחים נז: ד"ה להרחיק). [ה] רמב"ם (שם פ"י ה"ח). [ו] רמב"ם (קריאת שמע פ"א ה"ה), שו"ע (שם סי' רלו ס"א). [ז] רמב"ם (תרומות פ"ז ה"ב).

פניני הלכה

פרק ראשון

ב.

רמיזת שם המחבר בתחילת ספרו

כתב בסדר הדורות (ערך רבי יהודה הנשיא אות ד) בשם ספר באר אברהם (בהקדמה) שהביא בשם המגלה עמוקות, שרבי יהודה הנשיא חתם את שמו בראש חבורו המשניות, בכך שפתחו בתיבת 'מאימתי', שהיא בגימטריא 'אני יהודה קדוש'. ותמה איך עניו כמותו יקרא עצמו יהודה קדוש. ובמראית העין (ד"ה מאימתי) כתב, שיש לרמוז שתיבת 'מאימתי' עם האותיות בגימטריא 'הלל שמאי אני יהודה', כי הלל ושמאי קצרו המשניות שהיו ת"ר סדרים ועשאום ששה, ואחר כך קיצר רבי את המשניות שסדרו הלל ושמאי וכתב המשניות כמו שהם בידינו, ולרמוז זה פתח ב'מאימתי' שרומז על כל השמות הללו.

וענין הזכרת שם המחבר ברמז בראש חיבורו, מבואר בספר הרוקח (בהקדמה), וכך כתב שם, וקראתי הספר הזה 'רקח' בשמי אלעזר, וסימן רקח מרקחת מעשה רקח, 'שמן' [כן הגיה בתועפות ראם על היראים בפירוש ההקדמה (אות ג), וראה הגהות ברכת שמעון על הרוקח] בגימטריא 'אלעזר בן יהודה', [ש]כל אדם צריך לרשום שמו בספרו, כמו תנא דבי אליהו מתחיל 'ויגרש את האדם' לפי ש'ויגרש' עולה בגימטריא 'תנא דבי אליהו', ומדרש תדשא מתחיל 'תדשא הארץ דשא' שהוא בגימטריא 'רבי פנחס בן יאיר', ומדרש בראשית רבה מתחיל 'ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום', שכן 'ואהיה שעשועים' עולה כמו 'רבי הושעיה רבה', ופרקי דרבי אליעזר מתחילים 'מי ימלל גבורות ה'' שכן עולה כמו 'אליעזר בן הורקנוס', וכן סדר עולם מתחיל 'מאדם ועד נח', 'מאדם' בגימטריא כמו 'יוסי'.

והחיד"א בפירוש יוסף תהלות על התהלים (א א) כתב, שדוד המלך ע"ה רמז את שמו בפתיחת ספר תהלים, שכן 'אשר"י' הוא ראשי תיבות 'אבי שלמה ראש ישראל', כי כל עניינו היה תלוי בכך שבנו שלמה יהיה ראש ישראל ובכך יתברר שלא חטא בעון בת שבע. ובהקדמה לספר ילקוט אברהם הביא גם מה שכתבו בספרים הקדושים, שספר הזוהר פותח בתיבת 'בריש', שהוא ראשי תיבות 'רבי שמעון בר יוחאי', ובהגהות המנהגים לספר המנהגים (טירנא, ראש השנה ס"ק קטו) כתב שתיבות 'אבינ"ו מלכנ"ו חטאנ"ו לפני"ך' בגימטריא 'עקיב"א ב"ן יוס"ף יס"ד ז"ה', שהוא יסד נוסח אבינו מלכנו.

והחיד"א בשם הגדולים (ספרים, מערכת ז אות כו) כתב אודות ספר הזכרונות, המדבר בכמה הלכות שקצת העם נכשלים בהם, והכנסת הגדולה מביא דבריו, ולא נזכר בספר מי מחברו, וידענו שחיברו הרב החסיד מהר"ש אבוהב אחד המיוחד מרבני ויניציא בעל שו"ת דבר שמואל, ולרוב חסידותו לא הזכיר שמו עליו. והביא שבפנים מאירות (ח"א בהקדמה) הסתפק בזה אם טוב לאדם לכתוב ולהדפיס ספר שחיבר בסתם ולא לומר מי המחבר, או שמא חיוב מוטל על המחבר להזכיר שהוא חיברו ושישא הספר את שמו, משום שכל ת"ח שאומרים שמועה מפיו שפתותיו דובבות בקבר (יבמות צז.). וכתב הפנים מאירות, שמה ששפתותיו דובבות אינו מחייב שהאומר שמועה יזכיר שם אומרה, שגם אם יאמר האומר את השמועה בסתם או בשם אחרים, גלוי בשמים מי חידש סברא זו ושפתותיו דובבות, ומה שהיו מקפידים לומר בשם אומרה הטעם הוא כיון שכשיאמרו השמועה משם אומרה והוא אדם גדול השומע ישמע ויקבלה ועל ידי זה גורסים אותה ונותנים לב ללומדה ומחמת כן האומרה שפתותיו דובבות. ועל פי זה כתב, שאותם מחברי ספרים שהעלימו שמם מחמת ענוה שפיר עשו, שמאחר שנתפשטו ספריהם על ידי הדפוס ויד הכל ממשמשת בהם ויכולים כולם ללמדם, שוב אין צריך להזכיר את שמם על שמועתם, וכל הלומד מדבריהם קמי שמיא גליא מי הוא המחבר ויהיו שפתותיו דובבות בקבר.

והביא החיד"א ראיה לזה ששפתותיו של בעל השמועה דובבות גם אם אין מזכירים את שמו, מסתם משנה וכל ההלכות הנאמרות במשניות ובברייתות בסתם מבלי הזכיר שם אומרם, ואם לא היו שפתותיו של בעל השמועה דובבות בקבר אלא כשיזכירו שם אומרם, יקשה על רבינו הקדוש ותלמידיו למה לא אמרו כל דבר בשם אומרו כדי שיהיו שפתותיו דובבות, אלא מוכרח שאף אם לא יזכירו שמות בעל החידושים ההם לפניו נגלו תעלומות והאומרם שפתותיו דובבות, ואין החשש אלא רק שלא נקבלו, ולכן במשניות ובברייתות שודאי מקבלים את דבריהם אין צריך להזכיר בשם אומרו. וזו היתה דעת הרמב"ם לכתוב כל ההלכות בסתם ולא להזכיר מקורם כדי שיקבלו הכל, ועיין מה שכתב באגרותיו.

ועוד הביא מה שכתב בספר חסידים (סי' תתפו), שחכמים הראשונים לא היו כותבים ספריהם בשמם ולא היו מניחים לכתוב שמם על ספריהם, כגון מי שחיבר תורת כהנים מכילתא ברייתות ומדרשים ואגדות ותקוני עולם כגון מסכת סופרים לא כתבו בספריהם אני פלוני בר פלוני כתבתי וחברתי זה הספר, כדי שלא יהנה מהעולם הזה ויפגום שכרו בעולם הבא, או שהיו ממעטים לו בעולם הזה זרעו ושם טוב מזרעו כנגד הנאה שנהנה בעולם הזה שקבל הנאה על שמו. הרי מבואר כדברי הפנים מאירות, שטעם הזכרת השם למחבר ספר אינו אלא כדי שיקבלו מכח האומר שגדולה מעלתו, אבל לענין שפתותיו דובבות אין צריך להזכיר שמו, שגלוי בשמים מי בעל הדברים, וכשנאמר הדין או החידוש אפילו סתם הוא ברחמיו דובב שפתי ישנים.

אך ציין החיד"א, למה שכתב בספר ים יששכר והוא פירוש תוספתא דביצה הנדפס בק"ק מיץ שנת תקכ"ט, שנתן טעם למזכירים שמותם על חבוריהם. ואלו דברי הים יששכר (בהקדמה), שראה דעת המחברים שונים שיש שהעלימו זכרונם מעל ספריהם וחיבורם ולא כתבו מי המחבר ולא שם עירו, ויש שהעלו זכרונם בפרוטרוט, ויש שכתבו בדרך רמיזה בעלמא. ומתחילה שיבח את המעלימים שמותיהם מחמת גדולת ענותנותם. ואחר כך שיבח את המזכירים שמותיהם על חיבוריהם כדי שיהיו שפתותיהם דובבות בקבר. ולאחר כל זאת הכריע שאף שאלו ואלו כוונתם לשם שמים מכל מקום טוב ונכון יותר להזכיר שם המחבר, והוא כיון שבמקום מחלוקת הפוסקים יש להכריע כמי שגדול מחבירו בחכמה, ואם אין ידוע מי הוא המחבר איך ידעו אם גדול הוא או קטן. וגם ענין ענוה יש בזה, שאם יחלוק עליו מי שגדול ממנו יכריעו כגדול כיון שידעו שהוא המחבר, ולא יטעו לפסוק כמותו נגד מי שגדול ממנו, ולכן נכון למחבר להזכיר שמו על חיבורו.

וכתב החיד"א, שלפי דברי הפנים מאירות צריך לומר שמה שנתפשט המנהג שכל מחבר מזכיר שמו על הספר הוא כדי שיהיה לזכרון לו ולזרעו אחריו שיליצו בשמים עליהם מלאכי החסד ששומעים שמזכירים שמו לטובה בתורה ומליצים טוב בעדם, ועוד שכיון שמצינו שנחמיה נענש שלא נקרא שמו על ספרו (סנהדרין צג:), אם כן בדורות אלו אם לא יזכירו שמם על ספרם יאמרו שזה היה עונש להם שלא נקרא הספר על שמם. וכיון שעינינו הרואות שמזמן הגאונים כל מחבר ספר כותב שמו עליו יש להחזיק במנהגם, ושאני התנאים ואמוראים שכתב בספר החסידים שיש מהם מי שנהג שלא להזכיר שמו הוא כיון שלפי מעלתם המופלאה היו נזהרים גם בדקדוק זה וכוונתם לשמים, אך מזמן הגאונים עד עתה לא מצינו מי שנזהר בזה. וכמעט שמי שרוצה לנהוג כך בדור יתום יהיה לו לגאוה שמורה שכבר הוא שלם ורצה לקיים גם דקדוק זה, שלא יבצר שלא יוודע בדורו שהוא חיברו, ואע"ג שלבו לשמים וכונתו לטובה, יש בזה לזות שפתים שיאמרו שרוצה להראות חסידות יותר מכמה גאוני וגדולי עולם.

וכתב שמהר"ש אבוהב עצמו לא הסתיר שמו משו"ת דבר שמואל, ורק בספר הזכרונות העלים את שמו, וטעמו יתכן שהוא כיון שהוא תוכחת מוסר בכל מה שנכשלים העולם, ולא רצה להזכיר את שמו על ספר זה כדי שלא ליטול גדולה שהוא מוכיח ואין גם אחד בדורו שראוי לכך וטעמים אחרים, אבל על תשובותיו לא עלה על לבו. ועיי"ש עוד. ובהקדמת ילקוט אברהם (ליפסיק, ד"ה כראם) כתב שהיום מנהג רוב ככל מחברי ספרים לכתוב ולרמוז בהם שמם ושם אבותיהם.

ב:

איסור אותו ואת בנו ושנות גדלות בנוסע ממדינה למדינה

בבאר משה (שו"ת, ח"ז סי' קטו) נשאל לענין איסור אותו ואת בנו, אם שחט את האם באמריקא באמצע היום אם מותר לשחוט את הבן לאחר מכן בארץ ישראל שאז נהיה לילה בארץ ישראל, אף שבאמריקא מקום שחיטת האם עדיין יום, שכפי הידוע משתנים הזמנים ממקום למקום ובארץ ישראל מחשיך הלילה לפני שמחשיך באמריקא, והשיב שמותר לשוחטו, שכיון שהאיסור לשחוט חל על השוחט, הדבר תלוי במקומו של השוחט ולאחר שבמקומו של השוחט נהיה לילה מותר לו לשחוט הבן, וכן להיפך אם במקום שבו נשחטה האם נהיה כבר לילה אבל במקום שבו נמצא הבן עדיין יום אסור לשוחטו.

וכן כתב בשו"ת חבצלת השרון (ח"א יו"ד סי' מז), שבכל העניינים אין לנו אלא מקומו ושעתו, ולענין איסור שחיטת הקרבן עד שיעבור עליו שבעה ימים מלידתו, כמו שנאמר (ויקרא כב כז) 'שבעת ימים יהיה תחת אמו', צריכים אנו לחשוב לו שבעת ימים שתחת אמו בשעה שכלה יום השביעי במקום המקדש ונכנס יום שמיני, וכן לענין אותו ואת בנו יש לחשב לפי המקום שנמצא בו עתה הבן, ומעשים שבכל יום יוכיחו שאם בא לפנינו אחד שנעשה בר מצוה באותו יום מחשיבים אותו לגדול מתחילת הלילה שנכנס בו לשנת הי"ד, ואין אנו שואלים אותו אם נולד במקום שעכשיו עדיין יום.

ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סי' פד) נשאל, בדבר אשה שנסעה מארה"ב לארץ ישראל ביום השביעי לספירת שבעה נקיים שלה, וכיון שיש שינוי בזמנים מארה"ב לא"י בשש שעות, נמצא שכאשר תבוא לארץ ישראל יחסרו לה שש שעות מהיום השביעי, ונשאל אם תוכל לטבול מיד בלילה, או שמא כיון שחסרו לה שש שעות מיום שלם, צריכה להמתין בטבילה, או עכ"פ בשימושה עד לאחר השעות שנחסר לה.

הלילה, שהתפילה שיתפלל באותן השעות על החורבן ועל הגלות, רצויה[ח].

אומרים איש"ר בלשון ארמית

בשעה שישראל עונין 'אמן יהא שמיה רבא' הקב"ה מנענע בראשו ואומר אוי לבנים שגלו מעל שלחן אביהם, ומה לו לאב שככה מקלסין אותו בניו וריחקם מעל שלחנו, וכביכול שיש דאגה לפניו, ואם יבינו המלאכים זה יקטרגו עלינו, ע"כ אומרים אותו בלשון שלא יבינו שאינן מכירין ארמית[ט].

תפילת 'הבינני'

בשעת הדחק, כגון שהוא בדרך, או שהיה עומד במקום שהוא טרוד וירא שיפסיקוהו, או שלא יוכל להתפלל בכוונה תפלה ארוכה, מתפלל אחר ג' ראשונות הבינני, ואומר אחריה ג' אחרונות, וצריך לאמרם מעומד, וכשיגיע לביתו אין צריך לחזור ולהתפלל[י].

ואינו מתפלל הבינני בימות הגשמים, ולא במוצאי שבת ויום טוב[יא]. ואינו מתפלל תפילה זו אלא בשעת הדחק, אבל שלא בשעת הדחק לא יתפלל אותה, ומכל מקום בדיעבד יש אומרים שיצא ואין צריך לחזור ולהתפלל[יב].

לא יתפלל אדם בחורבה

לא יתפלל אדם בחורבה[יג], מפני חשד, ומפני המפולת, ומפני המזיקים[יד]. ולכן אם היה בא בדרך, מוטב שיתפלל בדרך משיתפלל בחורבה, ואפילו כשאין בחורבה אלא אחד מהטעמים הללו לאסור[טו].

היתה החורבה עומדת בשדה אין לחשוש משום החשד, שאין זונה מצויה בשדה, וכן כשאשתו עמו אין לחשוש לחשד. היתה החורבה בריאה וחזקה אין לחשוש בה למפולת. היו שנים נכנסין בה אין לחשוש למזיקין, שלאחד נראה ומזיק ולשנים נראה ואינו מזיק ולשלושה אין נראה כלל, אם לא במקום שידוע שרגילין שם מזיקין, ואבוקה כשנים וירח כשלושה, לפיכך אם הם שנים מותרים ליכנס בה אם היא בריאה וחזקה ועומדת בשדה[טז].

ג:

מה מותר לומר בפני מת

אין אומרים בפני המת אלא דברים של מת, כגון צרכי קבורתו והספד, אבל שאר כל דבר, אסור. במה דברים אמורים בדברי תורה, אבל בדברי חול אין חשש[יז].

ד:

אכילה ושינה סמוך לזמן קריאת שמע של ערבית

אע"פ שתפילת ערבית רשות[יח], לא יבא אדם ממלאכתו ויאמר אוכל מעט ואישן קמעא ואחר כך אתפלל, שמא תאנוס אותו שינה ונמצא ישן כל הלילה, אלא מתפלל

[ח] שו"ע (שם סי' א ס"ג). [ט] טור (שם סי' נו). וראה שם עוד טעמים למה אומרים הקדיש בלשון ארמית. [י] רמב"ם (תפילה פ"ב ה"ב), שו"ע (שם סי' קי ס"א). [יא] שו"ע (שם). [יב] משנה ברורה (סק"א). וכמבואר בגמרא שאביי קילל את מי שמתפלל הבינני. והביא שהאליה רבה (שם סק"א) מחמיר שאפילו בדיעבד צריך לחזור ולהתפלל. אמנם כתבו האחרונים, שאם רואה שזמן תפילה יעבור אם יתפלל תפילה ארוכה, מותר לכתחילה להתפלל הבינני. ואפילו כשהוא בדרך אם אינו ירא שיפסיקוהו עוברי דרכים טוב יותר שיתפלל כל הי"ח ברכות בהליכה או בישיבה מלהתפלל הבינני בעמידה. משנה ברורה (סק"ג). [יג] אף שבברייתא משמע שאסור ליכנס לחורבה אף לא בשביל תפילה, כתב הרמב"ם לא יתפלל בחורבה לרבותא, שאף אם נמצא במקום של עוברי דרכים ועל ידי כניסתו לחורבה לא יפסיקוהו מתפילתו בכל זאת לא יכנס. לחם משנה (שם פ"ה ה"ו). [יד] שו"ע (שם סי' צ ס"ו), וכן הוא ברמב"ם (תפילה פ"ה ה"ו). [טו] משנה ברורה (ס"ק יג). [טז] משנה ברורה (ס"ק יד). [יז] רמב"ם (אבלות פי"ג ה"ט), שו"ע (יו"ד סי' שמד סט"ז). כתב הש"ך (ס"ק יא), שמשמע מדברי השו"ע שדברי תורה אפילו חוץ לד' אמות של המת אסור ומילי דעלמא אפילו תוך ד' אמות מותר, והוסיף שהב"ח פסק שדברי תורה אסור אפילו חוץ לד' אמות ומילי דעלמא אינו אסור אלא תוך ד' אמות, ודבריו של מת מותר אפילו בדברי תורה אפילו תוך ד' אמות. והביא בשם המרדכי שכל אותו חדר שהמת מונח בו חשוב כד' אמות. ומה שאסור בדברי תורה הוא משום לועג לרש. ש"ך (ס"ק יג). [יח] עיין ברבינו מנוח (תפילה פ"ו ה"ז) שביאר מה החידוש בתפילת ערבית דווקא שהיא רשות.

פניני הלכה

והביא מה שפלפלו האחרונים בכל כיוצא בזה, כגון לענין שבת ויום הכפורים ושביעי של פסח לענין חמץ ועוד כיוצא בזה, אמנם בנידון זה נראה שתוכל לטבול וכשרה לבעלה תיכף בלילה אחרי צאת הכוכבים בארץ ישראל, וכך הם מעשים בכל יום בנוסעת ממקום למקום בהפרש של כמה שעות, ואף באותה מדינה יימצא הפרש של קרוב לשעה מעיר לעיר, והוא דבר הרגיל ושכיח הרבה שנוסעים בימי הספירת נקיים ואף ביום השביעי מעיר לעיר, וגם כמה פעמים מחמת שאין מקוה כשירה בעירה, או שלא נעשה בכל ההידורים או סיבה אחרת, נוסעת ביום השביעי לטבילה לעיר אחרת, ואף שכמה פעמים במקום שהתחילה לספור השבעה נקיים מתאחרת השקיעה ויציאת הכוכבים ממקום שהולכת לטבילה, ולא ראינו ולא שמענו שיזהירו אותה שלא לטבול עד זמן צאת הכוכבים במקום שהתחילה לספור.

וכתב שיש להביא ראיה ברורה לדבר ממשנתנו, ששנינו 'מאימתי קורין את שמע בערבין משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן', והיינו צאת הכוכבים, ובגמרא (ע"ב) הביאו הברייתא שבתוספתא, 'מאימתי מתחילין לקרות ק"ש בערבית וכו' וחכמים אומרים משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן, סימן לדבר צאת הכוכבים', ומה שתלה התנא הדין באכילת תרומה, ביארו בגמרא שהוא כדי להשמיע אגב אורחא שכפרה במחוסרי כפרה אינה מעכבת מלאכול בתרומה, ומבואר לפי זה שמשנתנו מדברת גם במחוסרי כפרה הנטהרים מטומאתם בצאת הכוכבים, והם זב וזבה ומצורע שכל אחד מהם סופר שבעה ימי טהרה וטובל ביום השביעי ומעריב שמשו ומקריב קרבנותיו ביום השמיני, כמפורש בתורה [בפרשת מצורע], וממה שתלתה המשנה זמן קריאת שמע בזמן אכילת תרומה של מחוסרי כפרה הצריכים ספירת שבעה נקיים, הרי זה בא ללמד ונמצא למד, שכשם שבודאי לא יעלה על הדעת לענין זמן קריאת שמע של ערבית שיהיה תלוי במקום שהיה בו בהתחלת היום, אלא ודאי הוא תלוי בצאת הכוכבים של המקום שהוא בו כעת, כך גם בזמן אכילת תרומה, אף שהתחילה לספור שבעה נקיים במקום אחר, טהרתה תלויה רק בהערב שמש במקום שהיא כעת. והוא הדין לספירת שבעה נקיים של אשה לבעלה.

ג.

תיקון חצות

בגמרא, תניא רבי אליעזר אומר שלש משמרות הוא הלילה, ועל כל משמר ומשמר יושב הקדוש ברוך הוא ושואג כארי, שנאמר (ירמיה כה ל) 'ה' ממרום ישאג וממעון קדשו יתן קולו, שאוג ישאג על נוהו'. וכתב הרא"ש (סי' ג), שראוי לכל ירא שמים שיהא אף הוא מיצר ודואג באותה שעה, ולשפוך תחנונים על חורבן בית המקדש, כמו שנאמר (איכה ב יט) 'קומי רוני בלילה לראש אשמורות'. וכן פסק בשו"ע (או"ח סי' א ס"ב-ג), 'המשכים להתחנן לפני בוראו יכוין לשעות שמשתנות המשמרות, שהן בשליש הלילה ולסוף שני שלישי הלילה ולסוף הלילה, שהתפילה שיתפלל באותן השעות על החורבן ועל הגלות, רצויה. ראוי לכל ירא שמים שיהא מיצר ודואג על חורבן בית המקדש'. ולפי דברים אלו נמצא, שהזמן הרצוי לתחנונים על חורבן בית המקדש הוא בשעת חילופי המשמרות.

וכתב במגן אברהם (שם סק"ד) בשם המקובלים שהאריכו במעלת התפילה בחצות דווקא, שהוא הזמן הראוי לבקשת רחמים על כנסת ישראל ועל בניה. וכתב [על פי ביאור המחצית השקל] שהדבר תלוי בשני תירוצי הגמרא בסוגייתנו. שכן בהמשך הברייתא הנזכרת מדברי רבי אליעזר, על שלוש המשמרות שבלילה, כתוב סימן לדבר, משמרה ראשונה חמור נוער, שניה כלבים צועקים, שלישית תינוק יונק משדי אמו ואשה מספרת עם בעלה. והקשו בגמרא למה משמשים שלושת הסימנים, אם לתחילת כל אחד משלושת המשמרות, קשה למה צריך סימן לתחילת המשמרה הראשונה, והרי היא מתחילה בתחילת הלילה וזמנה ידוע. ואם כוונתו לסופי שלושת המשמרות, לא היה צריך להביא סימן לסוף המשמרה השלישית, שהרי זמנה בתחילת היום והיא ידועה. ותירצו בגמרא שני תירוצים. תירוץ אחד, שהסימן הראשון הוא לסוף המשמרה הראשונה, השני לאמצע המשמרה השניה, והשלישי לתחילת המשמרה השלישית. ועוד תירצו, שכל הסימנים הם לסוף המשמרות, והסימן השלישי נצרך לישן בבית אפל ואינו רואה שהאיר היום, ועל ידי סימן זה ידע מתי מתחיל זמן קריאת שמע של שחרית.

ולכאורה קשה מה הצורך בסימנים אלו, ומה צריך אדם לדעת מתי זמני חילופי המשמרות, וצריך לומר שהוא משום שבזמנים אלו הוא עת רצון להתפלל על חורבן הבית. ולפי התירוץ הראשון נמצא שיש עת רצון באמצע המשמרה האמצעית, והיינו בזמן חצות הלילה, והוא כדברי המקובלים. אך לפי התירוץ השני נמצא לכאורה שאין עת רצון בחצות הלילה אלא בזמני חילופי המשמרות.

ובבכור שור (בסוגייתנו) תמה על דבריו, שביבמות (עב.) מבואר בברייתא [על פי ביאור הגמרא שם], שחצות הוא עת רצון, ולא יתכן לומר שהתירוץ השני בסוגייתנו יחלוק על ברייתא, ומוכרחים לומר שלכל הדעות זמן חצות הוא עת רצון. ואין לומר שכוונת המגן אברהם, שלפי התירוץ הראשון הוא עת רצון להתפלל על החורבן, ולפי התירוץ השני אין זה עת רצון מיוחד לתפילה על החורבן אלא עת רצון כללי, שהרי גם לפי התירוץ הראשון אין הוכחה שחצות הוא עת רצון להתפלל על החורבן, שלא נאמר שהקב"ה יושב ושואג על נוהו כי אם על סיום כל משמר ומשמר, אבל על הסימנים שהוזכרו לא נאמר שהקב"ה יושב ושואג בהם, ולכן אם אחד מהסימנים הוא חצות, אין זה אומר שהוא עת רצון לתפילה על החורבן, ואף שלא לחינם הוזכרו הסימנים וצריך לומר שיש עת רצון בכל זמן שהוזכר בגמרא, אבל עדיין יתכן והוא עת רצון כללי, ואם כן אין חילוק בין שני תירוצי הגמרא, שלפי שני התירוצים מוכרחים לומר שחצות הוא עת רצון כמבואר ביבמות, ולפי שני התירוצים אין הוכחה שחצות הוא עת רצון לתפילה על החורבן בדווקא. ועל פי זה כתב הבכור שור, שדברי המקובלים והאר"י ז"ל שיש להתפלל בחצות הם לפי שני תירוצי הגמרא בסוגייתנו, והעיקר כדבריהם.

זמן חצות הלילה

נהגו העולם וכן כתב בלוח ארץ ישראל, לחשב את שעת חצות הלילה לענין אכילת אפיקומן, מהשקיעה ועד הנץ החמה, וכתב במנחת שלמה (שו"ת, ח"א סי' נא אות טו) הטעם לכך, מפני המבואר ביבמות (עב.) שהשעה בה היכה ה' כל בכור היא שעת רצון. ונחלקו האחרונים לענין תיקון חצות, כיצד יש לחשב את זמן חצות שיש בו עת רצון, במגן אברהם (סי' א סק"ד) כתב שמדברי הזוהר (ויקהל קצה:) נראה שלעולם מחשיבים את הלילה לי"ב שעות בינוניות הן בקיץ והן בחורף [והיינו שש שעות בינוניות אחר השקיעה הוא חצות (פרי מגדים א"א סק"ד)], אף על פי שלענין תפילה הוא תלוי בזריחת החמה ושקיעתה או בעלות השחר וצאת הכוכבים, אך בבכור שור (בסוגייתנו) הביא בשם ליקוטי האור (פ"י) שגם לענין זה משערים חצי הלילה מהזריחה עד השקיעה. והאחרונים האריכו בזה, ובמשנה ברורה (סק"ט, שעה"צ ס"ק יג) הכריע כאחרונים שמשערים חצי הזמן מזריחת החמה ועד השקיעה.

וכתב במנחת שלמה, שלפי מה שנוהגים להחמיר כדעת רבי אלעזר בן עזריה שיש לאכול את מצת האפיקומן עד הזמן בו הכה ה' הבכורות, יש לחשבו לפי חשבון זה. אך כתב להעיר, שכיון שלילה האמור בתורה הוא בודאי רק עד עלות השחר ולא עד הנץ החמה, שמדין התורה אחר עלות השחר הוא יום לכל דבר, אם כן כשנתנה התורה שיעור 'ויהי בחצי הלילה' (שמות יב כט) הוא ודאי אמצע הלילה שבין השקיעה עד עלות השחר, ואם כן יש לחשב את שעת חצות לענין אכילת אפיקומן מהשקיעה עד עלות השחר, ונשאר בצ"ע, וכן נסתפק בזה באשל אברהם (בוטשאטש, מהדו"ת סי' תעז).

ובתשובות והנהגות (שו"ת ח"א סי' שז) הביא, ששמע שגאוני ירושלים והגרי"ל דיסקין עמהם, הסכימו להחמיר שיש לחשב את חצות היום ושאר זמני היום, מעמוד השחר ועד צאת ג' כוכבים, ואם כן י"ב שעות אחר חצות היום הוא חצות הלילה, והוא מוקדם מעט מזמן חצות המקובל, וכתב שגם הגרי"מ טוקצינסקי סבר כן בתחילה, ורק אחר כך חזר בו כיון שלפי חישוב זה בחצות היום החמה למטה מראשו של אדם, ולכך חזר לחשב בספרו לוח ארץ ישראל מעלות השחר עד צאת כל הכוכבים [והוא לענין חצות הלילה כשיעור מהשקיעה ועד הזריחה, וכאמור לעיל]. ועל כן יש למדקדק להחמיר לענין מצה כדעת גאוני ירושלים וכסברתו הראשונה של הגרי"מ טיקוצינסקי.

דעה נוספת לענין חצות הלילה הביא בתשובות והנהגות (שם) בשם הגאון ר' נתן אדלר [הובא בדברי יוסף (שווארץ, דרך מנוח השמש הערה א)] והביא שכן כתב בבן איש חי (שנה א ויקהל, אבל לא נמצא שם), שהכריעו כדעת הסוברים שזמן חצות הלילה הוא זמן קבוע בכל השנה בקיץ ובחורף לא ישתנה לפי זמן השקיעה והזריחה, וכתב בתשובות והנהגות שלדעתם הוא תמיד לערך השעה אחת עשרה [בבוקר ובערב, לפי שעון חורף], וכתב שלכתחילה יש להחמיר לענין מצוה דאורייתא כמו במצה [הכזית הראשון] כמו שיטה זו, ולאכול כזית מצה קודם שעה אחת עשרה בלילה, וכן לענין תיקון חצות, בשעת הדחק ניתן להקדים כבר מהשעה אחת עשרה ויצא בכך לדעת גאונים אלו.

ג:

חפירה בקרקע העזרה בזמן הזה

בשנת תר"כ לערך דנו הפוסקים בדבר האפשרות להקריב קרבנות בזמן הזה, ואחד הנידונים הנוגעים לענין ההקרבה בזמן הזה הוא בירור מקומו של המזבח, שהרעק"א

ערבית ואח"כ אוכל ושותה או ישן[יט]. ואסור להתחיל לאכול חצי שעה סמוך לזמן קריאת שמע של ערבית[כ]. אבל טעימה בעלמא של מיני פירות או אפילו פת בכביצה מותר[כא]. וכן אם ביקש מאחד שיזכירנו להתפלל אין איסור להתחיל לאכול אפילו כשכבר הגיע זמן קריאת שמע[כב].

עשיית מלאכה

כשם שאסור לאכול בזמן זה, כן אסור לעשות כל כל המלאכות המביאות לידי פשיעה[כג], וכל שכן שכשהגיע זמן קריאת שמע אסור להתחיל בהן, ויש מתירים עשיית מלאכות אלו קודם שהגיע זמן קריאת שמע[כד].

לימוד תורה

לימוד תורה מותר לכל הדעות סמוך לקריאת שמע, ואדרבה מצוה הוא. אבל משהגיע זמן קריאת שמע אסור אף ללמוד כשהוא מתפלל בביתו ביחיד, ואם אמר לחבירו שאינו לומד שיזכירנו שיתפלל מותר[כה].

סמיכת גאולה לתפילה בערבית

בתפילת הערב סומך גאולה לתפילה, ואע"פ שמברך השכיבנו אחר גאל ישראל אינה הפסק בין גאולה לתפלה, והרי שתיהן כברכה אחת ארוכה[כו], ואין לספר בין גאולה של ערבית לתפילה. ואף הנוהגים לומר י"ח פסוקים ויראו עינינו, אין להפסיק בין יראו עינינו לתפילה[כז].

הפסק לצורך הכרזה על הזכרות

במה דברים אמורים בהפסקה שלא לצורך, אמנם מה שמכריז שליח ציבור ראש חודש בין קדיש לתפילת ערבית אינו הפסק, כיון שהוא צורך התפילה, וכן יכול לומר ברכו להוציא מי שלא שמע, ואינו נחשב להפסק[כח]. ולאו דווקא לקרוא ולהכריז שהוא ראש חודש שהוא דאורייתא או להכריז טל ומטר שאם יטעו צריך לחזור, אלא אפילו להכריז על הנסים מותר, ואע"ג שאם יטעו אין צריך לחזור מכל מקום הוא צורך תפילה. ודווקא במקום זה יכול להפסיק אבל כשהוא עומד בברכת קריאת שמע בין הפרקים אסור לו להכריז שום דבר[כט].

סמיכת גאולה לתפילה בשחרית

צריך לסמוך גאולה לתפילה, ולא יפסיק ביניהם אפילו באמירת אמן אחר גאל ישראל, ולא בשום פסוק, חוץ מה' שפתי תפתח[ל]. ויש אומרים שמותר לענות אמן על 'גאל ישראל', וכן נוהגים[לא]. ויש אומרים שבשבת אין צריך לסמוך גאולה לתפילה, וטוב להחמיר אם לא במקום שצריך לכך[לב].

ואפילו בשהייה בעלמא יותר מכדי דיבור יש ליזהר לכתחילה שלא יפסיק, ולא רק אמן אינו עונה אלא אפילו קדיש וקדושה אין לענות[לג].

במוסף ובמנחה

במוסף ומנחה מותר לומר פסוקים קודם 'ה' שפתי תפתח' [אבל לא אחר כך], כיון שפסוק זה מכלל התפילה הוא[לד].

הברכות לפניה ואחריה בערב

בערב מברך שתים לפני קריאת שמע ושתים לאחריה[לה].

פסוקים שאומרים בתחילת התפילה ובסופה

בכל תפילה מהתפילות פותח קודם לברכה ראשונה 'ה' שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך' (תהלים נא יז), וכשהוא חותם בסוף התפלה אומר 'יהיו לרצון אמרי פי' וגו' (שם יט טו), ואח"כ צועד לאחוריו[לו].

אמירת תחנונים קודם 'יהיו לרצון'

אין נכון לומר תחנונים קודם יהיו לרצון, אלא אחר סיום י"ח מיד יאמר יהיו לרצון. ואם בא לחזור ולאומרו פעם אחרת אחר התחנונים, הרשות בידו[לז].

אמירת מזמורי דוד בכל יום

שבחו חכמים למי שקורא זמירות מספר

[יט] **רמב"ם** (תפלה פ"ו ה"ז), **שו"ע** (או"ח סי' [illegible]).
[כ] **שו"ע** (שם). והיינו סמוך לצאת הכוכבים. משנה ברורה (ס"ק יט). הט"ז (סק"ג) חולק על השו"ע, וסובר שאין איסור אכילה חצי שעה קודם אלא זמן מועט, והאחרונים מסכימים לפסק השו"ע שאסור להתחיל לאכול מחצי שעה לפני הזמן. משנה ברורה (ס"ק יח).
[כא] **משנה ברורה** (ס"ק טז). [כב] **משנה ברורה** (ס"ק יח). דעת הט"ז (סק"ג) שהקוראים ומתפללים מבעוד יום, אף על גב שיש להם לחזור ולקרות ביציאת הכוכבים, אף על פי כן מותר להם לאכול קודם שיקראו שנית, שהרי עכ"פ כבר קראו ומ"מ בהגיע זמן צאת הכוכבים ממש נכון ליזהר גם בזה. משנה ברורה (ס"ק יט).

[כג] **ונתבארו בשו"ע** (שם סי' רלב ס"ב), לא ישב להסתפר, ולא יכנס למרחץ, ולא לבורסקי ולא לדין. [כד] **משנה ברורה** (סי' רלה ס"ק יז). [כה] **משנה ברורה** (שם). [כו] **רמב"ם** (שם פ"ז הי"ח). [כז] **שו"ע** (שם סי' רלו ס"ב). [כח] **שו"ע** (שם). [כט] **משנה ברורה** (סק"ז). [ל] **שו"ע** (שם סי' קיא ס"א). [לא] **רמ"א** (שם) בשם הטור. וראה פניני הלכה (להלן ט:) שנתבאר בארוכה המנהגים למעשה, אם לסיים ברכת 'גאל ישראל' בלחש כדי שלא יצטרכו הציבור לענות אחריה אמן. [לב] **רמ"א** (שם). כיון שהטעם שסומכים גאולה לתפילה הוא כיון שכתוב (תהלים כ ב) 'יענך ה' ביום צרה', וסמיך ליה (שם יט טו) 'יהיו לרצון אמרי פי וגו' ה' צורי וגואלי', ושבת לאו זמן צרה. ומה שיו"ט אינו כשבת הוא משום שהם ימי הדין, כדתנן בראש השנה (טז.). והבית יוסף חולק על זה וסובר שהפסוק אסמכתא בעלמא, ועיקר סמיכת גאולה לתפילה הוא מדברי חכמים שדימו י"ח ברכות אחר ברכת גאולה, לאוהבו של מלך שבא ודפק על פתח המלך ויצא המלך לקראתו ואם רואהו המלך שהפליג והלך לו אף הוא מפליג ושוב אינו מתקרב אליו כשחוזר ודופק, כך הוא במפסיק בין גאולה לתפילה, ולכן כתב הרמ"א שצריך להחמיר. משנה ברורה (סק"ח). [לג] **משנה ברורה** (סק"ג-ג). [לד] **מגן אברהם** (סק"א). [לה] **רמב"ם** (קריאת שמע פ"א ה"ה), **ושו"ע** (שם סי' רלו ס"א). ופרטי ההלכה יתבארו לקמן (יא.).

[לו] **רמב"ם** (שם פ"ג ה"ט). כתב בסדר היום שהפסוק 'יהיו לרצון' וגו' הוא מסוגל לכמה עניינים, שתחילתו יו"ד, וסופו יו"ד, תיבותיו יו"ד, ועשרה יודי"ן יש בו, ויש בו מ"ב אותיות, וסודו סוד גדול, לכן צריך לאומרו בנחת ובכוונה, ומועיל הרבה לקבל תפילתו שלא תשוב ריקם. משנה ברורה (סי' קכב סק"ח).
[לז] **שו"ע** (שם סי' קכב ס"ג). ובבית יוסף ודרכי משה כתבו שמדינא אין איסור, כיון שלא חמור קודם יהיו לרצון מברכת שומע תפילה דקיי"ל (שם סי' קיט ס"א) דיכול לשאול בה כל צרכיו. רק שלכתחילה נכון יותר לומר יהיו לרצון קודם אלהי נצור. משנה ברורה (סק"א).

פניני הלכה

והגר"נ אדלער מלונדון [בעל נתינה לגר], עוררו במכתביהם לבעל הדרישה ציון חשש זה, שאין אנו יודעים את מקומו של המזבח.

בדרישת ציון כתב כמה אופנים לברר על פיהם מקום המזבח [ראה בכמה מהם בפניני הלכה זבחים (נג:)]. ואחת מהדרכים הובאה בדרישת ציון (הוספות למאמר קדשין אות ז), שכתב שהיא הוכחה ברורה לדעת מקום המזבח, על פי מה ששנינו (פרה פ"ג מ"ג) שהר הבית והעזרות, תחתיהן היה חלול מפני קבר התהום. וכן כתב הרמב"ם (בית הבחירה פ"ה ה"א) שכיפין על גבי כיפין היו בנויות מתחת הר הבית מפני אהל הטומאה. והנה המזבח אסור להיות חלול תחתיו, שנאמר (שמות כ כ) 'מזבח אדמה תעשה לי', וכמבואר בגמרא (זבחים נח.) שיהא מחובר באדמה, שלא יבננו לא על גבי כיפים ולא על גבי מחילות, וכן פסק הרמב"ם (שם פ"א הי"ג). ואם כן יש עצה לחפור תחת כל קרקע הר הבית, ואז ודאי נמצא את המחילות והכיפין הבנויות שם בקרקע, והמקום אשר אין שם שום חלל תחתיו נדע שהוא מקום המזבח, ויבורר כל ספק.

אך בפסקי תשובה (פיעטרקובסקי, ח"א סי' כט בהג"ה) כתב, שנראה שהחופר בקרקע העזרה אפילו בזמן הזה עובר על לאו שנאמר (דברים יב ד) 'לא תעשון כן', ואמרו בספרי (ראה ט), מנין לנותץ אבן אחד מן ההיכל ומן המזבח ומן העזרות שהוא בלא תעשה, תלמוד לומר (שם יב ג-ד) 'ונתצתם את מזבחותם וגו', לא תעשון כן לה' אלהיכם'. וכיון שדוד המלך קידש את קרקע העזרה עד התהום (זבחים כד.), אם כן איסור נתיצת אבן מן הקודש שייך בכל קרקע העזרה ומה שתחתיה עד התהום, ואם כן אי אפשר לחפור שם בזמן הזה מחמת האיסור שבדבר. ואף על פי שבית המקדש חרב בעוונותנו, מכל מקום הקרקע קיימת ולא חרבה, ומקריבין אף על פי שאין בית, ולא בטלה קדושתה.

וכתב, שאף על פי שכתב הרמ"א (או"ח סי' קכב ס"א, מובא בט"ז סי' קנא סק"ג) שאין איסור נתיצה בקודש בדבר שיכולים להחזירו לקדמותו כמות שהיה [וע"ע אבני נזר (או"ח סי' לג-לד)], מכל מקום חפירה בקרקע היא דבר שאי אפשר להחזירו לקדמותו, כמבואר בסוגייתנו, שנכנסו חכמי ישראל אצל דוד המלך, אמרו לו, אדונינו המלך, עמך ישראל צריכים פרנסה, אמר להם לכו והתפרנסו זה מזה. אמרו לו, אין הקומץ משביע את הארי ואין הבור מתמלא מחולייתו. ופירש רש"י (ד"ה אין הבור), שאי אפשר למלא את חלל הבור מהעפר שהוציאו ממנו בעת החפירה. ואם כן אין החפירה נחשבת דבר שאפשר להשיבו, ויש בה משום 'לא תעשון כן'.

ד.

אם מותר לדיין לעשות תחבולה של שקר כדי לדון דין אמת

בגמרא הובאה מימרא [הובאה גם במסכת דרך ארץ זוטא (פ"ג)], 'למד לשונך לומר איני יודע, שמא תתבדה ותאחז', היינו שמא תהיה נאחז ונכשל בדבריך, ולכן לא אמר משה שתהיה מכת בכורות בחצות הלילה אלא כחצות הלילה, כדי שלא יתפסוהו איצטגניני פרעה כשיטעו בחשבונם. וכתבו התוספות (קידושין ל. ד"ה אל תגמגם) שדבר זה נאמר בדברי העולם, אבל אם שואלים אותו דבר הלכה או שצריכים ללמוד ממנו מסכת, צריך שיהיו מחודדים בפיו שלא יגמגם בדבר.

אמנם בשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' קלח) כתב, שיש אופנים שגם בדברי תורה צריך הדיין לומר 'איני יודע' כדי להוציא משפט אמת לאמיתו, וכלל זה בכלל המבואר בסוגייתנו שילמד אדם לשונו לומר 'איני יודע', והוא באופן שיושב דיין בדין ורואה שהולכים לפסוק על פי רוב הדיינים שלא על פי האמת, ורוצה לעשות תחבולה ולומר 'איני יודע' כדי שיוסיפו על הדיינים, שהרי הדין הוא שאם אחד מהדיינים אומר 'איני יודע' מוסיפים על הדיינים עוד שני דיינים, כמבואר בשו"ע (חו"מ סי' יח ס"א), וכמו שביאר בסמ"ע (שם סק"ד) הטעם, שאין שייך לומר שהולכים אחר הרוב אלא כשכל השלושה ישבו ונשאו ונתנו בדבר, וכל אחד אומר טעם לדבריו ושנים הסכימו לדעת אחת, אז בטלה דעת השלישי ברוב, אולם כשאחד אומר איני יודע נחשב כאילו לא ישב עמהם, וכאילו רק שנים דנו את הדין, ושנים שדנו אף שהסכימו לדעה אחת אין מכריעים על פיהם, משום שיש לומר שמא אם היה יושב עמהם שלישי והיה אומר דעתו היו מסכימים לדבריו. ודנו האחרונים אם מותר לעשות תחבולה זו אם לאו. דעת הבית יעקב (לויחמיר, סי' טו) שאסור לדיין לעשות תחבולה זו ולשנות מן האמת, שיש לחשוש ללעז שיאמרו שלפי שלא ידעו הדיינים הדין הוסיפו עליהם דיינים אחרים. ובברכי יוסף (חו"מ סי' יח סק"ג) אסר לדיין לשנות מן האמת מטעם אחר, והוכיח שאסור לאדם לבוא בתחבולות כדי לקיים דבריו, אלא צריך לגלות דעתו האמיתית לחבריו, ואם יקבלו דעתו מוטב, ואם לאו אין זה מעניינו. והביא כן מדברי מהריט"ץ (סי' קנ) שכתב בכיוצא בזה שאין לאדם להתחכם על בוראו.

אך השבות יעקב כתב, שמותר לדיין לשנות ולומר שאינו יודע כדי שיוסיפו על הדיינים, כיון שכוונתו היא לשם שמים להוציא הדין לאמיתו, ואע"ג שמשקר בזה, שהרי יודע הדין ואומר שאינו יודע, הרי מותר לשנות מפני השלום, ואף הדין האמיתי בכלל השלום הוא, כמו שנאמר (זכריה ח טז) 'אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם', ועל זה וכיוצא בזה אמרו בסוגייתנו 'למוד לשונך לומר איני יודע'. וראה עוד במה שהאריך בזה בפתחי תשובה (חו"מ שם סק"ד).

מי שהגיע להוראה חייב להשיב דבר הלכה לשואלים אותו

במסכת אבות (פ"ד מ"ז) שנינו, אמר רבי ישמעאל בן רבי יוסי, החושך עצמו מן הדין פורק ממנו איבה וגזל ושבועת שוא. וכתב רבינו יונה בפירושו, שאע"פ שכתוב (דברים טז יח) 'שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך', וכתוב (שם טז כ) 'צדק צדק תרדוף' שמצוה לדון את הדין, זהו במקום שאין שם דיינים אחרים, אבל כל זמן שיוכל למנוע את עצמו טוב לו להשליך העול על אחרים, ובכך מונע מעצמו את איבת בעלי הדין, וכן מסיר מעצמו חשש גזל או עוון שבועת שוא אם יטעה בדין [יש שביארו את המשנה בענין אחר, עיי"ש במפרשים].

וכתב באגרות משה (חו"מ ח"ה סי' כ אות טו), שכל זה דווקא בדיני ממון, שאין המציאות ברורה ואפשר שבעלי הדינים משקרים, וצריך להכיר מדבריהם ומחקירה ודרישה אם אין הם משקרים, ויש לחשוש שמא לא יתחכם להבין לשון אנשי מרמה ולא ידע כאשר מרמים בטענותיהם, וגם כשמביאים עדים צריך הדיין להכיר שמעידים אמת, ולכן אף שהוא הגדול יותר בעיר, רשאי שלא לקבל על עצמו לפסוק כשיש אחרים שיקבלו עליהם, אף שהם קטנים ממנו. אך כאשר נשאל על מעשה שהמציאות ברורה ורק צריך לפסוק הדין, מחויב הוא להשיב, ואסור לו למנוע מלהשיב ולומר שישאל מאחרים מומחין [אבל ודאי שאין חיוב להתמנות להיות מורה הוראה, ורשאים להתרחק מזה כל זמן שיש אחרים כמותו, כמפורש בשו"ע (חו"מ סי' ח ס"ג) שכך היא דרך חכמים].

והאריך בזה בהקדמתו (לשו"ת אגרו"מ ח"א), שכשבא אחד לשאול דבר הלכה למעשה אצל אחד שהגיע להוראה, מחויב להשיבו ואסור לשלחו לחכם אחר, והכריח זאת מדוד המלך שמבואר בסוגייתנו שהשיב לנשים שבאו לפניו לשאול בשפיר ובשליא, והוצרך ללכלך ידיו, ואף שאין זה כבוד למלך והיו חכמים הרבה בירושלים שהיו גם מוסמכים ובקיאים בכל התורה וראויים אף לישב בסנהדרין ולדון דיני נפשות, וגם הסנהדרין עצמן היו שם, אלא מאחר שבאה האשה לשאול ממנו לא היה רשאי לשלחה ממנו לחכם אחר. ועיי"ש שהאריך בזה.

תהלים בכל יום ויום מתהלה לדוד עד סוף הספר, וכבר נהגו לקרות פסוקים לפניהם ולאחריהם. ותקנו ברכה לפני הזמירות והיא 'ברוך שאמר' וברכה לאחריהם והיא 'ישתבח', ואחר כך מברך על קריאת שמע וקורא קריאת שמע[לח].

תהלה לדוד והכוונה בו

צריך לכוין בתהלה לדוד, ויותר יכוין בפסוק 'פותח את ידך', שעיקר מה שקבעוהו לומר בכל יום הוא בשביל אותו פסוק שמזכיר בו שבחו של הקדוש ברוך הוא שמשגיח על בריותיו ומפרנסן[לט]. אם לא כיון בפסוק זה, צריך לחזור ולאומרו פעם אחרת[מ]. וכשחוזר צריך לומר מפסוק 'פותח' עד סוף המזמור כסדר. ואם לא נזכר עד שכבר אמר מזמורים אחרים ואין לו שהות לחזור, מכל מקום יאמר אחר התפילה מפסוק פותח עד סוף המזמור[מא].

קריאת שמע על המיטה

קורא על מיטתו פרשה ראשונה של שמע[מב]. ויקראנה סמוך למיטתו ולא על מיטתו[מג]. ויש מן הראשונים שכתבו שצריך לקרוא כל פרשיות קריאת שמע[מד], ואם קראה בתפילה מבעוד יום חייב לחזור ולקרות כל ג' הפרשיות. וטוב לומר תמיד כל קריאת שמע שהיא רמ"ח תיבות בצירוף 'אל מלך נאמן', לשמור רמ"ח אבריו[מה].

ה:

שינה בין מזרח למערב

אסור לאדם לעולם שיפנה או שיישן בין מזרח למערב, ואין צריך לומר שאין

[לח] רמב"ם (שם פ"ז הי"ב). [לט] טור (או"ח סי' נא). והביא דברי רבי אלעזר בסוגייתנו, שכל האומר תהלה לדוד בכל יום ג"פ מובטח לו שהוא בן העולם הבא. וכתב הלבוש (ס"ט) שזה אחד הטעמים שנהגו לסיים ב'ואנחנו נברך יה מעתה ועד עולם הללויה', לפי שהאומרו בכל יום מובטח לו שהוא בן עולם הבא, לפיכך אחר שאמרנו תהלה לדוד אנו אומרים ואנחנו נברך יה מעתה ועד עולם, כלומר שנזכה לאומרו גם לעולם הבא. ולכן כתב הלבוש (סי' קלד ס"ב) לסיים בפסוק זה גם בתפילת המנחה. וכתב בחיי אדם (ח"א כלל יח ס"ב) שמצוה זו של אמירת ג' פעמים תהלה לדוד בכל יום היא מצוה מכרעת, שאם היה שקול, נחשב כרובו זכויות, ומכרעת שיהיה בן עולם הבא, ולכן חייב לכוין בה. והוסיף שכל מקום שנכתב צריך לכוין, רצה לומר שיכוין פירוש המלות, אבל לא יכוין כוונות ושמות, כי בעונותינו הרבים אנחנו מלוכלכים בחטא, ובלתי ספק המכוין מקצץ בנטיעות. ואפילו הלומדים כתבי האר"י אינו מבין רק המלות ולא הענין ואפילו אחד מאלף לא ימצא שבקי בזה, וה' יראה ללבב. [מ] שו"ע (שם סי' נא ס"ז). [מא] משנה ברורה (ס"ק טו). [מב] רמב"ם (שם פ"ז ה"ב), שו"ע (שם סי' רלט ס"א). [מג] רמ"א (שם). כתב בסדר היום שלא יקרא קריאת שמע כשיכנס לישן אלא כשרואה שהשינה באה עליו. אבל בכנסת הגדולה כתב שיש לקרוא מיד שמא יחטפנו שינה אח"כ ולא יקרא, ואין לחוש משום הפסק אלא כשעושה דבר אחר בינתיים, אבל מה שיושב ודומם לא נחשב הפסק אף ששהה איזה זמן קודם שישן. משנה ברורה (סק"ג). ועכ"פ נראה שאם מסתפק שמא לא יוכל אח"כ לישון בודאי אין כדאי לכתחילה לברך ברכת 'המפיל' כדי שלא תהיה הברכה לבטלה. ביאור הלכה (ד"ה סמוך). [מד] באר היטב (סק"א). [מה] משנה ברורה (סק"א).

פניני הלכה

וכן כתב בשו"ת חלקת יעקב (בהקדמה), שבזמן משונה כזה אם אחד מייגע את עצמו לחפש ולברר שאלה הבאה לפניו לאור דברי הראשונים והאחרונים, ומבררה עד מקום שידו מגעת ומפרשה כשמלה גם לפני אחרים, אף כי לא הגיע לידי מדה זו להיות משיב לאחרים, יש לקוות שהשי"ת הוא בעזרו לפסוק דבר לאמיתה של תורה לאחר התפילה והבקשה מאתו יתברך שמו.

ד:

לימוד תורה שבכתב בלילה

ידועים דברי האר"י ז"ל (שער המצוות פר' ואתחנן) שלימוד תורה שבכתב בלילה מעורר דינים, ועל כן אין ראוי ללמוד תורה שבכתב בלילה, אלא יעסוק אדם בתורה שבכתב ביום ובתורה שבע"פ בלילה [מלבד בליל שישי שהוא מכין לשבת והרחמים מתעוררים בו ויכולים לקרוא מקרא אף בלילה]. והו"ד בבאר היטב (או"ח סי' רלח סק"ב). וכן כתב הריקאנטי (פר' יתרו ד"ה ודע כי צריך), שצריך האדם לעסוק בתורה שבכתב ביום, ובתורה שבע"פ בלילה, דבר כפי ענינו, וכמובא בפרקי דרבי אליעזר (פמ"ו) שכל אותם ארבעים יום שעמד משה רבינו בהר היה קורא מקרא ביום ושונה בלילה.

והחיד"א בברכי יוסף (או"ח סי' רלח סק"ב) הביא כן בשם האר"י, והביא מקור לדבר ממאמר חז"ל במדרש (תנחומא, תשא לו) מנין היה יודע משה אימתי יום, אלא כשהקב"ה היה מלמדו תורה בכתב היה יודע שהוא יום, וכשהיה מלמדו על פה משנה ותלמוד היה יודע שהוא לילה. אמנם העיר שאין זה מופת חותך, כי ממדרש זה למדנו רק שמקרא הוא מדת יום, אך עדיין יש לומר שכשם שאנו לומדים משנה ותלמוד ביום אף שמשה רבינו לא למדה אלא בלילה, כמו כן נלמד מקרא בלילה אף שמשה רבינו לא למדה אלא ביום [ועוד כתב בשו"ת ים הגדול (סי' ח), שאין ראיה מוכחת ממאמרי חז"ל, כי פשוטן של דברים הם, שזמן המקרא ביום מפני שדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בע"פ וצריך לקרותן מתוך ספר ולא לכולם יש נרות בלילה, וידועה העניות הגדולה שחיו בה רוב חכמי התלמוד, ולא היה הנר מצוי להם כמוכח בכמה מקומות בש"ס, ולכן אין זמן מקרא אלא ביום שיכולים לקרות מתוך הספר, ובלילה קבעו זמן לתורה שבע"פ שלא ניתנה ליכתב. וכן כתב הרד"ל בביאורו לפרקי דרבי אליעזר (פמ"ו אות י)].

ובשער הציון (סי' רלח סק"א) הביא דברי הבאר היטב שאין לקרוא מקרא בלילה, ושבפרי מגדים (שם משב"ז סק"א) משמע שיכול לקרוא מקרא בלילה. וכתב שאף להמחמירים אין בזה איסור, אלא שלכתחילה יותר טוב ללמוד מקרא ביום.

ובספר ילקוט אברהם (או"ח אות נב לסי' רלח) כתב, שלכאורה נעלם מכל הגאונים שדנו בזה, שבסוגייתנו מפורש שיכולים לקרות מקרא בלילה, שכן אמרו בברייתא שאדם בא מן השדה בערב, נכנס לבית הכנסת, אם רגיל לקרות קורא, ואם רגיל לשנות שונה, וקורא קריאת שמע ומתפלל, ואוכל פתו ומברך, ומפורש שיכול לקרות מקרא בערב. ובנו בספר האשל (מערכת למ"ד אות ו) כתב שהיא ראיה ברורה, אך הביא ראיה להיפך מתנא דבי אליהו (רבה פ"ב), שדרשו הכתוב (תהלים יט ג) 'יום ליום יביע אומר' זה תורה נביאים וכתובים, 'ולילה ללילה יחוה דעת' אלו המשניות. ומפורש שזמנה של תורה שבכתב הוא ביום, ובלילה צריך ללמוד תורה שבעל פה.

אמנם המהרש"ם בדעת תורה (או"ח סי' רלח ס"ב) עמד בראיה זו מסוגייתנו, וכתב שלפי המבואר במגן אברהם (סי' רלב סק"ח) שפירשו מה שאמרו בסוגייתנו 'אדם בא מן השדה בערב' קודם שהגיע זמן קריאת שמע, שמשהגיע זמן קריאת שמע אסור לעסוק בתורה שמא ימשך, עיי"ש, ואם כן אין מדובר כאן בלילה אלא סמוך לחשיכה, ואין ראיה מכאן להתיר ללמוד מקרא בלילה.

ולענין לימוד מקרא בציבור נשאל בשו"ת אבני צדק (יו"ד סי' קנ), מאחד שהתחיל ללמוד בלילה פרשה חומש עם רש"י לפני פשוטי עם, ולבו נקפו מחמת הוראת האר"י ז"ל שלא ללמוד מקרא בלילה, והשיב שהרי טעם הדבר שאין לומדים מקרא בלילה מבואר במשנת חסידים (מסכת השכינה פ"א ס"א) כי המקרא עומדת בעשיה מקום תגבורת הדינים ואין ראוי לעוררם בזמן שליטתם שהוא לילה. ולפי"ז מבאר שברבים מותר ללמוד מקרא בלילה, מפני שהרבים זכותם גדולה וזכותם מעבירה מעת דין לעת רצון [כמבואר בע"ז (ד:)], ובפרט כשלומד עם פשוטי עם שגומל חסד לנפשם וגמ"ח מהפכת מידת הדין למידת הרחמים, ונעשה אז עת רחמים ורצון ובודאי מותר ללמוד מקרא. ואף שגם משה רבינו זכותו גדולה, מ"מ למד עמו הקב"ה בלילה רק משנה כדי להורות לכל אדם מישראל כיצד ינהג בלימודו.

עוד כתב בשו"ת אבני צדק בשם ספר משנת חסידים (שם), שרק מקרא בלי פירוש מעורר דינים. וכן כתב ביסוד ושורש העבודה (שער ו פ"ב) שאזהרת האר"י ז"ל היא רק על הקורא פסוקים בלא פירוש, אבל עם פירוש רש"י אפשר ללמוד. ובשו"ת ויחי יעקב (או"ח סי' ט) הביא מעשה רב מרבו הרה"ק ר' יחיאל מאיר מגוסטינין, שפעם אחת בא אצלו בלילה ופגשו בלמדו חומש עם תלמידו, ואמר לו התלמיד ששמע ממנו שנצטוה כן מאת האדמו"ר מקאצק זצ"ל, וביאר לו הרה"ק מגוסטנין שהאזהרה היא רק על לימוד המקראות לבד בלא פירוש רש"י.

אמירת תהלים בלילה

ובספר יפה ללב (ח"א סי' רלח סק"ג) צידד לומר, שרק על חמשה חומשי תורה אמרו המקובלים שאין לקרות בלילה, אבל נביאים וכתובים מותר. אך החיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"ב סי' כה) כתב, שהמקובלים נמנעים מלקרות תהלים בחול כל זמן שלא האיר היום, והביא בשם המקובל מהר"ש שרעבי זצ"ל, שהיה מפקפק על מה שנהגו בתי כנסיות לקרות תהלים סמוך ליום כשעדיין לילה, והיה אומר שאולי אין תהלים בכלל זה, ונשאר הדבר בספק בידו. וראה עוד בשו"ת יוסף אומץ (סי' מד). ובשו"ת רב פעלים (ח"ב או"ח סי' ב) כתב, שהואיל והרש"ש עצמו הסתפק אם תהלים בכלל אזהרת האר"י ז"ל, לכן אנו נזהרים שלא לקרות תהלים קודם עלות השחר, אך אם אנו רואים אנשים שקוראים תהלים באשמורת אין אנו מוחים בידם, ורק הבא לשאול אנו אומרים לו שלא יקרא תהלים אלא תורה שבע"פ, כי שב ואל תעשה עדיף.

ובשיח יצחק (סו"מ סי' קטו) הביא גם כן הראיה הנזכרת מתנא דבי אליהו, וכתב שמשם יש ללמוד שאף נביאים וכתובים הם בכלל מקרא שאין נכון לאמרם בלילה, וכדברי החיד"א, ועיי"ש עוד.

ובשו"ת מי יהודה (או"ח סי' כג) ובשו"ת ויחי יעקב (שם) כתבו, שאף אם אמנם אזהרת האר"י היתה על כל התנ"ך, מ"מ האזהרה היא דווקא כשקורא הפסוקים בדרך לימוד, אבל אם אומרם לשם תפילה ותחנונים אין צריך להימנע מזה, ולכן אפשר לומר תהילים בלילה בעת צרה או לצורך רפואת חולים.

ה.

עונש יסורים על ביטול תורה, והזכרת שם האם בתפילה לרפואה

בגמרא, אמר רבא ואיתימא רב חסדא, אם רואה אדם שיסורים באים עליו יפשפש במעשיו, פשפש ולא מצא יתלה בביטול תורה, שנאמר (תהלים צד יב) 'אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו'. ופירש רש"י (ד"ה פשפש), שלא מצא עבירה בידו שבשבילה ראויים היסורים הללו לבוא. ופירש בראש יוסף (ד"ה פשפש), שכל היסורים באים מדה כנגד מדה, וזה פשפש ולא מצא עון מאותה מדה של היסורים שבאו עליו, ועל כן יתלה בביטול תורה, שחטא זה חטא גדול הוא ומענישים עליו אף במדה שלא כנגד מדה. וכעין זה כתב במגיד תעלומה, והטעם משום שתלמוד תורה כנגד כולם, ויש בביטולה מעין כל העבירות.

ובנפש החיים (שער ד פכ"ט) האריך בזה, וכתב שכשהאדם עוסק בתורה רפואה היא לכל גופו, שנאמר בה (משלי ד כב) 'ולכל בשרו מרפא', וכמו שאמרו בעירובין (נד.) חש בכל גופו יעסוק בתורה, לפי שעל ידי עסק התורה מתקדשים ומזדככים כל אבריו וגידיו וכחותיו כולם, ולכן אמרו, שתלמוד תורה כנגד כולם. ולכן גם להיפוך ח"ו, עון ביטול תורה הוא גם כן כנגד כולם, כי בעברו על אחת ממצות ה', נפגם רק אותו האבר או הגיד לבד המכוון כנגדו, אבל בעון ביטול תורה הוא פוגם את כל אבריו וגידיו וכל כוחותיו כולם, וחיות הקדושה של כל גופו מסתלקת והוא נעשה תיכף כמת ממש שאין לו שום חיות, ולכן אמרו בסוגייתנו שאם רואה אדם שיסורים באים עליו ופשפש במעשיו ולא מצא יתלה בביטול תורה, והיינו שפשפש ולא מצא בידו עון אשר חטא באותו אבר ובאותו אופן שיהיו היסורים הללו ראויים לבוא עליו באותו אבר מדה כנגד מדה, יתלה בביטול תורה, כי בעון ביטול תורה לא שייך מדה כנגד מדה, כי ביטולה ח"ו נוגע לכל גופו, לכל אבר שיהיה.

ובתורה לשמה (סו"ת, סי' תנט) ביאר בזה הטעם שכשמתפללים על חולה או כשכותבים קמיעות מזכירים את שם אמו ולא את שם אביו, והרי לכאורה נכון היה להזכיר את שם האב, לפי שיחוס האדם הוא לאביו, כמו שנאמר (במדבר א ב) 'למשפחותם לבית אבותם'. והשיב שהטעם לכך הוא כיון שרוצים שבהזכרת שם הוריו לא יתווספו על החולה עוד קטרוגים בעוונותיהם, וכיון שעל פי רוב ימצא קיטרוגים על האיש יותר מאשה מכמה טעמים, והגדול מהם הוא שהאשה פטורה מתלמוד תורה, אולם האיש המצווה על לימוד תורה מצוי שנכשל בביטול תורה, ומבואר בסוגייתנו שאת כל היסורים שלא מצאו כנגדם גורם תולים בביטול תורה שגדול ענשם, לכן נכון להזכיר את שם האם הפטורה מתלמוד תורה ואין בה עונש וגרם יסורים מחמת ביטול תורה. ועיי"ש שכתב בזה עוד טעמים, וע"ע פניני הלכה חולין (עח:) בדברי האחרונים בענין הזכרת שם האב או שם האם בתפילה ובכתיבה על המצבה.

ה:

מעלת הפרישות מן הטומאה

בגמרא מבואר שרבי יוחנן היה הולך עם עצם מבנו העשירי מעשרת בניו שמתו, ואומר 'דין גרמא דעשיראה ביר'. וכתב הערוך (ערך גרם), שצריך לומר שהיתה זו שן משיניו, שאי אפשר שאדם קדוש כרבי יוחנן יטמא בכל שעה למת. ומבואר מכל זה שאף על פי שמותר לישראל להטמא, מכל מקום מידת חסידות היא שאפילו ישראל יהיה טהור ולא יטמא.

וכן כתב הרמב"ן (ויקרא יט ב) בביאור דברי הכתוב (שם) 'קדושים תהיו', שענין הקדושה שציותה עליו התורה היא הפרישות, שעל שמה נקראו בעליה בתלמוד בשם 'פרושים',

קובעין בית הכסא בין מזרח למערב בכל מקום מפני שההיכל במערב, לפיכך לא יפנה למערב ולא למזרח מפני שהוא כנגד המערב, אלא בין צפון לדרום נפנים וישנים[מו]. וכשאין אשתו עמו אין להחמיר רק בשוכב ערום ובאין קלעים סביב המטה[מז].

שלא יהא דבר חוצץ בינו ובין הקיר

העומד להתפלל צריך שלא יהא דבר חוצץ בינו ובין הקיר[מח]. ודבר קבוע כגון ארון ותיבה אינם חוצצים, וכן בעלי חיים אינם חוצצים, ואפילו אדם אינו חוצץ[מט]. ויש אומרים שבעלי חיים חוצצים ורק אדם אינו חוצץ[נ]. ואין נחשב מחיצה רק בדבר גדול שגבהו י' טפחים ורחבו ד', אבל דבר קטן לא נחשב הפסק[נא].

כל זה אינו אלא למצוה מן המובחר, אך אין בזה איסור כשצריך לכך מצד דוחק המקום[נב].

בעומד רחוק מן הקיר

לכתחילה אפילו אם הוא רחוק מן הקיר, כגון שעומד באמצע בית הכנסת, גם כן יש ליזהר שלא יהיה דבר חוצץ בינו לקיר, ועל כל פנים כשהדבר החוצץ נמצא בתוך ד' אמותיו[נג].

עשיית צרכיו קודם התפילה

אסור לו להתעסק בצרכיו, או לילך לדרך[נד], עד שיתפלל תפלת שמונה עשרה[נה], בין קודם שחרית בין קודם מנחה ומעריב[נו]. ויש מקילים לאחר שאמרו מקצת ברכות, קודם שאמרו ברוך שאמר, וטוב להחמיר בזה[נז].

לימוד קודם התפילה

אסור להתחיל ללמוד משיגיע זמן תפלה[נח]. ואם כבר התחיל ללמוד, אפילו אם התחיל אחר שהגיע הזמן, שוב אינו פוסק כל שתישאר לו שהות אחר כך להתפלל בזמן תפילה[נט].

ברגיל לילך לבית הכנסת

ודווקא מי שרגיל להתפלל בבית מדרשו ואינו רגיל לילך לבית הכנסת, שיש לחשוש שמא יהא טרוד בלימודו ויעבור זמן קריאת שמע ותפלה. אבל מי שרגיל לילך לבית הכנסת, מותר[ס]. וכן אם רגילים ציבור להתאסף אליו שם גם בזה מותר[סא]. וכן אם אמר לחבירו שאינו לומד שאם יטרד בגירסא יזכרנו שלא יעביר הזמן, מותר ללמוד[סב].

במלמד לאחרים

אם הוא מלמד לאחרים, אפילו אם אינו רגיל לילך לבית הכנסת מותר, כיון שהשעה עוברת, שזכות הרבים דבר גדול הוא ואם לא ילמדו עכשיו יתבטלו ולא יוכלו ללמוד[סג]. ואפילו כשמלמד לאחרים לא הותר ללמוד אלא כשלא יעבור זמן קריאת שמע על ידי זה, שאם ירא שיעבור הזמן מחויב לקרותה מקודם כיון שכבר הגיע הזמן[סד].

המתפלל בבית הכנסת וחבירו עמו

אם נשאר אדם יחידי מתפלל בבהכ"נ שבשדות או אפילו בבית הכנסת שבעיר, אם היא תפלת ערבית שמתפללים בלילה, חייב חבירו להמתין לו עד שיסיים תפלתו, כדי שלא יתבלבל בתפלתו[סה]. ויש מחמירים אפילו ביום ובבתי הכנסת שלנו שהם בעיר. ואם מאריך בבקשות ותחנונים אינו חייב להמתין לו[סו].

ודווקא אם נכנסו שניהם בשוה, אבל אם נכנס יחידי בשעה שלא יוכל לסיים עמהם תפילתו אינו חייב להמתין לו, שכיון שרואה שלא יוכל לסיים עמהם ונכנס מוכח שאינו מפחד אם נשאר יחידי, אמנם מדת חסידות היא להמתין אף באופן זה[סז].

ו.

ישתדל אדם להתפלל בבית הכנסת

ישתדל אדם להתפלל בבית הכנסת עם הציבור, ואף אם נאנס[סח] ולא התפלל בשעה שהתפללו הציבור והוא מתפלל ביחיד, אעפ"כ יתפלל בבית הכנסת[סט]. ואפילו אם יש לו עשרה בביתו ישתדל להתפלל בבית הכנסת[ע].

וראה עוד להלן (ס.) לענין תפילה בציבור.

[מו] **רמב"ם** (בית הבחירה פ"ז ה"ט), **שו"ע** (או"ח סי' ג ס"ו, סי' רמ ס"ו). ובתשובת מנחם עזריה (סי' ג) פסק שכפי שכתב הזוהר (ח"ג, במדבר קיח:) שיהא ראשה ומרגלותיה של המטה זה למזרח וזה למערב, והסכים שם שיהא הראש למערב, וכ"כ בארצות החיים (המאיר לארץ ס"ק מו) בשם כמה אחרונים, ומ"מ טוב יותר לכתחילה לנהוג כהשו"ע. משנה ברורה (סי' ג ס"ק יא). [מז] **משנה ברורה** (שם ס"ק יב). [מח] **שו"ע** (או"ח סי' צ סכ"א), וראה רמב"ם (תפילה פ"ה ה"ד). [מט] **שו"ע** (שם). [נ] **רמ"א** (שם). [נא] **רמ"א** (שם). המגן אברהם (ס"ק לו) תמה, על מה שנהגו להתפלל לפני הסטנדר אף שהוא גבוה י' ורחב ד', ואין לומר משום שצורך תפילה הוא, שהרי שולחן ותיבה גם כן צורך תפילה הוא ובכל זאת לא הותרו אלא בקבועין. והביא מהשלטי גיבורים במרדכי שכתב שדווקא דבר גבוה י' ורחב ד' אבל ספסלים וכיוצא בהן לא חשיב, כיון שעיקר האיסור שלא יתפזר ראות עיניו אנה ואנה ולא יוכל לכוון, ובדבר מועט אין לחשוש לכך כל זמן שלא יחזיר פניו אל הכותל, ובפוסקים לא משמע כן, ובתשובת הרשב"א (סי' נו) משמע שתיבה לא מפסיקה הואיל והיא תשמיש בית הכנסת. [נב] **משנה ברורה** (ס"ק סג). [נג] **משנה ברורה** (ס"ק סד). והביא שהפרי מגדים (משב"ז סק"ה) מצדד לומר שאם החציצה היא חוץ לד' אמות ממנו רשות אחרת היא ומותר להתפלל כך, וכן פסק המגן גבורים. [נד] שהליכה בדרך היא עצמה עיסוק בצרכיו, גם אם יוכל להתפלל במקום שהולך לשם. ודווקא שלא בשעת הדחק, אבל בשעת הדחק שאין השיירא ממתנת לו יכול לילך מקודם לדרך ויתפלל בדרך, ומשמע מהרבה פוסקים שאפילו כבר הנץ החמה ג"כ מותר בזה. משנה ברורה (סי' פט סק"כ). [נה] **רמב"ם** (תפילה פ"ו ה"ד), **שו"ע** (או"ח סי' פט ס"ג). וקודם אור הבוקר מותר לעשות מלאכה, אבל בחצי שעה הסמוכה לאור הבוקר אסור לעשות שום ענין עד שיברך סדר הברכות. משנה ברורה (ס"ק יז). מידת חסידות שמי שיש לו עבדים עברים או משרתים שצריך שישמשוהו, יזהירם מבערב שבקומם ממטתם ירחצו ידיהם ויברכו הברכות ויקראו פרשה אחת של שמע, ואח"כ יהיו יכולים לעשות צרכיו. ומעיקר הדין אין קפידא בזה. משנה ברורה (ס"ק יח). [נו] **משנה ברורה** (ס"ק יט). [נז] **רמ"א** (שם). [נח] **שו"ע** (או"ח סי' פט ס"ו). והיינו משעלה עמוד השחר, אבל קודם לזה מותר אפילו להתחיל, וכשהתחיל ממילא שוב אינו פוסק אם לא שירא שיעבור הזמן, ויש מקילין לכתחילה אפילו אחר עלות השחר כל זמן שלא הגיע זמן שסמוך להנץ שראוי להתפלל בו לכתחילה. משנה ברורה (ס"ק לא). כתב החיי אדם (ח"א כלל טו ס"ג), אפילו מי שיש לו שיעור קבוע מה שלומד שאין לחוש כל כך שמא ימשך בלימוד אפ"ה אסור, ולכן מי שהוא בדרך או דר בישוב אפילו בקיץ אע"ג שמצוה להתפלל בשעה שהציבור מתפללין, מ"מ כיון שאסור ללמוד קודם שמתפלל, מוטב שיתפלל תיכף כדי שלא יתבטל מלימודו, ובזמן הזה דעוברי דרכים ע"פ רוב אינם לומדים תורה בדרך, והיה מהראוי שימתינו על זמן שהציבור מתפללין, מ"מ כיון שנמשך מזה שעוברים זמן קריאת שמע ולפעמים גם זמן תפילה, לכן יזהרו שתיכף בקומם קודם שיעסקו בשום דבר יתפללו, ומכ"ש שבקהילות גדולות מתפללין תיכף כשהאיר היום וא"כ לעולם הוא בשעה שהציבור מתפללין. משנה ברורה (ס"ק לג). [נט] **משנה ברורה** (סק"ל). וכתב שמכל מקום לגבי קריאת שמע י"א שצריך להפסיק ולקרותה, כיון שהתחיל אחר שכבר הגיע זמנה, ויש מקילין גם בזה אם לא שירא שיעבור הזמן. [ס] **שו"ע** (שם). [סא] **משנה ברורה** (ס"ק לג), שבודאי יזכרוהו כשיבואו. [סב] **משנה ברורה** (שם). [סג] **שו"ע** (שם). [סד] **משנה ברורה** (ס"ק לה). [סה] **שו"ע** (שם סי' צ סט"ו), וראה רמב"ם (שם פ"ט הי"א). [סו] **משנה ברורה** (ס"ק מח). [סז] **משנה ברורה** (שם). [סח] **ואם הוא אונס ממון** שמחמת השתדלותו להתפלל עם הציבור יבוא לידי הפסד, יכול להתפלל בביתו ביחיד או בבהכ"נ בלא ציבור, אבל משום מניעת ריוח לא ימנע מלהתפלל עם הציבור שיש חילוק בין מניעת ריוח לבין הפסד מכיסו. וכן כתב האליה רבה בשם תשובת ב"י שיש לקנוס האנשים שמונעים לילך לבהכ"נ משום שעוסקין בתורה או משום שמשתכרין ממון, ולעשירים יש לקנוס יותר. ובעל תורה אף שעוסק בלימוד מ"מ איכא חשדא וחילול ה'. משנה ברורה (ס"ק כט). [סט] **רמב"ם** (שם פ"ח ה"א), **שו"ע** (שם סי' צ ס"ט). [ע] **משנה ברורה** (ס"ק ס). ואם הוא תלמיד חכם ויש חשש חילול ה' כשיבוא אחר התפילה בבהכ"נ פשוט שיתפלל בביתו. משנה ברורה (ס"ק לג).

פניני הלכה

שאחרי שפירטה התורה האיסורים האסורים מן הדין, עדיין יכול אדם להיות נבל ברשות התורה, ולהרבות נשים ולהיות שטוף בזימה וזולל בשר ומדבר כרצונו, לפיכך בא הכתוב אחרי שפרט האיסורים שאסר אותם לגמרי, וצוה בדבר כללי שנהיה פרושים מן המותרות. כענין שאמרו (ברכות כב.) שלא יהיו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהן כתרנגולים, אלא כפי הצריך בקיום המצוה ממנו. ויקדש עצמו מן היין במיעוטו, כמו שקרא הכתוב (במדבר ו ה) את הנזיר 'קדוש', ויזכור הרעות הנזכרות ממנו בתורה בנח ובלוט. וכן יפריש עצמו מן הטומאה, אע"פ שלא הוזהרנו ממנה בתורה, כענין שהזכירו (בסוגייתנו) שבגדי עם הארץ מדרס לפרושים, וכמו שנקרא הנזיר קדוש (שם ו ח) בשמרו מטומאת המת גם כן. וגם ישמור פיו ולשונו מהתגאל ברבוי האכילה הגסה ומן הדבור הנמאס, כענין שהזכיר הכתוב (ישעיה ט טז) 'וכל פה דובר נבלה', ויקדש עצמו בזה עד שיגיע לפרישות, כמה שאמרו על רבי חייא שלא שח שיחה בטלה מימיו.

ועל דרך זה כתב הרמב"ם (טומאת אוכלין פט"ז הי"ב), אע"פ שמותר לאכול אוכלים טמאים ולשתות משקים טמאים, חסידים הראשונים היו אוכלים חולין בטהרה ונזהרים מן הטומאות כולן כל ימיהם, והן הנקראים פרושים. ודבר זה קדושה יתירה היא ודרך חסידות שיהיה נבדל אדם ופורש משאר העם ולא יגע בהם ולא יאכל וישתה עמהם, שהפרישות מביאה לידי טהרת הגוף ממעשים הרעים, וטהרת הגוף מביאה לידי קדושת הנפש מן הדעות הרעות, וקדושת הנפש גורמת להדמות בשכינה, שנאמר (ויקרא כ ז) 'והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני ה''.

אך כתב בטעם ודעת (טומאת מת פ"א ה"א, במאורי הלכה ד"ה המת), שנראה שבזמן הזה שבלא זה כולנו טמאי מתים, אין שייך דין זה שהיה בחסידים הראשונים, ורק כהנים שאסור להם מן התורה להטמא למתים הרי הם אסורים לחזור ולהטמא גם אחרי שכבר נטמאו, אבל מצות הפרישות והחסידות אינה אלא לשמור על הטהרה, אך אחר שכולנו טמאים אין שייכת מדה זו להיזהר שלא לחזור ולהטמא.

הנחת המיטה בין צפון לדרום

בגמרא שנינו, אבא בנימין אומר על שני דברים הייתי מצטער, על תפילתי שתהא לפני מיטתי, ועל מיטתי שתהא נתונה בין צפון לדרום, וכן אמר רבי חמא ברבי חנינא אמר רבי יצחק, כל הנותן מיטתו בין צפון לדרום יהיו לו בנים זכרים. ובביאור נתינת המיטה בין צפון לדרום ביאר רש"י (ד"ה לצפון) 'ראשה ומרגלותיה זה לצפון וזה לדרום', והיינו שכוונת הגמרא היא שלא יהיה בין מזרח למערב משום שהשכינה במזרח או במערב, וכן פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' ג ס"ו). אולם הרמ"ע מפאנו (שו"ת סי' ג) פירש על פי דברי הזוהר (ח"ג במדבר קיח:), שכוונת הגמרא היא שרוחב המיטה יהיה בין צפון לדרום, וראשה יהיה במערב, והטעם משום חשיבות צד מערב, וכיצירת אדם הראשון שראשו היה בצד מערב בבבל (סנהדרין לח:), וכתב שקרן צפונית מערבית היא החשובה ביותר, שכן אדם הראשון ראשו נברא בבבל שהיא צפונית מערבית לארץ ישראל.

במשנה ברורה (שם ס"ק יא) הביא את דברי הרמ"ע, אך כתב שמכל מקום טוב יותר לכתחילה לנהוג כשולחן ערוך, והביא מבנין של שמחה (שו"ת סי' ג) שכתב בשם הגר"א שגם כוונת הזוהר היא כפירוש רש"י בגמרא ולא כפירוש הרמ"ע. אולם בישועות יעקב (או"ח שם סק"ג) כתב, שאף שבכל מקום שבעלי הקבלה מחולקים עם הפוסקים הולכים אחר דברי הפוסקים, אך כאן כיון שלשון התלמוד אינו מוכרע, והנותן מיטתו בין צפון לדרום יותר נראה על רוחב המיטה, ודברי הזוהר מפורשים, על כן הנותן מיטתו שראשה יהיה למערב ומרגלותיה למזרח יפה הוא עושה, וכן כתב בשאילת יעב"ץ (שו"ת, ח"א סי' מז) שבמקום שדברי התלמוד סתומים וחתומים וסובלים פירושים שונים, והמפרשים נדחקו אל קיר הבנתם לפרשו על פי סברתם ולא ידעו מהזוהר כלום, הרי אינם חולקים על הזוהר שהרי לא ראו דבריו, וזכינו שהזוהר מפרש פירוש אחר בדברי הגמרא ולא כחולק אלא כמפרש לשון הגמרא הסתום, אחר שלשון הגמרא סובל פירושו יותר יש לנו לקבלו מדעת המפרשים, והביא שכן נהג אביו בעל החכם צבי. וכן הכריע למעשה בבנין עולם (שו"ת סי' ג).

ובארצות החיים (או"ח סי' ג, המאיר לארץ ס"ק מח) כתב, שאם יניח ראש המיטה בקרן מערבית צפונית שהיא הקרן המעולה שבצדדים, וכמו שכתב הרמ"ע מפאנו, יצא ידי שתי הדעות, ולכך עדיף להניח המיטה באופן זה.

בעולת תמיד (או"ח שם סק"ו) כתב, שהיות שנחלקו בזה הדעות, העושה כדעה זו עושה כהוגן וכן העושה כדעה השניה. ובשיירי כנסת הגדולה (הגב"י סק"ד) כתב, שעכשיו אין נזהרים בכך כלל, כיון שאין אנו יודעים אם לנהוג כהזוהר או כהגמרא, ולכך לא הקפידו בכך.

ו.

תפילת שחרית עם ציבור שמתפללים מוסף

כתב בשו"ע (או"ח סי' צ ס"ט), ישתדל אדם להתפלל בבית הכנסת עם הציבור, ואם הוא אנוס שאינו יכול לבוא לבית הכנסת, יכוין להתפלל בשעה שהציבור מתפללים. ובמגן אברהם (ס"ק יז) כתב, שמשמע בעבודה זרה (ד:) שאם מתפלל מוסף בשעה שהצבור מתפללים שחרית אינו חשוב מתפלל בשעה שהצבור מתפללים, שמבואר בגמרא שם, שאין להתפלל מוסף ביחידות בראש השנה בג' שעות ראשונות מן היום שבזמן זה שורים דינים, אבל שחרית יכול להתפלל בזמן ההוא, כיון שמתפלל על כל פנים בשעה שהציבור מתפללים שחרית, ומוכח שמוסף אינו יכול להתפלל אף שהציבור מתפללים בזמן ההוא שחרית, שמוסף בזמן של שחרית אינו נחשב לשעה שהציבור מתפללים [ודן המגן אברהם אם מי שמתפלל בשעה שהציבור מתפללים אין תפילתו נדחית, אבל מ"מ אינה נשמעת אלא כשמתפלל יחד עם הציבור בבית הכנסת [וכ"כ בתוספות (ע"ז שם ד"ה כיון)], או שמא בדרך כלל היא גם נשמעת ורק בעת חרון אינה נשמעת].

והנה בסוגייתנו תניא, אבא בנימין אומר, אין תפילה של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת, שנאמר (מלכים א' ח כח) 'לשמוע אל הרינה ואל התפילה', במקום רינה שם תהא

ו:

קביעות מקום לתפילה

יקבע מקום לתפלתו, שלא ישנהו אם לא לצורך. ואין די במה שיקבע לו בית הכנסת להתפלל, אלא גם בבית הכנסת שקבוע בו צריך שיהיה לו מקום קבוע[עא]. ותוך ד' אמות נחשב כמקום קבוע שאי אפשר לצמצם ולדייק ביותר מכך[עב]. וגם כשמתפלל בביתו יקבע מקום שלא יבלבלוהו בני הבית[עג].

מצוה לרוץ לבית הכנסת

מצוה לרוץ כשהולך לבית הכנסת וכן לכל דבר מצוה, ואפילו בשבת שאסור לפסוע פסיעה גסה[עד]. ועיקר הריצה תהיה כשבא סמוך לבית הכנסת, שאז ניכר הוא שרץ לשם מחמת בית הכנסת. ובשחרית שהולך עם טלית ותפילין בידו תמיד ניכר שלשם מצות בית הכנסת הוא רץ, ומכל מקום ברחוב של נכרים לא ירוץ[עה]. ובבית הכנסת עצמו אסור לרוץ אלא ילך באימה[עו].

לא ירוץ ביציאתו מבית הכנסת

כשיצא מבית הכנסת אסור לרוץ[עז], וכן לא יפסע פסיעה גסה, אלא ילך מעט מעט[עח], לפי שמראה על עצמו שעיכוב בית הכנסת דומה עליו כמשא[עט]. במה דברים אמורים כשהולך לעסקיו, אבל אם יוצא על מנת לחזור מצוה לרוץ כדי לחזור מהר, וכן אם יוצא מבית הכנסת לבית המדרש כדי ללמוד תורה, ירוץ[פ].

ניחום אבלים

אין המנחמים רשאין לומר דבר עד שיפתח האבל את פיו תחלה[פא].

מחלקים צדקה בתענית

בתענית מחלקים מזונות לעניים, וכל תענית שאכלו העם ולנו ולא חילקו צדקה לעניים, הרי אלו כשופכי דמים. במה דברים אמורים, כשלא נתנו להם הפת והפירות, אבל אם אחרו המעות או החטים אינם כשופכי דמים[פב].

הספד המת

מצוה גדולה להספיד על המת כראוי. ומצוותו שירים קולו לומר עליו דברים המשברים את הלב, כדי להרבות בכיה ולהזכיר שבחו[פג].

מצוה לשמח חתן וכלה

מצוה לשמח חתן וכלה ולרקד לפניה, ולומר שהיא נאה וחסודה אפילו אינה נאה[פד].

לא יתפלל אדם אחורי בית הכנסת

לא יתפלל אדם אחורי בית הכנסת אם אינו מחזיר פניו לבית הכנסת[פה], ואחורי בית הכנסת הוא הצד שהפתח פתוח בו, והוא היפך הצד שפונים אליו הקהל כשמתפללים[פו]. ויש מפרשים בהפך[פז], וראוי לחוש לדברי שניהם[פח]. ולכתחילה ודאי מצוה להתפלל בתוך בית הכנסת עצמו[פט].

מתפלל בצדדי בית הכנסת

גם כשמתפלל בשאר צדדים חוץ לבית הכנסת, יש להחמיר שיחזיר פניו לבית הכנסת[צ], אם אינו יכול להחזיר פניו למזרח[צא].

מתפלל סמוך לבית הכנסת

וכל זה כשניכר שמחזיר אחוריו לבית הכנסת, אבל אם הוא מתפלל בבית הסמוך לבית הכנסת, פניו כנגד ארץ ישראל כראוי ואחוריו לכותל ביתו שהוא כותל בית הכנסת, מותר, שאינו ניכר שמחזיר פניו מבית הכנסת[צב].

[עא] **רמב"ם** (שם פ"ה ה"ו), **שו"ע** (שם סי' צ סי"ט). [עב] **משנה ברורה** (סק"ס). [עג] **מגן אברהם** (ס"ק לג). [עד] **רמב"ם** (שבת פכ"ד ה"ה), **שו"ע** (שם סי' צ סי"ב, סי' שא ס"א). ואף בחול פסיעה גסה נוטלת אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם. משנה ברורה (סי' צ ס"ק מג). [עה] **משנה ברורה** (שם סק"מ). [עו] **משנה ברורה** (שם ס"ק מא). [עז] **שו"ע** (שם סי' צ סי"ג). [עח] **רמב"ם** (שם פ"ח ה"ג), משנה ברורה (שם ס"ק מג). [עט] **משנה ברורה** (שם). [פ] **משנה ברורה** (שם). ויש מפקפקין ביוצא לצורך מצוה וסוברים שלא ירוץ מפני חשש הרואים, אך נראה שאין כאן חשש, שכל זמן שלא יצאו הציבור מבית הכנסת חושבים שמסתמא דעתו לחזור, ועוד שמוטב שיחשדוהו מלבטל הוא עצמו שמיעת קדושה או קדיש. מגן אברהם (ס"ק כו). [פא] **רמב"ם** (אבל פי"ג ה"ג), **שו"ע** (יו"ד סי' שעו ס"א). [פב] **רמב"ם** (מתנות עניים פ"ט ה"ד), **שו"ע** (או"ח סי' רנו ס"ב). [פג] **שו"ע** (יו"ד סי' שמד ס"א). [פד] **שו"ע** (אהע"ז סי' סה ס"א). [פה] **אבל** אם מחזיר פניו לבית הכנסת אע"פ שנמצא שהוא מתפלל כלפי רוח מערב וכל הקהל כנגד רוח מזרח אין בכך כלום, כיון שכל הקהל מתפללין כלפי כותל מזרחי ששם ההיכל והוא פניו ג"כ כלפי אותו ההיכל אין לחוש. משנה ברורה (סי' צ ס"ק ז). [פו] **שעיקר** הקפידא היא שהקהל הופכין פניהם למזרח והוא למערב, ואם עומד במזרח בית הכנסת מחזיר פניו מבית הכנסת למזרח, שצריך להתפלל לרוח שהציבור מתפללין. וי"מ בהיפך שעיקר הקפידא שיחזיר פניו לבית הכנסת ואפילו עומד במזרח יהפוך פניו למערב. מגן אברהם (סק"ט). [פז] **והוא** דעת ר"י [הו"ד בתוספות (ו. ד"ה אחורי) בשם רש"י] שמפרש אחורי בית הכנסת היינו אחורי כותל מזרחי שאין שם פתחים, וכשעומד אחורי אותו כותל ואחוריו כלפי הכותל אע"פ שפניו כלפי רוח מזרח ונמצא מתפלל לרוח שכל הציבור מתפללין בכל זאת נקרא רשע, כי הוא מכלל אותם שנאמר עליהם (יחזקאל ח טז) 'אחוריהם אל היכל ה''. משנה ברורה (ס"ק יז). [פח] **שו"ע** (או"ח סי' צ ס"ז). והרמב"ם (תפלה פ"ה ה"ו) כתב, לא [יתפלל] אחורי בית הכנסת אלא אם כן החזיר פניו לבית הכנסת. כתב בתשובת יד אליהו (סי' ז), נראה לי מה שאמרו גבי המתפלל אחורי בית הכנסת לא שייך אלא דווקא כשהציבור מתפללים תפילת שמונה עשרה והוא גם כן מתפלל שמונה עשרה, ובספר מאמר מרדכי (סק"ה) חולק עליו. משנה ברורה (ס"ק טו). [פט] **משנה** ברורה (ס"ק יח). שגם כשמחזיר פניו לבית הכנסת ופונה לצד שמתפללים הקהל, אינו מותר אלא מדוחק, שמצוה להתפלל בבית הכנסת. [צ] **שו"ע** (שם). והיינו כשעומד בצדדים ומחזיר פניו לבית הכנסת, ואף שעדיין אינו מתפלל לצד שהציבור מתפללין, מ"מ כיון שאינו מתפלל בהיפך מותר, ודווקא כשעומד בצפון בית הכנסת או בדרומו, אבל כשעומד במזרחו או במערבו אסור אף אם רוצה להטות עצמו לצפונו או לדרומו. משנה ברורה (סק"כ). [צא] **משנה ברורה** (ס"ק יט). והיינו כגון שיש צואה לפניו כמלא עיניו, אבל אם יכול עדיף שיהפוך פניו למזרח. [צב] **שו"ע** (שם). והוא הדין בעזרות הבנויות בכותל מזרחי שמותר להתפלל שם כיון שחדר הוא ואין נראה כאחוריו לבית הכנסת, ומ"מ יותר טוב בעת שבונים העזרות לעשותו בצד אחר ולא בצד מזרח כי יש מפקפקים בזה. משנה ברורה (ס"ק כא).

פניני הלכה

תפילה. ודן הצל"ח (ד"ה אין תפלתו) במי נאמרו דברים אלו. ובתחילה כתב שלכאורה נראה שהדברים אמורים במתפלל ביחידות, שכן תפילת הציבור עדיפה מתפילה ביחיד, ואם יכול להתפלל עם הציבור מחוץ לבית הכנסת עדיף שיתפלל עמהם משיתפלל ביחידות בבית הכנסת. אבל אם אינו יכול להתפלל בציבור, בזה אמר אבא בנימין שצריך להתפלל על כל פנים בבית הכנסת. אך התוספות (ע"ז ד: ד"ה מיון) הביאו מסוגייתנו, שאין תפילתו של אדם נשמעת אלא עם הציבור, ומבואר שנקטו שמדובר במתפלל בבית הכנסת עם הציבור, ואם כן קשה למה הזכיר אבא בנימין את בית הכנסת, ולכאורה לא היה לו לומר אלא שאין תפילה של אדם נשמעת אלא עם הציבור. ואם בא לומר שאין תפילת הציבור נשמעת אלא בבית הכנסת, וצריך שני דברים, גם ציבור וגם בית הכנסת, אם כן היה לו לומר 'אין תפילה נשמעת אלא בבית הכנסת', ולמה נקט 'תפילה של אדם'.

ומתוך כך מסיק הצל"ח, שתפילת הציבור נשמעת גם שלא בבית הכנסת, ודברי אבא בנימין נאמרו ביחיד המתפלל בבית הכנסת בעת שהציבור שם, אף שנתאחר וכבר סיימו הציבור תפלתם אלא שהם עדיין עוסקים בשירות ותשבחות, כמו אשרי ובא לציון וכדומה, והיחיד מתפלל שם תפילתו נשמעת, וזהו שלמדו מהפסוק 'לשמוע אל הרינה ואל התפילה', שהואיל והקב"ה שומע אל הרינה של הציבור, שומע ג"כ תפילה של היחיד. וק"ו אם מתפלל בבית הכנסת שחרית בעת שהציבור מתפללים מוסף שתפילתו נשמעת. ומה שכתב המגן אברהם (סי' צ ס"ק יז) שאם מתפלל מוסף בעת שהציבור מתפללים שחרית אינו חשוב מתפלל בשעה שהציבור מתפללים, היינו כשאינו מתפלל עמהם בבית הכנסת, אבל אם התפלל עמהם בבית הכנסת לא זו בלבד שאין תפילתו נדחית אלא אפילו נשמעת, וכדברי אבא בנימין בסוגייתנו.

ובמשנה ברורה (סי' צ סק"ל) הביא דברי הצל"ח להלכה, וכן כתב בספר אש תמיד (עמ' תקמג) שמעשה שבא הגר"מ סאלאוויציק לביהכנ"ס לאחר התחלת התפילה, ובעת שהגיעו הציבור למוסף בלחש היה הגר"מ גומר גאל ישראל של שחרית, והסתפק אם להתפלל שחרית או מוסף, ואמר לו הגר"ח שגם אם היה מתפלל שחרית היה יוצא תפילה בציבור, בעת שהציבור מתפללים מוסף, שאין צריך שיתפללו הציבור דווקא אותה התפילה, והוכיח כן מהגמרא במסכתין (כא.) על המתפלל תפילת נדבה בשעה שהציבור מתפללים תפילת חובה.

אך בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' קלג) הביא, שכתב המגן אברהם (סי' לו סק"ג) שאף אם נמצא ממש בבית הכנסת ומתפלל תפילה אחרת מהציבור אינו נחשב תפילה בציבור ממש, ואף אם נחשב לתפילה בשעה שהציבור מתפללים נסתפק שם המגן אברהם. ולפי"ז תמה על המשנה ברורה שהביא דברי הצל"ח להלכה, ומשמע מדבריו שהוא כתפילה בציבור לגמרי, וסיים וכתב, אכן ראיתי בס' תורת חיים (סי' צ ס"ק טו) שהביא מהישועות יעקב (שם סק"ה) שכתב שאין דברי המגן אברהם מוכרחים, שמשם בעבודה זרה (שם) אין ראיה, עיי"ש, ויש לעיין אם לפי דבריו חשוב גם כן כתפילה בציבור.

קימה לפני תלמיד חכם סומא

בשו"ת גינת ורדים (יו"ד כלל ד סי' ג) נשאל, אם חייבים לקום מפני תלמיד חכם סגי נהור, שאפשר שכיון שאינו מרגיש בזה אין זה הידור, או שמא יש חיוב מצד מה שיש בזה הידור וכבוד לעיני הרואים.

והשיב שיש חובת הידור גם בעמידה לפני מי שאינו יודע מההידור, והוכיח כן מסוגייתנו, שהשכינה מקדימה לבוא למקום שעתידים להתקבץ שם עשרה אנשים, קודם שיהיו שם כל האנשים. וטעם קדימה זו הוא לכבודם של הלומדים והמתפללים, ובירושלמי (ביכורים פ"ג ה"ג) אמר רבי סימון, אמר הקדוש ברוך הוא, 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן ויראת מאלהיך אני ה'' (ויקרא יט לב), אני הוא שקיימתי עמידת זקן תחילה. ומבואר שהקב"ה מהדר פניהם של הבאים להתפלל או לעסוק בתורה, לקום מפניהם ולהדרם אע"פ שהם אינם מרגישים בזה ואינם רואים ההידור והכיבוד שעושה להם הקב"ה. וא"כ יש לנו ללמוד חיוב הידור וכיבוד להדיוט מהידור שעושה כביכול הקב"ה, שכמו שהקב"ה מהדרן בלא ראייתם, אף אנו חייבים לקום מפני הת"ח אע"פ שאינו רואה ויודע. והוכיח עוד שצריך לקום אף בפני ת"ח סומא, ממה שאמרו בקידושין (לג.) שכשראה אביי מרחוק את אוזן חמורו של רב יוסף היה קם לכבודו. הרי שאף שרב יוסף היה סגי נהור, כמבואר בהרבה מקומות בש"ס, אעפ"כ קם אביי מפניו.

וכן פסק בשו"ת שער אפרים (סי' עח) שגם בפני סומא צריכים לקום, והביא ראיות לדבריו, ובנו הוסיף והאריך הרבה בענין זה בהג"ה (שם).

ובשו"ת הלכות קטנות (ח"א סי' קנד) דחה את הראיה מאביי שקם לפני רב יוסף, שרק מפני רבו צריך לקום, ומשום מורא ולא מטעם הידור. וכתב שמסתבר שצריך הידור רק לפנים הרואות ולא לסומא. וכן כתב בשפת אמת (יו"ד סי' רמד ס"א), שכמדומה שנוהגים שלא לקום מפני זקן סומא. ומה שקמו לפני רב יוסף (ראה גם יומא נג.) יתכן שהיה זה לפנים משורת הדין [כן כתב גם במנחת חינוך (מצוה רנז)], או משום שרב יוסף היה רבו, וכשם שמצינו שמפני רבו צריך לקום גם מרחוק כל ראות עיניו, ואע"פ שחוץ לד' אמות נקרא קימה שאין בה הידור, כמו כן יש להחמיר גם אם רבו סומא, אבל בכל חכם או זקן אין חיוב לקום מפניו אם הוא סגי נהור, עיי"ש.

ובברכי יוסף (יו"ד סי' רמד אות ג) כתב, שאין ראיה מכרעת לאחד מהצדדים, ומ"מ יש לקום מפני סגי נהור, והוסיף ששכרו אתו, כמבואר בחגיגה (ה:) 'אמר הקב"ה, אתם הקבלתם פנים הנראים ואינם רואים, תזכו להקביל פנים הרואים ואינם נראים'.

בשו"ת קנין תורה בהלכה (ח"ד סי' טו) נקט, שיש חיוב קימה גם בפני תלמיד חכם סומא, וביאר שיש שני דינים בהידור תלמידי חכמים, אחד הוא משום כבודו של החכם שיראה שמכבדים אותו, והשני הוא שעל ידי שאנו מכבדים את התורה ואת לומדיה נביא בנפשינו יראת שמים ויקרת התורה ולומדיה, וחיוב זה יש גם בספר תורה, וגם בסומא שאינו רואה שמכבדים אותו.

ו:

קביעות מקום לתפילה

בגמרא, אמר רבי חלבו אמר רב הונא, כל הקובע מקום לתפלתו אלהי אברהם בעזרו. וכשמת אומרים לו אי עניו, אי חסיד, מתלמידיו של אברהם אבינו. ומנין שאברהם אבינו קבע מקום, שנאמר (בראשית יט כז) 'וישכם אברהם בבוקר אל המקום אשר עמד שם', ואין עמידה אלא תפלה, שנאמר (תהלים קו ל) 'ויעמוד פינחס ויפלל'.

ובמעלת הקובע מקום לתפילתו כתבו תלמידי רבינו יונה (ג: ד"ה כל הקובע), שבזה מראה שמדקדק בתפילתו, שגם בזה הוא נזהר שרוצה שתפילתו תהיה במקום מיוחד, וכיון שהוא כל כך אוהב את התפילה ודאי שיש בו מידת ענוה בכדי שבזכות זה תהיה תפילתו מקובלת לפני המקום, שנאמר (שם נא יט) 'זבחי אלהים רוח נשברה', שאם לא תהיה לו הענוה לא יוכל לעולם להתפלל בכוונה, ולא תהיה מקובלת לפני המקום ברוך הוא, וכיון שזוכה למידת הענוה יזכה גם למידת החסידות שהיא גדולה יותר, שהאחת גורמת לחברתה.

ובשפת אמת (ד"ה כל הקובע) כתב, שכשקובע מקום מיוחד לתפילה יש שם כח מיוחד שתקובל תפילתו, שכמו שיש זכות הצטרפות הרבים כך יש זכות הצטרפות הרבה זמנים, ומי שמתפלל בכל יום ויום במקום זה המיוחד לו, גורם שיחול שם הארת קדושה עבורו, ולכך אסור לשנות המקום. וביאר בזה מה שאמרו בגמרא ש'אלהי אברהם בעזרו',

חשיבות תפילת המנחה

לעולם יזהר אדם בתפלת המנחה, שהרי לא נענה אליהו אלא בתפלת המנחה, שנאמר (מלכים א' יח לו) 'ויהי בעלות המנחה ויגש אליהו'[צג].

ז.

אין מרצין אדם בשעת כעסו

תלמיד חכם אם רואה שדבריו מועילים ונשמעים אומר ואם לאו שותק, כיצד, לא ירצה חבירו בשעת כעסו[צד].

כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה לטובה

כל דבר טובה שיגזור האל אפילו על תנאי אינו חוזר, ולא מצינו שחזר בדבר טובה אלא בחורבן בית ראשון כשהבטיח לצדיקים שלא ימותו עם הרשעים וחזר בדבריו[צה].

ז:

קביעות מקום לתפילה

ראה לעיל (ו:).

ח.

תפילה בציבור

תפלת הציבור נשמעת תמיד ואפילו היו בהן חוטאים אין הקדוש ברוך הוא מואס בתפלתן של רבים, לפיכך צריך אדם לשתף עצמו עם הציבור, ולא יתפלל ביחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הציבור[צו]. ורק אם הוא אנוס, כגון שתש כוחו, פטור מתפילה בציבור גם אם אינו חולה, וכן אם יש לו אונס ממון שמחמת השתדלותו להתפלל עם הצבור יבוא לידי הפסד יכול להתפלל בביתו ביחידות או בבהכ"נ בלא ציבור, אבל משום מניעת ריוח לא ימנע מלהתפלל עם הציבור, שחילוק יש בין מניעת ריוח לבין הפסד מכיסו[צז].

[צג] **טור** (סס סי' רלב). והטעם הוא מפני שתפילת השחר זמנה ידוע בבוקר בקומו ממטתו ויתפלל מיד קודם שיהא טרוד בעסקיו, וכן של ערב בלילה זמנה ידוע בבואו לביתו והוא פנוי מעסקיו, אבל של מנחה שהיא באמצע היום בעוד שהוא טרוד בעסקיו צריך לשים אל לבו ולפנות מכל עסקיו כדי להתפלל אותה, ואם עשה כן שכרו הרבה מאד. טור (סס). [צד] **רמב"ם** (דעות פ"ה ה"ז). [צה] **רמב"ם** (יסודי התורה פ"י ה"ד). ועיין בלחם משנה שהאריך בזה. [צו] **רמב"ם** (תפילה פ"ח ה"א), **שו"ע** (סס סי' צ ס"ט). [צז] **משנה ברורה** (ס"ק כח).

פניני הלכה

שאברהם אבינו היה יחיד ולא היה מי שיצטרף עמו לעבודת ה', ולכן קבע מקום לתפילתו שיצטרפו עמו כל הזמנים בהם התפלל במקום זה.

ובשולחן ערוך (או"ח סי' נח ס"ד) פסק, שצריך קביעות מקום בתפילה, כיון שהתפילה היא במקום הקרבן, ולכך צריך שתהא דוגמת הקרבן בכמה וכמה פרטים, ומכללם צריך שיהיה לו קביעות מקום בתפילה כמו הקרבנות, שכל קרבן קבוע מקומו לשחיטתו ומתן דמיו.

וכתב באשל אברהם (בוטשאטש, סס סי' צ סי"ט), שאין צריך שכל ימי חייו לא יתפלל אלא במקום אחד, וגם אברהם אבינו הלך למסעיו וקרא בשם ה' בכמה מקומות, אלא הכוונה שבמקום שיש בו צד קביעות מקום להתפלל בו, הוא ממשיך הארה ותועלת ביותר, ומצינו קביעות מקום לחליצה על ידי יחוד פעם אחת מקודם [ראה שו"ע (אהע"ז סי' קסט ס"ה)], **אך** ודאי שיש דרגות לבחינת הקביעות, שכל שקבוע יותר מקודש יותר, ומכל מקום גם בפעם הראשונה ההולך להתפלל במקום מסוים על מנת להתפלל שם גם אחר כך נחשב לו כבר מעכשיו למקום קבוע. ובכף החיים (פלאג"י, סי' יא אות י) כתב, שלא ישנה את מקומו אלא אם כן אירע לו שבני אדם טורדים תפילתו במקום בו הוא עומד, שאז ישנה מקומו.

ז.

ברכת הדיוט בישראל

בגמרא, תניא, אמר רבי ישמעאל בן אלישע, פעם אחת נכנסתי להקטיר קטורת לפני ולפנים, וראיתי אכתריאל יה ה' צבאות שהוא יושב על כסא רם ונשא, ואמר לי ישמעאל בני, ברכני, אמרתי לו יהי רצון וכו', וקמשמע לן שלא תהא ברכת הדיוט קלה בעיניך.

וכן מבואר בכמה מקומות בדברי חז"ל שאל לו לאדם להקל בברכת הדיוט, ואמרו (מגילה טו. ועוד) לעולם אל תהי ברכת הדיוט קלה בעיניך שהרי שני גדולי הדור ברכום שני הדיוטות ונתקיימה בהן, ואלו הן דוד ודניאל, דוד שברכו ארונה שנאמר (שמואל ב' כד כג) 'ויאמר ארונה אל המלך ה' אלהיך ירצך', דניאל שברכו דריוש שנאמר (דניאל ו יז) 'אלהך די אנת פלח לה בתדירא הוא ישיזבינך'.

וכתב הפני יהושע (להלן ח: בתוס' ד"ה והנותן) שלא נאמר ענין זה אלא במי שהדיוט ברכו, שאל לו לזלזל בברכתו של ההדיוט, כיון שתצמח מברכה זו תועלת. אך ההדיוט עצמו אין ראוי שיברך את מי שגדול ממנו ודבר זה נראה כיוהרא וחוצפה [אלא אם כן ביקש ממנו בפירוש], ולפי זה ביאר מה שכתבו התוספות שם שאין לתלמיד להקדים ולברך את רבו בברכת השלום כיון שענין של חוצפה הוא.

ובטעם תועלת ברכת ההדיוט נשאל הרשב"א (בתשובה ח"א סי' תח, ומיוחסות לרמב"ן סי' רפו), וכתב ששאלה זו היא מדעת הפילוסופים הסוברים שאין הכל תלוי אלא בחוק הטבע ואינם יכולים להבין סגולות ודברים נעלמים, אך הסכמת חכמי התורה אינה כן אלא שיש בכל דבר סגולות ודברים נעלמים וכך מועלת ברכת הדיוט גם כן, וכתב שיש בדברים סודות על פי הקבלה. ובספר אמרות יצחק (תניינא סי' כא אות ו) דן אם כשצריך אדם לברכה עליו להקפיד ללכת לחכם וצדיק דווקא או שיכול להסתפק בברכת הדיוט, והביא ראיה מדברי המדרש (רות רבה ז טו) שאמר רבי חוניא מברכותיהן של נשים לא נתקעקעה ביצתו של דוד בימי עתליהו, הרי שגם ברכת נשים מועלת הרבה.

והנצי"ב (מרומי שדה, מגילה טו. ד"ה לעולם) חידש, שלא אמרו שברכת הדיוט לא תהיה קלה, אלא בברכותיהם של גוים כמו ארונה היבוסי ודריוש, אך בברכתו של ישראל אין שייך כלל ענין זה של ברכת הדיוט, ובודאי יש תועלת גדולה בברכתו. והעיר עליו בספר וזאת ליהודה (סופר, סי' כה), שהרי בסוגייתנו אמרו כן גם על רבי ישמעאל בן אלישע שהיה ישראל, וכתב שיש ליישב.

ז:

הפסק בברכות קריאת שמע לצורך תפילה בציבור

בעמק ברכה (ברכות קריאת שמע ס"א) דן, בדין הפסק בברכות קריאת שמע לצורך תפילה בציבור, לפי המבואר במגן אברהם (סי' סו סק"ה) שמפסיקים באמצע קריאת שמע לכל מצוה עוברת, ואם כן יש לדון במי שעומד באמצע קריאת שמע של ערבית וברכותיה או בין הפרקים, והציבור כבר עומדים להתפלל שמונה עשרה, ומבואר בשו"ע (או"ח סי' לו ס"ג) שאם מצא ציבור שקראו קריאת שמע ורוצים לעמוד בתפילה, והוא עוד לא קרא קריאת שמע, יתפלל עמהם תחילה ואחר כך יקרא קריאת שמע עם ברכותיה, שמשום תפילה בציבור נדחה סמיכת גאולה לתפילה, ואם כן יש לדון אם מותר גם להפסיק באמצע ברכות קריאת שמע כדי להתפלל עם הציבור. ולכאורה היה נראה שמותר, כיון שמותר להפסיק לכל מצוה עוברת.

אך חידש בזה העמק ברכה, שתפילה בציבור אין בה חיוב מצוה ככל מצוות דרבנן. והראיה ממה שאמרו בסוגייתנו, אמר לו רבי יצחק לרב נחמן מאיזה טעם לא בא מר לבית הכנסת להתפלל, אמר לו לא הייתי יכול. אמר לו יאסוף מר עשרה אנשים ויתפלל, אמר לו טירחא היא לי. ואם נאמר שיש חיוב ומצוה בתפילה בציבור כמו בכל המצוות, מה טענה היא זו שטירחא היא לו, הרי חייב אדם להשתדל ולטרוח במצוות אפילו אם קשה לו הדבר. ומוכח שתפילה בציבור מצד עצמה אינה מצוה, ולפיכך אין שום חיוב להתפלל עם הציבור, אלא כיון שאין תפילת היחיד נשמעת בכל עת אלא בציבור, ולפיכך צריך האדם להשתדל להתפלל עם הציבור כדי שתקובל תפילתו. וזהו כל הענין של תפילה בציבור.

וכן הוכיח מלשון הרמב"ם (תפילה פ"ח ה"א), שכתב 'תפלת הציבור נשמעת תמיד, **ואפילו** היו בהן חוטאים אין הקדוש ברוך הוא מואס בתפלתן של רבים, לפיכך צריך אדם לשתף עצמו עם הציבור, ולא יתפלל ביחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הציבור'. ולשון 'ולא יתפלל יחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הציבור' מורה בבירור שאינו חיוב, אלא השתדלות שתקובל תפילתו. ולפי"ז נראה שאין שום היתר להפסיק באמצע קריאת שמע וברכותיה לתפילה בצבור, כיון שתפילה בציבור מצד עצמה אינה מצוה, אלא מטעם שתקובל תפילתו, ואינו שייך כלל לכבוד שמים ואין ללמדו מהפסקה לכל מצוה עוברת.

והביא מה שכתב ביריעות האהל על ספר אהל מועד (ירושלמי, ח"א דף ל.), שדן בענין מי שאם יקרא שמע כוותיקין לא יהיה לו ציבור להתפלל, איזה מהן עדיף, וכתב שתפילה בציבור לא מצאנו שגזרו בה חכמים חיוב כמו בשאר מצוות דרבנן שציוו עליהן, והגם שבאמת גדולה מעלת התפילה בציבור כי 'הן אל כביר לא ימאס' (איוב לו ה), מכל מקום אינה מהמצוות המחויבות. והחות יאיר (סי' קטו) לא רצה להתיר אפילו אמירה לגוי בשבות דשבות כדי להתפלל בציבור. ובשו"ת כרך של רומי (סי' ז) כתב, שענין תפילה בציבור אין לה זכר בין המצוות ואפילו מדרבנן, ודי לנו במה שתמה רב נחמן בסוגייתנו, כשאמר לו רב יצחק שיתפלל בשעה שהציבור מתפללים, צעוק צעק לאמור לו 'מאי כולי האי'. וכן הלכה, שאפילו מחלוקת הרמב"ם (תפילה פ"א ה"א-ג) והרמב"ן (השגות על ספר המצוות מ"ע ה) לא נפלה כי אם בעיקר חובת התפילה אם היא מן התורה או מדרבנן, אבל חיובה בציבור אין בו ריח מצוה.

אך רבים מאחרונים כתבו שתפילה בציבור היא חיוב ולא רק מעלה והידור, וכמו שיבואר.

גודל חיוב תפילה בציבור

באגרות משה (שו"ת, או"ח ח"ב סי' מ) נשאל, אם תלמיד חכם רשאי להתפלל ביחידות כיון שרוצה ללמוד בזמן מאוחר בלילה ויקשה לו לקום להתפלל בציבור. והשיב שלהתפלל בעשרה הוא חיוב מצוה על האדם ולא רק הידור ומעלה בעלמא, שהרי נפסק בשו"ע (או"ח סי' צ סט"ז) שההולך בדרך וטוב לו ללון כאן ואין לו כאן ציבור להתפלל עמהם, מחויב ללכת עד ד' מילין לפניו כדי למצוא ציבור להתפלל עמהם, וגם מחויב לחזור לאחוריו עד מיל, ומזה מובן שעד מיל מחויב לילך אף כשהוא בביתו, וכמו שכתבו בערוך השולחן (סס ס"כ) ובמשנה ברורה (ס"ק נב). וכיון שאנו רואים שצריך לטרוח הרבה לצורך תפילה בציבור מוכרחים לומר שהוא חיוב ומצוה על האדם להתפלל בעשרה, ומה שלא חייבו לטרוח אף יותר מזה הוא משום שגם במצוות עשה מן התורה יש שיעורים כמה להוציא ממונו ולטרוח לצורך קיומן, שלא כבאיסורים שבכל אופן אסור, ולכן במצוה זו שהצריכו להתפלל בציבור הקילו להחשיבו כאנוס כשיצטרך לילך יותר ממיל, כיון שעל כל פנים עוסק בשעה זו במצות תפילה.

וכתב שאין לדייק מלשון השו"ע (סס ס"ט) 'ישתדל אדם להתפלל בביהכ"נ עם הצבור', שמשמע שהיא רק מעלה בעלמא, שגם על חיוב שייך לשון זה, והכוונה היא שכל שאין הטירחא גדולה מטורח הילוך מיל חייב הוא לטרוח ולהתפלל בציבור, ורק אם הטירחא גדולה מכך אינו חייב. וכוונת השו"ע שישתדל אדם ולא יקל לדמות כל טירחא לטירחא של הילוך יותר ממיל, אלא בהרבה פעמים שלא יהיה לו ברור שהיא טירחא גדולה, יחמיר ויטרח, שצריך שידון בכובד ראש על זה.

ואף על פי שבדברי הרמב"ם הנזכרים מבואר שמעלת התפילה בציבור היא רק משום שעל ידי כך התפילה נשמעת ומתקבלת, מסתבר שזה עצמו עושה את החיוב, שאם לא היה אפשר שתפילתו של האדם תתקבל ביחיד אפשר שתפילה ביחידות לא היתה תפילה כלל ולא היה יוצא ידי מצות תפילה, ורק כיון שכל תפילה אפשר שתתקבל יוצא אדם במצות תפילה גם ביחידות משום שאף אדם שלא זהיר במצות אפשר שיש לו זכות שתתקבל תפלתו לרצון בזכות אבותיו וגם בזכות האמונה בה' יתברך וקיומו מצות תפילה עתה. וכיון שתפילה בציבור נשמעת תמיד ותפילת יחיד אין ברור שתתקבל אף בתפילה של אדם גדול וצדיק, לכן יש חיוב על כל אדם שיתפלל בציבור.

וגם בשו"ת חתם סופר (ח"ו סי' פו) נקט בפשיטות שלשון הרמב"ם מורה שחיוב גמור הוא להתפלל בציבור, ודחה בדברים חריפים את דברי המשכיל אליעזר בן זאב וולף ליברמן בספרו 'נוגה הצדק', שהפריז על דברי חז"ל וכתב שאין חיוב על כל יחיד להתפלל בעשרה בכל יום. וע"ע במה שכתב בזה בשו"ת מנחת יצחק (ח"ז סי' ו).

ח.

לשון הרע ברמז, והמנהג לחטוף את החלה שבצע עליה החתן

בגמרא מסופר שבמערבא כשהיה אדם נושא אשה היו אומרים לו מצא או מוצא, 'מצא' שנאמר (משלי יח כב) 'מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מה'', 'מוצא' שנאמר (קהלת ז כו) 'ומוצא אני מר ממות את האשה' וגו'. והקשה בחפץ חיים (הל' לשון הרע כלל א, באר מים חיים ס"ק יג) שהרי איסור סיפור לשון הרע הוא אפילו כשמספר בדרך רמז, ואפילו במספר דבר אמת כשאין תועלת מזה להבא, ואין שום הבדל באיסור זה אם מספר על אדם אחר או על אשתו, ואיך היו אומרים ברמז 'מוצא'. ותירץ על פי דברי הרמב"ם (דעות פ"ז ה"ה) שהמספר דבר שכבר התפרסם בפני שלשה אין בו משום לשון הרע, ובלבד שלא יתכוין להעביר את הדבר שיתגלה יותר. וא"כ יש ליישב שהרגילות שאשה רעה שאפשר לומר

תפילה בזמן שהציבור מתפללים

אם הוא אנוס שאינו יכול לבוא לבית הכנסת, יכוין להתפלל בשעה שהציבור מתפללים. והוא הדין בני אדם הדרים בישובים ואין להם מנין, מ"מ יתפללו שחרית וערבית בזמן שהציבור מתפללים[צח].

המתפלל מוסף בשעה שהציבור מתפללים שחרית אין נחשב לו כשעה שהציבור מתפללים, ואם מתפלל עמהם בבית הכנסת נחשב כתפילת הציבור[צט].

עיקר תפילה בציבור

עיקר תפילה בציבור היא תפילת י"ח, דהיינו שיתפללו עשרה אנשים שהם גדולים ביחד, ולא כמו שחושבים ההמון שהעיקר להתפלל בעשרה הוא רק לשמוע קדיש וקדושה וברכו, ולכן אינם מקפידים רק שיהיו עשרה בבית הכנסת, וזו טעות, ולכן חוב על האדם למהר לבוא לבית הכנסת כדי שיגיע להתפלל י"ח בציבור[ק].

מי שיש בית הכנסת בעירו ואינו מתפלל בו

כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו מתפלל בו עם הציבור נקרא שכן רע[קא].

המתפלל בבית הכנסת יכנס שיעור שני פתחים תחילה

כשיכנס בבית הכנסת יכנס שיעור שני פתחים ואח"כ יתפלל[קב]. יש מפרשים שיעור שני פתחים היינו שיכנס ח' טפחים לפנים, שלא ישב אצל הפתח, שנראית ישיבת בית הכנסת כמשאוי, ולפי זה אם יש לו מקום מיוחד אצל הפתח, אין בכך כלום. ויש מפרשים שהטעם מפני שמביט לחוץ ואינו יכול לכוון, ולפי זה אם אינו פתוח לרשות הרבים אין בכך כלום. ויש מפרשים שלא ימהר להתפלל מיד כשנכנס, אלא ישהה שיעור שני פתחים. ונכון לחשוש לכל הפירושים[קג]. ויש שפירשו שצריך לעשות עזרה לפני בית הכנסת, ובה מקיימים דין שהיית שני פתחים[קד].

תפילה בבית המדרש

בית המדרש קבוע קדוש יותר מבית הכנסת, ומצוה להתפלל בו יותר מבית הכנסת, והוא שיתפלל בציבור[קה].

כשאין בו ציבור

ויש אומרים שאפילו כשאין ציבור עדיף להתפלל בבית המדרש הקבוע לו. ודווקא מי שתורתו אומנתו ואינו מתבטל בלאו הכי, ואפילו הכי לא ירגיל עצמו לעשות כן, שלא ילמדו עמי הארץ ממנו ויתבטלו מבית הכנסת[קו].

ואפילו אם בבית הכנסת יש רוב עם הדרת מלך, מ"מ בית המדרש עדיף למי שלומד בו כדי שלא יבטל מלימודו לילך לבית הכנסת[קז]. ודווקא בבית המדרש שקבוע ליחיד ללימוד שלא קבוע קדושתו כל כך, אבל בית המדרש שקבוע לרבים ללימוד התורה בודאי קדושתו חמורה יותר מבית הכנסת, ומוטב להתפלל בו בעשרה יותר מבית הכנסת שיש בו רוב עם, אפילו מי שאינו לומד בו כלל[קח].

לצאת בשעת קריאת התורה

אסור לצאת ולהניח ספר תורה כשהוא פתוח, אבל בין גברא לגברא, מותר[קט]. ואפילו בין גברא לגברא אינו מותר אלא כשנשארו עשרה בבית הכנסת, ורק כשכבר שמע קריאת התורה או שדעתו לבוא מיד, וגם זה מותר רק לצורך גדול[קי].

ללמוד בשעת קריאת התורה

כיון שהתחיל הקורא לקרות בספר תורה, אסור לספר אפילו בדברי תורה, ואפילו בין גברא לגברא[קיא], ואפילו אם השלים הוא הפרשה, ויש מתירים ללמוד בלחש.

ויש אומרים שאם יש עשרה המשימין לבם לספר תורה, מותר לספר בדברי תורה בקול נמוך[קיב].

ויש מתירים למי שתורתו אומנתו, וראה הערה[קיג].

ויש מתירים למי שקודם שנפתח ספר תורה מחזיר פניו ומראה עצמו שאינו רוצה לשמוע ספר תורה אלא לקרות[קיד].

שמו"ת עם הש"ץ

מותר לקרות שנים מקרא ואחד תרגום בשעת קריאת התורה, כיון שהוא מעיין מה שקורא הש"ץ, ואע"פ שאין קורא ממש בפסוק שהש"ץ קורא, ומ"מ גם זה אינו מותר רק בלחש שלא יבלבל דעת השומעים[קטו].

שנים מקרא ואחד תרגום

אע"פ שאדם שומע כל התורה כולה בכל שבת בצבור, חייב לקרות לעצמו בכל שבוע ושבוע סדר של אותה שבת שנים מקרא ואחד תרגום אפילו עטרות ודיבון, ופסוק שאין בו תרגום קוראהו שלש פעמים עד שישלים פרשיותיו עם הצבור[קטז].

אבל לא יקרא אחד מקרא ואחד תרגום ויכוין לשמוע מהש"ץ את הפעם הנוספת, אלא צריך לקרות פעמיים מקרא חוץ ממה ששומע מהש"ץ אם לא שקורא אז ג"כ בפיו. ויש אומרים שבדיעבד יוצא פעם אחת במה ששמע מהש"ץ, ויש אחרונים שמחמירים אפילו בדיעבד[קיז].

סדר הקריאה

יש אומרים שיקרא כל פסוק פעמיים ותרגום עליו, ויש אומרים שיקרא כל פרשה פעמיים ואח"כ התרגום, היינו שיקרא כל פרשה פתוחה או סתומה פעמיים ואח"כ התרגום[קיח].

מי שהוא בקי בטעמים ובנקודות בעל פה, טוב להדר לקרות בספר תורה עצמו[קיט].

מי שאין בידו תרגום רק החומש לבד יש לו, יקרא שני פעמים מקרא ואח"כ כשיזדמן לו תרגום יאמר[קכ].

לא יקרא פסוק המאוחר קודם המוקדם אלא יקרא כסדר. ולא יקרא התרגום תחלה ואח"כ מקרא אלא יקרא לכתחלה שנים מקרא מקודם ואח"כ תרגום[קכא]. ובדיעבד יוצא אף בקורא תרגום באמצע[קכב].

אם אפשר לו שלא יפסיק בשמו"ת על שום דבר, הוא טוב ויפה מאד[קכג].

[צח] **רמב"ם ושו"ע** (שם). ובימות הקיץ שהציבור מאחרים תפילת שחרית והדר בישוב אסור אפילו ללמוד שמא ימשוך בלימודו ויעבור זמן תפילה וא"כ יתבטלו זמן ארוך, לכן מוטב שיתפלל תיכף בהנץ החמה, וכל שכן היום שבקהילות גדולות מתפללין תיכף משהאיר הבוקר, וא"כ לעולם הוא בשעה שהציבור מתפללין. ובאשכנז שנהגו להקדים ערבית, יחיד הדר בכפר או בדרך צריך להמתין עד צאת הכוכבים. משנה ברורה (ס"ק לג). [צט] **משנה ברורה** (סק"ל). [ק] **משנה ברורה** (ס"ק כט). [קא] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (שם סי' צ סי"א). ואם יש שתי בתי כנסיות בעיר טוב לילך לבית כנסת הרחוק שאז יש לו גם שכר[illegible]ת. משנה ברורה (ס"ק לז). [קב] **רמב"ם** (שם פ"ח ה"ג), **שו"ע** (שם סי' צ ס"כ). ומה שכתב שישהה שיעור שני פתחים היינו כדי שתתיישב דעתו עליו ויתפלל בכוונה, שאם יתפלל תיכף בכניסתו פתאום אין דעתו מיושבת עליו. משנה ברורה (ס"ק סג). [קג] **שו"ע** (שם). [קד] **עיין** בב"ח (סי"ג) שכתב, שצריך לעשות עזרה לפני בית הכנסת דוגמת האולם שהיה לפני ההיכל. והאריך לפרש בזה המאמר של שיעור שני פתחים, וכ"כ המגן אברהם (ס"ק לה), וכן נהגו כהיום בכל מקום, ועל כן טוב להדר לכתחילה שלא להתפלל בעזרה כ"א בבית הכנסת. משנה ברורה (ס"ק סא). [קה] **רמב"ם** (שם פ"ח ה"ג), **שו"ע** (שם סי' צ סי"ח). [קו] **רמ"א** (שם). ובביאור הגר"א (ד"ה ידוקא) כתב, שאם תורתו אומנותו אפילו לדעה הראשונה אינו צריך עשרה, וכ"ש בלומד תורה ברבים עם תלמידים שאין לו לבטל מלימודו לילך לבית הכנסת. משנה ברורה (ס"ק נו). [קז] **כן כתב המגן אברהם** (ס"ק לג), שאע"ג שבבית הכנסת איכא רוב עם הדרת מלך מכל מקום בבית המדרש עדיף שאין לבטל למודו מפני התפילה. ואף שבסימן רצ"ח (סי"ד) נפסק שמבטלים בית המדרש משום ברוב עם הדרת מלך, וצ"ל דשאני התם שאינו אלא שעה מועטת לא חשו חכמים. [קח] **משנה ברורה** (ס"ק נה). [קט] **רמב"ם** (שם פי"ב ה"ט), **שו"ע** (שם סי' קמו ס"א). [קי] **משנה ברורה** (סק"ב-ג). [קיא] **והמגן אברהם** (סק"ג) מצדד לומר שמשעה שנפתח הספר תורה אפילו לא התחיל עדיין הקורא לקרות ג"כ אסור. וכן משמע בביאור הגר"א (ד"ה אפילו) שמשעה שפתחו הספר תורה כדי לברך אסור לספר בדברי תורה. וכן לפרש דבר תורה או להורות הוראה לאדם ששואל אסור, ומותר לומר בדרך קצרה כדי להפריש מאיסור אם אי אפשר להפריש ע"י רמיזה, אבל בין גברא לגברא אין להחמיר שלא להורות הוראה לפי שעה, כיון שהטעם שאסרו לדבר בין גברא לגברא הוא שמא ימשך ובהוראה לא כל כך שכיח שמא ימשך. והב"ח (ס"ד) מיקל בלימוד בין גברא לגברא, ובאליה רבה (סק"ד) מצדד שללמוד עם אחרים אין להקל, ובבינו לבין עצמו המיקל ללמוד אין למחות בידו. משנה ברורה (סק"ד-ו). [קיב] רק אם יש עשרה חוץ ממנו, ואפ"ה אינו מותר בקול רם כדי שלא יטריד שאר השומעים. משנה ברורה (סק"ח). [קיג] **היינו** אפילו במקום שיש עשרה ששומעים אינו מותר ללמוד בעת הקריאה, אלא אם כן תורתו אומנתו שאינו מבטל שום שעה מלימודו. ועיין באליה רבה (סק"ה) שהביא בשם כמה ראשונים שבזמנינו אין לנו תורתו אומנתו לענין זה. משנה ברורה (סק"ט). וכ"כ הכסף משנה שתורתו אומנותו הוא דווקא כגון רשב"י וחבריו, ובימינו אין כדבר הזה. [קיד] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (שם סי' קמו ס"ב). טעם היש מתירין, שכיון שכבר התחיל במצוה מתחילה וראו אותו אנשי בית הכנסת שכבר קבע עצמו ללמוד אינו מחויב לפסוק, אבל אם לא התחיל מתחילה אין לשום אדם ואפילו מי שתורתו אומנתו ללמוד בשום אופן כלל. משנה ברורה (סק"י). [קטו] משנה ברורה (ס"ק יא). והשל"ה והגר"א החמירו בזה וכתבו שצריך לשמוע כל תיבה ותיבה ולראות בחומש ולא יסייע להקורא כלל, ורק בין גברא לגברא מותר, ומכל מקום נראה שלקרוא בלחש מלה במלה עם הש"ץ אין להחמיר בזה, כיון שמכוין אז גם לשמוע כל תיבה מפי הש"ץ, ואף לכתחלה נכון לעשות כן. משנה ברורה (סי' רפה ס"ק יד). [קטז] **רמב"ם** (שם פי"ג הכ"ה), **שו"ע** (שם סי' רפה ס"א). ומה שכתב 'עטרות ודיבון', ר"ל אע"פ שאין בו תרגום, וה"ה ראובן ושמעון וכיוצא בו צריך לקרותו ג"פ, ויש מחמירין בעטרות ודיבן שיש בו תרגום ירושלמי שצריך לקרות שם התרגום. משנה ברורה (סק"ג). [קיז] **משנה ברורה** (סק"ג). [קיח] **משנה ברורה** (שם). [קיט] **משנה ברורה** (שם). [קכ] **משנה ברורה** (סק"ה). [קכא] **משנה ברורה** (שם). [קכב] **שער הציון** (סק"י). [קכג] **משנה ברורה** (שם). וכתב וכן ראיתי מהמדקדקים עושין כן וכן ראוי לבעל נפש לעשות. וכתב בשער הציון (ס"ק יא) שלא יפסיק אף בין פרשה לפרשה, אבל באמצע עניין מן הדין אסור להפסיק, וכמו שאמרו חז"ל, הפוסק מדברי תורה ועוסק בדברי שיחה, מאכילין אותו גחלי רתמים. ואפשר שלזה כיון הבאר היטב שכתב, ואיסור גדול להפסיק בקריאת שנים מקרא ואחד תרגום בדיבור.

פניני הלכה

עליה שהיא מר ממות בודאי התפרסם הדבר מכבר לפחות בפני שלושה, וא"כ מה שמספר שהיא רעה אין בו איסור אם אינו מתכוין להעביר את הדבר הלאה.

ומבואר בדבריו שבמערבא היו שואלים את החתן בדרך שאלה 'מצא או מוצא'. אולם בריא"ף (על העין יעקב בסוגייתנו, והובא בעיקרי דינים כלל א ס"ו) האריך לבאר שבאמת אין מבואר בגמרא שהיה זה בלשון שאלה, אלא 'אמרי ליה', כלומר שהיו מודיעים לו ומדריכים אותו לפני מה הוא עומד, שיתכן שיהיה אצלו מצא אשה מצא טוב ויתכן שח"ו להיפך. ולדבריו מיושבת קושיית החפץ חיים שהרי אין כאן שום חשש איסור לשון הרע.

ובספר דרכי חיים (זילנברג, פרק ענין נכבדות, מ:) הביא בשם רבו השערי שמחה שאמר בשם זקנו הרעק"א, שהיה מנהג בפוזנא והסביבה לחטוף פרוסת המוציא מהחתן, ואמר שמנהג זה מיוסד על סוגייתנו שהיו אומרים לחתן 'מצא או מוצא', ולכן חוטפים ממנו פרוסת 'המוציא' לרמז שלא יהיה בבחינת 'מוצא' אלא בבחינת 'מצא'. וכתב שיתכן שמזה השתרבב המנהג לחטוף ממנו גם שאר מאכליו, וברבות העתים נשתכח הטעם והעיקר ופרוסת המוציא אין חוטפים אלא שאר מאכליו, ומי שרוצה לקיים מנהג החטיפה יזכור לחטוף גם פרוסת המוציא כי זה יסוד המנהג ועיקרו.

אם יש מקום להחמיר לא לאכול דבר שנתבטל בששים

בגמרא, אמר רבי חייא בר אמי בשם עולא, גדול הנהנה מיגיעו יותר מירא שמים. וכתב השל"ה (מס' שבועות, נר מצוה ד"ה תכלית הלימוד), שהקושיא מפורסמת, שעל כרחך הנהנה מיגיע כפו הוא גם כן ירא שמים, שאם לא כן איך יהיה הוא עדיף מירא שמים, מאחר שהוא חוטא, אף שנהנה מיגיע כפו. אלא על כרחך צריך לומר שהוא גם כן ירא שמים, אם כן מה החידוש שהוא גדול ממי שאינו אלא ירא שמים. ופירש שהכוונה בירא שמים היא למי שכשמזומנת לו שאלה בהלכה ויש בה היתר הוא מחמיר על עצמו ומטריף, אבל גדול ממנו מי שמייגע בתורה ולומד עד שנתברר לו שמותר באכילה, וזהו הנהנה מיגיע כפו, כי ידיו רב לו בתורה. אז אשריו בעולם הזה שהוא נהנה מאכילה, וטוב לו לעולם הבא שעסק בתורה.

ועל דרך זה כתב בתורת האשם (כלל עו דין ג ד"ה ולכן), שמי שרוצה לנהוג איסור בדבר שלא מצינו שהחמירו בו האמוראים, כגון מה שנתבטל בששים, או בכלי שני, הרי זה כמו אפיקורסות, ויצא שכרו בהפסדו.

וכן כתב הרמ"א בתשובה (סי' נד) למי שרצה להחמיר באיזה דבר, והשיבו, שכבר אמרו בירושלמי (נדרים פ"ט ה"א) די לך במה שאסרה תורה, וכן הובא שם (שבת פ"א ה"ד, ע"ז פ"ב ה"ח) גבי התרת שמן עכו"ם, ששמואל קיבל עליו ההתרה, ורב החמיר בזה, ואמר לו שמואל לרב, אכול או שאכתוב עליך זקן ממרא, עד שהכריחו לאכול.

והבני יששכר (מאמרי חדש אדר מאמר ג דרוש ז) האריך בענין ביטול איסורים ברוב או בששים, שהוא כדי לברר הניצוץ הקדוש הטמון באותה החתיכה האסורה, וסיים, על כן לדעתי הצעירה אין זה מדרך החסידות מה שכמה אנשים נוהגים סלסול בעצמם שלא לאכול מאכל שהיה עליו שאלת חכם הגם שהוא דבר פשוט ומבואר דינו להיתר, כגון על ידי תערובות בששים וכיוצא בו, כי לדעתי אדרבא מצוה הוא, כי הוא נסיבה מאת ה' יתברך שישוב האיסור להיתר ויתברר על ידי אכילת ישראל, ומה שאמרו חז"ל (חולין לז: מד:) 'לא אכלתי מבהמה שהורה בה חכם' היינו דווקא בדבר התלוי בסברא.

אך באיסור והיתר הארוך (שער נו דין טו) כתב, שהרוצה להחמיר על עצמו שלא לאכול מבהמה ועוף או מכל דבר שנשאל עליו לחכם, או מתבשיל שנפל, או נמצא בו איסור בכלי שני או בכלי ראשון ויש ששים וכל כיוצא בזה, ולהרחיק עצמו מכל דבר כיעור, הרשות בידו, כמו שמצינו בקדמונים שלא אכלו בשר כוס וכיוצ"ב, וכן כתב מהר"ם (שו"ת, דפוס פראג סי' תרטו) להחמיר בבשר אחר גבינה, וכל אדם יכול לגדור ולהתקדש עצמו אף במותר לו ואין זה כמוסיף על התלמוד, וגם מצוה היא כמו שדרשו רבותינו ז"ל מהנאמר (דברים יד ב) 'כי עם קדוש אתה לה' אלהיך'.

עם רש"י

אם למד הפרשה בפירוש רש"י חשוב כמו תרגום[קכד], ולכן יוצא במה שקורא שני פעמים מקרא ואחד פירוש רש"י. ואותן פסוקים שאין עליהם פירוש רש"י יקרא אותן ג' פעמים[קכה]. וירא שמים יקרא תרגום וגם פירוש רש"י[קכו].

זמן הקריאה

מיום ראשון ואילך חשוב עם הציבור[קכז], והיינו מזמן מנחה של שבת[קכח].

זמן השלמת הקריאה

מצוה מן המובחר שישלים אותה קודם שיאכל בשבת[קכט], ואם לא השלים קודם אכילה ישלים אחר אכילה עד המנחה. ויש אומרים שיכול להשלים עד רביעי בשבת, ויש אומרים עד שמיני עצרת[קל], ובחוץ לארץ עד שמחת תורה, שאז משלימים הצבור[קלא].

במלמדי תינוקות

מלמדי תינוקות אינם צריכים לחזור ולקרות הפרשה בשבת[קלב]. ודווקא בימיהם שהיו לומדים פירוש המקרא עם התינוקות, ולכך יוצאין בזה גם ידי תרגום, ואף שאינם קוראים בטעמים אין הטעמים מעכבים. אבל אם לומד פירוש המלות בלבד לא יצא ידי תרגום, אלא השני פעמים מקרא שבודאי קרא עם התינוקות שני פעמים, ולכן צריך לומר תרגום בעצמו[קלג].

פרשת יום טוב וההפטרות

אין צריך לקרות פרשת יום טוב[קלד], וכן אין צריך לקרות ההפטרות, ומכל מקום נהגו לקרות ההפטרה. ובשבת של חתונה יקרא ההפטרה של שבת, ואינו צריך לקרות הפסוקים מהפטרת שוש אשיש גם במקומות שנוהגים לקרותם בשבת חתונה[קלה]. ובשבתות ארבע פרשיות יקרא ההפטרה של ארבע פרשיות[קלו].

ח:

אסור לעבור בפתח בית הכנסת בשעת התפילה

אסור לעבור חוץ לבית הכנסת בצד שהפתח פתוח בו[קלז], בשעה שהציבור מתפללים, מפני שנראה ככופר, כיון שאינו נכנס להתפלל, ואם נושא משאוי, או שלבוש תפילין, או שיש בית הכנסת אחר בעיר, או שיש לבית כנסת זה פתח אחר, או שרוכב על הבהמה[קלח], מותר[קלט]. והוא הדין אם רגילים בבית כנסת זה לעשות כמה מנינים, מותר גם כן לעבור חוצה לו, כיון שלא יבואו לחשדו[קמ].

קריאת שמע של שחרית לפני הנץ החמה

מי שהקדים וקרא קריאת שמע של שחרית אחר שיעלה עמוד השחר[קמא], אע"פ שהשלים קודם שתנץ החמה יצא ידי חובתו, ובשעת הדחק כגון שהיה משכים לצאת לדרך קורא לכתחילה משעלה עמוד השחר[קמב]. והוא הדין כשיש קבורת מת בעיר או מילה, או ביום ערבה שמרבים ברחמים וצריך להקדים את עצמו, יכול לקרותה משעלה השחר[קמג]. ואם קראה קודם שיעלה עמוד השחר בלא ברכות, יחזור לקרותה בזמנה עם הברכות[קמד].

קריאת שמע של ערבית אחרי עלות השחר

הקורא קריאת שמע של ערבית אחר שיעלה עמוד השחר קודם הנץ החמה לא יצא ידי חובתו, אלא אם כן היה אנוס כגון שיכור או חולה וכיוצא בהן[קמה]. ואם היה אנוס באותה שעה לצאת לדרך מקום גדודי חיה ולסטים, לא יקרא אז קריאת שמע פעם שנית לצאת בה ידי חובת קריאת שמע של שחרית, שמאחר שעשה

[קכד] **שו"ע** (שם סי' רפה ס"ב). והטעם מפני שהוא מפרש את המקרא כמו שמפרש התרגום ויותר ממנו, אבל אם קראה בשאר לעז שהוא מפרש רק את המלות לחוד לא יצא ידי חובתו במקום תרגום, לפי שהתרגום מפרש כמה דברים שאין להבין מתוך המקרא. משנה ברורה (סק"ד). [קכה] **משנה ברורה** (סק"ה). [קכו] **שו"ע** (שם). והטעם כי התרגום יש לו מעלה שניתן בסיני וגם הוא מפרש כל מלה ומלה, ופירוש רש"י יש לו מעלה שהוא מפרש את הענין ע"פ מדרשי חז"ל יותר מהתרגום. ובאמת כן ראוי לנהוג לכל אדם שילמוד בכל שבוע הסדרה עם פירוש רש"י לבד התרגום כי יש כמה פרשיות בתורה ובפרט בחלק ויקרא שא"א להבינם כלל ע"י תרגום לחוד. משנה ברורה (סק"ו). מי שאינו בר הכי שיבין את פירוש רש"י, ראוי לקרות בפירוש התורה שיש בלשון אשכנז בזמנינו כגון ספר צאינה וראינה וכיוצא בו, המבארים את הפרשה ע"פ פירוש רש"י ושאר חכמינו ז"ל הבנוים על יסוד התלמוד. משנה ברורה (סק"ה). [קכז] **שו"ע** (שם סי' רפה ס"ג). [קכח] **משנה ברורה** (סק"ז). שכיון שמתחילים במנחה של שבת לקרות פרשת שבוע הבא נחשב שוב הקורא כקורא עם הציבור. כמה אחרונים כתבו, שמן המובחר הוא לקרותה בערב שבת. ובספר מטה יהודה כתב, שאם הוא קורא מתחילת השבוע והלאה הוא ג"כ בכלל מצוה מן המובחר, וכן בספר מעשה רב כתב שהגר"א היה נוהג תיכף אחר התפילה בכל יום לקרוא מקצת מהסדרה שנים מקרא ואחד תרגום ומסיים בערב שבת. משנה ברורה (סק"ח). ובביאור הלכה (ד"ה קודם שיאכל) הביא בשם המגן אברהם שהביא דעות שמספר הכוונות משמע שלכתחילה ישלים בערב שבת, ורק כשהיה אנוס ישלים בשבת. ובבית יוסף ומגיד מישרים משמע שלכתחילה יתחיל בערב שבת וישלים בשבת. [קכט] ומכל מקום פשוט שאין לעכב מחמת זה האכילה עד אחר חצות, שזהו רק מצוה בעלמא. ולכתחילה נכון שאם לא קרא שנים מקרא ואחד תרגום בערב שבת ישכים בשבת בבוקר ויקרא השמו"ת קודם הליכתו לבית הכנסת. משנה ברורה (סק"ט). [קל] **שו"ע** (שם סי' רפה ס"ד). [קלא] **רמ"א** (שם). ויש לו לקרות אז שנים מקרא ואחד תרגום, ולא כאותן שקורין מקרא לחוד, כיון שחסר לו גם התרגום. משנה ברורה (ס"ק יג). [קלב] **שו"ע** (שם סי' רפה ס"ו). [קלג] **משנה ברורה** (ס"ק טז-יז). [קלד] **שו"ע** (שם סי' רפה ס"ז). [קלה] **רמ"א** (שם). ע"פ ביאור המשנה ברורה (סק"כ), וראה שער הציון (ס"ק יט). [קלו] **משנה ברורה** (שם). [קלז] עיין בביאור הגר"א (שם סי' צ ס"ק יג) שכתב שכאן לדברי הכל האיסור הוא בצד מערב שבו הפתח פתוח ולא בכל צד, וכן מסקנת התוספות (עירובין יח: ד"ה ולא), וכן נראה מרש"י בסוגיין (ד"ה אסור) שרק בצד מערב אסור. [קלח] שניכר שמפני שהוא טרוד בשמירת הבהמה אינו נכנס. משנה ברורה (ס"ק כו). [קלט] **רמב"ם** (שם פ"ו ה"א), **שו"ע** (שם סי' צ ס"ח). [קמ] **משנה ברורה** (ס"ק כה). [קמא] י"א שעמוד השחר הוא מעט קודם שהאיר פני המזרח, וי"א שעמוד השחר נקרא משהאיר פני המזרח [ועיין מש"כ בזה בביאור הלכה (סי' נח ד"ה משעלה)]. וזה הזמן הוא קודם הזמן דמשיראה את חבירו [המבואר בשו"ע (שם סי' נח ס"א)]. משנה ברורה (ס"ק יח). [קמב] **רמב"ם** (קריאת שמע פ"א הי"ב), **שו"ע** (שם סי' נח ס"ג-ד). [קמג] **משנה ברורה** (ס"ק יב). [קמד] **רמ"א** (שם). [קמה] **רמב"ם** (שם פ"א ה"י), **שו"ע** (שם סי' נח ס"ה, סי' רלה ס"ד). ולענין ברכת השכיבנו ראה להלן (ט.). אם השתכר זמן מועט קודם עלות השחר שאי אפשר בשעה קטנה כזו להפיג שכרותו אינו אנוס ולא יצא ידי חובתו. משנה ברורה (סי' רלה ס"ק לא). המגן אברהם (סי' נח סק"ו) הקשה, לפי מה שנפסק שמותר לקרות קריאת שמע של שחרית עד ג' שעות כיון שהולכים אחר בני מלכים, א"כ יוכל גם לקרות קריאת שמע של ערבית עד ג' שעות ביום, אם נאנס ולא קרא קודם (מחצית השקל), הואיל ובני מלכים שוכבים עדיין בשעה זו ובכלל 'ובשכבך' הוא. והביא מהמלחמות (ב. ד"ה אבל בשל שחרית) שכתב שבני מלכים ניעורים במיטתם בג' שעות ראשונות ואינם שוכבים עוד, אלא שאינם רוצים לעמוד עד ג' שעות. עוד הביא בשם הרשב"א בסוגיין (ד"ה איכא), שבשלמא קריאת שמע של יום באמת יממא הוא והולכים אחר בני מלכים, אבל לקרות של לילה ביום משום בני מלכים לא אמרינן, משום שמיעוטא דמיעוטא נינהו.

פניני הלכה

ח:

הפסיד תפילה מחמת אונס ממון אם יש לתפילה זו תשלומין

בשו"ע (או"ח סי' קח ס"א) מבואר, שמי ששכח ולא התפלל צריך להשלים תפילה זו בתפילה הבאה, ומתפלל שתים. ונתבאר שם (ס"ז) שהיינו דווקא בששגג ולא התפלל, אבל אם הזיד ולא התפלל תפילה אחת, אין לה תשלומין אפילו בתפילה הסמוכה לה. ודן בשו"ת תרומת הדשן (סי' ה) במי שהפסיד תפילת מנחה מחמת פקידים שעיכבו אותו אודות חוב שיש לו, ועל ידי שהאריכו עמו בדברי ויכוח ופשרות, נזקק לשהות עמהם עד שעבר זמן תפילת המנחה, ולא היה יכול להיפטר מהם אלא אם כן היה בא לידי הפסד באותו חוב, ודן אם נחשב למזיד ואינו יכול להתפלל ערבית שתים או לא.

וכתב, שאף על גב שמי שהזיד ולא התפלל תפילה אחת בזמנה שוב אין לו תשלומין, ומעוות לא יוכל לתיקון הוא, מכל מקום באופן כזה דומה הוא יותר לאונס, ושפיר יכול להתפלל ערבית שתים.

והוכיח כן מהמובא בסוגייתנו, שאמר רבי יהושע בן לוי לבניו הזהרו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו, וכמו שאמרו שלוחות ושברי לוחות מונחים בארון, ופירש רש"י (ד"ה מחמת אונסו) שהאונס שעל ידו שכח את תלמודו הוא חולי או שנטרד בטורח דוחק מזונות. הרי שגם הנטרד מללמוד מחמת דוחק מזונות נחשב לאונס. וכן כתב המרדכי (שבת פ"א סי' רנח) בשם ר"ת, לענין מה שאין מפליגין בספינה קודם שבת, ויש חילוק בדבר בין הולך לדבר מצוה ובין הולך לדבר הרשות, ואומר רבינו תם שלא נחשב דבר הרשות אלא הולך לטייל, אבל הולך לסחורה כדי להרויח מזונות חשוב כדבר מצוה, הרי שכל שטרוד מחמת פרנסתו הרי הוא אונס, ואם כן בודאי אינו בגדר מזיד.

וכתב, שאף על גב שיש לחלק ולומר שלענין תפילה שהיא עבודת קונו אין לו לחשוש להפסד ממונו, שאפילו בתלמיד חכם אמרו שזמן תורה לחוד וזמן תפילה לחוד, ויכול תלמיד חכם להאריך בתפילתו על חשבון הלימוד (לעיל שבת י.), ואמרו בפרקי אבות (פ"ב מ"א) הוי מחשב שכר מצוה כנגד הפסדה. ונמצא שלא כראוי עשה במה שהניח להתפלל מחמת הפסד ממון. מכל מקום אי אפשר לדונו כמזיד, אלא הוא כטעה או שגג להתפלל, שיש לו תשלומין.

וכן נפסק בשו"ע (שם ס"ח), שמי שלא התפלל בעוד שיש לו זמן להתפלל מפני שסבור שעדיין ישאר לו זמן אחר שיגמור אותו עסק שהוא מתעסק בו, ובין כך ובין כך עברה לו השעה, וכן מי שהיה טרוד בצורך ממונו שלא יבוא לידי הפסד ועל ידי כך הפסיד מלהתפלל, וכן מי שהוא שיכור ולא התפלל, כולם חשובים אנוסים, ויש להם תשלומין. ומכל מקום אין נחשב הפסד ממון אלא כשיכול לבוא לידי הפסד הקרן, ולא במניעת ריוח (חסד לאלפים שם סק"ה, בן איש חי שנה א משפטים סט"ז).

[**ובשו"ע** פסק, שאפילו לא התפלל מחמת שחשב שישאר לו זמן אחר כך נחשב לאונס, אך בשו"ת חתם סופר (חו"מ ח"ה סי' מג) כתב, שבתפילה יש חיוב להקדימה משום זריזות, לפיכך כשמתעצל וסומך עצמו על הרגע האחרון שלא ברשות הוא עושה זאת, וממילא אם שכח אח"כ או אפילו נאנס נחשב הדבר לפשיעה, וכן במגן אברהם (ס"ק יא) הביא שיש חולקים בזה על השו"ע].

ובגוף דברי רש"י שהשוכח תלמודו מחמת טירדת פרנסה חשוב אנוס, כתב במדרש שמואל (אבות פ"ג מ"י) שאף על פי שאנוס הוא, מכל מקום לא יצא מכלל מה ששנינו (אבות שם) שהשוכח דבר ממשנתנו מתחייב בנפשו, לפי שהיה לו להשליך יהבו ולבטוח בה', ואף גם זאת כי פת במלח יאכל ויהיה שקוד על למודו, ואין נפטר מעונש זה אלא מי שתקפה עליו משנתו. אך בשולחן ערוך הרב (תלמוד תורה פ"ב ס"ו) כתב, שלא אמרו שהשוכח מתחייב בנפשו ועובר בלאו אלא כששכח מחמת עצלות שנתעצל לחזור על לימודו כראוי, אבל השוכח מחמת אונסו כגון שטרוד הרבה בפרנסתו והעתים שקובע לו אינם מספיקים לו לחזור על כל לימודו שלמד קודם שהיה טרוד, אינו מתחייב בנפשו וגם אינו עובר בלאו.

תפילה בבית כנסת רחוק כשיש ליד ביתו בית הכנסת

כתב המגן אברהם (סי' צ ס"ק כג), מי שדר בעיר שיש בה שתי בתי כנסיות, מצוה לילך לרחוקה משום שיש שכר פסיעות על כל פסיעה ופסיעה שהולך, והובאו דבריו במשנה ברורה (ס"ק לו). ומקור הדברים בסוטה (כב.), אמר רבי יוחנן למדנו קיבול שכר מאלמנה, וביארו שהיתה אלמנה שהתפללה בבית מדרשו של רבי יוחנן, אמר לה רבי יוחנן הרי יש בית כנסת ליד ביתך ומדוע את הולכת עד כאן, השיבה האלמנה הרי שכר פסיעות יש לי, וכן בבבא מציעא (קז.) אמר רבי יוחנן שראוי שבית הכנסת לא יהיה סמוך לביתו משום שכר פסיעות.

אך בגזע ישי (מערכת א אות כז) כתב, שעדיף להתפלל בבית הכנסת הסמוך לביתו ולא להרחיק לבית כנסת רחוק, אף על פי שיש בו משום שכר פסיעות, כיון שבהעברתו על בית הכנסת הסמוך יש בו משום 'אין מעבירין על המצות', וכמו שאמרו במנחות (סד:) שמצוה להביא את מנחת העומר ממקום קרוב לירושלים, ואחד מהטעמים הוא משום שאין מעבירים על המצות, ולא אמרו להביא ממקום רחוק כדי שיהיה לו שכר פסיעות. וכתב, שלא נאמרה מעלת שכר פסיעות במרחיק לבית הכנסת רחוק, אלא כשיש רק בית כנסת אחד והוא רחוק, ובזה מדובר בבבא מציעא, והגמרא בסוטה אינה אלא לגבי אשה שפטורה מלבוא לבית הכנסת, אבל באיש שחייב לבוא לבית הכנסת יש בזה משום 'אין מעבירים על המצות', וכן כתב בסידורו בית עובד (דינים להליכה לביהכ"נ אות ה), הובאו דבריו בשדי חמד (כללים, מערכת א אות קפט).

ובמנחה חריבה (סוטה כב. ד"ה ולא) כתב, שיש לומר שבית מדרשו של רבי יוחנן הוא קדוש יותר מהבית הכנסת שליד ביתה, ובמקום שיש הידור במצוה מותר להעביר על המצוה. ועל דרך זה כתב המהרש"ג (שו"ת, ח"א סי' מ), שהיה איזה הידור מצוה בהליכתה לבית מדרשו של רבי יוחנן לפי שהתקבלה שם התפילה יותר, שאם לא כן אין כאן שכר פסיעות, שהרי מי ששולח שליח למקום קרוב והשליח יקיף וילך לשם בדרך רחוקה, היעלה על הדעת שיוכל לדרוש ממשלחו שכר בעד הדרך הרחוקה שהלך, וכעין זה כתב בדברי מלכיאל (שו"ת, ח"ה סי' יט ד"ה ובגוף).

אך בשו"ת בצל החכמה (ח"ד סי' יט) הוכיח מסוגייתנו כדעת המגן אברהם, שאין איסור בהליכה לבית כנסת רחוק גם כשיש בית כנסת אחר סמוך לביתו, שכן אמר רבא לבניו וכן אמר רבי יהושע בן לוי שאסור לאדם לעבור אחורי בית הכנסת בשעה שהציבור מתפללים, ופירש אביי שלא נאמר איסור זה אלא כשאין בית כנסת אחר בעיר, משום

לאותה שעה לילה אי אפשר לחזור ולעשותה יום[קמו].

בהורגל בכך

ודווקא באקראי בעלמא, דהיינו פעם בחודש יוצא בדיעבד כשאינו אנוס, אבל אם רגיל לעשות כן, אפילו בדיעבד לא יצא וצריך לחזור ולקרותה, אבל בשעת הדחק אפילו אם רגיל לקרות לפני הנץ יצא[קמז].

ט.

אמירת השכיבנו ושאר ברכות

אנוס שקרא קריאת שמע של ערבית אחר שעלה עמוד השחר, לא יאמר 'השכיבנו', שכיון שעלה עמוד השחר אינו זמן שכיבה[קמח]. ואפילו אם ירצה לדלג תיבת 'השכיבנו' ולהתחיל מן 'ותקננו בעצה' גם אינו נכון[קמט]. אבל שאר הברכות, דהיינו שנים שלפני קריאת שמע וברכת אמת ואמונה עד השכיבנו, אומר[קנ]. אך תפילת שמונה עשרה של ערבית לא יתפלל, כיון שתפילת ערבית נתקנה רק בשביל לילה, וכיון שעלה עמוד השחר יום הוא לכל דבר[קנא].

זמן אכילת הפסח

אין הפסח נאכל אלא עד חצות כדי להרחיק מן העבירה, ודין תורה שיאכל כל הלילה עד שיעלה עמוד השחר[קנב].

ט:

זמן קריאת שמע של שחרית

זמן קריאת שמע של שחרית, משיראה את חבירו הרגיל עמו קצת[קנג], ברחוק ארבע אמות, ויכירנו. ונמשך זמנה עד סוף ג' שעות, שהוא רביע היום[קנד]. ומצוה מן המובחר לקרותה כותיקין[קנה].

חשבון השעות לסוף זמן קריאת שמע

יש אומרים שמונים אלו הג' שעות מזמן עמוד השחר[קנו], ויש אומרים משעת הנץ החמה[קנז]. ולענין לכתחילה אין נפקא מינה בזה, כיון שלכתחילה אסור להתאחר עד אותו הזמן[קנח]. ורביע היום שאמרו הוא בין בחורף ובין בקיץ, שתמיד מחלקים את הי"ב שעות לארבע, וחלק הרביע הוא זמן קריאת שמע[קנט].

זמן הנחת תפילין

זמן הנחת תפילין משיראה את חבירו הרגיל עמו קצת, ברחוק ארבע אמות, ויכירהו, עד שתשקע החמה[קס].

סמיכת גאולה לתפילה שחרית וערבית

ראה לעיל (ד:) בד"ה סמיכת גאולה לתפילה בערבית, וסמיכת גאולה לתפילה בשחרית.

מצוה להשתדל לראות מלך

מצוה להשתדל לראות מלכים, אפילו מלכי אומות העולם[קסא]. וכן מדלגין על גבי ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל ואפילו מלכי נכרים, כדי להבחין בינם לבין מלכי ישראל כשיחזור כבודן למקומן, וכן כל כיוצא בזה[קסב]. וכן מותר ליטמא בכל טומאה של דבריהן מפני כבודן, בין למלכי ישראל ובין למלכי אומות העולם, וכן מפני כבוד הבריות כגון לילך לנחם אבלים. ואם ראה פעם אחת את המלך לא יבטל יותר מלימודו לראותו אם לא שבא בחיל יותר ובכבוד גדול יותר[קסג].

[קמו] **שו"ע** (שם סי' נח ס"ה). [קמז] **משנה ברורה** (ס"ק יט). [קמח] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (שם סי' רלה ס"ד). ואף על פי שלגבי ברכת השכיבנו אינו זמן שבני אדם הולכים לשכב שיהיה שייך לומר על זה השכיבנו, מ"מ נקרא זמן שכיבה לענין מצות עשה של קריאת שמע, כיון שעדיין יש מקצת בני אדם שוכבים. משנה ברורה (ס"ק לג). [קמט] **משנה ברורה** (ס"ק לג). [קנ] **רמ"א** (שם). [קנא] **משנה ברורה** (ס"ק לד). [קנב] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ח הט"ו). [קנג] **חבירו הרגיל** עמו קצת היינו כאכסנאי שמגיע לפרקים, שהרי אם רגיל עמו הרבה אפילו רחוק ממנו מכירו, ואם אינו רגיל כלל אפילו קרוב אליו אינו מכירו. ונקבע זה הזמן לקריאת שמע, ואפילו שיש מקצת אנשים שקמים ממיטתם משעלה השחר, ונקרא 'ובקומך' מן התורה, ולכן בדיעבד יצא כשקורא אז, מכל מקום כיון שרוב אנשים לא קמים משנתם עד שיכיר אדם את חבירו, ועוד מפני שקבעו פרשת ציצית בקריאת שמע, ונאמר בה (במדבר טו לט) 'וראיתם אותו', לפיכך קבעו חכמים זמנה משיכיר בין תכלת ללבן, והוא הזמן דמשיכיר את חבירו בריחוק ד' אמות. משנה ברורה (סי' נח סק"ג). [קנד] **שכן** דרך בני מלכים לעמוד אז, ולכן קרינן ביה עדיין 'ובקומך'. משנה ברורה (סק"ג). [קנה] **רמב"ם** (קריאת שמע פ"א הי"א), שו"ע (שם סי' נח ס"א). ומש"כ שמצוה מן המובחר לקרותה כותיקין, היינו שהיו מכוונים לקרותה מעט קודם הנץ החמה כדי שיסיים קריאת שמע וברכותיה עם הנץ החמה, ויסמוך התפילה מיד בהנץ החמה, ומי שיוכל לכוין לעשות כן שכרו מרובה מאד. שו"ע (שם). וגם ברכות קריאת שמע אין לומר קודם הזמן הזה. משנה ברורה (סק"א). [קנו] **מגן אברהם** (סק"א). [קנז] **ביאור הגר"א** (סי' תנט ס"ב), סידור הרב בעל התניא (ד"ה זמן ק"ש). [קנח] **משנה ברורה** (סי' נח סק"ד). [קנט] **משנה** ברורה (סק"ה). [קס] **רמב"ם** (תפילין פ"ד ה"י), **שו"ע** (שם סי' ל ס"א). והיינו תחילת זמן הנחתן משיראה ומצותן כל היום, והטעם דעד זמן הזה חיישינן שמא יישן בהם ובכלל לילה הוא לענין תפילין. משנה ברורה (סק"א). ועיין בהערה לעיל בענין מה שצריך חבירו הרגיל עמו קצת. [קסא] **שו"ע** (שם סי' רכד ס"ט). [קסב] **רמב"ם** (אבל פ"ג הי"ד). [קסג] **משנה ברורה** (ס"ק יג).

פניני הלכה

שנראה כמבריח את עצמו מבית הכנסת, אבל אם יש שתי בתי כנסיות בעיר מותר לעבור אחורי בית הכנסת, לפי שלא יחשדו בו שאינו מתפלל, אלא יתלו שהולך לבית הכנסת השני. וכן פסק בשולחן ערוך (שם סי' צ ס"ח) [וכמו שהובא באליבא דהילכתא]. ואם יש איסור ללכת לבית הכנסת אחר מפני שאין מעבירים על המצות, כיצד יתכן שיתלו שהוא הולך לבית הכנסת אחר, הרי יש איסור בזה ומדוע יחשבו שהוא עושה איסור. ועל כרחך אין איסור בדבר. והטעם לזה כתב (שם אות יא), שהנה אם עובר בשעה שהציבור מתפללים כבר, אז אין צריך להכנס לשם להתחיל כשהציבור כבר עומד באמצע, ואם באותו בית הכנסת אין מתפללים עדיין, ממילא לא חלה עליו מצוה להכנס, ושונה הדבר לענין קצירת העומר, שמיד כשהוא מגיע למקום הקרוב הוא יכול להתחיל במצוה ולקצור [ועיי"ש טעם נוסף בשם המהר"ל].

ט.

אם זמן סיפור יציאת מצרים הוא עד חצות או כל הלילה

בגמרא הובאה מחלוקת רבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא לענין זמן אכילת קרבן פסח, רבי אלעזר בן עזריה סובר שזמנה עד חצות שהיא שעת מכת בכורות, ורבי עקיבא סובר שהוא נאכל כל הלילה. ונחלקו הפוסקים, אם זמן מצות סיפור יציאת מצרים הוא עד חצות, או שזמנו כל הלילה.

בחסדי דוד (על התוספתא, פסחים פ"י ה"ח) הוכיח מהמכילתא (בא מס' דפסחא פי"ח) שזמן הסיפור הוא עד חצות, מהמובא שם בשם רבי אליעזר, מנין אתה אומר שאם היתה חבורה של חכמים או של תלמידים שצריכים לעסוק בהלכות פסח עד חצות, לכך נאמר (דברים ו כ) 'מה העדות והחוקים', ומשמע שזמן העסק בהלכות הפסח אינו אלא עד חצות, והוא הדין לסיפור יציאת מצרים. וכן כתב בקרית ספר (חמץ ומצה פ"ז), שמצוה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים באותו הלילה של ט"ו בניסן, ואפילו חכמים גדולים צריכים לעסוק בהלכות פסח עד חצות.

והקשה בחסדי דוד, שבתוספתא (שם) משמע שזמנה כל הלילה, שכן אמרו, חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה, והובא על זה המעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו מסובין ועוסקים בהלכות הפסח כל הלילה, וכעין מעשה זה מובא בהגדה, עיי"ש.

וכתב בחסדי דוד, שיש לומר שהמכילתא והתוספתא חולקים במחלוקת רבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא, דעת רבי אליעזר במכילתא כדעת רבי אלעזר בן עזריה, שזמן אכילת פסח עד חצות, ולכן גם זמן סיפור יציאת מצרים הוא עד חצות [ובאמת כן מבואר בסוגייתנו שדעת רבי אליעזר כדעת רבי אלעזר בן עזריה שאין הפסח נאכל אלא עד חצות], ודעת התוספתא כרבי עקיבא שזמן אכילת פסח כל הלילה, וא"כ גם זמן הסיפור ביציאת מצרים הוא כל הלילה.

וכבר כתב כן הרדב"ז (ח"א סי' ס) שדין ההגדה אחר חצות כדין המצה [ומצה דינה כפסח, עיין פסחים (קכ:)], ולפי זה הדבר תלוי במחלוקת הראשונים אם הלכה כרבי אלעזר בן עזריה שזמנה עד חצות, או כרבי עקיבא שזמנה כל הלילה, וכ"כ במנחת חינוך (מצוה כא), וכן עולה מדברי הפרי מגדים (סי' תעג א"א סק"א).

וכעין זה הביא בכף החיים (סי' תעז סק"י) בשם הפתחי תשובה, שהסתפק במי שלא אמר ההגדה עד חצות, אם יברך ברכת ההגדה דהיינו 'אשר גאלנו', כיון שדרשו חכמים 'בעבור זה' בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך לשם חובה, ואחר חצות יש ספק אם הוא זמן חובת מצה, וא"כ ספק ברכות להקל שלא יברך ברכה זו, עיי"ש.

אך בעמק יהושע (ספירא, דרוש יא ד"ה וע"ז מביא) חלק על יסוד זה, וכתב שזמן ההגדה אינו תלוי בזמן אכילת פסח ומצה, ומצות סיפור יציאת מצרים אינה בכדי שעל ידי כך נדע כוונת המצה והמצוה שאנו אוכלים, אלא מצוה בפני עצמה היא, והוכיח כן מהמעשה ברבי אלעזר בן עזריה ורבי אליעזר שהיו מסובים ועוסקים בסיפור יציאת מצרים כל הלילה, והרי הם עצמם סוברים שזמן אכילת פסח עד חצות כמבואר בסוגייתנו, ועל כרחך הכל מודים שזמן סיפור יציאת מצרים הוא כל הלילה.

ונראה שכן נקט במשנה ברורה (סי' תעז סק"ו, וע"ע בסי' תפא סק"א), שכתב שאם הגיע חצות ועדיין לא התחיל בעריכת הסדר, יקדש ויטול ידיו ויאכל מצה ומרור ואח"כ יאמר הגדה ויסעוד סעודתו, משמע שיכול לצאת בהגדה גם אחר חצות [ועל כל פנים אין חיוב להקדימה קודם אכילת מרור אף שההגדה מדאורייתא ומרור מדרבנן]. וכן נראה ממה שהביא במשנה ברורה (סי' תעג סק"ד) שאם שכח לומר ההגדה בלילה אין לו תשלומין, ולא חילק בין קודם חצות לאחריו, וכן כתב בעל המשנה ברורה להדיא בספר מחנה ישראל (פל"ו ס"ג).

ובקהילות יעקב (ברכות סי' ד) כתב, שמדרבנן בודאי יש מצוה להאריך ולספר ניסי יציאת מצרים גם לאחר חצות, כי סיפור זה מביא לידי יראת ה' ואהבתו, ועל זה אמרו 'כל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח', ועל פי זה מובן מה שרבי אליעזר ורבי אלעזר בן עזריה עסקו בסיפור יציאת מצרים כל הלילה.

ט:

אמירת סיום ברכת גאל ישראל בלחש

בגמרא נתבאר ענין סמיכת גאולה לתפילה, והעיד רבי יוסי בן אליקים משום קהלא קדישא שבירושלים שכל הסומך גאולה לתפילה אינו נזוק כל היום כולו, וכן נפסק להלכה (שו"ע או"ח סי' סו ס"ח, סי' קיא ס"א) שאין להפסיק בין גאולה לתפילה. ודנו הפוסקים באופן אמירת סיום ברכת 'גאל ישראל' לפני שמונה עשרה, שהרי אם יברך אותה הש"ץ בקול רם יצטרכו הקהל לענות אמן על ברכתו, ודנו הפוסקים אם יש לחשוש להפסק בין ברכת גאולה לתפילה במה שמפסיק לענות אמן.

דעת הרא"ש (פ"ז סי' י), שכיון שצריך לענות אמן אחר ברכת 'גאל ישראל', אין בזה משום הפסק, ואפילו יחיד עונה אמן אחר גאל ישראל, שכיון שהוא סיום של סדר הברכות אין בו משום אמן אחר ברכת עצמו שאינו עונה, ואין בו משום הפסק בין גאולה לתפילה כיון שצריך לאמרו. אך בשו"ע (שם סי' סו ס"ז) פסק שלא יענה אמן לא אחר ברכות עצמו ולא אחר הש"ץ, כיון שהדבר נחשב כהפסק בין גאולה לתפילה, והרמ"א (שם) כתב שהיחיד אינו עונה אמן בשחרית, שאינו נחשב סדר ברכות כיון שאין מברכים אחר קריאת שמע אלא ברכה אחת, אבל עונים אמן אחר ברכת הש"ץ ואין חוששים להפסק בין גאולה לתפילה. וכתב במשנה ברורה (ס"ק לה), שיש מדקדקים לצאת ידי הכל וממתינים בשירה חדשה או בצור ישראל עד שהש"ץ גומר הברכה ועונים אמן, והאחרונים חולקים וסוברים שלא יפה הם עושים, שהרי אסור להפסיק באמצע הפרק של אמת ויציב, ועוד שלכתחילה ראוי להתחיל תפילת שמונה עשרה יחד עם הש"ץ, ולכן כתבו עצה אחרת שיסיים הברכה עם הש"ץ, או שיקדים לומר 'ה' שפתי תפתח' קודם הש"ץ.

בזמנינו נהגו בבתי כנסיות רבים באופן שלא נזכר בדברי הפוסקים הקדמונים, שהש"ץ מסיים את התיבות 'גאל ישראל' בלחש, באופן שאין המתפללים שומעים אותו, ואינם מתחייבים לענות אמן על ברכתו. ודנו פוסקי זמנינו בכמה חסרונות שיש בעצה זו.

בעדות לישראל (עמ' קמד) העיר בזה, שלכתחילה בכל הברכות צריך אדם להשמיע לאזניו, כמו שכתב בשו"ע (שם סי' קפה ס"ב, סי' רו ס"ג) [וכן במשנה ברורה (סי' סב סק"ה) לענין ברכות קריאת שמע], וכן צריך שהש"ץ יקרא קריאת שמע בקול רם כיון שכך נתקנה מתחילתה להוציא את שאינו בקי בקריאת שמע [ראה תשובות והנהגות (ח"א סי' קה) מה שהביא מלשון הרמב"ם], וגם בזמנינו שכולם בקיאים צריך להיזהר בזה. וכ"כ בעל המשמרת חיים (הובא בעיוני הלכות ח"א עמ' רפ).

ובעל שבט הלוי [הו"ד בקובץ מבית לוי (ח"ו עמ' מד)] כתב, שלא היה נכון בעיני רבותיו וגדולי ישראל שיסיים הש"ץ בלחש 'בא"י גאל ישראל' כמו שיש נוהגים כן לומר 'בא"י' בקול רם ולסיים 'גאל ישראל' בלחש, שודאי אין זה כבוד הברכה. אך בעל הדרך אמונה (עיוני הלכות עמ' רפג) כתב, שיש לומר שכיון שמנהג זה ברור וידוע לכל, אין שום חשש שיחשוב אפילו אחד שהש"ץ אינו מסיים את הברכה.

ובאמת מנהג כיוצא בזה נזכר בחתן סופר (עבודת היום, שער התפילה סוף סי' י), שבכמה מקומות נוהגים לסיים כל ברכת 'בא"י גאל ישראל' בלחש, וכתב שהוא לדעתו מנהג נכון מאוד.

ברכת סומא

אפילו סומא שאינו רואה את המלך, משיודע שהמלך עובר, הרי הוא מברך[קסד].

י:

אין מעברין את השנה בניסן

הגיע יום שלשים באדר ולא עיברו עדיין השנה לא יעברו אותה כלל, שאותו היום ראוי להיות ראש חודש ניסן, ומשיכנס ניסן ולא עיברו אינן יכולים לעבר. ואם עיברוה ביום שלשים של אדר הרי זו מעוברת. באו עדים אחר שעיברוה והעידו על הירח, הרי אלו מקדשין את החדש ביום שלשים ויהיה ראש חדש אדר שני, ואילו קידשוהו קודם שיעברו את השנה שוב לא היו מעברין, שאין מעברין בניסן[קסה].

לא יעמוד בתפילה במקום גבוה

המתפלל, לא יעמוד על גבי מיטה ולא על גבי כסא ולא על גבי ספסל ואפילו אינן גבוהין ג'[קסו], ולא על גבי מקום גבוה[קסז]. ואם היה זקן או חולה, או שהיה כוונתו להשמיע לציבור יכול לעמוד על מקום גבוה[קסח]. ומכל מקום לא התירו למשמיע לציבור לעמוד על גבי מקום גבוה ואפילו על גבי כסא או ספסל ואין בזה משום גבהות, אלא כשאין בו ביעתותא, אבל אם יש בו משום ביעתותא אפילו להשמיע לציבור אסור[קסט].

המתפלל יכוין רגליו

המתפלל יכוין רגליו זה אצל זה בכיוון, כאלו אינן אלא אחת[קע]. וכיון שמדבר עם השכינה צריך לסלק כל מחשבות הגוף מלבו ולדמות כאלו הוא מלאך. ואפילו אם הוא יושב בעגלה מכל מקום יכוין רגליו. ובדיעבד אפילו אם לא כיון רגליו כלל יצא[קעא].

אופן הישיבה בתפילה

ואל יסמוך בשעת התפילה לאחריו ולא יהא מוטה לצדדיו ואל יפשוט רגליו ואל ירכיבן זו על זו, מפני שכל זה הוא דרך גאוה, אלא יושב וראשו כפוף[קעב].

אסור לאכול לפני שחרית

אסור לאדם לא לאכול ולא לשתות, עד שיתפלל שמונה עשרה. ויש מקילין לאחר

[קסד] מגן אברהם (סק"ו) שכן משמע בגמרא לקמן (נח.). [קסה] **רמב"ם** (קידוש החודש פ"ד ה"ד). [קסו] **והב"ח** (שם סי' צ ס"א) והט"ז (סק"א) מתירין באינן גבוהין ג', אבל האליה רבה (סק"א) פוסק כהשו"ע. משנה ברורה (סק"ב). [קסז] **רמב"ם** (תפילה פ"ה ה"ז), שו"ע (שם סי' צ ס"א). [קסח] **שו"ע** (שם). ומה שהתירו בזקן וחולה אף שאין בו משום גבהות לפני המקום, מכל מקום הרי עדיין יש בו משום ביעתותא, צריך לומר שלא הטריחוהו חכמים והתירוהו להתפלל עליהם במה שייטב לו בישיבה או בעמידה, או י"ל שמדובר באופן שאין ביעתותא. משנה ברורה (סק"א). וראה להלן. [קסט] **משנה ברורה** (סק"ה). [קע] **רמב"ם** (שם פ"ה ה"ד), שו"ע (שם סי' צה ס"א). והטעם כדי להדמות למלאכים שנאמר בהם (יחזקאל א ז) 'ורגליהם רגל ישרה', כלומר רגליהם נראות כרגל אחת. שו"ע (שם). [קעא] **משנה** ברורה (סק"א-ג). [קעב] **משנה** ברורה (שם).

פניני הלכה

אמנם בספר עיוני הלכות (עמ' ערה) כתב, שצאצאיו העידו שהוא עצמו לא נהג כן למעשה. ובדרכי חיים ושלום (סדר התפילה אות קמד) כתב, שמ'צור ישראל' יסיים הש"ץ בלחש. וכן הובא בפנקס מנהגי ביהמ"ד הישן של קהילת ברלין שנכתבו בשנת תרע"ז, שסוף ברכת 'צור ישראל' אומר הש"ץ בלחש. וכן כתב באשל אברהם (בוטשאטש, סי' סו ד"ה עוד מגלתי) שטוב לומר כל ברכת 'גאל ישראל' בשחרית בלחש. והגאון ר' יחיאל מיכל פינשטיין (עיוני הלכות עמ' רפא) העיד שמנהג כל קהילות ליטא וכל הישיבות שם, מתנגדים וחסידים, היה לסיים גאל ישראל בלחש. וכך נהגו בישיבתו של בעל המשנת רבי אהרן בקלעצק ובישיבת מיר.

אמירת שירה ושירת המלאכים בשביעי של פסח

בגמרא, אמר רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי, מאה ושלש פרשיות אמר דוד, ולא אמר הללויה עד שראה במפלתן של רשעים, שנאמר (תהלים קד לה) 'יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללויה'.

וכתב המהרש"א (חידושי אגדות ד"ה במפלתן), שמכאן קשה על מה שכתב בבית יוסף (או"ח סי' תל ד"ה כל הימים) בשם שבלי הלקט (סי' קעד) שכתב בשם מדרש הרנינו (פרשת סוכה), שהטעם שאין גומרין ההלל כל ימי הפסח הוא לפי שנטבעו המצריים, וכתיב (משלי כד יז) 'בנפול אויבך אל תשמח', ואמר הקב"ה מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה (מגילה י:). והרי בסוגייתנו אמרו להיפך, שלא אמר דוד שירה עד שראה במפלתם של רשעים. וכתב שבערכין (י.) מבואר טעם אחר למה אין אומרים הלל השלם רק ביו"ט ראשון של פסח ולא בשאר ימי החג, משום שבכל ימי החג יש בהם אותם קרבנות, משא"כ בחג הסוכות שחלוק בקרבנותיו [וכן בבית יוסף שם הזכיר גם הטעם זה המובא בגמרא].

ובשו"ת חוות יאיר (סי' רכה) נשאל, בדבר מה שהשואל החזיק להלצה את מה שאומרים האשכנזים שאין לומר 'אופן' בשביעי של פסח, וסמך לדבר ממה שנאמר (שמות יד כה) 'ויסר את אופן מרכבותיו'. והחוות יאיר השיב, שלא מטעם זה אין אומרים אופן, אלא מטעם שמעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה. ואף שביסוד הדברים אין שייכות למה שאז לא אמרו המלאכים שירה עם מה שהיום לא יאמרו שירה, מכמה וכמה טעמים שיש לחלק בדבר, וגם שאותה שירה שלא אמרו המלאכים היתה שירת הלילה וביום אמרו גם המלאכים שירה, וכאן מדובר על שירת היום. מכל מקום הרי במדרש הרנינו מבואר שהטעם שאין אומרים הלל בימים האחרונים של חג הפסח הוא מטעם זה שמעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה, ואף בזה הרי יש לחלק בין שירת המלאכים שהיתה בלילה לבין הלל הנאמר ביום. מכל מקום אין בנו כח לחלוק על המדרש, וצריך ליישב ולומר שאף שהטעם שמחמתו לא אמרו המלאכים שירה בזמן קריעת ים סוף אינו שייך היום, מכל מקום כדי לעשות זכר למה ששיתק הקב"ה את המלאכים ולא אבה בשירתם בשעת מפלת המצריים, אנו נמנעים מלומר הלל כדי לזכור את אותה מניעה מאמירת שירה. ואם כן מטעם זה גם יש לבאר מה שאין אומרים 'והחיות ישוררו', אף שאין שייך בזה אותו טעם שמחמתו נמנעו המלאכים מלומר שירה בזמן קריעת ים סוף, שמכל מקום משום זכר לדבר נמנעים מלומר שירה. ומפני שאין ראוי לומר והחיות ישוררו וכו' נהגו גם שלא לומר אופן כלל מפני שמנהג פשוט לומר והחיות ישוררו אחר פיוט האופן.

וביישוב קושיית המהרש"א כתב הצל"ח (ד"ה והקושיא, בדפוסים הישנים הוא במסכתין בין פרק שמיני לפרק תשיעי) בשם מחותנו מהר"ל פישלס, על פי המבואר בזוה"ק (ח"א נח, סא:) שבזמן שנטבעו המצריים בים עדיין לא נתמלא סאתם ולא ענשם ה' אלא מפני שבאו להרע לישראל ולהציק להם ולכן לא היה מקום עדיין לרינה, אבל במפלתן של רשעים כשנתמלא סאתם ודאי יש מקום לשירה.

ובספר דברי שאול (יו"ד סי' שעו) הביא בשם המעבר יבוק, שכשמתפללים בבית האבל אין אומרים שירת הים מחמת טעם זה, שכשמעשי ידי הקב"ה טובעים בים אין אומרים שירה, והוא הדין כשמת קרובו של אדם שאין ראוי שיאמר שירה [וכן הביא בשו"ת רעק"א (מהדו"ת סי' כד) בשם התניא רבתי (סי' סח)], וכן אין נושאים כפים כמו בתשעה באב. וכתב בדברי שאול שלא נהגו כן, והגם שמצינו לגבי תשעה באב שהביא הטור שיש שנהגו שלא לומר בו שירת הים כיון שלא ראוי לומר לעת כזאת שירה, אך למנהגינו שאומרים גם בתשעה באב שירה, אם כן גם בבית האבל יש לומר שירת הים. ולענין אמירת הלל בבית האבל הביא בסידור הראב"ן (לפני תפילת הלל) שאין אומרים הלל בבית האבל, וכתב ששמע הטעם משום מעשה ידי טובעים בים, אולם כתב שנראה לו הטעם משום שאומרים בהלל 'לא המתים יהללו יה', ואין זה מדרך ארץ להזכיר זה כשבאים לנחמו. ובדברי הפוסקים מצינו שהטעם בזה משום שהוא דבר של שמחה [ראה מגן אברהם (סי' קלא סק"י), פתחי תשובה (יו"ד סי' שעו סק"ב)].

י.

קללת אדם רשע

בגמרא מסופר על הבריונים שהיו בשכנותו של רבי מאיר והיו מצערים אותו הרבה, והיה רבי מאיר מתפלל שימותו. אמרה ליה ברוריא אשתו, מהי סברתך להתפלל שימותו, משום שנאמר (תהלים קד לה) 'יתמו חטאים מן הארץ', והרי לא נאמר 'יתמו חוטאים' אלא 'יתמו חטאים', ואם כן אין להתפלל לאיבוד החוטאים רק לאיבוד חטאיהם, ולכן יתפלל שיחזרו בתשובה. ואכן ביקש עליהם וחזרו בתשובה.

ורעק"א בגליון הש"ס ציין בזה לדברי מדרש הנעלם (וירא קה.) שאמר רבי אסור לו לאדם להתפלל על הרשעים שיסתלקו מן העולם, שאלמלא סלקו הקב"ה לתרח מן העולם כשהיה עובד עבודה זרה לא היה בא אברהם אבינו לעולם, ושבטי ישראל לא היו והמלך דוד ומלך המשיח, והתורה לא נתנה, וכל אותם הצדיקים והחסידים והנביאים לא היו בעולם.

ביפה תואר (בראשית רבה מט א) הקשה מדברי המדרש (שם) אמר ר' יצחק כל שהוא מזכיר את הרשע ואינו מקללו, עובר בעשה, שנאמר (משלי י ז) 'ושם רשעים ירקב'. ומבואר שראוי לקלל את הרשע, ואיך אמרו (לעיל ז. ע"ז ד:) שאין דרך ארץ לקלל את הרשע. ותירץ, שבשעה שהקב"ה כועס כביכול, שבזה הוא הורגו בודאי, אסור לקלל את הרשע, שאין דרך ארץ להרגו בידים, ובמדרש מדובר בקללה שאינה הורגתו והיא ראויה. אך כתב, שעדיין קשה מסוגייתנו שאמרו שלא להתפלל על הרשעים שימותו. ותירץ, שבחייו של הרשע אין לקללו בשום אופן, שמא יחזור בתשובה, ולכן אמרה ברוריה לר' מאיר שלא יתפלל להעניש את הבריונים שהיו בשכנותו, ומשמע בגמרא שבשום אופן אין להתפלל להעניש את הרשע ויתמו חטאים ולא חוטאים, והטעם הוא כיון שאפשר שיחזור בתשובה. ומה שאמרו במדרש שצריך לקללם מדובר לאחר מיתתם וכמו שמשמע שם מתוך הענין, שאז אין עוד תקוה שיחזרו בתשובה.

ולדברי היפה תואר נמצא שאסור לקלל רשע חי, והוא בכלל המבואר בסוגייתנו, שיתמו חטאים ולא חוטאים. וכן כתב במנחת חינוך (מצוה רלא), שאף שמבואר בסנהדרין (פה.) שהמקלל את הרשע פטור, שנאמר (שמות כב כז) 'ונשיא בעמך לא תאור' ודרשו שאין חיוב על קללה אלא בעושה מעשה עמך, מכל מקום הרי זה ככל מקום שאמרו בגמרא שפטור אבל איסור יש בדבר. וכתב שאם קילל רק בבינוניים האיסור הוא מדרבנן, ואם קילל בשם יש איסור עשה בדבר. ודן לפי זה במה שאלישע קילל את הילדים [כמבואר במלכים (ב' ב כד)] איך הותר לו לקללם, מאחר וגם ברשעים יש איסור לקלל לפי דעתו. וכדברי המנחת חינוך מבואר גם במהרש"א (סוטה מו: ד"ה וירלס) שיש איסור בקללת רשע.

אך בחזון איש (סנהדרין סי' כ סק"י) כתב, שאם אדם עובר עבירה במזיד שדינו הוא שמותר לנדותו, מותר גם לקללו, והביא ראיה מכמה מקומות בש"ס שאמוראים קיללו עוברי עבירה. וכתב שמותר גם לקלל בשם, וכמו שאלישע קילל את הנערים בשם. וביאר שכל מה שמצאנו בגמרא שאמוראים קיללו היה הדבר חובה להיות כבוד התורה קבוע בלבבות, ושלא יתרגלו בזלזול כבוד החכמים. וכן כתב גם בברית הלוי (ב"מ מח:). ועל דרך זה כתב בעל הדברי יואל (על הגאולה ועל התמורה סי' סו) שמי שדינו במורידין ולא מעלין כל שכן שמותר לקללם. ובשפע חיים (מכתבי תורה ח"א מכתב ל) הביא מה דמרגלא בפומא דאינשי לומר שכיון שבתורה לגבי יבום כתיב (דברים כה ו) 'ולא ימחה שמו מישראל', ואף אשת מומר פוסקים לחלוץ לה לכמה פוסקים, מזה ראיה שאין לומר על המומר ימח שמו רק לגבי עמלק וכדומה [כן מובא בשם האבני נזר, ראה קול התורה (קובץ נא עמ' רכח) במכתב הגרב"ש שניאורסאהן. וראה שו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' קח)]. וכתב השפע חיים, שלפי דעתו זה טעות, שהרי מצינו (מו"ק ט.) שמקללים את הרשעים. אלא שכל הענין הוא כדי שהכל יתרחקו ממנו ושלא יוכל להסית ולהדיח, ורק כשכבר מת ואין בכוחו להסית ולהדיח אז ראוי להציל נשמתו מרדת שחת, וכעין שאמרו (סנהדרין מג:) שכל המומתים בארבע מיתות בית דין מתוודים ויש להם חלק לעוה"ב, אף שמידי מיתה לא יוכל להפטר. ולכן דווקא אחר שמת נאמר בו ש'לא ימחה שמו מישראל', אבל בחייו מותר לקללו מהטעם שכתב גם החזון איש, כדי להרחיק בני אדם מדרך רשע [והוא להיפך מדברי היפה תואר הנ"ל. וע"ע שו"ת משנה הלכות (ח"ז סי' כ) ובמה שהביא שם בשם הדברי יואל].

גילוי עריות לצורך הצלת נפשות

כתב בנפש החיים (ש"א פכ"א-כב), שמה שמצאנו שהיו האבות לעיתים עושים שלא כתורה בכוונתם לשם שמים מפני תועלת שתצא מכך, כמו יעקב שנשא ב' אחיות ועמרם שנשא יוכבד דודתו, אין דבר זה שייך אלא קודם מתן תורה, שלא קיימו את התורה מפני שנצטוו אלא רק מפני השגתם בגודל תועלת קיום אותם עניינים, אבל אחר שנצטווינו במתן תורה בכל המצוות, חלילה מלשנות אפילו בקוצו של יו"ד משום טעם שבעולם לעשות שלא כתורה.

והביא לזה ראיה, ממה שאמרו בסוגייתנו בחזקיהו המלך שלא נתעסק בפריה ורביה מפני שצפה ברוח הקודש שייצאו ממנו בנים שאינם הגונים, ואמר לו ישעיה הנביא שאין לו לעשות חשבונות שמים, אלא עליו לקיים את המצוה המוטלת עליו והקב"ה יעשה כפי דעתו, ומבואר בגמרא שכמעט נכרת מן העולם הזה והעולם הבא מפני חטאו זה, הרי שאין לבטל דין התורה הקדושה אף כשכוונתו לשמים.

ובשו"ת מהרי"ק (שורש קסז) הקשה, איך שיבחו את יעל אשת חבר הקיני שעשתה מעשה איסור כדי להרוג את סיסרא ולהציל את ישראל (הוריות י:), וכן תמה על מעשה אסתר שנישאה לאחשורוש (מגילה טו.), מי התיר לה לעבור איסור גילוי עריות לצורך הצלת ישראל.

שאמרו מקצת ברכות, קודם שאמרו ברוך שאמר, וטוב להחמיר[קעג]. ואפילו טעימה בעלמא אסור, אבל מים מותר לשתות קודם התפילה, כיון שלא שייך בזה גאוה, ודווקא בלא סוכר אבל עם סוכר אסור, ותה וקפה מותר לשתותו קודם התפילה כדי שיוכל לכוין דעתו ולהתפלל, ובפרט במקומות שרגילין בהם ואין מתיישב הדעת בלעדיהם[קעד].

לצורך רפואה

ומכל מקום אין שום צד להקל לאכול מעט מיני מתיקה בעת השתיה קודם התפילה, כדי שלא לשתות על לב ריק, אם לא מי שיש לו חלישת הלב והוא צריך את זה לרפואה. ומכל מקום טוב שיאמר מתחילה פרשת שמע ישראל. וכן מותר לאכול אוכלים ומשקין לרפואה, ואפילו אוכלין ומשקין טובים ששייך בהם גאוה, כיון שאינו עושה משום גאוה אלא לרפואה אע"פ שאינו חולה גמור מותר, וכ"ש שמותר לשתות קודם התפילה הרקות ושיקויים לרפואה[קעה].

וראה עוד להלן (כח:) לענין טעימה קודם תפילת מנחה ומוסף.

סוף זמן קריאת שמע

ראה לעיל (ט:).

הקורא את שמע לאחר זמנה

אע"פ שזמן קריאת שמע נמשך עד סוף השעה השלישית, אם עברה שעה שלישית ולא קראה, אפילו אם מחמת פשיעה לא קראה[קעו], קורא אותה בברכותיה כל שעה רביעית שהוא שליש היום, ואין לו שכר כקורא בזמנה. ואם עברה שעה רביעית ולא קראה, קוראה בלא ברכותיה כל היום[קעז] כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים, אבל אינו מחויב שאינו מקיים בזה מצות עשה של קריאת שמע, ומכל מקום פרשת ציצית או שארי פסוקים שהם מזכירת יציאת מצרים מחויב מן התורה כל היום, שמהתורה לא נקבע זמן[קעח].

קרא אותה כולה בזמנה אך לא בירך ברכותיה, דינו לענין זה כמו שלא קראה בזמנה[קעט].

אופן קריאת שמע

קורא קריאת שמע מהלך או עומד או שוכב או רוכב ע"ג בהמה או יושב, אבל לא פרקדן דהיינו שפניו טוחות בקרקע או מושלך על גבו ופניו למעלה, ואם היה בעל בשר הרבה ואינו יכול להתהפך על צדו, או שהיה חולה, נוטה מעט לצדו וקורא[קפ]. אבל אם הוא בריא אין לו לקרות כשהוא מוטה מעט על צידו גם כן, מפני שנראה כמקבל עליו עול מלכות שמים דרך שררה וגאוה[קפא].

אם כבר פשט בגדיו והוא שוכב ויש לו טורח לעמוד ולהתלבש, יכול לשכב על צידו ולקרות, אבל אם שוכב בחלוקו צריך לעמוד[קפב].

יא.

חיוב קריאת שמע לכונס את הבתולה

הכונס את הבתולה[קפג] פטור מקריאת שמע בג' ימים[קפד] ראשונים אם לא עשה מעשה, מפני שהוא טרוד טרדת מצוה[קפה]. ופטור מלקרות שלשה ימים וארבעה לילות, כגון אם נשא ביום הרביעי בצהרים פטור עד מוצאי שבת ועד בכלל, ולפעמים נפטר ד' ימים כגון אם נכנס לחופה ביום ד' עד שלא קרא קריאת שמע של שחרית, נמצא שפטור ד' ימים וד' לילות[קפו].

במה דברים אמורים קודם שעשה מעשה, אבל אם עשה מעשה שאינו טרוד

[קעג] **רמב"ם** (שם פ"ו ה"ד), **שו"ע** (שם ס' פט ס"ג). [קעד] **משנה ברורה** (ס"ק כב). וכתב שכל זה בלא סוכר ובלא חלב, והעולם נוהגין להקל לשתות עם סוכר, ואפשר שכוונת האחרונים וכן הרדב"ז שכתב שעם סוכר אין לך גאוה גדולה מזו קודם התפילה, הוא רק אם נותן הסוכר בתוך התה למתקו זה אסור קודם התפילה, אבל אם לוקח מעט סוכר בפיו בעת השתיה, ובלתי זה אין יכול לשתות התה אין זה בכלל גאוה. וכתב בדעת תורה (ס"ג) שבזמנינו שכל העולם שותים עם סוכר, וכמעט שאי אפשר לשתות בלי זה וכן עם חלב, שוב אין בזה חשש גאוה. והביא בשערים המצויינים בהלכה (סי' ח סק"ג) שאדרבה, אם יתן בזמנינו הסוכר בפיו אז יהיה דרך גאוה. וכן כתב בהליכות שלמה (תפילה פ"ב ס"ג ולרחות הלכה הערה 7). [קעה] **שו"ע** (שם) ומשנה ברורה (ס"ק כב, כד). [קעו] **משנה ברורה** (סי' נח ס"ק כד). [קעז] **שו"ע** (או"ח סי' נח ס"ו), וראה ברמב"ם (שם פ"א ה"ג). והטעם שאפשר לקרות עד שעה רביעית כיון שהברכות אינם שייכות לקריאת שמע, ואע"פ שנתקנו קודם קריאת שמע מ"מ לאו ברכת קריאת שמע היא, שהרי אינו מברך 'אשר קדשנו במצוותיו וצונו לקרות שמע', והרי הם כמו תפילה, ולפיכך דינם כמו תפילת השחר שהוא עד שליש היום. משנה ברורה (ס"ק כה). אבל אם עברה שעה ד' אפילו נאנס הפסיד הברכות, ואם בירך הוי ברכה לבטלה. משנה ברוה (ס"ק כו). [קעח] **משנה ברורה** (ס"ק ט). [קעט] **משנה ברורה** (ס"ק כד). [קפ] **רמב"ם** (שם פ"ב ה"ב), **שו"ע** (שם סי' סג ס"א). אך אם יכול לשכב על צדו אפילו רק בפסוק ראשון לבד מחויב לעשות כן, וכ"ש אם יכול לקרותה בישיבה. משנה ברורה (סק"ד). וכתב הראב"ד, שיותר טוב אם ישכב וצריך לעשות כן אם יוכל, וכבר הגיה הכסף משנה שצריך לומר 'יותר טוב אם ישב', ואין כאן השגה על הרמב"ם. [קפא] **משנה ברורה** (סק"ב). [קפב] **משנה ברורה** (סק"ג). וכתב כן לבאר דברי הרמב"ם והשו"ע שהתירו לקרות כשהוא שוכב על צידו, שמאחר שכבר שוכב ויש לו טורח לעמוד, לא הטריחוהו חכמים לעמוד עבור קריאת שמע, וזהו רק כשפשט כל מה שעליו ויש טורח לעמוד ולחזור וללובשם, אבל אם שוכב בחלוקו צריך לעמוד. ועיין עוד בזה להלן (יג:) בענין 'קריאת שמע בשכיבה'. [קפג] **לאפוקי** כשנושא אלמנה שאינו טרוד במצוה, וחייב. משנה ברורה (סי' ע סק"י). [קפד] **הט"ז** (סק"א) הביא מהטור שכתב ד' ימים, והיינו לפי מנהגם שהיו נושאים הבתולות ביום הרביעי ופטור מקריאת שמע משכנסה ועד שבת, וביאר הבית יוסף שגם ביום הד' קודם החופה פטור, לפי שהוא עוסק במצוה כל היום בהכנה לנשואין, וכל העוסק במצוה פטור מן מצוה אחרת, כמ"ש הרמ"א (שם סי' לח ס"ח) אם הוא צריך לעסוק אף בשעת קריאת שמע ותפילה. [קפה] **שו"ע** (שם סי' ע ס"ג). והרמב"ם (שם פ"ד ה"א) כתב, מי שהיה לבו טרוד ונחפז לדבר מצוה פטור מכל המצות ומקריאת שמע, לפיכך חתן שנשא בתולה פטור מקריאת שמע עד שיבא עליה, לפי שאין דעתו פנויה שמא לא ימצא לה בתולים, ואם שהה עד מוצאי שבת ולא בעל חייב לקרות ממוצאי שבת ואילך שהרי נתקררה דעתו ולבו גס בה אף על פי שלא בעל. וכתב עוד (שם ה"ז), כל מי שהוא פטור מלקרות קריאת שמע אם רצה להחמיר על עצמו לקרות קורא, והוא שתהא דעתו פנויה עליו, אבל אם היה זה הפטור מלקרות מבוהל אינו רשאי לקרות עד שתתיישב דעתו עליו. [קפו] משנה ברורה (ס"ק יג).

פניני הלכה

וכתב, שאף שלא הותר איסור גילוי עריות במקום פיקוח נפש, מעשה יעל ואסתר היה מותר, שעשו כן לצורך הצלת כלל ישראל, ולכך שיבחה הכתוב ליעל שאף שמעשה איסור הוא, ראוי לדחותו במקום פיקוח נפשם של כל כלל ישראל.

ובשבות יעקב (שו"ת, ח"ב סי' קיז) נשאל, בדבר מעשה שהיה בקבוצה של בני אדם שהלכו בדרך, ואחד מהם אשתו עמו, ויהי לעת ערב והלכו למלון אחד סמוך ליער, ומצאו שם אנשי בליעל רוצחים שהמה מועדים להרוג נפשות על עסקי ממון, וכאשר ראה שצרתן צרה שעמדו עליהם להרוג אותם, ולא שמעו בהתחננו עליהם על נפשותם, הפקירה האשה עצמה ברצון בעלה ישראל וע"י כן הצילה אותם, ועכשיו בא בעלה לשאול אם אשתו מותרת לו כיון שנעשית מצד אונס רציחה ברצונה, ואשת ישראל שנאנסה מותרת לבעלה, או אפשר שיקבל שכר על הפרישה, וכיצד יתנהג עמה. וכתב שאשה זו אסורה לבעלה אף שאין כאן נדנוד עבירה שעשתה להצלת רבים, מ"מ נאסרה לבעלה כמו יעל ואסתר, ומבואר בדבריו שהתיר גילוי עריות לצורך הצלת רבים.

אולם בנודע ביהודה (שו"ת, מהדו"ת יו"ד סי' קסא) השיג עליו, ולדעתו אין להתיר גילוי עריות אף לצורך הצלת נפשות של רבים, ולא הותר הדבר אלא במעשה יעל ואסתר שהיתה הזה הצלת כל כלל ישראל. וע"ע מה שביאר בזה הרמח"ל בארוכה בספר קנאת ה' צבאות, ומה שכתב נגד המהרסים שביקשו ללמוד משם לשאר מקומות להתיר עבירה לשמה ח"ו.

י:

כיוון הרגלים בתפילת שמונה עשרה ובקדושה

בגמרא, אמר רבי יוסי ברבי חנינא משום רבי אליעזר בן יעקב, המתפלל צריך שיכוין את רגליו, כדוגמת המלאכים שנאמר בהם (יחזקאל א ז) 'ורגליהם רגל ישרה'. ופירש רש"י (ד"ה יכוין, ד"ה ורגליהם), שיכוין את רגליו זו אצל זו, כרגלי המלאכים שנראים כרגל אחד. ובירושלמי (פ"א ה"א) נחלקו אמוראים בטעם דין זה שהמתפלל צריך להשוות את רגליו, יש אומרים שהוא כדי להיות כמלאכי השרת שנאמר בהם 'ורגליהם רגל ישרה', ויש אומרים שהמקור הוא מהכהנים שכתוב בהם (שמות כ כו) 'ולא תעלה במעלות על מזבחי', שהיו הכהנים הולכים עקב בצד גודל כאילו רגליהם שוים זו אצל זו. וכתבו תלמידי רבינו יונה (ה. ד"ה המתפלל), שהתלמוד שלנו סובר כדעת הסובר שהטעם הוא כדי להיות כמלאכים, ולכן צריך לכוין רגליו זו כנגד זו כדי שיהיה נדמה שהם כרגל אחת, ויש שנוהגים לתת ריוח למעלה אצל האצבעות, משום שנאמר (יחזקאל שם) 'וכף רגליהם ככף רגל עגל', וכך היא צורת רגל עגל, ואין זה כלום, שהרי בתלמוד לא הזכיר אלא שיכוין אותם ויסמכם בענין שידמו כאחד [ובבית יוסף (או"ח סי' צה ד"ה ומ"ש רבינו ירושלמי) דייק ששיטת הטור (סי' צח) שהטעם הוא משום שעושים ככהנים, ובחידושי הגהות (שם סי' צה) דחה דבריו, עיי"ש].

ובתרומת הדשן (שו"ת סי' כח) הביא ענין זה גם לגבי קדושה, וכתב שנראה שנכון ליחיד לכוין את רגליו בשעה שאומר קדושה עם השליח ציבור, שכיון שאומרים 'נקדש את שמך כשם שמקדישין אותו בשמי מרום', ובשמים מקדשים ברגל ישרה, יש לנו להתדמות להם בכל היכולת, ואין בזה משום יוהרא והדיוטות אלא במדה ישרה. והפרישה (שם סי' צה סק"ג) כתב, שענין זה תלוי במחלוקת האמוראים בירושלמי אם טעם כיון הרגלים בתפילה הוא כדי להידמות למלאכים או כמו הכהנים בעבודתם, ודברי התרומת הדשן שגם בקדושה יכוין רגליו הם רק לדעה שטעם כיון הרגלים הוא כדי להידמות למלאכים.

והטעם שצריך לכוין הרגלים בתפילה כתב בבית יוסף (שם סי' צה ד"ה וכתב עוד ה"ר יונה), שהוא לפי שכיון שעומד לדבר עם השכינה צריך לסלק כל מחשבות הגוף מלבו ולדמות כאילו הוא מלאך משרת. ובשם מהר"י אבוהב הביא טעם נוסף, וכבר קדמו בזה בארחות חיים (הל' תפילה סי' מז), שהוא לרמז שנסתלקה ממנו התנועה לברוח ואינו יכול להשיג שום דבר מבלעדי השם.

ועוד נמצא ענין עמידה כדי להידמות למלאכים בפרקי דרבי אליעזר (פמ"ו, הובא בבית יוסף שם סי' תריט ד"ה ועוד נהגו) שסמאל משבח את ישראל לפני הקב"ה ביום הכיפורים ואומר שאין להם קפצים כמלאכי השרת. ע"פ זה הביא הטור (שם) שנהגו אנשי מעשה באשכנז שעומדים על רגליהם ביום הכיפורים כל הלילה וכל היום להיות כדוגמת המלאכים. וכתב בבית יוסף שזהו בשעת תפילת ערבית דווקא, שאם לא כן לא יוכלו להתפלל ביום כי יתנמנמו, וכן כתב הט"ז (סק"ה), ושלא כדברי הב"ח (סי"א) שכתב שעומדים כל הלילה גם שלא בשעת התפילה ואין ישנים כלל, וביאר בפרי מגדים (משב"ז סק"ה) על פי דברי הב"י והט"ז, שכל זמן שאומרים סליחות ותפילות עומדים והכל לפי מה שמרגיש בכוחו, וכתב המגן אברהם (סק"י) שרשאים להשען ולסמוך על איזה דבר אם נחלשו. ובמטה אפרים (סי"ט) כתב, שכלל הדבר שמי שאינו יודע בעצמו שלא תזיק לו העמידה שיתנמנם בשעת התפילה או שלא יוכל לכוין כראוי, עבירה היא בידו, ואפילו ביום אסור לעמוד אם תזיק לו העמידה שיהא עייף ויגע ולא יוכל לכוין כראוי, והביאו בשער הציון (ס"ק יח) [וראה שם לענין אם נהג כן פעם אחת ע"מ לנהוג כל חייו וחוזר בו שצריך התרה].

יא.

אמירת פיוטים וקרוב"ץ באמצע התפילה

במשנה מבואר שבמקום שאמרו חכמים להאריך בברכות קריאת שמע אינו רשאי לקצר, ובמקומות שאמרו לקצר אינו רשאי להאריך. וכתב הרמ"ה בתשובה [הובאה בטור (או"ח סי' סח)], שמטעם זה אין להפסיק באמירת פיוטים וקרוב"ץ באמצע ברכות קריאת שמע, שאף זה בכלל מה שאמרו במקום שאמרו לקצר אינו רשאי להאריך, וכן שנינו (תוספתא פ"ד ה"ה, הובא להלן מ:) 'כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות לא יצא ידי חובתו', אלא שכתב שאין בידו למחות, ועל כן אומר הנח להם לישראל מוטב יהיו שוגגין ואל יהיו מזידין. גם הרמב"ם (קריאת שמע פ"א ה"ז) כתב שאין רשאים להוסיף על הברכות. אך הטור מסיק, שאמנם נוהגים בכל המקומות לאמרו, וגם הראשונים שתקנום היו גדולי עולם כמו רבי אלעזר הקליר וחבריו, וכן הראב"ד כתב שאין קפידא למעט או להרבות באמצע הברכות, ולכן נהגו להוסיף פיוטים ביוצר ובאהבה רבה ובאמת ויציב, וגם רבינו תם (הובא בתוס' ד"ה אחת, ד"ה מקום) דחק לפרש המשנה כדי לקיים המנהג. ומכל מקום מסיק הטור שמטעמים אחרים יפה לבטל אמירתם, ובשו"ע (שם ס"א) כתב למנוע מלאומרם, והרמ"א כתב שאין איסור בדבר.

אך הרשב"א (ד"ה וכ"ל דמאי) כתב, שמה שאמרו מקום שאמרו לקצר אינו רשאי להאריך ומקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר, אין הכוונה בזה שאינו רשאי לקצר ולהאריך בנוסח הברכה, כלומר לרבות ולמעט במלותיה, שאם כן היה להם לתקן נוסח כל ברכה וברכה במלות מנויות ובעניינים ידועים, ולהשמיענו כל ברכה וברכה בנוסחתה, וזה לא מצינו בשום מקום. ולא עוד אלא שבפירוש אמרו (ע"ז ח.) בי"ח של תפילה שאם רצה להוסיף בכל ברכה וברכה מעין הברכה מוסיף, ואפילו אם יהיו מלות התוספות יתירות על העיקר. ואין ההקפדה בריבוי הנוסח ומיעוטו אלא במטבע שטבעו חכמים, והוא שיש ברכות שפותחות בברוך וחותמות בברוך והיא שנקראת בכל מקום ארוכה, ואם אין חתימה בברוך או שאין פתיחה בברוך הרי זו ברכה קצרה, ובענין זה אסרו לשנות ולהוסיף או לפחות בחתימה בברוך.

ובתשובה (ח"א סי' תסט) נשאל הרשב"א על מנהג שנהגו במקום מסויים לומר פיוטים לכבוד חתן או ברית מילה לפני ברוך שאמר ולאחריו, ובין ברכת יוצר אור לאהבה רבה ובין

עוד חייב. וממוצאי שבת והלאה חייב אף אם לא בעל[קפז].

בזמן הזה

לא נאמרו אלו הדברים אלא בזמן הראשונים, אבל עכשיו שגם שאר בני אדם אינם מכוונים כראוי, גם הכונס את הבתולה קורא[קפח]. וחייב לקרות שמע עם ברכותיה כדין וגם להתפלל[קפט].

פטור אבל ואונן מהנחת תפילין

ראה להלן (יז:).

עמידה בקריאת שמע

מי שרוצה להחמיר לעמוד כשהוא יושב ולקרות שמע מעומד, נקרא עבריין[קצ], אפילו אם עושה כן כדי לעורר הכוונה וכדומה. ומכל מקום אין צריך לחזור ולקרות בדיעבד[קצא], ואם עומד יכול לישב שאז אינו נראה שמחמיר אלא רק משום שצריך לישב. ודווקא בשחרית אבל בערבית אין לו להטות ולישב כשעומד[קצב].

היושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בבית

מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך ביתו או חוץ לסוכה ואכל הרי זה אסור, וכאילו לא אכל בסוכה, עד שיהיה שולחנו בתוך הסוכה, גזרה שמא ימשך אחר שולחנו, ואפילו בסוכה גדולה[קצג]. ואם מקצת שולחנו עומד בסוכה ומקצתו תוך הבית מותר, שאין חוששים שמא ימשך אחר שולחנו[קצד].

ברכות קריאת שמע בשחרית

הקורא קריאת שמע מברך לפניה ולאחריה, ביום מברך שתים לפניה ואחת לאחריה, ובלילה מברך שתים לפניה ושתים לאחריה[קצה].

יא:

ברכה ראשונה

ברכה ראשונה שלפני קריאת שמע ביום 'ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם יוצר אור ובורא חושך', תקנו להזכיר מדת לילה ביום להוציא מלב האפיקורסים שאומרים שמי שברא אור לא ברא חושך[קצו].

ברכה שניה

ברכה שניה שלפני קריאת שמע ביום 'אהבת עולם'[קצז]. וי"א 'אהבה רבה', וכן נוהגין בכל אשכנז[קצח]. ובדיעבד אף אם אמר בשחרית כל נוסח 'אהבת עולם' של ערבית יצא ידי חובתו[קצט].

ברכת התורה

על מה מברכים

צריך לברך בין למקרא בין למשנה בין לגמרא, ובין למדרש[ר].

מה מברכים

ברכות התורה 'אשר קדשנו במצוותיו וצונו על דברי תורה', 'והערב נא' וכו', ו'אשר בחר בנו'[רא]. ומנהג מדינתנו לומר 'לעסוק בדברי תורה'. וגר יכול לומר ברכת 'אשר בחר בנו'[רב].

לא בירך ואמר אהבת עולם

ברכת אהבת עולם פוטרת ברכת התורה[רג], אם למד מיד בלי הפסק[רד]. ואם התפלל אחר ברכת התורה ורק אחר התפילה למד, אין התפילה חשובה הפסק[רה].

ברכות הכהנים במקדש

אחר שמעלין האיברים לכבש מתכנסין כולן ללשכת הגזית, והממונה אומר להם ברכו ברכה אחת, והן פותחין וקורין אהבת עולם, ועשרת הדברות, ושמע, והיה אם שמוע, ויאמר, ואמת ויציב, ורצה, ושים שלום, ובשבת מוסיפין ברכה אחת והיא שיאמרו אנשי משמר היוצא לאנשי משמר הנכנס, מי ששכן את שמו בבית הזה ישכין ביניכם אהבה אחוה שלום וריעות[רו].

יב.

סדר ברכות קריאת שמע אינו מעכב

סדר ברכות קריאת שמע אינו מעכב, שאם הקדים שניה לראשונה יצא בדיעבד ידי חובת ברכות[רז]. ואפילו אם אמר ברכת אמת ויציב קודם קריאת שמע או שאמר ברכות ראשונות אחר קריאת שמע או אפילו אחר התפילה יצא בדיעבד[רח].

פתח בברכת הגפן על דבר שברכתו שהכל או להיפך

אם לקח כוס שכר או מים וסבור שהוא של יין ופתח 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם', על דעת לומר 'בורא פרי הגפן',

[קפז] משנה ברורה (ס"ק יג). וביאר שכיון שכבר עברו שלושה ימים ולא עשה מעשה מתייאש אח"כ מן הדבר ואינו טרוד כלל. [קפח] שו"ע (שם). [קפט] שכיון שחייב בקריאת שמע חייב בתפילה, ואם אינו קורא נראה כמתייהר שמראה שמכוין בכל שעה. משנה ברורה (ס"ק יג). וראה עוד בזה להלן (טז.). [קצ] שו"ע (שם סי' סג ס"ב). שהלכה כבית הלל, שכוונת הפסוק 'ובקומך' אינה עמידה וכדעת בית שמאי, אלא הכוונה בזמן שדרך בני אדם לקום ממטתם, ואסור לו להחמיר לעשות כבית שמאי. משנה ברורה (סק"ה). באליה רבה (סק"ד) כתב בשם מהרש"ל, שביום הכיפורים כו"ע מודים שמותר לעמוד שאינו עושה כן משום יוהרא אלא מצוותו בכך כדי להידמות אז למלאכים שנקראים עומדים. והפרי מגדים (א"א סק"ג) אוסר גם בזה. משנה ברורה (סק"ח). [קצא] משנה ברורה (שם). [קצב] משנה ברורה (סק"ז). כיון שנראה שעושה כבית שמאי. [קצג] רמב"ם (סוכה פ"ו ה"ח), שו"ע (סי' תרלד ס"ד).

[קצד] משנה ברורה (סק"ו). [קצה] רמב"ם (קריאת שמע פ"א ה"ה), וראה שו"ע (שם סי' נט ס"א, סי' רלו ס"א). [קצו] רמב"ם (שם פ"א ה"ו), שו"ע (שם סי' נט ס"א). [קצז] רמב"ם (שם), שו"ע (שם סי' ס ס"א). ואינה פותחת בברוך, מפני שהיא סמוכה לברכת יוצר אור. שו"ע (שם). ועיין בלחם משנה שכתב שכך היא גירסת הרי"ף, ונמצא לפי גירסא זו שהרמב"ם פסק כרבנן, וראה בביאור הגר"א (ד"ה ברכה) שכתב על דרך זה. [קצח] רמ"א (שם). בכל נוסח הברכה וחתימתה אין מחלוקת, ונחלקו רק איך הברכה מתחלת, וכל זה בבוקר, אבל בערב נוהגים לומר 'אהבת עולם', והטעם שנהגו לומר בבוקר 'אהבה רבה' משום שנאמר (איכה ג כג) 'חדשים לבקרים רבה אמונתך'. משנה ברורה (סק"א). [קצט] משנה ברורה (סק"ב). [ר] שו"ע ורמ"א (שם סי' מז ס"ב), וכן כתב הרמב"ם (תפילה פ"ז ה"י). [רא] רמב"ם (שם), שו"ע (או"ח סי' מז ס"ה). ויש מדקדקים להוסיף 'וצאצאי צאצאינו', כי כל מי שהוא תלמיד חכם ובנו ובן בנו תלמידי חכמים שוב אין התורה פוסקת מזרעו, שנאמר (ישעיה נט כא) 'לא ימושו מפיך' וגו', ואין צריך לכך, כי בכלל 'וצאצאינו' הוא ג"כ בני בנים. משנה ברורה (סק"ט). [רב] משנה ברורה (סק"ח). [רג] שיש בה מעין ברכת התורה 'ותן בלבנו ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים' וכו', ולכאורה ממה שסתם המחבר משמע שאפילו לא כיון בעת הברכה לפטור בזה ברכת התורה סגי. משנה ברורה (ס"ק יד). ונקט 'אהבת עולם' לפי מה שפסק לקמן (סי' נט ס"א), אבל לרמ"א (שם) אומרים 'אהבה רבה' בשחרית. והוא הדין בברכת אהבת עולם בערבית שפוטרת, ונפקא מינה לענין אם עבר וישן שינת קבע על מיטתו קודם תפילת ערבית, לדעת השו"ע (סי' מז סי"א) ששינת קבע היא הפסק, ואפילו לפי המנהג שנוהגים כדעת הי"א (שם) להקל, מ"מ טוב יותר שיכוין בברכת אהבת עולם לפטור לצאת ידי דעת רוב הפוסקים המחמירים בזה. משנה ברורה (ס"ק יג). [רד] שו"ע (שם סי' מז ס"ז). ואפילו אם למד מעט לשם מצות לימוד שוב אינו צריך לברך כל אותו היום אפילו הפסיק ועמד וחזר ללימודו. משנה ברורה (ס"ק טו). וכתב הבאר היטב (סק"ז) שדווקא באהבה רבה צריך ללמוד מיד, כיון שאינה עיקר הברכה לברכת התורה ונתקנה לקריאת שמע [ועיין עוד בט"ז (סק"ו)]. [רה] משנה ברורה (ס"ק טו) בשם הלבוש (ס"ח). והוא משום שאח"כ למד מיד. [רו] רמב"ם (תמידין ומוספין פ"ו ה"ד). וביאר הכסף משנה, שהרמב"ם כתב 'שים שלום' במקום 'ברכת כהנים' האמור במשנה שם, משום שלא היה שם ברכת כהנים עד לאחר הקטרה, כדאיתא שם במשנה. וקרי לשים שלום ברכת כהנים מפני שסמוך לה מברכים ברכת כהנים. אמנם התוספות (ד"ה וברכת כהנים) כתבו, שברכת כהנים ממש אמרו, שקורין אותה עכשיו בלא נשיאות כפים. [רז] רמב"ם (קריאת שמע פ"א ה"ח), שו"ע (שם סי' ס ס"ג). ואם בירך ברכה אחת וברכה שניה לא בירך כלל יוצא ידי חובתו בברכה שבירך. משנה ברורה (סק"ו). [רח] משנה ברורה (סק"ה).

פניני הלכה

אהבה רבה לקריאת שמע. ויש שפקפקו במנהג זה משום הפסק בין ברכות קריאת שמע. והשיב הרשב"א, שגם בארצו המנהג כן לומר פיוטים לחתונה או במועדים, והרמב"ם (בתשובה סי' קפ, רז) כתב שאין ראוי לעשות כן. וכן יראה לו, אלא שהמנהג פשט ברוב המקומות וסומכים על מה שייסד הפייטן הקליר פיוטים בברכת יוצר ובברכת אהבה רבה ואמת ויציב. ואומרים שהקליר הוא רבי אלעזר בן ערך, שאמרו עליו (שיהש"ר ג ו) שהוא תנוי והוא קרוי והוא פיטוי. [אמנם במדרש אמרו זה על ר"א בן רשב"י, ואכן התוספות (חגיגה יג. ד"ה ורגלי) והרא"ש (להלן פ"ה סי' כא) כתבו שהקליר הוא רבי אלעזר בן רשב"י], וסיים הרשב"א והנח להם לישראל לנהוג כמו שנהגו, וכמו שאמרו במגילה (כא.). ובירושלמי (פאה פ"ז ה"ה) צא ולמד מה צבור נוהג.

בטעם השם קרוב"ץ כתב בבית יוסף (שם ד"ה בענין ההפסקה) ששמע שהוא ראשי תיבות 'קול רינה וישועה באהלי צדיקים' (תהלים קיח טו). אלא שכבר העירו ע"ז, שבטור בבמה כת"י ובדפוס ראשון הגירסא 'קרובות'. וכן בדברי הטור (שם סי' קיב) הגירסה קרובו"ץ בדפוס ראשון. ולדברי הבית יוסף טעות סופרים היא. והתשבי (ערך קרובץ) כתב שנשתבש מלשון 'קרובות', והביא שברא"ש (פ"ה סי' כא) הגירסא 'קרבוץ', כי מוצא האשכנזים מהצרפתים שגורשו מצרפת בשנת כל"ה, והצרפתים אינם מבדילים בין צדי לתי"ו רפויה [ובהגהות הגרי"פ העיר, שלפנינו ברא"ש הגירסא קרובץ]. ובאמת נקראו קרובות לפי שמקרבין אותן אל התפילה. ובספר מור וקציעה (סי' קיג) הסכים לדבריו שצ"ל קרובות בתי"ו, אלא שכתב שנראה לו שהוא מענין הקרבה וקרבן שהש"ץ היו עושין אותן הוספות קרבן נדבה משלהם. ובמעדני יו"ט (על הרא"ש שם אות א) הביא דברי הבית יוסף, וכתב שבערוך העתיק קרוב. וכתב שנראה שכוונתו לפרש לשון קירבה, כלומר שמקריבין אל השי"י בשבח והודיות. והוסיף שנראה שהצד"י נשתבש בלשון שכן הרגל הלשון להוסיף אות כשנאמר הדבר בלשון רבים [ראה עוד בתוספות (להלן לד. ד"ה אל, ע"ז ח. ד"ה אם) וספר חסידים (סי' קיד, רנו, תרז). וכן רש"י (דברי הימים א' כח יט) שכתבו קרובץ].

יא:

ברכת התורה לישן קודם תפילת ערבית

בגמרא, אמר רב יהודה אמר שמואל, השכים לשנות, עד שלא קרא קריאת שמע צריך לברך, משקרא קריאת שמע אינו צריך לברך, שכבר נפטר באהבה רבה. ומבואר שברכת אהבה רבה פוטרת את ברכת התורה. וכתב במשנה ברורה (סי' מז ס"ק יג), שפשוט שדין זה הוא גם בברכת אהבת עולם של ערבית, שאף היא פוטרת ברכת התורה, שאף בה שייך אותו טעם, שיש בה הזכרות מעין ברכת התורה. ולכן אם עבר וישן שינת קבע על מטתו קודם תפילת ערבית, יכוין לפטור בברכת 'אהבת עולם', כיון שלדעת השו"ע (שם סי"א) שינת קבע היא הפסק לענין ברכת התורה, ואם ישן שינת קבע ביום צריך לחזור ולברך ברכת התורה, ואפילו לפי מה שנוהגים כדעת היש אומרים (שם) להקל ולא לחזור ולברך ברכת התורה, מכל מקום טוב יותר שיכוין בברכת 'אהבת עולם' לפטור, לצאת ידי דעת רוב הפוסקים המחמירים בזה.

והאדר"ת בקונטרס עובר אורח [נדפס בסוף ארחות חיים (ספינקא, סי' מז ס"ז)] הסתפק בזה, במי שהיה אנוס כל היום ולא בירך ברכת התורה ולא התפלל, אם ברכת 'אהבת עולם' שבערבית פוטרת גם ברכת התורה כמו בשחרית.

וכבר כתב כן בלקט יושר (או"ח עמ' מג), שכשעמד התרומת הדשן משינת הצהרים היה מברך ברכת התורה כמו בשחרית, ואח"כ היה קורא המזמור (תהלים קיט) 'אשרי תמימי דרך', ואם היה זמן מנחה כשעמד משינת הצהרים היה מתפלל מנחה, ואחר כך היה אומר ברכת התורה והמזמור 'אשרי תמימי'. ואם היה מתפלל גם תפלת ערבית קודם ברכת התורה, לא היה מברך ברכת התורה, והיה סומך על ברכת 'אהבת עולם', ואף אם לא היה שונה לאלתר אחר התפילה.

יב.

אמירת עשרת הדברות בתפילה ותרעומת המינים בזמנינו

בגמרא מבואר, שבבית המקדש היו קוראים בכל יום עשרת הדברות עם קריאת שמע, וביקשו לקבוע כן גם בגבולים מחוץ לבית המקדש, אך מחמת תרעומת המינים בטלום, שלא יאמרו המינים שרק עשרת הדברות קיבל משה מסיני ולכן קוראים בכל יום רק אותם.

והטור (או"ח סי' א) כתב, שנוהגים לומר בכל יום פרשת העקידה ופרשת המן ועשרת הדברות. והקשה הבית יוסף (ד"ה וטוב לומר) שהרי מבואר בסוגייתנו שבטלו אמירת עשרת הדברות בכל יום משום תרעומת המינים, ואיך כתב הטור שנוהגים לאמרם בכל יום. ותירץ, שדווקא בציבור בטלו משום תרעומת המינים, אבל ביחיד אין חשש לתרעומת המינים, ואדרבה טוב לאמרם כדי שעל ידי כן יזכור מעמד הר סיני בכל יום ותתחזק אמונתו בזה.

ובחידושי בכור שור (ד"ה אף בגבולין) הביא קושיית הבית יוסף על הטור, והוסיף ותמה למה השמיטו הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ושאר הפוסקים דין זה שאין לקרות עשרת הדברות בציבור משום תרעומת המינים. ותירץ, שיש לומר שחשש זה אינו שייך בזמן הזה כיון שאין המינים מצויים בינינו, והביא ראיה ממה שאמרו בפסחים (נו.) לענין אמירת 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד', שאמר ר' אבהו שהתקינו שיהיו אומרים אותו בקול רם מפני תרעומת המינים שלא יאמרו שאומרים בלחש דבר שאינו הגון, ובנהרדעא שאין מינים עד עכשיו אומרים אותו בחשאי. והרי אנו נוהגים כמנהג נהרדעא לומר בשכמל"ו בלחש ואיננו חוששים לתרעומת המינים, וכמו שפסקו כל הפוסקים, ומשמע שמוחזקים אנחנו בזמן הזה שאין מינים. ואם כן גם לענין אמירת עשרת הדברות בתפילה אין לחשוש בזמנינו לתרעומת המינים. ומכל מקום מסיק שלא מלאו לבו להקל נגד הרשב"א (בתשובה ח"א סי' קפד) שכתב שגם בזמן הזה יש לאסור משום תרעומת המינים.

ונזכר שהוא שכר או מים וסיים 'שהכל', יש אומרים שיצא[רט]. וכ"ש אם היה בידו יין וסבור שהוא מים ופתח על דעת לומר 'שהכל', ונזכר ובירך 'בורא פרי הגפן' שיוצא, שהרי אף אם סיים שהכל יצא[רי].

האומר ברכות קריאת שמע של שחרית בערבית ולהיפך

בשחרית פתח יוצר אור וסיים מעריב ערבים לא יצא, פתח במעריב ערבים וסיים ביוצר אור יצא, ובערב פתח במעריב ערבים וסיים ביוצר אור לא יצא, פתח ביוצר אור וסיים במעריב ערבים יצא שכל הברכות הולכות אחר חתימתן[ריא]. וי"א שאם אמר בשחרית בדברו מעריב ערבים, ולא אמר יוצר אור, או לא סיים יוצר המאורות, לא יצא, אבל אם סיים יוצר המאורות, כיון שפתח יוצר אור יצא, אף על פי שהפסיק במעריב ערבים[ריב].

תיקן עצמו בתוך כדי דיבור

אם קלקל בחתימה ותוך כדי דיבור נזכר ואמר יוצר המאורות יצא, אבל אם שהה כדי דיבור אחר שאמר מעריב ערבים לא יצא, אף שאמר יוצר המאורות לאחר כדי דיבור, ויאמר עוד הפעם מברכת יוצר אור מתחילתה. ואם טעה ולא נזכר עד שהתחיל אהבה רבה לא יפסיק בינתיים רק יסיים כסדר ברכת אהבה רבה ואח"כ יאמר יוצר אור קודם קריאת שמע[ריג].

אם קלקל בפתיחת הברכה ואמר 'אשר בדברו מעריב ערבים' ונזכר מיד ואמר יוצר אור, וגם סיים יוצר המאורות, יצא[ריד]. ודווקא כשנזכר ותיקן בתוך כדי דיבור, אבל לאחר כדי דיבור לא יצא[רטו].

חיוב אמירת אמת ויציב שחרית ואמת ואמונה ערבית

כל מי שלא אמר אמת ויציב שחרית, ואמת ואמונה ערבית, לא יצא ידי חובת המצוה כתקנה[רטז].

אנוס שלא לאמרם מיד

מי שהוא אנוס ודחוק ואין לו פנאי להתפלל מיד אחר קריאת שמע, יקרא קריאת שמע עד 'אמת', וימתין לומר שאר הברכות עד שיתפלל, שאז יאמר ויציב ונכון וכו' ויתפלל, כדי שיסמוך גאולה לתפילה[ריז]. במה דברים אמורים במי שבשעה שקרא קריאת שמע היה סבור שיוכל לגמור כל התפילה, ואחר שקרא קריאת שמע הוכרח מחמת איזה אונס להפסיק, אבל אם ידע מתחילה שלא יהיה לו פנאי לקרות קריאת שמע ולהתפלל וירא שמא יעבור זמן קריאת שמע עד שיהיה לו פנאי, יקרא קריאת שמע לבדה[ריח].

ברכה שאין בה מלכות

כל ברכה שאין בה הזכרת השם ומלכות אינה ברכה, אלא אם כן היתה סמוכה לחבירתה[ריט].

דבר שמסופק בברכתו

כל דבר שהוא מסופק בברכתו, יברך שהכל[רכ].

כריעה בתפילה

המתפלל כשהוא כורע, כורע בברוך, וכשזוקף, זוקף בשם[רכא].

יב:

אופן הכריעה

כשהוא כורע, יכרע במהירות בפעם אחת, וכשהוא זוקף, זוקף בנחת ראשו תחלה, ואח"כ גופו, שלא תהא עליו כמשאוי[רכב].

נוסח התפילה בעשי"ת

כל השנה כולה חותם בברכה שלישית 'האל הקדוש', ובברכת עשתי עשרה 'מלך אוהב צדקה ומשפט', ובעשרת הימים שמראש השנה עד מוצאי יום הכפורים חותם בשלישית 'המלך הקדוש', ובעשתי עשרה 'המלך המשפט'[רכג].

המסתכל בעריות

המסתכל בעריות אין חזקתו לשוב, לפי שמעלה על דעתו שאין בכך כלום שהוא אומר וכי בעלתי או קרבתי אצלה, והוא אינו יודע שראיית העיניים עוון גדול שהיא גורמת לגופן של עריות, שנאמר (במדבר טו לט) 'ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם'[רכד].

[רט] **שו"ע** (שם סי' רט ס"א). והטעם לפי שבגמרא הוא בעיא דלא אפשיטא, וספיקא דרבנן לקולא. שער הציון (סק"א). [רי] **רמ"א** (שם). [ריא] **רמב"ם** (שם). [ריב] **שו"ע** (שם סי' נט ס"ב). ואפילו אם הפסיק תוך כדי דיבור של פתיחת יוצר אור ואמר כל הנוסח של ערבית לבד החתימה, אעפ"כ לא נעקר על ידי זה התיבות הראשונות שאמר של יוצר אור. משנה ברורה (סק"ט). [ריג] **משנה ברורה** (סק"ו-ז). [ריד] **שו"ע** (שם). [רטו] **משנה ברורה** (סק"ג). והביא שבדרך החיים (דיני קריאת שמע ס"י) פוסק שאפילו אם לא נזכר עד קרוב לסוף הברכה, מ"מ כיון שלא גמר אותה אין צריך להתחיל מראש ברכת יוצר אור מחדש, רק יאמר יוצר אור ובורא חושך וכו' עד סוף ברכת יוצר המאורות ויוצא בזה. [רטז] **רמב"ם** (שם פ"א ה"ז), **שו"ע** (שם סי' סו ס"י). ואין הכוונה שלא יצא כלל ידי קריאת שמע אלא שעל ידי זה הקריאת שמע שלו אינה כראוי ויחזור עכ"פ לאמרה אחר התפילה. משנה ברורה (ס"ק נג). [ריז] **רמ"א** (שם). [ריח] **משנה ברורה** (ס"ק נד). [ריט] **רמב"ם** (ברכות פ"א ה"ה), **שו"ע** (שם סי' ריד ס"א). [רכ] **שו"ע** (שם סי' רד סי"ג). והטעם לפי שבדיעבד יוצא בשהכל על כל דבר, וכאן כיון שמסופק כדיעבד דמי. משנה ברורה (סק"ס). וכתב המגן אברהם (ס"ק כו) שמכל מקום אם הוא דבר שיכול לפטרו תוך הסעודה, עדיף יותר שאז אין ספק כלל. אמנם אם הוא מסופק אם הוא פרי העץ או אדמה יברך בורא פרי האדמה. שער הציון (ס"ק מח), וכמו שכתב הרמ"א (שם סי' רג סי"ח). [רכא] **רמב"ם** (תפלה פ"ה ה"י), **שו"ע** (שם סי' קיג ס"ז). המתפלל כורע חמש כריעות בכל תפילה ותפילה, בברכה ראשונה בתחילה ובסוף, ובהודיה בתחילה ובסוף, וכשגומר התפילה כורע ופוסע שלש פסיעות לאחוריו, וכשהוא כורע נותן שלום משמאל עצמו ואחר כך מימין עצמו ואח"כ מגביה ראשו מן הכריעה. רמב"ם (שם), שו"ע (שם סי' קיג ס"א, סי' קכג ס"א). וכשאומר 'ברוך' יכרע בברכיו וכשאומר 'אתה' ישחה עד שיתפקקו החוליות, וכשאומר 'מודים' יכרע ראשו וגופו כאגמון בבת אחת ויעמוד כך בשחיה עד ה' ואז יזקוף. משנה ברורה (סי' קיג ס"ק יג). [רכב] **רמב"ם** (שם פ"ה ה"ג), **שו"ע** (שם סי' קיג ס"ו). ואם שחה מעט וציער עצמו ונראה ככורע בכל כחו אינו חושש. רמב"ם (שם). [רכג] **רמב"ם** (שם פ"ב ה"ח), **שו"ע** (שם סי' תקפב ס"א). [רכד] **רמב"ם** (תשובה פ"ד ה"ד).

פניני הלכה

וכן כתב בהגהות שערי רחמים על השערי אפרים (שער ז אות לד), שבזמן הזה אין חוששים לתרעומת המינים שאין צדוקים מצויים בימינו, כמו שכתב הלבוש (או"ח סי' תצד ס"ג) לענין איסור תענית והספד באסרו חג של שבועות כשחל בשבת, שהיה מותר בהספד ובתענית בזמן שבית המקדש היה קיים, לדעת בית הלל (חגיגה יז.), כדי להוציא מליבם של צדוקים שסוברים שחג השבועות הוא תמיד ביום ראשון, וכתב הלבוש שעכשיו שאין שכיחים צדוקים אין חוששים לזה. וכמו כן אין חוששים לתרעומת המינים לענין אמירת עשרת הדברות בתפילה.

אך החיד"א (טוב עין סי' י) העיר על דברי הבכור שור, שמכל מקום היה להם להרי"ף והרא"ש להביא מה שאמרו בגמרא שאין אומרים עשרת הדברות בתפילה משום תרעומת המינים, ולסיים שעכשיו שאין מינים אין חוששים. ועוד העיר ממה שהרמב"ם בפירוש המשניות (תמיד פ"ה מ"א) הביא מה שאמרו בירושלמי שאין קוראים עשרת הדברות בכל יום מפני תרעומת המינים שלא יהיו אומרים אלו לבדם ניתנו למשה מסיני, וא"כ למה השמיטו בחיבורו. ומה שדימה הבכור שור אמירת עשרת הדברות בתפילה לאמירת בשכמל"ו בלחש, חילק החיד"א, וכתב שבאמירת בשכמל"ו מפורש בגמרא שבמקום שאין מינים אומרים אותו בחשאי, ולכן המנהג עתה לאומרו בחשאי. אבל בעשרת הדברות בתפילה שאמרו בגמרא שביטלום, וגם המנהג הוא שאין אומרים עשרת הדברות, מנין לנו לעשות חדשות ולקובעם. ולענין הלכה אין להניח מה שפשוט להרשב"א לאסור אמירת עשרת הדברות בציבור משום שהפוסקים השמיטו דבר זה ואנחנו לא נדע טעמם.

והמלבי"ם (ארצות החיים סי' א ס"ק נג) ובשו"ת שם משמעון (פולאק, או"ח סי' ד) חילקו באופן נוסף בין אמירת בשכמל"ו בלחש לבין אמירת עשרת הדברות בתפילה, שיש לחלק בין המינים, שבאמירת בשכמל"ו בלחש החשש הוא למינים הסוברים שיש ב' רשויות שיאמרו שבלחש אומרים עוד פעם 'שמע ישראל' לרשות אחרת ח"ו, ומינים כאלו אין בזמנינו ולכן אומרים בשכמל"ו בלחש בלי חשש. אבל באמירת עשרת הדברות בתפילה חיישינן למינים שיאמרו שאין תורה מן השמים אלא עשרת הדברות בלבד, ולמינים כאלו יש לחשוש גם בזמנינו.

לצאת ידי חובת ברכה מחבירו המברך ברכה אחרת

בשיח השדה (פרומר, שער ברכת ד' סי' ד אות ג ד"ה והנה לתי' קמא) הסתפק, אם אפשר לצאת ידי חובה מחבירו בחצי ברכה כשהברכה שחבירו מברך היא ברכה אחרת, כגון שהוא מסופק אם צריך לברך 'שהכל' וחבירו מברך 'על הנחת תפילין', ושומע מחבירו 'ברוך אתה וכו' מלך העולם' וממשיך לעצמו 'שהכל נהיה בדברו' [כאשר חבירו מברך אותה ברכה שהוא רוצה לצאת ממנה, יכול לשמוע מחבירו חצי ברכה וחצי ברכה לברך בעצמו, עיין בשו"ת רעק"א (מהדו"ק סי' ז), והשאלה היא אם גם כאשר חבירו מברך ברכה אחרת ניתן לצאת מחצי ברכה]. ולפי"ז יש עצה לכל הברכות הספקיות, והוא לשמוע מחבירו איזה ברכה שיהיה, אשר יצר או ברכות השחר, ולסיים בעצמו הברכה שמסופק בה.

והנה בסוגייתנו נסתפקה הגמרא במי שהחזיק בידו כוס שיכר וחשב שיש בידו יין, והתחיל בברכתו במחשבה שיש שם יין, וכאשר סיים ברכתו נזכר שהוא שיכר, אם יצא יד"ח או לא. וכתב רש"י (ד"ה אלא) בביאור הספק, שמדובר באדם שבאמת בירך את הברכה כהלכתה, אלא שעד שהגיע לתיבות 'מלך העולם' חשב לסיים בפה"ג, ואז נזכר שהוא שיכר וסיים ובירך 'שהכל נהיה בדברו', והסתפקה הגמרא שכיון שכאשר אמר שם ומלכות שזה עיקר הברכה חשב שיש שם יין ונתכוין אז לסיים בפה"ג, אולי לא יצא ידי חובתו, מפני שגם בתחילת הברכה יש לכוין על הברכה שאותה צריך לברך. אך הרי"ף ביאר בביאור הספק [כפי שפירשו הרא"ש (פ"א סי' יד)] שמדובר באדם שגם סיים בפה"ג, ואח"כ נזכר וסיים גם 'שהכל נהיה בדברו' וכך היתה אמירתו 'בא"י אמ"ה בורא פרי הגפן שהכל נהיה בדברו', אבל מי שסיים כהוגן רק שבתחילת ברכתו חשב על ברכה אחרת פשוט וברור שיצא.

ולכאורה נראה שהם נחלקו אם יש איסור לכוין בראשית הברכה על ברכה אחרת, או שבתחילת הברכה ניתן גם לכוין על ברכה אחרת ואין בזה חשש, ולפי"ז מה שהסתפק בשיח השדה תלוי במחלוקת הראשונים, שלפי שיטת רש"י שגם בתחילת הברכה צריך לכוין על אותה ברכה שמסיים בה, אי אפשר לצאת בחצי ברכה מאדם אחר, כיון שהמברך מתכוין לברכה אחרת, אבל לפי שיטת הרי"ף אין חשש בזה, כיון שבחצי הראשון של הברכה יכול גם לכתחילה לכוין על ברכה אחרת.

אולם כתב הפרי מגדים (פתיחה כוללת, ח"ג אות ה) שכל מחלוקתם של רש"י והרי"ף היא דווקא באופן שעשה כן בטעות, אבל המזיד ומכוין בתחילת הברכה על ברכה אחרת, לא יצא ידי חובה לכל הדעות, ולדבריו נמצא שגם לשיטת הרי"ף לא ניתן לצאת ידי חובה מחצי ברכה כאשר חבירו מברך ברכה אחרת, כיון שבאופן זה הרי הוא במזיד מתכוין על ברכה אחרת.

יב:

אמירת חלק מפסוק שלם בקידוש ובהגבהת ספר תורה ועוד מקומות

בגמרא מבואר, שהטעם שלא קבעו לומר הפסוק (במדבר כד ט) 'כרע שכב כארי וכלביא מי יקימנו' בקריאת שמע, אף על פי שדומה הוא ל'בשכבך ובקומך' שבקריאת שמע, הוא משום שאמירת כל הפרשה יש בה טורח ציבור, ואמירת תיבות אלו בלבד יש בה איסור, משום שכל פרשה שמשה רבינו לא חילק אסור לנו לחלקה.

וכתב בברכת אהרן בסוגיין (מאמר קח), שלכאורה נראה שרק בקריאת התורה יש איסור זה אבל בלומד לעצמו מותר, ותמך דבריו שאם לא כן יהיה אסור להזכיר סתם חצי פסוק, והרי מצאנו לחז"ל שתמכו דרשותיהם על דברי הכתוב, ולא הזכירו רק תחילת הפסוק או סופו, ולא חששו לדין זה שאסור להפסיק פסוקים שלא הפסיקם משה, ועל כרחך שרק בעת קריאת התורה אסור. אך הקשה על כך מסוגייתנו שמדובר שלא בשעת קריאת התורה אלא בשעת קריאת שמע, ואף על פי כן אסור להפסיק באמצע הפסוק. וכתב ליישב, שקריאת שמע דומה לקריאת התורה שאסור להפסיק בה. ועיי"ש עוד שדן בדבר מה שנוהגים בשמחת תורה בעת התחלת קריאת פרשת בראשית שבהגיע הקורא ל'ויהי ערב ויהי בוקר' אומרים כל הקהל חצי פסוק זה, והרי בעת קריאת התורה הוא ובזה ודאי אין לפסוק פסוק לשנים. וראה שם מה שכתב ביישוב המנהג.

וברוקח (סוף סי' שיט) הביא תמיהת אחיו ר' יחזקאל, על עיקר מה שחולקין פסוק (תהלים קמח יג) 'יהללו את שם ה'' כשמוליכים את הספר תורה להחזירו להיכלו, שהש"ץ אומר חציו והקהל מסיימים אותו ואומרים 'הודו על ארץ ושמים', ומוסיפים עוד פסוקים עמו, מאיזה טעם חולקים אותו. והרוקח עצמו הביא עוד כמה מקומות שעושים כן, כגון בפסוק (ישעיה ו ג) 'וקרא זה אל זה ואמר', וכן בברכת מילה השליח ציבור אומר 'הודו לה' כי טוב' (תהלים קז א), והקהל אומרים 'כי לעולם חסדו'. וביאר הרוקח, שלפי שהשרפים קוראים זה לזה להקדיש ליוצרם יחד ומקדישים אחרי כן כולם יחד, וכך גם כן הש"ץ אומר ואחר כך מקדישים הקהל עמו, אף כאן לפי שאמר מתחילה 'גדלו לה' אתי' וגם 'הכל הבו גודל לאלקינו', אומר בסוף לקהל אין אתם צריכים כי אם לגדלו ולהללו לפי שגדול ונשגב שמו לבדו, והציבור משיבים, גם אנו יודעים שהודו ושיגובו בשמים ובארץ. וראה שם שביאר ג"ב הפסוק שמוסיפים אח"כ. אך לא ביאר לענין איסור פסיקת פסוקים דלא פסקינהו משה.

הרהורי מינות

לא עבודת כוכבים בלבד הוא שאסור להפנות אחריה במחשבה אלא כל מחשבה שהוא גורם לו לאדם לעקור עיקר מעיקרי התורה מוזהרין אנו שלא להעלותה על לבנו, ולא נסיח דעתנו לכך ונחשוב ונימשך אחר הרהורי הלב, מפני שדעתו של אדם קצרה ולא כל הדעות יכולין להשיג האמת על בוריו, ואם ימשך כל אדם אחר מחשבות לבו נמצא מחריב את העולם לפי קוצר דעתו.

כיצד, פעמים יתור אחר עבודת כוכבים, ופעמים יחשוב ביחוד הבורא שמא הוא שמא אינו, מה למעלה ומה למטה מה לפנים ומה לאחור, ופעמים בנבואה שמא היא אמת שמא היא אינה, ופעמים בתורה שמא היא מן השמים שמא אינה, ואינו יודע המדות שידין בהן עד שידע האמת על בוריו ונמצא יוצא לידי מינות, ועל ענין זה הזהירה תורה ונאמר בה (שם) 'ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים', כלומר לא ימשך כל אחד מכם אחר דעתו הקצרה וידמה שמחשבתו משגת האמת, כך אמרו חכמים 'אחרי לבבכם' זו מינות 'ואחרי עיניכם' זו זנות, ולאו זה אע"פ שהוא גורם לאדם לטרדו מן העולם הבא אין בו מלקות[רכה].

זכירת יציאת מצרים בלילה

אע"פ שאין מצות ציצית נוהגת בלילה קוראין אותה בלילה מפני שיש בה זכרון יציאת מצרים, ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה, שנאמר (דברים טז ג) 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך'[רכו].

פרק שני

יג.

כוונה בקריאת שמע

הקורא את שמע ולא כיון לבו בפסוק ראשון שהוא שמע ישראל, לא יצא ידי חובתו. והשאר, אם לא כיון לבו אפילו היה קורא בתורה, או מגיה[א] הפרשיות האלו בעונת קריאת שמע, יצא, והוא שכיון לבו בפסוק ראשון[ב].

הפסקה בקריאת שמע מפני היראה והכבוד

בין הפרקים

היה קורא ופגע באחרים או פגעו בו אחרים, אם היה בין פרק לפרק פוסק ומתחיל ושואל מפני הכבוד, ומשיב שלום לכל אדם שנתן לו שלום[ג].

באמצע הפרק

באמצע הפרק, שואל בשלום מפני היראה, ומשיב שלום מפני הכבוד, ואפילו באמצע הפסוק[ד]. ויש אומרים שבאמצע הפסוק לא יפסיק אלא במקום שנגמר בו הענין, ואם פסק חוזר אחר כך לתחילת הפסוק[ה].

גדר 'מפני היראה' ו'מפני הכבוד'

איזהו 'מפני היראה', כגון אביו או רבו מובהק שרוב תורתו ממנו[ו], וכל שכן אנס, או מלך ואפילו מלך ישראל[ז]. ואיזהו 'מפני הכבוד', שאר אדם נכבד שראוי להקדים לו שלום, כגון שהוא זקן[ח] או תלמיד חכם, וכן אם הוא עשיר שראוי לכבד לו מחמת עשרו[ט]. ולדעה זו כתב בשו"ע, שמי שהוא גדול ממנו בחכמה אף הוא בכלל 'מפני היראה', והאחרונים פסקו שאינו אלא בכלל 'מפני הכבוד'[י]. ויש אומרים שכל מי שהוא חייב בכבודו, כגון אביו או רבו או מי שהוא גדול ממנו בחכמה הרי זה 'מפני הכבוד', ו'מפני היראה' אינו אלא במלך או אנס וכיוצא בהם[יא].

אלו הן בין הפרקים

אלו הן בין הפרקים, בין ברכה ראשונה לשניה, בין שניה ל'שמע', בין 'שמע' ל'והיה אם שמוע', בין 'והיה אם שמוע'

[רכה] **רמב"ם** (עבודה זרה פ"ב ה"ג). ואין לוקין עליו שלאו שאין בו מעשה אין לוקים עליו. כסף משנה.
[רכו] **רמב"ם** (קריאת שמע פ"א ה"ג).

[א] **והוא** שקרא כהלכה. משנה ברורה (סי' ס ס"ק יג), והוא על פי המגן אברהם (סק"ד) שפירש כן בקורא להגיה שלא יצא, שהוא משום שלא קראו כהלכתו. וראה להלן שדעת הכסף משנה בדעת הרמב"ם שלהלכה הקורא להגיה יצא בשאר הפרשיות חוץ מפסוק ראשון [אך אין דבריו אמורים כשלא קראן כהלכתן]. [ב] **רמב"ם** (קריאת שמע פ"ב ה"א), **שו"ע** (שם סי' ס ס"ה). ונחלקו הפוסקים באיזו כוונה מדובר כאן. יש אומרים שאין הנידון כאן לכוונה לצאת ידי חובה, שהיא נצרכת בכל שלושת הפרשיות מדין מצוות צריכות כוונה, אלא כוונה זו היא להתבונן ולשום על לבו מה שהוא אומר, והיא מעכבת רק בפסוק ראשון שיש בו עיקר קבלת עול מלכות שמים ואחדותו יתברך. אך בכסף משנה כתב, שאפילו כוונה לצאת מעכבת רק בפסוק הראשון. משנה ברורה (ס"ק יא). וביאר הכסף משנה, שבמשנתנו שנינו, היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כיון ליבו יצא ואם לאו לא יצא, ובגמרא הוכיחו מכאן שמצוות צריכות כוונה, ודחו שיש לומר שהכוונה אם כיון ליבו לקרות. והקשו שהרי קורא הוא ואם כן בודאי התכוין לקרות, ותירצו שמדובר בקורא להגיה את הספר אם יש בו טעות, שאפילו לקריאה אינו מתכוין. וסובר הרמב"ם שאין צריך לאוקימתא זו אלא לדעת הסוברים מצוות אין צריכות כוונה, אבל להלכה שמצוות צריכות כוונה יש לפרש המשנה כפשוטה, על כוונה לצאת, ואפילו כשהיה קורא שלא להגיה לא יצא אם לא התכוין לצאת בפסוק ראשון. ומעתה יש לומר שבשאר פרשיות אפילו אם קרא להגיה יצא מאחר שכבר התכוין בפסוק ראשון כוונה גמורה. [ג] **רמב"ם** (שם פ"ב הט"ו), **שו"ע** (שם סי' סו ס"א). ומותר לכתחילה לשאול בשלום הקורא אף על פי שיודע שיצטרך להשיבו. משנה ברורה (סק"ד). ומקורו במעשה ברב בר שבא המובא בגמרא, ואפשר שרק בין הפרקים מותר לשאלו ולא באמצע הפרק. ביאור הלכה (ד"ה לכל אדם). וכתב במשנה ברורה (סק"ג) שמותר לשאול אף בלשון לע"ז. ודווקא בפנים חדשות שואל ומשיב, שאם לא ישיב יבוא לידי שנאה, אבל מי שלא ראינו שיקפיד על חבירו כלל, לא יפסיק אפילו בין הפרקים, ולכן לפי מנהגנו כהיום שאין אנו נוהגים לשאול בשלום בבית הכנסת בעת התפילה, חלילה לשאול או להשיב, לא בין הפרקים ולא בפסוקי דזמרה. עוד כתב, שאם עבר והפסיק בקריאת שמע, אפילו במקום שאין רשאי להפסיק, אך לא שהה כדי לגמור את כולה, אינו חוזר אלא לאותו הפסוק שעומד בו, וי"א לאותה תיבה שפסק ממנה אם הוא במקום שנגמר בו הענין. [ד] **שו"ע** (שם), וכעין זה ברמב"ם (שם פ"ב הט"ו) [אמנם לא נזכר שם דין חכם גדול ממנו (המבואר להלן) ודין הפסקה באמצע פסוק]. [ה] **משנה** ברורה (סק"י). וכתב לענין מעשה, שכשמפסיק לענות קדיש או קדושה יכול לפסוק אפילו באמצע הענין אם א"א לו למהר לסיים הענין, ולצורך מצוה רבה כזו יסמוך על בעלי סברא הראשונה שלא חלקו בכך, ויענה עם הציבור ואח"כ יחזור לתחילת הפסוק. [ו] משנה ברורה (סק"ה). [ז] **ובספר** שלמי שמחה הביא בשם מהרש"ק שאפילו בשביל הפסד ממון מותר להפסיק. ביאור הלכה (ד"ה או אנס). [ח] **ומשמע** שאם אינו זקן רק שהוא גדול ממנו בשנים אינו בכלל מפני הכבוד. ביאור הלכה (ד"ה בין הפרקים). [ט] **שו"ע** (שם) ומשנה ברורה (סק"ג, ח). והיא דעת הרא"ש (סי' ה) שאביו ואמו ומי שהוא חייב בכבודו הרי הם בכלל 'מפני היראה' משום שציותה התורה במוראם, ובכסף משנה כתב שכן דעת רש"י לענין 'מפני הכבוד'. משנה ברורה (סק"ג). [י] **משנה** ברורה (סק"ז). [יא] **רמב"ם** (שם). ומה שכתב הרמב"ם 'וכיוצא בהם' הוא כגון מלשין. **משנה** ברורה (סק"ט, ע"פ דבריו בפירוש המשניות).

פניני הלכה

ובמגן אברהם (סי' נא סק"ט) לא הסכים לדברי הרוקח לחלוק פסוקים אלו, שמאחר שבגמרא מפורש לאיסור אין די בטעם כזה להוציא מכלל דברי הגמרא. והמגן אברהם עצמו כתב טעם אחר למנהג, על פי המבואר בסוטה (ל:) שמשה אמר 'אשירה לה'' והם אמרו 'אשירה לה'', שנמצא שמתחילה נאמרו פסוקים אלו בצורה זו של הפסק באמצע הפסוק, שאחד אמר את תחילתם ואחרים אמרו את סופם, ולכן גם אנו אומרים באופן זה. ולדבריו צריך לבאר כן בכל המקומות שמפסיקין באמצע פסוק שכן נאמרו מתחילה.

התוספות (סוכה לט: ד"ה הוא) הקשו על המבואר שם בגמרא שהוא אומר 'אנא ה' הושיעה נא' והם אומרים 'אנא ה' הושיעה נא', הוא אומר 'אנא ה' הצליחה נא' והם אומרים 'אנא ה' הצליחה נא', וקשה שהרי במגילה (כב.) מבואר שאין מפסיקין אלא לתינוקות. ותירצו, שאני הכא שאמרוהו שני בני אדם. ובמגן אברהם (סי' תכב סק"ח) כתב תירוץ נוסף בשם הכל בו, שדווקא בתורה ובנביאים אסור לחלק אבל בכתובים אפשר שמותר לחלק.

ובשו"ת חתם סופר (או"ח סי' י) ובשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' קמד) הקשו, איך מתחילים את הקידוש בליל שבת מאמצע הפסוק 'יום השישי' ויש מתחילים מ'ויהי ערב ויהי בוקר', והרי הוא אמצע פסוק וכל פסוק שלא הפסיקו משה אסור להפסיקו. ותירץ בחתם סופר שכיון שברצונם להתחיל 'יום השישי' הוא מפני צירוף שם הוי"ה שבראשית תיבות 'יום השישי ויכולו השמים', ולהתחיל 'יום השישי' אין זה מתאים כי אין בו משמעות של כלום, לכן מתחילים ואומרים גם כן 'ויהי ערב ויהי בוקר'. ואין לומר שהיה צריך להתחיל מתחילת הפסוק 'וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד', שאין נכון להתחיל בליל שבת קודש בזה מפני דרשת חז"ל (ב"ר ט י) 'טוב מאוד זה המות', וכיון שאי אפשר בענין אחר מותר לפסוק הפסוק.

ובמגן גבורים (או"ח סי' נא נק"ג) תירץ, שבמקום שיש אתנחתא באמצע הפסוק מותר להתחיל מאמצע הפסוק, שהרי זה כמו פסוק חדש. אולם בשו"ת חתם סופר הנזכר תמה על יסוד זה מכמה מקומות שמשמע שיש איסור גם באופן זה [וראה עוד במגן אברהם (ריש סי' רפב) שדרך תחינה ובקשה מותר. וראה עוד דעת תורה (סי' נא ס"ז). ובמשנה ברורה (סי' רפט סק"ג) כתב, שהמתחילים בקידושא רבה מ'על כן ברך' וגו' (שמות כ י) שלא כדין הוא דכל פסוקא וכו'. וראה עוד ערוך השולחן (שם סי' רפה סק"ה) בענין הפסקה בפרשה שבאמצע פסוק בקריאת שנים מקרא ואחד תרגום. וראה עוד הרחבה בזה בחומש עם תרגום ע"פ כת"י תימן וסביוניטה (בהערות אחר דברים ג ח)].

נידון נוסף עורר הגר"ח מוואלאזין זצ"ל, במה שאומרים כשמגביהים הס"ת 'וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל על פי ה' ביד משה'. והנה פסוק 'וזאת התורה' עד 'בני ישראל' הוא בדברים (ד מד), אבל הפסוק 'על פי ה' ביד משה' הוא חצי פסוק בבמדבר (ט כג). וקשה איך פוסקים פסוק זה שלא פסקיה משה. ובפירוש דובר שלום (אוצר התפילות עמ' 416) כתב, שאין לומר 'על פי ה' ביד משה' משום הכפילות שיש על ידי זה, שכבר אמר ש'זאת התורה שם משה לפני בני ישראל'. והביא בשם הגר"ח מוואלאזין [והובא בעוד כמה ספרים, ובסידור הגר"א תוקן על פיו] שמנהגינו משובש וצריך לומר גם כל הפסוק שבבמדבר (שם), 'על פי ה' יחנו ועל פי ה' יסעו את משמרת ה' שמרו על פי ה' ביד משה'. אלא שבמסכת סופרים (פי"ד הי"ג) לא מובא לומר בהגבהת התורה אלא פסוק 'וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל' [וראה עוד בספר שיח תפילה (ח"ב שער יג סי' ג אות ד)].

יג.

קריאת אברהם 'אברם'

בגמרא, תנא בר קפרא, כל הקורא לאברהם אבינו 'אברם' עובר בעשה, שנאמר (בראשית יז ה) 'והיה שמך אברהם'. רבי אליעזר אומר עובר בלאו, שנאמר (שם) 'ולא יקרא עוד את שמך אברם'.

וכתב הרשב"ץ (זוהר הרקיע אזהרות סי' פה), שאין ראוי למנות במנין המצוות מה שנאמר קודם נתינת התורה ולא נאמר בסיני, ולכן אין למנות דין זה שהקורא לאברהם 'אברם' עובר בעשה שהרי עם אברהם היה מדבר, ואין ספק שלא נאמרה מצוה זו בסיני. ואינו דומה למצות פרו ורבו שאף על פי שנאמרה לבני נח ולא נשנית בסיני לישראל נאמרה ולא לבני נח, לפי שהלשון 'לא יקרא עוד את שמך אברהם' מוכיח שעם אברהם היה מדבר.

ותמה הגרי"פ בביאורו לספר המצוות לרס"ג (עשה לא-לב ד"ה ואמנם עיקר) שמה בכך שעם אברהם היה מדבר ולא נאמר בסיני, הרי מכל מקום מצוה זו נאמרה לבני נח ולא נשנית בסיני, ואמר רבי יוסי ברבי חנינא שכל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני לזה ולזה נאמרה, לבני נח ולא נשנית בסיני לישראל נאמרה ולא לבני נח (סנהדרין נט.), ומה בין מצוה זו למצות פרו ורבו. ותירץ, שדווקא במצות שיש לומר שניתנו למשה בסיני אלא שכתבן במקומן, בזה נאמר הכלל שניתנו לישראל, אבל האיסור לקרוא לאברהם אברם שבודאי נאמר לאברהם בדרך סיפור ולא ניתן למשה אחר כך, לא ניתן בסיני ולא נצטוו בו דווקא בני ישראל, ועל כן אינו נמנה במנין המצוות לדעת הרשב"ץ. ועיי"ש שהוכיח יסוד זה בארוכה.

ובדברי הרשב"ץ מבואר, שמצות עשה היא שלא לקרות לאברהם אברם, אלא שאינה נמנית במנין המצוות כיון שניתנה קודם מתן תורה. וכן פסק המגן אברהם (סי' קנו סק"ב) שהקורא לאברהם אברם עובר בעשה ולאו. ובראש יוסף להפרי מגדים (ד"ה כל הקורא) הסתפק אם הוא לאו גמור או אסמכתא בעלמא.

אך הצל"ח (ד"ה תני בר) הביא בשם הבאר שבע (תמיד כח: ד"ה הכי קאמר) שכתב, שממה שהפוסקים השמיטו דין זה וכן ממה שלא נמנה זה במנין המצוות נראה שהוא רק אסמכתא, וכתב הצל"ח שדבריו דחוקים, ועוד שעדיין לא מתרץ בזה מדוע השמיטו הפוסקים, שהרי גם דין שהוא רק אסמכתא העלו הרא"ש והרי"ף בחיבורם. וכתב ליישב השמטת הפוסקים באופן אחר, והעלה שדין זה אינו להלכה, והוא תלוי במחלוקת תנאים, עיי"ש, וע"ע שו"ת מהרי"ל דיסקין (קו"א סי' ה אות יט) שכתב שרק בחיי אברהם אבינו היה אסור לקרוא בשם זה, ונסתפק אם בחיי יצחק גם היה אסור. ועיין במנחת יצחק (ח"ד סי' ג) שהאריך אם יש איסור לקרות לסתם בן אדם בשם 'אברם', ואם מותר למתרגמי התורה בלע"ז לתרגם כאילו נכתב 'אברם', עיי"ש.

פרק שני

חיוב קריאת פרשת פרה מן התורה

בגמרא דנו בדעת חכמים ורבי, אם יש ללמוד מתיבת 'והיו' שכל התורה כולה חוץ מקריאת שמע נאמרה בלשון הקודש דווקא, או שמא נאמרת היא בכל לשון. ופירש רש"י (ד"ה לימא), שהנידון הוא על קריאת התורה. והיינו בבית הכנסת בציבור, כמו שכתב בסוטה

ל'ויאמר', אבל בין 'ויאמר' ל'אמת ויציב' לא יפסיק[יב], שלא להפסיק בין ה' ל'אמת'[יג], אלא יאמר 'אני ה' אלהיכם אמת' ואז יפסיק כדין באמצע הפרק[יד]. ואפילו בשהייה בעלמא לא יפסיק שם[טו].

ואלו הם בין הפרקים בערבית, בין ברכה ראשונה לשניה, ובין שניה ל'שמע', ובין 'שמע' ל'והיה', ובין 'והיה' ל'ויאמר', ובין 'ויאמר' ל'אמת ואמונה', ובין 'גאל ישראל' ל'השכיבנו'. ואחר ברכת 'שומר עמו ישראל לעד' נראה שנחשב גם כן כבין הפרקים, אף לנוהגים לומר 'ברוך ה' לעולם אמן ואמן'[טז].

בפסוק ראשון

בפסוק שמע ישראל ובשכמל"ו לא יפסיק בהם כלל, אם לא מפני מי שירא שמא יהרגנו[יז].

בקורא קריאת שמע בלי ברכות

הקורא קריאת שמע בלי ברכות, אם אינו מתכוין לצאת בה ידי מצות קריאת שמע, כגון הקורא אותה עם תפילין של רבינו תם אחר שכבר יצא ידי חובת קריאת שמע, לא יפסיק באמצע בחינם, אבל שואל מפני הכבוד אפילו באמצע הפרק. אבל אם קורא אותה כדי לצאת בה ידי קריאה, כגון שירא שיעבור הזמן וקורא קודם התפילה בלי ברכות, אסור להפסיק באמצע הפרק כמו בשאר קריאת שמע[יח].

במשכים לפתחו

כל זה דווקא כשפגעו זה את זה ממילא, אבל במשכים לפתחו אסור ליתן שלום אפילו לאביו ורבו ואפילו קודם שהתחיל 'ברוך שאמר', כיון שהוא קודם התפילה. והוא הדין שאסור לילך בבית הכנסת ממקומו הקבוע לו למקומם כדי ליתן להם שלום[יט]. וראה בזה עוד להלן (יד.).

כסות לילה בציצית

לילה אינו זמן ציצית, שנתמעט מ'וראיתם אותו' (במדבר טו לט). ונחלקו הראשונים בביאור דין זה. לדעת הרמב"ם, כל מה שלובש בלילה פטור אפילו הוא מיוחד ליום, ומה שלובש ביום חייב, אפילו הוא מיוחד ללילה. ולדעת הרא"ש, כסות המיוחד ללילה פטור, אפילו לובשו ביום, וכסות המיוחד ליום ולילה, חייב, אפילו לובשו בלילה[כ]. וספק ברכות להקל, ולכן אין לברך על הטלית אלא כשלובשה ביום והיא מיוחדת ליום. ואחר תפילת ערבית, אע"פ שעדיין יום הוא, אין לברך עליו[כא]. ובליל יום כפורים יתעטף בעוד יום ויברך עליו[כב]. וכן כל העובר לפני התיבה צריך להתעטף, ויש אומרים שאף כל האומר קדיש יתום יתעטף ולא יברך[כג]. ונחלקו האחרונים אם בין השמשות יכולים לברך על הציצית, ואם הוא ספק בין השמשות בודאי יכול לברך[כד]. ומכל מקום לא ילבש כסות יום בלילה או כסות לילה ביום בלי ציצית[כה].

קריאת פרשת 'ויאמר' בלילה

ראה לעיל (יב:) בענין זכירת יציאת מצרים בלילה.

כוונה במצוות

הסוברים שמצוות אין צריכות כוונה

יש אומרים שאין מצות צריכות כוונה[כו], בין כשעושה המצוה בעצמו ואינו מתכוין לצאת, ובין כששומע מאחרים כגון במגילה ושופר וקריאת שמע וברכת המזון ולא התכוין לצאת[כז]. ויש אומרים שבדבר שאין בו אלא אמירה הכל מודים שצריך כוונה[כח]. ואם לא התכוין לעשות מעשה אלא היה מתעסק בדבר, כגון שנפח בשופר ועלתה בידו תקיעה, לכל הדעות לא יצא וצריך לחזור ולתקוע בברכה. וכן המתכוין בפירוש שלא לצאת, לא יצא לכל הדעות[כט]. וכן הסובר שהוא פטור, כגון שנטל לולב והיה סבור שהיום ערב סוכות או שלולב זה פסול, הרי זה כמתכוין בפירוש שלא לצאת, ולא יצא לכל הדעות[ל].

ההלכה שצריכות כוונה

ויש אומרים שמצוות צריכות כוונה, וכן הלכה[לא]. ויש אומרים שאין הלכה כן אלא במצוות דאורייתא, אבל במצוות דרבנן, ובכלל זה כל הברכות מלבד ברכת המזון, פוסקים כדעת הסוברים שאין צריכות כוונה. אך מדברי השו"ע נראה שגם במצוות דרבנן פוסק שמצוות צריכות כוונה. ולכן אם לא התכוין יחזור ויעשה המצוה[לב], אך לא יברך עליה אלא באחד מהאופנים הנזכרים שבהם לכל הדעות לא יצא. ואם מוכח לפי הענין שעשייתו היא כדי לצאת ידי המצוה, כגון שהיה קורא קריאת שמע כדרך שאנו קוראים בסדר התפילה, וכן שאכל מצה או תקע ונטל לולב, אף על פי שלא כיון לצאת יצא, שהרי מוכח שעשייתו היא משום שרוצה לצאת ידי מצוה[לג].

לכתחילה

כל זה לענין דיעבד, אבל לכתחילה בודאי צריך לכל הדעות להיזהר לכוין קודם כל מצוה לצאת ידי חובת המצוה[לד].

כוונת הלב

במה דברים אמורים, בכוונה לצאת ידי המצוה כאשר ציוה ה'. אבל הכוונה שצריך להתבונן ולשים אל לבו מה שהוא אומר ולא להרהר בדבר אחר, אינה מעכבת אלא בפסוק ראשון של קריאת שמע [וכן בברכות אבות בשמונה עשרה], אבל בשאר קריאת שמע אפילו אם היה קורא בתורה או מגיה הפרשיות הללו בעונת קריאת שמע, יצא ידי חובתו, ובלבד שיקרא כהלכתו. אבל לכתחילה צריך לכוין בכל קריאת שמע, וכן בכל המצוות כגון תפילה וברכת המזון וקידוש, מצוה לכתחילה שיכוין לבו למה שמוציא מפיו ואל יהרהר בדבר אחר[לה].

קריאת שמע בכל לשון

יכול לקרותה בכל לשון, ויזהר מדברי שיבוש שבאותו לשון וידקדק בו כמו בלשון הקודש[לו].

הקורא את שמע למפרע

ראה להלן (טו.).

יג:

הכוונה בפסוק ראשון של שמע

עיקר הכוונה הוא בפסוק ראשון[לז], הלכך אם קרא ולא כיון ליבו בפסוק ראשון, לא יצא ידי חובתו[לח] וחוזר וקוראו[לט]. ואפילו הסובר שמצוות אינן צריכות כוונה מודה בזה[מ].

וראה עוד לעיל (ע"א) בענין כוונת הלב במצוות.

[יב] **רמב"ם** (שם פ"ב הי"ז), **שו"ע** (שם סי' סו ס"ה). [יג] **שו"ע** (שם). וכתב במשנה ברורה (ס"ק כח), שמדברי השו"ע מוכח שהוא חמור אפילו יותר מאמצע הפרק, והטעם משום שנאמר (ירמיה י י) 'וה' אלהים אמת' לפיכך אין להפסיק בו, והביא שבביאור הגר"א פסק כהרמב"ם שלא כתב שלא יפסיק כלל, ולדעתו גם בין 'אלהיכם' ל'אמת' מותר כמו באמצע הפרק. [יד] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (שם). ויש אומרים שצריך לומר גם 'ויציב' כיון שגם הוא לשון אמת, וטוב להיזהר בזה לכתחילה, אך לדינא דעת הגר"א כדעת השו"ע שמותר להפסיק בין 'אמת' ל'ויציב' ככל הפסקה באמצע הפרק. משנה ברורה (סק"ל). [טו] **משנה ברורה** (ס"ק כט). [טז] **ביאור הלכה** (ד"ה ואלו הן). וראה שם שדן לענין פרשת 'ויאמר' בלילה אם באמצעה נחשב לאמצע הפרק או לא, כיון ש'ויאמר' אינו נוהג אלא ביום, עיי"ש. [יז] **שו"ע** (שם סי' סו ס"א). והטעם לפי שאין דבר גדול כקבלת מלכות שמים. ומטעם זה לא יפסיק גם כן בין 'שמע ישראל' ל'בשכמל"ו', שגם הוא מכלל היחוד. משנה ברורה (ס"ק יא). ואף לקדיש וקדושה וברכו לא יפסיק לענות בפסוק 'שמע ישראל', ואפשר שאם הקריאה היא אחר ג' שעות, שאינו אלא כקורא בתורה, צריך להפסיק. משנה ברורה (ס"ק יג). וצ"ע למעשה אם להפסיק לקדיש קדושה וברכו באמצע 'בשכמל"ו' ובין 'שמע' ל'בשכמל"ו'. ביאור הלכה (ד"ה שלא יפסיק). [יח] **ביאור הלכה** (ד"ה ואלו הן). אך לענין בין הפרקים יש לעיין בזה, שאפשר שהברכה קושרת אותם יחדיו וכשאינו מברך מותר לו להפסיק בין הפרקים לכל דבר, ומדברי הראשונים משמע שגם בזה שייך דין בין הפרקים. ביאור הלכה (שם). [יט] **משנה ברורה** (סק"א). [כ] **שו"ע** (שם סי' יח ס"א). ואין דעת הרמב"ם מפורשת, אלא נלמדת ממה שכתב לענין עשיית טלית של פשתן עם חוטי תכלת. [כא] **ובתענית** ציבור שלובשים טלית במנחה, יסירו הקהל את הטלית כשיגיע הש"ץ לברכו של ערבית, מאחר שעכשיו אין לובשים את הטלית אלא למצות ציצית, ואם יהיה עליו יראה כאילו סובר שלילה זמן ציצית הוא. ומכל מקום הש"ץ העובר לפני העמוד לא יסיר את הטלית מעליו אם אינו הולך במלבוש העליון, כיון שאין כבוד הציבור בכך. משנה ברורה (סק"ד). [כב] **רמ"א** (שם). [כג] **משנה ברורה** (סק"ה). [כד] **משנה ברורה** (סק"ז). [כה] **משנה ברורה** (סק"ג). כיון שבכל הולכים לחומרא. ומכל מקום הלובש טלית בלילה יכול להקל שלא לבדוק את הציציות ולסמוך על חזקת כשרות. משנה ברורה (שם). [כו] **דעה** ראשונה בשו"ע (שם סי' ס ס"ד). [כז] **ביאור הלכה** (ד"ה י"א). [כח] **ביאור הלכה** (שם). [כט] **משנה ברורה** (סק"ט) וביאור הלכה (שם). ואם כוונתו בעשיית המצוה לשום איזה ענין וגם לצאת בה ידי המצוה, יצא. משנה ברורה (שם). [ל] **ביאור הלכה** (שם). [לא] **דעה שניה בשו"ע** (שם). [לב] **וכן** אם מסופק אם התכוין, אך לא יחזור לברך. משנה ברורה (סק"ח). [לג] **משנה ברורה** (סק"י). [לד] **משנה ברורה** (סק"ז). כדי שלא יהיה בכלל אותם שנאמר עליהם (ישעיה כט יג) 'ותהי יראתם אותי מצות אנשים מלומדה'. [לה] **משנה ברורה** (סק"ז). [לו] **רמב"ם** (קריאת שמע פ"ב ה"י), **שו"ע** (שם סי' סב ס"ב). והיינו דווקא שמבין אותו הלשון. מגן אברהם (סק"א) [וכן מבואר ברמב"ם (שם) שכתב קורא אדם את שמע בכל לשון שיהיה מבינה]. וכתב המשנה ברורה (סק"ג) שהוא הדין בתפילה וברכת המזון ובקידוש וברכת המצוות והפירות והלל, שמעיקר הדין יכול לברך בכל לשון [וראה במה שהאריך בזה בביאור הלכה (שם ד"ה יכול לקרותה)], אמנם למצוה מן המובחר יברך דווקא בלשון הקודש. עוד כתב בשם האחרונים, שבימינו מעיקר הדין יש ליזהר שלא לקרוא קריאת שמע בלשון אחר אלא רק בלשון הקודש, כיון שיש כמה וכמה תיבות שאין אנו יודעים איך להעתיקם היטב, כגון תיבת 'ושננתם' שיש בה כמה ביאורים, אחד לשון לימוד ואחד לשון חידוד, כמו שאמרו חז"ל (קידושין ל.) שיהו דברי תורה מחודדין בפיך שאם ישאלך אדם דבר אל תגמגם ותאמר לו, וכיוצא בזה כמה וכמה תיבות שבק"ש שאין אנו יודעין היטב ביאורם בלשון אחר, כגון תיבת 'את' ותיבת 'לטוטפות' וכדומה, אבל כשקורא בלשון הקודש אפילו אם אינו מבין הלשון יצא, אלא אם כן אינו יודע ביאור הפסוק ראשון שבק"ש שהכוונה בו מעכבת. [לז] **והוא הדין** ל'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד', שאף הוא בכלל פסוק ראשון. משנה ברורה (ס"ק יג). [לח] **ואפילו אם** קודם שהתחיל לקרות נתכוין לקיים בקריאה את מצות עשה של קריאת שמע, מכל מקום כל שבאמצע פנה לבו לדברים אחרים הרי לא קיבל עליו מלכות שמים בהסכמת הלב. משנה ברורה (ס"ק יג). [לט] **בלחש**, שלא יהיה נראה כמקבל שתי רשויות. משנה ברורה (ס"ק יד). [מ] **רמב"ם** (שם פ"ב ה"א), **שו"ע** (או"ח סי' סג ס"ד). וכרבא שהוא בתרא. כסף משנה. והכוונה האמורה כאן אינה הכוונה האמורה לעיל לענין מצוות צריכות כוונה, ששם הכוונה היא לצאת ידי חובת מצוה, וזה צריך בכל הפרשיות, וכמו שנתבאר שם, ורק כוונת הלב אינה מעכבת כי אם בפסוק ראשון. ויש אומרים שאפילו כוונה לצאת אינה מעכבת אלא בפסוק ראשון. משנה ברורה (ס"ק יג).

פניני הלכה

(לג. ד"ה כל). והקשו התוספות (ד"ה נגלגן), שהרי עזרא הוא שתיקן קריאת התורה, ולפני עזרא מה למדו מתיבת 'והיה'. וכתב בתוספות הרא"ש (ד"ה כל), שאפשר שיש פרשיות שמחוייבין לקרותן מדאורייתא, כגון פרשת זכור ופרשת פרה אדומה. וכן כתבו הרשב"א (ד"ה לימא) והריטב"א (מגילה יז: ד"ה הא דאמרינן). וכן הביא הבית יוסף (או"ח סי' תרפה ד"ה ומכנו) בשם התוספות, שפרשת פרה אדומה קריאתה מן התורה. אך בביאור הגר"א (או"ח שם) השיג על דבריו, שנוסחא משובשת נזדמנה לו. ועיין בחכמת שלמה למהרש"ל (תוס' שם) שלפניו אכן היו כתובים בתוספות תיבות 'ופרשת פרה', אך הוא כתב שיש למחוק תיבות אלו, ועל פיו נמחקו תיבות אלו בתוספות בדפוסים האחרונים [ונראה שלפני הגר"א היו הגמרות מהדפוסים האחרונים].

ובשו"ע (שם ס"ז) כתב, יש אומרים שפרשת זכור ופרשת פרה אדומה חייבים לקראם מדאורייתא, ותמה המגן אברהם (סק"ל) היכן רמוז בתורה ענין זה של קריאת פרשת פרה, ונטה לומר שגם התוספות והרשב"א לא כתבו כן למסקנת ההלכה [עיין מחצית השקל (שם)]. ובערוגת הבושם (סו"ס, או"ח סי' רה) כתב בשם בעל הישמח משה, שממה שנאמר (דברים ט ז) 'זכור אל תשכח את אשר הקצפת את ה' אלהיך במדבר', מבואר שיש לזכור מעשה העגל, והקשה המגן אברהם (סי' ס סק"ג) מדוע לא תיקנו קריאה בציבור על זכירה זו, ותירץ, שלא רצו לתקן לפי שהיא גנותם של ישראל [וראה במחצית השקל (שם), שיוצאים מן הדין במה שקוראים כן בשבת שבה חלה קריאה זו], ועל פי זה יש לומר שתיקנו קריאת פרשת פרה שהיא על זכירת מעשה העגל, וכדברי רש"י (במדבר יט כב) 'תבוא אמה ותקנח צואת בנה', ולכך קריאתה היא מן התורה.

ובעבודת ישראל (פר' פרה) כתב מקור לקריאת הפרשה, שכתבה התורה (שם יט ב) 'זאת חוקת התורה אשר ציוה ה' לאמר', ותיבת 'לאמר' לכאורה מיותרת, וכתב שבא להורות כדעת הסוברים שקריאת פרשת פרה מדאורייתא, ולזה בא הרמז בתורה אשר ציוה ה' 'לאמר', שאפילו בזמן הזה שאין לנו בית לעשות פרה כתיקונה, צריך לקרות פרשת הפרה וכמ"ש (הושע יד ג) 'ונשלמה פרים שפתינו', ותהיה אמירת הפרשיות במקום עשיית הפרה. וכן כתב בשו"ת התעוררות תשובה (או"ח סי' תמו).

ובערוך השולחן (או"ח סי' תרפה ס"ז) גם כתב שיש לזה רמז בתורה, מהכתוב בפרשת פרה (שם יט י) 'והיתה לבני ישראל וגו' לחוקת עולם', ודרשו בספרי (פסק' קכד) שתהיה נוהגת לדורות, שאפר פרה אינו תלוי במקדש, וגם בזמן האמוראים היה להם אפר פרה (חגיגה כה.), ובסוף הפרשה (שם יט כא) נאמר עוד 'והיתה להם לחוקת עולם' ומיותר הוא, ויש לומר שבזמן שאין אפר פרה יש מצוה לקרוא הפרשה כיון שעצם המצוה ראויה להיות גם בזמן הזה אם היה לנו אפר פרה, ולכך יש חיוב לקרות הפרשה.

יג:

שכיבה פרקדן שלא בשעת שינה

בגמרא אמר רב יוסף, פרקדן לא יקרא קריאת שמע. והקשו בגמרא, שמשמע שרק לקרות קריאת שמע אסור, ולישן כך מותר, וקשה שהרי רבי יהושע בן לוי קילל את הישן פרקדן. ותירצו, שלענין שינה אם נוטה מעט על צידו מותר, אבל לקרות קריאת שמע אסור אפילו כשנוטה על צידו, אלא אם כן בעל בשר הוא.

להאריך ב'אחד'

צריך להאריך בחי"ת של אחד, כדי שימליך הקדוש ברוך הוא בשמים ובארץ, שלזה רומז החטוטרות שבאמצע הגג החי"ת. ויאריך בדל"ת של אחד שיעור שיחשוב שהקב"ה יחיד בעולמו ומושל בד' רוחות העולם[מא]. ולא יאריך יותר מכשיעור זה. ויש נוהגים להטות הראש כפי המחשבה, מעלה ומטה ולד' רוחות[מב]. ולא יחטוף בחי"ת ולא יאריך באל"ף[מג].

אופן ההארכה בדל"ת

לא יקרא את הדל"ת בדגש, שהרי אין בה דגש, וכל שכן שלא יפה עושים המדגישים ומאריכים יותר מדאי ונראה כאלו הד' נקודה בשו"א, ומה שאמרו להאריך בד' של אחד לא אמרו להאריך ולמשוך בקריאת הד', שהרי כל אות שבסוף התיבה ואין נקודה תחתיה היא נחטפת לגמרי, אלא יאריך במחשבתו להמליכו בד' רוחות בקריאת הד' ואחריה בטרם שיתחיל 'ברוך שם'[מד].

עמידה בפסוק ראשון

היה מהלך בדרך ורצה לקרות קריאת שמע, צריך לעמוד בפסוק ראשון, והשאר קורא והוא מהלך[מה].

הפסקה לקריאת שמע כשמלמד תורה לאחרים

המלמד תורה לאחרים, אינו פוסק לקרות את שמע[מו], ומכל מקום פוסק וקורא פסוק ראשון של קריאת שמע[מז]. ואם אין השעה עוברת, ויש לו שהות עדיין להתפלל ולקרוא קריאת שמע, אינו פוסק כלל[מח].

העברת היד על עיניו בפסוק ראשון של ק"ש

נוהגים ליתן ידיהם על פניהם בקריאת פסוק ראשון, כדי שלא יסתכל בדבר אחר שמונעו מלכוין[מט]. ויניח ידו הימנית[נ].

מתנמנם בקריאת שמע

היה ישן ועוד לא קרא את שמע, מצערים אותו ומעירים אותו עד שיקרא פסוק ראשון והוא ער ממש, מכאן ואילך אין מצערים אותו כדי שיקרא והוא ער ממש[נא], שאף על פי שהוא קורא מתנמנם, יצא[נב].

שינה פרקדן

אסור לאדם שיקשה עצמו לדעת או יביא עצמו לידי הרהור, אלא אם יבא לו הרהור יסיע לבו מדברי הבאי לדברי תורה, שהיא איילת אהבים ויעלת חן[נג], לפיכך אסור לאדם לישן על ערפו ופניו למעלה עד שיטה מעט כדי שלא יבוא לידי קישוי[נד].

קריאת שמע בשכיבה

כל אדם קוראים כדרכם בין עומדים בין מהלכים בין שוכבים בין רוכבים על גבי בהמה. ואסור לקרות קריאת שמע פרקדן דהיינו שהוא מוטל ופניו טוחות בקרקע או מושלך על גבו ופניו למעלה[נה]. אבל קורא הוא והוא שוכב על צדו[נו], מאחר שכבר שוכב ויש טירחא לעמוד[נז]. ואם היה בעל בשר הרבה ואינו יכול להתהפך על צדו או שהיה חולה, נוטה מעט לצדו וקורא[נח].

יד.

קריאת ההלל מדברי סופרים

לא הלל של חנוכה בלבד הוא שמדברי סופרים, אלא קריאת ההלל לעולם מדברי סופרים בכל הימים שגומרין בהן את ההלל[נט]. ויש אומרים שיש בהם עשה מדברי קבלה, 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג' (ישעיה ל כט)[ס].

הפסקה בקריאת המגילה

אין לשוח בעוד שקוראים את המגילה[סא], בין השומע ובין הקורא, ואפילו בדברי תורה[סב].

הפסקה בקריאת ההלל

ימים שגומרים בהם את ההלל

שמונה עשר יום בשנה מצוה לגמור בהן את ההלל, ואלו הן, שמונת ימי החג,

---

[מא] **שו"ע** (שם סי' סא ס"ו), וכעין זה ברמב"ם (שם פ"ב ה"ט). ובשיעור ההארכה כתב במשנה ברורה (ס"ק יח) בשם המגן אברהם (סק"ה) שכתב בשם המגדל עוז, שמאריכים בח' שליש ובד' שני שלישים. וכתב שיש אומרים שלא יאריך בחי"ת כלל, רק יכוין הכל בדלי"ת. [מב] **שו"ע** (שם). וכתב במשנה ברורה (ס"ק יט) שאף על גב שהקורא את שמע אסור לקרוץ בעיניו וכו', זהו דווקא בקריצה ורמיזה לצורך דבר אחר, שהם מבטלים את הכוונה, אבל כאן הרמיזה היא לצורך הכוונה. וההטייה צריכה להיות מזרח צפון מערב דרום, ולא יטה הראש מזרח מערב צפון דרום, שהוא ח"ו שתי וערב. [מג] **שו"ע** (שם סי' סא ס"ח). ומקורו בירושלמי (פ"ב ה"א), הביאו בכסף משנה בשם רבינו מנוח וכן כתב הראב"ד, שלא יאריך באל"ף שלא יהא נראה כאומר 'אי חד'. וכתב הכסף משנה שזה בכלל מה שכתב הרמב"ם שלא יחטוף בחי"ת, שכשחוטף החי"ת מאריך האל"ף, שאם לא יעשה כן אלא שיחטוף האל"ף והחי"ת לא יהא נראה כאומר שום תיבה ומילה בעולם. ובמגדל עוז (הובא במגן אברהם סק"ה) כתב, קבלתי מרבותי איש מפי איש הגאונים, כי האל"ף כמעט חוטפין בה למיעוט ההתבוננות בה. [מד] **שו"ע הרב** (שם סי' סא ס"ז). [מה] **רמב"ם** (קריאת שמע פ"ב ה"ג), **שו"ע** (שם סי' סג ס"ג). והטעם שמספיק לעמוד רק בפסוק ראשון ואין צריך לעמוד עד 'על לבבך' כדברי רבי יוחנן בסוגייתנו, משום שאמרו בגמרא שרבי יוחנן לשיטתו, ולדעת רבא די בפסוק ראשון, והלכה כמותו. לחם משנה. ומצוה מן המובחר הוא, שיתעכב במקום אחד ולא יהלך בפסוק ראשון ובאמירת 'בשכמל"ו', ויש אומרים עד 'על לבבך', כיון שהם עיקר קריאת שמע וכשהוא מהלך אין דעתו מיושבת כל כך לכוין, ובדיעבד אם קרא כשהוא מהלך אינו צריך לחזור ולקרות. וברוכב על הבהמה יש דעות בין האחרונים, ונכון להחמיר. משנה ברורה (סק"ט-יא). [מו] **ואפילו** אם על ידי זה יעבור הזמן. ודווקא באופן שאם לא ילמדו עכשיו יתבטלו ולא יוכלו להתקבץ ללמוד אחר כך, אבל אם יוכלו ללמוד אחר כך פוסק אם יעבור זמן קריאת שמע או תפילה, ומהחיי אדם (כלל טז ס"ג) משמע שבכל אופן פוסק אם יעבור זמן התפילה. והמבטל תפילה משום לימוד, אפילו לומד עם אחרים כל היום כאילו לא למד [רוקח]. ולכתחילה אסור לו להתחיל ללמוד אפילו עם אחרים אחר שכבר הגיע זמן קריאת שמע אם הוא משער שע"י לימודו יעבור הזמן, אלא חייב לקרות קריאת שמע מקודם. משנה ברורה (סי' קו סק"ח) וביאור הלכה (ד"ה ואם לומד). [מז] **ויחזור** אחר הלכה שיש בה יציאת מצרים כדי להזכיר יציאת מצרים בזמן קריאת שמע [כמבואר בסוגייתנו דמהדר רבי אשמעתא דאית בה יציאת מצרים], ואחר לימודו טוב שיגמור כל קריאת שמע אף שעבר זמנה. משנה ברורה (סק"ט). [מח] **רמ"א** (שם סי' קו ס"ג). ומקור דין זה בהנהגת רבי המבוארת בסוגייתנו, כמבואר בבית יוסף (סי' ע ד"ה והרמב"ם כתב), והביא שם בשם הרא"ש (סי' ג) שדבר פשוט הוא שצריך לקרות את כולה, ומאן דאמר בסוגייתנו אינו גומרה מיירי בשעבר זמן הקריאה קודם שגמר לימודו. ואם תאמר כיון דבעינן שיקרא את כולה למה לא הפסיק לקרותה, דאפילו מי שתורתו אומנותו תנן דמפסיק לק"ש, ויש לומר דהני מילי אדם הלומד לבדו, אבל מי שלומד תורה ברבים אין לו להפסיק. [מט] **שו"ע** (שם סי' סא ס"ה), ומה שכתב 'על פניהם' כוונתו על עיניהם. שערי תשובה (סק"ו). ומקור הדין בהנהגת רבי יהודה הנשיא המבוארת בסוגייתנו שהיה מעביר ידו על עיניו כשקרא את קריאת שמע, ע"פ ביאור הרא"ש (פ"ב סי' ג), שלפי שהיה יושב בתוך הציבור היה מעביר ידיו על עיניו כדי שיוכל לכוין. באר הגולה (סק"ו), ביאור הגר"א (ס"ק יד). [נ] **משנה ברורה** (ס"ק יז). [נא] **רמב"ם** (שם פ"ב ה"ג) ושו"ע (שם סי' סג ס"ה). [נב] **שו"ע** (שם). ולשון הרמב"ם שמכאן ואילך אם אנסתו שינה אין מצערין אותו, אך כוונתו גם כן שלא היה ישן אלא מתנמנם, אלא שנקט לשון הגמרא כדרכו. כסף משנה. ובמשנה ברורה (ס"ק טז) כתב, שרק במתנמנם או אונס אחר המבטל את הכוונה יצא, אבל אם נשתקע בשינה ולא קרא את שאר הפסוקים לא יצא, שהרי על כל פנים צריך לקרות את כולה. עוד כתב שם, שיש ג' דיעות בין הפוסקים בחיוב ק"ש, י"א שרק פסוק ראשון בלבד הוא מן התורה, וי"א שכל הפרשה הראשונה היא מן התורה, וי"א שגם השניה היא מהתורה. ופרשת ציצית לכו"ע היא מהתורה כדי להזכיר יציאת מצרים, ותיקנו להזכיר בזמן קריאת שמע. [נג] **ע"פ** הכתוב במשלי (ה יט). [נד] **רמב"ם** (איסורי ביאה פכ"א הי"ט), **שו"ע** (אהע"ז סי' כג ס"ג). ובהלכות דעות (פ"ד ה"ה) כתב הרמב"ם, 'לא יישן אדם לא על פניו ולא על ערפו אלא על צדו'. וכן כתב בהלכות קריאת שמע (פ"ב ה"ב), מובא להלן. והיינו כפירוש רש"י (ד"ה אפרקיד) שפניו למעלה, וכפירוש הערוך שבתוספות (ד"ה אפרקיד) שפניו למטה. וכמו שכתב הר"ן (פסחים כג. ד"ה פרקדן) שיש לחוש לשני הפירושים, שאפשר ששניהם נקראים פרקדן. ביאור הגר"א (או"ח סי' תעב סק"ד). ולענין שכיבה פרקדן בלא שינה, ראה מה שנתבאר בפניני הלכה. [נה] **ואפילו** מוטה מעט על צידו גם כן אסור, מפני שנראה כמקבל עליו עול מלכות שמים דרך שררה וגאוה. משנה ברורה (סי' סג סק"ג). ובדיעבד יצא בקורא פרקדן. ביאור הלכה (ד"ה אבל). [נו] **רמב"ם** (קריאת שמע פ"ב ה"ב), **שו"ע** (או"ח סי' סג ס"א). [נז] **רמ"א** (שם). הנה הראב"ד השיג על הרמב"ם בזה הלשון 'יותר טוב אם ישב וצריך לעשות כן אם יוכל'. וכתב הכסף משנה שהראב"ד סובר כמו שכתב רבינו מנוח, שמי שאינו בעל בשר או חולה אסור לקרות אלא מיושב כאדם העומד באימה וביראה. והוסיף הכסף משנה, שאין בזה השגה על הרמב"ם, שהרמב"ם עוסק באינו יכול לישב. ועיין לחם משנה ובית יוסף (שם ד"ה ומ"ש ואפילו) שלשון הרמב"ם משמע שלכתחילה קורא במטה על צידו לגמרי, ועל זה חולק הראב"ד וסובר כתלמידי רבינו יונה (לקמן מ. ד"ה שנים) שלא הותר שוכב על צידו אלא במקום טירחא כגון שהוא בעל בשר או שטורח לו ללבוש בגדיו אחר שפשטן. ולכך תמהו הט"ז ומגן אברהם (סק"א) איך פירש הרמ"א בדברי הרמב"ם כרבינו יונה שחולק על הרמב"ם. ועיין בביאור הלכה (ד"ה מאחר) שאף על פי שמדברי הט"ז ומגן אברהם נראה שנקטו להלכה כהרמב"ם, מכל מקום יש כמה אחרונים שנקטו כהרמ"א, ולכן יש להחמיר לכתחילה. וכתב המגן אברהם (שם) שמבואר מדברי רבינו יונה שאם שוכב בחלוקו צריך לעמוד. [נח] **רמב"ם ושו"ע** (שם). אבל אם יכול לקרות על צידו אפילו רק בפסוק ראשון לבד, מחויב לעשות כן, וכל שכן אם יכול לקרותה בישיבה. משנה ברורה (סק"ד). ואם קשה עליו הישיבה והעמידה יכול אפילו לכתחילה לילך ולשכב מעט על צידו ולקרוא אם אינו יכול על צידו ממש. ביאור הלכה (ד"ה נוטה) בשם הפרי מגדים (א"א סק"א). [נט] **רמב"ם** (מגילה וחנוכה פ"ג ה"ו). וכן מבואר בסוגייתנו שהלל קל מקריאת שמע לפי שאינו אלא מדרבנן. ועיין ברמב"ן (השגות לספר המצוות שורש א סוף ד"ה והפליאה) ובהגהות מהר"ץ חיות בסוגייתנו. [ס] **ראב"ד** (שם). [סא] **שו"ע** (שם סי' תרצב ס"ב). וכמדוייק בסוגייתנו שאמר רבי חייא 'פוסק ואין בכך כלום', היינו להשיב מפני היראה והכבוד, אבל לשאר דברים אין להפסיק, וכמו שכתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה בהלל). [סב] **משנה ברורה** (סק"ט). וכתב שדין זה הוא לכתחילה, ולענין דיעבד יש חילוק, שהשומע את המגילה אם שח בעת הקריאה לא יצא אפילו אם חיסר לשמוע תיבה אחת, שהרי לא שמעה כולה, אבל הקורא יצא. ולפעמים אפילו לכתחילה מותר כגון לשאול בין הפרקים מפני הכבוד כמו לענין קריאת שמע. וכל זה לענין שיחה באמצע הקריאה, אבל אם שח בין הברכה לתחילת הקריאה בין השומע את המגילה ובין הקורא אותה הפסיד הברכה, וכן בין הקריאה לסוף הברכה ג"כ אסור להפסיק.

פניני הלכה

וכן פסק במשנה ברורה (סי' רלט סק"ו), יש לו לאדם להרגיל עצמו לשכב על צידו דווקא, ואיסור גדול לשכב פרקדן, דהיינו שמושלך על גבו ופניו למעלה או שפניו טוחות למטה. וכתב בשונה הלכות (סי' רלט ס"ג), שבגמרא מוכח כדברי המשנה ברורה שגם בשכיבה לבדה יש איסור, ולא רק בשינה [כלשון הגמרא 'דמגני'], שהרי בסוגייתנו מדובר על הקורא את שמע, שאינו ישן, והקשו איך מותר לו לשכב פרקדן כשאינו עוסק בקריאת שמע עצמה, ומוכח שאף שכיבה בשעת קריאת שמע שהיא שכיבה שאין בה שינה, יש בה משום איסור פרקדן. והביא שכן העידו בשם החזון איש. וכן הביא בארחות רבינו (ח"ג עמ' קסג) בשם הגר"ג נדל, שהחזון איש אמר שאסור לשכב אפרקדן גם כשהוא ער ולא רק כשישן, ושכך מוכח בגמרא (נדה יז.) [עיין ערוך לנר (שם) שדן בביאור דברי הגמרא]. וכן מבואר בתוספות הרא"ש (ד"ה לייט) בשם רש"י [ואינו לפנינו], שטעם האיסור הוא שמא יישן ויתקשה ויראה קושיו ויתגנה, ומשמע שמדובר גם במי ששוכב ואינו ישן ואסור משום שחוששים שמא יישן.

ובבירור הלכה (או"ח ח"ב סי' רלט למשנ"ב סק"ו) הביא לשונות הראשונים בזה, וכתב שלדינא אין לנו לזוז מלשון השו"ע (אהע"ז סי' כג ס"ג), שכתב שאסור לאדם לישן על ערפו ופניו למעלה, עד שיטה מעט שלא יבוא לידי קישוי. ומבואר שאין האיסור אלא בשינה ולא בשכיבה. וכן הוכיחו בחידושים וביאורים (בסוגייתנו) ובשו"ת אז נדברו (ח"ו סי' נ) מכמה מקומות.

וכתב באז נדברו (שם), שמה שכתב בשונה הלכות בשם החזון איש שאסר אפילו שכיבה בלי שינה, הרי זה בכלל מה שכתב כמה פעמים שאין לקבל כל מה שמוסרים בשם החזון איש, ואף על פי שאדם גדול מעיד בשמו, וצריכים לפרש שמה ששמע מהחזו"א ששכיבה אסורה הוא רק באופן ששוכב לישון, ואז גם אם בשינתו לא יישן פרקדן יש איסור על השכיבה, כיון שקרוב לודאי שגם בשינה אחר כך ישן פרקדן, וזה גם ביאור דברי התוספות הרא"ש הנ"ל, וזו כוונת הגמרא בסוגייתנו, שבסתמא הקורא קריאת שמע כשהוא שוכב, הוא משום שכוונתו לישן אחר כך, ואז יש איסור שכיבה פרקדן. אבל מי שהתעורר מהשינה ורוצה עוד לשכב, ואין דעתו לישן רק שוכב מפני העייפות, או בחולה ששוכב כל היום, מותר לשכב פרקדן, ואין גוזרים שמא ירדם. ומי כבעל החידושים וביאורים שנאמן ביתו של החזון איש היה, ולא הזכיר כלל בשמו מה שכתב בשונה הלכות, ועל השונה הלכות קשה, שאם גם דעתו היא כן ששכיבה אסורה רק כשדעתו לישון, היה לו לפרש ולא לסתום.

וכתב בבירור הלכה (שם), שיש להוכיח שגם מצד דרך ארץ, תלמידי חכמים אינם צריכים להמנע משכיבה פרקדן שלא בשעת שינה, וכמו שכתב בעל אפרקסתא דעניא בתשובה שבספר יסוד יוסף - טהרת יום טוב (ח"ה עמ' קל), שתמה על הרמב"ם שכתב באגרתו לר"ש אבן תיבון (אגרות הרמב"ם, ח"ב עמ' תקנא) על חולשתו הגדולה, וז"ל, ואספר להם ואני שוכב פרקדן מרוב העייפות, ויכנס הלילה ואני בתכלית החולשה לא אוכל לדבר. והרי הרמב"ם עצמו פסק (קריאת שמע פ"ב ה"ב) שאסור לשכב פרקדן וככל הפירושים שנאמרו בדבר. ותירץ בעל האפרקסתא דעניא כמה תירוצים, ואחד מהם הוא שכיון שלא היה בשעת שינה אין איסור בדבר. ואם כן מוכח שאף מצד מידת דרך ארץ לתלמידי חכמים אין חשש בדבר.

וכתב עוד בבירור הלכה, שאף מצד דרך היראה והחסידות אין להמנע מכך, שרבינו יונה כתב בספר היראה (אות רלד) שאל יישן פרקדן, ודבריו שם הם גם על צד החסידות, ואף על פי כן לא כתב איסור אלא בשינה.

יד.

פרסומי ניסא בהלל והשמעתו לאזניו

בגמרא מבואר שיש צד חומרא בהלל ובקריאת המגילה יותר מקריאת שמע, שהלל וקריאת המגילה יש בהם פרסומי ניסא מה שאין כן בקריאת שמע, ולכן אין ללמוד דיני הפסק בהלל וקריאת המגילה מקריאת שמע.

וכתב בתשובות והנהגות (ח"ג סי' קי), שלפי זה יש ענין לקרות את ההלל בציבור כמו במגילה, שאף בה יש ענין פרסומי ניסא [וביאר בזה שיטת הרמב"ם (חנוכה פ"ג ה"ז) שבראש חודש אין קורין את ההלל אלא בציבור אבל ביחיד לא יקרא, שהרי זה כמו קריאת מגילה

ושמונת ימי חנוכה, וראשון של פסח ויום עצרת[סג]. מקומות שעושין ימים טובים שני ימים גומרין את ההלל באחד ועשרים יום, בתשעת ימי החג, ושמונת ימי חנוכה, ושני ימים של פסח, ושני ימים של עצרת[סד].

בימים שגומרים בהם את ההלל

בימים שגומרים את ההלל אין מפסיקים בו אלא כדרך שאמרו בקריאת שמע, באמצע הפרק שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד, ובין הפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם[סה]. ואם פסק אפילו באמצע הפרק, ושהה אפילו כדי לגמור את כולו, אינו צריך לחזור אלא למקום שפסק[סו].

בימים שאין גומרים את ההלל

בימים שאין גומרים את ההלל, אפילו באמצע הפרק שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם. אבל בענין אחר לא יפסיק אפילו בין הפרקים[סז]. ואפילו במקום שהיחיד אינו מברך על הקריאה, לא יפסיק לחינם[סח].

ברכה על טעימה

הטועם את התבשיל אינו צריך לברך עד רביעית[סט], כיון שאין כוונתו אלא לטעום אינו צריך לברך, אפילו אם טועם הרבה ומכמה קדירות[ע]. ולכן הלועס לתינוק אינו צריך לברך אפילו אם לועס הרבה[עא]. וכיון שאינו צריך לברך אסור לו לברך, שהיא ברכה לבטלה[עב].

בבולע

יש אומרים שדין זה הוא אפילו אם הוא בולעו, ויש אומרים שאם הוא בולעו טעון ברכה, ולא פטרו את הטועם אלא כשחוזר ופולט ואז אפילו על הרבה אינו צריך ברכה[עג]. וספק ברכות להקל[עד]. ולהלכה אם בולע מה שטועם, אם אכל עד כזית או שתה עד רביעית ועד בכלל, אינו מברך, אפילו אם בלע אותם בבת אחת. ואם טועם מכמה קדירות שיעורו בכל קדירה עד רביעית או כזית[עה]. אבל ביותר משיעורים אלו צריך לברך כיון שהיא הנאה יתירה וחשובה כאכילה[עו]. ולכתחילה טוב להיזהר שהרוצה לבלוע יכוין ליהנות ממנו בתורת אכילה ויברך עליו[עז]. ואם כוונתו גם לטעימה וגם להנאה צריך לברך[עח].

עישון טאבק

אותם שנותנים עשב שקורין טאב"ק לתוך שפופרת ומדליקים אותו ושואבים העשן בפיהם, לא יברכו עליו[עט].

טעימה בתענית

השרוי בתענית יכול לטעום כדי רביעית, ובלבד שיפלוט[פ]. וביום הכיפורים ובתשעה באב אסור לטעום[פא] אפילו פחות מרביעית[פב], ואפילו אם יודע שיוכל לעמוד על עצמו שלא יבלע כלום[פג]. ויש מחמירים שלא לטעום בכל תענית ציבור, וכתב הרמ"א שכך נוהגים[פד].

פחות פחות מרביעית

יש אומרים שלא התירו רביעית בפעם אחת, אלא מעט מעט. ויש אומרים שאפילו בפעם אחת יכול לטעום עד כדי רביעית, אם יודע בעצמו שיכול להעמיד עצמו שלא יבלע כלום[פה]. ולדעה זו מותר לטעום כמה פעמים בכל פעם כדי רביעית, שאין איסור בטעימה אם לא בלע. אבל יותר מרביעית אסור, אפילו אם טועם רק פעם אחת, שמתוך שלוגמיו מלאים יבלע מעט[פו].

מקום הטעימה

מקום הטעימה המותרת בתענית יחיד הוא בחיך, וצריך לרקוק מיד כדי שלא יעבור מן החיך והלאה[פז]. וטעימה בלשון בלי נתינה לתוך פיו, אין בה איסור אפילו בתענית ציבור[פח].

שאילת שלום חבירו קודם התפילה

כיון שהגיע זמן תפילה[פט], אסור לאדם להקדים לפתח חבירו[צ] ליתן לו שלום[צא], משום ששמו של הקדוש ברוך הוא 'שלום'. אבל מותר לומר לו 'צפרא דמרי טב'. ואפילו זה אינו מותר אלא כשהוצרך ללכת לראות איזה עסק[צב], אבל אם אינו הולך אלא להקביל פניו קודם תפלה, אפילו זה הלשון אסור.

וכן אסור לכרוע לו כשמשכים לפתחו, ויש אומרים שכריעה אסורה אפילו בלא משכים לפתחו[צג].

אם התחיל לברך הברכות, אין לחשוש כל כך לכריעה כשאינו משכים לפתחו. ואם אינו משכים לפתחו, אלא שפגע בו בדרך, מותר ליתן לו שלום. ויש אומרים שאפילו במוצא חבירו בשוק נהגו הקדמונים להחמיר שלא יאמר לו אלא 'צפרא דמרי טב', ולא יתן לו שלום אפילו אם רגיל בכך, כדי שיתן לב שהוא אסור להתעכב בדברים אחרים כלל, עד שיתפלל[צד]. וגם בזה אין להחמיר אם כבר אמר הברכות[צה].

השבת שלום מותרת קודם התפילה, ומי שכבר התפלל מותר לו לשאול בשלום מי שעוד לא התפלל, אף שעל ידי כך יצטרך הלה להשיבו[צו].

עשיית צרכיו קודם התפילה

אסור לו להתעסק בצרכיו, או לילך לדרך[צז], עד שיתפלל תפלת שמונה

[סג] **רמב"ם** (שם). [סד] **רמב"ם** (שם פ"ג ה"ז). וע"ע בשו"ע (שם סי' תכב ס"ב) לענין דילוג ההלל בראש חודש, ולענין הלל שלם ביום טוב ראשון של פסח (סי' תפח ס"א), ולענין הלל שלם בשבועות (סי' תצד ס"א), ולענין הלל שלם בסוכות (סי' תרמד ס"א), ולענין הלל שלם בחנוכה (סי' תרפג ס"א). [סה] **שו"ע** (שם סי' תפח ס"א, סי' תרמד ס"א). והרמב"ם (שם פ"ג ה"ט) כתב 'ימים שגומרין בהן את ההלל יש לו להפסיק בין פרק לפרק, אבל באמצע הפרק לא יפסיק', וראה להלן מדברי המגיד משנה והלחם משנה. וגדרי 'מפני היראה' ו'מפני הכבוד' נתבארו לעיל (יג.). ואלו הן הפרקים בהלל, 'הללויה הללו עבדי ה'' וגו'. 'בצאת ישראל ממצרים' וגו'. 'לא לנו ה' לא לנו' וגו'. 'אהבתי' וגו'. 'הללו את ה' כל גוים' וגו' 'מן המצר' וגו'. והרד"ק (תהלים קיח ה) כתב ש'מן המצר' אינו תחילת המזמור אלא מתחיל 'הודו לה' כי טוב' וגו'. משנה ברורה (סי' תפח סק"ה). [סו] **שו"ע** (שם) ומשנה ברורה (סק"ו). ואפילו אם שהה מחמת אונס, משנה ברורה (סק"ו). [סז] **שו"ע** (שם סי' תכב ס"ד) ומשנה ברורה (ס"ק כא-כב). והרמב"ם (שם) כתב, שימים שקוראין בהן בדילוג אפילו באמצע הפרק פוסק. וכתב במגיד משנה שמדבריו נראה שפוסק לכל דבר, ואינו כדין קריאת שמע שאינו מפסיק אלא לדברים ידועים, וכן בדין שהרי אין ברכה מתוקנת לאחריו ותלויה היא במנהג. אבל רוב המפרשים פירשו שבימים שהיחיד גומר את ההלל הוא כקריאת שמע ממש, וימים שאין היחיד גומר הרי הוא באמצע הפרק בהן כבין פרק לפרק בימים שהיחיד גומר. ובלחם משנה כתב, שלפי דעתו צריך לומר שאף שאחי תנא דבי רבי חייא לא צידד שיוכלו להפסיק בהלל אלא כקריאת שמע, רבי חייא חידש לו סברא אחרת שפוסק ואין בכך כלום, לומר שאינו כקריאת שמע אלא אין בכך כלום ופוסק גם לשאר דברים שיש בהם צורך קצת. [סח] **כן** הוכיח בביאור הלכה (ד"ה אבל) בדעת השו"ע, וכתב שאינו דומה למי שקורא בספר תהלים שיכול להפסיק לכל דבר, שכאן הוא פרסומי ניסא וחשוב יותר, ולכן אין להפסיק בחינם. [סט] **רמב"ם** (ברכות פ"א ה"ב), **שו"ע** (שם סי' רי ס"ב). והיינו שטועם אותו כדי לדעת אם צריך מלח או תבלין, או שטועם אותו אחר הבישול לידע אם הוא טוב. משנה ברורה (ס"ק יג). [ע] **אמנם** אם כוונתו לאכול אסור לאכול הרבה פעמים פחות מרביעית. משנה ברורה (ס"ק יד). [עא] **משנה** ברורה (ס"ק יח). [עב] **משנה** ברורה (ס"ק יד). [עג] **ב'** הדעות בשו"ע (שם). [עד] **רמ"א** (שם). [עה] **ביאור** הלכה (ד"ה עד רביעית). [עו] **משנה** ברורה (ס"ק יד). [עז] **משנה** ברורה (ס"ק יט). כיון שהמגן אברהם חולק על השו"ע והרמ"א, וסובר שבבולע לכו"ע חייב לברך, אבל כמה אחרונים החליטו עם פסק הרמ"א שהוא ספק ברכה ולא יברך. [עח] **שער** הציון (סק"ל). [עט] **במשנה** ברורה (ס"ק יז) הביא שהמגן אברהם (סק"ט) הסתפק בזה אם הוא כטועם ופולט, והאחרונים החליטו בפשיטות שאין לברך על עישון הטאב"ק הזה. [פ] **רמב"ם** (תעניות פ"א הי"ד), **שו"ע** (שם סי' תקסז ס"א). וטעימה זו שהתירו היא לצורך בדיקת התבשיל אם יש בו מלח או תבלין, לפי שלא קיבל עליו שלא יהנה אלא שלא יאכל וישתה, ובכך לא חשוב אכילה ושתיה. ואפשר שאפילו אם כוונתו להנאת עצמו מותר כיון שאינו בולע. משנה ברורה (סק"א). וכתב בשם הט"ז (סק"א) שדין השו"ע הוא דווקא לענין תענית, אבל מי שמודר מאיזה מאכל אסור אפילו לטועמו ולפלוט אותו, ששם הנאה קיבל על עצמו. [פא] **שו"ע** (שם), רמ"א (סי' תריב ס"ו). ובטעמו של השו"ע שאסר רק ביום הכפורים ותשעה באב ולא בשאר תעניות, הסתפק בביאור הלכה (סי' תקסז ד"ה וביוה"כ) אם הוא משום שכל תענית שאינה תלויה בקבלתו צריך לאסור בה גם טעימה, ומה שהקילו בשאר תעניות הוא כיון שאין חיובן גדול כל כך והוא תלוי ברצון, או שמא סברת השו"ע היא משום שביום הכיפורים ותשעה באב החמירו לאסור כל הנאה ואף שאינה בכלל אכילה ושתיה, כמו שאסרו להושיט את היד למים. [פב] **משנה** ברורה (סי' תקסז סק"ד, סי' תריב ס"ק יז). [פג] **משנה** ברורה (סי' תריב שם). [פד] **רמ"א** (סי' תקסז שם). והיינו כל ארבע תעניות הקבועות, וטעמו כיון שאינם תלויים בקבלתו ולא שייך לומר שלא קיבל על עצמו אלא אכילה ושתיה. משנה ברורה (סק"ה). ובמקום סעודת מצוה שמבשלים ביום לצורך הלילה, יש לסמוך על הדעה הראשונה להתיר בשארי תעניות לטעום התבשיל מעט מעט אם יש בו מלח ותבלין ולפלוט. משנה ברורה (סק"ו). [פה] **שו"ע** (שם סי' תקסז ס"ב). וכל היום מצטרף לרביעית. ויותר מרביעית אסור בכל אופן שאז נחשב להנאה. משנה ברורה (סק"ז). ומדברי השו"ע משמע להקל, ומדברי המגן אברהם והחיי אדם משמע להחמיר. משנה ברורה (סק"ח). [פו] **משנה** ברורה (סק"ט). [פז] **משנה** ברורה (סק"י). [פח] **ט"ז** (יו"ד סי' לח סק"ב) ופרי מגדים (משב"ז שם). [פט] **היינו** משעלה עמוד השחר. משנה ברורה (סי' פט סק"ח). [צ] **והוא** הדין לאביו או רבו. ובאדם אלים אם יכול לתת לו ידו בלי שאילת שלום טוב יותר, וכשפגעו בדרך יש להקל גם באמירת שלום כיון שאין בזה איסור מעיקר הדין. משנה ברורה (סק"י). [צא] **והוא** הדין שאסור ללכת למקום חבירו בבית הכנסת כדי להקדים לו שלום. משנה ברורה (סק"ט), וראה בזה עוד לעיל (יג.). ויש לעיין אם מותר לומר לשון 'שלום' בלשונות לע"ז. ומסתבר שאם אומר 'הרחום ירחמך' או 'החנון יחננך' וכדומה אין איסור, כיון שמברכו בשמו של הקדוש ברוך הוא. משנה ברורה (ס"ק יא). [צב] **כתב** במשנה ברורה (ס"ק יב) שלהתעסק ממש אסור קודם התפילה, ורק ראייה בעלמא הותרה. [צג] **וכן** יש להורות. משנה ברורה (ס"ק יג). [צד] **שו"ע** (שם סי' פט ס"ג) ומשנה ברורה (ס"ק יד-טו). וברמב"ם (תפילה פ"ו ה"ד) כתב, שלא ישכים לפתח חבירו לשאול בשלומו קודם שיתפלל תפילת שחרית. [צה] **משנה** ברורה (ס"ק טז). [צו] **משנה** ברורה (שם). [צז] **שהליכה** בדרך היא עצמה עיסוק בצרכיו, גם אם יוכל להתפלל במקום שהולך לשם. ודווקא שלא בשעת הדחק, אבל בשעת הדחק שאין השיירא ממתנת לו יכול לילך מקודם לדרך ויתפלל בדרך, ומשמע מהרבה פוסקים שאפילו כבר הנץ החמה ג"כ מותר בזה. משנה ברורה (סק"כ).

פניני הלכה

שלא בזמנה, שאינה נקראת אלא בציבור (משנה ברורה סי' תרל ס"ק סו)]. וכן צריך להקפיד שלא לקרות את ההלל באופן שאינו משמיע לאזניו, ואפשר שגם בדיעבד אינו יוצא אם לא השמיע לאזניו, וכמו שפסק בשו"ע (או"ח סי' תרפט ס"ב) שחרש אינו יכול להוציא את הפקחים ידי חובת קריאת המגילה, וכתב במשנה ברורה (שם סק"ה) בשם הבית יוסף, שאף על פי שבקריאת שמע אם לא השמיע לאזנו יצא, בקריאת המגילה החמירו יותר והצריכו שישמיע לאזניו, ואם לא השמיע לאזניו לא יצא ידי חובתו, והטעם משום שקריאתה היא לפרסומי ניסא. וכיון שגם אמירת ההלל היא לפרסומי ניסא, אף בה חייב להשמיע לאזניו דווקא, ומצוה לפרסם דבר זה, וראוי להיזהר בזה מאוד.

ותמה בתשובות והנהגות, שבשלמא בחנוכה אמירת ההלל היא לפרסם את נס המלחמה ביוונים ונס פח השמן, וכן בשאר ימים טובים ההלל הוא על נס יציאת מצרים, ובחג השבועות על הניסים הגלויים שהיו במתן תורה, אבל מה שייך פרסומי ניסא בהלל של ראש חודש, שהרי לא היו בו נסים ונפלאות.

וחידש שאמירת הלל בראש חודש היא על שינוי הטבע בנפלאות הבורא ית"ש, שצבא השמים תלוי בנו לקבוע המועדים, וגם הטבע תלוי בקידוש שמקדשים בית דין את החודש, וכמו שכתב הרשב"א (משמרת הבית, ב"ו ס"ג) שהשופר של הבית דין גורם בטבע, שכל מה שבית דין שלמטה עושה בית דין שלמעלה מסכימים עמהם, שנאמר (ויקרא כג ד) 'אשר תקראו אתם במועדם', ותיבת 'אתם' כתובה חסרה וי"ו כאילו נאמר 'אַתֶּם', ללמד שכפי שבית דין של מטה קובעים כך מסכימים בבית דין של מעלה (ר"ה כה.), וסומכים בקביעת החדשים ועיבור שנים אף במקום כריתות כחמץ בפסח ושחיטת הפסח ועינוי יום הכפורים, וכן בביאת הקטנים שאמרו קטנה בת ג' שנים ויום אחד שבא עליה אחד מן העריות היא פטורה ואין ממיתים את הבועל על ידה, וכן לענין הקטן בן תשע שנים ויום אחד, ובכל אלו מונים השנים והחדשים על פי תיקון בית דין. ומסיק הרשב"א, שאף החידושים המתחדשים בגוף תלויים בקביעת בית דין, וכמו שדרשו בירושלמי (נדרים פ"ו ה"ח) על הפסוק (תהלים נז ג) 'לאל גומר עלי', שקטנה בת ג' שנים ויום אחד שנבעלה אין בתוליה חוזרים, ואם נמנו בית דין ועברו את השנה בתוליה חוזרים, שה' גומר ועושה כהחלטת בית דין של מטה.

ומסיים בתשובות והנהגות, שכיון ששינוי הטבע תלוי בנו בקידוש החודש, אנו מהללים על כך את הקב"ה שמסר לנו קידוש ראשי חדשים שבהם הכח הנפלא לשנות הטבע. וביותר מבואר הדבר ע"פ חידוש הרמב"ם בספר המצוות (עשה קנג), שאם ח"ו אין יהודים בארץ ישראל תתבטל מצות קידוש המועדים מישראל לגמרי, וביארו האחרונים שלפי דעתו גם בזמן הזה היהודים שבארץ ישראל הם המקדשים את המועדים בשמירת המועדים, ודינם בזה כסנהדרין, וכן מדי חודש בחדשו היהודים בארץ ישראל מקדשים את ראש החודש, ואף בשמירת ראשי חדשים שבהם תלויים המועדות והנפלאות מתחדשים כנ"ל, ועל כל זה אומרים הלל, שיש בו פרסומי ניסא.

להעיר את חבירו ששמו 'שלום' בהזכרת שמו קודם התפילה

בגמרא אמר רב, כל הנותן שלום לחבירו קודם שיתפלל כאילו עשאו במה, שנאמר (ישעיה ב כב) 'חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי במה נחשב הוא', אל תקרי 'בַּמֶּה' אלא 'בָּמָה'. ופסק בשו"ע (או"ח סי' פט ס"ג) שכיון שהגיע זמן תפילה, אסור לאדם להקדים לפתח חבירו ליתן לו שלום, משום ששמו של הקדוש ברוך הוא שלום, אבל מותר לומר לו 'צפרא דמרי טב', כל שאינו הולך אלא להקביל פניו קודם תפילה. ונחלקו הפוסקים במי שאינו משכים לפתחו אלא שפגע בו בדרך, אם מותר ליתן לו שלום, וכמו שהובא באליבא דהילכתא.

ונשאל בשו"ת שרגא המאיר (ח"ד סי' עה אות ג), אם מותר לעורר את חבירו משינה בבוקר קודם התפילה לעבודת הבורא, כששמו של חבירו הוא 'שלום', ורוצה לקרותו בשמו כדי לעוררו. וכתב שפשוט שמותר, שדווקא להקדים לפתח חבירו אסור לפי שאסור להקדים

עשרה[צח], בין קודם שחרית בין קודם מנחה ומעריב[צט]. ויש מקילים לאחר שאמרו מקצת ברכות, קודם שאמרו ברוך שאמר, וטוב להחמיר בזה[ק].

הפסקה בין 'אמת' ל'ויציב'

ראה לעיל (יג.) בדין אלו הן בין הפרקים.

יד:

חזרת תיבת 'אמת' כשהפסיק

אם פסק מפני היראה או הכבוד אחר שאמר 'אמת', או שסיים קודם החזן וסמך 'ה' אלהיכם' עם 'אמת' וממתין שיתחיל החזן ושיאמר עמו, אינו צריך לחזור ולומר פעם אחרת 'אמת'[קא].

חזרת תיבת 'אמת' על ידי הש"ץ

בקריאת שמע יש רמ"ה תיבות, וכדי להשלים רמ"ח כנגד איבריו של אדם מסיים שליח צבור 'ה' אלהיכם אמת', וחוזר ואומר בקול רם 'ה' אלהיכם אמת'[קב]. ויש שכתבו שהש"ץ לא יחזור תיבת 'אמת' **בפעם הראשונה** שאומר בלחש, כדי שלא יהיו רמ"ט תיבות[קג], אך המנהג שהש"ץ אומר 'אמת' גם בפעם הראשונה, ותיבת 'אמת' שאומר בפעם השנית אינה עולה למנין קריאת שמע, אלא תחילת ברכת 'אמת ויציב' היא[קד].

חזרת תיבת 'אמת' על ידי יחיד

היחיד בלחש מסיים גם כן בתיבת 'אמת', אבל אחר כך אינו חוזר לומר 'אמת', אלא מתחיל 'ויציב ונכון'[קה]. ואם רוצה היחיד לחזור עם הש"ץ תיבות 'ה' אלהיכם אמת', אין איסור בדבר[קו], אך לא יחזור על תיבת 'אמת' לבדה עם הש"ץ, ואם אמר אין משתקים אותו אם שהה בינתיים[קז].

ברכה על תפילין כשהזדמנו לו בין גאולה לתפילה

צריך לסמוך גאולה לתפילה ולא יפסיק לאחר שאמר גאל ישראל, רק אם אירעו אונס שלא הניח תפילין ונזדמנו לו בין גאולה לתפילה מניח אז[קח], ולא יברך עליהם עד אחר שיתפלל[קט], אבל טלית לא יניח אז. ואם עד שלא אמר גאל ישראל נזדמנו לו טלית ותפילין, מניחם, ולא יברך עליהם עד אחר התפילה[קי]. ויש אומרים שקודם שאמר 'ברוך אתה ה' גאל ישראל' יברך על התפילין, וכן נוהגים[קיא]. ויש אומרים שאף בין גאולה לתפילה יכול לברך על התפילין ואין זה הפסק, אבל רוב הפוסקים העתיקו דברי השו"ע להלכה, שלא יפסיק שם לברך[קיב]. וכשמפסיק לברך נכון שלא יברך אלא ברכה אחת, ועל כל פנים לא יאמר 'בשכמל"ו' אחר ברכת 'על מצות'[קיג].

קריאת שמע בחופר קבר למת

החופר קבר למת פטור מקריאת שמע[קיד], ואפילו בשעה שמפסיק לנוח מעט, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ואף מנוחתו מצוה היא שעל ידי זה מתחזק כוחו לחזור ולחפור[קטו].

כששנים חופרים

היו שנים או יותר חופרים, כל הצריכים לצרכי החפירה בבת אחת, פטורים. ואם יש נוספים, נשמטים וקוראים, וחוזרים אלו ומתעסקים והאחרים נשמטים וקוראים[קטז], ונמצא שכולם קראו את שמע ולא נתבטלה החפירה אפילו רגע[קיז]. ודווקא כך, שבשעה שאחד חופרו אין האחרים יכולים לחפור, אבל אם היה מקום שכולם יכולים להתעסק בו כאחד, כולם פטורים[קיח].

קבורת המת מצוה

אם ציוה שלא יקבר אין שומעין לו, שהקבורה מצוה, שנאמר (דברים כא כג) 'כי קבור תקברנו'[קיט].

תפילין בשעת קריאת שמע ותפילה

אף על פי שמצות תפילין ללובשן כל היום, בשעת קריאת שמע ותפילה יותר מן הכל, אמרו חכמים כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין כאלו מעיד עדות שקר בעצמו[קכ]. וכל שאינו מניח תפילין עובר בשמונה עשה, שהרי בארבע פרשיות ציוה על תפילין של ראש ועל תפילין של יד, וכל הרגיל בתפילין מאריך ימים, שנאמר (ישעיה לח טז) 'ה' עליהם יחיו'[קכא].

הוספה בהנחת התפילין

אנשי מעשה נוהגים ללמוד אחר התפילה בתפילין. אך יש ליזהר שלא

[צח] **רמב"ם** (תפלה פ"ו ה"ד), **שו"ע** (שם סי' פט ס"ג). וקודם אור הבוקר מותר לעשות מלאכה, אבל בחצי שעה הסמוכה לאור הבוקר אסור לעשות שום ענין עד שיברך סדר הברכות. משנה ברורה (ס"ק ז). מידת חסידות שמי שיש לו עבדים עברים או משרתים שצריך שישמשוהו, יזהירם מבערב שבקומם ממטתם ירחצו ידיהם ויברכו הברכות ויקראו פרשה אחת של שמע, ואח"כ יהיו יכולים לעשות צרכיו. ומעיקר הדין אין קפידא בזה. משנה ברורה (ס"ק יח). [צט] **משנה ברורה** (ס"ק יט). [ק] **רמ"א** (שם). [קא] **שו"ע** (שם סי' סו ס"ו). שאילו לא שהה משתקים אותו כשחוזר ואומר 'אמת', כמו בכופל לומר שתי פעמים 'שמע' 'שמע' ו'מודים' 'מודים', אבל כששהה אין משתקים אותו, ומכל מקום אינו צריך לחזור, שאין צריך לכופלו פעם שניה. וכן בכל מקום שהוא פוסק באיזו ברכה מברכות קריאת שמע, כשחוזר אח"כ אינו צריך לחזור אלא לתיבה שפסק ממנה. משנה ברורה (ס"ק לא). [קב] **שו"ע** (שם סי' סא ס"ג). [קג] **וביארו** בזה מה שאמרו בסוגייתנו 'אינו חוזר ואומר אמת', עיין מגן אברהם (סק"א). [קד] **משנה ברורה** (סק"ח). וכתב שדעת הגר"א כדעת העשרה מאמרות (מאמר אם כל חי ח"א סי' ז) שהש"ץ לא יסיים בלחש בתיבת אמת כי אם כשחוזר ואומר בקול רם. [קה] **משנה ברורה** (סק"ז). [קו] **רמ"א** (שם). [קז] **משנה ברורה** (ס"ק יא). [קח] **כיון** שתפילין יש להם שייכות לתפילה. משנה ברורה (סי' סו ס"ק מא). [קט] **ואז** ימשמש בהם ויברך. משנה ברורה (ס"ק מג). [קי] **שו"ע** (שם סי' סו ס"ח) ומשנה ברורה (ס"ק מא). ולמדו כן התוספות (ד"ה ומנח) והמרדכי (סי' נג) מרב שקרא קריאת שמע והניח תפילין והתפלל כיון שהשליח איחר להביא לו את התפילין, משמע שמותר להניח תפילין בין גאולה לתפילה. ודעת התוספות (ד"ה ומנח) שיכולים גם לברך על הנחת התפילין, והר"מ מקוצי חולק, עיין בבית יוסף (שם ד"ה ומתחיל להתפלל) שהביא דעות הראשונים בזה. [קיא] **רמ"א** (שם). ע"פ ביאור המשנה ברורה (ס"ק מו). [קיב] **משנה ברורה** (ס"ק מג). [קיג] **משנה ברורה** (ס"ק מח). [קיד] **רמב"ם** (קריאת שמע פ"ד ה"ג), **שו"ע** (שם סי' עא ס"ה, יו"ד סי' שסה ס"א). [קטו] **משנה ברורה** (ס"ק יג). [קטז] **שו"ע** (או"ח סי' עא ס"ו, יו"ד שם). וכמסקנת הגמרא בסוגייתנו. והרמב"ם לא הזכיר דין זה, וכתב בכסף משנה (שם) שלא הוצרך לפרשו כיון שכבר הזכיר דין זה במשמר את המת, וכתב שדין החופר כדין המשמר. [קיז] **משנה ברורה** (ס"ק יד). [קיח] **שו"ע** (יו"ד שם). [קיט] **רמב"ם** (אבל פי"ב ה"א), וראה שו"ע (יו"ד סי' שמח ס"ג). [קכ] **רמב"ם** (תפילין ומזוזה פ"ד הכ"ו), **שו"ע** (או"ח סי' לז ס"ב, סי' כה ס"ד) ומשנה ברורה (סי' כה ס"ק יד). ולא אמרו כן אלא כשעושה כן במזיד שמתעצל להניח תפילין קודם קריאת שמע, אבל מי שאין לו תפילין או כשהוא בדרך ומחמת קור וצינה אינו יכול להניח תפילין וכל כיוצא בזה, בודאי אין לו לאחר קריאת שמע בזמנה מחמת זה. משנה ברורה (שם). ועיין פרי מגדים (סי' נח משב"ז סק"ג) מש"כ בזה. [קכא] **רמב"ם** (שם).

פניני הלכה

כבוד האדם לכבוד המקום ב"ה בשמו של מקום, ומטעם זה יש מתירים כשאינו משכים לפתחו אלא פגע בו בדרך, וכאן שבא להעירו משנתו לעבודת הבורא פשוט שמותר להעירו בשמו, שאם לא יקרא לו בשמו לא יוכל להעירו בנקל, כמו שכתבו בספרים הקדושים שעל ידי קריאת השם של הנשמה ממש שהיא חיותו, יכולים לעורר את חיותו ממקום שורשה עד שמורידה אל האדם.

יד:

דרך השלמת תיבות קריאת שמע לרמ"ח

בגמרא דנו בדבר מי שהפסיק אחר שסיים קריאת שמע בתיבות 'ה' אלהיכם אמת', והמתין לשליח ציבור או שהפסיק מפני הכבוד, ואחר כך פותח בברכת 'אמת ויציב', אם חוזר ואומר פעם שנית 'אמת' אם לאו, ומבואר בגמרא שרבה הקפיד על מי שחזר ואמר 'אמת'.

בבית יוסף (או"ח סי' סא ד"ה יש נוהגים) דן בארוכה בענין השלמת תיבות שבקריאת שמע לרמ"ח תיבות, שבאשכנז היו נוהגים להשלימם באמירת 'אל מלך נאמן' לפני קריאת שמע, ובספרד היו נוהגים להשלים על ידי חזרת תיבות 'ה' אלהיכם אמת' בסוף קריאת שמע, והביא מדברי הזוהר בארוכה (תיקוני זוהר, תיקון י, כה: זוהר חדש, רות נה. ועוד) שצריך לחזור על תיבות 'ה' אלהיכם אמת'. ובשם מהר"י אבוהב הביא שכתב שהיחיד לא יחזור על התיבות 'ה' אלהיכם אמת', כמבואר בגמרא, ורק השליח ציבור חוזר עליהם ומוציא את כל הציבור להעלות להם למנין רמ"ח תיבות. וכתב הבית יוסף, שאינו יודע היכן מצא מהר"י אבוהב בגמרא שהיחיד לא יחזור תיבות אלו, ואפשר לדחוק שכוונתו למבואר בסוגייתנו שאינו חוזר ואומר אמת, וסובר שגם זה בכלל אינו חוזר ואומר אמת, והיינו ליחיד אבל לשליח ציבור מותר. והביא עוד שיש מקשים על מנהג זה שהשליח ציבור חוזר ואומר 'ה' אלהיכם אמת', שהרי דעת רבה בסוגייתנו שאינו חוזר ואומר אמת והלכה כמותו, ומדובר בגמרא גם בשליח ציבור כמבואר מהמעשה המובא בגמרא. ותירץ שלא דיברו בסוגייתנו אלא במי שמזכיר אמת שני פעמים בלי הפסק, אבל כשחוזר ואומר 'ה' אלהיכם אמת' אין איסור.

והרמ"א (שם סי' סא ס"ג) כתב, שהמנהג הוא שכל אדם יוצא מהשליח ציבור כששומע ממנו ה' אלהיכם אמת, אבל אם היחיד רוצה יכול לאומרם עם הש"ץ ואין איסור בדבר.

עוד הביא, שיש שכתבו שכל הקורא קריאת שמע ביחיד יאמר 'אל מלך נאמן', כי ג' תיבות אלו משלימות המנין של רמ"ח, וכתב שכן נוהגים. ובשערי תשובה (סק"ה) הביא שמנהג האר"י שגם הקורא ביחיד כופל 'ה' אלהיכם אמת', ובשו"ת מנחת אלעזר (ח"ב סי' כח) כתב שכן היה מנהג הדברי חיים מצאנז לכפול ביחיד 'ה' אלהיכם אמת'. ובסידור הרב (הל' קריאת שמע ותפילה) כתב, שיחיד המתפלל לעצמו יחזיר תיבות 'אני ה' אלהיכם'. וביאר בשער הכולל (פ"ב אות ט) הטעם, משום שבתשב"ץ (שו"ת ח"ב סי' לו) כתב שנוהגין בספרד לכפול 'אני ה' אלהיכם', וכן היו נוהגים במקומו של הרשב"א (עיין שו"ת חתם סופר או"ח סי' י). ומהרש"ל (שו"ת סי' סד) כתב שאפילו כשהיה מתפלל לפני התיבה היה נוהג לכפול התיבות 'אני ה' אלהיכם', וסובר שתיבת 'אמת' שאינה מקריאת שמע אינה משלמת החסרון שבקריאת שמע. ובמטה משה (סי' פט) מיישב דברי רבו המהרש"ל על פי מה שהובא בשו"ת מהר"ם אלשקר (סי' סו) שמה שכתב בזוהר חדש (רות נה.) לחזור 'ה' אלהיכם אמת' זו דעת החברייא של הרשב"י, אבל דעת הרשב"י עצמו לחזור תיבות 'אני ה' אלהיכם'. ויש לומר שלכן הכריע הרב בעל התניא, שלענין הש"ץ אין לשנות מהמנהג שהתפשט ע"פ הפוסקים והמקובלים הסוברים שיחזור 'ה' אלהיכם אמת', אבל לענין יחיד המתפלל לעצמו שלא ישאר חסרון שלא יוכל להמנות יש לנהוג כהגדולים הנ"ל שיחזור לומר 'אני ה' אלהיכם'.

אם אשה צריכה להוסיף בקריאת שמע תיבות 'אל מלך נאמן'

כתב מהרי"ל (הל' ערב יום כפור עמ' שכב), שאשה לא תדליק נר של יום הכפורים, כיון שהנר בגימטריא מאתים וחמישים כנגד רמ"ח איבריו של אדם עם הרוח והנשמה, ואשה יש לה יותר איברים. והביאו במגן אברהם (סי' תרי סק"ג). ועל פי זה דן בשו"ת שיח יצחק (ווייס, או"ח סי' כט) אם אשה הקוראת קריאת שמע תאמר תיבות 'אל מלך נאמן' כיחיד הקורא אלו כדי להשלים למנין רמ"ח, או שמא לא תאמרם כיון שבלאו הכי יש לה יותר מרמ"ח איברים. ובפרט שיש ראשונים שסוברים שאין להפסיק בין הברכה שלפני קריאת שמע לקריאת שמע, ולדעתם גם אנשים לא יאמרו 'אל מלך נאמן', ואם כן באשה שאין ענין באמירת תיבות אלו, לדברי הכל אסור לה להפסיק ולאמרם.

אך כתב שמסתימת לשון הרמ"א שכתב 'כל יחיד' משמע שלא חילק בזה, ואף אשה תאמר 'אל מלך נאמן'. והביא בשם הרוקח (סי' רלה) שאסתר אמרה מזמור כ"ב בתהלים 'על אילת השחר' לפי שיש בו רמ"ח תיבות, כמנין איבריה. וצריך לומר שגם באשה עיקר האיברים הם רמ"ח, ומטעם זה אומרים לה במי שבירך 'לרמ"ח איבריה', ואם כן אפשר שגם לאשה טוב להשלים רמ"ח תיבות באמירת 'אל מלך נאמן'.

ובמנחת אלעזר (ח"ב סי' כח) נשאל גם כן על פי דברי המהרי"ל הנזכרים אם האשה תאמר בקריאת שמע 'אל מלך נאמן', וכתב שכיון שמקור אמירה זו הוא בזוהר ותיקוני הזוהר, וכתב האריז"ל (שער הכוונות ענין כוונת קריאת שמע דרוש ח) שהשלמת רמ"ח תיבות מכוונת כנגד האיברים שלמעלה של זעיר אנפין, גם באשה שייך שתשלים התיבות כנגד איברים של מעלה. ועיי"ש עוד, ובמה שכתב בזה ברבבות אפרים (ח"א סי' נו).

קריאת שמע בלא תפילין קודם התפילה

בגמרא אמר עולא, כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו. אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, כאילו הקריב עולה בלא מנחה וזבח בלא נסכים. ופירש רש"י, 'כאילו מעיד עדות שקר בעצמו', לישנא מעליא. 'כאילו הקריב עולה בלא מנחה', שחייבו הכתוב להקריב עמה, שנאמר (במדבר כח ה) 'ועשירית האיפה' וגו', אף הקורא ואינו מקיים אינו גומר את המצוה.

וכתב הרמ"ע מפאנו באלפסי זוטא בסוגייתנו, שלדעת ר' יוחנן שדימה קריאת שמע בלי תפילין לזבח בלי נסכים, בדיעבד אם קרא קריאת שמע בלי תפילין יצא ידי חובתו, שהרי אדם מביא קרבנו היום ונסכיו אחר עשרה ימים (זבחים מד.), אף כאן מניח תפילין אחר שעה ואינו חוזר וקורא, והלכה כרבי יוחנן.

ובספר עמק יהושע אחרון (עלה לתרופה אות א, קנט.) כתב, שראוי לכל מי שבירך ברכת התורה וכבר הגיע זמן קריאת שמע, שיקרא תיכף ג' הפרשיות 'שמע' 'והיה אם שמוע' ו'ויאמר', והוכיח שעל פי הקבלה נכון לקרותן אפילו אם בדעתו לקרות קריאת שמע בברכותיה קודם שיעבור סוף זמן קריאת שמע, עיי"ש. וכתב שאין לחשוש למה שקורא אז קריאת שמע בלא תפילין, כי מה שאמרו חז"ל שהקורא קריאת שמע בלא תפילין כאילו מעיד

לדבר בהם דברים בטלים, שמלבד איסור דברים בטלים הוא בא ע״י״ז לידי היסח הדעת[קכב]. ויש מהמקובלים שתיקנו להניח התפילין שנית בתפילת מנחה[קכג]. ובערב שבת לא יניחם במנחה[קכד].

טו.

בדיקת נקביו קודם התפילה

יבדוק נקביו קודם התפילה[קכה]. ויירגיל עצמו ליפנות בוקר וערב, שהוא זריזות ונקיות[קכו].

נטילת ידים לתפילה

חזרה על מים לתפילת שחרית

קודם התפילה צריך לרחוץ ידיו במים אם יש לו, ואם אין לו, צריך לחזור אחריהם עד פרסה. ודווקא כשהוא הולך בדרך והמים נמצאים לפניו, אבל אם צריך לחזור לאחוריו למקום מים, עד מיל חוזר[קכז], יותר ממיל אינו חוזר[קכח]. ואם מתיירא שיעבור זמן התפילה, ינקה ידיו בצרור או בעפר או בכל דבר המנקה[קכט].

כשאין לו מים לשחרית

אם אין לו מים לנטילת ידים שחרית, יקנח ידיו בצרור או בעפר או בכל דבר המנקה[קל], ויברך 'על נקיות ידים'[קלא], ויועיל לתפילה[קלב], אבל לא להעביר רוח רעה שעליהן[קלג].

נקיון זה, כיון שהוא עומד במקום מים, צריך לנקות כל היד בין גבו ובין תוכו עד הפרק. ובדיעבד די עד סוף קשרי אצבעותיו. אבל לא כמו שנוהגים איזה אנשים שמנקים רק ראשי אצבעותיהם[קלד].

לתפילת מנחה וערבית

אם יש לו מים, צריך ליטול ידיו כדי להתפלל תפילת מנחה וערבית, אף על פי שאינו יודע להם שום לכלוך. ולא יברך על נטילה זו, שלא תקנו ברכה אלא על נטילה של שחרית[קלה]. ואפילו אם עומד מלמודו, ומסתמא לא נגע בעת הלימוד במקום המטונף, מצוה ליטול ידיו לתפילה[קלו]. ואם אין לו מים מזומנים, אינו צריך ליטול[קלז].

לקריאת שמע

הקורא את שמע רוחץ ידיו במים קודם שיקרא. הגיע זמן קריאתה ולא מצא מים קודם שיקרא, לא יאחר קריאתה וילך לבקש מים אלא מקנח ידיו בעפר או בצרור או בקורה וכיוצא בהן וקורא[קלח]. ויש הרבה פוסקים שסוברים שבקריאת שמע אם אין לו מים מנקה בצרור ובכל דבר שמנקה, ויקרא גם תיכף משהגיע התחלת זמנה, ולא ימתין על מים כלל[קלט].

קריאת שמע בלחש

הקורא קריאת שמע צריך להשמיע לאזניו[קמ], ואם לא השמיע לאזנו יצא ובלבד שיוציא בשפתיו[קמא], אבל אם הרהר בלבו לא יצא, שהרהור אינו כדיבור[קמב].

קרא קריאת שמע ולא דקדק באותיותיה

אף על פי שמצוה לדקדק באותיותיה, קראה ולא דקדק בהן, יצא[קמג]. במה דברים אמורים, שהזכיר כל התיבות והאותיות, אלא שלא נתן ריווח בין הדבקים, או שלא התיז הז' של 'תזכרו' וכדומה, אבל אם לא הזכיר כל התיבות והאותיות, לא יצא[קמד].

ולכתחילה יזהר מאוד לדקדק באותיותיה[קמה].

קריאת שמע שלא כסדרה

הקורא קריאת שמע למפרע לא יצא.

[קכב] **משנה ברורה** (סי' לו סק״ו). [קכג] **ביאור הלכה** (שם ד״ה בשעת) בשם הרמ״ע מפאנו (שו״ת סי' לט). [קכד] **ביאור הלכה** (שם) בשם של״ה [הובא בבאר היטב (סק״ג), ובשו״ע מהדורת מכון ירושלים העירו שלא נמצא לפנינו בשל״ה]. [קכה] **שו״ע** (שם סי' צ ס״ו). והטעם כדי שיהיה גופו נקי בשעת קבלת מלכות שמים בקריאת שמע ותפילה, משנה ברורה (ס״ק יג). וכתב שצריך רק בדיקה לבד, ואם בדק את עצמו ואינו צריך עתה לנקביו זה נקרא מן הדין גוף נקי, וחלילה לאחר עבור זה זמן ק״ש או אפילו רק תפילה בציבור. [קכו] **רמ״א** (שם). [קכז] **ומיל** עצמו דינו כיותר ממיל להרבה פוסקים. משנה ברורה (סי' צב ס״ק יט). [קכח] **ואם** יצטרך על ידי חזרתו ללכת אחר כך יחידי, או שלא יוכל על ידי זה להגיע למחוז חפצו מבעוד יום, אינו צריך לחזור כלל. משנה ברורה (ס״ק טז). [קכט] **שו״ע** (שם סי' צב ס״ד). והרמב״ם (תפילה פ״ד ה״ב-ג) כתב, שאם היה מהלך בדרך והגיע זמן תפילה ולא היה לו מים, אם היה בינו ובין המים ארבעה מילין שהם שמונת אלפים אמה הולך עד מקום המים ורוחץ ואחר כך יתפלל, היה בינו ובין המים מרחק גדול יותר מקנח ידיו בצרור או בעפר או בקורה ומתפלל. במה דברים אמורים לפניו, אבל אם היה מקום המים לאחוריו אין מחייבין אותו לחזור לאחוריו אלא עד מיל, אבל אם עבר מן המים יותר אינו חייב לחזור אלא מקנח ידיו ומתפלל. וכתב במשנה ברורה (ס״ק יז), שבכל דינים אלו אין חילוק בין רוכב להולך, ובין דרך טובה לדרך גרועה, ולעולם אינו חייב לחזור אחר המים אלא כשיודע בודאי שימצא שם מים ולא בספק. עוד כתב (ס״ק יח-יט) שהיושב בביתו צריך גם כן לחזור על כל פנים מיל [ולא יותר, ביאור הלכה (ד״ה אבל)]. ומיל עצמו דינו כיותר ממיל. יש ראשונים שסוברים שרק לזמן קריאת שמע חוששים לכך, אבל לזמן תפילה אין חוששים, ויחזור אחר המים כשיעור המבואר אף אם על ידי זה יעבור זמן תפילה. וביאור שיטתם, שבסוגייתנו מבואר [לפי גירסת הגאונים שנתפרשה גם על ידי רש״י], 'והני מילי לקריאת שמע אבל לתפילה חוזר'. ודעת רש״י (ד״ה לקריאת) שלקריאת שמע אינו חוזר אחר מים כיון שזמנה קבוע, מה שאין כן בתפילה. ורבינו יונה (ד״ה לייט) פירש טעם החילוק באופן אחר, לפי שתפילה דרבנן וקריאת שמע דאורייתא. והתוספות (ד״ה אמאן) ועוד ראשונים לא גרסו כן בגמרא, ואינם מחלקים בין קריאת שמע לתפילה [וראה אריכות בזה בילקוט ביאורים]. וכתב בביאור הגר״א (סק״י, יב) שלדעת הגאונים רק לזמן קריאת שמע חוששים ואין חוזרים אחר המים כשחושש שיעבור זמן קריאת שמע, אבל לתפילה אין חוששים לכך, וצריך להעביר אף זמן תפילה עד שיעור החיפוש המבואר כאן, אך השו״ע חשש לדעת התוספות (ד״ה אמאן) שכתבו שאין חילוק בין קריאת שמע לתפילה, ולכן כתב שאם מתיירא שיעבור זמן התפילה, ינקה ידיו בצרור או בעפר או בכל דבר המנקה. וכתב במשנה ברורה (סק״כ) שלדעה זו גם אם נמצא במקום שיש שם עשרה שמתפללים ואם יחזור אחר מים יעבור זמן תפילת הציבור, אינו צריך לחזור אחר המים אף שיש לו שהות, וינקה בכל דבר המנקה. וכתב בביאור הלכה (ד״ה אבל) שעל זה סומכים העולם שאין נוהגים להחמיר להפסיק באמצע פסוקי דזמרה ולחזור אחר מים המזומנים בעיר, כיון שעל פי רוב ייבטל על ידי זה מתפילה בציבור. ובהגהות מיימוניות (אות א) הביא פירוש רש״י (חולין קכג. ד״ה ולתפילה) שהנידון בסוגייתנו אינו לענין נטילת ידים לתפילה אלא לענין תפילה בבית הכנסת, והתוספות (פסחים מו. ד״ה ולתפלה) הביאו שהערוך פירש לענין נטילה [וכדעת הרמב״ם], ולר״י נראה כפירוש רש״י, שאילו לנטילה כשקרוב לסוף זמן תפילה אינו חוזר כלל, וכשיש לו זמן לחזור חוזר אפילו יותר מארבע מיל. [קל] כגון בקורה. מגן אברהם (סי' ד ס״ק מ). או בטלית יבשה. משנה ברורה (ס״ק מ). והמנקה בנקיון זה, כיון שהוא במקום נקיון במים, צריך גם הוא לנקות כל היד בין גבו ובין תוכו עד הפרק, ובדיעבד די עד סוף קשרי אצבעותיו, אבל לא כמו שנוהגים כמה אנשים שמנקים רק ראשי אצבעותיהם. משנה ברורה (שם). [קלא] **ויש** אומרים שגם בזה מברך 'על נטילת ידים', אך רוב הפוסקים נקטו כדעת השו״ע לברך 'על נקיות ידים'. משנה ברורה (ס״ק נח). במגן אברהם (ס״ק כה) הקשה, שלכאורה דברי השו״ע כאן סותרים למה שכתב (סי' קנט ס״כ) שאף המטביל ידיו אינו מברך 'על טבילת ידים', אלא 'על נטילת ידים', כיון שעיקר הציווי הוא ליטול מן הכלי, ולדבריו שם אף כאן צריך לברך 'על נטילת ידים'. [קלב] **ואם** יש לו מים יטול גם למנחה וערבית ולא יברך. משנה ברורה (ס״ק נה). [קלג] **שו״ע** (שם סי' ד סכ״ב). [קלד] **משנה ברורה** (סי' ג ס״ק מ). [קלה] **שו״ע** (שם סי' רלג ס״ב). ובמשנה ברורה (ס״ק טו) כתב, כיון שמצוה ליטול ידיו לתפילה. ואם נטל ידיו למנחה ולא הסיח דעתו משמירתן אינו צריך לחזור וליטול ידיו לתפילת ערבית. משנה ברורה (ס״ק טז). [קלו] **רמ״א** (שם), ומשנה ברורה (ס״ק יח). וכתב המגן אברהם (סק״ח) שמכל מקום אם נטל לתפילה והפסיק בלימוד אינו צריך ליטול ידיו שנית. ובשבת שמפסיקים במכירת המצוות צריכים ליטול שנית לתפילת מוסף, אלא אם כן לא הסיח דעתו משמירת ידיו. והאליה רבה (סק״ז) כתב שכל זמן שהם בבית המדרש מן הסתם אין כאן היסח הדעת, ואין צריך לחזור וליטול ידיו, וכן המנהג. משנה ברורה (שם). [קלז] **שו״ע** (שם). אלא ינקה ידיו בכל דבר המנקה. ודווקא בסתם ידים, אבל אם נגע בידיו במקום מטונף או עשה צרכיו צריך לחזור אחר מים אף בתפילת מנחה ומעריב וכמו בתפילת שחרית. משנה ברורה (סק״כ). [קלח] **רמב״ם** (קריאת שמע פ״ג ה״א). [קלט] **משנה ברורה** (סי' צב ס״ק כא). והיינו אפילו בתחילת זמנה ולא רק כשעומד בסוף זמנה, עיין אליה רבה (סק״ו). ואם עומד בסוף זמנה לכל הדעות אינו מחזר אחר המים בקריאת שמע, וכמו שנתבאר לעיל. ועיין לחם יהודה (על הרמב״ם) שדן בדעתו ובדעות הראשונים אם גם בהתחלת הזמן אין צריך לחזר אחר המים. [קמ] **היינו** שיחתוך קריאתו בשפתיו ולא שיקרא בלבו. כסף משנה (שם פ״ב ה״ח) בשם רבינו מנוח. [קמא] **רמב״ם** (שם פ״ב ה״ח), ושו״ע (שם סי' סב ס״ג). כיון שהלכה כרבי יהודה להקל שאם לא השמיע לאזניו יצא, וכדברי רב טבי בשם רבי יאשיה. כסף משנה. ומסקנת הגמרא בסוגייתנו שאף רבי יהודה סובר כרבי אלעזר בן עזריה שלכתחילה צריך להשמיע לאזניו. ונחלקו הראשונים אם מה שצריך להשמיע לאזניו הוא דאורייתא [ראה משנה ברורה (סק״ד), וביאור הלכה (ד״ה ואם)]. [קמב] **משנה ברורה** (סק״ו). [קמג] **רמב״ם** (שם פ״ב ה״ח), ושו״ע (שם סי' סב ס״א). כיון שהלכה כרבי יוסי להקל שאם לא דקדק באותיותיה יצא, וכדברי רב טבי בשם רבי יאשיה. כסף משנה. [קמד] **משנה ברורה** (סק״א). [קמה] **משנה ברורה** (סק״ג). והביא מה שאמרו בגמרא שהמדקדק בהן שכרו שמצננים לו גיהנום, שהוא מדה כנגד מדה, שמאחר שהוא מעורר עצמו בזה ומניע את חומו הטבעי לדקדק באותיות, ובשכר זה מצננים לו חום אחר שהוא בגיהנום.

פניני הלכה

עדות שקר, זהו דווקא אם אינו מניח תפילין כלל, אבל אם מניח תפילין אחר כך מותר לקרות קריאת שמע בלא תפילין, וכן אמר הרה״ק רבינו יעקב יצחק מלובלין זצלה״ה. והביא ראיה ממה שאמרו בגמרא שהקורא קריאת שמע בלא תפילין כאילו הקריב זבח בלא נסכים, והרי להלכה המקריב זבח היום מביא נסכים אפילו למחר, ואף כאן אם מניח תפילין אחר כך אין חשש בדבר. והביא שכן הסכימו הלבוש והרב התניא בשו״ע שלו (או״ח סי' נח ס״ד), וכן נהגו כל צדיקי וגאוני הדור לומר מיד כל השלש פרשיות אחרי ברכת התורה. וכן כתב בית יצחק (שו״ת, או״ח סי' יח אות ג) בשם הרה״ק מלובלין שהקורא קריאת שמע על דעת להניח תפילין אחר כך אין בו חשש, והוכיח כן ממה שמקריב אדם זבחו היום ונסכיו לאחר כמה ימים. וכיון מדעתו לדברי הרמ״ע מפאנו. וכעין זה כתב בשואל ומשיב (שו״ת, תניא ח״ג סי' עב).

והנה בדברי הרמ״ע מפאנו מבואר, שנחלקו בדבר עולא ור' יוחנן בסוגייתנו. אך בספר שיח שרפי קודש (ח״ב אות רמג) הביא, ששאל אחד איך החסידים יוצאים במה שהם קוראים קריאת שמע בבוקר בלא תפילין, והרי הוא כמעיד וכו', והשיב הרה״ק מקאצק, שלכאורה קשה למה אמרו בגמרא 'אמר ר' חייא בר אבא' ולא אמרו 'ר' חייא בר אבא אמר' כדרך הגמרא במקום שהאמורא השני חולק על הראשון, אלא ודאי ר' חייא בר אבא לא בא לחלוק על עולא, רק בא לפרש דבריו, שאימתי הוא כאילו מעיד שקר, רק כשהוא כמי שהקריב עולה בלא מנחה, דהיינו שלא הקריב כלל המנחה, אבל אם הניח תפילין אחר כך הרי הוא כמי שהקריב המנחה אפילו לאחר זמן, שיצא ידי חובתו, ואף אינו כמעיד עדות שקר חלילה.

וכן כתב בזית רענן (שו״ת, ח״א או״ח ה״א סי' א) לענין אדם חלוש שאינו יכול להניח תפילין בכל זמן קריאת שמע, שמכל מקום מוטב שיקרא קריאת שמע בלא תפילין בזמנו משיעבור זמן קריאת שמע, והרי הוא כמקריב זבחו היום ומשלים נסכיו אחר זמן. אך הוכיח מדברי הראשונים שאינם סוברים כסברא זו, עיי״ש. ומכל מקום כתב, שאף לדעתם עדיף שיקרא בלא תפילין משיעבור זמן קריאת שמע לגמרי.

טו.

טבילה ורחיצת פנים ורגלים קודם התפילה

בגמרא אמר רבא, כל הנפנה ונוטל ידיו ומניח תפילין וקורא קריאת שמע ומתפלל, מעלה עליו הכתוב כאילו טבל כל גופו, שנאמר (תהלים כו ו) 'ארחץ בנקיון כפי ואסובבה את מזבחך ה'', ולא נאמר 'ארחיץ' שמשמע שרוחץ את כפיו, אלא 'ארחץ' כאילו רחץ כל גופו, שעל ידי שרוחץ כפיו מעלה עליו הכתוב כאילו טבל כל גופו.

וכתבו בעלי התוספות ספרדיות [נתחברו על ידי הרמ״ה או בני מדרשו, ראה ספר זכרון שם עולם (עמ' 49)], שמקצת גדולים אמרו, שמה שאמר רבא שאין צריך לתפילה אלא נטילת ידים, זהו דווקא לשאר תפילות, אבל לתפילת שחרית צריך לרחוץ פניו ידיו ורגליו, שמשום נקיות יתירה של שינת הלילה יש לעשות כדוגמת קידוש ידים ורגלים במקדש, שתפילה במקום עבודה היא עומדת, וכל הנפנה טעון במקדש קידוש ידים ורגלים. וכך היו נוהגים רישי מתיבתא במתא מחסיא ופומבדיתא מדורות הראשונים, וכן אמרו רב עמרם ועוד גאונים. אבל עכשיו אין נוהגים ברחיצת רגלים, שלא מצאנו בגמרא אלא רחיצת ידים. והראיה מהמקדש אינה ראיה, שהרי שם טעונים רחיצת ידים ורגלים אפילו שלא בזמן עבודה, כמו ששנינו (יומא כח.), זה הכלל היה במקדש כל המיסך רגליו טעון טבילה, וכל המטיל מים טעון קידוש ידים ורגלים.

ומה שכתב שכן דעת מקצת הגדולים שקודם תפילת שחרית צריך לרחוץ רגליו, כן היא דעת הרמב״ם (תפילה פ״ד ה״ג), וז״ל 'במה דברים אמורים שאינו מטהר לתפילה אלא ידיו בלבד, בשאר תפילות חוץ מתפילת שחרית, אבל שחרית רוחץ פניו ידיו ורגליו ואחר כך יתפלל'. והראב״ד השיג וכתב, לא ידעתי רגליו למה. ובדברי התוספות ספרדיות הנזכרות מבואר, שטעמו של הרמב״ם הוא משום שתפילה היא דוגמת עבודה, ואחר שינת הלילה עושים ענייני נקיות יתירה כדוגמת קידוש ידים ורגלים שבמקדש.

אמנם אף לדעת הרמב״ם כתב המאירי בבית יד (סוף השער הראשון), שלא נאמרה רחיצה ברגלים אלא בזמנם ולפי מנהגם שהיו הולכים יחפים ולכלוך נכנס בין האצבעות, אבל בזמן הזה לרוב בני אדם אינו צריך. וכעין זה כתב במשנה ברורה (סי' ד סק״ג).

ובאמרי פנחס (השלם, ח״א עמ' שפו אות כט), כתב שקצת מהצדיקים הקודמים היו נוהגים החומרא שהיו הכהנים נוהגים במקדש שכל המסיך רגליו טעון טבילה, והיו טובלין בכל פעם. והוא ז״ל לא נהג בזה, רק בלכתו על קברי צדיקים. והאריך קצת שאינו רוצה לקבל על עצמו חומרות חדשות.

ובמשנה הלכות (שו״ת ח״ד סי' לא) צידד השואל לבאר בטעם הנוהגים להחמיר ולטבול כל יום קודם התפילה, שהוא משום שתפילה היא כנגד קרבנות, והרי הכהנים אסורים ליכנס למקדש ולעבוד עבודה קודם שטבלו, ולכן צריך טבילה כמו עבודת מקדש בהקרבת קרבן, והביא ראיה לדבריו מדברי הרמב״ם שהמיסך רגליו טעון טבילה, והרי כל אחד נפנה קודם

במה דברים אמורים בשינה סדר הפסוקים או התיבות[קמו], אבל אם הקדים פרשה לפרשה אף על פי שאינו רשאי יצא, לפי שאינה סמוכה לה בתורה אלא חכמים סדרוה[קמז].

קרא וטעה, להיכן חוזר

ראה להלן (טז.).

חרש בהפרשת תרומות ומעשרות

המדבר ואינו שומע, או ששומע ואינו מדבר, והערום, לא יתרמו. ואם תרמו, תרומתן תרומה[קמח].

הראויים להוציא ידי חובת מגילה

אחד הקורא את המגילה ואחד השומע מן הקורא יצא ידי חובתו, והוא שישמע ממי שהוא חייב בקריאתה. לפיכך אם היה הקורא קטן או שוטה, השומע ממנו לא יצא[קמט]. אפילו קטן שהגיע לחינוך אינו מוציא את הגדול ידי חובתו. ויש חולקים בדבר, ויש לסמוך עליהם במקום שאין אנשים הבקיאים במקרא מגילה[קנ]. וקטן יכול להוציא קטן אחר ידי חובתו, וכל זה כשלא יצא אבל יצא כבר אינו מוציא אפילו את הקטן[קנא].

חרש

חרש המדבר ואינו שומע [והיינו חרש גמור, אבל אם שומע כשמדברים עמו בקול רם אינו נחשב חרש[קנב]], אף שהוא חייב בכל מצות שבתורה אינו מוציא אחרים ידי חובת מגילה[קנג]. ומכל מקום חייב לקרוא לעצמו [אף אם יקרא בלא טעמים] ובברכה[קנד].

יש שלמדו מדין החרש שאין אדם יוצא במגילה אם לא השמיע לאזנו, ואפילו בדיעבד לא יצא, ויש לחוש לדבריהם[קנה].

טו:

השמעת כל הברכות לאזניו

כל הברכות כולן צריך שישמיע לאזנו מה שהוא אומר, ואם לא השמיע לאזנו יצא, ובלבד שהוציא בשפתיו[קנו]. [ודעת הרמב"ם שיצא בין שהוציא בשפתיו בין שבירך בלבו[קנז]]. ואם מחמת חולי או אונס אחר אינו יכול לברך, יהרהר בלבו והקב"ה יקבע לו שכר עבור זה, אבל אינו יוצא בכך ידי חובתו, ולכן כשיסתלק האונס אם עדיין לא נתעכל המזון יברך ברכת המזון[קנח].

קיום מצות תלמוד תורה בהרהור

הכותב בדברי תורה, אף על פי שאינו קורא, צריך לברך[קנט]. ולמעשה הסכימו האחרונים שלא לסמוך על דעת השו"ע לברך על הכתיבה לבדה, שהרי הוא רק מהרהר בדברי תורה, אלא ראוי לכל כותב בדברי תורה שיוציא מפיו קצת תיבות להינצל מברכה לבטלה, אא"כ יאמר פסוקי ברכת כהנים או ברייתא של 'אלו דברים' אחר הברכה כמו שנוהגים[קס].

דקדוק בקריאת שמע

נשבע ה'

צריך להפסיק בין 'נשבע' ל'ה'', כדי להטעים יפה העי"ן, שלא תהא נראית כה"א[קסא].

התזת הזיי"ן

צריך להתיז זיי"ן של 'תזכרו', שלא יישמע כאומר תשקרו או תשכרו, והוא

[קמו] וכשחוזר לומר הפסוקים כסדרן, כגון שקרא פסוק 'והיו הדברים' וגו' קודם 'ואהבת', יחזור ויקרא רק פסוק 'והיו הדברים', ואינו צריך לחזור לקרות גם פסוק 'ואהבת', אף שבעת הקריאה קראה אחר 'והיו הדברים', שמכל מקום עכשיו הוא כסדרן. ביאור הלכה (סי' סד ד"ה במה דברים אמורים), ועיי"ש. [קמז] רמב"ם (שם פ"ב ה"א), ושו"ע (שם סי' סד ס"א) ומשנה ברורה (סק"ב-ג). אמנם בכף החיים (סק"ג) כתב, שגם בסדר הפרשיות צריך לחזור ולקרותם כיון שעל פי סוד יש להם להיות כסדרן דווקא. [קמח] רמב"ם (תרומות פ"ד ה"ד), שו"ע (יו"ד סי' שלא סל"ג). והטעם שלא יתרמו לכתחילה מפני הברכה שצריך לומר ול[illegible] (רמב"ס שם, ט"ז ס"ק י, ש"ך ס"ק סא), ואלו אינם יכולים לברך כהוגן, שהמדבר ואינו שומע צריך לשמוע הברכה, והשומע ואינו מדבר הרי אינו יכול לברך, וערום אסור לברך (ש"ך שם). [קמט] רמב"ם (מגילה פ"א ה"ב), שו"ע (או"ח סי' תרפט ס"ב). [קנ] משנה ברורה (שם סק"ו). ועיין שער הציון (ס"ק יב). ומשמע שאם יזדמן שם גדול היודע לקרוא שיחזרו וישמעו הימנו בלא ברכה. [קנא] ביאור הלכה (ד"ה וגדול) [והוא הדין בשעת הדחק להוציא את הגדול], והטעם משום שאינו בדין ערבות. [קנב] משנה ברורה (סק"ה). ומכל מקום אם קרא בקול רגיל שלא שמע בעצמו, לדברי הבית יוסף לא יצא, אבל מוציא הוא אחרים, שאינו נחשב כאינו בר חיובא רק כשאינו שייך בקיום המצוה. [קנג] שו"ע (שם). ויש אומרים שמוציא, ולכתחילה אף הם מודים שלא יעמידוהו להוציא את הרבים. משנה ברורה (סק"ה). [קנד] ביאור הלכה (ד"ה חרש). [קנה] משנה ברורה (סק"ה) ושער הציון (סק"ז). [קנו] שו"ע (שם סי' קפה ס"ב, סי' כו ס"ג). [קנז] רמב"ם (ברכות פ"א ה"ז). וכתב בכסף משנה שמשמע שאף על פי שלא הוציא בשפתיו יצא, ושלא כדעת רש"י. ועיין במכתם לדוד (חסמן, על הרמב"ס שם) שהאריך בזה. ובביאור הלכה (סי' סב ד"ה יצא) הביא בשם החיי אדם (ח"א כלל ה סט"ז) שכתב שמי שהרהר הברכה בלבו צ"ע אם יחזור לברך, וכתב הביאור הלכה שבברכת המזון בודאי יחזור ויברך, ואפילו בשאר ברכות הסומך על כל הראשונים שסוברים שלא יצא וחוזר ומברך, בודאי לא הפסיד. [קנח] משנה ברורה (סי' קפה סק"ג). [קנט] שו"ע (שם סי' מז ס"ג). [קס] משנה ברורה (סק"ד). וראה בפניני הלכה בדעות האחרונים והפוסקים אם מקיימים מצות תלמוד תורה בהרהור, ובמחלוקתם בביאור סוגייתנו. [קסא] שו"ע (שם סי' סא סט"ז).

פניני הלכה

התפילה ולכן צריך טבילה. וכתב במשנה הלכות, שאדרבה מכאן ראיה שאין לדמות כל דיני תפילה לקרבנות, שהרי מעולם לא ראינו ולא שמענו שהמיסך רגליו באמצע התפילה ילך שוב לטבול, ולשיטתו יקשה למה לא נקטו גם מעלה זו שטעמה אחד הוא עם טעם הטבילה בכל יום, ששני הדברים הם משום שכן עשו הכהנים במקדש. אבל האמת ברורה שאין ללמוד ממעלת המקדש כלום לענייננו בזה, ואדרבה ממה שאמרו שכהנים הנכנסים למקדש בכל יום צריכים טבילה, משמע שהאחרים לא טבלו.

נטילת ידים לתפילה ברוק

בגמרא, אמר לו רבינא לרבא, ראה מר אותו צורבא מרבנן שבא מארץ ישראל, ואמר, מי שאין לו מים לרחוץ ידיו לתפילה מקנח את ידיו בעפר ובצרור ובקסמים. אמר לו, יפה אמר, שהרי נאמר (תהלים כו ו) 'ארחץ בנקיון כפי ואסובבה את מזבחך ה'', ולא נאמר ארחץ במים אלא בנקיון, וכל דבר המנקה במשמע.

בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ג סי' נד) דן, בדבר מי שאין לו מים לנטילת ידים לתפילה או למים אחרונים, אם יכול לקבץ רוק רב בכלי וליטול בו את ידיו. והביא ראיה שאין הרוק מועיל לנקיות, מדין זה שמי שאין לו מים לנטילת ידים לתפילה יקנח את ידיו בעפר וצרורות וקיסמים, וכן נפסק להלכה (שו"ע או"ח סי' ד סכ"ב, סי' נב ס"ו). וקשה למה לי צרור וקיסמים ועפר, והרי יוכל לרחוץ ידיו ברוק שבפיו שהוא דבר לח ומועיל יותר, אלא ודאי שהרוק אינו מנקה, ולנטילת ידים לתפילה צריך דבר המנקה. ועל פי זה כתב, שגם לענין מים אחרונים לא תועיל רחיצה ברוק, כיון שגם בזה צריך דבר המנקה, ורוק אינו מנקה. ובטעם הדבר שרוק אינו מנקה, צידד שהוא משום החמימות שיש בהם, שכן לענין בדיקת הריאה הם נחשבים לפושרים, וכיון שמים חמים אינם מועילים למים אחרונים משום שהם מרככים את הידים, ואינם מעבירים את הזוהמא אלא אדרבה מבליעים בהם את זוהמת התבשיל [כמבואר בשו"ע (שם סי' קפא ס"ג)], לכן מטעם זה גם רוק אינו מועיל למים אחרונים ולכל דבר שצריך בו מים המנקים.

עוד טעם לאיסור הוסיף בזה, על פי מה שאמרו (לקמן סב:) שרקיקה היא מאוסה לפני הקב"ה, וכיון שאמרו (לקמן נג:) על הפסוק (ויקרא כ ז) 'והתקדשתם והייתם קדושים כי אני ה' אלהיכם', 'והתקדשתם' אלו מים ראשונים, 'והייתם קדשים' אלו מים אחרונים, אם כן מבואר שעניינם של מים אחרונים הוא להתקדש לפני ה', ואם כן אין ראוי לעשות קדושה זו ברוק שהוא מאוס לפני הקב"ה.

ובשו"ת דברי יואל (או"ח סי' א) כתב בענין זה לבעל המנחת אלעזר, שבאמת בהרבה אחרונים מבואר שאדרבה הנוגע ברוק אף בידים נקיות צריך נטילה מחדש, כמו במגע בשאר מקום מטונף, ומקורו מהראב"ד בספר תמים דעים (סי' סו). אמנם הביא שבאשל אברהם (בוטשאטש, סי' נב ס"ד) פסק, שמועיל ליטול ידיו ברוק לתפילה כמו במים ממש, וכמו שמועיל נטילה במי פירות ובשאר מיני משקין, וכתב שאף על פי שמבואר בסוגייתנו שצריך לחזור ד' מילין מלפניו ומיל לאחריו כדי לחפש אחר מים לנטילת ידיו לתפילה, זהו דווקא כשידיו היו מלוכלכות הרבה ולא הספיק לו הרוק שבפיו במשך ההליכה של ד' מילין, אבל אם מספיק לו הרוק, יכול ליטול בו את ידיו. וכתב בדברי יואל שדבריו דחוקים, עיי"ש.

אך בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' רמא) כתב בדבר שאיפת טאב"ק באמצע התפילה והאכילה, שבודאי צריך ליזהר שלא יגע בצואת החוטם, אבל אם נגע יוכל להקל בזה ברחיצה ברוק הפה באמצע התפילה, משום שלדעת הגר"א (שם סי' נב ס"ז) אין צריך נטילת ידים כשנגע בצואת החוטם. ומבואר שלדעתו הרוק הוא דבר שיכולים לנקות בו ואינו דבר המאוס בעצמו.

קריאת שמע כשאינו משמיע לאזניו מחמת המולה

במשנה מבואר שהקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא, ורבי יוסי אומר יצא, ומבואר בגמרא שאף לדעת תנא קמא לא יצא אלא בדיעבד, אבל לכתחילה צריך להשמיע לאזניו, וכן נפסק להלכה, וכמבואר באליבא דהילכתא.

בכף החיים (סי' סב ס"ק ז) דן, במי שקורא במקום רעש והמולה ואינו שומע את קולו, אבל קול זה ראוי להישמע אם לא היו המפריעים סביב, אם צריך להגביה קולו עד שישמע לאזניו. וצדדי הספק הם, אם צריך שישמע את קולו בפועל כמשמעות הפסוק שממנו למדו שצריך להשמיע לאזניו, שנאמר (דברים ו ד) 'שמע', השמע לאזניך, או שמא שיעור הוא באיכות הקול, ודי בכך שיהיה ראוי להישמע אף שלא נשמע בפועל. וכיוצא בזה יש להסתפק באוטם את אזניו ולא שמע את קריאתו, אם יצא ידי חובתו כיון שהקול שהוציא מפיו הוא ראוי לשמיעה, או שלא יצא ידי חובתו כיון שלא שמע בפועל.

ובשו"ת אבני נזר (או"ח סי' תלט) כתב, שדין זה שצריך להשמיע לאזניו גדרו הוא שאינו חשוב דיבור אם אינו שומע את קולו [וכן כתב המאירי (ד"ה הקורא את שמע) שכשהוא עצמו לא שמע מה שאמר הרי קריאה זו כעין הרהור] וצריך לשמוע ממש, בין במקום שהוא מעכב, כגון לדעת הסוברים כן בקריאת המגילה [ראה משנה ברורה (סי' תרפט סק"ה) ובשער הציון (סק"ז) שיש הסוברים כן], בין במקום שהוא לכתחילה כבקריאת שמע.

וכן הביא בשם שו"ת שבות יעקב (ח"ג או"ח סי' לג), שכתב בפשיטות שלדעת הסובר שאם לא השמיע לאזנו לא יצא, אם החזן כבדו אזניו משמוע ורק אם צועקים אליו בקול גדול הוא שומע, אם חזן זה קרא בקול בינוני באופן שבודאי לא שמע בעצמו אינו מוציא אחרים. הרי שאף שבקול גדול ישמע ואם כן מחויב בשמיעה, מכל מקום כיון שלא שמע ממש אינו מוציא.

אך הביא משו"ת רעק"א (ח"א סי' ז) שהוקשה לו בדין חרש שאינו מוציא בשופר [כמבואר בשו"ע (שם סי' תקפט ס"ב)] וכן במגילה לדעת הסובר שאם לא השמיע לאזנו לא יצא [כמבואר במשנה ברורה (סי' תרפט סק"ה)], מאיזה טעם אין אומרים בו שאף שהוא לא יצא ידי חובתו, מכל מקום יוכל להוציא את האחרים ידי חובתם, וכדין מי שכבר יצא ידי חובת המצוה שאף על פי שאינו יוצא עכשיו ידי חובתו, כיון שכבר יצא מכל מקום מוציא הוא את האחרים. ותירץ, שכיון שאינו מחויב אינו בכלל ערבות, ולכן אינו יכול להוציא אחרים. ומבואר שלדעתו חרש אינו מוציא אחרים ידי חובה כיון שאינו מחויב במצוה, ולא כיון שאין זה נחשב דיבור מפני שאינו שומע, ושלא כאבני נזר.

טו:

קיום מצות תלמוד תורה בהרהור

בגמרא הקשו, איך אפשר לומר שמצוות שיש בהם דיבור כגון קריאת שמע, יצא בהם ידי חובתו גם אם לא השמיע לאזניו, והרי נאמר (דברים כז ט) 'הסכת ושמע ישראל', ומשמע שצריך להשמיע לאזניו. ותירצו שפסוק זה נאמר בדברי תורה ואין ללמוד ממנו לשאר מצוות.

ונחלקו המפרשים בכוונת תירוץ הגמרא, אם בדברי תורה יש דין שצריך להשמיעם לאזניו. בפני יהושע (ברש"י ד"ה הא) כתב, שמדברי רש"י משמע שלמסקנא אין דורשים מפסוק זה שצריך להשמיע לאזניו, אלא שצריך לכתת עצמו על דברי תורה, אך מפשטות הגמרא נראה שגם למסקנא לומדים מפסוק זה שצריך להשמיע דברי תורה לאזניו, והוא מעכב במצות תלמוד תורה. וכתב שכן משמע בעירובין (נג:) במעשה בברוריה אשתו של רבי מאיר שגערה בתלמיד שהיה לומד בלחש, ומשמע שאפילו בלחש אסור ללמוד אלא בכל רמ"ח איבריו, ולמדוהו שם מפסוק, וכן הביאו שם מעשה בתלמידו של רבי אליעזר שהיה שונה בלחש ושכח תלמודו, וכל שכן בלא השמיע לאזנו שלא יצא ידי חובת מצות תלמוד תורה. וכתב שיש לפרש כן גם בדעת רש"י בסוגייתנו, עיי"ש.

אבל בשיטה מקובצת (ד"ה אמר רב יוסף) כתב, שלמסקנת הגמרא לא בא הכתוב ללמד שצריך השמעת האוזן, אלא לכוונת הלב לשינון, והיינו בהרהור, ואף על פי שאינו מוציא בשפתיו יוצא ידי מצות תלמוד תורה. וכן כתב בציונים לתורה (כלל ט).

ולהלכה נחלקו הפוסקים בדבר. בשו"ע הרב (תלמוד תורה פ"ב סי"ב) כתב, שכל אדם צריך ליזהר להוציא בשפתיו ולהשמיע לאזניו כל מה שלומד, בין במקרא משנה ותלמוד, אלא אם כן בשעת עיון שעוסק ומהרהר להבין דבר מתוך דבר, שאז יוצא ידי המצוה גם

כעבדים המשמשים על מנת לקבל פרס. וכן צריך להתיז זיי"ן של 'וזכרתם'[קסב].

הדגשת יו"ד והבלעת אותיות

ידגיש יו"ד של 'שמע ישראל', שלא תבלע ושלא תראה אל"ף. וכן יו"ד של 'והיו', שלא ישמע כאומר והאו[קסג]. והוא הדין בכל קריאת שמע יראה שלא להבליע האותיות ולא להחליפם באותיות אחרות, כגון בפסוק 'ואהבת' לא יראה כמי שקורא ואהבת לבפך נבשך מודיך, וכל כיוצא בזה. וכל קריאת שמע יזהר לקרות במתון, כל תיבה ותיבה בפני עצמה, ולהוציא את התיבה מפיו כהלכתה[קסד].

וחרה אף

צריך ליתן ריווח בין 'וחרה' ל'אף', שלא יישמע כאומר וחרף[קסה].

תיבה שתחילתה כסוף תיבה שלפניה

צריך ליתן ריווח בין תיבה שתחילתה כסוף תיבה שלפניה, כגון 'בכל לבבך', 'על לבבכם', 'בכל לבבכם', 'עשב בשדך', 'ואבדתם מהרה', 'הכנף פתיל', 'אתכם מארץ'[קסו]. ואין הכוונה שיפסיק ביניהם, אלא שיקרא בענין שישתמע שהם שתי אותיות. ומכל מקום במקום שיש מקף בינתיים צריך לחבר את התיבות, כגון ב'בכל לבבך'[קסז].

תיבות שתחילתן אל"ף או יו"ד

צריך בכל אל"ף שאחר מ"ם להפסיק ביניהם, כגון 'ולמדתם אותם', 'וקשרתם אותם', 'ושמתם את', 'וראיתם אותו', 'וזכרתם את', 'ועשיתם את', שלא יהא נראה כקורא 'מותם', 'מת'[קסח]. והוא הדין בכל אלף שאחר מ"ם צריך להפסיק, כגון 'ועבדתם אלהים אחרים', 'עיניכם אשר זונים אחריהם', 'אלהיכם אשר', 'לאלהיכם אני', 'אלהיכם אמת'[קסט].

גם כל תיבה שתחילתה אלף ואפשר שלא ירגישנה במבטא צריך הפסק, כגון 'אשר אנכי', 'מטר ארצכם', 'ועצר את', 'אשר ה'', 'דברי אלה', 'ויאמר ה' אל', 'דבר אל', 'מצות ה'', 'אשר אתם', וכל כיוצא בזה[קע].

גם כל תיבה שתחילתה יו"ד צריך להדגיש במבטא שלא יראה כאלו נמשכת אחר התיבה שלפניה, כגון 'פן יפתה', שלא יראה כאלו קורא פניפתה או פן איפתה, וכן בתיבת 'ירבו' וכל כיוצא בזה[קעא].

שאר דקדוקים

צריך לדקדק שלא ירפה החזק ולא יחזק הרפה, ולא יניח השוו"א הנע ולא יניע השוו"א הנח[קעב].

דקדוקים בפסוקי דזמרה ולימוד תורה

אף בפסוקי דזמרה ובתפילה צריך לדקדק בכך[קעג]. והוא הדין הקורא בתורה בנביאים ובכתובים יש ליזהר[קעד]. ולא הזהירו על קריאת שמע אלא משום שמסורה לכל ויש בה יחוד שמים[קעה].

טז.

קרא וטעה להיכן חוזר

דילג על פסוק אחד

קרא פרשה וטעה בה, אם יודע היכן טעה כגון שקרא כולה אלא שדילג פסוק אחד באמצע, חוזר לראש אותו הפסוק וגומר הפרשה[קעו]. ואפילו אם לא נזכר שדילג הפסוק מפרשה ראשונה רק עד אחר שאמר גם פרשה שאחריה, די במה שיאמר מן הדילוג עד סוף הפרשה הראשונה, שסדר הפרשיות אינו מעכב[קעז]. ואם במזיד דילג על פסוק יש אומרים שחוזר לראש[קעח].

אינו יודע היכן עומד

אם אינו יודע היכן טעה, חוזר לראש הפרשה[קעט]. טעה בין פרשה לפרשה, שהוא יודע שסיים פרשה ואינו יודע אם ראשונה אם שניה, חוזר לפרשה ראשונה, ויתחיל 'והיה אם שמוע'[קפ].

בין כתיבה לכתיבה

היה עומד ב'וכתבתם', ואינו יודע אם ב'וכתבתם' שבפרשה ראשונה אם ב'וכתבתם' שבפרשה שניה[קפא], חוזר ל'וכתבתם' שבראשונה. ודווקא שלא התחיל 'למען ירבו ימיכם', אבל אם התחיל 'למען ירבו ימיכם' אין צריך לחזור, שהוא נמשך והולך כהרגלו[קפב]. וכל שכן אם מצא עצמו בתיבה אחרת באמצע הפרשה, שחזקה שאמר כל מה שלמעלה מזה ולא דילג פסוק או תיבה[קפג].

[קסב] **שו"ע** (שם סי' סא סי"ח). [קסג] **שו"ע** (שם סי' סא סי"ז). [קסד] **משנה ברורה** (ס"ק לג). וכתב שישלמו לו כל רמ"ח איבריו על ידי זה. ועיין ביסוד ושורש העבודה (שער ד פ"ו) שמראה לעין כל את גודל קלקולי התיבות וחסרון האותיות במי שאינו נזהר בקריאתה. ביאור הלכה (ד"ה ידגיש). [קסה] **שו"ע** (שם סי' סא סי"ט). [קסו] **שו"ע** (שם סי' סא ס"כ). ואלו הם הדקדוקים המפורשים בדברי רב עובדיה בסוגייתנו. [קסז] **משנה ברורה** (ס"ק לג). כי בלא מקף צריך לקרות 'בכל' בחול"ם, וכיון שהוא במקף קוראים אותו בקמ"ץ. וכדי לסמוך התיבות שבמקף יש לעמוד קצת במלה הקודמת, כגון ב'ונתתי מטר ארצכם' צריך לעמוד קצת במילת 'ונתתי', ואז יקל עליו לקרות 'מטר־ארצכם' במקף. שערי תשובה (ס"ק יג). [קסח] **שו"ע ורמ"א** (שם סי' סא סכ"א). [קסט] **משנה ברורה** (ס"ק לד). [קע] **משנה ברורה** (שם). [קעא] **משנה ברורה** (שם). [קעב] **שו"ע** (שם סי' סא סכ"ג). שו"א הנחטפת נקראת נח, כגון בסוף תיבה, או באמצע תיבה הבאה אחר תנועה קטנה, ושו"א נע נקרא המתנועעת כגון בראש תיבה, או באמצע תיבה הבאה אחר תנועה גדולה. וסימן התנועות הגדולות, נקודות התיבות 'פיתוחי חותם', רק החיריק כשיש יו"ד אצלה נקראת תנועה גדולה, וכשאין יו"ד אצלה נקראת תנועה קטנה. משנה ברורה (ס"ק לו). [קעג] **שו"ע** (שם סי' סא סכ"ג). [קעד] **רמ"א** (שם). [קעה] **משנה ברורה** (ס"ק לה). [קעו] **שו"ע** (שם סי' סד ס"ג). והרמב"ם (קריאת שמע פ"ב הי"ג) העתיק לשון סוגייתנו שאם קרא וטעה יחזור למקום שטעה, והביא בכסף משנה בשם רבינו מנוח, שהכוונה שטעה בתיבות או באותיות, שדילג אחת או שתים, ואין צריך לומר אם טעה בדילוג פסוקים, שחוזר למקום שטעה וקורא על הסדר, שאם לא כן הרי הוא קורא למפרע. ועוד הביא בשם מפרשים שמה שצריך לחזור לראש הפרק היינו דווקא שאינו יודע באיזה מקום טעה וגם אינו יודע אם קרא חלק מהפרק, אבל אם ברור לו שקרא פסוק ראשון או שנים ואח"כ דילג פסוק אחד או תיבה אחת, אינו צריך להתחיל אלא במקום שטעה או שדילג בלבד. ובמשנה ברורה (סק"ה) כתב, שאם דילג תיבה אחת, יש אומרים [והוא הכסף משנה שמשמע כן מלשונו] שאם הוא במקום שמתחיל ענין בפני עצמו די שיחזור לאותה תיבה ויגמור, כגון שדילג מפסוק ושננתם תיבת 'ודברת', אבל בספר אליהו רבה (סק"ג) הכריע מכמה ראשונים שצריך לחזור לעולם לראש אותו הפסוק. [קעז] **משנה ברורה** (סק"ו). [קעח] **משנה ברורה** (סק"ד, סי' סה סק"א). [קעט] **שו"ע** (שם). והיינו כגון שהוא מסופק גם אם קרא את הפסוק הראשון, שאם ברור לו שקרא את הפסוק הראשון אינו צריך לחזור עליו תוספות (ד"ה הקורא), תלמידי רבינו יונה (ד"ה נאמלע). ולכן בפרשה ראשונה אם זוכר שאמר 'שמע' בכוונה וגם 'בשכמל"ו', חוזר ל'ואהבת', ואם אינו זוכר שאמר שמע בכוונה בכל מקרה צריך לחזור לראש, שכיון שלא קראה בכוונה הרי הוא כמי שלא קרא כלל את הפסוק 'שמע', וממילא צריך לקרות את כל הפרשה כדי שלא תהיה הקריאה למפרע. ויקרא פסוק 'שמע' בלחש או ימתין מעט שלא יראה כקורא 'שמע שמע'. משנה ברורה (סק"ז). והרמב"ם לא העמיד דין זה בפני עצמו, אלא כתב (שם פ"ב הי"ד) שאם טעה באמצע הפרק ואינו יודע להיכן פסק חוזר לראש הפרק. וכתב בצרור החיים (על הרמב"ם שם), שמשמע מדבריו שאינו מפרש סוגייתנו דווקא במי שמסופק אפילו אם קרא הפסוק הראשון, אלא מפרש שהוא נמשך לדין הקודם במי שדילג תיבה אחת, ולכן הוא פוסק כדי לתקן, ואחר שפסק שוב שכח ואינו יודע היכן פסק, ונמצא שעכשיו נפל לו הספק על הכל, על כל פסוק ופסוק מהפרק, ולפיכך חוזר לראש הפרק. וכתב שכן נראה מדברי הכסף משנה בשם המפרשים שהובאו לעיל. [קפ] **שו"ע** (שם סי' סד ס"ג). וכגון שאינו זוכר שאמר שום תיבה מפרשה שניה. וגם מדובר שעוד לא התחיל פרשת 'ויאמר', שאם התחיל בה ואז עלה הספק בלבו, אנו אומרים שמסתמא אמר גם פרשה שניה, כפי הרגלו. משנה ברורה (סק"ח). [קפא] ומה שלא אמרו דין זה במי שעומד ב'וקשרתם' ואינו יודע אם בשל פרשה ראשונה הוא עומד או בשל פרשה שניה, הוא משום שיש הפרש ביניהם, ש'וקשרתם' הראשון הוא בקמץ, שהוא לשון יחיד, והשני הוא בסגול שהוא לשון רבים. והט"ז (סק"ב) כתב עוד טעם, שאין דרך לטעות באמצעה, שיוכל להרגיש לפי הזמן שהתחיל לקרות, אבל כשהוא עומד בסוף שיש כאן קצת זמן ארוך יוכל לפעמים לטעות שמא כבר סיים את הפרשה השניה. משנה ברורה (סק"ט). [קפב] **שו"ע** (שם סי' סד ס"ד). [קפג] **משנה ברורה** (סק"י).

פניני הלכה

בהרהור בלי דיבור. אבל כל מה שלומד בהרהור לבד ואפשר לו להוציא בשפתיו ואינו מוציא, אינו יוצא בלימוד זה ידי חובת מצות 'ולמדתם אותם' (דברים יא יט), וכמו שנאמר (יהושע א ח) 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו' וגו', וכמו בכל המצות התלויות בדיבור שאינו יוצא בהן ידי חובתו בהרהור אלא אם כן שומע מפי המדבר שהשומע כעונה בפיו. אך אם מוציא בשפתיו אף על פי שאינו מבין אפילו פירוש המלות מפני שהוא עם הארץ הרי זה מקיים מצות 'ולמדתם', ולפיכך כל עם הארץ מברך ברכת התורה בשחר לפני הפסוקים וכן כשעולה לספר תורה. ובמקור הדברים ציינו לדברי הפני יהושע בסוגייתנו.

ובשו"ע (או"ח סי' מז ס"ד) כתב, שהמהרהר בדברי תורה אינו צריך לברך ברכת התורה, וכתב במשנה ברורה (סק"ה) הטעם משום שהרהור אינו כדיבור. אך בביאור הגר"א (שם סק"ג) נקט בפשיטות שיש גם מצוה בלימוד תורה בהרהור, שפירוש תיבת 'והגית' (יהושע שם) הוא בהרהור, כמו שנאמר (תהלים יט טו) 'והגיון לבי', ותמה על השו"ע, עיי"ש [וע"ע בביאור הלכה (ד"ה המהרהר), ביאור שיטת הגר"א בזה].

והחוות יאיר במקור חיים (סי' פה ס"ג ד"ה ועם כל זה) כתב, שללמוד או לעיין בהלכה או במקרא או במדרש או ללמוד כך ולגרוס בלי דיבור, הרי זה לימוד לכל דבר, והרי כך דרך הלימוד ברוב הלומדים שבדורותינו, ואף על פי שכשלומד בכל איבריו התורה שמורה יותר, כמבואר בעירובין (שם), מכל מקום בודאי חשוב לימוד גם בלחש, עיי"ש.

טז.

השתמשות בפועל כהן ורפואה על ידו

בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס לבוב סי' קטז) כתב, שיש אומרים שאסור להשתמש בכהנים, ומביאים ראיה מהירושלמי (פ"ח ה"ה), שאבא בר בר חנא ורב חונא היו יושבים ואוכלים, ורבי זעירא היה עומד ומשמש לפניהם, והביא להם את היין והשמן הערב שמביאים בסוף הסעודה כששניהם טעונים בידו אחת, אמר לו אבא בר בר חנא לרבי זעירא וכי ידך השניה קטועה שאתה מחזיק את שניהם ביד אחת. כעס אביו של אבא בר בר חנא עליו, ואמר לו, לא דייך שאתה יושב ורבי זעירא עומד ומשמש, ועוד שהוא כהן ואמר שמואל שהמשתמש בכהונה מעל, ואתה מוסיף ומזלזל בו, גוזר אני עליך שהוא יהיה יושב ואתה תעמוד ותשמש תחתיו. ומבואר בזה שאסור להשתמש בכהן כשמש. וכתב המהר"ם שיש אומרים שבשכר מותר להשתמש בו, וראייתם מסוגייתנו, שאמרו לגבי פועלים שאינם נושאים את כפיהם, ומוכח שכהן יכול להיות פועל. ומסיק המהר"ם, שנראה שאפילו בחינם מותר להשתמש בו אם הכהן מסכים לכך, ומה שכעס אביו של אבא בר בר חנא עליו, הוא משום שרבי זעירא לא היה רוצה לשמשם אלא בידו האחת, ואבא בר בר חנא רצה שישמשם בשתי ידיו, ובאופן זה אסור להשתמש בכהן, כשאינו לפי רצונו של הכהן.

ובהגהות מרדכי (גיטין פ"ה סי' תסא) הובא מעשה שהיה בכהן אחד שיצק מים על ידיו של רבינו תם, ועמד שם תלמיד אחד וראה וכן תמה, שהרי אמרו בירושלמי הנזכר שהמשתמש בכהונה מעל, ואיך משתמש רבינו תם בכהן. והשיב רבינו תם לאותו תלמיד, שאין בכהנים קדושה בזמן הזה כיון שאין בגדי כהונה עליהם (ראה זבחים יז:), ולכן מותר להשתמש בהם. וחזר אותו תלמיד והקשה לרבינו תם, שאם אין לכהנים קדושה בזמן הזה, גם כל ענייני הקדושה כמו לקרותם לתורה ראשונים וכיוצא בזה לא נעשה להם, ושתק רבינו תם ולא השיב על טענתו. והיה שם עוד אחד מבעלי התוספות ורבינו פטר שמו, והוא השיב על טענת אותו תלמיד ואמר, שאף שיש בכהנים קדושה, מכל מקום יכול הכהן למחול וכך מותר להשתמש בו. וכן פסק להלכה הרמ"א כדברי רבינו פטר, וכתב (או"ח סי' קכח סמ"ה) שאסור להשתמש בכהן אפילו בזמן הזה שזה כמועל בהקדש אם לא מחל על כך. אך בברכי יוסף (שם שיורי ברכה אות ד) האריך להוכיח שרוב הראשונים חולקים על רבינו פטר, וסוברים שאין מחילה מועלת ואסור להשתמש בכהן גם אם מחל הכהן על כבודו, אא"כ יש לו הנאה מכך. וכן הביאו במשנה ברורה (שם ס"ק קעה) ובכף החיים (שם ס"ק רפא) שיש אוסרים השתמשות בכהן גם על ידי מחילה, אלא אם כן יש לו איזה הנאה כגון בשכר או לאדם חשוב שהוא חפץ לשמש ונהנה מזה.

ולפי זה נשאל בשו"ת זרע חיים (סי' מ), האם מותר ללכת לרופא כהן ולהתרפא על ידו, ואם צריך לחוש בזה משום השתמשות בכהן הנזכר, אשר לכאורה היה מקום לאסור ללכת לרופא כהן, כיון שהמטופל משתמש ברופא ויש בדבר משום איסור השתמשות בכהן. ולדעת הסוברים שמחילה מועלת בזה ודאי יש להתיר, כיון שהרופא הכהן מוחל על כבודו ומסכים שיתרפאו על ידו, אך לדעת הסוברים שאין מחילה מועלת הרי יש לחוש ברפואה על ידי כהן לאיסור מעילה. והביא ראיה שמותר להתרפא על ידי כהן רופא, שכן מצינו ששמואל היה רופא (ב"מ פה: שבת קח. ועוד) אע"פ שהיה כהן (מגילה כב.), וכן רבי חנינא היה כהן (בכורות נא:) ורופא (יומא מט.). ובטעם ההיתר כתב, שלדעת הסוברים שאם הכהן נוטל שכר על שימושו אין בדבר משום איסור מעילה (מגן"א שם ושיורי ברכה שם), יתכן שזה היה טעם ההיתר לאלו החולים שנתרפאו על ידי שמואל ורבי חנינא, שהיו משלמים להם שכרם עבור זה. ולדעת הסוברים שגם בשכר אסור להשתמש על ידי כהן [הובא בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' טו)], יש לומר שרפואה שונה משאר ענייני השתמשות, כיון שעל הרופא מוטל חיוב לרפא את החולים, וכמבואר בפירוש המשניות להרמב"ם (נדרים פ"ד מ"ד) שחייב הרופא מן הדין לרפאות חולי ישראל, והרי הוא בכלל אמרם (ב"ק פא:) בפירוש הכתוב (דברים כב ב) 'והשבתו לו' לרבות את גופו, שאם ראהו אובד ויכול להצילו הרי זה

וכל זה כשקורא ביחיד, אבל אם הוא קורא עם הצבור ורואה שהש"ץ עומד ב'וכתבתם' שבפרשה ראשונה או סמוך לו, יחזור ל'וכתבתם' שבראשונה, שהדברים מוכיחים שטעה ולא נמשך על פי הרגלו. וכן להיפך, אם לא פתח 'למען ירבו' ורואה שהש"ץ והצבור עומדים ב'וכתבתם' שבשניה או סמוך לו מלפניו או מלאחריו, יאמר 'למען ירבו'[קפד].

קריאת שמע בראש האילן

האומנין, וכן בעל הבית, שהיו עושים מלאכה בראש האילן או בראש שורות הבנין, קורין קריאת שמע במקומם, ואינם צריכים לירד[קפה].

חתן בקריאת שמע

הכונס את הבתולה פטור מקריאת שמע וברכותיה שלושה ימים אם לא עשה מעשה, מפני שהוא טרוד טרדת מצוה[קפו]. **ואם שהה עד מוצאי שבת ולא בעל חייב** לקרות ממוצאי שבת ואילך שהרי נתקררה דעתו ולבו גס בה אף על פי שלא בעל[קפז]. ודווקא בזמן הראשונים, אבל עכשיו שגם שאר בני אדם אינם מכוונים כראוי, גם הכונס את הבתולה חייב לקרות קריאת שמע עם ברכותיה כדין, ואם אינו קורא נראה כמתגאה שמראה שמכוין בכל שעה[קפח].

תפילת פועלים ובעל הבית בראש האילן

האומנים שעושים מלאכה לבעל הבית יכולים להתפלל בראש הזית ובראש התאנה, ואין בזה משום לא יעמוד על גבי מקום גבוה ויתפלל, שכיון שעלו לעשות מלאכתם הרי זה כמו שעלה לעלייה. ובשאר אילנות, צריכים לירד. ובעל הבית, אפילו מראש הזית והתאנה צריך לירד להתפלל[קפט].

ביטול מלאכה בקריאת פרשה ראשונה

מי שהיה עוסק במלאכה, מפסיק עד שיקרא פרשה ראשונה כולה. וכן האומנין בטלין ממלאכתן בפרשה ראשונה כדי שלא תהא קריאתן עראי, והשאר קורא הוא כדרכו ועוסק במלאכתו[קצ], ואפילו בברכות קריאת שמע[קצא].

כוונה בקריאת שמע

ראה לעיל (יג.).

מה מתפללים הפועלים

מה הן מתפללין, אם היו עושין בסעודתן בלבד מתפללין שלוש תפילות של תשעה עשר ברכות, כל תפילה ותפילה בזמנה בלי איחור, שאין בעל הבית מקפיד על שמעכבים מלאכתם כיון שבלאו הכי אינו נותן להם עליה שכר. היו עושין בשכרן מתפללין 'הביננו'[קצב], ובין כך ובין כך אין יורדין לפני התיבה ואין נושאין את כפיהן, שזהו עיכוב גדול ומקפיד עליו[קצג].

בזמן הזה

בזמן הזה אין דרך בעל הבית להקפיד בכך, ומסתמא על דעת כן משכירים אותם שיתפללו י"ח ברכות ולא תפילת הביננו[קצד].

ברכת המזון בפועלים

הפועלים שהיו עושין מלאכה אצל בעל הבית ואכלו פיתן אין מברכין לפניה, ומברכין לאחר סעודתן שתי ברכות בלבד כדי שלא יבטלו מלאכת בעל הבית[קצה], ברכה ראשונה כתיקונה, שניה פותח בברכת הארץ וכולל בה בונה ירושלים וחותם בברכת הארץ[קצו]. במה דברים אמורים, כשנוטלים שכר על מלאכתן מלבד הסעודה, אבל אם אין נוטלים שכר אלא הסעודה שאוכלים לבד, מברכים כל ארבעת ברכות כתיקנן. וכן אם בעל הבית מיסב עמהם, אף על פי שנוטלים שכר מלבד הסעודה, מברכין כל ארבעת הברכות[קצז].

בזמן הזה

בזמן הזה לעולם מברכים כל ארבע ברכות, שאין דרך בני אדם עכשיו להקפיד בכך, ומסתמא על דעת כן שוכרים פועלים שיברכו כל ארבע ברכות כתקנן[קצח].

עשיית מלאכה בזמן ברכת המזון

אסור לעשות מלאכה בעודו מברך[קצט]. ובדיעבד אם עשה מלאכה יצא ידי חובתו[ר].

טז:

אבל בהנחת תפילין

ראה להלן (יז:).

ראה רבו עובר על דברי תורה

ראה רבו עובר על דברי תורה, אומר לו 'לימדתנו רבינו כך וכך'[רא], בדרך כבוד[רב].

[קפד] **משנה ברורה** (ס"ק יח). [קפה] **שו"ע** (שם סי' סג ס"ח). והרמב"ם (שם פ"ב ה"ד) כתב דין זה רק באומנים, וכתב רבינו מנוח (שם) שרק להם התירו, ואף על פי שבראש האילן והכותל אדם מפחד בעודו עליהם, אפילו הכי קורא במקומו ואין מטריחים אותו לירד למטה, אבל בעל הבית שאינו עוסק במלאכה אלא עומד על פועליו לזרזם יורד למטה וקורא. ותמה במקראי קודש (אבולעפיה, על הרמב"ם שם), שהרי בסוגייתנו אמרו שהאומנין קורים בראש האילן והנדבך, ומתפללין בראש הזית ותאנה, ושאר האילנות יורדין למטה ומתפללין, ובעל הבית בין כך ובין כך יורד למטה ומתפלל, ומוכח שבקריאת שמע גם בעל הבית קורא בראש האילן, שלא חילקו בו אלא לענין תפילה, ושלא כרבינו מנוח. ועיין בילקוט ביאורים בדעות הראשונים בזה. [קפו] **שו"ע** (שם סי' ע ס"ג) ומשנה ברורה (סק"י-יא), וכעין זה ברמב"ם (שם פ"ד ה"א). [קפז] **רמב"ם** (שם). וזהו בזמנם שהיו נושאים ביום רביעי בצהרים, ואז פטור שלושה ימים וארבעה לילות עד מוצאי שבת ועד בכלל. ולפעמים קורה שהוא פטור ארבעה ימים, כגון אם נכנס לחופה ביום רביעי עד שלא קרא קריאת שמע של שחרית. משנה ברורה (ס"ק יב). ושלא כרבינו מנוח שהביא הכסף משנה, שכתב שאין פטור מקריאת שמע אלא בזמן הראוי לביאה, אבל בימים חייב, שישראל קדושים הם ומסיח דעתו ממנה ואין כאן טירדא. עוד כתב רבינו מנוח בשם הראב"ד שדווקא בלילות שמתייחד עמה פטור, אבל אם היתה נדה או חולה או שלא היה מקום ליחוד חייב. ועיין מעשה רוקח (על הרמב"ם) שכתב שלשני דינים אלו אין הכרח לדעת הרמב"ם. [קפח] **שו"ע** (שם) ומשנה ברורה (ס"ק יד). וראה עוד לעיל (יא.).

[קפט] **שו"ע** (שם סי' צ ס"ג), וכעין זה ברמב"ם (תפילה פ"ה ה"ח). והטעם שנשתנה הזית משאר אילנות, מפני שיש להם ענפים הרבה יותר משאר אילנות, ויש טורח גדול בעלייתם ובירידתם, ויתבטלו ממלאכתם, ולפיכך אמרו שיתפללו שם, אבל בשאר אילנות שאין ביטול מלאכת בעל הבית, ירדו. ובעל הבית הרי אינו משועבד למלאכה, שהוא ברשות עצמו, ואם הקילו אצל פועלים מפני ביטול מלאכה, לא הקילו אצל בעל הבית. שו"ע ורמב"ם (שם). [קצ] **רמב"ם** (קריאת שמע פ"ב ה"ד), וכעין זה בשו"ע (שם סי' סג ס"ז). וכמסקנת הגמרא בסוגייתנו שמה שאמרו בית הלל שקוראים כדרכם הוא בפרשה שניה, ומה שאמר רב ששת שבטלים ממלאכתם הוא בפרשה ראשונה. וכתב בכסף משנה, שכוונת הרמב"ם שאף על פי שהכוונה מעכבת רק בפסוק ראשון, כאן צריכים לבטל ממלאכתם מטעם אחר, כדי שלא יהיו נראים כקוראים עראי, ודין זה הוא בכל פרשה ראשונה, וכמו שכתב הרי"ף בסוגיין [ולא כתוספות (ד"ה הא נפרק) שכתבו שפרק ראשון לאו דווקא, ואין פוסקים ממלאכתם אלא בפסוק ראשון, וכן הביא בהגהות מיימוניות (אות ו) בשם ר"י]. [קצא] **משנה ברורה** (ס"ק יט). ועיי"ש במה שהקשה על זה. [קצב] ובימות הגשמים אינו מתפלל הביננו. שו"ע (שם סי' קי ס"א). [קצג] **רמב"ם** (תפילה פ"ה ה"ח), שו"ע (שם סי' קי ס"ג) ומשנה ברורה (סק"ח-י) וביאור הלכה (ד"ה והאידנא). וכחילוק שחילקו בסוגייתנו לדעת רבן גמליאל, בין עושים בשכרם לעושים בסעודתם. כסף משנה. [קצד] **שו"ע** (שם). והוא הדין שמותרים לילך לבית הכנסת להתפלל בעשרה במקום שאין דרך בעלי בתים להקפיד בכך. ואף אין להחמיר שלא לירד לפני התיבה, אם על ידי זה לא יתאחר הזמן יותר. משנה ברורה (ס"ק יג). כתב במעשה רוקח (על הרמב"ם שם), שהוא הדין שבזמן הזה נושאים את כפיהן אפילו אם עושים בשכרן.

[קצה] ואין צריכים להמתין לאחרים שיזמנו. מגן אברהם (סי' קצא סק"א). [קצו] והטעם לפי שמן התורה אין צריך לחתום על המזון ועל הארץ ועל ירושלים לכל אחד בברכה בפני עצמה, ולכן כללו יחד ברכת הארץ וברכת ירושלים הדומות זו לזו. משנה ברורה (סי' קצא סק"א). ופטרום לגמרי מברכת הטוב והמטיב שאינה מן התורה. משנה ברורה (סק"ג). ובכסף משנה הביא את טעם התוספות (ד"ה ומוסם), שחכמים עקרו חיוב החתימה בברכות אף על פי שהוא מן התורה, וכתב שאין צריך לזה אלא כמבואר שחיוב הברכה על כל אחת בפני עצמה אינו מן התורה. ובלחם משנה קיים פירוש התוספות, עיי"ש. [קצז] **רמב"ם** (ברכות פ"ב ה"ג), שו"ע (שם סי' קצא ס"א). [קצח] **שו"ע** (שםסי' קצא ס"ג). ולענין ברכת הזימון יש דעות בין האחרונים אם מחויבים פועלים בכך או לא, ובזמננו אינו נוגע להלכה כיון שאין דרך בעל הבית להקפיד, ומכל מקום כשאוכל פועל עם אנשים אחרים והוא גמר סעודתו מקודם, נראה שלא ימתין עליהם אם אינם רוצים לענות לו, שבאופן זה בודאי בעל הבית מקפיד. משנה ברורה (סק"ג). [קצט] **שו"ע** (או"ח סי' קצא ס"ג). וכמו שהוכיח בירושלמי (פ"ב ה"ה) מדין זה שהפועלים מקצרים ברכת המזון כדי שלא לבטל ממלאכת בעל הבית, ומוכח שאינם יכולים לעשות מלאכתו בתוך כדי שהם מברכים. ולכן נזכר דין זה לענין ברכת המזון, כדי ליישב הקושיא הנזכרת, אך באמת כל המצוות והברכות והתפילות אסור לעסוק במלאכתו בזמן שעושה אותן, מפני שנראה כעושה בדרך עראי ומקרה, ואפילו תשמיש קל אסור לעשות, ואין צריך לומר שלא יעסוק בדבר שצריך לשום לבו אליו. ויש ליזהר שלא לעיין אפילו בדברי תורה בשעה שמברך ברכת המזון ועוסק במצוות ומתפלל, כי זה מורה על היותם אצלו רק על צד המקרה וההזדמן. וזה נכלל במאמר תורתנו (ויקרא כו כא) 'ואם תלכו עמי קרי', דהיינו שלא יהיו המצוות אצלנו על צד המקרה וההזדמנות בעלמא. ט"ז (סק"א), משנה ברורה (סק"ה) וביאור הלכה (ד"ה אסור לעשות). [ר] **ביאור הלכה** (ד"ה בעודו מברך), דלא גרע משיכור. [רא] **רמב"ם** (תלמוד תורה פ"ה ה"ט), שו"ע (יו"ד סי' רמב סכ"ג). וכתב הפרי חדש (על הרמב"ם שם), שדין זה הוציאו ממה ששנינו בסוגייתנו במעשה ברבן גמליאל שקרא ק"ש בלילה הראשון שנשא, וכן שאר המעשים המובאים במשנה, שאמרו לו תלמידיו בלשון זו. וכן הביא בלב שלם (על הרמב"ם) בשם השער אפרים (סי' סה) והבתי כהונה (חלק בית המדרש עמ' כ), וכן כתב במאמר מרדכי (על הרמב"ם), ותמה על הכסף משנה שטרח להביא מקור אחר. ובבית המלך (על הרמב"ם) כתב שממשנתנו אין ראיה, שיש לומר שמשנת חסידים שנו כאן ואם לא אמר כן אין איסור בדבר, ועוד היה מקום לומר שרק באיסור דרבנן צריך לומר בדרך כבוד, אבל אם ראה רבו עובר על דברי תורה אפשר שיכול לומר 'למה אתה עובר על דברי תורה', שבמקום שיש חילול ה' אין חולקין כבוד לרב. ולכן הביא הכסף משנה מקור אחר ללמד שחיוב הוא מן הדין לומר בדרך כבוד, ואף כשרבו עובר על דברי תורה. וכתב שאפשר שגם הפרי חדש לא התכוין להביא ראיה מסוגייתנו אלא לסגנון לשון זה שאומרים 'למדתנו רבינו'. [רב] **ש"ך** (ס"ק מא).

פניני הלכה

מצילו בגופו או בממונו או בידיעתו. וכיון שהרופא מחויב בהצלת החולים אין לחולה איסור להשתמש בכהן הרופא, כיון שהתורה היא שמחייבת את הכהן לרפאותו.

תענית ציבור במלמדי תינוקות ובפועלים

כתב בשו"ע (או"ח סי' תקעה ס"ב), תלמיד חכם אינו רשאי לישב בתענית, מפני שממעט במלאכת שמים, אלא אם כן כשהציבור מתענים שלא יפרוש עצמו מהם, ומלמדי תינוקות דינם כתלמידי חכמים. והסתפק בשו"ת ימי יוסף (ידיד, או"ח סי' ט), אם תלמידי חכמים ומלמדי תינוקות רשאים למעט במלאכת שמים ולהתענות שאר תעניות כגון עשרה בטבת. וכתב, שנראה שאסור למעט בזה במלאכת שמים, וכל שכן שמלמדי תינוקות אסור להם להתענות, שיש בזה משום גזל, ומי יתיר איסור גזל משום תקנה ישנה שתיקנו חז"ל, והרי אפילו עונג שבת אינו נדחה מפני ארבע צומות, כמו שפסק בשו"ע (שם סי' תקנ ס"ג), וכל שכן איסור גזל. והביא ראיה מסוגייתנו שמבואר שהפועלים שהיו עושים אצל בעל הבית קוראים קריאת שמע ומתפללים ואוכלים ואין מברכים לפניה אבל מברכים לאחריה שתי ברכות, ואין אומרים שבעל הבית יודע שצריכים לברך ומוחל שיעשו המצוות כתיקונם, כיון שבדבר של הפסד אין בעל הבית מוחל, ואין אומרים שנוח לו לאדם שיעשו מצוה בממונו כשיש לו הפסד ממון בדבר.

וכתב, שמה שנראה מדברי השו"ע (סי' תקעה שם) שבשעה שהציבור מתענים אין תלמידי חכמים ומלמדי תינוקות פורשים מהציבור וצריכים להתענות עמהם אף על פי שממעטים ממלאכת שמים, לא נאמרו דברים אלו אלא כשגוזרים תענית מחמת צרה, וכיון שכולם מצטערים ומתענים אסורים לפרוש מהם, ובפרט שאפשר שבזכות שיצטרפו לתעניתם יהיו נענים בבקשתם. ומוכח כן ממה שלא הזכיר השו"ע דין זה של תענית תלמידי חכמים ומלמדי תינוקות בהלכות ארבע תעניות הקבועות, אלא בהלכות תענית שגוזרים על הציבור מחמת צרה. ועיי"ש עוד. ומסיק שכל זה נראה לו להלכה אבל לא למעשה.

ולמעשה כתב בפתחי חושן (שכירות פ"ז הערה כט) ועוד פוסקים, שתענית ציבור ובכללה ארבע תעניות אינם בכלל ההלכה שאין לתלמידי חכמים ומלמדי תינוקות להתענות, ודעת בעל הבית היא לכך שיתענו, ואף הם צריכים להתענות.

טז:

אמירת 'בזכות תפילת רב' בברכת החודש

כתב בערוך השולחן (או"ח סי' תז ס"ט), שיש לתמוה על מה שאומרים קודם ברכת החודש תפילת 'יהי רצון' ומזכירים בה כמה בקשות, ואיך מותר להתפלל בשבת תפילה חדשה שאינה בטופס ברכות אלא תפילה בפני עצמה, ומבקשים בה על פרנסה ושאר צרכים, ובירושלמי (שבת פט"ו ה"ג) מבואר שאסור לתבוע צרכיו בשבת, ומה שמותר לומר בברכת המזון 'רענו זוננו פרנסנו' שהיא בקשה מבואר שם שמפני שהוא טופס ברכות [היינו, שכך הוא נוסח הברכה בכל ימות השבוע ואין זה נוסח לשבת]. וכתב, שאם היה הדבר בידו היה מבטל תפילה זו, אך קשה לשנות המנהג.

עוד כתב הערוך השולחן, שתפילה זו הוא תפילת רב בכל השנה כמבואר בסוגייתנו, והתחלתה 'שתתן לנו חיים ארוכים', וכאן הוסיפו בתחילתו 'שתחדש עלינו החודש הזה לטובה ולברכה', ולכן יש בסידורים בסופו 'בזכות תפילת רב', אבל דברי בורות הם שמה שייך שתתקבל התפילה בזכות זה שהיא תפילת רב, ונראה שהמדפיסים טעו בזה, שהמציין ציין שזו תפילת רב, והמדפיסים לא ידעו הכוונה, והוסיפו תיבת 'בזכות'. וכן כתב הבני יששכר במגיד תעלומה (ד"ה חייס שמואל) ועוד מפרשים רבים.

והמנחת אלעזר בספר דברי תורה (רביעאה אות קז) הביא דברי זקנו במגיד תעלומה, אך כתב ששמע מרבים וכן שלמים שאמרו 'בזכות תפילת רב', וזו הנוסחא האמיתית ואלו שאומרים 'בזכות תפילת רבים' או 'רב ורבים' טעות היא בידם, ואף שבסידורים המדוייקים לא נמצא כלל נוסח 'בזכות תפילת רב', וכנראה נתוסף מחמת טעות וכדברי המגיד

איסור רחיצה באבל

האבל אסור ברחיצה[רג]. כיצד, אסור לרחוץ כל גופו, אפילו בצונן. אבל פניו ידיו ורגליו, בחמין אסור ובצונן מותר[רד]. ואם היה מלוכלך מטיט וצואה, רוחץ כדרכו ואינו חושש[רה].

מנין שהאבל אסור לכבס בגדיו ולרחוץ גופו ולסוך, שנאמר (שמואל ב' יד ב) 'התאבלי נא ולבשי בגדי אבל ואל תסוכי שמן', ורחיצה בכלל סיכה, שהרחיצה קודמת לסיכה, שנאמר (רות ג ג) 'ורחצת וסכת'[רו].

בזמן הזה

מעיקר הדין אין איסור ברחיצה אלא בשבעה, ואחר כך מותר ברחיצה, אלא שנהגו עכשיו האשכנזים לאסור רחיצה כל שלושים יום, ואפילו לחוף הראש אסור, ואין לשנות המנהג, כי מנהג קדום הוא ונתייסד על פי ותיקין[רז].

יולדת ואיסטניס

יולדת אבלה שצריכה לרחוץ, מותרת[רח]. וכן מי שיש לו ערבוביא בראשו, מותר לחוף ראשו בחמין, שלא גרע מאסטניס, שמותר לרחוץ כל גופו. ולא כל מי שאמר 'אסטניס אני' מתירין לו, אלא דווקא שהוא ידוע שהוא אסטניס ומתנהג בנקיות, ואם לא ירחץ יצטער הרבה ויבא לידי מיחוש[רט].

טרוד הפטור מקריאת שמע ורוצה להחמיר

כל מי שהוא פטור מלקרות קריאת שמע, אם רצה להחמיר על עצמו לקרות קורא, והוא שתהא דעתו פנויה עליו. אבל אם היה זה הפטור מלקרות מבוהל אינו רשאי לקרות עד שתתיישב דעתו עליו[רי]. וי"א שרשאי לקרות אפילו כשאין דעתו מיושבת עליו[ריא].

וראה לעיל (ע"א) שהחתן חייב בקריאת שמע בזמן הזה.

ניחום אבלים על עבדים

העבדים והשפחות אין מספידין אותן ואין עומדין עליהן בשורה, ואין אומרים עליהן ברכת אבלים ותנחומי אבלים, אלא אומרין לו כשם שאומרין לו על שורו ועל חמורו המקום ימלא חסרונך[ריב].

קריאת עבדים בשם 'אבא'

העבדים והשפחות אין קורין להם אבא פלוני ואימא פלונית, שלא יבא מהדבר תקלה ונמצא זה הבן נפגם. לפיכך אם היו העבדים והשפחות חשובים ביותר ויש להם קול, וכל הקהל מכירים אותם ואת בניו ועבדי אדוניהם, כגון עבדי הנשיא, הרי אלו מותר לקרות להם אבא ואימא[ריג].

יז.

תחנונים שאחר התפילה

אחר שמסיים תפילת שמונה עשרה אומר 'אלהי נצור'[ריד]. ויש מוסיפים לומר 'מלכנו אלהינו יחד שמך בעולמך'. וכן נהג הטור לומר 'אלהי נצור' עד 'וקלקל מחשבותם', 'מלכנו ואלהינו ואלהי כל בשר, יחד שמך בעולמך, בנה עירך יסד ביתך שכלל היכלך קרב קץ ביאת משיחך פדה עמך שמח עדתך, עשה למען שמך, עשה למען תורתך, עשה למען קדושתך, עשה למען מלאכי מרומים, עשה למען ימינך, עשה למען צדקתך, עשה למענך אם לא למעננו, למען יחלצון ידידיך הושיעה ימינך ועננו, יהיו לרצון אמרי פי' וכו'[רטו].

אחר אמירת 'יהיו לרצון'

אין נכון לומר תחנונים קודם 'יהיו לרצון', אלא אחר סיום י"ח מיד יאמר 'יהיו לרצון', ואם בא לחזור ולאומרו פעם אחרת אחר התחנונים, הרשות בידו[רטז].

'עשה למען שמך'

הרגיל לומר ארבעה דברים אלו זוכה ומקבל פני שכינה, 'עשה למען שמך, עשה למען ימינך, עשה למען תורתך, עשה למען קדושתך'[ריז].

תפילות נוספות

נכון וראוי לכל אדם להתפלל בכל יום ביחוד על צרכיו ופרנסתו, ושלא ימוש התורה מפיו וזרעו וזרע זרעו, ושיהיו כל יוצאי חלציו עובדי ה' באמת, ושלא ימצא ח"ו פסול בזרעו, וכל מה שיודע בלבו שצריך לו. ואם אינו יודע לדבר צחות בלשון הקודש יאמרנה אף בלשון אשכנז, רק שיהיה מקירות לבו. וטוב יותר לקבוע

[רג] **רמב"ם** (אבל פ"ה ה"א), **שו"ע** (שם סי' שפא ס"א).
[רד] רמב"ם (שם פ"ה ה"ד), שו"ע (שם). ובמקום שאסרו חמים לא ירחוץ אף בפושרים שהתחממו אצל האור. פתחי תשובה (סק"א). [רה] **שו"ע** (שם). וכתב בביאור הגר"א (סק"א) שכן הוכיחו התוספות (ד"ה אסטניס) מרבן גמליאל שרחץ בימי אבלו כיון שאמר שאיסטניס הוא, ויש לו צער אם אינו רוחץ, ולא נאסרה רחיצה באבל אלא משום תענוג. ומכאן נלמד שמותר לחוף ראשו אם יש לו לכלוך בראשו, אפילו בתוך שבעה, וכן התיר רבינו שמואל ליולדת אבלה לרחוץ תוך שבעה, וכן משמע גם ביומא (עז:) לענין יום הכפורים. [רו] **רמב"ם** (שם פ"ה ה"ה). [רז] **רמ"א** (שם). וטעם המנהג כדי שלא יבואו לידי תספורת, שכן דרך הנכנס במרחץ לגלח שערות ראשו. ט"ז (סק"א), עיי"ש. וירא שמים יחוש לאסור לעצמו רחיצת כל גופו אף בצונן, אבל לאחרים יש להורות להקל, ודווקא בערב שבת שיש ברחיצה צורך מצוה קצת, אבל רחיצה של תענוג בנהרות יש לאסור. פתחי תשובה (סק"ג).

[רח] **ומותרת** ברחיצה אפילו ביום הראשון, אבל אם אין לה צורך כל כך יש להחמיר ביום הראשון. ש"ך (סק"ב). [רט] **שו"ע** (שם סי' שפא ס"ג). וע"ע מש"כ השו"ע ורמ"א (או"ח סי' תריג ס"ד) לענין רחיצת פנים ביום הכפורים באיסטניס. [רי] **רמב"ם** (קריאת שמע פ"ד ה"ז), טור (או"ח סי' ע) בשמו. וכתב הכסף משנה, שמה שכתב שאם רוצה להחמיר על עצמו לקרות קורא, הוא כדעת תנא קמא במשנתנו, החולק על רשב"ג שאמר לא כל הרוצה ליטול את השם יטול. ומה שכתב שתהא דעתו פנויה, הוא דבר פשוט בעצמו, וגם מוכח בגמרא, שביארה בדעת רשב"ג שהטעם שחושש ליוהרא הוא כיון שקריאת שמע תלויה בכוונה, ואם כן טעמו של ת"ק שחולק הוא כיון שסובר שאפשר שיוכל לכוין, אבל אם ודאי לא יכוין מודה ת"ק לרשב"ג, ופטור מקריאת שמע משום שחוששים ליוהרא. [ריא] **ראב"ד** (שם). וז"ל, ומה בכך יקרא ויהא כקורא בתורה ולא יהיה כפורק שם שמים מעליו, ואין זה דומה לתפלה, ואין חוששין עתה ליוהרא שהדבר ידוע לרוב הקוראים והמתפללים שאינה אלא מצות אנשים מלומדה, גם בחכמי הגמרא היו אומרין כן (ירושלמי פ"ב ה"ד), שמואל אמר שמוצא עצמו מונה אפרוחים בתוך תפילתו, רבי בון בר חייא אמר שהוא מונה שורות אבן בקיר, ורבי מתניה אמר שמחזיק טובה לראשו שכאשר הוא מגיע ל'מודים' וצריך לכרוע הוא כורע מעצמו. והאריך הכסף משנה לדון בסברות הראב"ד ובתשובות המגדול עז עליהן. [ריב] **רמב"ם** (אבל פי"ב הי"ב), **שו"ע** (יו"ד סי' שעו ס"א). והקשה בכתר המלך (גאטאן, על הרמב"ם שם) למה השמיט הרמב"ם שאם עבד כשר הוא מקבלים עליו תנחומין, כמו שאמרו בסוגייתנו בטעמו של רבן גמליאל שקיבל תנחומין על טבי עבדו. והביא בשם חותנו שתירץ שרק על עבד כשר ותלמיד חכם, כגון טבי, מקבלים תנחומים, ואין מצויים עבדים תלמידי חכמים. וכן דקדק מלשון הגמרא, עיי"ש. [ריג] **רמב"ם** (נחלות פ"ד ה"ה), **שו"ע** (חו"מ סי' רעט ס"ה). ועניינו של הפגם בקורא לשפחה 'אמא' הוא שיחשבו שהיא אמו והוא עבד. וכשקורא לעבד 'אבא', אף על פי שאינו עבד אם אמו ישראלית, מכל מקום יש פגם בדבר, שהרי אין קידושין תופסים בשפחה, ונמצא שהוא בן קדש וכזונה. סמ"ע (ס"ק יד). [ריד] **טור** (או"ח סי' קכב). ונזכרה תפילה זו בכל הפוסקים לענין כמה הלכות הנוגעות לה. וכתב בבית יוסף (ד"ה תשע עשרה), שרבא היה אומר תפילה זו אחר תפילתו כמבואר בסוגייתנו. עוד הובא נוסח תחינות אחרות שהיו החכמים אומרים כל אחד אחר תפילתו, והעולם בררו להם תחינה זו. ואם רצה לומר אחר תפילתו אפילו כסדר יום הכפורים אומר בין קודם אלהי נצור ובין אחר אלהי נצור. [רטו] **טור** (שם). ועיי"ש במה שהביא עוד בשם רב עמרם גאון בסידורו. [רטז] **שו"ע** (שם סי' קכב ס"ב). ומקורו ברשב"א (ד"ה מר) בשם הראב"ד לענין 'אלהי נצור', שאין נכון לומר יהיו לרצון אחר תחנונים אלו, אלא קודם להם לאחר סיום י"ח ברכות, כמו שאמרו דוד לאחר י"ח מזמורים [כמבואר לעיל (ט:)]. [ריז] **שו"ע** (שם סי' קכב ס"ג).

פניני הלכה

תעלומה, מכל מקום כיון שהוסיפוהו רבים וכן שלמים נראה ליישב הנוסח, שבאמת קשה שהרי זו שאלת צרכים והיא אסורה בשבת [וכמו שהקשה בערוך השולחן], וכדי לצאת מחשש זה מסיימים 'בזכות תפילת רב', והיינו כעין שנוהגים כשלא היו יכולים לקדש את הלבנה בזמנה אלא ביום ט"ז בחודש, שאומרים מתוך הגמרא בסנהדרין (מב.) את נוסח הברכה, ובכך יוצאים מחשש ברכה לבטלה כיון שאומרים את הברכה בדרך לימוד גמרא, כמו כן כדי לצאת מחשש שאילת צרכים בשבת אומרים את התפילה כבדרך לימוד ומזכירים שהיא תפילת רב בסוגייתנו, ובזכות תפילת רב שהיה מתפלל כנוסח זה כן יברכנו ה' בחודש טוב בכל הפרטים, ובכך אינה שאלת צרכים שלנו.

והביא מסידור אוצר התפילות, שתמה על עיקר הנוסח שאומרים 'בזכות תפילת רב', שהרי אין הקב"ה מקבל התפילה בזכות מי שחיבר אותה, אלא בזכותו של המתפלל בעצמו, כפי אשר הכין את לבו כראוי בשעה שהוא מתפלל. וכתב בדברי תורה שזה אינו, ובודאי זכות אנשי כנסת הגדולה וגדולי ישראל שיסדו את נוסח התפילה עומדת לנו שתתקבל תפילתנו, וזהו שאנו אומרים לפני הפיוטים 'מסוד חכמים ונבונים ומלמד דעת מבינים אפתחה פי' וכו', שבזכות החכמים והנבונים שיסדו פיוט זה תתקבל תפילתנו באמירת הפיוטים, ובפרט בתפילה זו שיסדה רב שהוא רבי אבא תלמיד רשב"י [כמ"ש הרמ"ע מפאנו ז"ל (מאמרי הרמ"ע, מאמר סברי לוחות, עמ' תפא)], ובודאי היא מיוסדת עפ"י הסוד, וא"כ זכות מייסדה עומדת לנו כשאנו מתפללים אותה.

וכעין דבריו כתב בסידור רשב"ץ (ח"א אות קז) ביישוב הנוסח 'בזכות תפילת רבים', שתיקנו לומר כן כדי ליישב הקושיא הנ"ל, שהטעם שאסור לבקש צרכיו בשבת הוא כדי שלא יהרהר בדברים הנוגעים לגוף אלא רק בנוגעים לנשמה כדי שלא תבלבל דעתו כשחושב על צרכיו, וזהו דווקא כשמבקש לעצמו, אבל כשמבקש עבור אחרים ועבור הרבים אין חשש של בלבול הדעת ומותר אף בשבת, ולכן הוסיפו בסוף הברכה 'בזכות תפלת רבים' כדי לבאר איך מותר לבקש בשבת בקשות אלו.

יז.

שינוי מלשון הכתוב כדי שלא לומר בעל פה

בגמרא מובא שהיה מורגל בפיו של אביי לומר, לעולם יהא אדם ערום ביראה, מענה רך משיב חמה וכו'. וכתוב בגיליון הש"ס שצריך לומר 'מענה רך ישיב חמה', שכך הוא לשון הכתוב (משלי טו א).

וכתב במי שלמה (חידושים שבסוף הספר לברכות יז. הו"ד בלקט הקמח החדש סי' מט אות ב, ובשדי חמד כללים, פאת השדה מערכת דל"ת כלל ד), שנראה שגירסתנו נכונה, שהרי ההלכה היא שדברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם בעל פה (גיטין ס:), לכן אביי שהיה זה רגיל בפיו, היה מוכרח להחליף התיבה השלישית בפסוק, כיון ששלוש תיבות נחשבות לפסוק כמו לענין שרטוט. וכן נמצא הרבה פעמים ששינו חז"ל לשון הכתוב, והכל הוא מטעם זה, ואין להגיה בספרים, כי באמת בכוונה שינו מלשון הכתוב.

וכן כתב הבית הלוי בהקדמתו, אחר שהתנצל על שפעמים העתיק בספרו לשונות הכתובים שלא בדקדוק כי לפעמים היה קשה לו לעיין בפנים ולהעתיק, וכתב וז"ל, ולדעתי זה הטעם תמצא בגמרא איזה פסוקים בשינוי הלשון ממה שהוא כתוב, כמו 'ונתן הכסף וקם לו' (לקמן מז:), משום שדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה, וכשהיו דורשים הפסוק היו אומרים אותו מן הכתב, ולפעמים כשלא היה מצוי להם הספר במקום ההוא, היו אומרים הפסוק בשינוי קצת, רק שיבואר בו כוונת הדרשה. ועיין עוד בהקדמה לספר דבר אליהו, ושם מביא מעשה, שהיו המשכילים מערערים על מה ששינו חז"ל בכמה מקומות את הפסוק, והבית הלוי השיב להם כנ"ל.

הלומד תורה כל ימיו שלא לשמה

בגמרא מובא שהיה מורגל בפיו של רבא, על מה שנאמר (תהלים קיא י) 'ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם', שלא נאמר 'לעושים' אלא 'לעושיהם', לעושים לשמה, ולא לעושים שלא לשמה, וכל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא. והקשו התוספות (ד"ה העושה), שהרי אמר רב יהודה אמר רב (פסחים נ:) לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה, ואיך אמר רבא בסוגייתנו שהעושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא, ותירצו שבסוגייתנו מדובר שאינו לומד אלא לקנתר את חביריו, ורב יהודה דיבר במי שלומד על מנת שיכבדוהו, ולא על מנת לקנתר.

ובדברי שאול לבעל השואל ומשיב (מגילה יח. ד"ה לא הוו) כתב ביישוב קושיית התוספות באופן אחר, שעיקר התכלית הוא שילמד לשמה, אלא שקשה על האדם לעסוק בתחילת לימודו לשמה כשאינו מבין עדיין את התכלית, וכמשל שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות (בהקדמה לסנהדרין פ"י) שהתינוק כשיאמרו לו ללמוד כדי שיהיה רבי לא ישים לב לדבר כלל, ורק כשיאמרו לו שילמוד כדי שיתנו לו מעט צפיחית בדבש ילמוד, ואף על פי שהוא הבל כנגד התכלית, מכל מקום צריכים לחנך את הקטן לפי מדותיו, והוא הדין בזה שבתחילה ילמוד האדם שלא לשמה, ואם יזכה יבין וישכיל ויבוא מתוך שלא לשמה ללשמה. אבל מי שלא זכה ולמד כל ימיו שלא לשמה, אז באמת נוח לו שלא נברא. ובזה יישב קושיית התוספות, שבאמת יש לו לאדם ללמוד שלא לשמה כמבואר בפסחים, והוא כדי שעל ידי זה יבוא ללמוד לשמה, וצדקו גם דברי הגמרא בסוגייתנו שהלומד שלא לשמה ראוי לו שלא נולד, שכאן מדובר במי שלא הגיע לידי מדה זו שילמד תורה לשמה.

אך בשו"ת משיב דבר (ח"א סי' מד) חלק על דעה זו, וכתב שהעולם רגילים לפרש מה שאמרו שמתוך שלא לשמה בא לשמה, שבסוף ילמוד בעצמו תורה לשמה, ולפי זה הפירוש אם כל למודו יהיה שלא לשמה אינו עולה לרצון. אבל בסנהדרין (קה:) אמרו על בלק מלך מואב שבזכות הקרבנות שהקריב שלא לשמה זכה ויצאה ממנו רות, ולמדו מזה שלעולם יעסוק אדם בתורה ומצוות שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, והרי בלק עצמו לא בא כלל לידי קיום מצוות לשמן, אלא שזכה ויצא מזרעו מי שעסק בתורה

תפילות על כל העניינים הצריכים לו אחר שסיים כל הי״ח מלקבעם בברכת שומע תפלה, כדי שכשיצטרך לענות קדיש או קדושה יהיה יוכל לענות אחר אמירתו יהיו לרצון[ריח].

בתענית

בתענית טוב לומר בתחנונים שאחר תפילת המנחה לאחר 'אלהי נצור' וכו', 'רבון כל העולמים, גלוי וידוע לפניך שבזמן שבית המקדש קיים אדם חוטא ומקריב קרבן ואין מקריבים ממנו אלא חלבו ודמו' וכו'[ריט].

דיבור תלמיד חכם בנחת

תלמיד חכם לא יהא צועק וצווח בשעת דבורו כבהמות וחיות, ולא יגביה קולו ביותר, אלא דבורו בנחת עם כל הבריות. וכשידבר בנחת יזהר שלא יתרחק עד שיראה כדברי גסי הרוח[רכ].

הקדמת שלום לכל אדם

תלמיד מקדים שלום לכל האדם כדי שתהא רוחן נוחה הימנו[רכא].

עניינו של העולם הבא

העולם הבא אין בו גוף וגויה, אלא נפשות הצדיקים בלבד בלא גוף כמלאכי השרת. הואיל ואין בו גויות אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא דבר מכל הדברים שגופות בני אדם צריכין להן בעולם הזה, ולא יארע דבר בו מן הדברים שמארעין לגופות בעולם הזה, כגון ישיבה ועמידה ושינה ומיתה ועצב ושחוק וכיוצא בהן. כך אמרו חכמים הראשונים 'העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא תשמיש, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהן ונהנין מזיו השכינה', הרי נתברר לך שאין שם גוף לפי שאין שם אכילה ושתיה. וזה שאמרו צדיקים יושבין דרך חידה אמרו, כלומר הצדיקים מצויין שם בלא עמל ובלא יגיעה, וכן זה שאמרו עטרותיהן בראשיהן, כלומר דעת שידעו שבגללה זכו לחיי העולם הבא מצויה עמהן, והיא העטרה שלהן, כענין שאמר שלמה (שיר השירים ג יא) 'בעטרה שעטרה לו אמו', והרי הוא אומר (ישעיה נא יא) 'ושמחת עולם על ראשם', ואין השמחה גוף כדי שתנוח על הראש, כך עטרה שאמרו חכמים כאן היא הידיעה. ומהו זהו שאמרו נהנין מזיו שכינה, שיודעים ומשיגין מאמיתת הקדוש ברוך הוא מה שאינם יודעים והם בגוף האפל השפל[רכב].

וכתב הראב״ד, שדברי הרמב״ם קרובים בעיניו למי שאומר אין תחיית המתים לגופות אלא לנשמות בלבד, אך דברי חז״ל מוכיחים כי בגוייתם הן עומדין חיים, אבל אפשר שהבורא ישים גוייתם חזקות ובריאות כגוית המלאכים וכגוית אליהו זכור לטוב, ויהיו העטרות כמשמען וכפשוטן ולא יהיה משל[רכג].

יז:

עשיית מלאכה בתשעה באב

מקום שנהגו לעשות מלאכה בתשעה באב עושים, ומקום שנהגו שלא לעשות בו מלאכה אין עושים. ובכל מקום תלמידי חכמים בטלים בו, ואמרו חכמים שכל העושה בו מלאכה ומסיח דעתו מן האבילות אינו רואה סימן ברכה לעולם[רכד], אפילו במקום שנהגו לעשות מלאכה ואפילו אחר חצות[רכה]. וכל הרוצה לעשות עצמו תלמיד חכם לענין זה עושה. והיום המנהג בכל המקומות שלא לעשות מלאכה בתשעה באב[רכו]. ולא נהגו באיסור מלאכה כי אם עד חצות[רכז].

[ריח] **משנה ברורה** (סק״ח). [ריט] **שו״ע** (סס סי׳ תקסה ס״ד). ועיין בית יוסף (סס ד״ה וטוב לומר) שביאר שיכולים לומר תפילה זו בלשון יחיד. [רכ] **רמב״ם** (דעות פ״ה ה״ז). [רכא] **רמב״ם** (סס). וכתב בבן ידיד (על הרמב״ם סס) שמהנאמר בסוגייתנו שמידת רבן יוחנן בן זכאי היתה שלא הקדימו שום אדם בשלום ואפילו נכרי בשוק, מוכח שאין כל בני אדם חייבים לשאול בשלום הנכרים, אלא מידת תלמיד חכם היא וכמו שכתב הרמב״ם, שאם לא כן מה החידוש בהנהגתו של ריב״ז. [רכב] **רמב״ם** (תשובה פ״ח ה״ב). [רכג] **וכתב** הרדב״ז (שו״ת לשונות הרמב״ם סס), שאף הרמב״ם מודה שתחיית המתים לעתיד היא בגוף, ואין דבריו אמורים בתחיית המתים, אלא בשכר הנפשות בעולם הבא בעוד גופם מוטל לפנינו בעולם הזה. וכעין זה כתבו בכסף משנה ולחם משנה ושאר אחרונים. דעת הרמב״ם שעולם התחיה אין חיים בו לנצח, ואחרי שיחיו בו חיים ארוכים ישובו נשמותיהם להנות בעולם הבא, כמבואר בארוכה באיגרת תחיית המתים. ודעת הרמ״ה (אגרות סי׳ י, כג, מו) ועוד ראשונים שאחר תחיית המתים יחיו לנצח בגופים, ועיין בזה בספר העקרים (ד לה).

[רכד] **רמב״ם** (תעניות פ״ה ה״י), **שו״ע** (סס סי׳ תקנד סכ״ב, כה). והיינו מאותן מעות שהרויח. משנה ברורה (סק״ו). [רכה] **משנה ברורה** (ס״ק מט). ולכן לא ימשך בעסקיו ולא יקבע עצמו למלאכה כדי שלא יסיח את דעתו מהאבילות. משנה ברורה (סס), שער הציון (ס״ק נג). [רכו] **ביאור הלכה** (ד״ה במקום). [רכז] **וגם** הלילה בכלל האיסור. משנה ברורה (ס״ק מג).

פניני הלכה

ומצוות לשמן, הרי למדנו שפירוש הוא שזוכה שיצא ממנו דור שיעשה לשמה, וא״כ גם אם כל למודו יהיה שלא לשמה הרי זה עולה לרצון. והאריך בזה, וכתב שבפרט בדור הזה עלינו לעשות להחזיק הדת להרבות תורה בבתי מדרשים ולעשות כל תחבולות שאפשר שיתעסקו בתורה ברבים, ולא לדקדק אם חבירו לומד לשמה או שלא לשמה.

ובנפש החיים (פרקים פ״ג) כתב, שהטעם שמותר לעסוק בתורה שלא לשמה, הוא כיון שכמעט בלתי אפשר לבוא תיכף בתחילת קביעת לימודו למדרגת לשמה כראוי, כי העסק בתורה שלא לשמה הוא מדרגה שמתוך כך יוכל לבוא למדרגת לשמה, ולכן גם הוא אהוב לפניו יתברך, כמו שבלתי אפשר לעלות מהארץ לעליה אם לא דרך מדרגות הסולם, ולזה אמרו שלעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמה, ומה שאמרו 'לעולם' כוונתם בקביעות, היינו שבתחילת למודו אינו מחוייב רק שילמוד בקביעות תמיד יומם ולילה, ואף אם לפעמים ודאי תפול במחשבתו איזה פניה לעצמו לשם גיאות וכבוד וכיוצא, עם כל זה אל ישים לב לפרוש או להתרפות ממנה בעבור זה ח״ו, אלא אדרבה יתחזק מאד בעסק התורה ויהא נכון לבו בטוח שודאי יבוא מתוך כך למדרגת לשמה. וכן הוא גם כן בענין המצות על דרך זה. ומי שימלאו לבו לבזות ולהשפיל ח״ו את העוסק בתורה ומצוות אף שלא לשמה, לא ינקה רע ועתיד ליתן את הדין ח״ו.

וכתב עוד, שגם אם נראה שכל ימי חייו מנעוריו ועד זקנה ושיבה היה עסקו בה שלא לשמה, גם כן חייבים לנהוג בו כבוד וכל שכן שלא לבזותו ח״ו, שכיון שעסק בתורת ה׳ בתמידות בלתי ספק שהיה כוונתו פעמים רבות גם לשמה, כמו שהבטיחו חז״ל שמתוך שלא לשמה בא לשמה, כי אין הפירוש דווקא שיבוא מזה ללשמה עד שאחר כך יעסוק בה תמיד כל ימיו רק לשמה, אלא היינו שבכל פעם שהוא לומד בקביעות זמן כמה שעות רצופים אף שדרך כלל היתה כוונתו שלא לשמה, עם כל זה בלתי אפשר כלל שלא יכנס בלבו באמצע הלימוד על כל פנים זמן מועט כוונה רצויה לשמה, ומעתה כל מה שלמד עד הנה שלא לשמה נתקדש ונטהר על ידי אותו העת קטן שכיון בו לשמה.

שכר מחזיקי תורה אם הוא כלומדים עצמם או פחות

בשו״ת בית שלמה (יו״ד ח״ב סי׳ לד) נשאל מת״ח אחד, שחותנו הנגיד היה מחזיקו ותומך בו בכל צרכיו כדי שיוכל לשקוד על התורה, וכעת עלה בלבו לנסוע לארץ ישראל ועל ידי זה יצטרך החתן לבטל מלימודו כדי להמציא טרף לביתו, ושאל אם ראוי לחותנו לעלות לארץ ישראל באופן זה. והשיב, שראוי לחותן להמשיך ולהחזיק את חתנו שיוכל לעסוק בתורה ולא יעלה לארץ ישראל, וטעמו על פי מה שהוכיח שהעולה לארץ ישראל ועל ידי זה יתבטל בעצמו מלימוד התורה אין לו לעלות, ואם כן הוא הדין למחזיק לומדי תורה ששכרו הוא כמי שלומד תורה בעצמו, ולכן אם על ידי שיעלה לארץ ישראל יתבטל מלהחזיק לומדי תורה לא יעלה. והאריך הרבה להוכיח ששכר מחזיקי תורה הוא כלומד תורה בעצמו, והוסיף וכתב שמחזיקי תורה שכרם בטוח יותר משכר ת״ח עצמם, כיון שת״ח עצמם אין עבודתם שלמה אלא כשלומדים לשמה ולא בלומדים על מנת לקנתר, שאז מוטב שנהפכה שלייתו על פניו, כמבואר בסוגייתנו, ונעשית לו סם המות (יומא עב:), ואף על פי שלעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות שלא לשמה אין זה אלא משום שסופו לבוא לידי קיומם לשמה, אבל כל זמן שלומד שלא לשמה אין שכרו אתו כל כך. אבל המחזיק את התורה עושה את המצוה בשלימות, שהרי אסור להרהר אחר ת״ח, ויש לו לסבור שבודאי לומד הת״ח לשמה, ולכן שכרו שלם כלומד תורה לשמה.

יז:

מתי מתחילים לשאול בהלכות עצרת

כתב הבית יוסף (או״ח סי׳ תכט ד״ה תניא שואלין), שמה שאמרו (פסחים ו.) ששואלים בהלכות הפסח קודם הפסח שלושים יום, אין דין זה אלא קודם חג הפסח, לפי שדיני פסח הם רבים שצריך להתעסק בטחינת החיטים ואפיית מצה והגעלת כלים וביעור חמץ, מה שאין כן בשאר מועדים, שבעצרת אין דינים יותר מבשאר יו״ט, ובסוכות אף על גב שיש מצות סוכה ולולב אין צריך ללמוד בהם כל כך דינים, שאפילו סוכת גנב״ך ורקב״ש כשרה (סוכה ח:), ובהכשר הדפנות די בשתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח (סס ו:), ולולבים ואתרוגים רובם כשרים, ועוד שאין טירחת סוכה ולולב מרובה, ודיין להתעסק בהם בערב החג, ולכן אין צריך לשאול ולדרוש בהלכותיו כל כך זמן קודם, ולכן שואלין ודורשין בהם קודם לפסח שלשים יום קודם, ובסוכות די ביום או יומיים. ועוד כתב, שבגמרא בעבודה זרה (ה:) נאמר שהטעם שצריך קודם לפסח שלשים יום מפני הקרבן פסח, כדי לבודקו ממומים כלומר שכיון שכל ישראל חייבין להקריב קרבן לחג זה, צריכין שלשים יום לדרוש להם בהלכות הפסח כדי שיהא שהות לכולם ליקח להם קרבנות בדוקים ממומין, ואף על גב שכהיום בעוונותינו אין לנו קרבן, כיון דבזמן שהיה קרבן התקינו שיהו דורשין שלשים יום קודם, תקנה לא זזה ממקומה.

אבל הב״ח (סס ס״א) חלק, והביא מכמה ראשונים שמוכח מדבריהם שגם בחג הסוכות ובעצרת שואלים ודורשים שלושים יום קודם, וכן פסק המגן אברהם (סס סק״א). ובביאור הגר״א (סס ס״א) כתב, שקודם סוכות צריך לשאול ולדרוש בהלכות החג, אך קודם שבועות אין צריך לדרוש שלושים יום, והביא לזה ראיה מהמבואר בסוגייתנו, שאמר רב אשי בני מתא מחסיא הם אבירי לב, שהם רואים בכבוד התורה שני פעמים בשנה, ואף אחד מהם אינו מתגייר. ופירש רש״י (ד״ה בכלה) שהיו נאספים שם ישראל באדר לשמוע מרב אשי הלכות הפסח, ובאלול לשמוע הלכות החג. ובתוספות (ד״ה תרי) פירשו שלכן הם אבירי לב, שאפשר שהיה שם נסים בשני זמנים אלו, וראיתי בספר העתים שחבר הרב רבי יהודה בר ברזילי ששמע שהיה עמוד של אש יורד מן השמים עליהם בכלה דאלול ובכלה דאדר. והוסיפו התוספות שבעצרת לא היו נאספים כיון שאינו אלא יום אחד.

מבואר שגם באלול היו מתאספים לשמוע הלכות חג, אבל לא קודם שבועות. אולם סיים הגר״א, שבבכורות (נח.) סובר בן עזאי שזמן הגרנות שקודם שבועות הוא בא׳ סיון, ולכן אז צריך להתחיל לדרוש בהלכות החג, וכן פסק במשנה ברורה (סק״א). וביאר בשער הציון (סק״ג), שדעת הגר״א שאף שאין הלכה כבן עזאי, מכל מקום כיון שאין הלכות החג מרובים, סמכו בזה על בן עזאי.

ובשו״ע הרב (סי׳ תכט סעי׳ א-ג) כתב כדברי המגן אברהם שגם בעצרת צריך לדרוש קודם החג שלושים יום, והטעם שחכמים הראשונים תיקנו בזמן שבית המקדש היה קיים, שיתחילו הדרשנים לדרוש ברבים הלכות הרגל שלשים יום לפני הרגל, לפי שכל אחד ואחד הדר בארץ ישראל חייב להביא ברגל ג׳ קרבנות עולת ראייה ושלמי חגיגה ושלמי שמחה, וכל קרבן צריך להיות נקי מכל מום ומשאר דברים הפוסלים את הקרבן, לפיכך תיקנו חכמים לדרוש הלכות הרגל שלשים יום לפניו, כדי להזכיר העם את הרגל שלא ישכחו להכין בהמות הכשרים לקרבן, ויהיה להם שהות כל שלשים יום. ותקנה זו לא נתבטלה מישראל אף לאחר שחרב בית המקדש שכל חכם היה שונה לתלמידיו הלכות הרגל שלשים יום לפניו, כדי שיהיו בקיאים בהלכותיו וידעו המעשה אשר יעשון.

והוסיף, שבדורות הללו שאין החכם שונה לתלמידיו הלכות לפי שהכל כתוב בספר, מצוה על כל אחד ואחד שילמד הלכות הרגל קודם הרגל עד שיהיה בקי בהם וידע המעשה אשר יעשה.

תוכן הענינים

אליבא דהלכתא ברכות

פטור אונן מקריאת שמע .... א
פטור אונן מתפילה .... א
פטור אבל ואונן מהנחת תפילין .... א
פטור אונן מכל מצוות התורה .... א
מסרוהו לחברה קדישא .... א
פטור נושאי המיטה מקריאת שמע .... א
פטור מלווי המת מתפילה .... ב
סדר ניחום אבלים אחר הקבורה .... ב
פטור המנחמים מקריאת שמע .... ב
אכילה בפני המת .... ב
אכילת האונן .... ב
פטור אונן מברכות הנהנין .... ב
דיני אונן בשבת ויום טוב .... ב
תפילין בתוך ד׳ אמות של מת .... ב
קריאת שמע ותפילה בתוך ד׳ אמות של מת .... ב
תוך בית הקברות .... ב
קדיש בתוך ד׳ אמות של מת .... ג
ספר תורה בבית הקברות .... ג
פטור משמר המת מקריאת שמע .... ג
כשיש שני שומרים .... ג
המוליך עצמות .... ג
המוליך ספר תורה .... ג
הרואה את המת צריך ללוותו .... ג
ציצית בבית הקברות .... ג
נתינת סיד על המת .... ג
השבעת חולה שישוב אליו לאחר מיתתו .... ג
כ״ד דברים שמנדים עליהם .... ד
נידוי למספר אחר מיטתו של חכם .... ד
השקאת סוטה בגיורת ומשוחררת .... ד
המזלזל בנטילת ידים .... ד
מנודה שמת .... ד
תענית על ריבוי גשמים .... ד
אכילת צלי בליל הסדר .... ד
תנור שחתכו חוליות .... ה
הוצאת המת סמוך לזמן קריאת שמע .... ה
חיוב העסוקים בהספד בקריאת שמע ובתפילה .... ה
איסור פתחון פה לשטן באבל .... ה
בשאר אדם .... ה
פטור המנחמים בשורה מקריאת שמע .... ה
הפנימיים והחיצוניים .... ה
המוצא כלאים בבגד .... ה
דיני בית הפרס .... ה
טומאתה .... ה
הליכת כהן בו לניחום אבלים .... ה
בדיקה לעושה פסח .... ה
כהן השוכב ערום באהל המת .... ה
ראיית כבוד מלכים .... ו
מצוה בראייתם .... ו
טומאה דרבנן לראייתם .... ו
׳לא תסור׳ .... ו
מצות פריקה .... ו
כהן בבית הקברות .... ו
זקן ואינו לפי כבודו .... ו
כהן שמצא אבידה בבית הקברות .... ו
המוצא אבידה שמתבייש להשיבה .... ו
טומאה למת מצוה .... ו
קריעת בגד איסור של חבירו .... ו
נשים ועבדים בקריאת שמע .... ו
ברכות קריאת שמע .... ז
קטנים בקריאת שמע .... ז
נשים ועבדים בתפילין .... ז
קטנים בתפילין .... ז
נשים עבדים וקטנים בתפילה .... ז
בתפילת י״ח .... ז
בפסוקי דזמרה .... ז
נשים עבדים וקטנים במזוזה .... ז
נשים בברכת המזון .... ז
קטנים בברכת המזון .... ז
פטור נשים ממצות עשה שהזמן גרמן .... ח
נשים בקידוש היום .... ח
שאינו מחויב בדבר אינו מוציא .... ח
במחויב מדרבנן .... ח
בעל קרי בקריאת שמע ותפילה .... ח
קריאת שמע בהרהור .... ח
ספק בקריאת שמע .... ח
ספק אם קרא קריאת שמע .... ח
ספק אם הזכיר יציאת מצרים בשחרית .... ח
ספק אם הזכיר יציאת מצרים בערבית .... ט
ספק אם כיון בפסוק ראשון .... ט
ספק בתפילה .... ט
ספק אם התפלל בשחרית ובמנחה .... ט
ספק אם התפלל בערבית .... ט
ספק אם התפלל במוסף או בתפילות שבת ויום טוב .... ט
התחיל להתפלל ונזכר שכבר התפלל .... ט
טעה והתחיל תפילה של חול בשבת או ביום טוב .... ט
נזכר שטעה באמצע הברכה .... ט
נזכר שטעה לאחר שאמר רק תיבת ׳אתה׳ חונן .... ט
תפילת נדבה .... ט
תפילת נדבה כשמחדש בה דבר .... ט
תפילה סתם כשמחדש בה דבר .... ט
אופן החידוש בתפילת נדבה .... י
ציבור בתפילת נדבה .... י
הראוי להתפלל תפילת נדבה .... י
נכנס לבית הכנסת בזמן שהציבור מתפללים .... י
לענין קדושה או קדיש .... י
לענין מודים .... י
סדר עדיפות בדברים שבקדושה הנאמרים בציבור .... י
אמן יהא שמיה רבא ותפילה בציבור, מה עדיף .... י

תוכן הענינים

אמן יהא שמיה רבא וקדושה ... י
קדושה ומודים ... יא
אמן יהא שמיה רבא ומודים ... יא
מודים וברכו, או אמן של האל הקדוש ושומע תפילה ... יא
אמן של האל הקדוש ושומע תפילה או שאר אמנים ... יא
סמיכות גאולה לתפילה בשחרית או אמן יהא שמיה רבא ... יא
בשחרית בין גאולה לתפילה, שמע ציבור אומרים מודים ... יא
סדר עדיפות בערבית, סמיכות גאולה לתפילה או תפילה בציבור ... יא
סדר התפילה כשמתחיל להתפלל בשוה עם השליח צבור ... יא
אמירת דבר שבקדושה בעשרה ... יא
לענין קדיש, קדושה, ברכו, קריאת התורה, נשיאת כפים וחזרת הש"צ ... יא
קדיש לאחר פסוקי דזמרה או קריאת שמע של ערבית או לימוד, כשלא היו שם עשרה יא
הפסקה בתפילה לדברים שבקדושה ... יא
באמצע שמונה עשרה ... יא
אחר שסיים שמונה עשרה קודם אלקי נצור ... יא
חיוב המכשף ... יא
אנוסת ומפותת אביו או בנו ... יא
טמאים לענין קריאת התורה וקריאת שמע ותפילה ... יא
חיוב ראשית הגז בארץ ובחוץ לארץ ... יב
איסור כלאי הכרם ... יב
דברי תורה אינם מקבלים טומאה ... יב
אחיזה וקריאה בספר תורה לטמאים ... יב
נדה, לענין בית הכנסת ותפילה ... יב
קדושה במצות עונה ... יב
המחמיר בטבילת עזרא תבוא עליו ברכה ... יב
חימום מקוה ... יב
נתינת תשעה קבין ... יב
טבילה לבריא וחולה ... יב
טבל והגיע זמן נץ החמה, לענין קריאת שמע ... יב
הרחקה ממים רעים ומי המשרה ... יב
הקורא קריאת שמע או המתפלל ומצא צואה כנגדו ... יב
קרא קריאת שמע או התפלל ומצא צואה בתוך ארבע אמותיו ... יג
הקורא קריאת שמע ומים שותתין על ברכיו ... יג
המתפלל ומים שותתין על ברכיו ... יג
שהה באמצע התפילה ... יג
שהה כדי לגמור את כל התפילה ... יג
לא שהה כדי לגמור את כל התפילה ... יד
שיעור שהייה לגמור את כל התפילה ... יד
הנצרך לנקביו קודם התפילה ... יד
אינו יכול להעמיד עצמו עד שיעור פרסה ... יד
יכול להעמיד עצמו עד שיעור פרסה ... יד
הנצרך לנקביו לענין דברי תורה קריאת שמע ושאר ברכות ... יד
הכנה לתפילה ... יד
המניח תפילין ורוצה ליכנס לבית הכסא ... יד
המניח תפילין ורוצה להשתין מים ... יד
אופן אחיזת התפילין כשיוצא לבית הכסא ... טו
המניח תפילין ורוצה ליכנס לבית הכסא ואין שהות ללובשם שוב ... טו
אחיזת חפצים בזמן התפילה ... טו
אחיזת סידור בזמן התפילה ... טו
השתנת מים בתפילין ... טז
שינה בתפילין ... טז
אופן הכיסוי בבית הכסא ... טז
בדיקת צרכיו קודם אכילה ... טז
המניח תפילין ונכנס לסעודה ... טז
הזמנת חפצי קדושה ומצוה ... טז
הזמין סודר לתפילין והניח בו תפילין ... טז
הזמנה במחשבה ... טז
תנאי בהזמנה ... טז
הזמנה כשעדיין לא קנה התפילין ... טז
אופן ההזמנה לעולם ... טז
הזמנת קטן ... טז
עשה תיק לשם תפילין ... טז
הזמין סודר לתפילין ולא הניח בו, או הניח בו ולא הזמינו ... טז
הנחת מעות יחד עם התפילין ... יז
הזמנה במעשה לדברים שהם גוף קדושה ... יז
קדושת תשמיש של תשמיש ... יז
הזמנה לדברים שהם גוף מצוה ... יז
קדושת תיק של טלית ... יז
הנחת תפילין תחת רגליו או כנגד צדו ... יז
הנחת תפילין תחת ראשו ... יז
קריאת שמע בישן עם אשתו ... יז
קריאת שמע בשנים שישנים במיטה אחת ... יז
ערום, באמירת ברכות ותפילה ... יז
דין ערוה בעגבות ... יז
קריאת שמע בישן עם קטנים ... יח
בבניו הקטנים ובקטנים אחרים ... יח
מתי נחשבים לקטנים ... יח
הסתכלות באצבע קטנה של אשה ... יח
קריאת שמע כנגד מקומות המכוסים באשה ... יח
כנגד מקום המגולה טפח ... יח
כנגד מקום המגולה פחות מטפח ... יח
קריאת שמע בנשים כנגד אשה ערומה ... יח
שמיעת קול זמר של אשה ... יח
בזמן קריאת שמע ... יח
שלא בזמן קריאת שמע ... יח
ראיית שיער העריות ... יח
קריאת שמע כנגד שער אשה ... יח
אשה הבאה ממקום שאין הדרך לגלות השער למקום שהדרך לגלותם או להיפך יח
אדם שבא ממקום שדרך הנשים לגלות השער למקום שאין הדרך לגלותם או להיפך ... יט
תליית תפילין, ספר תורה, ספרים ... יט
גיהוק ופיהוק בתפילה ... יט
משמוש בבגדו להסיר כינה העוקצתו בתפילה ... יט
נשמט טליתו ממקומו בשעת התפילה ... יט
המגהק ומפהק בתפילה לרצונו ולאונסו ... יט
המתעטש בתפילה מלמטה ומלמעלה ... יט
רקיקה בתפילה ... יט
השמעת קול בתפילה ... יט
בתפילת שמונה עשרה ... יט
בפסוקי דזמרה ... כ
בתפילת ראש השנה ויום כיפור ... כ
איסור יציאה מבבל לשאר ארצות ... כ

תוכן הענינים

- הפחת רוח בתפילה ... כ
- אמירת 'רבון העולמים' כשהוצרך להפיח בתפילה ... כ
- ישן ערום, לענין קריאת שמע ... כ
- עיסוק בדברי תורה במבואות המטונפות ... כ
- דברי קדושה במקום הטנופת ... כ
  - הרהור דברי תורה במקום הטנופת ... כ
  - המהרהר בדברי תורה במקום הטנופת לאונסו ... כ
  - דיבור בלשון הקודש במקום הטנופת ... כא
  - אמירת כנויים ושמות הקדוש ברוך הוא במקום הטנופת ... כא
  - אופן הפרשה מאיסור במקום הטנופת ... כא
  - קריאת שמע במבואות המטונפות ... כא
- קריאת שמע לסירוגין ... כא
  - הפסיק באמצע קריאת שמע באונס ... כא
  - הפסיק באמצע קריאת שמע במזיד ... כא
  - שיעור השהייה המחייבת לחזור לראש, בקריאת שמע ... כא
  - שיעור השהייה המחייבת לחזור לראש, בברכות קריאת שמע ... כא
- אופן החישוב שיעור השהייה ... כא
- כיסוי ממתניו ולמטה, לענין קריאת שמע ... כא
- כיסוי ממתניו ולמטה, לענין תפילה ... כא
- שכח ונכנס בתפילין לבית הכסא ... כב
- צואה או שכבת זרע על בשרו, לענין קריאת שמע ... כב
- קריאת שמע סמוך לצואת אדם ... כב
- קריאת שמע כנגד אשפה שריחה רע ... כב
- קריאת שמע במקום צואה, כשהצואה ברשות אחרת ... כב
  - כשאין לה ריח ... כב
  - כשיש לה ריח ... כב
- תפילה ותלמוד תורה סמוך לצואה וכדומה ... כג
- קריאת שמע כנגד צואת כלב וחזיר ושאר בהמה חיה ועוף ... כג
- אמירת דברי קדושה סמוך לריח רע שאין לו עיקר ... כג
- קריאת שמע כשצואה עוברת לפניו ... כג
- אהלת מצורע ... כג
- אהלת אבן מנוגעת ... כג
- קריאת שמע כנגד פי חזיר ... כג
- קריאת שמע כנגד ספק צואה ... כג
- קריאת שמע כנגד ספק מי רגלים ... כג
- קריאת שמע כנגד צואה המסופקת של מי היא ... כג
- קריאת שמע כנגד מקום שהוחזק כבר לאיסור ... כג
- קריאת שמע כנגד צואה יבשה ... כג
- קריאת שמע כנגד מי רגלים ... כג
- הרוחץ במים צלולים ורוצה לברך ... כג
  - באנשים ... כג
  - בנשים ... כד
- קריאת שמע לרוחץ במים עכורים ... כד
- אבריו רואים או נוגעים בערוה, לענין קריאת שמע ... כד
- רואה צואה בעששית, לענין קריאת שמע ... כד
- רואה ערוה בעששית, לענין קריאת שמע ... כד
- ביטול צואה ברוק ובמים ... כד
- כיסוי צואה בגומא בסנדלו, לענין קריאת שמע ... כד
- קריאת שמע כנגד ערות עובד גלולים וקטן ... כד
- הרחקה ממים סרוחים או מי המשרה ... כה
- קריאת שמע כנגד מי רגלים ... כה
- קריאת שמע כנגד גרף של רעי ועביט של מי רגלים ... כה
- קריאת שמע בבית שיש בו צואה ומי רגלים או גרף ועביט ... כה
- קריאת שמע לפני המיטה, וצואה או גרף ועביט עומדים אחוריה ... כה
- קריאת שמע לפני המיטה, וגרף או עביט מונחים תחתיה ... כה
- תשמיש המיטה בבית שיש בו ספרי קודש ... כה
- תשמיש המיטה בבית שיש בו ספר תורה ... כה
- הרחקה מצואה כשהיא לפניו ... כו
- קריאת שמע כנגד בית הכסא ... כו
- קריאת שמע במקום שהוזמן לבית הכסא ... כו
- קריאת שמע כנגד בית הכסא בגומא ... כו
- זב שראה קרי, נדה שפלטה שכבת זרע, והמשמשת שראתה דם נדה ... כו
- סוף זמן תפילת שחרית ... כו
- תחילת זמן תפילת שחרית ... כז
- סוף זמן תפילת מנחה ... כז
- סוף זמן תפילת מוסף ... כז
- טעה או נאנס ולא התפלל שחרית, השלמת התפילה ... כז
- קרבן ציבור שעבר זמנו ... כז
- תפילת תשלומין ... כז
  - טעה ולא התפלל מנחה ... כז
  - טעה ולא התפלל ערבית ... כז
- הזיד ולא התפלל, תיקונו ... כח
- טעה ולא התפלל מנחה בערב שבת, השלמת התפילה ... כח
- תפילת תשלומין במוצאי שבת ... כח
  - טעה ולא התפלל מנחה בשבת ... כח
  - טעה בהבדלה בתפילה במוצאי שבת ... כח
- טעה ולא הזכיר גשם בימות הגשמים ... כח
  - לא הזכיר כלל לא גשם ולא טל ... כח
  - הזכיר טל ... כח
- לא שאל מטר בימות הגשמים ... כח
- הבדלה בתפילה במוצאי שבת ויום טוב ... כח
  - שכח ולא הבדיל בתפילה ... כח
  - אופן אמירת ההבדלה בתפילה ... כח
  - הבדלה בתפילת תשלומין ... כט
- תפילות כנגד הקרבנות ... כט
- זמן הקרבת איברים ואימורים שלא נתאכלו ... כט
- זמן קרבן מוסף ... כט
- תפילת מנחה, תחילת זמנה ... כט
- סוף זמן תפילת מנחה ... כט
- לימוד קטנה למאן בבעלה לצורך יבום ... כט
- היתר נשואין על פי עד אחד ... כט
- חיוב סקילה לבעלי חיים שהמיתו ... ל
- יין מגיתו שלא שהה ארבעים יום הבאתו למזבח ... ל
- זמן שחיטת תמיד של שחר ... ל
- סוף זמן תפילת שחרית ... ל
- סוף זמן תפילת מנחה ... ל
  - סוף זמן התפילה מעיקר הדין ... ל
  - המנהג בזמנינו ... ל
  - אופן חישוב שעות היום לפלג המנחה ... ל
  - התפלל ערבית קודם פלג המנחה ... ל
- הקדמת תפילת ערבית בליל שבת ... ל
- לעבור כנגד המתפלל ... ל

תוכן הענינים

הצדדים האסורים ... ל
לפסוע ג' פסיעות כשהשלים תפילתו ... ל
איסור להתפלל תלמיד סמוך לרבו ... לא
שאילת והשבת שלום לרבו ... לא
החולק על רבו ... לא
אמירת דבר שלא שמע מפי רבו ... לא
תלמיד חבר, תפילתו סמוך לרבו ... לא
הקדמת קבלת שבת בטעות ... לא
לענין תפילת שבת ... לא
לענין עשיית מלאכה ... לא
אכילת סעודת שבת מבעוד יום ... לא
הקדמת תפילת ערבית והבדלה במוצאי שבת מפלג המנחה ... לב
שיעור הזמן לתפילת ערבית ... לב
תפילת ערבית, גדר חיובה ... לב
לימוד תורה לתלמיד שאינו הגון ... לב
עמוני מואבי אדומי ומצרי, דינם לבוא בקהל בזמן הזה ... לב
צערם של תלמידי חכמים ... לב
ירושת שרה ... לב
זמן תפילת מוסף ... לב
היו לפניו תפילת מוסף ומנחה, התפילה הקודמת ... לב
הקדמת תפילת יחיד לפני תפילת הציבור ... לג
טעימה קודם מוסף ... לג
טעימה קודם מנחה ... לג
תפילת הנכנס לבית המדרש ... לג
תפילת היוצא מבית המדרש ... לג
מורא שמים ... לג
תפילת הבינני ... לד
אופן הכריעה בתפילה ... לד
אופן הכריעה בתפילה לזקן או חולה ... לד
ש"ץ שטעה ודילג ברכה בשמונה עשרה ... לד
נוסח ברכת הבינני ... לד
תפילת הבינני במוצאי שבת ויום טוב ... לד
תפילת הבינני בימות הגשמים ... לד
לא הזכיר גשם בימות הגשמים ... לד
לא שאל מטר בימות הגשמים ... לד
לא שאל מטר בימות הגשמים, שאילת המטר בשומע תפילה ... לד
שכח ולא הבדיל בתפילה ... לד
לא אמר יעלה ויבוא בראש חודש, בשחרית או במנחה ... לד
שכח לומר יעלה ויבוא ... לד
כשהיה בדעתו לומר יעלה ויבוא ... לה
אופן וצורת המתפלל ... לה
זמן תפילת שחרית ... לה
זמן תפילת מנחה ... לה
תפילה קצרה ... לה
ההנהגה במדת הכעס ... לה
גנות המשתכר ... לה
תפילת הדרך ... לו
דין אמירתה ... לו
כמה פעמים אומרה בדרך אחת ... לו
סמיכתה לברכה אחרת ... לו
נוסח אמירתה ... לו
זמן אמירת תפילת הדרך ... לו
שיעור הדרך המחייבת בתפילת הדרך ... לו
סדר תפילת הבינני ... לו
סדר תפילה קצרה ... לו
אופן אמירת תפילת הבינני ... לו
אופן אמירת תפילה קצרה ... לו
אופן תפילת שמונה עשרה בהיותו בדרך ... לו
מי שאינו יכול לכוין הרוחות בתפילה ... לז
כיון העמידה בתפילת שמונה עשרה ... לז
הקדמת תפילת שחרית קודם נץ החמה ... לז
המתפלל מיושב או מהלך ... לז
חיוב תפילת מוסף על היחיד ... לז
חיוב הכוונה בשמונה עשרה ... לז
תפילה בבית המדרש או בבית הכנסת ... לח
ש"ץ ששכח הזכרת יעלה ויבוא, שבת, יום טוב ... לח
המתפלל שתי תפילות, שיעור ההמתנה בין תפילה לתפילה ... לח
לא אמר יעלה ויבוא בראש חודש, בערבית ... לח
זמן קידוש החודש ... לח
ישיבה קודם התפילה ולאחריה ... לח
המתפלל יכוון את לבו לשמים ... לט
תפילה מתוך אימה והכנעה ... לט
כובד ראש בתפילין ... לט
שבירת כוס בשעת החופה ... לט
איסור שחוק ... לט
תפילה מתוך הלכה פסוקה ... לט
כשהתחילו להתפלל ... לט
חומרת בנות ישראל ... לט
הערמה במעשר ... מ
הנאה מדם קדשים שהקיזם ... מ
תפילה מתוך שמחה ... מ
להתפלל כאילו שכינה כנגדו ... מ
אריכות בתפילה ... מ
ש"ץ ... מ
יציאה מהמקום בתפילה ... מ
כריעות לאחר התפילה ... מ
המתנה למאריכים בתפילה ... מ
להמתין על הרב ... מ
חלונות כנגד ירושלים ... מ
בקשה פרטית בתפילה ... מ
לפרש תפילתו ... מ
לבקש על פרנסה ולהתוודות ... מ
יבקש בסוף התפילה ... מא
להוציא המלים בשפתיו ... מא
תפילה בלחש ... מא
שיכור ... מא
משקה המשכר ... מא
מצות תוכחה ... מא
סוטה ששתתה ונמצאת טהורה ... מא
ישיבה לצד מתפלל ... מא
כשמפסיק רשות ... מא
שחיטת קדשים על ידי זר ... מא

תוכן הענינים

הוראת הלכה לפני רבו .... מא
כשרחוק מרבו .... מא
תלמיד חבר .... מא
נטילת רשות .... מב
תענית בשבת .... מב
עוברות ומניקות .... מב
הרהר ביום .... מב
כפרה .... מב
כשיש למחר תענית חובה .... מב
בזמן הזה .... מב
התרת נדרים .... מב
כיצד מתירים .... מב
סדר התפילה .... מב
פסוקי דזמרה לאחר התפילה .... מב
כהן שהרג .... מב
תענית ביום מעונן .... מג
מחשבה שה׳ יעשה בקשתו .... מג
ישיבה קודם התפילה ולאחריה .... מג
הפסקה באמצע התפילה .... מג
מלך שואל בשלומו .... מג
בהמה או קרון כנגדו .... מג
תינוק בוכה .... מג
נסתפק בדין .... מג
נחש ועקרב כנגדו .... מג
להעיד על הנופל למקום מסוכן .... מד
נפל לגוב אריות ונמרים .... מד
נפל לחפירת נחשים ועקרבים .... מד
שור כנגדו בתפילה .... מד
שור מסורס .... מד
הזכרת גשמים .... מד
שאלת הגשמים .... מד
בינה תחילת התפילה .... מד
הטעם לתקנת סדר התפילה .... מד
ברכות ק״ש .... מה
הבדלה על היין .... מה
הבדלה בחונן הדעת .... מה
לא הבדיל בתפילה .... מה
לא אמר מוריד הגשם .... מה
לא שאל גשמים .... מה
הבדיל על הכוס יבדיל גם בתפילה .... מה
ברכה שאינה צריכה .... מה
לא יפסיק חבירו כשמזכיר שם השם .... מה
ספק ברכה .... מה
ספק ספיקא .... מה
ברכה כשיטה אחת .... מה
לא הבדיל בתפילה ואכל .... מה
צורת הר הבית .... מה
הבדלה ביו״ט שחל במוצאי שבת .... מה
האומר על קן צפור יגיעו רחמיך .... מו
האומר מודים מודים .... מו
ברכה על הרעה .... מו
רבוי שבחים על הקב״ה .... מו
לחדד התלמידים .... מו
הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים .... מו
הקורא שמע שמע .... מו
כוונה בפסוק ראשון .... מו
ש״ץ שטעה .... מו
השני לא יסרב .... מו
עניית אמן אחר ברכת הכהנים .... מו
ש״ץ לא ישא כפיו .... מו
לסרב להיות ש״ץ .... מז
טעה בברכה .... מז
בברכות הראשונות או האחרונות .... מז
באחת מהברכות האמצעיות .... מז
במזיד חוזר לראש .... מז
ש״ץ .... מז
שאלת צרכיו בברכות ראשונות ואחרונות .... מז
בקשות בברכות האמצעיות .... מז
פיוטים בברכות ראשונות .... מז
כריעה לאחר התפילה .... מז
הזכרת שמו של חולה .... מז
הכריעות בסדר התפילה .... מז
בימים נוראים .... מז
כריעה בשאר ברכות .... מז
בקדיש .... מז
בברכו .... מח
ואנחנו כורעים .... מח
תפילת יחיד .... מח
כריעות של כהן גדול ומלך .... מח
כריעה קידה והשתחואה .... מח
נפילת אפים .... מח
בזמנים הראשונים .... מח
בזמן הזה .... מח
ש״ץ .... מח
כיסוי הפנים .... מח
איסור ליפול על פניו .... מח
כריעה במודים דרבנן .... מח
כריעה בשאר פסוקי הודאה .... מח
כוונה באבות .... מט
כשלא סיים הברכה .... מט
ללמוד פירוש המילות .... מט
אינו יכול לכוון .... מט
לכוון בחתימת הברכות .... מט
הכוונה במודים .... מט
מצוה להדבק בחכמים .... מט
צדקה לתלמיד חכם .... מט
הטובה בעולם הבא .... מט
החילוק בין עולם הזה לימות המשיח .... מט
מעלת בעלי תשובה .... מט
תפילה בבית עם חלונות .... מט
תפילה במקום פרוץ .... נ
פרסום החטא .... נ
פירוט החטא .... נ
לפרט בלחש .... נ

תוכן העניינים

פניני הלכה ברכות

אופן קיום מצות ניחום אבלים .... א
שמירה על המת .... ב
זהירות מגרירת חוטי ציצית ורצועות תפילין על הארץ .... ב
מכירת השדה לנכרי לצורך חרישה בחול המועד בהפסד מרובה .... ג
'אל יפתח פיו לשטן' .... ד
יציאה מבית הכנסת בשעת הזכרת נשמות .... ד
חשש בקניית קבר מחיים .... ד
החיוב לנהוג דרך כבוד במלכי אומות העולם והברכה על ראייתם .... ה
איסורים הנדחים מפני מצות כבוד מלכים .... ו
לימוד סדר נזיקין בבת אחת .... ו
חיוב נשים בהבדלה ומה יעשו כשהאנשים כבר שמעו הבדלה .... ז
חיוב ברכת המזון דאורייתא במי ששבע בלי לאכול כזית .... ח
הנאה מלימוד התורה .... ח
העומד באמצע שמונה עשרה ואינו יודע באיזו ברכה עומד .... ט
עניית 'אמן יהא שמיה רבא' ב'שומע תפילה' .... י
טבילה עזרא .... יא
טבילה קודם התפילה .... יב
אם על ידי טבילת עזרא יפסיד תפילה בציבור מה עליו לעשות .... יב
בירך ברכת המזון במקום שאינו נקי .... יג
נקיון המלבושים בעת התפילה .... יג
הנחת ספרי קודש על גבי קרקע .... יד
כניסה עם דברים שבקדושה לבית הכסא .... טו
הנחת ספר על מיטה .... טו
אם הבעל כגופה של אשתו .... יז
תפילה בלחש ובקול רם .... יט
צעקה בתפילה בשעת צרה .... יט
עיבוד עורות בצואת כלבים וכתיבת תפילין על עור שליל .... כא
נמנום בבית המדרש ובזמן הלימוד .... כב
ראייה על ידי משקפיים .... כד
תפילת מנחה בזמן בין השמשות .... כו
תשלומים ביום שאין בו הזכרה ששכחה, ודין המתחיל ברכת 'ברך עלינו' בשבת .... כז
זהירות במחשבת פיגול בתפילה .... כח
נטל ידיו לערבית אם צריך לחזור וליטול לשחרית .... כט
תפילת מנחה לפני מוסף ביום הכפורים .... כט
האומר בשם רבו דבר שלא שמע ממנו .... לא
שאלת הלכה מעומד .... לא
צביעת שערות הזקן שהלבינו וצביעת שער שחור בלבן .... לב
לימוד תורה לתלמיד שאינו הגון .... לב
נוסח ברכת 'ולירושלים עירך' .... לג
הזכרת חנוכה ופורים בברכת מעין שלש .... לד
חזרה לראש התפילה כששכח 'יעלה ויבוא' .... לד
אם יש איסור לאחר להתפלל מנחה סמוך לשקיעה .... לה
תפלת הדרך בנסיעה מירושלים לבני ברק .... לו
ישיבה לכתחילה בתפילת שמונה עשרה .... לז
השוכח 'המלך הקדוש' בתפילת ליל ראש השנה .... לז
אופן קידוש החודש בזמנינו, גדר ברכת החודש ועמידה בשעת אמירתה .... לח
איסור בל תשחית בכיסוי הדם בבגד יקר ובשבירת כוס בשמחה .... לח
איסור מילוי פיו שחוק .... לט
שחוק בעת שמחה של מצוה .... לט
אמירת וידוי קודם שחרית וסדר קרבנות .... מא
קטן חריף בלימוד התורה .... מא
שיעורי התורה באדם בינוני .... מב
נשיאת כפים בכהן שהרג את הנפש שלא בידיו .... מב
כשעשה תשובה אם נושא את כפיו .... מג
אם נשיאת הכפים מעכבת בברכת כהנים .... מג
מצוה בשמירת הגוף מן הסכנה .... מג
אכילת דברים שחכמים אמרו שיש בהם חשש סכנה .... מד
קריאת שם בשם שקודם אברהם אבינו .... מד
הליכה אחר טבעם של בעלי חיים בספק פיקוח נפש .... מד
ספק פיקוח נפש שאינו לפנינו .... מד
השגחה פרטית בדומם צומח חי מדבר .... מה
אמירת פיוטים באמצע ברכות קריאת שמע ושמונה עשרה .... מו
דיבור על עצמו בלשון רבים .... מח
אם בעל תשובה ראוי להיות שליח ציבור .... מח

פרק שלישי

יז:

פטור אונן מקריאת שמע

מי שמת לו מת שהוא חייב להתאבל עליו[א], אפילו אינו מוטל עליו לקברו, פטור מקריאת שמע[ב]. ואפילו אם רוצה להחמיר על עצמו ולקרות, אינו רשאי[ג]. ואם יש לו מי שישתדל בשבילו בצרכי קבורה, ורצה להחמיר על עצמו ולקרות, אין מוחין בידו[ד]. ועכשיו לא נהגו להחמיר ולקרות[ה].

פטור אונן מתפילה

האונן פטור מן התפילה[ו], ואף אם ירצה להחמיר על עצמו אינו רשאי[ז]. ומכל מקום בן שהוא אונן על אביו ויש מתעסקים בקבורה בלעדו, מותר לו לילך לבית הכנסת לומר קדיש עליו, כי זהו כבודו של אביו, וכל שכן בשבת ויום טוב. ודווקא כשאין אבלים אחרים, אבל כשיש אבלים אחרים לא[ח].

אם נמשכה האנינות עד סמוך לסוף זמן קריאת שמע, שהוא עד רביע היום, ואם יתחיל להתפלל ויתפלל כסדר יעבור סוף זמן קריאת שמע, יקרא קריאת שמע בלי ברכות, ואח"כ יתפלל כסדר, ויקרא עוד פעם קריאת שמע עם הברכות.

אם נמשכה האנינות עד לאחר ארבעה שעות, יש אומרים שלא יאמר את ברכות השחר שקודם 'ברוך שאמר' אף שיש לו פנאי, כיון שבשעת עיקר חיובו שהוא בבוקר היה פטור, ויש חולקים, וספק ברכות להקל. ולא יברך אלא ברכת התורה וברכות 'שלא עשני גוי', 'שלא עשני עבד' ו'שלא עשני אשה', ויתפלל שמונה עשרה בלבד, אבל ברכות קריאת שמע עבר זמנם לדעת השו"ע, ולהכרעת המשנה ברורה מותר לו לאמרם כיון שבאונס עבר הזמן. ולכל הדעות אפשר שיכול לומר פסוקי דזמרה.

אם כשכלתה האנינות עדיין לא עבר סוף זמן תפילה, רק שהוא סמוך לזמן ההוא, ואם יתפלל כסדר יעבור זמן התפילה ויצטרך להתפלל שמונה עשרה אחר הזמן, ידלג פסוקי דזמרה, כדיני הדילוג במאחר לבוא לבית הכנסת, אבל לא ידלג מקריאת שמע וברכותיה כלל, גם אם על ידי כך יהיה מוכרח להתפלל שמונה עשרה אחר הזמן.

נמשכה האנינות עד אחר חצות, יכול לברך ברכות 'שלא עשני גוי' ו'עבד' ו'אשה' וברכת התורה, אבל תפילת שמונה עשרה לא יתפלל. ואינו צריך להשלים אותה תפילה בתפילה הסמוכה, כיון שבזמן התפילה היה פטור ממנה מן הדין. ודווקא כשהיה מתו מוטל לפניו מעת התחלת חיוב התפילה עד השלמת זמנה, כגון שהיה מתו מוטל לפניו מעלות השחר והאיר פני כל המזרח עד אחר חצות, אבל אם מת לאחר שכבר התחיל החיוב עליו, כגון לאחר שהאיר כל פני המזרח, אף על פי שלא קברוהו עד אחר חצות, משלים תפילת שחרית בזמן מנחה, שהואיל וחל עליו החיוב כשבא זמן התפילה, אף על פי שלא היה שהות לגמור התפילה, חייב להשלים אח"כ התפילה בזמן מנחה. ואפשר שבאופן זה חייב גם לברך ברכות השחר אם לא בירכן בבוקר כשקם ממיטתו[ט].

פטור אבל ואונן מהנחת תפילין

אבל ביום ראשון של אבלות אסור להניח תפילין[י].

מיום הראשון והלאה חייב בהנחת תפילין אפילו אם באו פנים חדשות[יא]. ויש אומרים שאין להניח תפילין כל שבעה בפני פנים חדשות עד שילכו, אלא שגם לדעתם אינו צריך לחלוץ את תפיליו אם הניחם לפני שבאו הפנים החדשות. וכן הלכה[יב]. ויש אומרים שביום השני אין להניח תפילין אלא אחר הנץ החמה[יג], ולכן מהנכון להמתין עד אחר הנץ החמה[יד].

צריך האבל ליישב דעתו ולכוון לבו לתפילין שלא יסיח דעתו מהם, אבל בשעת בכי ומספד אינו מניח אותם[טו].

אבל אין לו להניח תפילין דרבינו תם כל שבעה[טז].

פטור אונן מכל מצוות התורה

האונן פטור מכל מצוות האמורות בתורה[יז]. ואם רוצה לאכול פת, אף שאינו צריך לברך המוציא, מכל מקום צריך ליטול ידיו, ולא יברך על הנטילה[יח].

מסרוהו לחברה קדישא

אם יש חבורה בעיר שבה יש כתפים מיוחדים להוצאת המת, ונוהגים שאחר שהתעסקו הקרובים בצרכי המת מוסרים אותו להם והם יקברוהו, משמסרהו להם מיד חייב בכל המצוות, ואפילו קודם שהוציאוהו מהבית, ששוב קבורתו אינו מוטל עליו. אבל במקום שאין חבורה המיוחדת לזה, אף שיש לו מי שיתעסק בקבורה עבורו, נמשכת האנינות עד שיקברוהו וישליכו העפר עליו, ומיד שמתחילים להשליך העפר עליו ילך האבל לבית של הקברות ויקרא ויתפלל שם[יט].

פטור נושאי המיטה מקריאת שמע

נושאי המטה וחילופיהן וחילופי חילופיהן[כ], בין אותם שהם לפני המטה, בין אותם שהם לאחריה, מאחר שלמטה צורך בהם, פטורים. ושאר המלוין את המת, שאין למטה צורך בהם, חייבים[כא]. ולכן עיר שיש בה חבורה המזומנת

[א] **שהם** שבעה קרובים, אב ואם בן ובת אח ואחות ואשתו. משנה ברורה (סי' על סק"א). [ב] **הטעם** שפטור כתב הרמב"ם (קריאת שמע פ"ד ה"ג), מפני שאין דעתו פנויה לקרות. ובכסף משנה כתב, וכתב רבינו הטעם מפני שאין דעתו פנויה, לומר שאין הטעם כדי שיהיה פנוי להשתדל בצורכי המת, שאפילו יש לו מי שישתדל פטור. [ג] **אם** קרא לא יצא ידי חובתו וצריך לחזור ולקרות אחר הקבורה. משנה ברורה (סק"ג). והאיסור להחמיר הוא כשאין לו מי שיעסוק בצרכי המת, ויש אומרים שבכל אופן אסרוהו מפני כבודו של מת, שלא יאמרו מת זה קל הוא בעינו של אונן ואין חרד על מיתתו. משנה ברורה (סק"ה). מי שהתחיל להתפלל או לקרות שמע ונעשה אונן פתאום, יגמור ולא יפסיק, כיון שדין זה שאונן לא יקרא את שמע או יתפלל הוא רק מדרבנן. פתחי תשובה (יו"ד סי' שמא סק"ו). [ד] **שו"ע** (או"ח סי' עא ס"א). [ה] **משנה ברורה** (סק"ו) בשם מהרש"ל (שו"ת, סי' ע). וכן ציין הרמ"א לדברי השו"ע (יו"ד סי' שמא ס"א) ששם פסק שאינו רשאי להחמיר בכל אופן. [ו] **רמב"ם** (אבל פ"ד ה"ו), **שו"ע** (או"ח ויו"ד שם). [ז] **שו"ע** (יו"ד שם). מי שמת לו מת ר"ל, והוא קודם התפילה, אם יש לו קוברים אין להגיד לו, כדי שיתפלל, אך אם מוטל עליו להתעסק צריך להגיד לו. פתחי תשובה (סק"ח). [ח] **משנה ברורה** (סק"ו). וכעין זה מסיק בפתחי תשובה (יו"ד שם ס"ק יד). ומסיק להלכה שלא כדעת האומרים שאין אומרים קדיש לפני הקבורה, עיי"ש. עוד הביא בפתחי תשובה (סק"ט) בשם ארבעה טורי אבן (שו"ת, סי' י), שאחים שהם אוננים על אחותם שמתה, ויש להם יארצייט על אמם, ובני הנפטרת עוסקים בקבורתה, יכולים לומר קדיש על אמם מחמת ב' טעמים. האחד, שכיון שיש לאחותם בנים אין שייך ביטול ממצות אלא מפני כבודו של מת, והרי גם מה שמתפללים ואומרים קדיש הוא כבוד המת, דהיינו כבוד אמם. ועוד טעם, שכבוד אמם קודם לכבוד המת, לפי שגם המת חייב בכבוד אמו, ואף שבמתים חפשי, מכל מקום לגבי האחים בודאי קודם כבוד אמם לכבוד אחותם. וכתב הפתחי תשובה שהטעם השני צריך עיון, שהרי כבוד המקום קודם לכבוד אביו ואמו, ואף על פי כן האונן פטור מכל המצוות הנוגעות לכבוד שמים, ועל כרחך הטעם משום שהחמיר הקדוש ברוך הוא בכבודו של מת יותר מכבודו, וא"כ פשוט שקודם גם לכבוד אביו ואמו, ומסיק שצ"ע לדינא. [ט] **משנה ברורה** (סי' עא סק"ד). [י] **רמב"ם** (שם פ"ד ה"ט), **שו"ע** (או"ח סי' לח ס"ה, יו"ד סי' שפח ס"א). והטעם כיון שתפילין נקראין פאר, שנאמר (יחזקאל כד יז) 'פארך חבוש עליך', ואבל מעולל בעפר קרנו ואין ראוי לתת פאר תחת אפר. משנה ברורה (ס"ק יז). ואסור בהנחת תפילין אפילו ביום שנקבר שאינו יום המיתה, כיון שהוא יום ראשון לאבלות ולמנחמים, ועל כן אפילו נקבר בלילה לא יניח תפילין ביום. אבל אם מת או נקבר בחול המועד יניח תפילין באסרו חג, שאף שהוא יום ראשון לאבלות, מכל מקום כבר נחמוהו מנחמים בחול המועד. וכן אם נקבר ביום טוב שני יניח תפילין באסרו חג, מפני שיו"ט שני עולה למנין שבעה, ויום שאחר המועד יחשב לשני. משנה ברורה (ס"ק טז). ואם שמע שמועה קרובה דהיינו בתוך שלושים יום, הרי זה כיום הקבורה, ואפילו אם היה לבוש תפילין כששמע, חולצן. ט"ז (יו"ד שם סק"א), ש"ך (סק"א), משנה ברורה (שם). ובשמועה רחוקה שאין האבילות רק שעה אחת מותר להניח תפילין וכ"ש שאין צריך לחלוץ, אלא אם כן בא ע"י השמועה לידי בכי שאז צריך לחלצן. משנה ברורה (שם). במשנתנו מבואר שמי שמת לו מת פטור מן התפילה ומן התפילין ומכל מצוות האמורות בתורה, ודינים אלו אמורים באונן שמוטל עליו לקבור את מתו [ראה לעיל ולהלן בסמוך], ולכאורה קשה למה מנה התנא ביניהם פטורו מן התפילין, שאינו משום אנינותו ועיסוקו בקבורת המת, אלא מחמת אבלותו, ופטור אף אחר שנקבר המת. וראה מה שכתבו בזה הרשב"א (ד"ה הא דקתני) והצל"ח (ד"ה במשנה ומן התפילין), ומה שהובא בילקוט ביאורים. במשמרת שלום (סי' ז אות א) הביא בשם מעבר יבק (שפת אמת פל"ד), שיש יחידים שאינם מונעים עצמם מלהניח תפילין אפילו ביום ראשון של אבלות, וכתב שאפשר להמליץ בעדם שהם סוברים שבזמן הזה שאין מניחים תפילין אלא בשעת קריאת שמע ותפילה אין איסור לאבל להניחם, אך למעשה כתב שאין לסמוך על זה, אלא לצרפו לסניף לדעת המהריט"ץ שביום הקבורה שאינו יום המיתה מניח תפילין בלא ברכה. [יא] **רמב"ם** (שם). וכן פסק הב"ח (ש"ך סק"א). [יב] **שו"ע** הרב (או"ח סי' לח ס"ה), משנה ברורה (סק"כ), שלדעתם הלכה כר"א. [יג] **שהלכה** כרבי יהושע לענין הנחה שבשני הימים הראשונים אסור להניח תפילין, ומקצת היום ככולו. ודעת השו"ע שאע"פ שלילה אינו זמן תפילין היינו מחשש שמא ישן בהם, אבל מיתסר נמי מטעם אבלות, ולכן ס"ל דלא מיתסר ביום שני כלל דכבר היה מקצת הלילה שני. וי"א דכיון דלילה לאו זמן תפילין אין הלילה עולה למקצת יום דאבלות, וצריך מקצת מן יום שני דהיינו אחר הנץ החמה. מחצית השקל (סי' לח על מגן אברהם סק"ה). [יד] **שו"ע** (יו"ד סי' שפח ס"א). [טו] **שו"ע** (שם סי' שפח ס"ב). [טז] **רעק"א** (הגהות השו"ע או"ח שם) בשם כתבי האר"י ז"ל. וראה מה שכתב בזה בברכי יוסף (סק"ד) בשם הרש"ש שבכתבי מהרח"ו האמיתיים לא נמצא זה, וע"ע בכף החיים (ס"ק כא). [יז] **רמב"ם** (אבל פ"ד ה"ו), **שו"ע** (יו"ד סי' שמא ס"א). ופטור ממצות בדיקת החמץ, ויבדוק לו אחר. ויש נוהגים שהאונן מקנה חלקו לשותפו, וגם לענין חמץ יתן חלקו במתנה לאחר, ואז יברך האחר. האונן בימי הספירה בלילה, ומקום הקברות רחוק מן העיר באופן שיהיה אונן כל הלילה ההיא וכל יום המחרת, ואם לא יספור בלילה לא יוכל לברך גם בימים שאחריו, יספור באותו לילה בלא ברכה, ואז יכול לברך בשאר ימים. פתחי תשובה (סק"י). אין האונן פטור אלא ממצוות עשה, אבל במצוות לא תעשה חייב כשאר אנשים. פתחי תשובה (סק"ז), ועיי"ש לענין עשה ד'תשביתו'. [יח] **משנה ברורה** (סי' עא סק"ד). וכן מסקנת הפתחי תשובה (יו"ד שם סק"ד). [יט] **משנה ברורה** (שם). וכתב שלפי זה לא יפה עושים האוננים שממתינים להתפלל עד אחר הקבורה, שהרי תיכף כשנתפשרו עם החברה קדישא בעד מקום הקבורה ונתנו להם כל ההוצאות והתכריכים, חייבים להתפלל. אמנם לפעמים עדיין לא השתוו באיזה מקום יקברוהו, והוא כבודו של מת, או שעדיין מספידים אותו, ואז הם פטורים, אך תיכף אחר כך מותרים להתפלל וחייבים בכך. [כ] **אף** על פי שיש שהות לאחרונים לקרוא בעוד שנושאים הראשונים, אף על פי כן פטורים, מפני שלפעמים נמלכים ונותנים להם לשאת, ולפיכך אין להם להתחיל. משנה ברורה (סי' עב סק"א). [כא] **רמב"ם** (קריאת שמע פ"ד ה"ד), **שו"ע** (או"ח סי' עב ס"א, יו"ד סי' שנח ס"א). רש"י (ד"ה שלפני המטה, ד"ה ושלאחר המיטה) מחלק בין ההולכים לפני המיטה שעדיין לא קיימו מצות נשיאת המת, שהם פטורים מקריאת שמע אם יש בהם צורך, לבין ההולכים אחר המיטה שכבר נשאו את המת, שאף אם יש צורך בהם, חייבים בקריאת שמע. אך בדעת הרמב"ם [והשו"ע שפסק כמותו] כתב בכסף משנה, שנראה שהוא מפרש שאין חילוק בדבר, ובין אותם שהן לפניה בין אותם שהם לאחריה, מאחר שלמטה צורך בהם פטורים, ומה ששנינו בסיפא ואת שאין למטה צורך בהם חייבים, הכוונה לשאר המלוים את המת שאין למטה צורך בהם.

פניני הלכה

פרק שלישי

יז:

אופן קיום מצות ניחום אבלים

במשנה מבואר שאחרי שקוברים את המת מנחמים את האבלים בשורה, והמלווים אותם פטורים מקריאת שמע אם אינם יכולים להתחיל ולגמור עד שלא יגיעו לשורה, ורק אם יכולים להתחיל ולגמור עד שלא יגיעו לשורה יתחילו. ובטעם הדבר כתבו תלמידי רבינו יונה (יא: ד"ה קברו), לפי שתנחומי אבלים מדאורייתא הם ובכלל גמילות חסדים הם, וגמילות חסדים היא מן התורה, כמו שדרשו (ב"ק נט:) מהפסוק (שמות יח כ) 'והודעת להם את הדרך ילכו בה', 'את הדרך' זו גמילות חסדים, וכיון שעוסקים במצוה פטורים מן המצוה, ואף על פי שכבר נקבר המת לא יתחילו לקרות, כיון שעסוקים הם במצוה דאורייתא של ניחום אבלים. ומבואר בזה שבניחום האבלים בשורה מקיימים מצות תנחומי אבלים דאורייתא, אף על פי שאין אומרים בה אלא 'המקום ינחמך'.

ובשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ה סי' כ) כתב, שפשוט שהמצוה לנחם אבלים, אינה מתקיימת רק במה שמברכים אותם שהמקום ינחם אותם, היינו בנתינת החיזוק להתנחם, שבזה לבד אין האדם מתנחם ונעשה שקט ברוחו, ועיקר התנחומים שחייבה התורה הם לנחמו ולהשקיט את רוחו. אלא צריך לנחם כמו שעשו חברי איוב שבאו אליו לנחמו, שהרבו לדבר אליו, וכן אליהוא, והקב"ה בעצמו, עד ששקטה רוחו עליו. וכן מבואר במועד קטן (כח:) שיש סדר שעל פיו צריכים לנחם, שהאבל פותח לדבר וכו', ולמדוהו מהאופן שבו ניחמו רעיו את איוב, ומבואר בזה שיש סדר בתנחומים.

וכתב, שאף על פי שניחום האבלים שעושים כשעומדים בשורה, אינו אלא שאומרים המנחמים לאבלים 'תתנחמו מן השמים', בלא אמירת האבל שום דבר, ואף בזה מקיימים מצות תנחומי אבלים כמבואר בסוגייתנו, יש לומר שבאמת אין בזה קיום המצוה בשלימות, אלא יש בכך התחלה בדיבור למצוה זו. ובאמת אמירת המנחמים 'המקום ינחם אותך', אינה אלא גמר דברים של המנחמים לאבל, אך כיון שכשעומדים בשורה תיכף אחר הקבורה, אין מקום ישיבה לאבלים, והם עייפים ויגעים עדיין מענין הקבורה וכבוד המת, בהספדים וכדומה, לכן אין שייך ממש ענין התנחומים, והנהיגו לעשות מקצת מעשה התנחומים.

ולכן נוהגים האנשים שבאו לקיים מצות תנחומים ממש, לשבת ולהתעכב משך זמן, ושומעים ומדברים עמו דברי תנחומים ממש, ובגמר דברים, כשכבר קיים מצוו התנחומים, מסיימים בברכה זו של 'המקום ינחם אותך', בשעה שפורשים מבית האבלים לילך לביתם. שהרי התירו לומר ברכה זו במקום תנחומים, בכל מקום שאירע להיות זמן קצר עם האבל, ולכן פורשים מהאבל בברכה זו. וכיון שהיא פרישה, לא שייך לומר זה כל כך כשעדיין הוא יושב, אלא כשכבר עמד לילך מבית האבל לביתו, שניכר שהוא פורש שם לילך מבית האבל.

לנשיאת המת, וכל בני החבורה מחליפים לשאת לפי שכולם חפצים לזכות במצוה, כולם פטורים מקריאת שמע לפי שהם טרודים טרדת מצוה, ואפילו הרחוקים מהמטה. אך במקום שאין חבורה המזומנת לכך, הסמוכים למטה פטורים לפי שדרך לזכותם במצוה כשיכבד על הנושאים, אבל הרחוקים מהמטה חייבים[כב].

פטור מלווי המת מתפילה

כל המלוין את המת, אף על פי שאין למטה צורך בהם, פטורים מן התפילה[כג]. עבר זמן התפילה, אינם צריכים להשלים בתפילה הסמוכה, כיון שבשעת חובתם היו פטורים מן הדין[כד].

סדר ניחום אבלים אחר הקבורה

כיצד מנחמין את האבלים, אחר שקוברין את המת מתקבצין האבלים ועומדין בצד בית הקברות, וכל המלוין את המת עומדין סביב להן שורה לפני שורה, ואין שורה פחותה מעשרה ואין אבלים מן המנין[כה].

האבלים עומדין לשמאל המנחמין, וכל המנחמין באין אצל האבלים אחד אחד, ואומרים להן תנוחמו מן השמים, ואחר כך הולך האבל לביתו, וכל יום ויום משבעת ימי אבלות באין בני אדם לנחמו, בין שבאו פנים חדשות בין שלא באו[כו].

פטור המנחמים מקריאת שמע

ראה להלן (יט.).

אכילה בפני המת

מי שמת לו מת שהוא חייב להתאבל עליו, קודם קבורה אוכל בבית אחר[כז]. אין לו בית אחר, אוכל בבית חבירו. אין בית לחבירו, עושה לו מחיצה ואוכל, ואפילו מחיצה של סדין מועיל אם תקע שולי הסדין בענין שאינו ניטל ברוח. ואם אין לו דבר לעשות מחיצה, מחזיר פניו ואוכל[כח].

יש אומרים שאף במת שאינו קרובו אסור לאכול בפניו, ויש להחמיר כדבריהם[כט].

אכילת האונן

בין האוכל בבית המת על ידי סדין, ובין האוכל בבית אחר, ואפילו הוא בעיר אחרת, אינו מיסב ואוכל[ל], ואינו אוכל בשר ואינו שותה יין[לא].

פטור אונן מברכות הנהנין

אונן פטור מכל הברכות אפילו ברכת הנהנין, ואינו מברך ברכת המוציא ולא ברכת המזון[לב], ואין מברכים עליו ולא מזמנין עליו, אפילו אם אוכל עם אחרים שמברכים, לא יענה אחריהם אמן לצאת ידי חובתו[לג]. ואף אם ירצה להחמיר על עצמו אינו רשאי[לד].

יח.

דיני אונן בשבת ויום טוב

בשבת ויום טוב, שאין האונן יכול לעסוק בקבורת המת, מיסב[לה] ואוכל בשר ושותה יין[לו] אם ירצה[לז], ומברך, וחייב בכל המצוות, חוץ מתשמיש המטה שאסור בו[לח]. ומותר לילך לבית הכנסת בשבת, ואף בחול אין בו איסור, רק מאחר שאסור להתפלל, מה יעשה שם[לט].

ומאחר שלא חלו עליו דיני אנינות, מותר לילך לשמש בסעודת ברית מילה אם פרנסתו בכך, ובלבד שלא יאכל שמה, אבל בסעודת נשואין אסור[מ].

אבל אם צריך להחשיך על התחום כדי לעסוק בצרכי המת, חל עליו אנינות ליאסר בכולן משעה שמתחיל ללכת כדי להחשיך על התחום. וכן אם רוצה לקברו ביום טוב ראשון על ידי נכרים אסור בכולן. וכל שכן ביום טוב שני[מא] שהוא בעצמו יכול לקברו, שחלו עליו כל דיני אנינות[מב].

תפילין בתוך ד' אמות של מת

אסור ליכנס בבית הקברות או בתוך ארבע אמות של מת, ותפילין בראשו, משום 'לועג לרש' (משלי יז ה)[מג], ואם הם מכוסים, מותר[מד]. ואף להחזיק התפילין בידו אסור בתוך ד' אמות של קבר[מה].

קריאת שמע ותפילה בתוך ד' אמות של מת

אסור לקרות קריאת שמע תוך ארבע אמות של מת, או בבית הקברות, ואם קרא, לא יצא[מו].

תוך בית הקברות

תוך בית הקברות כשאין סמוך לו בד' אמות שום קבר, יש מחמירים[מז]. ולהלכה באמצע בית הקברות שיש קברים סביב, יש להחמיר אפילו רחוק ד' אמות מן הקבר, אבל בסוף בית הקברות שאין שם

[כב] **משנה ברורה** (סק"ב). [כג] **רמב"ם** (תפלה פ"ו ה"י), שו"ע (או"ח סי' קו ס"א). וטעם הפטור מפני טרדת הלב. כסף משנה בשם הרמב"ם (פירוש המשניות, פ"ג מ"א), והקילו בתפילה יותר מבקריאת שמע, הואיל והיא מדברי סופרים, ועוד שהיא בעמידה ואין יכולין לשהות כל כך. משנה ברורה (סק"ג). [כד] **משנה** ברורה (סק"ג). [כה] **רמב"ם** (אבל פי"ג ה"א). בכתובות (ח.) משמע שדווקא לעשרה שבשורה אין האבל מן המנין, אבל לענין זימון, וכן לברכת הרחבה כשהיו מברין את האבלים, מצטרף, והטעם מפני שאבל חייב בכל המצוות, ורק שורה אינה דבר של חיוב אלא לנחם את האבל, ובזה אין ראוי שיהיה מן המנין. רדב"ז. [כו] **רמב"ם** (שם פי"ג ה"ב). [כז] **דין** זה הוא כשהמת לפניו, שיש בזה משום לועג לרש, אבל אם אינו לפניו מותר לאכול אפילו באותו בית. ש"ך (יו"ד סי' שמא סק"ג). [כח] **רמב"ם** (שם פ"ד ה"ו), שו"ע (יו"ד סי' שמא ס"א). [כט] **בפתחי** תשובה (סק"ב) בירר, שלדעת הש"ך (שם) האיסור משום לועג לרש ואף באינו קרובו, ולדעת הט"ז (סק"א) האיסור משום שמראה שאינו עוסק בקבורתו, ולכן דין זה אינו אלא במי שמוטל עליו לקברו. עוד חילוק לדינא יש, בשבת שאינו יכול לקברו, שלדעת הש"ך אסור ולהט"ז מותר. וכתב שלענין הלכה נראה להחמיר כדעת הש"ך. [ל] **היינו** על השולחן או על המיטה. ט"ז (סק"ב), ש"ך (סק"ו). [לא] **רמב"ם** (שם), שו"ע (שם). ומותר ברוטב של בשר. פתחי תשובה (סק"ג). מדברי השו"ע משמע שאפילו אם נמצא בעיר אחרת, ובעיר שבה המת יש קרובים אחרים המתעסקים בקבורתו, שאז אין מוטל עליו לקבור את המת, יש לו גם כן דין אונן. אבל הב"ח פסק שבאופן זה אין עליו דין אונן. ש"ך (סק"ה). [לב] **אם** אכל ונקבר המת ועדיין לא נתעכל המזון שבמעיו, צריך לברך ברכת המזון, וטוב שיאכל מעט קודם. עשה צרכיו בעודו אונן, חייב לברך אשר יצר אחר שנקבר המת, אפילו כל היום. פתחי תשובה (סק"ה). [לג] **רמב"ם** (שם), שו"ע (שם). ובשו"ע (או"ח סי' קצט ס"ה) כתב גם כן, שהאונן בחול, שהוא פטור מלברך, אין מזמנין עליו. וכתב במשנה ברורה (סק"י), שאפילו בדיעבד אם בירך להוציא לאחרים לא יצאו, שכל שהוא בעצמו פטור מן הדבר אינו יכול להוציא אחרים. [לד] **שו"ע** (יו"ד שם). ואף לדעת הסוברים שאם רצה להחמיר ולענות ולברך הרשות בידו, מכל מקום כיון שהוא פטור אינו מצטרף עמהם לזימון (משנה ברורה סק"ט). [לה] **דין** הסיבה המבואר בברייתא בסוגייתנו, מבואר ברמב"ם (אבל פ"ד ה"ו). [לו] **בפתחי** תשובה (ס"ק יב) כתב, שלדעת המתירים לאכול בשבוע שחל בו תשעה באב בשר ויין משיירי שבת, הוא הדין שיש מקום קצת להתיר בחול במה שנשתייר מסעודת שבת, שהרי מה שאונן אסור לאכול בשר הוא מדרבנן, אך כבר סתרו כמה אחרונים היתר זה גם בשבוע שחל בו תשעה באב. [לז] **בפתחי** תשובה (ס"ק יג) הביא דעת ושב הכהן (שו"ת, סי' נה) שסובר שדברי הרמ"א שאינו חייב בבשר הם רק על שבת, אבל ביום טוב שיש מצוה מדאורייתא בשמחה, כיון שרשאי לאכול בשר ולשתות יין חייב בכך, ואינו רשאי להחמיר על עצמו ולהמנע מהם. [לח] **רמב"ם** (שם פ"ד ה"ו), שו"ע ורמ"א (יו"ד סי' שמא ס"א). ובברכות ושאר מצוות חוץ מאכילה חייב בין אם ירצה בין אם לאו. ש"ך (סק"ו). [לט] **רמ"א** (שם). [מ] **פתחי תשובה** (סק"י). [מא] **בפתחי** תשובה (ס"ק טו) הביא מחלוקת הפוסקים אם דין זה גם ביום טוב שני של ראש השנה, או רק ביום טוב שני של גלויות. [מב] **שו"ע** (שם). ומכל מקום ביום טוב ואפילו ביום טוב שני אין נפטר מכל המצוות אלא משום צורך הקבורה ולא משום כבוד המת, ולכן אם אינו צריך לעסוק בצרכי המת, כגון במקום שיש חבורה והקרובים סומכים עליהם בענין קבורת המת, חייבים בכל המצוות, שלא שייך כאן מפני כבודו של מת, שאין כבוד המת שיתעסקו בו יותר מכדי צרכו ביום טוב. פתחי תשובה (ס"ק טו). והדרישה (סק"ב) כתב בשם מהרי"ל (הל' יו"ט), שביום טוב שני אין עליו דיני אנינות אלא ביום ולא בלילה, וביאר שהוא לפי שעסק הקבורה מועט בו, שנוהגין בו איסור לתפור תכריכים ולחפור הקבר ושאר מלאכות כמבואר בטור (או"ח סי' תקכו). וכן פסק הט"ז (סק"ג) שבלילה אין עליו דיני אנינות, לפי שאין דרך לקבור בלילה. אך הש"ך (סק"ט) כתב שאין לחלק בכך, וגם בלילה פטור מכל המצוות כאונן. [מג] **רמב"ם** (תפילין פ"ד הכ"ג), שו"ע (או"ח סי' מה ס"א, יו"ד סי' שסז ס"ב). חדר שהמת מונח בו, יש אומרים שחשוב כד' אמות של מת, ויש סוברים שאינו תופס אלא ד' אמות. קבר של קטן שעדיין לא הגיע לכלל מצוות, גם בו שייכים דיני 'לועג לרש', ואין להיכנס שם בתפילין בראשו. משנה ברורה (סק"ב). ויש מתירים בקבר של אשה ושל קטן במצוות שאינם חייבים בהם [ראה פתחי תשובה (יו"ד סי' שסז סק"א)]. [מד] **שו"ע** (שם). ואף הרצועות צריכות להיות מכוסות, ולכן אע"פ שמותר ליכנס בתפילין של יד לבדה, צריך לכסות הרצועה שעל היד. משנה ברורה (סק"ג). [מה] **רמב"ם** (אבל פי"ד הי"ג) וכפירוש הרדב"ז. [מו] **רמב"ם** (קריאת שמע פ"ג ה"ב), שו"ע (או"ח סי' עא ס"ז). ודעת הראב"ד שיצא ידי חובת קריאת שמע בדיעבד. והסכימו האחרונים לחשוש לדעת הרמב"ם לענין קריאת שמע, וצריך לחזור ולקרות. אבל לענין תפילה אינו צריך לחזור ולהתפלל, ולענין ברכות קריאת שמע יש להסתפק. משנה ברורה (ס"ק יז). [מז] **דעת** המגן אברהם (סי' מה סק"א) והט"ז (סק"א) בדעת הטור ושו"ע. וכתב הט"ז, שאף שמפורש בסוגייתנו שאיסור התעסקות במצוה בבית הקברות הוא רק בתוך ד' אמות, נקטו הטור והשו"ע שמשום גדר וסייג נכון להחמיר בתוך בית הקברות אף חוץ לד' אמות של הקברים שמא יתקרב לתוך ד' אמות של קבר. ומכל מקום היינו דווקא לכתחילה, ובדיעבד ודאי אם נקלע לשם והוא חוץ לד' אמות של קבר, והגיע זמן קריאת שמע צריך לקרות. וכן כתב הט"ז (סי' עא סק"ה) שבבית הקברות חוץ לד' אמות של קבר, אף על פי שאסור לכתחילה לקרות קריאת שמע, מכל מקום בדיעבד ודאי יצא.

פניני הלכה

יח.

שמירה על המת

בגמרא הובא מחלוקת תנא קמא ובן עזאי, בדין מי שבא בספינה עם המת, לדעת תנא קמא השומר פטור מן התפילה, ובן עזאי סובר שמניח את המת בזוית זו ומתפלל בזוית אחרת, ואפילו אם יש שני שומרים אין אחד מהם צריך לשמור על המת בשעה שהשני מתפלל, אלא יכולים שניהם להתפלל ולהניח את המת. וביאר רבינא ששמירת המת היא מפני העכברים, ותנא קמא חושש לעכברים גם בספינה ולכן לדעתו מצות שמירת המת היא גם בספינה, ובן עזאי סובר שאין חוששים לעכברים בספינה.

בחכמת אדם (שער השמחה קונטרס מנחת משה אות יד) נשאל, אם חיוב שמירה למת הוא רק מפני העכברים וכדומה, ולפי זה במקום שאין חשש עכברים אין צריך שמירה, או שמא חיוב השמירה הוא מחמת חיצונים ורוחות, וגם במקום שאין מצויים בו עכברים.

והשיב שחיוב השמירה הוא אפילו במקום שאין חשש לעכברים, והביא ראיה לדבר מסוגייתנו, שלדעת תנא קמא צריך שמירה גם בספינה, וההלכה כמותו שאסור אפילו להניחו בקרן זוית אחת ולהתפלל בזוית אחרת, וכל שכן בבית הטהרה שצריך לשמור, שידוע שבכל הבתים שכיחים עכברים, וכל שכן שאסור ללכת לגמרי מאותו בית ולסגרו, אלא צריך שיהיה שומר עומד תמיד אצל המת.

וכתב שיש לדקדק במחלוקת תנא קמא ובן עזאי, וכי חולקים הם במציאות אם יש עכברים בספינה, והרי יכולים לשאול את הספנים, אלא ודאי נראה שאין עכברים מצויים בספינה, אך לא רק משום עכברים צריך שמירה למת, אלא גם מחמת כוחות הטומאה. שהכלל הוא שכל שקדושתו גדולה בחייו טומאתו גדולה במותו, ולכן אין הגוים מטמאים באוהל במותם, והיינו שכל זמן שהצדיק חי אין הטומאה יכולה להתדבק בו, ולכן מתאווים כוחות הטומאה למצוא כלי בלא נפש להתדבק בו. וידוע שהמים מעלים את הטמא לטהרה, והיינו שבמים אין הרוחות הטמאות יכולים להיכנס. והם הם העכברים הרשעים שדיברו בהם תנא קמא ובן עזאי, שתנא קמא סובר שדווקא במים עצמם אינם יכולים לשלוט, אבל בספינה אף על גב שצפה במים ואינה מקבלת טומאה מכל מקום יכולים אותם עכברים לשלוט במת. ובן עזאי סובר שכיון שספינה טהורה גם שם אינם יכולים לשלוט. ואם כן לכל הדעות בבית הטהרה שהוא מקום מוכן להם בודאי צריכים לשמור המת כדין, והשומר פטור מכל המצוות, ואסור לו לזוז משם לשמוע קדיש וקדושה.

ועיי"ש שהאריך על פי זה בביאור דברי הגמרא בשבת (ל:) לגבי דוד המלך, ששלח שלמה המלך לשאול לחכמים, מה לעשות באביו שמת ומוטל בחמה, וכלבים של בית אבא רעבים, עיי"ש. ומסיק שמכל זה מוכרח גודל החיוב על האבל לשכור שומרים שישמרו על המת עד שיקברוהו, ואם אין ידו משגת לשכור שומר חיוב גמור על הגבאים של החברה קדישא להזהיר המתעסקים שישמרו את המת בעין פקוחה, וכל שכן בלילה, וזוהי גמילות חסד של אמת.

וע"ע במה שכתב בזה בגשר החיים (ח"א פ"ה), ששני טעמים הם בחיוב השמירה על המת ואפילו ביום, ואפילו במקום שאין חשש להפסד גופו, האחד משום כבודו, שאם יניחוהו לבדו הרי זה כאילו עזבוהו ככלי שאין חפץ עוד בו ומוטל בבזיון, והטעם השני לשמור עליו מהמזיקים ורוחות הטומאה [וכדברי החכמת אדם], ועיי"ש במה שהביא בשם הזוהר בזה.

זהירות מגרירת חוטי ציצית ורצועות תפילין על הארץ

כתב בשו"ע (או"ח סי' כא ס"ד), יש להיזהר כשאדם לובש טלית שלא יגרור ציציותיו. והביא במשנה ברורה (ס"ק יח) שיש מפרשים הטעם משום ביזוי מצוה, ועוד שקרוב שיפסלו בכך, ולכן יגביהם ויתחבם בחגורו. וכתבו הראשונים [בעלי התוספות (פר' עקב סוד"ה והיה), האגור (הל' ציצית סי' י)] שכל המגרר ציציותיו עליו הכתוב אומר (ישעיה יד כג) 'וטאטאתיה במטאטא השמד'.

והקשה במגן אברהם (סק"ג) על השו"ע, שהרי בסוגייתנו מסופר שרבי חייא ורבי יונתן הוו הולכים בבית הקברות, וציציותיו של רבי יונתן היו נגררים, אמר לו רבי חייא, הגבה אותן, כדי שלא יאמרו למחר הן באים אצלנו ועכשיו הם מחרפים אותנו, שמביישים אותנו שאיננו יכולים לקיים מצות ציצית. ועל פי זה פסק בשו"ע (שם סי' כג ס"א) שצריך שלא יהיו הציציות נגררים על הקברות, משום 'לועג לרש' (משלי יז ה). ומשמע שאין איסור בהיותם נגררים על הארץ, ולא הקפיד רבי חייא אלא משום שנגררו על הקברות.

קברים ורק הוקצתה הקרקע לקברים, אין להחמיר מעיקר הדין ברחוק ד' אמות מן הקבר. ונכון שלא יכנס כלל בתפילין שבראשו כל שהוא לפנים ממחיצת בית הקברות, שמא יתקרב בתוך ד' אמות של איזה קבר בלי דעת[מח].

קדיש בתוך ד' אמות של מת

באמירת קדיש ושאר דברי קדושה צריך להרחיק ד' אמות מהמת[מט]. וי"א שבאמירת קדיש על המת אין צריך להרחיק[נ].

ספר תורה בבית הקברות

לא יאחוז אדם ספר תורה ויכנס בו לבית הקברות, אף על פי שכרוך במטפחת ונתון בתיק שלו, ולא יקרא בו עד שירחיק ד' אמות מהמת או מבית הקברות[נא]. והוא הדין שאסור לקרות שם בתורה בעל פה אלא א"כ לכבוד המת[נב].

פטור משמר המת מקריאת שמע

המשמר את המת, אפילו אינו מתו, פטור מקריאת שמע[נג] ומן התפילה ומכל המצוות, מפני שהוא עוסק במצוה ששומרו מן העכברים[נד]. ואפילו בספינה חוששים לעכברים. ואינו רשאי להחמיר על עצמו, ואפילו אם הוא יושב חוץ לד' אמות של המת[נה].

כשיש שני שומרים

היו שנים משמרים, זה משמר וזה קורא, ואחר כך משמר זה וקורא זה[נו].

המוליך עצמות

המוליך עצמות ממקום למקום, הרי זה לא יתנם בשק או בדסקיא ויניחם על החמור וירכב עליהם, מפני שנוהג בהם מנהג בזיון. אבל מותר להפשילו לאחוריו על החמור. ואם היה מתירא מפני הגנבים והלסטים, מותר אף ליתנם בדסקיא[נז].

המוליך ספר תורה

היה הולך ממקום למקום וספר תורה עמו, לא יניחנו בשק ויניחנו על גבי חמור וירכב עליו, אלא מניחו בחיקו כנגד לבו והוא רוכב על החמור. ואם היה מפחד מפני הגנבים, מותר[נח]. כל מי שיושב לפני ספר תורה ישב בכובד ראש באימה ופחד, שהוא העד הנאמן לכל באי עולם, שנאמר (דברים לא כו) 'והיה שם בך לעד', ויכבדהו כפי כחו, אמרו חכמים הראשונים (אבות פ"ד מ"ו) 'כל המחלל את התורה גופו מחולל על הבריות, וכל המכבד את התורה גופו מכובד על הבריות'[נט].

הרואה את המת צריך ללוותו

הרואה את המת ואינו מלוהו, עובר משום 'לועג לרש' (משלי יז ה) ובר נידוי הוא, ולפחות ילוונו ד' אמות[ס].

ציצית בבית הקברות

מותר להיכנס בבית הקברות והוא לבוש ציצית, והוא שלא יהיו נגררים על הקברות. אבל אם הם נגררים על הקברות, אסור משום 'לועג לרש' (משלי יז ה). במה דברים אמורים, בימיהם, שהיו מטילים ציצית במלבוש שלובשים לצורך עצמם, אבל בזמננו שאין מכוונים בהם אלא לשם מצוה, אסור להיכנס בהם לבית הקברות אפילו אינם נגררים. ודווקא כשהציציות מגולים, אבל אם הם מכוסים, מותר[סא].

יח:

נתינת סיד על המת

מת שצריך להוליכו ממקום למקום על פי צוואתו, באופנים המותרים, מותר ליתן סיד עליו כדי לעכל הבשר מהר, ולהוליכו למקום אשר ציוה[סב].

השבעת חולה שישוב אליו לאחר מיתתו

איסור דורש אל המתים[סג], הוא במי שמרעיב עצמו ולן בבית הקברות כדי שתשרה עליו רוח הטומאה[סד]. אבל מותר להשביע את החולה לשוב אליו לאחר מיתה להגיד לו את אשר ישאל אותו[סה]. ויש מתירים אפילו לאחר מותו, אם אינו משביע גופו של מת רק רוחו[סו].

[מח] **משנה ברורה** (סי' מה סק"א), **ביאור הלכה** (ד"ה אסור לכנוס). [מט] **ש"ך** (יו"ד סי' שמו סק"ג), **משנה ברורה** (סי' עא ס"ק טו). [נ] **מעבר יבק** (שפת אמת פכ"ט). וביאר שמכיון שבאמירת קדיש מתפללים על המת, הרי זה כדבריו של מת שמותר לאומרם בפניו. [נא] **רמב"ם** (הל' שם, תפילין פ"י ה"ו), **שו"ע** (יו"ד סי' רפב ס"ד). דעת הט"ז (סק"ג), שאחיזת ספר תורה יש בה איסור בתוך בית הקברות, אפילו אם אינו קורא בו. ובפתחי תשובה (סק"ד) כתב שאין משמע כן מדברי השו"ע (שם סי' שסז ס"ג). וכן מפורש בכסף משנה (הל' שם) שבלי קריאה אין סברא לאיסור, ועיין לחם משנה (שם) שדן בסתירת לשונות השו"ע. [נב] **שו"ע** (יו"ד סי' שסז ס"ג). [נג] **רמב**[ם] (הל' קריאת שמע פ"ד ה"ג), **שו"ע** (או"ח סי' עא ס"ג, יו"ד סי' שמא ס"ו). [נד] **ש"ך** (ס"ק יח). וכמבואר בסוגייתנו, וראה בפניני הלכה. [נה] **משנה ברורה** (ס"ק יב). [נו] **שו"ע** (או"ח שם ס"ד, יו"ד שם), **רמב"ם** (שם). [נז] **שו"ע** (יו"ד סי' תג ס"י). וכעין זה ברמב"ם (הל' פי"ד הי"ד), אמנם לא הזכיר בפירוש שמותר להפשילו לאחוריו על החמור. ומכל מקום כתב בלחם משנה שמוכח שכן דעתו, ממה שלא כתב כאן כדרך שכתב בהלכות ספר תורה, שמניחו בחיקו כנגד לבו, והיא דעת הרי"ף בסוגיין. [נח] **רמב"ם** (ספר תורה פ"י הי"א), **שו"ע** (שם סי' רפב ס"ג). אבל דעת הרא"ש (סי' ז) שגם בספר תורה מותר בהפשלה לאחוריו, ודעת רבינו יונה (ד"ה ומכאן שאמרו) שבספר תורה לא התירו לישב עליו אפילו במקום פחד וסכנה, הו"ד בלחם משנה (הל' שם). והב"ח (ס"ג) האריך ומסיק גם כן להחמיר כדעת רבינו יונה, שאף במקום סכנה אין מותר אלא להפשילו לאחוריו אבל לא לרכוב עליו, וגם החמיר שלא במקום סכנה שאין מותר אלא בחיקו כנגד לבו ואפילו בשאר ספרים. והש"ך (סק"ה) כתב, שבודאי במקום שאפשר להחמיר בכבוד תורה עדיף, אבל במקום שאי אפשר מותר אפילו לרכוב עליהם. [נט] **רמב"ם** (שם). [ס] **שו"ע** (שם סי' שסא ס"ג). דין זה הוא כשיש לו מלוים כל צרכו, אבל אם אין לו, צריך ללוותו עד קברו. פתחי תשובה (סק"ג). [סא] **שו"ע** (או"ח סי' כג ס"א, יו"ד סי' שסז ס"ד). והעולם נהגו היתר בטלית קטן. ט"ז (יו"ד שם סק"א) וש"ך (סק"ד) בשם מהרש"ל. והטעם, מפני שהציציות מכוסים, שכן הדרך ללבשם תחת מדיו. ש"ך בשם הב"ח. אבל אם הולך בלי לבוש העליון, גם בהם אסור עד שיתחבם בכנפות. משנה ברורה (סק"ג). מדברי הפוסקים נראה שאף בטלית גדול יש להקל כשמכסה הציצית, ושלא כמו שמשמע מהפרי מגדים (א"א סק"ג) להחמיר בו אף במכוסה כיון שהוא מיוחד לתפילה. משנה ברורה (שם). [סב] **רמ"א** (יו"ד סי' שסג ס"ב). ומקורו בתשובת הרשב"א (ח"א סי' שסט), שנשאל אם יש בזה משום בזיון המת, ואם יש בזה צער משום שקשה רמה למת כמחט בבשר החי, וכמבואר בסוגייתנו. והשיב הרשב"א שאין חשש לבזיון המת, כיון שעושים כן כדי לישא אותו למקום שציוה, ואף אין כאן משום צער, שאין בשר המת מרגיש באזמל כל שכן בסיד, והחנוטין קורעין אותן ומוציאין מעיהן ואין כאן לא משום צער ולא משום בזיון. ובטעם שרוצים לעכל הבשר כתב הט"ז (סק"ג), שהוא לפי שנאמר (איוב יד כב) 'בשרו עליו יכאב', כל זמן שבשרו עליו יכאב אינו נוח מן הדין. בפתחי תשובה (סק"ה) הביא, שמטעם זה התיר בשבות יעקב (ח"ב סי' נז) לשפוך סיד על המת בשעת הדבר, כשציוה השררה שלא יקברו המת בקברות אבותיו שיש בעיר אם לא שישפוך עליו סיד לעכל, ואם לאו יקברו אותו באחד היערים במקום שאין ישוב בני אדם, ולמד מדברי הרשב"א שעדיף לשפוך עליו סיד ולהיות קבור בשכונת קברות, ולא יקבר ביערים כקבורת חמור בלי שום שמירה, שאפשר שהכלבים יסחבוהו וכיוצא בזה. עוד הביא בשם ספר הר אבל (ענף יא), שמת שציוה את בניו לתת סיד תוך קברו כדי שיתעכל מהרה, אף שדבר זה מותר כמבואר ברשב"א, מכל מקום אין לעשות התחכמות נגד פעולותיו של הקדוש ברוך הוא. [סג] **המבואר** בתורה בפסוק (דברים יח יא) 'וחבר חבר ושאל אוב וידעני ודרש אל המתים'. [סד] **שו"ע** (שם סי' קעט סי"ג). [סה] **שו"ע** (שם סי' קעט סי"ד). ומקורו בהגהות מיימוניות (עבודה זרה פי"א אות ח) בשם היראים (סי' שלד-שלה), שמשביע את החולה לשוב אליו לאחר מיתה להגיד לו אשר ישאל אין זה דורש אל המתים, כיון שאינו דורש לגופו של מת אלא לרוחו, והרוח אינו נקרא מת. ולמד כן מהמבואר בסוגייתנו באותו חסיד שלן בבית הקברות ושמע הרוחות מספרות זו עם זו, ומהמסופר בסוגייתנו בשמואל שהלך לחצר מות לשאול מאביו על מעות היתומים. אך הבית יוסף (ד"ה תורש אל המתים) כתב, שיש לדחות ולומר שההיתר בסוגייתנו אינו משום ששאלו מרוחו של המת ולא מגופו, אלא אותו חסיד לא הלך כלל לבית הקברות לדרוש מהמתים, לא מגופם ולא מרוחם, אלא משום שהקניטתו אשתו הלך ולן בבית הקברות, ובמקרה שמע שתי רוחות שמספרות זו עם זו. ואף בשנה השניה יש לומר שהלך מפני שהקניטתו אשתו, ואף על פי שאינו מפורש בברייתא. והטעם שבברחו מפני אשתו היה הולך ללון בבית הקברות, נראה שהיה מפני שהיה מתבייש לילך לרשות שום אדם כדי שלא ירגישו בו שאשתו מקניטתו. ואף אם תמצי לומר שבשנה אחרת שהלך ולן שם לא הקניטתו אשתו, אלא הלך כדי לשמוע מה שמספרות הרוחות זו עם זו, עדיין יש לומר שטעם ההיתר הוא לפי שלא היה הולך ללון שם כדי שיבואו הרוחות וידברו עמו ויודיעוהו דבר, אלא לשמוע מה הן מספרות זו עם זו. ועוד שהוא לא הרעיב עצמו ולא עשה שום מעשה כדי לדרוש אל המתים, ולכן היה מותר ללכת ללון שם אפילו על דעת שישמע דברי הרוחות שמספרות זו עם זו. והמעשה בשמואל יש לדחות שהיה בהקיץ ועל ידי שמות. ומכל מקום מסיק, שלענין הדין במשביע את החולה לשוב אליו לאחר מיתה להגיד לו את אשר ישאל, יש להביא ראיה להיתר ממועד קטן (כח.), עיי"ש. [סו] **רמ"א** (שם). על פי מה שדחה בספרו דרכי משה (אות ד) את דחיית הבית יוסף מהראיה ממעשה שמואל בסוגייתנו, כיון שאין חילוק בין הדורש על ידי השבעה לדורש שלא על ידי השבעה.

פניני הלכה

ותירץ המגן אברהם, שהקברים היו גבוהים מן הארץ, והיו הציצית של רבי יונתן נגררים עליהם, ואסרו משום 'לועג לרש', אבל משום בזוי מצוה לא חששו בזה, כיון שאין נגררים אלא במקום גבוה. ובארצות החיים (המאיר לארץ סי' כא ס"ק יד) תמה על המגן אברהם, שהרי רבי יונתן היה כהן וכמבואר בבא מציעא (פה:), ואם כן בודאי לא נגררו ציציותיו על הקברים, שהרי אסור לכהן ללכת בתוך ד' אמות של הקבר, ועל כרחך על הארץ היו נגררים ושלא כתירוץ המגן אברהם. ובשיירי כנסת הגדולה (הגב"י שם אות ג) תירץ כתירוץ המגן אברהם, והוסיף ותירץ באופן אחר, שהאיסור הוא רק בהולך וציציותיו נגררים על הארץ, אבל ביושב במקום אחד וציציותיו נופלים על הארץ אינו בזיון ואין איסור, וכמדויק מלשון 'המגרר' שמשמע שהולך ומגררם על הארץ, עיי"ש.

ובמאמר מרדכי (שם סק"ד) כתב בשם הרוקח (סוף הל' ציצית), שאין האיסור אלא כשדורך עליהם, ואף לדעת האגור שכתב שהאיסור הוא בגרירה היינו דווקא כשמגרר אותם דרך שררה וגאוה. וכעין זה כתב בארצות החיים (שם), שהאיסור הוא רק במגרר דרך בזיון. ובערוך השולחן (שם ס"ו) הביאו, וכתב שאיך אפשר שלא יהיה כן, והלא הוא טרוד בתפילה או בתורה וממילא הם נגררים על הארץ, ויש שתוחבין קצוות הטלית בחגורתו מטעם זה, ואני לא ראיתי לגדולים שעשו כן, ואין בזה שום חשש אם במקרה נגררים בארץ [וע"ע נהר שלום (סוף סי' כא), ושו"ת בית יעקב (סי' לג)].

ולענין גרירת רצועות התפילין על הארץ, כתבו האחרונים לדון בדבר לאיסור מקל וחומר מחוטי הציצית, שאם בציצית שאינם קדושים אלא רק חפצא של מצוה הם יש בהם דין ביזוי מצוה, כל שכן בתפילין שהם חפצא של קדושה. וכתב ר' מנחם די לונזאנו [והביאו במאסף לכל המחנות (סי' כא ס"ק כא) בארוכה], שכבר הפחידו את ההמון וגם קצת מן הלומדים בענין זה של גרירת חוטי הציצית על הארץ, עד שאם יראו בבית הכנסת ציצית נוגע על הארץ יחרדו כולם חרדה גדולה כאילו היה ספר תורה על הארץ וירוצו כולם גדולים וקטנים להגביהו, ואם יראו רצועת התפילין נגררת על הארץ אין חוששים לזה כאילו הותרה רצועת הסנדל, ולא עוד אלא שרבים מעמי הארץ משליכים את הרצועות בכוונה על הארץ בחשבם שאין בכך כלום, ואין מוחים בידם ונהפך הדבר ויהיה להיפך. וכן העתיק בקיצור של"ה (סוף הל' תפילין) מספר מצת שמורים [סוף שער הציצית, ומקורו מדברי ר' מנחם די לונזאנו הנ"ל]. וכן כתב בערוך השולחן (או"ח סי' מ ס"א) שלא יגררו הרצועות על הקרקע. ובספר אות חיים ושלום (סי' מ ס"ק יח) כתב בשם פרי עץ חיים (שער התפילין פ"י ד"ה מהחברים) שכתב שטוב שישים סופי הרצועות בתוך אבנטו כדי שלא יגיעו לארץ. וכן כתב בדינים והנהגות לחזו"א (פ"ג הל' תפילין סי"א) שהחזו"א הקפיד מאוד שהרצועות לא יגיעו לרצפה.

אך בהשמטות לספר דרכי חיים ושלום (עמ' שעח) כתב על הרה"ק ממונקאטש, שכשהסיר הרצועה מתפילין של יד השליך הרצועה בפתיחתה קצת על הארץ, והגביה אותה מיד ולקח את התפילין של יד. והדבר נובע מהרה"ק מראפשיץ בעל זרע קודש וכן נהג אחריו הדברי חיים מצאנז, ובנו הרה"ק משינאוא גילה שהדבר נוהג רק להבאים בסוד ה'.

יח:

מכירת השדה לנכרי לצורך חרישה בחול המועד בהפסד מרובה

בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סי' שעו) נשאל, בדבר ישראלים שיש להם שדות, ואם לא יהיו רשאים לחרוש ולזרוע בחול המועד יהיה להם מזה הפסד מרובה, אם יש היתר למכור את השדות לנכרי והנכרי יזרע אותם בחול המועד. וכתב להתיר, וטעמו שלא גרע מכל ספק דבר האבד שנתבאר במגן אברהם (ריש סי' תקלז) שמותר לעשות מלאכה, ואין צריך אף למכור לנכרי, אמנם בנידון השאלה שהיה לענין חול המועד פסח, ויש חשש נוסף בזריעה שאפשר שעל ידי הזריעה יתחמצו הזרעים, כתב שעדיף למכרם נכרי, וכן כתבו בשו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' י), שו"ת זכרון יהודה (ח"א סי' קמח), וכן פסק למעשה בשו"ת אגרות משה (אהע"ז ח"ד סי' מט אות ב) שאם אומר שיהיה לו הפסד מרובה אם לא יעבוד בחול המועד, יש לשאול למומחים, כיון שפעמים שאף שבשדות אחרות אין זה הפסד שייך שיהיה אמת ששדה זו תיפסד, ויש להתירו, וגם מסתבר שמפורסם הדבר שיש דבר כזה, אבל אם אין ידוע לאנשים שיש הפסד כזה אין להתיר, אף אם הוא אמת כדבריו שהוא הפסד לשדה זו, ובפרט שכיון שלא ידוע דבר כזה אין להאמינו ויש לאסור.

וכן כתב בשו"ת נטע שורק (סי' מא), אמנם הצריך נכרי בכל אופן, כיון שיש פוסקים שמלאכת חול המועד דאורייתא, ולפי זה אסור בספק דבר האבד [וכמו שנתבאר במחצית השקל (על מג"א שם) ובפרי מגדים (א"א שם), אך עיין במהר"ם שיק ובמהרש"ג, וע"ע בביה"ל (שם ד"ה דבר האבד)], ומכל מקום ע"י מכירה לנכרי מותר, כיון שעשיית מלאכה על ידי נכרי בחול המועד אינה אלא מדרבנן, ובאיסורים דרבנן ודאי יש לסמוך על מכירה לנכרי. ועיין שם שהאריך בזה. וכן כתב בשו"ת לבושי מרדכי (או"ח סי' קלד).

אך בשו"ת יד יצחק (ח"ג סי' ל אות ג) אסר לעשות מלאכה בשדה בחול המועד במקום שהוא ספק דבר האבד, כיון שספק דבר האבד היינו באופן שהמלאכה ודאי תועיל, אלא שיתכן שאפשר לעשותה אחר המועד, אבל כשיש ספק אם המלאכה תועיל לא התירו, והוכיח כן מהמגן אברהם (סי' תקלז סק"ג). ובאופן זה אין ודאי שהמלאכה תועיל לו, שהרי מבואר בסוגייתנו שהיה מעשה בחסיד אחד שנתן דינר לעני בערב ראש השנה בשני

יט.

כ"ד דברים שמנדים עליהם

על עשרים וארבע דברים מנדים את האדם, ואלו הם: (א) המבזה את החכם[סז], אפילו לאחר מותו. (ב) המבזה שליח בית דין. (ג) הקורא לחבירו עבד. (ד) המזלזל בדבר אחד מדברי סופרים, ואין צריך לומר מדברי תורה[סח]. (ה) מי ששלחו לו בית דין וקבעו לו זמן, ולא בא. (ו) מי שלא קיבל עליו את הדין, מנדין אותו עד שיתן. (ז) מי שיש ברשותו דבר המזיק, מנדים אותו עד שיסיר הנזק. (ח) המוכר קרקע שלו לעובד כוכבים, מנדים אותו עד שיקבל עליו כל אונס שיבוא מהעובד כוכבים לישראל חבירו בעל המצר. (ט) המעיד על ישראל בערכאות של גויים, והוציא ממנו ממון בעדותו שלא כדין, מנדים אותו עד שישלם. (י) טבח כהן שאינו מפריש המתנות ונותנם לכהן אחר, מנדים אותו עד שיתן. (יא) המחלל יום טוב שני של גליות, אף על פי שהוא מנהג. (יב) העושה מלאכה בערב פסח אחר חצות. (יג) המזכיר שם שמים לבטלה, או לשבועה בדברי הבאי[סט]. (יד) המביא את הרבים לידי אכילת קדשים בחוץ. (טו) המביא רבים לידי חילול השם. (טז) המחשב שנים וקובע חדשים בחוצה לארץ[ע]. (יז) המכשיל את העור[עא]. (יח) המעכב את הרבים מלעשות מצוה. (יט) טבח שיצתה טריפה מתחת ידו. (כ) טבח שלא הראה בדיקת סכינו לחכם. (כא) המקשה עצמו לדעת. (כב) המגרש את אשתו ועשה בינו ובינה שותפות או משא ומתן המביאן להזקק זה לזה, כשיבואו לבית דין, מנדין אותם. (כג) חכם ששמועתו רעה. (כד) המנדה למי שאינו חייב נידוי[עב].

אין צריכים לענין נידוי עדות וראיה ברורה, אלא אומד הדעת באמתות הדברים, שהתובע טוען ברי, ואז אפילו אשה אפילו קטן נאמנים, אם הדעת נותנת שאמת הדבר[עג].

נידוי למספר אחר מיתתו של חכם

המבזה את החכם, אפילו בדברים, ואפילו לאחר מיתה, אם יש עדים בדבר, בית דין מנדים אותו ברבים, והם מתירים לו כשיחזור בתשובה[עד].

השקאת סוטה בגיורת ומשוחררת

הגיורת והמשוחררת, ואשת הגר ואשת עבד משוחרר, וממזרת ואשת ממזר, ואשת הסריס בין סריס חמה בין סריס אדם המותרות לבעליהן, הרי הן ככל הנשים ושותות[עה].

המזלזל בנטילת ידים

צריך ליזהר בנטילת ידים, שכל המזלזל בנטילת ידים חייב נידוי, ובא לידי עניות, ונעקר מן העולם[עו].

מנודה שמת

מנודה שמת, בית דין שולחים ומניחים אבן על ארונו[עז] ואין קורעים עליו ולא חולצים ולא מספידים[עח]. ודווקא במי שנדוהו על אפקירותא ועל שעבר על דברי חכמים, אבל מי שנתנדה על עניני ממון, כיון שמת פטור מגזירתם ואין סוקלין ארונו ומספידים אותו כראוי[עט].

תענית על ריבוי גשמים

הרי שרבו עליהן גשמים עד שיצרו להן הרי אלו מתפללין עליהן, שאין לך צרה יתירה מזו שהבתים נופלין ונמצאו בתיהן קבריהן, ובארץ ישראל אין מתפללין על רוב הגשמים מפני שהיא ארץ הרים ובתיהם בנויים באבנים, ורוב הגשמים טובה להן ואין מתענין להעביר הטובה[פ]. ועכשיו בצפת מצוים מפולת בתים מפני הגשמים, ומתפללים עליהם[פא].

אכילת צלי בליל הסדר

מקום שנהגו לאכול צלי בלילי פסחים אוכלים. ומקום שנהגו שלא לאכול אין אוכלין[פב]. ובכל מקום אסור לאכול שה צלוי כולו כאחד בלילה זה, מפני שנראה כאוכל קדשים בחוץ, ואם חתכו לחתיכות

[סז] **דווקא** בחכם הראוי להורות ויגע בתורה. ש"ך (יו"ד סי' שלד ס"ק סמ). [סח] **דווקא** בדברים שעיקרם דברי סופרים, שכשעקר אותם נעקר הדין כולו, אבל דבר שעיקרו מדברי תורה והוסיפו לו חכמים גדר, המזלזל בו אינו מנודה אלא לוקה מכת מרדות בלבד. ויש אומרים שאף על פי שהעובר על דבר מדברי סופרים אין מנדים אותו אלא מלקים אותו מכת מרדות, המפקפק והמזלזל חמור יותר ומנדים אותו. ש"ך (סק"ע). [סט] **השומע** אדם אחר שהזכיר שם שמים לבטלה, ויודע בבירור שיש איסור בדבר, ואף על פי כן לא נידהו, חייב בעצמו נידוי. ט"ז (סק"כ). [ע] **דווקא** במחשב כדרך שהיו מחשבים בזמן שהיו מקדשים על פי הראייה, אבל חשבון הלוח הנהוג בזמנינו אין בו איסור, ואדרבה מצוה יש בו. ש"ך (ס"ק עט). [עא] **כגון** המכה את בנו גדול עובר משום 'לפני עור', שמא מתוך שהוא גדול יבעט באביו. ראב"ד (תלמוד תורה פ"ו הי"ד). וכוונתו שהוא הדין לשאר העוברים על 'לפני עור' שמנדים אותם. כסף משנה. [עב] **רמב"ם** (תלמוד תורה פ"ו הי"ד), שו"ע (יו"ד סי' שלד סמ"ג). בסוגייתנו מבואר שעל [illegible] מנדים, ולא נזכרו כולם במנין, והרמב"ם קיבצם ממקומות מפוזרים בש"ס והעתיקו בשו"ע, והראב"ד השיגו שעוד דברים אחרים יש בש"ס שחייבים עליהם נידוי. ביאור הגר"א (ס"ק סג). דין המנדה את מי שאינו חייב נידוי הוא דווקא כשיודע שאינו חייב נידוי ואף על פי כן נידהו, הרי הוא חייב נידוי, אבל מורה שנידה שסבור שזה חייב נידוי וטעה, אין לנדות המורה. ט"ז (ס"ק כא). **יש** אומרים שאם המנדה שלא כדין הוא תלמיד חכם והמנודה הוא עם הארץ, אינו חייב נידוי אף שנידהו שלא כדין. ט"ז (שם) בשם מהרש"ל. לא בא המנודה לקבול בבית דין על שנידוהו שלא כדין, אין מנדים את זה שנידהו, אבל אם הוא רגיל לנדות שלא כדין, בית דין נזקקים לו אף אם לא קבלו עליו המנודים. ש"ך (ס"ק פו). עוד כתב הריב"ש (סי' לד), שדין זה הוא דווקא במי שנידה בפירוש, אבל לא באומר בגזירת נידוי שלא יעשה כך וכך, כי אולי לא היה דעתו לנדותו אלא שרצה לאיים, בחשבו שימנע מלעשות כן מפני יראת הנידוי. רעק"א. [עג] **רמ"א** (שם). [עד] **רמב"ם** (שם פ"ו הי"ב, יד), שו"ע (יו"ד סי' רמג ס"ז, סי' שלד סמ"ו). ונתבאר לעיל שלפעמים אין צריך עדים כשרים דווקא אלא אפילו אשה וקטן. ש"ך (ס"ק לו). [עה] **רמב"ם** (סוטה פ"ב ה"ו). וכחכמים החולקים על עקביא בן מהללאל במשנה שהובאה בסוגייתנו. משנה למלך. וע"ע במשנה למלך שדן בטעמו של עקביא שסובר שגיורת ומשוחררת אינן שותות, ואם גם בגר חלק או רק בגיורת. [עו] **שו"ע** (או"ח סי' קנח ס"ט). והרמב"ם (ברכות פ"ו הי"ט) כתב, אסור לזלזל בנטילת ידים, וצוויים הרבה צוו חכמים והזהירו על הדבר. וכתב בכסף משנה שדין הנידוי נלמד מהמשנה שהובאה בסוגייתנו, שנידו את אלעזר בן חנוך שפקפק בנטילת ידים. [עז] **ואין** צריך לעשות עליו גל כגלו של עכן, כדכתיב (יהושע ז כו) 'ויקימו עליו גל אבנים גדול'. ש"ך (יו"ד סי' שלד ס"ק טו), וכדברי רבי יהודה. [עח] **מקור** הדין בתורת האדם להרמב"ן (עמ' קנו), ולמד כן ממה שמבזים אותו שסוקלין ארונו, וכל שכן שאין עושין לו כבוד. אבל כבודם של חיים עושים לאבלים עומדים בשורה ומנחמים, וגם לענין קבורה ותכריכי המת הוא כשאר בני אדם. ש"ך (ס"ק יח). [עט] **רמב"ם** (תלמוד תורה פ"ז ה"ד), שו"ע (יו"ד סי' שלד ס"ג, סי' שמה ס"ד). וביאר הרמב"ם טעם הנחת האבן, כלומר שהן רוגמין אותו לפי שהוא מובדל מן הציבור. ועיין יד המלך שהאריך לבאר דעת הרמב"ם שפסק שמניחים אבן על ארונו, ולכאורה היא מחלוקת תנאים במשנה שהובאה בסוגייתנו, אם סוקלים את ארונו או רק מניחים עליו אבן. [פ] **רמב"ם** (תעניות פ"ב הט"ו), שו"ע (או"ח סי' תקעו סי"א). וראה גם שו"ע (שם סי' תקעז ס"א). ומכל מקום גם בארץ ישראל יכולים להתפלל בדרך הודאה שיפסקו הגשמים ויהיה ריוח בעולם. מאמר מרדכי (סי' תקעו סק"ז, והוא כנוסח המבואר בסי' תקעז שם). [פא] **שו"ע** (שם סי' תקעו סי"א). [פב] **גזירה** שמא יאמרו שבשר פסח הוא, ובמקומותינו נהגו שלא לאכול אפילו צלי קדר [פירוש, שנצלה בקדירה בלא מים ושום משקה, אלא מתבשל במוהל היוצא ממנו], ואף על פי שאינו דומה לצליית הפסח, שהפסח שנצלה בקדירה פסול, אפ"ה נהגו לאוסרו מפני מראית העין שלא יטעו להתיר גם צלי אש. ואפילו אם בישלו מתחילה במים ואח"כ עשאו צלי קדר יש לאסור מטעם זה, אבל לצורך חולה קצת יש להקל בזה. מגן אברהם (סי' תעו סק"א) ומשנה ברורה (סק"א). ואם צלאו תחילה ואח"כ בישלו מותר לכל. משנה ברורה (שם). [והפרי חדש (סק"ג) מחמיר גם בצלאו ואח"כ בשלו, אך כבר ציין השער הציון (סק"ג) שהאחרונים העלו שלא כהפרי חדש].

פניני הלכה

בצורת, והקניטתו אשתו והלך ולן בבית הקברות, ושמע שתי רוחות שמספרות זו לזו, אמרה אחת לחברתה, חברתי, בואי ונשוט בעולם ונשמע מאחורי הפרגוד מה פורענות בא לעולם. אמרה לה חברתה, איני יכולה שאני קבורה במחצלת של קנים, אלא לכי את ומה שאת שומעת אמרי לי. הלכה היא ושטה ובאה. ואמרה לה חברתה, חברתי, מה שמעת מאחורי הפרגוד, אמרה לה, שמעתי שכל הזורע ברביעה ראשונה ברד מלקה אותו. הלך הוא וזרע ברביעה שניה. של כל העולם כולו לקה, ושלו לא לקה. ומבואר שיתכן שדווקא מי שיזרע ברביעה ראשונה יפסיד ורק מי שיזרע ברביעה שניה ירויח, ולפעמים הוא להיפך, וכן מורה הנסיון, וא"כ בספק כזה אין להתיר לעשות מלאכה במועד. וכתב שגם ע"י שימכור לנכרי אין להתיר, עיין שם (אות ד) טעמו. וכ"כ בשו"ת שערי צדק (סוף סי' קח), כיון שחרישה וזריעה אינם מן המלאכות שהותרו בחול המועד. ועיין בקובץ מבקשי תורה (חול המועד, סי' קה) בשם הגרא"י פיש שביאר דעתו, שכיון שהם טירחה יתירה אסרום חכמים ואף בדבר האבד.

יט.

'אל יפתח פיו לשטן'

בגמרא אמר אביי שאין נכון לאדם לומר בצידוק הדין 'הרבה חטאתי לפניך ולא נפרעת ממני אחד מני אלף', לפי שאמר רבי שמעון בן לקיש, וכן תנא משמו של רבי יוסי, לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן, ואמר רב יוסף מאיזה פסוק למדנו דבר זה, שכן אמרו לישעיה (ישעיה א ט) 'כמעט כסדום היינו', ומה השיבם הנביא, 'שמעו דבר ה' קציני סדום' (שם א ט).

וכתב הרשב"א (שו"ת, ח"א סי' תמ) בזה, שיש סגולות או דברים נעלמים שלא נתבארה לנו עתה סבתם, והיא שאמרו (מו"ק יח.) ברית כרותה לשפתים, ואמרו (ראה קהלת י ה) 'כשגגה היוצאה מלפני השליט', וזו היא המניעה בקללה והחפץ בברכות. וכמו כן אמרו (לעיל ז.) אל תהי ברכת הדיוט קלה בעיניך, ואם נמשך בזה אחר הטבע מה תזיק הקללה ומה תועיל הברכה. יקללו המה והשם יברך. ואמרו אל יפתח אדם פיו לשטן, והביאו ראיה מן הכתוב שכתב 'כמעט כסדום' וגו' וכתב 'שמעו קציני סדום'. וגם חכמי הפילוסופים אינם יכולים ליתן טעם לסגולות הנגלות לעין כל בעשבים ובאבנים. כאבן השואבת הברזל, והברזל ישוטט על פני המים, ולא ינוח עד שיהו פניו אל פני הסדן.

ובשו"ת מן השמים (סי' כג) כתב, שיש לפתור חלום לטוב, שהרי אמרו לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן, שמלאך העומד לימינו של האדם נוטל הדבר מפיו של פותר וחוטף אותו ואומר אמן כן יהיה, ואם אדם ששונא אותו פותח פיו לרעה, ההוא שעומד לשמאלו חוטף הדבר ואומר אמן.

ובספר חסידים (סי' תעט) כתב, ברית כרותה לשפתים לכך אל יפתח אדם פיו לשטן. לא יאמר אדם לחבירו ולא לבניו, תלך ותמיר, מומר יהיה. אחד היה רגיל לקרוא לבני אדם כשמדברים דברים שלא היו נראים לו, פגר. או פעמים אמר אתה עושה כמו כומר, אמר לו החכם לא יתכן כך לזרע ישראל שלא יתקיים בו או בזרעו, לכך חדל לך.

ובפלא יועץ (ערך דבור) כתב, שלא יפתח פיו לשטן שלא במתכוין, כגון אם אומר 'לא אעשה עוד דבר זה', יאמר 'בבריאות וחיים', ומעשה שהיה באיש אחד שיצא לדרך וחכם אחד ליוה אותו בצאתו, ואחר שנפרד ממנו והלך מרחוק נזכר לצוות לו דבר אחד, וקרא לו בשמו והיה חוזר ההולך לאחוריו לכבוד התלמיד חכם לראות מה יקרא לו, והיה רוצה החכם לומר לו 'אל תחזור', ותיכף נזכר שלא טוב לומר כן להולך בדרך ואמר לו 'המתן' בלבד. וכל כיוצ"ב ישמע חכם ויוסף לקח, וכן בחולה אמרו חז"ל (מו"ק כז: ע"פ ביאור הרמב"ם אבל פי"ג ה"ה, ושו"ע יו"ד סי' שעו ס"ב) שאם הוא רוצה לקום ממטתו לא יאמר לו 'שב' אלא יאמר לו 'אל תטרח', 'שב בנחת', וכן באבל הרוצה לקום מפני שיבה והזקן רוצה לומר לו שיכול לישב, לא יאמר 'אל תקום'.

יציאה מבית הכנסת בשעת הזכרת נשמות

נוהגים שבעת הזכרת נשמות [יזכור] מי שיש לו אב ואם יוצא מבית הכנסת, ונאמרו בזה הרבה טעמים, וכתב התוספת חיים על החיי אדם (הל' שבת, כלל ז ס"ק מד) שהטעם בזה, כדי שלא יבואו לידי טעות ויאמרו עמם וברית כרותה לשפתים.

ויעוין בס' אוצר כל מנהגי ישורון (סי' עא אות מ) שהביא עוד ב' טעמים ששמע על כך: א. לפי שעל פי רוב הבנים נקרא בשמותיהם של אלו האבות שמזכירים נשמותיהם והם זקנו וזקנתו, ועל כן כדי שלא יפתח פיו לשטן בשעה שמזכיר שמותיהם של הנפטר שיורה ג"כ על שמות הבן יוצאים לחוץ. ב. מפני שקודם 'יזכור' מכריז השמש בקול 'אמרו יזכור' ונראה כאילו אומר לכל אדם שיאמרו יזכור, לכן יוצאים הבנים שיש להם אבות מפני אמירתו שנראה בקללה.

חשש בקניית קבר מחיים

בשדי חמד (אסיפת דינים, מערכת אבילות אות פב) הביא, שיש שנהגו כשקונים קרקע לבית הקברות אין קונים אותו לחלוטין עד שצריך לקבור שם, וכתב שלא ראה כן בשום פוסק, אך יתכן שהמקור הוא ממה שאמרו בסוגייתנו 'לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן', והביא בשם השאגת אריה (החדשות, סי' יז) שכתב שקפידא זו אין לה עיקר, ודברי הבל הם, רק ראוי שיקנו הקרקע לגמרי והחברה קדישא יגזרו צום על עצמם ביום שני או חמישי ויאמרו סליחות ויבקשו רחמים.

אך בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' שכו) כתב, שאין אדם מחויב להכין לו צרכיו בחייו, שאין אדם מקדים פורענות לנפשו, וגם כי איננו יודע להיכן רגליו יובילו אותו, והוכיח כן מאברהם אבינו שלא קנה את מערת המכפלה עד שמתו היה מוטל לפניו. ובשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"ג יו"ד סי' רכא) הקשה ממה שכתב הערוך (ערך גל) בשם ויקרא רבה (ה ה), אר"א צריך אדם שיהיה לו מסמר קבוע בבית הקברות כדי שיזכה ויקבר באותו מקום, ולכאורה משמע שלא כדברי החתם סופר, ותירץ שלקנות לו קבר בקנין גמור אינו נכון, אבל לברור לו מקום שם קבר שפיר דמי, שגם אברהם אבינו בחר לו את מערת המכפלה משכבר הימים, כמבואר בספרי קבלה על הפסוק (בראשית יח ז) 'ואל הבקר רץ אברהם' [ראה זוהר (ח"א קמ:)].

או שחסר ממנו אבר או שלק בו אבר ואבר זה עדיין מחובר בו, מותר לאוכלו במקום שנהגו לאכול צלי[פג].

תנור שחתכו חוליות

תנור שחתכו חוליות ונתן חול בין חוליא לחוליא וטח בטיט על הכל מבחוץ, הרי זה מקבל טומאה[פד].

הוצאת המת סמוך לזמן קריאת שמע

אין מוציאין את המת סמוך לקריאת שמע, שאין שהות להוציאו ולקברו קודם שיגיע זמן קריאת שמע. ואם התחילו להוציאו, אין מפסיקין כדי לקרות[פה]. ואם כבר הגיע זמן קריאת שמע, יש להמתין מלקברו עד שיוכלו לשער שכבר התפללו רוב הקהל[פו]. ואין חילוק בזה בין קריאת שמע של שחרית לקריאת שמע של ערבית. ויש מקילין בשל ערבית, הואיל וזמנה כל הלילה[פז].

חיוב העסוקים בהספד בקריאת שמע ובתפילה

העם העוסקים בהספד, בזמן שהמת מוטל לפניהם נשמטים אחד אחד וקורין ומתפללין[פח]. אין המת מוטל לפניהם, הם קורין ומתפללין, והאונן יושב ודומם[פט], לפי שאינו חייב לקרות עד שיקבור את מתו[צ]. וכשהם עומדים ומתפללים הוא מצדיק עליו את הדין, ואומר 'יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתגדור פרצותינו ופרצות עמך בית ישראל'[צא].

אך הרבה פוסקים חולקים, וסוברים שהעם העסוקים בהספד לא ישמטו אלא לקריאת שמע ולא לתפילה, שכיון שהיא מדרבנן הקילו בה חכמים. ולהלכה יש לסמוך על דבריהם לענין החזן המספיד שהוא ודאי לא יפסיק לתפילה, שהרי יש סוברים שאף מקריאת שמע הוא פטור[צב].

איסור פתחון פה לשטן באבל

לא יאמר אדם 'לא נפרעתי כפי מעשי', או כיוצא בדברים אלו, שאל יפתח פיו לשטן[צג].

בשאר אדם

יש מי שכתב שאין נכון לומר וידוי של שכיב מרע קודם השינה, משום שאסור לפתוח פיו לשטן במקום סכנה, ואף לילה ושינה סכנה מקום הוא[צד].

פטור המנחמים בשורה מקריאת שמע

קברו את המת וחזרו האבלים לקבל תנחומין, וכל העם הולכין אחריהם ממקום הקבר למקום שעומדים שם האבלים לעשות שורה לקבל תנחומין, אם יכולים העם להתחיל ולגמור אפילו פסוק אחד קודם שיגיעו לשורה, יתחילו, ויקראו כל מה שהם יכולים לקרות. ואם לאו, לא יתחילו[צה] אם יש שהות ביום לקרות אחר כך[צו], אלא ינחמו את האבלים, ואחר שיפטרו מהן יתחילו לקרות[צז]. ואם אין שהות ביום לקרות אחר כך, יקראו תחילה, כיון שעדיין לא התחילו במצות תנחומין[צח].

הפנימיים והחיצוניים

במה דברים אמורים שהעומדים בשורה לנחמו פטורים מקריאת שמע בשעה שמנחמים, בפנימיים הרואים פני האבל. אבל החיצונים, שאינם רואים פני האבל, חייבים[צט].

יט:

המוצא כלאים בבגד

הר[illegible]כלאים של תורה על חבירו, אפילו היה מהלך בשוק, קופץ לו וקורעו מעליו מיד, ואפילו היה רבו[ק]. ויש אומרים שאם היה הלובש שוגג, שלא היה יודע כלל שהבגד כלאים, אין צריך לומר לו בשוק, שמשום כבוד הבריות ישתוק, ואל יפרישנו משוגג, וכשיגיע לביתו יאמר לו[קא]. ואם היה בבגד כלאים של דבריהם, אינו קורעו מעליו ואינו פושטו בשוק, עד שמגיע לביתו[קב], ובביתו חבירו פושטו מעליו או קורעו אף שהוא של דבריהם[קג]. וכן בבית המדרש אין צריך למהר לצאת[קד]. ואם היה של תורה, פושטו מיד[קה].

דיני בית הפרס

טומאתה

שדה שנחרש בה קבר ואבדו עצמות המת בעפרה, היא הנקראת בית הפרס, ועפרה מטמא במגע ובמשא שמא יש בו עצם כשעורה, ואינה מטמאה באהל, וטומאת בית הפרס מדברי סופרים[קו].

הליכת כהן בו לניחום אבלים

אף על פי שהכהן אסור ליכנס לבית הפרס, אם היה אבל עובר דרך שם, יכול הכהן לילך אחריו לנחמו שמותר להיטמא בטומאה מדבריהם לכבוד הבריות[קז].

בדיקה לעושה פסח

מי שבא בבית הפרס, הרי זה מנפח והולך, ואם לא מצא עצם ולא נטמא, שוחט ואוכל פסחו, ואף על פי שהלך בבית הפרס, שטומאת בית הפרס מדבריהם, ולא העמידו דבריהם במקום כרת, וכן בית הפרס שנדוש טהור לעושה פסח[קח].

כהן השוכב ערום באהל המת

כהן ששוכב ערום והוא באהל עם המת ולא ידע, אין להגיד לו, אלא יקראו לו סתם, שייצא כדי שילביש עצמו תחילה.

[פג] **שו"ע** (או"ח סי' תעו ס"א) ובמשנה ברורה (שם). בשו"ת בית יהודה (עיו"ש, או"ח סי' נא) חידש, שאיסור אכילת צלי נוהג גם ביום הפסח ולא רק בלילו, אע"פ שאכילת קרבן הפסח היה רק בליל הפסח, וכמו שמחמירים שלא לאכול צלי לאחר חצות, אע"פ שמן הדין ההלכה כרבי אליעזר שאכילת הפסח כשרה רק עד חצות, וכן פסק הר"ד פארדו (בפי' חסדי דוד על התוספתא במכילתין פ"ג הי"א), וכן הביא להלכה הבן איש חי (שנה ראשונה פ' צו אות ל, וכתב שכן הארין בספרו מקבציאל), ובהגהת השואל ומשיב על השו"ע (סי' תעג ס"ד) כתב שהמנהג כהבית יהודה, אך החיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"ב סי' לח אות פט) כתב שאין להחמיר כהבית יהודה, וכן העלה בשערי תשובה (סי' תעג סק"י) והוכיח כן מהמגן אברהם (סק"ח), וכתב שלא ראה שנוהגים כהבית יהודה, והאריך בזה בכף החיים (סי' תעג ס"ק סג, סי' תעו סק"ב) בשם הרבה אחרונים שלא נהגו כהבית יהודה. [פד] **רמב"ם** (כלים פט"ז ה"ה). והוא על פי פירושו (פירוש המשניות כלים פ"ה מ"י, עדיות פ"ז מ"ז) שמדובר במשנתנו בתנור חדש, וטעמם של חכמים המטמאים הוא משום שיש מבחוץ טיט הנוגע בכל החוליות ומחברם, ולא כפירוש רש"י בסוגייתנו. וראה בביכורי ארץ (סי' ט) ובילקוט ביאורים במחלוקת הראשונים בזה. [פה] **שו"ע** (או"ח סי' עב ס"ב, יו"ד סי' שנח ס"ב), וכעין זה ברמב"ם (קריאת שמע פ"ד ה"ד). אלו שאין מפסיקים אם התחילו להוציא המת, הם המבוארים לעיל (יח:) בדין פטור נושאי המיטה מקריאת שמע. משנה ברורה (סק"ח). והרמב"ם כתב, שאם הוא אדם חשוב מוציאים אותו בכל זמן, וכתב במשנה ברורה (סק"ה) שבזמן הזה אין לנו אדם חשוב לענין זה. [פו] **רמ"א** (יו"ד שם), משנה ברורה (סק"ד). וכן ימתינו לנושאי המיטה שכבר יתפללו. משנה ברורה (שם). [פז] **רמ"א** (שם). וכן הסכימו האחרונים להקל בשל ערבית, לפי שאם לא יקברנו היום יעבור על 'לא תלין' (דברים כא כג), ואף שיוכל בלילה לקברו אחר שיקרא קריאת שמע ויתפלל, עכ"פ יעבור על מצות עשה 'כי קבור תקברנו ביום ההוא' (שם) אם לא יקברנו קודם שקיעת החמה. ומכל מקום אם הוא מפלג המנחה ולמעלה שיש אומרים שהוא זמן קריאת שמע, טוב לחוש לדבריהם ולקרות קריאת שמע תחילה ולקברו אח"כ. שו"ע הרב (או"ח סי' עב ס"ג). ואם נזדמן שנשתהתה הוצאת הקבורה עד שחשיכה, ימתינו מלהוציאו עד שיתפללו הקהל מעריב. משנה ברורה (סק"ו). [פח] **הטעם** שצריכים להישמט ואינם יכולים לקרות קריאת שמע בפני המת, הוא משום 'לועג לרש' [ראה לעיל (יח.) בדין קריאת שמע בד' אמותיו של מת], ואינם יכולים ללכת כולם יחד מפני כבודו של המת. משנה ברורה (סק"ט). ואף אם על ידי כך יעבור זמן קריאת שמע, לא יקראו בפניו. ביאור הלכה (ד"ה נשמטין). [פט] **רמב"ם** (קריאת שמע פ"ד ה"ה), **שו"ע** (או"ח סי' עב ס"ג, יו"ד סי' שמא סי"ג). [צ] **רמב"ם** (שם). [צא] **שו"ע** (יו"ד שם). [צב] **משנה ברורה** (סק"י). [צג] **רמ"א** (יו"ד סי' שעו ס"ב). וכדברי אביי בסוגייתנו. ביאור הגר"א (סק"ג). [צד] **מגן אברהם** (סי' רלט סק"ז). על פי המבואר בסוגייתנו שלא יאמר הרבה חטאתי לפניך ולא נפרעת ממני אחד מאלף, שמשמע כאילו הוא מבקש שיפרע ממנו ונמצא פותח פיו לשטן. לכן לא יאמרו, רק יפשפש במעשיו שעשה כל היום, ואם ימצא שעשה עבירה יתודה עליו ויקבל עליו שלא לעשותו, ובפרט בעבירות המצויות כגון חניפות שקרים ליצנות ולשון הרע, הצריכים בדיקה ביותר. [צה] **רמב"ם** (קריאת שמע פ"ד ה"ו), **שו"ע** (או"ח סי' עב ס"ד). [צו] **רמ"א** (שם). [צז] **רמב"ם** (שם). [צח] **משנה ברורה** (ס"ק יג) בביאור דברי הרמ"א. וראה בביאור הלכה (ד"ה ביום) שהביא דברי הפוסקים שפקפקו על דברי הרמ"א, וצידדו שלא יתחילו לקרות אפילו אם אין שהות ביום לקרות קריאת שמע אחר כך. [צט] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (שם סי' עב ס"ה). וכתב הראב"ד, שאין קרויים פנימיים אלא אותם שצריכים לראות פני האבל, והם הקרובים אליו. וכתב בכסף משנה, שהראב"ד מפרש שרבי יהודה בסוגייתנו שאמר שהבאים מחמת האבל פטורים והבאים מחמת עצמם חייבים, לא בא לחלוק על תנא קמא אלא לפרש דבריו, ולדעת תנא קמא הפנימיים לאו דווקא הרואים את פני האבל, אלא הצריכים להיות רואים, דהיינו קרוביו ובני משפחתו. וכתבו הכסף משנה והלחם משנה שאין כן דעת הרמב"ם. [ק] **רמב"ם** (כלאים פ"י הכ"ט), **שו"ע** (יו"ד סי' שג ס"א). וכתב הרדב"ז, שהרמב"ם פירש סוגייתנו ברואה את חבירו לבוש כלאים ולא במצא כלאים בבגדי עצמו, וגרס בגמרא 'המוצא כלאים פושטו אפילו בשוק', ולא גרס 'המוצא כלאים בבגדו'. ודין קריעת הבגד למד ממעשה רב אדא בר אהבה המובא בהמשך הסוגיא (כ.). ומכל מקום מסתבר שאם בעל הבגד רוצה לפושטו אינו רשאי לקורעו. ומה שכתב הרמב"ם שדין זה הוא אפילו היה רבו, למד כן ממה שסיימה הגמרא בסוגייתנו 'אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'', וכל מקום שיש חילול ה' אין חולקין כבוד לרב. וכעין זה כתב בכסף משנה. בשער הציון (סי' שמז סק"ח) כתב על פי דין זה, שהרואה שאדם הולך לעבור על איסור הוצאה בשבת, מחויב למחות בידו מן התורה כדי להפרישו מאיסור, ומה שאמרו שבעל הבית שסייע לעני להוציא מרה"י לרה"ר לא עבר אלא באיסור דרבנן במקום שגם בלי סיועו היה יכול ליטלו, שאין בו משום 'לפני עור', הוא במקום שאין בידו למונעו מליטול, ואיסור דרבנן יש בזה שהוא בכלל מסייע ידי עוברי עבירה, ורק כשיכול למנעו כגון על ידי פשיטת הבגד שיש בו כלאים הרי הוא מחויב בכך מהתורה. [קא] **רמ"א** (שם) **וש"ך** (סק"ב-ג). [קב] **רמב"ם ושו"ע** (שם). [קג] **פתחי תשובה** (סק"ב). [קד] **רמ"א** (שם). [קה] **רמב"ם** ושו"ע (שם). [קו] **רמב"ם** (טומאת מת פ"ב הט"ז). וגזרו שמא ימצא עצם כשעורה ויגע בו ונמצא טמא אוכל בקדשים שהוא בכרת. מלכי בקודש (קרבן פסח פ"ו ה"ח). [קז] **רמב"ם** (אבל פ"ג הי"ד), **שו"ע** (יו"ד סי' שעב ס"א). [קח] **רמב"ם** (קרבן פסח פ"ו ה"ח).

פניני הלכה

יט:

החיוב לנהוג דרך כבוד במלכי אומות העולם והברכה על ראייתם

בגמרא אמר רבי אלעזר בר צדוק, מדלגין היינו על גבי ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל, ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אמרו אלא אפילו לקראת מלכי אומות העולם, שאם יזכה יבחין בין מלכי ישראל למלכי אומות העולם. ואף על פי שרבי אלעזר בר צדוק היה כהן, עבר על האזהרה שהזהיר הכתוב (ויקרא כא א) 'לנפש לא יטמא בעמיו' שאסור לכהן להיטמא למת, ומבואר בגמרא שכיון שיש בארונות פותח טפח אין בדבר טומאה דאורייתא אלא רק איסור דרבנן, ומשום כבוד מלכים לא גזרו חכמים.

ורבינו בחיי כתב בכד הקמח (ערך חילול ה') לענין היראה מפני המלך [ולא חילק בטעמיו בין מלך ישראל למלך מאומות העולם], שאע"פ שדרך התורה שלא לירא מבשר ודם, הלא אנו מוזהרים ליראה מן המלך, והטעם בזה לפי שהמלך קיום הארץ, כענין שכתוב (משלי כט ד) 'מלך במשפט יעמיד ארץ', ואמרו רבותינו ז"ל (אבות פ"ג מ"ב) 'אלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו'. והיראה מן המלך הוא בכלל יראת השם כי הוא יתברך צוה בכך. ומצינו שהוקשה יראת המלך ליראת המקום, הוא שאמר שלמה (משלי כד כא) 'ירא את ה' בני ומלך', ופירושו שכשם שתצטרך ליראה את השם יתברך אע"פ שאין אתה רואהו, ועל ידי זה תפרוש מן העבירה, כן תצטרך שתתיירא מן המלך המולך בארץ ותשים צורתו נכח פניך אע"פ שאין אתה רואהו, ובזה תנצל מחיוב מיתה למלכות.

ובשו"ע (או"ח סי' רכד ס"ח) מבואר, שהרואה מלכי גוים אומר 'ברוך שנתן מכבודו לבשר ודם'. וכתב במגן אברהם (סק"ה) בשם הרדב"ז (ח"א סי' רצו), שבעלי השלטון שאין עול מלך עליהם לשנות דבריהם, ויכולים לדון ולהרוג במשפט על פי רצונם בלי מונע, הרי הם כמלך ומברכים עליהם, ועל השרים שממנה המלך בכל עיר טוב ויושר לברך בלא שם ומלכות, ועל השופט הגדול שהוא הקאד"י אין מברכים כלל. ובגוף תשובת הרדב"ז דן, אם השר של מצרים הנקרא 'באשא' דומה לשלטונים הנזכרים שמברכים עליהם, שהרי אין לו רשות להרוג במשפט אלא במאמר השופט הגדול הממונה מאת המלך. אלא שבמדינותיהם של הישמעאלים יש שני מיני משפט, אחד שרעי ואחד עורפי, והמשפט השרעי מסור לשופט הגדול והוא פוסק הדין, והשר מצוה לעשות המשפט. והמשפט העורפי שהוא כמו הוראת שעה הוא מסור לשר המדינה, ויכול להרוג כפי העורפי אפילו שלא מן הדין ובלא ידיעת השופט הגדול. וכתב, שכיון שהבאשא יכול להרוג על פי המשפט העורפי ואין מוחה בידו, וגם המלך אין רגיל למחות בידו כיון שהוא גר בריחוק מקום, הרי זה כשלטון שיכול להרוג כרצונו ומברכים עליו. אבל על השופט אין סברא כלל שיברכו כשרואים אותו, שאף על פי שהוא פוסק את הדין מכל מקום אינו יכול להרוג אלא בהסכמת השר. ולהלכה כתב שאין דעתו מסכמת לברך על השרים הבאים למצרים ולא על שום שר משרי המלך בשם ומלכות, כיון שהמלך משנה דבריהם מהן ללאו ומלאו להן על ידי כתבים ומאמרים כאשר אנו רואים בעינינו, ולכן הטוב והישר בזה הוא לברך בלי הזכרת שם ומלכות, שבזה לא הפסיד כלום שהרי הוא נותן שבח להקב"ה שחלק מכבודו לבשר ודם.

וכתב בתורת חיים (או"ח סי' רכד סק"י) שמדברי הרדב"ז יש ללמוד, שבמדינות שאין מלך אלא פרעזידענט שממנים אותו לסכום מסוים של שנים, ובמשך שנים אלו הוא כמלך שאין מי שישנה את משפטו, ורק בידו הזכות לחתום הדין להרוג או לחון המחויבים להריגה וכנודע, מברכים עליהם. ושלא כמי שצידד לומר שאין מברכים אלא על מי שיש לו שם מלך הנקרא בל"א קעניג או קייזער או פירס וכדומה, שהרי בדברי הרדב"ז מבואר שכל מי שיכול להרוג בלי שמישהו ימחה בידו מברכים עליו. וכן נקט בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"א סי' לג), וביאר בטעם הדבר שהכל תלוי במה שהוא יכול להמית ולהחיות, שהוא מטעם מטבע הברכה שטבעו חז"ל לברך שחלק או שנתן מכבודו לבשר ודם, שהכוונה בזה שהקב"ה שבידו להמית ולהחיות חלק או נתן קצת מכבודו זה לבשר ודם, ולכן הכל תלוי במה שיכול להמית ולהחיות. וראה מה שכתב בשו"ת בצל החכמה (ח"ג סי' יט) על ראיית פני מלכה.

אבל אם כבר הגידו לו, אסור להמתין עד שילביש עצמו. ודווקא אם הוא באהל המת, שהוא טומאה דאורייתא, אבל אם הוא בבית הפרס או ארץ העמים, שהוא טומאה דרבנן, ילביש עצמו תחילה, שגדול כבוד הבריות[קט]. בתים הסמוכים למת, אין מצוי שתהיה הטומאה בהם מדאורייתא אלא מדרבנן, ולכן ילביש עצמו תחילה ואחר כך ייצא[קי].

ראיית כבוד מלכים

מצוה בראייתם

מצוה להשתדל לראות מלכים, אפילו מלכי אומות העולם[קיא]. אך אחר שראה פעם אחת את המלך לא יבטל יותר מלימודו לראותו פעמים נוספות, אלא אם כן בא בחיל יותר ובכבוד גדול יותר[קיב].

טומאה דרבנן לראייתם

מדלגין על גבי ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל, ואפילו מלכי נכרים, כדי להבחין בינם לבין מלכי ישראל כשיחזור כבודן למקומן[קיג]. וי"א שרק לראות מלכי ישראל מותר לעבור על מצוות דרבנן, אבל לא לראות מלכי נכרים[קיד].

'לא תסור'

כל המצוות שהן מדברי סופרים, בין מצוה שהיא חובה מדבריהם, כגון מקרא מגילה והדלקת נר בשבת והדלקת נר חנוכה, בין מצוות שאינן חובה, כגון עירוב ונטילת ידים, מברך על הכל קודם לעשייתן 'אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות', והיכן צונו, בתורה שכתוב בה (דברים יז יא) 'אשר יאמרו לך תעשה', נמצא ענין הדברים והצען כך הוא, אשר קדשנו במצותיו שציוה בהן לשמוע מאלו שצונו להדליק נר של חנוכה או לקרות את המגילה, וכן שאר כל המצוות שמדברי סופרים[קטו].

מצות פריקה

מי שפגע בחבירו בדרך ובהמתו רובצת תחת משאה, בין שהיה עליה משא הראוי לה, בין שהיה עליה יותר ממשאה, הרי זה מצוה לפרוק מעליה, שנאמר (שמות כג ה) 'עזוב תעזוב עמו'[קטז].

כהן בבית הקברות

היה כהן והבהמה רובצת בין הקברות, אינו מטמא לה[קיז].

זקן ואינו לפי כבודו

היה זקן שאין דרכו לפרוק ולטעון, הואיל ואינה לפי כבודו, פטור[קיח]. זה הכלל, כל שאילו היתה שלו היה פורק וטוען, הרי זה חייב לטעון ולפרוק בשל חבירו, וכל שלא היה פורק וטוען אם היתה שלו, פטור בשל חבירו. ואם היה חסיד ועושה לפנים משורת הדין, אפילו היה הנשיא הגדול וראה בהמת חבירו רובצת תחת משאה של תבן או של קנים וכיוצא בהם, פורק וטוען עמו[קיט]. ויש חולקין בזה, וסוברים שאם רצה ליכנס לפנים משורת הדין ישלם מכיסו ולא יבזה נפשו, כי בזה מבזה כבוד התורה[קכ].

כהן שמצא אבידה בבית הקברות

כהן שראה האבדה בבית הקברות, אינו מטמא להחזירה, שבעת שמקיים מצות עשה של השב אבדה מבטל עשה של 'קדושים יהיו' (ויקרא כא ו), ועובר על לא תעשה של 'לא יטמא בעל בעמיו' (שם פסוק ד), ואין עשה דוחה את לא תעשה ועשה[קכא].

המוצא אבידה שמתבייש להשיבה

מצא שק או קופה, אם היה חכם או זקן מכובד שאין דרכו ליטול כלים אלו בידו, אינו חייב ליטפל בהם. ואומד דעתו, אילו היו שלו אם היה מחזירן לעצמו, כך חייב להחזיר של חבירו, ואם לא היה מוחל על כבודו אפילו היו שלו, כך בשל חבירו אינו חייב להחזיר[קכב].

ההולך בדרך הטוב והישר ועושה לפנים משורת הדין, מחזיר את האבידה בכל מקום ואף על פי שאינה לפי כבודו[קכג]. ויש חולקין ואוסרין להחזיר הואיל ואינו לפי כבודו, אלא אם רוצה ליכנס לפנים מן השורה ישלם מכיסו[קכד].

כ.

טומאה למת מצוה

מצוה להיטמאות למת מצוה, אפילו הוא כהן גדול ונזיר והולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ומצא מת מצוה צריך להיטמאות לו. איזהו מת מצוה, אחד מישראל שהיה מושלך בדרך ואין לו קוברין. במה דברים אמורים כשהכהן לבדו, אבל אם יש ישראלים אחרים באותו מקום צריך לקוראם שהם יקברו את המת[קכה]. ויש אומרים שאם אין הכהן מוצא מי שיקברוהו אלא רק בשכר, אינו חייב לשכור משלו אלא מיטמא לו אם ירצה[קכו]. ואין מצוה להיטמא למת אפילו אם הוא ישראל אם יש למת כל צורכו[קכז].

קריעת בגד איסור של חבירו

ראה לעיל (יט:) בדין המוצא כלאים בבגד.

נשים ועבדים בקריאת שמע

נשים ועבדים פטורים מקריאת שמע, מפני שהיא מצות עשה שהזמן גרמא[קכח], שתלה הכתוב בזמן שכיבה וזמן קימה[קכט].

[קט] רמ"א (יו"ד סי' שעג ס"א). ומקורו בתרומת הדשן (סי' רפה) שלמד כן מסוגייתנו, שכבוד הבריות נדחה מפני איסור דאורייתא, ודוחה איסור דרבנן. [קי] ש"ך (סק"ג). ובפתחי תשובה (סק"ג) הביא מדברי הפוסקים שבכמה אופנים גם בבתים הסמוכים הטומאה היא מדאורייתא. והביא (סק"ד) מכמה אחרונים שדנו אם יש להקל בכהן שנכנס בהיתר, בזמן שעדיין לא מת המת, ושהייתו בבית אינה אלא בשב ואל תעשה. והביא עוד (סק"ה) מכמה פוסקים שחלקו על הרמ"א והתירו בכל ענין לשהות עד שילבש הכתונת, או החלוק ובתי שוקיים, אך פוסקים אחרים הסכימו להחמיר וכדעת הרמ"א. [קיא] שו"ע (או"ח סי' רכד ס"ט). [קיב] משנה ברורה (ס"ק יג). [קיג] רמב"ם (אבל פ"ג הי"ד), טור (יו"ד סי' שעג), משנה ברורה (סי' רכד ס"ק יג). בטעם הדבר שאין הטומאה אלא מדרבנן, ביאר רבא בסוגייתנו, שמן התורה אהל שיש בו חלל טפח חוצץ בפני הטומאה, ושאין בו חלל טפח אינו חוצץ, ורוב ארונות יש בהם חלל טפח, וגזרו על שיש בהם משום שאין בהם, ומשום כבוד מלכים לא גזרו. והביא בכסף משנה בשם התוספות והרמב"ן והרא"ש, שצריך לומר שראש הארון פתוח, שאם היה סתום, אדרבא כי יש פותח טפח טמא אפילו בצד הריקן שבו. ובלחם יהודה הביא, שבקברים שלנו שאין קוברים בארונות, הטומאה היא תמיד מן התורה. [קיד] מגן אברהם (סי' רכד סק"ז) בדעת השו"ע. וראייתו ממה שלא הביא השו"ע (יו"ד סי' שעג) דין זה, מפני שבזמן הזה אין לנו מלכי ישראל. [קטו] רמב"ם (ברכות פי"א ה"ג). והוא טעמו של רב אויא (שבת כג.). וכתב הכסף משנה (בטעם הב') שפסק כן הרמב"ם כיון שבסוגייתנו אמר רב כהנא כמותו. [קטז] רמב"ם (רוצח ושמירת הנפש פי"ג ה"א), שו"ע (חו"מ סי' ערב ס"א). [קיז] רמב"ם (שם פי"ג ה"ג), שו"ע (שם סי' ערב ס"ב). [קיח] רמב"ם (שם), שו"ע (שם סי' ערב ס"ג). וכתב במעשה רוקח שאין פטורים אלא זקן וחכם, לפי שמצאנו שחלק הכתוב כבוד לזקנים, וחכם הכל חייבים בכבודו, אבל שאר בני אדם חשובים שאין דרכם לפרוק בשלהם, אינם פטורים ממצות פריקה וטעינה, כיון שהחשיבות שלהם אינה באה מצד צויוו יתברך, אלא מצד עשרם או תענוגם, ואינו בדין שידחו עשה של תורה. תדע, שהרי כמעט רוב העולם אין דרכן לפרוק ולטעון אפילו בשלהם, וכי נאמר שכולם פטורים מאלו המצוות. [קיט] רמב"ם (שם פי"ג ה"ד), שו"ע (שם). [קכ] רמ"א (שם). וביאר הסמ"ע (סק"ו), שמה שאמרו בקידושין (לב.) חכם שמחל על כבודו כבודו מחול, היינו כבודו דווקא ולא שיבזה את נפשו, ואף מפריקה פטור, אף שצער בעלי חיים דאורייתא. ובדעת הרמב"ם שלא הביא איסור זה, ביאר שאין דבר זה חשוב זלזול כי אם כבוד שמים, מאחר שאין דרכו לעשות כן בשלו ומטפל בשל חבירו לפנים משורת הדין. [קכא] רמב"ם (גזילה ואבידה פי"א הי"ח). כתב במגיד משנה, שגם לולא שהיה בטומאה גם עשה לא היה עשה דוחה לא תעשה, כיון שבשעה שעובר על הלאו אינו מקיים את העשה, שעל הלאו עובר בתחילת כניסתו לבית הקברות, ואת העשה מקיים רק כשמגיע לאבידה. ובשו"ת הרדב"ז ללשונות הרמב"ם כתב, שהרמב"ם כתב טעם זה שיש בזה גם עשה, בכדי לבאר הפטור גם במקום שהאבידה בקצה בית הקברות, באופן שהעשה והלאו באים יחד. ועיי"ש עוד. בטור ושו"ע לא הביאו הלכה זו לענין השבת אבידה, אלא לענין פריקה וכדלעיל. ועמד בזה הב"ח (חו"מ סי' ערב ס"ח), וכתב שאפשר שכיון שכתבו דין זה לענין פריקה שיש בה גם צער בעלי חיים ואף על פי כן פטור, ממילא נשמע שכל שכן שפטור בהשבת אבידה, וכתב שזה דוחק. [קכב] רמב"ם (שם פי"א הי"ג), שו"ע (חו"מ סי' רסג ס"א). ענין אומד הדעת ביאר הסמ"ע (סק"ג), כל שהם מונחין במקום שיש לחוש שיגנבו או יאבדו, שלכן לא היה בוש מחמת הזיקו והיה מטפל בהן להכניסן. וע"ע בשו"ע (שם סי' רסג ס"ג) עוד פרטי דינים בזה. [קכג] רמב"ם (שם פי"א הי"ז), שו"ע (שם סי' רסג ס"ג). [קכד] רמ"א (שם). [קכה] שו"ע (יו"ד סי' שעד ס"א), רמב"ם (אבל פ"ג ה"ח). בהגהות רעק"א הביא בשם התוספות (נזיר מג. ד"ה וכן מצוה) שמותר אפילו לטלטלו מחמה לצל שלא יסריח. [קכו] רמ"א (שם). וביאר הסמ"ע (סק"ה) הטעם משום שאסור לזקן לזלזל בכבוד תורתו כיון דלא חייבתו התורה בזה. [קכז] שו"ע (שם). [קכח] רמב"ם (קריאת שמע פ"ד ה"א), שו"ע (או"ח סי' ע ס"א). ואף מדרבנן פטורים. משנה ברורה (סק"א). [קכט] משנה ברורה (סק"ג).

פניני הלכה

איסורים הנדחים מפני מצות כבוד מלכים

בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' קנט) כתב, שבמדינת רייך [מזרח גרמניא] היו מברכים בזמנו ברכת 'שחלק' על כל דוכסיהם, מפני שהמדינה היא של הדוכסים ואין עליהם שום אימת מלך העומד מעליהם. ולדבר זה יש משמעות גם בנימוסיהם, שחוק הוא אצלם שאין המלך מתחתן אלא במלך אחר, ולענין זה נחשבים דוכסי רייך כמלכים ממש ויכולים להתחתן עמם, וגם בניהם נקראים 'פרינצן' [נסיכים] כמו בני מלכים, וזה ידוע לכל מי שיודע קצת בנימוסי מדינות.

וכתב עוד, שכל מלך שמברכים עליו מחויבים מן התורה בכבודו לנהוג כבוד במלכות, כמו שראינו במשה רבינו ע"ה שאמר לפרעה 'וירדו כל עבדיך אלה אלי' (שמות יא ח), ולא אמר 'וירדת אלי והשתחוית לי' לפי שהיה צריך לנהוג כבוד במלכות (ראה זבחים קב. מנחות לח.), וכן הזהירו הקב"ה ויצוהו על פרעה שינהוג בו כבוד (שמות ו יג) כמו שפירש רש"י (שם), וכן נאמר באליהו ששינס מתניו וירץ לקראת אחאב (מלכים א' יח מו), וכמו שלמדו משם בגמרא (זבחים שם) שצריך לנהוג כבוד במלכות. וכל אלו לא כבדו את המלכים משום שחששו מהמלך שימיתם, אלא משום חק החיוב שציוותה התורה לכבד את המלכים.

ועל פי זה דן החתם סופר, אם מותר להסתפר לכבוד מלכות בזמן האסור בתספורת [ראה שו"ת נודע ביהודה (מהדו"ק סי' יג)], כיון שהתספורת היא מכבוד המלכות, כמו שנאמר אצל יוסף 'ויגלח ויחלף שמלותיו' (בראשית מא יד). ומבואר שדעת החתם סופר היא שמצות כבוד המלכים היא מצוה מן התורה.

ובארעא דרבנן (אות שלו) דן, שכיון שמצות כבוד מלכים היא מן התורה, אם כן דין הוא שעשה ידחה לא תעשה של טומאת כהן למת, וקשה למה היו צריכים לדלג על הארונות כדי שלא להטמא למת כמבואר בסוגייתנו, ועיי"ש במה שתירץ ובמה שדן בדבריו בשדי חמד (מערכת כ"ף כלל לט).

ועוד נשאל החתם סופר (שו"ת חו"מ סי' קצ) מקהילת ווין שהקיסר עמד לבקר בעירם, והכינו הכנה גדולה בבית הכנסת הקדושה שלהם שמה בשירי הלל ותודות לה' על כל הטוב ולהתפלל על העתיד לחיי המלך ובניו, ודן החתם סופר אם אמנם מחויבים בכבוד המלך. וכתב שחייבים אנחנו עדת ישראל לאחוז במצוה רבה הגדולה הזאת מצות כבוד המלך ביתר שאת ויתר עוז על כל העמים, אשר היא מצוה שכלולים בה גם מצוה שכלית ונימוסית לנהוג כבוד במלך אשר במשפט יעמיד ארץ, ובנוסף יש עלינו בה גם מצוה שמעית שנצטוינו בתורתינו הקדושה, כי הקב"ה ציוה את משה רבינו ע"ה על פרעה מלך מצרים לנהוג בו כבוד, אף על פי שהוא הרשיע לעשות עמנו רעה, ואליהו הנביא רץ לפני אחאב אשר היה עובר על כל התורה, ואף על פי כן היה חייב לנהוג בו כבוד גדול, כי היא מצוה שמעית ולא רק שכלית. והעובר על זה הוא אצלינו כמי שלא הניח תפילין.

אמנם במחצית השקל (או"ח סי' רכד על המג"א סק"ז) כתב, שאין חיוב לטרוח ולראות את מלכי אומות העולם כדי לכבדם, ואפילו כשמדבר עמם וצריך לחלוק להם כבוד, אין זה אלא ממדת דרך ארץ, כיון שהקב"ה חפץ בכבודם.

כ.

לימוד סדר נזיקין בבת אחת

בגמרא מבואר שבשנותיו של רב יהודה היו כל השנים שונים במסכתות נזיקין. ופירש רש"י (ד"ה בנזיקין), שלא היו גדולים בגמרא של שאר ארבעה סדרים. דהיינו שלמדו את כל הש"ס, אלא לא היו גדולים כי אם במסכתות אלו. וכתב הבני יששכר במגיד תעלומה (ד"ה בשני), שהטעם שפירש כן רש"י ולא פירש כפשטות לשון הגמרא שלא היו לומדים אלא במסכתות נזיקין, הוא משום שקשה לומר שלא היו לומדים כל הש"ס, אך גם פירושו של רש"י קשה מפשטות לשון הגמרא. ועל כן פירש על פי מה ששמע מרבותיו שהיו מקפידים שלא ללמוד את כל מסכתות סדר נזיקין בפעם אחת, אלא הפסיקו בינתיים בלימוד מסכת אחרת משאר סדרים, והמשכיל יבין שסדר זה הוא נגד מדת הוד שנהפך וכו', ובשנותיו של רב יהודה שהיו מוסרים נפשם על קדושת השם לא היו מתייראים מן הפורענות והיו נעשים להם ניסים.

וביסוד הדברים כבר כתב בספר חסידים (סי' רסא), שיש מסכתות שאנשים תופסים אותם בחזקת סכנה, ואפילו אם אינו מסוכן מצד עצמו עלול להזיק לפי שלשון בני אדם ועינם מזקת. אך כתב שמסכתות אלו הן בבחינת מת מצוה, ולא ימנע אדם עצמו מללמדם, אלא כך יעשה, יתפלל להקב"ה שלא יארע דבר רע, וגם ילמדו הרב בחשאי ולא יפרסם את הדבר, ובכך לא יזיק ולא ינזק, מאחר שלשון בני אדם ועינם היא המזקת.

ובענין חשש נזק בלימוד מסכתות מסדר נזיקין, כתב בספר רשומים בשמך (עמ' מז) שהחתם סופר נהג להתענות עם בני ישיבתו יום אחד קודם שהתחיל ללמוד את המסכתות חולין בבא קמא יבמות וכריתות, ונתן רמז לדבר שנאמר (תהלים קיט עא) 'טוב לי כי עניתי

ונכון ללמדם שיקבלו עליהם עול מלכות שמים[קל], ויקראו לפחות פסוק ראשון[קלא].

ברכות קריאת שמע

ברכות קריאת שמע דינם כקריאת שמע לענין זה, שנשים ועבדים פטורים אף מהם, אבל ברכת 'אמת ויציב' שחרית ושתי הברכות שאחריה בערבית, יש אומרים שהם חייבים בהם מן התורה, ויש אומרים שחייבים מדרבנן, ויש מפקפקים בעיקר חיובם בהם[קלב]. אבל פשוט שיכולות להמשיך חיוב על עצמן ולברך אפילו ברכות קריאת שמע[קלג].

קטנים בקריאת שמע

קטנים פטורים מקריאת שמע, לדעת ר"ת (בתוס' ד"ה וקטנים) כשלא הגיעו לחינוך, ולרש"י (ד"ה קטנים) אפילו הגיעו לחינוך[קלד], מפני שאינו מצוי אצלו בזמן קריאת שמע בערב, וישן הוא בבוקר[קלה], וראוי לנהוג כר"ת[קלו]. זמן חינוך הוא כבן שש כבן שבע, ומחנכים אותו לקרותה בזמנה עם הברכות שלפניה ושלאחריה[קלז]. משהגיע לי"ב שנים חייב אביו לחנכו בקריאת שמע לדעת הכל[קלח].

כ:

נשים ועבדים בתפילין

נשים ועבדים פטורים מתפילין, מפני שהוא מצות עשה שהזמן גרמא[קלט]. ואם הנשים רוצות להחמיר על עצמן, מוחים בידן[קמ].

קטנים בתפילין

קטן היודע לשמור תפילין בטהרה שלא ישן ושלא יפיח בהם, ושלא ליכנס בהן לבית הכסא, חייב אביו לקנות לו תפילין לחנכו[קמא]. ויש אומרים שזה דווקא בקטן שהוא בן י"ג שנים ויום אחד[קמב], שאם אינו יודע לשמור תפילין בטהרה לא יניחם, אבל לא יניח תפילין קודם שהגיע לי"ג שנים[קמג].

נשים עבדים וקטנים בתפילה

נשים ועבדים, אף על פי שפטורים מקריאת שמע חייבים בתפילה, מפני שהיא מצות עשה שלא הזמן גרמא[קמד], אלא חיוב מצוה זו כך הוא שיהא אדם מתחנן ומתפלל בכל יום ומגיד שבחו של הקדוש ברוך הוא, ואחר כך שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחינה, ואחר כך נותן שבח והודיה לה' על הטובה שהשפיע לו כל אחד לפי כחו[קמה]. וקטנים שהגיעו לחינוך, חייבים לחנכם[קמו] להתפלל י"ח בערב ובבוקר[קמז].

בתפילת י"ח

יש להזהיר לנשים שיתפללו שמונה עשרה שחרית ומנחה. אבל תפלת ערבית רשות היא, ואף על פי שעכשיו כבר קבלוהו עליהם כל ישראל לחובה, הנשים לא קבלו עליהם ורובן אין מתפללות ערבית[קמח]. ולענין תפלת מוסף נחלקו הפוסקים[קמט].

בפסוקי דזמרה

פסוקי דזמרה נתקנו בשביל התפילה, וכיון שחייבים בתפילה חייבים אף בהם. וצ"ע אם חייבים בברכות השחר. ואם רוצים לברך ולהתפלל פשוט שיכולים להכניס עצמם לחיוב[קנ].

נשים עבדים וקטנים במזוזה

הכל חייבים במזוזה, אפילו נשים ועבדים, ומחנכים את הקטנים לעשות מזוזה לפתחיהם[קנא].

נשים בברכת המזון

נשים ועבדים חייבים בברכת המזון, וספק הוא אם הן חייבות מדאורייתא ומוציאות את האנשים, או אינן חייבות אלא מדרבנן. ולכן אינן מוציאות אלא למי שאין חיובו אלא מדרבנן[קנב], כגון שלא אכל כדי שביעה[קנג].

אשה שאכלה כדי שביעה והסתפקה אם בירכה, יש אומרים שחייבת לברך, ויש שפסקו שאינה צריכה לחזור ולברך, והרוצה לברך אין למחות בידה[קנד].

קטנים בברכת המזון

קטנים חייבים בברכת המזון מדרבנן כדי לחנכם במצוות[קנה]. ולכן אין הבן

[קל] **שו"ע** (שם). מדברי השו"ע משמע שמצד הדין פטורות אף מפסוק ראשון, והב"ח פסק שחייבות מצד הדין לקבל מלכות שמים בפסוק ראשון, אבל הרבה אחרונים חולקין עליו. משנה ברורה (סק"ד). [קלא] **רמ"א** (שם). במשנה ברורה (סק"ה) הביא מחלוקת האחרונים אם הרמ"א מפרש כוונת השו"ע, או שחולק עליו ולדעת השו"ע יקראו כל הפרשה הראשונה. [קלב] **במשנה ברורה** (סק"ג) הביא דעת המגן אברהם (סק"א) שחייבים בהם, לפי שברכות 'אמת ויציב' ו'אמת ואמונה' נתקנו על ענין זכירת יציאת מצרים שאין הזמן גרמא, ובלילה חייבות גם בברכת השכיבנו כדי לסמוך גאולה לתפילה, לפי שחייבות בתפילה, וברכת השכיבנו היא חלק מברכת הגאולה. ודעת הפרי מגדים (א"א סק"א), שלדעת הסוברים שזכירת יציאת מצרים בלילה אינה אלא מדרבנן, א"כ ממילא היא מצות עשה שהזמן גרמא שהרי חייבים בה רק ביום, ופטורות מן התורה, ורק מדרבנן חייבות. ובשאגת אריה (סי' יג) מצדד שהנשים פטורות לגמרי, לפי שההזכרה ביום [...] בפני עצמה, ואם לא הזכיר ביום אינו צריך להזכיר הזכרה זו בלילה, ומה שמזכיר בלילה היא מצוה בפני עצמה. [קלג] משנה ברורה (שם). [קלד] **אף** שלדעת רש"י אין חיוב לחנכו לקרות שמע, מכל מקום משיודע לדבר מצוה על אביו ללמדו פסוק ראשון של שמע, ולאו דווקא בזמן קריאת שמע. משנה ברורה (סק"ו). [קלה] **היינו** שלכן לא הטילו החיוב על אביו לחנכו. משנה ברורה (סק"ח). [קלו] **שו"ע** (שם סי' ע ס"ב). והרמב"ם (שם) כתב, קטנים פטורים מקריאת שמע, ומלמדין את הקטנים לקרותה בעונתה ומברכין לפניה ולאחריה כדי לחנכן במצוות. וכתב הכסף משנה שהוא מדין חינוך שחייב האב לחנך את בנו. וביאר בלחם משנה שסובר הרמב"ם שאף על פי שהם פטורים מן הדין בין מדאורייתא בין מדרבנן, מכל מקום מחנכים את הקטנים. והוא כדעת רבינו תם. [קלז] **משנה ברורה** (סק"ו). [קלח] **משנה ברורה** (סק"ח). [קלט] **שו"ע** (שם סי' לח ס"ג). והרמב"ם (תפילין פ"ד הי"ג) כלל דין זה במה שכתב שכל הפטור מקריאת שמע פטור מתפילין. טומטום ואנדרוגינוס חייבים בתפילין מספק ככל המצוות. משנה ברורה (סק"י). ובדין עבדים נחלקו האחרונים. משנה ברורה (ס"ק יב). [קמ] **רמ"א** (שם). והטעם משום שתפילין צריכים גוף נקי, ונשים אינן זריזות להיזהר. משנה ברורה (ס"ק יג). [קמא] **רמב"ם** (תפילין שם), **שו"ע ורמ"א** (שם סי' לז ס"ג). וקודם שיודע לשמור תפילין בטהרה אין רשאי להניח תפילין ואינו בן חינוך. מגן אברהם (סק"ג). ובכלל חינוך הוא גם ללמדו דינים הנצרכים לזה. משנה ברורה (סק"ט). [קמב] **והוא** קטן מפני שלא הביא עדיין שתי שערות. משנה ברורה (ס"ק יא). [קמג] **רמ"א** (שם) בשם בעל העיטור. שאז בודאי אינו יודע לשמור תפילין. משנה ברורה (סק"י). וכתב הרמ"א שכן נהגו ואין לשנות. והיא שיטת רש"י (ד"ה ומן התפילין) שפטורו של קטן מן התפילין הוא משום שאינו יודע לשמור גופו שלא יפיח בהן, אף שלדעתו כל משנתנו מדברת בקטנים שהגיעו לחינוך. והתוספות (לעיל ע"א ד"ה וקטנים) הקשו עליו, ופירשו משנתנו בקטן שלא הגיע לחינוך, ודעתם [וכן פסק השו"ע] שקטן שהגיע לחינוך חייב בתפילין. בביאור הלכה (ד"ה וי"א) בירר שלדעת בעל העיטור אף בן י"ג שנים והביא ב' שערות הרי זה תלוי ביודע לשמור תפילין, וכתב שאין הלכה כן אלא כדעת רוב הפוסקים החולקים עליו, רק לענין קטן נהגו העולם להחמיר כהעיטור שלא להניח תפילין. וכתב המשנה ברורה (ס"ק יב), שעכשיו נהגו להניח ב' או ג' חדשים קודם הזמן. ובביאור הלכה (ד"ה וכן נהגו) כתב, שקטן בן י"ב שנה הלומד תלמוד ומבין, יכול להניח תפילין, שעליו בודאי נוכל לסמוך אם יודע לשמור את עצמו מהדברים הנזכרים בשו"ע. [קמד] **רמב"ם** (תפילה פ"א ה"ב), **שו"ע** (שם סי' קו ס"ב). [קמה] **רמב"ם** (שם). ועיי"ש (פ"א ה"ג-ח) שהולך ומבאר סדר תקנת התפילה מדין התורה ועד שנתקנה לשלש תפילות קבועות ביום. [קמו] **שו"ע** (שם). [קמז] **משנה ברורה** (סק"ה). וכתב שמכל מקום רשאי ליתן להם לאכול קודם תפלת שחרית ואסור לענותם. [קמח] **משנה ברורה** (סק"ד). והיינו שלדעת הרמב"ם חיוב נשים ועבדים בתפילה הוא מהתורה, אמנם חיובם אינו אלא להתפלל תפילה אחת ביום בכל נוסח שירצו ובכל זמן שירצו, אבל דעת הרמב"ן (השגות על ספר המצוות מ"ע ה) שעיקר מצות תפילה היא מדברי סופרים, ואע"פ שהיא מצות עשה מדרבנן שהזמן גרמא, חייבום חכמים בתפילת שחרית ומנחה כמו אנשים, הואיל ותפילה היא בקשת רחמים, וכן עיקר כי כן דעת רוב הפוסקים. וכעין זה בשו"ע הרב (ס"ב). ובסוגייתנו גירסת רש"י ורוב הספרים (ראה הגהות הב"ח) 'וחייבין בתפילה דרחמי נינהו', ואין כלל נידון בסוגייתנו שיהיו פטורות משום שמצות עשה שהזמן גרמא היא, כיון שחיוב תפילה מדרבנן, וכדעת הרמב"ן. וצריך לומר שהרמב"ם לא גרס בסוגייתנו בטעם חיובן משום דרחמי נינהו. מקראי קדש (אבולעפיה, על הרמב"ם שם). [קמט] **משנה ברורה** (שם). לדעת הצל"ח (להלן כו. ד"ה ושל מוספין) פטורות, ולדעת המגן גבורים (אלף המגן סק"ד) חייבות. [קנ] **משנה ברורה** (סי' ע סק"ב). [קנא] **רמב"ם** (מזוזה פ"ה ה"י), **שו"ע** (יו"ד סי' רצא ס"ג). והטעם משום שהיא מצות עשה שאין הזמן גרמא. ועוד, שנאמר (דברים יא כא) 'למען ירבו ימיכם', ואף הם צריכים חיים. ש"ך (סק"ד). [קנב] **רמב"ם** (ברכות פ"ה ה"א), **שו"ע** (או"ח סי' קפו ס"א) ומשנה ברורה (סק"ג). וכשאלת רבינא לרבא בסוגייתנו, שלא נפשטה. דין עבדים לא נזכר בשו"ע אלא ברמב"ם, וראה ביאור הלכה (ד"ה או אם). [קנג] **משנה ברורה** (שם). [קנד] **משנה ברורה** (שם). ובביאור הלכה (ד"ה אלא) צירף לזה דעת הראשונים הסוברים שאינה איבעיא שלא נפשטה בגמרא, וסוברים שחייבות מדאורייתא בברכת המזון. [קנה] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (שם סי' קפו ס"ב). ואף אם לא אכל אלא כזית חייב אביו לחנכו מדרבנן. משנה ברורה (סק"ד).

פניני הלכה

למען אלמד חקיך', חקי"ך ר"ת ח'ולין ק'מא י'במות כ'ריתות. ובספר שמואל בדורו (עמ' שיג) כתב, שבשנת תקע"א כשהתחיל החתם סופר ללמוד בישיבתו מסכת בבא קמא קרו שריפות והיזקים רבים זה אחר זה, ומשראה זאת הפסיק ללמוד מסכת בבא קמא והתחיל מסכת אחרת.

אך בספר ישראל ואורייתא (האלפטנעם, סי' א ד"ה בסי' מ"ס) הביא שבעל הדברי יואל הקפיד מאוד בישיבתו כשהתחילו ללמוד מסכת בבא קמא שימשיכו ללמוד גם בבא מציעא ובבא בתרא בלי הפסק, כדי לעשות סיום על שלשתם שהם כולם מסכת אחת (ע"ז ז.). וכתב שיתכן שהקפידא שהביא המגיד תעלומה היא רק כשלומד כל סדר נזיקין בפעם אחת ולא כשלומד חלקים ממנו, או שכיון ששלוש הבבות חשובות כמסכת אחת אין חשש בלימודם בזה אחר זה בלי הפסק.

כ:

חיוב נשים בהבדלה ומה יעשו כשהאנשים כבר שמעו הבדלה

בגמרא אמר רב אדא בר אהבה שנשים חייבות בקידוש בשבת מדאורייתא, אף על פי שהיא מצות עשה שהזמן גרמא וכל מצוו עשה שהזמן גרמן נשים פטורות, וביאר רבא הטעם, לפי שבלוחות הראשונות נאמר (שמות כ ח) 'זכור', ובלוחות אחרונות נאמר (דברים ה יב) 'שמור', מקיש זכירה לשמירה, מה שמירת שבת נשים מצוות בה שכן עניינה להישמר שלא לעבור בלא תעשה של עשיית מלאכה בשבת ונשים מצוות בלא תעשה, אף מצוו עשה של זכירה נשים חייבות בה.

ונחלקו הראשונים בדין נשים בהבדלה, אם חייבות הן בה כמו שהן חייבות בקידוש היום, או פטורות הן ממנה כמו שהן פטורות מכל מצות עשה שהזמן גרמא. וכתבו המאירי (ד"ה נתגלגל) והמגיד משנה (שבת פכ"ט ה"א) והחינוך (מצוה לא) שלדעת הראשונים הסוברים שהבדלה היא מן התורה [רמב"ם (שם) והחינוך (שם) ועוד] שנאמר (שמות כ ח) 'זכור את יום השבת לקדשו', והזכירה היא בין בכניסתו ובין ביציאתו, הרי ודאי נשים חייבות בהבדלה מן התורה, כדרך שהן חייבות בקידוש היום מן התורה, מפני שהוקש זכור לשמור כמבואר בסוגייתנו. וכתב בשו"ע הרב (סי' רצו סי"ט) שלפי דעה זו צריכות הנשים להבדיל גם בתפילה וגם על הכוס כמו שהיתה עיקר התקנה אצל האנשים.

ולדעת הסוברים שהבדלה אינה אלא מדרבנן, ומצות זכירת השבת מדאורייתא אינה אלא בכניסת השבת [תוספות רבינו יהודה (ד"ה נשים חייבות) בשם ר"ת, שבלי הלקט (סי' קל), מאירי (שם) בשם י"א, מגיד משנה (שם) בשם י"א, ארחות חיים (הל' הבדלה סי' יח)], נחלקו הראשונים אם נשים חייבות בהבדלה אם לאו. בארחות חיים (שם) כתב לפי דעה זו, שכיון שהבדלה אין לה ענין לשמירת השבת אלא דבר בפני עצמו הוא שתיקנו חכמים להבדיל בין הקודש ובין החול, ולכן אין להקיש בזה נשים לאנשים כדרך שהקישו אותם במצות השבת, אלא הרי הבדלה ככל מצות עשה שהזמן גרמן שנשים פטורות מהן. אך במאירי (שם) ובמגיד משנה (שם) כתבו שגם לדעה זו שהבדלה אינה אלא מדרבנן נשים חייבות בה, כיון שהיא מעין זכירת השבת וקדושתו שמזכירים הבדל בין קדושתו לחול, ולפיכך נשים חייבות בה מדברי סופרים כמו שחייבות בכל הדברים שתיקנו חכמים בגלל קדושת השבת, שמעין דאורייתא תיקנו. ובשו"ע (או"ח סי' רצו ס"ח) הביא ב' הדעות, וכתב שנשים חייבות בהבדלה כשם שחייבות בקידוש, ויש מי שחולק.

והרמ"א (שם) כתב על דברי השו"ע, שעל כן לא יבדילו לעצמן רק ישמעו הבדלה מאנשים. וכתב המגן אברהם (ס"ק יא) שהב"ח (ד"ה אבל בשולחן ערוך) חולק על הרמ"א, וכתב שאפילו למ"ד שנשים פטורות מהבדלה מכל מקום יכולות להבדיל לעצמן כמו בשופר ולולב שנהגו הנשים לברך, והמנהג שאפילו יש שם אנשים שיכולות לשמוע מפיהם מבדילות לעצמן. ובביאור דעת הרמ"א שכתב שלא יבדילו הנשים לעצמן לדעת הפוטרים אותן מהבדלה, כתב המגן אברהם שבמצוה שיש בה עשייה רשאות לעשות ולברך, אבל בדבר שאין בו אלא הברכה כגון כאן אין רשאות. והעיקר כהב"ח. והט"ז (סק"ז) תירץ דעת הרמ"א, וכתב שחלוקים שופר ולולב שחיוב האנשים בהם הוא מדאורייתא ולכן יכולות הנשים לברך, אבל הבדלה שהיא מדרבנן אצל אנשים והיא מצות עשה שהזמן גרמא לא יברכו.

ולמעשה הכריעו הפוסקים [שו"ע הרב (שם), חיי אדם (כלל ח סי"ג)] שהעיקר כדעת הסוברים שנשים חייבות בהבדלה, ומכל מקום כדי לחשוש לדעת הפוטרים ראוי שישמעו הבדלה ממי שעדיין לא יצא ידי חובתו, או ממי שמוציא גם אנשים אחרים שעוד לא יצאו ידי חובתם, כיון שאם מי שכבר יצא ידי חובתו יבדיל שנית רק בשביל הנשים יש בזה ברכה לבטלה לדעת הפוסקים הפוטרים את הנשים מהבדלה. אך לעצמן יכולות הנשים להבדיל, ושלא כדעת הרמ"א. אמנם בערוך השולחן (סי' רצו ס"ה) כתב שאע"פ שאם יכולות להבדיל לעצמן עדיף, מכל מקום אם אין יכולות להבדיל לעצמן מותר ומצוה לאיש להבדיל להן אע"פ שיצא כבר, כיון שכן דעת רוב הפוסקים שנשים חייבות בהבדלה. ובמשנה ברורה (שם ס"ק לה) כתב, שלפי מה שכתב המגן אברהם (שם סק"ד) שנהגו הנשים שלא לשתות מכוס הבדלה [וראה הטעם בזה בשל"ה (שבת, תורה אור אות לט)], א"כ בלאו כל הטעמים איך תבדיל

מברך לאביו ומוציאו ידי חובתו, אלא כשלא אכל האב כדי שביעה, שאף הוא אינו חייב אלא מדרבנן[קנו].

פטור נשים ממצות עשה שהזמן גרמן

כל מצוות לא תעשה שבתורה אחד אנשים ואחד נשים חייבים, חוץ מבל תשחית ובל תקיף ובל יטמא כהן למתים. וכל מצות עשה שהיא מזמן לזמן ואינה תדירה, נשים פטורות, חוץ מקידוש היום[קנז], ואכילת מצה בלילי הפסח, ואכילת הפסח ושחיטתו, והקהל, ושמחה שהנשים חייבות[קנח].

נשים בקידוש היום

נשים גדולות מי"ב שנים חייבות בקידוש היום בשבת, ומוציאות את האנשים הואיל וחייבות מן התורה כמותם[קנט]. אך יש להחמיר לכתחילה שלא תוציא אשה אנשים שאינם מבני ביתה, משום זילות הדבר[קס].

שאינו מחויב בדבר אינו מוציא

כל מי שאינו חייב בדבר אינו מוציא את החייב ידי חובתו[קסא].

במחויב מדרבנן

היה המברך חייב מדברי סופרים והעונה חייב מן התורה, לא יצא ידי חובתו בברכתו, עד שיענה או עד שישמע ממי שהוא חייב בה מן התורה כמוהו[קסב].

בעל קרי בקריאת שמע ותפילה

ראה להלן (כב.) בענין טמאים לענין קריאת התורה וקריאת שמע ותפילה.

קריאת שמע בהרהור

הקורא קריאת שמע צריך להשמיע לאזניו, ואם לא השמיע לאזנו יצא[קסג], ובלבד שיוציא בשפתיו[קסד]. אבל אם הרהר בלבו לא יצא, שהרהור אינו כדיבור[קסה].

כא.

ספק בקריאת שמע

ספק אם קרא קריאת שמע

אם מסופק אם קרא קריאת שמע בשחרית, חוזר וקורא[קסו] ומברך לפניה ולאחריה[קסז], אבל אם יודע שקראה אלא שמסופק אם ברך לפניה ולאחריה אינו חוזר ומברך[קסח].

ספק אם הזכיר יציאת מצרים בשחרית

אם בשחרית יודע שקרא שתי הפרשיות הראשונות של קריאת שמע ומסופק אם קרא פרשת ציצית ואמת ויציב, יש אומרים שצריך לחזור ולומר פרשת ציצית וגם אמת ויציב[קסט], ויש אומרים שצריך לחזור ולומר רק פרשת ציצית[קע], ואינו צריך לחזור ולומר אמת ויציב[קעא]. אם יודע שקרא כל פרשיות קריאת שמע ומסופק אם אמר אמת ויציב אינו צריך לחזור[קעב].

[קנו] **שו"ע** (שם). ואין הקטן מוציא את האשה, כיון שאפשר שהיא חייבת מדאורייתא. משנה ברורה (סק"ו). אם לא אכל הבן כדי שביעה, ואצלו הוא תרי דרבנן, יש דעות בין הפוסקים אם יכול להוציא את אביו כשלא אכל שיעור שביעה, ויש להחמיר שלא יוציאו. משנה ברורה (סק"ז). [קנז] **בלחם משנה** (עבודה זרה פי"ב ה"ג) כתב, שיש ספרים שהגירסא בהם בדברי הרמב"ם היא 'חוץ מקידוש שבת ויום טוב', ויש ספרים שאין כתוב בדברי הרמב"ם 'שבת ויום טוב', אלא חוץ מקידוש היום. וכתב הלחם משנה שכך נראה, שהרי עיקר קידוש יו"ט אינו מן התורה ולכן אינן חייבות בו. וראה להלן בדין נשים בקידוש היום. [קנח] **רמב"ם** (עבודה זרה פי"ב ה"ג). [קנט] **שו"ע** (שם סי' רעא ס"ב), הגהות מיימוניות (שבת פכ"ט אות א) ומגיד משנה (שם פכ"ט ה"א). וביארו שאף על פי שהוא מצות עשה שהזמן גרמא, מ"מ חייבות בקידוש היום, משום שהוקש 'זכור' שבדברות ראשונות (שמות כ ח) ל'שמור' שבדברות אחרונות (דברים ה יב), וכיון שהנשים מצוות בשמירה, דהיינו איסורי לא תעשה של שבת, הרי הן מצוות בזכירה שהוא קידוש. וכתב במשנה ברורה (סק"ג) שלכן פשוט שקטן אינו מוציא את האשה, שהוא אינו חייב אלא מדרבנן ואינו מוציא את האשה החייבת מן התורה. ואפילו אם הוא בן י"ג שנה חוששים שמא לא הביא שתי שערות, שבדברים שמן התורה אין סומכים על החזקה שמשהגיע לכלל שנים הגיע לכלל סימני שערות, עד שיתמלא זקנו. ולכן תקדש האשה לעצמה, ואם אינה יודעת לקדש בעצמה תאמר עמו מלה במלה מראש הקידוש ועד סופו, ולא תכוין לצאת בקידושו. ובאופן זה כיון שהיא אומרת הקידוש בעצמה נכון שיהיו פת או יין מונחים גם לפניה בעת הקידוש, ולא תסמוך על מה שהנער אוחז הכוס או הפת בידו, כיון שאינה יוצאת בקידוש שלו. ועצה זו מועילה אפילו אם הוא קטן ביותר. וכל זה כשלא התפללה האשה תפילת ערבית, אבל אם התפללה כבר יצאה ידי קידוש דאורייתא בזה לדעת המגן אברהם (סק"א), ואז יש לסמוך על נער בן י"ג שנים שיוציאה אח"כ בקידוש, שיכוין להוציאה. בחדושי רע"א (על המגן אברהם שם) מסתפק שאולי יוצאים מצות עשה של קידוש באמירת 'שבתא טבא' בלבד, ולפלא שהרי הרמב"ם (שבת פכ"ט ה"א) כתב שצריך זכירת שבח וקידוש. ביאור הלכה (ד"ה לאיתקש זכור). [קס] **משנה ברורה** (סק"ד). [קסא] **רמב"ם** (שופר פ"ב ה"ב), **שו"ע** (שם סי' תקפט ס"א). ומקורם במשנה (ר"ה כט.) שהובאה בסוגייתנו. ועיין ברמב"ם (שם) ובשו"ע (שם סי' תקפט ס"ב) בדינים העולים מכלל זה לענין תקיעת שופר. וכלל זה הוא דווקא כשאינו מחויב בעצם המצוה, אבל אם הוא מחויב אלא שכבר יצא בהמצוה יכול להוציא ואפילו לברך בשביל חבירו. משנה ברורה (סק"א). [קסב] **רמב"ם** (ברכות פ"א הי"א). וכתב בכסף משנה, שלמד כן ממה שדנו בסוגייתנו אם נשים חייבות בברכת המזון דאורייתא או דרבנן, וביארה הגמרא שהחילוק להלכה הוא לענין אם יכולות להוציא את האנשים ידי חובתם, שאם חייבות מדאורייתא מוציאות את האנשים החייבים מדאורייתא, אבל אם אין חייבות אלא מדרבנן אינן מוציאות, כדין מי שאינו מחויב בדבר שאינו מוציא את המחויב, הרי מפורש שהמחויב מדברי סופרים אינו מוציא את המחויב מן התורה. [קסג] **רמב"ם** (קריאת שמע פ"ב ה"ח), **שו"ע** (שם סי' סב ס"ג). וראה בזה לעיל (טו.). [קסד] **שו"ע** (שם). בדעת הרמב"ם שלא כתב 'ובלבד שיוציא בשפתיו' דנו הנו"כ על הרמב"ם, בכסף משנה הביא מדברי רבינו מנוח, להשמיע לאזנו, שיחתוך קריאתו בשפתיו לא שיקרא בלבו. בלחם יהודה כתב שסובר הרמב"ם כרבינא שיוצא ידי חובתו בהרהור לבד. ובמעשה רוקח פירש, שכל מחלוקת רבינא ור"ח בסוגייתנו היא במוציא התיבות בשפתיו אבל לא משמיע לאזנו, והיינו קריאה בלב שהכשיר רבינא, עיי"ש. [קסה] **משנה ברורה** (סק"ו). ובסוגייתנו נשאו ונתנו בדבר אם הרהור כדיבור או לאו, וכתב הרא"ש (סי' יד) שהלכה כרב חסדא בסוגייתנו שנקט בביאור משנתנו שהרהור אינו כדיבור. [קסו] **משום** שלהלכה קריאת שמע דאורייתא, והיינו שמה שכתוב (דברים ו ז) 'ודברת בם בשבתך בביתך' וגו', כוונת הפסוק על פרשה זו עצמה שחייב לדבר בה בשעת שכיבה ועמידה, ולפיכך אם מסופק אם קרא או לא חייב לחזור ולקרוא ככל ספק דאורייתא. משנה ברורה (סי' סז סק"ג). ואף על פי שהרבה פוסקים סוברים שפרשה ראשונה חיובה מדאורייתא והשניה היא מדרבנן, ויש מהפוסקים שסוברים שרק פסוק ראשון הוא מדאורייתא, וכל שכן הברכות שלכל הדעות הם מדרבנן, והרי בספק דרבנן הכלל הוא שאינו חוזר, יש לומר שכך היתה התקנה שכל זמן שקורים קריאת שמע חייב לקרוא כעיקר התקנה ובברכותיה, אם לא במקום שהתירו בפירוש כהאופן המבואר ברמ"א (שם סי' קו ס"ג) עיי"ש. ולכאורה אם יודע שאמר פסוק ראשון או פרשה ראשונה, ומסופק אם קרא השאר אינו צריך לחזור ולקרוא, אמנם בשו"ע (שם סי' סד ס"ג-ד) משמע שגם בזה צריך לחזור, וצריך לומר שכך תיקנו שיחזור. משנה ברורה (סי' סז סק"ד). ובספק זה טוב יותר שיקראנה בלי הברכות. ביאור הלכה (ד"ה ספק). [קסז] **עיין** במשנה ברורה (סק"ג) שדן, שלכאורה כל מה שמחויב לברך לפניה ואחריה הוא רק כשלא עבר זמן קריאת שמע, אבל אם עבר זמן קריאת שמע שוב לא יברך לא לפניה ולא לאחריה מחמת ספק, שאז זה רק ספק דרבנן. אך למעשה כתב, שזמן זכירת יציאת מצרים נמשך גם אחר זמן קריאת שמע, ואם כן הוא חייב עדיין על כל פנים בברכת אמת ויציב עד סוף זמן תפילה, וכמבואר בשו"ע (שם סי' נח ס"ו), ורק מסוף זמן תפילה והלאה לא תיקנו ברכות קריאת שמע, אמנם משום ספק יאמר איזה פסוק של יציאת מצרים. [קסח] **רמב"ם** (שם פ"ב הי"ג), **שו"ע** (שם סי' סז ס"א). [קסט] **והטעם** משום שהם ענין אחד. משנה ברורה (סק"ד). [קע] **ובזה** יקיים המצוה דאורייתא של זכירת יציאת מצרים. משנה ברורה (שם). [קעא] **משנה ברורה** (שם). [קעב] **משנה ברורה** (שם). כיון שכבר אמר פרשת ציצית, אם כן הברכות הם רק מדרבנן שהרי כבר הזכיר יציאת מצרים בפרשת ציצית. משנה ברורה (שם).

פניני הלכה

בעצמה והלא אינה יכולה לשתות הכוס, וכ"כ בעל דרך החיים (סי' לד סק"ג). אלא שכשאין לה ממי לצאת, אז בעל כרחך תבדיל לעצמה ותשתה כדי שלא לבטל מצות הבדלה.

חיוב ברכת המזון דאורייתא במי ששבע בלי לאכול כזית

בסוגייתנו מבואר שמן התורה אין חייבים בברכת המזון אלא בכדי שביעה, וישראל מדקדקים על עצמם ומברכים בכזית וכביצה, כתקנת חכמים [כזית לרבי מאיר וכביצה לרבי יהודה]. וכן פסק בשו"ע (או"ח סי' קפו ס"ב), שמי שאכל פת פחות מכדי שביעה אינו חייב בברכת המזון מן התורה אלא מדרבנן, אף על פי שאכל כזית. ולכן קטן שאינו חייב בברכת המזון מן התורה יכול להוציא את אביו [שאינו יודע לברך] ידי חובתו, רק אם האב לא אכל כדי שביעה [והבן אכל כדי שביעה, עיי"ש במשנה ברורה (סק"ז)], לפי שאז חיובם של שניהם אינו אלא מדרבנן, אבל אם האב אכל כדי שביעה אין הבן יכול להוציאו ידי חובתו, כיון שהאב חייב מן התורה והקטן אינו חייב אלא מדרבנן.

ודן בשו"ת ויען יוסף (או"ח סי' ע), במי שאכל כדי שביעה אבל לא אכל שיעור כזית, כגון שאכל פחות מכזית ושהה ביותר מכדי אכילת פרס ואז חזר ואכל פחות מכזית וחוזר חלילה באופן ששבע מאכילתו, אבל אין כאן שיעור כזית לפי שלא הצטרפו האכילות המופסקות זו מזו ביותר מכדי אכילת פרס. ויש להסתפק אם באופן זה חייב מן התורה בברכת המזון כיון ששבע, והקטן אינו יכול להוציאו ידי חובתו, או שמא מן התורה צריך גם 'אכילה' וגם 'שביעה', וזה ששבע ולא אכל שיעור כזית אינו חייב מן התורה, ואפילו מדרבנן אינו חייב, שלא מצינו שתיקנו חכמים ברכת המזון אלא על אכילת כזית וזה לא נחשב לאכילת כזית.

והביא שבמנחת חינוך (מצוה תל אות ג) דן בזה, וכתב שנראה לו שמן התורה צריך שיהיו שניהם, אכילה ושביעה, שהרי בתורה נאמר (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת', ואם אכל בהפסקה אף ששבע לא מצטרף. והביא שכן כתב המגן אברהם (סי' רי סק"א), אך בויען יוסף כתב, שהמגן אברהם כתב רק שאם אכל פחות מכזית ושהה יותר מכדי אכילת פרס אינו מצטרף אבל לא הזכיר שמדובר ששבע ממנו, וציין לדברי הפרי מגדים (שם א"א סק"א) שהסתפק בזה, ומבואר שסובר שהמגן אברהם לא דן בזה. וכתב בויען יוסף, שלכאורה נראה פשוט כדברי המנחת חינוך שהרי כתוב בתורה 'ואכלת' ואין אכילה אלא בכזית. אלא שמה שיש לדון הוא אם סתם אכילה באכילת הרשות שאינה דבר איסור היא גם כן בכזית, שאפשר שמה שחידשה התורה ששיעור אכילה בכזית הוא רק באיסורים, ולא באכילת הרשות כגון אכילה זו המחייבת בברכת המזון. ובאמת כתב בפרי מגדים (פתיחה להל' שחיטה שורש ג), שבדבר הרשות סתם אכילה היא בפחות מכזית [וראה שו"ת שם אריה (יו"ד סי' ג) ודעת תורה (הל' שחיטה פתיחה אות יח) שפקפקו בדברי הפרי מגדים]. ונראה הטעם לפי שנקט כדברי הרא"ם [הובא במשנה למלך (חמץ ומצה פ"א ה"ז)] שסתם אכילה היא בכלשהו, אלא שבאיסורים חידשה התורה שאין חיוב עד שיאכל כזית, אבל בדבר הרשות לא חידשה התורה כן.

ולפי זה נמצא, שלדעת המשנה למלך (שם) שבכל מקום אין אכילה אלא בכזית, אף בדבר הרשות כן הוא, ואף בברכת המזון לא יתחייב מן התורה אם לא אכל כזית בכדי אכילת פרס, אף על פי ששבע.

בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' מט) הוכיח מדברי התוספות ישנים (יומא לט. ד"ה שמגיעו), שכל אכילה שאדם שבע מאותה האכילה ע"י שמתברך במעיו אף אם אכל אפילו פחות מכזית, יצא ידי חובתו כמו בכזית, וכתב שהוא דין חדש, והסברא נותנת כן שזהו בכלל לשון אכילה שבתורה שהוא שבע מאכילתו. וביאר לפי"ז מה שמבואר בסוגייתנו, שאמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, כתוב בתורתך (דברים י יז) 'אשר לא ישא פנים', ואתה נושא פנים לישראל דכתיב (במדבר ו כו) 'ישא ה' פניו אליך', והקב"ה השיב להם כתבתי בתורה (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת', והם מדקדקים על עצמם עד כזית ועד כביצה. וקשה מה שבח יש בזה לברך ברכה לבטלה שאינה צריכה ועובר ב'לא תשא' (שמות כ ו), ועוד מה נשתנה דקדוק זה שעל ידי זה נושא להם הקב"ה פנים יותר משאר הרבה דקדוקי מצוות. ולפי הנ"ל ביאר בהיפוך מהמובן בפשטות, והוא שבשעת ברכתן של ישראל היתה ברכה מצויה בכל מאכל שלהם והיו אוכלים ושבעים בפחות מכזית, ואף אם בכל המצות שכתוב בהם אכילה אפשר לומר שצריך כזית דווקא, מכל מקום לענין שיעור ברכת המזון קרוב לודאי שאף בפחות מכזית אם שבע מתחייב, משום שהתורה תולה ברכת המזון בשביעה, ומ"מ ישראל קדושים הם החמירו על עצמם משום חומר לאו של 'לא תשא' שהוא מיראת ה' כמבואר בתמורה (ד.), ודקדקו על עצמם לאכול עד כזית אפילו שהיה קשה להם, שהרי כבר שבעו בפחות ועשו כן בשביל שלא ליכנס בספק 'לא תשא' בברכת המזון, וסמוך ללאו של 'לא תשא' כתיב 'לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא' (שמות כ ו, דברים ה י), א"כ הנזהר בזה ראוי שישא לו ה' פנים שהוא היפך מלא ינקה כי מדה טובה מרובה.

וכתב בויען יוסף, שמתבאר מתוך דבריו שלא ברור לו הדין בזה, אם חייב בברכת המזון מהתורה בשבע בפחות מכזית, שאף שמדברי התוספות ישנים משמע שנקרא אכילה, מכל מקום אין לסמוך על זה לענין ברכה מחמת חומר 'לא תשא'.

וכתב עוד, שעל פי דרכו של החתם סופר יש לפרש על דרך אגדה דברי הגמרא בסוגייתנו, למה על דקדוק זה שאוכלים כזית מגיע נשיאת פנים, וביאר, שענין נשיאת פנים יש לפרש שהוא שפע ברכת עולם הזה מלבד השכר הצפון לעולם הבא, וכבר כתב החובת הלבבות (שער עבודת האלהים פ"ד) שכל ענייני רשות אם מכוין בזה כדי שיוכל לעבוד עבודת ה' גם זה למצוה יחשב, ואם כן כיון שישראל מכוונים באכילתם לעבוד אותו יתברך, הרי לפי דרכם מתפרש הפסוק 'ואכלת ושבעת' לא בלשון רשות אלא בלשון מצוה, כלומר אני מצוה לך לאכול ולברך את ה', וכיון שבאכילה של מצוה היתה הלכה למשה מסיני שאין אכילה בפחות מכזית, הרי גם זה בכלל, והיינו שאמר הקב"ה אני כתבתי 'ואכלת ושבעת' ויש לפרשו בב' אופנים, או בדרך רשות ואז חיובו אף בפחות מכזית אם שבע ממנו, וכדעת הפרי מגדים שאכילה של רשות בכל שהוא משמע, ויש לפרשו בדרך מצוה, ובזה לא נקרא אכילה אלא בכזית, וכיון שהם מדקדקים עד כזית כלומר לאכול כזית אף אם שבע בפחות מכזית כפירוש החתם סופר, א"כ הם מפרשים הפסוק באכילה של מצוה, משום שכל אכילתם הוא כדי לעבוד עבודת ה' וגם אכילת רשות למצוה יחשב, ממילא מגיע להם שפע עולם הזה דהיינו נשיאות פנים, שהרי בזה מגלים דעתם שמה שנהנין מעולם הזה כוונתם לעבוד בזה להשי"ת, ולכן דינו כאכילה של מצוה ששיעורו בכזית.

כא.

הנאה מלימוד התורה

בגמרא מבואר שאין ללמוד חיוב ברכת התורה אחר הלימוד בקל וחומר מברכת המזון אחר המזון, שכן יש לפרוך, מה לברכת המזון שכן נהנה, מה שאין כן בתורה. וכתב

ספק אם הזכיר יציאת מצרים בערבית

אם מסופק בערבית אם קרא פרשת ציצית ואמת ואמונה חוזר ואומר אמת ואמונה, ואינו צריך לחזור ולקרוא פרשת ציצית[קעג], ואם יודע שקרא כל השלשה פרשיות ומסופק אם אמר אמת ואמונה אינו צריך לחזור[קעד].

ספק אם כיון בפסוק ראשון

אם קרא קריאת שמע בברכותיה ומסופק אם כיון בפסוק ראשון או אפילו אם ודאי לא כיון, אף שצריך לחזור ולקרוא קריאת שמע, מכל מקום הברכות כבר יצא[קעה].

ספק בתפילה

ספק אם התפלל בשחרית ובמנחה

אם מסופק אם התפלל חוזר ומתפלל[קעו] ואינו צריך לחדש שום דבר[קעז], ומתנה ואומר אם לא התפללתי תהא לחובתי, ואם התפללתי תהא לנדבה[קעח].

ספק אם התפלל בערבית

אם מסופק אם התפלל ערבית, יש אומרים שאינו צריך לחזור ולהתפלל[קעט]. ויש אומרים שאף שאינו מחויב לכתחילה, יחזור ויתפלל[קפ]. וטוב שיחזור ויתפלל ויחדש בה דבר[קפא].

ספק אם התפלל במוסף או בתפילות שבת ויום טוב

אם מסופק אם התפלל תפילת מוסף או בשבת ויום טוב בכל התפילות אינו חוזר[קפב], ויש לו תקנה שיהיה שליח צבור שחוזר התפילה ויצא גם ידי ספיקו[קפג].

התחיל להתפלל ונזכר שכבר התפלל

אם התחיל להתפלל על דעת שלא התפלל, ונזכר שכבר התפלל, פוסק אפילו באמצע ברכה, ואפילו אם יכול לחדש בה דבר[קפד].

אם התחיל להתפלל משום שהיה מסופק אם התפלל, ונזכר שכבר התפלל, גומר לשם נדבה ואינו צריך לחדש בה דבר[קפה], ועל צד היותר טוב יגמור תפילתו על ידי שיחדש בה דבר[קפו].

טעה והתחיל תפילה של חול בשבת או ביום טוב

נזכר שטעה באמצע הברכה

אם טעה בתפילת שבת והתחיל תפילה של חול[קפז], גומר אותה ברכה שנזכר בה שטעה ומתחיל של שבת[קפח], והוא הדין ביום טוב[קפט], בין אם נזכר בברכת אתה חונן ובין אם נזכר בברכה אחרת משאר הברכות בין בערבית בין בשחרית ובין במוסף[קצ] או מנחה. ויש אומרים שבמוסף פוסק אפילו באמצע ברכה[קצא]. וכן פסקו האחרונים[קצב].

נזכר שטעה לאחר שאמר רק תיבת 'אתה' חונן

אם היה סבור שהוא חול והתחיל על דעת תפילה של חול, ומיד כשאמר תיבת 'אתה' נזכר קודם שאמר 'חונן', דינו כהתחיל בתפילה של חול וגומר אותה הברכה[קצג]. ויש אומרים שזהו דווקא בתפילת שחרית, אבל בתפילת ערבית או מנחה ימשיך אתה קדשת או אתה אחד[קצד]. ואם היה יודע שהוא שבת ושלא בכוונה התחיל תיבת 'אתה'[קצה], אפילו אם הוא בתפילת שחרית שאינה פותחת ב'אתה', אינו גומר ברכת אתה חונן, משום שנחשב כטעה בתפילת שבת בין זו לזו[קצו].

תפילת נדבה

תפילת נדבה כשמחדש בה דבר

אם כבר התפלל, אינו חוזר ומתפלל בלא חידוש[קצז], ועל ידי חידוש חוזר ומתפלל בנדבה כל הפעמים שירצה[קצח], חוץ מתפילת מוסף שאין מתפללים תפילת מוסף נדבה[קצט], ובשבת ויום טוב אין להתפלל תפילת נדבה כלל[ר].

תפילה סתם כשמחדש בה דבר

אם מתפלל תפילה שלא בתורת חובה

[קעג] **בסוגייתנו** מבואר בפשטות שגם בלילה צריך להזכיר יציאת מצרים, ונחלקו הפוסקים אם הוא מדאורייתא או דרבנן, ומשמע מהרמב"ם (שם פ"א ה"ג) שחיובה מדאורייתא, ולכן חייב להזכיר בזמן שהוא ודאי לילה ולא קודם, ולכן אם הזכיר בבין השמשות כגון שהתפלל קודם צאת הכוכבים לא יצא ידי חובתו, משום שבין השמשות הוא ספק יום ספק לילה, ובספק דאורייתא חייב להחמיר. משנה ברורה (סק"ג). [קעד] משנה ברורה (סק"ד). שכיון שאמר פרשת ציצית אם כן הברכות הם מדרבנן שהרי כבר הזכיר יציאת מצרים בפרשת ציצית. משנה ברורה (שם). [קעה] **ביאור הלכה** (ד"ה ספק). והטעם משום שאין הברכות שייכות לקריאת שמע. ביאור הלכה (שם). [קעו] **להלן** יתבארו דיני תפילת נדבה שאם התפלל כבר ורוצה להתפלל שוב, שצריך לחדש בתפילתו איזה דבר. [קעז] **רמב"ם** (תפילה פ"י ה"ו), **שו"ע** (שם סי' קז ס"א). ואין חילוק בזה בין אם מתפלל עכשיו ביחיד או בציבור, וכן אם בפעם הראשונה היה ביחיד או בציבור. ביאור הלכה (ד"ה ואין). עיין בביאור הלכה (ד"ה אם) שהביא בשם החיי אדם (כלל כו סי' יז) שכתב שהיום אין נוהג דין זה, לפי מה שמבואר בשו"ע (שם סי' קז ס"ד) שצריך שיהא מכיר את עצמו ואמיד בדעתו שיוכל לכוין, וידוע שבזמן הזה אפילו אחד מאלף לא ימצא, ואם כן אינו יכול להתנות. וכתב על זה הביאור הלכה שאין זה נראה, אלא כיון שרוצה להתפלל כדי לצאת ידי ספיקו, דינו הוא כמו שאר תפילות שצריך לכתחילה להשתדל לכוין, ובדיעבד די אם לא כיון אלא בברכת אבות, ובכל הפוסקים ראשונים ואחרונים לא נמצא שום רמז שבזמנינו ישתנה דין זה. [קעח] משנה ברורה (סק"ג). ואף על פי שכל ספק דרבנן להקל, מכל מקום בזה חוזר ומתפלל מפני שהלואי שיתפלל אדם כל היום בתורת נדבה ועל ידי חידוש וכמבואר בשו"ע (שם), וכאן שחוזר ומתפלל מפני הספק אינו צריך חידוש, משום שאין לך חידוש גדול מזה שיצא ידי ספיקו. משנה ברורה (שם). [קעט] **משנה ברורה** (שם) בשם דרך החיים. והטעם משום שמה שקבעו תפילת ערבית חובה זהו רק בודאי ולא בספק. משנה ברורה (שם) בשם דרך החיים. [קפ] **משנה ברורה** (שם) בשם הפרי מגדים (א"א סק"א). וכתב הטעם משום שגם בערבית אפילו לדעה שהיא רשות מכל מקום לכתחילה היא מצוה, ולכן מה שיצא ידי ספיקו נחשב כחידוש גם בערבית, וכן משמע מלשון הרמב"ם (שם פ"י ה"ו), עיי"ש. [קפא] **הכרעת** המשנה ברורה (שם). [קפב] **משנה ברורה** (סק"ה). ועיין להלן [בדיני תפילת נדבה] הטעם שאי אפשר להתפלל מוסף ותפילות שבת ויו"ט בנדבה. [קפג] **ביאור הלכה** (סי' קכד ד"ה ויוכל). [קפד] **שו"ע** (שם סי' קז ס"א). והטעם כיון שתחילת תפילתו היתה לשם חובה שהרי היה סבור שלא התפלל עדיין ולא מועיל בה חידוש, ולכן אפילו אם ירצה עכשיו לגומרה לשם נדבה אינו יכול, כיון שכבר התחיל בה לשם חובה, ואי אפשר להביא קרבן שחציו חובה וחציו נדבה. משנה ברורה (סק"ו). ואפילו בתפילת ערבית שהיא רשות, פוסק, כיון שעכשיו קבלוהו עליהם כחובה, אם כן מסתמא התחיל על דעת תפילת חובה. ביאור הלכה (ד"ה פוסק) בשם המגן אברהם (סק"ג). [קפה] **כיון** שהתחיל מתחילה כהוגן משום ספק, ותפילה שמתפלל מספק היא כחידוש ולכן אינו צריך לחדש בה יותר. משנה ברורה (סק"ז). [קפו] **משנה** ברורה (שם). בלבוש (ס"ג) משמע שגומר התפילה על ידי חידוש, וכתב על זה באליה רבה (סק"ד) שאפשר שהוא רק על צד היותר טוב. משנה ברורה (שם). ובביאור הלכה (ד"ה על דעת) הביא בשם מאמר מרדכי (סק"ה) שכתב שכוונת הלבוש שמעיקר הדין מחויב לחדש בה דבר, משום שמה שאומרים שהמתפלל לצאת ידי ספיקו אין לך חידוש גדול מזה, זהו מפני שמה שמתפלל מכח ספק זהו נחשב לחידוש, אמנם אם נזכר באמצע שכבר התפלל, אם כן התברר למפרע שתפילתו היא תפילת נדבה, וצריך חידוש כבכל תפילת נדבה. [קפז] **ואפילו** אם התחיל רק תיבה אחת בלבד. ביאור הלכה (סי' רסח ד"ה אם). [קפח] **הטעם**, שהרי מעיקר הדין היה צריך להתפלל שמונה עשרה בשבת כמו בחול, ולהזכיר קדושת היום ברצה כמו בראש חודש וחול המועד, אלא שמשום כבוד שבת לא הטריחו רבנן ותיקנו ברכה אחת אמצעית לשבת, ולכן בדיעבד כשהתחיל הברכה של חול גומרה שהרי היא ראויה לו מהדין, ואחר כך מתחיל הברכה המיוחדת לשבת. משנה ברורה (סק"ב). [קפט] **משנה** ברורה (סק"ג). [קצ] **הטעם** משום שבדיעבד גם במוסף אם התפלל שמונה עשרה ברכות ורק הוסיף בה ונעשה לפניך חובותינו בתמידי יום ובקרבן מוסף יצא וכמבואר ברמ"א (שם סי' רסח ס"ד), לכן גם במוסף שייך בדיעבד הברכות של חול. משנה ברורה (סק"ד). [קצא] **שו"ע** (שם סי' רסח ס"ב). והטעם, משום שסוברים שבמוסף לא שייך כלל תפילת שמונה עשרה ברכות שגם בחול אין אומרים אלא שבע ברכות, ולכן פוסק אפילו באמצע ברכה. משנה ברורה (שם). [קצב] **משנה** ברורה (סק"ה) בשם האחרונים משום ספק ברכה לבטלה. [קצג] **שו"ע** (שם סי' רסח ס"ג). ולדעה זו אפילו בערבית ומנחה שיכול לסיים 'אתה קדשת' או 'אתה אחד', מכל מקום כיון שכוונתו היתה לתפילת חול נחשב התחיל בשל חול וגומר ברכת אתה חונן. משנה ברורה (סק"ו). [קצד] מגן אברהם (סק"ג). והטעם שכיון שלא ניכר בדבורו לא נחשב שהתחיל בתפילה של חול. משנה ברורה (שם). [קצה] **היינו** שנכשל בלשונו מחמת הרגלו מתפילת חול אבל לא התכוין לשם תפילת חול, לכן לא נחשב כהתחיל תפילת חול, ודווקא אם התחיל רק תיבת 'אתה', אבל אם אמר 'אתה חונן' שמוכח שהוא לשם חול, אף על פי שהיה רק מחמת שנכשל בלשונו, גומר כל אותה הברכה. משנה ברורה (סק"ו). ועיין בביאור הלכה (ד"ה וסלה) בענין זה. [קצו] **שו"ע** (שם). והטעם שהרי יכול לומר 'אתה קדשת' או 'אתה אחד'. רמ"א (שם). וביאר המשנה ברורה (סק"ח) כוונתו, משום שבתיבת 'אתה' אין ניכר שהוא לשם 'אתה חונן', שהרי יכול לומר 'אתה קדשת' או 'אתה אחד', ולכן דינו כמו שאם היה מתחיל עכשיו בזמן תפילת שחרית אתה קדשת או אתה אחד, ונזכר באמצע הברכה שפוסק ומתחיל מיד 'ישמח משה', והוא הדין בזה כשאומר 'אתה' הרי הוא כאומר 'אתה קדשת' ופוסק ומתחיל 'ישמח משה', ואינו נחשב כאומר 'אתה חונן' שיצטרך לגמור הברכה. [קצז] **משום** שתפילות כנגד תמידים תיקנום, והרי הוא כמקריב שני תמידים לשם חובה שאסור משום 'בל תוסיף', ואפילו אם התפלל בתחילה ביחיד ועכשיו רוצה להתפלל בציבור אף על פי כן אסור. משנה ברורה (סי' קז סק"ג). [קצח] **רמב"ם** (שם פ"א ה"ט), **שו"ע** (שם סי' קז ס"א). ואין חילוק אם מתפלל תפילה זו עם הציבור או ביחיד. ביאור הלכה (ד"ה וע"י חידוש). וכל זה דווקא כשמתפלל לשם נדבה, אבל לשם חובה אפילו בחידוש אסור, והטעם שצריך חידוש כשמתפלל לשם נדבה, משום שעל ידי החידוש ניכר שתפילתו היא לשם תחנונים ולא לשם חובה, ובלא חידוש נראה כמי שמתפלל לשם חובה. משנה ברורה (סק"ד). [קצט] **היינו** אפילו מוסף של ראש חודש וחול המועד, והטעם כיון שאומר 'ומוספים כהלכתם' והמוספים אינם קרבים אלא משל ציבור ואין היחיד יכול לנדב אותם. משנה ברורה (סק"ה). ובחיי אדם (ח"א כלל כו סי' יז) כתב הטעם, לפי שבמוסף ראש חודש היה שעיר חטאת שאינה באה בנדבה. [ר] **רמב"ם** (שם פ"א ה"י), שו"ע (שם). והטעם לפי שאין מקריבים בהם נדרים ונדבות. משנה ברורה (סק"ו).

פניני הלכה

בשו"ת פני אריה (סי' מז), שמסוגייתנו יש ללמוד להתיר ללמוד ולהתפלל מתוך הספר לאור הנר שהדליק נכרי לצורך שבת, כיון שמצוות לאו ליהנות ניתנו, ובדבר של מצוה שאינו נהנה ממנו הנאת עצמו אין חוששים שיאמר לגוי לעשות מלאכה עבורו. והביא מה שכתב הט"ז (יו"ד סי' רכא ס"ק מג) שלימוד התורה אינו דומה לשאר מצוות, ואין אומרים בו 'מצוות לאו ליהנות ניתנו', אלא נמשכת מלימודה הנאה לאדם שהתורה בודאי משמחת לב, ולכן אסור ללמוד בספר שהוא מודר הנאה ממנו. ולפי דברי הט"ז אסור ללמוד לאור הנר שהדליק גוי בשבת, כיון שנהנה מהלימוד וכמו שאר הנאות שאסור אם הדליק את הנר בשביל ישראל. אך בפני אריה חולק על הט"ז, ונקט שגם לימוד התורה הרי הוא כשאר מצוות שלא ניתנו ליהנות מהם אלא להיות לעול על צואריהם, והוכיח כן ממה שאמרו בסוגייתנו שאין ללמוד לתקן ברכה על לימוד התורה ממה שתיקנו על המזון, שיש לפרוך ולומר מה למזון שכן נהנה. ומבואר שלימוד התורה אין בו הנאה.

ובחיי אדם (הל' שבת כלל סב ס"ו) כתב, יש שרוצים לומר שאפילו להאוסרים לומר לנכרי להדליק הנר ללמוד, אבל כשהדליק מעצמו מותר ללמוד באמרם מצוות לא ליהנות ניתנו, כבר כתב הריב"ש (סו"ת סי' שפו) בשם הרמב"ן, שזה לא שייך אלא כעין תקיעות וטבילה כמבואר בגמרא דבר שאין הגוף נהנה ממנו כלל. אבל כשהגוף נהנה ממנו כגון ללמוד או לאכול בפני הנר, אסור, שהרי על כל פנים הגוף נהנה, ודבר ידוע שהגוף נהנה מן הנר אף כשלומד.

וכן באמרי בינה (שבת סי' יג) הביא דברי הפני אריה וחלק עליו, והוכיח כדברי הט"ז שלימוד התורה יש בו הנאה, ומה שאמרו בסוגייתנו שתלמוד תורה אינו כברכת המזון כיון שבברכת המזון נהנה, הכוונה היא שהנאת הלימוד אינה הנאת הגוף כי אם הנאת הנפש, וברכות הנהנין תיקנום על הנאות הגוף. ולכן נקט באמרי בינה שאסור ללמוד בשבת לאור הנר שהדליקו נכרי לצרכו, ועיי"ש שהאריך. וראה עוד מה שכתב בזה בשו"ת רב פעלים (ח"ב או"ח סי' מג).

וידועים דברי האבני נזר בהקדמה לספרו אגלי טל, שיש בני אדם טועים מדרך השכל, וחושבים כי הלומד ומחדש חידושים ושמח ומתענג בלימודו, אין זה לימוד תורה לשמה כל כך כמו שאם היה לומד בפשיטות שאין לו מהלימוד שום תענוג והוא רק לשם מצוה, אבל הלומד ומתענג בסברות ובפלפולים ובדברים המשמחים את לבו של אדם הרי מתערב בלימודו גם הנאת עצמו. ובאמת ההיפך הוא הנכון, שעיקר מצות לימוד התורה הוא להיות שש ושמח ומתענג בלימודו, ואז דברי התורה נבלעים בדמו והוא נעשה דבוק בתורה. ואם לומד רק לשם תענוג ודאי נקרא שלא לשמה, אבל הלומד לשם מצוה ומתענג בלימודו, זה לימוד לשמה וכולו קודש, שהתענוג גוף המצוה, וציין לדברי הט"ז הנזכרים.

ובמעשה רב החדש (הנהגות בעל הפרדס ס"י) הביא בשם הקדוש רבי העשיל מקראקא, שהיה מסיים הש"ס כל ג' רבעי שנה והיה לומד בכל יום י"ב דפים, ולפעמים בא בחימום הלימוד והיה נהנה ואמר 'רבש"ע אין תענוג גדול מזה בזה, ומה לי תשלום שכר בעולם הבא, רק בחסדך הגדול לך ה' החסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו'. וכתב בעל המועדים וזמנים בהגהותיו (שם), שגם הוא לא נתכוון ח"ו לומר שיש איזה פגם בתורה כשנהנה, רק להיפך נתכוין ששכר מצוה הוא המצוה עצמה שזוכה ללמוד תורה ולהיות דבוק לה' ית"ש, רק כמתנת חנם יקבל גם שכר העולם הבא.

העומד באמצע שמונה עשרה ואינו יודע באיזו ברכה עומד

בגמרא הובאה דעת רבי יוחנן, שהמסופק אם התפלל או לא התפלל יחזור ויתפלל, שהלואי שיתפלל אדם כל היום כולו. וכן פסק בשו"ע (או"ח סי' קז ס"א) שאם הוא מסופק אם התפלל, חוזר ומתפלל, ואינו צריך לחדש שום דבר, אבל אם ברי לו שהתפלל, אינו חוזר ומתפלל בלא חידוש. ועיין באליבא דהילכתא מה שנתבאר בזה.

בחיי אדם (ח"א כלל כד סכ"א) דן בדין העומד בתפילתו ואינו יודע באיזה ברכה עומד, וצידד שאם הוא בברכות האמצעיות, יתחיל מהברכה שיודע בודאי שלא אמרה, אבל את הברכה המסופקת לא יאמר מפני שספק דרבנן לקולא, וכתב שהוא צריך עיון. וביאר בנשמת אדם (סק"ג), שאף על פי שהמסתפק אם התפלל יחזור ויתפלל וכמו שנתבאר, היינו בתורת נדבה כמו שמוכח מהבית יוסף (שם), וזה שמתפלל עכשיו בתורת חובה, שמא כבר אמר ברכה זו, וזה אי אפשר שיחזור ברכה אחת בנדבה, שהרי א"א להתפלל חצי בחובה וחצי בנדבה, ומטעם זה בהתחיל להתפלל ונזכר שכבר התפלל פוסק אפילו באמצע ברכה [כמבואר

וגם לא התכוין בה לשם נדבה, וחידש בה דבר, יש אומרים שמותר[רא]. ויש אומרים שגם אם מחדש דבר בתפילתו, צריך שיתכוין לשם נדבה ולא בסתם[רב].

אופן החידוש בתפילת נדבה

החידוש שצריך לחדש בתפילת נדבה, הוא שיחדש דבר בכל ברכה מהאמצעיות[רג] מעין הברכה, ואם חידש אפילו בברכה אחת דיו[רד], כדי להודיע שהיא נדבה ולא חובה[רה]. ויש אומרים שלא נחשב חידוש אלא אם נתחדש אצלו דבר שלא היה צריך לו קודם לכן[רו].

ציבור בתפילת נדבה

אין ציבור מתפללים תפילת נדבה כלל[רז].

הראוי להתפלל תפילת נדבה

הרוצה להתפלל תפילת נדבה, צריך שיהא מכיר את עצמו זריז וזהיר ואמיד בדעתו שיוכל לכוין בתפילתו מראש ועד סוף[רח], אבל אם אינו יכול לכוין יפה, עליו נאמר (ישעיה א יא) 'למה לי רוב זבחיכם', והלואי שיוכל לכוין בשלש תפילות הקבועות ליום[רט].

כא:

נכנס לבית הכנסת בזמן שהציבור מתפללים

לענין קדושה או קדיש

הנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור מתפללים, אם יכול להתחיל ולגמור קודם שיגיע שליח ציבור לקדושה או לקדיש[רי], יתפלל[ריא]. והוא הדין לאמן של האל הקדוש ושומע תפילה[ריב] שדינם כקדיש וקדושה[ריג], והוא הדין ברכו[ריד], ואם לא יספיק אל יתפלל[רטו], אלא אם השעה עוברת[רטז].

אם כבר שמע קדושה או ברכו, או שיודע שישמע אחר שיתפלל, אינו צריך להמתין[ריז]. אמנם קדיש גם אם כבר שמע צריך להמתין[ריח]. ויש מי שאומר שאפשר שהקדישים מ'עלינו' ואילך אינם בכלל זה[ריט]. ויש אומרים שאם שמע כבר את כל הקדישים וענה אמן יהא שמיה רבא, אינו צריך להמתין יותר לכל הקדישים[רכ].

לענין מודים

אם נכנס לבית הכנסת אחר קדושה[רכא], אם יכול להתחיל ולגמור קודם שיגיע שליח צבור למודים[רכב] יתפלל, ואם לא יספיק לגמור לא יתפלל[רכג]. ואפילו אם כבר אמר כמה פעמים מודים בציבור לא יתפלל[רכד]. ואם יכול להגיע למודים או לאחת מהברכות ששוחים בהם כשיגיע שליח ציבור למודים, יתפלל[רכה]. ואם צריך להתחיל כדי לסמוך גאולה לתפילה[רכו] ונזדמן לו שמגיע שליח צבור למודים כשהוא באחת הברכות באמצע, ישחה עמו[רכז], אבל אם הוא בתחילת הברכה או בסופה, לא ישחה, מפני שאין שוחים בתחילת ברכה או בסופה אלא באבות ובהודאה[רכח].

סדר עדיפות בדברים שבקדושה הנאמרים בציבור

אמן יהא שמיה רבא ותפילה בציבור, מה עדיף

אמן יהא שמיה רבא עדיף מתפילה בציבור, ולכן אם לא התפלל מנחה ובא סמוך לקדיש, ואם יתפלל מיד יבטל אמן יהא שמיה רבא, ואם ימתין עד אחר קדיש לא יוכל להתפלל ערבית עם הצבור, ימתין עד אחר עניית אמן יהא שמיה רבא, ומיד אחר כך יתחיל להתפלל שמונה עשרה לשם מנחה[רכט].

אמן של הא-ל הקדוש ושומע תפילה ותפילה בציבור מה עדיף, ראה הערה[רל].

אמן יהא שמיה רבא וקדושה

אמן יהא שמיה רבא עדיף מקדושה, ולכן אם בא סמוך לקדושה ויודע שאם

[רא] **משום** שעל ידי החידוש ניכר שהיא לשם תחנונים. משנה ברורה (סק"ד) בשם הבית יוסף בדעת הטור (שם). [רב] **ביאור הלכה** (ד"ה ועי' חידוש) בדעת הרמב"ם (שם פ"א ה"י). [רג] **אבל** לא בשלש ברכות ראשונות ושלש אחרונות, כמבואר בשו"ע (שם סי' קיב ס"א). משנה ברורה (סי' קז סק"ח). [רד] **מלשון** זה משמע שיכול לחדש אפילו בברכת שומע תפילה, ולא כדעת היש אומרים שהובא בטור (שם סי' קז), ומכל מקום אפילו לדעת השו"ע צריך שהבקשה הזו לא יהיה מורגל בה בכל יום כשמתפלל תפילת חובה, שהלא הטעם שצריך לחדש הוא כדי שעל ידי החידוש יוודע שהיא נדבה ולא חובה. ביאור הלכה (ד"ה ואם חידש). [רה] **שו"ע** (שם סי' קז ס"ב). [רו] **רמ"א** (שם). [רז] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (שם סי' קז ס"ג). והטעם משום שאין ציבור מקריבים קרבן נדבה אלא לקיץ המזבח כשהמזבח בטל, וזהו דבר שאינו מצוי, לכן אין להתפלל שמונה עשרה כנגד זה, אבל יחיד יכול להתפלל נדבה על ידי חידוש אפילו בציבור. משנה ברורה (סק"ט). [רח] **והיינו** אפילו אם הוא מתפלל הנדבה על ידי חידוש. משנה ברורה (סק"י). [רט] **שו"ע** (שם סי' קז ס"ד). [רי] **והיינו** באופן שמצד אמירת קדושה אינו צריך להמתין, כגון בתפילת ערבית שאין קדושה, או שכבר שמע קדושה, שמשום קדושה אינו צריך להמתין, מכל מקום צריך לגמור תפילתו קודם קדיש שאחר שמונה עשרה, והיינו שיגמור על כל פנים קודם שיגיע שליח צבור ליהא שמיה רבא, ובאופן זה לא יענה אמן אלא יהא שמיה רבא בלבד, כיון שלא מתכוין על מה לומר האמן הרי זה נקרא אמן יתומה, ואם נותן לבו ויודע על מה עונה האמן רשאי לענות אמן. משנה ברורה (סי' קט סק"ד). [ריא] **שו"ע** (שם סי' קט ס"א). [ריב] **והיינו שלענין** אמן של שומע תפילה צריך להמתין מלהתפלל אפילו אחר קדושה עד שיידע שיגמור תפילתו קודם ברכת שומע תפילה של השליח ציבור. ולענין אמן של האל הקדוש, היינו אפילו אם שמע כבר קדושה במקום אחר, צריך להמתין משום אמן של האל הקדוש שלא שמע עדיין, וכן לענין שלא יעמוד להתפלל מיד אחר קדושה, אלא אחר שיענה האמן על הברכה משום שגם זה שייך לקדושה. משנה ברורה (סק"ה). [ריג] **רמ"א** (שם). [ריד] **משנה ברורה** (שם). [רטו] **והטעם** משום שקדושה אסור לומר ביחיד וכן קדיש. משנה ברורה (סק"ג). ואם רוצה לצאת להתפלל בעזרה חוץ לבית הכנסת מתפלל ואינו צריך להמתין. משנה ברורה (סק"א). [רטז] **שו"ע** (שם). הלכה זו מדברת בתפילת המנחה, והוא הדין בתפילת שחרית אם היה עומד בקריאת שמע וברכותיה בשעה שהציבור התחילו שמונה עשרה, אם יכול להתחיל ולגמור התפילה עד אלקי נצור קודם שיגיע השליח ציבור לקדושה יתפלל, ואם לא יספיק לא יתפלל אלא ימתין ב'שירה חדשה'. משנה ברורה (סק"ג). עיין בביאור הלכה (ד"ה הנכנס) שהסתפק אם מדרך טבעו להאריך בתפילה ואינו יכול לסיים עד קדושה אם מותר להתחיל. [ריז] **משנה ברורה** (סק"ה). [ריח] **משנה ברורה** (שם). והטעם שהרי אין לו קצבה. משנה ברורה (שם). [ריט] **משנה ברורה** (שם) **בשם המגן אברהם** (סק"ג). [רכ] **משנה ברורה** (שם) בשם דרך החיים (דין אם אומר וכו' ס"ו) והחיי אדם (כלל יט ס"ח). [רכא] **והוא הדין** אם נכנס קודם קדושה והמתין להתפלל עד אחר קדושה, צריך גם כן לשער בעצמו אם יוכל לגמור עד שיגיע שליח ציבור למודים. משנה ברורה (סק"ו). [רכב] **ולהרמ"א** [הובא לעיל] צריך לגמור קודם אמן של שומע תפילה, או שישער בעצמו שיוכל להגיע בתפילתו בברכת שומע תפילה עם השליח ציבור בשוה, ואם לא יספיק לא יתחיל עד מודים. משנה ברורה (סק"ז). [רכג] **שו"ע** (שם סי' קט ס"א). והטעם משום שצריך לשחות עם הקהל כשאומרים מודים כדי שלא יהא נראה ככופר במי שהציבור משתחוים לו. משנה ברורה (סק"ג). [רכד] **משנה ברורה** (סק"ה). [רכה] **ואף על פי** שלא יוכל לומר מודים דרבנן כשהציבור אומרים אין בכך כלום כיון ששוחה עמהם, וזה מותר אפילו לכתחילה, אמנם צריך לכוין שברכת שומע תפילה יאמר עם השליח צבור בשוה, וכמבואר בשו"ע (שם סי' קט ס"ב). משנה ברורה (סק"ח). [רכו] **והיינו** שטעה ואמר עד גאל ישראל, וממילא מחויב להסמיך לה התפילה מיד, והוא הדין אם מצד שהשעה עוברת מחויב לעמוד מיד להתפלל, שאם לא באופנים אלו צריך לכתחילה להמתין ב'שירה חדשה' משום קדושה. משנה ברורה (סק"ט). [רכז] **ואינו** אומר מודים, ומה ששוחה הוא כדי שלא יהא נראה ככופר במי שהציבור משתחוים לו. ומכל מקום אם אינו מוכרח להתחיל מיד, לא הותר לו להתחיל התפילה על דעת שישחה באמצע הברכות, אף שמותר לשחות באמצע כל הברכות, וכמבואר בשו"ע (שם סי' קיג ס"א). והטעם משום שחוששים שישכח לשחות כיון שאינו מחויב לשחות באמצע הברכות, ואם יתן לבו לזה יטרד ולא יכוין בתפילתו. משנה ברורה (סי' קט סק"י). [רכח] **שו"ע** (שם). [רכט] **משנה ברורה** (סק"ד). ואינו צריך לחשוש למה שהציבור מתחילים ערבית כיון שעדיין הוא יום. משנה ברורה (שם). [רל] **כתב** הפרי מגדים (משב"ז סק"א) שעניית שתי אמנים של האל הקדוש ושומע תפילה עדיף מתפילה בציבור, שהרי דוחים אותו מלהתפלל בציבור בשביל עניית אמנים אלו [כנזכר לעיל], אמנם כתב (א"א סק"ב) שתפילה בציבור זו גרועה במקצת מתפילה בציבור רגילה שהרי בא באמצע תפילת הציבור. ביאור הלכה (ד"ה לקדושה).

פניני הלכה

בשו"ע (שם)]. עוד טעם כתב, שהרי מעיקר הדין גם בספק אם התפלל אינו צריך לחזור להתפלל, משום שהוא ספק דרבנן שהולכים בו לקולא, אלא שכיון שאמר רבי יוחנן הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו, מטעם שהתפילה רחמים היא, חוזרים ומתפללים, ודבר זה שייך דווקא בתפילת נדבה ולא במקצת ברכות שאינם באים בנדבה.

בשיח השדה (פרומר, שער ברכת ד' סי' ו ד"ה ובההוא) הקשה על דבריו, שהנה מבואר בגמרא (מגילה יז.) שהמתפלל למפרע לא יצא ידי חובה, והטעם מפני שאינו מתפלל כפי הסדר שתיקנו חכמים, ואם כן המחסיר אחת מהברכות האמצעיות ודאי לא יצא ידי חובה גם בברכות שאמר מברכה זו ואילך, כיון שאמרם שלא כסדר, שאמרם לפני הברכה שחיסר. ולפי"ז המסתפק בברכה אם אמרה, אם יעשה כדעת החיי אדם ולא יאמרנה לא יוכל אח"כ לומר את שאר הברכות שודאי לא אמר, מפני שעל הצד שהוא לא אמר את הברכה המסופקת אינו יוצא ידי חובה בשאר הברכות שאומר מפני שהוא אומר אותן שלא כסדרם, ואף הם נכללים בכלל הדין של ספק דרבנן לקולא, שאולי אינו יוצא ידי חובתו בהם ולכן יהא הדין שלא יאמרם כלל, וא"כ יהיה חייב לעקור רגליו עכשיו כיון שאין לו עוד להתפלל, ואז יהיה שוב ליבו סמוך ובטוח שלא יצא עדיין ידי חובת תפילה כלל, ויהיה צריך שוב לחזור לראש התפילה כמו בלא אמר דבר המעכב את התפילה ונזכר אחר שעקר רגליו שחוזר לראש, ולא מועיל שיחזור למקום שלא אמר, וא"כ מוטב שיתפלל ברכה אחת ספק לבטלה מלגרום שיצטרך לברך כל שמונה עשרה ברכות לבטלה. ועל כן היה מקום לומר שיתירו לו לומר הברכה המסופקת [אף שבדרך כלל ספק דרבנן להקל ואין לומר ברכה מספק], כדי שעל ידי זה יוכל לקיים מצות תפילה ולומר את שאר הברכות שודאי לא אמר.

[**וכתב**, שאם מה שאמרו 'ספק דרבנן לקולא', היינו שאומרים שודאי עשה מה שנתחייב לא היתה קשה קושייתו, כיון שגם באופן זה היו אומרים שודאי אמר הברכה המסופקת, ואם כן יכול הוא לומר את שאר הברכות שודאי לא אמר, אבל בירושלמי (פ"א ה"א) מבואר שאין הדין כן, אלא שספק דרבנן לקולא הביאור הוא שבספק לא חייבו אותו רבנן, אבל באמת יש להסתפק שמא לא אמר את הברכה, ושוב יקשה שכיון שיש להסתפק גם שמא לא אמר ברכה זו, אם לא יאמרנה עכשיו לא יוכל לומר את שאר הברכות].

וכתב (ד"ה אמנם) שהרצה הדברים לפני רבו האבני נזר והסכים לדבריו, אך אמר לו שיש ליישב שיתכן לומר שמה שאמרו שהמתפלל למפרע לא יצא היינו באופן שהוא מחויב לומר את כל הברכות, אבל אם הוא פטור מאחת מהברכות אין חשש במה שאומר את שאר הברכות לפני הברכה שהוא פטור בה, כיון שהוא פטור מברכה זו, ואף באופן שהוא פטור רק מחמת ספק מכל מקום כיון שאז הדין הוא שהוא פטור מלאמרה, שוב אף אם באמת לא אמרה יצא ידי חובה בשאר הברכות שאמר אחריה, ולכן המסתפק בברכה אם אמרה, אין לו לאמרה משום שספק דרבנן להקל ואין לומר ברכה מספק, ושוב מותר לו לומר שאר הברכות שודאי לא אמר, ויוצא בהם ידי חובה.

כא:

עניית 'אמן יהא שמיה רבא' ב'שומע תפילה'

בגמרא הסתפקו אם צריך להפסיק בתפילה לעניית 'יהא שמיה רבה מברך', ומסקנת הגמרא שאינו פוסק. וכתב בספר תולדות זאב (ד"ה אבעיא) שנראה מסברא שכל זה כשעומד בתפילה בכל הברכות מלבד ברכת שומע תפילה, אבל אם עומד באמצע שומע תפילה ושמע קדיש, יכול לענות 'יהא שמיה רבה' וכו', שהרי שואל אדם צרכיו בשומע תפילה, וכל שכן שיוכל לענות 'יהא שמיה רבה מברך' שהיא תפילה על קידוש שמו הגדול. וכתב שהסכימו עמו כמה גדולים.

ובהשמטות (עמ' עו) כתב, שכשהיו הדברים למראה עיני כמה ת"ח, היו מהם אחדים שפקפקו באמרם שדווקא על צרכיו מותר להתפלל בשומע תפילה, אבל 'יהא שמיה רבא מברך' אין זה צרכיו אלא צורך גבוה. והשיב להם שעל פי שכל הישר אין טענתם כלום, שלא תהא כהנת כפונדקית, ואם על צרכי הגוף העכור מותר לו להפסיק בשומע תפילה, מכל שכן שעל העיקר הגדול שכל עיני ישראל מצפות לזה בודאי מותר לו להפסיק. ואדרבה, לאדם הנעלה דבר זה עומד אצלו למעלה מכל צרכיו, אלא שאין אנו מרגישים בזה מחמת שאנו מגושמים. והעתיק דברי הנפש החיים (ש"ב פי"א-יג) שהאריך במעלת העבודה והתפילה כשהם לצורך גבוה בלבד ולא לתועלת עצמו. וכיון שכן נתבטלה כל טענתם, שכיון שמותר לשאול כל צרכיו ב'שומע תפילה', ועיקר כוונתו בשאלת כל צרכיו היא רק כדי להסיר צער השכינה, כמבואר בנפש החיים הנ"ל, אם כן כל שכן שעל צורך גבוה עצמו מותר לשאול ב'שומע תפילה', ולא יהיה הענף עדיף מהעיקר, שאיך יתכן לומר שעל צרכיו משום צורך גבוה מותר לשאול ב'שומע תפילה' ועל צורך גבוה עצמו שהוא עיקר המכוון בכל ברכות התפילה ובכל הבקשות יהיה אסור לשאול.

אולם הגאון מבוטשאטש בספרו אשל אברהם (סי' קד ס"ו) כתב, שמה שאין לענות אמן יהא שמיה רבה בתוך התפילה, הגם שבשומע תפלה מוסיפין בקשות, הוא משום שלא חילקו חכמים בדבר, ועוד טעם משום שי"א שאין להוסיף בברכת 'שומע תפילה' בקשה על רבים, ולכן נכון שלא לענות אמן יהא שמיה רבה מצד בלבול הדעת, ומצד לא פלוג אין לו לענות גם כשמוסיף בקשות לרבים בשומע תפילה.

ובספר אפיקי מגינים (סי' קיט ביאורים סק"ג) כתב, שנשאל מחכם אחד שיהיה מותר לענות 'אמן יהא שמיה רבה' ב'שומע תפילה' כיון שהיא בקשה ואין בקשה זו גרועה מבקשות אחרות, והשיב לו שמסתימת הגמרא בסוגייתנו שמבואר שאין עונים 'אמן יהא שמיה רבה' באמצע תפילת י"ח משמע שאין חילוק בדבר, ובטעם הדבר ביאר, שכיון שיש מצוה לענות 'אמן יהא שמיה רבה', המצוה שמקיים בזה מועלת להחשיב את האמירה להפסק ולהוציאה מידי בקשה גרידא.

ועיין עוד בשו"ע (סי' קכב ס"א) שפסק, שאם בא להפסיק ולענות קדיש וקדושה בין י"ח ל'יהיו לרצון' אינו פוסק, ש'יהיו לרצון' מכלל התפילה הוא, אבל בין 'יהיו לרצון' לשאר

ימתין עד אחר קדושה לא יספיק לגמור תפילתו עד אחר קדיש, ולהמתין עד אחר קדיש אינו יכול מפני חשש שיעבור זמן תפילה, עדיף שיתחיל להתפלל קודם קדושה, כדי שיוכל לענות אמן יהא שמיה רבא[רלא].

וכן אם שומע שני מניינים, מאחד אמן יהא שמיה רבא ומהשני קדושה, יעדיף אמן יהא שמיה רבא מקדושה[רלב].

קדושה ומודים

קדושה עדיפה ממודים, ולכן אם בא סמוך לקדושה ואם יתחיל מיד להתפלל לא יספיק לומר קדושה, ואם ימתין עד אחר קדושה לא יספיק לומר מודים עם הציבור, ולהמתין עד אחר מודים אינו יכול מפני חשש שיעבור זמן תפילה, יתחיל להתפלל מיד אחר קדושה[רלג]. ויש אומרים שטוב שבאופן זה יתחיל להתפלל עם השליח צבור בשוה, ויוכל לומר קדושה ומודים[רלד].

וכן אם שומע שני מניינים מאחד קדושה ומהשני מודים, יעדיף קדושה ממודים[רלה].

אמן יהא שמיה רבא ומודים

אמן יהא שמיה רבא עדיף ממודים[רלו], ולכן מי שבא לבית הכנסת לאחר קדושה, ואם ימתין עד אחר מודים לא יספיק לענות אמן יהא שמיה רבא על הקדיש שאחר שמונה עשרה, ואם ימתין עד אחר קדיש יעבור זמן התפילה, יתחיל להתפלל מיד, שמוטב לבטל מודים מלבטל אמן יהא שמיה רבא, ועוד שלמודים יכול לשחות באמצע התפילה[רלז].

וכן אם שומע שני מניינים, מאחד אמן יהא שמיה רבא ומהשני מודים, יעדיף אמן יהא שמיה רבא ממודים[רלח].

מודים וברכו, או אמן של האל הקדוש ושומע תפילה

מודים או ברכו עדיף משני אמנים של האל הקדוש ושומע תפילה, ולכן אם שומע שני מניינים, מאחד מודים או ברכו ומהשני האל הקדוש או שומע תפילה יעדיף מודים או ברכו[רלט].

סדר עדיפות מודים או ברכו, ראה הערה[רמ].

אמן של האל הקדוש ושומע תפילה או שאר אמנים

אמן של האל הקדוש ושומע תפילה עדיף מאמנים אחרים, ולכן אם שומע שני מניינים, מאחד האל הקדוש או שומע תפילה ומהשני שאר ברכות, יעדיף אמן של האל הקדוש ושומע תפילה[רמא].

סמיכות גאולה לתפילה בשחרית או אמן יהא שמיה רבא

סמיכות גאולה לתפילה בשחרית, עדיף אפילו מאמן יהא שמיה רבא, ואין לענות קדיש וקדושה בין גאולה לתפילה[רמב].

בשחרית בין גאולה לתפילה, שמע ציבור אומרים מודים

אם שמע ציבור אומרים מודים אחר שאמר גאל ישראל בשחרית, ישחה ולא יאמר כלום[רמג].

סדר עדיפות בערבית, סמיכות גאולה לתפילה או תפילה בציבור

סמיכות גאולה לתפילה בערבית, אפילו תפילה בציבור דוחה אותה, כגון כשהציבור כבר קראו קריאת שמע ורוצים לעמוד להתפלל, יתפלל עמהם ואחר כך יקרא קריאת שמע עם ברכותיה[רמד].

סדר התפילה כשמתחיל להתפלל בשוה עם השליח צבור

אם מתחיל להתפלל עם השליח ציבור, כשיגיע עם השליח ציבור לנקדישך יאמר עמו מילה במילה כל הקדושה כמו שהשליח ציבור אומר[רמה]. וכן יאמר עמו מילה במילה ברכת האל הקדוש וברכת שומע תפילה[רמו]. וכן יכוין כשיגיע השליח צבור למודים יגיע גם הוא למודים או ל'הטוב שמך ולך נאה להודות', כדי שישחה עם השליח ציבור במודים[רמז], אבל לכתחילה לא יתחיל עד אחר שיאמר קדושה והאל הקדוש, אלא שאם הוצרך להתחיל משום שהשעה עוברת כדי לסמוך גאולה לתפילה יעשה כך[רמח]. ויש אומרים שאפילו לכתחילה מותר להתחיל עם השליח ציבור בשוה[רמט]. ויש מי שאומר שבשחרית יש להקל בזה כדי שלא יצטרך להמתין הרבה ב'שירה חדשה'[רנ], ואפילו במנחה יש להקל אם יש לו צורך קצת בזה[רנא].

אמירת דבר שבקדושה בעשרה

לענין קדיש, קדושה, ברכו, קריאת התורה, נשיאת כפים וחזרת הש"צ

אין אומרים קדיש בפחות מעשרה[רנב] זכרים בני חורין גדולים[רנג] שהביאו ב' שערות[רנד], והוא הדין לקדושה וברכו[רנה] וחזרת השליח ציבור[רנו] שאין נאמרים בפחות מעשרה[רנז].

קדיש לאחר פסוקי דזמרה או קריאת שמע של ערבית או לימוד, כשלא היו שם עשרה

באמירת פסוקי דזמרה יש אומרים שאין צריך עשרה, ואפילו אם אמרוהו ביחידות אם יש עשרה באמירת הקדיש יכול לומר קדיש, וכן אם התחילו להתפלל ערבית ביחידות ובאו עשרה באמירת הקדיש יכול לומר הקדיש. וכן בכל לימוד שאדם לומד פסוקים או אגדה או באמירת עלינו או באמירת אשרי שקודם מנחה או באמירת תהלים, והיה בלי מנין והזדמנו עשרה יש לומר קדיש[רנח]. ויש אומרים שאין לומר קדיש אם לא היו שם עשרה בשעת הלימוד[רנט]. ולכן למעשה נכון שיאמרו אחר כך מזמור או שלשה פסוקים ויאמרו קדיש[רס].

הפסקה בתפילה לדברים שבקדושה באמצע שמונה עשרה

היה מתפלל, אינו פוסק לא לקדיש[רסא] לא לקדושה[רסב] ולא לברכו[רסג], אלא ישתוק[רסד] ויכוין למה שאומר השליח ציבור ויחשב כעונה[רסה]. היה עומד בתפילה וקראוהו לספר תורה, אינו פוסק[רסו]. ואם עומד לאחר תפילת שמונה עשרה, אף אם לא התחיל עדיין אלקי נצור יאמר מיד יהיו לרצון וגו' ויפסיק ויעלה לתורה[רסז].

אחר שסיים שמונה עשרה קודם אלקי נצור

אחר שסיים תפילת שמונה עשרה ואמר יהיו לרצון וגו'[רסח] קודם אלקי נצור, יכול לענות קדושה וקדיש וברכו[רסט].

חיוב המכשף

המכשף חייב סקילה[רע].

אנוסת ומפותת אביו או בנו

אם אנס אביו או בנו או אחיו או אחי אביו אשה, או פיתה אותה, הרי זו מותרת לו וישאנה, מפני שלא נאמר אלא 'אשת' ואין כאן אישות[רעא].

כב.

טמאים לענין קריאת התורה וקריאת שמע ותפילה

כל הטמאים מותרים לקרוא בתורה ולקרוא קריאת שמע ולהתפלל, חוץ מבעל קרי שהוציאו עזרא מכל הטמאים ואסרו בין בדברי תורה בין בקריאת שמע ותפלה עד שיטבול, כדי שלא יהיו תלמידי חכמים מצויין אצל נשותיהם כתרנגולים[רעב]. ואחר כך ביטלו אותה תקנה[רעג], והעמידו הדבר על הדין שאף בעל קרי מותר בדברי תורה וקריאת שמע ותפלה בלא טבילה ובלא רחיצה של תשעה קבין, וכן פשט המנהג[רעד], והמחמיר לטבול תבא עליו

[רלא] **משנה ברורה** (סק"ד). [רלב] **ביאור הלכה** (שם). [רלג] **משנה ברורה** (שם) בשם המגן אברהם (סק"ג). [רלד] **משנה ברורה** (שם) על פי דבריו (ס"ק יד) בשם המגן גבורים (אלף המגן ס"ק יא). [רלה] **ביאור הלכה** (שם). [רלו] **הלכה** זו היא כל שכן, שהרי אמן יהא שמיה רבא עדיף מקדושה, וקדושה עדיף ממודים, אם כן כל שכן שאמן יהא שמיה רבא עדיף ממודים. משנה ברורה (שם). [רלז] **משנה ברורה** (שם). [רלח] **ביאור הלכה** (שם). [רלט] **ביאור הלכה** (שם). [רמ] **הביאור הלכה** (שם) מביא בשם הפרי מגדים (משב"ז סק"א) שמסתפק לענין מודים וברכו איזה מהם עדיף, ומצדד שמודים עדיף. ובשם הדרך החיים (דין אם אוחר וכו' סי"א) כתב, שלפעמים ברכו עדיף ממודים שהרי לענין מודים יכול לכוין להגיע באמצע ברכה ולשחות. [רמא] **ביאור הלכה** (שם). [רמב] **ביאור הלכה** (שם) שכן מבואר בשו"ע (שם סי' סו ס"ט). [רמג] **ביאור הלכה** (שם). [רמד] **ביאור הלכה** (שם). וכמבואר בשו"ע (שם סי' רלו ס"ג) ובמגן אברהם (סק"ג). [רמה] **והיינו** שיאמר עם השליח ציבור קדושה, 'לדור ודור וכו' עד האל הקדוש', ואחר כך יתפלל בפני עצמו אם יוכל לסיים קודם שיגיע שליח ציבור לסיום ברכת שומע תפילה. משנה ברורה (סי' קט ס"ק יא). ובספר מגן גבורים (אלף המגן סק"ט) כתב, שטוב יותר להתפלל מילה במילה עם השליח ציבור ולקיים שחיה במודים ואמנים של האל הקדוש ושומע תפילה [ראה הערה להלן] ממה שימהר להתפלל עד שלא יגיע שליח ציבור למודים. משנה ברורה (ס"ק יג). ובתענית ציבור לא יאמר עם השליח ציבור 'עננו' ברכה בפני עצמה ואפילו במנחה, אלא יאמרה בברכת שומע תפילה כשאר יחיד. משנה ברורה (ס"ק יא). [רמו] היינו שיכוין בשתי ברכות אלו לסיים עם השליח צבור ביחד, ואז אינו צריך יותר לעניית אמנים אלו, וכמו השליח ציבור בעצמו. משנה ברורה (ס"ק יב). [רמז] **שו"ע** (שם סי' קט ס"ב). [רמח] **רמ"א** (שם). [רמט] **משנה ברורה** (ס"ק יד) בשם אליה רבה (סק"ט). ובביאור הלכה (ד"ה אם) כתב, שמשמע מדברי האליה רבה שגם לדעתו שמתיר לכתחילה להתחיל עם השליח ציבור בשוה, אם נעמד להתפלל קודם השליח ציבור ומתוך כוונתו המרובה או מסיבה אחרת הגיע לקדושה עם השליח ציבור, או להיפך, שהתחיל אחר שהתחיל השליח ציבור ומחמת שהאריך השליח ציבור הגיע לקדושה, הרי זה מותר רק בדיעבד, ומסיק בביאור הלכה שמכל מקום יעשה כן כשאין לו עצה אחרת לשמיעת קדושה. [רנ] **משנה** ברורה (שם) בשם חיי אדם (כלל יט סק"ה). [רנא] **משנה** ברורה (שם) בשם מאמר מרדכי (סק"א). והוסיף במשנה ברורה שכעין זה כתב בספר מגן גבורים שמי שלא יוכל לשער שיבוא עם השליח ציבור למודים אם יתחיל אחר קדושה, ושמא יתבלבל על ידי זה, יכול להתחיל עם השליח ציבור, ויאמר עמו הקדושה וכל התפילה מילה במילה. [רנב] **וכל** הקדישים שוים לזה, אפילו קדיש דרבנן שאחר הלימוד. משנה ברורה (סי' נה סק"ג). [רנג] **בפרי** חדש (או"ח סי' סט) מערער על המקומות שנוהגים שקטן אומר קדיש וברכו והקהל עונים אחריו, שעושים שלא כדין, ואפילו אם יש עשרה אנשים גדולים חוץ ממנו. וכן בפרי מגדים (משב"ז סק"ג) מצדד גם כן להחמיר בזה לכתחילה. משנה ברורה (סי' נה סק"ד). אמנם בכף החיים (ס"ק יט) כתב להקל לענין קדיש. [רנד] **להוציא** נשים ועבדים וקטנים, והוא הדין טומטום ואנדרוגינוס וחצי עבד וחצי בן חורין שאינם מצטרפים. משנה ברורה (סי' נה סק"ג) בשם הפרי מגדים (א"א סק"ד). [רנה] **וכן** קריאת התורה ונשיאת כפים. משנה ברורה (סק"ג). [רנו] **רמב"ם** (תפילה פ"ח ה"ד). והטעם משום שנקרא דבר שבקדושה מפני הקדושה שיש בה. משנה ברורה (סק"ה). [רנז] **רמב"ם** (שם פ"ח ה"ה), **שו"ע** (שם סי' נה ס"א). והטעם, שנאמר (ויקרא כב לב) 'ונקדשתי בתוך בני ישראל', ולומדים גזירה שוה 'תוך תוך' שנאמר (במדבר טז כא) 'הבדלו מתוך העדה', ולומדים 'עדה עדה' ממרגלים, שנאמר (שם יד כז) 'עד מתי לעדה הרעה הזאת', ובלא יהושע וכלב נשארו עשרה ונקראים 'עדה'. משנה ברורה (סק"ב) ע"פ הגמרא במגילה (כג:). [רנח] **משנה ברורה** (שם) בשם הט"ז (סק"ג). [רנט] **משנה** ברורה (שם) בשם המגן אברהם (סי' סט סק"ג, סי' רלד סק"א). [רס] **הכרעת** המשנה ברורה (סי' נה שם) בשם הפרי מגדים (משב"ז סק"ג) ודרך החיים (דיני פסוקי דזמרה סכ"ו). ויש מי שאומר שבפסוקי דזמרה ותפילת ערבית גם המגן אברהם מודה לט"ז שיכול לומר קדיש. משנה ברורה (שם) בשם הפרי מגדים (שם). ועיין במשנה ברורה (סי' נג ס"ק יא) שפסק למעשה, שיאמרו לכל הפחות שלשה פסוקים מפסוקי דזמרה, כדי שיוכל השליח ציבור לומר קדיש, ובלא זה אין לומר קדיש כיון שלא היו בעת אמירת קצת פסוקי דזמרה, או לפחות בישתבח. [רסא] **היינו** לאמן יהא שמיה רבא. משנה ברורה (סי' קד ס"ק כו). [רסב] **רמב"ם** (שם פ"י הט"ז), **שו"ע** (שם סי' קד ס"ז). [רסג] **משנה ברורה** (שם). [רסד] **ובקדיש** ישתוק עד יתברך. משנה ברורה (ס"ק כז). [רסה] **שו"ע** (שם). והיינו לענין שיצא בזה ידי חיוב קדיש וקדושה, ומכל מקום אין זה נחשב הפסק. משנה ברורה (ס"ק כח). ועיין בביאור הלכה (ד"ה ויהא כעונה) שכתב, שלפי זה יש לעיין אם היה צריך לנקביו בשעה שחבירו הוציאו בתפילתו, אם יצא ידי חובתו, ואף שלענין בעל קרי אסור גם כשחבירו מוציאו בתפילתו, יתכן שבעל קרי חמור יותר. [רסו] **רמ"א** (שם). ואם פסק בזה וכן לקדיש ולקדושה, דינו כשח במזיד [המבואר במשנה ברורה (ס"ק כה)], ולדעת הפוסקים שם שחוזר לראש התפילה גם בזה חוזר לראש התפילה, אמנם אם טעה וחשב שמותר להפסיק, הרי הוא כשוגג ואינו חוזר לראש התפילה. משנה ברורה (ס"ק כט). [רסז] **משנה ברורה** (שם). [רסח] **משנה ברורה** (סק"ל). שאם עדיין לא אמר יהיו לרצון וגו' אסור להפסיק, כמבואר בשו"ע (שם סי' קכב ס"א). [רסט] **שו"ע** (שם סי' קכ ס"א). [רע] **רמב"ם** (עבודת כוכבים פי"א הט"ו). [רעא] **רמב"ם** (איסורי ביאה פ"ג הי"ג). ובשו"ע (אהע"ז סי' טו ס"ה) מובא רק ההלכה שאנוסת אביו מותרת. [רעב] **ועוד** טעם מפני שהקרי בא מקלות ראש, ודברי תורה צריך להיות באימה ויראה ברתת וזיע כמו בעת נתינתה. משנה ברורה (סי' פח סק"א). [רעג] **מפני** שהיתה גזירה שאין רוב הצבור יכולים לעמוד בה, ובטלוה משום ביטול תורה ומשום ביטול פריה ורביה. משנה ברורה (סק"ג). [רעד] **שו"ע** (או"ח סי' פח ס"א), וכעין זה ברמב"ם (קריאת שמע פ"ד ה"ח, תפילה פ"ד ה"ד-ה). והטעם לפי שאין דברי תורה מקבלים טומאה אלא עומדים בטהרתם לעולם, שנאמר (ירמיה כג כט) 'הלא כה דברי כאש נאם ה'', מה אש אינה מקבלת טומאה אף דברי תורה אינם מקבלים טומאה. רמב"ם (קריאת שמע שם) [וראה ברמב"ם (תפילה שם) וכסף משנה שהתקנה לתפילה הוא תקנה מאוחרת ולא נתקנה על ידי עזרא]. ומכל מקום יש אנשי מעשה שנוהגים בתקנה זו וטובלים את עצמם לקריין, ואם קשה עליהם

פניני הלכה

תחנונים שפיר דמי. וכתב הרמ"א, שזהו דווקא במקום שנוהגים לומר יהיו לרצון מיד אחר התפילה, אבל במקומות שנוהגים לומר תחנונים קודם יהיו לרצון מפסיק ג"כ לקדיש ולקדושה. והעיר בביאור הגר"א (שם סק"ג), שזה אינו מוכרח, שאפשר שגם במקום שאומרים תחנונים אין זה הפסק וסיום התפילה, שהרי מותר לומר תחנונים אפילו באמצע התפילה, ובשומע תפילה מותר לשאול כל צרכיו, וכ"ש קודם יהיו לרצון. ומוכח מדברי הגר"א שאמירת 'יהא שמיה רבה מברך' אינה עדיפה כשאלת צרכיו, שהרי קודם יהיו לרצון מותר לומר כל התחנונים שמותר לומר בברכת 'שומע תפילה', ולדעת המתירים לומר 'אמן יהא שמיה רבה' ב'שומע תפילה' מותר מכל מקום לענות אותו קודם 'יהיו לרצון', גם אם התחנונים שאומרים שם נחשבים כחלק מהתפילה ולא כסיומה [וראה עוד שו"ת דבר יהושע (ח"ג סי' פח אות ג)].

כב.

טבילה עזרא

כתב בשו"ת מן השמים (סי' ה), הסתפקנו על טבילת בעלי קריין, שאמרו [בסוגייתנו] שבטלו החיוב שתיקן עזרא בטבילה זו, וכתבו הגאונים שלא בטלו החיוב אלא לקריאת שמע ולדברי תורה, אבל לתפילה צריך טבילה או תשעה קבין, ויש מקילים ואומרים

ברכה[רעה], ויחמיר רק אם לא יעבור על ידי זה זמן קריאת שמע ותפלה[רעו].

חיוב ראשית הגז בארץ ובחוץ לארץ

ראשית הגז[רעז] אינו נוהג אלא בארץ בין בפני הבית בין שלא בפני הבית[רעח]. ויש אומרים שדבר תורה ראשית הגז נוהג אפילו בחוץ לארץ, אלא שלא נהגו כן[רעט].

איסור כלאי הכרם

הזורע שני מיני תבואה או שני מיני ירקות עם זרע הכרם הרי זה לוקה שתים, אחת משום 'שדך לא תזרע כלאים' (ויקרא יט יט), ואחת משום 'לא תזרע כרמך כלאים' (דברים כב ט), ואינו לוקה משום 'לא תזרע כרמך כלאים' עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן במפולת ידו[רפ].

דברי תורה אינם מקבלים טומאה

ראה לעיל בדין טמאים לענין קריאת התורה וקריאת שמע ותפילה.

אחיזה וקריאה בספר תורה לטמאים

כל הטמאים אפילו נדות מותרים לאחוז בספר תורה ולקרוא בו[רפא], והוא שלא יהיו ידיהם מטונפות או מלוכלכות[רפב].

נדה, לענין בית הכנסת ותפילה

יש שכתבו שאין לנדה בימי ראייתה ללכת לבית הכנסת או להתפלל או להזכיר השם או לגעת בספר[רפג]. ויש אומרים שמותרות בהכל, וכן עיקר, ואפילו במקום שנהגו להחמיר, בימים נוראים[רפד] וכדומה שרבים מתאספים ללכת לבית הכנסת מותרים ללכת לבית הכנסת כשאר נשים[רפה]. ובימי לבון נהגו להתיר[רפו]. ויש שכתבו שלא נהגו אלא שלא להכנס לבית הכנסת ולא לראות ספר תורה, וכן כשמתפללת אינה עומדת בפני חברותיה[רפז], אמנם חייבת להתפלל בביתה ולברך כל הברכות ובפרט ברכת המזון וקידוש שהם מהתורה[רפח]. ובזמנינו נהגו היתר בהכל, אמנם לא יסתכלו בספר תורה בזמן שמגביהים אותה להראותה לצבור[רפט].

קדושה במצות עונה

אין דעת חכמים נוחה למי שהוא מרבה בתשמיש המטה ויהיה מצוי אצל אשתו כתרנגול, ופגום הוא עד מאד ומעשה בורים הוא, אלא כל הממעט בתשמיש הרי זה משובח, והוא שלא יבטל עונה אלא מדעת אשתו, ולא תקנו בראשונה לבעלי קריין שלא יקראו בתורה עד שיטבלו אלא כדי למעט בתשמיש המטה[רצ].

אף על פי שאשתו של אדם מותרת לו תמיד, ראוי לו לתלמיד חכם שינהיג עצמו בקדושה ולא יהא מצוי אצל אשתו כתרנגול[רצא].

המחמיר בטבילת עזרא תבוא עליו ברכה

ראה לעיל בדין טמאים לענין קריאת התורה וקריאת שמע ותפילה.

חימום מקוה

יש מי שאוסר להטיל יורה מלאה מים חמים לתוך המקוה לחממו[רצב], וכן למלאת מקוה מים חמים ולחברו לנהר בשפופרת הנוד[רצג]. ויש מקילים ומתירים להטיל חמים למקוה כדי לחממו, ומכל מקום יש להחמיר אם לא במקום שנהגו להקל שאין למחות בידם, ובחמי טבריא מותר לכל הדעות. ולאחר הטבילה במי מקוה כשרים מותרת ליכנס למרחץ כדי שתחמם עצמה, אבל לחזור ולרחוץ אחר כך יש אוסרים[רצד], וכן נהגו[רצה].

נתינת תשעה קבין

נתינת תשעה קבין הוא דוקא כששופכם עליו, אבל לטבול בתוכם לא מועיל בין אם המים בכלי ובין אם הם בקרקע[רצו].

כב:

טבילה לבריא וחולה

גם הנוהגים להחמיר בטבילה לקרי[רצז] זהו רק בבריא או חולה ששמש מטתו, אבל חולה שראה קרי לאונסו פטור מכלום[רצח] ואינו צריך אלא לרחוץ אותו מקום שלא יהיה מלוכלך משכבת זרע[רצט].

טבל והגיע זמן נץ החמה, לענין קריאת שמע

מי שירד לטבול אם יכול לעלות ולהתכסות קודם שתהא נץ החמה יעלה ויתכסה ויקרא קריאת שמע, ואם היה מתיירא שמא תהא נץ החמה קודם שיקרא יתכסה במים שהוא עומד בהם ויקרא, ולא יתכסה לא במים הרעים שריחם רע ולא במי המשרה ולא במים צלולים מפני שערותו נראית בהם, אבל מתכסה הוא במים עכורים שאין ריחם רע וקורא במקומו[ש].

הרחקה ממים רעים ומי המשרה

ראה להלן (כה:) בענין הרחקה ממים סרוחים או מי המשרה.

הקורא קריאת שמע או המתפלל ומצא צואה כנגדו

היה קורא קריאת שמע וכן אם היה מתפלל[שא] וראה צואה כנגדו ילך כדי שיזרקנה מאחריו ארבע אמות[שב] ממקום שפסק הריח[שג], ואם אי אפשר כגון שיש לפניו נהר או דבר אחר המעכב[שד] ילך כדי

הטבילה רוחצין את עצמם בט' קבין. משנה ברורה (סק"ד). כתבו האחרונים שארבעים סאה מים שאובים כשרים לטבילה זו, וכן הט' קבין הוא גם כן במים שאובים ואפילו משלשה כלים, ובאופן שלא יפסיק משפיכת כלי אחד עד שיתחיל השני, אבל יותר משלשה כלים אין מצטרפים לשיעור ט' קבין, וט' קבין אלו צריך שישפוך עליו ולא יטבול בתוכם בין אם הם בכלי או בקרקע, מפני שכל שהוא דרך טבילה צריך דווקא ארבעים סאה ובקרקע כשאר טבילות, ומכל מקום אם נכנס חציו למקוה ולא הרכין ראשו לטבול חצי גופו שבחוץ אלא שפכו עליו מלמעלה ט' קבין מועיל לטהר. משנה ברורה (שם). כתב בספר מטה אפרים, שבעת שפיכת הט' קבין עליו צריך לעמוד זקוף ושתי ידיו יהיו מונחים נגד לבו ולא ידחק אותם בחיבוק הרבה אלא בריווח קצת כדי שיבואו המים גם שם, ויזהיר לשופכים עליו שישפכו כנגד גופו ממש. משנה ברורה (שם). ועיין שם עוד מהו שיעור הט' קבין במידות זמנו, [ובמידות זמנינו להחזו"א לכתחילה 23 ליטר ובשעת הדחק 17.5 ליטר, ולהר"ח נאה לכתחילה 18 ליטר ובשעת הדחק 12.5 ליטר]. כתב המגן אברהם (סק"א), שאף הנוהג טבילה לקרי דווקא בריא או חולה ששמש מטתו, אבל חולה שראה קרי לאונסו פטור מכלום ואינו צריך אלא לרחוץ אותו מקום שלא יהיה מלוכלך משכבת זרע, וכן בריא שראה מים חלוקים פטור מכלום, שלא גזר עזרא על זה לענין דברי תורה ותפילה, ורק לענין תרומה טמא משום מים חלוקים. משנה ברורה (שם). וכתב בביאור הלכה (ד"ה וכן) שקצת נראה שחולה נקרא לענין זה מי שהוא חלש, והביא ראיה לזה מרש"י (ד"ה אפשר). עיין בשערי תשובה (סק"א) שמסתפק אם חציצה פוסלת בבעל קרי, וכתב בביאור הלכה (שם) שמצא בספר האשכול שכתב שחציצה אינה פוסלת בזה, אמנם אם יש חציצה ברוב גופו משמע שם שפוסל גם בזה. [רעה] טור (או"ח סי' רמא). [רעו] משנה ברורה (סי' פח סק"ב). ויתכן שאפילו אם על ידי זה יבטל תפילה בצבור גם כן אין להחמיר בזה, שכיון שכבר בטלו חיוב טבילה זו אין להחמיר בה בענין שמביא לידי קולא. משנה ברורה (שם) ושער הציון (סק"ד). ועיין ראשית חכמה (שער אהבה פי"א) ומאור ושמש (ריש פר' אמור) שמאריכים בחומרת ענין טבילה זו. [רעז] חיוב ראשית הגז נאמר בפסוק (דברים יח ד) 'גז צאנך תתן לו', והיינו שכל אדם מישראל חייב לתת מראשית גז צאנו לכהן. ש"ך (יו"ד סי' שלג סק"א). [רעח] רמב"ם (ביכורים פי' ה"א), שו"ע (יו"ד סי' שלג ס"א). [רעט] רמ"א (שם). [רפ] רמב"ם (כלאים פ"ה ה"ב), שו"ע (שם סי' רצו ס"א). [רפא] מפני שאין דברי תורה מקבלים טומאה. רמב"ם (ספר תורה פ"י ה"ח). [רפב] רמב"ם (שם), שו"ע (שם סי' רפב ס"ט). [רפג] כתב רבינו ירוחם (נכ"ו ח"ג) יש שטועים לומר שהיולדות לא יכנסו לבית הכנסת עד שיעברו ארבעים יום לזכר ושמונים יום לנקיבה, ומנהג טעות הוא וצריך למחות בידם. משנה ברורה (סי' פח סק"ה). [רפד] ומיום ראשון של סליחות ואילך נקרא ימים נוראים לענין זה, והוא הדין אם משיאה בנה או בתה או שהיא בעצמה יולדת, שהולכים לבית הכנסת לאחר ארבע שבועות שמותר אף על פי שהיא נדה, וכיון שמותרים ללכת לבית הכנסת מותר גם כן להתפלל שם לכל הדעות. משנה ברורה (סק"ח). [רפה] מפני שהוא צער גדול להם שהכל מתאספים והם יעמדו בחוץ. רמ"א (או"ח סי' פח ס"א). [רפו] רמ"א (שם). [רפז] משנה ברורה (סק"ו) בשם שו"ת בנימין זאב (סי' קנג). וכתב שמשום מנהג וכבוד עושים כך ולא משום איסור. [רפח] משנה ברורה (שם) בשם אחרונים. [רפט] משנה ברורה (סק"ז). [רצ] רמב"ם (איסורי ביאה פכ"א הי"א), שו"ע (אהע"ז סי' כה ס"ב). וראה עוד בזה ברמב"ן (ויקרא יט ב ד"ה קדושים). [רצא] רמב"ם (דעות פ"ה ה"ד), שו"ע (או"ח סי' רמ ס"א). [רצב] משום גזירת מרחצאות שמא תטבול בהם. ט"ז (יו"ד סי' רא ס"ק פח). [רצג] שו"ע (יו"ד סי' רא סע"ה). [רצד] והטעם כדי שלא יאמרו שהמרחץ מטהר כמו הטבילה ויבואו לטהר במרחץ לבד. ש"ך (ס"ק קנא). [רצה] רמ"א (שם). [רצו] בית יוסף (או"ח סי' פח), משנה ברורה (סק"ד). [רצז] ראה לעיל (ע"א) בענין טמאים לענין קריאת התורה וקריאת שמע ותפילה. [רצח] כתב בביאור הלכה (סי' פח ד"ה וכן) שקצת נראה שחולה נקרא לענין זה מי שהוא חלש, והביא ראיה לזה מרש"י (ע"א ד"ה אפשר), עיין שם. [רצט] משנה ברורה (סק"ד) בשם המגן אברהם (סק"א). וכן בריא שראה מים חלוקים פטור מכלום, מפני שעזרא לא גזר על זה לענין דברי תורה ותפילה אלא לענין תרומה טמא משום מים חלוקים. משנה ברורה (שם) בשם המגן אברהם (שם). [ש] רמב"ם (קריאת שמע פ"ג ה"ז). והיינו כותיקין שגומרים אותה עם הנץ החמה, כן מבואר בגמרא (כה:). לחם משנה. [שא] משנה ברורה (סי' פא סק"ז). [שב] ובקריאת שמע יכול גם להחזיר פניו למערב, כיון שאינו עומד בתפילת שמונה עשרה. משנה ברורה (סק"י). [שג] משנה ברורה (ס"ק יא). [שד] ובקריאת שמע מדובר באופן שאינו יכול להחזיר פניו למערב מאיזה סיבה שהיא, שאם לא כן צריך להחזיר פניו למערב. משנה ברורה (ס"ק יב).

פניני הלכה

שאפילו לתפילה בטלוה, וסומכים על הירושלמי (יומא פ"ח ה"א) שאמר שיום הכיפורים אסור ברחיצה ובתשמיש המיטה, ומקשה שאם ברחיצה אסור כל שכן בתשמיש המיטה, שהרי צריך לרחוץ קודם שיתפלל, ומתרץ שהוא במקום שנהגו שלא לטבול, או קודם התקנה. ועל זה שאל מן השמים, אם יש לסמוך על הירושלמי ולומר שתקנת עזרא לא נתקבלה בכל המקומות, ובמקום שנהגו נהגו ובמקום שלא נהגו מותר להתפלל בלא טבילה ובלא תשעה קבין, ואם הלכה כדברי הגאונים שמחמירים ואומרים שצריך טבילה או תשעה קבין לתפילה.

והשיבו מן השמים, 'ועבדתם את ה' אלהיכם' (שמות כג כה) זו תפילה (ב"ק צב:), ואפשר טמא ומקריב קרבן. ועל הירושלמי, דע, אלו היה עמהם בבית המדרש לא מצאו ידיהם, ועוד הרי חזר בו ואמר שקודם תקנת עזרא נשנית משנה זאת, ודבר זה גורם אורך הגלות, כי אם היתה תפילת ישראל כתיקונה כבר נתקבלה תפילתם זה ימים רבים, אך סבלות הגלות ותלמוד תורה ומעשים טובים הם העומדים לישראל [ואף על פי שבעבודה גם טבול יום פסול וכמבואר, מכל מקום אין שייך לתקן זה בתפילה, ולכן תיקנו שעל כל פנים לא יהיה בטומאה].

וכתב בארחות יושר (סי' יא ערך טהרה), הנה דעת הרבה קדמונים שלא ביטלו טבילת עזרא אלא לתורה, אבל לתפילה אסור עד שיטבול, והיא דעת רב האי גאון (מובא ברי"ף יג: וברא"ש סי' כא) ורבינו חננאל (חולין קכב: תוס' ד"ה לגבל) והיא גם דעת הרבה ראשונים, וכמו שהביאו התוספות (ע"ב ד"ה ולית הלכתא) דעה זו, וכן באגודה (סי' סג) הביא שיטה זו שלתפילה צריך טבילה, וכן כתב הרוקח (הל' ק"ש סי' שכא) בפשיטות שלתפילה צריך טבילה.

וגם הרמב"ם (קריאת שמע פ"ד ה"ח) שפסק שבטלוהו לגמרי, כתבו תלמידי רבנו יונה (יג: ד"ה כי אתא) שתמהו עליו על זה ראשי ישיבות שבבבל, והשיב להם שמימיו לא ביטל אותה אפילו שעה אחת, אלא שלא היה יכול לכתוב בחיבורו כי אם היוצא מן הדין על פי ההלכה. ואף שהשו"ע (או"ח סי' פח ס"א) פסק כהרמב"ם, מכל מקום כתב במשנה ברורה (שם סק"ג) בשם הפרי מגדים (א"א סק"א) שהנוהג לטבול תבא עליו ברכה. עוד כתב (שם סק"ד) שיש אנשי מעשה שנוהגין בתקנה זו, וטובלין את עצמם לקריין. וגם הרמב"ם עצמו כתב (תפילה פ"ד ה"ו) מנהג פשוט בשנער ובספרד שאין בעל קרי מתפלל עד שרוחץ כל בשרו במים.

טבילה קודם התפילה

בתפארת אבות על מנהגי מהריי"ו (ס"ק טז) הוסיף עוד, שאפילו הטהור ראוי לו לטבול קודם התפילה, ואף זה משום שתפילה דומה לעבודה, וההלכה היא שאין אדם נכנס לעזרה לעבודה אף על פי שהוא טהור עד שהוא טובל (רמב"ם ביאת מקדש פ"ה ה"ד). וכתב בדור דעה (ערך בעש"ט), שהבעש"ט היה מזהיר על עבודת התפילה שהיא במקום קרבנות, שתהיה עם כל פרטי מכשירי עבודה, שהיו הכהנים טובלים לעבודתם. ואמר רמז על זה כדרך אסמכתא על פי הכתוב (חבקוק ג יב) 'בזעם תצעד ארץ', זע"ם הוא ראשי תיבות ז'ביחה ע'ירובין מ'קוה, שלשה דברים הללו הנם חשובים שבהם תצעד הארץ בגלות זו.

כב:

אם על ידי טבילת עזרא יפסיד תפילה בציבור מה עליו לעשות

דנו הפוסקים במי שרוצה לטבול טבילת עזרא ורואה שעל ידי שילך לטבול יפסיד תפילה בציבור, אם יפסיד תפילה בציבור כדי לטבול, או שיתפלל בציבור בלא טבילה, ואם יש הבדל בזה בין מי שמקפיד לטבול תמיד, לאדם שלא מקפיד בזה.

במשנה ברורה (סי' פח סק"ג) כתב, שאפשר שאם על ידי טבילת עזרא יתבטל מתפילה בציבור אין ראוי להחמיר בזה, אלא יתפלל בציבור ולא יטבול. וכתב בשער הציון (סק"ד) שהטעם לדבר, כיון שכבר ביטלו את התקנה של טבילת עזרא אין להחמיר בדבר כזה שבא על ידו קולא שלא יתפלל בציבור. וכן כתב בערוך השלחן (שם ס"ג) שאין לאחר תפילה בציבור בשביל לקיים תקנת טבילת עזרא.

ובתשובות והנהגות (שו"ת ח"א סי' קט) תמה על דברי המשנה ברורה, מאחר והרבה ראשונים סוברים שלא בטלה התקנה אלא לתורה אבל לתפילה נשארה התקנה, כמבואר לעיל בשם הרבה ראשונים.

ואפילו לדעת המקילים בטבילה, מכל מקום תפילה בטהרה יש בה משום 'הכון לקראת אלהיך ישראל' (עמוס ד יב), וכמו שכתב הרמב"ם (תפילה פ"ד ה"ו), שמטעם זה המנהג פשוט בשנער ובספרד שאין בעל קרי מתפלל עד שרוחץ כל בשרו במים, ואם כן לא גרע מנקיות הגוף שכתב במשנה ברורה (סי' נג סק"ה) שגם אם על ידי שינקה את עצמו לא יוכל להתפלל

שיניחנה לצדדים ארבע אמות[שה], ואינו צריך לחזור אלא למקום שפסק[שו]. ולהר"ר יונה אם היה במקום שהיה צריך לחשוש שיש שם צואה צריך לחזור לראש[שז], ולמעשה בדיעבד אין להחמיר[שח]. והוא הדין לענין מי רגלים[שט], אלא שבמי רגלים לכל הדעות אינו חוזר אלא למקום שפסק[שי].

קרא קריאת שמע או התפלל ומצא צואה בתוך ארבע אמותיו

קרא קריאת שמע במקום שראוי להסתפק בצואה[שיא] ומצא אחר כך צואה בתוך ארבע אמותיו[שיב] צריך לחזור ולקרוא[שיג] עם הברכות[שיד], והוא הדין לענין תפילה[שטו], אבל אם אין המקום ראוי להסתפק בו אינו צריך לחזור ולקרוא[שטז], ובמי רגלים אפילו אם מצאם במקום שראוי להסתפק במי רגלים אינו צריך לחזור ולקרוא[שיז].

הקורא קריאת שמע ומים שותתין על ברכיו

היה קורא קריאת שמע והתחילו מי רגליו שותתין על ברכיו, פוסק עד שיכלו המים[שיח] וחוזר לקרוא, ואפילו אם נפלו על בגדיו ויש בהם טופח על מנת להטפיח כיון שהם מכוסים בבגדו[שיט], ואם גם הבגד העליון התלכלך צריך ללכת ולהסיר בגדיו או לפחות לכסות המקום המלוכלך בבגד אחר[שכ]. ואם נפלו המי רגלים בארץ מרחיק מהם ארבע אמות[שכא], או ממתין עד שיבלע בקרקע[שכב]. ואפילו אם שהה עד כדי לגמור את כולה אינו צריך לחזור אלא למקום שפסק[שכג]. ויש אומרים שאם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש, וכן ההלכה[שכד]. ושיעור השהייה משערים לפי הקורא[שכה].

המתפלל ומים שותתין על ברכיו

היה מתפלל[שכו] והתחילו מי רגליו שותתין על ברכיו, פוסק עד שיכלו המים[שכז] וחוזר להתפלל[שכח], ואפילו אם נפלו על בגדיו ויש בהם טופח על מנת להטפיח וגם הבגד העליון התלכלך מתפלל כדרכו לאחר השתיתה[שכט]. ואם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש[של]. ואם נפלו המי רגלים בארץ נכון להחמיר ולהרחיק ארבע אמות[שלא], ואם המתין שיביאו מים או שהמתין לבליעה בקרקע ושהה בכדי לגמור כל התפילה, ראה הערה[שלב].

כג.

שהה באמצע התפילה

שהה כדי לגמור את כל התפילה

בכל מקום שפוסק בתפלתו, אם שהה[שלג] כדי לגמור את כולה[שלד] חוזר לראש[שלה]. וגם באונס שלא מחמת התפילה

[שה] **רמב"ם** (תפילה פ"ד ה"ט), **שו"ע** (או"ח סי' פא ס"ב). [שו] **ומדובר** באופן שכשמצא הצואה לפניו היה רחוק ממנה יותר מארבע אמות ממקום שפסק הריח, שאם הוא בתוך ארבע אמות לכל הדעות צריך לחזור לראש, משום שפשע שהיה צריך לבדוק מתחילה כמבואר בשו"ע (שם סי' עו ס"ח). משנה ברורה (סי' פא סק"ט). וטעם דעה זו כיון שהצואה לא היתה בתוך ארבע אמותיו לא אומרים שהיה צריך לבדוק, משום שלא הטריחתו תורה לבדוק כמלא עיניו. משנה ברורה (ס"ק יג). [שז] **שו"ע** (או"ח סי' פא שם). וטעם הר"ר יונה כיון שהיה במקום שראוי להסתפק, פשע במה שלא היה צריך לקרוא קריאת שמע ולהתפלל עד שיתברר לו שאין צואה בארבע אמותיו. משנה ברורה (שם). [שח] **משנה ברורה** (שם). וכל שכן לענין שאר ברכות ודאי שאין להחמיר בדיעבד, ועיין בשו"ע (שם סי' קפה ס"ה) בענין זה. ביאור הלכה (סי' פא ד"ה ולהר"י). והטעם שאין להחמיר בדיעבד, משום שהאחרונים נחלקו בזה, שהאליה רבה (סק"ח) כתב שגם הרא"ש (פ"ג סי' כג) והרוקח (סי' שכד) סוברים כהר"ר יונה, והדרך החיים (הל' ממה צריך להרחיק סי"ט) והשולחן שלמה (סי' עו ס"ד) ועוד אחרונים העתיקו רק הדעה הראשונה, ולכן הכריע המשנה ברורה (שם) שלמעשה אין להחמיר בדיעבד. ואם שהה כדי לגמור את כולה עיין בשו"ע (שם סי' סה ס"א) ורמ"א (שם) ובמשנה ברורה (סק"ב). משנה ברורה (סי' פא שם). [שט] **כמבואר** בשו"ע (שם סי' ל סכ"ז). [שי] **משנה ברורה** (סי' פא סק"ח), וכמבואר בשו"ע (שם סי' עו ס"ח). [שיא] **היינו** במקום שמצוי שם קטנים וכיוצא בזה. משנה ברורה (ס"ק כח). [שיב] **משנה ברורה** (ס"ק כט). ואם מצא מחוץ לארבע אמותיו בתוך שיעור כמלא עיניו, עיין בשו"ע (שם סי' פא ס"ב) ובמשנה ברורה (ס"ק יג) [הו"ד לעיל בסמוך]. משנה ברורה (סי' עו שם). [שיג] **משום** 'זבח רשעים תועבה' (משלי כא כז), שהיה צריך לבדוק המקום. משנה ברורה (סק"ל). עיין בפרי מגדים (שם סי' עט משב"ז סק"א) ובנשמת אדם (סק"ז) שמסתפקים אם דין זה דאורייתא או דרבנן, ובסוף דבריהם מצדדים שהוא רק מדרבנן, ומדאורייתא בדיעבד יצא בזה, ואף על פי כן לכל הדעות אם הוא במקום מטונף אף אם אינו יכול לצאת משם, כגון שהוא חבוש בבית האסורים וכיוצא בזה, לכתחילה טוב שלא יתפלל כלל משום שעובר בזה על איסור דאורייתא. ביאור הלכה (סי' עו ד"ה צריך). [שיד] **משנה ברורה** (ס"ק לא). [שטו] **משנה ברורה** (שם). ופשוט שהוא הדין אם לאחר התפילה מצא שהיו בגדיו או מנעליו מטונפים ויודע שנטנפו על ידי שהיה קודם התפילה במקום מטונף, כגון בבית הכסא וכדו' במקום האשפתות ולא שמר את עצמו להיות נקי בצאתו משם, שצריך לחזור ולקרוא או להתפלל שהרי פשע. משנה ברורה (שם). ואם ישב בלילה במקום שהיה שם צואת חתול וכיוצא בזה ונדבק בבגדיו והתפלל בבית הכנסת ובשובו לביתו מצא שהטינוף דבוק בבגד, אינו צריך לחזור ולקרוא או להתפלל, משום שזה נחשב שאין המקום ראוי להסתפק. משנה ברורה (שם) בשם השערי תשובה (סק"ג). ולענין ברכת המזון ושאר ברכות, עיין בשו"ע (שם סי' קפה ס"ה) ומשנה ברורה (סק"ז). אם כשהשלים תפילתו ומצא הצואה כבר עבר זמן תפילה אינו משלימה בתפילה אחרת מפני שהוא פושע ואין תפילת תשלומין אלא בנאנס. משנה ברורה (סי' עו שם). עיין בפרי מגדים (א"א ס"ק יג) שכתב של זה דווקא אם מצא אחר כך צואה, אבל אם התפלל במקום שראוי להסתפק והלך ולא בדק ואינו יכול לחזור למקום ולבדוק צריך עיון אם יחזור ויתפלל, ומצדד לומר שאפשר שמהתורה בכל האופנים יצא בדיעבד, ובספר ישועות יעקב (סק"ג) מסיק להלכה, שאם קרא במקום שיש אשפה והלך למקומו צריך לחזור ולקרוא ולהתפלל מפני שיש חזקה באשפה שיש בו צואה, ואם כן הוא ספק קרוב לודאי שחוששים להחמיר גם בדרבנן, אבל במקום שראוי להסתפק דהיינו שאינו בחזקת היתר לקרוא ולא בחזקת שיש בו צואה, בזה מספק אינו מחויב לחזור ולקרוא רק אם מצא אחר כך צואה. ביאור הלכה (ד"ה קרא). [שטז] **והטעם** משום שהוא אנוס ומה היה יכול לעשות. משנה ברורה (ס"ק לב). [שיז] **שו"ע** (שם סי' עו ס"ח). והטעם משום שאפילו לכתחילה היה מותר לו לקרוא כיון שלא ידע, וכמבואר בשו"ע (שם סי' עו ס"ז), אבל אם נודע לו שיש כאן מי רגלים ועבר וקרא או התפלל צריך לחזור ולקרוא או להתפלל, משום שעבר על איסור ודאי דרבנן. משנה ברורה (ס"ק לג) בשם הפרי מגדים (א"א ס"ק יג). ועיין בחיי אדם (כלל ג סל"ג) ובביאור הלכה (סי' קפה ד"ה אם) מה שכתבו בענין זה. משנה ברורה (סי' עו שם). ובכף החיים (ס"ק מג) כתב שאינו צריך לחזור ולהתפלל. [שיח] **ואף** שלמטה ברכיו לחות עדיין ממי רגליו מותר. משנה ברורה (סי' עח סק"ב). [שיט] **שו"ע** (שם סי' עח ס"א). והיינו כשהבגד העליון לא התלכלך. משנה ברורה (סק"ג). [שכ] משנה ברורה (שם). וכן בשאר דברי קדושה, אמנם בתפילה הדין שונה. משנה ברורה (שם) [מובא להלן]. [שכא] **שו"ע** (שם). [שכב] **רמ"א** (שם), וכגירסת המשנה ברורה (סק"ה). ושיעורו מבואר בשו"ע (שם סי' פג ס"ג). רמ"א (שם סי' עח שם). וכתב המגן אברהם (סק"ב) שאף שאפשר שעל ידי ההמתנה לבליעה יצטרך לשהות כדי לגמור את כולה ויצטרך לחזור לראש, אף על פי כן אין לחשוש לזה בקריאת שמע שהוא כקורא בתורה, אמנם אם נזדמן לו כן בברכות קריאת שמע טוב יותר שירחיק מהם ולא ימתין לבליעה בקרקע, ובדיעבד אם שהה בברכות קריאת שמע כדי לגמור את כולה אינו חוזר לראש, וכמבואר במשנה ברורה (סי' סה סק"ה). משנה ברורה (סי' עח שם). [שכג] **שו"ע** (שם). [שכד] **רמ"א** (שם). וכמבואר ברמ"א (שם סי' סה ס"א) שאם הוא אנוס בעת שהפסיק חוזר לראש, וכן כאן הרי הוא אנוס. רמ"א (סי' עח שם) ומשנה ברורה (סק"ז). ועיין במשנה ברורה (סי' סה סק"ג-ה) ובביאור הלכה (ד"ה קרא, ד"ה אחר) שמבואר פרטי הלכה זו. משנה ברורה (סי' עח סק"ו). [שכה] **רמ"א** (או"ח סי' עח שם). [שכו] **וכן** לדברי תורה. משנה ברורה (סק"א). [שכז] **אף** אם יצטרך על ידי זה לשהות באמצע התפילה כדי לגמור כולה ויצטרך על ידי לחזור לראש התפילה [וכמו שמבואר בסמוך], אף על פי כן פוסק וממתין עד שיכלו המים. משנה ברורה (שם). [שכח] **משנה ברורה** (שם). [שכט] **משנה ברורה** (סק"ג). והטעם כיון שבתפילה אי אפשר להפסיק ולעסוק בהחלפת הבגדים או לכסות בבגד אחר, לכן מתפלל כדרכו לאחר השתיתה, כיון שאיסור מי רגלים אינו אלא מדרבנן והוא עומד כבר בתפילה לא גזרו. משנה ברורה (שם). [של] **משנה ברורה** (סק"א). והיינו כששהה בזמן השתיתה עצמה כדי לגמור את כולה, שאם שהה לאחר השתיתה יתכן שאינו צריך לחזור לראש. משנה ברורה (סק"ז) [מובא להלן]. [שלא] **משנה ברורה** (סק"ד). ועיין בביאור הלכה (ד"ה מרחיק) שהביא שבבית יוסף (ד"ה היה) פסק כדעת הרשב"א בסוגיין (ד"ה היה) שכיון שהוא כבר עומד בתפילה אינו צריך להרחיק כלל במי רגלים כיון שהוא מדרבנן, אבל בשו"ע (שם סי' ל סכ"ז) בענין תינוק שהשתין בבית הכנסת משמע שפוסק כהפוסקים שנוקטים שצריך להרחיק גם בתפילה ארבע אמות או שישתוק עד שיביאו לו מים להטיל בתוכם, ואין זה דומה להפשטת בגדים שהקילו רבנן בתפילה שמתפלל כדרכו, אף שהמי רגלים טופח על מנת להטפיח וכמבואר במשנה ברורה (סי' עח סק"ג), משום שבזה הוא הפסק גדול ללכת ולפשטם וללבוש אחרים תחתם, מה שאין כן הליכה אינה נחשבת הפסק כל כך וכן שתיקה. ובלבוש תירץ, שכאן שבגדיו בין כה מלוכלכים ממי רגלים ואי אפשר לפושטם באמצע תפילתו, לכן הקילו בו גם כן שלא ירחיק גם ממי רגלים שנטפו מהם על הארץ. ולמעשה נכון להחמיר משום שהפרי מגדים (א"א סק"א) מביא ב' שיטות שלא כהלבוש, וברשב"א (שם) משמע שהוא מיקל אפילו כשאין בגדיו מלוכלכים, וכן כתב בספר מטה יהודא, וכן מוכח בתוספות (ד"ה ממתין). ולענין השתנת תינוק משמע מהפרי מגדים (שם) שבענין זה ודאי אין לזוז מפסק השו"ע (או"ח סי' ל שם) שצריך להרחיק ארבע אמות, וכן משמע בשערי תשובה (סק"ז), עיי"ש. [שלב] **עיין** במשנה ברורה (סי' עח סק"ז) שכתב שיתכן שאינו צריך לחזור לראש, משום שבדיעבד יש לסמוך על דעת הרשב"א (שם) והתוספות (שם) שסוברים שאין צריך להרחיק כלל, כיון שהוא עומד באמצע התפילה ואם כן לא היה אז אנוס, אם לא שבזמן שפסק עד שכלו המים היה שיעור כדי לגמור כולה שבזה צריך לחזור לראש. ועיין בביאור הלכה (ד"ה וכן) שהוסיף, שאף שמדברי הרמ"א (או"ח סי' ל סכ"ז) משמע שבדיעבד אם שהה בתפילה חוזר לראש, עיין בפרי חדש (שם) שחולק על עיקר דין השו"ע (שם), ואף שאין לסמוך עליו למעשה וכמבואר בביאור הלכה (סי' עח ד"ה מרחיק), מכל מקום בדיעבד לענין לחזור לראש צריך עיון בזה, מאחר שדעת הרשב"א והתוספות להקל לכתחילה שלא להרחיק באמצע תפילה ואם כן לא היה אז אנוס, ויתכן שמכל מקום צריך לחזור, מטעם שהרי בלאו הכי דעת הרי"ף (כד:) והרמב"ם (קריאת שמע פ"ב הי"ב) שבתפילה חוזר אף בלא אונס. משנה ברורה (שם). מי שיש לו חולי המטפטף ממנו תמיד מי רגלים, עיין במשנה ברורה (סי' פ סק"ד). [שלג] **היינו** אפילו אם הפסיק רק בשתיקה בלי דיבור, ואפילו רק בין ברכה לברכה. משנה ברורה (סי' קד ס"ק יג). [שלד] **וגם** אם עומד בסוף התפילה משערים מתחילת התפילה עד סופה. משנה ברורה (ס"ק יד). [שלה] **שו"ע** (שם סי' קד ס"ה).

פניני הלכה

עם הצבור אף על פי כן טוב יותר להתפלל ביחידי בגוף נקי. ועל כן כתב, שאם הוא בלאו הכי לא נזהר תמיד בחיוב לטבול, אין לו להזדרז לטבול במקום תפילה בציבור, אבל אם נזהר תמיד כשיש מקוה, לא יבטל אף במקום תפלה בציבור, וכל שכן אם הדבר חמור אצלו שאז הוא בכלל הנהגה לדבר מצוה וכנדר הוא, וכמו שכתב בשואל ומשיב (מהדורא תליתאי ח"א סי' קכג) שאין לעבור על התקנה של טבילת עזרא, שכיון שנהגו חסידים ואנשי מעשה לטבול לתפילה הרי זה כמו נדר ואין להם התרה. וגם במנחת יצחק (ח"ד סי' פא) הביא שבספר משמרת שלום מהגה"צ מקאידינאוו (סי' ג סוף אות א) חולק על דברי המשנה ברורה, וסובר שאין לבטל טבילת עזרא גם אם על ידי זה יפסיד תפילה בציבור. והוסיף בתשובות והנהגות, שהגם שענין גדול לטבול בכל יום לפני התפילה גם שאינו בטומאה, אבל בשביל טבילה זו ודאי שאין להפסיד תפילה בציבור.

ומכל מקום כתב בתשובות והנהגות, שגם אם עוד לא טבל ואינו מתפלל עם הציבור, ראוי שיהיה בבית הכנסת כשהם מתפללים כדי לענות עמהם קדושה וברכו וחזרת הש"ץ, שבאלו אין כל כך קפידא לטבול, ובפרט כשלפעמים על ידי שמחסיר תפילה בבית הכנסת לגמרי נמצא גורם חילול השם, ולכן ישתתף עמהם כנ"ל ויתפלל אחר כך ביחידות, ובלבד שלא יתאחר על ידי זה מזמן ק"ש ותפילה.

וע"ע במה שהאריך בשבט הלוי (ח"ה סי' טו) בדעות הראשונים שסוברים שעיקר הטבילה היא חיוב דאורייתא, והביא בשם סידור יעב"ץ (הנהגת הנוקר דיני נע"ק) שכתב שמשום מצות 'קדושים תהיו' (ויקרא יט ב) אסור לשהות קודם טבילה. וביאר השבט הלוי, שאפילו שהתקנה בטלה מכל מקום צד הקדושה לא בטל, ויש בטבילה זו מצוה משום 'קדושים תהיו'.

בירך ברכת המזון במקום שאינו נקי

כתיב (דברים כג טו) 'והיה מחניך קדוש', וקבלו חז"ל (ראה שבת קנ.) שהיא מצות עשה שאסור לדבר או להרהר בדברי תורה וקדושה במקום צואה או מבואות המטונפים או כל דבר המסריח. ובסוגייתנו אמר רבה היה מתפלל ומצא צואה במקומו, אף על פי שחטא תפילתו תפילה. ורבא חולק וסובר שהואיל וחטא, אף על פי שהתפלל תפילתו תועבה, והטעם משום 'זבח רשעים תועבה' (משלי כא כז), וכן פסק בשו"ע (או"ח סי' עו ס"ח) שאם עבר וקרא קריאת שמע במקום שהיה ראוי להסתפק בצואה ולא בדק את המקום מקודם, ואחר שקרא מצאה, צריך לחזור ולקרות.

בפרי מגדים (או"ח סי' עט משב"ז סק"א) ובנשמת אדם (ח"א כלל ג סק"ז) הסתפקו, אם דין זה שצריך לחזור ולקרות קריאת שמע הוא מן התורה, משום שכל דבר שציוותה התורה שלא לעשותו, אם עבר ועשה אינו מועיל, כדברי רבא (תמורה ד:), ואף כאן כיון שהתורה אסרה לומר דברי קדושה במקום מטונף, אם עבר ואמר לא יצא ידי חובתו, ולכן מן התורה צריך לחזור ולקרות קריאת שמע. או שמא מן התורה יצא, ואף על פי שעבר על מצות עשה, מכל מקום לא הופקעה קריאתו שהיתה באיסור, כיון שלא הקריאה היתה האיסור אלא המקום גרם האיסור (ראה שו"ע חו"מ סי' רח בסמ"ע סק"ג ובנו"כ שם), ומה שצריך לחזור ולקרות אינו אלא קנס מדרבנן משום 'זבח רשעים תועבה', כמו שמשמע יותר בסוגייתנו.

והחילוק להלכה בנידון זה, הוא במי שבירך ברכת המזון במקום שהיה ראוי להסתפק בצואה ולא בדק את המקום מקודם, ואחר שבירך מצאה, שהסתפקו הראשנים בזה וכמו שהביא בשו"ע (או"ח סי' קפה ס"ה) [עיי"ש במשנ"ב (סק"ה) ובנשמת אדם (שם) בטעם החילוק בין קריאת שמע ותפילה שצריך לחזור ולקרות לברכת המזון שנסתפקו]. ובאליה רבה (סק"ה) הביא בשם העולת תמיד (סק"ו), שכיון שהדבר ספק, וחיוב ברכת המזון הוא מן התורה, צריך להחמיר ולחזור ולברך, שספק דאורייתא לחומרא. ובנשמת אדם (שם) כתב, שמה שכתבו שהוא ספק דאורייתא אין זה מוכרח כלל, ודבר זה תלוי בספק הנזכר, שיתכן שמן התורה ודאי יצא ידי חובת ברכת המזון גם כשבירך במקום שאינו נקי, והראשונים נסתפקו רק אם קנסהו בכך אם לאו, ואין כאן ספק דאורייתא, אלא רק ספק דרבנן ואם כן יש לילך בספק זה לקולא. ורק אם מן התורה לא יצא ידי חובתו הרי זה ספק דאורייתא שהולכים בו לחומרא.

כג.

נקיון המלבושים בעת התפילה

בגמרא דרש רב אשי את הכתוב (קהלת ד יז) 'שמור רגליך כאשר תלך אל בית האלהים', שמור נקביך [שהם בין הרגלים] בשעה שאתה עומד בתפילה לפני. ופירש רש"י (ד"ה שמור

כגון באונס ליסטים וכדומה חוזר לראש[שלו]. ואם לא חזר לראש אלא למקום שפסק וגמר התפילה אם היה אונס גמור מחמת התפילה[שלז] צריך לחזור ולהתפלל כל התפילה[שלח], ואם היה אונס שלא מחמת התפילה יצא בדיעבד[שלט].

לא שהה כדי לגמור את כל התפילה

פסק באמצע תפילתו ולא שהה כדי לגמור את כולה חוזר לתחילת הברכה שפסק בה[שמ], ובדיעבד כשלא חזר אלא למקום שפסק וסיים הברכה אינו חוזר[שמא]. ואם פסק בשלש ברכות ראשונות חוזר לראש[שמב], ואם פסק בשלש ברכות אחרונות חוזר לרצה[שמג]. ויש אומרים שבכל האופנים ששהה מעט אם לא שהה כדי לגמור את כל הברכה אינו חוזר אלא למקום שפסק[שמד].

שיעור שהייה לגמור את כל התפילה

שיעור השהייה כדי לגמור את כולה משערים לפי האדם מתפלל[שמה], ולא לפי רוב בני אדם[שמו].

הנצרך לנקביו קודם התפילה

אינו יכול להעמיד עצמו עד שיעור פרסה

היה צריך לנקביו לא יתפלל[שמז], ואם התפלל אם אינו יכול להעמיד עצמו עד שיעור הילוך פרסה[שמח] תפלתו תועבה וצריך לחזור ולהתפלל[שמט]. ויש אומרים שדוקא לגדולים אבל לקטנים בדיעבד אינו צריך לחזור ולהתפלל. ויש אומרים שבכל האופנים צריך לחזור ולהתפלל[שנ].

יכול להעמיד עצמו עד שיעור פרסה

היה צריך לנקביו והתפלל, אם יכול להעמיד עצמו עד שיעור פרסה[שנא] יצא בדיעבד[שנב], אבל לכתחלה לא יתפלל עד שיבדוק עצמו תחלה יפה[שנג].

הנצרך לנקביו לענין דברי תורה קריאת שמע ושאר ברכות

כל הנצרך לנקביו אסור אפילו בדברי תורה כל זמן שגופו משוקץ מהנקבים[שנד], וכל שכן בקריאת שמע ושאר ברכות, ובדיעבד אינו צריך לחזור ולקרוא[שנה].

הכנה לתפילה

צריך קודם תפילה להסיר כיחו וניעו וכל דבר הטורדו[שנו].

המניח תפילין ורוצה ליכנס לבית הכסא

המניח תפילין ורוצה ליכנס לבית הכסא[שנז] לעשות צרכיו או להשתין[שנח], חולץ התפילין ברחוק ארבע אמות[שנט]. ויש אומרים שאפילו בלא עשיית צרכיו צריך לחלוץ התפילין, וטוב להחמיר[שס]. ויש שכתבו שמעיקר הדין מחויב לחלוץ התפילין[שסא], וכשיוצא מרחיק ארבע אמות ומניחם[שסב].

המניח תפילין ורוצה להשתין מים

אסור ליכנס לבית הכסא קבוע להשתין[שסג] בתפילין שבראשו[שסד], גזירה שמא יעשה בהם צרכיו. ואם אוחזם בידו[שסה] מותר להשתין בהם בבית הכסא קבוע[שסו] כשמשתין מיושב[שסז], אבל אם משתין מעומד אסור לאוחזם בידו[שסח]. ובבית הכסא עראי מותר להשתין בהם כשהם בראשו[שסט], אבל אם אוחזם בידו אסור להשתין בהם מעומד אפילו אם תופס אותם בבגדו, מפני שצריך לשפשף בידו ניצוצות שברגליו[שע]. ואם משתין מיושב או בעפר תחוח או במקום

[שלו] **משנה ברורה** (ס"ק טז) בשם המגן אברהם (סי' סה סק"ג) ועוד הרבה אחרונים. ועיין במשנה ברורה (סי' קד שם) שביאר שלפי מה שנוהגים כהרמ"א (שם סי' סה ס"א) לענין קריאת שמע שאינו חוזר לראש אלא כשהשהייה היתה מחמת אונס, אם כן הוא הדין בתפילה גם כן ההלכה כך, אמנם בעניננו נחלקו הפוסקים שיש אומרים שכאן מדובר באונס כמו עקרב או שור שבא כנגדו או שפסק מחמת ליסטים, וגם באופנים אלו נחשב הפסק מחמת אונס משום שבאותו הזמן לא היה יכול להתפלל ונחשב הפסק וחוזר לראש התפילה, ויש אומרים שזה לא נחשב אונס אלא אם הפסיק מחמת שהוא בעצמו לא היה ראוי לתפילה או שהמקום לא היה ראוי לתפילה מה שאין כן באונס אחר, והכריע המגן אברהם (שם) ועוד הרבה אחרונים שבתפילה גם אונס שאינו מחמת התפילה נחשב אונס, כיון שיש ראשונים [הו"ד לעיל] שסוברים שבתפילה אם שהה כדי לגמור את כולה אפילו בלי אונס כלל חוזר לראש, אבל בקריאת שמע וכל שאר דברים לא נחשב אונס אלא אם הוא בעצמו לא היה ראוי או שהמקום לא היה ראוי. [שלז] **היינו** כשהוא עצמו לא היה ראוי לתפילה או שהמקום לא היה ראוי לתפילה. משנה ברורה (סי' קד שם). [שלח] **משנה ברורה** (ס"ק טו) בשם הפרי חדש (ס"ה). [שלט] **משנה ברורה** (שם) בשם המגן גבורים. והטעם שאולי ההלכה כדעת המקילים שאונס שלא מחמת התפילה לא נחשב אונס. משנה ברורה (שם). [שמ] **שו"ע** (שם). ולענין זה חמור תפילה יותר מקריאת שמע, שאם הפסיק בקריאת שמע או בברכותיה חוזר למקום שפסק, אבל בתפילה צריך לחזור לתחילת הברכה, משום שעל ידי שהייה רבה התקלקל הברכה, ודווקא אם השהייה היתה באמצע ברכה, אבל בין ברכה לברכה בדיעבד אינו צריך לחזור אם לא שהה כדי לגמור את כולה. משנה ברורה (ס"ק יח). ומה שצריך לחזור לראש הברכה, היינו באופן שלא שהה בשתיקה כדי לגמור כולה, אבל מכל מקום שהה הרבה, שאם לא שהה אלא כדי לגמור אותה הברכה לכל הדעות אינו חוזר אלא למקום שפסק בלבד. משנה ברורה (ס"ק יז) בשם הפרי מגדים (משב"ז סק"ג). ועיין בביאור הלכה (ד"ה ואם) שמביא בשם הדרך החיים (דין מי שיכול להפסיק בתפילה ס"ד) שמה שצריך לחזור לראש הברכה זהו דווקא אם ההפסק היה על ידי דיבור, מה שאין כן אם ההפסק היה על ידי שהייה אפילו אם היה ההפסק מחמת אונס חוזר למקום שפסק, והביא ראיה לזה מסוגייתנו שמבואר שבשהייה חוזר למקום שפסק ולא שחוזר לתחילת הברכה. אמנם בלחם חמודות (אות עו) כתב שכוונת הגמרא לתחילת הברכה, ועיי"ש שהביא ראיה נוספת לזה. אמנם בפרי מגדים (שם) משמע שגם על שתיקה בלבד צריך לחזור לראש הברכה, ולמעשה נשאר הביאור הלכה (שם) בצריך עיון. והביא שבחידושי רעק"א (סי' קג ס"ב) גם כן משמע שנשאר בספק בזה. עוד כתב הביאור הלכה (שם), שמה שחוזר לתחילת הברכה בשהייה זהו דווקא אם השהייה היתה על ידי אונס כגון שלא היה האיש או המקום ראוי כהאופן המבואר בסוגייתנו שמים שותתין על ברכיו או שאר אונס, ובזה אומרים כיון שאם היה שוהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש, לכן אם שהה קצת חוזר לתחילת הברכה, מה שאין כן אם שהה ברצון אינו חוזר אלא למקום שפסק, אם לא באופן ששהה כדי לגמור את כולה ובלי אונס שבזה חוזר לתחילת הברכה, שבאופן זה הוא גם כן מדרגה אחת פחות, ועיי"ש בביאור הלכה (שם) מה שהקשה על זה ודחה. [שמא] **משנה ברורה** (ס"ק יט) בשם החיי אדם (ח"א כלל כה דין יא). [שמב] **כתב החיי אדם** (שם דין יד) שזהו דווקא כשסיים הברכה, אבל אם הפסיק באמצע ברכה אינו חוזר אלא לתחילת אותה הברכה, משום שאמצע הברכה לא נקרא חזרה אלא תיקון הלשון. משנה ברורה (ס"ק כא). [שמג] **שו"ע** (שם סי' קד שם). [שמד] **משנה ברורה** (ס"ק יט-כ) בשם המגן גבורים וביאור הגר"א (שם). [שמה] **שו"ע** (שם סי' קד ס"ו). ומשערים כך בין להקל ובין להחמיר. משנה ברורה (סי' סה סק"ז). [שמו] **רמ"א** (או"ח סי' סה ס"א). [שמז] **שנאמר** (עמוס ד יב) 'הכון לקראת אלהיך ישראל', ונאמר (קהלת ד יז) 'שמור רגליך כאשר תלך אל בית האלהים', ומבואר בסוגייתנו שדרשו חז"ל 'אמר הקדוש ברוך הוא שמור נקביך בשעה שאתה עומד בתפילה לפני'. משנה ברורה (סי' צב סק"א). כתב הביאור הלכה (ד"ה היה) ששליח צבור שהוא צריך לנקביו קודם חזרת התפילה, אם יכול להעמיד עצמו עד פרסה כיון שבדיעבד תפילתו תפילה ויש בזה משום כבוד הבריות פשוט שמותר לסמוך בזה על שיטת הרי"ף בסוגיין שמיקל לכתחילה בשיעור פרסה, וגם המחמירים נראה שבזה הם מודים מפני כבוד הבריות. אבל אם אינו יכול להעמיד עצמו בשיעור פרסה שלכל הדעות תפילתו תועבה, דן הביאור הלכה (שם) באריכות אם גם בזה אומרים שכבוד הבריות עדיף או שבזה לא אומרים שכבוד הבריות עדיף, כיון שבאופן זה אמרו חז"ל שהנצרך לנקביו לא יתפלל ואם יתפלל תהיה תפילתו תועבה, או אולי באופן זה סלקו חז"ל את האיסור להתפלל וממילא אין הברכות לבטלה, ונשאר בצריך עיון גדול. ואם הזדמן כך לקורא בספר תורה כשעלה לבימה פשוט שמותר לו לקרוא, שהרי בקריאת התורה בדיעבד קריאתו קריאה, וכמבואר להלן, וכל שכן אם כבר התחיל לקרוא והתעורר לו תאוה שמותר לו לגמור את כל הקריאה, וכמבואר בשו"ע (שם סי' לג ס"ב). [שמח] **היינו** ארבע מיל שהוא שיעור שעה וחומש. משנה ברורה (סק"ג). ומה שלא נקט מפורש שיעור שעה וחומש, כתב בחידושי רעק"א בשם הגינת ורדים שבא להורות שאף אם על ידי שיושב במקום אחד יכול להעמיד עצמו מעט יותר, מכל מקום משערים כאילו הוא מהלך שאינו יכול להעמיד עצמו וללכת עד פרסה. ביאור הלכה (ד"ה שיעור). והטעם לשיעור פרסה, עיין בב"ח (ס"ב) ועולת תמיד (סק"ג) ופרישה (סק"ב), ובחיי אדם (ח"א כלל ג סי' ה) כתב טעם מחודש בזה, והוא ששיערו חז"ל שאם אינו יכול להעמיד עצמו שיעור זה ודאי כבר נהפך המאכל במעיו לצואה, וכתוב (תהלים קג א) 'וכל קרבי את שם קדשו', ולכן צריך לחזור ולהתפלל. וכתב על זה הביאור הלכה שאין זה נראה, שלפי דבריו מה יעשה עם דעת הרשב"א שסובר שאפילו לקטנים בדיעבד תפילתו תועבה, ועוד שאם כן אם שיער בעצמו שיכול לעצור שיעור פרסה ועבר והתפלל, ואחר התפילה מיד הלך ועשה צרכיו אם כן יתבטל התפילה משום זה, ולא שמענו לאחד שיסבור כך. [שמט] **רמב"ם** (תפילה פ"ד ה"י), שו"ע (שם סי' צב ס"א). [שנ] **משנה ברורה** (סק"ב). וכתב הביאור הלכה (ד"ה וצריך) שהיש אומרים הראשון הוא דעת המגן אברהם (סק"א) וחיי אדם (שם) שסוברים שאינו צריך לחזור ולהתפלל בדיעבד. והיש אומרים השני הוא דעת האליה רבה (סק"ב) והדרך החיים (דיני תפילת שמו"ע סט"ו) שצריך לחזור ולהתפלל, וכתב על זה הביאור הלכה (שם) שאין כח בידו להכריע ביניהם, משום שהביאו ראיות מהראשונים כשתי הדעות, עיי"ש. [שנא] **היינו** שמתחילת התפילה היה בו כח לשהות שיעור זה. משנה ברורה (סק"ד). [שנב] **ומשמע** שאפילו אם אחר כך מיד לאחר התפילה הלך ועשה צרכיו והיה בתוך שיעור הילוך פרסה יצא בדיעבד. משנה ברורה (שם). [שנג] **רמב"ם** (שם), שו"ע (שם). והיינו גם אם יכול לעצור עצמו יותר מפרסה, כיון שהוא מרגיש בעצמו קצת שצריך לנקביו, ואפילו אם על ידי זה שינקה את עצמו לא יוכל להתפלל עם הציבור אף על פי כן טוב יותר להתפלל יחידי בגוף נקי, אמנם אם רואה שעל ידי זה שיבדוק עצמו יעבור זמן תפילה לגמרי, הכריע המגן אברהם (סק"א) ושאר אחרונים שמותר להתפלל אם הוא משער בעצמו שיכול לעצור שיעור שעה וחומש. משנה ברורה (סק"ה). [שנד] **רמ"א** (שם). אפילו אם אינו מתאוה כל כך שיהא בו איסור 'בל תשקצו' כיון שאינו יכול לעמוד עצמו עד פרסה, ואם יכול להעמיד עצמו עד פרסה מותר אפילו בקריאת שמע, והשערי תשובה (סי' ו סק"ד) מחמיר בזה. ואם הוא מלמד תורה לרבים או דורש ובאמצע נצרך לנקביו אפילו גדולים מותר לו להשהות עצמו משום ש'בל תשקצו' הוא רק איסור דרבנן ונדחה מפני כבוד הבריות. משנה ברורה (סי' לג סק"ז). [שנה] **משנה ברורה** (סק"ו) שכן משמע מהפרי מגדים (משב"ז ריש הסימן) וכן כתב הרמב"ן בסוגיין (מלחמות ה'). ועיין בביאור הלכה (ד"ה אפילו). [שנו] **רמב"ם** (שם), שו"ע (שם סי' לג ס"ג). [שנז] **וגם** בבית הכסא שאינו קבוע כלל צריך לחלוץ ברחוק ארבע אמות ממקום שרוצה לפנות. משנה ברורה (סי' מג ס"ק יח). [שנח] **משנה ברורה** (שם) על פי המבואר בשו"ע (שם סי' מג ס"א). [שנט] **רמב"ם** (תפילין פ"ד הי"ז), שו"ע (שם סי' מג ס"ה). [שס] **רמ"א** (שם). [שסא] **משנה ברורה** (ס"ק יט) בשם המגן אברהם (סק"ט). והטעם משום שאין זה גרוע יותר ממרחץ שמבואר בשו"ע (שם סי' מה ס"ב) שצריך לחלוץ התפילין. ובפרי מגדים (א"א סק"ט) ובמאמר מרדכי (סק"ו) כתבו, שמדברי הרא"ש (פ"ג סי' כו, הל' תפילין סי' כ) לא משמע כן, וכן מדברי רב האי (הו"ד בבית יוסף ד"ה וכל זה) לא משמע כן עיי"ש, ובספר האשכול בשם הגאון משמע כתירוץ המגן אברהם, עיי"ש. משנה ברורה (שם). [שסב] **רמב"ם** (שם), שו"ע (שם). [שסג] **עיין** במגן אברהם (סק"ט) שמה שכתב השו"ע להשתין כוונתו לחדש שאפילו להשתין אף שהוא חייו של אדם אסור ליכנס, וכל שכן שלא לצורך אסור. משנה ברורה (סק"א). [שסד] **והוא** הדין שתפילין שבזרועו גם אסור מטעם זה, ומה שנקט תפילין שבראשו למעט שאם אוחזם בידו מותר. משנה ברורה (סק"ג). [שסה] **היינו** בבגדו וביד ימינו כנגד לבו כמבואר בשו"ע (שם). משנה ברורה (סק"ג). [שסו] **שו"ע** (שם סי' מג ס"א). [שסז] **רמ"א** (שם). ומשום שכשיושב אין חשש ניצוצות. רמ"א (שם). [שסח] **רמ"א** (שם). והטעם שהרי אין זה עדיף מבית הכסא עראי שאסור כמבואר בסמוך. רמ"א (שם). והוא הדין כשהתפילין בראשו גם כן אסור שחוששים שמא ישב ויעשה בהם צרכיו. משנה ברורה (סק"ד). [שסט] **משום** שאין חשש שמא יפנה בהם, אמנם צריך ליזהר שלא יפיח בהם. משנה ברורה (סק"ו). והוא הדין בתפילין של יד, וכך מבואר בספר התרומה (סי' ריג) ושלא כדברי הפרי מגדים (א"א סק"ג), ויסיר הכריכות מעל כף ידו שלא יבוא לשפשף בהם. ביאור הלכה (ד"ה ובית הכסא). [שע] **וחוששים** שמא ישפשף הניצוצות שנופלים על רגליו ביד שאוחז בה התפילין. משנה ברורה (סק"ח).

פניני הלכה

(קנין), שישמרם שלא יפיחו. ובקהלת רבה (ד יז) הובאו עוד שני פירושים, רבי אלכסנדרי פירש שלא יתפלל כשהוא צריך לנקביו, ורבי קרוצפי בשם רבי יוחנן אמר שמור רגלך מן הטיפין שבין רגליך.

וכפירוש רבי יוחנן כתב בספר הרוקח (הלכות חסידות, שורש טהרה) [ונראה מדבריו שפירש כן גם בדברי רב אשי בסוגייתנו], שמכלל מדת הטהרה הוא שלא יהיו בגדיך מלוכלכים מן הצואה ומן טיפי מימי רגלים, וכמו שנאמר 'שמור רגלך באשר תלך אל בית האלהים', על כן תלמד עצמך בקינוח היטב, ושמור נקביך ואל תרגיל להשתין סמוך לתפילה, פן יטפטף על מכנסיך, ואיך תתפלל 'סלח לנו כי חטאנו' ואתה עומד מטונף. וכן כתב בשל"ה (שער האותיות אות ט"ת טהרה) בשם אביו בצוואת יש נוחלין (אזהרת התפלה), 'בכל עת יהיו בגדיך לבנים', רצונו בזה בגדים ממש, שלא יהיו מלוכלכים בכתמי צואה ומן טיפי מימי רגלים. ודרשו רבותינו ז"ל [בסוגייתנו] על הפסוק (קהלת ד יז) 'שמר רגליך כאשר תלך אל בית האלהים', שמור נקביך בשעה שאתה עומד בתפילה לפני המקום. וכן כתבו בראשית חכמה (שער הקדושה פי"א) ובפלא יועץ (ערך טהרה).

והיעב"ץ כתב בספר מגדל עוז (בית מדות עליית הטהרה), שחייב אדם לראות שיהיו בגדיו טהורים מטינוף וטומאה [בכלל היום], ושלא יהיו מלוכלכים בשמן ורבב. כלל הענין, המלבושים לבוש הגוף, והגוף לבוש הנפש. ובטהרת המלבושים יעורר טהרת הגוף, וטהרת הגוף תעורר טהרת הנפש.

הנחת ספרי קודש על גבי קרקע

בגמרא, אמר אביי מה שאמר רבי יוחנן שאין להניח תפילין על גבי קרקע אלא אם יש בכיס שלהן חלל טפח המפסיק בין התפילין לקרקע, לא נאמר אלא בכלי המיוחד לתפילין, שכיון שהוא מיוחד להן בטל הוא אגבן, ואם אין בו טפח אינו חשוב הפסק בין התפילין לקרקע, אבל אם מניחן בכיס שאינו מיוחד לתפילין, מותר להניחן על גבי קרקע גם אם אין בכלי שיעור טפח, והוא עצמו חשוב חציצה בין התפילין לקרקע [כך פירש רש"י בסוגייתנו, והרמב"ם וראשונים אחרים פירשוה באופנים אחרים, עיין ילקוט ביאורים]. ובביאור הלכה (סי' מג ד"ה ומניחן) הביא דברי רש"י להלכה.

והנה בשו"ע (יו"ד סי' רפב ס"ז) פסק, שאסור לישב על גבי מטה שספר תורה עליה, וכתב הרמ"א שהוא הדין לשאר ספרים. וכתב בדעת קדושים (סק"ד) בשם האחרונים, שאם הספרים מונחים על גבי דבר הגבוה טפח מותר לישב על הספסל, וצידד הדעת קדושים שאפשר שאם הספרים מונחים בתוך כלי מותר לישב על הספסל גם אם אין בעובי שוליו שיעור טפח, ובפרט כשהכלי מחזיק ד' טפחים על ד' טפחים וגבוה יותר מג' טפחים, שבכך הוא רשות לעצמו. וצידד שאולי מותר להניח את הספרים גם על גבי קרקע בתוך כלי כזה אם יש צורך קצת בדבר. ובמקדש מעט (שם ס"ק לא) הביא דבריו.

וכעין זה כתב בגנזי הקודש (פ"ג הערה ו), שיש ללמוד מדין תפילין לשאר ספרים, שאם מניח את הספרים בכלי המיוחד להם אסור להניחם על גבי קרקע, אלא אם כן יש בשוליו

מדרון[שעא] שאין ניצוצות, גם בבית הכסא עראי מותר לאחוז התפילין בידו[שעב]. ומדברי הרמב"ם[שעג] נראה, שאסור להשתין כשהתפילין בראשו[שעד] בין בבית הכסא קבוע בין בבית הכסא עראי[שעה], ויש לחשוש לדבריו[שעו], ובעת הצורך כגון שחושש שיתבטל על ידי זה מתפילה בצבור יכול לסמוך על הדיעה הראשונה[שעז], ומכל מקום נוהגים לחלוץ התפילין של ראש, וכן גם הרצועות בתפילין של יד הכרוכות בכף היד נכון להסיר כדי שלא יבוא לשפשף הניצוצות בהם[שעח]. בבית הכסא קבוע חולצם ברחוק ארבע אמות ונותנם לחבירו[שעט], ובבית הכסא ארעי אינו צריך להרחיק אלא חולץ התפילין ומשתין מידו[שפ].

אופן אחיזת התפילין כשיוצא לבית הכסא

החולץ תפילין כדי להיכנס לבית הכסא קבוע, גולל התפילין ברצועות שלהם ואוחזם בימינו[שפא] ובבגדו כנגד לבו, ויזהר שלא תהא רצועה יוצאה מתחת ידו טפח[שפב].

בענין הליכה בתפילין במבואות המטונפות, ראה הערה[שפג].

המניח תפילין ורוצה ליכנס לבית הכסא ואין שהות ללובשם שוב

היה לבוש תפילין והוצרך לבית הכסא בלילה או סמוך לחשיכה שאין שהות להניחם עוד אחר שיצא, לא יכנס בהם גלולים בבגדו[שפד], ואפילו להשתין מים בבית הכסא קבוע[שפה], אלא כיצד יעשה חולצם ומניחם בכלי אם היה בו טפח[שפו], או בכלי שאינו כלי המשמש לתפילין אף על פי שאין בו טפח, ואוחז הכלי בידו ונכנס[שפז].

כג:

אחיזת חפצים בזמן התפילה

כשהוא מתפלל[שפח] לא יאחוז בידו תפילין ולא ספר מכתבי הקודש[שפט] ולא קערה מלאה ולא סכין ומעות וככר, מפני שלבו עליהם שלא יפלו[שצ] ויטרד ותתבטל כוונתו[שצא]. ודוקא דברים אלו שאם יפלו יש בהם הפסד או יזיקו לו, אבל שאר דברים מותר לאחוז. ויש אומרים שאין ליטול שום דבר בידו בשעת התפילה[שצב], ובדיעבד אינו צריך לחזור ולהתפלל אם לא שיודע שעל ידי זה לא כיון באבות[שצג], ולולב בזמנו מותר לאחוז בידו שכיון שהאחיזה בידו היא מצוה אינו נטרד בשבילו[שצד].

אחיזת סידור בזמן התפילה

מותר לאחוז מחזור תפילות בידו בשעה שמתפלל, הואיל ותופס המחזור לצורך התפילה עצמה לא יטרד[שצה], כמו בלולב שמ[illegible] שלקיחתו מצוה לא יטרד[שצו], ומכל מקום אם לא היה בידו קודם שהתחיל, לא יחזור אחריו בתפילה ליטלו[שצז], אלא אם כן היה מוכן במקום מיוחד מותר ליטלו אפילו בתוך התפילה כדי להתפלל מתוכו[שצח].

[שעא] משנה ברורה (סק"ה). [שעב] רמ"א (סס). ואין חילוק בין בית הכסא קבוע לעראי לענין זה, אלא שבבית הכסא קבוע מסתמא עושה צרכיו מיושב, ובבית הכסא עראי מסתמא עושה מעומד הואיל ואינו נפנה לגדולים. רמ"א (סס). ומכל מקום יש חילוק קצת, שבבית הכסא קבוע שיש חשש שמא יעשה צרכיו, צריך שיאחז התפילין בבגדו ובידו, כמבואר במשנה ברורה (סק"ג) [הובא לעיל], ובבית הכסא עראי, מותר לאחוז התפילין אפילו ביד עצמו משום שאין חשש ניצוצות, ואין חשש שמא יעשה צרכיו שהרי הוא בית הכסא עראי. משנה ברורה (סק"ו). [שעג] הלכות תפילין (פ"ד ה"ח). [שעד] והוא הדין כשהתפילין בזרועו. משנה ברורה (ס"ק יא). [שעה] וטעמו שסובר שגזרו שמא יפיח בהם, אבל כשהתפילין בכיסם ואוחז הכיס בידו מותר להשתין בהם לכל הדעות, שכשהתפילין בכיסם אין איסור בהפחה, כמבואר ברמ"א (סס סי' מד ס"א). משנה ברורה (סס). [שעו] שו"ע (או"ח סי' מג סס). [שעז] משנה ברורה (ס"ק יב) בשם החיי אדם (ח"א כלל יד סכ"ה). וסיים המשנה ברורה שיזהר הרבה שלא יבוא לידי הפחה. [שעח] משנה ברורה (סס). [שעט] שו"ע (סס). ולו בעצמו אסור לאחוז בתפילין אף שמדובר בבית הכסא קבוע, ומבואר בשו"ע (סס סי' מג ס"ה) שבבית הכסא קבוע יאחוז התפילין בבגדו ובידו, כיון שכאן מדובר כשמשתין מעומד ובזה חוששים משום ניצוצות. משנה ברורה (סק"י). [שפ] משנה ברורה (סק"ט) בשם המגן אברהם (סק"ד) והט"ז (סק"ג). [שפא] ולא בשמאלו מפני שצריך לקנח בה, כמבואר בשו"ע (סס סי' ג ס"י), ובזה אין חשש ניצוצות שיבוא לשפשף ביד שאוחז בה התפילין, שכיון שמדובר בבית בכסא קבוע מסתמא עושה צרכיו מיושב. משנה ברורה (סק"כ). [שפב] רמב"ם (תפילין פ"ד הי"ז), שו"ע (סס סי' מג ס"ה). [שפג] עיין במשנה ברורה (סס) שמביא בשם הרמ"ע (סי' נט) שמותר ליכנס בתפילין למבואות המטונפות אפילו אם יש שם מקום הידוע שהוא מטונף, וטוב לכסות התפילין בכובע, ואם רוצה לחלוץ התפילין ולחזור ולהניחם עדיף יותר. והמגן אברהם (ס"ק יא) מצדד לומר שכשיודע שיכנס דרך מבואות המטונפות לא יניחם בביתו אלא בבית הכנסת או שיניחם בביתו ויכסם במבואות המטונפות. ועיין במחצית השקל שמסתפק שיתכן שצריך לכסות גם הרצועות וכל שכן השלש כריכות שעל האצבע. ובתשובות רדב"ז (ח"ד סי' לו) משמע גם כן שסובר שצריך לכסות התפילין במקומות המטונפות וכל שאינו יכול לכסותם מוטב שיניחם בבית הכנסת, ומשמע שם שהדלי"ת והיו"ד שברצועות אינו צריך לכסות שהם דרך קשירה ולא דרך כתיבה, עיי"ש. ובביאור הלכה (ד"ה ואומן) הביא בשם האור זרוע (סי' תקפו) שמשמע מדבריו כהרמ"ע, שכתב שמותר לעבור בבית הכסא לפי דרכו שלא לצורך נקביו ותפילין בראשו, ומשמע מלשונו שמחלק בין אם עובר בבית הכסא או שקובע עצמו להיות שם, ועיי"ש בביאור הלכה מה שיישב בזה קושיית המגן אברהם (סק"ט). [שפד] והיינו שמה שמבואר שמותר לאחוז התפילין ביד ימין ובבגדו, זהו דווקא כשיש שהות להניחם עוד אחר כך, ולכן לא הטריחוהו להניח התפילין בכלי, ומה שאין כן כשאין שהות להניחם עוד אחר כך. משנה ברורה (ס"ק כא). [שפה] היינו אפילו כשיושב או בעפר תיחוח שאין חשש ניצוצות, כמבואר בשו"ע (סס סי' מג ס"א). ביאור הלכה (ד"ה ואפילו). והוא הדין כשנכנס לבית הכסא עראי ולענין תפילין שבראש שצריך לחולצם. ביאור הלכה (ד"ה בבית הכסא). [שפו] אבל כשאין בו טפח הכלי בטל לתפילין כיון שהוא כלי המשמש לתפילין ואסור להכניסם לבית הכסא. משנה ברורה (ס"ק כג). ועיין במגן אברהם (ס"ק יג) שהביא פירוש אחר בשם רש"י (ד"ה עושה) שאם יש בכלי טפח נחשב הכלי אוהל להפסיק בין התפילין לקרקע ומותר להניחם בביתו על גבי הקרקע ובכלי שאינו משמש לתפילין מותר אפילו פחות מטפח. ביאור הלכה (ד"ה ומניחן). [שפז] רמב"ם (תפילין פ"ד הי"ט), שו"ע (סס סי' מג ס"ו). ומכניס התפילין עמו כדי שלא יטלו אותם עוברי דרכים. משנה ברורה (ס"ק כג). [שפח] הפרי מגדים (משב"ז סק"א) כתב, שהוא הדין בשעת קריאת שמע ופסוקי דזמרה. משנה ברורה (סק"א). [שפט] והוא הדין כל ספרים שלנו. משנה ברורה (סק"ג). [שצ] והיינו שלבו על הקערה שלא ישפך ממנה, ובסכין שלא יפול לארץ ויתקע ברגלו, ובמעות שלא יתפזרו ואף אם הם צרורים טרוד שמא יאבדו, אם לא שאוחזם באופן שאין לחשוש שמא יאבדו. משנה ברורה (סק"ד). כתב הברכי יוסף (סס סי' צו ס"א) שהוא הדין שאסור להושיב תינוק לפניו בשעת תפילה. משנה ברורה (סס). [שצא] רמב"ם (תפלה פ"ה ה"ה), שו"ע (סס סי' צו ס"א). עיין במשנה ברורה (סק"ו) שהביא בשם הפרי מגדים (משב"ז סק"ב) שכתב, שצריך עיון אם מותר לקחת תפילין וספר תורה בידו כשמתיירא מגנבים שיתכן שהתירו לו. [שצב] משנה ברורה (סק"ה). וכן פסק הט"ז (סק"ב). ומה שהשו"ע נקט דווקא דברים אלו משום שאלו דברים הרגילים להיות. משנה ברורה (סס). [שצג] משנה ברורה (סק"ב). ואף בזמנינו אם לא כיון באבות באופן זה יחזור ויתפלל, שהרי אם לא יאחזם בידו יכוין. שער הציון (סק"ג). [שצד] רמב"ם (סס), שו"ע (סס). ומותר לשליח צבור להחזיק הספר תורה בידו בשבת כשאומר יקום פורקן, שכיון שכוונתו אז להתפלל על לומדי תורה ולכן מחזיק הספר תורה בידו ולא לשם שמירה הרי זה כמו לולב בזמנו, וכן מותר להחזיק הספר תורה כשמברכים החודש. משנה ברורה (סס). אם נפל ספר על הארץ ואינו יכול לכוין מותר להגביהו כשיסיים הברכה שהוא עומד בה, ואם לא לא יפסיק וכל שכן שאין לקרוץ באצבע וכיוצא בשעת תפילה. משנה ברורה (סק"ז). אם התחיל להתפלל שמונה עשרה והתבלבל מותר ללכת למקום הידוע לו לקחת משם סידור. משנה ברורה (סס). [שצה] האריז"ל היה מתפלל מתוך הסידור כדי שיכוין מאוד, וכן כדי שלא יבליע נקודה, והכל לפי מה שמרגיש האדם בנפשו. משנה ברורה (סי' נג סק"ב). [שצו] שו"ע (סס סי' צו ס"ב). [שצז] מפני שנטרד. משנה ברורה (סק"ח). כתב הט"ז (סק"ג) שהוא הדין שיש ליזהר למי שמתפלל מתוך הסידור שירשום תחילה כל המקומות שצריך להתפלל באותו התפילה ולא יחפש אחריהם בזמן שמתפלל, מפני שעל ידי זה יפסיק ולא יכוין יפה, וכן כתב הברכי יוסף (סס) שכך נוהגים רבים מאנשי מעשה כשרוצים לומר תפילה מחודשת כגון עניינו או ותודיענו כשחל יו"ט במוצאי שבת. משנה ברורה (סס). [שצח] רמ"א (סס). כתב המשנה ברורה (סק"ט) שנמצא באחרונים, שאף בחזרת השליח צבור נכון שיהיה הסידור פתוח לפניו להיות אזניו פקוחות על מה שאומר השליח צבור.

פניני הלכה

התחתונים של הכלי עובי בשיעור טפח. אבל אם מניחם בכלי שאינו מיוחד להם, מותר להניחם על גבי קרקע, אפילו אם אין בעוביין אלא כלשהו. וכן משמע מדברי המקדש מעט. והביא בגנזי הקודש בשם בעל החוט שני, שנכון להחמיר לכתחילה שיהיו ד' טפחים בחלל הכלי או השקית שבו מונחים הספרים.

ולענין ספרים הנדפסים שלא למדו בהם, כגון המצויים בחנויות ספרים ומחסנים, הביא בשם בעל הקובץ תשובות שאפשר להקל ולהניחם על גבי דף ואין צריך להגביהם, אך לא יניחם על גבי קרקע ממש. ואם הספרים מגיעים מבית הדפוס כשהם עטופים אפשר להניחם על גבי קרקע. והביא שכן אומרים בשם החפץ חיים.

אך בארחות רבינו (ח"ג עמ' קסג) כתב, שכשהביאו לבעל הקהילות יעקב את הספרים שלו מהכריכיה אף פעם לא הניחם זמנית על שמיכה על הארץ עד שסדרם במדפים, אף שהיו ארוזים בנייר ואף שהיו הרבה, אלא הניחם על ספסלים וכסאות. ועוד כתב, שבמדפי הספרים שלו היה מקפיד שהמדף התחתון יהיה גבוה מהארץ טפח כדי שלא לשים ספרים יותר נמוך מטפח הסמוך לארץ. ובמנהג ישראל תורה (סי' מג) כתב, שיש מקום למנהג המדקדקים שאינם מניחים בארגז ששוליו פחותים מטפח, כיון שלדעת רוב הראשונים שלא ביארו בסוגיא כדעת רש"י, אין מקור בסוגייתנו להתיר להניח ספרים על גבי דבר שאין בעביו טפח.

כג:

כניסה עם דברים שבקדושה לבית הכסא

בגמרא מבואר שכשהיו רבי יוחנן צריך להיכנס לבית הכסא והיה מחזיק ספר מדרשים בידו, היה נותנו לתלמידיו שיחזיקוהו בחוץ, וכן נהג רב נחמן. וכתב המגן אברהם (סי' מג ס"ק יד), שמכאן מוכח שאין להיכנס עם דברים שבקדושה לבית הכסא מחמת בזיון כתבי הקודש.

ונשאל הרדב"ז (שו"ת, ח"ג סי' תקיג), אם מותר להכנס לבית הכסא בכתבים אשר יש בהם מדברי תורה והם מונחים בפאלדיקיר"א [כיס התפור לבגד], אם נאמר שהוא רשות בפני עצמו או לא. והקדים הרדב"ז וכתב, שלפעמים יתנו לו בשוק שאלה או ענין שיש בו תורה, והוא מניחו בתוך המצנפת או בפאלדיקיר"א עד שיבוא לביתו לעיין בה, ונכנס עמהם לבית הכסא ואינו חושש. וגדולה מזו כי יש לו ספר קטן מאוד שיש בו רמזי תרי"ג מצות והוא לעולם מונח בפאלדיקיר"א ונכנס עמו לבית הכסא כדי שיהיה מוכן לקרות בו בחוץ. וביאר, שקדושת שאר ספרי הקודש אינה גדולה בקדושת התפילין, ורק בתפילין החמירו שצריך להחזיקם בידו ואינו יכול להניחם בבגדו ולכן אסור להכניסם לבית הכסא, אבל אם הם בתוך כיס מותר, וכמבואר בסוגייתנו שעם כיסוי כן היה נכנס לבית הכסא עם תפילין, וכל שכן שאר הספרים שקדושתם קטנה ומותר להניחם בבגדו, שאם הם מונחים בבגדיו והם מכוסים יכול להיכנס עמהם לבית הכסא. ומה שהקפיד רב נחמן שלא להכנס לבית הכסא עם ספר המדרשים, ביאר הרדב"ז שהיה הספר גדול ולא היה אפשר לכסותו ולהיכנס עמו, ולכן הוצרך רב נחמן למוסרו לתלמידים שעמדו בחוץ.

אך במלבושי יום טוב (סי' מג סק"א) כתב בשם תשב"ץ קטן (סי' תכב), וכן כתב באליה רבה (סק"ו), שכתבים שיש בהם שמות אסור להיכנס עמהם לבית הכסא אלא אם כן הם מונחים כיס בתוך כיס. והביאו במשנה ברורה (ס"ק כה), וכן הרדב"ז (סס) כתב שאם יש בהם שמות אין ראוי להיכנס עמם לבית הכסא אף שהם מכוסים.

ובשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' שמ) דן, בדבר מה שהמציא אחד דבר חדש להדפיס כל כ"ד כתבי קודש תנ"ך במלאכת הצילום באותיות מרובעות וע"פ המסורה, ומונח כולו בתוך תיק אחד, ובתוך התיק משובץ כלי מגדיל הראות [מיקרוסקופ] אשר על ידו רואים את האותיות ויכולים לקראם, ונושאים אותו על יד שרשרת מורה שעות וכדומה, ונשאל אם מותר להכנס עמו לבית הכסא ע"י שמונח בכיס המיוחד להם או צריך ליתנו בכיס התפור בבגד וכדומה. והשיב שמן הדין היה להחמיר שלא יועיל כיסוי אחד כיון שיש בהם שמות וכדברי התשב"ץ קטן, אך כיון שלא נכתבו השמות על ידי אדם אלא בדפוס יש להקל בכיסוי אחד שאינו של זכוכית, עיי"ש.

מלבד כל האמור, כותב הרדב"ז שניתן ברוב המקרים להקל מטעם נוסף, אם דברי התורה אינם כתובים באותיות מרובעות, כתב אשורית, אלא ב'כתב רש"י' או בכתב המקובל כיום, כיון שדווקא אם דברי הקודש כתובים בכתב הקודש אז הם מקבלים את קדושתם המיוחדת. כדעתו בחידוש זה הכריע גם בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ג ח"א סי' שכו). החות יאיר (סי' קט) מחלק בין שלשה דרגות של קדושה. קדושת הצורה, היינו צורות האותיות שיש בתמונתן סודי סודות וסתרי סתרים, כמ"ש בזוהר וזכרו בפרדס ובשאר ספרי המקובלים, וגם החסיד הגאון בשל"ה הפליא לעשות. קדושת הפועל, היינו שנכתבו על ידי יהודי. וקדושת התכלית, היינו קדושת עצם ענייני הקדושה המביאים את האדם לתכליתו. ומסקנתו שם היא, שעל אף שעיקר הקדושה היא בצירוף שלשת הקדושות, מכל מקום אין לנהוג זלזול בדברי קודש להכניסם לבית הכסא וכיוצא בזה גם אם יש בהם רק קדושת הצורה עם קדושת התכלית, היינו דברי תורה בכתב אשורית אף אם נכתבו או הודפסו על ידי גוי, וכן אין לזלזל בקדושת התכלית אף אם אין בה קדושת הצורה, היינו דברי תורה שלא נכתבו בכתב אשורית, אף שמעיקר הדין דינם קל יותר, וכדברי הרדב"ז.

הנחת ספר על מיטה

בגמרא מובא ששאל רב יוסף בן רב נחוניא את רב יהודה אם מותר להניח את התפילין תחת מראשותיו, והשיב לו בשם שמואל שהדבר מותר ואפילו אם אשתו עמו במיטה. ומבואר בגמרא שצריך להניחן שלא כנגד ראשו, וכתב במשנה ברורה (סי' מ סק"ט) שהטעם הוא מפני שדרך בזיון הוא.

והנה בשו"ע (יו"ד סי' רפב ס"ז) פסק, שאסור לישב על גבי מטה שספר תורה עליה, וכתב הרמ"א שהוא הדין לשאר ספרים, וכמו שהובא לעיל. וכתב בערוך השולחן (או"ח סי' מ ס"ד), שצריך לומר שלא התירו בסוגייתנו להניחן תחת מראשותיו שלא כנגד ראשו, אלא כשהם

השתנת מים בתפילין

ראה לעיל (ע"ח) בענין המניח תפילין ורוצה להשתין מים.

שינה בתפילין

כל זמן שהתפילין בראשו או בזרועו אסור לישן בהם אפילו שינת עראי[שצט], אלא אם הניח עליהם סודרו[ת] ולא היתה עמו אשה[תא] ישן בהם שינת עראי[תב]. וכיצד הוא עושה מניח ראשו בין ברכיו והוא יושב וישן[תג], היו התפילין כרוכים בידו מותר לישן בהם אפילו שינת קבע[תד], ואם אוחזם בידו ואינם כרוכים בידו, אסור לישן בהם אפילו שינת עראי[תה]. ודוקא כשאוחזם בלי הנרתיק אבל אם אוחזם בנרתיקם מותר בכל האופנים[תו], ויש מי שכתב שזהו דוקא אם יש בנרתיקם טפח[תז].

אופן הכיסוי בבית הכסא

כשנכנס לבית הכסא לא יגלה עצמו כי אם לאחריו טפח ולמלפניו טפחיים[תח], ואשה מאחריה טפח ומלפניה ולא כלום[תט].

בדיקת צרכיו קודם אכילה

לא יאכל עד שיבדוק עצמו יפה יפה שמא יהיה צריך לנקביו[תי].

המניח תפילין ונכנס לסעודה

המניח תפילין ורוצה ליכנס לסעודת קבע, חולצם[תיא] ומניחם על השלחן[תיב] עד זמן ברכה[תיג] וחוזר ומניחם[תיד], אבל לאכילת עראי[תטו] אין צריך לחולצם[תטז].

הזמנת חפצי קדושה ומצוה

הזמין סודר לתפילין והניח בו תפילין

סודר שהזמינו[תיז] להניח בו תפילין לעולם[תיח] והניח בו תפילין[תיט] פעם אחת[תכ] אסור להניח בו מעות[תכא], ואפילו מזוזה לא יניח בו[תכב], ואפילו אם כשהניח בו התפילין הניח בו יחד גם מעות גם כן אסור[תכג].

הזמנה במחשבה

סודר שהזמינו במחשבה להניח בו תפילין מותר להניח בו מעות[תכד], וגם אם הניח בו התפילין לאחר זמן בלא מחשבה שיהיה שם בקביעות מותר, אבל אם גם כשהניח בו התפילין חשב שיהיה שם בקביעות אסור להניח בו מעות[תכה].

תנאי בהזמנה

אם מתחילה כשהזמין הסודר לתפילין התנה עליו מותר בכל ענין להניח בו מעות[תכו], אמנם לתשמיש מגונה לא מועיל תנאי[תכז].

הזמנה כשעדיין לא קנה התפילין

הזמין סודר לתפילין בזמן שעדיין לא קנא התפילין, אף אם אחר כך קנא התפילין והניחם בסודר, מותר להניח בו מעות[תכח].

אופן ההזמנה לעולם

יש אומרים שצריך שיזמין הסודר שיניח בו תפילין לעולם במפורש[תכט]. ויש מי שאומר שסתם הזמנה היא לעולם, אף אם לא פירש שיהא לעולם[תל]. ואם עשה תיק לתפילין או שאמר לאומן שיעשה לו תיק לתפילין לכל הדעות הזמנה זו היא לעולם[תלא].

הזמנת קטן

הזמנת קטן אין לה חשיבות אלא אם עשה מעשה, ולכן קטן שהזמין תיק לתפילין והניח בו התפילין אסור להניח בו מעות[תלב].

עשה תיק לשם תפילין

עשה תיק לשם תפילין או אפילו אם היה תיק עשוי והוסיף בו משהו לצורך התפילין לנאותו, והניח בו תפילין פעם אחת אפילו על מנת לפנותם אחר כך, אסור להניח בו מעות[תלג], ואם לא הניח בו התפילין מותר להניח בו מעות[תלד].

הזמין סודר לתפילין ולא הניח בו, או הניח בו ולא הזמינו

אם הזמין סודר להניח בו תפילין ולא הניח בו התפילין[תלה], או הניח בו התפילין בדרך ארעי[תלו] ולא הזמינו מעולם[תלז] להניח בו התפילין, מותר להניח בו מעות[תלח]. ואם הניח בו התפילין בקביעות, או אפילו אם הניח בו התפילין פעם אחת אלא שהיה בדעתו להניחם שם בקביעות, אסור להניח בו מעות[תלט].

[שצט] **משום** שגזרו שמא יבוא להפיח בהם. משנה ברורה (סי' מד סק"א). ועיין בביאור הגר"א (שם) שמשמע שדעתו לפסוק כהראשונים המתירים שינת עראי בתפילין, אמנם לדעתו לא נקרא שינת עראי אלא כדי הילוך מאה אמה, וגם בזה דוקא אם הניח ראשו בין ברכיו, כמבואר בהמשך ההלכה. ביאור הלכה (ד"ה אפילו). [ת] **משום** שעל ידי הנחת הסודר עליהם יזכור שיש עליו תפילין ולא יבוא להפיח. משנה ברורה (שם). [תא] **שאם** אשתו עמו אסור גזירה שמא ישמש בהם. משנה ברורה (סק"ג). [תב] **ואין** שיעור לשינת עראי, ויש אומרים ששיעורו כדי הילוך מאה אמה והוא בערך אחד מס"ז בשעה [כ-54 שניות], וכן פסק בביאור הגר"א (שם). משנה ברורה (סק"ד). [תג] **רמב"ם** (תפילין פ"ד הט"ו), שו"ע (או"ח סי' מד ס"א). ואין נחשב היסח הדעת אלא כשעומד בשחוק וקלות ראש, אבל כשעוסק במלאכתו ואומנתו ואין דעתו עליהם ממש אין זה נקרא היסח הדעת, אם לא שטרוד כל כך לצרכי הגוף עד שלבבו פונה מיראת שמים מחמת טרדתו, וכן אין נקרא היסח הדעת כשהוא ישן ששוכח הבלי העולם, ומכל מקום מצוה מהמובחר שיהא דעתו תמיד על התפילין ושלא יסיח דעתו מהם למשוך ולהרהר במחשבות רעות שמטעם זה חייב למשמש כל שעה שלא יסיח דעתו מהם, זולת בשעת התפילה והלימוד שאינו צריך ליתן דעתו על התפילין. משנה ברורה (סק"ג). וכתב הביאור הלכה (ד"ה ישן) שאף שהפרי מגדים (אשל אברהם סק"ג) כתב שמצוה מהמובחר שלא יסיח דעתו כלל מתפילין אפילו בשעת קריאת שמע ותפילה, לא סתם כן להלכה משום שהבאר היטב (סק"ח) הביא בשם האריז"ל שכתב להיפך, ובפרט שבספר אור זרוע (סי' תקפה) כתב, וז"ל וצריך אדם כשהוא לבוש תפילין לזכור שתפילין עליו ולא להסיח דעתו מהם שלא ישן בהם ולא יפיח בהם, כי מחמת שזוכר שנושא שם הנכבד עליו אינו בא לידי קלות ראש ותופס יראת שמים בלבו, כדאמרינן פרק אין עומדין וכו', הלכך כשאדם מכוין לבו בתפילתו או בהלכה שלו אין זה היסח הדעת דכל שכן דאיכא יראת השם עכ"ל. [תד] **רמב"ם** (שם פ"ד ה"ח), שו"ע (שם). והטעם משום שאין לחשוש להפחה שהרי אין התפילין מונחים עליו. משנה ברורה (סק"ו). [תה] **שו"ע** (שם). והטעם משום שחוששים שמא יפלו מידו. משנה ברורה (סק"ז). [תו] **רמ"א** (שם). והטעם משום שאפילו אם יפלו על הקרקע אין חשש כל כך. משנה ברורה (סק"ח). [תז] **משנה ברורה** (שם) בשם ביאור הגר"א (שם). והטעם משום שבאופן זה נחשב כמחיצה להפסיק בינו לקרקע. משנה ברורה (שם) בשם ביאור הגר"א (שם). [תח] **מאחריו** טפח ולא יותר משום צניעות, ומלפניו טפחיים שמתוך שהוא דוחק את עצמו לגדולים הוא בא לידי קטנים וצריך טפחיים משום קילוח מי רגלים הנתזים למרחוק, והב"ח (שם סי' ג) כתב, שנכון להחמיר שיהיה גם מלפניו רק טפח, והרבה מהאחרונים לא הסכימו עמו. משנה ברורה (סק"ו). ויזהר שלא ילכלך שם בגדיו וגופו ומנעליו. משנה ברורה (שם). ועיין בפרי מגדים (משב"ז סק"ב) שכתב שלקטנים מגלה לפניו טפחיים, וכתב על זה השער הציון (סק"י) שפשוט שבהולך עם מכנסים ומשתין מעומד גם טפחיים לא יגלה רק כמה שצריך. [תט] **שו"ע** (או"ח סי' ג ס"ד). [תי] **רמב"ם** (דעות פ"ד ה"ג). [תיא] **משום** שחוששים שמא ישתכר בסעודה ויתגנה בתפיליו. משנה ברורה (סי' מ ס"ק יז). [תיב] **כדי** שיהיו מזומנים לו לחזור ולהניחם בשעת ברכה. משנה ברורה (ס"ק יח). [תיג] **ברמב"ם** (תפילין פ"ד הט"ז) כתב, שלובשם אחר שנטל מים אחרונים, ומסתבר שטעמו כדי שלא ילבשם בידים מזוהמות, ולא הביאו האחרונים את דבריו, ויתכן שטעמם שלפי מה שנפסק בבית יוסף (סי' קעט ד"ה ומ"ש רבינו) שאפילו בדיבור בעלמא אסור להפסיק בין מים אחרונים לברכת המזון, אם כן כל שכן שלא יפסיק בהנחת תפילין. ביאור הלכה (סי' מ ד"ה הנכנס). [תיד] **עיין** ביאור הלכה שדן אם צריך לחזור ולברך כשמניח התפילין, והביא שבירושלמי (פ"ב ה"ג) מוכח לפי כל הגירסאות [עיין בפני משה ובספר חרדים] שלסעודת קבע כשמסיר התפילין צריך אחר כך בשעת לבישה לחזור ולברך. והנה למעשה לדעת השו"ע (או"ח סי' כה סי"ב) ודאי צריך לחזור ולברך, ואפילו לדעת הרמ"א (שם) שדעתו שכשמסיר התפילין על דעת ללובשם מיד אינו צריך לברך, ואם כן גם כאן הרי הסירם והניחם אצלו על השולחן על דעת לחזור ולהניחם בשעת ברכת המזון, מכל מקום הרי מבואר שם באחרונים [מובא במשנה ברורה (סק"ו), ובביאור הלכה (ד"ה ויניח)] שכשמסירם על דעת להכנס לבית הכסא צריך לחזור ולברך לכל הדעות, שכיון שאינו רשאי ללכת עם התפילין לבית הכסא נדחתה שעה זו מהמצוה, ואם כן גם כאן כיון שגזרו חז"ל שלא ילך בזמן הסעודה עם תפילין, אם כן נדחתה המצוה וצריך עיון, ומהירושלמי (שם) אין ראיה שאפשר לומר לפי גירסת הפני משה שם, וכן גירסת הגר"א בהגהותיו על הירושלמי, שמדובר כשהסיר התפילין, לפי מה שמבואר בברייתא בסוגייתנו שצריך לפנות קודם שנכנס לסעודת קבע, ואם כן ממילא מוכרח לברך עכשיו על התפילין, ועיקר הספק הוא כשלא נפנה קודם הסעודה. [תטו] **שיעור** אכילת עראי הוא כביצה, וכדין סוכה המבואר בשו"ע (שם סי' תרלט ס"ב) עיי"ש. משנה ברורה (סי' מ סק"ב). [תטז] **רמב"ם** (שם), שו"ע (שם סי' מ ס"ח). בספר שולחן שלמה מסתפק שיתכן שזהו דוקא למי שמניחם כל היום, אבל לא מי שדרכו להניח רק בזמן קריאת שמע ותפילה. משנה ברורה (ס"ק ט). [תיז] **היינו** בדיבור, וכל שכן אם נטלו ואמר זה יהיה לתפילין שמועיל. משנה ברורה (סי' מב סק"ז). וכתב הביאור הלכה (ד"ה סודר) שמקורו הוא מהדרך החיים שצריך דוקא דיבור ולא מחשבה. עוד כתב הביאור הלכה, שלמעשה צריך עיון אם בהזמנה בדיבור בלבד יש לו חשיבות הזמנה, משום שהר"ן כתב שדיבור בעלמא אין זה הזמנה, וכן פסק האליה רבה כהשלטי הגבורים שכתב כן, והוסיף הביאור הלכה שמכל מקום מסתבר שהר"ן מודה שאם נטלו ואמר זה יהיה לתפילין שמועיל משום שזה נחשב כמו מעשה. [תיח] **ראה** בהמשך בענין אופן ההזמנה לעולם. [תיט] **היינו** בסודר או תיק שלו, אבל בשל אחרים אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, אלא אם כן גנב בגד וחתכו ועשה ממנו תיק שאז קנה בשינוי מעשה. משנה ברורה (סק"ב). [תכ] **ואפילו** אם היה רק לזמן קצר בדרך עראי, שכיון שהיה בסתם מצרפים המעשה להזמנה, אבל אם פירש בעת ההנחה שהוא על מנת לפנותו מותר להשתמש בו אחר כך דברי חול. משנה ברורה (ס"ק יד). [תכא] **שו"ע** (סי' מב ס"ג). ואסור להניח בו מעות לעולם אפילו לאחר שהתקלקל ואינו ראוי עוד לתפילין, וצריך גניזה. משנה ברורה (ס"ק טו). עיין בתשובת שער אפרים (סי' כה) שהעלה שכל מה שהוא עודף על מקום הנצרך לתפילין לא נקרא צורך תפילין, ולכן בתיק של תפילין שיש לו שני כיסים תחת זה מותר להניח התפילין למטה ומעות בכיס שלמעלה ממנו. ביאור הלכה (ד"ה אסור). עיין במשנה ברורה (ס"ק יא) שכתב שהאנשים ההולכים בדרך ומשתמשים בשק של תפילין לדברים של חול, אף שמעיקר הדין אסור לעשות כן אף על פי כן יש ללמד עליהם זכות שכיון שרגילים בכך הרי זה כאילו התנו בתחילה שיעשו כך, ואף על פי כן לכתחילה אין נכון לעשות כך. [תכב] **משנה ברורה** (ס"ק טז). והטעם משום שכל שהוא למטה מתפילין אף שיש בו קדושה כגון מזוזה אסור להניח בו, ולפי זה אין להניח סידור בתיק המיוחד מתחילה לתפילין בלבד, ואף על פי כן אין למחות בזה שכיון שרגילים בזה הרי זה כאילו התנו מתחילה. משנה ברורה (שם). [תכג] **ביאור הלכה** (ד"ה תפילין חד זימנא). אם לא שיחזור בפירוש מההזמנה הראשונה, שבאופן זה דיבור מבטל דיבור. ביאור הלכה (שם). ועיי"ש שהביא ראיה מסוגייתנו ממה שהגמרא לא ישבה את הברייתות הסותרות שיש לחלק בין אם הניח בתיק בפעם הראשונה את התפילין בלבד או שהניח מעצמם לבין אם הניח ביחד עם התפילין גם מעות. והוסיף עוד הביאור הלכה (שם), שיתכן שגם אם לאחר שהזמינו לתפילין הניח בו מעות לבד ואחר כך הניח בו התפילין גם כן יאסר להניח בו מעות, כיון שבזמן שהניח בו מעות לא היה לביטול בפירוש מהזמנתו, ודן שאולי יש לו עצמו שמניח בו מעות נחשב לביטול, ונשאר בצריך עיון. [תכד] **ביאור הלכה** (ד"ה סודר). עיי"ש בביאור הלכה שכתב, שאף שהפרי מגדים (א"א סק"ה) מסתפק שאולי אפילו במחשבה בלבד מועיל, לא רצה לסתום כן להלכה עיי"ש טעמו. [תכה] **ביאור הלכה** (ד"ה וגם אם הוציא אחר כך התפילין מהסודר אסור להניח בו מעות, משום שנחשב כמו שהניח בו תפילין והזמינו לכך. ביאור הלכה (שם), והוסיף שם שמצא שכבר כתב כן הר"ן (סנהדרין מח: ד"ה אבל). [תכו] **רמ"א** (שם). ואפילו אם עשה הסודר לשם תפילין וגם מניח בו התפילין בקביעות מותר כיון שהתנה בעת העשייה שיוכל לשנות כשירצה, ותנאי מועיל להשתמש בהם אפילו בעודם בקדושתם, וכמבואר בשו"ע (שם סי' קנד ס"ח). משנה ברורה (סי' מב ס"ק יז). [תכז] **משנה ברורה** (שם). והוא הדין אם רוצה לכרוך איזה דבר ברצועה הקבוע בתפילין לא מועיל התנאי משום ביזוי מצוה. משנה ברורה (שם). [תכח] **ביאור הלכה** (ד"ה למלך). והטעם משום שההזמנה לא חלה כלל, וכשמניח בו אחר כך התפילין הרי זה כהניח בו תפילין ולא הזמינו, שמותר להניח בו מעות אם הניח התפילין לזמן קצר. ביאור הלכה (שם), עיי"ש ראייתו מגמרא בסנהדרין (מח.). [תכט] **משנה ברורה** (ס"ק יט). והטעם כיון שסתם סודר אינו מיוחד לתפילין. משנה ברורה (שם). [תל] **משנה ברורה** (שם) שכן משמע מביאור הגר"א (שם). ורק אם התנה שלא יהיה אלא לזמן מסוים ולא לעולם אין זה הזמנה. משנה ברורה (שם). [תלא] **משנה ברורה** (שם). [תלב] **משנה ברורה** (ס"ק יג). אמנם לדבר הנאסר בהזמנה בלבד לא נאסר בהזמנת קטן, משום שקטן יש לו מעשה ואין לו מחשבה, ואפילו אם גילה מחשבתו בדיבורו. משנה ברורה (שם). ועיין בפרי מגדים (א"א סק"ה) שכתב, שקטן שהניח תפילין בתיק אין זה נאסר אלא כשצר לו דעת שיהא בו בקביעות או שאביו הזמין התיק, שאם לא כן הרי זה כהניח בו בתיק ולא הזמינו שהרי קטן אין לו מחשבה, אמנם מהמגן אברהם (סק"ד) לא משמע כך, וכן השו"ע הרב (שם סי' מב ס"ה) והחיי אדם (כלל יח ס"ח) סתמו כהמגן אברהם, וקושיית הפרי מגדים אפשר ליישב בקל. ביאור הלכה (ד"ה וכל). [תלג] **משנה ברורה** (ס"ק יג) בשם מגן אברהם (סק"ה) בשם הטור (שם). עד שיטול מה שחידש. משנה ברורה (שם). וכתב הביאור הלכה (ד"ה תפילין חד זימנא) שהר"ן (סנהדרין מח: ד"ה אבל) חולק על זה וסובר שמועיל תנאי, אמנם למעשה יש להחמיר כיון שמקור דברי הטור והשו"ע הוא מהרמב"ן בספר תורת אדם (שער הספוק ענין הקבורה ד"ה בפרק נגמר הדין). [תלד] **משנה ברורה** (ס"ק טו). והטעם משום שאין ההזמנה חשיבות לאוסרה, והוא הדין לכל תשמישי קדושה ואפילו לתיק לספר תורה. משנה ברורה (שם). [תלה] **היינו** אפילו לזמן קצר. משנה ברורה (ס"ק כד). [תלו] **משנה ברורה** (שם). ואפילו אם הניח בו התפילין פעמים רבות אלא שכל פעם היה לזמן קצר דרך עראי אינו מתקדש על ידי זה. משנה ברורה (שם). [תלז] **משנה ברורה** (ס"ק כה). [תלח] **שו"ע** (שם סי' מב ס"ג). עיין בביאור הלכה (ד"ה וזה) שהביא בשם ספר נהר שלום (סק"ב) שכתב, שהוא הדין שמותר להשתמש בסודר תשמיש מגונה, ודוקא לאחר שנטל התפילין משם, והביא ראיה לזה, עיי"ש. [תלט] **משנה ברורה** (ס"ק כד). והיינו אף אם בתחילה לא הזמינו לכך, משום שזה נחשב כמו שהזמינו לכך והניח בו התפילין שאסור להניח בו מעות, ואם פירש על מנת לפנותו אפילו אם הניח בו התפילין כמה פעמים וגם הזמינו

פניני הלכה

נשמרים רק במטתו מפני העכברים, אבל כשנשמרים במקום אחר אין מדרך ארץ להניחם במטתו אפילו במראשותיו, אלא אם כן במקום גבוה מראשותיו ג' טפחים או נמוך ג' טפחים, שהרי אפילו לישב בשוה עם התפילין על ספסל אחד הרי זה בזיון, וכאמור [וביאר כן כוונת המגן אברהם (סק"ד), ועיין במשנה ברורה (ס"ק יא) שהביא ביאור אחר בדברי המגן אברהם, שרק באשתו עמו אסור]. ואף כשמניחים התפילין בתיבה בבית הכנסת והתיבה היא הספסל שיושבים עליו, צריך להיות חלל ג' טפחים מפתח התיבה שלמעלה עד התפילין, ולפחות חלל טפח, שאם לא כן חשוב הוא כיושב על התפילין (רב"פ שערי תשובה סק"ה), וכן בסידורים ושארי ספרים שבתיבה צריך כן, וכן נהגו ואין לשנות.

אך כתב הש"ך (יו"ד סס סק"ט), שכל האיסור לשבת בשוה עם הספרים על המטה הוא דווקא שלא בשעת זמן בית המדרש, אבל בזמן בית המדרש אם המקום צר לתלמידים מותר לישב בשוה עם הספרים והפירושים, וכן נהג הר"ר משולם בדרש"י, אך כשלא היה במקום בית המדרש היה מדקדק שיהיה הספר נתון על גבי דבר אחר. אך הביא בשם בעל ספר ארחות חיים בסוף ספרו, שכתב שאין להקל בדבר כדי שלא יראה כמזלזל בכבוד הספרים.

ומכל מקום כתב בשבט הלוי (ח"ג סי' יא אות ג), שישורה של כסאות המחוברים יחד ע"י מוט ברזל בבית הכנסת יכולים להקל לשים חומש ושאר ספרי קודש על כסא אחד כשהוא

הנחת מעות יחד עם התפילין

יש אומרים שגם באופן שמותר להניח בסודר התפילין מעות, אף על פי כן כל זמן שהתפילין שם אין מדרך הכבוד להניח שם גם מעות יחד אלא יקשרם בקשר בפני עצמו[תמ]. ויש אומרים שמותר להשתמש להניח בו מעות גם בזמן שהתפילין מונחים בו[תמא].

הזמנה במעשה לדברים שהם גוף קדושה

קלף המעובד לשם תפילין[תמב] אסור לכתוב עליו דברי חול, משום שהזמנה על ידי עיבוד[תמג] לגוף הקדושה[תמד] יש לה חשיבות[תמה]. אמנם יכול להורידו מקדושתו לקדושה קלה יותר, כגון לעשותו מזוזה או לכתוב עליו דברי תורה[תמו].

קדושת תשמיש של תשמיש

תשמיש של תשמיש אין בו קדושה כלל[תמז].

הזמנה לדברים שהם גוף מצוה

הזמנה לגוף המצוה, כגון ציצית שופר לולב סוכה נר חנוכה, אפילו אם עשאם לכך אינם נאסרים, משום שהזמנה לגוף מצוה אין לה חשיבות[תמח], ומותר להשתמש בהם עניני חול גם בלי תנאי[תמט].

קדושת תיק של טלית

תיק של טלית אינו נחשב תשמיש קדושה אלא תשמיש מצוה, ולכן מותר להניח בו דברי חול, ואף אם מניח בו התיק של התפילין[תנ], ואפילו אם מניח בתוכו גם סידור שיש בו קדושה או שאירע שהניח בתוכו התפילין בלא תיק, מכל מקום בעת הצורך מותר להניח בתוכו דברי חול[תנא].

הנחת תפילין תחת רגליו או כנגד צדו

אסור להניח התפילין תחת מרגלותיו, אפילו אם מונח בכלי בתוך כלי[תנב], ולהניחם במיטה כנגד צדו, דינם כתחת מרגלותיו[תנג].

הנחת תפילין תחת ראשו

אסור להניח התפילין תחת מראשותיו כנגד ראשו[תנד], אפילו בכלי תוך כלי[תנה] ואפילו אם אין אשתו עמו, אבל שלא כנגד ראשו אם אין אשתו עמו מותר[תנו], ואם אשתו עמו[תנז] צריך להניחם בכלי בתוך כלי[תנח]. וזהו דוקא אם צריך לשומרם מהגנבים או מעכברים ואין לו מקום אחר לשומרם, אבל אם יש לו מקום אחר לשומרם לא יניחם במיטה כלל[תנט], ואם יש למעלה מראשותיו מקום שיוצא מהמיטה והוא גבוה שלש טפחים למעלה מראשותיו או נמוך שלש טפחים למטה מראשותיו, מותר להניח התפילין עליו[תס].

כד.

קריאת שמע בישן עם אשתו

היה ישן עם אשתו, קורא קריאת שמע בחזרת פנים לצד אחר, ואפילו בלא הפסקת טלית משום שחשובה כגופו[תסא]. ויש מי שאוסר בלי הפסקת טלית ביניהם[תסב], ונכון לחוש לדבריו[תסג].

קריאת שמע בשנים שישנים במיטה אחת

שנים שהיו ישנים בטלית אחת ובשרם נוגע זה בזה אפילו אינם שוכבים פנים נגד פנים[תסד], לא יקרא קריאת שמע[תסה] אלא אם כן היתה טלית מפסקת ביניהם ממתניהם ולמטה[תסו]. ואם הם שוכבים פנים נגד פנים גם אם אינם נוגעים זה בזה אסור לקרוא[תסז], אלא אם כן היתה טלית מפסקת ביניהם[תסח].

ערום, באמירת ברכות ותפילה

בשעה שיפריש חלה יברך, 'אשר קדשנו במצותיו וצונו להפריש תרומה'[תסט], או 'להפריש חלה'[תע], לפיכך אסור לאיש להפריש חלתו ערום, מפני שאי אפשר לו לברך כשהוא ערום[תעא], אבל האשה מותרת והוא שיהו פניה שלמטה טוחות בקרקע[תעב], והוא הדין לענין תפילה[תעג] ושאר ברכות[תעד].

דין ערוה בעגבות

עגבות יש בהם משום ערוה, ולכן אשה ערומה המברכת ברכה צריכה לכסות פניה שלמטה היטב שלא יראה עגבותיה[תעה]. ויש אומרים שאין בעגבות משום ערוה[תעו], ולכתחילה יש להחמיר[תעז].

מתחילה לכך מותר להניח בו מעות, אם לא עשה התיק לשם תפילין, וכמבואר במשנה ברורה (ס"ק יד) [הובא לעיל]. משנה ברורה (ס"ק מד). **[תמ] משנה** ברורה (ס"ק כה). וכתב הביאור הלכה (ד"ה שרי) להוכיח מסוגייתנו שאין בזה איסור ממש, אלא שאין זה כבוד התפילין. **[תמא] שו"ע** הרב (שם ס"ד), והביאו הביאור הלכה (שם). **[תמב]** היינו הפרשיות של התפילין, והוא הדין לעור המעובד לבתים של ראש או של יד ואף שאין חקוק על השל יד השי"ן, מכל מקום נקרא גוף קדושה, וכל שכן עור המעובד לספר תורה או מזוזה. משנה ברורה (ס"ק יח). כתב הביאור הלכה (ד"ה תפילין מד זימנא) שהפרי מגדים (סי' קנד משב"ז סק"ג) מצדד לומר שהבית של תפילין של יד אין זה אלא תשמיש קדושה עיי"ש טעמו, והביאור הלכה דחה דבריו והוכיח שנחשב לקדושה ולא לתשמיש. **[תמג]** היינו שהוא על ידי מעשה גמור, ולא רק הזמנה בדיבור בעלמא או רק תיקון הקלף ושרטוטו היה לשמה. משנה ברורה (סק"כ). ועיין בביאור הלכה (ד"ה כי האי גוונא) שהביא בשם תשובת משכנות יעקב (סי' נה) שדיו שנעשה לכתיבת סת"ם הרי זה גם כן הזמנה לגוף הקדושה ואסור להשתמש ממנו לענייני חול אם לא התנה מתחילה, ובספר משנת אברהם השיג עליו. ועיין בביאור הלכה (שם) שכתב שגם ברמב"ן (מלחמות ה', סוכה ד:) משמע שאוסר להשיטות שהזמנה לגוף הקדושה אוסרת, והביאור הלכה נשאר בצריך עיון, ולכן כתב שיותר טוב להתנות מתחילה בזמן עשיית הדיו כדי שיוכל להשתמש בו לצורך ענייני חול. **[תמד] ושלא** כהזמנה לתשמישי קדושה, כגון עשיית תיק לתפילין או עיבוד עור לרצועות שהוא רק תשמישי קדושה, שמותר לשנותם אפילו לענייני חול. ועיין בביאור הלכה (ד"ה לגוף) שכתב, שבעור המעובד לשם רצועות התפילין יש להחמיר כשאינו במקום הדחק. משנה ברורה (ס"ק כא). והטעם משום שיש דעה הסוברת שמקום הקשר של הדלי"ת והיו"ד הוא קדושה עצמה, ולכן העיבוד הוא הזמנה לגוף הקדושה, ועיין בביאור הלכה (שם) מה שכתב שאפשר לדחות שאף על פי כן אין זה הזמנה לגוף הקדושה, ומסקנתו שבלא במקום הצורך נכון להחמיר בזה לצאת את כל החששות, ובמקום הדחק יש להקל בכל האופנים ברצועות. **[תמה] רמ"א** (שם סי' מב ס"ג). ואף שבשו"ע (שם ס"א) מבואר שמותר לשנות התפילין של ראש ולהורידו מקדושתו כיון שהזמנה אין בה חשיבות, והרי תפילין זה גוף הקדושה, יש לחלק ששם מדובר שגם כשמורידו מקדושתו עדיין עושה בהם קדושה קצת, אבל כאן הרי רוצה לעשות בהם דבר חול ולזה מועיל הזמנה בגוף הקדושה. ועיין במגן אברהם (סק"ו) שהביא דעות שחולקים על זה, וסוברים שגם בגוף הקדושה הזמנה אינה כלום, ואף על פי כן למעשה יש להחמיר כסברא הראשונה, וכמבואר בביאור הלכה (ד"ה מילתא) שיש הרבה ראשונים ואחרונים שסוברים שמועיל הזמנה לגוף הקדושה, ותנאי מועיל גם בזה. אמנם אם התחיל לכתוב על הקלף סת"ם או בשאר כתבי הקודש אפילו על הנייר, אסור לכתוב עליו אחר כך דברי חול לכל הדעות שהרי עשה מעשה של גוף הקדושה, ואפילו תנאי לא מועיל בזה. משנה ברורה (ס"ק כג). ובביאור הלכה (שם) הביא דעת החיי אדם (ח"א כלל יד סכ"א) שמועיל תנאי גם בזה, ועיי"ש שתמה מנין לו חידוש זה. **[תמו] משנה** ברורה (ס"ק יט). ואפילו על עור המעובד לשם ספר תורה מותר. משנה ברורה (שם). ולכתוב גט על קלף המעובד לספר תורה אסור, מפני שגט הוא דבר של חול ואסור לכתבו אם לא שהתנה. משנה ברורה (שם). **[תמז] משנה** ברורה (סק"ט). וכתב הביאור הלכה (סי' לד ד"ה שתי הזוגות) שתפילין שמניחם תמיד בתוך כיס, אם כן התיק שמניח בו התפילין הוא רק תשמיש של תשמיש ואין בו קדושה, ודווקא אם הכיס מכסה גם את המעברתא והתיתורא שגם הם מכלל גוף הקדושה. **[תמח] משנה** ברורה (סי' מב ס"ק כג), וכמבואר ברמ"א (שם סי' תרלח ס"א). **[תמט] משנה** ברורה (שם). ועיין בשו"ע (שם סי' כא ס"א, סי' קנד ס"ג) חילוקים נוספים בין קדושה למצוה. משנה ברורה (סי' מב שם). **[תנ] משום** שאין התיק של הטלית נחשב אלא תשמיש של תשמיש שמותר. משנה ברורה (שם). **[תנא] משנה** ברורה (שם). שהרי הוא עשוי מתחילה גם לטלית שהוא דבר של חול ואם כן הרי זה כאילו התנה, וכמבואר ברמ"א (שם סי' מב ס"ג) [הובא לעיל]. משנה ברורה (שם). **[תנב] שו"ע** (שם סי' מ ס"ג). **[תנג] שו"ע** (שם סי' מ ס"ה). והטעם מפני שפעמים שמתהפך במיטה וישכב עליהם. משנה ברורה (ס"ק יג). ועיין בביאור הלכה (ד"ה להניחם) מה שתמה על זה. ספסלים שבבית הכנסת שתחתם יש תיבה להצניע שם טלית ותפילין, יש אומרים שאסור לשבת על הספסלים, ויש מתירים. אבל אם פנוי חלל טפח בתיבה ודאי מותר לשבת על הספסלים, ובעל נפש ראוי לו להחמיר שלא במקום הדחק גם בזה, מפני שמאד יש להזהר בקדושת תפילין, ואם קבעו במסמרים לכותל מותר לישב על הספסל. משנה ברורה (שם). **[תנד] מפני** שגם באופן זה הוא דרך בזיון. משנה ברורה (סק"ט). **[תנה] ואפילו** אם היו כלי בתוך כלי קודם שנתנם תחת הכר, וכל שכן אם על ידי צירוף הכר נעשה כלי בתוך כלי, כן מוכח מהרמב"ם (תפילין פ"ד הכ"ד). ביאור הלכה (ד"ה אפילו). **[תנו] ואפילו** שלא בכלי כלל, אלא שמניחם באופן שלא יתגלגלו משם לצדדים, כגון שמניחם בין הכר התחתון לכר שתחת ראשו שלא כנגד ראשו. משנה ברורה (סק"י). **[תנז] עיין** בשו"ע (שם סי' מ ס"ד) שמבואר שאם אשתו עמו במיטה ואינו רוצה לשמש הרי זה נקרא אין אשתו עמו. ובמשנה ברורה (ס"ק יז) מביא שהט"ז (סק"ד) אוסר אם אשתו עמו במיטה גם אם אינו רוצה לשמש, עד שיניח התפילין בכלי בתוך כלי שמא ישכח וישמש, וכן משמע בביאור הגר"א (שם). ועיין בביאור הלכה (ד"ה אשתו) שמביא בשם ספר מטה יהודא שאפילו לדעת השו"ע זהו דווקא אם הוחלט אצלו שלא לשמש, שבזה אין חוששים שמא ימלך, אבל בסתם לכל הדעות נקרא אשתו עמו. **[תנח] רמב"ם** (שם), שו"ע (שם סי' מ ס"ג). והיינו שמניחם בתוך כלי או תיק המיוחד לתפילין תחת הכר משום שהכר נקרא כלי שני, או שיניחם בלי כלי כלל תחת שני כרים. משנה ברורה (ס"ק יא). **[תנט] שו"ע** הרב (שם סי' מ ס"ו), משנה ברורה (שם). **[תס] משנה** ברורה (ס"ק יא). **[תסא] רמב"ם** (קריאת שמע פ"ג הי"ח), שו"ע (שם סי' עג ס"ב). והיינו מפני שאשתו כגופו ורגיל בה ואינו מהרהר, ומכל מקום צריך חזרת פנים משום שפנים כנגד פנים אי אפשר שלא יהרהר, ואם רק האיש מחזיר פניו והאשה נשארה כמות שהיא אף שפניה נגד אחוריו מכל מקום מותר לו לקרוא, משום שבזה אין הרהור, ובלבד שלא יהא בשרו נוגע בערותה. אבל אם גם היא רוצה לקרוא קריאת שמע, גם היא צריכה להחזיר פניה ובזה אפילו אם בשרם נוגעים זה בזה מותרים לקרוא. משנה ברורה (סק"ה). ועיין בחזו"א (או"ח סי' טו סק"ט ד"ה סי') שחולק וכתב שאם הוא מחזיר פניו ואינו נוגע בערותה גם היא מותרת לקרוא קריאת שמע. **[תסב] משנה** ברורה (שם). ולפי דעה זו צריך מאד ליזהר בזה בקריאת שמע שעל המיטה ובברכת המפיל שיהיה ביניהם הפסקת טלית, ובזה אפילו פנים נגד פנים מותר. משנה ברורה (שם). **[תסג] שו"ע** (שם). **[תסד] משנה** ברורה (סק"א). **[תסה] שמא** יבוא לידי הרהור. משנה ברורה (סק"ג). **[תסו] רמב"ם** (שם), שו"ע (שם סי' עג ס"א). אבל ממתניהם ולמעלה אפילו אם בשרם נוגע זה בזה לא יבואו לידי הרהור. משנה ברורה (סק"ד). עיין בביאור הלכה (ד"ה ממתניהם) שדן, אם צריך שהטלית תחצוץ עד סוף גופם או שאפילו אם הטלית קצרה ולמטה ברגליהם נוגעים זה בזה מותר, ונשאר בצריך עיון. כתב הפרי חדש (ס"א) שנראה שאם בדיעבד קרא ולא החזיר פניו ולא הפסיק בטלית יצא ידי חובתו, והפרי מגדים (א"א סק"א) מפקפק בזה, וכן בספר ישועות יעקב (סק"א). משנה ברורה (שם). **[תסז] אם** הם שוכבים בקירוב אחד לחבירו. משנה ברורה (סק"א) בשם הפרי מגדים (א"א ריש הסימן). ועיין בביאור הלכה (ד"ה שנים) שהביא שהמאמר מרדכי (סק"א) מסתפק בזה, עיי"ש. **[תסח] משנה** ברורה (שם). ומשום שבזה לא יבואו לידי הרהור. משנה ברורה (סק"ג). עוד כתב המשנה ברורה (סק"ד) שבכל האופנים המותרים צריך גם להוציא ראשו החוצה שלא יוכלו עיניו לראות את הערוה, וצריך גם לחצוץ על לבו כדי שלא יהא לבו רואה את הערוה, כמבואר בשו"ע (שם סי' עד ס"א) ובמשנה ברורה (שם סק"ג). כתב בספר עבודת היום שכל הלכה זו מדובר דווקא כשקורא קריאת שמע או מתפלל או מדבר דברי תורה בפיו, אבל להרהר בדברי תורה הרי ההלכה היא שמותר אפילו כשערותו מגולה, כמבואר במשנה ברורה (סי' עה ס"ק כט) וכל שכן בזה. וכתב שם עוד, שמטעם זה מותר להרהר בדברים שבקדושה בשעת תשמיש שהרהור אינו כדיבור לענין זה, אף על פי שהוא כדיבור לענין להרהר במבואות המטונפות, עכ"ל בקיצור. ביאור הלכה (סי' עג ד"ה ממתניהם). **[תסט] שו"ע** (יו"ד סי' שכח ס"א). **[תע] רמ"א** (שם). ועיין עוד עוד בט"ז (סק"א) וש"ך (סק"א) מהו הנוסח המובחר. **[תעא] מפני** שהגיד והביצים בולטים ונראים ולא מועיל בלי כיסוי. משנה ברורה (סי' עו ס"ק טו). **[תעב] רמב"ם** (ביכורים פ"ה הי"א), שו"ע (יו"ד שם). היינו דבוקות ומכוסות בקרקע. משנה ברורה (סי' עו ס"ק טז). ולענין אם העגבות צריך להיות מכוסה ראה להלן. כתב המגן אברהם (סי' ח סק"ג) שמותר לברך מיושב, משום שהפרשת חלה אינה מצוה כל כך שאינו עושה אלא לתקן מאכלו, ולפי זה גם אם היא לבושה בגדים רשאית לברך מיושב, ובספר ישועות יעקב דחה דבריו ומחלק שאם אפשר לברך בעמידה אינו רשאי לברך בישיבה ולכן בציצית צריך לברך מעומד, וכאן שאינה יכולה לעמוד ערומה לכן מותרת לברך בישיבה, מפני שעיקר הטעם שאין לברך מיושב הוא משום שנחשב כמזלזל בדבר ואין פחד ה' לנגד עיניו, אבל כשעושה הדבר מחמת הכרח אין בזה שום זלזול. פתחי תשובה (יו"ד שם סק"ג). **[תעג] רמ"א** (או"ח סי' עד ס"ד). **[תעד] רמב"ם** (ברכות פ"א ה"ט), שו"ע (שם סי' רו ס"ג). **[תעה] משנה** ברורה (ס"ק טז) בשם הבית יוסף (ד"ה ולא). **[תעו] משנה** ברורה (שם) בשם מגן אברהם (סק"ה), ושכן נוטה קצת דעת הגר"א (שם סי' עד ס"ד). **[תעז] משום** שהאליה רבה (סי' עד סק"ה) והמגן גבורים (שם אלף המגן ס"ק יג) מצדדים כהבית יוסף. משנה ברורה (שם).

פניני הלכה

יושב כל כסא אחר, כיון שאיסור הישיבה בשאר ספרי הקודש מלבד ספר תורה אינו אלא חומרא ולא מעיקר הדין וכמבואר בפוסקים, ועוד שבאמת כסאות נפרדים הם, רק שחיברם לצורך השתמשות הרבים, אבל כיון שבעצם כל אחד הוא כסא בפני עצמו יש בזה היכר גמור, ומסתבר שגם בספר תורה מותר באופן זה.

כד.

אם הבעל כגופה של אשתו

בגמרא מבואר שאשתו כגופו לענין הרהור. ודן בבית האוצר (ח"א כלל רז) אם יש לומר גם כן להיפך שבעלה כגופה. והביא מדברי התוספות (כתובות ג: ד"ה מלאי) שכתבו, שמזלו של האיש פועל גם לאשה, אבל מזלה של האשה אינו פועל על האיש, ואינו יכול לומר לה טענת 'נסתחפה שדך', משום שהאשה היא שדה של הבעל ואין הבעל שדה שלה. ואם כן אפשר שרק האשה כגופו אבל אין הבעל כגופה של אשתו.

והביא דברי האור החיים (ויקרא כ ט) שכתב, שעונשו של המקלל אביו ואמו הוא משום ששותפים הם ביצירתו ולכן צריך לכבדם, והקשה לפי זה למה המקלל אביו או אמו לבדם דינו למיתה, והרי רק בהשתתפם יחד יצרו הם אותו, ולא יתחייב באב לבד מצד חלק האם. ותירץ שלזה אמר הכתוב (שם) 'אביו ואמו קלל', פירוש כי כשמקלל אביו הרי הוא מקלל גם אמו עמו וכן להיפך, והטעם מפני שהאב והאם הם גוף אחד, כמאמרם ז"ל בסוגייתנו שאשתו כגופו, ולכן כל דבר הנעשה לאחד מהם נחשב לשניהם יחד. ומבואר שנקט שכשם שאשתו כגופו כך גם בעלה כגופה.

וכתב בבית האוצר שיש להביא ראיה מסוגייתנו שגם הבעל כגופה, שהרי בברייתא שהובאה בסוגייתנו נאמר ששנים שישנים במיטה אחת זה מחזיר פניו וקורא וזה מחזיר פניו וקורא, ואמר רב יוסף שברייתא זו עוסקת באשתו אבל בשאר אנשים אסור, וההיתר באשתו הוא משום שאשתו כגופו. והרי בברייתא זו מבואר ששני הישנים במיטה מחזירים פניהם וקוראים, ואם כן מוכח שגם הבעל כגופה של אשתו, ולכן גם לו מותר לקרות את שמע בהחזרת פנים. אך כתב שיש לדחות ראיה זו, על פי מה שביאר רש"י (ד"ה אשתו)

קריאת שמע בישן עם קטנים

בבניו הקטנים ובקטנים אחרים

אם היה ישן עם בניו בעודם קטנים מותר לקרוא קריאת שמע אם מחזיר פניו[תעח] בלא הפסקת טלית[תעט], ואם הם גדולים צריך הפסקת טלית ביניהם[תפ], והוא הדין בקטנים של אחרים[תפא].

מתי נחשבים לקטנים

עד כמה חשובים קטנים שמותר לקרוא קריאת שמע עימם במיטה, תינוק עד שיהיו לו י״ב שנים והתינוקת עד שיהיו לה י״א שנים, ואפילו אם הביאו שתי שערות מותר. ובשנה הי״ג לתינוק[תפב] וי״ב לתינוקת אם הביאו שתי שערות אסור בלא הפסקת טלית, ואם לא הביאו שתי שערות מותר. ומשנת י״ג ואילך לתינוק[תפג] וי״ב לתינוקת אפילו לא הביאו שתי שערות אסור[תפד]. ויש אומרים שגם בשנה הי״ג לתינוק וי״ב לתינוקת אסור אפילו אם לא הביאו שתי שערות[תפה].

הסתכלות באצבע קטנה של אשה

המסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה ומתכוין ליהנות ממנה, כאילו מסתכל בבית התורף[תפו] שלה[תפז].

קריאת שמע כנגד מקומות המכוסים באשה

כנגד מקום המגולה טפח

טפח מגולה באשה במקום שדרכה לכסותו[תפח] אפילו היא אשתו[תפט], אסור לקרוא קריאת שמע כנגדה[תצ]. ובדיעבד אם קרא קריאת שמע כנגדה, יש אומרים שאינו צריך לחזור ולקרוא, ויש אומרים שצריך לחזור ולקרוא קריאת שמע[תצא]. וכשלא התכוין להסתכל אין להחמיר לחזור ולקרוא קריאת שמע אפילו באשה אחרת[תצב].

כנגד מקום המגולה פחות מטפח

יש אומרים שבאשה אחרת[תצג] אפילו אם מגולה פחות מטפח הרי זה ערוה ואסור לקרוא קריאת שמע כנגדה, ודוקא באשתו מותר לקרוא קריאת שמע כנגד מקום המגולה פחות מטפח[תצד]. וכנגד שוק מגולה יש אומרים שאפילו באשתו ופחות מטפח אסור לקרוא קריאת שמע כנגדה[תצה], ויש אומרים שגם בשוק המגולה פחות מטפח ובאשתו מותר לקרוא קריאת שמע כנגדה[תצו].

קריאת שמע בנשים כנגד אשה ערומה

אשה ערומה יכולה לקרוא קריאת שמע, אבל אשה אחרת אסורה לקרוא קריאת שמע כנגדה, ואפילו כנגד טפח מגולה[תצז]. ויש אומרים שגם אשה אחרת מותרת לקרוא קריאת שמע ולהתפלל כנגדה כשהיא ערומה[תצח], וכן הלכה[תצט]. וכל זה דוקא כשהיא יושבת שאין נראה פניה שלמטה, אבל אם עומדת אסור בכל האופנים לקרוא קריאת שמע כנגדה[תק].

שמיעת קול זמר של אשה

בזמן קריאת שמע

יש ליזהר משמיעת קול זמר אשה אפילו פנויה[תקא] בשעת קריאת שמע[תקב], ואפילו היא אשתו[תקג]. ובדיעבד אם קרא יחזור ויקרא בלי הברכות[תקד], אבל קול הרגיל בו אינו ערוה[תקה].

שלא בזמן קריאת שמע

אסור לעולם לשמוע קול זמר של אשת איש וכן של כל העריות[תקו], ופנויה שהיא נדה היא גם כן בכלל ערוה[תקז], והמתכוין לזה מכים אותו מכת מרדות[תקח], ודבר זה אסור גם בנשים האסורות בלאוין[תקט].

ראיית שיער העריות

אסור לראות שער של העריות, והמתכוין לזה מכים אותו מכת מרדות[תקי], ודבר זה אסור גם בנשים האסורות בלאוין[תקיא].

קריאת שמע כנגד שער אשה

שער של אשה שדרכה לכסותו[תקיב] אסור לקרוא קריאת שמע כנגדו[תקיג], ואפילו באשתו[תקיד]. אבל כנגד בתולות שדרכן ללכת פרועות הראש[תקטו] מותר[תקטז]. והוא הדין בשערות נשים שרגילים לצאת מחוץ לצמתן מותר[תקיז] ואפילו אינה אשתו[תקיח], וכל שכן כנגד שער נכרית אפילו אם דרכה לכסות[תקיט]. ובזוהר (ח״ג נשא קכה:) מחמיר שלא יראה שום שער אשה בחוץ[תקכ], וראוי לנהוג כן[תקכא].

אשה הבאה ממקום שאין הדרך לגלות השער למקום שהדרך לגלותם או להיפך

נשים הבאות ממקום שאין הדרך לגלות השער מחוץ לצמתן למקום שהדרך

[תעח] **היינו** שיהא אחוריהם זה לזה, ואם פני בניו נגד אחוריו צריך על כל פנים ליזהר שלא יהא בשרו נוגע בערותם, וראיה לזה מהמבואר בשו״ע (שם סי' עד ס״ה) שאם בשרו נוגע בערות חבירו אסור. משנה ברורה (סי' עג סק״ח). [תעט] **משום** שבהם לכל הדעות אומרים שכיון שגס בהם חשובים כגופו ואין הרהור, ומכל מקום פנים נגד פנים אסור, ובפרי חדש (ס״א) מיקל בזה והביא ראיה, ובספר מאמר מרדכי וברכי יוסף דחו ראייתו, ומשמע עוד מדברי המאמר מרדכי שאפילו אם אינו צריך להחזיר פניו על כל פנים אם נוגע ערותו בבשרם או להיפך אסור. משנה ברורה (סק״ז). [תפ] **רמב״ם** (קריאת שמע פ״ג הי״ח), **שו״ע** (או״ח ג). [תפא] **משנה ברורה** (סק״ט). לפי המבואר ברמ״א (שם סי' עה ס״ד) שקטן כל זמן שאינו ראוי לביאה היינו בזכר עד תשע שנים ויום אחד ובנקיבה עד בת שלוש ויום אחד אין ערותו ערוה, לכאורה גם לענינו יש להקל אם עדיין לא הגיע הזמן. משנה ברורה (שם). והחזון איש (או״ח סי' טז סק״ט ד״ה נראה) כתב, שגם אם הקטן פחות מבן תשע גם כן צריך החזרת פנים. [תפב] **היינו** משהתחיל יום ראשון בשנה זו. משנה ברורה (סק״י). [תפג] **היינו** מיד כשנשלם שנת שלוש עשרה, ואין צריך שיהיה י״ג שנה ויום אחד, אלא י״ג שנה שלימות ויום הלידה בכלל, כגון אפילו אם נולד בא' תשרי בסוף היום כשיגיע לתחילת ליל שנת י״ד שנולד בו היינו א' תשרי הושלם לו י״ג שנים ונעשה גדול, וכן ההלכה לענין בר מצוה אלא שבזה צריך גם שתי שערות, ועיין בשו״ע (שם סי' נה ס״ט) ובמשנה ברורה (שם ס״ק מג). משנה ברורה (סי' עג שם). [תפד] **רמב״ם** (קריאת שמע פ״ג הי״ט), שו״ע (שם סי' עג ס״ד). [תפה] **משנה ברורה** (ס״ק יא) בשם מגן אברהם (סק״ג) שכתב שכך מבואר לפי מה שפסק הטור (אהע״ז סי' כא), ואפילו בלא קריאת שמע אסור לישן יחד עמם ערומים בקירוב בשר כשהגיעו לגיל זה, ועיין בחלקת מחוקק (שם ס״ק יב) ובבית שמואל (שם ס״ק טז). [תפו] **היינו** מקום הערוה. רמ״א (אהע״ז סי' כא ס״א). [תפז] **רמב״ם** (איסורי ביאה פכ״א ה״ב), שו״ע (שם). [תפח] **מפני** שזה מביא לידי הרהור כשמסתכל בה והרי זה בכלל ערוה, ואסור לקרוא קריאת שמע או להזכיר שום דבר שבקדושה נגד זה כמו נגד ערוה ממש. משנה ברורה (סי' עה סק״א). אבל פניה וידיה כפי המנהג שהדרך להיות מגולה באותו מקום, וכן בפרסות רגל עד השוק במקום שהדרך ללכת יחף, מותר לקרוא קריאת שמע כנגדו, שמכיון שרגיל בהם לא יבוא לידי הרהור. ובמקום שהדרך לכסות הרגל, השיעור הוא טפח כמו בשאר גוף האשה, אבל זרועותיה ושוקה אפילו אם רגילים ללכת מגולה כדרך הפרוצות אסור. משנה ברורה (סק״ב). והחזון איש (או״ח סי' טז סק״ח) כתב, שבפרק התחתון של הרגל עד הארכובה אף במקום שהדרך לגלותו הרי זה פריצות, ולא מועיל בזה מנהג. [תפט] **ולכן** צריך ליזהר בשעה שמניקה ומגלה דדיה שלא ידבר שום דברי קדושה. משנה ברורה (סק״ג). [תצ] **שו״ע** (או״ח סי' עה ס״א). ולפי המבואר במשנה ברורה (ס״ק כט) בשם האחרונים שנגד ערוה ממש אסור אפילו אם עוצם עיניו עד שיחזיר פניו, הוא הדין בזה אסור עד שיחזיר פניו. ויש מתירים בזה אם נזהר היטב מלראות, וכשאינו יכול לקרוא באופן אחר יש לסמוך על זה. משנה ברורה (סק״א). ועיין בביאור הלכה (ד״ה במקום) מה שכתב בזה. כתב בספר שולחן שלמה (ס״א) ששיעור זה של גילוי טפח שייך אפילו בקטנה מבת שלוש ואילך שהיא ראויה לביאה, ואם היא בתו הוא מי״א שנה ואילך [וכנתבאר לעיל]. ביאור הלכה (ד״ה טפח). והחזון איש (שם) כתב שכל שאין דעת האנשים עליהם מחמת קוטנם מותר ואין השיעור לפי השנים, כיון שכל האיסור הוא משום הרהור. [תצא] **משנה** ברורה (סק״ד) בשם הפרי מגדים (א״א סק״א). והדרך החיים (דין ממה צריך להרחיק נק״ש סל״ז) כתב שאפילו בדיעבד צריך לחזור ולקרוא. משנה ברורה (שם). [תצב] **משנה ברורה** (שם). [תצג] **בין** פנויה בין אשת איש. משנה ברורה (סק״ו). [תצד] **רמ״א** (שם) בשם הגהות מימוניות (קריאת שמע פ״ג אות ס). עיין בנשמת אדם (כלל ד סק״א) שכתב שלכל הדעות זה רק מדרבנן, ומועיל בזה עצימת עינים. משנה ברורה (סק״ה). [תצה] **משנה ברורה** (סק״ז). מפני שהוא מקום הרהור יותר משאר איברים. משנה ברורה (שם). [תצו] **חזון איש** (או״ח סי' טז סק״ח). [תצז] **רמ״א** (שם) בשם הרא״ש (סי' לז). [תצח] **משנה ברורה** (סק״ח) בשם הרשב״א (ד״ה אמר). וטעמו שכמו שהיא עצמה יכולה לקרוא כשהיא ערומה, אם כן מוכרח שאין בגילוי כל גופה משום איסור 'ולא יראה בך ערות דבר' (דברים כג טו) אלא לאנשים ומשום הרהור, אם כן גם אשה אחרת מותרת לקרוא ולהתפלל נגדה כשהיא ערומה. [תצט] **משנה** ברורה (שם) בשם האחרונים, ונקטו שגם הרא״ש מודה להרשב״א. [תק] **משנה** ברורה (שם). ובאופן זה דינה כמו נגד ערות איש, ואפילו אם עומדת ברשות אחרת אסורה. משנה ברורה (שם). [תקא] **משנה** ברורה (ס״ק יז). [תקב] **שו״ע** (שם סי' עה ס״ג). אבל שלא בשעת קריאת שמע מותר, אבל שלא יתכוון להנות כדי שלא יבוא לידי הרהור. משנה ברורה (שם). ובאופן שהוא אנוס, כגון שנמצא בדרך בין הגוים או בעיר ושומע קול זמר של אשה נכרית ואינו יכול למחות בהם, מותר לקרוא ולברך כיון שלא מצינו שנקרא ערוה מהתורה, שאם לא כן המצוים בין הגוים יתבטלו מתורה ותפילה, ועל זה נאמר (תהלים קיט קכו) 'עת לעשות לה' הפרו תורתך', אמנם צריך להתאמץ לכוון לבו לקדושה שהוא עוסק ולא יתן לבו לקול הזמר. משנה ברורה (שם). וכתב החזון איש (או״ח סי' טז סק״י) שמטעם זה מותר להוכיח רבים ולהזכיר דברי חז״ל אף אם יש מהם פרועות ראש. [תקג] **רמ״א** (שם). [תקד] **משנה** ברורה (ס״ק טז). [תקה] **רמ״א** (שם). היינו שכיון שרגיל בו לא יבוא לידי הרהור ואפילו מאשת איש, אמנם גם בזה אסור לכוין להנות מדיבורה, שהרי אפילו בבגדיה אסור להסתכל להנות. משנה ברורה (ס״ק יח). [תקו] **רמב״ם** (איסורי ביאה פכ״א ה״ב), **שו״ע** (אהע״ז סי' כא ס״א), משנה ברורה (סי' עה ס״ק יז). [תקז] **משנה ברורה** (שם). ובתולות שלנו כולם בחזקת נדות הם משיגיע זמן וסתן, וקול זמר של פנויה נכרית הרי היא גם כן בכלל ערוה ואסור לשמוע בין כהן ובין ישראל, ומכל מקום אם הוא אנוס מותר גם לקרוא ולברך [ראה הערה לעיל]. משנה ברורה (שם). [תקח] **רמב״ם** (שם), **שו״ע** (שם). [תקט] **רמב״ם** (שם פכ״א ה״ג), **שו״ע** (שם). [תקי] **רמב״ם** (שם פכ״א ה״ב), **שו״ע** (שם). [תקיא] **רמב״ם** (שם פכ״א ה״ג), **שו״ע** (שם). [תקיב] **ואפילו** אם אין דרכה לכסותו אלא בשוק ולא בבית ובחצר, מכל מקום הרי זה בכלל ערוה לכל הדעות אפילו בבית, ואסור לקרוא כנגדה אם התגלה קצת מהם. משנה ברורה (סק״י). [תקיג] **שו״ע** (או״ח סי' עה ס״ב). ושער של איש אפילו של ערוה היוצא דרך נקב שבבגדו, מותר לקרוא קריאת שמע כנגדו, אבל אם הכיס נראה הרי זה ערוה. משנה ברורה (סק״ט). [תקיד] **רמ״א** (שם). [תקטו] **עיין** במגן אברהם (סק״ג) שכתב שלא ילכו בגילוי הראש רק אם שערותיהן קלועות ולא סתורות, אבל המחצית השקל והמגן גבורים (שלטי הגבורים סק״ב) מקילים בזה. משנה ברורה (ס״ק יב). כתב החיי אדם (ח״א כלל ד ס״ה) שנכריות שאינם מוזהרות לכסות שערות ראשן צריך עיון אם דינם בזה כבתולות. משנה ברורה (שם). [תקטז] **שו״ע** (שם). ושערות של אשת איש שצריך מצד הדין לכסות, אפילו אם דרך אשה זו וחברותיה באותו מקום ללכת בגילוי הראש בשוק כדרך הפרוצות, אסור, וכמו לענין גילוי השוק שאסור בכל האופנים כמבואר במשנה ברורה (סק״ב), משום שצריכות לכסות השערות מצד הדין, ויש בזה איסור תורה ממה שנאמר (במדבר ה יח) 'ופרע את ראש האשה', ומשמע שצריך להיות מכוסה, ועוד שכל בנות ישראל המחזיקות בדת משה נזהרות מזה מימות אבותינו מעולם ועד עתה, ובכלל ערוה היא ואסור לקרוא כנגדן, ורק בתולות מותרות ללכת בראש פרוע או כגון שער היוצא מחוץ לצמתן, וענין זה תלוי במנהג המקומות שאם מנהג בנות ישראל באותו המקום ליזהר שלא לצאת אפילו מעט מהמעט חוץ לקישוריה, ממילא הרי זה בכלל ערוה ואסור לקרוא כנגדן, ואם אין המנהג כן מותר שכיון שרגילים בהם לא יבוא להרהר. משנה ברורה (סק״י). ובתולות ארוסות אסורות ללכת בגילוי הראש, והוא הדין בתולות שנבעלו צריכות לכסות הראש, ומכל מקום אם זינתה ואינה רוצה לצאת בצעיף על ראשה כדרך הנשים אי אפשר לכפות על זה. משנה ברורה (ס״ק יא). [תקיז] **רמ״א** (שם). היינו שמלבד הכובע שעל ראשה יש לה צמת והוא בגד המצמצם השער שלא יצאו לחוץ, ואותו מעט שאי אפשר לצמצם ויוצא מהצמת בזה יש להקל. משנה ברורה (ס״ק יד). וכתב הביאור הלכה (ד״ה מחוץ) שלענין עיקר איסור גילוי שער של אשה כתב המגן אברהם (סק״ד) בשם התוספות (כתובות עב: ד״ה ואלא) שדווקא בשוק אסור, אבל בחצר שאין אנשים מצויים שם מותרות ללכת בגילוי הראש. אמנם בזוהר הקדוש (ח״ג נשא קכה: מובא להלן) החמיר מאוד שלא יראה שום שער מאשה וכן ראוי לנהוג, וכתב על זה הביאור הלכה (שם) שאיסור קריאת שמע כנגד שער לא שייך כלל לדין שער באשה ערוה האמור בהלכה זו, ואפילו בביתה ובחדרה אסור לכל הדעות לקרוא כנגדה, שהואיל שדרכם לכסות בשוק יש בזה משום הרהור והרי זה ערוה. וגם עיקר הדין לענין גילוי שער שהביא בשם התוספות שמותר בחצר שאין אנשים מצוים אין הלכה זו מוסכמת, שהסמ״ג (עשין מח) כתב בשם הירושלמי (כתובות פ״ז ה״ו) לאסור בזה, וכן דעת הטור (אהע״ז סי' קטו), והב״ח (שם) כתב שכן דעת הרמב״ם (אישות פכ״ד הל' יב-יג), ומפרש גם דעת הבבלי כן שבגלוי ממש אפילו בחדרה אסור. והבית שמואל (סק״ט) כתב, שלפי מנהגינו נחשב לדת יהודית בגלוי ממש אפילו בחצרה וחדרה, ואפילו אם לגבי כתובה לא תצא עבור זה בלא כתובה, על כל פנים איסור יש בזה. וכן כתב בשו״ת חתם סופר (או״ח סי' לו), שכיון שכבר קיבלו עליהם אבות אבותינו בכל מקום ששמענו שנפוצים ישראל לאסור בזה, אם כן הרי זה דין גמור שקיבלו עליהם כהדיעה האוסרת, וכמו שכתב המגן אברהם (סי' תקנא סק״ז). ועיין בחתם סופר שם שהאריך הרבה בזה, וכתב לבסוף שבארצותינו שהתפשט המנהג על פי הזוהר הקדוש הרי זה איסור גמור, ויש לחשוש לרביצת האלה האמור בזוהר, ומי שחפץ בברכה יתרחק מזה עד כאן לשונו, וכל זה לענין חצרה וחדרה, אבל ללכת בשוק וחצר של רבים לכל הדעות אף אם תלך במטפחת בלבד לכסות שערה נקראת עוברת על דת יהודית עד שתלך ברדיד מלמעלה ככל הנשים, כן מבואר שם בשו״ע (אהע״ז סי' קטו ס״ד). [תקיח] **משנה** ברורה (ס״ק יג). והטעם כיון שרגילים בהם לא יבוא להרהר, אבל לכוין להסתכל באשה אחרת אפילו בשערות שמחוץ לצמתה אסור. משנה ברורה (שם). וכתב הביאור הלכה (ד״ה שרגילין) שמה שאפילו אם אינה אשתו מותר, כן כתב האליה רבה (סק״ה) וכן משמע מסתימת כל הפוסקים, ושלא כהחתם סופר (או״ח סי' לו) שמחמיר בזה. [תקיט] **רמ״א** (שם). שער נכרית נקרא השער שנחתך ואינו דבוק לבשרה, וסובר שעל זה לא אמרו חז״ל בסוגייתנו שער באשה ערוה, וגם מותר לגלותה ואין בה משום פריעת הראש, ויש חולקים ואומרים שאף בפיאה נכרית שייך שער באשה ערוה ואיסור פריעת ראש, וכתב הפרי מגדים (א״א סק״ה) שבמקומות שהנשים יוצאות בפיאה נכרית מגולה יש להם לסמוך על השו״ע, ומשמע מדבריו שאפילו בשער של עצמה שנחתך ואחר כך חברה לראשה גם כן יש להקל, ובספר מגן גבורים (שלטי הגבורים סק״ג) מחמיר בזה. וכתב עוד במגן גבורים, שאם אין מנהג המקום שילכו הנשים בפאה נכרית בודאי הדין עם המחמירים בזה משום מראית העין. משנה ברורה (ס״ק טו). [תקכ] **משנה** ברורה (ס״ק יד). והביא מדברי הזוהר הקדוש (ח״ג נשא קכה:) שכתב, 'שערא דרישא דאיתתא דאתגליא גרמא מסכנותא לביתא, וגרמא לבנהא דלא יתחשבון בדרא, וסטרא אחרא לשרות בביתא, וכל שכן אם הולכות בשוקא כך, על כן בעאי איתתא דאפילו קורות ביתה לא יחמון שערה חדא מרישאה, ואי עבדית כן מה כתיב (תהלים קכח ג) 'בניך כשתילי זיתים' מה זית וכו', בנהא יסתלקון בחשובין על שאר בני עלמא, ולא עוד אלא דבעלה מתברך בכל ברכאן דלעילא וברכאן דלתתא בעותרא בבנין ובני בנין'. [תקכא] **משנה ברורה** (שם) בשם המגן אברהם (סק״ג). והביא שם דברי הגמרא ביומא (מז.) שמעשה בקמחית שבזכות הצניעות היתירה שהיתה בה שלא ראו קורות ביתה אמרי חלוקה, יצאו ממנה כהנים גדולים.

פניני הלכה

כגופו), שטעם ההיתר הוא משום שרגיל בה ולכן אין הרהור, ואם כן יש לומר שלעולם אין הבעל כגופה של אשתו בשאר דיני התורה, ורק בקריאת שמע אף הוא כגופה, לפי שאין הדבר תלוי אלא בהרהור, וכשם שהוא רגיל בה כך היא רגילה בו ואין הרהור. והעיר עוד בבית האוצר, שלפי דברי המקובלים בביאור ענין אשתו כגופו, עולה שהאיש הוא כנשמה לאשה שהיא כמו הגוף, ולפי זה רק אשתו כגופו, אבל הבעל אינו כגופה של אשתו.

והנה מצאנו דין כבוד אשה כבעלה ובעל כאשתו, במה שחייב אדם לכבד את אשת אביו אע״פ שאינה אמו כל זמן שאביו קיים, שזה בכלל כבוד אביו, וכן מכבד בעל אמו

לגלותם מותרות לגלותם אם אין דעתם לחזור[תקכב]. ולקרוא קריאת שמע כנגדו מותר אפילו אם דעתם לחזור[תקכג]. ואם באו ממקום שהדרך לגלות למקום שאין הדרך לגלות לא יגלו אפילו אם דעתם לחזור[תקכד], ואסור לקרוא קריאת שמע כנגדן אפילו אם דעתם לחזור[תקכה].

אדם שבא ממקום שדרך הנשים לגלות השער למקום שאין הדרך לגלותם או להיפך

אדם שבא ממקום שדרך הנשים לגלות השער מחוץ לצמתן למקום שאין הדרך לגלות, אסור לקרוא קריאת שמע כנגדן בכל האופנים, ואם בא ממקום שאין דרכם לגלות למקום שדרכם לגלות אם אין דעתו לחזור מותר לקרוא קריאת שמע כנגדן[תקכו].

תליית תפילין, ספר תורה, ספרים

אסור לתלות תפילין[תקכז] בין בבתים בין ברצועות[תקכח], אבל מותר לתלותם בכיסם[תקכט]. וספר תורה אסור לתלות בכל האופנים אפילו כשהיא בארון קודש ותולה הארון קודש[תקל], ואפילו כשהארון קודש מחובר ביתידות לכותל אסור, כל שאין עומד תחתיו דבר מה[תקלא]. וספרים כגון ספרי תלמוד וכדומה דינם כתפילין[תקלב].

גיהוק ופיהוק בתפילה

לא יגהק[תקלג] ולא יפהק[תקלד] בשעת התפילה, ואם צריך לפהק מתוך אונס יניח ידו על פיו שלא תראה פתיחתו[תקלה], ויזהר שלא יניח ידו על סנטרו[תקלו] בשעת התפילה, משום שזה דרך גסות הרוח[תקלז].

כד:

משמוש בבגדו להסיר כינה העוקצתו בתפילה

אם כינה עוקצתו, ימשמש בבגדיו להסירו שלא תתבטל כוונתו אבל לא יסירנה בידו[תקלח], ואם עבר ונטלה ישפשף ידו בכותל או בדבר אחר[תקלט], ודוקא בשעת התפילה, אבל שלא בשעת התפילה יכול ליטול כינה ולזורקו בבית הכנסת[תקמ].

נשמט טליתו ממקומו בשעת התפילה

אם נשמט טליתו ממקומו בשעת התפילה יכול למשמש בו ולהחזירו, ואפילו אם נפל רובו[תקמא]. אבל אם נפל כולו אינו יכול לחזור ולהתעטף בו[תקמב] מפני שזה הפסק[תקמג]. ואם עבר והתעטף אינו צריך להתחיל מתחילת הברכה אלא גומר התפילה והולך, וכשיגמור תפלתו ימשמש בו ויברך[תקמד]. ואם הוא נטרד על ידי נפילת הטלית ואינו יכול לכוין ילבשנו כשיסיים הברכה[תקמה].

המגהק ומפהק בתפילה לרצונו ולאונסו

מי שגיהק ופיהק ונתעטש בתפלתו אם לרצונו הרי זה מגונה, ואם בדק גופו קודם שיתפלל ובא לאונסו אין בכך כלום[תקמו].

ראה עוד לעיל (ע"א) בענין גיהוק ופיהוק בתפילה.

המתעטש בתפילה מלמטה ומלמעלה

המתעטש בתפלתו מלמטה סימן רע לו[תקמז]. יש אומרים שזהו דוקא כשמפיח בקול[תקמח]. ויש אומרים שזהו גם כשמפיח בלי קול[תקמט]. והמתעטש מלמעלה סימן יפה לו[תקנ].

רקיקה בתפילה

אסור לרוק בתפילה[תקנא], וגם בתחנונים שאחר התפילה אסור[תקנב], ואם אי אפשר לו שלא לרוק[תקנג] מבליעו בכסותו בענין שלא יהא נראה[תקנד], ואם הוא אסטניס[תקנה] ואינו יכול להבליעו בכסותו זורקו לאחוריו[תקנו], ואם אי אפשר לזורקו לאחוריו זורקו לשמאלו, אבל לא לימינו וכל שכן לפניו שאסור[תקנז], ואם אינו יכול לרוק אלא לפניו או לימינו והוא מצטער על ידי זה מותר לו לרוק לימינו ואפילו לפניו[תקנח].

אחר הרקיקה צריך להמתין כדי הילוך ארבע אמות[תקנט].

השמעת קול בתפילה

בתפילת שמונה עשרה

לא יתפלל בלבו בלבד אלא יחתוך הדברים בשפתיו וישמיע לאזניו בלחש[תקס], ולא ישמיע קולו[תקסא]. ובדיעבד אם לא השמיע לאזניו יצא אם חתך הדברים בשפתיו[תקסב], ואם התפלל בלבו בלבד לא יצא[תקסג]. ואם אינו יכול לכוין בלחש[תקסד]

[תקכב] **ביאור הלכה** (ד"ה מחוץ) בשם המגן אברהם (סק"ד). [תקכג] **משום** שלא יבואו להרהר. ביאור הלכה (שם). [תקכד] **משום** הרהור של האנשים, כיון שבמקום זה הדרך לכסות. ביאור הלכה (שם). [תקכה] **ביאור הלכה** (שם) בשם שולחן שלמה. [תקכו] **ביאור הלכה** (שם). [תקכז] **היינו** על היתד מפני שהוא דרך בזיון. משנה ברורה (סי' מ סק"א). [תקכח] **היינו** בין שהבתים תלויות למטה ובין שהרצועות תלויות למטה, ומכל מקום באקראי בעלמא כשאוחז התפילין בידו והרצועות תלויות למטה אין להקפיד, אבל אם התפילין תלויים אסור בכל האופנים, ואין בכלל זה מה שהתפילין של ראש תלוי באויר ומחזיק ביד ברצועות ומניחם בראשו, משום שזהו צורך הנחתם, ויש מניחין התפילין של ראש על הדף וכדומה בשעה שלובשים. משנה ברורה (סק"ב). [תקכט] **רמב"ם** (תפילין פ"ד ה"ט), שו"ע (שם סי' מ ס"א). [תקל] **משנה ברורה** (סק"ג). [תקלא] **משנה ברורה** (שם) בשם החיי אדם (ח"א כלל לא סמ"ד). [תקלב] **משנה ברורה** (שם). וכתב שם, שמכל מקום ספרים או סידורי תפלות הקבועים בלוחות שבהם שלשלת של כסף אסור לתלותן בם, שהלוחות אין זה דומה לכיס לפי שהם מחוברות לסידור והרי הם כהסידור עצמו. מותר לכתוב פסוקים בנייר ולתלותם בפתח בית הכנסת. משנה ברורה (שם). נוהגים העולם להתענות כשנופל תפילין מידו על הארץ בלא נרתיקם, והוא הדין כשנופל ספר תורה אפילו בנרתיקם, וכתב האליה רבה (סק"ה) שאפילו אם נפלו התפילין בנרתיקם יתן פרוטה לצדקה. משנה ברורה (שם). [תקלג] **היינו** שמוציא מגופו לפיו נפיחה מתוך שובעו. רמ"א (שם סי' צז ס"א). [תקלד] **היינו** שפותח פיו להוציא רוח הפה. רמ"א (שם). [תקלה] **שו"ע** (שם). והוא הדין בגיהוק מתוך אונס אין בזה איסור, ומה שלא נקט השו"ע בגיהוק יתכן משום שבגיהוק אין חיוב להניח ידו על פיו, מפני שאין פתיחת פיו רב כל כך וגם הוא לזמן מועט מאוד, ומה שאין כן בפיהוק. משנה ברורה (סק"א). ובכף החיים (סק"ג) הביא בשם האחרונים שגם בגיהוק יניח ידו על פיו. [תקלו] **היינו** לחי התחתון. משנה ברורה (סק"ג). [תקלז] **רמ"א** (שם). ומותר לחזנים לעשות כן בשעת הזמר, לפי שאינם מתכוונים לגסות אלא להנעים את הקול, אבל שלא בשעת הזמר אסור. משנה ברורה (שם). [תקלח] **שו"ע** (שם סי' צז ס"ג). [תקלט] **משנה ברורה** (ס"ק יא), וכמבואר בשו"ע (שם סי' צב ס"ו). [תקמ] **רמ"א** (שם). מבואר בשו"ע (שם סי' ד סי"ח) שהנוגע בכינה צריך ליטול ידיו במים מפני רוח רעה השורה על הידים, וכל שכן אם הוא לפני התפילה שצריך ליטול ידיו במים מפני התפילה. משנה ברורה (ס"ק יב). ובשו"ע הרב (שם סי' צז ס"ג) כתב, שבמקום שאין מלמולי זיעה, אין צריך נטילת ידים לתפילה כמו שאין צריך ליטול ידיו אם נגע בשאר בעלי חיים טמאים, ומכל מקום לא יסיר הכינה בידו מפני שמאוסה היא, וגנאי הוא אפילו אם יראנה אדם, קל וחומר כשעומד בתפילה לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא. [תקמא] **משנה ברורה** (ס"ק יג). [תקמב] **ואפילו** אם נשאר עדיין בידו העטיפה הרי זה הפסק. משנה ברורה (ס"ק יד). [תקמג] **שו"ע** (שם סי' צז ס"ד). זקן שיש לו בתי עינים אם הם רפויים בחוטמו שקרוב ליפול על ידי כריעות והשתחויות נכון להחמיר שיקשרם מתחילה בחוט. משנה ברורה (ס"ק טו). [תקמד] **משנה ברורה** (שם). וכמבואר בשו"ע (שם סי' ח סט"ו) ובמשנה ברורה (שם סק"מ). [תקמה] **שו"ע הרב** (שם סי' צד ס"ד), משנה ברורה (ס"ק טו). [תקמו] **רמב"ם** (תפלה פ"ד הי"א). [תקמז] **שו"ע** (שם סי' קג ס"ג). וצריך להרחיק ארבע אמות כדין המבואר בשו"ע (שם ס"ב). משנה ברורה (סק"י). [תקמח] **משנה ברורה** (שם). [תקמט] **משנה ברורה** (שם) בשם המגן אברהם (סק"ו). [תקנ] **שו"ע** (שם סי' קג ס"ג). [תקנא] **שו"ע** (שם סי' צז ס"ב). [תקנב] **משנה ברורה** (סק"ג). והטעם משום שכל זמן שלא פסע השלשה פסיעות הרי הוא כעומד לפני המלך. משנה ברורה (שם). [תקנג] **כגון** שיצטער בזה ויהא טרוד בתפילתו. משנה ברורה (סק"ד). [תקנד] **כגון** בבגד תחתון, אבל בבגד עליון כיון שהרוק נראה אסור, ובמקומות שלובשים בגד מיוחד העשוי לרוק אף שהרוק נראה בו יתכן שמותר שכיון שעשוי לכך אין בו משום מיאוס, כן כתב המגן אברהם (סק"ד). אמנם כל שאר האחרונים כתבו שגם בזה צריך לכרוך מקום הרוק שלא יהא נראה. משנה ברורה (סק"ה). [תקנה] **פירוש**, שאינו יכול לראות דבר מאוס. רמ"א (שם). היינו שמאוס לו להבליעו בכסותו או שאינו יכול להשהותו בפיו עד שיבליענו בכסותו, או שהוא כסות נאה ואם נצריכנו שיבליענו בו יטרד. משנה ברורה (סק"ו). [תקנו] **שו"ע** (שם). והיינו שהופך פניו לאחוריו או שזורקו בידו לאחוריו, אבל לא כלפי מעלה מפני שנראה ככופר. משנה ברורה (סק"ז). [תקנז] **רמ"א** (שם). והטעם מפני שהמתפלל שכינה לפניו. משנה ברורה (סק"ח). ומה שמבואר בשו"ע (שם סי' קכג ס"א) שכשפוסע שלשה פסיעות ב'עושה שלום' הופך פניו לצד שמאל תחילה, מפני שהוא ימין של הקדוש ברוך הוא, יש לומר שמה שברקיקה ירוק לשמאלו כיון שמעולם לא ירדה השכינה למטה מעשרה, אם כן אין השכינה כנגד המתפלל, ולפיכך חלקו כבוד לימין שלו ברקיקה שהיא בשעת תפילה, אבל כשפוסע שלשה פסיעות האדם מרחיק עצמו ממקום תפילתו והוא כנגד השכינה [היינו שעל כרחך כוונתו בעת השתחויה להשתחות נגד השכינה שהיא למעלה מעשרה, שהרי לא ירדה למטה. משנה ברורה (סי' צז סק"י)], ולכן נותן שלום לשמאלו שאז הוא כנגד ימינו של הקדוש ברוך הוא. רמ"א (או"ח סי' צז שם). והאחרונים תירצו בפשיטות, שכאן בזמן שרוקק מסלק ממנו כבוד השכינה, וכמבואר בשו"ע (שם סי' ג ס"א) לענין התכבדו מכובדים, עיי"ש, ולכן דנים לפי ימינו ושמאלו של האדם, ומה שאין כן בשו"ע (או"ח סי' קכג שם) שמדובר בהשתחואה שמשתחוה בסוף תפילתו לשכינה, ולכן דנים לפי ימין השכינה. משנה ברורה (סי' צז סק"ט). [תקנח] **משנה ברורה** (סק"ח). [תקנט] **כמבואר** בשו"ע (שם סי' צב ס"ט). [תקס] **ויש שכתבו שצריך לחשוש** לדברי הזוהר שגם לכתחילה לא ישמיע לאזניו. אמנם המגן אברהם (סי' קא סק"ג) כתב שאין ראיה מהזוהר, וכן כתב בביאור הגר"א (שם ס"ב) שגם דעת הזוהר הוא כהשו"ע, וכן כתבו שאר האחרונים שטוב יותר לכתחילה שישמיע לאזניו. משנה ברורה (סק"ה). [תקסא] **רמב"ם** (תפילה פ"ה ה"ט), שו"ע (או"ח סי' קא ס"ב). כנאמר בתפילת חנה (שמואל א' א יג) 'רק שפתיה נעות וקולה לא ישמע', וכל המשמיע קולו בתפילתו הרי זה מקטני אמנה, כאילו אינו מאמין שהקדוש ברוך הוא שומע תפלת לחש, וכל המגביה קולו בתפילתו הרי זה מנביאי השקר, שהיה דרכם לצעוק בקול לעבודה זרה שלהם. ועיין בברכי יוסף (סק"ג) ובחיי אדם (ח"א כלל כד דין יא) שלכתחילה צריך להתפלל בלחש כל כך שגם חבירו העומד סמוך לו לא יוכל לשמוע, ומכל מקום אם אינו יכול לכוין בענין זה יתפלל באופן שיוכל לכוין, רק שיזהר שלא יטריד אחרים [וכמבואר בסמוך]. משנה ברורה (סק"ו). [תקסב] **משנה ברורה** (סק"ה). [תקסג] **ביאור הלכה** (ד"ה גלגו) שכן מצדד המגן אברהם (סק"ג), וכן כתב בספר נפש החיים (פ"ה). [תקסד] **כתב** המשנה ברורה (סק"ח) בשם הט"ז (סק"א) שגם אם יכול לכוין בלחש אבל לא כל כך כמו בקול, נחשב כמי שאינו יכול לכוין ויכול להתפלל בקול כשמתפלל ביחידות. וכתב על זה בביאור הלכה (ד"ה ואם) שלפי מה שכתוב בזוהר הקדוש (ח"ב ויקהל רב.) שאם מגביה קולו בתפילה כל כך עד שחבירו יכול לשמוע אין תפילתו נשמעת למעלה, נראה שאין לסמוך להקל כהט"ז, ועיי"ש מה שדוחה קושית הט"ז.

פניני הלכה

כל זמן שאמו קיימת (רמב"ם ממרים פ"ו הט"ו). **ודנו** האחרונים אם דין זה הוא משום שכבודו של האב הוא שיכבד את אשתו ולהיפך, ולפי זה אם ימחלו אביו ואמו על כבודם לא יצטרך הבן לכבד את בן זוגם. או שמא לא מטעם זה הוא, אלא משום שכיון שאשתו כגופו ובעלה כגופה, נמצא שחייב לכבד את אשת אביו כיון שאף היא נידונית כאביו ממש, וחייב לכבדה מצד עצמה, ואף אם ימחל אביו על כבודו ויאמר שאינו צריך שבנו יכבד את אשתו לא יפטר בזה הבן מחיובו, וכן על דרך זה בבעל האם. וראה מה שפלפלו בזה במנחה חדשה (פלפרס, מצוה לג אות ג), וביד מלך (מן, על הרמב"ם שם).

וע"ע בשו"ת נודע ביהודה (תנינא אהע"ז סי' עו) שכתב, שגם לענין עדות אין אשתו כגופו מן התורה אלא מדרבנן, והאריכו הפוסקים בדבריו.

כד:

תפילה בלחש ובקול רם

בגמרא מבואר שהמשמיע קולו בתפילתו הרי זה מקטני אמנה, והמגביה קולו בתפילתו הרי זה מנביאי השקר. ונחלקו הפוסקים בגדר תפילה בקול רם, אם להשמיע לאזניו שלו יכול או לא. בשו"ע (או"ח סי' קא ס"ב) כתב שישמיע לאזניו בלחש, אך בבדק הבית כתב הבית יוסף (שם) שמדברי הזוהר (ח"ב, ויקהל רב.) נראה שאסור להשמיע גם לאזניו שלו, וכן הביאו בשם האריז"ל (עולת תמיד מג.) שהקפיד שלא ישמיע גם לאזניו שלו. וכתב בברכי יוסף (או"ח סי' קא סק"ג), שכך ראוי לנהוג לכתחילה שלא להשמיע לאזניו שלו גם כן. ובמחזיק ברכה (סי' קמא סק"ב) סיים החיד"א וכתב, שכל האזהרה שלא להשמיע הקול כלל לא נאמרה אלא למיישרים ארחותם ונוהגים על פי הסוד, אמנם להמון העם די בכך שלא ישמיעו קולם לאדם אחר והנח להם לישראל. אך במשנה ברורה (סי' קא סק"ה) הכריע כדעת האחרונים שלכתחילה גם בשמונה עשרה צריך להשמיע לאזניו שלו [ודחו הראיה מדברי הזוהר], ובדיעבד אם לא השמיע יצא.

ובספר לקט הקציר (למהר"א חלפון, סי' ו אות קלו) נראה, שנכון להחמיר שלא להשמיע קול בתפילתו כולה ולא רק בתפילת י"ח, והעיד שהתפלל עם החיד"א בליוורנו בשנת תקס"ד, וראה שהיה החיד"א מזהיר מאד שלא ישמיע שום אדם את קולו בתפלתו מאלהי נשמה עד עלינו לשבח, ורק הש"צ היה אומר בקול רם וכל הציבור בלחש, ואם היה החיד"א רואה איזה אדם שהיה מרים את קולו היה גוער בו, ורק שירת הים היו אומרים הקהל בקול רם, וכן אחר תפילת שמונה עשרה באבינו מלכנו שאומר הש"צ 'ואנחנו לא נדע' היו אומרים אותה הקהל בקול רם, ופסוק 'אשרי' ופסוק 'ואנחנו' אומרים בקול רם.

ובשער הכוונות (דף א טור ג, הובא במגן אברהם סי' קא סק"ג) כתב, שמעולם לא התפלל האר"י ז"ל תפילתו בקול רם, אפילו סדר התפילה של מיושב כגון הזמירות וכיוצא בהם, להורות הכנעה ואימה ויראה לפני השי"ת, ורק ביום שבת היה מרים ומגביה קולו בנעימה בתפילה של מיושב מעט יותר ממה שהיה עושה בחול, ואף זה לא היה עושה אלא מפני כבוד השבת. וביאר בפרי מגדים (א"א שם, הובא במשנ"ב סק"ו) שהטעם לפי שה' שומע בלחש, ולא כאותם המגביהים את קולם יותר מדאי. אך בצעטיל קטן לבעל הנועם אלימלך (אות יא) כתב, שירגיל את עצמו להתפלל בכל כחו ובקול המעורר הכוונה להדבק המחשבה לדיבור.

צעקה בתפילה בשעת צרה

וכתב בשו"ת יהודה יעלה (או"ח סי' קפג), שעל אף שאמרו בסוגייתנו שהמשמיע קולו בתפילתו הרי זה מקטני אמנה, מכל מקום בשעת צרה מותר לצעוק שאין אדם נתפס על שעת צערו, ולא עוד אלא שיש מצוה בדבר, כמבואר ברמב"ם (תענית פ"א ה"א), 'מצות עשה מן התורה לזעוק וכו' על כל צרה שתבא על הצבור'. והוכיח כן מדברי הגהת התוספות (ר"ה יז: ד"ה שלש) שהביאו בשם הפסיקתא, שמידת 'חנון' היא שחונן בעת הדחק לגאול הצועק, וכמו שכתוב בפסוק (שמות כב כו) 'והיה כי יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני'. וכן ביאר בארוכה המבי"ט (בית אלהים, שער התפילה פ"ו), וחילק בין התפילות הסדורות בכל יום שאין ראוי לאמרם בקול מכיון שיכול לכוין בלחש, אבל התפילות שמתפללים בעת צרה וצער אי אפשר

מותר להגביה קולו[תקסה], וזהו דוקא בינו לבין עצמו, אבל בצבור אסור[תקסו] מפני שיטריד את הצבור[תקסז]. ומותר להשמיע קולו בביתו כשמתפלל כדי שילמדו ממנו בני ביתו[תקסח].

בפסוקי דזמרה

טוב שלא להגביה הקול אפילו בפסוקי דזמרה[תקסט], לא כאותם המגביהים קולם יותר מדאי, אמנם בשבת שנוהגים שאחד אומר פסוקי דזמרה בקול רם הוא מנהג טוב[תקע].

בתפילת ראש השנה ויום כיפור

יש אומרים שבראש השנה ויום כיפור מותר להשמיע הקול בתפילה אפילו בצבור[תקעא], וכן נוהגים. ומכל מקום יזהר שלא להגביה הקול יותר מדאי[תקעב], ויותר טוב להתפלל בלחש אם יכול לכוון[תקעג].

איסור יציאה מבבל לשאר ארצות

כשם שאסור לצאת מהארץ לחוצה לארץ, כך אסור לצאת מבבל לשאר הארצות, שנאמר (ירמיה כז כב) 'בבלה יובאו ושמה יהיו'[תקעד].

הפחת רוח בתפילה

היה עומד בתפילה ויצא ממנו רוח מלמטה[תקעה], ממתין עד שיכלה הריח וחוזר ומתפלל[תקעו] ממקום שפסק[תקעז].

אמירת 'רבון העולמים' כשהוצרך להפיח בתפילה

בקש לצאת ממנו רוח מלמטה ונצטער הרבה ואינו יכול להעמיד עצמו[תקעח], הולך אחוריו[תקעט] ארבע אמות ומוציא הרוח וממתין עד שיכלה הריח, ואומר[תקפ] 'רבון העולמים יצרתנו נקבים נקבים חלולים חלולים, גלוי וידוע לפניך חרפתנו וכלימתנו, חרפה וכלימה בחיינו רמה ותולעה במותנו', וחוזר למקומו וחוזר למקום שפסק[תקפא]. ויש אומרים שיחזור למקומו קודם שיאמר 'רבון העולמים'[תקפב]. יש אומרים שכל זה מדובר כשמתפלל בביתו, אבל כשמתפלל בצבור שאם יתרחק ממקומו יש בזה ביוש גדול, אינו צריך להרחיק כלל לאחוריו וגם לא יאמר ה'רבון העולמים', אלא ימתין עד שיכלה ממנו הריח, וכן נוהגים[תקפג]. וטוב שיהרהר ה'רבון העולמים' בלבו[תקפד].

ישן ערום, לענין קריאת שמע

היה ישן ערום בטליתו[תקפה] או שהיה ישן בחלוק בלא מכנסים[תקפו], צריך לחצוץ בטלית על לבו[תקפז] או תחת לבו[תקפח] וגם יכסה ערותו[תקפט] ואז יקרא קריאת שמע, משום שכשלבו רואה את הערוה אסור לקרוא קריאת שמע[תקצ], וגם אם עבר וקרא קריאת שמע יחזור ויקראנה[תקצא]. והוא הדין אם לבו רואה את ערות חבירו אסור[תקצב], אלא יכסה לבו ואז יקרא קריאת שמע[תקצג].

עיסוק בדברי תורה במבואות המטונפות

אסור לעסוק בדברי תורה במקומות המטונפים, ולכן אמרו שאסור לתלמיד חכם לעמוד במקומות המטונפים כדי שלא יבא להרהר שם בדברי תורה. ומכל מקום מותר ליכנס למרחץ אף מתוך הלכה שאינה פסוקה, ולא חוששים שיהרהר שם בדברי תורה, משום שבמרחץ שומר עצמו מהרהור תורה[תקצד].

דברי קדושה במקום הטנופת

הרהור דברי תורה במקום הטנופת

אסור אפילו להרהר בדברי תורה בבית הכסא[תקצה] ובבית המרחץ[תקצו] ובמקום הטנופת[תקצז], והוא המקום שיש בו צואה ומי רגלים[תקצח], ואפילו הלכות המרחץ אסור ללמוד במרחץ[תקצט], ויחשוב שם חשבונות ביתו והוצאותיו, ובשבת יחשוב בבנינים וציורים נאים[תר].

המהרהר בדברי תורה במקום הטנופת לאונסו

מי שתלמודו שגור בפיו ומהרהר בבית הכסא ובבית המרחץ לאונסו מותר[תרא]. ויש אומרים שכיון שהוא אנוס בהרהור יכול

[תקסה] **היינו** באופן שאפילו אם ישמיע קולו במקצת גם כן לא יוכל לכוין, שאם לא כן אסור להגביה קולו. משנה ברורה (סק"ט). [תקסו] **היינו** אפילו להשמיע קולו במקצת, וכל שכן להגביה קולו. משנה ברורה (סק"י). [תקסז] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (שם). אלא אם אינו יכול לכוין בלחש ילך לביתו ויתפלל בקול, ומה שמבואר בשו"ע (שם ס"א) שאם אינו יכול לכוון בכל הברכות יכוון לפחות באבות, מדובר שגם אם יתפלל בביתו לא יוכל לכוון מרוב טרדותיו. ובזמנינו אין להורות היתר זה להתפלל ביחידות בקול ולעורר הכוונה שילמדו ממנו אחרים, אם לא בגדול הדור ומפורסם שכל מעשיו לשם שמים. ביאור הלכה (ד"ה לאתי) בשם הפרי מגדים (משב"ז סק"א). [תקסח] **רמ"א** (שם). [תקסט] **מפני** שהקדוש ברוך הוא שומע בלחש. משנה ברורה (סק"ז). [תקע] **משנה** ברורה (שם) בשם הפרי מגדים (א"א סק"ג). [תקעא] **שו"ע** (שם סי' קא ס"ג). והוא כדי לעורר הכוונה, ואין לחשוש לטירדת הציבור כיון שיש בידם סידורים ומחזורים. משנה ברורה (ס"ק יא). [תקעב] **רמ"א** (שם). והטעם משום שהמגביה קולו בתפילתו הרי זה מנביאי הבעל, שנאמר בהם (מלכים א' יח כח) 'ויקראו בקול גדול'. טעם נוסף, משום שעל ידי זה בודאי יבלבל אחד מהם את חבירו, ומכל מקום מה שהחזנים מגביהים קולם כדי לעורר הכוונה ולהשמיע היטב מה שאומר עושים טוב, משום שעיקר תפילת השליח ציבור נתקנה דווקא בקול רם, אמנם אלו שעושים כן כדי להראות קולם ודאי עושים שלא כהוגן. משנה ברורה (ס"ק יב). [תקעג] **משנה** ברורה (ס"ק יא) בשם המגן אברהם (סק"ד) והרבה אחרונים. [תקעד] **רמב"ם** (מלכים פ"ה הי"ב). [תקעה] **שאם** אינו מתפלל אסור אפילו בדברי תורה, כמבואר בשו"ע (שם סי' עט ס"ט). משנה ברורה (סי' קג סק"א). [תקעו] **רמב"ם** (תפילה פ"ד הי"א), **שו"ע** (שם סי' קג ס"א). **כתבו** האחרונים שבזה אין צריך לומר ה'רבון העולמים' המבואר בסוגייתנו, משום שכשאינו מרחיק אין ניכר בושתו וכלימתו, וכעין מה שכתב הרמ"א (שם). משנה ברורה (סק"ב). [תקעז] **משנה ברורה** (שם). ואפילו אם שהה אחר שפסק הריח, ועל ידי צירוף הזמן היה כדי לגמור את כולה גם כן חוזר רק למקום שפסק, שהרי אם היה רוצה היה מתפלל מיד כשפסק, ואם כן לא היה כל ההפסק מחמת אונס ואינו חוזר לראש לפי מה שפסק הרמ"א (שם סי' סה ס"א). משנה ברורה (סי' קג סק"ג). ובביאור הלכה (ד"ה וחוזר) הביא שהבאר היטב (סק"א) העתיק דברי הפרי חדש (שם) שפוסק שצריך לחזור לראש. וכתב עליו הביאור הלכה (שם) שהעתיקו שלא כדין, משום שהפרי חדש לשיטתו שפוסק (שם סי' סה ס"א) כשיטת הרי"ף בסוגיין שבתפילה אפילו בלי אונס חוזר לראש, אבל לפי מה שנוקטים למעשה כהרמ"א (שם) אם כן אינו צריך לחזור לראש. [תקעח] **שאם יכול** להעמיד עצמו אסור להוציא רוח בשום פנים בתפילה, ולא חוששים לאיסור 'בל תשקצו' אלא כשמשהא עצמו לקטנים או לגדולים אבל לא להפחה. משנה ברורה (סק"ג). ויראה להזיז התפילין ולנתקם שלא יהיו מונחים על מקומם שהרי אסור להפיח בתפילין. משנה ברורה (שם). [תקעט] **משום** שצריך שיהיו פניו כנגד המקום שהתחיל להתפלל להראות שרוצה עדיין לחזור לתפילתו, ואפילו לצדדים או לפניו אסור. משנה ברורה (סק"ד). [תקפ] **בתוך** התפילה, כיון שהיא מופסקת ועומדת כבר על ידי הרוח, לפיכך יכול להפסיק גם לומר דבר זה באמצע. משנה ברורה (סק"ה). [תקפא] **רמב"ם** (שם פ"ד הי"ב), **שו"ע** (שם סי' קג ס"ב). כתב המשנה ברורה (סק"ו), שלכאורה הכוונה לתחילת הברכה שפסק בה, וכמבואר בשו"ע (שם סי' קד ס"ה), אמנם במשנה ברורה (שם ס"ק יט) כתב להלכה בשם האחרונים שאינו צריך לחזור אלא למקום שפסק. כתב הרמ"א (שם סי' פה ס"א) שאם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש, וכתב הב"ח שזהו דווקא אם השהייה היתה על ידי העיטושים וריח הנודף לבד, ואין מצרפים לזה מה שצריך ללכת לאחוריו ארבע אמות וההחזרה ואמירת ה'רבון', וכן כתב הפרי מגדים (סי' קג א"א סק"א). משנה ברורה (שם סק"ח). וכתב הביאור הלכה (ד"ה ועיין) שלכאורה לפי זה אם שהה בקריאת שמע כדי לגמור כולה והשהייה היתה על ידי אונס, כגון שהלך לבית הכסא לעשות צרכיו, שנפסק בשו"ע (שם סי' סה ס"א) שחוזר לראש, לא נצרף בתוך השיעור אלא מה שהלך לבית הכסא שהרי בעת ההיא לא היה ראוי לקרוא קריאת שמע, וכן גם זמן השהייה בבית הכסא, אבל מה שהלך אחר כך מבית הכסא לביתו יתכן שאי אפשר לצרף, שהרי אז לא היה אנוס באמת שאם היה רוצה היה מקנח ידיו בעפר ובצרור והיה גומר את הקריאת שמע, לפי מה שנפסק שלא ניתקנה נטילת ידים אלא בשחרית שנעשה בריה חדשה, וכמבואר במגן אברהם (סי' ד סק"א), ונשאר הביאור הלכה בצריך עיון. [תקפב] **משנה ברורה** (סי' קג סק"ו) בשם החיי אדם (ח"א כלל כה דין ג). [תקפג] **רמ"א** (או"ח סי' קג שם). [תקפד] **משנה** ברורה (סק"ט). [תקפה] **היינו** אפילו אם הוציא ראשו חוץ לטליתו שלא יהיה עם ערותו תחת כיסוי אחד, מכל מקום אסור משום שלבו רואה את הערוה, עד שיחצוץ על לבו להפסיק, ואז אפילו אם אינו מוציא ראשו חוץ לטלית מותר, כך מוכח בברייתא בסוגייתנו, עיי"ש. ביאור הלכה (סי' עד ד"ה היה). [תקפו] **משנה** ברורה (סק"א). וביאר שהשו"ע נקט לשון הגמרא בסוגייתנו, והוא הדין בישן בחלוקו בלא מכנסים, ואסור בדברי תורה או לברך ברכה עד שידביק בידיו הכתונת במקום הלב או למטה מלבו כדי שיהא הפסק בין לבו לערוה. [תקפז] **היינו** שידביק הטלית על לבו כדי שיהא הפסק בין לבו לערוה, אבל אם לא יעשה כן אסור לקרוא קריאת שמע, אף שלבו מכוסה בטלית שעל כל גופו, הרי עדיין הלב והערוה הם ביחד ואין דבר המפסיק ביניהם. משנה ברורה (סק"ב). וכתבו הלחם חמודות (פ"ג אות קיד) והאליה רבה (סק"א) שאם מכסה לבו בבגד בפני עצמו מועיל, אף אם אינו מדביקו על לבו. ביאור הלכה (ד"ה צריך). [תקפח] **משנה ברורה** (סק"ג). ואפילו אם לבו מגולה לגמרי מותר, וכמבואר בשו"ע (שם סי' עד ס"ו). משנה ברורה (שם). [תקפט] **משנה** ברורה (סק"ד). ואם הוא מגולה הסכימו הרבה אחרונים שאסור לקרוא קריאת שמע מהתורה, ואפילו אם מכסה הטלית גם על ראשו ועיניו שלא יוכל לראות את הערוה, שהרי לא נאמר 'לא תראה ערות דבר' אלא 'לא יראה בך ערות דבר' (דברים כג טו), כלומר שיהא מכוסה באופן שלא יוכל להראות אפילו לאחר, ולפיכך העומד בבית ערום והוציא ראשו חוץ לחלון שלא יראה ערותו, אף על פי שחצץ בבגד על לבו לא יקרא קריאת שמע, כיון שערותו מגולה ונראית בבית, אבל הישן ערום בכילה שאינה גבוה עשרה טפחים והוציא ראשו חוצה לה, וגם חצץ באיזה דבר להפסיק בין לבו לערוה, אף על פי שערותו מגולה בכילה הרי זה כמכוסה בטלית, שכיון שאין הכילה גבוה עשרה טפחים יש עליה שם כיסוי כמו מלבוש, ואינו דומה לבית שהוא רק חולק מקום לעצמו ואי אפשר להחשיב הבית לכיסוי ולכן אסור. וכן אם צואה בבית בתוך ארבע אמות והוציא ראשו חוץ לחלון, אסור לקרוא קריאת שמע משום שדנים את ראשו אחר רובו, ואם הכניס ראשו לחדר שיש שם צואה, גם כן אסור לכל הדעות לקרוא קריאת שמע, משום שהצואה לנגד עיניו, ולדעת הרשב"א המובא בשו"ע (שם סי' עט ס"ב) אסור אפילו הוא עומד מבחוץ נגד הפתח כיון שהצואה כנגדו, עיי"ש. משנה ברורה (סי' עד שם). כתב הביאור הלכה (ד"ה מסוס) שבכילה אם הוציא ראשו ולבו חוץ לכילה אסור, משום שנחשב כאילו הוא כולו בחוץ. עוד כתב בשם המגן אברהם (ריש הסימן) שאם הוא עומד ערום במגדל של עצים ומוציא את ראשו לחוץ, מסתפק הירושלמי (פ"ג ה"ג) אם דינו כבית ואוהל ואסור או שדינו כמו כלי וזהו כמלבוש, ורבינו ירוחם (נתיב יג ח"ג) פסק בזה להקל. אמנם צריך ליזהר שלא יהא לבו רואה את הערוה וכמו לגבי כילה, ולפי זה אם אחד עומד ערום בתוך כלי, נחשב הכלי כמו מלבוש ומועיל כשמסתכל בעיניו כלפי חוץ, וכן כתב הדרישה (יו"ד סי' ר) והט"ז (או"ח שם סק"א) מחמיר בזה. ותמה עליו הפרי מגדים (משב"ז סק"ג), ומכל מקום צריך להפסיק בין לבו לערוה, משום שאין זה עדיף מכיסוי כתונת. [תקצ] **שו"ע** (או"ח סי' עד ס"א). והטעם משום שערוה תלתה התורה בראיה, כמו שנאמר (דברים כג טו) 'לא יראה בך ערות דבר' וגו', ומצינו לשון ראיה בלב כמו שנאמר (קהלת א טז) 'ולבי ראה הרבה חכמה', ולכן החמירו חז"ל בזה. משנה ברורה (סק"ד). [תקצא] **משנה** ברורה (סק"ה) בשם הדרך החיים (דין ממה לריך להרחיק סל"ז) והפרי מגדים (שם סי' עא א"א סק"ה). עוד מוכח בפרי מגדים (שם) שחוזר לקרות קריאת שמע עם ברכותיה אם קראם וראה לבו את הערוה, משום שכך תיקנו חכמים, אבל בשאר ברכות מסתפק אם בדיעבד יחזור, וספק ברכות להקל. ובחיי אדם (כלל ג הל"ג) ובנשמת אדם משמע, שיש להקל בדיעבד גם לענין תפילה, בדברים שהאיסור הוא רק מדרבנן, ועיין בביאור הלכה (סי' קפה ד"ה אם). משנה ברורה (סי' עד שם). [תקצב] **רמ"א** (שם). והיינו שאין הפסק בין לבו לערות חבירו, כגון ששניהם שוכבים ערומים ומתכסים בטלית אחד, והם רחוקים זה מזה דהיינו שאין בשרם נוגע אלא שפניהם זה כנגד זה, ובאופן שלו עצמו יש הפסק בין לבו לערוה, ואף על פי כן אסור לקרוא משום שלבו רואה את ערות חבירו, או כגון ששניהם עומדים במים ולבו אינו רואה ערות עצמו לפי שמכוסה בבגד למטה מלבו, אלא שרואה ערות חבירו שאינו מכוסה אסור, ואף שעיניו מחוץ למים כיון שמכל מקום לבו רואה. משנה ברורה (סק"ו). [תקצג] **ביאור הלכה** (ריש הסימן). ולא מועיל בזה הפסקה בטלית, כיון שסוף סוף לבו רואה ערות חבירו. ביאור הלכה (שם). [תקצד] **רמ"א** (יו"ד סי' רמו סכ"ו). השך (ס"ק כח) מביא שהתרומת הדשן (סי' מא) כתב שמותר ליכנס לבית הכסא ולבית המרחץ אף מתוך הלכה שאינה פסוקה, ודווקא לגבי תפילה מבואר בשו"ע (או"ח סי' צג ס"ג) שאסור להתפלל מתוך הלכה שאינה פסוקה משום כדי שיוכל לכוון לבו, והחילוק הוא שבתפילה ודאי הרהורי ההלכה יטרידו אותו, ואם יכריח עצמו לסלק מחשבתו מעיון ההלכה, זה עצמו טירדה שצריך להסיר מלבו מה שהוא חפץ לחשוב, ויפסיד על ידי כך כוונת התפילה. ועוד כתב לחלק שדווקא בתפילה חוששים שמא יהרהר בדברי תורה, משום ששניהם דברי קדושה, מה שאין כן במקום הטנופת כגון בבית המרחץ ובבית הכסא לא חוששים שיהרהר בדברי תורה. ובהמשך הדברים כתב התרומת הדשן, שהדבר ידוע שקשה מאד להסיר מלבו הרהורי תורה, אפילו במקום הטנופת מי שלבו נבהל ולהוט לעיין בפלפול הלכה, ועוד שהרי נאמר בסוגייתנו שתלמיד חכם אסור לעמוד במבואות המטונפות מפני שאי אפשר לו בלא הרהורי תורה, ומוכח שחוששים גם בזה ונשאר בצריך עיון. והביא השך (שם) שכתב על זה הדרכי משה (יו"ד שם אות ט) שעל כרחך צריך לחלק בין מבואות המטונפות למרחץ, שאם לא כן יהא אסור לתלמיד חכם ליכנס למרחץ לעולם, כמו שאסור ליכנס למבואות המטונפות, אלא על כרחך צריך לומר שלא חוששים שיהרהר כלל במרחץ משום שנזהר יותר במרחץ ממה שנזהר במבואות המטונפות, ואם כן אפילו מתוך הלכה שאינה פסוקה גם כן מותר, וכוונת הדרכי משה שכיון שמתכוון ללכת לבית המרחץ לרחוץ שם, אם כן מפנה עצמו מטירדת הלימוד עד שיצא מבית המרחץ וכן בבית הכסא. [תקצה] **ואפילו** בתוך ארבע אמות של הבית הכסא ממקום שכלה הריח גם כן אסור להרהר, ועיין מה שכתב בזה המשנה ברורה (סי' עט סק"ג). כתב בספר תוספות ירושלים (סי' עה ד"ה אם) בשם הירושלמי שבבורסקי אסור להתפלל וכן להזכיר כל דבר שבקדושה, והוא שהתחיל העיבוד שיש ריח רע, אבל אם עדיין לא התחיל מותר, ופשוט שבזמן שאסור הוא אפילו לאומן עצמו שמורגל בריח רע ואינו מרגיש כל שבני אדם אחרים מצטערים מהריח רע, וכמבואר בשו"ע (או"ח סי' עט ס"א). משנה ברורה (סי' פה סק"ז). [תקצו] **משום** שיש בו זוהמא מרובה והוא מאוס והרי זה כצואה ובית הכסא. משנה ברורה (סק"ח). [תקצז] **ואפילו** בזמן שאין שם אדם. משנה ברורה (סק"ד). וכן אסור לעיין בבית הכסא במשקלי השמות והפעלים של לשון הקודש, כיון שאין דרך להגיע לידיעה רק על פי הכתובים ויבוא להרהר במקרא. ופשוט שמותר לאדם להתבונן בבית הכסא בגודל שפלותו ושבסופו יחזור כולו להיות עפר רימה ותולעה ואין נאה לו הגאוה. משנה ברורה (סק"ה). [תקצח] **רמב"ם** (קריאת שמע פ"ג ה"ד), **שו"ע** (או"ח סי' פה ס"ב). וטעם איסור ההרהור בכל מקומות אלו, משום שצריך לקיים 'והיה מחניך קדוש' (דברים כג טו), ואין זה נקרא מחניך קדוש. משנה ברורה (סק"ח). [תקצט] **רמ"א** (שם). [תר] **משנה ברורה** (סק"ו). והטעם כדי שלא יבוא לידי הרהור. משנה ברורה (שם). [תרא] **משנה ברורה** (סק"ח) בשם הבית יוסף (ד"ה גם).

פניני הלכה

להתפלל אותם בלחש מפני צערו, ומעלה היא להראות את צערו ושאין מי שיצילו כי אם הקב"ה, ולכן נכון לצעוק ולהראות את הצער.

ובפרי צדיק (ראש השנה אות טו) כתב לחלק באופן אחר, שהשמעת קול התפילה בקול רם אינה ראויה, ומה שאמרו בשבח הצעקה אין הכוונה בזה לצעקת תיבות התפילה אלא לקול צעקה היוצא ממעמקי הלב עד שאינו יכול לפרוט בשפתיו אפילו בחיתוך הדיבור, ותפילה כזו היא מקובלת ביותר.

והרמב"ן (שמות יג טז) כתב, שכוונת רוממות הקול בתפילות וכוונת בתי הכנסיות וזכות תפילת הרבים, היא שיהיה לבני אדם מקום שבו יתקבצו ויודו לאל שבראם והמציאם ויפרסמו את זה ויאמרו לפניו בריותיך אנחנו, וזו כוונתם במה שאמרו (ירושלמי תענית פ"ב ה"א) 'ויקראו אל אלהים בחזקה' (יונה ג ח), מכאן אתה למד שתפלה צריכה קול, חציפא נצח לבישה, עד כאן דבריו. וביאר ברנת יצחק (תהלים יח א), שמבואר בדברי הרמב"ן שגם תפילת שבח והודאה צריכה להיות בקול, והטעם בזה הוא כדי לפרסם את השבח וההודאה, וזהו

אפילו לבטא בשפתיו[תרב]. ויש אומרים שלדבר אסור בכל האופנים[תרג].

דיבור בלשון הקודש במקום הטנופת

מותר לומר דברים של חול בלשון הקודש בבית הכסא ובבית המרחץ ובמקום הטנופת[תרד], ומדת חסידות הוא להחמיר לא לדבר שם גם דברים של חול בלשון הקודש[תרה].

אמירת כנויים ושמות הקדוש ברוך הוא במקום הטנופת

אמירת כנויים כגון רחום, נאמן, וכיוצא בהם מותר לאמרם בבית הכסא ובבית המרחץ ובמקום הטנופת[תרו] אם אינו מתכוון להקדוש ברוך הוא[תרז], אבל השמות שאינם נמחקים[תרח] אסור להזכירם שם[תרט]. ויש מי שאוסר גם לומר רחום[תרי], ויש להחמיר כדבריו[תריא]. ואמירת שמות בלשון תרגום אם הוא שם מיוחד להקדוש ברוך הוא אסור[תריב], ואם אינו שם מיוחד להקדוש ברוך הוא מותר[תריג].

אופן הפרשה מאיסור במקום הטנופת

אם הזדמן לו להפריש מדבר האסור בבית הכסא ובבית המרחץ ובמקום הטנופת מפריש, ואפילו בלשון הקודש ובענייני קודש[תריד], והיינו אפילו בלשון הוראה[תרטו]. ויש אוסרים לומר בלשון הוראה אלא יאמר בלשון אמירה[תרטז]. והוא הדין אם נכנס בלבו הרהור עבירה מותר להרהר שם בדברי תורה[תריז], ובמקום שמותר להרהר בדברי תורה[תריח] מותר לפסוק דין[תריט], ובלבד שלא יאמר טעמו של דבר[תרכ].

קריאת שמע במבואות המטונפות

לא ילך אדם במבואות המטונפות ויניח ידו על פיו ויקרא קריאת שמע[תרכא]. ואפילו אם היה קורא ובא צריך להפסיק כשיגיע לתוך ארבע אמות[תרכב] של מבוי המטונף[תרכג], או אם המבוי המטונף הוא לפניו צריך להפסיק כמלא עינין[תרכד]. וכשיצא משם אפילו שהה כדי לגמור את כולה, אינו צריך לחזור אלא למקום שפסק[תרכה], ויש אומרים שחוזר לראש, וכן ההלכה[תרכו].

קריאת שמע לסירוגין

הפסיק באמצע קריאת שמע באונס

קרא קריאת שמע לסירוגין, דהיינו שהתחיל לקרוא והפסיק בין בשתיקה בין בדיבור[תרכז] וחזר וגמרה, אפילו אם שהה כדי לגמור את כולה יצא, ואפילו אם הפסיק מחמת אונס[תרכח]. ויש אומרים שאם היה אנוס והפסיק כדי לגמור את כולה[תרכט] חוזר לראש[תרל], וכן יש לנהוג[תרלא]. ודוקא באונס מחמת שהאיש אינו ראוי[תרלב], אבל אונס אחר כגון מחמת ליסטים וכדומה הרי זה כשתיקה ברצון ואינו חוזר אלא למקום שפסק[תרלג].

הפסיק באמצע קריאת שמע במזיד

אם הפסיק בדיבור במזיד באמצע קריאת שמע, אפילו אם לא שהה, נכון שיחזור ויקרא קריאת שמע[תרלד].

שיעור השהייה המחייבת לחזור לראש, בקריאת שמע

שיעור ההפסקה באונס שצריך לחזור לראש, בקריאת שמע, אפילו אם הפסיק רק כדי לגמור הקריאת שמע חוזר לראש קריאת שמע[תרלה], וגם אם הפסיק בין פרשה לפרשה חוזר לראש קריאת שמע[תרלו].

שיעור השהייה המחייבת לחזור לראש, בברכות קריאת שמע

שיעור ההפסקה באונס שצריך לחזור לראש, בברכות קריאת שמע, אם שהה כדי לגמור מתחלת ברכת יוצר אור עד גאל ישראל[תרלז], יחזור לתחילת הברכה שהפסיק בה[תרלח]. ואם שהה בברכת אמת ויציב יחזור גם לקריאת שמע[תרלט], ואם הפסיק בין ברכה לברכה בכל האופנים אינו צריך לחזור ולברך בדיעבד[תרמ].

אופן החישוב שיעור השהייה

ראה לעיל (כג.) בענין שיעור שהייה כדי לגמור כל התפילה.

כיסוי ממתניו ולמטה, לענין קריאת שמע

היתה טליתו חגורה על מתניו לכסותו ממתניו ולמטה[תרמא], אף על פי שממתניו ולמעלה הוא ערום, מותר לקרוא קריאת שמע[תרמב]. וכל זה דוקא במקום הדחק, אבל לכתחלה אין לעשות כן אפילו בשאר ברכות, וכל שכן בקריאת שמע[תרמג].

כה.

כיסוי ממתניו ולמטה, לענין תפילה

היתה טלית חגורה על מתניו לכסותו ממתניו ולמטה אסור להתפלל עד שיכסה לבו[תרמד] וכל גופו[תרמה], **ואם לא כסה את לבו או שנאנס ואין לו במה להתכסות**

[תרב] משנה ברורה (שם). וכן משמע בגמרא זבחים (קב:) עיי"ש. [תרג] משנה ברורה (שם) בשם הברכי יוסף (סק"א) והישועות יעקב (סק"ב). והראיה מהגמרא בזבחים אפשר לדחותה כמו שביארו שם הברכת הזבח וצאן קדשים, עיי"ש. משנה ברורה (שם). ומה שכתב הבית יוסף (שם) שלאנסו מותר להרהר, היינו שבדיעבד אם הרהר לא עבר על איסור מאחר שהיה לאונסו, אמנם לכתחילה חובה עליו לדחות ההרהור, וכל שכן שהדיבור אסור. משנה ברורה (שם). [תרד] רמב"ם (שם פ"ג ה"ה), שו"ע (שם). [תרה] משנה ברורה (סק"ט). [תרו] שו"ע (שם). משום שגם בני אדם מכוונים בהם לפעמים, כמו שנאמר (תהלים קיב ד) 'חנון ורחום וצדיק'. משנה ברורה (ס"ק יא). [תרז] משנה ברורה (שם) בשם הפרי מגדים (א"א סק"ג). אבל אם אומר הרחום ירחם עליך, יש לומר שאסור כמו שאלת שלום. משנה ברורה (שם) בשם פרי מגדים (שם). [תרח] ויש גם שמות הנמחקים שאסור להזכירם שם כמו 'שלום' שאסור, כמבואר בשו"ע (שם סי' פד ס"א). משנה ברורה (סי' פה ס"ק יב). [תרט] שו"ע (או"ח סי' פה שם). [תרי] ראב"ד (שם), הביאו המשנה ברורה (סק"י). [תריא] משנה ברורה (שם) בשם ב"ח (שם) ופרי חדש (שם). [תריב] כגון 'גא"ט' וכדומה שאף שאין לשם זה קדושה באותיות כתיבתו ומותר למוחקו, מכל מקום יש בו משום בזיון בהזכרתו במקום הטינופת, כמו בהזכרת 'שלום' שמותר גם כן למוחקו, ואף על פי כן כיון שהקדוש ברוך הוא נקרא בו אף על פי שאינו מיוחד להקדוש ברוך הוא, אסור להזכירו כשמתכוין על ענין השלום, כמבואר בשו"ע (שם סי' פד ס"א), וכל שכן בזה שלכמה עניינים דינו כשמות שבלשון הקודש, כגון לענין שבועה ולענין הזכרת שם שמים לבטלה ולענין קללת חבירו בשם. משנה ברורה (סי' פה שם). [תריג] וגם השם 'רחום' מותר לאומרו בלשון תרגום לכל הדעות. משנה ברורה (שם). [תריד] רמב"ם (שם), שו"ע (שם סי' פה ס"ב). [תרטו] משנה ברורה (ס"ק יד) בשם המגן אברהם (סק"ה). [תרטז] משנה ברורה (שם) בשם החיי אדם (ח"א כלל ג סל"ה). וכגון אם רואה בערב פסח שמגלחים לאחר חצות יאמר 'אין מגלחים' שלשון זה אינו לשון הוראה, אף על גב שממילא משמע שאסור, ולא יאמר אסור לגלח, ואם אין דבריו נשמעים בקיצור יוכל להעריך לפניהם גודל האיסור בכל חלקיו כדי להפרישם מהאיסור. משנה ברורה (שם). וכתב הביאור הלכה (ד"ה ולא), שבחידושי הר"ן (שבת מ: ד"ה לאפרושי) מפורש כדעת המגן אברהם (שם) שמותר להפריש מאיסור גם בדרך הוראה, וכן פסק בשו"ע הרב (שם סי' פה ס"ד). כתב המגן אברהם (שם) בשם הר"ן (שם) שאפילו בלא להפריש מאיסור מותר לומר לחבירו עשה לי כך וכך, אפילו אם ממילא משתמע הוראה שבזה מורה לו שמותר לעשות כך כיון שאינו אומרם בלשון הוראה. משנה ברורה (שם). [תריז] משנה ברורה (ס"ק יג). מפני שזהו כמו להפרישו מאיסור, שהתורה מצלת מהרהורים רעים. משנה ברורה (שם). [תריח] כגון בבית אמצעי של מרחץ כמבואר בשו"ע (שם סי' פד ס"א), או כגון שהוא בעצמו אינו נקי לגמרי כגון שנגע בידיו במקומות המכוסים. אבל אם ידיו או שאר מקומות מגופו מטונפות ממש אפילו הרהור אסור בזה. משנה ברורה (סי' פה ס"ק טו). [תריט] והטעם משום שהרי זה כמו הרהור שמחשב הטעם בלבו. משנה ברורה (ס"ק טז). [תרכ] רמ"א (שם סי' פה ס"ב). [תרכא] וגם אם קורא כל כך בלחש עד שאינו ניכר כלל שמרחש בשפתיו גם כן אסור. משנה ברורה (סק"א). [תרכב] משנה ברורה (סק"ב). [תרכג] שו"ע (שם סי' פה ס"א). [תרכד] משנה ברורה (שם). [תרכה] שו"ע (שם). [תרכו] רמ"א (שם). [תרכז] ואפילו אם סח במזיד, ואף שעבר על איסור בזה אף על פי כן אינו צריך לחזור אלא למקום שפסק, ואפילו כשפסק באמצע ברכה. והוא הדין כשסח באמצע הלל ומגילה וברכת המזון או שאר ברכה ארוכה, ודווקא כשאומרם בעצמו אבל אם אחר מוציאו והוא סח בנתיים, ממילא אינו שומע ואיך יצא בזה. משנה ברורה (סק"א), וראה עוד בזה בסמוך. [תרכח] שו"ע (שם סי' סה ס"א). [תרכט] היינו מראש קריאת שמע ועד סופה, ואפילו אם אוחז בסוף קריאת שמע. משנה ברורה (סק"ג). [תרל] טעמם שרק באופן שלא היה אנוס אין זה נחשב הפסק, כיון שאם היה רוצה היה יכול לקרוא, ולכן השתיקה ואפילו הדיבור אינו הפסק, אבל אם היה אנוס נחשב השהייה להפסק כיון שלא יכל לקרוא בזמן שהיה אנוס. משנה ברורה (סק"ב). וכל זה הוא רק בדיעבד, אבל לכתחילה לא יפסיק לשהות כדי לגמור את כולה, אפילו שלא מחמת אונס ואפילו בשתיקה בעלמא, ואפילו בדבר שהוא מדרבנן כגון בברכות קריאת שמע והלל ומגילה וכדומה, וכל שכן שבתפילה צריך ליזהר מאד בזה, משום שיש דעות שמחמירים בתפילה אפילו בדיעבד. משנה ברורה (סק"ד). ומשמע ממגן אברהם (סק"א) שלכתחילה נכון ליזהר שלא ינגן השליח צבור הרבה בברכות קריאת שמע שיהיה בהפסק אחד כדי לגמור את כולה, שהרי יצטרכו הקהל להפסיק הרבה בשתיקה על ידו. והוסיף על זה המשנה ברורה (שם), שכל שכן שצריך ליזהר בברכת כהנים שהוא מדאורייתא, שלא יאריכו הקהל באמירת התחנונים בעת ברכת כהנים, שהרי על ידי זה שותקים הכהנים הרבה זמן באמצע הברכה, ומחמת זה טוב לעשות כמו שכתוב בשם הגר"א, וכן משמע ברמ"א (או"ח סי' קכח סמ"ה), שיאמרו גם בפעם שלישית הרבונו של עולם ולא היהי רצון הארוך, משום שהרבה פעמים מצוי שאין הכהנים מנגנים כלל אלא עומדים וממתינים עד שיסיימו הקהל אמירתם, ועל ידי זה שוהים לפעמים שיעור זמן כדי לגמור את כולה. עוד כתב המגן אברהם (סי' סה שם) שלענות קדיש או קדושה מותר לשהות אפילו כדי לגמור את כולה, ומשמע בספר שולחן שלמה (ס"א) שזהו דווקא אם הוא עומד בסוף ברכת אמת ויציב דהיינו ב'שירה חדשה', וכמבואר בשו"ע (שם סי' סו ס"ט), אבל אם עדיין לא הגיע ל'שירה חדשה' טוב יותר שישהה בסירוגין באמצע ברכה כמה פעמים פחות מכדי לגמור את כולה. משנה ברורה (סי' סה שם). [תרלא] רמ"א (או"ח סי' סה שם). וכן פסקו האחרונים, והוא הדין בתפילה והלל ומגילה וברכת כהנים. משנה ברורה (סק"ו). ועיין בביאור הלכה (ד"ה קרא) מה שדן באריכות בדעות הפוסקים בזה. [תרלב] כגון שהוצרך לנקביו, או שהמקום אינו ראוי כגון שמצא שם צואה או מי רגלים והוצרך לשהות עד שיוציאום. משנה ברורה (סק"ג). [תרלג] משנה ברורה (שם) בשם המגן אברהם (סק"ב). וכל זה דוקא בקריאת שמע וברכותיה, אבל בתפילה חוזר לראש אפילו באונס אחר וכמבואר במשנה ברורה (סי' קד ס"ק טו). משנה ברורה (סי' סה שם). [תרלד] משנה ברורה (סק"א), ביאור הלכה (ד"ה בין בדיבור). והטעם מפני שדעת המגן אברהם (סי' קד סק"ו, סי' קפג ס"ק יא) שצריך לחזור לראש, ואף שלענין ברכות קריאת שמע וברכת המזון וכדומה אין לחזור לראש, כיון שבביאור הגר"א (סי' קד ס"ה) מבואר בשם הרשב"א שלא כדבריו, וכן מבואר באליה רבה (סי' קפג) לענין ברכת המזון, על כל פנים לענין קריאת שמע נכון שיחזור ויקרא. ביאור הלכה (שם). [תרלה] ואף שבירושלמי (פ"ג ה"א) יש צד ששיעור השהייה זהו דווקא אם שהה כדי לגמור מתחילת ברכת יוצר אור עד גאל ישראל, אף על פי כן לענין קריאת שמע שהיא דאורייתא ואין בה ברכה לבטלה יש להחמיר. ביאור הלכה (ד"ה מזוז). [תרלו] משנה ברורה (סק"ה), ביאור הלכה (שם) בשם הרשב"א (יג. ד"ה היה). [תרלז] ביאור הלכה (שם) בשם הדרך החיים (דיני ק"ש סכ"ה) שגם בברכות קריאת שמע נאמר הדין שאם שהה צריך לחזור. אמנם הדרך החיים כתב שאם שהה כדי לגמור אותה הברכה נחשב כששהה לגמור את כולה, והביאור הלכה (שם) חולק על זה, וסובר שרק אם שהה כדי לגמור מתחילת ברכת יוצר אור עד גאל ישראל יחזור, והטעם משום שבירושלמי מסתפק בזה, ויש צד שרק אם שהה כדי לגמור קריאת שמע עם ברכותיה מחויב לחזור לראש, ולכן לענין ברכות קריאת שמע יש להקל שבאופן זה לא יחזור לומר הברכות, משום שהכלל הוא שספק ברכות להקל, וכן כתב החיי אדם (ח"א כלל כ סי"ט). [תרלח] והטעם שחוזר רק לתחילת הברכה שהפסיק בה ולא לתחילת יוצר אור, משום שבירושלמי יש צד ששיעור השהייה המחייבת לחזור לראש הוא כשיעור ברכות קריאת שמע בלא קריאת שמע, והיינו שהברכות אינם קשורות לקריאת שמע, ואם כן גם הברכות עצמם אינם קשורות זה בזה, ואם כן לפי צד זה אינו מחויב לחזור אלא ראש הברכה שאוחז בה, וכיון שהכלל הוא שספק ברכות להקל, לכן לא יחזור אלא לתחילת הברכה שאוחז בה. ביאור הלכה (שם). [תרלט] ביאור הלכה (שם). והטעם כיון שקריאת שמע דאורייתא ואין בה ברכה לבטלה. ביאור הלכה (שם). [תרמ] משנה ברורה (שם). והטעם כיון שיש צד בירושלמי ששיעור השהייה המחייבת לחזור לראש היא בכל ברכה בפני עצמה, ואין קריאת שמע או הברכות קשורות זה בזה, ואם כן לפי זה אם הפסיק בין ברכה לברכה אינו צריך לחזור, וכיון שהכלל הוא שספק ברכות להקל, לכן באופן זה לא יחזור כלל. ביאור הלכה (שם). וכל זה הוא דוקא בברכות קריאת שמע, אבל בברכת המזון בשהה כדי לגמור את כולה שחוזר לראש זהו אפילו אם שהה בין ברכה לברכה, והחילוק הוא שברכות קריאת שמע הברכות אינם מעכבות זו את זו, מה שאין כן בבכת המזון כל השלש ברכות הם חשובות כברכה אחת, כמבואר בטור ושו"ע (שם סי' קפט ס"ו) ובמגן אברהם (סק"ח). ביאור הלכה (סי' סה ד"ה קרא). ועיין עוד בביאור הלכה (שם) מה שכתב שגם בנשיאת כפים שייך הדין של שהה כדי לגמור את כולה, ואם היתה השהיה מחמת אונס חוזרים לראש הברכת כהנים, והשיעור כדי לגמור את כולה היינו עצם השלשה ברכות מראש עד סוף בלי אמירת הרבונו של עולם והיהי רצון שאומרים הקהל, ויתכן שבמקומות שמנגנים הכהנים בעת האמירת הקהל צריך לחשב גם זה בתוך השיעור, וצריך עיון. [תרמא] היינו אפילו רק עד למטה מערותו שבזה מספיק מעיקר הדין לקריאת שמע, אבל לתפילה צריך שיהיה מכוסה כל גופו. משנה ברורה (סי' עד ס"ק כא). [תרמב] רמב"ם (קריאת שמע פ"ג הי"ז), שו"ע (שם סי' עד ס"ו). והטעם כיון שערותו מכוסה, וגם הטלית מפסקת בין לבו לערוה. משנה ברורה (ס"ק כג). [תרמג] משנה ברורה (ס"ק כג). אבל להתפלל אסור עד שיכסה לבו. שו"ע (שם). והוא הדין כל גופו. משנה ברורה (ס"ק מד). והטעם שתפילה חמורה יותר, משום שבתפילה צריך לראות את עצמו כעומד לפני המלך ומדבר עמו שצריך לעמוד באימה, אבל בקריאת שמע אינו מדבר לפני המלך. משנה ברורה (שם). [תרמד] מפני שצריך לראות את עצמו כאלו עומד לפני המלך ומדבר באימה. משנה ברורה (סק"א). [תרמה] משנה ברורה (סק"ג) בשם הב"ח.

פניני הלכה

שכתב הרמב"ן שצריך רוממות הקול להודות לאל שבראם והמציאם ויפרסמו את זה ויאמרו לפניו בריותיך אנחנו. ועוד זאת בשעת צרה צריכים גם כן רוממות הקול וכדברי המבי"ט, וזהו שכתב הרמב"ן לענין 'ויקראו אל אלהים בחזקה', שכיון ששעת צרה היתה היו צריכים להרים את קולם. אבל בתפילה של כל יום שאינה לשבח והודאה מיוחדים שצריך לפרסמם, וגם אינה תפילה מתוך צרה שצריך לזעוק בה מעמקי לבו, צריכה היא להיות בלחש.

כה.

עיבוד עורות בצואת כלבים וכתיבת תפילין על עור שליל

בגמרא מבואר, שאין לקרות קריאת שמע כנגד צואת כלבים בזמן שנתן עורות לתוכן. ופירש רש"י (ד"ה ממן), שהדרך לתת צואת כלבים בעבוד העורות. וכתב רעק"א בגליון הש"ס בשם הילקוט שמעוני (שמות רמז קפז), שבזכות שלא יחרץ כלב לשונו במצרים זכו הכלבים שיעבדו עורות של בהמות טהורות מצואתן ויכתבו עליהם ספרי תורה. ומבואר ששייך שכר לבעלי חיים על כל פנים לכלל המין.

וכעין זה כתב בכלבו (סי' קח) טעם למה זכו חיה ועוף לכסות דמן יותר מבהמות, לפי כשהפילה רבקה את עצמה מעל הגמל כשראתה את יצחק נשרו בתולותיה, והיה יצחק חושד לאליעזר שבא עליה, וסיפר לו הענין כולו, שנאמר (בראשית כד סו) 'ויספר העבד ליצחק', והביאו אל המקום שנפלה והראה לו דם הבתולים, כי באתה חיה אחת ושמרה אותו שלא לקקוהו כלבים ושאר חיות השדה, ויש אומרים אריה היה שבא ושמר אותו, ולכן

הואיל וכסה ערותו והתפלל[תרמו] יצא[תרמז], ולכתחילה עדיף שלא יתפלל כלל[תרמח].

שכח ונכנס בתפילין לבית הכסא

אם שכח תפילין בראשו ועשה בהם צרכיו, מניח ידו עליהם עד שיגמור עמוד הראשון[תרמט] ויוצא, וחולצם וחוזר ונכנס[תרן].

צואה או שכבת זרע על בשרו, לענין קריאת שמע

היתה צואה על בשרו ומכוסה בבגדיו[תרנא], או שהכניס ידיו בבית הכסא דרך חור[תרנב] ואינו מריח ריח רע, יש מתירים לקרוא קריאת שמע[תרנג], ויש אוסרים[תרנד]. ויש אומרים שלא התיר המתיר בצואה על בשרו, אלא במקום שהיא מכוסה מאליו בלא מלבוש כגון אצילי ידיו[תרנה]. ונכון לעשות כדברי המחמיר[תרנו], ובשעת הדחק יש לסמוך על המקילים[תרנז]. ושכבת זרע על בשרו דינו כצואה[תרנח], ויש אומרים שאינו כצואה[תרנט]. ויש אומרים שאף על פי כן יש להחמיר אפילו אם השכבת זרע על בגדיו ומכוסה, כדי שלא יהיה דבוק בו הטומאה[תרס].

קריאת שמע סמוך לצואת אדם

היתה צואת אדם אחוריו, צריך להרחיק ארבע אמות[תרסא] ממקום שכלה הריח[תרסב], ואפילו אם יש לו חולי שאינו מריח, צריך להרחיק ארבע אמות ממקום שכלה הריח למי שמריח. ואם היתה מלפניו צריך להרחיק מלא עיניו[תרסג], ואפילו בלילה או שהוא סומא[תרסד] שאינו רואה אותה[תרסה], צריך להרחיק עד מקום שלא יוכל לראות ביום[תרסו]. ואם היתה מצדו דינו כמו בהיתה הצואה מאחוריו[תרסז], ולכתחילה ילך שתהא הצואה מאחוריו[תרסח]. וצדדים שמלפניו יש אומרים שדינו כמלפניו וצריך להרחיק כמלא עיניו[תרסט], ויש אומרים שדינו כצדדיו ומספיק שירחיק ארבע אמות[תרע], ויש אומרים שאם רואה הצואה בלא הטיית פניו לכל הדעות דינו כמלפניו[תרעא].

קריאת שמע כנגד אשפה שריחה רע

אסור לקרוא קריאת שמע כנגד אשפה שריחה רע[תרעב], ואפילו אם ידוע לו שאין בה צואה ומי רגלים[תרעג].

קריאת שמע במקום צואה, כשהצואה ברשות אחרת

כשאין לה ריח

היתה הצואה במקום גבוה עשרה טפחים[תרעד] או נמוך עשרה, והמקום רחב רוחב ארבע טפחים על ארבע טפחים[תרעה], או שהיתה הצואה בחדר אחד והוא בחדר אחר[תרעו], אפילו אם הפתח פתוח ויושב בצדה[תרעז] ורואה אותה, אם אין לה ריח יכול לקרוא קריאת שמע, שכיון שהיא ברשות אחרת הרי זה נחשב 'והיה מחניך קדוש' להרא"ש[תרעח]. אבל להרשב"א[תרעט] רק אם אינו רואה אותה יכול לקרוא קריאת שמע[תרפ]. ואם עוצם עיניו או בלילה, יש מתירים לכל הדעות כיון שהוא נמצא ברשות אחרת[תרפא], ויש אוסרים לדעה זו, ובשעת הדחק כגון שאינו יכול להחזיר פניו יש לסמוך על דעת המקילים[תרפב].

כשיש לה ריח

ואם יש לה ריח לא מועיל הפסקה[תרפג] ולא שינוי רשות[תרפד], וצריך להרחיק ארבע אמות ממקום שכלה הריח. ויש מקילים שבזה מספיק שירחיק עד מקום שכלה הריח בלבד[תרפה]. ויש אומרים שכמו שהפסקה מועילה לצואה עצמה היא מועילה גם לריח רע של הצואה[תרפו], ולמעשה יש לנהוג כדעה ראשונה[תרפז].

אם העבירו צואה בבית ונשאר עדיין ריח רע בבית יש להחמיר לא לקרוא

[תרמו] **היינו** שאפילו אם היה ממתניו ולמעלה ערום יצא. משנה ברורה (סק"ג). [תרמז] **רמב"ם** (תפילה פ"ד ה"ז), שו"ע (שם סי' עד ס"א). נראה מדברי השו"ע שכוונתו שכשהטלית חגורה על מתניו שאין לבו רואה את הערוה בזה יצא בדיעבד, אבל אם לבו רואה את הערוה כגון שהיה לבוש חלוק בלא מכנסים אף שהוא רק מדרבנן, כמבואר בפרי מגדים (סי' עד משב"ז סק"א) צריך לחזור ולהתפלל, וכן מוכח מהדרך החיים (דין ו), עיי"ש. ועיין בחיי אדם (כלל ג דין לג), וצריך עיון למעשה. ביאור הלכה (ד"ה הואיל). [תרמח] **ביאור הלכה** (ד"ה יצא). עיין ברמב"ם (שם) שמסיים 'ולכתחלה לא יעשה', ונדחקו המפרשים בביאורו. וכתב הביאור הלכה (ד"ה יצא), שהשמיענו שמי שנאנס ואין לו במה להתכסות לכתחלה מוטב שלא יתפלל כלל, וכן כתב המגיד משנה. ולענין קריאת שמע רק מי שנאנס מתירים כשערום ממתניו ולמעלה, כמבואר בשו"ע (שם סי' עה ס"ו) אבל אם אינו אנוס אסור, וכן כתב בספר תבואת שור (סי' א ס"ק עא), עיי"ש. [תרמט] **משום שעמוד החוזר** מביא האדם לידי הדרוקן, וסילון החוזר מביא האדם לידי ירקון. משנה ברורה (סי' מג ס"ק כו). [תרן] **רמב"ם** (תפילין פ"ד ה"כ), **שו"ע** (שם סי' מג ה"ח). [תרנא] **ומי שידיו** מטונפות מקינוח בית הכסא אם אין בהם ממשות צואה אלא לכלוך בעלמא, והלך ריחה והיא על ידו בדומה למלמולי זיעה מותר לאחר לקרוא כנגדה אפילו בלי כיסוי, ודווקא אחר משום שאין זה כצואה, אבל הוא בעצמו כל שידיו מלוכלכות ממלמולי זיעה וחיכוך הראש אסור לקרוא קריאת שמע או להתפלל עד שיטול ידיו, או על כל פנים אם אין לו מים ינקה ידיו, וכמבואר בשו"ע (שם סי' ד סכ"א), ועיין בביאור הלכה (סי' עו ד"ה ומכוסה). משנה ברורה (סק"י). כתב הפרי מגדים (א"א סק"ה) שלא התבאר שיעור הבגד המכסה אם צריך ג' טפחים או מספיק ג' אצבעות, ותמה על זה הביאור הלכה (שם), שהרי מבואר בשו"ע (שם סי' עו ס"ו) שצואה כל שהוא יכול לבטלה ברוק, אם כן מבואר שלא צריך שיעור לכיסוי, והרי הוא מקרא מלא (דברים כג יד) 'וחפרתה בה ושבת וכסית' וגו', ואין לומר שכאן גרוע יותר משום שבשרו מטונף מצואה, שאם כן מה מועיל אם הכיסוי הוא גדול. [תרנב] **היינו** שיש מחיצה בינו לבין בית הכסא ופשט ידו לפנים מהמחיצה, שאם לא כן הרי מבואר במשנה ברורה (סי' פג סק"ה) שיש אומרים שאסור לקרוא כנגד מחיצת בית הכסא מפני שהיא כצואה. משנה ברורה (סי' עו ס"ק יא). [תרנג] **מפני שנאמר** (תהלים קנ ו) 'כל הנשמה תהלל יה', והיינו שהפה והחוטם בכלל ההילול אבל לא שאר איברים, שאפילו אם אינם נקיים מותר. משנה ברורה (ס"ק יב). [תרנד] **מפני שנאמר** (תהלים לה י) 'כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך', והיינו שצריך שיהיו כולם נקיים. ופשוט שלפי זה הוא הדין אם אחד מאיבריו הוא בתוך ארבע אמות של הצואה גם כן אסור מטעם זה, ואם הצואה היא על בגדיו ומכוסה מלמעלה מותר לכל הדעות, ומכל מקום יזהר כל אדם שיהיו תמיד בגדיו נקיים, ובפרט בעת התפילה. משנה ברורה (שם). [תרנה] **היינו** שבזה מועיל כיסוי בבגד. משנה ברורה (ס"ק יג). [תרנו] **שו"ע** (שם סי' עו ס"ד). [תרנז] **משנה ברורה** (ס"ק יד). [תרנח] **רמ"א** (שם). היינו שיש להחמיר בה כשהיא על בשרו אף שהיא מכוסה כמו בצואה, וכשהיא על בגדיו ומכוסה מותר לכל הדעות וכבצואה. משנה ברורה (ס"ק טו). [תרנט] **שו"ע הרב** (שם סי' עו ס"ד), משנה ברורה (שם). [תרס] **משנה ברורה** (שם) בשם ספר חסידים (סי' תקטו). וכל שכן כשנכשל חס ושלום על ידי קרי, כדי שלא יהיה לו למזכרת איסור. משנה ברורה (שם). ואם ברכיו לחות ממי רגלים והוא טופח על מנת להטפיח ומכוסה בבגד, עיין לקמן בשו"ע (סי' עח ס"א) ובמשנה ברורה (שם סק"ג). ביאור הלכה (סי' עו ד"ה היתה). [תרסא] **משום** שנאמר (דברים כג טו) 'והיה מחניך קדוש', וקבלו חז"ל שמחנה של אדם הוא ארבע אמות, ואם יגיע ריח רע מהצואה בתוך ארבע אמותיו הרי אין כל מקום חנייתו בקדושה. משנה ברורה (סק"ב). [תרסב] **ואפילו אם אין** מגיע ממנה ריח רע צריך להרחיק ממנה ארבע אמות, ועיין בשו"ע (שם סי' פב ס"א). משנה ברורה (סי' עט סק"א). כתב הנשמת אדם (ח"א כלל ג סק"ו), שמה שצריך להרחיק ממקום שכלה הריח הוא רק מדרבנן, ולכן בדיעבד אינו חוזר ומתפלל, אמנם מלבוש ופרי מגדים (משב"ז סק"א דין ז) משמע שהוא דאורייתא. ביאור הלכה (ד"ה ארבע). [תרסג] **כתב** הפרי מגדים (משב"ז סק"א) שלדעת הרשב"א בסוגייתנו (ד"ה עוד) דווקא דיבור אסור בתוך כמלא עיניו, אבל להרהר בדברי תורה מותר אם הוא מחוץ לארבע אמות ממקום שכלה הריח, ולהרא"ש יש לעיין בזה שיתכן שאסור מהתורה או מדרבנן. משנה ברורה (סק"ג). ובביאור הלכה (ד"ה ומלפניו) האריך בזה, והביא שהחיי אדם (ח"א כלל ג סט"ז) כתב שלהרשב"א הוא מדאורייתא משום שסובר שהפסוק 'ולא יראה בך ערות דבר', מדובר גם על צואה ותלה זאת הפסוק בראייה, אבל להרא"ש אינו אסור אלא מדרבנן, והפרי מגדים (שם) מסתפק בזה להרא"ש, ומהמגן אברהם (סק"א) וכן מהפרי חדש ושאר אחרונים שהובאו בפרי מגדים (א"א סק"א) משמע שגם להרא"ש הוא איסור דאורייתא, ומכל מקום גם אם הוא מדאורייתא אינו מחויב להתרחק כמלא עיניו, רק אם יודע שיש שם צואה אף על פי שאינו רואה אותה בעיניו, מה שאין כן בספק. ויש מחמירים אם הוא מקום שראוי להסתפק, ועיין בענין זה בשו"ע (שם סי' פא ס"ב) ובמשנה ברורה (שם ס"ק יג). ביאור הלכה (סי' עט שם). וכשמרחיק מלא עיניו אינו צריך להרחיק ממקום שכלה הריח אלא כיון שאינו יכול לראותה הרי מחנהו קדוש. שו"ע הרב (שם סי' עט ס"ג), ביאור הלכה (ד"ה מלא). [תרסד] **רמ"א** (שם סי' עט ס"א). [תרסה] **ולכן** אסור לומר אפילו בלילה קריאת שמע או כל דבר שבקדושה לפני הבתים שהדרך להיות שם צואה, וכל שכן בחצר. משנה ברורה (סק"ד). [תרסו] **עיין** בביאור הלכה (ד"ה או) שפשוט שסומא צריך לשער בכמלא עיניו של אדם בינוני, ושאר אנשים בלילה שאינם רואים לכאורה צריך כל אחד לשער לפי ראייתו ביום אם יש לו ראייה חזקה או חלשה. עוד כתב, שלענין צואה לכל הדעות לא מועיל החזרת פנים לבד בלי החזרת גופו שיהא נחשב שהצואה מאחוריו, ואפילו לדעת השו"ע (שם סי' עה ס"ו) שמועיל החזרת פנים לבד בערוה, וכמו שכתב הפרי מגדים (משב"ז סק"ב) ששם הרי גם עצימת עין מועיל, מה שאין כן בעניננו שגם בעצימת עין או לסומא אסור אם כן גם החזרת פנים אסור, וכמבואר למעיין שם שלפי הבית יוסף (ד"ה וכתב) עצימת עין והחזרת פנים הם שקולים. [תרסז] **שו"ע** (או"ח סי' עט שם). [תרסח] **משנה ברורה** (סק"ה). ואם אינו יכול אלא בטירחה יתירה מספיק גם בצדדים להרחיק ארבע אמות כמו מאחוריו. משנה ברורה (שם). כתב החיי אדם (ח"א כלל ג ס"ו) שצריך ליזהר מאוד בזמן קידוש לבנה ברחובות שנמשכים צנורות מים סרוחים לאורך הרחוב מהצדדים, ואפילו אם הם רחוקים ארבע אמות, הרי הם נמשכים גם מלפניו ואסור כמלא עיניו, וכל שכן שצריך להרחיק ארבע אמות ממקום שכלה הריח ומוטב שלא לקדש כלל, והנזהר מלהזכיר דברי קדושה במקום שאינו נקי עליו הכתוב אומר (דברים לב מז) 'ובדבר הזה תאריכו ימים'. [תרסט] **משנה ברורה** (שם). בשם מגן אברהם (סק"ג). [תרע] **משנה ברורה** (שם) בשם אליה רבה (סק"ה). [תרעא] **משנה ברורה** (שם) בשם חיי אדם (ח"א כלל ג סי"ד). [תרעב] **שו"ע** (שם סי' עט ס"ח). [תרעג] **משנה ברורה** (ס"ק כט). ודינה לכל דבר כצואת אדם ולכן צריך להרחיק מלפניה כמלא עיניו, והוא איסור מהתורה. משנה ברורה (שם). ואם ברבות הימים נסתלק ממנה הריח רע מותר אם היא בדוקה מצואה, ואף שבצואה נפסק בשו"ע (שם סי' פב ס"א) שאסורה עד שתהא נפרכת שאז נחשבת כעפר, כאן זה שונה שהרי אשפה הרי יסודה עפר, אלא שאסורה ונחשבת כצואה משום הריח, וממילא כשנסתלק הריח חוזרת להיות עפר. ביאור הלכה (סי' עט ד"ה אשפה). והכלל בענייני ריח רע, כל ריח רע הבא מדבר המסריח כיוצא באלו המפורשים בשו"ע (או"ח סי' עט) שיש לו עיקר, מרחיקים ממנה כדין צואת אדם, שהם בכלל 'והיה מחניך קדוש', כלומר שאם מגיע אליו הריח רע אין מחנהו קדוש ואסור לקרוא קריאת שמע. משנה ברורה (שם). [תרעד] **והוא הדין** להיפך אם הוא היה עומד על המקום הגבוה והצואה מונח למטה בארץ. משנה ברורה (סק"י). [תרעה] **משנה ברורה** (ס"ק יא). והטעם משום שהוא מקום חשוב, ובדיעבד אם לא היה כשיעור זה, לענין תפילה אינו צריך לחזור ולהתפלל אלא בתורת נדבה, כיון שיש בזה מחלוקת אחרונים. משנה ברורה (שם). [תרעו] **לשון** השו"ע שהצואה בבית אחד והוא בבית אחר, ובמשנה ברורה (ס"ק יב) ביאר שהכוונה לחדר אחר. [תרעז] **היינו** ליד הפתח, ואין חילוק בין אם יש שם דלת או לא. ואם הכניס ראשו למקום שבו נמצאת הצואה לכל הדעות אסור ואפילו אם עוצם עיניו, וכן להיפך אם הצואה והאדם בבית והוציא ראשו מחוץ לבית או חוץ לחלון גם כן אסור לקרוא, כיון שדנים את ראשו אחר רוב גופו. משנה ברורה (ס"ק יג). [תרעח] **סימן** מ"ו. [תרעט] **בסוגייתנו** (ד"ה היתה). [תרפ] **והטעם** משום שסובר שהפסוק (דברים כג טו) 'ולא יראה', מדבר גם על איסור צואה האמור בתחילת הפסוק, ואם הוא רואה אותה דרך חלון של זכוכית לכל הדעות מותר, וכמבואר בשו"ע (שם סי' עו ס"א). משנה ברורה (סי' עט ס"ק יד). כתב המשנה ברורה (ס"ק טו) שכיון שדעת הרשב"א לאסור כל זמן שרואה הצואה, לכן אסור לדבר דברי קדושה כשהוא מסתכל דרך חלון פתוח, אם רואה צנורות מים סרוחים שברחובות או שחזיר עומד לפני חלונו, אף על פי שאינו מריח ריח רע, וצריך ליזהר בזה בזמן קידוש לבנה דרך חלון פתוח או במרפסת, אלא צריך שעל כל פנים יעצום עיניו ואז אם אינו מריח ריח רע מותר, ובאופן שמסופק אם הוא אשפה מותר, כיון שזה ספק ספיקא שיתכן שההלכה כהרא"ש, ומכל מקום לכתחילה נכון יותר שיעצום עיניו. כתב הביאור הלכה (ד"ה דוקא), שהרהור מותר בכל האופנים שכיון שהאיסור נלמד רק מ'ולא יראה', אין זה חמור יותר מנגד ערוה שנפסק שהרהור מותר. [תרפא] **משנה ברורה** (ס"ק יד) בשם המגן אברהם (סק"ח). [תרפב] **משנה ברורה** (שם). אמנם כשאינו יכול לראות הצואה מחמת גובהו או עומקו לכל הדעות מותר. משנה ברורה (שם). וכתב הביאור הלכה (ד"ה אותה) שטעמו של המגן אברהם (שם) שמתיר שכיון שהוא ברשות בפני עצמו ואינו רואה את הצואה, אין כאן איסור משום 'מחניך קדוש', ולא משום 'ולא יראה בך ערות דבר'. והפרי מגדים (משב"ז סק"א) הקשה על זה לפי מסקנת האחרונים [הובא במשנה ברורה (סי' עה ס"ק כט)] לענין איסור ערוה שאפילו אם עוצם עיניו יש בזה גם כן איסור משום 'ולא יראה בך' וגו', אם כן הוא הדין גם בעניננו לענין צואה יש להחמיר בזה, ורק אם אינו יכול לראות הצואה מחמת גובהו או עומקו מותר, אמנם לפי מה שמצדד הפרי מגדים (משב"ז סק"ב) שאפילו בערוה עצמה אם הוא ברשות אחרת מותר לכל הדעות אם עוצם עיניו, אין כאן שום קושיא, ולכן יש להקל בשעת הדחק, וגם בלא זה הרי הרבה פסקו להלכה כהרא"ש ואם כן הרי זה ספק ספיקא, וכן כתב הדרך החיים (דין ממה צריך להרחיק נק"ש סי"ח). ובאופן שמתפלל וחזיר עובר לפני החלון הפתוח יש להקל בזה לכל הדעות אם עוצם עיניו, משום שיש לצרף לזה גם דעת הב"ח (שם סי' עו) שסובר שבצואה עוברת מספיק בארבע אמות אף אם היא לפניו, וכל שכן כשהוא ברשות אחרת, ואם אינו עוצם עיניו נכון להחמיר, וכך המנהג. [תרפג] **כתב** הביאור הלכה (סי' עט ד"ה לא מהני) שהכוונה שאין הפסקה של מקום, היינו מקום גבוה עשרה טפחים, ותמה לפי הדעות שצריך שיהיה רחב ארבע על ארבע טפחים, אם כן למה זה נקרא בשם הפסקה הרי גם זה הוא רשות בפני עצמו, ונשאר בצריך עיון קצת. [תרפד] **ולכן** מי שמתפלל בבית והריח ריח רע ממקום אחר, יפסיק וישהה עד שיעבור הריח. ומי שיש לו חולי ואינו מריח יתכן שיש להקל בזה במקום הדחק. משנה ברורה (ס"ק יח). [תרפה] **משנה ברורה** (ס"ק יז). ועיין בביאור הלכה (ד"ה ולא שינוי). [תרפו] **שו"ע** (שם סי' עט ס"ב). [תרפז] **משנה ברורה** (ס"ק טו) בשם האחרונים.

פניני הלכה

זכתה כל חיה הנאכלת לכסות דמה, ועוף גם זכה לפי שלמד לקין לקבור את הבל אחיו, כמו שמפורש במדרש (תנחומא, בראשית י).

והגר"י ענגיל בבית האוצר (ח"א כלל נה) הביא שנחלקו בזה במדרש (ב"ר כו ו), אמר רבי אלעזר אין לך שהוא מתחייב באדם הזה אלא אדם כיוצא בו, רבי נתן אומר אפילו זאב וכלב, רבי הונא בר גוריון אמר אפילו מקל אפילו רצועה. וביאר הגר"י ענגיל שנחלקו אם שייך שכר ועונש בבעלי חיים ובדומם. וע"ע בהאמונות והדעות לרס"ג (מאמר ג פ"י) שכתב ששייך עונש בבעלי חיים. ובמורה נבוכים (ח"ג פי"ז) חלק על דעה זו, וראה שם (ח"ג פ"מ) מה שפירש בדין שור הנסקל שהוא עונש לבעלים.

ובשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' לז) כתב בשם ספר הקנה (סוד מצוות תפילין וכוונותיהם, לב.), שעור השליל משובח יותר משאר העורות למצוה מן המובחר לכתיבת תפילין, כי אמר שאין בריה יוצאה לאויר העולם שאינה מקבלת דין, שהעוה"ז נברא בדין, והשליל פטור מן הדין שלא יצא לאויר העולם. ומבואר שנקט ששייך דין גם בבעלי חיים, ולכן כתב שעדיף ליקח לתפילין עור של שליל שלא יצא לאויר העולם ואין עליו דין. והביאוהו להלכה במגן אברהם (סי' לג סק"ג) ושו"ע הרב (שם סנ"ו) וביאור הלכה (שם ד"ה יהיה הקלף) ושאר אחרונים. וע"ע פניני הלכה סנהדרין (ג.).

נמנום בבית המדרש ובזמן הלימוד

פסק בשו"ע (יו"ד סי' רמו סט"ז), שאין ישנים בבית המדרש, וכל המתנמנם בבית המדרש חכמתו נעשית קרעים, שנאמר 'וקרעים תלביש נומה' (משלי כג כא. ע"פ סנהדרין עא.). ובבית יוסף (ד"ה אין ישנים) כתב המקור לזה, ממה שאמרו במגילה (כח.), שאלו את רבי זירא במה הארכת

קריאת שמע, אמנם מי שאינו מריח מותר לו לקרוא[תרפח].

תפילה ותלמוד תורה סמוך לצואה וכדומה

כל מקום שאין קורים בו קריאת שמע אין מתפללים בו, וכשם שמרחיקים מצואה ומי רגלים וריח רע ומהמת ומראיית הערוה לקריאת שמע כך מרחיקים לתפילה[תרפט], והוא הדין לתלמוד תורה וכל דברי קדושה[תרצ].

קריאת שמע כנגד צואת כלב וחזיר ושאר בהמה חיה ועוף

צואת כלב וחזיר אם נתן בהם עורות מרחיקים מהם כמו מצואת אדם, ואם לא נתן בהם עורת דינם כדין צואת שאר בהמה חיה ועוף שאין צריך להרחיק מהם אם אין בהם ריח רע, ואם יש בהם ריח רע[תרצא] דינם כצואת אדם[תרצב]. ויש אומרים שסתם צואת בהמה חיה ועוף אפילו אם יש בהם ריח רע בעת היציאה אין הריח רע חזק כל כך ודרכו להפסק[תרצג], ולכן אין דינם כצואה ואינו צריך להרחיק אלא עד מקום שכלה הריח[תרצד].

אמירת דברי קדושה סמוך לריח רע שאין לו עיקר

יצא ממנו ריח מלמטה אסור בדברי תורה עד שיכלה הריח, ואם יצא מחבירו מותר בדברי תורה[תרצה], משום שאי אפשר ליזהר בזה שהתלמידים מקצתם גורסים ומקצתם ישנים ומפיחים בתוך השינה, אבל לקרוא קריאת שמע או לברך ברכה[תרצו] אסור עד שיכלה הריח[תרצז].

קריאת שמע כשצואה עוברת לפניו

העבירו צואה לפניו אסור לקרוא קריאת שמע כנגדה[תרצח], והוא הדין אם היתה שטה על פני המים[תרצט].

אהלת מצורע

היה המצורע עומד תחת האילן ועבר אדם טהור תחת האילן נטמא, היה הטהור עומד תחת האילן ועבר המצורע תחתיו לא טמאהו, ואם עמד נטמא שהרי נעשה לו מושב, ספק עמד ספק לא עמד טהור[תש].

אהלת אבן מנוגעת

אבן מנוגעת הנכנסת לאהל והונחה שם נטמא כל אשר באהל, היתה מונחת תחת האילן והטהור עובר נטמא, היה הטהור עומד תחת האילן ועבר אדם באבן מנוגעת לא טמאהו, ואם הניחה שם טמאהו שמושב המנוגע כמוהו בין אדם בין כלים בין אבנים ועציו ועפרו[תשא].

קריאת שמע כנגד פי חזיר

פי חזיר הרי זה כצואה עוברת ואסור לקרוא קריאת שמע כנגדה[תשב], ואפילו כשעולה מהנהר אין הרחיצה מועילה לו, שהרי זה כגרף של רעי[תשג].

קריאת שמע כנגד ספק צואה

ספק אם צואה בבית מותר לקרוא קריאת שמע, משום שחזקת בית שאין בה צואה[תשד], ואם מצוי שם קטנים צריך לבדוק[תשה], ספק אם צואה באשפה אסור לקרוא קריאת שמע, משום שחזקת אשפה שיש בה צואה[תשו].

קריאת שמע כנגד ספק מי רגלים

ספק מי רגלים אפילו באשפה מותר לקרוא קריאת שמע[תשז], משום שלא אסרה תורה לקרוא כנגד מי רגלים אלא כנגד העמוד של קילוח[תשח], ואחר שנפל לא נאסר אלא מדרבנן, ובספק לא גזרו[תשט].

קריאת שמע כנגד צואה המסופקת של מי היא

מצא צואה ואינו יודע אם היא צואת כלבים ושאר בהמה וחיה או צואת אדם, אם מצויים שם תינוקות יותר מכלבים אפילו בבית אסור, ואם מצויים כלבים יותר מתינוקות אפילו באשפה מותר[תשי].

קריאת שמע כנגד מקום שהוחזק כבר לאיסור

במקום שיודע שהיה מי רגלים ומסתפק אם הטיל לתוכו רביעית מים וכדומה, יש להחמיר לא לקרוא קריאת שמע כנגדו[תשיא]. ובשעת הדחק כגון שיתבטל על ידי זה מקריאת שמע ותפילה יכול להקל[תשיב]. אמנם במקום שיודע שהיה צואה בבית ומסתפק אם פינוהו, אסור לקרוא ולהתפלל עד שיתברר לו שפינוהו[תשיג].

קריאת שמע כנגד צואה יבשה

צואה יבשה, אם היא יבשה כל כך שאם יזרקנה תתפרך[תשיד], הרי היא כעפר ומותר לקרוא קריאת שמע כנגדה[תשטו], והוא שלא יהיה בה ריח רע[תשטז]. ויש אומרים שאין זה כעפר אלא אם נפרכת על ידי גלילה בלא זריקה[תשיז], וכן הלכה[תשיח].

קריאת שמע כנגד מי רגלים

מי רגלים שנבלעו בקרקע או בבגד[תשיט], אם היו מרטיבים את היד אסור לקרוא קריאת שמע כנגדם[תשכ]. ויש אומרים שאינו אסור אלא בטופח על מנת להטפיח[תשכא], ויש לסמוך על זה[תשכב].

כה:

הרוחץ במים צלולים ורוצה לברך באנשים

הרוחץ ערום במים צלולים ורוצה לשתות, יכסה בבגד ממטה ללבו כדי שלא

[תרפח] **משנה ברורה** (ס"ק יט). [תרפט] **רמב"ם** (תפילה פ"ד ה"ח), **שו"ע** (שם סי' צ סכ"ו). [תרצ] **משנה ברורה** (ס"ק פג). [תרצא] **היינו** אם יודעים שיש בהם ריח רע, אבל מסתמא אינו צריך לבדוק בזה שמסתמא אין בהם ריח רע. משנה ברורה (סי' עט ס"ק כב). ושיעור הריח רע היינו כל שדרך בני אדם להצטער מאותו הריח. משנה ברורה (ס"ק כג). כתב החיי אדם (ח"א כלל ג סי"ב) דבר שטבעו ריח רע כגון עטרן וכדומה מותר, ולא נקרא צואה אלא מה שנסרח מחמת עיפוש, וכן כתב בספר מנחת שמואל (ד"ה אמר רבא). משנה ברורה (שם). כתב הביאור הלכה (ד"ה ואם יש) שמה שכתב השו"ע שאם יש בהם ריח רע צריך להרחיק, אין הכוונה על צואת כלב וחזיר אלא על שאר בהמה חיה ועוף, שהרי בכלב וחזיר ידעו חז"ל שאין ריחם רע כל זמן שלא ניתן בתוכם עורות, וכמוכח בסוגייתנו. [תרצב] **רמב"ם** (קריאת שמע פ"ג ה"ו), **שו"ע** (שם סי' עט ס"ד). וצריך להרחיק ארבע אמות ממקום שכלה הריח אם היא מאחריו, ואם היא מלפניו כמלא עיניו, ויתכן שאפילו אם פסק הריח אחר כך, מכל מקום כבר חל עליהם שם צואה ואסור כמו בצואת אדם. וכתב בביאור הלכה (ד"ה אם נתן וד"ה דינם) שאין זה ברור לו כל כך שאם פסק הריח גם כן אסור, עיי"ש ראייתו, ונשאר בצריך עיון למעשה. [תרצג] **מלבד** אלו הידועים שריחם רע מאוד, וכמבואר בשו"ע (שם סי' עט ס"ה-ו). משנה ברורה (ס"ק כד). [תרצד] **משנה ברורה** (שם) בשם המגן אברהם (ס"ק יג). וכן פסק בספר מגן גבורים (אלף המגן סק"י), ובדרך החיים (דין ממה צריך להרחיק בק"ש ס"ו) סובר שזה ספיקא דדינא, ולכן כתב שבקריאת שמע אם קרא בתוך ארבע אמות יחזור ויקרא, ובתפילה יחזור ויתפלל ויתנה שאם כבר יצא תהא תפילתו תפילת נדבה. והמשנה ברורה (שם) כתב שאין להחמיר לענין תפילה, כיון שהרבה אחרונים סוברים כהמגן אברהם. [תרצה] **משום** שריח רע שאין לו עיקר הוא אסור רק מדרבנן, ולכן לא גזרו בזה מפני ביטול תורה. משנה ברורה (סק"ל). כתב המגן אברהם (ס"ק טו) שלכאורה גם בדברי תורה אם לומד יחיד ויכול לצאת למקום אחר אסור לו ללמוד כאן, כמו שבקריאת שמע צריך לצאת, ויתכן שכיון שלא גזרו רבנן אינו צריך לצאת. ובשו"ע הרב (שם סי' עט סי"ד) פסק שגם יחיד אינו צריך לצאת. [תרצו] **משנה ברורה** (ס"ק לא). [תרצז] **רמב"ם** (קריאת שמע פ"ג הי"ד), **שו"ע** (שם סי' עט ס"ט). משום שיכול לצאת בחוץ ולקרוא. כתב האליה רבה (ס"ק טז) שאם הוא רוצה יכול להרחיק למקום שלא נשמע שם הריח, ואינו צריך להרחיק ארבע אמות. משנה ברורה (ס"ק לג).

[תרצח] **רמב"ם** (שם פ"ג הי"ג), **שו"ע** (שם סי' עו ס"ג). עיין בבית יוסף (ד"ה ופי) שסובר שאין לחלק בין צואה קבועה לצואה עוברת, ולכן גם בזה צריך הרחקה מלפניו כמלא עיניו ומלאחריו ארבע אמות ממקום שכלה הריח, וכן פסקו הט"ז (סק"ג) והפרי חדש, אמנם אם העבירו צואה מלפניו על פני רחבו, מספיק שיפסיק קודם שמגיע לארבע אמותיו ולאחר שנתרחקה ממנו ארבע אמות מותר, כיון שאז הצואה מצדו, ומבואר במשנה ברורה (סי' עט סק"ה) שמצדו הרי זה כמו שהצואה לאחריו שמספיק בארבע אמות ממקום שכלה הריח [ועד מקום שכלה הריח הרי זה כצואה ממש, כיון שהוא ריח רע שיש לו עיקר], והב"ח (ס"ג) והאליה רבה (סק"ד) חולקים, ופסקו שכיון שהיא צואה עוברת ואינה עומדת במקום אחד, מספיק בהרחקת ארבע אמות ממקום שכלה הריח אפילו מלפניו, ויש להחמיר לכתחילה, ובדיעבד אם כבר קרא והתפלל והיתה הצואה עוברת לפניו חוץ לארבע אמותיו, כתב הפרי מגדים (משב"ז סק"ג) שכל מקום שנחלקו הפוסקים חוזר וקורא קריאת שמע בלא ברכותיה, ובתפילה אינו חוזר ומתפלל. משנה ברורה (סק"ח). וביאר בביאור הלכה (ד"ה העבירו) שאף שיש דעות הסוברות שצדדים שלפניו הרי זה כלפניו, מכל מקום כתב להקל בזה, כיון שהאליה רבה מיקל בזה, ובפרט שהרבה אחרונים כאן פוסקים כהב"ח שבצואה עוברת גם מלפניו אין צריך להרחיק ארבע אמות, ולכן אין להחמיר בצדדים שלפניו. [תרצט] **רמב"ם** (שם), משנה ברורה (סק"ז). [תש] **רמב"ם** (טומאת צרעת פי"י ה"ג). והטעם שבספק עמד ספק לא עמד טהור, יתכן שהמקור הוא מהמשנה (נגעים פ"ה מ"א) כל ספק נגעים טהור, או משום שזה ספק טומאה ברשות הרבים שספיקו טהור, וסתם אילן הוא ברשות הרבים. כסף משנה. ועיין במשנה למלך שהביא מקורות אחרים לדין זה. [תשא] **רמב"ם** (שם פט"ז ה"ג). [תשב] **רמב"ם** (קריאת שמע פ"ג הי"ג), **שו"ע** (שם סי' עו ס"ג). [תשג] **שו"ע** (שם). ואם החלון פתוח וחזיר עומד לפניו, לדעת הרשב"א המובא בשו"ע (שם סי' עט ס"ג) אסור לקרוא קריאת שמע ולדבר דברי קדושה אף על פי שאינו מריח ריח רע. משנה ברורה (ס"ק טו). ובאופן שמתפלל וחזיר עובר לפני החלון הפתוח ועוצם עיניו יש להקל בזה, משום שהרבה אחרונים פסקו להלכה כהרא"ש המובא בשו"ע (שם), וכן יש לצרף לזה גם דעת הב"ח (שם סי' עו) שסובר שבצואה עוברת מספיק להרחיק ארבע אמות אף אם הצואה לפניו, וכל שכן כשהוא ברשות אחרת. ואם אינו עוצם עיניו נכון להחמיר, וכן המנהג. ביאור הלכה (סי' עט ד"ה אומה), עיי"ש. [תשד] **רמב"ם** (שם פ"ג הט"ו), **שו"ע** (שם סי' עו ס"ו). [תשה] **משנה ברורה** (ס"ק כג). [תשו] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (שם). ואין זה חזקה גמורה שאם כן אפילו במי רגלים היה אסור, אלא הכוונה שהדרך להמצא באשפה צואה, ולכן אסור עד שיבדוק, וכן כתב הלבוש. משנה ברורה (ס"ק כד). [תשז] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (שם). והיינו לאחר שבדקו האשפה שלא נמצא בה צואה וכן שאין מגיע ממנה ריח רע, שאם לא כן אסור לקרוא משום אשפה עצמה, כמבואר בשו"ע (שם סי' עט ס"ח). משנה ברורה (סי' עו ס"ק כו). אם מצא בבית ששפוך על הארץ ואינו יודע אם הוא מים או מי רגלים יש להקל אפילו במקום שמצוי שם קטנים, משום שכמו שמצוי מי רגלים כך מצוי גם מים שנשפך. ומה שכתב החיי אדם (ח"א כלל ג סל"א) שדנים לפי המצוי שאם יש קטנים בבית מן הסתם הטינוף מהם אפילו במי רגלים, כוונתו באופן שיודעים שהוא מי רגלים והספק הוא אם הוא מי רגלי אדם או בהמה, ולכן הולכים לפי המצוי שאם קטנים מצויים יותר תולים בהם, מה שאין כן בספק אם הם מי רגלים. ביאור הלכה (ד"ה אבל). עוד כתב שיש לעיין על דינו של החיי אדם, שהרי במי רגלים נפסק להקל אפילו באשפה שמצוי להיות שם מי רגלים, אם כן מבואר שלא הולכים אחר המצוי לענין מי רגלים. וכתב שיש לחלק בין אם הספק הוא על עצם הדבר אם הוא נמצא, לבין אם הדבר ודאי נמצא רק שאפשר לתלותו באיזה ענין, שבזה תולים במצוי אפילו ברבנן, ונשאר בצריך עיון. [תשח] **כתב המגן** אברהם (ס"ק יא) בשם הרא"ש (סי' כג) ששותת אין זה נחשב נגד העמוד ומותר מדאורייתא. ובהגהות הגר"ח צאנזאר מפקפק בזה, עיי"ש. משנה ברורה (ס"ק ס). [תשט] **שו"ע** (או"ח סי' עו שם). [תשי] **משנה ברורה** (ס"ק כג) בשם מגן אברהם (סק"י) וכפסק האחרונים. ודין זה שכשמצויים יותר כלבים מותר זהו דווקא אם בדק האשפה ולא נמצא בו שאר צואה אלא צואה זו המסופקת, שאם לא כן הרי סתם אשפה חזקה שיש בה צואה, שהרי רגילים להפנות שם. משנה ברורה (שם). [תשיא] **משנה ברורה** (ס"ק כה) בשם החיי אדם (ח"א כלל ג סל"ג). כיון שהוחזק המקום לאיסור אפילו שהוא איסור דרבנן. משנה ברורה (שם). [תשיב] **משנה** ברורה (שם). ומשום שיש לסמוך על הדעות הפוסקים שגם בזה יש להקל כיון שזה דרבנן. [תשיג] **משנה** ברורה (שם). כיון שהוא דין דאורייתא. משנה ברורה (שם). [תשיד] **ודווקא** לפירורים דקים, אבל לשנים או שלשה לא מועיל. משנה ברורה (סי' פב סק"א). ובימי הקור שהצואה נקרשת הרבה כאבן וגם לא מגיע אז ממנה שום סרחון, דן המגן אברהם (סק"ב) אם דנים את הצואה כמה שהיא עכשיו ומותר לקרוא כנגדה, או שעדיין שם צואה עליה כיון שיכולה לחזור לקדמותה בזמן החום ואסור, וכל האחרונים הסכימו לאסור, וגם בדיעבד אם קרא צריך לחזור ולקרוא קריאת שמע ולהתפלל בתורת נדבה, ואם הצואה תחת מים קרושים יתכן שזה נחשב לכיסוי, אף על פי שכיסוי מים לא מועיל כמבואר במשנה ברורה (סי' עו ס"ק כא), מכל מקום גלד וכפור יתכן שהרי זה בכלל 'וכסית את צאתך' (דברים כג יד), והרי זה כעששית ודנים אותה כעכשיו, וצואה שהתכסתה בשלג נחשב כיסוי כל זמן שלא נמחה השלג. כתב בספר שולחן שלמה (ס"א) שהוא הדין כנגד מי רגלים קרושים גם כן יש להחמיר שלא לקרות כנגדם, וצריך עיון בזה. משנה ברורה (סי' פב שם). [תשטו] **רמב"ם** (שם פ"ג ה"ז), **שו"ע** (שם סי' פב ס"א). [תשטז] **שו"ע** (שם). [תשיז] **בסוגייתנו** נחלקו שני לשונות בענין זה, וגם דעה ראשונה נוקטת להחמיר בזה, אלא שסוברת שיותר קל הוא להתפרך על ידי גלילה מעל ידי זריקה. ביאור הלכה (ד"ה וי"א). [תשיח] **רמ"א** (שם). משמע מדברי הרמ"א שסובר שאם נפרכת על ידי גלילה מספיק, ואין צריך לחשוש שמא לא היתה נפרכת על ידי זריקה. אבל באליה רבה (סק"ב) כתב בשם האחרונים שצריך להחמיר גם כדעת השו"ע, ועיין ברשב"א בסוגייתנו (ד"ה איכא) בשם הראב"ד שמשמע מדבריו שאם רואה שיש בה סדקים סדקים, אז הגיע לשיעור שתהא נפרכת על ידי גלילה, והרי זה עדיף מצואה כחרס שנפסק שהיא אסורה. אמנם הערוך (ערך פל) והאור זרוע (סי' כט) סוברים ששיעור זה עדיין לא הגיע אפילו לצואה כחרס ואסור, וכן משמע מכל הפוסקים שלא הביאו כלל את הרשב"א, וכן לפי מה שהחמיר האליה רבה לחשוש לדעת השו"ע אין להקל בזה. ביאור הלכה (ד"ה וכן). [תשיט] **משנה ברורה** (סק"ב). [תשכ] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (שם סי' פ"ב ס"ב). [תשכא] **היינו** שאם יניח ידו עליהם מעלה לחות בה עד שאם יניחנה על דבר אחר יקבל ממנה לחות, ואם אינו לח כל כך מותר. משנה ברורה (סק"ג). [תשכב] **רמ"א** (שם). וכן הסכימו כל האחרונים שדווקא אם טופח על מנת להטפיח אסור וצריך להרחיק מהם ארבע אמות כמו מצואה, ומכל מקום כיון שאינם בעין אלא שבלועים בקרקע או בבגד אינו צריך לשפוך עליהם רביעית לכל הדעות, אלא מספיק שיביא עליהם רק מעט מן המעט מים שאין בהם גם כן רק טופח על מנת להטפיח ומותר. משנה ברורה (סק"ד).

פניני הלכה

ימים, אמר להם מימי לא הקפדתי בתוך ביתי וכו', ולא ישנתי בבית המדרש לא שינת קבע ולא שינת עראי. וכתב הש"ך (ס"ק טו) שצריך לומר שמה שנזהר ר' זירא גם בשינת עראי אין זה מעיקר הדין אלא ממידת חסידות, בשביל שלא יקשה שהרי על פי הדין מותר לישון בבית המדרש שינת עראי, כמבואר בשו"ע (או"ח סי' קנא ס"ג).

ובבית הלל (יו"ד שם סק"ד) הקשה על הש"ך, מהמבואר בסוגייתנו שרב ששת ראה שבבית המדרש היו יושבים התלמידים על המחצלאות, וחלק מהם היו לומדים וחלק היו ישנים. וקשה שהרי בודאי היו בין התלמידים גם חסידים שנזהרו בדברים שהם מידת חסידות, ואף על פי כן היו ישנים על כל פנים שינת עראי בבית המדרש, ומשמע שם שאף מידת חסידות אין בדבר. וכתב וצ"ע קצת.

ובעין אליהו (מגילה כח.) ביאר, שמה שאמרו שהישן בבית המדרש תורתו נעשית קרעים קרעים, הוא לפי שבימיהם היה הרב לומד בפני הישיבה, ומי שישן לא היה שומע כל השמועה מרבו, ולכן היתה תורתו נעשית קרעים שלא שמע כל מה שהרב למד עמהם. ולכן אם הרב בעצמו ישן בבית המדרש לא שייך ע"ז שתורתו נעשית קרעים, ולכן היה החידוש בר' זירא שהאריך ימים בזכות שלא נמנם כמבואר במגילה, לפי שהוא היה הרב,

יהא לבו רואה את הערוה כשיברך[תשכג], או יחצוץ בבגד על לבו[תשכד], ודוקא כיסוי בגד אבל כיסוי בידים אינו כיסוי[תשכה], ואם מחבק גופו בזרועותיו הרי זה נחשב להפסקה[תשכו]. וצריך גם לכסות ראשו שלא יברך בגילוי הראש[תשכז], ואם מכסה ראשו בידיו אין זה נקרא כיסוי הראש[תשכח]. וגם יוציא ראשו מחוץ למים ולא יסתכל בערוה[תשכט], ואם אין לבו בתוך המים אלא למעלה מהמים אינו צריך לכסות ממטה ללבו[תשל].

בנשים

יש מי שאומר שהנשים יכולות לברך ולהתפלל כשהן לבושות בחלוק, אף על פי שאינן מפסיקות למטה מהלב[תשלא], ואם הן ערומות צריך שתהא ערותן טוחות בקרקע[תשלב] או שיושבות על איזה דבר, שאז אין נראה ערותן, מה שאין כן באיש שגם באופן זה נראה ערותו[תשלג].

קריאת שמע לרוחץ במים עכורים

הרוחץ ערום במים עכורים שאין איבריו נראים בהם, מותר לקרוא קריאת שמע והוא בתוכם[תשלד], והוא שלא יהא ריחם רע[תשלה].

אבריו רואים או נוגעים בערוה, לענין קריאת שמע

אם שאר אבריו רואים את הערוה מותר לקרוא קריאת שמע או להתפלל[תשלו], אבל אם איזה מאבריו נוגע בין בערותו בין בערות חבירו אסור לקרוא קריאת שמע או להתפלל[תשלז], ויריכותיו שהערוה שוכבת עליהם צריך להפסיקם בבגד או להרחיקם בענין שלא יגע הגיד בהם[תשלח], ובדיעבד יצא[תשלט].

רואה צואה בעששית, לענין קריאת שמע

אם רואה צואה בעששית[תשמ] מותר לקרוא קריאת שמע[תשמא] כנגדה, אף על פי שרואה אותה דרך דפנותיה[תשמב], משום שהתורה תלתה איסור זה בכיסוי, שנאמר (דברים כג יד) 'וכסית את צאתך', והרי זה מכוסה[תשמג].

רואה ערוה בעששית, לענין קריאת שמע

אם רואה ערוה בעששית[תשמד] ורואה אותה דרך דפנותיה אסור לקרוא קריאת שמע כנגדה, שנאמר (דברים כג טו) 'ולא יראה בך ערות דבר', והרי היא נראית[תשמה], וגם בדיעבד צריך לחזור ולקרוא[תשמו], ואם עוצם עיניו מותר[תשמז].

ביטול צואה ברוק ובמים

היה לפניו מעט צואה[תשמח], יכול לבטלה ברוק שירוק בה ויקרא קריאת שמע כנגדה, והוא שיהא הרוק עבה[תשמט], ואין הביטול מועיל אלא לפי שעה, אבל אם לא יקרא מיד והרוק נימוח ונבלע בה לא בטלה[תשן]. ונתינת מים על הצואה אינה מועילה[תשנא], אלא אם המים עכורים ואין הצואה נראית דרכם[תשנב].

כיסוי צואה בגומא בסנדלו, לענין קריאת שמע

היה לפניו צואה בגומא מניח סנדלו עליה או כל כיסוי אחר[תשנג] וקורא קריאת שמע, משום שנחשב כמכוסה וכיון שאינו מריח רע מותר, ורק אם סנדלו אינו נוגע בה[תשנד], ואם חלץ הסנדל מותר לקרוא קריאת שמע גם כשהסנדל נוגע בצואה[תשנה].

ובדיעבד אם קרא קריאת שמע ומצא צואה דבוקה בסנדלו, ראה הערה[תשנו].

קריאת שמע כנגד ערות עובד גלולים וקטן

אסור לקרוא קריאת שמע כנגד ערוה[תשנז], ואפילו של עובד גלולים

[תשכג] **שו"ע** (שם סי' עד ס"ג). היינו שהמים אף על פי שהם צלולים מכל מקום מועיל לענין שלא יהא אסור מחמת גילוי ערוה, ובתנאי שיוציא ראשו חוץ למים ולא יסתכל בערוה, כיון שהמים צלולים ונראית בהם ערותו, אלא שעדיין יש איסור משום שלבו רואה את הערוה, כיון שהלב עם הערוה במים, ולכן צריך לכסות בבגד ממטה ללבו כדי שיהיה הפסק בין לבו לערוה. משנה ברורה (סק"ז). [תשכד] **משנה ברורה** (שם). וכמבואר בשו"ע (שם סי' עד ס"א). [תשכה] **שו"ע** (שם סי' עד ס"ג). ובין אם מכסה בידיו על לבו או בין לבו לערוה, אם לא שמחבק בזרועותיו כמבואר בשו"ע (שם סי' עד ס"ג) [מובא בסמוך], והטעם משום שאין גוף מכסה גוף, ודווקא בידים שלו אבל אם אחרים מכסים לבו בידיהם מותר. משנה ברורה (סק"ט). [תשכו] **שו"ע** (שם). והטעם שאופן זה מועיל שכיון שאין דרכם של בני אדם לחבק עצמם באופן זה והוא עושה כך, הרי זה נקרא הפסקה אף שהוא גוף אחד, וכך הסכימו האחרונים שלא כמהר"ם טיוולו ופרי חדש שמחמירים בזה, וכשהולך בחלוק בלא מכנסים והוא מדביק ידיו על חלוקו על הלב או מתחת לבו כדי להפסיק בין לבו לערוה גם לדעתם מותר. משנה ברורה (ס"ק יד). [תשכז] **משנה ברורה** (סק"א). [תשכח] **רמ"א** (שם סי' עד ס"ג). והיינו לענין ברכה או להוציא מפיו שאר דברי קדושה, ועיין במשנה ברורה (סי' ב ס"ק יב, סי' צא סק"י). משנה ברורה (סי' עד סק"י). [תשכט] **משנה ברורה** (סק"ז). משום שאין זה עדיף מערוה בעששית המבואר בשו"ע (שם סי' עה ס"ה) שאסור לקרוא קריאת שמע כנגדה. משנה ברורה (ס"ק יא). [תשל] **רמ"א** (שם סי' עד ס"ג). משום שהמים נחשבים הפסק בין לבו לערוה. משנה ברורה (שם). ויזהר גם כן שעיניו יהיו חוץ למים, ולא יסתכל בערוה שאין זה עדיף מערוה בעששית. משנה ברורה (סי' עד שם). [תשלא] **שו"ע** (שם סי' עד ס"ד). והטעם כיון שערותן למטה מאוד ואין הלב שלה יכול לראותה. משנה ברורה (ס"ק טו). והב"ח (ד"ה כתב) חולק וסובר, שגם באשה צריך הפסקה בין הלב לערוה אפילו כשיש לה מלבוש, אבל שאר האחרונים הסכימו לפסק השו"ע. ועיין בט"ז (יו"ד סי' ר סק"ג) וש"ך (שם סק"א) שלפי מה שפסק השו"ע כאן שאין שייך באשה לבה רואה את הערוה, אם כן מותרת לברך ברכת הטבילה כשהיא עומדת בתוך המים אף שהיא עדיין ערומה, שמשום גילוי ערוה אין בזה שהרי המים נחשבים ככיסוי, ויותר טוב שיהיה לבה למעלה מהמים שבאופן זה מותר לברך גם באיש, וכמבואר ברמ"א (או"ח סי' עד ס"ג) [הובא לעיל] או שתחבק זרועותיה להפסיק בין לבה לערוה, וכן פסק החכמת אדם (כלל קכא סי"ד), והוא הדין אם עוכרת ברגליה שלא יהא איבריה נראים בהם מועיל לכל הדעות, ואם יש עוד נשים ערומות עומדות בבית הטבילה פשוט שצריכה בעת הברכה להחזיר פניה וגופה מהן, ואפילו אם נחשיב מקום המקוה לרשות בפני עצמו אין זה מועיל כמבואר בשו"ע (שם סי' עט ס"ג), עיי"ש. משנה ברורה (סי' עד ס"ק טו). [תשלב] **היינו** שיהיו דבוקות ומכוסות בקרקע, ומה שאין כן באיש שלא שייך ענין זה שהרי הביצים והגיד בולטים. משנה ברורה (ס"ק יז). ועיין במגן אברהם (סי' רו סק"ה) שדעתו שאף אם העגבות נראים אין להקפיד משום שעגבות אין בהם משום ערוה, וכן משמע קצת מביאור הגר"א, ובאליה רבה (סק"ה) פסק שעגבות יש בהם משום ערוה. משנה ברורה (שם). [תשלג] **רמ"א** (שם סי' עד שם), וכפי גירסת המשנה ברורה (שם). כוונת הרמ"א בזה שאף שאין בנשים איסור בלבה רואה את הערוה, מכל מקום אם הן עומדות ערומות יש בהן איסור אחר, דהיינו איסור גילוי ערוה לא מצד הלב אלא מצד מה שנאמר (דברים כג טו) 'ולא יראה בך ערות דבר', ואסורה לברך אלא צריכה שתהא יושבת שעל ידי ישיבתה פניה שלמטה מכוסים ואין ערותה נראית. משנה ברורה (שם). [תשלד] **ובמים** צלולים עוכרם ברגליו, ודווקא בקרקע שייך לעשות כן אבל לא בכלי שאין בו עפר וטיט, כן כתב המגן אברהם (סי' עד סק"ד), אבל באור זרוע (סי' קכח) כתב שאפילו כשרוחץ עצמו בגיגית שייך לעשות כן. משנה ברורה (ס"ק יח). וקריאת שמע במים עכורים עדיף יותר מאופן שלבוש בחלוק בלי מכנסים ואף שגם בזה אין איבריו נראים מלמעלה, משום שהמים דבוקים לגופו ונחשבים כעפר סמיך כמבואר בסוגייתנו, ולכן זה מועיל גם לענין שאין לבו רואה את הערוה, ועיין במגן אברהם (סי' צא סק"ב) ובמשנה ברורה (סק"ח) לענין חלוק. ביאור הלכה (סי' עד ד"ה ואם היו). [תשלה] **רמב"ם** (קריאת שמע פ"ג ה"ז), **שו"ע** (שם סי' עד ס"ב). עיין בשו"ע (שם סי' פו ס"א) ובמשנה ברורה (שם סק"א, ג) בענין זה.

[תשלו] **היינו** שאין צריך שיכסה את הערוה בפני עצמו באיזה כיסוי, כדי שלא יראוה האיברים. משנה ברורה (סי' עד ס"ק יח). [תשלז] **גזירה** נגיעת שאר איבריו משום נגיעת ידיו, ונגיעת ידיו אסור שלא יבוא לידי הרהור. משנה ברורה (ס"ק יט). [תשלח] **שו"ע** (שם סי' עד ס"ה). [תשלט] **משנה ברורה** (סק"כ). אבל בנגיעה של הכיס אין להקפיד משום שאין לחשוש בו משום הרהור, והמדקדקים מדקדקים גם בזה משום שיש חולקים. משנה ברורה (שם). [תשמ] **היינו** בשל זכוכית או דבר אחר המנהיר. משנה ברורה (סי' עו סק"א). [תשמא] **והוא** הדין לענין תורה ותפילה וכל ענייני הקדושה, בין שאומרם בלשון קודש ובין בלשון חול. משנה ברורה (סק"ג). [תשמב] **רמב"ם** (שם פ"ג ה"ז), **שו"ע** (שם סי' עו ס"א). ואם מריח ריח רע אסור, ואפילו להדעה בשו"ע (שם סי' עט ס"ג) שהפסקה מועילה לריח רע, זהו דווקא במחיצה שהוא רשות בפני עצמו אבל כפיית כלי לא, ומכל מקום אין צריך בזה ארבע אמות ממקום שכלה הריח, אלא כל זמן שאין מגיע אליו הריח מספיק, כן כתב הפרי מגדים (א"א סק"א), אמנם בסימן ע"ט (משב"ז סק"ה) נשאר בצריך עיון, ועיי"ש בביאור הלכה (ד"ה ולא סיגי). משנה ברורה (סי' עו סק"ג). [תשמג] **שו"ע** (שם סי' עו שם). [תשמד] **היינו** של זכוכית או בגד דק המנהיר עד שנראית הערוה או טפח מבשר האשה במקום שדרכה להיות מכוסה שגם זה הוא נקרא ערוה, וכמבואר בשו"ע (שם סי' עה ס"א). **משנה ברורה** (ס"ק כה). [תשמה] **רמב"ם** (שם פ"ג הט"ז), **שו"ע** (שם סי' עה ס"ה). ואפילו אם הצואה בבית אחר ורואה אותה דרך עששית החלון, משום שבראייה תלה הכתוב. משנה ברורה (ס"ק כו). [תשמו] **משנה ברורה** (שם). [תשמז] **משנה ברורה** (ס"ק כה). ומועיל אף להדעות שעצימת עינים לא מועילה נגד הערוה, באופן זה מועיל כיון שהערוה מכוסה. משנה ברורה (שם). וראייה דרך בתי עינים נחשבת ראיית ערוה ממש, ולא מועיל בזה עצימת עינים. חזון איש (או"ח סי' טז סק"ז). [תשמח] **ואפילו** כל שהוא, משום שאין שיעור לאיסור צואה. משנה ברורה (סי' עו סק"כ). כתב בחידושי ר' עקיבא איגר בשם הנזירות שמשון שאין צריך להרחיק ממה שהאדם מקיא אף שהוא מאוס. משנה ברורה (שם). [תשמט] **רמב"ם** (שם פ"ג הי"א), **שו"ע** (שם סי' עו ס"ו). ורק ברוק עבה נחשב לכיסוי, ודווקא כשאין מריח ריח רע. משנה ברורה (ס"ק כא). [תשן] **שו"ע** (שם). [תשנא] **ואין** זה דומה לצואה בעששית שמותר לקרוא קריאת שמע כנגדה, משום שעששית הוא כיסוי גמור מה שאין כן במים, ולכן צריך ליזהר לא לקרוא קריאת שמע כנגד עביט מלא מים שהשליכו בתוכו בגדי קטנים שיש בהם צואה. משנה ברורה (שם). [תשנב] **משנה ברורה** (שם). [תשנג] **משנה ברורה** (סק"ד). ומה שהשו"ע נקט דוקא סנדל משום שבסנדל יש חידוש שהיה אפשר לומר שכיון שבטל לגופו הרי זה כמו שמכסה אותה ברגלו יחיפה שאין זה מועיל שהרי אין גופו נחשב לכיסוי, וחידש בזה שאף על פי כן נחשב הסנדל לכיסוי. משנה ברורה (שם). [תשנד] **רמב"ם** (שם פ"ג הי"א), **שו"ע** (שם סי' עו ס"ג). היינו אפילו אם אין הצואה מתפשטת על צדדי הסנדל מבחוץ ואינה נראית אסור, ואף על פי שבעששית אפילו אם נוגע ודבוקה בצואה מותר מפני שאינו נראה מבחוץ, בסנדל הרי זה גרוע יותר מפני שעכשיו הוא מלבושו, ולכן אם חלץ הסנדל וכיסה בו מותר. משנה ברורה (סק"ה). [תשנה] **משנה ברורה** (שם). כיון שאינו לבושו, וכמו בצואה בעששית שאפילו אם נוגע ודבוקה בצואה מותר לקרוא קריאת שמע. משנה ברורה (שם). [תשנו] **עיין** במשנה ברורה (סק"ו) בשם העולת תמיד (סק"ג) והפרי מגדים (משב"ז סק"א) שמצדדים לומר שיחזור ויקרא קריאת שמע בלא ברכותיה, עיי"ש הטעם. ואם מצא שהתפשט הצואה גם בצדדי הסנדל מבחוץ עיין במשנה ברורה (סק"ל). [תשנז] **שנאמר** (דברים כג טו) 'כי ה' אלהיך מתהלך בקרב מחניך וגו' והיה מחניך קדוש ולא יראה בך ערות דבר' וגו', ומכאן למדו החכמים שבכל מקום שהשי"ת מתהלך עמנו דהיינו כשאנו עוסקים בקריאת שמע ותפילה או בדברי תורה, צריך ליזהר שלא יראה ה' בנו ערות דבר, דהיינו שלא יהיה דבר ערוה כנגד פניו של אדם הקורא או המתפלל כמלא עיניו, כמבואר בשו"ע (שם סי' עט ס"ג), וכן צריך ליזהר שלא יהיה אז ערום שעל ידי זה נראית ערותו וזה גם כן נכלל בפסוק הזה. משנה ברורה (סי' עה ס"ק יט). [תשנח] **אף** על פי שנאמר בהם (יחזקאל כג כ) 'בשר חמורים בשרם', אם כן היה אפשר לומר שהם כבהמה בעלמא, וחידש בזה שלא אומרים כן. משנה ברורה (סק"כ).

פניני הלכה

ואצלו לא היה חשש זה של קרעים קרעים. ומיושבת בזה קושיית הש"ך, שבאמת חילוק יש בין רב לתלמיד, שבתלמיד בעת הלימוד הוא מדינא, וברב אינו אלא ממידת חסידות. ולדבריו נמצא שבזמן הזה שאין שומעים השמועה מפי הרב אלא לומדים מהספרים אין שייך האיסור שמעיקר הדין.

וכן מבואר בפירוש הגר"א למשלי, שטעם הדבר שתורתו נעשית קרעים קרעים הוא לפי שמפסיק באמצע לימודו, וז"ל (משלי כ יג), ואמרו רז"ל כל הישן בבהמ"ד תורתו נעשה קרעים שנאמר 'ונומה' גו', והיינו כשמתנמנם וחביריו לא ימתינו עליו הוא ידלג ואח"כ לומד עוד, ועוד כשיתנמנם ועליו לא ימתינו יצטרך עוד לדלג, ויהיה תורתו קרעים. ועוד כתב (שם כג כא) על הפסוק 'קרעים תלביש נומה', שהמתנמנם בעת לימודו תורתו נעשית קרעים, שלומד תחילה ואחר כך מפסיק ואחר כך ילמד, וכן בכל יום, והוא כבגד קרוע.

אמנם החזון איש באגרותיו (ח"א א-ג) כתב, וז"ל, ללמוד שעה ולהפסיק שעה הוא קיום התוהו האפס וההעדר, הרי הוא כזורע ושולח עליהן מים לסחפן. עיקר הלימוד הוא התמידי והבלתי נפסק, בלימוד התמידי הוא סוד הקדושה, וזה שעשה תורתו קרעים קרעים אסף רוחו. ובספר שפתי ישנים (כהניו, בלוואה אות ט) כתב, שהוא בדוק ומנוסה שאפילו אם לומד כל היום אם לומד בהפסקים אינו רואה סימן ברכה בלימודו.

כה:

ראייה על ידי משקפיים

בגמרא מבואר שאם יש ערוה בעששית אסור לקרות קריאת שמע כנגדה, כיון שאיסור קריאת שמע כנגד ערוה תלוי בראייה, שנאמר (דברים כג טו) 'ולא יראה בך ערות דבר', וראייה על ידי עששית חשובה אף היא כראייה.

וכתב בהלכות קטנות (ח"א סי' לט), שמכאן יש ללמוד שראייה על ידי בתי עיניים [משקפיים] חשובה ראייה, ולכן אם קורא על ידם בספר תורה קריאה ראויה היא, וכן כתב (שם סי' רעד) שאם רואה זקן על ידם צריך לעמוד מפניו, שראייה על ידי דבר אחר שמה ראייה.

ובשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' קכו) הסתפק לענין חליצה, שהדין הוא שסומא פסול להיות דיין כיון שהחליצה צריכה להיות לעיני הזקנים, ודן השבות יעקב אם דיין שרואה רק על ידי בתי עיניים חשוב שרואה את החליצה לעיניו וכשר הוא להיות דיין. והביא כמה ראיות להכשירם, והביא דברי ההלכות קטנות הנ"ל שהוכיח מסוגייתנו שראייה על ידי דבר אחר שמה ראייה, כשם שראיית ערוה בעששית חשובה ראייה. וכתב שדבריו נכונים, אף שיש מקום לבעל דין לדחוק ולחלק ולומר שבודאי מי שיכול לראות בלא בתי עינים אף שרואה דרך בתי עינים וזכוכית אינו מעכב, שכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, משא"כ בזקן שאינו רואה ראיה נכונה אלא על ידי בתי עינים אינו חשוב רואה ממש. אך צא וראה מנהגם של ישראל, שהחזנים קוראים בתורה ע"י בתי עינים, ובפרט לענין חליצה שנזכרו בה זקנים, ורוב בעלי הוראה המה זקנים ממש היושבים אצל החליצה ורואים ע"י בתי עינים, ושלא כמקצת חכמים בעיניהם בזמן הזה, שנערים פני זקנים ילבינו, וקופצים בהוראה שלא כדת והקב"ה יפרע ממעמידיהם, ולא שמעתי מעולם פוצה פה ומצפצף.

והביא מה שכתב בדבר שמואל (שו"ת סי' רמב, הובא גם בברכי יוסף או"ח סי' רכד סק"א), שהוכיח מראש השנה (כד.) שראייה דרך זכוכית אינה ראייה, ואין לקדש הלבנה כשרואים אותה דרך זכוכית, שמבואר שם שעדים המעידים שראו את חידושה של הלבנה דרך עששית אינה כשירה. אך בשבות יעקב דחה את דברי הדבר שמואל ופירושו בגמרא, וביאר את דברי

וכן כנגד ערות קטן אסור[תשנט]. ובדיעבד אם קרא כנגד ערות קטן אינו חוזר וקורא[תשס]. ויש מתירים כנגד ערות קטן כל זמן שאינו ראוי לביאה[תשסא], וכן ההלכה[תשסב].

הרחקה ממים סרוחים או מי המשרה

מים סרוחים או מי משרה ששורים בהם פשתן או קנבוס[תשסג], צריך להרחיק מהם כמו מהצואה[תשסד].

קריאת שמע כנגד מי רגלים

אסור לקרוא קריאת שמע כנגד מי רגלים[תשסה] עד שיטיל לתוכם רביעית מים[תשסו], בין אם הם על גבי קרקע[תשסז] ובין בכלי, ובלבד שלא יהא עביט המיוחד להם[תשסח], בין אם היו הם בכלי תחלה ונתן עליהם מים[תשסט], ובין אם היו המים בכלי תחלה[תשע]. ויש אומרים שכשנותן המים עליהם יתנם דוקא בבת אחת[תשעא].

קריאת שמע כנגד גרף של רעי ועביט של מי רגלים

גרף של רעי ועביט של מי רגלים[תשעב], אם הם של חרס או של עץ צריך להרחיק מהם כמו מצואה[תשעג], ואפילו אם הטיל בהם מים[תשעד]. אבל אם הם של מתכת או של זכוכית[תשעה] או של חרס מצופה[תשעו], מותר אם הם רחוצים יפה[תשעז].

קריאת שמע בבית שיש בו צואה ומי רגלים או גרף ועביט

מותר לקרוא קריאת שמע בבית שיש בו צואה ומי רגלים או גרף ועביט, כיון שהרחיק מהם כדיני ההרחקה מצואה[תשעח], וכן אם כפה עליהם כלי אף על פי שהם עמו בבית, הרי אלו כקבורים ומותר לקרוא קריאת שמע כנגדם[תשעט].

קריאת שמע לפני המיטה, וצואה או גרף ועביט עומדים אחוריה

צואה או גרף ועביט העומדים אחורי מיטה גבוהה עשר טפחים והמחיצות מגיעות לארץ מכל הצדדים, או מיטה שרגליה קצרות ואינם גבוהות שלשה טפחים[תשפ], מותר לקרוא קריאת שמע לפני המיטה ואינו צריך להרחיק[תשפא], והוא הדין על גבי המיטה[תשפב], ודוקא כשאינו רואה את הגרף, וכן אין מגיע אליו ריח רע[תשפג]. ויש אומרים שזהו דוקא כשהמיטה חוצצת מכותל לכותל, אבל אם אינה חוצצת מכותל לכותל אין זה מועיל[תשפד]. ויש אומרים שגם באופן זה מועיל והרי זה חוצץ[תשפה]. ולמעשה יש להקל לקרוא ולברך רק כנגד מי רגלים או בכלי שאינו גרף, נגד המחיצה אפילו אם אינה חוצצת מכותל לכותל[תשפו], אבל לא כנגד האויר[תשפז].

קריאת שמע לפני המיטה, וגרף או עביט מונחים תחתיה

גרף ועביט המונחים תחת המיטה, ומחיצות המיטה מגיעים עד פחות משלשה טפחים סמוך לארץ, אף אם המיטה עצמה אינה גבוה עשרה טפחים, מותר לקרוא לפני המיטה ועל גבה[תשפח], אמנם כל זה דוקא כשאין מגיע ריח רע, אבל אם מגיע ריח רע לא מועיל כיסוי ולא הפסק מחיצה[תשפט].

תשמיש המיטה בבית שיש בו ספרי קודש

בית שיש בו תפילין או חומשים או סדורי תפילות או שאר ספרים[תשצ] ואפילו של גמרא[תשצא], אסור לשמש בו מטתו או לעשות בו צרכיו[תשצב] עד שיוציאם[תשצג] או שיניחם בכלי תוך כלי[תשצד] או שיכסם בשני כיסויים[תשצה], והוא שאין אחד הכלים מיוחד להם[תשצו], שאם אחד הכלים מיוחד להם אפילו מאה כלים חשובים כאחד[תשצז], ואם שניהם אינם מיוחדים להם, או שהכלי הפנימי אינו מיוחד להם והכלי החיצון מיוחד להם, מותר[תשצח].

כו.

תשמיש המיטה בבית שיש בו ספר תורה

בית שיש בו ספר תורה או חומשים העשוים בגלילה[תשצט] או שאר ספרי קודש העשוים בגלילה[תת], אסור לשמש בו[תתא] עד שיהיה בפניו מחיצה[תתב], ואם יש לו חדר[תתג] אחר אסור לשמש בו עד שיוציאנו[תתד].

[תשנט] **רמב"ם** (קריאת שמע פ"ג הט"ז), **שו"ע** (או"ח סי' עה ס"ד). [תשס] כן כתב הבית יוסף (ד"ה אסור), ורק לכתחילה חשש לדעת המחמירים. משנה ברורה (ס"ק כא). [תשסא] **היינו** בקטן עד בן תשע שנים ובקטנה עד בת שלש שנים. משנה ברורה (ס"ק כג). וקטן בעצמו יכול לקרוא קריאת שמע כשהוא ערום עד בן תשע שנים, וכנגד ערות איש מותר לקטן לקרוא רק עד שיגיע לחינוך, ועיין במגן אברהם (סק"ז), ובשו"ע (שם סי' שמג ס"א). משנה ברורה (סי' עה ס"ק כב). [תשסב] **רמ"א** (שם סי' עה שם). כתב המגן אברהם (סק"ח) שמכל מקום מוהל בזמן שמל לא יאחוז את הערוה בידו בשעת הברכה, והאליה רבה (סק"ו) והמחצית השקל מקילים בזה, והפרי מגדים (א"א סק"ח) כתב שעכשיו שאין בקיאים כל כך יש לחשוש לסכנה ויש לתפוס בידו, וגם בביאור הגר"א (יו"ד סי' רסה) פסק שאסור לעשות כהמגן אברהם. משנה ברורה (סי' עה ס"ק כד). [תשסג] **שמסריח**, וכל שכן משרה של כובסים שמכבסים בהם בגדי קטנים שיש בהם צואה. משנה ברורה (סי' פו סק"ב). [תשסד] **שו"ע** (שם סי' פו ס"א). והיינו שצריך להרחיק לפניו כמלא עיניו ולאחריו ארבע אמות ממקום שכלה הריח. וכתב הפרי מגדים שאיסורו הוא מהתורה כמו צואה. משנה ברורה (סק"ג). ולכן אותם מקוואות שמימיהם סרוחים בימות הקיץ לא רק שאסור לברך בתוכם אפילו הרחקה כצואה צריך להרחיק, ודווקא אם מסריח עד שדרך בני אדם להצטער מאותו ריח רע. משנה ברורה (סק"א). גינה שממשיכים לה מים סרוחים ורעים והיא סמוכה לבית הכנסת אף אם קדמה בעל הגינה צריך להרחיק משום שהוא ענין של איסור. משנה ברורה (שם). כתב האליה רבה (סק"א) והובא בפרי מגדים, שמרתפות היין שיש שם ריח רע מעופש וקץ בה אסור לקרוא שם קריאת שמע, והוא הדין כל הדומה לזה, וברמב"ם (תפילה פ"ד ה"ט) משמע שמותר, ורק גדולי החכמים היו נזהרים מזה בעת התפילה, עיי"ש, ופלא שלא העירו בזה. משנה ברורה (סק"ג). [תשסה] **וצריך** לזה כל דיני הרחקה כמו לענין צואה המבואר בשו"ע (שם סי' עט ס"א). משנה ברורה (סי' עו סק"א). [תשסו] **לפי** שמהתורה אין איסור לקרוא רק כנגד עמוד של קילוח בלבד, ואחר שנפל על הקרקע אין איסורו אלא מדברי סופרים, וכמבואר בשו"ע (שם סי' עו ס"ז), לכן הקילו חז"ל שיכול לבטלם על ידי רביעית מים ואפילו אם היו המי רגלים מרובים, ולפי זה אין מועיל הרביעית מים אלא דווקא אם אינם מסריחים, אבל אם ידוע שהם מסריחים שאז אסור מהתורה לקרוא כנגדם, אין מועיל רביעית מים אלא צריך שירבה עליהם מים לבטל הסרחון. משנה ברורה (סי' עו סק"ג). [תשסז] **ויראה** שילכו המים על כל המקומות שהמי רגלים נשפכו שם, במקום שהם טופח על מנת להטפיח. משנה ברורה (סק"ד). ועיין בביאור הלכה (ד"ה אסור) שמסתפק אם המי רגלים בשני מקומות, וביניהם יש מקום שהוא רק טופח על מנת להטפיח, והטיל רביעית מים רק במקום אחד, אם מועיל שאולי אין זה נחשב חיבור על ידי טופח על מנת להטפיח אלא כשיש באותו מקום מים לפחות כקליפת השום, כמו שנפסק לענין חיבור מקוואות ברמ"א (יו"ד סי' רא סנ"ד), ובש"ך (ס"ק קיט) עיי"ש, או יתכן שבענייננו שזה דרבנן דינו שונה, ובשולחן שלמה (סי' עו) כתב שישפוך רביעית מים, ויראה שילכו המים על כל המי רגלים שהם טופח על מנת להטפיח, נראה מדבריו ממה שמצריך שילכו המים עליהם משמע שסובר שטופח על מנת להטפיח לבד אינו נחשב חיבור, וצריך עיון. [תשסח] **שבכלי** המיוחד למי רגלים, אפילו אם אין בו מי רגלים כלל אסור לקרוא נגדו, ואין מועיל נתינת המים להכשיר הכלי עצמו, כמבואר בשו"ע (או"ח סי' פז ס"א). משנה ברורה (סי' עו סק"ה). [תשסט] **וכן** אם היה מים רביעית תחילה על גבי קרקע והשתין אחר כך על גבי המים, מותר לקרוא קריאת שמע, ואפילו אם עכשיו מחמת המי רגלים התפשט יותר. משנה ברורה (סק"ו). [תשע] **שו"ע** (שם סי' עו ס"א). [תשעא] **משנה** ברורה (סק"ג). וטעמם שאם לא יעשה כן המים הראשונים שנופלים מתבטלים. משנה ברורה (שם). ועיין בשער הציון (סק"ה) שנשאר בצריך עיון למעשה לענין בדיעבד, כיון שהרבה פוסקים לא הביאו ענין זה. [תשעב] **אפילו** אם עכשיו אין בהם כלום, ואפילו אם הם רחוצים יפה מבפנים ומבחוץ ונקיים לגמרי שאין בהם אפילו ריח רע. משנה ברורה (סי' פז סק"א). [תשעג] **היינו** שצריך להרחיק לפניו כמלא עיניו, ולאחריו ארבע אמות ממקום שכלה הריח. משנה ברורה (סק"ג). ומשמע מהרבה אחרונים שמסכימים לדעת הרבינו יונה שקריאת שמע נגד גרף ועביט אסור מהתורה, אף על פי שמי רגלים עצמם אינם אסורים אלא מדרבנן, העביט חמור יותר שכיון שמיוחד לזה הרי זה כבית הכסא, ולכן גם הטלת מים לא מועיל בזה, ואפילו אם מילאם עד שוליהם. משנה ברורה (שם). ואם קרא או התפלל במקום עביט שהיה בתוך ארבע אמותיו חוזר וקורא או מתפלל, אם מצאו במקום שהיה ראוי להסתפק בו תחילה עליו, ולענין שאר ברכות עיין בשו"ע (שם סי' קפה ס"ה) ובמשנה ברורה (שם סק"ה-ח), ואם מצא הגרף והעביט בתוך שיעור כמלא עיניו אינו חוזר בדיעבד כמבואר במשנה ברורה (סי' פא ס"ק יג) עיי"ש. משנה ברורה (סי' פז שם). [תשעד] **ואם** הכלי מיוחד גם לתשמיש אחר, כגון לשפוך לתוכו שופכין, אם אין בו צואה ולא ריח רע מותר, וכן אם בכל פעם שמשתין נותן לתוכו רביעית מים, מותר אם אין מגיע ממנו ריח רע, ואם מגיע ריח רע מהכלי דינו כעביט ממש אף אם בכל פעם שמשתין נותן לתוכו רביעית מים, וצריך להרחיק ארבע אמות ממקום שכלה הריח. משנה ברורה (סק"ב). ועיין בביאור הלכה (ד"ה גרף) שביאר הטעם שכששופך בכל פעם שמשתין רביעית מים, הרי זה מועיל משום שמראה שאינו רוצה ליחדו לזה ואין זה כבית הכסא, אבל אם עדיין מגיע ממנו ריח רע הרי זה כבית הכסא, ודינו כעביט ממש. [תשעה] **הט"ז** (סק"ב) מפקפק בזה, אמנם רוב האחרונים וכמעט כולם מסכימים להקל, והטעם משום שכלים אלו אינם בולעים, ואפילו אם בולעים אין בליעתם מרובה, ולכן אין עליהם דין בית הכסא. משנה ברורה (סק"ד). [תשעו] **יש** אומרים שהיינו שמצופה בזכוכית, ויש אומרים שדווקא אם הוא מצופה באבר ולא בזכוכית, ויש אומרים עוד שצריך שיהא מצופה מבפנים ומבחוץ, ויש מקילים שדי כשמצופה רק מבפנים, ולמעשה יש להחמיר שיהא מצופה גם מבחוץ. אמנם כשכפאו על פיו יש לסמוך להקל על דעת המתירים. וכלי 'פורצלאן' לענין דיני בליעת איסורים דינו ככלי חרס שלא מועיל הגעלה, וגם לענין קריאת שמע נגדו נראה שיש להחמיר. משנה ברורה (סק"ה), ועיין בביאור הלכה (ד"ה אבל). [תשעז] **שו"ע** (שם סי' פז ס"א). היינו שיהא נקי יפה מבפנים ומבחוץ, וגם שלא יהיה ממנה ריח רע, ואם מגיע ממנה ריח רע דינה כריח רע שאין לו עיקר, כיון שהכלי אין עליו שם גרף ועביט כיון שהוא נקי, ואין צריך להרחיק רק עד מקום שכלה הריח, ואם הכלי אינו רחוץ צריך להרחיק ממנו ארבע אמות, שיש לחשוש אולי יש עליו ממשות של זוהמא. משנה ברורה (סק"ו). [תשעח] **המבואר** בשו"ע (שם סי' עט ס"א-ג). [תשעט] **שו"ע** (שם סי' פז ס"ג). ואפילו יש קצת אויר בין הכלי לקרקע, כגון שבולט קצת מצד אחד, כל שהוא פחות משלשה טפחים אומרים לבוד והוא כמכוסה, אבל אם הכלי פתוח למעלה אפילו פחות משלשה טפחים אסור. משנה ברורה (סק"י). [תשפ] **שהוא** כלבוד. משנה ברורה (סק"ט). [תשפא] **מפני** שהמיטה נחשבת מחיצה. משנה ברורה (שם). [תשפב] **ביאור** הלכה (ד"ה מותר). וצריך ליזהר שלא יוציא אבר אחד חוץ למיטה למקום הגרף. ביאור הלכה (שם). [תשפג] **משנה** ברורה (שם). [תשפד] **מגן** אברהם (סק"ד). [תשפה] **משנה** ברורה (שם) שהרבה מפקפקים בדברי המגן אברהם (שם). [תשפו] **כיון** שאיסורם הוא רק מדרבנן. משנה ברורה (שם). [תשפז] **משנה** ברורה (שם) בשם החיי אדם (כלל ג סי"ז). ועיין ביאור הלכה (שם) מה שכתב בזה. ספסלים הקבועים בכותל אף על פי שגבוהים עשרה טפחים אפילו אם רחבים ארבעה טפחים, אינו רשות לעצמו כיון שאין לו מחיצות המגיעות לארץ, וכן שולחנות שעומדים על רגלים שאין ברחבם ארבעה טפחים, אף על פי שגבוהים עשרה טפחים, אינם מחיצה להפסיק. גרף או אפילו מי רגלים העומד בין תנור לכותל, אסור לעמוד בצד בתנור ולקרוא אף על פי שהתנור מפסיק, שכיון שהוא מתשמישי הבית הרי הוא בטל לגבי הבית, וכן כל כיוצא בזה, אבל שאר כלי הבית שאינו מיוחד לבית הרי הם מפסיקים, וכפי האופנים המבוארים לעיל לגבי מיטה. משנה ברורה (שם). [תשפח] **כיון** שאומרים בזה דין לבוד והרי זה כמכוסה. משנה ברורה (שם). [תשפט] **משנה** ברורה (שם). מטות שרגליהם גבוהות שלשה טפחים, אין זה כיסוי וצריך להרחיק מהגרף ככל דיני הרחקה מגרף. משנה ברורה (שם). [תשצ] **משנה** ברורה (סי' מ סק"ד). ספרים, היינו כ"ד ספרי קודש, ובאופן שאינם עשוים בגלילה כספר תורה, שאם עשויים בגלילה דינם כספר תורה, [מובא להלן]. משנה ברורה (סי' רמ ס"ק כח). ובין בכתיבה או בדפוס יש בהם קדושה, וצריך להניחם בכלי תוך כלי, ואפילו אם הכתב אינו כתיבת סת"ם, והוא רק כתב אשורי. וכריכת הספר אינו נחשב לכיסוי, כיון שהוא מגוף הספר, וצריך עוד שני כיסויים. כתב הט"ז (יו"ד סי' רעא סק"ח) שכל המיקל בקדושת ספרים הנדפסים עתיד ליתן את הדין משום שדפוס הוא כמו כתיבה, אמנם בשו"ת חוות יאיר (סי' קפו) נוטה להקל בזה בשעת הדחק כשאין לו במה לכסות. משנה ברורה (סי' מ שם). [תשצא] **שו"ע** (או"ח סי' רמ ס"ו). והיינו אף על פי שגמרא לא ניתן ליכתב בדורות הראשונים, משום שדברים שבעל פה אסור לאומרם בכתב, אף על פי כן כיון שלבסוף התירו האמוראים לכתוב, משום 'עת לעשות לה'' (תהלים קיט קכו), הרי זה כשאר ספרי קודש, וממילא היום הוא הדין כל הספרים בכתיבה או בדפוס יש בהם קדושה. משנה ברורה (ס"ק כט). [תשצב] **משנה** ברורה (סי' מ סק"ה). ועיין בביאור הלכה (ד"ה אסור) שכתב שמקור דין זה מהדרך החיים (דין האין נכוג בקדושת התפילין ס"ג), ותמה מנין לו דין זה, דודאי שצריך כיסוי, אבל מנין שצריך כלי בתוך כלי. [תשצג] **לחדר** אחר או שיפסיק בפניהם במחיצה גבוה עשרה טפחים. משנה ברורה (סק"ו). [תשצד] **היינו** אף על פי שלא צריך בהם הפסק מחיצה כמו בספר תורה, מכל מקום צריך להניחם בכלי בתוך כלי. משנה ברורה (סי' רמ סק"ל). ואין חילוק בין אם הספרים מונחים למטה או שעומדים בגובה על מדף, כיון שהם באותו חדר ואין מחיצה מפסיקה ביניהם. ביאור הלכה (ד"ה עד שיתנם). כתבו האחרונים, שוילון התלוי לפני המיטה אף שאין עליו שם מחיצה, כיון שאינו קשור לצד מיטה והוא נע ונד ברוח, ואין זה נחשב הפסק לענין ספר תורה, מכל מקום יש עליו שם כיסוי אם על ידו אין הספרים נראים, ולכן אם יכסה הספרים אפילו רק בכיסוי אחד מותר, כיון שנחשב לשני כיסויים, והרי זה ככלי בתוך כלי. משנה ברורה (שם). [תשצה] **משנה** ברורה (סי' מ סק"ו, סי' רמ ס"ק לא). ומה שיש אנשים הנוהגים לתלות נגד הספרים וילון לכסותם, וסוברים שדי בזה לבד לכיסוי הספרים, אינם עושים כהלכה, משום שזה רק כיסוי אחד וצריך עוד כיסוי אחר שיכסה אותם מלבד זה. משנה ברורה (סי' רמ שם). ואם פרש טלית או שאר כיסוי על התיק של התפילין אף על פי שהכיסוי מכסה רק למעלה ומהצדדים ואינו מכסה למטה מותר. שו"ע (או"ח סי' רמ שם, יו"ד סי' רפב ס"ח), משנה ברורה (סי' מ שם). ובביאור הלכה (ד"ה בית) דן, באופן ששני הכיסויים מכסים רק למעלה ומהצדדים ולא למטה, אם מועיל, ונשאר בצריך עיון קצת. ובארגז גדול שמחזיק ארבעים סאה והוא אמה על אמה ברום שלש אמות, הרי זה חולק רשות לעצמו, ואין צריך לפרוס עוד כסוי על הארגז, ויש מחמירים בזה, אמנם אם מחובר לכותל במסמרים לכל הדעות יש להקל. משנה ברורה (סי' רמ ס"ק לג). המניחים תיק התפילין והטלית בתוך תיק אחד גדול, הרי גם הכיס הגדול נקרא כלי המיוחד להם, וצריך עוד כסוי על גבם, אם לא שמכסה בטלית על התפילין בתוך הכיס, שאז מותר שהרי הטלית אינו כליין, והוא הדין אם כיס התפילין מחובר למעלה לתיק הגדול, הרי צד השני של התיק הגדול אינו נקרא כליין, ומועיל להם אם הפכם, ועיין בביאור הלכה (סי' מ שם). משנה ברורה (סי' מ שם). כתב המגן אברהם (סק"ג), שהוא הדין במזוזה הקבועה בתוך החדר צריך שיהיה בכלי בתוך כלי, דהיינו שיכסה אותה בשני כיסויים, ואחד מהם יהיה כיסוי שאינו מיוחד לה, ואם על המזוזה יש כסוי זכוכית, אף שהמזוזה נראית מתוכה אף על פי כן נחשבת כסוי אחד, ודי בפריסת סודר על המזוזה, שהרי עכשיו לא נראית, אמנם אם יכסה בזכוכית נוספת מלמעלה לא יועיל, אף על פי שמכוסה בשני כסויים שהרי המזוזה נראית מתוכם. כתב החכמת אדם (כלל קכח ס"י) שבין במזוזה או בשאר ספרים אם עשה מתחילה שני כלים שיחשב אחד לכלי בתוך כלי, כגון שכרך המזוזה בנייר ואחר כך הניחה בתיק שלה מותר, כיון שבתחילה כיון לכך. משנה ברורה (סס). [תשצו] **מבואר** במשנה ברורה (סק"ח) שזו היא כוונת השו"ע (או"ח סי' מ ס"ב). ואין אסור כלי בתוך כלי אלא אם שניהם מיוחדים, אבל אם אחד אינו מיוחד מצטרף עם המיוחד ומותר, וכלי אחד אפילו אם אינו מיוחד לא מועיל ואסור. משנה ברורה (שם). [תשצז] **שו"ע** (שם סי' מ ס"ב). [תשצח] **רמ"א** (שם). [תשצט] **היינו** שהם כתובים בקלף כמו ספר תורה, אלא שיש בהם רק חומש התורה. משנה ברורה (סי' רמ ס"ק כג). [תת] **משנה** ברורה (שם). [תתא] **משמע** בסוגייתנו שיש בזה חשש סכנה אם יעבור על זה. ביאור הלכה (ד"ה בית). [תתב] **היינו** אפילו אם הספר תורה מונח בארגז, ועל גבי הארגז יש עוד כיסוי, שלענין כיסוי תפילין או שאר ספרים מועיל [כמבואר לעיל], מ"מ בספר תורה אסור עד שיהא מחיצה מפסקת, וכשיש מחיצה אפילו אם אינה מונחת בארגז כלל, גם כן מותר. משנה ברורה (ס"ק מד). ולענין אם מותר לעשותה בשבת, עיין ברמ"א (שם סי' שטו ס"א). ווילון הפרוש סביב המיטה, אינו בכלל מחיצה, ואפילו אם הוילון גבוה הרבה שאין הספר תורה נראה על ידי זה, וכן הספר תורה מונח בארגז ובכמה כיסויים על הארגז, גם כן אסור, מפני שהוילון נע ונד ברוח. כתב המגן אברהם (ס"ק טו), אם יש נקבים וחלונות במחיצה כעין סריגה אסור, עד שיהיו הספרים מכוסים מהעין שאינם נראים, ובנהר שלום (סק"ה) מפקפק על דבריו, וכן בתוספת ירושלים, ובמקום הדחק יש לסמוך על זה, אמנם לכתחלה טוב לכסות שלא יהיו הספרים נראים, ובפרט בספר תורה ודאי יש להחמיר. משנה ברורה (ס"ק כה). ואם יש כיסוי על הספרים מותר ואפילו בספר תורה, שמכיון שיש מחיצה הרי זה כרשות אחרת, אלא שעל כל פנים יש קצת בזיון כיון שנראית, וכיון שהיא מכוסה מותר. שער הציון (ס"ק יג). כתב הביאור הלכה (ד"ה עד שיתנם), שמסתימת השו"ע משמע שכיון שיש מחיצה המפסקת, אפילו אם הספר תורה עומד למעלה בגובה ונראה מרחוק מותר, ובאליה רבה (ס"ק יד) מפקפק בזה, ולמעשה בספר תורה יש להחמיר ולכסותה בכיסוי, ודווקא כשהמחיצה עשויה באופן שלא תנוע ברוח מצויה, שאם לא כן אין עליה שם מחיצה. וכיסוי לא מועיל בספר תורה, ואפילו כמה כיסויים, ובשאר ספרים יתכן שיש להקל כיון שיש מחיצה גמורה המפסיקה. [תתג] **על** פי משנה ברורה (ס"ק כו). [תתד] **שו"ע** (שם סי' רמ ס"ו). כתב הביאור הלכה (ד"ה אסור), שאם הפתח פתוח והספר תורה נראה מרחוק,

הרחקה מצואה כשהיא לפניו

ראה לעיל (כה.) בענין קריאת שמע סמוך לצואת אדם.

קריאת שמע כנגד בית הכסא

אסור לקרוא קריאת שמע כנגד בית הכסא ישן[תתה], ואפילו אם פינו ממנו הצואה[תתו]. והיינו כשאין לו מחיצות[תתז], אבל אם יש לו מחיצות[תתח] אפילו פחות מעשרה טפחים[תתט] אף על פי שיש בו צואה, קורא כנגדו בסמוך ואינו חושש, אם אין מגיע לו ריח רע[תתי]. ויש אומרים שצריך שתהא המחיצה גבוהה עשרה טפחים[תתיא]. ויש אומרים שגם זה אינו מועיל וגם כנגד המחיצה אסור לקרוא קריאת שמע[תתיב].

קריאת שמע במקום שהוזמן לבית הכסא

הזמינו לבית הכסא ועדיין לא השתמש בו[תתיג], מותר לקרוא קריאת שמע כנגדו אפילו בתוך ארבע אמות[תתיד], אבל לא בתוכו[תתטו], ואפילו בדיעבד לא יצא[תתטז]. ויש מחמירים שלא לקרוא בתוך ארבע אמות[תתיז].

קריאת שמע כנגד בית הכסא בגומא

בית הכסא שהוא בחפירה ופיו בריחוק ארבע אמות אמות מהגומא, והוא עשוי במדרון באופן שהרעי מתגלגל ונופל מיד למרחוק, וכן המי רגלים יורדים מיד לגומא, הרי הוא כסתום[תתיח], ומותר לקרוא בו קריאת שמע אם אין בו ריח רע, וגם אין משתינים בו חוץ לגומא[תתיט], אבל אם משתינים בהם לפעמים, אסור להרהר בהם בדברי תורה, וכל שכן לקרוא קריאת שמע[תתכ].

זב שראה קרי, נדה שפלטה שכבת זרע, והמשמשת שראתה דם נדה

בזמן תקנת טבילת עזרא, היו אומרים שאפילו זב שראה קרי, ונדה שפלטה שכבת זרע, ומשמשת שראתה דם נדה, צריכים טבילה לקריאת שמע ולתפילה, מפני הקרי אף על פי שהם טמאים, וכן הדין נותן שאין טבילה זו מפני טהרה, אלא מפני הגזירה שלא יהיו מצויים אצל נשותיהם תמיד, וכבר בטלה תקנה זו לפי שלא פשטה בכל ישראל ולא היה כח בציבור לעמוד בה[תתכא].

וראה עוד בזה לעיל (כב.) בענין טמאים לענין קריאת התורה וקריאת שמע ותפילה.

פרק רביעי

סוף זמן תפילת שחרית

זמן תפילת השחר עד סוף ארבע שעות שהוא שליש[א] היום[ב], וצריך לסיים תפילת שמונה עשרה בתוך שליש היום[ג]. ואם טעה או עבר[ד] והתפלל אחר ארבע שעות עד חצות, אף על פי שאין לו שכר כתפילה בזמנה יש לו שכר תפילה[ה]. וטוב שיתנה שאם מצד הדין הוא פטור הרי זה תפילת נדבה[ו].

ואחר חצות אסור להתפלל תפילת שחרית[ז], ואפילו בחצי שעה לאחר חצות אסור[ח]. ובדיעבד אם התפלל שחרית בתוך

יש לעיין אם מותר, ולמעשה פסק שבשאר ספרים ודאי יש לסמוך להקל שאין מחויב גם לכסותם, ולענין ספר תורה יש להחמיר גם לכסותו, עיי"ש. **[תתה] היינו** שצריך להרחיק לפניו כמלא עיניו, ולאחוריו ארבע אמות, ואם יש שם ריח רע צריך להרחיק ארבע אמות ממקום שכלה הריח. משנה ברורה (סי' פג סק"א). **[תתו] ואיסורו** מהתורה. כיון שזה המקום מכבר דרכו להיות בו צואה אין זה מחניך קדוש, ולכן אם מסופק אם הוא בית הכסא ישן או חדש, יש להחמיר כדין כל ספק צואה, המבואר בשו"ע (שם סי' עו ס"ז). משנה ברורה (סי' פג סק"ג). **[תתז] היינו** כמו אחורי הגדר או אחורי הבתים. ופשוט שאפילו אם לא הזמינו לאותו המקום לבית הכסא, כיון שהדרך לפנות שם נקרא בית הכסא ישן, וכמו שכתבו הפוסקים לגבי תפילין [הובאו במשנה ברורה (סי' מג ס"ק כד)] שאם דרכו תמיד לצור תפילין בסודר, אסור להשתמש בו תשמיש אחר כאילו הזמינו, עיי"ש. משנה ברורה (סי' פג סק"ג). **[תתח] היינו** באופן שהמחיצות מגיעות לארץ, או על כל פנים עד פחות משלשה טפחים סמוך לארץ שאומרים בזה לבוד, שאם לא כן אסור לדעת רב האי גאון המובא בבית יוסף (סי' פו), עיי"ש. משנה ברורה (סי' פג סק"ד). עיין בפרי מגדים (משב"ז סק"א) שמסתפק אם צריך דווקא ארבעה מחיצות או שמספיק אפילו שלושה מחיצות, עיי"ש. ביאור הלכה (ד"ה אבל). **[תתט] משנה** ברורה (סק"ה) לפי דעת הבית יוסף (סי' פג). **[תתי] שו"ע** (שם סי' פג ס"א). ואם מגיע ריח רע, אסור עד שירחיק ארבע אמות ממקום שכלה הריח, ואפילו לפניו די בזה לדעת השו"ע. משנה ברורה (סק"ה). השו"ע סתם בזה כדעה הראשונה המבוארת בשו"ע (שם סי' עט ס"ב), וכן פסקו שם האחרונים להלכה. והלחם חמודות (אות קפח) והמגן אברהם (סק"א) כתבו, שמחיצת בית הכסא לכל הדעות אינה מועילה להפסיק לריח רע, ולכן להלכה יש להחמיר שצריך ארבע אמות ממקום שכלה הריח, שהרי בלאו הכי הרבה אחרונים סוברים שם כן, עיי"ש.

ביאור הלכה (ד"ה אם אין). **[תתיא] משנה** ברורה (שם) בשם כל האחרונים. **[תתיב] משנה** ברורה (שם) בשם הרבה האחרונים. וטעמם שכיון שהמחיצות מיוחדות לקבל צואה, דנים אותם כמו צואה וכגרף של רעי המבואר בשו"ע (שם סי' פז ס"א) שאסור אפילו אם אין בו ריח רע, וצריך להרחיק מהמחיצות ארבע אמות ומלפניו כמלא עיניו, ואפילו אם פינו ממנו הצואה ואין בו ריח רע. ולכן צריך ליזהר שלא לקרוא ולהתפלל ולדבר דברי תורה בחצר כנגד בית הכסא כמלא עיניו, אף על פי שהוא סגור ואי אפשר לראות הצואה שבו, ולכן נכון ליזהר אם יש נגד חלון ביתו בית הכסא והחלון פתוח, והוא עומד בביתו ופניו כלפי בית הכסא, שלא לדבר אז דברי תורה, ומכל מקום בעת הדחק יש לסמוך להקל אם אין מגיע לו ריח רע, כיון שיש בזה ספק ספיקא, היינו שיש שמתירים אם המחיצות גבוהות עשרה, ועוד שיש מי שמתיר אפילו בצואה כשהיא ברשות אחרת אפילו אם רואה אותה, ואם עוצם עיניו לכל הדעות מועיל באופן זה. עוד כתבו האחרונים, מה שאנו מחמירים במחיצות בית הכסא לדונם מבחוץ כצואה, זהו דווקא במחיצות שלא נעשו אלא בשביל בית הכסא, כגון שעשה בחצר חדר מיוחד לזה, אבל אם בנה במחיצה של בית שהסמיכה לאותה מחיצה, אף על פי שאותה מחיצה היא מחיצה של בית הכסא ממש, אין על אותה מחיצה דין בית הכסא לענין זה, ומותר לקרוא אפילו בסמוך, כיון שאין המחיצה מיוחדת לבית הכסא בלבד. משנה ברורה (סי' פג שם). **[תתיג] אבל** אם השתמש בו אפילו רק פעם אחת, יש עליו שם בית הכסא ישן לכל דיניו, כיון שהיה הזמנה ומעשה, ואם לא הזמינו ורק במקרה נפנה שם, ואחר כך פינו ממנו הצואה וגם אין בו ריח רע, אין עליו שם בית הכסא כלל ומותר לקרוא אפילו בתוכו. וכן כתב בספר יבשר טוב, ועיין בביאור הלכה (ד"ה הזמינו). משנה ברורה (סק"ו). ואין חילוק בזה בין הזמנה על ידי דיבור להזמנה על ידי מעשה. ביאור הלכה (שם). עיין בביאור הלכה (שם) שמסתפק אם דווקא כשהזמינו לעולם אסור או גם כשהזמינו לפי שעה אסור, ונשאר בצריך עיון. וכתב שמכל מקום יש חילוק אם הזמינו לעולם או לשעה, שאם היה בו הזמנה ומעשה הרי הוא בית הכסא גמור לכל דיניו, וממילא איסורו מהתורה, ואם הזמינו רק לפי שעה ודאי אין איסורו מהתורה. **[תתיד] משנה** ברורה (סק"ז). והטעם משום שהזמנה אינה בה חשיבות. משנה ברורה (סק"ח). **[תתטו] רמב"ם** (קריאת שמע פ"ג ה"ג), **שו"ע** (שם סי' פג ס"ב). ואסור מדרבנן, משום שהוא בזיון גדול לקריאת שמע או לתפילה. משנה ברורה (שם). והמקום האסור, אם אותו המקום הוא בלי מחיצות, אינו אסור אלא באותו המקום שהזמין, ואם מקום המושב שהזמין מוקף מחיצות, אסור על ידי ההזמנה כל שטח ההיקף שבתוך המחיצות, אבל מבחוץ מותר בסמוך לו. משנה ברורה (סק"ט). כתב הבאר היטב (סק"ב) שלהרהר בדברי תורה מותר בתוך בית כסא חדש כשעדיין לא השתמש בו, וכן כתב האליה רבה. הבונים שבונים בית הכסא, אסורים לברך שם שום ברכה מבפנים במקום המחיצות, ואפילו שעדיין לא בנו המחיצות, כיון שהוזמן המקום הרי התייחד מקום זה לבית הכסא ואסור. משנה ברורה (שם). **[תתטז] משנה** ברורה (שם). **[תתיז] משנה** ברורה (שם). **[תתיח] היינו** שהרי זה כאילו אין המקום הזה בית הכסא כלל, ובין אם יש לו מחיצות מלמעלה על הגומא או לא. משנה ברורה (ס"ק יא). **[תתיט] שו"ע** (שם סי' פג ס"ד). **[תתכ] רמ"א** (שם). היינו אפילו בזמן שאין שם מי רגלים ואין בהם ריח רע, משום שיש שם בית הכסא על מקום זה שמחוץ לגומא שמשתינים שם. משנה ברורה (ס"ק יג). כתב הט"ז (סק"ב) שמכל מקום למחיצות בית הכסא זה אין להם דין מחיצות בית הכסא להרחיק מכנגדם, שהרי במי רגלים אין איסור מהתורה אלא כנגד הקילוח בלבד, ואחר שנפל על הארץ איסורו רק מדרבנן, ואין מחיצות אלו נקראים בשביל זה מחיצות בית הכסא.

ואותם המקומות שנוהגים לעשות מקום מיוחד להשתנה לכל, וידוע שאותם המקומות מסריחים מאוד, גם על מחיצותיהם יש שם בית הכסא לכל דיניו, כמו עביט של מי רגלים המבואר בהרבה פוסקים [הובאו במשנה ברורה (סי' פז סק"ג)] שאיסורו מהתורה, ואף על פי שמי רגלים עצמם אינם אלא מדרבנן, מכל מקום כיון שהוא מיוחד לזה הוא מסריח ביותר, וחמור יותר, וגם הוא דינו כעביט, ועיין בפרי מגדים (סי' עט מש"ז סק"א) שדעתו שמי רגלים שהסריחו איסורם מהתורה. משנה ברורה (סי' פג שם). **[תתכא] רמב"ם** (תפילה פ"ד ה"ה). **[א] ענין** השליש הוא כיון שתפילת השחר היא נגד קרבן תמיד, ולעולם לא איחרו להקריב התמיד לאחר שליש היום. משנה ברורה (סי' פט סק"ה). **[ב] רמב"ם** (תפילה ונשיאת כפים פ"ג ה"א), **שו"ע** (שם סי' פט ס"א). **שעות** היום לענין זה הם שעות זמניות, דהיינו שהיום מתחלק לי"ב חלקים, ואם היום אורך י"ח שעות הרי זה עד ו' שעות של היום, וכשהיום ארוך ט' שעות הרי זה עד ג' שעות. משנה ברורה (שם). ודעת המגן אברהם (סי' נח סק"א) שמונים שעות אלו מעמוד השחר, ודעת הגר"א (בביאורו או"ח סי' תנט ס"ב) ושו"ע הרב (בסידורו, הלכות תפילין, סוף זמן קר"ש של שחרית) שמונים מהנץ החמה. **[ג] משנה** ברורה (סי' פט סק"ה). **[ד] היינו** שבמזיד שהה עד סוף זמן תפילה ואחר כך התפלל, אף על פי כן יצא ידי חובת תפילה, והוא הדין שלכתחילה מחויב להתפלל אחר ארבע שעות עד חצות אם לא התפלל בזמן תפילה, אלא שאין לו שכר כתפילה בזמנה. משנה ברורה (סק"ו). **[ה] רמב"ם** (שם), **שו"ע** (שם). **[ו] משנה** ברורה (שם). והטעם משום שיש פוסקים שסוברים שכשהזיד ולא התפלל עד ארבע שעות שוב אינו יכול להתפלל כלל. משנה ברורה (שם). **[ז] רמ"א** (שם), בית יוסף (שם) בשם הרשב"א (ד"ה איבעיא להו). **[ח] כן** משמע מלשון הרמ"א. אמנם יש שמקילים בחצי שעה שאחר חצות, ולהלכה משמע מהפרי מגדים (א"א סק"ה) והדרך החיים (זמן תפילה ס"ג) שאין לזוז מפסק הרמ"א, וכן

פניני הלכה

הגמרא שמדובר שראו בבואה של הלבנה בתוך העששית, אבל באופן שראו את הירח דרך העששית עדותן כשירה. ומביא שכן פירש גם בפירוש המפרש לרמב"ם (קידוש החודש פ"ב ה"ה), ולעולם ראייה דרך זכוכית נחשבת לראייה ודיין הרואה דרך משקפיים כשר לחליצה, וכן יכולים לקדש את הלבנה גם אם רואים אותה רק דרך זכוכית, וכתב שיתכן שגם הדבר שמואל נשאל באופן שלא ראו את הירח דרך הזכוכית אלא ראו את הבבואה של הירח בזכוכית, ועל זה כתב שאין לקדש החודש על ידי עדים אלו, אבל ראיית הירח עצמו דרך זכוכית ודאי נחשבת לראייה.

פרק רביעי

כו.

תפילת מנחה בזמן בין השמשות

במשנתנו נחלקו רבי יהודה וחכמים בזמן תפילת המנחה, לחכמים זמנה עד הערב, ולרבי יהודה עד פלג המנחה. וכתבו תלמידי רבינו יונה (יח. ד"ה תפילת המנחה) בביאור דברי חכמים, שאין כוונתם באמרם 'עד הערב' עד צאת הכוכבים, אלא עד שקיעת החמה, והיינו בשעה שהחמה מסתלקת מעינינו, שכן אמרו בזבחים (נו.) שדם הקרבנות נפסל בשקיעת החמה, ואם כן תפילת מנחה שהיא כנגד זריקת דם התמיד, זמנה קודם השקיעה שאז זמן זריקת הדם.

וכעין זה כתב המגן אברהם (סי' רלג סק"ג), שכיון שזמן שחיטת הקרבן הוא קודם השקיעה הראשונה, דהיינו בשעה שהחמה מסתלקת מעינינו, נראה שזמן תפילת מנחה הוא עד תחילת השקיעה בלבד שהוא כמו שעה וחומש קודם צאת הכוכבים. אך שוב כתב לדחות [ולליישב מה שפסק הרמ"א (שם ס"א) שבדיעבד או בשעת הדחק יצא אם מתפלל מנחה עד הלילה (מחצית השקל)], על פי מה שכתב (סי' רלב ד"ה תימה) שתפילת מנחה נתקנה זמנה נגד הקרבת המנחה שבאה עם התמיד, ולכן קראו לתפילה זו מנחה, עיי"ש. ועל כן עיקר זמן תפילת מנחה הוא במנחה קטנה שאז היה זמן הקרבת המנחה, ולכן יש לומר שזמן תפילת מנחה הוא גם לאחר השקיעה, כיון שיכולים להקריב את המנחה עד צאת הכוכבים.

ודעת אחרונים רבים [מנחת כהן (מבוא השמש מאמר ב פ"ח), פני יהושע (לקמן ע"ב ד"ה מ"ט), חידושי הרז"ה (נדפס בש"ס כו ע"ג)] שאף שהדם נפסל בשקיעת החמה וא"א לשחוט התמיד והפסח אחר השקיעה, מכל מקום זמן תפילת המנחה אינו תלוי בזמן שחיטת התמיד אלא בזמן הקרבתו, והקרבת התמיד והיינו כל מה ששייך להקרבת התמיד, מנחתו ונסכו והקטרת האיברים היא גם אחר שקיעת החמה, ולכן יכולים להתפלל תפילת המנחה גם אחר שקיעת החמה.

וכתב רבי עמנואל חי ריקי בספר אדרת אליהו (סי' ג), שקרא תגר על המבטלים חזרת השליח ציבור בתפילת המנחה בטענה שהשעה דחוקה ואין שהות לומר חזרת הש"צ, והאריך לבאר שסוף זמן מנחה הוא בצאת הכוכבים ואם כן אין זה נחשב כשעת הדחק אלא אם כן לא יספיקו לסיים חזרת הש"צ לפני צאת הכוכבים, ואם לא כן חיוב מוטל על הציבור להתפלל בלחש ולחזור אח"כ חזרת הש"צ.

ובשו"ת ארץ צבי (סי' א וסי' ס) כתב ללמד זכות על הנוהגים לכתחילה להתפלל מנחה בבין השמשות באופן אחר, כיון שזמן תפילת מנחה הוא דרבנן ובין השמשות הוא ספק יום וספק דרבנן לקולא. וכן כתב בעל התניא בסידורו (סדר הכנסת שבת) שאין למחות ביד המקילין ובפרט בשעת הדחק מטעם זה שהוא דרבנן, וכן כתב בקצות השלחן (סי' כו בדה"ש סק"ה).

ובראש יוסף (ד"ה תפלת המנחה) כתב, שדעת השולחן ערוך והרמ"א (או"ח סי' רלג ס"א) שיכולים להתפלל מנחה לדעת חכמים עד צאת הכוכבים ממש, וטעמם משום שפסקו שתפילות כנגד אבות תיקנום ורק נסמכו על הקרבנות, ולכך תיקנו להתפלל עד צאת הכוכבים. וכן כתב בספרו פרי מגדים (או"ח סי' קו משב"ז סק"ב) שזמן תפילת מנחה הוא גם בבין השמשות [אך בסימן רלג (א"א סק"ז) כתב שאין כוונת השולחן ערוך והרמ"א שיכולים להתפלל עד צאת הכוכבים, אלא הכוונה סמוך לצאת הכוכבים, והובאו דבריו במשנה ברורה (ס"ק יד) וצ"ע].

אך במשנה ברורה (סי' רלג ס"ק יד) ובשער הציון (סק"י) כתב, שאף שנחלקו הפוסקים מתי זמן בין השמשות, דעת הגאונים והגר"א שהוא מיד לאחר השקיעה הראשונה, ודעת ר"ת (הו"ד בתוס' שבת לה. ד"ה תרי) שהיא לאחר משך הילוך שלש מילין ורביע לאחר השקיעה, מכל מקום לענין תפילת מנחה נכון לכתחילה ליזהר להתפלל קודם שקיעת החמה דווקא, דהיינו שיגמור תפילתו קודם שיתכסה השמש מעינינו, ומוטב להתפלל ביחידות מלהתפלל לאחר השקיעה בציבור. משום שמלבד מה שדעת הגאונים שבין השמשות הוא מיד לאחר השקיעה, יש סוברים שפלג המנחה הוא שעה ורביע קודם שמתכסה החמה מעינינו, ואם כן לרבנן שאמרו עד הערב כוונתם עד שמתכסה החמה [אף שלשאר המצוות יתכן שנחשב עדיין ליום], וכן משום דברי תלמידי רבינו יונה שהתפילה כנגד זריקת התמיד וזמנה הוא רק עד השקיעה.

חצי שעה שלאחר חצות יצא ואינו צריך להתפלל שנית[ט].

תחילת זמן תפילת שחרית

תחילת זמן תפילת השחר מצוותה שיתחיל עם הנץ החמה[י], כמו שנאמר (תהלים עב ה) 'ייראוך עם שמש', ואם התפלל משעלה עמוד השחר[יא] והאיר פני המזרח[יב] יצא[יג] בדיעבד[יד], ובשעת הדחק כגון במשכים לצאת לדרך וכדומה שאר דוחק ואונס מותר אפילו לכתחילה[טו].

ולהתפלל לאחר עמוד השחר קודם שהאיר המזרח, ראה הערה[טז].

סוף זמן תפילת מנחה

ראה לקמן (כז.).

סוף זמן תפילת מוסף

ראה לקמן (כח.) בענין זמן תפילת מוסף.

טעה או נאנס ולא התפלל שחרית, השלמת התפילה

טעה[יז] או נאנס[יח] ולא התפלל שחרית[יט] מתפלל במנחה שתים[כ], התפילה הראשונה עולה לתפילת מנחה[כא], והתפילה השניה לתשלומי תפילת שחרית[כב]. ולכתחילה משלימה שלאחר שמתפלל תפילת שמונה עשרה של מנחה, יאמר 'אשרי' ואחר כך יתפלל שמונה עשרה לתשלומי שחרית[כג]. ואם היפך[כד] לא יצא ידי התפילה שהיא לתשלומין וצריך לחזור ולהתפלל אותה[כה], וכן הדין בכל מקום שצריך להתפלל תפילה לתשלומין[כו].

ואם טעה בתפילה הראשונה באופן שצריך לחזור ולהתפלל ולא נזכר עד לאחר התפילה השניה, עיין הערה[כז].

קרבן ציבור שעבר זמנו

כל קרבן ציבור שעבר זמנו בטל קרבנו[כח].

תפילת תשלומין

טעה ולא התפלל מנחה

טעה ולא התפלל מנחה מתפלל בערבית שתים, הראשונה עולה לערבית והשניה לתשלומי מנחה[כט]. ולכתחילה ישלימה באופן זה, לאחר תפילת שמונה עשרה, יאמר אשרי[ל], ואחר כך יתפלל שמונה עשרה לתשלומי מנחה[לא]. **ויש** שכתבו שלא לומר אשרי בערבית אף אם אומרו בשביל תפילת המנחה[לב].

טעה ולא התפלל ערבית

טעה ולא התפלל ערבית מתפלל

משמע מביאור הגר"א, והטעם שהרי עיקר זמן מנחה הוא מתחילת שעה שביעית, אלא שאסרו חז"ל להתפלל מנחה בחצי שעה שאחר חצות מטעם שאין אנו בקיאים באותה השעה ויש לחשוש שמא יבואו לטעות. ולכן כששגג או נאנס ולא התפלל קודם חצות ימתין אחר חצות חצי שעה כדי שיגיע זמן תפילת מנחה, ויתפלל מנחה ואח"כ שחרית בתורת השלמה ולא להיפך. ודווקא כששגג או נאנס אבל במזיד אין לו תקנה כמבואר בשו"ע (סס סי' קח ס"א). משנה ברורה (סי' פט סק"ו). ובהגהות רעק"א (סס) הביא בשם הצל"ח שיכול להתפלל לאחר חצות, ויתנה אם הגיע זמן תפילת מנחה יהיה זה לשם תפילת מנחה, ואם לא הגיע זמן מנחה יהיה זה לשם תפילת שחרית, ואחר חצי שעה יתפלל שוב בתנאי אם התפילה הראשונה היתה למנחה יהיה זה לתשלומי שחרית, ואם התפילה הראשונה היתה לשחרית יהיה זה למנחה. **[ט] משנה** ברורה (סס). והטעם משום שיש שמקילים בחצי שעה שאחר חצות [ראה לעיל בהערה]. משנה ברורה (סס). ואחר חצי שעה זו לכל הדעות לא יתפלל תפלת שחרית, אפילו אם מה שלא התפלל שחרית היה באונס וכל שכן במזיד, והמתפלל אז הרי ברכותיו לבטלה לכמה פוסקים, אלא באם היה שוגג יתפלל מתחילה מנחה ואחר כך שמונה עשרה בשביל שחרית להשלמה, ובמזיד אינו יכול להשלים, וקצת תקנה לזה עיין שו"ע (סס סי' קח ס"ו). ביאור הלכה (סי' פט ד"ה ואחר חצות). [י] **רמב"ם** (סס פ"ג ה"א), **שו"ע** (סס סי' פט ס"א). הנץ החמה היא השעה שהחמה מתחלת לזרוח בראשי ההרים. משנה ברורה (סק"א). כתב הפרי מגדים (א"א ריש סי' תצד) שבחג השבועות שנהוג להיות נעורים כל הלילה מותר להתפלל קודם הנץ החמה, שהרי אם ילכו לביתם בהשכמה הרי זה טורח להתקבץ פעם נוספת, ומכל מקום יש ליזהר שלא לקרוא קריאת שמע כל כך בהשכמה, דהיינו קודם שיראה את חבירו ברחוק ד' אמות ויכירנו, שזה אסור לכתחילה, כמבואר בשו"ע (סס סי' נח ס"ג). משנה ברורה (סי' פט סק"א). **[יא] היא** השעה שמתחיל השחר להבריק במקצתו מעט מעט. משנה ברורה (סק"ג). והוא קודם הנץ החמה כשיעור שעה וחומש שעה (רמב"ס בפירוש המשניות לעיל פ"א מ"א), ולא כמו איזה אנשים שטועים שעמוד השחר הוא כוכבא דצפרא שהוא הרבה זמן קודם, וכמבואר בירושלמי (פ"א ה"א). ביאור הלכה (ד"ה ואם). **[יב] היינו** שהאיר פני כל המזרח ולא מספיק מה שהבריק השחר כנקודה בלבד. משנה ברורה (סק"ג). כתב בחידושי רעק"א שאפילו שהכוכבים נראים עדיין ברקיע מכל מקום הרי זה יום. משנה ברורה (סס). **[יג] שו"ע** (סס). **[יד] משנה ברורה** (סק"ד). **[טו] כמבואר** בשו"ע (סס סי' פט ס"ח). משנה ברורה (סק"ד). ודע שהדברים אינם אמורים אלא לענין חובת מצות תפילה בלבד שיצא ידי חובה אחר שהאיר המזרח, שבזה כבר הגיע זמנה שניתקנה כנגד התמיד ושחיטת התמיד היה תיכף משהאיר המזרח, אבל לענין קריאת שמע שקודם התפילה מבואר במשנה ברורה (סי' נח ס"ק יט) שלא יצא בזה ידי חובת קריאת שמע גם בדיעבד אם רגיל לעשות כן, עד שיכיר את חבירו הרגיל עמו קצת ברחוק ד' אמות, וזמן זה מאוחר מזמן שהאיר המזרח, ובפרט כשרוצה להניח תפילין ולברך עליהם שבודאי אין לברך עליהם עד שיגיע הזמן משיכיר את חבירו. משנה ברורה (סי' פט סק"ד). ועיין בביאור הלכה (ד"ה יצא), שהנוהגים להקדים להתפלל קודם הנץ לאחר הזמן משיכיר את חבירו, אין למחות בידם, אמנם למצוה מן המובחר לכל הדעות אין להתפלל שמונה עשרה קודם הנץ. **[טז] כתב** הביאור הלכה (ד"ה ואם), שמשמע מדברי השו"ע שקודם שהאיר המזרח אפילו שעלה עמוד השחר לא יצא אף בדיעבד, וכן משמע בדברי רבינו ירוחם (נתיב ג ח"ג), אמנם דעת המגן אברהם (סק"ג) והפרי חדש שמשעלה עמוד השחר יצא בדיעבד כיון שיום הוא, ובפרי מגדים (א"א סק"ג) מפקפק בזה אף שבעצם הדין משמע שסובר כדבריהם שמהתורה כשעלה עמוד השחר אפילו קודם שהאיר פני המזרח הרי זה יום לכל דבר, ומפני זה בשעת הדחק מותר לכתחילה להתפלל תיכף משעלה עמוד השחר, אף על פי כן שלא בשעת הדחק מצדד להוכיח שאף בדיעבד לא יצא משעלה עמוד השחר, ויותר מזה כתבו האליה רבה (סק"א) ובמטה יהודה (סק"א) והגר"א בשנות אליהו (פ"א מ"א ד"ה ורבן גמליאל) שעד שיאיר המזרח אפילו בדיעבד אינו יוצא, מטעם שעדיין הוא בכלל לילה עד שהאיר המזרח, וכל מקום שכתבו הפוסקים באיזה נושא משעלה עמוד השחר כוונתם להאיר המזרח. וכן הפירוש בדברי המשנה במגילה (כ.) 'וכולן שעשו משעלה עמוד השחר כשר' היינו כשהאיר המזרח, וכן פסק המגן גבורים (אלף המגן סק"ג) להלכה כהאליה רבה. ולפי זה מה שנפסק בשו"ע (סס ס"ח) שבשעת הדחק מותר לכתחילה להתפלל משעלה עמוד השחר, היינו רק אחר שהאיר פני המזרח, ומסתבר ששעת הדחק לכתחילה אינו קל יותר משלא בשעת הדחק בדיעבד. ולמעשה ודאי יש לחוש לדעות שבכל דבר שמצותו ביום אם עשהו קודם שהאיר המזרח צריך לחזור ולעשותו לאחר שהאיר המזרח, אמנם בתפילה אפשר שיש לחלק בזה, והוא ששלא בשעת הדחק יש להחמיר בזה אף בדיעבד שלא מספיק כשהבריק השחר כנקודה אלא עד שיאיר כל המזרח, אבל בשעת הדחק אם התפלל קודם שהאיר המזרח אפשר שיש לסמוך בזה בדיעבד על המגן אברהם והפר"ח והפרי מגדים שלא יחזור ויתפלל משום חשש ברכה לבטלה, וצ"ע. ולכתחילה בודאי יש ליזהר בזה מאד אפילו בשעת הדחק. **[יז] היינו** שסבר שהתפלל ואחר כך נזכר שלא התפלל או ששכח להתפלל. ביאור הלכה (סי' קח ד"ה טעה). ולאפוקי אם הזיד שאינו יכול להשלים. משנה ברורה (סק"א). ומי שלא התפלל מחמת שלא היתה דעתו צלולה כראוי אף שלא עשה בזה כדין [כמבואר בשו"ע (סס סי' קא ס"א, סי' נח ס"ג)] מכל מקום אין זה בכלל מזיד ויועיל בזה השלמה. משנה ברורה (סי' קח סק"א). הפרי מגדים (סס א"א סק"ב) מסתפק באופן שמסופק אם התפלל שחרית או לא ועבר זמן שחרית אם משלימה במנחה או לא, שיתכן שלא תיקנו השלמה אם עבר זמנה אלא למי שודאי לא התפלל ולא אם מסופק אם התפלל. ביאור הלכה (סס). **[יח] כגון** שהיה חולה או שיכור, כמבואר בשו"ע (סס סי' קח ס"ח) שנחשב לאנוס. משנה ברורה (סק"ג). אונן שעבר עליו זמן תפילה עד שקבר מתו אינו צריך להשלים אותה התפילה בתפילה הסמוכה, כגון אם לא התפלל שחרית לא ישלים במנחה, שאינו דומה לשכח או נאנס ולא התפלל שחרית שצריך להשלים במנחה, שהרי בזה היה עליו חיוב רק שהיה לו סיבה חיצונית שלא התפלל, מה שאין כן באונן שהיה פטור מדינא. וכן הדין במנחה ומעריב כמבואר בשו"ע (יו"ד סי' שמא ס"ב), וכל זה אם היה מתו מוטל לפניו מעת התחלת חיוב התפילה עד השלמת זמנה, כגון שהיה מתו מוטל לפניו מעלות השחר והאיר פני כל המזרח עד אחר חצות היום, אבל אם מת לאחר שכבר התחיל החיוב עליו, כגון לאחר שהאיר כל פני המזרח אע"פ שלא קברוהו עד אחר חצות משלים בזמן מנחה, כיון שחל עליו החיוב בתחילת זמן התפילה, אף על פי שלא היה לו שהות לגמור התפילה, מכל מקום כיון שחל עליו החיוב חייב להשלים אחר כך התפילה בזמן מנחה. משנה ברורה (סי' עא סק"ד). מי שבזמן תפילה לא היה לו מים לרחוץ ידיו, ועל ידי זה עבר זמן תפילה גם זה בכלל אונס וצריך אחר כך להתפלל שתים, ולכתחילה אין לבטל התפילה משום מים, כמבואר בשו"ע (סס סי' צב ס"ד) ובמשנה ברורה (ס"ק כא), אלא מנקה ידיו בכל מידי דמנקה ומתפלל. משנה ברורה (סי' קח סק"ג). אם עסק בצרכי ציבור שפטור מתפילה [כמבואר בשו"ע (סס סי' צג ס"ד)] אינו צריך להתפלל במנחה שתים בשביל תשלומי שחרית, כיון שבשעת חובתו היה פטור מהתפילה מן הדין אינו צריך תשלומין כלל. משנה ברורה (סק"ח). ובפרי מגדים (סי' קח משב"ז סק"א) כתב, שנכון שגם בזה יתפלל אחר כך להשלים התפילה שחסרה לו, אלא שבאופן זה יתפלל אותה בתורת נדבה ויחדש בה דבר. משנה ברורה (סק"ג). **[יט] ולענין** קריאת שמע אם יש לה תשלומין, עיין שו"ע (סס סי' נח ס"ז) שנחלקו הפוסקים בזה, יש אומרים שיש לה תשלומים כמו תפילה, ויש חולקים, ובמשנה ברורה (ס"ק כח-כט) הביא שהגר"א והברכי יוסף (סק"ו) הכריעו כהדעה שאין לו תשלומים, ובברכת קריאת שמע לכל הדעות אין לה תשלומין, דהיינו אפילו אם רוצה לברך אותם בזמן שקורא קריאת שמע פעם אחרת עם ברכותיה, משום שחז"ל לא תיקנו תשלומין אלא לתפילה שהיא בקשת רחמים. משנה ברורה (סי' קח סק"ג). **[כ] וכשהוא** ש"ץ יוצא ידי השלמה במה שחוזר התפילה בקול רם, ויכוין בה בשביל עצמו לתשלומין וגם להוציא בה מי שאינו בקי. משנה ברורה (סק"ד). והשומע חזרת הש"ץ אין מועיל מה שיכוין לשמוע מהש"ץ לצאת בה בשביל עצמו לתשלומין בין עבור ערבית או שחרית, משום שלא תיקנו שיצא בחזרת הש"ץ אלא דווקא מי שאינו בקי. ומכל מקום בדיעבד יצא אם היה זה בשביל השלמת תפילת ערבית, ואף על פי שקיימא לן (עיין משנה ברורה סי' קכד סק"א) שאפילו בדיעבד אין בקי יוצא בשמיעת חזרת הש"ץ, מכל מקום בזה שהיא לתשלומין בשביל תפילת ערבית שהיא רשות הרי זה קל יותר. משנה ברורה (סי' קח סק"ה). **[כא] משום** שצריך להקדים תפילה שהיא חובת השעה לתפילת התשלומין. משנה ברורה (סק"ו). **[כב] רמב"ם** (סס פ"ג ה"ט), **שו"ע** (סס סי' קח ס"א).

[כג] משנה ברורה (ס"ק יג). וכל זה הוא רק לכתחילה אבל מעיקר הדין אין צריך להפסיק בין תפילה לתפילה רק כשיעור הילוך ארבע אמות. משנה ברורה (סס). **[כד] היינו** שהיה בדעתו שתהא הראשונה לתשלומין לא יצא, משום שלא תיקנו רבנן השלמה אלא בזמן התעסקות בתפילה חיובית ולא קודם לכן. ויש מפקפקים לומר שאינו צריך לחזור ולהתפלל אלא אם כן גילה דעתו בפירוש בתפילתו שהתפילה השניה היא לשם חובה והראשונה לתשלומין, וכגון בתפילת מוצאי שבת אם הבדיל בתפילה השניה ולא הבדיל בתפילה הראשונה. ולהלכה כתבו הפרי חדש והפרי מגדים (א"א סק"ב) שאין לנו אלא דברי השו"ע, וכן פסק הדרך החיים (דיני תשלומי תפילה ס"ג), ומכל מקום טוב יותר שכשחוזר ומתפלל יתנה ויאמר אם איני מחויב להתפלל פעם שניה אני מתפלל אותה בתורת נדבה. משנה ברורה (סק"ז). **[כה] בין** אם היפך במזיד ובין אם היפך בשוגג. משנה ברורה (סק"ח). ודווקא אם נתכוין במפורש בתפילה הראשונה לשם תשלומין, אבל אם התפלל שניהם בסתמא יצא לכל הדעות. ביאור הלכה (ד"ה ואם היפך). ועיין בביאור הלכה (סס) שהסתפק, אם התחיל להתפלל תפילה ראשונה בתורת תשלומין ונזכר באמצע והשלימה כראוי לשם חובה אם מועיל, ונשאר בצ"ע. **[כו] שו"ע** (סס סי' קח ס"א). **[כז] אם** התפלל הראשונה לשם חובה והשניה לתשלומין, וטעה בשל חובה ולא אמר בה טל ומטר באופן שצריך לחזור ולהתפלל, ולא נזכר בזה עד אחר שהתפלל התפילה השניה, אף על פי כן עלתה לו התפילה השניה לתשלומין ויתפלל אחר כך לשם חובה, ואפילו שהתפילה החיובית היתה בטעות אין מחשיבים זאת כמו שלא התפלל כלל לענין זה, משום שמכל מקום בעת שהתפלל השניה לתשלומין היה זמן תפילה, וכן כל כיוצא בזה שהתפלל תפילה הראשונה לשם חובה וטעה בה ששכח או הוסיף בה באופן שצריך לחזור ולהתפלל אותה. וכתב המגן גבורים (אלף המגן סק"ד) שכל זה רק אם כיון בפירוש שהתפילה השניה תהיה לתשלומין, אבל אם לא כיון טוב יותר שתעלה לו התפילה השניה לשם חובה ויתפלל אחר כך לתשלומין, ובאופן זה יוצא לכל הדיעות. משנה ברורה (סק"ט). **[כח] רמב"ם** (תמידין ומוספין פ"ח ה"כ). **[כט] רמב"ם** (תפילה פ"ג ה"ט), **שו"ע** (סס סי' קח ס"ב). **[ל] כדי** להשלים בזה גם האשרי שהיה צריך לומר קודם תפילת המנחה. משנה ברורה (ס"ק יד). **[לא] שו"ע** (סס סי' רלד ס"ב), **רמ"א** (סס סי' קח ס"ב). **[לב] משנה** ברורה (סי' קח ס"ק יד) בשם אחרונים בשם המקובלים. וכתב בדרך החיים (דיני תשלומי תפילה ס"ד) שלמעשה איך שהאדם ינהג בזה יש לו על מי לסמוך, אמנם כל זמן שהוא יום לא ימנע מלומר אשרי אף לאחר תפילת המנחה, ועל כן אם התאחר ובא לבית הכנסת בשעה שהציבור התחילו תפילת המנחה יתפלל עמהם ויאמר אשרי אחר כך, ובמגן אברהם (סק"ה) כתב שמדברי הזוהר (ח"ג פנחס רכו:) משמע שאפילו באופן זה לא יאמר אדעתא דחובה רק כקורא בתורה. משנה ברורה (סס). ובאופן זה מותר לומר אשרי אפילו בערבית. שער הציון (ס"ק ט).

פניני הלכה

כו:

תשלומים ביום שאין בו הזכרה ששכחה, ודין המתחיל ברכת 'ברך עלינו' בשבת

בברייתא שבסוגייתנו נתבאר דין תפילת תשלומין, שמי ששגג ולא התפלל, והגיע זמן התפילה שאחר התפילה שחיסר, מתפלל תפילה נוספת לתשלומי התפילה שלא התפלל בזמנה. והתפילה הראשונה צריכה להיות לשם חובת התפילה שזמנה כעת, והתפילה השניה לשם תשלומין. וגם תפילת התשלומין מתפללים באותו נוסח של תפילת החובה, ולכן אם טעה ולא התפלל מנחה של ערב שבת ומתפלל תשלומין בליל שבת, מתפלל שתים של שבת, ואם טעה ולא התפלל מנחה של שבת ומתפלל תשלומין במוצאי שבת, מתפלל שתים של חול. ומבואר בברייתא שצריך להזכיר 'אתה חוננתנו' רק בתפילה הראשונה שהיא לשם חובה, ולא יזכיר 'אתה חוננתנו' בתפילה השניה שהיא לתשלומין, כי אם יזכיר בשניה ולא בראשונה הרי גילה דעתו שהשניה היא לחובה ולא הראשונה. ואם עבר והזכיר רק בשניה, התפילה השניה עלתה לו לשם חובתו ויש לו לחזור ולהתפלל עוד תפילה לשם תשלומין ולא להזכיר בה 'אתה חוננתנו'.

בתוספות (ד"ה טעה) הביאו מחלוקת הראשונים, בדין מי ששכח יעלה ויבוא במנחה של ראש חודש, ולא חזר להתפלל מיד תפילה אחרת בזמן מנחה, ואם ישלימנה בערבית של מוצאי ראש חודש הרי לא יצטרך להזכיר יעלה ויבוא כיון שמתפללים את תפילת התשלומין בנוסח של תפילת החובה, ונמצא שלא יתקן את מה שלא הזכיר יעלה ויבוא. ועל כן יש לדון אם יש לו לחזור ולהתפלל. דעת רבינו יהודה שלא יתפלל, כיון שלא יוכל לתקן את מה שהחסיר 'יעלה ויבוא', ודעת ה"ר משה מאלוואו"ר שמכל מקום יש לו לחזור ולהתפלל. ולהלכה (שו"ע או"ח סי' קח סי"א) הוא ספיקא דדינא ולא הוכרעה המחלוקת.

וביאר בארץ צבי (שו"ת, ח"א סי' מ), ששורש מחלוקת הראשונים הוא בגדרה של הברכה שהחסיר בה יעלה ויבוא, לדעת ה"ר יהודה הברכה היא ברכה ראויה אלא שצריך לחזור ולהשלים את אמירת 'יעלה ויבוא', ולכן לדעתו אם לא יוכל לתקן את אמירת 'יעלה ויבוא' אין לו צורך וטעם לחזור ולהתפלל תשלומין. ולדעת ה"ר משה הברכה עצמה פגומה היא מכח מה שהיה צריך להזכיר בה יעלה ויבוא ולא הזכיר, ולכן צריך לחזור ולהתפלל כדי לתקן את הברכה, וגם אם פנה יום וכשיחזור להתפלל יתפלל ברכה זו בלי הזכרת 'יעלה ויבוא', אין בכך כלום, שהרי זהו דרך תיקונה של ברכה זו, שבראש חודש אומרים אותה עם 'יעלה ויבוא' ובשאר כל הימים אומרים אותה בלי 'יעלה ויבוא'. וכן ביארו עוד אחרונים רבים במחלוקת ה"ר יהודה וה"ר משה. ודין זה הוא בכל ההזכרות, כגון הזכרת טל ומטר בברכת השנים, וכל כיוצא בזה, שלדעת ה"ר משה ההזכרה היא מגוף הברכה, ולדעת ה"ר יהודה היא תוספת לה ואינה גוף אחד עמה.

בשחרית שתים[לג], הראשונה עולה לשחרית והשניה לתשלומי ערבית[לד]. ולכתחילה ישלימה באופן זה, לאחר שאמרו[לה] ברכת יוצר אור, ותפילת שמונה עשרה[לו], ושמע חזרת הש"ץ[לז], ותחנון[לח], יאמר אשרי[לט] ואחר כך יתפלל שמונה עשרה לתשלומי ערבית[מ].

ומעיקר הדין אין צריך להפסיק בין תפילה לתפילה אלא כשיעור הילוך ארבע אמות[מא].

הזיד ולא התפלל, תיקונו

הזיד[מב] ולא התפלל תפילה אחת אין לה תשלומין אפילו בתפילה הסמוכה לה[מג]. ואם רצה יתפלל אותה תפילת נדבה ואינו צריך חידוש אם מתפלל אותה בתפילה הסמוכה לה[מד]. ויש שכתבו שצריך חידוש[מה].

כו:

טעה ולא התפלל מנחה בערב שבת, השלמת התפילה

טעה ולא התפלל מנחה בערב שבת, מתפלל בערבית שתים של שבת[מו], התפילה הראשונה עולה לערבית והתפילה השניה לתשלומין[מז]. ואם טעה והתפלל התפילה השניה שהיא לתשלומי תפילת המנחה - תפילה של חול יצא[מח]. ויש אומרים שלא יצא ויחזור ויתפלל תפילה של שבת לתשלומין[מט]. ואם הקדים להתפלל תפילה של חול לתפילה של שבת, לכל הדעות לא יצא[נ].

תפילת תשלומין במוצאי שבת

טעה ולא התפלל מנחה בשבת

טעה ולא התפלל מנחה בשבת מתפלל במוצאי שבת שתים של חול, ומבדיל בתפילה הראשונה ואינו מבדיל בתפילה השניה[נא].

טעה בהבדלה בתפילה במוצאי שבת

אם לא הבדיל בתפילה הראשונה והבדיל בתפילה השניה עלתה לו התפילה השניה ולא עלתה לו התפילה הראשונה[נב]. אמנם אם כיון במחשבתו שהתפילה הראשונה תהיה לתפילה שמחויב בה כעת והתפילה השניה לתשלומין, ומה שאמר ההבדלה בתפילה השניה היה בטעות ושוגג אינו צריך לחזור ולהתפלל[נג].

ואם הבדיל בשתי התפילות או שלא הבדיל כלל יצא[נד], ואם כיון במחשבתו שהתפילה הראשונה תהיה לתשלומין לא יצא[נה].

טעה ולא הזכיר גשם בימות הגשמים

לא הזכיר כלל לא גשם ולא טל

טעה בימות הגשמים ולא אמר 'מוריד הגשם' ולא 'מוריד הטל' וסיים הברכה והתחיל הברכה שאחריה[נו] חוזר לראש[נז], אפילו אם אמר 'משיב הרוח'[נח], ואפילו במוסף של שמיני עצרת[נט]. אבל אם נזכר קודם שסיים הברכה יזכיר גשם במקום שנזכר[ס], ואפילו אם סיים הברכה ונזכר קודם שהתחיל 'אתה קדוש' אינו צריך לחזור, אלא אומר 'משיב הרוח ומוריד הגשם' בלא חתימה[סא], וממשיך 'אתה קדוש'[סב]. וכן אם נזכר לאחר שאמר השם יסיים 'מחיה המתים' ויאמר 'משיב הרוח ומוריד הגשם'[סג]. ויש חולקים וסוברים שסיום הברכה נחשב כמו שהתחיל בברכה אחרת[סד]. ולכן למעשה אם נזכר לאחר שהזכיר השם יסיים 'למדנו חוקיך' ויחזור ל'משיב הרוח ומוריד הגשם'[סה].

הזכיר טל

אם הזכיר 'מוריד הטל' אף אם לא הזכיר 'מוריד הגשם' אינו חוזר[סו], ודוקא כשאמר את השם של סיום הברכה אבל אם עדיין לא סיים הברכה יחזור ויזכיר גשם[סז]. ויש אומרים שאינו צריך לחזור לתחילת הברכה אלא יאמרנו במקום שנזכר[סח]. ויש אומרים שכיון שהזכיר טל אינו צריך להזכיר גשם כלל, גם לא במקום שנזכר[סט].

לא שאל מטר בימות הגשמים

ראה לקמן (כט.).

הבדלה בתפילה במוצאי שבת ויום טוב

שכח ולא הבדיל בתפילה

אומרים הבדלה בברכת חונן הדעת[ע]. אם טעה ולא הבדיל וסיים הברכה[עא] משלים תפילתו ואינו חוזר[עב], מפני שצריך להבדיל על הכוס[עג]. ואם טעם קודם שהבדיל על הכוס[עד] צריך לחזור ולהבדיל בתפילה[עה].

והוא הדין כשחל יו"ט במוצאי שבת שמבדילים 'ותודיענו', אם לא אמר 'ותודיענו' אינו חוזר, מפני שמבדיל אחר כך על כוס של קידוש שאומר יקנה"ז [היינו סדר הקידוש וההבדלה ביו"ט שחל במוצאי שבת, י'ין ק'ידוש נ'ר ה'בדלה ז'מן[עו]], ואם טעם אחר התפילה קודם הקידוש של יקנה"ז צריך לחזור ולהבדיל בתפילה[עז].

אופן אמירת ההבדלה בתפילה

המנהג הפשוט לומר אתה חונן וכו' עד

[לג] אסור לאכול קודם שיתפלל התפלה השניה שהרי כבר הגיע זמנה, ואם התחיל באכילה אינו מפסיק. מגן אברהם (סק"ג). ובמחצית השקל ובמגן גבורים (אלף המגן סק"ה) הכריעו שאפילו בדיעבד צריך להפסיק, משום שצריך להסמיך התפילה השניה לתפילה הראשונה בכל מה שאפשר. משנה ברורה (סק"י). [לד] רמב"ם (שם), שו"ע (שם סי' קח ס"ב). [לה] היינו שלא יפסיק לכתחילה בין שני התפילות בשום דבר ואפילו בלימוד אסור, כיון שתפילת ההשלמה צריכה להיות בזמן שעוסק בתפילה החיובית, ומכל מקום חזרת הש"ץ של התפילה החיובית מותר לשמוע קודם, משום שזה נחשב עדיין שעוסק בתפילה. משנה ברורה (ס"ק יא). [לו] שו"ע (שם). [לז] משנה ברורה (שם). [לח] משנה ברורה (ס"ק יב). משום שאין להפסיק בין שמונה עשרה לתחנון. משנה ברורה (שם). [לט] כדי שגם התפילת תשלומין יעמוד מתוך דברי תנחומין של תורה, וכמבואר בשו"ע (שם סי' צג ס"ג) שצריך לעמוד בתפילה מתוך דברי תנחומין של תורה, ועוד שהרי בלאו הכי צריך לומר אשרי קודם למנצח ובא לציון, ואם כן עדיף שיאמר האשרי עכשיו ולא יאמר אחר כך. משנה ברורה (סי' קח ס"ק יג). [מ] שו"ע (שם סי' קח ס"ג). [מא] משנה ברורה (ס"ק יג). וכמבואר בשו"ע (שם סי' קה ס"א). [מב] ומי שבא לבית הכנסת סמוך לתפילת ערבית והתפלל ערבית מבעוד יום ועדיין לא התפלל מנחה, אף שלכתחילה עשה שלא כהוגן שהיה צריך להתפלל תפילת שמונה עשרה לשם מנחה בזמן שהקהל מתפללים ערבית, מכל מקום אין לדמות ענין זה להזיד ולא התפלל שהרי עדיין לא עבר זמן תפילת המנחה, ואף אם נאמר שאינו יכול להתפלל תפילת המנחה באותה שעה כיון שכבר עשאו לילה בתפילת ערבית, מכל מקום יוכל להתפלל ערבית שתים והתפילה השניה לתשלומי תפילת המנחה, ואם הלילה הוא ראש חודש יזכיר יעלה ויבא גם בתפילה השניה כיון שכבר קיבל עליו ראש חודש במה שהזכיר בו יעלה ויבא, והוא הדין אם אירע כן בשבת יתפלל התפילה השניה גם כן תפילה של שבת, וכתבו האחרונים שאם לא הזכיר בתפילה הראשונה יעלה ויבא גם בתפילה השניה לא יזכיר כיון שהוא עדיין יום. משנה ברורה (סי' קח ס"ק כא). מי שהתפלל במקום שהיה ראוי להסתפק אם יש בו צואה ומצא אחר כך צואה ומוכח בשו"ע (או"ח סי' עו ס"ח, ועיין שם משנה ברורה סק"ל) שצריך לחזור ולהתפלל לפי שפשע שהיה לו לבדוק, הוא הדין שנחשב פושע ומזיד לענין זה שאם בזמן שמצא כבר עבר זמן תפילה אין לו תשלומין אחר כך. משנה ברורה (סי' קח ס"ק כא). [מג] רמב"ם (שם פ"ג ה"ח), שו"ע (שם סי' קח ס"ז). [מד] שו"ע (שם). [מה] משנה ברורה (ס"ק כג) בשם הב"ח והגר"א. [מו] רמב"ם (שם פ"י הט"ו), שו"ע (שם סי' קח ס"ט). אף על פי שבאה לתשלומין לתפילה של חול, מכל מקום כיון שעכשיו הוא שבת מתפלל תפילת התשלומין גם כן תפילה של שבת. משנה ברורה (ס"ק כה). [מז] שו"ע (שם). [מח] משנה ברורה (שם). [מט] ט"ז (סק"ח), שו"ע הרב (שם סי' קח סי"ד). וכתבו הטעם משום שאין תפילה בשבת בלא הזכרת שבת. [נ] משנה ברורה (שם). והטעם שלא יצא שהרי ניכר שהקדים תפילת התשלומין, אמנם אם עדיין היום גדול אלא שקיבל שבת במזמור שיר וגו' או בברכו ולא התפלל עדיין מנחה, שמבואר בשו"ע (שם סי' רסג סט"ו) שיתפלל בערבית שתים, לכתחילה צריך להתפלל שתים של שבת והתפילה הראשונה לשם ערבית והתפילה השניה לשם תשלומי מנחה, ובדיעבד אם התפלל התפילה הראשונה לשם מנחה ואפילו אם התפלל אותה תפילה של חול אפשר שיצא, הואיל ועדיין הוא יום. משנה ברורה (סי' קח שם). [נא] רמב"ם (שם פ"י הט"ו), שו"ע (שם סי' קח ס"י). והטעם שאינו מבדיל בתפילה השניה משום שהבדלה מספיק שיבדיל פעם אחת, מה שאין כן בשבת וראש חודש שצריך להזכיר ענין היום בכל התפילות, ולכן פסקו השו"ע (שם ס"ט) והרמ"א (שם) שמתפלל שתים של שבת או שתים של ראש חודש. משנה ברורה (ס"ק כח). [נב] רמב"ם (שם), שו"ע (שם סי' קח ס"י). והטעם מפני שצריך להקדים התפילה שמחויב בה כעת לפני תפילת התשלומין, וכשהבדיל בתפילה השניה גילה דעתו בזה שהתפילה הראשונה שהתפלל היתה לתשלומין, לכן צריך לחזור ולהתפלל אחת לתשלומין בלא הבדלה. משנה ברורה (ס"ק כט). [נג] משנה ברורה (שם). [נד] רמב"ם (שם), שו"ע (שם). והטעם שאם לא הבדיל בשתי התפילות יצא, משום שאין חוזרים בשביל הזכרת הבדלה בתפילה, הואיל ויכול לומר הבדלה על הכוס, כמבואר בשו"ע (שם סי' רצד ס"א). ואם אחר כך טעם קודם שהבדיל על הכוס, שמבואר בשו"ע (שם) שבאופן זה צריך לחזור ולהתפלל, מכל מקום עלתה לו תפילת התשלומין, כיון שבשעה שהתפלל תפילת התשלומין היה פטור מהבדלה באותו זמן שהרי היה כוס לפניו, אלא שנתחייב בהבדלה בתפילה על ידי טעותו. משנה ברורה (סי' קח ס"ק לא). [נה] משנה ברורה (סק"ל). [נו] אפילו מילת 'אתה' לבד, והוא הדין אם התחיל לומר קדושה. משנה ברורה (סי' קיד ס"ק כח). [נז] ועיין בביאור הלכה (ד"ה מחזירין) שמביא בשם הרעק"א שמצדד לומר שבליל שבת כשלא הזכיר גשם אינו צריך לחזור, משום שאינו גרוע יותר מאם התפלל מעין שבע שבדיעבד יצא, ושם הרי אין הזכרת גשם, ונשאר בצ"ע. [נח] משנה ברורה (ס"ק כו). [נט] משנה ברורה (ס"ק כה). והיינו למנהגינו שנוהגים להכריז 'משיב הרוח ומוריד הגשם' קודם מוסף. משנה ברורה (שם). [ס] והטעם משום שהחכמים לא קבעו לאומרו במקום מסוים בברכה, אלא אמרו סתם 'מזכירים גבורות גשמים בתחיית המתים', אלא שנהגו לאומרו לפני 'מכלכל חיים' שהוא פרנסה, וגשמים הם גם כן פרנסה, ולכן בכל מקום שיזכיר הרי זה מועיל, ואם נזכר לאחר שאמר 'ונאמן אתה להחיות מתים' צריך לחזור ולומר 'ונאמן אתה להחיות מתים' שהרי צריך מעין החתימה סמוך לחתימה. משנה ברורה (ס"ק כט). כתבו האחרונים, שאם נזכר במקום שלא נגמר הענין כגון שאמר 'ומקיים אמונתו' יסיים קודם 'לישיני עפר', וכן כל הדומה לזה. ביאור הלכה (ד"ה במקום). [סא] שו"ע (שם סי' קיד ס"ה-ו). ולכתחילה יאמר מיד ולא ימתין עד לאחר כדי דיבור. משנה ברורה (ס"ק לא). [סב] משנה ברורה (ס"ק לב). [סג] משנה ברורה (סק"ל). [סד] משנה ברורה (ס"ק לב). [סה] הכרעת המשנה ברורה (שם). ובאופן זה נחשב כקורא פסוק בלבד ודינו כעומד באמצע הברכה. משנה ברורה (שם). ועיין בביאור הלכה (ד"ה בלא) שהאריך בהבאת הדעות החלוקות בזה. [סו] רמב"ם (שם פ"י ה"ח), שו"ע (שם סי' קח ס"ה), והוא מדברי הטור בשם ירושלמי (תענית פ"א ה"א). והטעם אף על פי שאינו נעצר הרי זה שבח להקדוש ברוך הוא בהזכרתו, אמנם לגבי שאלת גשמים בברכת השנים צריך לשאול על דבר שנעצר ואין די במה ששאל טל, כמבואר בשו"ע (שם סי' קח ס"ד). משנה ברורה (סי' קיד ס"ק כז). [סז] ביאור הלכה (ד"ה אין) בשם פרי מגדים (א"א סק"א). [סח] כף החיים (ס"ק לא) בשם עולת תמיד, מאמר מרדכי, קיצור שו"ע ודרך החיים. [סט] שו"ע הרב (שם סי' קיד ס"ו), וכן כתב הבית יוסף (ד"ה ומש"כ רבינו וכתב), הביאו הכף החיים (שם) בשם העולת תמיד. [ע] ואפילו אם הזדמן שהבדיל על הכוס לפני שהתפלל מכל מקום צריך להבדיל גם בתפילה. משנה ברורה (סי' רצד סק"א). וקבעו ההבדלה בברכה זו מפני שאסור לתבוע צרכיו קודם הבדלה. משנה ברורה (סק"ג), ועוד מפני שהבדלה היא חכמה היינו להכיר בין קודש לחול, לכן קבעוה בברכת חכמה. שער הציון (סק"ב). [עא] שו"ע (שם סי' רצד ס"ד). והיינו שהזכיר השם של סיום הברכה, שזה נחשב כאילו כבר סיים. משנה ברורה (סק"ז). [עב] רמב"ם (שם פ"י הי"ד), שו"ע (שם סי' רצד ס"א). [עג] היינו שלכתחילה מצוה להבדיל בין בתפילה ובין בכוס, וכשלא הזכיר בתפילה סומך בדיעבד על מה שיבדיל אחר כך על הכוס, ומכל מקום אסור לעשות מלאכה עד שיבדיל על הכוס או שיאמר המבדיל בין קודש לחול, וכמבואר בשו"ע (שם סי' רצט ס"י). משנה ברורה (סי' רצד סק"ג). [עד] עיין בביאור הלכה (ד"ה ואם טעם) שהביא שהאליה רבה (סק"ה) ובחדושי רעק"א הביאו בשם הרשב"א (להלן לג. ד"ה טעה) שהוא הדין אם עשה מלאכה קודם הבדלה היינו שלא אמר 'המבדיל' גם בזה צריך לחזור ולהבדיל בתפילה. ובספר קובץ על הרמב"ם (שם) פקפק על דין זה של הרשב"א, מפני שהרמב"ם לא הביא דין זה של השו"ע כלל, ומשמע שלא פירש את הגמרא (להלן לג.) שטעה בזו ובזו כמו שמפרשים הרשב"א (שם) והרא"ש (פ"ה סי' יד) ותלמידי רבינו יונה (שם ד"ה טעה), וכן מפירוש רש"י (שם ד"ה אחר) משמע שלא מפרש כך, וכן בספר אור זרוע (ח"ב סי' נא) פירש שם פירוש אחר והיינו שטעה בהבדלה עצמה, עיי"ש, ולכן מסיק הביאור הלכה (שם) שלענין מלאכה אין להחמיר בדיעבד לחזור ולהתפלל מאחר שלא הוזכר במפורש בתלמידי רבינו יונה והרא"ש, ויש לסמוך בזה על הרמב"ם. [עה] שו"ע (סי' רצד שם). ואף על פי שנפסק בשו"ע (שם סי' רצט ס"ה) שאם טעה ואכל קודם הבדלה יכול להבדיל אחר כך, מכל מקום כאן שטעה גם בתפילה קנסו אותו וצריך לחזור ולהתפלל ולהבדיל בתפילה. משנה ברורה (סי' רצד סק"ד). וכתב הפרי מגדים (משב"ז סק"ב) שאפשר שזהו דווקא אם לא הבדיל עדיין על הכוס ובא לשאול, שבזה הדין שיחזור ויבדיל בתפילה ואחר כך יבדיל על הכוס, אבל אם עבר והבדיל על הכוס אחר שטעם, יתכן שאינו צריך לחזור ולהבדיל בתפילה כיון שכבר יצא מצות הבדלה. ובדרך החיים (דיני סמיכת גאולה לתפילה סמ"ח) סתם שאין חילוק בזה, ובכל האופנים צריך לחזור ולהבדיל בתפלה. ביאור הלכה (ד"ה צריך). [עו] מבואר בשו"ע (שם סי' תעג ס"א). [עז] ביאור הלכה (סי' רצד ד"ה ואם טעה). וכמו במוצאי שבת של חול, והטעם כיון שלא מסתבר שמשום שאכל גם קודם קידוש ירויח. ביאור הלכה (שם) בשם פרי מגדים (א"א סק"ג).

פניני הלכה

וכתב בארץ צבי, שבמחלוקת זו תלוי גם דין מי שטעה בתפילת שבת והתפלל כשל חול, שדינו הוא שמסיים את הברכה שהתחיל בה (שו"ע או"ח סי' רסח ס"ב), ויש לדון במי שטעה והתחיל ברכת השנים, אם יזכיר בה 'טל ומטר' או שמא ידלג על ההזכרה. וכתב שלדעת ה"ר משה צריך להזכיר 'טל ומטר' כיון שהוא חלק מגוף הברכה, אך לדעת ה"ר יהודה נראה שידלג על הזכרת טל ומטר, כיון שאינה מגופה של הברכה, ורק את הברכה שהתחיל בה צריך לסיים, אבל אינו צריך להוסיף בה דברים שאינם מגופה.

זהירות במחשבת פיגול בתפילה

כתב הכלבו (סי' סה), שכיון שהתפילה נקראת עבודה כמו שביארו בסוגייתנו שתפילות כנגד תמידין תקנום, לכן כשם שמחשבה פוסלת את העבודה כשאינה מחשבה ראויה לקרבן, כך בתפילה. וכשם שחוץ לזמנו וחוץ למקומו מפגל, כך חוץ למקומו הראוי לתפילה וזמן הראוי לתפילה. וביאר במחזיק ברכה (או"ח סי' צח סק"ג) בשם הכלי יקר בספרו עמודי שש (עמוד העבודה פ"ו ד"ה אמר הכותב), שמחשבת חוץ למקומו הוא כשעומד בבית הכנסת ומהרהר בעסקיו או בדברי הבאי, אשר מחשבתו משוטטת מחוץ לבית הכנסת בכל רחובות קריה, הוא עומד כאן ומחשבתו מפוזרת חוץ מן המקום אשר הוא עומד. וכוונת הלב הבוער באש היא במקום יקוד אש של הקרבן.

וכן פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' צח ס"ד), שהתפילה היא במקום הקרבן, ולכך צריך ליזהר שתהא דוגמת הקרבן בכוונה, ולא יערב בה מחשבה אחרת, כמו מחשבה שפוסלת בקדשים.

וכתב מהר"ח פאלאג'י בספר החפץ חיים (סי' נא אות עו) בשם מהר"ש הלוי, שכיון שתפילה היא כמו קדשים שכל מחשבה זרה פוסלת בהן, וצריך להתרחק ממחשבה הפוסלת בתפילה, ואין לך פיסול מחשבה בתפילה כמו שיחשוב אדם על חבירו השונא לו העומד

לאנוש בינה, ואחר כך לומר אתה חוננתנו וכו' וחננו מאתך וכו', אמנם אם התחיל מאתה חוננתנו ואילך יצא[עח].

הבדלה בתפילת תשלומין

שכח להתפלל תפילת ערבית במוצאי שבת, מתפלל למחרת בשחרית שתים ואינו מזכיר אתה חוננתנו כלל לא בראשונה ולא בשניה. במה דברים אמורים כשכבר הבדיל במוצאי שבת על הכוס, אבל אם לא הבדיל כלל שיש עליו עדיין חיוב מצות הבדלה, יזכיר אתה חוננתנו בשחרית בתפילה השניה שהיא להשלמה, ואחר כך יבדיל גם על הכוס[עט].

תפילות כנגד הקרבנות

תקנו חז"ל שיהא מנין התפלות כמנין הקרבנות, שתי תפלות בכל יום כנגד שני תמידים וכל יום שיש קרבן מוסף תקנו בו תפילה שלישית כנגד קרבן מוסף, ותפילה שהיא כנגד תמיד של בקר היא הנקראת תפילת השחר, ותפילה שכנגד תמיד של בין הערבים היא הנקראת תפילת מנחה, ותפילה שכנגד המוספין היא נקראת תפילת המוספין. וכן תקנו שיהא אדם מתפלל תפילה אחת בלילה, שהרי איברי תמיד של בין הערבים מתעכלים והולכים כל הלילה, שנאמר (ויקרא ו ב) 'היא העולה' וגו', כענין שנאמר (תהלים נה יח) 'ערב ובקר וצהרים אשיחה ואהמה וישמע קולי'[פ].

התפילה היא במקום הקרבן, ולכן צריך ליזהר שתהא דוגמת הקרבן בכוונה ולא יערב בה מחשבה אחרת, כמו מחשבה שפוסלת בקדשים, ויתפלל מעומד כמו העבודה, ויהיה בקביעות מקום כמו הקרבנות[פא], שכל אחד קבוע מקומו לשחיטתו ומתן דמו, ולא יחוץ דבר בינו לקיר[פב] כמו הקרבן שהחציצה פוסלת בינו לכלי[פג]. וראוי שיהיו לו מלבושים נאים מיוחדים לתפילה כמו בגדי כהונה, אלא שאין כל אדם יכול לבזבז על זה, ומכל מקום טוב שיהיו לו מכנסים מיוחדים לתפילה משום נקיות[פד].

זמן הקרבת איברים ואימורים שלא נתאכלו

איברים ואימורים שלא נתאכלו בין מהתמיד בין משאר הקרבנות מהפכים בהם כל הלילה עד הבקר, שנאמר (ויקרא ו ב) 'כל הלילה עד הבקר'[פה]. וכדי להרחיק מהפשיעה אמרו חכמים שאין מקטירים האימורים ואיברי העולה אלא עד חצות הלילה[פו].

זמן קרבן מוסף

כל היום כשר לקרבן המוספין[פז].

תפילת מנחה, תחילת זמנה

המתפלל תפילת המנחה לאחר ו' שעות ומחצה ולמעלה יצא[פח], ועיקר זמנה מט' שעות ומחצה ולמעלה[פט].

המקדים להתפלל מנחה בחצי שעה שאחר חצות לא יצא אפילו בדיעבד. ויש אומרים שאף שלכתחלה אסור להתפלל קודם חצי שעה שאחר חצות, מכל מקום בדיעבד לא יתפלל שוב[צ].

ומשערים שעות אלו לפי אורך היום, וגם אם היום ארוך מחלקים לי"ב שעות והם נקראים שעות זמניות[צא], וכן כל מקום ששיערו חכמים בשעות משערים בשעות אלו[צב].

זמן חישוב הי"ב שעות יש אומרים שמחשבים שעות אלו מעמוד השחר עד צאת הכוכבים[צג]. ויש אומרים שמחשבים י"ב שעות אלו מהנץ החמה עד שקיעת החמה[צד].

סוף זמן תפילת מנחה

ראה לקמן (כז.).

כז.

לימוד קטנה למאן בבעלה לצורך יבום

שני אחים הנשואים לשתי אחיות אחת גדולה ואחת קטנה ומת בעל הגדולה, מלמדים את הקטנה שתמאן בבעלה, וייבם את הגדולה[צה].

ואם לא מיאנה והגדילה, בין אם בא עליה לאחר שהגדילה ובין אם לא בא עליה מוציא את אשתו בגט ואת אשת אחיו בחליצה[צו].

היתר נשואין על פי עד אחד

אשה שהלך בעלה למדינת הים והעידו עליו שמת, אפילו המעיד הוא עד אחד, ואפילו העד עבד או שפחה או אשה או קרוב מותרת לינשא[צז], ואפילו עד מפי עד

[עח] משנה ברורה (סק"ב). והטעם משום שיש דעות שלכתחילה צריך לומר כן, ועל כל פנים בדיעבד לכל הדעות הרי יש בה מעין הברכה. שער הציון (סק"ג). [עט] משנה ברורה (שם), ועיין ביאור הלכה (ד"ה אומרים). [פ] רמב"ם (תפילה פ"א ה"ה-ו). [פא] עיין שו"ע (שם סי' צ סי"ט). וכן מצינו באברהם אבינו שקבע מקום לתפילתו, כמו שנאמר (בראשית יט כז) 'וישכם אברהם בבוקר אל המקום אשר עמד שם את פני ה'' וגו'. משנה ברורה (ס"ק נט). [פב] עיין בשו"ע (שם סי' צ סכ"א). [פג] עיין טור (או"ח סי' צא) שכתב עוד 'ובינו לקרקע', וכתב על זה הט"ז (סק"ב) שדווקא חציצה מג' טפחים ואילך אסורה, אבל בחציצה פחות מג' טפחים מותרת ואין בזה אפילו מצוה. ויש אוסרים אפילו פחות מג' טפחים, ומכל מקום לכל הדעות מותר לשטוח ביום כיפור על הקרקע עשבים יבשים ולעמוד עליהם להתפלל כיון שהם בטלים לקרקע. משנה ברורה (סק"י). [פד] שו"ע (שם סי' צא ס"ד). [פה] רמב"ם (תמידין ומוספין פ"א ה"ו). [פו] רמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ד ה"ב). [פז] רמב"ם (שם פ"ד ה"ו). [פח] משום שתפילת המנחה תקנוה כנגד תמיד של בין הערביים, ותחילת זמן שחיטתו מדאורייתא אחר שש שעות ומחצה, דהיינו חצי שעה אחר חצות היום [והטעם משום שנאמר בתמיד (שמות כט לט) 'בין הערבים' משינטו צללי הערב, והיינו מזמן שהחמה נוטה למערב שזה מו' שעות ומחצה ומעלה. שער הציון (סק"א)] אלא שכדי שיהיו יכולים להקריב קרבנות יחיד קודם להקרבת התמיד, שהרי אחר התמיד של בין הערביים אסור להקריב שום קרבן לכן היו מאחרים הקרבת התמיד בכל יום עד ט' שעות ומחצה, [...]ד מערב פסח שחל להיות בערב שבת שהיו שוחטים התמיד בשש שעות ומחצה [כדי שיוכלו להתעסק אחר כך בצליית קרבן הפסח קודם השבת, שאין צלייתו דוחה שבת. שער הציון (סק"ב)], ולכן עיקר זמן תפלת המנחה לכתחילה הוא מט' שעות ומחצה ומעלה כנגד התמיד שהיו מקריבים בכל יום, ומכל מקום אם התפלל משש שעות ומחצה ומעלה יצא, כיון שעיקר זמנו של תמיד מדאורייתא מתחיל מאותו הזמן. ויש ראשונים שמקילים לכתחילה להתפלל מנחה משש שעות ומחצה ומעלה, ועל כל פנים אם רוצה לאכול או לצאת לדרך או שכעת יוכל להתפלל עם הציבור ואם ימתין למנחה קטנה לא יהיה לו מנין, לכל הדעות מותר להתפלל לכתחילה משש שעות ומחצה ומעלה. משנה ברורה (סי' רלג סק"א). [פט] שו"ע (שם סי' רלג ס"א). [צ] משנה ברורה (סק"ב). [צא] היינו כל חשבון השעות בין למנחה גדולה בין למנחה קטנה ופלג המנחה מחשבים בשעות היום, ומחלקים היום בין ארוך בין קצר לי"ב חלקים וכל חלק נקרא שעה, ועל פי שעות אלו קובעים זמן תפילת המנחה. משנה ברורה (סק"ד). ולגבי חישוב החצי שעה שאחר חצות כתב השער הציון (סק"ח) שנראה שגם בזה מחשבים לפי שעות זמניות, שהרי בגמרא בסוגייתנו מובא ט' שעות ומחצה למנחה קטנה ו' שעות ומחצה למנחה גדולה, וכמו שבמנחה קטנה הוא לפי שעות זמניות גם במנחה גדולה הוא לפי שעות זמניות, ואפילו שהטעם שהוסיפו חצי שעה לאחר חצות כדי שלא יטעו שאין אנו בקיאים ואם כך היה מספיק בחצי שעה קבועה, ועדיין צ"ע. [צב] רמ"א (שם). [צג] כך סתם השו"ע (שם, סי' תמג ס"א). משנה ברורה (סי' רלג שם). [צד] משנה ברורה (שם). [צה] רמב"ם (יבום וחליצה פ"ז הט"ו), שו"ע (אהע"ז סי' קעה סי"א). [צו] בית שמואל (סק"י). עיין שם הטעם. [צז] והטעם שעד אחד נאמן כאן ובשאר הלכות התורה אין עד אחד נאמן נגד חזקה [כמבואר בשו"ע (יו"ד סי' קכז ס"ג)], והאשה הרי היא בחזקת אשת איש, משום שכאן הקילו חז"ל משום תקנת עגונה. ועוד שחז"ל סמכו שהאשה תדייק היטב באמיתת העד משום שהחמירו עליה בסופה, שאם יחזור צריכה לצאת מבעלה הראשון ובעלה השני, ועוד משום שזה עדות שעשויה להתגלות. בית שמואל (סי' יז סק"י).

פניני הלכה

בצידו, שלו היה יכול היה הורגו, ובתפילה צריך שיהיו כולם לב אחד, ולכן יתפלל במקום שלבו חפץ ואין לו שונאים.

ובאורח נאמן (סי' לח ס"ק טז) כתב, שכיון שמבואר במשנה למלך (פסולי המוקדשין פי"ח ה"א) בשם הרמב"ן (מנין המצות, שכחת הלאוין המצוה הרביעית) שכל המחשב מחשבה שאינה נכונה בקדשים עובר בלאו שנאמר (דברים יז א) 'לא תזבח לה' וגו' כל דבר רע כי תועבת ה' אלהיך הוא', והוא אזהרה למקריב שמפגל ואומר על מנת לאכול ולזרוק חוץ למקומו ולזמנו, שזהו דיבור רע אצל התורה, שכבר פסלה בו הקרבן. וכן כתב רש"י (דברים שם). ולפי זה הוא הדין במחשבה רעה הפוסלת בתפילה, שיש איסור לחשוב אותה. ומחשבה רעה בתפילה היא כמו שכתב במגן אברהם (ריש סי' לח) בשם הזוהר (ח"ב נשלח מ.), שאם אינו מכוין בלבו וברצונו וביראה כדי שיתברכו בתפילתו עליונים ותחתונים, משליכים תפילתו לחוץ. ואף לדעת הסוברים שמצות אינן צריכות כוונה, מכל מקום בתפילה אם מחשב מחשבה רעה הרי הוא כאילו מכוין בפירוש שלא לצאת ידי חובה, ועבר על איסור, ולא יצא ידי חובתו.

[**ובכנסת** ישראל (עמ' כ) הביא בשם הרה"ק מרוזין, שהתפילה היא במקום קרבן ונפסלת במחשבת חוץ, והנה בעת שעומד האדם להתפלל, היצר מבקש תחבולות להכניס במחשבתו כל מיני מחשבות זרות המבלבלות אותו, ע"כ מצאו החסידים עצה ותחבולה נגד היצר הצורר, אשר אחר תפילתם יושבים לשתות יי"ש ומברכין זה לזה בשתיית לחיים, וכל אחד פורט שאלתו ומבוקשו, ואומרים איש לרעהו ימלא ה' שאלתך, והנה אמרו חז"ל תפילה נאמרה בכל לשון (עיין שו"ע או"ח סי' סב ס"ב), על כן נחשב זה לתפילה, ושם אין שום שליטה להיצר, כי נדמה לו שכל הענין הוא עסק גשמיות שעוסקים באכילה ושתיה ומדברים בלשון של חול].

נטל ידיו לערבית אם צריך לחזור וליטול לשחרית

בפתחי תשובה (אסרלין, סי' ד סי"ד) הסתפק במי שנזכר שלא התפלל עדיין ערבית, והשכים ונטל ידיו בשביל ערבית, אם צריך לחזור וליטול ידיו בשביל שחרית. ושורש הספק על פי המבואר בסוגייתנו שתפילת ערבית נתקנה כנגד הקטר חלבים ואברים, ובדין הקטר חלבים ואיברים אמר רבא (זבחים כ.) בדעת ר' יוחנן, שמי שקידש ידיו ורגליו בלילה להקטיר חלבים שנשתיירו מקרבנות יום האתמול, שהוא סוף עבודת יום אתמול, והיה עומד ומקריב על המזבח כל הלילה עד הבוקר, צריך לחזור ולקדש ידיו ורגליו לפני עבודת יום המחר, אבל מי שקידש ידיו ורגליו לתחילת עבודה שהיא תרומת הדשן, אינו צריך לחזור ולקדש ידיו ורגליו משהאיר היום. וכיון שתפילת ערבית נתקנה כנגד הקטר חלבים ואיברים, הרי היא מעבודת יום האתמול, ואם נטל ידיו קודם תפילת ערבית הרי זה כקידש ידיו ורגליו לסוף עבודת יום האתמול, וכשם שהמקדש ידיו ורגליו לצורך הקטר חלבים צריך לחזור ולקדש ידיו ורגליו בשיאור היום, כך הנוטל ידיו לתפילת ערבית צריך לחזור וליטול ידיו בשיאור היום.

אך מסיק, שלפי מה שכתב הפרי מגדים (או"ח סי' ד משב"ז ס"ק טו) שנטילת ידים אינה צריכה כוונה (אך עיין שו"ע שם סי' רלג ס"ב, במשנ"ב ס"ק יט, ובביה"ל ד"ה אע"פ), אם כן לא גרע מה שנטל ידיו בשביל ערבית ממי שנטל ידיו בלי כוונה כלל, ועלתה לו הנטילה גם לתפילת שחרית ואינו צריך לחזור וליטול ידיו, ואין ללמוד דין נטילת ידים לתפילה מדין קידוש ידים ורגלים לעבודת בית המקדש.

כז.

תפילת מנחה לפני מוסף ביום הכפורים

בברייתא שבסוגייתנו מבואר [לדעת חכמים], שמי שהיו לפניו שתי תפילות להתפלל, תפילת מנחה ותפילת מוסף, צריך להתפלל מנחה תחילה ואחר כך מוסף, לפי שמנחה תדירה שמתפללים אותה בכל יום ומוסף אינה תדירה כמותה, ותדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. ובכסף משנה (תפילה פ"ג הי"א) ובשו"ת הראנ"ח (סי' עט) הביאו עוד טעם, שתפילת מנחה עיקר זמנה הוא עכשיו, ולכן יש להקדימה לתפילת מוסף שאין עיקר זמנה אז.

אמנם, למעשה יש שני אופנים המבוארים בדברי הפוסקים שבהם אין להקדים תפילת מנחה לתפילת מוסף. הרמב"ם (תפילה פ"ג הי"א) כתב, שיש מי שמורה שאין עושים כן בציבור כדי שלא יטעו, וכוונתו שחוששים שמא יבוא איזה יחיד מהם ביום אחר קודם שיגיע זמן המנחה, ויתפלל תפילת המנחה ואחר כך תפילת המוספין (כסף משנה שם). וכתב באהל מועד (ח"א שער התפילה דרך השני נתיב ד) שכן המנהג.

והאופן השני מבואר בדברי הכסף משנה (שם) והתפארת שמואל על הרא"ש (סי' ח אות י), על פי הדעה שהביא הרא"ש שרק אם צריך להתפלל עתה תפילת מנחה, כגון שרוצה להיכנס לסעודה ואסור לו לאכול לפני שיתפלל מנחה [כמבואר בשו"ע (או"ח סי' רלג ס"ב) וברמ"א שם], אז תפילת מנחה קודמת לתפילת מוסף, אבל אם אין בדעתו להתפלל עתה מנחה, יכול להתפלל מוסף ולהתפלל מנחה סמוך לדמדומי חמה. וכתבו בכסף משנה ובתפארת שמואל, שלפי זה נמצא שביום הכפורים אין לחשוש להקדמת תפילת מנחה לתפילת מוסף, כיון שאין בו אכילה וסעודה, וכמו שכתבו בתוספות להלן (כח. ד"ה הלכה), ומסיק התפארת שמואל שכן נראה עיקר כדעה זו [שהובאה גם בשו"ע (שם סי' רפו ס"ד) בשם יש אומרים]. ובכסף משנה כתב, שמה שכתב הרמב"ם שבציבור אין מקדימים תפילת מוסף, הוא להינצל מקושיא זו שביום הכיפורים מתפללים מוסף קודם, שכיון שבציבור הוא, מתפללים מוסף קודם כדי שלא יטעו וכנ"ל, אמנם כתב, והנכון לקצר בפיוטים בתפילת השחר, ולכוין להתחיל להתפלל תפילת המוספין קודם שיגיע זמן מנחה גדולה, וסיים שכן אנו נוהגים.

וכן במטה אפרים (סי' תרכ ס"א) הביא דברי השו"ע (שם) שטוב לקצר ביום הכפורים בפיוטים בשחרית כדי למהר, בענין שיתפללו מוסף קודם כלות שבע שעות על היום. וכתב שלכתחילה ראוי להיות זהיר להתחיל תפלת מוסף קודם שש שעות ומחצה על היום, לפי שבשש ומחצה הוא זמן תפילת מנחה גדולה שהיא תדירה יותר מתפילת מוסף. ומכל מקום כתב המטה אפרים, שאם אירע שנתאחרה תפילת מוסף עד חצי שבע או אחר שבע, יש להתפלל מוסף קודם ואחר כך מנחה. וכתב באלף המטה (סק"א), שזהו דווקא אם

או אשה מפי אשה או עבד[צח] או שפחה או קרוב כשרים לעדות זו[צט], ופסולי עדות, אם הם פסולים מדרבנן הרי הם כשרים לעדות זו, אבל פסולי עדות דאורייתא[ק] פסולים, ואם מסיחים לפי תומם כשרים, וכן עובד כוכבים או ישראל מומר לעבודת כוכבים ולכל התורה כולה אם הוא מסיח לפי תומו נאמן[קא], ואם לא בא עד אלא שיצא קול הברה בעיר שמת אין משיאים את אשתו[קב].

חיוב סקילה לבעלי חיים שהמיתו

אחד השור ואחד שאר בהמה חיה ועוף שהמיתו הרי אלו נסקלין[קג].

יין מגיתו שלא שהה ארבעים יום הבאתו למזבח

יין מגיתו שלא שהה ארבעים יום לא יביא לכתחלה לנסך על גבי המזבח[קד], ואם הביא כשר[קה].

זמן שחיטת תמיד של שחר

אימתי זמן שחיטת התמיד, של שחר שוחטים אותו קודם שתעלה החמה משיאור פני כל מזרח, ופעם אחת דחקה השעה את הציבור בבית שני והקריבו תמיד של שחר בארבע שעות ביום[קו].

סוף זמן תפילת שחרית

ראה לעיל (כו.).

סוף זמן תפילת מנחה

סוף זמן התפילה מעיקר הדין

זמן תפילת המנחה לחכמים הוא עד סמוך ללילה[קז], ולרבי יהודה עד פלג המנחה שהוא עד סוף י"א שעות פחות רבע שעה[קח]. ומסקנת הגמרא שהרוצה יעשה כחכמים והרוצה יעשה כרבי יהודה[קט], והוא שיעשה לעולם כאחד מהם[קי], והיינו שאם עושה כחכמים ומתפלל מנחה עד סמוך ללילה שוב אינו יכול להתפלל ערבית מפלג המנחה ולמעלה, ואם עושה כרבי יהודה ומתפלל ערבית מפלג המנחה ולמעלה, צריך ליזהר שלא יתפלל מנחה לאחר פלג המנחה[קיא] אלא דוקא קודם פלג המנחה[קיב].

המנהג בזמנינו

עכשיו שנהגו להתפלל תפילת מנחה עד סמוך ללילה[קיג], אין להתפלל תפילת ערבית קודם שקיעת החמה[קיד]. ואם בדיעבד התפלל תפילת ערבית מפלג המנחה ולמעלה יצא, ובשעת הדחק יכול להתפלל תפילת ערבית מפלג המנחה ולמעלה[קטו]. ובמדינות שנוהגים להתפלל ערבית מפלג המנחה, אין להתפלל מנחה אחר פלג המנחה[קטז]. ובדיעבד או בשעת הדחק יצא[קיז] אם מתפלל מנחה עד הלילה, דהיינו עד סמוך[קיח] לצאת הכוכבים[קיט].

ויש אומרים שזמן מנחה לחכמים הוא עד שקיעת החמה ולא עד סמוך ללילה[קכ], ולכן לכתחילה יש ליזהר להתפלל מנחה קודם שקיעת החמה[קכא].

אופן חישוב שעות היום לפלג המנחה

משערים שעות אלו של פלג המנחה לפי אורך היום, וגם אם היום ארוך מחלקים לי"ב שעות והם נקראים שעות זמניות[קכב], וכן כל מקום ששיערו חכמים בשעות משערים בשעות אלו[קכג]. ושיעור שעות אלו יש אומרים שמחשבים מעלות השחר עד צאת הכוכבים[קכד], ויש אומרים שמחשבים מנץ החמה עד שקיעת החמה[קכה].

התפלל ערבית קודם פלג המנחה

התפלל ערבית קודם פלג המנחה אפילו בדיעבד לא יצא, ויש לסמוך להקל שלא לחזור ולהתפלל גם אם התפלל שעה ורבע קודם שקיעת החמה[קכו].

הקדמת תפילת ערבית בליל שבת

מקדימים להתפלל ערבית בליל שבת יותר מבימות החול[קכז], ומפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפילת ערבית[קכח], ויזהר לחזור ולקרוא קריאת שמע בלילה[קכט].

אבל קודם פלג המנחה אין יכול להדליק ולקבל שבת, ואפילו בדיעבד אם התפלל תפילת שבת צריך לחזור ולהתפלל[קל].

ופלג המנחה יש אומרים שהוא שעה ורבע קודם הלילה, ויש אומרים שהוא שעה ורבע קודם השקיעה[קלא].

לעבור כנגד המתפלל

הצדדים האסורים

אסור לעבור כנגד המתפללים בתוך ד' אמות[קלב], ודוקא לפניהם אבל בצדיהם מותר לעבור ולעמוד[קלג], וכל שכן שאין ללכת ולעמוד נגד פניהם בתוך ד' אמות[קלד]. ויש אומרים שאין איסור אלא לעבור בתוך ד' אמות נגד פניהם, אבל ללכת בתוך ד' אמות ולעמוד מותר אפילו לפניהם[קלה], וצדדים שלפניהם יש אומרים שאסור לעבור[קלו] ויש אומרים שמותר לעבור[קלז], ובזוהר (ח"א חיי שרה קלג:) מבואר שאפילו בצדדי המתפלל אין לעבור בתוך ד' אמות[קלח].

יש מי שאומר שיש ליזהר שלא לעבור גם בעת שאומרים פסוק 'שמע ישראל' בקריאת שמע[קלט].

לפסוע ג' פסיעות כשהשלים תפילתו

אם השלים תפילתו והיה אדם אחר מתפלל אחריו, אסור לפסוע ג' פסיעות עד שיגמור מי שאחריו את תפילתו[קמ], שאם יעשה כן הרי הוא כעובר כנגד המתפלל[קמא], וצריך לדקדק בזה אפילו אם

[צח] כתב הבית שמואל (שם) בשם מהרי"ק (שורש לג) שמדובר שידוע שהוא כשר, שסתם עבד הרי הוא פסול לעדות מדאורייתא מחמת עבירה. ובחלקת מחוקק (סק"ט) כתב, שאפשר שאף על פי שהוא בחזקת בעל עבירה אין הוא גרוע כמו ישראל הידוע לבעל עבירה. [צט] רמב"ם (גירושין פי"ג הט"ו), שו"ע (שם סי' יז ס"ג). וכן גם להחמיר מועיל עד מפי עד לומר שבעלה חי. בית שמואל (ס"ק יא) בשם תשובת מהרשד"ם (סי' נט). [ק] היינו הפסולים מחמת עבירה. בית שמואל (ס"ק יג). [קא] שו"ע (שם). [קב] רמ"א (שם) בשם תרומת הדשן ותשובת הרמב"ן. [קג] רמב"ם (נזקי ממון פי"י ה"ב). [קד] הענין מבואר בבבא בתרא (צז.). כסף משנה (איסורי מזבח פ"ו ה"ט). [קה] רמב"ם (שם). [קו] רמב"ם (תמידין ומוספין פ"א ה"ב). [קז] משנה ברורה (סי' רלג סק"ב). והיינו בערך רבע שעה קודם צאת הכוכבים, שמאז לכל הדעות הרי זה בכלל בין השמשות, כמבואר בשו"ע (או"ח סי' רסא ס"א) ואין להתפלל מנחה בבין השמשות. [קח] והיינו שהרי זמן מנחה קטנה הוא שנים וחצי שעות שהוא מט' שעות ומחצה עד סוף י"ב שעות, ונמצא שפלג המנחה הוא שעה ורבע קודם השקיעה. משנה ברורה (סי' רלג סק"ג). [קט] ויש לכל אחד משניהם להקל ולהחמיר, היינו שלענין מנחה דעת רבי יהודה אינה אלא להחמיר שאין להתפלל מנחה רק עד פלג המנחה, אבל ממילא מקל לענין ערבית, שמפלג המנחה ואילך נחשב כלילה לענין שיוכל להתפלל תפלת ערבית [היינו רק התפילה עצמה שאלו זמן קריאת שמע של ערבית לכל הדעות הוא בצאת הכוכבים, וכמבואר בשו"ע (שם סי' רלה ס"א)], וחכמים מקילים לענין תפילת המנחה שמתפללים עד הערב, וממילא מחמירים לענין תפילת ערבית שאין להתפלל קודם חשיכה. משנה ברורה (סי' רלג סק"ה). [קי] היינו שלא ינהג פעם כך ופעם כך משום שסותר זה את זה, ואפילו למחרת וכל שכן שלא יתפלל ביום אחד מנחה אחר פלג כרבנן וערבית קודם צאת הכוכבים. משנה ברורה (סק"ו). [קיא] שו"ע (שם סי' רלג ס"א). [קיב] משנה ברורה (סק"ו). [קיג] היינו עד בין השמשות שהוא ספק לילה. משנה ברורה (סק"ח). [קיד] היינו סוף שקיעת החמה, שלדעת השו"ע (שם סי' רסא ס"ב) הוא זמן מועט קודם צאת הכוכבים, ואף על פי שגם אז אין להתפלל ערבית עד צאת הכוכבים ממש, שהרי קודם לכן הרי רק ספק לילה, וכמבואר בשו"ע (שם סי' רלה ס"א) בשיעור מועט זה לא דקדק השו"ע. משנה ברורה (סי' רלג סק"ט). [קטו] שו"ע (שם). והיינו שאף שדרכו תמיד להתפלל מנחה לאחר פלג המנחה מכל מקום יכול להתפלל ערבית גם כן בזמן הזה, ומכל מקום אין להקל בזה רק אם באותו היום התפלל מנחה קודם פלג המנחה, אבל אם באותו היום עצמו התפלל מנחה אחר פלג המנחה, שוב אסור לו להתפלל ערבית קודם הלילה, שהרי מנחה וערבית לאחר פלג המנחה סותרים זה את זה באותו היום עצמו. וכל זה במתפלל יחיד, אבל ציבור שהתפללו מנחה ואם ילכו לביתם יהיה טורח לקבצם שנית לתפילת ערבית ויתבטל תפילת הציבור לגמרי הקילו האחרונים שמותר להתפלל ערבית סמוך למנחה. משנה ברורה (ס"ק יא). [קטז] היינו אפילו ביום אחר לא יתפלל מנחה אחר פלג המנחה, כיון שתמיד מחזיק אותו הזמן לזמן תפלת ערבית, ואפילו אם בדעתו באותו היום להתפלל ערבית אחר צאת הכוכבים. משנה ברורה (ס"ק יב). [קיז] היינו שכיון שהוא שעת הדחק מותר לו לכתחילה להתפלל מנחה בזמן שנהג עד היום להתפלל ערבית, ויש לו ליזהר שלא להתפלל ערבית באותו היום רק לאחר צאת הכוכבים, ורק אם הוא בציבור ויהיה טורח לקבצם שנית אם ילכו לביתם יתפלל ערבית עם הציבור קודם צאת הכוכבים. משנה ברורה (ס"ק יג). [קיח] משנה ברורה (ס"ק יד). והיינו בערך רבע שעה קודם צאת הכוכבים, שמאותו הזמן הוא ודאי בין השמשות לכל הדעות, ואין להתפלל מנחה באותו זמן. משנה ברורה (שם). [קיט] רמ"א (שם). [קכ] משנה ברורה (שם). [קכא] משנה ברורה (שם). והיינו שצריך לגמור התפילה בעוד שלא נתכסה השמש מעינינו. משנה ברורה (שם). ומוטב להתפלל מנחה בזמנה ביחידות מלהתפלל אחר כך בציבור, ובדיעבד יוכל לסמוך על דעת המקילים להתפלל לאחר השקיעה עד רבע שעה קודם צאת הכוכבים, וכל מה שיכול להקדים מחוייב להקדים כדי שלא יכנס בספק בין השמשות, אכן אם כבר נראו כוכבים [ואפילו שני כוכבים. שער הציון (סק"כ)] ודאי כבר עבר זמן תפלת מנחה שזהו סימן ללילה, כמבואר בשו"ע (שם סי' רלג ס"ב) ובמשנה ברורה (סק"ג) ובביאור הלכה (ד"ה עד). וכל זה רק בדיעבד ושעת הדחק גדול, אבל לכתחילה ודאי אין לאחר זמן תפילת המנחה עד אחר השקיעה, וכל שכן שיש ליזהר מאד שלא לאחר עד סמוך לצאת הכוכבים, וכבר אמרו חז"ל (להלן כט:) שבמערבא קללו את מי שמתפלל עם דמדומי החמה, שמא יעבור הזמן על ידי אונס. משנה ברורה (סי' רלג ס"ק יד). ובספר סדר זמנים (סי' ה) כתב, שבדיעבד כשמתפלל לאחר השקיעה יתפלל על תנאי שאם הוא עדיין יום יהיה נחשב לתפילת המנחה והתפילה שיתפלל אחר צאת הכוכבים תהיה לשם ערבית, ואם עכשיו הוא כבר לילה תהיה תפילה זו עולה לו לשם תפלת ערבית והשניה שיתפלל אחר כך תהיה לתשלומים בשביל תפילת מנחה, שהרי התפילה המחויב עכשיו קודמת לתפילת תשלומים, וכמבואר בשו"ע (או"ח סי' קח ס"א). ביאור הלכה (סי' רלג ד"ה דהיינו). [קכב] היינו כל חשבון השעות בין למנחה גדולה בין למנחה קטנה ופלג המנחה מחשבים בשעות היום ומחלקים היום בין ארוך בין קצר לי"ב חלקים וכל חלק נקרא שעה, ועל פי שעות אלו קובעים זמן תפילת המנחה. משנה ברורה (סק"ד). [קכג] רמ"א (שם). [קכד] כך סתם השו"ע (שם, סי' תמג ס"א). משנה ברורה (סי' רלג סק"ד). וממילא לרבי יהודה מותר להתפלל מנחה עד שעה ורבע קודם צאת הכוכבים, ולחכמים מותר להתפלל מנחה עד הלילה. משנה ברורה (שם). [קכה] וממילא לרבי יהודה אין להתפלל מנחה אלא רק עד שעה ורבע קודם השקיעה, ולחכמים עד השקיעה. משנה ברורה (שם). [קכו] משנה ברורה (סק"י). והיינו שסומכים להקל כהדעה שמחשבים שעות היום מנץ החמה עד שקיעת החמה. משנה ברורה (שם). [קכז] משום שהיו נוהגים העולם לקבל עליהם שבת מזמן אמירת הש"ץ 'ברכו' כמבואר בשו"ע (שם סי' רסא ס"ד), לכן נכון להקדים להתפלל ערבית כדי להקדים קבלת שבת, והוא הדין שיכול לקבל עליו שבת קודם תפילת ערבית. משנה ברורה (סי' רסז סק"ב). [קכח] שו"ע (שם סי' רסז ס"ב). ואפילו אלו הנוהגים בימות החול להתפלל ערבית לאחר השקיעה, מותרים להתפלל בליל שבת ערבית מבעוד יום ובלבד שיהיה מפלג המנחה ואילך, שכיון שיש מצוה להוסיף מחול על הקודש וכבר קיבל עליו שבת, יכול לסמוך על דעת הסוברים שהוא כלילה לענין תפילה, אך הנוהגים כן יזהרו שעל כל פנים בערב שבת יתפללו מנחה קודם פלג המנחה, כדי שלא יהיה סתירה שיתפלל מנחה וערבית באותו הזמן [היינו שלדעת רבי יהודה זמן תפילת המנחה נמשך רק עד פלג המנחה ומשם ואילך הוא זמן תפילת ערבית, ולדעת חכמים זמן תפילת המנחה הוא עד סוף היום וזמן ערבית הוא בערב]. ויש אומרים שבציבור יש להקל להתפלל ערבית מבעוד יום גם אם התפלל מנחה לאחר פלג המנחה, ואין לסמוך על זה רק אם מתפלל ערבית בבין השמשות ובשעת הדחק, אבל לא אם מתפלל ערבית כשהוא עדיין ודאי יום, אמנם קריאת שמע שהיא דאורייתא יחזור ויקרא כשהוא ודאי לילה. משנה ברורה (סק"ג). ועיין ביאור הלכה (ד"ה ומפלג). [קכט] משנה ברורה (סק"ו). ואם לאחר שהתפלל ערבית אין עד הלילה חצי שעה, יש ליזהר שלא להתחיל לאכול אלא ימתין עד הלילה ויחזור ויקרא קריאת שמע בלא ברכותיה ואחר כך יאכל, כיון שלהרבה פוסקים לא יצא ידי חובת קריאת שמע קודם הלילה, אמנם הנוהג להקל בזה אין למחות בידו שיש לו על מי לסמוך, וכל זה לענין היתר אכילה אבל לענין קריאת שמע עצמה שהיא דאורייתא אין לסמוך להקל ויזהר לקרוא קריאת שמע בלילה לצאת ידי חובת קריאת שמע. משנה ברורה (שם). [קל] משנה ברורה (סק"ד). [קלא] משנה ברורה (שם). ועיין בשו"ע (שם סי' רסג ס"ד) ומשנה ברורה (ס"ק יט). [קלב] רמב"ם (תפילה ונשיאת כפים פ"ה ה"ו), שו"ע (שם סי' קב ס"ד). והטעם מפני שמבטל כוונתו על ידי זה, ולכן אסור אפילו אם עוסק אז בקריאת שמע, והחיי אדם (ח"א כלל כו דין ג) כתב הטעם מפני שמפסיק בין המתפלל להשכינה. משנה ברורה (סי' קב ס"ק טו). כתב בספר מאמר מרדכי (סק"ח) שכיון שהטעם מפני שמבטל כוונת המתפלל, אם כן לפי זה נראה שאם המתפלל משלשל הטלית על פניו כמו שנוהגים הרבה מותר לעבור על פניו, ודוגמא לזה מבואר ברמ"א (שם סי' קכח סכ"ג) שגם הכהנים לא יסתכלו בידיהם ולכן נהגו לשלשל הטלית, ומבואר שם בענין המומים שאם מנהג הכהנים לשלשל הטלית מותר לישא כפיו אפילו יש לו כמה מומים, ואם כן גם כאן יש לומר שמועיל שלשול הטלית. אמנם למעשה כתב שמכל מקום ראוי לחוש ולהחמיר, ובפרט לפי מה שכתב החיי אדם שטעם האיסור מפני שמפסיק בין המתפלל להשכינה, ודאי שאין להקל בזה. ביאור הלכה (סי' קב ד"ה אסור). [קלג] שו"ע (סי' קב שם). והיינו שיעבור ויעמוד שם, ולא ילך הלאה כדי שלא יהיה כנגד פניו, כיון שכל שיכול לראותו אפילו שעומד בצדדים שלפניו הרי זה כלפניו ואסור מפני שמבטל על ידי זה כוונתו. משנה ברורה (ס"ק יח). [קלד] משנה ברורה (שם) לדעת המגן אברהם (סק"ו). [קלה] משנה ברורה (שם) לדעת האליה רבה (סק"ח), ופסק המשנה ברורה (שם) שאפשר שיש להקל במקום הדחק. [קלו] מגן אברהם (שם). [קלז] אליה רבה (סק"ג), הביאו המשנה ברורה (ס"ק טז). [קלח] הו"ד במשנה ברורה (ס"ק יח). [קלט] אליה רבה (סק"ו). ביאור הלכה (ד"ה אסור). [קמ] והינו כשנמצא בתוך ד' אמות או שיכנס לתוך ד' אמות על ידי ג' הפסיעות שיפסע לאחוריו. משנה ברורה (סק"כ). [קמא] ואם אינו אחריו ממש רק מרוחק לצדדים מותר לפי האליה רבה המובא לעיל, שמתיר לעבור בצדדים שלפני המתפלל. משנה ברורה (ס"ק יט).

פניני הלכה

עדיין לא הגיע זמן מנחה קטנה אלא הוא זמן מנחה גדולה בלבד, אבל אם הגיע זמן מנחה קטנה יתפלל מנחה קודם. והביאו להלכה במשנה ברורה (שם סק"ג). והסתפק בספר ישראל והזמנים (ח"א סי' כח-ג אות כד), אם טעמו הוא על פי דברי התפארת שמואל הנ"ל, שמאחר שביום הכיפורים אין אוכלים נמצא שאינו צריך להתפלל עתה מנחה, ולכן אינו צריך להקדימו כל שלא הגיע זמן מנחה קטנה. או שהוא עפ"י דברי הרמב"ם שבציבור אין להקדים תפילת מנחה, שהרי דבריו הם בציבור שמאריכים בפיוטים, ויסבור שדברי הרמב"ם הם דווקא במנחה גדולה, אבל במנחה קטנה אף לדעת הרמב"ם יש להקדים מנחה.

ומכל מקום כתב, שבודאי אם יודע שהציבור יאחרו זמן תפילת מוסף עד שיבוא זמן מנחה, לא יתפלל עמהם, כיון שהחיוב הוא להתפלל תפילת מנחה קודם מוסף, אלא שבציבור אין מורים כן כדי שלא יבואו לכלל טעות, והוא בבחינת הלכה דחויה, ולכתחילה צריך לראות שלא יבוא לידי כך. ועוד כתב, שפשוט שציבור היינו כשכל הציבור איחרו, אבל יחיד שנתאחר עם תפילת המוספין עד שהגיע זמן תפילת מנחה, יש לו מקודם לילך למקום שמתפללין מנחה בציבור ולהתפלל עמהם מנחה, ואחר כך יתפלל מוסף.

האחרון התחיל להתפלל אחריו כיון שכבר התחיל[קמב].

כז:

איסור להתפלל תלמיד סמוך לרבו

לא יתפלל בצד רבו[קמג] ולא אחורי רבו[קמד] ולא לפניו[קמה], והוא הדין באביו[קמו], ואם הרחיק ד׳ אמות מותר[קמז] ואפילו אם רבו מאחוריו[קמח]. ויש אומרים שכל זה לא מדובר אלא כשמתפלל ביחיד, אבל בציבור אם כך הוא סדר ישיבתו אין לחשוש אם מתפלל לפניו או אחריו[קמט], ואף על פי שטוב להחמיר[קנ] המנהג להקל[קנא].

שאילת והשבת שלום לרבו

לא יתן שלום לרבו ולא יחזיר לו שלום כדרך שאר העם, אלא שוחה לפניו ואומר לו ביראה ובכבוד שלום עליך רבי, ואם נתן לו רבו שלום אומר לו שלום עליך רבי ומורי[קנב]. ויש אומרים שאין לתלמיד לשאול בשלום רבו כלל, שנאמר (איוב כט ח) ׳ראוני נערים ונחבאו׳[קנג], ונוהגים כדעה הראשונה[קנד].

החולק על רבו

כל החולק על רבו כחולק על השכינה, וכל העושה מריבה עם רבו כעושה מריבה עם השכינה, וכל המתרעם עליו כאילו מתרעם על השכינה, וכל המהרהר אחר רבו כמהרהר אחר השכינה[קנה].

אמירת דבר שלא שמע מפי רבו

לא יאמר דבר שלא שמע מרבו עד שיזכיר שם אומרו[קנו], אבל שמועה ששמע מרבו רשאי לאומרו בסתם[קנז], וכל זה דוקא כשידוע שלא למד לפני רב אחר, אבל אם למד לפני שנים צריך להזכיר שם אומרו[קנח].

ובזמנינו שמה שהאדם אומר בסתם סוברים העולם שהוא מפי עצמו צריך להזכיר שם אומרו, וודאי שאסור לומר בסתם וכל שכן משם עצמו דבר ששמע מאחרים[קנט].

תלמיד חבר, תפילתו סמוך לרבו

תלמיד חבר מותר להתפלל אחורי רבו[קס], והוא הדין בצד רבו אבל לפני רבו אסור[קסא].

הקדמת קבלת שבת בטעות

לענין תפילת שבת

אם בערב שבת היה יום מעונן וטעו ציבור וחשבו שחשיכה והדליקו נרות והתפללו תפילת ערבית של שבת, ואחר כך נתפזרו העבים וזרחה חמה, אינם צריכים לחזור ולהתפלל ערבית[קסב] אם כשהתפללו היה מפלג המנחה ולמעלה[קסג], ויחיד שטעה בכך צריך לחזור ולהתפלל תפילת ערבית[קסד].

לענין עשיית מלאכה

לענין עשיית מלאכה בין ציבור בין יחיד מותרים משום שקבלת השבת היתה בטעות. ויש אומרים שאותם שהדליקו נרות אסורים בעשיית מלאכה[קסה] ושאר אנשי הבית מותרים. ויש שביארו שדעה זו נאמרה רק בציבור שהדליקו נרות, אבל יחיד שהדליק נרות אין זה קבלה כלל[קסו]. ויש שביארו שדעה זו נאמרה גם ביחיד שהדליק נרות[קסז]. ויש אומרים שגם קבלת שבת של ציבור בתפילה אפילו בטעות שמה קבלה, אלא שבאופן זה אין המיעוט נמשכים אחר הרוב[קסח]. ויש להחמיר כדעה זו, ובמקום הדחק יש לסמוך על הדעה הראשונה[קסט].

אכילת סעודת שבת מבעוד יום

לאחר שהתפלל ערבית של ליל שבת מבעוד יום לאחר פלג המנחה יכול לקדש[קע] ולאכול מיד[קעא], ויכול לגמור סעודתו מבעוד יום[קעב]. ויש אומרים שיזהר למשוך סעודתו עד הלילה ויאכל כזית בלילה[קעג], ולכתחלה נכון לחוש לדבריהם[קעד].

[קמב] **שו״ע** (שם סי׳ קב ס״ה). ולא נקרא בא בגבולו ואפילו אם האחרון מאריך בתפילתו, שאדרבה זה שפוסע הוא בא עכשיו בגבולו. משנה ברורה (ס״ק כא). [קמג] **מפני** שזה סימן גאוה שמראה שהוא שוה לרבו, ורבו היינו שרוב חכמתו הימנו או שהוא גדול הדור. משנה ברורה (סי׳ צ ס״ק עג). [קמד] **מפני** שגם זה נראה כגאוה. ויש אומרים שהטעם מפני שנראה כמשתחוה לרבו בתפילתו. ויש אומרים מפני שהוא מצער את רבו שאולי יצטרך רבו לפסוע ג׳ פסיעות לאחריו בעוד שהוא יתפלל ויצטרך להמתין עליו. משנה ברורה (ס״ק עד). [קמה] **רמב״ם** (תלמוד תורה פ״ה ה״ו), **שו״ע** (שם סי׳ צ סכ״ד, יו״ד סי׳ רמב סט״ז). והטעם שזהו קל וחומר שהרי זה ודאי בזיון לרבו שעומד לאחוריו נגדו. משנה ברורה (ס״ק עה). [קמו] **חיי אדם** (כלל כב ס״ו). הביאו המשנה ברורה (ס״ק עג). [קמז] **שו״ע** (או״ח שם). מפני שזה רשות אחרת, וכתב הפרי מגדים (א״א ס״ק לח) בשם הפרי חדש שאם עומד לפניו מספיק ב[illegible]ות מצומצמות, אבל אם עומד אחורי רבו צריך להתרחק ד׳ אמות וג׳ פסיעות כדי שיוכל רבו לפסוע ג׳ פסיעות לאחריו ולא יצטרך להמתין עליו, ובתוך ד׳ אמותיו הרי אסור לפסוע כמבואר בשו״ע (שם סי׳ קב ס״ה). עוד כתב הפרי מגדים (שם) שבתוך בימה [כמו בימה לקריאת התורה] מותר לעמוד אפילו סמוך לרבו מפני שזה רשות אחרת. משנה ברורה (סי׳ צ ס״ק עט). [קמח] **שו״ע** (יו״ד שם). ועיין בש״ך (סק״ל). [קמט] **מפני** שכולם יודעים שמקום זה מיוחד לרב ומקום זה מיוחד לתלמיד, ואין נראה בזה כמתגאה או כמשתחוה לו. משנה ברורה (ס״ק עו). [קנ] **היינו** לחשוש לטעם השלישי שהובא לעיל מפני שנראה כמצער את רבו, שלפי טעם זה יש להחמיר גם בציבור שלא יעמוד אחורי רבו. משנה ברורה (ס״ק עו). [קנא] **רמ״א** (סי׳ צ שם). ומכל מקום טוב לכתחילה כשקובע לו מקום אחורי רבו שירחיק כשיעור ד׳ אמות וג׳ פסיעות כדי שלא יצער את רבו. משנה ברורה (ס״ק עח) וביאור הלכה (ד״ה ואף על פי). ומהלבוש משמע שאפילו בלפני רבו טוב להחמיר, ויתכן שהטעם הוא משום שזה בזיון לרבו כשעומד מאחוריו נגדו אפילו באופן זה. ביאור הלכה (שם). [קנב] **רמב״ם** (שם פ״ה ה״ה), **שו״ע** (יו״ד שם). והטעם מפני שדרך המשיב שלום להוסיף קצת. ט״ז (סק״ה). בשו״ע לפנינו כתוב ׳מורי ורבי׳, וכתבו הט״ז (שם) והש״ך (ס״ק כה) שצריך להיות כתוב ׳רבי ומורי׳ שכן כתוב בטור וברמב״ם, וכן הוא בספרי השו״ע הישנים. [קנג] **רמ״א** (שם). [קנד] **רמ״א** (שם). [קנה] **רמב״ם** (שם פ״ה ה״א), **שו״ע** (שם סי׳ רמב ס״ב). [קנו] **רמב״ם** (שם פ״ה ה״ט), **שו״ע** (שם סי׳ רמב סכ״ד). והטעם משום שמה שהתלמיד אומר בסתם סוברים השומעים ששמע מפי רבו, ואם התלמיד לא שמעו מפי רבו צריך להודיע מפי מי שמע, אבל שמועה ששמע מרבו רשאי לאומרו בסתם. ש״ך (ס״ק מג). אם מכיר באותה השמועה שהיא כהלכה ואין מקבלים אותה ממנו אומרה בשם רבו כדי שיקבלו ממנו, ואם אין ברור לו שהלכה ברורה היא לא יתלה ברבו. ברכי יוסף (שם). [קנז] **ש״ך** (שם). [קנח] **ש״ך** (שם) וט״ז (ס״ק טו) בשם הב״ח. [קנט] **ש״ך** (שם). והטעם שהרי מתעטף בטלית שאינה שלו. ש״ך (שם). [קס] **שו״ע** (או״ח סי׳ צ סכ״ה). [קסא] **משנה** ברורה (ס״ק פא). [קסב] **משום** שלא מטריחים הציבור אפילו שזה היה טעות. משנה ברורה (סי׳ רסג ס״ק נג). [קסג] **משום** שקודם פלג המנחה אינו זמן תפילת ערבית כלל, ואפילו ציבור גם מחזירים. משנה ברורה (ס״ק נד). ואפילו אם הציבור התפללו באותו ערב שבת מנחה אחרי פלג המנחה, שבאופן זה תפילת המנחה ותפילת הערבית סותרות זה את זה, לא מטריחים את הציבור משום זה. ביאור הלכה (ד״ה ואם יחיד). [קסד] **שו״ע** (שם סי׳ רסג סי״ד). והטעם כיון שהתפלל בטעות שסבר שכבר חשכה, והוא הדין בימות החול גם כן הדין כך, כיון שנוהג תמיד להתפלל ערבית בזמנו כחכמים והיום התפלל בטעות. משנה ברורה (ס״ק נה). ואפילו אם התפלל מנחה באותו ערב שבת קודם פלג המנחה גם כן צריך לחזור ולהתפלל, ואף על פי שבכל ערב שבת מותר באופן זה להתפלל ערבית קודם הלילה, וכמבואר בשו״ע (שם סי׳ רסז ס״ב), אף על פי כן כיון שהוא נוהג תמיד כחכמים ובטעות התפלל משום שסבר שכבר חשכה, לכן צריך לחזור ולהתפלל, ומשום טעם זה אפילו אם אירע כך בימות החול גם כן הדין כך. ביאור הלכה (סי׳ רסג שם). [קסה] **ואפילו** אם לא התפללו, אבל בלי הדלקה אף שהתפללו תפילת שבת אין זה קבלה כיון שזה היה טעות, וטעם דעה זו משום שסוברים שקבלה שהיא על ידי הדלקה היא עדיפה כיון שיש בה מעשה. משנה ברורה (ס״ק נו). ולפי זה אם קיבלו שבת על ידי אמירה, כגון שאמרו ׳מזמור שיר ליום השבת׳, והיה בטעות ואחר כך נתפזרו העבים וזרחה החמה, היו מותרים לכל הדעות במלאכה. אמנם לפי מה שביאר הגר״א (או״ח סי׳ רסג שם) את טעם דעה זו, שסוברת שקבלה בטעות הרי היא קבלה, ורק אם התפללו אין זה כלום משום שתפילה בטעות אינה כלום, ואפילו בציבור אלא שבציבור לא מטריחים אותם לחזור ולהתפלל, ולכן הקבלה שבאה על ידי התפילה גם אינה כלום, מה שאין כן בקבלת שבת בהדלקה, ואם כן לפי זה בקבלת שבת ב׳מזמור שיר׳ או בסתם קבלה בעל פה דינו כמו בהדלקה. ביאור הלכה (ד״ה וי״א). [קסו] **ביאור** הלכה (ד״ה אסורים) **בשם** אליה רבה (ס״ק לא). [קסז] **ביאור** הלכה (שם) **בשם** פרי מגדים (א״א ס״ק מ) ודרך החיים (דין אימת מתחיל איסור מלאכה בערב שבת ס״ד). וכל זה דווקא כשהדליק נרות לאחר פלג המנחה. ביאור הלכה (שם). [קסח] **כיון** שהקבלה היתה בטעות. משנה ברורה (ס״ק נו). [קסט] **משנה** ברורה (שם). [קע] **משנה** ברורה (סי׳ רסז סק״ה). [קעא] **שו״ע** (שם סי׳ רסז ס״ב). ואם לאחר שהתפלל ערבית אין עד הלילה חצי שעה יש ליזהר שלא להתחיל לאכול אלא ימתין עד הלילה ויחזור ויקרא קריאת שמע בלא ברכותיה ואחר כך יאכל, כיון שלהרבה פוסקים לא יצא ידי חובת קריאת שמע קודם הלילה. אמנם הנוהג להקל בזה אין למחות בידו שיש לו על מי לסמוך. וכל זה לענין היתר אכילה, אבל לענין קריאת שמע עצמה שהיא דאורייתא אין לסמוך להקל, ויזהר לקרוא קריאת שמע בלילה לצאת ידי חובת קריאת שמע. משנה ברורה (סק״י). [קעב] **משנה** ברורה (סק״ה). והטעם שכיון שקיבל עליו שבת והוסיף מחול על הקודש נחשב כשבת לענין זה שיכול לקדש ולאכול מיד, וגם לגמור סעודתו מבעוד יום. משנה ברורה (שם). [קעג] **משנה** ברורה (שם). והטעם שכיון שחיוב הג׳ סעודות בשבת לומדים ממה שנאמר (שמות טז כה) ׳אכלוהו היום כי שבת היום לה״ וגו׳, לכן צריך לקיימם ביום השבת עצמו. משנה ברורה (שם). [קעד] **משנה** ברורה (שם).

פניני הלכה

כז:

האומר בשם רבו דבר שלא שמע ממנו

בגמרא מבואר שהאומר דבר בשם רבו מה שלא שמע ממנו גורם לשכינה שתסתלק מישראל. ובמשנה (אבות פ״ה מ״ז) נמנתה בין מעלות החכם המעלה שעל שלא שמע אומר לא שמעתי, ופירש הרע״ב (ד״ה ועל מה) שאם פוסק דין מן הסברא מדעתו לא יאמר כך שמעתי מרבותי. והקשה בתוספות יום טוב (ד״ה ועל מה) שמידה זו שלא לשקר אינה מידת החכמים בלבד אלא כל אדם חייב לנהוג בה, ובפרט בפסק דין, שאם יתלה עצמו באילן גדול ויאמר דברי עצמו בשם רבו, אפשר שהשומעים יסמכו עליו מפני ששמעו שכך קיבל, ואם היו יודעים שדברי עצמו הם לא היו מקבלים אותם, ונמצא שמכשיל הרבים, שאפשר שאין הדין כך.

ובתפארת ישראל (שם בועז אות ג) הקשה מהמבואר לקמן (מג:) שרב פפא אמר בשם רבא שהלכה כבית הלל אף על פי שלא שמע כן ממנו, ובפסחים (ס.) אמר שמואל את דברי רבי בשם חכמים כדי שיקבלום, ובחולין (קיא:) אמר שמואל דבר בשם רב ולא אמרו רב, והרי בסוגייתנו מבואר שהעושה כן גורם לשכינה שתסתלק מישראל, ולדברי הרע״ב אינו ממידות החכמים, ולדברי התוספות יום טוב אף יש בדבר משום שקר גמור.

וכתב שצריך לומר שעיקר הטעם שאסור לומר כן, הוא משום שאפשר שיש לפקפק על דבר זה שאומר ונמצא מבזה רבו, כמו שכתב בדברי חמודות (על הרא״ש, אות כד) [אך הוא כתב כן לפי פסק הרמב״ם שדבר שלא שמע מרבו אסור לתלמיד לאמרו אפילו בסתם, ובאופן זה אין חשש שקר אלא חשש זה שיתבזה רבו]. ואם כן כשברור לו שהלכה כן, מותר לומר בשם רבו כדי לתת חיזוק לדבר. והוסיף שאם אומר בשם איש גדול שאינו רבו, ויש לו איזה צורך בדבר, הרי זה מותר אפילו אם אין ברור לו שכך ההלכה, שאף על פי שאפשר שיפחת כבוד חבירו על ידי זה, והרי אסור להתכבד בקלון חבירו, אף על פי כן אינו אלא ספק גרמא בעלמא ומותר.

ובעיקר הקושיא כבר עמד המגן אברהם (סי׳ קנו סק״ג), שהביא שאם שמע דין ונראה לו שהלכה כך מותר לאמרו בשם אדם גדול כדי שיקבלו ממנו (עירובין נא.), והקשה מהמבואר בסוגייתנו שהאומר דבר בשם חכם שלא גמרו ממנו גורם לשכינה שתסתלק מישראל, והעלה בצ״ע. ובאליה רבה (סק״ג) תירץ שלשה תירוצים, האחד שההיתר הוא רק כשלא היו מקבלים את הדברים אם לא היה אומר בשם רבו, והשני שההיתר הוא כשלא שמע את הדברים משם גדול אחד אלא ניתנו סתם, אבל כשנאמרו בשם גדול אחד לא יאמר אותם בשם חכם אחר, והשלישי, שדווקא מה שאומר מסברתו לא יאמר בשם חכם אחד, אבל מה ששמע מפי אחר מותר לאומרו אפילו בשם חכם שלא שמע ממנו.

ולענין חשש איסור שקר שיש בדבר, וכמו שכתב בתוספות יום טוב, כתב ברב פעלים (ח״ג חו״מ סי׳ א) שצריך לומר שאין איסור לשקר אם עושה כן כדי להעמיד הדבר על אמיתתו, עיי״ש שהאריך, וע״ע במה שכתב בזה החיד״א ביוסף אומץ (סו״ח סי׳ סג).

שאלת הלכה מעומד

בגמרא מובא מעשה בתלמיד אחד שבא לפני רבי יהושע, אמר לו תפלת ערבית רשות או חובה, אמר לו, רשות. בא לפני רבן גמליאל, אמר לו, תפלת ערבית רשות או חובה, אמר לו, חובה. אמר לו, והלא רבי יהושע אמר לי רשות, אמר לו, המתן עד שיכנסו בעלי תריסין לבית המדרש. כשנכנסו בעלי תריסין, עמד השואל ושאל, תפלת ערבית רשות או חובה וכו׳. והביא הצל״ח (ד״ה עמד השואל) שכעין זה הוא גם בבכורות (לו.) לשון זה שעמד השואל ושאל, וכתבו התוספות (שם ד״ה עמד) שהטעם שעמד בשעת השאלה הוא כמו שדרשו בירושלמי (נדרים פ״י ה״ח) ממה שנאמר (דברים יט יז) ׳ועמדו שני האנשים׳ בוי״ו, שהשואל שאלה בהלכות והגדות צריך לעמוד.

והקשה הצל״ח, מדוע בסוגייתנו לא הזכירו התוספות מזה כלום, ואין לומר שכיון שהיה זה אצל רבן גמליאל, ורק אחר מיתת רבן גמליאל הזקן התחילו התלמידים ללמוד מיושב, כמו שאמרו (מגילה כא. סוטה מט.) שמשמת רבן גמליאל הזקן בטל כבוד התורה והיו לומדים מיושב, ואם כן בסוגייתנו עמד השואל מכיון שאז היה הדרך ללמוד בעמידה, אי אפשר לומר כן מפני שרבן גמליאל שבסוגייתנו הוא נכדו של רבן גמליאל הזקן (ראה שבת טו. רש״י ד״ה ושמעון) וכבר לא היו לומדים מעומד בזמנו, ולמה עמד השואל דווקא. ותירץ שגם אחר מיתת רבן גמליאל שהתחילו ללמוד מיושב, היינו שהיה רשות לישב כיון שמחמת חולי שירד לעולם מחלו הרבנים על כבודם בזה, ואף על פי כן התלמידים אשר היו בריאים היו מעצמם עושים כבוד לתורה ולמדו מעומד, ולא עוד אלא שלא לכל התלמידים היה רשות לישב אלא רק לאותם שהגיעו לכלל תלמיד חבר, ועל כן בסוגייתנו שהמדובר היה בתלמיד שעדיין לא הגיע לכלל לתלמיד חבר לא הקשו התוספות מדוע עמד, ורק בבכורות שהמדובר היה ברבי צדוק, והוא לא מן התלמידים, אלא מגדולי הדור היה אז כמבואר

הקדמת תפילת ערבית והבדלה במוצאי שבת מפלג המנחה

מי שהוא אנוס כגון שצריך להחשיך על התחום לדבר מצוה[קעה], יכול להתפלל של מוצאי שבת מפלג המנחה ולמעלה ולהבדיל מיד אבל לא יברך על הנר, וכן אסור בעשיית מלאכה עד צאת הכוכבים[קעו], וכן ימתין מלקרוא קריאת שמע עד צאת הכוכבים[קעז], ולמעשה אין לנהוג כן[קעח].

שיעור הזמן לתפילת ערבית

תפילת הערב זמנה מתחילת הלילה עד שיעלה עמוד השחר[קעט].

תפילת ערבית, גדר חיובה

אין תפילת ערבית חובה כתפילת שחרית ומנחה, ואף על פי כן נהגו כל ישראל בכל מקומות מושבותיהם להתפלל ערבית, וקבלוה עליהם כתפילת חובה[קפ].

כח.

לימוד תורה לתלמיד שאינו הגון

אין מלמדים תורה אלא לתלמיד הגון נאה במעשיו או לתם[קפא], ואם היה תלמיד שאינו הגון מחזירים אותו למוטב ומנהיגים אותו בדרך ישרה ובודקים אותו, ואחר כך מכניסים אותו לבית המדרש ומלמדים אותו[קפב].

עמוני מואבי אדומי ומצרי, דינם לבוא בקהל בזמן הזה

כשעלה סנחריב מלך אשור בלבל כל האומות ועירבם זה בזה והגלה אותם ממקומם[קפג], לפיכך עמוני ומואבי ואדומי שנתגיירו מותרים לבא בקהל מיד, שכל הפורש נוקטים שפירש מהרוב ואנו תולים שהוא מרוב אומות שהם מותרים מיד[קפד]. ולהרמב"ם[קפה] הוא הדין למצרי, ולהרא"ש[קפו] מצרי באיסורו עומד[קפז].

צערם של תלמידי חכמים

גדולי חכמי ישראל היו מהם חוטבי עצים ומהם שואבי מים ומהם סומים, ואף על פי כן היו עוסקים בתלמוד תורה ביום ובלילה, והם מכלל מעתיקי השמועה איש מפי איש מפי משה רבינו[קפח].

ירושת שררה

מי שהוחזק לרב בעיר אפילו אם החזיק בעצמו באיזה שררה, אין להורידו מגדולתו אף על פי שבא לשם אחר גדול ממנו[קפט], ואפילו בנו ובן בנו לעולם קודמים לאחרים, כל זמן שממלאים מקום אבותיהם ביראה והם חכמים קצת[קצ]. ובמקום שיש מנהג לקבל רב לזמן קצוב או שהמנהג לבחור במי שירצו הרשות בידם[קצא].

זמן תפילת מוסף

זמן תפילת מוסף מיד לאחר תפילת שחרית[קצב], ואין לאחרה יותר מעד סוף ז' שעות[קצג]. ואם התפלל מוסף לאחר סוף ז' שעות נקרא פושע, ואף על פי כן יצא ידי חובה מפני שזמנה כל היום[קצד]. ואם שכח ולא התפלל עד שעבר כל זמנה אין לה תשלומים[קצה], ואם התפלל מוסף קודם תפילת שחרית, יצא[קצו].

היו לפניו תפילת מוסף ומנחה, התפילה הקודמת

היו לפניו שתי תפילות אחת של מנחה ואחת של מוספין, כגון שאיחר להתפלל תפילת מוסף עד ו' שעות ומחצה שהוא זמן תפילת מנחה, צריך להתפלל של מנחה תחילה ואחר כך של מוסף[קצז], ואם הקדים תפילת מוסף יצא[קצח]. ויש אומרים שזהו דוקא כשצריך עתה להתפלל שתיהם, כגון שרוצה לאכול ואסור לו לאכול עד שיתפלל מנחה[קצט], אבל אם אינו צריך להתפלל עתה מנחה יכול להקדים תפילת

[קעה] היינו שהולך מביתו מבעוד יום עד סוף התחום ויושב שם עד הערב, כדי שמיד שיחשך ילך לדבר מצוה הנחוץ לו, ומדובר באופן ששם לא ימצא כוס להבדיל עליו. משנה ברורה (סי' רצג סק"ח). [קעו] שו"ע (שם סי' רצג ס"ג). [קעז] רמב"ם (תפילה ונשיאת כפים פ"ג ה"ז), משנה ברורה (סק"י). [קעח] משנה ברורה (סק"ט) בשם אחרונים. והטעם משום שהוא דבר תמוה לרבים, ועוד שיש לחשוש שמא יבואו להקל במלאכה, ובפרט בימינו שנוהגים לעשות תמיד כחכמים שמתפללים מנחה עד הערב, אם כן ודאי מעיקר הדין אסור להקדים ערבית במוצאי שבת, ואף שבערב שבת יש מקילים היינו משום שמצוה להוסיף מחול על הקודש, מה שאין כן במוצאי שבת. משנה ברורה (שם). [קעט] רמב"ם (שם פ"ג ה"ו). [קפ] רמב"ם (שם פ"א ה"ו). [קפא] רמב"ם (תלמוד תורה פ"ד ה"א). ותם היינו שאין ברור אם הוא טוב אם לא. כסף משנה ולחם משנה. [קפב] רמב"ם (שם), שו"ע (יו"ד סי' רמו ס"ז). [קפג] רמב"ם (איסורי ביאה פי"ב הכ"ה), שו"ע (אהע"ז סי' ד ס"י). [קפד] טעם זה שכל הפורש נוקטים שפירש מהרוב נצרך כדי להתיר גם מדרבנן, שהרי מהתורה בלא טעם זה אין איסור בספק, שהרי רק עמוני ודאי אמרה התורה שלא יבוא בקהל, אבל עמוני ספק מותר לבוא בקהל. פתחי תשובה (סק"ז). [קפה] איסורי ביאה (שם). [קפו] יבמות (פ"ח סי' ד). [קפז] שו"ע (שם). והטעם שמצרי שונה מעמוני מואבי ואדומי, משום שלמצרים נתן הכתוב קצבה, שנאמר (יחזקאל כט יג) 'מקץ ארבעים שנה אקבץ את מצרים מן העמים אשר נפצו שמה'. בית שמואל (סק"י). [קפח] רמב"ם (תלמוד תורה פ"א ה"ט). [קפט] רמ"א (יו"ד סי' רמה סכ"ב). [קצ] רמ"א (שם) בשם רמב"ם (מלכים פ"א ה"ז). [קצא] רמ"א (שם). [קצב] כמו קרבן מוסף שזמנו לכתחילה לאחר הקרבת התמיד. משנה ברורה (סי' רפו סק"א). עיין בלבושי שרד שמשמע מדבריו, שאף שזמן תפילת מוסף לאחר שחרית, מכל מקום לכתחילה טוב יותר לאחרה, שהרי קרבן מוסף בשבת היה בשעה שישית והתפילות הם כנגד הקרבנות. וכתב על זה הביאור הלכה (ד"ה מיד), שבציבור ודאי אין ראוי שיפרוש מהציבור ויתפלל אחר כך ביחידות, ואף אם כל הציבור יתרצה להתאסף שנית גם כן אין כדאי לעשות כן משום שהוא טורח לקבצם שנית. וגם אם התפלל שחרית ביחידות גם כן אין ראוי לאחר כל כך את תפילת מוסף עד סמוך לחצות, שהרי איחור התפילה מבטל מצות עונג שבת, ולאחר התפילה עד חצות מבואר בשו"ע (או"ח סי' רפח ס"א) שאין להתענות. [קצג] מפני שעיקר זמן הקרבת המוסף היה לכתחילה עד סוף ז' שעות. משנה ברורה (סי' רפו סק"ג). ולכתחילה אין לאחר תפילת המוסף לאחר שעה שישית ומחצה, שאז יש דעה בשו"ע (שם סי' רפו ס"ד) שצריך להקדים את תפילת המנחה, אף שאינו נקרא פושע אם יעשה כן כיון שלא איחר את עיקר זמן התפילה. ביאור הלכה (ד"ה יותר). [קצד] רמב"ם (תפילה פ"ג ה"ה), שו"ע (שם סי' רפו ס"א). [קצה] שו"ע (שם). והטעם כיון שנזכר בה קרבן מוסף ולקרבן מוסף אין תשלומים, מה שאין כן בשאר התפילות שלא נזכר בהם קרבן כלל יש להם תשלומים, כמבואר בשו"ע (שם סי' קח ס"א). משנה ברורה (סי' רפו סק"ג). [קצו] רמ"א (או"ח סי' רפו שם). והטעם משום שקרבן מוסף זמנו מתחילת היום עד הערב אלא שלכתחילה אסור להקדים שום קרבן קודם הקרבת תמיד של שחר, אמנם בדיעבד יצא. משנה ברורה (סק"ה). [קצז] רמב"ם (שם פ"ג הי"א), שו"ע (שם סי' רפו ס"ד). והטעם כיון שתפילת מנחה תדירה. משנה ברורה (סק"י). ואם איחר עד סמוך לשעה שביעית מסתפק הפרי מגדים (א"א סק"ג) שאולי בזה לכל הדעות מוסף קודם, כדי שלא יעבור על מצותו הראויה ויהיה פושע. ביאור הלכה (ד"ה על). [קצח] רמ"א (שם). והטעם כיון שמה שתדיר קודם זהו רק לכתחילה ולמצוה ואינו מעכב בדיעבד. משנה ברורה (ס"ק יא). [קצט] לפי מה שכתב הרמ"א (שם סי' רלב ס"ג) אין לאסור לאכול קודם מנחה כשהגיע זמן מנחה גדולה אלא בסעודה גדולה, וסעודת שבת לא נחשבת סעודה גדולה [אלא סעודת נשואין או ברית מילה], ואם כן אין לחשוש שמא יפשע ולא יתפלל, ובפרט בזמן שהיו קוראים לבית הכנסת למנחה, שודאי אינו צריך להתפלל מנחה קודם האכילה. משנה ברורה (סי' רפו ס"ק יב).

פניני הלכה

בגיטין (נט.), נתקשו התוספות מדוע עמד, ועל זה תירצו שהשואל לעולם צריך לעמוד, ובזה לא ביטלו את דין העמידה.

ולהלכה כתב בשו"ע (יו"ד סי' רמו סי"ג) שאין שואלין מעומד ואין משיבין מעומד. והרמ"א כתב שיש אומרים כששואלים דבר הלכה צריך לעמוד. והש"ך (ס"ק יא) תמה על דברי הרמ"א, כיון שנקט שכל דברי התוספות בבכורות בשם הירושלמי אינם אלא בזמן הבית, שהתוספות שם דברו על רבי צדוק שהיה גם בזמן הבית, ובזמן הבית ודאי היה המנהג לשאול מעומד ובזה גם השו"ע מודה, אבל בזמן הזה אחר שמת רבן גמליאל שירד חולי לעולם אין מי שסובר שצריך לשאול מעומד, ושלא כהרמ"א, והניח בצ"ע. אמנם כבר העירו האחרונים שקושיית הש"ך תמוהה, שבסוף סוטה הגירסא היא משמת רבן גמליאל הזקן בטל כבוד התורה, ורבן גמליאל הזקן היה לפני החורבן, ובבכורות [כמו בסוגייתנו] מדובר ברבן גמליאל דיבנה שהיה אחר החורבן, שבשעת החורבן היה נשיא רבי יוחנן בן זכאי (ר"ה לא:) ואחריו היה רבן גמליאל דיבנה (רש"י שם ד"ה ומיבנה), ואף על פי כן נקטו התוספות שגם אז נשאר הדין שהשואל שאלה בהלכות והגדות צריך לעמוד, וכדברי הרמ"א (קרבן נתנאל מגילה פ"ג סי' א אות ב, הגהות יד שאול להסו"מ על הש"ך יו"ד שם, ולאה ברכ"י שם). אך ביד אברהם (יו"ד שם) הוכיח מהרשב"א (מגילה כא. ד"ה גמ', ועיין קרבן נתנאל שם) והר"ן (שם יא: ד"ה ומקשי) שלא גרסו בגמרא בסוטה שהיה זה רבן גמליאל הזקן.

ובספר ווי העמודים (פ"ג ד"ה כתב) כתב בשם מהר"י פלק כ"ץ שכתב שכיון שמבואר בדברי התוספות שמה שצריך לשאול מעומד נלמד מן הפסוק 'ועמדו שני האנשים', אם כן אין הדבר תלוי בזמן, שהרי דברי התורה אינם מתחלפים, ושלא כסברת הש"ך לחלק בזה בין זמן הבית לזמן הזה. וכתב שאף השו"ע שכתב שאין שואלים מעומד אין כוונתו שאין השואל צריך לעמוד, אלא כוונתו שאין שואלים את הרב שאלות כשהוא עומד, והטעם משום שאין משיבים מעומד, שכיון שהרב צריך להשיב כשהוא יושב אין לשאול אותו אלא כשהוא יושב. וכן מסיק להלכה שהשואל בדבר הוראה צריך לעמוד, ורק אם שואל בדבר לימוד שצריך עיון הרי הוא יושב כיון שתש כוח הלומדים.

כח.

צביעת שערות הזקן שהלבינו וצביעת שער שחור בלבן

כתב בשו"ע (יו"ד סי' קפב ס"ו) שאסור לאיש ללקט אפילו שער אחד לבן מתוך השערות השחורות משום 'לא ילבש גבר' (דברים כב ה), וכן אסור לאיש לצבוע שערות לבנות שיהיו שחורות אפילו שערה אחת.

ומעשה היה ברב אחד שהתלבן חצי זקנו ופאה אחת וחצי הראש, והחצי השני של הראש ופאה השניה וחצי זקן השני נשארו שחורים, והיה לבוז בעיני רבים, ונשאלה השאלה לכל גדולי הדור אם יש לו היתר לצבוע השערות הלבנות לשחור. ובשואל ומשיב (קמא ח"א סי' ר) הסכים לדברי השואל להתיר מכמה טעמים, ועיקר יסוד ההיתר שכיון שאיסור זה אינו אלא מדרבנן שומעים להקל בו במקום כבוד הבריות. אך בשו"ת מהר"י אשכנזי (יו"ד סי' יט) דחה דבריו וכתב שאיסור זה איסור דאורייתא הוא וחלילה להתירו, וכן הסכימו רוב פוסקי הדור לאיסור, ומהם הדברי חיים (ח"ב יו"ד סי' סב), ומהר"ם שיק (יו"ד סי' קעב-קעג). אמנם היו גם שצידדו להיתר באופן זה, והם המנחת אלעזר (ח"ד סי' כג) שכתב כן להלכה ולא למעשה, ובאבני זכרון (ח"ג סי' לט) התיר כל זמן שאין מתלבנים השערות בטבע, ובספר מנחת פתים (יו"ד שם) ציין לדברי התוספות (שבת נ: ד"ה בשביל לערו) שמוכח מדבריהם שאם מתבייש מבני אדם מותר לצבוע שערותיו, ודברי תוספות אלו הובאו גם בדרכי משה (יו"ד סי' קנו). ובשו"ת בית היוצר (יו"ד סי' מה) התיר לצבוע ע"י גוי והוא לא יסייע כלל עיי"ש, והובאו כל אלה בספר שערים מצויינים בהלכה (סי' קעא סק"א).

ומהר"י אשכנזי כתב עצה לאותו אדם, שיצבע את כל שערותיו בלבן ובזה נצל מכל בושה וכלימה. ובדבר זה אין איסור כמו שכתב בבית יוסף (יו"ד סוף סי' קפב), שנראה שאפילו לכתחילה ללבן שערותיו כיון שאין בזה משום תיקוני אשה. אך במחנה חיים (ח"ב יו"ד סי' ל ד"ה ולהוסיף) כתב, שנראה שאין היתר ללבן שערות ראשו אלא אם כן אינו צריך שיהיה זקנו לבן, אבל אם האיש ההוא דרשן וכיוצא בזה ונאה לו להיות זקנו לבן, אסור לו ללבן שערות ראשו. והביא ראיה לאיסור מסוגייתנו, שביקשו לעשות את רבי אלעזר בן עזריה לנשיא, אמרה לו אשתו אין לך שערות לבנות בזקנך, שלא היה אלא בן י"ח שנה, ונעשה לו נס והקיפו את ראשו י"ח שורות של שערות לבנות בזקנו כדי שיהיה נראה כזקן. וקשה למה דאגה אשתו ולמה הוצרך לנס, והרי היה יכול לצבוע שער זקנו בלבן. ומוכח שכיון שליבון השערות לדרשן הוא קישוט ונוי, אף זה אסור משום 'לא ילבש'.

לימוד תורה לתלמיד שאינו הגון

בגמרא מבואר שבזמן שהיה רבן גמליאל נשיא היה מעמיד שומר בפתח בית המדרש ולא היה נותן להיכנס למי שאין תוכו כברו, וכשהתמנה רבי אלעזר בן עזריה לנשיא סילק את שומר הפתח, ובאותו היום נתווספו כמה מאות ספסלים בבית המדרש, ולפני כמה אחרונים היתה הגירסא, שרבי אלעזר בן עזריה אמר שרק מי שידוע לנו שאינו הגון אין להכניסו (ברכי יוסף או"ח סי' קנו סק"ג).

וכתב הרמב"ם (תלמוד תורה פ"ד ה"א) 'אין מלמדין תורה אלא לתלמיד הגון נאה במעשיו, או לתם, אבל אם היה הולך בדרך לא טובה, מחזירים אותו למוטב ומנהיגים אותו בדרך ישרה, ובודקים אותו ואחר כך מכניסים אותו לבית המדרש ומלמדים אותו'. ופירש הכסף משנה שהרמב"ם הוסיף גם 'תם', כלומר שלאו דווקא לתלמיד הגון אלא גם לתלמיד שאין אנו יודעים אם הוא הגון מותר ללמדו, ולמד כן מסוגייתנו, שדעת רבן גמליאל היתה שאין להכניס את התם לבית המדרש, אלא רק מי שידוע שתוכו כברו, ורבי אלעזר בן עזריה סילק את השומר והסכים להכניס את התם, ומשמע בגמרא שהסכימו על ידו, שכל מי שהוא תם, ואין יודעים מעשיו מלמדים אותו תורה.

והרשב"ץ במגן אבות (פ"א מ"א ד"ה והעמידו) הביא מאבות דרבי נתן (פ"ג מ"ט), שבית שמאי אומרים אין מלמדין תורה אלא לתלמיד הגון צנוע וכשר וירא שמים, אבל בית הלל אומרים מלמדים לכל אדם. וכתב שמחלוקתם היא כהמחלוקת שבסוגייתנו, רבן גמליאל סובר כבית שמאי שאין מלמדים תורה אלא לתלמיד הגון וכו' שתוכו כברו, ורבי אלעזר בן עזריה סובר כבית הלל. ומה שאמרו (חולין קלג.) שאסור ללמד לתלמיד שאינו הגון, היינו בתלמיד שמעשיו מקולקלים שלכל הדעות אסור ללמדו [אך באבות דרבי נתן לפנינו מסיק בדעת בית הלל שהרבה פושעים היו בהם בישראל ונתקרבו לתלמוד תורה ויצאו מהם צדיקים חסידים וכשרים, ולפי זה לדעתם גם לפושעים מותר ללמד ולא כדברי הרשב"ץ, ועיין במגדים חדשים (ד"ה ולאמי לרשב"ץ) שכתב שנראה שלפני הרשב"ץ היתה גירסת אדר"נ נוסחא ב', ששם אין סיום זה].

מוסף[ר]. אמנם אם הגיע זמן מנחה קטנה יתפלל מנחה קודם[רא]. ויש מי שאומר שאין עושים כן בציבור להקדים תפילת המנחה לתפילת מוסף כדי שלא יטעו[רב].

אם הוא סמוך לערב ואין לו שהות להתפלל מוסף ומנחה, ראה הערה[רג].

כח:

הקדמת תפילת יחיד לפני תפילת הציבור

כשעומד עם הציבור אסור[רד] לו להקדים תפילתו לתפילת הציבור[רה], אלא אם כן השעה עוברת ואין הציבור מתפללים מפני שמאריכים בפיוטים או מסיבה אחרת[רו], ויכול להתפלל קודם הציבור גם בבית הכנסת[רז]. ויש מי שאומר, שאם יש זמן שיוכל ללכת לביתו ולהתפלל ילך לביתו ויתפלל, ולא יתפלל בבית הכנסת קודם הציבור, ורק אם הזמן קצר שאם ילך לביתו יעבור זמן תפילה יכול להתפלל בבית הכנסת קודם הציבור[רח], ואם אין השעה עוברת יתפלל הפיוטים והתחינות עם הציבור, ולא יפרוש מהציבור אפילו לעסוק בדברי תורה[רט].

אם חלש לבו יכול להתפלל בביתו קודם הציבור, ובבית הכנסת גם באופן זה אסור להתפלל קודם הציבור[רי], ואם הוא חולה או אנוס גם בבית הכנסת מותר להתפלל קודם הציבור[ריא].

טעימה קודם מוסף

מותר לטעום קודם תפילת מוסף[ריב], דהיינו אכילת פירות או אפילו פת מועט[ריג] אפילו טעימה שיש בה כדי לסעוד את הלב[ריד], אבל סעודה אסור[רטו], ואם חלש לבו יכול לאכול גם פת עד שתתיישב דעתו[רטז].

טעימה קודם מנחה

מותר לטעום קודם תפילת מנחה[ריז] דהיינו אכילת פירות[ריח], והוא הדין לאכול פת כביצה כדרך שאדם אוכל בלא קבע[ריט], ולאכול יותר מכביצה אסור, והוא הדין משקה המשכר אסור לשתות יותר מכביצה, ושאר משקים מותר[רכ].

תפילת הנכנס לבית המדרש

הנכנס לבית המדרש אומר[רכא] 'יהי רצון מלפניך ה' אלקי שלא אכשל בדבר הלכה, שלא אומר על טהור טמא ועל טמא טהור ולא על מותר אסור ולא על אסור מותר, ולא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חברי ואל יכשלו חבירי ואשמח בהם'[רכב].

והאריז"ל היה אומרה בכל בוקר, והיה אומר אחר כך 'כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה' (משלי ב ו), 'גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך' (תהלים קיט יח)[רכג].

ויש מי שכתב שטוב לומר נוסח אחד קצר כולל הרבה, וזהו 'יהי רצון מלפניך ה' אלוקי ואלקי אבותי שתאיר עיני במאור תורתך ותצילני מכל מכשול וטעות הן בדיני איסור והיתר הן בדיני ממונות הן בהוראה הן בלימוד, גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך, ומה ששגיתי כבר העמידני על האמת, ואל תצל מפי דבר אמת עד מאד, כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה'[רכד]. וכשלומד בחבורה צריך לבקש גם שלא ישמח בתקלתם ולא ישמחו בתקלתו[רכה].

תפילת היוצא מבית המדרש

ביציאתו מבית המדרש אומר[רכו], 'מודה אני לפניך ה' אלוקי ששמת חלקי מיושבי בית המדרש ולא שמת חלקי מיושבי קרנות, שאני משכים והם משכימים אני משכים לדברי תורה והם משכימים לדברים בטילים, אני עמל והם עמלים אני עמל לדברי תורה ומקבל שכר והם עמלים ואין מקבלים שכר, אני רץ והם רצים אני רץ לחיי העולם הבא והם רצים לבאר שחת'[רכז]. והוא הדין במי שעוסק בתורה ביחידות כל היום שצריך לומר כן כל ערב אחר גמר לימודו[רכח].

מורא שמים

שויתי ה' לנגדי תמיד הוא כלל גדול בתורה ובמעלות הצדיקים אשר הולכים לפני האלוקים[רכט], כי אין ישיבת האדם ותנועותיו ועסקיו והוא לבדו בביתו כישיבתו ותנועתיו ועסקיו והוא לפני מלך גדול, ולא דבורו והרחבת פיו כרצונו והוא עם אנשי ביתו וקרוביו כדבורו במושב המלך, כל שכן כשישים האדם אל לבו שהמלך הגדול הקדוש ברוך הוא אשר מלא כל הארץ כבודו עומד עליו ורואה במעשיו, כמו שנאמר (ירמיה כג כד) 'אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו נאם ה'', מיד יגיע אליו היראה בפחד השם יתברך ובושתו ממנו תמיד[רל].

[ר] שו"ע (שם). [רא] רמ"א (שם). [רב] רמב"ם (שם), שו"ע (שם). והיינו שלא יטעו להתפלל בשאר ימים מנחה קודם למוסף אפילו קודם חצות. משנה ברורה (ס"ק יד). [רג] עיין במשנה ברורה (ס"ק יג) שכתב שיתפלל מוסף, כיון שתפילת מנחה יש לה תשלומים בערבית. מה שאין כן תפילת מוסף. והביא שהדגול מרבבה חולק על זה מירושלמי (פ"ד ה"א) שמשמע להיפך, וכן בספר בית מאיר הקשה על זה, ובחידושי הרעק"א מיישב ענין זה בדוחק. [רד] אף שמבואר בשו"ע (שם סי' צ ס"ט) שאפילו כשהוא אנוס ומתפלל בביתו יכוון להתפלל בשעה שהציבור מתפללים כדי שתהיה תפילתו נשמעת אבל איסור אין בזה, כאן זה שונה כיון שעומד עם הציבור ומקדים ובאופן זה יש איסור להקדים. והטעם כתב באורחות חיים (סי' סט) מפני שהוא כמבזה את הציבור, ואפילו אם הוא רוצה לעשות כן בשביל לימוד התורה, כגון שיש לו שיעור קבוע ללמוד תורה עם אחר גם כן אסור. כתב הב"ח, שאם הוא צריך למהר תפילתו כגון שיוצא לדרך יצא מבית הכנסת ויתפלל בביתו, ויתכן שגם בשביל לימוד התורה גם כן מותר לעשות כן. משנה ברורה (ס"ק לד). [רה] רמב"ם (תפילה פ"י הט"ז), שו"ע (שם סי' צ ס"י). כתב המגן אברהם (סק"כ) בשם הריב"ש, שאפילו אם רוצה לצאת מבית הכנסת גם כן יש בזה איסור, אמנם במאמר מרדכי (ס"ק יד) כתב שאין ראיה מהריב"ש ואין בזה איסור אלא שאין לעשות כן שהרי מפסיד תפילה בציבור. משנה ברורה (ס"ק לה). [רו] שו"ע (שם). [רז] משנה ברורה (ס"ק לו). [רח] משנה ברורה (שם) בשם הב"ח. [רט] רמ"א (שם). [רי] משנה ברורה (שם). [ריא] משנה ברורה (שם) שכן מבואר בשו"ע (או"ח סי' קיד ס"ב) לפי מה שכתבו שם הב"ח והפרישה. [ריב] ואף על פי שלאחר תפילת שחרית כבר מחויב בקידוש ואסור לאכול ולשתות קודם קידוש ואין קידוש אלא במקום סעודה, יש לומר שיכול לשתות כוס יין לאחר הקידוש שגם זה נקרא סעודה, כמבואר בשו"ע (שם סי' רעג ס"ה) ואחר כך יאכל הפירות [ואפילו לכהן שצריך לישא כפיו במוסף מותר לשתות רביעית יין שלנו שבודאי יש בו מים. ביאור הלכה (סי' רפו ד"ה אפילו)], או כשאין לו מספיק יין יש לסמוך על הפוסקים שסוברים שדי במה ששותה הכוס של קידוש שמחזיק רביעית שגם זה נקרא קידוש במקום סעודה [בקידוש של שחרית. שער הציון (סק"ה)]. משנה ברורה (סק"ז). אם חלש לבו ואין לו יין לקדש עליו, רשאי לאכול פירות והוא הדין מיני תרגימא מחמשת המינים קודם מוסף אפילו בלי קידוש, אבל אם אין לבו חלש אין להקל. משנה ברורה (סק"ט) בשם השערי תשובה (סק"ג). [ריג] היינו כביצה שזהו אכילת ארעי, וכל שכן אכילת מיני תרגימא מחמשת המינים שמותר. משנה ברורה (סק"ח). [ריד] היינו לאכול פירות הרבה, מפני שאכילת פירות לא נקראת קבע. משנה ברורה (סק"ט). [רטו] שו"ע (שם סי' רפו ס"ג). [רטז] משנה ברורה (שם). והיינו אפילו יותר מכביצה. משנה ברורה (שם). והטעם כיון שיש שיטות שמותר לקדש ולסעוד קודם מוסף שלא כפסק השו"ע, אף שהרבה אחרונים נקטו כהשו"ע, כאן שחלש לבו יש להקל. שער הציון (סק"ט). [ריז] ואפילו אם הגיע זמן מנחה קטנה. משנה ברורה (סי' רלג ס"ק לד). [ריח] ואפילו אם אוכל הרבה פירות, משום שזה לא נקרא סעודה. ותבשיל העשוי מחמשת המינים גם כן מותר אם אינו קובע עליו סעודה. משנה ברורה (שם). [ריט] שו"ע (שם סי' רלב ס"ג). [רכ] משנה ברורה (ס"ק לה). [רכא] ותפילה זו חובה, ויכול להתפלל תפילה זו יושב או עומד כמו שיזדמן לו, ולא יחזיר פניו למזרח או מערב ולא יעשה השתחויה. משנה ברורה (סי' קי ס"ק לו) בשם הרמב"ם (פירוש המשניות פ"ג ה"ד). [רכב] רמב"ם (ברכות פ"י הכ"ג), שו"ע (שם סי' קי ס"ח). ושם הובאה הברכה בקיצור. ואין בה חתימה. משנה ברורה (ס"ק לה). והוא הדין כשלומד ביחידות, ובפרט אם הגיע להוראה צריך להתפלל שלא יטעה בלימוד ובהוראה לומר על טמא טהור ועל אסור מותר. משנה ברורה (ס"ק לה). [רכג] משנה ברורה (ס"ק לד). [רכד] משנה ברורה (שם) בשם הט"ז (סק"ח). [רכה] משנה ברורה (שם). [רכו] ותפילה זו חובה, ויכול להתפלל תפילה זו יושב או עומד כמו שיזדמן לו, ולא יחזיר פניו למזרח או מערב ולא יעשה השתחויה. משנה ברורה (ס"ק לו) בשם הרמב"ם (פירוש המשניות פ"ג מ"ד). [רכז] רמב"ם (ברכות פ"י הכ"ד), שו"ע (שם). ושם הובאה הברכה בקיצור. [רכח] משנה ברורה (ס"ק לז). [רכט] דהיינו שיצייר בנפשו תמיד איך שהוא עומד לפני השם יתברך, כי הקדוש ברוך הוא מלא כל הארץ כבודו. וכתבו בשם האריז"ל שיצייר שם הויה תמיד נגד עיניו בניקוד 'יראה', וזהו סוד שויתי ה' לנגדי תמיד וזה תועלת גדולה לענין היראה. משנה ברורה (סי' א סק"ד) עיי"ש. הרוצה לקיים שויתי כראוי יזדרז לקיים מה שנכתב בשם ספר החינוך (בהקדמה) שש מצות חיובם תמידי לא יפסקו מעל האדם אפילו רגע אחד כל ימיו, וכל זמן וכל רגע שיחשוב בהם קיים מצות עשה ואין קץ למתן שכר המצות, ואלו הם א' להאמין בה', ב' שלא להאמין בזולתו, ג' יחוד ה', ד' אהבת ה', ה' לירא מה', ו' לקיים ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם. ביאור הלכה (ד"ה הוא), ועיי"ש שהאריך לבארם. [רל] רמ"א (או"ח סי' א ס"א).

פניני הלכה

ובשדי חמד (מערכת א סי' רמד) הביא שבאבות הראש (אבות דר"נ שם) הביא את דברי הרשב"ץ, והביא שהחיד"א כתב בפתח עינים (אבות פ"א ד"ה והעמידו) שבית שמאי סוברים שאין ללמד לתלמיד שאינו הגון כיון שהוא גאה, ומה יועיל כי יפגע בו רבו וילמדהו הלא כל מה שילמד יאבד, וכמו שאמרו חז"ל (ב"מ פה:) שמי שהוא גאה חכמתו מסתלקת ממנו, ובית הלל סוברים שיש ללמד לכל אדם כי התורה מגינה ומצילה, ועל ידי התורה יחזור למוטב ואין צריך לדקדק בדבר. ומה שאמרו שאסור ללמד לתלמיד שאינו הגון היינו שאחר שילמד עמם קצת אם רואה שעדיין הם במרדם יסלקם. וכתב השדי חמד שלכאורה הרשב"ץ והחיד"א חולקים בסברות בית שמאי ובית הלל, ותמוה שבאבות הראש הביא את דברי שניהם ולא כתב שהם חולקים. עוד הקשה, שהחיד"א בספרו ברכי יוסף (או"ח סי' קנו אות ג) תמה על הפרי חדש שכתב שגם תלמיד שאין תוכו כברו נכנס לבית המדרש, וזה שלא כדברי הרמב"ם שכתב שרק אם מעשיו אינם ידועים מכניסים אותו. ותירץ שאולי מה שכתב בפתח עינים שיש ללמד לכל אדם, לא מדבר במי שמעשיו מקולקלים בעבירה רק שהוא גאה, והגם שהוא איסור חמור אבל אינו בסוג מעשיו מקולקלים. וע"ע במה שכתב בספר ויואל משה (מאמר לשון הקודש סי' לח-לט) במחלוקת רבן גמליאל וחכמים בזה.

וכתב בשולחן ערוך הרב (תלמוד תורה פ"ד קו"א אות א) שמה שאין מלמדים לתלמיד שאינו הגון, היינו שהרב אינו צריך להכניס את עצמו לספק, שמא לא יחזור בו ונמצא זורק אבן למרקוליס, אבל התלמיד עצמו חייב לבא ללמוד שאין לו מה להפסיד. ואף שאם ילמד ולא יחזור למוטב וידע מה שאסור, לאחר מכן כשיעבור על האיסורים יהיה מזיד אין הפסדו שקול כנגד שכרו, ואם יזכה יסור למוטב, ואם לא יזכה דמו בראשו והלעיטהו לרשע וימות, וגם הרב צריך להכניס את עצמו לספק אם אי אפשר בענין אחר, אלא שאם אפשר להחזירו תחילה למוטב על ידי זה שלא יכניסהו לבית המדרש מדחים אותו בתחילה, אבל אחר כך ינסה ללמוד עמו, שהרי נאמר בסנהדרין (קז:) לעולם תהא שמאל דוחה וימין מקרבת, לא כיהושע בן פרחיא שדחפו לישו הנוצרי בשתי ידיו.

כח:

נוסח ברכת 'ולירושלים עירך'

במשנה, רבן גמליאל אומר בכל יום ויום מתפלל אדם שמונה עשרה. ובגמרא אמר רבי הלל בנו של רבי שמואל בר נחמני שתיקנו אותם כנגד שמונה עשרה אזכרות שאמר דוד בפרק 'הבו לה' בני אלים' (תהלים כט), רב יוסף אמר כנגד שמונה עשרה אזכרות שבקריאת שמע, אמר רבי תנחום אמר רבי יהושע בן לוי כנגד שמונה עשרה חוליות שבשדרה. והקשו בגמרא, שהרי אינם י"ח ברכות אלא י"ט, ואמר רבי לוי שברכת המינים ביבנה תקנוה, לאחר זמן מרובה, וכבר נקבע שמה 'תפילת שמונה עשרה' קודם לכן.

והקשה הרי"ד (תוס' רי"ד תענית יג: ד"ה אלא שוה, ספר המכריע שם ד"ה אלא שוה) מהמבואר בתוספתא (פ"ג הכ"ה) הובא בירושלמי (פ"ד ה"ג), ששמונה עשרה ברכות שאמרו חכמים בתפילה כנגד שמונה עשרה אזכרות שבמזמור הבו לה' בני אלים, וכולל של מינים בשל זדים, ושל זקנים וגרים במבטח לצדיקים ושל דוד בבונה ירושלים. הרי מבואר שגם אחר שתיקנו ברכת המינים עדיין מחשיב התנא רק י"ח ברכות.

וכתב הרי"ד, שטעמו של דבר הוא כיון שהירושלמי סובר שצריך לכלול את ברכתו של דוד 'את צמח דוד' בברכת בונה ירושלים. וכתב הרי"ד, שכך אנו מוצאים בקרובות [בקרובץ] שנתקנו על ח"י ברכות בפורים וביום הושענא ובי"ז בתמוז ובי' בטבת, שהוא כולל של דוד בבונה ירושלים, כיון שהם נתקנו לפי מנהג התלמוד הירושלמי שברכה אחת הם, אבל התלמוד שלנו סובר שמברכים של דוד בפני עצמו ושל בונה ירושלים בפני עצמו, ואנו נוהגים כמנהג התלמוד בבלי ומברכים כל ברכה בפני עצמה, והבבלי לשיטתו הוצרך לתרץ בסוגייתנו שביבנה תקנוה.

וכתב הרי"ד, שיש נוסחאות שהיו חותמים ברכת בונה ירושלים ואומרים 'אלוהי דוד ובונה ירושלים', וכתב שלפי מנהגינו שאנו מברכים ברכת 'ולירושלים' לעצמה אין טעם להוסיף בחתימה 'אלוהי דוד', ואין חתימה זו שייכת אלא למנהג הירושלמי שמזכירים באותה ברכה גם של דוד. אמנם רבינו תם היה נוהג לחתום ברכת בונה ירושלים 'בא"י אלוהי דוד ובונה ירושלים' (תשובות ופסקים מאת חכמי אשכנז וצרפת סי' עב), וכן היה נוהג ר' משה מלונדריש (פירושי רבינו אליהו מלונדריש עמ' קה), וכן היה נוהג רבינו יצחק בן הראב"ד (האמונה והבטחון המיוחס לרמב"ן פט"ו).

ואכן בנוסחאות התפילות שמארץ ישראל שנמצאו בגניזת קהיר שהיו שם כמה נוסחאות בברכת בונה ירושלים שבהם מצורפת ברכת דוד לברכת בונה ירושלים, כגון 'רחם עלינו ה' אלהינו ברחמיך הרבים על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך ועל מלכות בן דויד משיחך בנה ביתך ושכלל היכלך, בא"י אלוהי דוד בונה ירושלים'. ויש נוסחאות שבהן אין מופיעה כלל ברכת את צמח דוד, וכן במשנת רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי (מי יורק תרל"ד עמ' 288) הובאו אסמכתות מפסוקים לכל ברכות שמונה עשרה ואילו לברכת דוד לא ניתנה שם שום אסמכתא. ובעל מלמד להועיל כתב, שברכת 'את צמח דוד' נתקנה מלכתחילה בבבל משום כבודו של ריש גלותא שהיה בבבל שהיה מזרע הזכרים של בית דוד, ולא היו אומרים אותה בארץ ישראל בתחילה, ורק

תפילת הבינינו

בשעת הדחק כגון שהוא בדרך וירא שיפסיקוהו[רלא], או שהיה עומד במקום שהוא טרוד וירא שיפסיקוהו או שלא יוכל להתפלל בכוונה תפילה ארוכה[רלב], מתפלל אחר ג' ראשונות הבינינו[רלג] ואומר אחריה ג' אחרונות[רלד]. וכן אם רואה שזמן התפילה עובר בימות החמה יתפלל לכתחילה הבינינו[רלה], ושלא בשעת הדחק אין להתפלל הבינינו[רלו], ובדיעבד אם התפלל יצא, ויש מי שאומר שלא יצא[רלז].

אופן הכריעה בתפילה

המתפלל צריך שיכרע עד שיתפקקו[רלח] כל חוליות שבשדרה[רלט], ולא יכרע באמצע מתניו וראשו ישאר זקוף אלא גם ראשו יכוף כאגמון[רמ], ולא ישחה כל כך עד שיהיה פיו כנגד חגור של מכנסים[רמא].

אופן הכריעה בתפילה לזקן או חולה

אם היה זקן או חולה ואינו יכול לשחות עד שיתפקקו כיון שהרכין ראשו דיו, מאחר שניכר שהוא חפץ לכרוע אלא שמצער עצמו[רמב].

כט.

ש"ץ שטעה ודילג ברכה בשמונה עשרה

ש"ץ שטעה[רמג] ודילג אחת[רמד] מכל הברכות[רמה], וכשמזכירים לו יודע לחזור למקומו אין מסלקים אותו[רמו], אלא שוהים עד שמזכירים לו ונזכר וממשיך תפילתו[רמז]. אבל אם דילג ברכת המלשינים[רמח] מסלקים אותו מיד[רמט] שמא אפיקורוס הוא[רנ], ואם התחיל בה וטעה אין מסלקים אותו[רנא]. ויש מי שאומר שאם טעה ודילג ברכת תחיית המתים או בונה ירושלים אפילו אם התחיל בהם וטעה מסלקים אותו[רנב]. ויש שחולקים עליו שאין מסלקים בברכות אלו[רנג].

נוסח ברכת הבינינו

זוהי הברכה שתקנו מעין כל האמצעיות, 'הבינינו ה' אלקינו לדעת דרכיך, ומול את לבבינו ליראתך לסלוח היה לנו להיות גאולים, רחקנו ממכאוב ודשננו ושכננו בנאות ארצך, ונפוצים מארבע תקבץ, והתועים בדעתך ישפטו, ועל הרשעים תניף ידך, וישמחו צדיקים בבנין עירך ובתיקון ובצמיחת קרן לדוד עבדך ובעריכת נר לבן ישי משיחך, טרם נקרא אתה תענה, כדבר שנאמר (ישעיה סה כד) 'והיה טרם יקראו ואני אענה עוד הם מדברים ואני אשמע', כי אתה הוא עונה בכל עת פודה ומציל מכל צוקה, ברוך אתה ה' שומע תפילה'[רנד].

תפילת הבינינו במוצאי שבת ויום טוב

אין להתפלל תפילת הבינינו במוצאי שבת ויום טוב[רנה], מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת[רנו], ואם הוא חולה או שעת הדחק גדול יכול לקצר כל ברכה וברכה ולכלול בתוכם הבדלה[רנז].

תפילת הבינינו בימות הגשמים

אין להתפלל תפילת הבינינו בימות הגשמים[רנח], מפני שצריך לומר לשאול טל ומטר בברכת השנים[רנט], ואם הוא חולה או שעת הדחק גדול יכול לקצר כל ברכה וברכה ולכלול בתוכם שאילת גשמים[רס].

לא הזכיר גשם בימות הגשמים

ראה לעיל (כו:) בענין טעה ולא הזכיר גשם בימות הגשמים.

לא שאל מטר בימות הגשמים

אם לא שאל מטר בימות הגשמים מחזירים אותו[רסא] אפילו אם שאל טל, אבל אם שאל מטר ולא טל אין מחזירים אותו[רסב]. וכשלא שאל מטר אם נזכר קודם שסיים ברכת השנים ישאל מטר במקום שנזכר, ואם נזכר אחר שאמר 'כשנים הטובות' ישאל מטר ויחזור ויאמר 'וברך שנתנו כשנים הטובות' כדי שיהיה מעין חתימה סמוך לחתימה, וטוב יותר שיתחיל 'ותן טל ומטר' ויאמר משם והלאה כסדר[רסג].

לא שאל מטר בימות הגשמים, שאילת המטר בשומע תפילה

אם לא שאל מטר ונזכר קודם ברכת שומע תפילה אין מחזירים אותו ושואל מטר בשומע תפילה[רסד], ואם שכח גם בשומע תפילה ונזכר רק אחר שאמר 'ברוך אתה ה'' יסיים 'למדני חוקיך' ויאמר 'ותן טל ומטר' ואחר כך ימשיך 'כי אתה שומע' וכו'[רסה], ואם נזכר אחר שחתם 'שומע תפילה' קודם שהתחיל 'רצה', אומר 'ותן טל ומטר' ואחר כך אומר 'רצה'[רסו], ואם לא נזכר עד אחר שהתחיל רצה, אם לא עקר רגליו חוזר לברכת השנים, ואם עקר רגליו חוזר לראש התפילה[רסז], ואם השלים תפילתו ואינו רגיל לומר תחנונים אחר תפילתו, אף על פי שעדיין לא עקר רגליו הרי הם כעקורים וחוזר לראש התפילה[רסח].

שכח ולא הבדיל בתפילה

ראה לעיל (כו:) בענין הבדלה בתפילה במוצאי שבת ויום טוב.

כט:

לא אמר יעלה ויבוא בראש חודש, בשחרית או במנחה

שכח לומר יעלה ויבוא

בראש חודש מתפלל שמונה עשרה

[רלא] **שאם** אינו ירא שיפסיקוהו עוברי דרכים, גם כשהוא בדרך טוב יותר שיתפלל כל הי"ח ברכות בהליכה או בישיבה, כמבואר בשו"ע (שם סי' צד ס"ד) מלהתפלל הבינינו בעמידה. משנה ברורה (סי' קי סק"ג). [רלב] **מפני** רוב טרדותיו או שהוא חולה. ביאור הלכה (ד"ה אין). והיום אין נוהגים להתפלל הבינינו מחמת הטירדה, והטעם שהרי מבואר בשו"ע (שם סי' קא ס"א) שאם אינו יכול לכוון בכל הברכות יכוון לפחות בברכת אבות, אם כן מבואר שיכול להתפלל כל השמונה עשרה בלא כוונה כיון שהוא אנוס שאינו יכול לכוון, [illegible]עם שאם אינו יכול לכוון יתפלל הבינינו, כדי שיכלול כל הי"ח ברכות בקצרה ובכוונה, ובזמנינו יש לחשוש שמחמת הטירדה לא יכוונו גם בהבינינו, לכן עדיף שיתפלל י"ח ברכות כתיקונם. טעם נוסף שאין מתפללים הבינינו שאם נבוא לקצר מחמת טירדה לא נתפלל לעולם תפילה שלימה מחמת רוב הטירדה. ביאור הלכה (סי' קי ד"ה אין). [רלג] **שכוללת** את כל הברכות האמצעיות. משנה ברורה (סק"ג). [רלד] **רמב"ם** (תפילה פ"ב ה"ג), **שו"ע** (שם סי' קי ס"א). [רלה] **משנה ברורה** (סק"א). [רלו] **ואמרו** על זה בגמרא בסוגייתינו (כט.) שאביי קילל את מי שמתפלל הבינינו. משנה ברורה (שם). [רלז] **משנה ברורה** (שם). [רלח] **פקק** הוא מלשון קשר, והיינו שמחמת הכריעה בולטים הקשרים של החוליות. משנה ברורה (סי' קיג סק"י). [רלט] **רמב"ם** (שם פ"ה הי"ג), **שו"ע** (שם סי' קיג ס"ד). [רמ] **שו"ע** (שם). וגם בכריעה שעושה אחר שסיים שמונה עשרה צריך לכרוע כן. רמב"ם (שם), ביאור הלכה (ד"ה המתפלל). [רמא] **שו"ע** (שם סי' קיג ס"ה). מפני שזה כגאוה ששוחה יותר משיעור שחיה. משנה ברורה (ס"ק יא). [רמב] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (שם). [רמג] **היינו** דווקא בטעה, אבל אם הזיד ודילג אפילו בשאר ברכות מסלקים אותו מיד. משנה ברורה (סי' קכו סק"א). [רמד] **הוא** הדין אפילו אם דילג שתים או שלש ברכות גם הדין כן, אלא שאין מצוי שיטעה יותר מברכה אחת. ביאור הלכה (ד"ה ש"ץ). [רמה] **היינו** אפילו אם טעה ודילג ברכת תחיית המתים או בונה ירושלים, אין מסלקים אותו משום חשש שמא הוא כופר בתחיית המתים או אינו מאמין בביאת המשיח, אלא תולים שבשגגה השמיט. משנה ברורה (סק"ב). [רמו] **שו"ע** (שם סי' קכו ס"א). [רמז] **משנה ברורה** (סק"ג). ועיין ברמב"ם (שם פ"י ה"ג) שכתב ששוהים שעה ואחר כך אם לא נזכר יעבור ש"ץ אחר תחתיו, משמע שעד שעה צריך להמתין לו שיזכר, אמנם שאר הפוסקים לא כתבו שיעור זה, וכן הבית יוסף (שם) העתיק את הרמב"ם והשמיט תיבת 'שעה', וצריך עיון. ביאור הלכה (ד"ה אין). [רמח] **היינו** דווקא כשדילג כל הברכה, אבל אם דילג ראש הברכה וסיים חתימתה אין מסלקים אותו. וכן אם לא רצה לומר 'לכופרים' אלא 'ולמלשינים' אין מסלקים אותו, מפני שיש מקומות שאומרים לכתחילה 'ולמלשינים'. משנה ברורה (סק"ד). [רמט] **היינו** שאין ממתינים עד שיזכירו לו אלא מסלקים אותו מיד, משום שחוששים שמא עכשיו נזרקה בו מינות ואינו רוצה לקלל את עצמו, ולכן דילג ברכה זו, ואפילו אם היה עד עכשיו מוחזק לכשר וצדיק גם כן חוששים לזה, ואף על פי כן אין מסלקים אותו משום פעם אחת כיון שיתכן שטעה. משנה ברורה (סק"ה). ואם נזכר מעצמו וחזר לברכת ולמלשינים אין צריך לסלקו, שהרי מוכח שמה שדילג היה בשוגג. ביאור הלכה (ד"ה מסלקין). [רן] **יתכן** שזהו דווקא אם דילג רק ברכת המלשינים, אבל אם דילג גם ברכה אחרת הסמוכה לה מוכח שדילג בשגגה. ביאור הלכה (ד"ה ברכת). [רנא] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (שם). ואפילו אם שהה בינתיים הרבה ולא נזכר אף על פי כן אין מסלקים אותו ותולים שטעה כיון שהתחיל בברכה. משנה ברורה (סק"ו). [רנב] **משנה ברורה** (שם) בשם הט"ז (סק"א). והטעם משום שהמדלג ברכות אלו ודאי יש לחשוש שמא הוא כופר בתחיית המתים או אינו מאמין בביאת המשיח. משנה ברורה (שם). [רנג] **משנה ברורה** (שם). וודאי שאם יודעים באחד שהוא כופר בתחיית המתים או אינו מאמין בגאולה העתידה, וכל שכן אם אינו מאמין בתורה מהשמים או בגמול ועונש, לכל הדעות הוא אפיקורוס גמור ואסור לעשותו ש"ץ, ואם עמד בחזקה להיות ש"ץ אין עונים אחריו אמן. משנה ברורה (שם). [רנד] **רמב"ם** (שם פ"ב ה"ג). ופסק כשמואל שכל הסוגיא היא כדעתו. ביאור הגר"א (שם סי' קי ס"א). [רנה] **רמב"ם** (שם פ"ב ה"ד), **שו"ע** (שם סי' קי ס"א). אלא מתפלל שמונה עשרה. משנה ברורה (סק"ו). [רנו] **רמב"ם** (שם), משנה ברורה (סק"ה). ואפילו אם ירצה לכוללם בברכת הבינינו אינו רשאי, והפרי מגדים (משב"ז סק"א) מסתפק שאפילו בדיעבד אם התפלל הבינינו בימים אלו וכלל בתוכה הבדלה יתכן שלא יצא, משום שעבר על תקנת חז"ל. משנה ברורה (שם). ובחידושי רעק"א מסתפק במוצאי שבת ויום טוב והשעה עוברת, שיתכן שעדיף שיתפלל הבינינו ולא יזכיר הבדלה, שהרי בדיעבד יוצא גם אם לא הבדיל בתפילה, ועדיף ממה שלא יתפלל כלל. ביאור הלכה (ד"ה ואינו). [רנז] **משנה ברורה** (סק"ו) בשם החיי אדם (כלל כד סל"א), והנוסח עיין בחיי אדם (שם). [רנח] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (שם). אלא מתפלל שמונה עשרה. משנה ברורה (סק"ו). [רנט] **רמב"ם** (שם), משנה ברורה (סק"ה). ואפילו אם ירצה לכוללם בברכת הבינינו אינו רשאי, והפרי מגדים (משב"ז סק"א) מסתפק שאפילו בדיעבד אם התפלל הבינינו בימות הגשמים וכלל בתוכה שאלת גשמים יתכן שלא יצא, משום שעבר על תקנת חז"ל. משנה ברורה (שם). [רס] **משנה ברורה** (סק"ו) בשם החיי אדם (כלל כד סל"א), והנוסח עיין בחיי אדם (שם). [רסא] **רמב"ם** (שם פ"י ה"ט), **שו"ע** (שם סי' קיז ס"ד). [רסב] **שו"ע** (שם). עיין במגן אברהם (סק"ה) ושערי תשובה (סק"ח) שכתבו שאם נזכר קודם שהתחיל תקע בשופר אומרו שם, ובביאור הלכה (סי' קיד ד"ה בלי תחימה) האריך בזה, והסיק שיותר טוב שישאל מטר בברכת שומע תפילה שבזה יצא לכל הדעות, וכן פסק בקיצור שולחן ערוך (סי' יט ס"ו). משנה ברורה (סי' קיז ס"ק טו). [רסג] **משנה ברורה** (שם). [רסד] **רמב"ם** (שם פ"י ה"ט), **שו"ע** (שם סי' קיז ס"ה). והיינו בברכת שמע קולנו קודם כי אתה שומע, משום שברכה זו מתוקנת לשאול בה כל הבקשות כמבואר בשו"ע (שם סי' קיט ס"א), אבל הזכרת משיב הרוח מבואר בשו"ע (שם סי' קיד ס"ה) שאם שכח חוזר משום שהזכרה היא שבח ואין מקומה בברכת שומע תפילה שמתוקנת לבקשה. משנה ברורה (סי' קיז ס"ק טו). וכשמתענה וצריך לומר עננו ישאל מטר קודם עננו. רמ"א (שם סי' קיז ס"ה). והטעם משום ששאלת מטר חמורה מעננו שאם לא שאל מטר מחזירים אותו משא"כ בעננו. משנה ברורה (ס"ק יז). עיין בביאור הלכה (ד"ה אם) שדן באריכות אם חיסר בשאר ברכות ענין שהוא מעיקר הברכה אם גם בזה יכול להשלים בברכת שומע תפילה או לא. [רסה] **משנה** ברורה (ס"ק יט). [רסו] **שו"ע** (שם). [רסז] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (שם). [רסח] **שו"ע** (שם). והוא הדין אם רגיל לומר

פניני הלכה

אחר זמן היו שנהגו בארץ ישראל לכללה בברכת בונה ירושלים (נתיב בינה כא עמ' 266) [אך לא משמע כן מסוגייתנו].

כט.

הזכרת חנוכה ופורים בברכת מעין שלש

כתב בשו"ע (או"ח סי' רח סי"ג), שבברכת מעין שלש מזכירים מעין המאורע בשבת ובימים טובים ובראש חודש, אבל בחנוכה ופורים אין מזכירים מעין המאורע בברכת מעין שלש. וכתב בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (ד"פ סי' ע) בטעם החילוק, וז"ל, ולהזכיר מעין המאורע בברכת מעין שלש בחנוכה ופורים אין צריך, שאפילו בברכת המזון יש אומרים שאינו מזכיר, אבל במעין שלש לא יעלה על לב איש, כיון דליכא הודאה בברכת מעין שלש. ומבואר מדבריו ששני טעמים יש בדבר, האחד משום שאפילו בברכת המזון יש סוברים שלא להזכיר של חנוכה ופורים, ולכך במעין שלש כבר לא עלה על לב איש להזכיר. וכעין זה כתב בביאור הגר"א (שם סק"מ) הובא במשנה ברורה (ס"ק נט), שאין הודאה בנוסח ברכת מעין שלש, ואינו מזכיר נס חנוכה אלא במקום אמירת דברי הודאה. וכדבריו כתב הלבוש (סי' רח סי"ג) שבפורים אין מזכירין בה מעין המאורע, שעל הניסים הודאה היא ובברכה זו אין להם מקום להזכירם שהרי אין אומרים בה לשון הודאה, ורק בברכת המזון יש לשון הודאה שאומר 'נודה לך'.

ובשו"ת מנחת עני (סי' ג) נתן עוד טעם לשבח בזה, על פי המבואר בסוגייתנו, אמר רב נחמן אמר שמואל, כל השנה כולה מתפלל אדם 'הבינינו' שהיא ברכה אחת מעין י"ח ברכות [כשמחמת שעת הדחק אינו יכול להתפלל כל הברכות], חוץ ממוצאי שבת ומוצאי יו"ט, מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת. והקשה מר זוטרא, מפני מה אינו יכול לכלול גם הבדלה בברכת הבינינו, ויאמר 'הבינינו ה"א המבדיל בין קודש לחול' וכו', והניחה הגמרא קושייתו ב'קשיא'. וכתבו תלמידי רבינו יונה (יט: ד"ה מפני) שאף על פי שמסקנת הגמרא בקושיא, מכל מקום דברי שמואל הלכה הם, ואפשר לומר טעם בדבר, שמפני כך לא תיקנו להזכיר בברכת 'הבינינו' מעין הבדלה, לפי שההבדלה אינה ברכה בפני עצמה אלא שאנו כוללים אותה בברכת 'אתה חונן', ואם היו אומרים מעין הבדלה היה נראה שההבדלה היא ברכה בפני עצמה, כיון שהתקינו מעין הבדלה כמו שתיקנו מעין שאר ברכות.

ועל פי דבריהם ביאר, שאף ברכת מעין שלש שהיא מעין הברכות שבברכת המזון, אין להזכיר בה אלא מעין הזכרות שהם ברכות בפני עצמן, ומה שמזכירים שבת ויו"ט במעין שלש הוא מחמת שאם שכח ולא הזכירם בבונה ירושלים שבברכת המזון צריך לאומרם בברכה בפני עצמה, 'בא"י אשר נתן שבתות למנוחה לעמו ישראל' וכו', ואף בראש חודש צריך לומר ברכה בפני עצמה בלי שם ומלכות. אבל חנוכה ופורים לעולם אין להם קביעות ברכה בפני עצמם, ואין להזכירם בברכת מעין שלש, שאם היו אומרים מעין הזכרתם היה נראה שאף הם ברכה בפני עצמם בברכת המזון. ומעין זה מובא במאורי שערים (דברי הלכה סי' א) ושאר אחרונים בשם הגר"ח מבריסק.

כט:

חזרה לראש התפילה כששכח 'יעלה ויבוא'

בגמרא, אמר רבי תנחום אמר רב אסי אמר רבי יהושע בן לוי, טעה ולא הזכיר של ראש חודש בעבודה חוזר לעבודה, נזכר בהודאה חוזר לעבודה, בשים שלום חוזר לעבודה, ואם סיים חוזר לראש התפילה.

ברכות ואומר יעלה ויבא ברצה, ואם לא אמרו בשחרית או במנחה חוזר[רסט], ואם נזכר לאחר שאמר 'ברוך אתה ה'' יסיים 'למדני חוקיך' ויאמר 'יעלה ויבוא' וימשיך 'ותחזינה'[רע]. ואם נזכר קודם שהתחיל מודים אומר 'יעלה ויבא' במקום שנזכר וממשיך 'מודים', ואם לא נזכר עד אחר שהתחיל מודים, אם נזכר קודם שהשלים תפילתו חוזר לרצה[רעא], ואם לא נזכר עד שהשלים תפילתו[רעב] חוזר לראש התפילה. ואם רגיל לומר תחנונים אחר תפילתו[רעג] ונזכר אחר שהשלים תפילתו קודם שעקר רגליו[רעד] חוזר לרצה[רעה], ואם הוא מסופק אם הזכיר או לא אינו צריך לחזור[רעו], ויש אומרים שצריך לחזור, וכן הלכה[רעז].

כשהיה בדעתו לומר יעלה ויבוא

אם ברור לו שהיה בדעתו לומר יעלה ויבוא ולאחר זמן מסתפק אם אמרו אינו צריך לחזור, ואם התעורר לו הספק מיד לאחר התפילה צריך לחזור[רעח].

אופן וצורת המתפלל

יתפלל דרך תחנונים כרש המבקש בפתח ובנחת[רעט], ושלא תראה עליו כמשא ומבקש ליפטר ממנה[רפ], ובדיעבד אפילו אם לא אמרה בלשון תחנונים לא יחזור ויתפלל[רפא].

זמן תפילת שחרית

ראה לעיל (כו.) בענין תחילת זמן תפילת שחרית.

זמן תפילת מנחה

ראה לעיל (כז.) בענין סוף זמן תפילת מנחה.

תפילה קצרה

היה מהלך במקום סכנה כגון מקום גדודי חיות ולסטים[רפב] מתפלל ברכה אחת וזו היא, 'צרכי עמך ישראל מרובים ודעתם קצרה, יהי רצון מלפניך ה' אלקינו שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו ולכל גויה וגויה די מחסורה והטוב בעיניך עשה, ברוך אתה ה' שומע תפלה'[רפג].

ההנהגה במדת הכעס

לא יהא בעל חמה נוח לכעוס ולא כמת שאינו מרגיש אלא בינוני, לא יכעוס אלא על דבר גדול שראוי לכעוס עליו כדי שלא יעשה כיוצא בו פעם אחרת[רפד].

הכעס מדה רעה היא עד למאד וראוי לאדם שיתרחק ממנה עד הקצה האחר, וילמד עצמו שלא יכעס ואפילו על דבר שראוי לכעוס עליו, ואם רצה להטיל אימה על בניו ובני ביתו או על הציבור אם היה פרנס ורצה לכעוס עליהם כדי שיחזרו למוטב, יראה עצמו בפניהם שהוא כועס כדי לייסרם ותהיה דעתו מיושבת בינו לבין עצמו כאדם שהוא מדמה כועס בשעת כעסו והוא אינו כועס, אמרו חכמים הראשונים כל הכועס כאילו עובד עבודה זרה, ואמרו (פסחים סו:) שכל הכועס אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו ואם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו, ובעלי כעס אין חייהם חיים, לפיכך צוו להתרחק מן הכעס עד שינהיג עצמו שלא ירגיש אפילו לדברים המכעיסים וזו היא הדרך הטובה, ודרך הצדיקים הם עלובים ואינם עולבים שומעים חרפתם ואינם משיבים עושים מאהבה ושמחים ביסורים, ועליהם הכתוב אומר (שופטים ה לא) 'ואוהביו כצאת השמש בגבורתו'[רפה].

גנות המשתכר

כל המשתכר הרי זה חוטא ומגונה ומפסיד חכמתו[רפו].

תחנונים אחר תפלתו וסיים תחנוניו ואמר אחריהם הפסוק 'יהיו לרצון' וגו' שבאמירת פסוק זה עשה היסח הדעת מלומר עוד תחנונים, ונשלמה תפילתו אף על פי שלא התחיל עדיין 'עושה שלום'. משנה ברורה (ס"ק יח). [רסט] רמב"ם (שם פ"י ה"י), שו"ע (שם סי' תכב ס"א). כתב הכנסת הגדולה שדווקא אם נזכר קודם שהתפלל מוסף, אבל אם לא נזכר עד לאחר שהתפלל מוסף יצא בדיעבד במה שהזכיר קדושת היום בתפילת מוסף, ואינו צריך לחזור ולהתפלל שחרית, וכמו שמקיל בזה השו"ע (שם סי' קכו ס"ג) בש"ץ לכתחילה, ואם כן יש להקל בזה ליחיד בדיעבד, וכן פסק המגן אברהם (סק"ג). אבל בשיורי ברכה (סי' קח סק"ג) בשם הרשב"א (בתשו' כת"י) כתב שביחיד לעולם חוזר אפילו אם כבר התפלל מוסף, וכן פסק במור וקציעה (סי' קכו), אלא שכתב שמכל מקום משום ספק יתנה שאם אינו חייב הוא מתפלל בתורת נדבה. אמנם אם התחיל מוסף ואוחז בג' ברכות ראשונות ונזכר שלא אמר יעלה ויבוא בתפילת שחרית ודאי דינו שיסיים התפילה בתפילת שחרית ואחר כך יתפלל מוסף. משנה ברורה (סי' תכב סק"ד). ובשער הציון (סק"ג) דן, שרק לגבי תפילת שחרית מועיל ההזכרה במוסף אם התפלל אחר כך מוסף ואינו צריך לחזור, אבל אם לא הזכיר יעלה ויבוא בתפילת מנחה והתפלל אחר כך מוסף צריך לחזור, שאם לא כן מדוע הדין שאם לא אמר יעלה ויבוא במנחה צריך לחזור, הרי מן הסתם התפלל כבר מוסף והזכיר בו קדושת היום, ויש לדחות שתפילת מוסף מועילה לתקן רק מה שכבר התפלל ולא על מה שעתיד להתפלל, וצריך עיון. עוד כתב בשער הציון (סק"ד), שאם התפלל תפילת מנחה קודם מוסף והזכיר יעלה ויבוא ודאי אינו מועיל לתקן את מה שלא הזכיר בתפילת שחרית, שרק מוסף מועיל לתקן את מה ששכח להזכיר בשחרית, ולכן יחזור ויתפלל תפילת תשלומים לשחרית. [רע] משנה ברורה (סק"ה). [רעא] משום שג' ברכות אחרונות נחשבות לברכה אחת. משנה ברורה (סק"ו). [רעב] היינו שסיים ברכת שים שלום ואמר יהיו לרצון וכו', משום שיהיו לרצון הוא מכלל התפילה כמבואר בשו"ע (שם סי' קכב ס"א). משנה ברורה (סי' תכב סק"ז). [רעג] ואין הבדל בזה בין אם אומר התחנונים קודם יהיו לרצון או אחר יהיו לרצון שכל שהוא עוסק עדיין בתחנונים או שעדיין צריך לומר תחנונים לא נקרא סילוק התפילה. משנה ברורה (סק"ח). [רעד] והיינו אף שעדיין לא אמר תחנונים כיון שרגיל לומר תחנונים מסתמא יתחיל לומר גם עכשיו תחנונים, אבל אם כבר אמר תחנונים וסיים אותם ואין במחשבתו לומר עוד תחנונים אפילו אם עדיין לא עקר רגליו הרי זה כמי שעקר רגליו וחוזר לראש התפילה. משנה ברורה (סק"ט). ואם דרכו לומר עוד פעם יהיו לרצון אחר התחנונים כמנהג המדקדקים, כל זמן שלא סיים את היהיו לרצון השני הרי זה כמו שלא סיים תפילתו מפני שהוא גם מכלל התחנונים. שער הציון (סק"ח). [רעה] רמב"ם (שם), שו"ע (סי' תכב שם). [רעו] רמ"א (שם). והטעם שכיון שלא עוברים שלושים יום שלא מזכירים בהם יעלה ויבוא, אין בזה חזקה ודאית לומר שודאי לא אמר יעלה ויבוא ולכן אינו חוזר. משנה ברורה (סק"י). [רעז] משנה ברורה (שם). והטעם משום שרוב האחרונים וכמעט כולם סוברים כן, שאפילו בספק צריך לחזור ולהתפלל, משום שנוקטים שמסתמא התפלל כפי רגילותו בכל יום ולא אמר יעלה ויבוא. משנה ברורה (שם). [רעח] משנה ברורה (שם). [רעט] 'כרש המבקש בפתח ובנחת' הוא ענין אחד, והיינו שיאמרה בנחת בלשון תחנונים כמי שמבקש רחמים על עצמו, וישים אל לבו שאין ביד שום נברא מלאך או מזל או כוכב למלאות את שאלתו כי אם ברצונו יתברך. משנה ברורה (סי' צח סק"ח). [רפ] רמב"ם (שם פ"ד הט"ז), שו"ע (שם סי' צח ס"ג). והיינו אף על פי שאומרה בלשון תחנונים אם אינו מחשב כמו שצריך דבר ובא לבקש מלפני המלך, אלא שמתפלל מפני שחייב לצאת ידי חובתו אינו נכון, ומאוד צריך ליזהר בזה. משנה ברורה (סק"י). [רפא] משנה ברורה (שם). ומאוד צריך האדם ליזהר בזה, משום שיש כמה פוסקים המצריכים לחזור ולהתפלל מחמת זה, והפרי מגדים (א"א סק"ד) כתב שיש לחשוש לחשש ברכה לבטלה ואין להחמיר בדיעבד, אמנם לכתחילה צריך מאוד ליזהר בזה. ואפילו לפוסקים המחמירים אין זה מעכב אלא בברכת אבות בלבד, אבל בשאר הברכות הרי זה רק לכתחילה שהרי לדעתם עיקר הטעם משום כוונה, ואם כן בשאר ברכות אין זה מעכב בדיעבד. ביאור הלכה (ד"ה יתפלל). [רפב] היינו שאז אינו דעתו מיושבת כלל, ולכן פטרו אותו מלהתפלל אפילו תפילת הביננו. משנה ברורה (סי' קי ס"ק יג). עיין ברמב"ם (תפילה פ"ד הי"ט) שמשמע שדין זה מדובר כשהגיע זמן תפלה באמצע הדרך ולכן פטור, ומכל מקום יתכן שגם אם מוכרח לצאת לדרך של גדודי חיה ולסטים לאחר שהגיע זמן תפילה שאינו צריך להתפלל אלא תפילה קצרה זו ולא תפילת הדרך, וכן משמע באור זרוע. ואם יצא לדרך והתפלל תפילת הדרך ובאמצע הדרך נודע לו שהוא מקום גדודי חיה ולסטים אינו צריך להתפלל תפילה קצרה זו, מפני שזה נכלל במה שאמר מתחלה והצילנו מכל אויב ואורב בדרך ומכל מיני פגעים רעים וכו'. ביאור הלכה (ד"ה ההולך). [רפג] רמב"ם (שם), שו"ע (שם סי' קי ס"ג). [רפד] רמב"ם (דעות פ"א ה"ד). [רפה] רמב"ם (שם פ"ב ה"ג). ועיין בלחם משנה (פ"א ה"ד) שהקשה, שהרי כאן כתב הרמב"ם שמדת הכעס צריך להרחיק מאד ולא יכעס אפילו על דבר שראוי לכעוס עליו וכו', ולעיל כתב [הו"ד לעיל בסמוך] שלא יהיה כמת שאינו מרגיש אלא בינוני ולא יכעס אלא על דבר גדול שראוי לכעוס עליו וכו', ודבריו סותרים זה את זה, עיין שם בלחם משנה שהאריך ליישב בכמה אופנים. [רפו] רמב"ם (שם פ"ה ה"ג).

פניני הלכה

וכתב בשולחן הטהור (סי' קח ס"ג) בשם הבעש"ט, שהשוכח יעלה ויבוא בראש חודש וסיים תפילתו, אם יודע שכשיחזור בודאי לא ישכח אלא מקרה שקרה לו, יחזור להתפלל ולהזכיר יעלה ויבוא, אבל אם הוא אדם טרוד ונבהל שאפשר שכשיחזור להתפלל ישכח עוד פעם להזכיר יעלה ויבוא, אין לו לחזור. וכתב בשמו שפסק מפי אליהו שלכן מן הראוי שבזמן הזה שמתפללים מן השפה ולחוץ לא יחזרו על התפילה, אם לא איש צדיק וקדוש שמתפלל בכוונה. וכתב בזר זהב (שם), שהדברים הם הלכה פסוקה, שהרי אמרו (לקמן ל:) לעולם ימוד עצמו אם יכול לכוין את לבו יתפלל ואם לאו אל יתפלל, ואמרו (ירושלמי, פ"ג ה"ד) שאם התפלל ולא כיון לבו אם יידע שהוא חוזר ומכוין לבו יתפלל ואם לאו לא יתפלל, וכן לא יתפלל בשעה המבטלת כוונתו כבא מן הדרך, וכל זה הלכות קבועות, אלא שרבותינו ראו שבזמן הזה אם נמסור זה לכל אדם אז תתבטל התפילה מכל וכל חלילה, ולכן סתמו הפתח וקבעו שבזמן הזה שאין מכוונים יתפלל אף שאומד עצמו שאין מכוין, וכל זה לענין תפילה, אבל לענין חזרה לא אמרו כלל, ובודאי אם אינו בטוח שיכוין לבו אל יחזור כלל. ופשוט שכל זה אינו לירא שמים שאירע לו באונס ובאקראי שפשוט שחוזר, אבל להמוני שאינו מדקדק בתפילה בכוונה אסור לו לחזור, ועובר על דברי חכמים שאסרו להתפלל שלא בכוונה ותחנונים וישוב הדעת. וחזר וכתב כן עוד בשולחן הטהור (סי' קט סי"א).

והביא בזר זהב (סי' קח שם) מעשה שהיה עקב פסק זה של הבעש"ט, אך בשבחי הבעש"ט (ח"ג פעולתיו ונפלאותיו ד"ה פ"א בעת אסיפת) נדפס מעשה זה בנוסח אחר שממנו נראה שדעת הבעש"ט שצריך לחזור, שפעם אחת בעת אסיפת ארבע ארצות אמר חכם אחד להבעש"ט לפי סדר הנהגתך נראה שרוח הקודש שורה עליך, ויש אומרים שמעלתו הוא עם הארץ, בכן נשמע מפיכם אם יודע מעלתכם איזה דין. והמעשה היה בראש חודש. שאל אותו, אם שכח יעלה ויבוא מה דינו. והשיב הבעש"ט הדין הזה אינו נצרך לא למעלתכם ולא לי, כי מעלתכם אפילו אם יחזור ויתפלל ישכח עוד הפעם [כי באמת כן היה, ששכח יעלה ויבוא גם בפעם השניה] ואני בוודאי לא אשכח. וכאשר הגיד לו האמת נתבהל מאד על ידיעתו מה שבסתר.

ובשו"ת דברי יציב (או"ח סי' קכא אות ו) הביא דברי השולחן הטהור, וכתב שתלמידי הבעש"ט כנראה העלימו פסק זה ולא גילו זאת לעולם מחמת שהוא נגד סתם גדולי הפוסקים שאנו נגררים אחריהם, רק בשולחן הטהור מהגה"ק מהרי"א מקאמארנא שהדפיסוהו עכשיו לאחר כמעט מאה שנים הובא דין זה, שכנראה שבניו לא רצו לפרסמו להמון עם. ועיי"ש שהביא פסק זה כסניף לענין אחר.

ובשו"ת ארץ צבי (פרומר, בסוף ההשמטות שבסוף ח"א) לימד זכות על כמה מההמון ששוכחים יעלה ויבוא ואין חוזרים ומתפללים, על פי המבואר בראש השנה (לה.) שהש"ץ מוציא את העם שבשדות שאינם שומעים את התפילה כשהם טרודים במלאכתם ואנוסים מלבוא לבית הכנסת, והתוספות בסוגיין (ד"ה טעה) כתבו בשם בה"ג שיכול הש"ץ לפטור את מי ששכח יעלה ויבוא כששמע את הש"ץ, ומה שאמרו בסוגייתנו שצריך לחזור היינו דווקא למי שמתפלל ביחידות, והקשו שהרי אין הש"ץ מוציא אלא את מי שאינו בקי (ר"ה לד:), ותירצו שזה דווקא במי שלא התפלל כלל, אבל מי שהתפלל ושכח לומר יעלה ויבוא הש"ץ מוציאו אף שהוא בקי. ואם כן כל ש"ץ שבעולם שמתפלל כהוגן מוציא את כל מי ששכח ולא חזר על התפילה. וכתב, שלפי זה יש לומר שאף בתפילה שהתפללו ולא אמרו בה יעלה ויבוא אין הברכות נחשבות לבטלה, כי תפילתם הועילה שאילו לא היו מתפללים הרי לא יוצאים בתפילת הש"ץ בלא לשומעו כיון שהם בקיאים, ומה שיוצאים בתפילת הש"ץ הוא רק מפני שסוף סוף התפללו, ונמצא שתפילתם הועילה, ולכן אין הברכות לבטלה.

אם יש איסור לאחר להתפלל מנחה סמוך לשקיעה

בגמרא אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן מצוה להתפלל עם דמדומי חמה, ואמר רבי זירא מנין נלמד דין זה, שנאמר (תהלים עב ה) 'ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים'. אך בארץ ישראל קללו את המתפלל עם דמדומי חמה, מה טעם, שמא תיטרף לו השעה ותשקע החמה לפני שיתפלל.

ובטעם מעלת התפילה עם דמדומי חמה כתב בבן יהוידע (שבת קיח: ד"ה מלוה), שהוא על פי המבואר בבבא בתרא (פד.) שהחמה בבוקר במזרח וגן עדן במזרח, ולכן המתפלל עם דמדומי חמה בשחרית זכור יזכור אותה שעה את גן עדן, שהרי הדמדומי חמה הם מגן עדן, ובכך יתעורר בלבו יראת שמים, ואם על הלב שורה יראת שמים בעת התפילה אזי תתעלה תפילתו עילוי רב ותקובל תפילתו ברצון. וכן המתפלל בדמדומי חמה במנחה זכור יזכור אותה שעה את גהינם, שלעת ערב החמה מתאדמת מגהינם, ובכך יהיה למתפלל שברון לב והרהור תשובה ואז יהיה עילוי רב לתפילתו ותקובל ברצון.

ועל המבואר בסוגייתנו שבארץ ישראל קיללו את המתפלל עם דמדומי חמה, העיר מהרש"ם בהגהותיו (ד"ה לייט) לדבר פלא, שבירושלמי כאן (פ"ד ה"א) מובא להיפך, שרבי יוסי בן חנינא היה מתפלל עם דמדומי חמה כדי שיהא עליו מורא שמים כל היום, ואמר ר' יוסי בן חנינא יהא חלקי עם המתפללים עם דמדומי חמה, מה טעם, 'על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצוא' (תהלים לב ו), מהו 'לעת מצוא', לעת מצויין של יום וכו'.

ובערוך השולחן (או"ח סי' רלג ס"ח) כתב, שיש לצעוק על מנהג מדינתינו שמאחרים תפלת מנחה עד השקיעה ממש, שהרי בסוגייתנו מבואר שאף על פי שיש מעלה בתפילה עם דמדומי חמה, מכל מקום קיללו בארץ ישראל את המתפלל מנחה עם דמדומי חמה, וצריך לפרש מה שמבואר בירושלמי שרבי יוסי בן חנינא היה מתפלל עם דמדומי חמה שאינו אלא בתפילת שחרית, כמו שמסיים שם כדי שיהא עליו מורא שמים כל היום. ולימד זכות על המאחרים להתפלל, שטרדתינו מפרנסתינו גדולה מאד, ה' ירחם, ולכן מאחרים. ומכל מקום הירא את דבר ה' יתאמץ להתפלל מקודם. ועיי"ש שיש לחשוש גם לדעת הראשונים שעיקר תפילת המנחה היא קודם פלג המנחה.

תפילת הדרך

דין אמירתה

היוצא לדרך יתפלל[רפז] יהי רצון מלפניך ה' אלוקינו ואלוקי אבותינו שתוליכנו לשלום[רפח] וכו'[רפט].

כמה פעמים אומרה בדרך אחת

אין לומר תפילת הדרך אלא פעם אחת ביום אפילו אם נח בעיר באמצע היום[רצ], ובכל יום ויום אומר תפילת הדרך פעם אחת כל זמן שהוא בדרך[רצא], אבל אם דעתו ללון בעיר ואחר כך חזר בו ויצא ממנה לעבור חוצה לה או לשוב לביתו, צריך לחזור ולהתפלל אותה פעם נוספת אפילו באותו היום[רצב].

סמיכתה לברכה אחרת

הר"מ מרוטנבורג כשהיה יוצא לדרך בבוקר[רצג] היה אומר תפילת הדרך אחר יהי רצון כדי להסמיכה לברכת הגומל חסדים ותהיה ברכה הסמוכה לחברתה[רצד]. ואם הולך באמצע היום יסמיכה לברכה אחרת, כגון שיאכל או ישתה ויברך ברכה אחרונה או יטיל מים ויברך אשר יצר, ואם אינו יכול לעשות כן[רצה] יאמר תפילת הדרך בלא להסמיכה לברכה אחרת[רצו].

נוסח אמירתה

תפילת הדרך יתפלל בלשון רבים[רצז], ומילת 'ותתנני לחן' יאמר בלשון יחיד[רצח], ובדיעבד יצא אף אם אמרה כולה בלשון יחיד[רצט].

ל.

זמן אמירת תפילת הדרך

אומר תפילת הדרך אחר שהחזיק בדרך[ש], וכשיצא לדרך ונמצא בעיבורה של עיר[שא] הרי הוא כבתוך העיר[שב]. ובדיעבד אפילו אם אמרה בתוך העיר מזמן שגמר בלבו והכין את עצמו לצאת יצא[שג]. וכל זה בתחילת יציאתו מביתו לדרך, אבל כשלן בדרך יכול לומר תפילת הדרך בבוקר כשמכין את עצמו לצאת אף שהוא עדיין בעיר[שד].

שיעור הדרך המחייבת בתפילת הדרך

אין לומר תפילת הדרך אלא אם כן צריך ללכת פרסה[שה], אבל פחות מפרסה לא יחתום בברוך[שו]. ולכתחילה יאמר אותה בפרסה ראשונה[שז], ואם שכח לאומרה יאמר אותה כל זמן שהוא בדרך, ובלבד שלא הגיע תוך פרסה הסמוכה לעיר שרוצה ללון בה[שח], ומשם ואילך יאמר אותה בלא ברכה[שט].

סדר תפילת הבינינו

סדר תפילת הבינינו כך היא, מתפלל ג' ראשונות, הבינינו[שי], ואחריה מתפלל ג' אחרונות[שיא], וכשיגיע לביתו אינו צריך לחזור ולהתפלל[שיב].

סדר תפילה קצרה

המתפלל תפילה קצרה אינו צריך לומר לא ג' ראשונות ולא ג' אחרונות[שיג], וכשיגיע לישוב ותתקרר דעתו חוזר ומתפלל תפילת שמונה עשרה[שיד], ואם לא חזר להתפלל דינו כשכח להתפלל לגמרי[שטו].

אופן אמירת תפילת הבינינו

תפילת הבינינו צריך לאומרה מעומד[שטז], ואם עבר והתפלל מיושב, ראה הערה[שיז].

אופן אמירת תפילה קצרה

תפילה קצרה מתפלל בדרך כשהוא מהלך, ואם יכול לעמוד עומד[שיח].

אופן תפילת שמונה עשרה בהיותו בדרך

היה רוכב על החמור אינו צריך לירד ולהתפלל, אפילו אם יש לו מי שתופס חמורו, אלא מתפלל דרך הילוכו[שיט], וכן אם היה בספינה או על גבי קרון, אם יכול לעמוד עומד[שכ], ואם לא יושב במקומו ומתפלל[שכא], ואם יכול יחזיר פניו כנגד ירושלים[שכב]. וכן אם היה הולך ברגליו מתפלל דרך הילוכו אף אם אין פניו כנגד

[רפז] **הלכה** זו היא גם אם כבר התפלל שמונה עשרה. משנה ברורה (סי' קי ס"ק טז). [רפח] **הנפטר** מחבירו אל יאמר לו לך בשלום אלא לך לשלום, וכשנפטר מהמת יאמר בשלום ולא לשלום. משנה ברורה (ס"ק יז). [רפט] **שו"ע** (שם סי' קי ס"ד). ועיין עין משפט (אות נט) שתמה על הרמב"ם שהשמיט ענין אמירת תפילת הדרך. [רצ] **שו"ע** (שם סי' קי ס"ה). והיינו שמתעכב שם כמה שעות כדי לנוח ואחר כך חוזר והולך לדרכו, כיון שכשנח בעיר היתה דעתו לחזור וללכת אינו צריך לחזור ולברך. משנה ברורה (ס"ק כה). [רצא] **משנה** ברורה (ס"ק כו). [רצב] **שו"ע** (שם). והטעם משום שזהו היסח הדעת, וכל שכן אם לן בדרך במלון בלילה שצריך לברך בבוקר, אמנם אם נוסע כל הלילה דהיינו שאינו לן בקביעות במלון רק ינוח זמן מה במלון ואחר כך חוזר ליסוע יש לברך תפילת הדרך בבוקר בלי חתימה. משנה ברורה (ס"ק כו). ובביאור הלכה (ד"ה נרין) דן, באופן שלן במלון ויוצא לדרך קודם אור היום אם יברך תפילת הדרך או ימתין עד שיאיר היום, שמשום הטעם של היסח הדעת לכאורה יש לברך גם קודם אור היום, וכן משמע בביאור הגר"א (שם), אמנם בפרי מגדים (משב"ז סק"ה) כתב שיאמרה בכל בוקר, ומשמע קצת שרק כשיאיר היום יאמרה, ולמעשה פסק הביאור הלכה (שם) שאם כשיאיר היום לא יוכל לומר כבר תפילת הדרך כגון שיהיה סמוך לפרסה מביתו, מוטב שיאמרה קודם שיאיר היום. [רצג] **היינו** כשהיה נחוץ לפעמים ללכת לדרך בבוקר קודם התפילה, היה אומר הברכות בדרך והיה מסמיך תפילת הדרך לאחר היהי רצון, אבל אם הולך לדרך אחר התפילה אינו יכול לומר תפילת הדרך קודם התפילה, שהרי אסור לאומרה עד שהחזיק בדרך, כמבואר בשו"ע (שם סי' קי ס"ז). משנה ברורה (ס"ק ס). [רצד] **שו"ע** (שם סי' קי ס"ו). והיינו מפני שתפילת הדרך אינה פותחת בברוך. משנה ברורה (ס"ק כח). [רצה] **כגון** שאין לו על מה לברך, או שיושב בעגלה בין אנשים ואינם רוצים להמתין לו עד שירד ויעלה. משנה ברורה (שם). [רצו] **משנה** ברורה (שם). והטעם משום שכמה ראשונים סוברים שתפילת הדרך אינה צריכה להיות סמוכה לחברתה. משנה ברורה (שם). נוהגים ליטול רשות מהגדולים ומתברכים מהם כשהולכים לדרך, ויש לזה סמך ממה שכתבו חז"ל (לעיל ג:) 'ונמלכין בסנהדרין' ופירש רש"י (שם ד"ה ונמלכין) נטלו רשות כדי שיתפללו עליהם. ויכנס בכי טוב ויצא בכי טוב והיינו בשחרית בנץ החמה ובערבית בתחילת השקיעה שיש לחשוש שמא יפול באחת הפחתים, ולכן כשהוא סמוך לעירו שהוא יודע ליזהר שם מהפחתים יכול ללכת שם בלילה, אם אינו הולך יחידי שאין לחשוש למזיקים. משנה ברורה (שם). [רצז] **שו"ע** (שם). והיינו כל הנוסח של תפלת הדרך משום שמתוך כך תפילתו נשמעת יותר. משנה ברורה (ס"ק יט). ודווקא בתפילה הקבועה לרבים, אבל כשאדם רוצה לבקש איזה בקשה בעד עצמו אינו צריך להתפלל בלשון רבים. משנה ברורה (סק"כ). ויעסוק בתורה בדרך וכבר אמרו חז"ל (אבות פ"ג מ"ד) המהלך בדרך ומפנה לבו לבטלה מתחייב בנפשו, אבל לא יעיין בהלכה שמא יבוא לידי טירדה, כמבואר בתענית (י:). וכתב המגן אברהם (סק"י) שיתכן שאם יושב בעגלה ואיש אחר מנהיג הסוסים מותר אפילו לעיין בהלכה. משנה ברורה (שם), וכן פסק בשו"ע הרב (ס"ט). עוד משמע בגמרא תענית (שם), שהמהלך בדרך צריך להרעיב עצמו מעט משום שהשביעה קשה למעיים מפני טורח הדרך. ויזהר כל אדם שיהיה לו פת אפילו הולך במקום קרוב ובמקום שמצוי שם פת, משום שכמה פעמים יקרה כל מיני מקרים רחמנא ליצלן בדרך. ונכון לכל ירא שמים שיקח עמו הטלית והתפילין שלו בעת יציאתו לדרך ואפילו אם הוא נוסע למקום קרוב ודעתו לחזור היום, שמא יקרה איזה מקרה ויתבטל מהמצוה, ובעוונותינו הרבים יש עוברי דרכים שאינם לוקחים עמם אפילו תפילין וסומכים על מה שבדרך ישאלו מאחרים, ועוונם גדול משום שהרבה פעמים מצוי שעל ידי זה עוברים זמן קריאת שמע ותפילה כשממתינים עד שיזדמן להם טלית ותפילין, ועוד שלוקחים תפילין ממה שבא בידם ואינם מקפידים אם הקשר של ראש הוא לפי מידתו או לא. משנה ברורה (שם). [רצח] **מגן** אברהם (סק"י), משנה ברורה (שם) בשם ספר הקנה על פי הסוד. [רצט] **משנה** ברורה (ס"ק יח). [ש] **שו"ע** (שם סי' קי ס"ז). והיינו שלא יאמרנה כשהוא עדיין בתוך העיר שגר בה אפילו אם מכין את עצמו לצאת לדרך. משנה ברורה (ס"ק כט). [שא] **היינו** שבעים אמה ומעט יותר סמוך לעיר לאחר שכבר כלו כל הבתים. משנה ברורה (שם). [שב] **משנה** ברורה (שם). [שג] **מפני** שהט"ז (סק"ז) מתיר לאומרה אפילו בתוך העיר מהזמן שגמר בלבו והכין את עצמו לצאת, אבל האליה רבה (ס"ק יד) והפרי מגדים (משב"ז סק"ז) ושאר אחרונים חולקים על זה, והסכימו שלכתחילה יש ליזהר שלא לעשות כך, אמנם בדיעבד יש לסמוך על דבריו. משנה ברורה (שם). [שד] **משנה** ברורה (שם). והטעם כיון שכבר החזיק בדרך. משנה ברורה (שם). [שה] **והיינו** שמונה אלף אמה, שהרי מיל זה אלפים אמה ופרסה זה ארבע מיל. משנה ברורה (ס"ק לא). ואין חילוק בין הולך בספינה להולך ביבשה, ולפי זה גם הנוסע על מסילת הברזל [-רכבת] צריך לברך תפילת הדרך ואפילו אם נוסע רק פרסה, ויש להיזהר לכתחילה לומר תפילת הדרך תיכף כשמתחיל ליסוע וכמבואר בסמוך שלכתחילה יהדר לברך תוך פרסה ראשונה, ובדיעבד יברך עד סוף הדרך כל זמן שיש לו עדיין פרסה אחת לנסוע. משנה ברורה (סק"ל). [שו] **שו"ע** (שם). והטעם מפני שפחות מפרסה קרוב לעיר מן הסתם אינו מקום סכנה, אם לא שאותו מקום מוחזק שהוא מקום סכנה שאז יש לברך תפילת הדרך בכל האופנים. משנה ברורה (שם). ומפני זה כשאחד בא מהדרך בתוך פרסה מנהג העולם שלא לתת לו שלום, שאין זה נקרא בא מהדרך שהרי אינו אומר תפילת הדרך. משנה ברורה (ס"ק לג). ובביאור הלכה (ד"ה ולאין) דן, שלפי טעם זה אפילו אם צריך ליסוע פרסה ביחד אלא שנוסע הפרסה דרך עיר או שיודע שיש עיר קרובה בצד דרך נסיעתו בתוך פרסה, גם כן לא יאמר תפילת הדרך בחתימה, שהרי אין זה מקום סכנה. אמנם יתכן שחייב בתפילת הדרך משום שמה שפטרו זה רק אם כל דרך נסיעתו היא פחות מפרסה, וזה שונה מהמבואר בהמשך ההלכה שבאופן שכבר הגיע סמוך לפרסה לעיר שאינו אומר תפילת הדרך, משום שמה שכבר הלך אינו מצטרף לחייב תפילת הדרך ומה שנוסע אחר כך הרי זו נסיעה אחרת ואין בה פרסה, מה שאין כן בענינינו שהדרך היא פרסה, ונשאר בצריך עיון. [שז] **רמ"א** (שם). [שח] **ואפילו** אם בדעתו ליסוע אחר כך עוד כמה פרסאות מעיר זו הרי זו נסיעה בפני עצמה, ועכשיו זו נסיעה פחות מפרסה שאין בה סכנה. משנה ברורה (ס"ק לג). [שט] **שו"ע** (שם). [שי] **שכוללת** את כל הברכות האמצעיות. משנה ברורה (סי' קי סק"ג). [שיא] **רמב"ם** (תפילה פ"ב ה"ג), **שו"ע** (שם סי' קי ס"א). [שיב] **שו"ע** (שם). [שיג] **שו"ע** (שם סי' קי ס"ג). [שיד] **רמב"ם** (שם פ"ד הי"ט), **שו"ע** (שם). והיינו אם לא עבר זמנה. משנה ברורה (ס"ק יד). [שטו] **רמ"א** (שם). היינו שאף שהתפלל תפילה קצרה הרי זה לגבי עצם מצות תפילה כמו שלא התפלל וחייב להשלימה בתפילה הסמוכה כמבואר בשו"ע (שם סי' קח ס"א). וכל זה דווקא אם מה שלא חזר והתפלל היה בשגגה, כגון שלא ידע שחייב לחזור ולהתפלל או ששכח או שעבר הזמן בדרך ולא היה יכול להתפלל בבואו לביתו, אבל אם במזיד לא התפלל הרי הוא מעוות שאינו יכול לתקן, וכן אם עבר זמן שני תפילות בדרך והוצרך להתפלל תפילה קצרה אין תשלומים לתפילה ראשונה. משנה ברורה (סי' ס"ק טו). [שטז] **שו"ע** (שם סי' קי ס"א). והטעם מפני שהיא במקום תפילת שמונה עשרה בשעת הדחק כיון שהיא כוללת כל הברכות האמצעיות, והעדיפו כח תפילה זו לענין חיוב העמידה יותר משמונה עשרה שמותר להתפלל בהליכה בדרך, משום שאם יצטרך לעמוד בתפילת שמונה עשרה יהיה טרוד ולא יוכל לכוון, מה שאין כן בתפילה זו שהיא תפילה קצרה לא יטרד על ידי עמידתו. משנה ברורה (סק"ד). [שיז] **עיין** בפרי מגדים (א"א סק"ג) שמסתפק באופן שעבר והתפלל תפילת הבינינו מיושב, שיתכן שצריך לחזור ולהתפלל מעומד כשמגיע לביתו. משנה ברורה (שם). [שיח] **רמב"ם** (שם פ"ד הי"ט), **שו"ע** (שם סי' קי ס"ג). כמבואר בסוגייתינו שאמר רב ששת 'מהיות טוב אל תקרא רע', פירוש כיון שהחבורה עומדים לא נקרא רע להתפלל מהלך אף על פי שמותר. ט"ז (סק"ד). [שיט] **והטעם** מפני שקשה עליו עיכוב הדרך ואין דעתו מיושבת עליו על ידי זה. משנה ברורה (סי' צד ס"ק יג). [שכ] **היינו** שאינו יושב אלא עומד על רגליו, אמנם יכול ללכת בתנועות הספינה והקרון שהולכים כדרכם. משנה ברורה (ס"ק יד). [שכא] **רמב"ם** (שם פ"ה ה"ב), **שו"ע** (שם סי' צד ס"ד). [שכב] **משנה** ברורה (ס"ק טו), ועיין בביאור הלכה (ד"ה היה) מה שדן בזה.

פניני הלכה

אמנם בשערי תשובה (סי' רלג סק"ג) כתב, שהיה האריז"ל נזהר שלא להתפלל מנחה אלא עם שקיעה החמה, ואפילו בערב שבת. וכן באור צדיקים (סי' כה ס"ז) כתב שהיה נזהר להתפלל עם השקיעה. וביאר בבן איש חי (שנה ראשונה ויקהל ס"ב), שלהאר"י ז"ל היה מנין מיוחד שהתפללו עמו, והיו ממתינים עד שיגיע זמן זה, ולכן לא היה שייך בהם חשש טרדה [ולכן אין שייכת בהם הקללה שקיללו במערבא למי שיש לחשוש שתיטרד לו השעה ולא יתפלל], אבל כל אדם צריך להיות זריז למצוה, שאם ימתין עד זמן זה, אפשר שיזדמנו לו עסקים, ויעבור הזמן ולא יתפלל.

ל.

תפלת הדרך בנסיעה מירושלים לבני ברק

בגמרא נתבארו דיני תפילת הדרך, והובאו דברי רבי יעקב בשם רב חסדא, שעד פרסה הוא שאומר תפילת הדרך. ונחלקו הראשונים בפירוש דבריו, רש"י (ד"ה עד פרסה) פירש, שזמן התפילה הוא רק עד פרסה מהעיר, אבל אחר שהתרחק כשיעור פרסה לא יתפלל, ופירש המאירי (ד"ה כל היוצא), שעניינה של תפילת הדרך הוא להיות נמלך בקונו בצאתו, ואם כבר התרחק יותר מפרסה אינו חשוב עוד כנמלך בקונו. ובשם הבה"ג הביא רש"י, שכוונת הגמרא היא שכל היוצא לדרך שהיא עד פרסה צריך להתפלל תפילת הדרך, אבל אם הולך פחות מפרסה אינו צריך להתפלל. וכדעתו פסק בשו"ע (או"ח סי' קי ס"ז) שאין לאומרה אלא אם כן יש לו לילך פרסה, אבל אם הולך פחות מפרסה לא יחתום בברוך. ובטעם דין הבה"ג ביאר במשנה ברורה (סק"ל) ומקורו ברא"ש (סי' יח), שבפחות מפרסה בקרוב לעיר אינו מקום סכנה מן הסתם, ורק אם מוחזק לנו באותו מקום שהוא מקום סכנה אז יש לברך תפילת הדרך גם אם הדרך פחותה מפרסה. והרמ"א חשש גם לפירוש רש"י, וכתב שלכתחילה יאמר אותה בפרסה הראשונה.

ובביאור הלכה (ד"ה ולאין לאומרה) הסתפק בדין היוצא לדרך ארוכה מפרסה, אך הוא נוסע דרך ערים אחרות, או שבצד הדרך יש ערים אחרות, ובכל פחות מפרסה יש עיר, שאפשר שפטור מתפילת הדרך כיון שאין דרך זו מקום סכנה, אך אפשר שלא פטרוהו אלא אם כן כל הדרך פחותה מפרסה. ומסיק בצ"ע. ובתהלה לדוד (שם אות ג) נקט בפשיטות, שכיון שפחות מפרסה סמוך לעיר אינו מקום סכנה, אם כן כשהדרך הולך סמוך לעיירות תוך פרסה אף שהוא אינו הולך דרך העיירות אינו צריך לברך, כיון שאין סכנה בדרך זו.

ועל פי זה הורה בעל המנחת שלמה (הליכות שלמה, תפילה פכ"א ס"ג ועוד), שאין לומר תפילת הדרך בנסיעה מירושלים לבני ברק, כיון שצריך שיהיה מקום שתי פרסאות בלי ישוב בין שתי העיירות שנוסע ביניהם, ומשערים לפי מרחק השטח, והיום הדרך מיושבת. ועוד צידד, שאף הנוסע מעיר לעיר שיש ביניהם שתי פרסאות בלי ישוב באמצע, אפשר שאינו מברך תפילת הדרך בכבישים שלנו כשנוסע בזמנים שכלי רכב מצויים, וכל שכן כשיש מפקחים על הדרכים, ויתכן שטוב לברך בלי הזכרת שם בחתימה, שהרי בזמננו הכבישים רחבים ומתוקנים וגם הנסיעה בהם אינה דבר היוצא מגדר הרגיל כלל, וכולם נוסעים בהם דבר יום ביומו. ועוד יש לצדד, שכיון שלאורך כל הדרך יש כלי רכב רבים, חשובים כולם כשיירא אחת שעוד לא יצאה כולה מן העיר. אלא שדבר זה [שלא להתפלל אף כשאין מקומות ישוב באמצע] חידוש הוא ואינו מורה כן לאחרים.

אמנם בשם החזון איש הובא (ארחות רבינו ח"א עמ' סב אות רח, אבני חן ח"ב פ"ו הערה ג), שנסע פעם במונית לברית ביפו בשנת תש"י בערך, ושאל אותו אחד מן הנוסעים אם כיון שהיום יש הרבה מכוניות בדרך ויש סכנה אפשר לברך תפלת הדרך אפילו בתוך העיר, והשיב

ירושלים, ואפילו שלא במקום סכנה, משום שאם יעמוד ויתפלל יקשה בעיניו איחור דרכו ויטרד לבו ולא יוכל לכוין, והכל לפי הדרך ולפי המקום ולפי יראתו וישוב דעתו[שכג]. ויש מחמירים לעמוד באבות[שכד], וראוי לחוש לדבריהם אם הוא שלא במקום סכנה[שכה].

מי שאינו יכול לכוין הרוחות בתפילה

מי שאינו יכול לכוין הרוחות בתפילת שמונה עשרה, יכוין לבו לאביו שבשמים[שכו].

כיון העמידה בתפילת שמונה עשרה

בקומו להתפלל, אם היה עומד בחוץ לארץ יחזיר פניו כנגד ארץ ישראל[שכז], ויכוין גם לירושלים ולמקדש ולבית קודש הקדשים[שכח]. אם היה עומד בארץ ישראל יחזיר פניו כנגד ירושלים[שכט], ויכוין גם למקדש ולבית קודש הקדשים[של]. אם היה עומד בירושלים יחזיר פניו למקדש[שלא], ויכוין גם כן לבית קודש הקדשים[שלב]. אם היה עומד אחורי הכפורת[שלג] מחזיר פניו לכפורת[שלד].

הקדמת תפילת שחרית קודם נץ החמה

בשעת הדחק כגון שצריך להשכים לדרך[שלה], יכול להתפלל משעלה עמוד השחר[שלו], וימתין מלקרוא קריאת שמע עד שיגיע זמנה[שלז], אם יוכל לקרוא קריאת שמע בדרך דהיינו שיתכוין בפסוק ראשון[שלח]. ואף על פי שאינו סומך גאולה לתפילה, עדיף יותר שיתפלל בביתו מעומד ממה שיתפלל בזמנה מהלך ויסמוך גאולה לתפילה[שלט]. ורוב העולם אין נזהרים בזה ומתפללים בדרך וסומכים גאולה לתפילה[שמ].

המתפלל מיושב או מהלך

מי שהוכרח להתפלל מיושב או מהלך[שמא], כשיוכל צריך לחזור ולהתפלל מעומד[שמב] ואינו צריך להוסיף בה דבר[שמג], ולמעשה אין לחזור ולהתפלל, וכן המנהג[שמד].

חיוב תפילת מוסף על היחיד

כל יחיד חייב להתפלל תפילת המוספין בין אם יש ציבור בעיר או לא[שמה], ואחר כך חוזר הש״ץ התפילה כמו בשאר תפלות[שמו].

ל:

חיוב הכוונה בשמונה עשרה

המתפלל צריך שיכוין[שמז] בכל הברכות[שמח], ואם אינו יכול לכוין בכולם יכוין לפחות באבות[שמט]. ויש אומרים שגם מודים נחשב כאבות לכתחילה[שנ], ואם לא כיון באבות אף על פי שכיון בכל שאר הברכות יחזור ויתפלל[שנא]. ובזמנינו אין חוזרים בשביל חסרון הכוונה, משום שגם אם יחזור קרוב הוא שלא יכוין ואם כן למה יחזור[שנב]. ויש מי שאומר שאם נזכר קודם שסיים ברוך אתה ה׳ של סיום ברכת אבות יחזור לומר אלוקי אברהם וכו׳[שנג].

[שכג] **ואם** הוא הקדים את השיירה וממתין להם ויש לו מי שיאחז את בהמתו ירד למטה ויתפלל, וכל שכן אם מהלך ברגליו שצריך לעמוד ולהתפלל, שהרי בעמידה זו לא יוסח דעתו מלכוון, שהרי בין כך הוא ממתין לשיירה. משנה ברורה (ס״ק טז). [שכד] **מפני** שבברכת אבות הכוונה מעכבת כמבואר בשו״ע (שם סי׳ קא ס״א) ומהלך אינו יכול לכוון כל כך, וכן הרוכב על הבהמה יעמיד אותה עד שגומר לומר ברכת אבות, אבל אינו צריך לרדת ממנה. משנה ברורה (סי׳ צד ס״ק יז). [שכה] **שו״ע** (סי׳ צד שם). [שכו] **רמב״ם** (שם פ״ה ה״ג), **שו״ע** (שם סי׳ צד ס״ג). וטוב שיצדד פניו לצד אחד מצדדיו, שאם הוא עומד נגד מזרח ממילא הצידוד הוא לצפון או לדרום, ואם הוא עומד נגד צפון אם מצדד לימינו למזרח פשוט שזה טוב, ואם מצדד לשמאלו שהוא מערב אין בזה מעלה, אבל על כל פנים לא הפסיד בזה, והוא הדין אם הוא עומד לצד דרום להיפך. ביאור הלכה (ד״ה מי) בשם ספר שולחן שלמה (ס״א). [שכז] **רמב״ם** (שם פ״ה ה״ג), **שו״ע** (שם סי׳ צד ס״א). שנאמר (מלכים א׳ ח מח) ׳והתפללו אליך דרך ארצם׳. משנה ברורה (סק״ב). והיינו כשעומד בחוץ לארץ למזרחה של ארץ ישראל יכוין פניו למערב שהוא כנגד ארץ ישראל, וכשעומד בצד מערב יכוין פניו למזרח, וכן בכל הרוחות, וזה גם הביאור בהמשך ההלכה בעומד בארץ ישראל שמחזיר פניו כנגד ירושלים, וכן בעומד בירושלים שמחזיר פניו כנגד המקדש. משנה ברורה (סק״א). [שכח] **שו״ע** (שם). והיינו אף על פי שאי אפשר להחזיר פניו נגדם, יחשוב בלבו ורעיונו כאילו הוא עומד במקדש אשר בירושלים במקום קודש הקדשים. משנה ברורה (סק״ג). [שכט] **רמב״ם** (שם), **שו״ע** (שם). שנאמר (מלכים א׳ ח מד) ׳והתפללו אל ה׳ דרך העיר אשר בחרת׳. משנה ברורה (סק״ד). [של] **שו״ע** (שם). [שלא] **רמב״ם** (שם), **שו״ע** (שם). שנאמר (דברי הימים ב׳ ו לב) ׳והתפללו אל הבית הזה׳. משנה ברורה (סק״ה). [שלב] **שו״ע** (שם). [שלג] **היינו** במערבו של בית המקדש. משנה ברורה (סק״ו). ומה שלא הוזכר מה שמבואר בסוגייתנו שאם היה עומד במקדש יכוין לקודש הקדשים, משום שעכשיו אסור להיכנס לקודש הקדשים שהרי כולנו טמאי מתים, כמבואר במשנה ברורה (סי׳ תקסא סק״ה), ולכן מה שכתב השו״ע ׳אחורי בית הכפורת׳ אין הכוונה כמו שפירש רש״י בסוגייתנו (ד״ה אחורי) שהוא י״א אמות מכותל בית קדשי הקדשים לכותל מערבי של עזרה, שהרי אסור להיכנס בזמן הזה לאותו מקום, אלא הכוונה למערבו של בית המקדש. ביאור הלכה (סי׳ צד ד״ה היה), עיי״ש. [שלד] **רמב״ם** (שם), **שו״ע** (שם). שנאמר (מלכים א׳ ח לה) ׳והתפללו אל המקום הזה׳, ויראה את עצמו כאלו הוא עומד לפני הכפורת. משנה ברורה (סק״ז). [שלה] **ואין** השיירה ממתינה לו או בשאר דחק ואונס. משנה ברורה (סי׳ פט ס״ק לח). [שלו] **כתב** הביאור הלכה (ד״ה ואם) בשם הרבה פוסקים שסוברים שיכול להתפלל דווקא לאחר שהאיר מזרח וקודם לזמן זה לא הגיע עדיין זמן תפילה. ובפרט כשרוצה לברך על התפילין שבזה אפילו לדעת המקילים אסור אפילו לאחר שהאיר מזרח עד זמן שיכיר את חבירו בריחוק ד׳ אמות, ואם הגיע הזמן הזה לכל הדעות יקרא קריאת שמע ויתפלל בביתו תפילה כתיקונה אף שעדיין לא הגיע זמן נץ החמה כיון שהוא שעת הדחק. ואם הוא בדרך במלון ובני השיירה מתפללים קודם הזמן ומשער שעד ברכו יגיע הזמן, יכול להתחיל ברכת ברוך שאמר עמהם בלי תפילין או שילבש התפילין בלי ברכה, ובין ברכת ישתבח ליוצר אור יראה אם הגיע הזמן ימשמש בהם ויברך. משנה ברורה (סק״מ). [שלז] **שו״ע** (שם סי׳ פט ס״ח). [שלח] **רמ״א** (שם). וכמבואר בשו״ע (שם סי׳ נח ס״ג). ואם יודע שגם בפסוק ראשון של קריאת שמע לא יוכל לכוין בדרך, כגון שהוא במקום גדודי חיה וליסטים, מותר לקרוא גם קריאת שמע בביתו מיד משעלה עמוד השחר, אף על פי שעדיין לא הגיע עיקר הזמן, וכמבואר בשו״ע (שם סי׳ נח ס״ג). משנה ברורה (סי׳ פט ס״ק מא). [שלט] **שו״ע** (סי׳ פט שם). והטעם כיון שבדרך כלל בדרך אין יכולים לכוין בתפילה בין אם מהלך ברגליו או יושב בעגלה או בספינה, ולפיכך אמרו חכמים שטוב יותר שיתפלל משעלה עמוד השחר אפילו שלא הגיע עדיין עיקר זמן תפילה, ואפילו שלא יוכל לסמוך גאולה לתפילה, שהרי לא יוכל לקרוא אז קריאת שמע כיון שעוד לא הגיע זמנה, וזמנה הוא כשיכיר את חבירו בריחוק ד׳ אמות, מכל מקום עדיף שיתפלל בביתו משיתפלל בדרך בזמנו עם סמיכת גאולה לתפילה, משום שבביתו יוכל להתפלל בעמידה. משנה ברורה (ס״ק לט). [שמ] **משנה** ברורה (ס״ק מב) בשם מגן אברהם (ס״ק טז). והטעם יתכן משום שנוהגים כשיטת הפוסקים שסוברים שלסמוך גאולה לתפילה עדיף ולכן מתפללים בדרך עם סמיכת גאולה לתפילה. משנה ברורה (שם) בשם מגן אברהם (שם). עוד כתב המגן אברהם (ס״ק יז) שאם הוא בדרך ומתיירא שיעבור זמן קריאת שמע יקרא קריאת שמע בלא ברכותיה, וכשיבוא למלון יקרא עוד הפעם קריאת שמע עם ברכותיה ויסמוך גאולה לתפילה, ואם רואה שיעבור גם זמן תפילה שהוא רק עד ד׳ שעות יתפלל גם שמונה עשרה בדרך מהלך או מיושב, וכשנוסע בלילה ויכול לבוא למלון להתפלל שם מעריב, יאחר את התפילה עד שיבוא למלון ולא יתפלל בעודו בדרך, אלא אם כן הוא ישן על העגלה ויש לחשוש שמא בתוך כך יעלה עמוד השחר, או שהוא ירא שמא לא יהיה לו שם מקום מנוחה להתפלל שיבלבלוהו שם בני הבית. משנה ברורה (ס״ק מג). עיין בביאור הלכה (ד״ה בשעת) שדן באופן שרוצה ליסוע מביתו אחרי שהגיע זמן קריאת שמע, והשיירה ממתינה לו זמן מועט בלבד ולא יספיק לקרוא קריאת שמע ולהתפלל, אם עדיף שיתפלל קודם ואחר כך יקרא קריאת שמע בדרך, או שצריך לקרוא קריאת שמע קודם ואחר כך יתפלל בדרך, ונשאר בצריך עיון. והוסיף הביאור הלכה, שלפי מנהגינו כשיטת הפוסקים שסוברים שעדיף לסמוך גאולה לתפילה ודאי שגם באופן זה אין להקדים את התפילה לקריאת שמע. [שמא] **משנה** ברורה (סי׳ צד ס״ק כה). [שמב] **והיינו** כשלא עבר זמנה. משנה ברורה (ס״ק כו). [שמג] **שו״ע** (שם סי׳ צד ס״ט). והכוונה בזה שאין זה כמתפלל בתורת נדבה שמבואר בשו״ע (שם סי׳ קז ס״א) שצריך לחדש בה דבר. משנה ברורה (ס״ק כז). [שמד] **משנה** ברורה (שם) בשם האחרונים. ומכל מקום אם רוצה יכול להתפלל שנית בתורת נדבה, אם הוא בטוח שיכוין לבו בתפילתו כמבואר בשו״ע (שם סי׳ קז ס״ד), ואינו צריך לחדש בה דבר, שמה שמתפלל בעמידה נחשב כחידוש, כן כתב המגן גבורים (אלף המגן סק״י), ומהפרי מגדים (סי׳ צד א״א ס״ק יא) משמע שאין כדאי להתפלל היום נדבה. משנה ברורה (סי׳ צד שם). [שמה] **שו״ע** (שם סי׳ רפו ס״ג). והחידוש בזה שלא אומרים שהואיל שתפילת מוסף היא במקום הקרבת הקרבן, הוטלה המצוה על הציבור שבעיר ולא על היחיד. משנה ברורה (סק״ו). [שמו] **רמ״א** (שם). [שמז] **היינו** פירוש המילות, ולכן נכון מאוד שילמדו פירוש המילות של כל התפילה, ועל כל פנים פירוש המילות של ברכת אבות ומודים ודאי יש חיוב לידע ביאורם. משנה ברורה (סי׳ קא סק״ג). [שמח] **וירגיל** אדם עצמו לכוין על כל פנים בחתימה של כל ברכה. משנה ברורה (סק״א). [שמט] **שו״ע** (שם סי׳ קא ס״א). והטעם משום שהוא סידור שבחו של מקום ולכן אינו בדין שיהא פונה לבבו בזה לדברים אחרים. משנה ברורה (סק״ג). [שנ] **משנה** ברורה (סק״ג). ואם הוא משער שאפילו באבות אינו יכול לכוין לא יתפלל כלל עד שתתיישב דעתו שיוכל לכוין על כל פנים באבות. משנה ברורה (שם). והלכה זו היא אפילו לדעות המובאות בשו״ע (שם סי׳ ס ס״ד) שסוברות שמצות אין צריכות כוונה, משום ששם מדובר על כוונה לצאת ידי המצוה, מה שאין כן בברכת אבות שענין הכוונה הוא כדי שלא יכוין בעניינים אחרים בעת התפילה, ומלשון הרשב״א (לעיל יג: ד״ה שמע) [הובא בבית יוסף (שם סי׳ סג ד״ה כתב)] משמע שיש להיזהר בברכת אבות שלא יהא לבו פונה באמצע הברכה לדברים אחרים, ואפילו אם בזמן שיאמר אחר כך את התיבות של הברכה יחזור ויכוין, כך משמע מפשטות לשונו אף שיש לדחות קצת, ובדיעבד יש לעיין מה דינו, אמנם לכתחילה יש להיזהר בזה מאוד. ביאור הלכה (סי׳ קא ד״ה המתפלל). מלשון השו״ע משמע שאפילו לכתחילה מותר לעמוד ולהתפלל כיון שהוא אנוס שאינו יכול ליישב דעתו, וכן משמע לשון הברייתא (לקמן לד:), ויש לתמוה על הרמב״ם (תפילה פ״ד הט״ו) שכתב דין זה רק בלשון דיעבד שאם כיון בברכה ראשונה יצא, ויתכן שגם הרמב״ם מודה שכשאינו יכול לכוין אלא בברכת אבות עדיף שיתפלל ממה שלא יתפלל כלל, ופשוט שאם יכול להמתין ולליישב דעתו מטרדותיו ולא יעבור בתוך כך זמן קריאת שמע ותפילה, שצריך ליישב דעתו ואחר כך יתפלל. ביאור הלכה (סי׳ קא ד״ה ואם). [שנא] **שו״ע** (שם סי׳ קא ס״א). עיין ברמ״א (שם סי׳ נג ס״ה) שמשמע מדבריו שבדיעבד מועיל אם התפלל ש״ץ אף שהש״ץ אינו מבין מה שהוא אומר, וסותר את מה שנאמר בהלכה זו שצריך כוונה בכל הברכות, ואולי שם מדובר שמבין על כל פנים את ברכת אבות, או יתכן שש״ץ עדיף יותר משום ששומע כעונה, והרי זה כאילו השומע אמר בעצמו את ברכת אבות והשומע מבין ביאורו, ועיין בפרי מגדים (שם סי׳ תרל א״א סק״ט) שכתב שבאופן זה אי אפשר להוציא אחרים, ואם כן מוכרח לתרץ כהתירוץ הראשון. ביאור הלכה (סי׳ קא ד״ה יכוין). [שנב] **רמ״א** (או״ח סי׳ קא שם). ומה שלקריאת שמע חוזר הוא משום שמספיק לקרוא פסוק אחד. מגן אברהם (סק״א). עיין בביאור הלכה (ד״ה והאידנא) שכתב שלכאורה כונת הרמ״א שאם סיים תפילת שמונה עשרה ולא כיון באבות לא יחזור, אבל אם עומד בברכת אתה גבור ונזכר שלא כיון באבות כיון שמצד הדין לא יצא בזה האיך נאמר לו שיברך עוד ברכות שלא יצא בהם אחר שחסר לו ברכת אבות, וכי מפני שקרוב שלא יכוין נאמר לו שיברך עוד ברכות שודאי לא יצא בהם, אמנם מדברי החיי אדם (כלל כד ס״ג) משמע שאינו חוזר אפילו אם עומד בברכת אתה גבור, ולכן הסיק הביאור הלכה (שם) עצה אחרת באופן זה שימתין לש״ץ שיאמר ברכת אבות ויכוין לצאת, וכשיגיע הש״ץ לברכת אתה גבור יתחיל בעצמו, שהרי ההלכה היא שאין הש״ץ מוציא אלא דוקא מי שאינו בקי, מה שאין כן בברכת אבות יכול לצאת כיון שאינו יכול לברך אותה בעצמו. [שנג] **משנה** ברורה (סק״ד) בשם החיי אדם (ח״א כלל כד דין

פניני הלכה

שהמברך אין מזניחין אותו. ועוד נשאל בענין תפלת הדרך כשנוסע מבני ברק לתל אביב הסמוכה לה, והשיב שהרשות לברך, משום שהנסיעה במכונית סכנה היא. אך המנחת שלמה (הליכות שלמה שם) אמר בזה, שאם נברך מפני סכנת הדרכים הרי גם בתוך העיר קיימת סכנה זו, אלא שאין בכוחנו לתקן תפילה על דבר שלא תקנוהו חז״ל.

ישיבה לכתחילה בתפילת שמונה עשרה

בגמרא, השכים לישב בקרון או בספינה מתפלל, וכשיגיע זמן קריאת שמע קורא, רבי שמעון בן אלעזר אומר בין כך ובין כך קורא קריאת שמע ומתפלל, כדי שיסמוך גאולה לתפילה. וביארו בגמרא מחלוקתם, שלתנא קמא תפילה מעומד עדיפה, ואפילו אם לשם כך יצטרך להקדים תפילתו לקריאת שמע, ורבי שמעון בן אלעזר סובר שסמיכת גאולה לתפילה עדיפה מתפילה מעומד, ולכן יסמוך גאולה לתפילה אף על פי שיצטרך להתפלל מיושב. ופסק בשו״ע (או״ח סי׳ פט ס״ח) שתפילה מעומד עדיפה אפילו מסמיכת גאולה לתפילה. ובטעם מעלת תפילה מעומד כתב רש״י (ד״ה תפלה), שעל ידי כך יכול לכוין את לבו.

וכתב במגן אברהם (סי׳ צד ס״ק יד), צ״ע אם אי אפשר לו להסתלק מן הדרך וצריך להתפלל מהלך או מיושב, וגם במלון לא ימצא קרן זוית שלא יבלבלוהו, איזו מהן עדיף, תפילה מעומד עדיף, או בדרך עדיף שיוכל לכוין יותר, וכתב, נראה לי שבדרך עדיף, שהרי רש״י (שם) פירש הטעם שתפילה מעומד עדיף הוא מפני שיוכל לכוין יותר, והרי כאן הוא אדרבה שבדרך יוכל לכוין יותר.

וכתב בערוך השולחן (סי׳ צד ס״כ) לפי זה, שיש לפעמים שיושב בבית והוא בריא ומותר לו להתפלל מיושב, כגון שיושבים לצדו גוים מכאן ומכאן, ומתיירא שכשיעמוד ויתפלל יגנבו ממנו חפציו או יפסיקוהו בתפילתו, ואף בזה מוטב שיתפלל מיושב ולא יעמוד, לפי שאם יעמוד לא תהיה דעתו מיושבת עליו, ויכרע מיושב. ואף על פי שצריך לפסוע ג׳ פסיעות לאחר התפילה, באופן זה פטור כיון שאי אפשר לפסוע מיושב כמובן. ולפיכך הנוסע במסילת הברזל, אף ששם אפשר לעמוד, מכל מקום אם יושבים אצלו אנשים שאינם מהוגנים וחושש שיטלו חפציו, מותר לו להתפלל מיושב.

ובהליכות שלמה (תפילה פ״ח ס״ד) כתב, שהמתפלל במטוס [עראפלא״ן] בשעת הטיסה, יתפלל תפילת שמונה עשרה בישיבה על מקומו, ולא בעמידה במקום שעוברים, כיון שיטרידוהו העוברים והשבים. וכן הנוסע במכונית [קא״ר] סמוך לחצות הלילה, וקשה לו לירד מפני הפסד זמן או ממון וכדומה, יתפלל ערבית בישיבה במכונית, ולא ימתין להתפלל בעמידה בגמר הנסיעה אחר חצות. וביאר בארחות הלכה (שם), שהטעם הוא מפני שאי אפשר להתפלל בלי הפרעה אלא מיושב, ולכן יש להקל באופן זה להתפלל לכתחילה מיושב. אולם כשאפשר בענין אחר אין להתיר להתפלל מיושב, והיה בעל המנחת שלמה מתרעם על מה שיש מתפללים שמונה עשרה בשחרית בישיבה באוטובוס, כדי שלא לאחר ללימודים וכדומה. וכן כתב בשו״ת אגרות משה (או״ח ח״ד סי׳ כ), שהמתפלל באוירון וקשה לו לעמוד ויהיה טרוד על ידי העמידה, יותר טוב לו לישב ולהתפלל.

אך באבני חן (פי״א ס״ג) כתב בשם בעל הקובץ תשובות, שעדיף יותר להתפלל בעמידה אפילו תפילה קצרה מלהתפלל תפילה רגילה מיושב.

ל:

השוכח ׳המלך הקדוש׳ בתפילת ליל ראש השנה

בגמרא אמר רב ענן אמר רב, טעה ולא הזכיר של ראש חודש בתפילת ערבית, אין מחזירים אותו, לפי שאין בית דין מקדשים את החודש אלא ביום. וביאר במשנה ברורה (סי׳ תכב סק״ג) שלא היתה חלה קדושת ראש חודש על הלילה.

תפילה בבית המדרש או בבית הכנסת

בית המדרש קבוע קדוש יותר מבית הכנסת ומצוה להתפלל בו יותר מבית הכנסת, והוא שיתפלל בעשרה[שנד]. ויש אומרים שאפילו בלא עשרה עדיף להתפלל בבית המדרש הקבוע לו. ודוקא מי שתורתו אומנתו ואינו מתבטל מלמודו[שנה], וגם באופן זה לא ירגיל עצמו לעשות כן, כדי שלא ילמדו עמי הארץ ממנו ויתבטלו מבית הכנסת[שנו], וכל שכן שלא יעסוק בתורה בבית הכנסת בזמן שהציבור אומרים סליחות ותחינות[שנז] וקריאת התורה[שנח].

ש"ץ ששכח הזכרת יעלה ויבוא, שבת, יום טוב

כל מקום שהיחיד חוזר ומתפלל, ש"ץ חוזר ומתפלל אם טעה כמותו כשמתפלל בקול רם[שנט], חוץ משחרית של ראש חודש שאם שכח ש"ץ ולא הזכיר יעלה ויבוא עד שהשלים תפילתו, אין מחזירים אותו מפני טורח הציבור, שהרי תפילת המוספין לפניו שהוא מזכיר בה ראש חודש[שס], והוא הדין בחול המועד[שסא], אבל אם נזכר קודם שהשלים תפילתו חוזר לרצה ואין בזה טורח ציבור[שסב].

יש אומרים שאם טעה בשחרית של שבת ויום טוב דינו כמו בראש חודש[שסג], וכן המנהג[שסד].

המתפלל שתי תפילות, שיעור ההמתנה בין תפילה לתפילה

המתפלל שתי תפילות זו אחר זו[שסה] צריך להמתין בין זו לזו כדי הילוך ד' אמות[שסו], כדי שתהא דעתו מיושבת להתפלל בלשון תחינה[שסז].

לא אמר יעלה ויבוא בראש חודש, בערבית

בראש חודש מתפלל שמונה עשרה ברכות ואומר יעלה ויבא ברצה[שסח], ואם לא אמר יעלה ויבא בליל ראש חודש בערבית אין מחזירים אותו[שסט], בין כשראש חודש יום אחד בין כשהוא שני ימים מפני שאין מקדשים את החודש בלילה[שע].

זמן קידוש החודש

אין מקדשים את החודש אלא ביום, ואם קדשוהו בלילה אינו מקודש[שעא].

פרק חמישי

ישיבה קודם התפילה ולאחריה

ראה להלן (לג:).

נ). והטעם כיון שמעיקר הדין צריך לחזור ולהתפלל. משנה ברורה (שם). **[שנד] רמב"ם** (תפלה פ"ח ה"ג), **שו"ע** (שם סי' צ סי"ח). ואפילו אם בבית הכנסת יש את המעלה של ברוב עם הדרת מלך, מכל מקום בית המדרש עדיף, וזהו דווקא למי שלומד בו וכדי שלא יבטל מלימודו ללכת לבית הכנסת, ובלי זה יתפלל בבית הכנסת כיון שרוב עם עדיף. פרי מגדים (א"א ס"ק לג). וכל זה דווקא בבית המדרש שקבוע ליחיד ללימוד שלא קבוע קדושתו כל כך, וכמו שמשמע מהמגן אברהם (סי' קנג סק"א) שבזה מדובר בהלכה זו, אבל בית המדרש שקבוע לרבים ללימוד תורה קדושתו חמורה יותר מבית הכנסת, ומוטב להתפלל בו בעשרה יותר מבית הכנסת שיש בו רוב עם אפילו מי שאינו לומד בו כלל, וכמבואר בגמרא (לעיל ח.) אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה יותר מבתי כנסיות וכו', וכן משמע מכמה אחרונים. משנה ברורה (ס"ק נה). **[שנה] והיינו** שאינו מתבטל מלימודו כי אם לדברים הכרחיים לצורכי גופו ולימודו, ולכן אינו צריך ללכת לבית הכנסת אפילו אם אין שם עשרה מפני שמתבטל מלימודו בשעת הליכתו. ועיין בביאור הגר"א (או"ח סי' צ שם) שכתב שבאופן זה שתורתו אומנתו אפילו לדעה הראשונה לא צריך עשרה, וכל שכן אם לומד תורה ברבים עם תלמידים שאין לו לבטל לימודו ללכת לבית הכנסת. משנה ברורה (ס"ק נו). **[שנו] משום שלא ידונו** אותו לכף זכות לתלות בתורתו שבשביל לימודו הוא מתפלל ביחיד, אלא יאמרו שאינו חושש לתפילה וידונו קל וחומר על עצמם ולא יחושו כלל לתפילה. משנה ברורה (ס"ק נז). **[שנז] רמ"א** (סי' צ שם). **[שנח] משנה** ברורה (ס"ק נח). עיין בשו"ע (שם סי' קמו ס"ב) באיסור לימוד בזמן קריאת התורה. משנה ברורה (סי' צ שם). כתב המאמר מרדכי (ס"ק כא) שאם כבר התפלל ואינו עומד שם אלא לענות על הקדישים והקדושות מהמתפללים שפורסים על שמע או שחוזרים כל התפילה, יכול לעסוק בתורה ואינו חושש, וכן מוכח מלשון הרמ"א שמדובר דווקא באופן שפורש מן הציבור. משנה ברורה (שם). **[שנט] ודין** יחיד ששכח עיין בשו"ע (שם סי' קכד ס"י). משנה ברורה (סי' קכו ס"ק יג). **[שס] רמב"ם** (שם פ"י הי"ב), **שו"ע** (שם סי' קכו ס"ג). ואם שכח משיב הרוח או טל ומטר וכדומה מחזירים אותו, שדווקא ביעלה ויבוא אין מחזירים מפני שזיכרון אחד עולה לכאן ולכאן. משנה ברורה (ס"ק יג). **[שסא] ביאור הלכה** (ד"ה מוז) בשם פרי מגדים (א"א סק"ד). **[שסב] שו"ע** (שם). **[שסג]** היינו ששכח והתפלל תפילה של חול ולא הזכיר עניינו של שבת ויום טוב והשלים תפילתו, אבל אם נזכר קודם שהשלים תפילתו חוזר בשבת לישמח משה או ביום טוב לאתה בחרתנו, כן כתב הפרי מגדים (מש"ז סק"ג), ומדברי הרמ"א (שם סי' רסח ס"ה) קצת לא משמע כן. משנה ברורה (סי' קכו ס"ק יד). והנה לפי הפרי מגדים הלכה זו אינה מצויה כלל שלא יזכירוהו השומעים שהתפלל של חול עד שישלים תפילתו, ואפילו אם נאמר שלא כהפרי מגדים גם כן אין מצוי שיתפלל כל הברכות האמצעיות ולא יזכירוהו, שהרי אם הוא עומד עדיין בתוך הברכה בודאי לכל הדעות צריך לחזור לברכת שבת ויום טוב כמבואר בשו"ע (שם סי' רסח ס"ג), ואם כן צריך להבין מה שכתב הרמ"א בהמשך ההלכה שכך נהוג, ואולי כוונת הרמ"א שכך המנהג באופן שחל יום טוב בשבת ושכח הש"ץ להזכיר של שבת, שבאופן זה מועיל מה שיזכיר של שבת במוסף גם לתפילת שחרית. ביאור הלכה (סי' קכו ד"ה והכי). **[שסד] רמ"א** (סי' קכו שם). עיין בלבוש שהביא דעות שונות בזה ולא הכריע, אבל האחרונים פסקו כהרמ"א. משנה ברורה (ס"ק טו). **[שסה] כגון** שחרית ומוסף או ששכח ולא התפלל וצריך להשלימה בתפילה שלאחריה ומתפלל שתים. והנה לפי מה שמבואר במשנה ברורה (סי' קח ס"ק יד) שבין כששכח מעריב ומתפלל פעמיים שחרית להשלמה, ובין כששכח שחרית ומתפלל מנחה פעמיים להשלמה צריך לומר אשרי בין תפילה לתפילה, לא תהיה הלכה זו אלא כששכח מנחה שמתפלל במעריב פעמיים להשלמה, שבאופן זה אינו אומר אשרי כמבואר שם במשנה ברורה, ובאופן זה צריך להמתין כדי הילוך ד' אמות. משנה ברורה (סי' קה סק"א). **[שסו] ושיעור** זה צריך להיות אחר שעקר רגליו ואמר עושה שלום וגו'. משנה ברורה (סק"ב). ואפילו אם אינו רוצה לחזור למקומו אלא מתפלל את התפילה השניה במקום שעומד שם כשפסע אחרי התפילה הראשונה, אבל לחזור למקומו אפילו גם כשאינו צריך להתפלל שנית צריך להמתין, כמבואר בשו"ע וברמ"א (שם סי' קכג ס"ב). משנה ברורה (סי' קה סק"ד). כתב בשולחן שלמה (ס"א) שהוא הדין אם סיים שמונה עשרה אף שעדיין לא עקר רגליו ונזכר שטעה וצריך לחזור ולהתפלל, ימתין שיעור הילוך ד' אמות. משנה ברורה (סק"ג). **[שסז] שו"ע** (שם סי' קה ס"א). **[שסח] ומבואר** בשו"ע (שם סי' רלו ס"ב) שהש"ץ מכריז בין קדיש לתפילה שהוא ראש חודש, ואין זה נחשב הפסק כיון שזה צורך התפילה. משנה ברורה (סי' תכב סק"א). ודווקא בין קדיש לתפילה, אבל בברכות קריאת שמע בין הפרקים אסור להפסיק. שער הציון (סק"א). **[שסט] רמב"ם** (שם פ"י הי"א), **שו"ע** (שם סי' תכב ס"א). היינו כשסיים ברוך אתה ה' של סיום ברכת רצה, כמבואר בשו"ע (שם סי' רלד ס"ד). רמ"א (שם סי' תכב ס"א) ומשנה ברורה (סק"ב). **[שע] שו"ע** (סי' תכב שם). והיינו שלא חל עדיין קדושת ראש חודש על היום, ואפילו בלילה השני של ראש חודש שייך טעם זה שהרי היום השני הוא רק משום ספק, שאם היום הראשון היה קודש היום השני הוא חול. משנה ברורה (סק"ג). **[שעא] רמב"ם** (קידוש החודש פ"ב ה"ח).

פניני הלכה

וכתב בחיי אדם (כלל כד ס"י) בשם הגאון ר' אבלי פסוועליר שלמד מכאן דין מחודש, שאם טעה בליל ראש השנה ולא אמר 'המלך הקדוש' אינו צריך לחזור, כדין טעה ולא הזכיר יעלה ויבוא בליל ראש חודש שאינו צריך לחזור, מחמת שאין מקדשים את החודש בלילה, אם כן גם בליל ראש השנה הדין כן שאין צריך לחזור.

והקשה עליו בשו"ת מים חיים (א"ח סי' כב אות י), ממה שכתבו תלמידי רבינו יונה (יט. ד"ה סאין) שיש אומרים שדינו של ראש השנה כמו ראש חודש, שאם לא הזכיר כלל את עניינו של יום טוב בלילה אינו חוזר כיון שאין מקדשים את החג בלילה. ורבינו יונה דחה דבריהם וכתב שאפשר לחלק שכיון שבראש השנה גם הלילה אסור בעשיית מלאכה יש גם ללילו דין יום טוב ויש עליו חיוב תפילת יום טוב, אף על פי שלא קידשו עדיין את החודש. ואם כן לכאורה הוא הדין לענין 'המלך הקדוש', שאם לא אמר חייב לחזור, ושלא כדברי החיי אדם.

ובשער הציון (סי' תקפב סק"ד) הוסיף להקשות, שכיון שסיים את התפילה בתפילת ראש השנה ולא בתפילת חול, איך יצא ידי חובתו במה שסיים ב'האל הקדוש' ששייך רק לתפילת חול ולא לתפילת ראש השנה, והרי זה תרתי דסתרי. וכתב ששמא מדובר שסיים עתה את ברכת האל הקדוש ועוד לא התחיל בברכת היום, ובאמת הדין הוא באופן זה שצריך לסיים תפילתו כולה כתפילת חול בלי סתירה. אך הקשה על כך, שאף שמצאנו שהסתפקו תלמידי רבינו יונה שאפשר שיוצאים בליל ראש השנה בתפילת חול, מכל מקום לא מצאנו היתר לסיים לכתחילה בליל ראש השנה בתפילת חול.

ובשו"ת בנין שלמה (תקונים והוספות סי' יח) ובשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' קע) כתבו ליישב דברי החיי אדם על פי המבואר בראש השנה (ח:) שאין המשפט בבית דין של מעלה מתחיל עד שבית דין מקדשין החודש. והנה ברש"י (לעיל יב: ד"ה המלך הקדוש) מבואר שמה שאומרים 'המלך הקדוש' הוא על שם שה' שופט העולם בימים אלו, ואם כן כיון שבליל ראש השנה עדיין לא התחיל המשפט לכן אינו חוזר כשלא אמר 'המלך הקדוש'. אבל לענין אם לא הזכיר יו"ט ודאי שגם החיי אדם מודה שחוזר. ובזה מיושבת קושיית המשנה ברורה על החיי אדם, שבאמת יש לומר שמסיים תפילתו כתפילת יום טוב ולא כתפילת חול, ואף על פי כן אין בזה משום תרתי דסתרי, שברכת המלך הקדוש אינה תלויה בהתקדשותו של היום אלא בתחילת הדין והמשפט, ולכן אף שבלילה התקדש היום ולכן מתפללים בברכת היום כיום טוב, מכל מקום בברכת המלך הקדוש אפשר לחתום בהאל הקדוש, כיון שהדין והמשפט אינו מתחיל עד יומו של ראש השנה, ולכן אין בדבר משום תרתי דסתרי. וע"ע מה שתירץ בזה בשו"ת דברי נחמיה (א"ח סי' מו).

אופן קידוש החודש בזמנינו, גדר ברכת החודש ועמידה בשעת אמירתה

בגמרא מבואר, שאם טעה ולא הזכיר של ראש חודש בתפילת ערבית, אין מחזירים אותו, לפי שאין בית דין מקדשים את החודש אלא ביום. וביאר במשנה ברורה (סי' תכב סק"ג) שלא היתה חלה קדושת ראש חודש על הלילה. והקשה בשו"ת אבני נזר (או"ח ח"ב סי' סו), לדעת הרמב"ן (בהשגותיו על הרמב"ם בספר המצוות, מצוה קנג) שסובר שהלל שתיקן את הלוח כבר קידש את כל החדשים, נמצא שכבר נתקדש החודש מימי הלל. ואין לומר שקידש הלל שיחול כל קידוש בזמנו, היינו בכל חודש כשיאיר השחר, שהרי הלל נמצא בזמן הזה בישיבה של מעלה, ומחלוקת היא בירושלמי (גיטין פ"ז ה"א) לענין המגרש אשה לאחר שלשים ונשתטה באמצע אם חלו הגירושין, וכל שכן בנסתלק מעולם הזה לגמרי, ואיך יחולו עכשיו הקידושים שקידש הלל בעודו בחייו כיון שעכשיו כבר נסתלק מן העולם. ועל כרחך צריך לומר שהלל קידש את החדשים מעכשיו, בזמנו, לכל החדשים שיבואו אחר כך [וכיון שאינם אלא מחוסרים זמן אין בהם חסרון משום דבר שלא בא לעולם]. וכיון שמוכרח שכבר נתקדשו החדשים בזמנו של הלל, אם כן מן הדין שהשוכח יעלה ויבוא בערבית בזמן הזה יצטרך גם כן לחזור, וקשה למה אינו חוזר.

ותירץ באבני נזר, שאף על פי שהקידוש חל למפרע מזמנו של הלל, מכל מקום הוא חל מכאן ולהבא למפרע, דהיינו שבבוא הזמן הראוי לקידוש שהוא היום [שראוי להתקדש על ידי בית דין אחר], אז מתקדש החודש למפרע מזמנו של הלל [ועיי"ש בטעם הדבר, שרק באופן זה מתברר שבזמן הלל היה נחשב כמחוסר זמן גרידא ולא כדבר שלא בא לעולם]. ולכן בליל ראש חודש עוד לא חלו קידושי הלל למפרע, ולכן גם בזמן הזה אינו חוזר אם שכח יעלה ויבוא.

אך לדעת הרמב"ם (קידוש החודש פ"ה ה"א ועוד מקומות), קידוש החודש בזמנינו על פי הלוח אינו מקידושו של הלל, אלא כל חכמי ארץ ישראל מקדשים אותו בכל חודש, ולפי זה מבואר היטב מה שאין הקידוש גם בזמנינו אלא ביום, כמו שהיה בזמן שקידשו על פי הראייה.

והנה כתב היראים (סי' קג, ד"ס סי' רנט) לענין ברכת החודש בשבת שקודם ראש חודש, שאין זה קידוש, כי ראש בית דין אינו בינינו, והמצוה הזאת אינה תלויה אלא בראש בית דין, אבל תקנוה ראשונים להגיד לעולם שהוא ראש חודש להזהר בו ובמועדות התלויים בו. ובמגן אברהם (סי' תיז סק"א) הביא דברי היראים, והוסיף שמכל מקום נהגו לעמוד בשעת אמירת ראש חודש ביום פלוני, דוגמת קידוש החודש שהוא מעומד. והעיר הרעק"א על דברי המגן אברהם, שהיכן מצינו שקידוש החודש היא מעומד, ואדרבא בראש השנה (כה:) משמע שהיה מיושב, שהובא שם שאם ראוהו שלשה והם בית דין יעמדו השנים ויושיבו מחבריהם אצל היחיד ויעידו בפניהם ויאמרו מקודש מקודש. הרי שבישיבה היתה נעשית.

וכתב בשבילי דאורייתא (בשבילי החודש סי' יג אות י), שיש לבאר מקור מנהג זה לפי מה שכתבו האחרונים בדעת הרמב"ם שקידוש החודש חל עכשיו על ידי הסכמת וקבלת כלל ישראל היום, ולכן שפיר נקבע המנהג ע"י רבותינו להודיע לעם מתי יחול ראש חודש כדי שיסכימו בדעתם לקבל החודש, והרי גם העם עונים אחריו מקודש, ובודאי כל העם היו עומדים כשהיו הנשיא וסנהדרין לפניהם, וממילא כל העם היו עומדים בשעת קידוש החודש, וזה הדוגמא שכתב המגן אברהם שאנו עומדים זכר לעניית העם מקודש מקודש שהיה בעמידה. ואף שמקדשים החודש בשבת ואין זה בזמנו, מכל מקום קבעו אותו בשבת שכל העם נמצאים בבית הכנסת להודיע להם מתי ראש חודש, כדי שידעו להסכים לזה, וכן באגרות משה (שו"ת, או"ח ח"א סי' קמב) כתב, שהעמידה היא זכר לעם שהיו עומדים בשעת קידוש החודש, והיא עיקר המצוה, ולומדים זה מהפסוק (ראה ר"ה כו.), והנה הפסק בי"ד שהוא נעשה בישיבה נעשה כבר בימי הלל, ומה שאנו עושים כיום הוא רק זכר לעניית העם שזה לא נעשה בימי הלל, וזה נעשה מעומד.

והביא בשבילי דאורייתא מנהג קצת מקומות שאומרים קידוש החודש ביום ראש חודש גופא, וכן הנוסח במחזור רומא, 'כל עמא הבו דעתכון למשמע קל קידוש ירחא הדין כמה דגזרו מרנן ורבנן חבורא קדישא דהוו יתבין בארעא דישראל' וכו', ומשמעות הדברים היא כשיטת הרמב"ם הנ"ל שכל הקביעות הוא ע"י ארץ ישראל אף בזמן הזה, ולכך מזכירין זה כדי לקבל עליהם ראש חודש.

פרק חמישי

איסור בל תשחית בכיסוי הדם בבגד יקר ובשבירת כוס בשמחה

כתב הרמ"א (יו"ד סי' כח סכ"א), שההולך במדבר או בספינה, ורוצה לשחוט חיה או עוף ואין עמו עפר, ודינו לשרוף בגד ולכסות באפרו או לשחוק דינר זהב ולכסות בשחיקתו,

המתפלל יכוון את לבו לשמים

ראה להלן (לא.).

תפילה מתוך אימה והכנעה

לא יעמוד להתפלל אלא באימה והכנעה[א], שנאמר (תהלים ב יא) 'עבדו את ד' ביראה', והיינו התפלה שהיא לנו במקום עבודה, עשו אותה ביראה[ב].

כובד ראש בתפילין

קדושת תפילין קדושתן גדולה היא, שכל זמן שהתפילין בראשו של אדם ועל זרועו הוא עניו וירא שמים, ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטילה[ג], ואינו מהרהר מחשבות רעות אלא מפנה לבו בדברי האמת והצדק[ד].

לא.

שבירת כוס בשעת החופה

יש מקומות שנהגו לשבר כוס אחר שבע ברכות, וזהו מנהג נוהג במדינות אלו, שהחתן שובר הכלי שמברכין עליו ברכת אירוסין, וכל מקום לפי מנהגו[ה].

איסור שחוק

אסור לאדם שימלא פיו שחוק בעולם הזה[ו]. שהשמחה יתירה משכח המצות, ואפילו בשמחה של מצוה כגון בחתונה ופורים לא ימלא פיו שחוק[ז].

תפילה מתוך הלכה פסוקה

אין עומדים להתפלל מתוך דין, ולא מתוך הלכה שלא יהא לבו טרוד בה, אלא מתוך הלכה פסוקה[ח]. והיינו נמי כמו מתוך שמחה[ט], כי 'פקודי ה' ישרים משמחי לב' (תהלים יט ט)[י].

כשהתחילו להתפלל

אם עסק בפלפול הלכה, והתחילו הצבור להתפלל, יתפלל עמהם, ובפרט עכשיו שאין מכוונים כל כך בתפלה, ולא הזהירו חז"ל רק שלכתחילה לא יעסוק בפלפול קודם התפלה[יא].

חומרת בנות ישראל

החמירו בנות ישראל[יב] על עצמן חומרא יתירה[יג], ונהגו כולם בכל מקום שיש ישראל[יד], שכל בת ישראל שרואה דם, אפילו לא ראתה אלא טיפה כחרדל בלבד ופסק הדם, סופרת לה ז' ימים נקיים וטובלת בליל שמיני, ואח"כ תהיה מותרת לבעלה[טו].

[א] **שו"ע** (שם סי' צג ס"ב). [ב] **משנה ברורה** (סק"ג). [ג] **וכתב** באור שמח (תפילין פ"ד הכ"ה), שמקורו מדברי הגמרא בסוגייתנו, אביי הוה יתיב קמיה דרבה חזייה דהוה קא בדח טובא, אמר 'וגילו ברעדה' כתיב, אמר ליה אנא תפילין מנחנא. ופירש רש"י (ד"ה תפילין) שהיה נראה כפורק עול. ואמר לו תפילין מנחנא והם עדות שממשלת קוני ומשרתו עלי. [ד] **רמב"ם** (תפילין פ"ד הכ"ה). [ה] **רמ"א** (אהע"ז סי' סה ס"ג). כמבואר בתוספות (ד"ה אייתי) שמכאן נהגו לשבור זכוכית בנישואין, ביאור הגר"א (סק"ג). וכתב בפתחי תשובה (סק"ד) בשם הפרי מגדים (או"ח סי' תקס משב"ז סק"ד) שבחופה יש לשבור כוס זכוכית דווקא, ובתנאים שוברים צלחת של חרס. [ו] **שו"ע** (או"ח סי' תקס ס"ה). כתבו תלמידי רבינו יונה (ד"ה אסור) שיש אומרים שהאיסור מפני החורבן, אבל אין זה נכון, שאם כן לא היה לגמרא לומר שאסור למלא שחוק פיו בעולם הזה, אלא משחרב בית המקדש, מכאן שהאיסור הוא גם בזמן בית המקדש, כי השמחה מרגילה את האדם שישכח המצוות [ראה שם איך שפירש את הפסוק שהביאה הגמרא 'אז ימלא שחוק פינו ולשוננו רנה' (תהלים קכו ב), שאימתי ימלא שחוק פינו ותהיה השמחה מותרת, בזמן שיעשה עמנו נסים ויושיענו, ואז באותו הזמן נשמח כדי לגלות נפלאותיו וגבורותיו, ושמחה כזו שהוא שמחת הבורא היא מצוה גדולה משום פרסומי ניסא, וראה בפרישה (ד"ה שחוק) מה שפירש בזה]. והרמב"ן (תורת האדם, שער הגמול ענין אבילות ישנה) והטור פירשו שרק בזמן הגלות אסור. וכתב הט"ז (סק"ז) שמלשון השו"ע שכתב 'בעולם הזה', ולא כתב בזמן הגלות, משמע שסובר כדעת רבינו יונה, שגם בזמן שבית המקדש קיים אסור. ומכל מקום כתב שיש הבדל בין הזמנים, שבזמן הגלות אסור בכל זמן גם בשמחה של מצוה, כמו בחתונה ופורים, אבל בזמן שבית המקדש היה קיים, היה מותר לשמוח בשמחה של מצוה, כגון בשמחת בית השואבה, ושמחת דוד שהיה מכרכר בכל עוז. כתב בבית יוסף (יו"ד סי' קנז בדק הבית) בשם רבינו ירוחם (ני"ח) העובר על איסור דרבנן, וממלא שחוק פיו בעולם הזה, אין עליו לא מלקות ולא נידוי, אלא קורין אותו עובר על תקנת חכמים. והנה הרמב"ם (דעות פ"ב ה"ז) כתב, לא יהא אדם בעל שחוק ומהתלות ולא עצב ואונן אלא שמח, כך אמרו חכמים שחוק וקלות ראש מרגילין את האדם לערוה. וכתב בספר עבודת המלך, שמקור דברי הרמב"ם שלא יהא בעל שחוק הוא מסוגייתנו. ובספר אומר השכחה העיר, שהרמב"ם כתב זאת דרך מדה טובה, ובסוגייתנו מבואר שהוא איסור, וצריך טעם לזה. [ז] **משנה ברורה** (סק"כ). והוא על פי דברי הט"ז (הנ"ל). [ח] **שו"ע** (שם סי' צג ס"ג). רמב"ם (תפילה פ"ד הי"ח). הלכה פסוקה היינו שאינו צריך לעיין בה, ואין בה מחלוקת, כדי שלא יטרד על ידי זה בתפילה. משנה ברורה (סק"ה). [ט] **כמבואר** בסוגייתנו שיש לעמוד להתפלל מתוך שמחה של מצוה, וכן נפסק בשו"ע (שם סי' צג ס"ב). [י] **רמ"א** (שם). [יא] **משנה ברורה** (סק"ה). [יב] **ברמב"ם** בסדר התפלות (סוף ספר אהבה) התקין לומר מאמר זה לאחר ברכת התורה, הנה הלא דבר הוא שהנהיגו לומר כן בכל יום בבוקר, אלא משום שבזה תולה כל קיומינו, וכדי שלא להגיד שבנות ישראל החמירו על עצמן, והוא רק מנהג המקומות ולא הלכה פסוקה לזה הציבו זה לאות הלכה פסוקה. ולכן אמרו בנות ישראל הם החמירו על עצמן, ולא אמר כפשוטו שחכמים גזרו עליהם כשאר הגזירות של חכמי ישראל, שהרי באמת חומרא זאת יש בה משום ביטול פריה ורביה, שאין אשה מתעברת אלא מיד אחרי וסתה, וסמוך לוסתה וע"י השבעה נקיים ובפרט אנו שממתינים לכל הפחות י"ב יום, ועל כן לא גזרו סתם, אבל בנות ישראל שאינם מצוים על פריה ורביה הם החמירו על עצמן, ושויא אנפשייהו חתיכא דאיסורא, וממילא נאסר על בעליהן, וחכמים קיימו וקבלו מה שאסרו והחמירו בנות ישראל על עצמן. שו"ת שבט הלוי (ח"ד סי' נז). [יג] **מבואר** בסוגייתנו שרבי זירא אמר בנות ישראל החמירו על עצמם שאפילו רואות טיפת דם כחרדל יושבת עליו שבעה נקיים, וטעם לחומרא זו נאמרו בראשונים כמה ביאורים, תלמידי רבינו יונה (ד"ה שאפילו) כתבו, שחוששין שמא בכל יום נעקרה ממנה טיפה אחת כחרדל מהמקור לפרוזדור, וביום השלישי יצאה הטיפת דם כחרדל שהצטברה בשלושת הימים לבית החיצון והוא צירוף של ג' ראיות ולכן היא זבה גדולה. ויש מפרשים שחששו שמא ראתה ביום ונאבד וביום השני ראתה ונאבד, וביום השלישי שוב ראתה והיא חושבת שהוא היום הראשון, ובאמת הוא היום השלישי. הרא"ש (נדה פ"י ס"ו) והרמב"ן (הלכות נדה פ"א ה"ח) והר"ן (על הרי"ף, נדה עמ' ז מדפי הרי"ף ד"ה ולע"ג) כתבו, שכיון שאם ראתה טיפת דם כחרדל באמצע השבעה נקיים סותרת כל השבעה נקיים, וצריכה עוד לישב עוד שבעה נקיים על הטיפה, לכן תיקנו חז"ל שלעולם תשב שבעה נקיים על כל טיפה כדי שלא יבואו לטעות בין זה לזה. טור ובית יוסף (סי' קפג), שיעורי שבט הלוי (שם אות י). [יד] **כתב הרמב"ן** (הלכות נדה פ"א יט) חומרא זו שנהגו בנות ישראל הוכשרה בעיני חכמים, ועשו אותה כהלכה פסוקה בכל מקום, לפיכך אסור לאדם להקל בה ראש לעולם. ואחר שתיקנו כן אין להקל בשום אופן בז' נקיים ואפילו במקום עיגון, ואין לצרף כלל דין זבה קטנה שאסורה דאורייתא. שיעורי שבט הלוי (סי' קפג אות ו). וגם לעתיד לבוא אף על פי שתקנה זו נעשתה מכח שנתמעטו הלבבות, וגם יש בה כעקירת דבר מן התורה, שנתבטל דין זבה קטנה מכל מקום התקנה לא תתבטל. שו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' קכ). [טו] **רמב"ם** (איסורי ביאה פי"א ה"ד). שו"ע (יו"ד סי' קפג ס"א). והוסיף בש"ך (סק"ג) שכן הדין אם ראתה פחות מחרדל.

פניני הלכה

אך העוף אינו שוה כהפסד הבגד שישרוף או הזהב שישחוק, תיקנו לו חכמים שישחוט וימצה את הדם בבגד או בסנדל ויברך על כיסוי הדם, וכשיגיע למקום עפר יכבס הבגד או הסנדל עד שיצא ממנו הדם ויכסהו בלא ברכה, ומקור דין זה הוא במרדכי (חולין פ"ו רמז תרנד) בשם הגאונים, ושם מבואר שכן הדין אם אדם זה חביב עליו טליתו יותר מהעוף או מהחיה ששוחט.

ובבית יוסף (שם ד"ה כתב עוד המרדכי) כתב, שדברי המרדכי בשם הגאונים תימה הם, שהרי תקנה זו לא נזכרה בגמרא, ואם תקנה נכונה היא זו הרי עדיף לעשותה גם כאשר העוף שוה יותר מהבגד או הדינר כדי שלא לבוא לידי בל תשחית בשריפת הבגד או שחיקת הדינר, שכיון שניתן לעשות את הכיסוי ללא שריפת הבגד אם הוא שורף את הבגד הוא עובר בבל תשחית, ומשלא כתבה כן הברייתא (חולין פח:) מוכח שאי אפשר לעשות כן. ועוד שאיך יברך בשעה שימצה הדם, הרי עדיין אינו מכסה, ולפיכך נראה שאין לדברים אלו עיקר ומפני כך השמיטוה הפוסקים. וכעין זה כתב המהרש"ל (ים של שלמה חולין פ"ו סי' יז) שאם היה ממש בדברי הגאונים אי אפשר שלא היו מובאים ברי"ף או ברמב"ם, ועל כן נראה שאין לדברים אלו עיקר, וכן פסק הט"ז (שם ס"ק יז) שאם אין לו עפר לא ישחוט כלל.

ובדרכי משה (שם סק"ט) יישב קושיית הבית יוסף שדברי הברייתא אמורים בכגון שהעוף או החיה שוים יותר מדינר, שאז אין בשחיקת הדינר ושריפת הבגד משום 'בל תשחית' כמובא בבבא קמא (צא:) שאילן מאכל שדמיו יקרים לבנין יותר משבח פירותיו, מותר לקוצצו עבור בנין ואין בזה משום בל תשחית, וכן כתב הרמב"ם (מלכים פ"ו ה"ח), וכמו כן כאשר העוף או החיה שוים יותר מהדינר או מהבגד, מותר לשחוק הדינר או לשרוף הבגד, וכיון שניתן לעשות כיסוי באופן זה שהרי אין בזה משום בל תשחית אסור לעשותה באופן אחר, ואין למצות את הדם לתוך בגד או סנדל, ולכן לא נתנה הברייתא עצה זו, אבל כשהדינר או הבגד שוה יותר, אסור לאבדם משום 'בל תשחית', ולכן כתבו הגאונים שיש עצה על ידי מיצוי הדם.

וכתב בפרי תואר (שם ס"ק כח), שלענין פסק הלכה יש להחמיר שלא לעשות כדברי הגאונים, ולא ישחוט אם אין לו עפר לכסות, אמנם יש לחוש לדברי הגאונים באם הבגד ששורף שוה יותר מהעוף, שאז אסור להשחית הבגד בשביל הכיסוי, משום שיש בזה איסור של 'בל תשחית', אם לא ששוחט לצורך מרובה, וכגון לצורך שבת וכדומה.

ובפרי חדש (שם ס"ק לג) כתב, שאין איסור משום 'בל תשחית' גם כאשר הטלית או הדינר שוים יותר מהעוף, ואפילו יהיה שווי הטלית כפלי כפלים מהעוף מה בכך, הרי רוצה לאכול עוף ואינו יכול לשחוט עוף בלא כיסוי, אם כן אף שישרוף טלית יקרה מאד לצורך הכיסוי אין כאן 'בל תשחית' כלל, כיון שאינו יכול לאכול בשר בלא זה ובל תשחית של גופו עדיף.

והביא ראיה לדבר מהמבואר בסוגייתנו שמר בנו של רבינא עשה סעודת חתונה לנישואי בנו, וראה שהחכמים היו שמחים יותר מדאי, הביא כוס זכוכית יקרה ששוויה ארבע מאות זוזים ושבר אותה לפניהם והתעצבו. וקשה איך הותר לו לשבור כוס זכוכית לשם כך, והרי יש בזה משום בל תשחית. וצריך לומר שאין בזה משום בל תשחית, שההנאה שהיתה למר בזה שיתעצבו החכמים והיתה חשובה בעיניו יותר מארבע מאות זוז [וכן כתב גם בפרי מגדים (סי' תקס משב"ז סק"ד), שיש לשבור תחת החופה כוס שלמה ואין בזה משום 'בל תשחית', כיון שעושים כן כדי לרמז מוסר למען יתנו לב, ועיי"ש שביאר ענין המוסר הנלמד משבירת הכוס]. וכמו כן באופן זה ההנאה של שחיטת העוף חשובה בעיניו יותר מהדינר, ולכן, כל שעושה כן לצורך האדם אין בזה משום בל תשחית, ולכך אין מקום כלל לתקנת הגאונים, שבכל אופן אין בזה משום בל תשחית, ומותר לשרוף את הטלית או לשחוק הדינר.

לא.

איסור מילוי פיו שחוק

בגמרא אמר רבי יוחנן בשם רבי שמעון בר יוחאי, אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה, שנאמר (תהלים קכו ב) 'אז ימלא שחוק פינו ולשוננו רינה', ומתי יהיה הדבר, בזמן ש'יאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה' (שם), שהוא 'בשוב ה' את שיבת ציון' (שם קכו א). אמרו עליו על ריש לקיש שמימיו לא מלא שחוק פיו בעולם הזה משמע דברים אלו מרבי יוחנן רבו. וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' תקס ס"ה).

וכתב הבית יוסף (בדק הבית, יו"ד סוף סי' קנז) שהוא איסור דרבנן, ובספר בן יהוידע (ד"ה אמרו עליו) משמע שסובר שאין זה אלא דרך חסידות ולא מן הדין, אך הקשה מה החידוש בכך שריש לקיש קיים ענין זה משששמעו מרבי יוחנן, והרי פשוט שכל הנהגות חסידות ששמע מרבי יוחנן היה נוהג בהם. ותירץ שריש לקיש היה נוטה מטבעו לבדחנות כמו בר קפרא (ראה נדרים נ:-נא.), והחידוש הוא שהתגבר על טבעו ונהג במידת חסידות זו אף על פי שהיה הדבר קשה עליו. והרמב"ם (דעות פ"ב ה"ז) הביא הלכה זו בדרך מדה טובה, ומשמע גם כן שאין בה איסור מעיקר הדין, ובאומר השכחה העיר על הרמב"ם שלא הביא מסוגייתנו שמשמע שיש איסור בדבר.

בטעם האיסור כתבו תלמידי רבינו יונה (כא. ד"ה אסור), שיש מפרשים שהוא מפני חורבן בית המקדש, אבל שלא בשעת חורבן מותר, ואין זה נכון שאם כן לא היה לו לומר 'בעולם הזה' אלא 'משחרב בית המקדש'. וממה שלא אמרו כן מוכח שאינו תלוי בחורבן, והטעם מפני שהשמחה מרגילה את האדם שישכח המצוה, אלא שבזמן שיעשה עמנו נסים ויושיענו ואז באותו הזמן נשמח כדי לגלות נפלאותיו וגבורותיו ויאמרו הגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה ויראו בשמחתנו ויבושו, ושמחה כזו שהוא שמחת הבורא היא מצוה גדולה משום פרסומי ניסא.

וכן פסק במגן אברהם (ס"ק יב) שטעם האיסור הוא לפי ששחוק וקלות ראש מרגילים לערוה, ולא משום חורבן בית המקדש, ובמשנה ברורה (סק"כ) כתב שהשמחה היתירה משכחת את המצות, והרי הוא מכת הליצנים שאינם מקבלים פני שכינה, וכמו שכתב ביוסף אומץ (אות תתלא). וכתב הט"ז (סק"ז), שבזמן שבית המקדש היה קיים הותרה שמחה של מצוה שאין בה חשש קלות ראש, אך בזמן הגלות 'ערבה כל שמחה' (ישעיה כד יא), ואפילו בשמחה של מצוה כגון בחתונה או פורים לא ימלא פיו שחוק. ובאליה רבה (סק"ט) ביאר הטעם שלעתיד לבוא יהיה מותר לשמוח, כיון שאז יפסק היצר הרע.

שחוק בעת שמחה של מצוה

בדברי הט"ז הנ"ל מבואר, שאסור למלא פיו שחוק בזמן הגלות אפילו בחתונה ופורים. ובאליה רבה (שם) כתב שדבריו צ"ע, ובחיבורו דברי אליה על תהלים [לא נמצא לפנינו] ביאר שאין איסור למלא פיו שחוק בשמחה של מצוה. ובמשנה ברורה (סק"כ) העתיק להלכה דעת הט"ז לאיסור.

ובשו"ת שבט הלוי (ח"ז סי' רג) נשאל, בדבר תקנה שתיקן ראש ישיבה אחד בישיבתו אחר שהמנהג בישיבה היה תמיד שהולכים המון רב לשמח החתן, וגם מגיעים מחוץ לעיר בשעה מאוחרת ועי"ז נתאחר מאד הקימה בשחרית ונתבלבלו סדרי הישיבה, ולכן תיקן

הערמה במעשר

מותר להערים על התבואה להכניסה במוץ, כדי שתהיה בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר. וזורה מעט מעט אחר שהכניס לביתו[טז], ופטור לעולם מן התרומה ומן המעשרות, [illegible] אינו מתחיל לגמור הכל[יז].

הנאה מדם קדשים שהקיזו

המקיז דם לבהמת קדשים, הרי הוא אסור בהנאה ומועלין בו, הואיל ואינה יכולה לחיות בלא דם, הרי הוא כגופה[יח].

תפילה מתוך שמחה

לא יעמוד להתפלל אלא באימה והכנעה, לא מתוך שחוק וקלות ראש ודברים בטלים ולא מתוך כעס, אלא מתוך שמחה[יט], כגון דברי תנחומין של תורה, סמוך לגאולת מצרים, או סמוך לתהלה לדוד, שכתוב בו 'רצון יראיו יעשה', 'שומר ה' את כל אוהביו' (תהלים קמה יט-כ)[כ].

להתפלל כאילו שכינה כנגדו

המתפלל צריך שיכוין בלבו פירוש המלות שמוציא בשפתיו[כא], ויחשוב כאלו שכינה כנגדו, ויסיר כל המחשבות הטורדות אותו עד שתשאר מחשבתו וכוונתו זכה בתפלתו, ויחשוב כאילו היה מדבר לפני מלך בשר ודם היה מסדר דבריו ומכוין בהם יפה לבל יכשל, קל וחומר לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא שהוא חוקר כל המחשבות[כב]. וכך היו עושים חסידים ואנשי מעשה, שהיו מתבודדים ומכוונין בתפלתם עד שהיו מגיעים להתפשטות הגשמות ולהתגברות כח השכלי, עד שהיו מגיעים קרוב למעלת הנבואה[כג]. ויחשוב קודם התפלה מרוממות האל יתעלה, ובשפלות האדם, ויסיר כל תענוגי האדם מלבו[כד].

אריכות בתפילה

המתפלל עם הציבור לא יאריך את תפלתו יותר מדאי, אבל בינו לבין עצמו הרשות בידו[כה].

ש"ץ

ש"ץ שמאריך בתפלתו[כו], לא טוב עושה מפני טורח הצבור[כז].

יציאה מהמקום בתפילה

אין לצאת ממקומו עד שיגמור תפלתו, אא"כ הוא בתחנונים שלאחר התפלה[כח].

בריעות לאחר התפילה

מה שאסרו להוסיף על הכריעות כל זה בתפילת שמונה עשרה, אבל שלא בתפילת שמונה עשרה יכול לכרוע ולהשתחוות כרצונו[כט].

המתנה למאריכים בתפילה

ואם יש יחידים בקהל מאריכין בתפלתן, אין לשליח ציבור להמתין עליהם אפילו היו חשובי העיר[ל], וכן אם היה מנין בבית הכנסת, אין להמתין על אדם חשוב או גדול שעדיין לא בא[לא].

להמתין על הרב

בזמן הזה נהגו שהש"ץ ממתין עד שיסיים הרב את תפלתו, לפי שרוב האנשים מתפללין במרוצה והמתפלל מלה במלה לא יוכל לומר קדושה עם הצבור, לכן ממתינים כי הם עושים שלא כדין, ואם אין רב בעיר ימתינו על המתפלל מלה במלה אבל כשמאריך אין להמתין עליו[לב].

חלונות כנגד ירושלים

צריך לפתוח פתחים או חלונות כנגד ירושלים, כדי להתפלל כנגדן[לג], וטוב שיהיו בבית הכנסת י"ב חלונות[לד].

בקשה פרטית בתפילה

בשומע תפלה יכול לשאול כל צרכיו[לה], שהיא כוללת כל הבקשות[לו]. ולהר"ר יונה בברכת שומע תפלה[לז], וכן בסוף התפלה, בין קודם יהיו לרצון בין אחריו[לח], יכול לשאול בין בלשון יחיד בין בלשון רבים, בין צרכיו ממש בין צרכי רבים[לט]. ואם בא לומר אחר תפלתו אפילו כסדר וידוי יום הכפורים אומר[מ].

לפרש תפילתו

המתפלל צריך לפרש תפילתו כראוי[מא].

לבקש על פרנסה ולהתוודות

טוב לשאול על מזונותיו אפילו אם הוא עשיר, וכן טוב להתוודות בשומע תפילה, ולומר חטאתי עויתי פשעתי, ואם יש לו עון מחודש מזכירו מיד בתפילה הקרובה, ויאמר התפילה בהכנעה ועל כל פנים בקול בוכים, ויקבל עליו שלא לחזור על העבירה מדעתו, ואם אינו מתוודה, אז מקטרגים עליו מלמעלה[מב].

[טז] **אבל** אם זורה הרבה ביחד, הוקבע למעשר ואסור להאכיל לבהמה עד שיעשר, אף על גב שבזמן שנכנס לבית היה פטור, מכל מקום המירוח בבית מחייב. רדב"ז (מעשר פ"ג ה"ו). [יז] **שו"ע** (יו"ד סי' שלא ספ"ד). רמב"ם (מעשר פ"ג ה"ו). רש"י (ד"ה במוץ) פירש שאין הטבל חייב במעשר אלא אם הכניסו לבית לאחר מירוח, אם הכניסו לבית קודם מירוח, אינו חייב במעשר מן התורה [ראה בשו"ע (שם ספ"ג) ששה דברים הקובעים למעשר] ורבנן אסרו אכילת קבע גם כשלא נגמרה מלאכתו, אבל אכילת עראי לא אסרו, ומאכל בהמה נחשבת לעראי. וצ"ע שמהרמב"ם (שם פ"ג ה"כ) משמע שגם בבהמה שייך אכילת עראי, וצ"ע. כסף משנה. ודעת רבינו אפרים (תוס' מנחות סז: ד"ה כדי) שגם לאדם מותר לאכול אכילת קבע, וכן דעת הרשב"א (שו"ת, ח"א סי' ספח). אמנם דעת רש"י (הנ"ל) והתוספות (שם) שלאדם אסור, וכן עיקר. ביאור הגר"א (ס"ק קמו). [יח] **רמב"ם** (מעילה פ"ב ה"א). וכתב רבינו יונה (ד"ה המקיז) שמועלין בו מן התורה. וכתב הרא"ש שאפילו בדם קדשים קלים שאין בהם מעילה יש בהם איסור דאורייתא. כסף משנה. [יט] **שמצוה** מן המובחר לעמוד להתפלל מתוך אימה והכנעה, וכיון שאין כל אחד יכול ליזהר להכניס בלבו הכנעה ואימה, על כל פנים לא יעמוד להתפלל מתוך שחוק, אלא מתוך שמחה של מצוה. משנה ברורה (סק"ד). [כ] **רמב"ם** (תפלה פ"ד הי"ח), שו"ע (או"ח סי' צג ס"ב). והוסיף שם ברמב"ם ולא מתוך מריבה, אלא מתוך דברי תורה. [כא] **בסוגייתנו** נאמר המתפלל צריך שיכוין את לבו לשמים, ופירש רבינו יונה (ד"ה המתפלל) שצריך לכוין לבו לאמירת המלות שידע מהו אומר. וכתב המשנה ברורה (סק"א) שלא יכוון האדם בשמות ויחודים, שאפשר לקלקל בזה הרבה, רק יתפלל כפשוטו להבין הדברים בכוונת הלב, אם לא מי שהוא בא בסוד ה'. והמהרש"ל (שו"ת סי' לח) העיד על הר"ש שאמר אחרי שלמד סתרי הקבלה שהוא מתפלל כתינוק בן יומו. [כב] **וכל** הכוונות האלו יכוון קודם, ובתפילה יכוון פירוש המלות. משנה ברורה (סק"א). [כג] **רמב"ם** (שם פ"ד הט"ז), שו"ע (שם סי' צח ס"א). ובחידושי הגר"ח על הרמב"ם (שם פ"ד הל"א) כתב, שהכוונה הזאת שהוא עומד לפני המלך, הוא מעצם מעשה התפילה, ואם לא כיון בתפילתו שהוא עומד לפני המלך לא יצא, שאינו כמתפלל אלא כמתעסק. והחזו"א (הגהות על הגר"ח) כתב שעצם הדבר שהוא נעמד להתפלל כבר מוציא אותו מכלל מתעסק, ואם קודם התפילה כשעמד להתפלל כוון שעומד לפני המלך, כל התפילה נמשכת אחריה, וסתמה כלשמה. ובשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' א) כתב, שאפילו מי שקורא ק"ש או מתפלל שמונה עשרה ולבו כל עמו, באופן שבמקצתם הוא טרוד במחשבותיו, ואינו יודע ולא מרגיש כלל שהשפתיים נעות והפה ממשיך בק"ש ובתפילה, דינו כמתעסק, ומכל מקום יתכן שמועיל מה שנתכוון מתחילה. [כד] **רמ"א** (שם). [כה] **רמב"ם** (שם פ"ו ה"ג). [כו] **ובתחילת** דבריו כתב השו"ע שאם מאריך [קצת] בתפלתו כדי שישמעו קולו ערב, אם הוא מחמת ששמח בלבו על שנותן הודאה להשי"ת בנעימה, תבא עליו ברכה. והוא שיתפלל בכובד ראש ועומד באימה וביראה. אבל אם מכוון להשמיע קולו, ושמח בקולו, הרי זה מגונה. [כז] **שו"ע** (שם סי' נג ס"א). וכתב בביאור הגר"א, שזה נלמד מסוגייתנו שכך היה מנהגו של רבי עקיבא כשהיה מתפלל עם הציבור היה מקצר, וכשהיה מתפלל בינו לבין עצמו אדם מניחו בזוית זו ומוצאו בזוית אחרת. כתב המהרש"ל (יש"ש חולין פ"א סי' ג) שאסור לש"ץ להאריך שלא ברצון הקהל אפילו בשבת ויו"ט, ואף ברצון הקהל יותר מדאי מגונה, כי אין זה לא מחציו לה' ולא מחציו לכם. משנה ברורה (ס"ק לו). [כח] **שו"ע** (או"ח סי' קד ס"ב). שאז מותר לזוז ממקומו לצורך מצוה קצת, כמו שמבואר בסוגייתנו שרבי עקיבא היה אדם מניחו בזוית זו ומוצאו בזוית אחרת מרוב כריעות והשתחויות, ולכן מותר לש"ץ ללכת לשבת באמירת תחנון, ולעלות לבימה לקריאת התורה, אף שלא הגיע עדיין לקדיש תתקבל שפוסע בו הג' פסיעות, אבל שלא לצורך אסור לזוז ממקומו עד שיפסע את הג' פסיעות. משנה ברורה (סק"ט). [כט] **משנה** ברורה (סי' קיט סק"ט). כמו שמצינו בסוגייתנו שרבי עקיבא אדם מניחו בקרן זוית זו ומוצאו בזוית אחרת מרוב כריעות והשתחויות, וכתבו הפוסקים שהיה זה לאחר שסיים תפילת שמונה עשרה. ראה מזה עוד להלן (לד.). [ל] **מפני** טורח הציבור. משנה ברורה (ס"ק יג). [לא] **רמ"א** (שם סי' קמד ס"ג). שכיון שיש עשרה, השכינה עמהם, ועל מי ימתינו עוד. וכהיום נתפשט המנהג להמתין על הרב, ונראה הטעם משום שהמנהג כהיום בערי ישראל לקבוע שיעור עם הרב ללמוד אחר התפילה, ואם יתפללו מיד כשיש מנין ולא ימתינו על הרב יגרם על ידי זה ביטול תורה. וקביעות לימוד שלאחר התפילה הוא ענין גדול. ומכל מקום לא יאחרו זמן ק"ש ותפילה בשביל זה. כתב האליה רבה (סק"ו) שיש לו להרב להקדים עצמו לבוא לבית הכנסת כדי שלא ימתינו עליו. משנה ברורה (ס"ק טו). [לב] **משנה** ברורה (ס"ק יג). וכמבואר בסוגייתנו שרבי עקיבא כשהיה מתפלל עם הציבור היה מקצר ועולה. [לג] **רמב"ם** (שם פ"ה ה"ו) שו"ע (שם סי' צ ס"ד). והעיקר שצריך להזהר בזה לכתחילה, הוא כשמתפלל בביתו, וכמו שאמרו בסוגייתנו, לא יתפלל אדם אלא בבית שיש בו חלונות, ומכל מקום גם כשמתפלל עם הציבור בבית הכנסת, נכון ליזהר בזה. ואף על גב שמבואר בשו"ע (שם סי' צה ס"ב) שבשעת התפילה צריך לתת עיניו למטה, מכל מקום כשנתבטלה כוונתו ישא עיניו לשמים לעורר הכוונה. משנה ברורה (סק"ח). [לד] **שו"ע** (שם). והי"ב חלונות יכולים [illegible] לאיזה צד שירצה, ובתנאי שיהיה גם בצד שמתפלל כנגד ירושלים. משנה ברורה (סק"ט). [לה] **בשאר הברכות** מותר להוסיף רק בקשות הנצרכות לו, אבל אין לבקש על העתיד, שלא יחלה ושלא יחסר לחמו, ובברכת שומע תפילה, מותר גם לבקש על העתיד. משנה ברורה (סק"א). [לו] **הוא** דעת הרמב"ם (שם) והרא"ש (פ"ה סי' כא) שכתבו שיש הבדל אחד בלבד בין שאר הברכות לברכת שומע תפילה, שבשאר הברכות יכול לשאול רק מעין הברכה, ובברכת שומע תפילה, יכול לשאול כל צרכיו. בית יוסף (ד"ה והרא"ש). [לז] **לדעת** רבינו יונה (ד"ה אע"פ), יש שלשה חילוקים בין שאר הברכות לברכת שומע תפילה: א. בשאר הברכות יכול לשאול רק מעין הברכה, ובברכת שומע תפילה ולאחר התפילה, יכול לשאול כל צרכיו. ב. בשאר הברכות אינו יכול לשאול אלא צרכיו ממש, אבל לא צרכיו של אחר, וצריך לאומרו בלשון יחיד, ויכול לאומרו גם באמצע הברכה. ג. אם מתפלל עבור אחר, צריך לאומרו בלשון רבים, ודווקא לאחר סיום הברכה, אבל לא באמצע הברכה, כי אם מוסיף בקשה בלשון רבים באמצע הברכה, נראה כמוסיף על מטבע שטבעו חכמים, אבל בשומע תפילה, יכול לומר באמצע הברכה, בין צרכיו ובין צרכי אחרים, בין בלשון רבים ובין בלשון יחיד. בית יוסף (ד"ה שואל) ומשנה ברורה (סק"ח). והב"ח כתב, שלשיטתו גם בשומע תפילה, אין לבקש בלשון רבים באמצע הברכה. משנה ברורה (סק"י). וטוב להזהר לכתחילה בכל זה כשיטת רבינו יונה. משנה ברורה (סק"ט). [לח] **כתב** בשו"ע (שם סי' קכב ס"ב) שאין נכון לומר תחנונים קודם יהיו לרצון, אלא מיד לאחר התפילה יאמר 'יהיו לרצון'. וכתב במשנה ברורה (סק"ו) שמן הדין אין איסור לומר תחנונים קודם יהיו לרצון, כמו שמותר לבקש באמצע שומע תפילה, אלא שנכון יותר לומר קודם התחנונים יהיו לרצון. [לט] **שו"ע** (שם סי' קיט ס"א). [מ] **רמב"ם** (שם פ"ו ה"ג). [מא] **משנה ברורה** (סק"ג). ומקור הדברים מהזוהר (וישלח קסט.) מאן דצלי צלותיה בעי לפרשא מלוי כדקא יאות, וכמו שפירש יעקב אבינו בתפילתו (בראשית לב יב) 'הצילני נא מיד אחי מיד עשו, כי ירא אנכי אותו פן יבוא והכני אם על בנים'. [מב] **משנה ברורה** (סק"ד). אמנם כתב בערוך השולחן (ס"ג) שזה דבר פשוט שלא התירו חז"ל להוסיף בקשות אלא במקרה כשצריך לזה, אבל להוסיף תפילה קבועה תמידיות, הוא העזה יתירה וחוצפא כלפי אנשי כנסת הגדולה, ועל זה יודה כל תלמיד חכם וכל אשר יראת ה' בקרבו, ובכן יש לצעוק על המדפיסים שהוסיפו בסידורים בשמע קולנו תפלה קבועה, אנא ה' חטאתי וכו', אתה הוא הזן ומפרנס וכו', ורבים מעמי הארץ אומרים זה תמיד בכל תפילת שמונה עשרה, ולבי עלי דוי על המעשה הזה, אלא שבעונותינו הרבים המדפיסים עושים כרצונם ואין בידינו למחות. ומה שכתב המגן אברהם (סק"א) שטוב לשאול על מזונותיו תמיד אפילו הוא עשיר או להתוודות על חטאיו זהו ודאי כן הוא, אבל לא לעשות נוסחא קבוע בתוך תפילות אנשי כנסת הגדולה. ואם ירצה יכול לומר אותם אחר התפילה, ואחר יהיו לרצון ומי ימחה בידו, וכבר אמרו בסוגייתנו שאחר התפילה יכול לומר אפילו כסדר של יום הכיפורים.

פניני הלכה

שלא ילכו לשמח החתן רק כמנין, או החברים הכי קרובים המרגישים כחובה לילך ולשמחו. ונשאל אם תקנה זו נסתרת מההלכה בשו"ע.

וכתב שבכתובות (יז.) מבואר שמבטלים תלמוד תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה, ולענין מת נתבאר שם שבמה דברים אמורים כשאין עמו כל צרכו, אבל יש עמו כל צרכו אין מבטלים. ובכלה אין מבואר אם יש ג"כ גדר כל צרכה, ובשיטה מקובצת (שם ד"ה וכמה) מביא בשם תלמידי רבינו יונה שתי שיטות, י"א שכיון שהוא משום כבוד החיים לחבבה על בעלה, די לה כשמוליכים אותה לפי כבודה. וי"א שאין לה שיעור ולעולם מבטלים, כי ברוב עם הדרת החתן והכלה. ולהלכה אף שמשמעות השיטה מקובצת נוטה לדעה השניה, מכל מקום יש להוכיח מאבות דרבי נתן (פ"ד ה"א) שמשוה הכנסת כלה להוצאת המת (עיי"ש ה"ב-ג), וגם בהכנסת כלה אין מבטלים אלא כדי צרכם. אמנם בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' ב) דחה משמעות אבות דר"נ הנ"ל מסדר התפילה שמוסיפים במשנת אלו דברים (פאה א א) 'אלו דברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא וכו' והכנסת כלה', ואף שהכנסת כלה לא הוזכרה בגמרא (שבת קכז.), ומוכרחים לומר שלמדו כן ק"ו מתלמוד תורה, מפני שתלמוד תורה לעולם מתבטל בפני כלה ואפילו יש שם כדי צרכה עיי"ש. אך אין לדחות המפורש בחז"ל מכח לשון הסידור, וגם לשון הרמ"א (אהע"ז סי' סה ס"א) שסתם ולא כתב כדי צרכה בכלה אינו מוכח, ויש לומר שהטעם שלא נאמר שיעור בכלה אלא במת הוא כיון שבשמחת כלה אין הלכה פסוקה אלא הכל לפי ראות עיני המשמח כמו שמשמע באבות דר"נ, וכיון שכבר יש די משמחים, א"כ כבר נכנס בגדר מצוה שאפשר לעשות ע"י אחרים שאין מבטלים תלמוד תורה.

והוסיף בשבט הלוי שענין מבטלין תורה להכנסת כלה לחוד, והמצוה לרקד לפני חתן וכלה לחוד, ואפילו אם הכנסת כלה אין לה שיעור היינו מה שמכניסים החתן או הכלה לחופה, כמו שמשמע בכמה מקומות בש"ס ופוסקים [ועיין היטב הלשון בשיטמ"ק (שם), ובלשונות הפוסקים (אהע"ז שם)], אבל לשמח ולרקד לא מצינו דאין לו שיעור, ולפעמים בודדים יכולים לשמח יותר מרבים.

והוסיף שלפעמים מפריזים בזמן הזה על המדה ועוברים על מה שאמרו חז"ל שאסור למלאות שחוק פיו בעוה"ז, וכן נפסק להלכה בשו"ע (או"ח סי' תקס ס"ה), וכתב הט"ז (סק"ז) דאפילו בשמחת נשואין אסור, וא"כ מנין שגם בשמחה יתירה זו יש בכלל מצוה. וגם ידוע שהרבה גאונים קדמונים תיקנו למעט בקרואים ולמעט בבדחנים וכיוצא בזה. ומכל שכן שנוגע לביטול סדרי הלימוד והתפילה והישיבה. ועל כן אף על פי שמצוה חשובה היא מאד לשמח חתן וכלה, אבל במדה ובמנין וביראת ה' נסוך על פניהם לכבודו יתברך ויתעלה, וע"כ יפה דן ויפה תיקן אותו ראש ישיבה לעשות תקנה וגדר בזה [וע"ע שם (ח"ח סי' רפג), וקונטרס שבוע וישוע הבן (סי' יד) וקונטרס מילי דבי הלולא (סי' כג)].

יבקש בסוף התפילה

טוב יותר לקבוע התפילות על כל הענינים הצריכים לו אחר שסיים שמונה עשרה מלקבעם בברכת שומע תפלה, כדי שכשיצטרך לענות קדיש או קדושה יהיה יוכל לענות אחר אמירתו יהיו לרצון[מג].

להוציא המלים בשפתיו

לא יתפלל בלבו לבד, אלא מחתך הדברים בשפתיו[מד].

תפילה בלחש

לא ישמיע קולו בתפילתו[מה], אלא משמיע לאזניו בלחש. ואם אינו יכול לכוין בלחש, מותר להגביה קולו[מו].

שיכור

שתה יין כדי רביעית[מז], אל יתפלל עד שיסיר יינו[מח]. ואם שתה יותר[מט], אם הוא יכול לדבר לפני המלך, אם התפלל תפלתו תפלה, ואם אינו יכול לדבר לפני המלך, אם התפלל תפלתו תועבה[נ], וצריך לחזור ולהתפלל כשיסיר יינו מעליו. ואפילו אם עבר זמן התפלה, משלים אותה בתפלה שאחריה, כדין שוגג[נא].

משקה המשכר

שתה שאר משקין המשכרים, אסור להתפלל גם אם לא שתה רביעית, והשיעור הוא שיהא בו כדי לשכר כמו ברביעית יין[נב].

לא:

מצות תוכחה

הרואה חבירו שחטא, או שהלך בדרך לא טובה, מצוה להחזירו למוטב ולהודיעו שהוא חוטא על עצמו במעשיו הרעים, שנאמר (ויקרא יט יז) 'הוכח תוכיח את עמיתך'[נג].

סוטה ששתתה ונמצאת טהורה

סוטה ששתת והיתה טהורה, הרי זו מתחזקת ופניה מזהירות, ואם היה בה חולי יסור ותתעבר ותלד זכר, ואם היה דרכה לילד בקושי תלד במהרה, היה דרכה לילד נקבות תלד זכרים[נד].

ישיבה לצד מתפלל

אסור לישב בתוך ד' אמות של מתפללי[נה], בין מלפניו בין מן הצדדין[נו], בין מלאחריו[נז], וצריך להרחיק ד' אמות. ואם עוסק בדברים שהם מתקוני התפלות, ואפילו בפרק איזהו מקומן, אינו צריך להרחיק. ויש מתיר בעוסק בתורה[נח], אף על פי שאינו מתקוני התפלות[נט]. ויש מי שאומר דהני מילי מן הצד, אבל כנגדו אפילו כמלא עיניו אסור, אפילו עוסק בק"ש[ס].

כשמפסיק רשות

אם המתפלל עומד בצד אחד מדבר שהוא קבוע גבוה י' ורחב ד', מותר לישב בצד השני דהא מפסיק רשות[סא].

שחיטת קדשים על ידי זר

שחיטת הקדשים כשירה בזרים אפילו קדשי קדשים, בין קדשי יחיד בין קדשי צבור, שנאמר (ויקרא א ה) 'ושחט את בן הבקר לפני ה', והקריבו בני אהרן', מקבלה ואילך מצות כהונה[סב].

הוראת הלכה לפני רבו

אסור לאדם להורות לפני רבו לעולם[סג], וכל המורה לפניו חייב מיתה[סד]. ואפילו נטילת רשות לא מהני תוך שלשה פרסאות[סה], אם הוא רבו מובהק[סו].

כשרחוק מרבו

אם הוא רחוק מרבו י"ב מיל, ושאל לו אדם דבר הלכה בדרך מקרה, יכול להשיב, אבל לקבוע עצמו להוראה ולישב ולהורות, אפילו הוא בסוף העולם, אסור להורות עד שימות רבו או עד שיתן לו רשות. ויש אומרים דתלמיד גמור תוך י"ב מיל חייב מיתה, אם הוא מורה, חוץ לי"ב מיל, פטור אבל אסור[סז].

תלמיד חבר

כל זה ברבו מובהק, אבל בתלמיד חבר, אפילו תוך שלשה פרסאות שרי. ויש אומרים דמכל מקום לפני רבו ממש אסור[סח]. ואפילו שלא בפניו ממש, אם התחילו בכבוד הרב לומר שישאלו לרב, או שהרב מופלג בחכמה וזקנה, אין

[מג] **משנה ברורה** (סי' קכב סק"ח). [מד] **רמב"ם** (שם פ"ה ה"ט), **שו"ע** (שם סי' קא ס"ב). ובדיעבד אם התפלל בלבו, ולא הוציא המלים בשפתיו, מצדד המגן אברהם (סק"ב) שלא יצא. ביאור הלכה (ד"ה בלבו). [מה] **כמבואר** בסוגייתנו, דכתיב בתפילת חנה 'רק שפתיה נעות וקולה לא ישמע'. וכל המשמיע קולו בתפילתו הרי זה מקטני אמנה כאלו אין מאמין שהקב"ה שומע תפלת לחש, וכל המגביה קולו בתפילתו הרי זה מנביאי השקר שהיה דרכן לצעוק בקול לעבודה זרה שלהן. ולכתחילה צריך להתפלל בלחש כל כך שגם חבירו העומד בסמוך לו לא יוכל לשמוע, ומכל מקום אם אי אפשר לו לכוון, מותר להתפלל קצת בקול כדי שיוכל לכוון, אך יזהר שלא יטריד לאחרים. משנה ברורה (סק"ו). [מו] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (שם). ראה עוד לעיל (כד:). [מז] **וגם** אם רגיל לשתות יין ואינו נעשה שיכור ברביעית יין, לא יתפלל לכתחילה אם שתה רביעית. משנה ברורה (סק"ד). [מח] **ובזמן** הזה שאין מכוונין כל כך, אין לחוש להמתין אם על ידי המתנתו יעבור זמן התפילה. משנה ברורה (סק"ג). [מט] **אם** לא שתה רביעית בבת אחת, אלא שתאו בשני פעמים או שמזגו במעט מים מותר להתפלל, ואם שתה יותר מרביעית בכל אופן אסור להתפלל, עד שיסיר יינו מעליו. וכל זה נאמר כשיכול לדבר לפני המלך. יין שבתוך הסעודה אינו משכר והכל לפי מה שמבין בדעתו. משנה ברורה (סק"ב). [נ] **והרי** הוא כאילו עובד עבודה זרה, ואם אינו מתפלל בשעת שכרות ניצל מכל צרה. משנה ברורה (סק"ה). [נא] **רמב"ם** (שם פ"ד הי"ז), **שו"ע** (שם סי' צט ס"א). ואפילו אם התחיל לשתות לאחר שהגיע זמן תפילה, וחשב שיוכל להתפלל לאחר מכן, ונמשך בשתיה עד שעבר זמן תפילה, נקרא שוגג. אבל אם התחיל לשתות סמוך לסוף זמן התפילה, באופן שלא היה לו זמן להפיג יינו קודם שיעבור הזמן נקרא מזיד, ואין לו תשלומין. משנה ברורה (סק"ו). [נב] **משנה ברורה** (סק"א). [נג] **רמב"ם** (דעות פ"ו ה"ז). וכתב הרמ"א (שם סי' תרח ס"ב) שבאיסור שאינו מפורש בתורה, אם יודע שלא ישמעו, לא יוכיחם שמוטב שיהיו שוגגין ולא יהיו מזידין, אבל באיסור המפורש בתורה, מוחים בידן. ואם יודע שאין דבריו נשמעים, לא יאמר ברבים להוכיחן, רק פעם אחת, אבל לא ירבה בתוכחות מאחר שיודע שלא ישמעו אליו. אבל ביחיד חייב להוכיחו עד שיכנו או יקללנו. וראה שם בביאור הלכה (ד"ה אבל) שאלו הפורקי עול לגמרי, כגון מחלל שבת בפרהסיא, או אוכל נבילות להכעיס, כבר יצא מכלל 'עמיתך' ואינו מחויב להוכיחו. [נד] **רמב"ם** (סוטה פ"ג הכ"ב). [נה] **וגם** כשיושב באלכסון די בד' אמות. ואפילו כבר גמר תפילתו, ואינו עומד אלא בתחנונים שלאחר התפילה, אסור לישב ולעבור בתוך ד' אמותיו. וגם סמיכה אסורה, אך סמיכה במקצת שאם ינטל הדבר לא יפול, יש להקל במקום הדחק. משנה ברורה (סי' קב סק"א-ג). [נו] **דעת השו"ע** (שם סי' קב ס"א). וכתב הטור, רמז שאסור לישב בתוך ד' אמות משלשת צדדיו, שבסוגייתנו למדו זאת מהפסוק (שמואל א' א כו) 'אני האשה הנצבת עמכה בזה'. ו'זה' בגימטריא י"ב אמות שאסור לישב בד' אמות של המתפלל של שלושת צדדיו. [נז] **רמ"א** (שם). וכתב המשנה ברורה (סק"ד) שכן הסכימו האחרונים. ובדרכי משה (אות א) ביאר שלפי זה צריך לפרש את הרמז שהטור הביא מתיבת 'זה', ששני הרוחות של הצדדים חשובים כאחד. עוד תירץ על פי מה שכתב בבית יוסף (ד"ה ומ"ש רבינו) בשם אהל מועד (תפילה דרך ג נתיב ז), שלפניו אסור לשבת אפילו כמלא עיניו, ואם כן הי"ב אמות הם לשני הצדדים ולאחריו. [נח] **ודווקא** כשלומד בשפתיו, אבל המהרהר בדברי תורה או אפילו בתפילה אסור לשבת בצד המתפלל גם לדעה זו, שיבואו לחשדו שאינו מקבל עליו עול מלכות שמים. משנה ברורה (סק"ז). [נט] **וטעמו** שסובר שלא אסרו חכמים לישב בצד המתפלל רק כששותק שנראה כאילו אינו רוצה לקבל עליו עול מלכות שמים, אבל כשהוא יושב ועוסק בתורה הרי הוא כמקבל עליו עול מלכות שמים. וטוב כשעוסק בתורה ואינו עוסק בתיקוני התפילה להחמיר לעמוד כדעה הראשונה, אם לא במקום הדחק, וכשיושב לאחריו אין צריך להחמיר. משנה ברורה (סק"ו). [ס] **רמב"ם** (תפילה פ"ה ה"ו), **שו"ע** (שם סי' קב ס"א). מפני שנראה כמשתחווה לו. ולהלכה בפרי חדש פסק כדעה הראשונה שאין חילוק בין מלפניו ובין מן הצדדין, ושארי אחרונים כתבו שטוב להחמיר כהיש מי שאומר. משנה ברורה (סק"ח-ט). [סא] **משנה ברורה** (סק"ב). [סב] **רמב"ם** (ביאת המקדש פ"ט ה"ו). [סג] **כתב בשו"ת** שבות יעקב (ח"ב סי' סד) שראוי לכל מי שהגיע להוראה שלא יורה שום הוראה בלי שיעיין תחילה בספר, כי רבותינו הן הן הספרים אשר נתפשטו בקרב ישראל, ואסור להורות הלכה בפני רבו, וסמך לדבר 'אז לא אבוש בהביטי' כו' (תהלים קיט ו). ובנוסף ראוי לעשות כן במקום שאין בני תורה, שלא יחשדו שהחמיר רק מצד חומרא, ואינו חושש על הפסד ממונם, אך אם מעיין בספר ורואים שכואב לו הפסד ממונם, אין מערערים אחריו. פתחי תשובה (סק"ג). [סד] **רמב"ם** (תלמוד תורה פ"ה ה"ב), **שו"ע** (יו"ד סי' רמב ס"ד). [סה] **וזה** נלמד ממחנה ישראל במדבר, שהיה כשיעור שלשה פרסאות, וכתיב (שמות לג ז) 'והיה כל מבקש ה' יבוא אל משה'. ט"ז (סק"ג). ודעת הראב"ד והרשב"א (שו"ת, סי' קיא) והריב"ש (סי' רעא) שנטילת רשות מועילה. ש"ך (סק"ד). [סו] **רמ"א** (שם). [סז] **שו"ע** (שם). [סח] **כלומר** כשנמצא בפניו ממש. ש"ך (סק"ו).

פניני הלכה

אמירת וידוי קודם שחרית וסדר קרבנות

בגמרא, תנו רבנן, אין עומדים להתפלל לא מתוך עצבות, ולא מתוך עצלות, ולא מתוך שחוק, ולא מתוך שיחה, ולא מתוך קלות ראש, ולא מתוך דברים בטלים אלא מתוך שמחה של מצוה. וביארו תלמידי רבינו יונה (כב. ד"ה רבנן), שבעוד שיהיה עצב או עצל אינו יכול לכוין כראוי, שהעצלות והעצבות מפילים תרדמה, ולפיכך כשרואה שהוא עומד בענין שלא יוכל לכוין מותר לו לשמוח כדי שיתקן איבריו שיהיו ראוים לעבודת הבורא.

בשמחת כהן (לרבי רחמים חי חויתה הכהן, בחידושי שו"ע או"ח סי' א, נדפסו בסוף שו"ת ח"ה, ודפו"ח סוף שו"ת או"ח) הביא בשם רבי יוסף ברבי בעל בן פורת יוסף, שחקר על מתקני התפילה שתיקנו לומר הוידוי אחר התפילה, ולכאורה כיון שהתפילה היא במקום קרבן, היה להם לתקן לומר הוידוי קודם התפילה, כדי שלא תהיה התפילה בבחינת 'זבח רשעים תועבה' (משלי כא כז) ח"ו. ותירץ, שכיון שמבואר בסוגייתנו שצריך האדם להיות שמח כשמתפלל, וכמו שנאמר (תהלים ק ב) 'עבדו את ה' בשמחה' ועבודה זו תפילה (תענית ב.), לכן לא תיקנו לומר הוידוי קודם התפילה, כדי שלא יהיה עצב ודואג על עוונותיו ולא יתפלל בשמחה, ותיקנו התפילה מקודם על סמך שיתודה אחר כך, ובזה לא יהיה בכלל 'זבח רשעים תועבה'.

ועיי"ש במה שתירץ עוד לפי אלו הנוהגים להתוודות קודם אמירת קרבנות, כיון דתיקנו לומר פרשת הקרבנות קודם התפילה, ממילא הוי הוידוי קודם התפילה. ועוד צידד לתרץ שלא תיקנו לומר וידוי קודם תפילת שחרית, משום שסמכו על מה שנוהגים לומר וידוי בקריאת שמע שעל המטה כמו שאנו נוהגים עתה, ולכך לא הצריכו לומר וידוי קודם התפילה, שמיד שניעור משנתו הוא מתפלל. ועיי"ש שמסיק ליישב באופן אחר.

וכן כתב ביפה ללב (ח"ב או"ח סי' נא סק"ב) שהוידוי שתיקנו לומר אחר שמונה עשרה, היה ראוי לאמרו קודם התפילה, כיון שהתפילה היא במקום קרבן ומכפרת כקרבן, ואין הקרבן מכפר אלא אם הקדים לו תשובה ווידוי, ומה תועיל התשובה והוידוי אחר שהקריב הקרבן.

ובמעלת הוידוי קודם התפילה כתב בדברי שמואל מהרבי ר' שמעלקא מניקלשבורג (שופטים עמ' קמו), שצריך האדם להתוודות באמת ובתמים קודם התפילה כדי שתוכל לעלות תפילתו עד עתיק יומין, והעצה היעוצה היא הוידוי קודם התפילה, שאז אף שיש ח"ו מסטינים שמעכבים את התפילה, עם כל זה מכח הוידוי והתפילה להשי"ת חותר חתירה מתחת כסא כבודו ומקבלו. וכן כתב בדרך משה (נדפס בספר הגן ודרך משה, עמ' לה-לו), שאם אומר וידוי קודם התפילה הרי הוא כמודה בקנס קודם שבאו עדים ופטור, ואם יבוא השטן אח"כ ויקטרג, יאמר לו הקב"ה שאדם זה כבר הודה והתוודה קודם שבאת לקטרג עליו, ואז צריך השטן להתהפך ולהיות לסניגור, כמו שעושה ביום הכפורים שמליץ יושר על ישראל שעומדים כמלאכים והתוודו על חטאתם. וזה הרמז 'מודה בקנ"ס פטור', ראשי תיבות קטיגור נעשה סניגור.

לא:

קטן חריף בלימוד התורה

בגמרא הובאו דברי חכמים שפירשו תפילת חנה אמו של שמואל הנביא שביקשה מהשי"ת שיתן לה 'זרע אנשים', שהוא זרע המובלע בין אנשים ואינו בולט ביניהם, ורב דימי ביאר שלא יהא חכם ולא טיפש, ופירש רש"י (ד"ה ולא חכם) לא חכם יותר מדאי שלא יהיה תימה בעיני הבריות ומתוך שנדברים בו שולטת בו עין הרע. וכתב היעב"ץ (ד"ה ולא חכם) שביקשה שלא יהיה חכם בקטנותו לפני זמן של שני מדע, וזו הבקשה לא נתנו לה כי היה חכם גדול בהיותו בן שתי שנים.

ובשו"ת רב פעלים (ח"ד סוד ישרים סי' ו) כתב על אמותינו הקדושות לאה ורחל ע"ה שהיו בנות לבן שהיה עובד עבודה זרה, שכשנולדו היה להם נשמות גדולות ועצומות, ומכח תוקף גודל נשמתם ידעו מאליהן דרך האמת, והכירו ברוח הקודש כבודו ית', וידעו דרך אביהן שהוא מקולקל ונבדלו ממנו. ועל דרך זה אמרו ז"ל (נדרים לב.) בן ג' שנים הכיר אברהם אבינו ע"ה את בוראו, והיינו שהכיר מאליו ששרתה עליו רוח הקודש מכח נשמה גדולה שנכנסה בו. ואל תתפלא על הדבר הזה, שכן כתב רבינו האר"י ז"ל (שער הגלגולים) בענין ההוא ינוקא שבספר הזוהר שהיה מטיף מאליו סודות עמוקות, מפני שזכה בקטנותו לנשמה גדולה. וכן היה אצל שמואל הנביא ע"ה שהיה חכם גדול והוא בן שתי שנים ומחצה.

ובשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' סג) הוכיח, שהטעם שקטן אינו חייב במצוות אינו משום שנוקטים שאין להם דעת, שהרי בודאי אנו רואים קטנים שיש להם דעת גדולה, שיש הרבה קטנים כבני שמונה ותשע שלומדים גמרא גם עם תוספות שצריך הבנה גדולה, וגם מצאנו בגמרא (ע"ז נו:) ינוקא בן שש שנים ששנה מסכת עבודה זרה ושאלו ממנו שאלות בדיני יין נסך, ובגיטין (נז:) במעשה האשה ושבעה בניה שידעו להשיב לקיסר, והבינו כל כך עד שמסרו נפשם להריגה. ובמדרש (איכה רבה א נ) מבואר שהבן השביעי היה עדיין יונק מאמו, ושיערו חכמים שנותיו ונמצא בן שתי שנים וששה חדשים ושש שעות ומחצה. ואף בדורות הקרובים מפורסם לכל שהגר"א כשהיה בן שש כבר היה חכם גדול בתורה, וגם בכל דור רואים קטנים בעלי כשרונות גדולים. אלא גזירת הכתוב היא בכל הקטנים אף באלו שיש להם דעת.

להורות בעירו[סט]. ויש אומרים שגם תלמיד חבר תוך י"ב מיל פטור אבל אסור, וחוץ לי"ב מיל מותר[ע].

נטילת רשות

אף על פי שנטל רשות מרב אחד[עא], לא סגי, עד שיטול רשות מכל רבותיו המובהקים[עב]. והאי מובהקים לא מיירי כשאר רבו מובהק שרוב חכמתו ממנו, דאם כן לא אפשר להיות לו הרבה רבותיו מובהקים, אלא רצה לומר תלמיד גמור, לאפוקי תלמיד חבר דהיינו שנתגדל בתורה ונעשה חבר לרבו, דהיינו שהוא קרוב להיות גדול כרבו[עג]. מיהו יש חולקין וסבירא להו דאי קבל רשות מרבו אחד, מהני להורות חוץ לג' פרסאות. אבל תוך ג' פרסאות, לא מהני ליה[עד]. ויש אומרים דכל שאינו רבו מובהק, דהיינו שאין רוב חכמתו ממנו, תלמיד חבר הוא[עה].

תענית בשבת

הרואה חלום רע צריך להתענות למחר[עו], כדי שישוב ויעור במעשיו ויחפש בהן ויחזור בתשובה, ומתענה ואפילו בשבת[עז], כדי שיקרע גזר דינו[עח].

עוברות ומניקות

עוברות ומניקות אין להורות להן להתענות אפילו בחול, אלא יתנו פדיון נפשם לצדקה, ובפרט אם הן חלושות, בודאי אין להן להחמיר על עצמן[עט].

הרהר ביום

אם הרהר ביום וחלם בלילה מענין ההרהור, אין לו להתענות בשבת שההרהור גרם זה, ולא הראוהו מן השמים דבר רע[פ].

כפרה

המתענה בשבת צריך להתענות ביום ראשון, כדי שיתכפר לו מה שביטל עונג שבת. ואם תשש כחו ואינו יכול להתענות ב' ימים רצופים, לא יתענה ביום א' ויתענה אח"כ[פא].

כשיש למחר תענית חובה

אם ביום ראשון הוא תענית חובה כגון י"ז בתמוז וכדומה, או אפילו תענית יחיד שנהג בו חובה, כגון שיש לו מנהג קבוע תמיד להתענות יום ראשון של סליחות אינו עולה לו, כיון שאף אם לא היה מתענה בשבת היה מתענה יום זה, וצריך להתענות יום אחר. ויש חולקין וסוברים שגם תענית חובה שהוא ביום ראשון עולה לו, ויכוין ביום התענית שיהיה לו כפרה על מה שהתענה ביום השבת. ומי שקשה לו התענית יכול לסמוך על המקילין שעולה לו גם תענית חובה[פב].

בזמן הזה

יש אומרים שאין להתענות תענית חלום בשבת אלא על חלום שראהו תלת זימני. ויש אומרים שבזמן הזה אין להתענות תענית חלום בשבת, שאין אנו בקיאים בפתרון חלומות לידע איזה טוב ואיזה רע. והעולם אומרים שנמצא בספרים קדמונים שעל שלשה חלומות מתענים בשבת[פג], ואלו הן, הרואה ספר תורה שנשרף[פד], או יום הכיפורים בשעת נעילה, או קורות ביתו[פה] או שיניו שנפלו[פו]. ויש אומרים הרואה יום הכיפורים אפילו שלא בשעת נעילה. ויש אומרים הרואה שקורא בתורה, ויש אומרים הרואה שנושא אשה. והא דרואה שיניו שנפלו דוקא שיניו, אבל הרואה לחייו שנשרו, חלום טוב הוא דמתו היועצים עליו רעה, ונראה לי שהחלומות שאמרו בפרק הרואה שהם רעים[פז], גם עליהם מתענין בשבת[פח].

לב.

התרת נדרים

מי שנדר ונתחרט, יש תקנה על ידי חרטה, ואפילו נדר באלהי ישראל. כיצד יעשה, ילך אצל חכם מומחה, דגמיר וסביר, ואם אין יחיד מומחה ילך אצל שלשה הדיוטות, והוא דגמירי להו וסבירי[פט], וגם יודעים לפתוח לו פתח, ויתירו לו. והאידנא אין מומחה שיהא ראוי להתיר ביחיד[צ].

כיצד מתירים

כיצד היא ההתרה, יאמר לו ג' פעמים[צא], מותר לך, או שרוי לך, או מחול לך, בכל לשון שיאמר[צב], אפילו מעומד, ובקרובים, ובלילה, ובשבת, אפילו אם היה אפשר לו מאתמול לישאל עליו, ובלבד שיהיה לצורך השבת, כגון שנדר שלא לאכול או ליבטל מעונג השבת[צג].

סדר התפילה

חיוב מצוה זו של תפילה כך הוא, שיהא אדם מתחנן ומתפלל בכל יום, ומגיד שבחו של הקדוש ברוך הוא ואחר כך שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחנה[צד], ואחר כך נותן שבח והודיה לה' על הטובה שהשפיע לו כל אחד לפי כחו[צה].

פסוקי דזמרה לאחר התפילה

המאחר לבא לבית הכנסת, והציבור כבר התחילו יוצר, ואין שהות לומר פסוקי דזמרה אפילו בדילוג, יקרא קריאת שמע וברכותיה עם הציבור ויתפלל עמהם, ואחר כך יקרא כל פסוקי דזמרה בלא ברכה שלפניהם ולא של אחריהם[צו].

לב:

כהן שהרג

כהן שהרג את הנפש, אפילו בשוגג[צז], לא ישא את כפיו אפילו עשה תשובה[צח]. ויש אומרים דאם עשה תשובה נושא כפיו, ויש להקל על בעלי תשובה, שלא לנעול דלת בפניהם, והכי נהוג[צט].

[סט] **רמ"א** (שם). [ע] **שו"ע** (שם). מדברי התוספות (סנהדרין ה: ד"ה אלא) משמע, שאפילו בלא נטילת רשות מותר. אבל בהגהות מיימוניות (תלמוד תורה פ"ה אות ד) כתב שמכל מקום צריך נטילת רשות. ש"ך (סק"י). [עא] **היינו** בתלמיד גמור, אבל בתלמיד חבר די בנטילת רשות מרבו, ואם יש לו רב אחד מובהק והאחרים אינם מובהקים צריך שיטול רשות מרבו המובהק. ש"ך (ס"ק יא). [עב] **שו"ע** (שם). [עג] **ומשמע** מדברי הרמ"א שגם אם אין רוב חכמתו ממנו, מכל מקום נקרא רבו וצריך ממנו רשות, אבל נראה שאם אינו רבו המובהק, שאין רוב חכמתו ממנו, אין צריך לנהוג בו שום כבוד, רק לענין קריעה שקורע עליו כשמת, וכן לענין שצריך לעמוד מפניו. ש"ך (ס"ק יב). [עד] **כלומר** רשות מרב אחד, אבל מכל רבותיו מהני נטילת רשות, אפילו להורות תוך ג' פרסאות. ויש אומרים שתוך ג' פרסאות אין מועיל נטילת רשות כלל. ש"ך (ס"ק יג). [עה] **רמ"א** (שם). [עו] **כתב המגיד משנה** (תעניות פ"א הי"ג), שמקור דברי הרמב"ם הוא מהמבואר בתענית (יב:) יפה תענית לחלום כאש לנעורת, ובו ביום ואפילו בשבת. וכן מהמבואר בסוגייתנו כל היושב בתענית בשבת, קורעין לו גזר דין של שבעים שנה, ופירש הר"ח שהגמרא עוסקת בתענית חלום, וזה גם דעת הרמב"ם. והקשה הלחם משנה, מהיכן למד זאת המגיד משנה, ואולי למד הרמב"ם דין זה רק מתענית. ותירץ, שבתענית מבואר רק שאם רצה לעשות התענית הוא יפה לו, אבל לא שיהא חייב לעשותו, וא"כ מהיכן למד הרמב"ם שחייב להתענות ולפשפש במעשיו, לכן הביא המגיד משנה את הגמרא בסוגייתנו שקורעין לו גזר דינו וכפירוש הר"ח שהגמרא עוסקת בתענית חלום, וכיון שכן ודאי שראוי לחייבו בשביל כך. [עז] **רמב"ם** (תעניות פ"א הי"ב). [עח] **שו"ע** (או"ח סי' רפח ס"ד). ויעסוק כל היום בתורה ובתפילה ויתכפר לו, ובסדר היום (סדר קבלת שבת ותפילת ערבית) כתב שיוכל להתוודות על עונותיו כשמתענה בשבת כמו בחול. משנה ברורה (סק"ו). [עט] **משנה ברורה** (שם). [פ] **משנה ברורה** (שם). [פא] **רמב"ם** (שם פ"א הי"ג), **שו"ע** (שם סי' רפח ס"ד). [פב] **משנה ברורה** (סק"ח). [פג] **וגם** באלו השלושה חלומות אין להתענות בשבת, אלא אם כן התענית עונג לו, כגון שנפשו עגומה עליו וכשיתענה ימצא נחת רוח, אבל אדם שאינו מקפיד בחלום רע, או שהתענית קשה עליו ומצטער יותר בתעניתו ממה שמצטער בפחד החלום, אסור להתענות בשבת. והשל"ה היה רגיל על הרוב לפסוק שלא להתענות בשבת גם על שלושת חלומות אלו, אלא היה מורה להתענות שני ימים בחול נגד יום השבת ויום ראשון שאחריו. משנה ברורה (ס"ק טו). [פד] **וכן** תפילין שנשרפו כיון שיש בהן פרשיות מהתורה, אבל נביאים וכתובים לא. ודווקא שנשרף אבל אם ראה בחלומו שנפלו מידו אין צריך להתענות. משנה ברורה (ס"ק טז). [פה] **ובמדרש** (ב"ר פט ח) מבואר שפתרו לאשה שתלד זכר וכן היה. משנה ברורה (ס"ק יז). [פו] **ואם** היה לו כאב שינים לא יתענה, כי המהרהר ביום אין צריך להתענות. משנה ברורה (ס"ק יח). ומי שאין לו בנים או בנות אין להחמיר עליו להתענות בשבת, כי בגמרא (להלן נו.) מבואר שבר הדיא פתר את החלום, שבניך ובנותיך ימותו. ביאור הלכה (ד"ה או שיניו). ובספר שולחן הטהור (סי' רכ ס"א) כתב, שכאשר היו באים לפניו אנשים שחלמו שנפלו שיניהם, היה רגיל לפתרו באופן שיזמין לו השי"ת פרנסתו בלי טורח, כי השיניים מורים על טחינה וטורח הפרנסה, וכאשר כביכול נשרו, אות היא שכעת ישיג פרנסתו בניקל. [פז] **ולא** יתענה על חלומות שיש בהם הפסד ממון, אלא דווקא כשראה בחלומו דברים שמחללים עליהם שבת. משנה ברורה (סק"כ). [פח] **שו"ע** (שם סי' רפח ס"ה). וכתב החזו"א (אגרות ח"ב קמט) הרבה פעמים חלמתי חלומות רעים, ולא שמתי לבי לזה, ונכון שיאמר בעת ברכת כהנים ה'רבונו של עולם'. וביאר בנחלת אבות (אות מ) שבזמנים הקדומים שהיו קדושים, החלומות היו אז קרובים לנבואה, אבל בזמנים אלה החלומות שוא ידברון. [פט] **שלומדים** עמהם הלכות ומבינים. ואין צריך שידעו הסברות היטב, אלא די שלמדו ומבינים קצת, שידעו מה שמתירים וכן נוהגים. ש"ך (סי' רכח סק"ג). [צ] **שו"ע** (יו"ד סי' רכח ס"א). [צא] **ודי** שיאמר פעם אחת, אלא אומרים שלש פעמים כדי לחזק הענין. ש"ך (סק"ו). [צב] **רמ"א** (שם). [צג] **שו"ע** (שם סי' רכח ס"ג). [צד] **ודעת הרמב"ם** (תפילה פ"א ה"א) שתפילה אחת ביום היא מן התורה, ועל זה אמר הרמב"ם שמן התורה קודם שיתפלל על צרכיו, צריך לסדר שבחו של הקב"ה. ומקור דברי הרמב"ם הוא מסוגייתנו, שלמדו ממשה שקודם סידר שבחו של הקב"ה, ואמר 'ה' אלהים אתה החלות להראות את עבדך את גדלך ואת ידך החזקה אשר מי אל בשמים ובארץ אשר יעשה כמעשיך וכגבורותיך', ואחר כך ביקש 'אעברה נא ואראה את הארץ הטובה' (דברים ג כד-כה), וכיון שמשה רבינו ע"ה עשה כן למדנו שמן התורה כך צריך להתפלל. כסף משנה. [צה] **רמב"ם** (שם פ"א ה"ג). כתב בלחם משנה, שבקרית ספר כתב שלא נתפרש לו היכן למד הרמב"ם שמן התורה צריך לתת שבח לאחר התפילה, וגם בעיני יפלא. ובמעשה רוקח כתב שאף שממשה רבינו לא למדנו זאת, מכל מקום השכל מחייבו. [צו] **שו"ע** (או"ח סי' נג ס"א). והטעם שאינו יכול לומר פסוקי דזמרה עם הברכות לאחר התפילה, שהוא ברכה לבטלה, כיון דלא תקנום אלא קודם תפילה, כמבואר בסוגייתנו שיסדר שבחו של מקום ואחר כך יתפלל. ב"ח (אות א). וכן כתב הטור (סי' נא) שלכן תיקנו לומר פסוקי דזמרה קודם התפילה, כדי שיסדר שבחו של מקום ואחר כך יתפלל. וכתב בדרכי משה (שם סי' תריט אות ח) בשם המרדכי (יומא פ"א סי' תשכה) שבמעריב של יום כיפור, פותח שליח צבור 'יעלה תחנונינו', ושוב 'שומע תפילה' וגם שאר תפילות של שבח יוצרנו, ואחר כך יאמר סליחות, משום שמבואר בסוגייתנו לעולם יסדר אדם שבחו של מקום ואחר כך יתפלל. [צז] **ובמגן אברהם** (ס"ק נג) מצדד שדווקא כשמת מיד, אבל אם לא מת מיד אין להחמיר בשוגג, שאולי הרוח בלבלתו ומת. ביאור הלכה (סי' קכח ד"ה אפילו בשוגג). [צח] **רמב"ם** (תפילה ונשיאת כפים פט"ו ה"ג), **שו"ע** (שם סי' קכח סל"ה). וטעמו שאף שאין לך דבר שעומד בפני התשובה, מכל מקום אין קטיגור נעשה סניגור, שבידים אלו שהרג את הנפש אין ראוי לישא את כפיו אף על פי שעשה תשובה. משנה ברורה (ס"ק קכט). והנה לגבי מומר שעבד עבודה זרה וחזר בתשובה, הביא השו"ע (שם סל"ז) שיש אומרים שאם חזר בתשובה נושא כפיו, ולענין הורג נפש, סתם השו"ע וכתב שאינו נושא כפיו. וכתבו באליה רבה (ס"ק סד) ובמטה יהודה (סק"ג), שהורג נפש חמור יותר משום שאין קטיגור נעשה סניגור. אכן בעולת תמיד ובגר"א כתבו שהדעות שהביא בשו"ע שם שנושא כפיו, סוברים שגם כשהרג וחזר בתשובה יכול לישא כפיו. ביאור הלכה (ד"ה אפילו עשה). [צט] **רמ"א** (שם). ואפילו כשעבר במזיד. ויש מהאחרונים שמחמירים כשעבר במזיד, משנה ברורה (ס"ק קל-קלא). ולהלכה דעת הרמ"א להקל אפילו כשהרג במזיד, וכתב שכן נוהגין וכן פסקו כמה אחרונים, אכן הפרי חדש (סל"ז) והאליה רבה (ס"ק סד) דעתם שאם הרג במזיד אין להקל. ולדינא צ"ע, ועל כל פנים אם עלה אין להורידו. ביאור הלכה (שם).

פניני הלכה

לב.

שיעורי התורה באדם בינוני

בגמרא, אמר רבי אושעיא משל [החוטא מפני שפע מרובה שמשפיע עליו הקב"ה למה הוא דומה], לאדם שהיתה לו פרה כחושה ובעלת אברים, האכילה כרשינין והיתה מבעטת בו. אמר לה מי גרם ליך שתהא מבעטת בי, אלא כרשינין שהאכלתיך.

בפתח הדביר (כללא דדיני או"ח סי' קל ס"ג ד"ה ולאו להקשות ע"ז) דן בבירור מדות אצבע וטפח שבתורה אם מודדים אותם בבני אדם בינונים או כל אחד לפי אצבעותיו וידו שלו. והביא מה שכתב בשו"ת חכם צבי (סי' סו), שכל דבר שלא פורש מה הוא, אם גדול או קטן, דינו בבינוני. והביא כמה ראיות לדבריו שכל שיעורי התורה מודדים אותם בבני אדם בינונים, ולא בידו של כל אחד ואחד.

והנה החתם סופר (שו"ת, או"ח סי' קפא) כתב, שמדד כמה פעמים את רוחב האגודל, ומדדו באגודל של אדם בעל איברים. ומשמע לכאורה שכוונתו כפירוש שצידד בפתח הדביר, שמודדים בידו של האדם היותר גדול שבאצבעו נכנסות האצבעות של כל אדם, וזהו הפירוש 'של כל האדם'. אך החתם סופר עצמו (שם סי' קכז) כתב שמדד באצבע של אדם בינוני.

והחזון איש (או"ח סי' לט אות יא) כתב, שצריך לפרש כוונת החתם סופר שכתב שמדד באדם בעל איברים, שכוונתו היא למעט את הקטנים והכחושים, ובעל איברים היינו בריא כדרך בינוני בריא, ומשום שבתחילת דבריו שם הזכיר קטנים סיים שיהיה שלם באבריו. וכתב עוד, שיותר נראה שנשמטה כאן תיבה אחת בלשון החתם סופר, וצריך לומר בדבריו 'אדם כחוש בעל איברים', ונקט לשון הגמרא בסוגייתנו 'פרה כחושה בעלת אברים', והכוונה אינה לבעלת איברים בריאים, אלא להיפך, שעצמותיה נראים מרוב רזון וכחש בשר. וכוונת החתם סופר, שבכדי לשער האגודל צריך להניחו על הדף עד שהעין תבחין במדה המדויקת, ולזה צריך לדחוק כל האגודל על הדף מפני שבזמן שהאגודל מורם אי אפשר לעין לבחון, ולכן בזמן שהאגודל מסורבל בבשר אי אפשר לדחקו על הדף מפני עובי הבשר וגם הדוחק מרחיב את הבשר, ולזה העצה היעוצה שינסה מידתו באדם כחוש שעצם אגודלו כאגודל בינוני ואין עליו בשר מרובה, וזה נוח לדחוק על הדף ואינו מתרחב.

לב:

נשיאת כפים בכהן שהרג את הנפש שלא בידיו

בגמרא, אמר רבי יוחנן, כל כהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו, שנאמר (ישעיה א טו) 'ידיכם דמים מלאו'.

וכתב הרמב"ם (תפילה פט"ו ה"ג), שאין נפסל לנשיאות כפים אלא כהן שהרג את הנפש, שבו דיבר הכתוב, אבל שאר עבירות אינם מונעים ממנו מלישא את כפיו. וכתב הב"ח (או"ח סי' קכח אות כב) בדעתו, שאף על פי ששלש עבירות חמורות הן שיהרג ואל יעבור, עבודה

תענית ביום מעונן

ראה הערה[ק].

מחשבה שה' יעשה בקשתו

אל יחשוב ראוי הוא שיעשה הקדוש ברוך הוא בקשתו, כיון שכוונתי בתפלתי, כי אדרבה זה מזכיר עונותיו של אדם[קא], אלא יחשוב שיעשה הקדוש ברוך הוא בחסדו. ויאמר בלבו, מי אני, דל ונבזה, בא לבקש מאת מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, אם לא מרוב חסדיו שהוא מתנהג בהם עם בריותיו[קב].

ישיבה קודם התפילה ולאחריה

ישהה שעה אחת קודם שיקום להתפלל[קג], כדי שיכוין לבו למקום[קד], ושעה אחת אחר התפלה, שלא תהא נראית עליו כמשאוי שממהר לצאת ממנה[קה].

הפסקה באמצע התפילה

מלך שואל בשלומו

לא יפסיק בתפלתו[קו]. ואפילו מלך ישראל שואל בשלומו לא ישיבנו, אבל מלך עובדי כוכבים[קז], אם אפשר לו לקצר דהיינו שיאמר תחלת הברכה וסופה קודם שיגיע אליו יקצר, או אם אפשר לו שיטה מן הדרך יטה ולא יפסיק בדיבור[קח], ואם אי אפשר לו יפסיק[קט].

בהמה או קרון כנגדו

היה מתפלל בדרך ובאה בהמה או קרון כנגדו, יטה מן הדרך ולא יפסיק[קי], אבל בענין אחר, אין לצאת ממקומו עד שיגמור תפלתו[קיא], אא"כ הוא בתחנונים שלאחר התפלה[קיב].

תינוק בוכה

אם תינוק בוכה מותר לרמוז לו בידיו שישתוק ולא יטרידו מתפלתו, ואם אינו מועיל ירחיק את עצמו ממנו ולא ידבר עמו, וכן אדם נכבד שעומד בתפלה, והש"ץ ממתין עליו באמירת קדיש או קדושה, ואינו רוצה שימתינו עליו וזה מטרידו בתפילה, מותר לו לרמוז לש"ץ שלא ימתין עליו[קיג].

נסתפק בדין

העומד בתפלה ונסתפק באיזה דין איך יתפלל, כגון ששכח איזה דבר בתפלה, מותר לילך ממקומו למקום מיוחד ולעיין שם בספר, ומותר גם לשאול הדין[קיד].

לג.

נחש ועקרב כנגדו

ראה נחשים ועקרבים באים כנגדו, אם הגיעו אליו והיה דרכן באותן המקומות שהן ממיתין, פוסק ובורח, ואם לא היה דרכן להמית אינו פוסק[קטו].

ואפילו נחש כרוך על עקבו, לא יפסיקו[קטז], אבל יכול לילך למקום אחר כדי שיפול הנחש מרגלו[קיז], אבל עקרב פוסק, לפי שהוא מועד יותר להזיק, ונחש נמי, אם ראה שהוא כעוס ומוכן להזיק פוסק[קיח], גם כשאינו כרוך על עקיבו, אלא שרואה שבא נגדו[קיט].

[ק] **בסוגייתנו** נאמר שרבא לא גזר תענית ביום המעונן, משום שנאמר (איכה ג מד) 'סכותה בענן לך מעבור תפלה'. והביאו השל"ה (תענית נר מצוה אות מ) להלכה, ופירש שביום המעונן לא גזר רבא את התענית למחר, אף שיתכן שלמחרת יהיה יום צלול, כי התחלת התענית היא מיום אשר משים אל לבו, כמו שאמר השם יתברך לדניאל (דניאל י יב) 'כי מן היום הראשון אשר נתת את לבך להבין ולהתענות לפני אלהיך נשמעו דבריך'. ולכן לא גזר רבא תענית ביום המעונן אף שיתכן שלמחר יהיה יום צלול. ואין לפרש שלא גזר היום תענית אם למחרת יהיה יום מעונן, שמהיכן ידע שלמחר יהיה יום המעונן. ובאליה רבה (סי' תקסו סק"י) תירץ שאפשר שרבא עשה תנאי, שאם מחר יהיה יום המעונן לא יתענו. אך הקשה שצ"ע למה השמיטו הפוסקים דבר זה. ותירץ שמה שנאמר אחר כך בסוגייתנו אמר ר"א מיום שחרב בית המקדש נפסק חומת ברזל בין ישראל לאביהם שבשמים, נדחה הלכה זאת של רבא, שבלאו הכי יש הפסק גדול, ואפילו הכי אנו עושים את שלנו, ולכן השמיטו זאת הפוסקים. ובפרי מגדים (שם א"א סק"י) כתב שעכשיו בעוונותינו הרבים, גוזרים תענית גם ביום המעונן. [קא] **שעל** ידי כך מפשפשים במעשיו לומר בטוח הוא בזכיותיו. [קב] **שו"ע** (או"ח סי' צח ס"ה). [קג] **כתב** רבינו יונה (לעיל ל: ד"ה חסידים) אף שבהרבה מקומות בש"ס שעה אחת הכוונה לזמן מועט, מכל מקום כאן הכוונה לשעה ממש שהיא אחת מי"ב שעות שביום, וראיה לכך, שהגמרא בסוגייתנו שאלה, וכי מאחר ששוהין תשע שעות בתפילה, תורתן היאך משתמרת ומלאכתן היאך נעשית, הרי ששעה הכוונה לשעה ממש. ומכל מקום זה אמור בחסידים, אבל לשאר העם די לשהות שעה מועטת והוא כדי הילוך ח' טפחים, כמו שכתב בשו"ע (שם סי' צ ס"כ) שצריך לשהות שיעור זה קודם התפילה. כתב בסדר היום (סדר הלימוד אחר התפילה) שטוב להתעכב בבית הכנסת עד שלא ישארו שם עשרה, גם עצם הישיבה בבית הכנסת הוא מצוה בפני עצמה. משנה ברורה (סי' צג סק"א). וכתב בפרי מגדים (א"א סק"א) שאנו מתפללים וקוראים פסוקי דזמרה מקודם [שיעור פסוקי דזמרה חצי שעה], ואחר כך ברכות וקריאת שמע, ושוהה מעט קודם שיתחיל פסוקי דזמרה, הרי זה קרוב לשעה כמו חסידים. [קד] **האר"י** ז"ל היה מתפלל מתוך סידור כדי שיכוון מאוד, וגם כדי שינקד טוב את המלים ולא יבליע את הניקוד, הכל לפי מה שמרגיש האדם בנפשו שיתפלל טוב יותר. משנה ברורה (סק"ב). [קה] **רמב"ם** (תפלה פ"ד הט"ז), שו"ע (שם סי' צג ס"א). הב"ח (או"ח סי' קלב אות ג) הביא מהר"ר יעקב פולק ז"ל שמה"ר מנחם מלונדר"ש אמר שלכן נהגו לומר את הפסוק 'אשרי יושבי', קודם שאומרים 'תהלה לדוד', מפני שהוא לשון המתנה, שהיו שוהין שעה אחת קודם תפילה, ולאחר תפילה היו שוהין גם כן שעה אחת, כדכתיב 'ישבו ישרים את פניך', לפיכך נראה שתיקנו לומר עלינו לשבח, ואני רגיל לומר אחר התפילה כשאני מיושב, 'ישבו ישרים' כמו שאומרים הפסוק 'אשרי יושבי'. [קו] **ואפילו** לרמוז אסור. ואסור להפסיק גם במקום הפסד ממון. משנה ברורה (סי' קד סק"א-ג). [קז] **או** אנס ומפחד שיהרגנו. משנה ברורה (סק"ג). [קח] **וטוב** יותר לקצר מאשר להטות את הדרך. והפרי מגדים (א"א סק"ג) כתב שעדיין יש להתיישב בדבר, שאולי ההליכה לצורך התפילה אינה נחשבת להפסק. משנה ברורה (סק"ד). [קט] **רמב"ם** (שם פ"ו ה"ט), שו"ע (שם סי' קד ס"א). ויכול גם לשאול בשלומו, כשמשער שבלי זה אפשר שיהיה בסכנה, וכל שכן שאם שאל בשלומו שמותר להשיב לו. משנה ברורה (סק"ה). [קי] **אף** שיש בזה סכנה שלא יעלו עליו הבהמה והקרון, מכל מקום כיון שיכול להנצל על ידי שיזוז מהמקום, אסור להפסיק בדיבור לומר לאיש אחר שיכה הבהמה במקל, או לגעור בבעל הקרון שלא יבוא כנגדו. משנה ברורה (סק"ו). [קיא] **ובדיעבד** אם יצא ממקומו, ולא שהה כדי לגמור את כל התפילה, אם לא הפסיק בדיבור ימשיך מאותה תיבה שהפסיק בה, ולא יתחיל מתחילת הברכה. ביאור הלכה (ד"ה אבל). [קיב] **שו"ע** (שם סי' קד ס"ג). ראה בזה לעיל (לא.). [קיג] **משנה** ברורה (סק"א). [קיד] **משנה** ברורה (סק"ג). [קטו] **רמב"ם** (שם פ"ו ה"ט). הקשו מפרשי הרמב"ם שבסוגייתנו רב ששת מחלק בין נחש לעקרב, שנחש אינו פוסק אבל עקרב פוסק, ולא חילק הרמב"ם כן. ותירץ במעשה רוקח, שהרמב"ם סובר שהמשנה עוסקת במקום שאין דרך הנחשים להזיק, ועל זה אמר רב ששת שגם באותו מקום העקרב מועד להזיק, אולם הרמב"ם כתב דינו מכח הסברה והמציאות שעינינו הרואות שבין נחש ובין עקרב דרכם להמית לפעמים, והרמב"ם הקדוש והטהור כל רז לא אניס ליה. והוסיף שהרמב"ם למד זאת, ממה ששנינו במשנה אפילו נחש כרוך על עקיבו, שכיון שהנחש כבר כרוך עליו ולא הזיקו, הרי זה מוכיח שנחש זה אין דרכו להזיק, אבל כשרואה נחש בא אליו מותר להפסיק, כיון שאפשר שיכול להזיקו [ראה ברמב"ם (שבת פי"א ה"ד) שמותר להרוג נחש בארץ ישראל בשבת, כיון שדרכו להזיק]. ובמרכבת המשנה העיר מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"ה ה"א) שכתב, שלכן בנחש לא יפסיק כיון שברוב המקרים אינו נושך. [קטז] **הטעם** משום שרוב פעמים הנחש אינו נושך. ובמקום שיש חשש שהנחש ינשוך וימית דין הנחש כדין עקרב. ביאור הלכה (ד"ה ואפילו). [קיז] **רמ"א** (שם). וכל מה שמוזכר כאן ולהלן לגבי שור שבא שכנגדו שאינו פוסק, היינו על ידי דיבור לומר לאחר שיסירנו, אבל ללכת למקום אחר מותר, שהליכה לא נקראת הפסק. ודווקא הליכה שהיא לצורך כמו להסיר נחש מעליו, אף שמן הסתם אין בו סכנה, אבל שלא לצורך גם הליכה נקראת קצת הפסק. משנה ברורה (סק"י). [קיח] **שו"ע** (או"ח סי' קד ס"ג). דין זה שאם הנחש כעוס ומוכן להזיק פוסק, אינו מבואר בסוגייתנו, אכן הוא מבואר בירושלמי (פ"ה ה"א) והובא בתוספות (ד"ה אבל). [קיט] **משנה** ברורה (ס"ק יא). ואם יכול ללכת להטות מן הדרך וללכת ולמקום אחר, יטה מן הדרך ולא יפסיק בדיבור. משנה ברורה (שם).

פניני הלכה

זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים, אף על פי כן אין כהן נפסל לנשיאת כפים אלא אם עבר על שפיכות דמים, ולא בעבר על גילוי עריות, כין שבה לא נאמר הכתוב 'ידיכם דמים מלאו'. וזה שלא כדברי התוספות יום טוב (בכורות פ"ז מ"ז ד"ה ושנעבדה) שכתב שהוא הדין שאם עבר על גילוי עריות שנפסל לנשיאת כפים.

ויתרה מזו כתבו התוספות (סנהדרין לה: ד"ה שנאמר) בתירוצם השני, שמה שכהן שהרג את הנפש נפסל לנשיאת כפים הוא משום שנשיאת כפים היא בידים, וכיון שהרציחה מתייחסת לידים שנאמר (ישעיה א טו) 'ידיכם דמים מלאו', אין קטיגור נעשה סניגור, ואין ראוי שישא כפיו ויברך את ישראל באותם ידים שהרג בהם את הנפש. ובאמרי שמאי (ח"ג סי' יג) כתב על פי דברי התוספות, שכיון שכל הפסול לעבודה הוא משום שהרג בידיו ואין קטיגור נעשה סניגור, אין פסול זה אלא במי שהרג בידיו, אבל אם הרג ברגליו או בראשו אינו נפסל לנשיאת כפים. אך בחבצלת השרון (קרליבך, הפטרת שבת חזון) כתב, שפשוט שגם באופן זה נפסל לנשיאת כפים, שכל רציחה מתייחסת לידים, כמבואר בפסוק שהביאו התוספות 'ידיכם דמים מלאו', ואף אם רצח באבר אחר מתייחסת הרציחה לידיו, ואין קטיגור נעשה סניגור ולא יברך בהם את העם.

כשעשה תשובה אם נושא את כפיו

כתב הרמב"ם (תפילה פט"ו ה"ג), כהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו ואף על פי שעשה תשובה. וכתבו הגהות מיימוניות (שם אות א) שראבי"ה (הל' נשיאת כפיים סי' אלף וקנה) אומר, שדווקא במפורסם להרוג ומועד לכך הוא שלא ישא את כפיו, וכן כתב רבינו שמחה שאין האיסור אלא בעומד במרדו ולא במי שעשה תשובה. וכתב באור שמח (תפילה שם) שדעת התוספות (יבמות ז. ד"ה שנאמר) בקושייתם כדעת הרמב"ם שאף אם עשה תשובה אינו נושא את כפיו, ושהדבר תלוי בב' תירוצי התוספות, עיי"ש.

ולהלכה פסק בשו"ע (או"ח סי' קכח סל"ה) שהדין שכהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו הוא גם כשעשה תשובה, והרמ"א חלק וכתב שישא את כפיו כדי שלא לנעול דלת בפני בעלי תשובה. ובביאור הלכה (ד"ה אפילו עשה) הביא דעת הפרי חדש והאליה רבא שפסקו שבהרג במזיד לא ישא את כפיו גם בשעשה תשובה, וכתב שמכל מקום אם עלה הכהן לדוכן אין להורידו.

אם נשיאת הכפים מעכבת בברכת כהנים

בשולחן ערוך (או"ח סי' קכח סי"ד) פסק, שאין מברכין ברכת כהנים אלא בעמידה ובנשיאת כפים. ובשו"ת נודע ביהודה (קמא או"ח סי' ה) נשאל אודות כהן שידיו מרתתות ואינו יכול להגביה ידיו, אם יכול לישא כפיו בלא נשיאת כפים. והביא בשם שו"ת שבות יעקב (ח"ג סי' א) שעולה מדבריו שרק במקדש נשיאת כפים מעכבת, אבל בגבולין מותר לכהן לברך אף בלי נשיאת כפים כשא"א לו לישא את כפיו. וכן כתב בשו"ת הרדב"ז (ח"ו סי' קח) שכהן שאינו יכול לפרוס כפיו אין זה מעכבו מלברך ברכת כהנים.

אולם הנודע ביהודה חולק, וכתב שבמקום שהמנהג שאין הכהנים מכניסים ידיהם תחת הטלית, פשוט שאי אפשר לו לברך בלי נשיאת כפים לפי שיהיו העם מסתכלים בו על שמשנה מכל הכהנים שנושאים כפיהם, וגם אם הוא יכניס ידיו למטה מהטלית ויכסה ידיו בטליתו, יסתכלו העם על השינוי משאר הכהנים שאינם מכסים ידיהם. ואף אם מנהג המקום לשלשל טליתותיהם על ידיהם שאז אין חשש שיסתכלו, שהרי לא רואים שינוי משאר כהנים, מ"מ נשיאת כפים מעכב אפילו בדיעבד כשאי אפשר, וכשם שהעמידה מעכבת אפילו בדיעבד כך נשיאת כפים.

ובספר מנחת קנאות (סוטה לח. ד"ה ויש) כתב, שיש להביא ראיה לדעת הנודע ביהודה מדברי התוספות (סנהדרין לה: יבמות ז. ד"ה שנאמר), שהטעם שכהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו, משום שנשיאות כפים היא בידיו, ולפי שהרג בידיו אין קטיגור נעשה סניגור. ולפי דעת השבות יעקב יש להקשות מדוע נדחה לגמרי מלברך, הרי יכול לברך בלי נשיאות כפיו, ובכל הפוסקים מוכח שכהן שהרג את הנפש אינו עולה לדוכן כלל, ומוכח שנשיאת כפים מעכבת.

והמגן אברהם (שם ס"ק כא) הביא להלכה בשם כנה"ג, שנשיאות כפים מעכבת אף בדיעבד. וכן פסק בשו"ע הרב (סכ"ג). וכ"כ הברכי יוסף במחזיק ברכה (סי' קכח סק"ג), ודלא כהשבות יעקב. וכן פסק במשנה ברורה (ס"ק נג).

בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' לא) נשאל, בדבר כהן אשר נקטעה כף ידו השמאלית אם מעכבו בברכת כהנים. וצידד מתחלה (אות ח) שהואיל ונאמר (ויקרא ט כב) 'וישא אהרן את ידיו', והכתיב הוא 'ידו' חסר יו"ד, יש לקיים המקרא והמסורת, המקרא שלכתחילה צריך לישא שתי ידיו, והמסורת שביד אחת הוא ג"כ מצוה, ונפקא מינה שאם בירך בנשיאת יד אחת בדיעבד יצא, או שאם אין לו אלא יד אחת נושא כפיו באחת. ושוב דחה (אות יא) שאם אין לו אלא יד אחת אינו נושא כפיו, משום שכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו. עיי"ש שנכון שישא כפיו בלא ברכה לפניה. וראה שו"ת באר משה (ח"ד סי' ז) שדן בשאלה זו.

מצוה בשמירת הגוף מן הסכנה

בגמרא, תנו רבנן, מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך, בא הגמון אחד ונתן לו שלום ולא החזיר לו שלום, המתין לו עד שסיים תפילתו. לאחר שסיים תפילתו אמר לו, ריקא, והלא כתוב בתורתכם (דברים ד ט) 'רק השמר לך ושמור נפשך', ונאמר (שם ד טו) 'ונשמרתם מאד לנפשתיכם', כשנתתי לך שלום למה לא החזרת לי שלום, אם הייתי חותך ראשך בסייף מי היה תובע את דמך מידי, וכו'.

ומשמע מסוגייתנו שבכלל מצות 'ונשמרתם' הוא שיזהר האדם שלא להכניס עצמו לסכנה. והרמב"ם (רוצח ושמירת הנפש פי"א ה"ד) כתב, שאם יש לו גג או כל דבר אחר שיש בו סכנה וראוי שיכשל בו אדם וימות, כגון שהיתה לו באר או בור בחצירו בין שיש בהן מים בין שאין בהן מים, חייב לעשות להן חוליה גבוהה עשרה טפחים או לעשות לה כסוי כדי שלא יפול בה אדם וימות. וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה יפה, ולמדו מפסוק זה, שנאמר 'השמר לך ושמור נפשך'. ומהרש"א (ח"א ד"ה כתיב) העיר שאין זו פשטות הכתובים, שהרי הפסוק 'השמר לך' וגו' מדבר בשמירה משכחת התורה, והפסוק 'ונשמרתם מאד לנפשותיכם' מזהיר שלא

להעיד על הנופל למקום מסוכן

נפל לגוב אריות ונמרים

אין מעידין על האדם שמת אלא כשראוהו כשמת ודאי ואין בו ספק. כיצד, ראוהו שנפל לגוב אריות ונמרים וכיוצא בהם, אין מעידין עליו, שמא לא היו רעבים ולא אכלוהו[קכ].

נפל לחפירת נחשים ועקרבים

נפל לחפירת נחשים ועקרבים אפילו עמד וברח מעידין עליו שמת, שודאי סופו למות, מפני שעל ידי שדוחקן כשעומד עליהם מזיקין אותו[קכא]. וכן כל כיוצא בזה מדברים שאי אפשר שיחיה אלא ימות מיד בזמן קרוב הרי אלו מעידין עליו[קכב].

שור כנגדו בתפילה

אם ראה שור בא כנגדו פוסק, שמרחיקין משור תם[קכג] חמישים אמות, וממועד[קכד] מלא עיניו, ואם שוורים שבמקום ההוא מוחזקים שאינם מזיקים אינו פוסק[קכה].

שור מסורס

אם בא כנגדו שור המסורס, אפילו אם אינו יודע אם מזיק אינו פוסק. ודוקא שהשור לא הזיק מעולם, אבל אם הזיק אפילו פעם אחת, פוסק אפילו במקומות ששאר השוורים אינם רגילים להזיק[קכו].

הזכרת גשמים

מתחילין לומר בברכה שניה[קכז] משיב הרוח ומוריד הגשם, בתפלת מוסף של יום טוב האחרון של חג[קכח], ואין פוסקין עד תפלת מוסף של יום טוב הראשון של פסח[קכט].

שאלת הגשמים

ברכת השנים, צריך לומר בה בימות הגשמים 'ותן טל ומטר', ומתחילין לשאול מטר בחוצה לארץ בתפלת ערבית של יום ס' אחר תקופת תשרי, ובארץ ישראל מתחילין לשאול מליל ז' במרחשון[קל], ושואלין עד תפלת המנחה של ערב יום טוב הראשון של פסח, ומשם ואילך פוסקין מלשאול[קלא].

בינה תחילת התפילה

מפני שמותר האדם מן הבהמה היא הבינה והשכל, קבעו ברכת אתה חונן ראש לאמצעיות, שאם אין בינה אין תפלה[קלב].

הטעם לתקנת סדר התפילה

כשגלו ישראל בימי נבוכדנצר הרשע, נתערבו בפרס ויון ושאר האומות ונולדו להם בנים בארצות הגוים, ואותן הבנים נתבלבלו שפתם והיתה שפת כל אחד ואחד מעורבת מלשונות הרבה, וכיון שהיה מדבר אינו יכול לדבר כל צורכו בלשון אחת, אלא בשיבוש, שנאמר (עזרא יג כד) 'ובניהם חצי מדבר אשדודית, ואינם מכירים לדבר יהודית וכלשון עם ועם'. ומפני זה כשהיה אחד מהן מתפלל תקצר לשונו לשאול חפציו, או להגיד שבח הקדוש ברוך הוא בלשון הקדש, עד שיערבו עמה לשונות אחרות. וכיון שראה עזרא ובית דינו כך, עמדו ותקנו להם שמנה עשרה ברכות על הסדר, שלש ראשונות שבח לה' ושלש אחרונות הודיה, ואמצעיות יש בהן שאלת כל הדברים שהן כמו אבות לכל חפצי איש ואיש ולצרכי הציבור כולן, כדי שיהיו ערוכות בפי הכל וילמדו אותן ותהיה תפלת אלו העלגים

[קכ] רמב"ם (גירושין פי"ג הי"ז), שו"ע (אהע"ז סי' יז סכ"ט). כן פירש רש"י (ד"ה אין מעידין) שלכן אין מעידין עליו, שמא לא היו רעבים. אך אין הטעם שחוששים שמא נעשה לו נס, כדניאל בגוב אריות, שאין מזכירין מעשה ניסים, כמבואר ביבמות (קכא:), ודלא כירושלמי (יבמות פט"ז ה"ג) שפירשו שחוששים שמא נעשה לו נס כדניאל בגוב האריות. והב"ח (אות יט) יישב את דברי הגמרא עם הירושלמי, שבבבלי מדובר בבור עמוק שאין שייך נס שיצא משם. ולא ידעתי איך לא שייך נס שלא יצא מכל מקום. חלקת מחוקק (ס"ק נו). [קכא] שו"ע (שם). ופירש רש"י (ד"ה אגב) שחפירת נחשים הוא מקום צר, אבל גוב אריות הוא מקום רחב, ואין צריך לדחקן. בית שמואל (ס"ק נא). [קכב] רמב"ם (שם). [קכג] היינו שאינו רגיל להזיק. [קכד] היינו שרגיל להזיק. [קכה] שו"ע (או"ח סי' קד ס"ד). והנה הרמב"ם השמיט דין זה, וכתב במעשה רוקח (תפילה פ"ו ה"ט) שיש לומר בדוחק שהרמב"ם סמך על דין נחשים ועקרבים, וסובר שהיינו הך. [קכו] משנה ברורה (ס"ק יג). [קכז] מפני שמוזכר בברכה שניה תחיית המתים, והגשמים הם חיים לעולם כתחיית המתים. משנה ברורה (סי' קיד סק"א) [כן פירשו בסוגייתנו, אמר רב יוסף מתוך ששקולה כתחיית המתים, לפיכך קבעוה בתחיית המתים]. [קכח] היה ראוי להתחיל להזכירו ביו"ט הראשון של סוכות, כיון שבסוכות נידונין על המים, אלא לפי שהגשמים הם סימן קללה בחג הסוכות, שהרי אי אפשר לישב בסוכה בשעת הגשם, לכן אין מזכירין את הגשם עד לאחר סוכות. משנה ברורה (סק"ג). [קכט] רמב"ם (תפילה פ"ב הט"ז), שו"ע (שם סי' קיד ס"א). [קל] שבארץ ישראל כיון שהוא גבוה מכל הארצות, צריכה גשמים יותר מבבל שהיא נמוכה, וכל בני חו"ל נגררין אחר בבל. משנה ברורה (סק"ה). [קלא] רמב"ם (שם פ"ב הט"ז), שו"ע (שם סי' קיז ס"א). [קלב] שו"ע (שם סי' קטו ס"א). וכמבואר בסוגייתנו, גדולה דעה שנתנה בתחילת ברכה של חול. ביאור הגר"א. בסדר היום (כוונת שמו"ע ברכות) כתב עוד טעם לסדר הברכות. 'אתה חונן', החכמה והדעת לאדם היא הבקשה הראשונה, שבלי דעת הנפל טוב ממנו, ולכן צריך לכוון בה כראוי שזה עיקר השאלה שצריך האדם לשאול מאת הבורא יתברך, שיתן לו שכל ודעת ישר למאוס ברע ולבחור בטוב, 'השיבנו' היא הברכה שלאחר בקשת הדעת, כי מתוך שיש לו דעת נותן לבו על חטאו, וכוונת הברכה הזאת לבקש מאת השי"ת שיכניע וישפיל גיאות יצרו. 'סלח לנו', שלאחר שביקש על התשובה, צריך שיעלה על לבו החטאים או הפשעים בעצמם. 'רפאנו' אחר הגאולה יבקש על הרפואה, שכל זמן שאדם בצער אינו עומד מעל חליו, ועיקר הכוונה לבקש שירפא אותנו כדי שנהיה בריאים וחזקים לעסוק בתורה כראוי ולשמור כל המצות, ברכת פרנסה אחר רפואה שכשהאדם חולה אז אינו מבקש על המזון אבל אחר שנתרפא מבקש אחר פרנסתו לחזור ולהבריא גופו ונפשו, וצריך לכוון שיזמין לנו השי"ת פרנסתנו בנחת ולא בצער, בהיתר ולא באיסור. משנה ברורה (סק"א).

פניני הלכה

נאמין בשום תבנית פסל, ואין הפסוקים עוסקים כלל בשמירת נפש אדם עצמו מסכנה, אך באמת לא רק דברי ההגמון הם כך, אלא גם בשבועות (לו.) למדו מפסוק זה אזהרה למקלל עצמו.

וכן עמד בזה במנחת חינוך (מצוה תקמו אות יא), שדברי הרמב"ם מחודשים שלמד מפסוקים אלו מצוה להשמר מפני הסכנה, והרי אינם עוסקים בזה אלא בדברים העומדים ברומו של עולם, שלא להגשים הבורא וכו', וכתב שעל ההגמון שבסוגייתנו אין קושיא איך פירש את הפסוק על השמירה מן הסכנה, כי הם מינים ומהפכים דברי אלהים חיים למינות, ומי יודע איזה פירוש פירש הרשע בכתוב הזה שלדעתו הכוונה על שמירת הגוף, אך דברי רבינו הרמב"ם צ"ע מנין לו שלומדים מהעשה על שמירת הגוף מפני הסכנה. ובקומץ המנחה הביא הגמרא בשבועות (שם) שמוכח שהיתה לחז"ל קבלה שהפסוק מדבר גם בשמירת הגוף מפני הסכנה.

אכילת דברים שחכמים אמרו שיש בהם חשש סכנה

והפוסקים דנו בסכנות האמורות בש"ס, כגון אכילת בשר ודגים יחד, וכל שאר הדברים האסורים משום סכנה ושמירת נפש, אם יש איסור מן התורה או מדרבנן להסתכן בדברים אלו, או שמא הכל תלוי ברצונו של אדם, ואם רוצה לסכן עצמו רשאי. ודנו בזה משום 'ונשמרתם מאד לנפשותיכם' שלמדו ממנו איסור להכניס עצמו לסכנה, וכמבואר בסוגייתנו.

ובחקרי לב (אהע"ז סוף סי' עה) דן בסכנת נישואין לאשה קטלנית, אם יש בזה איסור, ונידונו הוא באיסור חובל בעצמו הנזכר. וכתב שהאונס קטלנית חייב לישא אותה לאשה כדין כל אונס, שנאמר בו (דברים כב כט) 'ולו תהיה לאשה' אם היא רוצה, ואין לו זכות להימנע מפני איסור הסכנה, כיון שנקט להלכה כדעת הפוסקים שמותר לאדם לחבול בעצמו. וראה במה שדן בדבריו בשלום יעקב (סי' יח), וכתב שלדעת רוב הפוסקים אסור לאדם לחבול בעצמו מן התורה, ולמדנו כן גם מהפסוק (בראשית ט ה) 'אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש' [עיין ב"ק (צא:) ובתענית (כב:) דרשו זה מפסוק אחר], ואם כן יש איסור דאורייתא להכניס עצמו לסכנה, והביא שכן כתב בספר חסידים (סוף סי' תעו).

לג.

קריאת שם בשם שקודם אברהם אבינו

כתב המבי"ט (שו"ת ח"א סי' רעו), שנראה שלכתחילה לא יקרא אדם מישראל לנולד באחד מהשמות שקודם אברהם אבינו, כגון אדם או נח, ואפילו בשמותיהם של שם ועבר שהיו צדיקים, שאין קוראים אלא בשם מי ששמר את התורה כולה. והנקרא בשם יפת וכיוצא בו מאשר קדמו לאברהם אינו בכלל מי שעמלו בתורה ועושה נחת רוח ליוצרו גדול בשם טוב ונפטר בשם טוב וכו'.

וכתב החיד"א בברכי יוסף (יו"ד רסה סק"ו) בשם הכנה"ג (שם ס"ק יח) שתמה על המבי"ט, שהרי מצאנו בסוגייתנו אמורא ושמו רבי בנימין בר יפת, וחס ושלום לומר שאביו של רבי יפת פרץ גדר וקרא לבנו יפת וזכה לבן גדול בתורה ובחסידות כרבי יפת. [ובספר מכשירי מילה (פ"ה ס"ל) העיר על דבריו, שהרי לא מצאנו שיפת היה גדול בתורה, ולעולם יש לומר שאבי יפת לפי שפרץ גדר לא זכה לבן תלמיד חכם, אבל יפת עצמו שהיה נקי מחטא, זכה לבן גדול בתורה כרבי בנימין. ובשם הגדולים (המובא להלן) כתב שנשמטו מהרב מכשירי מילה דברי הספר יוחסין (סדר האמוראים אות היו"ד) שמנה גם את רבי יפת בין האמוראים, ועיי"ש עוד]. והחיד"א הקשה עוד על המבי"ט משם התנא (אבות פ"ג מ"א ועוד) 'עקביא בן מהללאל', והרי מהללאל הוא שם שקודם מתן תורה. ומסיק שהעולם אינם נזהרים בזה וקוראים בשמות אדם נח וכיוצא.

ובספרו שם הגדולים (חלק גדולים מערכת א אות לד) הקשה על המבי"ט, כיצד אמר דבר זה מדעתו בלי שום סמך מרז"ל או מקבלת הגאונים, ואלו היה אומר בדרך עצה טובה החרשנו, אבל לגזור אומר שאינו נכלל במי שעמלו בתורה וכו' זהו דבר קשה. והביא ג"כ דברי הכנה"ג הנ"ל ושהמנהג לקרות בשמות אלו.

וכתב החיד"א בשם הגדולים, שאם דברי המבי"ט מקובלים בידו מרבותיו, יש לבארם עפ"י דברי המקובלים שקודם דור הפלגה היו כל הנשמות בין הטהורות ובין שאינם טהורות יוצאות מאוצר אחד, ומדור הפלגה שנבחר אברהם אבינו ע"ה לחלק השי"ת, נהיתה חלוקה שהנשמות טהורות של עם ישראל יוצאות מאוצר אחד, ונשמות אומות העולם יוצאות מאוצר נפרד, ולכן יש לקרוא רק בשמות שמאברהם אבינו ואילך שאז נהייתה החלוקה בין ישראל לאומות העולם.

ובתשובות והנהגות (ח"א סי' תרה) כתב, שמעולם לא שמע שקוראים לבן בשם 'אדם' אף שנהגו לקרוא לבת בשם 'חוה', ומסתמא יש לזה איזה טעם, והביא דברי המבי"ט שאין לתת שם בשמות שקודם אברהם אבינו ומסקנת הברכי יוסף שאין נזהרים בזה, וכתב שלכתחילה אינו נכון ליכנס לספיקות, אך נראה שעיקר דברי המבי"ט היינו כשקורא שם נח על שם נח, שראוי לבחור שם לאחר אברהם אבינו ע"ה, אבל אם יש לו קרוב בשם נח, וקורא לילד על שמו אין בזה קפידא כלל, ויש נהגו שאם קוראים אז בתורה קוראים הנולד כשם הפרשה של אותה קריאה, ובזה קורין שם נח בפרשת נח.

הליכה אחר טבעם של בעלי חיים בספק פיקוח נפש

במשנה מבואר שאסור להפסיק באמצע התפילה, ואפילו אם היה נחש כרוך על עקבו לא יפסיק. ובגמרא אמר רב ששת שאם בא אליו עקרב, פוסק, לפי שהוא מועד יותר להזיק. וכן פסק בשו"ע (או"ח סי' קד ס"ג). וכתב הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"ה מ"א), שבנחש לא יפסיק מפני שאינו נושך ברוב הפעמים, אבל מי שמנהגו לנשך תמיד כגון עקרב ואפעה, יפסיק התפילה בראותו אחד מהם הולך אליו, כי זו סכנת נפשות.

והקשה הרש"ש (ד"ה ל"ש), שהרי אין הולכים בפיקוח נפש אחר הרוב (כתובות טו:), ואם כן קשה מה בכך שברוב הפעמים אין הנחש נושך, והרי לפעמים נושך הוא, ואין הולכים בחשש זה אחר הרוב, ואם כן היה צריך להפסיק תפילתו מפני ספק פיקוח נפש.

וכתב בהדרת מרדכי (מסקין, סי' ח), שיש ליישב על פי מה שמבואר בכסף נבחר (אות ר כלל קמד אות כ) שבכל דבר התלוי בטבעם של בעלי חיים אין צריך לחידוש התורה שהולכים אחר הרוב, ובלאו הכי אין לחשוש שנהגו שלא כטבעם. וביאר בהדרת מרדכי את דבריו, שרוב התלוי בטבע עדיף מרוב התלוי בסברא, שרוב התלוי בסברא אינו חשוב ודאי אלא ספק כמו שכתב בשיטה מקובצת (ב"מ ו: ד"ה קפן אחד) בשם הרא"ש, שרוב אינו אלא ספק ובמקום שהצריכה התורה דין ודאי אין רוב מועיל, כיון שאפשר שהוא היה מן המיעוט כמו מן הרוב אלא שדין התורה הוא שנלך אחר הרוב ולא מטעם ודאי, אבל ברוב התלוי בטבע, הרי זה רק חשש של מיעוט דמיעוט, והרי הוא ככולו ובגדר ודאי ולא בגדר ספק, ואין ללמוד ממנו לכל רוב. ועל פי זה תירץ קושיית הרש"ש, שכיון שמה שרוב נחשים אינם נושכים הוא תלוי בטבעם של הנחשים, הרי החשש הוא רק מיעוט דמיעוט וזה בגדר ודאי ולא בגדר ספק, והולכים אחריו גם במקום ספק פיקוח נפש.

ספק פיקוח נפש שאינו לפנינו

ובשו"ת בנין ציון (סי' קלז) תירץ באופן אחר על קושיית הרש"ש, והוכיח מכאן שהדין שאין הולכים בפיקוח נפש אחר הרוב הוא רק כשיש כבר ודאי סכנת נפש לפנינו, כגון כשנפל גל אבנים על אדם ואין יודעים אם ישראל הוא ורק צד מיעוט יש שהיה ישראל, בזה הדין שחוששים אפילו למיעוט של מיעוט. אבל במקום שעכשיו אין כאן פיקוח נפש, רק שיש לחשוש לסכנה הבאה, בזה הולכים אחר הרוב כמו לענין איסורים, כיון שאין דבר זה נידון כספק פיקוח נפש, שאם לא כן יקשה איך מותר לירד לים ולצאת למדבר, והרי הם מהדברים שצריכים להודות על שניצולו מהם, ואיך מותר לכתחילה להיכנס לסכנה ולעבור על 'ונשמרתם מאד לנפשותיכם' (דברים ד טו). ועל כרחך צריך לומר שכיון

תפלה שלימה כתפלת בעלי הלשון הצחה, ומפני ענין זה תקנו כל הברכות והתפלות מסודרות בפי כל ישראל כדי שיהא ענין כל ברכה ערוך בפי העלג[קלג].

ברכות ק"ש

ברכות אלו עם שאר כל הברכות הערוכות בפי כל ישראל עזרא הסופר ובית דינו תקנום, ואין אדם רשאי לפחות מהם ולא להוסיף עליהם[קלד].

הבדלה על היין

מדברי סופרים להבדיל על היין[קלה].

הבדלה בחונן הדעת

במוצאי שבת ובמוצאי יום טוב של כל השנה מבדיל באתה חונן[קלו], אף על פי שהוא מבדיל על הכוס[קלז].

לא הבדיל בתפילה

אם טעה ולא הבדיל, משלים תפלתו ואינו חוזר[קלח], מפני שצריך להבדיל על הכוס[קלט].

לא אמר מוריד הגשם

בימות הגשמים, אם לא אמר מוריד הגשם מחזירין אותו[קמ], והני מילי שלא הזכיר טל, אבל אם הזכיר טל[קמא], אין מחזירין אותו[קמב].

לא שאל גשמים

אם לא שאל מטר בימות הגשמים[קמג], אם נזכר קודם שומע תפלה אין מחזירין אותו, ושואל בשומע תפלה[קמד]. ואם לא נזכר עד אחר שומע תפלה, אם לא עקר רגליו, חוזר לברכת השנים, ואם עקר רגליו, חוזר לראש התפלה[קמה].

הבדיל על הכוס יבדיל גם בתפילה

אם נזדמן שהבדיל על הכוס קודם התפילה, מכל מקום צריך להבדיל בתפלה גם כן[קמו].

ברכה שאינה צריכה

כל המברך ברכה שאינה צריכה[קמז], הרי זה נושא שם שמים לשוא[קמח], והרי הוא כנשבע לשוא, ואסור לענות אחריו אמן[קמט].

לא יפסיק חבירו כשמזכיר שם השם

השומע שחבירו מזכיר השם, לא יכנס לתוך דבריו לומר עשה לי כך וכך, שהרי על ידי זה ישתוק כדי לשמוע דבריו, וגורם שיוציא שם שמים לבטלה, אבל אם תשמע שחבירך מזכיר שם השם כדי לקלל את חבירו תפסיק את דבריו כי יחטא כשיקלל[קנ].

ספק ברכה

אם נסתפק לו על איזה ברכה אם בירך או לא, אם הוא דבר שהוא דאורייתא חוזר ומברך, ואם הוא דרבנן לא יחזור ויברך, ואיסור יש בדבר לחזור ולברך[קנא].

ספק ספיקא

אפילו יש ספק ספיקא להצריך ברכה כגון ספק אכל כזית או לא, ואם תמצא לומר לא אכל שמא הלכה דעל בריה אפילו פחות מכזית מברכין, אפלי הכא ספיקו להקל ולא יברך[קנב].

ברכה כשיטה אחת

אם אחד נוהג לברך כאיזה דעה, ואותה דעה לא הודחה לגמרי מן הפוסקים [כגון מי שמברך בא"י חי העולמים כדעת הירושלמי] אף שמן הדין אין מחויב לענות עליה אמן, דספק אמן לקולא, מכל מקום אין איסור אם עונה עליה[קנג].

לא הבדיל בתפילה ואכל

טעה ולא הבדיל בתפילה אינו חוזר, מפני שצריך להבדיל על הכוס. ואם טעם קודם שהבדיל על הכוס, צריך לחזור ולהבדיל בתפלה[קנד].

לג:

צורת הר הבית

הר הבית והוא הר המוריה היה חמש מאות אמה על חמש מאות אמה, והיה מוקף חומה, וכיפין על גבי כיפין היו בנויות מתחתיו מפני אהל הטומאה, וכולו היה מקורה, סטיו לפנים מסטיו[קנה].

הבדלה ביו"ט שחל במוצאי שבת

יום טוב שחל להיות במוצאי שבת, אומר באתה בחרתנו, ותודיענו[קנו].

[קלג] **רמב"ם** (תפילה ונשיאת כפים פ"א ה"ד). **ולמד** זאת מסוגייתנו, אנשי כנסת הגדולה תיקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדלות. וכן נאמר במגילה (יז:) ק"כ זקנים ומהם כמה נביאים תיקנו י"ח ברכות על הסדר. כסף משנה. [קלד] **רמב"ם** (קריאת שמע פ"א ה"ז). [קלה] **רמב"ם** (שבת פכ"ט ה"ו). [קלו] **רמב"ם** (תפילה פ"ב הי"ג), **שו"ע** (שם סי' רצד ס"א). **ולכן** קבעו הבדלה בחונן הדעת, כיון שהיא הברכה הראשונה של בקשת צרכיו, ואסור לתבוע צרכיו קודם הבדלה. משנה ברורה (סק"ג). ועוד כפי שמבואר בסוגייתנו, מפני שהבדלה היא חכמה להבדיל בין הקודש בין החול, קבעוה בברכת בקשת החכמה. שער הציון (סק"ג). [קלז] **רמב"ם** (שם). [קלח] **שלכתחילה** מצוה להבדיל בין בתפילה ובין על כוס של יין, ובדיעבד יכול לסמוך עצמו על מה שיבדיל אחר כך על הכוס. אך אסור לו לעשות מלאכה עד שיבדיל, או עד שיאמר 'ברוך המבדיל בין קודש לחול'. משנה ברורה (סק"ג, סי' רצט ס"ק לד). אך לגבי אכילה אינו מועיל אמירה זו עד שיבדיל על הכוס. משנה ברורה (סי' רצט ס"ק לה). [קלט] **רמב"ם** (שם פ"י ה"ד), **שו"ע** (שם סי' רצד ס"א). [קמ] **ואנו** שנוהגים להכריז קודם תפילת מוסף של שמיני עצרת לומר מוריד הגשם, אם טעה ולא הזכירו במוסף צריך לחזור. משנה ברורה (ס"ק כה). [קמא] **אף** שלא אמר משיב הרוח, והטעם שאף שהטל לא נעצר לעולם מכל מקום שבח הוא להקב"ה בהזכרתו. משנה ברורה (ס"ק כז). [קמב] **רמב"ם** (שם פ"י ה"ח), **שו"ע** (או"ח סי' קיד ס"ה). **ואם** נזכר קודם שאמר את השם של סיום הברכה, יחזור ויזכיר גשם. ביאור הלכה (ד"ה אין מחזירין). [קמג] **במגן** אברהם (סי' קיז סק"ה) ובשערי תשובה (סק"ח) כתבו שאם נזכר קודם שהתחיל ברכת תקע בשופר אומרו שם, ויותר טוב שיאמר בשומע תפילה שבזה יצא לכל השיטות. ואם נזכר קודם שסיים ברכת השנים יאמרנה במקום שנזכר, אך אם נזכר אחר שסיים הברכה כשנים הטובות, קודם שאמר ברוך אתה, יחזור ויאמר וברך שנתנו כשנים הטובות כדי שיהיה מעין חתימה סמוך לחתימה, וטוב יותר שיתחיל ותן טל ומטר ויגמור כסדר. משנה ברורה (ס"ק טו). [קמד] **שברכה** זו נתקנה לשאול בה כל הבקשות, ויאמרנה קודם שאומר המילים 'כי אתה שומע'. משנה ברורה (ס"ק טז). [קמה] **רמב"ם** (תפילה פ"י ה"ט), **שו"ע** (שם סי' קיז ס"ד-ה). [קמו] **משנה** ברורה (סי' רצד סק"א). ובשו"ע הרב (שם ס"ג) הוסיף שהוא קל וחומר, שאם המבדיל בתפילה, צריך להבדיל על הכוס, כל שכן שהמבדיל על הכוס צריך להבדיל בתפילה, שהרי עיקר תקנת ההבדלה שתיקנו אנשי כנסת הגדולה כשעלו מן הגולה היתה להזכירה בתפילה. [וכן מבואר בסוגייתנו]. [קמז] **כגון** שמברך בתוך הסעודה על דברים שנפטרו כבר על ידי ברכת המוציא, שזו הברכה שלא לצורך היא כלל. ועוד כתבו הפוסקים שאפילו אם עכשיו לא היתה הברכה לבטלה גם כן היא לפעמים בכלל ברכה שאינה צריכה, כגון אם שולחנו ערוך לפניו, ודעתו לילך וליטול ידיו ולאכול, וקודם הנטילה מברך על דברים שדעתו לאכלם בתוך הסעודה, גם זה אסור שגורם ברכה שאינה צריכה, וכל שכן המפסיק בין הברכה לאכילה שגורם שתתבטל הברכה הראשונה לגמרי בודאי אסור. משנה ברורה (סי' רטו ס"ק יח). [קמח] **אף** שהוא מברך כסדר נוסח הברכה בדרך הודאה ושבח, עובר כיון שאינה צריכה, וכל שכן אם הזכיר שם השם לבטלה ח"ו ולא דווקא שם של ד' אותיות, אלא הוא הדין שאר השמות גם כן בכלל איסור הזה. וכן אם הוציא השם בלשון לעז לבטלה דהיינו שלא בדרך שבח והודאה גם כן יש איסור. משנה ברורה (ס"ק יט). [קמט] **רמב"ם** (ברכות פ"א הט"ו), **שו"ע** (שם סי' רטו ס"ד). ומקור דברי השו"ע והרמב"ם הם מסוגייתנו, שכל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא. ומכל מקום דעת כמה ראשונים שעיקר האיסור הוא מדרבנן כיון שהוא מזכירו בברכה דרך שבח והודאה, וקרא אסמכתא בעלמא, אבל אם הוא מזכירו להשם ח"ו לבטלה בלא ברכה, לכל השיטות יש בו איסור תורה שהוא עובר על מצות עשה 'את ה' אלהיך תירא' (דברים ו יג) שהיא אזהרה למוציא שם שמים לבטלה, כי זהו מכלל היראה שלא להזכיר שמו הגדול כי אם בדרך שבח והודאה מה שמחויב אבל לא לבטלה. משנה ברורה (סק"כ). [קנ] **משנה** ברורה (ס"ק יט). [קנא] **משנה** ברורה (סק"כ). [קנב] **משנה** ברורה (סק"כ). [קנג] **ביאור** הלכה (ד"ה ואסור). [קנד] **שו"ע** (שם סי' רצד ס"א). בסוגייתנו נאמר טעה בזו [בתפילה] ובזו [בכוס] חוזר לראש. ופירשו הרא"ש (פ"ה סי' יד) ורבינו יונה (ד"ה טעה) שהכוונה שאכל קודם שהבדיל. ואע"פ שבדרך כלל אם טעם קודם הבדלה יכול עדיין להבדיל על הכוס, מכל מקום כיון שטעה גם בתפילה, קונסים אותו שיחזור ויתפלל. משנה ברורה (סק"ד). ובבית יוסף (ד"ה ולומר הבדלה) כתב, שהרמב"ם לא הזכיר דין זה ולא ידעתי למה. ובביאור הלכה (ד"ה ואם טעם) כתב, שלכן לא הביא הרמב"ם דין זה, כיון שהיה לו פירוש אחר בגמרא, וכן משמע מפירוש רש"י. ובאור זרוע (ח"ב סי' נא) פירש שטעה בזו ובזו, שטעה גם בברכת ההבדלה, שבירך על היין ועל הבשמים ועל הנר ולא אמר המבדיל, צריך לחזור ולהתפלל. ולכן כתב בביאור הלכה, על אף שהאליה רבה (סק"ה) ורע"א הביאו בשם הרשב"א (ד"ה טעה) שאם לא הבדיל בתפילה ועשה מלאכה קודם שהבדיל על הכוס, שצריך לחזור ולהתפלל, מכל מקום כיון שהראשונים אלו לא פירשו כן בפירוש הגמרא, וגם הרא"ש ורבינו יונה, לא הזכירו בפירוש דין זה גם לגבי מלאכה, אין להחמיר בדיעבד לחזור ולהתפלל, ויש לסמוך בזה על הרמב"ם. עוד כתב בביאור הלכה (ד"ה צריך) בשם הפרי מגדים (משב"ז סק"ב) שאפשר שמה שצריך לחזור ולהתפלל אם טעם, הוא דווקא אם עדיין לא הבדיל על הכוס, אבל אם עבר והבדיל על הכוס אחר שטעם, שוב אין צריך לחזור ולהבדיל בתפילה, כיון שמכל מקום כבר יצא מצות הבדלה. ובדרך החיים (דיני סמיכת גאולה לתפילה סמ"ח) סתם שאין חילוק, וגם אם כבר הבדיל על הכוס חוזר ומתפלל. [קנה] **רמב"ם** (בית הבחירה פ"ה ה"א). [קנו] **שו"ע** (שם סי' תרמ"א ס"ב). וכעין זה כתב הרמב"ם (תפילה פ"ב הי"ב). והוא כעין אתה חוננתנו שמזכירין במוצאי שבת שחל בחול. ודינו כדין אתה חוננתנו, שאם טעה ולא אמרו אין מחזירין אותו, מפני שיכול לאמרו כשיקדש על הכוס. משנה ברורה (סק"ד).

פניני הלכה

שבאותה שעה שהולך עדיין אין סכנה, הולכים אחר הרוב. ומטעם זה הולכים אחר הרוב ואין חוששים לנחש שינשך, כיון שעכשיו אין כאן סכנת נפשות. וכן תירץ גם בגליון מהרא"י (על המשניות, פ"ה מ"א), והוכיח גם כן מזה שבכלל עניינים כאלה אין לנו לראות את הנולד כי אם רק באותה שעה שיש חשש סכנה, עיי"ש.

וכן כתב החזון איש (אהלות סי' כב ס"ק לג) בביאור הדין שהביא בפתחי תשובה (סי' שסג סק"ה) בשם הנודע ביהודה (שו"ת תניינא יו"ד סי' רי), שנשאל בדבר אדם אחד שחלה בחולי אבן ר"ל, והרופאים חתכו כדרכם ולא הועיל ומת, ונשאל אם מותר לישראל לחתוך בגוף המת כדי לראות שורש המכה ויבוא מזה הצלת נפשות, והשיב שאם יש לפנינו חולה אחר בחולי זה מותר ואם לאו אסור. וכיוצא בזה כתב החתם סופר (שו"ת יו"ד סי' שלו), שאם יש לפנינו חולה שיש לו מכה כיוצא בה ורוצה לנתח המת הלז לרפואתו של זה, קרוב לודאי שמותר, ואם אין לפנינו חולה כזה אסור לנתח את המת כדי שיוכלו בעתיד להציל על ידי כך חולים אחרים. וכתב החזון איש שאין החילוק בזה במקום, שאם יש לפנינו חולה מותר ואם אינו לפנינו אסור, אלא אם מצוי הדבר הרי זה כמו שנמצא לפנינו, ודווקא אם יש מגיפה כזו, אבל בשעת שלום אין זה חשוב פיקוח נפש, אף על פי ששכיח שבזמן מן הזמנים יצטרכו לזה. וגדר הדבר, שאין נקרא ספק פיקוח נפש בדברים עתידים שבהוה אין להם כל זכר, ובאמת שאין אנו בקיאים בעתידות, ופעמים שמה שחשבונם להצלה מתהפך לרועץ, והלכך אין דנים בשביל עתידות רחוקות.

לג:

השגחה פרטית בדומם צומח חי מדבר

במשנה מבואר שהאומר 'על קן ציפור יגיעו רחמיך' משתקים אותו. וכתב המאירי (ד"ה האומר על), ונראה לי מפני שהוא מיחד השגחה פרטית בבעלי חיים, וכבר אמר הנביא כמתרעם (חבקוק א יד) 'ותעשה אדם כדגי הים', הורה שאין השגחה פרטית בבעלי חיים רק על האדם לבד. וע"ע רד"ק (בראשית ו ז).

וכ"כ במורה נבוכים (ח"ג פי"ז) ובספר החינוך (מצוה רלד), שבבעלי חיים אין ההשגחה אלא כללית והיינו על כלל המין, שלא יבטל מין אחד לגמרי, בכך שמוכנים לכל מין מזונותיו ההכרחיים לו והחומר לקיומו, וכן בכך שיש להם הכוחות הנצרכים להינצל מנזק. וכן האריכו כדעה זו הרמ"ק באילימה רבתי (עין כל, תמר ה פכ"ח) ובשומר אמונים הקדמון (ויכוח שני סי' פא), וכתב שדבריו מיוסדים על דברי הרמ"ק, וז"ל, ואמנם פרטי ההשגחות וטעמיהם ראיתי לחלקם לעשרה מינים כפי מה שמצאתי בספרי המקובלים ובפרט בספר אלימה, ואלו הם. ההשגחה הראשונה היא השגחה כוללת לכל מיני הנבראים שבעולם הזה שאינם בעלי גמול, והם שלשה סוגים, בעל חי צומח ודומם. וכל אחד מהסוגים נחלק למינים רבים כנודע. והנה אופן השגחתם הוא על ידי השרים המופקדים על כל אחד מהמינים, וכמו שאמרו רז"ל (ב"ר י ו) על פסוק (איוב לח לג) 'הידעת חקות שמים אם תשים משטרו בארץ', אין לך עשב מלמטה שאין לו מזל מלמעלה. וכן כמה פרטים אחרים שבמיני הבעלי חיים, כולם הם עניינים מושגחים על כללות המין ההוא מהשר המופקד עליו. אמנם השגחה פרטית כגון אם יחיה שור זה או ימות, אם תנצל נמלה זו או תדרס, אם יטרוף זה העכביש את זה הזבוב וכיוצא מאלו הפרטים, אין כח בשר העליון להשגיח בזה, וכל הבעלי חיים וכל שכן הצומחים והדוממים לא יושגחו על פרטי עניינים כאלו, לפי שהמכוון מהם יושג במיניהם לבד ואין צורך שתהיה ההשגחה על אישיהם, ולכן כל ענין אישיהם הוא במקרה גמור לא בגזירת השי"ת, זולת אם יגיע מזה איזה ענין אל השגחת האדם.

אך בשו"ת גינת ורדים (גן המלך סי' קמא) כתב, שמצאנו שיש בבעלי חיים השגחה פרטית על כל אחד ואחד, והוכיח כן מדברי הירושלמי (שביעית פ"ט ה"א) שיצאה בת קול להציל ציפור פרטית מיד הצייד, וכן הוכיח מדברי הירושלמי בדברי חיים (פר' מקץ ד"ה במד"ר אשרי). וכן כתבו באור התורה להצ"צ על תהלים (יהל אור, עמ' קלג) וספר הליקוטים דא"ח צ"צ (אות ה עמ' שכח) בשם בעל התניא, ממה שאמרו (חולין סג. ורש"י שם ד"ה משפטין) שהקב"ה מזמין השלך כדי להרוג דג פרטי המזומן למות, וכן מפורסם בשם הבעש"ט (ראה מדרש ריב"ש, ענין השגחה פרטיות).

ובספר פאר לישרים (אות לח, הובא במאמרי פנחס השלם מערכת אמת ואמונה אות מג) כתב בשם הרה"ק ר' פנחס מקוריץ, שאדם צריך להאמין שאפילו קש המונח על הארץ הוא בגזירת השי"ת שגזור להיות מונח שם, ונוסף שם שאף יש השגחה פרטית איך תהא מונחת עם הקצוות לכאן או לכאן.

והרה"ק רבי יחזקאל מקוזמיר אמר (דברי ישראל, פר' ויקרא ד"ה ויקרא באלף זעירא) שאפילו העור התלוי בקיר על היתד אצל הרצען, הוא בהשגחה מן השמים אשר העור של חיה זו יתלה על יתד הקיר הזו אצל רצען זה, הכל בהשגחה פרטית עליונה.

ובשו"ת מנחת אלעזר (ח"א סי' נ) כתב, שבסוף ספר שומר אמונים בענין ההשגחות יש לדלג עליו ואסור לקרות בו, ושרא ליה מאריה במכשול כזה שעשה כללים ופרטים בענייני

האומר על קן צפור יגיעו רחמיך

מי שאמר בתחנונים מי שריחם על קן ציפור שלא ליקח האם על הבנים או שלא לשחוט אותו ואת בנו ביום אחד ירחם עלינו וכיוצא בענין זה, משתקין אותו, מפני שמצות אלו גזרת הכתוב הן ואינן רחמים, שאילו היו מפני רחמים לא היה מתיר לנו שחיטה כל עיקר[קנז].

האומר מודים מודים

האומר מודים מודים, משתקים אותו[קנח].

ברכה על הרעה

חייב אדם לברך על הרעה בדעת שלמה ובנפש חפצה, כדרך שמברך בשמחה על הטובה, כי הרעה לעובדי השם היא שמחתם וטובתם, כיון שמקבל מאהבה מה שגזר עליו השם, נמצא שבקבלת רעה זו הוא עובד את השם, שהיא שמחה לו[קנט].

רבוי שבחים על הקב"ה

אין להוסיף על תאריו של הקדוש ברוך הוא, יותר מהאל הגדול הגבור והנורא. ודוקא בתפלה, מפני שאין לשנות ממטבע שטבעו חכמים, אבל בתחנונים או בקשות ושבחים שאדם אומר מעצמו, לית לן בה. ומכל מקום נכון למי שירצה להאריך בשבחי המקום, שיאמר אותו בפסוקים[קס].

לחדד התלמידים

יש לרב להטעות את התלמידים בשאלותיו ובמעשים שעושה לפניהם כדי לחדדם, וכדי שידע אם הם זוכרים מה שלומדים[קסא].

הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים

רשות לכל אדם נתונה אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק הרשות בידו, ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע הרשות בידו, הוא שכתוב בתורה (בראשית ג כב) 'הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע', כלומר הן מין זה של אדם היה יחיד בעולם, ואין מין שני דומה לו בזה הענין, שיהא הוא מעצמו בדעתו ובמחשבתו יודע הטוב והרע, ועושה כל מה שהוא חפץ ואין מי שיעכב בידו מלעשות הטוב או הרע, וכיון שכן הוא פן ישלח ידו[קסב].

הקורא שמע שמע

אסור לומר שמע ב' פעמים[קסג], בין שכופל התיבות שאומר שמע שמע, בין שכופל הפסוק ראשון[קסד].

לד.

כוונה בפסוק ראשון

הקורא את שמע ולא כוון לבו בפסוק ראשון שהוא שמע ישראל, לא יצא ידי חובתו[קסה].

עיקר הכוונה הוא בפסוק ראשון[קסו], הלכך אם קרא ולא כוון לבו בפסוק ראשון[קסז], לא יצא ידי חובתו[קסח], וחוזר וקורא[קסט].

ש"ץ שטעה

ש"צ שטעה ואינו יודע לחזור למקומו[קע], יעמוד אחר תחתיו[קעא].

השני לא יסרב

אם טעה ש"צ וצריכין להעמיד אחר תחתיו, אותו שמעמידין תחתיו לא יסרב[קעב].

עניית אמן אחר ברכת הכהנים

אין שליח ציבור רשאי לענות אמן אחר ברכה של כהנים[קעג], שמא תטרף דעתו ולא ידע איזו ברכה מקרא אותן, אם פסוק שני או פסוק שלישי[קעד].

ש"ץ לא ישא כפיו

שליח ציבור שהוא כהן, אם יש שם כהנים אחרים, לא ישא את כפיו[קעה]. ולא יאמרו לו לעלות או ליטול ידיו, אבל אם אמרו לו, צריך לעלות, דהוא עובר בעשה אם אינו עולה[קעו]. ואפילו אין שם כהן אלא הוא, לא ישא את כפיו אלא אם כן מובטח לו שיחזור לתפלתו בלא טירוף דעת[קעז], שאם הוא מובטח בכך כיון שאין שם כהן אלא הוא, ישא את כפיו כדי שלא תתבטל נשיאות כפים[קעח]. וכיצד יעשה,

---

[קנז] רמב"ם (שם פ"ט ה"ז). וכתב בלחם משנה שלכן כתב כטעם השני בגמרא, מפני שמדותיו של הקב"ה רחמים, ולא כטעם הראשון שמטיל קנאה במעשה בראשית, מפני שהטעם השני מסתבר יותר. הקשו התוספות (מגילה כה. ד"ה מפני) על מה שיסד הקליר בקדושה שאומרים ביום ב' של פסח, 'צדקו אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד'. שמשמע שהקב"ה חס על אותו ואת בנו, והוא אינו אלא גזירה. ותמה במעשה רוקח, שהרי דברי הקליר הם לקוחים מהמדרש (דב"ר ו א) למה התינוק נימול לשמונה שנתן הקדוש ברוך הוא רחמים עליו להמתין לו עד שיהא בו כח, וכשם שרחמיו של הקדוש ברוך הוא על האדם, כך רחמיו על הבהמה שאין מביאין אותו למקדש אלא מיום השמיני, שנאמר (ויקרא כב כז) 'מיום השמיני והלאה ירצה', ולא עוד אלא שאמר הקדוש ברוך הוא (שם כב כח) 'אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד', וכשם שנתן הקדוש ברוך הוא רחמים על הבהמה, כך נתמלא רחמים על העופות, שנאמר (דברים כב ו) 'כי יקרא קן צפור לפניך'. הרי שמהדרש הזה מוכח כדברי הקליר, ואולי התוספות סוברים שאפשר לפרש טעמא דקרא אבל לאומרם בפה בדרך תחנונים או בקשה אסור, שהרי זה כמחליט הדבר שכן הוא, וזה אינו שאינן אלא גזירות כמבואר בסוגייתנו, ותדע שאם כן למה התיר לשחוט הבהמות והחיות והעופות כלל, ואם כן שפיר הקשו התוספות על הקליר [ראה שם מה שהאריך לבאר דברי התרגום יונתן בן עוזיאל על פסוק (ויקרא כב כח) 'ושור או שה אותו ואת בנו' שתרגם 'עמא בני ישראל היכמא דאנא רחמן בשמיא כן תהוון רחמנים בארעא'. ובירושלמי (פ"ה ה"ג) אמרו, ואילין דמתרגמין עמא בני ישראל כמה דאנא רחמן בשמים כן תהוון רחמנין בארעא, תורתא או רחילא יתה וית ברא לא תכסון תרויהון ביומא חד, אינם עושים טוב, שהן עושים מידותיו של הקדוש ברוך הוא רחמים, ראה שם שביאר איך יש כח באמוראים לחלוק על תרגום יונתן שהיה מגדולי התנאים]. וכן כתב בתוספות יו"ט (פ"ה מ"ג) שרק דרך תפילה אסור לומר כן, אבל דרך דרש מותר. וראה מה שהאריך הרמב"ן (דברים כב ו) שהטעם בשילוח הקן ובאותו ואת בנו, שלא יהיה לנו לב אכזר ולא נרחם. והרמב"ם במורה הנבוכים (פ"ג סי' מח) כתב, כי טעם שילוח הקן וטעם אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד, כדי להזהיר שלא ישחוט הבן בעיני האם, כי יש לבהמות דאגה גדולה בזה, ואין הפרש בין דאגת האדם לדאגת הבהמות על בניהם, כי אהבת האם וחנותה לבני בטנה איננו נמשך אחרי השכל והדבור, אבל הוא מפעולת כח המחשבה המצויה בבהמות כאשר היא מצויה באדם. והוסיף הרמב"ם, ואל תשיב עלי ממה שאמרו בסוגייתנו האומר על קן צפור יגיעו רחמיך משתקין אותו, כי זו לשיטות שאין טעם למצות אלא חפץ הבורא, ואנחנו מחזיקים בסברא השניה שיהיה בכל המצות טעם. והרמב"ן ביאר את הנאמר בסוגייתנו, שאין מדותיו של הקדוש ברוך הוא רחמים ואינן אלא גזירות, כלומר שאין רחמיו מגיעין בבעלי הנפש הבהמית למנוע אותנו מלעשות בהם צרכינו, שאם כן היה אוסר השחיטה, אבל טעם המניעה ללמד אותנו מדת הרחמנות ושלא נתאכזר. כי האכזריות תתפשט בנפש האדם, כידוע בטבחים שוחטי השוורים הגדולים והחמורים שהם אנשי דמים זובחי אדם אכזרים מאד, ומפני זה אמרו בקידושין (פב.) טוב שבטבחים שותפו של עמלק. [קנח] רמב"ם (שם פ"ט ה"ד), שו"ע (שם סי' קכא ס"ב). וכשכופל כל מילה ומילה, או כשכופל כל ענין, הרי הוא בכלל האיסור. וגם אם לא השתחוה שני פעמים, כי זה נראה כשתי רשויות. משנה ברורה (סק"ה). אך יש להסתפק אם אמר רק תיבת מודים מודים לבד, והשאר אמר כהלכתו אם גם בזה משתקין אותו, שאולי הגמרא עוסקת כשכפל גם התיבות שאחר זה אבל בכפילת התיבות מודים מודים אינו נראה כשתי רשויות אחרי שאחר כך אמר שאתה הוא ד' אלהינו, וצ"ע. ביאור הלכה (ד"ה האומר). [קנט] רמב"ם (ברכות פ"י ה"ג), שו"ע (שם סי' רכב ס"ג). והוסיף הרמב"ם, ובכלל אהבה היתירה שנצטוינו בה, שאפילו בעת שייצר לו יודה וישבח בשמחה. וכתב במשנה ברורה (סק"ד) שבאמת כל היסורין בין בגוף ובין בממון הוא הכל כפרה על העונות, כדי שלא יצטרך להתייסר לעתיד לבוא, ששם העונש הוא הרבה יותר גדול, וכמבואר במדרש (ב"ר סה ט) יצחק תבע יסורין אמר לו הקדוש ברוך הוא חייך דבר טוב אתה מבקש, וממך אני מתחיל, שנאמר (בראשית כז א) 'ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות'. והטעם שביקש יסורין שהכיר גודל מדת הדין שלעתיד לבוא. וכעין זה אמר גם כן דוד המלך ע"ה 'סמר מפחדך בשרי וממשפטיך יראתי' (תהלים קיט קכ), ותבע בעצמו יסורין כדי שינקה מכל וכל ולא יצטרך לפחוד עוד. [קס] רמב"ם (תפלה פ"ט ה"ז), שו"ע (שם סי' קיג ס"ט). [קסא] שו"ע (יו"ד סי' רמו סי"ג). כמבואר בסוגייתנו ורבה לחדודי לאביי. בית יוסף (ד"ה ומ"ש אין). ביאור הגר"א (סק"מ). [קסב] רמב"ם (תשובה פ"ה ה"א). [קסג] ואם לא כיון בתחילה, יחזור ויקרא בלחש. ואם אין מי ששומע, אפילו בקול רם מותר. אבל אם כיון בתחילה, אפילו בלחש אסור. וכתב הט"ז (סי' סג סק"ג) שאם ממתין איזה זמן בין הקריאה ראשונה לשניה מותר, ואפילו מגונה אינו, שאין משתקין אותו אלא אם כן קורא ב' פעמים רצופים. משנה ברורה (סי' סא ס"ק כב). [קסד] שו"ע (או"ח סי' סא ס"ט). שנינו בסוגייתנו האומר מודים מודים משתקין אותו, ובגמרא אמר רבי זירא כל האומר שמע שמע כאומר מודים מודים דמי, ומקשה הגמרא שבברייתא שנינו הקורא את שמע וכופלה הרי זה מגונה, הרי שהוא רק מגונה אבל אין משתקין אותו, ומתרצת הגמרא, שכאן שחזר על מלה אחת פעמיים, וכאן מדובר שחזר על כל הפסוק פעמיים. ופירש רש"י (ד"ה מילתא) שכשחוזר על תיבה פעמיים, הרי זה מגונה שאין זה דומה למקבל עליו שתי מלכיות אלא למתלוצץ. אבל כשכופל פסוק שלם משתקין אותו שנראה כשתי רשויות. והתוספות (לג. ד"ה אמר פסוקא) כתבו שבהלכות גדולות ובפירוש ר"ח מפרשים להיפך שכופל הפסוק אין משתקין אותו, אך לשון התלמוד לא משמע כפירושם. והרי"ף כתב כפירוש הלכות גדולות ור"ח, וכן פסק הרמב"ם (קריאת שמע פ"ב הי"א). והנכון ליזהר מלכפול התיבות והפסוקים. בית יוסף (ד"ה האומר). ובדיעבד אם כפל כל תיבה, צ"ע אם יצא, אך אם כפל את הפסוק יצא. משנה ברורה (ס"ק כג). וביאר הטעם בביאור הלכה (ד"ה בין שכופל), שהרי לשיטות הראשונים שאינו אלא מגונה יצא, וגם לשיטת רש"י שמשתקין אותו, מסתבר שיצא שהרי באמירה הראשונה לא היה איסור, וכשכפל הפסוק לא הוי הפסק בקריאת שמע, שהרי לא שהה בזה כדי לגמור את כולה. אך בכפילת התיבות יש לעיין, כי לפירוש רש"י שהרי זה מגונה משום שאינו נחשב לקריאה רק כמתלוצץ אפשר שלפי זה לא יצא, אבל לפירוש שאר הראשונים שמשתקין אותו נראה שיצא, שהרי בסוגייתנו הקשו שאולי בתחילה לא כיון דעתו ולבסוף כיון, ולפירושם קושיא זו היא על כפילת התיבות שמשתקין אותו, הרי שאינו נחשב הפסק מה שמפסיק בין תיבה לחבירתה. ולגבי שאר הפרשה, מהבית יוסף (שם) משמע שאין חשש לכפול, ומלשון הרי"ף לכאורה לא משמע כן, וראה במגן גבורים (שלטי הגבורים סק"ה) שגם המאירי (מגילה כה. ד"ה זהו ביאור) מחמיר בזה. משנה ברורה (ס"ק מד). [קסה] שו"ע (שם סי' ס ס"ה). [קסו] וכן בברוך שם, ואם לא כיון בו צריך לחזור ולקרותו בכוונה. משנה ברורה (סי' סג ס"ק יב). [קסז] אפילו אם קודם שהתחיל לקרות נתכוון לקיים בקריאה מצות עשה של קריאת שמע, מכל מקום אם באמצע הקריאה פנה לבו לדברים אחרים, הרי לא קיבל עליו מלכות שמים בהסכמת הלב. משנה ברורה (ס"ק יג). [קסח] בפרי מגדים (משב"ז סק"ג) מסתפק אם לא יצא מדאורייתא או מדרבנן. ביאור הלכה (ד"ה וחוזר). [קסט] שו"ע (שם סי' סג ס"ד). וחוזר לקרות בלחש שלא יהיה נראה כמקבל שתי רשויות, ואפילו אם כבר קרא כל פרשת שמע והיה אם שמוע ואח"כ נזכר שלא קרא פסוק ראשון בכוונה, צריך לחזור ולקרות כל פרשת שמע, שאם יקרא רק הפסוק ראשון הרי כקורא למפרע שאינו יוצא. ואם נזכר באמצע פרשת והיה אם שמוע יגמור עד ויאמר, ויתחיל ויקרא שמע עד והיה אם שמוע ויחזור לפרשת ויאמר. משנה ברורה (ס"ק ד). [קע] כלומר שאינו יודע לחזור למקומו גם כשמזכירים אותו. משנה ברורה (סי' קכו סק"ז). [קעא] רמב"ם (תפילה פ"י ה"ג), שו"ע (שם סי' קכו ס"ב). ולכתחילה טוב שהש"ץ השני יהיה מי שכיון לכל חזרת תפילת הש"ץ, ולא דיבר בשעה שהראשון התפלל. ואם לא נמצא כזה יקחו אף מי שלא כיון, ואף על פי כן לא יתחיל אלא מתחילת הברכה שטעה בה מפני טורח הציבור. משנה ברורה (סק"ח). [קעב] רמב"ם (שם), שו"ע (שם סי' נג סי"ז). כדי שלא להפסיק בתפילה. ביאור הלכה (ד"ה לא יסרב). וראה להלן מהיכן השני מתחיל. [קעג] שו"ע (שם סי' קכח סי"ט). והטעם שמא תתבלבל דעתו ולא ידע אם הוא בפסוק שני או שלישי. ואם מתפלל מתוך הסידור ומובטח לו שלא תתבלבל דעתו, רשאי לענות אמן, שאמן זה אינו נחשב להפסק שהוא צורך תפילה. ועל אמן של הברכה אשר קדשנו בקדושתו וכו' יש מחמירין שגם אם מתפלל מתוך הסידור לא יענה אמן משום הפסק בתפילה, ורק אמן של הברכת כהנים לא הוי הפסק כיון שהוא מורה על קבלת הברכה. משנה ברורה (ס"ק עא). [קעד] רמב"ם (תפילה ונשיאת כפים פי"ד ה"ה). [קעה] שו"ע (שם סי' קכח ס"כ). שמא לא יוכל לכוון לחזור לשים שלום שדעתו מטורפת מאימת הצבור, ואפילו אם בטוח הוא בעצמו שלא תטרף דעתו, גם כן לא רצו חכמים להקל בזה לעקור ממקומו ולעלות לדוכן כשיש כהנים אחרים בבית הכנסת וממילא לא תתבטל נשיאת כפים. משנה ברורה (ס"ק עג). וכשאינו עולה לדוכן, גם לא יקריא, וכמו שכתב השו"ע (שם סי' קכח סכ"ג) שלכתחילה צריך ישראל להקריא ולא כהן, דכתיב 'אמור להם' היינו שהמקריא אינו מהם. משנה ברורה (ס"ק עג). כתב המגן אברהם (ס"ק לא) ועכשיו נהגו שהש"ץ נושא כפיו גם כשיש שם כהן אחר ולא ידעתי למה, ונראה שבמקום שאין מנהג לא ישא כפיו אם יש שם כהנים אחרים, וכדעת כל הגאונים. ובפרי חדש (סק"כ) כתב, שאם מובטח לו שחוזר לתפילתו יכול לישא כפיו, גם כשיש כהנים אחרים. ובמקום שנהגו כן אי אפשר שאין למחות בידם. שער הציון (ס"ק סד). ובארץ ישראל המנהג שהש"ץ נושא כפיו גם כשיש כהנים אחרים, (ארץ ישראל סי' ב סעי' ב, קצות השולחן סי' כג הערה מג) וכן כתב בשולחן הטהור (סי' קכח סי"ט) שהש"ץ נושא כפיו גם כשיש כהנים אחרים. אמנם בכף החיים (ס"ק קיז) כתב שהמנהג בירושלים שאין הש"ץ נושא כפיו כשיש כהנים אחרים. ובאורחות רבינו (ח"א עמ' סו) כתב שאצל בעל הקהילות יעקב אם היה ש"ץ כהן, והיה שם כהנים אחרים, הש"ץ לא היה נושא כפיו. ובעל הדרך אמונה אמר בשם החזו"א (שם ח"ג עמ' ריב) שכהן לא יתפלל לפני העמוד חזרת הש"ץ כשיש שם כהנים אחרים גם כשיש לו יארצייט, שלא להכנס למחלוקת הפוסקים, אם צריך לישא כפיו, אך דעתו היתה נוטה שבארץ ישראל יש לכהן ש"ץ לישא כפיו גם כשיש כהנים אחרים. [קעו] רמ"א (שם סי' קכח ס"כ). וכל זה כשאמרו לו לעלות בברכת רצה או קודם לכן, אבל אם אמרו לו אחר סיום ברכת רצה, אינו רשאי לעלות. משנה ברורה (ס"ק עד). וצדדו האחרונים שאם אמרו לו לעלות כיון שעובר בעשה יעלה לדוכן גם אם אינו מובטח לו שיוכל לחזור לתפילתו, שבגלל חשש טירוף ובלבול התפילה שעיקרה מדברי סופרים אין לו לעבור על עשה דאורייתא, ובפרט שעכשיו כולם מתפללים מתוך הסידור, בודאי יעלה. משנה ברורה (ס"ק עה). [קעז] ואנו שמתפללים מתוך הסידור הרי זה כמובטח לו שיחזור לתפלתו. משנה ברורה (ס"ק עו). [קעח] בשו"ת אז נדברו (ח"ג סי' לד) כתב, שנראה שאם יש שם רק עוד כהן אחד, לכל השיטות יעלה הכהן לדוכן, כיון שאם יש רק כהן אחד, לכמה שיטות הברכת כהנים הוא רק דרבנן, ואם שני כהנים נושאים כפיהם, לכל השיטות הברכת כהנים הוא דאורייתא, כדכתיב 'אמור להם'. ודקדק זאת גם מדברי השו"ע שכתב אם יש שם כהנים אחרים לא ישא את כפיו, משמע שיש עוד שני כהנים חוץ ממנו.

פניני הלכה

ההשגחה הפרטית נגד אמונתינו אמונת אומן בהשגחה הפרטית מאתו ית"ש על כל פרט ופרט שבפרט כל דהו, אבל שאר ספרו הוא נחמד ונעים להשכיל, וה' יאיר עינינו בתורתו ובמצותיו.

לד.

אמירת פיוטים באמצע ברכות קריאת שמע ושמונה עשרה

בגמרא אמר רב יהודה, לא יבקש אדם צרכיו לא בשלש ראשונות ולא בשלש אחרונות. וכתב הרא"ש (סי' כא) שפירשו ר"ת ור"ח שזהו דווקא בצרכי יחיד, אבל צרכי הרבים מותר לבקש גם בהם, שהרי כל שלש הברכות אחרונות צרכי ציבור הם, ויחד עם מה שהעבד מסדר שבחו של רבו יכול הוא לבקש גם צרכי ציבור, ששבח וכבוד הוא לרב שהרבים צריכים לו. וכן נהגו לומר 'זכרנו' ו'מי כמוך' ו'ובכן' בשלש ראשונות, ומטעם זה נהגו לומר קרוב"ץ בשלש ראשונות. וכן רבי אליעזר הקליר ז"ל שהיה מארץ ישראל מקרית ספר, ובימיו היו מקדשים על פי הראייה שהרי לא תיקן שום קרוב"ץ ליום טוב שני, ויש אומרים שתנא הוא כמו שאמרו בפסיקתא (דרב כהנא, כח) שכשנפטר רבי אליעזר ב"ר שמעון קראו עליו דורו 'מכל אבקת רוכל' (שיר השירים ג ו), שהיה תנא, קרוב"ץ, דרשן ופייטן, והוא תיקן קרוב"ץ לאומרה בשלש ראשונות. ומוכח שצרכי ציבור מותר לשאול בהם.

יעקור רגליו מעט בעבודה, ויאמר עד ולך נאה להודות, ויעלה לדוכן ויברך ברכת כהנים[קעט], ויקרא לו אחר, ומסיים החזן שים שלום. ואם המקרא כוון לתפלת ש"צ מתחלה ועד סוף, עדיף טפי שיסיים המקרא שים שלום[קפ].

לסרב להיות ש"ץ

מי שאינו שליח ציבור קבוע צריך לסרב מעט קודם שירד לפני התיבה, ולא יותר מדאי, אלא פעם ראשונה מסרב וכשיאמרו לו פעם שניה, מכין עצמו כמו שרוצה לעמוד, ובפעם שלישית יעמוד. ואם האומר לו שירד הוא אדם גדול, אינו מסרב לו כלל[קפא].

טעה בברכה

בברכות הראשונות או האחרונות

שלשה ברכות הראשונות חשובות כאחת[קפב], ובכל מקום שטעה בהם, חוזר לראש[קפג], בין שהוא יחיד בין שהוא ציבור[קפד]. ואם טעה באחת משלש ברכות אחרונות יחזור לעבודה[קפה].

באחת מהברכות האמצעיות

אם דילג או טעה בברכה אחת מהאמצעיות[קפו], אינו צריך לחזור אלא לראש הברכה שטעה או שדילג[קפז], ומשם ואילך יחזור על הסדר[קפח].

במזיד חוזר לראש

בכל מקום שאנו אומרים חוזר לברכה שטעה בה, ה"מ שטעה בשוגג, אבל במזיד ומתכוין, חוזר לראש[קפט].

ש"ץ

ש"צ שטעה ואינו יודע לחזור למקומו, יעמוד אחר תחתיו[קצ], ומתחיל מתחלת הברכה שטעה זה[קצא], אם היה הטעות באמצעיות. ואם היה בשלש ברכות ראשונות, מתחיל מראש, ואם בשלש ברכות אחרונות, מתחיל רצה[קצב].

שאלת צרכיו בברכות ראשונות ואחרונות

אל ישאל אדם צרכיו בג' ראשונות, ולא בג' אחרונות[קצג], ודוקא צרכי יחיד, אבל צרכי צבור שרי[קצד].

בקשות בברכות האמצעיות

ראה לעיל (לא.).

פיוטים בברכות ראשונות

אין לומר פיוטים ולא קרובץ[קצה] בתפלה[קצו]. ויש מתירין[קצז], הואיל וצרכי רבים הם, וכן נוהגים בכל מקום לאמרם[קצח].

כריעה לאחר התפילה

כורע ופוסע שלש פסיעות[קצט] לאחריו בכריעה אחת[ר], ואחר שפסע שלש פסיעות בעודו כורע, קודם שיזקוף, כשיאמר 'עושה שלום במרומיו', הופך פניו לצד שמאלו[רא], וכשיאמר 'הוא יעשה שלום עלינו', הופך פניו לצד ימינו[רב], ואחר כך ישתחוה לפניו כעבד הנפטר מרבו[רג]. ונהגו לומר אחר כך 'יהי רצון שיבנה בית המקדש' כו', כי התפלה במקום העבודה, ולכן מבקשים על המקדש שנוכל לעשות עבודה ממש[רד].

הזכרת שמו של חולה

המבקש רחמים על חבירו אין צריך להזכיר שמו, שנאמר (במדבר יב יג) 'אל נא רפא נא לה' ולא הזכיר שם מרים. ודוקא בפניו, אבל שלא בפניו צריך להזכיר שמו[רה].

הכריעות בסדר התפילה

אלו ברכות ששוחין בהם, באבות תחלה וסוף[רו], ובהודאה תחלה וסוף[רז]. ואם בא לשחות בסוף כל ברכה או בתחלתה, מלמדין אותו שלא ישחה[רח], אבל באמצעיתן[רט], יכול לשחות[רי].

בימים נוראים

יש נוהגים להתפלל בראש השנה ויום הכיפורים בכריעה[ריא], וצריכין הם לזקוף בסוף הברכות[ריב].

כריעה בשאר ברכות

אין לכרוע בשום ברכה משאר ברכות בתחלה או בסוף, ואפילו שאינם מהשמונה עשרה[ריג]. והנוהגים לכרוע בברכות התורה יכרעו באמצע הברכה ולא בסופה[ריד].

בקדיש

כשאומר החזן יתגדל כורע, וכן ביהא

[קעט] **כלומר** שיעקור רגליו לגמרי, ויעמוד על הדוכן פנים נגד פנים כנגד העם. משנה ברורה (ס"ק עח). [קפ] **רמב"ם** (תפילה ונשיאת כפים פט"ו ה"י) **שו"ע** (שם). ודעת הגר"א שטוב יותר שיסיים הש"ץ בעצמו תמיד, וכן שארי אחרונים סתמו שיסיים הש"ץ ולא הזכירו עצה שהמקרא יסיים. משנה ברורה (ס"ק פא). [קפא] **שו"ע** (שם סי' נג סט"ו). שאין מסרבים לגדול. משנה ברורה (ס"ק מה). [קפב] **וכן** הברכות האחרונות חשובות כברכה אחת. ולכן כתב הרמ"א הראשונות, כי הסימן עוסק בדיני מוריד הטל ומוריד הגשם, שהם בברכות הראשונות. והטעם שהם חשובות כאחת, ששלש ברכות הראשונות הם ענין אחד, לסדר שבחו של מקום קודם שאלת צרכיו, כעבד שמסדר שבח לפני רבו קודם שמבקש פרס ממנו, ושלש ברכות אחרונות הן כעבד שקבל פרס מרבו, שמשבחו והולך לו. משנה ברורה (סי' קיד ס"ק לג). [קפג] **בכל** מקום לאו דווקא, אלא רק כשסיים הברכה, אבל אם הוא עדיין באמצע הברכה וטעה בה, כגון שאמר מוריד הגשם בקיץ ועדיין לא סיים הברכה, אין זה טעות גמור, ומתקן אותה ברכה. ביאור הלכה (ד"ה ובכל מקום). וגם לא בכל טעות חוזר לראש, שדווקא בטעה בסיום הברכה כגון שסיים בברכה אחרת, או שבעשרת ימי תשובה סיים האל הקדוש ושהה יותר מכדי דיבור, שבמקרה כזה באחד מהברכות האמצעיות היה צריך לחזור לתחילת הברכה, בשלש ברכות הראשונות חוזר לראש, אבל אם החסיר כמה תיבות באמצע הברכה אין זה מעכב, ואין צריך לחזור. משנה ברורה (ס"ק לד). [קפד] **רמ"א** (שם סי' קיד ס"ו). [קפה] **רמב"ם** (תפילה פ"י ה"א). [קפו] **דילג** הברכה היינו שלא אמר הברכה בכלל, וטעה היינו שטעה בדבר המעכב את הברכה, כגון שלא ביקש בחורף על הגשמים, או שלא אמר את חתימת הברכה כדין, וכן אם קלקל את הברכה, כגון שביקש על הגשמים בקיץ, אבל אם חתם את הברכה כדין, גם אם החסיר כמה תיבות באמצע הברכה אינו מעכב ואין צריך לחזור לראש. ואם החסיר ענין המעכב, כגון שבברכת תקע בשופר החסיר ענין קיבוץ גליות, נחלקו בזה הפוסקים, דעת השו"ע (סי' נט ס"ג) שצריך לחזור, ודעת הגר"א שאין צריך לחזור, כיון שהזכירו בחתימת הברכה, וכן דעת הרשב"א והרמב"ן. משנה ברורה (ס"ק יג). ביאור הלכה (ד"ה אם דילג, סי' נט ד"ה ולא אמר). [קפז] **ואם טעה** באמצע הברכה ועדיין לא גמר את הברכה, אינו צריך לחזור לראש הברכה, אלא חוזר למקום שטעה. משנה ברורה (ס"ק יד). [קפח] **רמב"ם** (שם פ"י ה"א), **שו"ע** (שם סי' קיט ס"ג). בסוגייתנו נחלקו רב הונא ורב אסי מי שטעה באחת מהברכות האמצעיות, אם צריך לחזור לאתה חונן, שהיא תחילת ברכה אמצעית, או שהברכות האמצעיות אין להם סדר. ופסקו הפוסקים כרב אסי, שברכות האמצעיות אין להם סדר, וחוזר לברכה שטעה בה. ובפירוש דברי רב אסי נחלקו רש"י ורשב"ם, שרש"י (ד"ה אין להם) סובר שאם דילג אחת מהברכות האמצעיות, אומרה במקום שנזכר, ואח"כ ממשיך בברכה שהוא נמצא, גם אם היא שלא במקומה, כיון שאין להם סדר. אמנם דעת הרשב"ם (תוס' ד"ה אמצעיות) שכוונת אין להם סדר היא רק שאינו צריך להתחיל מאתה חונן, אבל אם דילג ברכה ונזכר, חוזר לאותה ברכה וממשיך משם על הסדר. וכתב הבית יוסף (ד"ה אמצעיות) שרוב הראשונים פסקו כהרשב"ם, וכן פסק הרמב"ם (שם) וכן פסק בשו"ע (שם) שחוזר לברכה שדילג, וממשיך משם על הסדר. וטעמם, שסדר הברכות תיקנו אנשי כנסת הגדולה, וסמכו דבריהם על הפסוקים. משנה ברורה (ס"ק טו). [קפט] **שו"ע** (שם סי' קיד ס"ו). ודעת הגר"א (סי' קד ס"ו) שלדעת הרשב"א גם במזיד אינו חוזר אלא למקום שטעה, אולם כל האחרונים סתמו כדברי השו"ע. ואפילו אם היה הקלקול באחת הברכות האמצעיות, חוזר לראש התפילה, שכל הברכות חשובות כברכה אחת לענין זה. ביאור הלכה (ד"ה אבל). [קצ] **ראה** לעיל באריכות. [קצא] **ואפילו** אם טעה בסוף הברכה, צריך השני להתחיל מתחילת הברכה, שכיון שטעה באותה ברכה, אותה הברכה כמי שלא אמרה. ואין חילוק בין שטעה או שנחלש ואינו יכול לגומרה והוצרך אחר לעמוד תחתיו, ולכן בימים נוראים שלפעמים נחלש הש"ץ באמצע הפיוטים ועומד אחר תחתיו, צריך ליזהר שיתחיל העומד מתחילת הברכה מאתה בחרתנו, ולא יחזור הפיוטים. ומכל מקום בדיעבד אם התחיל מהמקום שנשתתק, ולא מתחילת אתה בחרתנו, כיון שהשני עדיין צריך את סוף הסליחות אין להקפיד במה שמקצר בברכה האמצעית. משנה ברורה (סי' קכו סק"י). ואם החזן נתעלף בברכת אתה גבור, צריך השני להתחיל מראש, ודלא כהפתחי תשובה (על או"ח) שהביא בשם הבית יהודה (ח"ב סי' נח), שדי שיחזור השני למקום שפסק הראשון [ואינו צריך לחזור על הפיוטים. משנה ברורה (ס"ק יא)]. והנה מדברי הרע"א והנשמת אדם (ח"א כלל כט סק"א) משמע שאם הראשון כבר גמר ברכת אתה גבור, והוא עומד בפיוטים של סדר קדושה, והשני כיון לתפילת הש"ץ ולא שח בינתיים, אינו צריך לחזור אלא למקום שפסק הראשון, וכן הדין בג' אחרונות אם טעה או נשתתק בשים שלום, והשני כיון לכל חזרת הש"ץ ולא שם בינתיים, אינו חוזר לרצה. ואפילו אם לא כיון רק מתחילת רצה מצדד שאין צריך לחזור לתחילת רצה. אך צ"ע אם צריך לחזור לתחילת הברכה, או שדי שיתחיל ממקום שפסק הראשון, שאולי כיון שהשלש ברכות נחשבות לאחד, ואפילו הכי אינו חוזר לתחילת הברכות, אולי גם יכול להתחיל מאמצע הברכה, ואולי יש לחלק. ביאור הלכה (ד"ה ואם היה). [קצב] **רמב"ם** (שם פ"י ה"ד), **שו"ע** (שם סי' קכו ס"ב). שהשלש הראשונות ושלש האחרונות חשובות כברכה אחת, ואין לחלק ברכה אחת לשני אנשים. ש"ץ שהוא כהן, ויש מת בחדר הסמוך לבית הכנסת, אם הטומאה היא מדרבנן וכבר התחיל חזרת הש"ץ, אין צריך להודיע לו, עד שיגמור תפילתו [ואם הודיעו לו, דעת הפרי מגדים (משב"ז סק"א) שמפסיק באמצע התפילה, ודעת השערי תשובה (סק"ה) שאינו מפסיק. ביאור הלכה (ד"ה ואם היה)]. ואם עדיין לא התחיל, יצא ויתפלל אחר תחתיו. ואם הטומאה היא מדאורייתא, צריך לצאת אפילו באמצע התפילה, ודינו כש"ץ שטעה באמצע הברכה. משנה ברורה (ס"ק יא). [קצג] **ששלש** ברכות הראשונות דומות לעבד שמסדר שבח לפני רבו, והברכות האמצעיות דומות לעבד שמבקש פרס מרבו, והברכות האחרונות דומות לעבד שקבל פרס מרבו שמשבחו והולך לו, ולפי שהברכות הראשונות והאחרונות הן מסדר השבח, אין ראוי לשאול בהן צרכיו. משנה ברורה (סק"א). [קצד] **רמב"ם** (שם פ"ו ה"ג), **שו"ע** (שם סי' קיב ס"א). ראה עוד ברמב"ם (שם פ"א ה"ד) בתקנת סדר התפילות, הובא לעיל (לג.). והטעם שצרכי רבים מותר לבקש בברכות הראשונות והאחרונות, שזה הוא גם כן מעין השבח וכבוד לרב, שרבים צריכים לו. משנה ברורה (סק"ג). [קצה] **פירוש** קרובץ ליוצר, ויש אומרים שהוא ר"ת ק'ול ר'נה ו'ישועה ב'אהלי צ'דיקים. [קצו] **שו"ע** (שם סי' קיב ס"ב). כמבואר בתוספות (ד"ה אל) בשם רבינו חננאל ורבינו האי, שדווקא צרכי יחיד אסור לבקש בשלש ברכות הראשונות אבל צרכי צבור שואלין, ולכך אנו אומרים זכרנו וקרובץ ויעלה ויבוא בהם. ותדע שדווקא יחיד קאמר שהרי עיקר ברכות אחרונות צרכי ציבור הם. וכן כתב הרא"ש (סי' כא) בשמם, והוסיף שלכן מותר צרכי רבים, ששבח וכבוד הוא לרב שהרבים צריכין לו, וכן נהגו לומר 'זכרנו', 'ומי כמוך', 'ובכן', בשלש ברכות הראשונות. ומטעם זה נהגו גם כן לומר קרוב"ץ בשלש ברכות הראשונות, וכן הנהיג ר' אליעזר הקליר ז"ל שהיה מארץ ישראל מקריית ספר, ובימיו היו מקדשים על פי הראייה, שהרי לא תיקן שום קרוב"ץ ליום שני, ויש אומרים שהוא רבי אלעזר ברבי שמעון שהיה תנא, כמבואר במדרש (שיה"ש רבה ג ז) כשנפטר ר"א בר' שמעון קראו עליו דורו מכל אבקת רוכל דהוא תנא קרוב"ץ, כלומר שתיקן לומר קרוב"ץ בשלש ברכות הראשונות. ועוד שאנו אומרים יעלה ויבוא ועל הנסים בשלש ברכות אחרונות, אלמא צרכי ציבור שאני. וכן כתב רבינו יונה (לא. ד"ה אל) שצרכי ציבור שואלין. והרשב"א (ד"ה הא דאמר) כתב, ששלש ברכות הראשונות אמורות לשבח, ואין בהם מקום לתבוע גם צורכי ציבור, ולא הגון לרבנן לומר זכרנו לחיים בברכה ראשונה, וגם לא יאמרו בחנוכה ופורים כמו שעשית נסים לראשונים כן תעשה נסים לאחרונים. ואחר כך כתב ויש מן הגאונים שהתירו בו צרכי ציבור, וכן ודאי נראה שהרי אומרים יעלה ויבוא בעבודה, וגם אמירת זכרנו לחיים מובאת במסכת סופרים. בית יוסף (ד"ה ומ"ש). וסיים, שכבר ביאר (סי' סח ד"ה ומ"ש אמנם) שהמנהג הנכון שלא לומר קרובץ. ובדרכי משה (אות א) כתב שהמנהג לאומרו. [קצז] **וברדב"ז** (ח"ג סי' תקלג) האריך גם כן להתיר לאמרו, וכתב שיש בידו קצת שאלות ששאל אחד מן הראשונים משמים (שו"ת מן השמים סי' נח) על ידי התבודדות ותפילות והזכרת שמות והיו משיבין לו על שאלותיו, ושאל על זה גם כן והשיבו לו שמותר. והזהיר מאוד שלא לשנות המנהג. וכן כתב בחוות יאיר (סי' רלח) שיש לומר הפיוטים ואין לשנות. משנה ברורה (סק"ג). [קצח] רמ"א (שם). אך אין לאחר זמן קריאת שמע ותפלה בגלל הפיוטים, וכן שלא יתענו בגלל הפיוטים עד לאחר חצות. משנה ברורה (סק"ד). [קצט] **והטעם** שפוסעין שלש פסיעות משום שאמרו חז"ל שבזכות ג' פסיעות שרץ נבוכדנצר לכבוד הש"י זכה להחריב בית המקדש, ולכן אנו פוסעים שלש פסיעות, ומתפללים שבזכות הפסיעות יבנה בית המקדש. משנה ברורה (סי' קכג סק"ב). [ר] **ושיעור** הכריעה, הוא כדי שיתפקקו כל חוליותיו שבשדרה. משנה ברורה (סק"א). [רא] **ויתחיל** עושה שלום לאחר שגמר לפסוע, ולא כאותם שמתחילים לומר עושה שלום באמצע שפוסעין, וכן הדין בעושה שלום של קדיש. משנה ברורה (סק"ג). [רב] **ולא יאמר** 'עלינו ועל כל ישראל', אלא יאמר 'הוא יעשה שלום עלינו', כשמשתחווה לימינו, ואחר כך יאמר 'ועל כל ישראל' כשמשתחוה לפניו. משנה ברורה (סק"ה). [רג] **רמב"ם** (שם פ"ה ה"י-יא). **שו"ע** (שם סי' קכג ס"א). [רד] **רמ"א** (שם). [רה] **משנה ברורה** (סי' קיט סק"ג). **שו"ע הרב** (שם ס"ג). [רו] **נחלקו** הפוסקים לגבי ש"ץ שאומר ברכת מעין שבע, אם כורע בתחילת הברכה, במקור חיים (נכרך, או"ח סי' רסח) כתב לכרוע, ואף בשו"ת זכר יהוסף (סי' ג) כתב שהמנהג לכרוע, וכן כתב בתפילה כהלכתה (פכ"א הערה קט) בשם בעל הקובץ תשובות, שהמנהג לכרוע. ובשו"ת בצל החכמה (ח"ד סי' קיא) כתב שבמקום שנוהגין שהש"צ כורע בברוך אתה שבתחילת ברכת מעין ז', נכון המנהג ואין בו משום יוהרא, ובמקום שנוהגין שאין הש"צ כורע בתחילת ברכה ההיא, יש להם על מי לסמוך. ובמנוחה שלימה (הגהות על מנוחה נכונה הערה כג) כתב שאין לכרוע והכורעים טועים, שלא תיקנו חז"ל כריעה. [רז] **תחילת** הברכה, היינו כשאומר 'מודים', וסוף הברכה משמע מהרמב"ם (שם) שהיינו כשאומר 'ברוך אתה ה''. אך מרש"י (ד"ה תחילה) משמע לכאורה שבסוף היינו כשאומר 'ולך נאה להודות'. משנה ברורה (סי' קיג סק"א), שער הציון (סק"א). והנה מדברי האליה רבה (סק"ג) משמע שמה שכתב השו"ע שאסור לכרוע בשאר הברכות בסופם, היינו כשאומר 'ברוך אתה', אבל בסוף הברכה ממש, מותר לכרוע, ובפרי מגדים (א"א סק"ד) מפקפק בזה. ולכאורה מדברי רש"י שכתב שהכריעה במודים היא כשאומר 'ולך נאה להודות', ועל זה אמרו בגמרא שבשאר הברכות לא יכרע בסופם, משמע כדברי הפרי מגדים. אולם יתכן שרש"י לאו דווקא קאמר, וגם הוא סובר שסוף הברכה היינו כשאומר 'ברוך אתה'. ביאור הלכה (ד"ה ואם בא). [רח] **והטעם** שחכמים תיקנו לכרוע רק בברכות אלו, הוא כדי שלא יבוא לעקור תקנת חכמים, שיאמרו כל אחד מחמיר כמו שהוא רוצה, וגם שחוששים ליוהרא, שמחזיק עצמו שהוא כשר יותר משאר הצבור. משנה ברורה (סק"ב). [רט] **שאם** כורע באמצע הברכה אין לחוש שיבואו לעקור תקנת חכמים על ידי זה, כיון שחכמים לא תיקנו כלל לשחות באמצע שום ברכה. וכן סתמו הרבה אחרונים, שלא כיפה מראה (פ"א סי' יח ד"ה והשוחה) שמחמיר שלא לכרוע גם באמצע הברכה. משנה ברורה (סק"ג-ד). [רי] **רמב"ם** (תפילה פ"ה ה"י), **שו"ע** (שם סי' קיג ס"א). [ריא] **לפי שאנו תלוים בדין**, לפיכך יכוון להתפלל באימה וביראה. משנה ברורה (סי' תקפב ס"ק יג). [ריב] **שו"ע** (שם סי' תקפב ס"ד). וצריך לזקוף קודם שיאמר ברוך אתה, וכן צריך שיהיה זקוף בתחילת הברכה, והטעם שלא להוסיף על תקנת חכמים שלא תיקנו לכרוע אלא בברכת אבות והודאה בתחילתן ובסופן כמבואר בסוגייתנו. משנה ברורה (ס"ק יד). [ריג] **ביאור הלכה** (סי' קיג ד"ה נסוף) בשם הדברי חמודות (פ"ד אות סה). וסיים ולכך אני אומר שטועים כל השוחים בברכת התורה בתחילה וסוף [ראה להלן]. [ריד] **במגן אברהם** (סי' קלט סק"ו) כתב שברוקח (סי' שיט) משמע שמנהג קדמונים לכרוע ולהשתחוות בברכת התורה ולא כאותן שאין נוהגים. והטעם שאין כוונתנו לשחות בברכה אלא לכבוד התורה. וכתב במשנה ברורה (ס"ק יט) שישחה באמצע הברכה ולא בסופה, שאז יהיה נראה כאילו מוסיף על השחיות שתיקנו חכמים ואסור.

פניני הלכה

ובשו"ע הרב (סי' סח ס"ג) הביא דברי הרא"ש הנ"ל, שלמד מפיוטי רבי אליעזר הקליר שיכולים להפסיק בשלש ראשונות ובשלש אחרונות לבקש צרכי ציבור, וכתב שיש נוהגים שלא לומר שום פיוט אפילו שלא בברכת קריאת שמע אלא מה שסדרו הראשונים כגון הקליר"י, שתיקנו על דרך האמת [כ"כ האר"י בשער הכוונות (ד"ה ענין נוסח התפילה), הו"ד במגן אברהם (ריש סי' סח)]. ובשערי תשובה (שם סק"ב) הביא בשם השלמי צבור שכתב שראה בירושלים ספר הכוונות מכתב יד מהר"ש וויטל בן מהר"ח וויטל, שכתב על דברי אביו

שמיה רבא, וכן ביתברך, וכן בבריך הוא, וכן באמן[רטו].

בברכו

נוהגים לכרוע בברכו, ומנהג ישראל תורה[רטז].

ואנחנו כורעים

כשאומר בעלינו לשבח ואנחנו כורעים, צריך לכרוע שלא יהיה נראה ככופר ח"ו[ריז].

תפילת יחיד

ראה לעיל (לד.).

לד:

כריעות של כהן גדול ומלך

כהן גדול כורע בתחילת כל ברכה ובסוף כל ברכה, והמלך כיון ששחה בראשונה אינו מגביה ראשו עד שגומר כל תפלתו[ריח].

כריעה קידה והשתחואה

כריעה האמורה בכל מקום על ברכים, קידה על אפים, השתחויה זה פישוט ידים ורגלים, עד שנמצא מוטל על פניו ארצה[ריט].

נפילת אפים

בזמנים הראשונים

כשהוא עושה נפילת פנים אחר תפלה, יש מי שהוא עושה קידה, ויש מי שהוא עושה השתחויה, ואסור לעשות השתחויה על האבנים אלא במקדש[רכ].

בזמן הזה

כשנופל על פניו, נהגו להטות על צד שמאל[רכא]. ויש אומרים דיש להטות על צד ימין[רכב]. והעיקר להטות בשחרית כשיש לו תפילין בשמאלו, על צד ימין משום כבוד תפילין[רכג], ובערבית[רכד] או כשאין לו תפילין בשמאלו, יטה על שמאלו[רכה].

ש"ץ

ש"ץ העומד מימין הארון, טוב שיטה ראשו מעט כלפי הארון[רכו].

כיסוי הפנים

נוהגים לכסות הפנים בבגד בשעת נפילת אפים, ולא די שיכסה את פניו בידיו, לפי שהיד והפנים הם גוף אחד, ואין הגוף יכול לכסות את עצמו[רכז].

איסור ליפול על פניו

אסור לכל אדם ליפול על פניו בפשוט ידים ורגלים, אפילו אין שם אבן משכית, אבל אם נוטה קצת על צדו, מותר אם אין שם אבן משכית[רכח]. וכן יעשו ביום כיפור כשנופלין על פניהם, יציעו שם עשבים כדי להפסיק בין הקרקע[רכט], וכן נוהגין[רל].

כריעה במודים דרבנן

כשיגיע שליח צבור למודים, שוחין עמו הציבור[רלא], ולא ישחו יותר מדאי[רלב], ואומרים מודים אנחנו לך שאתה הוא ה' אלהינו אלהי כל בשר כו'[רלג], וחותם ברוך אל ההודאות, בלא הזכרת השם[רלד]. ויש מי שאומר שצריך לשחות גם בסוף, וטוב לחוש לדבריו[רלה]. ויש אומרים שאומר הכל בשחייה אחת, וכן המנהג[רלו].

כריעה בשאר פסוקי הודאה

הכורע בוכל קומה לפניך תשתחוה, או בולך לבדך אנחנו מודים, או בהודאה דהלל וברכת המזון, הרי זה מגונה[רלז] שאין לשחות אלא במקומות שאמרו

[רטו] **שו"ע** (שם סי' נו ס"ד). ובביאור הגר"א כתב שלא לכרוע כלל בקדיש, שאין להוסיף כלל על הכריעות, ומה שמצינו (לעיל לד.) שרבי עקיבא כרע בתחנונים שלאחר התפילה, התם בתפילת יחיד שלא קבעו בתפילה, אבל במה שקבעו חז"ל אפילו אינו בתפילת שמונה עשרה אין לכרוע, שהרי אפילו הכורע בהודאה של ברכת המזון והלל הרי זה מגונה. [רטז] **ביאור הלכה** (סי' קיג ד"ה הכורע). ומביא ראיה לכך מהפסוק (דברי הימים א' כט כ) 'ויאמר דויד לכל הקהל ברכו נא את ה' אלהיכם, ויברכו כל הקהל לה' אלהי אבתיהם ויקדו וישתחוו לה' ולמלך'. ובכלבו (סי' ח) כתב לגבי חזן שכורע בברכו וזוקף בשם. דעת תורה (סי' נו ס"א). [ריז] **משנה ברורה** (סי' קלג סק"ט). ומה שאסרו השו"ע (סי' קיג ס"ג) להשתחוות בהודאה של הלל וברכת המזון, משום שהודאות האלו הוא דרך שבח והלול, ואין שייך בהן כריעה והשתחויה, וכן בוכל קומה לפניך תשתחוה, כיון שאינו אומר על עצמו אלא על כל העולם אומר שישתחוו לפניו יתברך הרי זה גם דרך שבח והלול הוא, אבל בואנחנו כורעים ומשתחוים שעל עצמו אומר יכול הוא לכרוע. משנה ברורה (סק"ט). [ריח] **רמב"ם** (שם פ"ה ה"י). מבואר בסוגייתנו כהן גדול כורע בסוף כל ברכה וברכה, והמלך תחילת כל ברכה וברכה, וסוף כל ברכה וברכה. אמר רבי יצחק בר נחמני לדידי מפרשא לי מיניה דרבי יהושע בן לוי, כהן גדול תחילת כל ברכה וברכה, המלך כיון שכרע שוב אינו זוקף. והקשה בלחם משנה על דברי הרמב"ם איך כתב שכהן גדול כורע בתחילת כל ברכה וברכה, וסוף כל ברכה וברכה, הרי הגמרא מסיקה שכהן גדול כורע רק בתחילת הברכה. ואולי שהרמב"ם מפרש שמה שסיים רבי יצחק שכורע בתחילת כל ברכה וברכה, מוסיף על הראשון שאמר כהן גדול כורע בסוף כל ברכה, ובא להוסיף שאף בתחילת כל ברכה, שאין סברא להרבות במחלוקת שזה אמר רק בסוף כל ברכה, וזה אמר רק בתחילת כל ברכה. [ריט] **רמב"ם** (שם פ"ה הי"ג). [רכ] **רמב"ם** (שם פ"ה הי"ד). נפילת אפים שנהגו בה בימים הראשונים היה בדרך קידה, דהיינו שנפלו על פניהם ארצה, ושלא בפישוט ידים ורגלים, ועכשיו לא נהגו ליפול על הפנים ממש, אלא בהטיית הראש וכיסוי הפנים בלבד. משנה ברורה (סי' קלא סק"ג). [רכא] **שו"ע** (שם סי' קלא ס"א). וראה ברמב"ם (שם פ"ט ה"ה) שנהגו להטות ולא ביאר באיזה צד. והטעם שנהגו להטות על צד שמאל, לפי כשאדם מתפלל שכינה מימינו, שנאמר (תהלים קכא ה) 'ה' צלך על יד ימינך', ונמצא כשהוא מטה את עצמו לצד שמאלו, פניו כלפי שכינה, ואם היה מטה פניו לצד ימינו היה להיפך, ולא יתכן לעבד שאחורי פניו יהיה כלפי אדוניו. משנה ברורה (סק"ד). [רכב] **וטעמו**, כי השכינה היא כנגד האדם, ונמצא ששמאל השכינה מכוונת כנגד ימינו, וכשהוא מטה על ימינו והשכינה כנגדו, יכוון את הפסוק (שיר השירים ב ו) 'שמאלו תחת לראשי וימינו תחבקני'. משנה ברורה (סק"ה). [רכג] **וכן** הוא דעת הט"ז (סק"ג) והמגן אברהם (סק"ג), וכן נהגו העולם. אמנם דעת הגר"א כדעת השו"ע שגם כשלבוש תפילין יטה על צד שמאלו [וכן משמע מדברי האר"י. כף החיים (סק"ל)]. אך גם הנוהג כשיטת הגר"א, אם מתפלל בבית המדרש שהעולם נוהגין כהרמ"א, לא ישנה משום 'לא תתגודדו' (דברים יד א). משנה ברורה (סק"ז). [רכד] **היינו** במנחה, שהמנהג שלא להניח תפילין במנחה, ומי שמניח תפילין במנחה, יפול על צד ימינו. ובחיי אדם (ח"א כלל לב סל"ג) מצדד שבמנחה יפול על צד שמאל ויסמוך על דעת הגר"א. משנה ברורה (סק"ז). [רכה] **רמ"א** (שם). [רכו] **משנה** ברורה (סק"ו). [רכז] **משנה** ברורה (סק"ג). [רכח] **מן** התורה אסור להשתחוות בפשוט ידים ורגלים על אבן משכית או רצפת אבנים, אבל אם חסר פרט אחד, שמשתחוה שלא בפשוט ידים ורגלים כגון דרך קידה, או שמשתחוה בפשוט ידים ורגלים אך לא על רצפת אבנים, אסור רק מדרבנן. ואם משתחוה דרך קידה שלא על רצפת אבנים אלא על רצפה אחרת, כגון על רצפת לבנים [שאין דינה באבנים, כדכתיב (בראשית יא ג) 'ותהי הלבנה לאבן'], מותר גם מדרבנן. וכן כשמשתחווה דרך קידה, אך הקידה אינה גמורה כגון שמטה על צדו, מותר מדרבנן גם על רצפת אבנים. וכן מותר מדרבנן השתחואה של פישוט ידים ורגלים, כשאינו משתחוה על הרצפה, ונוטה קצת על צדו, כיון שאינו נקרא פישוט ממש. וכן מה שאסור להשתחוות דרך קידה על רצפת אבנים, דווקא כשפניו דבוקים בקרקע, אבל אם שוחה בתפילה אפילו יש שם רצפה מותר. משנה ברורה (סק"מ-מא). ומה שנהגו כהיום בנפילת אפים להטות על הצד, כיון שבזמן חז"ל נהגו ליפול על אפיו ממש, והיה צריך לנטות על הצד מן הדין, גם בזמן הזה שאין נופלים על אפים ארצה, גם אנו נוהגים כן. ביאור הלכה (ד"ה להטות). [רכט] **כלומר** שמותר לנפול על פניו דרך פישוט ידים ורגלים, כשמציעים שם עשבים, אם הוא מוטה על הצד, וכן כשיש רצפה, אפילו שנופלים דרך קידה, גם מותר כשמטה על הצד, כי בשני האופנים האלו, אסור מדרבנן, והתירו בהטיה על צדו. משנה ברורה (ס"ק מג). [רל] **רמ"א** (שם סי' קלא ס"ח). [רלא] **ומקור** הדברים הוא מהירושלמי (פ"א ה"ה) הכל שוחין עם שליח ציבור בהודאה, א"ר זעירא ובלבד במודים. והרשב"א (ד"ה רבא כרע) כתב, שהראב"ד פירש שמה שמבואר בסוגייתנו שרבא כרע בהודאה תחילה וסוף, לא בכריעות של ברכת מודים שמתפלל היחיד או השליח ציבור, שבוודאי כרע תחילה וסוף, אלא בכריעות של מודים דרבנן. בית יוסף (סי' קט ד"ה והא דפניא). [רלב] **היינו** שהציבור לא ישחו יותר מדאי באמירת מודים דרבנן, אלא כדין שאר שחיות, וגם הש"ץ לא ישחה יותר מדאי כשאומר מודים. ודעת הב"ח שבמודים דרבנן הציבור לא ישחו רק ינענעו בראשם מעט, והעולם לא נהגו כן. משנה ברורה (סק"א-ג). [רלג] **והש"ץ** יכול להמשיך באמירת מודים, ואין צריך להמתין עד שיסיימו הצבור מודים דרבנן. משנה ברורה (סק"ג). אך יאמרנה בקול, ולא כאיזה חזנים שאומרים תחילת מודים בלחש, שהרי תפילתו ניתקן להוציא מי שאינו בקי, וצריך שלפחות יוכלו לשמעו עשרה בני אדם העומדים סביבו. משנה ברורה (סי' קכד ס"ק מא). [רלד] **ודעת** הגר"א שחותמין בא"י אל ההודאות, והעולם לא נהגו כן. משנה ברורה (סק"ד). ובדברי האר"י לא נזכר אלא שצריך לשוח בתחילת מודים, וכן על פי סוד הדברים, השחייה היא רק בתחילת מודים. כף החיים (סק"י). [רלה] **שו"ע** (שם סי' קט ס"א). [רלו] **רמ"א** (שם). והב"ח כתב בשם רש"ל שיזקוף מעט כשאומר השם עד סופו, ואז יכרע. והעולם נוהגין לכרוע מתחילה ועד סוף כמו שכתב הרמ"א. משנה ברורה (סק"ה). ודעת הגר"א שאין צריך לשחות רק עד שאתה הוא ד' אלהינו, ואחר כך יזקוף. ביאור הלכה (ד"ה הכל). [רלז] **שו"ע** (שם סי' קיג ס"ג).

פניני הלכה

שכתב שהאר"י לא היה אומר פיוטים וכו', וז"ל, אמר שמואל אף על פי שכתב זה אבי מארי ז"ל, ראיתיו כשהיה ש"ץ בקהל בימים נוראים היה אומר כל הווידוים וכל הפיוטים. וכתב על זה השלמי צבור, ישמע חכם וממנו יקח חכמה ומוסר השכל.

לד:

דיבור על עצמו בלשון רבים

בגמרא אמר רבי שמעון בן פזי בשם רבי יהושע בן לוי בשם בר קפרא, שכל אדם משתחווה בתפילת שמונה עשרה רק באבות ובהודאה, אבל כהן גדול צריך להשתחוות בסוף כל ברכה וברכה, והמלך צריך לשחות בתחילת כל ברכה ובסוף כל ברכה. ופירש רש"י (ד"ה כהן גדול), שככל שהוא גדול יותר כך הוא צריך יותר להכניע ולהשפיל את עצמו.

וכתב בחיי יצחק (פר' תולדות, ד"ה שכב אחד העם), על המבואר ברש"י (בראשית כב א) שדרכם של חסידים לענות בלשון 'הנני', שהוא לשון ענוה ולשון זימון. וביאר הטעם שהוא לשון ענוה, לפי שחסידים אינם חפצים לומר 'הנה אני', כיון שאינם עושים עצמם לדבר יש, ולכן אומרים 'הנני' שהוא קיצור שתי התיבות 'הנה אני', ומבליעים תיבת 'אני'. ובזה ביאר מה שאמר אבימלך (שם כו י) על עצמו 'אחד העם', וביאר רש"י המיוחד בעם, זה המלך. וכתב בשפתי חכמים, שדייק רש"י כן ממה שנאמר (שם) 'והבאת עלינו אשם' לשון רבים, ובמלך מצינו לשון רבים וכן לגבי אדם חשוב. וקשה למה לשון רבים מיוחד לדיבור המלכים. אלא טעם הדבר כמבואר בסוגייתנו, שהמלך כורע בתחילת התפילה וכיון שכרע שוב אינו זוקף, כיון שהוא צריך להכניע ולהשפיל את עצמו יותר משאר אנשים, ולכן המלך אינו אומר על עצמו לעולם לשון 'אני' ואינו עושה מעצמו דבר יש, ולכן צריך תמיד לדבר על עצמו בלשון רבים, וזהו הטעם שאמר אבימלך 'עלינו'.

ובזוהר חדש (בראשית כו: ובדפוסים אחרים טו.) נחלקו תנאים בביאור הפסוק (בראשית א כו) 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו', שדיבר הקב"ה על עצמו בלשון רבים, ורבי בוטא ביאר בשם רבי בו, שהוא כמלך השליט על הכל ומבקש להראות עצמו שהכל כלול בו והוא הכל, ולכן מדבר על עצמו בלשון רבים, כך הקב"ה כיון שביקש להראות שכל העולם שלו, כלל הכל בידו ודיבר בלשון רבים על עצמו, להראות שהוא הכל. וכפירוש זה הביא האבן עזרא בפסוק זה בשם גאון אחד, שאמר הקב"ה נעשה תחת אעשה, כי כן דרך המלכים לדבר [ודחה פירושו ופירש על פי דרכו, עיי"ש]. ומדברי הזוהר נמצא, שהטעם שהגדולים מדברים על עצמם בלשון רבים הוא לאות גדולה, להורות שהכל כלול בהם.

אך בשו"ת רב פעלים (ח"א סוד ישרים סי' א) כתב, שמה שקשה בפסוק 'נעשה אדם' שאמר נעשה לשון רבים, הנה המפרשים ז"ל כתבו שכן הוא דרך הגדולים, שהיחיד מדבר על עצמו בלשון רבים, ולכן אמר נעשה בלשון רבים, ללמדנו דרך ארץ של הדיבור שראוי לדבר בדרך ענוה. ולפי דבריו הוא לשון ענוה לדבר בלשון רבים [על כל פנים כמדבר על מעשה שעשה].

ומקור הדברים בספר חסידים (סי' טו), שכתב שדרך ענוה הוא לדבר בלשון רבים, שכן מצאנו במשה שאמר ליהושע (שמות יז ט) 'בחר לנו אנשים', והוא להראות שאינו תולה המעשים בעצמו אלא בו ובחבריו, וממנו למד רבן גמליאל (סנהדרין יא:) ששלח כתב בענין עיבור השנה וכתב בו 'נראה הדבר בעיני ובעיני חביריי'. וכן אמר הקב"ה (ישעיה ו ח) 'את מי אשלח ומי ילך לנו', סיים בלשון רבים, מכאן למדה התורה דרך ענוה לרבנים [ומה שאמר את מי 'אשלח' ולא כתוב נשלח, ביאר בספר חסידים כדי שלא יאמר שתי רשויות הן].

אם בעל תשובה ראוי להיות שליח ציבור

בגמרא אמר רבי אבהו, במקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינם עומדים, שנאמר (ישעיה נז יט) 'שלום שלום לרחוק ולקרוב', הקדים להזכיר תחילה את הבעל תשובה, שהוא מי שהתרחק מהשי"ת ושב אליו, ואחר כך הזכיר את הקרוב שהוא הצדיק מתחילתו, והיינו לפי שמעלת הבעל תשובה גדולה ממעלת הצדיק. ורבי יוחנן חלק בזה על רבי אבהו. אך הרמב"ם (תשובה פ"ז ה"ד) פסק כרבי אבהו, שבעל תשובה אהוב ונחמד הוא לפני הבורא כאילו לא חטא מעולם, ולא עוד אלא ששכרו הרבה. וכתב הטעם, לפי שכבר טעם טעם החטא ופירש ממנו וכבש יצרו, ולכן מעלתו גדולה ממעלת אלו שלא חטאו מעולם, מפני שההוא כובש יצרו יותר מהם.

ובשו"ע (או"ח סי' נג ס"ד) מנה בין התנאים הנצרכים לאדם כדי שיהיה ראוי והגון להיות שליח ציבור, שלא יצא עליו שם רע אפילו בילדותו. וכתב הרמ"א (שם ס"ה) שאפילו עשה תשובה, אם עשה עבירה במזיד אין יכול להיות שליח ציבור כיון שיצא עליו שם רע קודם התשובה. אך בכנסת הגדולה (הגה"ט שם) ויד אהרן (שם) הביאו מדעות הפוסקים החולקים וסוברים שבעל תשובה ששב לגמרי על חטאו אין לו שום מניעה להיות שליח ציבור, והו"ד במגן אברהם (סק"ח), ובמשנה ברורה (ס"ק כג). וראש החולקים בזה על השו"ע הוא הרא"ם (שו"ת סי' פח), שנשאל על מי שעבד עבודה זרה בילדותו ושב בתשובה שלימה ומעשיו כולם לשם שמים, אם ראוי הוא להמנות להיות שליח ציבור, והשיב שדבר פשוט הוא מאוד שמאחר שהוא בעל תשובה יכול הוא לרדת לפני התיבה להוציא את הרבים ידי חובתם, כיון שבמקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים עומדים, וכמבואר בסוגייתנו. [ודווקא בתענית ציבור אמרו (תענית טז:) שצריך שלא יצא עליו שם רע אפילו בילדותו, אבל לא בשאר ימות השנה]. והפוסקים החולקים וסוברים כדעת השו"ע שאין

חכמים[רלח]. וכן כשמגיע לואתה ה' אלהינו מודים אנחנו לך, אין לשחות ולהשתחות שם[רלט].

כוונה באבות

מי שהתפלל ולא כיון את לבו יחזור ויתפלל בכוונה[רמ], ואם כיון את לבו בברכה ראשונה שוב אינו צריך[רמא].

המתפלל צריך שיכוין בכל הברכות[רמב] ואם אינו יכול לכוין בכולם[רמג], לפחות יכוין באבות[רמד]. אם לא כיון באבות[רמה], אף על פי שכיון בכל השאר, יחזור ויתפלל[רמו]. והאידנא אין חוזרין בשביל חסרון כוונה[רמז], שאף בחזרה קרוב הוא שלא יכוין, אם כן למה יחזור[רמח].

כשלא סיים הברכה

אם נזכר קודם שאמר השם של ברכת אבות, יחזור לומר מאלקי אברהם[רמט].

ללמוד פירוש המילות

נכון מאד שההמונים ילמדו פירוש המלות של כל התפילה, ועל כל פנים יש חיוב לידע את הכוונות של ברכת אבות ומודים[רנ].

אינו יכול לכוון

מי שמשער שאם יתפלל לא יוכל לכוון אפילו בברכת אבות, לא יתפלל כלל עד שתתיישב דעתו, שיהיה יוכל על כל פנים לכוון באבות[רנא].

לכוון בחתימת הברכות

ירגיל אדם עצמו לכוין על כל פנים בחתימת של כל ברכה[רנב].

הכוונה במודים

יש פוסקים שגם מודים דינו כאבות לכתחילה[רנג].

מצוה להדבק בחכמים

מצות עשה להדבק בחכמים ותלמידיהם כדי ללמוד ממעשיהם, כענין שנאמר (דברים י כ) 'ובו תדבק', וכי אפשר לאדם להדבק בשכינה, אלא כך אמרו חכמים בפירוש מצוה זו, הדבק בחכמים ותלמידיהם. לפיכך צריך אדם להשתדל שישא בת תלמיד חכם, וישיא בתו לתלמיד חכם, ולאכול ולשתות עם תלמידי חכמים, ולעשות פרקמטיא לתלמיד חכם, ולהתחבר להן בכל מיני חבור, שנאמר (שם יא כב) 'ולדבקה בו', וכן צוו חכמים ואמרו והוי מתאבק בעפר רגליהם ושותה בצמא את דבריהם[רנד].

צדקה לתלמיד חכם

תלמיד חכם חייבים לתת לו לפי כבודו. ואם אינו רוצה לקבל, מתעסקין לסחור לו סחורה, שקונים לו סחורה בזול וקונים ממנו סחורתו ביוקר[רנה]. ואם יודע להתעסק בפרקמטיא, מלוין לו מעות לסחור בהם[רנו].

הטובה בעולם הבא

כבר הודיעונו החכמים הראשונים שטובת העולם הבא אין כח באדם להשיגה על בוריה, ואין יודע גדלה ויפיה ועצמה, אלא הקדוש ברוך הוא לבדו, ושכל הטובות שמתנבאים בהם הנביאים לישראל אינן אלא לדברים שבגוף שנהנין בהן ישראל לימות המשיח, בזמן שתשוב הממשלה לישראל, אבל טובת חיי העולם הבא אין לה ערך ודמיון, ולא דמוה הנביאים כדי שלא יפחתו אותה בדמיון, הוא שישעיהו (סד ג) אמר, 'עין לא ראתה אלהים זולתך יעשה למחכה לו', כלומר הטובה שלא ראתה אותה עין נביא, ולא ראה אותה אלא אלהים, עשה אותה האלהים לאדם שמחכה לו, אמרו חכמים כל הנביאים כולן לא ניבאו אלא לימות המשיח אבל העולם הבא עין לא ראתה אלהים זולתך[רנז].

החילוק בין עולם הזה לימות המשיח

מפני זה נתאוו כל ישראל נביאיהם וחכמיהם לימות המשיח, כדי שינוחו ממלכיות שאינן מניחות להן לעסוק בתורה ובמצות כהוגן, וימצאו להם מרגוע וירבו בחכמה כדי שיזכו לחיי העולם הבא, לפי שבאותן הימים תרבה הדעה והחכמה והאמת שנאמר (ישעיה יא ט) 'כי מלאה הארץ דעה את ה'' ונאמר (ירמיהו לא לג) 'ולא ילמדו איש את אחיו ואיש את רעהו', ונאמר (יחזקאל לו כו) 'והסירותי את לב האבן מבשרכם', מפני שאותו המלך שיעמוד מזרע דוד בעל חכמה יהיה יתר משלמה, ונביא גדול הוא קרוב למשה רבינו, ולפיכך ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה', ויבואו כל הגוים לשומעו שנאמר (ישעיהו ב ב) 'והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים', וסוף כל השכר כולו, והטובה האחרונה שאין לה הפסק וגרעון הוא חיי העולם הבא, אבל ימות המשיח הוא העולם הזה, ועולם כמנהגו הולך, אלא שהמלכות תחזור לישראל, וכבר אמרו חכמים הראשונים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד[רנח].

מעלת בעלי תשובה

ואל ידמה אדם בעל תשובה שהוא מרוחק ממעלת הצדיקים מפני העונות והחטאות שעשה, אין הדבר כן אלא אהוב ונחמד הוא לפני הבורא כאילו לא חטא מעולם, ולא עוד אלא ששכרו הרבה שהרי טעם טעם החטא ופירש ממנו וכבש יצרו. אמרו חכמים מקום שבעלי תשובה עומדין אין צדיקים גמורין יכולין לעמוד בו, כלומר מעלתן גדולה ממעלת אלו שלא חטאו מעולם מפני שהן כובשים יצרם יותר מהם[רנט].

תפילה בבית עם חלונות

צריך לפתוח פתחים או חלונות כנגד ירושלים, כדי להתפלל כנגדן[רס], וטוב שיהיו בבהכ"נ י"ב חלונות[רסא].

[רלח] **שו"ע** (שם סי' רפא ס"א). [רלט] **רמ"א** (שם סי' נא ס"ז). [רמ] **רמב"ם** (תפילה פ"י ה"א). ומשמע מלשונו שרק בדיעבד אם לא כוון בכל הברכות יצא, אבל לכתחילה אם הוא אנוס ויודע שלא יוכל לכוון בכל הברכות, לא יתפלל, אך מלשון השו"ע (סי' קא ס"א) שכתב 'ואם אינו יכול לכוון בכולם לפחות יכוון באבות', משמע שאפילו לכתחילה מותר לעמוד ולהתפלל אם אינו יכול לכוון בכל הברכות, כיון שהוא אנוס שאינו יכול ליישב דעתו. ואולי באינו יכול לכוון בכל הברכות גם הרמב"ם מודה שזה טוב יותר מאשר שלא יתפלל כלל, ועל כל פנים נראה פשוט שאם יכול להמתין וליישב דעתו מטרדותיו ולא יעבור זמן קריאת שמע ותפילה על ידי זה, צריך ליישב דעתו. ביאור הלכה (ד"ה ואם אינו יכול). [רמא] **רמב"ם** (שם). [רמב] הכוונה כאן היינו פירוש המילות. משנה ברורה (סק"ב). [רמג] **ברמ"א** (שם סי' נג ס"ה) משמע שבדיעבד אם התפלל ש"ץ עם הארץ יצא, אף שאינו מבין מה שהוא אומר, ואולי שם מיירי שמבין על כל פנים ברכת אבות. ביאור הלכה (סי' קא ד"ה יכוין). [רמד] **כי** ברכת אבות הוא סידור שבחו של הקב"ה ולכן אינו בדין שיהא אז פונה לבבו לדברים אחרים. משנה ברורה (סק"ג). ובאבודרהם (דיני שמונה עשרה ד"ה וגרסינן בירושלמי) כתב, שלכן היא חשובה יותר משאר ברכות, מפני שיש בה גדולת השם, וזכות ראשונים, וגאולת אחרונים. והכלבו (סי' יא) כתב לפי שיש בו מ"ב תיבות, כנגד שם מ"ב. ובטור (סי' קיג) שכיון שהיא כנגד שם מ"ב, היא מתחילה באות ב' ומסתיימת באות מ'. [רמה] ומשמע מלשון הרשב"א (לעיל יג: ד"ה שמע, הובא בב"י סי' סג ד"ה כתב) שיש ליזהר בברכת אבות שלא יהא לבו פונה באמצע הברכה לדברים אחרים, ואפילו אם בעת שיאמר אחר כך התיבות של הברכה יחזור ויכוון, ויש לעיין לענין דיעבד, ועל כל פנים לכתחילה יש ליזהר בזה מאוד. ביאור הלכה (ד"ה המתפלל). [רמו] **שו"ע** (שם סי' קא ס"א). [רמז] **רמ"א** (שם). לכאורה כוונת הרמ"א שדווקא אם סיים שמונה עשרה ולא כיון באבות, אין צריך לחזור ולהתפלל, אבל אם גמר הברכה, ועדיין לא התחיל ברכת אתה גבור, ונזכר שלא כיון באבות, כיון שמצד הדין לא יצא בזה, איך נאמר לו שיברך עוד ברכות שלא יצא בהם, אחרי שחסר לו ברכת אבות, וכי מפני שקרוב שלא יכוון בפעם השניה, נאמר לו שיברך עוד ברכות שבודאי לא יצא בהם, ולכאורה צריך לחזור ולומר ברכת אבות. אבל מדברי החיי אדם (כלל כד ס"ב) משמע שאינו חוזר אפילו עומד אצל אתה גבור. ויותר נראה לי עצה אחרת, שבאופן זה שלא כוון באבות ועדיין לא התחיל ברכת אתה גבור, לא ימשיך אלא ימתין לש"ץ שיאמר ברכת אבות, ויכוון לצאת בברכתו, וכשיגיע הש"ץ לברכת אתה גבור יתפלל בעצמו, שהרי בתפילה קיי"ל שכיון שאינו יכול לחזור ולברך הרי הוא כאינו בקי שהש"ץ מוציאו, אבל בברכת אתה גבור שיכול לברכו בעצמו, יתפלל בעצמו ולא יכוון לצאת מפי הש"ץ. ביאור הלכה (ד"ה והאידנא). ובספר בית ברוך (כלל כד סק"ח) כתב בשם החזו"א, שלא ימתין לש"ץ אלא יהרהר את פירוש המלות של ברכת אבות, וימשיך אתה גבור. ובהליכות שלמה (פ"ח ה"ט) הוסיף שאפילו אם נזכר לאחר ברכת אתה גבור, יהרהר בלבו את המלים עם פירושם, עד מקום שהוא מחזיק שם, וימשיך להתפלל בכוונה. [רמח] **רמ"א** (שם). כתב החיי אדם (ח"א כלל כד דין ג) שגם לדעת הרמ"א כיון שמן הדין צריך לחזור ולהתפלל, אם נזכר קודם שאמר השם של ברכת אבות, יחזור לומר מאלהי אברהם. משנה ברורה (סק"ד). והנה כתב בשו"ע (שם סי' צו ס"א) שאסור לאחוז שום דבר בעת התפילה, וכתב המשנה ברורה (סק"ב) שבדיעבד אם אחזו בשעת התפילה, אין צריך לחזור ולהתפלל אלא אם כן בגלל זה שאחזו נתבטל כוונתו, ולא כוון באבות. והוסיף בשער הציון (סק"ב) שגם בזמן הזה שאין חוזרים ולהתפלל משום חוסר כוונה, מכל מקום אם לא כוון בגלל סיבה, צריך לחזור ולהתפלל. [רמט] **משנה ברורה** (סק"ד). כיון שמן הדין גם לשיטת הרמ"א צריך לחזור ולהתפלל. והנה כתב בשו"ע (שם סי' צו ס"א) שאסור לאחוז שום דבר בעת התפילה, וכתב המשנה ברורה (סי' קא סק"ב) שבדיעבד אם אחזו בשעת התפילה, אין צריך לחזור ולהתפלל אלא אם כן בגלל זה שאחזו נתבטל כוונתו, ולא כוון באבות. והוסיף בשער הציון (סק"ב) שגם בזמן הזה שאין חוזרים ולהתפלל משום חוסר כוונה, מכל מקום אם לא כוון בגלל סיבה, צריך לחזור ולהתפלל. [רנ] **משנה ברורה** (סק"ב). [רנא] **משנה ברורה** (סק"ג). [רנב] **משנה ברורה** (סק"א). כתב הרב רבי אליעזר, שירגיל אדם עצמו שיכוון לפחות בחתימה של כל ברכה, שיש בהן מאה ושלש עשרה תיבות, כמו שיש בתפלת חנה, וגם שכתוב מאה ושלש עשרה פעמים 'לב' בחומש, לומר שצריך בהן כוונת הלב. טור (סי' קא). וגם משום שבחתימת הברכה יש סיפור שבחיו של הקב"ה, וראוי לכוון בשבח הקב"ה יותר מאשר בבקשת צרכיו. ב"ח (ס"ק ד). וגם משום שיש בחתימת הברכה הזכרת השם, וכל שאינו מכוון בהזכרת השם נענש. כף החיים (סק"א). [רנג] **משנה ברורה** (סק"ג). והנה כתב בסמ"ק (סי' יא) שאם אינו יכול לכוון בכל הברכות יכוון באבות ומודים, ואם אינו יכול לכוון בשניהם יכוון באבות. והקשה הבית יוסף (ד"ה ואם התפלל) שצריך תלמוד מנין לו שמודים עדיפה משאר ברכות. ותירץ באליה רבה (סק"א) שמהאגודה (סי' קט) משמע שהיה להם גירסא בסוגייתנו יכוין לבו באחת מהן, חד אמר באבות וחד אומר בהודאה. ולכן לכתחילה חש הסמ"ק לשני הדעות, ובדיעבד פסק כהשיטה שעיקר הכוונה היא באבות. וכן כתב בספר חסידים (סי' קנח) יכוין באבות או בהודאה. וכתב בהליכות שלמה (פ"ח ה"ט) שאם לא כוון באבות, אף שבזמננו אין חוזרים ומתפללים, מכל מקום ישתדל לכוון במודים, ויצא ידי חובת תפילה כהשיטה הזאת שגם אם כוון במודים יצא. ובשער הציון (סק"ג) כתב שהסמ"ק כתב שבדיעבד מודים קל יותר מברכת אבות, אך באגודה סתם בזה ומשמע שדינם שוה. [רנד] **רמב"ם** (דעות פ"ו ה"ב). [רנה] **בבית יוסף** (יו"ד סי' רנג ד"ה עני תלמיד) הביא שאחד המקורות להלכה הוא מסוגייתנו, כל הנביאים לא נתנבאו אלא למשיא בתו לתלמיד חכם ולעושה פרקמטיא לתלמיד חכם. [רנו] **שו"ע** (יו"ד סי' רנג ס"א). [רנז] **רמב"ם** (תשובה פ"ח ה"ז). בסוגייתנו אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח, אבל לעולם הבא עין לא ראתה אלהים זולתך. ופליגא דשמואל, דאמר שמואל אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד. והקשו בכסף משנה ובלחם משנה, כיון שבסוגייתנו מבואר שרבי יוחנן ושמואל חולקים, איך פסק הרמב"ם כאן כרבי יוחנן, ובפרק הבא ובהלכות מלכים (הובא להלן) פסק כשמואל. ונשארו בצ"ע. ובמעשה רוקח תירץ, שגם שמואל מודה שכל הנבואות הם רק לימות המשיח ולא לעולם הבא, אלא שסובר שבימות המשיח עולם כמנהגו נוהג בדרך הטבע, ומה שנתנבאו הנביאים שיהיה שינוי מדרך הטבע, אין זה אלא דרך משל וחידה, ורבי יוחנן סובר שהמצב יהיה בפועל שלא כדרך הטבע. הרמב"ם כתב כדברי שמואל, ומה שהביא כאן את הדברים שנתנבאו הנביאים לימות המשיח, היינו דרך משל וחידה, אך ללא שינוי הטבע. [רנח] **רמב"ם** (שם פ"ט ה"ב, מלכים פי"ב ה"ב). [רנט] **רמב"ם** (תשובה פ"ז ה"ד). בסוגייתנו נחלקו רבי יוחנן ורבי אבהו מעלת מי גדולה יותר, של צדיקים שלא חטאו מעולם, או של בעלי תשובה, רבי יוחנן אמר שמעלת צדיקים גדולה יותר, ורבי אבהו אמר שמעלת בעלי תשובה גדולה יותר. והקשה במעשה רוקח, למה פסק הרמב"ם כרבי אבהו, והלא קיי"ל שהלכה כרבי יוחנן. והשיב שאפשר שכלל זה נאמר רק בדברים שיש בהם נפקא מינה לדינא, אבל לא בדברים התלוים בסברא או בדרשות הפסוקים. ולכן פסק הרמב"ם כרבי אבהו כיון שדבריו מסתברים יותר, שמעלת בעלי תשובה גדולה יותר שהרי טעם טעם חטא וחזר בתשובה [עוד כתב שם בשם הרא"ם (סו"ת, סי' פו) שגם רבי יוחנן מודה שבעלי תשובה הם צדיקים גמורים, ובני העולם הבא, ורק אמר שמעלת הצדיקים גדולה יותר]. ובנחל איתן ציין שדברי רבי אבהו הם כדברי הזוהר (חיי שרה קכט.) שמעלת בעלי תשובה גדולה יותר, אמנם הרמב"ם לא פסק כן בגלל הזוהר, כיון שבזמנו עדיין לא היה ספר הזוהר. ובאור שמח תירץ, שהרמב"ם למד זאת מהמבואר בסוטה (לו:) יוסף שקידש שם שמים בסתר [שלא חטא] הוסיפו לו אות אחת משמו של הקב"ה, שנאמר (תהלים פא ו) 'עדות ביהוסף שמו', יהודה שקידש שם שמים בפרהסיא [שהודה] נקרא כולו על שם הקב"ה, הרי שמעלת בעלי תשובה עדיפה. ובבארות המים כתב, שדברי הרמב"ם שמעלת בעלי תשובה גדולה יותר, אמורים רק כשבאה לידו אותה עבירה באותה פרק ובאותה מקום, מקום שטעם טעם אותו חטא ממש, וכמו שכתב שלכן מעלתו גדולה יותר, כיון שטעם חטא ופירש ממנו וכבש יצרו. וזה שייך רק כשבא לידו החטא וכבש יצרו. [רס] **רמב"ם** (תפילה פ"ה ה"ו), שו"ע (שם סי' צ ס"ד). והעיקר שצריך להזהר בזה לכתחילה, הוא כשמתפלל בביתו, וכמו שאמרו בסוגייתנו, לא יתפלל אדם אלא בבית שיש בו חלונות, ומכל מקום גם כשמתפלל עם הציבור בבית הכנסת, נכון ליזהר בזה. ואף על גב שמבואר בשו"ע (שם סי' צה ס"ב) שבשעת התפילה צריך לתת עיניו למטה, מכל מקום כשנתבטלה כוונתו ישא עיניו לשמים לעורר הכוונה. משנה ברורה (סק"ח). [רסא] **שו"ע** (שם). והי"ב חלונות יכולים להיות לאיזה צד שירצה, ובתנאי שיהיה גם בצד שמתפלל כנגד ירושלים. משנה ברורה (סק"ט).

פניני הלכה

ראוי למנות לשליח ציבור מי שיצא עליו שם רע בילדותו ואפילו אם חזר בתשובה, נתקשו ביישוב הקושיא מסוגייתנו שבה מבואר שבמקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים עומדים.

וכתב בשו"ת מהר"ש לאנייאדו (החדשות סי' כא) לבאר ענין זה, על פי המבואר במשנה ביומא (פו.), שמי שיש בידו חילול השם אין לו כח בתשובה לתלות ולא ביום הכפורים לכפר ולא ביסורין למרק אלא כולן תולין ומיתה ממרקת, שנאמר (ישעיה כב יד) 'ונגלה באזני ה' צבאות אם יכפר העון הזה לכם עד תמתון'. ובגמרא (שם) אמר רב יצחק דבי רב ינאי שחילול ה' הוא כל שחביריו בושין משמועתו, ופירש רש"י (שם ד"ה מחמת) שבושים מחמת שם רע היוצא עליו. הרי מבואר, שמי שיצא עליו שם רע יש בו משום חילול ה' ואין לו כפרה עד שימות, ואם כן אדם כזה שעדיין בושים חביריו מחטא זה שחטא בו בילדותו אינו נקרא בעל תשובה שדיברו בו חכמים ואמרו עליו שבמקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד, שהרי אין כח בתשובה לכפר על חטאו עד שימות, ולכן בעל תשובה כזה אין ראוי לו לירד לפני התיבה. וכל שכן מי שעבד עבודה זרה וכן מי שהמיר שאין לך חלול ה' גדול מזה ובזה ודאי לא נשלמה כפרת חטאו ואין ראוי שירד לפני התיבה.

ועוד צידד מהר"ש לאנייאדו לומר, שלא אמרו חכמים שגדולים בעלי תשובה אלא בעולם הבא, אבל בעולם הזה אין להכשירם להיות שליחי ציבור ולירד לפני התיבה.

תפילה במקום פרוץ

לא יתפלל במקום פרוץ[רסב], כמו בשדה[רסג], מפני שכשהוא במקום צניעות חלה עליו אימת מלך ולבו נשבר[רסד].

פרסום החטא

שבח גדול לשב, שיתודה ברבים ויודיע פשעיו להם, ומגלה עבירות שבינו לבין חבירו לאחרים, ואומר להם אמנם חטאתי לפלוני ועשיתי לו כך וכך והריני היום שב ומתנחם, וכל המתגאה ואינו מודיע אלא מכסה פשעיו אין תשובתו גמורה, שנאמר (משלי כח יג) 'מכסה פשעיו לא יצליח'. במה דברים אמורים בעבירות שבין אדם לחבירו, אבל בעבירות שבין אדם למקום אינו צריך לפרסם עצמו, ועזות פנים היא לו אם גילם[רסה], אלא שב לפני האל ברוך הוא ופורט חטאיו לפניו ומתודה עליהם לפני רבים סתם, וטובה היא לו שלא נתגלה עונו, שנאמר (תהלים לב א) 'אשרי נשוי פשע כסוי חטאה'[רסו].

פירוט החטא

אין צריך לפרט החטא[רסז], ואם רצה לפרט הרשות בידו[רסח], ואם מתודה בלחש, נכון לפרט החטא[רסט]. אבל כשמתפלל בקול רם, או ש"ץ כשחוזר התפלה אין לפרט החטא[רע], ומה שאומרים על חטא בסדר א' ב' לא מקרי פורט, הואיל והכל אומרים בשוה אינו אלא כנוסח התפלה[רעא].

לפרט בלחש

חטא שאינו מפורסם נכון לפרטו בלחש, שלפני המקום הכל גלוי וידוע[רעב]. ולכן נכון לפרט החטא, כדי שיתבייש כשמזכיר חטאיו, ועדיין נחשב למכסה חטאו, כיון שאינו מתוודה בקול רם ואינו נשמע לאחרים[רעג].

[רסב] בסוגייתנו מבואר שצריך להתפלל בבית שיש בו חלונות, וכן שאין להתפלל בבקעה שאין בה מחיצות. וכתב בפרי מגדים (משב"ז סק"ב) שמי שיכול להתפלל או בבקעה או בבית שאין בו חלונות, יתפלל בבית שאין בו חלונות, כיון שבסוגייתנו מבואר בגמרא, שאם מתפלל בבקעה נקרא חצוף. משנה ברורה (סק"י). והפרי מגדים (שם) תמה למה השמיט השו"ע את הנאמר בסוגייתנו, שמי שמתפלל בבקעה נקרא חצוף. [רסג] הקשו התוספות (ד"ה חליף) שהרי יצחק התפלל בשדה, כדכתיב (בראשית כד סג) 'ויצא יצחק לשוח בשדה'. ותירצו ב' תירוצים: א. שיצחק התפלל בהר המוריה, שאע"פ שאינו מוקף מחיצות, יש שם אימת השכינה. ב. שעיקר הטעם שאין להתפלל בבקעה שלא יפסיקוהו עוברי דרכים, ויצחק לא יתפלל במקום שיש עוברי דרכים. והקשה הבית יוסף (ד"ה ולא יתפלל) על הטעם השני שבתוספות, שאם עיקר הטעם שאין להתפלל בבקעה כדי שלא יפסיקוהו עוברי דרכים, אם כן למה קראוהו בגמרא חצוף. ובמגן אברהם (סק"ו) מיישב את קושייתו, שכיון שמתפלל במקום שיש עוברי דרכים, הרי הוא חצוף, שמראה עצמו שאפילו אם יעברו עוברי דרכים לידו, לא יתבטל מכוונתו. וסיים שמזוהר משמע שצריך להתפלל דווקא בבית. ועל כן כתב המשנה ברורה (ס"ק יא) שיש להחמיר שלא להתפלל בבקעה, גם אם אין שם עוברי דרכים. אולם עוברי דרכים שאין להם בית להתפלל יתפללו בבקעה. ומכל מקום כשיש שם אילנות טוב יותר שיעמדו שם ביניהם ויתפללו, אם זה לא מאריך לו את הדרך, שבמקום אילנות הוא מקום צנוע קצת. אך כשיש לו בית לא יסמוך על תירוץ זה, ויתפלל רק במקום שיש בית. [רסד] שו"ע (שם סי' צ ס"ה). ומקום שהוא מוקף מחיצות, אף על פי שאין לו גג מותר להתפלל בו. משנה ברורה (ס"ק יג). [רסה] וכמבואר בסוגייתנו, שמי שמפרט חטאו, נקרא חצוף. הגהות מימוניות (תשובה פ"ב אות ד). [רסו] רמב"ם (תשובה פ"ב ה"ה). ביומא (פו:) מקשה הגמרא סתירא בין שני פסוקים, שבפסוק אחד כתוב 'אשרי נשוי פשע כסוי חטאה', משמע שצריך לכסות את החטא ולא לפרסמו, ובפסוק שני כתיב 'מכסה פשעיו לא יצליח'. ומתרצת הגמרא שני תירוצים, רב יהודה אמר רב תירץ שבחטא מפורסם טוב לו שיודה ולא יתבייש, ולא יכפור בו [רש"י (ד"ה בחטא מפורסם)], ובחטא שאינו מפורסם, לא יגלה חטאו, שכל מה שאדם חוטא והוא בגלוי הרי זה מיעוט כבוד שמים [רש"י (ד"ה בחטא שאינו)]. רב זוטרא בר טוביה אמר רב נחמן תירץ, שבעבירות שבין אדם לחבירו, יגלה ויבקש מהם מחילה, ובעבירות שבין אדם למקום יכסה. וכתב בכסף משנה, שמדברי הרמב"ם שכתב שעבירות שבינו למקום אינו צריך לפרסם, משמע שרק כשאינם מפורסמים לא יפרסמם, וסובר הרמב"ם שבחטא שבין אדם לחבירו מצוה לפרסמם כדי שימחול לו חבירו, אבל בעבירות שבינו למקום, אם נתפרסם אין צריך להעלימם, אבל אם שואלו אדם עברת עבירה פלונית, לא יאמר לא עברתי, אלא יאמר עברתי ואני שב בתשובה שלימה לפני המקום, אך אינו מצווה לפרסמם, שאולי יש אדם שלא שמע שעבר, ועכשיו יוודע לו ויש בזה חילול השם. אולם דעת הראב"ד שגם בחטא שבינו לבין המקום, אם החטא נתפרסם, צריך גם לפרסם התשובה ויתבייש ברבים. אמנם כתב בשער הציון (סי' תרז סק"ג) שהגר"א (שם ס"ב) פסק לגמרי כרב נחמן, ובחטא שבין אדם למקום, אסור לאומרו בקול רם גם כשנתפרסם, ובחטא שבין אדם לחבירו, מותר ונכון לפרסם גם החטאים שלא נתפרסמו. [רסז] כשאומר חטאתי יצא ידי מצות וידוי, משנה ברורה (סי' תרז סק"ה). וראה בשו"ע (שם סי' תרז ס"ג) שעיקר הוידוי הוא אבל אנחנו חטאנו. וכתב במשנה ברורה (ס"ק יב) שצריך גם לומר עוינו ופשענו. וביאר בשער הציון (ס"ק יא) כשאומר חטאתי, אינו מתוודה רק על השוגג, ולכן צריך גם לומר עוינו ופשענו, כדי להתוודות על החטאים במזיד ועל המרידות. [רסח] מדכתב השו"ע אחר כך ואם מתוודה בלחש, משמע שכאן מדובר כשמתוודה בקול רם. ואף שהרמ"א כתב שאין לפרט החטא בקול רם, זהו רק בחטא שאינו מפורסם, אולם השו"ע עוסק בחטא מפורסם, שיש לו רשות להתוודות עליו בקול רם. משנה ברורה (סק"ו). אך הגר"א כתב שמה שכתב השו"ע ואם מתוודה בלחש, הוא פירוש למה שכתב קודם שנכון לפרט החטא, לפי שדעת הגר"א שחטאים שבין אדם למקום אין לפרטם בקול רם בכל אופן. שער הציון (סק"ג). ראה עוד לעיל בביאור השיטות בזה. [רסט] שו"ע (שם סי' תרז ס"ב). [רע] ואפילו בחטא שבין אדם לחבירו, דעת הרמ"א שאין לפרט החטא בקול רם. וחולק על הרמב"ם, ופוסק כרב (הנ"ל) שאין הבדל בין חטא שבין אדם לחבירו, לבין חטא שבין אדם למקום, אלא כל חטא שאינו מפורסם אין לפרטו בקול רם. משנה ברורה (סק"ט). שער הציון (סק"ה). [רעא] רמ"א (שם). [רעב] משנה ברורה (סק"ז). [רעג] משנה ברורה (סק"ח).

תוכן הענינים

אליבא דהלכתא ברכות

ברכת פירות האילן ... א
ברכת פירות הארץ ... א
ברכת הפת ... א
ברכת הירקות ... א
שירת הלויים על היין ... א
ברכת אשר קדש בברית מילה על היין ... א
נטע רבעי ... א
בחו"ל ... א
ברכות הנהנין ... א
ברכה ראשונה ... א
ברכה אחרונה ... א
במקום אונס ... א
ספק ברכה ... ב
מלאכתו עראי ותורתו קבע ... ב
לא לקנות עושר וכבוד ... ב
חכם ותלמידיו להתפרנס מן הצדקה ... ב
הכנסה לבית קובעת למעשרות ... ב
הכנסה לחצר ... ב
אכילת עראי ... ב
הערמה במעשר ... ב
הנודר מפת סתם ... ב
שתיית יין בערב פסח ... ג
שמן זית ... ג
ברכתו ... ג
שתה שמן של תרומה ... ג
סך שמן של תרומה ... ג
אכלו עם פת ... ג
אכלו עם פת לרפואה ... ג
עיקר וטפל ... ג
שתה שמן לרפואה ... ג
החושש בגרונו בשבת ... ג
תרופה עם טעם ... ג
כשבריא אינו אוכלו ... ג
ברכת הקמח ... ג
כשיש לו קצת הנאה ... ד
ברכת הצנון ... ד
צלף ... ד
ברכתו ... ד
קליפות פרי ... ד
לענין ערלה ... ד
לענין מעשר ... ד
לענין כלאים ... ד
ירק או אילן ... ד
ספק ערלה וכלאי הכרם ... ד
קליפה חייבת בערלה ... ד
פטמה של רימון והנץ שלו ... ד
ברכת גרעיני הפרי ... ד
סמדר בערלה ... ה
תחילת הפרי ... ה
לענין שביעית ... ה
לענין ברכה ... ה
ברכת הצלף ... ה
פלפלין וזנגביל ... ה
ברכתם כשהם יבשים ... ה
ברכתם כשהן לחים ... ה
אכלן ביום כפור ... ה
עירבו עם דבש ... ה
לענין ערלה ... ה
כמון וכסבור ... ה
חמשת מיני דגן המעורבים עם שאר מינים ... ה
גרעינים עם דבש ... ה
מעורב עם קמח משאר מינים ... ה
מעורב עם קמח אורז ... ו
קמח דגן מעורב עם דבש ... ו
מעורב עם תבלינים ... ו
אורז ודוחן ... ו
מעורב עם דבר אחר ... ו
ברכתו ... ז
דוחן ... ז
תירס ... ז
חיטים שנתבשלו ... ז
מצה מאורז ... ז
גרעיני חיטה ... ז
ברכה אחרונה ... ז
הוסרה הקליפה ... ז
נתדבקו בבישול ... ז
שעורים בלי קליפה ... ז
פת עכו"ם מאורז ... ז
הנודר מהמזון ... ז
פירורי לחם ... ז
ברכת האורז ... ז
שבעת המינים ... ז
ספק בברכת המזון ... ז
קמח המעורב בתבשיל ... ז
שהחיינו למקריב מנחה ... ח
שתי פעמים בשנה ... ח
גודל פתיתי המנחות ... ח
עיסה עבה שנתבשלה ... ח
פירורי לחם ... ח
כשנתבשלו ... ח
כשיש בהם כזית ... ח
כזית שנתפורר בבישול ... ח
כשנטגן במחבת ... ח
מחוברים על ידי דבש ... ט
מפורר דק דק ... ט
ברכת קניידלאך [כופתאות] ... ט
כשנתלבנו המים בגלל הפירורים ... ט
כששרו ביין אדום ... ט

תוכן הענינים

חיוב חלה בעיסה נוזלית ... ט
- נשפכת לתוך חור בתנור ... ט
- נשפכת על התנור ... ט
- נמשח במי פירות ... ט
- לחם העשוי לכותח ... ט
- דעתו לבשלה ... ט
- נתכוין לעשות לחם ונמלך לבשלו ... ט
- דעתו לאפות ממנה קצת ... ט

עיסות אלו לענין ברכה ... ט
- נשפכת לתוך חור בתנור ... י
- נשפכת על התנור ... י
- נמשח במי פירות, לחם הנאפה בשמש ... י

מצה שאפאה בקרקע ... י

ברכת דבש תמרים, ומיץ פירות ... י
- רוב אכילתו על ידי סחיטה ... י
- סוכר ... י

זר שאכל מיץ העשוי מפירות תרומה ... י

שינוי פירות תרומה מברייתן ... יא

תמרים מעוכין ... יא
- כשנימוחו לגמרי ואין ניכרת צורתם ... יא
- ברכה אחרונה על שבעת המינים שאין ניכרת צורתן ... יא
- פירות שרוב אכילתם על ידי ריסוק ... יא

קמח שנתבשל במים ... יא
- גריסים שנתחלקו ונתבשלו בהרבה מים ... יא

לישת קמח עבה בשבת ... יא

שתיית זיתום בשבת ... יא

אכילת תרופות בשבת ... יא

ברכת המוציא ... יא

פירות וירקות שנתבשלו ... יב
- כשטובים לאכול בין חיים ובין מבושלים ... יב
- כשדרכן לאכלן מבושלים ... יב
- שבעת המינים ... יב
- טובים יותר מבושלים ... יב
- כשהדרך לאכלם כבושים ... יב
- הבישול משנה לרעה ... יב
- בישלם עם בשר ... יב
- אגוז מטוגן ... יב
- אגוז רך ... יב
- שום ובצל חריף ... יב
- שומים ובצלים בזמן הזה ... יב

מצה שרויה או מבושלת ... יב

מרור שרוי או מבושל ... יג

ברכה אחרונה ... יג
- שיעור האכילה ... יג
- פחות מכשיעור ... יג
- צירוף כמה מינים ... יג
- צירוף אוכל ומשקה ... יג
- שיעור השהיה באכילת כזית ... יג
- צירוף האויר לשיעור כזית ... יג
- שיעור השהיה בשתיה ... יג
- שתית תה וקפה חם ... יג
- אכל בריה ... יג
- נתבטל שם בריה ... יג

שיעור כזית ... יד
- בינוני ... יד
- גודלו ... יד

קדימה בברכות ... יד

פירות חתוכים ... יד

קמח הניתן בתבשיל לדבק ... יד
- קמח בשקדים ... יד

מעיים רפויים ... יד

מרק ירקות ... יד
- בישלם עם בשר ... יד
- מי סלק עם בשר ... יד
- הוסיף תבלין למרק ... טו
- מי פירות ... טו
- ברכה אחרונה ... טו
- מים שכבשו בהם ירקות ... טו
- מי תפוחים ... טו
- מי לביבות ... טו

שֶׁבֶת שבשלו ... טו
- לענין תרומה ... טו
- לענין טומאה ... טו

ברכה על השלימה ... טו

יברך על השלם ... טו
- שנים שמסובים ... טז
- שלם ממין שיפון ... טז
- יברך על הגדולה ... טז
- לחבר הפרוסות בעץ ... טז

יתרום מהשלם ... טז

יתרום מהיפה ... טז

מצות שלימות בליל הסדר ... טז

לחם משנה ... טז
- בשבת ... טז
- ביו"ט ... טז
- נשים ... טז
- להוציא את המסובין ... טז
- אין לו שלם ... טז
- בסעודה שלישית ... טז
- פת שלימה ופרוסה ... טז

יבצע פרוסה בינונית ... טז
- בשבת ... יז
- לחתוך שתיהם ... יז

עשיית מצוה בחפץ של מצוה ... יז
- עירובי חצירות ... יז
- להריח הדסים ... יז
- עירוב תבשילין ... יז
- אפיית מצות, או שריפת חמץ ... יז

הפסק בין הברכה לאכילה ... יז
- בדיבור ... יז
- בשתיקה ... יז
- מפני הכבוד והיראה ... יז

תוכן הענינים

מאכל חם או קר ... יז
נמאס בעיניו ... יז
שפיכת מים ... יז
שבירת אגוז ... יז
ברכת אשר יצר ... יז
לאחר הקידוש קודם שטעם ... יח
ברכת לישב בסוכה ... יח
הפסק בין ברכה למצוה ... יח
בתפילין ... יח
הכרזת יעלה ויבוא ... יח
בין התקיעות ... יח
בשחיטה ... יח
שוחט שתי בהמות ... יח
להאכיל לבהמה קודם שיאכל ... יח
לשתות ... יח
ימתין בבציעה למלח ... יח
טבילה ג' פעמים ... יח
בליל הסדר ... יח
ישתין מיושב ... יח
אכילת מלח לאחר האכילה ... יח
בזמן הזה ... יח
לא ישתה הרבה ... יח
מאכלים רעים ... יח
ברכת פרי האדמה ... יח
טעות בברכה ... יט
ביכורים, כשהמעיין התייבש ... יט
גדר העץ ... יט
עץ נמוך ... יט
טעה ואמר שהכל ... יט
טעה ובירך מזונות ... יט
המשנה ממטבע של חכמים ... יט
חוזר ומברך ... יט
טועה ... יט
שינה באמצע הברכה ... יט
בירך בארמית ... יט
נוסחאות שונות ... יט
בברכת המזון ... יט
קטנים ... יט
אינו יודע אחת מהברכות ... יט
בכל לשון ... יט
פרשת סוטה ... יט
וידוי מעשר ... יט
ברכת המזון ... יט
קריאת שמע ... יט
תפילה ... כ
כל הברכות ... כ
במדינה אחרת ... כ
הזכרת שם ומלכות ... כ
המלך ... כ
קדימה בברכות ... כ
ברכת שהכל ... כ
חומץ ... כ
אין גידולו מהארץ ... כ
מקולקלים ... כ
יונק מהקרקע ... כ
תמרים ... כ
תמרים שנשרו ברוח ... כ
ברכה אחרונה ... כ
הנודר מפירות הארץ ... כ
הקלין שבדמאי ... כ
פאה שעשאה גורן ... כ
קדימה בברכות ... כ
כשאחד ממין שבעה ... כ
כששניהם שוים ... כ
אין ברכותיהם שוות ... כא
מין שבעה שחביב עכשיו ... כא
חביב ... כא
קדימה בפסוק ... כא
קדימת חיטה ושעורה ... כא
ברכת המוציא קודמת ... כא
אינו רוצה לאכול המין השני ... כא
עבר ובירך ... כא
עבר ובירך על החביב ... כא
מזונות קודמים ... כא
פת שעורים וכוסמין ... כא
סיכום דיני קדימה בברכות ... כא
סיכום דיני קדימה כשאחד חביב ... כא
הנכנס לבית המנוגע כשהוא לבוש בבגדיו ... כב
שיעור פרס ... כב
שיעור כדי אכילת פרס ... כב
טומאת עצם כשעורה ... כב
רביעית יין לנזיר ... כב
שיעור איסור הוצאת אוכלין בשבת ... כב
טהרת כלי כשניקב כמוציא רימון ... כב
שיעור הנקב כמוציא רימון ... כב
שיעורי אכילה בכזית ... כב
שיעור חיוב כרת באכילה ביום הכיפורים ... כב
שיעור כותבת ... כג
קדימת הסמוך ל'ארץ' ... כג
ברכת פת הבאה בכיסנין ... כג
יין פוטר כל מיני משקין ... כג
בברכה ראשונה ... כג
השתיה מן היין ושיעורה ... כג
פוטר את הטפל למשקין ... כג
בברכה אחרונה ... כג
ברכה על דברים הבאים בתוך הסעודה ... כג
באים מחמת הסעודה ... כג
באים שלא מחמת הסעודה ... כג
אכילה עם פת תחילה וסוף ... כד
ברכה על דברים הבאים בגמר הסעודה ... כד
ברכת יין ששרו בו פת ... כד
פת הבאה בכיסנין ... כד

תוכן הענינים

קבע או שבע בשיעור שאין אחרים כן .... כד
נמלך לאכול יותר .... כה
דעה א' בביאור פת הבאה בכיסנין .... כה
דעה ב' בביאור פת הבאה בכיסנין .... כה
דעה ג' בביאור פת הבאה בכיסנין .... כה
ההלכה למעשה .... כה
מעשה קדירה ממולאים .... כה
לחמניות דקות ורכות .... כה
רקיקים ודובשנים הנאכלים עם מרקחת .... כה
עירוב חצירות בדבר שברכתו 'מזונות' .... כה
היו אוכלים ואמרו בואו נברך .... כה
בסמוך על שולחן בעל הבית .... כה
תכף לסמיכה שחיטה .... כו
סמיכת גאולה לתפילה .... כו
בערבית .... כו
בשחרית .... כו
במוסף ובמנחה .... כו
יין שלפני המזון פוטר את שלאחר המזון .... כו
פרפרת שלפני המזון פוטרת את שלאחר המזון .... כו
אם ברכת הפת פוטרת הפרפרת ולהיפך .... כו
ברכה אחרונה על פרפרת שקודם המזון .... כו
ברכה אחת לכולם במסובים ויושבים יחד .... כו
ברכה אחת לכולם על יין שבתוך המזון ושלאחר המזון .... כו
המברך על המוגמר .... כו
יין שלפני המזון פוטר את שאחר המזון .... כו
בזמן הזה .... כו
קביעת סעודת שבת על היין .... כו
קביעת סעודת יום טוב על היין .... כו
יין ליוצא מבית המרחץ .... כו
הנמלך מלאכול .... כז
יין שבתוך המזון אם פוטר את שלאחר המזון .... כז
אם ברכת מעשה קדירה פוטרת התבשיל ולהיפך .... כז
ברכה אחת לכולם במסובים ויושבים יחד .... כז
קבעו עצמם לילך למקום פלוני .... כז
הסיבה וישיבה בזמן הזה .... כז
קביעות על יין בזמן הזה .... כז
הוצאת אחרים ידי חובתם בזמן הזה .... כז
ברוכבים בדרך .... כז
ביושבים מפוזרים .... כז
כשהתכוונו לצאת ולהוציא .... כז
בשאר מאכלים חוץ מפת ויין .... כז
בברכה אחרונה .... כח
ברכה אחרונה באין בקיאים .... כח
שיעור הקריעה על מות רבו .... כח
נטילת ידים לשתיה .... כח
נטילה משום נקיות .... כח
נטל לטיבולו במשקה או לנקיות והולך לאכול פת .... כח
קביעות שלא על שולחן אחד .... כח
פירות שבתוך הסעודה .... כח
ברכה אחת לכולם על יין שבתוך ואחר המזון .... כח
אמירת 'סברי' .... כח
הקודמים לנטילת מים אחרונים .... כח
מאימתי מברכים על הריח .... כח
ברכות מיני מוגמרות .... כט
ברכת המוס"ק .... כט
ברכת שמן אפרסמון .... כט
שמן זית כתוש וטחון .... כט
שמן שבשמו בבשמים .... כט
סינונו מהבשמים .... כט
ברכת סימלק וחילפי דימא .... כט
בשמים שאין עציהם מתקיימים משנה לשנה .... כט
ברכת הנרגיס .... כט
ברכת סיגלי .... כט
ברכת ריח הפירות .... כט
ברכת האילנות .... ל
חיוב ברכת הריח .... ל
חשש ממזיקים בשני בני אדם .... ל
איסור הלבנת פנים .... ל
הביאו לפניו הדס ושמן .... ל
הביאו לפניו יין ושמן .... ל
אחיזת חפץ הברכה בימין .... ל
בהבדלה .... ל
יציאת תלמיד חכם כשהוא מבושם .... ל
יציאתו יחידי בלילה .... ל
יציאתו במנעלים מטולאים .... ל
יציאתו במלבושי עניים .... ל
לא יספר עם אשה בשוק .... ל
לא יאכל אצל עם הארץ .... ל
לא יכנס באחרונה לביהמ"ד .... ל
לא יפסיע פסיעה גסה .... ל
לא ילך בקומה זקופה .... לא
ההסתכלות בשעת הקידוש ורפואת העינים .... לא
ברכה על עיקר וטפל .... לא
אם אין הטפל לפניו .... לא
אם רוצה לאכול גם את הטפל .... לא
אם אוכלם ביחד ללפת .... לא
אם אכל פת טפל לעיקר, לאחר הסעודה .... לא
במשקה .... לא
אם אוכל את הטפל לפני העיקר .... לא
ברכה על חמשת מיני דגן .... לב
ברכה אחרונה על שבעת המינים .... לב
נוסח ברכה אחת מעין שלוש .... לב
חתימה .... לב
ברכה ראשונה על דבר שאין גידולו מן הארץ .... לב
ברכת בורא נפשות .... לב
נוסח הברכה .... לב
כל הטעון ברכה לאחריו .... לב
ברכה על חליצת תפילין .... לב
ברכה אחרונה על ריח טוב .... לב
ברכה על השחיטה .... לב
מצטמק ורע לו לגבי לפת .... לב
ברכה על מים .... לג

תוכן הענינים

חיוב זימון ... לג
ברכה על דמאי טבל מעשר ראשון ושני והקדש ... לג
צירוף שמש כותי וגוי לזימון ... לג
ברכה וזימון על אכילת דבר איסור ... לג
חיוב נשים ועבדים וקטנים בזימון ... לג
שיעור אכילה לזימון ... לג
ענייה בקול ... לג
לגבי אמן ... לג
לגבי מתרגם קריאת התורה ... לג
לגבי מתרגם את הרב ... לג
התחלקות לזימון ... לג
רשות לשמש לאכול כדי שיצטרף לזימון ... לג
חיוב נשים ועבדים וקטנים בזימון ... לד
צירוף נשים לקריאת המגילה ... לד
עניית אמן לגבי שומע כעונה ... לד
זימון כשאחד מהם יצא ... לד
צורת ברכת המזון כששנים אכלו ... לד
קידוש לאחרים כשאינו אוכל עמהם ... לד
להוציא ידי חובת תפילה ... לד
הפסקה לזימון ... לד
אחד גמר ... לה
שכחו לזמן ... לה
ענייה לזימון כשלא אכל ... לה
אם שתה ... לה
ענייה לברכו כשלא שמעו את המברך ... לה
אמן אחר ברכותיו ... לה
אמן בלחש לאחר בונה ירושלים ... לה
גדול בוצע ... לה
כהן ... לו
חתן ... לו
בעל הבית בוצע ... לו
פת עכו"ם ופת ישראל ... לו
גודל הפרוסה ... לו
אורח מברך ברכת המזון ... לו
ברכת האורח ... לו
אמירת הרחמן בברכת המזון ... לו
עד היכן מפסיק לזימון ... לו
זימון כשאין אחד שיודע כל ברכת המזון ... לו
ברכת המזון של הפועלים ... לו
פתיחתן וחתימתן של הברכות ... לז
ברכה שניה של קריאת שמע של שחרית ... לז
ברכת המזון בבית האבל ... לז
המזמן אומר ברוך שאכלנו משלו ... לז
מהיכן מברך ברכת המזון כשהפסיק לזימון ... לז
כיבוד הגדול בסעודה ... לז
בהסיבה ... לז
במים ראשונים ... לז
כיבוד המברך במים אחרונים ... לז
מי מברך ברכת המזון כשיש כמה אורחים ... לז
במה מכבדים ... לז
מזוזה לבית כנסת ולבית מדרש ... לח
טעימה לפני הבוצע ... לח
להמתין לחבירו בסעודה ... לח
הבוצע פושט ידו לאכול ראשון ... לח
הגדול פושט ידו לאכול ראשון ... לח
זמן הבציעה ... לח
סיים תפילתו כשהציבור עונים אמן ... לח
צורת אמירת אמן ... לח
אמן חטופה ... לח
אמן קטופה ... לח
אמן יתומה ... לח
אמן קצרה ... לט
כוונה בברכות ... לט
צירוף שלישי לזימון כשסיימו לאכול ... לט
עירובי חצירות על ידי כמהין ופטריות ... לט
גדול מברך ברכת המזון ... לט
להאכיל דמאי לעני ולאורח ... לט
מעשר ראשון שהופרש כשהוא שיבלים ... לט
ברכה על דמאי מעשר ראשון ושני והקדש ... לט
חמשת המינים לאחר דישה ... מ
צירוף לזימון ... מ
שמש ... מ
עם הארץ ... מ
כותי ... מ
צירוף עבריין לעשרה ... מ
שבועת תלמיד חכם בנקיטת חפץ ... מ
ביטול מצות ציצית ... מ
ברכה וזימון על אכילת דבר איסור ... מ
ברכה על טבל מעשר ראשון ושני והקדש ... מ
פדיון מעשר שני בכסף שיש עליו צורה ... מ
צירוף נכרי לזימון ... מ
גיור על ידי מילה וטבילה ... מ
שחרור עבד כנעני ... מ
לדבר מצוה ... מ
השכמה לבית הכנסת ... מ
צירוף קטן לזימון ... מ
צירוף עבד וקטן לדבר שבקדושה ... מ
ברכת חתנים ... מא
צירוף עבד וקטן לעשרה ... מא
ברכת עבד וקטן ... מא
לצרף לזימון את מי שאכל ירק או שתה ... מא
ברכת המזון על הכוס ... מא
להוציא את מי שאכל כדי שביעה ... מא
סדר ברכת המזון ... מא
נוסח ברכה שלישית בשבת ... מא
הזכרת 'רצה' בשבת ... מב
ברכת המזון מן התורה ... מב
אם ברכת הזימון מן התורה ... מב
חיוב ברכה ראשונה ... מב
חיוב ברכת התורה ... מב
ספק אם בירך ... מב
ברכה על הרעה בשמחה ... מב

תוכן הענינים

לא הזכיר 'ארץ' ... מב
הזכרת ברית ותורה וסדרן ... מב
מעלת ברית מילה ... מב
הודאה תחילה וסוף ... מב
לא הזכיר ברית ותורה ... מג
לא הזכיר מלכות בית דוד ... מג
שינויים בחתימת ברכת הארץ ... מג
הזכרת מלכות בהטוב והמטיב ... מג
חתימה בשתי הזכרות ... מג
חתימת ברכת מעין שלש על הפירות ... מג
חתימת הברכה ברגלים ... מג
חתימת הברכה בראשי חדשים ... מג
נשים בהזכרת ברית ותורה ... מג
העמדת אשה במלכות ... מג
לא הזכיר עניינו של יום בברכת המזון ... מג
בשבת ... מג
ביום טוב ... מג
בראש חודש וחול המועד ... מג
בראש השנה ... מג
פרטי דינים בברכות אלו ... מג
התחיל כבר בברכה רביעית ... מד
בשבת ויום טוב ... מד
בראש חודש וחול המועד ... מד
בראש השנה ... מד
סעודות שבת בפת ... מד
לא הזכיר של ראש חודש בתפילה ... מד
יצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קודש ... מד
שיעור טומאת אוכלין ... מד
שיעור אכילת פסולי המוקדשין ... מד
נוסחאות ברכת הזימון ... מד
בשלשה ... מד
בארבעה ... מד
מעשרה ומעלה ... מד
טעו ולא זימנו בשם ... מד
הזמנה לזימון ... מד
נוסח ברכו ועונייתו ... מד
בנוסח ברכת התורה ... מד
דקדוקים בברכת הזימון ... מה
נוסח ברכת השיר בליל הסדר ... מה
אם יש לחזור אחר זימון ... מה
התחלקות לזימון שלשה כשרבים מסובים ... מה
שמיעת ברכת הזימון והמזון ... מה
שלשה שאכלו ובירך אחד לעצמו ... מה
ביותר משלשה ... מה
נוסח ברכו ועונייתו ... מה
בעולה לתורה ... מה
עניית אמן ... מה
שמיעת המברך ... מה
התחלקות חבורה לזימון ... מה
צירוף שתי חבורות ... מה
מזיגת כוס של ברכת המזון ... מה
חילוק שלשה שישבו לאכול ... מה
שלשה שבאו משלוש חבורות ... מה
כשזימנו עליהם במקומם ... מו
מטה טמאה שהתחלקה וחיברוה ... מו
צירוף חבורות על ידי שמש ... מו
בירך על היין 'בורא פרי העץ' ... מו
נטילת ידים ביין ... מו
נטל ידיו לאכילה ביין ... מו
עשיית צרכיו בפת ... מו
זריקת פת ... מו
זריקת מאכלים ... מו
לשמחת חתן וכלה ... מז
הזורקים חיטים לפני חתנים ... מז
שפיכת יין מכוס של הבדלה ... מז
עשיית מעשים לסימן טוב ... מז
הכניס משקין לפיו בלי ברכה ... מז
הכניס אוכלין לפיו בלי ברכה ... מז
זמן ברכת טבילת גר ... מז
זמן ברכת טבילת נדה ... מז
עשה מצוה ולא בירך ... מז
ברכה בתוך כדי דיבור ... מז
אכל ולא בירך ... מז
אירס ולא בירך ... מח
קונם יין שאני טועם ... מח
נטילת החלוק מיד השמש ... מח
נטילת ידים ממי שלא נטל ... מח
עמידה לפני נשים החוזרות מן המת ... מח
הליכת נשים ללווית המת ... מח
דיני כוס של ברכה ... מח
הדחה ושטיפה ... מח
זמן מזיגתו ... מח
הבאתו לשם ברכה ... מח
מלא ... מח
שלם ... מח
עיטור ... מח
עיטוף ... מח
נוטלו בשתי ידיו ונותנו בימין ... מח
אופן אחיזת הכוס ... מט
הגבהת טפח ... מט
נותן עיניו בו ... מט
משגרו לאשתו ... מט
שיחה על כוס של ברכה ... מט
שיחה בברכה מעין שבע ... מט
ברכת המזון על כוס שני ... מט
ישיבה בשעת ברכת המזון ... מט

תוכן העניינים

פניני הלכה ברכות

ברכת הנהנין על יין של מצוה כשאינו שותהו .... א
ברכה שניה על שיירי פת שהסיח דעתו מלאכלם .... א
בגדרי ביטול תורה לצורך פרנסה .... ב
אם מותר להפקיע את עצמו מחיוב חלה .... ב
ברכת שקדים מרים ולימון מסוכר .... ג
ברכת לבבות דקלים .... ג
איסור 'בל תשחית' בקציצת ענפים מאילן .... ד
ברכת בשר המצופה בפירורי לחם [שניצל] .... ה
מחלוקת על רבו בהוראה בפניו ושלא בפניו .... ו
ברכה על קניידלאך [כופתאות] לחם מטוגן ו'מצה בריי' .... ז
ברכת שהחיינו על נתינת מתנות כהונה .... ט
'המוציא' וברכת המזון על אכילה מרובה שלא בתורת סעודה .... ט
אכילת מזונות בקידוש בבית הכנסת בלי נטילת ידים .... י
ברכת דבש תמרים ודבש של שאר פירות .... י
אופנים שאכילת זיתים אינה קשה לשכחה .... יב
ברכת קפה ותה 'אדמה' או 'שהכל' .... יד
צירוף השותה קפה ותה לזימון בעשרה .... יד
שיעור חיתוך הפרוסה לפני ברכת המוציא .... טו
חיתוך החלה בשבת ויו"ט .... טז
אכילת מצוה בדרך רעבתנות .... טז
הנחת סוכר על השולחן בסעודה במקום מלח .... יז
ברכת פרי שגדל בעציץ שאינו נקוב .... יז
ברכת גידולי מים .... יח
ברכה על נתינת צדקה .... יט
אם פרי הזית נחשב דבר חריף .... כ
קפה ועוגה שאוכלים בחתונות אחרי עקירת השולחנות לריקודים .... כב
אם מיץ ענבים פוטר כל מיני משקין .... כג
סמיכה על ראש הכפרות .... כד
אמירת 'שאו ידיכם קודש' אחר נטילת ידים .... כד
שיעור שהייה כדי הילוך כ"ב אמה בין נטילת ידים להמוציא .... כד
איסור הנחת בשמים על האש .... כו
דם וחמץ שהשתנו ונעשו מאכל אחר .... כז
אמירת 'ועל פירותיה' על פירות חו"ל שבאו לארץ .... כח
דיין ששמע צד אחד והביע דעתו, אם רשאי לחזור ולדון .... כט
הליכת אדם יחידי בלילה ובזמן הזה .... ל
מעלת אכילת פירות ארץ ישראל .... לא
ברכת 'לשמור חוקיו' בהסרת תפילין ובסדר ברכות .... לב
חליצת התפילין באמירת 'לשמור חוקיך' .... לב
זימון האוכלים מאכלי בשר יחד עם האוכלים מאכלי חלב .... לג
זימון האוכלים מצות מכונה עם האוכלים מצות יד .... לג
הגבהת קולות אחד מזולתו בתפילה בציבור .... לד
תקנות שלא יבואו לזלזל בברכת 'הטוב והמטיב' .... לד
נוסח ברכת האורח והזהירות בה .... לה
מקום ברכת האורח .... לו
הסיבה בליל הסדר בכל גופו או בראשו בלבד .... לז
חייב אדם לומר בלשון רבו .... לח
חילוקי דינים בין טעימה לאכילה .... לט
אדם ששמו 'אבא' אם יכול בנו לקרותו בשמו .... לט
דיני עם הארץ בזמן הזה .... לט
עשיית חופה תחת כיפת השמים .... מ
צירוף קטן למנין בשעת הדחק כשחומש בידו .... מא
סיים ברכת המזון לאחר שעבר זמן עיכול .... מא
טעה ואמר בתפילת מוסף של ר"ח 'מקדש ישראל והזמנים' .... מב
אמירת 'יעלה ויבוא' והזכרת שמחה במועדים .... מג
מי שלא אכל בראש חודש מחמת טירדה .... מד
דקדוקים בנוסח 'ובטובו חיינו' שבברכת הזימון .... מד
זריקת פת 'המוציא' לסועדים .... מו
זריקת מיני דגן לפני החתן .... מו
מזיגה ביינות שלנו ומזיגה במיץ ענבים .... מז
עדיפות כוס של כסף או של זכוכית לקידוש .... מז
אמירת 'לרמ"ח אבריה' בתפילה על אשה .... מח

פרק שישי

לה.

ברכת פירות האילן

על כל פירות האילן, בין משבעת המינים בין שאינן משבעת המינים[א], מברך בתחילה בורא פרי העץ[ב], חוץ מהיין שמברך עליו בורא פרי הגפן[ג].

ברכת פירות הארץ

על פירות הארץ מברך בתחילה בורא פרי האדמה[ד].

ברכת הפת

האוכל פת, חייב לברך לפניה ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם המוציא לחם מן הארץ[ה].

ברכת הירקות

על הירקות מברך בורא פרי האדמה[ו].

שירת הלויים על היין

הלויים אומרים שירה על כל עולות הציבור שהם חובה ועל שלמי עצרת בעת ניסוך היין, אבל על עולות נדבה שמקריבין הציבור לקיץ למזבח, וכן על הנסכין הבאין בפני עצמן אין אומרין שירה[ז].

ברכת אשר קדש בברית מילה על היין

לאחר המילה, אבי הבן או המוהל או אחד מהעם מברך על הכוס בורא פרי הגפן. ואומר, בא"י אמ"ה אשר קדש ידיד מבטן וכו'[ח].

נטע רבעי

פירות רבעי בכל האילנות יש להם דין מעשר שני לכל דבר, ובזמן הבית היו צריכין להעלותן לירושלים לאכלם שם, או לפדותם ולהעלות הפדיון שם, והם מותרים מיד אחר הפדיון. ובזמן הזה שאין יכולין להעלותם לירושלים, פודים אותם אחר שיגמרו ויתלשו. ויכול לפדות את כולם בשוה פרוטה אפילו הם רבים, וישליך הפרוטה לים הגדול או ישחקנה ויפזרנה לרוח או ישליכנה בנהר אחר שחיקה, ויברך בשעת פדיון, 'אשר קדשנו במצותיו וצונו על פדיון רבעי'[ט].

בחו"ל

דין נטע רבעי בכל הפירות נוהג אף בחוצה לארץ[י]. ויש מי שאומר שאינו נוהג אלא בארץ, אבל בחוצה לארץ פירות הבאים אחר שעברו שני ערלה מותרים בלא פדיון[יא]. ויש אומרים שאינו נוהג בחוצה לארץ רק בכרם, ולא בשאר אילנות[יב]. ולכן בין כרם רבעי ובין נטע רבעי, יש לפדותו בחוצה לארץ בלא ברכה[יג].

ברכות הנהנין

ברכה ראשונה

מדברי סופרים יש לברך על כל מאכל תחילה ואח"כ יהנה ממנו, ואפילו נתכוין לאכול או לשתות כל שהוא, מברך ואח"כ נהנה, וכן אם הריח ריח טוב מברך ואח"כ יהנה ממנו, וכל הנהנה בלא ברכה מעל[יד].

ברכה אחרונה

ראה להלן (לח:).

במקום אונס

הנמצא בבית המרחץ, אף שהוא אנוס שאינו יכול לברך אסור לו לשתות בלא ברכה[טו].

[א] משנה ברורה (סי' רב סק"א). [ב] ואף על גב שגידולם מן הארץ, לא רצו לפוטרם בברכת בורא פרי האדמה, שמתוך שהם חשובים ביותר, קבעו להם ברכה מיוחדת להזכיר שבחו של מקום שברא פירות חשובים כאלה. ביאור הלכה (שם ס"א ד"ה פה"ע). [ג] רמב"ם (ברכות פ"ח ה"א-ג). שו"ע (שם ס"א). מפני שהוא סועד הלב ומשמחו, קבעו לו ברכה בפני עצמה. משנה ברורה (שם סק"ג). [ד] רמב"ם (שם). שו"ע (סי' רג ס"א). [ה] רמב"ם (שם פ"ג ה"ב). שו"ע (סי' קסז ס"ב). ואם בירך 'מוציא' לחם מן הארץ יצא. משנה ברורה (שם ס"ק טו). [ו] רמב"ם (שם). שו"ע (סי' רה ס"א). נחלקו חכמים ורבי יהודה במשנתינו בברכת הירקות, שחכמים אומרים שמברכים עליהם בורא פרי האדמה, ורבי יהודה אומר בורא מיני דשאים. ולהלן (לו. וברש"י ד"ה הא) אמרו בדעת רבי יהודה שעל הזרעים מברך בורא מיני זרעים. ובגמרא (להלן מ.) מבואר שאין הלכה כרבי יהודה. וכתב בברכי יוסף (שם סק"ד) בשם הראשון לציון (להלן מ. ד"ה מאן תנא) שבדיעבד אם טעה ובירך על הירקות בורא מיני דשאים יצא, כמבואר בגמרא (להלן מ:) שאם אמר 'בריך רחמנא מריה דהאי פיתא' יצא. ולפי זה כתב בברכי יוסף, שגם אם בירך על הקטניות בורא מיני זרעים יצא בדיעבד. אך כתב שיש להסתפק קצת אם בירך על הירקות בורא מיני זרעים אם יצא, שמכיון שרבי יהודה סובר שעל קטניות מברך בורא מיני זרעים, ועל ירקות מברכים בורא מיני דשאים, אם כן ירקות אינם נקראים זרעים ולא יצא, או שמא יש לומר שבדיעבד יצא, כיון שירקות גם נקראים זרעים. ובשערי תשובה (שם סק"א) כתב, שאם בירך על ירקות בורא מיני זרעים יצא, שנאמר (ישעיה סא יא) 'וכגנה זרועיה תצמיח', הרי שירקות נקראים זרעים. אמנם בערוך השולחן (סי' רב ס"א) כתב, שאם בירך על ירקות בורא מיני דשאים לא יצא. כיון שנפסק כחכמים, וכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים לא יצא. [ז] רמב"ם (כלי המקדש פ"ג ה"ג). וכן כתב הרמב"ם לענין קרבן התמיד (תמידין ומוספין פ"ו ה"ה) שבקרבן התמיד בשעת הניסוך אומרין הלוים השיר, ומכין המשוררין במיני ניגון שבמקדש, ותוקעין תשע תקיעות על פרקי השיר. [ח] שו"ע (יו"ד סי' רסה ס"א). וכתב בבית יוסף (ד"ה על הכוס) לא מצאתי מבואר בגמרא ולא בדברי הרי"ף והרמב"ם, אלא שמדברי המפרשים והגאונים נראה שהוא מוסכם מהכל לברך אותה על הכוס. ומדברי המרדכי (יומא פ"א סוף רמז תשכז) נראה, שהטעם משום שמבואר בסוגייתנו שאין אומרים שירה אלא על היין. [ט] רמב"ם (מעשר שני פ"ט ה"א). שו"ע (יו"ד סי' רצד ס"ו). [י] דעת רבינו יונה (ד"ה ולענין), וטעמו שלהלכה נפסק נטע רבעי, ואף שאמרו (להלן לו.) כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחו"ל, והרי נחלקו בסוגייתנו אם נוהג בשאר פירות או רק בכרם, כלל זה לא נאמר אלא לגבי מעשר וערלה, ולא לגבי שאר דברים. [יא] שו"ע (שם ס"ו). והיא דעת הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"י הט"ו). ולמד כן בק"ו ממעשרות שאינם נוהגים בחו"ל. [יב] רמ"א (שם). והוא דעת התוספות (ד"ה ולמאן) והרא"ש (סי' א), וטעמם שמכיון שנחלקו בסוגייתנו אם נוהג רבעי רק בכרם או גם בשאר נטיעות, בחו"ל הלכה כהאומר שאינו נוהג אלא בכרם, שכל המקיל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ, וכן כתב בשאילתות (שאילתא ק ד"ה נרס נריך). וכתב בביאור הגר"א (ס"ק כח) שדעה זו היא העיקר. [יג] ש"ך (שם ס"ק יז). [יד] רמב"ם (ברכות פ"א ה"ב). טור (או"ח סי' רי). ואם טעם ופלט ראה לעיל (יד.). וכתב בהאלף לך שלמה (שו"ת, או"ח סי' שכא) שאם אכל בפסח כזית מצה ולא בירך המוציא, לא יצא ידי חובתו, כיון שאמרו בסוגייתנו כל הנהנה מן עולם הזה בלי ברכה כאילו גוזל את אביו, נמצא שאכל באיסור והרי זה כמצוה הבאה בעבירה. וראה מה שכתב בזה במשנה הלכות (שו"ת, ח"ו סי' ק). [טו] שהרי אינו אנוס לשתיה זו. משנה ברורה (סי' פד סק"ט). ואף שהוא אנוס על הברכה שאינו יכול לברך, והאנוס פטור, זה היה שייך לומר רק אם היו אומרים חז"ל שמצוה לברך שבזה האנוס פטור מהמצוה, ובאמת הלא אמרו חז"ל בסוגייתנו שאסור ליהנות מהעולם הזה בלי ברכה. ועוד שהרי יכול לצאת מהמרחץ ולברך ולשתות, או על כל פנים להיכנס לבית האמצעי של המרחץ ולהרהר שם הברכה. ביאור הלכה (ד"ה שלא יהא).

פניני הלכה

פרק שישי

לה.

ברכת הנהנין על יין של מצוה כשאינו שותהו

בגמרא מבואר, שחיוב ברכת הנהנין לפני האכילה סברא הוא, שכן אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה. ודנו הפוסקים אם מחמת סברא זו יש לחייב בברכת הנהנין כשנהנה הנאה רוחנית ממצוה, וכמו שיבואר.

כתב בשו"ע (או"ח סי' תרכא ס"ג), שאם יש מילה ביום הכפורים, מברכים על המילה בלא כוס. וביאר במשנה ברורה (ס"ק יא) שלדעת השו"ע מברכים רק ברכת 'אשר קידש ידיד מבטן', אבל לא הברכה שעל הכוס, שהרי צריך לטעום ממנו ואי אפשר לטעום ביום הכפורים, וגם אין כדאי לתת לתינוקות לשתות, כיון שחוששים שמא ימשך בגדלותו לשתות תמיד ביום הכפורים. אך הרמ"א (שם) כתב, שמברכים על הכוס ונותנים לתינוק הנימול לשתות ממנו, וכן נוהגים. וביאר במשנה ברורה (ס"ק יב) בשם המגן אברהם (סק"ג), שמלבד מה שנותנים בפי התינוק כשאומר 'בדמיך חיי', צריך לתת לו לשתות קצת מן הכוס, וכמו שכתב הראב"ן (עירובין פ"ג) שאם לא כן יש גנאי לכוס של ברכה כשאין שותים ממנה. אמנם הביא המגן אברהם בשם הר"ן (שו"ת, סי' נג) שכתב בשם הרשב"א (עירובין מ: ד"ה ליתביה) שהוא ברכה לבטלה, כיון שנותן לתינוק קטן שלא הגיע לחינוך, והוא כמו שלא שתה ממנו אדם. ומסיק במגן אברהם בשם הלבוש (שם) שמכיון שכתוב במנהגים ונותנים לתינוקות, אין למחות ביד הנוהגים היתר.

ובשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' שיט) דן, מהו באמת הטעם שהקילו לסמוך על שתיית התינוק, וכמה ראשונים פקפקו בזה שברכה לבטלה היא שמברך ואינו שותה, וגם רש"י (עירובין מ: ד"ה ליתביה) כתב שבכוס של ברכה שלא שתו ממנה אין בה חשש אלא משום שגנאי הוא לכוס, וקשה למה אין בזה משום ברכה לבטלה, שמברך על הכוס ואינו שותה.

וכתב בביאור הדברים, שהרי מבואר בסוגייתנו שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, ולכן צריכים לברך קודם טעימה, ואם בהנאת טעימה גשמית ראוי לברך, קל וחומר שאם עושה על ידי היין מצוה, כגון שעושה עליו קידוש או שאומר עליו ברכת 'אשר קידש ידיד מבטן', שצריך לזה יין לפי שאין אומרים שירה אלא על היין, וכן בזימון, הרי יש לו הנאת מצוה מן היין. ואם כן ראוי ונכון שיברך על הנאתו מהיין אף על פי שאינו שותה ממנו. ולכן לא חשש רש"י אלא לגנאי כוס של ברכה, ועל כן כתבו הפוסקים שאם תינוק שותה מן הכוס ועל ידי כך אין גנאי לכוס, אין עוד חשש בדבר.

ובשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' יח אות ו) הקשה על דעת הרמ"א (או"ח סי' תעד ס"א) שסובר שמברכים ברכה ראשונה על כל כוס מארבעת הכוסות ששותים בליל הסדר, והטעם [השני] מבואר במשנה ברורה (שם סק"ד) לפי שכל כוס היא מצוה בפני עצמה, וקשה שהרי ברכת 'בורא פרי הגפן' שמברכים על ארבע כוסות היא ככל ברכות הנהנין, ואין ברכה זו חלק מהמצוה, ומה סברא יש בדבר להצריך לברך על כל כוס וכוס מטעם שכל אחת מהם היא מצוה בפני עצמה.

וצידד לחדש מכח קושיא זו, על דרך דברי המהר"ם שיק שברכת 'בורא פרי הגפן' שמברכים בשעת המצוה, כגון בקידוש ומילה ואירוסין, אינה רק ברכת הנהנין אלא נחשבת לברכת המצוות, שכשם שאסור לאדם ליהנות הנאה גשמית מן העולם הזה בלא ברכה, כך אסור ליהנות הנאה של מצוה בלי ברכה, ומברך לה' בשעת הקידוש על שהזמין לו יין, ומתוך כך יכול לשבחו, שאין אומרים שירה אלא על היין. והביא ג"כ את הראיה מדין הברכה על הכוס של מילה ביום הכפורים.

ודן (שם אות ה) מהו הטעם שהשותה כוס של קידוש וברכת המזון צריך לברך עליהם, והרי אינו נהנה מהם ושותה אותם רק כדי לקיים המצוה, ולא עדיף מהטועם את התבשיל שאינו צריך לברך כיון שאינו מתכוין להנאה [כמבואר בשו"ע (או"ח סי' רי ס"ג)], ואף ששותה רביעית שאז צריך לברך (שו"ע שם), מ"מ כך הוא הדין שצריך לקדש על רביעית. ועוד קשה למה לא נחשיבו לאנוס, שאם אנסו אדם לאכול ולשתות אינו צריך לברך אע"פ שחיכו נהנה כמבואר בשו"ע (שם סי' רד ס"ח)], וכתבו הפוסקים שאין חילוק בין אנסוהו בני אדם או אנסוהו בידי שמים, ובפרט לענין ארבע כוסות שמבואר בשו"ע (שם סי' תעב ס"י) שאפילו מי שהיין מזיקו או שהוא שונאו ג"כ צריך לדחוק עצמו ולשתות ארבע כוסות, ומשמע שאף אדם כזה חייב לברך, אף שאם לא היה שותה למצוה היה פטור מלברך, והרי אינו שותה אלא משום תקנת חכמים ומבלעדי זה לא היה שותה, ולמה לא חשוב כאנסוהו שמים. וע"פ היסוד האמור למעלה יישב גם קושיא זו, שברכת בורא פרי הגפן שמברכים בשעת המצוה היא כברכת המצוה, וגם אם לפי כללי ברכת הנהנין אין צריך לברך כיון שהוא אנוס, מ"מ יש כאן גדר חדש של ברכת המצוות, עיי"ש.

ברכה שניה על שיירי פת שהסיח דעתו מלאכלם

נפסק בשו"ע (או"ח סי' קעט ס"א), גמר סעודתו ונטל ידיו מים אחרונים, אינו יכול לאכול ולא לשתות עד שיברך ברכת המזון, ואם אמר 'הב לן ונברך', הרי זה היסח הדעת ואסור לו לשתות אלא א"כ יברך עליו תחילה, ואכילה דינה כשתיה להרא"ש, אבל להר"ר יונה והר"ן באכילה אין הדין כן, אלא שאע"פ שסילק ידו מלאכול ואפילו סילקו השולחן, אם רצה לחזור לאכילתו אינו צריך לברך פעם אחרת, שכל שלא נטל ידיו לא נסתלק לגמרי מאכילה.

והנה בסוגייתנו תנו רבנן, אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה, וכל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מעל. והקשה בשו"ת להורות נתן (ח"ד סי' כב אות ט), שנראה מכאן שגדר הברכה היא כגדר פדיון מהקדש, ואם כן מן הדין היה שהמברך על הפת והיתה דעתו לאכול את כולה, ושוב נמלך ולא אכל את כולה, ואחר כך בא לאכול את השיריים, לא יצטרך לחזור ולברך על אותם שיריים, שהרי כבר פדה אותם מההקדש בברכתו הראשונה וכבר קנאם להיות שלו, כיון שבברכתו הראשונה התכוין לברך על כל הפת, וקשה למה צריך ברכה על כל אכילה לחוד.

ותירץ, שגדר היתר האכילה אחר הברכה אינו משום שבברכתו הוא קונה את המאכל להיות שלו, שהרי כבר הקשה המהר"ל בנתיבות עולם (נתיב העבודה פי"ד) איך הברכה מוציאה את הפרי לחולין, והרי אין כאן שום פדיון, שבפדיון הקדש חלה הקדושה על דמי פדיונו שנותן תחתם להקדש, ובברכה אין שייך דבר זה. אלא יש לומר שהברכה אינה בגדר פדיון, אלא על דרך המבואר במעילה (ט.) לענין מעילה בבשר קדשים, שעד שלא נזרק הדם יש בהם מעילה ואחר שנזרק הדם אין מעילה בבשר הנאכל לכהנים, ואין הגדר בזה שהכהנים זוכים בבשר הקדשים להיות שלהם כמו בפדיון, שהרי כהן המקדש בחלקו את האשה אינה מקודשת, לפי שאין השיריים שלו [כמבואר בקידושין (נב:)]. ומה שיכולים לאכול את הבשר אחר זריקת הדם הוא משום שהזריקה מועלת להתיר הבשר באכילה, ולא משום שיצאו לחולין.

וכגדר זה של זריקת הדם בבשר קדשים, כך הוא גדר היתר אכילה על ידי הברכה, שאין הברכה מוציאה את המאכל מידי שמים להיות של המברך, אלא שעל ידי הברכה

ספק ברכה

כל הפירות שיודע בהם שהם עיקר הפרי, מברך עליהם בורא פרי העץ. ושאינן עיקר הפרי בורא פרי האדמה. ואם הוא מסופק בו אם הוא עיקר הפרי או לא, מברך בורא פרי האדמה[טז], ואם אינו יודע מה הוא[יז], מברך שהכל[יח]. וכל זה אם למד הלכות ברכות, ואינו יכול לברר, אבל מי שלא למד לא יאכל עד שילך אצל חכם שילמדו הלכות ברכות[יט].

לה:

מלאכתו עראי ותורתו קבע

לא יעשה מלאכתו עיקר אלא עראי, ותורתו קבע, וזה וזה יתקיים בידו[כ]. ולא יעשה מלאכה רק כדי פרנסתו[כא], ויתבונן בעצמו מה הוא הכרח האמיתי שאי אפשר בלעדו[כב], ואז יכול להתקיים בידו שיהא מלאכתו עראי ותורתו עיקר[כג].

לא לקנות עושר וכבוד

לא יחשוב האדם לעסוק בתורה ולקנות עושר וכבוד עם הלימוד, כי מי שמעלה מחשבה זו בליבו אינו זוכה לכתרה של תורה, אלא יעשה אותו קבע ומלאכתו עראי, וימעט בעסק ויעסוק בתורה. ויסיר תענוגי הזמן מליבו ויעשה מלאכה כל יום כדי חייו אם אין לו מה יאכל, ושאר היום והלילה יעסוק בתורה[כד].

חכם ותלמידיו להתפרנס מן הצדקה

נהגו בכל מקומות ישראל שרב העיר יש לו הכנסה וסיפוק מאנשי העיר, כדי שלא יצטרך לעסוק במלאכה בפני הבריות ויתבזה התורה בפני ההמון. ודווקא חכם הצריך לזה, אבל עשיר, אסור. ויש מקילין עוד לומר שמותר לחכם ולתלמידיו לקבל הספקות מן הנותנים כדי להחזיק ידי לומדי תורה, שעל ידי זה יכולין לעסוק בתורה בריוח. ומ"מ מי שאפשר לו להתפרנס היטב ממעשה ידיו ולעסוק בתורה, מידת חסידות הוא ומתת אלהים היא, אך אין זה מידת כל אדם, שאי אפשר לכל אדם לעסוק בתורה ולהחכים בה ולהתפרנס בעצמו[כה].

הכנסה לבית קובעת למעשרות

אין הטבל נקבע למעשרות מן התורה עד שיכניסנו לביתו, שנאמר (דברים כו יג), 'בערתי הקדש מן הבית', והוא שיכניסנו דרך השער, שנאמר (שם פסוק יב) 'ואכלו בשעריך', אבל אם הכניס תבואתו דרך גגות וקרפיפות פטור מן התרומה ומן המעשרות[כו].

הכנסה לחצר

כשם שהבית קובע למעשר, כך החצר קובעת למעשר, שאם נכנסו הפירות לחצר דרך השער, נקבעו אף על פי שלא נכנסו לתוך הבית[כז].

אכילת עראי

פירות שדעתו להוליכן לבית, אף על פי שנגמרה מלאכתן אוכל מהם אכילת עראי עד שיכנסו לבית שלו. נכנסו לבית שלו, נקבעו למעשרות ואסור לאכול מהם עד שיעשר[כח].

הערמה במעשר

מותר להערים על התבואה להכניסה [לביתו] במוץ, כדי שתהיה בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר. וזורה מעט מעט אחר שהכניס לביתו[כט], ופטור לעולם מן התרומה ומן המעשרות, שהרי אינו מתחיל לגמור הכל[ל].

הנודר מפת סתם

הנודר מפת סתם, אינו אסור אלא בפת

[טז] **שבדיעבד** אם בירך על פירות, בורא פרי האדמה יצא. משנה ברורה (סי' רג ס"ק פה). [יז] **היינו** שמא הוא מין שברכתו שהכל. משנה ברורה (ס"ק פו). [יח] **רמ"א** (או"ח שם סי"ח). [יט] **משנה** ברורה (ס"ק פד). [כ] **שו"ע** (או"ח סי' קנו ס"א). [כא] **וצריך** להזהר מפיתוי היצר שמפתהו שכל היום צריך השתדלות על הרווחה זו. משנה ברורה (סק"ג). [כב] **וכדי** שלא ירמה אותו היצר, יתבונן אילו הוא היה מתחייב לזון את חברו ולהלבישו לפי ערכו, מה היה אומר אז איזה דבר הוא הכרח. שער הציון (סק"ג). [כג] **משנה** ברורה (שם). [כד] **רמ"א** (יו"ד סי' רמו סכ"א). ועיין עוד ברמב"ם (תלמוד תורה פ"ג ה"ז). [כה] **רמ"א** (שם). עוד כתב שם והוא מלשון הרמב"ם (שם ה"י), שכל המשים על ליבו לעסוק בתורה ולא לעשות מלאכה, אלא להתפרנס מן הצדקה, הרי זה מחלל השם ומבזה התורה, שאסור ליהנות מדברי תורה. וכל תורה שאין עמה מלאכה, גוררת עון וסופו ללסטם הבריות. ובכסף משנה לאחר אריכות דברים בזה, סיים שידוע שכל מקום שהלכה רופפת בידך הלך אחר המנהג, וראינו כל חכמי ישראל קודם זמן הרמב"ם ואחריו נוהגים ליטול שכרם מן הציבור, ואפילו אם ההלכה כדברי הרמב"ם, אפשר שהסכימו כן כל חכמי הדורות משום 'עת לעשות לה' הפרו תורתך', שאילו לא היתה פרנסת הלומדים והמלמדים מצויה, לא היו יכולים לטרוח בתורה כראוי, והיתה התורה משתכחת ח"ו, ובהיותה מצויה יוכלו לעסוק בתורה. [ראה עוד בש"ך (שם סק"כ)]. ובאגרות משה (שו"ת, יו"ד ח"ב סי' קטז) כתב על קבלת פרס של הלומדים בכוללים לפרנסתם, שהוא דין ברור ופשוט שנתקבל בכל הדורות, אם מעיקר הדין אם מתקנה, שמותר לעסוק בתורה ולהתפרנס מקבלת פרס, ואין להמנע מזה אפילו ממדת חסידות. ואלו המתחסדים ואינם לוקחים פרס בגלל שיטת הרמב"ם, הוא בעצת היצה"ר כדי שיפסיק מללמוד ויעסוק במלאכה ובמסחר עד שלבסוף הם שוכחים אף המקצת שכבר למדו, ואינו מניחם אף לקבוע זמן קצר לת"ת. לכן לא יעלה על מחשבתך עצת היצה"ר שיש בקבלת פרס של הלומדים בכוללים איזה חטא וחסרון מידת חסידות, שהוא רק להסית לפרוש מן התורה. [כו] **רמב"ם** (מעשר פ"ד ה"א). והראב"ד השיג על הרמב"ם, שכל זה בדבר שאין לו גורן, אבל בדבר שיש לו גורן, הגורן קובע למעשרות. [כז] **רמב"ם** (שם פ"ד ה"ז). שו"ע (יו"ד סי' שלא ספ"ג). בסוגייתנו נחלקו רבי ינאי ורבי יוחנן, אם רק בית קובע למעשרות, או שגם חצר קובעת, וכתב בכסף משנה, שהרמב"ם פוסק כרבי ינאי שמן התורה רק בית קובע כיון שהוא רבו של רבי יוחנן, ומכל מקום גם לשיטת רבי ינאי חצר קובעת מדרבנן, וכן מדויק מלשון הרמב"ם (שם ה"א) שכתב, אין הטבל נקבע למעשרות מן התורה עד שיכניסנו לביתו, ומשמע שמן התורה נקבע בראיית הבית, ומדרבנן נקבע גם כשנכנס לחצר. וכן כתבו רש"י (ד"ה אין הטבל) והתוספות (ד"ה דרך) שחצר קובעת מדרבנן. אמנם דעת הגר"א (שם ס"ק קלט) בדעת הרמב"ם שחצר קובעת למעשר מדאורייתא ותמה על הכסף משנה עיי"ש, ודייק מדברי הרמב"ם שכתב כשם שהבית קובע למעשר כך החצר קובעת למעשר, הרי ששניהם שוים. [כח] **רמב"ם** (שם פ"ג ה"ד), שו"ע (שם). [כט] **אבל** אם זורה הרבה ביחד, הוקבע למעשר ואסור להאכיל לבהמה עד שיעשר, אף על גב שבזמן שנכנס לבית היה פטור שהרי לא נתמרח, מכל מקום המירוח בבית מחייב. רדב"ז. [ל] **רמב"ם** (שם ה"ו), שו"ע (שם ספ"ד). ראה בזה עוד לעיל (לא.).

פניני הלכה

יש לו במאכל היתר אכילה. ומה שאמרו בסוגייתנו שאחר הברכה 'והארץ נתן לבני אדם', היינו שהותר לו ליהנות, אבל לא שנעשה שלו. ולכן אין הברכה מתירה אלא את ההנאה שבאה אחריה, ועל כל הנאה והנאה צריך ברכה בפני עצמה, ואין הברכה מתרת את ההנאות שיבואו אחר שיסיח דעתו מאותה הנאה. ולכן אם נמלך מלאכול ופסקה הנאה זו, פקע היתר האכילה, וכשרוצה לחזור ולאכול צריך לחזור ולברך.

לה:

בגדרי ביטול תורה לצורך פרנסה

בגמרא תנו רבנן, 'ואספת דגנך' (דברים יא יד) מה בא הפסוק ללמדנו, לפי שנאמר (יהושע א ח) 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', יכול יתפרשו הדברים ככתבן שיעסוק תמיד בתורה ולא יעסוק בצרכי פרנסתו, תלמוד לומר 'ואספת דגנך', הנהג בהן מנהג דרך ארץ, כדרכו של עולם שעוסקים גם בפרנסה, דברי רבי ישמעאל. רבי שמעון בן יוחי אומר, אפשר אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה, ודש בשעת דישה, וזורה בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה. ולדעתו הפסוק 'ואספת דגנך' אינו אלא כשאין ישראל עושים רצונו של מקום, ואז מוכרחים הם לעשות מלאכתם על ידי עצמם.

והקשה בברכי יוסף (יו"ד סי' רמו סק"א), שלכאורה מחלוקתם הפוכה ממחלוקתם במנחות (צט:), ששם דעת רשב"י שכיון שקרא פסוק אחד שחרית ופסוק אחד ערבית קיים 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', ורבי ישמעאל נשאל מבן דמה בן אחותו, כגון אני שלמדתי כל התורה כולה מהו ללמוד חכמת יוונית. קרא עליו המקרא הזה, 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה', צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמת יוונית. ומבואר שלרשב"י אינו חייב לקיים הפסוק כפשוטו ללמוד יומם ולילה, ולרבי ישמעאל חייב לקיימו כפשוטו, היפך המבואר בסוגייתנו.

ואחר שנשא ונתן בזה, מסיק שדעת רבי ישמעאל שאין היתר אלא לעסוק בצרכי פרנסתו ההכרחית, וזה מה שאמר בסוגייתנו שלא יעבור על 'לא ימוש' אם יעסוק בדרך ארץ לצורך פרנסתו, ובמנחות אוסר לעסוק בשאר עניינים כלימוד חכמה יוונית שלא התירה התורה אלא על דרך 'ואספת דגנך'. ודעת רשב"י, שמצוות 'לא ימוש' מתקיימת באמת בקריאת שמע שחרית וערבית, אבל עדיין רובצת עליו מצות תלמוד תורה ללמוד בתורה לדעת את כל התורה, כלליה ופרטיה ודקדוקיה, משפטיה ודיניה וכל נתיבותיה, שמעתא, אגדתא והלכתא, מתניתין ומתניתא, עמיקתא ומסתרתא, של תנ"ך וכל תורה שבע"פ בפרד"ס, וכמים שאין להם סוף היא, ולכן דקדק ולא אמר בסוגייתנו שלא יצא ידי 'לא ימוש', אלא אמר 'תורה מה תהא עליה', שאם יעסוק בפרנסתו לא יגיע לידיעת כל התורה כולה.

ועל דרך זה כתב בשו"ת דברי יואל (יו"ד סי' קא אות ו), שמדברי הירושלמי (סוטה פ"ט הט"ו) נראה בביאור דברי רבי ישמעאל, שבאמת מה שנצרך בהכרח לאומנות ולפרנסה אינו נאסר מכח הכתוב 'והגית בו יומם ולילה' וגו', שאין הכתוב מדבר אלא בזמן שאפשר ללמוד בו, אך בזמנים הנצרכים לשינה ואכילה ושאר צרכים ההכרחיים אין חיוב ללמוד ולבטלם, והוא הדין שמותר ללמוד לצורך אומנות שאף היא מחייו של אדם, ולמדוה חכמים (ירושלמי שם) ממה שנאמר (דברים ל יט) 'ובחרת בחיים', זו אומנות. אך לענין לימוד יוונית, כיון שאסרו ללמוד חכמה יוונית מפני המסורות, דהיינו שלא יהא מכיר בלשונם ורמזם ועל ידי כן ירגיל לחצר המלך וימסור, כמו שפירש בפני משה, נמצא שאי אפשר לעסוק באומנות זו, ושוב נאסר הדבר משום 'והגית בו יומם ולילה', כיון שאין יכול להיות בו צורך פרנסה, ולכן אסר ר"י במנחות ללמוד חכמת יוונית.

ובעמק ברכה (לבעל השאלת דוד, מאמר ד) ביאר גם כן בדברי הירושלמי כעין מה שכתב הדברי יואל, שאיסור לימוד חכמה יוונית לצורך פרנסה הוא מחשש המסורות, ועל פי זה כתב שבזמן הזה אין חשש למסורות כמו בזמנם, לפי שענינינו גלויים לפני הרשויות, ולכן אין חשש בלימוד שפות העולם דרכי החשבון ולימודים אחרים, ובלבד שיהיו בהשגחת אנשים כשרים, ואם התירו לקרובים למלכות, או לבנות מפני שהוא תכשיט [כמבואר בירושלמי (שם)], כל שכן שמותר מפני חיות הבריות. ועיי"ש במה שדן בארוכה בדבר החרם שהחרימו חכמי ירושלים שלא ללמוד לשונות זרות.

אך בברכת שמואל (קידושין סי' כז אות ז-ח) חידש, ששני אופנים יש בביטול תורה, יש ביטול תורה שרק אינו לומד תורה, ויש ביטול תורה חמור יותר של מי שיושב ועוסק בדברים בטלים או בדברי ליצנות. ולצורך פרנסה וחיי נפש לא הותר אלא ביטול התורה מהסוג הראשון, אבל לא ביטול תורה מהסוג השני, ולכן אם יתנו לאדם ממון כדי שיישב ויעסוק בדברים בטלים וליצנות, אין בזה היתר של אומנות ופרנסה. ועל פי זה כתב, שאם לומד דבר לימוד אחר שאינו לימוד התורה, ואומר אלך ואלמד חכמת האומות, ולומד אותה בקביעות והיא חשובה בעיניו להתפאר בה, נקרא בזה שנפטר מהתורה ועוסק בדברים בטלים, שיש לאותו האיש עוד דבר חשוב בלבו ומצרף אותו להתפאר בו על ידי שחשוב בעיניו, וזהו בכלל ביטול תורה מהסוג השני, ועל ביטול תורה זה אינו מועיל מה שעושה כן לצורך פרנסה. ואדרבה, גרוע הוא מכל ביטול תורה, כיון שגם נהנה מן העבירה. ואם יאמרו לומדי שאר החכמות שאינם עוסקים בלימוד החכמות לשם חשיבות והשכלה אלא רק כמו החייט במחטו והלבלר בקולמוסו, כבר נפסק ברמ"א (יו"ד סי' רמו ס"ד) שרק באקראי מותר ללמוד בשאר חכמות. ולכן רק מי שלומד בחכמות באקראי בעלמא אפשר להחשיבו כלומדם לשם אומנות. ועל פי זה כתב תוכחת מוסר לאלו מחרדי אשכנז ששלחו בניהם לגימנזיות ואוניברסיטען, עיי"ש.

אם מותר להפקיע את עצמו מחיוב חלה

בגמרא אמר רבה בר חנה וכו', בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים, דורות הראשונים היו מכניסים פירותיהם דרך טרקסמון כדי לחייבם במעשר, דורות האחרונים מכניסים פירותיהן דרך גגות דרך חצרות וקרפיפות כדי לפוטרן מן המעשר. בשו"ת משנה הלכות (חט"ו סי' קמו) הקשה, שמשמע שעל פי הדין יכולים להפטר מחיוב תרומות ומעשרות וחלה בדרך זו שנהגו בה דורות האחרונים, וקשה שהרי בפסחים (מח:) משמע שאסור להפקיע עצמו מחיוב חלה, וכן פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' שכד סי"ד) שאסור לעשות עיסתו פחות מכשיעור כדי להפקיע ממנה חיוב חלה, וא"כ היאך פטרו עצמם דורות האחרונים מן המעשר.

בכדי ליישב הקושיא הביא את מה שכתב הרמב"ם (ברכות פי"א ה"ג) שיש מצוות עשה שחייב אדם להשתדל ולרדוף עד שיעשה אותם, כגון תפילין סוכה שופר ולולב, כיון שהם מצוות שחייב לעשותם, ויש מצוות שהם דומים לרשות כגון מזוזה ומעקה, שאין אדם חייב לשכון בבית החייב במזוזה כדי להתחייב במזוזה, ואם רצה יכול לדור כל ימיו בספינה או באהל, וכן אינו חייב לבנות בית כדי לעשות מעקה. ולפי זה יש לומר שלענין הפרשת תרומות ומעשרות ג"כ אין חיוב להשתדל ולרדוף עד שיעשה המצוה, אלא אם אין לו שדה כל ימיו יפטור מן המעשר, ואין עליו חיוב ליקח שדה ולזרוע, ואפילו מי שיש לו שדה אינו מחויב למרוח גרנו כדי להתחייב במעשר, ואם רצה יכול להפקיר את שדהו קודם מירוח, ואם כן הוא הדין שיכול שלא להכניסו לבית אלא דרך גגות וחצרות, רק שדורות ראשונים החמירו על עצמם לפי שרצו לזכות במצות מעשר. ומיהו אם לא עשה כן לא ביטל מצות עשה משום שאין עליו חיוב למרוח, כמו שאין חיוב לשכון בבית

חיטים ושעורים, ובמקום שנוהגים לעשות פת מכל דבר, ונדר מהפת או מהמזון[לא], אסור בחמשת המינין. ואם אמר כל הזן עלי, אסור בכל חוץ ממים וממלח[לב].

שתיית יין בערב פסח

אסור לאכול פת[לג] בערב פסח משעה עשירית ולמעלה[לד], כדי שיאכל מצה לתיאבון, אבל אוכל מעט פירות או ירקות, אבל לא ימלא כריסו מהם, ויין מעט לא ישתה, משום שהיין משביעו[לה], אבל אם רצה לשתות יין הרבה שותה[לו], מפני שכשהוא שותה הרבה גורר תאות המאכל[לז].

שמן זית

ברכתו

שמן זית, אם שתאו כמות שהוא בלא תערובת דבר אחר להחליש כח השמן[לח] אינו מברך עליו כלל, משום שהוא מזיק לו[לט]. ואפילו חושש בגרונו אינו מברך, כיון ששמן כמות שהוא אינו נהנה ממנו[מ].

שתה שמן של תרומה

השותה שמן של תרומה והסך את היין, משלם את הקרן ולא את החומש[מא].

סך שמן של תרומה

זר שאכל תרומה בשגגה משלם קרן וחומש. אחד האוכל דבר שדרכו לאכול, ואחד השותה דבר שדרכו לשתות, ואחד הסך דבר שדרכו לסוך, שנאמר (ויקרא כב טו) ולא יחללו את קדשי בני ישראל לרבות את הסך[מב].

אכלו עם פת

אם אכלו עם פת, אינו מברך עליו, דפת עיקר, ומברך על העיקר ופוטר את הטפילה[מג]. ואפילו היה השמן הרבה, הרי הוא טפל לפת[מד].

אכלו עם פת לרפואה

אם אוכל השמן מפני שחושש בגרונו, רק אוכל מעט פת עמו כדי שלא יזיקנו[מה], בזה מקרי השמן עיקר ופוטר הפת הטפלה לו, ואין צריך ליטול ידיו ולברך המוציא, ויש חולקים שגם באופן זה הפת עיקר[מו].

עיקר וטפל

כל שהוא עיקר ועמו טפילה, מברך על העיקר ופוטר את הטפילה[מז].

לו.

שתה שמן לרפואה

אם שתאו מעורב עם מי סלק"א [הנקרא אניגרון], שאז אינו מזיק אדרבא הוא מועיל לגרון, אם הוא חושש בגרונו, הוה ליה שמן עיקר ומברך עליו בורא פרי העץ[מח], ולאחריו מעין שלש[מט], ואם אינו מתכוין לרפואה אלא לאכילה, הוי ליה אניגרון עיקר ואינו מברך אלא על האניגרון שהכל[נ].

החושש בגרונו בשבת

החושש בגרונו בשבת, לא יערענו בשמן, אבל בולע הוא שמן ואם נתרפא נתרפא[נא].

תרופה עם טעם

כל האוכלין והמשקין שאדם אוכל ושותה לרפואה, אם טעמם טוב והחיך נהנה מהם, מברך עליהם תחילה וסוף[נב].

כשבריא אינו אוכלו

כל מרקחת שאין בריאים רגילין בו אלא לרפואה, מברכין עליו שהכל[נג]. ויש אומרים שמברכים עליו ברכתו הראויה[נד].

ברכת הקמח

קמח, אפילו של חיטים[נה], מברך עליו שהכל ואחריו בורא נפשות[נו], לא שנא

[לא] **החילוק** בין נודר מ'מזון' או אומר כל ה'זן' הוא, שמזון היינו דברים שמסעדים הלב, וזה דווקא בחמשת המינים, אבל הזן פירושו אף על פי שאינו סועד הלב מכל מקום משביע ומזין. ט"ז (ס"ק כה). [לב] **שו"ע** (יו"ד סי' רז סי"ט). וכתב הר"ן (נדרים נה: ובס) שכל זה באוסר לזמן מועט שיכול לעמוד בו, אבל לזמן מרובה הרי זה נדר שאי אפשר לקיימו ולא חל הנדר כלל. ט"ז (שם). ש"ך (ס"ק כט). [לג] **היינו** אפילו מצה עשירה. משנה ברורה (סי' תעא סק"א). [לד] **היינו** מתחילת שעה רביעית אחר חצות היום, ואפילו אם התחיל לאכול פוסק כיון שהתחיל באיסור. משנה ברורה (סק"ג). [לה] **ומסתבר** שפחות מכוס, או על כל פנים פחות מרוב כוס אינו בכלל האיסור [ואינו משביע]. משנה ברורה (סק"ו). [לו] **ושתי** כוסות של רביעית או רובן נקרא הרבה ומותר. ומכל מקום לא ישתה כל כך עד שיהא שבע, כי ודאי יקלקל תאות האכילה, וגם יוכל להשתכר ויתבטל ממצוות הלילה. משנה ברורה (סק"ז - ח). [לז] **שו"ע** (שם ס"א). ומה שחילק ביין בין מעט להרבה היא שיטת התוספות (ד"ה טובא), אולם דעת הטור שבין מעט ובין הרבה מותר, [ראה בט"ז (סק"ב) שהאריך לתרץ דברי הטור מסוגייתנו]. וכתב בביאור הלכה (ד"ה יין) שמסתימת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש משמע שהם סוברים כדעת הטור, ובהלכות רי"ץ גיאות כתב שכל אחד ילך לפי טבעו. וכן מסתבר שהכל תלוי לפי טבע האדם מה שהוא מרגיש בנפשו, דבר שגורר ליבו לתאות המאכל או להיפך. [לח] **משנה ברורה** (סי' רב ס"ק כו). [לט] **שו"ע** (שם ס"ד). [מ] **משנה ברורה** (ס"ק כז). וכן מבואר ברמב"ם (ברכות פ"ח ה"ב). אך מה שכתב הרמב"ם שאינו מברך בורא פרי העץ אלא שהכל, בזה נחלקו עליו הפוסקים. שער הציון (ס"ק כז). והטור תמה על הרמב"ם שבסוגייתנו מבואר ששמן מזיק, ולמה כתב לברך שהכל, ותירץ בכסף משנה שלא אמרו שהשתיה מזיקה רק כדי להקשות למה מברכים עליו בורא פרי העץ, אבל אם שותה ונהנה אף שזה מזיקו מברך שהכל. [מא] **רמב"ם** (תרומות פ"י ה"א). וכתב בדרך אמונה שהטעם שפטור כיון שמזיקו ואינה אכילה, ואף שהרמב"ם (ברכות שם) פסק שמברך על שמן זית שהכל, יש לחלק שלענין ברכה כיון שנהנה קצת מברך על ההנאה. ואם היה חושש בגרונו ושתה מן השמן עם מי השלקות שאז אינו מזיקו, אלא אדרבה מתרפא ממנו וגם נהנה ממנו, כמבואר בסוגייתנו חייב קרן וחומש. [מב] **רמב"ם** (שם פ"י ה"א - ג). [מג] **שו"ע** (או"ח סי' רב ס"ד, סי' ריב ס"א). ראה בזה פרטי הדינים להלן (מז.). [מד] **משנה ברורה** (סי' רב ס"ק כט). [מה] **ואם** אוכל את הפת גם להשביע רעבונו, לכל השיטות הפת עיקר ופוטר את השמן. שער הציון (סק"ל). [מו] **משנה ברורה** (שם). [מז] **שולחן ערוך** (שם סי' רב ס"א, רד סי"ב). וכתב המגן אברהם (סי' רד ס"ק כה) שהדין שדבר הבא ליתן טעם אף שהוא המיעוט הוא העיקר, זה דווקא בה' מיני דגן, וכמו שיתבאר ברמב"ם להלן. משנה ברורה (שם ס"ק ז). [מח] **ואין** צריך שהשמן יהיה הרוב, אלא אף שהאניגרון מרובה על השמן, מברך בורא פרי העץ, שאין הולכים אחר רוב המשקה, אלא אחר עיקר כוונתו. משנה ברורה (סי' רב ס"ק לא). ואם עיקר כוונתו לשמן, דעת הב"ח (ס"ג) והגר"א שמברך על שמן גם אם הניח רק מעט שמן, ובאליה רבה (סק"ט) כתב שדווקא אם הניח שיעור מרובה, ובשער הציון (ס"ק לג) כתב שאין זה תלוי בכמות, אלא אם הניח שיעור שמועיל לרפואה אז הוא נחשב לעיקר. ובפמ"ג (משב"ז סק"ג) מסתפק אם צריך לכוין לרפואה, או שגם אם הוא שותה בסתמא, הרי זה כמכוין. ביאור הלכה (ד"ה שם). [מט] **משנה ברורה** (ס"ק לג). והיינו כששתה כשיעור. [נ] **שו"ע** (שם ס"ד). ובמגן אברהם (ס"ק יא) הקשה למה יברך שהכל והרי על מי שלקות מברכים בורא פרי האדמה, ותירץ הגר"א שכיון שמכינו לשתיה, הרי הוא כמשקה ומברך שהכל. משנה ברורה (ס"ק לד). [נא] **רמב"ם** (שבת פכ"א הכ"ד). שו"ע (או"ח סי' שכח סל"ב). ופירש הבית יוסף (ד"ה החושש) שלשיטת הרמב"ם מותר אפילו לבלוע שמן בלא אניגרון, ומה שמבואר בסוגייתנו שישים אניגרון הוא לאו דווקא, אלא הדרך הוא לשתות שמן בתוך אניגרון, והעיקר שיבלענו ולא יפלוט ולא ישהנו בגרונו, ואז אין הוכחה שמתכוין לרפואה. ולשיטתו אם בולע את השמן מיד מותר, ואם לא אסור גם עם מערבבו באניגרון. ובשיטת רש"י (ד"ה תחילה) פירשו התוספות שני פירושים, או שדעתו כדעת הרמב"ם, או שאם נותן השמן בתוך אניגרון מותר אפילו לשהותו, ואם שותה השמן לבד, מותר רק אם בולעו מיד, שבבליעה לא מוכח שלרפואה מתכוין. ושיטת התוספות (ד"ה לא יערענו) בשם הר"ר יוסף שאפילו לבלוע אסור רק על ידי אניגרון. ואם משהה בפיו מוכח שמתכוין לשם רפואה. והב"ח פסק כשיטת התוספות, והאליה רבה (ס"ק לה) פסק כשיטת הרמב"ם, ובמגן אברהם (ס"ק לח) כתב שהכל לפי המקום והזמן, שאם אין דרך הבריאים לבלוע באותו מקום שמן אסור. משנה ברורה (ס"ק קה). [נב] **שו"ע** (שם סי' רד ס"ח). והיינו, אפילו אם אינו תאב להם כלל, ואינו אוכלם אלא מחמת אונסו, מכל מקום כיון שהחיך נהנה מהם מברך עליהם. משנה ברורה (ס"ק מג). [נג] **רמ"א** (שם ס"א). וטעמו שאף שנהנה אין זה עיקר הנאתו, כיון שאין הבריאים רגילים לאכול אותו שעומד רק לרפואה. משנה ברורה (ס"ק נד). [נד] **משנה ברורה** (ס"ק נה). כיון שעל כל פנים נהנה. וכן הסכימו רוב הפוסקים. [נה] **וכל** שכן של שעורים. משנה ברורה (ס"ק יט). [נו] **ואף** שאם אוכל את החיטה כשהוא בעין ברכתו בורא פרי האדמה, בקמח מברך שהכל כיון שנשתנה החיטה שנטחן ועומד להתעלות ולעשות ממנו פת, וקודם שנעשה ממנו פת, יצא מכלל פרי ולדרך אכילתו לא בא. משנה ברורה (סק"כ).

פניני הלכה

החייב במזוזה כדי שיעשה מזוזה, אלא אם יש לו מקיים, ודורות אחרונים לא ביטלו מצות מעשר, אלא שלא הביאו את עצמם לידי חיוב, וכמו שכתב הרמב"ם שיש מצוות שהם כעין רשות.

ומה שכתב השו"ע שאסור לעשות עיסתו פחות מכשיעור, היינו כשהוא צריך עיסה כדי שיעור חלה, וממילא חייב בחלה, רק שכדי ליפטר הרי הוא עושה כמה עיסות שכל אחת מהם פחות משיעור חלה. וכמו שכתב הש"ך (שם ס"ק כה) שכל האיסור לעשות פחות מכשיעור הוא רק כשרוצה לפטור את העיסה מחיוב חלה, אך אם אין לו קמח כדי שיעור חלה פשוט שמותר, וכן כתב הט"ז (שם ס"ק י).

לו.

ברכת שקדים מרים ולימון מסוכר

בגמרא נתבאר דין האוכל 'קורא' שהוא ענף רך של דקל, דעת רב יהודה שמברך עליו 'בורא פרי האדמה' כיון שעכשיו כשאוכל אותו פרי הוא, ושמואל סובר שכיון שסופו להתקשות ולהיות עץ שאינו ראוי לאכילה, אינו חשוב פרי ומברכים עליו 'שהכל נהיה בדברו'.

וכתבו תלמידי רבינו יונה (כה: ד"ה ואומרים), שטעמו של שמואל הוא לפי שבברכת הנהנין הולכים אחר מה שבני אדם נוטעים על דעת כן, וכיון שבני אדם נוטעים את הדקל שלא על מנת לאכול את עליו כשהם רכים, אינם חשובים פרי לברך עליהם 'בורא פרי האדמה'. ועל פי זה כתבו, שהוא הדין לשקדים [שאינם מרים] שבא אדם לאכול אותם בעודם רכים עם הקליפה שלהם, אין מברכים עליהם 'בורא פרי העץ' אלא 'שהכל', כיון שאין אנשים נוטעים אותם מתחילה על מנת שיאכלו אותם כך בהיותם קטנים, אלא נוטעים אותם לשם הפרי שבפנים שיבשיל אחר כך, ועכשיו עיקר אכילתם היא הקליפה.

אך בשקדים המרים שנטיעתם היא על מנת לאכלם בעודם רכים שאוכלים את הקליפה שלהם, כתב בה"ג שמברכים עליהם 'בורא פרי העץ' כשהם קטנים, ולבסוף כשנתבשלו אינו מברך עליהם כלל כיון שהם מרים, ואפילו 'שהכל' אין מברכים עליהם, שכיון שהם מרים הרי הם מזיקים. אבל אם ממתיק אותם על ידי מים חמים או דבר אחר, מברך עליהם 'בורא פרי העץ' כמו שהיה מברך אם היו מתוקים מתחילת ברייתם. ואע"פ שבשקדים המתוקים אין מברכים עליהם כשהם קטנים אלא 'שהכל', כיון שאין נוטעים אותם לשם אכילת קליפתם וכמו שנתבאר, מ"מ שקדים המרים מברך עליהם 'בורא פרי העץ' בעודם קטנים, שכיון שהם ראוים לאכילה בעודם קטנים יותר מכשהם גדולים, על דעת כן נטעו אותם מתחילה, ולכן מברך עליהם 'בורא פרי העץ'. וכן פסק בשו"ע (או"ח סי' רב ס"ה).

אך דעת הרא"ש (סי' ג), שאף על שקדים המרים שאוכלים אותם כשהם קטנים אין מברכים 'בורא פרי העץ', אלא 'שהכל'. ורבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב טז ח"ג) הביא דעת הבה"ג שמברך בורא פרי העץ, וכתב שמדברי רש"י (חולין כה:) נראה שאין מברכים עליהם 'בורא פרי העץ' אלא 'שהכל', וכתב שדעת הבה"ג נראה עיקר. אך באליה רבה (שם סק"י) הביא דעת ראשונים רבים לברך 'שהכל', וכתב להכריע לברך על שקדים המרים קטנים 'בורא פרי האדמה' ולמד כן בדעת הרא"ש, עיי"ש. ולמעשה דעת שו"ע הרב (שם ס"ה) והמשנה ברורה (ס"ק לה, שער הציון ס"ק לח) להכריע כדברי הראשונים בשם הבה"ג, שמברכים עליהם 'בורא פרי העץ' כשהם קטנים, אך בכף החיים (ס"ק מט) חשש לדברי האליה רבה ולדעת הראשונים החולקים על הבה"ג, שלא לברך עליהם אלא 'שהכל'.

וכתב ביפה ללב (ח"א סי' רב סק"ה), שדינם של לימונים הוא כדין שקדים המרים, שאם הם מתוקים דינם כשקדים הקטנים שמברך עליהם 'בורא פרי העץ' [ובלימונים הכל מודים שזו ברכתם כיון שזו גמר מלאכתם], ואם הם חמוצים דינם כשקדים המרים הגדולים שאין מברכים עליהם כלום כיון שמזיקים הם, ואם מטגנים אותם או רוקחים אותם בסוקא"ר [סוכר], או שפיזר עליהם סוקא"ר, הרי הם כשקדים המרים שמיתק אותם על ידי האור או דבר אחר, שמברך עליהם 'בורא פרי העץ'.

ברכת לבבות דקלים

נתבאר לעיל שדעת שמואל בסוגייתנו שאין מברכים 'בורא פרי העץ' על אכילת קורא שהוא ענף רך של דקל, כיון שאין נוטעים את הדקל על מנת לאכול את הקורא, ואין לו חשיבות פרי. ודנו הפוסקים בדין 'פלמיטו' [לבבות דקלים] המצויים בזמננו, שהם החלק הרך הגדל בראש גזע הדקל הראוי לאכילה, וכשחותכים אותו מת האילן, אם אין מברכים עליהם אלא 'שהכל', וכדברי שמואל בקורא.

בספר וזאת הברכה (בירורים סי' לו) הביא תשובת הראב"ד של סאן פאולו, שכתב שכיון שבבראזיל מצויים אילנות דקל רבים מאוד, ונוטעים אותם מתחילה על דעת שיאכלו את הפלמיטו שלהם אף על פי שעל ידי כך ימות האילן, אם כן צריך לברך עליהם 'בורא פרי האדמה', שהרי הם חשובים עוד יותר מהפירות הגדלים באילנות אלו, ולא אמר שמואל לברך על הקורא 'שהכל' אלא משום שאין נוטעים את האילן לשם אכילתו.

ומכל מקום כתב שאין לברך 'בורא פרי העץ' אלא 'בורא פרי האדמה', וכמו שהביא בביאור הלכה (סי' רג ד"ה על הסוקר) בשם בה"ג לענין קני סוכר, שכיון שאינו פרי אלא עץ, אין מברכים עליו 'בורא פרי העץ' אלא 'בורא פרי האדמה', אף על פי שעיקר הנטיעה היא לשם אותם קנים. ועיי"ש מה שכתב בזה עוד. אך בפני השלחן (סי' רד אות ג) פקפק בסברתו, וכתב שכיון שהקורא הוא מין אילן ולא מין פרי, אפשר שאין משתנה דינו על ידי כך שנוטעים את הדקל על מנת להמיתו בנטילת הקורא ממנו.

נטחן דק דק, לא שנא נטחן קצת ועדיין יש בו טעם של חיטים[נז], לא שנא קמח של קליות[נח].

כשיש לו קצת הנאה

על המלח[נט], ועל מי מלח, ועל קורא[ס] שהוא הרך הנתוסף באילן בכל שנה[סא], ועל לולבי גפנים, ועל קרא חיה[סב], ועל קימחא דשערי[סג], מברך שהכל[סד].

ברכת הצנון

צנון, מברך עליו בורא פרי האדמה[סה].

צלף

ברכתו

צלף[סו], על העלין ועל התמרות[סז] ועל הקפריסין[סח] בורא פרי האדמה[סט], ועל האביונות שהם עיקר הפרי, בורא פרי העץ[ע].

קליפות פרי

קליפות של תפוזים שטגנם בדבש, מברכים עליהם שהכל, ואם בירך בורא פרי העץ, או בורא פרי האדמה יצא[עא].

לענין ערלה

האביונות והתמרות והקפריסין של צלף חייבים בערלה[עב]. במה דברים אמורים בארץ ישראל, אבל בחוצה לארץ, האביונות חייבים ותמרות וקפריסין פטורים[עג].

לענין מעשר

תמרות של תלתן ושל חרדל ושל פול הלבן ושל צלף, והקפריסין של צלף פטורים, מפני שאינן פרי[עד], במה דברים אמורים בשזרען לזרע אבל זרען לירק הרי אלו חייבים, וכן האביונות של צלף חייבים מפני שהן פרי[עה].

לענין כלאים

הקנים והורד והאטדין, מיני אילן הם ואינם כלאים בכרם. זה הכלל כל המוציא עלין מעיקרו הרי זה ירק, וכל שאינו מוציא עלין הרי זה אילן, והצלף אילן לכל דבר[עו].

ירק או אילן

האביונות של צלף נותנין עליהן חומרי אילן וחומרי זרעים, שאם היו משנה שנייה שנכנסה לשלישית ונלקטו קודם ט"ו בשבט מפרישין מעשר ראשון, ואחר כך מפריש מעשר אחר ופודהו, ואחר שפודהו נותנו לעניים ואוכל פדיונו בתורת מעשר שני, ונמצא כמו שהפריש מעשר שני ומעשר עני[עז].

ספק ערלה וכלאי הכרם

ספק ערלה וכלאי הכרם בארץ ישראל אסור, בסוריא והיא ארצות שכבש דוד מותר, כיצד היה כרם וערלה וענבים נמכרות חוצה לו, היה ירק זרוע בתוכו וירק נמכר חוצה לו, שמא ממנו הוא זה שמא מאחר, בסוריא מותר ובחוצה לארץ אפילו ראה הענבים יוצאות מכרם ערלה, או ירק יוצא מן הכרם לוקח מהן, והוא שלא יראה אותו בוצר מן הערלה או לוקט הירק בידו. כרם שהוא ספק ערלה, בארץ ישראל אסור, ובסוריא, מותר, ואין צריך לומר בחוצה לארץ[עח].

לו:

קליפה חייבת בערלה

נוטע עץ מאכל, מונה לו ג' שנים מעת נטיעתו, וכל הפירות שיהיו בו בתוך ג' שנים אסורין בהנאה לעולם, בין עיקר הפרי בין הגרעינים בין הקליפות, כגון קליפי אגוזים ורמונים, והנץ שלהם והזגין והגרעינין של ענבים, והתמד העשוי מהם, כולם חייבים בערלה ופטורים מרבעי[עט].

פטמה של רימון והנץ שלו

ואלו לא מתטמאין ולא מטמאין ולא מצטרפין, שאר כל העוקצים, ושרשי קלחי הכרוב, וחלפי תרדים וחלפי הלפת והן העיקרין שנשארו בקרקע כשלקטו הכרוב והלפת וחזרו והחליפו, וכל השרשין שדרכן להגזז שנעקרו עם האוכל, הפטמה של רימון מצטרפת, והנץ שלו אינו מצטרף[פ].

ברכת גרעיני הפרי

גרעיני הפירות, אם הם מתוקים מברך עליהם בורא פרי העץ, ואם הם מרים אינו

[נז] **ואם** נטחן דק דק, פשוט יותר שמברך שהכל, שהקמח אינו טוב לאכילה כלל, ומכל מקום מברך שהכל שיש לו מזה קצת הנאה, אלא אפילו כשנטחן רק קצת ויש לו טעם חיטים גם ברכתו רק שהכל. משנה ברורה (ס"ק לג). [נח] **רמב"ם** (ברכות פ"ג ה"ג). **שו"ע** (או"ח סי' רח ס"ה). **וביאר** הכסף משנה שמברך שהכל כרב נחמן בסוגייתנו, לפי שאין דרך בנ"א לאכול קמח. ואע"ג שהאוכל את החיטה בעין ברכתו בפה"א, מכל מקום כיון שנשתנה החיטה על ידי הטחינה ועומד להתעלות ולעשות ממנו פת, יצא מכלל פרי ולדרך אכילתו עדיין לא בא, לכן מברך עליו שהכל. [נט] **והטעם** הואיל ויש לו מזה קצת הנאה כשנותן לתוך פיו. משנה ברורה (סק"ה). [ס] **הטעם** שמברך שהכל, משום שאין דרך בני אדם ליטוע אותם על מנת לאוכלם רך, כי ממעט את הענפים, אלא מניחים אותם עד שמתקשה ויעשה עץ ויגדל פירות. משנה ברורה (סק"ט). [סא] **הוספת** הרמ"א (ס"א). [סב] **והטעם** שמברך עליו שהכל, כיון שטוב יותר לאוכלו כשהוא מבושל, משנה ברורה (ס"ק יד). ראה עוד להלן (לח:) בדינים אלו. [סג] **וגם** על קמח של שאר מינים מברכים שהכל, [ראה לעיל] אלא שבקמח שעורים יש חידוש דין, שקשה לתולעים שבמעים, והיה מקום לומר שלא יברך עליה כלל, קמ"ל כיון שיש לו הנאה מזה צריך לברך, כמבואר בסוגייתנו. משנה ברורה (ס"ק טו). [סד] **שו"ע** (שם סי' רד ס"א). [סה] **שו"ע** (שם סי' רג ס"ח). **והיינו**, שאף שסופו להתקשות כעץ אם אין תולשו בזמנו, מכל מקום מברך עליו בורא פרי האדמה, כיון שהאנשים נוטעים אותו על דעת לאוכלו כשהוא רך. וכמה אחרונים כתבו לצדד שבצנון שלנו שהוא מר ואין דרך לאכלו בלא פת, אינו חשוב כל כך ומברך עליו שהכל. משנה ברורה (ס"ק יד). והוסיף שבשולחן ערוך הרב (סי' רה ס"א) הוכיח שמכל מקום מברך עליו בורא פרי האדמה. [סו] **פירוש**, צלף הוא מין אילן שעלין שלו ראויים לאכילה, ויש בעליו כמין תמרים. אביונות הוא הפרי מהצלף, וקפריסין הן קליפה שסביב הפרי כקליפות האגוזים. [סז] **שאינם** חשובים להקרא פרי, משנה ברורה (ס"ק לח). ומכל מקום מברכים עליהם בורא פרי האדמה, כיון שהרבה אנשים כשנוטעים את הצלף חושבים גם על העלים והתמרות. וכתב בברכי יוסף (סק"ה) שכהיום בשעת הנטיעה לא חושבים עליהם, ולכן יש לברך עליהם שהכל. שער הציון (ס"ק מא). [סח] ראה להלן בביאור סוגייתנו. [סט] **משום** שאינו עיקר הפרי, ובדיעבד אם בירך על הקפריסין בורא פרי העץ יצא. משנה ברורה (ס"ק לט). אך על העלין והתמרות יש לעיין אם יצא כשבירך עליהם בורא פרי העץ. שער הציון (ס"ק מג). [ע] **רמב"ם** (ברכות פ"ח ה"ו). **שו"ע** (שם סי' רב ס"ו). [עא] **משנה ברורה** (ס"ק לט). **והטעם** שיש דעות בין האחרונים אם מברכים שהכל, או בורא פרי האדמה, או פרי העץ. שדעת הט"ז (סי' רד ס"ק טו) שמברכים [illegible] פרי האדמה והוא דומה לקפריסין של הצלף, והמגן אברהם (סי' רב ס"ק י) כתב שאינו דומה לצלף שהקפריסין נופלים עוד קודם שנתבשל, והפרי לא מת מחמת כן, אבל בקליפות תפוזים, הקליפה הוא חלק מהפרי. ובפמ"ג (א"א שם) כתב שיש לברך שהכל, שאנשים אינם אוכלים את הקליפה וזורקים אותה, והדבש הוא העיקר. ולכן הכריע המשנה ברורה לברך שהכל, ובדיעבד יצא גם אם בירך העץ או האדמה. [עב] **אמנם** הרמב"ם (מעשר שני פ"י ה"ג) חולק וסובר שרק האביונות בלבד חייבים בערלה, אבל הקפריסין מותרות. ודבריו נראים. ביאור הגר"א (יו"ד סי' רצד ס"ק יא). ראה להלן בפירוש הגמרא בסוגייתנו. [עג] **שו"ע** (יו"ד סי' רצד ס"ג). והטעם, שמשום חומרת ארץ ישראל מחשיבין הכל כפרי, מה שאין כן בחוצה לארץ כיון שערלה מדרבנן אין מחשיבין כפרי אלא את האביונות, שהן עיקר הפרי. ט"ז (סק"ג). [עד] **מחלוקת** תנאים היא (ירושלמי מעשרות פ"ד) ופסק הרמב"ם כחכמים. [עה] **רמב"ם** (תרומות פ"ב ה"ד). בסוגייתנו נחלקו רבי אליעזר ורבי עקיבא לגבי התמרות והקפריסין של צלף שרבי אליעזר סובר שהתמרות אביונות וקפריסין חייבים במעשר ובערלה, ורבי עקיבא אומר שרק האביונות שהם עיקר הפרי מתעשרין וחייבין בערלה, ואמרינן בגמרא שהלכה כרבי עקיבא בחוצה לארץ כיון שכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ, ומשמע שבארץ ישראל הלכה כרבי אליעזר שגם התמרות האביונות והקפריסין חייבים במעשר ובערלה. וכן פסקו התוספות (להלן ע"ב ד"ה והלכתא) והרא"ש (סי' ג) וכתבו שגם לענין ברכה יש לברך על הקפריסין בורא פרי העץ, שלגבי ברכות אין נפקא מינה בין ארץ ישראל לחו"ל. והנה בשו"ע (שם) פסק כרבי אליעזר, שבארץ ישראל גם הקפריסין מתעשרין וחייבין בערלה, ולגבי ברכה פסק (או"ח סי' רב ס"ו) שמברכים על הקפריסין בורא פרי האדמה, ותירץ הגר"א (שם) שגם לענין ברכות פסקו כרבי עקיבא שספק ברכות להקל. אמנם הרמב"ם פסק כרבי עקיבא גם בארץ ישראל שרק אביונות חייבים בתרומות, וכן פסק (מעשר שני פ"י ה"ג) לגבי ערלה, שרק באביונות שהוא עיקר הפרי נוהג ערלה, וכן הוא דעת הרי"ף בסוגיין, ולכאורה הוא שלא כסוגייתנו, ותירץ הגר"א (שם) שלמדו מהנאמר בסוגייתנו שרבינא מצא את מר בר רב אשי שהיה לו צלף של ערלה וזרק האביונות ואכל את הקפריסין. שהרמב"ם היה לו הגירסא בגמרא (לו:) שהלכה כמר בר רב אשי, וכיון שלא נפסק גם הלכה כרב יהודה אמר רב, ואם הדין הזה נאמר רק בחוצה לארץ, היה לגמרא לפסוק הלכה כרבי יהודה אמר רב, שאמר שבחוצה לארץ אינו נוהג ערלה בקפריסין, אלא על כרחך שמר בר רב אשי סבר שהלכה כרבי עקיבא גם בארץ, וכן נפסק בגמרא. [ראה שם עוד למה הכריח הרמב"ם לפרש כן, נגד פשיטות הגמרא]. וכתב בדרך אמונה (ס"ק לה) שגם לדעת התוספות והרא"ש שפסקו כרבי אליעזר, מכל מקום אי אפשר לעשר מהקפריסין והתמרות על האביונות, אבל אפשר לעשר מן התמרות על הקפריסין ומן הקפריסין על התמרות. [עו] **רמב"ם** (כלאים פ"ה ה"כ). **שו"ע** (שם סי' רצו הט"ו). ופסקו כבית הלל בסוגייתנו. ביאור הגר"א (ס"ק לו). [עז] **רמב"ם** (מעשר שני פ"א ה"ז). **שו"ע** (יו"ד סי' שלא סקכ"ו). ומקור דבריו הוא מהירושלמי (מעשרות פ"ד ה"ד) והקשה הראב"ד שלכאורה בסוגייתנו מבואר שלבית הלל לצלף יש דין אילן לכל דבר, ורק בית שמאי אמרו שזה ספק, ואם כן דברי הירושלמי הם לדברי בית שמאי, ולמה פסק הרמב"ם כן, ותירץ בכסף משנה, שהרמב"ם סובר שדברי הירושלמי נאמרו גם לבית הלל, ואף שמבואר בסוגייתנו שבית הלל סוברים שצלף הוא כאילן דווקא לכלאים ולערלה, אבל לענין מעשר שני ומעשר עני החמירו בו, והטעם שכיון שאין בדבר זה הפסד החמירו בו. וכן מוכח לשון הירושלמי שכתבו 'ולליידא מלה', כלומר לאיזה דבר נתנו עליהם חומרי זרעים, משמע שלא נתנו עליו חומרי זרעים אלא לגבי מעשר בלבד. ובביאור הגר"א (ס"ק קלג) כתב שאינו מוכרח כן מלשון הירושלמי. [עח] **רמב"ם** (מאכלות אסורות פ"י הי"א). **שו"ע** (יו"ד סי' רצד סעי' ט - י). ואפילו ללקוט ביד מותר, והטעם כיון שלא הוחזק ודאי איסור. (ביאור הגר"א ס"ק לד). [עט] **רמב"ם** (מעשר שני הי"ג). **שו"ע** (יו"ד סי' רצד ס"א). והטעם שבערלה כתוב (ויקרא יט כג) 'את פריו', ודרשינן בסוגייתנו, שתיבת 'את' באה לרבות את הטפל לפרי והוא הקליפה שהוא השומר של הפרי, אבל בנטע רבעי כתיב (שם פסוק כד) 'פריו', ולא כתוב 'את', ולכן דורשים 'פרי אתה פודה, ולא מה שאינו פרי'. ש"ך (סק"ד). [פ] **רמב"ם** (טומאת אוכלין פ"ה הכ"א).

פניני הלכה

לו:

איסור 'בל תשחית' בקציצת ענפים מאילן

בסוגייתנו הובאה משנה (שביעית פ"ד מ"י) שדנה בזמן שממנו והלאה אסור לקצוץ בשנת השביעית אילני מאכל משום שבקציצתו הוא מפסיד פירות שביעית. והקשו התוספות (ד"ה אין), שהרי גם לולא איסור הפסד פירות שביעית אסור לקצוץ אילנות מאכל, משום שנאמר (דברים כ יט) 'לא תשחית את עצה', אסרה התורה להשחית כל אילן מאכל. ותירצו שיש אופנים שבהם אין איסור משום 'בל תשחית', כגון כשהאילן נותן פירות מועטים, או שקורות האילן שוים יותר מפירותיו, ובאופנים אלו אין האיסור אלא משום שביעית, שפירות שביעים אסורים בכל הפסד שהוא. והמאירי (ד"ה מותר) תירץ באופן אחר, שאם אינו קוצץ את האילן כולו אלא את ענפיו בלבד אינו עובר משום 'לא תשחית את עצה', ואינו אסור אלא משום שביעית בלבד. וכתב ביד איתן (על הרמב"ם איסורי מזבח פ"ז ה"ג), שמדברי התוספות שלא תירצו כן מוכח שהם סוברים שיש איסור 'בל תשחית' גם בקציצת ענפים לבד, אף על פי שאינו קוצץ את כל האילן.

ונחלקו בזה הפוסקים אם יש איסור בקציצת ענפים מן האילן כשאינו עוקר את כל האילן מגידולו. דעת המשנה למלך (שם) שקציצת ענפים אין בה איסור ואסור רק לקצץ האילן משרשו כדעת המאירי. וביאר בשו"ת חיים שאל (ח"א סי' כג ד"ה וכן ראיתי, סי' כג ד"ה והרב מל"מ) בדעת המשנה למלך, שבודאי אסור לקצוץ ענף בחנם בלי שום צורך כלל, וכוונת המשנה למלך פשוטה שאם קוצץ זמורות כדי לשרפם וכיוצ"ב אין בזה משום איסור 'לא תשחית את עצה', כי הענפים מותר לקוץ והם עשויים לשרפם וליהנות מהם. והביא בשם הרב מהר"ב קאזיס בספר מגילת ספר (לאוין רכט) שכתב שם המגיה משמו, שלקצץ זמורה לחה בחנם אם אינו נוטעה במקום אחר עובר בלאו, שהרי אותה זמורה נקראת גם כן אילן שראויה היא לנטיעה, וכן נראה מהרמב"ם (מלכים פ"ו ה"ח) ומהסמ"ג (לאוין רכט). וביאר בחיים שאל, שנראה שאין כוונתו שקציצת זמורה שוה לאיסור קציצת האילן, אלא שהיא בכלל בל תשחית מדרבנן, כמו שכתב הרמב"ם (שם פ"ו ה"י) והסמ"ג (שם) שיש איסור 'בל תשחית' בכל דבר. וכן דקדק לומר לקצץ זמורה בחנם. ומה שכתב במגילת ספר שזמורה גם כן אילן נקראת, הוא לאו דווקא.

אמנם בשו"ת מהר"י באסאן (סוס"י קא) כתב, שאין לחלק בין קציצת נוף האילן לקציצת עיקר האילן, והכל דבר אחד כיון שקוצץ כל מה שהוא שלו הרי הוא בבל תשחית.

ובשו"ת דובב מישרים (ח"ג סי' מג) הסתפק אם בקוצץ מקצת אילן יש לאו של בל תשחית, והטעם כיון שאזהרה לקוצץ אילן של פירות לומדים מהפסוק (דברים כ יט) 'לא תשחית וגו' ואותו לא תכרות', כמבואר במכות (כב.), א"כ י"ל שאינו אסור רק בכורת כל האילן, וכן לכאורה מדויק מהפסוק 'לא תשחית את עצה וגו' ואותו לא תכרות', דהיינו כל העץ. והביא גם ההוכחה מהתוספות בסוגייתנו כמו שהוכיח ביד איתן. וכתב, אולם הנראה, שאע"ג שיש איסור השחתה גם במקצת אילן, מ"מ בודאי אינו לוקה, והרי זה ככל חצי שיעור שאסור מן התורה ואינו לוקה (יומא עד.). וכתב, שאף לפי"ז הקשו התוספות שפיר קושייתם, ולא נאמר דצריך איסור מיוחד לאיסור הפסד שביעית ולא די באיסור קציצת אילן, שהרי אינו לוקה על איסור קציצת אילן, ולכן צריכה הגמרא לאסור משום הפסד פירות שביעית שבזה חייב מלקות, דזה אינו, משום שגם משום איסור שביעית אינו לוקה, כיון שהוא לאו הבא מכלל עשה של 'לאכלה' ולא להפסד, וא"כ שפיר הקשו למה צריך לאסור משום הפסד פירות שביעית והרי כבר אסור משום 'בל תשחית' שמשום שניהם אינו לוקה.

שוב חזר בו בדובב מישרים (ח"ד סי' קי) וכתב אמנם נחמתי, שי"ל שאדרבה מדברי התוספות בסוגייתנו יהיה מוכח שבקוצץ מקצת אילן אין לאו של 'לא תשחית את עצה'. שהנה יש להקשות על התוספות למה לא הקשו יותר לחזק קושייתם, שמשום לאו של 'לא תשחית את עצה' אסור אפילו קודם שמוציא האילן הפירות [כהבנת היד איתן שיש איסור בקציצת ענפים לבד], משא"כ משום איסור שביעית אינו אסור רק לאחר שיצאו

מברך עליהם כלל[פא], ואם מתקן על ידי האור, מברך עליהם שהכל[פב].

סמדר בערלה

העלין והלולבין ומי גפנים והסמדר מותר בערלה וברבעי[פג].

תחילת הפרי

לענין שביעית

מותר לקוץ אילנות לעצים בשביעית קודם שיהיה בהן פרי, אבל משיתחיל לעשות פרי לא יקוץ אותו שהרי מפסיד האוכל, ונאמר (ויקרא כה ו) 'לכם לאכלה' ולא להפסיד. ומאימתי אין קוצצין האילן בשביעית, החרובין משישלשלו[פד], והגפנים משיגרעו[פה], והזיתים משינצו, ושאר כל האילנות משיוציאו בוסר[פו].

לענין ברכה

הבוסר[פז], כל זמן שלא הגיע לכפול הלבן[פח], מברך עליו בורא פרי האדמה[פט], ומשהוא כפול הלבן ואילך מברך עליו בורא פרי העץ, ומתוך שלא נודע לנו שיעור פול הלבן[צ], לעולם מברך בורא פרי האדמה[צא], עד שיהיה גדול ביותר[צב]. ושאר כל האילן משיוציאו פרי, מברכין עליו בורא פרי העץ, ובלבד שלא יהא מר או עפוץ [חמוץ] ביותר עד שאינו ראוי לאכילה אפילו ע"י הדחק[צג], דאז אין מברכין עליו כלל[צד]. ויש אומרים דעל חרובין אינו מברך בורא פרי העץ, עד שיראה בהן כמין שרשראות של חרובין, וכן בזיתים עד שיגדל הנץ סביבם, וקודם לכן מברך בורא פרי האדמה[צה], וכן עיקר[צו].

ברכת הצלף

ראה לעיל (לו.).

פלפלין וזנגביל

ברכתם כשהם יבשים

על פלפל וזנגביל יבשים, ועל הקלאוו של גירופלי[צז] וכל כיוצא בזה שאין דרך לאכלם אלא על ידי תערובות, אין מברך עליהם כלום[צח].

ברכתם כשהן לחים

על פלפל וזנגביל כשהם רטובים בורא פרי האדמה[צט].

אכלן ביום כפור

כס[ק] פלפלי או זנגבילא, אם הם יבשים פטור[קא], דלא חזו לאכילה, ואם הם רטובים, חייב[קב].

עירבו עם דבש

על זנגביל שמרקחים אותו כשהוא רטוב, בורא פרי האדמה. ונראה דהוא הדין אם מרקחים אותו יבש, כיון שעל ידי כך הוא ראוי לאכילה, הזנגביל עיקר ומברך עליו בורא פרי האדמה[קג].

מרקחת של חזרת [חריין] ברכתו שהכל[קד], אבל מרקחת של רעטיך [צנון] ברכתו בורא פרי האדמה, ואפילו אם עושה את המרקחת מקליפתן[קה].

לענין ערלה

ראה הערה[קו].

כמון וכסבור

על כמון וכסבור דלטעמא עבידי ולא לאכילה, מברך שהכל[קז].

חמשת מיני דגן המעורבים עם שאר מינים

גרעינים עם דבש

חמשת מיני דגן[קח] שחילקן[קט] או כתשן[קי] ועשה מהם תבשיל, כגון מעשה קדירה הריפות וגרש כרמל ודייסא[קיא], אפילו עירב עמהם דבש הרבה יותר מהם, או מינים אחרים הרבה יותר מהם, מברך עליו בורא מיני מזונות ולבסוף על המחיה[קיב].

מעורב עם קמח משאר מינים

עירב קמח דוחן ושאר מיני קטניות, עם קמח של חמשת מיני דגן ובשלו בקדירה, מברך בורא מיני מזונות ועל המחיה, ואם

[פא] ומרים ומתוקים לאו דווקא, אלא כל שהחיך נהנה ממנו במקצת נחשב למתוקים, ומרים היינו שאינם ראויים לאכול אפילו ע"י הדחק. משנה ברורה (ס"ק כב - כג). ומה שפסק השו"ע (שם ס"ג) שאם מתקן באש, ברכתם שהכל, הרבה אחרונים חולקים וסוברים שכיון שהגרעינים הם נחשבים לפרי, אם מתקן באש ברכתם בורא פרי העץ, ולמעשה יש לברך עליהם שהכל, שהרי דעת הרבה אחרונים שהגרעינים אינם נחשבים לפרי כלל [כמבואר להלן]. משנה ברורה (ס"ק כה). [פב] שו"ע (שם ס"ג). ומקור דין זה הוא מהמבואר בסוגייתנו, שגרעיני פירות חייבין בערלה, וכתבו התוספות (ד"ה קליפי) שהטעם משום שהם פירות, ומכאן שיש לברך על הגרעינים של גודגדניות וגרעיני אפרסקין ושל תפוחים וכל מיני גרעינין של פירות בורא פרי העץ, וכן כתב הרא"ש (סי' ד) ובלבד שיש לו הנאה מהם שלא יהיו מרים. וכן כתב רבינו יונה (ד"ה ומלגגי). אמנם הרשב"א (ד"ה קליפי) חולק וסובר שאין לברך עליהן בורא פרי העץ, דאדרבה אינם נחשבים כפירות לענין ערלה אלא שיש ריבוי בפסוק את פריו, את הטפל לפריו, והוסיף שאין מברכים עליהם כלל, כיון שגרעיניהם מרים, ואין נוטעים אותם בשביל הגרעינים, ואם ממתק אותם באש ברכתם שהכל. בית יוסף (ד"ה ועל גרעיני). ואמנם אף שהשו"ע פסק כדעת רוב הראשונים שברכתם בורא פרי העץ, הרבה אחרונים חולקים וסוברים כדעת הרשב"א שאינו מברך בורא פרי העץ, ואינו מברך עליהם אלא בורא פרי האדמה, וכן הסכמת הגר"א. ולמעשה אם בירך בורא פרי העץ יצא בדיעבד. ואם אוכל הגרעין אחר שאוכל הפרי מסתבר שלכל השיטות נפטר בברכת בורא פרי העץ שבירך על הפרי משום שהם טפלים לפרי. משנה ברורה (ס"ק כג). ויש להסתפק בפירות כאלו שנוטעים אותם גם על דעת לאכול הגרעינים, אם ברכתם כברכת הפרי, ביאור הלכה (ד"ה גרעיני). וכתב בבאר משה (סו"ת, ח"ג סי' יג) שמשמע שאם נוטעים את הפירות רק עבור הגרעינים לכל השיטות ברכתם כברכת הפרי. [פג] רמב"ם (מעשר שני פ"ט ה"ג). [פד] כשיתחיל להכביד ולתלות כעין שלשלת. כסף משנה. [פה] משיגדלו הענבים קצת ונקרא גירוע, ומפורש בסוגייתנו ששיעורו כפול הלבן. כסף משנה. [פו] רמב"ם (שמיטה ויובל פ"ה הל' ח - יח). ובכסף משנה (מעשר שני פ"ט ה"ב) הקשה, שבסוגייתנו משמע שבוסר גדול יותר מסמדר, ודווקא בענבים שיעורו בבוסר, אבל שאר כל האילנות שיעורו בסמדר ולא בבוסר, וצ"ע. ובחזו"א (שביעית סי' ז סק"כ) כתב שיתכן שיש טעות סופר ברמב"ם בצביר לגרוס 'בענבים, משיגרעו בוסר'. [פז] ענבים קטנים שעדיין לא נגמר בישולם על העץ. [פח] כלומר שעדיין אינו גדול כגודל פול הלבן. משנה ברורה (ס"ק יא). [פט] שכל דבר שגדל על העץ ואינו עיקר הפרי מברכים עליו בורא פרי האדמה. משנה ברורה (ס"ק יב). [צ] שיש כמה מינים גדולים וקטנים. משנה ברורה (ס"ק יג). [צא] שבדיעבד אם בירך על פירות העץ בורא פרי האדמה יצא. אך לא יאכל מהם כשיעור שחייב ברכה אחרונה אלא בתוך הסעודה, כיון שענבים הם ספק, שאם נגמרו בישולם יש לו לברך אחריהם ברכת מעין שלש, ואם עדיין לא נגמרו בישולם ברכתם בורא נפשות. משנה ברורה (ס"ק יד). [צב] ואם לפי מראית עין כבר נגמר בישולו, גם אם אינו גדול מברך עליו בורא ברי העץ, וכן אם החרצנים שלהם נראים מבחוץ, בודאי הוא קרוב להתבשל, ומברך עליהם בורא פרי העץ לכל השיטות [ראה להלן שיטת הגר"א]. משנה ברורה (ס"ק טו). [צג] משמע שאם הם נאכלים על ידי הדחק אף שהם חמוצים ומרים כדרך פירות בקטנותם אפילו הכא מברך עליהם ברכתם הראויה, ובחיי אדם (כלל נא ס"ז) וכן בעוללות אפרים (דין ז) פקפקו על דין זה, ודעתם שאם אין נאכלים רק על ידי הדחק ברכתם שהכל, אם לא שבישלן או שמתקן באש, שאז מברך עליהם בורא פרי העץ, כיון שהוא פרי בעצם אלא שצריך תיקון. משנה ברורה (ס"ק יח). [צד] שו"ע (או"ח סי' רב ס"ב). שכיון שאינם ראוים לאכילה הם נחשבים כעצים, ואפילו מתקן באש ברכתם שהכל. משנה ברורה (ס"ק יט). אמנם בעוללות אפרים (דין ז) חולק, וסובר שאם אוכל גוף הפרי, גם אם היו מרים מתחילה כיון שכעת הם ראוים לאכילה, ברכתם בורא פרי העץ. שער הציון (ס"ק יט). [צה] אפילו אם הם מתוקים, כיון שעדיין אינם נחשבים לפרי. משנה ברורה (ס"ק כב). [צו] רמ"א (שם). וטעם דעה זו, שמבואר בסוגייתנו שלגבי שביעית כל זמן שלא הגיעו לשיעור זה, מותר לאבדם, כיון שעדיין אינם נחשבים לפרי, [ראה לעיל]. וכתבו התוספות (ד"ה שיעורו) והרא"ש (סי' ה) והרשב"א (ד"ה ולמר) שמדיני שביעית יש ללמוד גם לענין ברכה, שכל זמן שלא הגיעו לשיעור זה, אין להם דין פרי, ומברכים עליהם בורא פרי האדמה, אמנם הבית יוסף (בדק הבית ד"ה ובעודם) כתב שאין ללמוד משביעית לגבי זיתים וחרובים לענין ברכה שכן חרובים אפילו אחר ששרשרו מרים הם ואינם ראויין לאכילה. עוד כתב שהרי"ף והרמב"ם לא הזכירו כלל דינים אלו לגבי ברכה. והגר"א חולק על פסק השו"ע וסובר שכל השיעורים האלו נאמרו רק לגבי שביעית, אבל לענין ברכה מסתבר ששיעורם משיגיעו לעונת המעשרות, ולפי זה לכל הפירות יש שיעור אחר, ענבים, משיראו החרצנים מתוכן. זיתים, משיביאו שליש. חרובין, משיראו בהן נקודות שחורות, והוא אות שמתחיל להשחיר, וכן בכל מין ומין יש שיעור מיוחד לזה כמבואר ברמב"ם (מעשר פ"ב). וקודם לשיעור זה מברך עליהם בורא פרי האדמה, ומסתבר לשיטה זו שגם אם מיתקן באש, מברך עליהם בורא פרי האדמה, כיון שאינו חשוב פרי, ולמעשה יש לנהוג כשיטת הגר"א כיון שבדיעבד אם בירך על פירות בורא פרי האדמה יצא, ואם בירך בורא פרי העץ יצא, כשיטת השו"ע וכן פסק האחרונים. ודע שגם לשיטת הגר"א שיעור התפוחים הם משנעשו עגולים ושיעור זה אפילו שהם קטנים ביותר, והוא כשיעור השו"ע, ואם הם חמוצים וראוים לאכול רק בדוחק, ומתקן באש, ברכתם בורא פרי העץ לכל השיטות. ביאור הלכה (ד"ה ופלר). [צז] נעגלי"ך [צפורן]. [צח] רמב"ם (ברכות פ"ח ה"ז). שו"ע (או"ח סי' רב סט"ז). כיון שאין הנאה באכילתם, ואם אכלם עם סוכר מברך בורא פרי האדמה. משנה ברורה (ס"ק עט). [צט] רמב"ם (שם). שו"ע (שם סי"ח). וכן דעת הרי"ף כאן שמברכים על הפלפלין בורא פרי האדמה. והטעם שזנגביל אינו פרי אלא הם שרשים מן העץ תחת הקרקע, ופלפלין אף על גב שהם גדלים על אילן, כיון שאין נוטעין אותם רק כדי לייבשם ולהשתמש בהם כתבלין, ואין נאכלין לבדן אלא לפעמים, קרוב הדבר שברכתם שהכל, אלא לפי שמעט מהם נאכלים כשהם לחים ויש קצת אנשים שנוטעים אותם כדי לאכלם כשהם לחים לכן מברכים עליהם בורא פרי האדמה. משנה ברורה (ס"ק פב). אמנם דעת הרשב"א (ד"ה לא) שמברכים על הפלפלין בורא פרי העץ, וכן כתב הרא"ש (סי' ו) שעל פלפלין לחים מברכים בורא פרי העץ, וכן פסק הגר"א. שער הציון (ס"ק פט). [ק] פירוש שכסס ופצע אותם בשיניו, ובלעם, שאם לא בלעם גם אם אכלם כשהם רטובים פטור, ולכן קראם בשם כסיסה משום שפלפל יבש או זנגביל הוא דבר שאין דרכן לאכול ולכן פטור. משנה ברורה (ס"ק כג). [קא] פטור אבל אסור לאכלן מדרבנן. משנה ברורה (שם). [קב] רמב"ם (שביתת עשור פ"ב ה"ו). שו"ע (שם סי' תריב ס"ח). [קג] שו"ע (שם סי' רג ס"ו). ואף שעל זנגביל יבש אין מברכים כלל, מכל מקום כיון שאפשר לאכלו על ידי ריקוח בדבש, נעשה ראוי לאכילה וחוזר לברכתו הראויה, וכן כשמרקחין פלפלין יבשין, גם כן ברכתו בורא פרי האדמה. וכן כשצולים זנגביל ואוכלין אותו לרפואה, מברכים עליו בורא פרי האדמה כיון דראוי לאכילה על ידי כך. משנה ברורה (סק"ט, י). ואפילו אם טחנו אותו מברך עליו בורא פרי האדמה, וצ"ע. ביאור הלכה (ד"ה על). [קד] ואם אכל חזרת בלא מרקחת דעת המגן אברהם (סק"י) שאין מברך עליה ברכת הנהנין כלל, משום דאין דרך לאוכלה כמות שהיא, ובחק יעקב (ס"ק טז) כתב שמברך עליה בורא פרי האדמה, ויש שכתבו לברך עליה שהכל. ביאור הלכה (סי' תעה ס"ה ד"ה כטיבול). ואם החזרת מעורבת עם סלק, כתב בשולחן הטהור (סי' רג סי"ט) שמברכים עליה בורא פרי האדמה. [קה] משנה ברורה (שם סק"י). [קו] בסוגייתנו אמר רבי מאיר שפלפלין חייבים בערלה, וכתב בתוספת יום הכפורים (יומא פא: ד"ה ללמדך) שברמב"ם לא הביא דין זה, וטעמו שהיא שיטת רבי מאיר, וחכמים חולקים והם סוברים שכיון שאין נוטעים אולם רק כדי לייבשם ולאוכלם כתבלין אינה כנטיעת עץ מאכל, ולפי זה מתורצת קושיית הראשונים על הרמב"ם למה פסק לברך על הפלפלים בורא פרי האדמה, והיה לברך עליהם בורא פרי העץ כיון שהם חייבין בערלה, משום שהרמב"ם סובר שהם באמת פטורים מערלה. אמנם ברבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה ח"ג נתיב כא) כתב שפלפלין לחים אסורין משום ערלה, וכן הזנגביל וכיוצא בהן. וכן כתבו באור זרוע (שבת סי' ס) ובמהרשד"ם (סו"ת, יו"ד סי' קלג) שפלפלין חייבים בערלה. [קז] שו"ע (שם סי' רד ס"א). ואינו דומה לפלפלין וזנגביל שאם הם יבשין אינו מברך עליהם, שפלפלין וזנגביל אינם ראויים לאכילה כלל כשהם יבשים, אבל כמון וכסבור ראויים קצת שהם מתוקים לחיך, אלא שאין דרך אכילתם בכך, ואין נוטעים אותם כדי לאכלם, ולכן מברכים עליהם שהכל. שער הציון (ס"ק טו). [קח] והם חיטה ושעורה וכוסמין ושבולת שועל ושיפון, אבל מה שאנו קורין טערקשי וויי"ץ [תירס] אינו בכלל דגן, ומברכים עליהם בורא פרי האדמה. משנה ברורה (סק"ב). [קט] בשו"ע כתוב 'ששלקן', ובמשנה ברורה (סק"ג) תיקן שיש לומר 'שחלקן'. והיינו שחילק כל גרעין לשנים או ליותר, אבל אם הגרעינים שלמים אף שבישלן מברך עליהם בורא פרי האדמה, ואם נתמעכו בבישול ראה להלן. [קי] כתישה היינו אפילו שלא חילק את הגרעינים לשנים, רק שהסיר קליפתן ע"י הכתישה, ובמגן אברהם (סק"ג) מצדד שבהסרת הקליפות לבד עדיין אינו מברך בורא מיני מזונות, ודווקא אם נדבקו זה לזה על ידי הבישול. משנה ברורה (סק"ד). והפמ"ג (אשל אברהם סק"ג) כתב שאם הוסרה הקליפה לבד, הרי זה ספק אם לברך בורא מיני מזונות או בורא פרי האדמה, אבל אם נדבק קצת יש לברך בורא מיני מזונות. שער הציון (סק"ט). [קיא] דייסא היינו אפילו הגרעינים שלמים אבל נתמעכו ונתדבקו יפה, שכיון שנדבקו זה לזה בבישול ברכתן בורא מיני מזונות. משנה ברורה (סק"ו). [קיב] רמב"ם (ברכות פ"ג ה"ד). שו"ע (או"ח סי' רח ס"ב). ולענין השיעור כמה יאכל כדי שיתחייב בברכת על המחיה, ראה להלן שנחלקו בזה המגן אברהם והמשנה ברורה. וראה עוד להלן (לז:) בטעם שאין הולכין אחר הרוב בחמשת מיני דגן. ואם הכניסו לתבשיל כדי לדבקו, ראה להלן (לט.). ואם הגרעינים נתבשלו ועדיין הם שלמים, ראה להלן (לז.).

פניני הלכה

הפירות, ולמה לא אמרה הגמרא האיסור משום 'בל תשחית' שהוא אף קודם שמוציא האילן הפירות, והוא דיוק עצום.

ועל כרחך נראה, שבשעה שמתחיל האילן להוציא פירות אזי שפיר אסור אפילו בקוצץ מקצת אילן, שהרי עכ"פ משחית כל הפירות שמוציאין הענפים הללו והרי הוא כמשחית לגמרי, שכל פרי מהאילן הוא פרי בפני עצמו, משא"כ קודם שמוציא שאנו דנין על האילן עצמו, אזי יש לומר שבקוצץ רק מקצת אילן אין איסור 'בל תשחית' כיון שאינו נשחת לגמרי, כמבואר בשלטי גיבורים (ע"ז ד. אות ג) לענין שאר דברים, שאין איסור בל תשחית כשאינו נשחת לגמרי. וא"כ לפי מה שמבואר במשנה (שביעית פ"ד מ"י) שאין קוצצין בשביעית משעה שיוציאו האילנות פירותיהם, והיינו אפילו מקצת הפרי, א"כ לא היו יכולים התוספות להקשות שאפילו קודם שמוציאין פירות אסור משום לאו של בל תשחית, שזה אינו, שבמקצת אילן קודם שמוציא פירות אין לאו של 'בל תשחית', וע"כ הקשו רק שאסור לקצוץ אילני מאכל, והיינו משום שלאחר שמוציאין פירות אין חילוק בין 'בל תשחית' להפסד פירות שביעית, וגם 'בל תשחית' יש בקוצץ מקצת אילן כשיש עליו פירות. הרי מוכח מקושייתם שכשאין עליו פירות מותר לקצוץ ענפיו ואין בזה משום 'בל תשחית'.

ברכת בשר המצופה בפירורי לחם [שניצל]

בגמרא הובאו דברי רב ושמואל, שאמרו שכל מאכל שיש בו מחמשת מיני דגן, אפילו אם אינם בעין אלא מעורבים בתערובת, מברך עליו 'בורא מיני מזונות'. וביאר הרשב"א (ד"ה תיובתא) הטעם, לפי שחמשת מיני דגן הם מאכל חשוב, וגם כשהם נמצאים בתערובת, הדגן הוא העיקר ושאר התערובת טפלה לו, וכל דבר שהוא עיקר ועמו טפלה, מברך על העיקר ופוטר את הטפלה. וכן פסק בשו"ע (או"ח סי' רח ס"ב), וכתב שדין זה הוא רק כשהדגן ניתן לטעם, אבל אם לא נתן הדגן בתבשיל אלא לדבקו ולהקפותו, בטל בתבשיל. ודנו הפוסקים באופנים שבהם אין ברור שהדגן הוא העיקר במאכל, אך גם לא ניתן כדי לדבק בלבד אלא לציפוי הנותן טעם, כגון במאכל השניצל, שהוא חתיכת בשר או דג העטופה בפירורי לחם או בקמח מצה ומטוגנת בשמן, אם ברכתו 'מזונות' או 'שהכל'.

עשה ממנו פת, מברך המוציא וברכת המזון, ודווקא שיש באותו קמח מחמשת מינים כדי שיאכל ממנו כזית דגן בכדי אכילת פרס[קיג], אבל אם אין בו זה השיעור מחמשת המינים, אינו מברך לבסוף ברכת המזון, אלא בתחילה מברך המוציא כיון שיש בו טעם דגן אף על פי שאין בו כזית בכדי אכילת פרס[קיד], ולבסוף על המחיה[קטו], ואם בשלו בקדירה, מברך תחלה בורא מיני מזונות[קטז] ואחריו בורא נפשות[קיז].

מעורב עם קמח אורז

קמח העשוי מדגן המעורב עם הרבה קמח העשוי מאורז, יש אומרים שברכתו כברכת הדגן, כיון שטבע האורז להיות נגרר אחר החיטים[קיח] ויש אומרים שדינו שוה לדין קמח העשוי מדוחן[קיט].

קמח דגן מעורב עם דבש

אם עירב אחד מחמשת מיני דגן עם דבש ותבלין, או שאר מינים, גם כן צריך שיהא מהחמשת מיני דגן כזית בכדי אכילת פרס, ואם לא אכל מהחמשת מיני דגן כזית בכדי אכילת פרס, מברך בורא נפשות[קכ].

מעורב עם תבלינים

פת הבאה בכיסנין שבתוך הקמח של חמשת מיני דגן מעורבים הרבה תבלינים, נוהגין העולם לברך עליו לבסוף על המחיה כשיש בו כזית, אף שבמין דגן לבדו שנמצא בו, אין בו שיעור כזית[קכא], ולכתחילה טוב ליזהר שיהיה בקמח שיעור כזית[קכב].

לז.

אורז ודוחן
מעורב עם דבר אחר

אורז שבישלו או שעשה ממנו פת בתחילה מברך עליו בורא מיני מזונות ולבסוף בורא נפשות, ובלבד שלא יהא מעורב עם דבר אחר אלא אורז לבדו[קכג], ואם עירב ממנו בתבשיל אחר והתבשיל האחר הוא הרוב[קכד], מברך עליו כברכת אותו תבשיל[קכה].

[קיג] **פרס** היא פת בשיעור ארבעה ביצים, וכזית הוא חצי ביצה, ואם כן אינו מברך ברכת המזון אלא אם כן יש בפת שלושה וחצי ביצים קמח דוחן או קטניות, וחצי ביצה קמח דגן שהיא אחד משמינית, ואז אם יאכל מהפת ארבעה ביצים יהיה בזה כזית דגן, וחייב בברכת המזון. [ראה עוד להלן (לח:) במחלוקת הפוסקים בשיעור כדי אכילת פרס]. משנה ברורה (ס"ק מג). ואם בפת מעורב קמח דגן כזית בכדי אכילת פרס, ולא אכל שיעור ארבעה ביצים, אלא שאכל רק מקצת מהפת, אינו מברך ברכת המזון, אלא מברך על המחיה, ולשיטת הגר"א [הובא להלן] מברך בורא נפשות. משנה ברורה (ס"ק מז). [קיד] **שאם** מורגש טעם דגן בפת, מברך על הפת המוציא, שבברכה ראשונה אין צריך שיעור ואפילו על משהו יש לברך ברכה הראויה לאותו המין, והקמח דגן חשוב ולא נתבטל בתערובת, אם מרגיש טעמו, אבל אם אין מרגיש טעם דגן בפת, הרי הדגן בטל, ומברך על הפת שהכל, ולאחריו בורא נפשות. משנה ברורה (ס"ק מד - מה). [קטו] **אם** אכל כזית מהפת. וכל זה הוא שיטת השו"ע, אבל רבים מהאחרונים נתקשו בזה שלא מצינו בברכות שמתחילה מברך המוציא, ולבסוף על המחיה, וגם למה כשבשלו בקדירה פסק השו"ע שיברך לאחריו בורא נפשות, וכאן פסק לברך על המחיה, והרבה אחרונים טרחו ליישב דברי השו"ע, אולם דעת הגר"א שאם אכל רק שיעור כזית, מברך לאחריו בורא נפשות, ולכן ראוי לירא שמים שלא יאכל פת כזה אלא בתוך הסעודה, ומכל מקום הנוהג כדברי השו"ע ומברך על המחיה אין למחות בידו, שכן סתמו הרבה אחרונים לדינא. משנה ברורה (ס"ק מו - מז). [קטז] **כשיש** בו טעם דגן, ואם אין בו טעם דגן הרי הדגן בטל לשאר מינים ומברך שהכל. משנה ברורה (ס"ק מט). ביאור הלכה (ד"ה מברך). [קיז] **שו"ע** (או"ח סי' רח ס"ט). ודווקא כשלא היה בקמח של מיני דגן כזית בכדי אכילת פרס, או שהיה בו כשיעור כזית בכדי אכילת פרס, והוא לא אכל כשיעור כזית בכדי אכילת פרס, ולכן מברך ברכה ראשונה בורא מיני מזונות בשביל הקצת קמח שמעורב בו, אבל לאחריו אינו יכול לברך על המחיה, כיון שלא אכל שיעור כזית מהדגן, ומברך בורא נפשות בשביל יתר המינים המעורבים בתבשיל זה. משנה ברורה (ס"ק מח). [קיח] **משנה ברורה** (סי' תנג ס"ק יד). [קיט] **ביאור הלכה** (סי' רח ד"ה עירב). ויסוד המחלוקת, שלגבי אכילת מצה, כתב בשו"ע (שם סי' תנג ס"ב) שהעושה עיסה מן החיטים ומן האורז, אם יש בה טעם דגן יוצא בה ידי חובתו בפסח. ויש אומרים שדין השו"ע נאמר גם כשאין בקמח דגן כזית בכדי באכילת פרס, כיון כשמחוברים ביחד חיטים ואורז, טבע האורז להיות נגרר אחר החיטים וכשמתחמצים החיטים מתחמץ גם כן האורז ולכן דינו כחיטים. ויש אומרים שדין השו"ע נאמר רק כשיש בחיטים כזית בכדי אכילת פרס, וכתב בביאור הלכה (שם) שגם לענין הברכה תלוי הדין בשיטות הפוסקים האלו. [קכ] **משנה ברורה** (ס"ק מח). אמנם במגן אברהם (ס"ק טו) כתב שכל דין זה שצריך כזית בכדי אכילת פרס כדי לברך על המחיה, הוא דווקא כאשר הקמח דגן מעורב עם קמח ממינים אחרים, אבל אם הקמח דגן מעורב עם שאר מינים מברך עליו על המחיה, כשאכל ממנו כזית, גם כאשר לא אכל כזית בכדי אכילת פרס מהקמח דגן. והביא ראיה מדברי השו"ע (שם ס"ב הובא לעיל) לענין גרעינים המחולקים, ששם כתב השו"ע שגם אם עירב הרבה דבש או שאר מינים, מברכים על המחיה, ולא כתב שצריך שיאכל כזית מהדגן בכדי אכילת פרס. ולכן חילק המגן אברהם שאם הקמח דגן מעורב עם עוד קמח ממין אחר, צריך שיאכל כזית בכדי אכילת פרס, אבל אם מעורב עם דברים אחרים כגון דבש, הרי הוא טפל לקמח, ואין צריך אכילת כזית מהקמח דגן בכדי אכילת פרס. ובביאור הלכה (ד"ה בקדרה) כתב שהרבה אחרונים תמהו על דברי המגן אברהם, ולכן לא רצה לסתום כן לדינא. ודעתו שגם לענין גרעינים המבואר לעיל (ס"ב) צריך דווקא שיאכל כזית דגן בכדי אכילת פרס. [כמבואר במשנה ברורה (סק"ז)]. ובשולחן ערוך הרב (סדר ברכת הנהנין פ"ג ס"ב) הביא דברי המגן אברהם להלכה, וכתב מין דגן הואיל ונקרא מזון, הוא חשוב עיקר לעולם, שאפילו רוב התבשיל דבש או מינים אחרים ומיעוטו מאחד מחמשת המינין אפילו עיקרו מחמת הדבש, או מינים אחרים והדגן אינו אלא להטעימו ולהכשירו הוא נעשה עיקר, ומברך עליו בורא מיני מזונות, וברכה אחת מעין שלש, והוא שיש ממשות הדגן במה שאוכל אבל אם אין בו אלא טעמו בלבד אינו מברך בורא מיני מזונות. והביא שיש חולקים בזה, ולכן כתב שיש לחוש לדברי החולקים ויאכל עוד כזית שברכתו האחרונה היא על המחיה בודאי, ועוד כזית שברכתו היא בורא נפשות בודאי. [קכא] **ואולי** טעמם מפני שהתבלין בא להכשיר את האוכל, מצטרף עם האוכל לשיעור. [קכב] **משנה ברורה** (ס"ק מח). אמנם באגרות משה (שו"ת, או"ח ח"א סי' עא) כתב שהמנהג תמוה, שהתבלין והסוכר אינו מתבטל להקמח, ולכן כתב שאם רוצה לאכול מאפה כזה, יש להחמיר לאכול כשיעור שיהיה שם כזית דגן בכדי אכילת פרס, וגם אם ירצה לאכול פחות מזה, ולברך בורא נפשות אין נכון לעשות כן, כיון שהמנהג לברך על המחיה, אין להקל לברך בורא נפשות נגד המנהג, ולעשות כהמנהג ולברך על המחיה אין נכון כיון שהוא דבר תמוה אולי נוהגין כן בטעות, כי בפוסקים לא הוזכר מנהג זה, ואם כן לא ידוע אם היה מנהג ברור, ולכן מוכרח לאכול עד שישער שיש שם כזית מהדגן. וכן כתב בדברי יואל (שו"ת, סי' יג) שלכתחילה יש להחמיר לאכול כזית מהקמח דגן לבד, וחושש שאם לא אכל כזית מהדגן גם בדיעבד אינו יוצא בברכת מעין שלש, ובתשובות והנהגות (שו"ת, ח"ב סי' קלג) כתב שכן החמיר הגרי"ז מבריסק שצריך כזית דגן בכדי אכילת פרס. סיכום הדינים: חמשת מיני דגן המעורב עם מין אחר, אם יש בו טעם דגן, לעולם ברכתו הראשונה היא בורא מיני מזונות, ואם אפאו מברך המוציא, ולענין ברכה אחרונה, אם יש בתערובת כזית דגן בכדי אכילת פרס, מברך על המחיה, ואם אפאו מברך ברכת המזון, ואם אין בתערובת כזית דגן בכדי אכילת פרס, הרי זה תלוי במין התערובת, אם הוא מעורב עם קמח ממין אחר [חוץ מאורז] אם אפאו, דעת השו"ע שברכתו על המחיה, ודעת הגר"א שברכתו בורא נפשות, ואם בשלו בקדירה, ברכתו בורא נפשות. ואם הוא מעורב עם האורז, הוא מחלוקת הפוסקים. ואם הוא מעורב עם דבש או מין אחר, [חוץ מתבלין וסוכר] ברכתו בורא נפשות, [ודעת המגן אברהם שברכתו על המחיה, אך המשנה ברורה סתם שלא כדבריו, ובשו"ע הרב פסק להחמיר ולאכול עוד מין שברכתו על המחיה בוודאי, ומין שברכתו בודאי בורא נפשות]. ואם הוא מעורב עם סוכר ותבלין, מנהג העולם לברך עליו על המחיה, [ודעת הרבה פוסקים שצריך לאכול דווקא כזית דגן בכדי אכילת פרס כדי שיברך עליו על המחיה]. [קכג] **רמב"ם** (ברכות פ"ג ה"י). ולבדו לאו דווקא, אלא גם אם האורז מעורב עם עוד מינים, אלא שהאורז הוא הרוב מברך בורא מיני מזונות. משנה ברורה (סי' רב ס"ק לא). [קכד] **ואף** שבחמישה מיני דגן שעירבן עם שאר מינין, מברכים כברכת הדגן אפילו אם הם המיעוט, באורז אין הדין כן, כי הוא אינו חשוב כדגן. משנה ברורה (סק"ל). [קכה] **שו"ע** (שם סי' רח ס"ז).

פניני הלכה

בפתח הדביר (סי' רח ס"ג ד"ה הדלן) דן בדין דגים העטופים בקמח, וכתב בשם הפרי תואר (יו"ד סי' קיג ס"ק יד) שאין מברכים עליהם 'בורא מיני מזונות' כיון שהדגים הם העיקר והקמח אינו אלא טפל, ועיקר מה שנותנים אותם הוא כדי שלא יתדבקו הדגים במחבת, ואף על פי שמוסיף קצת טעם, מכל מקום עיקר נתינת הקמח אינה לשם הטעם. והוסיף בפתח הדביר עוד טעם, שהדגים עומדים בעינם והקמח ניתן לתשמיש הדגים, ואינו חשוב עיקר.

ועוד יותר כתב באבני נזר (או"ח סי' לח אות ה) בדעת רב ושמואל, שברכת 'מזונות' על חמשת מיני דגן הוא כשעושין אותו לסעוד הלב, שזה פעולת הדגן שסועד הלב, על כן אם מתכוין לכך, אפילו הוא מיעוט אינו טפל לגבי שאר דברים כיון ששאר דברים אינם סועדים הלב כמו דגן. ולפי זה כשנותן הקמח רק כדי ליתן טעם בתבשיל אין זה הדין של רב ושמואל שכל שיש בו וכו', אלא תלוי אם הקמח הוא הרוב או שאר דברים הם הרוב, אבל אם הוא לדבק בעלמא שהוא טפל לגבי שאר דברים, אפילו הדגן הרוב מברך על שאר דברים ופוטר הדגן.

וכעין סברתו השניה של הפתח הדביר כתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סי' קפא) בענין דגים המטוגנים בקמח מצה עם ביצים, שלכאורה יש מקום לומר שכיון שהקמח אינו ניתן לדבק בלבד אלא גם כדי ליתן טעם יש לברך עליו 'בורא מיני מזונות', אך כתב שבאמת נראה פשוט שלא יברך 'בורא מיני מזונות', וברכתו רק 'שהכל', שאף על פי שאינו ניתן רק כדי לדבק, מכל מקום בדבר המצופה מברך כברכת העיקר ולא כציפוי. ובספר שערי הברכה (פכ"ג עמ' תשא הערה 730) הביא בשם בעל שבט הלוי, שאף אם הציפוי עבה ונותן טעם, אף על פי כן מברך 'שהכל', כיון שלא אמרו בסוגייתנו שכל שיש בו מין דגן הרי הוא עיקר, אלא כשהדגן יכול להיאכל בפני עצמו, אבל ציפוי השניצל אינו ראוי לאכילה בפני עצמו בלי העיקר. ואמר עוד שהמברכים 'בורא מיני מזונות' על הציפוי בפני עצמו נכנסים לחשש ברכה לבטלה.

וכן כתב בתשובות והנהגות (ח"א סי' קפא), שיש נוהגים לטגן דגים או בשר בקמח, להטעים הדגים בטעם קמח, ויש מורי הוראה שדעתם לברך על העירוב 'בורא מיני מזונות', אך נראה שברכתו 'שהכל', כיון שרוצה בקמח רק כדי להטעים את הדגים ולא לקמח בעצמו, ולכן ברכתו 'שהכל', ואפילו אם יש בדגים לחם ופירורים יותר מהשיעור שנותנים לדבק, מכל מקום כיון שמערב להטעים את הדגים ולא לשם טעם הקמח, מברך 'שהכל', ורק כשרוצה בעצם את שניהם, אז הדין שחמשת המינים הם העיקר. וכן כתבו בלהורות נתן (ח"ד סי' ע, ח"ה סי' ו) ובאז נדברו (ח"ג סי' לו) ועוד אחרונים.

אך באור לציון (שו"ת, ח"ב פי"ד סי"ט) כתב, שדווקא אם מערב את הלחם או את הפירורים כדי לדבק את הבשר או כדי שלא ידבק השניצל למחבת בשעת הטיגון, מברך עליהם 'שהכל נהיה בדברו', אבל אם נותנם כדי לשבוע, או אף כדי לתת טעם בלבד, מברך עליהם 'בורא מיני מזונות'. וכן כתב בוזאת הברכה (בירורים סי' יט ס"ג). ובספר ועלהו לא יבול (עמ' קיג) הביא בשם בעל המנחת שלמה, שאמר שאם מטרת הציפוי אינה אלא כדי שהשניצל לא ישרף, מברך עליו 'שהכל', וכן אף אם כוונתו בשביל שהשניצל יהיה ערב לחיך יותר מברך מכל מקום 'שהכל' כיון שהוא בטל לעיקר השניצל, אבל אם כוונתו להוסיף בשביעה, ויש לציפוי ערך עצמי, צריך לברך עליו 'בורא מיני מזונות'.

לז.

מחלוקת על רבו בהוראה בפניו ושלא בפניו

בגמרא מובא מעשה ברבן גמליאל והזקנים שהיו מסובים בעליה ביריחו, והביאו לפניהם תמרים, ואכלום, ואחר האכילה נתן רבן גמליאל רשות לרבי עקיבא לברך, ודעת רבן גמליאל היא שמברכים ברכת המזון על אכילת שבעת המינים, וחכמים חולקים עליו וסוברים שאין מברכים אלא מעין שלש, וקפץ רבי עקיבא ובירך ברכה אחת מעין שלש כדעת חכמים. אמר לו רבן גמליאל, עד מתי אתה מכניס ראשך בין המחלוקת, אמר לו רבי עקיבא, הרי לימדתנו רבינו שבמקום מחלוקת בין יחיד לרבים הלכה כרבים, והרי חכמים החולקים עליך הם רבים.

וכתב הצל"ח (ד"ה קפץ), שלשון קפץ מורה על רוב המהירות וחפזון, והיה טעמו של רבי עקיבא בזה לכבודו של רבן גמליאל, כדי שלא יצטרך להמרות את פיו בשעת מעשה ממש, שרבי עקיבא ידע כבר מהמחלוקת שבין רבן גמליאל וחכמים, והיה יודע שתיכף כשיתחיל 'ברוך אתה' וכו', ירגיש רבן גמליאל שדעתו כחכמים, ממה שלא התחיל 'נברך' כנוסח ברכת הזימון, ובודאי היה רבן גמליאל גוער בו שיתחיל 'נברך', והיה רבי עקיבא צריך להמרות בפירוש נגד ציווי רבן גמליאל בשעת מעשה. לכך קפץ במהירות וברך עד שהגיע ואמר 'על המחיה', ושוב לא יחזירנו רבן גמליאל לעשות ברכתו לבטלה.

ומבואר בדברי הצל"ח, שגם במקום שהתלמיד חולק על רבו אין לו לסתור את דבריו בפניו ולהמרות את פיו, ורק שלא בפניו יעשה כן. ודנו הפוסקים אם חיוב הוא מצד כבוד רבו לעשות כך. דעת הגר"א (יו"ד סי' רמ סק"ג, סי' רמב סק"ו) שכך צריך לנהוג מעיקר הדין, שהנה מבואר בתוספות (נדה יד: ד"ה מאי) שמצינו הרבה תלמידים שחולקים על רבם בילדותם, וכן כתב בתרומת הדשן (פסקים סי' רלח) שמותר לתלמיד לחלוק על רבו באיזה פסק או הוראה אם יש לו ראיות והוכחות לדבריו שהדין עמו, ופסק כן להלכה הרמ"א (יו"ד סי' רמב ס"ג). אך בשו"ע (שם סי' רמב סט"ז) הביא דברי הרמב"ם (תלמוד תורה פ"ה ה"ו) שכתב שלא יסתור את דברי רבו, ולא חלק שם הרמ"א, ולכאורה הדברים סותרים למה שפסק הרמ"א בשם התרומת הדשן שיכול לחלוק על רבו. ונקט בביאור הגר"א, שאף לענין מחלוקת בפסק הלכה יש חילוק בין מחלוקת בפניו לשלא בפניו [כמו לענין הכרעה כדבריו], ומה שהיו תלמידים שחלקו על רבותיהם ובנים שחלקו על אבותיהם, לא חלקו אלא שלא בפניהם.

אך בשו"ת שאילת יעב"ץ (סי' ה) האריך בזה, והוכיח שיכול התלמיד לחלוק על רבו בהוראה, והוסיף שבפסק הלכה למעשה התלמיד חייב לסתור את דברי רבו, כדי שלא תצא תקלה מתחת ידי הרב, ואף על פי שאסור לתלמיד להורות בפני רבו, לאחר ששמע את דעת רבו לא ישתוק מלהודיע לרבו את דעתו, ורבו יכריע איך להורות למעשה. והוסיף היעב"ץ וכתב, שדווקא בהוראה למעשה יכול התלמיד לחלוק על רבו, אבל בדבר פלפול שאינו למעשה אסור לחלוק עליו, ורק בפלפול שהתלמידים מפלפלים עם רבם כדי לעמוד על האמת, שמתוך כך גם הרב מתחדד ומבאר להם ספיקותיהם, מותר לתלמיד לחלוק על רבו. ואם הוא רואה שהרב מחזיק בדעתו וסברתו בפלפולו, ואינו חושש לסתירותיו ותשובותיו, אסור לו לחלוק על רבו ולסתור דבריו אפילו בפלפול, ואף על פי שהוא סבור שהאמת אתו, שמא לא ירד לסוף דעת רבו.

ברכתו

הכוסס את האורז[קכו], מברך עליו בורא פרי האדמה ואחריו בורא נפשות, ואם בשלו עד שנתמעך[קכז], או שטחנו ועשה ממנו פת, או תבשיל[קכח], מברך עליו בורא מיני מזונות[קכט] ואחריו בורא נפשות[קל].

דוחן

על פת דוחן[קלא] ופליז"ו או של שאר מיני קטניות מברך שהכל ואחריו בורא נפשות[קלב]. העושה תבשיל משאר מיני קטניות[קלג], אם נשארו שלמים[קלד], וטובים מבושלים כמו חיין, מברך בורא פרי האדמה, ואם נתמעכו לגמרי[קלה], או שאינן טובים מבושלין כחיין, מברך שהכל[קלו]. ובדיעבד אם בירך בורא פרי האדמה יצא[קלז].

תירס

במדינות שדרכן לעשות פת מטערקע"שי וויי"ץ [תירס] יש אומרים שברכתו בורא פרי האדמה, כיון שדרכן בכך, ויש אומרים שברכתו שהכל, כיון שעיקר נטיעתו היא לאכילת עופות ופיטום אווזות, ובני אדם אין אוכלים אותו רק בשעת הדחק, אך אפשר שהוא בכלל אורז ואם עשה ממנו פת או תבשיל, מברך בורא מיני מזונות, ולכן מן הנכון שלכתחילה לא יאכלם אלא תוך הסעודה[קלח].

חיטים שנתבשלו

דגן שחלקו או כתשו ובישלו בקדירה, כגון הריפות וגרש הכרמל וכיוצא בהן, וכל זה הוא הנקרא מעשה קדירה, בתחילה מברך עליו בורא מיני מזונות[קלט].

מצה מאורז

אלו דברים שיוצאים בהם ידי חובת מצה, בחטים ובשעורים ובכוסמין ובשבולת שועל ובשיפון, והמנהג ליקח לכתחלה חיטים, אבל לא באורז ושאר מיני קטניות[קמ].

גרעיני חיטה

אכל דגן חי[קמא] או עשוי קליות או שלוק והגרעינין שלמים, אינו מברך אלא בורא פרי האדמה ולאחריו בורא נפשות[קמב]. והא דמברך לפניו בורא פרי האדמה היינו באוכל חיטים וכיוצא בהן, שראויים לאכול כך, אבל האוכל שעורים שלמים אפילו קלוים באש[קמג], אינם ראוים לאכול רק ע"י הדחק ואין מברך לפניהם רק שהכל[קמד].

ברכה אחרונה

התוספות נסתפקו אם יברך לאחריו ברכה מעין שלש[קמה], ולכך כתבו שנכון שלא לאכלו אלא בתוך הסעודה ויפטרנו ברכת המזון[קמו].

הוסרה הקליפה

גרעיני חיטה שהוסר מהם הקליפה על ידי כתישה, יש אומרים שאם נתבשלו ברכתם בורא מיני מזונות דחשיב מעשה קדירה, ויש אומרים שברכתם בורא פרי האדמה, כיון שהגרעינים עצמם שלמים, והנכון שלא לאכלם אלא בתוך הסעודה[קמז].

נתדבקו בבישול

אם בישל גרעיני חיטה ונתדבקו על ידי הבישול, יש לסמוך לכתחילה לברך עליהם בורא מיני מזונות, ולאחריו מעין שלש[קמח].

שעורים בלי קליפה

שעורים שהוסרו קליפתן, וגם קצת מהגרעינים על ידי טחינת ריחיים, ונעשו קטנים ממה שהיו מקודם, הנוהגין לברך עליהן בורא מיני מזונות ולאחריו מעין שלש לכתחילה אף אם לא נתמעכו על ידי הבישול אין למחות בידן[קמט].

פת עכו"ם מאורז

אסרו חכמים לאכול פת של עממים עובדי כוכבים משום חתנות. ולא אסרו אלא פת של חמשת מיני דגן, אבל פת של קטניות ושל אורז ודוחן, אינו בכלל פת סתם שאסרו[קנ].

הנודר מהמזון

הנודר מפת סתם, אינו אסור אלא בפת חיטים ושעורים, ובמקום שנוהגים לעשות פת מכל דבר, ונדר מהפת או מהמזון, אסור בחמשת המינים[קנא].

פירורי לחם

ראה להלן (לז:).

ברכת האורז

ראה לעיל.

שבעת המינים

על חמשת המינים שהם גפן ותאנה ורימון וזית ותמרה, מברך לאחריהם ברכה אחת מעין שלש[קנב].

ספק בברכת המזון

האוכל מאכל מחמשת מיני דגן, שהוא ספק אם צריך לברך לאחריו על המחיה או ברכת המזון, אם אכל כדי שביעה יברך ברכת המזון[קנג].

לז:

קמח המעורב בתבשיל

חמשת מיני דגן[קנד] שחילקן[קנה] או כתשן ועשה מהם תבשיל, כגון מעשה קדירה הריפות וגרש כרמל ודייסא, אפילו עירב עמהם דבש הרבה יותר מהם, או מינים

[קכו] **שאכלו** כשהוא חי ואינו מבושל. משנה ברורה (ס"ק כד). בסוגייתנו מבואר שעל אורז מבושל מברכים ברכה ראשונה בורא מיני מזונות, ולאחריו מברכים בורא נפשות [וסימנך אמ"ן, אורז, מזונות, נפשות]. ועל דוחן [היר"ז] שעשאו פת, מבואר בראשונים [ראה להלן] שברכתו שהכל, ולאחריו בורא נפשות, [וסימנך דש"ן, דוחן, שהכל, נפשות] ונחלקו הראשונים מה היא האורז, יש האומרים שהיא ריי"ז [מה שאנו קוראים בימינו אורז]. ויש אומרים שהריי"ז היא הדוחן, ולכן יש מחמירים שאין אוכלים אורז שנתמעכו אלא בתוך הסעודה, או שיברך עליהם שהכל מחמת ספק, אולם למעשה נוקטים שהריי"ז היא האורז ומברכים עליה בורא מיני מזונות. משנה ברורה (ס"ק כה). ובפרט שבדיעבד אם בירך מזונות, על כל מאכל שמזין יצא. ביאור הלכה (ד"ה עד שנתמעך). ועוד שעל כל המאכלים חוץ ממים ומלח אם בירך בורא מיני מזונות יצא בדיעבד, בודאי יש לסמוך ולברך על אורז בורא מיני מזונות. שער הציון (ס"ק לא). אולם יש מחמירים שאין אוכלים אורז, אלא או בתוך הסעודה, או שמברכים קודם על מין שברכתו בוודאי מזונות, ועל מין שברכתו בוודאי בורא פרי האדמה, כדי לצאת ידי כל הספיקות, וכן נהג בעל האגרות משה (שו"ת, רבבות אפרים ח"ז סי' כו). ויש עוד שמחמירים גם לברך קודם על מאכל שברכתו בוודאי שהכל, כדי לצאת גם שיטת הבה"ג (הו"ד ברא"ש סי' ח) שברכת האורז שהכל, וכן נהג הגרמ"א פריינד (מרא דשמעתתא אות ס). ובפרט כשנתבשל ועדיין נשאר שלם, שנחלקו הפוסקים בברכתו, ראה להלן. [קכז] **הוספת** הרמ"א. ובעיקר הדין נחלקו הרבה אחרונים איך לברך על אורז שנתבשל ונשאר שלם, שיש אומרים שמברכים בורא מיני מזונות, ויש אומרים שמברכים בורא פרי האדמה, ויש אומרים שמספק יברך שהכל. ולמעשה יש לפסוק כדברי הרמ"א שאם נתמעך ואפילו קצת על ידי הבישול מברך בורא מיני מזונות, אבל כשהם עדיין שלמים מברך בורא פרי האדמה, ואפשר שאפילו אם רק הוסר קליפת האורז כמו בשלנו ג"כ לא מקרי שלמים ומברך עליהם בורא מיני מזונות, ומכל מקום בדיעבד אם בירך בורא פרי האדמה יצא. משנה ברורה (ס"ק כו). ביאור הלכה (ד"ה עד שנתמעך). [קכח] משנה ברורה (ס"ק כז). [קכט] **והטעם** שהפת או תבשיל העשוי מאורז משביע וסועד הלב, כמו חמשת מיני דגן, והיא חשובה יותר משאר מיני קטניות, ומכל מקום אין הפת חשובה כל כך שיברך עליה המוציא. משנה ברורה (ס"ק כח). [קל] **שו"ע** (או"ח סי' רח ס"ז). אבל ברכת המזון או ברכה מעין שלש אינו מברך אלא בחמשת מיני דגן מפני חשיבותן. משנה ברורה (ס"ק כט). [קלא] **ואף** שהם פרי אדמה, ועל ידי שעשה מהם נעשו חשובים יותר, מ"מ כיון שעל ידי הטחינה אין להן תורת פרי אין יכול לברך בורא פרי האדמה, ולכן מברכים שהכל, ואפשר לומר עוד טעם מפני שאין דרך אכילתו בכך שאין דרך לעשות פת מזה לכן יברך שהכל. משנה ברורה (ס"ק לג). [קלב] **רמב"ם** (שם). **שו"ע** (שם ס"ח). ומקור דין זה הוא מהרי"ף וכל שכן שעל פת משאר מיני קטניות שמברך שהכל, וכתב ה"ר יונה (שם ד"ה ופת) שסמך הרי"ף על הנאמר בסוגייתנו, רבי יוחנן בן נורי אומר אורז מין דגן הוא, ואף על פי שאין הלכה כמותו, אפילו הכי כיון שאנו רואים שיש מי שסובר שאורז מין דגן הוא, ואינו סובר כן על דוחן, למדנו שאין דינם שוה, ועל האורז מברך בורא מיני מזונות, ועל הדוחן אינו מברך אלא שהכל. בית יוסף (ד"ה ועל פת). [קלג] **והוא** הדין דוחן, לפי מה שפסק השו"ע שדינו כשאר קטניות. משנה ברורה (ס"ק לו). [קלד] **לאו** דווקא שנשארו שלמים אלא כל שלא נתמעכו לגמרי, שעדיין ניכר קצת תוארן וצורתן, מברך עליהם בורא פרי האדמה. משנה ברורה (ס"ק לז). [קלה] **היינו** דווקא כשעשה מהם תבשיל מקמח של קטניות שאין דרך אכילתן בכך, או שמיעך אותן דרך כלי מנוקב שהם דקים מאד כקמח, אבל כשבישל הקטניות שלמים, ומיעך אותן בכף, כיון שדרך אכילתן בכך, ועוד שממשן קיים, מברך עליהם בורא פרי האדמה. משנה ברורה (ס"ק לח). [קלו] **רמ"א** (שם). [קלז] **משנה** ברורה (סק"מ). [קלח] **משנה** ברורה (ס"ק לג). על פי החת"ס (שו"ת, או"ח סי' נ). [קלט] **רמב"ם** (ברכות פ"ג ה"ד). ובדברי השו"ע בזה ראה לעיל (לו:). [קמ] **רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ו ה"ד). **שו"ע** (או"ח סי' תנג ס"א). והוא הדין שאינו יוצא ידי חובה בדוחן. משנה ברורה (סק"ג). [קמא] **היינו** מחמשת מיני דגן, והרמ"א חולק בשעורים. משנה ברורה (ס"ק יד). [קמב] **רמב"ם** (ברכות פ"ג ה"ג). **שו"ע** (או"ח סי' רח ס"ד). [קמג] **ואם** היו מבושלים מברך גם על השעורים בורא פרי האדמה. משנה ברורה (ס"ק טז). [קמד] **רמ"א** (שם). [קמה] **כיון** שהם מין דגן, אפשר שצריך לברך עליהם מעין שלש, ואף שאינו יכול לברך עליהם על המחיה שאינו מין מזון, יאמר 'על האדמה ועל פרי האדמה' כמו שאומרים 'על העץ ועל פרי העץ', אלא שלא מצינו שחז"ל תיקנו נוסח זה, ולכך נשאר הדבר אצלם בספק. ובדיעבד אם אירע שאכלו שלא בתוך הסעודה יברך אחריהם בורא נפשות כי כן הוא מעיקר הדין. משנה ברורה (ס"ק יז-יח). [קמו] **שו"ע** (שם). [קמז] **משנה** ברורה (ס"ק טו). [קמח] **משנה** ברורה (שם). [קמט] **משנה** ברורה (שם). [קנ] **שו"ע** (יו"ד סי' קיב ס"א). ובביאור הגר"א (סק"ג) שמקורו מסוגייתנו שפת העשוי מאורז אינו נקרא פת. [קנא] **שו"ע** (שם סי' רז סי"ט). וכתב בביאור הגר"א (ס"ק כה) שאף שבסוגייתנו מבואר שגם אורז נקרא מזון, מכל מקום בלשון בני אדם נקרא מזון רק חמשת מינים. [קנב] **שו"ע** (או"ח סי' רח ס"א). שמתוך חשיבותן שנשתבחה בהן ארץ ישראל כדכתיב בקרא ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש, קבעו להן ברכה חשובה בפני עצמה לאחריה. משנה ברורה (סק"א). [קנג] **כגון** שעשה עיסה עבה, ובישלה במים ויש עליה תואר לחם, שמברך עליה על המחיה, ויש אומרים שברכתו המוציא, [ראה להלן (לז:)] ואם אכל כדי שביעה כתב המשנה ברורה (סי' קסח ס"ק עה) כיון שהוא ספק דאורייתא יש לו לברך ברכת המזון, ובשער הציון (ס"ק עא) כתב שאף שבדגול מרבבה הקשה על כך, שאין זה ספק דאורייתא שהרי מן התורה מסתבר שיוצא גם אם בירך מעין שלש במקום ברכת המזון, ואם כן שוב אין אלא מדרבנן, יש לומר, כיון דעל כל פנים מחויב לברך מן התורה, היכא שיש ספק מחוייב לברך כל הברכות כתקונם ואף על פי שאינם מדאורייתא ממש, כמו אם היה מחויב בודאי שאין לו לפטור עצמו במעין ג' במקום ג', שהרי נוסח ברכת המזון הוא ממשה רבינו, והביא לזה ראיה מסוגייתנו, ששיטת רבן גמליאל שעל פירות משבעת המינים מברך ברכת המזון, ורבנן חולקים וסוברים שמברכים מעין שלש, ומעשה שישבו רבן גמליאל והזקנים ואכלו תאנים, ורבי בירך מעין שלש אמר לו רבן גמליאל, עד מתי אתה מכניס ראשך בין המחלוקת, אמר לו, למדתנו רבינו יחיד ורבים הלכה כרבים, וקשה, מה היתה דעתו של רבן גמליאל בשאלתו, הלא על כל פנים מחלוקת היא ובכלל ספק הוא, ואם כן יותר טוב לברך ברכה אחת מעין ג' מלהרבות בברכות, וצריך לומר, שאכל כדי שביעה שלשיטת רבן גמליאל מחויב מן התורה לברך ברכת המזון, ועל כן היה לו לרבי עקיבא להחמיר בספיקו ולברך ג' ברכות, ועל זה השיב לו רבי עקיבא, שאין זה בכלל ספק, דהלכה כרבים. הרי מוכח מכאן שאם יש ספק בכדי שביעה אם לברך ג' ברכות או מעין ג' צריך לברך ג' ברכות, אף שמן התורה יוצא במעין ג' במקום ג'. [קנד] **והם** חיטה ושעורה וכוסמין ושבולת שועל ושיפון, אבל מה שאנו קורין טערקשי וויי"ץ [תירס] אינו בכלל דגן, ומברכים עליהם בורא פרי האדמה. משנה ברורה (סק"ב). [קנה] **בשו"ע** שלנו כתוב ששלקן, ובמשנה ברורה (סק"ג) תיקן שיש לומר שחלקן.

פניני הלכה

לז:

ברכה על קניידלאך [כופתאות] לחם מטוגן ו'מצה בריי'

בגמרא אמר רב יוסף, שהאוכל חביצא דהיינו פירורי לחם שנדבקו על ידי מרק, אם יש בהם כזית מברך 'המוציא' וברכת המזון, ואם אין בהם כזית מברך 'מזונות' וברכה מעין שלש. וכן פסק בשו"ע (או"ח סי' קסח ס"י), וכתב שאין חילוק אם יש לפירורים תואר לחם אם לאו. וביאר במשנה ברורה (ס"ק נה), שאם יש בהם כזית לא בטל מהם תורת לחם ואפילו שנתבשלו, לפיכך מברך עליהם המוציא וברכת המזון.

ולענין קניידלאך [כופתאות], כתב המגן אברהם (שם ס"ק כח) שאם עשאם מלחם מפורר או מלחם שרוי במים, מברך המוציא, כיון שמתחילתו היה לחם. וכמבואר בסוגייתנו שאם פירר את הלחם עד שנהיה כסולת, ואחר כך חזר וגיבל הכל יחד וחזר ואפאו ['שערסן'] צריך לברך המוציא, ואפילו אם כעת אין עליו תואר לחם, משום שדינו כפירורים שיש בהם כזית שברכתם המוציא אפילו אם אין בהם תורת לחם. ורק אם אין בכל אחד כזית יצאו מתורת לחם ואין מברכין עליהם המוציא. אך בערוך השולחן (שם סל"ז) תמה על דברי המגן אברהם, שהרי מה שמבואר בגמרא שכשפיררן וחזר ועירסן מברך המוציא, היינו כשחזר ואפאן, וכמו שפירש רש"י (ד"ה בשערסן), אך אם חזר ובישלם [ולא אפאן], מברך מזונות, משום שמה שנדבקו ע"י הבישול אין נקרא דיבוקם דיבוק, וכבר אבדה מהם צורת לחם מקודם כשהיו פחות מכזית.

והוסיף המגן אברהם, שאם עירב בפירורי הלחם קמח ולש אותם או טיגנם בשמן, שמצד הקמח הרי מברך 'מזונות' ולא 'המוציא', יש להסתפק אם הולכים בהם אחר הרוב או לא. ובאופן שפירר מצה, הביא המגן אברהם בשם הכנסת הגדולה שכתב בשם הרש"ך, שאם כתש מצה ועירב בה ביצים וטיגנה בשמן, מברך מזונות, ואף על פי שבעוד המצה כתושה ברכתה המוציא, אולם אם עירבה במים וביצים נשתנתה צורתה, ומברך מזונות. ואף אם רוצה לאוכלה קודם הטיגון, ברכתה מזונות, כיון שכשהיא מעורבת בביצים נשתנתה צורתה, וכל שכן שלאחר הטיגון ברכתה מזונות. ואף בערוך השולחן כתב בפשיטות, שבודאי באופן זה ברכתו מזונות.

וכן כתב בשולחן ערוך הרב (סדר ברכת הנהנין פ"ב סט"ו), פרורי לחם פחותים מכזית שחברם ודבקם יחד על ידי דבש או חלב או מרק, אם על ידי זה נמוחו קצת ונעשו כעיסה ואין עליהם תואר לחם אפוי מברך בורא מיני מזונות ומעין שלש לעולם, מאחר שמתחילה לא היה כזית בכל פירור לבדו. ולכן מה שנוהגים בפסח לכתוש המצות לפירורין דקין מאוד וחוזרין וגובלין אותו במים חמין ובשומן ומי ביצים, ועל ידי זה נמוחו קצת ונעשו כעיסה, כשלשין ועושין אותן כעיגולים [שקורין 'קניידליך' או 'חרעמזליך'] ואין עליהם תואר לחם אפוי, מברך עליהם בורא מיני מזונות ומעין שלש לעולם, ואפילו לא נתבשלו אחר כך בקדירה אלא טגנם במשקה להאומרים שטיגון אינו כאפייה וכן עיקר. ואם לא הלך מהן תואר הלחם בלישתן ובישלם בקדירה והלך מהן מחמת הבישול, אף על פי

אחרים הרבה יותר מהם, מברך עליו בורא מיני מזונות ולבסוף על המחיה[קנו].

שהחיינו למקריב מנחה

כל המקריב מנחה מן החדש תחילה, מברך שהחיינו[קנז].

שתי פעמים בשנה

פרי שמתחדש שתי פעמים בשנה, מברכים עליו שהחיינו[קנח].

גודל פתיתי המנחות

כל ארבע מנחות האפויות, כשאופין אותן אופין כל עשרון עשר חלות, ואם ריבה בחלות או חיסר כשירה, וכיצד פותתין אותן כופל החלה לשנים והשנים לארבעה ומבדיל, ואם היתה המנחה של זכרי כהונה אינו מבדיל ופותת, וכולן פתיתין כזיתים, ואם הגדיל הפתיתין או הקטין אותן כשרים[קנט].

עיסה עבה שנתבשלה

דבר שבלילתו עבה[קס], אם בישלה במים או טיגנה בשמן[קסא] אינו מברך עליה המוציא[קסב], אפילו שיש עליה תוריתא דנהמא[קסג], ואפילו נתחייבה בחלה, דברכת המוציא אינו הולך אלא אחר שעת אפייה[קסד]. ויש חולקין ואומרים דכל שתחילת העיסה עבה, אפילו ריככה אח"כ במים ועשאה סופגנין[קסה] ובישלה במים או טיגנה בשמן, מברך עליהם המוציא[קסו]. ונהגו להקל[קסז], וירא שמים יצא ידי שניהם, ולא יאכל אלא ע"י שיברך על לחם אחר תחלה[קסח]. וכל זה לא מיירי אלא בדאית ביה לאחר הבישול[קסט] תואר לחם, אבל אי לית ביה תואר לחם כגון לאקשי"ן שקורין ורומזלי"ך, לכולי עלמא אין מברכין עליהם המוציא ולא ג' ברכות, דלא מיקרי לחם. וכל זה לא מיירי אלא בעיסה שאין בה שמן ודבש וכיוצא בו, אלא שמטוגן בהן, אבל אם נילוש בהן דינו כפת הבאה בכיסנין[קע].

פירורי לחם

כשנתבשלו

הפת שפתת אותה פתים ובישלה בקדירה או לשה במרק, אם יש בפתיתין כזית או שניכר שהן פת ולא נשתנה צורתה מברך עליה בתחילה המוציא, ואם אין בהן כזית, או שעברה צורת הפת בבישול, מברך עליה בתחילה בורא מיני מזונות[קעא].

כשיש בהם כזית

חביצ"א[קעב], דהיינו פירורי לחם שנדבקים יחד על ידי מרק, אם נתבשל[קעג], אם יש בהם כזית אף על פי שאין בו תואר לחם[קעד], מברך המוציא וברכת המזון[קעה], ואם אין בהם כזית, אף על פי שנראה שיש בו תואר לחם, אינו מברך אלא בורא מיני מזונות[קעו], וברכה אחת מעין שלש[קעז].

כזית שנתפורר בבישול

כזית הוא רק כאשר קודם שנתבשל היה בו כזית, ולא נתפורר במהלך הבישול, אבל אם קודם הבישול לא היה בו כזית, או שנתפורר על ידי הבישול, ואח"כ נדבק בו חתיכה, או שתפח כתוצאה מהבישול, אין מצטרף לשיעור כזית[קעח].

כשנטגן במחבת

פירורי לחם בשיעור כזית שנטגנו עם שמן במחבת, מברכים עליהם המוציא[קעט], ואם הם פחות מכזית ונשאר עליהם צורת לחם, יש אומרים שמברכים עליהם המוציא[קפ], והנכון שיאכלם רק בתוך הסעודה[קפא].

[קנו] **רמב"ם** (ברכות פ"ג ה"ד). **שו"ע** (או"ח סי' רח ס"ב). והטעם שאין הולכים אחר הרוב כמו בשאר מאכלים, שכיון שהוא בא להטעים ולהכשיר את התבשיל, והוא מחמשת המינין שהם חשובים הוא העיקר. משנה ברורה (סק"ז). ואם הכניסו לדבק, ראה להלן (לט.) וראה עוד מזה לעיל (לו:). [קנז] **רמב"ם** (תמידין ומוספין פ"ז הי"ח). בסוגייתנו שנינו בברייתא, היה עומד ומקריב מנחות בירושלים, אומר ברוך שהחיינו. ופירש"י (ד"ה היה, ד"ה אומר) שישראל שלא הקריב מנחה ימים רבים, מברך שהחיינו, [ובמנחות (עה: ד"ה היה) פירש שמדובר בכהן שלא הקריב מנחה מעולם]. והתוס' (ד"ה היה) הקשו שהלשון היה עומד ומקריב, משמע שהברייתא עוסקת בכהן המקריב, ולכן פירשו שהכהנים היה עובדים בבית המקדש בכ"ד משמרות, ונמצא שכל כהן עובד רק ב' פעמים בשנה, בזמן קבוע, וכיון שזמנו קבוע, כשמתחיל להקריב מברך שהחיינו. והרמב"ם פירש שמדובר בכהן שמקריב מנחה מן החדש, שמברך שהחיינו, כסף משנה. [קנח] **רמ"א** (או"ח סי' רכה ס"ו). וכתב המגן אברהם (ס"ק יג) שמקורו מסוגייתנו, שהכהן מברך על הקרבת המנחה שהחיינו, וכתבו התוספות (ד"ה היה) אף שהקריבו הכהנים שתי פעמים בשנה. [קנט] **רמב"ם** (מעשה הקרבנות פי"ג ה"י). [קס] **פירוש** שלאחר שיצק את המים לקמח לשו, כמו שלשין עיסה ללחם רגיל. משנה ברורה (ס"ק סז). [קסא] **תיבות** במים ובשמן, הוא על פי המשנה ברורה (ס"ק סח). אך אם טיגנה במחבת עם קצת שמן שלא ישרף, אינו נחשב לטיגון, והרי זה אפיה גמורה שמברכים עליה המוציא. משנה ברורה (ס"ק סט). [קסב] **ואפילו** אם קבע סעודתו עליו מברך בורא מיני מזונות ולאחריו מעין שלש. משנה ברורה (סק"ע). [קסג] **ואפילו** שיש בהם כזית, ואף שכזית לחם שנתבשלה מברכים עליה המוציא [ראה להלן לענין חביצ"א] מכל מקום בעיסה שנתבשלה כיון שלא היה שם לחם מעולם, אם נתבשלה מברכים עליהם בורא מיני מזונות. משנה ברורה (שם). [קסד] **שלפעמים** עיסה זו חייבת בחלה, כגון שבשעת לישה חשב לאפותו, ואחר כך נמלך לבשלו, והטעם שלענין המוציא הולכים אחר שעת האפיה, ולענין חלה, הולכים אחר שעת הלישה. משנה ברורה (ס"ק עא - עג). [קסה] **פירוש** שלשה ועשאה כמין ספוג. [קסו] **והוא** דעת ר"ת (הו"ד בתוס' ד"ה לחם) שסובר שכיון שבתחילה היה בלילתו עבה, ולאחר הבישול יש בה צורת לחם, ודעתו שהוא לחם גמור, ואפילו כשאוכל אכילת עראי מברך עליה המוציא. ומקורו מסוגייתנו, שעל מנחה מברכים המוציא, אף שמנחת מחבת ומרחשת הם עשיות כספוג, ומטוגנות בשמן, כיון שבתחילה לישתן עבה מברכים עליהם המוציא. והדעה הראשונה הוא דעת רבינו שמשון (חלה פ"א מ"ד) הסובר שאין מברכים עליה המוציא, ומה שמבואר בסוגייתנו שעל מנחה מברכים המוציא, דווקא במנחת סולת או מאפה תנור, אבל מנחת מחבת ומרחשת ברכתם בורא מיני מזונות. וכן הסכימו רוב הראשונים. [קסז] **כהדעה** הראשונה שאין צריך לברך המוציא וברכת המזון, אך כל זה באכל כזית, אבל אם אכל כדי שביעה שחייב לברך ברכת המזון מדאורייתא, מספק צריך לברך ברכת המזון. אך כל זה רק אם בשעה שלש ועשה בלילתו עבה היה דעתו לאפות פת, אלא שאחר כך נמלך ועשה אותה סופגנין, אבל אם מיד כשלשו היה דעתו מתחילה לבשל ולטגן אותה, אפילו אכל כדי שביעה אין מברך עליה ברכת המזון רק ברכת מעין שלש. משנה ברורה (ס"ק עד-עה). [והמגן אברהם לא חילק בזה, ומדבריו משמע שגם אם בשעת הלישה היה בדעתו לבשלו, מברך ברכת המזון, כשאכל כדי שביעה, אלא המשנה ברורה הכריע כן, כיון שמעיקר הדין אין הלכה כר"ת, אבל אם היה בדעתו בשעת הלישה לאפותו, יתכן ששאר הראשונים מודים בזה. ביאור הלכה (ד"ה והגו)]. [קסח] **שו"ע** (או"ח סי' קסח סי"ג). ויש להקפיד אפילו אם היה דעתו בשעת הלישה לבשל ולטגן. ואפילו אכילה מועטת לא יאכל רק בתוך הסעודה. משנה ברורה (ס"ק עו-עז). [קסט] **ברמ"א** כתב אפיה, אך במשנה ברורה (ס"ק עח) כתב שהכוונה היא לבישול, ודווקא כשיש חתיכה של כזית, אבל אם נתפוררו לפחות מכזית, מברך לכל השיטות מזונות וברכה מעין שלש. משנה ברורה (שם). [קע] **רמ"א** (שם), ואם קבע סעודתו עליהם לדעה הראשונה מברכים מזונות, ומעין שלש, ולדעה השניה מברכים המוציא וברכת המזון, כדין פת הבאה בכיסנין. משנה ברורה (ס"ק פג). [קעא] **רמב"ם** (ברכות פ"ג ה"ח). דברי הרמב"ם נראים כסותרים זה את זה, שבתחילה כתב, אם יש בה כזית, או שיש לה צורת לחם, ומשמע שאם יש בה אחד מהדברים האלו לא איבדה ברכתה, דהיינו שאם יש בה כזית אפילו אם איבדה צורת לחם, או שאין בה כזית ויש בה צורת לחם מברך המוציא, ולבסוף כתב שאם אין בה כזית, או שעברה צורת הלחם, מברך בורא מיני מזונות, ומשמע להיפך, שאם אין בה כזית לעולם מברך בורא מיני מזונות, ואם יש בה כזית תלוי אם יש בה צורת לחם או לא, וכתב בכסף משנה שסתירה זו היתה קשה לרוב חכמי זמנו. ונאמרו בזה כמה תירוצים. ה"ר יהושע מבני בניו של הרמב"ם כתב, שדינו של הרמב"ם בתחילה הוא כפשוטו, שאם יש בה כזית, או שאין בה כזית ולא איבדה צורת הלחם מברך המוציא, ומה שכתב לבסוף ואם אין בה כזית, או שעברה צורת הלחם, לשון 'או' הוא כמו 'אם' כלומר כשאין בה כזית, אם איבד צורת הלחם, מברך בורא מיני מזונות, ומצינו גם בלשון הפסוק, שכתוב 'או' במקום 'אם', 'או נודע כי שור נגח הוא' (שמות כא לו), 'או נודע אליו חטאתו' (ויקרא ד כג), והכוונה 'אם נודע', וזה הוא כמבואר בסוגייתנו, לפי מה שאמר רבא.והרב המובהק מהרר"י פאסי ז"ל כתב, שגדולי ספרד היו אומרים שטעות הוא שנפל בספרים בסוף דבריו וצריך לומר ואם אין בהם כזית ועברה צורת הפת בבישול.אך ההר"י פאסי עצמו תירץ, שדברי הרמב"ם מדוקדקים, שבתחילה כתב אם נשתנה צורתה, ולבסוף כתב ועברה צורתה, שהרמב"ם חילק בין שינוי צורה קצת, לעברה צורתו לגמרי, שבתחילת דבריו כתב שאם יש בפירור כזית, גם אם נשתנה קצת, מברך המוציא, אבל אם אין בו כזית גם אם יש לה שינוי קצת אינו מברך המוציא, אבל אם אין בו שינוי כלל גם אם אין בפירור כזית מברך המוציא, ולכן כפל הרמב"ם וכתב, 'שניכר שהם פת ולא נשתנה צורתה', פירושו שניכר היטב ולא נשתנה כלל. ובחלוקה השניה כתב הרמב"ם שאם אין בו כזית, כלומר ויש בו שינוי קצת, או שיש בהם כזית אבל צורת הפת עברה, כלומר שעברה מכל וכל בבישול, מברך בורא מיני מזונות. והעיד שקושיא זו על הרמב"ם נשאל בפומבי רבתי של חכמים ושל סופרים ובכללם הנשר הגדול מהרר"י אברבנאל ז"ל בהיותו לומד בישיבת הרב הגדול מהרר"י אבוהב ז"ל ושהרב מהרר"י פאסי ז"ל אמר להם את התירוץ הזה, ומצא חן בעיניהם. וכן פירש הרב הגדול מוהר"ר יהודה בן שושן זצ"ל. [ובבית יוסף (סי' קסח ס"ו ד"ה והרמב"ם כתב) כתב על תירוץ זה שאמנם הוא מדויק בלשון הרמב"ם אך אין לחילוקים אלו עיקר בגמרא. ובלחם משנה כתב שהרמב"ם למד זאת מהברייתא שהובאה לעיל (לז.) הכוסס את החטה מברך עליה בורא פרי האדמה, טחנה אפאה ובשלה, בזמן שהפרוסות קיימות בתחלה מברך עליה המוציא לחם מן הארץ, ולבסוף מברך עליה שלש ברכות, אם אין הפרוסות קיימות, בתחלה מברך עליה בורא מיני מזונות ולבסוף מברך עליה ברכה אחת מעין שלש. וכוונת הברייתא, פרוסות היינו פחות מכזית, וכיון שהברייתא לא חילקה בין יש שיש בו צורת לחם, או שאין בו, כמו שחילק רב ששת בסוגייתנו, מוכח שכוונת הברייתא לומר, שאם הם קיימות ולא נשתנו כלל מברך עליהם המוציא, אבל אם אין קיימות, כלומר שיש בהם שינוי, גם אם יש בה צורת לחם, מברך עליהם בורא מיני מזונות]. ובכסף משנה תירץ, שברמב"ם התחיל דבריו, הפת שפתת אותה פתים ובישלה בקדרה, או לשה במרק, ויש ברמב"ם שני חלוקת: א. כשבשלה. ב. כשלשה במרק. ודיניהם שונים, ובתחילה פירש הרמב"ם הדין כשלשה במרק ולא בישלו, ואז הדין שאם יש בפירור כזית, אף על פי שנשתנה צורת הלחם, או שניכר בו עדיין צורת הלחם, אף על פי שאין בהם כזית מברך המוציא, וזה למד הרמב"ם מסוגייתנו, שחביצ"א היינו שלשה במרק, וכן פירשו רב האי, ורב נתן בעל הערוך שחביץ היינו שלש הפירורים במרק בלי בישול, ועל זה אמר רב ששת שאפילו על פירורים שאין בהם כזית מברך המוציא, ופירש רבא דבריו דהיינו כשיש עליהם צורת הפת. ולבסוף כתב הרמב"ם דינו על בישל הפת, שאז הדין, שאם אין בו כזית, גם אם יש לו צורת לחם, או שיש בו כזית ועברה צורת הלחם, מברך בורא מיני מזונות, ודין זה למד הרמב"ם מהברייתא שהובאה לעיל (לז.) הכוסס את החיטה מברך עליה בורא פרי האדמה, טחנה אפאה ובשלה, בזמן שהפרוסות קיימות בתחילה מברך עליה המוציא לחם מן הארץ, ולבסוף מברך עליה שלש ברכות, אם אין הפרוסות קיימות, בתחילה מברך עליה בורא מיני מזונות ולבסוף מברך עליה ברכה אחת מעין שלש. וסובר הרמב"ם כדברי רבינו יונה (ד"ה זמן) שפרוסות קיימות היינו שיש בהם כזית, ואין הפרוסות קיימות היינו שאין בהם כזית, והביא שכן מפרש בירושלמי (ה"א), ואם כן כשאין הפרוסות קיימות כלומר שאין בהם כזית, לעולם מברך בורא מיני מזונות כפי שסתמה הברייתא, ומה שכתבה הברייתא, שאם הפרוסות קיימות כלומר שיש בהם כזית מברך המוציא, סובר הרמב"ם שלפחות צריך שיהיה להם צורת לחם, ולמד זאת מדין חביץ, שאם בחביץ שלא בישלו אינו מברך על פירורים פחותים מכזית המוציא, הוא הדין כשבישלו שהוא גריעותא אף שיש בהם כזית, צריך שיהיה עליהם צורת לחם. [וראה בלחם משנה מה שהקשה על דבריו]. [קעב] **במשנה** ברורה (ס"ק מט) הקדים הקדמה להלכה זו, מתי מברכים המוציא על פירורי לחם, וחילקם לשלושה אופנים: א. בישל פירורי לחם, אם הפירורים גדולים שיש בכל אחד מהם כזית, אפילו אין להם צורת לחם, לא נתבטל מהם שם לחם וברכתם המוציא, ואם בישל פירורי לחם הקטנים מכזית, אפילו שיש להם צורת לחם, מברך בורא מיני מזונות שיש להם שם תבשיל. ב. אם פירר לחם, ולא בישלם רק חיברם בקערה, וחיבר הפירורים יחד ע"י דבש או מרק, אם יש בהם כזית מברך עליהם המוציא, ואם אין בפירורים כזית, אם יש עדיין עליהם צורת לחם מברך עליהם המוציא, ואם אין בהם צורת לחם מברך עליהם בורא מיני מזונות. ג. פירורי לחם גם אם הם דקים כקמח, אם אוכלם כמו שהם בלא בישול ובלא משקה, מברך עליהם המוציא, שיש עליהם שם לחם. [קעג] **בישול** נחשב כשהכניס הפירורים לכלי שעמד על האש, שנתן הלחם בכלי ראשון כשעומד על האש ואפילו הורידו מהאש, אם עדיין המים חמים כל כך שהיד סולדת בו, נקרא עדיין כלי ראשון, אבל כשמכניס הלחם בכלי שני אינו נחשב בישול [אפילו כשהמים חמים], ואם יש בו תואר לחם מברך המוציא אף בפחות מכזית [ודווקא אם לא שהו במים זמן רב עד שהמים נתלבנו מחמת הלחם, שאם שהו שם הרבה זמן, דינו נתבאר להלן]. ואם הניח הפירורים בקערה ועירה עליהם מים רותחים מכלי ראשון, הרי זה ספק אם הלחם נחשב למבושל, ולכן אם הפירורים הם קטנים מכזית ויש בהם צורת לחם, לא יאכלנו אלא בתוך הסעודה. משנה ברורה (ס"ק נג). [קעד] **ובפמ"ג** (שם א"א ס"ק כח) מסתפק מה הדין כשהיה להם כזית בשעת הבישול, ולאחר הבישול פירכו לפירורים, שאולי יש לומר כיון שהיה בעת הבישול כזית, לא נפקע ממנו שם לחם, על ידי מה שפררו לפחות מכזית. ביאור הלכה (ד"ה אם). [קעה] **שאם** יש בהם כזית עדיין יש עליו שם לחם. משנה ברורה (ס"ק נה). [קעו] **בכל** מקום שנזכר בהלכות אלו שמברך בורא מיני מזונות, דברים אלו אמורים, גם אם קבע סעודתו עליהם ואכל כדי שביעה, משום שכיון שנתבשל ובטל ממנו צורת לחם, אינו בכלל לחם כלל, רק כמין תבשיל. משנה ברורה (ס"ק נו). [קעז] **שו"ע** (או"ח סי' קסח ס"י). שכיון שנתבשל אינו נחשב לצורת לחם. משנה ברורה (ס"ק נו). [קעח] משנה ברורה (ס"ק נד). ואין צריך שיהיה כזית בכל החתיכות, אלא גם אם יש כזית בחתיכה אחת, מברך עליה המוציא ולאחריו ברכת המזון, וממילא יכול לאכול גם את שאר החתיכות הקטנות. משנה ברורה (ס"ק נג). ואם יש בקדירה חתיכה אחת בגודל כזית, ועוד כמה חתיכות קטנות, על החתיכה הגדולה יברך המוציא, ועל שאר החתיכות הקטנות שהם פחות מכזית יברך בורא מיני מזונות [אם אוכלם לבד בלא החתיכה הגדולה, שאם אוכלם ביחד, הם נפטרים בברכת המוציא של החתיכה הגדולה], ואין הפירורים הדקים נגררים אחרי החתיכה הגדולה. ביאור הלכה (ד"ה ואם). [קעט] **והוא** כל שכן מבישול. [קפ] **כן** משמע מהמגן אברהם (ס"ק לו) שדינם כפירורים שלא נתבשלו אלא נתחברו במשקה, שאם יש להם צורת לחם, מברכים עליהם המוציא, [כהדין השני בהקדמה]. משנה ברורה (ס"ק נו). [קפא] **משנה** ברורה (שם). ושאר האחרונים כתבו שדברי המגן אברהם אינם מוכרחים.

פניני הלכה

שיש בכל אחד כזית ויותר מברך עליהם בורא מיני מזונות ומעין שלש לעולם, ולא אמרו שכזית לחם אפוי אינו מתבטל מתורת לחם בבישול אפילו אין בו תואר לחם, אלא בכזית ראשון הנשאר קיים משעת האפייה, אבל לא בנתפרר וחזר ומתחבר בלישה.

ובדבר לחם מטוגן, כתבו המגן אברהם (שם) והמשנה ברורה (שם ס"ק נו), שאם טיגן פרוסות שיש בהם כזית, מברך המוציא. וכתב בשבט הלוי (שו"ת, ח"ז סי' כו אות ד), שכמו כן על מצה מטוגנת עם ביצה ושמן הנקרא בפי העולם 'מצה בראק', מברך עליה המוציא. ודן שם, שאולי לפי השיטות שכל השנה מברכים על מצה 'מזונות', אף שאין נוהגים כן, מכל מקום באופן שטיגנה אולי יברך עליה מזונות. אולם כתב, שירא לפסוק כן. אמנם המהרש"ם (שו"ת, ח"ג סי' יג) נסתמך על סברא זו, והביא בשם ספר גן המלך שעל מצות יברך כל השנה מזונות, וכתב המהרש"ם שאם כן בודאי שאם מפרר את המצות ומטגנם מברך מזונות, שהרי בכך שמפררם ומטגנם מתברר שבעצם מעולם לא היה להם דין לחם, ולכן יברך על הקניידלאך מזונות.

אולם החזון איש (או"ח סי' כו סק"ט) כתב לחלק בין מצה ללחם, שמצה שנטגנה אפילו אין בה כזית, ואפילו טיגן אותה כשהיא מפוררת לפירורים, מברך המוציא וברכת המזון, משום

מחוברים על ידי דבש

ואם אינו מבושל, אלא שהוא מחובר ע"י דבש או מרק, אם יש בפרוסות כזית מברך עליו המוציא, אפילו אין לו תואר לחם, ואם אין בהם כזית, אם יש בהם תואר לחם, דהיינו שהוא ניכר וידוע שהוא לחם, מברך עליו המוציא וברכת המזון[קפב], ואם אין בהם תואר לחם, מברך בורא מיני מזונות וברכה אחת מעין שלש[קפג].

מפורר דק דק

ואם אינו לא מבושל ולא מחובר, אלא מפורר דק דק, אף על פי שאין בו כזית ולא תואר לחם, מברך עליו המוציא וברכת המזון[קפד].

ברכת קניידלאך [כופתאות]

פירורי לחם שחזר וגיבלם עם שמן, שקוראים קניידלאך [כופתאות] אם בישלם או שטיגנם במשקה, מנהג העולם לברך עליהם בורא מיני מזונות, גם כשאכל מהם הרבה, ואם אפאם הרי זה ספק, ונכון שיאכלם רק בתוך הסעודה, ואם גבלם במים ואפאם, יש להם דין לחם, ומברכים עליו המוציא[קפה].

כשנתלבנו המים בגלל הפירורים

יש מי שאומר דפירורין שנותנין במים והמים מתלבנים מחמת הפירורין[קפו], אזיל ליה תוריתא דנהמא[קפז] ואין מברך עליה אלא בורא מיני מזונות וברכה אחת מעין שלש[קפח].

כששרו ביין אדום

יש מי שאומר שפת השרוי ביין אדום[קפט] אינו מברך אלא בורא מיני מזונות וברכה אחת מעין שלש, ונראה שאין דבריו אמורים אלא בפירורין או בפרוסות, שאין בכל אחת כזית[קצ].

חיוב חלה בעיסה נוזלית

נשפכת לתוך חור בתנור

אם יש בכירה גומא ושופכים לתוכה עיסה ונאפית שם, חשוב לחם וחייב בחלה[קצא].

נשפכת על התנור

טריתא, דהיינו עיסה שבלילתה רכה ושופכין אותה על הכירה ומתפשט עליה ונאפית, פטורה[קצב].

נמשח במי פירות

בצק שאופים אותו בשפוד ומושחים אותו בביצים או בשמן או במי פירות, פטור[קצג].

לחם העשוי לכותח

לחם העשוי לכותח, מעשיה מוכיחים עליה. עשאה כעבין, דהיינו שערכו ועשאו כצורת לחם, חייב. ואם לאו, פטור[קצד].

דעתו לבשלה

עיסה שבלילתה עבה, וגלגלה על דעת לבשלה או לטגנה או לעשותה סופגנין או ליבשה בחמה, ועשה כן פטורה[קצה].

נתכוין לעשות לחם ונמלך לבשלו

גלגלה לעשות ממנה לחם, ונמלך לבשלה או לטגנה או לעשותה סופגנין או לייבשה בחמה, חייבת, שכבר נתחייבה משעת גלגול. גלגלה על דעת סופגנין וכיוצא בהן, ונמלך לעשותה לחם, חייבת[קצו].

דעתו לאפות ממנה קצת

אפילו כשעושה אותה על דעת לבשלה וכיוצא בו, אם דעתו לאפות ממנה מעט ואפאו, אפילו אין באותו מעט שיעור חלה, כולה מתחייבת על ידו[קצז].

לח.

עיסות אלו לענין ברכה

נאפית בקרקע

עיסה שנאפית בקרקע כמו שהערביים שוכני המדברות אופים[קצח], הואיל ואין עליה צורת פת, מברך עליה בתחילה בורא מיני מזונות, ואם קבע מזונו עליה מברך המוציא[קצט].

[קפב] **היינו** כשאכל כמה פירורים פחות מכזית, עד שאכל כזית שלם. משנה ברורה (ס"ק נט). [קפג] **שו"ע** (שם). והטעם שבדין זה אם יש לו צורת לחם מברך המוציא גם בפחות מכזית, שכיון שלא נתבשל צורת לחם שלו חשובה שהוא ניכרת וידוע יותר שהיא לחם. משנה ברורה (שם). [קפד] **שו"ע** (שם). ואפילו אם הוא מפורר דק דק כסולת, ולא ניכר בו צורת לחם מברך המוציא, והטעם, שכיון שהוא שנשאר כמו שהיה, ולא נתחבר על ידי דבר אחר, אינו יוצא לעולם מתורת לחם, והסכימו האחרונים שגם אם שרה הפירורים במים, [ושהו בה זמן מועט שהמים לא נתלבנו מחמתם] כיון שלא נתחברו יחד מהמים, אינו יוצא מתורת לחם. משנה ברורה (ס"ק ס). [קפה] **בסוגייתנו** אמר רב יוסף שחביצא שיש בה פירורים שאין בהם כזית, מברך עליהם בורא מיני מזונות, והקשה לו אביי, ממה ששנינו בברייתא, שעל מנחות מברכים המוציא, גם לתנא דבי רבי ישמעאל הסובר שהיו מפררים את המנחות עד שהיו דקים כסולת, והשיב לו רב יוסף 'בשערסן', כלומר שלכן בירכו המוציא על הפירורים כיון שחזר וגיבלן יחד עד שהיו כזית, ומזה למד במגן אברהם (ס"ק כח) שמה שנאמר בסוגייתנו שאם בישל פירור כזית מברך עליו המוציא גם אם אין לו צורת לחם, צריך לומר שאין צריך שהכזית יהיה משעת אפיה, אלא גם אם גיבל פירורים ביחד קודם הבישול והפכו לכזית, נחשב לפירור כזית, ורק אם נתדבק על ידי בישול והפך לכזית אינו מועיל, וכן משמע בגמרא בשערסן, היינו שגיבל פירורים והפכו לכזית מברך המוציא, עוד חידש המגן אברהם שגם אם גיבלו בשמן אינו מבטל מהם שם לחם, שהרי הגמרא עוסקת במנחות שמגובל בשמן. ולפי זה מאכל זה שאנו קוראין קניידלי"ך [כופתאות] אם לאחר הגיבול [גם אם גיבלן בשמן] יש בהם כזית, מברך עליהם המוציא גם לאחר שבישלו. וכן פסק בשו"ע הרב (שם ס"כ), אולם בסדר ברכת הנהנין (פ"ג הט"ו) כתב כדעת האחרונים שלהלן. אך הרבה אחרונים [ראה שער הציון (ס"ק נג)] חלקו על המגן אברהם, וכתבו שמה שאמרו בגמרא שאם גבלן מחדש נחשב לכזית, היינו כמו שפירש רש"י (ד"ה בשערסן) שחזר ואפאן, אבל אם בישלן בקדירה או טיגנם במחבת בשמן שדינו כמבושל, אף שיש בכל פירור כזית מברך עליהם בורא מיני מזונות, [ואפילו אם קבע עליהם סעודה]. ולמעשה כתב המשנה ברורה (ס"ק נט) שמנהג העולם כדעת האחרונים שאם בישלם מברך עליהם בורא מיני מזונות, ואם אפאם, אז יש לחלק בג' אופנים, אם גיבלם בקצת שמן או דבש, נכון שלא יאכלם כי אם בתוך הסעודה, ואם נילוש בהרבה שמן או דבש מברך עליהם בורא מיני מזונות, ואם גיבלן במים לבד ואפאן יש עליהם דין פת גמור. [קפו] **היינו** כשאין בהם כזית, שאם יש בהם כזית, גם כשבטל מהם תואר לחם, ברכתם המוציא. [קפז] **תואר** הלחם. [קפח] **שו"ע** (או"ח סי' קסח סי"א). ומקורו מדברי התוספות (ד"ה תוריתא) שכתבו, שאם המים מתלבנים מחמת הפרורים בטל ממנו תואר הלחם, וכן היה רגיל רבינו דוד ממי"ץ ללבן פרורים במים בלילה, כדי לאכלן בשחרית בלא ברכת המוציא ובלא ברכת המזון, כדי שיתחזק ראשו ויוכל להגיד ההלכה מבלי שיצטרך לאחר. ואף שלפי המבואר לעיל פירורים שהם פחותים מכזית שלא נתבשלו גם אם היו שרויים במים מברך עליהם המוציא, גם אם אין להם תואר לחם, שם מדובר כשנשרה במים רק זמן מועט ולא איבד את תואר הלחם, ומה שלא ניכר בו תואר לחם הוא רק מפני שהם פירורים קטנים, אבל כאן מדובר שאיבד את תואר הלחם מחמת שנשרה במים זמן רב עד שנתלבנו המים והוא סימן שעל ידי השרייה איבדה את תואר הלחם, ולכן מברכים רק בורא מיני מזונות. משנה ברורה (ס"ק סג). [קפט] **הוא** הוספת הרמ"א, וכוונתו שדווקא ביין אדום נאמר דין זה, שכיון שנשרה ביין אדום, והפת קיבלה את צבעו, בטל ממנו תואר לחם, אבל אם שרה את הלחם ביין לבן, הרי דינו כמים, וצריך שישרה כל כך, עד שישתנה היין מצורתו. משנה ברורה (ס"ק סד). ודווקא כשהפת שרתה קצת בתוך היין, אבל אם צבעו את הלחם, לא בטל ממנו שם לחם. ביאור הלכה (ד"ה ספת). אך עדיין יש לעיין שסברא זו היא קלושה מאד, וכי בשביל קצת צבע שקלט הלחם ככר בטל ממנו שם לחם, והרמ"א למד כן מדברי המרדכי (סי' קיט) שכתב 'הואיל וסמוק'. אולם בהגהת של"ה (שער האותיות עמק ברכה ברכות הנהנין כלל ג אות ז) כתב שברוב ספרי המרדכי כתוב 'הואיל ונמוק', ועל פי גירסא הלכה זו היא כפשוטו, שמדובר באופן שנשתהה הרבה עד שנמוק הלחם ואבדה צורתה, ולפי זה אין נפקא מינה בין יין אדום ליין לבן, ולכן אף בעל הגהת של"ה מצדד להלכה כגירסת הרמ"א, מכל מקום קשה מאד להקל בזה למעשה וצ"ע לדינא. ביאור הלכה (ד"ה ביין). [קצ] **שו"ע** (או"ח סי' קסח סי"ג). ומקורו מדברי המרדכי (סי' קיט) ולאחר שהביא דברי התוספות הנ"ל, כתב שגם אם שרה ביין הפסיד ברכת המוציא. [קצא] **רמב"ם** (ביכורים פ"ו ה"ב). **שו"ע** (יו"ד סי' שכט ס"ה). והיא הנקראת בסוגייתנו 'טרוקנין', וכתב בביאור הגר"א (סק"ז) שצריך לגרוס בגמרא, וכן כי אתא רבין אמר רבי יוחנן טרוקנין 'חייבין בחלה', ולא 'פטורין מן החלה', וכן היא גירסת הרא"ש (סי"ח). וכן גרס הגר"א בסוגייתנו. ראה להלן לענין ברכתם, למה חשובה לחם אף שבלילתן רכה. [קצב] **שו"ע** (שם). [קצג] **רמ"א** (ס"ה). והיא הנקראת בסוגייתנו 'נהמא דהנדקא'. [קצד] **רמב"ם** (ביכורים פ"ו ה"ד). **שו"ע** (יו"ד סי' שכט ס"ז). ולשון הרמב"ם 'עשאה כעבין חייבת בחלה, עשאה כלמודין פטורה מן החלה'. ובכסף משנה ציין לפירש"י בסוגייתנו 'לחם העשוי לכותח', אין אופין אותו בתנור אלא בחמה, 'כעבין', ערוכה ומקוטפת כגלוסקאות נאות, גילה דעתו שעשאו ללחם, 'עשאה כלמודים', כנסרים בעלמא שלא הקפיד על עריכתם. [קצה] **שו"ע** (שם ס"ג). דברי השו"ע הם כדעת רבינו שמשון (חלה פ"א מ"ה) והביא ראיה לדין זה מסוגייתנו, שלחם העשוי לכותח פטור מן החלה, ופירש"י (ד"ה לחם) שהוא עיסה רגילה אלא שדעתו לאפותה בחמה, הרי שאם בשעת הלישה היה דעתו לאפותו בחמה נפטרה מחלה, והוא הדין אם בשעת הלישה היה דעתו לבשלו פטורה, ומה שלחם העשוי לכותח חייבת כשעשאה כעבים, חכמים גזרו עליה שמא יבוא להחליפו בשאר עיסות שאינם עשויות לכותח, אבל אם עשויה כלמודים מעשיה מוכיחים עליה, ולא יבואו לטעות. אמנם דעת ר"ת (הו"ד בתוס' ד"ה לחם) שהיא חייבת בחלה, והביא ראיה מהמשנה (שם) תחילתה עיסה וסופה סופגנין חייבת בחלה, כלומר שבשעת הגלגול עשאה ... ולאחר מכן בשלה חייבת. ט"ז (סק"ד). [קצו] **שו"ע** (שם). הוא דעת רבינו שמשון (שם) שביאר את המשנה בחלה (שם) תחילתה עיסה וסופה סופגנין חייבת בחלה, היינו שבשעת גלגול היה בדעתו לאפותו, אלא שנמלך אחר כך לבשלו. [קצז] **שו"ע** (שם ס"ד). בסוגייתנו מבואר שלחם העשוי לכותח אם עשאה כעבים חייבת, ואם עשאה כלמודים פטורה, ובירושלמי (חלה פ"א ה"ד) נאמר שעיסה העשויה לכותח חייבת בחלה, ותירץ הרא"ש (הלכות חלה ס"ג) שלכן בסוגייתנו, אם עשאה כעבים חייבת בחלה, שיש חשש שמא ימלך ויאפנה, אבל אם עשאה כלמודים פטורה, והטעם שאין חשש שמא ימלך לאפותו, אבל בירושלמי עוסק כשלקח קצת מהעיסה כדי לאפותו, ואז יש חשש גם כשעשה כלמודים, שיאפה את כל העיסה. ט"ז (סק"ד). והוסיף בטור שכן היה מנהג הר"מ מרוטנבורג בביתו, כשהיו עושין עיסה כדי לבשלה במים או לטגנה בשמן, היה לוקח קצת ממנה כדי לאפותה, ועל ידי כן נתחייבה כל העיסה בחלה. [קצח] **הוא** פירש לנאמר בגמרא 'כובא דארעא', ורש"י (ד"ה כובא) והטור (סי' קסח) והרא"ש (סי' יא) והשו"ע (סט"ו) פירשו ששופכים אותה לתוך חור בתנור, ואין נפקא מינה ביניהם, והיא היא. ביאור הלכה (סי' קסח ד"ה קמח). [קצט] **רמב"ם** (ברכות פ"ג ה"ט). **שו"ע** (סי' קס"ח סט"ו).

פניני הלכה

שעדיין יש עליה תורת לחם. אך לחם שנטגן ואין עליו תואר לחם, ואין בפרוסה כזית, מברך עליו מזונות וברכה מעין שלש, עיי"ש.

ברכת שהחיינו על נתינת מתנות כהונה

כתב הרשב"א (שו"ת, ח"א סי' שלה), כהן המקבל מתנות כהונה אינו מברך שהחיינו. אך לענין הישראל המפריש מתנות כהונה ונותנם לכהן, כתב בפאת השולחן (פ"ג ס"ק לט) שהגר"א היה מברך שהחיינו בשעת הנתינה לכהן, כשיטת הרמב"ם (ברכות פי"א ה"ט) הסובר שכל מצוה שאינה תדירה ואינה מצויה בכל עת, כגון מילת בנו ופדיון הבן הרי היא דומה למצוה שהיא מזמן לזמן ומברך עליה בשעת עשייתה 'שהחיינו' [בפדיון הבן לכל השיטות מברכים שהחיינו, ולגבי מילה נחלקו הראשונים אם מברכים שהחיינו, כמבואר בשו"ע (יו"ד סי' רסה ס"ז). והגר"א (שם ס"ק לו) כתב, שגם במילה צריך לברך כמו בפדיון הבן]. וכן מובא במעשה רב (סי' קג) שהגר"א בירך שהחיינו על נתינת מתנות כהונה.

ובדרכי תשובה (יו"ד סי' סא סק"א) כתב, שחכם אחד העיר לו שאולי לכן בירך הגר"א שהחיינו, כיון שהגר"א סובר שצריך לברך ברכת המצוות על נתינת מתנות כהונה לכהן, וכדעת הרוקח (סי' שסו), וכמו שהאריך בפאת השולחן (פ"ג ס"ק לט) והוכיח בכמה ראיות שיש לברך על נתינתם לכהן, וסיים שכן היה נוהג הגר"א לברך על נתינתם, וכן הנהיג הלכה למעשה לברך על נתינת המתנות. וכיון שסובר הגר"א שמברכים על נתינתם ברכת המצוות, מוכח שיש בכך עשיית מצוה כשאר המצוות החיוביות, ולכן בירך גם 'שהחיינו' על הנתינה. אבל לשיטתנו שאנו נוהגים שלא לברך על מתנות כהונה, משום שאנו סוברים כדעת הרשב"א (שו"ת, ח"א סי' יח) שאין מברכים על הנתינה, כיון שאין הישראל נותן משלו, אלא שה' יתברך זיכה אותן לכהן ומשולחן גבוה קא זכו, או משום דעת הראב"ד בתמים דעים (סי' קעט) בשם בעל העיטור, שאין מברכים לפי שהיא מצוה התלויה בדעת אחרים אם רוצה לקבלו, אם כן גם ברכת שהחיינו אין לברך.

וכתב בדרכי תשובה שדבריו מסתברים, אמנם יש להוכיח שגם למנהגנו שלא לברך על המצוה, מברכים שהחיינו, שכן מבואר בסוגייתנו שמי שהיה עומד ומקריב מנחות בירושלים אומר 'ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה', ופירש רש"י (ד"ה אומר) שישראל שלא הביא מנחות זה ימים רבים, בשעה שמביא המנחה לכהן מברך שהחיינו. והרי מצוה זו של הבאת המנחה אין הישראל מברך עליה, ואף על פי כן מברך עליה 'שהחיינו', ואם כן הוא הדין לנותן מתנות כהונה לכהן שיכול לברך 'שהחיינו' אף על פי שאינו מברך ברכת המצוות על מצוה זו. אך כתב שיש לדחות, שבסוגייתנו הכהן היה מוכרח לקבל ממנו המנחה ולהקריבה, מה שאין כן במתנות כהונה שאינו חייב לקבלו, ועדיין צריך תלמוד.

לח.

'המוציא' וברכת המזון על אכילה מרובה שלא בתורת סעודה

בגמרא אמר לו אביי לרב יוסף, איזו ברכה מברכים על כובא [-בלילה של קמח ומים] הנאפית בקרקעית הכירה, אמר לו, וכי סבור אתה שלחם הוא, בצק אפוי בעלמא הוא, ומברכים עליו 'בורא מיני מזונות'. מר זוטרא קבע סעודתו עליו, ובירך עליו 'המוציא לחם מן הארץ' וברכת המזון אחריו. ומבואר בזה, שהקובע סעודתו על דבר שנחשב לחם לענין חיוב חלה, אך אין דרך בני אדם לקבוע סעודתם עליו, אם אוכלים אותו בלי קביעות סעודה מברכים עליו 'בורא מיני מזונות' וברכה מעין שלש, ואם קובעים סעודה עליו מברכים עליו 'המוציא' וברכת המזון.

וכן פסק בשו"ע (או"ח סי' קסח ס"ו) שפת הבאה בכיסנין, מברך עליו 'בורא מיני מזונות' ולאחריו ברכה אחת מעין שלש, ואם אכל ממנו שיעור שאחרים רגילים לקבוע עליו, אף על פי שהוא לא שבע ממנו מברך עליו 'המוציא' וברכת המזון. ואם מתחילה היה בדעתו לאכול ממנו מעט, וברך 'בורא מיני מזונות', ואחר כך אכל שיעור שאחרים קובעים עליו,

נשפכת לתוך חור בתנור

טרוקנין, דהיינו שעושין גומא בכירה, ונותנים בה קמח ומים מעורבין בה ונאפה שם, מברך עליו בורא מיני מזונות וברכה אחת מעין שלש[ר]. ואם קבע סעודתו עליו, מברך המוציא וברכת המזון[רא]. ויש אומרים שברכתו המוציא גם אם לא קבע סעודתו עליו[רב].

נשפכת על התנור

טריתא, דהיינו שלוקחין קמח ומים ומערבים אותם ושופכים על הכירה והוא מתפשט ונאפה, אין עליו תורת לחם כלל, ואין מברכים עליו אלא בורא מיני מזונות וברכה אחת מעין שלש, ואפילו קבע סעודתו עליו[רג]. ויש אומרים שאם קבע סעודתו עליו, מברך המוציא וברכת המזון. ולכן לא יאכלנו אלא בתוך הסעודה[רד].

נמשח במי פירות, לחם הנאפה בשמש

נהמא דהנדקא, והוא בצק[רה] שאופין בשפוד ומושחין אותו בשמן או במי ביצים, וכן לחם העשוי לכותח שאין אופין אותו בתנור אלא בחמה, מברך עליו בורא מיני מזונות[רו]. ואפילו כשקבע סעודתו עליו[רז]. ויש אומרים שאם ערכו יפה ועשה אותה כגלוסקא מברך עליו המוציא[רח]. ויש להזהר שלא לאוכלו כדי שביעה אלא בתוך הסעודה[רט].

מצה שאפאה בקרקע

אחד מצה שנאפית בתנור או באלפס, בין שהדביק הבצק באלפס ואחר כך הרתיח בין שהרתיח ואחר כך הדביק אפילו אפאה בקרקע הרי זה יוצא בה ידי חובתו בפסח[רי].

ברכת דבש תמרים, ומיץ פירות

דבש הזב מהתמרים, או שיצא מהתמרים על ידי כתישה וסחיטה[ריא], מברך עליו שהכל[ריב]. וכן על משקין היוצאין מכל מיני פירות, כגון יין תפוחים, בין שיצאו מעצמם, או שיצאו על ידי כתישה וסחיטה מברך שהכל[ריג]. חוץ מזיתים וענבים[ריד].

רוב אכילתו על ידי סחיטה

מיני פירות שרוב אכילתם הוא על ידי סחיטה, יש אומרים שמברכים עליהם כברכת הפרי[רטו], ויש אומרים שמברכים עליהם שהכל[רטז], ולהלכה יברך שהכל[ריז].

סוכר

על הסוקא"ר[ריח] מברך שהכל. וכן המוצץ קנים מתוקות שהכל[ריט] ובדיעבד אם בירך עליהם בורא פרי העץ, או פרי האדמה יצא[רכ]. סוכר העשוי מבוריקע"ס [סלק] לכתחילה יש לברך עליהם שהכל, ובדיעבד אם בירך עליהם בורא פרי האדמה יצא[רכא].

זר שאכל מיץ העשוי מפירות תרומה

זר שאכל דבש תמרים ויין תפוחים וכיוצא בהן [של תרומה] בשגגה אינו חייב

[ר] **והטעם** שמברכים עליהם בורא מיני מזונות, כתב המגן אברהם (סק"מ) כיון שבלילתן רכה מאד, וכל שבלילתן רכה מאד, גם אם הם אפויות, ברכתם בורא מיני מזונות. אבל אם לא היתה רכה מאד, אף שהיא רכה קצת, ברכתם המוציא. משנה ברורה (ס"ק פח). אולם הרמב"ם (שם) כתב שהטעם שברכתם מזונות, כיון שאין עליה צורת פת, ובלבוש (סט"ו) כתב הטעם משום שאין זה דרך לישה ולא דרך אפיית לחם, שאין דרך ללוש ולאפות בחור שבתנור, ולפי דבריהם, גם אם לא היתה בלילה רכה מאד, אלא שהיתה בלילה רכה קצת, ברכתם מזונות, וצ"ע לדינא. ביאור הלכה (ד"ה קמח). [רא] **שו"ע** (או"ח סי' קסח סט"ו). והטעם שמברך המוציא, שאף שבתחילה הבלילה היתה רכה, כיון שנאפית בגומא, והעיסה נתקבצה נעשה כמו פת. משנה ברורה (ס"ק פט). [רב] **הוא דעת הטור**, וראה להלן מה שכתבו הבית יוסף והב"ח בזה. [רג] **שו"ע** (שם). והנה בטור כתב שעל 'טרוקנין' והוא לחם שנעשה על ידי ששופכים קמח ומים בחור שבתנור ומערבם בה ונאפה בה מברך עליו המוציא, ואדם יוצא בו ידי חובתו בפסח, כיון ששפכו ומתקבץ יחדיו, נעשה כמו פת גמור, ועל 'טריתא', שבלילתו רכה והוא שלוקחין קמח ומים ומערבים אותם, ושופכים אותו על התנור והוא מתפשט ונאפה, אין עליו תורת לחם, ומברכים עליו בורא מיני מזונות, ואם קובע סעודתו עליו מברך המוציא. והקשה בבית יוסף (ד"ה טרוקנין) שבסוגייתנו מבואר שעל טרוקנין מברכים ברכת מזונות, ורק אם קבע עליו סעודתו מברך המוציא. והנה הרא"ש (הלכות חלה סי' ג) כתב שבירושלמי (חלה פ"א ה"ה) נאמר 'רבי יוחנן אומר טרוקנין חייבין בחלה, ואומרים עליו המוציא, ואדם יוצא בו ידי חובתו בפסח'. ואפשר שעל זה סמך הטור שטרוקנין מברכים עליו המוציא, אך קשה לומר כן שיתכן שדברי הירושלמי נאמרו כשקבע סעודתו עליו, ואפילו אם היה מפורש בירושלמי שמברכים עליו המוציא, הרי בסוגייתנו לא משמע כן, ולא היה להטור לפסוק כהירושלמי נגד המבואר בגמרא שלנו. ואפשר שהטור למד שמר בר רב אשי שאמר אדם יוצא בו ידי חובתו בפסח, חולק על הנאמר בגמרא שמברכים עליו המוציא רק אם קבע סעודה, וסובר שהוא לחם גמור ואדם יוצא בו ידי חובתו בפסח, והטור פסק כמותו, אבל מפשטות דברי הגמרא אין נראה שמר בר רב אשי בא לחלוק, ולכן צריך לומר שמה שסיים הטור ואם קובע סעודתו עליו מברך המוציא, כוונתו לפרש דבריו הראשונים, שכתב שעל טרוקנין מברכים המוציא, והיינו דווקא כשקבע סעודתו עליו, וכן צריך לדחוק דבריו, אף שמפשט דבריו אינו נראה כן. והב"ח (ס"ט) יישב דברי הטור, שגירסתו כגרסת הרי"ף (לעיל לז:) אמר אביי טריתא פטורה מן החלה. ולגבי ברכתם הביא (כאן) 'טריתא דארעא' מברכים בורא מיני מזונות, ואם קבע עליו סעודתו מברך המוציא וברכת המזון, אמר מר בר רב אשי ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח. הרי שגירסת הרי"ף שהגמרא עוסקת בשני סוגי טריתא, טריתא סתם, וטריתא דארעא, אבל לגבי טרוקנין, הגמרא לא דנה כלל, אלא שהיה פשוט לגמרא שהיא לחם גמור ומברכים עליו המוציא. ורק לגבי טריתא דארעא, ברכתו מזונות, ואם קבע סעודתו עליו מברכים עליו המוציא, ולכן כתב הטור, שעל טרוקנין מברכין המוציא, ועל טריתא, מברכים מזונות, ואם קבע סעודתו מברכים המוציא. וכתב שכן הוא דעת הרמב"ם, שכתב רק עיסה שנאפית בקרקע, הואיל ואין עליו צורת הפת מברך בורא מיני מזונות, ואם קבע עליו סעודתו מברך המוציא. ולא כתב לחלק בין טרוקנין לטריתא, והטעם שהלך בדרכו של הרי"ף שלא כתב אלא דין טריתא דארעא, שהיא עיסה שנאפית בקרקע, כמו שהערביים עושים, אבל טרוקנין לא היה צריך לפרש, כיון שהוא לחם גמור גם לענין המוציא. וכן משמע מהירושלמי (שם) שהביא הרא"ש (שם) שנאמר שם טרוקנין חייבין בחלה, ואומרים עליו המוציא, ומשמע שאפילו לא קבע סעודתו עליו. [רד] **כן סיים בב"ח** (שם). ובמשנה ברורה (סק"ג) הביא שגם במגן אברהם (ס"ק מא) מצדד כדעת הב"ח שאם קבע סעודתו עליו מברך המוציא, ולכן כתב האליה רבה (ס"ק לא) שמחמת זה אין לאוכלו אלא בתוך הסעודה. אולם במגן גבורים (שלטי הגיבורים ס"ק כו) הסכים לדעת השו"ע שגם אם קבע סעודתו עליו מברך בורא מיני מזונות. [רה] **בשו"ע הלשון הוא לחם**, אולם כתב במשנה ברורה (ס"ק לא) שהכוונה היא לבצק, שלחם שאפאו בשפוד, הוא לחם גמור ומברכים עליו המוציא. [רו] **שו"ע** (שם סט"ו). ולחם האפוי במיקרוגל כתב בשבות יצחק (מיקרוגל פ"ח) שהביא מאפה כזה לפני בעל המנחת שלמה ובעל הקובץ תשובות, והכריעו שיש לברך עליו המוציא וברכת המזון, כיון שיש לו טעם אפוי. [רז] **משנה ברורה** (ס"ק לג) לדעת השו"ע. [רח] **דעת הטור**. [רט] **משנה ברורה** (שם), כיון שלדעת המגן אברהם (ס"ק מג)הוא ספק דאורייתא. [רי] **רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ו ה"ו). **שולחן ערוך** (סי' תסא ס"ג). [ריא] **משנה ברורה** (ס"ק מה). [ריב] **ומה שכתוב בתורה** (דברים ח ח) 'ארץ זית שמן ודבש', אין הכוונה לדבש, אלא לתמרים שמהם יוצא הדבש, אבל הדבש עצמו הוא רק זיעת התמרים ומברכים עליו שהכל. משנה ברורה (ס"ק מו). [ריג] **משנה ברורה** (ס"ק מז) והטעם שהם נחשבים רק לזיעה, ומשקה נחשב רק היוצא מזיתים וענבים, ומיני פירות שרוב אכילתם הוא על ידי סחיטה. [ריד] **רמב"ם** (ברכות פ"ח ה"ד). **שו"ע** (שם סי' רב ס"ח). [רטו] **דעת הרשב"א**. [רטז] **דעת הרא"ש**. [ריז] **כן כתב השו"ע** (סי' רה ס"ג). אך אפשר שכתב כן מספיקא, כיון שאם מברך שהכל יוצא לכל השיטות, וכן כתב במאמר מרדכי, (שם סק"ה) שהשו"ע כתב כן רק מספק, ונפקא מינה בדיעבד אם בירך כברכת הפרי אם צריך לחזור ולברך, וצ"ע. שער הציון (ס"ק נד). [ריח] **ונעשה מקנים מתוקים** שסוחטים אותם, ומבשלים את המיץ היוצא מהם עד שמתקשה. ולכן מברכים עליהם שהכל, שהוא דומה לדבש תמרים המבואר בסוגייתנו שברכתו שהכל כיון שאינו אלא זיעה בעלמא, וכל שכן בקנים אלו שנשתנו על ידי הבשול. משנה ברורה (ס"ק עג - עד) על פי הרמב"ם (פ"ח ה"ה). והטור הקשה על זה, שהרי בתמרים עיקרם עומד לאכילה, אבל קנים אלו עיקרם עומד לסוכר היוצא מהם, והיה צריכים לברך עליהם בורא פרי העץ, ותירץ בביאור הלכה (ד"ה על) שעיקר טעמו של הרמב"ם כיון שקנים אלו אינם פרי, אלא עצים שיש להם מתיקות, ולכן מברכים עליהם שהכל. [ריט] **רמב"ם** (ברכות פ"ח ה"ה). **שו"ע** (או"ח סי' רב סט"ו). [רכ] **משנה ברורה** (ס"ק עו). ביאור הלכה (שם). וטעמו שמצינו שלש שיטות בראשונים בברכת הסוכר, דעת הרמב"ם שמברכים עליהם שהכל, ודעת הטור שמברכים עליהם בורא פרי העץ כיון שעיקרם עשוי בשביל הסוכר, ודעת בה"ג שכיון שהקנים אינם פרי, מברכים עליהם בורא פרי האדמה. ומה שפסק השו"ע שיברך שהכל. היינו כדי לצאת ידי כל השיטות, שעל הכל אם בירך שהכל יצא. אולם בדיעבד אם בירך עליהם בורא פרי העץ, או בורא פרי האדמה יצא. [רכא] **משנה ברורה**(שם). ביאור הלכה (שם). ואף שעיקר הסלק עומד לעשות מהם סוכר, וזורעים אלפי שדות רק כדי להוציא מהם סוכר, מכל מקום לדעת הרמב"ם יש לברך עליהם שהכל, כיון שנשתנה על ידי בישול ומתקשה, ואין ניכר שיצא מהפרי. אך דעת הרבה ראשונים שמברכים עליהם כברכת הסלק בורא פרי האדמה, ולכן לכתחילה יש לברך עליהם שהכל, שגם לשיטות אלו, בדיעבד אם בירך שהכל יצא, אולם אם בירך עליהם בורא פרי האדמה יצא.

פניני הלכה

יברך עליו ברכת המזון אף על פי שלא בירך המוציא תחילה. ואם אכל שיעור שאחרים אין קובעים עליו, אף על פי שהוא קובע עליו, אינו מברך אלא 'בורא מיני מזונות' וברכה אחת מעין שלש, שבטלה דעתו אצל כל אדם. וכתב במשנה ברורה (ס"ק מד), שלכתחילה צריך לחשוש ששיעור קביעות סעודה הוא ארבע ביצים, ואין לאכול כשיעור זה מפת הבאה בכיסנין בלי נטילת ידים.

וכתב בערוך השולחן (שם סי"ח), שכמה גדולים צעקו ככרוכיא על מה שנתפשט בדורינו בכל המדינה, שבעת שעושים שמחה עורכים שולחן עם כמה מיני דגים וכמה מיני בשר, ואוכלים עם פת הבאה בכיסנין, ואוכלים בלי נטילת ידים ובלי ברכת 'המוציא' וברכת המזון, אלא בברכת מזונות ולבסוף על המחיה, ואוכלים הרבה מאד מהגלוסקאות ומחלה האפוי עם שמן שקוראים 'בוימי"ל חלה'. ואין שום ספק בזה שצריכים ליטול ידיהם ולברך 'המוציא' וברכת המזון, ואפילו אם יזהרו שלא לאכול הרבה מהפת, מ"מ הא יש דיעות שאם שבעו מהלפתן חייבים ליטול ידיהם אף כשאוכלים מעט פת, ובוודאי אוכלים כד' ביצים, ורק מעט מהיראים נזהרים בישבם על שולחן כזה לבלי לאכול הרבה, או שנוטלים ידיהם ומברכים 'המוציא' על פת סתם, אבל רוב המון ישראל אין שומרים עצמם מזה, על כן בודאי חלילה לעשות כן, אך אין בידינו למחות כידוע.

וכדי ללמד קצת זכות כתב בערוך השלחן לדייק מלשון הרי"ף (ל.) שאינו תלוי בשיעור קביעת הסעודה אלא באופן האכילה, שיש הבדל בין ההכנה לאכילת עראי ובין ההכנה לאכילת קבע, וזה ידוע שבאכילת סעודה גמורה פושטים הבגדים העליונים ויושבים סביב השולחן, אבל באכילות אלו חוטפים ואוכלים כמה שהן בלי הכנה, ויש אוכלים מעומד ומהלך כידוע. ואם כן יש לומר שהם סוברים שבאופן זה אינה קביעת סעודה. אך כתב שכל ירא אלהים ירחיק את עצמו מזה, והוא רחום יכפר עון.

אכילת מזונות בקידוש בבית הכנסת בלי נטילת ידים

וכיסוד זה כתב בשו"ת התעוררות תשובה (או"ח סי' פ), שרבים נוהגים שבסעודת שחרית ובפרט בשבת ויו"ט, אין אוכלים פת לחם אלא פת הבא בכיסנין, ואין מדקדקים שלא לאכול יותר משיעור קביעות סעודה שהיא ג' או ד' ביצים. ורבים תמהו על זה מאין להם להקל, הרי בשו"ע (או"ח סי' קסח ס"ו, ח) מבואר שהקובע סעודה עליהם צריך לברך המוציא ואחריו ברכת המזון. וכתב שיש ליישב מנהג העולם בכמה טעמים, והראשון הוא, שבסוגייתנו מבואר שהגדר לחיוב ברכת 'המוציא' וברכת המזון הוא כשקבע הסעודה עליהם, ויש לדקדק מהו לשון קבע ומה לשון סעודה. ונראה לומר שקביעות סעודה היא שאוכל סעודה ממש לשבעו כמו בסעודת צהרים ובלילה, והוא עיקר סעודתו ומזונו, ועל זה מברך המוציא וברכת המזון, אבל אם אינו קובע סעודה ממש, שאין זה כל מזונו ואוכל בדרך ארעי, אז אפילו אם אכל כשיעור סעודה דהיינו ג' או ד' ביצים אינו מברך המוציא וברכת המזון. וכן אם קובע עליו סעודה ממש אלא שאוכל פחות מג' או ד' ביצים, כיון שאיננו שיעור סעודה לכל אדם, מברך רק בורא מיני מזונות. ודווקא אם מתקיימים שני התנאים שאוכל שיעור סעודה והוא קובע סעודתו ומזונו על זה, מברך המוציא וברכת המזון. ולכן דקדקו בסוגייתנו לומר שמר זוטרא קבע סעודתו עליהם, ולא אמרו שקבע עליהם, או שסעד בהם, לפי שאין מברכים 'המוציא' וברכת המזון אלא כשהצטרפו ב' התנאים, שקבע עליהם בשיעור ג' או ד' ביצים, וגם היתה זו סעודה ממש.

ועל פי זה כתב, שכיון שרוב העולם האוכלים בבוקר בשחרית פת הבאה בכיסנין עיקר כוונתם היא רק שלא יהיה ליבם ריקן, ואין כוונתם לאכול לחם לשבוע כמו בצהרים או בערבית, אין זו סעודה ואין מברכים עליה 'המוציא' וברכת המזון. ואפילו אם אחד אוכל בסעודת שחרית לשבוע כמו בצהרים, בטלה דעתו אצל כל אדם.

וכעין זה הביא בשמירת שבת כהלכתה (פנ"ד הערה סה) בשם בעל המנחת שלמה, שהסתפק לגבי מה שנוהגים לקדש בבית הכנסת בשבת בבוקר אחר התפילה ואוכלים מיני מזונות ו'קוגל' ושאר דברים, שאפשר שכיון שאוכלים בדרך ארעית אין זה נחשב כקביעות סעודה לחייב בברכת המזון.

אך כל דברים אלו לא נאמרו אלא בדרך לימוד זכות, ולענין הדין מבואר במשנה ברורה (שם ס"ק מג), שאם אוכל הרבה כשיעור קביעת סעודה צריך לברך 'המוציא', אפילו אם אוכל למתיקה בעלמא.

ברכת דבש תמרים ודבש של שאר פירות

בגמרא אמר מר בר רב אשי, דבש תמרים מברכים עליו 'שהכל נהיה בדברו', לפי שזיעה בעלמא הוא, וכדעת רבי יהושע שסובר שהאוכל דבש תמרים של תרומה אינו חייב קרן וחומש, לפי שאינו חשוב כגופו של הפרי.

ונחלקו הראשונים בביאור סוגייתנו. דעת הבה"ג (ברכות סי' א פ"ו עמ' סט, הו"ד בתוס' ד"ה הלכ דובשא), שמה שאמר מר בר רב אשי שברכתו של דבש התמרים הוא 'שהכל נהיה בדברו', היינו דווקא כשעירבו אותו במים, אבל דבש הזב מן התמרים שהוא בעינו מברכים עליו 'בורא פרי העץ'. ובטעם שיטתו כתבו הרא"ש (סי' יג) והרשב"א (ד"ה דבש), שהוא משום שבפסוק שנמנו בו שבעת המינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל (דברים ח ח), נאמר 'ודבש' ולא נאמר 'תמרים', והכוונה בפסוק זה היא לדבש תמרים, והפסוק מדבר בדבש הזב מאליו מן התמרים שהוא בכלל שבעת המינים, ולכן מברך עליו בורא פרי העץ וברכה אחת מעין שלש. ואין לדמותו למשקה היוצא מן הרימונים ומן התאנים וליין תפוחים, שהם יוצאים על ידי כתישה וסחיטה, אבל הזב מאליו מן התמרים היינו דבש האמור בפסוק.

לשלם, ואם אכל במזיד מכין אותו מכת מרדות[רכב].

שינוי פירות תרומה מברייתן

תמרים של תרומה מותר לחבצן ולעשותן כעיגול הדבילה, ואסור לעשות מהם שכר, וכן אין עושין תמרים דבש, ולא תפוחים יין, ולא פירות הסתיו חומץ, וכן שאר כל הפירות אין משנין אותן מברייתן בתרומה, חוץ מזיתים וענבים בלבד, עבר ועשה האוכל משקה הרי זה שותהו[רכג].

תמרים מעוכין

תמרים שמיעכן ביד ועשה מהם עיסה והוציא מהם גרעיניהם, אפילו הכי לא נשתנית ברכתן ומברך עליהם בורא פרי העץ ולבסוף ברכה מעין שלש[רכד]. ואפילו נתרסקו לגמרי, אם ממשן קיים, מברכים עליהם בורא פרי העץ, וכן אם מיעך תפוחי אדמה ועשאם כעיסה מברך עליהם בורא פרי האדמה[רכה].

כשנימוחו לגמרי ואין ניכרת צורתם

ולפי זה הוא הדין בלטווערן הנקרא פווידל"א[רכו] מברכין עליהם בורא פרי העץ. ויש אומרים לברך עליהם שהכל[רכז], וטוב לחוש לכתחילה לברך שהכל, אבל אם בירך בורא פרי העץ יצא, כי כן נראה עיקר[רכח].

ברכה אחרונה על שבעת המינים שאין ניכרת צורתן

כשאכל פירות משבעת המינים שנתרסקו לגמרי ואין צורתן נכרת, לכתחילה לא יברך אחריהם ברכה אחרונה, אלא יאכל פרי משבעת המינים שברכתו מעין שלש, וגם מאכל אחר שברכתו בורא נפשות, ויכוון לפטור בברכות אלו את הפירות המרוסקים[רכט], ואם אין לו פירות אחרים, יברך אחריהם ברכת מעין שלש[רל].

פירות שרוב אכילתם על ידי ריסוק

פירות שרוב אכילתן הוא על ידי ריסוק, גם אם נתרסקו לגמרי לא נשתנה ברכתם, ומברך עליהם בורא פרי העץ, ועל ירקות יברך בורא פרי האדמה[רלא].

קמח שנתבשל במים

קמח של אחד מחמשת מיני דגן, ששלקו[רלב] ועירבו במים או בשאר משקין, אם היה עבה כדי שיהיה ראוי לאכילה וללועסו, מברך בורא מיני מזונות ואחריו על המחיה[רלג], ואם היה רך כדי שיהא ראוי לשתיה, מברך עליו שהכל ואחריו בורא נפשות[רלד].

גריסים שנתחלקו ונתבשלו בהרבה מים

גרגירים מחמשת מיני דגן כגון גריסים, שעורים, או שבולת שועל, שנתחלקו לשתים[רלה], גם אם נתבשלו בהרבה מים שאינם ראוים אלא לשתיה, אם הגרגירים נראים לעין, מברך עליהם בורא מיני מזונות[רלו]. וכל זה כשבישל במים מיני דגן, אבל אם בישל שאר מינים בהרבה מים, וראוים רק לשתיה, מברך עליהם שהכל[רלז].

לישת קמח עבה בשבת

אין מגבלים[רלח] קמח קלי הרבה[רלט], שמא יבוא ללוש קמח שאינו קלי[רמ]. ומותר לגבל את הקלי מעט מעט[רמא]. אבל תבואה שלא הביאה שליש שקלו אותה ואח"כ טחנו אותה טחינה גסה, שהרי הוא כחול והיא הנקראת שתיתא, מותר לגבל ממנה בחומץ וכיוצא בו הרבה בבת אחת[רמב], והוא שיהיה רך, אבל קשה, אסור מפני שנראה כלש[רמג]. ואפילו ברך צריך לשנות[רמד]. כיצד, נותן את השתיתא ואח"כ נותן את החומץ[רמה].

שתיית זיתום בשבת

אוכל אדם אוכלין ומשקין שדרך הבריאים לאכלן ולשתותן, כגון הכסבר והכשות והאזוב, אף על פי שהן מרפאין ואכלן כדי להתרפאות בהם מותר, הואיל והם מאכל בריאים, שתה חלתית מקודם השבת, והרי הוא שותה והולך מותר לשתותו בשבת, אפילו במקומות שלא נהגו הבריאים לשתות החלתית[רמו], ושותין זיתום המצרי בכל מקום[רמז].

אכילת תרופות בשבת

כל אוכלין ומשקין שהם מאכל בריאים מותר לאכלן ולשתותן [בשבת], אף על פי שהם קשים לקצת דברים[רמח], ומוכחא מלתא דלרפואה עביד, אפילו הכי שרי. וכל שאינו מאכל ומשקה בריאים, אסור לאכלו ולשתותו לרפואה[רמט]. ודווקא מי שיש לו מיחוש בעלמא והוא מתחזק והולך כבריא, אבל אם אין לו שום מיחוש מותר[רנ]. וכן אם נפל למשכב שרי[רנא].

לח:

ברכת המוציא

יברך המוציא לחם מן הארץ[רנב]. ואם

[רכב] **רמב"ם** (תרומות פי"א ה"ג). כתב הראב"ד שאם כבר באו ליד כהן, משלם את הקרן, שהרי גזל את הכהן, וכתב בכסף משנה שכן פירש הרמב"ם בפירוש המשניות (תרומות פי"א מ"ג) והרמב"ם שסתם ולא כתב שמשלם את הקרן, צריך לומר שמדובר באופן שעדיין לא הגיע התרומה ליד כהן. אולם בירושלמי (שם ה"ג) כתבו שבישיבה 'הוו בעי למימר' שלגבי הקרן גם רבי יהושע מודה שמשלם, ולכאורה הכוונה שכן רצו לומר, אבל במסקנא אין הדין כן, וקשה לומר כן, כי למה לא ישלם, הרי גזל את הכהן, וצריך לומר שלשון 'הוו בעי למימר', פירושו אנו צריכים לומר, ולא בלשון הוה אמינא, או שהוא כמו 'סברוה' שבבבלי בתחילת בבא בתרא (ב.) שהוא לשון ספק, אך גם למסקנא נשאר הדין כן. [רכג] **רמב"ם** (ברכות פ"ח ה"ד). [רכד] **רמב"ם** (שם). שו"ע (שם סי' רב ס"ז). [רכה] **משנה ברורה** (סק"מ). וכן נקטו הפוסקים לדינא, שגם אם נתרסקו לגמרי, אם ניכר במקצת מהות הפרי לא נשתנית ברכתם. אמנם בתרומת הדשן (שו"ת, סי' כט) **הוכיח מרש"י** (ד"ה מותר) שדעתו שמה שמבואר בסוגייתנו שתמרים שעשה טרימא מברכים עליהם בורא פרי העץ, היינו כשהם כתושים קצת, אבל אם נתרסקו לגמרי ברכתם שהכל, אך להלכה אנו נוקטים כדברי השו"ע שברכתם לא נשתנתה. ביאור הלכה (ד"ה תמרים). [רכו] **שעושין** מגודגדניות, ושאר מינים, שמוציאין גרעיניהן ומבשלין אותם עד שהם נימוחים לגמרי. משנה ברורה (ס"ק מא). [רכז] **נחלקו** האחרונים בדעת היש אומרים, יש סוברים שהיש אומרים חולקים רק על דין הפאווידלא, משום שהם נימוחים לגמרי, ולא ניכר צורתם כלל, אבל גם הם מודים להשו"ע שפירות שנתרסקו לגמרי ועדיין ניכר תוארן וצורתן ברכתם בורא פרי העץ, ויש אחרונים שסוברים ששיטת היש אומרים היא כדעת התרומת הדשן (שם) הסובר שאם הפירות נתרסקו לגמרי מברך שהכל. ולהלכה אין נפקא מינה, שאפילו כשהפירות נתרסקו לגמרי אם ממשן קיים אנו נוקטים להלכה שברכתם לא נשתנית, ורק בפאווידלא שאיבד כל צורתו ולא ניכר כלל מה הוא, אז לכתחילה מברכים עליו שהכל, כהכרעת הרמ"א, כיון שבברכה זו יוצא על הכל בדיעבד. משנה ברורה (ס"ק מג). [רכח] **רמ"א** (שם). [רכט] **והטעם** כיון שהוא ספק ברכה, ומבואר בשו"ע (סי' רח סי"ג) שברכת בורא נפשות אינה פוטרת ברכת מעין שלש, וברכת מעין שלש אינו פוטרת בורא נפשות, ולכן יאכל גם פרי משבעת המינים, וגם דבר שברכתו בורא נפשות לפטור גם את הפירות המעוכים ממה נפשך. [רל] **משנה ברורה** (ס"ק מג), והטעם שמלשון הרמ"א משמע שסובר שמעיקר הדין ברכתו בורא פרי העץ. [רלא] **משנה ברורה** (ס"ק מד). [רלב] **בישול הרבה**. [רלג] **ואפילו** אינו עבה כל כך שיכול ללועסו, אלא שאינו רך כל כך שהוא ראוי רק לשתיה מברך עליו בורא מיני מזונות. משנה ברורה (ס"ק כב). [רלד] **רמב"ם** (ברכות פ"ג ה"ג). שו"ע (או"ח סי' רח ס"י). והטעם שמברך שהכל, שכיון שיש בו הרבה מים עד שאינו ראוי לאכילה, ורק לשתיה אינו בכלל מאכל כלל ומברכין עליו שהכל כברכת המים. משנה ברורה (ס"ק כג). [רלה] **שכיון** שנתחלקו לשתים, ברכתם בורא מיני מזונות, ואינם בטלים למים, ואם השעורים שלמים, אלא שהוסרו קליפתם, הרי זה תלוי במחלוקת הפוסקים [הובא במשנה ברורה (ס"ק טו)] מהי ברכתם, שלפוסקים שברכתם בורא מיני מזונות, אינם בטלים במים, ומברכים עליהם בורא מיני מזונות, ולפוסקים שברכתם בורא פרי האדמה, הם בטלים במים כדין שאר גרגירים שאינם מחמשת מיני דגן, כמבואר להלן, שער הציון (ס"ק ס) [לדעת האבן העוזר (ס"ד)]. ודעת המגן אברהם (סק"ז) שגם אם הגרגירים שלמים, אף שברכתם בורא פרי האדמה, כיון שהם מחמשת מיני דגן, אינם בטלים במים. שער הציון (ס"ק כו). [רלו] **שכיון** שהם מחמשת מיני דגן אינם בטלים להמים. ולגבי ברכת המים שנתבשלו בהם הדגן, נחלקו הפוסקים, דעת המגן אברהם (סק"ז, ר"ס סק"י) שכיון שיש שם הרבה מים, אינם בטלים לדגן ויש לברך עליהם שהכל, ולכן יברך תחילה על המים שהכל, ואחר כך יברך על הדגן בורא מיני מזונות, אולם בחיי אדם (כלל נד סט"ו) כתב שיותר טוב שיברך שהכל על דבר אחר ויוציא ידי חובה את המים. משנה ברורה (ס"ק כג). [רלז] **משנה ברורה** (שם). [רלח] **בפירוש** על השו"ע כתוב, שהכוונה לנתינת מים בקמח. וכתב במשנה ברורה (ס"ק נא) שהלשון הוא לאו דווקא, אלא כוונת השו"ע כשעשה לישה גמורה שנתן המים וגיבל. [רלט] **והוא** דעת הרמב"ם הסובר שקמח קלי לאו בר גיבול, ואפילו אם לשו אינו חייב, וחכמים אסרו שמא יבוא ללוש קמח שאינו קלי, ולכן התירו על ידי שינוי מעט מעט. ואפילו לשאר פוסקים הסוברים שקמח קלי בר גיבול הוא, ואם לשו חייב מן התורה מכל מקום גם הם מודים שמותר על ידי שינוי מעט מעט. משנה ברורה (ס"ק נג). והטעם שמותר ללוש קמח קלוי מן התורה, שכיון שהקליות נתייבשו בתנור, ועושים אותם שיהיו ראויים לאכילה, נחשבים כמו דבר שנאפה ונתבשל, ולכן גם אם לשו, אין זה נחשב למלאכת לישה אלא כמו תיקון אוכל בעלמא שדרך אכילתו בכך, והרי זה כמו שנתן רוטב בתבשיל. ובר"ח כתב שמה שמתירים בשתיתא ובקלי הוא דווקא על ידי ניעור שתי וערב בלבד, ולא גיבול ממש אבל מכל הפוסקים לא משמע כן. ביאור הלכה (ד"ה שמא). [רמ] **ואסור** אפילו מעט מעט. משנה ברורה (ס"ק נג). [רמא] **והשיעור** של מעט מעט לא ביארו הפוסקים, ומכל מקום גם אם יש בו כשיעור גרוגרת מותר. משנה ברורה (ס"ק נג). [רמב] **שאין** שייך הגזירה שמא יבוא ללוש קמח שאינו קלי, שכיון שהיא טחינה גסה אינו בכלל קמח לפיכך התירו כשהיא רכה אפילו הרבה. משנה ברורה (ס"ק נה). [רמג] **אבל** מעט מעט מותר, כמו בקמח קלי. משנה ברורה (ס"ק נו). [רמד] **ואם** טחן מצה בפסח ועשאה קמח, דינה כקמח עבה, ומותר לערבבה בשבת של פסח עם יין או במי דבש על ידי שינוי אפילו הרבה ביחד, ומכל מקום כתב הט"ז (ס"ק יא) שאין לעשות כן, כיון שאין ידוע מה נותן תחילה בחול, כדי לידע מה הוא השינוי. ובאליה רבה (ס"ק כ) כתב שאם אין ידוע יעשה שינוי המפורש בגמרא שיתן המאכל תחלה ואח"כ המשקה. וטוב להחמיר שלא לערב בכף רק מנענע הכלי עד שיתערב. ומעט מעט מותר אפילו בלא שינוי. משנה ברורה (ס"ק נו). [רמה] **רמב"ם** (שבת פכ"א הל"ג). שו"ע (או"ח סי' שכא סי"ד). אמנם בשו"ע (סט"ז) הביא יש אומרים הסוברים, שאם נתן הקמח למים, הרי זה כבר נחשב לגיבול, ולשיטתם אסור לתת מים לתוך קמח קלי או קמח עבה גם על ידי שינוי, ומותר ללוש קמח קלי או עבה רק אם נתן המים מערב שבת, משנה ברורה (ס"ק נג, נז). [רמו] **והטעם** שכיון שהתחיל לשתותו אם יפסיק ולא ישתה בשבת יחלה. מגיד משנה. [רמז] **רמב"ם** (שבת פכ"א הכ"ג). [רמח] **בשו"ע** כתב 'בריאים', ובמשנה ברורה (ס"ק קיז) כתב שצריך לומר, 'דברים', וכוונתו שאף שמאכל זה מזיק קצת לשאר אברים שבגוף, כגון הטחול שיפה לשינים וקשה לבני מעיים, ואם כן אם אוכלו מוכח שעושה כן לרפואה לשינים, שבלי זה לא היה מאכל המזיק למעיים, מכל מקום כיון שהוא אוכל התירו. [רמט] **ואפילו** שאוכל ושותה זאת מחמת שהוא רעב או צמא, והטעם שכיון שהוא חולה וזה הוא רפואתו, יאמרו שהוא אוכלו לרפואה. משנה ברורה (ס"ק קיט). **ודין** זה מקורו מרש"י בשבת (דף קט: ד"ה לגמלא) שפירש מה ששנינו במשנה (שם) שמותר לשתות מי דקלים לצמאו. דהיינו אם אינו חולה, ומבואר ברש"י שמי דקלים שאינם משקה בריאים, אסור לחולה לשתותם גם כששותה רק מחמת צמאון. ויצא לרש"י דין זה מסוגייתנו שאביי מפרש את מה ששנינו בשבת, כל האוכלין אוכל אדם לרפואה, וכל המשקין שותה, גברא לאכילה קא מכוין, ורפואה ממילא קא הויא. ועל זה שנינו חוץ ממי דקלים, הרי שאף שהוא מתכוין לאכילה, אסור לשתות מי דקלים. אולם דין זה אינו מוסכם על כל הפוסקים, והם יפרשו שלכן מי דקלים אסור לו לשתות, גם אם מכוין לשתותו רק לצמאו, כיון שמי דקלים אין דרך לשתותו כלל לצורך שתיה ורק לרפואה. ולמעשה צ"ע. ביאור הלכה (ד"ה לגמלא). [רנ] **שו"ע** (או"ח סי' שכח סל"ז). ודווקא כשאוכל ושותה זאת לרעבונו ולצמאונו, אבל אם הוא אוכלו כדי להתחזק אסור אפילו בבריא גמור. ולפי זה כתב המנחת שלמה (שש"כ פל"ד הערה פה) שאין לקחת ויטמינים בשבת, גם לאדם בריא, אולם אם אין לוקחו כדי לחזוק, אלא כדי להשלים מאכלו מותר. אולם באגרות משה (או"ח ח"ג סי' נד) התיר לקחת ויטמינים לאדם בריא, וכתב שכל האיסור הוא רק לאדם הסובל מחולשה, אף שאין לו מיחוש מסוים, אבל אדם שהוא בריא, וגם אינו סובל מחולשה מותר לו לקחתם. [רנא] **רמ"א** (שם). ומותר לו לאכול ולשתות דברים שאין מדרך הבריאים לאכול, ומשמע מדברי הרמ"א שמותר לו לקחתו בידיו, ואין צריך שאינו יהודי יושיט לו זאת, ואף שלא הותר לחולה שאין בו סכנה שבות שיש בו מעשה, אלא על ידי שינוי. שאני התם שהוא מלאכה דרבנן, אבל אכילת תרופות, אין בו סרך מלאכה שהרי לבריא מותר לאוכלו, וגזרו רק למי שיש לו מיחוש משום שחיקת סממנים, אבל בחולה גמור [אף שאין בו סכנה] לא גזרו. משנה ברורה (ס"ק קכא). ועיקר הראיה שמותר לקחת בידים הוא ממה שמותר לנכרי להכין תרופה לחולה בשבת, ולאחר שהגוי מכין את התרופה, היהודי לוקחו בידו ושותה, הרי שהתירו לחולה שאין בו סכנה לשתות תרופה בעצמו. אך דין זה אינו מוסכם לכל הפוסקים, ויש אומרים שלקיחת תרופה בשבת היא מלאכה דרבנן, ואסורה גם לחולה שאין בו סכנה, ורק אם נכרי מכין לו את התרופה ומושיט לו זאת שיש בזה היכר שלא יבוא הישראל אחר כך לשחוק סממנים מותר. ולמעשה כיון שהרמ"א סתם להיתר אין למחות ביד המקילים. ביאור הלכה (ד"ה וכן). [רנב] **שו"ע** (או"ח סי' קסז ס"ב). בסוגייתנו נחלקו רבי נחמיה ורבנן, אם מברכים 'המוציא', או שמברכים 'מוציא', ומבואר בגמרא, שלכל השיטות אם אמר מוציא יצא, כיון שהלשון משמע שכבר הוציא, [ראה בטור שהגירסא שהלשון משמע להבא, והב"י (ד"ה ויכנך) דן אם זה טעות, או שהיתה לו גירסא שצריך לברך בלשון שמשמע להבא, שיוציא לחם, ובמגן אברהם (סק"ח) הוכיח שהוא טעות, שכל הברכות מברכים על לשעבר, ולכן כתב שגם בשהכל יש לברך 'נהיה' עם קמץ תחת היו"ד, אולם הביא שיש אומרים לברך עם סגו"ל תחת היו"ד שהוא לשון הוה, וכל הברכות צריכות להיות לשון הוה, כמו 'בורא']. ונחלקו לגבי תיבת 'המוציא', אם הוא לשון עבר, או שהוא לשון עתיד, ונפסק להלכה שמברכים 'המוציא' עם ה"א, והטעם שאין מברכים 'מוציא', שבזה יוצאים ידי כל השיטות, כתבו התוספות (ד"ה והלכתא) בשם הירושלמי (ה"א) כיון שתיבת מוציא סמוכה לתיבת העולם, שיש בהם שני אותיות מ"ם סמוכות ויכול לערבבם, ואף שגם התיבות 'לחם מן', הם שני אותיות סמוכות, מכל מקום היא לשון הפסוק (תהלים קד יד) 'להוציא לחם מן הארץ'. לכן פסק השו"ע שיש ליתן ריוח בין תיבת 'לחם' ל'מן'. ובט"ז (סק"ד) הביא בשם הרא"ש (פסחים פ"ב ס"י) שהטעם שמברכים 'המוציא', כדי להשמיע חידוש בברכות שגם כשמברך 'המוציא' יצא, ולא יטעו לומר, שאם אמר 'המוציא', לא יצא. משנה ברורה (ס"ק טו).

פניני הלכה

ומבואר מדברי הרא"ש לפי הבה"ג, שאף היוצא משאר פירות היה יכול להיכלל בכלל דבש והיו מברכים עליו 'בורא פרי העץ', אלא שאין הפסוק מדבר אלא במשקה הזב מאליו מן הפירות, ובשאר משקים אין המשקה יוצא מהם אלא על ידי כתישה וסחיטה. אך בחתם סופר (שו"ת או"ח סי' קצג, מדרש נה. ד"ה לאחרי) כתב, שיש לומר שאף שבכל מקום שכתוב בלשון התורה 'דבש' הרי הוא כולל כל מיני מתיקה וכל הפירות, כגון 'כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה'' (ויקרא ב יא), מכל מקום 'דבש' הנזכר בפסוק של שבעת המינים, הוכרחו חכמים לפרש שהוא רק דבש תמרים ולא כל מיני מתיקה, שאם היתה כוונת התורה לכל הפירות, קשה למה מנה הכתוב גפן תאנה ורימון בפני עצמם, וגם אין לומר שבא הכתוב לרבות ב'דבש' שאר מיני מתיקה כגון תפוחים וכדומה, שכיון ש'דבש' נמנה בפסוק שני ל'ארץ' שני, וגפן הוא שלישי לארץ ראשון [ראה לקמן (מא:)], נמצא שהכתוב מחשיב את הדבש יותר

אמר מוציא יצא[רנג]. יתן ריוח בין 'לחם' ובין 'מן'[רנד].

פירות וירקות שנתבשלו
כשטובים לאכול בין חיים ובין מבושלים

כל הפירות שטובים חיים ומבושלים[רנה], כגון תפוחים[רנו] ואגסים, בין חיים בין מבושלים מברך בורא פרי העץ[רנז], וכן ירקות שטובים לאכול בין חיים בין מבושלים[רנח], מברך בורא פרי האדמה, ואפילו בשלם, וכן כל פירות וקטניות לחים[רנט] שטובים חיים ומבושלים, מברך עליהם לאחר בישולם כברכתם הראויה להם קודם שיבשל[רס].

כשדרכן לאכלן מבושלים

פירות שאין דרך לאוכלם חיים אלא מבושלים[רסא], אכלם כשהם חיים[רסב], מברך שהכל, כשהם מבושלים בורא פרי העץ[רסג]. קרא וסילקא וכרוב וכיוצא בהם, שטובים מבושלים יותר מחיים, כשהם חיים מברך שהכל[רסד], לאחר בישולם בורא פרי האדמה[רסה].

שבעת המינים

פירות משבעת המינים שאכלם שלא כדרך רוב בני אדם כגון שדרך רוב בני אדם לאכלם מבושלים, אם אכלם כשהם חיים מברך לאחריו בורא נפשות[רסו].

טובים יותר מבושלים

ירקות שאפשר לאכלם חיים, אך הם טובים יותר כשהם מבושלים, אם אכלם כשהם חיים מברך עליהם שהכל. אך אם דרך רוב בני אדם לאכלם כשהם חיים, מברך עליהם בורא פרי האדמה[רסז].

כשהדרך לאכלם כבושים

ירקות שדרך בני אדם לאכלם חיים על ידי כבישה או מליחה, אם אכלם לאחר שכבשם או מלחם, מברך בורא פרי האדמה, ואם אכלם כשהם חיים, בלא כבישה ומליחה מברך עליהם שהכל[רסח].

הבישול משנה לרעה

תומי [שומים] וכרתי, כשהם חיים מברכים בורא פרי האדמה, לאחר שבישלם שהכל[רסט]. דמחשבי נשתנו לגריעותא[רע], אפילו בישלם עם בשר ונשתבחו, אין השבח מצד עצמן אלא מחמת הבשר שבהם[רעא].

בישלם עם בשר

ירקות שטבען להשתנות לגריעותא כשמבשלן, אם בישלם עם בשר או שטיגנם בשומן, וכוונתו לאכול גם הירקות, אם נשתנו לטובה צריך לברך עליהן בורא פרי האדמה[רעב], וכן אם טיגן בצלים בשמן או בחמאה כדי להשביחן מברך עליהן בורא פרי האדמה שהרי הבצלים נשתנו לטובה על ידי הטיגון והם העיקר אצלו[רעג].

אגוז מטוגן

אגוז גמור המטוגן בדבש ונקרא נואינד"ו, מברך עליו בורא פרי העץ[רעד].

אגוז רך

אגוז רך[רעה] שמבשלים בדבש וקוראין לו נואיס מושקאד"ה, מברך עליו שהכל[רעו]. והן[רעז] אותם אגוזים שמבשלים בדבש בעודם ירוקים מברכים שהכל[רעח].

שום ובצל חריף

אין מברכים בורא פרי האדמה על שומים ובצלים, אלא כשהם רכים שאז דרך בני אדם לאוכלן חיים, אבל שומים ובצלים שהזקינו שהם חריפים מאוד ואינם ראויים לאכילה חיים בלא פת, אם אכלו מברך שהכל[רעט].

שומים ובצלים בזמן הזה

אין מברכים על בורא פרי האדמה על שומים ובצלים רכים, אלא במדינות שהדרך לאכלם כשהם חיים גם בלא פת, אבל כהיום במדינותינו שאין דרך בני אדם לאכול שומים ובצלים חיים אף כשהם רכים בלא פת, מצדדים האחרונים שאין לברך עליהם אלא שהכל[רפ].

מצה שרויה או מבושלת

יוצא אדם[רפא] במצה שרויה במים[רפב], והוא שלא נימוחה, אבל אם בישלה, אינו יוצא בה[רפג]. **ואפילו אם יש בחתיכה** כזית[רפד], **ויש בה צורת לחם,** לפי שהבישול מבטל טעם מצה[רפה].

[רנג] **משנה ברורה** (שם). [רנד] **רמב"ם** (ברכות פ"ג ה"ב). שו"ע (שם). וכן בכל הברכות, כשיש שתי אותיות סמוכות זו לזו, יש ליתן רווח בין שתי התיבות כדי שלא יבליע אות אחת. משנה ברורה (ס"ק כא). [רנה] **ואפילו** הם טובים יותר כשהם מבושלים, כיון שכשהם חיים טובים גם כן והרבה בני אדם אוכלים אותם כשהם חיים. משנה ברורה (ס"ק סא). [רנו] **ויש** מיני תפוחים שהם חמוצים, ואין ראויים לאכול לרוב בני אדם כשהם חיים רק על ידי בישול מברך שהכל כשהם חיים. משנה ברורה (ס"ק סב). [רנז] **שו"ע** (או"ח סי' רב סי"ב). [רנח] **משנה ברורה** (סק"א). [רנט] **שקטניות** לחים, דרכם לאכול חיים ומבושלים, אבל קטניות ופולין יבשים, אין דרכן של בני אדם לאכלם חיים אלא מבושלים ולכן האוכלם חיים בלא בישול מברך שהכל. משנה ברורה (סק"ג). [רס] **רמב"ם** (ברכות פ"ח ה"ג). **שו"ע** (או"ח סי' רה ס"א). [רסא] **כלומר** שדרך רוב בני אדם שהם אוכלים אותם כשהם מבושלים. משנה ברורה (סי' רב ס"ק סג). [רסב] **הטעם** כיון שדרך אכילת אותן פירות לרוב בני אדם הוא על ידי בישול דווקא, כל זמן שלא נתבשל לא נקרא עיקר הפרי, ואפילו שהם טובים לאכול גם כן כשהם חיים, כיון שדרך רוב בני אדם לאכול אותן על ידי בישול מברך שהכל. משנה ברורה (ס"ק סד). [רסג] **שו"ע** (או"ח סי' רב סי"ב). וכן להיפך שאם דרך רוב בני אדם לאכול אותן הפירות רק כשהם חיים כגון אגוזים, אינו מברך בורא פרי העץ רק כשהם חיים, וכשהם מבושלים מברך שהכל. משנה ברורה (ס"ק סה). [רסד] **ודווקא** שהוא ראוי לאכול כשהוא על ידי הדחק, אבל אם אין ראוי לאכלו, אפילו שהכל אין לברך עליו. ביאור הלכה (סי' רב ד"ה לאוכלם). אבל פרי שנאכל חי רק על ידי הדחק מחמת קטנותו, אבל אילו היה מבושל היה נאכל חי גם שלא על ידי הדחק, מברך ברכה הראויה לאותו המין. שם (ד"ה מברך). [רסה] **רמב"ם** (שם). **שו"ע** (סי' רה ס"א). [רסו] **משנה ברורה** (שם סי' רב ס"ק סה). [רסז] **משנה ברורה** (שם סי' רה סק"ג). [רסח] **משנה ברורה** (סק"ד). [רסט] **שו"ע** (שם). אבל פירות וירקות שדרך אכילתם הוא כשהם חיים ולא מבושלים, שאין דרך רוב העולם לבשלם לא נשתנית ברכתם בשביל שבישלם, שכיון שהגיעו לכלל פרי כשהם חיים אין הבישול מבטל תורת פרי מהם, והוא שלא נשתנה טעמם לרעה שהם טובים מבושלים כמו חיים, אבל אם הם טובים יותר חיים ממבושלים כיון שנשתנו מדרך אכילתם לרעה בטעמם ירדו ממעלתם ומברכים עליהם שהכל נהיה בדברו כשהם מבושלים. שו"ע (סי' רב סט"ו). [רע] **ודווקא** כשבישל הבצלים עם מים, אבל מה שדרך לעשות מאכל מבצלים לבד שמבשלים אותן בישול רב עד שמצטמקים וטובים ויפים לאכילה, מברך עליהם בורא פרי האדמה שהרי הם משתנים לטובה על ידי הבישול הרב. משנה ברורה (סק"ו). [רעא] **רמ"א** (שם). [רעב] **ולכן** בשומים ובצלים אין מברכים עליהם בורא פרי האדמה כשבישלם עם בשר, אף שנשתנו לטובה, כיון שלא ניתנו השומים בתוך הקדירה בשביל עצמם, רק כדי ליתן טעם בהבשר אלא שממילא מקבלים הם גם כן הטעם מהבשר ונשבחו, ולכן מברך עליהם רק כברכת הבשר. [רעג] **משנה ברורה** (סק"ז). סיכום הדינים. פרי או ירק שרוב בני אדם אוכלים אותם כשהם מבושלים, אם אכלם כשהם חיים, מברך עליהם שהכל, ואפילו שטובים לאכלם כשהם חיים, ואם אי אפשר לאכלם אפילו על ידי הדחק, אין מברך עליהם. פרי או ירק שהדרך לאכלם כשהם חיים, וכשבישלם אינם משתנים לרעה, לא הפסידו ברכתם על ידי הבישול, ומברך עליהם ברכתו הראויה, ואם משתנים לרעה, מברך עליהם שהכל, ואם בישלם עם בשר או שטיגנם עם חמאה, ונשתנו לטובה על ידי זה, אם כוונתו בבישול כדי שיתנו טעם בבשר, וממילא גם הם נשתנו, ברכתם שהכל, אבל אם כוונתו גם כדי לאכול הירקות, מברך עליהם ברכתו הראויה. [רעד] **שו"ע** (או"ח סי' רב סי"ג). ואף שאגוזים דרכן לאכול חיים, וכשמבשלים אותם משתנים לרעה, מכל מקום כיון כשמטגנים אותם בדבש הרי הם משתנים לטובה על ידי הדבש, והרי הם כדברים שטובים לאכול חיים ומבושלים. ואף שיש בהם דבש, אין מברכים עליהם שהכל כברכת הדבש, שכיון שהדבש בא בשביל ליתן טעם באגוז, הרי האגוז עיקר והדבש טפל ומברכים בורא פרי העץ, וכן כל מיני פירות או ירקות שדרכן להאכל רק חיים, ואם היה מבשלו במים היה משתנה ברכתו לשהכל אם טיגנן בשמן או בדבש מברך ברכתו הראויה להן. משנה ברורה (ס"ק סו). וכן אם האגוז היה שבור ומעוך כל זמן שלא נטחן ביותר, וניכר עליהם עדיין צורתו, ברכתו בורא פרי העץ, אבל אם נטחן כל כך שאין ניכר צורתו, ברכתו שהכל. משנה ברורה (ס"ק סח). [רעה] **שלא** נגמר גידולו, וקליפתו עדיין אינו קשה ולוקחין אותו למרקחת ביחד עם הקליפה העליונה ומטגנים אותם כן בדבש. משנה ברורה (ס"ק סט). [רעו] **שו"ע** (שם סי"ד). ואף על גב שעל ידי הדבש נתקן הפרי וטוב לאוכלו, מכל מקום כיון שהוא רך עדיין, ונאכל ביחד עם קליפתו אינו מברך עליו אלא שהכל, שלא נטעו אותם כדי לאכלם כשהם רכים עם הקליפה, אלא נטעו אותם לאכול הפרי עצמו כשיתבשלו. וכל זה הוא דווקא בפירות שעתידים עדיין לגדול, ונוטעים אותם כדי לאכלם כשיגדלו, אבל פרי גמור רק שאינו ראוי לאכול חי כי אם על ידי טיגון, מברך עליו ברכתו הראויה לו. משנה ברורה (ס"ק עא). [רעז] **הגירסא** ברמ"א הוא 'וכן', ובמשנה ברורה (ס"ק עב) כתב שצריך לומר 'והן', שזהו כוונת השו"ע. [רעח] **רמ"א** (שם). [רעט] **משנה ברורה** (סק"ה). [רפ] **משנה ברורה** (שם). ואם בישלם לעולם מברך עליהם שהכל, בין שהשומים והבצלים רכים ובין כשהזקינו. ואפילו בישלם אם בשר. [רפא] **ודווקא** בדיעבד, אבל לכתחילה אין לשרותה במים. וזקן או חולה שקשה לו לאכול מצה יבשה, מותר גם לכתחילה לשרות המצה במים. אך צריך ליזהר שלא יהיה שרוי מעת לעת, שאם היתה שרויה במים מעת לעת דינו כמבושל. משנה ברורה (ס"ק יז). ובפמ"ג (אשל אברהם סק"ח) מפקפק בזה, שגם אם היתה שרויה מעת לעת יוצא בה, שכבוש מפליט ומבליע, אך אינו מבשל. שער הציון (ס"ק כח). [רפב] **תיבת** במים הוא על פי דברי המשנה ברורה (ס"ק יח). ולגבי אם מותר לשרותה בשאר משקין או מי פירות או במרק, יש דעות בין הפוסקים, יש אומרים שאסור, לפי שהן מפיגין את טעם המצה ונותנים בה טעם שלהם, ויש אומרים שדווקא על ידי בישול מפיג טעם מצה ולא על ידי שריה. ולכן זקן או חולה שאי אפשר לו לאכול מצה השרויה במים, מותר לו לשרותה ביין או בשאר משקין, אבל שאר כל אדם שאכל מצה השרויה בשאר משקין חוץ ממים לא יצא ידי חובתו וצריך לחזור ולאכול מצה אחרת, בין ששרה את הכזית הראשונה של ברכת מצה, בין ששרה את הכזית של אפיקומן, וכל האיסור הוא לשרות את המצה במשקים אחרים, אבל להטביל אותה מותר שבזה לא נתבטל טעם מצה. משנה ברורה (שם). ולזקן וחולה שקשה לו לאכול כזית מצה יבשה, יש עוד עצה שיאכל מצה מפוררת אף שהוא מפוררת כקמח, ויכול לברך עליה המוציא, ועל אכילת מצה, ובלבד שיאכל שיעור כזית. ביאור הלכה (ד"ה יוצא). [רפג] **רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ו ה"ו). **שו"ע** (או"ח סי' תסא ס"ד). [רפד] **ואם** אין בחתיכות כזית, גם אם שורה אותם במים, אם שרו עד שהמים נתלבנו מהמצה, אין יוצאים בזה ידי חובה, כיון שכבר נתבטל מהמצה צורת לחם. אבל אם לא שרו זמן רב כל כך, אפילו הם פחותות מכזית לא אבד מהן שם לחם. משנה ברורה (ס"ק יט). וראה עוד לעיל (לז:) בדינים אלו. [רפה] **משנה ברורה** (סק"כ). ובישול לאו דווקא, אלא גם אם שראה במים חמים אינו יוצא בה. ואפילו בכלי שני יש להחמיר שלא לשרותה כשהמים חמים כל כך שהיד סולדת מהם, אם לא שיש לו צורך בזה. ודווקא במים אבל במרק יש להחמיר בכל גווני. משנה ברורה (שם). ובאליה רבה (ס"ק יא) מסתפק שאולי גם במרק צונן לגמרי אסור לשרות את המצה, כי המצה מאבדת את טעמה. שער הציון (ס"ק לה).

פניני הלכה

מגפן תאנה ורימון, וידעו חז"ל שאי אפשר שיהיו שום מיני מתיקה חשובים מגפן תאנה ורמון זולת דבש תמרים, ע"כ דבש של שבח ארץ ישראל הוא דבש תמרים.

להלכה דעת רוב הפוסקים שלעולם אין מברכים על דבש תמרים 'בורא פרי העץ' אלא 'שהכל נהיה בדברו', גם אם הדבש זב מאליו מן התמרים, ואוכל אותו בעינו בלי תערובת מים, וכדעת התוספות בסוגייתנו, וכן פסקו הרמב"ם (ברכות פ"ח ה"ב וכס"מ שם) והשו"ע (או"ח סי' רב ס"ח). אמנם כתב בכף החיים (שם סק"ס), שאם בירך על דבש תמרים זה 'העץ' או 'האדמה', יצא בדיעבד ידי חובתו ולא יחזור לברך 'שהכל', כיון שלדעת הבה"ג ברכתו 'העץ', וספק ברכות להקל.

לח:

אופנים שאכילת זיתים אינה קשה לשכחה

בגמרא, אמר רבי חייא בר אבא אני ראיתי את רבי יוחנן שאכל זית מליח. ובירושלמי (פ"ו ה"א) מבואר שרבי יוחנן נטל זית ובירך לפניו ולאחריו, וכן מבואר שם על עוד תנאים ואמוראים. וכן מבואר בהרבה מקומות שהאמוראים היו אוכלים זיתים. וביבמות (טו:) אמר רבי אלעזר ברבי צדוק, כשהייתי לומד תורה אצל רבי יוחנן החורני ראיתי שהיה אוכל פת חריבה במלח בשני בצורת, באתי והודעתי את אבא, אמר לי הולך לו זיתים וכו'. ולכאורה קשה, הרי בהוריות (יג:) מבואר שהרגיל בזיתים משכח תלמודו, ואף רבי יוחנן עצמו אמר שהזית משכח לימוד של שבעים שנה. ובטעם הדבר כתב רבינו בחיי (בראשית לד א), שידוע שכל האילנות יש להן לב כשתחתוך אותו, אבל אילן זית אין לו לב, ואולי מפני זה טבע הפרי שמשכח התלמוד ומטמטם הלב, כמו שהזכירו רבותינו ז"ל.

וכתב בקונטרס ספר זכרון (פ"ג אות יא, בספר שיח השדה), שמכאן מוכח שאין קפידא אלא לרגיל באכילת זיתים, ולא במי שאוכל לפרקים, וכלשון הגמרא (הוריות שם) 'הרגיל בזיתים', וכל האמוראים שמצאנו שאכלו זיתים לא היו נוהגים כך בקביעות. אמנם כתב, שבמעשה הנזכר ברבי יוחנן החורני נראה שהוליך לו זיתים הרבה, ומשמע קצת שהביאם לו לאכלם בקביעות, ואפשר שמשום שהיו שני בצורת לא הקפיד.

עוד כתב, שיש לתרץ על פי מה שכתב המגן אברהם (סי' קע ס"ק יט) בשם כתבי האר"י ז"ל, שדברים המשכחים את האדם לימודו כגון זיתים וכיוצא בהם, אינם אלא בעם הארץ, אבל האוכל אותם בכוונה כנודע, מוסיפין לו זכירה, כי הוא מתקן אותם. ואם כן יש לומר שכל התנאים והאמוראים שאכלו זיתים היו אוכלים אותם בכוונה הידועה, ולכן לא היה מזיק להם. ולפי זה אין מוכח ממעשיהם שהאוכל ואינו רגיל בכך אינו קשה לשכחה, ומכל מקום אין לנו להחמיר יותר ממה שאמרו חכמים, דווקא ברגיל. ושיעור רגיל אפשר לומר שהוא שיעור שלשים יום (ראה לקמן מ.).

והיעב"ץ (הוריות שם, מור וקציעה סוף סי' קע) כתב, שאין קפידא אלא בזיתים חיים וקובע סעודתו עליהם, ולא בכבושים או מלוחים או מבושלים שאין אוכלים אותם אלא לקינוח, והוכיח כן ממעשה רבי יוחנן בסוגייתנו שאכל זיתים כבושים, ועל כרחך שכיון שהיו כבושים לא היתה קפידא בדבר. ותמה עליו בספר זכרון, שהרי דווקא ברגיל אמרו כן. והמאירי (הוריות שם ד"ה מכיון) כתב בפירוש שגם זיתים מלוחים קשים לשכחה.

ובהגהה מחכם אחד בסוף ספר שמירת הנפש (עמ' קמו) כתב, שיש אנשים שרגילים לאכול זיתים ביחד עם שמן זית, ואומרים שכיון שהרי אמרו בסוגייתנו שהזית משכח תלמוד של שבעים שנה, ושמן זית משיב תלמוד של שבעים שנה, א"כ יצא זה בזה ואינו מזיק. וכתב בספר זכרון (שם) שאינו נראה, שפשוט שאין כל בני אדם שוים, ומי שמוחו וזכרונו

מרור שרוי או מבושל

אלו ירקות שיוצאים בהם ידי חובתו, חזרת, עולשין, תמכא, חרחבינא, מרור, ויוצאים בעלין שלהם ובקלחן, אבל לא בשורש[רפו], אלא שבעלין אין יוצאין אלא אם כן הם לחים[רפז], ובקלחים יוצאים בין לחים בין יבשים, אבל לא כבושים[רפח] ולא שלוקים ולא מבושלים[רפט]. מפני שעל ידי זה אין בהם טעם מרור[רצ].

ברכה אחרונה

שיעור האכילה

מדברי סופרים יש לברך אחר כל מה שיאכל וכל מה שישתה, והוא שישתה רביעית והוא שיאכל כזית[רצא].

פחות מכשיעור

האוכל פחות מכזית בין מפת בין משאר אוכלין[רצב], והשותה פחות מרביעית בין מיין בין משאר משקין, מברך תחלה ברכה הראויה לאותו המין, ולאחריו אינו מברך כלל[רצג].

צירוף כמה מינים

האוכל מכמה מינים פחות מכזית, מצטרפים לכזית לברך עליהן ברכה אחרונה הראויה להן, אם הם משבעת המינים מברך ברכה מעין שלש, ואם הם שלא משבעת המינים מברך עליהם בורא נפשות רבות. אכל פרי משבעת המינים בשיעור חצי זית, ועוד שיעור חצי זית מדבר שברכתו בורא נפשות, מברך אחריהן בורא נפשות. כמו כן אם אכל לחם בשיעור חצי זית, ועוד שיעור חצי זית מדבר שמברכין בורא נפשות, מברך בורא נפשות[רצד].

צירוף אוכל ומשקה

כל המשקין מצטרפין לרביעית. אבל אוכלין ומשקין אינם מצטרפים לשיעור כזית. ולכן אם אכל פחות מכזית, ושתה פחות מרביעית אין מצטרף אפילו לענין בורא נפשות. ציר שעל גבי ירק מצטרף לכזית, שכל משקה הבא למתק את האוכל נחשב לאוכל. וכן לחם השרוי במשקה או ביין או ברוטב מצטרף המשקה להשלים את השיעור, אבל אם אכל את הלחם עם הרוטב בלא טיבול אין מצטרף[רצה].

שיעור השהיה באכילת כזית

אין מברך ברכה אחרונה אלא אם כן אכל את כל שיעור הכזית כשיעור אכילת פרס[רצו], אבל אם אכל את הכזית מעט, ונשתהה הרבה באכילתו, אם יש מתחילת האכילה עד סוף האכילה יותר מכדי אכילת פרס אינו מצטרף[רצז]. אך אם אכל לחם ושבע, שחייב לברך ברכת המזון מן התורה, חייב לברך אף שאכל מעט מעט יותר מכשיעור אכילת פרס, שהרי קרינן ביה 'ושבעת'[רצח].

צירוף האויר לשיעור כזית

היה פת סופגנין שנתפח עד שאין האוירים שבו נרגשים, האוכל כזית ממנו כמות שהוא אינו מברך, שלפי האמת לא אכל כזית, וכן אם היה כזית ונצטמק ונתמעט בשיעורו, אין מברכין אחריו אלא אם כן חזר ונתפח[רצט].

שיעור השהיה בשתיה

נחלקו הפוסקים כמה היא השיהוי בשתיה, כדי שיחשב ששתה את כל הרביעית בפעם אחת ויתחייב ברכה אחרונה, יש אומרים שהשיעור הוא כדי שתיית רביעית, אבל אם שתה והפסיק מעט, וחזר ושתה עד ששתה רביעית שלם אין מצטרף ואין מברך ברכה אחרונה, ויש אומרים שהשיעור הוא כמו במאכל, שאם שתה את הרביעית בכדי אכילת פרס מברך ברכה אחרונה[ש].

שתית תה וקפה חם

השותה משקה חם כגון תה וקפה, שקשה לשתותו בלא הפסק כדרך שאר משקים, אלא הדרך לשתותו מעט מעט, נחלקו הפוסקים אם מברך לאחריו ברכה אחרונה[שא], ומנהג העולם שאין מברכים, ואנשי מעשה נוהגים שלבסוף שתייתם מניחים כדי שיעור רביעית שיצטנן מעט, כדי שיוכל לשתות רביעית בלא הפסק, ומברכים ברכה אחרונה, וטוב לעשות כן כדי לצאת ידי כל השיטות[שב].

אכל בריה

יש מסתפקים לומר שעל דבר שהוא כברייתו[שג], כגון גרגיר של ענב או של רימון[שד], מברכים לאחריו אף על פי שאין בו כזית. לכך נכון ליזהר שלא לאכול בריה פחות מכזית[שה].

נתבטל שם בריה

לא מקרי בריה אלא אם אכלו כמות שהוא[שו], אבל אם לקח הגרעין ממנו, לא מקרי בריה[שז]. אם נתרסק הבריה קודם אכילה אינו נקרא בריה[שח]. אם נחתך קצת מהפרי, או שהתפורר איזה חתיכה מהפרי על ידי הבישול נתבטל מהפרי שם בריה[שט]. וכן אם חלק את הפרי לשנים מקודם ואכלו אינו בריה[שי].

[רפו] **היינו** השרשים הקטנים המתפצלים לכאן ולכאן בתחתיתו או בצדדיו, אבל שורש הגדול שבו עומד הירק הוא הקלח. משנה ברורה (ס"ק לו). [רפז] **ולכן** אין יוצאים בעלים יבשים, כיון שאין בהם טעם מרור, והרי הם כעפרא בעלמא, משא"כ בקלח שמתוך שהוא עבה, אפילו אם הוא יבש אינו מפסיד טעמו. ועלין שנכמשו יש אומרים שיוצאין בהם, ויש שמחמירים אפילו בכמושים. משנה ברורה (ס"ק לו). [רפח] **נחלקו** הפוסקים מה הוא כבוש, יש אומרים שהיינו כששרה אותם במים מעת לעת. ויש אומרים שדווקא כשכבשן בחומץ, [ושיעור הכבישה היא שאם היה נותנין את החומץ על גבי האש היה מתחיל להרתיח. שו"ע הרב (סכ"ט)]. ולכן לכתחילה יש ליזהר שלא לשרות החריי"ן [חזרת] במים מעת לעת, ובדיעבד כשאין לו אחרים, אפשר לסמוך להקל על השיטות שבשריית מים אינו [illegible] מרור, שהרי אנו רואים כששורה את החריי"ן מעת לעת במים, יש בו טעם מרור, אולם אם שרה את העלים במים מעת לעת אין להקל, שאפשר שעל ידי הכבישה יוצא מהם טעם מרור. משנה ברורה (ס"ק לח). אולם אם רוצה לשרותו במים, יש עצה, שישרה כ"ג שעות, ואחר כך ישרה עוד כ"ג שעות, וזה אינו נקרא כבוש, כי כבוש הוא דווקא כששורה כ"ד שעות רצופים. פמ"ג (א"א ס"ק יד). [רפט] **רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ז הי"ג). **שו"ע** (או"ח סי' תעג ס"ה). [רצ] **משנה ברורה** (ס"ק לט). [רצא] **רמב"ם** (ברכות פ"א ה"ב). [רצב] **בסוגייתנו** מבואר שאין מברכים ברכת מעין שלש אלא כשאכל שיעור כזית, והסתפקו התוספות (להלן לט. ד"ה נלר) אם גם על שאר מינים שברכתם בורא נפשות צריך שיעור. והר"י היה אומר שלגבי בורא נפשות כיון שאינו ברכה חשובה אין צריך שיעור. אולם התוספות כתבו שכיון שברכת בורא נפשות רבות תיקנו כנגד ברכת על הגפן, כמו שבעל הגפן צריך שיעור כן צריך שיעור גם לברכת בורא נפשות. וכן הסתפק הרא"ש (סי' טז) שאולי רק ברכת מעין שלש שכתוב בה 'ואכלת ושבעת וברכת' צריכה שיעור, אבל בורא נפשות רבות אינה צריכה שיעור, או שמא תיקנו רבנן בורא נפשות, כמו ברכת מעין שלש שהיא דאורייתא. והרמב"ם והרי"ף לא חילקו, וכתבו בסתם שעל ברכה אחרונה צריך שיעור כזית באכילה, ושיעור רביעית בשתיה. בית יוסף (ד"ה אכל ברכה). [רצג] **רמב"ם** (ברכות פ"ג הי"ב). **שו"ע** (או"ח סי' רי ס"א). ולכן צריך שיעור כזית, כדי לברך ברכה אחרונה, כי לגבי לחם כתוב 'ואכלת ושבעת וברכת' ואכילה בכל התורה הוא כשיעור כזית, ובשאר מאכלים כשתיקנו חז"ל ברכה אחרונה, כעין זה תיקנו. וכן לגבי משקין כיון שמצינו שהשותה משקה אסור, אינו חייב עד שישתה רביעית, כשתיקנו חז"ל ברכה אחרונה במשקה בשיעור זה תיקנו. משנה ברורה (סק"ד). [רצד] **משנה ברורה** (סק"א). [רצה] **משנה ברורה** (שם). ואם היה הרוטב של המאכל מדברים שמברכים עליהן כמו על המאכל, כגון שבישל ירקות במים, וקיבלו המים טעם הירק, שמברכים בורא פרי אדמה גם על הירק, כמבואר בשו"ע (שם סי' רה ס"ג) אפשר שהרוטב מצטרף להמאכל להשלים השיעור, וצ"ע. [רצו] **ואם** אכל פחות מכשיעור כזית, והלך לחוץ וחזר מיד, שצריך לברך שנית ברכה ראשונה, אפילו על לחם, יש לעיין אם חזר ואכל עוד פחות מכשיעור בכדי אכילת פרס אם מצטרף, שאולי כיון שהלך לחוץ הוי כמו היסח הדעת, ובמגן אברהם (סק"א) מצדד שמצטרף. משנה ברורה (שם). [רצז] **בשו"ע** (שם סי' תריב ס"ד) הביא מחלוקת הפוסקים כמה היא שיעור אכילת פרס, יש אומרים שהוא כשיעור אכילת ג' ביצים, ויש אומרים שהוא כשיעור אכילת ד' ביצים, ולגבי ברכה אחרונה כיון שהוא מדרבנן, ספק דרבנן לקולא, ולכן יש לאכול את כל הכזית כשיעור אכילת ג' ביצים, וגם אם אכל לחם בשיעור כזית, גם אין מברך ברכת המזון אלא אם כן אכלו כשיעור אכילת ג' ביצים, שאם אכל רק כשיעור כזית חייב בברכת המזון רק מדרבנן. והשיעור בדקות הוא לרוב הפוסקים (שיעורי תורה סי' ג סט"ו, שיעורין של תורה, שיעורי המצוות אות ג, כף החיים סק"ח) ארבע דקות. ובערוך השולחן (סי' רב ס"ח) כתב שהוא בין שלש לארבע דקות. [יש לציין שכל זה לגבי אכילה דרבנן, אבל לגבי אכילת מצה שהיא דאורייתא, כתב בשיעורין של תורה (שם) שלכתחילה יש להחמיר כשתי דקות, ולגבי חולה ביום הכפורים יש להחמיר כשיטת החת"ס (שו"ת, ח"ו סי' טז) שהוא תשע דקות. והוסיף בשיעורי תורה (שם) שאם אינו יכול להמתין תשע דקות, יחמיר לפחות כפי השיעורים של שאר פוסקים, שהם: שמונה דקות, שבע וחצי, שש, חמש, ארבע וחצי דקות]. [רצח] **משנה ברורה** (שם). [רצט] משנה ברורה (שם). אולם בשער הציון (סי' תפו סק"ז) כתב שאם אין נראה חלל, אף שהפת ספוגית, משערים אותו כמו שהוא. [ראה בתשובות והנהגות (ח"ג סי' קמ) מה שתירץ בסתירה זו]. וכתב בשונה הלכות (שם) בשם החזו"א שהחללים הטבעיים מצרפים לכזית. אולם החללים והנקבים הנראים לעיניים אמר החזו"א (ארחות רבינו ח"א עמ' פט) שאין לצרף אותם לכזית. והנה אף שלהלכה לענין כזית משערים לפי נפח, ולא משקל, היה גדולי ישראל שהחמירו לשער לפי משקל, וכמו שכתב בתשובות והנהגות (שם) שכן החמירו הגרי"ז מבריסק, ובעל הדברי יואל, והמהר"א מבעלזא. [ש] **משנה ברורה** (שם). על פי המחלוקת בשו"ע (סי' תריב ס"י) והגר"א (שם) הסכים לדעה השניה שהשיעור המצרף בשתיה, הוא בכדי אכילת פרס. [שא] **צדדי הספק**, שלדעה הראשונה שהשיעור בשתיית משקים הוא בכדי שתיית רביעית, אם כן כששותה משקה חם, הוא שוהה יותר מכדי שתיית רביעית של משקה רגיל, או שמא הולכים אחר שתיית רביעית משקה חם, וכיון שהרגילות לשתות מעט מעט, זה עדיין נכלל בכדי שתיית רביעית. [שב] **משנה ברורה** (שם). ובפרט שהגר"א פסק כדעה השניה, שגם בשתיית משקים השיעור הוא בכדי אכילת פרס. [שג] **בסוגייתנו** מבואר שרבי יוחנן אכל זית ובירך עליו ברכה אחרונה, ומקשה הגמרא איך בירך עליו, והרי כיון שהוציא את הגרעין אין בו שיעור כזית, ומתרצת הגמרא, שאכל כזית גדול, וברכה אחרונה מברכים על כזית בינוני, ובירושלמי (ה"א) מבואר שרבי יוחנן בירך על הזית ברכה אחרונה כיון שהוא בריה, והאוכל אפילו ענב אחד או גרגיר של רימון צריך לברך ברכה אחרונה, ונחלקו הראשונים, אם הירושלמי חולק על סוגייתנו, ואם כן הלכה כהבבלי שאין מברכים על בריה, או שמא אין מחלוקת, בתוס' (לט. ד"ה נלר) כתבו בתירוץ הראשון שהירושלמי חולק, והה"ר יוסף מפרש שהירושלמי אינו חולק, אלא שבבבלי המעשה היה שרבי יוחנן הסיר את הגרעין, והירושלמי היה סבור שהזית היה שלם ולכך הוצרך לתרץ שבירך כיון שהיה בריה. וכן הסתפק ברא"ש (סי' טז) אם זה מעשה אחד, והירושלמי חולק, או ששני מעשים היו, ובירושלמי המעשה שהובא לפניו זית שלם ואף על גב שהשליך הגרעינים כיון שהובא לפניו שלם ונהנה מבריה שלימה מה שדרך לאכול ממנה יש כאן שיעור, אבל בבבלי המעשה היה שהביאו לפניו זית מלוח שהוציאו את הגרעין, ולכן לא הוי בריה, וסיים שירא שמים יחמיר שלא יאכל בריה פחות מכשיעור להסתלק מן הספק. וכן הסתפק בזה הרשב"א (להלן לט. ד"ה ההוא). והה"ר יונה (ד"ה אבל לענין) כתב שיתכן שאפילו שזה היה מעשה אחד, מכל מקום הבבלי אינו חולק על הירושלמי בעצם ההלכה שעל בריה צריך לברך ברכה אחרונה, אלא שנחלקו רק על זית, שכיון שאין דרך לאכלו עם הגרעין, צריך שיהיה בו שיעור מלבד הגרעין, שכיון שאין דרך לאכול הגרעין, אינו נחשב לבריה, אבל אם הוא דבר שדרך לאכלו עם הגרעין שלו, כגון גרעין של רימון או של ענב, אם אכל אחד מהם מברך לאחריו כיון שהוא בריה. והרי"ף, והרמב"ם (ברכות פ"ג הי"ב) סתמו וכתבו שעל פחות מכזית אין מברכים ונראה שפשוט להם שלדעת הבבלי אין מברכים ברכה אחרונה על בריה, ולמעשה כיון שהרבה ראשונים מסתפקים בדבר, יש ליזהר שלא לאכול בריה לבדה אם אין בה כזית. בית יוסף (ד"ה אכל ברכה). [שד] **וכן** אם אכל קטנית אחת זה נחשב לבריה. משנה ברורה (סק"ה). ואפילו אם הם גדלים הרבה בשרביט אחד. מגן אברהם (סק"ג). וכן דג קטן הרי זה בריה. שער הציון (סק"כ). ובשבט הלוי (שו"ת, ח"ח סי' לד) כתב שגם צימוקים יש להם דין בריה, אף שנתייבשו, אך אם נתייבשו הרבה עד שלא נשאר מבשר הענב כלום רק עור הצמוקים, ואין יוצא ממנו שום לחות, יש להסתפק אם הם נחשבים כבריה, והמיקל אין מזניחין אותו. עוד כתב בשבט הלוי שבאשל אברהם משמע שגם גרגיר אחד של שומשום או של פרג, נחשבים לבריה, אך אם הם נאפו ביחד עם עוגה, הרי הם בטלים לעוגה. [שה] **שו"ע** (שם). [שו] **וכתב** בערוך השולחן (ס"ד) שגם אם הפרי מוקף בקליפה שאינה ראויה לאכילה כמו באגוזים, ואכל את כל הפרי שבתוכו נחשב לבריה, אבל אם קילף את הקליפה הדקה שבקטניות שהוא ראויה לאכילה [כמו הקליפה האדומה של בוטנים] אינו בריה. [שז] **רמ"א** (שם). בסוגייתנו מבואר שרבי יוחנן בירך ברכה אחרונה על זית, כיון שהיה בו שיעור זית, ובירושלמי (שם) מבואר שרבי יוחנן בירך על זית, כיון שהוא בריה וכדי לתרץ את הסתירה, נאמרו בראשונים כמה ביאורים, ומזה יצא לנו מחלוקת הראשונים האם פרי שיש לו גרעין שאינו ראוי לאכילה, נחשב לבריה. הרא"ש (סי' טז) כתב שבירושלמי המעשה היה שהביאו לפניו זית שלם ואף על גב שהשליך הגרעינים, כיון שהובא לפניו שלם ונהנה מבריה שלימה מה שדרך לאכול ממנה, יש כאן שיעור, אבל בסוגייתנו אפשר שהזית הובא לפניו בלא גרעין, ולכן לא הוי בריה. [ומצאנו בזה הגדרה ברא"ש מתי נחשב לבריה, אם הביאו לפניו כשהוא שלם, אמנם בשולחן הטהור (ס"ג) למד בדברי הרא"ש שהעיקר אם הוא בריה בשעת הברכה]. והרשב"א (להלן לט. ד"ה ההוא) כתב שהירושלמי סבר שרבי יוחנן אכל את הזית עם הגרעין, ולא נחשב שאכל בריה, אבל הבבלי סובר, שרבי יוחנן זרק את הגרעין, ולכן לא נחשב לבריה. והה"ר יונה (ד"ה אני ראיתי) כתב נראה שהתלמוד שלנו חולק עם הירושלמי, אבל לענין הדין אפשר להעמיד תלמוד שלנו עם הירושלמי ונאמר שאם הוא דבר שאין דרך לאכלו עם הגרעין כגון זית, צריך שיהיה בו שיעור מלבד הגרעין שכיון שאין דרך לאכלו עם הגרעין נמצא שלעולם לא הוי בריה, שכשתוציא הגרעין כמו שדרך להוציאו לא ישאר שלם. אבל אם הוא דבר שדרך לאכלו עם הגרעין שלו כגון גרעין של רימון או של ענב, אם אכל אחד מהם אף על פי שאין בה כזית הרי הוא בריה ומברך לאחריו. בית יוסף (שם). נמצא שיש שלש שיטות בראשונים לגבי גרעין שאינו ראוי לאכילה, דעת הרא"ש שזה תלוי איך שהביאו אותו לפניו, ואם הביאו לפניו שלם אף שלא אכלו הרי הוא בריה, ודעת הרשב"א שאם אכלו הרי הוא בריה, ואם לא אכלו אינו בריה, ודעת רבינו יונה, שפרי שיש לו גרעין שאינו ראוי לאכילה, לעולם אינו נחשב לבריה. ובדרכי משה (סק"א) מסתפק בדעת רבינו יונה כשאכלו אם נחשב לבריה, שאפשר שהוא מודה להרשב"א שאם אכלו נחשב לבריה, או אפשר שסובר שבפרי שאין דרך לאכלו עם הגרעין, גם אם אכלו בטלה דעת האוכל לגבי כל אדם.ובדעת הרמ"א נחלקו האחרונים, דעת המגן אברהם (סק"ד) שדברי הרמ"א הם לכל השיטות, שברימון וענבים, שהדרך לאכול את הגרעין, אם לא אכלו אין לו שם בריה, אמנם דעת הגר"א שהרמ"א פסק כהרשב"א שאם אכל הגרעין הרי זה בריה, ואם לא אכלו אין זה בריה. ולכן להלכה, אם לא אכל הגרעין, אין זה בריה ולא רק ברימון וענב שהדרך לאכול הגרעינים, אלא גם בזית או שאר מינים שיש להם גרעין שאינו ראוי לאכילה, אם לא אכלו אף שאינו ראוי לאכילה, בטל שם בריה ממנו. אבל אם אכל את הגרעינים, אף שאינם ראויים לאכילה, יש להם דין בריה. משנה ברורה (ס"ק ז, ט) שער הציון (ס"ק כב, כד). [שח] **משנה ברורה** (סק"י). [שט] **משנה ברורה** (סק"ח). ואף שהמגן אברהם (סק"ד) כתב שבדבר שהרגילות להתפורר לא מתבטל ממנו שם בריה, מכל מקום סיים שזה דווקא לדעת הרא"ש הסובר שכל דבר שאין דרכו לאכול, לא מבטל שם בריה, ואם כן לדעת הרמ"א שפסק שלא כהרא"ש [לדעת הגר"א], אם כן גם בזה נתבטל ממנו שם בריה, ובפרט שיש לצרף את דעת הרי"ף והרמב"ם הסוברים שגם על בריה אין מברכים אלא עד שיהא בו כזית. וכיון שהברכה דרבנן אין להחמיר. שער הציון (ס"ק כג). [שי] **שער הציון** (ס"ק כא).

פניני הלכה

וכשרונו חזקים, בודאי הדברים הטובים לזכרון יועילוהו הרבה והדברים המזיקים לא יזיקוהו כ"כ, ולהיפך מי שכחו וזכרונו חלשים, הדברים המזיקים יזיקוהו הרבה והמועילים לא יועילוהו רק קצת לפי ערך זכרונו, וא"כ אפשר שהזיתים יזיקו הרבה יותר ממה שהשמן יועיל.

לט.

שיעור כזית

בינוני

כל איסורי מאכלות שבתורה שיעורם בכזית בינוני, בין למלקות, בין לכרת, בין למיתה בידי שמים[שיא].

גודלו

שיעור כזית, יש אומרים דהוי כחצי ביצה[שיב]. ויש אומרים ששיעורו כשליש ביצה[שיג]. ולענין ברכה אחרונה ספק ברכות להקל, ולא יברך עד שידע שאכל כחצי ביצה, ולכתחילה נכון ליזהר שלא יכניס עצמו בספק ברכות ויאכל כחצי ביצה, או פחות הרבה משליש ביצה[שיד].

קדימה בברכות

הביאו לפניו דבר שברכתו בורא פרי העץ ודבר שברכתו שהכל, בורא פרי העץ קודמת, שהיא חשובה שאינה פוטרת אלא דבר אחד[שטו], וכן בורא פרי האדמה ושהכל, בורא פרי האדמה קודמת[שטז], ואם הביאו לפניו בורא פרי העץ ובורא פרי האדמה, איזה מהם שירצה יקדים, ויש אומרים שבורא פרי העץ קודם[שיז].

פירות חתוכים

פירות וירקות שחתכן לחתיכות קטנות, בין שברכתן בורא האדמה ובין שברכתן בורא פרי העץ[שיח], לא נשתנית ברכתן מפני כך[שיט].

קמח הניתן בתבשיל לדבק

לפת או כרוב שבשלו, ועירב בו קמח של אחד מחמשת המינין כדי לדבקו, אינו מברך עליו בורא מיני מזונות, שהלפת הוא העיקר וקמחו טפילה, שכל דבר שמערבין אותו לדבק, או כדי ליתן ריח או כדי לצבוע את התבשיל הרי זו טפלה[שכ], אבל אם עירב כדי ליתן טעם בתערובות הרי הוא עיקר, לפיכך מיני דבש שמבשלים אותם ונותנים בהן חלב חטה כדי לדבק, ועושים מהם מיני מתיקה[שכא], אינו מברך עליו בורא מיני מזונות מפני שהדבש הוא העיקר[שכב].

קמח בשקדים

כשנותנים קמח לתוך שקדים שעושים לחולה, אם עושים כן כדי שיסעוד הלב מברך בורא מיני מזונות[שכג], ואם לדבק בעלמא, אינו מברך בורא מיני מזונות[שכד], וטוב להחמיר ולגמעו[שכה] בתוך הסעודה לאחר ברכת המוציא[שכו], ופטור ממה נפשך[שכז].

מעיים רפויים

לעולם ישתדל אדם שיהיו מעיו רפין כל ימיו ויהיה קרוב לשלשול מעט, וזה כלל גדול ברפואה כל זמן שהרעי נמנע או יוצא בקושי חלאים רעים באים, ובמה ירפה אדם מעיו אם יתאמצו מעט, אם היה בחור יאכל בבקר בבקר מלוחים שלוקים מתובלין בשמן זית ובמורייס ובמלח בלא פת, או ישתה מי שלק של תרדין[שכח], או כרוב בשמן זית ומורייס ומלח, ואם היה זקן ישתה דבש מזוג במים חמים בבקר וישהא כמו ארבע שעות ואחר כך יאכל סעודתו, ויעשה כן יום אחד או שלשה או ארבעה ימים אם צריך לכך עד שירפו מעיו[שכט].

מרק ירקות

על המים שבישלו בהם ירקות מברך הברכה עצמה שמברך על הירקות עצמן[של], אף על פי שאין בהם אלא טעם הירק[שלא].

בישלם עם בשר

והני מילי כשבישלם בלא בשר, אבל בישלם עם בשר, מברך עליו שהכל[שלב].

מי סלק עם בשר

משקה בארש"ט [מי סלק] שבישלם עם בשר, ורוצה לשתות רק את המים אין מברך על הבארש"ט שהכל, אף שנקלט בהם טעם בשר, אלא יברך על המים בורא פרי האדמה, כיון שיש להמשקה טעם

[שיא] **רמב"ם** (מאכלות אסורות פי"ד ה"א). [שיב] **שו"ע** (או"ח סי' תפו ס"א). [שיג] **דעת הרמב"ם**. משנה ברורה (שם סק"א). [שיד] **משנה ברורה** (שם). עוד הביא שם מחלוקת הפוסקים אם הביצים המצויים בזמנינו [57.6 סמ"ק] נתקטנו הרבה עד למחצה מכפי שהיו בימים הקדמונים, ולפי זה בכל מקום שהשיעור הוא כחצי ביצה, צריך לשער בכשני ביצים של זמנינו [100 סמ"ק]. ולמעשה יש להכריע בזה, שיש לחלק בזה לענין שיעורים בין דבר שחיובו מן התורה לדבר שחיובו מדרבנן, ונמצא לפי זה שמצה שהוא מצוה מן התורה יתחייב לאכול עד כשיעור ביצה, ומרור שבזמן זה הוא מצוה דרבנן, יצא בדיעבד אף אם לא אכל רק כשליש ביצה. ובשבט הלוי (שו"ת, ח"ו סי' ס) כתב שמסתימת המשנה ברורה משמע שחיוב ברכה אחרונה הוא בכחצי ביצה של ימינו, וגם אם היה מקום להחמיר, היה ענין לומר שדי בשני שליש ביצה, ובזה כבר נכפל השיעור של הסוברים שכזית הוא שליש ביצה, ומכל מקום בחצי ביצה מרווחת אפשר לברך ברכה אחרונה, ובדרך חומרא עד שני שלישים. וכן כתב בשיעורין של תורה (אות כד) שלענין ברכת המזון אפשר להקל לפי שליש ביצה, שהיא שני שלישי ביצה של זמנינו, [33 סמ"ק], ויש דעה שלישית שהיא דעת הגר"ח מוולאזין, שאף שהביצים נתקטנו, מכל מקום יש לשער בכל זמן, לפי הפירות של אותו זמן, ולכן יש לשער כזית, לפי הזית של ימינו [17 סמ"ק] והורה כן אפילו להקל. קהלות יעקב (פסחים סי' לח). ומי שאוכל שיעור זה, אסור שיהא בלא ברכת המזון, וצריך להוסיף לאכול עד שיעור הגדול, כדי לצאת מספק. (שיעורין של תורה שם). [שטו] **ואפילו** המין שמברכים עליו שהכל חביב עליו יותר, מברך בורא פרי העץ, כיון שברכה זו היא ברכה מבוררת שהיא כוללת רק את הגדל על העץ, מה שאין כן ברכת שהכל היא ברכה שכוללת כל המינים. משנה ברורה (ס"ק יד - טו). [שטז] **שבורא פרי אדמה** היא גם ברכה שהיא כוללת רק המינים שגדלים באדמה, ולא כשהכל שכוללת את כל המינים. ולכן אם מביאים לפניו יי"ש עם מרקחת שברכתו בורא פרי העץ או בורא האדמה, יש לברך על המרקחת תחילה אף שהיי"ש חביב עליו יותר. ויש שנוהגים לברך תחילה על היי"ש. ובאליה רבה (סק"ו) כתב להצדיק מנהגם שמתחילה אינם רוצים לאכול את המרקחת, ורק לאחר שתיית היי"ש חפצים לאוכלה, ומכל מקום נכון לנהוג לברך מקודם על המרקחת לעולם, שאחר כך לפעמים המרקחת נחשבת לטפל ליי"ש כיון שאינה באה אלא להפיג חריפות השתיה ואינו רוצה בעצם באכילתו. משנה ברורה (ס"ק טז). ביאור הלכה (ד"ה וכן). [שיז] **שו"ע** (או"ח סי' ריא ס"ג). ולמעשה הסכימו האחרונים שאם שני המינים חביבים עליו, יקדים בורא פרי העץ, אך אם המין הגדל באדמה חביב עליו יותר, יקדים בורא פרי האדמה, וכן אם המין שמברך עלי בורא פרי האדמה הוא מין שבעה, כגון שרוצה לאכול קליות של חיטים ותפוח יש לו לברך תחלה על החיטה בורא פרי האדמה שהיא מין שבעה, וגם אם רוצה לאכול קליות של חיטה, ופרי משאר שבעת המינים, יברך קודם בורא פרי האדמה, כיון שחיטה קודמת בפסוק. משנה ברורה (ס"ק יח). [שיח] **הוספת** המשנה ברורה (ס"ק טו). [שיט] **שו"ע** (או"ח סי' רה ס"ד). שכיון שניכר קצת צורתן לא נשתנית ברכתן. משנה ברורה (ס"ק טו). [שכ] **ובאבני נזר** (שו"ת, או"ח סי' לח) כתב שאם מכניסים פירורי לחם לתוך בשר טחון, כדי שיהיה רך וזקן יוכל ללועסו, או כדי שיקבל נפח, הרי זה כאילו הכניסו לדבק, או לצבוע התבשיל, ובטל לגבי התבשיל. [שכא] **ובענין** ברכת הלאקי"ך [טורט] כתב הט"ז (סק"ד) שהקמח אינו ניתן שם רק לדבק, כי עיקר כוונתו היא בשביל הדבש והבשמים. ולכן ברכתו שהכל, ובפמ"ג כתב שהעיקר היא בשביל הקמח, וברכתו בורא מיני מזונות, וכן כתב בשער הציון (ס"ק יג). ובשו"ע הרב (סדר ברכת הנהנין פ"ג ס"ד) כתב, שהעיקר הוא הדבש בשביל העידון והתענוג מהמתיקות, ואכילת הקמח אינו עיקר כל כך, ואף על פי כן נחשב הקמח עיקר לברך עליו בורא מיני מזונות, אבל לא יברך עליו המוציא וברכת המזון הועיל ועיקר עשיית ואפיית פת זו אינה למזון ולסעודה, אלא לעידון ותענוג מהמתיקות, והקמח הוא טפל ולא עיקר עשייתה ואפייתה אלא אם כן אכל כשיעור קביעות סעודה. [שכב] **רמב"ם** (ברכות פ"ג ה"ו). **שו"ע** (או"ח סי' רח ס"ב). שכיון שלא בא להטעים התבשיל, ולא לסעוד הלב רק שיהא התבשיל מדובק, אינו חשוב ומתבטל לתבשיל, ואפילו נתן לתוך התבשיל הרבה קמח. משנה ברורה (סק"ח). [שכג] **ואפילו** הכניס רק קצת קמח, שכיון שהקמח הוא מחמשת המינים השקדים בטלים לגבי הקמח. משנה ברורה (סק"ט). [שכד] **שהקמח** בטל לגבי הפרי. משנה ברורה (סק"י). ואם הקמח הוא הרוב, גם אם הכניסו רק לדבק, מברך עליו בורא מיני מזונות, שער הציון (ס"ק יג) דלא כהט"ז (סק"ד). אך אינו מצוי כל כך שיתנו בתבשיל הרבה קמח, ולא יהיה רק לדבקו, ולא כדי לאכלו. שער הציון (שם). [שכה] **ודווקא** כשהוא עב וראוי לאכילה, אבל אם היה רך וראוי רק לשתיה, אפילו אם אכלו שלא בתוך הסעודה וגם עשאו כדי לסעוד הלב גם כן מברך רק שהכל. משנה ברורה (ס"ק יג). [שכו] **משום** שבמעשה השקדים הדרך לעשותו גם כדי לסעוד, וקשה לשער אם היתה כוונתו רק לדבק. משנה ברורה (ס"ק יא). [שכז] **שו"ע** (או"ח סי' רח ס"ג). הגירסא בשו"ע היא 'ממנה', ובמשנה ברורה (ס"ק יג) תיקן שצריך לומר 'ממה נפשך'. הקשו האחרונים שאם הקמח בא רק לדבק והעיקר הוא הפרי, אם כן צריך לברך על הפרי גם בתוך הסעודה, וצריך לומר שכיון שהוא חולה וצריך להשקדים, עיקר קביעת סעודתו לכתחילה הוא עליהם, והרי זה כקובע סעודתו על הפירות, שאינו מברך עליהם. משנה ברורה (שם). [שכח] **ומקורו** מסוגייתנו, תבשיל של תרדין יפה ללב וטוב לעינים, וכל שכן לבני מעים. קרית מלך. [שכט] **רמב"ם** (דעות פ"ד הי"ג). [של] **הקדמה**. מבואר בסוגייתנו שעל המים שבישלו בהם ירקות, מברכים כברכת הירקות, והקשו הראשונים, שהרי מבואר לעיל (לח.) שעל דבש הזב מתמרים מברך שהכל שאינו אלא כזיעת התמרים. ותירץ הרשב"א (שם ד"ה דבש) שבסוגייתנו הגמרא עוסקת בירקות, שרוב אכילתם הוא על ידי בישול, ולכן גם המים שנתבשלו בהם כמותם, וכן בירקות ופירות שעיקר אכילתם על ידי סחיטה, מברכים על המים היוצאים כברכת הפרי, ובדבש הזב מתמרים, כיון שאין עיקר אכילתם על ידי סחיטה, לכן מברכים עליהם שהכל. והרא"ש (סי' יח) תירץ שמים שנתבשלו טעם הפרי והירק נכנס לתוך המים, ולכן מברכים עליהם כברכת הפרי, אבל בדבש הזב מתמרים אין למים היוצאים מהפרי טעם הפרי. בית יוסף (סי' רב ס"ו ד"ה ואם בשל). [יש לציין שיש דעה שלישית בזה והיא דעת הריטב"א (פסחים כד: ד"ה אמר) בשם הרא"ה, שעל כל המרקים שבישלו בהם ירקות או פירות מברכים שהכל, כמו על דבש תמרים, ולא אמרו בסוגייתנו מי שלקות כשלקות, רק שאם אכל גם את הירקות, שהמים נפטרים בברכת הירקות, וכתב בכף החיים (סי' רה ס"ק יא) שלפי זה יש ספק ברכות על כל המרקים, ואין מברכים עליהם אלא שהכל]. עוד נחלקו הראשונים, מתי מברכים על המים שבשלו בהם כברכת הפרי, שדעת הרמב"ם (ברכות פ"ח ה"ד) שדווקא כאשר בישלם כדי לשתות מימיהם, שמימי השלקות כשלקות במקום שדרכן לשתותן. ודעת הרא"ש (שו"ת, כלל ד סי' טו) שברכת המים כברכת הפרי רק כאשר בישלו אותו לאכול גם הירקות, אבל אם בישלם בשביל המים, אין ברכתם כברכת הפרי. בית יוסף (שם ד"ה ועל המים). וראה עוד במגן אברהם (סק"ו) ביאור מחלוקת זו ופרטי הדינים היוצאים מזה. [שלא] **רמב"ם** (שם). **שו"ע** (או"ח סי' רה ס"ב). וכל זה כשרוצה לשתות המים בלבד, אבל אם אוכלם עם הירקות אין שייך שום ברכה על המים שנעשים טפלים לירק. משנה ברורה (סק"י). [שלב] **שו"ע** (או"ח סי' רה ס"ב). והטעם שכיון שגם הירקות וגם הבשר נותנים טעם במים, וטעם הבשר הוא חשוב יותר, לכן הוא עיקר, ואם אוכל המרק לבד מברך שהכל. ומכל מקום אם אוכל את הירק עם המרק, אין צריך לברך רק על הירק, שהמרק נעשה טפל גם להירק, ודע עוד שהירק עצמו אינו נעשה טפל לבשר כיון שהירק בא למזון ולשובע. משנה ברורה (ס"ק יג).

פניני הלכה

לט.

ברכת קפה ותה 'אדמה' או 'שהכל'

בגמרא אמר רב פפא, מים שנתבשל בהם סלק וקיבלו את טעמו, מברכים עליהם 'בורא פרי האדמה' כברכת הסלק, ומים שנתבשל בהם לפת מברכים עליהם כברכת הלפת, וכן בכל המים שהתבשלו בהם ירקות. והסתפק רב פפא, בדין מים שנתבשלה בהם שבת [שמיר] וקיבלו את טעמה, אם להמתיק את התבשיל נותנים בו את השבת, ואם כן יש לברך על מימיו 'בורא פרי האדמה' כברכת השבת, או שמא להעביר הזוהמא בלבד נותנים אותה בתבשיל, ואין מברכים על המים את ברכתה. ומסקנת הגמרא שהוא ניתן לטעם ומברכים על מימיו 'בורא פרי האדמה'. וכן פסק בשו"ע (או"ח סי' רה ס"ב) שעל המים שבישלו בהם ירקות מברך הברכה עצמה שמברך על הירקות עצמן, אף על פי שאין בהם אלא טעם הירק.

וכתב בשו"ת פנים מאירות (ח"א סי' נה), שלפי זה נראה שמשקה תה שמבשלים בו עלי תה, ראוי לברך עליו 'בורא פרי האדמה' כברכת עלי התה, ככל מים שהתבשלו בהם ירקות. וצידד שמא יש לדון את עלי התה כדין עשבי המדבר ושבת שקוראים אניט"ו, שכתב בשו"ע (שם סי' רד ס"א) שמברכים עליהם 'שהכל' כיון שאינם פרי ואין נותנים אותם אלא לטעם בלבד, ואם כן אפשר שגם עלי התה ומימיהם אין מברכים עליהם אלא 'שהכל', כיון שעלים אלו אינם פרי ואין נותנים אותם אלא לטעם. אך כתב בפנים מאירות שזה אינו, שהרי אותו 'שבת' שכתב עליו השו"ע שאין מברכים עליו אלא 'שהכל', הוא זה שאמר עליו רב פפא בסוגייתנו שמברכים על מימיו 'בורא פרי האדמה', וטעם הדבר שעל אכילתם בפני עצמם מברכים 'שהכל', הוא משום שבפני עצמם אינם ראויים לאכילה ולכן אין לברך על אכילתם 'בורא פרי האדמה' אלא 'שהכל', אבל מימיהם חשובים לשתיה ועיקר נטיעתם היא לשם כך שיתנו טעמם במים, ולכן על מימיהם מברכים 'בורא פרי האדמה', וכתב שכן משמע מדברי הגמרא במסקנא שהשבת עושים אותה למתק הטעם ועל דעת כן נוטעים אותה. ואם כן הוא הדין לעלי התה שאין ראויים לאכול חיים, עיקר נטיעתן כדי ליתן טעם במים, א"כ זה עיקר פריין וראוי לברך על מי התה 'בורא פרי האדמה', וכתב שכן ראה הלכה למעשה מחכם אחד שבירך על מי התה בורא פרי האדמה.

אך מסיק שמנהג העולם אינו כן, ואין מברכים על משקה התה אלא 'שהכל', ואפשר שטעמם לפי שסוברים שהעלים אינם ראויים כלל לאכילה בפני עצמם ואינם חשובים עיקר הפרי, ולכן גם על מימיהם אין לברך 'בורא פרי האדמה'. ומכל מקום דעתו שמעיקר הדין היה ראוי לברך עליהם 'בורא פרי האדמה'. אך כתב (ח"ב סי' קן) שהוא עצמו נוהג לברך עליהם 'שהכל' כמנהג העולם.

ובברכי יוסף (סי' רב סק"ט) כתב לענין משקה הקפה והתה, שאף על פי שנחלקו בדבר קצת אחרונים, פשט המנהג לברך עליהם 'שהכל', וכן הדין במשקה 'גיקולאט"י' [קקאו], כמו שפסק בשו"ת דברי יוסף (סי' יד) לברך שהכל. וכן פסק בשו"ע הרב (שם סי' רב ס"ג) שפירות ששראם או בשלם לשתות מימיהם לבד, אין שם מרק עליהם אלא שם משקה, ולדברי הכל מברך עליהם 'שהכל נהיה בדברו' ו'בורא נפשות רבות', ולכן מברכים על מים מבושלים עם עלים שקורין טיי"א 'שהכל', ואין מברכין עליהם 'בורא פרי האדמה'.

צירוף השותה קפה ותה לזימון בעשרה

ואף על פי שלענין ברכה ראשונה נקטו הפוסקים שמשקה התה אין לו חשיבות פרי, מכל מקום לענין צירוף לברכת הזימון יש שדנו להלכה שיש לו חשיבות פרי. שהנה כתב בשו"ע (או"ח סי' קצז ס"ג) שתשעה אנשים שאכלו פת ואחד אכל כזית ירק, הרי הם מצטרפים לברכת הזימון ויכולים לומר 'נברך לאלהינו' כדין עשרה שאכלו יחד, ואפילו אם העשירי לא אכל עמהם כזית ירק, אלא רק טיבל פחות מכזית ירק בציר, ויחד הצטרפו הירק עם

עצמו גם בלי הבשר, ומכל מקום כשאוכל גם הבשר טוב יותר שיברך על הבשר שהכל, ויכוין לפטור גם את הרוטב, שמסתבר שכשאוכלם ביחד, הרוטב טפל לגבי הבשר[שלג].

הוסיף תבלין למרק

אין מברכים על מרק ירקות בורא פרי האדמה, אלא כשבישל הירק במים בלבד, שאין בו טעם בעצמו ונרגש בו רק טעם הירק, אבל אם בישל הירק בחומץ או במשקה העשוי ממי סובין וקמח, שיש בו טעם בפני עצמו אין נגרר המשקה אחר הירק, ומברך עליו שהכל כששותה אותו בפני עצמו[שלד].

מי פירות

פירות ששראן[שלה] או בישלן במים, אף ע"פ שנכנס טעם הפרי במים, אינו מברך על אותם המים אלא שהכל[שלו]. והרא"ש כתב דאפשר שאם נכנס טעם הפרי במים מברך בורא פרי העץ[שלז].

ברכה אחרונה

מי שריית צימוקים ותאנים, או מי בישולם, מברך עליהם שהכל ויוצא גם להרא"ש[שלח]. אבל בברכה שלאחריהם יש להסתפק אם מברך בורא נפשות, או אם מברך ברכה אחת מעין שלש כהרא"ש. ולכן ירא שמים לא ישתה אלא בתוך הסעודה[שלט], או יאכל פרי משבעת המינים וגם ישתה מים[שמ], כדי שיצטרך לברך ברכה אחת מעין שלש ובורא נפשות[שמא].

מים שכבשו בהם ירקות

מים ששראו בהם ירקות דינם כמים שבישלו בהם ירקות[שמב], ומ"מ ברוטב של אוגערקעס [מלפפונים] שהכבישה הוא רק בשביל האוגערקעס [מלפפונים] לבד שיחמיצו, ואין כוונתו בשביל המים, מברך על הרוטב שהכל. ובמקום שמנהג רוב אנשי העיר לטבול את הלחם במים אלו, יצטרך לברך בורא פרי האדמה גם כששותה המשקין לבדו[שמג].

מי תפוחים

משקה שעושים בפסח מתפוחים, אין מברך עליהם אלא שהכל[שמד].

מי לביבות

מים שבישלו בהם לביבות שברכתם בורא מיני מזונות, כגון פארפיל [פתיתים] או לאקשין [אטריות] או קניידליך [כופתאות] ואינו רוצה לאכול הלביבות, רק לשתות המים לבד, הוא ספק אם יברך עליהן בורא מיני מזונות כהלביבות, או שהכל[שמה], ולכן יקח מעט מהלביבות ויברך בורא מיני מזונות, וגם יברך על דבר אחר שברכתו שהכל ויאכל משני המינים כשיעור, כדי שיוכל לברך על המחיה וגם בורא נפשות, ודווקא כשעיקר רצונו הוא רק לאכול את הרוטב של הלביבות, אבל אם רוצה לאכול גם הלביבות עצמם כדרך העולם, מברך על הלביבות בורא מיני מזונות ופוטר בזה את הרוטב שהוא טפל ללביבות. ואם בישל רק מעט לביבות בהרבה מים, ועיקר כוונת תבשילו הוא רק בשביל המים, שהרוטב כמעט צלול, אין המים בטלים ללביבות ומברך על המים שהכל, ועל הלביבות בורא מיני מזונות, ויש אומרים שגם בזה יותר טוב שיברך שהכל על דבר אחר[שמו].

שֶׁבֶת שבשלו

לענין תרומה

השבת, עד שלא נתנה טעם בקדירה יש בה משום תרומה, משנתנה טעם בקדירה אין בה משום תרומה[שמז].

לענין טומאה

השבת סתמו לאכילת גופו כשאר ירקות שדה, ואם חשב עליו לקדירה אינו מתטמא טומאת אוכלין[שמח], והשבת משנתנה טעם לקדירה הרי זה כזבל ואינה מתטמאה טומאת אוכלין[שמט].

לט:

ברכה על השלימה

יחתוך פרוסת הבציעה, וצריך לחתוך מעט[שנ], שאם יאחוז בפרוסה יעלה שאר הככר עמו[שנא], שאם לא כן חשוב כפרוסה, ויניחנה מחוברת לפת ויתחיל לברך ואחר שסיים הברכה יפרידנה, כדי שתכלה הברכה בעוד שהפת שלם[שנב]. ובשבת לא יחתוך בככר עד אחר הברכה, כדי שיהיו הככרות שלימות[שנג]. ומכל מקום אם שכח וחתך כמו בחול אינו מזיק[שנד].

יברך על השלם

היו לפניו חתיכות של פת, ופת שלם הכל ממין אחד, מברך על השלם[שנה] אפילו הוא פת קיבר[שנו] וקטן, והחתיכות פת נקיה וגדולה[שנז], אבל אם השלם משעורים והחתיכות מחיטים, אפילו היא

[שלג] **משנה** ברורה (ס"ק יז). [שלד] **משנה** ברורה (שם). [שלה] **מעת** לעת, שבזה רגילים לתת טעם במים, משנה ברורה (ס"ק נח). [שלו] **הוא** דעת הרשב"א (הנ"ל) שכיון שאין רוב אכילת פירות על ידי בישול הרי המים כזיעה בלבד. ולכן פירות שרוב אכילתן הוא על ידי בישול או כבישה, מי שליקתן וכבישתן כמותן, ומברך עליהם בורא פרי העץ לכל השיטות, וכל זה בפירות שתחילת נטיעתם הוא כדי לאוכלם מבושלים או כבושים, אבל בפירות שדרכן לאוכלם חיים, רק שיש שמייבשים אותם ואח"כ מבשלים אותם אין מברך על מימיהם לעולם רק שהכל, אף על גב שדרך כולן לבשלם כשהן יבשים מכל מקום תחילת נטיעתם היא בשביל לאוכלם כשהם חיים. ולענין פלוימי"ן [שזיפים] יבשים או קרשי"ן [דובדבנים] במדינות שגדילים הרבה, מסתמא נוטעים אותם גם כדי לייבשם, ואם בישלם ברכת המים בורא פרי העץ. משנה ברורה (ס"ק נג). [שלז] **שו"ע** (שם סי' רב ס"י). כמבואר בטעמו שנכנס טעם הפירות במים, ולהלכה פסקו האחרונים שלכתחילה יברך שהכל, ובדיעבד אם בירך בורא פרי העץ יצא. משנה ברורה (ס"ק נג). [שלח] **פירוש** שנחלקו הרשב"א והרא"ש מה יברך על מי הפרי בברכה ראשונה, שלהרא"ש יש לברך כברכת הפרי ולהרשב"א יברך שהכל, ולמעשה פשוט שמברך שהכל, שיוצא בזה גם לדעת הרא"ש, שהרי על כל הדברים אם בירך שהכל יצא. וכן בברכה אחרונה גם כן אין נפקא מינה בכל הפירות שהרי ברכה אחרונה של מים ופירות היא בורא נפשות, אבל בפירות של שבעת מינים כגון צימוקים ותאנים שמברכים עליהם ברכה אחרונה מעין שלש בזה יש להסתפק איך לעשות שלדעת הרא"ש שיש למים דין הפרי, יש לברך עליהם מעין שלש, ולדעת הרשב"א שאין להם דין הפרי בעצמם, אין לברך עליו אלא בורא נפשות, ואין ברכה אחרת פוטרת חברתה אפילו בדיעבד. וכל זה כששותה המים בפני עצמם, אבל אם אוכל הפירות עצמם ושותה המים גם כן מסתבר שלכל השיטות אין צריך לברך עליהם לא ברכה ראשונה ולא אחרונה, שהמים נעשים טפלים להפרי, ואם עיקר כוונתו בשביל המים, ואכל איזה מהפירות מתחילה ובירך בורא פרי העץ צ"ע אם יברך שנית על המרק שהכל, שלהרא"ש כבר יצא בברכת בורא פרי העץ, ולכן יברך על דבר אחר תחילה שהכל. משנה ברורה (ס"ק נד - נה). [שלט] **וברכת** המזון פוטרת את הברכה שלאחריה בין שתהיה מעין שלש ובין שתהיה בורא נפשות רבות. משנה ברורה (ס"ק נו). וכששותה משקים אלו בתוך הסעודה, מכל מקום צריך לברך עליהם שהכל קודם שתייתם גם לדעת הרשב"א, שאם לא כן, איזה תקנה יש בזה ששותה אותם בתוך הסעודה, והרי לשיטת הרא"ש שדינם כפרי צריך לברך עליהם בתוך הסעודה. ואם כן יכנס בספק לענין ברכה הראשונה, אלא על כרחך שגם לדעת הרשב"א צריך לברך עליהם שהכל גם בתוך הסעודה, ואף שדעת הרבה ראשונים שאין מברכים על שתיה בתוך הסעודה, מכל מקום במי פירות צריך לברך, כיון שאין עליהם שם משקה, אלא כרוטב הפירות והרי הם כאוכל פירות בתוך הסעודה. ביאור הלכה (ד"ה נתוך). [שמ] **ויברך** קודם ברכה מעין שלש, שהוא חשובה יותר. וכל זה כשהוא צמא קצת למים, שאם אינו צמא, אין לברך על המים. ואם אין לו מים ופירות לפטור את המי פירות, יש אומרים שיברך בורא נפשות, ויש אומרים שאין לו תקנה ולא יברך כלל. אכן אם יש לו יין טוב שישתה ויברך על הגפן, ויכלול בברכה זו גם על העץ. ביאור הלכה (ד"ה ישתה, ד"ה ברכת, ד"ה ונורא). [שמא] **שו"ע** (או"ח סי' רב סי"א). והוסיף בשו"ע שהספק במי צימוקים הוא רק כשהמים מעורבים אם הפרי, אבל אם הפריד המים והצימוקים, דינם כיין ומברך עליו בורא פרי הגפן, וברכה אחת מעין שלש [על הגפן], והוא שיהיו צימוקים שיהיה בהם לחלוחית שאם ידרוך אותם יצא מהן דבשן, אבל אם כשיעצרו אותם לא יצא מהם שום לחלוחית דבש לא. [שמב] **דכבוש** כמבושל, וכן פסק השו"ע (סי' רב ס"י) לענין שרה פירות במים. [שמג] **משנה** ברורה (סי' רה סק"ח). [שמד] **משנה** ברורה (סי' רה סק"י). שכיון שעיקר כוונתו הוא עבור המים אין מברכים עליהם אלא שהכל, וכן בירקות אם בישלם או שראם רק כדי לשתות המים אין מברך עליהן אלא שהכל. עוד טעם שיש לברך על מי התפוחים שהכל, שכל מה שמבואר בשו"ע שמברכים על המים כברכת הפרי, דווקא בפירות שטובים לאכול בין חיים ובין מבושלים, שאם על הפרי עצמו כשבישלו מברך שהכל, גם על המים יברך שהכל, ולפי זה פשוט שעל מי שריית תפוחים מברכים שהכל, שהתפוחים אין דרך אכילתן כשהם שרויים שמתקלקלים על ידי זה ומברכין עליהן שהכל, ולכן גם על המים שלהם מברכים שהכל. ביאור הלכה (סי' רב ס"י ד"ה על אותם). [שמה] **ראה** לעיל (הקדמה לענין 'מרק ירקות') מחלוקת הרמב"ם והרא"ש, שלדעת הרמב"ם כיון שאין כוונתו לאכול גם השלקות, ברכתו שהכל, ולדעת הרא"ש מברכים בורא מיני מזונות, כיון שעיקר בישולם הוא בשביל הלביבות. [שמו] **משנה** ברורה (סי' רה ס"ק יא). [שמז] **רמב"ם** (תרומות פט"ו הי"ג). [שמח] **והראב"ד** השיגו שאינן יוצאים מידי טומאה במחשבה, עד שתתן טעם בקדירה. וכתב בכסף משנה שכדברי הרמב"ם מפורש בר"ש (עוקצין פ"ג מ"ד) ובריטב"א (נדה נא: ד"ה אם) שאם השבת היתה עשויה לקדירה הרי היא כתבלין, ואינה מקבלת טומאת אוכלין. [שמט] **רמב"ם** (טומאת אוכלין פ"א ה"ז). והטעם בזה פירש הרמב"ם (עוקצין פ"ג מ"ד) שידוע כי השבת נאכל חי אחרי האוכל עם כל הלפתנים ואינו מתבשל בקדירה, ולפיכך כל זמן שלא נתבשל חייב בתרומה ומטמא טומאת אוכלים, אבל אם נתבשל משיתן את טעמו בתבשיל וימצא בתבשיל טעם השבת הרי נגמרה תועלתו, ומה שנשאר ממנו אחר כך הוא כמו הפסולות שאינם ראויים לאכילה, ולפיכך אינו חייב בתרומה ולא מטמא טומאת אוכלים. [שנ] **וביאור** דבריו שמן הדין קודם מברך ואחר כך פורס, כדי שתהיה כל הברכה על השלימה שהוא דרך כבוד לברכה, אך כדי שלא יהיה שיהוי רב בין הברכה לאכילה ויראה כהפסקה, כתבו הפוסקים שטוב לכתחילה שיחתוך מעט בלחם קודם שמתחיל הברכה, ויברך ואחר כך גומר להפריד הפרוסה מן הפת. משנה ברורה (סק"ד). ופשוט שאם לא יצטרך לשהות בחיתוך הלחם אחר הברכה, כגון בלחם קטן ודק אין צריך לחתוך כלל קודם אכילה. ביאור הלכה (ד"ה וצריך). וגם במקום שצריך לחתוך קצת קודם הברכה, אפילו אם אין לו לחם שלם, אלא מברך על פרוסה, לא יחתכנו לגמרי קודם הברכה כדי שיהיה נראה יותר גדול. שם (סק"ה). [שנא] **שאם** יחתוך כל כך עד כדי שיעור שאם יגביה את הפרוסה הלחם ישבר, אף שאם יגביה את הלחם תעלה עמו הפרוסה, הרי זה נחשב כפרוס ומובדל מהלחם. משנה ברורה (סק"ו). [שנב] **רמב"ם** (ברכות פ"ז ה"ג). שו"ע (שם סי' קסז ס"א). [שנג] **מפני** שצריך לברך על לחם משנה יש לחשוש שמא תשבר כולה קודם הברכה, או שמא יחתוך כל כך בעומק שכשיאחז בפרוסה לא יעלה הככר עמו והרי זה כפרוס לגמרי, ובשבת צריך לחם משנה, ולכן טוב יותר שלא יחתוך כלל, ואף שעל ידי זה יצטרך לשהות קצת בין הברכה לאכילה כדי לחתכו, אינו נחשב להפסק כיון שהוא צורך אכילה, אלא שבחול אנו מחמירים לעשות על צד היותר טוב. משנה ברורה (סק"י). [שנד] **רמ"א** (שם). ולא הפסיד על ידי זה הלחם משנה, שכל שאוחז בפרוסה ושאר הלחם עולה עמו הרי זה כשלם. משנה ברורה (ס"ק יא). [שנה] **משום** הידור מצוה. משנה ברורה (סק"א). [שנו] **פירוש** לחם שאינו נקי. [שנז] **שמעלת** שלם עדיף משאר מעלות אלו. משנה ברורה (סק"ג).

פניני הלכה

הציר לשיעור כזית, או שלא שתה עמהם אלא כוס אחת שיש בה רביעית מכל משקה חוץ מן המים, הרי זה מצטרף עמהם, אבל אם לא שתה אלא מים אינו מצטרף. וביאר בבית יוסף (שם ד"ה אמר רב יהודה) טעמו, לפי שהמים אינם מזינים (עירובין כו:), ולכן השותה אותם אינו חשוב להצטרף עם האוכלים לברכת הזימון.

בשו"ת מהרי"ץ דושינסקיא (או"ח סי' כא) ביאר דעת הבית יוסף, שסובר שברכת הזימון היא רק עד 'נברך' ולא עד 'הזן', ואם כן אין צריך דבר הזן דווקא כדי להצטרף לזימון, ואף על פי כן סובר שהשותה מים אינו מצטרף, שכדי להצטרף לברכת הזימון צריך להיות מחויב בברכה אחרונה, והנה ברכה אחרונה על שאר מאכלים חוץ מן הפת אינה מן התורה אלא מדרבנן, אלא שחלוק דין ברכה אחרונה על מים מדין ברכה אחרונה על שאר אוכלים ומשקים המזינים, שאוכלים ומשקים המזינים תיקנו בהם חכמים ברכה אחרונה כיון שהם מזינים כעין פת, ועשו סייג וגדר לתורה, ותיקנו שיתחייבו עליהם בברכה אחרונה כעין של תורה. אך מים שאינם מזינים אין התקנה בהם כעין של תורה, אף על פי שחכמים תיקנו ברכה אחרונה גם עליהם. ולכן רק באכל ושתה שאר אוכלים ומשקים שחייב בברכה אחרונה כעין דאורייתא, הרי הוא מצטרף לזימון לברכה דאורייתא, אבל השותה מים שאינם מזינים ואין החיוב בהם כעין של תורה כלל, אינו יכול להצטרף לברכה דאורייתא.

ועל פי זה כתב לענין קפה או תה, שנראה שגם הבית יוסף מודה שהשותה אותם מצטרף לברכת הזימון, שכיון שנתבשל ויש בו טעם העשבים או הקפה, הרי זה כאילו אוכל העשבים עצמם, וכל העשבים זנים חוץ מן המים והמלח. והרי אף לענין ברכה ראשונה היה הדין נותן שיברכו עליהם 'בורא פרי האדמה' כדין השותה מי שלקות שהתבשלו בהם ירקות, וכמו שכתב בפנים מאירות, אלא שלענין ברכה ראשונה נראה שמכיון שהעשבים של התה והקפה אינם ראויים לאכילה בפני עצמם ואין מברכים עליהם, אין לברך על היוצא מהם בורא פרי האדמה. אבל לענין הצטרפות לזימון, כיון שסוף סוף על ידי הטעם הוא דבר הזן, הרי הוא מצטרף לברכת הזימון. וע"ע בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סי' קפג) במה שכתב בזה.

לט:

שיעור חיתוך הפרוסה לפני ברכת המוציא

בגמרא הובאה מחלוקת אמוראים בזמן בציעת הפת, דעת רבי חייא שצריך שתכלה הברכה עם בציעת הפת, ולדעתו תחילת הברכה היא על פת שלמה, אבל יחד עם סיום הברכה צריך לסיים את בציעת הפרוסה, ורבא סובר שצריך לגמור את הברכה על פת שלמה, ולכן צריך לברך 'המוציא' ואחר כך לבצוע.

וכתב הרא"ש (סי' יט), שמטעם זה יש שאינם רוצים לחתוך הלחם כלל עד לאחר הברכה, ולא נכון לעשות כן, משום שבכך תהיה הפסקה בין הברכה לאכילה במה שיתאחר לחתוך הלחם, אלא צריך לפני הברכה לחתוך, ואינו מפריד את הפרוסה עד לאחר הברכה. וכתב, יראה לי שצריך לחתוך מעט שאם יאחז בפרוסה שיעלה הככר עמו, שאם לא כן חשוב כפרוסה, וכמו ששנינו (טבול יום פ"ג מ"א), 'רבי מאיר אומר אם אוחז בגדול והקטן עולה עמו הרי הוא כמוהו, רבי יהודה אומר אם אוחז בקטן והגדול עולה עמו הרי הוא כמוהו', והלכה כרבי יהודה. וכן פסק בשו"ע (או"ח סי' קסז ס"א), שיחתוך פרוסת הבציעה קודם הברכה, וצריך לחתוך מעט שאם יאחוז בפרוסה יעלה שאר הככר עמו, שאם לא כן חשובה

קטנה[שנח], מניח הפרוסה תחת השלימה ובוצע משתיהן יחד[שנט]. וכל זה כשרוצה לאכול משניהם, אבל אם אינו רוצה לאכול אלא מאחד, יבצע עליו ואין לחוש לשני, אף על פי שחשוב או חביב עליו[שס].

שנים שמסובים

כשיש לו חתיכה מלחם חיטים, ולחם שלם משעורים, ויש שם אורח המיסב עם בעל הבית, יברך הבעל הבית על הפרוסת חיטים, ומוציא את האורח בברכתו, וטוב יותר שהאורח יאחז השלמה בעת הברכה, שניכר יותר המעלה שיש בכל אחד, משיניחו שתיהם ביחד שלא ניכר החשיבות שיש לכל אחד[שסא].

שלם ממין שיפון

אם היה השלמה מפת של שיפון, והפרוסה של חיטין או של שעורין, אין להחמיר לבצוע על השלמה עם הפרוסה, אלא יבצע על הפרוסה לבד, דשיפון קיל אף משעורים משום שאין נזכר מפורש בפסוק[שסב].

יברך על הגדולה

אם שניהם שלמות ממין אחד, אחת גדולה ואחת קטנה, מברך על הגדולה[שסג].

לחבר הפרוסות בעץ

אם יש לאדם שני חצאי לחם ואין לו לחם שלם, יחברם יחד בעץ[שסד], או בשום דבר שלא יהא נראה, ודינו כדין שלם, ואפילו בשבת יכול לחברם[שסה].

יתרום מהשלם

תורמים בצל שלם, אף על פי שהוא קטן, אבל לא חצי בצל אף על פי שהוא גדול[שסו].

יתרום מהיפה

אין תורמין אלא מן היפה שנאמר (במדבר יח ל) 'בהרימכם את חלבו ממנו', ואם אין שם כהן, תורם מן המתקיים אף על פי שיש שם יפה שאינו מתקיים, כיצד תורם תאנים על הגרוגרות, ובמקום שאין שם כהן תורם גרוגרות על התאנים, ואם רגיל לעשות תאנים גרוגרות, תורם מן התאנים על הגרוגרות אפילו במקום שאין שם כהן, אבל במקום שיש בו כהן, אין תורמין מן הגרוגרות על התאנים אפילו למקום שדרכן לעשות תאנים גרוגרות[שסז].

מצות שלימות בליל הסדר

יטול ידיו ויברך על נטילת ידים, ויקח המצות כסדר שהניחם, הפרוסה בין שתי השלימות, ויאחזם בידו ויברך המוציא ועל אכילת מצה, ואחר כך יבצע מהשלימה העליונה ומהפרוסה, משתיהן ביחד[שסח].

לחם משנה

בשבת

בוצע על שתי ככרות שלימות[שסט], שאוחז שתיהן בידו[שע] ובוצע התחתונה[שעא]. ודוקא בלילי שבת, אבל ביום השבת או בלילי יום טוב בוצע על העליונה, והטעם הוא על דרך הקבלה[שעב].

ביו"ט

גם ביום טוב צריך לבצוע על שתי ככרות שלימות[שעג].

נשים

גם הנשים מחויבות בלחם משנה כיון שהיו גם כן בנס המן[שעד].

להוציא את המסובין

נכון לנהוג שזה שבוצע יכוין לפטור בברכת המוציא כל המסובין, וגם יאמר להמסובין שיכוונו לצאת בברכתו, כדי שכולם יצאו בלחם משנה, וכשמוציא אחרים יאמר ברשות רבותי, אף על פי שהוא הבעל הבית או הגדול והוא מדרך ענוה[שעה].

אין לו שלם

אם אין לו פת שלימה אינו מעכב ויכול לקדש אפילו על כזית פת[שעו].

בסעודה שלישית

אין צריך לקדש בסעודה שלישית, אבל צריך לבצוע על שתי ככרות[שעז]. ואם סועד הרבה פעמים בשבת צריך לכל סעודה שתי ככרות, ולפחות לא יהיה לו בסעודה שלישית פחות מככר אחד שלם[שעח]. ומזה פשט המנהג להקל לבצוע בסעודה שלישית רק בככר אחד שלם[שעט], אבל יש להחמיר ליקח שנים[שפ].

פת שלימה ופרוסה

אם יש לו פת שלימה וגם פרוסה, פשוט שיבצע בסעודה שלישית על הככר השלם, והפרוסה יניח לסעודת מלוה מלכה, שסעודה שלישית חשובה הרבה יותר מסעודת מלוה מלכה, אף שגם סעודת מלוה מלכה היא מצוה[שפא].

יבצע פרוסה בינונית

לא יבצע פרוסה קטנה[שפב], מפני שנראה כצר עין, ולא פרוסה יותר מכביצה, מפני שנראה כרעבתן[שפג]. ונראה הא דלא יבצע יותר מכביצה, היינו דווקא כשאוכל לבדו, אבל כשאוכל עם הרבה בני אדם, וצריך

[שנח] **ואפילו** הפרוסה גדולה מהשלימה, גם טוב שיניח שניהם ביחד. משנה ברורה (סק"ד). [שנט] **רמב"ם** (שם ה"ד). **שו"ע** (שם סי' קסח ס"א). כדי לקיים שתי המעלות, מעלת השלם של הלחם העשוי משעורים, ומעלת הלחם הפרוס שעשוי מחיטים שהם חשובים יותר משעורים שהוא קודם בפסוק. ומעיקר הדין מעלת הפרוס של חיטים עדיף ממעלת השלם של שעורים כמבואר בסוגייתנו, אלא לצאת ידי שמים כל המעלות צריך להניח הפרוסה תחת השלימה. משנה ברורה (סק"ג). [שס] **רמ"א** (שם). שאף שלחם העשוי מחיטים הוא חשוב יותר, שהוא מוקדם בפסוק, או שהוא חביב יותר, מכל מקום אינו חייב לאוכלו עבור מעלות אלו. ומסתבר שכל זה דווקא כאשר רוצה לאכול מין מסוים, אין צריך להתחשב במעלות אלו, אבל אם ברצונו לאכול אחד מהמינים, ואין לו עדיפות איזה מהם לאכול, ושניהם מונחים לפניו, אף שאינו רוצה לאכול משניהם יחד, מצוה מן המובחר שיבצע על המוקדם בפסוק ויש לו שאר המעלות. משנה ברורה (סק"ה). [שסא] **ביאור** הלכה (ד"ה מניח). [שסב] **משנה** ברורה (סק"ג). ואף שמצוה מן המובחר לברך על השלם, מכל מקום הרי דעת רש"י שלעולם אין צריך לברך אלא על פרוסת חיטים לבד. שער הציון (סק"ו). [שסג] **שו"ע** (שם סי' קסח ס"ג). [שסד] **ובשבת** יזהר שלא יהא העץ מוקצה, והמגן אברהם (סק"ד) מפקפק בזה, שבחול אין צריך להדר בזה, ורק בשבת שיש ענין לברך על השלם יעשה כן, והאליה רבה (סק"ה) נוטה שגם שבחול יעשה כן. משנה ברורה (סק"ו). [שסה] **שו"ע** (שם). [שסו] **רמב"ם** (תרומות פ"ה ה"ג). [שסז] **רמב"ם** (שם ה"א). [שסח] **רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ח ה"ו). **שו"ע** (שם סי' תעה ס"א). והיינו שמחזיק את שלשת המצות, העליונה והתחתונה מחזיק בשביל לחם משנה, והפרוסה מחזיק בשביל לקיים לחם עוני, ויברך ברכת המוציא ויניח השלישית להשמט מידו, ובשעה שמברך על אכילת מצה, יחזיק רק את העליונה והפרוסה. משנה ברורה (סק"ג). ודעת הרמב"ם והרי"ף שדי בשתי מצות שלימה ופרוסה, והרא"ש (פסחים פ"י סי' ל) כתב שצריך שלש מצות וכן נהגו. בית יוסף (ד"ה ויטול ידיו). [שסט] **זכר** למן דכתיב (שמות טז כב) 'לקטו לחם משנה'. משנה ברורה (סי' רעד סק"א). [שע] **ומחזיקם** בשעה שמברך המוציא, ובשעת בציעה אין צריך לחם משנה, שהרי לא נאמר לחם משנה אלא בלקיטה. משנה ברורה (שם ס"ק ג - ד). [שעא] **שו"ע** (שם ס"א). הב"ח (ס"א) תמה שהרי אין מעבירים על המצוות, ובשעה שלוקח התחתון מעביר על הלחם העליון, והט"ז (סק"א) תיקן זה ונהג להניח התחתון קרוב אליו יותר מן העליון, ונמצא שפוגע תחלה בתחתון, או לוקחים העליון בשעת ברכת המוציא, ומניחין אותו למטה ובוצעין עליו. והמדקדקים רגילים לעשות רשימה בסכין על הלחם שהוא בוצע קודם ברכה. משנה ברורה (סק"ה). כדי שידע היכן יחתוך, ולא יצטרך להפסיק הרבה ולעיין באיזה מקום לחתוך. קיצור שולחן ערוך (סי' עז סי"ז). [שעב] **רמ"א** (שם). [שעג] **משנה** ברורה (שם סק"א). [שעד] **משנה** ברורה (שם סק"א). [שעה] **משנה** ברורה (שם סק"ג). ובשו"ע הרב (סי' קסז סי"ח) כתב שנהגו עכשיו לברך כל אחד לעצמו, משום שההמון לא נזהרים מלהשיח בין שמיעת הברכה להטעימה, לכן הנהיגו לברך כל אחד לעצמו. ובשבט הלוי (שו"ת, ח"ח סי' רפא) כתב ובשביל זה הנהגתי בסביבה שלי שגם בשבת ויו"ט כל מה שאפשר לברך בעצמו כמו ברכת המוציא וברכת בורא פרי הגפן יברכו בעצמם, כי לולא זה, הריני חושש שנהנים מן עולם הזה בלי ברכה, כאשר ראיתי בכמה מדינות ומקרים, ובודאי השמים לב ביותר כהלכה יכולים לצאת בברכת האחר. [שעו] **משנה** ברורה (שם סק"ג). ראה להלן שכדי לקיים מצות סעודת שבת, צריך לאכול לפחות פת בשיעור כביצה. כתב בקיצור שולחן ערוך (סי' עז סי"ז) שאם מקדש ביום בשחרית קודם הסעודה הקבועה, ואוכל פת הבאה בכיסנין, יש לקחת שתים שלמות. ובמנחת יצחק (שו"ת, ח"ג סי' יג) כתב שלא ראה מי שחשש לדבריו, ולכן בעל נפש הרוצה להחמיר בזה, יעשה כן רק בצינעה, אבל בפרהסיא, שמבקש דווקא שלימים, יש לחוש ליוהרא, כיון שגם גדולים וצדיקים לא נזהרו בזה. [שעז] **שו"ע** (שם סי' רצא ס"ד). שכל הסעודות שאדם סועד ביום השבת שוות. משנה ברורה (ס"ק יח). [שעח] **שביום** ששי ירד מן לכל אחד שני עומרים, ומכל עומר עשו שתי ככרות, הרי עשו ארבע ככרות לשני העומרים, ואכל אחד בערב שבת, ואחד בליל שבת, ואחד בבוקר, הרי נשאר לו רק אחד שלם לסעודה שלישית. משנה ברורה (ס"ק יט). ואם יש לו פת הבאה בכיסנין שלם, יצרף אותו ללחם משנה, כיון שנחלקו הפוסקים אם אפשר לצרפו, ואם אין לו לחם שלם אחר, לא יזיק אם יצרפו. כף החיים (סי' רעד סק"ו). [שעט] **ואם** אין לו ככר שלם, די שיעשה סעודה על פרוסה שהיא שיעור כביצה שאע"ג שאין יכול לקיים מצות לחם משנה, מכל מקום יקיים מצות סעודת שלישית. משנה ברורה (סק"כ). [שפ] **רמ"א** (שם). וכן ראוי לנהוג לכתחילה לברך על לחם משנה גם בסעודה שלישית, כי השיטה הראשונה היא העיקר. משנה ברורה (ס"ק כא). [שפא] **ביאור** הלכה (שם ד"ה ולפחות). ויש אנשים שחושבים להיפך וטועים בזה. [שפב] **פחותה** מכזית. משנה ברורה (סק"ח). [שפג] **רמב"ם** (ברכות פ"ז ה"ג). **שו"ע** (שם סי' קסז ס"א). היינו את הפרוסה שהוא לוקח לאכול, אבל אין בכלל זה, מה שחותכין את הלחם לשני חתיכות, וממנה חותך עוד חתיכה עבורו כדי לאכול. משנה ברורה (סק"ט).

פניני הלכה

כפרוסה, ויניחנה מחוברת לפת ויתחיל לברך, ואחר שסיים הברכה יפרידנה, כדי שתכלה הברכה בעוד שהפת שלמה.

חיתוך החלה בשבת ויו"ט

והביאו הפוסקים (עולת תמיד סק"ב, אליה רבה סק"ב) מה שכתב במנהגי מהרי"ל (הל' סעודה אות ג), שמהרי"ל היה נוהג בכל ערב שבת וערב יו"ט לעשות עוגה מסולת לבצוע עליה, ומאחר שהיתה דקה לא היתה צריך חיתוך מקודם, אלא הניח את אצבעותיו על גבה, והשני אגודלים למטה ובירך המוציא, ובסיום הברכה היה כופפה מלמטה כנגד מעלה עד שנשברה. וכן פסק בשו"ע הרב (ס"ג) שבעוגה דקה גם בחול אין צריך לחתוך קודם שיברך, כיון שאין שהות בשבירתה אחר הברכה.

וכתב בכף החיים (ס"ק יח), שמן הראוי לבצוע תמיד על ככר קטנה בין בחול ובין בשבת, כדי שלא יצטרך לחתוך מעט בסכין לפני הברכה, ויוכל לברך על ככר שלמה ממש.

אך בתורת חיים (סנהדרין קב: ד"ה אמר ליה) כתב, שיש רמז גדול בפריסת פרוסת המוציא לפני הברכה, לפי שצריך האדם להפריש ראשית ולפרוס מן הככר השלם פרוסה אחת לשם ה' ולברך עליה, כשם שמפרישים ראשית לה' בשאר כל הדברים, ביכורים מן הקמה ותרומה מן הדגן וחלה מן העיסה, ככה מפריש ממנו ראשית לשמו יתברך אחר האפייה. ולכן הבוצע חותך מעט תחילה ומברך, ופורס ואוכל מן הפרוסה ונותן ממנה למסובים, אבל לא יברך על כל הפת כשהיא שלמה ויאכל ויתן ממנה למסובים, כיון שמצאנו בגדרה של ראשית שצריך שיהיו השיריים ניכרים, כמו בביכורים ותרומה וחלה, ועל ידי שחותך קודם הברכה עושה את הראשית שתהיה ניכרת. וכתב, שלכן נראה שאפילו בשבת ויום טוב שאינו חותך בככר עד אחר הברכה כדי שיהיו הככרות שלמות, צריך לעשות תחילה רושם בככר עם סכין כפי שיעור הפרוסה שיפרוס, ויברך כדי שתחול הברכה על אותו מקצת שנרשם, שהיא הראשית ששייריה ניכרים. וכתב שכן נוהגים העולם בשבת ויום טוב שעושים כמין רושם בככר תחילה, והטעם כאמור. ועיי"ש שהאריך עוד לבאר הטעם שצריך להפריש ראשית מכל דבר.

אכילת מצוה בדרך רעבתנות

בגמרא מבואר, שרבי זירא היה בוצע בשבת פרוסה גדולה מן הפת שהספיקה לו לכל הסעודה, אמר לו רבינא לרב אשי והרי נראה הדבר כרעבתנות, אמר לו שמכיון שאינו עושה כן בכל יום ורק בשבת עושה כן, אינו נראה כרעבתנות. ועל פי זה פסק בשו"ע (או"ח סי' רעד ס"ב), מצוה לבצוע בשבת פרוסה גדולה שתספיק לו לכל הסעודה. וביאר הט"ז (סק"ב) שאינו נראה בזה כרעבתן, שכיון שאינו עושה כן בחול ודאי כוונתו במה שעושה כן משום שחביבה עליו מצות עונג שבת, ולכן רוצה לאכול הרבה.

וכתב במראה יחזקאל (הלכתא, בשו"ע שם) שכן מוכח גם ממה שמובא בירושלמי (סנהדרין פ"ח ה"ב) שרבי יוחנן היה מלקט פירורים מסעודת ראש חודש. ומשמע שכיון שהיתה סעודת מצוה, היה מותר לנהוג בדרך רעבתנות.

ובספר דרכי חיים ושלום (אות תרעו) כתב, שבעל המנחת אלעזר היה מספר בשם הרה"ק מהרצ"ה הכהן מרימאנוב זי"ע, שמחמת חביבות קדושת המצה היה פעם אחד אוכל ערך כ"ב מצות בבת אחת, אף שבפעם אחרת לא היתה אכילתו מרובה.

וכתב במראה יחזקאל, שדין זה הוא דווקא באכילה שיש בה עצמה מצוה, כגון סעודות שבת וראש חודש, אבל באכילת קדשים כדי שלא יבואו לידי נותר, נראה שאין שבח באכילתם דרך רעבתנות, שהרי במנחות (ק.) גינו את הבבליים האוכלים כן, שאכלו חי בליל שבת את השעיר של יום הכפורים שחל להיות בערב שבת. והטעם, לפי שאכילת השעיר בדרך זו לא היה בה קיום מצוה של אכילת קדשים, אלא רק הצלה שלא יבוא לידי נותר, ואין מקיימים באכילה כזו מצות אכילת קדשים שצריכה להיות בדרך כבוד וגדולה, כמבואר בסוטה (טו.), ולמדו זאת מהפסוק (במדבר יח ח) 'למשחה' שאכילת קדשים צריכה להיות בדרך גדולה כדרך שהמלכים אוכלים, ומשמע בגמרא (זבחים כח.) שדין זה מעכב בדיעבד, ואם אכל את הקדשים שלא בדרך גדולה לא קיים המצוה, ולכן הזכירו אותם לגנאי. ואף על פי שבספר עשרה מאמרות (מאמר כח) כתב שהזכירו אותם לשבח, היינו משום שהצילו הקדשים שלא יבואו לידי נותר, אבל באכילה עצמה לא היתה מצוה. וכעין דבריו כתב הרש"ש (מנחות שם בתוס' ד"ה שבולעין), שנראה שהבבליים לא קיימו מצות אכילת

ליתן מן הפרוסה לכל אחד כזית[שפד], מותר לבצוע כפי מה שצריך לו[שפה].

בשבת

מצוה לבצוע בשבת פרוסה גדולה שתספיק לו לכל הסעודה[שפו].

לחתוך שתיהם

יש שנהגו לחתוך את שתי החלות שלוקח ללחם משנה, ואם מקפיד על ההוצאה עושה שלש חלות גדולות, ושלש חלות קטנות, ובכל סעודה בוצע אחת גדולה ואחת קטנה, והעולם אינם נוהגים כן[שפז].

עשיית מצוה בחפץ של מצוה

עירובי חצירות

יש לבצוע על פת של עירובי חצירות בשחרית בשבת[שפח]. ודווקא במקום שנוהגים לערב כל ערב שבת, אבל עדיף טפי לערב על כל השנה בפעם אחת[שפט].

להריח הדסים

נהגו לברך [בהבדלה] על ההדס של הלולב[שצ] כל היכא דאפשר[שצא]. ויש אומרים דאין לברך על הדס היבש דאינו מריח, רק על שאר בשמים[שצב] וכן נהגו במדינות אלו. ונראה דיש להניח גם הדס עם הבשמים, דאז עושים ככו"ע[שצג].

עירוב תבשילין

המהרי"ל לקח לחם שלם לעירובי תבשילין והיה לוקח אותו אח"כ ללחם משנה בליל שבת ולמחרתו, ובוצע עליו בסעודה שלישית, דכיון דאיתעביד ביה מצוה חדא ליתעבד ביה מצוה אחרינא[שצד].

אפיית מצות, או שריפת חמץ

נהגו להצניע ההושענות לאפיית מצות, כדי לעשות בהם מצוה[שצה]. ויש אומרים שטוב לשרוף החמץ עם ההושענות, הואיל ואיתעביד בו מצוה חדא, ליתעביד בו גם מצות תשביתו[שצו].

מ.

הפסק בין הברכה לאכילה

בדיבור

יאכל מיד ולא ישיח בין ברכה לאכילה, ואם שח[שצז] צריך לחזור ולברך[שצח], אלא אם כן היתה השיחה בדברים מענין דבר שמברכים עליו[שצט], כגון שבירך על הפת וקודם שאכל אמר הביאו מלח או ליפתן, תנו לפלוני לאכול, תנו מאכל לבהמה וכיוצא באלו[ת], אין צריך לברך[תא]. ומכל מקום לכתחילה לא יפסיק כלל[תב], והא דאם שח דברים בטלים צריך לחזור ולברך, היינו דווקא ששח הבוצע קודם שאכל, אבל אח"כ לא הוי שיחה הפסק, אע"פ שעדיין לא אכלו אחרים המסובים, כבר יצאו כולם באכילת הבוצע, כי אין צריכים כולם לאכול מן פרוסת הבוצע, רק שעושין כן לחיבוב מצוה[תג].

בשתיקה

כל אלו הברכות צריך שלא יפסיק בין ברכה לאכילה[תד]. יותר מכדי דיבור[תה].

מפני הכבוד והיראה

אפילו מפני הכבוד והיראה אסור להפסיק אחר הברכה, ואם הפסיק חוזר ומברך, ואפילו לעניית אמן או לקדיש וקדושה וברכו גם כן לא יפסיק[תו].

מאכל חם או קר

לא יברך על מאכל או משקה שהוא חם או קר ביותר משום חשש הפסק[תז].

נמאס בעיניו

מי שבירך על מאכל ולאחר שבירך נמאס בעיניו, יש לו לאכול קצת שלא תהיה הברכה לבטלה[תח].

שפיכת מים

הרוצה לשתות מים, ושופך קצת מהם קודם ששותה, ישפוך תחלה ואחר כך יברך, דתרווייהו איתנהו משום הפסק ומשום ביזוי ברכה[תט].

שבירת אגוז

כשאוכל אגוז ישברנו ואחר כך יברך, דאין כדאי להפסיק הרבה בין הברכה לאכילה, ועוד שמא לא ימצאנו יפה ואינו ראוי לברכה[תי].

ברכת אשר יצר

העושה צרכיו ורוצה לאכול, יטול שתי פעמים. על הראשונה מברך אשר יצר, ועל השניה מברך על נטילת ידים. ואם אינו

[שפד] שעיקר המצוה לכתחילה כשמוציא אחרים ידי חובתן בברכת המוציא, שיתן לכל אחד מהמסובין מן הפרוסה שחתך להמוציא, ולא מן הלחם הנשאר וצריך ליזהר בזה בסעודה גדולה, שאם אחד מוציא את כולם בברכתו, שיחתוך בציעת המוציא כל כך גדולה שיספיק לחלק ממנה לכל המסובין. משנה ברורה (ס"ק יד). [שפה] רמ"א (שם). [שפו] שו"ע (או"ח סי' רעד ס"ב). רמ"א (סי' קסז ס"א). ואינו נראה כרעבתן, כיון שאינו עושה כן בחול, ודאי כוונתו שחביב עליו המצוה ורוצה לאכול הרבה. משנה ברורה (סי' רעד סק"ו). [שפז] משנה ברורה (סי' רעד סק"ד). וטעם המחלוקת שמבואר בסוגייתנו, רבי זירא הוה בצע אכולא שירותא, אמר ליה רבינא לרב אשי והא קא מתחזי כרעבתנותא. ופירש רש"י (ד"ה אכולה) שהיה בוצע פרוסה גדולה שהיה די לו לכל הסעודה בשבת. וכן פסק השו"ע, וכן נהגו העולם. אולם הרשב"א (ד"ה רבי זירא) פירש שבצע את שני הככרות. וכן נהגו הרש"ל (של"ה פרק נר מצוה ד"ה וכו'ע) והשל"ה (שם), וכן הסכים הגר"א שהעיקר כפירוש הרשב"א. [שפח] הטעם הואיל ונעשה בו מצוה אחת, נעשה בו מצוה אחרת, ואף שיכול לאכלו גם בערבית, מכל מקום טוב יותר לבצוע עליו בשחרית, שפעמים מקדים לאכול בערבית קודם שחשיכה. משנה ברורה (סק"ד). [שפט] רמ"א (שם סי' שלד ס"ג). והוסיף (שם סי' שסח ס"ה) שנהגו לעשות העירוב חלת מצה שאינה ממהרת להתעפש, ועוד דיכולים לשמרה בימי הפסח ויכולים לשמור העירוב כל השנה, וזה טוב יותר מלערב כל שבת ושבת, שלא ישכחו מלערב. מיהו אם רוצים לערב כל ערב שבת ולאכול העירוב כל שבת, הרשות בידם. [שצ] תיבות של לולב היא הוספת המשנה ברורה (סק"ח) והטעם שכיון שנעשה בו מצוה אחת, נעשה בו מצוה אחרת, ודווקא בשאר ימות השנה אבל לא בסוכות שהוקצה למצותו. (שם). [שצא] שו"ע (שם סי' רצז ס"ד), היינו אם יש בו עוד ריח קצת מצוה לכתחילה להדר אחריו, וסמך לדבר (ישעיה נה יג) 'ותחת הסרפד יעלה הדס' וסמיך ליה (שם נו ב) 'שומר שבת מחללו'. משנה ברורה (שם). [שצב] שכיון שנתייבש וניטל ממנו עיקר הריח אין לברך עליו. משנה ברורה (שם). [שצג] רמ"א (שם). [שצד] משנה ברורה (שם סי' תקכז ס"ק יא). ב"ח (ס"ט). [שצה] רמ"א (שם סי' תרסד ס"ט). בבית יוסף (שם ד"ה כתוב בהגהות) כתב שריב"ק היה נוהג לבער את החמץ קודם פסח עם הערבה כמבואר בסוגייתנו, הואיל ואתעביד ביה חדא מצוה ליעביד ביה מצוה אחריתא. ובדרכי משה (סק"ו) כתב בשם המהרי"ל שאנשי מעשה נוהגין לאפות מצות בעצי הערבה. [שצו] משנה ברורה (סי' תמה סק"ז). [שצז] אפילו תיבה אחת. משנה ברורה (ס"ק לו). [שצח] ואין לדבר עד שיכלה ללעוס קצת מהפרוסה ויבלענו, שעיקר הברכה היא על הבליעה. משנה ברורה (ס"ק לה). והרבה אחרונים כתבו שאף שלכתחילה בודאי צריך ליזהר בזה, מכל מקום בדיעבד כשעבר ושח בשעה שהוא לועס בפיו קודם שבלע אין צריך לחזור ולברך שהלעיסה היא התחלת האכילה, ובחיי אדם (כלל מט ס"ד) כתב שדווקא אם בלע הטעם שמצץ בפיו מן הלעיסה אין צריך לחזור ולברך. ביאור הלכה (ד"ה ולא ישיח). אם רבים מסובין, וכל אחד יש לו ככר ומברך לעצמו, לא יענה אמן על ברכתו של חבירו קודם שיטעום הוא על ברכתו, ומכל מקום אם עבר ושח בעודו לועס קודם שבלע הפרוסה בדברים שאינו מצרכי סעודה צ"ע אם צריך לחזור ולברך. אמנם אין צריך שיאכל דווקא שיעור כזית קודם שידבר, שאפילו אם אכל רק פחות מכזית אחר הברכה נחשב לאכילה לענין זה שמותר לדבר אח"כ אם הוא צריך לכך, ושלא במקום הדחק טוב שיאכל מתחלה שיעור כזית. משנה ברורה (שם). [שצט] ואפילו הפסיק בדברים שאינו לצורך פרוסת המוציא, רק מענייני צרכי סעודה, ואפילו דיבר להביא הכלים שהן לצורך הסעודה לא הוי הפסק. משנה ברורה (ס"ק לז). [ת] שגם כשדיבר שיתנו אוכל לפני הבהמה הוא מענייני הסעודה, שאסור לטעום קודם שיתן לבהמתו. משנה ברורה (סק"מ). [תא] רמב"ם (ברכות פ"א ה"ח). שו"ע (שם סי' קסז ס"ו). [תב] ואפילו בדברים שהם מענייני הסעודה, וכן לא יאמר שיתנו מאכל לבהמה. אך לדעת המגן אברהם (סי' רעא ס"ק יב) שאסור מן התורה לאכול קודם שיתן לאכול לבהמתו, פשוט שאפילו בירך המוציא צריך להפסיק, אבל מהפוסקים שאמרו שאין מפסיקים, משמע שסוברים שאין זה איסור מן התורה. ביאור הלכה (ד"ה ומ"מ). [תג] רמ"א (שם). ואפילו שהשומעים היוצאים בברכתו דיברו קודם שטעמו בדיעבד אין צריכים לחזור ולברך, הואיל וכבר חלה ברכת המברך, מיהו לכתחילה בודאי אסור לכל אחד מהשומעים להפסיק קודם שיטעום. והנה זהו רק דעת הרמ"א אבל כמעט כל האחרונים חולקים עליו וסוברים שלא עדיף השומע מהמברך עצמו כששח קודם טעימתו שחוזר ומברך, והוא הדין השומעים אם הפסיקו בדברים קודם טעימתן שחוזרים ומברכים. ודע עוד שאם המברך שח קודם שטעם, אף שהשומעים לא שחו כלל משמע מהפוסקים, ששוב אינם יוצאים בהברכה, וצ"ע לדינא. משנה ברורה (ס"ק מג). [תד] שו"ע (שם סי' רו ס"ג). היינו כדי שאילת תלמיד לרב שהוא שלום עליך רבי, ואם שהה יותר מזה נחשב להפסק, וכל זה דווקא כשלא דיבר, אבל אם דיבר אפילו מילה אחת שלא לצורך הברכה הוי הפסק, עוד יש חילוק בין שתיקה לדיבור, שאם דיבר בין הברכה לאכילה צריך לחזור ולברך, אבל האיסור לשהות בשתיקה הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד אפילו שהה הרבה יותר מכדי דיבור אין צריך לחזור ולברך, כל שלא הסיח דעתו בינתיים. משנה ברורה (ס"ק יג). [תה] רמ"א (שם). [תו] משנה ברורה (שם). [תז] משנה ברורה (שם). [תח] משנה ברורה (שם). [תט] משנה ברורה (שם). [תי] משנה ברורה (שם).

פניני הלכה

קדשים, כיון שהאכילה היתה שלא כדרך אכילה, ואכילה שלא כדרכה אין שמה אכילה, ולא אכלו את הבשר אלא כדי להצילו מנותר. ועיין עוד בזה בפניני הלכה מנחות (נט:).

מ.

הנחת סוכר על השולחן בסעודה במקום מלח

בגמרא אמר רבי יוחנן, אם הפסיק בין ברכת 'המוציא' לאכילה באמירת 'הביאו מלח' או 'הביאו לפתן', אינו צריך לחזור ולברך, כיון שדיבור זה הוא צורך הברכה, ופירש רש"י (ד"ה הביאו), שהצורך הוא שתהא פרוסה של ברכה נאכלת בטעם.

וכתבו התוספות (ד"ה הבא), שאנו אין אנו רגילים להביא על השולחן לא מלח ולא לפתן, משום שהפת שלנו חשובה היא גם בלי טיבולה במלח ולפתן. אך הביאו, שרבי מנחם היה מדקדק מאוד להביא מלח על השולחן, כמו שמובא במדרש [אינו במדרשים שלפנינו] שכשישראל יושבים על יד השולחן וממתינים זה לזה עד שיטלו ידיהם והם שרויים בלא מצוות, השטן מקטרג עליהם, וברית מלח מגינה עליהם. וכן פסק הרמ"א (או"ח סי' קסז ס"ה), שמצוה להניח על כל שולחן מלח קודם שיבצע, כי השולחן דומה למזבח והאכילה כקרבן, ונאמר (ויקרא ב יג) 'על כל קרבנך תקריב מלח', והוא מגין מן הפורעניות וכמבואר בדברי התוספות.

ודן בתורה לשמה (סו"ת, סי' תק) אם במקום שאין מלח יכולים להניח על השולחן סוכר במקומו. והביא דברי הלכות קטנות (סו"ת, ח"א סי' ריח) שכתב שטעם מליחת הקרבנות במלח הוא מפני שהמלח הוא דבר המקיים, ועל פי זה חידש שאפשר למלוח את הקרבנות גם בסוכר, לפי שהסוכר הוא מלח גמור, שאף הוא מעמיד את הדברים זמן רב. ואל תתמה שהוא מתוק ואיך יהיה ממינו של המלח שהוא מלוח, שזו אינה תמיהה, שהרי בכל הדברים יש כיוצא בזה, הלא תראה ברמונים שיש בהם מתוקים וחמוצים, וכן בעוד פירות, וכמו כן יש מלח מלוח ויש מלח מתוק שהוא הסוכר, שכל המעמיד נקרא מלח ברית עולם וקיומו. והוסיף שבעלי הכימי"א אומרים שבכל סוכר יש מלח, ובקנה הסוכר שמביאים ממצרים קרוב לשרשו הוא מלוח וכן בראשו, ובאמצעיתו הוא מתוק. וכתב בתורה לשמה, שהגם שלענין היתר הבשר ותיקונו מן הדם הבלוע בו אין מועיל אלא מלח, שרק לו יש כח להפליט הדם, ולא דבר אחר, מכל מקום לענין הנחת מלח על השולחן יועיל גם סוכר לפי דעת ההלכות קטנות, שהרי טעם נתינת מלח על השולחן הוא משום ברית המלח ומשום שהיו מולחים בו את הקרבנות, ולפי דעת ההלכות קטנות גם בסוכר יש ברית, ואף הוא דבר המקיים, ואף בו יכולים למלוח את הקרבנות.

וכתב, שאפשר שעל זה סמכו העולם להניח סוכר על השולחן בראש השנה תמורת המלח, ואף מטבלים בו פרוסת המוציא ולא במלח, משום שרוצים לעשות כן לסימן טוב, ולפי דברי ההלכות קטנות יש מקום למנהג זה. אך באמת אין לנו ראיה ברורה לדין זה שחידש ההלכות קטנות שיועיל הסוכר בקרבנות במקום המלח, ויש לפקפק בזה, וכתב שעל כן נוהג הוא שהגם שמביאים בביתו בראש השנה סוכר לסימן טוב, הרי הוא מביא גם מלח בכלי אחר ומטבל הפרוסה כאן וכאן. כי באמת בטיבול הפרוסה במלח יש סוד וכוונה עמוקה כמבואר בדברי האר"י ז"ל (ספר הליקוטים עקב פ"ח) שהמלח הוא אותיות לחם וכו', עיי"ש, ועל פי הכוונה והסוד קשה לומר שיועיל הסוכר במקום מלח בטיבול הלחם בו, ולכן מוכרח הוא להביא מלח ולטבל בו הפרוסה גם בראש השנה.

ובספר מנחת דוד (ח"א סי' נט אות עח) הביא, שכתב במנהגי החתם סופר שאם אין מלח בברכת המוציא יטבלו פרוסת המוציא בסוכר.

ברכת פרי שגדל בעציץ שאינו נקוב

כתב החיי אדם (ח"א כלל נא סי"ז), שבירושלמי (כלאים פ"ז ה"ו) מבואר שאחד מחמשת מיני דגן שגדל בעציץ שאינו נקוב ועשה ממנו פת, אינו מברך עליו 'המוציא לחם מן הארץ', כיון שאינו נקרא 'ארץ'. וכתב, שנראה שהוא הדין שאינו מברך עליו 'בורא פרי האדמה', לפי שאינו נקרא 'אדמה'. והסתפק על פירות האילן שגדלו בעציץ שאינו נקוב, אם מברך עליהם 'בורא פרי העץ', שיש להסתפק אם פרי כזה נקרא פרי, ואם העץ הגדל בעציץ כזה נקרא עץ. אולם בנשמת אדם (ח"ב סי' קנב סק"א) כתב, שעל פירות שגדלו בעציץ שאינו נקוב מברכים 'בורא פרי העץ', כיון שלעצים אלו יש שם עץ, והראיה שהרי עצים אלו חייבים בערלה, כמבואר בשו"ע (יו"ד סי' רצד סכ"ו), ואף שפטורים מביכורים כמבואר ברמב"ם (ביכורים פ"ב ה"ט), היינו משום שבפרשת ביכורים מיעט הכתוב (דברים כו ב) 'בארצך', ואלו אינם גדלים בארץ, אבל בערלה אף על גב שכתוב (ויקרא יט כג) 'ונטעתם כל עץ', יש בהם איסור ערלה כיון שנקראים עצים, ואם כן הוא הדין לענין ברכת 'בורא פרי העץ' התלויה במה שהם עצים, ואין צריך שיהיו 'בארצך'.

וכתב עוד, שאף אם הניח עציץ שאינו נקוב בבית שאין בו עפר, אף שעל עץ כזה אין איסור ערלה, מכל מקום מברך על פירותיו 'בורא פרי העץ', כיון שהם נקראים עצים.

רוצה ליטול אלא פעם אחת, לאחר ששפך פעם אחת על ידיו ומשפשף, יברך אשר יצר[תיא], ואח"כ בשעת ניגוב יברך על נטילת ידים[תיב].

לאחר הקידוש קודם שטעם

קידש, וקודם שטעם הפסיק בדיבור, חוזר ומברך בורא פרי הגפן ואין צריך לחזור ולקדש[תיג].

ברכת לישב בסוכה

בשאר ימים מברך על הסוכה קודם ברכת המוציא, ונוהגים לברך על הסוכה אחר ברכת המוציא, קודם שיטעום[תיד].

הפסק בין ברכה למצוה בתפילין

אסור להפסיק בדיבור בין תפילין של יד לתפילין של ראש, ואם סח לצורך התפילין, אינו חוזר ומברך[תטו].

הכרזת יעלה ויבוא

מה שמכריז ש"צ 'ראש חודש', בין קדיש לתפילת ערבית לא הוי הפסק, כיון שהוא צורך התפילה, וכן יכול לומר ברכו להוציא מי שלא שמע, ולא הוי הפסק[תטז].

בין התקיעות

לא ישיח, לא התוקע ולא הציבור, בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד[תיז], מיהו בענין התקיעות והתפילות אין זה הפסק[תיח], ואם שח דברים בטלים אין צריך לחזור ולברך[תיט].

בשחיטה

צריך ליזהר מלדבר בין ברכה לשחיטה בדבר שאינו מצרכי השחיטה, ואם דיבר צריך לברך פעם אחרת[תכ].

שוחט שתי בהמות

אם רוצה לשחוט הרבה, צריך ליזהר שלא לדבר בין שחיטה לשחיטה בדבר שאינו מצרכי השחיטה[תכא].

להאכיל לבהמה קודם שיאכל

חכמים הראשונים היו נותנים לעבד מכל תבשיל ותבשיל שהיו אוכלים, ומקדימים מזון הבהמות והעבדים לסעודת עצמם[תכב].

לשתות

מותר לשתות קודם שיתן לבהמה, כמו שמצינו ברבקה שאמרה להעבד שתה וגם גמליך אשקה (בראשית כד מו)[תכג].

ימתין בבציעה למלח

לא יבצע עד שיביאו לפניו מלח או ליפתן[תכד] ללפת בו פרוסת הבציעה[תכה], ואם היא נקייה או שהיא מתובלת בתבלין או במלח כעין שלנו, או נתכוין לאכול פת חריבה[תכו], אינו צריך להמתין[תכז]. ומכל מקום מצוה להניח על כל שולחן מלח קודם שיבצע, כי השולחן דומה למזבח[תכח] והאכילה כקרבן[תכט], ונאמר (ויקרא ב יג) 'על כל קרבנך תקריב מלח', והוא מגין מן הפורעניות[תל].

טבילה ג' פעמים

כתבו המקובלים שיטבול פרוסת המוציא במלח שלשה פעמים[תלא].

בליל הסדר

יטבול [המצות] במלח[תלב]. ואין המנהג לטבלה במלח בלילה ראשונה, דפת נקי אין צריך מלח[תלג].

ישתין מיושב

לא ישתין מעומד, מפני ניצוצות הניתזין על רגליו[תלד], אם לא שיעמוד במקום גבוה או שישתין לתוך עפר תיחוח[תלה].

אכילת מלח לאחר האכילה

אכל כל מאכל ולא אכל מלח, שתה כל משקה ולא שתה מים, ביום ידאג מפני ריח הפה, ובלילה מפני ריח הפה ומפני אסכרה[תלו].

בזמן הזה

אחר כל אכילתך אכול מלח, ולאחר כל שתייתך שתה מים, ונ"ל דווקא שלא היה מלח בפת או במאכלים שאכל, וכן שלא שתה משקה שיש בו מים, אבל בלאו הכי ליכא למיחש. וכן נוהגין שלא ליזהר באכילת מלח ושתיית מים אחר הסעודה[תלז]. ובלאו הכי אין להקפיד בזמנינו דהאידנא נשתנו הטבעים[תלח].

לא ישתה הרבה

לא יאכל אדם עד שתתמלא כריסו אלא יפחות כמו רביע משובעו, ולא ישתה מים בתוך המזון אלא מעט ומזוג ביין, וכשיתחיל המזון להתעכל במעיו שותה מה שהוא צריך לשתות[תלט], ולא ירבה לשתות מים ואפילו כשיתעכל המזון, ולא יאכל עד שיבדוק עצמו יפה יפה שמא יהיה צריך לנקביו, לא יאכל אדם עד שילך קודם אכילה עד שיתחיל גופו לחום, או יעשה מלאכתו או יתייגע ביגע אחר, כללו של דבר יענה גופו וייגע כל יום בבקר עד שיתחיל גופו לחום וישקוט מעט עד שתתיישב נפשו ואוכל, ואם רחץ בחמין אחר שיגע הרי זה טוב, ואחר כך שוהה מעט ואוכל[תמ].

מאכלים רעים

יש מאכלים שהם רעים ביותר עד מאוד וראוי לאדם שלא לאוכלם לעולם, כגון הדגים הגדולים המלוחים הישנים, והגבינה המלוחה הישנה, והכמהין ופטריות והבשר המליח הישן, ויין מגתו, ותבשיל ששהה עד שנדף ריחו, וכן כל מאכל שריחו רע או מר ביותר, הרי אלו לגוף כמו סם המות, ויש מאכלות שהן רעים אבל אינם כמו הראשונים לרוע, לפיכך ראוי לאדם שלא לאכול מהן אלא מעט ואחר ימים הרבה, ולא ירגיל עצמו להיות מזונו מהם או לאוכלן עם מזונו תמיד, כגון דגים גדולים[תמא] וגבינה וחלב ששהה אחר שנחלב כ"ד שעות, ובשר שוורים גדולים ותישים גדולים, והפול והעדשים והספיר ולחם שעורים ולחם מצות והכרוב והחציר והבצלים והשומים והחרדל[תמב] והצנון, כל אלו מאכלים רעים הם, אין ראוי לאדם לאכול מאלו אלא מעט עד מאד, ובימות הגשמים, אבל בימות החמה לא יאכל מהן כלל, והפול והעדשים[תמג] בלבד אין ראוי לאוכלן לא בימות החמה ולא בימות הגשמים, והדלועין אוכלין מהן בימות החמה[תמד].

ברכת פרי האדמה

על פירות הארץ והירקות מברכין עליהן בתחילה בורא פרי האדמה ולבסוף בורא נפשות רבות[תמה].

[תיא] **וברכת** אשר יצר לא הוי הפסק בין נטילת ידים לברכת המוציא, שכיון שבא לטהרת הידים, לא גרע מגביל לתורי שמבואר בסוגייתנו שלא הוי הפסק. בית יוסף (ד"ה מי שלא). [תיב] **שו"ע** (שם סי' קסה ס"א). [תיג] **שו"ע** (שם סי' רעא סט"ו). וכמבואר בסוגייתנו שהמדבר בין הברכה לאכילה חוזר ומברך. ביאור הגר"א. [תיד] **שו"ע** (שם סי' תרמג ס"ג). וכיון שברכת סוכה היא משום אכילה, נחשבת כצרכי אכילה שאינם הפסק, כמבואר בסוגייתנו שטול ברוך או גביל לתורי לא הוו הפסק. בית יוסף (ד"ה ומ"ש שה"ר). [תטו] **שו"ע** (שם סי' כה ס"י). כמבואר בסוגייתנו לענין ברכת המוציא. בית יוסף (ד"ה ומ"ש רבינו). [תטז] **שו"ע** (שם סי' רלו ס"ג). ואין זה הפסק כיון שהוא צורך תפילה והרי זה כטול ברוך שמבואר בסוגייתנו שאין זה הפסק. בית יוסף (שם ד"ה ולענ"ד). [תיז] **שו"ע** (שם סי' תקצב ס"ג). [תיח] **כתב** ראבי"ה (סי' תקלה) שבענין התקיעות מותר לדבר, שדומה לטול ברוך שמבואר בסוגייתנו שאין זה הפסק, ופשוט הוא. בית יוסף (ד"ה ולא שח). ומהרי"ל (הל' שופר סי' ג) כתב, שמותר לדבר גם בענייני התפילות ואין זה הפסק. דרכי משה (סק"ג). [תיט] **רמ"א** (שם). [תכ] **שו"ע** (יו"ד סי' יט ס"ד). פשוט שכן הדין בשאר ברכות, שאם דיבר בין הברכה והדבר שמברכים עליו, צריך לחזור ולברך וכמבואר בסוגייתנו, שאם אמר גביל לתורי לא הוי הפסק, משמע שאם דיבר מדברים שאינם מצרכי הסעודה הוי הפסק וצריך לברך פעם אחרת, וכן היא הסכמת הפוסקים שכל שדיבר בין ברכה לדבר שמברך עליו צריך לחזור ולברך. בית יוסף (ד"ה וצריך שלא). [תכא] **שו"ע** (שם ס"ה). [תכב] **רמב"ם** (עבדים פ"ט ה"ח). והקשה באבן האזל שבסוגייתנו נאמר 'אסור לאדם שיאכל קודם שיתן מאכל לבהמתו', ומוכח שיש בזה איסור, ולמה כתב הרמב"ם שזהו מדרכי החכמים, וראיתי שהעין משפט בסוגייתנו הביא לשון הרמב"ם וסיים וצע"ק, ובוודאי כוונתו לזה. [תכג] **משנה ברורה** (סי' קסז סק"מ). וכתב בברכי יוסף (שם ס"ק ז - ח) שגם אם אינו בביתו אינו רשאי לטעום עד שיתן לבהמתו קודם. ואם מגדל כלב או חתול אין לו חיוב להקדים מזונותיו. ומיהו למדקדק נכון להקדימם גם כן. [תכד] **פירוש** כל דבר הנאכל עם הפת. ושני טעמים נאמרו בזה: א. כדי שתהא הפת נאכלת בטעם משום כבוד הברכה. ב. כדי שלא יצטרך אחר כך להפסיק בין הברכה לאכילה לבקש מלח ותבלין שאסור לכתחילה, ואפילו אם יתאחר קצת עד שיביאו לו המלח, גם כן נכון להמתין מלברך. משנה ברורה (ס"ק מ). [תכה] **וכיון** שאין לבצוע קודם שיביאו לפניו מלח או ליפתן, צריך ליזהר מלהתחיל לברך הברכה כדי שלא יהיה הפסק, ואם בירך צריך להמתין קצת מלאכול עד שיביאו המלח. ואם המסובים רבים, צריך להמתין מלברך עד שיביאו לפני כל אחד ואחד, לפי שהוא מוציא אותם בברכתו, וצריכים לטעום מיד אחר הברכה. משנה ברורה (ס"ק כה - כו). [תכו] **הוא** פירוש הרמב"ם על הנאמר בסוגייתנו 'לית דין צריך בשש', כלומר שאין דעתו לאכול ליפתן, ולכן אין צריך להמתין עליו. בית יוסף (ד"ה ולא יבצע). ושני הטעמים לא שייכים בזה, טעם הראשון שהוא משום כבוד הברכה, אין שייך, כיון שאין דעתו לאכול כלל בסעודה זו מלח ותבלין, וגם הטעם השני שלא יהיה הפסק בין הברכה לאכילה, לא שייך בזה, שהרי אין דעתו כלל לבקש אח"כ מלח ותבלין. משנה ברורה (ס"ק כח). [תכז] **רמב"ם** (ברכות פ"ז ה"ג). **שו"ע** (או"ח סי' קסז ס"ה). ואם רוצה להמתין, אין זה הפסק. משנה ברורה (ס"ק כט). [תכח] **שאמרו** חז"ל (חגיגה כז.) בזמן שבית המקדש קיים המזבח מכפר על האדם, עכשיו שולחנו של אדם שנותן מלחמו לדל מכפר עליו. דכתיב (יחזקאל מא כב) 'וידבר אלי זה השלחן אשר לפני ה''. משנה ברורה (סק"ל). [תכט] **שאם** האדם אוכל לחזק כוחותיו, כדי שעל ידי זה יהיה בריא וחזק לעבודת ה', אכילה זו היא כקרבן. משנה ברורה (ס"ק לא). [תל] **רמ"א** (שם). שמבואר במדרש כשישראל יושבין וממתינין זה את זה עד שיטלו ידיהם והם בלא מצוות, השטן מקטרג עליהם וברית מלח מגין עליהם. משנה ברורה (ס"ק לג). [תלא] **משנה ברורה** (ס"ק לג). [תלב] **שו"ע** (או"ח סי' תעה ס"א). [תלג] **רמ"א** (שם). כמבואר בסוגייתנו, לית דין צריך בשש. ביאור הגר"א. [תלד] **ויאמרו** שהוא כרות שפכה שאין מימי רגליו מקלחים אלא שותתים, וכרות שפכה אינו מוליד ויאמרו על בניו שאינם שלו. משנה ברורה (סק"ג). [תלה] **רמב"ם** (תפילין פ"ד הי"ח). **שו"ע** (שם סי' ג סי"ג). [תלו] **שו"ע** (שם סי' קעט ס"ו). ואסכרה פי' חולי חונק. [תלז] **רמ"א** (שם סי' קע סכ"ב). [תלח] **משנה ברורה** (ס"ק יח). [תלט] **כמבואר** בסוגייתנו, המקפה אכילתו במים אינו בא לידי חולי מעיים. קרית מלך. [תמ] **רמב"ם** (דעות פ"ד ה"ב). [תמא] **כמבואר** בסוגייתנו הרגיל בדגים קטנים אינו בא לידי חולי מעיים. קרית מלך. [תמב] **כמבואר** בסוגייתנו שיאכלם אחת לשלושים יום. קרית מלך. [תמג] **כמבואר** בסוגייתנו שיאכלם אחת לשלושים יום. קרית מלך. ותמה במרכבת המשנה איך כתב שהעדשים והחרדל לא יאכל מהם כלל, הרי נאמר בסוגייתנו שהרגיל בעדשים ובחרדל אחת לשלשים יום מונע חלאים מתוך ביתו. הרי שהרגילות במאכלים אלו פעם אחת בחדש מונע חולאים, ואיך כתב הרמב"ם שאין לאכול מהם כלל. ותירץ על פי מה שכתב בכסף משנה (שם הי"ח) שרפואות והנהגת מלכות בבל שבה היו חכמי הגמרא משונה משאר הארצות, וגם לגבי עדשים, שמזמן התלמוד עד זמן הרמב"ם נשתנה טבע העולם, והיה טבעם קר או שמאכלם היה משונה ממאכלנו, ולכן אין להקשות על הרמב"ם למה כתב היפך דברי הגמרא. [תמד] **רמב"ם** (דעות פ"ד ה"ט). [תמה] **רמב"ם** (ברכות פ"ח ה"א). **שו"ע** (או"ח סי' רה ס"א). ראה עוד לעיל (לה.).

פניני הלכה

ולמד כן מהמבואר בסוגייתנו בגדר הפירות שמברכים עליהם 'בורא פרי העץ', שכל פרי שקוטפים אותו מהעץ, והענף שגדל עליו הפרי נשאר ומוציא פירות גם בשנה הבאה, מברכים עליו 'בורא פרי העץ'. וסימן זה נמצא גם בעצים הגדלים בעציץ שאינו נקוב. ואף שהם פטורים מערלה, אין הטעם משום שלא נקרא עץ, אלא משום שאין הדרך לנטוע עץ כזה, והתורה אמרה 'ונטעתם', שצריך להיות דרך נטיעה.

ואין לומר שפירות הגדלים בעציץ שאינו נקוב אין להם שם פרי, שהרי במנחות (פד:) אמר ריש לקיש שפירות שגדלו בעציץ שאינו נקוב מביא מהם ביכורים ואינו קורא, ואם מביא מהם ביכורים על כרחך שהם נקראים פרי. ואף שרבי יוחנן (שם) סובר שאינו מביא כלל, וכן ההלכה כמבואר ברמב"ם (ביכורים פ"ב ה"ט), לא חלק רבי יוחנן על כך שנקראים פירות, ולא מיעטם אלא משום שנאמר 'מארצך', אך לענין ברכת הנהנין מודה הוא ששם פרי עליהם.

ולפי זה כתב החיי אדם, שגם עבור ד' מינים יכול ליטול אתרוג שגדל בעציץ שאינו נקוב, כיון שכתוב (ויקרא כג מ) 'פרי עץ', והגדל בעציץ שאינו נקוב נחשב לפרי, וגם עצו נקרא עץ, וסיים בצ"ע.

ובשדי חמד (כללים, מערכת כף כלל ק, הו"ד בכף החיים או"ח סי' קסה ס"ק עז) האריך בזה, ומסיק שעל גידולים מעציץ שאינו נקוב, על לחם יברך 'המוציא', ועל ירקות מברך 'בורא פרי האדמה', והביא שכן פסק בפתח הדביר (ח"ב סי' רג אות א). וכן כתב בקרן אורה (מנחות ע. ד"ה ולאידך), והביא לזה ראיה מלשון משנתנו שעל דבר שאין גידולו מן הארץ מברך שהכל. משמע שיכול לברך בורא פרי האדמה אף על פי שאין גידולי מן האדמה ממש, כיון שהוא בכלל גידולו מן הארץ, ובכלל זה גם דבר הגדל בעציץ שאינו נקוב, שיכול לברך עליו בורא פרי האדמה.

ברכת גידולי מים

ובשו"ת שבט הלוי (ח"א סי' רה הערה על סי' רד) דן בדין הברכה שמברכים על ירקות שגדלים במים, שהיה מקום להשוותם לכמהין ופטריות הגדלין בקרקע ומברכים עליהם שהכל, כמו שכתב השו"ע (או"ח סי' רד ס"א), והטעם כתב המגן אברהם (סק"ד) משום שגדלים מן האויר. וכתב בשבט הלוי, שמסברא יש לחלק ביניהם, שבכמהין ופטריות כל המין גודל מן האויר, אבל בירקות הגדלים במים המין הוא פרי האדמה. אך ממה שמסתפק החיי אדם לגבי ירקות הגדלים בעציץ שאינו נקוב נראה שאין הולכים אחר המין, ואם כן ספק זה הוא אף בגידולי מים. אך למעשה כתב שאין לפסוק שיברך עליהם שהכל, ויותר מסתבר לברך ברכתם הראויה. ובקובץ מבית לוי (יד עמ' נג) הביא שכן הורה השבט הלוי למעשה, וכן הביא ממקורות נאמנים בשם החזון איש.

טעות בברכה

בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא[תמו], אבל אם בירך על פרי האדמה בורא פרי העץ לא יצא[תמז], הלכך אם הוא מסופק בפרי אם הוא פרי עץ או פרי האדמה, מברך בורא פרי האדמה[תמח]. ועל הכל אם אמר שהכל יצא ואפילו על פת ויין[תמט].

ביכורים, כשהמעיין התייבש

הפריש ביכוריו ויבש המעיין או שנקצץ האילן, מביא ואינו קורא, לפי שהוא כמי שאין לו קרקע שהרי אבדה[תנ].

גדר העץ

לא מקרי עץ אלא שמוציא עליו מעצו[תנא], אבל מה שמוציא עליו משרשיו לא מקרי עץ, והני שכלה עציו לגמרי בחורף והדר פרח משרשיו, מברכין עליו בורא פרי האדמה[תנב].

עץ נמוך

פירות שגדלים על אילנות קטנים, אף שגובהן פחות מג' טפחים, יש אומרים שברכתם בורא פרי העץ, אך העולם נוהגין לברך בורא פרי האדמה, ואפשר שטעמם דלא חשיבי כל כך פרי[תנג].

מ:

טעה ואמר שהכל

על הכל אם אמר שהכל יצא, ואפילו על פת ויין[תנד].

טעה ובירך מזונות

וכן אם במקום ברכת המוציא בירך בורא מיני מזונות יצא בדיעבד[תנה], וברכת בורא מיני מזונות היא ברכה כוללת כמו שהכל, ויוצא על כל דבר, דכל מילי מיזן זיין חוץ ממים ומלח[תנו].

המשנה ממטבע של חכמים

חוזר ומברך

כללו של דבר כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות הרי זה טועה וחוזר ומברך כמטבע[תנז].

טועה

נוסח כל הברכות עזרא ובית דינו תיקנום, ואין ראוי לשנותם ולא להוסיף על אחת מהם ולא לגרוע ממנה, וכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות אינו אלא טועה[תנח].

שינה באמצע הברכה

כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות, הרי זה טועה וחוזר ומברך כמטבע. ודווקא אם פתח בברכה במקום שלא תיקנו לפתוח, או חתם במקום שאמרו שלא לחתום, או שחיסר מברכות הארוכות תחילת הברכה שמתחלת בשם ומלכות, או שלא סיים בשם. אבל אם שינה בנוסח הברכה ולא אמר אותו לשון ממש, אלא שאמר בנוסח אחר בענין הברכה אפילו חיסר כמה תיבות יצא בדיעבד, הואיל והיה בה הזכרה ומלכות וענין הברכה. לבד התיבות שפרטו חכמים שהם מעכבות, כגון שלא הזכיר ברית ותורה בברכת המזון, ומשיב הרוח, וכיוצא בזה[תנט]. ויש אומרים שגם בברכה ארוכה אם לא גמר סוף הברכה כדינה יצא בדיעבד[תס].

בירך בארמית

אם במקום ברכת המוציא, אמר 'בריך רחמנא מלכא מאריה דהאי פיתא' יצא[תסא].

נוסחאות שונות

אם אמר 'מלכא מאריה דהאי', ולא הזכיר שם הפת כלל, אפשר דיצא כיון שהפת מונחת לפניו[תסב]. וכן אם אמר 'ברוך המקום מלך העולם שברא פת זה' יצא[תסג].

בברכת המזון

אם אמר במקום ברכת הזן 'בריך רחמנא מלכא, מאריה דהאי פיתא' יצא, ויש אומרים שצריך שיחתום 'בריך רחמנא דזן כולא'[תסד].

קטנים

ילדים קטנים פחותים מגיל שמונה אפשר לחנכם לכתחילה בנוסח זה מברכת הזן, וכן מעט מכל ברכה עד שידעו לברך כל ברכה כתיקונה[תסה].

אינו יודע אחת מהברכות

אם אינו יודע אחת משלש הברכות של ברכת המזון, יש אומרים שלא יברך כלל, שברכות מעכבות זו את זו, ויש פוסקים שסוברים שאף שמן התורה חייב לברך אותם, מכל מקום אין מעכבות זו את זו, ולפיכך מי שאינו יודע לברך כל הברכות, ואין לו מי שיוציאו בברכת המזון צריך לברך על כל פנים הברכה שיודע אותה. ולענין דינא אם אכל כדי שביעה שחיוב ברכת המזון שלו הוא מן התורה, יש להחמיר כשיטה זו ולברך אותה[תסו].

בכל לשון

פרשת סוטה

הכהן משביע את הסוטה בלשון שהיא מכרת, ומודיעה בלשונה שלא גרם לה אלא קינוי וסתירה שקנא לה בעלה ונסתרה, ואומר לה בלשון שהיא מכרת, 'אם לא שכב איש אותך ואם לא שטית טומאה תחת אישך הנקי ממי המרים המאררים האלה, ואת כי שטית תחת אישך וכי נטמאת ויתן איש בך את שכבתו מבלעדי אישך, יתן ה' אותך לאלה ולשבועה בתוך עמך, בתת ה' את ירכך נופלת ואת בטנך צבה, ובאו המים המאררים האלה במעיך לצבות בטן ולנפיל ירך', (במדבר ה יט - כב) והיא אומרת אמן אמן בלשון שהיא מכרת[תסז].

וידוי מעשר

וידוי זה נאמר בכל לשון שנאמר (דברים כו יג) 'ואמרת לפני ה' אלהיך' בכל לשון שאתה אומר[תסח].

ברכת המזון

ברכת המזון נאמרת בכל לשון[תסט]. ומצוה מן המובחר שיברך בלשון הקודש[תע].

קריאת שמע

קריאת שמע יכול לקרותה בכל לשון, ויזהר מדברי שיבוש שבאותו לשון וידקדק בו כמו בלשון הקודש[תעא].

[תמו] **הואיל** ועיקר האילן הוא מן הארץ, ולא שיקר בברכתו, ואפילו הזיד ובירך בורא פרי האדמה יצא. משנה ברורה (סק"א). [תמז] **ואפילו** כשהפירות גדלים על עץ, אך שאין העץ מתקיים בחורף לא יצא שהרי פירות אלו בכלל פרי האדמה. משנה ברורה (סק"ב). ואותם הפירות שמברכים עליהם בורא פרי האדמה, משום שלא נגמר הפרי או שאינם עיקר הפרי אם בירך עליהם בורא פרי העץ יצא כיון שהוא מין פרי עץ. וכן על פירות האדמה שטובים מבושלים יותר מחיים שדינן לברך שהכל, כשאוכלם כשהם חיים אם בירך בורא פרי האדמה יצא. משנה ברורה (סק"ג). [תמח] **ראה** בזה לעיל (לה.). [תמט] **רמב"ם** (שם ה"י). **שו"ע** (שם סי' רו ס"א). ודווקא בדיעבד אבל לכתחילה צריך לברך על כל אחד ברכתו המיוחדת לו. משנה ברורה (סק"ה). [תנ] **רמב"ם** (ביכורים פ"ד הי"ג). [תנא] **ואז** יש על פריו שם פרי עץ, גם אם העץ הוא גבעול דק. משנה ברורה (סק"ב). [תנב] **רמ"א** (שם סי' רג ס"ב). [תנג] **משנה** ברורה (סק"ג). [תנד] **רמב"ם** (ברכות פ"ח ה"י). **שו"ע** (סי' קסז ס"י, סי' רו ס"א). ואף שפת היא דבר חשוב, אפילו הכי בדיעבד אם בירך שהכל יצא. משנה ברורה (סי' קסז סק"ג). ודווקא בדיעבד אבל לכתחילה צריך לברך על כל אחד ברכתו המיוחדת לו. משנה ברורה (סי' רו סק"ה). [תנה] **דעת** הרבה אחרונים. [תנו] **ביאור** הלכה (סי' קסז ס"י ד"ה במקום). [תנז] **רמב"ם** (קריאת שמע פ"א ה"ז). והרמ"ך כתב שיצא, שהרי מבואר בסוגייתנו שבנימין אמר 'בריך רחמנא מריה דהאי פיתא', ואף על פי כן יצא. כסף משנה. וראה להלן בביאור שיטת הרמב"ם. [תנח] **רמב"ם** (ברכות פ"א ה"ה). הקשה הבית יוסף, שמבואר בסוגייתנו, 'ראה פת נאה ואמר כמה נאה פת זו, ברוך המקום שבראה. ראה תאנה נאה ואמר כמה נאה תאנה זו ברוך המקום שבראה יצא דברי רבי מאיר, רבי יוסי אומר כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות לא יצא ידי חובתו'. וקשה למה שינה הרמב"ם וכתב 'אינו אלא טועה', וכן יש לדקדק למה כתב 'ואין ראוי לשנותם'. וראה להלן בתירוצו. [תנט] **משנה** ברורה (סי' סח סק"א). ודברי המשנה ברורה אלו, הם כתירוצו של הכסף משנה על הקושיא הנ"ל, שגם רבי יוסי שאמר לא יצא, היינו כששינה מעיקר הברכה, אבל אם שינה באמצע הברכה יצא גם לרבי יוסי, אלא שטועה ששינה הברכה, ובזה גם מתורץ הסתירה בדברי הרמב"ם שבהלכות קריאת שמע כתב שלא יצא וחוזר ומברך, ובהלכות ברכות כתב אינו אלא טועה, ומשמע שיצא, אלא שבהלכות קריאת שמע כתב כן על המשנה בעיקר הברכה, ובהלכות ברכות כתב כן על המשנה מנוסח הברכה באמצע. ראה להלן דעת הגר"א. [תס] **דעת** הגר"א (שם ס"א) הובא במשנה ברורה (שם), וכתב שהרמב"ם חזר בו, שבהלכות קריאת שמע, פסק כרבי יוסי שחוזר ומברך, אולם בהלכות ברכות, חזר בו ופסק כרבי מאיר, שגם אם שינה מעיקר הברכה אינו חוזר ומברך אלא שטועה, ולכן חזר בו הרמב"ם שהרי מבואר בסוגייתנו שבנימין כרך ריפתא ואמר בריך מריה דהאי פיתא ויצא. וראה עוד להלן שבהלכות ברכת המזון הביא השו"ע בזה שתי דעות. [תסא] **שו"ע** (או"ח סי' קסז ס"י). שיש בברכה זו שם ומלכות, רחמנא הוא במקום שם השם, ומלכא הוא מלכות. משנה ברורה (ס"ק נא). ודווקא בדיעבד אבל לכתחילה אסור, שאף שהברכות נאמרים בכל לשון, היינו כשלא שינה כלל מנוסח הברכה, אבל כאן הרי שינה מנוסח שקבעו חז"ל בלשון הקודש ואפילו הכא יצא בדיעבד כיון שהזכיר שם ומלכות וענין הברכה. ולפי מה שפסק המחבר לקמן בסי' רי"ד מדובר כאן שאמר 'מלכא דעלמא מריה' וכו' ועיין במה שנכתוב שם בבה"ל (ד"ה ואפילו). משנה ברורה (ס"ק נג). [תסב] **משנה** ברורה (ס"ק נב). [תסג] **משנה** ברורה (ס"ק נג). [תסד] **שו"ע** (שם סי' קפז ס"א). ויצא היינו ידי ברכה ראשונה שהיא ברכת הזן, ואף שקיצר מאוד הברכה ולא אמרה כנוסח שתיקנו חכמים בלשון הקודש, אפילו הכא יצא בדיעבד הואיל והזכיר שם ומלכות וענין הברכה, ולשיטה הראשונה גם אם חתם בברכה יצא, והשיטה השניה סוברת שאם לא חתם בברכה לא יצא אפילו בדיעבד. וראה לעיל בביאור שתי שיטות אלו. והב"ח (ס"ג) כתב שהעיקר כהשיטה השניה שלא יצא. וכל זה הוא דווקא בדיעבד אבל לכתחילה לכל השיטות אין לשנות כלל מנוסח הברכה שתיקנו לנו חכמים. משנה ברורה (סק"ד). [תסה] **משנה** ברורה (שם). שער הציון (סק"ו). וראה במגן אברהם (הקדמה לסי' קלג) נוסח ברכת המזון בקצרה. [תסו] **משנה** ברורה (סי' קלד ס"ק יג). ויש קצת ראיה לשיטה זו שיברך הברכה שהיא יודע מסוגייתנו, שבנימין רעיא כרך רפתא ואמר בריך רחמנא, ואמר רב שיצא, והיינו שיצא ידי ברכה ראשונה, ומסתמא לא היה יכול לברך יותר הרי מוכח שאפילו אם אינו יודע כלל יתר הברכות יוצא על כל פנים ידי ברכה זו. שער הציון (סק"י). [תסז] **רמב"ם** (סוטה פ"ג ה"ז). [תסח] **רמב"ם** (מעשר שני פי"א ה"ה). [תסט] **שו"ע** (או"ח סי' קפה ס"א). ודווקא שמבין באותו הלשון. משנה ברורה (סק"א). [תע] **משנה** ברורה (שם). [תעא] **רמב"ם** (קריאת שמע פ"ב ה"י). **שו"ע** (שם סי' סב ס"ב). ודווקא שמבין באותו הלשון. וכן בתפילה וברכת המזון ובקידוש, וברכת המצוות והפירות והלל. וכל זה מצד הדין אבל מצוה מן המובחר הוא דווקא בלשון הקודש. ובימינו אף מצד הדין יש ליזהר שלא לקרותה בלשון אחר, כי אם בלשון הקודש כי יש כמה וכמה תיבות

פניני הלכה

מ:

ברכה על נתינת צדקה

הרשב"א (שו"ת, ח"א סי' יח, מיוחסות סי' קפט) נשאל, מה הטעם שאין מברכים על מצות צדקה. והשיב, שמכיון שאין המצוה כולה תלויה ביד העושה, ואם העני לא יתרצה לקבל לא יוכל לקיים את המצוה, לכך אין מברכים, וכמו כן מטעם זה אין מברכים על מצות הלואה. ובאורים ותומים (סי' לו תומים סק"א) הבין בדבריו, שכל דבר שהוא תלוי בדעת אחרים אינו יכול לברך קודם המצוה מחשש שמא יתחרט חבירו ולא ירצה לקבלם, ועל פי זה כתב שהרא"ש (כתובות פ"א סי' יב) חולק על דברי הרשב"א, שלא כתב לגבי קידושין שמטעם זה לא תיקנו לברך 'על מצות קידושין' אלא כתב טעם אחר [ונראה מדברי הרא"ש, שמהטעם שיתכן שהאשה תתחרט ניתן עכ"פ לברך אחר המצוה, וכמו שכתב הראב"ד].

ועל כן כתב באורים ותומים טעם אחר למה אין מברכים על מצות צדקה, לפי שהיא קללה ופורעניות, שבברכה נאמר (דברים כח יג) 'ואתה לא תלוה' ו'אפס כי לא יהיה בך אביון' (שם טו ד), ומי שהעני ונצרך לקבלת צדקה עוונותיו גרמו לו ומין קללה הוא, ואין לברך עליו.

ובשו"ת האלף לך שלמה (או"ח סי' ג) כתב שכוונת התומים למבואר במשנתנו, שנחלקו חכמים ורבי יהודה בברכת החומץ והגובאי [שהוא מין חגבים טהורים], לחכמים מברכים עליהם 'שהכל נהיה בדברו', ולרבי יהודה אין מברכים עליהם כיון שהם מין קללה, שהחומץ נעשה מיין שהתקלקל, והחגבים מפסידים את התבואה. וכוונת התומים, שכשם שאין מברכים על החומץ ועל הגובאי לדעת רבי יהודה כיון שמין קללה הם, כך אין מברכים על מצות צדקה. ואף לדעת חכמים שחולקים על רבי יהודה, היינו דווקא בדבר שעיקר הבריאה שלו היא טובה אלא שנעשה בו איזה קלקול, מה שאין כן בצדקה שאין היא שייכת אלא על ידי קללת עניות. ועיין במגדים חדשים (ד"ה ולאפוקי לגרע"ק) במה שהעיר בדבריו.

ובנמוקי או"ח (סי' רכח סק"ג) הביא מספר דברי יוסף (שווארץ, ח"ג פרי תבואה, ג.), שכתב שעל ים המלח אין מברכים את הברכה שמברכים על ראיית שאר ימים, משום שאין מברכין על הקללה, והים הזה אינו אלא לעונש מה שנעשה בגזירת הפיכת סדום. ובספר כוכבי יצחק (ח"א עמ' קכה) תמה עליו שזו רק דעת רבי יהודה, אבל להלכה נפסק כדעת חכמים שמברכים על החומץ ועל הגובאי 'שהכל נהיה בדברו', עיי"ש.

ובחידושי הרי"ם (חו"מ סי' לז סק"א) כתב לבאר, שאין טעם הרשב"א שאין מברכים על מצות צדקה משום שיש ספק אם יקויים המצוה, שלזה אין לחוש ואפילו שהדבר תלוי ביד אחרים, אלא שבצדקה אם לא ירצה המקבל ליקח לא תהיה כאן מצוה כלל, ולכך כיון שיש אפשרות שהמצוה תתבטל הרי המצוה כאילו מבוטלת מתחילתה, וכמבואר בכתובות (מ.), וכפירוש הרשב"א בתשובה (שם) שאם אפשר לעקור דבר, נחשב כבר מעכשיו שנעקר, וממילא לא ניתן לברך על מצוה שניתן לעוקרה כצדקה וכדומה. ואינו דומה לקידושין, שקידושין אפילו אם האשה לא תרצה להתקדש עדיין המצוה המוטלת על האדם לא תתבטל, וישאר חיוב עליו לישא אשה, לכך יש מקום לברך ואין לחוש לברכה לבטלה שמא המצוה לא תתקיים במעשה זה. ואם כן גם לדעת הרא"ש יש לומר שמטעם זה אין מברכים על מצות נתינת צדקה, ורק בקידושין לא שייך טעם זה, ואין צריך לתירוצו של התומים.

תפילה

יכול להתפלל בכל לשון שירצה[תעב], והיינו דווקא בציבור, אבל ביחיד לא יתפלל אלא בלשון הקודש[תעג]. ויש אומרים שהיינו דווקא כששואל צרכיו, כגון שמתפלל על חולה או על שום צער שיש לו בביתו, אבל תפילה הקבועה לצבור, אפילו יחיד יכול לאומרה בכל לשון, ויש אומרים שאף יחיד כששואל צרכיו יכול לשאול בכל לשון שירצה, חוץ מלשון ארמי[תעד].

כל הברכות

כל הברכות כולן נאמרים בכל לשון, והוא שיאמר כעין שתיקנו חכמים, ואם שינה את המטבע הואיל והזכיר הזכרה ומלכות וענין הברכה, אפילו בלשון חול יצא[תעה].

במדינה אחרת

כל הדברים הנאמרים בכל לשון הוא דווקא אם אנשי אותו המדינה מדברים כך, אבל אם אנשי המדינה אינם יכולים לדבר זה הלשון, ורק הוא ועוד איזה אנשים יחידים יודעים זה הלשון זה לא נחשב לשון כלל למדינה זו שאינה מכרת בזו הלשון[תעו].

הזכרת שם ומלכות

כל ברכה שאין בה הזכרת שם ומלכות אינה ברכה[תעז]. ואם דילג שם או מלכות יחזור ויברך[תעח], ואפילו לא דילג אלא תיבת העולם לבד, צריך לחזור ולברך, דמלך לבד אינה מלכות[תעט].

המלך

אם אמר 'המלך' בה"א הידיעה, ולא הזכיר העולם אינו חוזר ומברך[תפ].

קדימה בברכות

ראה להלן (מא.).

ברכת שהכל

חומץ

על החומץ לבדו אינו מברך כלום, מפני שהוא מזיקו[תפא]. חומץ שעירבו במים עד שראוי לשתות מברך שהכל[תפב].

אין גידולו מהארץ

על דבר שאין גידולו מן הארץ, כגון בשר בהמה, חיה ועוף, דגים, ביצים, חלב, גבינה, מברך שהכל[תפג].

מקולקלים

פת שעיפשה, ותבשיל שנשתנה צורתו ונתקלקל[תפד], ועל הגובאי[תפה], מברך שהכל[תפו].

יונק מהקרקע

ועל המלח[תפז], ועל מי מלח, ועל המרק[תפח], על כמהין ופטריות[תפט], ועל עשבי דדברא שאינם נזרעים[תצ], מברך שהכל[תצא].

תמרים

סופי ענבים שאין מתבשלין לעולם, וכן על הנובלות שהם תמרים שבישלם ושרפם החום ויבשו[תצב], מברך שהכל[תצג].

תמרים שנשרו ברוח

תמרים שנופלים מן האילן מחמת רוח, מברך עליהם בורא פרי העץ. ואם נפלו קודם שנתבשלו, הוא מחלוקת הפוסקים[תצד], ולכתחילה טוב יותר לברך שהכל אם ראויים לאכילה קצת, ובדיעבד אם בירך בורא פרי העץ יצא[תצה].

ברכה אחרונה

כל דבר שמברכים לפניו שהכל, לאחריו מברך בורא נפשות[תצו].

הנודר מפירות הארץ

הנודר מפירות הארץ, אסור בכל פירות הארץ ומותר בכמהין ופטריות[תצז], ואם אמר כל גידולי קרקע עלי, אסור אף בכמהין ופטריות, שאף על פי שאינם יונקים מן הקרקע, גדלים הם בקרקע[תצח].

הקלין שבדמאי

פירות שחזקתן מן ההפקר, כגון השיתין והרימין והעוזרדין ובנות שוח ובנות שקמה והגופנין, ונובלות תמרה והן שעדיין לא הטילו שאור, הנצפה והכסבר וכיוצא בהן, פטורין מן הדמאי, והלוקחן מעם הארץ אינו צריך להפריש מהן תרומת מעשר ולא מעשר שני, מפני שחזקתן מן ההפקר, אפילו אמר לו עם הארץ אינם מעושרין, הרי אלו פטורין מן המעשרות עד שיוודע לו שהן מן השמור[תצט].

פאה שעשאה גורן

ואלו פטורים מן התרומה ומן המעשרות הלקט והשכחה והפאה והפרט והעוללות, אפילו העמיד מהם כרי, ואם עשה מהם גורן בשדה הוקבעו למעשרות, ומפריש מהם תרומה ומעשרות, אבל אם עשה הגורן בעיר פטורים, שהרי קול יש להם שהכל יודעים שהם לקט או שכחה או פאה[תק].

מא.

קדימה בברכות

כשאחד ממין שבעה

היו לפניו מיני פירות הרבה[תקא], אם ברכותיהם שוות ויש ביניהם משבעת המינים, כגון ענבים ותפוחים[תקב], מקדים הפרי שהוא משבעת המינים[תקג] אע"פ שאינו חביב כמו המין האחר[תקד].

כששניהם שוים

אם אין ביניהם ממין שבעה, אם אחד

שאין אנו יודעים איך להעתיקם היטב, כגון תיבת ושננתם יש בו כמה ביאורים, אחד לשון לימוד, ואחד לשון חידוד. וכן כמה וכמה תיבות שבקריאת שמע שאין אנו יודעין היטב ביאורם על לשון אחר, כגון תיבת 'את' ותיבת 'לטוטפות' וכדומה, אבל כשאנו קוראין שמע בלשון הקודש, וכן בתפילה וברכת המזון וקידוש ושארי ברכות אפילו אם אינו מבין הלשון יצא, שזה אינו מצוי שבן ישראל לא ידע ביאור הפסוק ראשון שבקריאת שמע שהכוונה בו לעיכובא. משנה ברורה (סק"ג). ובשו"ע הרב (סי' קפה ס"א) כתב שבאופן שאינו מכיר הלשון, אינו יוצא ידי חובתו אפילו בלשון הקודש, שאין אני קורא בו 'וברכת את ה' אלהיך', כיון שאינו מבין תיבות הברכה שמוציא מפיו, אף על פי שיודע למי לברך, וכוונתו לברך ה' בתיבות אלו, וכל שכן אם לבבו פונה לדבר אחר בשעת אמירת הברכות, אף על פי שמבין לשון הקודש, וכתב שלכן הנשים ועמי הארץ שאינם מבינים לשון הקודש חייבים לברך ברכת המזון בלשון שמבינים ולא בלשון הקודש וכן אינם יוצאים בשמיעה מהמברך בלשון הקודש בזימון אלא יברכו לעצמן בלשון שמבינים. ויש אומרים שבלשון הקודש יוצא אדם ידי חובתו אע"פ שאינו מבין הלשון, בין שמברך בעצמו ובין ששומע מאחרים, מה שאין כן בשאר לשונות, וכן נוהגים שהנשים ועמי הארץ שאינם מבינים לשון הקודש יוצאים בשמיעתם מאנשים המבינים. אף על פי שראוי להחמיר כסברא הראשונה. [תעב] כתב המשנה ברורה (סי' קא ס"ק יג) שמצוה מן המובחר הוא דווקא בלשון הקודש, וכל מה שהתירו להתפלל בכל לשון היינו דווקא באקראי אבל לקבוע בקביעה תמידית ולהעמיד ש"ץ ולהשכיח לשון הקודש אסור בשום אופן, ועוד האריכו כל גאוני הזמן בספר דברי הברית מחמת כמה וכמה טעמים והסכימו שאיסור גמור הוא לעשות כן ולהוציא מכיתות חדשות שנתפרצו מחוץ למדינה בזה והעתיקו את כל נוסח התפילה ללשון העמים. וכתב עוד בביאור הלכה (ד"ה יכול) שמוטב להתפלל בלשון שמבין אם אינו מבין בלשה"ק ודווקא אם הוא ירא שמים וכל רצונו בזה הוא רק כדי שיתפלל בכוונה, אבל אם אינו כזה, יתפלל בלשון הקודש, כיון שבלשון הקודש יש סגולות רבות מכל הלשונות והוא הלשון שהקב"ה מדבר בו עם נביאיו, וגם כשתיקנו כנסת הגדולה את נוסח התפילה היו מאה ועשרים זקנים ומהם כמה נביאים והם נמנו על כל ברכה בתיבותיה ובצירופי אותיותיה בכמה סודות נעלמות ונשגבות, וכשאנו אומרים דברים אלו כלשונם של אנשי כנסת הגדולה אף שאין אנו יודעים לכוין מכל מקום עלתה לנו תפילתנו כהוגן כי התיבות בעצמם פועלים קדושתם למעלה מה שאין כן כשמתפללים בלשון אחר. [תעג] שו"ע (שם ס"ד). לפי שאין מלאכי השרת נזקקים ללשון ארמית ושאר לשונות חוץ מלשון הקודש, אבל צבור אינם צריכים מליץ, שהקב"ה בעצמו מקבל תפילתם. ט"ז (שם סק"ד). [תעד] שו"ע (שם). ולדעה זו המלאכים מכירים בכל לשון רק שאין נזקקים לארמית שמגונה בעיניהם. ולפיכך מותרות הנשים להתפלל בשאר לשונות. ובציבור מותר אף לשון ארמי, ולכן אומרים יקום פורקן ובריך שמיה וכדומה בציבור. ולפי זה אם מתפלל בביתו אין יכול לומר יקום פורקן. משנה ברורה (ס"ק יח - יט). [תעה] רמב"ם (ברכות פ"א ה"ו). [תעו] ביאור הלכה (סי' סב ד"ה יכול לקרותה). שלשון הקודש הוא לשון מצד העצם, מה שאין כן שאר לשון איננו כי אם מצד הסכם המדינה, וכיון שאין אנשי המדינה זו מכירים בלשון זה לא נקרא לשון כלל. ולמעשה צ"ע. [תעז] בין בברכת הנהנין ובין בברכת המצוות, בין בברכה ארוכה שיש בה פתיחה וחתימה, בין שאין בה אלא פתיחה בלבד, חוץ מברכה הסמוכה לחברתה שנמשכת לברכה הקודמת לה שיש בתחילתה שם ומלכות. משנה ברורה (סק"א). וכן לענין חתימה, אם דילג השם בחתימה הוי כלא חתם כלל. משנה ברורה (סק"ה). ולפי השיטה שחתימת הברכה מעכבת בברכת המזון, וכן הסכים הב"ח (סי' קפו ס"א) להלכה, אם חתם בלא שם הרי זה כלא חתם וצריך לחזור ולברך. שער הציון (סק"ד). [תעח] אם דילג תיבת אתה, אינו מעכב בדיעבד. ואם אמר רק שם אחד, כגון שם ה' או אלהינו, או שהזכיר אחד משבעה שמות שאינה נמחקים יצא. לכן לא תיקנו מלכות בתפילת שמונה עשרה, שכיון שבברכה ראשונה אומרים האל הגדול, זה נחשב כמו מלכות. משנה ברורה (ס"ק ג - ד). שער הציון (סק"ג). [תעט] רמב"ם (ברכות פ"א ה"ה). שו"ע (או"ח סי' ריד ס"א). [תפ] ביאור הלכה (ד"ה ואפילו). באבן העוזר כתב שגם אם אמר מלך, ודילג העולם אינו חוזר ומברך, וראיותיו אינם מוכרחות, אכן מהירושלמי (ברכות פ"ט ה"א) משמע שיצא, שמבואר שם, כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה, דכתיב (תהילים קמה א) 'ארוממך אלהי המלך'. הרי שבמלך לבד יצא, גם בלא שאמר העולם, ויש לדחות דיש לחלק בין שאמר מלך ובין שאמר המלך, וכן כתב בשו"ע הרב (ס"ג). ולפי זה אם אמר המלך בה"א הידיעה מסתבר שאינו חוזר. ביאור הלכה (שם). [תפא] שו"ע (שם סי' רד ס"ג). ודווקא בחומץ חזק שנתחמץ כל כך עד שמבעבע כשמשליכים אותו על הארץ, אבל בחומץ שאינו חזק כל כך, ודאי שיש לו הנאה ממנו וצריך לברך. משנה ברורה (ס"ק כד). [תפב] שו"ע (שם ס"א). שאף שמתחילתו היה יין כיון שנשתנה ונעשה חומץ איבד מעלתו. משנה ברורה (ס"ק כג). [תפג] שו"ע (שם ס"א). [תפד] ודווקא שנתקלקל קצת שאם נתקלקל לגמרי, ואינו ראוי לאכילת אדם אין מברכים עליו כלל. משנה ברורה (ס"ק א - ג). [תפה] גובאי הוא מין חגב טהור, ופסק כחכמים במשנתנו, ולא כרבי יהודה שאמר שכל שהוא מין קללה כלומר שבאים על הקללה אין מברכים עליו. משנה ברורה (סק"ד). [תפו] שו"ע (שם ס"א). [תפז] כיון שיש לו מזה על כל פנים הנאה קצת כשנותנו לתוך פיו. משנה ברורה (סק"ה). [תפח] היינו מרק של בשר, שעל מרק של פירות וירקות, הוא מחלוקת הפוסקים [ראה לעיל (לט.)] משנה ברורה (סק"ו). [תפט] כמהין הם שמצויים תחת הקרקע ונבראים משומן הארץ, ופטריות גדלים על העצים. משנה ברורה (סק"ז). [תצ] ואפילו שהם טובים לאכול, ואפילו לאחר שבישלם שהם מאכל שרים, מברכים שהכל. שאינם חשובים כל כך לפרי, אבל על שאלאטען [חסה] וכיוצא בזה שנזרעים מברכים בורא פרי האדמה. משנה ברורה (ס"ק יח). ובביאור הגר"א הקשה, שבסוגייתנו מבואר שגם על דבר שאינו נזרע מברכים בורא פרי האדמה, ורק על כמהין ופטריות אין מברכים בורא פרי האדמה, כיון שאין יונקים מהקרקע. ותירץ המשנה ברורה (ס"ק יט) שדברי השו"ע אמורים בעשבים שאינם חשובין מצד עצמם, וגם לא מצד זריעה שגדלים בלא זריעה, ולכן מברכים עליהם שהכל, אבל פירות שהם טובים למאכל אפילו גדלים מעצמם כמו פוימקע"ס [כמון שחור] וכדומה, יש לברך עליהן בורא פרי האדמה. [תצא] שו"ע (שם ס"א). [תצב] ונאמרו בזה שני פירושים, רש"י (ד"ה בושלי) פירש שנתבשלו ונתייבשו על ידי שריפת חום, ונשתנו לרעה. [ראה במשנה ברורה (סי' רד סק"ג)] ושארי מפרשים פירשו שנובלות היינו מין תמרים שאין מתבשלים על האילן, ואינם נכשרים לאכילה, אלא תולשים אותם מהאילן ומחממים אותן בעפר ומתבשלים, או שנותנים אותם במחצלאות או בתבן להתחמם עד שיתבשלו. משנה ברורה (סי' רב ס"ק מט). נחלקו הפוסקים בדברי השולחן ערוך שיש אומרים שדברי השו"ע שמברך על תמרים אלו שהכל, אמורים קודם שנתנם בעפר לחממם שעדיין אינם ראויים לאכילה, אבל אם נתנן בעפר ונעשו ראויים, מברך בורא פרי העץ, ויש אומרים שגם באופן כזה מברך שהכל. ולמעשה צ"ע. ביאור הלכה (ד"ה שנבשלו). [תצג] שו"ע (שם סי' רב ס"ט, סי' רד ס"א). [תצד] שהרמב"ם בפירוש המשניות (מ"ג) פירש על נובלות, הפירות שנפלו מן האילן פגים קודם שיתבשלו, והטור (סי' רד) כתב על נובלות מין תמרים שאין מתבשלין על האילן ומשמע מזה שדווקא מין תמרים רעים, שאין יכולין להתבשל על האילן, אבל סתם תמרים שהשירן או נפלו קודם בישולם לא נשתנית ברכתן משום זה. והולך לשיטתו (סי' רב) שכל האילנות נחשב לפרי שלהן משיוציאו, אף שלא נגמר עדיין בישולן כלל, וכן פסק השו"ע (שם ס"ב). ואמנם לפי מה שהערנו שם (משנה ברורה ס"ק יח) שדין זה אינו ברור, ממילא אם נפלו מעצמן קודם בישולן ג"כ אפשר שמברך שהכל. ביאור הלכה (סי' רב ד"ה שנבשלו). [תצה] ביאור הלכה [illegible]. וכמו שהגמרא מקשה בסוגייתנו שאם נובלות הם תמרים שנשרו ברוח, למה יברך שהכל, והלא צריך לברך עליהם בורא פרי העץ. [תצו] רמב"ם (ברכות פ"ח ה"ח). ולכאורה משמע מדבריו שגם על הפת שעיפשה יברך בורא נפשות, ולכאורה כיון שעדיין ראויה לאכילה קצת, איך תיפטר מברכת המזון, ובשלמא לענין ברכת המוציא שהיא דרבנן, כיון שאינה חשובה אמרו שיברך רק שהכל, אבל לענין ברכת המזון שהיא דאורייתא איך נפקע חיובה והלא ראויה לאכול על ידי הדחק, ואולי י"ל שדווקא כשלא אכל כדי שביעה, שחייב בברכת המזון רק מדרבנן אם עיפשה מברך בורא נפשות, אבל כשאכל כדי שביעה שחייב בברכת המזון מדאורייתא, גם בפת שעיפשה כיון שנאכלת על ידי הדחק, חייב לברך ברכת המזון, וצ"ע למעשה. ביאור הלכה (ד"ה יפת שעיפשה). [תצז] שאינם בכלל פרי הארץ, שאף על פי שגדלים מן הארץ, אין יונקים אלא מהאויר. ט"ז (ס"ק כח). [תצח] רמב"ם (נדרים פ"ט הי"א). [תצט] רמב"ם (מעשר פי"ג ה"א). שו"ע (יו"ד סי' רח סק"ג). [תק] רמב"ם (תרומות פ"ב ה"ט). [תקא] הקדמה. שנינו בסוגייתנו, היו לפניו הרבה מינים, רבי יהודה אומר אם יש ביניהם מין שבעה עליו הוא מברך, וחכמים אומרים מברך על איזה מהן שירצה [חביב]. ופירש עולא, שהמחלוקת של רבי יהודה וחכמים כשברכותיהן שוות [כגון זית ותפוח] שרבי יהודה סובר שמין שבעה קודם, וחכמים אומרים שחביב קודם, אבל כשאין ברכותיהן שוות, כגון צנון וזית דברי הכל מברך על זה וחוזר ומברך על זה. ולהלכה נחלקו הפוסקים, רוב הראשונים פסקו כרבי יהודה שמין שבעה עדיף, והרמב"ם ועוד ראשונים פסקו כחכמים שחביב קודם. וכשאין ברכותיהם שוות, נחלקו הפוסקים בכוונת עולא, האם כוונתו 'מברך על זה וחוזר ומברך על זה' היינו כיון שאין ברכותיהן שוות ואין אחד פוטר חבירו, אינם שייכים זה לזה כלל, ויכול לברך על איזה מהם שירצה. או שכוונתו שגם לרבי יהודה יברך על החביב. משנה ברורה (הקדמה לסי' ריא). וכל זה דווקא שדעתו לאכול מכולם, הא אם אין כולם לפניו, או שאין דעתו לאכול מכולם אין שייך בזה דין קדימה. משנה ברורה (סק"א). [תקב] על פי המשנה ברורה (סק"ג). [תקג] כיון שנשתבחה מהם ארץ ישראל. משנה ברורה (סק"ג). [תקד] שו"ע (סי' ריא ס"א).

פניני הלכה

מא.

אם פרי הזית נחשב דבר חריף

לענין בליעות איסורים יש חילוקי דינים בין דבר חריף לדבר שאינו חריף, שדבר חריף בולע ממאכל אחר אפילו במקומות שמאכל שאינו חריף אינו בולע, כגון אוכל שנחתך בסכין, שאין הבליעה שבסכין נפלטת לתוך האוכל, שבליעה שבתוך כלי אינה יוצאת בצונן בלי בישול ברוטב, אבל כשהאוכל הנחתך הוא דבר חריף כגון צנון הוא בולע ממנו [ראה שו"ע (יו"ד סי' צו ס"א)]. וכן יש בכחו של דבר חריף לשנות את הטעם הבלוע כשהוא פגום כגון שאינו בן יומו, ולשנותו לשבח (ראה שו"ע שם). ודנו הפוסקים אם זית נחשב לדבר חריף. בשו"ע (או"ח סי' תמז ס"ח, יו"ד סי' קיד ס"ח) מבואר שזית נחשב דבר חריף, והש"ך (יו"ד סי' צו סק"כ) הסתפק אם זיתים נחשבים דבר חריף כצנון ממש או פחות מזה.

מהם שלם, יקדים השלם[תקה], ואם שניהם שוים מקדים החביב[תקו].

אין ברכותיהם שוות

אם אין ברכותיהם שוות, אפילו יש בהם ממין שבעה כגון צנון וזית[תקז], איזה מהם שירצה יקדים ואפילו אינו חביב[תקח]. ויש אומרים שגם בזה צריך להקדים החביב, ונקרא חביב המין שרגיל להיות חביב עליו[תקט], אפילו אם עתה חפץ במין השני[תקי].

מין שבעה שחביב עכשיו

אם יש לפניו צנון וזית, והצנון רגיל להיות חביב עליו, והזית חביב לו באותה שעה, יקדים לברך על הזית[תקיא]. וכן אם יש לפניו פרי שברכתו בורא פרי האדמה והוא רגיל להיות חביב עליו, ופרי שברכתו בורא פרי העץ שאינו משבעת המינים, והוא חביב עליו עכשיו, יקדים לברך על הפרי שברכתו בורא פרי העץ[תקיב]

חביב

להרמב"ם אם היה מין אחד חביב לו יותר, בין שברכותיהם שוות בין שאינם שוות בין שיש בהם ממין ז' בין שאין בהם ממין ז', מקדים החביב לו אז באותה שעה, ואם אינו רוצה בזה יותר מבזה, אם יש ביניהם משבעת המינים, עליו מברך תחילה[תקיג].

קדימה בפסוק

כל הקודם בפסוק (דברים ח ח) 'ארץ חטה ושעורה' קודם לברכה[תקיד], וארץ בתרא הפסיק הענין, וכל הסמוך לו חשוב מהמאוחר ממנו לארץ קמא[תקטו], הילכך תמרים קודמים לענבים, שזה שני לארץ בתרא וזה שלישי לארץ קמא[תקטז]. ודווקא שאוכל ענבים כמות שהן, אבל אם עשה מהן יין שקובע ברכה לעצמו, בורא פרי הגפן חשובה, והיא קודמת לברך עליו תחילה, אבל מעשה קדירה מחמשת מיני דגן חשובים יותר מברכת היין[תקיז]. כל הנאמר סמוך לארץ קמא, קודם למה שנאמר סמוך לארץ בתרא, לאחר ששוה לו בסמיכה לארץ[תקיח].

קדימת חיטה ושעורה

הא דחיטה ושעורה קודמים, דווקא כשעשה מהם תבשיל או פת[תקיט], אבל כוסס חיטה שברכתו בורא פרי האדמה אינה קודמת לברכת בורא פרי העץ[תקכ].

ברכת המוציא קודמת

ברכת המוציא קודמת לברכת בורא מיני מזונות[תקכא], וכל שכן לשאר ברכות, ואף על פי שהדבר השני חשוב או חביב עלין[תקכב].

אינו רוצה לאכול המין השני

כל הא דאמרינן שאחד קודם לחבירו, היינו שרוצה לאכול משניהם, לכן יש להקדים החביב או החשוב, אבל אם אינו רוצה לאכול משניהם, אינו מברך רק על זה שרוצה לאכול, אע"פ שגם השני מונח לפניו[תקכג].

עבר ובירך

כל זה שצריך להקדים, היינו דווקא לכתחילה, אבל אם עבר ובירך על השני, אם הברכות שוות יוצא ואין צריך לחזור ולברך על זה שהיה לו להקדים, ובלבד שיהא דעתו גם כן עליו בברכתו[תקכד]. אבל אם לא כיון בפירוש לפטרו[תקכה], אפילו אם היו שניהם לפניו בשעת ברכה לא פטרו, שאינו בדין שיפטור מי שאינו חשוב את החשוב בלא כוונה[תקכו]. אבל אם בירך על החשוב פוטר את שאינו חשוב אפילו לא נתכוין בפירוש לפוטרו, כיון שהיה מונח לפניו על השולחן בשעת ברכה[תקכז].

עבר ובירך על החביב

היה לפניו שני מינים זית ואתרוג, והאתרוג חביב עליו, להלכה צריך לברך על הזית ולפטור האתרוג, ומכל מקום אם עבר ובירך על האתרוג החביב, ולא כיון בפירוש לפטור הזית, לא יחזור ויברך, מאחר שלדעת הרמב"ם חביב קודם, גם לגבי מין שבעה, ואם יחזור ויברך על הזית, הרי זה ברכה לבטלה. ואפילו אם הקדים ובירך על הזית, יכוין בפירוש לפטור את האתרוג, אחרי שהאתרוג חביב לו יותר, ולדעת הרמב"ם אינו יוצא בזה ממילא על האתרוג, וכן כל כיוצא בזה שיש דעות בפוסקים על איזה דבר יברך בתחילה יהיה זהיר בשעת ברכה לכוין לפטור שניהם, שאם אינו מכוין לפטור בפירוש יש חשש שאוכל המין השני בלא ברכה[תקכח].

מזונות קודמים

היה לפניו תבשיל מקמח כוסמין ושבולת שועל ושיפון וגפן ותאנה ורימון, כיון שמברך על התבשיל בורא מיני מזונות ברכתו קודמת[תקכט], אף על גב דהנך ממין שבעה ואיהו לאו ממין שבעה, מכל מקום כיון דחשיבי דעבדי מינייהו פת ומברך עלייהו המוציא וברכת המזון, קודמת אף על גב דלא עבדינהו פת[תקל].

פת שעורים וכוסמין

פת שעורין ופת כוסמין, מברך על של שעורים כיון שהוא ממין שבעה, אף על פי שהכוסמין יפים[תקלא]. פת נקייה ופת קיבר, מברך על הנקייה[תקלב], ואם שתיהן נקיות וזו לבנה יותר מזו, מברך על הלבנה יותר[תקלג].

סיכום דיני קדימה בברכות

סדר הקדימות, המוציא [אפילו מפת של שבולת שועל ושיפון]. בורא מיני מזונות, על תבשיל העשוי מחיטים. בורא מיני מזונות על תבשיל העשוי משעורים. בורא מיני מזונות על תבשיל העשוי משיבולת שועל ושיפון[תקלד]. בורא פרי הגפן. זיתים. תמרים. וענבים. תאנה. ורימון. בורא פרי העץ ובורא פרי האדמה. שהכל. ובכל אלו אין משגיחים על החביב, שמי שהוא מאוחר בסדר הוא קודם, אפילו המין השני חביב יותר, כגון שהיה חביב לו דבר שברכתו שהכל אפילו הכי בורא פרי האדמה קודמת[תקלה].

סיכום דיני קדימה כשאחד חביב

כשיש לפניו שני מינים, אחד ברכתו בורא פרי העץ, והמין השני ברכתו בורא פרי האדמה הולכים אחר החביב אפילו אם השני הוא מין שבעה. היו שניהם

[תקה] **משנה ברורה** (סק"ד). וכן אם שניהם ממין אחד משבעת המינים. [תקו] **שו"ע** (שם). [תקז] **ואם** המין השני ברכתו שהכל, בודאי מברך תחילה על הזית. משנה ברורה (סק"ח). [תקח] **וטעם** דעה זו שכיון שאין אחד פוטר חבירו בברכתו, אין שייך כאן שום מעלה בהקדמתו, ואיזה שירצה יברך עליו ואוכל קודם. משנה ברורה (סק"ו). [תקט] **אם** יש לפניו שני מינים אחד שרגיל להיות תמיד חביב עליו, ואחד שהוא חביב עליו עכשיו, יתנהג כך, שיטעום קצת מהמין שהוא חביב עליו תמיד, ואחר כך יאכל המין שחפץ עכשיו לאכלו, ואחר גמר אכילתו יחזור לאכול המין הראשון. ומכל מקום המברך על מה שחביב עליו עכשיו גם יש לו על מי לסמוך, שיש פוסקים שסוברים שחביב נקרא מה שהוא חביב עליו עכשיו. משנה ברורה (ס"ק י - יא). [תקי] **שו"ע** (שם). וטעמם שגם בזה שייך מעלת הקדימה לברך על מין אחד תחילה, אלא שהם סוברים שאין מקדימים מין שבעה אלא החביב לו יותר יקדימנו לברך עליו ולאכול תחילה, והעיקר כדעה זו, שכן פסקו רוב הפוסקים, וגם שהרי גם לדעה הראשונה יכול להקדים איזה מהם שירצה, ואם יקדים החביב יצא גם לשיטה זו. ואם שניהם חביבים עליו בשוה, ואחד מהם משבעת המינים, יקדים מין שבעה. משנה ברורה (סק"ט). ואם המין שאינו חביב עליו שלם, והמין החביב חצוי, לכאורה היה מקום לומר שיקדים השלם, שהרי שלם קודם לחביב, אך יש לומר להיפך, שהרי אם ברכותיהם שוות, מין שבעה עדיף מחביב, וכשאין ברכותיהם שוות, החביב עדיף אפילו ממין שבעה, ויש לומר שכל שכן שהוא עדיף משלם, ששלם גרוע ממעלת מין שבעה, וצ"ע. ובדרך החיים פסק ששלם עדיף מחביב. ולא הביא ראיה, ולמעשה עדיין צ"ע. שער הציון (סק"ה). [תקיא] **ביאור הלכה** (ד"ה וי"א). וטעמו, שאף שההלכה כדברי היש אומרים שלעולם מקדים הפרי שרגיל להיות חביב עליו, מכל מקום, בזה יש לצרף כמה שיטות: א. שיטת הרמב"ם (פ"ח ה"ג) שחביב נקרא מה שחביב עליו באותה שעה. ב. שיטת האליה רבה (סק"ג) שהביא בשם כמה ראשונים, שגם כשאין ברכותיהם שוות, יקדים לברך על מין שבעה, ויש גם לצרף את שיטת הרא"ש (סי' כה) שהיא הדעה הראשונה בשו"ע שאיזה מהם שירצה יקדים. [תקיב] **ביאור הלכה** (שם). וטעמו שאף שבזה אין את שיטת האליה רבה בשם הראשונים שמין שבעה קודם, מכל מקום יש לצרף את שיטת הבה"ג (סי' א פ"ו) שהביא בשו"ע (ס"ג) שלעולם בורא פרי העץ קודם לבורא פרי האדמה, ואף שאין הלכה כן, מכל בצירוף שאר השיטות יקדים לברך על פרי העץ. אבל אם הפרי שברכתו אדמה רגיל להיות חביב עליו, וגם עכשיו הוא חביב עליו, אפילו אם המין השני הוא מין שבעה, טוב יותר לברך על בורא פרי האדמה, כהשיטה השניה, שבס"א, וכן כשיטה בשו"ע בס"ג שפרי העץ אינה קודמת לבורא פרי האדמה. [תקיג] **שו"ע** (שם ס"ב). שיטה זו חולקת בשני דברים על השיטה הראשונה: א. שחביב עדיף לעולם, ואף שברכותיהן שוות, ויש בהם מין שבעה. ב. שאינו נקרא חביב מה שחביב עליו תמיד, אלא מה שחביב עליו באותה שעה. ומשמע מסתימת השו"ע שהעיקר כדעה הראשונה שהיא דעת רוב הפוסקים. משנה ברורה (ס"ק יב - יג). סיכום הדינים. כאשר ברכותיהן שוות, ואחד מהם משבעת המינים, והשני חביב, נחלקו הפוסקים אם יקדים של שבעת המינים, או את החביב, ולהלכה יקדים החביב. אם אין אחד מהם משבעת המינים, הסדר הוא: א. שלם. ב. חביב תמיד. ג. חביב באותה שעה. כאשר אין ברכותיהן שוות, ואין אחד מהם משבעת המינים, יקדים החביב, [ואם אחד מהם שלם, צ"ע איזה מהם יקדים]. ואם אחד מהמינים הוא ממין שבעה, ואחד מהם רגיל להיות חביב עליו, יקדים את החביב. ואם המין שבעה הוא חביב עליו עכשיו, יקדים את המין שבעה. וכן אם יש לפניו שני מינים שאחד מהם ברכתו בורא פרי העץ, ואחד ברכתו בורא פרי האדמה, והבורא פרי האדמה רגיל להיות חביב לפניו, שלהלכה צריך להקדימו, אם הבורא פרי העץ חביב עליו עכשיו יקדימו. אם שני המינים חביבים עליו, או ששני המינים אינם חביבים עליו, ואחד מהם הוא משבעת המינים, בזה לכל השיטות מקדים הפרי שהוא משבעת המינים. [תקיד] **והטעם** שהפסוק מונה המינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל, וכל המוקדם בפסוק הוא יותר חשוב מהמאוחר, לפיכך הוא קודם לברכה. ומין שבעה קודם אף כשהמין השני הוא חביב יותר. כתבו האחרונים שחשיבות מין שבעה להקדים ראשון לשני, הוא רק כשנגמר הפרי, אבל אם עדיין לא נגמר הפרי, כגון זית קודם שגדל הנץ, אף שהוא ראשון לארץ בתרא, חשוב יותר המאוחר ממנו דמה שנשתבחה בהן ארץ ישראל הוא רק בגמר פרי. משנה ברורה (ס"ק יט - כ). [תקטו] **שכן** הוא סדר הפסוק, 'ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון, ארץ זית שמן ודבש', ומארץ שבאמצע הוא התחלת סדר חדש, וכל הסמוך לו חשוב יותר מהמאוחר שבארץ הראשון. משנה ברורה (ס"ק כא). [תקטז] **שו"ע** (שם ס"ד). [תקיז] **שברכת** בורא מיני מזונות היא ברכה מבוררת, כמו ברכת היין והרי היא קודמת ליין בפסוק. וגם כוסמין ושיבולת שועל ושיפון, שהם שאר שלשת מיני דגן, קודמים ליין שהם גם כן בכלל חיטים ושעורים. משנה ברורה (ס"ק כד). [תקיח] **רמ"א** (שם). מדברי הרמ"א משמע שדווקא חיטים קודמים לזיתים, שהם הראשונים בפסוק, אבל שעורים אינם קודמים לזיתים, שזית הוא הראשון בארץ השני, והוא קודם רק לתמרים, אבל הרבה אחרונים הסכימו שגם שעורים קודמים לזיתים, כיון שברכת בורא מיני מזונות היא קודמת לכל. משנה ברורה (ס"ק כה). [תקיט] **והם** קודמים לשאר מינים גם אם הם חביבים אצלו יותר. משנה ברורה (ס"ק כו). [תקכ] **שו"ע** (שם ס"ה). ודעת המגן אברהם (סק"ח) שדווקא אם הפרי חביב אצלו יותר אז הוא קודם, אף שהוא מאוחר בפסוק, אבל אם שניהם חביבים בשוה חיטה קודמת. אבל בביאור הגר"א משמע שלהלכה אנו פוסקים כהשיטה השניה שבס"א שאם אין ברכותיהם שוות, אין הולכים אחר מין שבעה, וכן לא הולכים אחר מי שמוקדם בפסוק, ועל איזה שירצה יקדים לברך. ואם החיטה חביבה אצלו יותר מסתבר שיקדים לברך עליה, שלהלכה כשאין ברכותיהם שוות, חביב קודם. משנה ברורה (ס"ק כז). [תקכא] **כגון** על דברים שצריך לברך עליהם בשעת הסעודה, שעל דברים שאין צריך לברך עליהם בשעת הסעודה, פשוט שברכת המוציא קודם, שאם יברך תחילה על אותו תבשיל, נמצא שגורם ברכה שאינה צריכה ואסור. משנה ברורה (ס"ק כח). [תקכב] **רמ"א** (שם). וחשוב נקרא, כגון שהלחם נעשה משעורים, והמזונות נעשו מחיטים, וכן כיוצא בזה כשהשני הוא חשוב בעצם יותר מהדבר הראשון. חביב נקרא, כשהוא באמת אינו חשוב יותר מהראשון, אך בעיניו הוא חביב יותר. ופשוט שכן הדין כשהמזונות הוא גם חביב וחשוב ביחד. שמברכים המוציא תחילה. משנה ברורה (ס"ק כט - ל). [תקכג] **רמ"א** (שם). וכן הדין כאשר רוצה לאכול משניהם, אך שלא הביאו עדיין החביב לפניו, אין צריך להמתין על החביב. משנה ברורה (ס"ק לא). [תקכד] **רמ"א** (שם). [תקכה] **ואם** כיון בפירוש לפטרו מועיל, אפילו שלא היה לפניו בשעת הברכה. שער הציון (ס"ק כב). [תקכו] **ואם** אוכל אצל בעל הבית כיון שהוא סמוך על שולחנו, הרי זה כאילו דעתו בפירוש לפטור כל מה שירצה בעל הבית להביא לו. ביאור הלכה (ד"ה ונלנד). [תקכז] **משנה** ברורה (ס"ק לב). [תקכח] **משנה** ברורה (ס"ק לג). [תקכט] **אף** על גב דכוסמין מין חיטים ושבולת שועל ושיפון מין שעורים, מכל מקום כיון שאין נזכרים בפסוק בפירוש, אין בהם חשיבות מין שבעה, כמו המפורשים בפסוק בפירוש. משנה ברורה (ס"ק לד). [תקל] **שו"ע** (שם ס"ו). וגם שהם בכלל חיטה ושעורה שבפסוק, וחיטה ושעורה קודמים לגפן ותאנה ורימון. ואם יש לפניו שבולת שועל שהוא מין שעורים עם זיתים, דעת המגן אברהם (ס"ק ח, יג) שיקדים את הזיתים, משום שהזיתים מוקדמים בפסוק. אבל כמה אחרונים חולקים, וסוברים שיקדים את השבולת שועל. משנה ברורה (ס"ק כה). וכל זה לפי השיטות שגם כשאין ברכותיהם שוות, מין שבעה קודם, אבל לשיטות שכשאין ברכותיהם שוות, אין מין שבעה קודם, לעולם ברכת מזונות קודמת. ביאור הלכה (ד"ה ואיהו). [תקלא] **אף** שהכוסמין נחשבים בכלל שבעת המינים שהם מין חיטים, מכל מקום אינו מפורש בפסוק, ולכן שעורים חשובים ממנה. משנה ברורה (סי' קסח ס"ק יב). ולשיטות שחביב קודם ממין שבעה, דין זה הוא רק כאשר שניהם שוים בעיניו. ולענין כוסמין ושיפון ששניהם אינם מפורשים בפסוק כוסמין קודם שהוא מין חיטים. ושיפון ושבולת שועל ששניהם מין שעורים שיפון קודם שהוא חביב יותר. שם (ס"ק יג). [תקלב] **ואף** שהקיבר גדול ממנה, שמעלת הנקיות עדיף, והיינו דווקא שהיו שניהם שוים שלמים או פרוסים, שאם הקיבר לבד שלם הוא קודם להנקיה הפרוסה. וזה הכלל, מעלת שבעת המינים קודם לכל, ואחריו מעלת השלם, ואחריו מעלת הנקי, ואחריו מעלת הגדול. ולענין מעלת החביב ראה לעיל. משנה ברורה (ס"ק טו). [תקלג] **שו"ע** (או"ח סי' קסח ס"ד). [תקלד] **שהוא** גם כן מין שעורים ובורא מיני מזונות של שעורים קודם אפילו לכוסמין שהוא מין חיטים, כיון ששעורה מפורש בפסוק. משנה ברורה. [תקלה] **ונתנו** בזה סי', המג"ע א"ש. המוציא, מזונות, גפן, עץ, אדמה, שהכל.

פניני הלכה

אך התוספות (פסחים לט. ד"ה מה מרור) כתבו, שאי אפשר לצדד שייצאו ידי חובת מרור בזית שהוא מר, כיון שפרי הזית עצמו אינו מר ורק האילן מר, וכתבו שכן משמע בסנהדרין (קח:) ממה שהביאה היונה לנח 'עלה זית' (בראשית ח יא) ואמרה היונה לפני הקדוש ברוך הוא, רבונו של עולם יהיו מזונותי מרורים כזית ומסורים בידך, ואל יהיו מתוקים כדבש ומסורים ביד בשר ודם. והביא 'עלה' ולא את פרי הזית, כיון שרק הוא מר ולא הפרי. והביאו כן מהמכילתא (בשלח מסכתא דויסע פ"א), 'ויורהו ה' עץ' (שמות טו כה), זהו זית, שאין מר באילנות כזית. ומשמע שהאילן הוא מר, אבל לענין הפרי יש לומר שאינו מר.

והנודע ביהודה בדורש לציון (דרוש יא) הביא בשם מהר"ם טיקטין, שהקשה שבדברי התוספות מוכח שלא כדברי הש"ך הנ"ל [שהוכיח מסנהדרין שם] שגם פרי הזית מר. ועיי"ש במה שביאר בשורש מחלוקת התוספות והש"ך.

חביבים הולכים אחר מין שבעה[תקלו]. שניהם אינם מין שבעה חביב קודם, ואם שניהם שוים יש להקדים בורא פרי העץ. וכן הדין כאשר שני המינים ברכתם בורא פרי האדמה, או שהכל, מקדימים את החביב. חביב נקרא המין הרגיל להיות חביב אצלו, ואם שניהם חביבים אצלו הולכים אחר המין שהוא רוצה עכשיו. ברכת אכילה ושתיה אפילו ברכת שהכל קודמת לברכת הריח[תקלז].

הנכנס לבית המנוגע כשהוא לבוש בבגדיו

אדם מישראל שנכנס לבית מנוגע והוא לבוש בבגדיו, וסנדליו ברגליו, וטבעותיו בידיו, הרי האדם טמא מיד, ואילו בגדיו טהורים עד שישהה שם[תקלח] כדי שיסב אדם ויאכל כדי אכילת פרס[תקלט] פת חיטים בלפתן[תקמ].

שיעור פרס

יש אומרים ששיעורו הוא שלש ביצים[תקמא], ויש אומרים ששיעורו הוא ארבע ביצים[תקמב]. לענין הלכה, בשל תורה הלך אחר המחמיר, ובדרבנן הלך אחר המיקל[תקמג].

שיעור כדי אכילת פרס

מצאנו כמה שיטות באחרונים כמה הוא שיעור כדי אכילת פרס, יש אומרים שהוא ט' דקות[תקמד], וי"א ח' דקות[תקמה], וי"א ז' דקות וחצי[תקמו], וי"א ו' דקות[תקמז], וי"א ה' דקות[תקמח], וי"א ג' דקות[תקמט], וי"א ב' דקות[תקנ].

טומאת עצם כשעורה

עצמות המת שאין בהן רוב מנין ולא רוב בנין ולא שדרה שלימה ולא גולגלת שלימה והיו פחות מרובע הקב, אפילו עצם כשעורה, מטמאים במגע ובמשא ואינם מטמאים באהל[תקנא]. טומאת עצם אחד הלכה מפי השמועה, לפי שנאמר (ראה במדבר יט יח) 'כל הנוגע בעצם' למדו מפי השמועה אפילו עצם כשעורה מטמא במגע ובמשא, ולפי שטומאתו הלכה הרי הוא דין תורה ולא מדברי סופרים[תקנב].

רביעית יין לנזיר

נזיר שאכל כזית מן הפרי היוצא מן הגפן, דהיינו ענבים לחים, או יבשים, או בוסר, או שאכל כזית מפסולת הפרי שהיא הזגין והם הקליפה החיצונה, או החרצנים והם הזגין הפנימים שזורעים אותן הרי זה לוקה, וכן אם שתה רביעית יין או אכל כזית מיין קרוש שהוא הפרי, או שתה רביעית חומץ שהוא פסולת הפרי הרי זה לוקה, אבל העלין, והלולבים[תקנג], ומי גפנים, והסמדר, הרי אלו מותרין לנזיר שאינן לא פרי ולא פסולת פרי אלא מן העץ הם נחשבים[תקנד].

שיעור איסור הוצאת אוכלין בשבת

המוציא דבר מרשות היחיד לרשות הרבים או מרשות הרבים לרשות היחיד אינו חייב עד שיוציא ממנו שיעור שמועיל כלום, ואלו הן שיעורי ההוצאה, המוציא אוכלי אדם כגרוגרת ומצטרפין זה עם זה, והוא שיהיה כגרוגרת מן האוכל עצמו חוץ מן הקליפים, והגרעינין, והעוקצין, והסובין, והמורסן[תקנה].

טהרת כלי כשניקב כמוציא רימון

כל כלי שנטמא, ונשבר אחר שנטמא, ונפסדה צורתו ותשמישו, טהור בשבירתו. וכן כלים שנשברו כשהן טהורין שבריהן אינם מקבלין טומאה. כמה שיעור השבר שישבר בכלי עץ או כלי עצם[תקנו] ויהיה טהור, כל כלי בעלי בתים שיעורן כרמונים, דהיינו שאם ניקב הכלי במוציא רמון טהור[תקנז].

שיעור הנקב כמוציא רימון

איזהו שיעור הנקב כמוציא רימון, יש אומרים[תקנח] שהוא נקב שיכול לצאת בו רימון אחד בינוני, מאותם רימונים הגדלים שלשה ביחד[תקנט]. ויש אומרים שהוא נקב שיכולים לצאת בו שלשה רימונים האחוזים זה בזה כשמוציאם בזה אחר זה[תקס]. ויש אומרים[תקסא] שצריך הנקב להיות גדול כשלשה רימונים העומדים כחצובה[תקסב].

שיעורי אכילה בכזית

כל איסורי מאכלות שבתורה שיעורם בכזית בינוני, בין למלקות בין לכרת בין למיתה בידי שמים, וכל המחויב כרת או מיתה בידי שמים על מאכל לוקה[תקסג]. ושיעור זה עם כל השיעורים הלכה למשה מסיני הם[תקסד].

מא:

שיעור חיוב כרת באכילה ביום הכיפורים

האוכל ביום הכפורים מאכלין הראויים

[תקלו] **ואם** אחד מהן מוקדם בפסוק כגון שכוסס קליות חיטה שברכתם בורא פרי האדמה ואוכל זית, לדעת המגן אברהם יקדים את החיטה שהוא קודם בפסוק, ולדעת הגר"א איזה שירצה יקדים. כמבואר לעיל. [תקלז] **משנה ברורה** (סי' ריא ס"ק לה). [תקלח] **ונחלקו** האחרונים אם טומאת הבגדים היא מחמת האדם או מחמת עצמם, דעת הגר"ח (טומאת צרעת פט"ז ה"ח) **שטומאת** הבגדים היא מחמת עצמם, ולא מחמת האדם, ומה שצריך שיכנס אדם בבגדיו לבית הוא רק לענין אופן הביאה שביאת הכלים צריכה להיות על ידי ביאת אדם, אבל הטומאה היא מחמת עצמם שבאו לבית המנוגע, אמנם החזו"א (גליונות שם, נגעים סי' י סק"ח) **חולק** וסובר שטומאת הבגדים היא מחמת האדם. [תקלט] **ראה** במשנה ברורה (סי' תריח ס"ק כא) **שכתב** שחולה יבדוק עצמו קודם יום הכפורים כמה דקות הוא שוהה בשיעור אכילת ד' ביצים, ובשיעור זה ישהה ביום הכפורים בין אכילה לאכילה, ומבואר שסובר ששיעור כדי אכילת פרס נמדד בכל אחד לפי שיעור אכילתו, אמנם בחזו"א (קונטרס השיעורים ס"ק יח) **ובספר שיעורי תורה** (עמ' ח) דחו דבריו, וכתבו שמשערים בשיעור אכילת פרס של אדם בינוני, וכפי שכתב המנחת חינוך (מצוה שיג אות ד). [תקמ] **רמב"ם** (טומאת צרעת פט"ז ה"ו). [תקמא] **רמב"ם** (שם, הלכות עירובין פ"א ה"ט, הלכות שביתת עשור פ"ב ה"ד, הלכות מאכלות אסורות פי"ד ה"ח). וכן היא דעת הרשב"א (תורת הבית ב"ד ש"א יב:, הו"ד במגיד משנה שביתת עשור שם, ובבית יוסף או"ח סי' תריב ד"ה ששיעור אכילת). [תקמב] **טור** (או"ח סי' תריב), והיא דעת רש"י (יומא פ: ד"ה חלי פרס, עירובין ד. ד"ה פרס, פסחים מד. ד"ה ומשני, כריתות יב: ד"ה פרס). **בשו"ע** (או"ח סי' שסח ס"ג, סי' תריב ס"ד) הביא את ב' הדעות [וראה בסי' תט (ס"ז) שסתם כהרמב"ם, ועיין עוד בסי' תריח (ס"ז) שסתם כרש"י]. [תקמג] **משנה ברורה** (סי' תריב סק"ח). [תקמד] **החת"ס** (שו"ת, ח"ו סי' טו) כתב שטוב להחמיר כך, [וע"ע במה שכתב החת"ס (שם סי' כג)]. והחזו"א (קונטרס השיעורים ס"ק יח) אף שהקשה על החת"ס, מ"מ כתב שט' דקות מהני הואיל ויוצא מפה החת"ס, אמנם הוסיף החזו"א שלענין מצה ומרור אין לשהות ט' דקות, וכתב שצריך בזה נסיון של אדם בינוני'. [תקמה] **גלות עליות** (פ"ו מפסקא ה' סוף ד"ה ואם) בשם בעל התניא. [תקמו] **ביכורי יעקב** (סי' תרלט ס"ק יג), ומלמד להועיל (שו"ת, ח"א סי' קיג סק"ה). [תקמז] **צמח צדק** (שער המילואים סי' ט), [אמנם בהערה שם הביא בשמו שהוא שבע דקות, וביוהכ"פ נכון להחמיר בתשע דקות כהחת"ס, וע"ע בקצות השולחן (ח"ב סי' לו סק"ה), ובשיעורי תורה (עמ' רג). ובשדי חמד (אסיפת דינים מערכת אכילה סי' ד עמוד 393) הביא משמו של הצמח צדק שהשיעור הוא לא פחות משלש דקות ולא יותר משבע דקות]. וכן דעת הערוך השולחן (או"ח סי' תריח סי"ד) שהוא שיעור של שש שבע דקות. [וראה מש"כ בערוך השולחן (סי' רב ס"ח) לענין ברכה אחרונה שהוא שלש או ארבע דקות]. [תקמח] **תכלת מרדכי** (פתח דבר אות י), בשם בעל באר יצחק, וכן הביא משמו בתשובות והנהגות (ח"ב סי' רפט). אמנם בעינים למשפט (ברכות מא.) כתב שבעל ההר צבי הורה בשם רבי יצחק אלחנן שהוא שבע דקות. ובכף החיים (סי' רי ס"ח) כתב שלפי דעת השו"ע שפרס היינו ג' ביצים א"כ השיעור הוא מארבע דקות עד חמש דקות, ולכן לענין אכילה יש להחמיר לאכול בתוך ד' דקות ולענין חולה ביוהכ"פ יש להמתין שיעור ה' דקות, אמנם הוסיף בכף החיים שלפי מה שמשערים לחומרא לפי ד' ביצים הוא שבע דקות [וע"ע במה שכתב בסי' תריח (ס"ק מג)]. וכ"כ בשיעורי תורה (עמ' רג - רד). [תקמט] **מרחשת** (שו"ת, סי' יד ס"ח), ובאגרות משה (שו"ת, או"ח ח"ד סי' מא) **כתב שהוא** מסתבר, ולכן כתב שיש להחמיר שיאכל כזית פת בפחות מג' דקות כדי שיוכל לברך ברכת המזון. [תקנ] **בחת"ס** (שו"ת, ח"ו סי' טו) **הביא שיעור זה** עפ"י התוספתא (זבים פ"א מ"ג). [תקנא] **רמב"ם** (טומאת מת פ"ג ה"ט). [תקנב] **רמב"ם** (שם ה"י). וכ"כ עוד (שם פ"ג ה"ב), שעצם אפילו היא קטנה כשעורה, מטמאה במגע ובמשא ואינה מטמאה באהל. [תקנג] **כן פוסק הרמב"ם** כמשנה ראשונה בנזיר (לד:), אמנם רש"י בסוגיין (ד"ה כדי רביעית יין) הביא הדעה שהעלין והלולבים מצטרפים לרביעית. [תקנד] **רמב"ם** (נזירות פ"ה ה"ג). [תקנה] **רמב"ם** (שבת פי"ח ה"א). וכל שיעורי הוצאה בשבת לא נאמרו אלא לענין חיוב, אבל איסור דאורייתא יש גם בחצי שיעור, כמו באיסורי אכילה, משנה למלך. [תקנו] **כ"כ** הרמב"ם, וכתב החזו"א (כלים סי' כב סק"ה) דה"ה כלי שק וכלי עור, והתמעטו רק כלי חרס, וכלי מתכות, וכמובא בתוס' בסוגיין (ד"ה כל כלי) **ששיעור שבירה** בסתם כלי חרס הוא כמוציא זית, ורק אם ייחדו לרימונים שיעורו בכמוציא רמון. [תקנז] **רמב"ם** (כלים פ"ו ה"א - ג). [תקנח] **תוס'** (עירובין ד: ד"ה שיעורן במירון ב', סוכה ו. ד"ה שיעורן). וכן הביא הריטב"א (עירובין ד: ד"ה רמון) בשם רבינו שמשון. ועיין בראב"ד (בהשגות, כלים פ"ו ה"ב, באופן הא') שכתב שהשיעור הוא רימון אחד, ומה שאמרה המשנה ג' רימונים אחוזים זה בזה הוא רק להשמיענו רבותא שאפילו אם מדובר בכלי גדול כל כך שמחזיק ברחבו שלשה רימונים זה בצד זה, וניקב רק כמוציא רימון אחד, ונמצא אם כן שרוב הכלי קיים, אף על פי כן נטהר הכלי בנקב כזה, וכל שכן אם הכלי קטן משיעור זה ומחזיק רק ב' רימונים, שהרי נמצא שהנקב הוא בגודל מחצית מהכלי. [תקנט] **אבל** רימון הגדל יחידי בפני עצמו או כששני רימונים גדלים יחד, הם גדולים יותר מדאי, ואילו הרימונים הגדלים ארבעה ביחד הם קטנים יותר מדאי. והראב"ד (כלים פ"ו ה"ב באופן הב', עי' כס"מ שם) כתב שכוונת המשנה היא שמבין שלשת הרימונים שגדלו ביחד אין משערים בגדול שבהם ולא בקטן שבהם אלא בבינוני שבהם. [תקס] **אמנם** נחלקו הראשונים בגדר הדבר, יש שאמרו (תוס' עירובין ד: ד"ה שיעורן במי' א', סוכה ו. ד"ה שיעורן, ריטב"א עירובין ד: ד"ה רמון בשם ר"י) שהוא לקולא, כיון שבכך צריך להיות הנקב קצת יותר גדול מהנצרך ליציאת רימון אחד, שכיון ששלשת הרימונים אחוזים זה בזה, אף על גב שאינו מוציאם בבת אחת אלא בזה אחר זה מכל מקום אי אפשר להוציאם דרך נקב צר כמו שהיה יוצא רימון אחד בפני עצמו. ויש שאמרו (ראב"ד בהשגות כלים פ"ו ה"ב באופן הג'), שהוא לחומרא כיון שבאופן זה יצאו הרימונים בנקב קטן יותר כיון שהכובד מוציאם, מה שאין כן אם היה רק רימון אחד לא היה יוצא בנקב צר כזה. וכתב הראב"ד שאולי זוהי כוונת הרמב"ם. אמנם הכסף משנה כתב שלא ידע מניין להראב"ד שזוהי כוונת הרמב"ם, והלא דברי הרמב"ם סתומים כדברי המשנה. [תקסא] **ר"ש** (כלים פי"ז מ"ד). ועיין במלאכת שלמה שם מה שהביא בשם הר"ש. [תקסב] **והטעם** הוא משום שכשהכלי ניקב כמוציא רימון אחד, עדיין ראוי הוא להחזיק בו רימונים אם הכלי מלא ברימונים, כיון שבאופן זה מתוך דוחק הרימונים אין הם יוצאים מהנקב, מה שאין כן כשיש בכלי נקב של שלש רימונים כחצובה, בזה גם אם הכלי יהיה מלא ברימונים לא יוכל להחזיקם. ובזה ביאר הר"ש מה שבכל מקום נאמר 'כמוציא רימון' בלשון יחיד, והיינו משום שנקטו את טעם ההכשר, ולא את שיעורו, שהרי טעם הכשר הכלי תלוי בנקב שבו רימון אחד יוכל ליפול ממנו, כשהכלי מלא ברימונים, וזהו רק כשיש נקב בשיעור שיכולים לצאת ממנו שלשה רימונים בבת אחת האחוזים זה בזה כחצובה וכפי שנתבאר, שבפחות מכך לא יצאו הרימונים מתוך דוחק הרימונים. [תקסג] **רמב"ם** (מאכלות אסורות פי"ד ה"א). וכתב במעשה רוקח (ברמב"ם שם), שלשון 'כל' הכתוב בדברי הרמב"ם כוונתו על הרוב, כמו שאמרו בגמרא בסוגייתנו 'ארץ שרוב שיעוריה בכזית', וכגון חלב ודם ונותר פיגול ונבילה ובהמה טמאה. ויש ששיעורן בכעדשה כגון שמונה שרצים, ועל בריה כברייתה חייב גם אם אין בה כזית. [תקסד] **רמב"ם** (שם ה"ב). ביד המלך (ברמב"ם שם) כתב שלכאורה יש בדבר סתירה בין סוגייתנו לסוגיא בסוכה (ו:), שבסוגייתנו מבואר שהשיעורים דרבנן, ובסוכה אמרו שהשיעורים הלכה, וביומא (פ.) מבואר שהם הלכה למשה מסיני. וכתב שיש לפרש שהלכה למשה מסיני הם, ומה שהחשיבום בסוגייתנו 'דרבנן' יש לבאר על פי שיטת הרמב"ם שכל שאינו מפורש בתורה חשוב דברי סופרים. וכן הביא מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות (כלים פי"ז מי"ב), שכתב, 'ושמור זה השורש כי בו תדע כאשר יפול לך ספק באיזה שיעור שיהיה אם תקת בו לקולא או לחומרא, ואל יטעך מה שאמרו בתוספתא שיעורו מדברי סופרים עם השורש אשר בידינו שכל השיעורים הלכה למשה מסיני, לפי שמאמר מדברי סופרים יכלול שיהיה הדבר דעת סופרים כמו הפירושים וגם ההלכות המקובלות ממשה מסיני'. הרי מבואר שדעת רבינו שמה שאמרו בסוגייתנו ששיעורים דרבנן הם, היינו הלכה למשה מסיני, וכוונת דרבנן היינו מדברי סופרים, ולפי שאינם מפורשים בתורה קראו להם דברי סופרים, אבל דינם שוה לדברי תורה לכל דבר. וראה עוד מה שכתבו בזה במעשה רוקח (אישות פ"א ה"ב ד"ה ולכך נראה) ובמרכבת המשנה (ממרים פ"ב ה"ט).

פניני הלכה

וכתב האדר"ת (שו"ת מ"ג עמ' קלה) שצ"ע על הש"ך והנודע ביהודה שלא העירו מסוגייתנו, שמוכח לכאורה שזית אינו דבר חריף, שהרי מבואר שאם אכל צנון וזית עמו, והצנון עיקר והזית אינו אלא טפל, מברך על הצנון ופוטר את הזית. ופירש רש"י (ד"ה ססה) שהטעם שהזית טפל לצנון הוא כיון שאינו אוכלו אלא כדי להפיג את חריפות הצנון, וממה שאוכלים זית כדי להפיג את חריפותו של הצנון מוכח שזית אינו דבר חריף. וכן הקשה במנחת פתים (יו"ד סי' נו ס"ד).

והנה במשנה ברורה (סי' תמו סק"פ) פסק, שדווקא קודם שנתנו אותם לכבוש עדיין הזיתים בחריפותם, או אפילו לאחר שנכבשו ונתחמצו שאז הם גם כן דבר חריף, אבל אחר שנתנו עליהם מים קודם גמר כבישתם, אז אינם דבר חריף, שהמים מבטלים את חריפותם. אך ביד יהודה (סי' נו סק"כ) האריך בזה, ומסיק שגם אחר הכבישה מאבדים הזיתים את חריפותם. והעיר חכם אחד (שו"ת מ"ד עמ' תסמד) שלדברי היד יהודה מיושבת הערת האדר"ת מסוגייתנו, שכן יש לומר שמדובר בסוגייתנו באוכל זית כבוש שהוא אינו חריף, ובאופן זה אכילתו מועלת להפיג את חריפות הצנון.

ובחבלים בנעימים (יו"ד סי' נא ד"ה ומ"ש כ"ה דיש) תירץ הקושיא מסוגייתנו על הש"ך, שבודאי מודה הש"ך שאין זיתים חריפים כל כך כמו צנון, והרי החיך מוכיח שאינם שוים ממש, ואם כן ודאי יש טעם לאכול את הזית יחד עם הצנון כדי להפיג את חריפותו, לפי שהזית אינו חריף כמותו, ואף על פי שגם הוא בגדר דבר חריף, כמו שכתב רש"י עצמו (שבת נ: ד"ה לפלוט) שהזיתים מרים הם.

מא:

קפה ועוגה שאוכלים בחתונות אחרי עקירת השולחנות לריקודים

בגמרא אמר רב פפא, דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה, אין טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם, ושלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה, טעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם. ולאחר הסעודה לעולם טעונים ברכה בין לפניהם בין לאחריהם.

וכתב בשו"ע (או"ח סי' קעז ס"ג), דברים הבאים לאחר סעודה קודם ברכת המזון, שהיה מנהג בימי חכמי הגמרא שבסוף הסעודה היו מושכים ידיהם מן הפת ומסירים אותו וקובעים עצמם לאכול פירות ולשתות, כל מה שמביאים אז לפניהם, בין דברים הבאים מחמת הסעודה בין דברים הבאים שלא מחמת הסעודה, טעונים ברכה בין לפניהם בין לאחריהם, משום שהמוציא וברכת המזון אין פוטרין אלא מה שנאכל תוך עיקר הסעודה, ודין זה האחרון אינו מצוי בינינו, לפי שאין אנו רגילים למשוך ידינו מן הפת עד ברכת המזון.

לאכול לאדם[תקסה], בשיעור[תקסו] של ככותבת הגסה[תקסז], חייב כרת[תקסח] ושיעור זה שוה לכל אדם[תקסט] בין לננס בין לעוג מלך הבשן[תקע].

שיעור כותבת

שיעור ככותבת הגסה הוא פחות מכביצה מעט[תקעא], וכל שאכל שני שלישי ביצה בינונית אין כאן איסור כרת[תקעב].

קדימת הסמוך ל'ארץ'

ראה לעיל (ע"א) בסדר קדימת שבעת המינים, בענין קדימה בפסוק.

ברכת פת הבאה בכיסנין

ראה להלן (מג.).

יין פוטר כל מיני משקין

בברכה ראשונה

יין פוטר כל מיני משקין[תקעג], אפילו מברכה ראשונה[תקעד], ואפילו לא התכוין בעת ברכתו לפטור אותם[תקעה]. ובלבד שיהיו לפניו אותם משקין על השולחן בשעה שבירך על היין, שאם לא היו לפניו בשעת ברכה לא נפטרו בברכת היין, אף שהביאו המשקין לפניו בשעה שעמד עדיין היין לפניו. ויש מקילים אפילו כשלא היו לפניו כל שהיתה דעתו עליהם. במה דברים אמורים, כשלא קבע עצמו לשתות יין אלא כוס זה בלבד. אבל אם קבע לשתות יין, פוטר אפילו המשקין שלא היו לפניו בשעת ברכה, כל שבאו לפניו בעוד שהיין לפניו. אך אם באו לפניו אחר גמר שתיית היין, צריך לברך על המשקין, אלא אם כן היתה דעתו על המשקין קודם גמר השתיה. ולכתחילה טוב יותר לעולם שיהיו שאר המשקין לפניו בעת ברכתו על היין[תקעו].

השתיה מן היין ושיעורה

אין ברכת היין פוטרת שאר משקין אלא למי ששתה מן היין, אבל אם אחד קידש על היין והוציא אחרים בברכתו, והם לא טעמו מכוס של קידוש, ורוצים לשתות שאר משקין, אף שהיו לפניהם בשעה שבירך על היין צריכים לברך על המשקין[תקעז]. ונכון לכתחילה שמי שירצה לפטור שאר המשקין ישתה על כל פנים מלא לוגמיו, ואם לא שתה מלא לוגמיו אלא רק טעם משהו, יבקש לאחד שלא טעם כלל מן הכוס שיפטרנו בברכה על המשקין, או שיברך על מעט סוכר וכיוצא בו לפטור המשקין[תקעח].

פוטר את הטפל למשקין

כשם שהיין פוטר כל מיני משקין, כך הוא פוטר את הטפל לאותם משקין. ולכן השותה קפה אחר שתיית יין אינו צריך לברך אף על הסוכר שנוטל בפיו למתק השתיה, שהוא נטפל לקפה, והקפה ליין[תקעט].

בברכה אחרונה

שתה יין, ואחר כך שתה מים או שאר משקין[תקפ], אין לו לברך על המים בורא נפשות, שברכת היין פוטרתן כשם שבברכה ראשונה יין פוטר כל מיני משקים[תקפא]. ודווקא כשקבע על היין, או שהיו שאר משקין לפניו בשעה שבירך על היין, שאז נפטרים בברכת היין בברכה ראשונה כמו שנתבאר, וגם בברכה אחרונה[תקפב]. ומכל מקום אם קבע על היין והביאו המשקין לפניו אחר שנמלך והסיח דעתו משתיית היין, אף על פי שצריך לברך ברכה ראשונה על המשקין, אינו צריך לברך 'בורא נפשות רבות', שכיון שקבע מתחילה על היין נטפל הכל ליין ונפטר בברכתו[תקפג].

ברכה על דברים הבאים בתוך הסעודה

באים מחמת הסעודה

דברים הבאים בתוך הסעודה, אם הם דברים הבאים מחמת הסעודה דהיינו דברים שדרך לקבוע סעודה עליהם ללפת בהם את הפת, או שבאים כדי להשביע[תקפד], כגון בשר, ודגים, וביצים, וירקות, וגבינה, ודייסא ומיני מלוחים, אפילו אוכלם בלא פת אין טעונים ברכה לפניהם, שברכת המוציא פוטרתן, ולא לאחריהם, שברכת המזון פוטרתן[תקפה].

באים שלא מחמת הסעודה

אם הם דברים הבאים שלא מחמת הסעודה, דהיינו שאין דרך לקבוע סעודה עליהם ללפת בהם את הפת, כגון תאנים וענבים וכל מיני פירות[תקפו], וכן כל הדברים הבאים רק לקינוח ולא להשביע

[תקסה] **כל** האוכלים מצטרפין לשיעור זה, רמב"ם (שביתת עשור פ"ב ה"א). [תקסו] **אע"ג** שבכל איסורי התורה משערים בכזית, כל זה במקום שנאמר אכילה, מה שאין כן ביום כפור שלא נאמר אכילה אלא מנע הכתוב את האכילה בלשון עינוי כדכתיב 'הנפש אשר לא תעונה', וידוע לחכמים שבפחות מככותבת אין מתיישבת דעתו כלל והרי הוא רעב ומעונה כבתחילה (משנה ברורה סי' תריב סק"א). [תקסז] **כתב** בביאור הלכה (שם ס"א ד"ה ככותבת הגסה) שכיון שמבואר ביומא (עט:) שככותבת היינו עם גרעינתה, אם כן לכאורה אם אכל את הכותבת עצמה פטור שהרי חסר מקום הגרעין, שהרי אי אפשר לצרף את הגרעין עצמו שהרי הוא קשה ואינו ראוי כלל לאכילת אדם, ואפילו אם בלעו ביחד עם הפרי אינו מועיל, שהרי צריכים שתתיישב דעתו ובפחות מכשיעור אין דעתו מיושבת, וכן הביא בשם המאמר מרדכי (סק"ג), אף על גב שמלשון הב"ח (ס"א) לא משמע כן. [תקסח] **רמב"ם** (שם). [תקסט] **שידוע** לחכמים שבשיעור זה מתיישבת דעתו של כל אדם מעט או הרבה, ובפחות מכך לא מתיישבת דעתו של שום אדם. ונפק"מ בשיעור חיוב כרת [שהרי האיסור הוא אפילו בכל שהוא] הוא לאנשים חולים שמאכילים אותו פחות מכשיעור (משנה ברורה שם סק"ג). [תקע] **שו"ע** (שם ס"א). [תקעא] **רמב"ם** ושו"ע שם. ונחלקו האחרונים (הו"ד במשנה ברורה סק"ג) אם כביצה האמורה כאן היינו עם קליפתה או בלא קליפתה, בדגול מרבבה (סי' תריב, וכן בנו"ב מהדו"ק או"ח סי' לה ד"ה והנה), וכן בצמח צדק במשניות יומא, ובשיעורי תורה (עמ' קפו) כתבו דהיינו כביצה בלא קליפתה, אמנם בבנין ציון (שו"ת, סי' ל), ובתשובה מאהבה (שו"ת, סי' קכא), ובחזו"א (או"ח סי' ק סק"ה) כתבו דהיינו כביצה עם קליפתה. ועיין עוד בזה בספר מידות ושיעורי תורה (פט"ו ס"ה). [תקעב] **ר"ן** (יומא עג: ד"ה ומאינו), וכ"כ בשו"ע (או"ח סי' תריח ס"ו). [תקעג] **שו"ע** (או"ח סי' קעד ס"ב), לפי שהוא ראש וראשון לכל המשקים וכולם נטפלים לו, משנה ברורה (סק"ג). וראה מה שנתבאר בפניני הלכה אם מיץ ענבים פוטר גם כן שאר מיני משקין. כתב בערוך השולחן (שם ס"ג), דע שלא מצאתי ברמב"ם ובטור דין זה שיין פוטר כל מיני משקים, ולא ידעתי למה והרי גמרא מפורשת היא בסוגייתנו, ונראה שלפי סוגיית הש"ס אין הלכה כן, שכן בעל דעה זו בסוגייתנו הוא רבי חייא, ולדעתו גם פת פוטרת כל מיני מאכל, ובדין הפת אין הלכה כמותו אלא כרב הונא החולק עליו, וסובר הרמב"ם שכשם שבפת אין הלכה כמותו כך ביין אין הלכה כמותו, וכמו שאין הפת פוטרת תאנים וענבים מפני שאינן מענין הסעודה, כמו כן שאר המשקין אינן מענין היין ואינו פוטר אותם, וכן גם דעת התוספות (ד"ה ה"ג ויין). [ומכל מקום נוהגים גם בני תימן שברכת היין פוטרת כל מיני משקין, ראה בעולת יצחק (רצהבי, שו"ת, ח"ב סוף סי' קנו)]. [תקעד] **רמ"א** (שם), וזו גם כוונת השו"ע וכמו שיובא להלן מדבריו בסי' ר"ח. [תקעה] **ביאור** הלכה (ד"ה יין). [תקעו] **משנה** ברורה (סק"ג). וראה בשער הציון (סק"ה) שהאריך להוכיח שכאשר היו שאר משקין לפניו הרי הם נפטרים בברכת היין, גם אם לא קבע על היין. והטעם שצריך לכתחילה שיהיו המשקין לפניו, אפילו כשקובע עצמו על היין, ביאר בשער הציון (סק"ח) שהוא כדי לחשוש לדעת הפוסקים הסוברים שבזמן הזה אין קביעות ליין. [תקעז] **משנה** ברורה (שם). [תקעח] **ביאור** הלכה (ד"ה יין). [תקעט] **ביאור** הלכה (שם) בשם החתם סופר (שו"ת, או"ח סי' מז). אך הביא בשם החיי אדם (סק"א) שכתב שאינו פוטר אא"כ שתה תחילה ואח"כ לקח הסוכר בפיו, שאם יהנה תחילה מן הסוכר לא יהיה טפל למשקין. ודעתו שיותר טוב שיקח תחילה מעט סוכר ויברך עליו ויכוין לפטור המשקין, עי"ש טעמו. [תקפ] **אפילו** חשובים ביותר, משנה ברורה (סי' רח ס"ק עא). [תקפא] **שו"ע** או"ח (שם סט"ו). ואף שלענין ברכה ראשונה נתבאר שאף אם לא שתה מהיין רק כמלוא לוגמיו פוטר שאר משקין, לענין ברכה אחרונה לפטור המשקין מברכתם לא יצויר רק אם שתה רביעית יין שמחויב לכולי עלמא בברכה, ואם שתה פחות מכשיעור זה יש לעיין בדבר איך יעשה לענין ברכה אחרונה של המשקין, שהרי יש סוברים שאפילו על רוב רביעית [ואפשר דאפילו על כזית] צריך לברך מעין שלש, וממילא לא יוכל לברך בורא נפשות רבות על המשקין, שהרי אין לומר שמשום שאין אנו יודעין לברר ההלכה יתחייב על ידי זה לברך בורא נפשות רבות, וצריך עיון, שער הציון (סק"ע). [תקפב] **משנה** ברורה (ס"ק עג). [תקפג] **משנה** ברורה (ס"ק עג). [תקפד] **משנה** ברורה (סי' קעז סק"א) וביאור הלכה (ד"ה ללפת), שהטעם שדייסא חשובה כבאה מחמת הסעודה, אף שהיא עבה ואין רגילות ללפת בה את הפת אלא נאכלת בפני עצמה, הוא כיון שבאה להשביע, ולכן עיקר סעודה היא ונטפלת לפת, והוא הדין לכל מיני תבשילין הרגילים לבוא בתוך סעודת הפת. והעיר המשנה ברורה (ביאור הלכה שם, שער הציון סק"ג) על השו"ע שקיצר בזה. [תקפה] **שו"ע** (או"ח סי' קעז ס"א), וכעין זה ברמב"ם (ברכות פ"ד הי"א), שדברים הבאים בתוך הסעודה והן מחמת הסעודה אינם צריכים ברכה לפניהם ולא לאחריהם, אלא ברכת המוציא שבתחילה וברכת המזון שבסוף פוטרת הכל, שהם טפלים לסעודה. [בשו"ע הכריע כשיטת התוספות (ד"ה הלכתא) שלא רק הנאכל עם הפת נפטר בברכת הפת, אלא כל הדברים הבאים למזון, והראשונים פירשו דעת רש"י בכמה אופנים, ראה בילקוט ביאורים]. אם אינו חפץ לאכול פת אלא אוכל מעט פת כדי לפוטרם, כתבו האחרונים שיש להסתפק אם יכול לפוטרם, שלא שייך לומר שהם נטפלים לפת, כיון שלא היה חפץ באכילתו, וכל שכן כשאכל רק פחות מכזית. אך אולי כיון שדרך העולם לקבוע סעודה על הפת ברכת הפת פוטרתן בכל אופן. ועל כן כתבו שבאופן זה טוב יותר שיברך על שאר הדברים את הברכה הראויה לכל אחד מהם, ולא יאכל פת כלל, מלבד בשבת ויו"ט שאז יש מצוה לאכול כזית פת, ועל כן הפת חשובה, ונעשו הכל טפלים לה. משנה ברורה (סק"ג). [תקפו] **והוא** הדין חזרת וקשואים ומלפפונים חיים, ואף על צנון ובצל צריך לברך גם בתוך הסעודה, אבל אם אוכל חזרת או צנון ובצל וכדומה יחד עם בשר הרי הם נעשים טפלים לבשר, והבשר ללחם, ואין צריך לברך עליהם. משנה ברורה (סק"ה).

פניני הלכה

וכתב הלבוש (ס"ג), שגם בינינו דווקא בסתם סעודות אינו נוהג, אבל בסעודות גדולות שרגילים שלאחר גמר האכילה מושכים ידיהם מן הפת, ומסירים אותו מעל השולחן ומנקים המפות, ועורכים את השולחן בפירות ובמיני מגדים וקובעים עצמן לשתות, אז גם הדין הזה נוהג בינינו, וצריכים לברך על כל מה שמביאים מן הדברים הנזכרים, בין לפניהם בין לאחריהם, ואין לסמוך בהן לא על ברכת המוציא ולא על ברכת המזון. ומפני שאין העולם נזהרין בזה, נראה שמפני זה נתפשט המנהג שבסעודות גדולות אחר שערכו השולחן בפירות ובמיני מגדים, נוהגים לחזור ולהניח על השולחן קצת מן הפרוסות הנשארות בתוך הסעודה, כדי שיהא נראה שעדיין לא משכו ידיהם מן הפת ולא יהיו נראים כמועלים בברכות, ומנהג אבותיהם בידיהם שהנהיגום כך. ומכל מקום יראה, שכל איש הירא והמדקדק יזהר בזה בסעודות גדולות לברך על הפירות, כי ודאי משכו ידיהם מן הפת ואין דעתם לאכול עוד כלום מן הפרוסות שהניחו. אמנם הב"ח (שם ס"ג) כתב, שאין חילוק בין סתם סעודות לסעודות גדולות, ואפילו הסירו הפת מן השולחן, כיון שדעתינו לאכול פת כל שעה, וכתב שמבואר כן בדברי השו"ע, שסתם וכתב שאין אנו רגילין למשוך ידינו מן הפת עד ברכת המזון, ולא כתב לחלק בין סתם סעודות לסעודות גדולות.

ובמגן אברהם (שם סק"ז) יישב המנהג, על פי מה שכתבו תלמידי רבינו יונה (כט: ד"ה מיהו), שמה שאמרו שלאחר סעודה טעונים ברכה בין לפניהם בין לאחריהם, זהו בימיהם שהיו נוהגים לעקור השולחנות קודם ברכת המזון, וע"כ אמרו שאינו מצטרף עם מה שאכל, שנראה כסעודה בפני עצמה וצריך לברך עליו תחילה וסוף, אבל אנו שאין מנהגנו לסלק את השולחן עד שסיימו לברך ברכת המזון, אף על פי שסיימו לאכול, כל זמן שלא ברכו דנים אותם כאילו הם בתוך הסעודה עדיין. ואם כן אף בסעודות גדולות אלו שסילקו את הפת, כיון שלא סילקו את השולחנות אינו חשוב כאחר הסעודה, ואין מברכים על דברים הבאים מחמת הסעודה.

וכתב בשבט הלוי (שו"ת, ח"א סי' רה) לפי זה, שבסעודות גדולות כגון חתונות שנוהגים להסתלק מן הסעודה ולעסוק בשמחת חתן וכלה, ומסלקים הכל מעל השולחן ואף את הכלים, וגם עוקרים כמה שולחנות, לכאורה צ"ע להקל אף בזמן הזה, והיה צריך לברך לפניהם ולאחריהם. וכן הביא בחשוקי חמד (עמ' רנד) בשם בעל הקובץ תשובות, שבימינו כשהמחלקים מסלקים את השולחנות ואין שם יותר פת ואחר כך רוקדים, ומביאים עוגות עם קפה או פירות, צריך לברך עליהם תחילה וסוף, כי חשוב סילוק שולחן ממש. ואף שהיה מקום לפקפק ולומר שסילוק השולחנות אינם בגלל גמר אכילת הפת, אלא שמפנים את האולם כדי לאפשר לרקוד, מכל מקום בכל זאת יש כאן סילוק שולחן.

אם מיץ ענבים פוטר כל מיני משקין

בגמרא אמר רבי חייא, יין פוטר כל מיני משקין. והיינו שאם שתה יין ובירך לפניו 'בורא פרי הגפן', אינו צריך לברך ברכה ראשונה על כל המשקין שישתה באמצע. וכמו"כ לגבי ברכה אחרונה שאינו צריך לברך על המשקין אלא שפוטרם בברכת מעין שלש שמברך על היין.

ובפרי מגדים (או"ח סי' קעו א"א סק"א) הביא שני טעמים למה היין פוטר כל מיני משקין: א. כיון שברכתו חשובה, שברכה ראשונה שלו נלמדת בקל וחומר מברכה אחרונה 'לאחריו מברך לפניו לא כל שכן', ויש ראשונים שסוברים שברכת מעין שלש שאחריו היא דאורייתא, וא"כ גם ברכתו הראשונה דאורייתא היא, וחשיבות הברכה פוטרת כל שאר ברכות המשקין. וכן כתב הלבוש (סי' קעד ס"ד) שאף על גב שברכת בורא פרי הגפן אינה שייכת כלל לשאר משקין, מכל מקום הואיל שמתוך חשיבותו קובע לו ברכה בפני עצמה [כמבואר בהמשך סוגייתנו בדברי בן זומא שמטעם זה אין היין נפטר בברכת הפת], לכן כל שאר מיני משקין טפלים הם אצלו ויוצאים בברכתו. ב. כיון שיין חשוב מאוד עד שקבעו ברכה לעצמו וכל המשקין טפלים לו לפי הערך, והיינו שהיין בעצמו פוטר כל המשקין משום שהם טפלים לו.

וכתב בשבט הלוי (שו"ת, ח"ד סי' כד) שמדברי כל הקדמונים נראה שאין היין פוטר מצד חשיבות ברכת היין, אלא מצד עצם היין עצמו, שהוא עיקר משקין והוא ראש לכל מיני משקין, וכולם נכללים בברכתו, וכמו שכתבו התוספות (לקמן מג. ד"ה או הכי).

וכתב בשבות יצחק (פסח עמ' קכג-קכד) שבנידון זה תלוי דין מיץ ענבים, אם שתה אותו ובירך לפניו 'בורא פרי הגפן' אם פוטר שאר מיני משקין. שלפי טעם התוספות שהיין פוטר כל מיני משקין לפי שהוא עיקר וראש לכולם, מסתבר שמיץ ענבים אינו בכלל זה, שהרי מה שיין הוא עיקר משקה אצל בני אדם הוא משום שהוא משמח, ואם כן יין

ואפילו כשהם מבושלים[תקפז], אם אוכל אותם בלא פת, טעונים ברכה לפניהם, שברכת המוציא אינה פוטרתן, אפילו אם היו הפירות לפניו בשעה שבירך המוציא[תקפח], לפי שאינם מעיקר הסעודה. אך אינם טעונים ברכה לאחריהם, שכיון שבאו בתוך הסעודה ברכת המזון פוטרתם[תקפט].

אכילה עם פת תחילה וסוף

אם בתחילת אכילתו אכל הפירות עם הפת ובסוף אכל עמהם פת, אפילו אם בינתיים אכל מהם בלא פת[תקצ], אינם טעונים ברכה אף לפניהם[תקצא].

ברכה על דברים הבאים בגמר הסעודה

דברים הבאים לאחר סעודה קודם ברכת המזון, שהיה מנהג בימי חכמי הגמרא שבסוף הסעודה היו מושכים ידיהם מן הפת ומסירים אותו וקובעים עצמם לאכול פירות ולשתות, כל מה שמביאים אז לפניהם, בין דברים הבאים מחמת הסעודה בין דברים הבאים שלא מחמת הסעודה, טעונים ברכה בין לפניהם בין לאחריהם[תקצב], שהמוציא וברכת המזון אין פוטרים אלא מה שנאכל בתוך עיקר הסעודה. ודין זה אינו מצוי בינינו, לפי שאין אנו רגילים למשוך ידינו מן הפת עד ברכת המזון[תקצג]. אך אם נטל הכוס לברך, היסח דעת גמור הוא, ואף בזמנינו אין לך סילוק סעודה יותר מזה, ואם אכל אחר כך איזה דבר יש לו לברך תחילה וסוף[תקצד].

ברכת יין ששרו בו פת

יין ששרו בו פת, אם עיקר כוונתו בשביל אכילת הפת, והיין בא רק למתק האכילה, נעשה היין טפל, ואינו מברך כי אם על הפת, גם כאשר ברכתה נשתנתה ל'בורא מיני מזונות'. וכן הדין לשורה פת כיסנין ביין או ביין שרף. וכל שכן במקום שלא נשתנית ברכת הפת, ומברכים עליה 'המוציא'. אבל אם כוונתו גם בשביל שתיית היין, שרוצה לאכול ולשתות ביחד נכון שיברך מתחילה על קצת יין בפני עצמו 'בורא פרי הגפן' ואחר כך יברך על הפת השרויה. ואם כוונתו רק בשביל היין שבו, והפת באה רק למתק השתיה, נעשית הפת טפילה ליין, ואינו מברך אלא 'בורא פרי הגפן'[תקצה].

מב.

פת הבאה בכיסנין

פת הבאה בכיסנין, והיא כל פת שאין דרך לקבוע עליה סעודה כמו שיתבאר להלן, מברך עליה תחילה 'בורא מיני מזונות' ולאחריה ברכה אחת מעין שלש. ואם אכל ממנה כשיעור שדרך בני אדם לקבוע סעודה, דהיינו כשיעור סעודה קבועה של ערב ובוקר, אף על פי שהוא לא שבע ממנה, צריך ליטול ידיו ולברך 'על נטילת ידים'[תקצו] והמוציא וברכת המזון[תקצז]. ואם אכלה לבדה צריך שיאכל שיעור שאחרים רגילים לקבוע עליו סעודה כשאוכלים אותה לבדה, ואם אכלה עם בשר או דברים אחרים שמלפתים בהם את הפת די בכך שיאכל שיעור שאחרים רגילים לקבוע עליו כשאוכלים גם כן עם דברים אחרים. ויש מחמירים שכשיעור ד' ביצים הוא שיעור קביעות סעודה, וטוב לחשוש לדעתם שלא לאכול כשיעור ד' ביצים[תקצח], וכל שכן בדבר שיש להסתפק בו מעיקר הדין אם הוא פת הבאה בכיסנין, כדלהלן[תקצט].

קבע או שבע בשיעור שאין אחרים כן

אם אכל שיעור שאחרים אינם קובעים עליו, אף על פי שהוא קובע עליו אינו מברך אלא 'בורא מיני מזונות' וברכה אחת מעין שלש, שבטלה דעתו אצל כל אדם[תר]. אך אם הוא זקן או נער שאכילתו מועטת בטבע, אם אכל שיעור שבני מינו מסתפקים בשיעור אכילה כזה, חייב

[תקפז] **משנה ברורה** (סק"ד). וכתב עוד, שמשמע מכמה אחרונים שאפילו אם בישלו את הפירות עם בשר צריך לברך עליהם, שאין הפירות נעשים טפלים לבשר, שלא כדעת החיי אדם (כלל מג ס"ג) שכתב שהפירות טפלים לגבי הבשר. אכן ביד הקטנה (ברכות פ"ג מנחת עני אות לב) מצדד ג"כ לומר שלא יברך, אלא שכתב טעם אחר בזה, שאם מבשל הפירות עם בשר או עם שומן ודבש ועושה מהן תבשיל, נראה שאף הפירות באים למזון ולסעודה, ולא לקינוח בעלמא אלא בתורת תבשיל כשאר תבשילין שנעשים מלפת וירק, שא"צ לברך עליהם מטעם זה. ומסיים שכדי לצאת ידי ספק זה, נכון שהאוכל צימע"ס מפירות מבושלים יקח תחילה איזה פרי חי ויברך עליו, ויפטור בברכה זו את הצימע"ס המבושלים, ואם אין לו פרי חי יאכל בתחילה וסוף עם פת. וכתב המשנה ברורה שאין בכלל זה מה שמביאים מעט פירות מבושלים לקינוח סעודה [שקורין קאמפאט], שזה אין בא למזון כלל רק לקינוח סעודה, וצריך ברכה. ובביאור הלכה (ד"ה כגון תאנים) כתב שבמקומות שיש ריבוי פירות ואוכלים מהם למזון, נראה שיהיה דינם כדברים הבאים מחמת הסעודה, ועוד כתב שאם בישל הפירות ביחד עם תפוחי אדמה מסתבר שזה ודאי בכלל שאר תבשילין שהם באים למזון ולהשביע, ואין צריך להחמיר בזה לברך על פרי חי. [תקפח] **משנה ברורה** (שם). [תקפט] **שו"ע** (שם), וכעין זה ברמב"ם (שם), שדברים שאינן מחמת הסעודה שבאו בתוך הסעודה טעונין ברכה לפניהם ולא לאחריהם. [תקצ] דין זה שמועילה אכילה עם פת בתחילה ובסוף, גם אם באמצע אכל בלי פת, הוא בדברים שהובאו ללפת בהם את הפת. אך אם הובאו רק לקינוח, מה שאוכל בלי פת טעון ברכה. ואם עיקר קביעותו על הפירות, די בכך שאוכל עמהם בתחילה פת, ואינו צריך לאכול גם בסוף. **משנה ברורה** (סק"ח). וגם תקנה זו לאכול הדברים שהובאו ללפת בהם את הפת עם פת בתחילה ובסוף, אינה מוסכמת על כל הראשונים, ויש סוברים שאף בהם אם אכל באמצע בלי פת טעון ברכה, ולכן כתבו האחרונים שלכתחילה יברך מתחילה עליהם קודם שיאכלם עם הפת, ויאכלם קצת בפני עצמם, ואח"כ יוכל לאכול בין עם פת בין בלא פת. ובדיעבד אם לא בירך מתחילה מותר לאכול, אך יראה לאכול גם לבסוף עם פת. אמנם אם עיקר קביעת סעודתו היתה מתחילה על הפירות, אז לכל הדעות אינו צריך לברך, אפילו אם אוכל אחר כך בלא פת. אם אכל פשטיד"א הממולאת בפירות אינו צריך לברך על הפירות, שנטפלים הם לקמח. **משנה ברורה** (סק"י). [תקצא] **שו"ע** (שם). [תקצב] ואף אם אכל דברים שברכתם מעין שלש, לא נפטרו בברכת המזון, שברכת המזון אינה פוטרת מעין שלש. **משנה ברורה** (ס"ק יג). [תקצג] **שו"ע** (שם ס"ב). הרמב"ם (שם) סתם וכתב שדברים הבאים לאחר הסעודה בין מחמת הסעודה בין שלא מחמת הסעודה טעונין ברכה לפניהן ולאחריהם. והשו"ע הכריע כשיטת התוספות (ד"ה לאחר), שפירשו דין זה במאכלים שהובאו בגמר הסעודה קודם ברכת המזון, ולא כרש"י (ד"ה דברים הרגילין) שפירש שמדובר במאכלים שרגילים להביאם בגמר הסעודה. וכתב בכסף משנה שדברי הרמב"ם נראים בפשוטם כשיטת רש"י, ועל כן כתב 'דברים הבאים', שמשמע שהם סוג של דברים הבאים לאחר הסעודה, אך כתב שיש לדחות ולפרש כוונתו כתוספות, לדברים שבפועל הובאו לאחר הסעודה. ובלחם משנה כתב שנראה שדעת הרמב"ם כדעת התוספות. וראה מה שנתבאר בפניני הלכה לענין סעודות גדולות וחתונות. [תקצד] **ביאור הלכה** (ד"ה למשוך), ועיין שם שדן אם יברך גם מתחילה, וכתב שבדברים הבאים מחמת הסעודה נראה ודאי שיש לסמוך על דעת הסוברים שלא לברך. [תקצה] **משנה ברורה** (סי' קסח ס"ק סה). בסוגייתנו אמר בן זומא שפת אינה פוטרת את היין, אף שהיא פוטרת שאר דברים הבאים בתוך הסעודה, כיון שהיין קובע ברכה לעצמו. ונחלקו הראשונים באיזה יין מדובר, לדעת רש"י מדובר ביין הבא ללפת את הפת, והיינו ששרה פתו ביין, ועליו מברך 'בורא פרי הגפן' ואינו נטפל לפת. אך לדעת התוספות אם שרה פתו ביין היין טפל לפת, ובסוגייתנו מדובר ביין הבא לשרות המאכל, שהוא מחמת הסעודה, אבל אין שורים בו את הפת. ולהלכה פסק המגן אברהם (שם סק"ל) כדעת התוספות, שאם עיקר כוונתו בשביל הפת, היין טפל לו ואין מברך עליו 'בורא פרי הגפן'. והביא בשער הציון (ס"ק סא) שמסתימת הראשונים ומדברי כמה אחרונים מוכח שאפילו אם כוונתו לשניהם, לפת וגם ליין, אינו מברך על היין. אך כיון שדעת המגן אברהם שבאופן זה צריך לברך על שניהם, העתיק במשנה ברורה להלכה שבאופן זה טוב שישתה מעט מהיין קודם שיאכל את הפת. [תקצו] **משנה ברורה** (סי' קסח ס"ק כה). [תקצז] **שו"ע** (או"ח סי' קסח ס"ו), וכעין זה ברמב"ם (ברכות פ"ג ה"ט). [תקצח] **בחזון איש** (או"ח סי' כו סק"ח) מסופק בכיסים הממולאים עם פירות אם הפירות מצטרפים לשיעור קביעות סעודה, אבל אם נילושו עם תבלין ובשמים פשוט שמצטרפים. [תקצט] **משנה ברורה** (ס"ק מד). וראה בשער הציון (סק"כ) שהוכיח מדברי רב נחמן בסוגייתנו שאמר 'עדי כפנא', שהדבר תלוי בשביעה, ואף שאינו תלוי לדעתו בשביעת האוכל אלא במה שרגילים לשבוע ממנו, מכל מקום גם הוא מודה שצריך שביעה. [תר] **שו"ע** (שם).

פניני הלכה

מגתו ומיץ ענבים, כיון שאינו משמח אינו עיקר משקה בני אדם ואינו ראש לכל המשקין, ואם כן אינו פוטרן בברכתו. אך לפי טעם הלבוש שהדבר תלוי בחשיבות קביעות הברכה לעצמו, יש לומר שחשיבות זו ישנה גם במיץ ענבים, שהרי גם הוא קובע ברכה לעצמו. ולמעשה כתב, שכיון שלדעת התוספות הדבר תלוי בחשיבות המשקה, הורה בעל הקובץ תשובות שרצוי שלא לסמוך על דין זה שיין פוטר כל מיני משקין כשמברך על מיץ ענבים. ועל כן כתב שכשמקדש על מיץ ענבים יכוין שלא לפטור שאר מיני משקין, ויותר טוב לברך 'שהכל' על דבר אחר שאינו משקה, ולפטור בו את שאר המשקאות. וכן הביא בקובץ מבית לוי (ח עמ' מט) בשם בעל שבט הלוי, שמיץ ענבים אינו חשוב כיין לענין לפטור שאר מיני משקין, כיון שאין לו חשיבות יין.

מב.

סמיכה על ראש הכפרות

בגמרא אמר רב חייא בר אשי אמר רב, שלש תכיפות הן, תיכף לסמיכה שחיטה, תיכף לברכת גאולה תפילת שמונה עשרה, ותיכף לנטילת ידים למים אחרונים ברכת המזון.

הרמ"א (או"ח סי' תרה ס"א) כתב, שיש להסמיך שחיטת הכפרות מיד לאחר שהחזירו על ראשו סביב וסמך את ידיו עליו, כדמות הקרבן ששוחטים אותו תיכף לאחר הסמיכה. וכתב בביאור הגר"א (שם) שדין זה הוא כמבואר בסוגייתנו שתיכף לסמיכה שחיטה.

אך במשנה ברורה (סק"ח) הביא שהט"ז (סק"ג) פקפק בעיקר הסמיכה וכתב שיש למנוע דבר זה, לפי שנראה כמקדיש קדשים ושוחטן בחוץ, אך באליה רבה (סק"ג) כתב שאין לחשוש לזה מעיקר הדין כיון שהתרנגול אינו ראוי למזבח, ועוד שהסומך צריך לסמוך בשתי ידיו על ראש הבהמה ולא על הצואר ולא על הצדדים, כמו שפסק הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ג ה"ג), ובתרנגול אין שייך לעשות כן. וגם בשו"ע הרב (ס"א) כתב כטעם הראשון, שאין לחשוש לזה כיון שהתרנגול הוא דבר שאינו ראוי למזבח, ולכן כתב שאם אין לו תרנגולים ולוקח שאר בעלי חיים לכפרה, לא יקח תורים ובני יונה שהם ראויים למזבח, ואם יסמוך ידיו עליהם יהא נראה כמקדיש קדשים ושוחטן בחוץ.

וכיון שטעם השחיטה מיד אחר שהחזיר התרנגול על ראשו הוא רק משום תיכף לסמיכה שחיטה, אם כן הנוהגים כדעת הט"ז שאינם סומכים, אינם צריכים להסמיך השחיטה להחזרת התרנגול על הראש (עטר ישראל ס"ק כג). ויש אומרים שמכל מקום יסמיכו השחיטה לסיבוב (הלכות חג בחג, ימים נוראים פכ"א ס"ח).

ובשער הכולל (פמ"ד ס"ג) כתב, שבסידור הרב בעל התניא השמיט כל הדברים שנהגו בכפרות, לסבבן סביב הראש ולסמוך עליהן שתי ידיו ותיכף לסמיכה שחיטה, וגם בפרי עץ חיים ומשנת חסידים וסידור האר"י ז"ל לא נזכרו, והעיקר הוא רק מה שיש לו סמך מהפוסקים וקבלת רב האי גאון וקבלת האר"י ז"ל, באמירת הכתובים ואמירת 'זאת חליפתי' וכו' וברכת השחיטה והשחיטה עם הכוונות.

אמירת 'שאו ידיכם קודש' אחר נטילת ידים

בסוגייתנו מבואר שתיכף לנטילת ידים ברכה, ופירש רש"י (ד"ה לנטילת ידים) שהכוונה לנטילת ידים למים אחרונים, שאין להפסיק בינה לברכת המזון. ובגליון הש"ס לרעק"א כתב שכן מבואר בסוגייתנו, אבל בירושלמי (ברכות פ"א ה"א) אמר רבי יוסי בר בון, שכל מי שתוכף לנטילת ידים ברכה אין השטן מקטרג באותה סעודה, והוכיחו הראשונים שלדעתו מדובר במים ראשונים ולא במים אחרונים, שבמים אחרונים אין שייך לומר שלא יקטרג השטן באותה סעודה, שמה שהיה היה. ולהלכה נחלקו הראשונים אם גם במים ראשונים יש חיוב להסמיכם לברכה, וב' הדעות הובאו בשולחן ערוך (או"ח סי' קסו ס"א), יש אומרים שאין צריך להזהר מלהפסיק בין נטילה להמוציא, ויש אומרים שצריך להזהר, וטוב להזהר.

ובספר אשכבתא דרבי (עמ' 18) כתב, שיש לבאר בזה טעמם של הנוהגים לומר פסוק (תהלים קלד ב) 'שאו ידיכם קודש וברכו את ה'' אחר נטילת ידים, לפי שבירושלמי (שם) למדו מפסוק זה להסמיך נטילת ידים לברכה, כשם שבפסוק הם סמוכים זה לזה, 'שאו ידיכם קודש' רומז לנטילת ידים ראשונים שצריך להגביה בהם את הידים, כמבואר בסוטה (ד:), שמא ייצאו מים חוץ לפרק ויחזרו ויטמאו את הידים [ועיין בריטב"א (חולין קו. ד"ה ולשון) שלכן קוראים לזה 'נטילת ידים', מלשון 'שאו ידיכם קודש']. ולכן רק בירושלמי הביאו דרשה זו ולא בבבלי, כיון שלדעת הבבלי מדובר בנטילת ידים למים אחרונים, ובהם אינו צריך להגביה את ידיו אלא אדרבה להשפילם, כמו שאמרו בסוטה (שם) כדי שתרד הזוהמא של התבשיל שבידיו, שהרי להעביר הזוהמא הן. וכיון שהירושלמי הסמיך נטילת ידים למים ראשונים על הפסוק 'שאו ידיכם קודש', יש נוהגים לאמרו בעת הגבהת הידים בין הנטילה לברכה, לרמז על הגבהת הידים ועל התכיפה שתיכף לנטילה ברכה.

שיעור שהייה כדי הילוך כ"ב אמה בין נטילת ידים להמוציא

כתב הרמ"א (או"ח סי' קסו ס"א) לענין שיעור השהייה בין נטילת ידים להמוציא, שאם שהה כדי הילוך כ"ב אמה, חשוב הפסק. מקור דברי הרמ"א הוא בתוספות (סוטה לט. ד"ה כל), שכתבו לענין נטילת ידים תיכף לברכת כהנים, שיש ללמוד שיעור תכיפה מתכיפת סמיכה לשחיטה, שבזבחים (לג.) הובאה ברייתא שכל הסמיכות שהיו בבית המקדש היה מתקיים בהם תיכף לסמיכה שחיטה, חוץ מסמיכה של אשם מצורע שהיתה בשער נקנור, מפני שאין מצורע יכול ליכנס בעזרה. ומוכח ששיעור המהלך משער נקנור עד בית המטבחים אינו חשוב תכיפה. ובמסכת מדות (פ"ה מ"א) משמע שלא היה משער נקנור עד בית המטבחיים יותר מעשרים ושתים אמה, מקום דריסת רגלי ישראל ומקום דריסת רגלי הכהנים שכל אחד היה י"א אמה, ואם כן מוכח שעד שיעור הליכת כ"ב אמה נחשב לתכיפה, וכ"ב אמה כבר אינן כדי תכיפה והרי זה הפסק.

בהמוציא וברכת המזון[תרא]. ואם אכלו לבדו ושבע ממנו, אף שאחרים לא היו שבעים ממנו לבדו, כיון שאם אכלו אותו עם דברים אחרים היו שבעים ממנו גם כן צריך לברך עליו המוציא וברכת המזון[תרב].

נמלך לאכול יותר

אם מתחילה היה בדעתו לאכול מעט מפת הבאה בכיסנין, ובירך 'בורא מיני מזונות', ואחר כך נמלך לאכול עוד עד שיעור קביעות סעודה, אינו צריך ליטול ידיו ולברך 'על נטילת ידים' ו'המוציא' אלא אם כן יש במה שלא אכל עדיין שיעור קביעות סעודה. ומכל מקום מסתבר שצריך לחזור ולברך 'בורא מיני מזונות', שאין ברכתו הראשונה פוטרת את מה שעתיד לאכול, כיון שמתחילה היה בדעתו שלא לאכול יותר[תרג]. וכל זה לענין נטילת ידים וברכת 'המוציא', אבל לענין ברכת המזון מצטרף הכל לשיעור קביעות סעודה, וצריך לברך ברכת המזון כיון שהשלים לשיעור קביעות סעודה עם מה שאכל מקודם[תרד].

דעה א' בביאור פת הבאה בכיסנין

בביאור פת הבאה בכיסנין יש ג' פירושים. דעת רוב הפוסקים[תרה] שהיא פת העשויה כמין כיסים שממלאים אותם דבש או סוכר או אגוזים או[תרו] שקדים או שומשמין ותבלין[תרז], ואפילו נילושה מתחילה במים כשאר פת, ואפילו נלקחו ממנה הפירות ואוכל רק את העיסה, הרי זה מברך עליה 'בורא מיני מזונות', כיון שנאפתה עם מילוי הפירות. ואם אינו אוכל העיסה רק הפירות שבפנים בלבד, מברך הברכה של הפירות[תרח]. וכל זה דווקא אם טעם המילוי נרגש הרבה מאוד יותר מטעם העיסה, ולא טעם כל שהוא[תרט]. ולכן העיסה שעושים בפורים וממלאים אותה בשומשמין לא בטל ממנה שם פת, עד שיהא טעם השומשמין ניכר יותר מטעם העיסה[תרי]. ופת שנאפתה בתנור, או באילפס בלא משקה[תריא], יחד עם בשר או דגים או גבינה, דינה כפת גמורה. ואם עשויה רקיקים קטנים ומעורבים בה פתיתים של בשר וניכר שאינה עשויה אלא לקינוח אחר הסעודה, דינה כפת הבאה בכיסנין[תריב].

דעה ב' בביאור פת הבאה בכיסנין

ויש מפרשים שפת הבאה בכיסנין היא עיסה שעירב בה בעת הלישה[תריג] דבש או שמן או חלב או ביצים או מיני תבלין ואפאה. ודווקא שיש בה הרבה תבלין או דבש וחלב, שיהא ניכר טעמם יותר מהקמח[תריד], ולדעת הרמ"א צריכים להיות מרובים כל כך עד שכמעט הם העיקר[תרטו], וכן הסכימו האחרונים[תרטז]. אבל הלחמים שאופים עם מעט שמן ותבלין, או נותנים בו זאפרא"ן להטעימו ולנאותו, או מעט צימוקים[תריז], וכן מיני עוגות קטנות שנילושו במעט דבש או ביצים והרוב ממים[תריח], דינם כפת גמורה[תריט]. וכל שכן אותם שמבשלים קודם מים עם מעט שיבולת שועל ולשים עוגות דקות במים אלו בלא דבש וביצים, שבזה אפילו נרגש טעם השיבולת שועל הרבה, פת גמורה היא, שגם שיבולת שועל מין פת היא, אלא אם כן העוגות דקים ויבשים מאד עד שנפרכים כדלהלן[תרכ]. ופת שנאפתה במי ביצים שקורין קיכלא"ך היא בכלל פת כיסנין אם רובה מי ביצים ומיעוטה מים, וכמו שנתבאר, ומכל מקום ירא שמים לא יאכל כי אם כשכל הלישה היא במי ביצים בלי תערובות מים, אלא אם כן הם דקים ויבשים כדלהלן[תרכא].

דעה ג' בביאור פת הבאה בכיסנין

ויש מפרשים שפת הבאה בכיסנין היא פת הנעשית מחמשת מיני דגן במים, ועושים את הכיסנין יבשים ודקים עד שנפרכים[תרכב]. ודווקא באופן זה שהם יבשים מאד ואינן עשוים לאכילה רק כוססים אותם לקינוח[תרכג], אבל אותן לחמניות שבלילתם עבה שנעשים מקמח ומים, אף שהם דקים לחם גמור הם לפי שעשויים לאכילה[תרכד], אלא אם כן היו ממולאים בתבלין או נילושים בדבש וכיוצא בו, כדלעיל[תרכה].

ההלכה למעשה

להלכה חוששים לכל אלו הדעות, ולכן על כל דברים אלו מברכים 'בורא מיני מזונות' וברכה אחת מעין שלש[תרכו]. ואם אוכל אותם בתוך הסעודה, אם אוכלם למלא רעבונו[תרכז] אינו צריך לברך עליהם, כיון שנפטרו בברכת המוציא, ואפילו אם אוכל מהם רק מעט. אבל אם אוכלם לקינוח ומתיקה[תרכח], אם הוא פת כיסנין לכל הדעות, כגון שממולא, וגם נילוש בדבש וכיוצא בו, וגם הוא דק ויבש, צריך לברך עליו 'בורא מיני מזונות' כשאין אוכל ממנו כדי קביעות סעודה[תרכט], אבל לא ברכה אחרונה, שברכת המזון פוטרתו[תרל]. ואם הם רק ממולאים בפירות, המברך בתוך הסעודה 'בורא מיני מזונות' לא הפסיד, לפי שלדעת רוב הפוסקים זוהי פת כיסנין. אבל אם אוכל דבר הנילוש בדבש או במי ביצים וכיוצא בו, כגון לעקי"ך וקיכלא"ך, או שאוכל כעבים יבשים, לא יברך בתוך הסעודה. ולכתחילה ראוי ונכון שיכוין בשעת ברכת המוציא לפטור אותם[תרלא].

מעשה קדירה ממולאים

אין כל הדברים הללו אמורים אלא במעשה פת, אבל מעשה קדירה שבאים למזון ולתבשיל, תמיד מחמת הסעודה הם באים ונפטרים בברכת המוציא, ואפילו הם ממולאים בפירות, כגון אותן שקורין עפי"ל פלאדי"ן וכדומה, הפרי בטל לגבי התבשיל. ואין להחמיר וליקח קצת תפוחים מתוכם ולברך 'בורא פרי העץ', שהיא ברכה לבטלה[תרלב].

לחמניות דקות ורכות

לחמניות שמערבים קמח עם הרבה מים בקדירה כמו דייסא ושופכים על עלי ירקות, ונאפות בתנור עם העלים, או נאפות על מחבת בלא שמן, אם אינן רכות ודקות ביותר דין לחם להן, אבל אם דקות ורכות הן מאד יש להן דין פת כיסנין[תרלג]. ואותן שקורין וואלפלאטק"ס שמתפשטים באפייתם ונעשים דקים וקלושים הרבה יותר מהלחמניות הנזכרים, אין לברך עליהם המוציא, אפילו קבע סעודתו עליהם[תרלד].

רקיקים ודובשנים הנאכלים עם מרקחת

רקיקים דקים שנותנים מרקחת עליהם, כיון שאין מתכוונים לאכול הרקיקים רק שעושים אותם כדי שלא יטנפו הידים מהמרקחת, נעשים טפלים למרקחת וברכת המרקחת פוטרתם[תרלה]. ואם אכל המרקחת מלמעלה והשאיר הרקיקים ואכלם בפני עצמם, צריך לברך עליהם 'בורא מיני מזונות'. אך אם אכלם יחד ונשאר עוד קצת רקיק בלא מרקחת, אינו צריך לברך עליו, כיון שעיקר אכילתו היתה ביחד ונעשה לטפל[תרלו]. אבל אותם הדובשנים שטובים לאכול בעצמם, כוונתו גם בשביל הדובשנים, וממילא הם עיקר ומברך עליהם 'בורא מיני מזונות', ופוטר את המרקחת. ודווקא שנאפו ביחד, אבל אם אפה הדובשנים לבד ואחר כך מניח עליהם המרקחת אין המרקחת טפילה, שכוונתו לאכול שניהם, שאין המרקחת באה ללפת הדובשנים, וצריך לברך על שניהם[תרלז].

וראה עוד לעיל (לז:) באופנים נוספים של פת הבאה בכיסנין.

עירוב חצירות בדבר שברכתו 'מזונות'

מערבים עירובי חצירות גם בפת הבאה בכיסנין, אף שברכתה 'בורא מיני מזונות'[תרלח].

היו אוכלים ואמרו בואו נברך

גמר סעודתו ונטל ידיו במים אחרונים, אינו יכול לאכול ולא לשתות[תרלט], עד שיברך ברכת המזון[תרם]. ואם אמר תן לנו כוס לברך, או שמברך בלי כוס ואמר בואו ונברך[תרמא], הרי זה היסח הדעת ואסור לו לשתות אלא אם כן יברך תחילה, ולדעת רבינו יונה והר"ן אין דין אכילה כשתיה, ויכול לאכול[תרמב] כל עוד שלא נטל ידיו במים אחרונים[תרמג].

בסמוך על שולחן בעל הבית

מי שסומך על שלחן אחרים, אפילו אמר 'הב לן ונברך', אין זה היסח הדעת עד שיאמר בעל הבית[תרמד], כיון שבודאי דעתו שאם ירצה בעה"ב לאכול ולשתות עמו יאכל וישתה עמו. ואם בשעת אמירתו

[תרא] **ביאור הלכה** (ד"ה אף על פי). [תרב] **משנה ברורה** (ס"ק כד). [תרג] **משנה ברורה** (ס"ק כו) **ושער הציון** (ס"ק כא). [תרד] **שו"ע** (שם). [תרה] **כן כתב בביאור הלכה** (ד"ה טעונים), שרוב הפוסקים סוברים כדעה זו [ונפק"מ לברך עליה בתוך הסעודה כשאוכלה לקינוח, שעל פת הבאה בכיסנין מברכים גם בתוך הסעודה, אך צריך שיהיה ודאי פת הבאה בכיסנין, ומכל מקום הסומך על דעה ראשונה זו ומברך על דברים הממולאים בפירות, לא הפסיד, גם אם לא נילושו בדבש ואינם דקים ויבשים]. [תרו] **כן ביאר במשנה ברורה** (ס"ק ...) דאין צריך גם אגוזים וגם שקדים. [תרז] **שו"ע** (שם ס"ז) בדעה הראשונה. [תרח] **משנה ברורה** (ס"ק מ). [תרט] **משנה ברורה** (ס"ק לג). [תרי] **ביאור הלכה** (ד"ה שכמעט), ובפרט שלחם ההוא אין עשוי בזמננו לקינוח ולתענוג כמו שזכרו הראשונים בפת הבאה בכיסנין, רק לשבוע, ולחם גמור הוא. [תריא] **משנה ברורה** (ס"ק לג). [תריב] **משנה ברורה** (ס"ק לד). [תריג] **משנה ברורה** (ס"ק כט). [תריד] **שו"ע** (שם) בדעה השניה. [תרטו] **משנה ברורה** (שם), ולדעת השו"ע היינו אפילו אם הרוב ממים כיון שעל ידי מינים אלו נשתנה הטעם. אך לדעת הרמ"א צריך שיהיה הרבה תבלין או דבש כמיני מתיקה שקורין לעקי"ך שכמעט הדבש והתבלין הם עיקר, ולדעתו רק בתבלין אין צריך שהוא יהיה הרוב, אך אם לש העיסה עם מי ביצים מבואר בביאור הלכה (ד"ה הרכה) שאין טעמם נרגש אלא אם הם הרוב, וכדלהלן, וכן אם לש בדבש ושמן וחלב מבואר במשנה ברורה (ס"ק לג) שצריך שיהיה הרוב מהם ומיעוט מים, שעל ידי זה נרגש מהן הטעם הרבה מאוד עד שהם העיקר וטעם העיסה טפל. [תרטז] **משנה ברורה** (ס"ק לד). [תריז] **משנה ברורה** (סק"ל). [תריח] **ביאור הלכה** (ד"ה הרכה). [תריט] **ויוצאים בה ללחם משנה**, משנה ברורה (ס"ק לד). [תרכ] **ביאור הלכה** (ד"ה הרכה). [תרכא] **משנה ברורה** (ס"ק לד). [תרכב] **משנה ברורה** (ס"ק לה). [תרכג] **שו"ע** (ס"ז). [תרכד] **שו"ע** (ס"ח) ומשנה ברורה (ס"ק לו). [תרכה] **שער הציון** (סק"ל). [תרכו] **שו"ע** (ס"ז). [תרכז] **משנה ברורה** (ס"ק מא). [תרכח] **משנה ברורה** (שם). [תרכט] **משנה ברורה** (ס"ק מב). [תרל] **שו"ע** (ס"ח). [תרלא] **ביאור הלכה** (ד"ה טעונים). [תרלב] **משנה ברורה** (ס"ק מג). [תרלג] **משנה ברורה** (ס"ק לז) על פי **שו"ע** (ס"ח). [תרלד] **משנה ברורה** (ס"ק לח). [תרלה] **שו"ע** (שם). [תרלו] **משנה ברורה** (ס"ק מו). [תרלז] **משנה ברורה** (ס"ק מה). [תרלח] **כתב בערוך השולחן** (או"ח סי' שסו סע"ו), יש להסתפק כיון שעירובי חצירות אין מערבים אלא בפת, אם צריך דווקא פת שמברכים עליה המוציא, או אפילו בפת שמברכים עליה מזונות. ומצאתי בדרכי משה (שם אות א) בשם רבינו ירוחם (נתיב י"ג ח"ו) שמערבים אפילו בלחמניות [וכדברי שמואל בסוגייתנו], וזהו פת הבאה בכיסנין שברכתו בורא מיני מזונות. [תרלט] **וה"ה שיש ליזהר לכתחילה** שלא יפסיק בדיבור אפילו מעט שתיכף לנטילה ברכה, ואם צריך להפסיק בדבר נחוץ או בדיעבד אם הפסיק, יטול ידיו שנית כדי להיות תיכף לנטילת מים אחרונים ברכה. משנה ברורה (סי' קעט סק"א). [תרם] **אם מסובין** רק לשתיה ואמרו בואו ונברך ברכה אחרונה, גם כן הדין כך שזהו היסח הדעת, ואסור לשתות עוד בלא ברכה. [תרמא] **משנה ברורה** (סי' קעט סק"ג). וכן אם הסיח דעתו באופן מוחלט מלשתות עוד ואחר כך רוצה לשתות, גם כן צריך לברך מתחילה על המשקה (שם). [תרמב] **לאו דווקא פת אלא גם מיני מזונות**, פמ"ג (מש"ז סק"ב). [תרמג] **רמב"ם** (ברכות פ"ד ה"ח). **שו"ע** (או"ח סי' קעט ס"א). וכתב בביאור הלכה (ד"ה אין צריך) שבפשטות דעת השו"ע כרבינו יונה והר"ן שהם רבים, אמנם במקום אחר (שם סי' קנז ס"א) סתם השו"ע כדעת הרא"ש, שהב ונבריך לבד נחשב גמר סעודה ואסור לאכול אח"כ. וכתב שם שאין בידינו להכריע במחלוקת זו, ולכן ראוי להחמיר ולא לאכול לאחר שאמר הב ונבריך או שהסיח דעתו מלאכול, כיון שיש ספק אם יברך שוב או לא. ודעת הרמב"ם שאינו רשאי לחזור ולאכול או לשתות אחר שהסיח דעתו ואפילו בברכה, אלא שמ"מ אם רוצה לאכול או לשתות למרות שאינו רשאי צריך לברך, ולא כדעת רש"י (חולין פו: ד"ה כיון דאמר) והרא"ש (חולין פ"ו סי' ה) והשו"ע שיכול לאכול שוב בברכה. כסף משנה. [תרמד] **שו"ע** (שם ס"ג), וכדברי רבא בסוגייתנו.

פניני הלכה

ודן באדני פז (העקסיל, על השו"ע שם) מה דינו של מי שהלך יותר מכ"ב אמה במרוצה, בשיעור זמן שמהלכים בו פחות מכ"ב אמה, והוכיח שבאופן זה אינו חשוב הפסק והרי זו תכיפה, ולכן פסק לענין נטילת ידים וכל כיוצא בזה, שאם מקום אכילתו רחוק יותר מכ"ב אמה ממקום הנטילה, יעבור דרך זו במרוצה בשיעור הילוך כ"ב אמה לכל היותר, ויקיים דין תיכף לנטילה ברכה. וכתב עוד, שכיון ששיעור הליכת כ"ב אמה נלמד מהילוך הכהנים, והילוכם היה עקב בצד אגודל, כמו שכתבו בתוספות ישנים (יומא כג. ד"ה בזמן) בשם הירושלמי (ברכות פ"א ה"א) שהכהנים היו מהלכין עקב בצד אגודל, משום שנאמר (שמות כ כג) 'לא תעלה במעלות על מזבחי', דהיינו שבשעת הילוך מיישרין רגליהן, אם כן שיעור שהייה כדי הילוך כ"ב אמה אין משערים בהילוך בינוני, אלא בהילוך עקב בצד אגודל שהוא יותר מזה. וכן כתבו הצל"ח (לעיל ט: ד"ה ועוד נלע"ד) והמהרש"ם בדעת תורה (סי' קסו ס"א) ובאור לציון (שו"ת, ח"ב פי"א סק"ג).

ובספר בתורתו יהגה (ח"ג הוספות והערות עמ' קכט) הוכיח כן מדברי המגן אברהם (סי' קכח סק"ט), שכתב שכיון שכתבו התוספות (סוטה שם) שאסור לשהות כדי הילוך כ"ב אמה בין נטילת ידים לברכה. לכן צריכים הכהנים ליטול ידיהם לברכת כהנים סמוך לרצה, והחזן לא יאריך ברצה. ומבואר בדבריו שמתחילת רצה עד סוף ברכת מודים אין יותר משיעור הילוך כ"ב אמה. והנה נודע ששיער החפץ חיים ומצא שבמינו"ט [-דקה] אחד אומר אדם מאתיים תיבות בדיבור בינוני. ואם נאמר שהילוך כ"ב אמה משערים בהילוך בינוני, אזי אם שיעור הילוך מיל הוא י"ח מינוטי"ן, יוצא לפי חשבון ששיעור הילוך כ"ב אמה הוא בערך י"ב שניות [סקונדע"ס], וגם אם שיעור הילוך מיל הוא כ"ד מינוטי"ן אם כן שיעור הילוך כ"ב אמה הוא כט"ז שניות, ואין זה מספיק לאמירת ברכות רצה ומודים שיש בהם יותר ממאה תיבות, ולפי חשבון החפץ חיים שיעור אמירתם הוא יותר מחצי מינו"ט [והעיר בזה גם הגרי"ח זוננפעלד בשלמת חיים (שו"ת, סי' קלו)].

הסיח דעתו בבירור, שאף שיאכל וישתה בעה"ב לא יאכל וישתה עמו, ונמלך אחר כך, צריך לברך. וכל שכן שאם נטל ידיו חשוב היסח הדעת[תרמה].

וכשאמר בעל הבית 'הב לן ונברך' והמסובים שתקו והסכימו לדבריו, הרי זה היסח הדעת גם להם, אבל אם האורח דעתו לאכול ולשתות עוד, רשאי לאכול, אף שאמר בעה"ב 'הב ונברך'. וטוב שיגלה לפני המסובין שלא היה לו היסח הדעת שלא יחשבוהו כנמלך[תרמו].

תכף לסמיכה שחיטה

תכף לסמיכה שחיטה, ואם שהה שחיטתו כשירה[תרמז].

סמיכת גאולה לתפילה

בערבית

בתפילת הערב סומך גאולה לתפילה, ואע"פ שמברך השכיבנו אחר גאל ישראל אינה הפסק בין גאולה לתפלה, והרי שתיהן כברכה אחת ארוכה[תרמח], ואין לספר בין גאולה של ערבית לתפילה. ואף הנוהגים לומר י"ח פסוקים ויראו עינינו, אין להפסיק בין יראו עינינו לתפילה[תרמט].

בשחרית

צריך לסמוך גאולה לתפילה, ולא יפסיק ביניהם אפילו באמירת אמן אחר גאל ישראל, ולא בשום פסוק, חוץ מה' שפתי תפתח[תרן]. ויש אומרים שמותר לענות אמן על 'גאל ישראל', וכן נוהגים[תרנא]. ויש אומרים שבשבת אין צריך לסמוך גאולה לתפילה, וטוב להחמיר אם לא במקום שצריך לכך[תרנב].

ואפילו בשהייה בעלמא יותר מכדי דיבור יש ליזהר לכתחילה שלא יפסיק, ולא רק אמן אינו עונה אלא אפילו קדיש וקדושה אין לענות[תרנג].

במוסף ובמנחה

במוסף ומנחה מותר לומר פסוקים קודם 'ה' שפתי תפתח' [אבל לא אחר כך], כיון שפסוק זה מכלל התפילה הוא[תרנד].

יין שלפני המזון פוטר את שלאחר המזון

ראה להלן (ע"ב).

פרפרת שלפני המזון פוטרת את שלאחר המזון

בירך על הפרפרת שלפני המזון פוטר את הפרפרת שלאחר המזון, והיינו שאחר גמר סעודה קודם ברכת המזון, ופרפרת הוא פת צנומה בקערה ואין בו תואר לחם[תרנה], ומברכים עליו בורא מיני מזונות, והיה דרכם לאכלו לפני הסעודה, ולאחריה לאחר שמשכו ידיהם מן הפת קודם ברכת המזון[תרנו].

אם ברכת הפת פוטרת הפרפרת ולהיפך

בירך על הפת, פוטר את הפרפרת, דהיינו פירורי פת דק דק[תרנז] שדיבקם עם מרק או דבש. ברך על הפרפרת, לא פטר את הפת[תרנח], ואף אם כיון בפירוש לפטור אינו מועיל[תרנט].

ברכה אחרונה על פרפרת שקודם המזון

אם אכל פרפרת שלפני המזון לתענוג בלבד, או להשביע קצת, צריך לברך עליה ברכה אחרונה קודם הסעודה. לא בירך עד שבירך ברכת המזון, פטרה ברכת המזון בדיעבד כל מיני מזונות שאכל לפניה. ויש אומרים שאם דעתו לאכול מיני מזונות גם בתוך הסעודה, נחשבים אכילה אחת, ויכול אף לכתחילה לסמוך על ברכת המזון שיברך לבסוף, ומכל מקום נראה שאף לדעה זו יכוין בפירוש בברכת המזון לפטור כל מה שאכל מקודם[תרס].

ברכה אחת לכולם במסובים ויושבים יחד

ראה להלן (ע"ב).

מב:

ברכה אחת לכולם על יין שבתוך המזון ושלאחר המזון

ראה להלן (מג.).

המברך על המוגמר

מי שבירך ברכת המזון הוא מברך על המוגמר וכולן עונים אמן[תרסא]. ויש אומרים שהגדול שבמסובים מברך על המוגמר שאחר המזון, גם אם נתן רשות לאחר לברך ברכת המזון, ורק על המוגמר שבתוך הסעודה מברך מי שעתיד לברך ברכת המזון[תרסב].

יין שלפני המזון פוטר את שאחר המזון

בשבתות ובימים טובים ובסעודת הקזת הדם ובשעה שיצא מן המרחץ וכיוצא בהם, שאדם קובע סעודתו על היין, אם בירך על היין שלפני המזון פטר את היין ששתה לאחר המזון קודם שיברך ברכת המזון, כיון שכשבירך לפני המזון היתה דעתו גם על שלאחר המזון. אבל בשאר הימים צריך לחזור ולברך בתחילה על היין שלאחר המזון[תרסג].

בזמן הזה

במקומות הללו שהיין מצוי אין חילוק בין שבת ויום טוב לחול, ולעולם היין שלפני המזון פוטר את היין שבתוך המזון קודם ברכת המזון[תרסד].

קביעת סעודת שבת על היין

יש מי שאומר שצריך לקבוע כל סעודה משלשת סעודות של שבת על היין[תרסה]. ולכן טוב להדר לברך על היין תוך הסעודה בסעודה שלישית שאין מקדשים לפניה על היין[תרסו]. וכמו כן ירבה ביין בכל סעודות שבת ויקנה יין לצורך הסעודות כפי יכלתו[תרסז].

קביעת סעודת יום טוב על היין

חייב לקבוע כל סעודה משתי סעודות יום טוב על היין[תרסח], שישתה יין בתוך הסעודה מלבד היין ששתה בקידוש[תרסט].

יין ליוצא מבית המרחץ

כשיצא אדם מן המרחץ לא ישתה מים קרים ואין צריך לומר שלא ישתה במרחץ, ואם צמא כשיצא מן המרחץ ואינו יכול למנוע עצמו יערב המים ביין או בדבש וישתה[תרע].

[תרמה] משנה ברורה (סק"י). [תרמו] משנה ברורה (ס"ק יא). [תרמז] רמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ג הי"ג), והיינו שבמקום שסומכים שוחטים. כסף משנה. וראה במעשה רוקח. [תרמח] רמב"ם (תפילה פ"ז הי"ח). [תרמט] שו"ע (או"ח סי' רלו ס"ב). [תרן] שו"ע (שם סי' קיא ס"א). [תרנא] רמ"א (שם) בשם הטור. וראה פניני הלכה (לעיל ט:) שנתבאר בארוכה המנהגים למעשה, אם לסיים ברכת 'גאל ישראל' בלחש כדי שלא יצטרכו הציבור לענות אחריה אמן. [תרנב] רמ"א (שם). כיון שהטעם שסומכים גאולה לתפילה הוא כיון שכתוב (תהלים כ ב) 'יענך ה' ביום צרה', וסמיך ליה (שם יט טו) 'יהיו לרצון אמרי פי וגו' ה' צורי וגואלי', ושבת לאו זמן צרה. ומה שיו"ט אינו כשבת הוא משום שהם ימי הדין, כדתנן בראש השנה (טז.). והבית יוסף (ד"ה וכתוב) חולק על זה וסובר שהפסוק אסמכתא בעלמא, ועיקר סמיכת גאולה לתפילה הוא מדברי חכמים שדימו י"ח ברכות אחר ברכת גאולה, לאוהבו של מלך שבא ודפק על פתח המלך ויצא המלך לקראתו ואם רואהו המלך שהפליג והלך לו אף הוא מפליג ושוב אינו מתקרב אליו כשחוזר ודופק, כך הוא במפסיק בין גאולה לתפילה, ולכן כתב הרמ"א שצריך להחמיר. משנה ברורה (סק"ח). [תרנג] משנה ברורה (סק"ב - ג). [תרנד] מגן אברהם (סק"א). [תרנה] בשו"ע (או"ח סי' קעו ס"א) כתב שפרפרת היינו פירורי פת דק דק שדיבקם עם מרק או דבש, וביאר במשנה ברורה (סק"א) שאין בהם כזית וגם אבד מהם תואר לחם, ולכן ברכתם 'בורא מיני מזונות'. [תרנו] טור (שם). וכתב בפרי מגדים (א"א סק"א) שהשו"ע השמיט דין זה כיון שאינו מצוי בינינו. גם הרמב"ם השמיט דין זה, אף שהביא דין יין שלפני המזון שפוטר יין שאחריו [וכמו שיובא בגמרא] אף על פי שאינו מצוי בינינו, לפי שסמך על מה שפירש בדין היין, והוא הדין לפרפרת. לחם משנה (ברכות פ"ד הי"ג). [תרנז] היינו שאין בהם כזית וגם אבד מהם תואר לחם, ולכן ברכתן בורא מיני מזונות, ומכל מקום הפת פוטרת אותם מפני שהם טפלים לגביה, והרי הם נחשבים כמעשה קדירה שהפת פוטרתן. משנה ברורה (סי' קעו סק"א). [תרנח] רמב"ם (ברכות פ"ד ה"ו). שו"ע (או"ח סי' קעו ס"א). לשון הרמב"ם הוא 'הפרפרת שאוכלים בהן הפת', וכתב בלחם משנה שלאו דווקא צריך שיאכל פת עמהם, ואף לא אכל פת עמהם כיון שהם דברים הבאים בתוך הסעודה פטורים מברכה, אלא כתב הרגילות שרגילים לאכול פת עמהם, כדי להודיענו ענין פרפרת מהו. [תרנט] משנה ברורה (סק"ג). [תרס] משנה ברורה (שם), ועיי"ש שהעתיק אגב זה עוד דינים אחרים במי שאוכל קודם הסעודה פירות, מיני לפתן או פרפראות להמשיך הלב לאכילה, אם צריך לברך עליהם ברכה אחרונה קודם הסעודה, ואם מותר לאכלם כשהשולחן כבר ערוך לפניו. ובביאור הלכה (ד"ה נכן) דן במה שנוהגים לאכול לעק"ך וקיכלי"ך וכדומה בשבת בבוקר אחר קידוש, שהם ספק פת הבאה בכיסנין ואפשר שנפטרים בברכת המזון ואין צריך לברך עליהם ברכה מעין שלש, ועל כן כתב שנכון יותר שאף לדעה ראשונה לא יברך עליהם ברכה אחרונה קודם הסעודה אלא יפטרם בברכת המזון, וטוב שיכוין בפירוש בעת ברכת המזון לפוטרם, שבזה בודאי יוצא בדיעבד. וכל שכן שלא יברך ברכת מעין שלש אם אוכל ממין כיסנין זה גם בתוך הסעודה, ובברכת בורא מיני מזונות שמברך קודם הסעודה פוטרת גם אותם, שכן באופן זה נפטרים כולם לכל הדעות בברכת המזון, מפני שהכל שייך לסעודה. [תרסא] רמב"ם (ברכות פ"ז הי"ג). טור (או"ח סי' קעד, הובא במגן אברהם שם ס"ק יז), ופירש שהם מיני עשבים שהיו רגילים להביא אחר הסעודה ולעשנן על גחלים ומברכים משתעלה תמרתם. וראה עוד להלן (מג.) בדיני המוגמר. [תרסב] ראב"ד (שם). וכתב בכסף משנה שאף שפשט הירושלמי מורה כדברי הראב"ד, מכל מקום הרמב"ם פסק כפשטות סוגייתנו שמדובר במוגמר הבא לאחר המזון, ואף עליו אמרו שמי שבירך ברכת המזון מברך עליו, ואף בדברי הירושלמי יש לפרש כדעה זו, עיי"ש. [תרסג] רמב"ם (שם פ"ד הי"ג), טור (או"ח שם). [תרסד] טור (שם, בשם הרא"ש). ובשו"ע (שם ס"ד) כתב שאם קבע לשתות לפני המזון, אין צריך לברך על יין שבתוך המזון, שיין שלפני המזון פוטרו. וכתב במשנה ברורה (סק"ו) שאין צריך לקבוע לשתות לפני המזון, אלא אפילו שתה רק כוס אחת של יין קודם הסעודה פוטר היין שבתוך הסעודה, ובלבד שהיתה דעתו לשתות גם בתוך הסעודה. והביא בשעה"צ (ס"ק יג) שיש אומרים שבמקום שרגילים לשתות יין בתוך הסעודה, אפילו מסתמא חשוב כאילו היתה דעתו לזה. [תרסה] רמב"ם (שבת פ"ל ה"ט). וכתב במגיד משנה שמקור הרמב"ם לקביעת סעודות שבת ויום טוב על היין, הוא מהמבואר בסוגייתנו לענין שבתות וימים טובים, שאדם קובע סעודותיו על היין. וכתב בכסף משנה שמדברי הטור נראה שמפרש דברי הרמב"ם דהיינו לומר שיקדש גם בסעודה שלישית על היין קודם סעודה כמו בשאר סעודות, ובאמת אין זה במשמעות דבריו, אלא היינו לומר שישתה יין בתוך הסעודה, כי זהו פירוש קובע סעודתו על היין, לא לענין שיקדש קודם סעודה. [תרסו] משנה ברורה (סי' רצא ס"ק כא). שעה"צ (ס"ק יא). [תרסז] שו"ע (שם סי' רנ ס"ב), והיינו שישתה יין בתוך הסעודה מלבד היין ששתה בקידוש שלפני ב' סעודות ראשונות. משנה ברורה (סי' תקכט ס"ק יא) [וציין לדין השו"ע בסימן ר"נ, והיינו שפירש שאין הכוונה רק להרבות בקניית יין ומגדנות אלא גם בשתייתו]. [תרסח] רמב"ם (שם). שו"ע (שם סי' תקכט ס"א). [וכמו שביאר במעשה רוקח שמה שסיים הרמב"ם 'וכן ביום טוב' פשוט שאינו מוסב על דין שלש סעודות, שהרי אין חייבים ביום טוב אלא בשתי סעודות, אלא כוונת הרמב"ם שגם בסעודות יום טוב צריך לקבוע על היין], ומקורו בסוגייתנו שבשבתות וי"ט שאדם קובע סעודתו על היין, ביאור הגר"א (סק"ט). [תרסט] משנה ברורה (ס"ק יא). [תרע] רמב"ם (דעות פ"ד הי"ז), וציין בבני בנימין (ברמב"ם שם) למבואר בסוגייתנו בתועלת שתיית יין ליוצא מבית המרחץ.

פניני הלכה

אך לפי המבואר ששיעור הילוך כ"ב אמה משערים בהילוך עקב בצד אגודל, הנה מבואר במגן אברהם (סי' פט סק"א) ששיעור הילוך עקב בצד אגודל הוא כפול משיעור הילוך אדם בינוני, ואם כן לפי חשבון מיל לכ"ד מינוט"ן הוא כל"ב שניות, ובזמן זה אפשר לומר ברכות רצה ומודים.

מב:

איסור הנחת בשמים על האש

במשנה מבואר שהמברך על היין אומר בשביל כולם את הברכה גם על המוגמר, אף על פי שאין מביאים את המוגמר אלא לאחר הסעודה ואינו מצרכי הסעודה. ופירש רש"י (ד"ה והוא אומר), שהיו רגילים להביא לפניהם אחר האכילה אבקת רוכלין על האש במחתות לריח טוב, והיו מברכים עליו 'בורא עצי בשמים'.

והנה בשולחן ערוך (יו"ד סי' קעט סי"ח) מבואר, שיש מי שאוסר לקטר את הבית בעשב שיש לו ריח טוב, וביאר הש"ך (ס"ק כא) מפני שהדבר נראה כמקטיר לשד, ורק אם הסיבה שמקטירים את העשב הוא כדי להעביר ריח רע מותר להקטיר. ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ד סי' פו) נשאל, בדבר המנהג החדש שנהגו בכמה מקומות, שלפני שמגישים לסעודה את הבשר מכבים את אור האלעקטרי, ומדליקים בצלחות סוכר עם ספירט, ועושים עם זה הקפות סביב המסובים. ונשאל אם יש איסור בדבר כדין הקטרת עשבים האסורה מפני דרכי האמורי. וצידד השואל לומר, שאם עושים רק לשמחה אולי מותר לעשות כן, ועל דרך מה שכתב בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ה סי' קו) בדבר מה שיש נוהגים בחזרתם מחופה להקיף את הזוג בסל לחם מוקף בנרות של שעוה, וכן עושים בפורים, וכתב שאין למחות בהם כיון שהוא רק בדרך שמחה. וכתב השואל להקשות, שאם נאמר שבכל אופן יש איסור בהקטרת עשבים יקשה מהמבואר בסוגייתנו לענין מוגמר שהיה בזמן הגמרא, ומבואר בטור (או"ח סי' קעד) שהוא מיני עשבים שהיו רגילין להביא אחר הסעודה על גחלים, ובאיזה אופן יש היתר בדבר.

וביאר במנחת יצחק, שהשו"ע שאוסר לקטר את הבית בעשב הוא דווקא אם הבית ריק מאנשים, לפי שאז הדבר נראה כמו ענין של סגולה והקטרה לשד [ואז רק אם מקטיר להסיר ריח רע מותר באופן זה], אבל אם מקטירים כשיש בבית אנשים, וכמו שנוהגים להביא קטורת זו באמצע הסעודה או לאחריה כדי שכל המסובים יריחו את ריחו הטוב, בזה מותר כיון שניכר שנעשה בשביל הריח ולא בשביל ההקטרה עצמה.

והביא בשם הגה"ק מקאמארנא (הו"ד במנחה יהודה, פיקהולץ, ח"א סי' יג), שנשאל על המנהג שנהגו במדינות טורקיא ושאר מדינות ערב, שכשיש חולה בעיר היו מנקים את הבית לגמרי, ואחר כך היו מציעים את המיטות ומסדרים אותו, ונועלים את הבית לבל יעבור שם רגל אדם כי אם החולה לבדו וכו', ומביאים לשם כמה מיני מוגמר ולבונה וקנמון וכיוצא בזה ומקטירים להם לריח ניחוח, והגה"ק מקאמארנא מאריך בחריפות על השאלה של הנשים הארורות שעושים מעשה כזה שאיסורו מבואר בשולחן ערוך, כיון שכל הקטרה שאינה ליהנות מן הריח הרי היא אסורה משום דרכי האמורי.

הנמלך מלאכול

אם אחר שבירך על הפת שלחו לו מבית אחרים שאינו סמוך עליהם ולא היתה דעתו על הדורון, אפילו מדברים שדרכם לבוא ללפת את הפת, צריך לברך עליהן כדין מי שגמר בלבו שלא לאכול עוד[תרעא]. ויש אומרים שעכשיו אין נזהרים בזה, כיון שסתם דעת האדם על כל מה שמביאים לו בסעודה[תרעב].

וראה עוד לעיל (ע"א) **בדינים אלו.**

יין שבתוך המזון אם פוטר את שלאחר המזון

אם לא היה לו יין לפני המזון ובירך על היין שבתוך המזון, צריך לברך שנית על יין שלאחר הסעודה קודם ברכת המזון[תרעג], כי יין שבתוך המזון אינו בא רק לשרות המאכל שבמעיו ואינו חשוב לפטור היין שלאחר המזון שבא לשתיה ולתענוג. ואם הוא צמא מחמת אכילתו, אפילו נשתהה זמן הרבה אחר הסעודה, מכל מקום כל זמן שלא בירך ברכת המזון הרי היין ששותה כיין שבתוך המזון הוא דומה, שבא לשרות המאכל. ואף אם שותה מיד אחר האכילה, גם כן שתייתו כדי לשרות המאכל היא באה, ואינה פוטרת את היין שישתה אחר זמן[תרעד].

ואין דין זה מצוי בינינו, שאין אנו מושכים ידינו מן הפת עד ברכת המזון, וכל אשר אנו שותים לפני ברכת המזון חשוב כבתוך הסעודה, ולפיכך יין שבתוך המזון פוטר גם יין שלאחר המזון קודם ברכת המזון, שזה וזה באים לשרות[תרעה].

אם ברכת מעשה קדירה פוטרת התבשיל ולהיפך

בירך על מעשה קדירה, שהוא דייסא וכיוצא בו, פטר את הפרפרת[תרעו]. בירך על הפרפרת, פטר את מעשה קדירה[תרעז].

ברכה אחת לכולם במסובים ויושבים יחד

היו שנים או יותר[תרעח] אוכלים יחד פת או שותים יין, אחד מברך לכולם, ויוצאים בברכתו ידי חובתם[תרעט]. ודווקא כשהסבו יחד, [שכך היתה דרך קביעות סעודה בזמן הגמרא], או שהיו בעל הבית ובני ביתו[תרפ] שכולם נגררים אחריו שהוא מיסב. אבל אם היו יושבים בלא הסיבה, כיון שאינם נקבעים יחד, כל אחד מברך לעצמו[תרפא].

קבעו עצמם לילך למקום פלוני

אם אמרו 'נאכל כאן' או 'במקום פלוני', כיון שהכינו מקום לאכילתן, הרי זה קבע, ואפילו בלא הסיבה[תרפב]. ומכל מקום צריכים לישב יחד, ואפילו בזמנינו שאין צריכים הסיבה[תרפג].

הסיבה וישיבה בזמן הזה

עכשיו שאין אנו רגילים בהסיבה, ישיבה שלנו בשולחן אחד, או בלא שולחן במפה אחת, הוי קביעות. ואפילו לבני חבורה שאינם בעל הבית ובני ביתו, מועילה ישיבה זו כהסיבה שבזמן הגמרא. ואפילו קבעו מקום לאכילתם, או בעל הבית עם בני ביתו, אין מועיל בזמנינו אלא אם כן ישבו בשולחן אחד או במפה אחת[תרפד]. ועמידה אין דינה כישיבה[תרפה].

קביעות על יין בזמן הזה

יש שכתבו שבזמנינו שאין העולם רגילים לקבוע עצמם על היין, טוב שיברך כל אחד לעצמו, והדבר תלוי במנהג המקומות, שבמקום שמצוי הרבה יין ורגילים לקבוע עליו בודאי מועלת הסיבה או ישיבה להוציא אחד את חבירו.

הוצאת אחרים ידי חובתם בזמן הזה

כעת המנהג פשוט ברוב המקומות שאין מוציאים אחד את חבירו כמעט בשום דבר מאכל, אף שהוא נגד הדין, ואפשר משום שאין הכל בקיאים להתכוין לצאת ולהוציא[תרפו].

ברוכבים בדרך

אם היו רוכבים ואמרו 'נאכל', אף על פי שכל אחד אוכל מככרו, ולא[תרפז] ירדו מהבהמות, מצטרפים כיון שעמדו במקום אחד[תרפח], אבל אם היו אוכלים והולכים, לא[תרפט].

ביושבים מפוזרים

אם היו אוכלים בשדה מפוזרים ומפורדים, אף על פי שאוכלים כולם בשעה אחת ומככר אחד, כיון שלא קבעו מקום, ואוכלים מפוזרים, אינם מצטרפים[תרצ].

כשהתכוונו לצאת ולהוציא

כל מה שנתבאר שאם לא קבעו מקום יחד כל אחד מברך לעצמו, אם כיון המברך להוציאם והם נתכוונו לצאת, יצאו[תרצא], הן בברכה ראשונה והן בברכת המזון[תרצב].

מג.

בשאר מאכלים חוץ מפת ויין

במה דברים אמורים שאין אחד מוציא את האחרים כשלא הסבו יחד, בפת ויין. אבל בפירות ושאר דברים חוץ מפת ויין, אם היו האוכלים שנים או יותר, אחד

[תרעא] **שו"ע** (או"ח סי' קעז ס"ה). וכתב בביאור הגר"א (סק"ט) שדין זה נלמד מהמבואר בסוגייתנו שאביי בירך על כל כוס וכוס מהיין ששתה אחר הסעודה, משום שנמלך מלשתות, ואם כן הוא הדין לכאן שאף שהפת פוטרת את הפירות מכל מקום בנמלך צריך לברך. אלא שאורח הסמוך אצל בעל הבית אינו מברך, כמו שכתבו התוספות (לעיל ע"א ד"ה אתכא), לכן כתב השו"ע דין זה דווקא במי ששלחו לו מבית אחרים שאינו סומך עליהם. [תרעב] **והיינו** כשהביאו לו הדברים הבאים מחמת הסעודה, אבל אם הביאו לו מיני פירות אינו מועיל אפילו אם היתה דעתו לזה בשעת ברכת המוציא שיוכל לאכלן אחר כך בלי ברכה, אלא אם כן מלפת בהם את הפת, משנה ברורה (ס"ק כא). [תרעג] **רמב"ם** (ברכות פ"ד הי"ב), טור (או"ח סי' קעד). ואיבעיא היא בסוגייתנו ונחלקו אמוראים בדינה, רב אמר פוטר ורב כהנא אמר אינו פוטר, רב נחמן אמר פוטר ורב ששת אמר אינו פוטר, רב הונא ורב יהודה וכל תלמידי רב אומרים שאינו פוטר. ופסק הרי"ף כדעת הסוברים שאינו פוטר, וביאר הרא"ש (סי' לו) שכיון שכל תלמידיו של רב סוברים שאינו פוטר, על כרחך שמעו אף מרב עצמו שחזר בו, והלכה כרב ששת נגד רב נחמן באיסורים. כסף משנה. [תרעד] **משנה ברורה** (שם סק"ז). [תרעה] **משנה ברורה** (שם). [תרעו] **רמב"ם** (שם פ"ד ה"ו). רמ"א (שם סי' קעו ס"א). [תרעז] **רמב"ם** (שם). רמ"א (שם). [ראה להלן בדבר הנוסחאות בדבריו]. לפני הכסף משנה עמדה הגירסא ברמב"ם, כפי שהיא בדפוסים, שאם בירך על הפרפרת לא פטר את הפת. וביאר בכסף משנה שאיבעיא היא בסוגייתנו בפירוש המשנה, ובאיבעיא זו תלוי הדין אם ברכת הפרפרת פוטרת מעשה קדירה, וחשש הרמב"ם ללישנא קמא שלפי דרכה עולה שאינה פוטרת, ותמה עליו למה פסק כן, וצידד שסובר שהלכה כבית שמאי כיון שדנו בגמרא בדעתם, וסובר שאין בית שמאי חולקים בסיפא כלל ולכל הדעות אין פרפרת פוטרת מעשה קדירה, ומה שהזכיר את הפת הוא הדין נמי מעשה קדירה. אך הרשב"א פסק לקולא שלא יברך משום שספק ברכות להקל, והביא שמצא בתשובה לרבינו יהושע מבני בניו של הרמב"ם שכתב להגיה גם בדברי הרמב"ם שפטר את הפת. ובלחם משנה כתב גם כן לקיים הגירסא שלא פטר, וכתב גם כן שנראה שפסק כבית שמאי, ומה שלא היקל משום ספק ברכות, ביאר בלחם משנה שהוא משום שיש כאן כעין ספק ספקא, עיי"ש. הרמ"א ביאר שפרפרת היא דבר שברכתו בורא מיני מזונות וכמו מעשה קדירה [וכמו שנתבאר (לעיל ע"א) לענין פרפרת שלפני המזון], וכ"כ במשנה ברורה (סק"ג), ולפי זה מבואר שפרפרת פוטרת מעשה קדירה ולהיפך, שברכתן אחת היא. אך הרמב"ם כתב תבשיל תחת פרפרת, ותמה בכסף משנה איך יפטרו התבשיל ומעשה קדירה זה את זה, והרי אין ברכותיהם שוות, שברכת מעשה קדירה היא בורא מיני מזונות וברכת תבשיל ופירות ברכה אחרת היא. ותירץ שכיון שהדין הוא שאם בירך 'שהכל נהיה בדברו' על כל המאכלים יצא ידי חובתו, אפשר לומר שאם בירך על הפת 'בורא פרי האדמה' יצא, שהרי פרי האדמה הוא, ואפשר שאפילו אם בירך 'בורא פרי העץ' יצא, וכדעת הסובר שעץ שאכל ממנו אדם הראשון חיטה היה, ולכן שייך שברכת התבשיל תפטור מעשה קדירה. וכן יש לומר שברכת 'בורא מיני מזונות' שמברך על מעשה קדירה פוטרת ברכת תבשיל ופירות. אך כתב שבאמת דין זה הוא רק כשבירך על הדבר עצמו ברכה שאינה מיוחדת לו, כגון שבירך על הפת עצמו 'שהכל נהיה בדברו', בזה הוא שיצא, אבל אם בירך על הפרפרת 'שהכל נהיה בדברו' לא פטר את הפת. ועוד כתב שהיה מקום לומר שיפטרו זה את זה אף שאין ברכותיהם שוות, כמו שהפת פוטרת כל מיני אוכלין, אף על פי שאם בירך על אותם אוכלין ברכת הפת לא היה יוצא ידי חובתו. [תרעח] **בברכה** ראשונה דין זה אף בשנים, ובברכת המזון רק בשלשה מזומנים יחד ואחד מוציא את כולם, לכן נקט השו"ע לשון זה. משנה ברורה (סי' קסז ס"ק נד). [תרעט] **אפילו** אם המסובין יודעין בעצמן לברך, מ"מ הידור מצוה הוא שאחד יברך ויוציא כולם, שברוב עם הדרת מלך. ביאור הלכה (ד"ה אחד). וראה רמ"א (שם סי' קנג ס"ב). [תרפ] **כן** הוסיף הרמ"א. [תרפא] **שו"ע** (שם סי' קסז סי"א) ומשנה ברורה (ס"ק נה - ו), וכעין זה כתב הרמב"ם (שם פ"א הי"ג) שאם נתוועדו ונתכוונו לאכול פת או לשתות יין כאחד, אחד מוציא את כולם, ואם זה בא מעצמו וזה בא מעצמו אף על פי שהם אוכלים מככר אחד כל אחד ואחד מברך לעצמו. [גם לשו"ע דין זה רק בפת ויין, כמו שיבואר. ביאור הלכה (ד"ה או רגיס)]. אם היו קצתם מסובים וקצתם אינם מסובים, וכן בזמנינו אם היו קצתם יושבים וקצתם אינם יושבים, צע"ג אם יוכל אחד לפטור את כולם, ביאור הלכה (ד"ה בלא הסיבה). [תרפב] **שו"ע** (שם), וכדברי רב נחמן בר יצחק בסוגייתנו על הא דאמרי ניזיל וניכול לחמא בדוך פלן. וגם כוונת הרמב"ם (שם) להשמיע דין זה, וזהו שכתב 'נתוועדו', כסף משנה. [תרפג] **משנה ברורה** (ס"ק נט), ואין אומרים שאמירת 'נאכל במקום פלוני' מועילה לפטור מישיבה בזמנינו כשם שהועילה לפטור מהסיבה בזמן הגמרא. [תרפד] **שו"ע** (שם). בביאור הלכה (ד"ה אלא אם כן) הביא דעת המגן אברהם (ס"ק כו) שכל שיש שולחן בבית, אם אין אוכלים עליו מוכח שאין דעתם לקבוע יחד, ובטל מה שקבעו מתחילה לאכול יחד. והביא דעת הגר"א [החולק על המגן אברהם], שלדעתו אין צריך כלל שולחן אחד או מפה אחת במקום שקבעו מתחילה לאכול יחד או בעה"ב עם בני ביתו, אלא כל שיושבים ואוכלים ביחד דהיינו שאינם מפוזרים אחד הנה ואחד הנה, הרי אלו מצטרפים. [תרפה] **ביאור הלכה** (ד"ה ישיבה). [תרפו] **משנה ברורה** (סי' ריג ס"ק יב). [תרפז] **כן** הגיה בביאור הלכה (סי' קסז ד"ה שלא) בשם המאמר מרדכי (ס"ק טז). [תרפח] **היינו** שעמידת הבהמות מועילה כמו ישיבה, שכיון שאמרו 'נאכל כאן' או 'במקום פלוני' הרי זה צירוף, אבל כשהולכים אין מועיל מה שאמרו 'נאכל כאן' או 'במקום פלוני', כיון שההליכה מבטלת הקביעות, משנה ברורה (ס"ק סא - סב). ונלמד מהמבואר בברייתא שבסוגייתנו שעשרה שהיו מהלכים בדרך כל אחד מברך לעצמו, והעמידו בגמרא דין זה כשאמרו 'נאכל כאן' או 'במקום פלוני', ואף על פי כן כל שהולכים אינם מצטרפים, ורק אם עמדו יכול אחד להוציא את כולם, ביאור הגר"א (ס"ק מג). אם יושבים בעגלה אחת ואמרו 'נאכל כאן' ואוכלים יחד מסתפק המגן אברהם (ס"ק מ) שאפשר שמצטרפים, אף על פי שלכל דיני התורה הנוסע בעגלה נידון כמהלך, מכל מקום כיון שעכ"פ כולם יושבים באגודה אחת יש לומר שמצטרפים, וכן נוטה דעת האליה רבה (סק"כ) להקל. ובספינה פשוט אף להמגן אברהם להקל שמצטרפים, שקביעות גמורה היא, משנה ברורה (ס"ק סג). ולענין זימון אם יושבים בעגלה, בעשרה יזמנו בלי שם מחמת הספק, משנה ברורה (סי' קצג ס"ק כו). [תרפט] **שו"ע** (סי' קסז סי"ב, סי' קצג ס"ג). [תרצ] **שו"ע** (שם ושם), והיינו שאף על פי שאמרו 'נאכל כאן' וישבו לאכול, אינו מועיל, כיון שהיו מפוזרים, וצריך שיהיו במקום אחד, משנה ברורה (סי' קסז ס"ק סג). ודין זה נלמד מהברייתא שבסוגייתנו, שהצריכה שיהיו יושבים, אף על פי שהעמידוה כשאמרו 'נאכל כאן', ויושבים היינו יושבים יחד ולא מפוזרים, ביאור הגר"א (ס"ק מד). [תרצא] **שו"ע** (סי' קסז סי"ג), שלא הצריכו לברך כל אחד אלא לכתחילה. ובמגן אברהם (ס"ק כח) הניח דין השו"ע בצ"ע, כי יש מהראשונים שסוברים שאם לא קבעו עצמם יחד אין אחד יכול להוציא חבירו אף בדיעבד, אמנם בביאור הגר"א הכריע להלכה שדברי השו"ע עיקר. משנה ברורה (ס"ק סה). [תרצב] **משנה ברורה** (שם).

פניני הלכה

וסיים במנחת יצחק שכל זה הוא רק ליישב ולחלק בין הקטרה למוגמר, אבל לענין השאלה שנשאל בה, בודאי אם כן היא דרכם לעשות ברבים, יש בזה משום דרכי האמורי, ואם אחרי הבירור לא נדע טעם למנהג הזה, לא יצאנו מהמבואר במהרי"ק ופסק כן הרמ"א (יו"ד סי' קעח ס"א), שבדבר שנהגו למנהג ולחוק ואין טעם בדבר, יש לחוש בו משום דרכי האמורי ושיש בו שמץ ע"ז מאבותיהם. ובספר רוח חיים (הו"ד בדרכי תשובה שם ס"ק יח), כתב, שמטעם זה בכל דבר ובכל מקום ובכל זמן אשר יעשו בני אדם חדשות באיזה מנהג ויש בו נטיה שהוא להדמות לגוים, הוא אסור, וכל מי שיש יכולת בידו לבטלו הוא מחויב לבטלו.

מג.

דם וחמץ שהשתנו ונעשו מאכל אחר

בגמרא מבואר שעל כל מיני מוגמר [קטורת] מברכים 'בורא עצי בשמים', חוץ מן המושק שמן חיה הוא נוצר ולא מן העץ, ולכן מברכים עליו 'בורא מיני בשמים'. וכתב רש"י (ד"ה שהוא) שעושים אותו מן הרעי של חיה.

אך תלמידי רבינו יונה (לא: ד"ה חוץ ממושק"א) כתבו, שיש אומרים שהוא זיעת חיה, והנכון יותר שחיה ידועה היא ויש לה חטוטרת בצואר, ולשם מתקבצים בתחילה כעין דם, ואחר כך חוזר ונעשה מוש"ק. ורבינו מאיר הלוי ז"ל היה אוסר אותו באכילה מפני חשש דם, ואפשר לתת טעם בו להתיר ולומר שפרש בעלמא הוא, ואף על פי שמתחילה הוא דם אין חוששים לכך, שאחר מה שהוא עכשיו אנו הולכים. והוכיח כן, שהרי הדבש אם נפל בו חתיכה של איסור אין הדבש אסור, אף על פי שהאיסור נימוח בתוך הדבש, שכיון שדרך הדבש להפוך את הדבר שנופל לתוכו לדבש, לכן אנו דנים את מה שנפל לתוכו כמו דבש ומותר, וכן הדין במושק, שאף על פי שמתחילה היה דם, כיון שעכשיו יצא מתורת דם הולכים אחר מה שהוא עכשיו, ואף על פי שנותן בתבשיל טעם לשבח מותר.

ובמגן אברהם (סי' רטז סק"ג) הביא דבריו, ותמה וכתב שאף ראייתו מדבש צריכה ראיה, שהרי מבואר בגמרא (בכורות ו:) שהתורה התירה בפירוש את חלב הבהמה הטהורה, ולולא היתר זה היה אסור באכילה, מפני שדם נעכר ונעשה חלב. הרי שדם שנשתנית צורתו עדיין באיסורו הוא עומד, ורק בחלב התירה התורה, ואין ללמוד ממנו לשאר דברים, שאין לך בו אלא חידושו. ואם כן בשאר מקומות גם אם נשתנית צורת האיסור עדיין אסור הוא מן התורה, ובין בנבילה שנעשתה דבש ובין בדם שנעשה מוש"ק יש לאסור מן התורה. והאריכו בזה האחרונים, יש אוסרים, ויש מתירים משום שהוא עכשיו כעפר בעלמא, וראה במשנה ברורה (שם סק"ז), ובדרכי תשובה (סי' פז סק"ה, סי' פט סק"א).

והנה האחרונים האריכו לדון בדין בהמה של גוי האוכלת חמץ בפסח, אם מותר לשתות את חלבה בפסח, יש אוסרים תוך מעת לעת משאכלה, מפני שחמץ בפסח אסור בהנאה ואיסורו במשהו שאינו מתבטל, וכל שאין לו ביטול זה וזה גורם אסור, והחמץ שאכלה גורם החלב (ישועות יעקב או"ח סוס"י תמח). אך בשו"ת אבני מילואים (סי' ז) כתב שיש לצדד להקל בזה וזה גורם בחמץ, והטעם מפני שאפילו אם רק האיסור לבדו גורם אין בו איסור מן

פוטר את חבירו אפילו בלא הסיבה[תרצג]. ומכל מקום צריכים ישיבה[תרצד]. ובדיעבד כל שכיון המברך להוציא והשומע לצאת יצא, אפילו בעמידה[תרצה].

ובזמנינו שכל ישיבה דינה כהסיבה, אין חילוק בין פת ויין לשאר דברים, שבישיבה אפילו פת ויין אחד מברך לכולם, ושלא בישיבה, גם בשאר דברים כל אחד מברך לעצמו[תרצו].

ויש אומרים שבכל הדברים חוץ מפת ויין אין מועלת הסיבה, והוא הדין שאין מועלת ישיבה בזמנינו, ולכן נהגו עכשיו בפירות, שכל אחד מברך לעצמו[תרצז].

בברכה אחרונה

במה דברים אמורים שאחד מברך לכולם בשאר דברים חוץ מן הפת לדעת הסוברים כן, בברכה ראשונה, אבל בברכה אחרונה לכל הדעות אפילו קבעו יחד[תרצח] צריכים ליחלק וכל אחד מברך לעצמו, שאין זימון לפירות[תרצט]. ובדיעבד אם כיון לצאת והמברך כיון להוציאו יצא, אפילו בלא קביעות כלל[תש].

ברכה אחרונה באין בקיאים

ואם אחד אינו יודע לברך בעצמו יוצא אפילו לכתחילה בברכת חבירו. ובמקומות שההמון מזלזלים מאוד בברכה אחרונה יש לסמוך לעשות כן לכתחילה, שיברך אחד בקול רם הברכה אחרונה ויהיו אחרים יוצאים על ידו, אפילו כשיודעים בעצמם לברך, ובפרט ברכה אחרונה מעין שלש שאין הכל בקיאים בה בעל פה בודאי טוב לעשות כן לכתחילה, ומכל מקום טוב יותר שיאמרו עם המברך מלה במלה[תשא].

שיעור הקריעה על מות רבו

כשימות רבו קורע כל בגדיו עד שהוא מגלה את לבו ואינו מאחה לעולם, במה דברים אמורים ברבו מובהק שלמד ממנו רוב חכמתו, אבל אם לא למד ממנו רוב חכמתו הרי זה תלמיד חבר, ואינו חייב לקרוע בשיעור זה, אבל עומד מלפניו וקורע עליו כשם שהוא קורע על כל המתים שהוא מתאבל עליהם, אפילו לא למד ממנו אלא דבר אחד בין קטן בין גדול עומד מלפניו וקורע עליו[תשב]. ויש אומרים שגם על רבו מובהק אינו קורע אלא טפח, ואינו מאחה אותו לעולם[תשג].

נטילת ידים לשתיה

השותה אינו צריך ליטול, אפילו ידו אחת[תשד], כיון שאין דרך לגעת בידו במשקין שבתוך הכלי. ואף אם אירע שנטל המשקין בידו, כגון ששאב בידיו מן הנהר ושתה, גם כן אינו צריך נטילה, שלא תיקנו נטילה לשתיה[תשה].

נטילה משום נקיות

אף על פי שהנוטל ידיו לפירות, הרי זה מגסי הרוח, דווקא שנוטלן בתורת חיוב, אבל אם נוטלן משום נקיות, שלא היו ידיו נקיות, מותר[תשו]. וכן מותר ליטלן לכבוד הברכה אע"פ שידיו נקיות[תשז].

נטל לטיבולו במשקה או לנקיות והולך לאכול פת

נטל ידיו לדבר שטיבולו במשקה, ואחר כך רוצה לאכול לחם, יש מי שנראה מדבריו שאין אותה נטילה עולה לו, ואין צריך לומר אם נטל ידיו שלא לאכול, ואחר כך נמלך ואכל, שודאי צריך לחזור וליטול לשם אכילת הפת[תשח]. ולהלכה אם לא הסיח דעתו מנקיות ידיו, יטול בלא ברכה[תשט].

קביעות שלא על שולחן אחד

לדעת הסוברים [לעיל] שבפירות ושאר דברים חוץ מפת ויין, אם היו האוכלים שנים או יותר, אחד פוטר את חבירו אפילו בלא הסיבה, אין צריך שישבו על שולחן אחד, אלא אפילו כשיושב כל אחד על שולחנו פוטר אחד את כולם[תשי].

פירות שבתוך הסעודה

גם לדעת הסוברים [לעיל] שבפירות ושאר דברים חוץ מפת ויין אין אחד פוטר את כולם אפילו בהסיבה, אם באו פירות בתוך הסעודה אחד מברך לכולם, שמתוך שמועלת ההסיבה לפת מועלת גם לשאר דברים[תשיא].

ברכה אחת לכולם על יין שבתוך ואחר המזון

על יין שבתוך המזון כל אחד ואחד מברך לעצמו, אפילו הסיבו יחד[תשיב], משום שאינם יכולים לענות אמן[תשיג], מחשש שמא יקדים קנה לושט[תשיד].

אמירת 'סברי'

יש אומרים שאם אמר להם 'סברי רבותי', וישמעו ויכוונו לברכה ולא יאכלו אז ויענו אמן, אחד מברך לכולם, וכן נוהגים[תשטו], אך אין הידור מצוה לעשות כן[תשטז].

ויאמר 'סברי רבותי', פירוש, סוברים אתם לצאת בברכה זו. ולא יאמר 'ברשות רבותי'[תשיז]. וכן כל מקום שמברכים על היין משום ברכת היין שבתוך הסעודה[תשיח], אין אומרים 'ברשות' אלא 'סברי', מטעם שנתבאר[תשיט].

הקודמים לנטילת מים אחרונים

ראה להלן (מו:) בדין כיבוד המברך במים אחרונים[תשכ].

מאימתי מברכים על הריח

מברכים על המוגמר [שהם בשמים שמשימים על הגחלים להריח בהם] משיעלה קיטור עשנו קודם שיגיע לו הריח[תשכא], ובדיעבד יכול לברך אף בעת שמריח[תשכב]. אבל לא יברך קודם שיעלה קיטור העשן[תשכג], ובדיעבד אם בירך קודם

[תרצג] **גם** בזה מצוה שיוציא אחד את כולם גם אם כולם יודעים לברך, משום ברב עם הדרת מלך, כמו שנתבאר לעיל לענין פת ויין, משנה ברורה (סי' ריג סק"ג). [תרצד] **שו"ע** (שם ס"א), וכעין זה ברמב"ם (שם). בסוגייתנו נחלקו רב ורבי יוחנן בדין זה, ויש שני לשונות בגמרא במה נחלקו. ללשון ראשון לרב רק בפת צריך הסיבה, וביין אין צריך הסיבה, ולרבי יוחנן אפילו ביין צריך הסיבה. וללשון שני לרב רק בפת מועלת הסיבה וביין אין מועלת הסיבה, ולרבי יוחנן אף ליין מועלת הסיבה. והלכה כרבי יוחנן. ולשני הלשונות לא חלק רבי יוחנן על רב אלא ביין, אבל בשאר מאכלים מודה לו. ונמצא שללשון ראשון לרבי יוחנן בפת ויין צריך הסיבה ובשאר מאכלים אין צריך הסיבה, וכלשון זה פסקו הרמב"ם והשו"ע, וללשון שני לרבי יוחנן רק בפת ויין מועלת הסיבה, ובשאר מאכלים אינה מועלת, וכן פסקו הראב"ד והרמ"א (כסף משנה, ביאור הגר"א). וטעם הלשון הראשון, שבפת ויין החשובים היתה דרכם לקבוע לאכול ולשתות בהסיבה, ולכן כשאין מסובים ניכר שאין דעתם לקבוע יחד ואין אחד מוציא את כולם, אבל בשאר מאכלים גם בלי הסיבה דרך קביעות יחד היא, ובלבד שיהיו קבועים קצת, בישיבה ולא בעמידה. וטעם הלשון השני, שדווקא בפת ויין מתוך שחשובים הם מועלת בהם הסיבה או ישיבה למנהגינו, משא"כ בשארי דברים שאינם חשובים, צריך כל אחד לברך לעצמו (משנה ברורה סק"ב, סק"ד, ס"ק יא). [וראה בכסף משנה שהביא תשובת הרמב"ם לחכמי לוניל, שאף לשון השני סובר בדין כלשון הראשון ואינם חולקים אלא בנוסח המימרא, וכתב שאינו יודע ליישב פירוש הסוגיא לדרך זו, עיי"ש ובלחם משנה שהאריכו בזה]. וראה להלן אם צריך ישיבה על שולחן אחד. [תרצה] **משנה ברורה** (סק"ה). [תרצו] **שו"ע** (שם). [תרצז] **ראב"ד** (שם). **רמ"א** (שם). וראה להלן לענין באו להם פירות בתוך הסעודה. [תרצח] **משנה ברורה** (סק"ט). [תרצט] **שו"ע** (שם). טעם דין זה, משום שבברכה ראשונה כל אחד מרויח באותה ברכה, שעל ידה מותרים לאכול וליהנות, לפיכך מצטרפים לה, אבל בברכה שלאחר אכילה שכבר אכלו ודעתם להפרד, אין מצטרפים, ואפילו ביין. משנה ברורה (סק"ח). [תש] **משנה** ברורה (סק"ט). [תשא] **משנה** ברורה (שם). [תשב] **רמב"ם** (תלמוד תורה פ"ה ה"ט). **שו"ע** (יו"ד סי' רמב סכ"ה, סי' שמ ס"ח). וכתב במים חיים לפרי חדש (כרמב"ם שם), שיש סמך לסברת הרמב"ם שעל רבו מובהק צריך לקרוע עד לבו ואין די בקריעה כלשהי, ממה שמסופר בסוגייתנו שאחר פטירתו של רב כשראו תלמידיו שלא למדו ממנו כל הלכות ברכת המזון, קם רב אדא בר אהבה והחזיר לאחוריו את הקריעה שקרע בהספד רבו, וקרע קריעה נוספת, כיון שבאותו צד שלפניו כבר היה הבגד קרוע ולא היה שייך להוסיף בו קריעה. ואם היה הדין שעל רבו אין צריך לקרוע אלא טפח, קשה למה הוצרך להחזיר הבגד לאחוריו, והרי היה יכול להוסיף לקרוע באותו צד, אלא מוכח שצריך לקרוע עד שיגלה את לבו, ולכן אינו יכול להוסיף לקרוע אלא אם כן יחזיר הקרע לאחוריו. [תשג] **שו"ע** (שם ושם). [תשד] **שו"ע** (או"ח סי' קנח ס"ו). ואף שבסוגייתנו מבואר שהיו נוהגים קודם הסעודה לשתות יין והיו מביאים להם מים וכל אחד ואחד נוטל ידו אחת, ודעת רש"י [כפי שפירשו בבית יוסף (שם ד"ה וכתב הר"ן)] שהשותה משקה משבעת המשקים שיכולים להיטמא חייב ליטול את היד שאוחז בה את הכוס, שמא יגע במשקין בידו ויטמא אותם, אין הלכה כדעתו, אלא כדעת התוספות (ד"ה כל אחד) שאין הנטילה אלא משום נקיות וכבוד הברכה, ואין חיוב בנטילה זו. ביאור הגר"א (ס"ק יז). [תשה] **משנה ברורה** (ס"ק מ) כדעת המגן אברהם, וראה בשער הציון (ס"ק לג) שמסיק שגם האוכל דבש באצבעותיו אינו צריך נטילת ידים. [תשו] **רמ"א** (שם ס"ה), וכדברי התוספות (שם) בביאור סוגייתנו. ביאור הגר"א (שם) [וראה דמשק אליעזר (שם), שמדברי התוספות נראה שצריך ליטול רק יד אחת, כמבואר בסוגייתנו, כדי שבכך יהיה ניכר שאינו נוטל אלא משום נקיות, אך זהו דווקא בשותה שמחזיק הכוס רק ביד אחת, אבל האוכל פירות בשתי ידיו יכול ליטול שתי ידיו כיון שהכל משום נקיות]. [תשז] **משנה ברורה** (ס"ק כג). [תשח] **שו"ע** (שם ס"ז), על פי שיטת התוספות בסוגייתנו (שם) שנוטל ידו ליין שקודם הסעודה משום נקיות, ואחר כך כשבא לאכול חוזר ונוטל שתי ידיו, אף ידו שכבר נטל, וביארו התוספות (פסחים קטו. ד"ה כל) שהנטילה הראשונה אינה עולה לו כיון שמתחילה לא נטל לשם קדושה. מגן אברהם (ס"ק יג). ביאור הגר"א (ס"ק יח). ואף כשנוטל לצורך דבר שטיבולו במשקה, דעת מקצת הפוסקים אלו שאין בכך חיוב נטילה בזמן הזה, ולכן אינו יוצא בנטילה זו לאכילת פת, שלא נטל לשם נטילה המחוייבת. משנה ברורה (ס"ק כח). [תשט] **רמ"א** (שם), הטעם לפי שכמה פוסקים סוברים שבנטילת ידים לחולין אף אם לא התכוין לשם נטילה יצא, כל שלא הסיח דעתו מעת שנטל ידיו, ולכן יטול בלא ברכה, שמא יצא בנטילה הראשונה. ועל נטילה ראשונה לא שייך לברך אף שנמלך לאכול סמוך ממש לנטילה, כיון שלא היתה לשם נטילה. משנה ברורה (ס"ק לג). [תשי] **שער הציון** (סי' ריג סק"ג), שהרי אמרו בסוגייתנו שלדעת רב הסובר שביין אחד פוטר את כולם גם בלי הסיבה, הטעם שהאורחים שהיו שותים יין לפני הסעודה היו מברכים כל אחד לעצמו, הוא משום שדעתם להיעקר ממקום זה ולהיכנס לתוך המסיבה. והרי בזמן חז"ל היה כל אחד יושב על שולחן בפני עצמו, ואף על פי כן לולא שהיה דעתם להיעקר היה אחד פוטר את כולם. ומכאן נלמד לשאר מאכלים חוץ מפת ויין לדעת השו"ע. [תשיא] **משנה ברורה** (שם ס"ק יא), וכמו שתירצו בסוגייתנו לאידך לישנא דרב לענין יין. [תשיב] **רמב"ם** (ברכות פ"ד ה"ב). **שו"ע** (שם סי' קעד ס"ח). [תשיג] **רמ"א** (שם). ואף שאין עניית אמן מעכבת, חוששים שמא יענה אמן ויסתכן. משנה ברורה (ס"ק מא). ואף אם יניחו מלאכול ויכינו עצמם לשמוע הברכה ולענות אמן, גם כן אינו מועיל, שמכל מקום חוששים שמא לא יזהרו להפסיק מלאכול ויבוא לידי סכנה. משנה ברורה (ס"ק מג). [תשיד] **רמב"ם** (שם). **שו"ע** (שם). [תשטו] **לדעה** הראשונה הטעם שאין אחד מוציא את כולם הוא מחשש שמא יענו אמן ויסתכנו, ולכן אין מועלת אמירת 'סברי', אך לדעה זו השניה, הטעם שאין אחד מברך לכולם הוא משום שטרודים הם לאכול ולא יתנו לב לכוין לשמוע ולצאת, ולכן אם אמר מקודם שיברך 'סברי מורי' ומניחים כולם לאכול ויכוונו ליבם לברכה, מותר, וגם משום סכנה אין לחשוש באופן זה לדעה זו כיון שפסקו מלאכול. משנה ברורה (ס"ק מג). [תשטז] **ביאור הלכה** (ד"ה וכן נוהגין), אף שבכל מקום יש הידור מצוה שיוציא אחד את כולם, כיון שכאן מחלוקת היא בין הפוסקים אם מותר לעשות כן. [תשיז] **שלשון** זה אינו אלא נטילת רשות לברך, ולשון 'סברי רבותי' היינו שיפסקו מלאכול ויתנו לב לשמוע הברכה ולצאת. משנה ברורה (ס"ק מה). [תשיח] **היינו** כשאחד מוציא חבירו, כמו קידוש והבדלה וכיוצא בהם. ובחופה וברית מילה שאין נוהגים לומר סברי כלל, הוא משום שרק במקום שצריך נטילת רשות אומרים על היין 'סברי' במקום 'רשות', אבל בחופה ומילה שאין נוטלים רשות אין לומר סברי כלל. משנה ברורה (ס"ק מו). [תשיט] **רמ"א** (שם). ואף שהיה ראוי לומר יותר ברשות שהוא נטילת רשות מהמסובין שחפצים בו שיוציא אותם בברכתו, מכל מקום כיון שעל ברכת היין שבתוך הסעודה מוכרח לומר 'סברי', כדי שיפסיקו מלאכול, נהגו לומר לשון זה בכל מקום שמברכים להוציא אחרים. משנה ברורה (ס"ק מז). [תשכ] **וראה** שם בהערות מדברי המשנה ברורה לענין הדין המבואר בסוגייתנו, שהמברך מעיין בברכת המזון בזמן שנוטלים ארבעת האחרונים מים אחרונים. [תשכא] **והטעם** לפי שלכתחילה צריך לברך עובר לעשייתן, משנה ברורה (סי' רטז ס"ק מז). [תשכב] **משנה** ברורה (שם). [תשכג] **רמב"ם** (ברכות פ"ט ה"ג). **שו"ע** (שם ס"ג). **והטעם** לפי שצריך לברך סמוך לעשייתן ולא

פניני הלכה

התורה [עיי"ש שהוכיח כן], וכיון שחמץ בפסח במשהו אינו אלא משום חומרא של איסור כרת, אבל בנוקשה שאין בו כרת יש לו ביטול, א"כ כל שכן גורם שאינו אלא מדרבנן בעלמא שיש לו ביטול. ובשו"ת תורת חסד (סי' כא) האריך בכמה צדדי היתר, וכתב (שם אות ז) להתיר את החלב מפני שנשתנה החמץ ממה שהיה כמבואר בדברי תלמידי רבינו יונה הנ"ל, ואף על פי שהמגן אברהם הוכיח שלא כדבריו ממה שהתורה הוצרכה להתיר חלב, מכל מקום לענין חלב עצמו שהתורה התירתו ולא חששה למה שהיה דם מתחילה, הרי חידשה בו התורה שאין הולכים בו אחר מה שהיה מתחילה אלא אחר מה שהוא עכשיו. ואם כן גם אם היה חמץ מתחילה, כיון שעכשיו חלב הוא אין הולכים בו אחר מה שהיה מתחילה אלא אחר מה שהוא עכשיו, ומותר הוא בהנאה.

אמירת 'ועל פירותיה' על פירות חו"ל שבאו לארץ

בגמרא, אמר לו רב חסדא לרב יצחק, שמן אפרסמון מה מברכים עליו, אמר לו כך אמר רב יהודה, 'בורא שמן ארצנו'. אמר לו רב חסדא, אל תביא ראיה מדברי רב יהודה, שחביבה עליו ארץ ישראל, מה מברכים עליו כל בני אדם, אמר לו, כך אמר רבי יוחנן 'בורא שמן ערב'.

והקשה בברכת כהן (ד"ה איברא דיש, ובדפו"ח בסוף הספר בקונטרס בעניני שדה אחוזה ד"ה ובטעם הדבר), שהרי שמן אפרסמון היה גדל ביריחו, כמו שכתב רש"י (ד"ה שמן, מלכים ב' כ יג ועוד) בשם ספר יוסיפון (ועיי"ש סוף פל"ח), ועל שם ריח האפרסמון היא נקראת יריחו. ובצפנת פענח (קדוש החודש פ"ה הי"א) כתב שיריחו נכבשה רק על ידי עולי מצרים ולא כבשוה עולי בבל, ואם כן קשה איך שיבחה רב יהודה ואמר על פריה 'בורא שמן ארצנו'. ובברכי יוסף (או"ח סי' רח ס"ק יא) הביא בשם מהר"א אזולאי, שפירות שבאו ממקום שכבשו עולי מצרים למקום שכבשו גם עולי בבל, מברך עליהם 'על הארץ ועל פירותיה', ומשמע שכשאוכלם במקומם או בחוץ לארץ אין לברך עליהם 'ועל פירותיה' כיון שאין לשבח מקום שלא כבשוהו עולי בבל [ובכף החיים (שם ס"ק נט) הבין שמחלוקת הפוסקים שהביא בברכי יוסף אחר זה לענין אמירת 'על הפירות', היא על פירות שגדלו במקום כיבוש עולי מצרים, אך דבריהם הם לענין פירות שבאו מחוץ לארץ לארץ ישראל אם מברך עליהם 'על הפירות' או 'על פירותיה'. ועיין מה שכתב בזה בבירור הלכה (ח"ז סי' רח עמ' עט)].

ותירץ בברכת כהן, שרב יהודה הולך לשיטתו, שסובר (לעיל לו.) שערלה אסורה בארץ ישראל גם בזמן הזה, ובפשטות היינו משום שסובר שקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבא. ולכן סובר שיש ביריחו קדושה אף על פי שלא כבשוה עולי בבל. אך להלכה לפוסקים

שיעלה קיטור העשן אינו צריך לחזור ולברך כל שלא הפסיק בינתיים[תשכד].

ברכות מיני מוגמרות

המוגמר, אם הוא של עץ מברך 'בורא עצי בשמים', ואם של עשב 'בורא עשבי בשמים', ואם של שאר מינים, 'בורא מיני בשמים'[תשכה].

ברכת המוס"ק

אם בא הריח או שעשו מוגמר לא ממין עץ ולא ממין עשב, אלא כמו המוס"ק [מין בושם], מברך 'בורא מיני בשמים'[תשכו].

ברכת שמן אפרסמון

על שמן אפרסמון[תשכז] מברך 'בורא שמן ערב'[תשכח]. ובדיעבד אם בירך עליו 'בורא עצי בשמים', יצא[תשכט].

שמן זית כתוש וטחון

שמן זית שכתשו או טחנו עד שחזר ריחו נודף, מברך עליו 'בורא עצי בשמים'[תשל]. והוא הדין כשעשה כן לשמן הנעשה משאר פירות שגדלים על העץ. ואם נטל שמן הנעשה מפירות שאינם גדלים על העץ, וטחנו וכתשו ומריח שמנו, אינו מברך עליו אלא 'בורא מיני בשמים'[תשלא].

שמן שבשמו בבשמים

שמן[תשלב] שבשמו כמו שמן המשחה[תשלג], אם בעצי בשמים, מברך 'בורא עצי בשמים', ואם בעשבי בשמים, מברך 'בורא עשבי בשמים', ואם היו בו גם עצים וגם עשבים, מברך 'בורא מיני בשמים'[תשלד].

סיננו מהבשמים

אם סיננו והוציא ממנו הבשמים, יש אומרים שמברך 'בורא שמן ערב', ויש אומרים שאינו מברך עליו כלל, לפי שהוא ריח שאין לו עיקר, וכיון שספק הוא, נכון ליזהר מלהריח בו[תשלה]. ומי שאין רוצה להחמיר על עצמו מותר לו לכתחילה להריח, ולברך 'בורא מיני בשמים'[תשלו].

מג:

ברכת סימלק וחילפי דימא

סימלק וחילפי דימא, מברך עליהם 'בורא עצי בשמים'[תשלז]. סימלק יש מפרשים רוסמארי"ן[תשלח], ויש מפרשים יאסמי"ן, ויש מפרשים שהוא עשב שיש לו שלש שורות של עלים זו למעלה מזו ולכל שורה שלש עלים. וחילפי דימא, הוא שבולת נרד שקורין אישפי"ק[תשלט], והוא מה שקורין בימינו ספיגינאר ומעלה ריח טוב[תשמ].

בשמים שאין עציהם מתקיימים משנה לשנה

יש אומרים שברכת 'עצי בשמים' אינה תלויה בקיום העץ משנה לשנה, כמו לענין ברכת 'בורא פרי העץ', אלא כל דבר שהקלח שלו קשה מברכים עליו 'בורא עצי בשמים'. ויש אומרים שאין מברכים 'בורא עצי בשמים' אלא על המתקיים משנה לשנה. ועל כן מספק כל שאין בו סימני אילן יברך עליו 'בורא מיני בשמים'[תשמא].

ברכת הנרגים

נרגיס, והוא חבצלת, ויש אומרים שהוא לירי"ו, אם גדל בגינה, מברך 'בורא עצי בשמים', ואם הוא גדל בשדה, מברך 'בורא עשבי בשמים'[תשמב].

ברכת סיגלי

סיגלי והם ויאול"ש, ברכתם 'בורא עשבי בשמים'[תשמג].

ברכת ריח הפירות

אם זה שיוצא ממנו הריח הוא פרי ראוי לאכילה, מברך 'הנותן ריח טוב בפירות'[תשמד]. במה דברים אמורים, כשנטלו להריח בו[תשמה] או לאכלו ולהריח בו[תשמו], אבל אם נטלו לאכלו ולא נתכוין להריח

שתהיה הברכה מרוחקת מההנאה. משנה ברורה (ס"ק מח). [תשכד] משנה ברורה (שם). [תשכה] שו"ע (שם סי"ג), וכעין זה ברמב"ם (שם), ואין נשתנית ברכת העשבים והעצים אף על פי שנשרפו ע"י הגימור, שאין שריפתם חשובה שהיא מכלה אותם, אלא אדרבה, היא גורמת שתעלה תמרתם ויהיה ריחם נודף. משנה ברורה (ס"ק מט). אמנם מוגמר הנעשה ממיני פירות אין מברכים עליו, וכגירסת הבה"ג בתירוץ הקושיא שהובאה בסוגייתנו מהברייתא שאמרה שאין מברכים אלא על עצי אפרסמון של בית רבי וכו', [ובנוסח שלפנינו מסיקה הגמרא בתיובתא, ולפי זה להלכה אין מברכים 'בורא מיני בשמים' על המוגמר, אך הבה"ג גרס 'תנא הדס וכל דדמי ליה'], ולגירסת הבה"ג מברכים על מוגמר של כל מיני בשמים חוץ מן הפירות שריחם טוב כגון תפוחים וחבושים. כסף משנה. [תשכו] רמב"ם (שם) לענין מוגמר הבא ממין חיה וכיוצא בה. שו"ע (שם ס"ג). במשנה ברורה (סק"ז) כתב שבלשון לעז נקרא המוסק פיז"ם, ויש אומרים שבא מזיעת חיה ויש אומרים שבא מדם של חיה אחת שמתקבץ בצוארה ואח"כ מתייבש ונעשה בושם, ולפי סברא זו האחרונה יש שרצו לאסור לתת אותו בקדירה להטעים בריחו את התבשיל, שהרי דם אסור באכילה, והרבה פוסקים מתירים אפילו לתת בקדירה, שהולכים אחר מה שהוא עכשיו, ועכשיו אינו דם אלא עפר בעלמא שנותן ריח טוב, ובאליה רבה (סק"ד) מצדד להורות כדבריהם, ובפמ"ג (משבצות זהב סק"ג) מצדד גם כן שיש לסמוך על דבריהם להקל אף לכתחילה, כשיש בתבשיל ששים כנגדו. ובביאור הלכה (ד"ה המוס"ק) כתב, שממה שלא נחלקו הראשונים אלא בדין אכילתו, והכל מודים שמותר להריח בו, מוכח לכאורה שאין איסור להריח בדבר האסור באכילה, ואין חוששים שמא יבוא לאכלו, אך יש לומר שאין היתר זה אלא בדברים שכל עיקרם אינו אלא לריח, כגון המוס"ק, שגם כאשר נותנים אותו לתבשיל אין הנתינה כדי להיטיב טעמו אלא כדי לתת בתבשיל ריח טוב, אבל בשאר דברים האסורים באכילה והם ממין העומד לאכילה, אפשר שאסור להריח בהם, שמא יבוא לאכול מהם. [תשכז] הוא צרי בלשון המקרא, וחותכים את העץ ומקלפים אותו, ונוטף שמן ממנו, ומוזכר בש"ס 'הצרי אינו אלא שרף הנוטף מעצי הקטף'. משנה ברורה (ס"ק כג). [תשכח] רמב"ם (שם ה"ג). שו"ע (שם ס"ד). הטעם שקבעו לו ברכה בפני עצמו, מפני שנמצא בארץ ישראל והוא חשוב. משנה ברורה (ס"ק כג). [וראה עוד טעם אחר להלן לענין שמן כבוש]. אמנם בבאר יהודה (ברמב"ם שם) כתב שמדברי הרמב"ם שכתב 'וכיוצא בזה' ולא פירש 'וכיוצא בזה הגדל בארץ ישראל', משמע שלדעתו אין חשיבותו משום שגדל בארץ ישראל, אלא משום שמעולה בריחו. [תשכט] משנה ברורה (שם). [תשל] רמב"ם (שם). שו"ע (שם ס"ה). בסוגייתנו דנו אמוראים בדין כשרתא, משחא כבישא ומשחא טחינא, ודעת נהרדעי שעל שלשתם מברכים 'בורא עצי בשמים'. והרמב"ם מפרש משחא כבישא וטחינא שהם שמן זית שכתשו או טחנו עד שחזר ריחו נודף, ופסק כנהרדעי שמברך אף עליהם 'בורא עצי בשמים'. ביאור הגר"א (ס"ק יד). ולדעתו מדובר בשמן זית שלא נתנו בו כלל בשמים אחרים. משנה ברורה (ס"ק מ). ומה שאין מברכים על כל אלו 'הנותן ריח טוב בפירות' כמו באתרוג וכיוצא בו, משום שאתרוג גדל עם הריח, אבל כאן אין הריח גדל עמם אלא בא ע"י כתישה וטחינה שנעשית בידי אדם, ולכן אין שייך לברך 'הנותן ריח טוב בפירות', שהרי לא ניתן בו הריח מתחילתו, ושייך יותר לברך עליו 'בורא עצי בשמים' על שהוטבע בו כח הבושם בפנימיותו. משנה ברורה (ס"ק כה). [תשלא] משנה ברורה (שם). [תשלב] והוא הדין מים ושאר משקין שנתן בהם הבשמים. משנה ברורה (ס"ק כו). [תשלג] אין הכונה שעשאו בשיעור ובמידה כמו שמן המשחה, שהרי זה אסור לעשות, אלא הוא מראה לנו שדרך לבשם שמן בבשמים וכמו שמצינו בשמן המשחה שהיו מבשמים אותו. משנה ברורה (ס"ק מ). [תשלד] שו"ע (שם ס"ו) ומשנה ברורה (ס"ק כח). הרמב"ם (שם) כתב, 'שמן שבשמו כעין שמן המשחה מברך עליו בורא מיני בשמים'. וביאר בכסף משנה שלדעתו זהו 'כשרתא' שבסוגייתנו, ונראה שהיה גורס בגמרא 'האי כשרתא מברך עליה בורא מיני בשמים', ולא כגירסא שלפנינו שמברך 'בורא עצי בשמים'. ובשו"ע פסק שמברך על פי ברכת הבשמים הנתונים בו, שפירש 'כשרתא' כהרמב"ם, אך פסק על פי הנוסח שלפנינו בגמרא, שמברכים 'בורא עצי בשמים', והוא הדין שאם נתן בשמן בשמים שברכתם 'עשבי בשמים' מברך על השמן 'בורא עשבי בשמים'. ביאור הגר"א (ס"ק טו). [תשלה] שו"ע (שם). דעה ראשונה היא דעת רבינו חננאל המובא בתוספות (ד"ה משחא), ודעה שניה היא דעת הרמב"ם, כפי שפירשה בכסף משנה, שסובר שאין מברכים אלא על ריח שיש לו עיקר. [תשלו] משנה ברורה (ס"ק לג). [תשלז] אף על גב שהקלח שלהם אינו קשה כשל עץ, אף על פי כן כיון שמוציא עליו מעצו כשאר אילנות בכלל עץ הוא, ומברך 'בורא עשבי בשמים'. משנה ברורה (ס"ק לג). [תשלח] ויש מפרשים שחילפי דימא הוא רוסמארי"ן. משנה ברורה (ס"ק לד). [תשלט] שו"ע (שם ס"ז). והרמב"ם (שם ה"ו) כתב שעל חלפי המים מברכים 'בורא עצי בשמים'. [תשמ] משנה ברורה (ס"ק לה). [תשמא] בביאור הלכה (סי' רטז ס"ג ד"ה עלי) הביא שלכאורה יש סתירה בדעת המגן אברהם (סק"ט, יד) בזה. והביא שנחלקו בדבר הראשונים, הרא"ה (ד"ה וסמלק) פירש שסמלק וחילפי דימא אינם מתקיימים משנה לשנה, אלא שהם קשים ועל כן נקראים בלשון העולם עץ, ולזה הביאו בסוגייתנו ראיה מהפסוק (יהושע ב ו) 'ותטמנם בפשתי העץ' שאף מה שאינו אילן נקרא עץ כיון שקשה הוא. אך לדעת הערוך (ערך חילפא) בשם הגאונים תלוי דין ברכת בשמים בעיקר דינו של אילן אם עץ הוא או ירק, וכן כתבו עוד ראשונים בשם הגאונים. ולפי דעה זו צריך לפרש שחילפי דימא מתקיימים משנה לשנה, ומה שהביאה הגמרא ראיה מפשתן לחילפי דימא, הוא רק לפרט זה, שאע"ג שרכים הם נקראים עץ, כמו בגבעולי פשתן הנקראים עץ אף על גב שאינם קשים. וכתב הביאור הלכה שלהלכה קשה להכריע, וע"כ יברך 'בורא מיני בשמים' כל שאין בו סימני אילן. [תשמב] שו"ע (שם ס"ט), וכעין זה ברמב"ם (שם) [על נרגיס, אך הרמב"ם לא פירש מהו הנרגיס, אם הוא חבצלת או מין אחר]. והוא הנרקום שבסוגייתנו. מעשה רקח. וכתב במשנה ברורה (ס"ק לו) טעם החילוק בין של גינה לשל שדה, שהגדל בגינה נעבד ומשקים אותם ואף על פי שעצו מתייבש מתקיים הוא לשנה הבאה, אבל של שדה מתייבש כעשב והולך לו. [ומקור ביאור זה ברשב"א (שו"ת, ח"א סי' תתט), ולשיטתו שסובר כדעת הגאונים שהובאה לעיל, שאין מברכים 'עצי בשמים' על אילן שאין מתקיים משנה לשנה. והריטב"א (הלכות ברכות פ"ד ס"ה) פירש החילוק באופן אחר על פי דעת החולקים לעיל, שהגדל בגינה מתקשה כעץ ולכן מברכים עליו 'עצי בשמים']. [תשמג] שו"ע (שם ס"ח), והם מין דודאים הנזכר במקרא. משנה ברורה (ס"ק לז). ובמרכבת המשנה (חעלמא, ברמב"ם שם) כתב שלדעת הרמב"ם ורד הוא סיגלי [וצ"ע, שברמב"ם מבואר שברכת הורד בורא עצי בשמים]. [תשמד] שו"ע (שם ס"ב). והרמב"ם (שם ה"א) כתב שאם היה פרי הראוי לאכילה כגון אתרוג או תפוח מברך 'שנתן ריח טוב בפירות'. ובמשנה ברורה (סק"ט) הביא בשם האליה רבה (סק"ה) שכתב שכן משמע מש"ס ופוסקים, שצריך לומר 'אשר נתן' בלשון עבר. [תשמה] דווקא נטלו כדי להריח בו, שבזה נעשה כאילו הפרי עומד להריח, אבל אם היה מונח לפניו על השולחן והוא נהנה מהריח ומתכוין להריח, אינו צריך לברך, שהרי הפרי עיקרו אינו עומד לריח אלא לאכילה, ודבר שאינו עשוי לריח אין מברך עליו ברכת הריח אפילו כשמתכוין להריח, כל זמן שלא נטלו בידו. ביאור הלכה (ד"ה כשנטלו). [תשמו] כשנוטלו גם לאכלו וגם להריח בו, כתב באליה רבה (סק"ו) שמוטב לברך על הריח תחילה כיון שהנאתו באה תחילה תיכף כשאוחזו בידו, ואחר כך יברך על האכילה. ובפמ"ג (משבצות זהב סק"ו) נתן עצה אחרת בזה, שיטעום קצת מהפרי ויברך עליו ברכת האכילה, ולא יכוין אז ליהנות מן הריח, ואחר כך יברך ברכת 'אשר נתן' וכו' ויריח. משנה ברורה (סק"ו).

פניני הלכה

שקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבא, אין בריחו קדושה, ואין לשבח את פירותיה בברכות.

מג:

דיין ששמע צד אחד והביע דעתו, אם רשאי לחזור ולדון

בגמרא מבואר שרב פפא הזדמן לבית רב הונא בריה דרב איקא, הביאו לפניהם שמן והדס, נטל רב פפא ובירך על ההדס תחילה ואחר כך בירך על השמן. אמר לו, שהרי ההלכה כדברי רבן גמליאל המכריע במשנתנו שמברך על השמן ואחר כך מברך על ההדס. אמר לו, כך אמר רבא, הלכה כבית הלל שמברך תחילה על ההדס. ואמרו בגמרא שלא היא, ולא אמר כן רבא, אלא להשתמט עשה כן.

וכתב בשו"ת מהרלב"ח (בסוף הספר בקונטרס הסמיכה, ד"ה ולא לבד אותה), שדיין שפסק הלכה על שאלה כששמע טענת צד אחד, שוב אינו ראוי להיות דיין בזה ולשמוע שוב טענות ב' הצדדים, משום שעתה הוא נוגע בדבר לקיים את הוראתו הראשונה, ולא משום שחשוד לעשות כן בכוונה לנטות מהאמת והצדק, אלא חוששים שכיון שכבר הורה בראשונה, על כן גם עתה אף שישמע הטענות של הצד שכנגדו, מכל מקום תמיד תהיה נטיית דעתו כמו שאמר בראשונה, ואפשר שאם לא היה פוסק כן בראשונה קודם ששמע דברי שכנגדו היה מודה לו ופוסק אחרת.

וכתב שעוד אפשר, שאף שיתברר לו לאחר שישמע הטענות של הצד שכנגדו שדבריו הראשונים לא היו נכונים, מכל מקום יש לחוש שמשום הבושה לא ירצה לחזור בו מדבריו הראשונים, וכמו שמצינו כיוצא בזה ברב פפא בסוגייתנו, וכמו שפירש רש"י (ד"ה ולא היא) שלא אמר רבא הלכה כבית הלל, אלא רב פפא התבייש לפי שטעה, והשמיט עצמו בכך שאמר הלכה בשם רבא. ואף על גב שרב פפא ידע בעצמו שלא אמרה רבא. וכתב מהרלב"ח שיש לתמוה על רב פפא למה עשה כן ולא קיים בעצמו המשנה (אבות פ"ה מ"ז) שהחכם מודה על האמת, וכמו שמצינו ברבה בר רב הונא (גיטין מג.) ואצל רבא (ב"ב קכז: וזבחים נג:). וכתב ליישב, שבאותם המקומות לא עשו מעשה אלא דברים בלבד אמרו, ואף על פי שדרשו כן ברבים מכל מקום חזרו בהם, שבמקום שהחכם אומר דברים בלבד ולא עשו מעשה לא הוא ולא אחרים אין בושה כל כך, ואדרבה כבוד הוא לחזור ולהיות מודה על האמת. אבל במקום שעשו מעשה או הוא או אחרים, יש בושה רבה, ואפשר שיאמר מה שלא היה. ולכן כתב שדיין שקדם והורה אינו כשר שוב להיות דיין בזה, משום שהוא נוגע להחזיק דיבורו והוראתו שאמר כבר. וכ"כ כדבריו בשו"ת מהרשד"ם (חו"מ סי' ג). אך בברכי יוסף (חו"מ סי' יז ס"ק י"א, הו"ד בפתחי תשובה שם סק"י) האריך בזה והביא מהרבה שחלקו על זה, והש"ך (שם סק"ט) כתב על מה שנפסק בשו"ע (שם) שאסור לדיין לשמוע דברי בעל דין האחד שלא בפני בעל דין חבירו, שאם שמע מותר, אכן אם כבר נשאל מדיין וכתב לו פסק ודעתו עליו אינו רשאי לפסוק, שחשוב כנוגע.

ובשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' קפז) הביא מכמה מקומות בש"ס שאמוראים שינו מפני הבושה, והביא דברי מהרלב"ח הנ"ל, וציין עוד לדברי הרא"ש בתשובה (כלל פג סי' א) שכתב שמצאנו בכמה מקומות בגמרא שאמוראים שינו בדבריהם מפני הבושה. והביא גם דברי הש"ך (יו"ד סי' קיא סק"כ) שנודע שבעל משמרת הבית הוא הרשב"א שחיבר את ספר תורת הבית, והוא נוגע בדבר להצדיק דבריו הראשונים.

אמנם בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' ה) כתב, שרב פפא מסברת עצמו סבר לפי האמת שאין הלכה כרבן גמליאל אלא כבית הלל, ולא מחמת בושה הוא שביקש להשתמט אלא ממידת חסידות, ותלה הגדולה ברבו, ואם לא שהיה ברור לו הדבר שכך ההלכה לא היה עושה מעשה כסברתו.

בו, אף על פי שהוא מעלה ריח טוב אינו מברך על ריחו[תשמז], אפילו אם לבסוף נתכוין להריח בו[תשמח].

על אגוז מוסקאט"ה ועל קניל"ה וקלא"וו [צפורן] וכל בשמים שהם לאכילה, מברך 'שנתן[תשמט] ריח טוב בפירות'[תשנ]. ויש מפקפקים לענין קלאו"ו, ופוסקים שטוב יותר לברך 'בורא מיני בשמים' על ריחה. המריח בקאוו"י [קפה] כתושה, והיא חמה שריחה נודף ואדם נהנה מאותו ריח, צריך לברך ברכת 'אשר נתן ריח טוב בפירות'[תשנא].

ברכת האילנות

היוצא בימי ניסן[תשנב] וראה אילנות שמוציאין פרח, אומר 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם, שלא חיסר בעולמו כלום, וברא בו בריות טובות ואילנות טובות ליהנות[תשנג] בהם בני אדם'[תשנד]. ואינו מברך אלא פעם אחת בכל שנה ושנה, ואם איחר לברך עד אחר שגדלו הפירות, לא יברך עוד[תשנה]. ולהלכה יכול לברך כל זמן שלא נשלם הפרי בשיעור שמברכים עליו שהחיינו[תשנו].

אין מברך אלא כשרואה פרח של אילני מאכל שעתיד לגדול ממנו פרי. אבל אינו מברך על עלים, אפילו של אילני מאכל, ולא על פרחים של עצי סרק[תשנז].

חיוב ברכת הריח

אסור ליהנות מריח טוב עד שיברך קודם שיריח[תשנח], כשם שאסור לאדם ליהנות במאכל או במשקה קודם ברכה[תשנט]. ואין חילוק בין מריח בשמים תלושים ובין מחוברים בארץ, כגון שהולך בשדה שגדלים בו הפירות והבשמים המריחים[תשס].

חשש ממזיקים בשני בני אדם

לא יכנס לחורבה כדי להתפלל במקום צניעות, מפני ג' טעמים, מפני החשד שיחשדוהו שיש לו זונה מיוחדת שם, ומפני המפולת ומפני המזיקין[תשסא]. ואם החורבה עומדת בשדה אין לחוש בה לחשד שאין זונה מצויה בשדה, ואם היא חורבה בריאה וחזקה אין לחוש בה למפולת, ואם שנים נכנסין בה אין לחוש למזיקין, שלאחד נראה ומזיק, ולשנים נראה ואינו מזיק, ולג' אינו נראה כל עיקר, אם לא במקום שידוע שרגילין שם מזיקים. ואבוקה חשובה כשנים, וירח כשלשה. לפיכך אם הם שנים מותר ליכנס בה אם היא בריאה וחזקה ועומדת בשדה ואם לאו מוטב להתפלל בדרך מליכנס בה[תשסב].

איסור הלבנת פנים

אסור לאדם להכלים את ישראל וכל שכן ברבים. אף על פי שהמכלים את חבירו אינו לוקה עליו, עון גדול הוא, כך אמרו חכמים המלבין פני חבירו ברבים אין לו חלק לעולם הבא. לפיכך צריך אדם להיזהר שלא לבייש חבירו ברבים בין קטן בין גדול, ולא יקרא לו בשם שהוא בוש ממנו, ולא יספר לפניו דבר שהוא בוש ממנו[תשסג].

הביאו לפניו הדס ושמן

הביאו לפניו הדס ושמן להריח בהם, אם ברכותיהן שוות מברך על ההדס ופוטר את השמן[תשסד], ואם אינם שוות, מברך על ההדס תחילה[תשסה].

הביאו לפניו יין ושמן

הביאו לפניו יין ושמן, אוחז יין בימינו ושמן בשמאלו, ומברך על היין ושותהו וחוזר ומברך על השמן ומריח בו, וטחו בראש השמש, ואם היה השמש תלמיד חכם טחו בכותל[תשסו], כדי שלא יצא מבושם לשוק[תשסז].

אחיזת חפץ הברכה בימין

כל דבר שמברך עליו לאוכלו או להריח בו, צריך לאוחזו בימינו כשהוא מברך[תשסח]. וכן בכל ברכה שמברך על איזה מצוה יש לו לאחוז הדבר ביד ימינו בשעת ברכה[תשסט].

בהבדלה

אף באמירת הבדלה, אוחז היין בימין וההדס בשמאל ומברך על היין, ושוב נוטל ההדס בימין והיין בשמאל[תשע] ומברך על ההדס, ומניחו ורואה בצפרנים ומברך בורא מאורי האש, ואחר כך מחזיר היין לימינו וגומר ההבדלה[תשעא].

יציאת תלמיד חכם כשהוא מבושם

לא יצא תלמיד חכם מבושם לשוק, דהיינו כשידיו מבושמות, ולא בבגדים מבושמים, ולא ישים בושם בשערו, מפני החשד. אבל אם משח בשרו בבושם כדי להעביר את הזוהמא מותר[תשעב].

יציאתו יחידי בלילה

לא יצא תלמיד חכם יחידי בלילה מפני החשד, אלא אם כן היה לו זמן קבוע לצאת בו לתלמודו[תשעג].

יציאתו במנעלים מטולאים

לא ינעל מנעלים מטולאים טלאי על גבי טלאי בימות החמה, אבל בימות הגשמים מותר אם היה עני[תשעד].

יציאתו במלבושי עניים

לא ילבש תלמיד חכם מלבוש עניים שהוא מבזה את לובשיו, אלא בגדים בינונים נאים[תשעה].

לא יספר עם אשה בשוק

לא יספר תלמיד חכם עם אשה בשוק, ואפילו היא אשתו או אחותו או בתו[תשעו].

לא יאכל אצל עם הארץ

לא יאכל החכם אצל עמי הארץ ולא על אותן השולחנות המלאים קיא צואה[תשעז].

לא יכנס באחרונה לביהמ"ד

אין שבח לתלמידי חכמים שיכנסו לאחרונה לבית המדרש[תשעח].

לא יפסיע פסיעה גסה

לא ירוץ תלמיד חכם ברשות הרבים כמנהג משוגעים[תשעט].

[תשמז] שו"ע (שם). וכן כשהביאו לפניו בתוך הסעודה שמן לאכילה והשמן מבושם במיני בשמים שמריחים ומעלה ריח טוב, כיון שעיקר כוונתו בהבאתו לאכילה אין צריך לברך. ביאור הלכה (ד"ה אף על פי). [תשמח] ביאור הלכה (ד"ה או לאוכלו, ד"ה ולא נתכוין) בביאור דברי הגר"א בדעת תוספות ורש"י, אך אם מתחילה בשעת לקיחתו מתכוין בשביל שניהם, מודה הגר"א שמברך על הריח. [תשמט] ראה משנה ברורה (סק"ט). [תשנ] שו"ע (שם), והיינו אם רוצה להריח בהם, ואף על פי שעיקרם עומדים לאכילה, משנה ברורה (ס"ק יד, טו). [תשנא] משנה ברורה (ס"ק טז). [תשנב] דרך העולם נקט בארצות החמים, והוא הדין בחודש אחר, כל שרואה הלבלוב פעם ראשון מברך. מחצית השקל ומשנה ברורה (סק"א). [תשנג] בנוסח הגמרא שלפנינו הגירסא 'להתנאות'. [תשנד] שו"ע (שם סי' רכו ס"א), וכעין זה ברמב"ם (ברכות פ"י ה"ג). [תשנה] שו"ע (שם). ומסתימת לשונו משמע שאפילו על אילנות אחרים אינו מברך, משנה ברורה (סק"ג). ואם עוד לא גדלו הפירות, ודאי יכול לברך, אף שכבר ראה את האילן לפני כן ולא בירך עליו. משנה ברורה (סק"ה). [תשנו] משנה ברורה (סק"ד). [תשנז] משנה ברורה (סק"ג). [תשנח] רמב"ם (שם פ"ט ה"א). שו"ע (שם סי' רטז ס"א). [תשנט] רמב"ם (שם). משנה ברורה (סק"א). והסמיכוהו חכמים בסוגייתנו על הפסוק (תהלים קנ ו) 'כל הנשמה תהלל יה', שמשמע שאף הנשמה תהלל על הנאתה, ואיזהו דבר שהנאתו הנשמה בלבד, הוי אומר זה הריח. משנה ברורה (שם). שכח והריח בלא ברכה ונזכר לאחר שגמר מלהריח, הפסיד ברכתו, וכמו באכילה לאחר שגמר מלאכול שהפסיד ברכתו הראשונה, משנה ברורה (סק"ג). [תשס] ביאור הלכה (ד"ה מריח טוב). [תשסא] שו"ע (שם סי' ל ס"ו). [תשסב] לשון שו"ע הרב (שם ס"ה), וכ"כ במשנה ברורה (שם ס"ק יד), והוא כדברי רב זוטרא בר טוביה בשם רב בסוגייתנו, שאבוקה כשנים וירח כשלשה. והיינו כשנים עם האדם, וכמסקנת סוגייתנו. מחצית השקל (סק"ח). [תשסג] רמב"ם (דעות פ"ו ה"ח), וכעין זה במגן אברהם (סי' קנו סק"ג). וראה בפני יהושע (ב"מ נט. ד"ה ואמר מר זוטרא) שהוכיח מדברי מר זוטרא בר טוביא בסוגייתנו שהמלבין פני חבירו ברבים אין לו חלק לעולם הבא, ממה שהתיר לו להפיל עצמו לכבשן האש כדי שלא ילבין פני חבירו ברבים, אף שהמאבד עצמו לדעת אין לו חלק לעולם הבא, ע"כ שעון זה חמור מכל העבירות. וראה בבית המלך (ברמב"ם שם) במה שדן בדבריו. [תשסד] שו"ע (שם סי' רטז סי"א), וכן כתב הרמב"ם (ברכות פ"ט ה"ג) שמברך על ההדס ופוטר את השמן מפני שברכה אחת לשתיהן והוא עצי בשמים. והיינו כגון שהשמן היה מבושם בעצי בשמים, שמברכים על השמן 'בורא עצי בשמים'. משנה ברורה (ס"ק מב). והטעם שמברך על ההדס, משום שהוא גוף העץ הנקרא בשמים, והשמן אין הריח מעצמו אלא קולטו מאחר, לכן חשוב ההדס יותר, ולכן מברך עליו ופוטר השמן בברכתו. וכשמברך עליו נוטל ההדס בימין והשמן בשמאל, שעל דבר שמברך נוטלו בימינו. משנה ברורה (ס"ק מג). והוא כדעת בית הלל, ולא כרבן גמליאל שהכריע כטעמם של בית שמאי, שלא אמרו שהלכה כדברי המכריע אלא כשמכריע בין שתי דעות ולא כשמצדיק אחת מהן. כסף משנה. וכן לא אמרו כן אלא במשנה ולא בברייתא. משנה למלך. [תשסה] רמב"ם (שם ה"ד). שו"ע (שם). והיינו כגון שהיה שמן שמבושם בעשבי בשמים שברכתו 'בורא עשבי בשמים', או שהיה שמן אפרסמון שברכתו 'בורא שמן ערב', ואם כן אין יכול לברך על ההדס בורא עצי בשמים ולפטור את השמן. משנה ברורה (ס"ק מד). והטעם שמקדים ברכת ההדס, לפי שהוא כברייתו והריח קיים בגופו, ולכן חשוב יותר אף משמן אפרסמון שגם הוא ברכתו מעצמו. משנה ברורה (ס"ק מה) בשם הרא"ה (ד"ה ת"ר). ואם הביאו לפניו שמן אפרסמון ושמן שמבושם בעצי בשמים, נראה שגם להרא"ה טוב יותר שיברך תחילה 'בורא שמן ערב' על האפרסמון, משום שהיא ברכה מבוררת יותר. שעה"צ (סק"מ). בביאור הלכה (ד"ה מברך) הסתפק אם מעלת ההדס שריחו בגופו קודמת לבשמים אחרים גם כשהם חביבים עליו יותר, ומסיק בצ"ע. [תשסו] רמב"ם (ברכות פ"ט ה"ד) לענין יין של רשות, וכעין זה שם (פ"ז ה"ד) לענין יין של ברכת המזון, וסובר שעיקר הדין בגמרא נאמר ביין של ברכה, ומכל מקום אף ביין של רשות מברך על היין תחילה ולא על השמן. לחם משנה (פ"ט שם). והראב"ד (פ"ז שם) פירש סוגייתנו רק ביין של רשות, שביין של ברכה אינו צריך להחזיק הבושם בידו כל זמן הברכה. ובכסף משנה (שם) כתב שאינה טענה, שאין טירדא לאחוז דבר של ריח טוב המשמח את הלב. [תשסז] רמב"ם (פ"ז שם). הטור (שם סי' ריג) קיצר וכתב עיקר הדין, שאם הביאו לפניו יין ושמן טוב להריח בו, אוחז היין בימינו ומברך תחילה עליו ואחר כך נוטל השמן בימינו ומברך. [תשסח] שו"ע (שם סי' רו ס"ד), והטעם משום חשיבות. ובאיטר יד הולכים אחר ימין ושמאל שלו ולא אחר ימין ושמאל של כל העולם. וע"ד הקבלה אין לתחוב הפרי שמברך עליו בסכין אף שיאחוז הסכין בימינו. כשאומר לחבירו להושיט לו ספר יקבלנו ביד ימינו. משנה ברורה (ס"ק יח). [תשסט] משנה ברורה (שם). [תשע] ואינו מניחו אז מידו, משום שכל הברכות של הבדלה מצוה להיות על הכוס, משנה ברורה (סי' רצו סק"ל). [תשעא] שו"ע (שם ס"ו) ומשנה ברורה (ס"ק לא). ומקור הדין במרדכי בפרקין (סי' קמט, הו"ד בבית יוסף שם ד"ה כתוב בכל בו) בשם הראבי"ה (סי' קכ), שלמד מדין סוגייתנו במי שהביאו לפניו יין ושמן, שכל ברכה של דבר מצוה ראוי לו שיאחזנו בימין, וכן בהבדלה אוחז את היין בימין ומברך בורא פרי הגפן ושוב נוטל את ההדס בימין והיין בשמאל ומברך על ההדס ומחזיר היין לימינו. [תשעב] רמב"ם (דעות פ"ה ה"ט). ופירש בלחם משנה שמה שכתב 'ולא יצא מבושם' היינו בידים מבושמות, ולמד מסוגייתנו שבידים אין שייך ההיתר שמוכח שנתנו להעביר הזוהמא, שאם כן למה הוצרך בסוגייתנו לטוח את השמן בראש השמש, ועל כרחך בידיו אין שייכת סברא זו אלא בשאר גופו. וראה עוד בבן ידיד ועבודת המלך (ברמב"ם שם) שפירשו דברי הרמב"ם על פי סוגייתנו באופן אחר. בסוגייתנו אמר רבי אבא בריה דרבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן שדין זה הוא במקום שחשודים על משכב זכור, והעיר בלחם משנה שהרמב"ם לא חילק בזה, וראה מה שכתב בטעמו באוצר המלך (ברמב"ם שם). [תשעג] רמב"ם (שם), נרמז במגן אברהם (ריש סי' קנו). וטעם החשד מבואר בסוגייתנו, ולא הביא הרמב"ם הטעם המבואר בפסחים (קיב:) מפני המזיקין, וראה באוצר המלך ושערי דעה (ברמב"ם שם) מה שכתבו בזה. אך בשו"ע הרב (שמירת גוף ונפש ס"ו) הביא דין זה במוסגר בין הדברים שיש בהם סכנה. [תשעד] רמב"ם (שם), נרמז במגן אברהם (שם). בלחם משנה תמה למה לא הזכיר הרמב"ם החילוק שבסוגייתנו בין טלאי בפנתא [חלקו העליון של הנעל] שאסור לבין טלאי בגילדא [בסוליא] שמותר, וכן החילוק בין הליכה בהם בדרך שאסורה לישיבה בהם בביתו שמותרת. וראה מה שכתב ביישוב קושייתו באוצר המלך. ובמרכבת המשנה (חעלמא) כתב שהכל כלול במה שכתב הרמב"ם 'במנעלים המטולאים', והכוונה לטלאי הנראה, ולא בדרך ולא בסוליא. וכתב בבאר יהודה (ברמב"ם שם), שמה שהתיר הרמב"ם בימות הגשמים אם הוא עני, אינו מפרש כרש"י (ד"ה בימות הגשמים) שטעם ההיתר בימות הגשמים הוא משום שהטיט מכסהו, אלא מפני שעני הוא ואין לו מנעלים אחרים, ואי אפשר לילך בימות הגשמים בלי מנעלים. [תשעה] רמב"ם (שם), וכתב בקרית מלך שנלמד מדין מנעלים המטולאים בסוגייתנו. [תשעו] רמב"ם (שם ה"ז), נרמז במגן אברהם (שם). [תשעז] רמב"ם (שם ה"ג), וכתבו באור שמח ושאר נו"כ שמקורו בסוגייתנו, שאל יסב בחבורה של עמי הארץ. וראה עוד רמב"ם (יסודי התורה פ"ה הי"א) שאם מרבה באכילה ושתיה אצל עמי הארץ וביניהן הרי זה מחלל את השם, וכאן ביאר שאף אם לא הרבה בכך וגם לא אכל בבתיהם אלא בחבורתם במקום אחר, הרי זה גנאי לתלמיד חכם, אף שבאופן זה אין משום חילול השם. אם הבנים (ברמב"ם דעות שם). [תשעח] רמב"ם (תלמוד תורה פ"ז ה"ז). שו"ע (יו"ד סי' רמד סט"ז). ומקורו במה שאמרו בסוגייתנו שאל יכנס באחרונה לבית המדרש. ביאור הגר"א (סק"כ). וכתב הט"ז (סק"ח) שאף על גב שכתב רש"י (דברים א טו) שהראש יכנס באחרונה, היינו שהרשות בידו לעשות כן והקהל מחויבים לסבול דבר זה ממנו, אבל הוא עצמו ימנע מלעשות כן. [תשעט] רמב"ם (דעות פ"ה ה"ח). והביא בלחם משנה מה שאמרו בסוגייתנו שאל יפסיע פסיעה גסה וכו', וכתב שאולי

פניני הלכה

הליכת אדם יחידי בלילה ובזמן הזה

כתב הרמ"א (יו"ד סי' קטז ס"ה), שאסור לילך בכל מקום סכנה כמו תחת קיר נטוי או יחידי בלילה, ולא חילק בזה בין תלמיד חכם לשאר כל אדם. ובשו"ע הרב (חו"מ הל' שמירת גוף ונפש ס"ו) כתב במוסגר שלא יצא יחידי בלילה, וכתב בקונטרס אחרון (סק"א) שצריך עיון שבסוגייתנו מבואר שלא אסרו אלא לתלמיד חכם, והטעם משום גנאי וחשד, וביומא (כא:) שאסרו לכל אדם, לא אסרו אלא לצאת לדרך. ותירץ על פי המבואר בפסחים (קיב:), שבתחילה היו המזיקים מצויים בכל הלילות, עד שגזר עליהם רבי חנינא בן דוסא שלא יעברו בישוב אלא בלילי רביעי ובלילי שבת, ואחר כך גזר עליהם אביי שלא יעברו בישוב לעולם, אך עדיין מצוי שסוסיהם בורחים לפעמים למקום הישוב ועל ידי כך הם עוברים לפעמים בישוב. ולפי זה יש לומר, שהברייתות דיברו בין גזירת רבי חנינא בן דוסא לגזירת אביי, שבאותה עת לא היו המזיקים מצויים כלל בשאר הלילות, כיון שנשאר להם ריוח ללכת בלילי רביעי ולילי שבת, ולכן בשאר הלילות סתם אנשים היו יכולים ללכת, ורק לתלמידי חכמים היה אסור, וכמו כן היה אסור לצאת לדרך רחוק ממקום הישוב כיון ששם היו מצויים בכל הלילות. ודברי הרמ"א הם אחרי גזירת אביי, וחשש למציאותם מחמת בריחת סוסיהם, והיא מצויה עכשיו בכל הלילות, ולכן פסק הרמ"א שבכל הלילות לא יצא כל אדם יחידי.

ובטורי אבן (חגיגה ג: ד"ה איזה שוטה) האריך בסברות אלו, ומסקנתו שאחרי שגזר עליהם אביי שלא יעברו בישוב, אין צריך לחשוש להליכה בלילה במקום הישוב. ועל פי זה כתב על

לא ילך בקומה זקופה

לא ילך תלמיד חכם בקומה זקופה וגרון נטוי, כענין שנאמר (ישעיה ג טז) 'ותלכנה נטויות גרון ומשקרות עינים'[תשפ]. ואף לכל אדם אסור לילך בקומה זקופה[תשפא].

ההסתכלות בשעת הקידוש ורפואת העינים

כשמתחיל קידוש של ליל [illegible]ן עיניו בנרות, ובשעת הקידוש בכוס של ברכה[תשפב]. ויש שכתבו ליתן לעיניו מיין של קידוש לרפואה[תשפג], ויש שכתבו שהרפואה היא בשתיית הכוס[תשפד].

מד.

ברכה על עיקר וטפל

כל שהוא עיקר ועמו טפילה, כלומר דבר בלתי נחשב, מברך על העיקר ופוטר את הטפילה בין מברכה שלפניה בין מברכה שלאחריה. לא מיבעיא אם העיקר מעורב עם הטפל, אלא אפילו כל אחד לבדו[תשפה], בין שאוכל העיקר והטפל בבת אחת בין שאוכל העיקר תחילה והטפל אח"כ, ואפילו פת שהוא חשוב מכל, אם הוא טפל כגון שאכל דבר מתוק מקודם ואוכל דג מליח להפיג המתיקות[תשפו], ומפני שלא יזיקנו המליח בגרונו אוכל פת עמו, אבל אינו תאב כלל לאכול פת, מברך על הדג ופוטר הפת, כיון שהוא טפל[תשפז].

וכן מרקחת שמניחים על רקיקים דקים, אותם רקיקים הוו טפילה למרקחת, וצריך לברך על המרקחת לבד, שהדבר ידוע שאין מתכוונים לאכול לחם, רק שבאים לדבק המרקחת עליהם שלא יטנפו הידים בדבש[תשפח].

אם אין הטפל לפניו

אפילו כשלא היה הטפל לפניו בשעת אכילת העיקר, אם היה דעתו בשעת ברכה לאכול גם הטפל, או שדרכו בכך לאכול הטפל אחריו, פוטר הטפל[תשפט]. אבל אם אינו רגיל בכך וגם לא היתה דעתו בפירוש בשעת הברכה לאכול הטפל, צריך לברך גם על הטפל, אך אז מברך על הטפל רק שהכל[תשצ].

אם רוצה לאכול גם את הטפל

מי ששתה יין שרף ואוכל איזה דבר או מעט פת אחריו להפיג חריפות השתיה, נעשה הפת טפל ואין צריך לברך עליו. אכן דווקא כשהיתה דעתו עליו בשעת ברכה או שרגיל בכך ברוב הפעמים. וכל זה כשאין כוונתו לאכול הטפל, שאינו רעב כלל ואינו אוכל אותו רק להפיג המרירות, אבל אם כוונתו בשביל הטפל ג"כ, כגון ששותה יי"ש ואוכל ג"כ לעקא"ך עם מרקחת, אע"ג שנראה שאחד עיקר והשני טפל, כיון שכוונתו לאכילת שניהם א"כ אין זה טפל לזה, וצריך לברך על הלעק"ך או על המרקחת תחילה שהם חשובים, ואח"כ מברך על היי"ש אף שהיי"ש חביב עליו[תשצא]. וכן אם הוא תאב לאכול פת, אע"פ שאוכלו עם המליח, כנהוג לאכול דג מלוח שקורין הערינ"ג עם פת, אינה טפילה אליו אפילו אם תאב להמליח יותר, וצריך לברך עליה המוציא ופוטר את המליח[תשצב].

וה"ה כשרוצה לאכול שאר דברים אינו מותר רק כשרוצה לאכול רק מעט כדי להפיג המרירות אז הוי טפל, אבל כשרוצה לאכול יותר מזה, אין שייך שם טפל כלל כיון שאוכל אותם מחמת עצמותם כדי לסעוד הלב. וטוב למנוע מלאכול פת למיתוק שתיית היי"ש, כי מי יוכל להבחין היטב אם הוא רק להפיג מרירותו או גם לסעוד הלב דאז צריך לברך המוציא ונטילת ידים[תשצג].

אם אוכלם ביחד ללפת

אם אוכל פת כיסנין עם גבינה או שאר דבר ללפת בו, אף שהם גם כן חביבים עליו והוא תאב לאכול אותם, מ"מ מברך רק על הכיסנין לבד, דמסתברא שהוא העיקר אצלו. וה"ה בכל דבר כשאוכל עם מין אחר ללפת בו, שמה שאוכל ללפת נחשב רק כטפל[תשצד].

אם אכל פת טפל לעיקר, לאחר הסעודה

מי ששורה אחר גמר אכילתו מעט פת ביי"ש לעכל המאכל, יש לברך על היי"ש, דעיקר כוונתו אז על היי"ש כדי לעכל, ואין זה שייך לסעודה, ורק מפני שחזק לו לשתותו שורה בו פת להפיג קצת מרירותו, ואם כן היי"ש עיקר. וטוב באופן זה שישתה תחילה מעט יי"ש קודם ששורה בו הפת, ויברך עליו[תשצה].

במשקה

האנוס"י שאוכלים אחר הסעודה למתק שתיית היין ששתה מקודם, אם היתה דעתו בשעת ברכת היין לאכול אחר כך האנוס"י או שרגיל בכך, אין צריך לברך עליו, שהוא טפל ליין וברכת היין פוטרתו. וה"ה כששתה שאר משקין תוך הסעודה, ואוכל אח"כ אנוס"י למתק השתיה, אין צריך ברכה משום שברכת הלחם פוטרתו, שהמשקה טפל ללחם והאנוס"י למשקה[תשצו].

אם אוכל את הטפל לפני העיקר

הא דמברכים על העיקר ופוטר את הטפילה, היינו שאוכלן ביחד או שאוכל העיקר תחילה ואח"כ הטפל כדי למתק את העיקר, כגון אכל תחילה צנון ואח"כ זית להפיג חרפו של צנון, וכהאי גוונא שאר טפל, אבל אם אוכל הטפל תחילה, כגון שרוצה לשתות ורוצה לאכול תחילה כדי שלא ישתה אליבא ריקנא, או שאוכל גרעיני גודגדניות קודם שמתחיל לשתות כדי למתק השתיה ששותה אחר כך, מברך על האוכל תחילה אע"פ שהוא טפל לשתייה[תשצז], ואינו מברך עליו רק שהכל הואיל והוא טפל לדבר אחר[תשצח]. ואם הטפל חביב עליו מברך עליו ברכה הראויה לו[תשצט].

זהו שכתב הרמב"ם שלא ירוץ ברשות הרבים, אלא שבגמרא לא נתנו טעמו של הרמב"ם אלא מפני שנוטל מאור עיניו של אדם. ובעבודת המלך (ברמב"ם שם) הביא שבכת"י אברבנאל הנוסח בדברי הרמב"ם 'ולא ירוץ ברה"ר ולא ינהג בשגעון', ולפי זה שני דינים הם, והראשון מקורו בסוגייתנו וטעמו משום שנוטל מאור עיניו. [תשפ] **רמב"ם** (דעות פ"ה ה"ח). [תשפא] **שו"ע** (או"ח סי' ב ס"ו), משום שדוחק רגלי השכינה כביכול, ולכן אסור אפילו פחות מד' אמות, ואפילו עומד במקומו ואינו הולך כלל, משנה ברורה (סק"ט). הקשו אחרונים רבים שבסוגייתנו מבואר שהטעם משום שדוחק רגלי השכינה, ואם כן דין זה הוא בכל אדם וכמו שפסקו בשו"ע, ולמה כתב הרמב"ם דין זה רק בתלמיד חכם. ובפרי מגדים (א"א סק"ה) ועוד אחרונים צידדו שלכל אדם אסור רק בד' אמות, ולתלמיד חכם אף בפחות מזה, אך הוכיח בפרי מגדים שאף לכל אדם אסור אף בפחות מד' אמות [וכמו שכתב במשנה ברורה]. ובאם הבנים הביא בשם הריא"ף על עין יעקב [לענין פסיעה גסה], שבאמת גם לשאר כל אדם יש איסור, ולתלמיד חכם יש מלבד האיסור גם גנאי. [תשפב] **רמ"א** (או"ח סי' רעא ס"י), כי ב' פעמים נר עולה ת"ק והיא רפואה לפסיעה גסה הנוטלת אחד מת"ק ממאור עיניו. מגן אברהם (ס"ק כג), ואין מדקדקים בזה כל כך. משנה ברורה (ס"ק מח). [תשפג] **טור** (או"ח סי' רסט). [תשפד] **מגן אברהם** (שם) **בשם רש"י** (כאן ובשבת קיג: ד"ה בקדושא). [תשפה] **שו"ע** (שם סי' ריב ס"א), וכעין זה ברמב"ם (ברכות פ"ג ה"ה). [תשפו] **דווקא** באופן זה שהיה מוכרח לאכול המליח מפני חולשת לבו מהמתיקות, לכן חשיב המליח לעיקר אף נגד הפת, הא בעלמא לא אמרינן דהמליח יהיה עיקר נגד הפת. שער הציון (סק"ט). [תשפז] **שו"ע** (שם). משנה ברורה (סק"ב, ג). וכעין זה ברמב"ם (שם פ"ג ה"ז). והרמ"א (שם) כתב שאם הטפל חביב עליו, מברך עליו ואח"כ מברך על העיקר. אך כמה אחרונים חולקים עליו, ומסיק המשנה ברורה (סק"ה) שאפילו אם הטפל חביב עליו מברך על העיקר לבד. והטעם, שאף שהטפל חביב עליו בעצם יותר, מ"מ עתה איננו אוכלו רק בשביל העיקר שבשבילו הותחל האכילה, ובלתו לא היה אוכל הטפל כלל. [תשפח] **שו"ע** (שם ס"ג). משנה ברורה (ס"ק יב, יג). [תשפט] **גם** בעינן דווקא שיאכל הטפל באותו מקום, לאפוקי כששינה מקומו בינתים. משנה ברורה (סק"ד). [תשצ] **משנה ברורה** (שם). שעכ"פ טפל הוא, ומפסיד ברכתו העיקרית, דומיא דפסק הרמ"א להלן, דאם אוכל הטפל קודם העיקר, אף שצריך לברך עליו בפני עצמו ואינו נפטר בברכת העיקר שיברך אח"כ, מ"מ כיון שהוא טפל, מפסיד ברכתו העיקרית. משנה ברורה (שם). [תשצא] **משנה ברורה** (סק"ה). [תשצב] **משנה ברורה** (סק"ג). [תשצג] **משנה ברורה** (סק"ה). [תשצד] **משנה ברורה** (סק"ו). ואינו דומה למה שכתבנו מקודם, שאם כוונתו בשביל הטפל גם כן, כגון ששותה יי"ש ואוכל לעקי"ך או מרקחת, דצריך לברך גם על הלעקי"ך, דהתם אין אוכלן ביחד ללפת, אבל הכא כשאוכל ביחד, מסתברא דמה שאוכל ללפת בודאי הוא טפל אצלו אף דהוא תאב לו. שער הציון (ס"ק כ"א). [תשצה] **משנה ברורה** (סק"ה). [תשצו] **משנה** ברורה (סק"ד). שער הציון (ס"ק י"ד). [תשצז] **דבשלמא** כשמברך על העיקר תחילה, ממילא הטפל בכלל, משא"כ כשאוכל הטפל מקודם, לא יתכן שיפטרנו אח"כ העיקר מברכתו למפרע, וכבר היה נהנה בלא ברכה. משנה ברורה (סק"ט). [תשצח] **רמ"א** (שם). משנה ברורה (סק"ז, ח). כיון שעכ"פ אכילתו הוא לטפל לדבר אחר, הפסיד ברכתו הראויה לו, ומברך שהכל כדי שלא יהנה בלי ברכה. משנה ברורה (סק"י). [תשצט] **משנה ברורה** (ס"ק י"א).

פניני הלכה

מה שאמרו (שם) 'איזהו שוטה היוצא יחידי בלילה', שבזמן הזה אין ההליכה יחידי בלילה נחשבת מסימני השוטה אלא כשהולך מחוץ למקום הישוב, אבל כשהולך במקום הישוב הרי זו מידת כל אדם ואינו מסימני השוטה.

בישיב יצחק (שו"ת, ח"ח אהע"ז סי' סא) דן לפי העולה שמחוץ למקום הישוב בודאי אין לכל אדם ללכת יחידי בלילה מפני חשש המזיקים, אם כן יש לדון בדרכים בין הערים בזמנינו, שברוב שעות היום עוברים בהם מכוניות, אם על ידי כך חשובים הם כמקום ישוב ומותר לנסוע שם יחידי בלילה. וכתב שכך מנהג העולם שאין מקפידים שלא לנסוע במכונית יחידי בלילה, וכל שכן במקום שיש אורה בדרכים שבין עיר לעיר שעל ידי זה קל יותר. והביא מלשון הזוהר (ח"א, וישלח קסט.) שכתב שלא ללכת יחידי בדרך בלילה כיון שאין בני אדם מצויים בשעה זו בדרך, והובא בכף החיים (או"ח סי' תקנא ס"ק רכו). ומבואר בלשון הזוהר שהכל תלוי במה שבני אדם מצויים, ובמקום שאין בני אדם מצויים אין ללכת יחידי אפילו ביום, ובדרכים ששכיחים בהם בני אדם מותר ללכת יחידי אפילו בלילה.

ובשערים המצויינים בהלכה (סי' סא סק"ד) כתב, שכיון שבזמן הזה יש אורה בדרכים בלילות, אם כן אין כל כך חשש סכנה, וגם במקום שיש אור אין המזיקים שולטים כל כך וחשוב כיום.

מד.

מעלת אכילת פירות ארץ ישראל

בגמרא נתבארה מעלת פירות גינוסר שהוא ארץ ים כנרת, ופירותיו מתוקים מאוד וחשובים יותר מהפת [כמבואר ברש"י (ד"ה פירות גינוסר)], ולכן אם אכל פירות אלו ופת עמהם, הפרי עיקר והפת טפילה לו, והובאו כמה מעשים ברבי יוחנן וריש לקיש ושאר אמוראים שהפליגו באכילת פירות אלו. ובספר מלחמות היהודים (ספר ג פ"י אות ז-ח) כתב יוסיפון, שאורך ארץ זו שלשים ריס לאורך ים גינוסר [כינרת], ורחבה עשרים ריס, והיא נפלאה בתכונתה וביופיה. אדמתה שמנה, ולכן לא יחסר בה כל צמח האדמה, ויושביה נטעו בה כל מיני מטעים, כי מזג האוויר הטוב נוח לצמחים שונים זה מזה. ופה צומחים לאין מספר אגוזים הצריכים ליותר קרה מכל המטעים, ועל ידם עולים תמרים היונקים את להט השמש. ובקרבת אלה ואלה גדלים עצי תאנים ועצי זית, אשר יפה להם האוויר הממוזג וכו'. ואדמת הארץ מצמיחה את הפירות השונים האלה למיניהם בדרך נפלאה, ויתר על כך, היא שומרת עליהם כל השנה. מלכי כל עצי הפרי הגפן והתאנה, מניבים פריים תשעה חודשים רצופים בשנה, ויתר פרי העץ הולך ובשל אתם, בזה אחר זה, כל ימות השנה.

ובשו"ת תורה לשמה (סי' פיח) דן בדבר אדם שזכה וקבע דירתו בארץ הקדושה תוב"ב, בצפת תוב"ב, ורחוק מן העיר מרחק כמה שעות יש מקום אחד אשר גם הוא מארץ ישראל שיש בו פרדסים, ונמצאים שם פירות חשובים טובים ומתוקים ומשובחים במאוד מאוד, אשר גם בשאר ארצות המגדלות פירות טובים יש לפירות אלו שבח ויתרון, ושאל השואל, אם לילך בזמן גידול הפירות למקום ההוא לשבת שם ימים אחדים כדי לאכול מהפירות הטובים שבו, אם יש בזה איזה פקפוק ממידת חסידות ללכת ממקום למקום מהלך כמה שעות בשביל אכילה והנאה של מותרות הגוף, כי כל אכילה זו נחשבת בכלל מותרות, או שמא מותר גם לפי מידת חסידים משום חיבוב ארץ ישראל, כי פירות של ארץ ישראל הם, ויש מצוה בהליכה לשם לאכול מפירות החשובים של ארץ ישראל.

וכתב שגם לפי מדת חסידים אין בזה פקפוק וחשש, כמבואר בסוגייתנו שרבי יוחנן ומאה מתלמידיו היו הולכים ממקום למקום כדי לאכול פירות מתוקים וטובים, וכל הליכתם היתה בשביל זה, כמו שמוכח מלשון הגמרא, ובודאי היו מכוונים בזה בשביל חיבוב ארץ ישראל לאכול מפירות המתוקים וחשובים שלה, וכוונתם היתה לשם שמים. והנה ודאי כולם היו חסידים וקדושים, ואם כן מוכח שגם חסידים נוהגים בכך ואין בזה חשש פקפוק. ולכן אם כוונתו של האוכל לשם שמים בשביל חיבוב ארץ ישראל, ולהודות לה' על הארץ ופירותיה הטובים, ילך לאכול בשמחה, והכל הולך אחר כוונת הלב.

והיעב"ץ במור וקציעה (סי' רמ ד"ה וא"א הרא"ש) כתב, שאף על פי שאמרו (סוטה יד.) על משה שלא לאכול מפריה ולשבוע מטובה היה צריך, ולא מחמת כך ביקש להיכנס לארץ ישראל, אנו ודאי צריכים להם, כי פירות ארץ ישראל מוסיפים כח וחכמה, בדוגמת מה שאמרו (ב"ב קנח:) שאוירה של ארץ ישראל מחכים. ולא לחינם האריך התלמוד בסוגייתנו להזכיר האכילה המופלגת של רבי יוחנן ותלמידיו שאכלו מפירות גינוסר, שנראית באמת גוזמא, אבל ח"ו לומר שכוונו לספר בגנותם, אלא בשבחם ובשבח ארץ ישראל נתכוונו, ולהודיענו שפירותיה נותנים חיים לעם עליה ומוסיפים כח וגבורת ההשכלה. ואע"פ שלפי שעה נראה כאילו מטרידים ומבלבלים הדעת, כמו שאמרו בסוגייתנו בריש לקיש שהיה אוכלם עד שהיתה דעתו נטרפת עליו, גם זה לחשיבות אמרוהו, כענין שכתוב במתנבא [ראה רמב"ם (יסודי התורה פ"ז ה"ג)]. ולפיכך היו מרבים לאכול מהם, ולא רעבתנים וגרגרנים היו ח"ו.

וי"א שדווקא אם שותה משקה שברכתו שהכל, והיה ראוי לברך על המשקה שהכל ולפטור זה, אך מפני שאוכל הטפל תחילה צריך לברך עליו, לכן מברך עליו כברכת העיקר, וממילא נפטר גם העיקר בברכתו. אבל כשברכת העיקר הוא דבר אחר, כגון ששתה יין, אין מברך על המאכל שמקודם שהכל, רק ברכתו הראויה לו[תת]. והוא הדין כל כהאי גוונא, כגון שרוצה לאכול צנון ותמכא שברכתו בורא פרי האדמה, ואך להפיג חריפותו אוכל מעט פת, ואם היה אוכל אותו אחר כך או ביחד לא היה צריך לברך כלל על הפת, דנפטר בברכת הצנון, אך עתה שאכל הפת מקודם כדי למתק חריפות של הצנון שלא יזיקנו כל כך, מברך עליו ברכתו הראויה לו דהיינו המוציא[תתא]. ולכתחילה טוב למנוע לגמרי מלאכול הטפל קודם לעיקר[תתב].

ברכה על חמשת מיני דגן

חמשת מיני דגן שהם חיטה ושעורה וכוסמין ושבולת שועל ושיפון[תתג], ששלקן או כתשן ועשה מהם תבשיל, מברך עליו בורא מיני מזונות ולבסוף על המחיה[תתד].

ברכה אחרונה על שבעת המינים

על חמשת המינים שהם גפן ותאנה ורימון וזית ותמרה, מברך לאחריהם ברכה אחת מעין שלש[תתה].

נוסח ברכה אחת מעין שלוש

נוסח הברכה, 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם על המחיה ועל הכלכלה ועל תנובת השדה ועל ארץ חמדה טובה ורחבה שרצית והנחלת לאבותינו לאכול מפריה ולשבוע מטובה, רחם ה' אלהינו על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך ועל מזבחך ועל היכלך ובנה ירושלים עיר הקודש במהרה בימינו והעלנו לתוכה ושמחנו בבנינה ונאכל מפריה ונשבע מטובה[תתו], ונברכך עליה בקדושה ובטהרה, כי אתה ה' טוב ומטיב לכל ונודה לך על הארץ ועל המחיה, ברוך אתה ה' על הארץ ועל המחיה'. ועל פירות אומר 'על העץ ועל פרי העץ ועל תנובת השדה ועל ארץ' וכו'. ועל יין אומר 'על הגפן ועל פרי הגפן ועל תנובת השדה ועל ארץ' וכו'[תתז].

חתימה

בברכה אחת מעין שלש, על פירות חוצה לארץ כשהן משבעת המינים, חותם 'על הארץ ועל הפירות'[תתח], ובארץ ישראל חותם 'על הארץ ועל פירותיה'[תתט]. ואם בחו"ל אוכל מפירות שהם ודאי מארץ ישראל, חותם ג"כ על פירותיה[תתי]. אבל בספק, כגון בחו"ל הסמוכה לארץ ישראל, יאמר על הפירות. וה"ה כשאוכל בארץ ישראל ואינו יודע אם הם מפירות הארץ או שהובאו מחו"ל, יברך ג"כ על הארץ ועל הפירות[תתיא].

מד:

ברכה ראשונה על דבר שאין גידולו מן הארץ

עיין לעיל (מ:).

ברכת בורא נפשות

פירות האילן חוץ מחמשת המינים, וכל פירות אדמה וירקות, וכל דבר שאין גידולו מן הארץ, ואפילו מים, ברכה אחרונה שלהם בורא נפשות רבות[תתיב]. ואם אכל מכל מינים אלו, מברך לאחר כולם ברכה אחת[תתיג], ואין צריך לברך בורא נפשות על כל אחד ואחד. ואפילו אכל ושתה, יצא בברכה אחת[תתיד]. ובדיעבד אם בירך על פירות האילן על העץ ועל פרי העץ יצא[תתטו].

אם מסתפק אם אכל כזית בכדי אכילת פרס, אין צריך לברך בורא נפשות[תתטז].

נוסח הברכה

נוסח הברכה, 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם בורא נפשות רבות וחסרונם[תתיז] על כל מה שברא להחיות בהם נפש כל חי'. וי"א שבראת, ונהרא נהרא ופשטיה[תתיח]. וברכה זו חותם בה בלא שם, שיחתום כך 'ברוך חי העולמים'[תתיט]. והחי"ת נקוד בצירי, שהוא דבוק[תתכ].

כל הטעון ברכה לאחריו

כל הטעון ברכה לאחריו טעון ברכה לפניו[תתכא].

ברכה על חליצת תפילין

אין לברך שום ברכה כשחולץ תפילין[תתכב], אפילו כשחולצם ערב שבת בין השמשות[תתכג].

ברכה אחרונה על ריח טוב

לאחר הנאה מריח טוב, אין צריך לברך כלום[תתכד].

ברכה על השחיטה

השוחט צריך שיברך קודם, 'אשר קדשנו במצותיו וצונו על השחיטה'[תתכה].

מצטמק ורע לו לגבי לפת

כל תבשיל שיש בו קמח הרי הוא מצטמק ורע לו, חוץ מליפתא שאע"ג שיש בו קמח, יפה לו. והני מילי שיש בו בשר, וגם אינו מיועד לאורחים, אך אם אין בו בשר או שהוא מיועד לאורחים, מצטמק ורע לו, שעל ידי הצימוק מתפרך הבשר ואין ניכר, ואין דרך כבוד לתת לאורחים כך[תתכו]. וי"א שאפילו אין בו קמח ג"כ רע לו אם אין בו בשר[תתכז].

[תת] משנה ברורה (סק"י) בשם המגן אברהם (סק"ד). [תתא] שער הציון (ס"ק כג). [תתב] משנה ברורה (שם). [תתג] אבל מה שאנו קורין טאטארק"י או מה שאנו קורין טערקשי וויי"ץ לאו בכלל דגן הוא דהם פרי האדמה. משנה ברורה (שם סי' רח סק"ג). [תתד] שו"ע (שם ס"ב), משנה ברורה (סק"ג). [תתה] שו"ע (שם ס"א). שמתוך חשיבותם שנשתבחה בהם ארץ ישראל, כדכתיב בקרא (דברים ח ח) ארץ חיטה ושעורה וגפן ותאנה ורימון ארץ זית שמן ודבש, [דבש הוא תמרים שזב מהן דבש], קבעו להן ברכה חשובה בפני עצמה לאחריה. משנה ברורה (סק"א). [תתו] ויש שאין אומרים 'ונאכל מפריה ונשבע מטובה'. משנה ברורה (סק"ג). [תתז] משנה ברורה (שם). וכעין נוסח זה ברמב"ם (ברכות פ"ג הי"ג). והרמב"ם (שם פ"ח הי"ד) כתב, ויש מי שמוסיף בברכה שמעין שלש קודם חתימה, 'כי אל טוב ומטיב אתה' שהוא מעין ברכה רביעית, ויש מי שאמר שלא תיקנו ברכה רביעית אלא בברכת המזון בלבד. אך בטור (שם) כתב שישנו בכל הנוסחאות. ונקראת ברכה זו מעין שלש, לפי שיש בה מעין שלוש ברכות שבברכת המזון, דהיינו נגד ברכת הזן אומרים על המחיה או על הגפן או על העץ, ונגד ברכה שניה שעל הארץ ועל המזון אומרים ועל ארץ חמדה טובה וכו', ונגד ברכה שלישית שהיא בונה ירושלים אומרים ובנה ירושלים, ונגד הטוב והמטיב שהיא ברכה רביעית בברכת המזון אומרים כי אתה ה' טוב ומטיב. ואף על פי שיש בברכה זו מעין ארבע ברכות, נקראת מעין שלוש לפי שעיקר בהמ"ז מן התורה הם רק שלש ברכות, והטוב והמטיב הוא מדרבנן. משנה ברורה (שם). [תתח] שאין יכול לומר פירותיה כיון שאינם מפירות של א"י, ואפילו הובאו לא"י ואכלן שם, כיון שגדלו בחו"ל. משנה ברורה (ס"ק נ"ב). [תתט] רמב"ם (שם). שו"ע (שם ס"י). משנה ברורה (ס"ק נ"א). כפי שמבואר להלן (מד.) שמשבח לשם יתברך על נתינתו לנו את הארץ שמוציאה אותן פירות. משנה ברורה (ס"ק נ"ג). שער הציון (ס"ק נ"ג). [תתי] שו"ע (שם). משנה ברורה (ס"ק נ"ד). [תתיא] משנה ברורה (שם). [תתיב] שו"ע (שם סי' רח ס"א). משנה ברורה (סק"ג), וכעין זה ברמב"ם (ברכות פ"ח ה"א). כמו שכתבו התוספות (ד"ה עבידנא), וכן אנו נוהגים כרב אשי דמברכים בתר מיא ובתר ירקא בורא נפשות רבות, וכן הוא דעת כל הפוסקים. בית יוסף (ד"ה סינוי). [תתיג] שו"ע (שם). [תתיד] משנה ברורה (סק"ד). מכיון שהיא שייכת על כולם. משנה ברורה (שם). [תתטו] משנה ברורה (סק"ג). [תתטז] משנה ברורה (סק"ד). דספק ברכות להקל. שער הציון (סק"ו). [תתיז] ולא 'וחסרונן', וכן 'בהם' ולא 'בהן'. שער הציון (סק"ג). [תתיח] משנה ברורה (סק"ג). [תתיט] שו"ע (שם). [תתכ] משנה ברורה (שם). [תתכא] רמב"ם (ברכות פ"ח ה"ח). [תתכב] לאפוקי ממאי דאמרינן [בסוגייתינו] דבני מערבא היו מברכים אשר קדשנו במצותיו וצונו לשמור חוקיו בתר דמסלקי תפילין בלילה, שהם היו סוברים דלילה לאו זמן תפילין הוא, ונפקא להו זה מקרא דושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה, ימים ולא לילות. אבל לדידן דס"ל דהאי קרא אתי לענין אחר כדאיתא בנדה (מד:), ולילה קיי"ל דזמן תפילין הוא, אך אין להניחם לכתחילה דגזרו שמא יישן בהם ויפיח, הלכך אין לברך. משנה ברורה (סי' כט סק"א). [תתכג] שו"ע (שם ס"א). אף דקיי"ל שבת ויו"ט לאו זמן תפילין, וכשירצה להניחן אז לשם מצוה עובר על בל תוסיף, מ"מ כיון שאם מניחם עליו בלי כוונה לשם מצוה, אין בזה איסור מן התורה אלא מדברי סופרים משום גזירה שמא יצא בהן לרשות הרבים, ויש חולקים גם על זה, לפיכך לא שייך ברכה על זה כיון שבחליצת התפילין מצד עצמם אין בזה מצוה, ואינו חולצן אלא משום גזירה. משנה ברורה (סק"ב). [תתכד] שו"ע (שם סי' רטז ס"א). דלא תיקנו ברכה אחרונה רק באכילה ושתיה ולא בריח שהנאה מועטת היא. משנה ברורה (סק"ד). ויש עוד טעם, שכבר נפסק ההנאה לגמרי, ודמי למאן דנתעכל המזון במעיו דאבד ברכתו. שער הציון (סק"ג). [תתכה] שו"ע (יו"ד סי' יט ס"א). [תתכו] ביאור הלכה (סי' רנג ד"ה והוא מצטמק) על פי הגמרא שבת (לז:). [תתכז] ביאור הלכה (שם) בשם הפמ"ג במשבצות זהב (סי' רנ"ט). אכן מסוגייתינו משמע שהצימוק יפה ללפת אף בעצים לחוד, דלא מיבעיא לשמואל דסבר כן בהדיא דריבוי עצים מעלי לה, ואפילו לרב ורבי יוחנן שם דזכרו בשר ויין, היינו דזה ג"כ מהני. ואם תמצא לומר דסברי דצריך ג"כ בשר ויין, היינו לעשותה יותר יפה כדי לשבר כח הלפת לגמרי, אבל כולי עלמא מודו דהצימוק יפה לה כדי לשבר כחה אף בלא בשר. וע"כ דכונת הגמרא דווקא אם יש בו קמח. ביאור הלכה (שם).

פניני הלכה

מד:

ברכת 'לשמור חוקיו' בהסרת תפילין ובסדר ברכות

בגמרא מבואר, שמנהג בני ארץ ישראל היה שבשעה שחלצו את התפילין היו מברכים 'אשר קדשנו במצותיו וציונו לשמור חוקיו'. ונחלקו הראשונים במנהגם. דעת התוספות (ד"ה ולבני) וכן דעת רבינו תם (ספר הישר סי' תמ) שרק על התפילין היו מברכים בגמר המצוה, משום שיש מצוה לסלקם לפני הלילה, שנאמר (שמות יג י) 'ושמרת את החוקה הזאת מימים ימימה' למעט לילה שאינו זמן תפילין, וכל מקום שנאמר 'ושמרת' הוא מצות עשה, אבל בשאר מצוות לא היו מברכים לפני סילוקם. וכן כתב המאירי (ד"ה אע"פ שביארנו), והוסיף שכן הדין בכל שיש מצוה בסילוקו כגון ציצית בלילה. אמנם מנוסח הבה"ג (הל' ברכות, מהדורת הילדסהימר, עמ' 89), שכתב וז"ל, ולבני מערבא דמברכין אשר קדשנו במצותיו וציונו לשמור חוקיו. משמע שבכל המצוות שנגמרו היו מברכים כן.

וכתב הטור (או"ח סי' כט), שלהלכה לא יברך 'לשמור חוקיו' כשמסיר התפילין, שאין הלכה כבני ארץ ישראל שהיו מברכים כן בשעת הסרתן, מפני שלהלכה לילה זמן תפילין הוא, ולכן אין לברך אפילו כשיסירם בלילה. והביא בשם רב האי גאון שכתב שהרשות בידו אם ירצה לברך מברך. ותמה עליו שכיון שאינו חייב לברך אם יברך הרי זו ברכה לבטלה.

ובזמן הראשונים היו שנהגו לברך ברכה זו וכיוצא בה, והראבי"ה (ח"א סי' קסח ד"ה ומקובלני) הביא בשם אביו שהוכיח מסוגייתנו [על כל פנים לדעת בני ארץ ישראל] שאף על שאר מצוות מברכים בגמר עשייתם, ונקט כן למעשה, שכל המצוות בין תפילין ובין ציצית ולולב ונר חנוכה וכל כיוצא בהם, צריכים ברכה אחרונה לאחר קיום המצוה כשמסיר ממנו הטלית וכדומה. והביא ראיה לזה מסוגייתנו, שהקשו בגמרא על המשנה שאמרה שיש דבר שטעון ברכה לפניו ולא לאחריו, לבני ארץ ישראל שמברכין על תפילין מה באה המשנה להוציא, ומתרצת הגמרא שכוונת המשנה לברכת הריח שטעון ברכה לאחריו ולא לפניו. וממה שלא אמרה הגמרא שבאה המשנה להוציא שאר מצוות שאינם טעונים ברכה לאחריהם, אלא אמרה רק להוציא ברכת הריח, הרי שעל כל המצוות ג"כ מברכים לאחריהם. וכתב הראבי"ה, שבכל מצוה מזכיר לשמור מצוה פלונית, כגון בציצית בא"י אמ"ה לשמור מצות ציצית, אבל לשמור חוקיו לא שייך לברך אלא על תפילין, כמו שאמרו בירושלמי (ברכות פ"ב ה"ג) שהפסוק (שמות יג י) 'ושמרת את החוקה' וגו' בתפילין נאמר.

ובמנחות (לו:) מבואר שכן דעת ר"י הגלילי, אבל רבי עקיבא (שם) סובר שלא נאמר חוקה זו אלא לפסח בלבד.

ובספר הרוקח (סי' שסו) כתב, שלדעת בני מערבא מברכים 'לשמור חוקיו' גם בשאר מצוות, שכתוב גם בהם 'ושמרתם את חוקותי' (ויקרא יח ה), אלא שאין המנהג לברך אלא על התפילין, לפי שכשם שמצוה להניחם כך מצוה לסלקם במבואות המטונפות. ובספר על הכל (לאחד הראשונים, סי' א, הובא גם בסמ"ק מצוריך ח"א סי' קמה אות קנג) הביא שהיו בזמנו מחזורים שהיתה מודפסת בהם ברכת 'לשמור חוקיו', וכתב ששיבוש הוא כי ברכה זו לא נתקנה אלא לפי בני ארץ ישראל [בסמ"ק מצוריך הנוסח שברכה זו נתקנה רק לבני בבל, אחר שמסלקים תפיליהם, ולא לתפילה, ואנו אף אחר סילוק תפילין אין אנו מברכים אותה. ומשמע מדבריו שהיו נוהגים לומר ברכה זו בסדר הברכות ולא אחר חליצת התפילין. ואכן בכמה סידורי כתב יד (פלרמה 799, קיימברידג' add. 667,1) נקבע נוסח ברכת 'לשמור חוקיו' אחרי ברכת 'עוטר ישראל בתפארה'].

חליצת התפילין באמירת 'לשמור חוקיך'

וכתב במשנה ברורה (סי' כה ס"ק נט) בשם האליה רבה (ס"ק כה), שבראש חודש שנוהגים לחלוץ את התפילין לפני תפילת מוסף, יש לחולצן בעת שאומרים בקדושה דסידרא תיבות 'שנשמור חוקיך'. והטעם מבואר באליה רבה משום מנהגם של בני ארץ ישראל שנהגו לברך 'לשמור חוקיו' בחליצת התפילין. אך בספר אות חיים (שם ס"ק יט) תמה שהרי אין הלכה כבני ארץ ישראל, ולמה יש לעשות זכר למנהגם, ועוד הקשה שגם בני ארץ ישראל לא נהגו לברך ולומר נוסח 'לשמור חוקיך', ועוד שגם בני ארץ ישראל בירכו רק בלילה לפי דעת רבינו תם, ועוד שאין טעם לנהוג כן רק בראש חודש.

ובסדר היום (סדר ובא לציון ד"ה וגומר הענין ואומר) נקט, שיסוד אמירת 'לשמור חוקיך' בסדר 'ובא לציון' הוא כעין ברכת בני ארץ ישראל 'לשמור חוקיך' בחליצת התפילין. וכתב, בדבר תפילת 'ובא לציון', שכיון שהוא סוף התפילה וגמר הענין, ראוי לנו להודות ולשבח למי שזכינו לעמוד לפניו להיותינו חלקו ונחלתו עמו וצאן מרעיתו, ואנו מתפללים אליו והוא עונה אותנו, כמו שנאמר (דברים ד ז) 'כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו כה' אלהינו בכל קראנו אליו', ומצורף לזה שהוא זמן סילוק התפילין, ואנו מתפללים לה' יתברך ויתעלה שנשמור חוקיו ומצוותיו בעולם הזה כמו שזכינו לשמור המצוות האלו,

ברכה על מים

השותה מים לצמאו[תתכח], מברך שהכל ולאחריו בורא נפשות רבות. אבל אם חנקו בשר[תתכט], ושתה מים להעביר הבשר, אינו מברך לא לפניו ולא לאחריו[תתל]. ודווקא מים שאין החיך נהנה מהם כי אם כששותה לצמאו, אבל כששותה שאר משקים או אוכל חתיכת פת שהחיך נהנה מהם אף שאין שותהו ואוכלו עכשיו כי אם להעביר הבשר, חייב לברך עליו בתחילה וסוף. כששותה מים בבוקר לרפואה לא יברך, ואם גם לצמאו יברך[תתלא].

פרק שביעי

מה.

חיוב זימון

שלשה שאכלו פת כאחד חייבין לברך ברכת הזימון קודם ברכת המזון[א]. וכל שכן אם הם יותר, עד עשרה[ב].

ברכה על דמאי טבל מעשר ראשון ושני והקדש

עיין להלן (מז:).

צירוף שמש כותי וגוי לזימון

עיין להלן (מז:).

ברכה וזימון על אכילת דבר איסור

אכל דבר איסור[ג], אפילו אין איסורו בעצם אלא משום שהוא אסר על עצמו דבר זה[ד], או שאינו אסור אלא מדרבנן[ה], אין מזמנין עליו. ואין מברכים עליו לא בתחילה ולא בסוף[ו], ואין עונים אמן על ברכתו[ז].

חיוב נשים ועבדים וקטנים בזימון

עיין להלן (מה:).

שיעור אכילה לזימון

אין מזמנין על מי שאכל פחות מכזית[ח].

ענייה בקול

לגבי אמן

העונה אמן, לא יגביה קולו יותר מהמברך[ט]. ונראה דה"ה לעניין ברכו או ברכת הזימון[י]. עוד נראה דאם כוונתו בהרימו קולו כדי לזרז העם שיענו גם הם, הרי זה מותר[יא].

לגבי מתרגם קריאת התורה

בימי חכמי הגמרא היו נוהגים לתרגם, כדי שיבינו העם. אין הקורא רשאי להגביה קולו יותר מהמתרגם, ולא המתרגם יותר מהקורא[יב].

לגבי מתרגם את הרב

אם היה מלמד מפיו לתלמידים מלמד, ואם היה מלמד על פי מתרגם, המתרגם עומד בינו ובין התלמידים, והרב אומר למתרגם, והמתרגם משמיע לכל התלמידים. ולא יגביה הרב קולו יותר מקול המתרגם, ולא יגביה המתרגם קולו בעת ששואל את הרב, יותר מקול הרב[יג].

התחלקות לזימון

ראה לקמן (נ.).

רשות לשמש לאכול כדי שיצטרף לזימון

השמש שהיה משמש על שנים, הרי זה אוכל עמהם אע"פ שלא נתנו לו רשות[יד], דמסתמא נתרצו לזה שיאכל עמהם מעט משלהם כדי שיהיה להם זימון עי"ז[טו]. אך אם אוכלים דבר שאין מזמנין עליו, אין לו לאכול בלא רשות[טז]. היה משמש על שלשה, אינו אוכל עמהם אא"כ נתנו לו רשות[יז].

[תתכח] נראה דלאו דווקא לצמאו ממש, אלא בסתמא כל שהחיך נהנה מהמים, מסתמא הוא צמא קצת וצריך לברכה, דאם אינו צמא כלל לא היה החיך נהנה ממנו. משנה ברורה (סי' רד סק"מ). שהרי בדף לו. איתא, כיון דאית לה הנאה מינה בעי ברוכי, ומחלקים הראשונים דהכא שאני, דבמים אם אינו צמא אין לו הנאה כלל מהם, ואם כן כל שהוא מרגיש הנאה מהשתיה צריך ברכה, דמסתמא צמא הוא קצת. שער הציון (ס"ק ל"ד). [תתכט] שעמד לו דבר אכילה בגרונו. משנה ברורה (ס"ק מ"א). ונראה דה"ה אם שותה מים כדי להוריד המזון למקומו, שלפעמים אירע שהמאכל עומד באמצע, ונראה לו כמי שדוחק לו כנגד לבו, הרי הוא ג"כ בכלל זה כיון שאינו שותה להנאה. ביאור הלכה (ד"ה מנקתיה אומצא). [תתל] שו"ע (שם ס"ז), וכעין זה ברמב"ם (ברכות פ"ח ה"א). [תתלא] משנה ברורה (ס"ק מ"ג).

[א] רמב"ם (ברכות פ"ה ה"ב), וכעין זה בשו"ע (או"ח סי' קצב ס"א). כלומר שחייבים להזדמן ולצרף ברכתם בלשון רבים, דהיינו שאחד יאמר נברך שאכלנו וכו'. ובסוגייתינו אסמכו רבנן אקרא, דכתיב (תהילים לד ד) 'גדלו לה' אתי ונרוממה שמו' דמשמע שאחד יאמר לשנים גדלו, או משום דכתיב (דברים לב ג) 'כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו'. משנה ברורה (סק"א). [ב] משנה ברורה (שם). [ג] רמב"ם (ברכות פ"א הי"ט). שו"ע (או"ח סי' קצו ס"א). [ד] משנה ברורה (סק"א). [ה] [כפי שמבואר להלן (מז.) שגם בטבל מדרבנן לא מזמנים]. ביאור הגר"א. [ו] שו"ע (שם), וכך פסק הרמב"ם (ברכות פ"א הי"ט) לגבי ברכה. והטעם, הואיל ודבר איסור הוא ויש עבירה באכילתו, הוא מנאץ את ה' בברכתו על זה, וכענין שנאמר בוצע ברך נאץ ה'. משנה ברורה (סק"ג). וכפי שמבואר ברש"י (להלן מז. ד"ה אלא חזי ליה). שער הציון (סק"ג). ולפ"ז מתניתין דתנן אכל טבל ומעשר ראשון שלא ניטלה תרומתו ומעשר שני והקדש שלא נפדו אין מזמנין עליהן, לאו דווקא זימון, אלא ה"ה שאין מברכין עליהן, אלא איידי דתנא רישא אכל דמאי ומעשר ראשון שניטלה תרומתו ומעשר שני והקדש שנפדו מזמנין עליהם, דאשמועינן דלא מיבעיא דמברכין עליהן אלא מזמנין נמי, תנא נמי סיפא אין מזמנין, אבל ה"ה דאין מברכין עליהן. כסף משנה. אבל קשה לי על זה, למה כתב הרמב"ם דין זה רק לענין ברכה, שאז איכא לאטעויי ולומר דבזימון אין מזמנין, ואמאי לא הודיענו דין זה גבי זימון, מכיון שזהו חידוש יותר גדול. לחם משנה. ונ"ל לתרץ שכיון שהתנא לא דיבר על מברכים, ורוצה אעפ"כ להשמיענו שמברכין, נקט מזמנין לרבותא, וכ"ש מברכים. ברם הרמב"ם דבפירוש השמיענו באלו דמברכין, כי שם מקום דין הברכה, מה חידוש יהיה דמזמנין עליהן, הא ודאי כיון דמברכין פשיטא דמזמנין, דמהיכא תיתי לומר דאין מזמנין עליהן, מי איכא מידי דמברכין ואין מזמנין, שיהא צריך להשמיענו דמזמנין. בן ידיד. אך הראב"ד כתב בהשגותיו, טעה בזה טעות גדולה, שלא אמרו שאין מברכים, אלא שאין מזמנים עליהם, לומר שאין להם חשיבות קביעות הואיל ואוכלים דבר האסור, והוא כעין אכילת פירות שאין להם קבע לזימון, אבל ברכה תחילה וסוף למה לא יברכו הואיל ונהנו. [ז] משנה ברורה (סק"ג). [ח] רמב"ם (ברכות פ"ה ה"ח). שו"ע (או"ח סי' קצו ס"ד). [ט] רמב"ם (שם פ"א הי"ד). שו"ע (שם סי' קכד סי"ג). משום דכתיב (תהילים לד ד) 'גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדיו', כפי שמובא בסוגייתינו. [י] שהרי אותו פסוק מובא בסוגיא לגבי זימון. שער הציון (סק"ג). [יא] משנה ברורה (ס"ק מו). [יב] רמב"ם (תפילה פי"ב ה"א). שו"ע (או"ח סי' קמה ס"א). דכתיב (שמות יט יט) 'משה ידבר והאלהים יעננו בקול', ומבואר בסוגייתינו ש'בקול' היינו בקולו של משה. משנה ברורה (סק"ג). מהתם אין ראיה אלא שהקורא לא יגביה קולו יותר מן המתרגם, אבל משמע ליה לגמרא דקורא ומתרגם שוים הם, וכי היכי דאשכחן דקורא לא יגביה קולו מן המתרגם, ה"ה נמי דמתרגם לא יגביה קולו מן הקורא. כסף משנה. [יג] רמב"ם (ת"ת פ"ד ה"ג). טור (יו"ד סי' רמו). ומקורם מהברייתא בסוגייתינו. ומה שכתב 'ולא יגביה המתרגם קולו בעת ששואל את הרב', שמשמע מזה שבעת שהוא מדבר לעם הרשות בידו להגביה קולו, למד כן מדאמרינן לפני הברייתא 'מנין שאין המתרגם רשאי להגביה קולו יותר מן הקורא, שנאמר משה ידבר והאלהים יעננו בקול, בקולו של משה'. ומשמע דמדקאמר 'יעננו', משמע שהיה שואל להשי"ת, והשי"ת היה משיבו, ודווקא אז נאמר שלא יגביה קולו יותר מן הקורא, אבל כשהוא אומר את הדברים לעם יגביה קולו כל מה שירצה כדי להשמיעם. כסף משנה. [יד] שו"ע (או"ח סי' קע סכ"א). [טו] וכתב האליה רבה (ס"ק כד) דאפשר דה"ה אם היו האוכלים תשעה דבר שמזמנין עליו, יכול העשירי ג"כ לאכול בלא רשות, דמסתמא ניחא להו כדי שיהא להם זימון בשם. משנה ברורה (ס"ק מג). [טז] משנה ברורה (שם). [יז] שו"ע (שם).

פניני הלכה

ציצית ותפילין ותפילה, וכן יהי רצון מלפניו שנזכה לשמור ולקיים כל מצוותיו וחוקיו ומשפטיו לזכות באמצעות זה לחיי העולם הבא. וזה דומה לתפילת בני מערבא שהיו מברכים על סילוק התפילין 'לשמור חוקיו'. והביא שיש מדקדקים שכשמגיעים ל'יהי רצון מלפניך שנשמור חקיך', מתחילין להסיר הרצועה מעל היד, וממתינים עד שיאמר שליח צבור תתקבל ומסירים תפילה של ראש. ודחה סברתם וכתב שאין ראוי למדקדק להסיר התפילין והטלית כי אם אחר ברכו ועלינו לשבח שהוא שבח גדול וחשוב, וראוי לאומרו בטלית ותפילין. וע"ע מה שכתב בזה בסידור צלותא דאברהם (ח"א עמ' שפג).

ובערוך השולחן (או"ח סי' כט ס"ג) הביא גם כן שיש שנהגו כשמגיעים ב'ובא לציון' ל'יהי רצון שנשמור חוקיך' וכו', מסלקים את הרצועה מעל האצבע לזכר 'לשמור חוקיו' של בני ארץ ישראל, וכתב שאינו יודע אם נכון לעשות כן, כיון שאין הלכה כבני ארץ ישראל, ועוד שבני ארץ ישראל לא היו מברכים רק אם חלצום לעת ערב. אך כתב שגם יש לומר להיפך שאיזה חשש יש בזה, ומכל מקום כתב שלא ידע אם יש לעשות זכר למה שאין סוברין כן להלכה, וצ"ע.

פרק שביעי

מה.

זימון האוכלים מאכלי בשר יחד עם האוכלים מאכלי חלב

במשנה מבואר ששלושה שאכלו כאחד ואחד מהם אכל טבל או שאר דברים האסורים באכילה, אין מזמנים עמו. וכתבו התוספות (ד"ה אכל), שהטעם שאין מזמנים עליו אינו משום שהוא אכל דבר שאין הם יכולים לאכלו, ולכן אינם מצטרפים, שהרי כהן שאכל תרומה מצטרף לזימון עם ישראלים אף על פי שהם אינם יכולים לאכול מה שהוא אוכל, כיון שהכהן יכול לאכול משלהם, וכן כאן יכול אוכל הטבל לאכול משלהם, והטעם שאין מי שאכל טבל מצטרף לזימון הוא משום שאין אכילתו חשובה אכילה. ומכאן היה אומר רבינו יהודה, ששלושה שאכלו ואחד מהם היה מודר הנאה מן השנים האחרים, והוא אוכל משלו, יכול להצטרף עמהם לזימון, שאף על פי שאינו ראוי לאכול עמהם הם ראוים לאכול עמו. וכן לענין הנזהר מפת של נכרי שאכל עם אחרים שאינם נזהרים, שיכול להצטרף לזימון עמהם, כיון שהם יכולים לאכול משלו. וכן פסק בשו"ע (או"ח סי' קצו ס"ג).

ובמגן אברהם (סק"א) הביא בשם האגודה למסכתין (סי' קסד) והרוקח (סי' שלד), שדנו על פי זה בדין אחד שאכל גבינה ושנים שאכלו בשר, וכתבו שבכל ימות השנה מצטרפים לזימון, שאף על פי שאלו שאכלו בשר אינם יכולים לאכול גבינה, מכל מקום זה שאכל גבינה יכול לאכול בשר [אחר קינוח והדחה], והרי מבואר בתוספות הנ"ל שגם אם רק אחד מהם יכול לאכול מהכל, יש בזה צירוף לזימון. אבל בשבוע שחל בו תשעה באב שמנהג הרבה מדינות שלא לאכול בשר, אם אכלו יחד אלו שמנהגם לאכול בשר עם אחד שמנהגו שלא לאכול בשר ואכל גבינה, אינם יכולים להצטרף לזימון, שאין אחד מהם יכול לאכול משל חבירו, אוכלי הבשר אינם יכולים לאכול מפתו של אוכל הגבינה משום המתנה בין בשר לחלב, ואוכל הגבינה אינו יכול לאכול מפתם של אוכלי הבשר משום שלפי מנהגו אסור לאכול בשר בימים אלו.

והביא המגן אברהם בשם הגהות מנהגים (ספר המנהגים, הל' תשעה באב אות נו), שכתבו בשם מהר"ם שאם שנים אכלו בשר ואחד אכל גבינה, לא יזמנו אלו שאכלו בשר, כיון שאין להם צירוף עמו לפי שאינם יכולים לאכול מפתו, אלא זה שאכל מהגבינה יברך ברכת הזימון, לפי שהוא יכול לאכול עמהם.

והקשה החתם סופר (בהגהותיו לשו"ע שם), שהרי במשנתנו מבואר שמי שאכל דמאי מזמנים עליו, ומשמע שהאחרים שאכלו מן המעושר הם שמברכים ומזמנים על זה שאכל דמאי, וכן הדין נותן, שאיך יתכן שמי שאכל דמאי באיסור יברך. ואם כן קשה למה הם מברכים והוא אינו מברך, שאף על פי שיכולים הם גם להצטרף ולאכול עמו מהדמאי אם יפקירו את כל נכסיהם ויהיו עניים המותרים בדמאי, מכל מקום בענין שהם בו בשעת האכילה אסורים הם באכילת דמאי, ואם כן אינם מצטרפים עמו ורק הוא מצטרף עמהם, ולפי סברת ההגהות מנהגים הדין נותן שאלו שלא אכלו דמאי לא יוכלו לזמן כיון שלהם אין צירוף עם אוכל הדמאי.

ותירץ שיפה כח הצירוף לדמאי מצירוף לשאר דברים האסורים, כיון שבדמאי אם יפקיר את נכסיו לא זו בלבד שיהיה מותר באכילת דמאי, אלא שיהיה אסור לו להחמיר מלאכלו, כיון שבית שמאי סוברים (לקמן מז.) שאין מאכילים את העניים דמאי, ומבואר לעיל (יא.) שאסור לעשות כדברי בית שמאי. ואף על פי שלא הפקירו נכסיהם חשובים כאילו הפקירום, ולכן מצטרפים עמו לכל דבר, ואף הם יכולים לברך ברכת הזימון. ולעולם במקום שאחד המסובים אינו יכול לאכול משל האחרים מאיזה טעם איסור, לא יזמן הוא אלא המותרים לאכול מהכל. וכן כתב גם בחידושיו לשבת (קמ: ד"ה ואמר ר"ה), ושם הביא בשם הרשב"א שכתב בפירוש שזה שאכל דמאי לא יזמן אלא הם יזמנו עליו.

ובמשנה ברורה (סק"ט) פסק כדברי המגן אברהם בשם הגהות מנהגים, שהמנהג שהאוכל גבינה הוא המברך ברכת הזימון ולא להיפך, לפי שהוא הגורם לזימון. וכתב בשער הציון (ס"ק יג) שהשו"ע הרב והדרך החיים לא העתיקו דבר זה, ומשמע לכאורה שסוברים שאינו להלכה, ועל כל פנים במקום שהאוכל בשר הוא כהן שיש עליו מצוה של 'וקדשתו' לכבדו שהוא יהיה המברך, מסתבר בודאי שאי אפשר לדחות את המצוה משום מנהג זה.

זימון האוכלים מצות מכונה עם האוכלים מצות יד

בתשובות והנהגות (ח"ד סי' ק) כתב, שידועים חילוקי הדעות בענין מצות מכונה, יש מקפידים מאד לאכול בפסח רק מצות יד, ומורגל בפיהם שבעל הדברי חיים פסלם כחמץ גמור, וכן ידוע על החידושי הרי"ם מגור והאבני נזר וכן הגר"ח מבריסק שהתנגדו בשעתו למצות אלו. מאידך גיסא רבו הגאונים שהחשיבו מצות מכונה שנאפה מהר יותר ממצות יד, וכן בירושלים עיה"ק נהגו הרבה מן המהדרין לקחת מצות מכונה בדווקא, וכן בחו"ל ובמיוחד בליטא ורוסיא מקובל שהם הכי מהודרים, ואף שאין לדמות מכונה למכונה ועבודת יד ליד, הנה להאוסרים נשאר עד היום כאיסור גמור.

וכתב שיש להעיר הערה נפלאה, שמצוי שיושבים וסועדים בשולחן אחד, זה אוכל מצת מכונה וזה אוכל מעבודת יד, וכשמגיעים לברכת המזון מזמנין יחד, ולכאורה אינם יכולים להצטרף, כיון שכל אחד מקפיד שלא לאכול משל חבירו, וכמבואר בשו"ע וכמו שהובא לעיל, שאם שניהם מקפידים זה על זה אינם מצטרפים.

מה:

חיוב נשים ועבדים וקטנים בזימון

נשים ועבדים וקטנים אין מזמנים עליהם[יח], אבל נשים ועבדים יש להם רשות לזמן לעצמם[יט]. ולא תהא חבורה של נשים ועבדים וקטנים מזמנים יחד, משום פריצותא דעבדים[כ], אלא נשים לעצמן ועבדים לעצמם, ובלבד שלא יזמנו בשם[כא]. אבל כשאוכלות הנשים עם האנשים, חייבות בזמון, ויוצאות בזימון שלנו[כב].

צירוף נשים לקריאת המגילה

מסתברא כי היכי דנשים מזמנות לעצמן ואינן מצטרפות לברכת הזימון, ה"נ אינן מצטרפות לכתחילה בקריאת המגילה בעשרה[כג].

עניית אמן לגבי שומע כעונה

אין המברך מוציא אחרים אלא אם כן הם מכוונים אליו והוא ג"כ יכוין להוציאם, ואז יוצאים בשמיעתם, אפילו לא יענו אמן[כד].

זימון כשאחד מהם יצא

שלשה שאכלו ויצא אחד מהם לשוק, קוראים אותו ומודיעים לו שרוצים לזמן, כדי שיכוין לשמוע ברכת הזימון, ויצטרף עמהם ויענה עמהם ברכת זימון[כה], ויוצאים ידי חובתם אף ע"פ שאינו בא ויושב עמהם, אלא עומד נגד הפתח בסמוך להם[כו]. ולכשיחזור לביתו יחזור ויברך ברכת המזון לעצמו[כז]. מיהו אם נשתהה שם עד גמר ברכת המזון וכיון לבו לצאת, יצא ידי ברכת המזון וא"צ לברך[כח]. וה"מ בשלשה, אבל בעשרה כיון שצריכים להזכיר את השם, אינם מצטרפים עד שיבוא וישב עמהם[כט].

צורת ברכת המזון כששנים אכלו

שנים שאכלו, אע"פ שבברכת המוציא פוטר אחד את חבירו לכתחילה[ל], אפ"ה מצוה ליחלק, ויברך כל אחד ברכת המזון לעצמו[לא]. במה דברים אמורים, כשהיו שניהם יודעים לברך ברכת המזון, אבל אם אחד יודע והשני אינו יודע, מברך היודע ויוצא השני, אם מבין לשון הקודש אלא שאינו יודע לברך. וצריך לכוין מילה במילה לכל מה שיאמר[לב]. וצריך המברך שיכוין להוציאו[לג], וגם השומע צריך שיכוין לצאת[לד]. אבל אם אינו מבין, אינו יוצא בשמיעה[לה], ועל כן יברך לעצמו. ויכול לברך בלשון הקודש, אע"פ שאינו מבין[לו].

קידוש לאחרים כשאינו אוכל עמהם

יכול אדם לקדש לאחרים אע"פ שאינו אוכל עמהם, דלדידהו הוי מקום סעודה, והוא שאינם יודעים[לז], אך אם יודעים לקדש בעצמם, אינו יכול להוציאם בקידוש שלו, אם אינו יוצא אז בעצמו ידי חובת קידוש[לח]. ויש אומרים שבכל גווני יכול להוציאם, אך מצוה לכתחילה שיקדש בעצמו כיון שהוא בקי וגם חבירו המוציאו אינו יוצא עתה ידי חובת קידוש[לט].

להוציא ידי חובת תפילה

יחיד שלא התפלל, אין חבירו יכול להוציאו[מ]. ויש חולקים ואומרים דאם לא יכול להתפלל, חבירו יכול להוציאו בתפלתו[מא].

הפסקה לזימון

שלשה שהתחילו לאכול כאחד וגמרו שנים מהם, אחד מפסיק על כרחו לשנים, ועונה עמהם ברכת זימון[מב]. ואפילו לא רצה להפסיק, מזמנין עליו בין עונה בין אינו עונה, כל שהוא עומד שם[מג]. ויכול האחד להפסיק לשנים כמה פעמים[מד]. וכשם שאחד מפסיק לשנים להצטרף לזימון, ה"ה שלשה או ארבעה צריכים להפסיק מסעודתם להשלים לעשרה ולברך בשם[מה].

[יח] **כלומר**, אם לא היו רק שני אנשים, אין אלו מצטרפין לשלשה שיתחייבו על ידם בזימון, משום דאלו אינם בני חיוב בזימון. ואפילו אם רצו לזמן עמהם, אין הם רשאים. וזה גרע מנשים בעצמן או עבדים, שיש להם עכ"פ רשות לזמן, משום שאין חברתן נאה שיהיה הצירוף של שלשה ע"י הנשים וכן ע"י העבדים שהם פרוצים בזימה. ואפילו אשה עם בעלה ובניה ג"כ אין נכון להצטרף מטעם זה. משנה ברורה (סי' קצט ס"ק יג). [יט] **רמב"ם** (ברכות פ"ה ה"ז). **שו"ע** (שם ס"ו). משנה ברורה (ס"ק יג). כן כתבו התוספות בסוגייתינו (ד"ה שאני) לגבי נשים. בית יוסף (ד"ה שיש). אבל לא קטנים, דקטנים לאו בני מצוה נינהו. משנה ברורה (שם). [כ] **שחשודים** על הזנות ועל משכב זכור. ולכן אפילו יש ג' עבדים אין מזמנין עם הנשים בחבורה אחת, משום שיש עדיין פריצותא. משנה ברורה (ס"ק יד). [כא] **רמב"ם** (שם). **שו"ע** (שם). דהזכרת השם הוא דבר שבקדושה, וכל דבר שבקדושה איננו בפחות מעשרה זכרים ובני חורין. משנה ברורה (ס"ק טו). [כב] **שו"ע** (שם ס"ז). [כג] **טור** (או"ח סי' תרפט) **בשם** בעל העיטור (הל' מגילה, קי.). ומקורו מסוגייתינו. אך הר"ן (על הרי"ף, מגילה יט: ד"ה מתני') על המשנה (יט:) דהכל כשרים לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן כתב סברא זו, וכתב עליה דאי אפשר, דהתם הוא שאינן מוציאות אנשים בברכתן, אבל כאן היאך אפשר שמוציאות אנשים ידי קריאה ואין מצטרפות עמהם למנין, אלא ודאי מצטרפות. בית יוסף (ס"ב ד"ה ובעל העיטור). [כד] **שו"ע** (או"ח סי' ריג ס"ג), משנה ברורה (ס"ק טו). וכעין זה כתב הרמב"ם (ברכות פ"א הי"א). והטעם, דקי"ל שומע כעונה, והרי הוא כמברך בעצמו. וכל זה לענין דיעבד, אבל לכתחילה לבד מה שמצוה לענות אמן על כל ברכה ששומע מישראל, עוד יותר יש חיוב לכתחילה לענות אמן בברכה שמתכוין לצאת בה, כדי להורות בפועל שמסכים לברכת המברך. משנה ברורה (ס"ק יז). [כה] אבל אם אינו עונה אין מזמנין עליו, משום דאינו עומד עמהם. אבל אם היה עומד עמהם, אף אם אינו עונה עמהם מזמנין עליו בעל כרחו. משנה ברורה (סי' קצד סק"ו). [כו] **שו"ע** (שם ס"ב). משנה ברורה (סק"ה, סק"ח). וכעין זה כתב הרמב"ם (ברכות פ"ה הי"ג). אך אם יש טינוף בינתים, הרי זה מפסיק. משנה ברורה (סק"ח). [כז] **רמב"ם** (שם). [כח] **משנה ברורה** (סק"ח). [כט] **רמב"ם** (שם). שו"ע (שם). [ל] **כפי שנפסק בשו"ע** (או"ח סי' קסז סי"א). דלא כשיטת רש"י בסוגייתינו (ד"ה מצוה ליחלק), שביאר את המימרא של אביי שנים שאכלו מצוה ליחלק, בין בהמוציא בין בברכת המזון, וכן פירש ה"ר שמחה. בית יוסף (ד"ה היו שנים). [לא] **כלומר**, אע"ג שבדיעבד אף בברכת המזון בודאי יוצא על ידי חבירו המוציאו, כמו שנתבאר בדברי רבי יוחנן בסוגייתינו, מ"מ לכתחילה מצוה ליחלק. והטעם שחילקו בין ברכת המזון להמוציא הוא, שבתחילת הסעודה שקובעים לאכול יחדיו, דעתם להצטרף, משא"כ בסוף הסעודה דעתם להפרד זה מזה, הלכך צריך לברך כל אחד לעצמו. ויש עוד טעם, משום שברכת המזון מדאורייתא החמירו בה. ועיין בפמ"ג (משבצות זהב סק"א) שכתב דנכון לחוש לטעם הראשון, וע"כ אף אם לא אכל כדי שביעה, דחיובו הוא רק מדרבנן, ג"כ מצוה ליחלק ולברך כל אחד לעצמו. משנה ברורה (סי' קצג סק"ג). שער הציון (סק"א). [לב] **שו"ע** (שם ס"א). משנה ברורה (סק"א). וכעין זה כתב הרמב"ם (ברכות פ"ה הט"ו). ובדיעבד אם שמע עקרי הברכות ופתיחתן וחתימתן, יצא. ביאור הלכה (ד"ה וצריך). [לג] **רמ"א** (שם). [לד] **משנה ברורה** (סק"ד). [לה] **שו"ע** (שם). יש פוסקים שסוברים שבלשון הקודש יוצא אדם ידי חובתו בשמיעה, אע"פ שאינו מבין את הלשון, משא"כ בשאר לשונות, דלכולי עלמא אינו יוצא אם אינו מבין את הלשון. וכן המנהג, שנשים יוצאות יד חובתן בשמיעה מהמברך, אע"פ שאינן מבינות כלל. ואפילו בקידוש שהוא מדאורייתא לנשים לכולי עלמא, אפ"ה יוצאות בשמיעה, אע"פ שאינן מבינות את דברי המקדש. ומ"מ טוב יותר שתאמרנה אחרי המברך והמקדש מלה במלה בלחש אם אפשר להן, דבזה יצאו לכל הפוסקים. ובלאו הכי נכון לעשות כן לכולי עלמא, שהרי אי אפשר לכוין ולשמוע היטב. משנה ברורה (סק"ה). [לו] **שער הציון** (סק"ג). [לז] **שו"ע** (או"ח סי' רעג ס"ד). [לח] **משנה ברורה** (סק"כ). ובביאור הגר"א מביא מקור מסוגייתינו לעניין ברכת המזון, משם לומדים שיש הבדל בין מקרה ששניהם סופרים למקרה שאחד בור ואחד סופר. [לט] **משנה ברורה** (שם) בשם הפר"ח (סי' תקפ"ה) וארצות החיים (סי' א'). [מ] **שו"ע** (או"ח סי' תקצד ס"א). [מא] **רמ"א** (שם). ומקורו מהירושלמי, כל הברכות אף על פי שיצא מוציא חוץ מברכת המזון וקריאת שמע ותפילה. אך בברכת המזון מבואר בסוגייתינו, במה דברים אמורים כששניהם סופרים, [אבל אחד סופר ואחד בור, סופר מברך ובור יוצא. וא"כ ה"ה לענין תפילה]. ביאור הגר"א. [מב] **בסוגייתינו** מבואר, שלשה שאכלו כאחד אחד מפסיק לשנים ואין שנים מפסיקין לאחד. ופירש רש"י, דרך ארץ הוא שיהיה אחד מפסיק סעודתו לשנים עד שיזמנו עד הזן, דהיינו ברכת הזימון, וחוזר וגומר סעודתו, אבל שנים אין להם להפסיק לאחד, אם לא שירצו לעשות לו לפנים משורת הדין. ורבינו יונה (ד"ה ואין) כתב שאחד חייב להפסיק לשנים. טור (או"ח סי' ר). [ופסק השו"ע כשיטת רבינו יונה]. בביאור הלכה (ד"ה שאכלו כאחד) מסתפק אם השנים אינם נחוצים לצאת, אם יכולים הם להכריח את האחד להפסיק מסעודתו ולענות. אך ממידת דרך ארץ אפשר דלכולי עלמא צריך להפסיק, ונקיט בצ"ע. [מג] **אך השלישי** בודאי אינו יוצא, אלא א"כ הפסיק וענה עמהם. משנה ברורה (סי' ר סק"ג). [מד] **כגון** שמתחילה אכלו שלשה והפסיק להם אחד, ואח"כ באו שנים אחרים ואכלו עם האחד, יכול זה עוד הפעם להפסיק לשנים אלו, שלא שייך לומר פרח זימון מינייהו כיון שנצטרפו עמו שנים שלא זימנו ויכולים לזמן עליו, וכן פעם שלישית ויותר. אבל אם היו חמשה בחבורה אחת והפסיק אחד לשנים, שוב אינו יכול לזמן עם שנים מהנשארים דפרח זימון מינייהו, ומשמע אפילו אכלו אח"כ ביחד. אבל אם היו שבעה או שמונה והפסיק לשנים מהם, יכול אח"כ להפסיק עוד הפעם להשאר, דלא שייך בזה פרח זימון מינייהו כיון שהיה בהם כדי זימון. משנה ברורה (סק"ט). [מה] **משנה ברורה** (שם).

פניני הלכה

אכן מצוי שדווקא האוכלים מצות יד מקפידים שלא לאכול מצת מכונה, אבל האוכלים מצות מכונה אוכלים גם עבודת יד אלא שאינם מקפידים על כך, ובאופן זה יכולים לזמן ע"י שיזמנו אלו שאוכלים מצות מכונה, כמבואר לעיל לענין האוכל גבינה עם האוכלים בשר. וכתב עוד, שאלו המקפידים לאכול מצות מתנור ראשון דווקא, אבל מצות אחרים אינם אוכלים, וכל כל מי שמקפיד שלא לאכול כי אם מהמצות יד שלו, שלדעתו הכי מובחר, נכון שלא יברך על הזימון. וכן מבואר במהר"ם מרוטנבורג האחרון (הובא בשדי חמד מערכת זימון אות א) שאם אינו אוכל בשר מפני צוואת הרופאים והפת שלו נילושה במעט בשר אין מצטרפים, כיון שלמעשה הוא לא יאכל את הלחם, ואפילו שזה רק מפני ציווי הרופאים אינם מצטרפים לחבורה אחת. ותמה על האחרונים שלא העירו בזה, וכתב ששוב מצא בהגדה של פסח מהגאון בעל לב העברי שמביא המחלוקת במצות מאשין, ומסיים שצריכים לדעת שאם אוכלים ביחד צריכים לנהוג לענין זימון כמבואר בשו"ע לענין אוכלי בשר וגבינה.

הגבהת קולות אחד מזולתו בתפילה בציבור

בגמרא אמר רבי שמעון בן פזי, מנין שאין המתרגם בתורה רשאי להגביה קולו יותר מן הקורא, שנאמר (שמות יט יט) 'משה ידבר והאלהים יעננו בקול', והכוונה שענה בקולו של משה. וכן מבואר בברייתא, שאין המתרגם רשאי להגביה קולו יותר מן הקורא, ואם אי אפשר למתרגם להגביה קולו כנגד הקורא, ינמיך הקורא קולו ויקרא.

והקשו האחרונים, שמסיום דברי הברייתא שאם אי אפשר למתרגם להגביה קולו כנגד הקורא, ינמיך הקורא קולו, משמע שיש איסור גם בהגבהת קולו של הקורא יותר מקולו של המתרגם, אולם מתחילת דברי הברייתא בה נאמר רק האיסור שאין המתרגם רשאי להגביה קולו יותר מן הקורא ולא אמרו שיש גם איסור לקורא להגביה קולו יותר מהמתרגם, משמע שאין איסור בדבר. עוד קשה, מדוע נאמרה עצה זו בברייתא רק כאשר קולו של המתרגם נמוך יותר מקולו של הקורא, ולא אמרו עצה כאשר קולו של המתרגם גבוה יותר מקולו של הקורא. ועיין מה שכתב בזה במרומי שדה (ד"ה תניא).

ותירץ בלקוטי צבי (ד"ה ברייתא), שהאיסור הוא על אותו שמגביה קולו יותר מהשני, לפי שמראה בהגבהה זאת כאילו הוא עיקרו של כל הדבר. ולכן במתרגם שהוא מתרגם אחרי ששומע ערך הקול של הקורא, וכבר ידע ערך איכות קולו של הקורא, שייך לומר בו איסור, שהמתרגם לא יגביה קולו יותר מהקורא. אבל בקורא שהוא המתחיל תחילה בדבר, ועדיין לא שמע ערך איכות של המתרגם, לא שייך לומר בו שלא יגביה קולו יותר מהמתרגם, כי עדיין לא שמע ערך איכות הקול של המתרגם, ורק אחר כך כשיתחיל המתרגם אם יראו שקולו של הקורא גדול יותר ינמיך הקורא את קולו.

ועל הקושיא השנית למה לא נתנה הברייתא עצה למי שקול המתרגם גדול מקול הקורא, תירץ שבאמת אין עצה לזה, לפי שאם המתרגם אינו יכול להנמיך את קולו כנגד הקורא [כי מוכרח להגביה קולו כדי שישמעו הציבור] אין שייך לומר שהקורא יגביה את קולו יותר, שהגבהת הקול אינה ברשותו של אדם וצריך שכלי הגרון יבראו לו רחבים, ואם לא נבראו כך לא יוכל להגביה את קולו. אבל הנמכת הקול היא ברשותו של אדם, שהיכול לדבר בקול גדול יכול לדבר גם בקול נמוך, שבכלל מאתים מנה.

ולהלכה פסקו כן הרמב"ם (תפילה פי"ב הי"א) והשו"ע (או"ח סי' קמה ס"א) שאין הקורא רשאי להגביה קולו יותר מן המתרגם, והמתרגם לא יגביה קולו יותר מן הקורא. ואין דין זה נוהג ברוב קהילות ישראל בזמן הזה, שאין מתרגמים בשעת קריאת התורה, וכמו שכתב בשו"ע (שם). ועוד נפסק להלכה הדין המבואר בסוגייתנו לעיל בסמוך, שהעונה אמן לא יגביה קולו יותר מן המברך (שו"ע שם סי' קכד סי"ב).

אמנם במנהגי מהר"ש (נדפס בהלכות ומנהגי מהר"ש עמ' רט, אות ח) כתב, שאמר מהר"ש שמסוגייתנו יש ללמוד לכל תפילות חזן וקהל, שבאיזה ניגון שאומר החזן כן צריך הקהל לענות אחריו אמן ושאר הדברים שאומרים אחריו, שאף זה נלמד ממה שענה הקב"ה בקולו של משה, ואמר שמצא הדין כן בתוספות. ואמר עוד שכשקוראים לאחד לתורה צריך לומר הברכות כקולו של הקורא.

מה:

תקנות שלא יבואו לזלזל בברכת 'הטוב והמטיב'

בגמרא מבואר ששלוש ברכות ראשונות של ברכת המזון הם מן התורה, וברכת 'הטוב והמטיב' אינה אלא מדרבנן, ולכן עונים 'אמן' בסיום ברכת 'בונה ירושלים', ואפילו המברך עונה 'אמן' על ברכת עצמו, כמו בסיום ברכות. ומבואר בגמרא, שאביי היה עונה 'אמן' שאחר ברכת 'בונה ירושלים' בקול רם, כדי שישמעו הפועלים האוכלים עמו ויוצאים ידי חובתם בברכתו, ויבינו שנגמרה ברכת המזון שמן התורה, ויחזרו למלאכתם. ורב אשי היה עונה 'אמן' זה בלחש כדי שלא ישמעו אחרים ויבואו לזלזל בברכת 'הטוב והמטיב'.

ולהלכה פסק בשו"ע (או"ח סי' קפח ס"ג) כרב אשי, שאמן זה יאמרנו בלחש, כדי שלא ירגישו שברכת הטוב והמטיב אינה דאורייתא ויזלזלו בה. אך הרמ"א כתב, שהמנהג במדינות אלו לאמרו בקול רם כשמזמנים, ואולי הטעם הוא כיון שהאחרים צריכים לענות אמן על

אחד גמר

שנים אין חייבים להפסיק לאחד, והלכך אין חייבים עתה לזמן עם האחד, אלא אם כן יתרצו להפסיק ולברך. ואם לא רצו להפסיק וזימן הוא עליהם, לא עשה כלום. ואם לא רצו להפסיק, אף הוא אינו רשאי לברך ולצאת לשוק, עד שיגמרו השנים את סעודתם ויזמן עליהם, שהרי כבר נתחייב הוא בזימון, והיאך יברך בלא זימון[מו]. אבל משגמרו את סעודתן שוב אין להם רשות לשהות יותר, ולעכב את השלישי הרוצה לזמן ולברך[מז].

שכחו לזמן

שלשה שאכלו כאחד, ושכחו ובירך כל אחד לעצמו[מח], בטל מהם הזימון ואין יכולים לחזור ולזמן למפרע[מט].

ענייה לזימון כשלא אכל

שלשה שאכלו והם מברכים, ונכנס אחד שלא אכל, אם נכנס כשאומר המברך 'נברך שאכלנו משלו', עונה אחריו 'ברוך ומבורך שמו תמיד לעולם ועד'. ואם נכנס כשאחרים עונים 'ברוך שאכלנו משלו', שאז לא יוכל לענות 'ברוך שאכלנו משלו' כיון שלא שמע מפי המזמן שבקשו לברך, עונה אחריהם אמן[נ]. ואם שמע אח"כ מפי המזמן כשחזר ואמר 'ברוך שאכלנו משלו', צריך לענות עוד הפעם אמן[נא]. ואם הם עשרה, אומר 'ברוך אלהינו ומבורך שמו תמיד לעולם ועד'[נב]. וברכת נשואין, עונה 'ברוך אלהינו ומבורך שמו תמיד לעולם ועד שהשמחה במעונו'[נג]. וה"ה אם היה שם כשגמרו מלאכול ולא אכל עמהם, כך הוא עונה אחר המברך ואחר העונים[נד].

אם שתה

אם שתה, אפילו לא נצטרף עמהם כלל, יכול לומר 'ברוך שאכלנו משלו', דשתיה בכלל אכילה[נה].

ענייה לברכו כשלא שמעו את המברך

אם לא שמעו הציבור את העולה לתורה כשאמר ברכו, אע"פ ששמעו החזן עונה, לא יענו עמו, אלא עונים אמן על דברי החזן[נו].

אמן אחר ברכותיו

כל העונה אמן אחר ברכותיו הרי זה מגונה[נז]. והעונה אחר ברכה שהיא סוף ברכות אחרונות הרי זה משובח, כגון אחר בונה ירושלים בברכת המזון ואחר ברכה אחרונה של קריאת שמע של ערבית[נח], וכן בסוף כל ברכה שהיא סוף ברכות אחרונות עונה בה אמן אחר עצמו[נט]. ונהגו לענות אמן אחר יהללוך ואחר ישתבח[ס]. וי"א שאין עונין אמן רק אחר ברכת בונה ירושלים בברכת המזון[סא], וכן המנהג פשוט במדינות אלו ואין לשנות. ובמקומות שנהגו לענות אמן אחר יהללוך וישתבח, יענה ג"כ אחר ברכת שומר עמו ישראל לעד[סב]. אבל אין עונים אמן אחר 'יראו עינינו' שמברך בעצמו, כי אינה שייכת לברכות קריאת שמע, והיא כברכה מיוחדת[סג].

אמן בלחש לאחר בונה ירושלים

לאחר ברכת בונה ירושלים יאמר אמן בלחש, כדי שלא ירגישו שברכת הטוב והמטיב אינה דאורייתא ויזלזלו בה[סד].

ונראה שדווקא כשמברך לבדו, שאין עונים אמן אחר שאר ברכות, אבל כשמזמנים, עונים עליו כשאר אמן שעונים על ברכות הראשונות. ואע"ג שהמברך עונה ג"כ, מ"מ אינו ניכר כל כך, הואיל ואחרים עונים ג"כ עמו. וכן המנהג במדינות אלו לאומרו בקול רם אפילו המברך עצמו כשמזמנים, ואולי הוא מהאי טעמא[סה]. ויש אומרים שבין כשמברך בזימון ובין כשמברך ביחידי יכול לענות אמן בקול רם, וכמדומה שכן המנהג[סו]. ולא יאמר 'בונה ירושלים אמן' בנשימה אחת, רק ימתין קצת אחר תיבת 'ירושלים' ואח"כ יאמר אמן, כדי שלא יהא משמע שגם האמן מסיום הברכה הוא[סז].

מו.

גדול בוצע

אם המסובים שנים או רבים, ואין עמהם בעל הסעודה או שכולם בעלי הסעודה, גדול שבכולם בוצע[סח], ומוציא האחרים בברכתו[סט].

[מו] **שו"ע** (שם ס"א). משנה ברורה (סק"א, סק"ד). ואם היה דבר נחוץ מאוד, שנוגע להפסד ממון וכדומה, אפשר שיש להקל להאחד לברך בפני עצמו קודם שגמרו השנים סעודתם, ולצאת. אך באופן זה טוב יותר שהשנים יתנהגו לפנים משורת הדין, ויפסיקו מסעודתם ויזמן עליהם. משנה ברורה (סק"ה). והרמב"ם (ברכות פ"ז ה"ו) כתב, שנים ממתינין זה לזה בקערה, שלשה אין ממתינין. גמרו מהן שנים, השלישי מפסיק עמהן. גמר אחד מהן, השנים אין מפסיקין לו, אלא אוכלין והולכין עד שגומרין. וביאר הכסף משנה שאפשר שדעת הרמב"ם כרש"י (הובא לעיל), שדרך ארץ הוא שיהיה אחד מפסיק סעודתו לשנים עד שיזמנו. אך אפשר שאין כוונתו לענין זימון כדברי רש"י, אלא שאם היו שלשה אוכלים בקערה אחת ופסק אחד מהם מלאכול, אין השנים מפסיקים אלא אוכלים והולכים, אבל אם פסקו השנים מלאכול, אינו דרך ארץ שיהא האחד אוכל והולך, אלא יפסיק. והא דמבואר בסוגייתינו, שרב פפא פסק לאבא מרי בריה, היינו שהיו שלשה אוכלים, וכיון שפסק אבא מרי מלאכול משך רב פפא את ידו, אע"פ שלא היה חייב, עשה כן לפנים משורת הדין כדי להחשיבו. [מז] **ביאור הלכה** (ד"ה עד שיגמרו). וכך מדויק מלשון סוגייתינו, אין שנים מפסיקין לאחד, והיינו להפסיק מהסעודה דווקא. ביאור הלכה (שם). [מח] ואפילו לא גמרו רק ברכת הזן, הרי איבדו את הזימון. אבל הפמ"ג (אשל אברהם סק"א) מסתפק מה הדין אם התחילו רק הזן את העולם כולו. ביאור הלכה (או"ח סי' קצד ד"ה ובירך). [מט] **שו"ע** (שם ס"א). דלשם מה יזמנו זה עם זה, הרי כבר ברכו ברכת המזון, ואין לשון זימון אלא שאחד יזמן השנים שיהיו מוכנים ומזומנים להצטרף יחד לברכת המזון. משנה ברורה (סק"א). [נ] **שו"ע** (שם סי' קצח ס"א). משנה ברורה (סק"ג). וכעין זה כתב הרמב"ם (ברכות פ"ה הי"ז). כמו כל הברכות שאדם שומע מפי ישראל שצריך לענות אמן אחריו. משנה ברורה (סק"ד). [נא] **משנה ברורה** (סק"ד). ככל הברכות שאדם שומע מפי אחד וחזר ושמע אותה הברכה מפי השני. ואם נכנס אחר שכבר התחיל המברך לומר ברוך שאכלנו, כתב הט"ז (סק"א) שאין צריך לענות אמן, אבל כמה אחרונים חולקים עליו. משנה ברורה (שם). [נב] **שו"ע** (שם). היינו כששמע את המברך שאמר נברך לאלהינו, אך אם שמע רק את העונים, אומר אמן בלבד. משנה ברורה (סק"ו). [נג] **משנה ברורה** (סק"ו). [נד] **שו"ע** (שם). ואף שאמר מתחילה עם המסובים ברוך ומבורך וכו', צריך לענות לבסוף אמן גם אחר העונים. משנה ברורה (סק"ז). וכל זה משום שאינו מן הראוי שיהיה אדם אצל חבורה שמזמינין עצמן ליתן שבח והודיה לה' יתברך, והוא ימנע מזה. משנה ברורה (סק"ב). [נה] **משנה ברורה** (סק"א). הפרי מגדים (אשל אברהם סק"א) מסתפק בעשרה לענין הזכרת השם, שיאמר ברוך אלהינו שאכלנו משלו וכו', כשרק שתה עמהם. משנה ברורה (שם). [נו] **רמ"א** (שם סי' קלט ס"ו), משנה ברורה (ס"ק כו). המקור לדין זה הוא מסוגייתינו לגבי זימון, שאם הגיע ומצאם מברכים ברוך שאכלנו משלו, עונה אחריהם אמן. בית יוסף (ד"ה כתב רבינו הגדול). [נז] **כלומר** אחר כל ברכה מיוחדת שהוא מברך, או אפילו אחר שתי ברכות, כל שאינם סיום ברכות אינו עונה בעצמו אחריהם אמן, וכמו שהובא בסוגייתינו, כל העונה אמן אחר ברכותיו הרי זה מגונה. והנה מלשון הגמרא משמע דלא עשה בזה איסור, רק שהוא מגונה. משנה ברורה (שם סי' רטו סק"א). והטעם, שאמירת אמן מורה שכבר גמר ברכותיו ואין לו לומר יותר, וכשעונה אחר כל ברכה וברכה הרי זה מגונה, שמראה בכל פעם שמסיים ואח"כ חוזר ומברך. כסף משנה (ברכות פ"א הט"ז). [נח] **היינו** אחר ברכת שומר עמו ישראל לעד או אחר הפורס סוכת שלום שאומרים בשבת שהוא גמר ברכות ק"ש, או אחר ברכת בונה ירושלים שהוא גמר ג' ברכות ראשונות שהם מן התורה, ולא אחר ברכות ראשונות של ערבית ושחרית, שאף שהם שתי ברכות, הלא אינן בסוף הענין, ואמן לא שייך אלא בגמר וסילוק הענין. משנה ברורה (סק"ג). [נט] **רמב"ם** (שם). השו"ע הזכיר דין זה באופן כללי (שם ס"א), ולגבי ברכת בונה ירושלים (שם סי' קפח ס"א), ולגבי ברכת ישתבח (שם סי' נא ס"ג). [ס] **שו"ע** (שם). ואע"ג דאין עונים אמן אחר עצמו אלא רק אחר שתי ברכות סמוכות, מ"מ הני מקרי סמוכות, דיהללוך סמוכה לברכה שלפני הלל, וישתבח סמוכה לברוך שאמר, שהרי אסור להפסיק ולהשיח בין ברוך שאמר לישתבח ובין ברכה שלפני הלל ליהללוך, ופסוקי דזמרה שאומרים ביניהם לא מקרי הפסק, משא"כ בברכה אחרונה שאחר ברכת הנהנין, אע"ג שיש גם שתי ברכות, אחת לפניה ואחת לאחריה, אך מכיון שרשאי להפסיק ולדבר בין הטעימה שאחר ברכה ראשונה לבין הברכה אחרונה, א"כ אין לאחרונה אחיזה עם הראשונה, והברכה אחרונה היא כברכה מיוחדת. משנה ברורה (סק"ג). וכתב המגן אברהם (סק"א) שברכות התורה ג"כ אינם נחשבות סמוכות, מכיון שתקנת קדמונים היתה שהראשון העולה לתורה היה מברך ברכה ראשונה והאחרון ברכה אחרונה, אם כן הברכה אחרונה היא כברכה מיוחדת, ואין שייך אמן אחר ברכת עצמו. שער הציון (סק"ד). [סא] **כדי** להראות חילוק בין הברכות שהן מדאורייתא, לבין ברכת הטוב והמטיב שהיא מדרבנן. משנה ברורה (סק"ד). [סב] **רמ"א** (שם). [סג] **משנה ברורה** (סק"ה). [סד] **שו"ע** (או"ח סי' קפח ס"ב). [סה] **רמ"א** (שם). [סו] **משנה ברורה** (סק"ב) בשם דרכי משה (אות ב) בטעם הראשון. ב"ח (ס"ג). שולחן ערוך הרב (ס"ב). שער הציון (סק"א). וטעמם, שמיישבים המנהג מטעם אחר, שלא חששו לזלזול ברכה רביעית אלא בימיהם שהיו הפועלים הולכים למלאכתם כששומעים אמן שאחר בונה ירושלים, שהרי לא חייבום חכמים בברכה רביעית מפני ביטול מלאכתו של בעל הבית, לכך היה צריך לענות אמן בלחש כדי שלא ישמעו הפועלים ויכירו שברכה רביעית אינה מן התורה ויבואו לזלזל בה אף שלא במקום ביטול מלאכת בעל הבית. אבל עכשיו שגם הפועלים מברכים ד' ברכות, כמו שמבואר בשו"ע (או"ח סי' קצא ס"ב), אין לחוש לזה. משנה ברורה (שם). [סז] **משנה ברורה** (שם). [סח] **שו"ע** (או"ח סי' קסז סי"ד), משנה ברורה (ס"ק סו), וכעין זה כתב הרמב"ם (ברכות פ"ז ה"ב). נראה שמקור דין זה הוא מיישוב שתי הלשונות שבסוגייתנו, שאמר ר"י משום רשב"י [בעל הבית בוצע] מדובר כשיש שם אורח, ובלישנא השניה שבוצע מברך, מדובר כשכולם בעלי בתים, ומסתמא גדול שבהם הוא הבוצע. והתוספות (ד"ה לא סגר) גם כתבו כן. כסף משנה. [סט] **משנה ברורה** (ס"ק סח). והוסיף (שם) שאפילו במקום שהמנהג שכל אחד מברך לעצמו על ככרו, מ"מ המנהג שהגדול בוצע תחילה.

פניני הלכה

ברכתו כמו על שאר הברכות, וכיון שאומר עמהם אינו ניכר כל כך שהוא סיום ברכת המזון. ובמשנה ברורה (סק"ג) כתב טעם אחר למה שנוהגים לומר בקול רם, ואפילו כשמברכים שלא בזימון, לפי שבזמן הזה שאין פועלים חוזרים למלאכתם אחר סיום 'בונה ירושלים' אין חשש שיבואו לזלזל בברכה רביעית, וכפי שהובא באליבא דהילכתא.

אמנם בכמה מקומות מצאנו בדברי הפוסקים שתיקנו עניינים על מנת שלא יזלזלו בברכת 'הטוב והמטיב', ואף בזמן הזה, במקומות שהחשש לזלזול אינו רק על ידי הפועלים.

בתרומת הדשן (סי' לט) כתב, שהיו בחורים בני ישיבה שהיו רגילים לדבר בשעת ברכת המזון, ועשו תקנה בקנס שלא ידברו, כדי שיכוונו לשמוע הברכה, ויש שרצו שלא לתקן עד לאחר בונה ירושלים, שהיא סוף ברכה דאורייתא, ודן אם נכון לעשות כן. וכתב שנראה שאין לעשות כן, אלא ראוי לתקן עד לאחר ברכה רביעית, דהיינו עד שיתחיל הרחמן. וכן אמרו על אחד מהגדולים, שהקפיד על שתיקנו רק עד אחר בונה ירושלים, והביא ראיה מסוגייתנו שמטעם זה ענה רב אשי 'אמן' בלחישה, וכל שכן שאם יתקנו שלא לדבר רק עד אחר בונה ירושלים, יבינו הכל שמכאן ואילך אין קפידא אם לא יכוונו לשמוע, משום שהיא דרבנן, ויזלזלו בברכה רביעית. ואף על גב שבכל מקום מתקנים תקנות לצורך דאורייתא יותר ממה שמתקנים לצורך דרבנן, מכל מקום כאן שאנו רואים שהתלמוד מקפיד על כך, אף אנו נקפיד.

ולענין הפסקה מפני היראה והכבוד, כתב בערוך השולחן (או"ח סי' קפג ס"ח) שאף שיש אומרים (הובא בשו"ע שם) שברכת המזון דינה כתפילה להפסקות, היינו דווקא בשלוש ברכות הראשונות, אבל ברכת הטוב והמטיב שאינה אלא מדרבנן, ברור שאינה בכלל זה. אך בפרי מגדים (סי' קפח משב"ז סק"ו) כתב בפשטות שגם ברכת הטוב והמטיב בכלל איסור ההפסקה כמו בתפילה, כדי שלא יבואו לזלזל בה. ובבן איש חי (שנה ראשונה חקת ס"ג) כתב גם כן ש'ארבע ברכות' של ברכת המזון דינם כתפילת שמונה עשרה, ואין לענות בהם אפילו קדיש וקדושה וברכו, וכן לשאול בברכת המזון מפני היראה ומפני הכבוד דינו כתפלת שמונה עשרה.

ובשו"ע (או"ח סי' קפד ס"ד) כתב שאם אכל ואינו יודע אם בירך ברכת המזון אם לאו, צריך לברך מספק, מפני שהיא מן התורה. וכתב במגן אברהם (סק"ז, הובא במשנה ברורה ס"ק יג), שצריך לחזור ולברך גם ברכה רביעית, אף על פי שאינה אלא מדרבנן וספק דרבנן לקולא, כדי שלא יבואו לזלזל בה.

מו.

נוסח ברכת האורח והזהירות בה

בגמרא מבואר שהאורח מברך ולא בעל הבית, כדי שיברך את בעל הבית. וברכת האורח היא, 'יהי רצון שלא יבוש בעל הבית בעולם הזה ולא יכלם לעולם הבא'. ורבי מוסיף בה דברים, 'ויצלח מאד בכל נכסיו, ויהיו נכסיו ונכסינו מוצלחים וקרובים לעיר, ואל ישלוט שטן לא במעשי ידיו ולא במעשי ידינו, ואל יזדקר לא לפניו ולא לפנינו שום דבר הרהור חטא ועבירה ועון מעתה ועד עולם', וכן נפסק להלכה (שו"ע סי' רא ס"א).

ובמשנה ברורה (סק"ה) הביא בשם הלחם חמודות (דברי חמודות אות כג), שתמה למה אנו משנים נוסח ברכה זו ממה שנאמר בש"ס [ומשמע שכוונתו שמברכים היום רק 'הרחמן הוא יברך את בעל הבית הזה']. וגם בסידור היעב"ץ (ברכת עוכל על ברכהמ"ז) תמה שהאשכנזים מקילים לגמרי בברכה זו ואין אומרים אותה, ודקדק בביאורה והראה שאין בה מילה לבטלה, ויש בה גם דברים על פי הסוד, ועל כן כתב שיש לומר דווקא בנוסח זה המוזכר בגמרא. אך בשולחן הטהור (שם ס"ג) לימד זכות על שאין מברכים ברכת האורח בזמן הזה, כי סומכים על שאומרים 'הרחמן הוא יברך את בעה"ב כמו שנתברכו אבותינו', וכל הברכות בכלל זה, ובזמן הגמרא לא היו אומרים כלל אלו הרחמן שאומרים בזמנינו ולכן תיקנו ברכה מיוחדת לאורח. ולדעתו אין צריך לומר דווקא בנוסח שבגמרא.

ובערוך השולחן (או"ח סי' רא ס"ג) כתב, שפשוט הוא שעכשיו שכל אחד מברך ברכת המזון, מחויב כל אורח לברך ברכה זו, אף שלא כיבדו בעל הבית בברכת הזימון. וכן כתב בשולחן הטהור (שם ס"א) [וכן משמע בשער הציון (ס"ק יד)]. ובהגדה של פסח מבית לוי (ח"א עמ' ריא ס"ח) כתב, שאף בזמן הזה נשאר הדין כמו שהיה בזמן חז"ל, ורק האורח המזמן מברך את ברכת האורח, שעל אופן זה נתקנה התקנה. ובתורת חיים (סופר, שם סק"ג) כתב, שדווקא בזמן הגמרא שהיו מכבדים את האורח לברך ולהוציא את כולם ידי חובתם, היה צריך לברך את בעל הבית בברכה מיוחדת, בעד הזימון שנתנו לו, אבל בזמן הזה שכל

כהן

אם הם שוים ואחד מהן כהן, מצוה להקדימו[ע]. ואם הכהן עם הארץ, תלמיד חכם קודם לו. ואסור לתלמיד חכם להקדים את הכהן לפניו, שמבזה בזה את התורה[עא]. ואם הכהן ג"כ תלמיד חכם, אלא שהוא פחות מן השני, טוב להקדימו, אבל אין חיוב בדבר[עב].

חתן

וחתן ביום חתונתו בוצע אע"פ שיש במסובים גדול ממנו[עג].

בעל הבית בוצע

אם יש עמהם בעל הבית[עד], הוא בוצע ואפילו אם האורח גדול[עה].

פת עכו"ם ופת ישראל

אם בעל הבית אינו נזהר מפת עובד כוכבים, ואין דעתו לאכול כל הסעודה רק פת עובד כוכבים כי היא נקיה, אבל בני ביתו אכלו מפת שאינו נקי של ישראל, ושתי הלחם מונחים על השלחן, צריך לבצוע על פת נקייה של עובד כוכבים, הואיל והוא הבוצע ואין דעתו לאכול אלא מאותו פתו[עו]. ואם בעל הבית נזהר מפת עובד כוכבים, וישראל שאינו נזהר בכך מיסב עמו על השלחן, כיון דמצוה מוטלת על בעל הבית, יבצע מן היפה של עובד כוכבים[עז], וכיון שהותר לבצוע הותר לכל הסעודה[עח]. וכהיום שהמנהג שכל אחד מברך לעצמו ברכת המוציא, לכאורה לא שייך כלל דין זה, אלא כל אחד יברך על פתו שאוכל[עט].

גודל הפרוסה

לא יבצע פרוסה קטנה מכזית, מפני שנראה כצר עין[פ].

אורח מברך ברכת המזון

אם יש שם אורח שאכל מפתו של בעל הבית, הוא מברך אפילו אם בעל הבית גדול ממנו[פא], כדי שיברך לבעל הבית[פב]. ואם בעל הבית רוצה לוותר על ברכתו, ולברך ברכת המזון בעצמו, רשאי[פג]. והוא הדין שיכול ליתן לברך למי שירצה[פד]. אפילו אם אחד סמוך על שלחן בעל הבית ומשלם לו דמי מזונו, שאז אינו צריך לברך את בעל הבית, אפ"ה רשאי ליתן לו לברך[פה].

ברכת האורח

ומה ברכה מברכו, 'יהי רצון שלא יבוש ולא יכלם בעל הבית הזה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא, ויצליח בכל נכסיו, ויהיו נכסיו מוצלחים וקרובים לעיר, ולא ישלוט שטן במעשי ידיו, ואל יזדקק לפניו שום דבר חטא והרהור עון מעתה ועד עולם'[פו]. ויש לו רשות להוסיף בברכת בעל הבית ולהאריך בה[פז].

אמירת הרחמן בברכת המזון

נהגו להאריך בברכת הטוב והמטיב, ואומרים 'הרחמן' בכמה גוונים. ולא ידעתי מאין בא זה להרבות בבקשה בין ברכת המזון לברכת בורא פרי הגפן. ואפשר שנהגו לעשות כן מהא שאמרו 'אורח מברך יהי רצון' וכו'[פח]. ונראה לי שאין בזה משום הפסק. וגדולה מזו מצאנו בברכת המילה שמתפללין על הילד באמצע הברכה אחר שבירך בורא פרי הגפן ומפסיק בין ברכה לשתיה[פט].

עד היכן מפסיק לזימון

אינו צריך להפסיק לזימון אלא עד שיאמר ברוך שאכלנו משלו וכו'[צ], וחוזר וגומר סעודתו בלא ברכה בתחלה[צא]. וי"א שצריך להפסיק עד שיאמר הזן את הכל, וכן נוהגים[צב].

זימון כשאין אחד שיודע כל ברכת המזון

שלושה שאכלו כאחד ואין אחד מהם יודע כל ברכת המזון[צג], אלא אחד יודע ברכה ראשונה[צד] ואחד השניה, ואחד השלישית, חייבים בזימון, וכל אחד יברך הברכה שיודע[צה], ויכוין להוציא את חבירו[צו]. ואע"פ שאין בהם מי שיודע ברכה רביעית, אין בכך כלום[צז]. אבל לחצאין אין לברך, אם האחד אינו יודע כי אם חצי הברכה, שאין ברכה אחת מתחלקת לשתים[צח].

ברכת המזון של הפועלים

פועלים העושים מלאכה אצל בעל הבית, מקצרין בברכת המזון, כדי שלא לבטל מלאכת בעל הבית. כיצד, ברכה ראשונה כתקנה, ושניה פותח בברכת הארץ וכולל בה בונה ירושלים וחותם בברכת הארץ[צט], ואין אומרים ברכת הטוב והמטיב כלל[ק]. במה דברים אמורים, כשנוטלים שכר על מלאכתם מלבד הסעודה, אבל אם אין נוטלים שכר אלא הסעודה שאוכלים לבד, מברכים כל ארבע ברכות כתקנן. וכן אם בעל הבית מיסב עמהם, אע"פ שנוטלים שכר מלבד

[ע] **דכתיב** (ויקרא כא ח) 'וקדשתו', ואמרו חז"ל שהיינו לכל דבר שבקדושה, לפתוח ראשון ולברך ראשון. משנה ברורה (ס"ק סט). [עא] **דווקא** אם מקדימו לפניו דרך חוק ומשפט כהונה דהיינו מפני שהוא כהן, אבל אם נותן לו רשות לברך שלא מחמת כהונה רשאי. משנה ברורה (סק"ע). [עב] **רמ"א** (שם), משנה ברורה (שם). [עג] **משנה** ברורה (ס"ק סח). [עד] **כלומר** בעל הסעודה. משנה ברורה (ס"ק עג). [עה] **רמב"ם** (שם), שו"ע (שם). הבעל הבית קודם אפילו לכהן ותלמיד חכם, כדי שיבצע בעין יפה. משנה ברורה (ס"ק עג). והגה הלחם חמודות (פ"ז אות כג) **כתב** שכהיום נהגו לחלוק כבוד לגדול, והמגן אברהם (ס"ק לג) הסכים עמו, אך כמה אחרונים מפקפקין בזה. אך בסעודה שכל המסובים אוכלים כל אחד ואחד מככרו ומברכים לעצמם, בודאי נכון שבעל הבית יכבד לגדול שיבצע תחילה, כיון שאין כאן טעם משום עין יפה. משנה ברורה (ס"ק עד). [עו] **שו"ע** (שם סי' קסח ס"ה). אם דעתו לאכול בסעודה משתיהם, מברך על איזו שירצה. אבל זה שאין דעתו לאכול רק פת עכו"ם, אין צריך לברך על פת אחר, אף שהוא חשיב טפי. ואף דמוציא את בני ביתו בברכת המוציא, והם אינם אוכלים מזה אלא מפת כשר, מ"מ כיון שהוא אינו חפץ לאכול אלא זה והוא הבעל הבית, הוא העיקר ואזלינן בתריה ויברך על פת שהוא אוכל. משנה ברורה (סק"כ). [עז] **כלומר**, לבצוע ולהוציא את אחרים בברכתו, כמו שאמרו בסוגייתנו בעל הבית בוצע כדי שיבצע בעין יפה. וכיון שהאורח יאכל מפת עכו"ם שהוא יפה ונקי, התירו לו גם כן לבעל הבית לבצוע על הפת של עכו"ם מפני כבוד האורח. אבל בלא אורח אינו מותר כלל למי שנזהר מפת עכו"ם לברך על פת זה, אלא יסלקם מעל השולחן. משנה ברורה (ס"ק כא). [עח] **שו"ע** (או"ח שם, יו"ד סי' קיב סי"ג). [עט] **משנה** ברורה (ס"ק כא). [פ] **שו"ע** (או"ח סי' קסז ס"א), משנה ברורה (סק"ח), וכעין זה ברמב"ם (ברכות פ"ז ה"ג). נראה שלמד כן מדאמרינן בסוגייתנו, בעל הבית בוצע כדי שיבצע בעין יפה, אלמא שאם פורס פרוסה קטנה לאו עין יפה הוא. בית יוסף (ד"ה ושיעור). [פא] **כפי** שמצינו לקמן (מו:) שרבי אמר לרב לברך. בית יוסף (או"ח סי' רא ד"ה וה"מ) בשם הרא"ש (סי' יא). [פב] **שו"ע** (שם סי' רא ס"א), משנה ברורה (סק"ג), וכעין זה כתב הרמב"ם (שם). [פג] **שו"ע** (שם). שלא תיקנו ליתן לאורח אלא לטובת בעל הבית, כדי שיברכנו. וכ"ש אם האורח אינו הגון בעיניו, יש לו לעשות כן. משנה ברורה (סק"ו). [פד] **רמ"א** (שם). אם יש שם גדול, יש לצדד ולומר שהרשות ביד בעל הבית לברך בעצמו. אך לכאורה אין לו רשות להעביר ממנו הזימון וליתן לאחר. ביאור הלכה (ד"ה ואם בעל הבית). [פה] **משנה** ברורה (סק"ז). [פו] **שו"ע** (שם), וכתבה הרמב"ם (ברכות פ"ב ה"ז) בקצרה. בספר לחם חמודות (דברי חמודות פ"ז אות כג) תמה, למה אנו משנים נוסח הברכה של בעל הבית ממה שנאמר בש"ס. משנה ברורה (סק"ה). [פז] **רמב"ם** (שם). [פח] **טור** (שם סי' קפט) בשם אחיו ה"ר יחיאל. [פט] **טור** (שם). [צ] **דבזה** לבד יוצאים ידי ברכת הזימון. משנה ברורה (סי' ר סק"ו). ומקור דין זה מסוגייתנו, כדברי הרא"ש (סי' יב) ולא כדברי רש"י (ד"ה עד), דאילו רש"י פירש עד היכן ברכת הזימון, שצריכים להיות שלשה וכשהם שנים לא יאמרוה. רב ששת אמר עד ברכת הזן, גם היא מברכת הזימון. והקשו עליו התוספות (ד"ה עד) והרא"ש דקיימא לן כרב ששת באיסורי ולדידיה יחיד אינו אומרה, והיאך אנו נוהגים לברך ביחיד ברכת הזן. ועוד הקשו עליו קושיות אחרות, ולפיכך פירשו דעד היכן ברכת הזימון אדלעיל קאי, דאמרינן שלשה שאכלו אחד מפסיק לשנים, כלומר שמפסיק לברך ברכת הזימון ואח"כ יחזור ויאכל. וקאמר עד היכן ברכת הזימון, רב נחמן אמר עד נברך ואח"כ יתחיל לאכול, רב ששת אמר עד הזן והזן בכלל. ונראה שדעת הרמב"ם (ברכות פ"ב ה"א) כדעת הרי"ף שפוסק הלכה כרב נחמן, שהרמב"ם כתב שסדר ברכת המזון כך הוא, ראשונה ברכת הזן וכו', ולגבי זימון (שם פ"ה ה"ג) כתב שכשהם שלשה חייבים לברך ברכת זימון קודם ברכת המזון, ואיזוהי ברכת זימון נברך שאכלנו משלו. וממילא משמע שאינו נקרא זימון כלל אלא נברך שאכלנו משלו לבד, וכיון ששניהם מסכימים לדעת אחת הכי נקטינן. בית יוסף (ד"ה ומפסיק). [צא] **שו"ע** (שם סי' ר ס"ג). דהיינו שאין צריך עוד הפעם נטילת ידים והמוציא, שהרי כשפסק בשביל ברכת הזימון לא הסיח דעתו מלאכול עוד. ואם לא היה דעתו לחזור ולאכול, וחזר ואכל, צריך ברכת המוציא בתחילה וגם נטילת ידים ממילא. משנה ברורה (סק"ז). [צב] **רמ"א** (שם). שהרי התוספות והרא"ש כתבו שהלכה כרב ששת, וגם הר"י כתב שכן דעת בה"ג. דרכי משה (סק"א). וטעמו של רב ששת, שכיון שנברך אינה ברכה, הילכך מסתבר שיפסיק אכילתו בשביל ברכה אחת, כדי שיהא ניכר שמזמנין עליו. בית יוסף (שם). ואף שברכת הזן לאו לגמרי מברכת זימון היא, שהרי היחיד אומר אותה ג"כ, אפ"ה היא שייכת לברכת זימון, לפי שנברך לבד אינה ברכה, שהרי אין בה שם ומלכות, וקאי על מה שמברך המזמן אח"כ ברכת הזן. משנה ברורה (סק"ח). [צג] **שאם** אחד מהם יודע כל ברכת המזון, בודאי נכון שהוא יברך כל הברכות ויוציאם ידי חובתם, ולא לחלק ברכת המזון לפרקים פרקים. משנה ברורה (סי' קצד סק"י). [צד] **לבד** מברכת נברך, שצריך המזמן לומר בתחילת ברכת הזימון. משנה ברורה (ס"ק יא). [צה] **שו"ע** (שם סי' קצד ס"ג). [צו] **משנה** ברורה (ס"ק יב). מקור דין זה מסוגייתנו, תני חדא ברכת המזון שנים ושלשה, ותניא אידך שלשה וארבעה. וכתב הרי"ף דהכי פירושו, שנים ושלשה שאכלו ואין אחד מהם יודע לברך ברכת המזון כולה, אלא אחד יודע ברכה ראשונה והשני יודע השניה והשלישית ואינו יודע הברכה ראשונה, או שאחד יודע לברך ברכה ראשונה ואחד יודע לברך ברכה שניה ואחד יודע לברך ברכה שלישית, חייבים בברכת המזון, לפי שאפשר לברך כל אחד ואחד מהם ברכה אחת שהוא יודע, ונמצאת ברכת המזון משנים מהם או משלשתם, והוכיח כן מהירושלמי (פ"ז ה"א). ואע"פ שרש"י פירש בענין אחר, כבר הסכימו התוספות (ד"ה ולמאן) וה"ר יונה (ד"ה לימא) והרשב"א (ד"ה עד) שפירושו של הרי"ף הוא הנכון, וכן נראה מדברי הרא"ש (סו"ס יב) ג"כ. בית יוסף (ד"ה שלושה). [צז] **שברכת** הטוב והמטיב אינה דאורייתא, ולפיכך אינה מעכבת את השלש ברכות. ומשמע מזה דבאחת משלש ברכות הקודמות, אם אין אחד מהם שיודע אותה, מעכב שלא יברכו כלל, שברכות מעכבות זו את זו. ויש פוסקים שסוברים שאף שמן התורה חייב לברך אותם, מ"מ אין מעכבות זו את זו. ולפיכך מי שאינו יודע לברך כל הברכות ואי אפשר לו לקרא לבקי שיוציאו בברכת המזון, צריך לברך עכ"פ את הברכה שיודע אותה. ולענין דינא, אם אכל כדי שביעה שחיוב ברכת המזון שלו הוא מן התורה, יש להחמיר כשיטה זו ולברך אותה. משנה ברורה (ס"ק יג). [צח] **שו"ע** (שם). ולפי המבואר ברמ"א (שם סי' ר ס"ב), דברכת הזימון הוא עד הזן דווקא, א"כ אם אין אדם אחד שיודע לברך עד גמר הזן כי אם נברך לבד והשני יודע ברכת הזן, אין מחלקין אותה לשתים, אלא יברכו בלי זימון כלל ויתחילו רק מתחילת ברכת המזון. על אף שברכת הזן מעכב לברכת הזימון, שבלתה אינו יוצא בזימון, מ"מ זימון אינו מעכב לברכת הזן שהוא התחלת ברכת המזון, כנ"ל. אח"כ מצאתי שכן כתב בחידושי הרא"ה לברכות בהאי סוגיא. ביאור הלכה (סי' קצד ד"ה אבל לחצאין). [צט] **אף** שדורשים בגמרא מקרא שיברך לה' בברכת המזון על המזון ועל הארץ ועל ירושלים, אין הכוונה שמן התורה צריך לחתום על כל אחד ואחד בברכה בפני עצמה, אלא מדאורייתא די כשיברך על שלשתן בברכה אחת, ומדרבנן תיקנו לחתום בברכה על כל אחד. ובפועלים משום ביטול מלאכה תיקנו שרק הזן יברך בפני עצמה, אבל ברכת הארץ ובנין ירושלים, כיון שדומות זו לזו יכללם בברכה אחת. משנה ברורה (סי' קצא סק"א). [ק] **שזו** אינה כי אם מדרבנן בעלמא, ועקרוה אצל פועלים בין שמברכין בעצמן בין ששומעין מפי אחר המזמן ומברך ברכת המזון כתיקונה, הרי הן עומדין למלאכתן כשחותם ברכת ירושלים. משנה ברורה (סק"ג).

פניני הלכה

אחד מברך לעצמו בטלה תקנת ברכה זו, וזהו הטעם שנוהגים שלא לאמרה אלא אומרים רק 'הרחמן הוא יברך את בעל הבית' [וע"ע בתשובות פוסקי זמננו בסוף ספר 'אורח מברך', שנקטו גם כן שברכת האורח נתקנה רק כשהאורח מברך לכולם].

ובספר זה השולחן (ח"א סי' רא ס"א) כתב, שמאוד צריך להזהר לומר הברכה בנוסח שבגמרא, כי הוא חיוב מדין הגמרא, וראוי לכל אחד ללמדה בעל פה כדי שתהיה שגורה על פיו.

ויש להעיר, שנוסח הברכה בכל הסידורים הוא לברך את בעל הבית, שלא יבוש בעולם הזה וכו', וכמבואר בסוגייתנו, אך בכתב-יד של סידור התפילה של חסידי אשכנז (אוקספורד-בודליאנה מס' 1103 דף 38, א20) הנוסח 'שלא יבוש בעל הבית הזה ולא תכלם בעלת הבית הזאת, ויצליחו מאד בכל נכסיהם'.

מקום ברכת האורח

כתב הרמב"ם (ברכות פ"ב ה"ז), ברכה רביעית צריך להזכיר בה שלש מלכיות, וכשמברך האורח אצל בעל הבית מוסיף בה ברכה לבעל הבית, כיצד, אומר 'יהי רצון שלא יבוש בעל הבית בעולם הזה ולא יכלם לעולם הבא' וכו'. ויש לו רשות להוסיף בברכת בעל הבית ולהאריך בה.

וכתב באבן האזל (על הרמב"ם שם), שמדברי הרמב"ם מוכח שברכת האורח היא המשך לברכה רביעית והוספה עליה ואינה ברכה בפני עצמה. ולפי זה על כרחך צריך לומר את היהי רצון תיכף אחר 'אל יחסרנו' ולא לענות אמן בינתיים ולא להפסיק באמירת 'הרחמן' ביניהם. וצידד עוד, שעל פי דברי הרמב"ם שיש לו רשות להוסיף בברכת בעל הבית ולהאריך בה, אפשר שכל ברכות הרחמן שאנו אומרים, אם יאמרו אותם אחר ברכת בעל הבית אף הם מצורפים לברכת הטוב והמטיב, ואין לענות אמן אלא אחר סיום כולם, אבל כשאין אורח אפשר שאין תפילות 'הרחמן' מצטרפים והברכה הרביעית מסתיימת ב'אל יחסרנו', ושם צריך לענות אמן כשאין אורח.

ועל דרך זה הביא בהגדה של פסח מבית לוי (ח"א עמ' ריא ס"ז) בשם הגרי"ז, שהיה מצוה לומר את ברכת האורח מיד בסיום הברכה אחר 'אל יחסרנו', וכשהיה אורח מיסב לשולחנו לא היה עונה אמן אחר 'אל יחסרנו' אלא בסיום ברכת האורח, וכמו שמשמע מלשון הרמב"ם.

וכן כתב בזה השולחן (ח"א סי' רא ס"א), שנראה שצריך להסמיך ברכה זו לסוף ברכה רביעית, לאמירת 'אל יחסרנו', לפי ששניהם חובה, ולא להפסיק ביניהם באמירת 'הרחמן' של רשות, ובפרט שאפשר שברכת האורח נתקנה מעיקר הנוסח של ברכה רביעית, כמו שנראה מלשון הרמב"ם הנ"ל. ובזה ביאר מה שאמרו בסוגייתנו שהאורח צריך לברך ברכת המזון כולה כדי שיברך את בעל הבית בברכה זו, ואם אין ברכת האורח מכלל טופס הברכה, קשה למה צריך האורח לברך את כל ברכת המזון, והרי גם אם בעל הבית יברך יוכל האורח לומר אחר כך ברכה זו. ומשמע שמכלל נוסח ברכה רביעית היא, ולכן המברך את הברכה הרביעית מברך ברכה זו [אמנם לדברי התורת חיים הנ"ל טעם אחר יש בדבר,

הסעודה, מברכים כל ארבע ברכות[קא]. והאידנא לעולם מברכים כל ארבע ברכות, שאין דרך בני אדם עכשיו להקפיד בכך, ומסתמא אדעתא דהכי שוכרים פועלים שיברכו כל ארבע ברכות כתקנם[קב].

פתיחתן וחתימתן של הברכות

כל הברכות כולן פותח בהם בברוך וחותם בהם בברוך, חוץ מברכה אחרונה של קריאת שמע וברכה הסמוכה לחבירתה. וברכת הפירות והדומה לה וברכת עשיית המצות, ומאלו הברכות שאמרנו שהן דרך שבח והודיה יש מהן פותח בברוך ואינו חותם בברוך, ויש מהן שהוא חותם בברוך ואינו פתוח בברוך, אלא מעט מברכת המצות כגון ברכת ספר תורה ורואה קברי ישראל מאלו שהן דרך שבח והודייה, אבל שאר ברכות המצות כולן פותח בהן בברוך ואינו חותם[קג].

ברכה שניה של קריאת שמע של שחרית

ברכה שניה של קריאת שמע אינה פותחת בברוך, מפני שהיא סמוכה לברכת יוצר אור[קד].

מו:

ברכת המזון בבית האבל

כשמברכין ברכת המזון בבית האבל, בין כשהאחרים האוכלין עמו מברכים ובין כשהוא עצמו מברך, אומר ברכה רביעית כנוסח זו, 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם האל אבינו מלכנו בוראנו גואלנו קדושנו קדוש יעקב[קה] המלך החי הטוב והמטיב אל אמת דיין אמת שופט בצדק וכו'[קו], לוקח נפשות במשפט שליט בעולמו לעשות בו כרצונו, כי כל דרכיו במשפט ואנחנו עמו ועבדיו ובכל אנחנו חייבים להודות לו ולברכו, גודר פרצות ישראל הוא יגדור הפרצה הזאת מעלינו ומעל אבל זה לחיים ולשלום'[קז]. ומבקש רחמים על האבל לנחמו כפי מה שירצה, וגומר הרחמן כו'[קח].

המזמן אומר ברוך שאכלנו משלו

אומר אחד מהם 'נברך שאכלנו משלו', והם עונים ואומרים 'ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו', והוא חוזר ואומר 'ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו[קט], ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם הזן את העולם' וכו'[קי].

מהיכן מברך ברכת המזון כשהפסיק לזימון

אם הפסיק סעודתו לזימון, והיה דעתו לחזור ולאכול פת, אף על פי שלא אכל אחר כן, כשרוצה לברך מברך מתחלה ברכת הזן, וכל שכן אם חזר ואכל[קיא]. אבל אם לא היה בדעתו לאכול רק פרפרת או בשר ודגים וכיו"ב, יצא ידי חובת ברכת הזן, ואין לו להתחיל מתחלת ברכת המזון רק מברכת נודה לך ואילך. ויזהר לכתחלה שלא ישיח בינתים. ואחר ברכת המזון יברך מעין ג' שהיא ברכה אחרונה על הפרפרת שהיא מחמשת המינים, כי לא נפטרה בברכת המזון הואיל ולא בירך בה ברכת הזן[קיב].

כיבוד הגדול בסעודה

בהסיבה

גדול מיסב בראש ושני לו למטה הימנו. היו שלשה מטות, גדול מיסב בראש, ושני לו למעלה הימנו, ושלישי לו למטה הימנו[קיג].

במים ראשונים

אם רבים מסובין בסעודה, הגדול נוטל ידיו תחילה[קיד]. והרא"ש היה רגיל ליטול באחרונה, כדי לא להפסיק בשהיה מרובה ולא לדבר[קטו] אפילו שיחה מועטת[קטז].

כיבוד המברך במים אחרונים

אם המסובין רבים, עד חמשה מתחילין מן המברך[קיז]. ואם הם יותר, מתחילין מן הקטן היושב בסוף המסבה[קיח], ונוטלים דרך ישיבתן, ואין מכבדים זה את זה ליטול[קיט], עד שמגיעים לחמשה האחרונים, וכיון שלא נשארו אלא חמשה שלא נטלו, מתחילים מן המברך[קכ]. וכיון שנטל הוא ידיו, אותן הארבעה שאצלו אין מכבדים זה את זה, אלא נוטלים דרך ישיבתם[קכא].

מי מברך ברכת המזון כשיש כמה אורחים

אם יש כמה אורחים, תלוי לפי דעתו של בעל הבית, ואפילו ליתן לקטן שבהם[קכב].

במה מכבדים

אין מכבדין בידים מזוהמות, ולא

[קא] **רמב"ם** (ברכות פ"ב ה"ב), **שו"ע** (שם סי' קצא ס"א). שמסתמא מוחל להם. משנה ברורה (סק"ד). [קב] **שו"ע** (שם סי' קצא ס"ג). ולענין ברכת הזימון אם מחויבין פועלים בכך או לא, יש דעות בין האחרונים. ולפי מה שכתב השו"ע כאן, לא נפק"מ מידי לדידן, דבודאי חייבים. אך כשאוכל פועל עם אנשים אחרים והוא גמר סעודתו מקודם, נראה דלא ימתין עליהם אם אינם רוצים לענות אותו, שבכגון זה בודאי בעל הבית מקפיד. משנה ברורה (סק"ג). [קג] **רמב"ם** (שם פי"א ה"א). ביאור הלשון, כל הברכות כולן פותח בהן בברוך וחותם בברוך חוץ מברכה אחרונה של קריאת שמע וברכה הסמוכה לחבירתה. ואעפ"י ששתי מינין אלו ענין אחד להם, מנאם כשתים, משום דברכה הסמוכה לחבירתה היינו סמוכה לה ממש, וה"ה לברכה אחרונה של הלל אלא שרבינו חדא מינייהו נקט. וברכת הפירות והדומה לה וברכת עשיית המצות ואלו שאמרנו שאין פותחות וחותמות יש מהם פותח ואינו חותם וכו'. והכלל הזה צודק בכל אלו הברכות, אלא במעט מברכת המצות כגון ברכת ספר תורה שפותח וחותם, ומהברכות שהם דרך שבח והודאה רואה קברי ישראל, וה"ה לקידוש והבדלה אלא חדא מינייהו נקט. אבל שאר המצוות כולן חוץ מברכת ספר תורה, הכלל הזה צודק בהם שפותח ואינו חותם. כסף משנה. [קד] **שו"ע** (או"ח סי' ס). כפי שמבואר בסוגייתנו. ביאור הגר"א. [קה] **לפי"ז** אין אומר בבית האבל ג' הטבות וג' גמולות, וכן הוא בבית יוסף. משנה ברורה (סי' קפט ס"ק ז). אך בש"ך (יו"ד סי' שעט סק"א-ג) כתב, [יש להוסיף] 'רועינו רועה ישראל המלך הטוב והמטיב לכל אל שבכל יום ויום הוא הטיב הוא מטיב הוא ייטיב לנו המלך החי הטוב והמטיב אל אמת דיין אמת' כו', שודאי צריך לומר הברכה מתחילה כתיקון חכמים. [וכן בסוף הברכה מסיים] 'הוא גמלנו כו' וכל טוב וכו' אל יחסרנו, הרחמן הוא' כו'. [קו] **רמב"ם** (ברכות פ"ב ה"ח), **שו"ע** (או"ח סי' קפט ס"ב, יו"ד סי' שעט ס"א), משנה ברורה (סק"ו). [קז] **רמ"א** (שם). וברמב"ם (שם) כתב, שליט בעולמו לעשות בו כרצונו שאנחנו עמו ועבדיו ובכל אנחנו חייבין להודות לו ולברכו. [קח] **רמב"ם** (שם). מה שלא ראיתי נוהגים להוסיף ברכת אבלים בברכה רביעית, נלענ"ד שסמכו על השיטות שברכת אבלים אינה אלא בעשרה. באר הגולה (סוף סי' קפט). [קט] **יש** דעות בין האחרונים אם המסובים צריכים לענות אמן אחריו, והמנהג שלא לענות. משנה ברורה (סי' קצב סק"ג). ולכולי עלמא המזמן לא יענה אמן אחר אמירת המסובין ברוך שאכלנו וכו', כיון שהוא בעצמו חוזר ואומר גם כן ברוך. שער הציון (סק"ג). [קי] **רמב"ם** (שם פ"ה ה"ג), **שו"ע** (או"ח סי' קצב ס"א). משמע מזה שלא יאמר ברוך הוא וברוך שמו. ויש פוסקים שכתבו לומר ברוך הוא וברוך שמו, וכן המנהג. ועיין במגן אברהם (ריש הסימן) ובשארי אחרונים דעכ"פ לא שייך זה ביחיד, וגם בשלשה אין לומר אותו רק המברך ולא שנים המזמנים עמו. משנה ברורה (סק"ד). ומקור דין זה מסוגייתנו, להיכן הוא חוזר, ואסיקנא למקום שפסק. ופירש הרי"ף להיכן הוא חוזר, כשהוא אומר נברך שאכלנו משלו, למקום שפסק, שאומר ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו. בית יוסף (ד"ה והוא חוזר ואומר). [קיא] **רמ"א** (שם סי' ר ס"ג). ומקור דין זה שאם לא אכל אינו חוזר לראש הוא מסוגייתנו לפי מה שמשמע מהרא"ש, שאינו צריך לברך שלש ברכות אלא לפי שאכל אחר שהפסיק, אבל אם לא אכל אחר שהפסיק, היינו דאיבעיא לן להיכן הוא חוזר, ואסיקנא דאינו חוזר אלא למקום שפסק, דהיינו לברכת הארץ. וכן כתבו הגהות מיימון בפ"ה (ד"ה שלשה) בשם סמ"ק (סי' קט עמ' פד). וכל זה לדברי הפוסקים כרב ששת שצריך להפסיק עד סוף ברכת הזן [כפי שהובא לעיל בשם הרמ"א], דאילו להרי"ף והרמב"ם שפסקו כרב נחמן שאינו צריך להפסיק אלא לנברך שאכלנו משלו בלבד [וכך הובא לעיל בשם השו"ע], דבר פשוט הוא שאע"פ שלא חזר לאכול אחר שהפסיק, צריך להתחיל מתחילת ברכת הזן. בית יוסף (ד"ה ולאחר שיגמור). [קיב] **ביאור הלכה** (ד"ה לחזור ולאכול). ועיין בפרי מגדים (א"א סק"ג) שמסתפק בדברים שברכתן בורא נפשות רבות, אם צריך שוב לברך או אפשר שיצא בברכת נודה לך. וגם ברכה ראשונה צ"ע אם יש לברך, עיי"ש. אך הרבה ראשונים סוברים שאם חוזר לסעודתו, מסתמא לא כיון לצאת מתחילה בברכת הזן. ואם התכוין לצאת בברכת הזימון, דדומה כאילו הוא מברך בעצמו, אסור לאכול שום דבר באמצע ברכת המזון קודם שגומר אותה, וצ"ע. ביאור הלכה (שם). [קיג] **רמב"ם** (שם פ"ז ה"א). [קיד] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (שם סי' קסה ס"ב). דכן הוא כבודו. משנה ברורה (סק"ד). [קטו] **שו"ע** (שם), משנה ברורה (סק"ו). [קטז] משנה ברורה (סק"ו). הרא"ש סובר, דשאני בזמן התלמוד שהיה לכל אחד מהמסובין שולחן בפני עצמו, והיה אוכל מיד שנטל ידיו, אבל עכשיו ששולחן אחד לכל ומתחילין לאכול ביחד, דהיינו שלאחר שנטלו כולם ידיהם, הגדול מברך ומוציא כולם בברכתו, טוב יותר ליטול באחרונה כדי שלא יבוא לידי הפסק ודיבור בינתים. והנה השו"ע (שם סי' קסו ס"א) הסכים דטוב ליזהר מלהפסיק ומלדבר, וכן נהגו כל העולם להחמיר בזה, ואפילו בשהייה הרבה מחמירים, וכדברי הרמ"א שם. וא"כ בסעודות גדולות שיש הרבה מסובין, אם ימתינו כל המסובין עד שיטול הגדול ישהו הרבה מאד, וגם יבואו לידי דיבור בינתים, וע"כ מן הנכון שהגדול יטול תחילה כבזמן הש"ס, ולא יוציאם בברכת המוציא אלא יברך לעצמו. וכן כל אחד ואחד מן המסובין יטלו ידיהם ויברך כל אחד ואחד לעצמו, ולא יצטרכו לשהות כלל. משנה ברורה (סק"ה). וכהיום שעל פי רוב המנהג שכל אחד מברך על פתו לעצמו, לא שייך טעם הרא"ש, וחזר המנהג שהיה בזמן התלמוד, שהגדול נוטל תחילה ואוכל. ביאור הלכה (ד"ה והרא"ש). ויש לתמוה על הרמב"ם (שם) שכתב בסתם שהגדול נוטל ידיו תחילה, ולא חילק כדברי רש"י בסוגייתנו (ד"ה מתחילין) בין היכא דמייתו תכא קמיה לאלתר להיכא דלא מייתו תכא קמיה לאלתר. ואפשר לומר שסובר הרמב"ם שמאחר שבסוף הביא רב ששת מתניתא 'מים ראשונים מתחילים מן הגדול', היינו לומר שלעולם מתחילים מן הגדול, ואפילו לא מייתו תכא לאלתר קמיה. ואע"ג שלפני זה הוא עצמו הקשה לריש גלותא 'ישב גדול וישמור עד שנוטלים כולם', הוא רק בדק את ריש גלותא, אבל לאמיתו של דבר, אם ישמור ידיו עד שנוטלים כולם לית לן בה, והיינו דמתניתא קתני סתם 'מתחילין מן הגדול' ולא מחלקת. כסף משנה. [קיז] **כדי** שיעיין בארבע ברכות של ברכת המזון בתוך הזמן שיטלו אלו הד' אנשים הנשארים. ואע"ג שהיום המנהג שכל אחד מהמסובין מברך לעצמו ואין יוצאים בברכתו, מ"מ לא נשתנה הדין, שגם היום מהנכון שיאמרו המסובין כל ברכה וברכה בלחש עם המברך שמברך בקול רם, [כדאיתא בסי' קפ"ג ס"ז], וגם ברכת הזימון צריך המברך לומר לפניהם, משום הכי צריך לעיין קצת מתחילה. משנה ברורה (סי' קפא ס"ק יג). [קיח] **והטעם** הוא כדי שלא יהא צריך המברך להמתין הרבה אחר נטילתו עד שיטלו כולם, וגנאי הוא לו וגם דהוי הפסק. משנה ברורה (ס"ק יג). ולכאורה היום שאנו מברכין כולם, גם בקטן יש משום הפסק. ואולי שאנו צריכין לחוש יותר למברך, דהוא העיקר יותר, ובכל מה שאפשר לתקן מתקנים. שער הציון (ס"ק מ). ומ"מ היום שכולם מברכין בעצמם, אף אם יתחילו מן הקטן יהיה הפסק גדול מן הנטילה לברכה להנוטלין ידיהם בראשונה, א"כ מהנכון שיושיטו מים על השולחן לנטילה באיזה מקומות ולא כוס אחד לכל המסובין שעל ידי זה ימשך הרבה, כנלענ"ד. ביאור הלכה (ד"ה מן הקטן). [קיט] **דאין** זה כיבוד במה שירמוז לו שהוא ירחץ תחילה ידיו המזוהמות. משנה ברורה (ס"ק יד). [קכ] **שו"ע** (שם סי' קפא ס"ו), משנה ברורה (ס"ק יג). כדי שבשיעור הזמן שיטלו הד' את ידיהם יוכל הוא לעיין בברכת המזון וכנ"ל. ואף דקיי"ל דתיכף לנטילה ברכה, בשיעור זה לא חשיב הפסק. ומיהו אפשר דבכדי אין להפסיק כלל. משנה ברורה (ס"ק טו). [קכא] **משנה** ברורה (ס"ק טז). כתב הרמב"ם (שם פ"ז הי"ג) 'הביאו להם מים לנטילה כל שמברך ברכת המזון הוא נוטל ידיו תחלה, כדי שלא ישב הגדול וידיו מזוהמות עד שיטול אחר, ושאר הסועדין נוטלין ידן בסוף זה אחר זה'. וכתב הראב"ד ז"ל איני יודע מהו זה, שהרי הגדול נותן רשות לקטן ממנו לברך. והטעם כדי שיעיין בברכת המזון בעוד שהאחרים נוטלין ידיהם, וכשהם מאה די לו בחמשה לעיין ולא יותר, כדי שיהא סמוך לנטילת ידים ברכה, ונטילת ידים שבינתים אינה הפסק. וי"ל לדעת הרמב"ם, דההיא מתניתא איתניא בימיהם כיון שנטל זה ידיו מיד מסלקין השולחן מלפניו כדפירש רש"י, אבל השתא שאין מסלקין השולחן מלפני אותו שנטל ידיו, אפילו הם מאה גדול נוטל ידיו תחילה כדי שלא ישב וידיו מזוהמות. כסף משנה. [קכב] **משנה** ברורה (סק"ד). כן משמע מסוגייתנו, מהא

פניני הלכה

שרק משום שכבודהו לברך צריך לברך ברכת האורח]. ולכן כתב, כדברי האבן האזל והגרי"ז הנ"ל, שצריך להסמיך ברכת האורח לברכת הטוב והמטיב ולא להפסיק ב'הרחמן', ואפשר שאף אין להפסיק בעניית 'אמן' אחר אמירת 'אל יחסרנו' לפני ברכת האורח, שאז הוא סיום הברכה. והסידורים שגו במה שהדפיסו נוסח הברכה אחר ה'הרחמן'.

אמנם במחזור ויטרי (עמ' 52) כבר נכתבה ברכת בעל הבית בסוף 'הרחמן', וכן בצרור החיים (לתלמיד הרשב"א, עמ' נ) אחר שסידר כל סדר 'הרחמן' קודם אמירת 'ממרום ילמדו עליו' כתב שהאורח מברך לבעל הבית וכתב נוסח הברכה.

מו:

הסיבה בליל הסדר בכל גופו או בראשו בלבד

בסוגייתנו נתבארו אופני ההסיבה בסעודה, והובא שהפרסיים היו נוהגים שבזמן שהן שתי מטות, גדול מסב בראש ושני לו למעלה הימנו, ובזמן שהם שלש גדול מסב באמצע, שני לו למעלה הימנו, שלישי לו למטה הימנו. וכתב רש"י (ד"ה מזמן), שהיו רגילים לאכול בהסיבה על צדו השמאלית, מוטה ורגליו לארץ, איש איש על מטה אחד.

ולענין ליל הסדר פסק בשו"ע (או"ח סי' תעב ס"ב) שיכין מקום מושב שישב בהסיבה דרך חירות. ודנו האחרונים באיזה אופן היא ההסיבה, אם כמו שמשמע ברש"י בסוגיין בזמן שהיו נוהגים לאכול בהסיבה היה כל הגוף מוטה על המיטה ורק הרגליים היו בארץ, או שמא די בהטיית הראש לבד לבד די.

במשנה ברורה (שם סק"ז) כתב, שהסיבה היא שיהיה ראשו מוטה לצד שמאל על המטה או על הספסל, וכרים תחת ראשו אצל השולחן. ומשמע מלשונו לכאורה שדי בהטיית הראש. וכתב בסידור פסח כהלכתו (ח"ג פ"ג הערה 40), שנראה שהסיבת הראש ע"י עקימת הראש אינה הסיבה, ואפילו אם מניח משהו לתמוך הראש, ואין בזה שום דרך חירות. והסיבה בזמן התקנה היתה על המיטה והספסל והיא בהטיית הגוף, ולא שמענו שדי בהסיבת הראש בלי הסיבת הגוף. ומדברי המשנה ברורה עצמו מוכח שצריך להסב בכל גופו, שכן כתב בביאור הלכה (שם ד"ה ואטר) שמי שהוא גידם ביד ימינו או שיש לו מום צ"ע איך יעשה ההסיבה, שאם יסב בשמאלו כמו שאר בני אדם במה יאכל, שהרי אינו יכול לאכול אלא בשמאלו, והרי הוא מוטה עליה. ואם היה די בהסיבת הראש לבד ואין צריך להטות גופו, הרי יכול להטות את ראשו ויאכל ביד שמאלו שאינו נשען עליה. ומוכח שאין די בהסיבת הראש וצריך גם הסיבת הגוף.

וכן כתב בחוט שני (פסח פ"ו סק"ו), שהסיבה צריכה להיות בכל הגוף, וכתב שאפשר שאף כוונת המשנה ברורה אינה לומר שדי בהסיבת הראש, אלא שגם כשמטה את גופו אין די בכרים וכסתות שתחת גופו, וצריך שגם תחת ראשו יהיו כרים וכסתות.

ובדרכי חיים ושלום (סי' תרו) כתב, שהמנחת אלעזר היה נוהג שהסיבה היתה כמו שוכב בכל גופו על הכר רק רגליו על הארץ. ובספר ויגד משה (סי' ס אות ז) הביא שכמה צדיקים

בגשרים, ולא בדרכים, אלא בפתח הראוי למזוזה[קכג] ובשעת כניסה[קכד]. והא דאין מכבדים בדרכים אלא בפתח הראויה למזוזה, היינו שכל אחד הולך לדרכו ואינן בחבורה אחת, אבל אם הם בחבורה אחת, מכבדים בדרכים. ובמקום סכנה, אין צריך לכבד כלל[קכה].

מז.

מזוזה לבית כנסת ולבית מדרש

בתי כנסיות ובתי מדרשות שאין בהן בית דירה פטורין מן המזוזה לפי שהן קדש[קכו]. וי"א שבית המדרש חייב במזוזה, ונכון לחוש לדבריהם, אבל לא יברך עליה[קכז].

טעימה לפני הבוצע

אין המסובין רשאים לטעום עד שיטעום הבוצע[קכח], כלומר, אינם רשאים לחתוך מן הככר של הבוצע ולטעום לפניו[קכט]. אבל מותר לתת לכל אחד חלקו קודם שאוכל הוא, והם ימתינו[קל] עד שיאכל הוא[קלא]. ואם כל אחד אוכל מככרו ואין כולם זקוקים לככר שביד הבוצע[קלב], רשאים לטעום קודם, אע"פ שהם יוצאים כולם בברכת המברך. ואם הוא שבת או יו"ט, צריך שיהא לפני המסובים לחם משנה חוץ ממה שלפני הבוצע, ואז יהיו רשאים לטעום קודם הבוצע[קלג].

להמתין לחבירו בסעודה

שנים ממתינים זה את זה בקערה[קלד], שכשהאחד מסלק ידו מן הקערה לשתות או לדבר אחר, חבירו מפסיק מלאכול עד שיגמור השתיה[קלה], והוא שלא יהא שהייתן הרבה ושלא יפסיק בדברי שיחה[קלו]. אבל אם הם שלשה, אין השנים פוסקים בשביל האחד[קלז].

הבוצע פושט ידו לאכול ראשון

הבוצע[קלח] פושט ידו תחלה לקערה לאכול[קלט], ואם בא לחלוק כבוד למי שגדול ממנו, רשאי[קמ].

הגדול פושט ידו לאכול ראשון

שנים שיושבין על השלחן, הגדול פושט ידו תחלה[קמא].

זמן הבציעה

אין הבוצע רשאי לבצוע עד שיכלה אמן מפי רוב העונים[קמב], אם הוא מוציאם ידי חובתם בברכה[קמג].

סיים תפילתו כשהציבור עונים אמן

אם בעוד האדם מתפלל סיים שליח ציבור ברכה, וקודם שכלתה עניית אמן מפי רוב הצבור סיים זה תפלתו אחר יהיו לרצון, וכבר אמר תחנונים הרגיל בהן, עונה עמהם אמן[קמד].

צורת אמירת אמן

אמן חטופה

לא יענה אמן חטופה, דהיינו כאילו האל"ף נקודה בשו"א[קמה], וה"ה שלא יאמר אמן בשאר נקודות בשור"ק או בחול"ם וכה"ג, כי בכל זה אין משמעות פירושו לשון האמנת דברים, אלא יקרא האל"ף בקמ"ץ גדול[קמו]. וכן שלא יחטוף וימהר לענות אותו קודם שיסיים המברך[קמז], אלא ימתין עד שיסיים הש"ץ כל התיבה אחרונה לגמרי. ויש אנשים שמתחילים לענות בעוד שהש"ץ עומד עדיין בחצי תיבה אחרונה, וזה אסור[קמח].

אמן קטופה

וכן לא יענה אמן קטופה, דהיינו שמחסר קריאת הנו"ן או האל"ף או המ"ם ואינו מוציאה בפה שתהא ניכרת[קמט]. גם לא יפסיק באמצע המלה[קנ].

אמן יתומה

ולא יענה אמן יתומה, דהיינו שהוא חייב בברכה אחת ושליח ציבור מברך אותה וזה אינו שומעה[קנא], אע"פ שיודע איזו ברכה מברך השליח ציבור[קנב], מאחר שלא שמעה, לא יענה אחריו אמן, דהוי אמן יתומה[קנג]. ויש מחמירין דאפילו אינו מחויב באותה ברכה, לא יענה אמן אם אינו יודע באיזה ברכה קאי שליח ציבור, דזה נמי מקרי אמן יתומה[קנד]. ולא ימתין עם עניית האמן, אלא מיד שכלה הברכה יענה אמן[קנה]. ותוך כדי דבור כדיבור דמי[קנו]. ובצבור קי"ל דעד שכלו רוב הצבור לענות אמן הוא עדיין בכלל הברכה ומותר לכל אחד לענות עמהם[קנז].

דרבי ור' חיא ורב דהוו יתבי בסעודתא ונתן רבי רשות לרב לברך, אף דר' חיא היה גדול ממנו. שער הציון (סק"ד). [קכג] **ובכלל** הזה בית הכנסת ובית המדרש. רבי עקיבא איגר (יו"ד סי' רמג סי"ז ד"ה לא בפתח). [קכד] **רמב"ם** (שם פ"ו ה"ב). [קכה] **רמ"א** (יו"ד סי' רמג סי"ז). [קכו] **רמב"ם** (תפילין ומזוזה וספר תורה פ"ו ה"ו), וכך הובא בשו"ע (יו"ד סי' רפו ס"ג, י). [קכז] **שו"ע** (שם סי' רמג ס"י). ומסוגייתנו משמע דהלכה כמאן דפטר, גבי אביי ורב הוו אזלי, כי מטו לפתחא דבי כנישתא אמר ליה ליעול מר, אמר ליה ועד השתא לאו מר אנא, אמר ליה הכי אמר רבי יוחנן אין מכבדין אלא בפתח שיש בו מזוזה, מזוזה סלקא דעתך, אלא בפתח הראוי למזוזה, משמע דפתח בית הכנסת פטור ממזוזה. בית יוסף. [קכח] **רמב"ם** (שם פ"ז ה"ה), שו"ע (שם סי' קסז סט"ו). [קכט] **משנה ברורה** (ס"ק עו). והיינו כשיצאו בברכת הבוצע. ועיין בפרי מגדים (א"א ס"ק לה) שמצדד דאפילו אם לא נתכוין לצאת בברכתו, וכל אחד מברך לעצמו, כיון שכולם זקוקים לככרו של הבוצע אין מדרך הכבוד לטעום קודם שיטעום הוא. משנה ברורה (ס"ק עו). [קל] **ואין** בזה הפסקה שכל זה צורך סעודה הוא. משנה ברורה (ס"ק עח). [קלא] **רמ"א** (שם). ואפילו נתן להם בפירוש רשות לכך, י"א ג"כ דלא מהני. ודעת הט"ז (ס"ק טו) בענין זה שאין כדאי לבוצע שיחלק לכל אחד חלקו. מאחר שאינם רשאים לטעום מהם עד שיטעום הוא תחילה, א"כ נחשב לו הדבר להפסק בין הברכה לאכילה, שהרי אם היו רשאים לטעם מקודם אחרי שהוא מוציאם בברכתו, זה לא היה נחשב להפסק, שהרי הברכה חלה על כולם, ועל ידי שיקבלו תיכף חלקם ויטעמו יהיה נסמך הברכה לאכילתם, אבל אחרי שהם אינם רשאים לטעום, מה לו להפסיק, הפסק אסור לכתחילה. אלא יראה לטעום קודם, ואח"כ יחלק לכל אחד מהם. משנה ברורה (ס"ק עט), שער הציון (ס"ק סט). [קלב] **כלומר** שיש לכל אחד מהם ככר שלם, שאם אין לכל אחד רק פרוסת לחם, הרי הם זקוקים לככרו, דהלא מצוה לכתחילה לברך על שלימה. משנה ברורה (סק"פ), שער הציון (ס"ק עא). [קלג] **שו"ע** (שם), משנה ברורה (ס"ק פא-פב), וכעין זה בשו"ע (שם סי' רעד ס"ג). שאם אין לפני כל אחד מהמסובים לחם משנה, הרי הם צריכים לסמוך על הבוצע שיש לפניו לחם משנה ולטעום מאותו לחם, ואינם רשאים לטעום לפניו. משנה ברורה (ס"ק פג). [קלד] **רמב"ם** (ברכות פ"ז ה"ו), **שו"ע** (שם סי' קע ס"ג). [קלה] **שו"ע** (שם), משנה ברורה (ס"ק יג). [קלו] **משנה ברורה** (ס"ק יג). [קלז] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (שם). [קלח] **שהוא** הבעל הבית או מי שנתנו לו רשות לבצוע תחלה. משנה ברורה (או"ח סי' קסז ס"ק פו). [קלט] **שכיון** שחלקו לו כבוד לברך תחילה ולבצוע להוציא המסובים, ראוי לכבדו שיפשוט ידו לקערה תחילה. משנה ברורה (ס"ק פו). [קמ] **שו"ע** (שם סי' קסז סי"ז), רמב"ם (ברכות פ"ז ה"ה). [קמא] **שו"ע** (שם סי' קע ס"א). אפילו בדאיכא קערות טובא, לא יפשוט ידו לקערה שלפניו עד שהגדול יפשוט תחילה לקערה שלפניו. וה"ה במניחין פירות לפני כל אחד ואחד, שיפשוט הגדול ידיו תחילה. משנה ברורה (ס"ק כח). ומקור דין זה מסוגייתנו. ביאור הגר"א. [קמב] **שו"ע** (שם סי' קסז סט"ז). [קמג] **משנה ברורה** (ס"ק פד). והטעם, שגם עניית אמן מכלל ברכה היא. אבל המיעוט המאריכין יותר מדאי אין צריך להמתין עליהם, שכל המאריך באמן יותר מדאי אינו אלא טועה. משנה ברורה (ס"ק פה). והרמב"ם (ברכות פ"ז ה"ה) כתב, אין הבוצע רשאי לטעום עד שיכלה אמן מפי רוב המסובין. בסוגייתנו מובאת מימרא דרבה בר בר חנה, אין הבוצע רשאי לבצוע עד שיכלה אמן מפי העונין, רב חסדא אמר מפי רוב העונין, כך הגירסא בספרים. אך הרי"ף ז"ל גורס אין הבוצע רשאי לטעום עד שיכלה אמן מפי רוב המסובין וכו', והיא גירסת הרמב"ם, ודא ודא אחת היא. כסף משנה. [קמד] **שו"ע** (שם סי' קכד סי"א), משנה ברורה (ס"ק מג). אף שצריך לענות אמן מיד כשכלה הברכה, שאם לא כן הוי כעונה אמן בלי ברכה כלל, מ"מ כאן אם לא כלתה עדיין אמן מפי רוב הציבור שפיר דמי, משום דעניית אמן ג"כ מכלל הברכה הוא [כמו שמבואר בסוגייתנו. ט"ז (סק"ו), ביאור הגר"א (ד"ה אם בעוד)], וכשעונין אמן הוי כמו שהיו גומרים עתה עצם הברכה. והט"ז חולק ופסק דאפילו כלו כל הציבור לענות, מותר ג"כ לענות אם היה תיכף אחריהם. ובחידושי רע"א ובמגן גבורים (שלטי הגבורים סק"ד) הסכימו לשו"ע. משנה ברורה (ס"ק מג). והנה לפי דברי הגרע"א והמגן גיבורים, אם נכנס לבית הכנסת ומצא ציבור שאומרים קדיש וקדושה וברכו, אף שרוב הצבור כבר אמרו רק המיעוט גומרים לאמר, אפ"ה יוכל לאמר עמהם. ביאור הלכה (ד"ה וקודם שכלתה). [קמה] **שו"ע** (שם סי' קכד ס"ח), משנה ברורה (ס"ק כט). מקור דין זה מסוגייתנו, לפי פירוש רש"י (ד"ה חטופה), שפירש שקורין את האל"ף בחטף ולא בפתח. בית יוסף (ד"ה מניא), ביאור הגר"א (ד"ה דהיינו). [קמו] **משנה ברורה** (ס"ק כט). [קמז] **שו"ע** (שם). [קמח] **משנה ברורה** (סק"ל). מקור דין זה מסוגייתנו לפי פירוש הערוך (ערך אמן) שפירש חטופה, שחטף ואמר אמן קודם שתכלה הברכה מפי המברך. בית יוסף (שם), ביאור הגר"א (ד"ה וכן שלא). [קמט] **שו"ע** (שם), ביאור הלכה (ד"ה קריאת הנו"ן). מקור דין זה מסוגייתנו, לפי פירוש רש"י (ד"ה קטופה), שפירש שמחסר קריאת הנו"ן, שאינו מוציאה בפה שתהא ניכרת. בית יוסף (שם), ביאור הגר"א (ד"ה דהיינו). [קנ] **רמ"א** (שם). מקור דין זה מסוגייתנו לפי פירוש הערוך (ערך אמן) שפירש קטופה שפסק אמן לשנים. בית יוסף (שם), ביאור הגר"א (ד"ה גם). [קנא] **פשוט** שאפילו שמעה מתחילתה, כל שלא שמע בסופה. ולכאורה אם חיסר משמוע אפילו רק תחילת הברכה לבד, שוב אין רשאי לענות אמן עליה. והטעם, שכיון שהוא רוצה לצאת בה והוא עשאה באופן שאינו יוצא בה, אסרו רבנן לענות אמן עליה, וצ"ע. ביאור הלכה (ד"ה וזה אינו). [קנב] **וכגון** שהוא מכיר לפי סדר הברכות, או שחיסר משמוע רק סוף הברכה. משנה ברורה (ס"ק לג). [קנג] **שו"ע** (שם). ומקורו מהירושלמי (פ"ח ה"ח), איזו היא אמן יתומה, ההוא דמיחייב לברכה ועני ולא ידע מה עני. וכתבוהו הרי"ף והרא"ש (פ"ז סי' יח). בית יוסף (ד"ה ולא יענה), ביאור הגר"א (ד"ה דהיינו). [קנד] **רמ"א** (שם). דעת המחבר דדווקא אם רוצה לצאת באיזה ברכה שהוא חייב, כגון שרוצה לצאת ידי תפילה וקידוש וכיוצא בזה, אבל אם אינו חייב, כגון שכבר התפלל לעצמו, אף שמצוה לכל אדם לשמוע חזרת הש"ץ מ"מ אין עליו חיוב בעצמיות הברכה, וכ"ש אם האמן הוא מסתם ברכות דעלמא, מותר לדעת המחבר לענות אף שהוא אינו יודע על איזה ברכה הוא עונה, רק ששמע לאחרים שעונים. והרמ"א חולק ואוסר אפילו בכל הברכות, אם אינו יודע על איזה ברכה הוא עונה. משנה ברורה (ס"ק לא). ואם יודע על איזה ברכה הוא עונה, מותר לענות בכל הברכות אפילו בחזרת הש"ץ, כיון שכבר התפלל ואינו מחויב בעצם הברכה. ויש מאחרונים שמחמירין בחזרת הש"ץ, וס"ל שמכיון שתיקון רבנן שיחזור ש"ץ התפילה אפילו כולם התפללו, כאלו מחויבים באותה ברכה קרינן להו, ואין להם לענות אפילו יודע באיזה ברכה קאי הש"ץ, אם לא שמע סיום הברכה מהש"ץ גופא. ויש לחוש לזה לכתחילה ליזהר לשמוע כל ברכות י"ח מפי הש"ץ גופא, וגם בלאו הכי מצוה לכוין לשמוע ברכת הש"ץ, אבל בדיעבד אפילו אם לא שמע רק שידע איזה ברכה מי"ח מסיים הש"ץ, יענה אמן כיון שכבר התפלל בעצמו. משנה ברורה (ס"ק לג). ומקור דין זה מסוגייתנו לפי פירוש רש"י, שפירש יתומה, שלא שמע הברכה אלא ששמע שעונין אמן. והא דאמרינן בהחליל (סוכה נא:) שבאלכסנדריא של מצרים היו מניפין בסודרים כשהגיע עת לענות אמן, אלמא לא שמעי וקא ענו, הנהו מידע ידעי שעונין אחר ברכה ועל איזו ברכה הם עונים, אלא שלא היו שומעים את הקול. וכן תירצו התוספות (ד"ה אמן). בית יוסף (ד"ה ולא יענה), ביאור הגר"א (ד"ה וי"מ). [קנה] **רמ"א** (שם). דין זה מקורו מה"ר דוד אבודרהם (עמ' קד) שכתב שיש מפרשים אמן יתומה, שלאחר זמן מרובה שסיים הברכה ענה אמן על דעת אותה ברכה. בית יוסף (ד"ה ואמן יתומה), ביאור הגר"א (ד"ה ולא). [קנו] **ושיעור** תוך כדי דיבור הוא מחלוקת הפוסקים, י"א שלשה תיבות וי"א ארבעה תיבות, וביותר מזה לא יענה כלל דהוי בכלל אמן יתומה. משנה ברורה (ס"ק לד). [קנז] **משנה ברורה** (שם). ואם הש"ץ מאריך בניגון של 'ואמרו אמן', יאמרו הקהל אמן מיד, כי הניגון הוי הפסק, ודווקא אם מאריך הרבה בניגון. ודווקא לענין קדיש שכבר כלה עצם הבקשה אחר תיבת בזמן קריב או אחר תיבת דאמירן בעלמא, אבל אם הש"ץ מאריך בשאר ברכה בסופה באיזה ניגון, לא יענה אמן כל זמן שלא סיים את עצם התיבה של הברכה. משנה ברורה (ס"ק לה).

פניני הלכה

נהגו להסב בשכיבת מלוא קומתם על המיטה, עיי"ש. ועיין בהגדת הקהילות יעקב (דיני הסיבה) שבעל הקהי"י היה מיסב כל גופו על גבי מיטה שהכניסו אל החדר במיוחד בשביל ההסיבה.

אך בלקט יושר (או"ח עמ' פד ענין ד) כתב, זכורני בליל פסח כשאכל מצה של מצוה היה מהפך ראשו לצד שמאלו מעט למטה, ועיניו למעלה מעט, והיה יושב במורא כמלך.

מז.

חייב אדם לומר בלשון רבו

בגמרא הובאו דברי רב יהודה בנו של רב שמואל בר שילת שאמר בשם רב שאין המסובים רשאים לאכול כלום עד שיטעום הבוצע, וכשאמר רב ספרא מימרא זו אמר שרב אמר 'לטעום' ולא 'לאכול', ואף שאין הבדל בין הלשונות, דקדק רב ספרא בכך כיון שחייב אדם לומר בלשון רבו. וכתב בעיטור סופרים על ספר כריתות (לשון לימודים שער שני אות מה ס"ק קמט), שלשון 'חייב' שנאמרה כאן אינה חיוב אלא מצוה, כמו שמצאנו בכמה מקומות לשון חיוב שאינו אלא למצוה.

ובטעם הדבר שחייב אדם לומר בלשון רבו כתב בילקוט המאירי (עדיות פ"א מ"ג) בשני אופנים, האחד שיתכן שהיתה לרבו כוונה מיוחדת במה ששינה את לשונו, ואם ישנה מלשון רבו יאבד אותה כוונה. ובזה פירש דברי המשנה (אבות פ"א מ"ד) 'והוי שותה בצמא את דבריהם', כי באכילת דבר מאכל הרי כשבא המאכל למעיו נשתנית צורתו הראשונה, מה שאין כן השותה מים שבאים הם בקרבו כמות שהן בלי שינוי, ולכן אמר 'הוי שותה בצמא את דבריהם', שישתה אותם כמות שהם בלי שינוי.

וכפירוש זה כתב גם בנחלת אבות (מספא, ח"ו דרוש מלז), וכתב שאחת מהמעלות שהתורה נקנית בהם היא 'באימה' שתהיה אימת רבו עליו [כמבואר באבות (פ"ו מ"ו)], ומכלל זה שצריך לומר כלשון רבו, כי בהיות רבו חשוב בעיניו ילמד להוקיר את דבריו, ואם רבו יקל בעינו גם דבריו יהיו קלים בעיניו ולא ילמד ממנו כלום. והביא שמסופר על שני תלמידים שהיו יושבים לפני רבם, אחד היה מקל בכבוד רבו בלבו ואחד היה מייקרו, ובאה שאלה לפני הרב באחד שאמר לחבירו 'פירותיו של פלוני אסורים עליך' מהו הדין, ושאל הרב אם הלה אמר אמן או לא, השיב השואל שלא אמר אמן, ענה הרב 'אם כן אינו כלום'. בצאתם מהישיבה נפגשו ב' התלמידים ביחד, אמר המייקר לחבירו המקל מדוע השיב הרב בלשון זה 'אינו כלום' ולא אמר 'מותר', השיב חבירו המקל, מה שבא לפיו אמר. אמר לו המייקר לא כי, אלא אני חושב שבדקדוק אמר הרב כן. בדקו ומצאו שכלשון השו"ע (יו"ד סי' רכה ס"א) השיב הרב. ונתבייש המקל ושאל מדוע השו"ע כתב לשון 'אינו כלום' ולא 'מותר', ושאלו את הרב, והשיב שכוונת השו"ע היא לומר שאין בזה אף צד חומרא של חסידות. צהבו פניהם וחזר המקל להוקיר את הרב.

ועוד פירוש כתב בילקוט המאירי בטעם שצריך לומר בלשון רבו, שהוא כדי שלא תהיה תורתו של רבו משתכחת, ובכך שיאמר בלשון רבו לא ישתכח סגנון רבו. וכתב, שנראה שמטעם זה היה החתם סופר משיב לשואליו בלשונם, ולכל שואל השיב בסגנון אחר כניכר לבקיא בסגנון לשונו, ובכוונה עשה כן כדי שלא ישתכח סגנונו אצל השואל.

אמן קצרה

ולא יענה אמן קצרה[קנח], אלא ארוכה קצת, כדי שיוכל לומר 'אל מלך נאמן'[קנט]. ולא יאריך בה יותר מדאי[קס], לפי שאין קריאת התיבה נשמעת כשמאריך יותר מדאי[קסא].

כוונה בברכות

יכוין בברכות פירוש המלות[קסב].

צירוף שלישי לזימון כשסיימו לאכול

שנים שאכלו כאחד וגמרו, ובא שלישי ורוצה לאכול ולהצטרף עמהם לזימון, כל היכא דאי מייתי להו מידי מצו למיכל מיניה[קסג], מצטרף בהדייהו[קסד]. והוא שקבע עמהם, דהיינו שאכל אצלם בשלחן שיושבים[קסה]. ומצוה ליתן לו לאכול כדי שיצטרף עמהם. והוא שבא עד שלא אמרו הב לן ונבריך, אבל אם אמרו הב לן ונבריך ואחר כך בא השלישי, אינו מצטרף עמהם[קסו]. ונטילת מים אחרונים כהב לן ונבריך דמי[קסז]. וה"ה בכל זה לענין צירוף עשרה לזמן בשם[קסח].

עירובי חצירות על ידי כמהין ופטריות

אין משתתפין בכמהין ופטריות לעירובי חצרות[קסט]. ויש חולקים[קע].

גדול מברך ברכת המזון

כשאין שם אורח, גדול מברך[קעא] אפילו בא בסוף[קעב] הסעודה[קעג]. ואם רצה ליתן רשות לקטן לברך, רשאי[קעד]. אם הגדול מוציא ליחה, יברך אחר, כי אין זה נכון שיפסיק הרבה פעמים ויהיה רוקק והאחרים ימתינו. יש מקומות שנוהגים שנותנים לאבל שעל אביו ואמו כל י"ב חודש לברך[קעה].

להאכיל דמאי לעני ולאורח

מותר להאכיל את העניים ואת האורחים דמאי[קעו]. וצריך להודיען, והעני עצמו והאורח אם רצו לתקן מתקנים[קעז]. ודווקא באכסניא עוברת, אך אם לנו שם בלילה חייבים לעשר[קעח].

מעשר ראשון שהופרש כשהוא שיבלים

ישראל שהפריש מעשר ראשון כשהוא שבלים קודם שידוש ויפריש תרומה גדולה, ונתנו ללוי, אין הלוי חייב להפריש ממנו תרומה גדולה אחר שידושנו, אלא תרומת מעשר בלבד. אבל אם דש ישראל והפריש המעשר מן הדגן קודם שיפריש תרומה גדולה, ונתנו ללוי, חייב הלוי להפריש ממנו תרומה גדולה ותרומת מעשר, מאחר שנעשה דגן נתחייב בתרומה, שנאמר (דברים יח ד) 'ראשית דגנך'[קעט].

מז:

ברכה על דמאי מעשר ראשון ושני והקדש

אם אכל דמאי אע"פ שאינו ראוי אלא לעניים, או מעשר ראשון שנטלה תרומתו אע"פ שלא ניטל ממנו חשבון תרומה גדולה, והוא שהקדימו בשבלין, או מעשר שני והקדש שנפדו אע"פ שלא נתן את החומש, הרי זה מברך תחלה וסוף, וכן כל כיוצא בהן[קפ].

[קנח] מפני שנראה שדומה עליו כמשא. משנה ברורה (ס"ק לו). ומקורו מדאמרינן בסוגייתנו, כל המאריך באמן מאריכין לו ימיו ושנותיו. כסף משנה (ברכות פ"א הי"ד). [קנט] כי זהו פירושו של אמן, והוא ראשי תיבות שלה. משנה ברורה (ס"ק לו). [קס] כפי שמבואר בסוגייתנו, כל העונה אמן יותר מדאי אינו אלא טועה. בית יוסף (ד"ה ובלבד). [קסא] שו"ע (שם). והרמב"ם (ברכות פ"א הי"ד) כתב דינים אלו בקצרה, כל העונה אמן לא יענה לא אמן חטופה ולא אמן קטופה ולא אמן קצרה ולא ארוכה אלא אמן בינונית. [קסב] שו"ע (שם סי' ה ס"א). כמו שאמרו חז"ל בסוגייתנו, שלא יזרוק הברכה מפיו אלא יכוין בעת האמירה ויברך בנחת. משנה ברורה (סק"א). [קסג] היינו שאינם שבעים כל כך, ואם היו מביאים להם דברים הממשיכים את הלב לקינוח סעודה, כגון פירות וכמהין ופטריות וגוזלות וכיוצא בזה, היו יכולים לאכול, ואפילו מעט מהם, כמו שכתוב ברמב"ם, ואפילו כל שהוא. משנה ברורה (סי' קצז סק"כ), שער הציון (סק"כ). ודווקא אם שניהם מצו למיכל מיניה, אבל אם אחד נטל ידיו או שהסיח דעתו בבירור שלא היה אוכל שום דבר שוב ממילא אין השלישי יכול להצטרף. ביאור הלכה (ד"ה מצו למיכל). [קסד] שו"ע (שם סי' קצז ס"א), משנה ברורה (סק"א), וכעין זה ברמב"ם (שם פ"ה ה"ט). והטעם, דחשבינן להו כאילו לא גמרו סעודתם עדיין. כתב במאמר מרדכי (סק"א) שה"ה אם אחד גמר סעודתו מתחילה, ואח"כ באו שנים אצלו ואוכלים, ג"כ מצטרף בהדייהו לזימון אם היו מביאים לו מידי ומצי למיכל מניה. משנה ברורה (סק"ג). והיינו שחייבים בזימון [ולא שהוא רשות]. ודע עוד שמשמע מהראשונים שזה השלישי יכול לזמן ולהוציאם ידי זימון ג"כ. ביאור הלכה (ד"ה מצטרף בהדייהו). [קסה] משנה ברורה (סק"ג). [קסו] שו"ע (שם), משנה ברורה (סק"ד). שכיון שאמרו כן הרי כבר הסיחו דעתם מאכילה ושתיה, ואסור להם שוב לאכול כמבואר בשו"ע (שם סי' קעט ס"א) בדעה הראשונה, ולהכי אינו יכול להצטרף עמהם, שכבר נסתלקו מאכילתם הראשונה. משנה ברורה (סק"ה). [קסז] רמ"א (שם). [קסח] משנה ברורה (סק"ג). [קסט] שו"ע (שם סי' שפו ס"ה). אפילו מבושלים, והטעם שאין אדם רגיל לסמוך עליהן לא מחמת סעודה ולא מחמת לפתן, ואינם באים אלא באקראי. משנה ברורה (ס"ק כג). [קע] ביאור הגר"א (ד"ה ולא כמהין). אחת מראיותיו מסוגייתנו, אמר ליה שמואל אלו מייתו לי ארדיליא, וביאר רש"י (ד"ה אילו) שמואל חביבין עליו ארדיליא בקינוח סעודה, והן כמהין ופטריות. [קעא] היינו הגדול בחכמה שבכל המסובין, הוא יהיה המברך ברכת המזון לכולם. ואף שהשתא המנהג שכל אחד מברך לעצמו בלחש, מ"מ מנהג דרך ארץ לכבדו שיהיה הוא המזמן. ומיירי שכל המסובין הם בעלי בתים שאכלו משלהן, אבל אם היה אחד בעל הבית, הדבר תלוי בו ליתן לאורח לברך או למי שירצה מבני ביתו ויברך ג"כ לבעל הבית. משנה ברורה (סי' רא סק"א). [קעב] רמב"ם (שם פ"ה ה"ט), שו"ע (שם סי' רא ס"א). [קעג] משנה ברורה (סק"ג). כל היכא דאי מייתי להו מידי מצו למיכל, וכדלעיל. ומסתבר שאם משהה בסעודתו, אין מחויבים להמתין עליו עד שיגמור סעודתו כדי שיהיה הוא המברך, אלא מברך אחר והוא יענה. משנה ברורה (שם). בסוגייתנו איתא דאיכא מאן דאמר שאם בא גדול לבסוף אינו מברך, דעיקר שבסעודה מברך, וביאר רש"י, אחד מאותן שהיו בתחלת הסעודה. והגמרא מסיק דהלכתא גדול מברך אפילו בא לבסוף. ולכאורה משמע דהיינו עכ"פ רק בגדול משום חשיבותו, אבל בסתם אנשים כולא עלמא מודו שעיקר שבסעודה מברך ולא מי שבא בסוף הסעודה, וצ"ע. ביאור הלכה (ד"ה בא לבסוף). [קעד] שו"ע (שם). כן כתבו התוספות בסוגייתנו (ד"ה והלכתא), מדאשכחן (לעיל מו:) דרב ורבי חייא הוו יתבי בסעודתא קמיה דרבי, אמר ליה רבי לרב קום משי ידך, חזייה דקא מירתת, אמר ליה בר פחתי עיין בברכת מזונא קאמר לך. בית יוסף (ד"ה ואם רצה). [קעה] משנה ברורה (סק"א). ודווקא כשכולם שוים, דהיינו שכולם אוכלים משלהם, אבל כשאוכל מפתו של בעל הבית, תלוי ברצון בעל הבית, למי שירצה יתן, וכ"ש אם רוצה בעצמו לברך. משנה ברורה (שם). [קעו] והתירו דבר זה כדי לחזק ידי בעלי האכסניא ולהקל מעליהם. רדב"ז (מעשר פ"י הי"א). [קעז] רמב"ם (שם). [קעח] רדב"ז (שם). [קעט] רמב"ם (תרומות פ"ג הי"ג), טור (יו"ד ס' שלא). ומה שכתב דש, היינו דש ומירח, דבמירוח תליא מילתא. כסף משנה. [קפ] רמב"ם (ברכות פ"א ה"כ). לעיל במשנה (מה.) ביארנו שמקור דברי הרמב"ם מסוגייתנו.

פניני הלכה

וע"ע בעלי תמר (סוכות פ"ג ה"ט ד"ה ר"ז בעי, שבת פ"א ה"ב ד"ה מ"ט אך בגלס) שהוכיח שצריך לומר גם בצורה שאמר רבו ובניגונו, והטעם כדי שעל ידי כך יהיה בעל השמועה כאילו עומד כנגדו (ירושלמי שבת שם), וכתב שאכן החסידים נוהגים כן לומר בניגון רבם, ואם אינם נביאים בני נביאים הם.

חילוקי דינים בין טעימה לאכילה

לעיל הובא מדברי הגמרא בסוגייתנו, שאין הבדל בין הלשון 'אין המסובים רשאים לאכול כלום' לבין הלשון 'אין המסובים רשאים לטעום', ולא דקדק רב ספרא בלשון זה אלא משום שחייב אדם לומר בלשון רבו.

והנה הט"ז (או"ח סי' קסז סק"ז) חידש לענין האיסור אכילה לפני בהמתו, שרק באכילה אסור לפני הבהמה, אבל טעימה בעלמא מותרת. ודייק זה מלשון הגמרא (לעיל מ.) שאמרו 'אסור לאכול עד שיתן' וכו' ולא אמרו אסור לטעום. אך בשבות יעקב (שו"ת ח"ג סי' יג) הביא שלשון הגמרא בגיטין (סב.) הוא ש'אסור לטעום עד שיתן מאכל לבהמתו', וכתב שני אופנים בישוב דעת הט"ז, עיי"ש. אך מכל מקום להלכה מסיק כדעת הפוסקים שאפילו טעימה אסורה לפני שיתן לבהמתו לאכול, כיון שהרי"ף (מ.), הרא"ש (פ"ו סי' כב), אגודה (פ"ו אות קמד) ושיבולי הלקט (סי' קמב) נקטו גם במסכתין הלשון 'אסור לטעום', ובודאי הם בקיאים יותר ממנו בנוסחאות הש"ס, או עכ"פ הסתפקו בנוסח וכתבו לחומרא. וע"ע בחידושי מהרי"ו (לשו"ע או"ח סי' קסז) שהאריך בזה.

וכתב החיד"א בפתח עיניים (ד"ה יתיב רב ספרא), שמסוגייתנו מוכח לכאורה שלא כדברי הט"ז, שהרי מבואר שאין חילוק בין לשון טעימה ללשון אכילה. והיה מקום לדחות הראיה מסוגייתנו, ולומר שיש חילוק בין טעימה לאכילה, אך כאן אמר רב יהודה בנו של רב שמואל בר שילת הלשון 'לאכול כלום', ולשון זה שוה ללשון טעימה. אך כתב שאין נראה לדחות כן, אלא האמת כמו שכתבו התוספות (שבועות כב: ד"ה תא ונטעוס), שבלשונם היו קוראים לאכילה טעימה.

אדם ששמו 'אבא' אם יכול בנו לקרותו בשמו

בגמרא מבואר שרב ושמואל היו יושבים בסעודה, ואמר שמואל שאף על פי שאכלו כבר מכל מקום אינם חשובים כמי שגמרו סעודתם, והמצטרף אליהם לאכול יכול להצטרף לזימון, כיון שאם היו מביאים לו כמהין ופטריות, וגוזלות לאבא, היו ממשיכים לאכול. ופירש רש"י (ד"ה אילו), ששמואל היה קורא לרב 'אבא' לכבודו. וביבמות (מ: ד"ה ומודה) הוסיף, שמשום שהיה רב קשיש משמואל היה שמואל קורא לו 'אבא', כמו לשון נשיאי ורבי.

והתוספות (יבמות שם ד"ה אמר) חלקו עליו, וכתבו שכך היה שמו של רב, והביאו מסוגייתנו ומכמה מקומות ששמואל ורב כהנא היו קוראים לרב 'אבא'. וכתבו שקצת קשה על רב כהנא שהיה תלמידו של רב היאך היה קורא לרב בשמו, ובסנהדרין (ק.) אמרו שמפני כך נענש גחזי מפני שקרא רבו בשמו, ושמא משום שרב כהנא היה תלמיד חבר של רב [ועיין עוד פניני הלכה כתובות (כא:) אם לתלמיד חבר מותר לקרות לרבו בשמו].

והחיד"א בפתח עיניים בסוגייתנו האריך בזה, והוכיח שבודאי לא נעלם מרש"י שגם שמו של רב היה כן, שהיה שמו 'אבא', אלא כוונתם שתלמידיו היו קוראים לו 'אבא' לא משום ששמו היה כן אלא לשון חשיבות שהוא כמו אביהם המביאם לחיי העולם הבא.

וכתב החיד"א (ד"ה והנה לפום), שמתוך כך יש ללמוד לכאורה להלכה, שמי ששמו 'אבא' יכולים בניו ותלמידיו לקרוא לו 'אבא', ואין בכך משום האיסור לקרוא לאביו ולרבו בשמם, שהרי בכך תירצו מה שמצינו שתלמידים קראו לרבם בשמו 'אבא', שלא היתה כוונתם לשמו הפרטי אלא לתואר החשיבות.

אך כתב שיש לדחות ראיה זו, משום שהתוספות במקומות אחרים (תוספות ישנים יומא פו. תוספות ישנים סוף ברכות מכתב יז, והכוונה לתוספות ר"י החסיד ס. ד"ה שרינהו) כתבו תירוץ זה בלשון שמא בלבד, ואין הדבר ברור להם. ועוד כתבו שיש לומר שדווקא לרב היה מותר לקרות 'אבא' כשהכוונה היתה לתואר כבוד, כיון שכולם היו קוראים לו 'רב' כמו שהיו קוראים 'רבי' לרבי יהודה הנשיא בארץ ישראל, ורק מיעוט שבמיעוט היו קוראים לו 'אבא', ולכן כשתלמידיו קראו לו בשם 'אבא' היה ניכר מאוד שכוונתם היא לשם תואר כבוד ואין הכוונה לשמו הפרטי. אבל באדם הנקרא בשם אבא וכולם קוראים לו בשם זה, אסור לבנו לקרותו 'אבא', כיון שנראה כמי שקורא לו בשמו הפרטי, ואין ניכר שקורא לו כן בדרך כבוד. ועל דרך זו כתב בשם הגדולים (ערך אבא), ושם כתב ששם 'אבא' של רב השתקע לגמרי, ולכן היה מותר לתלמידיו לקרוא לו 'אבא' לשם כבוד. וכן כתב בקצרה גם בשיורי ברכה (יו"ד סי' רמב ס"ק יא), שלכאורה מוכח מדברי התוספות וגם מדברי רש"י שאחד ששמו אבא, תלמידו ובנו יכולים לקרותו אבא בשמו, כיון שיש במשמע אבי דרך כבוד, ומסיק שיש לדחות.

וביפה ללב (ח"ג יו"ד סי' רמב אות ח) כתב על פי דברי החיד"א, שאיש אשר שמו 'רבינו' וכך קוראים לו כולם, וכמבואר בפסחים (פו:) ששאלו את רב הונא בריה דרב נתן מה שמך, אמר להם 'רב הונא' אמרו לו למה קראת לעצמך 'רב' הונא, אמר להם בעל השם אני. ופירש רש"י, מקטנותי כך קוראין לי 'רב הונא'. הרי שיש מי ששמו האמיתי הוא רב, וכמו כן יש מי ששמו הוא רבינו. מ"מ נראה שאסור לתלמידו לקראו רבינו, כשם שחושש החיד"א שלא לקרות 'אבא' למי ששמו כן. וכן מי שקוראים לו בשם 'מורינו', אסור לתלמידיו לקראו כן, ועיי"ש שדן אם לשון 'מורינו' הוא לשון כבוד מלשון מורינו ורבינו, ואז צריך להיות הנו"ן בשורוק, או שהוא לקוח מלשון לע"ז שכך מכנים את השחור והכושי, ואז צריך להיות הנו"ן בחולם [בלשון ספרד מורנו בנו"ן בחולם הוא צבע חום].

אך בספר וימהר אברהם (מערכת א אות ד) כתב, שאסור לקרות לאביו בשמו אם לא שהוא שם של חשיבות, ודעתו לפסוק שאם הוא שם של חשיבות אין איסור בדבר.

מז:

דיני עם הארץ בזמן הזה

בסוגייתנו נתבאר דינו של עם הארץ, שאין מזמנים עמו, והובאה ברייתא בגדרו של עם הארץ, תנו רבנן, איזהו עם הארץ, כל שאינו קורא קריאת שמע שחרית וערבית, דברי רבי אליעזר. רבי יהושע אומר כל שאינו מניח תפילין. בן עזאי אומר כל שאין לו ציצית בבגדו. רבי נתן אומר כל שאין מזוזה על פתחו. רבי נתן בר יוסף אומר כל שיש לו בנים ואינו מגדלם לתלמוד תורה. אחרים אומרים אפילו קרא ושנה ולא שימש תלמידי חכמים הרי זה עם הארץ. אמר רב הונא הלכה כאחרים.

ובפסחים (מט:) תנו רבנן, ששה דברים נאמרו בעמי הארץ, אין מוסרים להן עדות, ואין מקבלים ממנו עדות, ואין מגלים להן סוד, ואין ממנים אותם אפוטרופוס על היתומים, ואין ממנים אותם אפוטרופוס על קופה של צדקה, ואין מתלוים עמהם בדרך. ויש אומרים אף אין מכריזים על אבידתו.

וכתב בחזון איש (שביעית סי' י סק"ז), שמסוגייתנו נראה שמי שקרא ושנה ולא שימש תלמידי חכמים הוא עדיף משאר עמי הארץ, ורק לדעת אחרים אף הוא בכלל עם הארץ והלכה כמותם. אמנם בסוטה (כב.) משמע שבצד אחד הם גרועים יותר משאר עמי הארץ, וקראו

חמשת המינים לאחר דישה

חמשה מינים הם החיטים והשעורים והכוסמין ושבולת שועל ושיפון. חמשה מינים האלו לאחר שדשים וזורים אותם, נקראים דגן[קפא].

צירוף לזימון

שמש

השמש שאכל כזית מזמנין עליו[קפב].

עם הארץ

עם הארץ גמור מזמנין עליו בזמן הזה[קפג].

כותי

כותי בזמן הזה הרי הוא כעובד עבודת אלילים ואין מזמנין עליו[קפד].

צירוף עבריין לעשרה

עבריין שעבר על גזירת הצבור או שעבר עבירה, אם לא נידוהו נמנה למנין עשרה[קפה].

שבועת תלמיד חכם בנקיטת חפץ

כל שבועה צריכה נקיטת חפץ, חוץ משבועת היסת[קפו]. חפץ זה צריך שיהיה ספר תורה. ואם לא אחז בידו אלא תפילין, א"צ לחזור ולהשביעו. ותלמיד חכם, אף לכתחלה אין צריך לאחוז בידו אלא תפילין[קפז]. וגבול תלמיד חכם, אע"פ שיש לרז"ל דברים הרבה בזה, אבל גבול הנוהג הנה הוא דבריהם, 'איזהו תלמיד חכם כל שמניח תפילין'[קפח]. ולפי זה האידנא אין חילוק בין תלמיד חכם לאחר[קפט].

ביטול מצות ציצית

גדול עונש המבטל מצות ציצית[קצ].

ברכה וזימון על אכילת דבר איסור

עיין לעיל במשנה (מה.).

ברכה על טבל מעשר ראשון ושני והקדש

אכל טבל של דבריהם, או שאכל מעשר ראשון שלא נטלו תרומותיו, או מעשר שני והקדש שלא נפדו כהלכתן, אינו מברך[קצא].

פדיון מעשר שני בכסף שיש עליו צורה

אין פודין מעשר שני אלא בכסף[קצב]. ואין פודה בכסף שאינו מטבע, אלא בכסף מפותח שיש עליו צורה או כתב[קצג]. ואם פדה בלשון של כסף וכיוצא בו, והוא הנקרא אסימון, לא עשה כלום[קצד].

צירוף נכרי לזימון

נכרי אין מזמנין עליו[קצה], אפילו נתכוין לברך לאלהי ישראל[קצו]. ואפילו גר שמל ולא טבל[קצז] אין מזמנין עליו[קצח].

גיור על ידי מילה וטבילה

גר שמל ולא טבל או טבל ולא מל אינו גר עד שימול ויטבול[קצט].

שחרור עבד כנעני

אסור לאדם לשחרר עבד כנעני. וכל המשחררו עובר בעשה, שנאמר (ויקרא כה מו) 'לעולם בהם תעבודו'[ר].

לדבר מצוה

מותר לשחררו לדבר מצוה, אפילו היא מדבריהם, כגון שלא היו בבית הכנסת עשרה, הרי זה משחרר עבדו ומשלים בו מנין עשרה, וכן כל כיוצא בזה[רא].

השכמה לבית הכנסת

ישכים אדם לבית הכנסת, כדי שימנה עם העשרה הראשונים[רב]. ודוקא שיתפלל שם עמהם[רג].

מח.

צירוף קטן לזימון

קטן שהגיע לעונת הפעוטות[רד] ויודע למי מברכים, מזמנים עליו ומצטרף בין לשלשה בין לעשרה[רה]. אבל שני קטנים אין מצטרפים, בין לשלשה בין לעשרה[רו]. וי"א דאין מצטרפין אותו כלל עד שיהא בן שלש עשרה שנה[רז], דאז מחזקינן ליה כגדול שהביא שתי שערות, וכן נוהגים ואין לשנות[רח]. וכל אלו הדעות הוא רק לענין צירוף, שיהיה מצטרף לשלשה ולעשרה, אבל שיהיה הוא המזמן ויוציא אחרים בברכת המזון, לכולא עלמא אינו מוציא עד שיהיה בן י"ג שנה ויום אחד וידוע שהביא שתי שערות[רט]. מיהו אם המזמן אינו אומר כי אם נברך, וכל ברכת המזון מברך כל אחד ואחד לעצמו כמנהגנו, לית לן בה[רי].

צירוף עבד וקטן לדבר שבקדושה

אין אומרים קדיש בפחות מעשרה זכרים בני חורין גדולים שהביאו שני שערות[ריא], וה"ה לקדושה וברכו וחזרת הש"ץ שאין נאמרין בפחות מעשרה[ריב]. ויש מתירין לומר דבר שבקדושה בתשעה וצירוף קטן שהוא יותר מבן שש ויודע למי מתפללין[ריג], ולא נראין דבריהם לגדולי הפוסקים[ריד]. ואפילו על ידי חומש שבידו אין לצרפו[רטו]. מיהו יש נוהגים להקל בשעת הדחק[רטז], אפילו בלי חומש[ריז]. ודוקא אחד ולא שנים[ריח].

[קפא] **רמב"ם** (שם פ"ג ה"א). משום שאמרינן בגמרא, מאי שנא כשהקדימו בשבלים לכשהקדימו בכרי, ואמרו האי אידגן והאי לא אידגן, כלומר דכי הקדימו בכרי אידגן. כסף משנה. [קפב] **שו"ע** (או"ח סי' קצט ס"א). כפי שמבואר בגמרא, שאף שהשמש לא קבע עצמו בשולחן עמהם, שהרי הוא אוכל מעומד וגם הולך ובא באמצע אכילתו ואין לו קביעות כלל עמהם, אפ"ה מצטרף, מכיון שכיון שדרך אכילתו בכך זו היא קביעתו, משא"כ באיש אחר. משנה ברורה (סק"א). [קפג] **שו"ע** (שם סי' קצט ס"ג). בסוגייתנו אמרינן דאפילו קרא ושנה ולא שימש תלמידי חכמים, דהיינו להבין טעמי המשניות להקשות ולפרק, אין מזמנין עליו. ולכן אומר השו"ע שאפילו עם הארץ גמור שאין בו מקרא ומשנה מזמנין עליו בזמן הזה, שאם היו פורשים מהם היו גם הם פורשים מן הציבור לגמרי. ואם אינו מקיים מצות התורה בדבר המפורסם בכל ישראל, כגון שאינו קורא קריאת שמע שחרית וערבית, יש אומרים שאעפ"כ מזמנין עליו, ודעת המגן אברהם (סק"א) שבזה אין מזמנין עליו, דבזה כיון דכלל ישראל קוראים קריאת שמע, לא חיישינן לקלקולא במה שנפרוש עצמנו מיחידים שאין קוראים, וכן סתמו כמה אחרונים. וכ"ש מי שהוא רשע ועובר עבירות בפרהסיא דאין מזמנין עליו. משנה ברורה (סק"ג). יש להסתפק אם אפשר לצרף רשע שעובר עבירות בפרהסיא לזימון בשם בעשרה. ביאור הלכה (ד"ה ע"ה גמור). וכל זה הוא לענין אם אנו מצרפין אותו לזמן עליו, והטעם דמשום שפשע שלא למד, לכך מדינא דגמרא אין מתחברין אתו לצרפו לזימון, וכ"ש אם אינו מקיים מצות התורה דשייך טעם זה, אבל הוא בעצמו בודאי חייב בזימון כשאר ישראל. ונפק"מ לענין אם היו שלשה כאלה, בודאי מחויבים לזמן, או אם ישב בחבורה של אנשים כשרים שהיו שלשה בלתו, בודאי אין רשאי להפרד מהם, ויזמן אתם, דכי מי שאכל שום וריחו נודף וכו' וכמו שכתב הרמב"ם בתשובה דאפילו ירבעם בן נבט שבלא"ה עבד ע"ז, אעפ"כ יענש גם על קלות כגון עירובי תבשילין וכדומה. ביאור הלכה (ד"ה מזמנין עליו). [קפד] **שו"ע** (שם סי' קצט ס"ג). [קפה] **שו"ע** (שם סי' נה סי"א). ואף שפסול לעדות, הלא הנשים מצטרפות לזימון אי לאו משום פריצותא, וכותי מצטרף לזימון אע"פ שעובר אדרבנן, וכפי שמבואר בסוגייתנו. ביאור הגר"א (ד"ה עבריין). [קפו] **שו"ע** (חו"מ סי' פז סי"ג). [קפז] **שו"ע** (שם סי' פז סט"ו). [קפח] **ש"ך** (ס"ק מא), בשם רב האי גאון בספר משפטי שבועות (כ: ח"ב שער כ). כפי שמבואר בסוגייתנו. [קפט] **ש"ך** (שם). [קצ] **שו"ע** (או"ח סי' כד ס"ו). ואחד מהמקורות הוא מסוגייתנו [איזהו עם הארץ, בן עזאי אומר כל שאין לו ציצית בבגדו]. ביאור הגר"א (ד"ה גדול). [קצא] **רמב"ם** (ברכות פ"א הי"ט). לעיל במשנה (מה.) ביארנו שמקור דברי הרמב"ם מסוגייתנו. [קצב] **דכתיב** (דברים יד כה) 'ונתתה בכסף' וגו'. ש"ך (יו"ד סי' שלא ס"ק קנד). [קצג] **דכתיב** (שם) 'וצרת הכסף' דבר שיש בו צורה. ש"ך (ס"ק קנה). [קצד] **שו"ע** (יו"ד סי' שלא סעי' קלח). [קצה] **רמב"ם** (ברכות פ"ה ה"ו), **שו"ע** (או"ח סי' קצט ס"ד). [קצו] **משנה ברורה** (סק"ג). ומכל מקום לשון המחבר עדיין מגומגם, שבסוגייתנו קאמר פשיטא, ומשני הכא במאי עסקינן בגר שמל ולא טבל, והמחבר חלק הדין לשנים. שער הציון (סק"א). [קצז] **וכל** זמן שלא טבל כדין בפני בית דין של שלשה, כמבואר בשו"ע (יו"ד סי' רסח ס"א), מקרי לא טבל. משנה ברורה (סק"ד). [קצח] **שו"ע** (או"ח שם). משום שאינו גר עד שימול ויטבול. משנה ברורה (סק"ה). [קצט] **רמב"ם** (איסורי ביאה פי"ג ה"ו), וכך מבואר בדברי השו"ע (יו"ד סי' רסח ס"ג). [ר] **רמב"ם** (עבדים פ"ט ה"ו), וכך נפסק בשו"ע (יו"ד סי' רסז סע"ט). [רא] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (שם). [רב] **שו"ע** (או"ח סי' צ סי"ד). [רג] **משנה ברורה** (ס"ק מז). והאר"י לא היה מן הראשונים, כי הוצרך לפנות שהיה לו חולי, וגם כדי שילך מעוטף בטלית ותפילין לבית הכנסת, וזה אי אפשר קודם היום. ובזוהר (נשא ח"ג קכו.) איתא שיתאספו עשרה ביחד ויבואו לבית הכנסת. משנה ברורה (שם). [רד] **היינו** כבן ט' או כבן י', וי"א דה"ה בפחות משיעור זה אם הוא רק מבן שש ומעלה, אם הוא חריף ויודע למי מברכים. משנה ברורה (סי' קצט ס"ק כד). ופחות מזה אין דעתו חשיב לכלום, אפילו יודע למי מברכין. משנה ברורה (ס"ק כג). [רה] **שו"ע** (שם סי' קצט ס"י), וכעין זה ברמב"ם (ברכות פ"ה ה"ו). [רו] **משנה ברורה** (ס"ק כה). [רז] **ואפילו** אם הביא שערות קודם י"ג לא מהני. ביאור הלכה (ד"ה עד שיהא). [רח] **רמ"א** (שם). [רט] **שברכת** המזון בשאכלו כדי שביעה הוא מן התורה, ובשל תורה אין סומכים על חזקה זו דמסתמא הביא. משנה ברורה (ס"ק מ), שער הציון (ס"ק יז). [רי] **משנה ברורה** (שם). דכיון שהוא בן י"ג שנה סמכינן בזה על חזקה, דזימון לרוב פוסקים הוא מדרבנן. משנה ברורה (שם), שער הציון (ס"ק יט). [ריא] **לאפוקי** נשים ועבדים וקטנים, וה"ה טומטום ואנדרוגינוס וחצי עבד וחצי בן חורין אינו מצטרף. משנה ברורה (סי' נה סק"ג). דין העבד מקורו מסוגייתנו, אמר רבי יהושע בן לוי תשעה ועבד מצטרפין, מיתיבי מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה ושחרר עבדו והשלימו לעשרה, שחרר אין לא שחרר לא, תרי איצטריכו שחרר חד ונפיק בחד. בית יוסף (ד"ה ואלו). עיין פרי חדש (סי' סט) שקרא ערער על המקומות שנוהגין שהקטן אומר קדיש וברכו והקהל עונים אחריו דשלא כדין הם עושים, ואפילו אם יש עשרה אנשים גדולים חוץ ממנו. משנה ברורה (סק"ד). [ריב] **שו"ע** (שם סי' נה ס"א), משנה ברורה (סק"ה). [ריג] **מקור** דין זה מסוגייתנו, אמר רבי יהושע בן לוי אע"פ שאמרו קטן המוטל בעריסה אין מזמנין עליו, אבל עושין אותו סניף לעשרה. וכתבו התוספות (ד"ה ולית) שרבינו תם פסק כרבי יהושע בן לוי דקטן ואפילו מוטל בעריסה עושין אותו סניף לעשרה, פירוש לברכת המזון והוא הדין לתפילה, דאע"ג דאמרינן ולית הלכתא ככל הני שמעתתא אלא כי הא דאמר רב נחמן קטן היודע למי מברכין מזמנין עליו, בהא לא פליג דכי בעי יודע הני מילי לזימון שלשה, אבל לסניף לעשרה מודה לרבי יהושע בן לוי דסניף לעשרה, והוא הדין נמי לתפילה, דודאי רבי יהושע בן לוי לענין תפילה נמי קאמר מדפריך מעובדא דרבי אליעזר דמיירי בתפלה. בית יוסף (שם סי' נה ד"ה ואלו). [ריד] **שו"ע** (שם סי' נה ס"ד). ואע"ג שלענין זימון סתם המחבר כדעת המקילין בזה, דבר שבקדושה חמיר טפי. ביאור הלכה (ד"ה ולא נראין). [רטו] **דלא** מחשבינן הקטן לאיש על ידי שאוחז חומש ביד. משנה ברורה (ס"ק כג). [רטז] **רמ"א** (שם). ובלבוש כתב שלא ראה נוהגין לצרפו אפילו בשעת הדחק. ובזמנינו נוהגים לצרף קטן ע"י חומש שבידו. ומיהו דווקא לשמוע ברכו וקדיש שהוא חיוב, אבל קדיש שאחר עלינו לא יאמרו. אחרונים מחמירין שלא לצרף שום קטן אפילו בשעת הדחק עד שיושלם לו הי"ג שנים. משנה ברורה (ס"ק מד). [ריז] **וכדעת** היש מתירין הנ"ל. משנה ברורה (שם). [ריח] **משנה ברורה** (שם).

פניני הלכה

להם שם 'רשע ערום' ו'מגוש'. וכתב שאולי הוא שייך גם בזמנינו, באותם שמשנתם סדורה להם מקופיא, ואינם יודעים לעיין ולהבין, ומתגאים נגד רבותינו היודעים התורה באמת, ואינם שומעים להם ואינם נכנעים להם.

ובגדר עם הארץ להלכה כתב החזון איש, שהכלל הוא שמי שמתמיד לעבור על לאו מן הלאוין שרוב ישראל משמרים הרי הוא עם הארץ. וכשגזרו על הדמאי לעשר במי שלוקח פירות מעם הארץ, לא תלו הדבר במי שחשוד על המעשרות דווקא, אלא בכל מי שיש לו שם עם הארץ מפני שמתמיד לעבור על לאו מן הלאוין כאמור, או שלא שימש תלמידי חכמים, ואף על פי שהוא נשמע לחכמים, שלא חילקו חכמים בדבר.

וכתב (סק"ח) שבזמנינו שנתבלבלנו מרוב הגליות ואין לנו חברים במסורת אבותינו, אילו באנו לקבוע חברים ראוי לנו לקבוע שכל אותם שאין בהם פחיתיות של עמי הארץ יש להם דין חבר, ולא יקבלו מעתה לחברתם עמי הארץ שיחזרו להתנהג כחברים בלתי קבלה, כמו שהיה בזמן המשנה. ומכל מקום גם כל זמן שלא קבענו חברים נוהג דין דמאי, וזה שהוא חבר אינו רשאי לקנות פירות מעם הארץ ולסמוך עליו שהוא מעושר. ועיי"ש שנקט להלכה שתלמיד חכם אין צריך קבלה אף בזמנינו, אף על פי שלא קבענו דיני חברות. ודן בעוד פרטי דינים.

ומכל מקום כתב בחזון איש (שם סי' יג סק"ט), שכיון שאינם מומרים וכיוצא בזה אלא רק עמי הארץ, חייבים אנחנו להחיותם ולהיטיב עמם, וכל שכן שלא להרבות שנאה ותחרות בינינו וביניהם, ושקלו חז"ל בפלס עד כמה שיש להתנהג לקונסם ולמשוך ידינו מהם ושלא נגרום מכשולים יותר גדולים להם ולנו, ולכן הכריעו לאסור למכור להם פירות שביעית רק בזמן שהוא ודאי לעבירה ולהתיר בספק, וזו דרך הממוצעת והישרה.

ולהלכה נפסק לענין זימון שאפילו עם הארץ גמור מזמנים עליו, כדי שלא יפרשו מדרכי ציבור וכדי שלא יבנה כל אחד במה לעצמו, והובא באליבא דהילכתא דברי הפוסקים בזה, ודין עם הארץ נוהג בדמאי ובמסירת פירות שביעית לעם הארץ, שבהם עסק החזון איש בדבריו הנזכרים.

מח.

עשיית חופה תחת כיפת השמים

כתב הרמ"א (אהע"ז סי' סא ס"א) שיש אומרים לעשות את החופה תחת כיפת השמים דווקא, לסימן טוב שיהיה זרעם ככוכבי השמים, ומקור דבריו בשו"ת מהר"ם מינץ (סי' קט). והחתם סופר (אהע"ז סי' נח) כתב בארוכה למחות במתחדשים העושים חופתם בבית הכנסת, ובירר שיש לעשות את החופה תחת כיפת השמים, והו"ד בפתחי תשובה (שם ס"ק יב).

וכתב בהדרת קודש (נימוקין סי' לא), שיש להביא מקור לדבר זה מסוגייתנו, שהובא מעשה באביי ורבא כשהיו קטנים, והיו יושבים לפני רבה, שאל אותם רבה למי מברכים, כדי לידע אם מצטרפים לזימון, אמרו לו, לרחמנא. שאל אותם היכן רחמנא מצוי, הראה רבא על התקרה, ואביי יצא לחוץ והראה על השמים. אמר להם רבה, שניכם תהיו תלמידי חכמים, וזהו שאומרים בני אדם, בוצין בוצין מקטפיה ידיע, היינו שכל דלעת ניכרת מתחילת צמיחתה. ונראה לבאר מחלוקת אביי ורבא, שרבא היה לו אב והיה סמוך על שולחנו, ונמצא שקיבל את השפע מהשמים ע"י אמצעי שהוא אביו, ולכן הראה לתקרה, כלומר רמז יש בדבר שהשפע שהוא מקבל אינו באופן ישר אלא ע"י אמצעי. אך אביי היה יתום, וקיבל השפע משמים בלי אמצעי והפסק, ולכן יצא לחוץ והראה לשמים, לומר שהוא כביכול סמוך על שלחן אבינו שבשמים. ועל פי זה יש לומר עוד טעם למנהג להעמיד החופה תחת כיפת השמים, לרמוז שעתה עוזב הוא את בית אביו, כמו שנאמר (בראשית ב כד) 'על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו', ומעתה ואילך אין לו לסמוך אלא על אביו שבשמים.

ברכת חתנים

צירוף עבד וקטן לעשרה

אין מברכים ברכת חתנים אלא בעשרה גדולים ובני חורין[ריט].

ברכת עבד וקטן

בבית חתנים מברכים ברכת חתנים אחר ארבע ברכות אלו בכל סעודה וסעודה שאוכלים שם, ואין מברכים ברכה זו לא עבדים ולא קטנים[רכ].

לצרף לזימון את מי שאכל ירק או שתה

תשעה שאכלו דגן ואחד אכל כזית ירק[רכא], מצטרפים להזכיר שם[רכב], ואפילו לא טיבל עמהם אלא בציר[רכג] או לא שתה עמהם אלא כוס אחד שיש בו רביעית מכל משקה[רכד] חוץ מן המים[רכה], מצטרף עמהם[רכו]. ואם כבר בירך ברכה אחרונה, שוב אין יכולים לזמן עליו, שכבר נסתלק מהם[רכז]. והוא שיהיה המברך אחד מאוכלי הפת[רכח]. ואפילו שבעה אכלו דגן ושלושה אכלו ירק או שתו משקה, מצטרפים. אבל ששה לא, דרובא דמינכר בעינן[רכט].

ברכת המזון על הכוס

יש שאומרים שברכת המזון טעונה כוס אפילו ביחידי[רל], וצריך לחזור עליו. ולא יאכל אם אין לו כוס לברך עליו אם הוא מצפה ואפשר שיהיה לו, אפילו אם צריך לעבור זמן אכילה אחת[רלא], ויש חולקים[רלב]. ולפי זה אם שנים אוכלים יחד צריך לקחת כל אחד כוס לברכת המזון[רלג]. וי"א שאינה טעונה כוס אלא בשלשה. ויש אומרים שאינה טעונה כוס כלל, אפילו בשלשה[רלד]. ומ"מ מצוה מן המובחר לברך על הכוס[רלה].

להוציא את מי שאכל כדי שביעה

חברים שאכלו כאחד, קצתם אכלו כדי שביעה וקצתם לא אכלו אלא כזית, אם כולם יודעים לברך מצוה שיברך אותו שאכל כדי שביעה ויוציא את האחרים[רלו]. וכ"ז אם מוציאם בברכת המזון, אבל אם מברכים כל אחד בפני עצמו אלא שאחד מזמן עליהם, לכתחלה יכול לזמן עליהם אף מי שלא אכל כי אם כזית[רלז]. ואם אין יודעים כולם לברך, מי שאכל כזית יכול להוציא אף אותם שאכלו כדי שביעה[רלח].

מח:

סדר ברכת המזון

סדר ברכת המזון כך היא, ראשונה ברכת הזן, שנייה ברכת הארץ, שלישית בונה ירושלים, רביעית הטוב והמטיב. ברכה ראשונה משה רבינו תקנה, שניה תיקן יהושע, שלישית תיקן דוד ושלמה בנו, רביעית חכמי משנה תקנוה[רלט].

נוסח ברכה שלישית בשבת

נוסח ברכה שלישית של ברכת המזון,

[ריט] **רמב"ם** (אישות פ"י ה"ה), **שו"ע** (אהע"ז סי' סב ס"ד). כלומר שאין עבד וקטן מצטרפים. ומקור דין זה ממסקנת סוגייתנו לענין זימון, וה"ה לכל דבר שצריך עשרה שאין מצטרפים. מגיד משנה. [רכ] **רמב"ם** (ברכות פ"ב ה"ט). דין זה נראה פשוט, דהא אפילו צרופי לא מצרפינן עבד וקטן בדבר הצריך עשרה כדאיתא בסוגייתנו, כ"ש שהם לא יברכו. כסף משנה. [רכא] **הטעם** שצריך שיאכל כזית, מכיון שאומר 'שאכלנו' ואין אכילה פחותה מכזית, או משום דבעינן שיתחייב עכ"פ בשום ברכה, ובפחות מכזית אין חיוב בשום ברכה אחר אכילתו. משנה ברורה (סי' קצז סק"ח). [רכב] אף דעל ירק אין מברכין ברכת המזון, מ"מ יכול להצטרף ולענות 'ברוך שאכלנו משלו'. משנה ברורה (סק"ו). [רכג] **שו"ע** (שם סי' קצז ס"ב), וכעין זה ברמב"ם (שם פ"ה ה"ח). היינו שטבל ירק בציר, ובין כולם היה רק כזית, אפ"ה מצטרף. משנה ברורה (סק"י). ועיין ברמב"ם (שם), שאם אכל ציר לבד גם כן מצטרף לעשרה. שער הציון (סק"י). [רכד] **דשתיה** בכלל אכילה ויכול לומר 'שאכלנו'. משנה ברורה (ס"ק יא). לכתחילה בודאי יותר טוב להדר שישתה רביעית, אך בדיעבד אפשר שיש להקל ברוב רביעית. ביאור הלכה (ד"ה שיש בו). [רכה] **דמים** לא זייני ואינו חשוב להצטרף, אפילו הוא צמא ורוצה לשתות. ומגן אברהם (סק"ו) חולק ופסק דמצטרף, דכל שתיה בכלל אכילה היא, והעתיקוהו איזה אחרונים להלכה. אכן בספר בגדי ישע ובמגן גבורים (שלטי הגבורים סק"א) הסכימו למחבר, וכן מצדד בספר חמד משה (סק"א). משנה ברורה (ס"ק יב).

[רכו] **שו"ע** (שם). [רכז] **משנה ברורה** (סק"ט). [רכח] **דכיון** שהוא מוציא את חבריו בברכת הזימון חמיר טפי. משנה ברורה (ס"ק יג). [רכט] **שו"ע** (שם), משנה ברורה (ס"ק יד), וכעין זה ברמב"ם (שם). וכדאיתא בסוגייתנו, ששה ודאי לא מיבעיא לי, אמר ליה רבי ירמיה שפיר עבדת דלא איבעיא לך, התם טעמא מאי משום דאיכא רובא, הכא נמי איכא רובא, ואיהו סבר רובא דמינכר בעינן. ופירש רש"י (ד"ה ואיהו סבר), רבי זירא שהיה קובל ומתחרט על שלא שאל על הששה סבר, דילמא רובא דמינכר שפיר בעינן דליכול דגן, ואי בעי מיניה ששה לא היה מתיר. והפוסקים כולם פסקו דרובא דמינכר בעינן. ואם כדברי רש"י כיון דרבי ירמיה פשיטא ליה ורבי זירא מספקא ליה לא הוה להו למישבק פשיטותיה דרבי ירמיה משום ספיקיה דרבי זירא. לפיכך נראה לי שהם מפרשים דהכי אמרינן ואיהו סבר רובא דמינכר בעינן, לא בתורת ספק אמר כן כדפירש רש"י, אלא קושטא דמילתא דהכי סבירא ליה, ומשום הכי לא איבעיא ליה. בית יוסף (ד"ה אבל ששה). [רל] **שברוב** הברכות שתיקנו חז"ל תקנום לסדר על הכוס, מפני שכן הוא דרך כבוד ושבח נאה להקב"ה לסדר שבחו וברכתו יתברך על הכוס, וכמו שכתוב (תהלים קטז יג) 'כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא'. משנה ברורה (סי' קפב סק"א). [רלא] **וכמו** לענין הבדלה דאם מצפה שיהיה לו כוס למחר, מבטל סעודת לילה וימתין על הכוס. משנה ברורה (סק"ג). [רלב] **משנה ברורה** (שם) בשם המגן אברהם (סק"א) וביאור הגר"א, דמשום כוס בברכת המזון אין למנוע מלאכול, ולא דמי להבדלה. [רלג] **דבשלשה** ויותר שמזמנין יחד, אחד מברך על הכוס ומוציא את כולם כמו שמוציאם בברכת הזימון, אבל בשנים דמצוה ליחלק ואין אחד מוציא את חבירו, א"כ צריך כל אחד גם כוס בפני עצמו. משנה ברורה (סק"ג). [רלד] **שו"ע** (שם סי' קפב ס"א). [רלה] **רמ"א** (שם). ר"ל דאף לדעה זו שאין טעון כוס כלל, היינו שאין בה חיוב, אבל כו"ע מודו דמצוה מן המובחר לברך על הכוס, אם יש לו יין בביתו. והנה המחבר לא הכריע בין הדעות, ודעת רש"ל (כתשובה סי' כג) וב"ח (ס"א) להחמיר דברכת המזון צריך כוס מדינא, ומנהג העולם להקל בזה כדעה השלישית שלא לחזר אחר כוס, אם לא כשיש לו יין או שאר משקין דהוא חמר מדינה בביתו, דאז בודאי מצוה מן המובחר לכו"ע לברך על הכוס, וכנ"ל. ודווקא כשהוא בזימון שלשה, אבל לענין יחיד מקילים כמה אחרונים לגמרי. משנה ברורה (סק"ד). [רלו] **שו"ע** (שם סי' קצז ס"ד). דכיון דהרבה מהם אכלו כדי שביעה ומחויבים בברכת המזון מן התורה, מוטב שיוציאם ג"כ אותו שאכל כדי שביעה ומחויב מן התורה כמותו. משנה ברורה (ס"ק כג). [רלז] **משנה ברורה** (שם). [רלח] **שו"ע** (שם). דמן התורה יכול להוציא חבירו בברכת המזון אע"פ שלא אכל כלל, כיון שחבירו כבר אכל וחייב לברך, וכל ישראל ערבים זה בזה, אלא מפני שאומר שקר במה שאומר 'שאכלנו' והוא לא אכל, הצריכוהו חכמים שיאכל כזית מתחילה. ועיין במגן אברהם (ס"ק יא) שמסתפק דלפי זה אם הם רק שנים דבלאו הכי אינם מזומנים, אפשר דיכול להוציא חבירו שאינו יודע לברך, אפילו אם לא אכל כלל, ומצדד להחמיר. וכ"כ באליה רבה (סק"ח) דמדרבנן בכל גווני אין אחד מוציא חבירו בברכת המזון אלא אם כן הוא ג"כ מחויב בדבר. משנה ברורה (ס"ק כד). ומקור דין זה מסוגייתנו, אבל להוציא את הרבים ידי חובתן עד שיאכל כזית דגן, ודייקו התוספות (ד"ה עד), משמע שאם אכל כזית דגן שיכול להוציא אף אחרים שאכלו על השובע. ביאור הגר"א. אך הרמב"ם (ברכות פ"ה הט"ו) כתב, במה דברים אמורים שיצאו ידי חובתן בזמן שאכלו ולא שבעו שהן חייבים לברך מדברי סופרים ולפיכך מוציאין אותן קטן או עבד או אשה מידי חובתן, אבל אם אכל ושבע שהוא חייב בברכת המזון מן התורה, בין אשה בין קטן או עבד אין מוציאין אותן, שכל החייב בדבר מן התורה אין מוציאין אותן מידי חובתן אלא החייב באותו דבר מן התורה כמותו. דעת הרמב"ם ז"ל היא כמו שהשיב לחכמי לוניל, שאף על פי שאמרו בסוגייתנו עד שיאכל כזית דגן, דמשמע שאם אכל כזית דגן מוציא, והיה מוציא רבי שמעון בן שטח לינאי אע"פ שינאי אכל כל שבעו, דהא בגמרא לא אמרו לגרמיה הוא דעבד אלא משום שלא אכל כזית, מ"מ סובר הוא ז"ל דמה שמבואר בגמרא כזית דגן לאו בדווקא נקט כזית, אלא הכוונה למעט שאר אוכלין, והכי קאמר דגן ולא שאר אוכלין. ומשום הכי קאמר לגרמיה הוא דעבד, שלא אכל דגן ופטר להם בשתיית יין מפני שהוא מן השבעה מינין. לחם משנה. [רלט] **רמב"ם** (ברכות פ"ב ה"א), **טור** (או"ח סי' קפז, קפח).

פניני הלכה

ומכל מקום כתב בשו"ת אגרות משה (אהע"ז ח"א סי' נג), שפשוט שאם יש מי שעושה חופתו בבית צריך הרב לילך ולסדר שם קידושין אף אם אין קיים חשש שיסלקוהו מרבנותו אם לא ילך שם, כיון שעל הרב מוטל לראות שיהיו הקידושין כדין התורה, וגם מצד התחייבותו לקהל שזו מהתחייבות הרב להקהל. וכתב שכך עושים רבנים גדולים וגאונים גם בניו יורק שיש שעושים החופה בבתים, והרבנים הולכים לסדר הקידושין וגם בשביל קריבות ומריעות. שכיון שהענין לעשות החופה תחת השמים הוא רק שנהגו לסימן ברכה ואין זה תקנת חכמים וגם לא מנהג מצד איזה דין וחשש איסור או ענין מצוה שיתחשב העובר על זה ועושה החופה בבית לעבריין, לכן אין לאסור ללכת לחופה כזו. וגם החתם סופר שמחה בזה היה מחמת שאלו שנהגו לעשות כן עשו כן כדי להידמות לגוים וכו', ובזה יש איסור, אבל אם מה שאינו רוצה תחת השמים הוא שלא בכוונת רעפארם אלא מסיבה אחרת אין שום איסור בדבר [וראה עוד שו"ת מנחת יצחק (ח"ה סי' ל) ושבט שמעון (ח"ב בית משתה סי' טו)].

צירוף קטן למנין בשעת הדחק כשחומש בידו

בגמרא נפסק שאין מצרפים לזימון ולמנין תשעה בני אדם הנראים כעשרה, ולא שני תלמידי חכמים המחדדים זה לזה בהלכה, אלא רק קטן היודע למי מברכים, וכמו שאמר רב נחמן. וכתבו התוספות (ד"ה ולית), שלהלכה פוסקים כדעת רבי יהושע בן לוי שאמר שקטן ממש עושים אותו סניף לעשרה, ודבריו הם גם לענין תפילה ולא רק לענין זימון וכמו שמוכח בסוגייתנו, ויש מצרפים קטן לתפילה רק שיהיה חומש בידו, ואומר רבינו תם שמנהג שטות הוא, שחומש אינו אדם, ועוד שבסוגייתנו שאמרו שקטן מצטרף היינו אפילו בלא חומש. אך ר"י למד מדברי הירושלמי (פ"ז ה"ג) שאין עושים קטן סניף לעשרה לא לתפילה ולא לברכת המזון, וגם היה אומר ר"י, שגם רבינו תם עצמו לא היה נוהג לעשות כן לעשות קטן סניף לעשרה, ולא עשה מעשה, והלכך אפילו אם חומש בידו אינו מועיל. ואפילו אם נמצא בשום מקום שקטן וחומש מצטרף אפילו לתפילה, היינו דווקא בחומש העשוי בגליון כספר תורה, אבל חומשים שלנו אינם מועילים.

ובשו"ע (או"ח סי' נה ס"ד) הביא שיש מתירים לצרף קטן לתשעה גדולים, ולא נראו דבריהם לגדולי הפוסקים. והרמ"א כתב שאפילו אם חומש בידו אינו מועיל לצרפו, אך יש נוהגים להקל בשעת הדחק. והמגן אברהם (סק"ה) כתב, שלדעת המקילים מצרפים קטן בשעת הדחק גם כשאין חומש בידו, וכתב שבזמנינו נוהגים לצרפו על ידי חומש שבידו. ודווקא לשמוע ברכו וקדיש שהוא חיוב, אבל קדיש שאחר עלינו לא יאמרו.

והלבוש (שם) כתב שלא ראה כלל שנוהגים כן, והקשה באליה רבה (סק"ה) שהרי יתכן שהטעם שלא ראה לנהוג כן הוא לפי שצריך שיחזיק הקטן חומש בידו, ומבואר בתוספות שצריך שיהיה החומש כתוב בגלילה כמו ספר תורה, ואין מצויים בידינו חומשים כאלו. ותירץ שראיית הלבוש היא ממה שלא ראה לנהוג ליתן ספר תורה עצמו לקטן. וכן היה רגיל זקנו הגאון רבי שמעון אב"ד פראג לפסוק הלכה למעשה, שלא יצטרף קטן אפילו בשעת הדחק ואפילו על ידי ספר תורה. וכן פסק הב"ח (או"ח סי' קצט ס"ח), וכתב שגם הרמ"א אין כוונתו לנהוג כן ח"ו או שראה לנהוג כן, אלא שכתב שיש נוהגים כן, והיינו שאם יש מקום שנוהגים בו כן מימים קדמונים יש להם על מי לסמוך ואין למחות בידם, אבל ודאי לא ראה במדינתינו לנהוג כן כאשר העיד הלבוש, ושלא כדברי המגן אברהם.

וכתב בשמן המאור (על השו"ע שם), שאפשר שגם המגן אברהם שהתיר בשעת הדחק, אין כוונתו להתיר אלא כגון בישובים שאין בעיר מנין, אבל בקהילות שבעיר אינו חשוב שעת הדחק, אף על פי שאין באותו בית הכנסת מנין, כיון שמכל מקום היו יכולים להתאמץ ולטרוח עד שיבוא עוד גדול אחד. וכתב שלפי זה אין ראיה ממה שזקינו של האליה רבה היה פוסק למעשה שקטן אינו מצטרף אפילו בשעת הדחק, שהרי בפראג היה מורה, שהיא קהילה גדולה, ושם אין חשוב שעת הדחק. ועל פי זה פסק למעשה ביישוב שאין בו מנין, שאם יש שם ספר תורה מה טוב אם יאחוז הקטן ספר תורה, ואם לאו אין לבטל זה קדיש או קדושה, רק נותנים לו חומש בידו שלא לגרוע מן המנהג שכתב המגן אברהם, אך יראו שיהיו כל חמשת החומשים יחד כדוגמת ספר תורה. וע"ע שו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' קסב).

מח:

סיים ברכת המזון לאחר שעבר זמן עיכול

כתב המגן אברהם (סי' רטו סק"א) בשם הכל בו (סי' כד) שפירש הטעם שאין מברכים ברכה אחרונה על הרחת בשמים, משום שכשמפסיק הריח מחוטמו כבר עברה הנאתו, ואין שייך לברך ברכה אחרונה אחרי שכבר עברה ההנאה, מה שאין כן באכילה שנשארה תוך מעיו, ולכן מברך עליה אחרי שגמר לאכול כיון שעדיין נהנה ממנה.

ובחזון איש (או"ח סי' כח אות ד) הסתפק, אם מה שיכולים לברך ברכה אחרונה בתוך שיעור עיכול הוא משום הפסק, דהיינו שמן הדין היו צריכים לברך מיד וכמו ברכות אחרונות של הקורא בתורה ובנביאים, אלא מפני שהמזון בתוך מעיו אין שהייה מפסקת ועדיין שם האכילה עליו ולכן יכול לברך, או שמא הטעם שאי אפשר לברך לאחר שעבר שיעור עיכול, משום שלאחר שנתעכל כבר כלתה טובתו ואינו ראוי שוב לברכה ואפילו היה עובר העיכול מיד לא היו יכולים לברך, וכתב (שם סק"ה) שהחילוק היוצא מזה לדינא הוא במי שהתחיל לברך תוך הזמן ורוצה לסיים לאחר שיעבור שיעור עיכול, שאם הטעם משום הפסק יכול לגמור אחר הזמן כיון שנגרר סוף ברכת המזון אחר תחילתו, ותחילתו היה בלי הפסק מהאכילה, אבל אם הטעם הוא משום שלאחר שנתעכל בטלה טובתו, אינו יכול להמשיך לברך אחר הזמן, וראה יד אליהו (רגולר אב"ד קאליס, פסקים סי' ז) שנסתפק בזה.

וכתב החזון איש, שמדברי המגן אברהם בשם הכל בו נראה שלאחר שנתעכל שבטלה כבר טובתו אינו ראוי לברכה, וכצד השני בספק. והקשה החזון איש על צד זה, ממה שאמרו בסוגייתנו שמשה תיקן לישראל ברכת הזן בשעה שירד להם המן, ומבואר שעל המן היו מברכים ברכת המזון, והרי אמרו (יומא עה:) שהמן היה נבלע באיברים, והיה משקה ומרוה את האברים בלי ענין כל עיכול, והרי הוא כענין הבושם, ולדברי המגן אברהם קשה איך יתכן לברך עליו ברכת המזון. ועל כן הוכיח כצד הראשון, שמה שקבעו חכמים

פותח בה 'רחם ה' אלהינו' או 'נחמנו ה' אלהינו'[רמ], וחותם בה 'בונה ירושלים' או 'מנחם ציון בבנין ירושלים'[רמא]. ואין לשנות הנוסח משבת לחול, שבין בשבת בין בחול אומר נוסחא אחת[רמב].

הזכרת 'רצה' בשבת

בשבת אומר בברכה שלישית 'רצה והחליצנו'[רמג]. ואם הזכירו בברכת הארץ לא יצא, וצריך לחזור ולהזכיר בבונה ירושלים[רמד].

ברכת המזון מן התורה

מצות עשה מן התורה לברך אחר אכילת מזון, שנאמר (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך'[רמה].

וראה לעיל (כ:) בשיעור האכילה החייב בברכת המזון מן התורה.

אם ברכת הזימון מן התורה

יש אומרים שברכת הזימון מן התורה, ויש אומרים שאינה אלא מדרבנן, ויש אומרים שזימון בשלושה הוא מדרבנן, ובעשרה מן התורה. ונפקא מינה למי שמסופק אם בירך ברכת הזימון, לדעת הסוברים שהיא מן התורה חייב לחזור, ולדעת הסוברים שהיא מדרבנן אינו חוזר[רמו].

חיוב ברכה ראשונה

מדברי סופרים חייב לברך על כל מאכל תחלה ואח"כ יהנה ממנו, ואפילו נתכוין לאכול או לשתות כל שהוא מברך ואח"כ יהנה, וכן אם הריח ריח טוב מברך ואח"כ יהנה ממנו, וכל הנהנה בלא ברכה מעל[רמז].

חיוב ברכת התורה

המשכים לקרוא בתורה קודם שיקרא קריאת שמע, בין קרא בתורה שבכתב בין קרא בתורה שבעל פה, נוטל ידיו תחלה ומברך שלש ברכות ואחר כך קורא. ואלו הן, 'אשר קדשנו במצותיו וצונו על דברי תורה', 'והערב נא ה' אלהינו את דברי תורתך בפינו ובפיפיות עמך כל בית ישראל ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך יודעי שמך ועוסקי תורתך, ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל', 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו, ברוך אתה ה' נותן התורה'[רמח]. וצריך ליזהר בה מאד[רמט].

ספק אם בירך

דעת רבים מהפוסקים שחיוב ברכת התורה הוא מן התורה, ולכן אם המסתפק אם בירך ברכת התורה חוזר ומברך, ומכל מקום לא יברך אלא ברכת 'אשר בחר בנו' שהיא המעולה שבברכות[רן]. אך אם נזכר לאחר התפלה שכבר בירך ברכת אהבה רבה אפשר שיש להקל בזה אפילו אם לא למד תיכף לאחר התפלה. ואם יכול לבקש מאחר שיוציאנו בברכת התורה, או שיכוין לכתחלה בברכת אהבה רבה לפטור וללמוד תיכף לאחר התפלה, מה טוב. וברכת התורה בצבור היא מדרבנן לכל הדעות, משום כבוד הצבור, שהרי כבר בירך בשחרית[רנא].

ברכה על הרעה בשמחה

חייב אדם לברך על הרעה בדעת שלמה ובנפש חפצה, כדרך שמברך בשמחה על הטובה, כי הרעה לעובדי השם היא שמחתם וטובתם, כיון שמקבל מאהבה מה שגזר עליו השם נמצא שבקבלת רעה זו הוא עובד את השם, שהיא שמחה לו[רנב]. ונאמר (דברים ו ה) 'ואהבת את ה' אלהיך וגו' ובכל מאדך', ובכלל אהבה היתירה שנצטוינו בה, שאפילו בעת שייצר לו יודה וישבח בשמחה[רנג].

לא הזכיר 'ארץ'

כל שלא אמר 'ארץ חמדה טובה ורחבה' בברכת הארץ לא יצא ידי חובתו[רנד].

הזכרת ברית ותורה וסדרן

צריך להזכיר בה ברית ותורה ולהקדים ברית לתורה, שהברית הזאת שאומרים בברכת הארץ היא ברית מילה שנכרתו עליה שלש עשרה בריתות והתורה כולה נכרתו עליה שלש בריתות, שנאמר (דברים כח סט) 'אלה דברי הברית וגו' מלבד הברית אשר כרת אתם בחרב', 'אתם נצבים' וגו' 'לעברך בברית' וגו' (שם כט ט, יא)[רנה].

מעלת ברית מילה

בא וראה כמה חמורה מילה, שלא נתלה למשה רבינו עליה אפילו שעה אחת אף על פי שהיה בדרך, וכל מצות התורה נכרתו עליהן שלש בריתות, שנאמר (דברים כח סט) 'אלה דברי הברית אשר צוה ה', מלבד הברית אשר כרת אתם בחרב', ושם הוא אומר (שם כט ט) 'אתם נצבים היום כולכם' 'לעברך בברית ה' אלהיך' הרי שלש בריתות, ועל המילה נכרתו שלש עשרה בריתות עם אברהם אבינו, 'ואתנה בריתי ביני וביניך' (בראשית יז ב), 'אני הנה בריתי אתך' (שם יז ד), 'והקימתי את בריתי ביני וביניך' (שם יז ז), 'לברית עולם' (שם), 'ואתה את בריתי תשמור' (שם יז ט), 'זאת בריתי אשר תשמרו' (שם יז י), 'והיה לאות ברית' (שם יז יא), 'והיתה בריתי בבשרכם' (שם יז יג), 'לברית עולם' (שם), 'את בריתי הפר' (שם יז יד), 'והקימתי את בריתי אתו' (שם יז יט), 'לברית עולם' (שם), 'ואת בריתי אקים את יצחק' (שם יז כא)[רנו].

מט.

הודאה תחילה וסוף

ברכת הארץ צריך לומר הודייה בתחלתה ובסופה[רנז].

[רמ] היינו 'נחמנו ה' אלהינו בירושלים עירך ובציון משכן כבודך ובמלכות בית דוד משיחך ובבית הגדול והקדוש' וכו'. משנה ברורה (סי' קפח סק"ז).

[רמא] **רמב"ם** (שם פ"ב ה"ד), **שו"ע** (שם סי' קפח ס"ד). מלשון זה משמע שאף אם פתח ב'רחם' מותר לחתום ב'מנחם', ואף שאין החתימה מעין הפתיחה ממש אין חוששים בכך, שעכ"פ הענין אחד. אבל יש מאחרונים שמחמירים בזה וסוברים שצריך להיות מעין הפתיחה ממש. משנה ברורה (סק"ח).

[רמב] **שו"ע** (שם). בסוגייתנו מבואר שבשבת מתחיל ב'נחמה' ומסיים ב'נחמה' ואומר קדושת היום באמצע. ופירש הרי"ף הכוונה, שבשבת אינו פותח ב'רחם' וחותם ב'בונה ברחמיו', אלא פותח ב'נחמנו' וחותם ב'מנחם ציון', והתוספות (ד"ה מתחיל) כתבו בטעם מנהג זה, שהוא משום שלשון 'רחם' משמע שאילת צרכים ואין לשאול צרכיו בשבת, ודחו טעם זה. ובפסקי הרי"ד כתב טעם אחר, ששבת היא מעין עולם הבא, ולכן מזכירים בה הנחמה שתהיה לעתיד. אמנם הרמב"ם והשו"ע פסקו שאין צריך לשנות נוסח הברכה, וכרש"י (ד"ה ובשבת) שכתב שלשון הברייתא שבשבת פותח ב'נחמה' אין הכוונה בו שמזכיר לשון נחמה, אלא כוונת הברייתא לומר שאין צריך להזכיר בתחילה וסוף של שבת אלא באמצע, אבל מתחיל בענין נחמה שהוא ענין הברכה 'רחם ה'' וכו' ומסיים בענין נחמה שהוא 'בונה ירושלים'. ובלחם משנה כתב בדעת הרמב"ם, שהוא מפרש לשון 'נחמה' שבברייתא, להודיענו שאם רצה לומר 'נחם' בתחילה ו'מנחם' עמו בין בתחילה בין לבסוף הרשות בידו, אבל אין סברא לחלק בכך בין חול לשבת. במשנה ברורה (סק"ט) הביא, שאין קפידא באמירת 'רחם' משום שאלת צרכים בשבת [וכדברי התוספות הנזכרים], והביא (סק"י) שהגר"א כתב שעיקר כהרי"ף שבחול יאמר 'רחם נא' כמנהגנו, ובשבת יאמר 'נחמנו' וכו' ומסיים 'מנחם' וכו', ומציין שיש עוד כמה ראשונים שסוברים כן.

[רמג] **שו"ע** (שם סי' קפח ס"ה). וז"ל הרמב"ם (שם פ"ב ה"ה), 'מתחיל בנחמה ומסיים בנחמה ואומר קדושת היום באמצע, אלהינו ואלהי אבותינו רצה והחליצנו ה' אלהינו במצותיך ובמצות יום השביעי הגדול והקדוש הזה, כי יום זה גדול וקדוש הוא מלפניך נשבות בו ונגוח בו באהבה כמצות רצונך, ברצונך הנח לנו ה' אלהינו ואל תהא עלינו צרה ורעה ויגון ואנחה ביום מנוחתנו'. וראה בשו"ע וברמב"ם (שם) לענין הזכרת יעלה ויבוא בימים טובים וראש חודש, ומקורו בשבת (כד.). הטעם שמזכיר קדושת היום בברכה זו, לפי שהזכרה זו היא בקשת רחמים ולכן קבעוה בברכת בונה ירושלים שהיא ג"כ בקשת רחמים, ולא בברכת הארץ שהיא הודאה. משנה ברורה (ס"ק יג).

[רמד] **משנה ברורה** (שם). וכמבואר בסוגייתנו לדעת חכמים. [רמה] **רמב"ם** (שם פ"א ה"א). [רמו] **פרי מגדים** (סי' קצז משב"ז סק"א), שלמדוה בסוגייתנו מכמה פסוקים, אך משמע שאינה אלא דרבנן והפסוקים אינם אלא אסמכתא, אבל בלבוש (סי' קצט ס"ח בהג"ה) כתב שאנדרוגינוס חייב לזמן במינו כיון שספק תורה לחומרא [וראה עוד באהל יצחק (על הרמב"ם, שם פ"ה ה"ב) שהביא והוכיח שברכת הזימון מן התורה]. ובאליה רבה (סי' קצט סק"ה) כתב בשם הקרית ספר (ברכות פ"ה) שזימון בעשרה הוא מן התורה, ובשלשה הוא מדרבנן. וכתב שלכאורה אף אנחנו שאנו מברכים כל אחד לעצמו, יש לנו חילוק להלכה מנידון זה, לענין קטן המזמן, שכן אם ברכת הזימון מדאורייתא אין הקטן מוציא בה את הגדולים ידי חובתם, אך כתב שבלאו הכי אין ליתן לקטן. אך נפקא מינה במי שספק לו אם בירך ברכת הזימון או לאו, למאן דאמר מן התורה חוזר ולמאן דאמר דרבנן אין חוזר, ולא שייך סירכיה דלישנא כמו במי שפתח ב'למען ירבו' [כמבואר בשו"ע (שם סי' סד ס"ד)], שכן בברכת המזון ביחיד אין אומרים ברכת הזימון, מה שאין כן דבר הרגיל תמיד. במשנה ברורה (סי' קצב סק"א) משמע שנקט שברכת הזימון אינה אלא מדרבנן, והפסוקים אינם אלא אסמכתא. [רמז] **רמב"ם** (ברכות פ"א ה"ב). **טור** (שם סי' רי). וראה עוד לעיל (לה.).

[רמח] **רמב"ם** (תפילה פ"ז ה"י). וראה עוד בפרטי הדינים לעיל (יא:). [רמט] **שו"ע** (שם סי' מז ס"א). [רן] **משנה ברורה** (סק"א) בשם שאגת אריה (סי' כד). וכמו שדרשו חיוב זה בסוגייתנו מהכתובים. וכתב שבשערי תשובה (סק"א) הביא בשם קצת אחרונים שסוברים שמספק לא יחזור ויברך, ובאמת קשה מאד לסמוך עליהם מאחר שהרבה ראשונים [הרמב"ן (שכחת עשין מצוה טו) והחינוך (מצוה תל) והרשב"א (ד"ה הא)] סוברים שברכת התורה היא מן התורה, וידוע שעונש מי שאינו מברך על התורה גדול מאד. [רנא] **משנה ברורה** (שם). [רנב] **שו"ע** (שם סי' רכב ס"ג). וכתב במשנה ברורה (סק"ד), שבאמת כל היסורים בגוף ובממון הם כפרה על העונות כדי שלא יצטרך להתייסר לעתיד לבוא, ששם העונש הרבה יותר גדול. [רנג] **רמב"ם** (שם פ"י ה"ג). וראה עוד פרטים להלן (נד.). [רנד] **רמב"ם** (שם פ"ב ה"ג), **טור** (שם סי' קפז). בשו"ע לא הזכיר דין זה, כיון שפשוט הוא, שהרי הזכרה זו היא עיקר ברכת הארץ. משנה ברורה (סק"ו). [רנה] **רמב"ם** (שם). [רנו] **רמב"ם** (מילה פ"ג ה"ט). וציין בקרית מלך לסוגייתנו שאמרו כן, שעל התורה נכרתו ג' בריתות ועל המילה י"ג בריתות. [רנז] **רמב"ם** (ברכות שם). אם לא הזכיר הודאה בתחילה, אף על פי שהוא מגונה, מכל מקום בדיעבד יצא ידי חובתו. ביאור הלכה (סי' קפז ד"ה ברית), וכן כתב במעשה רקח (על הרמב"ם שם).

פניני הלכה

שזמן הברכה אינו אלא עד שיתעכל המזון, אין צריך תנאי זה אלא כשהפסיק בין האכילה לברכה, אבל כשמברך תיכף לאחר האכילה לא אכפת לנו אם נתעכל, וכמו בברכת התורה שמברכים אחר הקריאה אף שאין שייך בה עיכול מזון בשעת הברכה האחרונה, וכל זמן שלא הפסיק יכול לברך. אלא שבברכת המזון התחדש דין זה שיכול לברך אף אחר שהפסיק אם עדיין לא נתעכל המזון, משום שכל זמן שלא נתעכל נמשך מעשה האכילה לענין שאין השהייה הפסק, ובמן היו צריכים לברך תיכף בלא הפסק, ולפי זה גם בבושם שייך לברך ברכה אחרונה. וצריך לומר שהטעם שאין מברכים אינו כמו שכתב הכל בו, אלא כמו שכתב רש"י (נדה נב. ד"ה ריחני, הו"ד בתחילת דברי המג"א שם) משום שהנאה מועטת היא ואינה חשובה ולכן לא תיקנו בה חכמים ברכה אחרונה.

מט.

טעה ואמר בתפילת מוסף של ר"ח 'מקדש ישראל והזמנים'

בסוגייתנו ביאר רבי, שאף על פי שכלל הוא שאין מזכירים שני עניינים בחתימת הברכה, מכל מקום חותמים ביום טוב בקידוש ובתפילה 'מקדש ישראל והזמנים', ואין זו חשובה חתימה בשני עניינים, קידוש ישראל וקידוש יום טוב, שבאמת ענין אחד הוא, ומברכים לה' המקדש את ישראל שהם מקדשים את הזמנים. וכן בראש חודש חותמים במוסף 'מקדש ישראל וראשי חדשים', והכוונה שהקב"ה קידש את ישראל המקדשים את ראשי חדשים. ופירש רש"י (ד"ה מקדש), שכל המועדים תלויים בקידוש ישראל שמקדשים את החודש, ועל פי ראש חודש נקבעים כל המועדים.

בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ג סי' יט) דן, במי שהתפלל כל תפילת ראש חודש, אך טעה וסיים 'מקדש ישראל והזמנים' במקום לסיים 'מקדש ישראל וראשי חדשים', אם יצא ידי חובתו. וכתב, שלכאורה נראה לומר שכיון שמבואר בכמה מקומות שראש חודש נקרא מועד, אם כן על כל פנים בדיעבד יהיה בכלל ברכת המועדים, ויצא ידי חובתו במה שסיים 'מקדש ישראל והזמנים'. ומה גם שעיקר ביאורה של ברכה זו הוא שהקב"ה מקדש את ישראל, וישראל מקדשים את הזמנים, וקידוש זה שישראל מקדשים את הזמנים על ידי ראש חודש הוא, שמקדשים את החודש ועל ידי זה נקבעים המועדים, ואם הוא שורש קביעות זו, יש לומר ששייכת בו ברכה זו על כל פנים בדיעבד.

והאריך לברר על פי מה נקראים ימים בשם 'מועד' ו'יום טוב', אם זה מחמת דין ומנהג משתה ושמחה שיש בהם או מחמת איסור עשיית מלאכה, והאריך לדון אם חולו של מועד וראש חודש נקראים מועד, ולבסוף צידד שלכאורה היה מקום לומר שכיון שראש חודש נקרא מועד לא יצטרך לחזור, וכעין מה שכתב במגן אברהם (סי' תפז סק"ג), שאם התפלל ביו"ט תפילה של יו"ט, וטעה וחתם 'מקדש השבת' יצא ידי חובתו, שיום טוב ג"כ נקרא שבת. ואם בשינוי כזה, שהיה לו להזכיר 'מקדש ישראל והזמנים' שישראל מקדשים את הזמנים, ולא הזכיר כן אלא אמר 'מקדש השבת' שתיקנוהו לשבת דווקא לפי שאינה תלויה בקידושם של ישראל, אף על פי כן יצא ידי חובתו, כל שכן שאם אמר בראש חודש 'מקדש ישראל והזמנים' שנוסחתו היא כענין חתימת ראש חודש 'מקדש ישראל וראשי חדשים', שיש לו לצאת ידי חובתו.

אך שוב כתב, שמסקנת המגן אברהם היא שאם אמר ביו"ט 'מקדש השבת' לא יצא ידי חובתו, כיון שהוא משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות, וכן נקטו כל גדולי האחרונים שלהלכה לא יצא ידי חובתו, וצריך לחזור לראש הברכה, כיון שהחתימה היתה שלא כהוגן אף על פי שהזכיר של יו"ט באמצע [וכן פסק במשנה ברורה (שם סק"ד). ובשער הציון (סק"ד) כתב, שכן כתב במחצית השקל במסקנת המגן אברהם, וכ"כ בברכי יוסף (סק"ג) ומאמר מרדכי (סק"א) ושאר אחרונים, שלא כבאר היטב (סק"ג)], ואם כן אף בזה שסיים בראש חודש 'מקדש ישראל והזמנים' לא יצא ידי חובתו, כיון שחכמים קבעו ברכה בפני עצמה לראש חודש, ואף על פי שראש חודש נקרא ג"כ יו"ט, מכל מקום הרי הוא משנה ממטבע שטבעו חכמים, כי אולי לחשיבות בפני עצמה קבעו בזה לומר 'מקדש ישראל וראשי חדשים', והקפידו שלא יכללו ראשי חדשים בכלל הזמנים כדי לדעת חשיבות היום, שהוא ראש חודש ובו תלויה קביעת כל המועדים, ולכן קבעו לו ברכה מיוחדת, וזה מלבד סוד ה'

לא הזכיר ברית ותורה

אם לא הזכיר בברכת הארץ ברית ותורה, אפילו אם לא חיסר אלא אחד מהם, מחזירים אותו[רנח] לראש ברכת המזון[רנט].

לא הזכיר מלכות בית דוד

אם לא הזכיר בבונה ירושלים מלכות בית דוד, מחזירים אותו[רס] לראש ברכת המזון[רסא].

שינויים בחתימת ברכת הארץ

בברכת הארץ חותם 'ברוך אתה ה' על הארץ ועל המזון'. והחותם 'ברוך מנחיל ארצות' הרי זה בור[רסב].

הזכרת מלכות בהטוב והמטיב

ברכה רביעית של ברכת המזון אומר בה שלוש מלכויות[רסג], 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם', 'האל אבינו מלכנו', 'המלך הטוב'. וג' הטבות, 'הוא הטיב לנו, הוא מטיב לנו, הוא ייטיב לנו'. וג' גמולות 'הוא גמלנו, הוא גומלנו, הוא יגמלנו'[רסד].

חתימה בשתי הזכרות

אין חותמים בשתים, שאין מזכירים בחתימת הברכה שתי הזכרות שונות, כגון 'מושיע ישראל ובונה ירושלים'[רסה]. אבל אם מענין אחד הם חותמים בהם, כגון 'מנחם עמו ישראל בבנין ירושלים'[רסו]. אך לא יאמר 'מנחם עמו ישראל ובונה ירושלים'[רסז], ויש אומרים שאף זה ענין אחד הוא[רסח].

לענין נוסח חתימת ברכת הארץ, ראה לעיל בענין שינויים בחתימת ברכת הארץ.

חתימת ברכת מעין שלש על הפירות

ראה לעיל (מד.).

חתימת הברכה ברגלים

ברגלים מתפללים שבע ברכות בכל תפילה ותפילה מארבעת התפילות, וחותמים בה 'מקדש ישראל והזמנים', ואם היה שבת ויום טוב חותמים בה 'מקדש השבת וישראל והזמנים'[רסט].

חתימת הברכה בראשי חדשים

במוסף בראשי חדשים מתפלל שבע ברכות שלש ראשונות ושלש אחרונות ואמצעית מעין קרבן ראש חדש, וחותם בה 'מקדש ישראל וראשי חדשים'[רע]. ובראש חודש שחל להיות בשבת, כולל במוסף בברכה רביעית שבת וראש חודש, וחותם 'מקדש השבת וישראל וראשי חדשים'[רעא].

נשים בהזכרת ברית ותורה

נשים ועבדים לא יאמרו ברית ותורה, שנשים אינן בני ברית, ועבדים אינם בני תורה[רעב]. ובימינו נהגו הנשים לומר גם כן 'על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו' וכו'[רעג].

העמדת אשה במלכות

אין מעמידין אשה במלכות, שנאמר (דברים יז טו) 'עליך מלך' ולא מלכה, וכן כל משימות שבישראל אין ממנים בהם אלא איש[רעד].

לא הזכיר עניינו של יום בברכת המזון בשבת

טעה ולא הזכיר של שבת, אם נזכר קודם שהתחיל בברכה רביעית, אומר 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם[רעה] שנתן שבתות למנוחה לעמו ישראל באהבה לאות ולברית, ברוך אתה ה' מקדש השבת'[רעו].

ביום טוב

טעה ולא הזכיר של יום טוב, אומר 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר נתן ימים טובים לעמו[רעז] ישראל לששון ולשמחה[רעח], את יום חג פלוני הזה[רעט], ברוך אתה ה' מקדש ישראל והזמנים'[רפ].

ואם חל יום טוב בשבת, אומר 'שנתן שבתות למנוחה לעמו ישראל באהבה לאות ולברית וימים טובים לששון ולשמחה את יום חג פלוני הזה, ברוך אתה ה' מקדש השבת וישראל והזמנים'[רפא].

בראש חודש וחול המועד

אם טעה ולא הזכיר בה של ראש חודש, בין ביום בין בלילה, אומר 'ברוך [אתה ה' אלהינו מלך העולם[רפב]] שנתן ראשי חדשים לעמו ישראל לזכרון', ואינו חותם בה, והוא שנזכר קודם שהתחיל הטוב והמטיב. וחול המועד דינו כראש חודש[רפג].

בראש השנה

טעה ולא הזכיר של ראש השנה, אומר 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שנתן ימים טובים לעמו ישראל את יום הזכרון הזה'. ויש אומרים שחותם 'ברוך אתה ה' מקדש ישראל ויום הזכרון', ויש אומרים שאינו חותם[רפד].

פרטי דינים בברכות אלו

בכל הלכות אלו, המסופק אם הזכיר או לא, תולים שלא הזכיר וצריך לברך ברכות אלו[רפה].

[רנח] **שו"ע** (שם סי' קפז ס"ג). **ובלחם משנה** (על הרמב"ם שם) תמה על שהשמיט הרמב"ם דין זה, והאריכו האחרונים בבירור דעת הרמב"ם בזה, ובמעשה רוקח (על הרמב"ם שם) כתב, שממה שבברכת הפועלים לא כללו הזכרת ברית ותורה משמע שלדעת אותו תנא אין הזכרתן מעכבת, וגם רב חסדא עשה מעשה כרב חננאל אמר רב ומשמע שלא חזר לברך, וגם הברייתא של רבי אליעזר לא הזכירה אלא ארץ ומלכות בית דוד ואילו ברית ותורה לא הזכירה, ולכן נמנע הרמב"ם לכתוב שבברית ותורה חוזר, כיון שמצא מחלוקת בגמרא, ומעשה רב להקל, ועוד שספק ברכות הוא. כתב בביאור הלכה (ד"ה מחזירין), שאם מסופק אם אמר ברית ותורה, אינו חוזר, מה גם שאין הדבר שכיח שיסתפק בכך כיון שברכת המזון שגורה בפי הכל, ומן הסתם אמר כפי הרגלו. [רנט] **משנה ברורה** (סק"ח). שכל ג' ברכות ראשונות חשובות כאחת. וראה שער הציון (סק"ח) שדן, במי שנזכר קודם שהתחיל 'רחם נא' שלא הזכיר ברית ותורה, אם יכול להזכירן במקום זה. [רס] **רמב"ם** (שם פ"ב ה"ד), **שו"ע** (שם סי' קפז ס"ד). וכתב הרמב"ם הטעם מפני שהיא ענין הברכה, שאין נחמה גמורה אלא בחזרת מלכות בית דוד. והביאו במשנה ברורה (סק"י), והוסיף עוד טעם, מפני שע"י דוד נתקדשה ירושלים. [רסא] **כדלעיל** לענין ברית ותורה. [רסב] **טור** (שם סי' קפו). וכתב בבית יוסף (ד"ה והחותם ברוך מנחיל) הטעם, משום ש'מנחיל ארצות' שייך גם לשאר עמים שהנחילם ארצות, ואנו צריכים שיברך על הנחלת ארץ ישראל ביחוד. ובערוך השולחן (סי' קפח ס"א) כתב, שבזמן שהיה בית המקדש קיים לא היו אומרים בחתימה 'ובנה ירושלים' וכו' 'בונה ירושלים', אלא אמרו 'ותתמשך מלכותך' וחתמו ב'מנחיל ארצות ומושיע ישראל', ואחר החורבן נתקנה נוסחא שלנו, וזהו שחידשה הגמרא שלא נאמר שכשם שמקודם חתמו כן מועלת חתימה זו גם עתה. כתב במעשה רקח (שם פ"ב ה"ג), שהרמב"ם השמיט הלכה זו, כיון שלכתחילה ודאי צריך לומר כתיקון חכמים, ובדיעבד יצא גם אם אמר 'מנחיל ארצות' כיון שלא שינה עיקר מטבע הברכה שהרי מזכיר ענין הברכה שתיקנו חז"ל. [רסג] **רמב"ם** (ברכות פ"ב ה"ז), **שו"ע** (שם סי' קפט ס"א). וביאר בכסף משנה, שמן הדין היה שלא להזכיר בה מלכות שמים כלל כיון שסמוכה לברכה ראשונה, אלא שלפי שהזכיר בבונה ירושלים מלכות בית דוד צריך גם כן להזכיר מלכות שמים, ולא תקנוה בברכה עצמה שלא להשוות מלכותא דארעא עם מלכותא דרקיעא, אלא תקנוה בברכת הטוב והמטיב, וכיון שתיקנו בה מלכות של בונה ירושלים תיקנו גם כן מלכות כנגד ברכת הארץ, ולכן צריך לומר שלוש מלכויות. וכן הביא במשנה ברורה (סק"ד). [רסד] **שו"ע** (שם). והביא במשנה ברורה (שם) הטעם, שכיון שאומרים בה ג' מלכיות אומרים בה ג"כ ג' הטבות, מפני שעיקר הברכה היא על שם ההטבה דהיינו הטוב והמטיב, וכיון שאומרים בה ג' הטבות והיא ברכת הודאה אומרים ג"כ ג' תגמולות. [רסה] **כמבואר** בסוגייתנו, כסף משנה (שם פ"ב ה"ד), **ש"ך** (יו"ד סי' שעט סק"ד). [רסו] **כסף משנה** (שם) בביאור גירסת הרי"ף בחתימת ברכה שלישית של ברכת המזון כשחותם בנחמה. וכן הביא בשו"ע (יו"ד סי' שעט ס"ג) שיש משנים בבית האבל נוסח ברכה שלישית, וחותמים 'מנחם ציון בבנין ירושלים'. [רסז] **כסף משנה** (שם). [רסח] **ש"ך** (שם). שהרי בברכת 'נחם' שאומרים בתשעה באב הנוסח בכל הסידורים 'ברוך אתה ה' מנחם ציון ובונה ירושלים', וצריך לומר ש'מנחם ציון ובונה ירושלים' הכל דבר אחד. וראה גם שער הציון (סי' תקנז סק"ג). אמנם מנהג בני ספרד לחתום גם ברכת נחם בנוסח 'מנחם ציון בבנין ירושלים'. אור לציון (ח"ג פכ"ט סכ"א). [רסט] **רמב"ם** (תפילה פ"ב ה"ה), **שו"ע** (או"ח סי' תפז ס"א). וכתב הלבוש (שם) שמקדים ישראל לזמנים, לפי שקידוש הזמנים תלוי בישראל, דכתיב (ויקרא כג ד) 'אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם', כלומר שבית דין של ישראל קובעין אותם לפי דעתם, וע"י קידושם שמקדשין אותן הם מקודשים. ומטעם זה אמרו בסוגייתנו שאין זו חתימה בשתים [ואף ב'מקדש השבת וישראל והזמנים' ענין אחד הוא וקדושה אחת, לפירוש רש"י (ד"ה חוץ מזו)]. [רע] **רמב"ם** (שם פ"ב ה"י), טור (שם סי' תכג). וכמבואר בסוגייתנו שאין זו חתימה בשתים כיון שישראל מקדשים לראש חודש. [רעא] **רמב"ם** (שם פ"ב הי"א), **שו"ע** (שם סי' תכה ס"ג). וכתב בביאור הגר"א (ס"ק יג), שדין זה נלמד מהמבואר בסוגייתנו לענין יום טוב שחל בשבת, שחותם 'מקדש השבת וישראל והזמנים', ואם כן הוא הדין לראש חודש, שהרי מבואר בסוגייתנו שענין החתימה בראש חודש הוא כמו ביום טוב. [רעב] **רמ"א** (שם סי' קפז ס"ג). וכמבואר בסוגייתנו בדברי רב [אלא שלדעתו גם אנשים אינם חייבים להזכיר מטעם זה ברית ותורה, ובזה אין הלכה כמותו], ביאור הגר"א (סק"ז). וכתב עוד בביאור הגר"א, שכוונת הרמ"א שנשים לא תאמרנה לא ברית ולא תורה, שבשתיהם אינן שייכות, ועבדים יאמרו ברית ולא יאמרו תורה. [רעג] **משנה ברורה** (סק"ט). וביאר שהכוונה על ברית הזכרים שחתמת בבשרנו, וכן תורתך שלמדתנו על לימוד הזכרים, שבזכות התורה והברית נחלו ישראל את הארץ. ועוד, שגם הנשים צריכות ללמוד מצוות שלהן לידע היאך לעשותן. [רעד] **רמב"ם** (מלכים פ"א ה"ה). וכתבו הרדב"ז וכסף משנה שמקורו בספרי. ובקרית מלך כתב שיש מקור לדבר בסוגייתנו, שאמרו שהנשים אינן מזכירות מלכות בברכה שלישית כיון שאינו שייך בהן [וציין לדברי האור שמח]. אך באור שמח כתב שאין ראיה מכאן, שיש לומר שהכוונה שאינן בכלל המצוה להעמיד מלכים כשם שאינן בני כיבוש. [רעה] **דעת הראב"ד** שבכל ברכות אלו אין מזכיר מלכות כיון שאינן ברכות קבועות, אך רוב הראשונים חולקים עליו. טור (או"ח סי' קפח). [רעו] **רמב"ם** (ברכות פ"ב הי"ג), **שו"ע** (שם סי' קפח ס"ו). [רעז] **כן** הגיה במשנה ברורה (ס"ק יח), וכן הוא ברמב"ם. [רעח] **כן** הנוסח ברי"ף ברמב"ם ושו"ע, ולא כנוסח שבסוגייתנו, 'לשמחה ולזכרון'. [רעט] **הזכרת** חג פלוני אינה בנוסח שבסוגייתנו וברמב"ם, ומבוארת בשו"ע עפ"י הטור בשם הראב"ד. [רפ] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (שם). [רפא] **שו"ע** (שם). והיינו כששכח ולא אמר שניהם, לא רצה ולא יעלה ויבוא, ולכן צריך לכלול שניהם. אבל אם שכח של שבת לבד אומר רק 'אשר נתן שבתות למנוחה', וכן אם שכח של יום טוב לבד אומר 'אשר נתן ימים טובים לעמו ישראל'. משנה ברורה (סק"כ). [רפב] **בביאור** הלכה (ד"ה אומר ברוך) האריך בדעות הפוסקים אם ברכת ראש חודש וחול המועד פותחת בברוך, ומסיק לפתוח בברוך כדעת רבים מהראשונים וגדולי הפוסקים, עיי"ש. [רפג] **רמב"ם** (שם פ"ב הי"ג), **שו"ע** (שם סי' קפח ס"ז). ואינו מזכיר שמחה ולא חותם בה, כיון שרב גידל הסתפק בזה בסוגייתנו, כסף משנה. וראה בלחם משנה שאולי גם בחול המועד מזכיר ברכה בפני עצמה אם נזכר קודם הטוב והמטיב כמו בראש חודש. [רפד] **משנה** ברורה (ס"ק יט). דעת הכנסת הגדולה (הגה"ט) שחותם וכן הסכימו אחרונים רבים, ודעת המגן אברהם (סק"ז) שאינו חותם, והמשנה ברורה נוטה לדעת הסוברים שחותם. והביא המשנה ברורה עוד, שנחלקו האחרונים לגבי יום הכפורים לענין חולה שצריך לאכול בו וצריך לומר בו יעלה ויבוא, יש אומרים שאם שכח יעלה ויבוא צריך לומר 'ברוך שנתן ימים קדושים לישראל את יום הכפורים הזה' בלי חתימה, ויש אומרים שבזה לא תיקנו חכמים כלל נוסח ברכה להשלים הזכרת יעלה ויבוא, וכל שלא אמר במקומו שוב אינו חוזר, וכתב שכן מסתבר. [רפה] **משנה** ברורה (ס"ק טז) ושער הציון (ס"ק יב).

פניני הלכה

הגנוז בדבריהם ואותיותיהם. וכיון שכן הרי הוא משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות, ולא יצא ידי חובתו, וצריך לחזור לראש הברכה.

וגם בשו"ת שבט הקהתי (ח"ו סי' קפד) צידד תחילה שקידוש ראש חודש הוא בכלל 'מקדש ישראל והזמנים', כיון שישראל את הזמנים בכך שהם מקדשים ראשי חדשים, אך מסיק שהוא משנה ממטבע שטבעו חכמים בחתימת הברכה, שצריך לחזור.

אמירת 'יעלה ויבוא' והזכרת שמחה במועדים

בגמרא אמר רב גידל בשם רב, שיש חילוק בין שבת ליום טוב לענין נוסח הברכה למי ששכח להזכיר 'רצה' ו'יעלה ויבוא', שהשוכח להזכיר 'רצה' בשבת אומר 'ברוך שנתן שבתות למנוחה לעמו ישראל באהבה לאות ולברית ברוך מקדש השבת', ואינו מזכיר לשון שמחה, ואילו הטועה ולא הזכיר 'יעלה ויבוא' ביום טוב אומר 'ברוך שנתן ימים טובים לעמו ישראל לשמחה ולזכרון ברוך מקדש ישראל והזמנים', ומזכיר לשון שמחה. ואף לענין ראש חודש צידד רבי זירא שאפשר שאומר 'לשמחה ולזכרון'. וכתב בבית אהרן (כהן, ענייני שבת ומועדים סי' כ אות ז) בביאור הטעם שביום טוב וראש חודש אומרים 'לשמחה ולזכרון', ובשבת אין אומרים אלא 'למנוחה', לפי ששבתות אין בהם דין הזכרה לפני ה' בקרבן, ולכן אין אומרים בהם 'לזכרון', אבל בימים טובים ובראשי חדשים יש דין הזכרה לטובה, וגם השמחה כרוכה בהזכרה זו, שהרי היתה נעשית על ידי תקיעת חצוצרות והכאת חליל, שבהם הראו את שמחת החג, ולכן אומרים בהם 'לשמחה ולזכרון'.

וכמבואר ברמב"ם (כלי המקדש פ"ג ה"ה), שבימי המועדות כולם ובראשי חדשים היו הכהנים תוקעים בחצוצרות בשעת הקרבן, שנאמר (במדבר י י) 'וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם', והחצוצרה היתה נעשית מן עשת של כסף. ומבואר שבימים טובים אלו יש דין הזכרה לטובה בחצוצרות לפני הקרבן כדי להעלות זכרוננו לפני ה' מתוך שמחה. ועל שם הזכרה זו אומרים בנוסח הברכה 'לשמחה ולזכרון'.

ובספר קושיות לאחד הראשונים (סי' פא) ביאר, שזהו הטעם שאומרים 'יעלה ויבוא' בימים טובים ובראשי חדשים ולא בשבתות, וז"ל, תקשי לך, למה אין אומרים 'יעלה ויבא' בשבת, כמו בימים טובים ובראשי חודשים וראש השנה ויום כיפור. תירץ, לפי שנאמר (במדבר שם) 'וביום שמחתכם ובמועדיכם' אלו ימים טובים וראש חודש וראש השנה ויום כיפור, כמו שדרש ר' יוחנן (ר"ה ד:) [לפנינו איתא רבי יונה] הוקשו כל המועדות זה לזה, 'ובראשי חדשיכם' אלו ראשי חדשים, 'ותקעתם בחצוצרות' עד 'והיו לכם לזכרון'. מהו 'לזכרון', שיהיו מזכירים אותו ב'יעלה ויבא', וכתוב בו 'זכרינו ה' אלהינו בו לטובה'. ושבת אין בכלל מועדים וראשי חדשים לענין 'יעלה ויבא', לפי שאינו נזכר בפסוק זה, לפיכך אין אנו אומרים 'יעלה ויבא' בשבת.

ובמנהג מרשלייאה (תפילת יום טוב עמ' 113) ובלבוש (או"ח סי' תפז ס"א) כתבו גם כן שמטעם זה אומרים 'יעלה ויבוא' בימים טובים ובראשי חדשים, שעיקר 'יעלה ויבוא' לא נתייסד אלא על הזכירה והפקידה, שנאמר 'וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם וגו' והיו לכם

אם אינו יודע נוסח ברכה זו, חוזר לראש. ואם יודע ההתחלה והסיום, אף שאינו יודע שאר הנוסח שבאמצע כראוי, אומרה ואינו צריך לחזור לראש[רפו].

מט:

התחיל כבר בברכה רביעית

בשבת ויום טוב

כל הברכות הללו בשבת ויום טוב, אינן מועילות אלא כשנזכר קודם שהתחיל הטוב והמטיב[רפז], אבל אם לא נזכר עד שהתחיל הטוב והמטיב, צריך לחזור לראש ברכת המזון[רפח].

בראש חודש וחול המועד

בראש חודש וחול המועד, אם לא נזכר עד שהתחיל הטוב והמטיב אינו חוזר, מפני שאינו חייב לאכול פת כדי שיתחייב לברך ברכת המזון[רפט]. ואפשר שמכל מקום יש לאמרו בתוך שאר הרחמן, כמו השוכח 'על הנסים', ואולי יש לחלק כי ביעלה ויבא יש בו הזכרת שמות ואין לאומרו לבטלה, כן נראה וכן נוהגים[רצ].

בראש השנה

בראש השנה, אם לא נזכר עד שהתחיל הטוב והמטיב, יש אומרים שאינו חוזר, ויש אומרים שחוזר[רצא].

סעודות שבת בפת

סעודת ליל שבת ושל שחרית אי אפשר לעשותן בלא פת[רצב].

לא הזכיר של ראש חודש בתפילה

ראה לעיל (כט: ל:).

יצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קודש

מי שיצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קדש, אם עבר הצופין שורפו במקומו, ואם לאו אם יש בו כזית או יתר חוזר ושורפו בירושלים, ואם הוא אורח שאין לו בית שורפו לפני הבירה מעצי המערכה[רצג].

שיעור טומאת אוכלין

כמה שיעור אוכלין לטומאה, לטומאת עצמן כל שהן אפילו שמשום או חרדל מתטמא, שנאמר (ויקרא יא לד) 'כל האוכל אשר יאכל' כל שהוא, ואין אוכל טמא מטמא אוכל אחר או משקין או ידים עד שיהיה בו כביצה בלא קליפתה, וכן האוכל אוכלין טמאים אינו נפסל עד שיאכל כביצה ומחצה וזהו חצי פרס[רצד].

שיעור אכילת פסולי המוקדשין

האוכל כזית מבשר קדשים שנותר, ומן הפיגול, במזיד חייב כרת, בשוגג מביא חטאת[רצה].

נוסחאות ברכת הזימון

בשלשה

כיצד היא ברכת הזימון, אם היו שלשה אומר אחד מהם 'נברך שאכלנו משלו'[רצו], והם עונים ואומרים 'ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו', והוא חוזר ואומר 'ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו[רצז], ברוך[רצח] אתה ה' אלהינו מלך העולם הזן את העולם כולו בטובו'[רצט], עד שגומר ארבע ברכות והן עונין אמן אחר כל ברכה וברכה[ש].

בארבעה

אם הם ארבעה יכול לומר 'ברכו שאכלנו משלו', אבל יותר טוב לומר 'נברך', שלא להוציא עצמו מן הכלל[שא].

מעשרה ומעלה

אם הם עשרה, צריך להזכיר את ה', שאומר 'נברך אלהינו' וכו', והם עונים ואומרים 'ברוך אלהינו' וכו'[שב], והוא חוזר ואומר ברוך אלהינו שאכלנו משלו ובטובו חיינו, ומתחיל ברכת המזון[שג]. אין לומר 'נברך לאלהינו' בלמ"ד[שד]. ובין שיהיו עשרה או מאה או אלף או רבוא, כך הם מברכים[שה].

טעו ולא זימנו בשם

אם טעה המזמן בעשרה והעונים, ולא הזכירו אלהינו, אין יכולים לחזור[שו]. אבל אם עדיין לא ענו אחריו, יחזור ויזמן בשם[שז].

הזמנה לזימון

על פי הקבלה נוהגים להזמין עצמם לזימון, שאומר המזמן תחילה 'רבותי נברך', או בלשון אשכנז, 'רבותי מיר וועלין בענטשין', והם עונים 'יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם'[שח].

נוסח ברכו ועונייתו

ראה להלן (נ.).

נ.

בנוסח ברכת התורה

יש גורסים בנוסח ברכות התורה 'לומדי תורתך לשמה'[שט]. וגם מי שאינם אומרים תיבת 'לשמה' יש להם לכוון באמירת 'הערב נא' שתהיה התורה מתוקה עלינו שנתעסק בה לשמה ולא לכוונה אחרת חלילה[שי].

[רפו] משנה ברורה (ס"ק יז). וראה בביאור הלכה (ד"ה שנתן) שדן אם מי שאינו יודע נוסח ברכה זו יכול לצאת ידי חובתו באמירת רצה או יעלה ויבוא בין ברכה שלישית לרביעית. [רפז] ואם נזכר אחר שאמר תיבות 'ברוך אתה' של ברכת 'בונה ירושלים' פשוט שחוזר לומר רצה והחליצנו או יעלה ויבוא, ואומר אח"כ ובנה ירושלים וכו'. ואם נזכר אחר שאמר כבר 'ברוך אתה ה'', נכון שיסיים תיכף 'למדני חקיך' כדי שלא יהיה השם לבטלה, וחשוב עדיין כלא סיים הברכה וחוזר לרצה, משנה ברורה (ס"ק כב). אם התחיל 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם' של ברכת הטוב והמטיב, ועוד לא אמר 'האל', יש אומרים שאינו חשוב עדיין כמתחיל ברכת הטוב והמטיב, ויכול להמשיך ולומר 'אשר נתן' וכו', משנה ברורה (ס"ק כג). ובביאור הלכה (ד"ה עד שהתחיל) הניח דין זה בצע"ג, כיון שגילה דעתו שפתח בברכה רביעית. [רפח] רמב"ם (שם פ"ב הי"ב), שו"ע (שם סי' קפח ס"ו). דעת הר[אוצר החכמה]ינו חוזר אלא לתחילת ברכה שלישית, כיון שחשוב כשוכח יעלה ויבוא בתפילה ולא הסיח דעתו מלומר תחנונים, שאינו חוזר לראש התפילה אלא לרצה. וטעמו של הרמב"ם ביאר במשנה ברורה (ס"ק כד) בשם האחרונים, שכיון שכבר סיים סדר ברכות דאורייתא והסיח דעתו מהם ופתח בהטוב והמטיב, הרי זה דומה לעקירת רגלים בתפילת שמונה עשרה, שחוזר לראש אם טעה באיזה דבר. וראה ביאור הלכה (ד"ה לראש) שנשא ונתן בדעות הראשונים בזה, ובסברת האומרים שטעם החזרה לראש הוא משום שכל ג' ברכות המזון חשובות כאחת. [רפט] שו"ע (שם סי' קפח ס"ז, סי' תכד ס"א), וכעין זה ברמב"ם (שם פ"ב הי"ג). וראה שו"ע (שם סי' קפח ס"ח) לענין סעודה שלישית בשבת, ובמשנה ברורה (ס"ק כו) לענין סעודות נוספות ביום טוב. [רצ] רמ"א (סי' קפח שם). בביאור הלכה (ד"ה ואין לאומרו) הביא שתמה המגן אברהם (ס"ק יא) שהרי אין שום איסור לומר תחנונים שיש בהן הזכרת שמות, ודווקא ברכה לבטלה אסור. והביא שבספר בגדי ישע (ס"ק יא) תירץ שכאן שכונתו באמירת 'יעלה ויבוא' בהרחמן לצאת ידי חיוב ברכה, גרע, ויש בזה חשש ברכה לבטלה. [רצא] משנה ברורה (ס"ק יט). לדעת הכנסת הגדולה (הגה"ט) חוזר ולדעת המגן אברהם (סק"ז) אינו חוזר. וביום הכפורים ודאי אינו חוזר. [רצב] שו"ע (שם סי' רעד ס"ד). וכתב בביאור הגר"א (סק"ה) שמקורו במה שאמרו בסוגייתנו שסעודת ראש חודש אם אינו רוצה אינו אוכל אותה, מה שאין כן סעודת שבת. וביארו התוספות (ד"ה אי) שאף בראש חודש אסור להתענות, אלא שאינו חייב באכילת פת בראש חודש ולכן אין חייב בברכת המזון, מה שאין כן בב' סעודות ראשונות של שבת שחייב לאכול בהן פת. [רצג] רמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ט ה"ח). ופסק כרבי יהודה ששיעורו בכזית. כסף משנה. [רצד] רמב"ם (טומאת אוכלין פ"ד ה"א). [רצה] רמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ח ה"י). [רצו] ולא יאמר בפעם הראשונה 'ובטובו חיינו'. ביאור הלכה (סי' קצב ד"ה שאומר אחד). [רצז] רמב"ם (ברכות פ"ה ה"ב), שו"ע (שם סי' קצב ס"א). ויש דעות בין האחרונים אם צריכים לענות אמן על שאמר המזמן 'ברוך שאכלנו משלו', והמנהג שלא לענות. משנה ברורה (סק"ג). והמזמן, לכולי עלמא לא יענה אמן אחר אמירת המסובין 'ברוך שאכלנו' וכו', כיון שהוא בעצמו חוזר ואומר גם כן 'ברוך'. שער הציון (סק"ב). [רצח] מלשון זה משמע שאינו אומר 'ברוך הוא וברוך שמו' קודם שמתחיל ברכת הזן, וכן דעת הגר"א, ויש פוסקים שכתבו לאמרו, וכן המנהג, ומכל מקום אין זה שייך ביחיד, וגם בשלשה לא יאמר אותו אלא המזמן ולא השנים שעונים לו. משנה ברורה (סק"ד) ושער הציון (סק"ג). [רצט] רמב"ם (שם פ"ה ה"ג), שו"ע (שם). [ש] רמב"ם (שם). [שא] שו"ע (שם). וכדברי שמואל על פי מה שביארו דבריו בגמרא. הרמב"ם (שם פ"ה ה"ב) סתם וכתב שמשלושה עד עשרה יאמר 'נברך'. בדיעבד אם אמר בשנים 'ברכו' אפשר שיצא ידי חובתו. משנה ברורה (סק"ה). [שב] רמב"ם (שם פ"ה ה"ד), שו"ע (שם). [שג] רמב"ם (שם). [שד] שו"ע (שם), ומקור דין זה בתוספות (ד"ה נברך לאלהינו), וטעמם משום שרק בשיר והודאה כתוב למ"ד, כמו 'שירו לה'' 'הודו לה'' 'גדלו לה'', אבל לגבי ברכה לא מצינו זה הלשון. וכתב בשער הציון (סק"ו) שבגירסת הירושלמי במשנה וכן ברמב"ם ובחידושי הרא"ה על הרי"ף איתא בלמ"ד, ומכל מקום יותר נכון כדעת השולחן ערוך, שנוסח זה נכון לכל הדעות. ובלחם משנה כתב ליישב דעת הרמב"ם שגרס 'לאלהינו', שבכל מקום שמזכיר השם לא איכפת לנו שיאמר למ"ד, שהדברים מוכיחים שעל הקדוש ברוך הוא אומר ולא על בעל הבית, ועדיף לדמות נוסח זה לברכת 'למי שעשה ניסים' [בחתימת ההגדה]. [שה] רמב"ם (שם), שו"ע (שם). וכדעת רבי עקיבא במשנתינו שהכריעו בגמרא הלכה כמותו. כסף משנה. [שו] ויש דעות בין האחרונים אם המזמן עצמו יכול לומר 'ברוך אלהינו שאכלנו משלו', או שצריך לומר ג"כ בלא שם מאחר שהעונים אמרו מתחלה בלא שם. ולכו"ע אם הם אמרו בשם יכול גם הוא לחזור ולומר 'ברוך אלהינו' וכו', אף דנברך אמר בלא שם. משנה ברורה (סק"י). [שז] שו"ע (שם סי' קצב ס"ב). [שח] משנה ברורה (סק"ב). שכן הזהיר בזוהר (ח"ג קפו:) לומר בפיו קודם ברכת המזון 'תן לנו הכוס ונברך' או 'באו ונברך', לפי שכל דבר שבקדושה צריך הזמנה בפה עובר לעשייתו כדי להמשיך הקדושה. [שט] ט"ז (או"ח סי' מז סק"ה) שכן גירסת הרי"ף, ובמחצית השקל (ריש הסימן) הביא שכן כתבו הב"ח (ד"ה ומ"ש דאמר), אליה רבה (סק"ג) ועטרת זקנים (סק"א). ובמעשה רקח (תפילה פ"ז ה"י) הביא בשם הלחם חמודות שכן עיקר, שכן מבואר בסוגייתנו שבתפילה על דברי תורה ישאל כל תאוותו, שעל כך נאמר (תהלים פא יא) 'הרחב פיך ואמלאהו'. [שי] ט"ז (שם).

פניני הלכה

לזכרון' וגו'. ועל פי זה כתבו שאין להזכיר שבת בתוך 'יעלה ויבוא' בתפילת יום טוב שחל בשבת, ושלא כדעת הפוסקים שאמרו להזכיר 'את יום השבת הזה ויום פלוני הזה', כיון שאין שייך זכרון אלא בראש חודש וביו"ט ולא הוזכרה שבת באותה פרשה, לפיכך אין צריכים להזכיר שבת במקום שעיקרו משום זכרון שהוא משום ראש חודש ויו"ט.

מט:

מי שלא אכל בראש חודש מחמת טירדה

בשו"ת משכן בצלאל (קאנטורוביץ, סי' קכב אות א) דן, בדבר מי שהיה טרוד בעסקיו ולא אכל בראש חודש בכל היום, בלי שיתכוין להתענות, אם צריך להתענות תענית אחרת לתעניתו, לכפר על שהתענה ביום האסור בתענית. וכתב שנראה שהדבר תלוי במחלוקת הראשונים. שהנה בסוגייתנו מבואר שמי ששכח להזכיר 'יעלה ויבוא' בברכת המזון של ראש חודש אינו צריך לחזור ולברך, כיון שאין חיוב לאכול בראש חודש, אלא אם רוצה אוכל ואם אינו רוצה אינו אוכל. והקשו הראשונים, שהרי מבואר במגילת תענית שאסור להתענות בראש חודש, ותירצו באופנים שונים, ודין זה תלוי בתירוציהם.

הבעל המאור (פסחים יח: ד"ה ורבי) תירץ שיש שלשה מיני תעניות, יש תענית של צער ואבל שאסורה בכל יום קודש והם הימים המנויים במגילת תענית, יש תענית שאדם מסיח דעתו מאכילה מחמת עסקיו וכדומה שאסורה בשבתות ובימים טובים ומותרת בחול המועד וראש חודש, ויש תענית שאדם מכוין לבו לאביו שבשמים כגון בקשת רחמים לקרוע גזר דין, כתענית חלום, שמותרת אפילו בשבת אך לא בפורים. ואם יושב ושונה כל היום ונפשו חשקה בתורה ולא באכילה, מותר ביום טוב ואסור בשבתות ובשבועות ובפורים ובערב יום הכפורים, שבהם צריך שיקיים דין 'לכם' (ראה פסחים סח:). ודין חזרה כששכח 'יעלה ויבוא' תלוי במה שחייב לאכול ואינו יכול להסיח דעתו מאכילה ולעסוק בעסקיו, ובראש חודש אין איסור להתענות באופן זה, ומה שאסרו במגילת תענית הוא רק תענית שמחמת צער ואבל, ואין דין 'יעלה ויבוא' תלוי בה.

אך התוספות בסוגייתנו (ד"ה אי בעי) ועוד ראשונים תירצו באופן אחר, שאין חיוב לאכול פת. וממה שלא תירצו כבעל המאור, שהאיסור להתענות בראש חודש הוא דווקא כשמקבל תענית ורוצה להתענות מחמת אבל וצער, אבל כשלא אכל מחמת טרדתו שאין כוונתו להתענות מותר [שלא כבשבת ויו"ט שאסור אף להתענות מחמת טרדתו אלא חובה לאכול], משמע שסוברים שאסור להתענות בראש חודש אפילו שלא לשם תענית, כמו בשבת ויו"ט. ולפי דעתם יש לצדד שצריך להתענות יום נוסף, שאף שאינו נחשב לו כתענית לצאת בה ידי חובת תענית אם נדר להתענות, מכל מקום הרי התענה בראש חודש וצריך כפרה.

וכתב שיש להכריע שאין צריך לחזור ולהתענות, כיון שלדעת בעל המאור אינו צריך להתענות, ואף לדעת התוספות יש להסתפק אם הראיה מדבריהם מוכרחת, ועוד יש לצרף שלשיטת רבינו ירוחם (נתיב יא ח"א) והכל בו (סי' מג) שבזמננו בטלה מגילת תענית בטל גם איסור התענית בראש חודש, שגם ראש חודש איסורו ממגילת תענית, ויש לסמוך עליהם שהמתענה בראש חודש אינו צריך להתענות על תעניתו.

נ.

דקדוקים בנוסח 'ובטובו חיינו' שבברכת הזימון

בגמרא הובאה ברייתא, שמברכותיו של אדם ניכר אם תלמיד חכם הוא אם לאו. כיצד, רבי אומר, אם אמר 'ובטובו' הרי זה תלמיד חכם, ואם אמר 'מטובו' הרי זה בור. ופירש רש"י (ד"ה ומטובו), שאם אומר 'ומטובו חיינו' הרי זה ממעט בתגמוליו של מקום, שמשמע שאינו מודה אלא על דבר מועט כדי חיים. ועוד תניא, רבי אומר, האומר 'בטובו חיינו' הרי זה תלמיד חכם, והאומר 'ובטובו חיים' הרי זה בור. ופירש רש"י (ד"ה חיים) הטעם, לפי שהוציא את עצמו מן הכלל.

בקובץ ועד חכמים (גליון ו-ז סי' קלו) כתב הגר"ד אריק בן בעל האמרי יושר, הייתי משובתי שבת בק"ק בעיאן ובסאדיגערא אצל שני בני היצהר בני הה"ק ר' אברהם יעקב מסא"ג, ושמעתי אומרים בברכת הזימון 'ובטובו חַיֵּינוּ' החי"ת בפת"ח והיו"ד בציר"י, ונכנס הנוסח

דקדוקים בברכת הזימון

האומר 'נברך על המזון שאכלנו', או שאומר 'למי שאכלנו משלו', או שאומר במקום 'ובטובו' 'מטובו', או במקום 'חיינו' אומר 'חיים', הרי זה בור[שיא]. וכשהם עשרה, כיון שמזכירים את השם יכול לומר 'נברך אלהינו על המזון שאכלנו משלו'[שיב].

נוסח ברכת השיר בליל הסדר

בחתימת ההגדה בליל הסדר אומר, 'לפיכך אנו חייבין להודות להלל לשבח לפאר להדר לרומם לגדל ולנצח למי שעשה לנו ולאבותינו את כל הנסים האלו והוציאנו מעבדות לחירות מיגון לשמחה ומאפלה לאור גדול ונאמר לפניו הללויה' וכו'[שיג].

אם יש לחזר אחר זימון

מצוה לחזר אחר זימון בעשרה[שיד]. ואפילו אם הם שבעה מצוה לחזר אחר עוד שלשה[שטו].

התחלקות לזימון שלשה כשרבים מסובים

היו רבים מסובים יחד ואינם יכולים לשמוע ברכת הזימון מפי המברך, ואינם רשאים ליחלק לחבורות של עשרה, מפני שיצטרכו לברך בקול רם וישמע בעל הבית ויקפיד עליהם, יכולים ליחלק לחבורות של שלשה שלשה ולברך בנחת כדי שלא ישמע בעל הבית, וזה טוב להם ממה שלא יצאו ידי חובת ברכת זימון, שהרי אינם יכולים לשמוע מפי המברך[שטז]. ולהלכה אף אם יכולין לשמוע ברכת זימון מפי המברך, כל שאין יכולין לשמוע מלה במלה מפי המברך עד הזן את הכל מוטב להם ליחלק לשלשה שלשה ולברך בלא שם[שיז].

כשיש מסיבה גדולה יש ליתן לברך ברכת הזימון למי שקולו חזק כדי שישמעו כל המסובין[שיח].

שמיעת ברכת הזימון והמזון

צריכים המזומנים לשמוע כל דברי המברך בביאור[שיט]. ואף עכשיו שכל אחד מהמסובים מברך לעצמו בלחש, צריכים לשמוע היטב גם לדברי המברך ולומר עמו בלחש כל מלה ומלה ולענות אמן על כל ברכה וברכה, ועכ"פ עד הזן את הכל, שעד שם היא ברכת הזימון[שכ].

שלשה שאכלו ובירך אחד לעצמו

שלשה שאכלו כאחד, וקדם[שכא] אחד מהם וברך לעצמו, השנים יכולים לזמן עם השלישי, אף על פי שכבר ברך יכול לומר 'ברוך שאכלנו משלו', והם יוצאים ידי חובת זימון והוא אינו יוצא ידי זימון, שאין זימון למפרע[שכב]. ואם האחד זימן עם אחרים, כגון שבא לחבורה של שלשה החייבים בזימון, או אפילו שבא לשנים בסוף סעודתם ואכל עמהם מעט[שכג], אף השנים הנשארים אינם יכולים לזמן[שכד] על האחד, מפני שכבר יצא ידי חובתו בזימון[שכה]. אך אם נזדמן להם אחד מן השוק יכולים לזמן עליו כשיטעום עמהם, שחיוב הזימון שלהם לא פקע בשביל אותו שזימן[שכו].

ביותר משלשה

והוא הדין לעשרה שאכלו וקדמו שלשה מהם וברכו לעצמם, שיכולים להצטרף עם הנשארים ולזמן בשם. והוא הדין אם היו מתחלה ארבעה וברכו שנים מהם, יכולים השנים הנשארים לצרף אחד מאלו השנים שברכו ולזמן עליו. ואפילו אם רוב החבורה ברכו בפני עצמם, אם נשארו שנים שלא ברכו עוד, יכולים לצרף אחד מהם לזימון[שכז].

נוסח ברכו וענייתו

אומר שליח צבור 'ברכו את ה' המבורך', ועונים אחריו 'ברוך ה' המבורך לעולם ועד', וחוזר שליח צבור ואומר 'ברוך ה' המבורך לעולם ועד', כדי שיכלול עצמו בכלל המברכים[שכח]. ונהגו שהש"ץ מאריך בברכו והקהל אומרים יתברך וישתבח וכו' בעוד שהוא מאריך בברכו[שכט].

בעולה לתורה

אף העולה לתורה מקדים ואומר ברכו כסדר הזה[של].

עניית אמן

הש"ץ אינו עונה אמן אחר שאמרו הציבור 'ברוך ה' המבורך לעולם ועד', אך הציבור יכולים לענות אמן אחר שאמר הש"ץ 'ברוך ה' המבורך לעולם ועד', אך אינם חייבים בכך, ואם עומד במקום שאסור להפסיק לא יענה אמן זה[שלא].

שמיעת המברך

צריך לומר 'ברכו' בקול רם[שלב], ואם לא שמעו ט' אנשים אמירת 'ברכו' מפי המברך, אין להם לענות, ואם ענו אנשים אחרים לא יענה עמהם[שלג]. אך אם שמעו תשעה אנשים, ואחד לא שמע מהש"ץ כשאמר 'ברכו' רק שמע מהקהל שאמרו 'ברוך ה' המבורך לעולם ועד', עונה עמהם גם כן 'ברוך ה' המבורך לעולם ועד'. ואם שמע מהש"ץ לבד כשעונה 'ברוך ה' המבורך לעולם ועד' לא יענה עמו, רק יענה אמן על דבריו[שלד].

התחלקות חבורה לזימון

שלשה שאכלו אינם רשאים ליחלק[שלה]. וכן ארבעה או חמשה אסור להם ליחלק, שכולם נתחייבו בזימון. ששה נחלקים, כיון שישאר זימון לכל חבורה. וכן מששה עד עשרה. מעשרה ויותר אין נחלקים כיון שנתחייבו בהזכרת השם, עד שיהיו עשרים[שלו], שכל זמן שיחלקו ותהיה ברכת הזימון לכל חלק וחלק כזימון הכל יש להם ליחלק[שלז].

אף על פי שאם היו עשרים יכולים ליחלק, היינו אם ירצו בכך, אך אין חייבים ליחלק. וכן בששה אינם חייבים ליחלק, רק אם ירצו נחלקים[שלח].

צירוף שתי חבורות

שתי חבורות שאוכלות בבית אחד או בשני בתים, אם מקצתן רואות אלו את אלו מצטרפות לזימון[שלט], אפילו אם כל אחת אוכלת על שולחן בפני עצמה[שמ]. ואם אינן רואות אלו את אלו אינן מצטרפות[שמא], אפילו כשהן בבית אחד, ואפילו אם נכנסו מתחלה על דעת להצטרף יחד[שמב]. ויש מי שאומר שאם רשות הרבים מפסקת בין שני הבתים, אינם מצטרפים[שמג].

וראה להלן (ע"ב) באיזה אופנים השמש מצרפם.

מזינת כוס של ברכת המזון

ראה להלן (נא.).

חילוק שלשה שישבו לאכול

שלשה שישבו לאכול וברכו ברכת המוציא, אפילו כל אחד אוכל מככרו ואפילו לא אכל עדיין כזית פת, אינם רשאים ליחלק[שמד], ועל כן אפילו אם אחד מהם רוצה לגמור סעודתו קודם שיגמרו האחרים אינו רשאי שלא לזמן, כיון שכבר נתחייב בזימון בתחילת אכילתו[שמה].

שלשה שבאו משלוש חבורות

שלשה שבאו משלוש חבורות של שלשה שלשה בני אדם, ונתחברו אלו השלשה, אם לא זימנו עליהם במקומם,

---

[שיא] **שו"ע** (שם סי' קצב ס"א). הקלקול בנוסח 'על המזון שאכלנו' הוא משום שמשמע שמברך לבעה"ב המאכילו, שאילו כוונתו לברך את הקב"ה, הרי לקב"ה יש להודות גם דברים רבים אחרים מלבד המזון. הקלקול בנוסח 'למי שאכלנו משלו' הוא משום שמשמע שרבים הם, זה זן את זה וזה זן את זה, ולפי דבריו הוא מברך לבעה"ב. הקלקול בנוסח 'מטובו' הוא משום שממעט בתגמוליו של מקום, שמשמע דבר מועט כדי חיים. והקלקול בנוסח 'חיים' הוא משום שמשמע שמוציא עצמו מן הכלל. משנה ברורה (סק"ז-ח) מדברי רש"י ותוספות בסוגייתנו. [שיב] **שו"ע** (שם). שכיון שהזכיר את השם אין לטעות שכוונתו לבעל הבית המאכילו. משנה ברורה (סק"ט). [שיג] **רמב"ם** (חמץ ומצה פ"ח ה"ה). וכמבואר בסוגייתנו שאומרים בברכה זו 'למי שעשה לנו'. קרית מלך. [שיד] **שו"ע** (שם סי' קצג ס"א). מקור דין זה בהגהות מיימוניות (ברכות פ"ה אות ז), והביא ראיה ממה שאמרו בסוגייתנו, רבינא ורב חמא איקלעו לבי ריש גלותא, קם רב חמא וקא מהדר אבי מאה, אמר ליה רבינא לא צריכת הא אמר רבא הלכה כרבי עקיבא דאמר אין חילוק בין מאה לעשרה, ומכל מקום יש ללמוד מכאן שמצוה לחזר אחר עשרה. [שטו] **משנה ברורה** (ס"ק יג). [שטז] **שו"ע** (שם). וכמו שאמר רבא שהיו עושים בבי ריש גלותא. והוא הדין אם צריכין ללכת לדבר מצוה ואין להם שהות להמתין שתתבטל המצוה, שרשאין לחלק לג' ג', ויש מפקפקים בזה, ולדעתם עכ"פ כשלא נשארו עשרה בלעדם בודאי אסור לצאת אפילו לדבר מצוה, ומכל מקום אם היא מצוה דאורייתא אפשר שיש להקל בכל אופן. משנה ברורה (ס"ק טו). הרמב"ם השמיט כל הלכה זו, וכתב במרכבת המשנה (מהדו"ת, ברכות פ"ז ה"ב) שנראה שסובר שדווקא בי ריש גלותא שגדול ומהולל כבודו רשאים להיחלק כדי שלא לפגוע בו על ידי שיזמנו עשרה, משא"כ משום קפידא של בעה"ב אין חוששים וצריכים להתחלק דווקא לעשרה עשרה. [שיז] **משנה ברורה** (ס"ק יז), וכמו שיבואר להלן בסמוך שעד שם הוא עיקר ברכת הזימון. [שיח] **משנה ברורה** (שם). וכתב בשער הציון (ס"ק יד) שאף שבדרך החיים (דין צירוף לזימון סי"ג) מפליג עוד יותר וסובר שצריך לשמוע דווקא כל ברכת המזון, מכל מקום די לנו להקל נגד השו"ע באינם יכולין לשמוע עד הזן, עיי"ש. [שיט] **רמב"ם** (ברכות פ"ה ה"ג). וכן מתבאר מדברי השו"ע שהובאו לעיל בסמוך. וכתב בכסף משנה, שזה נלמד ממה שאמר רבא בסוגייתנו שכאשר היו אוכלים פת בבית ריש גלותא היו מברכים שלשה שלשה, ולא היו יוצאים בברכתו של ריש גלותא כיון שרעשו כל המסובים ולא היו שומעים את קול המברך בביאור. [שכ] **משנה ברורה** (סי' קצג ס"ק ז). [שכא] **כן הוא** ברמב"ם, ובשו"ע כתב 'שכח', אך לאו דווקא הוא והוא הדין למזיד, ונקט כן אגב דבריו ברישא [שהובאו לעיל (מה:)]. ביאור הלכה (סי' קצד ס"א ד"ה שכח). וראה עוד בבאר יהודה (על הרמב"ם שם). [שכב] **שו"ע** (שם סי' קצד ס"א), וכעין זה ברמב"ם (שם פ"ה הי"ד). [שכג] **משנה ברורה** (סק"ג). [שכד] **רמ"א** (שם). [שכה] **משנה ברורה** (סק"ד). [שכו] **משנה ברורה** (שם). [שכז] **ביאור הלכה** (ד"ה אחד מהם). אמנם במעשה רוקח (על הרמב"ם שם) הביא בשם ריא"ז, שאם היו חמשה וקדמו שלשה מהם וזימנו לעצמן, אינו יכול להצטרף אחד מהשלשה עם השנים הנשארים לזמן, הואיל ויצא כבר ידי זימון. עוד הביא בביאור הלכה, שבאליה רבה (סק"א) הסתפק בשנים שאכלו פת והג' שתה רביעית משקה ואח"כ שכח אחד מן האוכלים פת ובירך, אם רשאי השלישי שאכל לזמן עם אותם שנים, או שמא כיון שאין כאן רק אחד אותו שחייב מדינא בזימון, אינו יכול לזמן עמהם, וכתב שכן מסתבר שלא יזמן, וכן דעת עוד פוסקים. [שכח] **שו"ע** (שם סי' נז ס"א). וכן כתב בהלכות ברכת התורה (סי' קלט ס"ו) שאחר שענו העם על העולה 'ברוך ה' המבורך לעולם ועד', חוזר המברך ואומר 'ברוך ה' המבורך לעולם ועד', כדי לכלול המברך עצמו בכלל המברכים. הרמב"ם פסק כן לענין תפילה (תפילה פ"ט ה"א) ולענין קריאת התורה (שם פי"ב ה"ה) שהקורא אומר 'ברכו את ה' המבורך' וכל העם עונין 'ברוך ה' המבורך לעולם ועד'. והביא בהגהות מיימוניות (פי"ב אות ג) בשם רס"ג, שאף על פי שאומר 'המבורך' ובכך כבר אינו מוציא עצמו מן הכלל, צריך להחזיר עצמו לכלל לגמרי ולומר 'ברוך ה' המבורך' וכו'. [שכט] **רמ"א** (סי' נז שם). ודווקא בשעת הניגון, אבל בשעה שאומר התיבות לא יאמר כלום, ואם אין החזן מאריך בברכו מוטב שישתוק ויכוין מה שאומר הש"ץ כדי שיענה 'ברוך ה' המבורך לעולם ועד'. הנוהגים לומר 'את ה' אלהיך תירא' כשיגיע הש"ץ ל'את', כתב רש"ל (שו"ת סי' סד) שאינו מקבלה ואינו מיסוד החכמה. משנה ברורה (סק"ה). [של] **שו"ע** (שם סי' קלט ס"ו). וציין בביאור הגר"א (ס"ק יט) המקור בסוגייתנו ברפרם בר פפא שעלה לתורה ואמר ברכו [כן ביארו כוונתו בדמשק אליעזר וברכת אליהו (שם)]. וכן פסק הרמב"ם (תפילה פי"ב שם). [שלא] **משנה ברורה** (סק"ד). [שלב] **שו"ע** (שם). [שלג] **ביאור הלכה** (סי' נז ד"ה ועונים). [שלד] **משנה ברורה** (סק"ג). [שלה] **חיוב** זימון הוא דווקא כשאכלו פת שחייבין עליו ברכת המזון, אבל אם אכלו פירות לא התחייבו בזימון, שאין זימון לפירות, כמבואר בשו"ע (שם סי' רג ס"א), ואפילו אם הם משבעת המינים. ויש מחמירים בשבעת המינים להצריכם זימון, ולכן טוב שלא יקבעו ג' ביחד על ז' מינים כדי להוציא עצמם מן הספק. ובברכי יוסף (סי' קצג סק"א) כתב שהמנהג פשוט לקבוע כמה אנשים על פירות מז' מינים וכן לאכול פת הבאה בכיסנין ולזמן. משנה ברורה (סי' קצג סק"ו). [שלו] **רמב"ם** (ברכות פ"ה ה"י) שו"ע (שם סי' קצג ס"א). [שלז] **רמב"ם** (שם). [שלח] **רמ"א** (שם). במשנה ברורה (ס"ק יא) הביא שדעת הרמ"א בדרכי משה שעדיף שלא להתחלק, משום ברוב עם הדרת מלך, אלא שמעיקר הדין אין איסור בדבר אם יתחלקו. ויש שחולקים וסוברים שכיון שיש בכל כת ג"כ מקצת רוב עם וגם נתקיים מצות ברכת זימון בכל אחד ואחד, שקולים הם ויכולים לעשות כמו שירצו, אפילו לכתחילה. [שלט] **היינו** שאם ירצו יכולים להצטרף ולהוציא אחד את כולם בברכת המזון. משנה ברורה (סי' קצה סק"ב). [שמ] **משנה ברורה** (סק"א). בשו"ע מסיק שדינים אלו הם כגון שנכנסו מתחילה על דעת להצטרף יחד. וכתב במשנה ברורה (סק"ו) שמסתימת דבריו משמע שאפילו בבית אחד ורואים זה את זה גם כן אינם מצטרפים אלא אם כן נכנסו מתחילה על דעת כן. אבל הרבה אחרונים כתבו, שבבית אחד אין צריך כלל שיכנסו מתחילה על דעת, וכל שרואין זה את זה בלחוד או אפילו באין רואין זה את זה ויש שמש בין שתי החבורות די לענין צירוף, וכן דעת הגר"א בבאורו ובשנות אליהו (פ"ז מ"ה). בביאור הלכה (ד"ה שתי חבורות) הביא דעות הראשונים אם חבורות מצטרפות רק כשיש בכל אחת מהן כדי זימון, או שמא גם אם בשולחן אחד יושבים שנים ובשולחן אחר יושב אחד, מועיל גם כן צירוף לחייבם בזימון כשנכנסו תחילה על דעת כן. [שמא] **רמב"ם** (שם פ"ה הי"ג), שו"ע (שם סי' קצה ס"א). [שמב] **משנה ברורה** (סק"ג). [שמג] **שו"ע** (שם). והיינו גם כשרואים אלו את אלו. משנה ברורה (סק"ח). וכתב עוד (סק"ז) שלאו דווקא רשות הרבים ממש שהיא רחבה ט"ז אמות, אלא הוא הדין כשיש שביל היחיד המפסיק בינתים, ואפשר שדווקא כשהוא קבוע גם בימות הגשמים. [שמד] **רמב"ם** (שם פ"ה הי"א), שו"ע (שם סי' קצג ס"ד). וראה בביאור הלכה (ד"ה אפילו) שלהלכה דין זה הוא אפילו כשיש תרתי לגריעותא, שגם כל אחד אוכל מככרו וגם לא אכל אלא פחות מכזית. [שמה] **משנה ברורה** (ס"ק כח).

פניני הלכה

הזה כשמן בעצמותי, כי מה טעם לומר חָיִינו במשקל עָשִינו בלשון עבר, ועכשיו מה אנו עושים, הלא כי חיה נחיה. והביא ראיה מהמבואר בסוגייתנו שהאומר 'ובטובו חיים' הרי זה בור לפי שמוציא את עצמו מן הכלל, ומשמע שהשינוי הוא רק בכך שאינו כולל את עצמו ומדבר רק על האחרים, והרי אם נוסח הברכה שבו כולל את עצמו הוא בלשון עבר, 'ובטובו חָיִינו', אם כן המוציא את עצמו מן הכלל ומדבר על האחרים צריך לומר 'ובטובו חיו' ולא 'ובטובו חיים'. ומוכח שנוסח הברכה הוא בלשון הוה, והאומר על האחרים ומוציא עצמו מהכלל אומר 'ובטובו חיים', והכולל את עצמו עם הכלל, כמו שצריך לברך, אומר 'ובטובו חַיִינו'.

ומסיק שלדעתו כל מי שאינו אומר כן טועה, ואף שרבים לא יסכימו עמו ויאמרו כי חדש הוא, לא אל לעגי שפה ידבר, וישמע אליו אחד מאלף יהלל את ה' שזכה לזכות את הרבים. ושם (תהלת קוזן ט) השיב לגאון אחד שערער על זה ואמר שלא יתכן שיודפס בטעות בסידורים, וכתב שאין זו השגה, ויש כמה טעויות בסידורים, כגון מה שאומרים

חייבים לזמן ואינם רשאים ליחלק[שמו], ואפילו לא אכלו אלו השלושה ביחד משנתחברו[שמז].

נ:

כשזימנו עליהם במקומם

אם זימנו עליהם במקומם, כגון שהפסיקו כל אחד לשנים עד שאמרו הזן[שמח], שוב אינם יכולים לזמן[שמט], אפילו אכלו אחר כך יחד וגמרו סעודתם[שנ].

מטה טמאה שהתחלקה וחיברוה

מטה שהיתה טמאה מדרס או בשאר טומאות, ונגנב חצייה או אבד חצייה או שחלקוה אחין או שותפין, הרי זו טהורה, שהרי זו ככלי שנשבר. החזירוה, מקבלת טומאה מכאן ולהבא, הרי זה דומה למי שעשה כלי אחד משברי כלים שנטמא שהוא טהור ומקבל טומאה להבא[שנא].

צירוף חבורות על ידי שמש

שתי חבורות האוכלות בבית אחד או בשני בתים, ואין מקצתן רואים אלו את אלו, אם יש שמש אחד לשתיהן, הוא מצרפן[שנב], ואפילו אם אין השמש אוכל כלל[שנג], והוא שישמעו שתיהן כל דברי המברך בביאור[שנד]. ויש מי שאומר שאם רשות הרבים מפסקת בין שני הבתים, אינם מצטרפים[שנה].

בירך על היין 'בורא פרי העץ'

טעה ובירך על היין 'בורא פרי העץ', צריך לחזור ולברך 'בורא פרי הגפן', ואפילו יין חזק שלא נתן לתוכו מים, אם בירך עליו 'בורא פרי העץ' לא יצא[שנו].

נטילת ידים ביין

אסור ליטול ידיו ביין, אפילו נטילה שאינה צורך אכילה[שנז], בין נתן לתוכו מים בין לא נתן[שנח], כדי שלא יהא כמזלזל בדבר חשוב שנשתנה לשבח עד שקובע ברכה לעצמו[שנט]. ויש אומרים שאף במי פירות אין נוטלים אלא בשעת הדחק[שס], ויש להורות כדעה זו[שסא].

נטל ידיו לאכילה ביין

יש מי שאומר שאין נטילת מים ראשונים, אלא במים בלבד[שסב]. ויש אומרים שהיין כשר לנטילת ידים, אלא שלכתחילה אין ליטול בו וכאמור[שסג]. ויש אומרים שאין כשר לנטילה אלא יין לבן, אבל אדום לא[שסד]. ויש להורות שלא ליטול ביין כלל[שסה].

עשיית צרכיו בפת

עושה אדם צרכיו בפת, ודווקא בתשמיש שאינה נמאסת בו, אבל בתשמיש שנמאסת בו אסור להשתמש[שסו], בין בפת בין בשאר אוכלים[שסז]. הילכך אין מניחין עליהם בשר חי, ואין מעבירין עליהם כוס מלא, ואין סומכין בהם את הקערה אם היא מלאה בדבר שאם יפול עליהם ימאסו[שסח].

זריקת פת

אין זורקין הפת משום בזיון אוכלים[שסט], אפילו כשזורק אותה במקום נקי ואינה נמאסת בזריקה[שע].

זריקת מאכלים

כשם שאין זורקין את הפת, כך אין זורקין אוכלין הנמאסים על ידי זריקה[שעא], כגון תותים וענבים ותאנים וכיוצא בדברים שאין להם קליפה[שעב]. אבל אוכלין שאינם נמאסים, כגון אגוזים ורימונים וחבושים, מותר[שעג] לזרקם במקום נקי שאינם נמאסים בו[שעד].

[שמו] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (שם סי' קצג ס"ה). **במשנה ברורה** (ס"ק לא) הקשה, שהרי אסור להיפרד מחבורה של שלשה כיון שעי"ז מפסיד הזימון שלהם, וא"כ היה לכל אחד ואחד לחזור לחבורה שלו. ותירץ שמדובר כאן שנתפרדה חבורתם הראשונה, או שמחמת אונס או הפסד ממון היו אלו השלשה מוכרחין למהר ולגמור סעודתן מקודם, ולכן אם נזדמנו אלו השלשה ביחד חייבים לזמן. עוד הקשה (ס"ק לג) שהרי צריך לברך דווקא במקום שאכל, וא"כ כל אחד ואחד צריך לחזור למקום שאכל מתחילה. והביא שיש מתרצים שכאן מדובר כשעקרו בשוגג ממקומם, שבאופן זה אין מטריחים אותם לחזור למקומם לדעת הרמב"ם שנתבארה לעיל, וכן פסקו שם האחרונים במקום הדחק, ובענייננו חשוב כשעת הדחק כיון שכאן יכול לזמן וכשיחזור לשם יברך ביחידי. עוד תירץ, שמדובר כאן כשאכלו במקומם החדש אלא שלא קבעו לאכול יחד, ולכן נתחייבו לברך כאן. [שמז] **שו"ע** (שם). [שמח] **בביאור** הלכה (ד"ה כל אחד) כתב, שאם לא אכלו עתה יחד אינם יכולים להצטרף גם כשרק אחד מהם ענה לזימון בחבורתו, אך כשאכלו עתה יחד לכאורה מצטרפים לזימון אם רק אחד מהם ענה לחבורתו, ומסיק בצ"ע לדינא. [שמט] **שו"ע** (שם), וכעין זה ברמב"ם (שם). אלא שבשו"ע כתב שאם זימנו עליהם במקומם אינם יכולים לזמן, וכרש"י (ד"ה אבל אזמון), והרמב"ם כתב שאינם חייבים לזמן, וכתוספות (ד"ה אבל). וכתב בלחם משנה, שנראה שלדעתו אם רצו יכולים לזמן. הראב"ד כתב, שהחידוש שבדין זה הוא באופן שהיחידים מהחבורות לא זימנו לרצונם אלא על כרחם זימנו האחרים, וכתב בכסף משנה שאין הרמב"ם חולק עמו להלכה [והרא"ש (סי' כט) תירץ שהחידוש הוא, שאפילו אם אכלו יחד במקומם אינם חייבים בזימון, וכמו שפסק בשו"ע]. [שנ] **שו"ע** (שם). [שנא] **רמב"ם** (כלים פכ"ו הי"ג). [שנב] **רמב"ם** (ברכות פ"ה הי"ב), **שו"ע** (שם סי' קצה ס"א). והיינו שאם ירצו יכולים להצטרף ולהוציא אחד את כולם בברכת המזון. משנה ברורה (סק"ג). בשו"ע מסיק שדינים אלו הם כגון שנכנסו מתחילה על דעת להצטרף יחד, וכתב במשנה ברורה (סק"ו) שמסתימת דבריו משמע שאפילו בבית אחד והשמש מצרפן גם כן אינם מצטרפים אלא אם כן נכנסו מתחילה על דעת כן, אבל הרבה אחרונים כתבו שבבית אחד אין צריך כלל שיכנסו מתחילה על דעת כן, וכל שיש שמש בין שתי החבורות די לענין צירוף, וכן דעת הגר"א בבאורו ובשנות אליהו (פ"ז מ"ה). [שנג] **משנה ברורה** (סק"ד). [שנד] **רמב"ם** (שם). וביאר בכסף משנה שחיוב שמיעת המברך הוא בכל אופן (וכדלעיל ע"א), וכתבו הרמב"ם כאן כיון שהדבר מצוי בשני בתים ואין החבורות רואות אלו את אלו, שאין שומעים את המברך. [שנה] **שו"ע** (שם). והיינו גם כשיש שמש המצרפם. משנה ברורה (סק"ח). וכתב עוד (סק"ז) שלאו דווקא רשות הרבים ממש שהיא רחבה ט"ז אמות, אלא הוא הדין כשיש שביל היחיד המפסיק בינתים, ואפשר שדווקא כשהוא קבוע גם בימות הגשמים. [שנו] מגן אברהם (סי' רח ס"ק כב). וציין לסוגייתנו. וביאר במחצית השקל שדעת חכמים בסוגייתנו שאפילו יין חזק שצריך לתת לתוכו מים, אם לא נתן לתוכו מים מכל מקום מברכים עליו 'בורא פרי הגפן', והלכה כמותם, וסלקא דעתך שזהו לכתחילה אבל בדיעבד אם בירך עליו 'בורא פרי העץ', יצא, קמ"ל שלא יצא. [שנז] **שו"ע** (שם סי' קעא ס"א). וכן כתב הרמב"ם (שם פ"ז ה"ט), שאין נוטלין ידיהן ביין, בין חי בין מזוג. וראה עוד להלן בשאר דיני השתמשות באוכלין. [שנח] **שו"ע** (שם). וכן כתב במשנה ברורה (סי' קס ס"ק סא), שבכולם הרי הוא יין חשוב וקובע ברכה לעצמו, וכדעת חכמים בסוגייתנו. [שנט] **שו"ע** (שם סי' קס סי"ג). אבל בשאר משקין ומי פירות שלא נתעלו בברכה בפני עצמן, נוטלין אף לכתחילה לדעה זו. משנה ברורה (ס"ק סג). [שס] **שו"ע** (שם). ולדעתם כל מי פירות קרויים מים חוץ מיין, ולכן מי פירות כשרים בשעת הדחק אף לנטילת ידים. משנה ברורה (ס"ק סד). ומה שאין נוטלים במי פירות אלא בשעת הדחק הוא משום הפסד אוכלין, ורק בשעת הדחק כיון שנצרך לתשמיש האדם אין חוששים להפסד אוכלין. שער הציון (ס"ק סח). [שסא] **משנה** ברורה (ס"ק סד). [שסב] **שו"ע** (שם). טעם הסוברים שאין כשרים לנטילה אלא מים, משום שהסמיכו חכמים (חולין קו.) נטילת ידים על הכתוב (ויקרא טו יא) 'וידיו לא שטף במים', ולכן צריך מים דווקא. משנה ברורה (ס"ק נט). והיא דעת הראב"ד, ולדעתו לא אמרו בסוגייתנו שהיין כשר לנטילה בנטילת ידים המכשירים לאכילה, אלא בנטילה לנקיות בעלמא דיברו. רא"ש (סי' לא). [שסג] **שו"ע** (שם). [שסד] **רמ"א** (שם). טעם דעה זו משום שיין אדום נשתנה ממראה מים ולכן פסול, והמכשירים אותו סוברים שאינו חשוב שינוי מראה כיון שעומד במראה שהיה בו מתחילה. ואם כן יין שהיה לבן ועשה אותו אדום ע"י צבע, כמו שעושין כמה פעמים ביינות שלנו, פסול לדברי הכל. משנה ברורה (ס"ק סג). [שסה] **משנה ברורה** (שם). [שסו] **שו"ע** (שם סי' קעא ס"א). ואפילו בשאר אוכלין אסור בדבר הנמאס [וכדלהלן]. משנה ברורה (סק"ג). [שסז] **ביאור הלכה** (ד"ה הלכך). [שסח] **רמב"ם** (שם פ"ז ה"ט), **שו"ע** (שם). וכל דברים אלו אסורים אף לשמואל שסובר שעושה אדם כל צרכיו בפת, שלא התיר אלא בדברים שאינם נמאסים. הגהות מיימוניות (אות כ) בשם התוספות (ד"ה כמאן). וכן מותר לכסות בה את הקדירה. משנה ברורה (סק"ז). ובביאור הלכה (ד"ה אם היא) הביא בשם הפרי מגדים (משב"ז סק"ג), שלא התירו בצרכים שאין הפת נמאסת בהן, אלא בצרכי אכילה, אך שאר תשמישים דינם כזריקה שאסורה גם כשאין הפת נמאסת, ותמה עליו, שברשב"א מפורש שלא כדבריו. [שסט] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (שם). [שע] **משנה ברורה** (סק"ט). ולענין זה חשובה פת יותר משאר אוכלין. [שעא] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (שם). [שעב] **רמב"ם** (שם). וכתב במשנה ברורה (סק"י) שהכוונה לתאנים שנתבשלו כל צרכן שהם רכים ומתמעכים ע"י זריקה. וביאר בשער הציון (סק"י) שאז אפילו אם זורק במקום נקי אסור. ובין הדברים שאין נזרקים משום שנמאסים הזכיר הרמב"ם את החתיכות, וכתב בקרית מלך (על הרמב"ם שם) שכוונתו לדיסתנא שבסוגייתנו, שמבואר שאסור לזרקה למקום שנמאסת. וראה בית יוסף (ד"ה ואין נוטלין הידים). [שעג] **שו"ע** (שם), וכעין זה ברמב"ם (שם). [שעד] **משנה ברורה** (ס"ק יא).

פניני הלכה

בתחינה של ליל שבת 'ובאתי לביתך להפיל תחנתי לפניך, ואעיד אשר בראת בששה ימים כל היצור ואשנה', ותיבות 'וְאעיד' ו'וְאשנה' נדפסו בשו"א תחת הוא"ו, ובזה מורים על להבא, וזה אינו שהרי אומרים תחינה זו אחר התפילה אחר שכבר העיד ושנה, והאומרים התחינה אחר התפילה צריכים לומר בקמ"ץ תחת הוא"ו. ועיי"ש שהביא עוד טעויות שנכנסו בסידורים.

נ:

זריקת פת 'המוציא' לסועדים

בגמרא, ארבעה דברים נאמרו בפת, אין מניחים בשר חי על הפת, ואין מעבירים כוס מלא מעל הפת, ואין זורקים את הפת באויר, ואין סומכים את הקערה בפת. ופסק בשו"ע (או"ח סי' קסז סי"ח), הבוצע נותן פרוסה לפני כל אחד. וכתב במגן אברהם (ס"ק לח) שאסור לזרוק את הפת, וכ"כ במשנה ברורה (ס"ק פח) שלא יזרוק חתיכת המוציא על השולחן לפני האורחים, אפילו אם לא נמאס המאכל ע"י הזריקה, כיון שיש בזה משום ביזוי אוכלין, ועוד שכיון שהיא פרוסת המוציא שבירכו עליה הרי זה בזיון מצוה אם זורקים אותה.

והטעם הראשון שמבואר במשנה ברורה, שיש בדבר משום ביזוי אוכלין אפילו כשאין הפת נמאסת בכך, הוא מדברי המגן אברהם (סי' קעא סק"א) והט"ז (שם סק"ב). ובהגהות הגר"ח צאנזר (על המג"א שם) כתב, שנראה שמאחר שדעת רוב הראשונים היא שאיסור הזריקה הוא רק משום שגורם בכך מיאוס לפת, כמבואר ברי"ף (נ:) והרמב"ם (ברכות פ"ז ה"ט) ורש"י (ד"ה אבל לא גלוסקאות) והרשב"א (ד"ה ולענין), אם כן יש לפסוק כדעתם, כיון שאיסור ביזוי אוכלין אינו אלא מדרבנן, ודעת התוספות (ד"ה אין), שאיסור זריקת הפת אפילו בדבר שאינו נמאס היא דעת יחיד. ולכן רשאי לזרוק פרוסת המוציא על השולחן במקום שאין הפת נמאסת בכך, וכן נוהגים העולם, ומכל מקום בעל נפש יחוש לעצמו.

ובשו"ת התעוררות תשובה (ח"א סי' קעח) כתב, שאביו בעל הכתב סופר היה נוהג שהיה מברך בשבת ויו"ט על לחם משנה, והיה מכוין להוציא את בני ביתו והמה היו מכונים לברכתו ויוצאים בברכתו ובלחם משנה, והיה זורק ליושבים בשולחן פרוסה המוציא, ותמה שהרי הלכה רווחת בגמרא ובפוסקים שאין זורקים אוכלים ובפרט פת גם כשאינו נמאס, וכמבואר במגן אברהם. וביאר מנהג אביו, לפי מה שמבואר במגן אבהרם (סי' רעד סק"א) שבשבת אין חותכים בלחם קודם ברכת המוציא רק יש נוהגים לרשום סביבו בסכין, ועיין במחצית השקל (שם) הטעם לזה. ומובא בתורת חיים (סוה, סנהדרין קב: ד"ה אמר ליה) טעם לדבר, לפי ששולחנו של אדם דומה למזבח, כמו שכתב הרמ"א (או"ח סי' קסז ס"ה), שלכן מצוה להניח על כל שולחן מלח קודם שיבצע, כי השולחן דומה למזבח והאכילה כקרבן, ונאמר (ויקרא ב יג) 'על כל קרבנך תקריב מלח'. והמאכל דומה לקרבן, ומה שהבעלים אוכלים הוא בבחינת קדשים קלים שהבעלים אוכלים, והמוציא הוא כנגד אימורים חלק גבוה, לכן עושים בשבת רשימה עם הסכין ובחול חותכים קצת קודם, להפריש ולזמן חלק גבוה. ומובא בספרים שיש ענין לאכול את הפירורים המתפקעים ונופלים בשעת חתיכת המוציא, והמה כמו אימורים שנתפקעו מעל גבי המזבח. והנה מצות הקטרת האימורים היא על ידי זריקתם על האש שבמזבח, כמבואר בזבחים (סג:), שנאמר (דברים יב כז) 'ועשית עולותיך הבשר והדם', מה דם בזריקה אף בשר בזריקה, לכן פרוסת המוציא שהיא בבחינת אימורים זורק אותם למסובים, ואדרבה זהו כבודם להחשיבם כאימורים, ולכן אין בדבר משום בזיון.

זריקת מיני דגן לפני החתן

בגמרא מבואר שממשיכים [מזרימים] יין בצינורות לפני חתן וכלה, וזורקים לפניהם קליות ואגוזים בימות החמה אבל לא בימות הגשמים, אבל לא גלוסקאות לא בימות החמה ולא בימות הגשמים. ופירש רש"י (ד"ה ממשיכין) שעושים כן משום סימן טוב [ופירש הלבוש (או"ח סי' קעא ס"ד) שהוא סימן טוב כלומר שימשיך שלותם וטובתם], ואין כאן משום בזיון והפסד, לפי שמקבלים אותו בראש פי הצינור בכלי. ועוד כתב (ד"ה אבל לא גלוסקאות), שגלוסקאות אסור לזרוק לעולם כיון שאף בימות החמה הם נמאסים בזריקתם.

והרשב"א (ד"ה ולענין) פירש באופן אחר, שיין מותר להמשיך בצינורות לפני חתן וכלה אף על פי שנמאסים שם, משום שעיקר שמחת חתן וכלה היא בכך, וכדי לשמחם התירו. ומה שאסור לזרוק קליות ואגוזים בימות הגשמים הוא לפי שאין עיקר שמחתם בכך, אלא שמתוך שיש קצת שמחה בכך מותר בימות החמה. וכעין זה כתבו תלמידי רבינו יונה (נ: ד"ה ממשיכין). וכתב בבית יוסף (או"ח סי' קעא ד"ה ממשיכין) שכיון שלא נזכר בדברי הרשב"א ורבינו יונה שהתירו אפילו הפסד אוכלין, נראה שאף הם דיברו כשמקבלים את היין בכלי בפי הצינור, וכמו לפירוש רש"י, אלא שאף על פי כן חששו לביזוי אוכלין כיון שעצם מה שמשתמשים בהם שלא לצורך אכילה ושתיה הוא זלזול באוכלין, או שעל ידי שהם ניגרים בצינור הם נמאסים קצת, ולחשש זה כתבו שלצורך שמחת חתן וכלה התירו. אבל שילכו לאיבוד משום שמחת חתן וכלה ודאי אין מי שמתיר. ועל פי זה פסק בשו"ע (שם סי' קעא ס"ד) שממשיכין יין בצינורות לפני חתן וכלה, והוא שיקבלנו בכלי בפי הצינור.

ובשו"ת שבט הקהתי (ח"ג סי' קא) דן, במה שנוהגים בשבת שלפני החתונה שזורקים על החתן אחר עלייתו לתורה חבילות שיש בהם כמה מיני אוכלין, ובתוכם יש גם וואפלים או בייגליך שדינם כדין פת שלעולם אסור לזרקה, אפילו כשאינה נמאסת בכך. וצידד כמה צדדי היתר ליישב המנהג. האחד, מצד מה שאין בכל חתיכה כזית ובאופן זה אין איסור בזריקתם אף אם בין כולם יש שיעור כזית, כמו שמשמע בירושלמי (דמאי פ"ז ה"א). ועוד טעם היתר, משום שזורקים אותם בתוך שקית, והרי זה דומה למה שהתיר באמרי

לשמחת חתן וכלה

ממשיכין יין בצנורות לפני חתן וכלה[שעה], והוא שיקבלנו בכלי בפי הצנור. וזורקין לפניהם קליות ואגוזים בימות החמה, שאינם נמאסים, אבל לא בימות הגשמים, מפני שנמאסים[שעו]. אבל לא גלוסקאות לעולם[שעז].

הזורקים חיטים לפני חתנים

הזורקים חטים לפני חתנים, צריך ליזהר שלא יזרקו אלא במקום נקי וגם יכבדו אותו משם, כדי שלא ידרסו עליהם[שעח].

שפיכת יין מכוס של הבדלה

נוהגים לשפוך מכוס של יין של הבדלה על הארץ קודם שסיים בורא פרי הגפן, ועושים כן לסימן טוב בתחלת השבוע[שעט]. והאחרונים הסכימו שלא ישפוך בשעת ברכה כלל, אלא בשעה שמוזג ישפכנו מלא על כל גדותיו שישפך על הארץ, וגם בזה יש למעט בחלק הנשפך משום הפסד משקין[שפ].

עשיית מעשים לסימן טוב

אף על פי שאסור לנחש, מותר לעשות דברים לסימן טוב, ולכן נהגו להתחיל ללמוד בראש חודש[שפא] מסכת חדשה[שפב].

הכנים משקין לפיו בלי ברכה

שכח והכניס משקין לתוך פיו בלא ברכה, בולען[שפג], ואינו מברך עליהן ברכה ראשונה[שפד]. ויש אומרים שמברך עליהן, וכן נראה עיקר[שפה]. ודעת רוב הפוסקים כדעה ראשונה שאינו מברך רק ברכה אחרונה אם שתה כשיעור[שפו].

אם יש לו משקים אחרים, יפלוט מים אלו ולא יהנה מהם בלא ברכה[שפז].

נא.

הכנים אוכלין לפיו בלי ברכה

שכח והכניס אוכלין לתוך פיו בלא ברכה, אם הוא דבר שאינו נמאס אם יפלטנו, יפלטנו ויברך עליו. ואם הוא דבר שנמאס, מסלקו לצד אחר ומברך[שפח].

זמן ברכת טבילת גר

אין לך מצוה שמברכים אחר עשייתה אלא טבילת הגר בלבד, שאינו יכול לומר 'אשר קדשנו במצותיו וצונו' שעדיין לא נתקדש ולא נצטוה עד שיטבול, לפיכך אחר שיטבול מברך על הטבילה מפני שהיה דחוי מעיקרו ולא היה ראוי לברך[שפט].

זמן ברכת טבילת נדה

נדה מברכת לפני טבילתה[שצ]. ויש אומרים שלא תברך עד אחר הטבילה, וכן נוהגים בני אשכנז, שלאחר הטבילה, בעודה עומדת תוך המים, מכסה עצמה בבגדה או בחלוקה, ומברכת[שצא]. ורבות נוהגות לטבול ולברך ולטבול שנית[שצב]. ויש מי שכתב שבשבת כשטובלת יש לברך אחר הטבילה לכל הדעות, או לברך קודם טבילה בלחש בין שפתיה[שצג].

עשה מצוה ולא בירך

העושה מצוה ולא בירך, אם מצוה שעדיין עשייתה קיימת מברך אחר עשייה, ואם דבר שעבר הוא אינו מברך. כיצד, הרי שנתעטף בציצית או שלבש תפילין או שישב בסוכה ולא בירך תחלה, חוזר ומברך אחר שנתעטף 'אשר קדשנו במצותיו וצונו להתעטף בציצית', וכן מברך אחר שלבש 'להניח תפילין', ואחר שישב 'לישב בסוכה' וכן כל כיוצא באלו[שצד].

אבל אם שחט בלא ברכה, אינו חוזר אחר שחיטה ומברך 'אשר קדשנו במצותיו וצונו על השחיטה', וכן אם כסה הדם בלא ברכה או הפריש תרומה ומעשרות או שטבל ולא בירך, אינו חוזר ומברך אחר עשייה, וכן כל כיוצא בזה[שצה].

ברכה בתוך כדי דיבור

עשה מצוה ושכח לברך ברכת המצוות עובר לעשייתה, יש מי שכתב שאם הוא תוך כדי דיבור לעשייתה יברך[שצו], ויש חולקים וסוברים שהפסיד הברכה[שצז].

אכל ולא בירך

שכח ואכל ולא בירך המוציא, אם נזכר

[שעה] **עושים** כן משום סימן טוב, להראות שימשכו שלוותם וטובתם. ומדובר בצינור של עץ שאינו נמאס. משנה ברורה (ס"ק יט). [שעו] **ואף** על פי שאגוזין יש להם קליפה ואין האוכל שבתוכן נמאס, מכל מקום בימות הגשמים שיש רפש וטיט ומתלכלכים נמאסין להגביהן, ויש הפסד אוכלין [ובשער הציון (ס"ק יט) כתב שבמסכת שמחות נראה שהאיסור רק באגוזים קלופים]. יש מקומות שהנהיגו כהיום לזרוק צמוקין לפני החתן בשבת שלפני חתונתו בשעה שקורין אותו למפטיר, ולא יפה הם עושים, שרכים הם ונמאסים על ידי זה. משנה ברורה (ס"ק כא). [שעז] **שו"ע** (שם סי' קעא ס"ד). הרמב"ם (שם) כתב שמותר למשוך את היין בצינורות בבתי חתנים וזורקין לפניהם קליות ואגוזים בימות החמה אבל לא בימות הגשמים מפני שנמאסין. והשמיט איסור זריקת גלוסקאות בכל אופן, כיון שפשוט הוא. כסף משנה. ובמעשה רקח כתב, שלדין זה כוונת הרמב"ם בסוף ההלכה, שכתב שאין מפסידין שאר אוכלין ומשקין דרך בזוי ובעיטה. [שעח] **שו"ע** (שם סי' קעא ס"ה). בשער הציון (סק"כ) הביא שיש שאין נוהגים לכבד, וכתב שאפשר שדעתם שחיטים אינם חשובים מאכל לענין זה. [שעט] **רמ"א** (שם סי' רצו ס"א). ובאליה רבה (סק"ב) הביא שבבאר שבע (קונטרס באר מים חיים סי' ח) הקשה ממה שממשיכין בצינורות לפני החתן דווקא בכלי משום ביזוי אף שהוא לסימן ברכה, כמבואר בסוגייתנו, וסיים משבח אני הספרדים שאין שופכין. ובאליה רבה (שם) יישב המנהג. [שפ] **משנה** ברורה (סק"ה). [שפא] **רמ"א** (יו"ד סי' קעט ס"ב). והביא בביאור הגר"א (סק"ו) מקור מסוגייתנו שאין איסור בכיוצא בזה, ממה שהתירו להמשיך יין בצנורות לפני חתן וכלה לסימן טוב. [שפב] **פתחי תשובה** (יו"ד סי' רמה סק"ה). [שפג] **רמב"ם** (שם פ"ח הי"ב), **שו"ע** (שם סי' קעב ס"א). הטעם שבולען, לפי שאי אפשר לפולטן כיון שימאסו ויפסדו, וגם לסלקם לצד אחד מלוגמיו ולברך אינו יכול במשקין, שא"א לדבר בעוד משקין בפיו, הלכך התירו לו לבולען. ולכן אם הכניס מעט משקין בפיו ויכול לברך ע"י הדחק, יברך. משנה ברורה (סק"א). [שפד] **שו"ע** (שם). והראב"ד כתב גם כן שלא יברך אחר שבלע אלא כשבדעתו לאכול יותר, שאם לא כן הרי זה גמר אכילה ואין יכול לברך עוד. [שפה] **רמ"א** (שם). וכן כתב הרמב"ם שמברך עליהן בסוף, וכתב בשער הציון (סק"ה) שבדרכי משה ביאר דבריו כשיטתו [אך כתב שאין נראה כן מפשטות דבריו, וכמו שכתב הגר"א בביאורו]. וביאר במשנה ברורה (סק"ד), שאין זו ברכה אחר הגמר, מאחר שנזכר בעודו בפיו והיה עליו אז חיוב ברכה, ודומה זה קצת לעובר לעשייתן אלא שלא היה יכול לברך, לכן לא נפטר מן הברכה. [שפו] **משנה ברורה** (סק"ה). [שפז] **ראב"ד** (שם). שאם יש לפניו משקין נוספים, לא יבלע מה שבפיו אלא פולט, שכן מה חסרון יש במלא פיו משקין אם יאבדו ולא יהנה מהם בלא ברכה, אבל כשאין לו יותר והוא דחוק לאותם שבפיו כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה, התירו לבלען ולא יאבדו ותאבד גם כן הברכה. והביא במשנה ברורה (סק"ג) בשם הפוסקים שכן ראוי לנהוג. אמנם בביאור הלכה (ד"ה ואינו) כתב שכיון ששאר הראשונים לא הזכירו דבריו, ע"כ המיקל בזה אין למחות בידו. [שפח] **שו"ע** (שם סי' קעב ס"ב). והרמב"ם (שם) הרחיב הביאור וכתב שאם היו פירות שאם זרקן ימאסו כגון תותים וענבים מסלקן לצד אחד ומברך ואחר כך בולען, ואם אינן נמאסין כגון פולים ואפונים פולטן מפיו עד שיברך ופיו פנוי ואחר כך אוכל. והביאו במשנה ברורה (סק"ו-ח). [שפט] **רמב"ם** (שם פי"א ה"ז). וכן פסק בשו"ע (יו"ד סי' רסח ס"ב), שהגר מברך על הטבילה אחר שיעלה מן המים. וכתב בכסף משנה שמקור טעמו של הרמב"ם שהיה דחוי מעיקרו, הוא ע"פ המבואר בסוגייתנו, שכיון שהיה דחוי מתחילה יכול לברך אחר עשיית המצוה, אבל מי שלא היה דחוי מעיקרו ולא בירך קודם, אינו יכול לברך אחר כך, שכיון שנדחה נדחה. והרמב"ם פסק הלכה זו רק לענין טבילת גרים, וכדעת הרי"ף והתוספות (ד"ה מעיקרא), שרק הם אינם ראויים לברכה קודם טבילה, אבל בעל קרי ונדה מברכים קודם הטבילה, כסף משנה. ובהגהות מיימוניות (אות א) הביא שדעת בה"ג ורש"י (ד"ה התם מעיקרא) שכל חייבי טבילות מברכים אחר הטבילה, שמשום טבילת בעל קרי שאינו ראוי לברך תיקנו לכל חייבי טבילות שיברכו בסוף. [שצ] **שו"ע** (יו"ד סי' ר ס"א). [שצא] **רמ"א** (שם). וטעמם, שכיון שבטבילת גר אין שייך שיברך קודם הטבילה כיון שעדיין נכרי הוא, לא חילקו חכמים בין הטבילות. ט"ז (סק"ב). ועיי"ש (סק"ג) שהאריך בדבר מנהג הנשים לברך על ידי חיבוק ידים להפסק, וכן האריך בזה הש"ך (סק"א). ולהלכה נוהגים שלא להתכסות ודי בכיסוי המים. שיעורי שבט הלוי (אות ט). [שצב] **באר** היטב (סק"א) בשם השל"ה, שיורי ברכה (סק"ב). וראה מה שהאריך בזה בשיעורי שבט הלוי (אות ו). [שצג] **פתחי תשובה** (סק"א). והטעם משום שהיתר הטבילה בשבת הוא משום שנראית כטובלת להקר ואינה מתקנת בטבילתה, וכשמברכת מוכח שטבילתה לשם מצוה. ובשיעורי שבט הלוי (אות ז) כתב כמה טעמים שמחמתם אין צריך לחשוש לכך. [שצד] **רמב"ם** (ברכות פי"א ה"ה). [שצה] **רמב"ם** (שם פי"א ה"ו). וכתב במעשה רקח (שם פי"א ה"ה) שלמד הרמב"ם חילוק דין זה מהמבואר בסוגייתנו, בעו מיניה מרב חסדא מי שאכל ושתה ולא בירך מהו שיחזור ויברך, והשיב רב חסדא, מי שאכל שום וריחו נודף יחזור ויאכל שום אחר כדי שיהא ריחו נודף, ואמר רבינא הלכך אפילו גמר סעודתו יחזור ויברך, דתניא טבל ועלה בעלייתו אומר אשר קדשנו במצותיו וצונו על הטבילה, ודחו בגמרא שאין ראיה מטבילה כיון ששם גברא לא חזי, הכא מעיקרא גברא חזי והואיל ואידחי אדחי. ופסק הרמב"ם כסתמא דגמרא החולקת על רבינא וסוברת שכל שהיה ראוי לברך ולא בירך נדחה. וכן הוכיח הש"ך (יו"ד סי' יט סק"ג), ושלא כריא"ז (הובא בהגהות אשר"י חולין פ"א סי' ב, דרכי משה יו"ד שם אות ב) שאף לאחר גמר המצוה יכול לברך. ובפרי חדש (יו"ד שם סק"ג) ביאר סוגייתנו לדעת הריא"ז, שרק בסעודה שאסור ליהנות מעולם הזה בלא ברכה, אם אכל ולא בירך נדחה, ולא בשאר מצוות, וכתב שאין הכרח ממנה לאחת משתי הדעות, וראה במעשה רקח שם שהאריך בזה. והש"ך אחר שנשא ונתן בדעות הפוסקים בזה הכריע שלא לברך מכמה טעמים, ובפרט שספק ברכות להקל. [שצו] **פרי חדש** (יו"ד סי' יט סוף סק"ג). [שצז] **כרתי ופלתי** (שם פלתי סק"ג). שהרי בסוגייתנו מבואר שאם בלע משקין בלי ברכה, בולען ואין עושה ברכה, שאי אפשר לפלוט משום שנמאסו, ואחר כך הרי זה לאחר מעשה. וקשה שיברך תוך כדי דיבור לבליעה, לכן אין לזה שחר ועיקר.

פניני הלכה

יושר (ח"ב סי' קעא סק"ב) במיני אוכלין הנמצאים בתוך תיבה. והשלישי, שאפשר שאין האיסור בזריקה שאין בה מיאוס אלא בפת ממש, ולא בשאר מיני דגן כוואפלים ובייגלאך. [ועיין בצל"ח (ברש"י ד"ה אבל) שתמה על רש"י שכתב שגלוסקאות אסור לזרקם לעולם כיון שגם בימות הקיץ הם נמאסים בזריקתם, והרי לעיל בסוגייתנו מבואר שאסור לזרוק פת אפילו כשאינה נמאסת, וראה במה שהובא בזה לעיל מחלוקת הראשונים והפוסקים, ועפ"ז יש לומר שרק גלוסקאות התיר רש"י שאינם פת ממש, וכ"כ באמרי נועם מהגר"א (ד"ה אבל)]. ולכן מסיק שמצד הדין יש להקל בזה, ומי שרוצה להחמיר תבוא עליו ברכה.

נא.

מזיגה ביינות שלנו ומזיגה במיץ ענבים

בגמרא, אמר רבי זירא אמר רבי אבהו ויש אומרים שברייתא היא, עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה, ואחד מהם הוא שיהיה היין חי. ופירש רש"י (ד"ה חי), שנותנו בכוס כשהוא חי ואינו מזוג, ורק אחר שנתנו לכוס מוזג אותו במים. אבל לברך עליו חי הרי מבואר במשנתנו שאין מברכים. ועוד פירש לשון 'חי' שצריך להביאו מן החבית לשמו. ולהלכה פסק בשו"ע (או"ח סי' קפג ס"ב) על דרך התירוץ הראשון שברש"י, שיתן את היין לתוכו חי, עד שמגיע לברכת הארץ, ואז מוזגו להודיע שבח הארץ [והרמ"א כתב לנהוג גם כדברי התירוץ השני, להוציא מהקנקן לשם ברכה].

וכתב הרמ"א, שיש אומרים שאם היין אינו חזק אין צריך למוזגו, וכן נוהגין באלו הארצות. ומקורו במהר"י ברונא (סי' עג), שבימיהם שיינם היה חזק לא היה צריך יין בכוס אלא כשיעור שעל ידי הוספת המים למזיגה יעמוד על רביעית, אבל ביינות שלנו צריך שיהיה רביעית יין חי בכוס. וכן כתב עוד הרמ"א (שם סי' רעב ס"ה) לענין קידוש, שיינות שלנו יותר טובים הם בלא מזיגה.

ומצאנו כבר בדברי הראשונים שיינות שהיו בימי חז"ל היו חזקים משלנו, כמו שכתב בשיבולי הלקט (הסלס סי' קנו) בשם רבוותא ז"ל, שדווקא יין שלהם שהיה מחזיק שלשה חלקי מים, היה טעון מזיגה. אבל יין שלנו שאינו מחזיק שלשה חלקי מים, כמזוג הוא. ובדעת רבי אליעזר (לעיל נ.) שיין חי אין מברכים עליו 'בורא פרי הגפן' אלא 'בורא פרי העץ', כתב רבינו יהונתן (עמ' ח), שהוא סובר שאין מברכים על היין 'בורא פרי הגפן', עד שיתן לתוכו מים, שאז הוא מועיל משמח ומיטיב. אבל קודם לכן מברכין עליו 'בורא פרי העץ' כיון שלא השתנה למעלה שהרי אין ראוי לשתיה, לפי שהיה יינם חזק, שהיה מקבל ג' חלקים כמהו מים. וכן כתב בספר הנר (לעיל נ: ד"ה רשב"ל אמר אין מברכין) בשם רש"י שהיה יינם חזק מאד ואינו ראוי לשתיה בלא מים.

והנה לענין ליל הסדר כתב הרמ"א (שם סי' תעג ס"א) דין מזיגה, וכתב שבעל הבית לא ימזוג בעצמו, רק אחר ימזוג לו דרך חירות. ובשו"ע הרב השמיט הלכה זו. וביאר בשער הכולל (פמ"ח סי"ג) טעמו, על פי דברי מהר"י ברונא הנ"ל שהובאו ברמ"א שיינות שלנו אינם חזקים, ואם כן אינם טעונים מזיגה. וכתב שמה שנדפס בכמה סידורים והגדות שאיש אחר מוזג לו דרך חרות ולא בעצמו ומקדש עליו, שיבוש הוא, שהרי אין צריך מזיגה וכאמור ואין דין שאיש אחר ימלא את כוסו, ומחמת שיבוש זה נהגו ההמון שכשאין להם שמש שימלא את הכוסות לכולם אזי זה ממלא כוסו של זה וזה ממלא כוסו של זה, ואין זה שייך לחרות של פסח, ועוד שיש טועים לומר שזה מעכב למצות ד' כוסות ובאים לידי איסורים משום כך. ומסיק שעל כל פנים אין להדפיס דינים כאלו בסידור שיד הכל ממשמשת בהם, כי על ידי כך יבואו גם המשרתים לבקש מבעל הבית שימזגו להם את הכוס כיון שגם הם חייבים לקיים מה שכתוב בסידור.

ומכל מקום הביא בשבות יצחק (פסח פי"א אות ג עמ' קכח) בשם בעל הקובץ תשובות, שאף לדעת הסוברים שמיץ ענבים אינו בכלל יין לכל כוס של ברכה שצריך לה יין, מכל מקום יכולים למזוג יינות שלנו במיץ ענבים, אף על פי שיינות שלנו אינם צריכים מזיגה לפי שחלשים הם, שמכל מקום כיון שמיץ ענבים מין יין הוא מסתבר שיכולים לערב שלש חלקים מיץ ענבים וחלק אחד יין ולברך 'בורא פרי הגפן'.

עדיפות כוס של כסף או של זכוכית לקידוש

כתב היעב"ץ בהגהותיו לסידורו שערי שמים (דף רלד), שאביו החכם צבי היה בוחר בכוס עגול של זכוכית בהיר ויפה לכוס של ברכה, ולא בגביע כסף וכוס זהב, אף שלא חסרו לו כלי שתיה של כסף מזוהבים וכלים מכלים שונים יקרים וחשובים. והיה נותן טעם לדבר על בחירתו זאת, משום שנאמר (משלי כג לא) 'אל תרא יין כי יתאדם כי יתן בכוס עינו' [ומכאן למדו (פסחים קח:) שצריך שיהיה מראה יין, דהיינו שיהיה יין אדום], ומוכח ששבח

בתוך הסעודה מברך על מה שיאכל אחר כך[שצח], ואם לא נזכר עד שגמר סעודתו, אינו מברך[שצט]. ואם אפשר לו לאכול עוד מעט[ת] טוב שיברך המוציא ויאכל[תא].

אירס ולא בירך

אם לא בירך ברכת אירוסין בשעה שקידש, לא יברך אותה בשעת נשואין[תב]. ויש אומרים שמברכים אותה בשעת הנשואין, וכן נוהגים בני אשכנז[תג].

קונם יין שאני טועם

מי שאמר 'היין עלי קרבן מפני שהוא רע למעים', ואמרו לו 'הרי המיושן יפה למעים', ואמר 'אילו הייתי יודע לא הייתי נודר', ואפילו אמר 'אילו הייתי יודע הייתי אומר החדש אסור והישן מותר', מותר בישן ובחדש. אבל אם אמר 'אילו הייתי יודע הייתי אומר כל היינות אסורים עלי חוץ מן המיושן', הרי זה מותר במיושן בלבד. וכן כל כיוצא בזה[תד].

נטילת החלוק מיד השמש

לא יטול אדם חלוקו שחרית מיד השמש וילבש, משום סכנת מזיקין, אלא יטלהו בעצמו ממקום שהוא שם. ואפילו אותו השמש כבר נטל ידיו[תה].

נטילת ידים ממי שלא נטל

לא יטול ידיו שחרית ממי שלא נטל ידיו שחרית[תו]. ובנטילה לאכילה רשאי ליטול ממי שלא נטל ידיו[תז].

עמידה לפני נשים החוזרות מן המת

אסור לעמוד בפני הנשים בשעה שחוזרות מן המת, מפני שמלאך המות מרקד ובא לפניהם, ויש לו רשות לחבל, כי עולה ומסטין ויורד ונוטל נשמה. וכן כשהולכות אחר המת לא יפגע אותן פנים אל פנים, אלא ילך מאחריהן או לפניהן, ובחזירתו ילך בדרך אחרת שלא יפגע אותן. ואם פגע מה תקנתו, ידלג ממקומו ד' אמות, אם יש שם נהר יעברנו, או אם יש שם דרך אחרת ילך בה, ואם יש שם כותל יעמוד אחורי הכותל עד שיעברו, ואם לאו יחזיר פניו ויאמר פסוק (זכריה ג ב) 'ויאמר ה' אל השטן יגער ה' בך' כו', עד שיעברו כולן[תח]. ואם אין שם שבע נשים אין לחוש כל כך[תט].

הליכת נשים ללווית המת

יש למנוע מלצאת נשים לבית הקברות אחר המטה[תי], ואף לפני המטה לא ילכו[תיא], שאם עושים כן גורמים רעה לעולם ח"ו[תיב].

דיני כוס של ברכה

הדחה ושטיפה

כוס של ברכה טעון הדחה מבפנים ושטיפה מבחוץ[תיג], והוא הדין שמועיל קינוח במפה עד שהוא נקי[תיד]. ואם הוא נקי ואין בו שיורי כוסות[תטו], אין צריך[תטז]. וטוב להדיח אפילו כשאין בו שיורי פת, אם לא שהוא נקי וצח[תיז].

זמן מזיגתו

כוס של ברכת המזון יתן היין לתוכו חי[תיח], עד שמגיע לתחילת[תיט] ברכת הארץ, ואז מוזגו להודיע שבח הארץ[תכ]. ויש אומרים שאם היין אינו חזק אינו צריך למוזגו, וכן נוהגים בארצות בני אשכנז[תכא].

הבאתו לשם ברכה

כוס של ברכה יוציאנו מן החבית לשם ברכה[תכב]. ונראה שאנו שאין לנו הרבה יין, איננו צריכים אלא לשפכו מן הקנקן ששומרים בו היין לשם ברכה, ואין צריך להוציאו מן החבית לשם כך, וכן נוהגים במדינות אלו[תכג].

מלא

כוס של ברכה ימלאנו שיהא מלא על כל גדותיו[תכד], אף שרגיל להישפך קצת לארץ על ידי כך. ויש שמטעם זה אינם ממלאים אותו כל כך, ואף על פי כן שם מלא עליו[תכה].

שלם

צריך לחזר אחר כוס שלם[תכו], שלא יהיה גוף הכוס שבור ולא פגום בשפתו אפילו חסרון מועט[תכז]. ובנסדק יש להקפיד לכתחילה אפילו בלא חסרון כלל. וכן אם גוף הכוס שלם רק בסיסו נשבר ג"כ יש להקפיד, ואפילו יכול לעמוד על בסיסו, אלא אם כן אין לו אחר שאז יש להקל בכל זה. ובכיסוי כלים אף שלא נעשו לקבלה ג"כ אין להקפיד אם אין לו אחר[תכח].

עיטור

כתבו המקובלים שצריך בכוס של ברכה גם עיטור[תכט], להעמיד סביביו כוסות אחרים מלאים יין[תל]. ואף הנוהגים שלא לעשות עיטור, ימנעו מלעשות להיפך, ועל כן אין להניח כלים ריקים על השלחן בעת ברכת המזון[תלא].

עיטוף

ירא שמים לא יברך על כוס של ברכה במצנפת, רק ישים הכובע על ראשו, ויש שנוהגים ג"כ להתעטף בבגד העליון[תלב]. וכן נהגו כיום בישראל בעת ברכת המזון, שמשימין הכובע על ראשיהן, אפילו כשהוא מברך ביחיד בלי כוס[תלג].

נוטלו בשתי ידיו ונותנו בימין

מקבלו בשתי ידיו, וכשמתחיל לברך נוטלו בימינו, ולא יסייע בשמאל[תלד]. והיינו דוקא שלא תגע השמאל בכוס[תלה], אבל אם נותן השמאל תחת הימין לסייעה, ואין ידו השמאלית נוגעת בכוס אלא תחת ידו הימנית[תלו], מותר[תלז]. ויש להחמיר בזה אם לא לצורך[תלח].

[שצח] **משנה ברורה** (סי' קסו ס"ק מו), וכן פירשו רוב המפרשים. והביא המשנה ברורה הטעם מסוגייתנו, הכי בשביל שאכל עד עתה בלי ברכה יחזור ויאכל בלי ברכה. אמנם בשער הציון (ס"ק מה) הביא בשם כמה אחרונים שבברכה זו [אם אוכל אחר כך] יתקן גם מה שעיוות ולא בירך על העבר, שכל זמן שלא גמר סעודתו חשוב עובר לעשייתן. [שצט] **רמב"ם** (ברכות פ"ד ה"ב), **שו"ע** (או"ח סי' קסו ס"ח). [ת] **ואפילו** אם הוא שבע, כל שאינו קץ במזונו. שער הציון (ס"ק מו). [תא] **משנה ברורה** (ס"ק מח). והוא כדי לצאת גם דעת הראב"ד הסובר שאפילו גמר סעודתו, ואינו אוכל עוד כלל, גם כן צריך לברך ברכת המוציא על העבר. [תב] **שו"ע** (אהע"ז סי' לד ס"ג). [תג] **רמ"א** (שם). ועיי"ש עוד פרטי דינים. בטעם דעה זו הביא הרא"ש (כתובות פ"א סי' יז) בשם רבינו יונה, שדימה דין זה למי שלא בירך אחר אכילתו שחוזר ומברך אחר המזון כל זמן שלא נתעכל המאכל שבמעיים, כמבואר בסוגייתנו, וכן כאן, אף על פי שעבר זמן מרובה כל זמן שלא נגמר ההיתר מברך, וכיון שאין ההיתר נגמר אלא ע"י חופה יכולים לומר הברכה בשעת הנישואין. והביאו בביאור [illegible] ועיי"ש מה שכתב בזה. ושם (סק"י) כתב שעיקר הטעם שנהגו לברך בחופה הוא משום שנהגו לארס תחת החופה, ולכן לא פלוג. [תד] **רמב"ם** (נדרים פ"ח ה"ז), **שו"ע** (יו"ד סי' רלב ס"ט). וטעם החילוק, שבדין הראשון החליף לשון הנדר, ונדר שהותר מקצתו הותר כולו, מה שאין כן בסיפא שאמר הייתי אומר כל היינות אסורות עלי חוץ כו', שמעמיד לשון הנדר שמתחילה אלא שמוסיף עליו 'חוץ' כו' זה, נאסר בשאר היינות. ט"ז (ס"ק טו), ש"ך (ס"ק יח). בסוגייתנו נאמר שאסור בחדש, והגר"א מחקו לפי שבמשנה בנדרים (סו.) ששם מקור הדין מבואר שמותר בכל היינות, בישן ובחדש, וכנפסק להלכה, כיון שנדר שהותר מקצתו הותר כולו. והרש"ש הגיה בסוגייתנו 'דתניא' תחת 'דתנן', ופירש שאין הגמרא מביאה דין המשנה שם, אלא ברייתא האוסרת ביין חדש ומתירה בישן, ודבריה אמורים באופן שאין דנים דין נדר שהותר מקצתו הותר כולו. [תה] **משנה ברורה** (סי' ד סק"ב), וכמבואר בסוגייתנו. ומה שכתב שהוא אפילו אם כבר נטל השמש ידיו, כן דייק בפרי מגדים (שם א"א סק"א) מדברי רש"י (ד"ה אל תטול). [תו] **שו"ע** (או"ח סי' ד סי"א). והיינו שלא ישפוך על ידיו, אבל להביא לו מים מותר. משנה ברורה (ס"ק נג). [תז] **משנה ברורה** (ס"ק מד). וכהכרעת האליה רבה (סק"ו) ופרי מגדים (משב"ז סק"ו), ושלא כט"ז (סק"ו). [תח] **שו"ע** הרב (חו"מ הלכות שמירת גוף ונפש ובל תשחית ס"י), **ערוך השולחן** (יו"ד סי' שנט ס"א). [תט] **שו"ע** הרב (שם במוסגר). [תי] **שו"ע** (יו"ד סי' שנט ס"ב). ומקורו **בזוהר** (ויקהל ח"ב קצו.), והוא על דרך הדין הנזכר בסוגייתנו בעמידה בפני נשים החוזרות מן המת. [תיא] **רעק"א** בשם תפלה למשה, שכתב שלא דיבר השו"ע אלא בהווה שהדרך לצאת אחר המיטה, והוא הדין שלא ילכו לפניה. [תיב] **ש"ך** (סק"ב). [תיג] **רמב"ם** (ברכות פ"ז הט"ו), **שו"ע** (שם סי' קפג ס"א). [תיד] **משנה ברורה** (סק"א), והיינו שיקנח במפה מבפנים ומבחוץ, כמו בשטיפה והדחה. שער הציון (סק"א). [תטו] **היינו** שיירי יין ששרה בו את הפת. משנה ברורה (סק"ב). [תטז] **שו"ע** (שם). [תיז] **משנה ברורה** (סק"ג), ומקורו באליה רבה (סק"א), וטעמו משום 'הקריבהו נא לפחתך' (מלאכי א ח). [תיח] **היינו** כמו שהוא בלי מזיגה, אף שאין ראוי לשתותו כך כמות שהוא. משנה ברורה (סק"ד). [תיט] **משנה ברורה** (סק"ה). [תכ] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (שם סי' קפג ס"ב). [הרמב"ם לא כתב למזגו בברכת הארץ, אלא כתב ליתן לתוכו מעט מים כדי שיהא ערב לשתיה, וראה מה שדן בזה בבאר יהודה (על הרמב"ם שם). ובקרית מלך ציין מקורו מהירושלמי בפרקין]. בסוגייתנו אמר רבי חנן ובחי, אמר רב ששת ובברכת הארץ. אך הרי"ף לא גרס תיבות 'אמר רבי חנן', ולפי גירסתו פירשו הראשונים שאין כאן שני דינים אלא דין אחד, שהיין צריך להיות חי בכוס בלי מזיגה מתחילת ברכת המזון ועד ברכת הארץ, ואז ימזגנו במים, להודיע שבח ארץ ישראל שיינה חזק. ובזה תירצו הראשונים הסתירה שבין סוגייתנו שבה מבואר שכוס של ברכה צריך להיות חי, למה שאמרו לעיל (נ:) שאין מברכים על כוס של ברכה עד שיתן לתוכו מים. תלמידי רבינו יונה (ד"ה על כן גרסה), רא"ש (סי' לה). [תכא] **רמ"א** (שם). ובמשנה ברורה (סק"ו) הביא דברי הבית יוסף שבמדינתו נהגו העולם למזוג במעט מים אף כשאין היינות חזקים. וראה בפניני הלכה בחילוק בין המדינות בחוזק היינות. [תכב] **רמ"א** (שם), כפירוש השני ברש"י (ד"ה חי) לדין 'חי' שבכוס של ברכה, להביאו מן החבית לשמו. שער הציון (סק"ז). וביאר במשנה ברורה (סק"ח) דהיינו שיוציאנו סמוך לברכה מן החבית לשם ברכה, ולא יוציאנו מקודם וישתהה בכלי. וכתב שזהו רק למצוה מן המובחר. [תכג] **רמ"א** (שם). [תכד] **רמ"א** (שם). [תכה] **משנה ברורה** (סק"ט). וכתב עוד שדין מלא הוא רק למצוה לכתחילה ואינו מעכב, ובלבד שיהיה ביין שיעור רביעית. [תכו] **שו"ע** (שם סי' קפג ס"ג), שזהו פירוש 'חי' לפירוש התוספות (נ: ד"ה מודים). אמנם מלשון השו"ע משמע שאין עיכוב בדבר אלא לכתחילה בלבד, משנה ברורה (סק"י). [תכז] **בשער** הציון (סק"ט) הביא שבאליה רבה (סק"ה) כתב שאפילו בחסרון כדי חגירת צפורן יצא מכלל שלם, ובפרי מגדים (משב"ז סק"א) כתב על זה שחומרא היא. [תכח] **משנה ברורה** (ס"ק יא). [תכט] **מגן אברהם** (סק"ה). כתבו המקובלים שצריך בכוס כל עשרת הדברים שאמר רבי אבהו ואמרי לה מתניתא בסוגייתנו, ובשו"ע נמנו שמונה מהם להלכה, אבל עיטור ועיטוף אין צריך, כיון שלדעת השו"ע שני דברים אלו נתמעטו בדברי רבי יוחנן בסוגייתנו (ביאור הגר"א סק"ו), וכתב במחצית השקל שכוונת המגן אברהם להוסיף עיטור ועיטוף. [תל] והיינו כרב חסדא. [תלא] **שערי תשובה** (סק"א). [תלב] **משנה ברורה** (שם) בשם המגן אברהם בשם הב"ח [אף שעל פי הקבלה כתב במגן אברהם שאין צריך עיטוף בחוץ לארץ], שכל זה הוא בכלל עיטוף הנאמר בסוגייתנו אצל כוס ברכה. וראה מה שהאריך בזה במטה אפרים על הרמב"ם (שם). [תלג] **משנה ברורה** (שם). [תלד] **שו"ע** (שם סי' קפג ס"ד). ואף שרבי יוחנן אמר שאנו אין לנו אלא ארבעה דברים, לא בא למעט אלא עיטור ועיטוף, או יש לומר שכוונתו שארבעת הדברים מעכבים ושאר דברים אין מעכבים. ביאור הגר"א (סק"ו). והטעם לנטילה בשתי ידיו, כדי להראות חביבות קבלת הכוס עליו, ואח"כ אוחזו ביד אחד שלא יהא נראה עליו כמשוי, וביד ימין שהוא העיקר והחשוב. משנה ברורה (ס"ק יב) בשם הט"ז (סק"ב). הדין שלא יסייע בשמאל נזכר ברמב"ם (שבת פכ"ט ה"ז) לענין כוס של קידוש. וכתב במרכבת המשנה (חעלמא, על הרמב"ם שם) שדעת הרמב"ם שאין צריך הגבהת טפח ושלא יסייע בשמאל [ראה להלן] אלא בכוס של קידוש ולא בשאר כוס של ברכה, ויצא לו דין זה ממה שאמר ר' יוחנן, ראשונים שאלו שמאל מהו שתסייע לימין בכוס של ברכה, וסובר הרמב"ם ששאלת הראשונים היתה בכוס של קידוש, כדי שלא יקשה מדברי ר' יוחנן אלו על מה שאמר ר' יוחנן שאין צריך בכוס של ברכה אלא ארבעה דברים [ובמגיד משנה (שבת שם) כתב, דברים אלו שכתב רבינו נאמרו בגמרא פרק שלשה שאכלו (ברכות נא), גבי כוס של ברכה ומפרש רבינו דכוס של ברכה הוא כוס שאומרים עליו קידוש היום או ברכת המזון, ולא עוד אלא שעיקר הדבר הוא לדעת רבינו בכוס של קידוש. ורש"י ז"ל פירש כוס של ברכה ברכת המזון]. [תלה] **ואפילו** אם רוצה להחזיק הכוס באמצעה בימינו ולסייע מתחתיה בשמאלו, לא יעשה כן. משנה ברורה (ס"ק יג). [תלו] **משנה** ברורה (ס"ק יד). [תלז] **רמ"א** (שם). [תלח] **משנה ברורה** (ס"ק טו).

פניני הלכה

הוא ליהנות גם ממראיתו של היין, ו'טוב מראה עינים מהלך נפש' (קהלת ו ט). וכתב היעב"ץ עוד טעם לדבר, מאחר שמבואר בסוגייתנו שאחד מהדברים שנאמרו בכוס של ברכה הוא שנותן בו את עיניו, אם כן צריך שיהא נראה היין שהוא עיקר המכוון בכוס, שאין הכוונה להסתכל בכלי אלא במשקה שבתוכו. ועוד ירוויח בזה כי בכלי זכוכית יראה היטב כל דבר מאוס הצף או מרוטט ושוקע בתוכו מה שלא יראה וימצא בכוס של זהב.

ולענין כוסות של ליל הסדר, כתב בשו"ע (שם סי' תעג ס"ג) שיסדר שולחנו בכלים נאים, וכתב בנזירות שמשון (שם) שכלי זכוכית עדיפים על של זהב, על פי המבואר במדרש (אסתר רבה פ"ב פ"י) על הפסוק (אסתר א ז) 'והשקות בכלי זהב', השקיותיו של אותו רשע לא היו אלא בשל זהב, ר' פנחס בשם ר' יצחק אמר והלא נפשו של אדם חותה לשתות בשל זהב, אלא אלו כוסית דיוטריטא של כלי זכוכית שרואין צל פניהם בהם יפין ויקירין בכלי זהב.

ובספר דרכי חיים (הגהות אות פ) ובהגדת דברי חיים כתבו, שכן היה מנהג בעל הדברי חיים מצאנז, וכן הובא בהגדת הקה"י (עמ' קיז) בשם ארחות רבנו (ח"ג עמ' ס) שהקפיד מאד לשתות את ארבעת הכוסות בכוס זכוכית דווקא ולא בגביע של כסף [כמו שהיה מקדש בשבת ויו"ט], וראה עוד בהגדת הקה"י (שם בהערה 397) מש"כ בזה. וראה עוד בויגד משה (עמ' מ-מג).

אמנם מה שכתב היעב"ץ שכוס של זכוכית מהודרת יותר כיון שיכולים לקיים בה הענין ליתן עיניו בכוס, ונקט בפשיטות שהכוונה היא למשקה שבכוס ולא לכוס עצמו, דבר זה תלוי במחלוקת הפוסקים. שכן כתב הרמ"א (שם סי' קפג ס"ד), שאין לוקחים לכוס של ברכה כוס שפיה צר, שקוראים גלוק קלא"ז, כיון שצריך ליתן עיניו בכוס, ואינו יכול לתת עיניו ביין כשפיו של הכוס צר. אך הט"ז (סק"ד) והמגן אברהם (סק"ו) הקשו עליו, שאין זו כוונת הגמרא, ומה שאמרו ונותן עיניו בו היינו בכוס ולא במה שבתוכו, שהרי הטעם הוא כדי שלא יסיח דעתו ממנו, וגם כשנותן עיניו בכוס עצמה אינו מסיח דעתו ממנה. ובמשנה ברורה (ס"ק יח) כתב שאין להקפיד בזה אם אינו יכול להשיג בקל כלי אחר. ומבואר שמה שנקט היעב"ץ בפשיטות שצריך לתת עיניו ביין שבכוס דווקא, דעת הרמ"א היא כן, אבל לדעת הט"ז והמגן אברהם אין צריך לתת עיניו ביין דווקא, ודי במה שנותן עיניו בכוס עצמה.

נא:

אמירת 'לרמ"ח אבריה' בתפילה על אשה

בשו"ת האלף לך שלמה (או"ח סי' קכ) נשאל, בדבר מה שהיה הנוסח בסידורים בתפילת 'מי שבירך' לחולנית, שהיו אומרים גם בנקבה 'לרמ"ח אבריה ושס"ה גידיה', ונשאל שהרי יש באשה יותר מרמ"ח איברים, כמבואר בבכורות (מה.), שתלמידיו של רבי ישמעאל שלקו זונה אחת שהתחייבה שריפה למלך, ובדקו ומצאו בה מאתים וחמשים ושנים איברים,

אופן אחיזת הכוס

על פי הקבלה נכון שיעמיד הכוס על כף ימינו והאצבעות יהיו זקופים סביב. לא יטול הכוס בבתי ידים רק יסירם מקודם[תלט].

נא:

הגבהת טפח

מגביה את הכוס טפח מעל הקרקע, אם הוא יושב על גבי קרקע. ואם הוא מיסב בשלחן, מגביהו מעל השלחן טפח[תמ].

נותן עיניו בו

נותן עיניו בכוס שלא יסיח דעתו[תמא]. ועל כן אין לוקחים לברכה כוס שפיו צר, שקורין גלוק קלא"ז, כיון שלא יוכל ליתן עיניו ביין שבתוכו[תמב]. ואין להקפיד בזה אם אין לו כלי אחר[תמג].

משגרו לאשתו

משגר כוס של ברכה לאשתו שתשתה ממנו[תמד], ואפילו לא אכלה האשה עמהם. ואם יש עוד אורחים אצלו יתן גם להם לטעום מהכוס של ברכה. ואם אורח מיסב אצל בעל הבית ובירך על הכוס, יתן גם לבעל הבית לשתות מכוס של ברכה, כדי שיתברך בעל הבית[תמה].

שיחה על כוס של ברכה

משנתנו לו כוס לברך לא ישיח המברך[תמו], והמסובין אין להם להשיח משהתחיל המברך[תמז], אין צריך לומר בשעת שהוא מברך, שצריכים לשמוע ולהבין מה שאומר המברך, אלא אפילו בין ברכה לברכה אין להם להשיח. ואם עברו ושחו בין ברכה לברכה בשעה שהמברך שותק מעט, יצאו ידי חובתם[תמח], ואפילו אם שח המברך עצמו[תמט], אבל אם שחו בשעה שהוא מברך, לא יצאו[תנ].

שיחה בברכה מעין שבע

אין לדבר בשעה שאומרים ויכלו, ולא בשעה שאומר ש"צ ברכה מעין שבע[תנא].

ברכת המזון על כוס שני

אין מברכים על כוס של פורעניות, שהוא כוס שני[תנב]. ואין דבר זה נוהג בזמנינו[תנג].

ישיבה בשעת ברכת המזון

צריך לישב בשעה שמברך, בין אם היה הולך בביתו כשאכל, או עומד או מיסב, כשמגיע לברך צריך לישב, כדי שיוכל לכוין יותר. וגם לא יהא מיסב, שהוא דרך גאוה, אלא ישב באימה[תנד]. ואף בברכה רביעית צריך לישב, אף על פי שאינה אלא מדרבנן[תנה].

ולא המברך בלבד, אלא אף כל המסובין לא ישבו בקלות ראש אלא באימה[תנו]. ובדיעבד אפילו אם בירך כשהוא מהלך, יצא ידי חובתו[תנז].

[תלט] משנה ברורה (שם). [תמ] שו"ע (שם). והטעם כדי שיהא נראה הכוס לכל המסובין ויסתכלו בו, ובגמרא בסוגייתנו הסמיכו דין זה על הכתוב (תהלים קט[illegible]ס 'כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא'. משנה ברורה (ס"ק טז). דין הגבהת טפח נזכר גם ברמב"ם (שבת פכ"ט ה"ז) לענין כוס של קידוש. [תמא] שו"ע (שם). [תמב] רמ"א (שם). [תמג] משנה ברורה (ס"ק יח). שהאחרונים הקשו על הרמ"א, שכוונת הגמרא במה שאמרו ונותן עיניו בו היינו בכוס ולא במה שבתוכו, וע"כ אין להקפיד בזה אם אינו יכול להשיג בקל כלי אחר. [תמד] שו"ע (שם). שעל ידי כוס של ברכה מתברכת האשה. משנה ברורה (ס"ק יט). [תמה] משנה ברורה (שם). [תמו] עד שתיית הכוס שהיא אחר גמר ברכת המזון. משנה ברורה (ס"ק כה). [תמז] ונכון לחשוש לדעת הסוברים שאין להשיח משעה שנטל המברך את הכוס בידו, ולא רק משעה שהתחיל לברך. משנה ברורה (ס"ק כג). [בכסף משנה כתב, שמדברי הרמב"ם נראה שלא ידברו בשעה שמברך המברך ברכת המזון, אך מדברי רש"י בסוגייתנו נראה שמשעה שאחז המברך את הכוס בידו לא ישיחו]. [תמח] שו"ע (שם סי' קפג ס"ו). [תמט] רמ"א (שם). דעת המגן אברהם שדין זה הוא דווקא בשח בשוגג, אבל אם שח במזיד חוזר ומברך, ולהלכה אין לחזור אפילו כששח במזיד, אך צריך להיזהר בזה מאוד. שהה בשתיקה בין ברכה לברכה, יש אומרים שאם היה מחמת אונס שמחמתו לא היה יכול לברך, כגון שלא היה המקום נקי או שהיה נצרך לנקביו, ושהה משך זמן כשיעור כל ברכת המזון, צריך לחזור לראש. אך להלכה לא יחזור, אלא אם שהה באמצע אחת הברכות כשיעור אמירת כל אותה ברכה, שאז חוזר לראש אותה ברכה ולא יותר. משנה ברורה (ס"ק כה). [תנ] שו"ע (שם), וכתב במשנה ברורה (ס"ק כו) שעל כן אם לא גמר המברך עדיין את הברכה חוזרים המסובין ומברכים בעצמם ממקום שפסקו לשמוע לדברי המברך, ואם גמר המברך את הברכה וכיונו לשמוע צריכים המסובים לחזור לתחילת הברכה ולברך בעצמם, שכיון שדילגו באמצע הרי זה כאילו לא אמרו הברכה כלל. וכל זה דווקא אם ע"י השיחה שבאמצע לא שמעו ודלגו דברים שהם מעיקר הברכה, כמו ברית ותורה וכיו"ב שהם מעכבים, אבל אם דלגו רק דברים שהם שלא מעיקר הברכה יצאו בדיעבד, ואינם צריכים לחזור בשביל זה. וכל שכן אם לא דלגו כלל, כגון שהמברך עצמו שח באמצע ושחו גם הם, אף שבודאי שלא כדין עשו מ"מ בדיעבד יצאו ואינם צריכים לחזור. הרמב"ם (ברכות פ"ז הט"ו) כתב, שאין משיחין על כוס של ברכת המזון אלא הכל שותקים עד שתכלה ברכת המזון וברכת היין וישתו. [תנא] שו"ע (שם סי' רסח סי"ג). וכתב בביאור הגר"א (ס"ק יא) שדינו כדין ברכת המזון המבואר בסוגייתנו, והיינו שאין לדבר על כוס של ברכה עד גמר מצוותה בסיום שתייתה [וראה דמשק אליעזר וברכת אליהו שפירשו כוונתו באופן אחר]. [תנב] טור (שם סי' קפג). וביאר הטור דין זה על פי המבואר בסוגייתנו, שאם שתה ב' כוסות לא יברך על השלישי, שנאמר (עמוס ד יב) 'הכון לקראת אלהיך ישראל', וכיון ששתה זוגות אין מתקיים בו 'הכון', שאין דעתו מיושבת עליו, שירא שמא ינזק. ואין אומרים שאדרבה יברך על השלישי לבטל הזוגות, לפי שכבר נסתלק מן הסעודה וזהו כוס בפני עצמו שאינו בא אלא בשביל הברכה. [תנג] בית יוסף (שם ד"ה אמר רב אסי), וכתב שלא היה צריך הטור לכתבו אלא שנמשך אחרי דברי התלמוד. ובערוך השולחן (יו"ד סי' קטז סי"ז) כתב שבזמנינו לא שמענו מקפידים בזוגות, רק אם יש מקפידים יתנהגו כמבואר בגמרא. [תנד] שו"ע (שם סי' קפג ס"ט). הרמב"ם (ברכות פ"ד ה"א) כתב, שאם אכל כשהוא מהלך יושב במקום שפסק ויברך, אכל כשהוא עומד יושב במקומו ויברך, ואם בירך כשהוא עומד או כשהוא מהלך יצא ידי חובתו, ולכתחילה לא יברך ברכת המזון ולא ברכה שמעין שלש אלא כשהוא יושב. והשמיט דין אוכל כשהוא מיסב שישב ולא יברך בהסיבה, ותמה על כך בבן ידיד (על הרמב"ם שם). [תנה] משנה ברורה (ס"ק לא). [תנו] רמ"א (שם), שכיון שכולם יוצאים בברכתו צריכים לישב ובאימה כמו המברך עצמו. משנה ברורה (ס"ק לג). [תנז] רמב"ם (שם), רמ"א (שם).

פניני הלכה

שהוסיף הכתוב לאשה שני צירים ושני דלתות. והרמב"ם (טומאת מת פ"ב ה"ז) כתב, שיש באשה מאתים ואחד וחמשים איברים. ועל כל פנים אין לה רמ"ח איברים. והשיב המהרש"ק שבאמת אין בידו לתת טעם ללשון שאין מקורו בגמרא ופוסקים אלא מנהג הוא בלבד, אך גם להוציאו חלק בלי ביאור אי אפשר, וביאר שכיון שאומרים 'מי שבירך את אבותינו אברהם יצחק ויעקב' הרי מזכירים זכות אבות שבעבורה ישלח ה' רפואה, ואף על פי שבמי שבירך לחולנית מזכירים גם את האמהות, מכל מקום העיקר הם האבות. והוסיף בזה עוד על פי מה שאמרו בסוגייתנו שאין פרי בטנה של אשה מתברך אלא מפרי בטנו של איש, והיינו שכל ברכה הבאה לבית חלה על האיש ובזכותו מתברכת האשה, כמו שנאמר (דברים ז יג) 'וברך פרי בטנך' ולא נאמר 'פרי בטנה', ואם כן גם רפואתה צריכה להיות על ידי ברכת האיש. וכיון שבכל מקום שאחד מגן על השני אין בכוחו להגן אלא במה שבידו, אף כאן אין זכות האבות מגנת אלא על רמ"ח איברים שיש גם להם, ולכן גם באשה אומרים 'לרמ"ח איבריה ושס"ה גידיה'.

ובאופן אחר ביאר בעלי תמר (סוטה פ"ה ה"א ד"ה אמר ר"מ), על פי מה שכתב בתפארת ישראל (אהלות פ"א בועז אות טו) שאין מספר מדויק במספר האיברים אף לדעת חכמי האנאטומיע, ויתכן לכלול איבר אחד בחבירו, ולפי דעת חז"ל המספר הרחב הוא רמ"ח, ועיי"ש שהאריך בבירור דעת חז"ל. ועל פי זה כתב בעלי תמר, שהמנין הרחב והכללי הוא רמ"ח איברים גם באשה, וכוללים את הדלתות והצירים והמפתח באיברים הסמוכים להם, ובמנין המצומצם נחלקו התנאים איך למנות את האיברים. וזהו שאמר רבי תנחומא (ירושלמי שם) שמנין איברי האשה הוא רמ"ח, והיינו במנין הכללי. ומטעם זה יכולים גם לומר בתפילת 'מי שבירך' לאשה 'לרמ"ח איבריה', לפי שגם מנין זה נכון הוא אצלה במנין הרחב והכללי.

אמנם בשער הכולל (פכ"ו ס"ד) כתב, שמה שהכניסו בסידורים לומר לאשה 'לרמ"ח איבריה' הוא נגד הגמרא, שהרי מבואר בבכורות (שם) שיש בה יותר איברים, ועל כן מחק נוסח זה בסידור שסידר. וכן כתב בדרכי חיים ושלום (השמטות לסי' רכ) שבמי שבירך לאשה לא אמרו 'לרמ"ח אבריה' אלא 'בכל אבריה'. וכן כתב באגרות משה (או"ח ח"ד סי' סו) בנוסח מי שבירך שסידר ליולדת, וסידר לומר 'לכל אבריה וגידיה'.

תוכן הענינים

אליבא דהלכתא ברכות

סדר ברכות הקידוש ... א
נטילת ידים קודם קידוש ... א
כיבוד הבית קודם מים אחרונים ... א
בזמן הזה ... א
סדר ברכות הבדלה ביום טוב ... א
נוסח ברכת הנר ... א
נר ובשמים של נכרים ... א
נר של מתים ... א
בשמים של מתים ... א
נר של עבודה זרה ... א
בשמים של עבודה זרה ... א
בשמים של עריות ... א
ברכה על הנר אחר ההנאה ... א
שכח ולא בירך ... א
שיעור עיכול ... א
יש להם רק כוס יין אחד ... א
עניית אמן אחר אפיקורס כותי ותינוק ... א
לא בשמים היא ... א
נביא שציוה לעקור דבר תורה ... א
אין לו במוצאי שבת אלא כוס אחת ... ב
הקדמת הקידוש בליל שבת ... ב
זמן ספירת העומר ... ב
נר חנוכה קודם להבדלה ... ב
טעימת כוס של ברכה ... ב
שכח להבדיל בליל הסדר ... ב
כוס במילה ביום הכפורים ... ב
טעם מהכוס, פגמו ... ב
שיעור כוס של ברכה ... ב
טומאת שלישי בחולין ... ב
טומאת משקין העושה תחילה ... ב
במשקין שנטמאו מולד הטומאה ... ג
טומאת ידים מולד הטומאה ... ג
כלי שנטמאו אחוריו במשקין ... ג
כלי שנטמא מאחוריו ... ג
הפסק בין נטילת ידים לבציעה ... ג
הפסק גדול ... ג
תפילה על מזונו ... ג
הפסיק ... ג
נטילת ידים מדרבנן ... ג
כיבוד הבית קודם מים אחרונים ... ג
איבוד פירורים ... ג
סדר ברכות הבדלה ... ג
נוסח ברכת הנר ... ג
נר שלא שבת ... ג
בשמים של נכרים ... ד
נר של נכרים ... ד
מסיבת גוים לעבודה זרה ... ד
נר שהודלק לצורך פיקוח נפש ... ד
עששית שהיתה דולקת כל השבת ... ד
נר שהודלק מנר של נכרי ... ד
במוצאי יום כפור ... ד
הדליקו במוצאי שבת ... ד
המהלך חוץ לכרך ... ד
ראה אדם ונר בידו ... ד
נר שהודלק בין השמשות ... ד
אור של כבשן ... ד
הדלקת נרות בבית הכנסת ... ד
ברכה על נר של בית הכנסת ... ד
נר של בית המדרש ... ה
ברכת הנר ברב עם ... ה
שני תינוקות למול ... ה
ברב עם הדרת מלך ... ה
שיחה בבית המדרש ... ה
אמירת 'רפואה' למתעטש ... ה
נר של מתים ... ה
בשמים של בית הכסא ... ה
הנכנס לחנותו של בשם ... ה
נמצא בחנות כל היום ... ה
יוצא ונכנס ... ה
היסח הדעת מהבשמים ... ה
הריח ריח מחוץ לעיר ... ה
תערובת ריח שמברכים עליו ושאין מברכים ... ה
ברכה על ריח המוגמר ... ה
ברכה על כלים המוגמרים ... ו
ריח של עבודה זרה ... ו
נהנה על כרחו מאיסור ... ו
ברכה על הנר אחר ההנאה ... ו
הסתכלות בצפרנים ... ו
נר ששלהבתו מכוסה ... ו
ברכה על גחלים ... ו
אם יש לחזר אחר האור ... ו
ברכה במקום האכילה ... ו
יצא ממקומו במזיד ... ו
יצא ממקומו בשוגג ... ו
עד אימתי מברך ... ו
שיעור עיכול ... ו
שמיעת ברכה שיוצא בה ידי חובתו ... ז
עניית אמן אחר ברכה שאינו חייב בה ... ז
באפיקורס כותי או תינוק ... ז
בנכרי ... ז
אם יש לחזר אחר כוס של ברכה ... ז
מעלת עניית אמן ... ז
עניית אמן אחר תינוק הפוטר עצמו ... ז
מים אחרונים במשקין ... ז
פסול מזוהם לעבודה ... ז
מים אחרונים ... ז
הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל ... ז
הרואה מקום שנעקרה ממנו עבודה זרה ... ז

תוכן הענינים

ברכת 'שכחו וגבורתו מלא עולם' ..... ז
הרואה הרים וגבעות ימים מדברות ונהרות ..... ח
הרואה את הים הגדול ..... ח
השומע שמועה ..... ח
ברכת שהחיינו ..... ח
ברכה על הטובה מעין רעה ולהיפך ..... ח
הצועק לשעבר ..... ח
הנכנס לכרך ..... ח
מסירות נפש על ג' עבירות ..... ח
מורא מקדש ..... ח
הנכנס להר הבית ..... ח
עניית העם על נשיאת כפים במקדש ..... ח
נוסח ברכת תענית במקדש ..... ח
שאלת שלום ..... ח
הזכרת שם שמים למען השלום ..... ח
מי שנעשה לו נסים הרבה ..... ט
הרואה מקום שנעשו בו ניסים ליחיד ..... ט
הרואה מקום שנעשו בו ניסים לקצת ישראל ..... ט
מקומות שנעשו בהם ניסים לישראל ..... ט
עבר מהמקום ולא בירך ..... ט
הרואה אשת לוט ..... ט
ברכת הגומל ..... ט
הצריכים להודות ..... ט
באשה וקטן ..... ט
נוסח הברכה ..... ט
בפני מי מברך ..... ט
אחר שבירך בשבילו הגומל ..... ט
נוסח ברכת המברך על קרוביו ..... י
הצריכים שימור ..... י
המעיין בתפילתו ..... י
מאריך על שולחנו ..... י
מאכלים המביאים חולי ..... י
קינוח בצרור שקינח בו חבירו ..... יא
קראוהו לעלות לתורה ואינו עולה ..... יא
מי שנותנים לו לברך ברכת המזון ואינו מברך ..... יא
להימלך בציבור למינוי פרנס ..... יא
דרך השגת הנבואה ..... יא
חלום אחר צער גדול ..... יא
שלא לספר החלום ..... יא
ההפרש בין חלומות לנבואה ..... יא
הטבת חלום ..... יא
מצוה בהטבת חלום ..... יב
הטבת חלום בברכת כהנים ..... יב
אמירת 'רבון' כשלא חלם ..... יב
שלא לחשוש לדברי חלומות ..... יב
חלומות שמתענים עליהם בשבת ..... יב
כתיבת 'חמור' בתפילין ..... יב
סופר שייתר אות בתפילין ..... יב
גלות מכפרת ..... יג
אכילת פירות שלא הבשילו ..... יג
דירה נאה אשה נאה וכלים נאים ..... יג
שינה אחד מס' במיתה ..... יג
שלשול סימן יפה לחולי ..... יג
הרואה מקום שעובדין בו עבודה זרה ..... יד
הרואה מקום שנעקרה ממנו עבודה זרה ..... יד
הרואה את בבל ..... יד
הרואה את ביתו של נבוכדנצר ..... יד
הרואה גוב אריות וכבשן האש ..... יד
הרואה מקום שבהמה אינה יכולה לזוז משם ..... יד
הרואה שישים ריבוא אנשים יחד ..... יד
הרואה חכמי ישראל ..... יד
הרואה חכמי אומות העולם ..... יד
הרואה מלכים ..... יד
מצוה בראיית מלכים ..... יד
טומאה דרבנן לראייתם ..... טו
שמירה על כבוד המלכות ..... טו
הבא על הנכרית ..... טו
הצלה ממוסר הרגיל בכך ..... טו
בזמן הזה ..... טו
מלחמת גוג ומגוג ..... טו
הרואה בתי ישראל ..... טו
הרואה בתי נכרים ..... טו
הרואה קברי ישראל ..... טו
הרואה קברי נכרים ..... טו
הרואה את חבירו אחר זמן רב ..... טז
ראה חכם אחר שלושים ..... טז
זמני ההספד על חכם ..... טז
ברכת 'משנה הבריות' ..... טז
נשתנה מראם אחר לידתם ..... טז
ברכת בריות טובות ..... טז
ברכת כוכב שביט ..... טז
רעדת הארץ ..... טז
שבח עובד עבודה זרה ..... יז
ברכת הברקים והרעמים ..... יז
נתפזרו העבים ..... יז
אחר כדי דיבור ..... יז
ברכת הרוחות ..... יז
ברכת הקשת ..... יז
נפילה על פניו לפני הקשת ..... יז
ברכת החמה ..... יז
לבנה בטהרתה, כוכבים במשמרותם ומזלות בעתם ..... יז
ברכות הראייה משלושים יום לשלושים יום ..... יח
נהרות שהשתנה מהלכם ..... יח
ימים שהשתנה מהלכם ..... יח
שם נהר פרת ..... יח
ברכה על ריבוי גשמים ..... יח
נוסח הברכה ..... יח
'שהחיינו' ו'הטוב והמטיב' ..... יח
ילדה אשתו זכר ..... יח
מת אחד מהם ..... יח
המקילים בברכות אלו ..... יח
ילדה נקבה ..... יח

תוכן הענינים

מת אביו והוא יורשו .... יח
ברכת אבי הבן 'שהחיינו' במילה .... יח
ברכה אחר שינוי מקום .... יח
נשארו בני חבורה במקום הראשון .... יט
דעתו מתחילה לשנות המקום .... יט
רואה מקומו הראשון .... יט
מנהג אשכנז בדברים הטעונים ברכה במקומם .... יט
ברכת הטוב והמטיב על יין .... יט
על כוס של ברכת המזון .... יט
בשותה יחידי .... יט
שכח לברך קודם השתיה .... יט
בית חדש וכלים חדשים .... יט
בשותפים .... יט
טובה הגורמת רעה ולהיפך .... יט
הצועק לשעבר, והנכנס לכרך .... כ
הנכנס למרחץ .... כ
פתחון פה לשטן במקום סכנה .... כ
אמירת קדיש יתום כשאינו יתום .... כ
הנכנס להקיז דם .... כ
ברכת המתעטש .... כ
רשות לרופא לרפא .... כ
הנכנס לבית הכסא .... כא
אמירת 'צאתכם לשלום' .... כא
ברכת 'אשר יצר' .... כא
על מה מברך .... כא
פירוש הברכה .... כא
דקדוקים בנוסח הברכה .... כא
קריאת שמע שעל המטה .... כא
פסוקים נוספים .... כב
ברכת המפיל .... כב
ברכת 'אלהי נשמה' .... כב
ברכות השחר .... כב
ברכות 'שלא עשני' .... כב
עניית אמן אחר ברכת 'המעביר שינה' .... כב
סידור הברכות בבית הכנסת .... כב
טעויות בסדר הברכות .... כב
ברכת 'הנותן ליעף כח' .... כב
ברכות נוספות .... כב
לא התחייב בברכות אלו .... כב
ברכת הציצית .... כג
על טלית קטן .... כג
כשלן בטליתו בלילה .... כג
ברכת התפילין .... כג
הפסיק בדיבור בין תפילין של ראש לתפילין של יד .... כג
הנחת תפילין ערום .... כג
ברכות 'על נטילת ידים' ו'המעביר שינה' .... כג
ברכה על הרעה בשמחה .... כג
תרנגול להעירו בחצות .... כג
'כל דעביד רחמנא' .... כג
מיעוט בדיבור .... כג
קליעת שיער בשבת .... כד
איסור הליכה אחר אשה .... כד
איסור ריצוי מעות ליד אשה .... כד
מנוח עם הארץ היה .... כד
הרחקה מעבודה זרה .... כד
הליכה אחורי בית הכנסת .... כד
נקב בקרום הריאה .... כד
טעימת הכבד כשחסרה המרה .... כד
קידוש השם .... כד
וחי בהם .... כד
עבירות שיהרג ואל יעבור .... כה
בבזוז ממונו על לא תעשה .... כה
קבלת מסירות נפש בקריאת שמע .... כה
כובד ראש בהר הבית .... כה
מקומו בזמן שבית המקדש קיים .... כה
להיפנות או לישן בין מזרח למערב .... כה
הטלת מים .... כה
במקום שיש מחיצות .... כה
צניעות בבית הכסא .... כה
קינוח בשמאל .... כו
דרך לימוד תורה מרבו .... כו
שיחה בשעת תשמיש .... כו
דברי ריצוי .... כו
שני אנשים בבית הכסא .... כו
הנפנה בשדה .... כו
שמירת יין ושמן הנעשים בטהרה .... כו
הפלגה בהספד .... כו
בדיקת נקביו שחרית וערבית .... כז
'בל תשקצו' .... כז
צניעות בלילה כביום .... כז
משמוש קודם ישיבה .... כז
זמן השינה .... כז
הנהגות בריאות .... כז
מכירת פירות חבירו לצורך ריוח .... כז
הסתכלות בנשים .... כז
מדורה ובית הכסא שבמקדש .... כז
שני אנשים בבית הכסא .... כז
דיבור בבית הכסא .... כז
עמוד החוזר .... כז
הריגת רודף .... כז
עשיית צרכיו במקום סתר .... כז
מנין ישראל .... כז
זמן שחיטת תמיד של שחר .... כז
עשיית בית הכנסת קפנדריא .... כז
קדמה הדרך לבית הכנסת .... כח
לא נכנס לשם קיצור .... כח
נכנס להתפלל .... כח
מורא מקדש בזמן הזה .... כח
דיני מורא מקדש .... כח
מנעל בבית הכנסת .... כח
רקיקה בבית הכנסת .... כח
עניית 'בשכמל"ו' במקדש .... כח

תוכן הענינים

התנהגות ברבנות במקום שיש רב .... כח
התמנות לדיין כשהדור צריך לו .... כח
בכל דרכיך דעהו .... כט
עבירה לשמה .... כט
מינוי אפוטרופוס בביתו .... כט
הרחקה משכרות .... כט
המרפה עצמו על דברי תורה .... כט
מקום עיבור שנה .... כט
נידוי המחשב חדשים בחוץ לארץ .... כט
חכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר .... כט
לימוד תורה בחבורה .... כט
ממית עצמו על דברי תורה .... כט
בקיאות ואחר כך עיון .... ל
דרך לימוד תורה מרבו .... ל
דבקות בתלמיד חכם .... ל
מהנה תלמיד חכם מנכסיו .... ל
דוחק את השעה .... ל
סדרי קדימה בתלמידי חכמים .... ל
שאלה בכוכבים .... ל
סעודת תלמיד חכם .... ל
׳לך לשלום׳ לחי .... ל
׳לך בשלום׳ למת .... ל
יציאה מבית הכנסת לבית המדרש .... ל

פניני הלכה ברכות

סדר ברכות הקידוש כשאשה מקדשת .... א
אם נר חנוכה קודם להבדלה או להיפך .... ב
ביטול וביעור חמץ בפירורים הפחותים מכזית .... ג
נר שנדלק בשבת מאליו או על ידי גרמא או שעון שבת .... ד
חיוב עניית אמן כשמתבלבל על ידי כך מתפילה ומלימוד תורה .... ד
נר להבדלה ממאור עלקטר״י .... ו
כוונת עניית אמן .... ז
ברכה בראיית נהר הירדן בלי ידיעת המקום שעברו בו .... ז
חיוב שאילת שלום בהזכרת השם, אמירת ׳שלום עליכם׳ .... ח
היתר ברכת חבירו בהזכרת השם, זר שנשא כפיו .... ח
חיוב ברכת הגומל והבאת קרבן תודה .... ט
ברכת ׳הגומל׳ בשביל חבירו .... י
ברכת הגומל ביולדת .... י
נתינת מלח על השולחן, הגשת המזון בעצמו לשולחן .... י
כבוד השולחן שאוכל עליו, שיחה בסעודה בזמננו .... יא
ביקור חולים וניחום אבלים על ידי שונא .... יא
פתרון חלומות התלויים בפותר אותם .... יב
אמירת קדיש על ספק מת .... יג
ציור חתול בחותם ועל המצבה .... יג
גוי בלימוד תורה בעיון .... יג
לוית המת לריקנים שבישראל שמלאים מצוות כרימון .... יג
אכילת רימון בראש השנה .... יג
פסק הלכה ע״פ חלום ואם חלום הוא בגדר נבואה .... יג
ברכות הראייה בסומא, וקריעתו על יציאת נשמה .... יד
תענית בסומא שהרגיש בנפילת ספר תורה .... יד
הפסקה מלימודו לברכת הקשת ולקידוש לבנה .... טו
כוונה לזכירת מעשה עמלק בקריאת התורה בשנה מעוברת .... טו
שיעור השכחה בשנה מעוברת .... טז
הסתכלות בקשת .... טז
אופן ההסתכלות בקשת בנשיא ובכהנים .... יז
ברכת הטוב והמטיב על לידת בן ועל הנאה רוחנית .... יז
אם מותר לרופא ליטול שכר .... יט
רשות לרופא לרפא ומידת הבטחון .... כ
ליווי מלאכי השרת לאדם בזמנינו .... כא
עניינים באמירת ׳שלום עליכם׳ ו׳צאתכם לשלום׳ בליל שבת .... כא
איסור הליכה אחורי אשה .... כג
הליכה אחורי אשה לדבר מצוה .... כג
חשש תולעים בריאת בהמה .... כד
טריפות במרה שניקבה ומרה מתוקה .... כה
מקור טעמי המקרא .... כה
זהירות בדקדוק בטעמי המקרא .... כז
שינה על הארץ .... כח
ללמוד בתחילת הלילה או להשכים קום .... כח
חיוב הלימוד בחברותא .... כט
אופנים שמוטב ללמוד לבד .... ל
קיום דברי תורה על ידי שמצער עצמו עליהם .... ל
לסמוך על רופא חריף או על רופא בעל ידיעות .... ל

פרק שמיני

נא:

סדר ברכות הקידוש

מברך על היין תחלה 'הגפן' ואחר כך מקדש[א]. ומנהג פשוט בכל ישראל לקרות בתחלה פרשת ויכלו ואחר כך מברך על היין ואחר כך מקדש[ב].

נטילת ידים קודם קידוש

אף הנוהגים ליטול ידיהם בכל שבתות השנה קודם קידוש, בליל הסדר שיש הפסק גדול בין קידוש לסעודה, אין ליטול ידיו קודם קידוש[ג].

כיבוד הבית קודם מים אחרונים

קודם שיטול ידיו למים אחרונים, יכבד הבית שלא ישארו שם פירורין וימאסו במים של נטילה. אף על פי שמותר לאבד פרורין שאין בהם כזית, שמא יהא השמש עם הארץ, שמותר להשתמש בשמש עם הארץ, ויניח גם פרורין שיש בהם כזית שאסור לאבדן ביד, לכך יכבד תחלה[ד].

בזמן הזה

עכשיו אין אנו נוהגים כך, מפני שאין אנו מסלקין השלחן, ואנו נוטלין הידים חוץ לשלחן במקום שאין שם פרורים, ואין לחשוש לכלום[ה]. במה דברים אמורים, כשנוטל הידים על הקרקע שתחת השולחן[ו]. אבל אם נוטלין הידים בכלי על השלחן, אף עכשיו צריך לנקות השלחן עצמו מפירורי הפת שלא ימאסו מנצוצי מי הנטילה. ומכל מקום ישאירו לחם על השלחן בפינה אחת שיהיה מונח עד אחר ברכת המזון, ויהיה קצת רחוק ממקום זהו[ז].

סדר ברכות הבדלה ביום טוב

ראה להלן (נג:).

נוסח ברכת הנר

מברך על הנר 'בורא מאורי האש'[ח]. טעה ואמר 'מאור' ולא 'מאורי' יש אומרים שלא יצא. אמר 'ברא' לשון עבר ולא 'בורא', יצא[ט].

נר ובשמים של נכרים

ראה להלן (נג:).

נר של מתים

אין מברכים על נר של מתים, שאינו עשוי להאירו[י]. הילכך מת שהיו מוליכים לפניו נר אילו הוציאוהו ביום והוציאוהו בלילה בנר, אין מברכים עליו[יא]. והוא הדין שאין מברכים על נר של חתנים[יב].

בשמים של מתים

אין מברכים על הריח, אלא אם כן נעשה להריח. הילכך אין מברכים על בשמים של מתים הנתונים למעלה מהמטה, שאינם אלא להעביר סרחונו של מתו[יג], ואם בירך על בשמים אלו לא יצא וצריך לחזור ולברך על אחרים[יד]. אבל נתונים לפני המטה מברכים עליהם, שאני אומר לכבוד החיים הם עשוים[טו].

נר של עבודה זרה

אין מברכים על אור של עבודה זרה[טז], ואפילו כשהדליקוהו במוצאי שבת[יז]. ודווקא כשהשלהבת קשורה בנר או בגחלת של עבודה זרה, שכיון שהגחלת יש בו ממש והשלהבת קשורה בו חל האיסור גם על השלהבת, ולכן אין לברך עליה. אבל אם ישראל הדליק נר מנר של עבודה זרה מותר לברך עליה, שאין כאן ממשו של איסור אלא השלהבת לחוד, והשלהבת אין בה ממש[יח].

בשמים של עבודה זרה

בשמים של עבודה זרה אין מברכים עליהם, לפי שאסור להריח בהם[יט]. ובשעת חגם שמוליכים הבישוף וזורקים לפניו לבונה, אפילו בא לו הריח ממילא, אסור לכוין ליהנות ממנו, ופשוט שאין מברכים עליו[כ].

בשמים של עריות

בשמים של ערוה, כגון קופה של בשמים תלוי בצוארה, או אוחזת בידה, או בפיה[כא], אין מברכים עליהם, לפי שאסור להריח בהם שמא יבא לידי הרגל נשיקה או קירוב בשר[כב]. וכן אסור להריח בבשמים של פנויה ובבשמים של אשתו נדה, ואין לברך עליהם[כג].

ברכה על הנר אחר ההנאה

ראה להלן (נג:).

שכח ולא בירך

ראה להלן (שם).

שיעור עיכול

ראה להלן (שם).

יש להם רק כוס יין אחד

אם אין לו אלא כוס אחד, מניחו עד לאחר המזון ומברך עליו[כד]. אך אם הוא צמא לשתות ואין לו שאר משקין לשתותם קודם ברכת המזון, מוטב שישתה את היין קודם[כה].

עניית אמן אחר אפיקורס כותי ותינוק

ראה להלן (נג:).

לא בשמים היא

דבר ברור ומפורש בתורה שהיא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים אין לה לא שינוי ולא גרעון ולא תוספת, שנאמר (דברים יג א) 'את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו תשמרון לעשות לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו', ונאמר (שם כט כח) 'והנגלות לנו ולבנינו עד עולם לעשות את כל דברי התורה הזאת', הא למדת שכל דברי תורה מצווין אנו לעשותן עד עולם, וכן הוא אומר (ויקרא ג יז) 'חוקת עולם לדורותיכם', ונאמר (דברים ל יב) 'לא בשמים היא', הא למדת שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה[כו].

נביא שציוה לעקור דבר תורה

אם צוו כל הנביאים לעבור לפי שעה מצוה לשמוע להם, ואם אמרו שהדבר נעקר לעולם מיתתו בחנק, שהתורה אמרה (דברים כט כח) 'לנו ולבנינו עד עולם'[כז].

[א] **רמב"ם** (שבת פכ"ט ה"ו-ז), וכדברי בית הלל במשנתנו שמברך על היין ואחר כך מברך על היום. מגיד משנה. וראה בקובץ על יד, שדן בטעם קדימת היין לקידוש היום לדעת הרמב"ם ושאר פוסקים שקידוש על היין אינו אלא מדברי סופרים, ולא הוא הגורם לקידוש היום להיאמר. [ב] **רמב"ם** (שם פכ"ט ה"ז). וכ"כ בשו"ע (או"ח סי' רעא ס"י), שאומר ויכלו מעומד, ואח"כ אומר בורא פרי הגפן ואח"כ קידוש. [ג] **רמ"א** (שם סי' תעג ס"א). וביאר במגן אברהם (סק"ג) שהוא משום שנראה כעושה כבית שמאי במשנתנו, הסוברים שבזמן חז"ל שהיו שותים יין קודם הסעודה והיו מתעסקים במזיגתו, היו צריכים ליטול לידים קודם המזיגה מחמת חשש טומאה, ואינם חוששים להפסק שבין הנטילה לסעודה. אבל בית הלל חולקים עליהם וחוששים להפסק [ומלבד זאת חולקים עליהם גם בחשש הטומאה וכמבואר בגמרא], ועל כן פסק במגן אברהם (סי' קסו סק"א) שאסור למזוג הכוס בחמין בין נטילת ידים לברכה, לפי שצריך דקדוק שלא יחסר ושלא יותר והרי זה היסח הדעת. ובקידוש של כל ימות השנה שאינו הפסק גדול אין חוששים לנטילה קודם קידוש, כמו שפסק הרמ"א (סי' רעא סי"ב), אבל בקידוש של ליל פסח שיש הפסק גדול עד הסעודה, אין ליטול לידים קודם קידוש, כיון שהלכה כבית הלל שיש בכך הפסק. וראה עוד במחצית השקל (הקדמה לסי' קפא) שלהלכה נחלקו הפוסקים אם פוסקים שטעמם של בית הלל משום הפסק בין נטילת מים ראשונים לסעודה.

[ד] **שו"ע** (או"ח סי' קפ ס"ג), וכעין זה ברמב"ם (ברכות פ"ז הי"א). [ה] **שו"ע** (שם), הגהות מיימוניות (שם אות מ). [ו] **משנה ברורה** (סק"ז). [ז] **משנה ברורה** (סק"ט). [ח] **רמב"ם** (שבת פכ"ט הכ"ד), **שו"ע** (או"ח סי' רחצ ס"א). ללשון משנתנו לשון 'בורא' הוא כדעת בית הלל, ולדעת בית שמאי אומר 'ברא', ובגמרא אמרו שלא נחלקו ב'ברא' ו'בורא', אלא לדעת בית שמאי אומר 'מאור' ולדעת בית הלל 'מאורי', והלכה כבית הלל. [ט] **משנה ברורה** (סק"ב) בשם הב"ח (ס"א). וטעמו משום שאם אמר 'מאור' עשה כדברי בית שמאי, ולדעת בית הלל אף בדיעבד לא יצא, אבל אם אמר 'ברא' יצא לדברי הכל. [י] **רמב"ם** (שם פכ"ט הכ"ה), **שו"ע** (שם סי' רחצ סי"ב). [יא] **שו"ע** (שם). והטעם כיון שגם ביום היו מוליכים הנר לפניו, וא"כ הוא לכבוד, אף על פי שצריכים לו עתה בלילה. משנה ברורה (ס"ק לג). [יב] **משנה ברורה** (שם). [יג] **שו"ע** (שם סי' ריז ס"ב, סי' רצז ס"ב). [יד] **רמ"א** (סי' רצז שם). [טו] **שו"ע** (שם). הרמב"ם (ברכות פ"ט ה"ח) כתב, שבבשמים של מתים אין מברכים עליהם, ולא הזכיר החילוק בין בשמים שלפני המטה לשאינם לפניה, שמקורו בירושלמי, וראה מה שכתב בזה ביד ישראל (ח"ג, על הרמב"ם שם). [טז] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (או"ח סי' רחצ ס"ה). [יז] **משנה ברורה** (ס"ק יט). והטעם שכיון שהודלק לכבוד עבודה זרה אסור ליהנות ממנו. [יח] **משנה ברורה** (שם). והביא שבפרי מגדים (שם א"א סק"ח) מצדד, שמכל מקום לכתחילה אסור לישראל להדליק נרו מנר של עבודה זרה, אלא שאם הדליק רשאי לברך עליו. [יט] **רמב"ם** (ברכות פ"ט ה"ח), **שו"ע** (שם סי' רחצ ס"ה). וכתב במשנה ברורה (ס"ק יח), שהכוונה לבשמים שהוקטרו לעבודה זרה ואסורים משום תקרובת. [כ] **חיי אדם** (כלל סא סי"ד), וציין לו במשנה ברורה (שם). [כא] **במשנה ברורה** (סי' ריז ס"ק ח) הביא שיש מהאחרונים שכתבו שלאו דווקא כשהוא תלוי בצוארה, אלא נקט ענין הרגיל, ובשמים שהיא רגילה לשאת בצוארה אין לברך עליהם אפילו אם הם מונחים כעת על השולחן, שעל ידי זה יבוא לידי הרהור אם מכירה ויודעה. [כב] **שו"ע** (שם סי' ריז ס"ד). והוא חידוש דין של הרמב"ם (שם) שכתב שבבשמים של ערוה מן העריות אין מברכין עליהן, לפי שאסור להריח בהן. והביא בכסף משנה שכתב הרשב"א בתשובה (ח"א סי' קסח) שלא ידע לו מקום, ואולי של ערוה ממש ומפני שעשויין להעביר את הזוהמא, או משום שהם עשויים לעבירה להטיל ארס יצר הרע. ובשם ה"ר דוד אבודרהם הביא, שבבשמים של ערוה היינו כגון קופה של בשמים תלויה בצוארה או שאוחזת בידה או בפיה, ואסור להריח באותם הבשמים שמא יבואו לידי הרגל נשיקה או קירוב בשר. וכפירושו פסק בשו"ע. [כג] **משנה ברורה** (ס"ק טו). והביא שהמגן אברהם מתיר בפנויה, אך כמה אחרונים מחמירים אפילו בפנויה שעל ידי זה יבוא לידי הרהור, ואפילו כשאינה נדה. ובתולות שלנו שסתמן בחזקת נדות הן שאינן טובלות לנדותן, אסור לכל הדעות, שבכלל עריות הן. [כד] **שו"ע** (שם סי' קעד ס"ג). וכעין זה ברמב"ם (שם פ"ז הי"ד), שאם היה שם יין מביאין כוס מחזיק רביעית או יתר על רביעית וכו', ומברך ברכת המזון, ואחר כך מברך על היין. וכדברי בית הלל במשנתנו. וכתב הט"ז (סק"ג), שמה שדיברה המשנה דווקא כשבא להם הכוס בסוף הסעודה, הוא משום שרק באופן זה סוברים בית שמאי שמברך עליו וטועם ממנו קודם ברכת המזון, אבל לדעת בית הלל שמשיירו כולו לאחר ברכת המזון, אין חילוק מתי בא אליהם כוס זה. [כה] **משנה ברורה** (סק"ה). כיון שיש שסובר שברכת המזון אינה טעונה כוס, ואין כאן אלא מצוה מן המובחר בכוס, ואם תאב לשתות דעת המרדכי שאינו חייב בברכת המזון מן התורה עד שישתה, ולכן עדיף שישתה הכוס קודם ברכת המזון. [כו] **רמב"ם** (יסודי התורה פ"ט ה"א). ועל הפסוק 'לא בשמים היא' שהביא, כתב בכסף משנה שהוא כדעת רבי יהושע בסוגייתנו שלמד מכאן שאין משגיחים בבת קול. וראה מה שהאריך בזה בברכי יוסף (חו"מ סי' ז ס"ק טו). [כז] **רמב"ם** (שם פ"ט ה"ג). והקשה בכסף משנה מהמבואר בסוגייתנו ובכמה מקומות שיצאה בת קול והכריעה שהלכה כבית הלל [ואין לבת קול תוקף יותר מנביא, שכן לא בשמים היא]. ובפרי חדש (על הרמב"ם שם) תירץ, שהלכה כדעת רבי יהושע שהובאה בסוגייתנו שאין סומכים על הבת קול, ומה שפוסקים בכל מקום הלכה כבית הלל הוא מדין התורה שהולכים אחר המרובים. וראה עוד במה שהאריך בזה במאמר מרדכי (על הרמב"ם שם).

פניני הלכה

פרק שמיני

נא:

סדר ברכות הקידוש כשאשה מקדשת

במשנה הובאה מחלוקת בית שמאי ובית הלל בסדר הברכות בקידוש של שבת ויום טוב, לבית שמאי מברך תחילה על קדושת היום ואחר כך מברך על היין, ולדעת בית הלל מברך על היין ואחר כך על היום, כמו שאנו מברכים. ובגמרא הובאו שני טעמים לדעת בית הלל, האחד לפי שהיין גורם לקידוש שיאמר, שאם אין יין אין אומרים קידוש, ועוד שברכת היין תדירה וברכת היום אינה תדירה, ותדיר ושאינו תדיר תדיר קודם.

והקשה הצל"ח (ד"ה שהיין), שהרי חיוב קידוש היום הוא מן התורה, ואילו באמירתו על היין הסתפקו התוספות (פסחים קו. ד"ה זוכרהו) אם היא מן התורה, ושיטת רוב הפוסקים שאינה מן התורה. ואם כן הנמצא במדבר ואין לו שום כוס ולא פת לקדש עליהם ולקיים דין חכמים לקדש על היין או על הפת, בודאי מוטל עליו על כל פנים לקיים חובת הקידוש של תורה, ומחויב לקדש בלי כוס. ואם כן קשה איך אמרו בית הלל שהיין גורם לקידוש שתאמר, והרי אפילו אם אין יין צריך לומר הקידוש. וגם על הטעם השני שאמרו בית הלל שהיין תדיר קשה, שהרי בזבחים (צ:) הסתפקו בגמרא כשיש לפניו שתי מצוות אחת תדירה ואחת מקודשת איזו עדיפה. ולכאורה נראה שמה שהוא דאורייתא חשוב מקודש נגד מה שהוא מדרבנן, ואם כן היין שאינו אלא מדרבנן אינו אלא תדיר, וברכת קידוש היום שהיא מן התורה יש לה מעלת מקודש, ולפי צד אחד בגמרא מקודש קודם לתדיר, והיה לבית הלל להקדים ברכת היום לברכת היין.

ומסיק הצל"ח, שבאמת אין דברי בית הלל אמורים אלא אחר שכבר התפללו ערבית ויצאו ידי חובת קידוש דאורייתא, ובזה צדקו שני טעמי בית הלל, שעכשיו אין ברכת הקידוש מוטלת עליו אלא אם כן יש לו יין ונמצא שהיין גורם לקידוש שיאמר, וגם אין לברכת היום מעלת 'מקודש' נגד מעלת היין, כיון ששניהם אינם אלא מדרבנן. וכעין זה כתב בפני יהושע (ד"ה אלו דברים) [ובביאור הלכה (סי' רעא ד"ה מיד) דן, איך יוצאים ידי חובת קידוש בתפילה והרי אין מזכירים בה יציאת מצרים, עיי"ש מה שיישב].

וכתב הצל"ח שלפי זה יצא לנו דין חדש, שנשים שאין דרכן להתפלל ערבית, ובקידוש היום חייבות הן מן התורה כמבואר לעיל (כ:), ואם כן באשה המקדשת לעצמה מודים בית הלל לבית שמאי שתברך על היום ואחר כך תברך על היין, כיון שבאופן זה אין היין גורם לקידוש שיאמר, וגם יש לברכת היום מעלת 'מקודש' כנגד מעלת היין.

ובהגהות שואל ומשיב על הצל"ח השיג עליו, וכתב שנראה שכל מחלוקת בית שמאי ובית הלל היא בתחילת הסדר, לברר מהו הסדר שנכון לחכמים לקבוע בקידוש, אבל מאחר שנסדר לדעת בית הלל לברך על היין ואחר כך על קידוש היום, לא חילקו חכמים, ולעולם מברכים על היין קודם, שאם לא כן ישתנו הדינים בכל יום ויום על פי המאורע. ומה שכתב הצל"ח שהמקודש קודם הרי היא איבעיא שלא נפשטה בגמרא, ואם כן אין הכרח להקדים את ברכת היום, גם אם היא מן התורה.

נב.

אין לו במוצאי שבת אלא כוס אחת

מי שאין לו במוצאי שבת אלא כוס יין אחד, מוטב שיאכל קודם שיבדיל ויברך עליו ברכת המזון ואחר כך יבדיל עליו, ממה שיברך ברכת המזון בלא כוס לדברי האומרים שברכת המזון טעונה כוס. ולדברי האומרים שאינה טעונה כוס, לא יאכל עד שיבדיל[כח].

במה דברים אמורים, שכוס זה לא היה בו אלא רביעית בצמצום, וכבר היה מזוג כדינו שאם היה משים בו מים יותר לא היה ראוי לשתיה. אבל אם יש בו יותר מרביעית או שיכול להוסיף עליו מעט, לדברי הכל מבדיל תחלה ושותה ממנו מעט[כט], ומוסיף עליו מים להשלימו לרביעית, ומברך עליו ברכת המזון[ל].

הקדמת הקידוש בליל שבת

כשבא לביתו ימהר לאכול מיד[לא]. ואם אינו תאב לאכול יכול להמתין מלקדש עד שירעב[לב], אך כשיש בזה משום שלום בית או שיש לו בביתו משרתים או שאר אורחים ובפרט אורח עני, לא יאחר בכל אופן, שכיון שהם מוטלים עליו לא יוכל לעכבם בשביל שהוא רוצה לקיים מצוה מן המובחר[לג].

זמן ספירת העומר

במקומות שנוהגים לקדש ולהבדיל בבית הכנסת, בליל שבת וליל יום טוב מברכים וסופרים אחר הקידוש שבבית הכנסת, ובמוצאי שבת ויום טוב מברכים וסופרים קודם הבדלה אחר קדיש תתקבל[לד]. ואם סופר בביתו יספור קודם קידוש, שאסור לאכול קודם ספירה[לה].

נר חנוכה קודם להבדלה

מדליקים נר חנוכה בבית הכנסת קודם ההבדלה[לו].

טעימת כוס של ברכה

אחר שסיים ברכת המזון מברך 'בורא פרי הגפן', ויטעום המברך, ואחר כך יטעמו האחרים[לז].

שכח להבדיל בליל הסדר

אם שכח להבדיל בליל הסדר שחל בשבת, ולא נזכר עד שהתחיל ההגדה, ישלים ההגדה עד גאל ישראל ואחר כך יבדיל[לח].

כוס במילה ביום הכפורים

אם נזדמן לעשות מילה ביום הכפורים, יש אומרים שמברכים על המילה בלא כוס[לט]. ויש אומרים שמברכין בכוס ונותנים לתינוק הנימול, וכן נוהגים בני אשכנז[מ]. ואם מלים במקום שהיולדת נמצאת והיא חולה ואוכלת ביום כפור, יכול להוציאה וגם יאמר לה שתכוין לצאת בברכתו, ותשתה ממנו[מא].

טעם מהכוס, פגמו

כוס של ברכה צריך שלא יהא פגום, שאם שתה ממנו אפילו משהו[מב], פגמו[מג]. אבל אם שפך ממנו לתוך ידו או כלי[מד], אין בכך כלום[מה], והוא שעדיין הכוס מלאה[מו].

שיעור כוס של ברכה

כוס של ברכה צריך שיהיה בו לכל הפחות רביעית, הן לברכת המזון[מז], הן לקידוש של שבת[מח], הן להבדלה[מט], הן לארבע כוסות[נ], וכל כיוצא בהן. אין הכוס מחזיק רביעית, אין לו שם כוס כלל ואינו ראוי לברכה ואפילו בשעת הדחק[נא].

טומאת שלישי בחולין

הראשון שבחולין טמא ומטמא, השני פסול ולא מטמא ואין שני עושה שלישי בחולין[נב].

טומאת משקין העושה תחילה

האוכלין והמשקין שנגעו באב מאבות הטומאות הרי הן ראשון לטומאה, וכן אם נגע אוכל באדם או בכלי שנטמא באב הרי אותו האוכל שני לטומאה, ואוכל שנגע בזה השני נקרא שלישי לטומאה, ואם נגע השלישי באוכל הרי זה נקרא רביעי לטומאה. במה דברים אמורים באוכלין, אבל המשקין אחד משקה שנגע באב הטומאה או שנגע בראשון או שנגע בשני הרי אותו המשקה תחלה לטומאה, ומטמא את חבירו וחבירו את חבירו אפילו הן מאה, שאין מונין במשקין.

כיצד, יין שנגע באב הטומאה או בראשון או בשני הרי יין זה כראשון

[כח] שו"ע (סס סי' רלו ס"ג). הרמב"ם (שבת פכ"ט הי"ג) כתב, שאם היה אוכל בשבת ויצא השבת והוא בתוך סעודתו, גומר סעודתו ונוטל ידיו ומברך ברכת המזון על הכוס ואחר כך מבדיל עליו. וכתב הראב"ד, שזהו דווקא כשאין לו אלא אותו כוס. ולדעתו גם כשאין חשש מצד אכילה קודם הבדלה, שהרי אוכל והולך הוא מבעוד יום, גם כן אין לשלשל ברכת המזון והבדלה על אותה כוס אם יש לו כוס אחרת, אך לדעת הרמב"ם אין חשש בזה. ובמגיד משנה ביאר מחלוקתם על פי סוגיית הגמרא בפסחים (קב:) לענין עשיית מצוות חבילות חבילות, עיי"ש. ומסיק שמדברי הגאונים נראה, שאם יש לו שני כוסות על אחד מברך ברכת המזון ועל האחר מבדיל, וכן עיקר. [כט] היינו כמלא לוגמיו. משנה ברורה (ס"ק כג). [ל] שו"ע (סס). [לא] שו"ע (סס סי' רעא ס"א). וכתב בביאור הגר"א (סק"א) שיש ראיה לדין זה מסוגייתנו, שאמרו בית הלל 'עיולי יומא כמה דמקדמינן ליה עדיף'. [לב] משנה ברורה (סק"א). שטעם ההקדמה הוא כדי לזכור שבת בתחילת כניסתו כל מה שאפשר, אך יכול לסמוך בזה על קידוש היום שבתפילה, ולכן רק לכתחילה יקדים גם את הקידוש.

[לג] משנה ברורה (סס). [לד] שו"ע (סס סי' תפט ס"ט). והטעם, שכל מה שנוכל להקדים קדושת היום יש לנו להקדים, אך בהוצאת היום יש לנו לאחר כל מה שאפשר. משנה ברורה (ס"ק לט-מ). וכמבואר בסוגייתנו. ביאור הגר"א (ס"ק יט). [לה] משנה ברורה (ס"ק לט). [לו] שו"ע (סס סי' תרפא ס"ב). ומקור הדין בתרומת הדשן (סי' ס) בשם מנהגים, שלמד כן מהמבואר בסוגייתנו שנכון לאחר ההבדלה כדי לאחר את הוצאת היום. וראה במה שהובא בזה בפניני הלכה מדברי הפוסקים שדנו בסברא זו, והכרעת המשנה ברורה למעשה. [לז] שו"ע (סס סי' קצ ס"א). שכיון שהוא בירך על כוס זה נכון הוא שישתה הוא תחילה. משנה ברורה (סק"ג). וכתב בביאור הגר"א (סק"ב) שמקור דין טעימת המברך בסוגייתנו, שאמרו שהמברך צריך שיטעום. ועיי"ש בשו"ע (ס"ג, סי' רעא סי"ד) בדין מקדש שלא טעם אלא טעם אחד משאר המסובים כמלא לוגמיו, שיצא גם כן ידי חובתו, ושתיית שנים אינה מצטרפת למלא לוגמיו, ומצוה מן המובחר שיטעמו כולם, ומקור דינים אלו בפסחים (קא. קח:). [לח] שו"ע (סס סי' תעג ס"א). ואינו יכול להבדיל מיד במקום שנזכר שהרי הבדלה טעונה כוס, והמברך צריך שיטעום כמבואר בסוגייתנו, ובאמצע הגדה אסור להפסיק בשתיה. ולמנהג בני אשכנז שמברכים על כל כוס וכוס, גם אם נזכר קודם שהתחיל ההגדה אין תקנה עד שישלים ההגדה, כיון שעל כרחו יצטרך להוסיף על הכוסות בברכה, אלא אם כן בשעת ברכת כוס ראשון התכוין שישתה בין הכוסות. משנה ברורה (סק"ד). [לט] שו"ע (סס סי' תרכא ס"ג). וטעמם, משום שהמברך על הכוס צריך לטעום ממנו וכמבואר בסוגייתנו, ואי אפשר לטעום ביום הכפורים. וליתן לתינוקות לשתות ג"כ אין כדאי, שחוששים שמא יבואו להימשך על ידי זה לשתות תמיד ביום הכפורים. משנה ברורה (ס"ק יא). [מ] רמ"א (סס). והיינו שמלבד מה שנותנים בפי התינוק כשאומר 'בדמיך חיי' צריך ליתן לו לשתות קצת מן הכוס, שאם לא כן יש גנאי לכוס. משנה ברורה (ס"ק יג). [מא] משנה ברורה (סס). [מב] משנה ברורה (סי' קפב ס"ק יז). [מג] ואינו ראוי עוד לברכת המזון ולקידוש והבדלה וכל כוס של ברכה. משנה ברורה (סס). אבל שלא לכוס של ברכה הרי הוא ראוי וצריך לברך עליו. שער הציון (ס"ק טו). [מד] או שטעמו באצבעו. משנה ברורה (ס"ק יח). [מה] שו"ע (סס סי' קפב ס"ג). והרמב"ם (שבת פכ"ט הט"ז) כתב, כלי שהיה מלא יין, אפילו מחזיק כמה רביעיות, אם שתה ממנו מעט הרי זה פגמו ונפסל, ואין מקדשין על השאר מפני שהוא כשיורי כוסות. וכתב הראב"ד, שזהו דווקא כשטעם מן הכוס עצמו. וכתב במגיד משנה, שאם כוונתו שאין הפגימה אלא כששתה מאותו הכלי שהוא מלא יין עם הכלי עצמו, כן הוא האמת, וגם הרמב"ם סובר כן ולא היה צריך לאמרו. ואם רצה לומר שאם אחר שטעמו ערה ממנו לכוס אחר שמברך על הכוס השני, אינו אמת. [מו] משנה ברורה (ס"ק יט), והיינו שלא שפך אלא מעט ועדיין שם מלא עליו, או שאח"כ שפכו לתוך כוס קטן ממנו והוא מלא, או שזרק לתוכו פירור פת להגביה היין שיהא הכוס מלא, שהרי אין צריך להיות מלא כולו מיין, כי די ברביעית, רק שלא יהא הכוס חסר. משנה ברורה (סס). [מז] רמב"ם (ברכות פ"ז הי"ד). [מח] רמב"ם (שבת פכ"ט ה"ז), שו"ע (סס סי' רעא סי"א). [מט] שו"ע (סס סי' רלו ס"ג). [נ] רמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ז, ט), שו"ע (סס סי' תעב ס"ט). [נא] שער הציון (סי' קפג ס"ק יד). [נב] רמב"ם (שאר אבות הטומאה פי"א ה"ב).

פניני הלכה

אך בשאגת אריה (סי' כב) הוכיח מסוגייתנו שאין שום קדימה למצוה דאורייתא על פני מצוה דרבנן, שהרי לדעת בית הלל לעולם ברכת היין קודמת לברכת היום, אף שברכת היום היא מן התורה. וכתב שאין לומר שבסוגייתנו מדובר במי שכבר התפלל ולכן אין חיובו בברכת היום אלא מדרבנן, שהרי בית הלל דיברו בסתם, ובכל האופנים, וגם במי שעוד לא התפלל ערבית, ואף על פי כן ברכת היין קודמת לברכת היום. וגם במלא הרועים (ח"א אות מ' ערך תדיר אות ג) דן אם מצוה דרבנן התדירה קודמת למצוה מדאורייתא שאינה תדירה, והוכיח מסוגייתנו שאין מצוה דאורייתא קודמת, וכראיית השאגת אריה, אך דחה הראיה שיתכן לומר שכבר יצאו ידי חובה בתפילה מדאורייתא, ואם כן קידוש היום הוא מדרבנן.

נב.

אם נר חנוכה קודם להבדלה או להיפך

כתב בשו"ע (או"ח סי' תרפא ס"ב), שמדליקים נר חנוכה בבית הכנסת קודם הבדלה. ומקור הדין בתרומת הדשן (סי' ס) בשם מנהגים, כדי לאחר את הוצאת היום כל מה שאפשר. ומקור סברא זו הובא בסוגיין שדנה במחלוקת בית שמאי ובית הלל לענין סדר הקידוש בליל שבת, שלבית שמאי מברך על היום ואחר כך מברך על היין שהיום גורם ליין שיבוא, ולבית הלל מברך על היין ואחר כך מברך על היום לפי שהיין גורם לקידוש שיאמר, ועוד שברכת היין תדירה וברכת היום אינה תדירה. והקשו על בית שמאי שסוברים שברכת היום קודמת, מדין הבדלה במוצאי שבת שמברך על היין ועל המאור ועל הבשמים ואחר כך הבדלה, ובית שמאי מודים לזה, ולמה אין ברכת ההבדלה על היום קודמת לברכת היין, ותירצו שבכניסת היום סוברים בית שמאי שעדיף להקדים את היום כדי להקדים את קידוש השבת כל מה שאפשר, אבל בהוצאת היום הוא להיפך, שעדיף לאחר את הוצאת היום כדי להרבות בקדושתו, ולכן ברכת היין קודמת להבדלה. ומכאן למד התרומת הדשן שנכון לאחר ההבדלה כדי לאחר את הוצאת היום.

והט"ז (סק"א) כתב, ששמע שהמהר"ל מפראג עשה הלכה למעשה כדעת האבודרהם (חנוכה ד"ה ומה) להבדיל קודם הדלקת נרות חנוכה, וכן כתב בספרו נר מצוה (סוף הספר ד"ה אבל, עמ' כח-כט). וכתב הט"ז שכן נכון לעשות, לפי שהתדיר קודם לשאינו תדיר (זבחים פט.), ואין כאן טעם מספיק לדחות את ההבדלה שהיא תדירה מפני נר חנוכה, ולכן הבדלה קודמת. ומה שיש ללמוד מסוגייתנו שאיחור הוצאת היום עדיף, אינה ראיה, ואדרבה יש להביא ראיה מסוגייתנו להיפך, שהרי לדעת בית הלל מברך על היין תחילה כיון שהוא תדיר ומעלת תדיר דוחה את המעלה שבהקדמת הכנסת היום, ואם כן הוא הדין שלדעתם במוצאי שבת מעלת תדיר דוחה את המעלה שבאיחור הוצאת היום, וכיון שהבדלה תדירה יותר מנר חנוכה הרי היא קודמת. והאריך לפלפל בביאור ראיה זו. ומלבד זה כתב, שנראה שבנידון חנוכה ושבת אין שום מעלה באיחור הוצאת היום, שהרי אין שייך לומר כאן שלא יהא שבת משוי עליו, שהרי כשמברך להדליק נר של חנוכה ממילא הוא פורק מעליו עול של שבת בברכה זו, שהרי אסור להדליק הנר בשבת, ואיך תאמר שהוא עדיין בקדושת שבת. ורק בברכת היין והבדלת היום שאין סתירה בין ברכת היין לקדושת היום שייכת סברא זו של איחור הוצאת קדושת היום. ועיי"ש שהאריך, ומסיק שאף שכבר נהגו בבתי כנסיות להדליק של חנוכה תחילה, מכל מקום מי שישיג בדברים כהלכה ראוי לו להבדיל בביתו בתחילה ואחר כך להדליק נר חנוכה. וע"ע במה שנשאו ונתנו בסוגייתנו ובדברי הט"ז באבני נזר (או"ח ח"ב סי' תלט) ובחדות יעקב (תניינא סי' קכט).

ובמשנה ברורה (סק"ג, ביאור הלכה ד"ה מדליקין) מסיק, שכיון שדעות הפוסקים חלוקות בזה, לכן בבית הכנסת אין לשנות המנהג, ובביתו דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד. והגר"א היה נוהג להדליק נר חנוכה קודם הבדלה, כמו שכתב במעשה רב (סי' רלח), ובמנהגי בעל החתם סופר (פ"ט ס"ג) הביא שכן היה מנהג החתם סופר. ובשו"ת זכרון יהודה (מהדו"ת סי' רמג) הביא, שראה שכן נהג בעל הכתב סופר להדליק קודם הבדלה. ובלוח ארץ ישראל כתב שכן המנהג בירושלים. ובהליכות שלמה (פט"ז הערה כט) הביא שכן היה מנהג בעל המנחת שלמה, שאף שמדליקים נר חנוכה ובעל כרחך כבר יצאה השבת וכמו שכתב הט"ז, מכל מקום עדיין יש משום כבוד שבת בזה שמאחרים לברך ברכת הבדלה, שהרי עדיין קדושת שבת עליו במקצת עד אחר ברכת הבדלה, וכמו שרואים אנו שי"א שאין לעשות מלאכות גדולות שיש בהם טורח אף לאחר שהבדיל בתפילה [וכמבואר בבית יוסף (סי' רצט) ובשער הציון (סס ס"ק נא)].

וכתב בשו"ת מחנה ישראל (ח"ב סו"ת, פח.) שאף הנוהג להדליק קודם הבדלה, אם אין הפתילות מוכנות מערב שבת, כיון שאפשר שהכנת הפתילות נחשבת כמלאכה גמורה וחשובה ואין מועיל לזה מה שהבדיל בתפילה, לכן צריך להבדיל תחילה, ומכין הפתילות ומדליק נר חנוכה. עיי"ש.

אך בספר שמו משה (או"ח סוף סי' יד) כתב, שבני עדות המזרח שבירושלים נוהגים להבדיל בבית קודם הדלקת הנרות וכדעת הט"ז. וכתב בזכרונות אליהו (מנ, הל' שבת מערכת הה"א ס"ז), שבעיר חברון נוהגים כן רק בבית, אבל בבית הכנסת מדליקים קודם הבדלה, וכמו שכתב בשו"ע. וכתב המגיה שמדברי היפה ללב (ח"ב סי' תרפא סק"א) וארץ חיים (סתהון, סי' תרפא) משמע שגם השמו משה לא דיבר אלא בבית, ומודה הוא שבבית הכנסת מדליקים קודם הבדלה. ובספר מאור ושמש (פר' מקץ ד"ה ויסא עיניו) כתב בשם הרבי מלובלין שאמר בשם הרה"ק מניקלשבורג שבזה הלכה כהט"ז, ונתן טעם לזה אף לפי הסוד. וכן כתבו בתפארת שלמה (חנוכה, ד"ה בענין הפלוגתא) ובישמח ישראל (חנוכה אות לו), וביארו הטעם עפ"י הסוד. ובאוצר החיים (אות רפו) הביא שכן היה מנהגו של הדברי חיים מצאנז להבדיל תחילה. וכן הביא בדרכי חיים ושלום (אות תתכ) שנהג להבדיל, ולערך שעה אח"כ היה מדליק נר חנוכה. ובנימוקי

לטומאה, וכן אם נגע יין זה בשמן ושמן בחלב וחלב בדבש ודבש במים ומים ביין אחר וכן עד לעולם כולן ראשון לטומאה, וכאילו כל אחד מהן נטמא באב תחלה, וכולן מטמאין את הכלים[נג].

במשקין שנטמאו מולד הטומאה

אין לך ולד טומאה שמטמא כלים אלא משקין טמאים בלבד, וטומאה זו מדבריהם. והוא שיהיו אותן המשקין טמאין מחמת אב מאבות הטומאות, בין של תורה בין של דבריהם. ומפני מה גזרו על המשקין טמאין שיטמאו כלים, גזירה משום משקה הזב שהוא אב ומטמא כלים דין תורה, שנאמר (ויקרא טו ח) 'וכי ירוק הזב בטהור'[נד]. ויש חולקים וסוברים שאפילו במשקין הבאים מחמת ידים גזרו שיטמאו את הכלים, ולא רק במשקין שנטמאו מחמת אב מאבות הטומאות[נה].

טומאת ידים מולד הטומאה

כל הנוגע בידיו בראשון לטומאה, בין שהיה אותו ראשון אדם או כלי או אוכל או משקין טמאין, נטמאו ידיו בלבד עד הפרק. וכן המכניס ידיו לאויר כלי חרס שנטמא באב הטומאה או שהכניס ידיו לבית מנוגע, נטמאו ידיו. וטומאת הידים מדברי סופרים[נו]. במה דברים אמורים, בראשון לטומאה מן התורה. אבל כלי שלא נטמא אלא על ידי משקין, אינו מטמא את הידים[נז].

כלי שנטמאו אחוריו במשקין

וכן כלי שנטמאו אחוריו במשקין ונגעו משקין אחרים באחורי הכלים הטמאין, אפילו היו משקין חולין נעשו המשקין האחרים תחלה לטומאה, ומטמאין כלים אחרים ועושין אותן שניים, ואין צריך לומר שהן מטמאין אוכלין ומשקין אחרים[נח].

כלי שנטמא מאחוריו

כל הכלים שיש להן בית קיבול שנטמאו אחוריהן במשקין, לא נטמא תוכן לתרומה, ולא אוגניהן ולא אזניהן ולא מקום אצבע השוקע בשפת הכלי. נטמא תוך הכלי נטמאו כולן, נפלו משקין טמאין על כני הכלים או על אוגניהן או על אזניהן או על ידות הכלים המקבלין הרי זה מנגבן והן טהורין ואפילו אחורי הכלי כולו לא נטמאו[נט]. וצריך לנגבן קודם תשמיש[ס].

נב:

הפסק בין נטילת ידים לבציעה

יש אומרים שאין צריך ליזהר מלהפסיק בין נטילה להמוציא, ויש אומרים שצריך ליזהר, וטוב ליזהר[סא] אפילו משהיה בלבד ואפילו משיחה מועטת[סב]. ואם שהה כדי הלוך כ"ב אמה משעה שניגב ידיו עד ברכת המוציא, חשוב הפסק[סג]. ואם הולך מביתו לבית אחר, יש מחמירים אפילו בהליכה מועטת. ואם אין צורך בכך אין לשהות כלל בינתים, אלא יברך המוציא מיד אחר הניגוב[סד].

הפסק גדול

במה דברים אמורים ביושב ושותק, אפילו זמן מרובה, או שאינו שח כי אם מעט, אבל הפסק גדול חשוב הפסק לדברי הכל, ולכן אסור להתעסק בעסק או מעשה שיש בו היסח הדעת כגון מזיגת הכוס, וכן בשיחה מרובה המביאה לידי היסח הדעת ואפילו אם היא בדברי תורה[סה].

תפילה על מזונו

מצוה לאדם שיתפלל בכל יום על מזונו קודם האכילה. שכח להתפלל ונזכר רק אחר שנטל ידיו לאכילה, יש שצידדו שיכול לומר תפלה זו אחר הנטילה, ואינו הפסק, כיון שלצורך הסעודה הוא. ויש שנהגו לכתחלה לומר 'מזמור לדוד ה' רועי' בין נטילה לברכת המוציא. ויותר נכון להתפלל תפילה זו אחר אכילת ברכת המוציא[סו].

הפסיק

דיני תכיפה אלו אינם אלא לכתחילה, אבל בדיעבד אפילו שהה הרבה או הפסיק בינתים אין צריך לחזור וליטול ידיו, כל שלא הסיח דעתו בינתים משמירת ידיו[סז].

נטילת ידים מדרבנן

כשיבא לאכול פת שמברכין עליו 'המוציא', יטול ידיו אפילו אינו יודע להם שום טומאה, ויברך 'על נטילת ידים'[סח]. ותקנת חכמים היא משום סרך תרומה ומשום נקיות וקדושה[סט]. ומכל מקום כל הנוטל ידיו, בין לאכילה בין לקריאת שמע בין לתפלה, מברך תחלה 'אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת ידים', שזו מצות חכמים שנצטוינו מן התורה לשמוע מהן, שנאמר (דברים יז יא) 'על פי התורה אשר יורוך'[ע].

כיבוד הבית קודם מים אחרונים

ראה לעיל (נא:).

איבוד פירורים

אף על פי שמותר לאבד פרורין שאין בהם כזית, מכל מקום קשה לעניות[עא].

סדר ברכות הבדלה

סדר ברכות הבדלה, יין, בשמים, נר, הבדלה, וסימנך יבנ"ה[עב]. ונהגו לומר קודם הבדלה שעושים בבית 'הנה אל ישועתי' וגו' (ישעיה יב ב), 'כוס ישועות אשא' וגו' (תהלים קטז יג), 'ליהודים היתה אורה' וגו' (אסתר ח טז), לסימן טוב[עג].

נוסח ברכת הנר

ראה לעיל (נא:).

נר שלא שבת

אין מברכים במוצאי שבת על הנר שלא שבת ממלאכת עבירה[עד], ולכן אין מברכים על נר שהדליקו נכרי בשבת, אפילו אם

[נג] **רמב"ם** (שם פ"ז ה"ה). [נד] **רמב"ם** (שם פ"ז ה"ב). וכמוכח מהסוגיא בשבת (יד:). כסף משנה. [נה] כן הוכיח הראב"ד בהשגותיו מהמבואר בסוגייתנו, שלדעת בית שמאי נוטלים לידים ואחר כך מוזגין את הכוס, שאם אתה אומר מוזגין את הכוס תחילה גזירה שמא יטמאו משקין שאחורי הכוס מחמת ידים ויחזרו ויטמאו את הכוס. ואי אפשר לומר שהכוונה באמרם 'מחמת ידים' אינה לטומאת ידים אלא הכוונה שחוששים שיהיה טמא טומאת הגוף מחמת שרץ וכיוצא בו, וכשיגע בידיו במשקין שבאחורי הכוס יטמאם ויחזרו ויטמאו את הכוס, שהרי הקשו בגמרא שיטמאו ידים לכוס בלא משקין, ותירצו שידים שניות הם ואין שני עושה שלישי בחולין אלא על ידי משקין, ומוכח שעל ידי משקים יכולים הידים לטמא. ובישוב דעת הרמב"ם כתב מהר"י קורקוס, שיש לומר שדעת בית שמאי היא ואין בית הלל סוברים כן, ואף שמשמע בגמרא שמודים בית הלל לבית שמאי בעיקר דין זה, אפשר שלדבריהם של בית שמאי אמרו, כלומר שאפילו אם יהיה הדין כן יש טעם אחר להקדים מזיגת הכוס, ואין להניח הסוגיא בשבת מפני סוגייתנו, וכיון שמדרבנן הוא הולכים לקולא. כסף משנה. [נו] **רמב"ם** (שם פ"ח ה"א). [נז] **ראב"ד** (שם), בישוב הקושיא ממה שאמרו בסוגייתנו שאין הכוס מטמא את הידים משום שאין כלי מטמא אדם. וכן כתב רש"י (ד"ה אין כלי). מרכבת המשנה. [נח] **רמב"ם** (שם פ"ז ה"ה). ומטעם זה חששו בית הלל בסוגייתנו שהמים שבידים יטמאו מאחורי הכלי ויטמאו את הידים. [נט] **רמב"ם** (כלים פכ"ח ה"א). וכן כתב עוד בהלכות שאר אבות הטומאה (פ"ז ה"ג), כשגזרו על המשקין שיטמאו את הכלים גזרו שיהיו מטמאין את הכלים מתוכן, כיצד אם נפלו לאויר כלי חרס נטמא כולו והרי הוא שני ואם נגעו בשאר כלים מתוכן מטמא כולן ונעשו שניים, אבל אם נגעו משקין טמאים באחורי הכלי שיש לו תוך, בין בכלי חרס בין בכלי שטף וכלי מתכות נטמאו אחוריו בלבד והרי אחוריו שני ולא נטמא תוכו. [ס] כן צידד במרכבת המשנה (כלים שם) בביאור השגת הראב"ד, וכמבואר בסוגייתנו. וכתב שגם הרמב"ם סובר כן וכמו שכתב בכסף משנה, ולא הוצרך לפרשו משום שפשוט הוא. [סא] **שו"ע** (שם סי' קסו ס"א). הט"ז (סק"א) והגר"א (סק"א) ביארו שדעה הראשונה היא דעת רבינו יואל, שסובר שמה שאמרו תיכף לנטילה ברכה לא נאמר על מים ראשונים אלא על מים אחרונים, וכבר הקשו עליו הראשונים מסוגייתנו שמבואר שדין זה נאמר במים ראשונים, אך לדעת רבינו יואל אין הלכה כסוגייתנו. ובמשנה ברורה (סק"א) פסק כתירוץ המגן אברהם (סק"א), שמודה רבינו יואל בהפסק גדול כגון מזיגה וכיוצא בה שחשובים הפסק, ובאופן זה מדובר בסוגייתנו לדעתו. אך הרמב"ם השמיט לגמרי הלכה זו, והזכיר דין תכיפה רק לענין מים אחרונים (ברכות פ"ו ה"כ), ואף לא נקטו לענין הפסק גדול. וכתב באבן האזל (שם), שלפי דעתו צריך לבאר דברי בית הלל בסוגייתנו, שלא אמרו דין תיכף לנטילה ברכה לענין מים ראשונים כענין של חובה והלכה, אלא כעדיפות, שמעיקר הדין תלוי בהיסח דעתו, ואם יהיה בזה היסח הדעת אסור ובלא היסח הדעת אינו חשוב הפסק ומותר, ואמרו בית הלל לבית שמאי שההנהגה שלהם למזוג את הכוס ואחר כך נוטלין לידים עדיפה יותר, שבכך תיכף לנטילה סעודה, ואין שום מקום לחשש של היסח הדעת. וזהו שדייקו ולא אמרו אלא 'עדיפא טפי'. [סב] **משנה ברורה** (סק"ג). [סג] **רמ"א** (שם) ומשנה ברורה (סק"ד). [סד] **משנה ברורה** (סק"ה). [סה] **משנה ברורה** (סק"א). וכמו שהובא בהערה לעיל שבכך מיישב המגן אברהם (סק"א) סוגייתנו לדעת רבינו יואל. [סו] **משנה ברורה** (סק"ג). [סז] **משנה ברורה** (סק"ו). [סח] **שו"ע** (שם סי' קנח ס"א). [סט] **משנה ברורה** (סק"א). שטעם תקנת נטילה הוא משני דברים, אחד מפני סרך תרומה, והיינו כיון שידים עסקניות הן ונוגעים בכל דבר, ובזמן שהיה נוהג טומאה וטהרה והכהנים אכלו תרומה היו צריכין ליטול ידיהם מדברי סופרים קודם אכילת תרומה כדי שלא יטמאוה בנגיעתן, וכדי שיהיו רגילין הכהנים בזה גזרו ג"כ על כל איש ישראל האוכל פת שאסור לאכול עד שיטול ידיו, וגם עכשיו שאין הכהנים אוכלין תרומה מפני הטומאה לא בטלה תקנה זו, כדי שיהיו רגילים בני ישראל כשיבנה בית המקדש במהרה בימינו לאכול בטהרה. ועוד טעם לתקנת נטילה משום נקיות וקדושה. [ע] **רמב"ם** (ברכות פ"ו ה"ב). [עא] **שו"ע** (שם סי' קפ ס"ד). במגן אברהם (סק"ג) הקשה, שהרי בית הלל סוברים בסוגייתנו שאין צריך לכבד הבית קודם נטילת מים אחרונים, כיון שהשמש נוטל את הפירורים שיש בהם כזית, ובאלו שאין בהם כזית אין איסור לאבדם, וקשה למה לא חששו לעניות. ותירץ שאין קשה לעניות אלא כשדורס עליהם שהוא ביזוי גדול, אבל כשמשליכן למים אין חשש אפילו כשנאבדין על ידי זה, כיון שהוא פחות מכזית. ובברכי יוסף (סק"ג) כתב, שאם יש בכל הפירורים יחד כזית אסור לאבדם אפילו שלא בדרך דריסה וביזוי. והביאם במשנה ברורה (סק"י) בקצרה. והרמב"ם (ברכות פ"ז ה"א) סתם, וכתב שפירורין שאין בהן כזית מותר לאבדן ביד. וכתב בכסף משנה בשם רבינו מנוח, שמכל מקום קשה לעניות, אך בבן ידיד כתב, שנראה שהרמב"ם מפרש שאין קשה לעניות בפירורים שאין בהם כזית, ועיי"ש במה שביאר שיטתו. [עב] **שו"ע** (שם סי' רצו ס"א), וכעין זה ברמב"ם (שבת פכ"ט הכ"ד), וכבית הלל לדעת רבי יהודה. הגהות מיימוניות (אות מ) ומגיד משנה. [עג] **רמ"א** (שם). [עד] ולענין הודלק בין השמשות, ראה להלן.

פניני הלכה

אורח חיים (סי' תרפא) ביאר שהנוהגים להדליק בתוך הבית, ודאי יש להם להדליק אחר הבדלה, שגם אז יש פרסומי ניסא לבני הבית. ובספר בירור הלכה (סי' תרפא) הביא שכן נהג החזון איש [ובספר חנוכה (כהן, עמ' קכב) הביא בשם בעל הדרך אמונה שרק בסוף ימיו נהג החזון איש כן].

ובהערות על ספר לקוטי הלוי (מנהגי ווירצבורג, הערה קסב) הביא בשם ר' וואלף מהמבורג שהנהיג להדליק נרות חנוכה קודם הבדלה בנר אחר, ואחר הבדלה הדליק השמש משום כבודו של הט"ז.

נב:

ביטול וביעור חמץ בפירורים הפחותים מכזית

בגמרא אמר רבי יוחנן שפירורים שאין בהם כזית מותר לאבדם בידו, שאיסור 'בל תשחית' במאכלים אינו אלא בפירורים שיש בהם כזית, וכן פסק בשו"ע (או"ח סי' קפ ס"ג). ומכל מקום כתב (שם ס"ד), שאף על פי שמותר לאבד פרורין שאין בהם כזית, מכל מקום קשה לעניות. והביא במשנה ברורה (סק"י) שרק אם דורס עליהם שהוא בזוי גדול הרי זה קשה לעניות גם כשאין בהם כזית, אבל כשמשליכם למים אין חשש אפילו כשנאבדים על ידי זה, כיון שהם פחותים מכזית, ויש מחמירים כשיש הרבה פירורים ויצטרפו לכזית.

והנה בפסחים (ו:) מבואר גם כן שאין חשיבות בפירורים, ולכן אין צריך ביטול חמץ עליהם כיון שמאליהם הם בטלים, ומה שצריך לבטל הוא רק מחשש שמא ימצא גלוסקא נאה שדעתו עליה. וכן פסק במגן אברהם (סי' תלד סק"ה). ודנו הפוסקים בשיעור פירורים אלו, אם מדובר גם בפירורים גדולים כל שאין בהם כזית, וכמו בסוגייתנו, או שמא מדובר רק בפירורים קטנים הרבה, וכמו שיבואר.

בשו"ע (שם סי' תמד ס"ז) פסק, שההולך ביום ארבעה עשר לדבר מצוה, כגון למול את בנו או לאכול סעודת אירוסין בבית חמיו, ונזכר שיש לו חמץ בביתו, אם יכול לחזור לביתו ולבער ולחזור למצותו, יחזור ויבער, ואם לאו, יבטלנו בלבו. עד כמה הוא חוזר, עד כביצה, פחות מכאן מבטלו בלבו ודיו. ודעת המגן אברהם (ס"ק יד) שאם הוא אחר זמן הביעור, שכבר אינו יכול לבטל, אם יש בפירורים כזית צריך לחזור ולבערם, ואם אין בהם כזית אינו צריך לחזור, כיון שחיוב הביעור בהם אינו מן התורה. אך בהגהות רעק"א (למג"א שם) נקט, שגם בפחות מכזית חיוב הביעור הוא מן התורה, ואם אינו יכול לבטל כיון שהוא אחר זמן הביעור, צריך לחזור ולבערם.

והן מדברי המגן אברהם והן מדברי הרעק"א מבואר שאין אומרים שכיון שאין בפירורים כזית הרי הם בטלים מאליהם. וביאר באגרות משה (או"ח ח"א סי' קמה), שצריך לומר שמה שאמרו שפירורים בטלים מאליהם כיון שאינם חשובים, הוא דווקא בפירורים דקים, אבל אם הם חתיכות קטנות, חשובים הם ואינם בטלים מאליהם אף על פי שאין בהם כזית. ואף על פי שבסוגייתנו מבואר שפירורים שאין בהם כזית מותר לאבדם ביד כיון שאינם חשובים, ומבואר שאף כשהם חתיכות קטנות אין בהם חשיבות אלא כשיש בהם כזית, יש לחלק ולומר שלענין ביעור חמץ עדיין צריכים הם ביטול, כיון שיש אנשים שמחשיבים אותם.

ועוד צידד, שאפשר שמה שדנו המגן אברהם ורעק"א אם צריך לבטל פירורים שאין בהם כזית, הוא דווקא כשהניח את הפירורים במקום משומר על מנת לאכלם, או שקבצם על מנת שלא יאבדו, וכיון שהחשיבם אינם בטלים. ומה שאמרו שפירורים בטלים מאליהם כיון שאינם חשובים, מדובר גם בפירורים גדולים כל שאין בהם כזית, שבסתמא שלא קיבצם ולא החשיבם אין להם חשיבות, על דרך המבואר בסוגייתנו לענין איסור איבודם, ואף לענין ביטול חמץ הרי הם בטלים מאליהם.

הדליקו לצורך עצמו[עה], כיון שאם היה מדליקו ישראל בשבת היה עוברו[עו]. וגם אם אין ידוע שהדליקו בשבת, תולים שכן היה[עז]. ואם בירך על נר זה לא יצא וצריך לחזור ולברך על אחר[עח].

וראה להלן (נג.) לענין נר שהדליקוהו מחמת פיקוח נפש.

בשמים של נכרים

אין מברכים על בשמים שהיו במסיבה של נכרים, שסתם מסיבתן לעבודה זרה[עט]. ואם בירך על בשמים אלו לא יצא וצריך לחזור ולברך על אחרים[פ]. אם לא היו הבשמים של מסיבת נכרים שאוכלים ושותים, מותר לברך עליהם[פא], אך טוב שלא לברך עליהם אלא כשמוכח שאין עומדים לעבודה זרה, כגון בתגר שדרכו למכרם לאחרים, או טבח שדרכו להכניסם בתבשיל[פב].

נר של נכרים

אין מברכין על הנר של גוים, שסתם מסיבתן לעבודה זרה[פג].

מסיבת גוים לעבודה זרה

לא ישתה אדם במסיבה של נכרים, ואף על פי שהוא יין מבושל שאינו נאסר, או שהיה שותה מכליו לבדו, ואם היה רוב המסיבה ישראל מותר[פד].

נג.

נר שהודלק לצורך פיקוח נפש

נר שהודלק בשבת לצורך חיה או חולה, כיון שלא הודלק לעבירה מברכים עליו[פה].

עששית שהיתה דולקת כל השבת

עששית שהיתה דולקת והולכת מערב שבת מברכין עליה במוצאי שבת[פו], ואין צריך שידליקו הנר לצורך הבדלה[פז], וגם אין זו מלאכת עבירה מה שדלקה בשבת הואיל והודלקה בהיתר מערב שבת[פח].

נר שהודלק מנר של נכרי

נכרי שהדליק נר במוצאי שבת מישראל, או ישראל מנכרי, מברכים עליו. אבל נכרי שהדליק מנר שהדליק נכרי בשבת, אין מברכין עליו[פט]. ובדיעבד אם בירך יצא ידי חובתו[צ]. ואם הדליק הנכרי את נרו ממסיבת נכרים, אסור אפילו נר שהדליק ישראל ממנו[צא].

במוצאי יום כפור

במוצאי יום הכפורים אין מברכים על נר שהדליק ישראל מנכרי[צב].

הדליקו במוצאי שבת

נר שהדליק נכרי במוצאי שבת מהאבנים וכיוצא בהם, מותר לברך עליו. אבל אם הדליק נכרי אחר ממנו, יש להחמיר שלא לברך עליו[צג].

המהלך חוץ לכרך

היה הולך חוץ לכרך וראה אור, אם רובם נכרים אין מברכים עליו. ואם רובם ישראל, או אפילו מחצה על מחצה, מברכים עליו[צד]. והיינו באופן שהוא סמוך לאור ונהנה ממנו[צה].

ראה אדם ונר בידו

ראה סמוך לחשיכה מיד גדול מהלך ונר בידו, ודאי נכרי הוא ואין מברכים עליו, שישראל לא היה ממהר כל כך סמוך לחשיכה לאחוז מיד האור בידו. ואם הוא תינוק צריך לשאול אם הוא נכרי או ישראל[צו].

נר שהודלק בין השמשות

עבר והדליק נר בין השמשות שבין שבת למוצאי שבת, אין להבדיל עליו[צז].

אור של כבשן

אור של כבשן בתחלת שריפת הלבנים, אין מברכין עליו שאז אינו עשוי להאיר, ואחר שנשרפו אז עשוי להאיר ומברכין עליו[צח]. וכן כל כיוצא בזה[צט].

הדלקת נרות בבית הכנסת

נוהגים להדליק נרות בבתי כנסיות, כדי לכבדן[ק]. ומדליקים אותם קודם שיכנסו בני אדם להתפלל[קא].

ברכה על נר של בית הכנסת

נר של בית הכנסת, אם יש שם אדם חשוב מברכים עליו. ואם לאו, אין

[עה] **משנה ברורה** (סי' רצח ס"ק יז). [עו] **שו"ע** (שם סי' רצח ס"ה). והרמב"ם (שבת פכ"ט הכ"ז) כתב דין זה אך לא הזכיר בו דין נר של נכרי, שלשיטתו מה שאין מברכים עליו הוא משום שסתמו הודלק לעבודה זרה, וכדלהלן. [עז] **משנה ברורה** (ס"ק יח). [עח] **משנה ברורה** (ס"ק יד). וצריך לחזור ולברך 'בורא פרי הגפן' כיון שברכת 'מאורי האש' שבירך לא יצא בה והרי היא הפסק בין בורא פרי הגפן לטעימה. ביאור הלכה (ד"ה אין מברכין) בשם רעק"א. [עט] **רמב"ם** (ברכות פ"ט ה"ט), **שו"ע** (שם סי' ריז ס"ו, סי' רצז ס"ג). [פ] **רמ"א** (סי' רצז שם). [פא] **משנה ברורה** (סי' ריז ס"ק כא, סי' רצז סק"ה). [פב] **משנה ברורה** (סי' רצז שם), לחשוש לדעת רבינו יונה הסובר כן. [פג] **רמב"ם** (שבת פכ"ט הכ"ה). בשו"ע לא נזכר דין נר של מסיבת גוים. ודעת הרי"ף שאין איסור נר של נכרי משום שסתמו לעבודה זרה, אלא משום שלא שבת. מגיד משנה. ודיני נר שלא שבת נתבארו בשו"ע (שם סי' רצח ס"ה), כמובא לעיל. [פד] **רמב"ם** (מאכלות אסורות פי"ז ה"י). ותמה בלחם משנה מה מקורו של הרמב"ם לכך שברוב ישראל מותר. וכתב במרכבת המשנה, שלמד כן מסוגייתנו, שמבואר שאין מברכים על בשמים ממסיבת נכרים לפי שסתם מסיבת נכרי לעבודה זרה, ומבואר בהמשך הסוגיא שאם היו רוב ישראל מותר לברך. [פה] **רמב"ם** (שבת פכ"ט הכ"ז), שו"ע (שם סי' רצח ס"ה, סי' תרפד ס"ה). והיינו כשהדליקו נכרי ואפילו לצורך חולה שאין בו סכנה, או שהיה לצורך חולה שיש בו סכנה ואפילו כשהדליקו ישראל. וכשהדליקו נכרי אין חילוק בין אם הדליק לחולה ממדורת ישראל או ממדורה של עצמו, כיון שהוא לצורך ישראל ובהיתר הודלק. משנה ברורה (סי' רצח ס"ק טז). [פו] **טור** (שם). [פז] **ביאור הלכה** (ד"ה נר בית הכנסת). [פח] **שו"ע הרב** (שם סי' רצח ס"ז). [פט] **שו"ע** (או"ח סי' רצח ס"ו), וכעין זה ברמב"ם (שבת פכ"ט הכ"ו). [צ] **משנה ברורה** (ס"ק כג), שכיון שטעם האיסור אינו אלא משום גזירה לגזירה, שגזרו בנר של נכרי שהוסיף במוצאי שבת אטו עמוד ראשון שלו דהיינו סמוך לחשיכה קודם שהוסיף, וגזרו בנר שהודלק ממנו אטו הנר עצמו, וכמבואר בסוגייתנו, וכיון שאינו אלא משום גזירה יצא בדיעבד. והביא בשער הציון (ס"ק כג) שנחלקו האחרונים אם יש להתיר בדיעבד גם בעמוד שני של הנר הראשון של נכרי, שאין בו אלא גזירה אחת, לדעת שו"ע הרב (סי' א) גם בזה יצא ולדעת האליה רבה (ס"ק יב) לא יצא, ולהלכה הכריע כדעת הסוברים שלא יצא בזה ידי חובתו אף בדיעבד, מאחר שהפרי מגדים (א"א ס"ק יא) מפקפק על עיקר דינו של המגן אברהם (ס"ק יא). [צא] **מגיד משנה**, משנה ברורה (סק"כ). שבזה אסור משום שסתם מסיבת נכרים לעבודה זרה [ואף בדיעבד לא יצא ידי חובתו מטעם זה]. וראה בט"ז (סק"ז) שפקפק בעיקר דין זה, והביא ראיה להיתר בישראל שהדליק נר מנר שהיה במסיבה של נכרים, ממה שלא הזכיר הרמב"ם איסור זה, אף שלדעתו עיקר איסור נר של נכרי הוא משום מסיבת נכרים ולא משום שהודלק בשבת, ומכל מקום מסיק שלמעשה אינו חולק על המגיד משנה והבית יוסף שהחמירו בזה [ובדבריו מבואר שהנידון הוא בנר שהדליק ישראל מנר שהדליק נכרי במסיבת נכרים, ושלא כדברי הקהלת יעקב (אלבעלי, על הרמב"ם שם), עיי"ש]. [צב] **שו"ע** (שם). לפי שאף בכל מוצאי שבת אין מברכים על נר שהדליקו נכרי מבעוד יום אלא על התוספת שנוספה במוצאי שבת ע"י הדלקת הישראל, ובמוצאי יום הכפורים אין מברכים על תוספת שנוספה במוצאיו, אלא צריך לברך על נר ששבת ביום הכפורים. משנה ברורה (ס"ק כד). [צג] **משנה ברורה** (ס"ק כג), שאפשר שגם בזה שייכת הגזירה אטו נר שהודלק מנר שהדליקו נכרי בשבת עצמה. [צד] **שו"ע** (שם סי' רצח ס"ז). ברמב"ם (שבת פכ"ט הכ"ו) כתב, שאם רוב אנשי הכרך גוים אינו מברך ואם רוב ישראל מברך, ולא ביאר דין מחצה על מחצה, המבואר בסוגייתנו שגם באופן זה מברך. וכתב במגיד משנה שהשמיטו מפני שהוא דבר שאינו מצוי. ובמרכבת המשנה (תעלמא) ביאר יותר, שדין זה שמחצה על מחצה מברך אינו תלוי במנין התושבים, אלא מדובר בכרך שהיו דולקים בו נרות רבים בבתים רבים, והאור המגיע ממיעוט הבתים בטל באור המגיע מרובם [ויישב בזה קושיית המגן אברהם (ס"ק יג) מפני מה אין דנים כאן דין כל קבוע כמחצה על מחצה], ואם כן אין שייך דין מחצה על מחצה אלא כשיודע שמנין הנרות ואורכם חלוק בצמצום מחצה על מחצה, וזה ודאי אינו מצוי. [צה] **משנה ברורה** (ס"ק כה). [צו] כן מבואר בסוגייתנו. ותמה במגן אברהם (ס"ק יג) למה השמיטוהו הרמב"ם והשו"ע. וכתב שאפשר שסוברים שבזמנינו גם הגדולים אינם נזהרים בזה ומדליקים מיד סמוך לחשיכה, וגם הרואה את הגדול ישאל אותו אם ישראל הוא. ובמרכבת המשנה כתב, שבנידון זה שהנר פרש מהעיר דבר פשוט הוא שכל הפורש מן הרוב פורש, ואם יכולים לשאול צריך לשאול כמו בכל מקום שאין סומכים על הרוב כשאפשר לברר הדבר. [צז] **משנה ברורה** (ס"ק טו). ולמד כן מהמבואר בסוגייתנו שישראל אינו ממהר להחזיק בידו נר מיד בצאת השבת, ולכן נוקטים שהוא נר של נכרי. שער הציון (ס"ק יג). [צח] **שו"ע** (שם סי' רצח ס"י). הרמב"ם (שבת פכ"ט הכ"ו) כתב, אור של כבשן ושל תנור ושל כירים לכתחלה לא יברך עליו. וכתב במגיד משנה שנאמרו פירושים רבים בחילוק שחילקו בסוגייתנו בין בתחילה לבין בסוף, ובשם רב האיי הביא שעד שלא אחז האור ברוב העצים אין מברכים משום שהעשן עולה ואין האור צלול, אבל לסוף נעשה האור צלול ומברכים עליו. וכתב במעשה רוקח שגם כוונת הרמב"ם היא לחלק בין בתחילה לבסוף, וזהו לשון 'לכתחילה', והביא שמצא בכתב יד משנת קי"א שהנוסח 'בתחילה' ונהנה מאוד מנוסחא זו. [צט] **ערוך השולחן** (סי"ד), וכמבואר בסוגייתנו שהוא הדין לתנור וכיריים. [ק] **שו"ע** (שם סי' קנא ס"ט). והרמב"ם (תפילה ונשיאת כפים פי"א ה"ה) כתב, שנוהגין כל ישראל בספרד ובמערב בשנער ובארץ הצבי להדליק עששיות בבתי כנסיות. וכתב בביאור הגר"א (סק"כ) שהמקור לזה הוא מאור של בית הכנסת המוזכר בסוגייתנו. [קא] **משנה ברורה** (ס"ק מ). משום שבמקום שמתפללים בו בעשרה מקדימה השכינה ובאה, ועוד שכן היו עושים במקדש.

פניני הלכה

ולהלכה נקט שצריך להחמיר כצד הראשון, שחתיכות קטנות חייבות בביטול אפילו אם לא החשיבן ואפילו אם אין בהם כזית [וכל זה לענין חיוב ביטול, אך לענין חיוב בדיקה נודעו דברי החזון איש (או"ח סי' קטז ס"ק יח) שיש לבדוק הספרים משום חשש פירורים אף שאין בהם כזית, שאף שאין בהם חיוב ביטול, מכל מקום הרי הם כחמץ של נכרי שעושה לו מחיצה שלא יבוא לאכלו, ואם אינו עושה מחיצה צריך לבדקם, ויש מהאחרונים שחלקו עליו, ועיין עוד במשנה ברורה (סי' תמב ס"ק לג), ואכמ"ל].

נג.

נר שנדלק בשבת מאליו או על ידי גרמא או שעון שבת

בגמרא מבואר שאין מברכים במוצאי שבת על הנר אלא אם כן שבת ממלאכת עבירה, ולכן אם הודלק נר זה בשבת בהיתר, כגון שהדליקוהו לצורך חולה או יולדת, יכולים לברך עליו במוצאי שבת. אבל אם הודלק בשבת על ידי נכרי, וכל שכן אם הודלק על ידי ישראל באיסור, הרי זה נר שלא שבת ממלאכת עבירה, ואין מברכים עליו. וכן פסק בשו"ע (או"ח סי' רצח ס"ה).

וכתב במנחת שלמה (מ"ב סי' כד אות א), שנראה שאם הודלק נר בשבת באיסור על ידי גרמא של ישראל, אף על פי שעשה איסור בדבר וכמו שהוכיח שם, מכל מקום יכולים לברך עליו. לפי שאין הדבר תלוי בכך שנעשה איסור בנר, אלא בכך שנעשתה מלאכת איסור בו, וכל שנעשה על ידי גרמא אינו כלל בגדר מלאכה. ואע"ג שיש איסור בדבר ולא התירוהו שלא במקום הפסד, מכל מקום הרי זה כאיסור הנעשה מאליו שלא על ידי מלאכת אדם, ובזה לא אסרו לברך.

ובספרו מאורי אש (פ"ה ענף א) האריך בזה, וכתב שנר שהודלק בשבת על ידי שעון שבת שהעריכוהו מערב שבת, לכאורה היה מקום לדמותו לנר שהודלק בשבת על ידי נכרי, שאף על פי שההדלקה על ידי הנכרי אין בה איסור, ואדרבה גוי ששבת חייב מיתה, מכל מקום כיון שאם היה ישראל מדליקו היה עובר באיסור, הרי זה נר שלא שבת ממלאכת עבירה. ואם כן היה מקום לומר שגם נר שהודלק בשבת על ידי שעון שבת, כיון שאם ישראל היה מדליקו בידים היה עובר באיסור, הרי גם זה נר שלא שבת ממלאכת עבירה. אך כתב שיש לחלק ביניהם, שבנכרי יש איסור לישראל לומר לו לעשות המלאכה בשבת, ואם כן אין לישראל אפשרות לגרום להדלקת הנר בשבת על ידי נכרי, אבל בנר הדולק על ידי שעון יש לישראל אפשרות להדליקו בשבת על ידי שיעריך את השעון מערב שבת, ואם כן אפשר שחשוב נר שלא נעשתה בו עבירה.

ואחר שנשא ונתן בדבר, כתב (שם ד"ה אולם) שרשאי לברך עליו, משום שמה שהקפידה התורה אינו על גוף המלאכה שלא תיעשה בשבת, אלא שלא יתייגע מישהו מחמת המלאכה, ולכן נראה שאינה נחשבת מלאכה אלא באופן שנעשית ע"י אדם. ובהמשך דבריו כתב שאפשר שאפילו לדעת בית שמאי הסוברים (שבת יח.) שהאדם מצווה על שביתת כליו, מכל מקום אין מלאכת כליו דומה למלאכת נכרי, כיון שמלאכת הנכרי היא מלאכה גמורה ולכך הנר שהדליק הנכרי אינו נקרא נר ששבת, מה שאין כן מלאכת הכלי אף שאסרתו תורה אין זה נקרא מלאכה כלל. ומצד מלאכת האדם בעריכת השעון אין לחשוש, שהרי כבר נגמרה מלאכתו בעת עריכת השעון בערב שבת.

חיוב עניית אמן כשמתבלבל על ידי כך מתפילה ומלימוד תורה

בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' מג) נשאל בדבר מה ששכיח שעומד באמצע תפילה כגון קודם הודו מקום שלכל הדעות מותר לענות אמן, ויש מתפללים אחרים שאומרים בקול רם ברכות השחר, ואם יענה אמן בכל פעם ששומע ברכה יתבלבל או שלא יוכל לסיים תפילתו כשהשעה מצומצמת, אם חייב לענות אמן.

ובתחילה הביא מה שדנו האחרונים בדעת הטור (או"ח סי' רטו) שכתב שאין חיוב לענות אמן אחר המברך, אם כוונתו לישראל המברך או לנכרי, ולהלכה לדעת הכל יש חיוב לענות אמן אחר ישראל המברך, כמו שפסק בשו"ע (שם ס"ג). אך נראה שבמקום שיש חשש של ביטול תורה והפסקה באמצע הענין, לכל הדעות אינו חייב לענות, וכמו שמוכח בסוגייתנו, שנחלקו בית שמאי ובית הלל לענין ברכת הנר בהבדלה כשהיו יושבים בבית המדרש והביאו לפניהם אור, בית שמאי אומרים שכל אחד מברך לעצמו משום ביטול בית המדרש, ובית הלל אומרים שאחד מברך לכולם משום ברוב עם הדרת מלך. ובביאור טעמם של בית שמאי כתב רש"י (ד"ה מפני), שבזמן שאחד מברך לכולם הם צריכים לשתוק מגירסתם כדי שיתכוונו כולם וישמעו אליו ויענו אמן. ומשמע בגמרא שבית הלל מודים לסברא זו, אלא שסוברים שמשום ברוב עם הדרת מלך עדיף שאחד יברך וכולם יענו אמן, אבל במקום שאין שייך ברוב עם, נכון שלא להפסיק מלימודו לענות אמן. ואם כן השומע ברכות שאין שייך להם, ובאמת מבלבלים אותו מתפילתו, או שעוסק בתורה, או

מברכים עליו[קב]. ויש אומרים בהיפך[קג]. ואם יש שמש שאוכל שם מברכים עליו[קד], והוא שלא תהא לבנה זורחת שם[קה].

עכשיו אין מברכים כלל על נרות בית הכנסת הדולקים לפני העמוד, שאינם אלא לכבוד. ואם יש נרות שכל אחד לוקחם בידו להאיר, מברכים עליהם. ועל נר של יאר צייט אין מברכים, שאינו עשוי להאיר אלא לזכר נשמת המת[קו].

אם כיבה הנר וחזר והדליקו לשם הבדלה, מברכים עליו לדברי הכל[קז]. ויש נוהגים להדליק נר מיוחד בבית הכנסת לצורך הבדלה[קח].

נר של בית המדרש

נר של בית המדרש שלא הדליקוהו לצורך הלימוד[קט], אם יש שם אדם חשוב שמדליקים בשבילו מברכים עליו [לדעת הסוברים שמברכים על נר שהודלק לצורך אדם חשוב][קי]. אבל בזמנינו אם לומדים שם הרי הודלק לצורך הלימוד, וכיון שנעשה להאיר מברכים עליו[קיא].

ברכת הנר ברב עם

היו יושבים בבית המדרש והביאו להם אור, אחד מברך לכולם[קיב].

שני תינוקות למול

מי שיש לו שני תינוקות למול, יברך ברכה אחת לשניהם, ואפילו אם שנים מלים, הראשון יברך 'על המילה' ועולה גם לשני, והשני יברך 'אשר קדש ידיד', ועולה גם לראשון[קיג]. ואם ידוע שהתינוק השני לא יבא כל כך מהר, ויש הפסק גדול בדבר, יעשו לכל אחד ברכה בפני עצמו[קיד]. ובמצרים נהגו לברך על כל אחד בפני עצמו, ואחר מילת האחד אומרים פסוקים כגון 'המלאך הגואל' וכיוצא כדי להסיח דעת, והוא מנהג ותיקין[קטו].

ברב עם הדרת מלך

נכון לעשות המצוות ברב עם ובציבור גדול[קטז], ואם רבים עושים מצוה יחד נכון שאחד יברך לכולם מטעם זה[קיז].

שיחה בבית המדרש

אין משיחין בבית המדרש אלא בדברי תורה בלבד, אפילו מי שנתעטש אין אומרים לו 'רפואה' בבית המדרש[קיח], ואין צריך לומר שאר הדברים[קיט]. וכל שכן שאין אומרים 'רפואה' בבית הכנסת[קכ], ויש חולקים[קכא].

אמירת 'רפואה' למתעטש

מי שמתעטש וחבירו אומר לו 'אסותא', יאמר לו 'ברוך תהיה', ואחר כך יאמר 'לישועתך קויתי ה''[קכב].

נר של מתים

ראה לעיל (נא:).

בשמים של בית הכסא

אין מברכים על בשמים של בית הכסא ולא על שמן העשוי להעביר את הזוהמא[קכג], לפי שנעשו להעביר ריח רע[קכד], ואפילו את התכוין להריח בהם[קכה]. ואם בירך על בשמים אלו לא יצא וצריך לחזור ולברך על אחרים[קכו].

הנכנס לחנותו של בשם

הנכנס לחנותו של בשם שיש בו מיני בשמים, מברך[קכז] בורא מיני בשמים[קכח].

נמצא בחנות כל היום

ישב שם כל היום, אינו מברך אלא אחת[קכט]. ואפילו אם הסיח דעתו מהריח אינו חוזר לברך עליו. בעל החנות עצמו אינו מברך אלא בפעם ראשונה שנכנס לחנות ביום זה, וטוב שאף אז יכוין להריח ואז יברך[קל].

יוצא ונכנס

נכנס ויוצא נכנס ויוצא, וכל שכן אם נכנס לחנות בושם אחרת[קלא], מברך על כל פעם[קלב]. ודוקא שלא היה דעתו לחזור, אבל היה דעתו לחזור מיד[קלג] לא יברך[קלד]. ואפילו כשחוזר ומריח בבשמים אחרים, גם כן אינו צריך לברך[קלה].

היסח הדעת מהבשמים

אגודות בשמים המונחות על השלחן להריח בהם, ונוטלן פעם אחת להריח בהן ומברך עליהן וחוזר ומניחן על השלחן, אם היתה דעתו לחזור ולהריח בהן אינו צריך לברך עליהן שנית כשחוזר ומריח בהן, ואפילו אם בינתיים יצא מביתו כל שדעתו לחזור מיד, כיון שהיתה דעתו מתחילה להריח בהן בכל שעה. אך אם הסיח דעתו ואחר כך רוצה להריח צריך לברך פעם אחרת[קלו], וכן אם הלך לעסקיו או להתפלל בבית הכנסת הרי זה הפסק וצריך לברך שנית[קלז].

הריח ריח מחוץ לעיר

היה הולך חוץ לכרך והריח ריח טוב, אם רוב העיר נכרים, אינו מברך. ואם רוב ישראל, מברך[קלח].

תערובת ריח שמברכים עליו ושאין מברכים

נתערב ריח שמברכין עליו בריח שאין מברכין עליו, הולכין אחרי הרוב[קלט].

ברכה על ריח המוגמר

מוגמר שמגמרין בו את הכלים[קמ] אין מברכין עליו, בין המגמר עצמו בין אדם אחר המריח בו[קמא], לפי שלא נעשה להריח בעצמו של מוגמר אלא כדי ליתן ריח בכלים[קמב].

אך אם מתכוין לגמר כליו וגם להריח, צריך לברך[קמג].

[קב] שו"ע (או"ח סי' רחצ סי"א), וכעין זה ברמב"ם (שם). וטעם שיטה זו, שכשיש אדם חשוב נעשה לצרכו להאיר, וכשאין אדם חשוב נעשה לכבוד השכינה. משנה ברורה (ס"ק כט). [קג] שו"ע (שם). וטעם שיטה זו, שכשיש אדם חשוב נעשה לכבודו ולא להאיר, וכשאין אדם חשוב נעשה להאיר לשאר בני אדם. וכן הדין כשהדליק נר בביתו לכבוד אדם חשוב ולא להאיר, אין מברכים עליו. משנה ברורה (שם). [קד] רמב"ם (שם), שו"ע (שם). ומדובר כשאוכל בחדר הסמוך לבית הכנסת, ונכנס אור מבית הכנסת לחדרו, שהרי בבית הכנסת עצמו אסור לאכול. משנה ברורה (סק"ל). [קה] שו"ע (שם). שאם נהנה מאור הלבנה על כרחך לא נעשו הנרות להאיר אלא לכבוד השכינה. משנה ברורה (ס"ק לא). [קו] משנה ברורה (סק"ל). [קז] אם לא חזר וכיבהו, אלא משתמש בו עכשיו רק להאיר, דן בביאור הלכה (ד"ה נר בית הכנסת) אם יכול לברך עליו, ומצדד להתיר. אך כתב שלמעשה צ"ע וטוב שיכבנה ויחזור וידליקנה. ועיי"ש שהסתפק בדין נר העשוי גם להאיר וגם לכבוד. [קח] משנה ברורה (ס"ק כט). ובמגיד משנה כתב שבארצותינו שאין החזן דר שם נהגו להדליק נר מיוחד בבית הכנסת כדי להבדיל עליו. [קט] שער הציון (ס"ק כז). שבאופן זה דיברה הגמרא בסוגייתנו. [קי] רמב"ם (שם). [קיא] משנה ברורה (ס"ק כח). [קיב] שו"ע (שם סי' רחצ סי"ד). הרמב"ם השמיט הלכה זו, והביאה בהגהות מיימוניות (שבת פכ"ט הכ"ד אות ט). ומדובר כשהבדילו מכבר ולא היה להם אז אור בסמוך להם שיהיו נאותין לאורו, ועתה נזדמן להם, או שיודעים שלא יהיה להם כוס בלילה. שאם מצפים שיהיה להם כוס, מוטב שימתינו בברכת הנר ויסדרו אותה על הכוס. משנה ברורה (ס"ק לו). ומה שאחד מברך לכולם, הוא אף שבטל על ידי כך בית המדרש לרגע זה, שצריכים כולם לשתוק ולשמוע ברכתו, והוא משום ברב עם הדרת מלך, כמבואר בגמרא. משנה ברורה (ס"ק לז). [קיג] שו"ע (יו"ד סי' רסה ס"ה). בכרתי ופלתי (סי' יט כרתי סק"ו) ביאר הטעם שלענין שחיטה כששנים שוחטים הרשות לעשות כמו שירצה, אם ירצה יברך כל אחד לעצמו ואם ירצה יצא מחבירו [כמבואר בשו"ע (שם סי' יט ס"ג)], וכן לענין ציצית [כמבואר בשו"ע (או"ח סי' ח ס"ה)], ובמילה אחד מברך ומוציא את השני, והוא משום שמילה נעשית בדרך כלל בכנופיא וקהל, ולכן יש בו יותר רוב עם הדרת מלך, כטעמם של בית הלל בסוגייתנו, מה שאין כן בשאר דברים שאין רגיל להיות ברב עם, לא חששו כל כך. וכתב שעדיין צ"ע. וראה מה שכתב בזה במשנה ברורה (סי' ח ס"ק יג). [קיד] ט"ז (יו"ד שם ס"ק יא).

[קטו] פתחי תשובה (סק"י). [קטז] משנה ברורה (סי' א סק"ט) לענין אמירת תיקון חצות בחבורה, ולענין ראיית הכנסת והוצאת ספר תורה (שם סי' קלד סק"י), ולענין מכירת הוצאות והכנסות (שם סי' קמז סק"ח), ולענין התחלקות לזימון (שם סי' קצג ס"ק יא), וכן לענין קריאת המגילה במקום ציבור גדול (שם סי' תרפז סק"ז, סי' תרל ס"ק כג), ולענין קביעות תורה במקום ציבור גדול (ביאור הלכה סי' קנה ד"ה ויקבע), ולענין קידוש לבנה ברוב עם (ביאור הלכה סי' תכו ד"ה אלא). וראה עוד משנה ברורה (סי' ל ס"ק כח). [קיז] משנה ברורה (סי' רינ ס"ק ח). וראה עוד כעין זה במשנה ברורה (סי' תרפט ס"ק טו). [קיח] כתב בפרישה (יו"ד סי' רמו ס"ק לו), שאפשר שזהו דווקא בימיהם שלא ראו מספריהם לחוץ, כל שכן שלא היו משיחים. אבל עכשיו שבלאו הכי אין נזהרים, אומרים 'רפואה'. והביאו הש"ך (ס"ק טז) להלכה. אך הט"ז (סק"ו) כתב שלא היה לו לכתוב דבר זה לבדות קולא מלבו, וימשך מזה דבר מגונה, שהשומע יסבור שכשם שהותר עכשיו לומר 'רפואה' כך הותרה הרצועה לגמרי וישיח גם כן שיחה בטלה, וכבר אנו מוזהרים בזה בעונש גחלי רתמים ח"ו, על כן אין להשגיח בזה להקל, ואדרבה יהיה הרב מזהיר על זה וילמדו ק"ו לאיסור שיחה בטילה, והמרבה בכבוד התורה הרי זה מכובד ומשובח. [קיט] רמב"ם (תלמוד תורה פ"ד ה"ט), שו"ע (יו"ד סי' רמו סי"ז). ואף שבסוגייתנו מבואר שבית שמאי סוברים כן שמחמת ביטול בית המדרש אין אחד מוציא את כולם בברכת האור, וקיי"ל שאין הלכה כבית שמאי, מודים להם בית הלל לענין אמירת 'רפואה' וכיוצא בה, ואף על פי שאין בה אלא הפסק מועט, ולא חלקו אלא בברכת האור וכיוצא בה שיש בכך צורך מצוה, משום ברב עם הדרת מלך. לחם משנה. ובעבודת המלך (על הרמב"ם שם) הביא שבכת"י פריז [הובא בדקדוקי סופרים (שם)] וכן הוא בבית נתן, הגירסא בסוגייתנו כך, 'ת"ר היו יושבין בביהמ"ד והביאו אור לפניהם ב"ש אומרים אחד מברך לכלם משום שנאמר ברוב עם הדרת מלך וב"ה אומרים כל אחד ואחד מברך לעצמו מפני בטול ביהמ"ד, של בית רבן גמליאל לא היו אומרים מרפא בביהמ"ד' וכו', וכן הוא בפסקי הרי"ד. ולפי זה מבואר שפסק הרמב"ם איסור ביטול בית המדרש באמירת 'רפואה' שהוא כדעת בית הלל [וכן מבואר על פי גירסא זו מה שהשמיט הרמב"ם דין אחד מברך לכולם על נר הבדלה, שאינו אלא לדעת בית שמאי. וכתב בעל עבודת המלך שיבאר ענין זה בהלכות שבת, אך לא נדפס חיבורו לשם]. [קכ] פרי מגדים (או"ח סי' קנא משב"ז סק"ד). [קכא] אליה רבה (שם סק"א), שנראה להקל בבית הכנסת אפילו כשעוסק בתפילת המקום שמותר

להפסיק לאמירת 'אסותא'. [קכב] משנה ברורה (סי' רל סק"ז). שאמרו חז"ל (פרקי דרבי אליעזר פנ"ב, וציין בגליון הש"ס בסוגייתנו) שמתחילה לא היה אדם חולה כלל אלא היה הולך בשוק ומתעטש ומת, עד שבא יעקב אבינו וביקש רחמים על הדבר. משנה ברורה (שם). וראה אליה רבה (סי' קעד ס"ק ז) שדן במה שאין בזה משום הקדמת כבוד בשר ודם לכבוד שמים. [קכג] רמב"ם (ברכות פ"ט ה"ח), שו"ע (או"ח סי' רז ס"ג, סי' רלז ס"ג). ואם מתכוין בסיכתו להעביר הזוהמא וגם להריח, מסתפק הפרי מגדים (א"א סק"ה). שער הציון (סי' רז ס"ק יט). [קכד] רמב"ם (שם). [קכה] משנה ברורה (סי' רז סק"י). וראה בשער הציון (ס"ק טו) שביאר שמדובר שמריחים את הבשמים מחוץ לבית הכסא, שהרי בתוך בית הכסא אין לברך, ואפילו בעת שמכינים הבשמים בבית להוליכם לבית הכסא, גם כן אין הבעלים צריכים לברך, שהרי אינם עשויים לריח. [קכו] רמ"א (סי' רלז שם). [קכז] אף שנתבאר שאין מברכים אלא על בשמים העשויים להריח, ובשמים אלו הרי עומדים למכירה, מכל מקום מברכים עליהם, שאף הם עשויים לריח, שרוצה המוכר שיריחו האנשים ריח הבושם ויבואו לקנות בחנותו. משנה ברורה (סי' רז סק"א) ע"פ המבואר בסוגייתנו. ועל פי זה כתב, שאם מונחים בשמים בחדרו של חנווני הבושם ולא בחנותו, דהיינו שאין מונחים בפומבי במקום שמצוי יוצאים ונכנסים, נמצא שאינם עשויים להריח, ואז אפילו אם נתכוין הנכנס שם להריח בהם א"צ לברך, אלא אם כן נטלם בידו להריח בהם. וכתב (שם סק"ג) לענין בשמים שמברכים עליהם, שיש אומרים שזהו דווקא במתכוין להריח, אבל כשאינו מתכוין לכך אלא הריח בא מאליו ונהנה מזה אינו מברך, אבל רבים חולקים וסוברים שאפילו אם אינו מריח במתכוין מברך, כיון שהבשמים נעשים כדי להריח בהם והוא נהנה מהם. [קכח] רמב"ם (שם פ"ט ה"ה), שו"ע (שם סי' רז ס"א). הטעם שמברך 'בורא מיני בשמים', משום שבחנות של בשמים נמצאים עצי ועשבי בשמים, לפיכך מברך מיני בשמים שהיא ברכה כוללת, ואינו מברך על כל מין בפני עצמו כיון שאינו נוטלם בידו אלא כשנכנס עולה לו ריח מכמה מיני בשמים כאחד. משנה ברורה (סק"ג). בביאור הלכה (ד"ה הנכנס) דן בדבר אפטיי"ק [בית מרקחת], אם גם שם מברך על ריח הבשמים כמו בחנות של בשם, או שמא שם אין שייכת הסברא שרוצה המוכר שיריחו בבשמים ויקנו מהם, כיון שהבריאים לא יקנו גם כך, והחולים יקנו גם בלאו הכי, עיי"ש. [קכט] רמב"ם (שם), שו"ע (שם). [קל] משנה ברורה (סק"ד). כיון שנחלקו האחרונים אם בעל החנות עצמו מברך על הריח, שהרי אין שייכת

בו הסברא המבוארת בסוגייתנו שהבשמים עומדים לריח כיון שבעל החנות רוצה שיריחו האנשים בבשמים כדי שיבואו לקנותם, ואם כן עבורו אינם עומדים לריח, ולדעתם כל שאינו מתכוין להריח אינו מברך, וטוב לחשוש לדבריהם ולברך אחר שיתכוין להריח. [קלא] משנה ברורה (סק"ה). [קלב] שו"ע (שם), רמב"ם (שם). [קלג] משנה ברורה (סק"ו). [קלד] שו"ע (שם), הגהות מיימוניות (שם אות ב). [קלה] משנה ברורה (סק"ז). [קלו] שער הציון (סק"י). וכתב שאינו דומה למה שנתבאר לעיל לענין היושב בחנות, כיון שהריח עולה תדיר הרי זה כלא הסיח דעתו. [קלז] משנה ברורה (סק"ו). [קלח] רמב"ם (שם פ"ט ה"ט), שו"ע (שם סי' רז ס"ז). וכברייתא שבסוגייתנו. כסף משנה. והטעם שברוב נכרים אינו מברך, שתולים הריח אחר הרוב, ובודאי של נכרים הוא שעשו אותו במסיבת עבודה זרה, ולפיכך מריח מרחוק. משנה ברורה (ס"ק כג). ואף ברוב ישראל, תלוי במחלוקת האחרונים [הו"ד לעיל] בדין חנות של בשמים, אם צריך להתכוין להריח. משנה ברורה (ס"ק מד). וראה משנה ברורה (ס"ק כג) וביאור הלכה (ד"ה ואם רוב) לענין מחצה על מחצה. [קלט] רמב"ם (שם), שו"ע (שם סי' רז ס"ח). וכמבואר בסוגייתנו לענין מיעוט העשוי לגמר ומיעוט העשוי לכשפים. ודעת המעשה רוקח (על הרמב"ם שם) שאין דברים אלו אמורים אלא כשהתערבו בשמים שאין מברכים עליהם לפי שאינם עשויים לריח, וכמשמעות לשון הרמב"ם, אבל אם התערבו בשמים שאסור להריח בהם משום שהם של עבודה זרה, אין הולכים אחר הרוב, שהרי עבודה זרה אינה בטילה ברוב. וכן הביא בביאור הלכה (ד"ה נתערב ריח) בשם השמן רוקח, וכתב שמדברי הגר"א בביאורו נראה שאינו מחלק, ואף בשל עבודה זרה יש ביטול ברוב. וכן נקט ביד המלך (לנדא, על הרמב"ם שם), וביאר שאיסור הריח אינו מכלל איסורי הנאה, כשם שאין בו משום מעילה בהקדש, אלא איסורו מדין רוצה בקיומו, וכשהריח בשוגג אין שייך כלל איסור רוצה בקיומו, וכן כשהריח מעורב בריח היתר הרי רצונו של המריח הוא להריח בשל היתר, והנאת ריח האיסור המעורב בו באה לו ממילא בלי כוונה, ואין כאן משום רוצה בקיומו. ועיי"ש שהאריך. [קמ] היינו ששורפים בשמים ומעבירים כלים או בגדים על גבי עשן הבשמים, ונקלט הריח בכלים או בבגדים. משנה ברורה (ס"ק יב). [קמא] משנה ברורה (ס"ק יג). וכמו שמוכח בסוגייתנו לענין המהלך בערבי שבתות בטבריא ובמוצאי שבת בציפורי. שער הציון (ס"ק כב). [קמב] רמב"ם (שם פ"ט ה"ח), שו"ע (שם סי' רז ס"ג). [קמג] משנה ברורה (ס"ק יד).

פניני הלכה

שיכול לאחר תפילתו על ידי שיפסיק, נראה שלכל הדעות אינו צריך לענות. אבל אם אינו לומד או מתפלל, בודאי חייב לענות אמן אפילו כמה פעמים.

וביסוד הדברים כבר קדם וכתב כן בשו"ת דברי דוד (מילדולה, סי' מא), שאם הרב עוסק בתורה עם תלמידיו ובאו עשרה אנשים להתפלל בצידו, אין צריך להפסיק ממשנתו ולענות 'ברוך הוא וברוך שמו' ו'אמן', כמו שכתב בתשובתו בספר מים רבים (סי' ג). ובשערים מצויינים בהלכה (סי' כ סק"מ) העיד, שבעת למדו בבית המדרש בעיר קאשוי והיו שמה יותר ממאה בחורים, ובבית המדרש היו מתפללים מנין אחר מנין עד קרוב לחצות, ובכל חצי שעה היו נצרכים לעמוד לקדושה ולברכו וברוך הוא וברוך שמו ואמן בכל רגע, ואמר להם הגה"צ ר' חנוך העניך פאק הראב"ד דשם, שאינם מחויבים לענות ולא לומר קדושה וברכו אם זה מבלבל אותם.

ובספר נוטרי אמן (ח"ג פכ"ד סק"ח) הביא, שדעת החזון איש שאם מותר לו להפסיק לעניית אמן כגון שאינו באמצע ברכות קריאת שמע וכיוצא בזה, חייב לענות אמן אף אם נטרד

ברכה על כלים המוגמרים

וכן המריח בכלים שהם מוגמרים אינו מברך, לפי שאין עיקר, אלא ריח בלא עיקר[קמד]. וכל שכן שאין מברכים על ריח שנקלט בכלי מאליו ולא נתנוהו בו כדי שיקלוט הריח[קמה].

ריח של עבודה זרה

אסור להריח בבשמים של עבודה זרה[קמו].

נהנה על כרחו מאיסור

הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו באיסור מכל האיסורים, אם נתכוון אסור ואם לא נתכוון מותר[קמז]. ואף עבודה זרה ככל האיסורים בזה[קמח].

אפילו אפשר לו לילך למקום אחר, מותר כשאינו מתכוין, ובלבד שאין מוכרח שיהנה, כגון שיכול לאטום אזניו ולעצום עיניו ולסתום נחיריו שלא יהנה מהאיסור. ואם מוכרח שיהנה מהאיסור, וכן כשמתכוין להנות, אסור אפילו כשאי אפשר לו לילך למקום אחר[קמט].

נג:

ברכה על הנר אחר ההנאה

אין מברכים על הנר עד שיאותו לאורו, דהיינו שיהיה סמוך לו בכדי שיוכל להכיר בין מטבע מדינה זו למטבע מדינה אחרת[קנ]. ואפילו היה עומד מחוץ לבית, כל שהאור גדול שיוכל להכיר במקום שעומד, הרי זה נהנה לאורו ויכול לברך[קנא]. והיוצא בברכת הבדלה מאחרים, ורוצה לצאת גם בברכת 'בורא מאורי האש' [ואין האור גדול כל כך], יקרב עצמו אצל האש כשיעור זה[קנב].

הסתכלות בצפרנים

נוהגים להסתכל בכפות הידים ובצפרנים[קנג]. ויש לראות בצפרני יד ימין ולאחוז הכוס ביד שמאל, ויש לכפוף ד' האצבעות לתוך היד על גבי האגודל, שאז רואה בצפרנים עם הכפות בבת אחת ולא יראה פני האצבעות שבפנים[קנד]. ויש נוהגים לפשוט אחר כך את ארבעת האצבעות ולראות מאחריהם על הצפרנים[קנה].

נר ששלהבתו מכוסה

היה נר בתוך חיקו או בתוך פנס [פירוש, כלי שנותן בו הנר שלא תכבה] או בתוך אספקלריא[קנו], אם רואה את השלהבת ואינו משתמש לאורה[קנז], או משתמש לאורה ואינו רואה את השלהבת, אין מברך עליו, עד שיהא רואה את השלהבת ומשתמש לאורה[קנח].

ברכה על גחלים

גחלים הבוערות כל כך שאילו מכניס קיסם ביניהם הוא נדלק, מברכין עליהם[קנט], והוא שעשוים להאיר[קס].

אם יש לחזור אחר האור

אין מחזרין על האור כדרך שמחזרין על כל המצות אלא אם יש לו מברכין עליו[קסא]. ודווקא במוצאי שבת, אבל במוצאי יום הכפורים יש אומרים שמחזר אחריו[קסב].

ברכה במקום האכילה

מי שאכל במקום אחד, צריך לברך קודם שיעקור ממקומו[קסג]. אכל בפינה אחת יכול לברך בפינה אחרת אפילו אם הבית גדול, ואפילו כשאין רואה מקומו הראשון[קסד]. ואם היה לו מניעה שמחמתה אינו יכול לברך בחדר שאכל, מותר לברך בחדר הסמוך לו כל שיכול לראות המקום שאכל. ואם היתה דעתו בשעת ברכת המוציא לברך בחדר אחר בבית זה, אפשר שיש להקל בשעת הדחק אפילו כשאינו רואה מקומו הראשון[קסה].

יצא ממקומו במזיד

יצא ממקומו ולא בירך, אם היה במזיד, יחזור למקומו ויברך[קסו]. ואם בירך במקום שנזכר, לדעת הרמב"ם יצא[קסז]. ולדעת הרא"ש (סי' ה) לא יצא[קסח]. ולהלכה אינו צריך לחזור ולברך, ואפילו אם הזיד גם בעקירתו ממקומו וגם במה שבירך שלא במקומו[קסט].

יצא ממקומו בשוגג

אם בשוגג יצא ממקומו ולא בירך, להרמב"ם יברך במקום שנזכר[קע], ולהרא"ש גם הוא יחזור למקומו ויברך[קעא]. ולהלכה יחזור למקומו ויברך, אך בשעת הדחק יכול לסמוך על דעה הראשונה[קעב].

עד אימתי מברך

מי שאכל ושכח ולא בירך אם נזכר קודם שיתעכל המאכל שבמעיו חוזר ומברך, נתעכל המזון שבמעיו אינו חוזר ומברך[קעג].

שיעור עיכול

כמה שיעור עיכול, כל זמן שאינו רעב מחמת אותה אכילה[קעד], ומשעה שהתחיל להיות רעב, אף על פי שלא נתעכל עדיין לגמרי, הרי הוא נידון כנתעכל לגמרי. וכן מי שאכל פירות ושתה יין, אם אינו רעב

[קמד] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (שם). דין זה חידשו הרמב"ם, ותמה הטור (סי' ריז) שכיון שהכלי עשוי לריח שלכן מגמרים את הכלים כדי שיתבשמו, מה בכך שאין לריח עיקר, והרי בהנאה הדבר תלוי וזה נהנה, וראוי לברך עליו. וכיוצא בזה השיג הרמ"ך על הרמב"ם. ובכסף משנה ביאר סברת הרמב"ם, שכיון שהריח אינו צורך הגוף כל כך, כל שאין לו עיקר אינו מברך עליו אף על פי שנהנה. אך גם הכסף משנה לא ביאר מקור הרמב"ם. וכתב בזיו משנה (על הרמב"ם שם), שמקורו מהמבואר בסוגייתנו שהמהלך בערבי שבתות בטבריא ובמוצאי שבתות בצפורי והריח ריח אינו מברך מפני שחזקתו אינו עשוי אלא לגמר בו את הכלים, וקשה שהרי לאחר שנעשה המוגמר מוגמרים גם הכלים ואז יש ריח מהכלים, ולמה אין מברכים על הריח כל העת ההיא, אף כשבודאי כבר נתגמרו הכלים וכבר כלה הריח הראשון של המוגמר עצמו, וריח זה הוא בודאי מהכלים, ומוכח שגם על ריח הכלים אין לברך, ועל כרחך הוא לפי שאין שם עיקר בושם. ובקרית מלך (על הרמב"ם שם) ציין כמקור לדברי הרמב"ם את הירושלמי (פ"ו ה"ו) שהמרבץ אלינתית בתוך ביתו אינו צריך לברך. [קמה] כתב **המשנה ברורה** (ס"ק טו) אנשים שאין להם בשמים להריח במוצאי שבת, ונוטלים מדוכה שדכו בה בשמים ונקלט בה ריח, ומריחים ומברכים, ברכתם לבטלה, כיון שהוא ריח שאין לו עיקר. והוסיף בשער הציון (ס"ק מ) שאפילו לדעת הטור (הובא לעיל) שסובר שמברכים על כלים מוגמרים, היינו בגמרום לכתחילה כדי שיתנו ריח, וכמבואר בריא"ז וטור, ולא באופן שנקלט מאליו בלי כוונה. אך הביא שהפרי מגדים (משב"ז סק"ג) מפקפק בזה, ודעתו שאם אין לו בשמים אחרים יקחם במוצאי שבת להשיב הנפש ולא יברך עליהן. [קמו] **ש"ך** (יו"ד סי' קמב ס"ק לג). [קמז] **רמב"ם** (מאכלות אסורות פי"ד הי"ג), ומקורו בפסחים (כה:), ורש"י שם פירש הסוגיא לענין ריח של עבודה זרה [ועל דרך המבואר בסוגייתנו שאם היה מהלך בשוק של עבודה זרה ונתרצה להריח הרי זה חוטא], והרמב"ם סובר שהוא הדין לשאר איסורים. כסף משנה. ובצפנת פענח (על הרמב"ם שם) ציין לסוגייתנו. [קמח] **רמ"א** (יו"ד סי' קמב סט"ו). וציין הגר"א בביאורו (ס"ק לד) מקור לדין זה מסוגייתנו. אך הש"ך (ס"ק לד) כתב שלא כתבו הרמ"א (דרכי משה אות ג) בשם הגמרא (פסחים כה:) אלא בשם הריא"ז, כיון שבגמרא (פסחים שם) אין מוכח שמדובר גם בעבודה זרה. [קמט] **ש"ך** (שם). על פי סוגיית הגמרא (פסחים שם). וראה מה שהאריך בזה **בחפץ חיים** (לשון הרע כלל ו הגה"ה לבאר מים חיים ס"ק יד, ד"ה ולפגג נבאר דבר פלא). [קנ] **רמב"ם** (שבת פכ"ט הכ"ה), **שו"ע** (או"ח סי' רחצ ס"ד). וכדעת חזקיה בסוגייתנו, שאמר שהשיעור עד שיכיר בין מלוזמא של טבריא למלוזמא של צפורי, ופירש שצריך לעמוד בסמוך שאם היו בידו שתי מטבעות אלו יכיר בין זו לזו. [קנא] **משנה ברורה** (ס"ק יג). כן מוכח בסוגייתנו [ברב יהודה שבירך על הנר שבביתו של אדא דיילא וכו']. [קנב] **משנה ברורה** (ס"ק יג). [קנג] **שו"ע** (שם סי' רחצ ס"ג), הגהות מיימוניות (שם אות כ). והטעם, משום שהרי צריך שיוכל להכיר לאורו בין מטבע למטבע וכמו שנתבאר, ולכך נוהגים להסתכל בצפרנים לראות אם יוכל ליהנות לאורו ולהכיר בין מטבע למטבע, כמו שמכיר בין צפורן לבשר. ועוד שהצפרנים הן סימן ברכה שהן פרות ורבות לעולם. וגם מסתכלים בכפות ידים שיש בשרטוטי היד סימן להתברך בו. משנה ברורה (ס"ק ט). [קנד] **רמ"א** (שם) ומשנה ברורה (סק"י). [קנה] **משנה ברורה** (ס"ק יא). [קנו] **דעת הרשב"א** (ד"ה היתה) שנר הנמצא בתוך כלי זכוכית, ורואים את השלהבת דרך הזכוכית, מברכים עליו, שראייה דרך זכוכית חשובה ראייה לכל דבר. ופנס שאין מברכים עליו, הוא בעשוי מברזל ויש בו נקבים, ואין רואים את השלהבת. בבית יוסף (ד"ה גרסינן בירושלמי) חלק עליו, והוכיח מהירושלמי (פ"ח ה"ו) שאין מברכים עליו. במגן אברהם (סק"כ) פסק כדעת הרשב"א, וכתב שאף דברי הירושלמי יש ליישב עם שיטתו. ואחר המגן אברהם נמשכו רבים מהפוסקים. בביאור הלכה (ד"ה או בתוך) הוכיח שדברי הירושלמי אין ליישבם עם שיטת הרשב"א, וכתב שאף אם בשאר דיני התורה ראייה דרך זכוכית חשובה ראייה, מ"מ לענין ברכת 'בורא מאורי האש' שתיקנו חז"ל לברך על בריית האור, לא תיקנו אלא כשהאור הוא גלוי בלי כיסוי ולא טמון, וכעיקר ברייתו שהוא בגלוי. ומפני כמה טעמים נקט שאין להקל בזה, ואף שאין בנו כח למחות ביד המקילין בזה שיש להן על מי שיסמוכו, מ"מ לכתחילה בודאי נכון להחמיר בזה שיקח בעת הברכה הזכוכית מלמעלה, שלדעת האוסרים יש בזה חשש ברכה לבטלה. ובשו"ע הרב (סכ"א) כתב שיכול לברך [וכדברי המגן אברהם שהכריע כהרשב"א], ובמוסגר כתב שיש חולקים. [קנז] **כגון** שעומד מרחוק ולא יוכל להכיר בין מטבע למטבע. משנה ברורה (ס"ק לא). וכדעת רבא בסוגייתנו. [קנח] **שו"ע** (שם סי' רחצ סט"ו). [קנט] **רמב"ם** (שם פכ"ט הכ"ו), **שו"ע** (שם סי' רחצ ס"ט). [קס] **שו"ע** (שם). אבל אם עשויין כדי להתחמם אין מברכין עליהן, שאפילו על הנר אין לברך אם אין עשוי להאיר [כמבואר לעיל (ע"א) לענין נר של בית הכנסת]. משנה ברורה (ס"ק מ). וכן הוא גם לדעת הרמב"ם. מעשה רקח. [קסא] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (שם סי' רחצ ס"א). שאין מברכים על הנר אלא לזכר שנברא האור במוצאי שבת, ואינו מעכב להבדלה, אלא כשיזדמן לו אחר כך כשיראה במוצאי שבת אש ויהנה לאורה יברך 'בורא מאורי האש'. משנה ברורה (סק"ג). וכל שכן שאין מחזרים אחר הבשמים. מגיד משנה בשם הראב"ד. [קסב] **שו"ע** (שם). והטעם מפני שהוא כעין הבדלה, שכל היום היה אסור להשתמש בזה האור אף לאוכל נפש ולא כמו בשאר יום טוב, ועכשיו מותר, ולכן צריך לדעה זו לחזור אחריו כמו להבדלה. משנה ברורה (סק"א). [קסג] **רמב"ם** (ברכות פ"ד ה"א), **שו"ע** (שם סי' קפד ס"א). [קסד] **ואף** אם אין המקום מוקף מחיצות, יכול לכתחילה לעקור למקום אחר בתוך ד' אמות, אף כשאין לו מניעה לברך במקומו. משנה ברורה (סק"ג) ושער הציון (סק"ה). [קסה] **משנה ברורה** (סק"א). [קסו] **אפילו** אם כבר התרחק כמה מילים, ואפילו יותר מארבעה, כל שיכול לחזור ולברך במקומו קודם שיתעכל המזון שבמעיו. מגן אברהם (סק"ג) ושער הציון (סק"ו). [קסז] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (שם). [קסח] **רמ"א** (שם). [קסט] **משנה ברורה** (סק"ד-ה). [קע] **ואם חזר** למקומו הרי זה משובח, כמו שמשמע בסוגייתנו [מהתלמיד שחזר ומצא ארנק מלא מטבעות זהב], אלא שאינו מחויב בדבר. משנה ברורה (סק"ו). [קעא] **שו"ע** (שם). ומחלוקתם אם הלכה כבית שמאי או כבית הלל. ט"ז (סק"א). ולדעת הרמב"ם מה שאכלו ארי לאותו תלמיד שעשה כבית הלל, הוא משום שעשה כן במזיד. פרי מגדים (משב"ז סק"א). [קעב] **משנה ברורה** (סק"ז). [קעג] **רמב"ם** (שם פ"ב הי"ד), **שו"ע** (שם סי' קפד ס"ה). **אם** רוצה עכשיו לחזור ולאכול מחדש, דעת המגן אברהם (סק"ט) שיחזור ויברך המוציא אפילו לא הסיח דעתו עדיין, שכיון שנתעכל המזון הפסיד גם ברכה הראשונה, אבל הרבה אחרונים חולקים עליו וסוברים שאת הברכה הראשונה לא הפסיד כל שלא הסיח דעתו בינתים. משנה ברורה (ס"ק יז). [קעד] **אבל** אם משער שבאותה האכילה לבדה היה כבר שיעור להתעכל, והיה חוזר להיות רעב, אלא שבתוך הזמן אכל משארי מיני מזונות ומחמת אלו הדברים אינו רעב, אינו יכול לברך עוד ברכת המזון על האכילה הראשונה כיון שכבר בטלה. במה דברים אמורים, שאחר שגמר אכילתו הראשונה הסיח דעתו מלאכול עוד. אבל אם היה הכל במשך סעודה אחת, כגון מה שרגילים בסעודות גדולות שיושבים כמה וכמה שעות, ולפעמים יש שיעור עיכול מאכילת הפת שאכלו בתחילה, יכולים לברך לבסוף ברכת המזון, כיון שבתוך משך הזמן אוכלים פרפראות וכיסנין ושותים הכל סעודה אחת היא. משנה ברורה (ס"ק יח).

פניני הלכה

בזה מלימודו, אלא שאינו צריך להטות אזנו ולשמוע [ועיי"ש שחילק בשם כמה פוסקים בין נמצא עמהם באותו חדר שבשתיקתו נראה כמזלזל וכופר, לבין כשנמצא בעזרה, ואם יפסיק מלימודו לענות, יגרום לו הדבר הפרעה וקושי לחזור ללימודו, שפטור מלענות].

נג:

נר להבדלה ממאור עלקטר"י

בגמרא מבואר שאין מברכים על נר של מוצאי שבת על גחלים, עד שיראה שלהבת וישתמש לאורה. ודנו הפוסקים אם יכולים לברך במוצאי שבת על נר עלקטר"י שאין בו שלהבת.

בספר החשמל לאור ההלכה (יודלבין, סי' ג פ"ח) הביא שבעל האחיעזר עשה מעשה ובירך 'בורא מאורי האש' על נר עלקטר"י, והטעם לפי שיש בו גחלת של מתכת, ודינה כאש גמורה. ומה שמבואר בסוגייתנו שאין מברכים אלא כשיש שלהבת, ולא על גחלים עוממות, הוא לפי שגחלים אינן עשויות לאור אלא לבישול, אבל אור העלקטר"י עיקרו לאור. ועוד שעיקר התקנה היא זכר לבריאת האור ע"י אדם הראשון שהוציא ניצוצות בהכאת שתי אבנים זו בזו, והרי הכאת אבנים אינה מוציאה שלהבת בשום פעם, והניצוצות היוצאים הם חלקים קטנים המתפרדים מן האבן ומתחממים חימום רב עד שנהפכים לאודם, ואם כן מוכח שאין צריך שלהבת דווקא אלא דבר העומד לאורה.

ומכל מקום כתב, שבמקומות שיהודים עובדים בשבת אסור לברך על אור העלקטר"י, כי הזרם אינו מתחדש בכל רגע מחדש, אלא הזרם שנוצר ברגע הראשון הוא מסתובב ממרכזו למקום פעולתו וחוזר למרכזו ושוב חוזר למקום פעולתו וחוזר חלילה כמו מעגל, ונמצא שהזרם של שבת שהוא זרם של עבירה הוא הזרם שנמצא במוצאי שבת, והזרם הזה מחמם את חוט המנורה. ועוד כתב שאור 'ניאון' שאינו מתחמם אינו בגדר אש, ולכן אין לברך עליו.

אך במאורי אש (לבעל המנחת שלמה, פ"ה ענף א עמ' נא) כתב לדון שאין לברך 'בורא מאורי האש' על אור העלקטר"י, לפי שיסוד הברכה לזכר האור שנברא במוצאי שבת שנטל אדם הראשון שתי אבנים והקישן זו בזו ויצאה מהן אש, ואפשר שצריך לענין זה אש ממש היינו הבערה שיש בה כליון, משא"כ באור העלקטר"י [ועיי"ש עוד שדן מצד שצריך לזכוכית כדי לבעור, ובמה שכתב בזה בהחשמל לאור ההלכה שם]. וכתב שעל כל פנים נראה ודאי שהמנורות העלקטר"י שהאור שלהן מכוסה בזכוכית עבה אשר אין רואים בעדה את גוף השלהבת אלא נראה לעינים כאילו הזכוכית מלאה אור, בזה ודאי אין לברך.

וגם בשו"ת באר משה (ח"ו קונטרס עלעקטריק סי' סא) כתב שאין לברך לכתחילה על נר עלקטר"י, ויסד דבריו על המבואר בסוגייתנו שאין מברכים על גחלים עוממות, אלא על גחלים לוחשות, ומבואר בסוגייתנו שגדר גחלים לוחשות הוא שמכניס לתוכם קיסם ודולק מאליו.

ולא צמא ותאב לאכול עוד, יברך, אם אינו יודע לשער אם נתעכלו[קעה].

במה דברים אמורים, כשאכל כל צרכו מהלחם או מהפירות. אבל אם אכל מעט וחפץ לאכול עוד אלא שלא היה לו יותר מזה, וקשה לשער השיעור ב'זמן שאינו רעב', כיון שמיד כשסיים לאכול גם כן היה רעב אלא שלא היה לו מה לאכול, משערים בזה בכדי הילוך ד' מילין, שהוא ע"ב מינוט [-דקות]. ויש מצדדים שאם אכל אכילה מועטת ושהה קודם שבירך ברכת המזון ואינו יודע לשער אם נתעכל המזון, אף שהוא בתוך שיעור ד' מילין יאכל על כל פנים עוד כזית פת, ואחר כך יברך ברכת המזון. ואינו צריך לברך 'המוציא' על פת זו אם לא הסיח דעתו מלאכול עוד. ומכל מקום אם אין לו פת יכול לברך עד שיעור ד' מילין[קעו].

שמיעת ברכה שיוצא בה ידי חובתו

אין יוצא ידי חובתו בשמיעת הברכה מחבירו, אפילו כשיענה אמן, אלא אם כן שמעו מתחילת הברכה ועד סופה, ונתכוין לצאת בה ידי חובתו, והמברך נתכוין גם כן להוציאו ידי חובתו[קעז].

עניית אמן אחר ברכה שאינו חייב בה

השומע אחד מישראל מברך אחת מכל הברכות, אף על פי שלא שמע כולה מתחלתה ועד סופה[קעח], אף על פי שאינו חייב באותה ברכה, חייב לענות אחריו אמן[קעט].

באפיקורס כותי או תינוק

אם היה המברך אפיקורוס או כותי, או תינוק [בשעה שלומד הברכות לפני רבו[קפ]], או היה גדול ושינה ממטבע הברכות באופן שקלקל את הברכה, אין עונים אחריו אמן[קפא].

פושעי ישראל שאינם מאמינים בדברי חז"ל, דינם ככותים קודם שגזרו עליהם, שצריך לענות אחריהם אמן כששמעו כל הברכה מפיהם[קפב].

בנכרי

עונים אמן אחר נכרי, אם שמע כל הברכה מפיו[קפג].

אם יש לחזור אחר כוס של ברכה

כשמברך אחד ברכת המזון ומוציא את כולם ידי חובתם, צריך לחזר שיתנו לו כוס של ברכה לברך[קפד], שיהיה הוא המזמן ומוציא אחרים ידי חובתן, ולא לשמוע ולענות אמן, שאף שהשומע כעונה ועונה אמן כמוציא ברכה מפיו, מכל מקום ממהרים ליתן שכר תחלה להמברך[קפה].

מעלת עניית אמן

כל העונה אמן אחר המברך הרי זה כמברך[קפו].

עניית אמן אחר תינוק הפוטר עצמו

מה שאין עונים אמן אחר תינוק, דווקא בשעה שלומד הברכות לפני רבו, שמותר ללמד לתינוקות הברכות כתקנן ואף על פי שהם מברכים לבטלה בשעת הלימוד[קפז]. אבל בשעה שהם מברכים לפטור את עצמן, כיון שבני חינוך הם עונים אחריהם אמן, וכן בשעה שאומרים ההפטרה בבית הכנסת[קפח]. אבל על ברכה שמברך על אכילה וכיוצא בה קודם שהגיע לחינוך, אין לענות אמן עליו[קפט].

מים אחרונים במשקין

מים אחרונים נוטלים בכל מיני משקים[קצ], ואפילו בשמן[קצא], ואין חשש לביזוי אוכלין[קצב].

פסול מזוהם לעבודה

המזוהם וכהן שהוא מזוהם בזיעתו רוחץ ושף כל גופו בבושם ועובד, ואם עבד בזיהום זיעתו הרי חילל עבודתו כשאר בעלי מומין[קצג].

מים אחרונים

מים אחרונים, חובה[קצד]. והוא מפני הסכנה שמא יש בפת מלח סדומית או מלח שטבעו כמלח סדומית, ויעביר ידיו על עיניו ויסמא, ואף שאין מלח סדומית מצויה בינינו חוששים למלח אחר שטבעו כמותו, וחייב אדם להזהר בהן ביותר[קצה]. ואף על פי כן אין מברכים עליהן, שאינם אלא מפני הסכנה[קצו].

אם יש לו מים מצומצמים צריך למעט במים ראשונים ליטול כשיעורם המצומצם, כדי שישאר לו מעט למים אחרונים. ואם אין לו רק כפי שיעור מים ראשונים הם קודמים אפילו למי שנזהר תמיד במים אחרונים, כיון שעתה אין מצויה מלח סדומית בינינו. יש אומרים שמתחילה אין לו לאכול אלא אם כן יודע שיהיה לו ג"כ מים אחרונים, ומכל מקום אין חיוב לחזור אחריהם יותר מד' מילין לפניו כשהולך בדרך, ולאחריו מיל. ואם בתוך שיעור זה לא נמצא מים מותר לו לאכול וגם לברך ברכת המזון, וכשימצא מים אח"כ יטול ידיו משום חשש מלח סדומית[קצז].

פרק תשיעי

נד.

הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל

הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל, מברך 'שעשה נסים לאבותינו במקום הזה', בהזכרת שם ומלכות[א].

הרואה מקום שנעקרה ממנו עבודה זרה

ראה להלן (נז:).

ברכת 'שכחו וגבורתו מלא עולם'

ראה להלן (נט.).

[קעה] **שו"ע** (שם). הרמב"ם לא ביאר שיעור העיכול, וכתב בלחם משנה (שם פ"ג ה"ד) שכיון שההלכה כרבי יוחנן שהוא כל זמן שאינו רעב, לא הוצרך הרמב"ם לפרשו, שהוא משתמע ממילא. [קעו] **משנה ברורה** (סק"כ). וכתב בביאור הלכה (ד"ה אם אינו יודע) שהשיעור שנתן רבי יוחנן שהוא כל זמן שאינו רעב, גדול משיעורו של ריש לקיש ששיער בד' מילין, ולכן כשאין יכולים לשער בשיעורו של רבי יוחנן, יש לסמוך בריוח על שיעורו של ריש לקיש, שעד ד' מילין ודאי לא התעכל המזון. [קעז] **שו"ע** (שם סי' ריג ס"ג), וכעין זה ברמב"ם (ברכות פ"א הי"א). ודין זה הוא בכל הברכות, אף בברכות דרבנן. משנה ברורה (ס"ק יח). ומסתבר שאין מעכבת אלא שמיעת התיבות המעכבות למברך עצמו, ובכללן תיבת 'ברוך', אבל אם החסיר [illegible] אחת התיבות שאינן מעכבות אף למברך עצמו, יצא ידי חובתו. משנה ברורה (ס"ק יט), שער הציון (ס"ק כ). [קעח] **אלא** צריך לשמוע חתימת הברכה, ויש אומרים שצריך גם לשמוע את השם. ואם יודע על איזה ברכה הוא עונה לכל הדעות צריך לענות אמן. משנה ברורה (סי' רטו סק"ו). ובביאור הלכה (ד"ה שלא שמע) צידד, שלדברי הכל אין חיוב לשמוע את הזכרת השם, אלא שבתירוצו השני כתב שאם לא שמע את הזכרת השם אין חיוב לענות אמן כי אם רשות. וכתב שמדברי הרמב"ם נראה שאין צריך לשמוע הזכרת השם אלא סוף הברכה [ולדעת הרמב"ם יש חיוב לענות אמן, כמו שכתב בלחם משנה]. [קעט] **רמב"ם** (שם פ"א הי"ג), **שו"ע** (שם סי' רטו ס"ב). [קפ] **ראה להלן.** [קפא] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (שם). על ברכת תינוק [בשעה שלומד הברכות לפני רבו] אינו עונה אמן אפילו אם שמע כולה, שהברכה היא לבטלה. ועל ברכת כותי ואפיקורס יש אומרים שגם כן אינו עונה אפילו שמע כולה, שדעתם לעבודה זרה. והגר"א כתב שיענה אמן אם שמע כולה. משנה ברורה (סק"י). [קפב] **ביאור הלכה** (ד"ה המברך אפיקורוס). וכתב שזהו דווקא לענין עניית אמן לבד, ולענין צירוף לשאר דברים שבקדושה אינם עדיפים מכת הקראים. [קפג] **רמ"א** (שם). והטעם לפי שאין דרך הנכרי לכוין לע"ז כשמזכיר השם. והוא הדין במי ששמע מאחד שהמיר דתו לע"ז, כיון שאינו אדוק בעבודה זרה. ומכל מקום דעת הט"ז שאין עליו חיוב לענות אמן על ברכת נכרי, אלא רק רשות. משנה ברורה (ס"ק יב). ובשיטת הרמב"ם נחלקו מפרשיו, יש סוברים שלדעתו נכרי דינו ככותי ואין עונים אחריו אמן, ויש סוברים שמודה בנכרי שעונה אחריו [ובכסף משנה גרס בדברי הרמב"ם שנכרי ככותי, וכתב שנראה שהטור לא גרס כן ברמב"ם], והאליה רבה הוכיח מפירוש המשנה שלו שסובר שנכרי דינו ככותי. ומכל מקום להלכה נראה כהכרעת הרמ"א, ודי לנו להחמיר שצריך שישמע כל הברכה. שער הציון (סק"ט) וביאור הלכה (ד"ה אם שמע). [קפד] **שו"ע** (שם סי' רא ס"ד). [קפה] **משנה ברורה** (ס"ק טו), וכדברי רב ורב הונא ותנא דברייתא החולק על רבי יוסי ורבי נהוראי. [קפו] **רמב"ם** (שם פ"א הי"א). ולא פסק כרבי יוסי שהעונה אמן גדול מהמברך, אלא כתנא החולק עליהם בברייתא, כיון שכן סוברים רב ורב הונא. כסף משנה. והלבוש (שם סי' קכד ס"ג, סי' רטו ס"ג) פסק שגדול העונה אמן יותר מן המברך, והשיג עליו התוספות יום טוב בחיבורו על הלבוש, ראה מה שהאריכו בזה הש"ך (חו"מ סי' שפב סק"ד) ומגן אברהם (סי' רא סק"ו) לענין החוטף ברכה מחבירו והיה יכול לענות אמן. [קפז] **דווקא** עם התינוק מותר להזכיר את השם, אבל גדול בשעה שלומד הברכות בגמרא אומר בלא הזכרת השם, ורק כשלומד הפסוקים הנזכרים בתלמוד רשאי לאומרן כמו שהם כתובים עם הזכרת השם. משנה ברורה (סי' רטו ס"ק יד). [קפח] **שו"ע** (שם סי' רטו ס"ג). אך הרמב"ם (שם פ"א הט"ו) כתב שאין עונין אחריהן אמן, והעונה אחריהן אמן לא יצא ידי חובתו. [קפט] **משנה ברורה** (ס"ק טז). [קצ] **שו"ע** (שם סי' קפא ס"ט). [קצא] **משנה ברורה** (ס"ק כט), ערוך השולחן (שם סי' קפא ס"ג), והוכיח כן מסוגייתנו שהיו רגילים להביא שמן בסוף הסעודה לסוך הידים להעביר זוהמתן. [קצב] **ערוך השולחן** (שם). [קצג] **רמב"ם** (ביאת המקדש פ"ו הי"ג). [קצד] **שו"ע** (שם סי' קפא ס"א). [קצה] **משנה ברורה** (סק"א, כב). [קצו] **רמב"ם** (ברכות פ"ו ה"ג). הראב"ד כתב שם בהשגות, וז"ל 'אני שמעתי בשימוש הגאונים הקדמונים שכתבו על המים האחרונים ברכה על רחיצת ידים, וחיי ראשי דברים נכונים הם, שהרי חכמים דרשו את שתיהן מפסוק אחד (ויקרא יא מד) 'והתקדשתם והייתם קדושים', וכן אמרו ידים שהן מזוהמות פסולות לברכה. ובאמת ובברור אם אכל דבר שיש בו זוהמא צריך לברך על רחיצתן, ואם אכל דברים יבשים אין טעון ברכה שאינן אלא משום רפואה, וכן חברתי בחיבורי ועיקר', עכ"ל. וראה מה שביאר שם בכסף משנה. [קצז] **משנה ברורה** (סק"ג).

[א] **רמב"ם** (שם פ"י ה"ט), **שו"ע** (שם סי' רח ס"א). ראה לקמן על איזה מקומות מברכין.

פניני הלכה

ואם כן כיון שנר העלקטר"י שמכניסים לתוכו קיסם אינו נדלק מאליו, אלא רק לאחר זמן מה כמו בגחלים עוממות, אם כן אין לברך עליו.

וע"ע בכוכבי יצחק (סי' יא) שכתב שיש כמה צדדים בהלכה שלא לברך על נר העלקטר"י, ומלבד זה יש בדבר ביטול כמה הידורי מצוה, כגון נר של שעוה, ואבוקה, וכיבוי האור ביין, והרחת העישון, וחיבוב המצוה על ידי עשיית נר מיוחד להבדלה. וכתב שמה שבעל האחיעזר הבדיל על נר עלקטר"י, לא עשה כן אלא כדי לפרסם הדבר שדינו כאש ואסור להבעירו בשבת, ומה שבירך עליו 'בורא מאורי האש' היה בגדר הוראת שעה לגדור הדבר בלבד.

כוונת עניית אמן

בגמרא רבי יוסי אומר, גדול העונה אמן יותר מן המברך. ובטעם הדבר כתב בעל הטורים על הפסוק (דברים כז טו) 'ואמר כל העם אמן', לפי שתיבת 'אמן' בגימטריא הוי"ה אדנ"י (זוהר תרומה קעח.), ולכן גדול העונה אמן יותר מן המברך, שאמירתו עולה כשני שמות. וכן כתבו בתוספות חכמי אנגליה (עמ' קיד), ראיתי טעם למה אמרו חכמים גדול העונה אמן יותר מן המברך, כי המברך אינו מזכיר את השם אלא בכנויו, אבל העונה אמן מזכירו ככתיבתו ובכנויו, כי כך עולה אמן בגימטריא כמו שעולה אדנ"י הוי"ה. וכן כתב בתוספות המיוחסות לרבי יהודה החסיד (ד"ה גדול) בשם יש אומרים, וכן הובא בעוד ראשונים רבים.

ובזוהר (ח"ג וילך רפה.) אמר רבי יהודה, שמי שאינו יודע לכבד את קונו ואינו מתכוון באמן, עליו נאמר (שמואל א' ב ל) 'ובוזי יקלו', כמו ששנינו גדול העונה אמן יותר מן המברך. וכתב החיד"א בנצוצי אורות בשם הרמ"ז, שהטעם שהחמירו בו כל כך הוא מפני שדבר קל הוא להבינו ולכוון בו, והוא הפשוט שבסודות, שמלת אמן עולה הוי"ה אדנ"י, וזהו שהביא הזוהר מה ששנינו שגדול העונה אמן יותר מן המברך, שטעמו, כי במלת אמן מאוחדים יחד ב' השמות הקדושים, מה שאין כן בברכה, שאינו מזכיר כי אם אדנ"י ומכוין בהוי"ה.

והנה בסוגייתנו הובאה דעת רב שאמר לבנו חייא חטוף וברך, וכן אמר רב הונא לרבה בנו, ומבואר בגמרא שהם סוברים כדעת התנאים החולקים על רבי יוסי, וסוברים שהעונה אמן אינו גדול מן המברך, שהרי אם היה גדול ממנו לא היה ענין לחטוף ולברך כיון שיכול לענות אמן ולא לברך. והלבוש (או"ח סי' רטו ס"ג) פסק כדעת רבי יוסי שגדול העונה אמן יותר מן המברך, אבל התוספות יום טוב (הגהות מלבושי יום טוב על הלבוש, שם סק"א) חלק עליו, וכתב שמחלוקת היא בסוגייתנו, והלכה כרב ורב הונא שהעונה אינו גדול מהמברך. ועיין ברכי יוסף (סק"ג) שהאריך בזה, ובמה שעולה להלכה מנידון זה, בחוטף ברכה מחבירו.

פרק תשיעי

נד.

ברכה בראיית נהר הירדן בלי ידיעת המקום שעברו בו

בגמרא, תנו רבנן, הרואה מעברות הים ומעברות הירדן ומעברות נחל ארנון וכו', על כולן צריך שיתן הודאה ושבח לפני המקום. וכן פסק בשו"ע (או"ח סי' ריח ס"א), הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל, כגון מעברות הים [מקום שעברו ישראל בים סוף ביבשה. משנה ברורה (סק"א)], ומעברות הירדן [דהיינו מקום שעברו ישראל בירדן בחרבה בימי יהושע. משנה ברורה (סק"ג)], ומעברות נחלי ארנון ואבני אלגביש של בית חורון וכו', מברך בהזכרת שם ומלכות 'שעשה נסים לאבותינו במקום הזה'.

ובספר כפתור ופרח (פ"ז) כתב, שאין לברך אלא אם כן רואה את מקום הנס בדקדוק, כמו שהרואה ים סוף לא יברך אלא אם רואה מקום שעברו, וכן הרואה את הירדן אינו יכול לברך אלא אם כן רואה את המקום שבו אירע הנס, וכמו שהכתוב אומר (יהושע ג טז) 'והעם עברו נגד יריחו', אבל אם רואה חלק מהירדן אינו יכול לברך. אולם ראוי לו להזכיר חסדי ה' והשגחתו עלינו בכל פעם שרואה מקצת מהירדן או ים סוף או נחל ארנון, ויודה וישבח כפי כוחו. והביא שכך הורגל לומר על יד הירדן כשלא נמצא במקום המעבר, 'על יד הירדן אברך אהלל אשבח ואודה שמך, בעד עמך בקעת כים סוף, גבול ארצך שפתו והסוף, הסוף לאליהו חציתו ובו אלישע לא היה חצוף [עיין ביאור חרוז זה בכת"ע המעמר ח"ג עמ' 71], חשוף זרוע קדשך קדוש ישראל להושיע עם אביון, הטיבה ברצונך את ציון'.

וכתב בביאור הלכה (שם ד"ה כגון), שגם משאר הפוסקים משמע שאין לברך אלא אם כן רואה מקום הנס ביחוד, ושכן משמע מרש"י (ד"ה מעברות) שכתב 'מקום שעברו בו ישראל',

הרואה הרים וגבעות ימים מדברות ונהרות

על ההרים ועל הגבעות[ב] על הימים ועל המדברות ועל הנהרות[ג] אם ראה אחת משלושים יום לשלושים יום מברך 'עושה בראשית'[ד]. ושלושים הימים נמנים חוץ מיום שראה וחוץ מיום שעומד בו עתה, וקודם לכן אסור לברך, ואם בירך ברכתו לבטלה[ה].

הרואה את הים הגדול

הרואה את הים הגדול[ו] משלושים יום לשלושים יום או יותר[ז], מברך 'ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם עושה את הים הגדול'[ח].

השומע שמועה

שמע שמועה טובה, מברך 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם הטוב והמטיב'. שמע שמועה רעה מברך 'ברוך דיין האמת'[ט].

ברכת שהחיינו

ראה להלן (נט:-ס.).

ברכה על הטובה מעין רעה ולהיפך

ראה להלן (ס.).

הצועק לשעבר

המתפלל על מה שעבר, כגון שנכנס לעיר ושמע קול צוחה בעיר, ואמר 'יהי רצון שלא יהא קול זה בתוך ביתי', או שהיתה אשתו מעוברת אחר מ' יום לעיבורה, ואמר 'יהי רצון שתלד אשתי זכר', הרי זה תפלת שוא[י], אלא יתפלל אדם על העתיד לבא, ויתן הודאה על שעבר[יא].

הנכנס לכרך

הנכנס לכרך[יב] אומר 'יהי רצון מלפניך ה' אלוהי שתכניסני לכרך זה לשלום', ואם נכנס בשלום אומר 'מודה אני לפניך ה' אלוהי שהכנסתני לשלום', וכשיבקש לצאת אומר 'יהי רצון מלפניך ה' אלוהי שתוציאני מכרך זה לשלום', ואם יצא בשלום אומר 'מודה אני לפניך ה' אלוהי שהוצאתני מכרך זה לשלום, וכשם שהוצאתני לשלום כך תוליכני לשלום ותצעידני לשלום ותסמכני לשלום ותצילני מכף אויב ואורב בדרך', עד 'בא"י שומע תפלה'. וזו היא תפלת הדרך[יג] שאומר היוצא מעיר גדולה לדרכו, וכולל ברכת הודאה יחד עם תפילת הדרך[יד].

וראה עוד לעיל (כט:) בפרטי הלכות תפילת הדרך.

מסירות נפש על ג' עבירות

ראה להלן (סא:).

מורא מקדש

מצות עשה לירא מן המקדש, שנאמר (ויקרא יט ל) 'ומקדשי תיראו', ולא מן המקדש אתה ירא אלא ממי שצוה על יראתו[טו].

הנכנס להר הבית

אי זה הוא מורא מקדש, לא יכנס אדם להר הבית במקלו או במנעל שברגליו[טז] או באפונדתו[יז] או באבק שעל רגליו או במעות הצרורין לו בסדינו, ואין צ"ל שאסור לרוק בכל הר הבית אלא אם נזדמן לו רוק מבליעו בכסותו, ולא יעשה הר הבית דרך שיכנס מפתח זו ויצא מפתח שכנגדה כדי לקצר הדרך אלא יקיפו מבחוץ, ולא יכנס לו אלא לדבר מצוה[יח].

עניית העם על נשיאת כפים במקדש

אין העם עונים אמן אחר כל פסוק בברכת כהנים במקדש, אלא עושים אותה ברכה אחת, וכשישלימו כולה עונים כל העם 'ברוך ה' אלהים אלהי ישראל מן העולם ועד העולם'[יט].

נוסח ברכת תענית במקדש

כשהיו מתפללים סדר תעניות בירושלם, היו מתכנסין בהר הבית כנגד שער המזרח ומתפללין כסדר התפילה, וכשמגיע שליח צבור לומר 'מי שענה את אברהם' אומר 'ברוך אתה ה' אלהינו אלהי ישראל מן העולם ועד העולם, ברוך אתה ה' גואל ישראל', והן עונין אחריו 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'[כ].

שאלת שלום

תלמיד חכם מקדים שלום לכל האדם, כדי שתהא רוחן נוחה הימנו[כא].

הזכרת שם שמים למען השלום

הרואה טובת חבירו ושמח בה יכול לברך עליו 'ברוך אתה ה' אמ"ה שגמלך כל טוב' וכיוצא בה, ואין זו ברכה לבטלה מן המברך, אף על פי שלא נתחייב בברכה זו, הואיל ואינו מברך רק דרך שבח והודאה על טובת חבירו ששמח בה[כב]. ודוקא בקרובו או אוהבו שעל כל פנים שמח הוא ברפואתו או בהצלתו של זה, אבל אם אינו שמח בלבו כל כך אלא שאומר כן מפני השלום, אין לו לברך בשם ומלכות שבזה ברכתו לבטלה, אלא יאמר 'ברוך ה' יתברך דיהבך לן'. ונכון לכתחילה שלא לברך ברכת הגומל אפילו על קרובו ואוהבו כי אם על אביו ורבו לבד[כג]. ויש אומרים שהמברך בלי שם ומלכות מפני השלום, יכול לומר 'בריך רחמנא דיהבך לן', ואף על פי שגם 'רחמנא' הוא שם[כד].

[ב] **הדבר** פשוט שצריך הרים וגבעות משונים בגובהם, כמו הררי אלף והרי פיראנ"א והר קאזבע"ק והרי ארטר וכדומה. ערוך השולחן (סי' רכח ס"א). [ג] **היינו** נהרות גדולים שיש להם שם בעולם, ולא נהרות קטנים שאין להם שם בעולם. ערוך השולחן (שם). ולאו דווקא על ארבע הנהרות הנזכרים בתורה, כגון חדקל ופרת, אלא כל הדומים להם שיש להם שם בעולם, ולכן על הנהרות הגדולים כמו נהר וואלג"א דונאי"י ריינו"ס וכיוצא בהם בודאי צריך לברך. ערוך השולחן (ס"ג). [ד] **רמב"ם** (שם פ"י הט"ו), **שו"ע** (שם סי' רכח ס"א, סי' ריח ס"ג, סי' רכד סי"ג). **והטעם** שמברכים עליהם ברכה זו, כיון שהקב"ה יסדן מאז, ושבחו של מקום הוא כשאנו מכירים היום בדבר שאנו יודעין שהמקום בראו משׁשת ימי בראשית ועדיין הוא קיים. ואין שייך לברך עליהם 'שכחו וגבורתו מלא עולם' כמו על רוחות ורעמים, שהרוחות והרעמים נראים ונשמעים למרחוק, אבל ימים ונהרות כל אחד במקומו. משנה ברורה (סק"א). [ה] **משנה ברורה** (סי' ריח ס"ק יא-יב). [ו] **הוא** הים שעוברים בו לארץ ישראל ולמצרים. שו"ע (שם סי' רכח ס"א). ונקרא ים הגדול מפני חשיבותו של ארץ ישראל. אבל הרבה אחרונים חולקים על המחבר, וסוברים שדווקא על ים אוקיינוס שהוא הים הגדול שבכל הימים שמקיף את כל העולם, עליו קבעו ברכה בפני עצמו מפני גדלו, אבל על ים שעוברין בו לארץ ישראל לא נקרא לענין זה ים הגדול, ומברכין עליו כמו על שאר ימים. משנה ברורה (סק"ב). [ז] **ראה** לעיל לענין מנין שלושים יום, ולענין המברך קודם שעברו שלושים יום. [ח] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (שם). כן הוא לשון הטור, אבל כמה פוסקים העתיקו נוסח ברכה זו בלשון עבר 'שעשה את הים הגדול'. משנה ברורה (סק"ג), וכן הוא לשון הרמב"ם. [ט] **רמב"ם** (שם פ"י ה"ג), **שו"ע** (שם סי' רכב ס"ב). [י] **שכבר** נצטייר צורת הולד אבל תוך מ' יום מועיל תפילה. ואפילו אחר מ' יוכל להתפלל שיהיה הולד זרע קיימא ויהיה עוסק במצות ומעשים טובים. משנה ברורה (סי' רל סק"א). [יא] **רמב"ם** (שם פ"י הכ"ב, כו), **שו"ע** (שם סי' רל ס"א). וראה עוד להלן (ס.). [יב] **דווקא** לכרך שמצויים שם ממונים רעים ומחפשים עלילות, אבל לעיר קטנה אין צריך לומר כשנכנס לה ולא אח"כ כשיצא ממנה, אלא כשמחזיק בדרך אומר תפילת הדרך משום סכנת דרכים. משנה ברורה (סק"ב). [יג] **שו"ע** (שם). וכעין זה ברמב"ם (שם פ"י הכ"ה), אך נוסח תפילת היוצא לדרך הוא 'מודה אני לפניך ה' אלהי שהוצאתני מכרך זה לשלום, וכשם שהוצאתני לשלום כך תוליכני לשלום ותצעידני לשלום ותסמכני לשלום ותצילני מכף אויב ואורב בדרך'. [יד] **כתב** במשנה ברורה (סק"ג) שהיוצא מעיר קטנה שאין שם מורא כלל לצאת מן העיר, וצריך לומר תפילת הדרך רק משום מורא הדרך, אין אומר אותה אלא כשהחזיק בדרך ואין כולל עמה בתחילתה הודאה על צאתו, ואפילו אם נזדמן אח"כ בדרך נסיעתו שנוסע דרך כרך אין לומר כשיוצא ממנה רק ההודאה בלא חתימה בתפילת הדרך, כיון שכבר אמר תפילת הדרך בתחילת נסיעתו. וכאן מדובר בנכנס לכרך ולן שם בענין שצריך לומר תפילת הדרך שנית בבוקר בשביל הדרך שרוצה לנסוע, ומלבד זה צריך ליתן הודאה על יציאת הכרך, ואז צריך לכלול שניהם יחד ויחתום בה, ומתוך שצריך לומר ההודאה תיכף כשיוצא מן העיר, אומר אז גם כן תפילת הדרך שכולל בה. [טו] **רמב"ם** (בית הבחירה פ"ז ה"א). [טז] **במשנה** לא נאמר במנעל שברגליו, ומקורו מהלשון בגמרא (לקמן סג:), וכוונת הרמב"ם שאפילו כשהוא ברגליו אסור, וכל שכן שכשאוחזו בידיו שהוא מגונה יותר. [יז] **רש"י** (ד"ה בפונדתו) פירש שהוא חגור חלול להכניס בו מעות. אבל הרמב"ם (פירוש המשניות פ"ט מ"ה) פירש, שהוא בגד התחתון מפני הזיעה, ואסור ליכנס בו אם לא שיהיה עליו בגד אחר מלמעלה. הר המוריה. ולדברי הרמב"ם אין מקור במשנתנו לאיסור כניסה במעות הצרורים לו בסדינו, ומקורו בתוספתא. ציוני מהר"נ. [יח] **רמב"ם** (שם פ"ז ה"ב). [יט] **רמב"ם** (נשיאת כפים פי"ד ה"ט). וכתב בכסף משנה שמקורו בתענית (טז:), תניא אין עונין אמן במקדש, ואלא מהו אומר 'ברוך ה' אלהים אלהי ישראל מן העולם ועד העולם'. וכתב בבן ידיד (על הרמב"ם שם), שבסדר תעניות שהמברך אומר 'מן העולם ועד העולם' אין לעם לענות באותו נוסח ברכה, ולכן עונים בשכמל"ו, אך בברכת כהנים שאין המברך אומר נוסח זה, עונים הקהל ב'מן העולם ועד העולם'. [כ] **רמב"ם** (תעניות פ"ד הט"ו). [כא] **רמב"ם** (דעות פ"ה ה"ז). ובסדר הלכה (על הרמב"ם שם) דן, בדבר תקנת עזרא המבוארת במשנתנו להיות שואל אדם את שלום חבירו בשם, ואם חיוב יש בכך, או שמא אינה אלא מדת תלמיד חכם, עיי"ש. [כב] **שו"ע** ורמ"א (שם סי' ריט ס"ד). [כג] **משנה ברורה** (ס"ק יח). [כד] **ט"ז** (סק"ג). ובפרי מגדים (משב"ז שם) הקשה, איך יאמר שם 'רחמנא' כשאין נכון לברך, ובשער הציון (ס"ק טו) כתב שהדין עם הט"ז, שאפילו מפני שלום בעלמא אף שאין לו שמחה על ידי זה, גם כן מותר להזכיר עליו לשון זה, כמבואר במשנתנו שהתקינו לשאול בשלום חבירו בשם.

פניני הלכה

ומשמע שאין מברכים אלא על ראיית אותו מקום פרטי. ועיי"ש שדן בדעת הרמב"ם, וכתב שאף שכתב (ברכות פ"י ה"ט) שהרואה מקום שנעשו נסים לישראל 'כגון ים סוף' מברך, אין הכרח שדעתו לברך על ראיית ים סוף גם כשאין רואים המקום שעברו בו ישראל, שהרי לענין הירדן כתב הרמב"ם דווקא הרואה 'מעברות הירדן', ואינו מברך כשרואה הירדן לבד, ואם כן אין ראיה מדבריו.

אך דעת רבי בנימין כ"ץ מרגנשבורג (מוריה שנה ט גליון ז-ח עמ' ג) שמברכים על מעברות של ים סוף ומעברות הירדן אף על פי שאין ברור באיזה מקום עברו, ולמד כן ממה שמבואר במשנתנו לברך עליהם, והרי אין שום אדם יודע בבירור היכן עברו ישראל, וכל כרחך צריך לומר שמברכים אף שאין יודעים בבירור המקום שעברו בו, ושלא כהכפתור ופרח. ומכאן למד לכל מי שנעשה לו נס ואינו יודע בבירור מהו המקום שנעשה לו בו הנס, שיכול לברך ואין קפידא בידיעת המקום בבירור.

ובכף החיים (סק"ד) כתב, שאם נמצא במקום המסופק אם שם עברו ישראל את הירדן, יברך 'ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה' בלא שם ומלכות. ובשו"ת אור לציון (ח"ב פי"ד סי' מ) כתב, שאם רואה את מקום נהר הירדן שכנגד יריחו, יש לו לברך בשם ומלכות, אלא מפני שאין אנו יודעים בדיוק את מקומה של יריחו בזמן יהושע, לכך אין לברך אלא אם כן רואה את כל נהר הירדן שמים המלח עד גשר אדם [גשר דמיה], כגון שרואה מהאויר דרך חלון באוירון, שאז יש לו לברך בשם ומלכות 'ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה'.

חיוב שאילת שלום בהזכרת השם, אמירת 'שלום עליכם'

במשנה מבואר שבתחילה תיקנו שיהיה אדם שואל את שלום חבירו בהזכרת השם, ולמדו כן מבועז ששאל בשלום הקוצרים ואמר 'ה' עמכם' (רות ב ד), וכן שאל המלאך בשלום גדעון ואמר 'ה' עמך גבור החיל' (שופטים ו יב).

בביאור תקנה זו כתב רש"י (ד"ה שאילת), שהחידוש שבה הוא שאין אומרים שמזלזל הוא בכבודו של מקום בשביל כבוד אדם להוציא שם שמים עליו, ולמדו כן מבועז ומהמלאך. וכתב הגרי"פ פערלא בביאורו לרס"ג (עשה א ד"ה והנה נהסיא) שמבואר מדבריו שהתקנה לא היתה אלא להתיר להזכיר את השם, ולא תיקנו כן לחובה. וכן פירש המיוחס לרש"י [ובאמת הוא הריב"ן] במכות (כג: ד"ה ושאילת שלום), שמותר לאדם לשאול בשלום חבירו בשם, כגון 'ישים ה' עליך שלום', ואין בו משום מוציא שם שמים לבטלה. אך שם הביא עוד פירוש, שחייב אדם לשאול בשלום חבירו בשם, ולפי פירוש זה כתב שחיוב זה מתקיים בזמנינו כשאנו אומרים 'שלום עליכם', ש'שלום' הוא שמו של הקדוש ברוך הוא.

וכתב הגרי"פ ששני הפירושים באים ליישב מה שבזמנינו אין שואלים שלום בשם, והפירוש הראשון סובר שהשם המבואר במשנתנו הוא השם המיוחד, ומה שאין שואלים בו הוא כיון שמתחילה לא היתה חובה לשאול בשם אלא היתר בלבד. והפירוש השני סובר שחובה היא, אך לא בשם המיוחד דווקא, אלא גם שם 'שלום' בכלל. וכתב שמפירוש המשניות להרמב"ם (פ"ט מ"ה) מבואר שסובר שאין חיוב לשאול בשם אלא רשות הוא, ואף רשות זו אינה בשם המיוחד דווקא אלא בשם 'שלום'. ופירש שהרמב"ם הולך לשיטתו שסובר שהשם 'שלום' הוא גם כן מהשמות שאינם נמחקים, והוצרכו ללמוד מן הכתוב בבועז ובגדעון להתיר את הזכרתו כשמברך את חבירו.

היתר ברכת חבירו בהזכרת השם, זר שנשא כפיו

כתב הרמ"א (או"ח סי' קכח ס"א), שאסור לזר לישא את כפיו אפילו עם כהנים אחרים. וכתב בציונים לרמ"א (מרדכי מסה שם אות א), שמקורו ממה שאמרו בכתובות (כד:) שזר העולה לדוכן עובר בעשה, ובתוספות (שבת קיח: ד"ה אילו) כתבו, שר"י הקשה שאינו יודע מה איסור עשה יש בזר העולה ומברך את ישראל בברכת כהנים, אם לא משום ברכה לבטלה שרק לכהנים אמרה תורה לברך את ישראל. וכתב בציונים לרמ"א שאפשר שעם כהנים אחרים מותר, שרק כשמברך עם כהנים אחרים אמרו התוספות שאינו עובר בעשה ויש בזה רק משום איסור ברכה לבטלה, אבל כשמברך לבד הוא עובר בעשה. ובמשנה ברורה (סק"ו) מסיק, שלדינא הסכימו האחרונים שאין לחלק בזה ובכל אופן עובר בעשה.

והנה במגן אברהם (סק"א) ביאר דעת הר"י בתוספות שהאיסור הוא במה שמזכיר שם שמים לבטלה בברכה, וזהו איסור העשה שיש בברכת כהנים.

ובנודע ביהודה (שו"ת, או"ח מהדו"ק סי' ו) כתב, שנחלקו שני לומדים בפירוש דברי המגן אברהם בדעת ר"י שיש איסור בהזכרת שם שמים לבטלה בברכה, אם הכוונה היא לברכת 'אשר קדשנו במצוותיו וצונו לברך את עמו ישראל באהבה', שברכה זו אינה שייכת בזר,

מי שנעשה לו נסים הרבה

מי שנעשה לו נסים הרבה, בהגיעו לאחד מכל המקומות שנעשה לו נס צריך להזכיר כל שאר המקומות ויכלול כולם בברכה אחת[כה]. ודוקא ביחיד, אבל בנסי רבים שמחויב כל אחד לברך כשמגיע למקום הנס, אין צריך להזכיר כל המקומות שנעשו בהם נסים לישראל, וגם ביחיד דוקא הוא בעצמו, אבל בנו אינו מחויב להזכיר כל הנסים שנעשו לאביו[כו].

וצריך להזכיר תחלה המקום שעומד בו, ואחר כך יזכיר שאר המקומות. ואף שכלל שאר הנסים בברכתו, אם פגע אחר כך במקום שנעשו לו שארי נסים מברך עוד הפעם, אפילו בו ביום[כז].

הרואה מקום שנעשו בו ניסים ליחיד

מקום שנעשה בו נס ליחיד, אותו היחיד ובנו ובן בנו מברך 'ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם שעשה לי נס במקום הזה' או 'שעשה נס לאבותי במקום הזה'[כח].

הרואה מקום שנעשו בו ניסים לקצת ישראל

על נס שנעשה לקצת ישראל כל זמן שלא נעשה לכל ישראל או רובן, ואפילו נעשה לקצת שבטים, אין מברכין עליו[כט] אלא אותם שנעשה להם הנס עצמם[ל].

מקומות שנעשו בהם ניסים לישראל

הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל, מעברות הים[לא], ומעברות הירדן[לב], ומעברות נחלי ארנון[לג], ואבני אלגביש של בית חורון[לד], ואבן שבקש עוג לזרוק על ישראל[לה], ואבן שישב עליה משה בעת מלחמת עמלק, וחומת יריחו[לו] מברך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה, בהזכרת שם ומלכות[לז]. ואין צריך לפרט ולהזכיר מה היה הנס, ודי שאומר 'שעשה נס במקום הזה'[לח].

עבר מהמקום ולא בירך

אין יכול לברך רק כל זמן שרואה את המקום, אבל אם עבר כבר ואינו רואה אותו הפסיד ברכתו. ואפילו ראה את האדם או את המקום אחר כמה ימים אינו מברך כל שלא עברו שלשים יום מהראיה הראשונה, אף שלא בירך בפעם הראשונה[לט].

נד:

הרואה אשת לוט

הרואה אשתו של לוט מברך שתים, עליה אומר 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם דיין האמת'[מ], ועל לוט אומר 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם זוכר הצדיקים'[מא].

ברכת הגומל

הצריכים להודות

ארבעה צריכין להודות, חולה שנתרפא והולך על בוריו[מב], וחבוש שיצא מבית האסורים, ויורדי הים כשעלו ממנו[מג], והולכי דרכים כשיגיעו לישוב[מד]. וסימנך 'וכל החיי"ם יודוך סלה', ח'ולה י'סורים י'ם מ'דבר[מה]. ומי שהתחייב בארבעתם מברך ברכה אחת לכולם[מו].

אין יורדי הים מברכים בעלייתם ממנו, ולא הולכי דרכים כשהגיעו לישוב, אלא כשסיימו בכך את מסעם. אבל אם עתידים להמשיך בו, ודרך הילוכם עברו דרך נמל ועצרו בה, אינם מברכים עדיין[מז].

היה חבוש על עסקי ממון ולא על עסקי נפשות, ולא היה בא לידי סכנת נפשות, למנהג ספרד יברך 'הגומל' ולמנהג אשכנז לא יברך. ואם לא ישב בבית האסורים אלא דנוהו לישב יום או יומים בבית השוטרים, כמו שנהוג בזמנינו על חטאים קלים נגד חוקי הממשלה, לכל הדעות לא יברך[מח].

באשה וקטן

קטן אינו מחוייב להודות ואפילו מצד מצות חינוך. והמנהג שגם נשים אינן מברכות ברכה זו, משום שסדר ברכה זו בפני עשרה וכדלהלן, ואין דרך ארץ לאשה לברך בפני עשרה. ומכל מקום נכון שתברך בפני עשרה, ועל כל פנים בפני נשים ואיש אחד[מט].

נוסח הברכה

כיצד מודה וכיצד מברך, עומד ומברך 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב', וכל השומעין אומרים 'שגמלך טוב הוא יגמלך סלה'[נ].

בפני מי מברך

צריכים להודות בפני עשרה ושנים מהם חכמים[נא], שנאמר (תהלים קז לב) 'וירוממוהו בקהל עם ובמושב זקנים יהללוהו'[נב]. אם אין בהם חכמים, לא יניח מלברך. ונהגו לברך אחר קריאת התורה, לפי שיש שם עשרה[נג]. ובעל הנס עולה למנין עשרה[נד].

בירך בפני פחות מעשרה, יש אומרים שיצא, ויש אומרים שלא יצא, וטוב לחזור ולברך בפני עשרה בלא הזכרת שם ומלכות[נה].

אם אין לו עתה עשרה, ימתין שלושים יום שמא יזדמנו לו, המתין ולא הזדמנו יברך לכתחילה שלא בפני עשרה[נו].

אחר שבירך בשבילו הגומל

אם בירך אחר ואמר 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר גמלך כל טוב',

---

[כה] **שו"ע** (שם סי' ריח ס"ה). וכמו שעשה מר בריה דרבינא כמובא בסוגייתנו. אבל הרמב"ם (ברכות פ"י ה"ט) כתב, 'מקום שנעשה בו נס ליחיד אותו היחיד ובנו ובן בנו מברך ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שעשה לי נס במקום הזה או שעשה נס לאבותי במקום הזה'. וכתב בכסף משנה שלא כתב לפרוט כל הניסים, משום שמשמע לו שאינו מן החיוב אלא להזכיר נס הנעשה לו במקום ההוא לבד, ומר בריה דרבינא לפנים משורת הדין הוא שעשה, וגם הרי"ף לא כתב המעשה של מר בריה דרבינא. [כו] **משנה ברורה** (ס"ק יח). [כז] **משנה ברורה** (ס"ק יט). [כח] **רמב"ם** (ברכות פ"י ה"ט), **שו"ע** (שם סי' ריח ס"ד). עיין באליה רבה (סק"ד) שהכריע שבנו ובן בנו צריכין לברך בין שנולדו קודם שקרה הנס ובין שנולדו לאחר מכן משום כבוד אביהם, ומנכד ואילך אין מברכין אלא אם כן נולדו אבותיהם אחר שקרה הנס לאביהם הראשון, שבזה הם שותפים כולם באותו הנס. משנה ברורה (ס"ק טז). [כט] **שו"ע** (שם סי' ריח ס"ג). [ל] **משנה ברורה** (סק"י). [לא] **היינו** מקום שעברו ישראל בים ביבשה. משנה ברורה (סק"א). [לב] **היינו** מקום שעברו ישראל בירדן בחרבה בימי יהושע. משנה ברורה (סק"ב). וראה בפניני הלכה בארוכה בבירור מקום זה. [לג] **שהיו** שני הרים ועמק ביניהם שהיו ישראל צריכים לעבור דרך אותו עמק, ונחבאו האמוריים במערות שעשו בהרים בצדי העמק כדי שיפלו עליהם פתאום בעברם בעמק, ונעשה נס שנדבקו ההרים זה בזה בעבור ארון ברית ה' עליהם ונהרגו כולם שם. משנה ברורה (סק"ג). [לד] **שהושלכו** מן השמים על האומות שנלחמו עם יהושע. משנה ברורה (סק"ד). [לה] **שעקר** הר בן שלוש פרסאות כדי להפילו על ישראל ונעשה נס שלא היה יכול להפילו. משנה ברורה (סק"ה). [לו] **שנבלעה** במקומה. משנה ברורה (סק"ו). [לז] **רמב"ם** (שם פ"י ה"ט), **שו"ע** (שם סי' ריח ס"א). [ובבית יוסף (ד"ה ומ"ש רבינו) הביא דעת הראב"ד שסובר שבכל הברכות שבמשנתנו אין מזכירים שם ומלכות, ולכן לא נזכרו במשנתנו אלא נוסחי הברכות בלי שם ומלכות, אך אין כן דעת רוב הראשונים, וכן פסק בשו"ע לברך בשם ומלכות]. כתב המגן אברהם (סק"א), לכאורה משמע שדווקא ניסים אלו וכדומה שניכר הנס מתוך המקום, שבראותנו מעברות הים נזכרים אנחנו שהמים אלו נחצו לגזרים וכן בירדן היה נס במים גופא, וכן אבני אלגביש יודעים אנו שאלו הם האבנים שבהם נעשה הנס, אבל בלא"ה כגון בבואנו סמוך לירושלים שקרה שם נס בעת מלחמת סנחריב שיצא מלאך ה' והמית כל המחנה אין מברכין על כגון זה שעשה נסים, שאין הנס ניכר מתוך המקום, מיהו על נס שלו אפי' אין ניכר מתוך המקום כל שמגיע למקום ששם קרה הנס מברך. משנה ברורה (סק"ז). [לח] **ביאור הלכה** (ד"ה מברך). [לט] **ביאור הלכה** (ד"ה במקום הזה). [מ] **אף** שלא היתה ישראלית, ואין מברכים 'דיין האמת' על צרה שאירעה לנכרי, כאן אנו מצטערים על שלא הועילה זכותו של אברהם להצילה, שזה מורה על תוקף הדין. שער הציון (ס"ק כג).

[מא] **שו"ע** (שם סי' ריח ס"ח). זוכר הצדיקים, שזכר הקב"ה את אברהם. ומשמע לכאורה שעל קברו של לוט אינו מברך כלל ששם אינו ניכר זכירת הצדיקים, ורק כשרואה אשתו שנעשה נציב מלח, מברך שם גם בשביל לוט, ואף על פי שאינו רואה את קברו, משום שבאותו מקום ובאותה שעה בודאי היה כח תוקף הדין ואעפ"כ זכר הקב"ה את אברהם והציל בעבורו את לוט. משנה ברורה (ס"ק ס-ח). [מב] **משנה ברורה** (סי' ריט סק"ב). [מג] **אפילו** לא קמה עליהם סערה בים. ואם עברו בנהר שמהלכין בו באניות או בדוברות עצים כמו שדרך בנהרות הגדולים, ולא בים, למנהג ספרד מברך ולמנהג אשכנז לא יברך. ביאור הלכה (ד"ה יורדי). [מד] **רמב"ם** (שם פ"י ה"ח), **שו"ע** (שם סי' ריט ס"א). [מה] **שו"ע** (שם). [מו] **משנה ברורה** (סק"ג). [מז] **משנה ברורה** (סק"א). ואפילו אם שהו בהם כמה ימים. שער הציון (סק"א). [מח] **ביאור הלכה** (ד"ה חבוש), עיי"ש שהאריך. וכתב עוד שיש להסתפק בחבוש מחמת נפשות ונגמר דינו לישיבת בית האסורים, אם יברך הגומל ביציאתו משם, כיון שלא היה לו חשש סכנה, ונוטה לברך, כיון שעל כך גופא שלא דנוהו אלא לישיבת בית האסורים יש לו לברך. ובמקומות שהישיבה גופא היא סכנה, כמו שידוע שיש בתי אסורים על פשעים גדולים שהישיבה בהם זמן מרובה הוא סכנת נפשות, בודאי צריך לברך כשיצא משם. עוד הביא דעת יש מי שאומר שאין מברך הגומל אלא אם היה אסור בכבלי ברזל דווקא, ודחה דבריו.

[מט] **משנה ברורה** (סק"ג). [נ] **רמב"ם** (שם), וכעין זה בשו"ע (שם סי' ריט ס"ג). אך בשו"ע כתוב שהשומעין משיבין, 'מי שגמלך כל טוב הוא יגמלך כל טוב סלה'. ואם לא ענו אינו מעכב. משנה ברורה (סק"ה). ובשו"ע לא נזכר שמברך מעומד, והביאו במשנה ברורה (סק"ד) בשם הרמב"ם, וכתב שבדיעבד יצא אף בישיבה. [נא] **היינו** שוני הלכות. משנה ברורה (סק"ו). [נב] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (שם סי' ריט ס"ג). [נג] **שו"ע** (שם). [נד] **משנה ברורה** (סק"ו), והאריך בזה בשער הציון (סק"ו). [נה] **שו"ע** (שם). [נו] **משנה ברורה** (סק"ח). וראה בביאור הלכה (ד"ה וי"א שלא יצא) שהאריך בזה, והביא דעת רע"א בחידושיו שאפילו לדעת הסוברים שלא יצא אם לא בירך בפני עשרה, אין איסור לברך בלא עשרה דרך שבח והודאה, שלא גרע מאדם דעלמא שמברך על חבירו ברכה זו אף על גב שלא נתחייב כלל [וכמו שיובא להלן], וכל שכן הוא עצמו. אלא שאם יזדמנו לו אח"כ עשרה צריך לברך עוד פעם לצאת ידי חובתו לדעת הסוברים שלא יצא כל שלא בירך בפני עשרה. ואמנם לכתחלה יש ליזהר שלא לברך בלא עשרה אפילו דרך שבח והודאה, שאם יזדמנו לו אח"כ עשרה לא יוכל לברך פעם שניה דרך חובה, משום שאפשר שהלכה כדעה ראשונה שכבר יצא גם שלא בפני עשרה. אכן אם התכוין בפירוש שלא לצאת בברכה, אפשר שיכול לחזור ולברך, שאפילו למ"ד מצוות אינם צריכים כוונה היינו בסתמא, אבל לא כשהתכוין בפירוש שלא לצאת.

פניני הלכה

ולכן אם בירך אותה הזר עבר על איסור הזכרת שם שמים לבטלה, או שמא גם אם אינו אומר ברכה זו, הרי הוא עובר על איסור הזכרת שם שמים לבטלה בברכת הכהנים עצמה, במה שאומר 'יברכך ה' וישמרך' וגו', שכיון שאין הברכה שייכת אלא בכהנים, אם בירך אותה הזר עבר על הזכרת שם שמים לבטלה, אף על פי שלא הקדים לה ברכת 'אשר קדשנו'.

ועיי"ש שדן עוד לחלק בין נשיאת כפים במקדש לנשיאת כפים בחוץ. וכן נקט במגן גבורים (סי' קכח שה"ג סק"ג) שרק בברכת כהנים בפנים יש איסור בברכה עצמה, אבל בחוץ האיסור הוא רק בברכת 'אשר קדשנו', ובזה ביאר מה שלא מנו במנחות (יח:) את נשיאת הכפים בפנים ונשיאת הכפים בחוץ כשתי עבודות אלא נמנים שם כעבודה אחת. ובביאור דברי המגן אברהם כתב הנודע ביהודה שיש לפרש בין אם נאמר שהאיסור הוא בברכת הכהנים עצמה, ובין אם נאמר שהאיסור הוא בברכת 'אשר קדשנו', ומכל מקום מסיק שהמכוון יותר הוא שהאיסור הוא בברכת כהנים ממש, ולא בברכה שלפניה.

אך רבים מהאחרונים חלקו על הנודע ביהודה, ונקטו בפשיטות שאין שייך איסור הזכרת שם שמים לבטלה בזר שאומר את פסוקי ברכת כהנים, כיון שאין בהם ברכה בשם ומלכות. וכן כתב בקרן לדוד (גריינוואלד, קונטרס אחרון לסי' כד), שדברי הנודע ביהודה נפלאו מאוד, שבודאי פשוט שאין איסור הזכרת שם שמים לבטלה בהזכרת השם באמירת פסוק כצורתו, ולא יהא אלא כקורא בתורה שאין בו איסור. ואם משום שמתכוין לברך בזה את חבירו הרי הוא עובר, הרי זה תימה, שלדבריו יהיה אסור לזר לברך את חבירו אפילו שלא בשעת נשיאת כפים, משום מזכיר שם שמים לבטלה, ולא שמענו מעולם דבר זה. ובפירוש אמרו בסוגייתנו, שהתקינו שיהא אדם שואל את שלום חבירו בשם, שנאמר (רות ב ד) 'והנה בועז בא מבית לחם ויאמר לקוצרים ה' עמכם ויאמרו לו יברכך ה'', וכיון שמודה הנודע ביהודה שאין איסור לזר לברך ברכת כהנים, אין חילוק לענין הזכרת השם בין פסוקי ברכת כהנים לשאר ברכות בשם. וכעין זה כתב בכתב סופר (שו"ת, או"ח סוף סי' יג) שאין איסור הזכרת שם שמים לבטלה, כיון שהוא כמזכיר פסוקים שיש בהם שם.

גם במרכבת המשנה (מהלכות אסורות פי"ד ה"ז) כתב שפשוט שאיסור עשה שמזכיר שם שמים לבטלה הוא רק כשמברך הברכה שלפני נשיאת כפים, משום שאינו יכול לברך 'וצונו' ולא נצטוה, אבל בנשיאת כפים עצמו ודאי אין בו משום שם שמים לבטלה, כיון שאין איסור באמירת פסוק עם שם ה'. וכמו באחד שהתחיל לומר ברכה על מאכל ונפל מידו, כל עוד שאמר רק 'ברוך אתה ה'' יכול לסיים 'למדני חוקיך' ואין בזה שום איסור כיון שהוא פסוק בתהלים (קיט יב). ועיי"ש שהביא ראיה לדבר שאין איסור הזכרת שם שמים לבטלה כשלא הזכיר מלכות.

אמנם בפרי מגדים (פתיחה להל' ברכות ריש סי' רב) כתב, שבברכה בלי שם ומלכות עובר גם כן ב'לא תשא' (שמות כ ו), וכן כתב בביאור הלכה (סי' ריד ס"א ד"ה ולא) בשמו, וכן נקט בהלכות קטנות (שו"ת, ח"ב סי' א) בפשיטות שגם בלי הזכרת מלכות עובר ב'לא תשא'. ועל פי זה הקשה בהלכות קטנות היאך מותר לומר הפסוק (תהלים קיט יב) 'ברוך אתה ה' למדני חקיך' [כדי להנצל מאיסור ברכה לבטלה], והרי גם בזה יש משום איסור הזכרת שם שמים לבטלה, ואף על פי שאינו מזכיר מלכות. ותירץ שכיון שהוא כקורא בתורה אין איסור בדבר [והוא כעין דברי האחרונים הנ"ל].

נד:

חיוב ברכת הגומל והבאת קרבן תודה

בגמרא אמר רב יהודה אמר רב, ארבעה צריכים להודות, יורדי הים, הולכי מדברות, ומי שהיה חולה ונתרפא, ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא. ולמדם מהמבואר בתהלים (קז) שנזכרו שם הולכי מדבריות, חבוש בבית האסורים, חולה שנתרפא ויורדי הים שיצאו מצרתם, וכתוב בסוף כל ענין 'יודו לה' חסדו'. מה מברך, אמר רב יהודה 'ברוך גומל חסדים טובים'. ומבואר בראשונים (תוספות הרא"ש ד"ה ארבעה ועוד) שברכת הגומל נתקנה כנגד אלו החייבים בקרבן תודה, והם המנויים בפרק זה שנאמר (שם פסוק כב) 'ויזבחו זבחי תודה'.

ועונה אמן, יצא[נז]. וכן אם אמר 'בריך רחמנא מלכא דעלמא דיהבך לך', ועונה אמן, יצא[נח], שאין נוסח הברכה מעכב[נט].

אפילו מי שאינו קרובו יכול לברך[ס].

נוסח ברכת המברך על קרוביו

נוהגים קצת אנשים שכשיולדות נשותיהם וחוזרות לבורין עומדים ומברכים ברכת הגומל, והיא תענה אמן על ברכתו, ויוצאת בזה. ונוסח הברכה יאמר 'הגומל לחייבים טובות שגמלך כל טוב'. בירך שלא בפניה, יאמר 'שגמל לאשתי כל טוב'. ואם הוא מברך על אביו או רבו, יאמר 'בא"י אמ"ה שגמל לאבי' או 'לרבי' 'כל טוב'. ואם מברך בפניו 'יאמר שגמלך כל טוב'[סא].

הצריכים שימור

אלו צריכין שימור מהמזיקין, חולה, חיה, חתן וכלה, אבל ותלמיד חכם בלילה כשעומד יחידי באישון לילה ואפלה[סב]. איזהו שימור, שלא יצא יחידי לשוק ולכל מקום שרבים מצויים שם, וגם בביתו לא ישב לבדו. וחתן וכלה וחולה וחיה ואבל צריכים שימור אף ביום[סג].

נה.

המעיין בתפילתו

אל יחשוב המתפלל שהוא ראוי שיעשה הקב"ה בקשתו כיון שכוונתי בתפלתי, כי אדרבה זה מזכיר עונותיו של אדם שעל ידי כך מפשפשין במעשיו לומר בטוח הוא בזכיותיו, אלא יחשוב שיעשה הקב"ה בחסדו. ויאמר בלבו מי אני, דל ונבזה, בא לבקש מאת מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, אם לא מרוב חסדיו שהוא מתנהג בהם עם בריותיו[סד].

מאריך על שולחנו

לעולם כשיאכל אדם ישב במקומו או יטה על שמאל, ולא יהלך ולא ירכב ולא ייגע ולא יזעזע גופו ולא יטייל עד שיתעכל המזון שבמעיו, וכל המטייל אחר אכילתו או שיגע הרי זה מביא על עצמו חלאים רעים וקשים[סה].

מאכלים המביאים חולי

יש מאכלות שהם רעים ביותר עד מאד וראוי לאדם שלא לאוכלן לעולם, כגון הדגים הגדולים המלוחים הישנים, והגבינה המלוחה הישנה, והכמהין ופטריות והבשר המליח הישן, ויין מגתו, ותבשיל ששהא עד שנדף ריחו, וכן כל מאכל שריחו רע או מר ביותר, הרי אלו לגוף כמו סם המות, ויש מאכלות שהן רעים אבל אינן כמו הראשונים לרוע, לפיכך ראוי לאדם שלא לאכול מהן אלא מעט ואחר ימים הרבה, ולא ירגיל עצמו להיות מזונו מהם או לאוכלן עם מזונו תמיד, כגון דגים גדולים וגבינה וחלב ששהה אחר שנחלב כ"ד שעות, ובשר שורים גדולים ותישים גדולים והפול והעדשים והספיר ולחם שעורים ולחם מצות והכרוב והחציר והבצלים והשומים והחרדל והצנון, כל

[נז] **והוא** ששמע הברכה מתחילתה ועד סופה, והתכוין לצאת בה, וענה אמן. משנה ברורה (ס"ק יא). ועיין ביאור הלכה (ד"ה וענה אמן) שביאר כמה טעמים לכך שלא יצא אפילו בדיעבד אם לא ענה אמן. [נח] שו"ע (שם סי' ריט ס"ד). ואפילו לכתחילה יכול לפטור עצמו בכך. משנה ברורה (ס"ק יב). ואין זו ברכה לבטלה מן המברך, אע"פ שלא נתחייב בברכה זו, הואיל ואינו מברך רק דרך שבח והודאה על טובת חבירו ששמח בה. רמ"א (שם). הרמב"ם השמיט לגמרי הלכה זו, וצ"ע טעמו. ביאור הלכה (ד"ה ואין זה). [נט] משנה ברורה (סק"ד) ושער הציון (סק"ה). [ס] משנה ברורה (סק"י). [סא] משנה ברורה (ס"ק יז). [סב] משנה ברורה (סי' רלט סק"ט), וכמבואר בסוגייתנו. [סג] ערוך השולחן (אהע"ז סי' סד ס"ג). [סד] שו"ע (או"ח סי' צח ס"ה). [סה] **רמב"ם** (דעות פ"ד ה"ג). ולא ציינו בנושאי כלים מקורו. ובאם הבנים (על הרמב"ם שם) כתב, שנראה כי זהו רמיזת מאמרם בסוגייתנו שהמאריך על שולחנו מאריכין לו ימיו ושנותיו, והוא שכפי מנהג הרפואה נכון שלא ילך תיכף אחר אכילה, אלא אחר זמן העיכול יקום ויתהלך לטייל את עצמו לאט לאט, ואם ילך בטיול מיד אחר אכילה מעותד לחולאים, ומתוך חוליו שמא ימות קודם זמנו, ולכך רמזו חכמים באמרם 'המאריך על שולחנו', רצ"ל שמסתמא אינו זז ממקומו מיד, אלא עושה כהוראת הרמב"ם, בזה גורם שיתארכו ימיו ושנותיו ולא יפגע בחולי וימות קודם זמנו, כיון שע"י שמאריך בשולחנו ואינו קם ממקומו של שולחן יתעכל מזונו וכאמור.

פניני הלכה

והאחרונים דנו בחיוב הבאת קרבן תודה ובחיוב ברכת הגומל בארבעה אלו שצריכים להודות שנלמד מפסוקים אלו, אם חיוב גמור הוא או לא, ואם נחשב כדברי תורה או כדברי חכמים. הלבוש (או"ח סי' ריט ס"א) כתב, שהודאה זו דוד המלך ע"ה צוה עליה במזמור ק"ז המתחיל 'הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו', והזכיר שם באותו מזמור בפירוש אלו הארבעה. ומבואר מדבריו שהוא חיוב מציוויו של דוד המלך. ובפרי מגדים (א"א הקדמה לסי' ריט) הביא דבריו, והוכיח מהגמרא (מנחות פב.) והרמב"ם (מעשה הקרבנות פט"ו הט"ז) שהבאת קרבן על נס אינה חיוב מן התורה, ורש"י (ויקרא ז יב) שכתב על הפסוק 'אם על תודה יקריבנו' שצריכים להביא קרבן על נס שאירע לאלו הארבעה שצריכים להודות, כוונתו שהוא רק חיוב מדרבנן, ומה שכתוב בתורה שמביא קרבן תודה הוא בנדבה או בנדר אבל לא בתורת חיוב. אך שוב כתב, שמשמע שעל כל פנים יש לחיוב זה דין דברי קבלה, שספר תהלים נאמר ברוח הקודש כמו מגילת אסתר, ובבית יוסף (שם סי' תרפו ד"ה אפילו הכי) כתב בשם בעל המאור (מגילה ה:) שלמגילת אסתר יש דין של דברי קבלה, ודברי קבלה כדין תורה הם. ואם כן הוא הדין לתהלים, שהדינים הנלמדים ממנו יש להם תוקף של דברי קבלה.

וכתב הפרי מגדים, שכיון שבספק דברי קבלה הולכים בהם לחומרא כמו בשל תורה [וראה בשדי חמד (פאת השדה מערכת ד כלל כה) שהביא מחלוקת הפוסקים בזה], א"כ מי שמסופק אם בירך הגומל או לאו צריך לחזור ולברך, ומכל מקום יברך בלא שם ומלכות, כיון שהברכות אינן מעכבות ורק עצם ההודאה מעכבת.

בשדי חמד (אסיפת דינים פאת השדה מערכת ברכות סי' יג) דן, אם מפסוקים אלו שבתהלים למדו חכמים שיש חיוב להביא קרבן תודה ולברך ברכת הגומל, או שמא אין הקרבת הקרבן ואמירת הברכה חובה אלא רשות. ובשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' פח) הוכיח שאין חיוב להביא קרבן תודה, ממה שאמרו (תורת כהנים צו ו) שקרבן תודה בא מן המעשר, והרי ההלכה היא שכל דבר שבחובה אינו בא מן המעשר אלא מן החולין (מנחות פב.), ואם כן מוכח שקרבן תודה אינו חובה. ועיי"ש שכתב אף בדעת רבו החתם סופר (שו"ת, או"ח סי' נא), שלא רק ביורדי הים אין חיוב להביא קרבן תודה אלא נדבה בלבד, אלא גם בשלושה הראשונים המוזכרים בתהלים כן הוא, שאין חיוב בהבאת קרבן התודה אלא נדבה היא, עיי"ש.

ובכלי חמדה (קונטרס המילואים ויקרא אות ג) כתב, שמה שכתב החתם סופר שביורדי הים אין חיוב להביא קרבן תודה, גם הוא מודה שמי שבא לידי סכנה בזמן שירד בים חייב להביא קרבן תודה, ורק אם לא הסתכן אינו חייב. ודייק כן מדברי רבינו גרשום (מנחות עט:), שכתב שאם היה מפרש בים ונסתכן חייב בקרבן תודה, ומשמע שאינו חייב על שהיה מפרש בים אלא אם כן הסתכן.

ברכת 'הגומל' בשביל חבירו

בגמרא הובא מעשה ברב יהודה שחלה והבריא, נכנסו רב חנא בגתדתא ורבנן לבקרו, ואמרו לו 'בריך רחמנא דיהבך ניהלן ולא יהבך לעפרא', אמר להם פטרתם אותי מלהודות. וכתב בתורת חיים (סנהדרין צד. ד"ה אלי), שמוכח מכאן שאם בירך אחר ואמר 'ברוך ה' אשר גמלך טוב' וכו', והמחויב להודות ענה אמן, יצא, ומשמע שאפילו לכתחילה אפשר לעשות כן. וביאר בזה מה שאמרו (סנהדרין שם) שגנאי הוא למשה וששים ריבוא שלא אמרו 'ברוך' עד שבא יתרו ואמר 'ברוך ה'' (שמות יח י), ולכאורה קשה מה המעלה באמירת 'ברוך ה'' ולמה לא הועילה שירת 'אז ישיר' שאמרו משה ובני ישראל, ועוד קשה שהיה לגמרא לומר שגנאי הוא למשה וששים ריבוא שלא אמרו ברוך ובא יתרו ואמר ברוך, ולמה אמרו הלשון 'עד שבא יתרו' שמשמע שעד שבא יתרו לא אמרו וכשבא יתרו אמרו. ולפי המבואר בסוגייתנו שיכולים לצאת ברכת הגומל בעניית אמן על ברכתו של אחר, ביאר דברי הגמרא שם, שבשעה שאמר יתרו לפני משה וכל ישראל 'ברוך ה' אשר הציל אתכם' וגו', מסתמא כולם ענו ואמרו אמן על ברכתו, שהרי השומע איזה שבח או ברכה מפי מברך חייב לענות אחריו אמן, ונמצא שע"י ברכתו של יתרו יצאו משה ובני ישראל ידי חובתם להודות. ולכך אמרו בגמרא שגנאי הוא למשה ושישים ריבוא שלא אמרו 'ברוך' עד שאמר יתרו.

וכן כתב בספר שפתי כהן (פר' יתרו) וז"ל, ויאמר יתרו ברוך ה' וגו', זו ברכה ראשונה שנזכרה בתורה והיתה על ידו של יתרו, לכוונה שאמרתי, ובריך ברכת הגומל כמו שאמרו ז"ל שאם היה חייב לברך ובא אחר ובריך 'ברוך אשר גמלך כל טוב' ואמר אמן יצא ידי חובתו, לזה ישראל היו חייבין לברך ובא יתרו וברך, שהוא אסתלקותא דקוב"ה יותר מברכתם של ישראל, והוציאם ידי חובתם. עכ"ל.

ברכת הגומל ביולדת

וכתב בתורת חיים (שם) שנראה לבאר בזה מה שנוהגים שמי שילדה אשתו, כשעומדת אחר לידתה והולכת לבית הכנסת, אז בעלה קורא בתורה, ויש מקומות שהגבאי מחויב לקרותו. והוא לפי שהאשה צריכה להודות על הנס שילדה בשלום, והמנהג בכל החייבים לברך 'הגומל' שמברכים בשעה שקורא בתורה לפרסם הדבר, וגם כשאומר 'ברכו את ה' המבורך' וכו' הרי זה כהודאה כיון שברכה והודאה כאחד הם, ונמצא שעל ידי שבירך הבעל 'ברכו' בקריאת התורה יצאה האשה ידי חובתה בברכת 'הגומל'. ויש למנהג זה סמך במזמור לתודה, שנאמר (תהלים ק ד) 'הודו לו ברכו שמו', ורומז שאפשר להודות גם על ידי אמירת 'ברכו'. ולפי שאין אשה קוראה בתורה, לכך בעלה מודה תחתיה. ולפי זה צריך הבעל להתכוין לכך כשאומר 'ברכו את ה' המבורך', שנותן ברכה והודאה לה' בשביל אשתו. ובזה יצאה האשה ידי חובתה, כמו שנתבאר שבברכת הודאה אם בירך אחר בשביל חבירו יצא, וכל שכן בבעל ואשה שכגוף אחד הם, וכל שכן כשהאשה אומרת אמן על ברכתו, שנפטרת בזה מלהודות.

ובאליה רבה (סי' ריט סק"ה) הביא דברי התורת חיים, והביא עוד (שם ס"ק יב) שבכנסת הגדולה (שם הגב"י) תמה על המנהג שאין הנשים מברכות 'הגומל', וכתב שגם הנשים יברכו ברכת הגומל בפני עשרה ולפחות בפני איש אחד או נשים, ואם בירכה בינה לבין עצמה יוצאת. ובאליה רבה כתב, שכיון שעיקר עונשה של אשה הוא בשביל בעלה, לכן יותר טוב שהבעל יאמר עבורה 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר גמלך' וכו', והיא תענה אמן, ואף על פי שהעלה (שם ס"ק יא) שאוהביו וקרוביו לא יברכו עליו לכתחילה, מכל מקום בזה יש לסמוך על הפוסקים שמברכים, שאשתו כגופו. והביאו במשנה ברורה (ס"ק יז).

ובשער אפרים (שער ד סכ"ח) פסק, שבעלה של היולדת העולה לתורה בשבת הראשונה שהולכת היולדת לבית הכנסת, אינו מברך ברכת הגומל, ומכל מקום כשאומר ברכו יש לו לכוין שנותן הודאה בשביל אשתו, ואם האשה נמצאת שם בשעה שעולה בעלה לתורה, טוב שתכוין דעתה לשמוע כשאומר הברכות ותענה אמן. וביאר בפתחי שערים (ס"ק כא), שמעיקר הדין יש לנהוג כמו שכתב באליה רבה שיאמר לה בעלה 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר גמלך', כיון שברכה זו היא חובה על הנשים כמו על האנשים. אלא שקיצר בדבר ולא כתב שמעיקר הדין צריכה האשה לברך, כיון שבני אדם מזלזלים בברכה זו מתוך קלות דעת כמו שמקילים בכמה עניינים, ואין נוהגים שהנשים תברכנה, וכיון שקרוב שלא ישמעו מאחר שלא הורגלו בכך, מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים.

ובקצות השולחן (סי' סה בדה"ש סק"ז) כתב, שמנהג העולם [בא"י] שנשים יולדות מברכות, ועושים מנין בבית היולדת לתפילת מעריב, ואז מברכת. וציין לדברי השדי חמד (מערכת ברכות סי' ג) שגם בלילה יכולים לברך. ובשו"ת מנחת שלמה (תנינא סי' ס אות י) כתב, שהטעם שנשים אינן נוהגות לברך הוא מפני הצניעות שכבודה בת מלך פנימה, ורק ביולדת הואיל וכרגיל הקרובים מתאספים בבית וגם חייבת בקרבנות, רבים נוהגים בירושלים בברכה זו, ויש שרק באות לביהכנ"ס לשמוע 'ברכו', אבל במפלת אע"ג שחייבת בקרבן, מכל מקום כיון שאין כלל אסיפת קרובים אינן מברכות.

נה.

נתינת מלח על השולחן, הגשת המזון בעצמו לשולחן

בגמרא דרשו רבי יוחנן ורבי אלעזר את הכתוב (יחזקאל מא כב) 'המזבח עץ שלוש אמות גבוה וארכו שתים אמות ומקצעותיו לו וארכו וקירותיו עץ וידבר אלי זה השלחן אשר לפני ה'', פתח הכתוב במזבח וסיים בשולחן, ללמד שכל זמן שבית המקדש קיים מזבח מכפר על ישראל, ועכשיו שולחנו של אדם מכפר עליו. ונידון סוגייתנו הוא על המאריך בשולחנו כדי שיבואו עניים ויתן להם לאכול, והכפרה בשולחן היא על ידי צדקה זו. והפוסקים למדו כמה עניינים והלכות ממה שמדמים שולחן למזבח, וכמו שהביא הרמ"א (או"ח סי' קסז ס"ה) שמצוה להניח על כל שולחן מלח קודם שיבצע, כי השולחן דומה למזבח והאכילה כקרבן, ונאמר (ויקרא ב יג) 'על כל קרבנך תקריב מלח'.

אמנם בביאור הגר"א כתב שמקור דברי הרמ"א הם בגמרא בחגיגה (כז.), שגם שם הובאה מימרא זו ששולחנו של אדם מכפר עליו כמו מזבח. ותמה באורח נאמן (שם ס"ק לג) למה לא הביא הגר"א מדברי הגמרא בסוגייתנו הקודמים לגמרא בחגיגה. ותירץ בן המחבר, שבסוגייתנו הובאה מימרא זו אחרי שהובאו דברי רב יהודה שהמאריך בשולחנו מאריך ימים כיון שאם יבוא עני ויבקש ממנו לחם יוכל לתת לו, ומשמע שהטעם ששולחנו של אדם מכפר עליו הוא משום מצות הצדקה שמקיים בו שנותן מלחמו לעני, ויש ללמוד

אלו מאכלים רעים הם אין ראוי לאדם לאכול מאלו אלא מעט עד מאד ובימות הגשמים, אבל בימות החמה לא יאכל מהן כלל, והפול והעדשים בלבד אין ראוי לאוכלן לא בימות החמה ולא בימות הגשמים, והדלועין אוכלין מהן בימות החמה[סו].

קינוח בצרור שקינח בו חבירו

לא יקנח בצרור שקנח בו חבירו, מפני שמביא את האדם לידי תחתוניות[סז]. אבל אם קנח הוא עצמו בו או שיבש או שקנח מצד אחר, אין חשש בדבר[סח].

קראוהו לעלות לתורה ואינו עולה

מי ששונא לש"צ [הקורא בתורה], לא יעלה לספר תורה כשקורא התוכחה[סט]. ויש אומרים שיותר טוב שיעלה, משיכנס לעונש על שהוא מבזה כבוד התורה ואינו עולה אחר שקראוהו. ואם יודע שהקורא שונאו ומתיירא שמא יקראוהו, יצא בין גברא לגברא מבית הכנסת עד שיקראו אחר ויכנס אחר כך[ע].

מי שנותנים לו לברך ברכת המזון ואינו מברך

מי שנותנים לו לברך ואינו מברך, מקצרים ימיו[עא].

להימלך בציבור למינוי פרנס

אף על פי שיכולים המלך והשר למנות דיין כשהוא גמיר וסביר, ודיניו דין מכלל דינא דמלכותא להושיב דיינים ושופטים מי שירצו, מכל מקום מי שעושה זה בלא רשות הקהל, מצער הצבור ועתיד ליתן את הדין[עב].

דרך השגת הנבואה

[**הנכון** להיות נביא על פי מידותיו], כשיכנס לפרדס וימשך באותן הענינים הגדולים הרחוקים, ותהיה לו דעה נכונה להבין ולהשיג, והוא מתקדש והולך ופורש מדרכי כלל העם ההולכים במחשכי הזמן, והולך ומזרז עצמו ומלמד נפשו שלא תהיה לו מחשבה כלל באחד מדברים בטלים ולא מהבלי הזמן ותחבולותיו, אלא דעתו פנויה תמיד למעלה קשורה תחת הכסא להבין באותן הצורות הקדושות הטהורות, ומסתכל בחכמתו של הקדוש ברוך הוא כולה מצורה ראשונה עד טבור הארץ ויודע מהן גדלו, מיד רוח הקודש שורה עליו[עג].

חלום אחר צער גדול

כל שיש לאדם צער גדול ואחר כך רואה בחלומו חלום רע, אינו צריך לדאוג עליו ולא לעשות הטבת חלום[עד].

שלא לספר החלום

בענין החלומות רבו הפרטים, ויש שייעצו לבלי לספר לאחרים החלום הרע, ולא יפתרנו, ואז אין בו ממש[עה].

ההפרש בין חלומות לנבואה

הלא המעוננים והקוסמים אומרים מה שעתיד להיות, ומה הפרש יש בין הנביא ובינם, אלא שהמעוננים והקוסמים וכיוצא בהן מקצת דבריהם מתקיימין ומקצתן אין מתקיימין, כענין שנאמר (ישעיה מז יג) 'יעמדו נא ויושיעוך הוברי שמים החוזים בכוכבים מודיעים לחדשים מאשר יבאו עליך', מאשר ולא כל אשר, ואפשר שלא יתקיים מדבריהם כלום אלא יטעו בכל, כענין שנאמר (שם מד כה) 'מפר אותות בדים וקוסמים יהולל', אבל הנביא כל דבריו קיימין, שנאמר (מלכים ב' י י) 'כי לא יפול מדבר ה' ארצה', וכן הוא אומר (ירמיה כג כח) 'הנביא אשר אתו חלום יספר חלום ואשר דברי אתו ידבר דברי אמת מה לתבן את הבר נאם ה'', כלומר שדברי הקוסמים והחלומות כתבן שנתערב בו מעט בר, ודבר ה' כבר שאין בו תבן כלל[עו].

נה:

הטבת חלום

הרואה חלום ונפשו עגומה עליו, ייטיבנו בפני שלשה האוהבים אותו, ויאמר בפניהם חלמא טבא חזאי, ויאמרו לו טבא הוא וטבא ליהוי וכו'[עז]. ואפילו אין בחלום משמעות לרע, כל שנפשו עגומה עליו יעשה כסדר הזה[עח], ואפילו אם מתענה תענית חלום[עט]. ולשון זה צריך שיאמרוהו העונים ג' פעמים, ויש אומרים שיאמרוהו ז' פעמים. ובסוף ההטבה יאמרו

[סו] **רמב"ם** (שם פ"ד ה"ט). וציין בעבודת המלך (על הרמב"ם שם) למבואר בסוגייתנו ששדרו של דג ודג מליח מביא לידי תחתוניות. ועיי"ש שהביא מקורות מסוגיות הש"ס לשאר דברי הרמב"ם. ולענין חלב וגבינה ציינו בעבודת המלך וקרית מלך למבואר להלן (נז:) שהחלב והגבינה הם מעשרת הדברים המחזירים את החולה לחליו. גם לענין בשר שוורים גדולים ותיישים גדולים ציין בקרית מלך למבואר להלן (שם) לענין בשר שור, בשר שמן. [סז] **שו"ע** (שם סי' ג סי"א), וכמבואר בסוגייתנו. [סח] **משנה ברורה** (ס"ק יט). [סט] **רמ"א** (שם סי' נג סי"ט), שכיון שהוא שונא לש"ץ מסתמא הש"ץ ג"כ אינו אוהבו, כי כמים הפנים לפנים וגו', ואולי יכוין הש"ץ הקורא בהתוכחה נגד פניו, וחשש סכנה היא לו. ולכן סובר הרמ"א שאפילו קראוהו לא יעלה. משנה ברורה (ס"ק נח). [ע] **משנה ברורה** (שם). וכמבואר בסוגייתנו שמי שנותנין לו ספר תורה לקרות ואינו קורא מקצרים לו ימיו ושנותיו, ואדרבה בכך שעולה לכבוד התורה שומר מצוה לא ידע דבר רע. משנה ברורה (שם). ומכל מקום כתב בשו"ע (שם סי' קלט ס"א) שבמקום שנהגו שהעולה עצמו קורא בקול רם, אם לא סידר תחילה הפרשה פעמים שלש בינו לבין עצמו, לא יעלה, וביאר במשנה ברורה (סק"א) שאף על פי שקראוהו לעלות ואחז"ל ג' דברים מקצרים ימיו של אדם ואחד מהן מי שנותנין לו ס"ת לקרות ואינו קורא, כאן לא יעלה, מפני שצריך מתחילה לסדר בינו לבין עצמו. ובאליה רבה (סי' קלט סק"ג) הביא שבעולת תמיד (סק"ה) הקשה, למה השמיט השו"ע הדין המבואר בסוגייתנו שלשה דברים מקצרים ימים של אדם, מי שנותנים ס"ת לקרות ואינו קורא ע"כ. ובשיירי כנסת הגדולה (הגהות טור אות ד) תמה כן על הרמב"ם וטור שהשמיטו, ואין הקושיא על השו"ע כלל שנמשך אחר הרמב"ם וטור. ובעיקר התמיה כתב האליה רבה, שיש לומר שהם סוברים שאין הקפידא אלא בזמן הש"ס שהיה קורא העולה ולא החזן. [עא] **שו"ע** (שם סי' רא ס"ג). כלומר אורח שנותנים לו לברך ברכת המזון, ואינו מברך מקצר ימיו משום דבדין שהאורח מברך לבעה"ב ובזה שנמנע לברך את בעה"ב שהוא מזרע אברהם שנאמר בו (בראשית יב ג) 'ואברכה מברכיך', ומכלל הן אתה שומע לאו, נמצא גורם קללה לעצמו. וכתב המגן אברהם (סק"ה) שדווקא כשמברכין על הכוס, שאז החיוב על האורח לברך את בעה"ב. ונראה שכוונתו לומר שבלא כוס אין גורם קללה, אבל בודאי אין נכון לאדם לדחות מצוה הבאה לידו. משנה ברורה (ס"ק יד). וצ"ע כהיום שבלאו הכי המנהג אצל כל אורח לומר 'הרחמן הוא יברך את בעל הבית' וכו', אם שייך כלל ענין זה של גרימת קללה לעצמו כשאינו מזמן. שער הציון (ס"ק יד). [עב] רמ"א (חו"מ סי' ג ס"ד). וכתב בביאור הגר"א (ס"ק כט), שמקורו בסוגייתנו שאין ממנים פרנס על הציבור בלי להימלך בציבור תחילה. ובפתחי תשובה (סק"ח) הביא בשם האורים ותומים (אורים ס"ק יג) שכתב שיש בזה גם חרם ר"ת ורשב"ם וראב"ן וק"ן רבנים, ובעוונותינו הרבים פשתה נגע צרעת ממארת הזה בזמנינו כו', וחובה על רבני הזמן לעשות גדר בזה. ובחתם סופר (שו"ת חו"מ סי' יח-כב) עמד בפרץ בכל כח ועוז נגד הפורצים גדר עולם בענין זה, והזכיר דברי הגמרא בסוגייתנו, אמר רבי יצחק אין מעמידין פרנס על הציבור אא"כ נמלכין בציבור, וכתב (סוף סי' יט) שנראה שכל האמור בסוגייתנו ובחרם הקדמונים הכל הוא בימים קדמונים שהיה רק לענין לדון בכפיה ולהיות מושל העיר ואינו נוטל פרס מהקהל, ולא היה השר כופה רק פלוני ימשול, וזהו מדינא דמלכותא, רק שאינו מדרך המוסר שהרב יקבל ממשלתו בלי רצון הציבור. אך לכוף הציבור ליתן לו פרס והספקתו והכנסתו, זה אינו מדינא דמלכותא, כי אילו יכוף שר לשכור לו דווקא פועל זה למלאכתו ולא פועל אחר, זה אינו מחוק המלך, וא"כ כל פרוטה שנוטל הרב מהכנסות הרבנות ע"פ כפיית השר גזל הוא בידו, עיי"ש עוד. [עג] **רמב"ם** (יסודי התורה פ"ז ה"א). והביא בדברי ירמיהו (על הרמב"ם שם) מה שכתב הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ב פל"ב), שדעתו נגד האומרים שאחרי ההכנות הנפשיות, הנבואה נמשכת בלי מניעה, ודעתו כי גם אחרי כל הכנות, ברצון ה' יתעלה אם להשפיע עליו רוחו או לא. ועל פי זה פירש בלחם משנה דברי הרמב"ם 'מיד רוח הקודש שורה עליו', דהיינו עם רצון הש"י להשרות עליו נבואה. וכתב שמקור דברי הרמב"ם כאן ובמורה נבוכים שבהכנה לנבואה עומדת החכמה בראש, הוא המבואר בסוגייתנו, אמר רבי יוחנן אין הקדוש ברוך הוא נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה, שנאמר (דניאל ב כא) 'יהב חכמתא לחכימין ומנדע לידעי בינה' וכו'. ועיי"ש שכתב שרוח הקודש שורה בהכרח על ידי ההתעסקות בחכמה, אבל נבואה תלויה גם ברצון ה'. [עד] **שער הציון** (סי' רכ סק"א). כמבואר בסוגייתנו כל חלום ולא טוות, ובתוספות רבינו יהודה ובתוספי הרא"ש (ד"ה כל) פירשו וזה לשונם, כל חלום רע שאדם רואה יש לדאוג עליו, חוץ מחלום שראה אחר התענית, לפי שישב בתענית ונצטער מחמת הענוי יראה חלום רע, עיין שם, וכן פירש גם כן בערוך (ערך טות), ומזה יש ללמוד לכל מי שהיה לו צער גדול ואחר כך רואה בחלומו חלום רע, שאין לדאוג עליו. [עה] **ערוך השולחן** (שם סי' רכ ס"א), וכמו שאמרו בסוגייתנו חלמא דלא מפשר כאגרתא דלא מקריא, ופירש רש"י (ד"ה דלא, ד"ה כאגרתא) חלום שלא פתרוהו כאגרת שלא קראוהו לא טוב ולא רע הוא, שכל החלומות הולכין אחר הפה. [עו] **רמב"ם** (יסודי התורה פ"י ה"ג). וכתב בעבודת המלך (על הרמב"ם שם) שמקור הדברים מבואר על ידי הרמב"ם עצמו בפתיחתו למשנה, וז"ל, ופרשו החכמים ענין הדבר בזה שהנבואה היא ברורה ואין בה תערובת מן הכזב כמו הבר המבורר מן התבן, והחלומות וכיוצא בהן מן הידעונים רובן כזב כתבן שיש בו גרגירי חטה, ואמרו (בסוגייתנו) כשם שאי אפשר לבר בלא תבן כך א"א לחלום בלא דברים בטלים, עכ"ל. [עז] **שו"ע** (שם סי' רכ ס"א). [עח] **משנה ברורה** (סק"א). [עט] **משנה ברורה** (סק"ג).

פניני הלכה

שדווקא כשיש שם אורחים נחשב השולחן כמזבח, משום זכות הצדקה, וגם כי גדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני שכינה (שבת קכז.), אבל שולחנו של אדם לעצמו לא נחשב כמזבח. ואם כן אין ללמוד מכאן שהלחם שאוכל בעצמו הוא כמו קרבן ושצריך להניח מלח על השולחן כנגד המלח שעל הקרבנות. ולכן ציין הגר"א לסוגיא בחגיגה, ששם הובאה מימרא זו לענין שמירת השולחן מטומאה, ומשם יש ללמוד שבכל אופן שולחנו של אדם מכפר עליו. ועיי"ש עוד שהוכיח שמקור המימרא הוא בחגיגה ולא בברכות.

וכתב בדברי ישראל (מוח"ק, ויקרא ב ח), שמכיון שעכשיו במקום המזבח שולחנו של אדם מכפר, ובמזבח יש מצוה בהגשת המנחה אצל המזבח, על כן נהג זקינו שבשעה שהגבאי בסעודה בשבת קודש הקריב אליו את הקערה עם המאכל, היה הוא עצמו נוטלה ממנו ומעמידה על השולחן לפני המסובים ולא הגבאי, כמו הכהן שהקריבו לו המנחה, והוא הגישה אל המזבח, ודי למבין.

כבוד השולחן שאוכל עליו, שיחה בסעודה בזמננו

עוד למדו הראשונים והאחרונים מדמיון שולחן למזבח, כמה עניינים בכבוד השולחן שאוכל עליו, מבואר בספר חסידים (סי' קג) שאסור להרוג כינה על שולחן שאוכלים עליו, וההורג עליו כאילו הורג על המזבח, כי השולחן הוא המזבח, שנאמר 'וידבר אלי זה השלחן אשר לפני ה''. וכן כתב גם רבינו יונה (ספר היראה ד"ה תמיד), וכן פסק במשנה ברורה (סי' קפז שעה"צ ס"ק כו). והוא הדין שאסור לעשות על השולחן שום דבר מאוס (ערוך השולחן סי"ג), או להניח עליו דבר מאוס (סידור הרב, תחילת שער ברכת המזון).

עוד כתב הספר חסידים (שם), שמטעם זה מכסים הסכינים בשעת ברכת המזון, משום שנאמר במזבח (שמות כ כה) 'כי חרבך הנפת עליה ותחלליה', והשולחן דומה למזבח.

עוד ענין בסעודה שנידון כהקרבת קרבנות במזבח, כתב באורח נאמן (סי' קע סק"ג), על המבואר בשו"ע (שם ס"א) שאין משיחין בסעודה כדי שלא יקדים קנה לושט, ובאליה רבה (סק"א, הו"ד בשערי תשובה סק"א) הביא בשם הפרישה (סק"א), שאין חוששים לזה בזמננו, לפי שאין שייך חשש זה אלא בזמנם שהיו אוכלים בהסיבה על צד שמאל ואז הושט למעלה והקנה למטה, וכשמדבר נפתח הקנה, והמאכל שלמעלה ממנה הראוי להכנס לתוך הושט יפול ויכנס לתוך הקנה ויסתכן, משא"כ בזמן הזה שאנו אוכלים ויושבים בשוה, אין לחשוש כל כך להקדמת קנה לושט.

וכתב באורח נאמן, שנראה שאף שבזמן הזה בטל הטעם שלא יקדים קנה לושט, מכל מקום מטעם אחר אין משיחים בסעודה, מפני ששולחנו של אדם מכפר כמזבח וכמבואר בסוגייתנו, ומבואר בספרי (הובא ברש"י במדבר יא טז) שחטאם של הזקנים הראשונים היה כמו שנאמר (שמות כד יא) 'ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו', שנהגו קלות ראש כמי שנושך פתו ומדבר בפני המלך. וגם השיחה בשולחן שלפני ה' היא בקלות ראש, וכל שכן כשגם תלמיד חכם שרוי בתוך הסעודה, ומבואר בגיטין (סב.) שמאן מלכי רבנן, ודאי היא קלות ראש כשאוכלים ומדברים אליהם. אמנם כתב, שלפי טעם זה אין איסור אלא בשיחה שאינה בדברי תורה, אבל שיחה בדברי תורה אין בה חשש קלות ראש ולא חשש איסור, אך חידש שיש לחשוש עוד להסתכלות בפניו של האוכל, כיון שדרך המשוחחים להסתכל זה בפני זה, ונפסק בשו"ע (שם ס"ד) שאין מסתכלין בפני האוכל ולא במנתו שלא לביישו, וטעם זה שייך אף בשיחה בדברי תורה, ולכן צריך לשוח בדברי תורה שלא בשעת האכילה, אלא בגמר האכילה קודם ברכת המזון, או בין מאכל למאכל.

נה:

ביקור חולים וניחום אבלים על ידי שונא

בשו"ת מהרי"ל (סי' קצז) נשאל, אם נכון לקיים מצות ביקור חולים בשונא. וכתב שאם הוא מהם שמצוה לשנוא אותם לפי שהם בעלי עבירה, אין מצוה לבקרם, אבל אם הוא מאותם שאסור לשנוא אותם אלא שיצר הרע של הבריות תקפה אותו לשנאותו, אדרבה מצוה לבקרו יותר מכל אדם אחר, כמו שאמרו כעין זה בבבא מציעא (לב:) שאף על פי שמצות פריקה קודמת למצות טעינה משום שיש בה צער בעלי חיים, טעינת שונא קודמת לפריקת אוהב, משום שלכוף את יצרו עדיף. וכתב שאין לומר שעדיף שלא לבקרו משום שנראה כשמח לאידו של שונאו שחלה, שאדרבה, טוב לו לחולה שישמחו שונאיו לאידו, וכמו שאמרו בסוגייתנו על רבא שביום הראשון למחלתו לא היה מגלה את חוליו, אבל אם נמשך חוליו יותר מיום אחד היה מצוה לשמשו לצאת לשוק ולהכריז שחלה, כדי שאוהביו יבקשו עליו רחמים, ושונאיו ישמחו לאידו, ושמחתם של שונאיו לאידו מועלת לו, שנאמר (משלי כד יז-יח) 'בנפל אויבך אל תשמח ובכשלו אל יגל לבך, פן יראה ה' ורע בעיניו והשיב מעליו אפו'. ומבואר שעל ידי שמחת האויב משיב ה' את חרון אפו מהחולה, והוא מתרפא.

לו (קהלת ט ז) 'לך אכול לחמך בשמחה ושתה בלב טוב יינך' וגו'[פ]. ויזכור החלום במחשבתו בשעת הטבה[פא].

מצוה בהטבת חלום

הטבת חלום מצוה, מפני שמשיב נפשו בה, ואף בשבת יכול להיטיב החלום[פב]. ולכן טוב שיעשה ההטבה בשחרית, כי זריזין מקדימין למצוה, אך אז לא יאמרו לו 'לך אכול בשמחה' וגו' אלא אם כן אינו מתענה[פג].

הטבת חלום בברכת כהנים

הרואה חלום ואינו יודע מה ראה[פד], יעמוד בשעה שהכהנים עולים לדוכן ויאמר, 'רבונו של עולם, אני שלך וחלומותי שלך' וכו', ויכוין לסיים יחד עם הכהנים, כשהציבור עונה אמן, ואם לא סיימו הכהנים עדיין, יאמר גם 'אדיר במרום שוכן בגבורה, אתה שלום ושמך שלום, יהי רצון שתשים עלינו שלום', כדי לסיים עמהם[פה]. ונכון לומר זה בשעה שמאריכים בניגון התיבות שבסוף הפסוקים[פו]. ובמקום שאין עולין לדוכן, יאמר כל זה בשעה שהשליח צבור אומר שים שלום, ויסיים יחד עם השליח צבור, שיענו הקהל אמן[פז].

אמירת 'רבון' כשלא חלם

בחוץ לארץ שאין נושאים כפים אלא ברגל, יש מקומות שנוהגים שכל הקהל אומרים תפלה זו בשעת הדוכן, אפילו אותם שלא חלמו[פח]. וביום טוב שני אין נכון לומר, אלא למי שחלם בלילה, אך נוהגים לומר אף ביום טוב שני, ומכל מקום לא יתחילו אלא ב'יהי רצון' ולא מתחילת 'רבון העולמים'[פט]. והאומרים בכל יום ודאי לא יאמרו 'רבון העולמים' אלא אם חלמו חלום בלילה[צ].

שלא לחשוש לדברי חלומות

אמרו לו בחלום מעשר שני של אביך שאתה מבקש הרי הוא במקום פלוני, אף ע"פ שמצא שם מה שנאמר לו, אינו מעשר, דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין[צא].

חלומות שמתענים עליהם בשבת

יש אומרים שבזמן הזה אין להתענות תענית חלום בשבת, שאין אנו בקיאים בפתרון חלומות לידע איזה טוב ואיזה רע. והעולם אומרים שנמצא בספרים קדמונים שעל שלשה חלומות מתענים בשבת, ואלו הן, הרואה ספר תורה שנשרף[צב], או יום הכפורים בשעת נעילה, או קורות ביתו או שיניו שנפלו[צג]. ויש אומרים הרואה יום הכפורים אפילו שלא בשעת נעילה, ויש אומרים הרואה שקורא בתורה, ויש אומרים הרואה שנושא אשה. והרואה שיניו שנפלו, דוקא שיניו, אבל הרואה לחייו שנשרו, חלום טוב הוא, שמתו היועצים עליו רעה. ונראה שהחלומות שאמרו בפרק הרואה (בסוגייתנו) שהם רעים, גם עליהם מתענין בשבת[צד], כאשר לפי פתרונם שבסוגייתנו יש בהם סכנה שמחללים עליה את השבת[צה].

במה דברים אמורים במי שדואג מחלומות אלו. אבל המצטער בתעניתו יותר משמצטער מהחלום, או שאינו מקפיד בחלום רע, לא יתענה בשבת[צו].

נו.

כתיבת 'חמור' בתפילין

בפרשה שניה של תפילין כותב 'חמר' חסר[צז].

סופר שייתר אות בתפילין

אם ייתר אות אחת בתפילין, יש לו תקנה על ידי שיגרור אותה, אם היא בסוף תיבה או בתחלתה. אבל אם היא באמצע תיבה לא, משום שכשיגרור יהיה נראה כשתי תיבות[צח]. אך לפעמים מועיל תיקון ע"י שיגררנה וימשיך האות שלפניה שתמלא מקומה[צט].

[פ] **משנה ברורה** (סק"ד). והיינו אם אינו מתענה או שמטיבים לו בערבית, וכדלהלן. שער הציון (סק"ה). [פא] **משנה ברורה** (סק"ג). ובסוגייתנו נזכרו כמה פסוקים שאומרים פותרי החלום. והנה הרמב"ם (עבודה זרה פי"א הי"ב) כתב, שהלוחש על המכה וקורא פסוק מן התורה, וכן הקורא על התינוק שלא יבעת והמניח ספר תורה או תפילין על הקטן בשביל שיישן, לא די להם שהם בכלל מנחשים וחוברים אלא שהן בכלל הכופרים בתורה, שהן עושין דברי תורה רפואת גוף ואינן אלא רפואת נפשות, אבל הבריא שקרא פסוקין ומזמור מתהילים כדי שתגן עליו זכות קריאתן וינצל מצרות ומנזקים הרי זה מותר. וכתב במשנה כסף (על הרמב"ם שם) שמה שאסר הרמב"ם לחולה לקרוא מזמורים להגן, היינו כשאינו מכוין למצות קריאה כלל אלא להגן עליו דווקא, אבל אם מכוין למצות קריאה ואגב שתצילנו זכות קריאתם, מותר גם לדעת הרמב"ם, אלא שמי שאינו חולה אף שאינו מכוין למצות קריאה מכל מקום מותר כיון שאין בו חולי ומכה, אך החולה אם מכוין בשתים דהיינו למצות קריאה ואגב שתגין עליו מותר. ובזה יישב מה שאמרו בסוגייתנו שהמטיבים החלום אומרים פסוקים, משום שכוונתם היא לשם קריאה ומכוונים גם כן שתגן עליו זכות קריאתם. [פב] **משנה ברורה** (סק"ג). [פג] **משנה ברורה** (סק"ג). [פד] **היינו** אם טוב הוא או רע. משנה ברורה (סי' קל סק"ג). [פה] **שו"ע** (או"ח סי' קל ס"א). והמגן אברהם (סק"ג) כתב שצריך לומר בין חלומות שחלמתי על אחרים ובין חלומות שחלמתי על עצמי, אבל בסידורים שלנו הנוסחא להיפך דהיינו בין שחלמתי על עצמי ובין שחלמתי על אחרים, וכן הסכים באליה רבה (סק"ג). משנה ברורה (סק"ד). וכתבו האחרונים שיסיים בתפילה זו בפעם ראשון ותשמרני כנגד מה שהכהנים מסיימים וישמרך, ובפעם ב' ותחנני כנגד ויחנך, ובפעם ג' ותרצני כנגד שלום. משנה ברורה (שם). הרמב"ם השמיט הלכה זו, ותמה על כך ביד המלך (תפלה, נשיאת כפים פי"ד הי"ג), וצידד שלדעתו לא נאמר הדברים אלא דרך עצה טובה אבל לא על צד העיכוב והחיוב. אך הקשה, למה השמיט מימרא דרבי יוחנן בהטבה של שאר ימות השנה [מובא לעיל], שמשמעות לשון הגמרא הוא דרבי יוחנן אמר מימרא זו להלכה. וכתב שאולי היה לו להרמב"ם איזה מקום בבבלי או בירושלמי לדחות כל ענין הטבת חלום מהלכה, אכן דרכו נסתרה מאתנו, ולכן גם הב"י אף דדרכו לדרוך תמיד בש"ע בפעמי רגליו של רבינו, בכל זאת הביא כל ענייני הטבת חלום של קמיה פריסת כהנים וגם ההטבה דבשאר ימות השנה הכל כמו שנאמר בגמרא. [פו] **רמ"א** (שם סי' קכח סמ"ה). [פז] **רמ"א** (סי' קל שם). ואם ראה שלא יוכל לסיים עם הש"ץ, יתחיל בשעה שש"ץ אומר 'יברכך'. משנה ברורה (סק"י). [פח] **משנה ברורה** (סק"א). שכיון שאין נושאין כפים כי אם ברגלים א"א שלא חלם לו פעם אחת בין רגל לרגל. [פט] **ביאור הלכה** (ד"ה מאן דחזא). [צ] **משנה ברורה** (סק"ט). שאין לומר תפילת 'רבון' בכל יום ויום, כי אם כשחלם בלילה שלפניו, שאיך יאמר 'חלום חלמתי' כשלא חלם כלל. [צא] **רמב"ם** (מעשר שני ונטע רבעי פ"ו ה"ו), ומקורו בירושלמי (מעשר שני פ"ד ה"ו). וראה דרך אמונה (שם ביאור ההלכה ד"ה אמרו לו) שהאריך בדברי הפוסקים שדנו אימתי חוששים לחלום שדברי אמת הוא, ואימתי אין דבריו מעלים ולא מורידים. והביא בשם התשב"ץ (ח"ג סי' קכח) שדבר זה ספק הוא אם לחוש לחלומות או לא, שיש חלומות שבאין ע"י מלאך ויש שבאין ע"י שד, ואותן אין בהן ממש כמבואר בסוגייתנו, וכיון שהוא ספק לענין איסור מחמירים בספק, אבל כל דבר שבממון יש לנו להעמיד הממון שנפל בו הספק בחזקתו. [צב] **והוא** הדין תפילין שיש בהן פרשיות שבתורה, אבל נביאים וכתובים משמע שלא. ומה שכתב שנשרף היינו להוציא אם רואה שנפל מידו. משנה ברורה (סי' רפח ס"ק טז). [צג] **אם** היה לו כאב שינים אינו מתענה על חלום זה, משום שהרהר על כך ביום ולכן חלם בלילה. משנה ברורה (ס"ק יח). [צד] **שו"ע** (שם סי' רפח ס"ה). ומקור החילוק בין הרואה שיניו שנפלו לרואה לחייו שנפלו הוא בסוגייתנו, וכמו שכתב בביאור הגר"א (סק"י). ובטעמם של האומרים שהחלומות המבוארים בסוגייתנו שהם רעים מתענים עליהם, כתב בביאור הגר"א (ס"ק יא) שהוא משום שעליהם אי אפשר לומר שאיננו בקיאים. [צה] **משנה ברורה** (סק"כ). וכתב עוד (ס"ק כא) שצריך האדם לדקדק שהרבה דברים הולכים אחר השם בלשון כגון שונרא שינרא, כמבואר בגמרא בסוגייתנו (לקמן נו:). [צו] **משנה ברורה** (ס"ק טו). והביא שבשם השל"ה (מסכת שבת, נר מצוה אות נא) כתבו האחרונים שאף באלו הג' היה רגיל על הרוב לפסוק שלא להתענות בשבת, אלא יתענה ב' ימים בחול כנגד יום השבת ויום ראשון שאחריו. [צז] **רמב"ם** (תפילין פ"ג ה"ה). וכתב בקרית מלך שמקורו בסוגייתנו שאמר בר הדיא לרבא שהאות ו' שבתיבות 'פטר חמור' בתפילין שלו מחוקה, ופירש רש"י (ד"ה ו"ו) שכתבו הכותב מלא ואחר כך מחקו. [צח] **שו"ע** (שם סי' לב סכ"ג). [צט] **משנה ברורה** (ס"ק קיג). כגון 'לאבותיך' שכתב מלא וי"ו אחר הב', יגררנה וימשוך הב' שלפניה שתמלא מקומה. וכן אם התיקון תלוי בכ"ף או דלי"ת או רי"ש שאפשר להמשיכן מעט למלא מקום אות היתרה שנגררה. אבל אם האותיות שאפשר להמשיכן הן אחר האות היתירה, שא"א להמשיכן לאחוריהן עד שיגרר מהם תחילה, כגון 'שאור' שכתוב בתורה, שכתבה מלא וי"ו אחר האל"ף שא"א למשוך הרי"ש לאחריה עד שיגרר רגלה תחילה, ונמצא שביטל צורתה וכשמתקנה אח"כ נמצא כותב שלא כסדרן, ואין תקנה אא"כ יכול למלאות מקומו ע"י שיעבה קצת האות שלפניה ושלאחריה שאין בזה משום שינוי האות. משא"כ כשהאותיות שאפשר להמשיכן הן לפני האות היתירה אזי אפשר להמשיכן הרבה מבלי שיגרע מהם כלום. משנה ברורה (שם), ועיי"ש עוד. ומקור הכשר זה בעיבוי האות, למדו הבית יוסף (שם ד"ה ולם נוגעת) מתפיליו של רבא בסוגייתנו, שכתב בהן הסופר אות ו' יתירה ומחקה, ואף על פי כן היו התפילין כשירות, שהרי נמנה גילוי דבר זה בין הרעות שעשה בר הדיא לרבא על ידי פתרונותיו, וביאר הבית יוסף שאחר שכתבו הסופר מלא הרגיש בעצמו שקלקל ומחק היתר וכתב רי"ש של 'חמר' על מקום המחק.

פניני הלכה

אך הרמ"א (יו"ד סי' שלה ס"ג) פסק לענין ביקור חולים וניחום אבלים, שנראה לאסור לשונא לבקרם, ושלא כדברי המהרי"ל, כדי שלא יחשוב האבל או החולה שהוא שמח לאידו, ולא יהיה לו אלא צער מזה.

ובדרשות החתם סופר (ח"ב עמ' שפו ד"ה הרמ"א) תמה על הרמ"א, שהרי המהרי"ל הוכיח את דבריו מגמרא ערוכה בסוגייתנו, שמבואר שאין חוששים לכך שיהיה נראה כשמח לאידו, שאדרבה, בכך יועיל לרפואת החולה. וכתב החתם סופר שמקור דברי הרמ"א הוא בסנהדרין (יט.) שכהן משוח שפסק מלהיות כהן משוח, אינו בא לנחם את הכהן הגדול, כיון שהדבר גורם לו לחלישות הדעת שסובר ששמח הוא לאידו. וצריך עיון ליישב סוגייתנו עם הסוגיא בסנהדרין. ולכן כתב החתם סופר ליישב [ושלא כדברי הרמ"א], שיש חילוק בין ביקור חולים לניחום אבלים, שבביקור חולים שייך 'והשיב מעליו אפו' שיתרפא החולה כמבואר בסוגייתנו, ומותר לשונא לבקרו כדברי המהרי"ל. ורק בניחום אבלים שאין כל תועלת בשמחת השונא, שהרי המת לא יחזור לחיים, אסור לשונא לבוא כדי לא לצער את האבל, כמבואר בסנהדרין.

ובמטה משה (עמוד גמילות חסדים ח"ד פ"ג) חלק על הרמ"א, והביא דברי מהרי"ל והסכים עמו, וכתב שיש ענין גדול יותר לנחם ולבקר את מי ששונא אותו, כדי לכוף את יצרו, וראוי לו לנחם ולבקר אם עושה זאת לשם שמים. ובשבט יהודה (יו"ד שם) חילק בתחילה כעין חילוק החתם סופר הנזכר, שחילק בין חולה שיכול להתרפא לבין ניחום אבלים שבו כבר נעשית הקלקלה ולא יועיל לו ביקור השונא, וכתב עוד שאדרבה על ידי זה יכול להיעשות שלום ביניהם, שאם שורש השנאה היא מחמת שהמבקר נעלב מהחולה, הרי כשרואה החולה שאף על פי כן משפיל את עצמו ומבקרו, אפשר שיבקש ממנו מחילה. ואף אם שורש השנאה היה מחמת שהחולה נעלב מהמבקר, הביקור הוא כעין בקשת מחילה, ועל פי רוב על ידי זה יבואו לידי השכנת שלום, שמצוה גוררת מצוה. ומכל מקום מסיק כדברי הש"ך (סק"ג) בשם הב"ח (שם ד"ה כתב במשובה) שהכל לפי מה שהוא השנאה ולפי מה שהם השונאים. וראה בערוך השולחן (שם ס"ו) שמסיק ג"כ כדברי הש"ך, וכתב שאם שלח השונא לחולה או לאבל לבקש ממנו לבקרו או לנחמו ונתן לו רשות, ודאי מותר לבקרו, בפרט שעל ידי זה יכול להיעשות שלום ביניהם.

נו.

פתרון חלומות התלויים בפותר אותם

בגמרא מובא שבר הדיא היה פותר חלומות, ודרכו היתה שמי שהיה נותן לו שכר על פתרון החלום היה פותרו לטוב, ומי שלא היה נותן לו שכר היה פותר לו החלום לרעה. ומעשה היה באביי ורבא שראו כמה חלומות, אביי נתן לו זוז בשכרו ופתר לו אותם לטוב, ולרבא שלא היה נותן שכר היה פותר לרעה, וכאשר פתר כן היה. ופעם מצא רבא ספר שנפל מבר הדיא, וראה שכתוב בו שכל החלומות הולכים אחר הפה, והבין שפתרונו של בר הדיא גרם ולא החלומות עצמם, וקילל את בר הדיא.

ובשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תח, מיוחסות סי' רפו) נשאל לבאר לשואל את כוונת אביי ורבא בשאלתות בר הדיא בסוגייתנו, והוקשה לשואל לקבל שהכל ישתנה בעבור פתרון בר הדיא. והשיב לו הרשב"א שזו שאלה פילוסופית, ואינה קשה אלא על פי דרכם שתולים את הכל בטבע הנוהג, אך לפי הנראה מן הכתוב והסכמת חכמי התורה, אינו כן, אלא יש בכל או סגולות או דברים נעלמים לא נתבארה לנו עתה סבותם, וכדרך מה שאמרו (מו"ק יח.) ברית כרותה לשפתים, ובכתובות (סב:) הובא מעשה שהיה כשגגה היוצאה מלפני השליט ונסתלק יהודה, וכאלה רבים. ומחמת כן הזהירה התורה שלא לקלל, וזהו החפץ בברכות. ואמרו (מגילה טו.) אל תהי ברכת הדיוט קלה בעיניך. ואם אין הדברים נוהגים אלא על פי הטבע, מה תזיק הקללה ומה תועיל הברכה, יקללו המה והשם יברך. ואמרו (לעיל יט. ראה פניני הלכה שם) אל יפתח אדם פיו לשטן, והביאו ראיה מן הכתוב. וגם חכמי הפילוסופים אינם יכולים ליתן טעם ולהסביר כל הסגולות הנגלות לעין כל בעשבים ובאבנים, כדוגמת האבן השואבת הברזל והברזל ישוטט על פני המים ולא ינוח עד שיהו פניו אל פני הסדן, היש מגיד טעם בזה בכל חכמיהם. ומעתה פתרון החלומות הוא כאחד מהם. וכעין זה האריך בשו"ת מן השמים (סי' כב), עיי"ש.

אך האברבנאל (בראשית מא השאלה הג', וד"ה אמנם הפתרונים) כתב, שאם היה פתרון החלום הולך רק אחר הפה ועל פי רצון וחפץ הפותר, לא היו הפתרונות מתקיימים אלא על צד המקרה, ומכל החלומות המובאים בסוגייתנו נראה שתמיד לא נפל מדברי הפותרים ארצה. ועל כן כתב שפתרון החלומות תלוי בחכמת הפותר, כרופא העומד על מחלת החולה הנסתרת על פי הסימנים הגלויים, ולפי זה יודע איזה סממנים לתת לו. ובר הדיא היה בקיא מאוד בחכמה הזו, והיה מכיר בחלומות עניינים שונים והפוכים זה מזה, וכאשר היו נותנים לו שכר היה מבשר את הטובה שבהוראות החלום והיה מסתיר ושותק מההוראה הרעה שהיה בחלום ההוא, ולמי שלא היה נותן לו שכר היה עושה בהיפך, והיתה זו תחבולה להגדיל שכרו. ומה שכעס רבא על בר הדיא כשמצא ספרו שכתוב בו כל החלומות הולכים אחר הפה, היה לפי שכבר היה יכול לפתור לו בצדדים אחרים בלתי מבהילים, ולזרזו על הרעות העתידות לבוא כאדם שהיה לבו דואג עליו, והוא לא היה עושה כן, אלא היה מגיד כל הרעות ההנה כאויב ומתנקם, מפני שלא היה נותן לו שכר.

גלות מכפרת

מדרכי התשובה להיות השב גולה ממקומו, שגלות מכפרת עון מפני שגורמת לו להכנע ולהיות עניו ושפל רוח[ק].

נז:

אכילת פירות שלא הבשילו

לעולם ימנע אדם עצמו מפירות האילנות, ולא ירבה מהן ואפילו יבשין ואין צריך לומר רטובים, אבל קודם שיתבשלו כל צרכן הרי הן כחרבות לגוף[קא].

דירה נאה אשה נאה וכלים נאים

שמא יאמר אדם הואיל והקנאה והתאוה והכבוד וכיוצא בהם דרך רעה הן ומוציאין את האדם מן העולם, אפרוש מהן ביותר ואתרחק לצד האחרון, עד שלא יאכל בשר ולא ישתה יין ולא ישא אשה ולא ישב בדירה נאה ולא ילבש מלבוש נאה אלא השק והצמר הקשה וכיוצא בהן, כגון כומרי אדום [הנוצרים], גם זה דרך רעה היא ואסור לילך בה[קב].

שינה אחד מס' במיתה

אם לא בירך ברכת 'אלהי נשמה' עד אחר שהתפלל שמונה עשרה, יש אומרים שאינו מברך עוד לאחר התפלה, כיון שכבר אמר 'מחיה המתים' שהוא דומה ל'מחזיר נשמות'. ויש חולקים, ולדעתם על כל פנים אם בעת שאמר ברכת 'מחיה מתים' היה בדעתו לברך 'אלהי נשמה' אחר התפלה, רשאי אחר כך לברך[קג].

שלשול סימן יפה לחולי

לעולם ישתדל אדם שיהיו מעיו רפין כל ימיו ויהיה קרוב לשלשול מעט, וזה כלל גדול ברפואה כל זמן שהרעי נמנע או יוצא בקושי חלאים רעים באים[קד].

[ק] **רמב"ם** (תשובה פ"ב ה"ד). וכמו שאמרו בסוגייתנו שגלות מכפרת עון. [קא] **רמב"ם** (דעות פ"ד הי"א). ובעבודת המלך (על הרמב"ם שם) ציין מקורו במבואר בסוגייתנו, ג' נכנסין לגוף ואין הגוף נהנה מהן, גודגניות וכפניות ופגי תמרה, מהן חמוצין ומהם שלא נתבשלו כל צרכן. [קב] **רמב"ם** (דעות פ"ג ה"א), קיצור שו"ע (סי' כט ס"ז). ועל שכלל בזה ענין דירה נאה ונישואי אשה ובגדים נאים, כתב בשערי דעה (על הרמב"ם שם) שמקורו בסוגייתנו, שלשה מרחיבין דעתו של אדם דירה נאה אשה נאה וכלים נאים. וע"ע במה שהאריך בזה בספר מוסר השכל לשון הזהב (על הרמב"ם שם פ"ג ה"ג). [קג] **משנה ברורה** (סי' ו ס"ק יג). והסובר לברך אף אחר התפילה הוא השערי תשובה (שם סק"ז), וטעמו משום שברכת 'אלהי נשמה' נתקנה על ההוה, דהיינו שהחזיר הנשמה אחר השינה שבה טעם טעם מיתה, כמו שאמרו בסוגייתנו שהשינה היא אחד מששים במיתה, ואין זה ענין לברכת מחיה מתים שנתקנה על תחיית המתים העתידה להיות. וראה עוד משרת משה (עטייה, על הרמב"ם תפילה פ"ז ה"ג) שדן בברכת 'המחזיר נשמות לפגרים מתים', והקשה למה קראו לאדם הישן 'פגרים מתים', שאף שאמרו שהשינה אחד מששים ממיתה מכל מקום אינו חשוב פגר מת, שאחד בששים בטל. עיי"ש במה שתירץ בשני אופנים. [קד] **רמב"ם** (דעות פ"ד הי"ג). וציין בקרית מלך למבואר בסוגייתנו, ששה דברים סימן יפה לחולה, ואחד מהם שלשול.

פניני הלכה

אמירת קדיש על ספק מת

והנה אף בהלכה מצאנו שחוששים שלא להוציא מהפה דבר שאינו טוב, ומטעם זה אין לומר קדיש יתום למי שאביו ואמו בחיים. ודן בזה בשו"ת דברי יואל (יו"ד סי' קה) בכמה אנשים שהיו בעבודת הצבא והודיעו לנשותיהם על ידי שרי הקאמענדאנט [המפקדים] שמתו בעליהם, ונשאל אם יש לומר קדיש עליהם כיון שיש להסתפק שמא חיים הם. והביא שבשו"ת עבודת הגרשוני (סי' יח) וחנוך בית יהודה (סי' נא) ושבות יעקב (ח"א סי' קנ), כתבו לדמות אמירת הקדיש לאבלות והספד והשכבה שאין נוהגים על פי ערכאות, ותמה עליהם מאיזה טעם לא יאמרו קדיש על צד הספק שמא מת. והביא משו"ת מהרי"ל (סי' ו) שכתב, שמי שיש לו ספק אם מת אביו ויש לו חזקת חיים, מכל מקום רשאי לומר קדיש במקום שאינו דוחה בזה את המחויב בודאי באמירת קדיש, ומאחר שמותר לומר קדיש מספק אין לחוש שיבואו להתיר את אשתו על סמך מה שאומרים עליו קדיש, שיידעו שאין ראיה מאמירת הקדיש שהוא ודאי מת. ומה שאין עושים קינה והספד מספק, הוא כיון שברית כרותה לשפתים שהכל הולך אחר הפה, וחוששים שעל ידי ההספד יארע שבאמת ימות גם אם הוא חי. וכיון שיש סכנה בדבר ואין לעשות כן אלא אם כן ודאי מת, יש גם לחשוש שאם יספידוהו יבינו שודאי מת ויתירו את אשתו. מה שאין כן באמירת הקדיש שכתב מהרי"ל שאין לירא לומר קדיש גם אם אביו ואמו בחיים אם אינם מקפידים, כיון שאין מזכירים בו שם מיתה ולא שום דבר רע ח"ו אלא מקדשים שם שמים ברבים, למה לא יאמרו זה על ספק לעילוי נשמתו. וראה שם עוד שהאריך בזה.

נו:

ציור חתול בחותם ועל המצבה

בשו"ת משנה הלכות (ח"ג סי' קמ, חט"ז סי' קמד) נשאל, בדבר מה שמצאו על מצבת מהר"ם מפדוואה ובנו תמונת חתול, והלכו לרב העיר ושאלו אותו על הדבר, והראה להם קונטרס מכתב איטלקי שהיו כתובים בו כמה עניינים ממשפחת קצנעלנבויגען משפחת מהר"ם ובנו, ובתוך הדברים היה כתוב שחותמם היה חתול וכתב שאולי הטעם הוא מפני שחתול בלשון אשכנז ואידיש הוא קאץ, ולכן אולי יש לו שייכות עם השם שלהם, או השם היה כן עבור הטבעת החותם שלהם.

ונשאל (חט"ז שם) איך יתכן שהיו חותמים בצורת חיה טמאה, ולא מצאנו כזאת בגדולי ישראל, רק דמות אריה שהוא במרכבה ציירו ואפילו על ארון הקודש, אבל מי יזכיר לצייר חיה טמאה כחתול. ולדעת השואל פשוט שהאבן הזאת החרותה על המצבה בצורת [illegible] מן המתחדשים ברומי שציירו ציורים ופסלים בכל מקום כידוע, ואין להניח מצבות אלו על הקברים.

והשיב, שאם יש לתמוה על החתימה בצורת חתול, יש לתמוה עוד על השם זאב שנותנים בישראל, וכי הזאב בחיות הטמאות חשוב יותר מהחתול. והשם זאב מורגל מאד, וכן רגילים לתת עוד כמה שמות של חיות טמאות. אמנם ברש"י (שמות א יט) מבואר שיש כבוד בהיות השבטים משולים לחיות השדה שאינן צריכות מילדות, והיכן משולות לחיות, 'גור אריה', 'זאב יטרף', 'בכור שורו', 'אילה שלוחה', ומי שלא נכתב בו הרי הכתוב כללן שנאמר (בראשית מט כח) 'ויברך אותם'. ויש לומר שמטעם זה נותנים לאנשים שמות על שם החיות שנמשלו להם השבטים, ואין גנאי בכך.

ועל פי זה כתב אף לענין חתול, שהרי מבואר בסוגייתנו שהרואה חתול בחלום במקום שקוראים לו 'שונרא', אות הוא שנעשית לו שירה נאה. ואם כן החתול מרמז על שירה נאה, ואם כן אין גנאי בחתימה בו [ועיי"ש שדן בטעם שכינו את עצמם בשם משפחה זה, ובאמת נקראו כן על שם עיר מגורי אביו של מהר"ם פאדווה שבה נולד אף הוא, והיא במחוז הסנאסוי בארץ אשכנז]. ואין לחשוש שהמתחדשים עשו זה, שתימה היא לומר שעל כל הקברים שבבית החיים לא עשו צורה כזו, ורק על קברו של מהר"ם פאדווה ובנו ציירו כך. ואם כן אין לשנות מה שכבר נעשה, כיון שאין לנו ראיה ברורה שהשינוי נעשה על ידי המתחדשים.

נז.

גוי בלימוד תורה בעיון

בגמרא, הבא על נערה המאורסה בחלום יצפה לתורה, שנאמר (דברים לג ד) 'תורה צוה לנו משה מורשה קהילת יעקב', אל תקרי 'מורשה' אלא 'מאורשה'. ומבואר בזה שהתורה משולה לנערה המאורסה, וכן למדו בסנהדרין (נט.) מפסוק זה, שנכרי הלומד תורה חשוב כבא על נערה המאורסה ודינו בסקילה.

וכתב בשו"ת מחנה חיים (ח"א סי' ז ד"ה ונלע"ד), שיש שני אופנים בהגיון התורה: א. מי שלומד בפשטות בלי פלפול השכל והבנת הלב לדעת מקורן של דברים רק למצוא המצוה כדת וכדין. ב. הוא לימוד הפלפול כתלמוד בבלי וירושלמי שביארו כל הדינים המבוארים במשנה בטעמם מקורם ונימוקם. והט"ז (או"ח סי' מז סק"א) חידש שנוסחת ברכת התורה 'אשר קדשנו לעסוק בדברי תורה' הכוונה לעשות ממנה עסק משא ומתן פלפול והיקש בעמל ויגיעה, שזה הבנת 'לעסוק בדברי תורה'.

וכתב שממה שאמרו בסוגייתנו הבא על נערה מאורסה בחלום יצפה לתורה ולמדו זאת מהפסוק 'תורה צוה לנו משה מורשה קהילת יעקב', נראה שמדובר בלימוד התורה בעיון שזה עיקר המתנה בתורה שניתנה לישראל, כמבואר בנדרים (לח.) שלא ניתנה תורה אלא למשה ולזרעו, שנאמר (שמות לד א, ם) 'כתב לך' 'פסל לך', מה פסולתן שלך אף כתבן שלך, משה נהג בה טובת עין ונתנה לישראל, ומסיקה הגמרא שהכוונה בזה לפלפולא בעלמא. וכתב הרא"ש (שם ד"ה פלפולא) פלפולא בעלמא, הבנה וחריפות. והר"ן (שם) כתב ג"כ פלפולא בעלמא נתן לו למשה, והוא נהג בו טובת עין לישראל. והיינו שזה עיקר המתנה שניתנה בתורה לישראל. אלא שעם כל למודנו איננו משיגים עמקות וסתרי התורה, ואיננו מתאחדים עמה להיות לבה קשור בנו באהבת עולם כאשה שאינה שוכחת את בעלה גם כשירחיק ממנה, אלא רק כנערה המאורסה שלא בא עליה, שאינה אוגדת לבה לאהבתו. ולכן אם יעזבנה יום, יומיים תעזבנו. אבל הבא על נערה המאורסה אות היא שאגודה היא בו, שבכך היא כורתת לו ברית כשעשאה כלי (סנהדרין כב.), ואם כן יזכה לחכמה.

ובדרך זו חידש וכתב שגם הנכרי העוסק בתורה שנלמד מפסוק זה שהוא חשוב כבא על נערה המאורסה, אין בו איסור אלא כשלומד בעיון, שזהו ענין לימוד התורה שנמשל לביאה על נערה המאורסה. ועל פי זה השיב בענין נכרי שבא לישראל ואמר לו שהוא רוצה שהישראל ילמד עמו תורת משה, כי יש לו נטיה לקבל אמונת ישראל אם יוטבו דברי תורה בעיניו, ונשאל אם מותר לישראל ללמוד עמו. ובתחילת תשובתו כתב, שלכאורה אסור לישראל לעשות כן ועובר בזה משום 'לפני עור לא תתן מכשול', שהרי מבואר בסנהדרין (שם) שגוי שעוסק בתורה חייב מיתה. אך אחר כך השיב להיתר, ואחד מטעמי ההיתר הוא כאמור, לפי שלא אסרה התורה ללמוד עם הגוים אלא בדרך פלפול, אבל פשטות הדינים ותורה שבכתב אין איסור ללמוד עמהם. ועיי"ש שהביא עוד ראיות לזה.

לוית המת לריקנים שבישראל שמלאים מצוות כרימון

בגמרא מבואר שעם הארץ הרואה רימונים בחלום יצפה למצוות, שנאמר (שיר השירים ד ג) 'כפלח הרמון רקתך', רמז הכתוב בתיבת 'רקתך' שאפילו ריקנים שבישראל מלאים מצוות כרימון.

ומגמרא זו למד הסמ"ק (ראה סוף מלוה לו, הו"ד בריטב"א כתובות יז. ד"ה וה"מ למאן), שאף על פי שדין הגמרא הוא שאין מבטלים תורה ללוות המת אלא אם כן קרא או שנה, שאז מבטלים לו לפי דרגתו וכמבואר בכתובות (שם), עכשיו מבטלים תלמוד תורה כדי ללוות כל אדם מישראל, לפי שכולם מלאים מצוות כרימון, ואין לך כל אחד מישראל שאינו במקרא או במשנה. וכן פסק הרמ"א (יו"ד סי' שסא ס"א) בשם יש אומרים. אך בשיירי קרבן (על הירושלמי, נזיר פ"ז ה"א ד"ה אבל) כתב, שמדברי הרמב"ם (אבל פי"ד הי"א) נראה שלא אמור דין זה אלא בתלמיד חכם, ולא בכל מי שקרה ושנה ומלא מצוות, ועל פי זה כתב שאין דין זה שייך בזמן הזה, שאין לנו תלמיד חכם לענין זה.

אכילת רימון בראש השנה

עוד ענין בהלכה העולה מתוך סוגייתנו, הוא מה שכתב הרמ"א (או"ח סי' תקפג ס"א) שיש אוכלים בליל ראש השנה רימונים, ואומרים 'יהי רצון שנרבה זכיות כרימון'. והקשה בפרי חדש (שם סק"א), שהרי מבואר בסוגייתנו שאפילו ריקנים שבישראל מלאים מצוות כרימון, ואם כן מה הגדולה בכך שנהיה מלאים מצוות כרימון, ולמה אנו מתפללים על כך, והרי גם ריקנים שבישראל יש להם מעלה זו. ותירץ שכוונת הגמרא בסוגייתנו שריקנים מתמלאים במשך כל חייהם במצוות כרימון, ואנו מתפללים בתחילת כל שנה ושנה שבשנה זו בפני עצמה נרבה זכויות כרימון, ואם כן הזכויות רבות הרבה ממה שיש לריקנים שבישראל.

ובפרי מגדים (שם משב"ז סק"ג) ביאר באופן אחר בדקדוק שינוי הלשון, שבסוגייתנו אמרו על פושעי ישראל שהם 'מלאים' מצוות כרימון, ובראש השנה אנו מבקשים 'שנרבה' זכויות כרימון, ולשון ריבוי עניינו שהזכויות ירבו על השאר, ויהיו רוב מצוות, ולא רק מלאים כרימון [ועיין במנחת יצחק (שו"ת, ח"ה סי' לט אות א) שפירש בדרך צחות מה שאמרו פושעי ישראל מלאים מצוות כרימון, היינו שהמצוות ממלאים את תאוותם, וחושבים שעושים מצוה לאיזה מגבית וכיוצא בזה, וממילא אינם עושים תשובה לעולם. וע"ע בדברי יואל (כי תבא, עמ' קנב ד"ה ועתה נבאר מאה"כ) במה שביאר בשם הישמח משה שהרשעים מלאים מצוות כרימון דווקא ולא שאר פירות, עיי"ש].

נז:

פסק הלכה ע"פ חלום ואם חלום הוא בגדר נבואה

כתב הראב"ן (סי' כו) שבשנת תתקי"ב אירע מעשה שהוציא אליקים חתנו של הראב"ן יין מחבית לכלי קטן ששתה ממנו גוי יין כשר, והיה הכלי נסך, ושאל את הראב"ן אם היין כשר, ואמר לו שאם הוא יודע שהיה הכלי נגוב מהיין מותר, והיה הדבר ביום שבת, ולאחר האכילה ישן ובא אליו חמיו [רבי אליקים בר יוסף שהיה תלמיד חבר של רש"י] בחלום, והיה קורא 'השותים במזרקי יין' (עמוס ו ו), ובחלום פירשו על הגוים ששותים יין

הרואה מקום שעובדין בו עבודה זרה

הרואה מקום שעובדים בו עבודה זרה, מברך 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שנתן ארך אפים לעוברי רצונו'[קה], ואם רואה אותה בתוך ל' יום, אינו חוזר ומברך[קו]. ובזמנינו אין מברכים זאת הברכה, שהרי אנו מגודלים ביניהם ורואים אותם תמיד[קז], ואפילו אם הלך לעיר אחרת וראה בה עבודה זרה שלא ראה אותה מזה שלושים יום, כיון שראה מין זה בעירו[קח].

הרואה מקום שנעקרה ממנו עבודה זרה

הרואה מקום שנעקרה ממנו עבודה זרה, אם הוא בארץ ישראל, אומר 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שעקר עבודה זרה מארצנו'[קט], ואם הוא בחוץ לארץ, אומר, 'שעקר עבודה זרה מהמקום הזה', ואומר בשתיהן, 'כשם שעקרת אותה מהמקום הזה כן תעקור אותה מכל המקומות והשב לב עובדיהם לעבדך'[קי]. ואם נעקרה עבודה זרה ממקום אחד ונתנוה במקום אחר, מברך על מקום שנעקרה 'שעקר עבודה זרה', ועל מקום שנתנוה לשם, מברך 'שנתן ארך אפים'[קיא].

הרואה את בבל

הרואה בבל הרשעה, אומר 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שהחריב בבל הרשעה'[קיב].

הרואה את ביתו של נבוכדנצר

הרואה ביתו של נבוכדנצר, אומר 'ברוך שהחריב ביתו של נבוכדנצר הרשע'[קיג].

הרואה גוב אריות וכבשן האש

על נס של אדם שנתקדש בו שם שמים כגון דניאל וחביריו, מברך. לפיכך הרואה גוב אריות של דניאל, וכבשן האש של חנניה מישאל ועזריה, מברך 'שעשה נס לצדיקים במקום הזה'[קיד].

הרואה מקום שבהמה אינה יכולה לזוז משם

ראה מקום שיש בבבל שכל בהמה שתעבור עליו אינה יכולה לזוז משם אם לא יתנו עליה מעפר המקום ההוא, והוא סימן קללה לה שנאמר (ישעיה יד כג) 'וטאטאתיה במטאטא השמד', אומר 'ברוך אומר ועושה, ברוך גוזר ומקיים'[קטו].

נח.

הרואה שישים ריבוא אנשים יחד

הרואה ששים רבוא מישראל ביחד, אומר 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם חכם הרזים'[קטז]. ואם הם נכרים, אומר 'בושה אמכם חפרה יולדתכם הנה אחרית גויים מדבר ציה וערבה' (ירמיה נ יב)[קיז].

הרואה חכמי ישראל

הרואה חכמי ישראל, אומר 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שחלק מחכמתו ליריאיו'[קיח].

הרואה חכמי אומות העולם

הרואה חכמי אומות העולם שחכמים בחכמות העולם, אומר 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שנתן מחכמתו לבשר ודם'[קיט]. אבל אם אינם חכמים בשבע החכמות אלא בדתם בלבד, אינו מברך כלל[קכ].

הרואה מלכים

על מלכי ישראל אומר 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שחלק מכבודו ליראיו', ועל מלכי אומות העולם אומר 'ברוך שנתן מכבודו לבשר ודם'[קכא]. ואף הסומא מברך כשיודע שהמלך עובר[קכב].

איזהו מלך שמברכים עליו, על בעל שלטון שאין עול מלך עליו לשנות דבריו, ודן והורג במשפט. ועל השרים שממנה המלך בכל עיר ועיר טוב וישר לברך בלא שם ומלכות[קכג].

מצוה בראיית מלכים

מצוה להשתדל לראות מלכים, אפילו מלכי אומות העולם[קכד]. אך אם ראה פעם אחת את המלך לא יבטל יותר מלימודו לראותו, אלא אם כן בא בחיל יותר ובכבוד גדול יותר[קכה].

[קה] **רמב"ם** (ברכות פ"י ה"ט), **שו"ע** (שם סי' רכד ס"א). ואפילו על בית עבודה זרה מברך, ודווקא כשרואה אותה בגלוי. משנה ברורה (סק"ב). [קו] **שו"ע** (שם). [קז] רמ"א (שם). [קח] **משנה** ברורה (סק"ג). וכתב שאפשר עוד, שאפילו קטן שהגדיל אין צריך לברך כיון שראה אותה בקטנותו. ובשם האליה רבה (סק"א) הביא שחידש שאפילו אם הוא לא ראה אותה תוך שלושים יום אינו מברך, כיון שיש רוב העולם שהוא שוכן ביניהם שרואים אותה. [קט] **ואפילו** אם לא נעקרה אלא ממקום אחד. משנה ברורה (סק"ד). [קי] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (שם סי' רכד ס"ב). [קיא] **רמ"א** (שם). [קיב] **שו"ע** (שם סי' רכד ס"ג). [קיג] **שו"ע** (שם).

[קיד] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (שם סי' ריח ס"ז, סי' רכד ס"ג). [קטו] **שו"ע** (שם סי' רכד ס"ד). ואומר **בשם ומלכות**, ובסוגייתנו הגירסא 'ברוך אומר ועושה גוזר ומקיים', וכן נכון. משנה ברורה (שם סק"ו) ושער הציון (סק"ד). [קטז] **פירוש**, שאין דעתן דומין זה לזה ואין פרצופיהן דומין זה לזה והוא יודע מה בלב כל אלו האוכלוסין, משנה ברורה (סי' רכד סק"ח). ונוסח הברכה בשם ומלכות כמבואר במדרש (במדב"ר כא ב). קרית מלך (על הרמב"ם ברכות פ"י הי"א). [קיז] **רמב"ם** (ברכות פ"י הי"א), **שו"ע** (שם סי' רכד ס"ה). ודעת הרמב"ם שאין מברכים על אוכלוסי ישראל אלא בארץ ישראל, וכתב בכסף משנה בשם רבינו מנוח, שלמד כן מהמובא בסוגייתנו שבן זומא ראה אוכלוסא בהר הבית אמר 'ברוך חכם הרזים', משמע דווקא בארץ ישראל. ותמה הכסף משנה, שאם כן נאמר שדווקא בהר הבית מברך. אלא ודאי אין משם ראיה כלל, שמעשה שהיה כך היה, וא"כ שוב קשה שהוא הדין בחו"ל. וביאר בטעם הרמב"ם שלמד כן ממה שאמר עולא אין אוכלוסא בבבל, כלומר שאע"פ שיראה ששים רבוא אין להם דין אוכלוסא לברך עליהם, ופסק כמותו אף שיש כמה אמוראים שבירכו בבבל, כיון שהלכה כדברי המיקל בברכות. [קיח] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (שם סי' רכד ס"ו). והטעם שאומר 'שחלק' [ולא 'שנתן'] לפי שעם ה' הם חלק אלוה ודבקים בו, משא"כ בנכרים [וכמו שיבואר]. משנה ברורה (סק"ט).

[וברמב"ם הגירסא גם בחכמי ישראל 'שנתן', וראה מה שכתב בזה בדברי ירמיהו (על הרמב"ם שם)]. וע"ע במה שהאריכו בזה בט"ז (סק"א) ובפרי מגדים (משב"ז סק"א). [קיט] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (שם סי' רכד ס"ז). בגמרא לפנינו הגירסא 'לבריותיו', אך הרי"ף והרמב"ם ושו"ע גרסו 'לבשר ודם', וכן הגיה הגר"א. [קכ] **משנה ברורה** (סק"י). [קכא] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (שם סי' רכד ס"ח). [קכב] **משנה ברורה** (ס"ק יא). ומקורו ממעשה רב ששת בסוגייתנו. וכתב בשם הפרי מגדים (א"א סק"ו) שמצדד שאם הוא סומא שלא ראה מאורות מימיו יברך בלא שם ומלכות. [קכג] **משנה ברורה** (ס"ק יב). [קכד] **שו"ע** (שם סי' רכד ס"ט). [קכה] **משנה ברורה** (ס"ק יג).

פניני הלכה

נסך, אך בהקיצו הבין כי הודיעו על היין שהוא נסך שלא היה הכלי נגוב, וניסה ולקח אותו כלי עצמו והניחו ב' ימים ולילה אחד ולא נגב, וידע כי לא יפה התיר, ואסר את היין שבחבית, והתענה ב' ימים וגם השותים אותו התענו.

והנה דנו הפוסקים אם יש לפסוק הלכה ע"פ ספר שו"ת מן השמים, וכתב החיד"א בשם הגדולים (מערכת גדולים אות [illegible]), שהיה שואל מן השמים בספיקא דדינא ובמחלוקת הפוסקים הלכה כמי, והיו משיבים לו מן השמים, ובודאי שעשה כן כאשר הורוהו. והיאך עשה כן, והרי פסק הרמב"ם (יסודי התורה פ"ט ה"ד) שנביא שעקר דבר מדברים שלמדנו מפי השמועה, או שאמר בדין מדיני תורה שה' צוה לו שהדין כך הוא והלכה כדברי פלוני, הרי זה נביא השקר ויחנק, אע"פ שעשה אות, שהרי בא להכחיש דברי התורה שאמרה 'לא בשמים היא'. ומבואר בזה שהבא לפסוק הלכה על פי נבואה לדורות על פי הוראה מן השמים, הרי הוא נביא שקר [ועיי"ש ברמב"ם לענין הלכה לשעה].

וביאר החיד"א שיש חילוק גדול בין מתנבא בשם ה' דרך נבואה, לבין חולם חלום. שהמתנבא דרך נבואה עליו אמרו שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, אבל החולם חלום אינו אלא אחד משישים בנבואה וכמבואר בסוגייתנו, ולכן אין איסור זה נוהג בו, כיון שכשמספר מה שחלם לו אינו תוקע את עצמו לדבר הלכה להכריח להאמין בו כנבואה, אלא כגילוי מילתא בעלמא, וכל מי שאינו רוצה לסמוך עליו הרשות בידו, ואינו כמוותר על דברי נביא. משא"כ נביא המתנבא בשם ה' שאסור לעבור על דבריו, ע"ז אמרו שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה אחר נבואת משה רבינו, ומתוך החומר שהחמרנו בסופו, הקלנו בתחילתו שלא לשמוע אליו בדבר הלכה.

[וע"ע באיגרת תימן לרמב"ם (לפי נ"א שבמקור הערבי, אגרות הרמב"ם שילת עמ' קסב) שדן בדברים שאמר החכם משה אלדרעי על פי חלומות שחלם, וכמה מהם התקיימו, וביניהם התנבא על ביאת המשיח ביום מסוים, והרמב"ם לא זלזל בכבודו אף על פי שלא נתקיימו כל דבריו, לפי שלא בדרך נבואה אמר את דבריו, אלא אמר שכן נגלה לו בחלום, וכדברי החיד"א הנ"ל שכל שאינו אומר בדרך נבואה אלא שכן נגלה לו בחלום, אינו בכלל נביא שקר ולא נביא אמת].

והביא החיד"א ראיה לדבריו, מדברי השיטה מקובצת (ב"מ נט: ד"ה וזהו) במעשה בתנורו של עכנאי, שביאר בשם רבינו חננאל שכל מה שסופר בגמרא שם על בת קול ועמודי בית המדרש ואמת המים שהוכיחו כדברי רבי אליעזר, לא במציאות היו, אלא שחכם אחד מחכמי המדרש נתנמנם במדרש, וראה בחלום מחלוקת ר"א וחכמים, וחלם לו שנתנה בת קול מן השמים שהלכה כר"א, ואמר רבי יהושע לא בשמים היא. ומפני מה לא פירש שמטעם אחר אין לסמוך על דברי התלמיד שהרי דברי חלומות הם, אלא צריך לומר הטעם מפני שהיו בידם שהחלומות קרובים לנבואה. ורק באותו מעשה שהיה דבר החלום נגד דעת הרוב סמכו בזה הענין על החלומות שוא ידברו, וקיימו אחרי רבים להטות. ומבואר שאפילו בחלומות שהם קרובים לנבואה אומרים בהם החלומות שוא ידברו במקום שהם נגד הרוב, ואין סומכים על חלומות אלו. ולכן אין בהם הדין שכתב הרמב"ם גבי נביא שהאומר שהלכה כדברי פלוני יחנק, כיון שאין סומכין סמיכה של קבע על החלומות. וע"ע בהקדמת הרמב"ם לפירוש המשניות (זרעים, ד"ה והחלק השני) שגם משם הביא החיד"א ראיה לדבריו.

נח.

ברכות הראייה בסומא, וקריעתו על יציאת נשמה

כתב ביד אהרן (סי' רכה) בשם השבות יעקב (ח"ג סי' לח), שסומא מברך ברכת 'שהחיינו' על פירות חדשים, אף על פי שעיקר ברכת 'שהחיינו' היא על הראייה, מכל מקום כיון שהפירות שייכים בראייה אצל אחרים, גם הסומא מברך, וכעין שאמרו (ובמים יח:) שסומא חייב בציצית [בכסות יום] אף על פי שנאמר בציצית (במדבר טו לט) 'וראיתם אותו', הואיל וישנו בראייה אצל אחרים. וכתב היד אהרן, ולי נראה שעל הראייה לא יברך, אף שהם בראייה אצל אחרים, ואינו דומה לציצית. אלא שעכשיו שנהגו לברך 'שהחיינו' בשעת האכילה ולא בשעת ראיית הפרי החדש, יכול גם הסומא לברך.

ובצפיחת בדבש (סי' סו) הסתפק, במה שנפסק בשו"ע (יו"ד סי' שמ ס"ה) שהעומד בשעת יציאת נשמה של איש או אשה מישראל, חייב לקרוע. אם נאמר שכיון שהסומא אינו רואה ואינו מרגיש מתי היא שעת יציאת נשמה פטור מקריעה, או שמא כיון שיש שם אנשים אחרים פקחים ומתוך דבריהם והתנהגותם הוא מכיר ומרגיש היטב ברגע יציאת הנשמה, חייב לקרוע. והביא מה שכתב הרדב"ז (שו"ת, ח"ג סי' תתלח), שמי שהיה עם המת והחזיר פניו בשעת יציאת נשמה חייב לקרוע, כיון שהחיוב הוא על כל שעומד עם המת בשעת יציאת נשמתו, וכיון שהוא עומד ויכול לראות, אין הראייה מעכבת אף על פי שלא ראה, שכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו. וסיים הרדב"ז שגדר הדבר הוא שאם הוא עומד עליו ויכול לראות, אע"פ שלא ראה חייב לקרוע, וכל מי שאין יכול לראות אע"פ שהוא בבית אחד עם המת אינו חייב לקרוע. העולה מדברי הרדב"ז, שסומא שאינו יכול לראות, הראייה מעכבת בו, ואינו קורע על יציאת נשמה.

אך כתב בצפיחת בדבש שיש להקשות על הרדב"ז מסוגייתנו, שהובא מעשה ברב ששת שהיה סומא, והלך יחד עם כל האנשים להקביל פני המלך, שאל אותו צדוקי אחד למה הוא הולך והרי לא יוכל לראותו, אמר לו בא וראה שאדע יותר ממך. וכאשר עברו משמרות ראשונות של המלך בקול רעש גדול, אמר הצדוקי לרב ששת שעכשיו בא המלך, ואמר לו רב ששת עדיין לא בא. ורק כאשר שתקו אמר רב ששת שעכשיו בא המלך, שכן מלכות הארץ כעין מלכות שמים, שאין המלך עובר ברעש אלא בקול דממה. וכשהגיע המלך בירך רב ששת ברכת 'אשר חלק מכבודו לבשר ודם'. ומבואר בזה שברכות הראייה שייכות גם בסומא המרגיש על פי שמיעתו, ואם כן לכאורה גם בקריעה על ראיית יציאת נשמה, צריך הסומא לקרוע על שמרגיש ביציאת הנשמה מתוך מה ששומע אף על פי שאינו יכול לראות, ושלא כמשמעות הרדב"ז.

ותירץ בצפיחת בדבש, שרב ששת לא סמך על האנשים אשר היו עמו, ובאמת אין יכולים לסמוך על ראיית אחרים בכל דבר התלוי בראייה, אלא שרב ששת הרגיש בעצמו בקול הדממה הדקה בכבודו של המלך, ועל הרגשתו שלו הוא שבירך. וכן מה שהסומא מברך על הציצית הוא ג"כ מפני שמרגיש בעצמו הציצית בחוש המישוש. והביא עוד בשם הברכי יוסף (או"ח סי' רכד סק"א) שהקשה על היד אהרן (הנ"ל) שכתב שסומא אינו מברך ברכות הראייה, שהרי בסוגייתנו מבואר שרב ששת בירך על המלך, ותירץ כעין זה, שהברכה על כבוד המלך אינה תלויה בראייה אלא בהרגשת כבוד המלך, וגם הסומא יכול להרגיש בכבוד המלך בחוש השכל, ולכן חייב לברך. אבל בשאר ברכות הראייה, דינם לראות את הדבר בעצמו, ובזה הדבר ברור כמו שהביא בשם ביד אהרן שצריך שיראה בעיניו.

תענית בסומא שהרגיש בנפילת ספר תורה

כתבו הפוסקים [הו"ד במשנה ברורה (סי' מ סק"ג)], שנוהגים העולם להתענות כשנופלים תפילין מידו על הארץ בלא נרתיקן, וכן כשנופל ספר תורה, אפילו בנרתיקו. ובפתח הדביר (או"ח שם סק"ג) הוכיח שהתענית אינה רק למי שנפלו מידו, אלא גם למי שראה את נפילתם, ועל פי זה הסתפק בדין סומא שהרגיש בחוש השמע שנפלו תפילין או ספר תורה, אם צריך להתענות.

טומאה דרבנן לראייתם

מדלגין על גבי ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל, ואפילו מלכי נכרים, כדי להבחין בינם לבין מלכי ישראל כשיחזור כבודן למקומן[קכו].

שמירה על כבוד המלכות

מחוייבים להשגיח שלא ימצא חלילה בין ישראל איזה מחשבת מרד, אף בלב, נגד המלך ושריו[קכז].

הבא על הנכרית

ישראל שבעל נכרית דרך אישות, או ישראלית שנבעלה לעובד כוכבים דרך אישות, הרי אלו לוקין מן התורה, שנאמר (דברים ז ג) 'לא תתחתן בם'[קכח]. ויש חולקים בזה[קכט], ולדעתם אין מלקות מן התורה אלא בחתנות עם שבעה אומות בגירותם[קל]. אבל הבא על הנכרית דרך זנות, במקרה, חייב עליה מדרבנן משום נכרית ומשום זונה ומכין אותו מכת מרדות[קלא]. ואם ייחדה לו בזנות, חייב עליה מדרבנן משום נדה, שפחה, נכרית, זונה. ואם היה כהן, אפילו בא עליה דרך מקרה לוקה מן התורה משום זונה (ויקרא כא ז)[קלב]. ואם יש לה בעל עובר בכל אופן באיסור דאורייתא[קלג].

הצלה ממוסר הרגיל בכך

אסור למסור את חבירו ביד אנסים בין בגופו ובין בממונו, ואפילו היה רשע ובעל עבירות לתיאבון ואפילו היה מיצר לו ומצערו בדברים. אבל מי שהוחזק למלשין מבקשים עליו עצה ותחבולה ומתרים בו כשאומר אלשין, ואם העיז פניו ואומר אלשין ואלשין מבקשים עליו עצה ותחבולה, ומוסרים אותו לידי ערכאותיהם[קלד]. ואפילו לא יודעין אם רגיל בכך או לא, מכל מקום יוכל זה שכנגדו לעמוד ולהציל עצמו על ידי נכרים, אף על פי שיגיע נזק לזה[קלה].

בזמן הזה

מותר להרוג המוסר[קלו] אפילו בזמן הזה[קלז].

מלחמת גוג ומגוג

יראה מפשוטן של דברי הנביאים, שבתחילת ימות המשיח תהיה מלחמת גוג ומגוג[קלח].

נח:

הרואה בתי ישראל

הרואה בתי ישראל בישובן, כגון בזמן[קלט] בית שני, אומר 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם מציב גבול אלמנה'. בחורבנן, אומר 'ברוך דיין האמת'[קמ].

הרואה בתי נכרים

הרואה בתי אומות בישובן, אומר 'בית גאים יסח ה'' (משלי טו כה). בחורבנן, אומר 'אל נקמות ה'' (תהלים צד א)[קמא].

הרואה קברי ישראל

הרואה קברי ישראל, אומר 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר יצר אתכם בדין'[קמב] ודן אתכם בדין וכלכל אתכם בדין והמית אתכם בדין והוא עתיד להקים אתכם בדין לחיי העולם הבא, ברוך אתה ה' מחיה המתים'[קמג]. ואם לא היה שם אלא קבר אחד, יש אומרים שאין לומר ברכה זו, כי נתקנה בלשון רבים[קמד].

הרואה קברי נכרים

ראה קברי נכרים אומר 'בושה אמכם [מאד חפרה יולדתכם הנה אחרית גוים מדבר ציה וערבה]' (ירמיה נ יב)[קמה].

[קכו] **רמב"ם** (אבל פ"ג הי"ד), **טור** (יו"ד סי' שעג), **משנה ברורה** (סי' רכד ס"ק יג). בטעם הדבר שאין הטומאה אלא מדרבנן, ביאר רבא בסוגייתנו, שמן התורה אהל שיש בו חלל טפח חוצץ בפני הטומאה ושאין בו חלל טפח אינו חוצץ, ורוב ארונות יש בהם חלל טפח, וגזרו על שיש בהם משום שאין בהם, ומשום כבוד מלכים לא גזרו. והביא בכסף משנה בשם התוספות והרמב"ן והרא"ש, שצריך לומר שראש הארון פתוח, שאם היה סתום אדרבא כי יש פותח טפח טמא אפילו בצד הריקן שבו. ובלחם יהודה הביא שבקברים שלנו שאין קוברים בארונות, הטומאה היא תמיד מן התורה. [קכז] **ערוך השולחן** (חו"מ סי' ב ס"א), והביא מה שאמרו חז"ל (כתובות קיא.) שהקב"ה השביע את ישראל שלא ימרודו במלכיות, ונאמר (משלי כד כא) 'ירא את ה' בני ומלך', ואמרו בסוגייתנו מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע. [קכח] **רמב"ם** (איסורי ביאה פי"ב ה"א), **שו"ע** (אהע"ז סי' טז ס"א). תיבות 'דרך אישות' לענין ישראלית שנבעלה לגוי, מבוארים ברמב"ם, ונוספו בשו"ע מדפוס באר היטב והלאה, וכ"כ גם בחלקת מחוקק (סק"א). [קכט] **רמ"א** (שם). [קל] **ט"ז** (סק"א), **בית שמואל** (סק"א). [קלא] **כתב** הרמב"ם (שם) שמכת מרדות זו היא מדבריהם, גזירה שמא יבואו להתחתן. עוד כתב, שבלא ייחדה אינו חייב עליה אלא משום נכרית, ולא כתב משום זונה, וכן הוא בגמרא. חלקת מחוקק (סק"ג). וכתב במגיד משנה שמקור מלקות אלו בסוגייתנו, שהלקה רב שילא לבא על הנכרית. [קלב] **רמב"ם** (שם פי"ב ה"ג), **שו"ע** (שם). ובחלקת מחוקק (סק"ג) ובית שמואל (סק"ג) הביאו שהתוספות והרא"ש חולקים על הרמב"ם וסוברים שאין חיוב משום זונה אלא בכהן. [קלג] **בית שמואל** (סק"ג). והיינו איסור עשה מ'ודבק באשתו' (בראשית ב כד). וראה בפתחי תשובה (סק"א) שיש שנקטו בדעת הרמב"ם שאין לנכרים חתנות ואין שייך איסור עשה זה. [קלד] **שו"ע** (חו"מ סי' שפח ס"י), על פי לשון הערוך השולחן (שם סי"ט). [קלה] **רמ"א** (שם סי' שפח ס"ח). ומקורו בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' קפא) שלמד כן ממעשה רב שילא בסוגייתנו, וכן ציין בביאור הגר"א (ס"ק נא). [קלו] היינו כשמוסר גופם של ישראל ומביאם לידי סכנה והרי הוא רודף, ואפילו כשמוסר ממונם של ישראל כל שיכולים הדברים להתגלגל על ידי עלילות הגוים לכדי סכנת נפשות. ומכל מקום לא גרע מרודף, שאחר שעבר עבירה אין הורגין אותו בלא התראה ובדין ב"ד דווקא, כן המסור אחר שמסר, אם לא שהוחזק למסור. סמ"ע (ס"ק כט). [קלז] **שו"ע** (שם סי' שפח ס"י). והביא בבית יוסף (ד"ה וכתב הרא"ש) שאחד המקורות לזה הוא מסוגייתנו, שהרג רבי שילא את המוסר אף שהיה בחוץ לארץ ושלא בפני בית דין. [קלח] **רמב"ם** (מלכים פי"ב ה"ב). וראה משנה ברורה (סי' נו סק"ג) שביאר נוסח הקדיש 'יתגדל ויתקדש', שנוסד על פי המקרא (יחזקאל לח כג) 'והתגדלתי והתקדשתי' האמור לענין מלחמת גוג ומגוג, שאז יתגדל שמו של הקדוש ברוך הוא, שנאמר (זכריה יד ט) 'ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד'. [קלט] **עפ"י** לבוש (או"ח סי' רכד ס"י) וערוך השלחן (שם ס"ז). [קמ] **רמב"ם** (ברכות פ"י ה"י), **שו"ע** (או"ח סי' רכד ס"י). רש"י (ד"ה ברוך) כתב שברכה זו היא כגון בבית שני, והיינו על בתי עשירי ישראל שמיושבים בתוקף ובגבורה כגון בישוב בית שני. וכתב בבית יוסף (ד"ה והא דרואה), שאפשר שלדעתו אין מברכים ברכה זו אלא בארץ ישראל ובזמן בית שני, אבל בזמן הזה אין מברכים אותה אפילו בארץ ישראל. ויש שמפרשים כוונת רש"י, שאפילו אם הם מיושבים עתה כמו בבית שני גם כן מברכים [וכן הוכיח בבית יוסף (שם) ממעשה עולא ורב חסדא המובא בהמשך סוגייתנו]. והרי"ף פירש, בתי ישראל בישובן היינו בתי כנסיות שמתפללים בתוכן, וכן נהגו העולם שאין מברכים על שאר בתים אלא על בית הכנסת כשרואה אותה ביפיה ובתיקונה. וכתב באליה רבה (סק"ז) שאין חילוק בין ארץ ישראל לחוץ לארץ, ואפילו בזמן הזה מברך. ובפרי מגדים (משב"ז סק"ג) מצדד שבזמן הזה טוב לברך 'ברוך מציב גבול אלמנה' בלא שם ומלכות, כיון שיש לחשוש לדעת הבית יוסף בדעת רש"י, שאין מברכים אלא על בתים שבזמן בית שני. משנה ברורה (ס"ק יד, שער הציון ס"ק יא). ובכסף משנה הביא בשם רבינו מנוח, שאין מברכים אלא על בתים שבארץ ישראל, והביא שיש גורסים שאין מברכים אלא על בתי כנסיות, ומדברי הרמב"ם לא משמע כן, ועיי"ש עוד. [קמא] **רמב"ם** (שם פ"י הי"ט), **שו"ע** (שם סי' רכד סי"א). ולפירוש רש"י הנזכר לענין בתי ישראל, אף כאן הכוונה לבתי נכרים שיושבים בשלוה והשקט ועושר, ולפירוש הרי"ף שם הכוונה כאן לבתי תפלה שלהם. משנה ברורה (ס"ק טו). ולדעת הרמב"ם יש לפרש שהכוונה לבתי גדולי הנכרים ועשיריהם [על דרך רש"י], ויש לפרש שהכוונה לבתי תפלה שלהם כשאין בהם נכרים, שהרי כשיש בהם נכרים מברך הברכה המבוארת לעיל (נז:) לענין מקום שעובדים בו עבודה זרה. כסף משנה. [קמב] **רמב"ם** (שם פ"י ה"י), **שו"ע** (שם סי' רכד סי"ב). [קמג] **רמב"ם** (שם). ובכסף משנה הביא שגירסת הרי"ף והרא"ש לסיים 'ויודע מספר כולכם והוא עתיד להחיותכם'. בשערי תשובה (סק"ח) הביא בשם הברכי יוסף בשם זקנו בעל חסד לאברהם בהגהותיו כת"י, שכשישים ידו על הקבר יאמר הפסוק (ישעיה נח יא) 'ונחך ה' תמיד [והשביע בצחצחות נפשך ועצמתיך יחליץ והיית כגן רוה וכמוצא מים אשר לא יכזבו מימיו]', תשכב בשלום ותישן בשלום עד בא מנחם משמיע שלום. וכשישים ידו יכוון בפסוק 'ונחך' שיש בו ט"ו תיבות כמנין קשרי היד, וישים יד שמאלו דווקא ולא יד ימינו. [קמד] **משנה ברורה** (ס"ק טז). [קמה] **רמב"ם** (שם פ"י הי"ט), **שו"ע** (שם).

פניני הלכה

והביא מה שכתב אביו בספר צפיחת בדבש (הנ"ל) שהוכיח שסומא אינו מברך ברכות הראייה בדברים שאינו יודע אותם אלא מפי אחרים, ומה שרב ששת בירך בסוגייתנו על כבוד המלך הוא כיון שהרגיש בעצמו בכבודו. וכתב שמחילוק זה בין הרגשה על ידי עצמו להרגשה על פיהם של אחרים, יש ללמוד גם לנידון זה, שאם הסומא הרגיש בעצמו בנפילת התפילין או הספר תורה, חייב להתענות, ואם שמע על כך רק מפי אחרים אינו צריך להתענות.

אך לעיקר הדין מסיק, שהרי כתב החיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"א סי' יג) שאין חיוב תענית על מי שראה ספר תורה שנפל, שאף מי שנפל מידו אינו חייב להתענות מדין התלמוד והראשונים אלא מצד המנהג, ומי שלא נפל מידו אלא רק ראה את הנפילה אין בו אפילו מנהג [אלא גדירת גדר לפי ראות עיני החכם באותו מקום ובאותה שעה], ואם כן כל שכן שסומא שלא ראה את הנפילה אינו חייב להתענות אף על פי שהרגיש בה.

הפסקה מלימודו לברכת הקשת ולקידוש לבנה

במקור חיים לבעל החות יאיר (סי' רכט ס"א) דן, במי שהיה יושב ולומד, ואמרו לו שנראתה הקשת בחוץ, אם צריך להפסיק מלימודו ולצאת לחוץ ולברך ברכת ראיית הקשת 'בא"י אלהינו מלך העולם זוכר הברית נאמן בבריתו וקיים במאמרו', או שמא אין לו להפסיק מלימודו.

וכתב, שיש להביא ראיה מסוגייתנו שלא יפסיק, שכן אמר רבי יוחנן, לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל, ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אלא אפילו לקראת מלכי אומות העולם, שאם יזכה יבחין בין מלכי ישראל למלכי אומות העולם. וכתב המהרש"א (ח"א ד"ה שאם יזכה), שלכאורה למה הוצרך רבי יוחנן לטעם זה שאם יזכה יבחין בין מלכי ישראל למלכי אומות העולם, והרי טעם אחר יש בדבר, שעל ידי שירוץ לראותם יזכה לברך ברכת 'אשר חלק מכבודו לבשר ודם', וביאר המהרש"א שלא אמר רבי יוחנן טעם זה, לפי שמשום הברכה אין אדם צריך לרוץ, שאין החיוב לברך חל אלא במי שכבר ראה את המלך, ואם אינו רואה אינו חייב להשתדל כדי לברך. וכשם שבברכת ראיית המלכים אין חיוב להשתדל לראותם ולברך, כך גם בברכת ראיית הקשת אין חיוב להשתדל לראותה ולברך, ולכן אין לו להפסיק מלימודו כדי להתחייב בברכה זו.

והוקשה למקור חיים, מפני מה בברכת הלבנה צריך להפסיק מלימודו ולראותה ולברך ברכתה [ולפנינו רק קיצור ההלכות ולא נתבאר מקורו לדין זה], ותירץ שבקידוש לבנה יש קבלת פני השכינה (סנהדרין מב.), ולכן צריך להפסיק מלימודו כדי לברכה, אבל לא בשאר ברכות.

אמנם בספר מעשה איש (ח"ד עמ' קיט) דן, בדבר ברכת הלבנה אם יש חיוב לצאת ולראות הלבנה בחידושה ולברך, או שמא דווקא אם פגע בלבנה בחידושה אז חל עליו חיוב לברך, והביא בשם בעל האבן האזל שהקשה על המגן אברהם (הקדמה לסי' תכו) שכתב שנשים פטורות מקידוש לבנה כיון שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, והקשה האבן האזל מה שייך לדון בזה דין מצות עשה וחיוב, והרי אין חיוב לקדש הלבנה, אלא שאם יצא וראה את הלבנה בחידושה מברך. והחזון איש אמר על זה, שבודאי אין קידוש לבנה דומה לשאר ברכות הראייה והיא מצוה גמורה, שזוכה להקביל פני שכינה. וכיוון בזה לדברי המקור חיים.

וע"ע בשו"ת חות יאיר (סי' רז) שדן בראובן שהיה רץ לקול השמש המכריז ברחוב לקידוש לבנה, ומפני מרוצתו פגע בחנות של לוי העומדת לפני פתח ביתו, ושפך כד של שמן והפיל כמה כלי זכוכיות ושיברן, ותבעו לוי לדין, והשיב ראובן כי רץ ברשות לדבר מצוה רבה כזו, כמו שאמרו שאילו לא זכו ישראל רק לקבל אביהם שבשמים פעם אחת בחודש דים, והרץ בערב שבת והזיק, פטור לפי שרץ ברשות. והחות יאיר חייבו לשלם כיון שאפשר לקדשה ביחיד, וגם דן אם הרץ ברשות ומשנה ממנהג העולם פטור. אך דבר זה פשוט לו שריצה לצורך קידוש לבנה חשובה ריצה לצורך מצוה, ואין אומרים שרק אם רואה את הלבנה חייב לקדשה אך אין צריך לרוץ לקראתה. ודבריו הם לשיטתו במקור חיים וכאמור.

נח:

כוונה לזכירת מעשה עמלק בקריאת התורה בשנה מעוברת

כתב בסדר רב עמרם גאון (סדר פורים), ולמה קורין זכור קודם לפורים, כדי להקדים זכירה לעשייה. ומנין שצריכין אנו לקרותו, שכך אמרו חכמים (מגילה יח.), 'זכור' (דברים כה יז, יט), יכול בלב, כשהוא אומר 'לא תשכח' הרי שכחת הלב אמורה, ומה אני מקיים זכור, בפה. ומבואר שלדעתו מקיימים מצות זכירת מעשה עמלק בקריאת פרשת זכור פעם בשנה. וכן כתבו עוד ראשונים (מחזור ויטרי עמ' 206, רמב"ן מגילה יח. ד"ה קראה על פי, ריטב"א שם יז: ד"ה הא, סמ"ק מצוה קמז).

וכתב הג"ר ישעיה פיק בספר מיני תרגומא (לקוטים עמ' לח:), זכור אזכור בעת אשר הייתי דר בבית הרב הגאון המנוח המפורסם מוהר"ר יצחק יוסף תאומים זצללה"ה שהיה אב"ד ור"מ פה ק"ק ברעסלויא, העיר אלי בעש"ק פרשת זכור סמך למה קורין פרשת זכור בכל שנה ושנה, ואם משום שנאמר 'זכור', שמא כשמזכיר פעם אחת בשבוע או ביובל או כל ימי חייו די בכך. ואמר הגאון ז"ל, שדימו זכירה זו לזכירה האמורה בשופר 'זכרון תרועה' (ויקרא כג כד), ושם הזכירה היא פעם אחת בשנה בראש השנה, ואף כאן הזכירה היא פעם אחת בשנה.

והגר"י פיק השיב שטעם אחר יש בדבר ויש ללמדו מזכירת עמלק עצמו, והוא על פי מה שאמר רב בסוגייתנו, שאין המת משתכח מן הלב עד לאחר שנים עשר חודש, שנאמר (תהלים לא יג) 'נשכחתי כמת מלב הייתי ככלי אובד', ופירש רש"י (ד"ה ככלי) שסתם כלי לאחר שנים עשר חודש משתכח מן הלב, משום שיאוש בעלים לאחר שנים עשר חודש. והנה בפרשת זכור כתבה התורה 'זכור את אשר עשה לך עמלק' ומסיים הפסוק 'תמחה את זכר עמלק מתחת השמים לא תשכח', וקשה למה כתבה תורה שוב 'לא תשכח' אחר אשר הזהירה כבר 'זכור', ועל כרחך לומר זכור עד שלא תשכח, דהיינו שלא תבוא לכלל שכחה, דהיינו שנים עשר חודש וכאמור, שזהו שיעור זמן שכחת המת, וצריך להקדים ולהזכיר בתוך זמן זה של י"ב חודש כדי שלא יבואו לידי שכחה.

הרואה את חבירו אחר זמן רב

הרואה את חבירו לאחר שלשים יום, אומר 'שהחיינו', ואחר י"ב חדש מברך 'ברוך אתה ה'[קמו] מחיה [ה]מתים'[קמז], והוא שחביב עליו הרבה ושמח בראייתו[קמח]. ואין חילוק בברכה זו בין איש לאשה[קמט]. ואם בתוך שלושים הימים קיבל ממנו מכתב או שאנשים הודיעוהו משלומו, לא יברך[קנ].

ראה חכם אחר שלושים

אם ראה חכם מחכמי ישראל שלא ראה אותו שלושים יום, מברך עליו גם 'אשר חלק' וכדלעיל וגם 'שהחיינו'[קנא].

זמני ההספד על חכם

חכם ואלוף וגאון, מכניסין אותו לבית המדרש, ומניחין המטה במקום שהיה דורש, וסופדין אותו שם. וכשמוציאים המטה, סופדים אותו עד בית הקברות, וביום השביעי עולים לבית הקברות ומבקרין אותו, וכן ביום שלשים ותכלית י"ב חדש, מבקרין ומשכיבין אותו[קנב].

ברכת 'משנה הבריות'

הרואה כושי, וגיחור דהיינו שהוא אדום הרבה, והלווקן דהיינו שהוא לבן הרבה, והקפח דהיינו שבטנו גדול ומתוך עוביו נראית קומתו מקופחת[קנג], והננס, והדרקונה דהיינו מי שהוא מלא יבלת, ופתויי הראש שכל שערותיו דבוקות זה בזה[קנד], ואת הפיל, ואת הקוף, מברך 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם משנה הבריות'[קנה].

נשתנה מראם אחר לידתם

הרואה את החיגר, ואת הקטע שנקטעו לו ידיו, ואת הסומא משתי עיניו[קנו], ומוכה שחין, והבהקנין והוא מי שמנומר בנקודות דקות[קנז], אם הם ממעי אמם, מברך 'משנה הבריות', ואם נשתנה אחר כך מברך 'דיין האמת'[קנח]. ואם אינו יודע מתי נשתנה, הדבר בספק אם יברך[קנט].

ויש מי שאומר שאין מברך 'דיין האמת' אלא על מי שמצטער עליו, אבל על נכרי וכל מי שאינו מצטער עליו אינו מברך אלא 'משנה הבריות'[קס].

ואינו מברך אלא בפעם ראשונה שרואה אותו, שהשינוי עליו גדול מאד[קסא]. ויש אומרים שאם עברו שלושים יום מאז ראה באחרונה אדם כיוצא בו, וחזר וראה אדם אחר, מברך עליו[קסב]. ולהלכה יברך בלי שם ומלכות[קסג].

ברכת בריות טובות

הרואה אילנות טובות ובריות נאות[קסד], אפילו נכרי[קסה] או בהמה, אומר 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שככה לו בעולמו'[קסו]. ואינו מברך עליהם אלא פעם ראשונה ולא יותר, לא עליהם ולא על אחרים, אפילו לאחר שלושים יום[קסז], אלא אם כן היו נאים מהם[קסח].

ועכשיו לא נהגו כלל לברך ברכה זו, ומכל מקום נכון לברך בלא שם ומלכות[קסט].

ברכת כוכב שביט

על הזיקים אומר 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם עושה מעשה בראשית', ואם ירצה יאמר 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שכחו וגבורתו מלא עולם'[קע]. אבל לא יברך שתי ברכות כאחת, אלא או זו או זו[קעא].

על שני כוכבים מברכים ברכה זו, על הכוכב היורה כחץ באורך השמים ממקום למקום ונמשך אורו כשבט[קעב], ועל הכוכב שיש לו זנב[קעג].

אם ראה הכוכב שיש לו זנב עוד פעם בלילה אחרת, אין צריך לחזור ולברך כל שהוא עדיין בתוך שלושים יום לראיה ראשונה[קעד]. אך אם ראה בלילה אחרת את הכוכב היורה כחץ, יחזור לברך עליו, אך באותה לילה לא יברך שני פעמים, אפילו על שני כוכבים שונים[קעה].

נט.

רעדת הארץ

על רעדת הארץ, אומר 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם עושה מעשה בראשית', ואם ירצה יאמר 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שכחו וגבורתו מלא עולם'[קעו]. אבל לא יברך שתי ברכות כאחת, אלא או זו או זו[קעז].

[קמו] **ברמב"ם** (שם פ"י ה"ב) הברכה בשם ומלכות, ובשו"ע (שם סי' רכה ס"א) כתב רק 'מחיה מתים'. אמנם במשנה ברורה (סק"ג) כתב שכל אלו הברכות בשם ומלכות ואפילו ברכת מחיה מתים, דלא כתשובת פנים מאירות (ח"א סי' סו). [קמז] **ואז** אין מברך שהחיינו. וטעם ברכה זו כתב מהרש"א (ח"א ד"ה לאחר), לפי שבכל שנה האדם נידון בראש השנה וביום הכפורים אם למות אם לחיים, ואם רואהו אחר ר"ה ויוה"כ זה ואח"כ אין רואה אותו עד אחר ר"ה ויוה"כ הבא, הרי עבר עליו דין אם למות אם לאו, וע"כ אומר 'ברוך מחיה מתים' שניצול מדין מיתה בר"ה ויוה"כ. משנה ברורה (סק"ד). [קמח] **רמב"ם** (שם פ"י ה"ב), **שו"ע** (שם סי' רכה ס"א). [קמט] **משנה ברורה** (סק"א). והיינו אם רואה אשתו ואמו בתו ואחותו כיון שהוא שמח ונהנה בראייתם, שהרי באחרת אסור להסתכל, וגם אם במקרה הסתכל לא שייך נהנה ושמח בראיתה. משנה ברורה (שם, שער הציון סק"ג). [קנ] **משנה ברורה** (סק"ג). כיון שיש בזה דעות בין האחרונים וספק ברכות להקל. וכתב בשער הציון (סק"ג) שזהו דווקא כשכתב במכתב או הודיעוהו שהשלום אתו, שאם שמע שהוא חולה, ואחר כך כשראהו מצאהו שהוא בריא, מסתבר ודאי שיש לברך שהחיינו, שבזה השמחה גדולה עוד יותר משלא היה ממנו כתב כלל. [קנא] **משנה ברורה** (סק"א). וכמבואר בסוגייתנו במעשה רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע שבירכו על ראיית רב חנינא בריה דרב איקא שתי הברכות. [קנב] **שו"ע** (יו"ד סי' שמד ס"כ). והביא הב"ח (שם ס"י) בשם הרמב"ן בתורת האדם (עמ' פא) שאחר י"ב חודש שוב אין רשות להספידו, שהרי אמרו חכמים (בסוגייתנו) אין המת משתכח מן הלב עד שנים עשר חודש. [קנג] **במשנה ברורה** (סי' רכה סק"כ) הביא בשם המגן אברהם (ס"ק טו) שכתב שבבכורות (מה:) משמע שהוא ארוך ודק, ולפי שדק הוא אינו יכול לסבול קומתו ונכפף ודומה כמי שחוליותיו שמוטות. [קנד] **והיינו** דווקא בנולד כך, אבל אם נעשה לו אחר כך מברך עליו 'דיין האמת'. משנה ברורה (ס"ק כא), וכדלהלן. [קנה] **שו"ע** (או"ח סי' רכה ס"ח), וכעין זה ברמב"ם (ברכות פ"י הי"ב). [קנו] **שהסומא** בעין אחת אינו שינוי, אבל לענין דיין האמת אם נעשה בנו או קרובו שמצטער עליו סומא אפילו באחת מעיניו, מסתבר שיוכל לברך דיין האמת. שער הציון (ס"ק כו). [קנז] **היינו** שיש לו נקודות כעדשים אדומים קצת, אלא שבין עדשה לעדשה יש לובן צח ומבהיק, ועל שם אותו הלובן נקרא בהקנין. אכן אם שכיח שם הרבה אנשים כזה, מסתבר שאין זה גנאי ולא שינוי שיברך על זה 'דיין האמת' ו'משנה הבריות', וכל שכן אם נעשה על ידי חום השמש ועתיד להסתלק שבודאי אין לברך על זה. משנה ברורה (ס"ק מ). [קנח] **שו"ע** (שם סי' רכה ס"ט) ומשנה ברורה (ס"ק כב-כג), וכעין זה ברמב"ם (שם). והקטע לעולם הוא אחר לידתו וכמבואר בסוגייתנו. משנה ברורה (ס"ק כה). [קנט] **ביאור הלכה** (ד"ה ואם נשתנה). [קס] **שו"ע** (שם) על פי ביאור המשנה ברורה (ס"ק מ-כח), עיי"ש בשער הציון (ס"ק כח). [קסא] **שו"ע** (שם). ולדעתו אם ראה השינוי בכושי אחד אינו מברך על כושי אחר 'משנה הבריות', וכן כל כיוצא בזה. אך אם ראה צרה אצל קרובו האחד, וחזר וראה אותה אצל קרובו אחר, מברך 'דיין האמת' כיון שצערו גדל ביותר. משנה ברורה (ס"ק כט). [קסב] **רמ"א** (שם) ע"פ ביאור המשנה ברורה (ס"ק לא). שאילו על זה שבירך מתחלה, פשיטא שלכל הדעות לא יברך עליו לעולם. שער הציון (ס"ק לג). [קסג] **משנה ברורה** (סק"ל). [קסד] **בין** זכרים בין נקבות. משנה ברורה (ס"ק לג) [וראה לעיל לענין ברכת 'שהחיינו' איך יצויר שיראה אשה]. [קסה] **היינו** ראייה בעלמא שבזה אין איסור, אבל להסתכל בו ביותר ולהתבונן בדמותו אסור. ואסור לומר כמה נאה כותי זה, משום 'לא תחנם' (דברים ז ב, ראה להלן נט.). משנה ברורה (ס"ק לג). [קסו] **שו"ע** (שם סי' רכה ס"י), וכעין זה ברמב"ם (שם פ"י הי"ג). והרמב"ם כתב 'בריות נאות ומתוקנות ביותר', והקשה במעשה רוקח (על הרמב"ם שם) שהרי בגמרא נאמר 'בריות טובות' סתם, ומי הכריח לרמב"ם לכתוב 'ומתוקנות ביותר', ואפשר שהסברא מצד עצמה מחייבת דבר זה, שאם יהיה נאה בפניו ובשאר איבריו יש בו איזה חסרון איך יברך, או יש לומר שיתכן שיהיה נאה בצורת הפרצוף אמנם אין מראה זיו קלסתר פניו יפים, ועליו אין לברך. [קסז] **משנה ברורה** (ס"ק לד). וכתב בשער הציון (ס"ק לד) שלדעת הרמ"א לעיל גם כאן יחזור לברך אחר שלושים יום על ראיית אחרים נאים כיוצא בהם. [קסח] **שו"ע** (שם). [קסט] **משנה ברורה** (ס"ק לג). [קע] **רמב"ם** (שם פ"י הי"ד), **שו"ע** (שם סי' רכז ס"א). [קעא] **משנה ברורה** (סק"ו). ושלא כראב"ד שכתב שמברך שניהם [ראה כסף משנה]. [קעב] **שו"ע** (שם). [קעג] **הרמב"ם** (שם) כתב, שהוא האור שבאויר שיראו כאילו הם כוכבים נופלים ורצים ממקום למקום, או כמו כוכבים שיש להם זנב. ובמשנה ברורה (סק"א) הביא, שיש אומרים שהוא כוכב שיש לו זנב ושבט של אורה, וכתב שלהלכה מברכים על שניהם. [קעד] **משנה ברורה** (סק"א). [קעה] **משנה ברורה** (סק"ב). וכתב בשער הציון (סק"ב) החילוק בין כוכב העובר ממקום למקום וראהו בלילה אחרת שצריך לחזור ולברך, לבין כוכב שיש לו זנב שאין מברך, שבעובר ממקום למקום אינו מצוי להכיר שהוא אותו הכוכב שרץ מאתמול ומסתמא כוכב אחר הוא. [קעו] **שו"ע** (שם). והרמב"ם (שם פ"י הי"ד) ביאר שהוא קול ההברה שתשמע בארץ כמו ריחיים גדולים. וכתב בבן ידיד (על הרמב"ם שם) שמדבריו נראה שאין לברך אלא ברעש הנשמע קול שאון, ולא בכל רעש שאינו אלא נענוע וזעזוע הארץ לבד, ואפשר שבכל רעש יש קול שאון הנזכר ואין אנו מבחינים בו. [קעז] **משנה ברורה** (סק"ו). ושלא כראב"ד שכתב שמברך שניהם [ראה כסף משנה].

פניני הלכה

ומהר"ם שיק בספרו על תרי"ג מצוות (מצוה תרה סק"ג), כתב גם כן כטעמו השני של הגר"י פיק, והביא שפעם שאל הר"ר משה מעיר חדש, שלפי טעם זה אין הדבר תלוי בשנה אלא בי"ב חודש, וא"כ בשנת העיבור יהיו יותר מי"ב חודש בין קריאה אחת לשניה. והשיב החתם סופר ז"ל שהוא באמת מתכוין לצאת בפרשת כי תצא על תנאי, וכתב שכן ראוי לנו לעשות [אמנם לטעם הראשון שהביא הגר"י פיק אין הדבר תלוי בי"ב חודש אלא בשנה].

ובשו"ת דברי יואל (או"ח סי' נג) תמה עליו, שיש להשיב על דברים אלו כמה תשובות. האחת, שהרי חכמים שתיקנו לקרות פרשת זכור ידעו שאחת לשנתיים או שלוש יש שנה מעוברת, ואם בשנה מעוברת אין יוצאים ידי חובה בקריאת פרשת זכור לבדה, היו חכמים צריכים להשמיע איזו תקנה לשנים אלו. ועוד שלא שמענו מהפוסקים הראשונים חידוש זה שאפשר לצאת ידי חובת זכירת עמלק בפרשת כי תצא. ועוד שחומרא הבאה לידי קולא היא, שיסברו אנשים שיוצאים ידי חובה בקריאת פרשת כי תצא, ובשנה שאינה מעוברת יסמכו על קריאה זו בפרשת כי תצא ולא יחזרו לקרות בשבת זכור בפרשת זכור. ועוד שבאבידה אין הטעם שאין צריך להכריז אחר י"ב חודש משום שאחר י"ב חודש היא משתכחת מהלב, אלא משום שאז הבעלים מתייאשים, וגם במת שאמרו בסוגייתנו שהוא משתכח אחר י"ב חודש, הענין הוא כיון שאחר י"ב חודש האדם מתייאש מהמת ויודע שאפסה כל תקוה ולא יראהו בחיים. ואין שייכות לענין היאוש עם ענין הזכרון. ועיי"ש במה שהוסיף עוד להקשות.

ועל כן נקט בדברי יואל, שאין טעם קריאת פרשת זכור בכל שנה כדי שעל ידה לא ישתכח מעשה עמלק מן הלב בכל השנה, אלא דין הוא להסמיך זכירת מעשה עמלק בפה לעשייה שבפורים, ואין לו ענין כלל עם י"ב חודש, ועל כן גם בשנה מעוברת יוצאים שפיר ידי חובה בקריאה שבפרשת זכור, ואין צריך להוסיף ולצאת ידי חובה בפרשת כי תצא [וע"ע בשו"ת בצל החכמה (ח"ו סי' מו)].

שיעור השכחה בשנה מעוברת

לעיל הובאו דברי האחרונים שנקטו ששיעור השכחה הוא י"ב חודש גם בשנה מעוברת, ולכן יש שנקטו שבשנה מעוברת צריך לצאת ידי חובת מחיית עמלק בקריאת פרשת כי תצא. אך החתם סופר (שו"ת, אהע"ז ח"א סי' קיט) הוכיח ששיעור השכחה בשנה מעוברת הוא י"ג חודש ולא בי"ב חודש כמו בשנה פשוטה, מפני שהשכחה תלויה בשנה ולא בי"ב חודש. ועל פי זה כתב, שכל הדברים שבהם קבעו חכמים ששיעור השכחה הוא שנה, כגון מה שאמרו בסוגייתנו שאין המת משתכח מהלב אלא לאחר שנים עשר חודש, וכן לענין קריאת זכור, ולענין תקנת שו"ם שיחזיר החתן הנדוניא לחמיו אם נפטרה אשתו בשנה הראשונה כמו שפסק הרמ"א (אהע"ז סי' נג ס"ג), שאף היא תלויה בזכירת נישואיו, בכל אלו אין שיעור י"ב חודש אמור אלא בשנה פשוטה, אבל בשנה מעוברת עדיין זכור הוא עד שיעברו י"ג חדשים ואז ישכח.

והביא החתם סופר קושיית השבות יעקב (ח"ג סי' קכה) על סברא זו, שמכיון שברוב השנים שאינן מעוברות נשכח המת מלבו אחר י"ב חודש, וכי משום שהיא שנה מעוברת לא יהיה נשכח עד אחר י"ג חודש. וכתב בשבות יעקב שאין סברא לדמות דבר זה למה שאמרו חז"ל (ירושלמי נדרים פ"ו ה"ח) שבת שלוש שנים שנבעלה ועברו בית דין את השנה בתוליה חוזרים, שנאמר (תהלים נז ג) 'לאל גומר עלי', והיינו שהכל תלוי בב"ד וגם השכחה תלויה אם עיברו ב"ד את החודש, שלכאורה לענין שכחה אין שייך דבר זה, ועל כן נקט השבות יעקב שלעולם אחר י"ב חודש נשכח המת מליבו, אף בשנה מעוברת.

והחתם סופר תירץ קושיית השבות יעקב, וכתב שאף שאיננו צריכים לטרוח למצוא טעם לדבר זה, מאחר שמצאנו דין זה מפורש בכתוב לענין מוכר בית בבתי ערי חומה (ראה ערכין לא.), מכל מקום בכדי לבאר טעם הכתוב, נאמר כמו שכתבו הראשונים הפשטנים, שבשנה יש היקף של כל הימים, ימי שמחה וימי צומות ושאר העניינים שיש לכל יום ביומו, וכל המאורעות הללו מעוררים את האדם לזכור את העניינים התלוים בהם, ואם עברה שנה בהיקף כל הזמנים כבר הוציא את הדבר מדעתו. ואם כן כיון שבשנה מעוברת לא כלו כל המועדים ושינויי הזמנים עד י"ג חדשים, אינו מוציא את הדבר מלבו. ועל דרך משל, אם מכר את ביתו בר"ח ניסן וכלו י"ב חודש למכירת ביתו בראש חודש אדר שני, כשיגיע פורים הראשון יזכר ממכירת הבית ויתעצב, כיון שעדיין לא עבר עליו פורים מאז מכירתו, וכן בכל ענין. וכתב שאולי יש טעם אחר בדבר, ודי לנו במה שמוכח כן בתורה.

נט.

הסתכלות בקשת

בגמרא אמר רבי אלכסנדרי אמר רבי יהושע בן לוי, הרואה את הקשת בענן צריך שיפול על פניו, מפני שדומה למראה כבוד ה'. בארץ ישראל גינו את המשתחוה למראה הקשת, משום שנראה כמשתחוה לקשת עצמה. אבל לברך ודאי מברך. מה מברך, 'ברוך

שבח עובד עבודה זרה

אסור לספר בשבחם של עובדי עבודה זרה, ואפילו לומר כמה נאה עובד עבודה זרה זה בצורתו, קל וחומר שיספר בשבח מעשיו או שיחבב דבר מדבריהם, שנאמר (דברים ז ב) 'ולא תחנם', לא יהיה להם חן בעיניך, מפני שגורם להדבק עמו וללמוד ממעשיו הרעים[קעח].

ברכת הברקים והרעמים

על הברקים ועל הרעמים אומר 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם עושה מעשה בראשית', ואם ירצה יאמר 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שכחו וגבורתו מלא עולם'[קעט]. אבל לא יברך שתי ברכות כאחת, אלא או זו או זו[קפ]. ונהגו לברך על הברקים 'עושה מעשה בראשית' ועל הרעמים 'שכחו וגבורתו מלא עולם'[קפא], אמנם באמת שייכת כל אחת מהברכות על שניהם, ולכן אם שמע ברק ורעם כאחד מברך ברכה אחת 'עושה מעשה בראשית' על שניהם, ואם בירך 'שכחו וגבורתו מלא עולם' יצא. ואם לא היו תכופים זה אחר זה מברך תחלה על הברק הנראה תחילה 'עושה מעשה בראשית', ואחר כך על הרעם 'שכחו וגבורתו מלא עולם'. וכן אם לא ראה את הברק ושמע קול הרעם ובירך עליו 'שכחו וגבורתו מלא עולם', או שבירך 'עושה מעשה בראשית' ואחר כך ראה ברק, מברך עליו גם כן 'עושה מעשה בראשית'[קפב].

נתפזרו העבים

כל זמן שלא נתפזרו כל העבים נפטר בברכה אחת. נתפזרו בין ברק לברק ובין רעם לרעם, ונטהרו השמים לגמרי, וחזרו ונתקשרו בעבים, צריך לחזור ולברך[קפג]. וביום אחר צריך לברך גם אם לא נתפזרו העבים[קפד].

אחר כדי דיבור

היה יושב בבית הכסא[קפה] ושמע קול רעם או ראה ברק, אם יכול לצאת ולברך כדי דבור, יצא. ואם לאו, לא יצא[קפו]. ששיעור הברכה שעל רעמים וברקים הוא דוקא בכדי דיבור, ואם עבר יותר מכדי דיבור מעת שראה הברק או שמע הרעם שוב לא יברך על רעם וברק זה[קפז].

ברכת הרוחות

על רוחות שנשבו בזעף, אומר 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם עושה מעשה בראשית', ואם ירצה יאמר 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שכחו וגבורתו מלא עולם'[קפח]. אבל לא יברך שתי ברכות כאחת, אלא או זו או זו[קפט]. ואם היו שלא בזעף, אם הוא רוח גדול מברך 'עושה מעשה בראשית', אך לא יברך 'שכחו וגבורתו מלא עולם'. וטוב לברך תמיד על רוח סערה שאין מצויה רק ברכת 'עושה מעשה בראשית'[קצ].

ברכת הקשת

הרואה הקשת, אומר 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם זוכר הברית נאמן[קצא] בבריתו וקיים במאמרו'[קצב]. ואסור להסתכל בו ביותר[קצג].

אין כדאי להגיד לחבירו שיש קשת, מטעם מוציא דבה[קצד].

חזר וראה קשת אחרת בתוך שלושים יום, חוזר ומברך[קצה].

נפילה על פניו לפני הקשת

אסור ליפול על פניו כשרואה הקשת, משום שנראה כמשתחוה לקשת[קצו].

נט:

ברכת החמה

תקופת החמה היא מכ"ח לכ"ח שנה[קצז], ביום תחילת תקופת ניסן החל בתחילת ליל רביעי. והרואה החמה בתקופתה, שהוא באותו יום רביעי בבוקר, אומר 'ברוך עושה בראשית'[קצח]. ולכתחילה מצוה להקדים מה שאפשר, ובדיעבד אפשר לברכה עד שעה שלישית, ובשעת הדחק יכול לברך אף עד חצות ואפילו בשם ומלכות. ואם היתה מכוסה בעבים, אם על כל פנים נראה רושמה מבין העבים, מברכים עליה. אבל אם לא נראית כלל אין לברך[קצט].

טוב לברך ברכה זו ברוב עם[ר]. אך ביום מעונן, כל הקודם לברך כשרואה החמה אפילו ביחידות, מוקדם לברכה[רא].

יש נוהגים לומר קודם הברכה 'הללו את ה' מן השמים' (תהלים קמח), ואחר ברכת 'עושה מעשה בראשית' אומרים פיוט 'אל אדון על כל המעשים' עד 'וחיות הקודש', ואחר כך מזמור 'השמים מספרים כבוד אל' (שם יט), ואחר כך 'עלינו לשבח' וקדיש[רב].

לבנה בטהרתה, כוכבים במשמרותם ומזלות בעתם

כשרואה לבנה בטהרתה, וכוכבים במשמרותם, ומזלות בעתם דהיינו כשתחזור הלבנה בתחלת מזל טלה בתחלת החדש ולא תהיה נוטה לא לצפון ולא לדרום, וכן כשיחזרו כל כוכב מחמשה

[קעח] **רמב"ם** (עבודה זרה פ"י ה"ד). וכן מבואר בסוגייתנו שרב קטינא לא רצה להודות לדברי בעל האוב שאמר דברי אמת בסיבת רעידת הארץ, כדי שלא יטעו אחריו. [קעט] **רמב"ם** (ברכות פ"י הי"ד), **שו"ע** (שם). [קפ] **משנה ברורה** (סק"ו), ושלא כראב"ד שכתב שמברך שניהם [ראה כסף משנה]. [קפא] **משנה ברורה** (סק"ה). וכתב שכן מסתבר, שע"י הרעם נראה גבורתו של הקדוש ברוך הוא יותר מבברק. [קפב] **משנה ברורה** (שם). והביא בשם הברכי יוסף (סק"ד) שאם בירך על הברק ונתכוין לפטור הרעם הבא אחריו יצא בדיעבד, וביאר שכיון שטבע הבריאה שאחר הברק יוצא רעם, א"כ חלה ברכתו על הרעם שיצא אחר כך. [קפג] **שו"ע** (שם סי' רכז ס"ב), כביאור המשנה ברורה (סק"ח). [קפד] **משנה ברורה** (שם). [קפה] **והוא הדין** אם היה בבית שמקצבין בו בשר שיש שם ריח מעופש מאד, או שהיה הולך במבואות המטונפות, ויכול לזרז עצמו לצאת משם תיכף. משנה ברורה (סק"ט). [קפו] **שו"ע** (שם סי' רכז ס"ג). [קפז] **משנה ברורה** (ס"ק יג). [קפח] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (שם סי' רכח ס"א). [קפט] **משנה ברורה** (סק"ו). ושלא כראב"ד שכתב שמברך שניהם [ראה כסף משנה]. [קצ] **משנה ברורה** (סק"ד). שאין אנו בקיאין כל כך מהו 'בזעף', ובברכת 'עושה מעשה בראשית' בודאי יוצא. [קצא] **ברמב"ם** וטור הנוסח 'ונאמן'. משנה ברורה (סי' רכט סק"ג). [קצב] **רמב"ם** (שם פ"י הט"ז), **שו"ע** (שם סי' רכט ס"א). וכתב בביאור הלכה (ד"ה הרואה הקשת) שלא נתבאר אם צריך דווקא שיראהו בתמונת קשת שהיא כחצי גורן עגולה, או אפילו מקצת ממנו די. [קצג] **שו"ע** (שם). [קצד] **משנה ברורה** (סק"א). [קצה] **משנה ברורה** (סק"ג). שהקשת שבירך עליה חלפה והלכה לה כבר. בסוגייתנו נזכרה ברכת הרואה רקיע בטהרתו, וכתב באליה רבה (סק"ד) שהרי"ף ורמב"ם ורא"ש [וטור ושו"ע] השמיטו הלכה זו, משום שאמר רפרם בסוגייתנו שמיום שחרב בית המקדש לא נראית רקיע בטהרתה, ונקטו שההלכה כמותו, ותמה שמתוך הסוגיא משמע שאין הלכה כמותו, אלא כריב"ל שסובר שברכה זו שייכת בזמנינו, וכן פסקו בבה"ג (יג.) וראב"ן (סי' ר) ואגודה (סי' רד). [קצו] **ערוך השולחן** (שם ס"ג). וכטעם שהובא בסוגייתנו שלכן גינו בארץ ישראל את המשתחוה לקשת. ובעין יעקב גורס טעם אחר, משום שנראה כמינות. וכתב במרכבת המשנה (מעלמא, תשובה פ"ג ה"ז) שלפי גירסא זו נמצא שהגשמה היא מינות, ושלא כדעת הראב"ד שם, ואולי לא גרס הראב"ד אלא כטעם שבגמרא שלנו, שנראה כמשתחוה לקשת. [קצז] **היינו** שהשמש חוזרת להיראות בגלגל המזלות במקום שבו היתה בתחילת הקיפה שהיא שעת תליית המאורות בעת הבריאה, ומאז התחילה להקיף ולשמש, וכ"ח שנים עוברים עד שהיא באה לאותו המקום בצמצום באותה שעה ובאותו יום שהיתה בו בשעת הבריאה, שהוא תחילת ליל רביעי. עפ"י משנה ברורה (סי' רכט סק"ו). [קצח] **רמב"ם** (שם פ"י הי"ח), **שו"ע** (שם סי' רכט ס"ב). בהגהות מיימוניות (אות ע) הביא פירוש ר"ח (הובא בערוך ערך חמה) שפירש 'חמה בתקופתה' באופן אחר, שהיו שלשה ימים מעוננים ולא נראה חמה וכוכבים באותו העת שיתראו. וראה בגליון הש"ס ובפרישה (סי' רכט אות ד) שדנו ליישב פירושו עם דברי אביי בסוגייתנו. [קצט] **משנה ברורה** (סק"ח). ובשערי תשובה (סק"ג) הביא דעות האחרונים בזה, ומהם יש שסוברים שאף כשמעונן לגמרי ואין רואים השמש כלל יכולים לברך, כיון שיודעים שהגיעה השמש למקומה. [ר] **משנה ברורה** (שם). [רא] **שער הציון** (סק"ה). [רב] **משנה ברורה** (שם) שכן נהג החתם סופר (שו"ת חתם סופר סי' נו).

פניני הלכה

זוכר הברית'. בברייתא שנו, רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא אומר, 'נאמן בבריתו וקיים במאמרו'. אמר רב פפא הלכך יאמר שניהם, 'ברוך זוכר הברית ונאמן בבריתו וקיים במאמרו'.

וכדברי רבי יהושע בן לוי שמראה הקשת יש בו דמיון למראה כבוד ה', כן מבואר גם בחגיגה (טז.), ושם נמנו שלושה דברים שיש בהם מזיו שכינה שלכן נאסרה ההסתכלות בהם, והמסתכל בהם עיניו כהות, הקשת, כמו שנאמר (יחזקאל א כח) 'כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם כן מראה הנגה סביב הוא מראה דמות כבוד ה'', הנשיא, כמו שנאמר (במדבר כז כ) 'ונתתה מהודך עליו למען ישמעו כל עדת בני ישראל', והכהנים בזמן ברכת כהנים, שהשכינה שורה על ידיהם.

והביא האבודרהם (הל' ברכת הראיה, הו"ד בבית יוסף או"ח סי' רכט ד"ה הרואה הקשת) שנשאל הרא"ש איך מסתכלים בקשת ומברכים על ראייתה כמבואר בסוגייתנו, והרי המסתכל בקשת עיניו כהות. והשיב שאין מסתכל כרואה, כי המסתכל מוסיף ומדקדק בהבטתו יותר מהרואה, ואסור.

ובספר חסידים לרבי משה הכהן (אות נט) ביאר הדברים, וז"ל, שאול שאלתי לאיש אדוני הארץ, את דודי ורבי הר"ר אשר זצ"ל, איך נוקשים כל העם בפח העבירה בהסתכלות בקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם, והרי אמרו בפרק אין דורשין (חגיגה שם) שכל המסתכל בקשת אינו חס על כבוד קונו, שנאמר 'כמראה הקשת' וגו'. ועוד, איך מברכים עליו 'הנאמן בבריתו', והלא אי אפשר לברך עליו אלא אם כן יראהו. ענה דודי ואמר לי, כי לשון המסתכל אינו אלא שמביט בכיוון זמן ארוך למה הוא דומה ולמי ידמהו וישוה, אבל לישא עיניו ולראות בו כרגע שפיר דמי. וכן המסתכל בנשים פירוש שמביט בכוונה. ומבואר שההבדל בין ראייה המותרת להסתכלות האסורה הוא, שראייה היא בלי תוספת מחשבה והתבוננות והיא המותרת, והסתכלות האסורה היא בתוספת התבוננות. אך כתב בספר חסידים (שם), שנראה לו ששיטה דחוקה היא, והמחמיר שלא לעשות כמוהו ששון ושמחה ישיגהו.

ובשו"ע (או"ח סי' רכט ס"א) פסק להלכה כן לענין הקשת, שאסור להסתכל בה ביותר, וביאר במשנה ברורה (סק"ה) שאינו אלא רואה ומברך ולא יותר. וכתב במגן אברהם (סי' קכח ס"ק לה) שלפי זה גם בידי הכהנים אין איסור להסתכל אלא הרבה, אבל ראייה בעלמא מותר, אך המנהג שלא לראות אפילו ראייה בעלמא בידי הכהנים, ועיי"ש שנתן טעם למנהג.

ובדרך זו כתב בעיון יעקב (חגיגה שם) לענין איסור ההסתכלות בנשיא, שקשה שהרי מצוה היא משום 'והיו עיניך רואות את מוריך' (ישעיה ל כ, הוריות יב.). ותירץ שראייה בעלמא לפי שעה מותרת, ורק הסתכלות בארוכה אסורה.

אופן ההסתכלות בקשת בנשיא ובכהנים

ובאורח נאמן (סי' קכח ס"ק עח) כתב באופן אחר, שצריך לומר שענין ההסתכלות בכל אחד משלושת הדברים מתפרש באופן אחר, ואיסור ההסתכלות בנשיא הוא שלא יהרהר אחריו, שהרי עצם ראיית הנשיא הוא מצוה, ולשון הסתכלות הוא גם מענין הרהור ומחשבה, כמאמר הכתוב (קהלת א טז) 'ולבי ראה הרבה חכמה ודעת', וכן על הנשיא אסור לחשוב מחשבות רעות. ונכלל בזה גם שלא יחשוב שכבוד הנשיא הוא מצד עצמותו, אלא ממה שצוה הש"י לכבדו.

וגם בקשת אין איסור להסתכל שהרי אי אפשר לברך עד שיראה, אך הפירוש הוא על דרך המימרא האחרת שאמר רבי אלכסנדרי בסוגייתנו בשם רבי יהושע בן לוי, שלא נבראו הרעמים אלא לפשט העקמומית שבלב, שנאמר (קהלת ג יד) 'והאלהים עשה שיראו מלפניו', ופירש הגרי"פ (אומר השכחה ד"ה אמר) בשם הגאון מו"ה מיכאל שמעון, שהכוונה היא שאין טוב שיתיירא האדם ויפחד מקול הרעם, כי בזה מראה שאין נפשו מתוקנת כהוגן, ואינו ירא מדבר אחר זולת זה, ואין פחד ה' הגבוה מעל גבוהים לנגד עיניו. וזהו שאמרו שלא נבראו הרעמים אלא לפשט העקמומית שבלב, כמו שנאמר 'והאלהים עשה שיראו מלפניו', היינו כדי שיירא האדם 'מלפניו' ולא מהרעם.

ואף בקשת הכוונה היא על דרך זה, שאסור להסתכל בקשת ולהתיירא ממנה, אלא מה' יתברך, וכמו שנאמר (ירמיה י ב) 'ומאותות השמים אל תחתו'.

וכן בכהנים הכוונה שלא יסתכל בכהנים לחשוב שהברכה תלויה בהם, אלא הוא מה שציוה הקב"ה להם לברך את ישראל, ויידע שעיקר הברכה הוא מהקב"ה.

נט:

ברכת הטוב והמטיב על לידת בן ועל הנאה רוחנית

בגמרא תניא, ילדה אשתו זכר אומר 'ברוך הטוב והמטיב', ומבואר בגמרא שאף על פי שברכה זו נאמרת רק כשיש אחרים שנהנים עמו, בלידת זכר יש אחרים שנהנים עמו, שכן אשתו נהנית גם כן.

ונשאל הרשב"א (שו"ת, ח"ד סי' עו) אם הרואה את חבירו אחר שלא ראה אותו זמן רב, וגם אחרים שמחים עמו בראיית אותו חבר, אם מברכים גם כן 'הטוב והמטיב' כמו בלידת זכר, או שמא אין מברכים כי אם 'שהחיינו'. והשיב שלא בכל דבר שנהנה הוא ואחרים עמו מברך 'הטוב והמטיב', שאם כן גם על פרי חדש יברך 'הטוב והמטיב'. אלא לא נתקנה ברכה זו כי אם על דבר שיש לו תועלת והנאה בו ולאחרים עמו, כגון ירידת הגשמים וירושת הקרובים. ואפילו בריבוי יין מברכים ברכה זו, וההנאה שהאחרים נהנים ושותים ממנו עמו חשובה כתועלת. אבל בהנאה לבד כמו בראיית פירות חדשים לא מצאנו ברכה זו. והוכיח כן ממה שהקשו בסוגייתנו מיהו האחר הנהנה עמו כשילדה אשתו זכר שלכן מברך 'הטוב והמטיב', ותירצו שאשתו נהנית עמו, וקשה שהרי כל בני ביתו ובניו נהנים ושמחים עמו, ואפילו אנשים שאינם קרובים נהנים בלידת הזכרים, ולמה אמרה הגמרא רק על אשתו. ומוכח מכאן שאין מברכים ברכה זו אלא על הנאת תועלת, ובלידת אשתו זכר, יש לאב ולאם הנאת תועלת, משום שעל ידי זה יהיה לה חוטרא לידה (כתובות סד.),

הנשארים[רג] לתחלת מזל טלה ולא יהא נוטה לא לצפון ולא לדרום, וכן בכל עת שיראה מזל טלה עולה מקצות המזרח, בכל אלו מברך 'ברוך עושה בראשית'[רד]. והיום לא נהגו העולם לברך ברכה זו על אלו[רה].

ברכות הראייה משלושים יום לשלושים יום

כל ברכות הראייה, אם חזר וראה אותו דבר בתוך ל' יום, אינו חוזר ומברך[רו]. ומונים שלושים יום חוץ מיום שראה בו וחוץ מיום שעומד בו עתה[רז]. בירך קודם שלושים יום, ברכתו לבטלה[רח].

נהרות שהשתנה מהלכם

על ימים ועל נהרות מברכין 'עושה מעשה בראשית', אבל לא על כל הנהרות מברך, אלא על נהרות הגדולים כארבע נהרות הכתובים בתורה, כגון חדקל ופרת (בראשית ב יד)[רט], והוא שראה אותם במקום שלא נשתנה מהלכם על ידי אדם[רי], אבל במקום שחפרו ושינו מהלכו של הנהר לדרך אחרת אין מברכים מאותו המקום והלאה, ששם אינו מעשה בראשית[ריא].

ימים שהשתנה מהלכם

אף על ימים אין מברכים כשהשתנה מהלכם, כגון שהמשיכו בני אדם מים אחד לחבירו ועשו אותם לאחד, אלא שבימים אין חוששים שהשתנה מהלכם אלא כשידוע שכן הדבר[ריב].

שם נהר פרת

הנודר מן המים הנמשכין ממעין פלוני, אסור בכל הנהרות היונקות ממנו ואין צריך לומר הנמשכות, אף על פי שנשתנה שמם ואין קורין אותן אלא נהר פלוני ובאר פלוני ואין מלוין אותן לשם המעין הנדור, הואיל והוא עיקרן אסור בכל. אבל אם נדר מנהר פלוני או ממעין פלוני אין אסור אלא בכל הנהרות הנקראות על שמו[ריג]. ויש אומרים שבכל הנהרות אינו נאסר ממים הנמשכים אפילו כשנדר מהמים היונקים ממעין פלוני, ורק הנודר מנהר פרת נאסר בכל מעיינות שבעולם, כיון ששמו עליהם[ריד].

ברכה על ריבוי גשמים

אם היו בצער מחמת עצירת גשמים וירדו גשמים[רטו], מברכים עליהם אף על פי שלא ירדו עדיין כדי רביעה, משירדו כל כך שרבו על הארץ שיעלו אבעבועות מן המטר וילכו זה לקראת זה[רטז]. ומה שאין אנו נוהגים בזמן הזה בברכת הגשמים [בחוץ לארץ], משום שמדינות אלו תדירים בגשמים ואינן נעצרין כל כך[ריז]. אך אם נעצרו בהם הגשמים והעולם היה בצער, ואחר כך ירדו, מברכים[ריח].

נוסח הברכה

מה מברך, אם אין לו שדה אומר 'מודים אנחנו לך ה' אלהינו על כל טפה וטפה שהורדת לנו ואלו פינו מלא שירה כים' וכו' עד 'הן הם יודו ויברכו את שמך מלכנו', וחותם 'ברוך אתה ה' אל רוב ההודאות'. ואם יש לו שדה בשותפות עם אחר, מברך 'הטוב והמטיב'[ריט]. ואם אין לו שותף בשדה, מברך 'שהחיינו'[רכ]. ויש אומרים שהשומע שירדו גשמים מברך 'הטוב והמטיב'[רכא] כשיש לו שדה בשותפות, וברכת 'שהחיינו' אם אין לו שותף בשדה[רכב].

'שהחיינו' ו'הטוב והמטיב'

על שמועות שהם טובות לו לבדו, מברך 'שהחיינו', ואם הן טובות לו ולאחרים, מברך 'הטוב והמטיב'[רכג].

ילדה אשתו זכר

ילדה אשתו זכר, מברך 'הטוב והמטיב', וגם היא צריכה לברך כן[רכד]. ואפילו לא ראה בעצמו את בנו אלא שמע על כך כשהיה בעיר אחרת, מברך[רכה]. ואפילו יש לו כמה בנים מברך[רכו]. לא בירך תיכף כששמע, יכול לברך אחר כך[רכז].

מת אחד מהם

אם מתה אשתו בלידתה, מברך 'שהחיינו', וכן אם מת האב קודם שילדתו, היא מברכת שהחיינו, שאין ההטבה אלא לאחד[רכח].

המקילים בברכות אלו

יש שכתבו שנהגו להקל בברכת שהחיינו, שאינה חובה אלא רשות, ומזה נתפשט שרבים מקילים באלו הברכות[רכט].

ילדה נקבה

על נקבה אין מברך, אפילו אם היו לו כמה בנים ותאב שתיוולד בת כדי שיקיים מצות פריה ורביה. אך כשרואה אותה בפעם הראשונה מברך 'שהחיינו'[רל].

מת אביו והוא יורשו

מת אביו, מברך 'דיין האמת'[רלא]. היה לו ממון שירשו, אם אין לו אחים מברך אחר 'דיין האמת' ברכת 'שהחיינו', ואם יש לו אחים, במקום 'שהחיינו' מברך 'הטוב והמטיב'[רלב], שאין מברכים 'הטוב והמטיב' אלא אם כן יש לו שותפות באותה טובה[רלג]. וכן מי שמתה אשתו והניחה ממון, מברך 'דיין האמת' על מיתתה ו'שהחיינו' על ירושתה[רלד].

ברכת אבי הבן 'שהחיינו' במילה

כשהאב עצמו מוהל את בנו, מברך 'שהחיינו'. ואם המוהל הוא אחר, יש אומרים שאין שם ברכת שהחיינו. ולהרמב"ם, לעולם האב מברך שהחיינו על כל מילה ומילה, וכן נהגו בכל מלכות ארץ ישראל וסוריא וסביבותיה ומלכות מצרים[רלה]. ובמדינות אשכנז נוהגים שלא לברך שהחיינו, אפילו כשהאב עצמו מל בנו[רלו].

ברכה אחר שינוי מקום

היה אוכל בבית זה ופסק סעודתו והלך

[רג] היינו שבתי, צדק, מאדים, נוגה, כוכב. משנה ברורה (סק"י). [רד] רמב"ם (שם), שו"ע (שם). [רה] משנה ברורה (סק"ט). והפוסקים כתבו כמה טעמים למנהג זה, בבית אפרים (שו"ת, או"ח סי' ז) הביא דעת רבי יעקב לנדא בן הנודע ביהודה והמחזיק ברכה (שם סק"ט), שהטעם משום שרק הבקיאים בחכמת התכונה יודעים החשבון המדויק של דברים אלו. וע"ע ביהודה יעלה (שו"ת, או"ח סי' ז) וברכי יוסף (שיורי ברכה, שם סק"ג). [רו] שו"ע (שם סי' רכד סי"ג), וכ"כ (שם סי' ריח ס"ג) שאחר שלושים יום הם חובה כמו ראייה הראשונה, וכן מבואר ברמב"ם המובא לעיל (מד.) בענין הרואה הרים וגבעות ימים מדברות ונהרות. וביאר במשנה ברורה (ס"ק יג), שרק על רעמים וזוועות ובשמים מברך בכל פעם ואפילו בו ביום, כיון שמברך על רעמים וזיקים חדשים, וכן בברכת הבושם מברך על ריח חדש שנודף תמיד, משא"כ בברכות הראייה על אותו דבר, שלא נתחדש שום דבר מזמן שבירך, אין לחזור ולברך אלא כשעבר זמן מרובה של שלושים יום. וראה במשנה ברורה (סי' רכד ס"ק יז) שדן ברואה קבר אחר בתוך שלושים אם צריך לברך ברכת הראייה על קברים. [רז] משנה ברורה (סי' ריח ס"ק יא). [רח] משנה ברורה (ס"ק יב). [רט] כן ביאר במשנה ברורה (סי' רכח סק"ד), שכל שהן גדולות כמו אלו הד' נהרות ושיהיו ידועים שהם מימי בראשית כמו אלו ולא נתהוו אח"כ, מברך. וראה לעיל (נד.) מדברי הערוך השולחן שעל וואלג"א דונאי"י ריינו"ס וכיוצא בהם בודאי צריך לברך. [רי] שו"ע (שם סי' רכח ס"ג). [ריא] משנה ברורה (סק"ה). והביא שבאליה רבה (סק"ו) מצדד לומר שאם ספק לו אם נשתנו ג"כ לא יברך. [ריב] משנה ברורה (סק"ו). והביא בשער הציון (סק"ט) דוגמא לים שהשתנה מהלכו 'כמו שידוע מן הים זועץ' [תעלת סואץ]. [ריג] רמב"ם (נדרים פ"ט הי"ח). [ריד] ראב"ד (שם) ע"פ ביאור המרכבת המשנה. וביאר בטעמו שסובר שנהר פרת שמו על כל מעיינות שבעולם, ששם 'פרת' הוא שם הכולל לכל המעיינות, שנקרא כן משום שמימיו פרין ורבים וכמבואר בסוגייתנו, והיינו מעיין שכל מעיין מימיו פרים ורבים, ולכן כשאמר 'לא אשתה ממים שבאו מפרת' הרי זה כאומר 'לא אשתה ממים הבאים ממעיין', ולכן אסור בכל מימות שבעולם. [רטו] הרמב"ם (ברכות פ"י ה"ו) לא התנה ברכה זו בכך שהיו בצער מחמת עצירת גשמים. וכתב בביאור הלכה (סי' רכא ד"ה אם היו) שמסתבר שגם הוא מודה שדווקא באופן זה מברכים, שרק אז הוא בכלל בשורה טובה שמברכים עליה, אלא שאין דרכו לכתוב דבר שאינו מפורש בתלמוד. ועוד, שבארץ ישראל וחברותיה שמצוי שם יובש גדול ועצירה רבה עד שצריכים רחמים על המטר, ואין המטר בא רק לפרקים, בודאי יש שמחה רבה כשיורד מטר וצריכים להודות על זה. ואפשר שגם השו"ע מודה לזה בארץ ישראל שמברכים גם בסתם, ונקט לשון זה משום שרצה לרמז שבמדינות שהם תדירין בגשמים לא יברך ברכת הגשם רק כשהיו בצער מתחילה מחמת עצירותו, וכמו שכתב הרמ"א. אך בפרי מגדים (משב"ז סק"א) כתב שגם בארץ ישראל לא יברך כשהשנים כתיקונם, וגם באליה רבה (סק"א) הסתפק בזה, ולכן יברך בלי שם ומלכות. [רטז] שו"ע (שם סי' רכא ס"א), רמב"ם (שם) [וכדלעיל]. וכתב בביאור הלכה (ד"ה מברכים), שלפירוש רש"י בסוגייתנו עולה שהודאת 'מודים אנחנו לך' מברכים גם על שיעור זה של יציאת חתן לקראת כלה, אך ברכת 'הטוב והמטיב' מברכים רק כשירדו גשמים רבים, אך הרי"ף והרמב"ם והשו"ע פירשו סוגייתנו בדרך אחרת, ולדבריהם שיעור יציאת חתן לקראת כלה הוא הנקרא בגמרא 'טובא', ולתירוץ השני בגמרא הכל תלוי בו, הן אמירת 'מודים' והן ברכת 'הטוב והמטיב'. [ריז] רמ"א (שם). [ריח] משנה ברורה (סק"ג). הרואה נילוס כשהוא קטן וחוזר ורואהו בזמן שהוא גדול ושמח בראייתו, אם יש לו שדה בשותפות מברך 'הטוב והמטיב', כיון שהנילוס משקה השדות, ואם אין לו שדה בשותפות מברך שהחיינו, אף אם אין לו קרקע כלל, כיון שהוא בא מזמן לזמן והוא נהנה ושמח בראייתו. אבל הרואה אותו בכל יום אינו מברך, אף שביום זה ניתוסף על שלפניו, שכל מים שנכנסו לתוכו בטלו אליו. ואם רואה מים שבכלי"ג [הוא חלק מהנילוס שמתפשט בו ג"כ מגודל הנהר], אם כבר ראה המים במקומם בנילוס אין לו לברך על ראיית הכלי"ג, אבל אם לא ראה אלא עתה בכלי"ג מברך שהחיינו, שרגילים העולם לשמוח גם בו. משנה ברורה (סק"ה) ושער הציון (סק"ג). [ריט] משמע בהרבה אחרונים שאפילו אם יש לו רק אשה ובנים הם ג"כ בכלל שותפים. משנה ברורה (סק"ד). אך שותף נכרי אינו חשוב שותף לענין זה. משנה ברורה (סק"ו). [רכ] רמב"ם (שם פ"י ה"ה), שו"ע (שם סי' רכא ס"ב). ושלא כדעת הרא"ש (סי' טו) שכתב שכיון שיש לו קרקע כל שכניו משותפים עמו, ורק בשאר כלים יש חילוק בין מי שיש לו שותפות עם אחר למי שאין לו. הגהות מיימוניות וכסף משנה. [רכא] רמ"א (שם). [רכב] משנה ברורה (סק"ו). אך ברכת 'מודים' למי שאין לו שדה לא נתקנה אלא ברואה בעצמו ולא בשומע, ובשיטה מקובצת (ד"ה ה"ג הא) מסיק בסוף דבריו שאין חילוק כלל בין רואה לשומע ויכול לברך ברכת מודים אפילו בשומע, ומכל מקום נראה שספק ברכות להקל. משנה ברורה (שם). [רכג] רמב"ם (שם פ"י ה"ז), שו"ע (שם סי' רכב ס"א). ודווקא כששמע מפי אדם נאמן שראה הדבר בעצמו, אבל אם שמע שמועה טובה או רעה ואין המגיד נאמן, או שהמגיד לא ראה בעצמו, לא יברך. שמע שנתפס הגזלן שגזל ממנו לא יברך, עד שישיב לו הגזילה. מי שהוכרח מחמת עניותו לקחת אשה עשירה שלא בחפצו, מברך הטוב והמטיב ודיין האמת. והיום ממעטים בברכות אלו. משנה ברורה (סק"א). שמע כמה שמועות ועוד לא בירך על הראשונה, די לו בברכה אחת. משנה ברורה (סק"ב, שער הציון סק"ג). על שמועה טובה מברך רק כשיש לו שמחה מהשמועה, וכן להיפך ב'דיין האמת' מברך רק כשיש לו צער מהשמועה. משנה ברורה (סק"ג). [רכד] שו"ע (שם סי' רכג ס"א). אך על לידת בן לבנו או לבתו או לאוהבו לא יברך, כיון שאין לו עצמו תועלת והנאה גשמית מכך. ביאור הלכה (ד"ה ילדה אשתו). [רכה] משנה ברורה (סק"א). [רכו] בביאור הלכה (ד"ה זכר) הסתפק במי שיש לו כמה בנים ואין לו בת ותאב שתולד לו בת ונולד לו בן, אם יש לו לברך ברכת הטוב והמטיב, כיון שלא ניחא לו בזכר. [רכז] משנה ברורה (סק"ג), שעדיין הטובה נמשכת. [רכח] רמ"א (שם). במשנה ברורה (סק"ד) הביא מחלוקת האחרונים אם השו"ע מסכים לרמ"א בזה. ואם מתה כמה שעות אחר לידתה, משמע מהרמ"א שמברך 'הטוב והמטיב' כיון שכמה שעות היתה שמחה בו. אך בביאור הלכה (ד"ה נלדסה) העלה דין זה בצ"ע. וברכת 'דיין האמת' על פטירת אשתו קודמת לברכת 'שהחיינו', כיון ש'דיין האמת' חובה ו'שהחיינו' רשות. משנה ברורה (סק"ו). [רכט] רמ"א (שם). וביאר במשנה ברורה (סק"ז) שהרבים מקילים גם בשאר ברכות כיוצא באלו ולא רק בברכת 'שהחיינו', ואינו נכון, שרק לענין ברכת שהחיינו נאמר בגמרא שהיא רשות. הרמב"ם השמיט הלכה זו, והקשה בכנסת הגדולה (או"ח שם בהגה"ט) למה השמיטו, ותירץ שאפשר שדעתו כדעה זו שהביא הרמ"א שנהגו להקל בברכה זו שאינה חובה אלא רשות. והקשה בבן ידיד (על הרמב"ם ברכות פ"י ה"ג) לדברי המגן אברהם (סק"ג) שרק בברכת שהחיינו מקילים ולא בברכת הטוב והמטיב, אם כן היה לרמב"ם להביא שמברכים הטוב והמטיב בלידת זכר. ועל כן כתב שכללו הרמב"ם במה שכתב שעל כל השמועות והבשורות הטובות מברך הטוב והמטיב, והביא שאף בשיירי כנה"ג (הגב"י אות ז) חזר בו ממה שכתב בכנה"ג. ובקובץ על יד (על הרמב"ם שם הי"ח) צידד שאפשר שלדעת הרמב"ם אין מברכים משום ספק נפל, אלא בידוע שכלו לו חדשיו. [רל] משנה ברורה (סק"ב). וכמו ברואה את חבירו שלא ראה אותו י"ב חודש שמברך שהחיינו. [רלא] והוא הדין על שאר אדם כשר שאדם מצטער עליו, והעולם נהגו לברך בלא שם ומלכות ואין מנהגם נכון, ועל כל פנים על תלמיד חכם שמת שצריך בודאי להתאונן ולהתמרמר על זה ולברך בשם ומלכות, וכן על קרוביו שחייב להתאבל עליהם ודאי יברך בשם ומלכות. משנה ברורה (סק"ח). [רלב] רמב"ם (שם פ"י ה"ז), שו"ע (שם סי' רכג ס"ב). בביאור הלכה (ד"ה אין לו) דן אם כשיש לו אשה ובנים ואין לו אחים מברך 'הטוב והמטיב' כיון שאשתו ובניו נהנים עמו, או שמא אינו מברך אלא 'שהחיינו', כיון שאין להם חלק בממון ואולי לא יתן להם ממנו. [רלג] רמ"א (שם). [רלד] משנה ברורה (סק"י). [רלה] שו"ע (יו"ד סי' רסה ס"ז). וכתב בביאור הגר"א (ס"ק לה-לו) שדברי הרמב"ם נכונים וצריך לברך שהחיינו, ואף שאחר עושה את המצוה חשוב כאילו עשה בעצמו [כמבואר בשבת (קלג.)], ואף שאין אומרים בברכת המזון 'שהשמחה במעונו' משום צער הנימול (כתובות ח.), הרי מבואר בסוגייתנו שברכת 'שהחיינו' מברכים על התועלת הבאה לו גם אם מלווה אותה צער, כמו שמת אביו והוא ירשו, ואם כן אף במילה מברכים שהחיינו אף שיש צער לנימול. ואף שכבר בירך על הבן הראשון, חוזר ומברך על שאר בנים, כמבואר בהמשך סוגייתנו לענין קנה כלים חדשים וחזר וקנה. ואכן כן מנהג הפרושים בארץ ישראל לברך 'שהחיינו' בעת המילה (ספר ארץ ישראל עמ' כג-כה). וראה בבירור הלכה (מ"ו יו"ד סי' רסה עמ' תמז) שהביא מנהגי הקהילות השונים בארץ ישראל בזה. [רלו] רמ"א (שם). עוד כתב הרמ"א, שאם מל בנו הבכור שחייב לפדותו מברך 'שהחיינו' בשעת מילה ואינו מברך בשעת פדיון, אבל כשפטור

פניני הלכה

דהיינו שישענו עליו לעת זקנותם, ועוד שהוא כירך האב והאם, וכל בני אדם תאבים שיהיה להם יורש.

ובדברי הרשב"א מבואר שטעם ברכת 'הטוב והמטיב' בלידת זכר הוא משום שעל ידי כך תהיה תועלת גשמית, והיא חוטרא לידה. וכן חידש בזית רענן (שו"ת, ח"ב סי' ג) שאין מקום לברכת הטוב והמטיב בבנין בית הכנסת ושאר הטבות רוחניות כיוצא בו, שברכה זו לא נתקנה אלא על הטבה גשמית שיש לאחרים שותפות עמו בה, מה שאין כן בבנין בית הכנסת שעיקרו נבנה לצורך מצוה, ומצות לאו ליהנות ניתנו. והטעם משום שעיקר הברכה נתקנה ביבנה על שניתנו הרוגי ביתר לקבורה, שזו טובה גשמית, וכן מברכים אותה על הגשמים שהם טובה גשמית, ואף כשילדה אשתו זכר מברך ברכה זו כיון שהיא הטבה גשמית שיהיה לו חוטרא לידו היינו משענת לעת זקנותו, ודווקא בבן זכר שייכת הטבה זו כיון שאין רשות אחרים עליו ויוכל לשמשו בזקנותו כרצונו.

ומה שמברכים 'הטוב והמטיב' אפילו כשיש לו כבר כמה בנים, הוא על דרך מה שכתב הרא"ה (כתובות שם ד"ה אלא בנאה) שאף טענת 'בעינא חוטרא לידה' יכולה האשה לטעון גם אם יש לה בנים מאיש אחר, שאומרת שאינה יודעת איזה יכשר (קהלת יא ו, ראה יבמות סב:), ואף

לחדר אחר[רלז] או לבית אחר, או שהיה אוכל וקראו חבירו לדבר עמו ויצא לו מחוץ[רלח] לפתח ביתו וחזר, הואיל ושינה מקומו צריך לברך ברכת המזון למפרע על מה שאכל[רלט], וכן חוזר ומברך בתחילה המוציא ואחר כך יגמור סעודתו[רמ]. אבל אם דבר עמו בתוך אותו חדר, אף על פי ששינה מקומו מפינה לפינה, אינו צריך לברך[רמא], אפילו כשאינו רואה מפינה אחת את הפינה האחרת[רמב].

נשארו בני חבורה במקום הראשון

אם אכל יחד עם עוד בני חבורה, ונשארו מבני החבורה במקום הסעודה, אינו צריך לחזור ולברך מחמת שינוי מקום[רמג].

דעתו מתחילה לשנות המקום

אם היתה דעתו מתחילה בשעת הברכה לאכול במקום אחר אינו חשוב שינוי מקום, והוא שיהיו שני המקומות בבית אחד[רמד]. ובית אחד חשוב כל שהוא תחת גג אחד, אפילו מחדר לחדר או מבית לעליה, ואף שאין רואה מקומו[רמה].

רואה מקומו הראשון

אם רואה מקומו הראשון שאכל שם, אפילו דרך חלון ואפילו אינו רואה אלא מקצת מקומו, מועיל אף שלא היה דעתו מתחילה להמשיך בחדר אחר[רמו].

מנהג אשכנז בדברים הטעונים ברכה במקומם

יש חולקים וסוברים שאין דברים אלו אמורים אלא בדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם, כגון כל אוכל ומשקה שברכתם האחרונה היא בורא נפשות רבות, שכיון שרשאי לעמוד ממקומו קודם שיברך ולילך למקום אחר לברך שם, עמידתו ממקומו לילך זוהי גמר סעודתו, וכשחוזר ואוכל או שותה במקום אחר או לאחר שחוזר למקומו סעודה אחרת היא וטעונה ברכה שנית. אבל דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם כגון פת, כשהוא עומד ממקומו לילך למקום אחר אין עמידתו גמר סעודתו, שהרי צריך לחזור למקומו לברך ברכה אחרונה, לכן כשחוזר ואוכל ושותה אפילו במקום אחר, על דעת סעודתו הראשונה הוא אוכל לסיים סעודתו, ואין צריך לומר כשחוזר למקומו, ואין צריך לברך בתחלה אפילו לא הניח מקצת חברים[רמז]. וכן מנהג בני אשכנז[רמח].

ברכת הטוב והמטיב על יין

היו מסובין לשתות יין ובא להן מין יין אחר, כגון שהיו שותין אדום והביאו שחור, או ישן והביאו חדש, אינן צריכין לברך ברכת היין פעם שניה, אבל מברכין 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם הטוב והמטיב'[רמט], ואפילו שאין לו עוד מהיין הראשון[רן]. ולאו דוקא הביאו להם מחדש, אלא הוא הדין אם היו להם מתחלה שתי יינות, מברכים על השני הטוב והמטיב[רנא]. ודווקא כשלא היו לפניו יחד כשבירך 'בורא פרי הגפן', אבל אם היו ביחד אין צריך לברך הטוב והמטיב[רנב]. ואף אם לא היו על השולחן אלא שהיו עמו בבית בשעה שבירך על הראשון והיתה דעתו לשתותם, לא יברך הטוב והמטיב[רנג].

על כוס של ברכת המזון

אין מברכים ברכת הטוב והמטיב אלא על יין שבתוך המזון, או שהיו מסובין לשתות בלא אכילה. אבל על כוס של ברכת המזון אין צריך לברך עליו ברכת הטוב והמטיב אף שהוא מין יין אחר, שהרי כבר אמר 'הטוב והמטיב' בברכת המזון[רנד].

בשותה יחידי

אין לברך הטוב והמטיב אלא אם כן יש אחר עמו, ואותו אחר שותה עמו מהיין וגם יש לו שותפות בו ואינו אורח בעלמא[רנה], שזה פירוש 'הטוב והמטיב', הטוב לו והמטיב לחבירו, והוא הדין אם אשתו ובניו עמו. אבל אם הוא יחידי, לא יברך[רנו].

וצריך שישתו בחבורה ביחד, ולא זה בחדר זה וזה בחדר זה. ואין לברך ברכת הטוב והמטיב אלא כששתו שניהם משתי היינות, אבל אם שתו שניהם רק מהיין הראשון, ומהיין השני שתה רק אחד, או להיפך אין לברך[רנז].

שכח לברך קודם השתיה

שתה ולא בירך ונזכר כשהיין בפיו, בולעו ומברך אחר כך 'הטוב והמטיב'. אבל אם נזכר אחר שכבר שתה, אין כדאי לברך. אך כשיש עוד יין בקנקן יכול לברך[רנח].

בית חדש וכלים חדשים

בנה או קנה[רנט] בית חדש[רס], או קנה כלים חדשים[רסא], אפילו היה לו כיוצא באלו תחלה[רסב], או קנה וחזר וקנה, מברך על כל פעם 'שהחיינו'[רסג].

ולאו דוקא חדשים דהוא הדין לישנים, אם הם חדשים לו, שלא היו אלו שלו מעולם, ולא אמרו חדשים אלא להוציא אם מכרן וחזר וקנאן[רסד].

בשותפים

שותפים שבנו בית חדש או קנו כלים חדשים, מברכים 'הטוב והמטיב'. ולכן קהל שבנו או קנו בית הכנסת, יעמוד ש"ץ ויברך בקול רם 'הטוב והמטיב', להוציא את כולם[רסה].

ס.

טובה הגורמת רעה ולהיפך

מברך על הטובה 'הטוב והמטיב'[רסו] אף

מהפדיון אינו מברך 'שהחיינו'. והש"ך (ס"ק י) כתב שגם במחויב בפדיון המנהג לברך 'שהחיינו' רק בשעת פדיון. [רלז] משנה ברורה (סי' קעח סק"ג). [רלח] משנה ברורה (סק"ה). [רלט] הטעם כיון שנגמרה הסעודה הראשונה וההמשך חשוב כסעודה אחרת לגמרי. משנה ברורה (סק"ו, שער הציון סק"ד). [רמ] רמב"ם (שם פ"ד ה"ג), שו"ע (או"ח סי' קעח ס"א). ודעת הרמב"ם [והשו"ע] שדין שינוי מקום שצריך לברך הוא בין בדברים הטעונים ברכה במקומם בין בשאינם טעונים ברכה במקומם. כסף משנה. כתב בביאור הלכה (ד"ה המוציא) שאם הפליג והסיח דעתו נוטל ידיו ומברך גם על נטילת ידים, ואם לא הסיח דעתו משמירת ידיו יש לעיין בדבר לענין נטילה. [רמא] שו"ע (שם). [רמב] משנה ברורה (סק"ט). כגון שמפסיק באמצע אחד מכלי הבית, כמו תנור וכיו"ב. [רמג] שו"ע (שם סי' קעח ס"ב), משנה ברורה (סק"א). [רמד] רמ"א (שם) ומשנה ברורה (ס"ק יא). [רמה] משנה ברורה (ס"ק יב). [רמו] הראב"ד (שם) כתב, שהרמב"ם הפליג בזה, שכל לפתח ביתו לאו עקירה היא, וכל שכן אם רואה מקומו שאינה עקירה כלל. והסכים עמו המגן אברהם (סק"ב) שמועיל כשרואה את מקומו. וכן פסק במשנה ברורה (שם). וכתב שדווקא מחדר לחדר באותו בית, אבל מבית לבית, אף שסמוכים זה לזה, מסתפקים האחרונים אם מועילת ראיית מקומו, ואפשר שאין להקל ע"י ראיית מקום. [רמז] רמ"א (שם), עפ"י שו"ע הרב (שם ס"ג). [רמח] משנה ברורה (ס"ק יב). ובביאור הלכה (ד"ה בכ"ם אחד) כתב, שהמנהג שגם באכילת פירות וכיוצא בדברים שאין צריכים ברכה במקומם, גם כן יוצאים באמצע האכילה לחדר אחר באותו בית, ואף על פי כן אין חוזרים לברך, וטרח ליישב המנהג על פי דעות הראשונים, ומסיק שאף שראוי ונכון לחוש לכתחילה לדעת האחרונים שלא ליכנס אפילו מחדר לחדר באמצע אכילתו בדברים שאין טעונים ברכה אחריהן במקומן, אם לא שהיה דעתו לזה מתחילה בשעת ברכה, מכל מקום הנוהג להקל בזה אין למחות בידו, שיש לו על מי לסמוך. ועכ"פ בדיעבד בודאי אין להצריך ברכה בהן כיון שספק הוא וספק ברכות להקל, וכשיכול לראות מקומו הראשון בודאי יש להקל אף לכתחילה, וכנ"ל. [רמט] רמב"ם (שם פ"ד ה"ט), וכעין לשון זה בשו"ע (שם סי' קעה ס"א). כתב במשנה ברורה (סק"ב), שבלילי פסח טוב לכתחילה שלא לשתות עוד מין אחר של יין בתוך הסעודה, כדי שלא יצטרך לברך עליו הטוב והמטיב ויהיה נראה קצת כמוסיף על הכוסות. אך אם הוא צמא וחושק לשתות ממנו יכול לברך עליו הטוב והמטיב. וכתב בשער הציון (סק"ג) שאם לקח יין אחר טוב לכוס שני עצמו, יברך עליו הטוב והמטיב ואין חשש בדבר. [רן] רמ"א (שם). אך יש חולקים בזה, והכרעת הפוסקים שאם יש להם מן הראשון והביאו השני כדי שיטעמו יין אחר משונה מן הראשון מברכים עליו הטוב והמטיב, אבל אם אין להם כלל מראשון א"כ לא מחמת שינוי הביאו אלא מפני שכלה הראשון, ואם כן אין מברכין עליו, שאין בזה ריבוי טובה כל כך. משנה ברורה (סק"ג). [רנא] שו"ע (שם). [רנב] רמ"א (שם). [רנג] משנה ברורה (סק"ד). כיון שדעת הלחם חמודות (פ"ט אות מז) שאם הם בביתו בשעת ברכת בורא פרי הגפן ודעתו לשתותם הרי הם כמונחים לפניו על השולחן, וספק ברכות להקל. ורק כשהיו במרתף וכיוצא בזה מברכים הטוב והמטיב. שער הציון (סק"ו). [רנד] משנה ברורה (סק"ג). ובשער הציון (סק"ג) כתב עוד טעם שלא לברך 'הטוב והמטיב' באופן זה, לפי דעת האחרונים שבנמלך או שהיה שינוי מקום צריך לברך עליו בורא פרי הגפן, ממילא אין שייך ברכת הטוב והמטיב, שהוא ענין חדש ואינו שייך ליין ששתו מקודם, אם כן הוא הדין בנידון זה בלאו הכי אין צריך לברך הטוב והמטיב, שהרי צריך לברך בורא פרי הגפן עליו ואינו שייך ליין שבתוך הסעודה. [רנה] משנה ברורה (ס"ק טו). וכתב שאף בעל הבית אין יכול לומר 'הטוב והמטיב' אם השותה עמו אינו אלא אורח שאינו שותף ביין. אבל אם העמיד בעה"ב את הקנקן על השולחן שישתה ממנו מי שירצה, הרי זה כשותפות ויכול אף האורח לברך [וכן אם נתן לו מחצית הכוס הראשון ומחצית הכוס השני במתנה, שאז הם שותפים בשניהם. אבל אם נתן לו כל הכוס במתנה, נמצא שכל אחד שותה מכוסו, ואינם שותפים. שער הציון (ס"ק טו)], ואשתו ובניו חשובים כאילו יש להם חלק ביין כיון שצריך לפרנסם. [רנו] שו"ע (שם סי' קעה ס"ד). וכתב בכסף משנה (על הרמב"ם שם) שהרמב"ם רמז דין זה במה שכתבו לענין מי שהיו מסובין, שהוא לשון רבים, וכוונתו לומר שיחיד אינו מברך הטוב והמטיב. [רנז] משנה ברורה (שם). [רנח] משנה ברורה (שם), שדומה למי ששכח לברך המוציא ונזכר קודם גמר סעודה. [רנט] משנה ברורה (סי' רכג ס"ק יא). [רס] נשרף וחזר ובנאו מברך עליו, אבל אם סתרו וחזר ובנאו נחלקו האחרונים, ומספק לא יברך אלא אם כן הוסיף בו שורת אבנים בגובה. משנה ברורה (ס"ק יב). [רסא] בין מלבושים ובין כלי תשמיש ושתיה ואכילה וכיוצא בהם, כל שהם דברים שלב האדם שמח בהם, עני בראוי לו ועשיר בראוי לו. אכן עשיר גדול שאפילו כלים יקרים וחשובים אין נחשבים לו ואין שמח בהם, לא יברך. בקניית ספרים יש דעות בין האחרונים אם יברך עליהם, משום שמצוות לאו ליהנות ניתנו, ויש שכתבו שאם היה מחזר אחר ספר זה לקנותו ושמח בקנייתו מברך, שהרי ברכה זו נתקנה על השמחה ולא על התשמיש, ולכן אין למחות ביד המברך. משנה ברורה (ס"ק יג). [רסב] בין אם היו לו מירושת אבותיו, בין אם קנה וחזר וקנה, כיון שמכל מקום כלי זה חדש הוא אצלו. משנה ברורה (ס"ק יד). בסוגייתנו נחלקו ב' לשונות, ללשון ראשון סובר רבי יוחנן שקנה וחזר וקנה אינו מברך, ורק אם קונה כלים כאלו בפעם הראשונה מברך [אף אם כבר יש לו כלים כאלו מכבר מירושת אבותיו], וללשון שני סובר רבי יוחנן שאפילו קנה וחזר וקנה מברך. ובשו"ע פסק כלשון שני לדעת רבי יוחנן [וכמו שביאר במשנה ברורה], וכן דעת הרמ"ך (על הרמב"ם). אך מדברי הרמב"ם [המובאים בהערה להלן] משמע שפוסק כלשון ראשון, וכתב בכסף משנה שאפשר שטעמו משום שהקשו בגמרא קושיות על דעת רבי יוחנן ללשון שני, ותירצום בדוחק, וללשון ראשון לא הקשו כלום. [רסג] שו"ע (שם סי' רכג ס"ג). וז"ל הרמב"ם (שם פי"י ה"א), ברכות אחרות ודברים אחרים הרבה שאין בהן פתיחה ולא חתימה תיקנו חכמים דרך שבח והודיה להקב"ה, כמו ברכות התפלה שכבר כתבנום, ואלו הן, הבונה בית חדש והקונה כלים חדשים בין יש לו כיוצא בהן בין אין לו, מברך 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה'. במגן אברהם (סק"ה) כתב שלא ראה נזהרים לברך על כלים חדשים, אך אין להקל בדבר. [רסד] שו"ע (שם). ובאופן זה שמכרן וחזר וקנאן לא יברך גם אם לא השתמש בהם כשהיו ברשותו בראשונה, ואפילו אם לא בירך עליהם אז שהחיינו. משנה ברורה (ס"ק טו). [רסה] משנה ברורה (ס"ק יא). [רסו] היינו באופן שמצד הדין יש לברך הטוב והמטיב, שהטובה היא גם לאחרים השותפים עמו. משנה ברורה (סי' רכב סק"ו).

פניני הלכה

הראשונים החולקים על הרא"ה, לא חלקו עליו אלא לענין שאינה יכולה לטעון טענת 'חוטרא לידה' כשבעלה רוצה לגרשה בעל כרחה אלא כשהיא טענה מעולה, אבל לענין 'הטוב והמטיב' ודאי יש הטבה גשמית ושמחה כשיש לו עוד בנים, גם אם כבר יש לו בנים אחרים. ומבואר בדברי הזית רענן שנקט בפשיטות שהשמחה בלידת בנים זכרים לחוטרא לידה, היא גם באיש ולא רק באשה.

ומדברי הרשב"א והזית רענן מבואר, שהנאת 'חוטרא לידה' היא גם באיש ולא רק באשה, וזהו הטעם לברכת 'הטוב והמטיב' שמברך האיש בלידת בנו, שהוא ואשתו נהנים בהנאת תועלת זו של חוטרא לידה. ובשארית ישראל (מינלנבערג, אהע"ז סי' כא) הביא בשם התורת יקותיאל, שנקט שעיקר טענת 'חוטרא לידה' שייכת גם באיש, שאף הוא צריך לבנים להשען עליהם בזקנותו, עיי"ש. וראה במה שנתבאר בזה בפניני הלכה (קמן מ:) מדברי התפארת ישראל שנקט שרק הנשים צריכות 'חוטרא לידה' ולא האנשים, וממה שדנו הפוסקים לפי זה בטענת גירושין בנשואה למי שאינו בן בנים.

ס.

אם מותר לרופא ליטול שכר

כתב בספר חסידים (סי' תנה), לעולם לא ילמד אדם את חבירו בשכר, ואף רפואה לא יעשה לו בשכר, אלא יאמר לו תן לי מה שאוציא, כלומר תראה בעצמך בכמה אקנה, ותטרח ותעשה, או שתצוה לעבדך לתקן, או תשכיר מי שיתקן, או תשכירני בשכר טרחתי, ותתן שכר טרחתי שצריך לחפש אחריו. אם צריך לבוא ממקום אחר לשם, יחשב כמה מעות היה נוטל על מה שעושה וטורח שלא עבור הרפואה, כי בשביל הרפואה לא יקבל שכר אלא כנגד הטורח וההוצאה. ואם אומרים לרופא אנחנו נקנה ונטרח ונעסוק, יכולים הם לומר לו כך. ואם יאמרו לו רק תאמר לנו מה לעשות, אל יקח מהם שום דבר.

מבואר מדברי הספר חסידים, שאסור לרופא ליטול שכר על מה שמלמד דרכי הרפואה, אלא רק על הטירחה שצריך לטרוח בהבאת הרפואה, ועל ההוצאות שהוציא להשגתה.

והרמב"ן כתב בתורת האדם (שער המיחוש ענין הסכנה ד"ה ולענין שכר רפואה), שנראה שמותר לרופא ליטול מהחולים גם שכר בטלה וטירחא, אבל שכר הלימוד אסור ליטול, משום שריפוי חבירו דומה להשבת אבידת גופו, ומצוה מן התורה היא להשיב אבידת חבירו, כמו שנאמר (דברים כב ב) 'והשבותו לו'. וכיון שמצוה היא, הרי זה בכלל מה שמבואר בבכורות (כט.) לענין כל המצוות, 'ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים כאשר צוני ה' אלהי' (דברים ד ה), מה אני [-משה] לימדתי אתכם בחינם, אף אתם תלמדו בחינם. ולכן אסור ליטול שכר על החכמה והלימוד כיון שדינם כשכר הזאה וקידוש שמבואר בסוגייתנו שאסור ליטול. אבל שכר הטירחא מותר ליטול. וכן פסק בשו"ע (יו"ד סי' שלו ס"ב). וכתב בערוך השלחן (שם ס"ג), ששכר החכמה והלימוד הוא כשאומר לו קח סם פלוני, אבל כשהולך אצל החולה הרי זה שכר טירחא ומותר ליטלו, וכן כשכותב לו לבית הרוקח ליתן כך וכך הרי זה שכר טירחא ומותר.

על פי שירא שמא יבא לו רעה ממנו, כגון שמצא מציאה וירא שמא ישמע למלך ויקח כל אשר לו. וכן מברך על הרעה 'ברוך דיין האמת' אף על פי שיבא לו טובה ממנה, כגון שבא לו שטף על שדהו אף על פי שכשיעבור השטף היא טובה לו, שהשקה שדהו[רסז], שאין מברכין על העתיד להיות אלא על מה שאירע עתה[רסח].

הצועק לשעבר, והנכנס לכרך

ראה לעיל (נד.).

הנכנס למרחץ

הנכנס למרחץ, אומר 'יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתכניסני לשלום ותוציאני לשלום ותצילני מהאור הזה וכיוצא בו לעתיד לבא'. יצא בשלום, אומר 'מודה אני לפניך ה' אלהי שהצלתני מהאור הזה'[רסט]. ועכשיו לא נהגו בתפלה זו[רע].

פתחון פה לשטן במקום סכנה

יש מי שכתב שאין נכון לומר וידוי של שכיב מרע קודם השינה, משום שאסור לפתוח פיו לשטן במקום סכנה, ואף לילה ושינה שעת סכנה היא[רעא].

אמירת קדיש יתום כשאינו יתום

קדיש יתום שתקנוהו ליתומים, אין נוהגין לאומרו כלל מי שיש לו אב או אם, שמא אביו או אמו יקפידו משום אל יפתח אדם פיו לשטן, ויאמרו אתה מקוה למיתתינו, לפיכך אם אין אביו או אמו מקפידין בכך יכול לאומרו אפילו מי שיש לו אב ואם[רעב]. וראה עוד לעיל (יט.).

הנכנס להקיז דם

הנכנס להקיז דם, אומר 'יהי רצון מלפניך ה' אלהי שיהא עסק זה לי לרפואה כי רופא חנם אתה'. ולאחר שהקיז, יאמר 'ברוך רופא חולים'[רעג]. וכן יאמר בכל דבר רפואה שעוסק בו[רעד].

ברכת המתעטש

מי שמתעטש וחבירו אומר לו 'אסותא', יאמר לו 'ברוך תהיה', ואחר כך יאמר 'לישועתך קויתי ה''[רעה].

רשות לרופא לרפא

נתנה התורה רשות לרופא לרפאות, ומצוה היא, ובכלל פיקוח נפש הוא. ואם מונע עצמו, הרי זה שופך דמים, ואפילו יש לו מי שירפאנו, שלא מן הכל אדם זוכה להתרפאות. ומכל מקום לא יתעסק ברפואה אלא אם כן הוא בקי, ולא יהא שם גדול ממנו, שאם לא כן, הרי זה שופך דמים. ואם ריפא שלא ברשות בית דין, חייב בתשלומין, אפילו אם הוא בקי. ואם ריפא ברשות בית דין, וטעה[רעו] והזיק, פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים. ואם המית, ונודע לו ששגג, גולה על ידו[רעז].

[רסז] **שו"ע** (שם סי' רכב ס"ד), וכעין זה ברמב"ם (שם פ"י ה"ד). [רסח] **רמב"ם** (שם). לפי שאפשר שלא יבוא מה שנראה שעתיד לבוא. משנה ברורה (סק"ה), על פי דברי הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"ט מ"ג). [רסט] **רמב"ם** (שם פ"י ה"כ), **שו"ע** (שם סי' רל ס"ג). [רע] **משנה ברורה** (סק"ה). והטעם משום שלא נתקנה התפילה אלא בימיהם שהיו מסיקים האש מלמטה בחפירה ורוחצים באמבטי מלמעלה על גבי תקרה שעל גבה, והיה חשש פן תפחת ויפלו לתוכה, אבל בזמן הזה עומד התנור בזוית ואין סכנה. ומנזק חמין אין צריך לחשוש, כי העין רואה והלב מבין ליזהר מהיזק חמין שעומדין בגלוי באמבטיא. ב"ח (ס"ג). [רעא] **מגן אברהם** (סי' רלט סק"ז). על פי המבואר בסוגייתנו שלא יאמר בכניסתו למרחץ 'ואם יארע בי דבר קלקלה ועון תהא מיתתי כפרה לכל עונותי', שנמצא פותח פיו לשטן. ואף שבסוגייתנו מדובר במקום סכנה, הרי גם לילה ושינה הם שעת סכנה. לכן לא יאמרו, רק יפשפש במעשיו שעשה כל היום, ואם ימצא שעשה עבירה יתודה עליו ויקבל עליו שלא לעשותו, ובפרט בעבירות המצויות כגון חניפות שקרים ליצנות ולשון הרע, הצריכים בדיקה ביותר. [רעב] **לבוש** (או"ח סי' קלג ס"א). וראה מגדים חדשים (מו"ק יח. ד"ה וכעין יעקב) שדן אם יש חשש לפתוח פיו לשטן גם שלא במקום סכנה, והביא ראיות לכאן ולכאן. [רעג] **רמב"ם** (שם פ"י הכ"א), **שו"ע** (שם סי' רל ס"ד). ברמב"ם הנוסח 'ברוך אתה ה' רופא חולים', בהזכרת שם, וכתב בבית יוסף (ד"ה הנכנס) שהוא הדין שצריך להזכיר גם מלכות. וכתב בשער הציון (סק"ט) שבאמת אין לו ראיה ברורה לזה, ורק בברכות המתחילות בברוך מסיים בהזכרת שם ומלכות ולא בתפילה בעלמא, וכמו בתפילת הדרך שאינו מסיים בשם ומלכות, וכמו שכתב בעצמו בכסף משנה שאין ברכה בחתימת תפילה על הקזה. וכן הביא במשנה ברורה (סק"ז) בשם הפרי מגדים (א"א סק"ו) שלא נהגו להזכיר שם ומלכות בברכה, ושלא כבית יוסף והט"ז (סק"ג). [רעד] **משנה ברורה** (סק"ו). וכתב שלא יחשוב שתהיה איזה דבר לו רפואה אלא ע"י הבורא יתברך, וע"י תפלה זו ישים בטחונו בו ויבקש ממנו שתהיה לו לרפואה. [רעה] **משנה ברורה** (סק"ז). [רעו] היינו דווקא בטעה, אבל אם הזיק במזיד, חייב בדיני אדם אפילו אם ריפא ברשות ב"ד. ש"ך (יו"ד סי' שלו סק"ג). [רעז] **שו"ע** (יו"ד סי' שלו ס"א). וביאר הט"ז (סק"א) שהרפואה האמיתית היא ע"פ בקשת רחמים, אלא שאין האדם זוכה לכך אלא צריך לעשות רפואה על פי טבע העולם, והוא יתברך הסכים על זה ונתן הרפואה ע"י טבע הרפואות, וכיון שכבר בא האדם לידי כך יש חיוב על הרופא לעשות רפואתו. ועל פי זה ביאר כוונת הגמרא בסוגייתנו, שרב אחא הצריך לעוסק ברפואות לומר 'לפי שאין דרכן של בני אדם לרפאות אלא שנהגו', דהיינו שהוא מתנצל למה מבקש רפואה על ידי רפואה שהוא לפי הטבע, שאין ראוי לעשות כן, ועל כל פנים אני מודה שהכל בא על ידך 'כי אל רופא נאמן אתה', ועל זה חולק אביי וסובר שאין לומר דברים אלו, כיון שגם התורה הסכימה שיש רשות להתרפא בדרך הטבע, כי ירדה תורה לסוף דעת האדם שלא יהיה זכאי כל כך שתבוא רפואתו ע"י נס מן השמים.

פניני הלכה

אמנם בתוספות הרא"ש (ד"ה מכאן שניתנה) כתב בשם ה"ר יעקב מאורליינ"ש, שביאר דברי תנא דבי רבי ישמעאל בסוגייתנו שניתנה רשות לרופא לרפאות, כמו שנאמר (שמות כא יט) 'ורפא ירפא', שבזה חידשה התורה שניתנה רשות לרפא בשכר, ואין אומרים שחייב לעשות בחנם.

וכתב רבינו יצחק הישראלי בספר מוסר הרופאים (סי' מ), שראוי לרופא ליטול שכר רב מאת החולים, כיון שאם יטול מהם ממון מועט יראו את אומנותו כבזויה ולא ישמרו את דבריו, ואם ירבה לבקש שכרו ירבה את ערכו בעיני הבריות. וכעין זה מבואר בסנהדרין (צא.) שרופא אומן נוטל שכר הרבה, ואמרו (ב"ק פה.) שרפואה בחינם שוה חינם. ובפיוטי ייני (קרובה פה) פייט בשבחו של הקב"ה שהוא 'רופא אומן ומרפא חינם', שאין מידתו כמידת רופאי בשר ודם, שהרופא האומן נוטל שכר.

ובאגרות משה (יו"ד ח"ד סי' נג) נשאל, בדבר מה שנהוג בעולם שרופאים שומרי תורה ומצוות לוקחים יותר משכר בטלה עבור טיפולם בריפוי יהודים, והוא שלא כמבואר בשו"ע. וכתב שהטעם הנכון להתיר לרופא ליטול יותר משכר בטלה, הוא כיון שידוע שיהודים יותר מרוצים מטיפולם של רופאים יהודים, ומאחר שכמעט אין אחד שמוכן לטרוח ולהוציא ההוצאות הנדרשות להיות רופא בלי שיידע שיהיה מותר לו לקבל שכר כזה שנותנים, הרי זה ממילא כאלו התנו עם החולים מתחילה שיתנו להם שכר כזה, ובאופן זה מותר ליטול שכר, וכדעת הרמב"ן.

עוד כתב, שאפשר שכל הדין שאסור לרופא ליטול כי אם שכר בטלה, לא נאמר אלא במי שיש לו פרנסה אחרת, שנתבטל ממנה כדי לשמש כעת כרופא, אבל רופא שכל פרנסתו מרפואה אינו שייך לגדרי שכר בטלה, שהרי אין לו ממה להיות בטל. והרי הרופא צריך לפרנס עצמו, ומותר לו גם להתעשר מפרנסה זו דווקא. ואין לטעון שעליו להשיג עוד פרנסה אחרת, שהרי בודאי רוצים החולים שהרופא יתעסק רק ברפואה, ולא יבלבל מוחו וזמנו בשאר עניינים.

ועל דרך זה כתב בתורת היולדת (פנ"ח הערה ג), שהרופא הקבוע ופנוי לרפא את הבאים לפניו לא היה חייב ללמוד רפואה ולהתפנות לכולם, ולכן מותר לו ליטול שכר ולא רק שכר בטלה, והרי הוא כאדם שהמתפנה מעיסוקיו כדי לחפש מציאות ולהשיבן לבעליהם שמותר לו ליטול עליהן שכר. ומה שאסר השו"ע על רופא ליטול שכר הלימוד והחכמה, יתכן שנאמר על הימים הקדמונים שהרופאים לא נתפרנסו מרפואה ופרנסתם היתה מדברים אחרים, אבל בימינו שהרופא מתפנה מכל עיסוק ולומד כדי שיוכל להתפרנס מזה, דומה הוא להולך לראות מאורע מסוים כדי שיוכל להעיד, שמותר ליטול שכר על כך.

ובנשמת אברהם (יו"ד סי' שלו סק"ט) הביא כעין זה בשם בעל המנחת שלמה, שכיון שבזמנינו הרופאים מקבלים משכורת קבועה וזה כל עיסוקם, הרי הדבר מותר מדין טורח ובטלה, והוסיף שהרי יכולים היו להרויח ולקבל שכר גבוה בבית חולים של גוים או להתעסק במחקר, ועוד שהרי הם משועבדים להימצא בבית חולים או במרפאה, ולכן יכולים ליטול שכר על כך.

רשות לרופא לרפא ומידת הבטחון

בגמרא תנא דבי רבי ישמעאל, מהו שנאמר (שמות כ יט) 'ורפא ירפא', מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות. ופירש רש"י (ב"ק פה. ד"ה נתנה), שלולא כן היינו אומרים שהקב"ה הוא המכה והוא המרפא, ואין הרופאים יכולים לרפאותו.

והאריכו גדולי הדורות אם ראוי לבעל הבטחון לדרוש ברופאים או לא, וידועים דברי האבן עזרא (שמות כא יט) שכתב שדווקא מכות ופצעים חיצוניים ניתן רשות לרופא לרפאות, משא"כ חולי פנימי, ביד ה' לרפאותו. ובשו"ת אבני נזר (חו"מ סי' קלג) בתשובה מאבי המחבר, הביא את דבריו, וכתב שלפי"ז נראה שיש איסור לרפאות עצמו מחולי פנימי ע"י רופא.

והרמב"ן (ויקרא כו יא) כתב, כי בהיות ישראל שלמים והם רבים, לא יתנהג עניינם בטבע כלל, לא בגופם ולא בארצם, לא בכללם ולא ביחיד מהם, כי יברך השם לחמם ומימם, ויסיר מחלה מקרבם, עד שלא יצטרכו לרופא ולהשתמר בדרך מדרכי הרפואות כלל, כמו שאמר (שמות טו כו) 'כי אני ה' רופאך'. וכן היו הצדיקים עושים בזמן הנבואה, גם כי יקרם עון שיחלו, לא ידרשו ברופאים רק בנביאים, כענין חזקיהו בחלותו (מלכים ב' כ ג-ג). ואמר הכתוב (דברי הימים ב' טז יב) 'גם בחליו לא דרש את ה' כי ברופאים', ואילו היה דבר הרופאים נהוג בהם, מה טעם שיזכיר הרופאים, אין האשם רק בעבור שלא דרש השם. אבל הוא כאשר יאמר אדם, לא אכל פלוני מצה בחג המצות כי אם חמץ. אבל הדורש השם בנביא לא ידרוש ברופאים. ומה חלק לרופאים בבית עושי רצון השם, אחר שהבטיח (שמות כג כה) 'וברך את לחמך ואת מימיך והסירותי מחלה מקרבך', והרופאים אין מעשיהם רק על המאכל והמשקה להזהיר ממנו ולצוות עליו.

והוא מאמרם בסוגייתנו שאין דרכם של בני אדם ברפואות אלא שנהגו, אילו לא היה דרכם ברפואות יחלה האדם כפי אשר יהיה עליו עונש חטאו ויתרפא ברצון ה', אבל הם נהגו ברפואות והשם הניחם למקרי הטבעים. וזו היא כוונתם באמרם בסוגייתנו על הפסוק 'ורפא ירפא' מכאן שנתנה רשות לרופא לרפאות, לא אמרו שנתנה רשות לחולה להתרפאות, אלא כיון שחלה החולה ובא להתרפאות כי נהג ברפואות, והוא לא היה מעדת השם שחלקם בחיים, אין לרופא לאסור עצמו מרפואתו, לא מפני חשש שמא ימות בידו, אחרי שהוא בקי במלאכה ההיא, ולא בעבור שיאמר כי השם לבדו הוא רופא כל בשר, שכבר נהגו. אבל ברצות השם דרכי איש אין לו עסק ברופאים. נמצא שלדעת הרמב"ן רשאי החולה להחמיר על עצמו, כיון שלדעתו אין נכון לחולה לדרוש ברופאים.

אולם הב"ח (יו"ד סי' שלו ס"א) כתב, שחטא אסא (דברי הימים שם) היה שלא דרש בה' כלל רק ברופאים, אבל אם בטח בה' שישלח לו רפואה ע"י הרופא מותר לדרוש ברופאים, אפילו במכה הבאה בידי שמים, וכך נהגו בכל גבול ישראל.

ובדברי יואל (האזינו עמ' קפח ד"ה ואולם דבר זה) כתב שמחלוקת ראשונים היא בדבר, לדעת הרמב"ן הנ"ל אין מצוה לשאול ברופאים, ורק מי שאינו מן השלמים ובא אל הרופא יש לרופא לרפא אותו, אבל לדעת הרמב"ם והרא"ש (נדרים מא:) יש מצוה בדבר, וכן פסקו הטור (יו"ד סי' שלו) והבית יוסף (שם ד"ה ומ"ש שלא יאמר), שהשאלה ברופאים היא מכלל מצות פיקוח נפש.

ובספר אסף מאמרי מוסר (לבעל שביתת השבת, מאמר שפת אמת אות ו) האריך בענין מה שאנו רואים שאין הבדל במחלות בין עשירים הגרים במקומות מבריאים וכשהם חולים הם הולכים לגדולי הרופאים, לבין עניים הדרים במקומות מעופשים וכשחולים הולכים לרופאים שאינם יודעים בין ימינם לשמאלם ומזיקים יותר משהם מועילים, ובכל זאת אין רואים בסטאטיסטיק"א של המחלות הבדל בין עניים לעשירים, אלא רק בין בעלי אומנות זו לבעלי אומנות אחרת, ובין פנויים לנשואים וכיוצ"ב, ומכאן אנו רואים שאין ההשתדלות מועלת הרבה לענייני רפואה.

ומכל מקום כתב, אנשים כערכנו אין לנו להלוך נגד הטבע, ועל כל מחלה שלא תבוא אנחנו צריכים לדרוש אל הרופא אשר יהיה בימים ההם ובעיר מגורנו כל אחד כפי השגת ידו, והעשיר מחויב ג"כ לפעמים לקרוא לעזרה רופא מומחה מעיר אחרת, ואם לא יעשה כן לפעמים הוא מתחייב בנפשו, כי כן גזרה החכמה העליונה שהרפואה תהא דווקא ע"י סם פלוני ע"י איש פלוני. ואין זה סותר את אמונת יסוד ההשגחה, כי אם נגזר על העשיר שלא לחיות תמצאהו מחלה אשר גם רופא מומחה לא יכול לעזור לו, כי ע"פ רוב אין ביד הרופא טובו, כאשר הודו בעצמם אשר כל מעשיהם הוא רק לעזור לטבע מעט לרפאות, ולפעמים ישגו גם הרופאים הגדולים, ופעמים לא יוכלו להכיר את המחלה הצפונה בגוף, וכמו כן אם נגזר על העני לחיות תמצאהו מחלה אשר גם הרופא הקטן ימציא לו רפואת תעלה. ולפעמים גם ע"י משגה וטעות תהיה הרפואה, כאשר סיפר איש מהימן שבעיר אלעקסאט הכינו לחולה שני מיני רפואה, האחת משחות חיצוניות אשר היה מעורב שמה סמי היא"ד, ועוד היה מוכן עבורו תרופה פנימית לשתות, ויקר מקרהו ע"י מבוכת המשרתים אותו כי נתנו לו את היא"ד תמורת התרופה פנימית, ובקחתו אל פיו צעק צעקה גדולה מגודל המרירות, והעומדים עליו נבהלו נחפזו ויחשבו כי בא קצו, וכאשר בא הרופא הכיר כי הוטב בריאותו, וישאל על בכה, ויספרו לו את כל אשר קרהו, ומאז החלו לתת לו תרופת יא"ד לתרופה פנימית עד כי שב לאיתנו. ועכ"ז צריך האדם

ס:

הנכנס לבית הכסא

כל זמן שיכנס לבית הכסא אומר קודם שיכנס 'התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון עזרוני עזרוני שמרוני שמרוני המתינו לי עד שאכנס ואצא שזה דרכן של בני אדם'[רעח], ועכשיו לא נהגו לאומרו[רעט].

אמירת 'צאתכם לשלום'

יש שהורו שאין לומר ב'שלום עליכם' חרוז 'צאתכם לשלום', שמשלח המלאכים ואינו מעכבם לסעודה[רפ]. אך יש שקיימו אמירתו[רפא]. ויש שהגיהו לומר 'בצאתכם לשלום' בבי"ת בתחילה[רפב].

ברכת אשר יצר

כשיצא מבית הכסא יברך 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר יצר את האדם בחכמה וברא בו נקבים נקבים חלולים חלולים גלוי וידוע לפני כסא כבודך שאם יסתם אחד מהם או אם יפתח אחד מהם אי אפשר להתקיים אפילו שעה אחת, ברוך אתה ה' רופא כל בשר ומפליא לעשות'[רפג].

על מה מברך

אף על עשיית צרכיו קטנים מברך 'אשר יצר'[רפד], ואין שיעור להשתין מים, כי אפילו לטפה אחת חייב לברך, שאם יסתם הנקב מלהוציא הטפה ההיא היה קשה לו, וחייב להודות[רפה].

פירוש הברכה

'**אשר** יצר את האדם בחכמה', שבריאת האדם היא בחכמה נפלאה. ויש מפרשים על שם שהגוף דומה לנוד מלא רוח והוא מלא נקבים כדלקמן בסמוך, ויש מפרשים 'בחכמה', שהתקין מזונותיו של אדם הראשון ואחר כך בראו.

'**וברא** בו נקבים נקבים חלולים חלולים', פירוש, נקבים רבים, כגון פה וחוטם ופי טבעת, וגם ברא בו אברים רבים חלולים, כמו לב וכרס ומעיים.

'**שאם** יסתם אחד מהם', כלומר, שבנקבים יש נקב אחד שהוא הפה, שכשהוא במעי אמו הוא סתום, וכשיוצא לאויר העולם הוא נפתח, ואם כשיוצא לאויר העולם היה נשאר סתום, לא היה 'אפשר להתקיים אפילו שעה אחת'. והאברים החלולים, אם היה נפתח אחד מהם, לא היה אפשר להתקיים אפילו שעה אחת. ועוד יש לפרש, שגבול יש לאדם שיכולים נקביו ליסתם ולא ימות, וכיון שעבר אותו הגבול אי אפשר להתקיים אפילו שעה אחת. וכיון שבכלל הנקבים הם פי הטבעת ופי האמה, ובכלל האברים החלולים, שאם יפתח אחד מהם אי אפשר להתקיים, הם כרס ומעיים, שפיר הוי שבח זה מענין עשיית צרכיו. ואפשר עוד, שמאחר שאם יוצא לנקביו ביותר, עד שאם עבר הגבול, ימות, בכלל שאם יפתח אחד מהם הוא, והוי שאם יפתח אחד מהם נמי מענין עשיית צרכיו ממש.

'**רופא** [חולי] כל בשר', על שם הנקבים שברא בו להוציא פסולת מאכלו, כי אם יתעפש בבטן ימות, והוצאתו היא רפואה.

'**ומפליא** לעשות', מפני שהאדם דומה לנוד מלא רוח, ואם יעשה אדם בנוד נקב כחודה של מחט, הרוח יוצא. והאדם מלא נקבים ורוחו משתמרת בתוכו, הרי זה פלא. ועוד יש לפרש על שם שבורר טוב המאכל ודוחה הפסולת[רפו]. ועוד יש לפרש ש'מפליא לעשות' במה ששומר רוח האדם בקרבו, וקושר דבר רוחני בדבר גשמי, והכל הוא ע"י שהוא רופא כל בשר, כי אז האדם בקו הבריאות ונשמתו משתמרת בקרבו[רפז].

דקדוקים בנוסח הברכה

לא יאמר 'חללים' אלא 'חלולים'[רפח]. לנוסח אשכנז מקדימים 'אם יפתח' קודם 'אם יסתם'[רפט], וכן אינם אומרים 'אפילו שעה אחת'[רצ]. יש שכתבו לומר 'אֵי אפשר' בציר"י, ויש שקיימו הנוסח 'אִי' בחיריק[רצא]. יש חותמים 'רופא כל בשר' ויש מוסיפים 'רופא חולי כל בשר'[רצב].

קריאת שמע שעל המטה

קורא על מיטתו פרשה ראשונה של שמע (דברים ו ד-ט)[רצג]. ויקרא אותה קריאת שמע סמוך למטתו[רצד], ואין אוכלים ושותים ולא מדברים אחר קריאת שמע שעל מטתו, אלא יישן מיד, שנאמר (תהלים ד ה) 'אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה'. קרא קריאת שמע ולא יוכל לישן מיד, חוזר וקורא כמה פעמים זה אחר זה עד שישתקע בשינה, שתהיה קריאתו סמוך לשינתו[רצה]. היה צריך לשתות או לדבר בדבר נחוץ, רשאי, ויחזור ויקרא קריאת שמע, אך אם כבר בירך 'המפיל' לא

[רעח] **רמב"ם** (תפילה פ"ז ה"ה). וכדברי אביי בסוגייתנו. [רעט] **שו"ע** (או"ח סי' ג ס"א). והטעם כיון שאין אנו מוחזקין ליראי שמים שמלאכים מלוין אותנו שנבקשם שימתינו עלינו עד שנצא. משנה ברורה (סק"א). ומלשון השו"ע משמע רק שלא נהגו לאמרו, אך בלבוש (ס"א) ועוד פוסקים מבואר שאסור לאמרו, משום שנראה כגאוה. פרי מגדים (משב"ז סק"א). ויש מהמקובלים שהזהירו ליחידי סגולה לאמרו גם עכשיו, ובזה ינצל שלא יהרהר בדברי תורה בבית הכסא. שערי תשובה (סק"א). [רפ] **הובא** במחצית השקל (סי' רסב ס"ג) ובשערי תשובה (שם סק"ג), וכמבואר בסוגייתנו שאביי הורה שלא לומר בנוסח 'התכבדו מכובדים' 'הרפו ממני עד שאכנס ואעשה רצוני ואבוא אליכם', שמא יעזבוהו המלאכים וילכו להם. [רפא] **בתוספת שבת** (סק"א) כתב שקשה לשבש הנוסחא המקובלת בידינו מקדמונינו, כי הוא על דרך 'ברוך אתה בבואך וברוך אתה בצאתך' (דברים כח ו). ואף על גב שאין יציאת המלאכים עתה, מכל מקום אומר צאתכם לשלום על זמן היציאה כשתהיה. וראה עוד בפניני הלכה. [רפב] **מחזיק ברכה** (סי' רסב סק"ג), שבנוסחתם כתוב 'בצאתכם לשלום', והכוונה שיברכוהו בזמן צאתם, ולא שדוחה אותם ופוטרם, ואומרו עכשיו כיון שאינו יודע זמן יציאתם ועתה משלים דיבורו עמם. וגם לאומרים 'צאתכם לשלום' זו הכוונה, וכן נהגו בכל תפוצות ישראל לומר זה ואין למחוק דבר שנהגו רוב ישראל. [רפג] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (שם סי' ו ס"א). [רפד] **שו"ע** (שם סי' ז ס"א). ובהגהות מיימוניות (שם אות ה) כתב שאם נכנס רק להשתין מים יש מרבותינו שלא היו מברכים אפילו 'אשר יצר' כיון שאין צריך ליטול אלא אם כן שפשף, אמנם ר"י היה רגיל לברך אשר יצר אף אחר קטנים, וכן כתב מורי רבינו בתשובה. [רפה] **שו"ע** (שם סי' ו ס"ד). [רפו] **שו"ע** (שם סי' ו ס"א). [רפז] **רמ"א** (שם). [רפח] **משנה ברורה** (סק"א). שבחלל אין שייך לשון בריאה. [רפט] **משנה ברורה** (סק"ב). [רצ] **משנה ברורה** (סק"ג). וכתב שבזה מיושבת הקושיא שהוקשתה לשו"ע, שהרי אדם סותם פיו הרבה שעות, והוצרך לפרשו בכמה אופנים. [רצא] **משנה ברורה** (סק"ד). ובשערי תשובה (סק"ג) מסיק שאין לשנות ממה שהוא שגור בפי כל לקרות 'אִי אפשר' בחיריק, והנח להם לישראל כו'. [רצב] **משנה ברורה** (סק"ה). שהב"ח (ס"ג) ושל"ה (חולין דרך חיים אות מט) ומטה משה (סי' לה) כתבו שאין לומר 'חולי' רק 'רופא כל בשר', והט"ז (סק"ג) כתב ששתי הגירסאות נכונות וחלילה למחוק אחת מהן. וראה במחצית השקל (על המגן אברהם סק"ג) שהאריך בביאור דעות החולקים על פי דברי רב וקפידת שמואל בסוגייתנו. [רצג] **שו"ע** (שם סי' רלט ס"א). והרמב"ם (תפילה פ"ז ה"ב) כתב, שקורא פרשה ראשונה מקריאת שמע וישן, ואם אנסתהו שינה קורא אפילו פסוק ראשון או פסוקי רחמים ואחר כך יישן [וברוב דפוסים נשתנה הנוסח ונוספו בו דברים, וראה שינויי נוסחאות במהדורת פרנקל]. ואף הנשים קוראות קריאת שמע שעל המטה. שער הציון (ס"ק טו). [רצד] **במשנה ברורה** (סק"ג) הביא בזה מחלוקת הפוסקים, בסדר היום (סדר ק"ש שעל המיטה) כתב שלא יקרא ק"ש כשיכנס לישן אלא כשרואה שהשינה באה עליו, אבל בכנסת הגדולה (הגה"ט) כתב שיש לקרות מיד שמא תחטפנו שינה אח"כ ולא יקרא, ואין לחוש משום הפסק אלא כשעושה דבר אחר בינתים, אבל מה שיושב ודומם אינו חשוב הפסק אף ששהה משך זמן קודם שיישן. [רצה] **רמ"א** (שם). ויחזור לקרות פרשה ראשונה וראוי שלא לכפול פסוק ראשון, או שיקרא שאר פסוקי רחמים, וכן אם מהרהר בדברי תורה מותר. משנה ברורה (סק"ז).

פניני הלכה

להתנהג ע"פ הטבע, ולבטוח בה', אבל די לך מה שציוותה התורה בדבר ההשתדלות, אכן לבלות כל הימים בהמצאות מכונות חדשות על זאת לא ציוותה התורה, ויותר טוב באותה עת לעסוק בדברים קיימים לעד ולא בדברים כלים ונפסדים, כמו שאמר המלך החכם (קהלת א ג) 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש', ואמרו חז"ל (שבת ל: ויק"ר כח א), אבל מה שלמעלה מן השמש יש יתרון.

ס:

ליווי מלאכי השרת לאדם בזמנינו

בגמרא, הנכנס לבית הכסא אומר, 'התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון תנו כבוד לאלהי ישראל'. ופירש רש"י (ד"ה התכבדו) שאומר כן למלאכים המלוים אותו, שנאמר (תהלים צא יא) 'כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך'. וכתב בשולחן ערוך (או"ח סי' ג ס"א) על פי האבודרהם (סדר ברכות השחר) שעכשיו לא נהגו לאומרו, כי אין אנו מוחזקים ליראי שמים שמלאכים מלוים אותנו שנבקשם שימתינו עלינו עד שנצא.

ובמור וקציעה (שם) הקשה על זה, מהמבואר בתענית (יא.) ששני מלאכים מלוים לאדם ואם הוא רשע מעידים על עונותיו, והם אותם מלאכים שאמרו עליהם בסוגייתנו שהם מלוים את האדם תמיד. ולכן כתב טעם אחר שאין אומרים עתה 'התכבדו מכובדים', משום שנוסח זה נתקן בדרך תפילה, שמכיון שבזמן הגמרא היו מתרחקים להפנות בשדות והיו בסכנה עצומה מחמת השד של בית הכסא, והיו צריכים שמירה לכן היו מבקשים רחמים, אבל היום שבתי הכסאות בעיר ואין מצויים מזיקים אין לאומרו. והביא עוד שכתבו בשם האר"י שציוה לומר 'התכבדו מכובדים' [ראה שערי תשובה (שם סק"א) בשם האריז"ל שאמר שבזה ינצל מהרהור בדברי תורה בבית הכסא. וכתב שאולי נאמר רק ליחידים שתורתם אומנותם, עיי"ש]. אך כתב שאולי גם האר"י מודה שאין לאומרו בישוב, והורה כן רק לתלמידיו בארץ ישראל שאולי היו בתי כסאות שלהם בשדות. ומסקנתו שכיון שלא נהגו לאומרו אם כן מי שאומרו נראה כיוהרא.

ובארצות החיים (סי' ג ארץ יהודה סק"א) ג"כ האריך לתמוה על האבודרהם מכמה וכמה מדרשי חז"ל שנראה מהם שגם בזמן הזה מלוים אותנו מלאכי השרת, וא"כ למה אין לומר 'התכבדו מכובדים'. והביא שבמקור חיים כתב, שבודאי הוא שהמלאכים מלוים אותנו, אלא שהאומר כן נראה כגאוה. וכתב על זה שלא ידע למה יראה כגאוה, ובפרט שעושה כן לשמירה. וכתב שגם אין לומר שרק לירא שמים וחסיד מלוים מלאכים, שהרי בזמן הגמרא היו אומרים כן, וכי היו מחזיקים עצמם לצדיקים גמורים, ומסקנתו שיש לומר כן גם בזמן הזה, ובפרט שכן הסכים האריז"ל.

ובערוך השולחן (שם ס"ג) כתב ליישב קושיית הארצות החיים, שבאמת גם אותנו מלוים המלאכים ואעפ"כ אין נוהגים לאומרו, שדווקא חסידים הראשונים שמחשבתם היתה תמיד דבוקה בה' והיו מרגישים בקדושת המלאכים המלוים אותם נאה היה להם לומר כן. אבל אנחנו שאיננו מרגישים אותם כלל, אין אמירה זו אלא לגאוה ונראה כיוהרא. וסיים שבודאי האיש הקדוש היושב על התורה בקדושה ובטהרה צריך לאומרה, אבל לא כן אנחנו סתם בני אדם.

עניינים באמירת 'שלום עליכם' ו'צאתכם לשלום' בליל שבת

כתב בסידור של"ה, שנוהגים לומר 'שלום עליכם' בליל שבת, לקבל המלאכים המלוים את האדם מבית הכנסת לביתו. ובמנהגי החתם סופר (פ"ה ס"ו) מובא שלא אמר כלל 'שלום עליכם, ואמר שאיננו בדרגה שמלאכים ילוו אותנו. ובספר זכרון למשה (סי' ט) הובא שהעיד תלמיד המהר"ם שיק שאמר על רבו החתם סופר, שיודע בטח שאמר שלום עליכם בחשאי, ורק מחמת ענוותנות יתירה שהיתה בו לא רצה לאמרו בקול רם ובפומבי. אך במור וקציעה (שם) נקט, שגם בזמנינו מלוים המלאכים כל אדם בערב שבת בצאתו מבית הכנסת לביתו, והקשה גם מזה על דברי האבודרהם הנ"ל, שמה שאין אומרים בזמנינו 'התכבדו מכובדים' הוא משום שאין המלאכים מלוים אותנו.

עוד דן במור וקציעה, על המבואר בסוגייתנו שאומר למלאכים 'שמרוני עזרוני' וכו', ואיך אומר כן הלא אין לבקש דבר מן המלאכים [ראה ירושלמי (פ"ט ה"א)]. וע"ע במה שכתב שם לענין הנוסח בסליחות 'מלאכי רחמים משרתי עליון חלו נא פני אל' וכו'. אמנם בסידורו (בית מד אות י) כתב שלא לומר בליל שבת 'ברכוני לשלום' וכו', עיי"ש. ובכתר ראש (סי' נג) כתב שהגר"א ותלמידו הגר"ח מואלאזין לא אמרו 'ברכוני לשלום', וגם בסליחות לא אמרו 'מלאכי רחמים משרתי עליון חלו נא פני אל' וכו'. [ורנ"ה בסידור הגר"א פקפק בשמועה זו]. ויש סידורים שהדפיסו הנוסח 'יחלו נא פני אל' וכו' שלא בלשון בקשה אלא בדרך סיפור.

עוד עורר הגר"ח מואלאזין על מה שאומרים בליל שבת 'צאתכם לשלום מלאכי השלום' וכו', שהרי אמירה זו נראית כגירוש המלאכים, ובסוגייתנו אמר אביי שלא לומר לשון 'הרפו ממני עד שאכנס' שמא יעזבוהו המלאכים וילכו להם, אלא יאמר 'שמרוני שמרוני, עזרוני עזרוני, סמכוני סמכוני, המתינו לי המתינו לי, עד שאכנס ואצא שכן דרכן של בני אדם'. וכבר עמד בזה היעב"ץ בסידורו (שם), וכתב שיש להפליא על מה זה שלח המלאכים ופטרם לשלום, הלא טוב שיתעכבו יותר וישמחו גם בסעודה, אם היא כתקנה וכראוי לה, בודאי תרב שמחתם ויוסיפו לו ברכתם ולמה ימהר לשלחם מזה. וביאר שאולי נתיירא שלא יראו דבר שאינו כהוגן ודואג שלא יפרשו מעצמם מרוב כעס, לפיכך נתחכם לפטרם בפיוס. אלא שכתב היעב"ץ שהוא עצמו אינו אומר אלא הבית הראשון 'שלום עליכם' וכו' כדי שלא לשנות המנהג לגמרי.

אמנם בתוספת שבת (סי' רסב סק"א) כתב שאין לשבש הנוסחא, שהיא על דרך 'ברוך אתה בבואך וברוך אתה בצאתך' (דברים כח ו), וכוונתו שאין באמירת צאתכם וכו' כוונה לפטור המלאכים, אלא לברכם שיציאתם תהיה לשלום. ועל דרך זה כתב במחזיק ברכה (שם סק"ג), שבנוסחתם כתוב 'בצאתכם לשלום' בבי"ת בתחילה, והכוונה שיברכוהו בזמן צאתם, ולא שדוחה אותם ופוטרם, ואומרו עכשיו כיון שאינו יודע זמן יציאתם ועתה משלים דיבורו עמם, וגם לאומרים 'צאתכם לשלום' זו הכוונה, וכן נהגו בכל תפוצות ישראל לומר זה ואין למחוק דבר שנהגו רוב ישראל. אך היעב"ץ (בסידורו שם) כתב שנוסח זה לא יצדק כלל בלשון.

יפסיק בין הברכה לשינה בשתיה או בדיבור[רצו].

אין מברכים 'אשר קדשנו במצוותיו וצונו על קריאת שמע' על קריאה זו[רצז].

יש מן הראשונים שכתבו שצריך לקרוא כל פרשיות קריאת שמע[רצח]. ואם קראה בתפילה מבעוד יום חייב לחזור ולקרות כל ג' הפרשיות. וטוב לומר תמיד כל קריאת שמע שהיא רמ"ח תיבות בצירוף 'אל מלך נאמן', לשמור רמ"ח אבריו[רצט].

פסוקים נוספים

ואומר 'יושב בסתר עליון' (תהלים צא), ואומר 'ה' מה רבו צרי' עד 'לה' הישועה' (שם ג ב-ט), ואומר 'ברוך ה' ביום ברוך ה' בלילה ברוך ה' בשכבנו ברוך ה' בקומנו', 'ויאמר ה' אל השטן יגער ה' בך השטן' וגו' (זכריה ג ב), 'ה' שומרך' וגו' 'מעתה ועד עולם' (תהלים קכא ה-ח), 'בידך אפקיד רוחי' וגו' (שם לא ו), 'יברכך ה'' וכו' עד 'וישם לך שלום' (במדבר ו כד-כו), ואומר 'השכיבנו' עד סמוך לחתימה[ש]. ואם הוא חולה או אנוס די במה שיאמר פרשה ראשונה של קריאת שמע וברכת המפיל לבד[שא].

גם הישן ביום, טוב שיאמר 'ויהי נועם' ו'יושב בסתר'[שב].

ברכת המפיל

אחר קריאת שמע מברך 'המפיל חבלי שינה על עיני' וכו'[שג]. והישן ביום אינו מברך 'המפיל'[שד].

ברכת 'אלהי נשמה'

בשעה שייקץ בסוף שנתו[שה], מברך והוא על מטתו כך, 'אלהי[שו], נשמה שנתת בי טהורה, אתה בראתה ואתה יצרתה ואתה נפחתה בי, ואתה משמרה בקרבי, ואתה עתיד ליטלה ממני ואתה עתיד להחזירה בי לעתיד לבא. כל זמן שהנשמה תלויה בקרבי מודה אני לפניך, ה' אלהי רבון כל המעשים. ברוך אתה ה' המחזיר נשמות לפגרים מתים'[שז].

טוב להסמיך ברכה זו ל'אשר יצר'[שח].

וראה לעיל (מז:) בדין שינה אחד מס' במיתה, לענין מי שלא בירך ברכה זו עד אחר תפילת שמונה עשרה.

ברכות השחר

כששומע קול התרנגולים מברך 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם הנותן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה'.

כשלובש בגדיו[שט] מברך 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם מלביש ערומים'.

כשמניח סדינו על ראשו מברך 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם עוטר ישראל בתפארה'.

כשמעביר ידיו על עיניו[שי] מברך 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם פוקח עורים'.

כשישב על מטתו מברך 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם מתיר אסורים'.

כשמוריד רגליו מן המטה ומניחם על גבי קרקע מברך 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם רוקע הארץ על המים'.

כשעומד מברך 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם זוקף כפופים'.

כשנוטל ידיו[שיא] מברך 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת ידים'[שיב].

כשרוחץ פניו[שיג] מברך 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם המעביר חבלי[שיד] שינה מעיני ותנומה מעפעפי. יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי[שטו] שתרגילני לדבר מצוה ואל תרגילני לדבר עבירה, ותשלט בי יצר טוב ואל תשלט בי יצר רע, ותחזקני במצותיך ותתן חלקי בתורתך ותתנני לחן ולחסד ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואי ותגמלני חסדים טובים מלפניך. ברוך אתה ה' גומל חסדים טובים'[שטז].

כשחוגר חגורו, או כשלובש האבנט המפסיק בין לבו לערוה[שיז], מברך 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אוזר ישראל בגבורה'.

כשלובש נעליו מברך 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שעשה לי כל צרכי'.

כשמהלך לצאת לדרך מברך 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם המכין[שיח] מצעדי גבר'[שיט].

ברכות 'שלא עשני'

מברך אדם בכל יום 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שלא עשני גוי', 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שלא עשני עבד', 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שלא עשני אשה'[שכ]. ואפילו גר יכול לברך ברכות אלו, אבל לא יאמר 'שלא עשני גוי' כיון שנעשה גוי מתחילה[שכא]. והנשים מברכות 'שעשני כרצונו'[שכב]. ואין מברכים 'שלא עשני בור'[שכג]. ויזהר שלא יברך 'שעשני ישראל' כמו שכתוב בכמה סדורים ע"י שיבוש הדפוס, שיש סוברים שאם יברך כך לא יוכל לברך שוב 'שלא עשני עבד' ו'שלא עשני אשה'[שכד].

עניית אמן אחר ברכת 'המעביר שינה'

אין לענות אמן אחר 'המעביר שינה מעיני', עד שיחתום 'גומל חסדים טובים לעמו ישראל', שהכל ברכה אחת היא[שכה].

סידור הברכות בבית הכנסת

עכשיו, מפני שאין הידים נקיות וגם מפני עמי הארצות שאינם יודעים אותם, נהגו לסדרם בבית הכנסת, ועונים אמן אחריהם[שכו], ויוצאים ידי חובתם[שכז]. ויש אומרים שאין היחיד מוציא את האחרים בברכות השחר אלא בעשרה. ובזמננו המנהג שכל אחד מברך בפני עצמו ואין הש"ץ מוציא שום אדם[שכח].

טעויות בסדר הברכות

אם קדם וברך 'זוקף כפופים' קודם שברך 'מתיר אסורים', לא יברכנה[שכט]. וטוב שישמע הברכה מאחר ויכוין לצאת ממנו[של].

אם בשעה שהגיע לברכת 'פוקח עורים' רצה לסיים 'פוקח עורים' אך נכשל בלשונו וסיים 'מלביש ערומים', ובתוך כדי דיבור נזכר וסיים 'פוקח עורים', יש אומרים שיצא בזה ידי ברכת 'פוקח עורים' לפי שעקר סיומו הראשון שהיה בטעות, ויש מסתפקים בזה. אבל אם בשעה שאמר 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם' חשב לסיים 'מלביש ערומים', ואחר שסיים 'מלביש ערומים' נזכר בתוך כדי דיבור ואמר 'פוקח עורים', בודאי יצא ידי ברכת 'מלביש ערומים' וחוזר ומברך 'פוקח עורים', כי אין הסדר מעכב[שלא].

ברכת 'הנותן ליעף כח'

יש נוהגים לברך 'הנותן ליעף כח', ואין דבריהם נראים[שלב]. אך המנהג פשוט בבני האשכנזים לאומרה[שלג].

ברכות נוספות

יש נוהגים לברך ברכות אחרות, נוספות על אלו, וטעות הוא בידם[שלד].

לא התחייב בברכות אלו

כל הברכות האלו, אם לא נתחייב באחת מהן, כגון שלא שמע קול תרנגול או שלא הלך או לא לבש או לא חגר, אומר אותה ברכה בלא הזכרת השם[שלה]. ויש אומרים שאפילו לא נתחייב בהן מברך אותן, שאין הברכה דוקא על עצמו, אלא מברכים שהקב"ה ברא צרכי העולם. וכן המנהג, ואין לשנות[שלו].

בברכות 'אלהי נשמה' ו'המעביר שינה' נכון שלא יברכן בעצמו אם היה ער כל הלילה, אלא ישמע אותן מאחרים[שלז].

[רצו] משנה ברורה (סק"ד). [רצז] רמ"א (שם) ומשנה ברורה (סק"ח). [רצח] באר היטב (סק"א). [רצט] משנה ברורה (סק"א). [ש] שו"ע (שם). [שא] משנה ברורה (סק"ט). [שב] משנה ברורה (סק"ח). [שג] שו"ע (שם). וז"ל הרמב"ם (שם פ"ז ה"א), כשיכנס אדם למטתו לישן בלילה מברך 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם, המפיל חבלי שינה על עיני והמשקיע שינת תרדמה והמאיר לאישון בת עין, יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתצילני מיצר רע ומפגע רע, ואל יבהלוני חלומות רעים ולא הרהורים רעים, ותהא מטתי שלימה לפניך, ותעמידני ממנה לחיים ולשלום, והאירה עיני פן אישן המות, ברוך אתה ה' המאיר לעולם כולו בכבודו'. וכתב הטור (או"ח סי' רלט) שרב עמרם הוסיף בה דברים [והוכנסו בדפוסים שלנו בנוסח הגמרא, וכמו שהעיר הגר"א בהגהותיו (אות ג)], 'ותעמידני בשלום ותן חלקי בתורה ותרגילני לדבר מצוה ואל תרגילני לדבר עבירה ואל תביאני לידי חטא ולא לידי נסיון ולא לידי בזיון וישלוט בי יצר טוב ואל ישלוט בי יצר הרע ותצילני מפגע רע ומחלאים רעים ואל יבהלוני' וכו'. וכתב במשנה ברורה (סק"ג) שמלשון השו"ע משמע שאומר ברכת המפיל אחר קריאת שמע כדי שתהא הברכה סמוכה לשינה, ומה שקורא אח"כ יושב בסתר ושאר הפסוקים אינו הפסק כיון שאומרם משום שמירה. ויש מדקדקים לברך המפיל בסוף אחר כל הפסוקים. ויש מאחרונים שהסכימו שיברך ברכת המפיל קודם ואח"כ קריאת שמע ושאר הפסוקים [כמו שסידרם הרמב"ם וכמו שנדפס בסידורים, ואין קריאת שמע הפסק כיון שאף היא משום שמירה. ונראה שלמעשה יתנהג האדם כפי טבעו, אם טבעו להרדם באמצע קריאת שמע טוב יותר שיקדים ברכת המפיל, ואם אין טבעו לזה טוב יותר לאחר ברכת המפיל עד לבסוף. [שד] משנה ברורה (סק"ח). [שה] אבל אם הקיץ בשעה כלשהי באמצע שינתו, אינו מברך ברכה זו. כסף משנה (שם פ"ז ה"ג), משנה ברורה (סי' מו סק"ג). [שו] צריך להפסיק מעט בין 'אלהי' ל'נשמה', כדי שלא יהיה נשמע שהנשמה היא אלהיו ח"ו. משנה ברורה (סק"ג). [שז] רמב"ם (שם פ"ז ה"ג). ובשו"ע (שם סי' מו ס"א) קיצר וכתב, כשיעור משנתו יאמר 'אלהי נשמה'. [שח] משנה ברורה (סי' ו ס"ק יב). וראה בכסף משנה (ברכות פ"א ה"ה) שכתב שמסוגייתנו נראה שלא תיקנו ברכה זו להיות סמוכה לברכה אחרת, ואף על פי כן אינה פותחת ב'ברוך', לפי ש'אלהי' חשוב כמו מלכות. [שט] לאו דווקא כשישן ערום, אלא כיון שאדם לובש מלבוש העליון שעליו מברך ברכה זו. משנה ברורה (סי' מו סק"ה). [שי] על ידי חלוק, שהרי אסור להניח ידיו על עיניו קודם הנטילה. משנה ברורה (סק"ו). וראה להלן. [שיא] כתב בכסף משנה (תפילה פ"ז ה"ד) בשם רבינו יונה, שמדברי הרמב"ם משמע שהברכות הקודמות לברכה זו מברך אותן קודם שנטל ידיו, וקשה איך מברך אותן מאחר שאין ידיו נקיות, ומה שסידרו אותם בגמרא כך מפני שהם היו קדושים ורוחצים ידיהם בענין שהיו יכולים לומר הברכות בנקיות, אבל אנו שאין יכולים ליזהר ולשבת בנקיון כ"כ אין נכון לאומרם עד לאחר נטילה. אך רבינו מנוח כתב בישוב דעת הרמב"ם, שבזמן שכיבה אדם נוטל ידיו כדי לקרות קריאת שמע, ואע"פ שישן אחר כך, מאחר שלא בדק עצמו אחר כך ולא שמש מטתו ידיו טהורות לאלו הברכות. [שיב] כתב במשנה ברורה (סי' ד סק"ג) שיברך ברכה זו מיד אחר הנטילה ואינו צריך להמתין עד אחר הניגוב, וגם הניגוב אין מעכב. ויש מחמירים שלא יברך עד אחר שינגב ידיו וסוברים שאין רוח רעה סרה מהידים עד אחר הניגוב, וסוברים שאסור לברך בידים שרוח רעה שורה עליהם, אבל דעת הפוסקים אינה כן. עוד הביא בשם סדר היום (כוונת נט"י) שלא יגע במלבושיו עד שיטול, ובמגן אברהם (סק"א) כתב שבגמרא בסוגייתנו לא משמע כן. [שיג] כתב רבינו מנוח (תפילה שם), שצריך לרחוץ הפנים, ובכללם הפה והשינים והנחירים להסיר לכלוך שביניהם כדי להזכיר השם בנקיות, ואין צריך לומר שצריך גם כן לנקות פיו מלשון הרע ומנבול פה שהם הלכלוכים הגדולים. [שיד] כן גירסת הרמב"ם ונוסח הגמרא בדפוסים שלנו [ובכת"י מינכן אינו], אך הרי"ף והרא"ש אינם גורסים 'חבלי'. ובשערי תשובה (סי' ו סק"ז) כתב שאף שאנו אומרים 'המעביר שינה' מ"מ נוסחת הש"ס שלפנינו והרמב"ם והאבודרהם המעביר חבלי שינה, ובמעדני מלך (מעדני יום טוב סי' כג אות א) כתב שכן עיקר. [שטו] הרמב"ם סידר כל ברכה זו בלשון יחיד, וכן מנהג בני ספרד, אך במשנה ברורה (סי' מו סק"י) הביא בשם האחרונים שברכה זו נאמרת בלשון רבים. [שטז] רמב"ם (שם פ"ז ה"ד). [והזכרת בא"י אמ"ה הוספנו עפ"י רמב"ם מהדורת פרנקל שכן הוא בכמעט כל כתבי היד. והביאו שכתב בספר הבתים, יש מי שכתב (ראה ראב"ד בהשגות לבעל המאור סוף ברכות) שכל אלו הברכות שכתבנו אין בהן הזכרת השם ומלכות, והרמב"ם כתב בכולן הזכרת השם ומלכות, עכ"ל. ובדפוסים אינו ברוב הברכות]. כעין דברי הרמב"ם בסדר ברכות אלו מבואר בשו"ע (שם סי' מו ס"א) בקצרה, אך ברכת 'עוטר ישראל' אחר 'אוזר ישראל', ו'רוקע הארץ' אחר 'זוקף כפופים'. [שיז] רמ"א (שם סי' מו ס"א). [שיח] באגודה הנוסח 'אשר הכין'. משנה ברורה (סק"ז). [שיט] רמב"ם (שם פ"ז ה"ו). ובשו"ע (שם) הסדר 'שעשה לי כל צרכי', אחר כך 'המכין מצעדי גבר' ואחר כך 'אוזר ישראל בגבורה'. [שכ] רמב"ם (שם), שו"ע (שם סי' מו ס"ד). ברכות אלו לא נזכרו בסוגייתנו בין כל שאר ברכות השחר, ומקורן במנחות (מג:). סדר זה הוא סדר השו"ע, ובנוסח הרמב"ם בכמה דפוסים מברך קודם 'שלא עשני אשה' ואחר כך 'שלא עשני עבד', ובלחם משנה דן בדעת הרמב"ם. אך בכתבי היד וכמה דפוסים ובכמה ראשונים שהביאו דברי הרמב"ם, הסדר כמו בשו"ע [ראה ילקוט שנו"ס]. וכתב במשנה ברורה (ס"ק טו), שאם בירך מתחילה 'שלא עשני אשה' יש אומרים ששוב לא יוכל לברך 'שלא עשני גוי' ו'שלא עשני עבד', כי אשה עדיפה משתיהן, וממילא נכללה ההודאה כי בכלל מאתים מנה. וכן אם בירך 'שלא עשני עבד' לא יוכל לברך שלא עשני גוי, כי עבד עדיף מגוי, שחייב בקצת מצות. אבל הרבה אחרונים חולקים בכל זה וכן ההלכה שיוכל לברך. עוד כתב המשנה ברורה (ס"ק יז), שיש אומרים שעבד שנולד עבד לא יוכל לברך 'שלא עשני אשה' כיון שפחות הוא ממנה, ויש חולקים. [שכא] רמ"א (שם). אלא יאמר 'שעשני גר'. ויש חולקים וסוברים שאין שייך לומר 'שעשני גר' כיון שהגירות לא היתה אלא מצד בחירתו הטובה שבחר בדת האמת. ולכל הדעות יכול לברך 'שלא עשני עבד' ו'שלא עשני אשה', אע"ג שגוי פחות יותר מעבד, כיון שאם היה נולד עבד אולי לא היה משחררו רבו והיה נשאר עבד, משא"כ עתה שהיה הגיור תלוי ברצון עצמו. ממזר יוכל לברך כל הברכות הללו כיון שישראל גמור הוא. וכן סומא יכול לברך כיון שחייב בכל המצוות. וטומטום ואנדרוגינוס שחייבים מספק בכל המצות לא יאמרו 'שלא עשני אשה', כיון שספק אשה הם. משנה ברורה (ס"ק יח). [שכב] שו"ע (שם). [שכג] כתב בהגהות מיימוניות (סק"ה), שברכת 'שלא עשני בור' לא הזכיר הרמב"ם, וכן פסק ר"ש בשם רב נטרונאי גאון שאין לאמרה, ודלא כגירסה שיש במנחות (שם) 'ג' ברכות חייב אדם לברך בכל יום שלא עשני גוי שלא עשני אשה ושלא עשני בור'. [שכד] משנה ברורה (ס"ק טו). [שכה] שו"ע (שם סי' מו ס"א). [שכו] בדיעבד אף אם לא ענו אמן יצאו ידי חובתם, כיון שהתכוונו לצאת. משנה ברורה (ס"ק יב). [שכז] שו"ע (שם סי' מו ס"ג). והרמב"ם (שם פ"ז ה"ט) כתב, נהגו העם ברוב ערינו לברך ברכות אלו זו אחר זו בבית הכנסת בין נתחייבו בהן בין לא נתחייבו בהן וטעות הוא ואין ראוי לעשות כן ולא יברך ברכה אלא אם כן נתחייב בה. וביאר בכסף משנה ששתי טעויות עושים, אחד שמברכים אותם אחר זמן עשייתם, ועוד שמברכים אותם בין נתחייבו בין לא נתחייבו, ואין ראוי לעשות כן לברך אותם אחר זמן עשייתן וכן אין לברך ברכה אא"כ נתחייב בה [ראה להלן לענין ברכת ברכות אלו כשלא נתחייב]. אך רבינו מנוח (שם פ"ז ה"ו) כתב שאמנם דברי הרמב"ם הם לפי דרך הגמרא בסוגייתנו, והרי"ף הולך בדרך זו ונראים דבריהם, אך מנהג העולם ללבוש מלבושיו ולתקן גופו ולבדוק עצמו ואחר כך נוטלים ידיהם ורוחצים גם הפה והנחירים מפני הרירים שבפינו כדי שיזכיר השם הקדוש בקדושה ובטהרה, ומברכים כל הברכות שאמרנו. וכתב בלחם משנה (שם פ"ז ה"ג), שמי שנוהג לאומרם בבית הכנסת צריך לאומרם על הסדר האמור בתלמוד. [שכח] משנה ברורה (ס"ק יג). [שכט] שו"ע (שם סי' מו ס"ה). וראה בהערה להלן. [של] משנה ברורה (סק"כ). שיש סוברים שכיון שנתן הודאה שנזקף לגמרי כלל בזה גם 'מתיר אסורים' שנתחייב מיד כשיושב, ויש חולקים בזה, ומסקנת האחרונים להקל בזה, אך כתב בפרי מגדים (א"א ס"ק יא) שטוב שישמע אח"כ הברכה מאחר ויכוין לצאת, ויוצא ממה נפשך. עוד כתב במשנה ברורה, שאם בשעה שאמר 'ברוך אתה ה'' היתה כוונתו לברך 'זוקף כפופים', יסיים 'זוקף כפופים' אף על גב שאז לא יוכל לברך 'מתיר אסורים', וכל שכן שבשאר ברכות לא יקפיד על הסדר אלא יסיים כמו שחשב בשעה שהזכיר השם. [שלא] משנה ברורה (שם). [שלב] שו"ע (שם סי' מו ס"ו). [שלג] רמ"א (שם). וכן הסכימו האחרונים, ומברכים אותה בשם ומלכות, ואפילו אם היה ער כל הלילה. משנה ברורה (ס"ק כא-כב). [שלד] שו"ע (שם סי' מו ס"ז). [שלה] שו"ע (שם סי' מו ס"ח). והרמב"ם (שם פ"ז ה"ז-ח) כתב שכל ברכה מהן שלא נתחייב בה אינו מברך אותה, כיצד, לן בכסותו אינו מברך כשעומד מלביש ערומים, הלך יחף אינו מברך שעשית לי כל צרכי, ביום הכפורים ובתשעה באב שאין שם רחיצה אינו מברך נטילת ידים ולא המעביר חבלי שינה, אם לא נכנס לבית הכסא אינו מברך אשר יצר את האדם, וכן שאר ברכות אלו. [שלו] רמ"א (שם). וכן כתב בהגהות הרמ"ך (על הרמב"ם שם), לא כן פירשו הגאונים ודעתם לברך בכל ענין, משום שמזכיר מעשה בראשית ומשבח הקב"ה על כל הטובות שעושה לעולם ברוב רחמיו וחסדיו. [שלז] משנה ברורה (ס"ק כד). שדעת האליה רבה (ס"ק יג) שאין לברך ברכות אלו אם היה ניעור כל הלילה, ובפרי מגדים (א"א סק"ג) ובשערי תשובה (ס"ק יג)

סומא מברך ברכת 'פוקח עורים', וכן חרש אף שאינו יוכל לשמוע קול תרנגול יוכל לברך ברכת 'הנותן לשכוי בינה', אך ימתין החרש מלברך ברכה זו עד שיאור היום[שלח].

ברכת הציצית

כיצד מברך על הציצית, 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו להתעטף בציצית'. וכל זמן שמתעטף בה ביום מברך עליה קודם שיתעטף, ואינו מברך על הציצית בשעת עשייתה מפני שסוף המצוה הוא שיתעטף בה[שלט].

על טלית קטן

על טלית קטן יכול לברך 'להתעטף', אף על פי שאינו מתעטף אלא לובשו[שמ]. ויש אומרים שמברכים עליו 'על מצות ציצית', וכן נוהגים ואין לשנות[שמא]. ועל טלית קטן שמתעטף בו יכול לכתחילה לברך 'להתעטף'. בדיעבד אם בירך על טלית גדול 'על מצות' או על טלית קטן 'להתעטף' יצא ידי חובתו[שמב].

כשלן בטליתו בלילה

הלן בטליתו בלילה, צריך לברך עליו בבוקר, אף אם לא פשטו. וטוב למשמש בו בשעת ברכה[שמג]. ויש חולקים וסוברים שלא יברך עליו[שמד], וספק ברכות להקל, אך יכוין לפטור אותו בברכה שמברך על הטלית גדול[שמה].

וכן מי שלובש טליתו קודם שיאיר היום צריך מעיקר הדין למשמש בה קודם שמברך עליה[שמו].

ברכת התפילין

יניח תפילין של יד תחלה, ויברך 'להניח תפילין'[שמז], ואחר כך יניח תפילין של ראש, ולא יברך כי אם ברכה אחת לשתיהם[שמח]. ויש אומרים לברך על של ראש 'על מצות[שמט] תפילין', אפילו לא הפסיק בינתיים. וכן פשט המנהג בבני אשכנז שמברכים שתי ברכות[שנ]. וטוב לומר תמיד אחר הברכה השניה[שנא] 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'[שנב].

הפסיק בדיבור בין תפילין של ראש לתפילין של יד

אסור להפסיק[שנג] בדיבור בין תפלה של יד לתפלה של ראש[שנד]. ואם הפסיק[שנה], מברך על של ראש 'על מצות תפילין'[שנו]. ולשיטת בני אשכנז שנוהגים לברך שתי ברכות אף אם לא הפסיק, צריך לחזור ולברך על של ראש גם 'להניח' וגם 'על מצות'[שנז].

הנחת תפילין ערום

לא ילבש אדם תפילין עד שיכסה ערותו וילבש בגדיו[שנח].

ברכות 'על נטילת ידים' ו'המעביר שינה'

ראה לעיל בסדר ברכות השחר.

ברכה על הרעה בשמחה

חייב אדם לברך על הרעה בדעת שלמה ובנפש חפצה, כדרך שמברך בשמחה על הטובה, כי הרעה לעובדי השם היא שמחתם וטובתם, כיון שמקבל מאהבה מה שגזר עליו השם נמצא שבקבלת רעה זו הוא עובד את השם, שהיא שמחה לו[שנט]. ונאמר (דברים ו ה) 'ואהבת את ה' אלהיך וגו' ובכל מאדך', ובכלל אהבה היתירה שנצטוינו בה, שאפילו בעת שייצר לו יודה וישבח בשמחה[שס].

תרנגול להעירו בחצות

נכון להכין תרנגול להקיצו משנתו בחצות, וכמו שהיה עושה רבי עקיבא שהיה מוליך עמו תרנגול גם כשהיה מהלך בדרך כדי להקיצו בחצות, ואם אין התרנגול מקיצו ישכור לו אדם שיקיצנו[שסא].

'כל דעביד רחמנא'

לעולם יהא אדם רגיל לומר 'כל מה דעביד רחמנא, לטב עביד'[שסב].

סא.

מיעוט בדיבור

'שויתי ה' לנגדי תמיד' (תהלים טז ח), הוא כלל גדול בתורה ובמעלות הצדיקים אשר

השאירו דבריו בצ"ע, ומסיק בשערי תשובה שיראה לשמוע שתי ברכות אלו מאחר ויכוין לצאת. ואם ישן בלילה שישים נשימות, לכו"ע יש לו לברך אותן. [שלח] **משנה ברורה** (ס"ק כה). [שלט] **רמב"ם** (ציצית פ"ג ה"ח). **ובשו"ע** (שם סי' ח ס"ה) **כתב בקצרה, שמברך** 'להתעטף בציצית'. **וכתב במשנה ברורה** (סק"י) **שצריך** לומר בשו"א תחת הבי"ת. [שמ] **שו"ע** (שם סי' ח ס"ו). [שמא] **רמ"א** (שם). [שמב] **משנה ברורה** (ס"ק יז). [שמג] **שו"ע** (שם סי' ח סט"ז). והטעם שצריך למשמש בו בשעת ברכה הוא כדי שיהיה ניכר על מה מברך. ב"ח (סוף הסימן). [שמד] **משנה ברורה** (ס"ק מג). והיינו לדעת הפוסקים (שם סי' יח ס"א) שכסות יום בלילה חייבת בציצית, ואם כן לא היה הפסק בחיובו בלילה. [שמה] **משנה ברורה** (שם). ואם פשטו על דעת שלא ללובשו תיכף, צריך לכל הדעות לברך אחר כך כשלובשו, ומכל מקום אין נכון לכתחילה לעשות עצה זו כדי שיתחייב בברכה לכל הדעות, משום שבא לידי ברכה שאינה צריכה לדעת הפוטרים. הישן ביום שינת הצהרים ומסיר מעליו הטלית קטן, יש דעות בין הפוסקים אם זה בכלל היסח הדעת המחייב לחזור ולברך, ולכן מהנכון שעכ"פ יתכסה בו בשעת השינה, וכשלובשו אח"כ אין צריך ברכה לכל הדעות. משנה ברורה (שם). [שמו] **רמ"א** (שם) **ומשנה ברורה** (ס"ק מג). ודין זה מוסכם לדברי הכל. [שמז] **ומברך** קודם ההידוק. משנה ברורה (סי' כה ס"ק יח). כתב במחזיק ברכה (סק"ז) שלדעת השו"ע שמברך ברכה אחת על שתיהם אם טעה ובירך על תפילין של יד 'על מצות תפילין', יצא. שערי תשובה (סק"ה). [שמח] **שו"ע** (שם סי' כה ס"ה), וכעי"ז ברמב"ם (תפילין פ"ד ה"ד-ה). והוא כדעת רש"י (מנחות לו. ד"ה סח מבלך) שהביאו התוספות בסוגייתנו (ד"ה אסר), שמה שמבואר בסוגייתנו שמברך על של ראש 'על מצות תפילין' הוא רק כשלא הניח של יד או שסח בין תפילין של יד לשל ראש. [שמט] **צריך** לומר בפת"ח תחת הוא"ו שהוא לשון יחיד, ולא יאמר בחול"ם שהוא לשון רבים, שהרי לא נתקנה ברכה זו כי אם על תפילין של ראש בלבד. מגן אברהם (סק"ט), משנה ברורה (סק"כ). [שנ] **כתב** במחזיק ברכה (סק"ז) בשם מהר"ש ווינטורה, מי שטעה ובירך על תפילין של יד 'על מצות תפילין' אם הוא מבני אשכנז, אם נזכר קודם ההידוק מברך 'להניח' קודם ההידוק ג"כ ועל של ראש מברך 'על מצות'. ובמכתם לדוד (סי' יא) חלק עליו, וכתב שבבני אשכנז אם נזכר קודם ההידוק יברך 'להניח' ובשל ראש לא יברך כלל, ואם לא נזכר יברך כשמניח של ראש 'להניח' לבד. שערי תשובה (סק"ה). [שנא] **משום** חשש ספק ברכה לבטלה, כמו שמבואר בשו"ע (שם סי' רו ס"ו) שאם בירך בשוגג ברכה לבטלה, צריך לומר 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' על שהוציא שם שמים לבטלה. אמנם אין זה ספק גמור, שאם היה ספק גמור לא היה לו לברך כלל, שהרי זה ספק ברכה לבטלה, אלא שבאמת בני אשכנז פוסקים שצריך לברך, רק לרווחא דמילתא להוציא עצמינו מידי כל פקפוק נוהגים לומר 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'. ויזהר מאוד שלא לומר ברוך שם רק אחר שיהדק התפילין של ראש על ראשו כראוי, שאם לא כן יהיה הפסק בין הברכה להנחה ויהיה ברכה זו לבטלה בודאי וצריך לחזור ולברך, והעולם נכשלים בזה. משנה ברורה (ס"ק כא). [שנב] **רמ"א** (שם). וכדעת רבינו תם (תוס' ד"ה אסר), שדוחק לומר שלא הוצרכו שתי ברכות 'להניח' ו'על מצות' אלא כשסח ועבר עבירה. ובביאור הגר"א פסק כדעת השו"ע שאינו מברך על של ראש. וכתבו רבי עקיבא איגר ועולת תמיד (סק"ז) שיכוין בזמן ברכת להניח שאם הלכה כשיטת השו"ע אני מכוין שלא לצאת בברכת להניח על השל ראש והרי זה כסח ויוכל לברך על של ראש. אך כתב בפרי מגדים (משב"ז סק"ד) שאין לנהוג כן, ואולי טעמו כדי שלא ירגיל האדם את עצמו לפקפק אחר מנהגן של ישראל שנתייסד ע"פ שיטות הרבה מהראשונים. ביאור הלכה (ד"ה וטוב). [שנג] **ואפילו** לרמז בעיניו ולקרוץ באצבעותיו בין התפילין של ראש לתפילין של יד יש ליזהר לכתחילה. וכן לכתחילה אסור אפילו להפסיק בשתיקה אם שוהא הרבה שלא לצורך אפילו לא הסיח דעתו. משנה ברורה (ס"ק כט). ואם הסיח דעתו חוזר ומברך לדעת הכל. שער הציון (סק"ל). [שנד] **אפילו** בדיבור של מצוה אסור להפסיק, כגון, להשיב שלום לרבו וכדומה. ואם שח הרי זו עבירה. רמב"ם (שם פ"ד ה"ו). והטעם כי גורם ברכה שאינה צריכה. משנה ברורה (ס"ק כח). ואפילו בלשון הקודש אסור להפסיק. משנה ברורה (ס"ק כט). ואפילו לאותם המניחים תפילין בחוה"מ בלי ברכה, או המניחים תפילין של ר"ת אחר חליצת תפילין של רש"י, או שחלץ תפילין על מנת להחזירם שאינו צריך לחזור ולברך כשמניחם שוב [כמבואר ברמ"א (שם סי"ג)], אף על פי כן עבירה היא להסיח ביניהן כיון שלכתחילה צריך שיהיו סמוכין ותכופים זה לזה, משום שכתוב (שמות יג ט) 'והיה לך לאות על ידך ולזכרון בין עיניך' שיהא הויה אחת לשתיהם. משנה ברורה (ס"ק כח) ע"פ דברי המגן אברהם (ס"ק יד). [שנה] **בחיי אדם** (כלל ה סי"א) נסתפק אם הפסיק בין ברכה לעשייה במילה אחת, אם דינו כהפסק, ובביאור הלכה (ד"ה ואם) תמה עליו והוכיח שאפילו אם הפסיק במילה אחת חייב לחזור ולברך. ועוד כתב בביאור הלכה, שכל שלא הידק התפילין לראש לא נגמרה המצוה. [שנו] **רמב"ם** (שם פ"ד ה"ו), **שו"ע** (שם סי' כה ס"ט). ובאופן זה הוא המבואר בסוגייתנו שמברך על של ראש 'על מצות תפילין' לפירוש התוספות (ד"ה אסר) בשם רש"י. מי שהניח תפילין של יד וכרך ג' כריכות העליונות ולא בירך וסח בינתיים, מברך לדעת השו"ע ברכה אחת ויוצא בברכה זו גם על ההנחה של תפילין של יד שקדמה לברכה. ביאור הלכה (ד"ה ואם), ובבאר היטב (סוס"ק ח) חולק וסובר שמברך שתים. [שנז] **רמ"א** (שם). ונכון שימשמש אז בשל יד להזיזו ממקומו ויחזק הקשר ובזה תחזור ברכת להניח גם על של יד. מגן אברהם (ס"ק טו), משנה ברורה (ס"ק לג). ואם בירך בלא משמוש ימשמש אחר הברכה. משנה ברורה (שם). דעת רבי עקיבא איגר, שאם סח בין תפילין של ראש לתפילין של יד, יברך תחילה על של ראש 'על מצות', ואחר כך ימשמש בשל יד ויחזק הקשר ויברך 'להניח', ובזה יצא ידי כל השיטות. ביאור הלכה (ד"ה ולדידן). [שנח] **רמב"ם** (שם פ"ד הכ"ג). בכסף משנה לא ציין מקורו, ודנו האחרונים בדבר, ובקרית מלך כתב שכן עולה מסדר הלבישה המבואר בסוגייתנו. [שנט] **שו"ע** (שם סי' רכב ס"ג). וכתב במשנה ברורה (סק"ד), שבאמת כל היסורים בגוף ובממון הם כפרה על העונות כדי שלא יצטרך להתיסר לעתיד לבוא, ששם העונש הרבה יותר גדול. [שס] **רמב"ם** (ברכות פ"י ה"ג). רבינו מנוח העתיק מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"ט מ"ה), שכתב וז"ל [עפ"י תרגום הרע"ק במהדורת המאור], וזה דבר שכלי אצל בעלי הדעת, אע"פ שלא הורתה התורה על כך, לפי שדברים רבים נחשבים רעה בתחילתם ותהיה תוצאתם טובה מרובה, ודברים רבים נחשבים בתחילתם טובה ותהיה אחריתם רעה רבה. ולפיכך אין ראוי לבר דעת להתעצב כשתחול צרה שרעתה גדולה ופורענות שסכנתה מבהילה, הואיל ואינו יודע את הסוף. וגם לא יהיה פתי וישמח שמחה שלימה בעת שתבואהו טובה כפי דעתו, מפני שאינו יודע את הסוף. בזיו משנה (על הרמב"ם שם) דקדק בלשון הרמב"ם, שכתב 'לברך על הרעה בטוב נפש', ולא אמר לברך על הרעה בשמחה כאשר כתב לגבי טובה 'שמברך על הטובה' ולבסוף כתב 'יודה וישבח בשמחה', וביאר דקדוק לשון הרמב"ם בשינוי הלשון, משום ששמחה כוללת בין שמחת הנפש בין שמחת הגוף, ועל הרעה בודאי א"א לשמוח שמחת הגוף, לכן אמר 'לברך על הרעה בטוב נפש' לבד שהוא רק שמחת הנפש בלא שמחת הגוף, אלא עיניו נוזלות דמעה ולב שמח, ולגבי טובה אמר 'בשמחה', שהוא בין שמחת הנפש בין שמחת הגוף, ולבסוף מפרש שמה שאמר 'בטוב נפש' היינו שיודה וישבח בשמחה, והיינו בשמחת הנפש עכ"פ. [שסא] **שולחן ערוך הרב** (או"ח מהדו"ת סי' א ס"ג). [שסב] **שו"ע** (שם סי' ל ס"ה). והוסיף בערוך השולחן (שם סי' רכב ס"ג), שהמשכיל יבין בדעתו ושכלו כי ענייני עוה"ז הבל וריק רגע קטנה כצל עובר וכחלום יעוף. בתפילת 'הביננו' הנוסח 'והטוב בעיניך עשה' (רמב"ם תפילה פ"ד הי"ט), וכתב בכסף משנה בשם רבינו מנוח, לא תתן לנו הטוב בעינינו שאולי לא יהיה תכליתו טוב אלא הטוב בעיניך שהוא הטוב הגמור, עכ"ל, וכתב באור הישר (על הרמב"ם שם) שבזה יתפרש מה שאמרו בסוגייתנו שרבי עקיבא אמר 'כל דעביד רחמנא לטב עביד'.

פניני הלכה

סא.

איסור הליכה אחורי אשה

בגמרא, תניא לא יהלך אדם אחורי אשה בדרך ואפילו אשתו, נזדמנה לו על הגשר יסלקנה לצדדין, וכל העובר אחורי אשה בנהר אין לו חלק לעולם הבא.

וכתב בן המחבר בשו"ת יהודה יעלה (יו"ד סי' שנה) בשם מהרש"ק, שמכאן מקור למה שאומרים העולם שכל המאבד עצמו לדעת אין לו חלק לעולם הבא, ולא נודע מקור מאמר זה, ויש לומר שהרי קשה על מה שאמרו בסוגייתנו שההולך אחורי אשה בנהר אין לו חלק לעולם הבא, ולמה איבד חלקו, והרי אפילו המזנה עם אשת איש ממש יש לו חלק לעולם הבא, כמו שאמרו חז"ל (ב"מ נט.) שכן אמר דוד, הבא על אשת איש מיתתו בחנק ויש לו חלק לעולם הבא, ולמה יגרע אם הולך אחר אשה בנהר. אך הכוונה שידוע שהשטן מקטרג בשעת הסכנה (ירושלמי שבת פ"ב ה"ו), וכיון שהולך בנהר במקום סכנה והוא הולך אחר אשה, גורם שיהיה פתחון פה לשטן לקטרג, והרי הוא כמאבד עצמו לדעת, ולכן אין לו חלק לעולם הבא.

הליכה אחורי אשה לדבר מצוה

בשו"ת רדב"ז (ח"ב סי' תשע) נשאל, אם האיסור לילך אחר אשה נוהג גם באשה המכוסה מכף רגל ועד ראש, וכתב הרדב"ז לאסור אף בזו, ומתחילה כתב הטעם לפי שלא נתנו חז"ל דבריהם לשיעורים. ועוד הוסיף הרדב"ז, שעיקר טעם האיסור לפי שמסתכל בהליכתה ובתנועות איבריה ובא לידי הרהור, וא"כ טעם זה שייך גם במכוסות. ולפי"ז הוסיף הרדב"ז לאסור אפילו כשמהלך חוץ לד' אמותיה, שכל שהוא מכיר בהליכתה ובתנועותיה אסור.

ובזה ביאר הרדב"ז מדוע אסור לילך אחרי אשתו, לפי שאין טעם האיסור משום מקום מגולה שבה שבזה אין איסור באשתו, אלא מפני הרהור, וזה שייך אף באשתו. ומסיק שאם אי אפשר בכל אלה והוא ממהר לדבר מצוה ואם יתעכב יעבור זמן המצוה, יתקע עיניו בקרקע וילך.

ומה שכתב הרדב"ז שהאיסור ללכת אחריה הוא אפילו במרחק גדול כל שמכיר בהליכתה, קדמו בזה בשו"ת ראב"י אב"ד (סי' ט), שכתב שאסור לו לילך אחריה כל זמן שהוא רואה אותה ומכוונת כנגדו, מפני הרהור, וצריך להתעכב ולהחזיר פניו ממנה.

ובדבר מה שהתיר הרדב"ז רק במצוה עוברת ללכת אחרי אשה ע"י שיתקע עיניו בקרקע ולא יגביהם, בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' לא אות כג) צידד להתיר בכל דבר מצוה אפילו במצוה שאינה עוברת, ע"פ דברי הלקט יושר (תלמידו של בעל תרומת הדשן, יו"ד סי' שעו) שכתב שבזמן הזה מותר ללכת אחרי אשת חבר או אחרי אמו, משום שבזמן הזה אין אנו מוזהרין כ"כ מלילך אחר אשה, ולכאורה דבריו תמוהים הרי הלכה גמורה שנו כאן שאסור לילך אחרי אשה, ומדוע להתיר בזמן הזה, וביאר שמלשון השו"ע (אהע"ז סי' כא ס"א) שכתב 'פגע' אשה בשוק, אסור להלך אחריה, אלא רץ ומסלקה לצדדין או לאחריו. נראה שכל האיסור הוא בפגע באשה בשוק, ומשמע בדרך מקרה, ולפי שבזמנם לא היה דרכם של נשים לילך ברחובות העיר, אך בזמן הזה שנשים נמצאות הרבה בשווקים וברחובות, ואם יסלקנה לצדדים הרי יוכל לפגוע באשה אחרת, לכן כתב בלקט יושר שלדבר מצוה כגון לכבד אשת חבר או לכבד את אמו, יש מקום להקל בזמן הזה ללכת אחריה. אך בדברי הרדב"ז מפורש שאפילו לדבר מצוה לא התיר בזה, אם אינה מצוה עוברת, וכן העיר שם במילואים והשמטות.

הולכים לפני האלהים, כי אין ישיבת האדם ותנועותיו ועסקיו והוא לבדו בביתו, כישיבתו ותנועותיו ועסקיו והוא לפני מלך גדול, ולא דבורו והרחבת פיו כרצונו והוא עם אנשי ביתו וקרוביו, כדבורו במושב המלך. כל שכן כשישים האדם אל לבו שהמלך הגדול הקדוש ברוך הוא, אשר מלא כל הארץ כבודו, עומד עליו ורואה במעשיו, כמו שנאמר (ירמיה כג כד) 'אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו נאם ה'', מיד יגיע אליו היראה וההכנעה בפחד השי"ת ובושתו ממנו תמיד[שסג].

קליעת שיער בשבת

אסור לקלוע האשה שערה בשבת, ולא להתיר קליעתה[שסד].

איסור הליכה אחר אשה

מי שפגע באשה בשוק אסור לו להלך אחריה[שסה], אלא רץ ומסלקה לצדדין או לאחריו[שסו]. וכל המהלך בשוק אחרי אשה הרי זה מקלי עמי הארץ[שסז]. ובמקומות שהרחובות צרים ואי אפשר להסתלק, יאנוס עצמו ויעצים עיניו בכל האפשר[שסח].

והעובר אחורי אשה בנהר אין לו חלק לעולם הבא[שסט].

איסור ריצוי מעות ליד אשה

המסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה ונתכוין ליהנות ממנה, כאלו נסתכל בבית התורף שלה[שע].

מנוח עם הארץ היה

יש המלגלגים על המזכירים בתפילת שבת 'את יום המנוח הזה', ואומרים דרך צחות 'מנוח עם הארץ היה', ולא יפה הם עושים[שעא].

הרחקה מעבודה זרה

מצוה להתרחק מדרך עבודה זרה ארבע אמות[שעב].

הליכה אחורי בית הכנסת

אסור לו לאדם לעבור אחורי בית הכנסת בצד שבית הכנסת פתוח בו בשעה שהציבור מתפללים[שעג], אלא אם כן היה נושא משאוי, או שהיה רוכב על גבי הבהמה[שעד], או שהיו לבית הכנסת שני פתחים בשני רוחות שהרואה אומר שמא ילך ויכנס מפתח האחר. וכן אם היו בעיר שני בתי כנסיות יאמר הרואה שמא ילך לבית הכנסת הרגיל בו[שעה]. ואם יש לו תפילין בראשו מותר לו לעבור[שעו], ואף על פי שאין שם אחד מכל אלו, שהתפילין מוכיחין עליו שהוא רודף אחר מצות ואינו ממבטלי תפלה[שעז].

ויש להחמיר בזה אפילו בעת שקורין בבית הכנסת קריאת שמע ואומרים פסוקי דזמרה[שעח].

סא:

נקב בקרום הריאה

הריאה יש לה שני קרומים זה על גב זה, ניקב זה בלא זה, כשרה[שעט].

ניקבו שני הקרומים זה כנגד זה טריפה[שפ], אבל אם ניקבו זה שלא כנגד זה, י"א שכשירה[שפא]. ויש מטריפים, וכן המנהג[שפב].

טעימת הכבד כשחסרה המרה

אם חסרה המרה ואינו יודע אם נשתייר ממנה משהו והיא כשרה או לא נשתייר ממנה כלום והיא טריפה, קורע הכבד שתי וערב וטועמו בלשונו[שפג], אם יטעום טעם מר, כשרה[שפד]. ואם לא טעם טעם מר, יצלנו בגחלים ויטעום, אם יש בו טעם מר, כשרה, ואם לאו, טריפה[שפה]. ואף עכשיו נוכל לסמוך על טעימת הכבד[שפו].

קידוש השם

כל בית ישראל מצווין על קדוש השם הגדול הזה, שנאמר (ויקרא כב לב) 'ונקדשתי בתוך בני ישראל'[שפז], ומוזהרין שלא לחללו שנאמר (שם) 'ולא תחללו את שם קדשי'[שפח].

וחי בהם

כשיעמוד נכרי ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה או יהרגנו, יעבור ואל יהרג, שנאמר במצות אשר יעשה אותם האדם 'וחי בהם' (שם יח ה), ולא שימות בהם, ואם מת ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו[שפט]. וי"א שאם ירצה להחמיר על עצמו וליהרג, רשאי[שצ].

[שסג] **רמ"א** (שם סי' א ס"א). וכתב בביאור הגר"א (סק"ח) שבסוגייתנו יש מקור לדבריו שאין דברי האדם במושב המלך בהרחבת הדיבור אלא מתוך יראה והכנעה, שכן אמר רב הונא אמר רב משום רבי מאיר, לעולם יהיו דבריו של אדם מועטין לפני הקדוש ברוך הוא, שנאמר (קהלת ה א) 'אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלהים, כי האלהים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים'. [שסד] **רמב"ם** (שבת פכ"ב הכ"ו), שו"ע (שם סי' [illegible]). ואיסור זה מדרבנן משום שדומה לבנין, וכמו שדרשו בסוגייתנו על הפסוק (בראשית ב כב) 'ויבן ה' אלהים את הצלע', מלמד שקילעה הקדוש ברוך הוא לחוה והביאה אל האדם, שכן בכרכי הים קורין לקליעת שערות בנין. משנה ברורה (ס"ק פב). וכתב שכל זה בשער מחובר, אבל הקולעת שער פאה נכרית [שקורין פארוק], אף שאין בזה משום בונה, אסור עכ"פ משום אורג, שאף אם אין סופה להתקיים, עכ"פ מדרבנן אסור, ומ"מ נראה שאין כדאי למחות במקום שלא ישמעו לנו. [שסה] **בבאר היטב** (אהע"ז סי' כא סק"ב) הביא דהיינו בתוך ד' אמותיה. ובשם הרדב"ז (סי' תתע) כתב, שאין די כשירחיק ד' אמות אלא כל זמן שמבחין בה בהילוכה ובתנועותיה אסור. ועוד כתב בשם הרדב"ז, שאיסור זה הוא בכל האנשים ובכל המקומות, אפילו במקום שהנשים הולכות מכוסות מכף רגל עד ראש. [שסו] **רמב"ם** (איסורי ביאה פכ"א הכ"ב), שו"ע (אהע"ז סי' כא ס"א). [שסז] **רמב"ם** (שם). ומקורו ממה שאמרו בסוגייתינו שמנוח עם הארץ היה שהלך אחר אשתו. ומשמע שפירש שזו מידת עמי הארצות לילך אחר נשותיהם, והיפך מה שמצאנו בכמה מקומות מידות שנוהגים בהם תלמידי חכמים. אבל רש"י (ד"ה עם הארץ) פירש באופן אחר, שעם הארץ היה ולא ידע הלכה זו שאסור להלך אחר אשה. וראה מה שכתב בשו"ת דברי יציב (אהע"ז סי' לט) במחלוקת רש"י והרמב"ם בזה. [שסח] **בפתחי תשובה** (סק"א) הביא מהרדב"ז שכתב שימהר לעבור לפניה אפילו שעי"ז יעבור בתוך הד"א שלה, או יסתלק לצדדין, או שיתעכב עד שתלך מלפניו. ואם אין לו אפשרות לעשות אחד מכל אלו והוא ממהר לדבר מצוה, ואם יתעכב יעבור זמן המצוה, יתקע עיניו בקרקע וילך. וכתב בפתחי תשובה שמשמע שתקנה זו שיתקע עיניו בקרקע אינה מועלת אלא דווקא בממהר לדבר מצוה, הא לאו הכי לא. [שסט] **ערוך השולחן** (שם ס"ג). וכמבואר בסוגייתנו. [שע] **רמב"ם** (שם פכ"א ה"ב), שו"ע (שם). ומקורו ממה שאמרו בסוגייתינו שהמרצה מעות לאשה מידו לידה או מידה לידו בשביל שיסתכל בה אפילו דומה למשה רבינו שקיבל תורה מהר סיני לא ינקה מדינה של גיהנם, וכמו שציין בביאור הגר"א (שם סק"ח). וראה בעזר מקודש (סק"ו ד"ה וכן מה שנוהגים לבדק) שדן בגדרי איסור המרצה מעות מידו לידה, שהוא בנגיעת בשר בבשר, עיי"ש [ובעיקר מה שמבואר בסוגייתינו דמשכחת לה שיהיה אדם כמשה רבינו, ראה ט"ז (יו"ד סי' רמז סק"כ) שפירש בדברי השו"ע (שם סל"ו) שאין שייך שיהיה עוד אדם במדרגת משה, והאומר ששייך שיהיה אדם כמשה מלקים אותו משום בזיון, אך הלבוש (שם סל"ו) ביאר דברי השו"ע באופן אחר]. [שעא] **ברכי יוסף** (או"ח סי' תפז סק"ג) בשם פסח מעובין (אות קלב), שהאומרים דרך צחות מנוח עם הארץ היה, לא יפה עושים, מאחר שרש"י מאור הגולה (ביצה יז. ד"ה ואומר קדושת וכו') כתב את יום המנוח. עכ"ד. וכתב הברכי יוסף שלא זכר שהרמב"ם והטור והשו"ע כתבו גם כן 'את יום המנוח' כרש"י. ופתגם צחות זה ש'מנוח עם הארץ היה', אמרו רבינו תם על ש"ץ שאמר בראש חודש שחל בשבת ביעלה ויבוא 'ביום המנוח', כמו שכתב אבודרהם (סדר ראש חדש עמ' ריח). ומשמע שגם ר"ת עצמו היה אומר 'את יום המנוח', רק שהקפיד על שהזכיר שבת ביעלה ויבוא. וכעין זה כתב באליה רבה (שם סק"ו). [שעב] **שו"ע** (יו"ד סי' קנ ס"א). [שעג] מקור דין זה בגמרא לעיל (ח:), עיי"ש. וראה במגן אברהם (סי' צ ס"ק יד) שהביא דברי הגמרא בסוגייתינו, שמוטב שילך אחורי אשה ולא אחורי בית הכנסת בשעה שהציבור מתפללים. [שעד] **רמ"א** (או"ח סי' צ ס"ח). וביאר המשנה ברורה (ס"ק כו) שניכר שמפני שהוא טרוד בשמירת הבהמה אינו נכנס. [שעה] **וכתב** במשנה ברורה (ס"ק כה) שהוא הדין אם רגילין בבית הכנסת הזה לעשות כמה מנינים גם כן מותר, שלא יבואו לחשדו. [שעו] **כתב** במשנה ברורה (ס"ק כד) הטעם, שנראה שעול מלכותו עליו ולא יבואו לחשדו, והוא ע"ד דברי הרמב"ם. [שעז] **רמב"ם** (תפילה פ"ו ה"א), שו"ע (שם סי' צ ס"ח). [שעח] **משנה ברורה** (ס"ק כג). [שעט] **רמב"ם** (שחיטה פ"ז ה"א), שו"ע (יו"ד סי' לו ס"א). ואין צריך בדיקה. ש"ך (סק"ב). אולם הבית דוד (שם ס"א) בשם שמלה חדשה ובית אפרים (ס"א) כתבו שיש להחמיר לנפח הריאה ולשים רוק או מים פושרין במקום הנקב לראות אם אינו מבצבץ. ובבית אפרים מבואר, דאם ניקב קרום אחד ע"י קוץ חוששין שמא ניקב גם השני ואנו אין בקיאין בבדיקה וטריפה. ועיין בבית דוד (יסוד הבית סק"א) שהביא נידון האחרונים כשיש ספק אם הוא מחמת קוץ או מחט, וכן דן שם כשיש קורט דם בקרום השני. [שפ] **רמב"ם** (שם), שו"ע (שם). [שפא] **שו"ע** (שם). והטעם שנקבו זה שלא כנגד זה כשירה [ראה הערה להלן הטעמים לאסור], כיון ששני הקרומים דבוקים זה בזה ברוב המקרים הרוח לא באה ביניהם, ואפילו את"ל שנכנס הרוח בזה ויצא בזה, כיון שאינם מכוונים זה כנגד זה לית לן בה, ואין הריאה משמיעה קול אלא הקנה, ושאיבתה משקה אינו סיבה לאסור, ובחוש אנו רואים שאינה מתפשטת ומתכווצת. בית יוסף (ד"ה ומ"ש רבינו כשם). [שפב] **רמ"א** (שם), כסף משנה ומגיד משנה בדעת הרמב"ם (שם פ"ז ה"א). ובט"ז (סק"א) כתב שהמהרש"ל פסק כדעה ראשונה לקולא, והשיג הנקודת הכסף שהמהרש"ל דעת יחיד בזה, וכן נקט הבית דוד בשם כמה אחרונים לדינא. והטעם לזה כתבו הגהות אשר"י והמגיד משנה, משום שהריאה שואבת כל מיני משקים כמבואר בסוגייתנו, ומשמעת קול ומתפשטת ומתכווצת כושט. וכתב הט"ז (שם) שלטעם זה, רק אם שני הנקבים בצד אחד טריפה, וכדין ושט שניקבה. ורבינו ירוחם (הו"ד בב"י שם) והש"ך (סק"א) כתבו שלפעמים הרוח נכנס בזה ויוצא בזה, ולפי"ז כתב בנקודת הכסף, שאף אם הנקבים בשני צדדים טריפה, וכן הכריע הבית מאיר, ובבית דוד (יסוד הבית סק"ב) דן בכמה אופנים אם שייך חשש זה, עיי"ש. [שפג] **אף** על פי שהיא ספק טריפה מותר לטעום בלשונו, כיון שידעו הגאונים שתיקנו בדיקה זו, שאין שכיח שתהיה המרה חסרה לגמרי, והרגילות הוא שנבלעת במקומה, וקרוב הדבר שיטעום טעם מרה. ש"ך (יו"ד סי' מג סק"ד). ובפלתי (סק"ג) דחה היתר זה, וכתב בכרתי (סק"ו) שבאמת בדברי השו"ע יש לפרש שהטעימה היא על ידי קפילא נכרי, אבל נהגו העולם לטעום בעצמו. ובאמת יש לחפש אצל טחול של עוף, וסמוך לו ימצא על הרוב המרה קטנה עד למאוד, ובחנם מטריפין תרנגולות הרבה. [שפד] **הטעם** משום שאמרו בסוגייתנו שכאשר הכבד כועס מרה זורקת בו טפה, ואם כן מרירות הכבד מקיום המרה היא. ש"ך (סק"ה). וכן ציין בביאור הגר"א (סק"ג) שסוגייתנו היא מקור דין זה [שחידשו הבה"ג (סי' סא)]. וראה מה שהאריך בזה בפלתי (סק"א), ומסיק שאין המרה כולה נשפכת לכבד אלא רק זורקת בה טיפה וכמבואר בסוגייתנו, ומכל מקום מתוך המרירות שטועמים בכבד מוכח שהוחזקה בהמה זו שהיתה לה מרה, ולא נולדה ללא מרה, ולכן מעמידים אותה על חזקת היתר. [שפה] **שו"ע** (שם סי' מג ס"ג). [שפו] **רמ"א** (שם). והטעם משום שרבו המכשירים בחסרה המרה, וכדאי הם לסמוך עליהם לכל הפחות באופן זה. ט"ז (סק"ג). [שפז] **ופירוש** קידוש השם עיין הגהות מיימוניות (יסודי התורה פ"ה ה"א) שמביא דברי התורת כהנים, נאמר 'לא תחללו את שם קדשי' א"כ מה תלמוד לומר 'ונקדשתי', אמרה תורה מסור עצמך על קידוש שמי. [שפח] **רמב"ם** (יסודי התורה פ"ה ה"א). [שפט] **רמב"ם** (שם). ועיין פתחי תשובה (יו"ד סי' קנז סק"ג), שמסתפק כשרצו להורגו סתם על שום דבר, כיון שאין דעתם לכופו לדבר עבירה, אסור לו לעבור על עבירה כדי להציל עצמו, ויהרג, או כיון שאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש ואף ספק פיקוח נפש משום דכתיב 'וחי בהם' מה לי אונס הבאה לו מן השמים ומה לי הבאה ע"י אדם בכל ענין יכול להציל עצמו ויעבור ולא יהרג. [שצ] **שו"ע** (יו"ד סי' קנז ס"א). ועיין שם ש"ך (סק"א), שמביא כמה שיטות בענין ומסתפק להלכה אם ספק נפשות להקל ואינו רשאי ליהרג, או שבמקום שלא הקפידה תורה על איבוד נפש אין ספק נפשות להקל.

פניני הלכה

ובשו"ת משנה הלכות (ח"ה סי' רכו-ז) כתב, שדין זה נוהג גם בזמן הזה, אף שהרבה נשים בינינו ואין כבודה של בת מלך פנימה, ועוברות בשוק לאלפים וכמעט א"א לעבור בשוק שלא יפגשו באשה בתוך ד' אמות שלו או אחריה. ולא נשאר רק ההיתר משום שאי אפשר באופן אחר ואינו מכוין, וא"כ כל שמסיח דעתו מהם ויוצא לשוק לדרכו ואין דרך אחרת להסב מעליהם דרכו, והוא ממהר לדבר מצוה וכיוצא בה, יתקע עיניו בקרקע וילך. וכתב שהליכה לצורך תפילה ולענייני פרנסה חשובה דבר מצוה. ומכל מקום אם יכול לצאת בשעה שאין נשים בשוק חייב לעשות כן, ובטיול בשוק לא די שמבטלים זמן, אלא שעוברים גם משום איסור זה, שאסור לילך אחר אשה כשאפשר בלא זה.

סא:

חשש תולעים בריאת בהמה

בסוגייתנו נתבארו ענייניהם של איברים שונים שבגוף, ובהם נתבאר שהריאה שואבת כל מיני משקין. וביאר הרשב"ץ ביבין שמועה (טריפות ד"ה ריאה), שהריאה אין נכנס בה מזון, כי המזון נכנס דרך הושט למעיים, והריאה תלויה בקנה, ואם נכנס דבר בקנה הוא בא לידי סכנה, כמו שאמרו (פסחים קז.) שמא יקדים הקנה לושט ויבוא לידי סכנה, ומה שאמרו בסוגייתנו שהריאה שואבת כל מיני משקין, לא אמרו שהם נכנסים בה דרך הקנה, אלא דרך הגידים הדבוקים בה המוצצים מהכבד, ואינו נכנס בה אלא הרוח הנכנס דרך החוטם מהאויר.

ובספרו מגן אבות (החלק בענייני אמונות, מאמר בתחיית המתים ד"ה ומ"ש ז"ל ריאה שואבת) ביאר באופן אחר קצת, וכתב גם כן שלא היו סבורים חכמים שדרך הקנה נכנסים משקים, אלא הכוונה למה שאמרו הרופאים שאף על פי שהריאה ניזונת מהדם המשתלח אליה מן הלב, יש בה לחות מותרי מפני נזילות מהמוח. וזאת היא שאיבת מיני משקים שאמרו חכמים, וכוונתם שהיא לחה במקרה, מפני המותרים הלחים הנגרים אליה. ונידון זה אם נכנסים לריאה משקין מן החוץ יש בו חילוק להלכה, וכמו שיבואר.

כתב בתורת זבח (גאלאנטי, סי' כה הערה שלמה אות ח) בשם ספר באר מים חיים, שנהגו עכשיו בארץ ישראל שלא לאכול שום ריאה כלל, לפי שמצאו הסמפונות מלאים תולעים ואי אפשר לבדקם.

וכתב בתורת זבח שיש לפרש כוונתו בכמה אופנים, יש לפרש שכיון שמצאו ריאות רבות שהיו סמפונותיהן מלאות תולעים, לא אכלו שום ריאה, כי אמרו שמסתמא כל הריאות הן כמו זו. עוד יש לפרש שאפילו אם בדקו ריאה אחת ולא מצאו בה תולעים, לא אכלו אותה משום שחששו שמא התולעים נכנסו לפנים ואין יכולים לראותם מחמת דקותם. ועוד יש לפרש שמשום תקנה וגדר לא רצו לאכול שום ריאה אפילו כשלא נראה בה כלום. אבל על כל פנים הדבר פשוט שאין הדברים אמורים אלא למקומם ושעתם, אבל בזמן ובמקום אחר שאין שכיחים תולעים, בודאי אין שום חשש באכילת הריאה, ושמה עליה שמאירה את העינים, וזה פשוט מאוד וכמעט לא ניתן להכתב, לולא שראה בספר מ"ע ששגו בזה, והשיגו על נקיי הדעת שבארץ ישראל שלא כדת.

ובראש אפרים (ח"א סי' לו ס"ק עב) הביא גם כן דברי הבאר מים חיים, והביא בשמו שטעם האיסור בריאה זו הוא משום שחוששים שמא באו התולעים מבחוץ, או מהמים שהיתה שותה בחייה. ויסוד החשש על פי המבואר בברייתא שבסוגייתנו, שהריאה שואבת כל

עבירות שיהרג ואל יעבור

עבודה זרה וגלוי עריות ושפיכת דמים, אם יאמר לו עבור על אחת מהן או תהרג, יהרג ואל יעבור[שצא].

ומנין שאפילו במקום סכנת נפשות אין עוברין על אחת משלש עבירות אלו, שנאמר (דברים ו ה) 'ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך', אפילו הוא נוטל את נפשך, והריגת נפש מישראל לרפאות נפש אחרת או להציל אדם מיד אנס, דבר שהדעת נוטה לו הוא שאין מאבדין נפש מפני נפש, ועריות הוקשו לנפשות שנאמר (שם כב כו) 'כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה'[שצב].

בזבוז ממונו על לא תעשה

בשאר איסורים שבתורה, אם יוכל להציל עצמו בכל אשר לו, צריך ליתן הכל ולא יעבור לא תעשה[שצג].

קבלת מסירות נפש בקריאת שמע

יקרא קריאת שמע בכוונה, באימה, ביראה, ברתת וזיע[שצד]. כיצד, בשעה שהוא קורא שמע יכוין לקבל עליו עול מלכות שמים, להיות נהרג על קדוש השם המיוחד[שצה].

כובד ראש בהר הבית

לא יקל אדם את ראשו כנגד שער מזרחי של עזרה שהוא שער ניקנור, מפני שהוא מכוון כנגד בית קדש הקדשים. וכל הנכנס לעזרה יהלך בנחת[שצו] במקום שמותר לו להכנס לשם, ויראה עצמו שהוא עומד לפני ה', כמו שנאמר (מלכים א' ט ג) 'והיו עיני ולבי שם כל הימים', ומהלך באימה וביראה ורעדה, שנאמר (תהלים נה טו) 'בבית אלהים נהלך ברגש'[שצז].

מקומו בזמן שבית המקדש קיים

בזמן שהמקדש בנוי אסור לו לאדם להקל את ראשו מן הצופים שהוא חוץ לירושלים ולפנים, והוא שיהיה רואה את המקדש, ולא יהיה גדר מפסיק בינו ובין המקדש[שצח].

וראה להלן (סב:) לענין מקומו בזמן הזה.

להיפנות או לישן בין מזרח למערב

אסור לאדם לעולם שיפנה בין מזרח למערב, ואין צריך לומר שאין קובעין בית הכסא בין מזרח למערב בכל מקום, מפני שההיכל במערב, לפיכך לא יפנה למערב ולא למזרח מפני שהוא כנגד המערב, אלא בין צפון לדרום נפנים[שצט].

הטלת מים

כל המטיל מים מן הצופים ולפנים לא ישב ופניו כלפי הקדש אלא לצפון או לדרום או יסלק הקדש לצדדין[ת]. אבל בכל שאר המקומות יכול להטיל מים בכל ענין[תא].

במקום שיש מחיצות

במה דברים אמורים, בנפנה במקום מגולה. אבל הנפנה במקום מחיצות מותר בכל ענין[תב], ואפילו אין שם אלא מחיצה אחת מותר להיפנות בתוך ד' אמותיה ופירועו לצד המחיצה, וטוב להחמיר במקום שאפשר שלא להפנות אלא אם יש גם מחיצה לפירוע שלפניו. ואין שיעור למחיצה זו, אלא כל שאין פירועו נראה על ידה[תג].

סב.

צניעות בבית הכסא

יהא צנוע בבית הכסא ולא יגלה עצמו

[שצא] **רמב"ם** (שם פ"ה ה"ג), **שו"ע** (שם). ואע"פ שאינו במיתה אלא בלאו. **רמ"א** (שם). [שצב] **רמב"ם** (שם פ"ה ה"ז). ביד המלך (על הרמב"ם שם) כתב שמקור דרשה זו בדברי רבי אלעזר בברייתא שבסוגייתנו, אם נאמר 'בכל נפשך' למה נאמר 'ובכל מאודך' ואם נאמר 'בכל מאודך' למה נאמר 'ובכל נפשך', אלא אם יש לך אדם שגופו חביב עליו מממונו לכך נאמר 'ובכל נפשך', ואם יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו לכך נאמר 'ובכל מאודך'. והקשה למה השמיט הרמב"ם מלהביא בכל לאוין שבתורה שחייב אדם למסור כל ממונו לאהבת קדושת שמו הגדול וחוקתו ותורתו. וצידד שלדעת הרמב"ם דבר פשוט הוא, שדווקא בקיום עשה מצינו בהידור מצוה עד שליש (ב"ק ט:), אבל בעבירות לא תעשה מחויב כל איש ישראל ליתן כל הון ביתו באהבת השי"ת ולא לעבור על איסור תורה חלילה, וגם במסירת נפש היה הדבר פשוט שמחויב למסור נפשו לכל מצות ה' ולא לעבור, רק שבאונס נפש כתבה התורה בפירוש (ויקרא יח ה) 'וחי בהם', ודרשו ולא שימות בהם (סנהדרין עד.), אבל מסירת ממונו כיון שאינו בכלל 'וחי בהם', הרי סברא פשוטה היא שכל הון בוז יבוזו לו נגד עבירת רצונו יתברך. ועיי"ש במה שביאר לפי זה דברי רבי אלעזר בברייתא שבסוגייתנו. וראה עוד במה שכתב בזה בעבודת המלך (על הרמב"ם שם). [שצג] **רמ"א** (שם). וראה בהערה לעיל בטעם השמטת הרמב"ם דין זה המבואר בסוגייתנו. בפתחי תשובה (סק"ד) הביא דברי האחרונים שדנו אם על לא תעשה שאין בו מעשה צריך לבזבז כל ממונו, או שמא דינו כמצות עשה שאין מבזבזים עליה אלא עד חומש. עוד הביא מדברי הפוסקים, שדנו בלא תעשה דרבנן אם מחויב ליתן כל ממונו או חומש, והביא כמה פוסקים שנקטו בפשיטות שגם על לא תעשה דרבנן יבזבז כל ממונו, עיי"ש. [שצד] **שו"ע** (או"ח סי' סא ס"א). [שצה] **ב"ח** (ס"א) הביאו במשנה ברורה (סק"ג). שזהו 'ובכל נפשך' אפילו נוטל את נפשך כמו שאמרו בסוגייתנו, ועל זה אמר הכתוב (תהלים מד כג) 'כי עליך הורגנו כל היום', כי אז בכוונה זו יקראנה באימה וביראה ברתת ובזיע. והוסיף בערוך השולחן (שם ס"א), שיצייר בעצמו שאפילו אם יעשו לו יסורים גדולים לא יחשבו בעיניו לכלום מפני אהבתו יתברך, כמבואר בסוגייתנו על רבי עקיבא שסרקו בשרו במסרקות של ברזל וקרא קריאת שמע, וכמה קדושי עליון שבעת הריגתם ושריפתם צעקו בקול 'שמע ישראל'. [שצו] **כתב** הראב"ד (בית הבחירה פ"ז ה"ה), פירוש, שלא ילך דרך הדיוטות. וביארו במרכבת המשנה ובאמרי אמת (על הרמב"ם שם), שכוונתו שלא נפרש שלא ירוץ שם, שהרי מצוה לרוץ כשנכנס לדבר מצוה, כמבואר לעיל (ו:). וכתב במרכבת המשנה שבדעת הרמב"ם [שנראה שחולק] יש לומר, שעד שלא נכנס לעזרה מצוה לרוץ ומשנכנס אסור. [שצז] **רמב"ם** (בית הבחירה פ"ז ה"ה). ומקורו בסוגייתנו. וראה מעשי למלך (על הרמב"ם שם) שהאריך לבאר מה בין מידת היראה שצריך להתיירא בכל מקום שעומד [illegible]ת עצמו כעומד לפני המלך, כמו שהובא לעיל (ע"א בענין מיעוט בדיבור), למידת היראה שצריכה להיות בהר הבית. [שצח] **רמב"ם** (שם פ"ז ה"ח), וכדברי רבי יוחנן בסוגייתנו. [שצט] **רמב"ם** (שם פ"ז ה"ט), וכעין זה בשו"ע (או"ח סי' ג ס"ה). ופסקו כרבי עקיבא שסובר שבכל מקום אסור לגלות פירועו כנגד מקום המקדש. והקשה בבית יוסף (שם ד"ה וכתיוסב) למה פסק שבכל מקום אסור מזרח ומערב ומותר צפון ודרום, והרי אין דברים אלו אמורים אלא במקומות שממזרח וממערב ירושלים, אבל במקומות שבצפונה או בדרומה הרי הוא להיפך, שצפון ודרום אסור ומזרח ומערב מותר, כמו שאמרו בסוגייתנו לגבי גליל. ותירץ שלמד כן מתוך הירושלמי (פ"ט ה"ה) שלדעת רבי עקיבא אין חילוק בין המקומות, ובכל מקום האיסור הוא בין מזרח למערב ולא בין צפון לדרום, והטעם משום ששכינה במערב, ומטעם זה אסור גם להחזיר פניו למערב כיון שהמזרח שהוא כנגד המערב יש בו גם כן קדושה. במשנה ברורה (סק"ט) הביא שיש אומרים שאין להיפנות אלא כשפניו לדרום ואחוריו לצפון ולא להיפך, וכתב שטוב להיזהר בזה. [ת] **רמב"ם** (שם). וכתב בבית יוסף (שם ד"ה ולענין מטיל מים) שלדעת הרמב"ם אין החשש משום שפירועו לצד המקדש, כמו שפירש רש"י (ד"ה הנפנה ביהודה), אלא טעם האיסור כדי שלא יחזיר אחוריו לקודש, ומפני כך מן הצופים ולפנים צריך שיחזיר פניו כלפי הקודש, אבל חוץ לצופים בכל ענין מותר להטיל מים. [תא] **רמ"א** (שם) על פי דברי הבית יוסף הנ"ל בדעת הרמב"ם. בביאור הלכה (ד"ה ולהטיל מים) הביא שדעת הגר"א שלצד מערב אסור גם בזה, מפני שהשכינה במערב והוא פורע עצמו בעת הטלת מי רגלים, אלא יטה עצמו לצד מזרח או לשאר הצדדים או במקום שיש מחיצה סמוך לה, והמנהג להקל כדברי השו"ע [בבית יוסף והרמ"א], ומסתבר שבמקומותינו שהולכים במכנסים ואין דרך לפרוע את עצמו, יש להקל גם לדעת הגר"א. [תב] **שו"ע** (שם). ואם נפנה באמצע החצר, למגן אברהם (סק"ה) דינו כמקום המוקף מחיצות ומותר, אך הט"ז (סק"ג) נקט שדינו כמקום גלוי כיון שמגולה באותו מקום, אלא אם כן קירב עצמו לאחד מהצדדים. [תג] **משנה ברורה** (סק"ח).

פניני הלכה

מיני משקין [כפירוש הרשב"ץ ביבין שמועה, שנכנסים גם משקין מן החוץ ולא רק לחות שמן המוח], וכיון שהיא שואבת המשקים שבאו מבחוץ עם התולעים שבהם, ולא התהוו התולעים בתוכה, הרי זה בכלל 'שרץ השורץ על הארץ' (ויקרא יא מא, ראה חולין סז: שו"ע יו"ד סי' פד סט"ז), שאסור באכילה כיון שהשריץ על גבי קרקע.

וכתב בראש אפרים, שמה שחשש שבאו התולעים מהמים ששתתה, אינו חשש לפי האמת, כיון שהמים שהבהמה שותה אינם נכנסים לריאה, ומה שאמרו בסוגייתנו שהריאה שואבת כל מיני משקין, היינו שטבע היצירה של הריאה הוא לשאוב מבחוץ כל מיני משקה, ודווקא משקין היא שואבת ולא דברים אחרים, ואם כן גם כשהיא שואבת את המים אין התולעים נכנסים לתוכה. אך באמת יש לחשוש שהתולעים נקבו את הריאה וכך נכנסו מבחוץ, גם אם לא הגיעו דרך המים ששתתה. אך כתב שלא הוצרך הבאר מים חיים לטעם זה שהתולעים באו מבחוץ, כיון שדווקא בתולעים שבפירות ובדגים יש חילוק בין התולעים ששרצו בגופם, שמותרים הם כיון שלא שרצו על הארץ, לבין התולעים שבאו אליהם מן החוץ, שהם אסורים כיון ששרצו על הארץ. אבל תולעים הנמצאים בבשר בהמה אסורים באכילה גם אם לא שרצו על הארץ, כיון שגם אם בבשרה שרצו והם כחלק ממנה, אינם ניתרים בשחיטתה של הבהמה שהרי עדיין חיים הם, ואסורים באכילה משום אבר מן החי. ועיי"ש שדן בדבר מכירת ריאה כזו לנכרי, אם יש לאסור משום איסור 'לפני עור' שמכשיל את הנכרי באכילת אבר מן החי.

טריפות במרה שניקבה ומרה מתוקה

בסוגייתנו נתבארו ענייניהם של איברים שונים שבגוף, ובהם נתבאר עניינה של המרה, שכאשר הכבד כועס המרה זורקת בו טיפה ומניחה אותו מכעסו. ועל פי מציאות זו ביארו האחרונים דין ניקבה המרה של בהמה שהיא טריפה (חולין מג.), שעל ידי כך אינה יכולה להניח את הכבד מכעסו, ולמדו מכאן חילוקי דינים, וכמו שיבואר.

כתב הטור (יו"ד סי' מג) בשם הבה"ג (סי' סא קמ ע"ד), שאם ניטלה המרה טועמים את מקומה, אם יש שם טעם מרה כשירה היא, שנוקטים שנבלעה המרה במקומה. וכתב המרדכי (חולין פ"ג רמז תרכא) בשם ראבי"ה (סי' אלף פט), שפעם אחת בא מעשה לפניו שניטלה המרה, והורה לקרוע את הכבד שתי וערב ולטועמו כמו שכתב בה"ג, שאם יטעום בלשונו טעם מר הרי נבלע בכבד וכשירה, וטעם מה שבודקים את הכבד אם יש בו טעם מרה, הוא מפני שאמרו חכמים (בסוגייתנו) כבד כועס ומרה זורקת בו טיפה, ולכן בטעימת הכבד יכולים לעמוד על קיום המרה. ומסיק שבאותו מעשה כשטעמו את הכבד לא הרגישו במרירות כלל, והורה לצלותו על גבי גחלים, והיתה מרה עד מאד, והכשירה.

ובתבואות שור (שם סוף סק"ג) כתב, שאין טעימת הכבד מועלת אלא כשקרע את הכבד שתי וערב וטעם מה שבפנים, כלשון הראבי"ה, אבל אם אינו טועם אלא מלמעלה במקום שבו היתה המרה צריכה להיות, אין להכשיר אפילו כשיש שם טעם מרה, לפי שיתכן שניטלה המרה, והמרירות שנשארה שם היא מהזמן שהיתה בה המרה. ורק כשטועמים טעם מרה בתוך הכבד הוא סימן שנבלעה המרה בתוכו.

אך בערוך השלחן (שם ס"ט) כתב שלא נמצא בשום פוסק להצריך לקרוע את הכבד ולטעום בתוכו, ואם באנו לחשוש על המרירות שבחוץ שמא נשארה מהזמן שבו עוד היתה המרה, כמו כן נחשוש למרירות שבתוך הכבד, שמא היא מאותן טיפות שהשליכה בה המרה בהיותה קיימת, ואין ללמוד מכך שהמרה נבלעה בכבד. ועל כרחך אין חוששים לזה, וידוע היה לגאונים שהמרירות שמכבר אינה נרגשת עכשיו, ואם מרגישים עכשיו טעם מרירות סימן הוא שנבלעה המרה באותו מקום. ומה שבניקבה המרה הבהמה טריפה ואין מכשירים מכח המרירות שנשארה בה, ביאר (שם סי' א), שקבלה היתה ביד הגאונים שהמרה אינו איבר שחיות הבהמה תלויה בו, ולא נברא אלא להשקיט המיית הכבד מחומו וכעסו על ידי כך שזורקת טיפות לכבד כמבואר בסוגייתנו, וכשניקבה שוב אין ביכולתה לעשות פעולתה, כי מפני שהיא נקובה כנוד פתוח אין בה כח לזרוק טיפות לכבד, ולכן היא טריפה.

וכדברים אלו שמרה שאין בה כוח להשקיט את פעולת הכבד טריפה היא, כן נקט גם בפרי מגדים (שם משב"ז סק"ג), שדן בעגל שבא לפניו שהמרה שלו היתה לבנה ביותר, ולא כדרך המרה להיות ירוקה, ואמר שמכיון שיש בה ריעותא יקרעו המרה ויראו מה יוצא מהמרה, וכשקרעו יצאו מים זכים צלולים ומתוקים ולא היה להם טעם מר כלל, וכתב שמוכח לכאורה מדברי מהריק"ש (ערך לחם ס"ד, הו"ד בפרי חדש סק"ט) שכתב לגבי מעשה שבא לידו שהיתה בועה כמין כיס קטן סמוך למרה, שאם היא מרה נוספת הרי היא טריפה (כמבואר בשו"ע שם ס"ד), אלא שקרעו הבועה ויצאו ממנה מים זכים, וטעמו המים ולא היו מרים כלל, ועל סמך זה הכשיר, שכיון שאין בה מרירות אין זו מרה, ומוכח מדבריו שמרה שאין לה טעם מר הרי היא טריפה, כי כל פעולת המרה היא להשקיט הכבד, וכשהיא מתוקה אין היא פועלת, עיין שם שדן בזה והטריף מספק. וכן הביא בפתחי תשובה (שם סק"ג) מספר חמודי דניאל, שהטריף מרה שהיה עורה עב ובתוכה היה ליחה לבנה ואין לו טעם מר כלל, אלא שהסתפק באם כל הליחה מתוקה ויש רק במקצת טעם מר אם באופן כזה יש להכשיר. וכן כתב להטריף במחזיק ברכה (שם אות כג) שאף שלא הוזכר טריפה זו בש"ס, אבל אין היא מרה כלל כיון שהיא מתוקה.

אמנם בחידושי מהרא"ל צינץ (יו"ד סי' מג ד"ה ובנידון) הו"ד במנחת יוסף (פרגר, סי' מג סק"ה), כתב להקל במרה לבנה שנמצאה מתוקה, מפני שהוא ספק ספיקא, שמא הדין הוא שניטלה המרה כשירה, ואף אם נפסול ניטלה המרה, אפשר שבאופן זה שלא ניטלה אלא שטעמה מתוק אינה טריפה. וכן הביא מספר דברי יוסף (סי' לט) להכשיר בזה. ובבנין עולם (סו"ח, יו"ד סי' כא הו"ד במנחת יוסף שם סק"ו) כתב, שאין לנו להחמיר בטריפות שלא הוזכרו בגמרא, אך כיון שהפרי מגדים חשש לזה, קשה להקל נגד דבריו, אמנם יש לומר שדווקא באופן המוזכר שם שהיתה המרה לבנה, שניכר שהתקלקל הכיס, בזה יש לחוש, אבל אם לא נשתנה המראה של המרה יש להקל בזה.

סב.

מקור טעמי המקרא

בגמרא אמר רב נחמן בר יצחק הטעם שאין לקנח בבית הכסא בימין, מפני שמראה בה טעמי תורה. והביא רש"י (ד"ה טעמי תורה) שני פירושים בזה, לפירוש הראשון מדובר בניקוד הכתוב בספר, וכוונתו שמראה בידו הימנית בניקוד זה, ופירוש שני כתב שבהגבהת

עד שישב[תד]. והוא הדין שלא יקום כשהוא מגולה[תה].

קינוח בשמאל

לא יקנח ביד ימין[תו]. וטוב להיזהר מלקנח באצבע האמצעית שכורך עליה הרצועה של תפילין[תז].

דרך לימוד תורה מרבו

הרב שלמד ולא הבינו התלמידים לא יכעוס עליהם וירגז אלא חוזר ושונה הדבר אפילו כמה פעמים עד שיבינו עומק ההלכה, וכן לא יאמר התלמיד הבנתי והוא לא הבין, אלא חוזר ושואל אפילו כמה פעמים, ואם כעס עליו רבו ורגז יאמר לו, רבי תורה היא וללמוד אני צריך ודעתי קצרה[תח].

שיחה בשעת תשמיש

לא יספר עמה בדברים שאינם מענייני התשמיש, לא בשעת תשמיש ולא קודם לכן, שלא יתן דעתו באשה אחרת. ואם סיפר עמה ושימש, אמרו עליו (עמוס ד יג) 'מגיד לאדם מה שיחו', אפילו שיחה קלה שבין אדם לאשתו מגידין לו בשעת הדין[תט]. אבל מעניני תשמיש מותר כדי להרבות תאותו[תי].

דברי ריצוי

אם היה לו כעס עמה, אסור לשמש עד שיפייסנה, ויכול לספר עמה קודם תשמיש, כדי לרצותה[תיא].

שני אנשים בבית הכסא

לא ילכו שני אנשים יחד לבית הכסא[תיב], ואפילו עם אשתו[תיג]. ואם מפחד יכול אחד להניח ידו על ראשו דרך החלון ובלבד שלא יראה פירועו[תיד]. ועם קטן שאין בו דעת מותר ליכנס[תטו].

הנפנה בשדה

כשנפנה בשדה, אם הוא אחורי הגדר יפנה מיד[תטז]. ובבקעה, יתרחק עד מקום שלא יוכל חבירו לראות פירועו[תיז].

שמירת יין ושמן הנעשים בטהרה

הרוצה לעשות יינו בטהרה באומנין עמי הארץ, הרי זה מטביל את הבוצרים, וכן אם היה עושה שמן מטביל את הבדדין, וצריך לעמוד על האומנים עד שיטבלו בפניו, שהרי אינן יודעים הלכות טבילה וחציצה. יצאו חוץ לפתח בית הבד ונפנו אחורי הגדר וחזרו הרי אלו בטהרתן, עד כמה ירחיקו והם טהורין עד כדי שלא יסתרו מעיניו, אבל אם נסתרו מעיניו חזרו לטומאתם עד שיטבילם פעם אחרת ויעריב שמשן[תיח].

הפלגה בהספד

אסור להפליג בשבחו של מת יותר מדאי, אלא מזכירין מדות טובות שבו, ומוסיפין בהם קצת, רק שלא יפליג. ואם לא היו בו מדות טובות כלל, לא יזכיר עליו. וחכם וחסיד, מזכירים להם חכמתם וחסידותם. וכל המזכיר על מי שלא היה בו כלל, או שמוסיף להפליג יותר מדאי על מה שהיה בו, גורם רעה לעצמו ולמת[תיט]. ובכלל זה הכותבים שבחים ותוארים על המצבות[תכ].

[תד] **שו"ע** (שם סי' ג ס"ב). והרמב"ם (דעות פ"ה ה"ו) כתב, צניעות גדולה נוהגים תלמידי חכמים בעצמן, לא יתבזו ולא יתגלו ראשן ולא גופן, ואפילו בשעה שיכנס לבית הכסא יהא צנוע ולא יגלה בגדיו עד שישב וכו'. ובשערי דעה ציין בזה עוד למבואר להלן (ע"ב) בשאול, שסכך עצמו כסוכה. [תה] **משנה ברורה** (סק"ג). בביאור הלכה (ד"ה יהא צנוע) הביא שבסוגייתנו הפליגה הגמרא במידת הצניעות, ובסמ"ק (מצוה מז) מונה צניעות למצוה דאורייתא, ובכמה מקומות מתעצלים בבניית בית הכסא לרבים ויש על ידי זה כמה מכשולות, שמלבד שחסר על ידי זה מדת הצניעות עוד באים על ידי זה לכמה קלקולים, כמה מאות ברכות ושמות הקדושים נזכרים בכל עת לבטלה על ידי זה, שהרי אם אינו יכול לעמוד על עצמו שיעור שעה וחומש תפילתו תועבה. וכשיש בית הכסא סמוך לו והוא צריך לנקביו קודם תפילת שמונה עשרה לא יתעצל לילך לפנות משא"כ כשאין בית הכסא והוא צריך לחלוץ תפיליו לילך לביתו בודאי יתעצל בזה ויעצור עצמו עד אחר התפילה אם הוא איש המוני. ואפילו אם הוא בן תורה שלא יתעצל עצמו לילך ולחפש איזה מקום או לילך לביתו עבור זה, עכ"פ יש על ידי זה ביטול תפילה בצבור. גם ביטול תורה מצוי על ידי זה מאוד. גם יש על ידי זה הלבנת פנים כי יפגעו אחד בחבירו. גם חשש סכנת נפשות כי עמוד החוזר מביא לידי הדרוקן. ועוד כמה וכמה קלקולים, ע"כ מצוה רבה לסייע בזה כדי להסיר המכשולות האלו מישראל ויזכירו את שמו יתברך בקדושה. [תו] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (שם סי' ג ס"י). והטעם מפני שקושר בה תפילין על זרוע השמאלי, ועוד טעמים אחרים המבוארים בסוגייתנו. משנה ברורה (ס"ק יז). הט"ז (סק"ט) כתב, שאיטר יקנח בימין של כל אדם שהיא שמאל שלו, שכן הוא לפי ג' הטעמים בסוגייתנו, א. מפני שקושר בה תפילין. ב. שרגילין להושיט בה לפה. ג. מפני שמראה בה טעמי תורה, וכל טעמים אלו שייכים בימין שלו, וגם הטעם הרביעי שבסוגייתנו, שהתורה ניתנה בימין, שייך אצלו בשמאל, כיון שהשמאל שלו הוא הימין. אך המגן אברהם (סק"ח) כתב, שלטעם זה שהתורה ניתנה בימין צריך איטר לקנח בימינו שהיא שמאל כל אדם, ודן כאיזה מהטעמים שבגמרא ההלכה. ובביאור הלכה (ד"ה לא יקנח) הביא שהפרי מגדים (א"א סק"ח) ולבושי שרד מצדדים שיקנח בשמאל של כל אדם שהיא ימין שלו, ושלא כדעת הט"ז. ואם כותב בימין ושאר מעשיו עושה בשמאל יש לעיין לפי טעמיהם. ובספר בכור שור (בסוגיין) משמע שאם ידו השמאלית רגילה בכתיבת דברי קדושה ואינו רגיל להראות טעמי תורה, נחשבת אצלו ימין, ולא יקנח בה אלא יקנח בשמאל שלו שהוא ימין כל אדם, ואם כותב בדברי קדושה בימין ורגיל בזה ואינו רגיל להראות טעמי תורה ושאר מעשיו עושה בשמאל הרי הוא ככל אדם ומקנח בשמאל של כל אדם. ובארצות החיים (המאיר לארץ ס"ק סד) האריך בזה ולדבריו יהיה הדין כמו שנתבאר בשם הפרי מגדים ולבושי שרד. ואם כותב בימין ושאר מעשיו עושה בשמאל לדבריו ג"כ הרי הוא ככל אדם. [תז] **משנה ברורה** (שם). [תח] **רמב"ם** (תלמוד תורה פ"ד ה"ד), **שו"ע** (יו"ד סי' רמו ס"י). וכתב בעבודת המלך (על הרמב"ם שם), שמה שכתב שאם כעס עליו רבו יאמר לו רבי תורה היא וללמוד אני צריך, מבואר בסוגייתנו במעשה של רבי עקיבא ובן עזאי ובמעשה של רב ורב כהנא. [תט] **שו"ע** (או"ח סי' רמ ס"ט, אהע"ז סי' כה ס"ב). וז"ל הרמב"ם (דעות פ"ה ה"ד), לא יקל בראשו ביותר ולא ינבל את פיו בדברי הבאי ואפילו בינו לבינה, הרי הוא אומר בקבלה 'מגיד לאדם מה שיחו', אמרו חכמים אפילו שיחה קלה שבין אדם לאשתו עתיד ליתן עליה את הדין וכו', ולא יאנוס אותה והיא אינה רוצה אלא ברצון שניהם ובשמחתם, יספר וישחק מעט עמה כדי שתתישב נפשה ויבעול בבושה ולא בעזות ויפרוש מיד. ועל דרך זה כתב עוד בהלכות אישות (פט"ו הי"ז). וכתבו בהגהות מיימוניות (דעות שם אות ג) ולחם משנה (דעות שם) שמקורו ממעשה רב בסוגייתנו. [תי] **טור** (שם), **שו"ע** (אהע"ז שם), מגן אברהם (או"ח שם ס"ק כג). ולמד כן הטור ממעשה רב בסוגייתנו, וכפירוש הרא"ש (נדרים כ.) שטעם ההיתר משום להרבות תאותו. וכתב במשנה ברורה (ס"ק לח) שלפעמים אפילו מענייני תשמיש ג"כ יש ליזהר שלא לספר מתחילה, כגון שהוא איש מחומם ויכול לבוא עי"ז לידי חטא. [תיא] **שו"ע** (או"ח שם ס"י, אהע"ז שם). וכפירוש הר"ן (נדרים שם) שטעם ההיתר כדי לרצותה. בית יוסף (או"ח שם ד"ה אבל בעניני). [תיב] **רמ"א** (או"ח סי' ג ס"ב). ומקורו בגמרא להלן (ע"ב) במעשה רב ספרא ורבי אבא והמשנה במסכת תמיד שהובאה שם. ביאור הגר"א (סק"ד). [תיג] **משנה ברורה** (סק"ג) בשם הפרי מגדים (א"א סק"א). ולמד כן מהמבואר בסוגייתנו שבתו של רב חסדא הניחה ידה דרך חלון על רבא, ומשמע דווקא דרך חלון מותר, אבל להכנס שם אסור אפילו אשתו, שהרי בת רב חסדא אשתו של רבא היתה. [תיד] **משנה ברורה** (שם) בשם המגן אברהם (סק"א). ולמד כן ממעשה רבא ואשתו, המבואר לעיל בסמוך. [תטו] **משנה ברורה** (שם) בשם הארצות החיים (ארץ יהודה סק"ג), ולמד כן ממעשה אביי בסוגייתנו שגידלה אומנתו שה כדי שילך עמו בכל מקום ואפילו לבית הכסא, והרי בשעת תשמיש היה אביי מגרש כל הזבובים (נדה יג.), ובקטן שאין בו דעת הקילו בתשמיש, ואם כן כל שכן שהקילו בו בבית הכסא. [תטז] וכן בחצר אחורי כותלי הבית. משנה ברורה (ס"ק טו). [תיז] **שו"ע** (או"ח סי' ג ס"ח), וכדעת עולא בסוגייתנו שאחורי הגדר נפנה מיד, משום שרב אשי סובר כמותו. ביאור הגר"א (ס"ק יד). ולדעתו אף על פי שחבירו שומע קול עיטושו שלמטה אין בכך כלום, שבהשמעת קול עיטוש שלמטה אין בו איסור משום צניעות, אלא שהיא חרפה ובושה לבני אדם, ומי שאינו מקפיד אינו מקפיד. משנה ברורה (ס"ק טו). אבל הרמב"ם (דעות פ"ה ה"ו) כתב, שאם נפנה אחורי הגדר יתרחק כדי שלא ישמע חבירו קולו אם נתעטש. והוא כדעת איסי בר נתן בסוגייתנו, וסובר שדעת רב אשי כמותו גם בזה. כסף משנה. [תיח] **רמב"ם** (מטמאי משכב ומושב פי"ג ה"ב). ולדעת הרמב"ם פירוש המשנה המובאת בסוגייתנו הוא לענין החשש שהפועלים עמי הארץ יטמאו את עצמם כשיתרחקו ממנו, וכשיצאו מנגד עיניו חזרו לחזקת עמי הארץ שהם טמאים, וכן פירש בפירושו למשנה (טהרות פ"י מ"ב), וכן פירשו הר"ש והרא"ש (שם ד"ה התינוקות). אך רש"י (ד"ה יולאין מפתח) פירש שמדובר בשומרים המשמרים את הגת שלא יטמאוה, ואם התרחקו ממנה חוששים שהגיע לשם עם הארץ וטימא אותה. [תיט] **שו"ע** (יו"ד סי' שמד ס"א). כי הוא לו למזכרת עון, שיאמרו לא זו בלבד שמעלה זו לא היתה בו, אלא אפילו כך וכך עשה ומתוך כך יבואו להזכיר חטאיו. חכמת אדם (כלל קנה ס"ו). וכן מבואר בסוגייתנו שכשם שנפרעים מן המתים כשמשבחים אותם במה שאין בהם, כך נפרעים מן הספדנים שמספידים את המת במה שאין בו, ומהקהל העונים אחריהם ומודים בדברים, ולכן מחה רב נחמן בספדן שהספיד במה שלא היה במת. ועל מה שכתב בשו"ע שמעט מותר להוסיף, הקשה הט"ז (סק"א) מה לי שקר מעט מה לי שקר הרבה, וביאר, שדבר מסתבר הוא שכל מי שעושה איזה מצוה כגון צדקה וכיוצא בה באיזה שיעור, בודאי אם היה בא לידו דבר הצורך קצת יותר ודאי לא היה מניח מלעשות גם אותו השיעור, כי לא היה משחית בעבור דבר מועט יותר, וע"כ נחשב לו כאלו עשאו ואין כאן עדות שקר עליו. [תכ] **חכמת אדם** (שם).

פניני הלכה

הקול ובצלצול נעימות הנגינה של פשטא ודרגא ושופר מהפך, מוליך ידו לפי טעם הנגינה, והעיד שכן ראה שעושים הקוראים הבאים מארץ ישראל.

והנה בנדרים (לז.) נחלקו רב ורבי יוחנן בענין האיסור ללמד תורה בשכר, משום 'מה אני בחנם אף אתם בחנם', רב סובר שגם שכר פיסוק טעמים הוא בכלל האיסור, ורבי יוחנן אמר ששכר פיסוק טעמים מותר. לדעת רב פיסוק טעמים הוא מן התורה, וכן אמר רב איקא בר אבין אמר רב חננאל אמר רב, מהו שנאמר (נחמיה ח ח) 'ויקראו בספר בתורת האלהים מפרש ושום שכל ויבינו במקרא', 'ושום שכל' אלו הפסוקים. ובדעת רבי יוחנן שסובר שמותר ללמד פיסוק טעמים בשכר, וההלכה כדבריו, כתבו התוספות (שם ד"ה שכר) והרא"ש (שם ד"ה שכר) והר"ן (שם ד"ה ורבי יוחנן), שאין פיסוק הטעמים מן התורה אלא מדרבנן, ולכן מותר ליטול שכר על לימודו, כשם שמותר ליטול שכר על לימוד חידושי חכמים, כמו שפסק הרמ"א (יו"ד סי' רמו ס"ה) שכל חידושי סופרים, דהיינו מה שנתקן מדרבנן, מותר ליטול שכר ללמדו.

אך מצאנו להרבה ראשונים שנקטו בפשיטות שנגינת הטעמים היא הלכה למשה מסיני. וז"ל מחזור ויטרי (סי' קכ), וששאלתם אם אסור לנקוד ספר תורה. ספר תורה שניתן למשה בסיני לא שמענו בו ניקוד, ולא ניתן ניקוד בסיני, כי החכמים ציינוהו לסימן ואסור לנו להוסיף מדעתינו, פן נעבור בבל תוסיף, לפיכך אין נוקדין ספר תורה. ואע"פ שניתנו פסוקי טעמים ונגינות הקרייה מסיני במסורת, כדכתיב 'ושום שכל' וגו', על פה נאמרו, ולא בסימני נקידה בספר. וכן כתב הכוזרי (מאמר ג אות לא) וז"ל, ושמו שבעת המלכים והטעמים אותות לתכונות ההם אשר העתיקום בקבלה ממשה. וכן כתב רבינו בחיי (בראשית ה כט), וז"ל, ולפי שמלת זה כוללת שתי כוונות אלו, נכתבו במלת זה שני טעמים. ואל יהא דבר זה קל בעיניך, שכל התורה כולה רמיזות וענינים שכליים נאמרים בהשגחה גמורה למי שמתבונן בספר תורת האלהים, ועל זה דרשו חז"ל שגם הטעמים שבתורה ניתנו מסיני, והוכיחו זה ממה שכתוב (נחמיה ח ח) 'ושום שכל ויבינו במקרא', ודרשו כן, 'ושום שכל' אלו הפסוקים, 'ויבינו במקרא' אלו פסקי טעמים.

וכן נקט בשו"ת הרשב"א (מיוחסות סי' רלח) שנשאל בדבר ספר מנוקד, אם מותר לברך עליו, אם הוא פסול. והשיב שפיסוק פסוקים והניקוד פוסלן, שאין לנו אלא כנתינתו מסיני. ובודאי נראה שאין ספר תורה מנוקד, ואם ניקד פסול, שכמה דורשים חכמים המקרא והמסורת, ואם אתה מנקדו אין כאן מסורת. ועוד, שנית במסכת סופרים (פ"ג ה"ז) ספר שנוקד ראשי פסוקים שבו, אל יקרא בו. ואע"פ שאמרו רז"ל (נדרים לז:) 'ויקראו בספר בתורת' וגו', 'ויבינו במקרא' אלו פסוק, היינו לומר שהיו מקובלים ממשה בסיני על פה, כמו שאמר 'מפורש' זה תרגום, ובודאי לא היה תרגום כתוב בספר.

ובערוגת הבושם (ונליה שם"ב, פכ"ו) למהר"ש ארקוולנטי הביא חמש דעות בנידון זה: א. דעת ר' אליה בחור בשם ספר מסורת המסורת (הקדמה שלישית) בשם ספר צח שפתים ובשם החבר, וכן דעת המכלל, שהמסורת לקריאת הפסוקים בטעמיהם נמסרה ממשה רבינו, אך צורת כתיבתן נתקנה בדור מאוחר על ידי אנשים. והוא כעין דברי הרשב"א הנ"ל. ב. דעת ר' משה הנקדן, שהובאה אף היא על ידי ר' אליה בחור, שגם הניקוד ניתן מסיני, אלא ששכחוהו עד שבא עזרא וגילהו. ג. דעת בעל ספר הסמדר, שהנקודות והטעמים נמסרו מפי הגבורה ונכתבו על י"ב האבנים שעליהם נכתבה התורה. ד. דעת האברבנאל בהקדמת פירושו לירמיה, שעזרא תיקן את הטעמים אחרי שעיין היטב במקרא. ה. דעת ר' אליה בחור עצמו, שעד אחרי זמן חתימת הגמרא קראו בלי טעמים, ורק אז נתקנו הטעמים [על ידי בעלי המסורה].

והכריע מהר"ש ארקוולנטי כדעת בעל ספר הסמדר, שסובר שהמסורת על הטעמים מגיעה עד משה רבינו, והוסיף וז"ל, על פי דרכו נכלול, שהנקודות והטעמים בראם מלכו של עולם עם הלשון, ויהיו אצלו אמון אותם הראויים לתורת קדשנו, עד שנתנו למשה בסיני בתמונתם ובצורתם בכלל תורה שבעל פה שלא היו רשאים לאמרה בכתב, וכאשר הותר לכתוב תורה שבעל פה משום עת לעשות לה', הותר גם כן מטעם זה להורות תמונת הנקודות והטעמים בכתב, אשר קודם לכן היה המורה מלמד ומודיע לתלמידו בע"פ שקו אחד תחת האות, פתח יקרא. והאריך לדחות את ראיותיו של ר' אליה בחור.

והחיד"א בשם הגדולים (מערכת ספרים ט אות ו) כתב על דברי ר' אליהו בחור הנ"ל, וז"ל, טוב טעם לרבי אליהו הלוי המדקדק על הטעמים. נדפס שנת רצ"ח. ובילדותי ראיתי שאומר שם ובמסורת המסורת שהטעמים והנקודות עשו אותם אחר התלמוד חכמי טבריא, ועמו הסליחה כי הם הלכה למשה מסיני והוא בכלל מה שאמרו בנדרים דף ל"ז. וכבר ידוע שרשב"י רבו של רבי מחבר המשנה, בתקוני הזהר מדבר נפלאות על הטעמים והנקודות, וכן האר"י ז"ל בדרושי טנת"א. ובהגהות עין חנוך (שם) העתיק מדברי הזוהר (זוהר חדש ס"ג סה"ס כג.) שכתב וז"ל, וא"ת נקודי תיקון סופרים הוא. ח"ו דאפילו כל נביאי דעלמא יהון כמשה דקביל אורייתא מטורא דסיני, לית לון רשו לחדתא אפילו חדא נקודא זעירא באת חד, אפילו את זעירא דאורייתא. והיינו שהנקודות ח"ו לומר שהם תיקוני סופרים, אלא ניתנו מסיני.

ובספר חדשים גם ישנים (סטייף, ד"ה טעמי תורה) כתב, שלפי פירושו השני של רש"י בסוגייתנו, מוכח שגם בזמן הגמרא היו ידועים סימני וצורות הטעמים, ושלא כדברי ר' אליה בחור

בדיקת נקביו שחרית וערבית

לעולם ילמד אדם עצמו להפנות שחרית וערבית בלבד כדי שלא יתרחק[תכא]. במה דברים אמורים, בעיר שאין בה בית כסאות, אבל בעיר שיש בה בתי כסאות אין חיוב בכך[תכב]. ומכל מקום טוב שירגיל עצמו לפנות בוקר וערב, שהוא זריזות ונקיות, אפילו במקום שאין צריך להתרחק[תכג].

'בל תשקצו'

אסור לאדם שישהה את נקביו כלל בין גדולים בין קטנים, וכל המשהה נקביו הרי זה בכלל משקץ נפשו, יתר על חלאים רעים שיביא על עצמו ויתחייב בנפשו, אלא ראוי לו להרגיל עצמו בעתים מזומנים כדי שלא יתרחק בפני בני אדם ולא ישקץ נפשו[תכד].

צניעות בלילה כביום

יפנה בצניעות, בלילה, כמו ביום[תכה], שלא יגלה עצמו יותר מביום, ולא יגלה עצמו עד שישב. אבל לענין הרחקה כשנפנה בשדה אינו צריך להתרחק בלילה, ואם אין שם אדם נפנה ברחוב[תכו], ובלבד שיזהר שלא יהיה במקום הילוך בני אדם כדי שלא יטנפו בני אדם על ידו. אבל אם יש שם אדם אפילו נכרי אסור לפנות בפניו[תכז].

משמוש קודם ישיבה

אם רוצה למשמש בפי הטבעת בצרור, או בקיסם, לפתוח נקביו, ימשמש קודם שישב ולא ימשמש אחר שישב, מפני שקשה לכשפים[תכח].

סב:

זמן השינה

היום והלילה כ"ד שעות, די לו לאדם לישן שלישן שהוא שמונה שעות, ויהיו בסוף הלילה כדי שתהיה מתחלת שנתו עד שתעלה השמש שמונה שעות, ונמצא עומד ממטתו קודם שתעלה השמש[תכט].

הנהגות בריאות

הואיל והיות הגוף בריא ושלם מדרכי השם הוא, שהרי אי אפשר שיבין או ידע דבר מידיעת הבורא והוא חולה, לפיכך צריך להרחיק אדם עצמו מדברים המאבדין את הגוף, ולהנהיג עצמו בדברים המברין והמחלימים. ואלו הן, לעולם לא יאכל אדם אלא כשהוא רעב, ולא ישתה אלא כשהוא צמא, ואל ישהא נקביו אפילו רגע אחד, אלא כל זמן שצריך להשתין או להסך את רגליו יעמוד מיד[תל].

מכירת פירות חבירו לצורך ריוח

אף על פי שאסור לגזול אפילו על מנת לשלם דבר יפה ממנו, יש מי שאומר שמותר להחליף דבר של חבירו העומד לסחורה בדבר אחר או למכרו בממון, במקום שהדבר ברור שזכות היא לבעלים[תלא].

הסתכלות בנשים

צריך אדם להתרחק מהנשים מאד מאד[תלב]. ואסור להביט ביופיה[תלג], ואפילו להריח בבשמים שעליה אסור[תלד]. ואסור להסתכל בנשים שעומדות על הכביסה. ואסור להסתכל בבגדי צבעונים של אשה שהוא מכירה, אפילו אינם עליה, שמא יבא להרהר בה[תלה]. פגע אשה בשוק, אסור להלך אחריה, אלא רץ ומסלקה לצדדים או לאחריו. ולא יעבור בפתח אשה זונה, אפילו ברחוק ארבע אמות[תלו]. והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה, ונתכוין ליהנות ממנה, כאילו נסתכל בבית התורף שלה. ואסור לראות שערה. והמתכוין לאחד מאלו הדברים, מכין אותו מכת מרדות. ואלו הדברים אסורים גם בחייבי לאוין[תלז].

מדורה ובית הכסא שבמקדש

היורד לבית הטבילה מלשכת בית הטבילה שבצפון מערב של בית המוקד, היה הולך במסיבה ההולכת תחת המקדש כולו והנרות דולקות מכאן ומכאן עד שמגיע לבית הטבילה, ומדורה היתה שם, ובית הכסא של כבוד וזהו כבודו, מצאו נעול בידוע שיש שם אדם[תלח].

שני אנשים בבית הכסא

ראה לעיל (ע"א).

דיבור בבית הכסא

לא ידבר בבית הכסא, משום צניעות[תלט]. ואם הוא לצורך גדול אפשר שמותר לדבר כל זמן שאין נפנה עדיין, אבל בעת שנפנה אסור אף לצורך גדול. אם אי אפשר לסגור הדלת ואיש אחר רוצה להכנס, ינחרו זה לזה ולא ידברו[תמ].

עמוד החוזר

אם יפסיק בעמוד ראשון, בין בגדולים בין בקטנים, יבוא לידי חלאים שיש בהן סכנה גדולה, ולכן יזהר האדם בזה[תמא].

הריגת רודף

הרודף את חבירו להרגו, והזהירוהו[תמב], והרי הוא רודף אחריו, אפילו היה הרודף קטן, הרי כל ישראל מצווים להצילו באבר מאברי הרודף, ואם אינם יכולים לכוין ולא להצילו אלא אם כן יהרגו לרודף, הרי אלו הורגים אותו אף על פי שעדיין לא הרג[תמג].

עשיית צרכיו במקום סתר

תלמיד חכם יכנס חדר לפנים מחדר מערה לפנים מן המערה, ונפנה[תמד].

מנין ישראל

אסור למנות ישראל אלא על ידי דבר אחר, שנאמר (שמואל א' טו ד) 'ויפקדם בטלאים'[תמה]. ואסור אפילו אינו מכוין למנות רק להטיל גורל, ואפילו לדבר מצוה, אלא מוציאים אצבעותיהם ומונים אצבעותיהם[תמו].

ונוהגין למנותם באמירת הפסוק 'הושיעה את עמך' וגו' (תהלים כח ט) שיש בו עשרה תיבות[תמז].

זמן שחיטת תמיד של שחר

אימתי זמן שחיטת התמיד, של בקר שוחטין אותו קודם שתעלה החמה משיאור פני כל מזרח[תמח].

עשיית בית הכנסת קפנדריא

היו לבית הכנסת שני פתחים, לא יכנס בפתח זה לעשותו דרך לצאת בפתח השני לקצר דרכו[תמט], שאסור ליכנס בהן אלא לדבר מצוה[תנ].

[תכא] **רמב"ם** (דעות פ"ה ה"ו). וכדברי רב יהודה אמר רב בסוגייתנו. [תכב] **כסף משנה** (שם). שרק בבבל שהיו שם חכמי הגמרא וצריך להתרחק מבני אדם ליפנות, אמר רב יהודה אמר רב שילמד עצמו ליפנות בתחילת הלילה כדי שלא יצטרך להתרחק באמצע הלילה כדי ליפנות, וכן ילמד עצמו ליפנות בתחילת היום בהשכמה שאין בני אדם מצויים כדי שלא יצטרך ליפנות ביום ויצטרך להרחיק מן הדרך שלא יהיו אחרים רואים אותו. [תכג] **רמ"א** (או"ח סי' ג ס"ו), הגהות מיימוניות (שם אות ד), כפירוש המגן אברהם (סק"ח) ומחצית השקל (שם). וברמב"ם (שם פ"ד הט"ו) כתב, בודק עצמו קודם שיכנס למרחץ ואחר שיצא שמא יהא צריך לנקביו, וכן בודק אדם עצמו תמיד קודם אכילה ואחר אכילה, וקודם בעילה ואחר בעילה, וקודם שייגע ויתעמל ואחר שייגע ויתעמל, וקודם שיישן ואחר שיישן, ובשיעור הכל עשרה. וכתב בקרית מלך, שמה שכתב שיבדוק קודם שיישן ואחר שיישן, הוא כמבואר בסוגייתנו, השכם וצא הערב וצא. [תכד] **רמב"ם** (מאכלות אסורות פי"ז הל"א), וציין בקרית מלך לסוגייתנו. [תכה] **שו"ע** (שם סי' ג סי"ג). וכן כתב הרמב"ם (דעות פ"ה ה"ו), שכדרך שנוהג צניעות ביום בבית הכסא כך נוהג בלילה. [תכו] **שאין הלכה** כרב אשי בסוגייתנו שהצריך קרן זוית, אלא כרבא וכמה אמוראים שחלקו עליו. פרי מגדים (א"א ס"ק יג). אך הט"ז (ס"ק יא) הביא דברי רב אשי להלכה. ובשולחן ערוך הרב (שם מהדורא תניינא סי' ג ס"ד) כתב שיוכל ליפנות אפילו ברחוב העיר, ואם יש שם איזו קרן זוית יפנה שם. [תכז] **משנה ברורה** (ס"ק כג). וכתב שכל זה לפנות, אבל להשתין מותר אפילו ביום בפני רבים אם צריך לכך שאין לו מקום, ואפילו בפני אשה, משום שיש סכנה אם יעמיד עצמו. ואשה לא תעמוד להשתין אפילו נגד פניו של תינוק, משום שיש בכך חציפות, אבל לצדדים, שאינה משתנת ממש נגד פניו, אין בכך חשש. [תכח] **שו"ע** (שם סי' ג ס"ג), ומקורו בסוגייתנו. בית יוסף (ד"ה וימשמש). וכתב במשנה ברורה (סק"ה) שאם אינו יכול לפנות ילך ד' אמות וישב ויעמוד וישב עד שיפנה או יסיח דעתו מדברים אחרים, ולא יפנה בעמידה. [תכט] **רמב"ם** (דעות פ"ד ה"ד). ומה שכתב שתהיה השינה בסוף הלילה קודם שתעלה השמש, כתבו בפרי חדש ועבודת המלך וקרית מלך (על הרמב"ם שם) שמקורו בדברי שמואל בסוגייתנו ששינה בעמוד השחר מועלת לגוף כמו שחישול מועיל לחזק את הברזל. וביאר בשערי דעה (על הרמב"ם שם) שלפי זה צריך לפרש כוונת הרמב"ם והגמרא בסוגייתנו, שצריך לישן בצמצום בעמוד השחר קודם שתעלה השמש. ועיי"ש עוד, וראה בפניני הלכה. [תל] **רמב"ם** (שם פ"ד ה"א). וכתבו באור שמח ובעבודת המלך ובני בנימין ושערי דעה וקרית מלך (על הרמב"ם שם), שכן פירש הרמב"ם דברי בר קפרא בסוגייתנו שאמר 'עד דכפנת אכול', שלא יאכל אדם אלא כשהוא רעב, 'עד דצחית שתי', שלא ישתה אלא כשהוא צמא, 'עד דרתחא קדרך שפוך', שאל ישהה נקביו אפילו רגע אחד. ולא כפירוש רש"י. וכתב בשערי דעה, שדברי הרמב"ם על השהיית נקביו הם באופן שאין בו עדיין משום 'בל תשקצו', ועל דרך שכתבו מפרשי הרמ"א (או"ח סי' לג ס"א) לענין השהיית נקביו בנצרך ללמוד ולהתפלל, ואף שלא הגיע למידה זו נכון שיקדים לעשות צרכיו. [תלא] **שו"ע** (חו"מ סי' שנט ס"ג). וכמו שהביא בפתחי תשובה (שם סק"ג) שדין זה הוא גם בכל דבר העומד למכירה ואין הבעלים מקפידים ורוצים דווקא בו, שיכול למכרו שלא מדעתם כדי להרויחם. וכתב בדרך אמונה (מעשר פ"ג ה"ז ביאור ההלכה ד"ה וכן הקונה), שכן מבואר בדברי בר קפרא בסוגייתנו, תאני דאבוך זבין, שהבן מוכר בתאנים של אביו אם היא שעה שאפשר להרויח הרבה ממכירתם, ומכאן נלמד שאם היו לו פירות וראה חבירו שיירא עוברת באופן שאם ימכור עתה פירותיו ויחזור ויקנה אותם אח"כ ירויח בזה הרבה, ועשה כן משום זכות למוכר, שודאי ניחא ליה ויש לו רשות לעשות כן. [תלב] **לפי** שנפשו של אדם מחמדתן, לכן כתב השו"ע 'מאד מאד', אף על פי שאמרו חז"ל (ב"ב קסה.) מיעוט בעריות, מכל מקום אם רגיל בחטא זה, קשה לפרוש ממנו יותר משאר עבירות. בית שמואל (סי' כא סק"א). [תלג] **לדעת רבינו** יונה הוא אסור מדאורייתא, שנאמר (במדבר טו לט) 'ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם', ולדעת הרמב"ם הוא אסור רק מדרבנן. ובפנויה לדברי הכל הוא מדברי קבלה, וההרהור אסור מדאורייתא אפילו בפנויה. בית שמואל (סק"ב). ועיין רמב"ן (ספר המצוות לאוין שנג) אם איסור קריצת עין הוא מדאורייתא. ובספר חדשים גם ישנים (סטייפ, ד"ה ולאו אורח) העיר, שבסוגייתנו אמר אביי לרבנן שלא יסתכלו בצידי הדרך העולה למחוזא שמא יושבות שם נשים ואין דרך ארץ להסתכל בהן, ומשמע שאין איסור בדבר אלא מניעת דרך ארץ בלבד. ותירץ שהם בודאי לא הסתכלו על הנשים בהסתכלות לענין ערוה, ומכל מקום הזהירם אביי שאין דרך ארץ להסתכל לצדדים מפני הרואים, שיטעו לומר שהם מסתכלים בנשים. [תלד] **רמב"ם** (איסורי ביאה פכ"א ה"ב), **שו"ע** (אהע"ז סי' כא ס"א). [תלה] **רמב"ם** (שם פכ"א הכ"א), **שו"ע** (שם). [תלו] **שו"ע** (שם). ואם הוא חשוד על אשה פרטית שהיא ערוה לו, מתרים בו שלא יעבור על פתח ביתה, ואם יעבור ילקו אותו. חלקת מחוקק (סק"א) ובית שמואל (סק"ג). [תלז] **רמב"ם** (שם פכ"א ה"ב-ג), **שו"ע** (שם). ובהלכות תשובה (פ"ד ה"ד) מנה הרמב"ם חמשה דברים שהעושה אותן אין חזקתו לשוב מהן, ואחד מהם הוא המסתכל בעריות, שמעלה על דעתו שאין בכך כלום, והוא אינו יודע שראיית העינים עון גדול שהיא גורמת לגופן של עריות, שנאמר 'ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם'. [תלח] **רמב"ם** (בית הבחירה פ"ה הי"א). [תלט] **רמ"א** (או"ח סי' ג ס"ב), ומקורו בסוגייתנו. ביאור הגר"א (סק"ה). הרמב"ם (דעות פ"ה ה"ו) כתב, שלא ידבר כשהוא נפנה אפילו לצורך גדול, וציין בקרית מלך לסוגייתנו. [תמ] **משנה ברורה** (סק"ד). וכתב בשער הציון (סק"ו) שמקורו בסוגייתנו. עוד הביא במשנה ברורה (שם), שתיקנו חכמים לנשים ההולכות לבית הכסא הקבוע לרבים, כגון בית הכסא שבשדה בימיהם, או בחצר בית הכנסת במדינות אלו, שיהיו מספרות זו עם זו כדי שישמע קולן מבחוץ ולא יכנס איש לשם ויתייחד עמהן. [תמא] **רמב"ם** (תפילין פ"ד ה"כ), מגן אברהם (סי' מג ס"ק טו) ומשנה ברורה (שם ס"ק כו), ערוך השולחן (יו"ד סי' קטז ס"כ). והיינו שחוזרים לתוך גופו מתוך שמשהה נקביו. רש"י (ד"ה והוא סבר). וראה יד המלך (לנדא, דעות פ"ד ה"א). [תמב] **אין** הכוונה שצריך לעשות בו התראה ממש ושיקבל ההתראה, אלא אומרים לו זה שאתה רודף אחריו ישראל הוא, והתורה אמרה (בראשית ט ו) 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך', ובדיעבד אפילו לא אמרו לו אפילו זה, אפ"ה מצילין הנרדף בנפשו של רודף. סמ"ע (חו"מ סי' תכה סק"ג). [תמג] **שו"ע** (חו"מ סי' תכה ס"א). דנו הפוסקים בנרדף עצמו היכול להציל עצמו באחד מאבריו של הרודף אם מותר לו להורגו. בראב"ם (בראשית לג ח) מבואר שהצלת הנרדף עצמו שהיא מדין הבא להרגך השכם להרגו, היא גם כשיכול להציל עצמו באחד מאבריו של הרודף. וכן כתב ביד המלך (לנדא, שבת פכ"ד ה"ז ד"ה אמר זה לאותי), והוכיח כן בכמה ראיות, ואחת מהן מהמבואר בסוגייתנו שהיה מותר לדוד להרוג את שאול במערה אף שהיה יכול להציל עצמו באחד מאבריו. אך הביא שברש"י (סנהדרין עד. ד"ה ויכול) מבואר, שאף הנרדף אסור לו להציל עצמו בהריגת הרודף אם יכול להציל עצמו באחד מאבריו, וכן דעת החוות יאיר (שו"ת סי' לא), ואכמ"ל. [תמד] **רמב"ם** (דעות פ"ה ה"ו), וכתבו בעבודת המלך וקרית מלך שנלמד מהאמור בסוגייתנו בצניעותו של שאול שנכנס גדר לפנים מן גדר ומערה לפנים ממערה. [תמה] **רמב"ם** (תמידין ומוספין פ"ד ה"ד). וכתב בהר המוריה (על הרמב"ם שם) שלא הביא הרמב"ם מקור לכך ממה שנענש דוד על שמנה את ישראל וכמבואר בסוגייתנו, לפי שלא היה במניינו צורך, והיה מקום לומר שלצורך מותר, ולכך הביא משאול, ועוד ששאול קודם. ובמעשה רוקח (על הרמב"ם שם) דן, למה לא מנאם דוד באצבעותיהם, שבאופן זה מותר וכמו שנפסק ברמב"ם, וכתב שהאמת יורה דרכו שכך היתה גזירתו יתברך כדי להטעות את דוד, כמו שאמרו בסוגייתנו, הנני מכשילך בדבר שאפילו תינוקות של בית רבן יודעין אותו. [תמו] **מגן אברהם** (סי' קנו ס"ג), שו"ע הרב (שם סט"ו). [תמז] **קיצור שו"ע** (סי' טו ס"ג). [תמח] **רמב"ם** (שם פ"א ה"ב). שהלכה כמתיא בן חרש (תמיד פ"ג מ"ג) שצריך שיאיר פני כל המזרח ולא די בהאיר מקצת פני המזרח כמו שסבר תנא קמא. פירוש המשניות לרמב"ם (תמיד שם). עוד כתב הרמב"ם (שם) שפעם אחת דחקה השעה את הציבור בבית שני והקריבו תמיד של שחר בארבע שעות ביום. [תמט] **רמב"ם** (תפילה פי"א ה"ח), **שו"ע** (או"ח סי' קנא ס"ה). [תנ] **רמב"ם** (שם). בביאור הלכה (ד"ה לקצר דרכו) כתב, שאם דבר המצוה אינו בתוך בית הכנסת אלא שהולך לדבר מצוה במקום אחר, מסתבר שאסור לקצר דרכו דרך בית הכנסת, ושלא כפרי מגדים (א"א סק"ו).

פניני הלכה

שהתחדשו בזמן הגאונים, שהרי לפירוש זה ברש"י כוונת רב נחמן בר יצחק היא שמראה הקורא בידו את צורת הטעמים.

זהירות בדקדוק בטעמי המקרא

בחיי אדם (ח"א כלל לא סל"א) כתב, שכיון שהנקודות והטעמים הכל הוא הלכה למשה מסיני, לכן צריך שיהיה הקורא בקי בדקדוק הטעמים, וכל שכן בנקודות.

ובמגן אברהם (סי' תרצא סק"י) כתב, שש"ץ שאינו בקי בנגינת מגילת אסתר בטעמיה בעל פה, ואין שם מי שיודע להקרות לש"ץ, מותר לכתוב הטעמים במגילה, שלא גרע מניקוד. ומ"מ אם אין הטעמים במגילה מותר לקרות בלא טעמים. ומבואר שהתירו קריאה מתוך מגילה מנוקדת בטעמים, כדי לקיים הקריאה בטעמיה גם במקום שאין מי שבקי בה בעל פה. וביאר בזה הפרי מגדים (א"א שם) שבאופן זה חשוב כדיעבד, וסומכים על שיטת הרשב"א בתשובה (ח"א סי' שע, הו"ד בב"י שם ס"ט) שמגילה שהיא נקודה, אינה נפסלת מחמת הניקוד. ומכל

קדמה הדרך לבית הכנסת

אם היה הדרך עובר קודם שנבנה בית הכנסת, מותר[תנא].

לא נכנס לשם קיצור

אם לא נכנס בו תחלה כדי לקצר דרכו, מותר לעשותו דרך[תנב].

נכנס להתפלל

כשנכנס בו להתפלל או ללמוד, מותר למי שנכנס בפתח זה לצאת בפתח אחר[תנג]. ויש אומרים שמצוה היא לנכנס להתפלל לצאת דרך הפתח שכנגדו[תנד].

מורא מקדש בזמן הזה

אף על פי שהמקדש היום חרב בעונותינו, חייב אדם במוראו כמו שהיה נוהג בו בבניינו, לא יכנס אלא למקום שמותר להכנס לשם ולא ישב בעזרה ולא יקל ראשו כנגד שער המזרח, שנאמר (ויקרא יט ל) 'את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו', מה שמירת שבת לעולם אף מורא מקדש לעולם, שאע"פ שחרב בקדושתו עומד[תנה].

דיני מורא מקדש

ראה לעיל (נד.).

סג.

מנעל בבית הכנסת

מותר לאדם ליכנס לבית הכנסת במקלו במנעלו ובאפונדתו ובאבק שעל רגליו[תנו].

רקיקה בבית הכנסת

יכול לרוק בבית הכנסת[תנז], ובלבד שישפשפנו ברגליו[תנח] או שיהיה שם גמי או תבן וחול[תנט] שאם ירוק לתוכו לא יהא נראה[תס].

בזמן תפילת שמונה עשרה אין לרוק[תסא]. ויהיה זהיר שלא לרוק בפני חבירו שימאס בכך[תסב]. ויש שהיו נזהרים מכל רקיקה בבית הכנסת[תסג].

עניית 'בשכמל"ו' במקדש

ראה לעיל (נד.) בדין נוסח ברכת תענית במקדש.

התנהגות ברבנות במקום שיש רב

רב היושב בעירו ולומד לרבים, יכול חכם אחר לבא וללמוד גם כן שם, אפילו מקפח קצת פרנסת הראשון, כגון שהקהל קבלו הראשון עליהם לרב ונוטל פרס מהם על זה, אף על פי כן יכול השני לבא לדור שם ולהחזיק רבנות בכל דבר, כמו הראשון, אם הוא גדול וראוי לכך. אבל אם בא חכם אכסנאי לעיר, אין לו לקפח שכר הרב הדר שם לעשות חופות וקידושין וליטול השכר הבא מהם, הואיל והוא פרס הרב הדר שם. אבל מותר לעשות החופה ולתת השכר לרב הקבוע. וכן הותר לו לדון בין שני בעלי דינים שבעיר הבאים לפניו לדון, שמא הרב שבעיר אין ממוצע להם. אבל אין לו להורות איסור והיתר, או לדרוש לנהוג שררה, במקום חבירו[תסד].

התמנות לדיין כשהדור צריך לו

'ועצומים כל הרוגיה' (משלי ז כו), זה שהגיע להוראה ואינו מורה. והוא שיהיה הדור צריך לו, אבל אם ידע שיש שם ראוי להוראה, ומונע עצמו מההוראה, הרי זה משובח[תסה].

[תנא] **שו"ע** (שם). וכדברי רבי אבהו בסוגייתנו. וכתב בכסף משנה שהרמב"ם השמיטו משום שסובר שלכתחילה אין לעשות כן, וכמוכח מדברי רבי אלעזר בן שמוע (מגילה כח:). אך במעשה רוקח כתב, שאם היתה כן דעת הרמב"ם היה לו לכתוב בפירוש שמותר מן הדין אלא שאעפ"כ טוב ליזהר. ועל כן כתב שהרמב"ם סובר שאין הלכה כרבי אבהו, וגם בירושלמי לא הביאו דבריו, וטעמם, שאין מסתבר להתיר דבר זה, שסוף כל סוף הרי עושה קפנדריא לבית הכנסת להדיא. [תנב] **שו"ע** (שם). וכדברי רב נחמן אמר רבה בר אבוה בסוגייתנו. וכתב בכסף משנה שהרמב"ם השמיטו משום שסובר שלכתחילה אין לעשות כן, וכמוכח מדברי רבי אלעזר בן שמוע (מגילה כח:). אך במעשה רוקח כתב שאם היתה כן דעת הרמב"ם היה לו לכתוב בפירוש שמותר מן הדין אלא שאעפ"כ טוב ליזהר. ועל כן כתב שהרמב"ם כלל דין זה במה שכתב להלן שגם אם נכנס לקרות [ולא רק להתפלל] מותר לעשותו דרך. ובמרכבת המשנה (מעלמת, על הרמב"ם שם) פירש, שהרמב"ם מפרש בסוגייתנו לא כפירוש רש"י שהשביל קדם לבית הכנסת אלא שהתנו מתחילה שלא יתקדש השביל בקדושת בית הכנסת, וזה נלמד ממה שכתב הרמב"ם (שם פי"א הי"ז) שמועיל תנאי בקדושת בית הכנסת. [תנג] **רמב"ם** (שם פי"א הי"), **שו"ע** (שם). וכתב בכסף משנה (שם פי"א ה"ח) שגירסת הרמב"ם כגירסת הרי"ף [במגילה] שמותר לעשותו קפנדריא באופן זה ולא שיש מצוה בכך. [תנד] **במגן אברהם** (סק"ז) תמה על השו"ע שהעתיק לשון הרמב"ם שמותר לעשותו דרך באופן זה, שהרי הרמב"ם כתב כן לפי דרכו שלא התיר לעשותו דרך כשנכנס שלא לשם קיצור דרכו, אבל השו"ע שפסק שמותר, אם כן מה חידוש יש בכך שהנכנס לשם תפילה רשאי לעשותו דרך. ובתחילה כתב שכוונת השו"ע שהנכנס להתפלל מותר לו לצאת בפתח השני גם אם התכוין מתחילה לקצר דרכו. אך כתב שיותר נראה לגרוס בדברי השו"ע שיש מצוה ביציאה דרך הפתח השני כשנכנס להתפלל, וכדברי הטור, והטעם משום שנאמר (יחזקאל מו ט) 'ובבוא עם הארץ לפני ה' במועדים הבא דרך שער צפון להשתחות יצא דרך שער נגב' וגו' [כמבואר במגילה (כט.)]. והביא במשנה ברורה (ס"ק כא) בשם הר"ן (מגילה ט: ד"ה מנעלין), שבזה מראה שענין בית הכנסת חביב עליו ומהלך ע"י זה את כולה. [תנה] **רמב"ם** (בית הבחירה פ"ז ה"ז). וציין בקרית מלך לדברי רב ביבי אמר רבי יהושע בן לוי בסוגייתנו, שכל הרוקק בהר הבית בזמן הזה כאילו רוקק בבת עינו [של מקום]. [תנו] **רמב"ם** (תפילה פי"א ה"י). וכמסקנת רבא בסוגייתנו. [תנז] **רמב"ם** (שם), **שו"ע** (או"ח סי' צ סי"ג, סי' קנא ס"ז). הרוצה שלא ירוק תדיר בבית הכנסת, ילעוס קודם כניסתו שורש מתוק שקורין לאקעריץ, ואף בבוקר מותר שאין שייך בזה גאוה וגם אין מכניס לגופו. אבל בערב יום כיפור ובערב ט' באב אסור, לפי שתישאר המתיקות בפיו, וכשבולע הרוק ביום התענית בולע המתיקות. משנה ברורה (סי' צ ס"ק מה). [תנח] **בשבת** שאסור לשפשף יעמיד המנעל עליו עד שיתמעך. משנה ברורה (סי' קנא ס"ק כה). [תנט] **משנה ברורה** (ס"ק כו). [תס] **שו"ע** (שם). [תסא] **כסף משנה** (שם) בשם רבינו מנוח, וכן מבואר בשו"ע (או"ח סי' צז ס"ב), משנה ברורה (סי' צ ס"ק מד, סי' קנא ס"ק כד). [תסב] **משנה ברורה** (סי' קנא שם). [תסג] **משנה ברורה** (שם) שכן היה נזהר האר"י ז"ל. וכתב בשער הציון (ס"ק טו) שמסתבר שממדת חסידות הוא שעשה כן, אבל מצד הדין מותר כמבואר בסוגייתנו. אך כתב, שלפי המבואר בגמרא שהטעם שמותר לרוק בבית הכנסת הוא כיון שגם בביתו אין אדם מקפיד על כך, אם כן יש לעיין לאותם האנשים העשירים שמקפידים בביתם על הרקיקה, אם כן גם בבית הכנסת ובית המדרש יהיה אסור להם לרוק. [תסד] רמ"א (יו"ד סי' רמה סכ"ב). בסוגייתנו ביארה הגמרא שאם שני מורי הוראה שוים אין לאחד ליטול העטרה ולהורות במקום חבירו (על פי רש"י ד"ה בשפניהם שוים). וכתב הש"ך (שם ס"ק טו), שאיסור זה הוא בבא כאכסנאי דרך עראי וכמבואר ברמ"א שאז אסור לו לקפח חלקו של המורה הוראה בעיר. אבל בבא לגור בקביעות מותר, וכתב עוד (ס"ק יד) שבאופן זה מותר אפילו אם החכם הראשון זקן ממנו. [תסה] **רמב"ם** (סנהדרין פ"כ ה"ח), **שו"ע** (חו"מ סי' י ס"ג). ועל מה שכתבו שהוא שהדור צריך לו, ציין הגר"א בביאורו (סק"ג) לסוגייתנו, וכוונתו לדרשת בר קפרא, זלת קבוץ קנה מינה באתר דלית גבר תמן הוי גבר, אמר אביי שמע מינה באתר דאית גבר תמן לא תהוי גבר, **פשיטא** וכו'.

פניני הלכה

מקום לא הקילו אלא במגילה, אבל בספר תורה לא, וכמו שכתב הרשב"א עצמו (מיוחסות סי' רלח) שספר תורה מנוקד בטעמים פסול, וכמו שהובא למעלה.

סב:

שינה על הארץ

בגמרא, תניא בן עזאי אומר, על כל משכב שכב, חוץ מן הקרקע. ופירש בהגהות היעב"ץ הטעם שאין נכון לשכב על הקרקע, שמא יצטנן, וכן אמרו (גיטין ע.) ששה דברים העושה אותן מת מיד, ואחד מהם הישן על גבי קרקע. והקשה ממה ששנינו בפרק קנין תורה (אבות פ"ו מ"ד), בין הדברים שהם מדרכה של תורה, 'על הארץ תישן', וכן פסק הרמב"ם (תלמוד תורה פ"ג ה"ו). ותירץ שאין הכוונה במשנה שצריך לישון על גבי קרקע, אלא שלא ישכב על גבי מטה כבודה, אך לא יישן ערום וגופו נוגע בקרקע, אלא בכסותו או שיניח כסת תחתיו. ועל דרך זה כתב בשו"ת שלמת חיים (סי' שמא) בישוב הקושיא מהמשנה באבות על סוגייתנו, שאין הכוונה במשנה באבות לישן על הארץ ממש, אלא על ידי הפסק דבר, והכוונה היא שאין לו מיטה כראוי.

ובמעשה רקח (תלמוד תורה שם) כתב לבאר את כוונת המשנה, שעל האדם להסיר תאוות ותענוגי הזמן מליבו, אבל אם יש לו אינו צריך לסגף עצמו. ובפירוש המשניות [מיוחס לרמב"ם ואינו לו] כתב, שאין הכוונה שיש לאכול פת במלח וכו', אלא הכוונה שאפילו אם אין לאדם מה לאכול אלא פת במלח, לא ימנע מלעסוק בתורה. ועל פי זה כתב בשו"ת שלמת חיים (יו"ד סי' תקנ), שצריך אדם להתרגל שאפילו אם לא יהיה לו כי אם לחם צר לא יבטל עצמו מן התורה, וזהו ששנינו 'כך היא דרכה של תורה פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה ובתורה אתה עמל', אבל למעשה אין ראוי לו לדור אלא במקום שימצא בו מזונות ושאר צרכיו בהרחבה, כמו שאמרו (עירובין נה:) שאין ראוי לתלמיד חכם לדור בעיר שאין בה ירק, והטעם משום שאולי לא יוכל לעמוד בנסיון, ולכן אין לו לחפש אחר חיי צער. ועל דרך זה הביא בספר בתורתו יהגה (ח"א פ"ז עמ' קיח) בשם בעל הדרך אמונה, שאף על פי שאין נכון לחפש אחר נוחיות בלימוד התורה, מכל מקום גם אין לחפש אחר קשיים, אפילו אם נראה לו לפי דעתו שקשיים אלו לא יפריעו למהלך לימודו הרגיל.

והמקובלים הזהירו שלא לשכב על הארץ ממש, וכמו שכתב בספר תקון חצות (ח"א עמ' קעג) בשם ספר זכות אבות, שדקדקה המשנה לומר 'על הארץ תישן' ולא 'בארץ תישן', לומר שלא ישן על הארץ ממש אלא על גבי הפסק, כי הישן על הארץ החיצונים נאחזים ונדבקים בו, וכמו שהזהיר האר"י ז"ל.

בשו"ע (או"ח סי' תקנב ס"ז) כתב שנהגו בסעודה המפסקת בערב תשעה באב לשבת על הקרקע, וכתב בברכי יוסף (סק"ח, הו"ד בשערי תשובה סק"ח) בשם מהר"ש שער אריה, שצריך להפסיק בבגד בינו לקרקע על פי הקבלה, כי אין לישב בקרקע אפילו עם בגדיו, אלא על בגד שאינו מיוחד למלבושיו. וכן כתב בבן איש חי (שנה ראשונה וישלח אות יא) לענין תיקון חצות, שקודם שיושב על הקרקע יפרוש מטפחת או בגד אחר קל על הקרקע, כדי שיעור המושב, שאין לישב על הקרקע ממש. אך כתב בשערי תשובה (שם) שנראה מדברי המהרי"ל שלא חשש לזה. ובכף החיים (ס"ק לט) כתב, שיתכן שאין הקפידא אלא על קרקע עולם ולא על קרקע אבנים, ומהרי"ל היה יושב על קרקע אבנים, אך כתב שבמקום שאפשר נכון להחמיר גם בקרקע אבנים. וכ"כ בשו"ת מחזה אברהם (סי' קכה) שאין להקל גם בקרקע אבנים, שהרי כל המחובר לקרקע כקרקע.

ובספר רוח חיים (סי' תקנד סק"ג) כתב, שבארץ ישראל אין חשש בכל זה, כיון שאין רוח טומאה שורה באדמתה.

ללמוד בתחילת הלילה או להשכים קום

בגמרא אמר שמואל, שינה בעמוד השחר כאסטמא לפרזלא, היינו שהיא מועילה לגוף כמו שכיסוי פלדה מועיל לחזק את הברזל. והביא המהרש"א (ח"א ד"ה שינה) בשם הערוך (ערך אסטמה) בשם רב האי גאון, ששינה של שחרית נעימה מאוד, ולכן כללוה עם הדברים שמוציאים את האדם מן העולם, שלא ירגיל אדם את עצמו בכך, אבל בעמוד השחר מותר לישן, וכמבואר בסוגייתנו.

וכן כתב הרמב"ם (דעות פ"ד ה"ד), היום והלילה כ"ד שעות, די לו לאדם לישן שליש מהן שהוא שמונה שעות, ויהיו בסוף הלילה, כדי שתהיה מתחילת שנתו עד שתעלה השמש שמונה שעות, ונמצא עומד ממיטתו קודם שתעלה השמש. וכתב בפרי חדש (על הרמב"ם שם) שמה שכתב שיהיו בסוף הלילה, מקורו בסוגייתנו שהשינה בסוף הלילה מועלת לגוף. וכן כתב בעבודת המלך.

ומהר"ח פאלאג'י בחיים ומלך (על הרמב"ם שם) כתב שדברי הרמב"ם הם חידוש בעיניו, שמי לנו גדול כהרמב"ם זיע"א, ואיך לא יחשוש לענין קימת חצות וגודל הלימוד באשמורת האחרונה, שעניינו נורא ונשגב מאוד, והזוהר הקדוש מלא וגדוש בחיוב לימוד תורה באשמורת, וכמו שליקט בספריו תוכחת חיים (פר' נח) וכף החיים (סי' ג ס"א), ואף שהאמת שהרמב"ם שהיה רופא מובהק דבריו הם על פי חכמת הרפואה, אך בכמה דברים הביא מהזוהר הקדוש כאשר יראה הרואה.

ולמעשה נחלקו הפוסקים אם יש לישון בחצי הראשון של הלילה ולהשכים קום בחצות וללמוד עד אור הבוקר. במשנה ברורה (סי' א סק"ט) כתב על פי דעת הזוהר הקדוש והמקובלים, שעיקר זמן לימוד התורה בלילה הוא מחצות הלילה ואילך עד אחרי אשמורת הבוקר. וכן כתב בבן איש חי (ש"א וישלח אות ג). ועכ"פ כתב בשו"ע הרב (או"ח מהדו"ת סי' א ס"ג) שיקום קודם האשמורה השלישית. וביעב"ץ (בפירושו לאבות פ"ג מי"ד) כתב, שאין שעה רצויה בכל היום להבין כל נעלם זולתי עת השחר.

אולם יש פוסקים החולקים, וסוברים שמוטב שילמד אדם עד חצות הלילה ואח"כ ילך לישון, וכן נקט בערוגת הבושם (או"ח סי' א), והביא ראיה זו מסוגייתנו שטוב לישן בסוף הלילה, וכן כתב בדרכי חיים ושלום (סי' שלד), וכמו שכתב היעב"ץ בסידורו בית יעקב (סוף סדר הלילה) 'על הרוב זמן שכיבה שלנו אחר חצות הלילה'. ובארצות החיים (סי' א המאיר לארץ ס"ק לג) מבאר, שגם הנוהגים כן וממשיכים בלימודם בתחילת הלילה, ומעט קודם חצות הלילה עושים תיקון חצות, והולכים לישון אח"כ, יש להם את המעלה המבוארת בכתבי האריז"ל על העושים תיקון חצות ונשארים ללמוד אחר חצות. ובשבט הלוי (סו"ת, ח"ו סי' א) כתב, שבישיבות הקדושות יש להרגיל את הבחורים לילך לישון מוקדם ולהשכים קום.

ובבן איש חי (שם אות א) כתב, שאף על פי שכל הלילה הוא זמן השינה, מכל מקום יותר טוב שתהיה השינה בחצי הראשון של הלילה ולא בחצי השני. ויש בזה תועלת הן מצד הגשמיות בבריאות הגוף, והן מצד הרוחניות בתיקון הנפש ותיקון העולמות, ורופא אחד מובהק כתב, משעה שביעית מן הלילה עד הצהרים, ידמה לימי העליה, ומן הצהרים עד

בכל דרכיך דעהו

המנהיג עצמו על פי הרפואה, אם שם על לבו שיהיה כל גופו ואבריו שלמים בלבד ושיהיו לו בנים עושין מלאכתו ועמלין לצורכו אין זו דרך טובה, אלא ישים על לבו שיהא גופו שלם וחזק כדי שתהיה נפשו ישרה לדעת את ה׳, שאי אפשר שיבין וישתכל בחכמות והוא רעב וחולה או אחד מאיבריו כואב, וישים על לבו שיהיה לו בן אולי יהיה חכם וגדול בישראל, נמצא המהלך בדרך זו כל ימיו עובד את ה׳ תמיד, אפילו בשעה שנושא ונותן ואפילו בשעה שבועל, מפני שמחשבתו בכל כדי שימצא צרכיו עד שיהיה גופו שלם לעבוד את ה׳, ואפילו בשעה שהוא ישן אם ישן לדעת כדי שתנוח דעתו עליו וינוח גופו כדי שלא יחלה ולא יוכל לעבוד את ה׳ והוא חולה, נמצאת שינה שלו עבודה למקום ברוך הוא, ועל ענין זה צוו חכמים ואמרו וכל מעשיך יהיו לשם שמים, והוא שאמר שלמה בחכמתו (משלי ג ו) ׳בכל דרכיך דעהו והוא יישר אורחותיך׳[תסו].

עבירה לשמה

אם יצטרך אדם לעבור על דעת קונו לצורך שעה, יכוין לעשות רצון אביו שבשמים, אמרו חכמים ׳בכל דרכיך דעהו׳ ואפילו לדבר עבירה. ואף אם אין באותה עבירה נדנוד מצוה, לא מפני כן ישכח עושהו, אלא יזהר איזה ענין שיהיה לשם שמים בעת ההיא, ואפילו בדרך רחוקה[תסז].

מינוי אפוטרופוס בביתו

לא ימנה אדם אפוטרופוס על ביתו, שלא ינהיג אשתו לדבר עבירה[תסח].

הרחקה משכרות

ינהג להתרחק מן השכרות, שהרחקה זו גורמת לטהרה גדולה ומצילתו מן העריות[תסט].

המרפה עצמו על דברי תורה

אין דברי תורה מתקיימין במי שמרפה עצמו עליהן, ולא באלו שלומדין מתוך עידון ומתוך אכילה ושתיה, אלא במי שממית עצמו עליהן ומצער גופו תמיד ולא יתן שינה לעיניו ולעפעפיו תנומה[תע]. וכן אמר שלמה בחכמתו (משלי כד י) ׳התרפית ביום צרה צר כחכה׳[תעא].

וראה עוד להלן (ע״ב) בענין ממית עצמו על דברי תורה.

מקום עיבור שנה

אין מעברין את השנה אלא בארץ יהודה שהשכינה בתוכה, שנאמר (דברים יב ה) ׳לשכנו תדרשו׳[תעב], ואם עיברוה בגליל מעוברת[תעג].

ואין מחשבים וקובעים חדשים ומעברים שנים אלא בארץ ישראל, שנאמר (ישעיה ב ג) ׳כי מציון תצא תורה ודבר ה׳ מירושלם׳. ואם היה אדם גדול בחכמה ונסמך בארץ ישראל ויצא לחוצה לארץ ולא הניח בארץ ישראל כמותו הרי זה מחשב וקובע חדשים ומעבר שנים בחוצה לארץ, ואם נודע לו שנעשה בארץ ישראל אדם גדול כמותו ואין צריך לומר גדול ממנו הרי זה אסור לקבוע ולעבר בחוצה לארץ, ואם עבר וקבע ועיבר לא עשה כלום[תעד].

נידוי המחשב חדשים בחוץ לארץ

על עשרים וארבעה דברים מנדין את האדם, ואחד מהם הוא המחשב שנים וקובע חדשים בחוצה לארץ[תעה]. ודוקא כשמחשב וקובע כדרך שהיו רגילים לקבוע בארץ ישראל בזמן שהיה בית המקדש קיים, אבל לחשב בתקופות ומזלות כמו שנהגו בזמנינו אין איסור, ואדרבה מצוה היא[תעו].

סג:

חכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר

חכם שאסר, אין חבירו רשאי להתיר משקול הדעת[תעז], אבל אם יש לו קבלה שאין הדין כן, או שטעה בדבר משנה, יוכל להתיר[תעח]. ויש אומרים שאפילו אם יש לו קבלה שאין הדין כן, אין יכול להתיר[תעט].

ואפילו אם טעה בשקול הדעת, יכול לישא וליתן עם המורה עד שיחזור בו[תפ]. ולכן אין איסור לשואל לשאול לשני, ובלבד שיודיע אותו שכבר הורה הראשון לאסור. ואפילו אם התיר הראשון וכבר חלה הוראתו, אין לשני לאסור מכח שקול הדעת[תפא]. וכל זה באותה הוראה עצמה, אבל במעשה אחר, פשיטא שיכול להורות מה שנראה אליו[תפב].

לימוד תורה בחבורה

אף שגם הלומד ביחידי מקיים מצות עשה של תלמוד תורה, מכל מקום מצוה לכתחילה להדר כל מה שיכול ללמוד בחבורה, וכן המנהג בכל קהלות ישראל שקובעים ללמוד בחבורה אחר התפלה בבית הכנסת ואומרים קדיש דרבנן[תפג]. ועל כן כשיש בית המדרש בעיר אין ללמוד יחידי, אפילו בבית הכנסת, אלא בבית המדרש בחבורה, שנאמר (ירמיה נ לו) ׳חרב על הבדים ונואלו׳, חרב על שונאיהם של ישראל שיושבים בד בבד ועוסקים בתורה, ולא עוד אלא שמטפשין שנאמר ׳ונואלו׳, שאין התורה נקנית אלא בחבורה[תפד].

ממית עצמו על דברי תורה

אין דברי תורה מתקיימין במי שמרפה עצמו עליהן, ולא באלו שלומדין מתוך עידון ומתוך אכילה ושתיה, אלא במי שממית עצמו עליהן ומצער גופו תמיד ולא יתן שינה לעיניו ולעפעפיו תנומה[תפה]. אמרו חכמים דרך רמז, ׳זאת התורה אדם

[תסו] **רמב״ם** (דעות פ״ג ה״ג), וכעין זה בשו״ע (או״ח סי׳ רלא ס״א). וכתבו בבני בנימין ועבודת המלך ושערי דעה (על הרמב״ם שם) שכן ביאור דברי בר קפרא בסוגייתנו שזו פרשה קטנה שכל גופי תורה תלויים בה. [תסז] **ברכי** יוסף (או״ח שם סק״ג), וכדברי רבא בסוגייתנו. וכתב בשערי דעה (על הרמב״ם שם), שמה שאמר רבא בסוגייתנו שהוא אפילו לדבר עבירה, מבואר כיוצא בזה במדרש לקח טוב (יתרו פ״כ סי״ד) [אינו מדרש תנאים אלא לאחד הראשונים], וכל מעשיך יהיו לשם שמים, שהרי פנחס הרג את זמרי ונכרת לו ברית עולם, שנאמר (במדבר כה יב) ׳לכן אמור הנני נותן לו את בריתי שלום׳, תמר ישבה בפתח עינים יצא הימנה מלכים ונביאים, רחל לקחה את התרפים יצא ממנה בנימין הצדיק, לפיכך ראוי לו לאדם להתבונן שיעשה כל מעשיו לשם שמים שהוא בוראו שאינו מקפח שכר כל בריה, כל שכן לעבדיו העובדים אותו בכל לבם. והמה ממש דברי רבא. [תסח] **רמב״ם** (איסורי ביאה פכ״ב הט״ו), **שו״ע** (אהע״ז סי׳ כב סט״ו). והביא בחלקת מחוקק (ס״ק יח) מה שאמרו על כך בסוגייתנו, שאלמלא לא מינה פוטיפר ליוסף בתוך ביתו לא בא לאותו מעשה. ולענין מינוי משרתים בתוך ביתו כשאינם אפוטרופסין לכל נכסיו, ראה ברכי יוסף (יו״ד סי׳ רפז סק״ז). [תסט] **רמב״ם** (שם פכ״ב הכ״א), **שו״ע** (שם סי׳ כה ס״א). וציינו בביאור הגר״א (סק״ה) ובקרית מלך (על הרמב״ם שם) לדברי רבי בסוגייתנו, שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין. [תע] **רמב״ם** (תלמוד תורה פ״ג הי״ב), **שו״ע** (יו״ד סי׳ רמו סכ״א). [תעא] **רמב״ם** (שם). וכתבו בעבודת המלך ומעשה רב וציוני מהר״נ (על הרמב״ם שם) שמקורו בדברי רבי טבי בשם רבי יאשיה בסוגייתנו, כל המרפה עצמו מדברי תורה אין בו כח לעמוד ביום צרה, שנאמר ׳התרפית ביום צרה צר כחכה׳. [תעב] מדברי הרמב״ם (קידוש החודש פ״ד הי״ג) משמע שבכל ארץ יהודה יכולים לעבר את השנה. דרך אמונה (שקל הקודש ס״ק פו), וכן דעת הרמ״ה והר״ן והמאירי (סנהדרין יא:), אך דעת רש״י (שם ד״ה שכנו) שרק בירושלים מעברים, וכ״כ המפרש לרמב״ם. [תעג] **רמב״ם** (קידוש החודש פ״ד הי״ג). [תעד] **רמב״ם** (שם פ״א ה״ח). בפרק ד׳ הביא הרמב״ם הפסוק ׳לשכנו תדרשו׳, אותו הביא רש״י בסוגייתנו (ד״ה מעבר שנים), ובפרק א׳ הביא הפסוק ׳כי מציון תצא תורה׳ שהובא בגמרא בסוגייתנו, וראה מה שכתב בזה בדברי ירמיהו (פ״א שם), ובמה שנתבאר בזה בילקוט ביאורים. [תעה] **רמב״ם** (תלמוד תורה פ״ו הי״ד), **שו״ע** (יו״ד סי׳ שלד סמ״ג). וכתב בכסף משנה שמקורו בסוגייתנו שביקשו לנדות את רבי חנינא אחי רבי יהושע על כך. [תעו] **ש״ך** (ס״ק עט). [תעז] **כתב** הש״ך (יו״ד סי׳ רמב ס״ק נג) שבאופן שעדיין לא חלה הוראתו, דהיינו ששניהם בבית המדרש יכול להתיר. עוד כתב (ס״ק מ) שאפילו אם החכם עבר והתיר, אינו מותר. עוד הביא הש״ך (ס״ק נג) מחלוקת ראשונים אם יכול להורות באופן שהוא גדול מהחכם שהורה בחכמה ובמנין. [תעח] **רמ״א** (יו״ד סי׳ רמב סל״א). [תעט] **ש״ך** (ס״ק נה). ועיין שם שהביא ראיות רבות לכך. בפתחי תשובה (ס״ק יח) הביא מתשובות משכנות יעקב (יו״ד סי׳ סא) שהסיק שדברי הרמ״א נכונים, אמנם גם דברי הרמ״א הם רק באופן שאם ישמע החכם הראשון קבלתו ברור שיודה לו, אבל אם גם אחרי שישמע ישאר בדעתו, אין להתיר. [תפ] **רמ״א** (שם). וכתב הש״ך (ס״ק נח), נראה דווקא טעה בשיקול הדעת, היינו שנחלקו שני תנאים או אמוראים או פוסקים, ופסק האוסר כאחד מהם, והעולם נוהג כדעת החולק, אבל אם אינו יכול להתברר שטעה בשיקול הדעת, אף על פי שהוא נושא ונותן עם המורה עד שהוא חוזר, אינו יכול להתיר, משום ששויא אנפשיה חתיכה דאיסורא, וכדלהלן. [תפא] **כלומר** שאסור לשני אפילו להחמיר, וחלה הוראת הראשון לקולא היינו שנעשה מעשה להקל, כגון שאכלו מהמאכל או ערבו אותו בדבר היתר, אבל קבלת ההוראה לבד אינה חשובה שההוראה חלה. ט״ז (ס״ק יח). ובש״ך (ס״ק נט) הביא שיטות ראשונים שחלקו וסברו שסיבת הדבר שאסור לשני להורות אינו משום כבודו של חכם, אלא משום שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא, ולפי זה מותר לשני להחמיר. ובביאור הגר״א (ס״ק עו) כתב, שבסוגייתנו מפורש שמותר לשאול לחכם שני להחמיר, וכוונתו למה שאמרו שבשלמא הוא מטהר והם מטמאים אין איסור בדבר משום שהוא לחומרא, ורק על שטימא רבי חנינא והם טיהרו הקשו שהרי חכם שטמא אין חבירו רשאי לטהר. וכתב הרדב״ז (ח״א סי׳ שסב, הו״ד בפתחי תשובה סק״כ) שאוסרים אפילו בעל כרחו של החכם המתיר, שאין עצה ואין חכמה ואין תבונה נגד ה׳, ואם הרוב אסרו בשיקול הדעת, אפילו לחכם המתיר אסור לסמוך על שיקול דעתו. [תפב] **רמ״א** (שם). וכתב הש״ך (סק״ס) אם החכם הראשון אסר מחמת חומר או גדר וסייג, אינו יכול להתיר אפילו במעשה אחר. ובפתחי תשובה (ס״ק כא) כתב בשם שו״ת שיבת ציון (סי׳ כה) שמה שבמעשה אחר יכול להורות, היינו רק אם נשאל החכם השני עליו אז רשאי לפסוק מה שנראה לו במעשה אחר, אבל להיות קופץ מאליו להתיר מה שאסר חכם אחר לא שמענו. [תפג] **ביאור הלכה** (סי׳ קנה ד״ה ויקבע). ועל ידי זה יש כבוד שמים יותר, וכן אמרו חז״ל בכמה מקומות ׳ברב עם הדרת מלך׳ (משלי יד כח), וכן אמרו בסוגייתנו על הפסוק (דברים כז ט) ׳הסכת ושמע ישראל׳ וגו׳, עשו כתות כתות ועסקו בתורה. [תפד] **שו״ע הרב** (תלמוד תורה פ״ד ס״י). [תפה] **רמב״ם** (תלמוד תורה פ״ג הי״ב), **שו״ע** (יו״ד סי׳ רמו סכ״א). דהיינו שעוסק בפלפול ומשא ומתן של תורה, מה שאין כן באותם שלומדים דברי תורה מתוך עונג ואינם יגעים בה אין התורה מתקיימת אצלם. ט״ז (או״ח סי׳ מז סק״א).

פניני הלכה

הערב, ידמה לימי העמידה, ומן הערב עד סוף שעה ששית מן הלילה ידמה לימי הירידה, על כן הנעור בתחילת הלילה שהוא חצי הראשון, וישן בחצי השני, דומה למי שעוסק בימי הירידה, ונח בימי העליה. והביא מספר רוח חיים (יאזועל, פ״ו נ: ד״ה נודע) שכתב, נודע ע״פ הנסיון שכל האנשים שהאריכו חייהם היו מהמשכימים בבוקר, וכתב בשם החכם וועזלי מחוקק ארץ ענגלאנד, שערך את האזהרה הזאת לחק ולא יעבור להשכים בבוקר, ויזקן עד פ״ח שנה, הוא היה אומר, קדימת השכיבה בערב והשכמת היקיצה בבוקר, מסבבים לאדם בריאות חכמה ועוז. וגם הנשים העוסקות תמיד במלאכה, איזה שעות בלילה, טוב שירגילו עצמן לישון בתחילת הלילה, ויקומו באשמורת למלאכתם, וכן כתוב (משלי לא טו) ׳ותקם בעוד לילה ותתן טרף לביתה׳.

סג:

חיוב הלימוד בחברותא

בגמרא דרש רבי יהודה, מהו שנאמר (דברים כז ט) ׳הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם׳, ׳הסכת׳, עשו כתות כתות ועסקו בתורה, לפי שאין התורה נקנית אלא בחבורה. כדרבי יוסי ברבי חנינא, דאמר רבי יוסי ברבי חנינא, חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים שיושבים בד בבד ועוסקים בתורה, ולא עוד אלא שמטפשים, ולא עוד אלא שחוטאים.

וכתב מהרש״א (ח״א מכות י. ד״ה כל אוהב), שמדרך למוד תורתנו שמתוך עומק העניינים לא יבוא האדם על בוריה של תורה ועל אמתתה רק ע״י פלפול וחידוד עם חברים, מה שאין כן בדתי הנכרים שכל אחד עושה לו דת לעצמו כפי רצונו ודעתו ואין צריך לחברים. וזהו שאמרו בסוגייתנו שאין התורה נקנית אלא בחבורה, ולזה אמר מי שעוסק בתורה בד בבד ביחידות, הנה הוא עוסק בה כנכרי העוסק בה שלמודו ביחידות, ואמרו (סנהדרין נט.) שנכרי העוסק בתורה חייב מיתה בסייף, ולכן זה העוסק בתורה כמדת הנכרים, ביחידות, ראוי לעונש מיתת חרב וסייף. ואמר ולא עוד אלא שמטפשין, כי הטעות מצויה בלימוד יחידי, משא״כ בלימוד של רבים, שאם יטעה אחד מהם יש שני להודיע לו טעותו. ואמר ולא עוד אלא שחוטאין כו׳, שכיון שהטעות מצויה ביחיד, יבוא לחטוא ולהתיר האיסור ולטהר הטמא.

וכתב בבד קודש (מועדים עמ׳ רכט), שלפי זה נמצא שהלימוד בחבורה הוא מעיקר חיוב מצות תלמוד תורה, ומי שלומד שלא בחברותא אינו מקיים מצות תלמוד תורה כהלכתה, כיון שהלימוד בחברותא מועיל לברור האמת, ומצות תלמוד תורה תכליתה הוא בירור האמת, ומי שמוותר על אמצעי לבירור האמת, הרי זה לאות שאינו מקבל על עצמו לעשות כל הנצרך לבירור האמת, ולכן חסר לו בקיום מצות תלמוד תורה, וזהו שאמרו עליו בסוגייתנו שהוא חוטא ונענש וכו׳. ולפי זה כתב, שהיינו דווקא במי שיכול ללמוד בחברותא ואינו עושה כן, שאז הרי הוא לאות שאינו מקבל על עצמו לעשות כל הנצרך לבירור האמת, אך מי שנמצא לבדו ואינו יכול ללמוד בחבורה, ועמל בכל כוחו לבירור האמת, זוכה לסייעתא דשמיא להבין התורה כראוי, וכבר היה כן לעולמים בגדולי תורה שעמלו בתורה לבדם מסיבות שונות, וזכו למעלות התורה.

ובשו״ת בנין שלמה (ח״ב אהע״ז סי׳ יד) האריך לבאר ג׳ העניינים המבוארים בסוגייתנו, שהם כנגד ג׳ חלקי הלימוד שצריכים בהם את התועלת הבאה על ידי לימוד בחברותא, בידיעת הדינים לפי פשוטם, בהבנת טעמי הדינים, ובהוראה למעשה, ובכולם יש תועלת במה שלומדים בחברותא. וכתב שבזמנינו לימוד התורה לפי הפשט נעשה ב״ה בחברותא בקביעות של שיעורים לרבים, ולימוד טעמי התורה אף הוא נעשה בחבורה במה שכל אחד מעיין בספרים הנדפסים ובטעמי ההלכות המבוארים בהם, אך לענין ההוראה למעשה כתב שטוב לעשות קובץ שייצא לאור מעת לעת, ובו כל השאלות המעשיות שנשאלים בהם מורי הוראה, ובו יכתבו מורי הוראה את דעתם, כדי שכשתבוא שאלה למעשה לפני הרב יידע כבר את אשר נתלבן בקובץ זה בחבורה של כמה וכמה רבנים, וכך תהיה הוראתו הוראה שנתבררה ברבים ולא ביחידי.

כי ימות באהל' (במדבר יט יד), אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו באהלי החכמים[תפו].

וראה עוד לעיל (ע"א) בענין המתרפה על דברי תורה.

בקיאות ואחר כך עיון

חייב לשלש את זמן למידתו, שליש בתורה שבכתב, ושליש בתורה שבעל פה, ושליש יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר וידמה דבר לדבר ויבין במדות שהתורה נדרשת בהן עד שידע היאך הוא עיקר המדות והיאך יוציא האסור והמותר וכיוצא בהן מדברים שלמד מפי השמועה, וענין זה הוא הנקרא גמרא[תפז].

כיצד, היה בעל אומנות והיה עוסק במלאכתו שלש שעות ביום ובתורה תשע, אותן התשע קורא בשלש מהן בתורה שבכתב ובשלש בתורה שבעל פה ובשלש אחרות מתבונן בדעתו להבין דבר מדבר. ודברי קבלה בכלל תורה שבכתב הן ופירושן בכלל תורה שבעל פה, והענינים הנקראים פרדס בכלל הגמרא הן.

במה דברים אמורים בתחלת תלמודו של אדם, אבל כשיגדיל בחכמה ולא יהא צריך לא ללמוד תורה שבכתב ולא לעסוק תמיד בתורה שבעל פה, יקרא בעתים מזומנים תורה שבכתב ודברי השמועה כדי שלא ישכח דבר מדברי דיני תורה, ויפנה כל ימיו לגמרא בלבד לפי רוחב שיש בלבו ויישוב דעתו[תפח].

דרך לימוד תורה מרבו

ראה לעיל (סג.).

דבקות בתלמיד חכם

מצות עשה להדבק בחכמים ותלמידיהם כדי ללמוד ממעשיהם, כענין שנאמר (דברים י כ) 'ובו תדבק', וכי אפשר לאדם להדבק בשכינה, אלא כך אמרו חכמים בפירוש מצוה זו הדבק בחכמים ותלמידיהם. לפיכך צריך אדם להשתדל שישא בת תלמיד חכם וישיא בתו לתלמיד חכם ולאכול ולשתות עם תלמידי חכמים ולעשות פרקמטיא לתלמיד חכם ולהתחבר להן בכל מיני חבור, שנאמר (שם יא כב) 'ולדבקה בו', וכן צוו חכמים ואמרו והוי מתאבק בעפר רגליהם ושותה בצמא את דבריהם[תפט].

מהנה תלמיד חכם מנכסיו

מעלה גדולה היא למתפרנס ממעשה ידיו, וכל המשים על לבו לעסוק בתורה ולא לעשות מלאכה להתפרנס מן הצדקה, הרי זה מחלל השם ומבזה התורה. ומכל מקום יש מקילים לחכם ולתלמידיו לקבל הספקות מן הנותנים כדי להחזיק ידי לומדי תורה, שעל ידי זה יכולים לעסוק בתורה בריוח. אך מי שאפשר לו להתפרנס היטב ממעשה ידיו ולעסוק בתורה, מדת חסידות הוא ומתת אלהים היא, אך אין זה מדת כל אדם, שא"א לכל אדם לעסוק בתורה ולהחכים בה ולהתפרנס בעצמו[תצ].

סד.

דוחק את השעה

כל הדוחק את השעה שעה דוחקתו, וכל הנדחה מפני השעה שעה נדחה מפניו[תצא].

סדרי קדימה בתלמידי חכמים

כל הגדול בחכמה קודם את חבירו להתפרנס מן הצדקה במזון וכסות ובפדיון שבויים[תצב]. ולכן הסדרן קודם לפלפלן, דהיינו הבקי קודם לחריף[תצג]. ואם אחד מפולפל ביותר עד שמתוך פלפולו מקשה כל כך עד שאין כח בנשאלים לתרץ, ואחד מפולפל כראוי ושונה משנתו במתון ומעלה אותו על דעת פסק, השני קודם[תצד].

שאלה בכוכבים

במה שאדם יודע שהוא כנגד המזל, לא יעשה ולא יסמוך על הנס, אלא שאין לחקור אחר זה משום 'תמים תהיה' (דברים יח יג)[תצה].

סעודת תלמיד חכם

כל הנהנה מסעודה שתלמיד חכם שרוי בתוכה, כאילו נהנה מזיו השכינה[תצו].

וראה עוד לעיל (סג:) בענין דבקות בתלמיד חכם.

'לך לשלום' לחי

אל יאמר אדם לחבירו 'לך בשלום' אלא 'לך לשלום'[תצז].

'לך בשלום' למת

המלוים את המת אומרים לו 'לך בשלום', שנאמר (בראשית טו טו) 'ואתה תבוא אל אבותיך בשלום'[תצח].

יציאה מבית הכנסת לבית המדרש

אחר שיצא מבית הכנסת ילך לבית המדרש[תצט].

[תפו] **רמב"ם** (שם). [תפז] **רמב"ם** (שם פ"א הי"א), **שו"ע** (שם סי' רמו ס"ד). [תפח] **רמב"ם** (שם פ"א הי"ב), **שו"ע** (שם). והקדמת לימוד הבקיאות לעיון בגמרא ברוחב דעתו ושכלו, מבואר בסוגייתנו, 'הסכת ושמע ישראל' הס ואחר כך כתת, כדרבא דאמר רבא לעולם ילמוד אדם תורה ואחר כך יהגה. [תפט] **רמב"ם** (דעות פ"ו ה"ב). ועל מה שכתב לאכול ולשתות עם תלמיד חכם, ציין בקרית מלך למבואר בסוגייתנו במעלת המארח תלמיד חכם לביתו, וכן ציינו הוא ועבודת המלך ושערי דעה למבואר להלן (סד.) שכל הנהנה מסעודה שתלמיד חכם שרוי בתוכה כאלו נהנה מזיו השכינה. [תצ] **רמ"א** (שם סי' רמו סכ"א). ועל מה שכתב שמקילים לתת הספקות לתלמידי חכמים, ציין בביאור הגר"א (ס"ק סד) לסוגייתנו שדיברו במעלת המהנה תלמיד חכם מנכסיו. [תצא] **מגן אברהם** (סי' קנו סק"ב), והיינו שמשתדל בכל כוחו להצליח מיד ואינו ממתין לשעה הכשרה לכך. רש"י (עירובין יג: ד"ה הדוחק). [תצב] **רמב"ם** (מתנות עניים פ"ח הי"ח), **שו"ע** (שם סי' רנא ס"ט). [תצג] **ביאור הגר"א** (שם ס"ק יח) מהירושלמי (הוריות פ"ג ה"ה). וכתב בדרך אמונה (ציון ההלכה ס"ק סכה) שכן מבואר גם בסוגייתנו שסיני ועוקר הרים סיני עדיף. [תצד] **דרך אמונה** (שם ס"ק קכב) על פי פירוש המאירי (הוריות יד. ד"ה הרי) בשאלת סיני ועוקר הרים. אך כתב בציון ההלכה (ס"ק סמ) שאפשר שקדימתו של השני היא רק לענין למנותו ראש ישיבה, שזהו נידון סוגייתנו, ולא לפרנסת עניים ופדיון שבויים. [תצה] **רמ"א** (שם סי' קעט ס"ב). וכן מבואר בסוגייתנו שמטעם זה לא קיבל רב יוסף את ראשות הישיבה לפני רבה. אך ראה ברמב"ם (עבודה זרה פי"א ה"ח-ט). [תצו] **מגן אברהם** (סי' קנו סק"ב). [תצז] **מגן אברהם** (סי' קי סק"ט), משנה ברורה (ס"ק יז). בדרכי משה (יו"ד סי' תג אות א) הביא סוגייתנו שאין לומר לחי 'לך בשלום', והביא מה שכתב נמוקי יוסף (מו"ק יח: ד"ה הנפטר), כי יש בני אדם שמנחשין ומשימין דבר בלבם וכנגדם דברו חכמים, אבל למי שאינו מקפיד אין הדבר מזיק כלום. [תצח] **רמב"ם** (אבל פ"ד ה"ד), מגן אברהם ומשנה ברורה (שם). וציין בכסף משנה מקורו מסוגייתנו. [תצט] **שו"ע** (או"ח סי' קנה ס"א). שהיוצא מבית הכנסת ונכנס לבית המדרש ועוסק בתורה זוכה ומקבל פני השכינה, וכמבואר בסוגייתנו. משנה ברורה (סק"א). ובזמנם היה הבית הכנסת מיוחד לתפלה ובית המדרש מיוחד לתורה לחוד, והיה דרכם להתפלל בבית הכנסת, ואף בזמנינו שמתפללים בבתי מדרשות מכל מקום שייך ג"כ דבר זה, שאחר התפילה ילך להתחבר עם האנשים העוסקים בתורה במשניות וכדומה.

פניני הלכה

אופנים שמוטב ללמוד לבד

כתב היעב"ץ (בהקדמת הסידור, סולם בית אל מוזק ג אות ו) לענין תלמידי חכמים שאינם רוצים לעלות לארץ ישראל כיון שטוענים שבחו"ל יש להם חברותא ללמוד עמו, ובארץ ישראל יצטרכו ללמוד לבדם, שדברי סוגייתנו שהלומד לבדו אינו מגיע לבירור האמת לא נאמרו אלא בחוץ לארץ, אבל בארץ ישראל יכולים גם ללמוד לבד ולהגיע לבירור האמת, כיון שאוירה של ארץ ישראל מחכים (ב"ב קנח:).

ובספר חסידים (סי' תתקמ) כתב, שיש אדם מצליח בלימודו כשהוא עוסק לבדו יותר ממה שהיה מצליח אם היה לו חבר, ועליו נאמר (משלי ה יז) 'יהיו לך לבדך', ויש מי שמצליח יותר כשלומד עם רב וחברותא, אלא שהרב גאה ולא יודה על האמת, או שהרב כעסן ויש לחשוש שמא יענישו, או שהרב מבייש ומצער את התלמיד כשהוא אינו יודע להשיב, או שהרב אינו הגון, וכן חבר או רב שצריך לרדותו או לנדותו או לעשות לו בושות, בכל אלו האופנים מוטב שילמוד לבדו פן יחניף לרבו או לחבירו, ועל כולם אמרו (שם כג א) 'בין תבין את אשר לפניך'.

והפרי מגדים (בהקדמה לספר נטריקן) כתב, שכיון שהלימוד צריך צלילות הדעת, ובבית מדרש שיש בו ציבור גדול ורעש אי אפשר לעיין כראוי, לכן אמרו (לעיל ח.) שאין לו לקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה, והיינו שילמד כל אחד לבדו בד' אמות נפרדות בחדר מיוחד וילמד מה שלבו חפץ.

קיום דברי תורה על ידי שמצער עצמו עליהם

בגמרא אמר ריש לקיש, מנין שאין דברי תורה מתקיימים אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר (במדבר יט ג) 'זאת התורה אדם כי ימות באהל', אין דברי תורה מתקיימים אלא במי שממית עצמו עליה. וביאר הט"ז (או"ח סי' מז סק"א) ענין מה שממית עצמו עליה, דהיינו שעוסק בפלפול ומשא ומתן של תורה, כמו שפירשו הפסוק (ויקרא כו ג) 'אם בחוקתי תלכו', שתהיו עמלים בתורה, ואותם שלומדים דברי תורה מתוך עונג ואינם יגעים בה אין התורה מתקיימת אצלם. ובשו"ע הרב (תלמוד תורה פ"ד ס"ט) [ושורש הדברים ברמב"ם (תלמוד תורה פ"ג הי"ג)] כתב, אין דברי תורה מתקיימים במי שמרפה עצמו עליהם, ולא באלו שלומדים מתוך עידון ומתוך אכילה ושתיה, אלא במי שממית עצמו עליהם ומצער גופו תמיד, ולא יתן שינה לעיניו ולעפעפיו תנומה, אמרו חכמים דרך רמז, 'זאת התורה אדם כי ימות באהל', אין התורה מתקיימת שלא תשכח אלא במי שממית עצמו באהלי החכמים, וכן אמר שלמה בחכמתו (קהלת ב ט) 'אף חכמתי עמדה לי', חכמה שלמדתי באף היא עמדה ונתקיימה לי, ועוד אמר (משלי ל לג) 'כי מיץ חלב יוציא חמאה', במי אתה מוצא חמאה של תורה במי שמקיא עליה חלב שמצץ משדי אמו [וכמו שאמרו בסוגייתנו].

וכתב בשו"ת משנה הלכות (ח"ז סי' קנד) שדייק ריש לקיש ואמר 'שאינם מתקיימים', לומר שאף אם לפי שעה אפשר שילמד ויידע גם על ידי תענוג, אבל לא יתכן שיתקיימו הדברים בידו אם יעסוק בהם בדרך תענוג ומנוחה וקריאה כשאר חכמות.

והביא בשם הלקט יושר (יו"ד עמ' לט) שכתב, שבין תלמידיו של התרומת הדשן היו בחורים עשירים ומפונקים, שעשו לעצמם שולחנות שכשהיו יושבים במקומם היו יכולים לסבבם ולהפכם לאיזה צד שירצו, ועל השולחנות הללו היו מונחים הרבה ספרים, ויכלו לסבב השולחנות ולהביא הספרים אליהם בלא טורח, ואמר התרומת הדשן שלא טוב עשו, כיון שכאשר הלומד מבקש אחר הספר ובא לו בטורח גדול הוא זוכר על ידי כך מה שרוצה ללמוד, ואין התורה מתקיימת באלו הלומדים מתוך עידון. ומבואר שאפילו עידון כזה לצורך הכנסת הספרים בנקל, הדומה למה שעושים היום שהכסא מסתובב והשולחן או הספרים מסתובבים, אין נכון לעשותו, והלימוד מתוך התאמצות מועיל לזכרון.

ומכל מקום הביא בספר בתורתו יהגה (ח"א פ"ז עמ' קיח) בשם בעל הדרך אמונה, שאף על פי שאין נכון לחפש אחר נוחיות בלימוד התורה, מכל מקום גם אין לחפש אחר קשיים, אפילו אם נראה לו לפי דעתו שקשיים אלו לא יפריעו למהלך לימודו הרגיל, וראה במה שהובא בזה לעיל (סג:) לענין שינה על הארץ.

סד.

לסמוך על רופא חריף או על רופא בעל ידיעות

בספר מאיר עיני הגולה (הוספות ומילואים לח"א אות יד, מד.) כתב, שבעת שהיה בנו של החידושי הרי"ם הרה"צ ר' אברהם מרדכי זצ"ל חולה מאוד, היו ב' גדולי הרופאים בווארשא מחולקים בדעותיהם, זה אומר כך וזה אומר כך, ודבריהם היו מהיפוך אל ההיפוך, והושיב החידושי הרי"ם בית דין ושאל השאלה מה לעשות, והם חקרו ומצאו שאחד הוא זקן ורגיל והשני הוא יניק וחריף, ודנו על פי המבואר בסוגייתנו שבשעה שהיו צריכים למנות את רבה או את רב יוסף לראש ישיבה, שלחו לארץ ישראל מי עדיף, סיני דהיינו בקי, או עוקר הרים שהוא חריף, והשיבו שהכל צריכים לבעל החיטים, והיינו שיש מעלה למי שקיבץ בידו שמועות רבות והוא בקי. ועל פי זה פסקו הבית דין לעשות כדברי הרופא הבקי ולא כדברי החריף, ועשה כפסק הבית דין ונתרפא.

ובחשוקי חמד (בסוגייתנו) הביא שהציע דברים אלו לפני בעל הקובץ תשובות, והעיר על זה, שהנידון בסוגייתנו היה את מי למנות ראש ישיבה, ובזה הכריעו שהבקי עדיף כי בני הישיבה יצטרכו לו ביותר לפי שקיבץ שמועות רבות ויאיר את עיני תלמידיו בכל נושא שהם זקוקים לו, אבל כשדנים להבין את טיב המחלה בזה לא שמענו, ומסתבר יותר שבעל השכל החריף יעמוד יותר על האמת בבירור הסתום.

וכתב עוד (סוכה כ.), שיתכן שגם קהילה המחפשת מורה הוראה ונסתפקו באיזה מורה הוראה לבחור, אם בזה שבקי בש"ס או במי שבקי רק בשלושת הסדרים מועד נשים נזיקין אך עולה קצת על הראשון בחריפותו, יתכן שמורה הוראה דומה יותר לרופא ואינו כראש ישיבה, כי ראשית דבר צריך לעמוד ולהבין את שורש השאלה שעומדת לפניו, ולאיזה חלק מחלקי התורה יש לדמותה, ולא ידמה דבר לדבר בלי טעם, ואם כן החריף עדיף מהבקי. ומסיק שהכל לפי הענין.

תמצית הדף

תמצית הסוגיות,
ערוכים בשפה קלה ובהירה
לסיכום ולשינון דפי הש"ס

פרק ראשון - מאימתי

דף ב

מתני': מאימתי קורין את שמע בערבית[א]**, משעה שהכהנים** [שנטמאו וטבלו והע[illegible]ן] **נכנסים לאכול בתרומתם** [-צאת הכוכבים[ב]], **וזמנה, לרבי אליעזר, עד סוף האשמורה הראשונה** [-שליש הלילה[ג]]. **לחכמים עד חצות. לרבן גמליאל עד שיעלה עמוד השחר.** ומעשה שבאו בניו של ר"ג מבית המשתה אחר חצות ולא קראו ק"ש, ואמר להם, אם לא עלה עמוד השחר חייבים אתם לקרוא אף לדברי **חכמים**[ד]. ולא זו בלבד, אלא כל מה שאמרו **חכמים** עד חצות מצוותן עד שיעלה עמוד השחר. הקטר חלבים ואיברים מצוותן עד שיעלה עמוד השחר, וכל הקדשים הנאכלים ליום אחד, מצוותן עד שיעלה עמוד השחר, ולמה אמרו **חכמים** בק"ש ובאכילת קדשים עד חצות, כדי להרחיק את האדם מן העבירה[ה].

גמ': הטעם שהתנא שנה בתחילה זמן ק"ש של ערבית קודם זמן ק"ש של שחרית[ו]**, א.** מפני שק"ש של ערבית מוזכרת תחילה בפסוק, דכתיב **'בשכבך** ובקומך'. **ב.** למד מבריאת העולם דכתיב 'ויהי **ערב** ויהי בוקר יום אחד'. והטעם שלהלן מפרש שחרית קודם[ז], דתנן **בשחר** מברך שתים לפניה ואחת לאחריה, ובערב מברך שתים לפניה ושתים לאחריה[ח], מפני שאחר ששנה זמן ק"ש של ערבית, שנה זמנה בשחרית והמשיך לפרש דיני ברכותיה, ואח"כ חזר לפרש דין ברכות ק"ש של ערבית.

מה ששנינו במתני' שזמן ק"ש של ערבית הוא משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן הוא זמן צאת הכוכבים, ובא התנא ללמדנו בדרך אגב שהכהנים רשאים לאכול תרומה מיד לאחר טבילה והערב שמש אף שעדיין לא הביאו קרבן לכפרתם[ט], וכדתניא 'ובא השמש וטהר', ביאת שמשו מעכבתו מלאכול בתרומה, ואין כפרתו מעכבתו מלאכול בתרומה. **הטעם** שמפרשינן ש'ובא השמש', היינו שקיעתה, ו'וטהר' היינו שנטהר [השמש] מן העולם לגמרי, ולא מפרשינן ש'ובא השמש', היינו ביאת אורו ביום השמיני, ו'וטהר' היינו שיטהר האיש עצמו בהבאת קרבנותיו[י], **א.** רבה בר רב שילא אמר, מפני שלא כתוב 'ויטהר', אלא 'וטהר'[יא], דהיינו שהיום נטהר ועבר מן העולם, וכפי שדרך אנשים לומר 'השמש שקעה והיום נטהר'. **ב.** במערבא פשטו מדתניא 'משעה שהכהנים זכאים לאכול בתרומתן, **סימן לדבר צאת הכוכבים'**.

שנינו במתני' שלוש שיטות לסוף זמן ק"ש של ערבית, א. לרבי אליעזר עד סוף האשמורה הראשונה. **ב.** לחכמים עד חצות. **ג.** לרבן גמליאל עד שיעלה עמוד השחר. ובברייתא שנינו עוד, **ד.** זמנה עד שעה שמסיים העני את סעודתו, דדרשינן 'בשכבך', תחילת זמן שכיבה[יב]. [ה. לרשב"י משום ר"ע עד הנץ החמה (כמבואר להלן ח:)].

שנינו במתני' שתחילת זמן ק"ש הוא משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן.

הגמרא מביאה ברייתות המביאות שש שיטות לתחילת זמן ק"ש.

א. לרבי יהושע לחכמים ולחד תנא אליבא דרבי אליעזר, משעה שהכהנים **נכנסים** לאכול בתרומתן, דהיינו צאת הכוכבים. וסימן לדבר מדכתיב 'ואנחנו עושים במלאכה וחציים מחזיקים ברמחים מעלות השחר ועד צאת הכוכבים'[יג]. ואין לומר שהיום מתחיל מהנץ החמה ומסתיים בשקיעת החמה והם הקדימו והחשיכו, שהרי כתוב אח"כ 'והיו לנו הלילה משמר **והיום** מלאכה'.

ב. לרבי חנינא, משעה שהעני נכנס לאכול פיתו במלח[יד] [**להו"א** הוא זמן צאת הכוכבים, **ולמסקנא** זמן זה מאוחר מעט מצאת הכוכבים[טו]].

ג. לרבי מאיר לחד תנא, משעה שבני אדם נכנסים לאכול פיתם בערבי שבתות [שממהרים לסעודה לפי שהכל מוכן[טז]].

ד. לרבי מאיר לאידך תנא, משעה שהכהנים טובלים לאכול בתרומתן[יז] [והקשה לו רבי יהודה, והרי כהנים טובלים מבעוד יום, דהיינו קודם שקיעת החמה שהוא מהלך יותר מחצי מיל לפני צאת הכוכבים, ואין זה זמן

(א) **בגמ'** (להלן ג.) מצינו ב' לישנות אם הרישא היא דברי ר"א או לא, ומ"מ לא מצינו שחולקים עליו בזה. (ב) **כדאמרינן** בגמ'. **הטעם שאנו מתפללים ערבית וקוראין ק"ש מבעוד יום** [אף שזמן ק"ש הוא מצאת הכוכבים], כדי לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה כמו שאמרו בירושלמי, ולפיכך חובה לקרותה שוב משתחשך, ובקריאת פרשה ראשונה שאדם קורא על מיטתו, יוצא. **רש"י** (ד"ה עד). [**וקשה, א.** שאם כן צריך לקרוא על מיטתו שלוש פרשיות, ולא רק פרשה ראשונה. **ב.** מדוע צריך לברך בערבית שנים לפניה ושנים לאחריה. **ג.** הרי ק"ש על המיטה אינו אלא מפני המזיקים, וכדאמרינן להלן (ה.) שלכן ת"ח אינו צריך לקרותה, ומדוע אינו צריך, והרי בכך יוצא ידי מצוות ק"ש. **ד.** שא"כ פסקינן כריב"ל שתפילות באמצע תיקנום דהיינו בין שתי ק"ש, והרי קיי"ל כרבי יוחנן שקורין ק"ש בערבית לפני התפילה]. **ונראה שיוצאים בק"ש שקורין בבהכ"נ, א. ר"ת** פירש, משום דקיי"ל כרבי יהודה דס"ל (להלן כו.) שזמן תפילת מנחה עד פלג המנחה, ואח"כ מתחיל זמן ערבית **וק"ש** [וקשה, שא"כ היאך אנו מתפללים תפילת מנחה עד הערב, ואין לומר משום שלא נאמרה הלכה לא כרבי יהודה ולא כרבנן, ודעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד, שהיאך עושים שתי קולות הסותרות זו את זו]. **ב. ר"י** פירש, משום דקיי"ל כהני תנאי דלהלן שזמן ק"ש הוא משעה שקידש היום או משעה שבנ"א נכנסים להסב לסעודה בער"ש שהוא מבעוד יום. והא דאיתא בירושלמי שק"ש הוא כדי לעמוד בתפילה מתוך ד"ת, קאי על כך שהיו רגילים לקרוא ק"ש קודם תפילתם, כמו שאנו אומרים 'אשרי'. **תוס'** (ד"ה מאימתי). (ג) **דכתיב** 'בשכבך', ודרשו שזמן ק"ש הוא בזמן התחלת שכיבה שבני אדם הולכים לשכב, והוא מצאת הכוכבים עד שליש הלילה, ולכן הקורא ק"ש קודם זמן זה, לא יצא ידי חובתו. רש"י (ד"ה עד, ולהלן ג. ד"ה אף). (ד) **אמנם** רבן גמליאל עצמו סובר שאפשר לקרוא לכתחילה עד עלות השחר. רש"י (להלן ג. ד"ה לאו). (ה) **ולכן** אסרו לאכול קדשים לאחר חצות, בכדי שלא יבוא לאוכלם לאחר עמוד השחר ויתחייב כרת. וכן בק"ש תיקנו לקרוא [לכתחילה] עד חצות, כדי לזרז את האדם שלא יאמר יש לי עוד שהות ובתוך כך יעלה עמוד השחר ויעבור הזמן. אמנם הקטר חלבים ואברים מותר לכתחילה עד עלות השחר, ולא הביאה המשנה דין זה אלא לומר שכל דבר הנוהג בלילה מצוותו כל הלילה. וכן שנינו במגילה (כ:) 'כל הלילה כשר לקצירת העומר ולהקטר חלבים ואברים'. **רש"י** (ד"ה כדי). אמנם **תוס'** (פסחים קכ: ד"ה אמר) ס"ל שאף הקטר חלבים ואברים זמנם מדרבנן עד חצות, וכפשטות לשון המשנה שמנתה דין זה עם שאר הדברים. (ו) **והרי** בתמיד נכתב של בוקר תחילה. תוס' (ד"ה ליתני). (ז) **לתירוץ** הראשון שהקדים התנא ערבית לשחרית כשם שכתבה התורה 'בשכבך ובקומך', אין להקשות מברכות ק"ש, כיון שרק בק"ש הקפיד הכתוב. ורק לתירוץ השני שלמדו מברייתו של עולם, ויש להקדים בכל דבר ערבית לשחרית, מקשינן שא"כ מדוע לא הקדים התנא דיני ברכות ערבית לשחרית. תוס' (ד"ה אי הכי). (ח) **שבע** ברכות ק"ש [בצירוף שחרית וערבית], הם כנגד 'שבע ביום הללתיך'. ולא מנה התנא ברכת 'יראו עינינו', מפני שברכה זו תקנו רק כדי להמתין לחבריהם בבית הכנסת. ודווקא בבתי כנסיות שלהם שהיו בשדה ויש שם חשש מזיקים צריך להמתין, אבל בבתי כנסיות שלנו, אין צריכים להמתין לחבריהם אלא בלילה. תוס' (ד"ה מברך). (ט) **ואף** שדין זה כבר נשנה בכמה מקומות (פי"ד מ"ג, יבמות עד:), רגילות המשנה להשמיע בקצרה אף מה שמפורש כבר. תוס' (ד"ה והא). (י) **רש"י** (ד"ה דילמא). אמנם **תוס'** (ד"ה דילמא), הקשו עליו, שאם ביאת אורו היינו זריחת השמש ביום השמיני, היה צריך לכתוב 'וזרח השמש' או 'ויצא השמש'. ועוד, מדוע להלן פשטו מדאיתא בברייתא 'סימן לדבר צאת הכוכבים', ולא מדתנן בנגעים (שם) 'העריב שמשו אוכל בתרומה', ולכן נחלקו ופירשו שלא היה ספק בכך שהכהנים אוכלים בתרומתן בערב ואין הבאת הקרבנות מעכבת, אלא שהספק הוא אם נטהרים בצאת הכוכבים, דלשון 'ובא השמש' היינו ביאת שמש ממש, ו'וטהר' היינו טהר יומא, דהיינו צאת הכוכבים, או שהכהנים אוכלים תרומתן מיד בשקיעת החמה, ו'ובא השמש' היינו תחילתה של שקיעת החמה [והוא תחילת הכנסתה ברקיע שיש עדיין שהות ביום חמש מילין עד צאת הכוכבים], ו'וטהר' היינו טהר גברא. ולכן פשטו דווקא ממה ששנינו בברייתא שזמנה הוא צאת הכוכבים ולא מהמשנה בנגעים, משום שהעריב שמשו משמע אף שקיעת החמה. תוס' (ד"ה דילמא). (יא) **ואע"ג** שבכמה מקומות כתיב 'וטהר', יש לחלק ששם לא יבואו לטעות, אבל כאן שיבואו לטעות היה לו לכתוב 'ויטהר'. תוס' (ד"ה א"כ). (יב) **רש"י** (ד"ה סיפא). וביאר עוד (להלן ג. ד"ה לאו, ט. ד"ה רבנן), **שאף רבי אליעזר** דרש ש'בשכבך' הוא זמן תחילת שכיבה, אלא שסובר שהוא בזמן שדרך בני אדם להתעסק לילך ולשכב זה קודם וזה מאוחר, והוא עד סוף האשמורה הראשונה. ורבנן סוברים שהוא כל זמן שכיבה דהיינו כל הלילה, אלא שעשו סייג לדבר ואמרו עד חצות, ור"ג אינו סובר סייג זה, ולכך אמר שזמנה כל הלילה. (יג) **ואין** זו ראיה גמורה, ששם לא מיירי לענין ק"ש. תוס' (ד"ה אע"פ). (יד) **קשה,** עני עצמו מתי יתפלל ויקרא את שמע, הרי זמן ק"ש הוא זמן סעודתו, ואסור לסעוד קודם שיקרא את שמע. וי"ל שהזמן הוא מעט קודם שמתחיל לאכול, ועד שמכינים לו את הסעודה קורא ק"ש ומתפלל. תוס' (ד"ה משעה). (טו) **בתחילה** הסתפקה הגמ' אם הזמן שהכהנים טובלים הוא קודם לזמן שעני נכנס לאכול, או שהזמן שעני אוכל סעודתו הוא קודם לזמן דכהן. ומסקינן שהזמן של העני מאוחר יותר מכהן, שאם הוא מוקדם יותר, א"כ רבי חנינא סובר כרבי אליעזר שזמנה משעה שקידש היום בערבי שבתות. וכתבו **תוס'** (ד"ה ואי), שאין לומר שהזמן של עני קודם לקידוש היום, או שקידוש היום קודם לזמן של עני, שלא מסתבר לחלק כל כך בשיעורי זמן שכיבה. (טז) **למאירי** (ד"ה ונמצא) הוא למסקנא בזמן אכילת עני בשאר ימות החול. **למהרש"א** בשיטת רש"י הוא לפני זמן אכילת עני [שלדבריו זמן אכילת עני מאוחר משל כולם]. אמנם **תוס'** (לעיל ד"ה מאימתי) ס"ל שהוא מבעוד יום. (יז) **ואין** לומר שזמן זה הוא אותו זמן שבני אדם נכנסין להסב בער"ש, ולא הוו תרי תנאי אליבא דרבי מאיר, משום שא"כ רבי מאיר היינו רבי אחאי לפירוש השני ברש"י, שפירש שהזמן שרוב בני אדם נכנסים להסב היינו בערב שבת. ועוד, שלא מסתבר לומר שבני אדם ממהרים כל כך לאכול בערבי שבתות כאותו זמן שהכהנים טובלים שהוא מבעוד יום קודם הערב שמש. תוס' (ד"ה קשיא דר"מ).

שכיבה[יח]. והשיבו ר"מ שסובר כרבי יוסי שזמן בין השמשות הוא כהרף עין לפני צאת הכוכבים, וקודם זמן זה הכהנים טובלים, וכיון שהוא סמוך לחשיכה, נקרא זמן שכיבה].

ה. לרבי אליעזר בברייתא, משעה שקידש היום בערבי שבתות [דהיינו תחילת זמן בין השמשות[יט]].

ו. לרב אחא וי"א רב אחאי, משעה שרוב בני אדם נכנסים להסב [בימות החול[כ]].

דף ג

שנינו במתני' שלרבי **אליעזר** סוף זמן ק"ש הוא עד סוף האשמורה הראשונה, והיינו שר"א סובר שהלילה מחולק לשלוש משמרות[כא]. והטעם שנקט לשון אשמורה, ולא נקט עד ארבע שעות, הוא מפני שזמן **חילופי** המשמרות ברקיע ניכר לכל אדם, וכדתניא רבי **אליעזר** אומר שלוש משמרות הוא הלילה, ועל כל משמר ומשמר יושב הקב"ה ושואג כארי, שנאמר 'ה' ממרום **ישאג** וממעון קדשו יתן קולו **שאוג ישאג** על נוהו'[כב]. וסימן לדבר להכיר המשמרות בארץ, במשמרה **ראשונה** חמור נוער, **שניה** כלבים צועקים, **שלישית** תינוק יונק משדי אמו ואשה מספרת עם בעלה[כג]. ונאמרו בגמ' שתי לשונות אימתי נאמרו סימנים אלו [שאם בתחילת המשמרות, א"צ סימן לתחילת המשמרת הראשונה, שהרי היא מיד בצאת הכוכבים, ואם הוא בסוף המשמרות, א"צ סימן לסוף האשמורה האחרונה, שהרי היא בתחילת היום], **א.** סוף משמרה ראשונה, ותחילת משמרה אחרונה, ואמצע משמרת האמצעית. **ב.** הסימנים ניתנו בסוף המשמרות[כד], והנפק"מ במשמרת אחרונה לאדם הישן בבית חשוך ואינו יודע אימתי זמן ק"ש, ובשעה שאשה מספרת עם בעלה, ותינוק יונק משדי אמו, יקום ויקרא[כה].

אמר **רב יצחק בר שמואל** בשם רב, שלוש משמרות יש בלילה, ועל כל משמר ומשמר יושב הקב"ה ושואג כארי, ואומר 'אוי לבנים שבעונותיהם החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים לבין אומות העולם'.

תניא אמר **רבי יוסי**, פעם אחת הייתי מהלך בדרך, ונכנסתי להתפלל בחורבה אחת מחורבות ירושלים, בא אליהו הנביא זכור לטוב והמתין לי ליד פתח החורבה עד שסיימתי תפילתי. לאחר שסיימתי, אמר לי 'שלום עליך רבי', ואמרתי לו 'שלום עליך רבי ומורי'. ואמר לי מפני מה נכנסת להתפלל בחורבה, והשבתי לו משום שמתיירא הייתי שמא יפסיקו אותי עוברי דרכים. אמר לי, היה לך להתפלל בדרך תפלה קצרה [-הבינגו[כו]]. באותה שעה למדתי ממנו שלשה דברים, **א.** שאין נכנסין לחורבה. **ב.** שמתפללים בדרך. **ג.** שהמתפלל בדרך מתפלל תפילה קצרה. עוד אמר לי אליהו, איזה קול שמעת בחורבה. אמרתי לו, שמעתי בת קול שמנהמת כיונה ואומרת 'אוי לבנים שבעונותיהם החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים לבין האומות', ואמר לי חייך וחיי ראשך[כז], לא בשעה זו בלבד אומרת כך, אלא בכל יום ויום שלש פעמים אומרת כך. ולא זו בלבד, אלא בשעה שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין 'יהא שמיה הגדול מבורך'[כח], הקב"ה מנענע ראשו ואומר אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו [-בביהמ"ק] כך, מה לו לאב שהגלה את בניו, ואוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם[כט].

תנו רבנן, מפני שלושה דברים אין נכנסים לחורבה, **א.** מפני החשד [שלא יאמרו זונה מוכנת לו שם]. **ב.** מפני המפולת. **ג.** מפני המזיקים. וצריך כל השלושה טעמים, **מפני החשד**, בחורבה חדשה [שאין חשש מפולת][ל], ובשני אנשים פרוצים [שאין חשש מזיקים]. **מפני המפולת**, בשני אנשים כשרים [שאין חשד ואין מזיקים]. **מפני המזיקים**, **א.** בחורבה חדשה [שאין חשש מפולת] ובשני אנשים כשרים [שאין חשד], ומיירי במקום שהמזיקים מצויים תמיד, ולכן חיישינן אפילו בשנים[לא]. **ב.** באדם אחד, ובחורבה חדשה [שאין חשש מפולת] שבשדה [שאין חשד לפי שאין אשה מצויה שם].

תנו רבנן, **לרבי הלילה מחולק לארבע משמרות של שלוש שעות כל אחת. לרבי נתן לשלוש משמרות של ארבע שעות כל אחת. המקור לרבי נתן**, שנאמר 'ויבוא גדעון ומאה איש אשר איתו בקצה המחנה ראש האשמורת **התיכונה**', ומבואר בברייתא ש'תיכונה' זו אמצעית בין ראשונה לאחרונה. **ורבי** מפרש שהכוונה לאחת מן התיכונה שבתיכונות, דהיינו אחת מן המשמרות האמצעיות. **המקור לרבי**, אמר רבי זריקא בשם רבי אמי בשם **רבי יהושע בן לוי**, פסוק אחד אומר '**חצות** לילה אקום להודות לך על משפטי צדקך', ופסוק שני אומר 'קדמו עיני **אשמורות**' [-דהיינו שקם לפני שתי משמרות], ומוכח שהלילה מחולק לארבע משמרות, וכשקם בחצות נותרו עוד שתי משמרות. **ורבי נתן** סובר, **א.** **כרבי יהושע** שאמר שזמן ק"ש הוא עד שלוש שעות שכן דרך מלכים לעמוד, וא"כ שש שעות מחצות הלילה ועוד שנים של היום הם שמונה שעות, שזהו זמן שתי משמרות. **ב.** **רב אשי** אמר, שאף משמרת וחצי קרויות שתי משמרות.

אמר רבי זריקא בשם רבי אמי בשם **רבי יהושע בן לוי**, אין אומרים בפני המת אלא דבריו של מת. **לל"ק** אמר **רבי אבא בר כהנא**, שאין זה אלא בדברי תורה, שלפי שהכל חייבים לדבר בהם והוא דומם נחשב 'לועג לרש', אבל בדברים אחרים שאין זה גנאי למת בכך שהוא מחריש מותר[לב]. **לל"ב** אסור לדבר אפילו בדברי תורה, **וכ"ש בדברים אחרים**[לג].

כתיב 'חצות לילה אקום להודות לך', והיינו שדוד היה קם בחצות. **ומאידך** כתיב 'קידמתי בנשף [-בתחילת הלילה] ואשועה', הרי שהיה קם בתחילת הלילה. **א.** רב אושעיא בשם רבי אחא **תירץ**, שכך אמר דוד, מעולם לא עבר עלי חצות לילה בשינה [לפי שהיה קם קודם חצות[לד]]. **ב.** רבי זירא **תירץ**, שעד חצות הלילה היה עוסק בתורה כשהוא מתנמנם כסוס [שאינו נרדם מעולם, אלא מתנמנם וניעור תמיד], ומחצות ואילך היה

(יח) **אבל** לרבי יהודה עצמו שסובר שזמן ק"ש הוא מפלג המנחה [כמבואר בתוס' לעיל ב. (ד"ה מאימתי)] לא קשיא, משום שאינו דורש כלל 'בשכבך' שצריך זמן שכיבה. תוס' (ד"ה אמר). (יט) **ואין** לומר שזמן זה הוא אותו זמן שכהנים נכנסין לאכול בתרומתן, שא"כ רבי אליעזר היינו רבי יהושע. תוס' (ד"ה קשיא דר"א). (כ) **רש"י** (ד"ה נכנסין). ופירש פירוש נוסף, שהוא הזמן שבני אדם אוכלים בערבי שבתות, וא"כ הוי כשיטת רבי מאיר לחד תנא. **למאירי** (שם) זמנים אלו הם מעט לאחר זמן אכילת עני [והזמן שבני אדם מסבין בימות החול, הוא אחר הזמן שמסבין בשבתות, והוא הזמן המאוחר שבכולם]. **למהרש"א** הזמן שעני נכנס לאכול פיתו במלח הוא הזמן המאוחר מכולם, וזמנים אלו קודמים לכהן ולעני. (כא) **היינו** משמרות עבודת המלאכים ושיר שלהם. ולהלן (ע"ב) נחלקו תנאים אם הלילה נחלק לשלוש משמרות או לארבע. רש"י ד"ה (אי קסבר). (כב) **שממה** שהזכיר הפסוק שלוש פעמים לשון 'שאגה', מוכח שהלילה נחלק לשלוש משמרות. רש"י (ד"ה ישאג). (כג) **שכבר** הגיע זמן קרוב ליום, ובני אדם מתעוררים משנתם, והשוכבים יחד מספרים זה עם זה. רש"י (ד"ה ואשה). (כד) **ונפק"מ** לידע זמן משמרת אמצעית, ללישנא דאמצע משמרת אמצעית, נפק"מ לאכילת קדשים שהם נאכלים רק עד חצות. וללישנא דסוף המשמרת, שיש על ישראל להפיל רינה ותחנונים על חורבן הבית, כענין שנאמר 'קומי רוני בלילה לראש אשמורות'. **רשב"א** (ד"ה מאי). (כה) **ואף** שר"א סובר (להלן ט:) שזמן ק"ש של שחרית הוא משיכיר בין תכלת לכרתי [והוא אחר שעלה עמוד השחר], מכל מקום כיון שיודע מתי עלה עמוד השחר, יכוון לזמן ק"ש. תוס' (ד"ה למאן). (כו) **רש"י** (ד"ה תפילה), ותוס' (ד"ה היה). והוסיפו שאע"פ שאביי (להלן כט.) קילל את מי שמתפלל תפילת הבינגו, היינו דוקא בעיר, אבל בשדה מותר. ומה שאמרו להלן (ל.) מאי איכא בין הבינגו לתפילה קצרה, שמשמע שתפילה קצרה אינה הבינגו, היינו שמקשה מאי איכא בין תפילה קצרה כגון 'צרכי עמך מרובים' להבינגו, אבל גם הבינגו נקראת תפילה קצרה. (כז) **היינו** לשון שבועה כדאיתא בסוטה (י:). (כח) **ופירש** במחזור ויטרי ד'יהא שמיה רבה', זו תפילה שיהא שמו גדול ושלם [שאין שם הקב"ה וכסאו שלם עד שימחה זרעו של עמלק], 'ומבורך לעלם' היינו תפילה אחרת, שיהא מבורך לעוה"ב. אך מלשון הגמ' כאן 'יהא שמיה הגדול מבורך', משמע שהיא תפילה אחת שיהא שמו הגדול מבורך. **הטעם שאומרים קדיש בלשון ארמית**, אינו כפי שאומרים העולם שלפי שהיא תפילה נאה ושכרו גדול, נתקן בלשון תרגום בכדי שלא יבינו המלאכים ויהיו מקנאים בנו, שהרי כמה תפילות יפות יש בלשון עברי, אלא לפי שהיו אומרים קדיש אחר הדרשה והיו שם כמה עמי הארץ שלא הבינו לשון הקודש, לכך תיקנוהו בלשון ארמית. תוס' (ד"ה ועונין). (כט) **שבזמן** שביהמ"ק היה קיים הקב"ה קרוי 'מלך', אבל בזמן שגלו קרוי 'אב', לפי שאז אין הכסא שלם. מהרש"א (ד"ה שמקלסין). (ל) **שנפלה** ממנה חומה אחת מיד כשנבנתה, אך שאר החומות חזקות ואין חשש שיפלו. רש"י (ד"ה בחדתי ע"פ היעב"ץ). (לא) **ולעיל** שאמרו שבשני פרוצים אין חשש מזיקין, מיירי במקום שאין המזיקין רגילים להיות שם. תוס' (ד"ה במקום). (לב) **וכן** הלכה, שדווקא דברי תורה אין לדבר בפני המת, והיינו בתוך ד' אמותיו. תוס' (ד"ה אין). (לג) **הטעם** שאין לדבר בפני המת בדברים בעלמא, **א.** בכדי שיהיו עסוקים בהספדו. **ב.** מפני שהמת יודע כל מה שאומרים לפניו עד שיסתם הגולל, ומצטער כששומע שמדברים שלא מצרכיו, וכתיב 'ועשית הישר והטוב', ואין זה טוב שהמת מצטער. ריטב"א (ד"ה וכ"ש). (לד) **פירוש**, כך אמר דוד, מעולם לא אירע לי שאהיה ישן בחצות, ולפעמים הייתי מקדים עוד מהנשף. רש"ש (ד"ה מעולם).

מתגבר כארי. **ג. רב אשי תירץ**, שעד חצות הלילה היה עוסק בדברי תורה, ומחצות ואילך בשירות ותשבחות[לה].

אמר רבא, **שני זמנים קרויים 'נשף'**, **א.** הזמן שנושף [-יוצא[לו]] הלילה ונכנס היום. **ב.** הזמן שנושף היום ונכנס הלילה, ועל זה נאמר 'קידמתי בנשף'[לז] [אבל אין לומר ש'נשף' פירושו לילה, שהרי נאמר 'ויכם דוד מהנשף ועד הערב למחרתם' דהיינו מן הבוקר עד הערב, שאם פירושו מן הערב ועד הערב למחרת, היה לו לכתוב 'מהנשף עד הנשף' או 'מהערב עד הערב', אלא נשף זה איירי על הזמן שנושף הלילה ונכנס היום, ו'קידמתי בנשף' איירי על הזמן שנושף היום ונכנס הלילה].

ממה שאמר דוד 'חצות לילה אקום', משמע שידע אימתי זמן חצות הלילה. **ומקשינן**, שאפילו משה רבינו לא ידע, שנאמר '**כחצות** הלילה אני יוצא בתוך מצרים' [שהקב"ה בודאי ידע ואמר לו 'בחצות', ומשה שלא ידע זמנו המדויק אמר 'כחצות'[לח]]. **ומתרצינן, א.** שדוד ידע ע"י כינור שהיה תלוי למעלה ממיטתו, וכיון שהגיע זמן חצות הלילה באה רוח צפונית ומנשבת בו ומנגן מאליו[לט]. **ב. רבי זירא תירץ**, שמשה ידע אימתי חצות, ולא אמר '**בחצות**' שמא יטעו אצטגניני פרעה בחישוב הזמן של חצות ויאמרו משה בדאי הוא, ולכן אמר '**כחצות**', וכדאמר מר למד לשונך לומר איני יודע, שמא תכשל בדבריך ויחשבוך כבדאי. ואף דוד ידע אימתי הוא חצות, והוצרך לכינור כדי ליעור משנתו. **ג. רב אשי תירץ**, שמשה רבינו אמר את הדברים בחצות הלילה של **שלושה עשר**, ולכן אמר '**כחצות**', דהיינו כמו חצות שאנו עומדים בו עתה.

אמר רב אחא בר ביזנא בשם רבי שמעון **חסידא**, כינור היה תלוי למעלה ממיטתו של דוד, וכיון שהגיע חצות לילה, באה רוח צפונית ונושבת בו ומנגן מאליו. [ואמר רב יצחק בר אדא וי"א רב יצחק בר אידי], שנאמר 'עורה כבודי עורה הנבל וכינור אעירה שחר'[מ], מיד היה עומד ועוסק בתורה עד שעלה עמוד השחר, כיון שעלה עמוד השחר נכנסו חכמי ישראל אצלו. פעם אחת אמרו לו, אדונינו המלך, עמך ישראל צריכין פרנסה. אמר להם, לכו והתפרנסו זה מזה. אמרו לו, אין הקומץ משביע את הארי ואין הבור מתמלא מחולייתו[מא]. אמר להם, לכו ופשטו ידיכם בגדוד ותתפרנסו מן השלל. מיד היו מתייעצים עם אחיתופל לדעת תכסיסי המלחמה, ונוטלים רשות מן הסנהדרין בכדי שיתפללו עליהם, ושואלים באורים ותומים אם יצליחו. ואמר רב יוסף, מנין שנהגו כסדר הזה, שנאמר 'ואחרי אחיתופל בניהו בן יהוידע ואביתר ושר צבא למלך יואב', ודרשינן 'אחיתופל', זה יועץ, וכדכתיב 'ועצת אחיתופל אשר יעץ בימים ההם כאשר ישאל איש בדבר האלוהים'. 'בניהו בן יהוידע', זה סנהדרין [שבניהו היה אב ב"ד]. 'ואביתר', אלו אורים ותומים, שאביתר הכהן היה שואל באורים ותומים[מב], וכתיב 'ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי', דהיינו שבניהו היה קודם לאורים ותומים, שהיו נראים כרתי ופלתי[מג], ומדוע נקראו כן, 'כרתי' שכורתים דבריהם, דהיינו שאומרים דברים קצובים וגמורים כפי הצורך לא פחות ולא יותר. ו'פלתי', שמופלאים בדבריהם. ואח"כ כתיב 'שר צבא למלך יואב', דהיינו שהיה יואב שר הצבא מוליכם למלחמה.

דף ד

כתיב, 'תפילה לדוד וגו' **שמרה נפשי כי חסיד אני**', ונחלקו **לוי ורבי יצחק**, חד אמר כך אמר דוד לפני הקב"ה, רבונו של עולם, וכי לא חסיד אני, שהרי כל מלכי מזרח ומערב ישנים עד שלוש שעות, ואני 'חצות לילה אקום להודות לך'. וחד אמר שכך אמר דוד, רבונו של עולם, וכי לא חסיד אני, שכל מלכי מזרח ומערב יושבים אגודות אגודות בכבודם, ואני ידי מלוכלכות בדם ובשפיר ובשליא כדי לטהר אשה לבעלה[מד]. ולא עוד, אלא שכל מה שאני עושה איני מתבייש אלא נמלך במפיבושת רבי, ואומר לו האם יפה דנתי, יפה חייבתי, יפה זיכיתי, יפה טיהרתי, יפה טמאתי. ואמר רבי יהושע בריה דרב אידי, שנאמר 'ואדברה בעדותיך נגד מלכים [-מפיבושת שבא מזרע המלוכה[מה]] ולא אבוש'. **תנא**, לא מפיבושת שמו אלא איש בושת, ונקרא שמו מפיבושת לפי שפעמים היה מבייש את פני דוד בהלכה ואומר לו שטעה, ובזכות שהיה דוד מקטין עצמו, זכה שיצא ממנו כלאב, ואמר רבי יוחנן לא כלאב שמו אלא דניאל, ונקרא שמו כלאב לפי שהיה מכלים פני מפיבושת בהלכה, ועליו אמר שלמה בחכמתו 'בני, אם חכם לבך ישמח לבי גם אני', ואומר 'חכם בני ושמח לבי ואשיבה חורפי דבר'[מו].

כתיב 'לולא האמנתי לראות בטוב ה' בארץ חיים'[מז], ואמר **רבי יוסי** למה נקוד מעל תיבת 'לולא' [-למעט משמעות הכתוב ולומר שלא היה לו דבר ברור שיראה בטוב ה'], מפני שכך אמר דוד לפני הקב"ה, 'רבונו של עולם מובטח אני בך שאתה משלם שכר טוב לצדיקים לעתיד לבוא, אבל איני יודע אם יש לי חלק ביניהם אם לאו. ואעפ"כ מצינו שקרא לעצמו 'חסיד', משום שבודאי היה מוחזק בידו שהוא חסיד, רק שהיה ירא שמא יחטא ויגרום החטא שיפסיד שכרו.

וכה"ג מצינו שהקשה רבי יעקב **בר** אידי במה שמצינו שיעקב אבינו פחד, דכתיב 'ויירא יעקב מאד', ומדוע פחד, והרי הקב"ה אמר לו שישמרנו דכתיב 'והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך', ופירש שנתיירא שמא יגרום החטא ולא תתקיים ההבטחה. וכה"ג תניא, 'עד יעבור עמך ה'', זו ביאה ראשונה לארץ בימי יהושע. 'עד יעבור עם **זו** קנית', זו ביאה שניה לארץ בימי עזרא. וממה שהקישן הכתוב, יש ללמוד שהיה ראוי שייעשה לישראל נס בביאה שניה כביאה ראשונה, ולהעלותם בזרוע על כרחם של מלכי פרס, אלא שחטאו וגרם חטאם שנגזר עליהם שלא יעלו אלא ברשות.

מה ששנינו במתני' **שלחכמים** זמן ק"ש עד חצות, פירשו בגמ' שהם סוברים **כרבן גמליאל** שזמנה עד עלות השחר [ש'בשכבך' משמע כל זמן שבני אדם שוכבים, ושלא **כרבי אליעזר** שסובר שזמנה עד סוף האשמורה הראשונה],

(לה) **וכן** מדוייק בפסוק 'חצות לילה אקום **להודות לך**' וגו', דהיינו בשירות ותשבחות. רש"י (ד"ה בשירות). (לו) **דהיינו** שקופץ ועולה. רש"י (ד"ה נשף). (לז) **ומ"מ** אין לפרש 'קידמתי בנשף' על היום, משום שאין כל חידוש בכך שקם בבוקר, שהרי הוא זמן קימה לכל אדם. מהרש"א (ד"ה תרי). (לח) **הטעם** שלא אמר '**בחצות**' וכפי האמת שאמרו לו מן השמים, הוא מפני שלא רצה לומר להם דבר שלא היה יכול להראות ולהוכיח להם אם ישאלו אותו. תוס' (ד"ה ואתא). (לט) **דארבע** רוחות מנשבות בכל יום, בשש שעות ראשונות של יום מנשבת רוח מזרחית, בשש שעות אחרונות מנשבת רוח דרומית, בתחילת הלילה רוח מערבית, ובחצות הלילה רוח צפונית. **רש"י** (ד"ה כינור). והוסיפו **תוס'** (ד"ה רוח) דרוח צפונית **לבדה** מנשבת רק מחצות, אך בשאר היום היא מנשבת עם כל רוח ורוח כדאמרינן בב"ב (כה.). (מ) **פירוש**, דוד המלך היה אומר לנשמתו 'עורה כבודי', וכלומר, אל תתכבדי בשינה כשאר מלכים, אלא 'אעירה שחר' שאני מעורר את השחר, ולא כשאר מלכים שהשחר מעוררן. רש"י (ד"ה עורה, ד"ה אעירה). (מא) **פירוש**, שהעוקר חוליה מבור כרוי וחוזר ומשליכו לתוכו, אינו מתמלא בכך. רש"י (ד"ה אין). וקשה, שהרי אין הנידון דומה לראיה, שהרי לא אמר להם ליטול מן העניים ולחזור ולתת להם, אלא ליטול מן העשירים ולתת לעניים. ונראה לפרש, **א.** אין הבור מתמלא מן המים הנובעים בו. **ב.** שאם תחפור בצד אחד ותניח בצד אחר לא יתמלא, מפני שמה שנותן כאן יחסר כאן, וכן מה שנוטל מהעשירים יחסר לעשירים. תוס' (ד"ה ואין) (מב) **דכל** ימי דוד עד מלחמת אבשלום היה אביתר כהן גדול, ובזמן מלחמת אבשלום שאל אביתר באורים ותומים ולא נענה, וצדוק הכהן שאל ונענה, ולכן הסתלק אביתר מן הכהונה הגדולה וכדאמרינן בסדר עולם. רש"י (ד"ה ואביתר). (מג) **רש"י** (ד"ה וכן). ולפי"ז אין ראיה שבניהו היה מהסנהדרין, אלא מסברא אומר כן, והראיה היא רק לכך שאביתר אלו אורים ותומים. וקשה, **א.** דפשיטא שאביתר היה כהן גדול בימי דוד, שהרי לא היה אז כהן אחר, לפי שכולם נהרגו בנוב עיר הכהנים. **ב.** שלא מצאנו בשום מקום פסוק 'ואחרי אחיתופל בניהו בן יהוידע', אלא 'יהוידע בן בניהו'. ולכן פירש ר"ת שכרתי ופלתי הוא כינוי לסנהדרין 'כרתי' שכורתין דבריהם, ו'פלתי' שמופלאים בהוראה, ולזה הביא ראיה שכשם שבניהו בן יהוידע היה ראש הסנהדרין [המכונים 'כרתי ופלתי'], כמו כן היה יהוידע אביו ראש הסנהדרין ועימו התייעצו אחרי אחיתופל. תוס' (ד"ה בניהו). (מד) **דם** היינו שהנשים היו מראות לו דם נדה בכדי לדעת אם הוא טמא או טהור, לפי שיש מראות דם טהור באשה. **שפיר** היינו עור הוולד שהעצמות והגידים והבשר נצורים בתוכו, והמפלת שפיר אם הוא מרוקם, דהיינו שאפשר להכיר בו צורה של אברים, יושבת עליו ימי טומאה וטהרה, ואם הוא מלא מים ודם, אינה יושבת עליו. **שליא**, היינו כמין לבוש שהוולד שוכב בתוכו, והשליא שהאשה יושבת עליו, היינו רק בשיעור טפח, שצד אחד שלה כחוט של ערב וצד שני עבה כתורמוס, והיו מביאים לפניו שליא בכדי לראות אם יש בה דין שליא שנחזיקנו שהיה ולד בתוכו ונימוח ותשב עליו ימי טומאה וטהרה, או לאו. רש"י (ד"ה ידי, ובשפיר, ובשליא). (מה) **מהרש"א** (ד"ה נגד). ופירש פירוש נוסף ש'מלכים' היינו ת"ח, וכדאמרינן 'מאן מלכי רבנן'. (מו) **'חורפי'** היינו מפיבושת שהיה מבייש פני דוד בהלכה, ולזה אמר דוד שע"י חכמת כלאב זכה להשיב לחורפו דבר. מהרש"א (ד"ה נגד). (מז) **פירוש**, שאם לא היה דוד מאמין שיזכה לראות בטוב ה', היו אויביו מטרידים אותו מיראת ה', כמו שנאמר 'כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלוהים אחרים'. רש"י (ד"ה לולא).

אלא שתיקנו שזמנה עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה. וכן תניא **חכמים** עשו סייג לדבריהם, כדי שלא יהא אדם בא מן השדה ואומר אלך לביתי ואוכל מעט ואשתה מעט ואישן מעט ואח"כ אקרא ק"ש, לפי שפעמים חוטפתו שינה ונמצא ישן כל הלילה ומבטל ק"ש, אבל כיון שאמרו **חכמים** עד חצות, כאשר בא מן השדה בערב נכנס לבית הכנסת, אם רגיל לקרוא קורא ואם רגיל לשנות שונה, ואח"כ קורא ק"ש ומתפלל, ואוכל פיתו ומברך[מח], וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה. **הטעם שדווקא כאן שנו שהעובר על דברי חכמים חייב מיתה, א.** מפני שיש כאן אונס שינה כשבא עייף מן השדה בערב, ולכך הוצרכו להזהירו ביותר. **ב.** להוציא ממ"ד תפילת ערבית רשות, קמ"ל שהיא חובה[מט].

לרבי יוחנן סומכים גאולה לתפילה אף בערבית, ואמר, איזהו בן עוה"ב, זה הסומך גאולה לתפילה של ערבית[נ]. **לרבי יהושע בן לוי אין סומכים גאולה לתפילת ערבית**, אלא תפילת ערבית קודמת לק"ש, ומשום שתיקנו כל תפילות של יום בין שני ק"ש. **טעם מחלוקתם, א. בסברא, רבי יוחנן** סובר שהגאולה היתה מהלילה [כיון שמהערב נתנו להם רשות לצאת[נא]], אלא שלא היתה גאולה שלמה ומעולה עד הבוקר. **וריב"ל** סובר שכיון שהגאולה המעולה היתה רק בבוקר, לא תיקנו סמיכת גאולה לתפילה בערבית, אלא רק בשחרית. **ב. נחלקו בדרשת הפסוק** 'בשכבך ובקומך', מקיש שכיבה לקימה, **לרבי יוחנן** מה קימה [-שחרית] ק"ש ואח"כ תפילה, אף שכיבה [-ערבית] ק"ש ואח"כ תפילה, **ולריב"ל** מה קימה ק"ש סמוך למיטתו, אף בשכיבה ק"ש סמוך למיטתו.

מר בריה דרבינא הקשה על רבי יוחנן, מדתנן (להלן יא.) בערב מברך שתים לפניה ושתים לאחריה, והרי מפסיק בין גאולה לתפילה ע"י ברכת השכיבנו. **ומתרצינן**, שכיון שתקנו חכמים לומר ברכת השכיבנו, הרי הם כברכה אחת ארוכה של גאולה[נב]. וכן מצינו גם בתפילת שחרית שאמר **רבי יוחנן** שיש לומר לפני התפילה 'ה' שפתי תפתח' וכו', ואחר התפילה 'יהיו לרצון אמרי פי' וכו', ועל כרחך שהפסוק 'ה' שפתי תפתח' נחשב לתפילה, ולא הוי הפסק.

אמר **רבי אלעזר** בשם רבי אבינא, **כל האומר 'תהילה לדוד' בכל יום שלוש פעמים[נג] מובטח לו שהוא בן העולם הבא**, לפי שיש בו סדר הפסוקים לפי האל"ף בי"ת, וגם אומרים בו 'פותח את ידיך' שהוא שבח הכנת מזון לכל חי [משא"כ 'אשרי תמימי דרך', אף שיש בו שמונה פעמים אל"ף בי"ת, אין בו שבח הכנת מזון לכל חי, והלל הגדול, אף שכתוב בו 'נותן לחם לכל בשר', אין בו אל"ף בי"ת].

אמר **רבי יוחנן, מפני מה לא נאמר נו"ן ב'אשרי'**, מפני שיש בו רמז למפלתם של שונאי ישראל [-בלשון סגי נהור], דכתיב 'נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל'. ואמר **רב נחמן בר יצחק**, שאעפ"כ חזר דוד ורמז סמיכת הנפילה ברוח הקודש, שנאמר 'סומך ה' לכל הנופלים'. ובמערבא פירשו את הפסוק, 'נפלה ולא תוסיף ליפול עוד, קום בתולת ישראל'.

אמר **רבי אלעזר בר אבינא, מיכאל בפריחה אחת**, שנאמר **'ויעף אלי אחד** מן השרפים' [ואמר רבי יוחנן ש'אחד' היינו מיכאל, שנאמר 'הנה מיכאל **אחד** השרים הראשונים בא לעזרני']. **גבריאל בשתי פריחות**, שנאמר 'והאיש גבריאל אשר ראיתי בחזון בתחלה **מועף ביעף**'. וכן שנינו בברייתא, מיכאל באחת, גבריאל בשתים, אליהו בארבע, ומלאך המוות בשמונה, ובשעת המגיפה באחת[נד].

אמר **רבי יהושע בן לוי, אע"פ שקרא אדם ק"ש בבית הכנסת מצוה לקרותו על מיטתו**. ודרשה **רבי יוסי** מדכתיב 'רגזו ואל תחטאו אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה', דהיינו אמרו על משכבכם ק"ש שנאמר בה 'על לבבך', ואח"כ תהיו דוממים בשינה. ואם ת"ח הוא שרגיל לחזור על גירסתו תמיד, **לר"נ** אינו צריך לקרוא ק"ש, **לאביי** צריך לומר פסוק אחד של בקשת רחמים, וכגון 'בידך אפקיד רוחי פדיתה אותי ה' אל אמת'.

דף ה

אמר **רבי לוי בר חמא** בשם **רבי שמעון בן לקיש, לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע**, שנאמר 'רגזו ואל תחטאו', אם ניצחו מוטב, ואם לאו יעסוק בתורה, שנאמר 'אמרו בלבבכם'. אם ניצחו מוטב, ואם לאו יקרא ק"ש, שנאמר 'על משכבכם'. אם ניצחו מוטב, ואם לאו יזכיר לו יום המיתה, שנאמר 'ודומו סלה' [דהיינו יום המיתה, שהוא דומיה עולמית].

אמר **רבי לוי בר חמא** בשם **רבי שמעון בן לקיש**, 'ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם', 'לוחות', אלו עשרת הדברות. 'תורה', זה מקרא [-שמצוה לקרוא בתורה]. 'והמצוה', זו משנה [-שיתעסקו במשנה]. 'אשר כתבתי', אלו נביאים וכתובים. 'להורותם', זה גמרא [-סברת טעמי המשניות שממנו יוצאת הוראה[נה]], מלמד שכולם ניתנו למשה מסיני.

אמר **רבי יצחק, כל הקורא ק"ש על מיטתו, א. כאלו אוחז חרב של שתי פיות בידו** להרוג את המזיקים, שנאמר 'רוממות אל בגרונם וחרב פיפיות בידם', ופסוק זה מיירי בק"ש, כדאמר **מר זוטרא** וי"א **רב אשי** משום שנאמר לפני כן 'יעלזו חסידים בכבוד ירננו **על משכבותם**'. **ב. מזיקין בדילין ממנו**, שנאמר 'ובני רשף יגביהו עוף', ואין 'עוף' אלא תורה, שנאמר **'התעיף** עיניך בו ואיננו'[נו], ואין 'רשף' אלא מזיקין, שנאמר 'מזי רעב ולחומי רשף וקטב מרירי', הרי שמזיקין מגביהין ובדילין ממנו ע"י התורה.

אמר **רבי שמעון בן לקיש, כל העוסק בתורה יסורין בדילין ממנו**, שנאמר 'ובני רשף יגביהו עוף', ואין עוף אלא תורה שנאמר 'התעיף עיניך בו ואיננו', ואין רשף אלא **יסורין**, שנאמר 'מזי רעב ולחומי רשף' [שכיון שתיבת 'רשף', כתובה בין רעב למזיקין, היא נדרשת לפניו ולאחריו]. ואמר לו **רבי יוחנן**, שדבר זה שהתורה מגינה יודעים אפילו תינוקות של בית רבן, שהרי נאמר בתורה 'ויאמר אם שמוע תשמע לקול ה' אלהיך והישר בעיניו תעשה והאזנת למצותיו ושמרת כל חוקיו כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך', אלא כך יש לדרוש, **כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק הקדוש ברוך הוא מביא עליו יסורין מכוערין ועוכרין אותו**, שנאמר 'נאלמתי דומיה החשיתי מטוב וכאבי נעכר', ואין 'טוב' אלא תורה שנאמר 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו', דהיינו שע"י שהחשיתי מן התורה באה עלי מכה עכורה.

(מח) **ממה** שהקדימה הברייתא ק"ש לאכילה, משמע שמשעה שהגיע זמן ק"ש אין לאכול סעודה עד שיקרא ק"ש ויתפלל ערבית. תוס' (ד"ה וקורא). (מט) **ולפי"ז** העובר על דברי חכמים, היינו חכמים שתיקנו תפילת ערבית, ועיין נחלת דוד. (נ) **וכ"ש** בשחרית, דעיקר גאולת מצרים היתה בשחרית שנאמר 'ממחרת הפסח יצאו בני ישראל', וסמיכת גאולה לתפילה רמזה דוד בספר תהלים שנאמר 'ה' צורי וגואלי' [-גאולה], ונסמך לו 'יענך ה' ביום צרה' [-תפילה]. ובירושלמי אמרו שמי שאינו סומך גאולה לתפילה, דומה לאוהבו של מלך שבא ודפק על פתחו של המלך, וכשיצא המלך לקראתו, מצאו שהפליג והלך לו, ולכן אף המלך הפליג, ולכן יהא האדם מקרב את הקב"ה אליו ומרצהו בתשבחות וקילוסים של יציאת מצרים, ובעודו קרוב אליו, יש לו לבקש צרכיו. רש"י (ד"ה זה). (נא) **רש"י** (להלן ט. ד"ה מערב). (נב) **וכן** ברכת 'יראו עינינו' ופסוקים אחרים שאנו אומרים אחר השכיבנו, שכיון שתיקנו לאומרם הרי הם כגאולה אריכתא, וגם יש באותם פסוקים י"ח אזכרות כנגד י"ח ברכות של שמו"ע, ואגב שתיקנו לומר אותם פסוקים, תיקנו לומר החתימה של יראו עינינו. **והלכה כרבי יוחנן שיש לסמוך גאולה לתפילת ערבית**, ולכן יש להיזהר שלא לדבר בין גאולה של ערבית לשמונה עשרה. אמנם בסדר רב עמרם פירש הטעם שאנו אומרים קדיש בין גאולה לתפילת ערבית, משום שאין צריך לסמוך גאולה לתפילת ערבית, כיון שתפילת ערבית רשות. ויש לדחות דבריו, שא"כ קשיא הלכתא אהלכתא, שאנו פוסקים כרב שתפילת ערבית רשות, ומאידך פוסקים כרבי יוחנן שיש לסמוך גאולה לתפילה, אלא צ"ל שאף רבי יוחנן סובר שתפילת ערבית רשות, ואעפ"כ מחייב לסמוך גאולה לתפילת ערבית. תוס' (ד"ה דאמר). (נג) **כנגד** שלושת התפילות שבכל יום. רש"י (ד"ה שלוש). (נד) **מיכאל** הוא השר הממונה על הרחמים, ולפי שרחמי שמים מרובים, ניתן לו כוח לעשות שליחותו בפריחה אחת, ואילו גבריאל ממונה על הדין, ולכן לא ניתן לו כח למהר שליחותו עד שתי פריחות, בכדי לתת שהות לרשע לחזור בתשובה. אליהו פורח בארבע פריחות, משום שמורכב מארבע יסודות, ולכן אין כוחו לעשות שליחותו אלא עד ארבע פריחות. ומלאך המוות הממונה על מיתת האדם, לא ניתן לו כח עד שמונה פריחות, בכדי לתת שהות לרשע לחזור בתשובה. מהרש"א (ד"ה מיכאל). (נה) **רש"י** (ד"ה זה גמרא). והוסיף שהמורים הוראה מתוך המשנה, נקראו בסוטה (כב.) 'מבלי עולם'. (נו) **פירוש**, אם תכפול ותעצום את עיניך מן התורה, היא תשתכח ממך. רש"י (ד"ה התעיף).

אמר רבי זירא וי"א **רבי חנינא בר פפא**, בא וראה שלא כמידת הקב"ה מידת בשר ודם, שכשאדם מוכר חפץ לחבירו, המוכר עצב [שמתוך דוחקו נאלץ למכור חפץ חשוב כזה] והלוקח שמח, אבל הקב"ה אינו כן, אלא נתן להם תורה לישראל ושמח, שנאמר 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו' [הרי שלאחר שנתנה להם, מזהירם שלא לעוזבה ומשבחה בפניהם שהיא לקח טוב].

אמר רבא וי"א רב חסדא, **אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו**, שנאמר 'נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה עד ה''. פשפש ולא מצא, יתלה בביטול תורה, שנאמר 'אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו' [-אשרי האיש אשר ע"י יסורין בא לידי תלמוד תורה]. ואם תלה ולא מצא, בידוע שהם יסורין של אהבה [דהיינו שהקב"ה מייסרו בעולם הזה בלא שום עוון כדי להרבות שכרו בעוה"ב], שנאמר 'כי את אשר יאהב ה' יוכיח'.

אמר רבא בשם רב סחורה בשם רב הונא, **כל מי שהקדוש ברוך הוא חפץ בו מדכאו ביסורין**, שנאמר 'וה' חפץ, דכאו החלי' [-מי שהקב"ה חפץ בו, מדכאו ביסורין של מחלה]. יכול אפילו אם לא קיבלם מאהבה, תלמוד לומר 'אם תשים אשם נפשו', מה אשם לדעת [-אינו מכפר אלא כשהוקרב לדעת בעליו[נז]], אף יסורין לדעת. ואם קיבלם באהבה שכרו ש'יראה זרע יאריך ימים', ולא עוד אלא שתלמודו מתקיים בידו, שנאמר 'וחפץ ה' בידו יצלח' [-התורה שהיא חפץ ה', בידו תצלח[נח]].

שלוש שיטות מה הם יסורים של אהבה.

רבי יעקב בר אידי ורבי אחא בר חנינא, חד אמר כל שאין בהן ביטול תורה, שנאמר 'אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו'. וחד אמר **כל שאין בהן ביטול תפילה**, שנאמר 'ברוך אלהים אשר לא הסיר תפילתי וחסדו מאתי' [שאף בזמן היסורין, הייתי יכול להתפלל[נט]], **ורבי אבא בריה דרבי חייא בר אבא** אמר בשם אביו שאמר בשם **רבי יוחנן, אלו ואלו יסורין של אהבה**, שנאמר 'כי את אשר יאהב ה' יוכיח'[ס], והפסוק 'מתורתך תלמדנו', אינו בא ליסורין של אהבה, אלא ליסורין של כפרת עוונות[סא], ואל תקרי 'תְלַמְּדֶנּוּ' אלא 'תְּלַמְּדֵנוּ', דהיינו שהתורה תלמד אותנו מק"ו, שמה לשן ועין שהם אחד מאבריו של אדם עבד יוצא בהם לחירות, יסורין שממרקין כל גופו של אדם על אחת כמה וכמה. ודברים אלו הם כדברי **רבי שמעון בן לקיש** שאמר נאמר 'ברית' במלח דכתיב 'ולא תשבית מלח ברית', ונאמר 'ברית' ביסורין דכתיב אחר הקללות 'אלה דברי הברית', מה ברית האמור במלח מלח ממתקת את הבשר, אף ברית האמור ביסורין יסורין ממרקין עוונותיו של אדם.

תניא רשב"י אומר, **שלש מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל וכולן לא נתנם אלא על ידי יסורין, א. תורה**, שנאמר 'אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו'. **ב. ארץ ישראל**, שנאמר 'כי כאשר ייסר איש את בנו ה' אלוהיך מיסרך', וכתיב אח"כ 'כי ה' אלהיך מביאך אל ארץ טובה'. **ג. העולם הבא**, שנאמר 'כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחות מוסר' [-הדרך לחיי העוה"ב היא על ידי תוכחות מוסר לאדם[סב]].

תניא, **כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים וקובר את בניו, מוחלים לו על כל עוונותיו. המקור לזה, תורה וגמילות חסדים**, אמר רבי יוחנן שנאמר 'בחסד ואמת **יכופר עון**', 'חסד' זו גמילות חסדים, שנאמר 'רודף צדקה וחסד ימצא חיים צדקה וכבוד'. 'אמת' זו תורה, שנאמר 'אמת קנה ואל תמכור'. **הקובר את בניו**, אמר ההוא סבא **לרבי יוחנן** בשם רשב"י, דכתיב 'ומשלם **עון** אבות אל חיק בניהם', וילפינן 'עון עון' מכאן שמוחלים לו על כל עונותיו.

אמר רבי יוחנן, **נגעים ובנים אינן יסורין של אהבה**. ומפרשינן שהכוונה ליסורין של מי שאין לו בנים, אך מי שהיו לו וקברם הוי יסורין של אהבה [שהאבילות מכפרת על עוונותיו], וכמו שמצינו **שרבי יוחנן** היה נושא עמו עצם של בנו העשירי שמת, והיה אומר זו עצם של בני העשירי[סג] [ובודאי אדם גדול כרבי יוחנן לא באו לו יסורין שאינם של אהבה[סד]]. **ומקשינן** וכי נגעים אינם יסורין של אהבה, והתניא כל מי שיש בו אחד מארבעה מראות נגעים הללו אינן אלא כמזבח כפרה. **ומתרצינן, א.** הוי כמזבח כפרה אך אינם יסורין של אהבה[סה]. **ב.** לבני א"י שטעונים שילוח חוץ למחנה, לא הוי יסורין של אהבה, אבל לבני חו"ל הוי יסורין של אהבה[סו]. **ג.** בצנעה הוי יסורין של אהבה, בפרהסיא לא הוי יסורין של אהבה.

הגמ' מביאה מעשים על חכמים שבאו עליהם יסורים.

א. כשחלה **רבי חייא בר אבא**, נכנס אצלו **רבי יוחנן**, ושאלו האם חביבין עליך יסורין והשיבו **רבי חייא** לא הן ולא שכרן. אמר לו **רבי יוחנן** תן לי את ידך, נתן לו **רבי חייא** את ידו, והעמידו **רבי יוחנן** מחוליו. וכן היה מעשה **ברבי יוחנן** שחלה, **ורבי חנינא** העמידו מחוליו. והטעם **שרבי יוחנן** לא העמיד את עצמו [כפי שהעמיד את רבי חייא], מפני שאין חבוש מתיר את עצמו מבית האסורין.

ב. כשחלה **רבי אלעזר** נכנס אצלו **רבי יוחנן**, וכשראה ששוכב בבית אפל, גילה את זרועו והאיר הבית[סז], ובכה **רבי אלעזר**, אמר לו **רבי יוחנן** מדוע הינך בוכה, אם משום שלא למדת הרבה תורה כרצונך, הרי שנינו אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוון את ליבו לשמים[סח], ואם משום שאינך עשיר, הרי לא כל אדם זוכה לשני שולחנות[סט], ואם משום בניך שמתו, זו העצם של בני העשירי. אמר לו **רבי אלעזר**, אני בוכה על יופייך שעתיד לבלות באדמה[ע], אמר לו **רבי יוחנן** על כך ודאי ראוי לבכות, ובכו שניהם. ואח"כ שאלו **רבי יוחנן** האם חביבין עליך יסורין, אמר לו **רבי אלעזר** לא הן ולא שכרן, אמר לו **רבי יוחנן** תן לי את ידך, ונתן לו **רבי אלעזר** את ידו והעמידו **רבי יוחנן** מחליו.

ג. מעשה **ברב הונא** שהחמיצו לו ארבע מאות חביות של יין, ונכנסו אליו **רב יהודה** אחי **רב סלא חסידא** וי"א **רב אדא בר אהבה וחכמים**, ואמרו לו יפשפש מר במעשיו לדעת על מה נענש. אמר להם, וכי חשוד אני בעיניכם. אמרו לו וכי חשוד הקב"ה להעניש שלא בצדק[עא]. אמר להם, אם יש בכם מי ששמע עלי דבר שאני צריך לחזור בי ולתקנו יודיעני, אמרו לו שמענו שאינך נותן לאריס את חלקו בזמורות הגפן[עב]. אמר להם וכי האריס אינו חשוד בעיניכם, הרי הוא גונב ממני הרבה יותר מחלקו. אמרו לו, דרך אנשים לומר שהגונב מן הגנב אף הוא טועם טעם גניבה. קיבל **רב הונא** על עצמו לתת לאריס את חלקו, **י"א** שנעשה לו נס וחזר החומץ ונהפך ליין, **וי"א** שהתייקר החומץ ונמכר במחיר של יין.

(נז) **רב ניסים גאון** (ד"ה מה). (נח) **מהרש"א** (ד"ה ולא עוד). (נט) **מהרש"א** (ד"ה שנאמר אשרי). (ס) **דכתיב** קודם לכן 'בטח אל ה' בכל לבך', דהיינו תפילה, כמו שאמרו חז"ל איזוהי עבודה שבלב, הוי אומר זו תפילה. 'רפאות תהי לשרך ושיקוי לעצמותיך', דהיינו לימוד תורה, ועל זה אמר 'מוסר ה' בני אל תמאס וגו', את אשר יאהב ה' יוכיח'. מהרש"א (ד"ה אלו ואלו). (סא) **מהרש"א** (ד"ה אלא). (סב) **רש"י** (ד"ה ודרך). (סג) **והיה** עצם פחות מכשעורה שאינה מטמאת. **רש"י** (ד"ה ביר). אמנם **הרשב"ם** (ב"ב קטז. ד"ה דין) ביאר שנשא עמו **שן** של אחד מבניו, ובו היה מנחם למרי נפש האבלים, ששן של מת אינה טמאה כדאיתא באהלות (פ"ג מ"ג). (סד) **רש"י** (ד"ה ביר). **וקשה**, שהרי מסקינן בגמ' שאם לא היו לו בנים כלל אינם יסורין של אהבה, והרי היו כמה צדיקים שלא היו להם בנים. ולכן פירשו שבוודאי יש פעמים שהצדיקים עצמם מעונים ביסורים, אבל כאן ממה שהיה רבי יוחנן רגיל לנחם בכך אחרים, מוכח שהיו יסורין של אהבה. תוס' (ד"ה והאמר). (סה) **שיסורין** של אהבה אינן באים על עוון אלא להרבות שכרו, כמו שפירש רש"י לעיל (ד"ה יסורין), משא"כ מזבח בא לכפר על השוגג. מהרש"א (ד"ה מזבח). (סו) **רש"י** (ד"ה הא לן). וקשה, שהרי בזמן האמוראים לא היה נוהג שילוח מחנות, שאין שילוח מחנות נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג, ואיך דיבר רבי יוחנן על דבר שלא היה בימיו, ולכן פירשו שבא"י היו נזהרים יותר מטומאה, ולכן נגעים אינם יסורין של אהבה. תוס' (ד"ה הא לן). (סז) **רבי יוחנן** היה יפה תואר מאוד, כמו שאמרו בב"מ (פד.), והיה בשרו מבהיק ומאיר את הבית. רש"י (ד"ה ונפל). (סח) **כדאמרינן** במנחות (קי.), נאמר בעולת בהמה 'ריח ניחוח', ונאמר בקרבן מנחה 'ריח ניחוח', ללמדך שאחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוון את ליבו לשמים. רש"י (ד"ה אחד). (סט) **ולא** גרסינן '**אין** אדם זוכה לשני שולחנות', שמצינו כמה צדיקים שזכו לשני שולחנות, כגון רבי (הוריות י:). תוס' (ד"ה לא). (ע) **כמו** שאמרו בב"מ (פד.) שרבי יוחנן היה האחרון שנותר מיפי התואר של ירושלים, ועל זה בכה רבי אליעזר שכשימות רבי יוחנן לא יהיה זיכרון לחורבן ירושלים. מהרש"א (ד"ה להאי). (עא) **אע"פ** שיש הרבה צדיקים שלוקים בגופם או בממונם [דהיינו יסורין של אהבה. רשב"א (ד"ה הא)], צ"ל שידעו שלא היה נותן הזמורות לאריסו, והיו רוצים לרמוז לו שלא יעשה כן עוד. תוס' (ד"ה דינא). (עב) **ותנן** (ב"מ קג.) כשם שחולקים בגפן כך חולקים בזמורות ובקנים. רש"י (ד"ה שבישא).

תניא, אבא בנימין אומר **על שני דברים הייתי מצטער** [-דואג ונזהר] **כל ימי, א. על תפילתי שתהא סמוכה למיטתי**, דהיינו שהיה נזהר כל ימיו שלא לעשות מלאכה ושלא לעסוק בתורה[עג] משעמד ממיטתו עד שקרא ק"ש והתפלל [אך אין לפרש שהיה נזהר להתפלל לפני מיטתו, שהרי אין להתפלל לפני מיטה החוצצת בינו לבין הקיר, וכדאמר רב יהודה בשם רב וי"א רבי יהושע בן לוי, מנין למתפלל שלא יהא דבר החוצץ בינו לבין הקיר[עד], שנאמר 'ויסב חזקיהו פניו אל הקיר ויתפלל']. **ב. על מיטתי שתהא נתונה בין צפון לדרום**, וכמו שאמר רבי חמא בדיה דרבי חנינא בשם רב יצחק, כל הנותן מיטתו בין צפון לדרום[עה] יהיו לו בנים זכרים, שנאמר '**וצפונך** תמלא בטנם **ישבעו בנים**'. ורב נחמן בריה דרב יצחק אמר, אף אין אשתו מפלת נפלים, דכתיב כאן 'וצפונך **תמלא** בטנם', ובמקום אחר כתיב '**וימלאו** ימיה ללדת והנה תומים בבטנה'.

תניא, אבא בנימין אומר, **שנים שנכנסו לביהכנ"ס להתפלל וסיים אחד מהם ויצא בלי להמתין לחבירו, טורפין לו תפלתו בפניו**[עו], שנאמר 'טורף נפשו באפו הלמענך תעזב ארץ' [דהיינו אתה שגרמת לעצמך לטרוף את תפילתך המכונה 'נפש'[עז] בפניך, האם סבור היית שמפני שיצאת מבית הכנסת תסתלק השכינה עמך]. ולא עוד אלא שגורם לשכינה שתסתלק מישראל, שנאמר [בהמשך הפסוק] 'ויעתק צור ממקומו', ואין 'צור' אלא הקב"ה שנאמר 'צור ילדך תשי'. ואם המתין לחבירו מה שכרו, אמר **רבי יוסי ברבי חנינא** זוכה לברכות שנאמרו בפסוק זה 'לוא הקשבת למצוותי [-אילו המתנת לחברך בשביל מצוותי לגמול חסד], ויהי כנהר שלומך וצדקתך כגלי הים, ויהי כחול זרעך וצאצאי מעיך' וגו'.

דף ו

תניא, אבא בנימין אומר **אלמלי נתנה רשות לעין לראות את כל המזיקין** [-השדים[עח]] **אין כל בריה יכולה לעמוד מפניהם**. ואמר אביי שהם מרובים מאיתנו, וסובבים אותנו מכל הכיוונים כשורת חפירה המקיפה את הגפן. **ורב הונא** אמר, שליד כל אחד ואחד מאיתנו נמצאים אלף מזיקין משמאלו ורבבה מימינו [שנאמר 'יפול מצדך אלף ורבבה מימינך'[עט]]. ואמר **רבא** שמחמת כן, **א.** אנו מרגישים דוחק בשעת הדרשה בשבת, אף כשיושבים מרווחים. **ב.** הברכיים מתעייפות. **ג.** בגדי התלמידים בלים אף שאינם בעלי מלאכה. **ד.** הרגלים נפצעות.

הרוצה לדעת שהם נמצאים סביבו, יביא אפר מנופה ויפזרו סביב מיטתו לפני שישן, ובבוקר יראה על האפר צורת עקבות תרנגולים[פ]. **ומי שרוצה לראותם**, יביא שליא של חתולה שחורה בכורה בת שחורה בכורה, וישרוף את השליא באש ויטחון אותה, וישים מעט אפר בעיניו, ויראה אותם. ואח"כ ישים את האפר בקנה ברזל חלול, ויחתום אותו בחותמת ברזל בכדי שהשדים לא יגנבוהו ממנו[פא], ויסגור פיו בחוזקה בכדי שלא ינזק. ומעשה **ברב ביבי בר אביי** שעשה כן וניזוק, והתפללו החכמים עליו, ונתרפא.

תניא אבא בנימין אומר, **אין תפילה של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת**, שנאמר 'לשמוע אל הרינה ואל התפילה', במקום רינה שם תהא תפילה.

אמר רבין בר רב אדא בשם רבי יצחק, **מנין שהקדוש ברוך הוא נמצא בבית הכנסת**, שנאמר 'אלוהים נצב בעדת אל' [-בבית מועד שלו].

אחד שיושב ועוסק בתורה שכינה עמו, שנאמר 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי **אבוא אליך** [-לשון יחיד] וברכתיך'. **שנים** שיושבים ועוסקים בתורה **אף** נכתבים בספר הזכרונות[פב], שנאמר 'אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו **ויקשב ה' וישמע ויכתב ספר זכרון** לפניו ליראי ה' ולחושבי שמו'. ופירוש 'לחושבי שמו', אמר רב אשי שאם חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה, מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה. **שלושה** שיושבים בדין נחשבים כעוסקים בתורה, שנאמר 'בקרב **אלוהים** ישפוט' [ולא אמרינן שדין נחשב כעשיית שלום, ואין בו השראת שכינה]. **עשרה** שמתפללים, קדמה שכינה ובאה, שנאמר 'אלוהים **ניצב**[פג] בעדת אל'[פד].

אמר רבין בר רב אדא בשם רבי יצחק, **מנין שהקב"ה מניח תפילין**, שנאמר 'נשבע ה' בימינו ובזרוע עוזו', 'בימינו' זו תורה, שנאמר 'מימינו אש דת למו'. 'ובזרוע עוזו' אלו תפילין, שנאמר 'ה' עוז לעמו יתן', והתפילין עוז הם לישראל, שנאמר 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך', ואמר **רבי אליעזר** הגדול, אלו תפילין שבראש[פה].

מה כתוב בארבע פרשיות תפילין של הקב"ה[פו], אמר **רב אשי** לרב אחא בריה דרבא, **בבית אחד** 'כי מי גוי גדול' וגו', 'ומי גוי גדול' וגו'. **בבית שני** 'אשריך ישראל וגו', ומי כעמך ישראל[פז] וגו'. **בבית שלישי** 'או הניסה אלוהים' וגו'. **בבית רביעי** 'ולתתך עליון' וגו'. וכולם כתובים בתפילין של יד בבית אחד. ואמר **רב חייא בר אבין** לרב **נחמן בר יצחק**, שבתפילין של הקב"ה כתוב [בבית אחד כדלעיל], 'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ', וכמו שמצינו שהקב"ה משתבח בשבחן של ישראל, שנאמר 'את ה' האמרת [-שיבחת] היום, וה' האמירך [-ישבח אותך] היום', אמר הקב"ה לישראל, אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם, שנאמר 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' **אחד**', ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם, שנאמר 'ומי כעמך ישראל גוי **אחד** בארץ'.

אמר רבין בר רב אדא בשם רב יצחק, **כל הרגיל לבוא לבית הכנסת ולא בא יום אחד, הקב"ה שואל אודותיו מדוע לא בא**, שנאמר 'מי בכם ירא ה' שומע בקול עבדו, אשר הלך חשכים ואין נוגה לו, יבטח בשם ה'' [-מי מביניכם שהיה רגיל לבוא אלי לבית הכנסת, ועתה הלך למקום חושך ומנע עצמו מלהשכים לפתחי], **אם לדבר מצוה הלך**, 'נוגה לו' [-יאיר לו], **ואם לדבר הרשות הלך**, 'אין נוגה לו', וזהו משום שהיה לו לבטוח בשם ה' ולא בטח[פח].

אמר רבי יוחנן, **בשעה שהקב"ה בא לבית הכנסת ולא מצא בה עשרה אנשים מיד הוא כועס**, שנאמר 'מדוע באתי ואין איש קראתי ואין עונה' [-אין שיעור עשרה שיוכלו לענות דברים שבקדושה].

(עג) **רש"י** (ד"ה סמוך). אמנם **תוס'** (ד"ה אלא) כתבו שמותר ללמוד לפני התפילה, וכמו שמצינו (להלן יד:) שרב היה לומד לפני התפילה. (עד) **היינו** דווקא דבר שאינו קבוע וכגון מיטה, אבל דבר קבוע כגון ארון או תיבה, אינו חוצץ. תוס' (ד"ה שלא). (עה) **ודווקא** כשיושן עם אשתו, מפני שהשכינה מצויה בין מזרח למערב וגנאי הדבר לשכב אצל אשתו מפני התשמיש. תוס' (ד"ה כל). וכן משמע ברש"י (ד"ה צפון). (עו) **דהיינו** שתפילתו אינה מתקבלת. רש"י (להלן לד: ד"ה שהוא מטורף). וזהו דווקא בבתי כנסיות שלהם שהיו בשדה, או אף בשלנו ובלילה. אמנם הר"י היה מאריך בתפילתו עד שיצאו כולם, ואפילו אם בתוך כך היה בא אדם לבית הכנסת היה מעיין בספר עד שגמר תפילתו, ונאה להחמיר אף לנו. תוס' (ד"ה המתפלל). (עז) **שנאמר** 'ואשפוך את נפשי לפני ה''. רש"י (ד"ה טורף). (עח) **רש"י** (ד"ה לראות). (עט) **נוסף** מנוסחת עין יעקב והובא במסורת הש"ס. (פ) **שרגלי** השדים דומות לרגלי התרנגולים. רש"י (גיטין סח: ד"ה בדקו). (פא) **שבדבר** צרור וחתום אין לשדים שליטה, כדאיתא בחולין (קה:). רש"י (ד"ה בגושפנקא). (פב) **כלומר** עם אחרים, משא"כ אחד שנכתב בספר לבדו, כדאמרינן (אבות פ"ב מ"א) 'כל מעשיך בספר נכתבין', וכל שכן מידה טובה. תוס' (ד"ה חד, ועיין רש"ש). (פג) **'ניצב'**, משמע שהשכינה מקדימה לבוא לפני שיהיו כל העשרה, משא"כ בשלושה השכינה באה אח"כ, דכתיב 'ישפוט' בשעת משפט. רש"י (ד"ה קדמה, ניצב, עד). (פד) **'עדה'** היינו עשרה אנשים, שנאמר לגבי המרגלים 'עד מתי **לעדה** הרעה הזאת, יצאו כלב ויהושע שלא דברו בגנות הארץ, הרי עשרה. רש"י (ד"ה ומנין). (פה) **לרש"י** (מנחות לה: ד"ה שם) **לפי שיש** בהם רוב שם של שד"י, שהשי"ן כתובה בקמט של הבתים, והדל"ת ברצועות. **לתוס'** (ד"ה אלו) לפי שהן בגובהו של ראש ונראים ושייך בהן 'וראו', משא"כ תפילין של יד שהם מכוסים, שנאמר 'והיו לך לאות על ידך', לך לאות ולא לאחרים לאות. הטעם שלא פירשו כרש"י, מפני שהרצועות אינם נחשבות חלק מתפילין של ראש, וכמו שמצינו שרצועות אינם נלמדות בשבת (כח:) מ'תורת ה' בפיך', שצריך מן המותר בפיך, וכן במגילה (כו:) נקראים הרצועות תשמישי מצוה בעלמא. (פו) **דבשלמא** בתפילין שלנו, כתיב 'שמע', 'והיה אם שמוע', 'קדש לי כל בכור', 'והיה כי יביאך', שהם פרשיות שנצטווינו בהם, אבל מה כתוב בתפילין של הקב"ה. רש"י (ד"ה מה). (פז) **וזהו** מה שיסד הפייטן 'טוטפת כלילו גדלי' [-תפילין של ראש של הקב"ה דכתיב בהם 'ומי כעמך ישראל' זהו גדולתו, והם כתר שלו. מטה לוי שחרית יום א' דפסח פיוט 'אור ישע']. תוס' (ד"ה מי). (פח) **פירוש**, אם הלך לדבר מצוה 'נוגה לו', לפי שהעוסק במצווה פטור מן התפילה, משא"כ אם הלך לדבר הרשות דהיינו לפרנס את בני ביתו, לא יחשוב האדם שאף זה דבר מצוה ופטור מן התפילה, אלא היה לו לבטוח בשם ה' שיתן לו פרנסתו, אפילו אם לא יעדר מביהכנ"ס. מהרש"א (ד"ה שנאמר).

אמר רבי חלבו בשם רב הונא, **כל הקובע מקום לתפלתו אלוקי אברהם בעזרו**, וכשמת אומרים עליו אי עניו, אי חסיד, מתלמידיו של אברהם אבינו. ומנין שאברהם אבינו קבע מקום לתפילתו, שנאמר 'וישכם אברהם בבוקר אל המקום אשר **עמד שם** לפני ה'', דהיינו באותו מקום שכבר עמד שם, ואין עמידה אלא תפילה שנאמר '**ויעמוד** פינחס ויפלל'.

אמר רבי חלבו בשם רב הונא, **היוצא מבית הכנסת אל יפסיע פסיעה גסה** [-מפני שמראה שהעיכוב בבית הכנסת הוא כמשא עליו]. וביאר **אביי** שזהו דווקא ביציאתו מבית הכנסת, אבל בכניסתו מצוה לרוץ, שנאמר 'נרדפה [-נרוץ[פט]] לדעת את ה''.

אמר רבי זירא, מתחילה סברתי שהתלמידים הרצים לשמוע את הדרשה בשבת מחללים את השבת [שאסור לפסוע פסיעה גסה בשבת[צ]], וכיון ששמעתי את מאמר **רבי תנחום** בשם **רבי יהושע בן לוי** שלעולם ירוץ אדם לדבר הלכה ואפילו בשבת, שנאמר 'אחרי ה' ילכו כאריה ישאג'[צא] וגו', גם אני התחלתי לרוץ.

אמר **רבי זירא**, עיקר שכר **האנשים הרצים לשמוע דרשה מפי חכם**, הוא שכר הריצה [שהרי רובם אינם מבינים להעמיד הגירסא ולומר שמועה לאחר זמן בכדי שיקבלו שכר לימוד].

אמר **אביי**, עיקר שכר **האנשים המתאספים בשבת שלפני הרגל לשמוע את הדרשה בהלכות הרגל**, הוא שכר הדוחק.

אמר **רבא**, עיקר שכר **הלימוד**, הוא על שיגעים וטורחים להבין טעמו של דבר.

אמר **רב פפא**, עיקר השכר **כשהולכים לבית האבל**, הוא על מה ששותקים שם[צב].

אמר **מר זוטרא**, עיקר שכר **התענית**, הוא הצדקה שנותנים לפרנסת העניים שהתענו באותו יום.

אמר **רב ששת**, עיקר שכר **ההספד**, הוא על כך שמרימים קול בלשון נהי ועגמת נפש בכדי שיבכו השומעים.

אמר **רב אשי**, עיקר השכר **בשמחת נישואין**, הוא על הדברים שאומרים בשביל לשמח את החתן.

אמר **רב הונא**, **כל המתפלל אחורי ביהכ"נ נקרא רשע**[צג], שנאמר 'סביב רשעים יתהלכון'. וביאר **אביי**, שזהו דווקא כשאינו מחזיר פניו לבית הכנסת [ולכן נראה ככופר במי שהציבור מתפללים לפניו], אבל אם מחזיר פניו לביהכ"נ אינו נקרא רשע. ומעשה באחד שהתפלל אחורי ביהכ"נ ולא החזיר פניו לביהכ"נ, ועבר שם אליהו בדמות סוחר ערבי[צד], ואמר לו אתה עומד לפני אדונך ומתנהג כאילו יש שני רשויות[צה], שלף אליהו חרב והרגו.

כתיב 'כְּרוּם זֻלּוּת לבני אדם', א. אמר **רב ביבי בר אביי** וי"א **ר"נ בר יצחק**, אלו דברים העומדים ברומו של עולם [כגון תפילה שעולה למעלה], ובני אדם מזלזלים בהם. **ב. לרבי יוחנן ורבי אלעזר**, כיון שנצטרך אדם לבריות, הוא מזולזל בעיניהם, ומשתנות פניו ככרום. וביאר **רב דימי** שכרום הוא עוף הנמצא בכרכי הים, וכשהחמה זורחת עליו מתהפך לכמה גוונים. **רב אמי ורב אסי** אמרו כאילו נידון באש ומים, שנאמר 'הרכבת אנוש לראשינו [-להיות נושה בנו] באנו באש ובמים'[צו].

אמר **רבי חלבו** בשם רב הונא, **לעולם יהא אדם זהיר בתפילת המנחה**, שהרי אליהו לא נענה אלא בתפלת המנחה, שנאמר 'ויהי בעלות המנחה ויגש אליהו הנביא ויאמר וגו' ענני ה' ענני', ומפרשינן 'ענני' שתרד אש מן השמים, 'וענני' שלא יאמרו מעשה כשפים הם. **רבי יוחנן** אמר **אף בתפלת ערבית**, שנאמר 'תכון תפלתי קטורת לפניך משאת כפי מנחת ערב'. **ורב נחמן בר יצחק** אמר **אף בתפלת שחרית**, שנאמר 'ה' בוקר תשמע קולי, בוקר אערך לך ואצפה'[צז].

אמר רבי חלבו בשם רב הונא, **כל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר** [-מזלזל] **בחמשה קולות** שבירך בהם הקב"ה את ישראל, שנאמר '**קול** ששון **וקול** שמחה **קול** חתן **וקול** כלה **קול** אומרים הודו את ה' צבאות'. **ואם משמחו, א. לרבי יהושע בן לוי, זוכה לתורה** שניתנה בחמשה קולות, שנאמר 'ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר ויהי **קולות** וברקים וענן כבד על ההר **וקול** שופר וגו' ויהי **קול** השופר וגו' והאלהים יעננו **בקול**' [והא דכתיב 'וכל העם רואים את הקולות', היינו אותם קולות שקדמו למתן תורה ונזכרו לעיל, ונכתבו ללמד שנראו לעיניים]. **ב. לרבי אבהו, כאילו הקריב קרבן תודה**, שנאמר 'מביאים תודה בית ה''. **ג. לרב נחמן בר יצחק, כאילו בנה אחת מחורבות ירושלים**, שנאמר 'כי אשיב את שבות הארץ כבראשונה אמר ה''.

אמר רבי חלבו בשם רב הונא **כל אדם שיש בו יראת שמים דבריו נשמעים**[צח], שנאמר 'סוף דבר הכל נשמע את האלוקים ירא ואת מצוותיו שמור כי זה כל האדם', **פירוש 'כי זה כל האדם', א. לרבי אלעזר**, אמר הקב"ה כל העולם כולו לא נברא אלא בשביל זה. **ב. לרבי אבא בר כהנא**, שקול זה כנגד כל העולם כולו. **ג. לרבי שמעון בן עזאי וי"א רבי שמעון בן זומא**, כל העולם כולו לא נברא אלא לצוות לזה.

אמר רבי חלבו בשם רב הונא, **כל היודע בחבירו שהוא רגיל לתת לו שלום, יקדים לו שלום**, שנאמר 'בקש שלום ורדפהו'. ואם חבירו נתן לו שלום ולא החזיר לו נקרא גזלן, שנאמר 'ואתם בערתם הכרם גזילת העני בבתיכם' [והרי אף גזילת העשיר אסורה, אלא שהכתוב מדבר בעני שאין מה לגזול ממנו אלא שלא להשיב על שלומו].

דף ז

אמר **רבי יוחנן** משום **רבי יוסי**, **מנין שהקב"ה מתפלל**, שנאמר 'והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפלתי', לא נאמר 'בית תפילתם' אלא 'בית **תפילתי**', מכאן שהקב"ה מתפלל. ואמר **רב זוטרא בר טוביה בשם רב**, מהי תפילת הקב"ה, יהי רצון מלפני שיכבשו רחמי את כעסי ויגולו רחמי על מדותי, ואתנהג עם בני במדת הרחמים, ואכנס להם לפנים משורת הדין.

תניא אמר **רבי ישמעאל בן אלישע**, פעם אחת נכנסתי להקטיר קטורת לפני ולפנים, וראיתי אכתריאל יה ה' צבאות שהוא יושב על כסא רם ונשא, ואמר לי ישמעאל בני, ברכני. אמרתי לו, יהי רצון מלפניך

(פט) **שדרך** הרודף לרוץ. רש"י (ד"ה נרדפה). (צ) **שנאמר** 'אם תשיב משבת רגליך' רש"י (ד"ה מחליין). (צא) **שכשם** שהשומע שאגת אריה ומתיירא רץ מהר אפילו בשבת משום סכנה, כמו כן ילך אדם במרוצה לשמוע דבר הלכה אפילו בשבת. מהרש"א (ד"ה ואפילו). (צב) **שאותם** הבאים לבית האבל היו צריכים לישב ולשתוק ולשמוע דברי הגדול המנחם אותו, ואם היו אחרים מדברים אין זה כבוד ותנחומים לאבל. תוס' הרא"ש (ד"ה אגרא). (צג) **פירוש**, פני בתי הכנסת בבבל היו לצד מערב [-לכיוון ארץ ישראל], ופתחי בתי הכנסת היו למזרח, ולכן מי שעומד אחורי בית הכנסת ואינו מחזיר פניו לביהכ"נ, נראה ככופר במי שהציבור מתפללים לפניו, משום שהם מתפללים למערב, והוא עומד מאחורי ביהכ"נ ומתפלל לצד אחר. **רש"י ותוס'** (ד"ה אחורי), והתוס' הוסיפו, שזהו דווקא בבבל שהיתה במזרחה של ארץ ישראל, אבל אנו שמתפללים למזרח לפי שאנחנו במערבו של א"י, יתפרש לנו להיפך. אמנם **תוס' הביאו את פירוש רש"י באופן אחר**, שאחורי ביהכ"נ היינו צד מערב, והוא עומד מאחורי כותל מערב, ואינו מחזיר פניו לביהכ"נ [אלא מתפלל לצד מערב]. **והקשו עליו**, דאדרבה אם מחזיר פניו לביהכ"נ ודאי נראה כשתי רשויות, שהרי כל העם מתפללים למערב והוא מתפלל כנגדם למזרח. וראה ברבינו יונה. (צד) **כן** הגירסא בגמרא שלפנינו. אמנם רש"י גרס 'חלף ההוא טייעא', דהיינו שעבר שם סוחר ערבי. וכתב המהרש"א (ד"ה חלף) שכן מסתבר, שאם גרסינן 'אליהו' מדוע הרגו, הרי לא מסתבר שיתחייב מיתה על כך. וכתב ליישב גרסתינו, שאותו אדם היה נראה לאליהו כסוחר ערבי משום שלא החזיר פניו לבית הכנסת, ולכן הרגו. (צה) **שהרי** הקהל מתפללים לרוח אחת, ואתה לרוח אחרת. ריטב"א (ד"ה כל). (צו) **שע"י** שנושה בו ומביישו משתנות פניו להתהפך בגוונים, דאזיל סומקא שהוא תולדות האש, ואתי חיוורא שהוא תולדות המים. ותחילת הפסוק 'סביב רשעים יתהלכון', פירושו שהבעל חוב מסתובב סביב בית הלווה, וזוהי מידת רשעים כמבואר בב"מ (עה:) שאסור למלוה לעבור לפני הלוה אם יודע שאין לו מה לשלם, וע"י כך מזלזל בו ומשתנות פניו ככרום וכאש ומים. מהרש"א (ד"ה מאי). (צז) **ראה** מהרש"א (ד"ה בתפילת) שפירש כוונת האמוראים שצריך להיזהר ולהזדרז להתפלל מיד **בתחילת** זמנם, עיי"ש שביאר את הלימודים מהפסוקים לזה. (צח) **הטעם** שדבריו נשמעים, **א.** משום שכל שרוח המקום נוחה הימנו, רוח הבריות נוחה הימנו ודבריו מתקבלים. **ב.** שדברים היוצאים מן הלב נכנסים אל הלב. **ג.** לפי שאי אפשר לומר לו קשוט עצמך תחילה ואח"כ קשוט אחרים. עץ יוסף (ד"ה כל).

שיכבשו רחמיך את כעסך, ויגולו רחמיך על מדותיך, ותתנהג עם בניך במדת הרחמים, ותכנס להם לפנים משורת הדין, ונענע לי בראשו [כמודה ואומר אמן]. וממה שביקש הקב"ה **מרבי ישמעאל לברכו**, יש ללמוד שלא תהא ברכת הדיוט קלה בעיניך.

אמר **רבי יוחנן** משום **רבי יוסי**, מנין **שאין מרצין לו לאדם בשעת כעסו**, שנאמר 'פני ילכו והנחותי לך', אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה, המתן לי עד שיעברו פנים של זעם ואניח לך. ומצינו שהקב"ה כועס, דתניא 'ואל זועם בכל יום', וזעמו נמשך רגע, והוא אחד מחמשת ריבוא ושמונת אלפים ושמונה מאות ושמונים ושמונה בשעה, ואין כל בריה יכולה לכוון אותה שעה, חוץ מבלעם הרשע שכתוב עליו 'ויודע דעת עליון' [שאין לפרש שידע ממש דעת עליון, שהרי אפילו דעת בהמתו לא ידע[צט], אלא פירושו שהיה יודע לכוון את השעה שהקדוש ברוך הוא כועס בה], וזהו שאמר הנביא לישראל 'עמי זכר נא מה יעץ בלק מלך מואב וגו' למען דעת צדקות ה'', ופירש **רבי אלעזר** שכך אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל, דעו כמה צדקות עשיתי עמכם שלא כעסתי בימי בלעם הרשע, שאלמלא כעסתי לא נשתייר משונאיהם של ישראל שריד ופליט, וזהו שאמר בלעם לבלק 'מה אקב לא קבה אל ומה אזעם לא זעם ה'', מלמד שכל אותן הימים לא זעם. וכמה זעמו, אמר **רבי אבין** וי"א **רבי אבינא** רגע כמימריה [-זמן שאפשר לומר 'רגע'[ק]], שנאמר, **א.** 'כי רגע באפו חיים ברצונו'. **ב.** 'חבי [-תתחבאי] כמעט רגע עד יעבור זעם'. וזמן זה אמר **אביי** שהוא בתוך שלש שעות הראשונות של היום[קא] כאשר התרנגול עומד על רגל אחת וכרבולתו נהפכת ללבנה לגמרי [אבל בשאר שעות, אע"פ שכרבולתו מתלבנת נשארים בה שורות אדומות כרגילותם].

מעשה בצדוקי אחד שהיה מצער מאוד את **רבי יהושע בן לוי**, יום אחד לקח **רבי יהושע בן לוי** תרנגול והעמידו בין רגלי המיטה, ועיין בו כדי לראות מתי תיהפך כרבולתו ללבן ויוכל לקלל את אותו צדוקי, כשהגיע זמן זה נמנם, אמר, ש"מ שאין ראוי לעשות כן[קב], ועוד דכתיב 'ורחמיו על כל מעשיו', וכן כתיב 'גם ענוש לצדיק לא טוב' [-אין נכון לצדיק להעניש או שיענשו אחרים בגללו[קג]].

תניא אמר **רבי מאיר**, בשעה שהחמה זורחת וכל מלכי מזרח ומערב מניחים כתריהם בראשם ומשתחוים לחמה, מיד הקב"ה כועס.

אמר **רבי יוחנן** משום **רבי יוסי**, טובה מרדות אחת בלבו של אדם [-רידוי והכנעה שאדם שם על ליבו מאליו] יותר **מכמה** מלקיות, שנאמר 'ורדפה את מאהביה וגו' [-מצרים ואשור[קד], וכשתראה שאין עוזר, תשיב אל ליבה] ואמרה אלכה ואשובה אל אישי הראשון [-הקב"ה], כי טוב לי אז מעתה'. **וריש לקיש** אמר יותר **ממאה** מלקיות, שנאמר 'תֵּחַת גערה במבין, מהכות כסיל מאה' [-הכנעת גערה ניכרת באדם מבין יותר ממאה מלקיות שמכים את הכסיל[קה]].

אמר **רבי יוחנן** משום **רבי יוסי**, **שלושה דברים ביקש משה מלפני הקדוש ברוך הוא ונתן לו**[קו], **א.** ביקש שתשרה שכינה על ישראל ונתן לו, שנאמר 'הלא בלכתך עמנו'. **ב.** ביקש שלא תשרה שכינה על עובדי כוכבים ונתן לו, שנאמר 'ונפלינו [-ונהיה מובדלים בדבר זה[קז]] אני ועמך מכל העם אשר על פני האדמה'. **ג.** ביקש להודיעו דרכי משפטיו של הקדוש ברוך הוא ונתן לו, שנאמר 'הודיעני נא את דרכיך', אמר משה לפניו, מפני מה יש צדיק וטוב לו ויש צדיק ורע לו, יש רשע וטוב לו ויש רשע ורע לו[קח]. אמר לו הקב"ה, 'צדיק וטוב לו' הוא צדיק גמור. 'צדיק ורע לו' הוא צדיק שאינו גמור [ולכן נפרעים ממנו בעולם הזה על מיעוט עוונותיו, בכדי לזכותו לעוה"ב[קט]]. 'רשע וטוב לו' הוא רשע שאינו גמור [ולכן משלמים לו שכרו בעולם הזה על מיעוט זכויותיו, בכדי לטרדו מן העוה"ב[קי]], 'רשע ורע לו' הוא רשע גמור. [ובהו"א אמרו ש'צדיק וטוב לו' הוא צדיק בן צדיק. 'צדיק ורע לו' הוא צדיק בן רשע. 'רשע וטוב לו' הוא רשע בן צדיק. 'רשע ורע לו' הוא רשע בן רשע. והקשו שהרי אין צדיק נענש בעוון אבותיו, וכמו שלמדנו מסתירת הפסוקים, שבמקום אחד כתיב '**פוקד** עון אבות על בנים', ובמקום אחר כתיב 'ובנים **לא** יומתו על אבות', ותירצו שהפסוק הראשון מדבר כשהבנים אוחזים במעשי אבותיהם, ולכן הם נענשים על עוונותיהם, והפסוק השני מדבר כשאינם אוחזים במעשי אבותיהם, ולכן אינם נענשים על עוונותיהם]. **אמנם רבי מאיר** סובר שהקב"ה לא נתן למשה את בקשתו השלישית ['מפני מה צדיק וטוב לו'], שנאמר 'וחנותי את אשר אחון ורחמתי את אשר ארחם', אחון את מי שיכמרו רחמי עליו לשעה, ואף על פי שאינו הגון.

תניא, **'ויאמר לא תוכל לראות את פני'**, אמר **רבי יהושע בן קרחה** כך אמר הקב"ה למשה, כשרציתי [להראותך את כבודי בסנה], **לא רצית** [שנאמר 'ויסתר משה פניו'], עכשיו שאתה רוצה, איני רוצה. ומפרשינן **שרבי יהושע** שסובר שמשה נענש על זה, נחלק על **רבי שמואל בר נחמני** שסובר שקיבל שכר על כך, שאמר **רבי שמואל בר נחמני** בשם **רבי יונתן**, **בשכר שלש פעולות שעשה משה בסנה, זכה לשלש מתנות**, **א.** בשכר 'ויסתר משה פניו' זכה לקלסתר פנים [שנאמר 'כי קרן עור פניו']. **ב.** בשכר 'כי ירא' זכה ל'וייראו מגשת אליו'. **ג.** בשכר 'מהביט', זכה ל'ותמונת ה' יביט' שהוא 'וראית את אחורי'.

כתיב 'והסירותי את כפי **וראית את אחורי**', אמר **רב חנא בר ביזנא** בשם **רבי שמעון חסידא**, מלמד שהראה הקדוש ברוך הוא למשה קשר של תפילין [שהוא מאחוריו].

אמר **רבי יוחנן** משום **רבי יוסי**, כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא לטובה אפילו על תנאי [ולא התקיים התנאי] לא חזר בו, וכמו שמצינו שאמר הקב"ה למשה 'הרף ממני ואשמידם וגו' ואעשה אותך לגוי עצום'. ואף על פי שאח"כ התפלל משה ובטלה הגזרה נתקיים הדיבור בזרעו, שנאמר 'בני משה גרשום ואליעזר, ויהיו בני אליעזר רחביה הראש וגו' **ובני רחביה רבו למעלה'** וגו'. ותני **רב יוסף** שהיו למעלה משישים ריבוא, מדכתיב כאן '**רבו** למעלה', ובמקום אחר כתיב 'ובני ישראל פרו וישרצו **וירבו**'.

אמר **רבי יוחנן** משום **רבי שמעון בר יוחי**, **מיום שברא הקב"ה את העולם לא היה אדם שקראו להקב"ה 'אדון', עד שבא אברהם וקראו 'אדון'**, שנאמר 'ויאמר ה' אלוהים במה אדע כי אירשנה'[קיא]. **והוסיף רב**, שאף דניאל לא נענה אלא בשביל דבר זה שאמר אברהם, שנאמר 'ועתה שמע אלוהינו אל תפלת עבדך ואל תחנוניו והאר פניך על מקדשך השמם למען ה'', ממה שלא כתוב 'למענך', משמע למען אברהם שקראך אדון.

(צט) **שהרי** לא הצליח לנצח את האתון בויכוחה עמו כמבואר בע"ז (ד:). (ק) **ובאותו** רגע יכל לומר, **א.** תיבת 'כַּלֵּם'. **ב.** מאחר שהיה מתחיל קללתו באותה שעה, היה מזיק אפילו אחרי כן. תוס' (ד"ה שאלמלי). (קא) **רש"י** (ד"ה בתלת). **אמנם תוס'** (ע"ז ד: ד"ה בתלת) כתבו שהוא **בשעה השלישית**. (קב) **לספרים** דגרסינן הכא 'ההוא עכו"ם' ניחא שלא היה לו להורגו, שהרי אמרו (ע"ז כו.) העכו"ם לא מעלים [מהבור] ולא מורידין. ואף אם גרסינן 'ההוא צדוקי', צ"ל שאף שהצדוקים מורידין ולא מעלין, לא היה לו לדחוק ולהטריח להרוג בידי שמים את מי שאין רוצים להעניש כעת. תוס' (ד"ה ההוא, ע"ז ד: ד"ה ש"מ). (קג) **רש"י** (סנהדרין קה: ד"ה גם). (קד) **רש"י** (הושע ב ט). (קה) **רש"י** (משלי יז י). (קו) **שהרי** לסוף שאלתו כתיב (שמות לג יז) 'את הדבר הזה אשר דברת אעשה'. רש"י (ד"ה ג' דברים). (קז) **רש"י** (שמות לג טז). (קח) **משה** רבינו כפל כאן שאלתו, מפני שלשאלה מפני מה צדיק ורע לו רשע וטוב לו, אפשר להשיב כי טוב לצדיק לסבול בעולם הזה כדי לזכות לכל טוב העולם הבא, וכן הרשע מקבל את טוב העולם הזה כדי שיקבל את עונשו בעולם הבא, אך כאשר נראה שני צדיקים, שלאחד טוב ולשני רע, וכן שני רשעים, שלאחד טוב ולשני רע, לא נדע תשובה מדוע לחלק מן הצדיקים טוב בעולם הזה, ולחלק מן הרשעים רע בעולם הזה. הכותב בעין יעקב (ד"ה מפני). (קט) **מהרש"א** (ד"ה צדיק). (קי) **מהרש"א** (שם). (קיא) **קשה**, **א.** הרי נח כבר אמר 'ברוך ה' אלוקי שם'. וי"ל ששם אינו באל"ף דל"ת שהוא לשון אדנות. **ב.** מדוע אינו מביא מה שכתוב קודם לכן 'ויאמר אברם ה' אלוהים מה תתן לי' שהוא לשון אדנות, וי"ל שפרשת בין הבתרים שכתוב בה 'ה' אלוהים במה אדע כי יירשנה' היתה קודם לפרשת 'אחר הדברים האלה', ואין מוקדם ומאוחר בתורה. וראיה לזה, שהרי בפרשת ברית בין הבתרים היה אברהם בן שבעים שנה כדפירש רש"י בחומש, ו'אחר הדברים האלה' נאמר אחר מלחמת המלכים כשהיה אברהם בן ע"ג שנה, שהרי סדום היתה קיימת נ"ב שנה כמו שאמרו בשבת (יא.), הוצא מהם י"ב שנה שעבדו את כדרלעומר וי"ג שנה של מרידה [ועוד שנה שנהרג בה כדרלעומר. רש"י (שבת יא. ד"ה עשרים)], הרי כ"ו שנים, ונשארו כ"ו שנים של שלוותה. ובהפיכתה היה אברהם בן צ"ט שנים, שהרי ההפיכה היתה שנה קודם לידת יצחק, הוצא מהם כ"ו למפרע נמצא אברהם בן ע"ג, הרי שאין מוקדם ומאוחר בתורה. ובזה מיישב הרשב"ם דבתחילה כתיב 'וספור הכוכבים', ומשמע שהיה לילה, ואח"כ כתיב 'ויהי השמש לבא', משמע שהיה יום, אלא בהכרח שהם שני פרשיות נפרדות, ואין מוקדם ומאוחר בתורה. תוס' (ד"ה לא).

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי, **מנין שאין מרצין לו לאדם בשעת כעסו** שנאמר 'פני ילכו והנחותי לך'.

עוד אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי, **מיום שברא הקדוש ברוך הוא את עולמו לא היה אדם שהודה להקב"ה, עד שבאה לאה והודתה לו**, שנאמר 'הפעם **אודה** את ה''[קיב].

אמר רבי אלעזר, **לאה קראה לבנה הראשון ראובן** מלשון 'ראו מה בין בני לבן חמי' [-עשו], שבן חמי אע"פ שמכר את בכורתו מדעתו שנאמר 'וימכור את בכורתו ליעקב', התרעם עליו אח"כ שנאמר 'וישטום עשו את יעקב', וכן 'ויאמר הכי קרא שמו יעקב, ויעקבני זה פעמיים את בכורתי לקח' וגו', ואילו בני, אע"פ שיוסף לקח ממנו את בכורתו בעל כרחו שנאמר 'ובחללו יצועי אביו נתנה בכורתו לבני יוסף', לא התקנא בו אלא השתדל להצילו, שנאמר 'וישמע ראובן ויצלהו מידם'.

אמר רבי יוחנן, **רות נקראה כך**, לפי שזכתה ויצא ממנה דוד **שריווהו** להקדוש ברוך הוא בשירות ותשבחות.

אמר רבי אליעזר, **מנין שהשם גורם** [את אירועי העתיד, כדאמרינן בראובן ורות], שנאמר 'לכו חזו מפעלות ה' אשר שם שמות בארץ', אל תקרי שַׁמּוֹת [מלשון שממה], **אלא** שֵׁמוֹת[קיג].

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי, **קשה תרבות רעה בתוך ביתו של אדם יותר ממלחמת גוג ומגוג**, שנאמר 'מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו', וכתב אח"כ 'ה' מה רבו צרי רבים קמים עלי', ואילו לגבי מלחמת גוג ומגוג כתיב 'למה רגשו גוים ולאומים יהגו ריק', ולא כתוב 'מה רבו צרי'.

הטעם שכתוב 'מזמור לדוד', ולא 'קינה לדוד', אמר רבי שמעון בן **אבישלום**, משל למה הדבר דומה, לאדם שיצא עליו שטר חוב, קודם שפרעו היה עצב, לאחר שפרעו הוא שמח, אף דוד כן, כיון שאמר לו הקדוש ברוך הוא 'הנני מקים עליך רעה מביתך' היה עצב, לפי שאמר שמא עבד או ממזר הוא שלא יחוס עלי, אך כיון ששמע שזהו אבשלום בנו שמח ואמר 'מזמור'.

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי, וכן תניא בשם רבי דוסתאי **ברבי מתון, מותר להתגרות ברשעים בעולם הזה**, שנאמר 'עוזבי תורה יהללו רשע, ושומרי תורה יתגרו בם'. ואם ילחש לך אדם שהרי כתיב 'אל תתחר [-תתקוטט] במרעים אל תקנא בעושי עולה', אמור לו שרק מי שירא מעוונות שבידו מפרש כן, אלא פירושו **אל תתחרה בהם להתאוות לעשות כמעשיהם**, ואל תקנא בהם לעשות כמותם. וכן כתיב 'אל יקנא לבך בחטאים כי אם ביראת ה' כל היום'[קיד].

ומקשינן מדאמר רבי יצחק **אם ראית רשע שהשעה משחקת לו אל תתגרה בו**, שנאמר לגבי הרשע 'יחילו [-יצליחו] דרכיו בכל עת'. ולא עוד אלא שזוכה בדין, שנאמר 'מרום משפטיך מנגדו' [-דיניך מסולקים רחוק ממנו]. ולא עוד אלא שרואה במפלת צריו, שנאמר 'כל צורריו יפיח בהם' [-בנפיחתו הוא דוחה אותם כקש]. **ומתרצינן, א. שרבי יצחק** דיבר במילי דידיה [-עניניו של המתגרה, שאז אסור להתגרות], והברייתא מדברת במילי דשמיא. **ב.** שניהם דברו במילי דשמיא, אלא שרבי יצחק דיבר ברשע שהשעה משחקת לו, והברייתא מדברת ברשע שאין השעה משחקת לו. **ג.** שניהם דברו ברשע שהשעה משחקת לו, אלא **שרבי יצחק** דיבר בצדיק שאינו גמור, והברייתא בצדיק גמור. **ד.** שניהם דברו בצדיק שאינו גמור, אלא **שרבי יצחק** דיבר ברשע שהשעה משחקת לו, והברייתא ברשע שאין השעה משחקת לו[קטו].

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי, **כל הקובע מקום לתפילתו אויביו נופלים תחתיו**, שנאמר 'ושמתי מקום לעמי לישראל ונטעתיו ושכן תחתיו ולא ירגז עוד, ולא יוסיפו בני עולה לענותו כאשר בראשונה'. **והטעם** שבפסוק זה בספר שמואל כתוב 'לענותו', ובדברי הימים כתוב 'לכלותו' [כן הקשה רב הונא], צ"ל שבתחילה נבנה הבית ע"מ שלא יענו אותם אויבי ישראל, ולבסוף כשחטאו נגזר עליהם עינוי, ותפילתם מגינה עליהם מהכיליון.

עוד אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי, **גדולה שימושה של תורה יותר מלימודה**, שנאמר 'פה אלישע בן שפט **אשר יצק** מים על ידי אליהו', ממה שלא כתוב 'אשר למד', מוכח שגדולה שימושה יותר מלימודה.

דף ח

צריך האדם להשתדל להתפלל בציבור, ולכה"פ שיתפלל בזמן שהציבור מתפללים, ומעשה **ברב נחמן** שלא בא לביהכ"נ להתפלל עם הציבור מחמת שתש כוחו, ואמר לו **רבי יצחק** שיאספו עשרה אנשים שיתפללו עמו, וכשהשיבו **רב נחמן** שזו טירחה בשבילו, אמר לו **רבי יצחק** שעל כל פנים יתפלל בשעה שהציבור מתפללים. **והמקור שצריך להתפלל בשעה שהציבור מתפללים, א. לרבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי**, מדכתיב 'ואני תפילתי לך ה' עת רצון', אימתי עת רצון בשעה שהצבור מתפללים. **ב. לרבי יוסי ברבי חנינא**, מדכתיב 'כה אמר ה' בעת רצון עניתיך'[קטז]. **ג. לרבי נתן ולרבי אחא ברבי חנינא**, מדכתיב 'הן אל כביר ולא ימאס' [-ה' לא ימאס תפילת הרבים]. וכתיב עוד 'פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי' [-שהתפללו עימי]. פירוש 'פדה בשלום נפשי מקרב לי', אמר הקב"ה כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים [שהם דברי שלום[קיז]] ומתפלל עם הציבור, מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם.

אמר ריש לקיש, **כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס לשם להתפלל נקרא שכן רע**, שנאמר 'כה אמר ה' על כל שכני הרעים הנוגעים בנחלה [-הנוגעים לרעה בבהכ"נ[קיח]] אשר הנחלתי את עמי את ישראל'. ולא עוד אלא שגורם גלות לו ולבניו, שנאמר בהמשך הפסוק 'הנני נותשם מעל אדמתם ואת בית יהודה אתוש מתוכם'.

כששמע **רבי יוחנן** שיש זקנים מופלגים בבבל, תמה ואמר הרי רק בא"י יש ברכת אריכות ימים שנאמר 'למען ירבו ימיכם וימי בניכם **על האדמה**' ולא בחו"ל, וכיון שאמרו לו שזקני בבל מקדימים לבוא לבהכ"נ בשחרית ומאריכים לשהות שם בערב עד חשיכה, אמר, זו היא שהועילה להם להאריך ימים. וכמו שאמר **רבי יהושע בן לוי** לבניו, הקדימו לבוא לבהכ"נ לשחרית והשארו שם עד שתחשך בכדי שתאריכו ימים. **המקור לזה** אמר **רבי אחא ברבי חנינא**, מדכתיב 'אשרי אדם שומע לי לשקוד על דלתותי יום יום לשמור מזוזת פתחי', וכתיב אח"כ 'כי מוצאי מצא חיים'.

(קיב) **שראתה** ברוח הקודש שעתיד יעקב להעמיד שנים עשר שבטים, וכיון שהיו לו ארבע נשים, סברה לאה שלכל אשה יהיו שלושה בנים, ולכן כשילדה בן רביעי הודתה על כך שקיבלה יותר מהחלק המגיע לה לפי החשבון. רש"י (ד"ה הפעם). (קיג) **דהיינו** שפעולות הקב"ה נמשכים אחר שמו של האדם, לפי שהוא גורם. מהרש"א (ד"ה מנלן). (קיד) **שכאן** אי אפשר לפרש אל תתקוטט עם רשעים כי אם ביראי השם, אלא פירושו בהכרח אל יקנא לבך לעשות כמותם. רש"י (ד"ה ואומר). (קטו) **עץ יוסף**. ולפי זה החילוק בין ג' התירוצים האחרונים הוא, דלתירוץ ב' אין חילוק בין צדיק גמור לשאינו גמור, אלא ההבדל הוא רק **ברשע**, שאם הרשע השעה משחקת לו, אזי אסור אפילו לצדיק גמור להתגרות בו. ולתירוץ ג' אין חילוק בין רשע שהשעה משחקת לו או לא, אלא ההבדל הוא רק **בצדיק**, שצדיק גמור יכול להתגרות אפילו ברשע שהשעה משחקת לו, וצדיק שאינו גמור אסור לו להתגרות בשום רשע, ואפילו אם אין השעה משחקת לו. ולתירוץ ד' צדיק גמור יכול להתגרות בכל רשע, וברשע שאין השעה משחקת לו יכול להתגרות כל צדיק, רק צדיק שאינו גמור אסור לו להתגרות ברשע שהשעה משחקת לו. וראה מהרש"ל שביאר באופן אחר. (קטז) **פירוש**, שהקב"ה אומר ליחיד, 'בעת רצון' דהיינו בזמן שהציבור מתפללים, 'עניתיך' ביחידות. מהרש"א (ד"ה מאי דכתיב ואני תפילתי). (קיז) **תורה** דכתיב 'וכל נתיבותיה שלום'. וכן גמילות חסדים היא שלום, שמתוך שגומל לחבירו חסד בגופו, חבירו מכיר בו שהוא אוהבו ובא לידי אחווה ושלום. רש"י (ד"ה פדה). (קיח) **מהרש"א** (ד"ה הנוגעים). והוסיף שבהכ"נ נקרא 'נחלה' לפי שעתידים בתי כנסיות שבבבל שיקבעו בא"י, ולכן זקנים שהקדימו לבית המדרש והחשיכו לצאת ממנו האריכו ימים [כמבואר להלן] כיון שיש לביהכ"נ קדושת א"י, וברכת אריכות ימים של א"י חלה אף עליהם.

אמר רב חסדא, **לעולם יכנס אדם שיעור רוחב שני פתחים בבית הכנסת ואחר כך יתפלל** [שאם ישב סמוך לפתח נראה כאילו עיכובו בבהכ"נ הוא כמשוי עליו, ולכן יושב ליד הפתח בכדי שיהיה מזומן לצאת(קיט)].

כתיב **'על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצא'** [-יתפלל שיהיו מצויין לו כשיצטרך], **פירוש 'לעת מצא', א. לרבי חנינא זו אשה**, שנאמר 'מצא אשה מצא טוב', וכמו שהיה נהוג בא"י, שמי שהיה נושא אשה היו שואלים אותו האם הוא מצא או מוצא, 'מצא' דכתיב 'מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מה"'. 'מוצא', דכתיב 'ומוצא אני מר ממות את האשה'. **ב. לרבי נתן זו תורה**, שנאמר 'כי מוצאי מצא חיים'. **ג. לרב נחמן בר יצחק זו מיתה** [-שימות במיתה יפה ונוחה], שנאמר 'ולאלוקים ה' למות תוצאות' [-לקב"ה יש הרבה דרכים להביא אל המוות(קכ)]. וכן שנינו בברייתא, **תשע מאות ושלושה מיני מיתה נבראו בעולם** שנאמר 'למות תוצאות', 'תוצאות' בגימטריא תשע מאות ושלוש. **אסכרה(קכא) היא הקשה שבכולן**, שהיא דומה לענפי קוצים הנסבכים בגיזי הצמר שכשאדם מנתקן אי אפשר שלא ינתק הצמר עמה, וי"א שהיא דומה לחבלים צרים שדוחקים אותם בדוחק לנקבים(קכב). **מיתת נשיקה היא הנוחה שבכולם**, שהיא דומה למשיכת חוט שׂער מתוך החלב. **ד. לרבי יוחנן, זו קבורה**, ואמר **רבי חנינא** שהמקור לזה מדכתיב 'השמחים אלי גיל ישישו, כי ימצאו קבר', ואמר **רבה בר שילא** שזהו מה שדרך אנשים לומר שראוי לו לאדם לבקש רחמי שמים אפילו עד השלכת העפר האחרון על קברו. **ה. למר זוטרא שיהיה בית הכסא סמוך לביתו(קכג)**, ואמרו בארץ ישראל שדרשתו של מר זוטרא עדיפה מכל האחרים.

צריך האדם להתפלל במקום בו הוא לומד, וכמו שאמר רפרם בר פפא **לרבא** בשם רב חסדא, 'אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב', אוהב ה' שערים המצוינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ובתי מדרשות. וזהו מה שאמר **רבי חייא בר אמי** בשם עולא, מיום שחרב בית המקדש אין להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד. ואמר **אביי**, בתחילה הייתי לומד בביתי ומתפלל בבית הכנסת, ומששמעתי מאמר זה לא הייתי מתפלל אלא במקום בו למדתי. וכן **רבי אמי ורבי אסי**, אף שהיו להם שלושה עשר בתי כנסיות בטבריה, לא התפללו אלא בין עמודי בית המדרש בו היו לומדים.

אמר **רבי חייא בר אמי** בשם עולא, **גדול הנהנה מיגיע כפו יותר מירא שמים**, שהרי לגבי ירא שמים כתיב 'אשרי איש ירא את ה"', ואילו לגבי הנהנה מיגיע כפו כתיב 'יגיע כפך כי תאכל אשריך וטוב לך', אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא, ולגבי ירא שמים לא כתיב 'וטוב לך'(קכד).

אמר **רבי חייא בר אמי** בשם עולא, **לעולם ידור אדם במקום רבו**, שהרי כל זמן ששמעי בן גרא היה קיים לא נשא שלמה את בת פרעה(קכה). והא דתניא שלא ידור אדם במקום רבו, היינו באופן שאין התלמיד כפוף לרבו ולא מקבל תוכחתו, ולכן מוטב שיהא שוגג ולא יהא מזיד, אבל אם הוא כפוף לרבו, ידור אצלו.

אמר רב הונא בשם רב יהודה בשם **רבי מנחם** בשם **רבי אמי**, **אסור להניח ספר תורה פתוח ולצאת מבית הכנסת**. **רבי אבהו** היה יוצא בין גברא לגברא, והסתפק **רב פפא** אם מותר אף בין פסוק לפסוק, ונשאר **בתיקו**.

רב ששת היה מחזיר את פניו ולומד בשעת קריאת התורה, והיה אומר אנו עסוקים בשלנו והם בשלהם(קכו).

אמר **רב הונא בר יהודה** בשם **רבי אמי**, **לעולם ישלים אדם פרשיותיו** [-של כל שבת ושבת] **שנים מקרא ואחד תרגום**(קכז), ואפילו עטרות ודיבון [שאין עליהם תרגום, אומרים פעם שלישית בלשון עברי(קכח)], שכל המשלים פרשיותיו עם הציבור, מאריכים לו ימיו ושנותיו.

אין להקדים את קריאת הפרשה ולא לאחרה, וכמו שמצינו **שרב ביבי בר אביי** רצה להשלים את הפרשיות של כל השנה בערב יום כיפור, ואמר לו **רב חייא בר רב** מדפתי, שביום זה יש לעסוק באכילה ושתיה, דכתיב 'ועניתם את נפשותיכם **בתשעה** לחודש בערב', והרי אין מתענים בתשיעי אלא בעשירי, אלא לומר לך שכל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי(קכט). ורצה **רב ביבי** להקדים ולקרוא את כל הפרשיות בשבת אחת או בשתי שבתות. אמר לו **ההוא סבא** שאין לעשות כן, וכמו ששנינו בברייתא שאין להקדים ולאחר קריאת הפרשיות, אלא יש לקוראם עם הציבור(קל), וכן אמר **רבי יהושע בן לוי** לבניו, **א.** השלימו פרשיותיכם עם הציבור שנים מקרא ואחד תרגום. **ב.** כשתשחטו עוף הזהרו לחתוך את הורידים כדי שיצא כל הדם, וכשיטת **רבי יהודה**(קלא). **ג.** הזהרו לכבד זקן ששכח תלמודו מחמת אונסו, וכדאמרינן לוחות ושברי לוחות מונחות בארון(קלב).

שלושה דברים אמר רבא לבניו, א. אל תחתכו בשר על גבי היד, י"א משום סכנה שמא יחתוך ידו, וי"א משום קלקול סעודה [-שהדם ילכלך את המאכל וימאיס את המסובים]. **ב. אל תשבו על מיטת ארמית**, ופירושו, א. אל תלכו לישון בלי לקרוא ק"ש. ב. אל תישאו גיורת. ג. כפשוטו, שאין לשבת על מיטת ארמית, וכמעשה שהיה עם **רב פפא**, שאשה ארמית אמרה לו לשבת על המיטה, והיה בנה המת מוטל עליה, ורצתה להעליל עליו שישב עליו והרגו, ואמר לה **רב פפא**, איני יושב עד שתגביהי את המיטה, וכשהגביהה את המיטה מצאו שם תינוק מת(קלג). **ג. אל תעברו אחורי ביהכ"נ בשעה שהצבור מתפללים** [מפני שנראה כמבריח עצמו מבית הכנסת]. וכן מצינו שאמר **רבי יהושע בן לוי**. וביאר **אביי**, שזהו דווקא כשאין פתח אחר להיכנס לבית הכנסת [אבל כשיש פתח אחר אין בזה ביזוי

(קיט) **רש"י** (ד"ה שיעור). אמנם **תוס'** (מובא בהגהות הב"ח אות ה) פירשו שהכוונה **לשיעור זמן**, דהיינו שלא ימהר להתפלל מיד בהכנסו לבהכ"נ מפני שאז נראית התפילה עליו כמשאוי, אלא ישב מעט בכדי שתתישב דעתו ואח"כ יתפלל. (קכ) **רש"י** (תהילים סח כא). (קכא) **והוא** חולי המתחיל במעיים ונגמר בגרון. רש"י (שבת לג. ד"ה אסכרה). (קכב) **דיש** מקומות באוקיינוס שלספינה שיש בה חלקים מברזל, אסור לעבור שם [מפני שנמצאים בקרקעית הים אבני מגנט אשר טבעם למשוך אליהם את הברזל. רש"ש], ולכן מחברים את לוחות הספינות העוברות במקומות אלו בחבלים, ותוקעים אותם בדוחק לתוך נקבים, שעוביים כעובי החבלים, ונקבים אלו נקראים 'פי ושט', מפני שהם עגולים כפי ושט. רש"י (ד"ה כפיטורי, בפי). (קכג) **לפי** שהיתה קרקע בבל מצולת מים ואין יכולים לחפור שם חפירות, היו צריכים לצאת לשדות ולהתרחק מאוד, ולכן יש להתפלל שיהא בית הכסא סמוך לביתו. רש"י (ד"ה עת מצוא). (קכד) **'ירא שמים'** הוא מי שאין יצרו תוקפו כל כך, ו'הנהנה מיגיע כפו' הוא מי שיצרו גדול, וביגיעת כוחו ועוצם ידו יד חסידותו הוא כופהו, ולכן הוא גדול יותר מירא שמים שלא עמל כל כך לכוף את יצרו. ענף יוסף (ד"ה גדול, ועיין מהרש"א וצל"ח). (קכה) **שסמוך** למיתת שמעי כתיב 'ויתחתן שלמה את פרעה'. רש"י (ד"ה שכל). (קכו) **קשה**, שהרי אמרו בסוטה (לט:) שכיון שפתחו את הס"ת אסור לדבר אפילו בדבר הלכה. **וי"ל, א.** שם איירי במדבר בקול שאסור כדי שלא יבטלו קול קריאת התורה, וכאן איירי בנחת [והטעם שהחזיר פניו הוא בכדי שיכוון גרסתו, ורבותא קמ"ל שאף שנראה כמניח ס"ת ויוצא מותר]. **ב.** שם איירי כשאין בלעדיו עשרה אחרים שישמעו קריאת התורה, וכאן היו עשרה. **ג.** דווקא למי שתורתו אומנותו כגון רב ששת הותר ללמוד בשעת קריאת התורה. **ומסתבר כתירוץ זה.** תוס' (ד"ה רב ששת). (קכז) **י"א** שהמבינים בלשון לע"ז יאמרו פעם שלישית בלועזית, כי כמו שהתרגום מפרש לעמי הארץ כך הם מבינים מתוך הלע"ז. ונראה שאין לומר כי אם בלשון תרגום, לפי שהתרגום אינו רק מתרגם, אלא מפרש מה שא"א ללמוד מן העברי. תוס' (ד"ה שנים). (קכח) **רש"י** (ד"ה ואפילו ע"פ תוס'). אמנם **תוס'** (ד"ה ואפילו) פירשו, שאף שאין לפסוק זה תרגום אונקלוס, יש לקוראו בתרגום ירושלמי. (קכט) **וכך** פירוש הפסוק, הכינו את עצמכם בתשעה לחודש לעינוי המחרת, והרי הוא בעיני כאילו התעניתם אף בתשיעי. **רש"י** (ד"ה מעלה). **והתוס'** (ד"ה כאילו) הוסיפו, שהרי זה כאילו נצטווה להתענות בתשיעי והתענה בו. והקשו מדכתיב 'בראשון בארבעה עשר יום לחודש בערב תאכלו מצות' שהכוונה לערב של ט"ו, וא"כ אף כאן נאמר שהוא ערב של עשירי דהיינו ליל יום הכיפורים. ותירצו ששם נכתב 'תאכלו' לבסוף ולכן משמע שהוא בט"ו, משא"כ כאן שנכתב 'ועיניתם' לפני התיבות 'בתשעה לחודש', ומשמע שמדבר אף על תשיעי. (קל) **ומשעת** מנחה בשבת הקודמת עד שבת הבאה נחשב עם הצבור, ומצוה מן המובחר לסיימה קודם אכילה. תוס' (ד"ה ישלים). (קלא) **ודווקא** בעוף הואיל וצולהו כולו כאחת. **רש"י** (ד"ה עד). (קלב) **דכתיב** 'אשר שברת ושמתם בארון', דהיינו שישים את השברים בארון עם הלוחות, וכן ת"ח ששכח תלמודו מחמת שחלה או שנטרד בדוחק מזונות יש לכבדו כשאר ת"ח. רש"י (ד"ה מחמת, שברי). (קלג) **רש"י** (ד"ה מעשה). אמנם בפסחים (קיב: ד"ה איכא) פירש שאמרה לו שב על המיטה, וכן עשה, ואח"כ אמרה לו המתת את בני, וברח מן המדינה. ופירש המהר"ץ חיות (ד"ה משום) שרש"י אינו סותר את עצמו, אלא שאכן רב פפא לא רצה לשבת עד שתגביה את המיטה, וכשהגביהה את המיטה ונמצא שם תינוק מת, לקחה הארמית את התינוק, ואח"כ ישב רב פפא על המיטה, ואעפ"כ העלילה עליו שהרגו מקודם, ומזה למד רבא שבכל אופן אסור לשבת על מיטת ארמית, אפילו אחר שהגביהה את המיטה.

בית הכנסת, לפי שהרואה סבור שיכנס בפתח אחר[קלד], וכן כשאין בית הכנסת בעיר, וכשאינו נושא משא, ואינו רץ, ואינו מניח תפלין.

אמר **רבי עקיבא, בשלושה דברים אוהב אני את המדיים, א.** שחותכים בשר רק ע"ג השולחן. **ב.** שמנשקים רק על גב היד [וזהו דרך חשיבות, מפני הרוק]. **ג.** שמתייעצים רק בשדה בכדי שלא ישמעם אדם, כמו שדרך אנשים לומר 'אוזנים לכותל'. ואמר **רב אדא בר אהבה** רמז לזה, דכתיב 'וישלח יעקב ויקרא לרחל וללאה **השדה** אל צאנו'.

אמר **רבן גמליאל, בשלושה דברים אוהב אני את הפרסיים, א.** שהם צנועים באכילתן. **ב.** שהם צנועים בבית הכסא. **ג.** שהם צנועים בדבר אחר [-תשמיש].

כתיב **'אני ציויתי למקודשי'** [-ציויתי את מלכי פרס לבוא ולהחריב את בבל], תני **רב יוסף** אלו הפרסיים, ונקראים כן לפי שהם מקודשים ומזומנים לגיהנום.

שנינו במתני' שלר"ג אפשר לקרוא ק"ש עד שיעלה עמוד השחר, **ופסק רב יהודה בשם שמואל** כדבריו.

הגמרא מביאה שתי ברייתות סותרות בדעת רבי שמעון בן יוחי אם אפשר לקרוא ק"ש של ערבית בין עלות השחר להנץ החמה.

א. רשב"י אומר, **פעמים שאדם קורא ק"ש שתי פעמים בלילה,** אחת קודם שיעלה עמוד השחר, ואחת לאחר שיעלה עמוד השחר, ויוצא בהם ידי חובתו, אחת של קריאת היום ואחת של קריאת הלילה. ומפרשינן, שאף שהזמן שבין עלות השחר להנץ החמה נחשב ללילה [לענין שאר מצוות[קלה]], לגבי ק"ש הוא נחשב ליום, כיון שיש אנשים שקמים בזמן הזה ונחשב 'ובקומך'. **ופסק רב אחא בר חנינא בשם רבי יהושע בן לוי** כדבריו. והוסיף **רבי זירא** שלא יאמר אז ברכת השכיבנו, כיון שאינו זמן תחילת שכיבה אלא זמן סוף שכיבה[קלו].

ב. רשב"י אומר משום רבי עקיבא, **פעמים שאדם קורא ק"ש שתי פעמים ביום,** אחת קודם הנץ החמה ואחת אחר הנץ החמה, ויוצא בהם ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה. ומפרשינן, שאף שהזמן בין עלות השחר להנץ החמה נחשב ליום [לענין שאר מצוות[קלז]], יוצא בו ידי חובת ק"ש של לילה, כיון שיש אנשים שהולכים אז לשכב ונחשב 'בשכבך'. **ופסק רב אחא בר חנינא בשם רבי יהושע בן לוי** כדבריו.

רבי יצחק בר יוסף נחלק על **רב אחא**, ואמר שלא פסק **רבי יהושע בן לוי** בפירוש שאפשר לקרוא ק"ש של ערבית לאחר עלות השחר אלא רק בשעת הדחק[קלח], כמעשה שהיה בשני ת"ח שהשתכרו בחתונת בנו של **רבי יהושע בן לוי**, ומתוך כך ישנו ונרדמו עד לאחר עמוד השחר, וכשקמו משנתם אמר להם **רבי יהושע בן לוי** יכולים אתם לקרוא, שכדאי הוא **רבי שמעון** לסמוך עליו בשעת הדחק.

דף ט

שנינו במתני', מעשה שבאו בניו של **רבן גמליאל** מבית המשתה לאחר חצות, ואמרו לו עדיין לא קרינו את שמע, ואמר להם, אם לא עלה עמוד השחר חייבים אתם לקרוא. ומפרשינן, שהם שאלוהו האם **חכמים** חולקים עליו וסוברים שאחר חצות אינו יוצא אפילו בדיעבד, משום ש'בשכבך' משמע כל זמן שדרך בני אדם להתעסק לילך ולשכב, ויחיד ורבים הלכה כרבים, או שגם הם סוברים שזמנה כל הלילה [ש'בשכבך', משמע כל זמן שכיבה], ומה שאמרו שזמנה עד חצות הוא כדי להרחיק את האדם מן העבירה, אבל אם נאנס יכול לקוראה כל הלילה. והשיבם **ר"ג** שגם **לחכמים** זמנה כל הלילה והם חייבים לקרוא[קלט], ומה שאמרו שזמנה עד חצות הוא כדי להרחיק את האדם מן העבירה, ולא רק לגבי ק"ש אמרו כן, אלא אף לגבי הלכות אחרות.

שנינו במתני' שהקטר חלבים ואברים וכן כל הקרבנות הנאכלים ליום אחד, מצוותן עד שיעלה עמוד השחר. ובברייתא שנינו שקריאת שמע של ערבית, והלל בלילי פסחים, **ואכילת פסח**, מצוותן עד שיעלה עמוד השחר, ואמר **רב יוסף**, שמשנתינו שלא מנתה אכילת פסח, סוברת **כרבי אלעזר בן עזריה** שזמנה עד חצות, והברייתא שמנתה סוברת **כרבי עקיבא** שזמנה עד עלות השחר. דתניא, 'ואכלו את הבשר בלילה הזה', **רבי אלעזר בן עזריה** אומר, נאמר כאן 'בלילה הזה', ונאמר לענין מכת בכורות 'ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה', מה להלן עד חצות, אף כאן עד חצות[קמ]. **ר"ע** אומר, נאמר 'ואכלתם אותו **בחפזון**', ודרשינן עד שעה שנחפזו ישראל לצאת דהיינו עד עלות השחר, ו'בלילה' הוצרך לומר שנאכל רק בלילה ולא ביום שחיטתו[קמא], ו'הזה' נצרך שלא נאמר שיאכל את הפסח לשני לילות כשלמים שנאכלים לשני ימים[קמב]. ואין ללמוד זאת מ'לא תותירו ממנו עד בוקר', דהו"א שהכוונה עד בוקר שני. **ורבי אלעזר בן עזריה** סובר ש'עד בוקר' משמע דווקא בוקר ראשון.

ומצינו עוד תנאים שנחלקו במחלוקת זו, דתניא **'שם תזבח את הפסח בערב, כבוא השמש מועד צאתך ממצרים', לרבי אליעזר,** 'בערב' היינו בארבעה עשר אחר חצות אתה זובח, ו'כבוא השמש' התחלת זמן אכילה, 'מועד צאתך ממצרים' היינו שבבוקר נעשה נותר ומגיע זמן שריפה[קמג]. **לרבי יהושע,** 'בערב' אתה זובח, 'כבוא השמש' אתה אוכל, ועד מתי אתה אוכל והולך, עד 'מועד צאתך ממצרים'. וממה שנקטה הברייתא שנחלקו, משמע **שרבי אליעזר** סובר **כרבי אלעזר בן עזריה** שאין הפסח נאכל אלא עד חצות, **ורבי יהושע** סובר **כרבי עקיבא** שנאכל עד עלות השחר.

וביאר **רבי אבא, שרבי עקיבא** מודה שנגאלו מהלילה [לפי שאז ניתנה להם רשות לצאת], שנאמר 'הוציאך ה' אלוקיך ממצרים **לילה**', וגם **רבי אלעזר בן עזריה** מודה שיצאו ביום, שנאמר **'ממחרת הפסח** יצאו בני ישראל ביד רמה', ונחלקו מהו שעת 'חפזון', **לרבי אלעזר בן עזריה** הכוונה לחפזון של המצרים שמיהרו לשלחם בחצות הלילה, **ולר"ע** הכוונה לחפזון של ישראל שנחפזו לצאת רק בבוקר.

[קלד] **רש"י** (להלן סא. ד"ה ואי). [קלה] **כגון** תפילין וציצית, אבל לגבי ק"ש אינו לילה, שכיון שיש אנשים שקמים באותה שעה אינו זמן שכיבה. ומה שנקטה הברייתא לאחר שיעלה עמוד השחר אינו מיד, שהרי צריך להמתין עד שיכיר בין תכלת ללבן או בין תכלת לכרתי. תוס' (ד"ה לא). [קלו] **רש"י** (ד"ה ובלבד). ולדבריו רבי זירא דיבר על הברייתא הראשונה [אף שבסדר הגמרא הוא אחר הברייתא השניה]. אמנם תוס' (ד"ה ובלבד) הקשו שהרי לפני עלות השחר הוא ודאי זמן שכיבה, וכן שהיה לגמ' להביא דברי רבי זירא אחר הברייתא הראשונה, **ופירשו,** שרבי זירא דיבר על הברייתא השניה שיכול לקרוא ק"ש **של ערבית** אחר עלות השחר, ועל זה אמר שאינו יכול לומר השכיבנו כיון שאינו זמן שכיבה. [קלז] **אבל** לגבי ק"ש אינו יום, שכיון שיש אנשים שהולכים לשכב באותה שעה, אינו זמן קימה. **וקשה** שכאן סובר רבי עקיבא אינו יוצא ק"ש של שחרית קודם הנץ החמה, ולהלן (בע"ב) אמר רבי עקיבא שזמנה משיכיר בין חמור לערוד, והוא קודם הנץ החמה, **וי"ל, א.** שהם שתי תנאים אליבא דרבי עקיבא. **ב.** כאן ג"כ **יוצא ידי ק"ש קודם הנץ** משום שהוא זמן קימה, ומה שלא נקט רבותא שפעמים שאדם קורא שתי פעמים קודם הנץ החמה ויוצא ידי חובת ק"ש לילה ויום, משום שרצה להשמיענו שאינו יוצא ק"ש של לילה לאחר הנץ. תוס' (ד"ה לעולם). [קלח] **אבל** שלא בשעת הדחק, לא יקרא לאחר עלות השחר. רש"י (ד"ה בשעת). והוסיף הרא"ש (סי' ט) שזהו דווקא כאן שהשתכרו ונאנסו כדלהלן, משא"כ בניו של ר"ג שלא היו אנוסים אלא רק נמשך ליבם אחר המשתה, לפיכך אמר להם ר"ג שיכולים לקרוא רק עד שיעלה עמוד השחר. [קלט] **ולא** גרסינן **'מותרים** אתם לקרות', משום שאף על הקורא שלא בזמנו תנן 'הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה'. רש"י (ד"ה כוותי). [קמ] **וממה** שנכתב 'לא תותירו ממנו עד בוקר' אין להוכיח שמותר לאוכלו עד הבוקר, שיש לפרשו שלא תעשה דבר שיהא נותר בבוקר, שאם לא יהא נאכל עד חצות לא תוכל לאוכלו ולא לשורפו בלילה [כדאמרינן ביום אתה שורפו, ואי אתה שורפו בלילה], וא"כ ישאר עד הבוקר ויהיה נותר. תוס' (ד"ה רבי אלעזר). [קמא] **ואין** אומרים שהוא כקרבן תודה שנאכל ביום שחיטתו ובלילה עד הבוקר. רש"י (ד"ה יכול). [קמב] **לשון** הגמ' הוא 'סד"א הואיל ופסח קדשים קלים, ושלמים קדשים קלים, מה שלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד, אף פסח נאכל לשני לילות במקום ב' ימים, ויהא נאכל לב' לילות **ויום אחד**'. וכתב **רש"י** (ד"ה מה), שאין הכוונה שיהא מותר לאוכלו ביום שבין שני הלילות, שהרי כתוב 'ואכלו את הבשר **בלילה**', אלא שהקרבן לא יפסל ביום זה מדין נותר ויהא מותר לאוכלו בלילה השני. [אמנם **הרשב"ם** (פסחים קכ: ד"ה שלמים, הובא בהגהות הב"ח אות ג) כתב **שאף ביום שבינתים** יהיה מותר לאכול, 'ובלילה הזה' בא למעט את יום שחיטתו שלפני לילה הראשון, אבל מכאן ואילך יאכלנו עד עמוד השחר של יום שני, קמ"ל 'הלילה הזה' שיאכל רק בלילה הראשון]. [קמג] **אבל** אין שורפים אותו לפי שאין שורפים קדשים ביו"ט, אלא ממתינים לו עד בוקר יום שני. רש"י (ד"ה שם).

כתיב **'דבר נא באזני העם וישאלו איש מאת רעהו ואישה מאת רעותה כלי כסף וכלי זהב'**, אמרו דבי רבי ינאי, אין 'נא' אלא לשון בקשה, כך אמר הקב"ה למשה, בבקשה ממך לך ואמור להם לישראל, בבקשה מכם שאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב, כדי שלא יאמר אותו צדיק [-אברהם] 'ועבדום ועינו אותם' קיים בהם, 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול', לא קיים בהם. אמרו לו בני ישראל, הלואי שנצא בעצמינו, משל לאדם שהיה חבוש בבית האסורים ואמרו לו מחר מוציאים אותך ואף נותנים לך הרבה ממון, ואמר להם הוציאוני היום ואיני מבקש כלום[קמד].

'וישאלום', אמר **רבי אמי** מלמד שהשאילום בעל כרחם[קמה], י"א בעל כרחם של המצרים כדכתיב 'ונות בית תחלק **שלל**'. וי"א בעל כרחם של ישראל, משום שלא רצו לישא משוי.

'וינצלו [-וירוקנו] **את מצרים'**, **לרבי אמי** עשאוה כמצודת עופות שאין בה דגן, **לריש לקיש** כמצולה [-כתהום] שאין בה דגים.

'ויאמר ה' אל משה אהיה אשר אהיה', אמר הקדוש ברוך הוא למשה, לך אמור להם לישראל, אני הייתי עמכם בשעבוד זה, ואני אהיה עמכם בשעבוד מלכיות. אמר משה לפניו, 'דיה לצרה בשעתה'. אמר לו הקדוש ברוך הוא, אין כוונתי שתאמר להם זאת[קמו], אלא אמור להם 'אהיה שלחני אליכם'.

'ענני ה' ענני', אמר **רבי אבהו** כך אמר אליהו לפני הקב"ה, 'ענני' שתרד אש מן השמים ותאכל כל אשר על המזבח, ו'ענני' שלא יאמרו מעשה כשפים הם, שנאמר [בהמשך הפסוק] 'ואתה הסבות את לבם אחורנית' [-ע"י נס זה תסבב אליך את ליבם אשר היה עד עתה 'אחורנית' מלפנות אליך[קמז]].

מתני': תחילת זמן ק"ש של שחרית, **לת"ק** משיכיר בין תכלת ללבן, **לרבי אליעזר** בין תכלת לכרתי. **סוף זמן ק"ש**, **לרבי אליעזר** עד הנץ החמה, **לרבי יהושע** עד שלוש שעות, לפי שאז דרך מלכים לעמוד. הקורא מכאן ואילך לא הפסיד, כאדם הקורא בתורה[קמח].

גמ': שנינו במתני' שלת"ק תחילת זמן ק"ש הוא משיכיר בין תכלת ללבן, ומפרשינן דהיינו שיכיר בגיזת צמר שלא נצבעה יפה בין תכלת שבה ללבן שבה[קמט], ולר"א בין תכלת לכרתי. **ובברייתא שנינו עוד שלוש שיטות, א. לרבי מאיר** משיכיר בין זאב לכלב. **ב. לרבי עקיבא** בין חמור לערוד [-חמור הבר]. **ג. לאחרים**[קנ] משיראה את חבירו במרחק ארבע אמות ויכירנו[קנא]. **לרב הונא הלכה כאחרים. לאביי לענין תפילין כאחרים,** לענין קריאת שמע כותיקין, וכמו ששנינו בברייתא וכן אמר **רבי יוחנן**, שהותיקין היו מתחילים לקרוא ק"ש זמן מועט קודם הנץ החמה, וגומרים אותה עד הנץ, בכדי שיוכלו לסמוך גאולה לתפילה ולהתפלל שמונה עשרה ביום[קנב].

המקור לזה אמר רבי זירא, דכתיב 'ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים' [-מתייראים ממך ע"י קבלת עול מלכות שמים וק"ש כשהשמש יוצאת דהיינו עם הנץ החמה, ואף תפילת מנחה זמנה עם דמדומי חמה].

העיד **רבי יוסי בן אליקים** משום קהלא קדישא שבירושלים, **כל הסומך גאולה לתפילה אינו ניזוק כל היום כולו.** אמר לו **רבי זירא**, והרי אני סמכתי גאולה לתפילה וניזוקתי. והשיבו **רבי יוסי**, נזק זה שהוכרחת להביא הדסים לבית המלך אינו נחשב נזק, כיון שהיית אף צריך לשלם ממון בכדי לראות פני מלך, וכמו שאמר **רבי יוחנן** שלעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל ואפילו לקראת מלכי עכו"ם, שאם יזכה לעוה"ב לראות גדולתן של ישראל בכבוד המלך המשיח[קנג], יבחין בין הכבוד הרב שיהא לישראל לכבוד הפחות שמתכבדים בו מלכי העכו"ם.

אמר **רבי אילעא לעולא**, כשתעלה לארץ ישראל תשאל בשלום אחי **רב ברונא** במעמד כל החבורה, מפני שהוא אדם גדול ושמח במצוות, שפעם אחת סמך גאולה לתפילה [בהנץ החמה[קנד]], ולא הפסיק לחייך כל אותו יום.

אמר **רבי יוחנן**, בתחילת שמונה עשרה אומר 'ה' שפתי תפתח', ולבסוף 'יהיו לרצון אמרי פי'. **לרבי אלעזר** קאי רק על תפילת מנחה, שהרי **רבי יוחנן** עצמו סובר שאף בערבית יש לסמוך גאולה לתפילה. **לרב אשי** קאי אף על שחרית וערבית, שכיון שתיקנו **רבנן** לומר פסוק זה בתחילה, נחשב לתפילה אריכתא, וכשם שברכת השכיבנו אינה הפסק מפני שנחשבת לגאולה אריכתא.

אמר רב יהודה ברבי שמעון בן פזי, הטעם שתיקנו לומר 'יהיו לרצון' דווקא בסוף התפילה[קנה], משום שדוד אמרו לאחר י"ח מזמורים, ולפיכך תקנו **חכמים** לאומרו לאחר י"ח ברכות. ואף שבמניינם אתה מונה י"ט מזמורים, צ"ל ש'אשרי האיש' ו'למה רגשו גויים' הם מזמור אחד. וכן מוכח, **א.** ממה שאמר **רבי יהודה ברבי שמעון בן פזי** שדוד המלך אמר מאה ושלוש פרשיות ולא אמר בהם 'הללויה', עד שראה במפלתן של רשעים ואמר כן, שבסוף פרק ק"ג אמר 'יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללויה', והרי במנינם אתה מונה מאה וארבע, אלא ע"כ ששני המזמורים הראשונים הם פרק אחד. **ב.** ממה שאמר **רבי שמואל בר נחמני בשם רבי יוחנן**, שכל פרשה שהיתה חביבה על דוד פתח וסיים בה ב'אשרי'[קנו], וכגון 'אשרי האיש' [שנאמר בתחילת פרק ראשון] ו'אשרי כל חוסי בו' [שהוא סוף פרק שני], ומוכח שהם פרק אחד[קנז].

דף י

רבי מאיר היה מתפלל על בריונים שציערוהו שימותו. אמרה לו ברוריה אשתו, יש לך להתפלל עליהם שישובו בתשובה, שהרי לא כתיב 'יתמו **חוטאים** מן הארץ', אלא 'יתמו **חטאים**', דהיינו שיכלה היצר הרע מן העולם. ועוד, שבסוף הפסוק כתיב 'ורשעים עוד אינם' [וזה יהיה רק לאחר שיכלה היצר הרע], והתפלל ר"מ עליהם שישובו בתשובה, ואכן שבו.

מעשה בצדוקי אחד ששאל את ברוריה, על הפסוק 'רני עקרה לא ילדה' שמדבר על ירושלים, וכי מפני שלא ילדה יש רינה. והשיבה לו שוטה שכמותך, השפל עצמך לסוף המקרא, דכתיב 'כי רבים בני שוממה

(קמד) **וכן** ישראל אמרו לקב"ה, הלואי שנצא עכשיו בלי הרכוש, ולא לאחר זמן עם הרכוש. עיון יעקב (ד"ה הוציאוני). (קמה) **דמכך** שלא כתוב 'וישאילו', אלא 'וישאילום', במ"ם, משמע בעל כרחם. מהרש"א (ד"ה שהשאילום). (קמו) **מהרש"א** (ד"ה אהיה בשם המדרש). (קמז) **מצודת** דוד (מלכים א' יח לז). (קמח) **פירוש**, אע"פ שלא יצא ידי ק"ש, יש לו שכר כעוסק בתורה. רש"י (להלן י: ד"ה הקורא). והוסיף רבינו יונה (שם) שהמשנה באה לחדש שאף שדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בע"פ, מ"מ פסוקי ק"ש, מתוך שהותר לקוראם בע"פ בכדי לקיים מצוות ק"ש, הותר לאומרם בע"פ אפילו לא לצורך ק"ש. (קמט) **רש"י** (ד"ה בין). אמנם תוס' (ד"ה אלא) פירשו, בין חוליה של תכלת שבציצית לחוליה של הלבן [והכריחו כן ממה שאמרו (מנחות מג:) שמצוות ק"ש תלויה במצוות ציצית, כדתנן עד שיכיר בין תכלת ללבן, ואם קאי על גיזת הצמר הרי אינה תלויה בציצית]. (קנ) **אין** זה רבי מאיר, שהרי נחלקו עליו. תוס' (ד"ה אחרים). (קנא) **דהיינו** חבר הרגיל אצלו לפרקים. תוס' (ד"ה אחרים בשם הירושלמי). עוד איתא בירושלמי (פ"א ה"ב), שאין אלו שלוש שיטות אלא מ"ד בין זאב לכלב ובין חמור לערוד [המובאים בירושלמי בשם מ"ד אחד] סוברים שזמן זה שוה למשיכיר בין תכלת לכרתי, ומ"ד משיראה את חבירו הרגיל עמו לפרקים ויכירנו, סובר שזמן זה שוה למשיכיר בין תכלת ללבן. (קנב) **אביי** מודה שזמן ק"ש מלאחר עמוד השחר עד ג' שעות, ורק אמר שמצוה מן המובחר לקרות סמוך להנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפילה, אך אם לא קרא קודם הנץ, אף הותיקין מודים שיקראנו עד ג' שעות, ועל זה אנו סומכים וקוראים עד ג' שעות. ומה שאמרו ביומא (לז:) שהלני המלכה עשתה נברשת של זהב ובשעת זריחת החמה יצאו ממנה ניצוצות, וידעו כולם שהגיע זמן ק"ש של שחרית. ומוקי לה בגמ' דהיינו לשאר העם שבירושלים. ומשמע שעיקר זמן ק"ש הוא אחר הנץ החמה ולא כוותיקין שהיו קוראין אותה סמוך לנץ, וצ"ל שבודאי מצוה מן המובחר לקרותה סמוך לנץ וכוותיקין, אך כיון שרוב בני אדם אינם בקיאין לכוון לאותה שעה, הוקבע לציבור לקרוא לאחר הנץ. תוס' (ד"ה לק"ש). (קנג) **רש"י** (ד"ה שאם, להלן נח. ד"ה שאם). (קנד) **תוס'** (ד"ה כל). והוסיפו שזה כוונת הגמ' לעיל שכל הסומך גאולה לתפילה אינו ניזוק כל היום כולו, דהיינו שסומך גאולה לתפילה כמנהג הותיקין שקורין ק"ש קודם הנץ ותפילה לאחר הנץ, שאם לא כן מאי רבותא שרב ברונא שחייך כל היום כולו, הרי כל העולם כולו סומכים גאולה לתפילה, (קנה) **אף** שהיה ראוי לאומרו בתחילת התפילה, כיון שמהמשך פסוק זה [-'ה' צורי וגואלי'], לומדים סמיכות גאולה לתפילה. ריטב"א ומהרש"א (ד"ה מכדי). (קנו) **לאו** דווקא ב'אשרי', אלא פתח וסיים מעין הפתיחה, וכגון שמצינו הרבה פרקים שפותחים ומסיימים ב'הללויה'. תוס' (ד"ה כל). (קנז) **בנוסחת** התהילים שלנו פרק זה מחולק לשתי פרקים, משום שאחר שהוסיפו חכמים ברכת המינים לשמונה עשרה, והעמידוה על תשע עשרה ברכות, חילקוהו חכמים. מהרש"א (ד"ה פתח).

[-ירושלים] מבני בעולה [-אדום] אמר ה'". כך הוא פירוש הפסוק, רני כנסת ישראל שדומה לאשה עקרה, בכך שלא ילדה בנים שסופם לגיהנום כמותכם בני אדום.

מעשה בצדוקי אחד ששאל את **רבי אבהו**, כתיב (תהלים ג א) 'מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו', וכתיב אח"כ (שם נז א) 'לדוד מכתם בברחו מפני שאול במערה', והרי מעשה שאול היה לפני מעשה אבשלום, ומדוע הוא מובא אחריו. והשיבו **רבי אבהו**, שמעשה אבשלום הובא קודם בכדי להסמיכו לפרשת גוג ומגוג, שאם יאמר לך אדם כלום יש עבד שמורד ברבו, אמור לו כשם שראינו בן [-אבשלום] שמורד באביו, כך יהא עבד [-גוג] שימרוד בקב"ה.

אמר רבי יוחנן, **סמוכין מן התורה מנין**, שנאמר 'סמוכים לעד לעולם עשוים באמת וישר'[קנח].

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי, 'פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה', שלמה אמר מקרא זה כנגד דוד אביו **שדר בחמשה עולמים ואמר שירה, א.** דר במעי אמו ואמר שירה, שנאמר 'ברכי נפשי את ה' **וכל קרבי** את שם קדשו'[קנט]. **ב.** יצא לאויר העולם והסתכל בכוכבים ומזלות ואמר שירה, שנאמר 'ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו ברכו ה' כל צבאיו' [-כוכבים ומזלות[קס]]. **ג.** ינק משדי אמו ונסתכל בדדיה ואמר שירה, שנאמר 'ברכי נפשי את ה' ואל תשכחי **כל גמוליו**'. ואמר רבי אבהו שהכוונה שעשה לה דדים במקום בינה. **והטעם שעשה כן, לרב יהודה** בכדי שלא יסתכל במקום ערוה. **לרב מתנא** בכדי שלא יינק ממקום הטינופת. **ד.** ראה במפלתן של רשעים ואמר שירה, שנאמר 'יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללויה'. **ה.** הסתכל ביום המיתה ואמר שירה, שנאמר 'ברכי נפשי את ה', ה' אלוקי גדלת מאד הוד והדר לבשת', ואמר **רבה בר רב שילא** שפסוק זה מדבר על יום המיתה, דכתיב בסוף הענין 'תסתיר פניך יבהלון תוסף רוחם יגועון'.

אמר רבי שמעון בן פזי **לרב** שימי בר עוקבא וי"א **למר** עוקבא, כתיב 'ברכי נפשי את ה' וכל **קרבי** את שם קדשו', בוא וראה שלא כמידת הקדוש ברוך הוא מידת בשר ודם, בשר ודם צר צורה על גבי הכותל ואינו יכול להטיל בה רוח ונשמה קרביים ובני מעיים, ואילו הקדוש ברוך הוא צר צורה בתוך צורה [-עובר במעי אמו] ומטיל בה רוח ונשמה קרביים ובני מעיים, וזהו שאמרה חנה 'אין קדוש כה' כי אין בלתך, **ואין צור כאלוקינו**', אין **צייר** כאלוקינו. 'כי אין בלתך' פירש **רבי יהודה בר מנסיא**, אל תקרי 'כי אין בלתך' אלא 'אין **לבלותך**', שמידת בשר ודם מעשה ידיו מבלין אותו [-מאריכים ימים אחריו], ואילו הקדוש ברוך הוא מבלה מעשיו.

דוד אמר חמשה ברכי נפשי כנגד הקב"ה וכנגד נשמה, א. מה הקב"ה מלא כל העולם, אף נשמה מלאה כל הגוף. **ב.** מה הקב"ה רואה ואינו נראה, אף נשמה רואה ואינה נראית. **ג.** מה הקב"ה זן את כל העולם כולו, אף נשמה זנה את כל הגוף. **ד.** מה הקב"ה טהור, אף נשמה טהורה. **ה.** מה הקב"ה יושב בחדרי חדרים, אף נשמה יושבת בחדרי חדרים, תבוא הנשמה שיש בה חמשה דברים הללו, ותשבח את הקב"ה שיש בו חמשה דברים הללו.

אמר **רב המנונא**, כתיב 'מי כהחכם ומי יודע פשר דבר', מי כהקדוש ברוך הוא שיודע לעשות פשרה בין חזקיהו לישעיהו, שחזקיהו אמר שיבוא ישעיהו אליו כמו שמצינו באליהו שהלך לאחאב שנאמר 'וילך אליהו להראות אל אחאב', וישעיהו אמר שיבוא חזקיהו אליו כמו שמצינו ביהורם בן אחאב שהלך לאלישע. מה עשה הקדוש ברוך הוא, הביא יסורים על חזקיהו, ואמר לישעיהו לך ובקר את החולה, שנאמר 'בימים ההם חלה חזקיהו למות ויבוא אליו ישעיהו בן אמוץ הנביא ויאמר אליו כה אמר ה' צו לביתך כי מת אתה ולא תחיה', 'כי מת אתה' בעולם הזה. 'ולא תחיה' משום שלא עסקת בפריה ורביה, ואף שעשית כן מפני שראית ברוח הקודש שייצאו ממך בנים שאינם מהוגנים, בהדי כבשי דרחמנא למה לך [-מה לך עם סתריו של הקב"ה], היה לך לקיים את מצות התורה, והקב"ה יעשה מה שחפץ. אמר לו חזקיהו, הבא לי את בתך לאשה, ואולי יגרמו זכויותי וזכויותיך שיצאו ממני בנים מהוגנים. אמר לו ישעיהו, כבר נגזרה גזירה. השיבו חזקיהו, בן אמוץ כלה נבואתך וצא, כך מקובלני מבית אבי אבא [-דוד], שאפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים. ואמרו **רבי יוחנן ורבי אלעזר** שהמקור לזה, מדכתיב 'הן יקטלני לו איחל' [-אף כשהקב"ה יקטלני, איחל אליו[קסא]].

לאחר שהוכיחו הנביא כתיב 'ויסב חזקיהו פניו אל **הקיר** ויתפלל אל ה'", **פירוש קיר, א. לרבי שמעון בן לקיש** שהתפלל מקירות לבו, שנאמר 'מעי מעי אוחילה קירות לבי'. **ב. לרבי לוי** על עסקי הקיר, וכך אמר לפניו, רבונו של עולם, ומה השונמית שלא עשתה אלא קיר אחת קטנה לכבוד אלישע החיית את בנה, אבי אבא [-שלמה] שחיפה את ההיכל כולו בכסף ובזהב על אחת כמה וכמה שלא יכלה זרעו. 'זכור נא את אשר התהלכתי לפניך באמת ובלב שלם **והטוב בעיניך עשיתי**', **א. לרב יהודה** בשם רב, שסמך גאולה לתפילה. **ב. לרבי לוי** שגנז ספר רפואות בכדי שיבקשו רחמים.

אמר רבי חנן, **אפילו בעל החלומות אומר לאדם שמחר הוא ימות אל ימנע עצמו מן הרחמים**, שנאמר 'כי ברוב חלומות והבלים ודברים הרבה כי את האלהים ירא'.

תנו רבנן, **ששה דברים עשה חזקיהו המלך, על שלשה הודו לו, א.** שגנז ספר רפואות. **ב.** שכתת נחש הנחושת. **ג.** שגירר עצמות אביו על מיטה של חבלים[קסב]. **ועל שלשה לא הודו לו, א.** שסתם מי גיחון [כדי שמלכי אשור לא ימצאו מים לשתות כשיבואו על ירושלים]. **ב.** שקצץ דלתות היכל ושיגרם למלך אשור. **ג.** שעיבר את ניסן ביום שלושים לחודש אדר, שסבר שאף שאין מעברים ניסן בניסן שנאמר 'החודש הזה לכם ראש חדשים' זה ניסן ואין אחר ניסן, ביום שלושים לחודש אדר מעברים, ולא הודו לו, וכמו שאמר **שמואל** שאין מעברים ביום שלושים לחודש אדר הואיל וראוי לקובעו ניסן[קסג].

אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי בן זמרא, כל התולה את קבלת תפילתו בזכות עצמו, תולים לו בזכות אחרים. וכל התולה בזכות אחרים, תולים לו בזכות עצמו. משה תלה בזכות אחרים שנאמר 'זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך', ולכן תלו לו בזכות עצמו שנאמר 'ויאמר להשמידם לולי משה בחירו עמד בפרץ לפניו להשיב חמתו מהשחית'. ומאידך חזקיהו תלה בזכות עצמו שנאמר 'זכר נא את אשר התהלכתי לפניך', ולכן תלו לו בזכות אחרים שנאמר 'וגנותי אל העיר הזאת להושיעה למעני ולמען דוד עבדי', והיינו שאמר **רבי יהושע בן לוי** שאפילו בשעה שנתרפא חזקיהו ושיגר לו הקב"ה שלום היה מר לו [לפי שלא נתרפא בזכות עצמו], שנאמר 'הנה לשלום מר לי מר'.

הגמ' מפרשת כמה דברים במעשה השונמית.

א. האשה השונמית אמרה לבעלה 'נעשה נא **עליית קיר** קטנה', ונחלקו בדבר **רב ושמואל**, אחד אמר שהיתה עלייה מגולה והם הוסיפו תקרה [ו'**קיר**', מלשון תקרה], ואחד אמר שהיתה אכסדרה גדולה וחילקוה לשנים על ידי קיר [ו'**עליה**', מלשון מעולה שבבתים]. 'ונשים לו שם מיטה ושולחן וכסא ומנורה', אמר אביי וי"א **רבי יצחק**, הרוצה להנות משל אחרים

(קנח) **שבפסוק** שלפניו כתיב 'נאמנים כל פיקודיו' וקאי על דברי תורה, ולזה בא הפסוק שלאחריו 'סמוכים לעד לעולם', ללמד שסמיכות הענינים בדברי תורה 'עשויים באמת וישר' לצורך לימוד מהם. רש"י (ד"ה סמוכים). (קנט) **ש'וכל** קרבי' הכוונה לקרבי אמו שהיה דר בתוכם. רש"י (ד"ה וכל). (קס) **מצודת דוד** (תהילים קג כא). (קסא) **רש"י** (איוב יג טו). ובהגהות הב"ח מביא המשך דברי הגמ' מנוסחת עין יעקב, שלבסוף נתן לו ישעיהו את בתו, ונולדו לו מנשה ורבשקה, יום אחד כשהרכיבם על כתפיו להביאם לביהמ"ד, שמע שאמר אחד מהם, 'ראוי ראשו של אבא לבשל עליו דגים', והשני אמר 'ראוי להקריב עליו לע"ז', מיד חבט חזקיהו את שניהם על גבי הקרקע, מנשה נשאר לחיות, ורבשקה מת, קרא חזקיהו על עצמו 'וכלי כליו רעים'. (קסב) **דלפי** שהיה רשע, ביזהו ולא נהג בו כבוד להוציאו כהוגן במיטות זהב וכסף. רש"י (ד"ה גירר). (קסג) **ונתחדש**, שאע"פ שעדיין לא באו עדים ולא נתקדש החודש אין מעברים. רש"י (ד"ה ביום).

יהנה כאלישע [ואין איסור בדבר], והרוצה שלא להנות משל אחרים אל יהנה כשמואל הרמתי [ואין בזה משום גסות רוח או שנאה] שנאמר 'ותשובתו הרמתה כי שם ביתו', וכי איני יודע ששם ביתו, ופירש **רבי יוחנן** שכל מקום שהלך נשא עימו את כל כלי תשמיש ביתו ואוהל חנייתו, בכדי לא להנות משל אחרים.

ב. 'ותאמר אל אישה הנה נא ידעתי כי איש אלוקים **קדוש** הוא', אמר **רבי יוסי ברבי חנינא**, מכאן שהאשה מכרת באורחים יותר מן האיש. ונחלקו **רב ושמואל** מהיכן ידעה, אחד אמר שלא ראתה זבוב עובר על שולחנו, ואחד אמר שהציעה על מיטתו סדין של פשתן ולא ראתה עליו קרי. 'קדוש **הוא**', הוא קדוש אבל משרתו אינו קדוש, שנאמר 'ויגש גיחזי להדפה', והיינו שאחזה בהוד יופיה [-בדדיה]. 'עובר עלינו תמיד', אמר **רבי יוסי ברבי חנינא** משום **רבי אליעזר בן יעקב**, מלמד שכל המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומהנהו מנכסיו מעלה עליו הכתוב כאילו מקריב תמידין.

הגמ' מביאה שלוש מימרות שאמר רבי יוסי ברבי חנינא משום **רבי אליעזר בן יעקב בעניני תפילה, א.** אל יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל אלא במקום נמוך, שנאמר 'ממעמקים קראתיך ה'', וכן שנינו בברייתא, לא יעמוד אדם ויתפלל לא על גבי כסא ולא על גבי שרפרף ולא במקום גבוה, אלא במקום נמוך, לפי שאין גבהות לפני המקום שנאמר 'ממעמקים קראתיך ה'', וכן כתיב 'תפילה לעני כי יעטוף' [-יתפלל דרך עניות בהתעטף נפשו בצרה[קסד]]. **ב.** המתפלל צריך שיכוין את רגליו זו אצל זו כמלאכים, שנאמר בהם 'ורגליהם רגל ישרה' [-נראים כרגל אחת]. **ג.** 'לא תאכלו על הדם', לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם. ואמר **רבי יצחק** בשם **רבי יוחנן** בשם **רבי יוסי ברבי חנינא** משום **רבי אליעזר בן יעקב**, כל האוכל ושותה ואחר כך מתפלל עליו הכתוב אומר 'ואותי השלכת אחרי גויך' אל תקרי 'גויך' אלא '**גאיך**', אמר הקדוש ברוך הוא, לאחר שנתגאה זה קיבל עליו מלכות שמים.

שנינו במתני' ש**לרבי יהושע** סוף זמן ק"ש הוא עד שלוש שעות. ואמר **רב יהודה** בשם **שמואל שהלכה** כרבי יהושע.

שנינו במתני' שהקורא משלוש שעות ואילך **לא הפסיד** [כל שכרו, אלא מקבל שכר] כאדם העוסק בתורה. **ללישנא קמא** אמר **רב חסדא** בשם **מר עוקבא**, שלא יאמר ברכת יוצר אור [ושאר ברכות ק"ש[קסה]]. **ומקשינן** שבברייתא שנינו שהקורא מכאן ואילך מברך שתים לפניה ואחת לאחריה. **ללישנא בתרא** אמר, שלא הפסיד ברכות ק"ש, וכמו ששנינו בברייתא.

אמר **רבי מני, גדול הקורא קריאת שמע בעונתה יותר מהעוסק בתורה**[קסו], שממה ששנינו במתני' שהקורא מכאן ואילך לא הפסיד [אלא הוא] כאדם הקורא בתורה, משמע שהקורא בעונתה עדיף מהעוסק בתורה.

דף יא

מתני': לב"ש בערב צריך לקרוא בשכיבה [על צידו], **ובבוקר בעמידה**, שנאמר 'ובשכבך ובקומך'. **לב"ה קורא בכל אופן שרוצה**, שנאמר 'ובלכתך בדרך'. והא דכתיב 'ובשכבך ובקומך' הכוונה **בשעה** שבנ"א שוכבים ובשעה שהם קמים. אמר **רבי טרפון**, אני הייתי בא בדרך, והטיתי לקרוא כדברי ב"ש וסיכנתי עצמי מפני הליסטים. אמרו לו **חכמים**, כדאי היית לחוב בעצמך על שעברת על דברי ב"ה.

גמ': שנינו במתני' שלב"ה למדים מ'בשכבך ובקומך' שזמן ק"ש הוא בשעה שבנ"א שוכבים וקמים, ומ'בלכתך בדרך' למדים שקורא בכל אופן שרוצה. והטעם שב"ש נחלקו ע"ז, משום שסוברים שא"כ היה צריך לכתוב 'בבוקר ובערב', וממה שנכתב 'בשכבך ובקומך' למדים שצריך לקרוא ק"ש בשכיבה ובעמידה. ומ'בלכתך בדרך' למדים כדתניא '**בשבתך** בביתך', בשבת שלך, פרט לעוסק במצוה. 'ובלכתך **בדרך**', בלכת שלך, פרט לחתן הכונס את הבתולה, וקמ"ל שהיות והוא טרוד במחשבת בעילת מצוה פטור. אבל הכונס את האלמנה חייב בק"ש אף שעוסק במצוה, משום שאינו טרוד. וכן אבֵל או מי שטבעה ספינתו בים חייבים, מפני שטרדתם אינה טרדא דמצוה[קסז]. **וב"ה** מודים ש'בלכתך בדרך' בא למעט חתן, אלא שממילא משמע שגם בדרך [כשאינו מוטה] קורא ק"ש[קסח] [ובהו"א ביאר **רב פפא** שעוסק במצוה וחתן פטורים ממה שהוקשו 'בשבתך' ו'בלכתך' לדרך, שכשם שדרך רשות אף כל רשות. **ודחינן** ש'דרך' משמע אפילו אם הולך לדבר מצוה].

אמר **רבי אבא בר זבדא** בשם **רב**, אבֵל חייב בכל המצוות האמורות בתורה, חוץ מן התפילין שנאמר בהם 'פאר', דכתיב 'פארך חבוש עליך' [ואבל מתגולל בצערו בעפר, ואין זה פאר[קסט]].

תנו רבנן, **לב"ה** קוראים ק"ש בכל אופן, ומעשה **ברבי אלעזר בן עזריה** שהיה זקוף והיטה לקרוא כדברי ב"ש, ונזקף **רבי ישמעאל** [שהיה מוטה] כנגדו לקרות כדברי ב"ה. אמר לו **רבי אלעזר בן עזריה**, מדוע נזקפת, הרי באתי לקלס מעשיך שהיית מוטה, וכמשל לאדם שאומרים לו זקנך נאה ומגודל, והוא אומר להם הואיל וקילסתם אותו, אשחיתנו. אמר לו **רבי ישמעאל** אני עשיתי כדברי ב"ה, ואתה כדברי ב"ש, ואף שלב"ה קורין בכל אופן, אם לא הייתי נזקף כשהטית, היו התלמידים קובעים הלכה לדורות כב"ש.

עשה כדברי ב"ש, לרב יחזקאל יצא ידי חובת ק"ש, ולרב יוסף לא יצא ידי חובתו. וראיה לזה, מדתנן מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, ב"ה מכשירים, וב"ש פוסלים. ומעשה **ברבי יוחנן בן החורנית** שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, ואמרו לו זקני ב"ש אם כך היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימיך. וכשם **שלב"ש** אם עשה כדברי ב"ה לא קיים מצוות סוכה, כך **לב"ה** אם היטה וקרא כדברי ב"ש לא יצא ידי חובתו[קע]. **לרב נחמן בר יצחק חייב מיתה**, וכמו ששנינו במשנתינו שאמר **רבי טרפון** אני הייתי בא בדרך והטיתי לקרות כדברי ב"ש וסיכנתי בעצמי מפני הליסטים, ואמרו לו **חכמים, כדאי היית לחוב בעצמך** על שעברת על דברי ב"ה.

מתני': בשחר מברך שתי ברכות לפני ק"ש ואחת לאחריה, **ובערב** מברך שתים לפניה ושתים לאחריה, אחת ארוכה [-אמת ואמונה], ואחת קצרה [-השכיבנו[קעא]]. מקום שאמרו להאריך בברכה, אינו רשאי לקצר, לקצר[קעב], אינו רשאי להאריך. מקום שאמרו לחתום בברוך, אינו רשאי שלא לחתום, מקום שאמרו שלא לחתום [כגון בברכת הפירות והמצוות], אינו רשאי לחתום.

(קסד) **רש"י** (ד"ה תפילה, ובתהילים קב א). (קסה) **רא"ש** (סי' י). (קסו) **פירוש, יותר מהעוסק** בתורה פעם אחרת לא בזמן ק"ש, שבזמן ק"ש פשיטא שמפסיק מלימודו בכדי לקרוא ק"ש, ואפילו לתפילה מפסיק. תוס' (ד"ה גדול). (קסז) **ואע"פ** שאבילותו מצוה, צערו אינה מצוה. רש"י (כתובות ו: ד"ה ואביי). (קסח) **רש"י** (ד"ה וב"ה) **ע"פ** רש"ש. וראה במסורת הש"ס הגהות הב"ח ומהרש"א. (קסט) **רש"י** (ד"ה אלמה). וקשה, מדוע צריך לטעם זה, הרי ממה שאמר הקב"ה ליחזקאל שיניח תפילין אף באבילותו, מוכח שלכו"ע אסור. ותירצו, שהכתוב נצרך, **א.** כדי שלא נלמד ק"ו מתפילין שאבל יהיה פטור משאר מצוות. **ב.** כדי לחייבו בתפילין לאחר יום ראשון של אבילות, שלא שייך 'מעולל בעפר קרנו' אלא היה ראשון דווקא. תוס' (ד"ה שנאמר). (קע) **רש"י** (ד"ה לא). וקשה, שבסוכה ב"ש מחמירים ופסלו מי שעשה כדברי ב"ה, משא"כ כאן שב"ה לא פסלו דברי ב"ש אלא רק אמרו שאין צריך להטות. **ותוס'** (ד"ה תני) פירשו [ע"פ תוס' הרא"ש] שממה שאמרו זקני ב"ש לרבי יוחנן בן החורנית לא קיימת מצות סוכה [אף שמדאורייתא היא סוכה כשירה], מוכח שלשיטתם שגזרו שאין לשבת כך ביטלו את קיום המצוה באופן זה, וא"כ אף כאן כשגזרו חכמים שלא לקרוא כדברי ב"ש ביטלו מדרבנן את קיום המצוה לגמרי. [וראה בשנות אליהו **להגר"א** שפירש שמי שהיטה לקרות כדברי ב"ש יצא לכו"ע, אלא שרב יחזקאל סובר שהעושה כדברי ב"ש קיים מצוה מן המובחר, ורבי יוסף סובר שלא עשה ולא כלום, דהיינו שלא קיים מצוה מן המובחר, אבל ודאי יצא ידי חובת ק"ש]. (קעא) **רש"י** (ד"ה אחת). **וקשה, א.** שהשכיבנו היא ברכה ארוכה, ולפעמים מאריכים בה מאוד כמו בליל שני של פסח שמוסיפים בה 'אור יום הנף' וכו'. **ב.** שברכת 'אמת ואמונה' פעמים שמקצרים בה מאוד, וכדאמרינן להלן (יד:) שלמ"ד שאין אומרים פרשת ציצית בלילה אומרים רק 'מודים אנחנו לך שהוצאתנו ממצרים' וכו', **ונראה** שהכל קאי על אמת ואמונה, שיכול להאריך בה או לקצר בה [משא"כ בשאר ברכות מקום שאמרו להאריך אין רשאי לקצר ומקום שאמרו לקצר אין רשאי להאריך]. תוס' (ד"ה אחת). (קעב) **כגון בברכת הפירות** והמצוות. תוס' (ד"ה מקום).

גמ': בשחרית מברך שתי ברכות לפני ק"ש, **א.** אמר **רבי יעקב** בשם **רבי אושעיא**, 'יוצר אור ובורא חושך, עושה שלום ובורא **את הכל**', ואף שבפסוק כתיב 'עושה שלום ובורא **רע**', נקט לישנא מעליא. ואמר **רבא** שהטעם שנקט 'בורא חושך', ולא 'בורא נוגה' [שהוא לישנא מעליא], בכדי להזכיר מידת לילה ביום. וכן בלילה מזכירים מידת יום, וכמו שאמר **אביי** שלכן אומרים בלילה 'גולל **אור** מפני חושך וחושך מפני **אור**'. **ב.** בברייתא איתא [וכן אמר רב יהודה בשם שמואל וכן הורה רבי אלעזר לפני רבי פדת], שמברך **'אהבה רבה'**. **ורבנן** אומרים שאומר **'אהבת עולם'**, וכן נאמר 'אהבת עולם אהבתיך על כן משכתיך חסד'(קעג).

על מה מברכים ברכת התורה, לרב הונא רק על **מקרא**. **לרבי אלעזר** אף על **מדרש** [לפי שהוא קרוב למקרא]. **לרבי יוחנן** אף על **משנה**. **לרבא ולרב חייא בר אשי** בשם **רב** אף על **גמרא** [שהיא עיקר התורה, לפי שממנה יוצאת הוראה]. ואמר **רב יהודה** בשם **שמואל**, שאם לא בירך וקרא ק"ש אינו צריך שוב לברך, מפני שכבר נפטר ב'אהבה רבה'(קעד) [שיש בה מעין ברכת התורה(קעה)].

נוסח ברכת התורה, לרב יהודה בשם **שמואל** 'לעסוק בדברי תורה', **ורבי יוחנן** מוסיף בה 'הערב נא ה' אלוקינו את דברי תורתך בפינו ובפיפיות עמך בית ישראל, ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך בית ישראל, כולנו יודעי שמך ועוסקי תורתך, ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל'(קעו). **לרב המנונא** מברך 'אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו, ברוך אתה ה' נותן התורה'. וזו היא מעולה שבברכות [לפי שיש בה הודאה למקום וקילוס לתורה ולישראל]. **ולהלכה** מברך את כל הברכות המוזכרות.

שנינו במסכת תמיד (לב:), שלאחר שסידרו הכהנים את אברי התמיד על גבי הכבש ומלחו אותם וירדו ללשכת הגזית לקרוא ק"ש, אמר להם הממונה(קעז) **ברכו ברכה אחת** [מהברכות שלפני ק"ש], והם בירכו, וקראו עשרת הדיברות, 'שמע', 'והיה אם שמוע', 'ויאמר', ובירכו את העם שלוש ברכות, אמת ויציב, ועבודה(קעח), וברכת כהנים(קעט), ובשבת מוסיפים עוד ברכה למשמר היוצא. **פירוש ברכה אחת, לרב יהודה** בשם **שמואל** 'אהבה רבה', **לרבי זריקא** בשם **רבי אמי** בשם **רבי שמעון בן לקיש** 'יוצר אור'. ואמר **רבי יצחק בר יוסף**, שריש לקיש לא אמר כן בפירוש, אלא אמר שמהמשנה מוכח שברכות ק"ש אין מעכבות זו את זו, ולכן דייק **רבי זריקא** שבירכו 'יוצר אור', שאם בירכו 'אהבה רבה' יתכן שמה שלא בירכו 'יוצר אור' הוא מפני שלא הגיע זמנה(קפ) וכשהאיר היום בירכו יוצר אור, וא"כ אין הוכחה שברכות אינן מעכבות זו את זו, ויש לדחות הדיוק, ששמא אכן בירכו 'אהבה רבה' וכשהאיר היום בירכו יוצר אור, ופירוש 'ברכות אין מעכבות זו את זו' היינו **שסדר** ברכות אין מעכבות זו את זו.

דף יב

במה ששנינו לעיל שהכהנים קראו עשרת הדיברות, תניא **רבי נתן** אומר [וכן אמר רב יהודה בשם שמואל], **אף בגבולין ביקשו לתקן קריאת עשרת הדיברות בק"ש**, אלא שביטלום מפני תרעומת המינים [-עכו"ם שהיו אומרים לעמי הארץ שממה שקוראים רק עשרת הדיברות מוכח ששאר התורה אינה אמת]. **רבה בר בר חנא** חשב לתקן בסורא שיאמרו עשרת הדיברות, ואמר לו **רב חסדא** שכבר ביטלום מפני תרעומת המינים. וכן **אמימר** חשב לתקן כן בנהרדעא, ואמר לו **רב אשי** שכבר ביטלום.

בשבת הוסיפו עוד ברכה למשמר היוצא, וביאר **רבי חלבו**, שהמשמר היוצא היה מברך את המשמר הנכנס, מי ששיכן את שמו בבית הזה, הוא ישכין ביניכם אהבה ואחוה ושלום וריעות(קפא).

אחז כוס יין וסבר שהוא שיכר ופתח בברכה ע"מ לברך שהכל, וכשהגיע ל'מלך העולם' נזכר שהוא יין ובירך בורא פרי הגפן, יצא, כיון שאף אם היה מסיים 'שהכל', היה יוצא, וכמו ששנינו (להלן מ:) על הכל אם אמר שהכל יצא.

אחז כוס שיכר וסבר שהוא יין, ופתח על דעת לברך בפה"ג, ולבסוף נזכר שהוא שיכר וסיים 'שהכל', יש להסתפק אם הולכים אחר עיקר הברכה ולא יצא(קפב), או אחר החתימה ויצא.

ואין להוכיח שהולכים אחר החתימה, מדתניא פתח בשחרית על דעת לומר 'יוצר אור' וטעה ואמר 'מעריב ערבים', לא יצא. אבל אם פתח על דעת לומר 'מעריב ערבים' והמשיך **'יוצר אור', יצא.** וכן בערבית אם פתח על דעת להמשיך 'מעריב ערבים' וטעה ואמר 'יוצר אור', לא יצא. אבל אם פתח על דעת לומר 'יוצר אור' ואמר 'מעריב ערבים', **יצא**(קפג) [ומוכח שהולכים אחר החתימה], **לרב** כיון שמסיים ברוך אתה ה' יוצר המאורות, נמצא שיש בה גם עיקר ברכה של יוצר אור, **ולרבי יוחנן** [שסובר שברכה שאין בה הזכרת מלכות אינה ברכה], כיון שאמר **רבה בר עולא** שיש להזכיר מידת יום בלילה ומידת לילה ביום, נמצא שכשאמר ברכה ומלכות בעיקר הברכה, כוונתו בין ליום בין ללילה.

וכן אין להוכיח מדתניא בסיפא 'כללו של דבר הכל הולך אחר החיתום', כיון שבא לרבות מי שאכל תמרים וסובר שאכל לחם, ופתח על דעת לברך ברכת הלחם(קפד) ונזכר שאכל תמרים וסיים 'על העץ ועל פרי העץ', שיצא, כיון שאף אם היה מסיים בברכת הלחם היה יוצא, משום שתמרים מזינים [אבל אם אכל לחם וסבר שאכל תמרים, ופתח על דעת לברך על התמרים ונזכר וסיים בברכת הלחם, הסתפקו בגמ' ולא נפשט להלכה(קפה)].

(קעג) **ולכן** תיקנו לומר בשחרית 'אהבה רבה', ובערבית 'אהבת עולם' תוס' (ד"ה ורבנן). [שהפסוק 'אהבת עולם אהבתיך על כן משכתיך חסד' מדבר על לימוד תורה בלילה, וכמו שאמרו (חגיגה יב:) כל העוסק בתורה בלילה חוט של חסד משוך עליו ביום. פני יהושע. וראה בחידושי רא"מ הורביץ]. (קעד) **בירושלמי** אמרו שזהו דווקא אם למד מיד באותו מקום. ורבותינו הצרפתים למדו מזה שיש ללמוד מיד אחר ברכת התורה, ולכן נהגו לומר פסוקי ברכת כהנים ומשנת אלו דברים שאין להם שיעור, ומימרת אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן. **אמנם נראה** שממה שלא נזכר כן בגמ' שלנו מוכח שהבבלי חולק ע"ז, וסובר שא"צ ללמוד אח"כ, ואף לירושלמי יש ללמוד רק אחר 'אהבה רבה' לפי שעיקרה נתקנה לק"ש, אבל אם בירך ברכת התורה אינו צריך ללמוד כיון שהברכה בבוקר פוטרת לכל היום. והטעם שחלוקה ברכת התורה מברכת סוכה שצריך לברך על כל סעודה, כיון שלתלמוד תורה אין זמן קבוע וכל שעה הוא מחויב ללמוד, ולכך אינו מסיח דעתו ממנה, משא"כ אכילה בסוכה שיש לה שעה קבועה [והטעם שאינו מברך על שינה בסוכה, **א.** כיון שברכת 'לישב' על האכילה פוטרתו. **ב.** שמא לא ישן]. ואומר **ר"ת** שכשאדם עומד ממיטתו בלילה אינו צריך לברך ברכת התורה, משום שברכת התורה של אתמול שחרית פוטרתו עד שחרית אחרת. אמנם **תוס'** חולקים ע"ז וסוברים שצריך לברך כיון שיש היסח הדעת. תוס' (ד"ה שכבר). (קעה) **לפי** שאומרים בה 'ותן בלבנו ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך ותלמדם חוקי רצונך'. רש"י (ד"ה שכבר). (קעו) **ולא** גרסינן 'למדני חוקיך', לפי שאין זו ברכה והודאה על העבר אלא לשון בקשה, שכך אמר דוד, ה' שאתה ברוך למדני חוקיך. רש"י (ד"ה ברוך), ותוס' (ד"ה ה"ג). (קעז) **דהיינו** סגן כהן גדול. **רש"י** (ד"ה אמר). אמנם **התוס' רא"ש** (ד"ה אמר) פירש, שהוא כהן אחר שהיה ממונה על כך. (קעח) **שלאחר** העבודה היו מברכים 'רצה ה' אלוקינו עבודת עמך ישראל, ואשי ישראל ותפילתם תקבל ברצון, ברוך המקבל עבודת עמו ישראל ברצון'. וי"א שחתמו 'שאותך לבדך ביראה נעבוד'. רש"י (ד"ה ועבודה). (קעט) **לרש"י** (ד"ה בברכת ע"פ הראש יוסף) היינו **נשיאת** כפים על הדוכן. **לתוס'** (ד"ה וברכת) אין זה דוכן, שהרי לא היו עומדים לדוכן עד לאחר הקטרת אימורים, אלא אמרו פסוקי ברכת כהנים כמו שאנו אומרים אותם. **והרמב"ם** (תמידין ומוספין פ"ו ה"ז) כתב שהיא ברכת 'שים שלום' שהיא אחר ברכת כהנים. (קפ) **ואף** שזמן שחיטת התמיד הוא כשיעלה עמוד השחר, עדיין אינו זמן 'יוצר אור', כמו שאמרו ביומא (לז:) הקורא ק"ש עם אנשי משמר לא יצא ידי חובתו, מפני שאנשי משמר מקדימים, והברייתא סוברת כותיקין שזמנה סמוך להנץ החמה. תוס' (ד"ה משום). (קפא) **תימה** קצת איזה ברכה היא זו, אחר שאין בה לא שם ולא מלכות. תוס' (ד"ה ברכה). (קפב) **ואף** שמצוות אינן צריכות כוונה, היינו דוקא בשומע תפילה אחורי ביהכ"נ ולא התכוון לצאת, אבל כאן שהתכוון לברך על היין שהיא כוונה הפכית, לא יצא. תוס' (ד"ה לא). (קפג) **מכך** שכתב רש"י (ד"ה פתח) ד'פתח ביוצא אור **אדעתא** דלימא יוצר אור', משמע שלא אמר 'יוצר אור', אלא רק כשאמר ברוך אתה ה', היה דעתו לומר יוצר אור, וכן ביאר הריטב"א (ד"ה פשיטא) בדבריו. אמנם הרשב"א (ד"ה ה"ג רש"י הובא בב"י סי' נט ס"ב) כתב שלא כתב כן רש"י אלא בשיגרא דלישנא, משום שכך פירש באחז כוס שיכר, שבהכרח לא אמר בורא פרי הגפן, אבל בברכת המאורות שהיא ברכה ארוכה, אף אם פתח ואמר בהדיא 'המעריב ערבים', יכול לתקן ולסיים יוצר אור. (קפד) **לרא"ש** (סי' יד) ולריטב"א (סוף ד"ה פשיטא) היינו ברכת המזון. לרש"י שעל הרי"ף היינו 'על המחיה ועל הכלכלה'. והוסיף המהרש"ל שכן מוכח מלשון הגמ' ברכת הלחם ולא ברכת המזון. (קפה) **לרי"ף**, מספק אזלינן לקולא, ואפילו פתח ביין וסיים בשיכר, יצא. **לר"י**, אזלינן לחומרא, וצריך לברך פעם נוספת [ופירש רעק"א בגליון הש"ס בשם המהרש"א שברכות אינן מעכבות דווקא בברכות המצוות, שמקיים המצוה אף בלא הברכה, משא"כ בברכות הנהנין שאסור לאכול בלא ברכה, אם לא יברך יהא אסור לו לשתות, ולכן אין כאן חשש ברכה לבטלה]. **ואומר ר"ח** שהנידון

הגמ' מביאה ארבעה דברים שאמר רב חיננא סבא בשם רב.

א. כל שלא אמר 'אמת ויציב' בשחרית[קפו] **ואמת ואמונה בערבית לא יצא ידי חובתו**[קפז], שנאמר 'להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות'[קפח].

ב. המתפלל, כשכורע בברכת אבות ובהודאה, כורע כשאומר 'ברוך', וזוקף את עצמו כשמזכיר את ה'. המקור לדין זה, אמר שמואל מדכתיב 'ה' זוקף כפופים'. והא דכתיב 'מפני שמי נִחַת הוא' שהוא לשון הכנעה, אין פירושו שכורע כשאומר את ה', אלא לפני כן, וכדכתיב 'מפני שמי'[קפט]. **רב ששת היה כורע בבת אחת**[קצ] **ומזדקף בנחת כנחש** [דהיינו שזקף ראשו תחילה ואח"כ גופו], בכדי שלא תראה כריעתו עליו כמשוי.

ג. כל השנה כולה אדם אומר 'האל הקדוש' ו'מלך אוהב צדקה ומשפט', חוץ מעשרה ימים שבין ר"ה ליוה"כ שאומר 'המלך הקדוש' ו'המלך המשפט'[קצא] [לפי שבימים אלו הקב"ה מראה מלכותו לשפוט את העולם]. **לרבי אלעזר** אם אמר 'האל הקדוש' יצא, שנאמר 'ויגבה ה' צבאות במשפט', ודרשו אלו עשרה ימים שבין ר"ה ליוה"כ, ואח"כ כתיב '**והאל הקדוש** נקדש בצדקה'. **לרב יוסף** אומרים בעשרה ימים אלו 'האל הקדוש' ו'מלך אוהב צדקה ומשפט'. **לרבה** 'המלך הקדוש' ו'המלך המשפט'[קצב] **וכן הלכה**[קצג].

ד. כל מי שיכול לבקש רחמים על חבירו ואינו מבקש נקרא חוטא, שנאמר 'גם אנוכי חלילה לי מחטוא לה' מחדול להתפלל בעדכם'. ואמר **רבא, שאם זה שצריך לרחמים הוא ת"ח, צריך שיחלה חבירו את עצמו** עליו, שנאמר 'ואני בחלותם לבושי שק עניתי בצום נפשי'[קצד]. [**ובהו"א** למדו ממה שאמר שאול 'ואין חולה מכם עלי וגולה את אזני'. **ודחו**, שמא הוא רק לענין מלך ולא לכל ת"ח].

ה. כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו מוחלים לו על כל עוונותיו, שנאמר 'ויאמר שמואל אל שאול למה הרגזתני להעלות אותי, ויאמר שאול צר לי מאוד ופלשתים נלחמים בי ואלוקים סר מעלי ולא ענני עוד גם ביד הנביאים גם בחלומות, ואקראה לך להודיעני מה אעשה', וממה ששאול לא אמר לו ששאל אף באורים ותומים ולא נענה, מוכח שהתבייש בעוון הריגת נוב עיר הכהנים, ששמואל היה אומר לו, אתה גרמת לעצמך שלא נענית, לפי שהרגת את הכהנים. וכיון שהתבייש מחלו לו מן השמים, א. דכתיב 'ויאמר שמואל אל שאול וגו' ומחר אתה ובניך עמי', ואמר **רבי יוחנן**, עמי במחיצתי. ב. **לרבנן**, מדכתיב 'והוקענום לה' בגבעת שאול בחיר ה'', יצאה בת קול ואמרה, 'בחיר ה''[קצה].

אמר רבי אבהו בן זוטרתי בשם רבי יהודה בר זבידא, **ביקשו לקבוע לומר פרשת בלק בקריאת שמע.** וביאר **רבי יוסי בר אבין** שהוא מפני שכתוב בה 'כרע שכב כארי וכלביא מי יקימנו' [שהוא דומה ל'בשכבך ובקומך', שהקב"ה שומרנו בשכבנו ובקומנו לשכב שקטים ושלוים כארי וכלביא], **אך לבסוף לא קבעוה**, מפני שהיא פרשה ארוכה ויש טורח ציבור. והטעם שלא קבעו לומר רק פסוק זה, משום שכל פרשה שמשה רבינו לא חילקה, אסור לנו לחלקה. [**ובהו"א** אמרו שרצו לקובעה מפני שכתוב בה 'אל מוציאם ממצרים'. **ודחו**, שא"כ היה לו לומר פרשת ריבית ופרשת משקלות שמוזכר בהם יציאת מצרים [והם פרשיות קצרות]][קצו].

הטעם שקבעו לומר פרשת ציצית בק"ש, אמר רבי יהודה בר חביבא, מפני שיש בה חמשה דברים, א. מצות ציצית דכתיב 'ועשו להם ציצית'. ב. **יציאת מצרים,** דכתיב 'אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים'. ג. **עול מצוות** דכתיב 'וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה''. ד. **דעת מינים** [-להיזהר מאותם ההופכים טעמי התורה למדרש טעות ואליל] דכתיב 'אחרי לבבכם', וכן נאמר 'אמר נבל בלבו אין אלוקים'. ה. **הרהור עבירה** דכתיב 'אחרי עיניכם', וכן נאמר 'ויאמר שמשון אל אביו אותה קח לי כי היא ישרה בעיני'. ו. **הרהור ע"ז** דכתיב 'אתם זונים', וכן נאמר 'ויזנו אחר הבעלים'[קצז].

מתני': מזכירין יציאת מצרים בלילות[קצח] [-אומרים בלילה פרשת ציצית בק"ש אף שאין לילה זמן ציצית[קצט], מפני שנאמרה בה יציאת מצרים]. **אמר רבי**

בסוגייתינו הוא רק כשטעה בתחילה וסבר שצריך לברך ברכה שאינה ראויה, אך אם ידע מתחילה שצריך לברך בורא פרי הגפן, וטעה בלשונו וחתם 'העץ' במקום 'הגפן', יכול לחזור ולתקן בתוך כדי דיבור, ולכן אם בחתימה של יו"ט טעה וחתם 'מקדש השבת', יכול לחזור תוכ"ד ולחתום 'מקדש ישראל והזמנים', כיון שיודע שהוא יו"ט. תוס' (ד"ה לא). (קפו) **ברכת** אמת ויציב היא על הדבר הזה שעשה עמנו הקב"ה שהוציאנו ממצרים וכו', אבל לא על השכינה, כיון שאי אפשר לספר כל שבחו, וכדאמרינן להלן (לג:) מעשה באחד שפתח ואמר 'האל הגדול הגבור והנורא' והיה מאריך בהרבה שבחים, ואמר לו רבי חנינא, וכי סיימת את שבחי הקב"ה, הרי כל פה לא יוכל לספר שבחו. ואיתא בירושלמי, שמרגלית מושלמת שאין בה שום שומא, כל מה שישבחוה יותר, תתגנה. תוס' (ד"ה אמת). (קפז) **פירוש,** לא יצא ידי חובת ק"ש כתיקונה, אבל ודאי יצא ידי חובת ק"ש שהרי ברכות אינן מעכבות. טור ושו"ע (סי' ס"ו). והוסיף הב"י (סוף סי' ס"ו) שלרב האי גאון דס"ל ברכות מעכבות, לא יצא ידי חובתו ממש. (קפח) **ברכת** אמת ויציב נאמרת כולה על החסד שעשה הקב"ה עם אבותינו שהוציאם ממצרים ובקע להם את הים והעבירם בתוכו, **וברכת אמת ואמונה** מדבר בה אף על העתידות, שאנו מצפים שישמור הבטחתו ואמונתו ויגאלנו מיד המלכים והעריצים, ולשמור נפשנו בחיים, ולהדריכנו על במות אויבינו, וכל אלה הניסים התדירים תמיד. ובסוף הברכה חוזר לגאולת פרעה כדי לסמוך לברכת 'גאל ישראל'. וי"א שהוא על דרך המדרש 'חדשים לבקרים רבה אמונתך', שאדם מאמין ומפקיד את רוחו בלילה בידי הקב"ה כשהיא עייפה, ומחזירה לו בבוקר רגועה ומחדש כוחו. רש"י (ד"ה שנאמר) ותוס' (ד"ה להגיד). (קפט) **רבינו** יונה (ד"ה כשהוא). (קצ) **ואמרו** להלן (כח:) שיש לכוף אף את הראש עד כדי שיראה בבשרו שני קמטים כנגד ליבו, אחד מלמטה ואחד מלמעלה, וביניהם רוחב בגודל איסר. וכן איתא בירושלמי שאין לשחות כצב שכשהוא שוחה ראשו זקוף, וכן אין לשחות יותר מדאי [דהיינו שאין לשוח כל כך עד שיהא פיו כנגד חגור של מכנסיים (בית יוסף סי' קיג בשם הגהות אשר"י בפרק תפילת השחר)]. ובר"ה ויוה"כ שאנו שוחין כל התפילה, יש להיזהר שכשמגיע לאבות ולהודאה שחייב לכרוע בהן, שיגביה עצמו קודם שיאמר 'ברוך', וכשיאמר ברוך יכרע אז, ויזקוף אח"כ בשם, שאם לא יזקוף קודם שיאמר 'ברוך', לא יהא היכר לברכות שתיקנו לכרוע בהם, וכמו שאמרו להלן (לד.) שאם בא לשחות בתחילת כל ברכה וסוף כל ברכה מלמדים אותו שלא ישחה, בכדי שתתקיים תקנת חכמים לכרוע רק בברוך ובהודאה, וכן אם היה שוחה בכל הברכה באבות ובהודאה, לא היה היכר לתקנת חכמים שיהא כורע בברוך. תוס' (ד"ה כרע, ע"פ מהרש"א). (קצא) **לשון 'המלך המשפט'** אינו כלשון 'המלך הקדוש' דהיינו המלך שהוא עצמו קדוש, אלא המלך ששופט כמו מלך המשפט. ומצינו כעין זה בכתוב 'נושאי הארון הברית', שהוא נושאי ארון הברית. וכן 'המסגרות המכונות', 'העמק הפגרים'. רש"י (ד"ה הילך ע"פ ראש יוסף). אמנם במעדני יו"ט על הרא"ש (ס"ק ב) הביא בשם הב"י שהמלך המשפט היינו שהוא עצמו המשפט, וכמו שאנו אומרים הוא החכמה הוא המדע. (קצב) **נחלקו** הראשונים בביאור מחלוקת רב ורבי אלעזר ורב יוסף ורבה, **לרא"ש** (סי' ט"ז) לכו"ע יש לומר לכתחילה 'המלך הקדוש' ו'המלך המשפט', **ונחלקו לענין דיעבד**, שלרב ולרבה אם אמר 'האל הקדוש' לא יצא. ולרבי אלעזר ורב יוסף יצא. והלכה כרבה שלא יצא וצריך לחזור [וכן שיטת תוס']. **לרבני צרפת** (הובאו ברבינו יונה) נחלקו לענין לכתחילה, אבל בדיעבד אם אמר 'האל הקדוש' לכו"ע יצא [וראה **ברבינו יונה** שפירש שנחלקו לענין **לכתחילה ובדיעבד**]. (קצג) **שצריך** לומר 'המלך הקדוש והמלך המשפט', ואם לא אמר מחזירים אותו, שכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים אינו יוצא ידי חובתו. ואם מסתפק אם אמר, מחזירים אותו, כדאיתא בירושלמי שאם הסתפק אם אמר 'ותן טל ומטר' בשלושים יום הראשונים מחזירים אותו, כיון שעדיין אינו רגיל לומר, וא"כ בעשי"ת שלא הורגל בדבר שלושים יום, מחזירים אותו. **לתוס'** אם לא אמר בעשי"ת 'זכרנו' ו'מי כמוך' ו'כתוב לחיים' ו'בספר חיים' מחזירים אותו, כיון שהוא משנה ממטבע שקבעו חכמים. **לר"ח** אין מחזירים אותו, כיון שלא פסקו כן בגמ' בפירוש. ורק בהמלך הקדוש ו'המלך המשפט' שפסקו כן בפירוש, מחזירים אותו. (קצד) **דוד** היה אומר כן על דואג ואחיתופל שהיו תלמידי חכמים. רש"י (ד"ה בחלותם). (קצה) **בסוף** ימי דוד היה רעב שלוש שנים, ודוד שאל בה' מפני מה הרעב, וה' ענהו 'על שאול ועל בית הדמים', דהיינו על שאול שהרג את נוב הכהנים שהיו מספקים לכהנים לחם ומים, והגבעונים שנתנם יהושע שואבי עצים וחוטבי מים למזבח נשארו ללא פרנסה. 'ויאמר דוד אל הגבעונים, מה אעשה לכם ובמה אכפר לכם וברכו את נחלת ה'', והם השיבו לו 'יותן לנו שבעה אנשים מבניו והוקענום בגבעת שאול'. יצאה בת קול ואמרה, 'בחיר ה'', אבל הגבעונים לא אמרו 'בחיר ה'', שהרי התכוונו לגנותו ולא לכבדו. רש"י (ד"ה והוקענום). (קצו) **בירושלמי** מבואר שאנו קוראים ג' פרשיות בק"ש, מפני שכלולים בהם עשרת הדברות [**א.** 'אנוכי ה' אלקיך' כנגד 'שמע ישראל ה' אלוקינו'. **ב.** 'לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני', כנגד 'ה' אחד'. **ג.** לא תשא את שם ה' אלוקיך לשוא', כנגד 'ואהבת את ה' אלוקיך', שהרי מי שאוהב את המלך אינו נשבע בשמו ומשקר. **ד.** 'זכור את יום השבת', כנגד 'למען תזכרו ועשיתם את כל מצותי', שהרי שקולה שבת כנגד כל המצוות. **ה.** 'כבד את אביך ואת אמך למען יאריכון ימיך', כנגד 'למען ירבו ימיכם'. **ו.** 'לא תרצח', כנגד 'ואבדתם מהרה', שהרי מי שהורג, נהרג. **ז.** 'לא תנאף' כנגד 'ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם', שהרי הלב והעינים הם שני סרסורי העבירה'. **ח.** 'לא תגנב' כנגד 'ואספת דגנך', ולא דגן חברך. **ט.** 'לא תענה ברעך עד שקר', כנגד 'אני ה' אלוקיכם', והרי כתיב 'וה' אלוקים אמת'. **י.** 'לא תחמד בית רעך', כנגד 'על מזוזות ביתך', ולא על מזוזות בית חברך]. תוס' (ד"ה בקשו). (קצז) **קשה,** הרי רב יהודה אמר שיש חמשה דברים ובפרטן אתה מוצא ששה. **התוס' רא"ש** (ד"ה זו) תירץ שדעת מינים בכלל הרהור ע"ז. **המהרש"א** (ד"ה מפני) תירץ שהרהור עבירה בכלל הרהור ע"ז. **והמלוא הרועים** (ד"ה מפני) תירץ שהכוונה חמשה דברים מלבד יציאת מצרים שנמצאת אף בפרשת ריבית ומשקלות. (קצח) **נחלקו** הראשונים אם דין זה הוא לכו"ע או רק אליבא דרבי אלעזר בן עזריה, דעת **הראב"ד** (הובא בריטב"א ד"ה יזכירו) שאף לחכמים צריך לומר פרשת ציצית בלילה, אלא שרבי אלעזר בן עזריה רצה להביא מקור לזה מהמקרא ולא זכה לזה עד שדרשה בן זומא, וכן מדויק ברמב"ם (ק"ש פ"א ה"ג). אמנם **הרשב"א** (ד"ה אמר) פירש שדין זה הוא רק לר"א בן עזריה, וחכמים סוברים שאין אומרים פרשת ציצית בלילה. ולפי"ז פירוש 'לא זכיתי' הוא כפי שפירש הברטנורא שהוא לשון ניצוח, דהיינו לא זכיתי לנצח את חברי שיסכימו שנאמר פרשת ציצית בלילה עד שדרשה בן זומא. וראה עוד בצל"ח ופני יהושע. (קצט) **משום** דכתיב 'וראיתם אותו וזכרתם', מצותה רק בשעת ראיה דהיינו ביום. רש"י (ד"ה מזכירין).

אלעזר בן עזריה, הרי אני כבן שבעים שנה[ר], ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות, עד שדרשה בן זומא שנאמר 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך', 'ימי חייך', הימים. 'כל ימי חייך' הלילות. וחכמים אומרים, 'ימי חייך', העוה"ז. 'כל ימי חייך', להביא לימות המשיח.

גמ': תניא, אמר בן זומא לחכמים, וכי מזכירים יציאת מצרים לימות המשיח, והרי כבר נאמר 'הנה ימים באים נאום ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים, כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם'. **אמרו לו, לא שתעקר יציאת מצרים, אלא שתהא הזכרת הגאולה משיעבוד מלכויות עיקר ויציאת מצרים טפל לו.** ומצינו בעין זה בהא דכתיב 'לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהיה שמך', ואעפ"כ קראו הקב"ה אח"כ יעקב, אלא שהשם ישראל יהיה עיקר והשם יעקב טפל לו. וכן כתיב 'אל תזכרו ראשונות, וקדמוניות אל תתבוננו'. 'אל תזכרו ראשונות' זה שיעבוד מלכויות, 'וקדמוניות אל תתבוננו' זו יציאת מצרים [שתהא לה זכירה, אך לא תתבוננו בה כי תהיה טפלה לגבי הגאולה מהמלכות הרביעית וממלחמת גוג ומגוג[רא]].

עוד כתיב 'הנני עושה חדשה עתה תצמח', **תני רב יוסף זו מלחמת גוג ומגוג.** וכמשל לאדם שפגע בו זאב וניצל ממנו והיה מספר מעשה זאב, ארי וניצל ממנו והיה מספר מעשה ארי, נחש וניצל ממנו שכח מעשה שניהם והיה מספר מעשה נחש, כך ישראל צרות אחרונות משכחות את הראשונות.

כתיב **'אברם הוא אברהם'**, בתחילה נעשה אב לארם, ואח"כ אב לכל העולם כולו. וכן **שרי היא שרה**, שבתחילה נעשתה שרי לאומתה, ולבסוף נעשתה שרה לכל העולם כולו.

דף יג

תני בר קפרא, כל הקורא לאברהם 'אברם', עובר בעשה, שנאמר 'והיה שמך אברהם'. **רבי אליעזר אומר, עובר בלאו**, שנאמר 'ולא יקרא עוד שמך אברם'[רב]. אמנם הקורא לשרה 'שרי' אינו עובר, כיון שאמר כן הקב"ה רק לאברהם עצמו, שנאמר 'שרה אשתך לא **תקרא** את שמה שרי כי שרה שמה'. וכן הקורא ליעקב 'יעקב' אינו עובר [אף דכתיב 'לא יקרא שמך עוד יעקב'], מפני שהכתוב עצמו קרא לו כן, שנאמר 'ויאמר אלוקים לישראל במראות הלילה, ויאמר יעקב יעקב' [ואף שאף לגבי אברהם מצינו כן, דכתיב 'אתה הוא ה' האלוקים אשר בחרת באברם', פירש לרבי יוסי בר אבין וי"א לרבי יוסי בר זבידא, שאין פירושו שהכתוב ממשיך לקוראו כן, אלא הנביא סידר שבחי הקב"ה שבחר באברהם עוד בהיות שמו אברם].

(ר) **לא שהיה זקן, אלא היה נראה כזקן שבאה עליו שיבה ביום שמינוהו לנשיא** כשהעבירו את רבן גמליאל מנשיאותו כמבואר להלן (כח.). רש"י (ד"ה כבן). (רא) מהרש"א (ד"ה וכה"א). (רב) בר קפרא ורבי אליעזר לא נחלקו, אלא מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. מיהו תימה מדוע הפוסקים השמיטו דין זה שהקורא לאברהם אברם עובר בלאו ועשה. מהרש"א (ד"ה עובר). ותירץ הצל"ח (ד"ה תני), שהברייתא הקודמת שבתחילה היה אב לארם ואח"כ אב לכל העולם כולו חולקת על ברייתא זו, וסוברת שהשם אברם לא התבטל, אלא השם אברהם יהיה עיקר והשם אברם טפל לו, שבודאי אף אח"כ נשאר אב לארם שבכלל מאתים מנה, והלכה כברייתא הקודמת שהיא כשיטת חכמים שסוברים שיציאת מצרים לא תעקר בביאת המשיח אלא רק תהא טפלה לגאולת גוג ומגוג. אמנם המג"א (או"ח סו"ס קנו) הביא דין זה שהקורא לאברהם אברם עובר בלאו ועשה. והעיר הדגול מרבבה (שם) שלא מצא כן במנין המצוות.

פרק שני - היה קורא

דף יג

מתני': היה קורא בתורה פרשת ק"ש והגיע זמנה, אם כיוון ליבו יצא[א].

בין הפרקים [-בין הברכות והפרקים של ק"ש], **לרבי מאיר** שואל מפני הכבוד ומשיב. **לרבי יהודה** שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם. **באמצע הפרק, לרבי מאיר** שואל מפני היראה [-לאדם שהוא ירא מפניו שיהרגנו[ב]] ומשיב. **לרבי יהודה** שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד[ג]. **אלו הם בין הפרקים,** בין ברכה ראשונה לשניה, בין שניה ל'שמע', בין 'שמע' ל'והיה אם שמוע', בין 'והיה אם שמוע' ל'ויאמר', בין 'ויאמר' ל'אמת ויציב'. **ולרבי יהודה** אין להפסיק בין 'ויאמר' ל'אמת ויציב'.

אמר **רבי יהושע בן קרחה,** הטעם שקדמה פרשת 'שמע' ל'והיה אם שמוע', בכדי שיקבל עליו תחילה עול מלכות שמים ואח"כ עול מצוות. 'והיה אם שמוע' ל'ויאמר', מפני ש'והיה אם שמוע' [שנכתב בו תלמוד תורה] נוהג בין ביום בין בלילה, ו'ויאמר' [שנכתב בו פרשת ציצית], אינו נוהג אלא ביום[ד].

גמ': שנינו במתני' שאם קרא פרשת ק"ש והגיע זמנה, **אם כיוון לבו יצא.** למ"ד **מצוות צריכות כוונה,** פירוש המשנה שמכוון לשם מצוה. ולמ"ד **אין צריכות כוונה**[ה], פירוש המשנה שמתכוון לקרוא, ולאפוקי אם קורא להגיה את הספר אם יש בו טעות שלא יצא, כיון שאינו מכוון אפילו לקריאה[ו].

באיזה לשון אומרים ק"ש, לרבי, דווקא **בלשון הקודש, דכתיב** 'והיו' בהוייתן יהו, ו'שמע' בא ללמדינו השמע לאזנך מה שאתה מוציא מפיך. **לרבנן בכל לשון,** דכתיב 'שמע' בכל לשון שאתה שומע, וסוברים כמ"ד שאף אם לא השמיע לאוזניו יצא, ו'והיו' מלמד שלא יקרא למפרע[ז]. **ורבי** למד דין זה מדכתיב 'הדברים', **ורבנן** אינם דורשים ה' של 'הדברים'[ח].

ממה שהוצרך **רבי** ללמוד מ'והיו' שק"ש נאמרת רק בלשון הקודש, אין להוכיח שהתורה נאמרה בכל לשון [כגון לקרוא בתורה[ט]], כיון שבא לאפוקי ממה שנכתב 'שמע' שאין הכוונה בזה שנאמרת בכל לשון **כרבנן.** וכן אין להוכיח ממה שהוצרכו **רבנן** ללמוד מ'שמע' שק"ש בכל לשון שכל התורה נאמרה בלשון הקודש, כיון ש'שמע' בא להביא שלא נלמד מ'והיו' **כרבי.**

עד היכן צריך לכוון לבו בק"ש

א. לרבי מאיר רק **בפסוק ראשון.** ואמר רבא **שכן הלכה**[י].

ב. לרבי אליעזר עד **'על לבבך'**[יא], שממה שנכתב בפסוק זה 'האלה', משמע עד כאן צריכה כוונת הלב. ולכן אמר **רב נתן בר מר עוקבא** בשם רב יהודה, שעד שם צריך לעמוד במקום אחד[יב].

ג. לרבי עקיבא ולרבי אחא בשם **רבי יהודה, עד סוף פרק ראשון,** דכתיב 'אשר אנכי מצוך היום' [שממה שלא נכתב 'אשר ציויתך', משמע שאפילו מכאן ואילך צריכה כוונה[יג]]. ואמר **רבי יוחנן שכן הלכה,** ולכן פסק שעד שם צריך לעמוד במקום אחד.

ד. בברייתא איתא, שצריך לכוון **בשתי הפרשיות הראשונות**[יד].

לרבי זוטרא בפרשה ראשונה יש מצות קריאה וכוונה, כיון שנכתב בה 'על לבבך' 'ודברת בם', ובפרשה שניה יש מצות קריאה בלא כוונה, כיון שנכתב בה 'לדבר בם'. והא דכתיב בה 'על לבבכם' לא בא להצריך כוונה, אלא ללמד שצריך ליתן את התפילין של יד על הקיבורת כנגד הלב. **לרבי יאשיה** בפרשה ראשונה יש מצוות קריאה וכוונה, ובפרשה שניה כוונה[טו] בלא קריאה, דכתיב בה 'על לבבכם'. והא דכתיב בה 'לדבר בם', אינו על קריאת שמע אלא על תלמוד תורה, ובא לומר שתלמדו את בניכם דברי תורה בכדי שיהיו רגילים לגרוס בהם.

תניא, סומכוס אומר **כל המאריך ב'אחד' מאריכין לו ימיו ושנותיו.** וביאר **רב אחא בר יעקב,** שיש להאריך בדל"ת ולא בחי"ת[טז]. **ורב אשי** הוסיף, שיזהר שלא למהר בשביל כך לקרוא החי"ת בחטף פתח. ואמר **רב חייא בר אבא לרבי ירמיה,** שיש להאריך עד כדי שיעור שימליך את הקב"ה למעלה ולמטה ובד' רוחות השמים.

אמר רבי חייא לרב, **רבי יהודה הנשיא** היה שונה לתלמידיו קודם זמן ק"ש, וכשהגיע זמנה העביר ידיו על פניו[יז] וקרא פסוק ראשון של ק"ש, וכדתניא 'שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד', זו ק"ש של רבי יהודה הנשיא[יח]. **לבר קפרא, לא היה חוזר וגומרה** אחר כך, ולכן היה משתדל ללמד הלכה שמוזכרת בה יציאת מצרים במקום פרשת ציצית. **לרבי שמעון ברבי היה חוזר וגומרה,** ומה שהיה משתדל להזכיר יציאת מצרים, הוא בכדי להזכיר יציאת מצרים בזמן ק"ש.

אמר רב אילא בריה דרב שמואל בר מרתא בשם רב, **אמר פסוק ראשון ונאנס בשינה, יצא ידי חובת ק"ש**[יט] [וכן מצינו שרב נחמן אמר לעבדו,

(א) **בירושלמי** מוכיח מכאן שברכות ק"ש אינן מעכבות, שהרי כאן יצא אע"פ שלא אמר שתים לפניה ושתים לאחריה. ומה שאמרו לעיל (יב.) שדווקא סדר ברכות אינן מעכבות אבל ברכות עצמם מעכבות, היינו בציבור, אבל ביחיד אינן מעכבות. תוס' (ד"ה והיה). (ב) **רש"י** (ד"ה מפני). והקשה הרא"ש (סי' ה) שפשיטא שמותר להפסיק במקום סכנה, שאין לך דבר העומד מפני פיקוח נפש. ותירץ הרש"ש שכוונת רש"י שהוא אדם שיש בידו כח להורגו, אבל אינו ירא שמפני שלא יתן לו שלום יהרגנו. אמנם **הרא"ש** ביאר שמפני היראה היינו אביו ואמו ורבו שהוא חייב ביראתם. (ג) **במקום** שאסור לדבר אסור אף בלשה"ק. ובמקום שמותר מותר אף באמצע פסוק. ובירושלמי הביאו מקור לזה מדכתיב 'ודברת בם', מכאן שיש לך רשות לדבר בם [וכתב המאירי (ד"ה ורבי יהודה) שזהו רק כשמסיים ענין, וכגון שאומר 'וקשרתם לאות על ידך', ומפסיק. אבל אם אמר 'וקשרתם לאות' ולא השלים הדיבור, לא יפסיק]. תוס' (ד"ה ובאמצע). (ד) **שנאמר** בציצית 'וראיתם אותו', פרט לכסות לילה. רש"י (ד"ה ויאמר). (ה) **דהיינו** רבה שסובר (ר"ה כח.) שהתוקע לשיר יצא. רש"י (ד"ה ש"מ). (ו) **רש"י** (ד"ה בקורא). וקשה, מדוע אינו יוצא, הרי הוא קורא. **ותוס'** (ד"ה בקורא) פירשו שקורא להגיה היינו שאינו קורא התיבות כהלכתן וכנקודתן אלא רק ככתיבתן, כדי להבין בחסרות ויתרות, וכגון 'לטטפת' ו'מזזת', ולכן אינו יוצא. ולשון 'אם כיון **לבו**' לאו דוקא, אלא שכיוון לקרות כהלכתן. (ז) **דהיינו** שלא יקרא **התיבות** למפרע וכגון 'ובשעריך' 'ביתך' 'מזוזות'. **רש"י** (ד"ה מדברים). אמנם **רבינו יונה** (להלן טו. ד"ה הקורא) פירש שקורא **הפסוקים** למפרע. (ח) **והלכה** כחכמים שקורא ק"ש בכל לשון, **א.** משום שהלכה כרבי מחבירו ולא מחבריו. **ב.** כיון שרבנן סוברים כמ"ד שאם לא השמיע לאוזנו יצא, וכן הלכה כמו שאמרו להלן (טו:). תוס' (ד"ה וחכמים). (ט) **רש"י** (ד"ה לימא, ובמגילה יז: ד"ה בכל). וקשה, שהרי רק עזרא תיקן קריאת התורה וא"כ לפני שתיקן 'והיו' למה לי. **ותוס'** (ד"ה בלשון) פירשו, דמיירי בפרשיות שחייבים לקרותם מדאורייתא, כגון פרשת זכור, וכן מקרא ביכורים ווידוי מעשר. אמנם אף מ"ד שבלשון הקודש נאמרה לענין מצות קריאה, מודה שבכל לשון נאמרה מסיני, כמו שאמרו (שבת פח:) שכל דיבור ודיבור שהיה יוצא מפי הקב"ה, היה מתחלק לשבעים לשון. (ע"פ מהרש"א). (י) **ופסקו** תוס' (ד"ה אמר) כדבריו, משום דקיי"ל כרבא דהוא בתראה. וכן פסק השו"ע (או"ח סי' ס ס"ה). (יא) **רש"י** (ד"ה עד כאן). אמנם **תוס'** (ד"ה עד כאן ע"פ מהרש"א) פירשו שהכוונה ל'**בכל מאדך**', כיון ששני הפסוקים הראשונים של ק"ש מדברים ביחוד ה' ובאהבתו וביראתו. ומה שאמרו בגמ' עד 'על לבבך', הכוונה שעד פסוק זה צריך לכוון ולא עד בכלל [אמנם בירושלמי איתא כפירוש רש"י, ולכן נחלק הצל"ח על המהרש"א ופירש שתוס' לא נחלקו על רש"י, אלא רק באו לתת טעם מדוע צריך לכוון בשני הפסוקים הראשונים, וממילא צריך לכוון גם ב'והיו הדברים' וגו']. (יב) **ואף** ב"ה שסוברים (לעיל יא.) שמהלך וקורא, מודים שחייב לעמוד במקום אחד עד המקרא הזה, מפני שעד כאן מצות כוונה. **רש"י** (ד"ה בעמידה). **ותוס'** (ד"ה על) הוסיפו, שכיון שלהלכה צריך לכוון רק בפסוק ראשון, מצוה מן המובחר למי שמהלך בדרך שיעמוד בפסוק ראשון בכדי שיכוון ליבו. אמנם **הרא"ש** (סי' ג) הביא בשם הראשונים שהחיוב לעמוד כשמהלך אינו משום כוונה, אלא בכדי שלא תהא קריאתו קריאת עראי, ולכן אף שמצוות כוונה היא רק בפסוק ראשון, אין להלך עד 'על לבבך'. (יג) **תוס'** (ד"ה אשר). והוסיפו שמ"מ צריך ליכתב 'האלה' כדי ללמד שרק פרשה ראשונה צריכה כוונה ולא פרשה שניה. (יד) **לשון** הברייתא הוא 'הקורא את שמע צריך שיכוון את ליבו', וביארו המנחת ביכורים והמנחת יצחק על התוספתא דהיינו בשתי הפרשיות הראשונות, כיון שמוזכר בהם 'על לבבך' ו'על לבבכם'. אמנם המאירי (ד"ה חכמים) גרס בברייתא 'צריך שיכוון את ליבו **בכולה**', ופירש דהיינו בכל הג' פרשיות. (טו) **פירוש** על ידי הרהור, שהרהור כדיבור דמי. מאירי (ד"ה חכמים). (טז) **מפני** שבאריכות חי"ת אין שום משמעות לפני שסיים תיבת 'אחד', ולכן יאריך בדל"ת עד כשיעור שיעשנו בליבו יחיד בשמים ובארץ ובארבע רוחות השמים. רש"י (ד"ה ובלבד). (יז) **בכדי** שלא יסתכל לכאן ולכאן, ויכוון דעתו יפה. **ריטב"א** (ד"ה א"ל). (יח) **לפי** שהיה עוסק כל היום בתורה לא היה רוצה להתבטל כדי לקרותה כולה, כיון שיוצא בפסוק ראשון. **ריטב"א** (ד"ה ת"ר). והוסיף **המאירי** (ד"ה אמר שמע) שכל זה נאמר רק למי שתורתו אומנותו. אמנם **רבינו יונה** (להלן ט. בדפי הרי"ף) פירש שרבי קרא את כל הפרשה הראשונה. (יט) **ומיירי** שקרא את שאר

בפסוק ראשון צערני בכדי שלא אתנמנם, אבל בשאר פסוקים לא. וכן מצינו ברבה שציער עצמו רק בפסוק ראשון בכדי לקרוא בכוונה].

אמר **רב יוסף**, **פרקדן** [שוכב על גבו ופניו למעלה] **לא יקרא קריאת שמע,** משום שהוא דרך שררה וגאווה. ומיירי כשמוטה קצת על צידו, שאם אינו מוטה אסור אף בלא ק"ש, שהרי **רבי יהושע בן לוי** קילל את מי ששוכב פרקדן. אמנם **רבי יוחנן** היקל לעצמו לקרוא ק"ש כשהיטה על צידו, משום שהיה בעל בשר.

שנינו במתני' **שבין הפרקים לר"מ** שואל מפני הכבוד ומשיב, **ולרבי יהודה** שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם. **ובאמצע הפרק לר"מ** שואל מפני היראה ומשיב, **ולרבי יהודה** שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד[כ].

ומפרשינן, שר"מ אמר דבריו בדרך של 'חסורי מחסרא והכי קתני', שבבין הפרקים שואל מפני הכבוד ואין צריך לומר שמשיב מפני הכבוד, ובאמצע הפרק שואל מפני היראה ואין צריך לומר שמשיב. [ואין להוכיח שממה שהוצרך לומר שמשיב שסובר שבין הפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב לכל אדם, ובאמצע הפרק שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד, שא"כ היינו רבי יהודה].

דף יד

אחי [שהיה תנא דבי רבי חייא] הסתפק לפני **רבי חייא, האם בהלל ובמגילה רשאי להפסיק לשאלת שלום** ק"ו מק"ש שהוא מדאורייתא, או שאסור להפסיק משום שיש בהם פרסומי ניסא, והשיבו **רבי חייא** שמותר להפסיק. וביאר **רבה**, שבימים שהיחיד גומר בהם את ההלל [-כ"א יום שחובה לכל אדם לומר הלל[כא]] פוסק רק בין פרק לפרק ולא באמצע הפרק. ובימים שאין היחיד גומר בהם את ההלל[כב] פוסק אפילו באמצע הפרק. ומה שמצינו ש**רבינא** לא הקדים שלום **לרב בר שבא** באמצע הפרק בימים שאין גומרים בהם את ההלל, הוא מפני ש**רב בר שבא** לא היה חשוב בעיני **רבינא**[כג].

אמר רבי אמי לאשיאן [שהיה תנא דבי רבי אמי], **השרוי בתענית יכול לטעום** מהתבשיל [בכדי לדעת אם צריך מלח או תבלין] **עד שיעור רביעית,** כיון שקיבל על עצמו רק איסור אכילה ולא איסור הנאת אכילה[כד]. וכן שנינו בברייתא שטעימת תבשיל אינה טעונה ברכה, והשרוי בתענית טועם ואין בכך כלום.

לשמואל אסור לתת שלום לחברו לפני התפילה, שנאמר 'חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי במה נחשב הוא', בַּמֶה חשבתו לזה יותר מהקב"ה. **לרב** אף נחשב **כאילו בנה במה,** שדורשים אל תקרי 'בַּמֶה' אלא 'בָּמָה'. **ואמר רבי אבא לרב ששת,** שזהו דוקא **כשמשכים לפתחו של חבירו,** אבל אם פגעו בדרך מותר, וכמו ששנינו במשנתינו שבפרקים שואל בשלום אדם נכבד[כה].

אמר **רב אידי בר אבין בשם רב יצחק בר אשיאן, א. אסור לאדם לעשות חפציו לפני התפילה,** שנאמר 'צדק לפניו יהלך וישם לדרך פעמיו' [-יקדים תפילה שמצדיק עצמו לפני בוראו, ורק אח"כ ילך לדרכי חפציו]. **ב. כל המתפלל ואח"כ יוצא לדרך הקב"ה עושה לו חפציו,** שנאמר 'צדק לפניו יהלך, וישם לדרך פעמיו' [-הקב"ה ישים לדרך פעמיו בכדי שיצליח[כו]].

כתיב 'וְשָׂבֵעַ ילין בל יִפָּקֶד רע', **לרבי יונה בשם רבי זירא** אל תקרי 'שָׂבֵעַ' אלא 'שֶׁבַע', ויש ללמוד מזה שכל הלן שבעה ימים בלא שיפקדוהו מן השמים בחלום נקרא רע. **לרב אחא בר רב חייא בר אבא** [בשם רבי חייא בשם רבי יוחנן] למדים מפסוק זה שכל המשביע עצמו בדברי תורה ולן, אין מבשרים אותו בשורות רעות.

במה ששנינו במתני' שלת"ק בין אלוקיכם לאמת דינו כבין הפרקים, **ולרבי יהודה לא יפסיק**[כז], אמר **רב אבהו בשם רבי יוחנן שהלכה כרבי יהודה, ומקורו** מדכתיב 'וה' אלוקים אמת' [ומוכח שהוא ענין אחד ואין מפסיקין בו[כח]].

לרבי אבהו בשם רבי יוחנן חוזר ואומר 'אמת' [ויציב וכו'], **לרבה אינו חוזר ואומר אמת.**

אמר רב כהנא בשם רב, אין אומרים פרשת 'ויאמר' בלילה מפני שאינו זמן ציצית, אבל אם התחיל גומר. ונחלקו אמוראים מה נחשב להתחלה, **לרב שמואל בר יצחק** בשם רב 'דבר אל בני ישראל' לא הוי התחלה, 'ואמרת אליהם' הוי התחלה. **לבני מערבא** [כן ביאר רב פפא], 'ואמרת אליהם' לא הוי התחלה, 'ועשו להם ציצית' הוי התחלה. ולכן הביא **רב יוסף** בשם **רב שמואל בר יהודה, שבני מערבא** היו אומרים 'דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם' ומדלגים כל פרשת ציצית, ואומרים 'אני ה' אלוקיכם אמת', ואמר **אביי** שלכן אנו מתחילים כפי שהתחילו במערבא, וכיון שאומרים 'ואמרת אליהם' אנו מחמירים שנחשב התחלה, ולכך אנו גומרים את כל הפרשה.

אמר חייא בר רב, אם קרא פרשת ציצית בלילה צריך לומר 'אמת ואמונה' וכו', **אך אם לא קרא אינו צריך לומר.** ופירשו, שבאופן זה שלא קרא לא פרשת ציצית ולא 'אמת ואמונה', מזכיר יציאת מצרים ע"י שיאמר 'מודים אנחנו לך ה' אלוקינו שהוצאתנו מארץ מצרים ופדיתנו מבית עבדים ועשית לנו ניסים וגבורות על הים ושרנו לך' [וממשיך 'מי כמוך באלים' וגו', 'מלכותך ראו בניך' עד גאל ישראל, 'השכיבנו' וגו'[כט]].

שנינו במתני', אמר **רבי יהושע בן קרחה,** פרשת שמע קודמת ל'והיה אם שמוע' בכדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה ואח"כ עול מצוות[ל]. 'והיה אם שמוע' ל'ויאמר' מפני ש'ויאמר' [-ציצית] אינו נוהג

הפסוקים כשהוא מתנמנם, ולא התכוון כל כך. ריטב"א (ד"ה אמר, וכן משמע מרש"י ד"ה בפסוקא). אמנם המאירי (ד"ה אמר) כתב שקרא רק פסוק ראשון, והטעם שיצא הוא משום שפסוק ראשון הוא עיקר ק"ש, ויוצא בזה מצוות עשה מן התורה של ק"ש. (כ) **הלכה** כרבי יהודה שאפילו באמצע הפרק משיב מפני הכבוד. ולכן נראה שמותר לענות קדיש וקדושה באמצע ק"ש, משום שאין לך מפני הכבוד גדול מזה, אבל באמצע שמו"ע אסור. ומי שמתפלל שמו"ע והגיע החזן ל'מודים', אם הוא באמצע ברכה ישחה בלי לומר מודים, אבל אם הוא בסוף ברכה לא ישחה, כיון שנראה שכורע בשביל הברכה, ואמרינן להלן (לד.) שאין לכרוע בכל הברכות אלא באותן שתיקנו חכמים. וכיון שאסור לענות באמצע שמו"ע, היה רגיל ר"ת להמתין ב'עושה פלא' כדי לענות קדיש וקדושה עם הציבור, והיה סובר שאפילו שהה כדי לגמור את כולה אינו חוזר לראש. תוס' (ד"ה שואל). (כא) **רש"י** (ד"ה ימים). וכמבואר בערכין (י.) שהם שמונת ימי הסוכות, שמונת ימי החנוכה, יום א' דפסח, וחג השבועות. ובחו"ל מוסיפים עוד שלושה ימים, יום ב' דפסח, יום ב' דשבועות, ויום ב' דשמיני עצרת. והוסיפו **תוס'** (ד"ה ימים) דלשון 'יחיד' הוא לאו דווקא, כיון שאף ציבור גומר בהם את ההלל, אלא בא למעט את ההלל שאומרים כל ישראל יחד בשחיטת פסחים בי"ד בניסן, שאין זה חובת כל יחיד ויחיד אלא חובת הציבור. (כב) **כגון** שאר ימים טובים וראשי חדשים, שבימים אלו אין חובה כלל לאומרו ואפילו בדילוג. וכן מוכח בערכין (י:) ובתענית (כח:). **לדעת מחזור ויטרי, כיון שאינו אלא מנהג אין מברכים עליו,** וכמו שאמרו בסוכה (מד:) שאין מברכים על טלטול ערבה, כיון שאינו אלא מנהג. **לר"ת, מברכים לקרות את ההלל כיון שהוא מצוה,** ומה שאין מברכים על ערבה הוא מפני שאינו אלא טלטול בעלמא. **ויש שרצו לומר** שיחיד האומר הלל בימים שאין גומרים אינו מברך. **והשר מקוצי** דחה דבריהם, דפשיטא שיכול לברך ואין זו ברכה לבטלה, כפי שנשים יכולות לברך על לולב ושופר אף שאינם מצוות. **יש נוהגים לברך בליל הסדר פעמיים על ההלל,** פעם ראשונה 'לקרות' בתחילת ההלל [ואומרים ב' פרקים הראשונים], ופעם שניה 'לגמור' לאחר הסעודה [ואומרים שאר הפרקים], והוכיחו כן מהירושלמי. **אמנם התוס' חלקו ע"ז,** ופירשו שאף לדעת הירושלמי אין לברך שתי ברכות על ההלל אלא רק ברכה אחת בתחילת ההלל. אמנם כתבו, שרק לדעת הירושלמי מברכים ברכה על ההלל בתחילת הסדר, כיון שהם היו עושים את הסדר בבת אחת בלא הפסק, אבל אנו שמפסיקים באמצע ההלל לסעודה, אין לנו לברך כלל על ההלל לא בתחילה ולא בסוף. תוס' (ד"ה ימים). (כג) **ריטב"א** (ד"ה דלא). אמנם הרשב"א (ד"ה בפרקים) כתב שרב בר שבא לא היה גדול בחכמה כרבינא. (כד) **מלשון הגמ'** 'אכילה ושתיה **קביל עליה** או דילמא הנאה קביל עליה', משמע שהנידון דווקא בתענית יחיד, אבל בתענית ציבור שמקורו מהכתובים אסור אפילו טעימה פחות מרביעית. ואף טעימה המותרת היינו דווקא כשחוזר ופולט, משום שאינו נחשב הנאה בכך, ולכן אף לא הצריכו ברכה לחוזר ופולט, אבל לבלוע אסור. תוס' (ד"ה או, ד"ה טועם). [אמנם הרא"ש (תענית פרק א סי' טו) מביא בשם רבי יהודה הברצלוני שטעימה מותרת בכל התעניות חוץ מיוה"כ ותשעה באב. ובפסקי הרי"ד התיר למתענה לטעום תבשיל אפילו ע"י בליעה]. (כה) **וכן** הלכה שמותר לשאול לשלום כשפוגש חבירו באקראי, אבל להשכים לפתחו אסור. תוס' (ד"ה במשכים). (כו) **מהרש"א** (ד"ה אסור). (כז) **נחלקו** הראשונים בביאור דברי רבי יהודה, יש שפירשו שדינו כאמצע הפרק ששואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד, ויש אומרים שלא יפסיק כלל. רבינו יונה (ד"ה אלו). (כח) **משנ"ב** (סי' סו ס"ק כח). (כט) **רש"י** (ד"ה ושרנו). אמנם **הרשב"א** (ד"ה הא) הביא שיש שפירשו שמיד אחר תפילה זו חותם 'בא"י גאל ישראל'. (ל) **אין** לפרש שפרשת שמע קדמה ל'והיה אם שמוע', משום שהיא קדמה בתורה, מפני שא"כ היה צריך להקדים פרשת ציצית לשתיהן כיון שהיא קדמה להם בתורה, אלא שאין

אלא ביום[לא]. ובברייתא אמר רשב״י טעם נוסף, שב'שמע' יש **ללמוד וללמד ולעשות** ['ודברת בם', 'ושננתם לבניך', 'וקשרתם' 'וכתבתם'], וב'והיה אם שמוע' יש רק **ללמד ולעשות**, ['ולמדתם אותם', 'וקשרתם' 'וכתבתם'], וב'ויאמר' יש רק **לעשות** ['ועשו להם ציצית'].

תניא, החופר כוך למת פטור מק״ש מתפילה ומתפילין ומכל מצוות האמורות בתורה[לב], כיון שעוסק במצוה פטור מן המצוה. ואם **שנים חופרים** והגיע זמן ק״ש, יעלה האחד ויטול ידיו ויניח תפילין ויקרא ק״ש ויתפלל, ואח״כ יעלה השני.

אמר **רב חייא בר אשי, רב היה מניח תפילין,** ורק אח״כ קרא ק״ש והתפלל. אמנם פעם אחת קרא ק״ש ואח״כ הניח תפילין והתפלל[לג], משום שהשליח איחר להביא לו תפילין, ומיהר לקרוא ק״ש לפני שיעבור הזמן [**ובהו״א** אמרו שרב קרא ק״ש ואח״כ הניח תפילין משום שסובר **כרבי יהושע בן קרחה** שאמר שקודם יקבל על עצמו עול מלכות שמים ורק אח״כ עול מצוות. **ודחו**, שלא שמענו מדבריו אלא שמקדימים קריאה לקריאה, אבל לא שמקדימים קריאה לעשיה. ועוד, שהרי העיד רב חייא בר אשי על רב שנטל ידיו ובירך ברכת התורה ולימד[לד], והניח תפילין, ורק אח״כ קרא ק״ש. אמנם יש לדחות ראיה זו, דשמא לא הגיע עדיין זמן ק״ש, ורב חייא בא להעיד שאף ללימוד משנה יש לברך ברכות התורה].

כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין, לעולא כאילו מעיד עדות שקר בעצמו[לה]. **לרב חייא בר אבא בשם רבי יוחנן כאילו הקריב עולה בלי מנחה, וזבח בלי נסכים**[לו].

דף טו

אמר רבי יוחנן, **הרוצה לקבל עול מלכות שמים שלמה,** יפנה [לנקביו], ויטול ידיו, ויניח תפילין, ויקרא ק״ש ויתפלל, ובזה מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן, שנאמר 'ארחץ בנקיון כפי ואסובבה את מזבחך ה׳'[לז]. והוסיף **רבא**, שהנוטל ידיו מעלה עליו הכתוב כאילו טבל כל גופו, שנאמר 'ארחץ בנקיון' שמשמע כל הגוף, ולא כתיב 'ארחץ כפי'.

ומי שאין לו מים לרחוץ ידיו, אמר רבא **לרבינא** שיכול לקנח ידיו בעפר או בצרורות ובכל דבר שמנקה, דכתיב 'ארחץ בנקיון', ומשמע בכל דבר שמנקה.

רב חסדא קילל את מי שמחזר אחר מים לק״ש, כיון שזמנה קבוע ויש לחוש שיעבור הזמן, אבל לתפילה שזמנה כל היום צריך ללכת לפניו עד פרסה, ולאחריו עד פחות ממיל[לח].

מתני׳: א. הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו, לת״ק יצא, **לרבי יוסי** לא יצא. **ב. קרא ולא דקדק באותיותיה** [-לפרשן יפה בשפתיו], **לרבי יוסי** יצא, **לרבי יהודה** לא יצא. **ג. הקורא למפרע**[לט], לא יצא. **ד. קרא וטעה,** יחזור למקום שטעה.

גמ׳: הטעם שלרבי יוסי אם לא השמיע לאזנו לא יצא, דכתיב 'שמע' השמע לאזנך מה שאתה מוציא מפיך. ות״ק למד מ'שמע' בכל לשון שאתה שומע [ולרבי יוסי משמע שניהם, שמכל לשון שאתה **שומע** משמע שצריך להשמיע לאזניו].

שלוש שיטות בדין הקורא את שמע ולא השמיע לאזניו. לרבי יוסי לא יצא אפילו בדיעבד, לרבי יהודה בשם רבו רבי אלעזר בן עזריה, **יצא בדיעבד,** אבל לכתחילה צריך להשמיע לאזניו, שנאמר 'שמע ישראל ה׳ אלוקינו ה׳ אחד'. **לרבי מאיר יצא לכתחילה,** שנאמר 'אשר אנכי מצוך היום **על לבבך**', אחר כוונת הלב הן הן הדברים.

ודעת רבי יהודה עצמו [-ת״ק של משנתינו[מ]], **ללישנא קמא יוצא** לכתחילה, ולשון 'הקורא' [שמשמע בדיעבד], להודיעך **כוחו דרבי יוסי** שאפילו בדיעבד לא יצא[מא]. **ללישנא בתרא** יוצא רק בדיעבד [וכן המסקנא].

הגמ׳ מביאה ארבע משניות ובריתות, ודנה כשיטת מי הם.

א. תנן, חרש המדבר ואינו שומע לא יתרום [מפני שאינו שומע הברכה], ואם תרם תרומתו תרומה. **ללישנא קמא** אמר **רב חסדא**, שמשנה זו כרבי יוסי, ורק בק״ש שהיא מדאורייתא לא יצא, אבל בתרומה שברכתה היא מדרבנן[מב] תרומתו תרומה. [ואין להעמידה כרבי יהודה, משום שללישנא זו לרבי יהודה יוצא ידי חובת ק״ש לכתחילה, וה״ה בתרומה מפריש לכתחילה]. **ללישנא בתרא** המשנה **כרבי יהודה** שסובר בק״ש שיוצא רק בדיעבד, וכן בתרומה מפריש רק בדיעבד.

ב. תניא, לא יברך אדם ברכת המזון בלבו [-בלחש שאינו משמיע לאוזניו[מג]], ואם בירך יצא. **ללישנא קמא** משנה זו **כרבי אלעזר בן עזריה רבו של רבי יהודה,** ולכן יצא רק בדיעבד כק״ש [אבל לרבי יהודה יצא אף לכתחילה]. **ללישנא בתרא** המשנה **כרבי יהודה,** שאף לשיטתו יצא בק״ש רק בדיעבד, וה״ה בברכת המזון [אבל לרבי יוסי ודאי לא יצא אפילו בדיעבד, משום שברכת המזון דאורייתא ודינה כק״ש[מד]].

ג. תני **רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי,** חרש המדבר ואינו שומע תורם **לכתחילה. ללישנא קמא** היא **כרבי יהודה. ללישנא בתרא כרבי מאיר.**

ד. תנן, הכל כשרים לקרות את המגילה [להוציא אחרים ידי חובתם], חוץ מחרש שוטה וקטן. **ורבי יהודה** מכשיר בקטן[מה]. **ללישנא קמא** משנה זו

מוקדם ומאוחר בתורה. ולכך הו״א דיש להקדים פרשת 'והיה אם שמוע תשמעו' דהוי בלשון רבים, לשמע דהוי בלשון יחיד, ולזה אמר רבי יהושע בן קרחה שיש להקדים פרשת שמע, משום שקודם מקבל עליו עול מלכות שמים ואח״כ עול מצוות. תוס׳ (ד״ה למה). (לא) **מכאן** משמע שהלכה כר״ש שסובר (מנחות מג.) שציצית הוא מצוות עשה שהזמן גרמא, ואף למ״ד שהוא חובת טלית וחייבת אפילו מונחת בקופסא, נחשב שהזמן גרמא, כיון שדווקא כסות יום חייבת בציצית, אבל כסות המיוחדת ללילה אינה חייבת בציצית. תוס׳ (ד״ה ויאמר). (לב) **אע״פ** שק״ש ותפילה ותפילין נכללות בכל מצוות האמורות בתורה, הוצרך להזכירם משום שהו״א שפטור דווקא במצוות שאין להם קביעות זמן, ולא באלו שיש להם קביעות זמן, קמ״ל. **תוס׳** (ד״ה ומכל, ע״פ תוס׳ הרא״ש ד״ה פטור). (לג) **ומוכח** שמותר להניח תפילין בין גאולה לתפילה ולברך עליהם. ורבינו יצחק בן רבי יהודה ס״ל שכן הדין אם הביאו לו טלית בין גאולה לתפילה, שמתעטף ומברך עליו. אמנם תוס׳ חילקו בין תפילין לטלית, שרק בתפילין התירו, לפי שעיקר ק״ש ותפילה שייכים לתפילין, משא״כ ציצית שאינו אלא חובת טלית. והרב משה מקוצי אמר שאין ראיה מכאן שרשאי לברך על התפילין, אלא רב הניח את התפילין ללא ברכה, והוא הדין שמותר להתעטף בטלית בין גאולה לתפילה בלא ברכה. **תוס׳** (ד״ה ומנח ע״פ המהר״ם שביאר שהנידון כאן הוא לענין ברכה, ועיין בבית יוסף או״ח סי׳ סו ס״ו ובדרכי משה ה). (לד) **הרי** שהקדים עשיה דמצוה של לימוד תורה קודם ק״ש. **רש״י** (ד״ה ומתני. ועיין הגהות הב״ח ומהרש״א). (לה) **פירוש,** שכשקורא 'והיו לטוטפות בין עיניך' כשאינו עטור בתפילין, כאילו מעיד **בקב״ה** שְׁצִיוּוּיוֹ שקר. תוס׳ (ד״ה ומנח) ורש״י (ד״ה כאילו ע״פ המהרש״א). (לו) **שבקרבן** עולה חייבו הכתוב להקריב עמו מנחה, דכתיב 'ועשירית האיפה' וגו׳. וכן הקורא ק״ש ואינו מקיים אינו גומר את המצוה. וכן נסכים שהוא היין המתנסך ע״ג המזבח, דכתיב 'ונסכיהם חצי ההין'. ויכלה הגמ׳ לומר כאילו הקריב עולה בלא מנחה ונסכים, שהרי אף עולה טעונה נסכים, אלא נקטו לשון הכתוב 'עולה ומנחה זבח ונסכים'. רש״י (ד״ה נסכים). (לז) **שלשון** 'כפי' מרמז על תפילה, שנאמר 'ויפרוש כפיו השמים', ודרשו שהמתפלל נחשב כמי שבונה מזבח ומקריב עליו קרבן. עץ יוסף (ד״ה שנאמר). (לח) **רש״י** (ד״ה לק״ש). וקשה, שהרי אף תפילה זמנה קבוע, וכן איתא להלן (כב.) שרב חסדא קילל אף את מי שמחזר אחר מים בשעת תפילה. **ונראה,** שאין לגרוס 'הני מילי לק״ש' וכו׳, אלא רב חסדא אמר שאין לחזר אחר מים בין לק״ש ובין לתפילה מפני שזמנה עובר. תוס׳ (ד״ה אמאן). ובישוב דברי רש״י ראה ברבינו יונה וברשב״א ובמעדני מלך. (לט) **דהיינו** שקרא **התיבות** הפוכות, וכגון 'ובשעריך ביתך מזוזות'. רש״י (לעיל יג. ד״ה מדברים). אמנם **רבינו** יונה (ד״ה הקורא למפרע) פירש שקורא **הפסוקים** למפרע [אע״פ שקורא כל פסוק ופסוק על הסדר]. (מ) **ואף** שבמשנתינו לא נזכר רבי יהודה ברישא, ת״ק היינו רבי יהודה, שכשם שהסיפא רבי יהודה אף הרישא רבי יהודה. תוס׳ (ד״ה דילמא). (מא) **קשה,** למה לא השמיעו את כוחו של רבי יהודה, שהרי כח דהתירא עדיף. וי״ל, שכיון שרבי יהודה אינו דורש השמע לאוזנך מה שאתה מוציא מפיך, פשיטא שאף לכתחילה אין צריך להשמיע לאוזניו, דמהיכי תיתי לחייבו לעשות כן לכתחילה. תוס׳ (ד״ה להודיעך). (מב) **כמו** שאמרו בפסחים (ז:) שרבנן אמרו שכל המצוות מברך עליהם עובר לעשייתם. רש״י (ד״ה ברכה). (מג) **רש״י** (ד״ה בלבו). וביאר רבינו יונה, שאין לפרש שבירך במחשבה לבד, משום שקיי״ל (להלן כ:) שהרהור לאו כדיבור דמי. (מד) **רש״י** (ד״ה ואי). והוסיפו התוס׳ (ד״ה אי) שאין להעמיד הברייתא כרבי יוסי, ולחלק שבברכת המזון כיון שלא כתוב בה 'שמע' אין צריך להשמיע לאוזניו, שמאחר שתיקנו חכמים שאף בברכת המזון צריך להשמיע לאוזניו כמו בק״ש, דינה כק״ש שאם לא השמיע לאוזניו לא יצא. (מה) **קשה,** באיזה קטן איירי רבי יהודה, אי בקטן שלא הגיע לחינוך, הרי אמרינן (ר״ה כט.) שכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים. ואם איירי בקטן שהגיע לחינוך, מה הטעם של רבנן שאוסרים, הרי קטן שהגיע לחינוך מחויב מדרבנן כגדול, ופוטר אף גדול שמחויב מדרבנן, כדאמרינן להלן (כ:) שקטן מוציא את אביו שלא אכל אלא כזית, משום שמחויב רק מדרבנן. **וי״ל** דאיירי בקטן שהגיע לחינוך, והטעם שבברכת המזון מוציא, **א.** משום דשאני ברכת המזון שהיא חומרא יתירתא, ובקל נפטרים

כרבי יוסי, וחרש אינו מוציא אפילו בדיעבד [כשוטה וקטן, ואין לומר שהיא כרבי יהודה ללישנא בתרא וחרש מוציא בדיעבד, שממה שהובאה דעת רבי יהודה בסיפא, משמע שהרישא אינה **כרבי יהודה**]. **ללישנא בתרא** המשנה **כרבי יהודה**, וחסורי מחסרא והכי קתני[מו], הכל כשרים לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן, [חרש וקטן אינם מוציאים לכתחילה[מז], ושוטה אינו מוציא אפילו בדיעבד]. במה דברים אמורים בקטן שלא הגיע לחינוך, אבל קטן שהגיע לחינוך[מח] מוציא אפילו לכתחילה, **דברי רבי יהודה**, **שרבי יהודה** מכשיר בקטן.

אמר רב **חסדא**, בשם רב שילא, **הלכה כרבי יהודה** שאמר בשם רבו **רבי אלעזר בן עזריה** [שהקורא את שמע צריך להשמיע לאוזנו, ובדיעבד אם לא השמיע לאוזנו יצא], **והלכה כרבי יהודה במשנתינו** [שסובר כן, וכלישנא בתרא]. **והוצרך להשמיע שניהם**, שאם היה פוסק **כרבי יהודה**, הו"א שאפילו לכתחילה אין צריך להשמיע לאוזנו [כלישנא קמא], קמ"ל שהלכה כרבו שלכתחילה צריך. ואם היה פוסק רק כרבו, הו"א שלשון **צריך** הכוונה אפילו בדיעבד, קמ"ל שהלכה **כרבי יהודה** שצריך רק לכתחילה.

אמר רב יוסף, מחלוקת **רבי יהודה ורבי יוסי** נאמרה דווקא בק"ש שנאמר בה 'שמע ישראל', אבל בשאר מצוות לכו"ע יצא ידי חובתו אף אם לא **השמיע לאוזנו** [ונחלק על הסוגיא דלעיל שהשוותה שאר מצוות לק"ש[מט]]. והא דכתיב 'הסכת ושמע ישראל', לא קאי על שאר מצוות אלא על דבר תורה, שצריך האדם לכתת עצמו על דברי תורה[נ] [**ובהו"א** אמר רב יוסף שבשאר מצוות לכו"ע צריך להשמיע לאוזנו, שנאמר 'הסכת ושמע ישראל'. **ונדחו דבריו** ממה ששנינו לעיל שאם בירך ברכת המזון בלבו יצא].

במה ששנינו במתני' שאם קרא ולא דקדק באותיותיה, **לרבי יוסי יצא, ולרבי יהודה לא יצא**, אמר **רב טבי בשם רבי יאשיה, שהלכה כדברי שניהם להקל** [כרבי יוסי שאם לא דקדק יצא, **וכרבי יהודה** שאם לא השמיע לאוזנו, יצא].

עוד אמר רב טבי בשם רב יאשיה, כתיב 'שלוש הנה לא תשבענה שאול [-קבר] ועוצר רחם', מה רחם מכניס [הזרע] ומוציא [הולד], אף שאול מכניס ומוציא. והלא דברים ק"ו, ומה רחם שמכניסים בו בחשאי מוציאים ממנו בקולי קולות, שאול שמכניסים בו בקולי קולות [של בכי והספד] אינו דין שמוציאים ממנו בקולי קולות. ומכאן תשובה לאומרים אין תחיית המתים מן התורה.

רב אושעיא שנה לפני רבא, 'וכתבתם', מלמד שיש לכתוב בתפילין ומזוזות אף את הציוויים [וכגון וקשרתם, וכתבתם]. **ומפרשינן**, שהתנא של ברייתא זו הוא **רבי יהודה** שסובר שבסוטה אין צריך לכתוב את הציוויים [וכגון 'והשביע אותה הכהן', 'ואמר הכהן'], **דכתיב** 'וכתב את **האלות** האלה' ומשמע רק את האלות ולא את הציוויים, והו"א שנלמד גזירה שוה 'כתיבה' 'כתיבה' מסוטה שאף בתפילין ומזוזות אין צריך לכתוב, קמ"ל 'וכתבתם' שבתפילין ומזוזות צריך לכתוב גם את הציוויים.

רב עובדיה שנה לפני **רבא**, 'ולמדתם', שיהא לימודך תם [-שלם], דהיינו שתתן ריוח בין הדבקים [בין תיבות הנוטות להדבק זו בזו]. **ופירש רבא** כגון 'על לבבך', 'בכל לבבכם', 'עשב בשדך', ואבדתם **מהרה**', הכנף **פתיל**', 'אתכם מארץ'[נא].

אמר **רב חמא ברבי חנינא, כל הקורא ק"ש ומדקדק באותיותיה מצננים לו את הגיהנום**, שנאמר 'בפרש שדי מלכים בה תשלג הצלמון', אל תקרי 'בפרש' אלא 'בפרש', אל תקרי 'בצלמון', אלא 'בצלמות' [והפסוק נדרש שאם תפרש שדי, ותבדיל תיבות של עול מלכות שמים, התורה אשר בה מלכים ימלוכו תשלג ותצנן לך את צל המוות].

דף טז

עוד אמר **רבי חמא ברבי חנינא**, כתיב '**כנחלים** נטיו כגנות עלי נהר, **כאהלים** נטע' וגו', נסמכו אהלים לנחלים, לומר לך מה נחלים מעלים את האדם מטומאה לטהרה, אף אהלים [-בתי מדרשות[נב]], מעלים את האדם מכף חובה לכף זכות.

שנינו במתני' שאם קרא וטעה יחזור למקום שטעה, ואמר **רבי אלעזר לרבי אמי ורבי אסי** בשם התנא ששנה לפני **רבי יוחנן**, שתמיד יחזור לתחילת הענין שבו הוא טעה[נג], וכגון אם טעה באמצע הפרק, יחזור לראש הפרק. טעה בין פרק לפרק [דהיינו שאינו יודע אם עומד בין פרק ראשון לשני או בין שני לשלישי], יחזור לבין פרק ראשון לשני. אמר 'וכתבתם' ואינו יודע אם אוחז בפרק ראשון או שני, יחזור לראשון. והוסיף **רבי יוחנן** שזהו דווקא כשלא התחיל 'למען ירבו ימיכם', אבל אם פתח ב'למען ירבו ימיכם' והסתפק אם אמר זאת אחר 'וכתבתם' שבפרשה הראשונה, או שבפרשה השניה, אינו צריך לחזור, כיון שמסתבר שאמר כפי הרגלו.

מתני': האומנים העוסקים במלאכתם בראש האילן או בראש הנדבך [-הבנין[נד]], קוראים שם ק"ש, אבל אין מתפללים שם [כיון שתפילה היא בקשת רחמים וצריכה כוונה[נה]].

חתן פטור מק"ש לילה ראשונה ועד מוצאי שבת אם לא עשה מעשה. ומעשה **ברבן גמליאל** שנשא אשה וקרא בלילה הראשונה, אמרו לו תלמידיו, לימדתנו רבינו שחתן פטור מק"ש, אמר להם איני שומע לכם לבטל הימני מלכות שמים אפילו שעה אחת[נו].

גמ': שנינו במתני' שאומנים העוסקים במלאכתם קוראים ק"ש בראש האילן או בראש הנדבך, אבל אין מתפללים שם. ובברייתא הוסיפו, שדין זה הוא דווקא בשאר אילנות, אבל בראש הזית והתאנה מתפללים, כיון שענפיהם מרובים ויכולים לעמוד שם בלי פחד נפילה. אמנם בעה"ב אינו רשאי להתפלל שם, כיון שאין דעתו מיושבת עליו לגמרי[נז] [ואם הקלו לפועלים מפני ביטול מלאכתם, לא הקלו לבעה"ב].

אמר **רב מרי בן בתו של שמואל לרבא בשם רב ששת**, כדי לקרות **פרשה ראשונה**, האומנים **בטלים ממלאכתם** וקורין[נח], מפני שצריכים להתכוון, וכדתניא הקורא את שמע צריך שיכוון את ליבו שנאמר 'שמע ישראל', ולהלן נאמר 'הסכת ושמע ישראל', מה להלן ב'הסכת' אף כאן ב'הסכת'. **ובפרשה שניה**, עוסקים במלאכתם וקורין.

ממנה כדאמרינן להלן (שם), 'והם החמירו על עצמן עד כזית ועד כביצה'. **ב.** דהתם איכא רק חד דרבנן, דמיירי שהקטן אכל כדי שביעה, והגדול לא אכל כדי שביעה, ולכן בא דרבנן ומוציא דרבנן, משא"כ הכא דאיכא תרי דרבנן, דהמגילה דרבנן והקטן דרבנן, ולכך אינו יכול להוציא את הגדול, דהוי רק חד דרבנן. תוס' (ד"ה ורבי יהודה). (מו) **קשה**, הרי בשום מקום לא אמרינן חסורי מחסרא ומעמידים כתנא אחד. ועוד, שהרי אפשר להעמיד כרבי יוסי בלא חסורי מחסרא, וי"ל דכיון שפוסקים כרבי יהודה, ניחא לגמ' להעמיד הברייתא כדבריו. תוס' (ד"ה דילמא). (מז) **רש"י** (ד"ה בד"א). ומבואר מדבריו שדין קטן שלא הגיע לחינוך הוא כדין חרש, שלרבי יהודה מוציא אחרים בדיעבד. והקשה המהרש"א מי הכריחו לפרש כן, דשמא דינו כשוטה שאינו מוציא אפילו בדיעבד, ועיין מלוא הרועים. (מח) **כגון בן תשע ובן עשר**, כמו שאמרו ביומא (פב.) לענין חיוב תענית ביוה"כ. **רש"י** (ד"ה בד"א). אמנם **תוס'** (ערכין ב. ד"ה שהגיע) כתבו ששיעור זה הוא זמן חינוך רק לענין יום הכיפורים, אבל לענין שאר מצוות תלוי בכל מצווה לפי ענינה, וכגון בלולב כשיודע לנענע, ובציצית כשיודע להתעטף. (מט) **תוס'** (ד"ה אבל). (נ) **רש"י** (ד"ה ההוא). וכמו שאמרו להלן (סג:) ש'הסכת' נדרש 'הס' ו'כתת', דהיינו כתתו עצמכם על דברי תורה. (נא) **שהתיבה** הראשונה מסתיימת באותה אות שמתחילה התיבה שלאחריה, ויש להזהר שלא יקרא את שתיהם כאות אחת. רש"י (ד"ה בין). והוסיפו התוס' (ד"ה בין) בשם הרי"ף, שיש להזהר אף כשאומר 'וחרה אף' שלא ישמע 'וחרף', וכן צריך לתת ריוח בין מ' שבסוף תיבה לבין אל"ף שבתחילת תיבה, כגון 'וראיתם אותו', 'וזכרתם את', 'ועשיתם את'. וכן צריך להתיז זי"ן של 'תזכרו', בכדי שלא ישמע 'תשכרו' וכאילו אומר 'למען שנקבל שכר על המצוות', והרי אין לנו לעשות ע"מ לקבל פרס. (נב) **רש"י** (ד"ה אף). והוסיף שבאוהלים שייך לשון נטיעה, שנאמר 'ויטע אהלי אפדנו'. אמנם תוס' (ד"ה אהלים) כתבו שאהלים הם מלשון בשמים, ופירשו שהגמ' דורשת את הסמיכות של נחלים ל'מה טובו אהליך' שנכתב בפסוק הקודם. (נג) **פירוש**, מפני שאינו יודע מהיכן טעה, אבל אם היה יודע מהיכן דילג תיבה או פסוק אינו צריך לחזור אלא מאותו פסוק ואילך, וכן הדין בהלל ובמגילה. תוס' (ד"ה הקורא). (נד) **דהיינו** בנין של אבנים, כמו 'נדבכים די אבן גלל'. רש"י (ד"ה נדבך). (נה) **וכיון** שיכולים לעמוד שם רק ע"י הדחק והם יראים שמא יפלו אינם יכולים לכוון. רש"י (ד"ה מה). (נו) **מעשה** זה לא בא לסתור דין המשנה, אלא ללמד שאם אדם גדול הוא ובוטח בעצמו שיוכל לכוון בק"ש כראוי, הרשות בידו. תוס' (ד"ה מעשה). (נז) **ואין** לאסור מהטעם שאמרו לעיל (י:) לא יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל, כיון ששם מיירי ע"ג כסא או ספסל, משא"כ באילן כיון שעלה שם לעשות מלאכתו נחשב כעליה. תוס' (ד"ה לפי). (נח) **מה** שנקטה הגמ' פרשה ראשונה הוא לאו דווקא, שהרי הסוגיא אליבא דרבא שסובר (לעיל יג:) שאין צריך לכוון אלא בפסוק ראשון. תוס' (ד"ה הא). אמנם הרי"ף (ט: בדפי הרי"ף) כתב, שאליבא דרבא אין לעשות מלאכה בפרק ראשון, בכדי שלא תהיה קריאתו עראי.

תניא, **פועלים העושים בשכרם** [-שנוטלים שכר פעולתם מלבד סעודתם], קורין ק"ש ומתפללים מעין י"ח [-תפילת הביננו[נט]], ואוכלים פיתם ואין מברכים לפניה [לפי שאינה מן התורה], **אבל מברכים לאחריה שתי ברכות**, ברכה ראשונה כתיקונה, ושניה פותח בברכת הארץ וכולל בתוכה בונה ירושלים[ס]. ואם בעה"ב מיסב עמהם, מברכים כתיקונה.

פועלים העושים בסעודתם, אוכלין פיתם ומברכים לפניה ולאחריה, וקורין ק"ש ומברכים לפניה ולאחריה, ומתפללים שמונה עשרה. אבל אין יורדים לפני התיבה, ואין נושאים כפיהם [לפי שיש בזה ביטול מלאכה יותר מדאי].

[**בתחילה** הקשתה הגמ' סתירה, שבברייתא אחת שנינו שפועלים מתפללים שמונה עשרה, ובברייתא אחרת שנינו שמתפללים מעין שמונה עשרה. **ותירץ רב ששת**, שנחלקו תנאים בדבר, שלרבן גמליאל מתפלל אדם שמונה עשרה, **ולרבי** יהושע מעין שמונה עשרה. **ודחינן**, שא"כ למה נקטה הברייתא דווקא פועלים, הרי לר"ג כל אדם מתפלל מעין שמונה עשרה[סא]. **ולמסקנא** פירשו, שהברייתא שמתפללים שמו"ע מדברת בפועלים העושים בסעודתם, והברייתא שמתפללים מעין שמו"ע, מדברת בפועלים העושים בשכרם].

המקור למה ששנינו במתני' שחתן פטור מק"ש, תניא בברייתא 'בשבתך בביתך' בשבת שלך[סב], פרט לעוסק במצווה, '**ובלכתך בדרך**' בלכת שלך, פרט לחתן הכונס את הבתולה שפטור מק"ש, וקמ"ל שכיון שהוא טרוד במחשבת בעילת מצוה פטור, אבל הכונס את האלמנה חייב אף שעוסק במצוה, משום שאינו טרוד[סג]. וכן אָבֵל ומי שטבעה ספינתו בים חייבים, כיון שטרדתם אינה טרדה של מצוה[סד]. [**ובהו"א** ביאר רב פפא, שעוסק במצוה וחתן פטורים, ממה שהוקשו 'בשבתך ובלכתך' ל'דרך', מה דרך רשות אף כל רשות, לאפוקי עוסק במצוה. **ודחינן**, שדרך משמע אפילו אם הולך לדבר מצוה].

אמר רבי אבא בר זבדא בשם רב, **אָבֵל חייב בכל המצוות האמורות בתורה, חוץ מן התפילין** שנאמר בהם 'פאר', דכתיב 'פארך חבוש עליך' [ואבל מתגולל בצערו ואין זה פאר[סה]].

מתני': אבל אסור ברחיצה. ור"ג רחץ בלילה הראשון שמתה אשתו, מפני שהיה איסטניס[סו].

אין מקבלים תנחומים על העבדים. אמנם ר"ג קיבל תנחומים על טבי עבדו, מפני שהיה עבד כשר.

לת"ק אם חתן רוצה לקרוא ק"ש בלילה הראשון קורא. **לרשב"ג** אינו קורא, שלא כל הרוצה ליטול את השם יטול [-שאם לא הוחזק לרבים כחכם וחסיד, אין זה אלא גאווה, שמראה את עצמו כמי שיכול לכוון את לבו[סז]].

גמ': שנינו במתני' **שרבן גמליאל** רחץ בלילה הראשון שמתה אשתו. ופירשו בגמ' שטעמו משום שאנינות לילה הראשון שאחר יום הקבורה היא מדרבנן [דכתיב לגבי אבל 'ואחריתה כיום מר' שאין אנינות פחותה מיום אחד, וסובר ר"ג שהוא יום המיתה עצמו, אבל הלילה שלאחריו אינו אלא מדרבנן], **ולכן** לא גזרו איסור רחיצה לאיסטניס [אבל למ"ד שאף אנינות של לילה שלאחריו היא מן התורה, אפילו איסטניס אסור ברחיצה[סח]].

שנינו במתני' שאין מקבלים תנחומים על העבדים. **ובברייתא שנינו**, שעל עבדים ושפחות אין עומדים בשורה[סט], ואין אומרים עליהם ברכת אבלים[ע] ותנחומי אבלים. לת"ק אין מספידים שום עבד, **ולרבי יוסי** אם העבד כשר אומרים עליו 'אוי איש טוב ונאמן ונהנה מיגיעו'. ומעשה **ברבי אליעזר** שמתה שפחתו ועלו תלמידיו לנחמו, ורצה לרמז להם שאין מנחמים על העבדים, וסר מעליהם ועלה לעליה, ועלו אחריו, עלה לאנפיליון, ועלו אחריו, עלה לטרקלין, ועלו אחריו. אמר להם, כמדומה אני שאתם נכווים בפושרים [-שתבינו ברמז מועט כשראיתם אותי סר ממכם], ועכשיו אי אתם נכווים אפילו בחמי חמין, שהרי שניתי לכם שאין מנחמים על העבדים, אלא אומרים עליהם כפי שאומרים לאדם על שורו וחמורו שמתו 'המקום ימלא לך חסרונך'.

תניא, אין קוראין לעבדים ושפחות 'אבא פלוני' ואמא פלונית' בכדי לכבדן[עא], ואם היו עבדים חשובים קוראים להם כן, וכמו שמצינו שקראו לעבדיו ולשפחותיו של **רבן גמליאל**.

תנו רבנן, אין קוראים 'אבות' אלא לשלושה [-אברהם, יצחק ויעקב], ואין קוראים אמהות אלא לארבע [-שרה, רבקה, רחל ולאה], אבל שאר שבטים אינם חשובים כ"כ בכדי שיקראום אבות[עב] [ובהו"א אמרו שאין קוראים לשבטים אבות, משום שאין יודעים אם אנו מראובן או משמעון. **ודחינן**, שהרי אף באמהות אין יודעים אם אנו מרחל או מלאה].

אמר **רבי אלעזר**, כתיב 'כן אברכך בחיי בשמך אשא כפי', 'כן אברכך בחיי' זו ק"ש, 'ושמך אשא כפי' זו תפילה[עג]. ועל העושה כן נאמר 'כמו חֵלב ודשן תשבע נפשי' [-כמו שהקרבתי חלב ואימורים על גבי המזבח, וקיימתי מצוות תרומת הדשן[עד]]. ולא עוד אלא שנוחל העולם הזה והעולם הבא, שנאמר 'ושפתי רננות יהלל פי'[עה].

הגמרא מביאה תפילות שהוסיפו התנאים והאמוראים לאחר תפילת שמונה עשרה.

א. רבי אלעזר אמר, 'יהי רצון מלפניך ה' אלוקינו, שתשכן בפורינו [-בגורלינו] אהבה ואחוה ושלום ורעות, ותרבה גבולנו בתלמידים, ותצליח סופנו אחרית ותקוה [-שתהא אחריתנו טובה, ונראה מה שקוינו], **ותשים חלקנו בגן עדן, ותקננו בחבר טוב ויצר טוב בעולמך, ונשכים ונמצא יחול לבבנו ליראה את שמך** [-שלא יתגבר עלינו היצה"ר בהרהורי הלילה לסור מאחריך ביום, אלא כשנשכים בכל בוקר נמצא לבבינו מייחל לך], **ותבוא לפניך קורת נפשנו** [-סיפוק צרכינו וקורת רוחינו] **לטובה**.

ב. רבי יוחנן אמר, יהי רצון מלפניך ה' אלוקינו, שתציץ בבושתנו [שיש לנו מן העכו"ם שמביישים אותנו בגלות[עו]], **ותביט ברעתנו** [-תן לבך לרעה הבאה

(נט) **דהיינו** שאומר שלוש ברכות ראשונות, ושלוש אחרונות כהלכתן, ובאמצע אומר הביננו וכו', וכולל אחת עשרה ברכות בברכת שומע תפילה. רש"י (ד"ה הא). (ס) **דכיון** ששלושת הברכות הראשונות של ברכת המזון הם מן התורה, דכתיב 'ואכלת ושבעת וברכת', אף פועלים מברכים. וכיון שברכת הארץ ובונה ירושלים דומות, כוללם בברכה אחת. **רש"י** (ד"ה אבל, ד"ה וכוללן). וכתבו **תוס'** (ד"ה וחותם) שחכמים עקרו את הברכה השלישית, דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה, הואיל והם טרודים במלאכת בעל הבית. אמנם **בתוס' רא"ש** (ד"ה וחותם) משמע שאין זו עקירת דבר מן התורה, אלא שיש כח ביד חכמים לתקן ולקצר הברכות לפועלים, בכדי שישכרום בעלי בתים. (סא) **ואף** ששאר כל אדם **רשאים** להתפלל מעין י"ח, ופועלים **חייבים**, אין זה חידוש, דפשיטא שאם שאר כל אדם רשאים להתפלל כן, הפועלים חייבים מפני ביטול מלאכה. תוס' (ד"ה אפילו). (סב) **גמ'** לעיל (יא.). (סג) **ובתחילה** ס"ל לגמ' דחתן פטור משום שעוסק במצווה, ולכך מקשינן דא"כ אפילו כונס את האלמנה יפטר מק"ש, ולזה מתרצינן, דהטעם שפטור הוא משום טרדה, ולפיכך רק כונס את הבתולה פטור. תוס' (ד"ה אי). (סד) **ואע"פ** שאבלותו מצוה, צערו אינו מצוה. רש"י (כתובות ו: ד"ה ואביי). (סה) **רש"י** (לעיל יא. ד"ה אלמא). (סו) **שלא** אסרו חכמים אלא רחיצת תענוג, אבל מי שיש לו צער שאינו רוחץ או חופף ראשו, מותר, וכן הדין בתשעה באב וביום הכיפורים, וכמו שאמרו ביומא (עז:) שמי שיש לו חטטין בראשו סך כדרכו ביום הכיפורים ואינו חושש, אע"פ שסיכה כשתיה. תוס' (ד"ה איסטניס). (סז) **רש"י** (להלן יז: ד"ה לא). (סח) **רש"י** (ד"ה קסבר). ואף שלמ"ד אנינות לילה דאורייתא היינו דווקא לגבי אכילת מעשר ולא לגבי רחיצה, מ"מ כיון שמדאורייתא אסור במעשר, גזרו רבנן בשאר דברים כעין דאורייתא, שכל שתיקנו רבנן כעין דאורייתא תיקנו. תוס' (ד"ה אנינות). (סט) **דרכם** היה כשחוזרים מבית הקברות, לעשות שורות סביב לאבל ולנחם אותו. רש"י (ד"ה אין). והטעם שאין עומדים על עבד בשורה, בכדי שלא יטעו ויעלוהו ליוחסין. תוס' (ד"ה אין). (ע) **שהיו** נותנים לאבל סעודה ראשונה אחר הקבורה משל אחרים, והיו מברכים בה ברכת אבלים הנקראת אף 'ברכת רחבה', לפי שהיו אוכלים סעודה זו ברחוב. רש"י (ד"ה ברכת, ובכתובות ח: ד"ה ברכת). (עא) **כפי** שאנו קוראים היום 'מר פלוני' ו'מרת פלונית', מלשון חשיבות, אך הברייתא אינה מדברת על הבנים של העבדים והשפחות, שהם ודאי קוראים להם 'אבא פלוני', ו'אמא פלונית'. **רש"י** (ד"ה אבא). וביאר **הריטב"א** (ד"ה ת"ר) דהטעם שאין קוראים להם כן, הוא לפי שאילו היו קוראים להם אבא ואמא, יש חשש שמא יפסלו את הקוראים להם כן, לפי שיטעו העולם שהם בניהם, אבל לעבדים של בית ר"ג, קוראים כן, מפני שהם חשובים וניכרים לרבים, ולא יבואו לידי טעות לומר שהקוראים להם כן, הם בניהם. (עב) **הרשב"א** (ד"ה אין) בשם הראשונים מביא שני פירושים בזה, **הראב"ד** פירש שאין אומרים בתפילה 'ראובן אבינו' או 'שמעון אבינו', **ורב האי גאון** ביאר שהוא רק לענין כבוד, שאין חשובים להיקרא אבות לכל ישראל אלא שלושה, ואין חשובים להיקרא אמהות לכל ישראל אלא ארבע. (עג) **'כן אברכך בחיי'** זו ק"ש, מפני שהתורה נקראת חיים, שנאמר 'כי הוא חייך', וע"י ק"ש בבוקר ובערב מקיים אדם מצות 'והגית בו יומם ולילה'. 'בשמך אשא כפי' זו תפילה, כמו שנאמר 'נשא לבבינו אל כפים אל קל בשמים'. מהרש"א (ד"ה כן). (עד) **לפי** שהתפילה היא במקום עבודת הקרבן. מהרש"א (שם). (עה) **דהיינו** שתי רננות, אחד לעוה"ז ואחד לעוה"ב. רש"י (ד"ה רננות). (עו) **מהרש"א** (ד"ה שתציץ). וכתב

עלינו], ותתלבש ברחמיך, ותתכסה בעוזך[עז], ותתעטף בחסידותך, ותתאזר בחנינותך, ותבוא לפניך מדת טובך וענותנותך.

ג. רבי זירא אמר, יהי רצון מלפניך ה' אלוקינו, שלא נחטא, ולא נבוש ולא נכלם מאבותינו.

ד. רבי חייא יהי רצון מלפניך ה' אלוקינו, שתהא תורתך אומנותינו, ואל ידוה לבנו ואל יחשכו עינינו.

ה. רב אמר, יהי רצון מלפניך ה' אלוקינו, שתתן לנו חיים ארוכים, חיים של שלום, חיים של טובה, חיים של ברכה, חיים של פרנסה, חיים של חילוץ עצמות, חיים שיש בהם יראת חטא, חיים שאין בהם בושה וכלימה, חיים של עושר וכבוד, חיים שתהא בנו אהבת תורה ויראת שמים, חיים שתמלא לנו את כל משאלות לבנו לטובה.

ו. רבי אמר, יהי רצון מלפניך ה' אלוקינו ואלוקי אבותינו, שתצילנו מעזי פנים ומעזות פנים, מאדם רע, ומפגע רע, מיצר רע, מחבר רע, משכן רע, ומשטן המשחית, ומדין קשה, ומבעל דין קשה, בין שהוא בן ברית, ובין שאינו בן ברית. ופירשו בגמ' **שרבי** אמר זאת אע"פ שהיו שוטרים עומדים לפניו במצוות אנטונינוס קיסר להכות ולהינקם בכל העומדים נגדו.

דף יז

ז. רב ספרא אמר, יהי רצון מלפניך ה' אלוקינו, שתשים שלום בפמליא של מעלה [-בחבורת שרי האומות[עח]] ובפמליא של מטה [-בחבורת החכמים], ובין התלמידים העוסקים בתורתך, בין עוסקין לשמה בין עוסקין שלא לשמה, וכל העוסקין שלא לשמה יהי רצון שיהיו עוסקין לשמה.

ח. רבי אלכסנדרי אמר, יהי רצון מלפניך ה' אלוקינו, שתעמידנו בקרן אורה, ואל תעמידנו בקרן חשכה, ואל ידוה לבנו, ואל יחשכו עינינו. ויש אומרים שתפילה זו אמרה **רב המנונא**, **ורבי אלכסנדרי** אמר תפילה אחרת, **ט.** ריבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב שאור שבעיסה [-יצה"ר שבלבבנו המחמיצנו] ושיעבוד מלכויות, יהי רצון מלפניך שתצילנו מידם, ונשוב לעשות חוקי רצונך בלבב שלם.

י. רבא אמר, אלוקי, עד שלא נוצרתי איני כדאי [להיות נוצר], ועכשיו שנוצרתי כאלו לא נוצרתי, עפר אני בחיי, קל וחומר במיתתי, הרי אני לפניך ככלי מלא בושה וכלימה, יהי רצון מלפניך ה' אלוקי שלא אחטא עוד, ומה שחטאתי לפניך מרק [-כלה] ברחמיך הרבים, אבל לא על ידי יסורין וחלאים רעים, וזהו הוידוי של **רב המנונא זוטא** ביום הכפורים.

יא. מר בריה דרבינא אמר, אלוקי, נצור לשוני מרע ושפתותי מדבר מרמה, ולמקללי נפשי תדום, ונפשי כעפר לכל תהיה[עט], פתח לבי בתורתך, ובמצותיך תרדוף נפשי, ותצילני מפגע רע, מיצר הרע, ומאשה רעה, ומכל רעות המתרגשות לבוא בעולם, וכל החושבים עלי רעה, מהרה הפר עצתם וקלקל מחשבותם, יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך ה' צורי וגואלי.

הגמ' מביאה עוד תפילות שהיו שגורות בפי האמוראים.

א. רב ששת כשישב בתענית אמר לאחר תפילתו, ריבון העולמים, גלוי לפניך בזמן שבית המקדש קיים אדם חוטא ומקריב קרבן, ואין מקריבין ממנו אלא חלבו ודמו ומתכפר לו, ועכשיו [שאין ביהמ"ק קיים], ישבתי בתענית ונתמעט חלבי ודמי, יהי רצון מלפניך שיהא חלבי ודמי שנתמעט כאילו הקרבתיו לפניך על גבי המזבח, ותרצני.

ב. רבי יוחנן אמר כשסיים ספר איוב, סוף אדם למות, וסוף בהמה לשחיטה, והכל למיתה הם עומדים, אשרי מי שגדול בתורה ועמלו בתורה, ועושה נחת רוח ליוצרו, וגדל בשם טוב, ונפטר בשם טוב מן העולם, ועליו אמר שלמה 'טוב שם משמן טוב, ויום המות מיום הוולדו'.

ג. רבי מאיר היה רגיל לומר[פ], גמור בכל לבבך ובכל נפשך לדעת את דרכי, ולשקוד על דלתי תורתי, נצור תורתי בלבך, ונגד עיניך תהיה יראתי, שמור פיך מכל חטא, וטהר וקדש עצמך מכל אשמה ועון, ואני אהיה עמך בכל מקום.

ד. רבנן דיבנה היו רגילים לומר, אני [העוסק בתורה] בריה, וחברי [עם הארץ] בריה[פא], אני מלאכתי בעיר והוא מלאכתו בשדה, אני משכים למלאכתי והוא משכים למלאכתו, כשם שהוא אינו מתגדר במלאכתי [-אינו מתגדל לתפוס אומנותי], **כך אני איני מתגדר במלאכתו**, ושמא תאמר [שהדין עימו בכך שאינו מנסה לתפוס אומנותי, מפני ש]אני מרבה [בתורה] והוא ממעיט [לפי שאין לו לב פתוח להרבות בתורה], שנינו אחד המרבה ואחד הממעיט, ובלבד שיכוון ליבו לשמים.

ה. אביי היה רגיל לומר, לעולם יהא אדם ערום ביראה [-להערים בכל מיני ערמה ליראת בוראו], מענה רך משיב חמה, ומרבה שלום עם אחיו ועם קרוביו ועם כל אדם, ואפילו עם נכרי בשוק, כדי שיהא אהוב למעלה ונחמד למטה, ויהא מקובל על הבריות. וכן מצינו שאמרו על **רבן יוחנן בן זכאי** שלא הקדימו אדם שלום מעולם, ואפילו נכרי בשוק.

ו. רבא היה רגיל לומר, תכלית חכמה [-עיקרה של תורה שיהא עמה] תשובה ומעשים טובים, שלא יהא אדם קורא ושונה ובועט באביו ובאמו וברבו ובמי שהוא גדול ממנו בחכמה ובמנין, שנאמר 'ראשית חכמה יראת ה', שכל טוב לכל עושיהם', ל'עושים' לא נאמר אלא 'לעושיהם', לעושים לשמה ולא לעושים שלא לשמה, וכל העושה שלא לשמה [-לקנטר] נוח לו שלא נברא[פב].

ז. רב היה רגיל לומר, לא כעולם הזה העולם הבא, העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה, ולא פריה ורביה, ולא משא ומתן, ולא קנאה, ולא שנאה, ולא תחרות, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה, שנאמר 'ויחזו את האלוקים ויאכלו וישתו' [-שבעו מזיו השכינה כאילו אכלו ושתו[פג]].

גדולה הבטחה שהבטיח הקב"ה לנשים יותר מן האנשים, שנאמר 'נשים **שאננות** קומנה שמענה קולי, בנות **בוטחות** האזנה אמרתי'[פד].

אמר **רבי חייא לרב**, נשים זוכות לעוה"ב במה שטורחות להביא בניהם לביהכ"נ ללמוד תורה, וכן במה ששולחות בעליהן לבית המדרש ללמוד משנה וגמרא. וכן במה שממתינות לבעליהן, ונותנות להם רשות ללכת ללמוד תורה בעיר אחרת.

כשהיו **רבנן מבי רבי אמי** וי"א **רבנן מבי רבי חנינא** נוטלים רשות זה מזה בכדי לשוב למקומם ולארצם, היו אומרים, עולמך תראה בחייך [-כל צרכיך תמצא], ואחריתך לחיי העולם הבא, ותקוותך לדור דורים, לבך יהגה תבונה, פיך ידבר חכמות, ולשונך ירחיש רננות, עפעפיך יישירו נגדך [לשון יושר, שתהא מבין בתורה כהלכה], עיניך יאירו במאור תורה, ופניך יזהירו כזוהר הרקיע, שפתותיך יביעו דעת, וכליותיך תעלוזנה מישרים, ופעמיך ירוצו לשמוע דברי עתיק יומין.

כשהיו **רבנן מבי רב חסדא** וי"א **מבי רבי שמואל בר נחמני** נפרדים זה מזה, אמרו, אלופינו מסובלים, אין פרץ ואין יוצאת ואין צווחה

פירוש נוסף שתציץ בבושתינו שאנו מתביישים מן העבירות שבידינו, שהרי כל העושה עבירה ומתבייש בה, מוחלים לו על כל עוונותיו. (עז) **דהיינו** שתתכסה במידת עוזך נגד העכו"ם. מהרש"א (שם). (עח) **שכשהשרים** למעלה מתגרים זה בזה תיכף יש קטטה בין האומות, שנאמר 'ועתה אשוב להילחם עם שר פרס'. רש"י (ד"ה בפמליא). (עט) **דמה** עפר אינו כלה לעולם, כן יהי רצון שזרעי לא יכלה לעולם, וכמו שנאמר 'והיה זרעך כעפר הארץ', תוס' (ד"ה ונפשי). עוד ביאר המהרש"א (ד"ה נפשי) **שאהיה** נחשב בעיניהם כעפר, וממילא לא יקללו אותי. (פ) **כן** פירש רש"י (ד"ה מרגלא) את לשון הגמ' 'מרגלא בפומיה', וכן להלן. אמנם היד רמה (סנהדרין נ: ד"ה מרגלא) ביאר שהוא מלשון 'מרגלית'. (פא) **כלומר** יש לו לב כמוני להבחין בין טוב לרע. תוס' (ד"ה אני). (פב) **היינו** דווקא כשלומד בשביל לקנטר את חבריו, אבל לא במי שלומד על מנת שיכבדוהו. וכמו שאמרו בפסחים (נ:) שעל הלומד שלא לשמה נאמר 'עד שמים חסדך', ושם איירי כשלומד על מנת שיכבדוהו. רש"י (ד"ה העושה). וכ"כ תוס' (ד"ה העושה), **שעל** הלומד ע"מ שיכבדוהו אמר רב (שם) לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה. (פג) **רש"י** (ד"ה ויאכלו). (פד) **פירוש**, שהפסוק הכפיל ברכתו לומר שכשם שהן שאננות בעוה"ז, כך הן בוטחות בחלקן לעוה"ב. עיון יעקב (ד"ה גדולה בשיטת רש"י).

ברחובותינו, בפירוש 'אלופינו מסובלים' נחלקו **רב ושמואל** וי"א **רבי יוחנן ורבי אלעזר**, חד אמר 'אלופינו' בתורה ו'מסובלים' במצוות, וחד אמר 'אלופינו' בתורה ובמצוות ו'מסובלים' ביסורים. 'אין פרץ', שלא תהא סיעתנו כסיעתו של דוד שיצא ממנו אחיתופל [שמרד ופרץ פרצה במלכות בית דוד[פה]]. 'ואין יוצאת', **שלא תהא סיעתנו כסיעתו של שאול שיצא ממנו דואג האדומי** [שיצא לתרבות רעה[פו]]. 'ואין צווחה', **שלא תהא סיעתנו כסיעתו של אלישע שיצא ממנו גיחזי** [שנצטרע וצווח שהוא טמא שנאמר 'טמא טמא יקרא'[פז]]. 'ברחובותינו', **שלא יהא לנו בן או תלמיד שמקדיח תבשילו ברבים.**

כתיב 'שמעו אלי **אבירי לב** הרחוקים מצדקה', ונחלקו האמוראים אם אבירי לב הם צדיקים, **רב ושמואל** וי"א **רבי יוחנן ורבי אלעזר** פירשו שהם **צדיקים**, ונחלקו בפירוש הפסוק, חד אמר, כל העולם כולו ניזונים בצדקתו של הקב"ה ולא בזכות שבידם, והם מתפרנסים בזרוע [-בזכות עצמם[פח]], וחד אמר כל העולם כולו ניזונים בזכותם, והם אפילו בזכות עצמם אין ניזונים, וכמו שאמר **רב** יהודה בשם **רב**, בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב ואומרת, כל העולם כולו ניזונים בשביל חנינא בני, וחנינא בני די לו בקב חרובים מערב שבת לערב שבת. **ולרב יהודה** 'אבירי לב', הם **רשעים**, והם הגובאים הטיפשים[פט] הרחוקים מן הצדקה.

והוסיף **רב יוסף** שמזה שלא התגייר מביניהם אף גר, מוכח שהם רשעים.

אמר רב אשי, בני העיר מחסיא הם רשעים, שהם רואים את כבוד התורה פעמיים בשנה כשנאספים שם ישראל באדר לשמוע הלכות פסח ובאלול לשמוע הלכות החג[צ], ואעפ"כ לא התגייר מביניהם אפילו אדם אחד.

שנינו במתני' **שלרבנן** אם חתן רוצה לקרוא ק"ש בלילה הראשון, קורא, ולרשב"ג, אם לא היה מוחזק לחכם וחסיד, אינו קורא. נמצא **שלרבנן** אין חוששים ליוהרא, **ולרשב"ג** חוששים. ומאידך מצינו משנה להיפך, דתנן מקום שנהגו לעשות מלאכה בת"ב, **לרבנן** תלמידי חכמים בטלים, **לרשב"ג** אף כל אדם יכול לעשות את עצמו כת"ח. הרי **שלרבנן** חוששים ליוהרא, **ולרשב"ג** אין חוששים. **א. רבי יוחנן** תירץ שמוחלפת השיטה באחת מהן. **ב. רב שישא בריה דרב אידי** תירץ, **שרבנן** סוברים בק"ש, שכיון שהחתן קורא כמו כולם אינו נראה כיוהרא. משא"כ לענין תשעה באב שכולם עושים מלאכה, אם הוא אינו עושה נראה כיוהרא. **ורשב"ג** סובר בק"ש, שכיון שתלויה בכוונה אנן סהדי שחתן אינו יכול לכוון [ולכן אם קורא, נראה כיוהרא], משא"כ לגבי ת"ב אינו נראה כיוהרא, כיון שיחשבו שהוא בטל מחמת שאין לו מלאכה ולא מחמת שעושה עצמו כת"ח[צא].

(פה) **תוס'** (ד"ה פרץ). (פו) **וכדאמרינן בסנהדרין** (קו:) שנקרא בפסוק 'דוייג', מלשון 'ווי שיצא זה'. **תוס'** (ד"ה פרץ). (פז) **תוס'** (ד"ה צווחה). (פח) **ולכן יש להגיה בפיוט** (זכרונות יום ב' דר"ה) 'והם בזרוע עדיך באו', דהיינו שבאו בזכות עצמם, ולא גרסינן 'בזרוע עדיך **לא** באו'. **תוס'** (ד"ה והם). (פט) **שֵׁם** אומה בבבל, מצאצאי הנתינים. **רש"י** (ד"ה גובאי). וביאר **המהרש"א** (ד"ה גובאי), שאף שהנתינים התגיירו, הגובאי חזרו ונשתמדו, ועליהם אמרו בגמ' שאף אחד מהם לא חזר ליהדותו. אמנם המהרש"א ביאר שלא כל הגבעונים נתגיירו, ואלו שלא התגיירו נקראו גובאי על שם הגבעונים. (צ) **אבל בשבועות** שאינו אלא יום אחד לא היו מתאספים כל כך. וכתוב בספר העיתים, שבימי אלול ואדר היה יורד עליהם עמוד אש מן השמים, וזהו כבוד התורה שהיו בני העיר רואים. תוס' (ד"ה תרי). (צא) **ופסק ר"ח** כרב שישא, כיון שהוא בתראה. וכרשב"ג שסובר שחתן לא יקרא ק"ש בלילה הראשונה, שבכל מקום הלכה כרשב"ג חוץ מערב וצידן וראיה אחרונה (כתובות עז.). ומיהו אנו שבשום פעם אין אנו מכוונים היטב גם חתן צריך לקרוא, ואדרבה, אם לא יקרא יהא נראה כיוהרא, לפי שהוא כאומר שהוא מכוון בכל שעה. אבל לגבי מלאכה בת"ב יכול כל אדם לעשות עצמו כת"ח כדעת רשב"ג. תוס' (ד"ה רב שישא).

פרק שלישי - מי שמתו

דף יז

א. מי שמתו מוטל לפניו[א], פטור מק"ש[ב] ומתפילה[ג] ומתפילין ומכל מצוות האמורות בתורה.

ב. נושאי המיטה וחילופיהן [-אלו שמחליפים אותם] וחילופי חילופיהן, אלו שלפני המיטה [-שעתידים לשאתה] פטורים, ואלו שלאחר המיטה [-שכבר נשאו], אף שיש למיטה צורך בהם[ד] חייבים בק"ש ובתפילין, ופטורים מן התפילה [כיון שחובתה מדרבנן[ה]].

ג. קברו את המת וחזרו, אם יכולים להתחיל ולגמור ק"ש עד שלא יגיעו לשורה לנחם את האבל, יתחילו[ו], ואם לאו לא יתחילו.

ד. העומדים בשורה, הפנימיים שרואים את האבל פטורים, והחיצוניים חייבים.

דף יח

גמ': שנינו במתני' שמי שמתו **מוטל לפניו** פטור מק"ש ומן התפילה ומן התפילין ומכל המצוות האמורות בתורה. **ומשמע שאם אינו מוטל לפניו חייב. ומאידך בברייתא שנינו**, שמי שמתו מוטל לפניו, אוכל בבית אחר [כיון שנראה כלועג לרש], ואם אין לו בית אחר אוכל בבית חבירו, ואם אין לו בית חבירו עושה מחיצה ואוכל, ואם אין לו דבר לעשות מחיצה, מחזיר פניו ואוכל, ואינו מיסב ואוכל, ואינו אוכל בשר ושותה יין, ואינו מברך [-אינו צריך לברך ברכת המוציא[ז]], ואינו מזמן [-אינו צריך לברך ברכת המזון], ואין צריך שאחרים יוציאוהו בברכת המוציא, ואינו מצטרף לזימון, **ופטור מק"ש ומתפילה ומתפילין ומכל המצוות האמורות בתורה.** אבל **בשבת** מותר בהכל וחייב במצוות. **ולרשב"ג**, מתוך שנתחייב במצוות נתחייב בכולן. וביאר **רבי יוחנן** שנחלקו לענין עונה, **שלת"ק** פטור מעונה, **ולרשב"ג** חייב. **ומשמע שפטור אף כשאינו מוטל לפניו.**

א. רב פפא תירץ, שלכו"ע פטור רק **כשמתו מוטל לפניו**, ומה ששנינו בברייתא שפטור מק"ש וכו', קאי רק על מי שאין לו בית אחר שמחזיר פניו ואוכל, שאז הוא מוטל לפניו. **ב. רב אשי תירץ**, שלכו"ע פטור אף **כשאינו מוטל לפניו**, ומה ששנינו במתני' דווקא מי שמתו **מוטל** לפניו, אין פירושו שמוטל לפניו ממש, אלא שמוטל עליו לקוברו[ח], וכדכתיב לגבי אברהם 'ואקברה מתי **מלפני**', אף שלא היה המת לפניו, שהרי נאמר קודם לזה 'ויקם אברהם מעל פני מתו'.

תניא, המשמר את המת אפילו שאינו קרובו, פטור מק"ש ומן התפילה ומן התפילין ומכל המצוות האמורות בתורה, ואם היו שנים, זה משמר וזה קורא. **ולבן עזאי** אם היה המת בספינה, שניהם מניחים אותו ומתפללים בזוית אחרת. וביאר **רבינא**, **שלת"ק** חוששים לעכברים בספינה, ולכן אין להניחו בלי שימור, **ולבן עזאי** אין חוששים.

אונן ומשמר פטורים אף כשהם חוץ לד' אמות של מת, **ובתוך ד' אמות כולם פטורים**. וכדתניא, לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו וספר תורה בזרועו וקורא בו[ט], ואם עושה כן, עובר משום 'לועג לרש חרף עושהו'.

תנו רבנן, **המוליך עצמות ממקום למקום**, לא יתנם בדיסקיא [-מרצוף גדול של עור] על גבי חמור וירכב עליהם, מפני שנוהג בהם מנהג בזיון. ואם היה מתיירא מנכרים או מליסטים [וצריך לרכב על סוס ולרוץ], מותר. ובאופן זה מותר לרכוב אף כשנותן ס"ת בדסקיא[י].

אמר רחבה בשם רב יהודה, **כל הרואה את המת ואינו מלווהו עובר משום 'לועג לרש חרף עושהו'**. ואם ליווהו, אמר **רב אסי**, שעליו הכתוב אומר 'מלוה ה' חונן דל [-מי שחונן את הדל כאילו מלוה את ה', ואין לך דל מן המת], ומכבדו חונן אביון'.

לרבי חייא אסור ללכת בבית הקברות עם ציצית הנגררת על הקברים[יא], כדי שלא יאמרו המתים למחר הם באים אצלינו ועכשיו מחרפים אותנו[יב]. **לרבי יונתן** [לפני שחזר בו] **מותר, משום שהמתים אינם יודעים מהנעשה בעולם הזה**, שנאמר 'והמתים אינם יודעים מאומה'. **ורבי חייא** פירש פסוק זה, 'כי החיים יודעים שימותו, והמתים אינם יודעים מאומה' על צדיקים ורשעים, 'כי החיים יודעים שימותו', אלו צדיקים שנותנים אל ליבם יום המיתה ומושכים ידיהם מן העבירה, ואף במיתתם הם קרויים חיים [שנאמר 'ובניהו בן יהוידע בן איש חי[יג] רב פעלים מקבצאל, הוא הכה את שני אריאל מואב והוא ירד והכה את הארי בתוך הבור ביום השלג', ופירשו, ש'בן איש חי' היינו בן יהוידע שאפילו במיתתו קרוי 'חי'. 'רב פעלים מקבצאל', שריבה וקבץ פעלים לתורה. 'והוא הכה את שני אריאל מואב', שלא הניח גדול כמותו לא במקדש ראשון ולא במקדש שני[יד]. 'והוא ירד והכה את הארי בתוך

(א) **רש"י** סידר פרק מי שמתו אחר פרק תפילת השחר. אבל נראה לר"י שמקומו אחר פרק היה קורא שמסיים בק"ש, וכאן מתחיל בפטור ק"ש. תוס' (ד"ה מי שמתו). (ב) **מפני** שהוא טרוד במחשבת קבורתו, וכשם שחתן פטור מק"ש כיון שטרוד טרדא דמצוה. רש"י (ד"ה פטור). אמנם תוס' (ד"ה פטור) כתבו בשם הירושלמי דילפינן מדכתיב 'למען תזכור וגו' כל ימי חייך', ימים שאתה עוסק בחיים ולא ימים שאתה עוסק במתים. (ג) **הב"ח** (ס"ק ב) לא גרס 'ומן התפילה', וכן מוכח בתוס' (ד"ה אלו) שכתבו שכיון שפטור מק"ש ומתפילין, כל שכן שפטור מתפילה. אמנם תוס' (סוף ד"ה פטור) גרסו 'ומן התפילה'. (ד) **כן** גירסת רש"י (ד"ה ושלאחר). וביאר הטעם שחייבים בק"ש ובתפילין, כיון שכבר יצאו ידי חובתן מן המת. וקשה, שאם כבר גמרו לשאת מדוע המיטה צריכה להם. ונראה שיש לגרוס 'שלפני המיטה ושלאחר המיטה, את שהמיטה צריכה להם פטורין, אין צריכה להן חייבין', והיינו שאין חילוק אם הם לפני המיטה או לאחר המיטה, אלא רק אם המיטה צריכה להם או לאו. תוס' (ד"ה הכי). (ה) **רש"י** (ד"ה ואלו). והביא פירוש נוסף בשם רבותיו שפטורים מפני שיש להם עוד שהות להתפלל. ודחה את פירושם, שלשון 'פטורים' משמע שפטורים לגמרי [ונפק"מ בין שני הפירושים אם יעבור זמן התפילה, שלדעת רש"י יתעסקו במת, ולדעת רבותיו לא יתעסקו בו. רא"ש (סי' ב)]. (ו) **ומבואר** להלן (יט.) שאפילו אם יכולין להתחיל ולגמור אפי' פרק אחד או פסוק אחד עד שלא יגיעו לשורה, יתחילו. (ז) **רש"י** (ד"ה ואינו). ומשמע מדבריו שאם רוצה לברך, רשאי. אמנם **תוס'** (ד"ה ואינו) כתבו בשם הירושלמי שאינו רשאי לברך מפני כבודו של מת, וגם בכדי שישא משאו. ואף ביו"ט שאין קוברים שייך הטעם שישא משאו, כיון שהולך להחשיך על התחום להביא ארון ותכריכים. [אמנם בברייתא בירושלמי איתא שדווקא בחול אסור לברך, אבל בשבת מיסב ואוכל ומברך, וסותר לרישא ששנינו שאף בשבת ויו"ט טרוד לישא משאו. וצ"ל, **א.** שהרישא והסיפא בירושלמי נחלקו. **ב.** ברישא מיירי כשהולך להחשיך על התחום, ובסיפא כשאין דעתו להחשיך [וזהו לטעם שהאיסור הוא בכדי שיהא מי שישא משאו, אבל אם אסור משום כבודו, אין חילוק ובכל גווני אסור]]. עוד מוכח בירושלמי **שבחוה"מ יש דין אנינות. תוס'** (ד"ה ואינו). (ח) **אבל** כשאינו מוטל עליו לקוברו כגון שנמסר לרבים או לכתפים, אין עליו דין אנינות ואוכל בשר ושותה יין, ומיירי אף כשהמת לפניו [שאם אינו לפניו, חל עליו מיד דין אבילות ואסור מחמת אבילותו]. ולכן **אם המושל תפס מת ואין קרוביו יכולים לקוברו**, אין עליהם דין אנינות, ואפילו אבילות אינה חלה, כיון שרק אם נתייאשו מלקוברו חל דין אבילות, אבל כאן הם מצפים לעשות פשרה עם המושל ויניח להם לקוברו. וכן מעשה בר"ת שאכל בשר ושתה יין במוצאי שבת אף שנודע לו שמתה אחותו בעיר אחרת, ואמר שכיון שיש לה בעל שחייב בקבורתה אין עליו דין אונן, ואפשר שהיה נוהג כן אף באותה עיר. תוס' (שם). (ט) **וה"ה** שאסור לקרוא אף בעל פה. תוס' (ד"ה וספר). (י) **אבל** אם מפשילן לאחוריו על החמור מותר אף בלא סכנת ליסטים בין בעצמות ובין בס"ת, וכדאיתא בירושלמי. תוס' (ד"ה וירכב, אלא). (יא) **אבל** כשהציציות אינם נגררות מעל הקברים מותר, כיון שבימיהם היו מטילים ציציות בבגד של מלבוש, אבל בימינו שאין הציצית למלבוש אלא לקיים המצווה, אין להיכנס עימהם לבית הקברות משום 'לועג לרש'. רבינו יונה (ד"ה לא). (יב) **קשה** הרי בזמן הגמרא היו מטילים ציצית אף בטלית של מת בכדי שלא יהא 'לועג לרש', וא"כ מדוע אסור ללכת בביה"ק עם ציצית, הרי אף למתים יש ציצית. וי"ל שמביישים אותם בכך שהחיים מצווים ועושים והם אינם מצווים, וגדול המצווה ועושה. **הטעם שבימינו מסלקים את הציצית מהמתים, א.** שרק בזמנם שכולם הלכו עם ציצית היה זה 'לועג לרש' אם למת לא יהיה ציצית, אבל בזמנינו שאין כולם הולכים עם ציצית, אדרבה הוא לועג לרש אם יטילו לו ציצית לאחר מותו, ואין להטיל אף למי שהיה לו ציצית בחייו, משום שזהו לועג לרש לאלו שלא היה להם ציצית בחייהם. **ב.** משום שציצית עולה למניין תרי"ג [ד'ציצית' בגימטריא שש מאות, ובצירוף שמונה חוטים וחמישה קשרים הוי תרי"ג], וכאשר לובש ציצית נראה כשקר, כאילו קיים את כל התורה. ויש לדחות, שא"כ מדוע החיים לובשים ציצית אף שאינם מקיימים את כל התורה. **ג.** שאנו סומכים על מה ששנינו במסכת שמחות (פ"ב הי"א) שאבא שאול צוה לבניו להסיר את הציצית לאחר פטירתו אמנם **הריצב"א** היה משאיר את הציצית בטלית של מת, אך היה קושרם ומהדקם בכנף. וטעמו, שאם הם חייבים בציצית הרי יש להם, ואם אינם חייבים הרי הם מכוסים. תוס' (ד"ה למחר). (יג) **בספרים** מדוייקים כתוב 'חי' וקרינן 'חיל', וכאן דייק ממה שלא נכתב 'חיל' אלא 'חי'. תוס' (ד"ה בן). (יד) 'שני אריאל' הם שתי בתי המקדש, 'ומואב' על שם דוד שבא מרות המואביה ובנה את בית המקדש הראשון. רש"י (ד"ה אריאל, מואב). ותוס' (ד"ה שני) פירשו, ש'שני' היינו דוד ושלמה שבאו ממואב ובנו את בית המקדש.

הבור ביום השלג', י"א ששבר חתיכות של ברד וקרח וטבל לקריו כדי לעסוק בתורה, וי"א שלמד את כל תורת כהנים ביום אחד בחורף(טו)], 'והמתים אינם יודעים מאומה', אלו רשעים שעושים עצמם כאינם יודעים יום המיתה, ואף בחייהם הם קרויים מתים [שנאמר, א. 'ואתה חלל רשע נשיא ישראל', הרי שקורא לצדקיהו חלל אף שהיה חי(טז). ב. 'על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת', אף שהוא עדיין חי קרוי מת].

הגמ' מביאה ארבע ראיות שהמתים יודעים את הנעשה בין החיים, ודוחה אותם.

א. מעשה בבני **רבי חייא** שיצאו להתעסק בעבודת אחוזתם ושכחו תלמודם, והיו מצערים את עצמם בכדי להיזכר. ושאל אחד מהם את חבירו, האם אבינו יודע שאנו מצטערים. והשיבו אחיו מניין ידע, הרי כתיב 'יִכְבְּדוּ בניו [-בניו של מת יתכבדו] ולא יֵדָע'. ואמר לו אחיו, ודאי יודע אבינו, שהרי כתיב אחר כך 'אך בשרו עליו יכאב ונפשו עליו תאבל'. ואמר **רבי יצחק** קשה רימה למת כמחט בבשר החי, הרי שמרגיש בצערו וא"כ מרגיש אף בצערינו. **ודחינן**, שהמת מרגיש רק בצער עצמו ולא בצער אחרים.

ב. תניא, מעשה בחסיד אחד שנתן דינר לעני בערב ראש השנה בשני בצורת, והקניטתו אשתו והלך ולן בבית הקברות, ושמע שתי רוחות של שני ילדות מתות שמספרות זו עם זו, אמרה אחת לחברתה בואי ונשוט בעולם ונשמע מאחורי הפרגוד מה פורענות באה לעולם. אמרה לה חברתה איני יכולה, שאני קבורה במחצלת של קנים(יז), אלא לכי את ואמרי לי מה שאת שומעת. הלכה היא ושטה, וכשחזרה אמרה לה שמעתי שכל הזורע ברביעה ראשונה ברד מלקה אותו. הלך החסיד וזרע ברביעה שניה, של כל העולם כולו לקה ושלו לא לקה. לשנה האחרת הלך ולן בבית הקברות וכו', ושמע את הרוח אומרת שכל מי שיזרע ברביעה שניה שידפון מלקה את התבואה. הלך וזרע ברביעה ראשונה, של כל העולם כולו [שזרעו ברביעה שניה] נשדף ושלו לא נשדף(יח). וכששאלה אותו אשתו היאך ידע, סיפר לה את כל המעשה. אמרו, לא היו ימים מועטים עד שנפלה קטטה בין אשת החסיד לאם הילדה, שאמרה אשת החסיד לאם הילדה לכי ואראך את בתך שהיא קבורה במחצלת של קנים. לשנה הבאה הלך החסיד שוב ללון בבית הקברות, ושמע את הרוח אומרת לחברתה, הפעם לא נלך לשוט ולשמוע איזה פורענות גזרו בעולם, מפני שדברים שביני לבינך כבר נשמעו בין החיים. **ומוכח** שהמתים יודעים מה שנעשה בין החיים. **ודחינן**, שמא אדם אחר מת אחר הקטטה ובא וסיפר להם.

ג. מעשה **בזעירי** שהפקיד מעות אצל בעלת הבית שלו, ועד שחזר מביהמ"ד, מתה. הלך לבית הקברות ושאל אותה היכן המעות, והשיבה לו שיקח אותם מן החור שמתחת לציר הדלת במקום פלוני, ואמור לאימי שתשלח את המסרק שלי ושפופרת של כחול עם פלונית שנוטה למות ותבוא לכאן מחר(יט). **ולכאו'** ממה שידעה שפלונית גוססת ונוטה למות, מוכח שהמתים יודעים את הנעשה בין החיים. **ודחינן**, שמא דומה [-המלאך הממונה על המתים] הקדים והכריז שפלונית מגיעה, אבל שאר דברי החיים אינם יודעים.

ד. מעשה **באבוה דשמואל** שהיו מופקדים אצלו כספי יתומים, ונפטר לפני שהספיק לומר **לשמואל** היכן המעות, וכיון שהמעות לא הוחזרו היו האנשים קוראים לשמואל בן שאוכל כספי יתומים, הלך **שמואל** לבית הקברות, וראה את המתים יושבים בעיגול חוץ לקבריהם, ואמר להם אני מבקש את אבי ששמו אבא, אמרו לו יש כאן הרבה ששמם אבא, אמר להם, שמו אבא בן אבא. אמרו לו יש כאן הרבה ששמם כך. אמר להם, אבא בן אבא אבוה דשמואל. אמרו לו, שהוא עלה לישיבה של מעלה. בינתים ראה **שמואל** את **לוי** יושב חוץ לשאר המתים, ושאלו מדוע הינך יושב בחוץ, וכן מדוע לא עלית לישיבה של מעלה. והשיבו **לוי**, מפני שאמרו לי שכמספר השנים שלא נכנסתי לישיבתו של **רבי** אפס והחלשתי את דעתו, לא יעלו אותי. בינתים בא אביו של **שמואל** כשהוא בוכה וצוחק, ואמר **לשמואל** אני בוכה מפני שבמהרה תקבר, ואני צוחק מפני שאתה מאוד חשוב בעוה"ז. אמר לו **שמואל**, אם אני חשוב כל כך ישמעו לדברי ויעלו את לוי, ואכן העלוהו. שאל **שמואל** את אביו, היכן המעות. והשיבו אביו, לך למושב הריחים ותראה שם שלושה שקי מעות, העליון והתחתון הם שלנו והאמצעי של היתומים, ועשיתי כן בכדי שאם יבואו גנבים יגנבו את שלנו, ואם האדמה תקלקל את הכסף יתקלקל שלנו. **וממה שאבוה דשמואל ידע ששמואל נחשב לחשוב בין החיים**(כ), מוכח שהמתים יודעים את הנעשה בין החיים. **ודחינן**, שמא כיון ששמואל היה אדם חשוב, קדמו והכריזו מן השמים 'פנו מקום', ולכן ידע אביו שהוא חשוב.

למסקנא חזר בו רבי יונתן, ואמר שהמתים יודעים את הנעשה בין החיים. וכמו שאמר **רבי שמואל בר נחמני** בשמו, מנין שהמתים מספרים זה עם זה, שנאמר 'ויאמר ה' אליו [-למשה] זאת הארץ אשר נשבעתי לאברהם ליצחק וליעקב **לאמר**', אמר הקב"ה למשה, לך אחר מיתתך ואמור לאברהם יצחק ויעקב, שבועה שנשבעתי לכם כבר קיימתי לבניכם(כא). ואם המתים לא היו מבינים מאומה מלבד צער גופם מה התועלת לומר להם, אלא מוכח שהמתים יודעים את הנעשה בין החיים, ואף שכבר ידעו שהשבועה נתקיימה, אמר להם זאת משה בכדי שיחזיקו לו טובה.

דף יט

אמר **רבי יצחק**, **כל המספר בגנותו של מת כאילו מספר אחר האבן.** **י"א** לפי שהמת אינו יודע שמספרים בגנותו, **וי"א** שיודע ולא אכפת לו. והיינו דווקא כשמדבר במי שאינו ת"ח, אבל על ת"ח אסור לספר גנות לאחר מיתתו, משום שהקב"ה תובע את עלבונו, וכמעשה שאמר **רב פפא** שפעם אחת סיפר אחד בגנותו של **מר שמואל** לאחר מיתתו, ונפל קנה גדול וכבד מן הגג, וריצץ את מוחו.

אמר **רבי יהושע בן לוי**, **כל המספר אחר מיטתם של תלמידי חכמים נופל בגיהנום**, שנאמר 'הטיבה ה' לטובים [-לתלמידי חכמים] וגו', והמטים עקלקלותם [-והמכריעים חובתם של הטובים להטותם לכף חובה], יוליכם ה' את [-עם] פועלי האון [-לגיהנום] שלום על ישראל', אפילו בשעה שהת"ח נח בשלום על משכבו ואינו יכול להשיב על גנותו, יוליך ה' את המדברים בגנותו לגיהנום.

תנא דבי רבי ישמעאל, **אם ראית ת"ח שעבר עבירה בלילה, אל תהרהר אחריו ביום**, מפני **שודאי עשה תשובה**. והיינו בחטאים שנוגעים לגופו, אבל בחטאים שנוגעים לממון, אין אומרים שודאי עשה תשובה עד שיחזיר הממון לבעליו.

(טו) **'ארי'** מרמז על תורת כהנים שהיא חמורה שבספרים, וכן 'תוך הבור', שכן תורת כהנים [שהוא על ספר ויקרא] הוא באמצע הספרים. תוס' (ד"ה סיפרא, בתוך). (טז) **ואף שאמרו** בערכין (יז.) שצדקיהו היה צדיק, מ"מ נקרא כאן רשע, מפני שעבר על שבועתו שנשבע לנבוכדנצר. מהרש"א (ד"ה שנאמר). (יז) **והיתה מתביישת** מפני הרוחות האחרות ששטות. ואף על פי שהגוף אינו זז ממקומו, י"ל שכדוגמת מה שהגוף מכוסה כך נראית הנשמה. ריטב"א (ד"ה מפני) וראה בצל"ח שביאר באופן אחר. (יח) **שלוש רביעיות** של גשמים הן, הרביעה הראשונה בי"ז מרחשון, שניה בכ"ג בו, ושלישית בראש חודש כסליו. ובשנה ראשונה שמע החסיד את הרוח אומרת שעתיד לירד ברד סמוך לרביעה שניה, ומי שיזרע בראשונה הברד ילקהו, לפי שמה שנזרע כבר הוקשה וישבר ע"י הברד, ולכן הלך וזרע סמוך לרביעה שניה, ולא נשבר כיון שהיה רך, וכענין שנאמר 'והפשתה והשעורה נכתה כי השעורה אביב והפשתה גבעול [והוקשו ונשתברו], והחיטה והכוסמת לא נוכו כי אפילות [-רכות] הנה'. בשנה שניה שמע שעתיד להיות שדפון סמוך לרביעה שניה, ומי שיזרע סמוך לזה ילקה כיון ששדפון מלקה את הרך ואינו משדף את הקשה, ולכן הלך וזרע ברביעה ראשונה, ושלו לא נשדף. רש"י (ד"ה ברביעה, ברד, שדפון). (יט) **בשביל** שמתה כשהיא ילדה אמרה כן לעוגמת נפש. רש"י (ד"ה גובתא). (כ) **רש"י** (ד"ה עלמא). אמנם **תוס'** (ד"ה עלמא) פירשו שההוכחה היא ממה שידע שבמהרה ימות. ואין לדחות שדומה הקדים ואמר זאת כדלעיל, כיון שדומה יודע רק את העתידים למות לאלתר ולא לאחר זמן [והטעם שלא פירשו כרש"י, הוא משום דס"ל ד'חשיבת בההיא עלמא טובא', לא קאי על העוה"ז אלא על העוה"ב. מהרש"א (ח"א ד"ה עלמא)]. (כא) **ואף שעדיין** לא נכבשה הארץ, מ"מ כיון שכבר נכבשה ארץ סיחון ועוג, וגם הראה ה' למשה את כל הארץ, הרי זה כאילו נכבשה כבר לבניהם. מהרש"א (ח"א ד"ה כבר).

אמר רבי יהושע בן לוי, **בכ"ד מקומות מצינו שבי"ד מנדים על כבוד הרב.** וכולם מפורשים במשניות, יצא רבי אליעזר ומצא בשלש מקומות, **א. המספר אחר מיטתן של ת"ח,** דתנן, **עקביא בן מהללאל** היה אומר, אין משקים מי סוטה לא את הגיורת ולא את המשוחררת [דכתיב 'בני ישראל', פרט לאשת גר ולעבד משוחרר]. **וחכמים** אומרים משקין. אמרו לו **חכמים,** והרי מעשה בכרכמית שהיתה שפחה משוחררת בירושלים והשקוה שמעיה ואבטליון. אמר להם **עקביא בן מהללאל** דוגמא השקוה [-הם השקוה מפני שהיו דומים לה, שהיו גרים כמותה], ומפני שזלזל בהם נידוהו **חכמים** ומת בנידויו, וסקלו בי"ד את ארונו.

ב. המזלזל בנטילת ידים, דתנן [בהמשך המשנה הקודמת], אמר **רבי יהודה** חס ושלום **שעקביא בן מהללאל** נתנדה, שהרי שערי העזרה שהיו ננעלים על כל כת וכת מהשלוש כתות בערב פסח כשהיו מלאים מפה לפה, לא היה בהם אדם חשוב בחכמה וביראת חטא **כעקביא בן מהללאל,** אלא נידו את אלעזר בן חנוך שפקפק בנטילת ידים [-שזלזל בתקנת חכמים ליטול ידים לפני אכילת פת], וכשמת, שלחו בית דין שליחים והניחו אבן גדולה על ארונו, ללמדך שכל המתנדה ומת בנידויו בית דין סוקלים את ארונו.

ג. המגיס דעתו כלפי מעלה [וכבוד המקום ככבוד הרב], דתנן שלח **שמעון בן שטח לחוני המעגל,** צריך אתה להתנדות [על שהטרחת את המקום על עסק גשמים ואמרת כמה פעמים 'לא כך שאלתי' וכו'], ואלמלא **חוני** אתה גוזרני עליך נידוי, אבל מה אעשה שאתה מתחטא לפני המקום [-קל בלבך לחטוא כך לפני המקום], ועושה לך רצונך כבן המתחטא לפני אביו, ועליך הכתוב אומר 'ישמח אביך ואמך ותגל יולדתך'.

וכן מצאנו שתי ברייתות.

ד. תני רבי יוסף, תודוס איש רומי הנהיג את **בני רומי** לאכול גדיים מקולסים [-צלויים בשלמותם(כב)] בלילי פסחים זכר לפסח(כג), ושלח לו **שמעון בן שטח,** אלמלא **תודוס** אתה גוזרני עליך נידוי, לפי שאתה קרוב להאכיל את ישראל קדשים בחוץ. והיינו לכבוד הרב, לפי **שחכמים** אסרו את הדבר מפני שהרואה זאת סובר שהקדישו לשם פסח.

ה. דתנן, תנור של חרס שנטמא וצריך לנתצו, ונתצו ע"י שחתכו מסביב חוליות חוליות, טהור. ואם חיבר שוב את החוליות ע"י טיט של חול, **לרבי אליעזר** טהור עולמית מפני שאינו נחשב לכלי חרס, **ולחכמים** טמא(כד), וזהו תנורו של עכנאי. ואמר **רב יהודה** בשם **שמואל,** שנקרא כן מפני שהקיפו **רבי אליעזר** באותו יום בהלכות כנחש זה שכורך את עצמו בעיגולים, דתניא באותו היום הביאו **חכמים** את כל אותם טהרות שנעשו בתנור זה או נגעו באוירו, וטיהרן **רבי אליעזר,** ושרפום לפניו, ולבסוף כשהרבה מאוד לחלוק עליהם, נידוהו.

ומה שאמר **רבי יהושע בן לוי** שמצינו במשנה כ"ד מקומות, היינו מפני שדימה מילתא למילתא, שבכל מקום שראה במשנה שנחלק היחיד עם הרבים מחלוקת גדולה, או שאחד החכמים דיבר קשות כנגד הגדול ממנו, היה אומר שראוי היחיד לנידוי. אמנם **רבי אליעזר** שמצא רק בשלוש מקומות במשנה, הוא מפני שלא דימה מילתא למילתא, והטעם שלא הביא את תנורו של עכנאי, מפני שאף שהמעשה מובא במשנה, דבר זה שנידוהו מובא רק בברייתא.

שנינו במתני' שנושאי המיטה וחילופיהן וחילופי חילופיהן, את שלפני המיטה פטורים מק"ש. ובברייתא שנינו שאין מוציאין את המת סמוך לזמן ק"ש [מפני שמתבטלין מן הקריאה], ואם התחילו אין מפסיקין, ומפרשינן, שזהו דווקא בסתם אדם, אבל אדם חשוב מוציאין, וכמו שמצינו שהוציאו את **רב יוסף** סמוך לזמן ק"ש.

תנו רבנן, **העוסקים בהספד,** בזמן שהמת מוטל לפניהם [באותו חדר(כה)], יוצאים אחד אחד וקוראים ק"ש, ואם אין המת מוטל לפניהם, קוראין ק"ש ומתפללים, והאבל אינו מתפלל, אלא עומד ומצדיק עליו את הדין, ואומר ריבון העולמים, הרבה חטאתי לפניך ולא נפרעת ממני אחד מיני אלף, יהי רצון מלפניך ה' אלוקינו שתגדור פרצותינו ופרצות כל עמך ישראל ברחמים. **ולאביי** אין ראוי לומר נוסח זה [שמשמע לא נפרעת ממני אלא הפרען], וכמו שאמר **רשב"ל** וכן שנינו בברייתא בשם **רבי יוסי,** לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן. והביא **רב יוסף** מקור לזה, מדכתיב 'לולא ה' צבאות הותיר לנו שריד **כמעט כסדום היינו',** והנביא השיב להם 'שמעו דבר ה' **קציני סדום',** הרי שמשום שאמרו שהם כסדום אמר להם הנביא שהם אכן קציני סדום.

שנינו במתני' שאחר שקברו את המת וחזרו, אם יכולים להתחיל ולגמור ק"ש עד שלא יגיעו לשורה, יתחילו, ואם לאו לא יתחילו. ובברייתא שנינו שאם יכולים להתחיל ולגמור אפילו פרק אחד או פסוק אחד, חייבים. ואינה חולקת אלא מפרשת את המשנה.

שנינו במתני' שהעומדים בשורה לנחם את האבל, הפנימיים פטורים מק"ש והחיצוניים חייבים. ובברייתא שנינו, **שלת"ק** שורה הרואה פנימה פטורה(כו), ושאינה רואה פנימה חייבת. **לרבי יהודה** הבאים מחמת האבל פטורים, מחמת עצמן [לראות המאורע] חייבים(כז).

אמר **רב יהודה** בשם **רב, המוצא כלאים בבגדו פושטם אפילו בשוק,** דכתיב 'אין חכמה ואין תבונה ואין עצה נגד ה'', כל מקום שיש חילול ה' אין חולקים כבוד [אפילו] **לרב.**

הגמ' מקשה על דין זה מחמש ברייתות.

א. תניא, קברו את המת וחזרו, ולפניהם דרך טמאה [שיש בה קבר], ודרך טהורה, אם הלך האבל בטמאה, באים עמו כולם משום כבודו. **וקשה** איך הכהנים באים עמו, הרי 'אין חכמה ואין תבונה נגד ה''. **ותירץ רבי אבא,** דמיירי בבית הפרס [-שדה שנחרש בה קבר] שטומאתה רק מדרבנן(כח), וכמו שאמר **רב יהודה** בשם **שמואל** מנפח אדם בית הפרס והולך לשחוט את פסחו(כט) [ואם היתה טומאתה מדאורייתא לא היו מתירים], וכן אמר **רב יהודה בר אשי** בשם **רב,** שבית הפרס שנידש ברגלי עוברים ושבים, טהור [לפי שמחזיקים שהעצמות נפחתו מכשעורה(ל), ואם היתה טמאה מדאורייתא לא היו מקילים].

ב. תניא, אמר **רבי אלעזר בר צדוק** [שהיה כהן], מדלגים היינו על גבי ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל(לא), ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אמרו, אלא אפילו לקראת מלכי עובדי כוכבים, שאם יזכה [לראות

(כב) **ונקרא** מקולס שהוא תרגום של מזויין, כיון שכל הגדי סביב השפוד, כדמתרגם 'וכובע נחשת על ראשו' 'וקולסא דנחשא'. רש"י (ד"ה מקולסין). (כג) **שצולהו** שלם, לפי שנאמר בו 'על כרעיו ועל קרבו'. רש"י (ד"ה בלילי). (כד) **ונחלקו** הראשונים האם התנור חוזר לטומאתו הראשונה, או שעתה הוא טהור אלא שמקבל טומאה מכאן ולהבא. מאירי (ד"ה תנור). (כה) **רש"י** (ד"ה אין). ופירש פירוש נוסף שהמת מוטל לפניהם ממש, אבל אם מוטל באותו חדר לצד אחר, נחשב שאינו מוטל לפניהם. (כו) **אף** שהם בשורה שניה, כיון שרואים את האבל. **רש"י** (ד"ה הרואה, ע"פ הב"ח או"ח סי' עב). (כז) **נחלקו** הראשונים בשיטת רבי יהודה, יש מפרשים שבא **להחמיר** על ת"ק, ולומר שאף הפנימיים הפטורים מק"ש, היינו אם הגיעו מחמת האבל, אבל אם הגיעו מחמת עצמן חייבים. ויש מפרשים שבא **להקל** על ת"ק, ולומר שאף החיצוניים אם באו מחמת האבל פטורים. רבינו יונה (ד"ה רבי יהודה). (כח) **'בית הפרס',** הוא שדה שנחרש בה קבר, וחששו חכמים שמא דלדלו כלי המחרשה את העצמות, ולכן אסרו לכהן להיכנס לבית הפרס [דהיינו מאה אמה סביב הקבר], שמא ידרוס על עצם כשעורה ויסיט אותה, דעצם כשעורה מטמאה במגע ובמשא אבל לא באוהל, וכיון שטומאתה רק מדרבנן [מפני שלרוב אין המחרשה יורדת עד מקום שהמת קבור שם. תוס' (מו"ק ה: ד"ה מנפח)], מחלו חכמים על כבודם מפני כבוד האבל. רש"י (ד"ה בבית הפרס). (כט) **ודווקא** להולכים לשחוט את הפסח הקלו, מפני שאם לא ישחוט וימתין יעבור הזמן ויתחייב כרת, אבל לאכילת תרומה לא הקלו, מפני שיכול להמתין. רש"י (ד"ה מנפח, ובפסחים צב: ד"ה שנידש). (ל) **רש"י** (עירובין ל: ד"ה טהור). **ומבואר** בחגיגה (כה:) שאף בשדה שנידש הקלו רק לגבי פסח ולא לגבי תרומה. (לא) **רש"י** (חולין עב. ד"ה גולל) פירש שגולל הוא כיסוי הארון של המת. **וקשה,** שמבואר שם שגולל עצמו מטמא, וא"כ היאך דילג ר"א ב"ר צדוק ע"ג ארונות. וי"ל שכל טומאה שאין הנזיר מגלח עליה אין כהן מוזהר בה (שמחות פ"ד הכ"א), ונזיר אינו מגלח על טומאת גולל. **עוד קשה,** איך גולל חוצץ מפני הטומאה כשיש חלל טפח, הרי כל דבר המקבל טומאה אינו חוצץ מפני הטומאה. וי"ל, שרק הצד החיצוני של הגולל טמא, אבל הצד הפנימי טהור. אמנם קשה על רש"י ממה שאמרו בעירובין (טו:) שאין עושים גולל לקבר מבעלי חיים, והרי אין דרך לעשות כיסוי לארון מבעלי חיים. **ור"ת** פירש, שגולל הוא מצבה, ודרך לתת בהמה על הקבר לסימן עד שיעשו מצבה, וכאן מיירי כשלא היו שם מצבות. תוס' (ד"ה מדלגין, ובשבת קנב: ד"ה עד שיסתם).

בכבוד המלך המשיח[לב]], יבחין בין כבוד מלכי ישראל לכבוד מלכי עובדי כוכבים, ואיך נטמא בטומאת מת, הרי 'אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה''. **ומתרצינן**, שברוב הארונות יש חלל טפח החוצץ מפני הטומאה[לג], וכמו שאמר **רבא** שהלכה למשה מסיני שכל אהל שיש בו חלל טפח חוצץ בפני הטומאה, וכל שאין בו חלל טפח אינו חוצץ [ונקראת טומאה רצוצה שבוקעת ועולה]. ואף **שרבנן** גזרו טומאת מת על ארונות שיש בהם חלל טפח משום ארונות שאין בהם, משום כבוד מלכים לא גזרו.

ג. תניא, גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה. והרי 'אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה''. **ותירץ רב בר שבא** לפני **רב כהנא**, דמיירי באיסורים דרבנן שהסמיכום על לאו ד'לא תסור', ומשום כבוד הבריות התירו [כגון לטלטל בשבת אבנים לבית הכסא לקנח, וכן אם נפסקה ציצית מטליתו בכרמלית ונעשית הציצית משאוי, לא הצריכוהו להניח טליתו שם ולהכנס לביתו ערום].

ד. תניא לגבי השבת אבידה, 'והתעלמת מהם', פעמים שאתה מתעלם, כגון אם היה כהן והאבידה בבית הקברות, או זקן ואינה לפי כבודו, או שהיתה ביטול מלאכתו מרובה מדמי האבידה. והרי 'אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה''. **ומתרצינן**, שבאבידה יש לימוד מיוחד ['והתעלמת']. ואין ללמוד ממנו לכל התורה, משום שאין למדים איסור ממון [מפני שהוא קל מאיסור].

ה. תניא, ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ושמע שמת לו מת, אינו נטמא לו [כיון שפסח ומילה הם מצוות שיש בהם כרת[לד]], אבל הוא נטמא למת מצוה, דדרשינן מ'**ולאחותו**', לאחותו אינו נטמא אבל נטמא למת מצוה[לה]. **ומקשינן**, מדוע אינו נטמא לקרובים, הרי 'אין חכמה ואין תבונה ואין עצה נגד ה''. **ומתרצינן**, שכאן יש לימוד מיוחד, ואין ללמוד ממנו לכלאים כיון שבכלאים עושה מעשה בידים, משא"כ כאן מבטל הפסח והמילה בשב ואל תעשה[לו] [ומה שלכהן מותר לעשות מעשה ולהטמא למת מצוה אינו נחשב עקידה בקום ועשה, כיון שהלאו של טומאה לא נאמר כלל לגבי מת מצוה[לז]].

דף כ

רב פפא שאל את אביי במה שונים דורות הראשונים שהתרחשו להם ניסים, לבין הדורות שלנו שאין מתרחשים ניסים, ואין לומר שלמדו יותר תורה, שהרי בשנות **רב יהודה** כל לימודם היה רק בסדר נזיקין[לח], וכשהיה **רב יהודה** מגיע להלכות עוקצין, וכגון מה ששנינו שאשה שכובשת ירק בחומץ ובציר ונגעה טומאה בשורשי הירק, אינו נטמא, וכן **זיתים שכבשם בעליהן טהורין** [שכיון שכבשם ואינו יכול להוציאם על ידי העלים, אין העלים נעשים בית יד לזיתים לקבלת טומאה, כיון שאינו מניחם שם אלא למראה[לט]], לא היה **רב יהודה** יודע מדוע הם טהורים, אלא היה אומר הויות **דרב ושמואל** אני רואה כאן [טעם המשניות הללו קשה עלי ככל הקושיות שהיו שני רבותי מתקשים בהם בכל הגמרא], **ואילו אנו שונים גם בהלכות עוקצין** בשלושה עשר אופנים של משניות ובריתות[מ], ואעפ"כ כשהיה **רב יהודה** חולץ נעליו בזמן עצירת גשמים בכדי להשתתף בצער הציבור, ירדו גשמים מיד, ואילו אנו מצערים עצמינו וצועקים בתפילה הרבה ואין יורדים גשמים. **והשיבו אביי**, שהראשונים היו מוסרים עצמם על קידוש ה', ולכן היו להם ניסים, וכמעשה **ברב אדא בר אהבה**, שראה כותית אחת לבושה כרבלתא [-בגד אדום[מא]], וכיון שסבר שהיא בת ישראל קרע את הבגד מעליה, וכשנתגלה שהיא כותית שמו את הבגד בארבע מאות זוז. וכששמע **רב אדא** ששמה מתון, אמר לה מתון מתון שוה ארבע מאות זוז [אילו הייתי ממתין, הייתי מרויח ארבע מאות זוז[מב]].

רב גידל היה רגיל לשבת בשערי בית הטבילה בכדי להורות לנשים איך לטבול, ושאלוהו **חכמים** וכי אינך מפחד מיצה"ר, והשיב להם, שהן דומות בעיניו לאווזים לבנים. וכן **רבי יוחנן** היה רגיל לשבת בשערי בית הטבילה, בכדי שכשיחזרו מהטבילה יסתכלו עליו ויהיו להם ילדים יפים כמותו[מג]. ושאלוהו **חכמים** וכי אינך מפחד מעין הרע[מד], והשיב להם, אני מזרעו של יוסף שאין עין הרע שולטת בו. **המקור שאין עין הרע שולטת בזרע יוסף, א. לרבי אבהו** מדכתיב 'בן פורת יוסף בן פורת עלי עין', אל תקרי 'עלי עין', אלא '**עולי עין**' [דהיינו עולים ומסולקים מעין הרע]. **ב. לרבי יוסי ברבי חנינא** מדכתיב 'וידגו לרוב בקרב הארץ', מה דגים שבים המים מכסים אותם ולכן אין עין הרע שולטת בהם, אף זרעו של יוסף אין עין הרע שולטת בו. **ג.** עין שלא רצתה ליזון ממה שאינו שלו [-מאשת פוטיפר], אין עין הרע שולטת בו.

מתני': נשים ועבדים וקטנים פטורים מק"ש ומתפילין [נשים משום שהם מצוות עשה שהזמן גרמן[מה], וקטנים אפילו הגיעו לחינוך פטורים מק"ש, משום שאין אביו מצוי אצלו תמיד בזמן ק"ש, ובתפילין משום שאין יודעים לשמור גופם שלא יפיחו[מו]], **וחייבים בתפילה ובמזוזה ובברכת המזון.**

(לב) **רש"י** (להלן נח. ד"ה שאם). (לג) **ומיירי** שראש הארון היה פתוח, מפני שאם היה סתום הרי הוא כקבר סתום שטומאה בוקעת ועולה עד לרקיע, ואדרבה אם יש בו חלל טפח מטמא אפילו בצד הריקן שלא נגד המת, משא"כ בטומאה רצוצה שמטמאה רק כנגד המת כמבואר באהלות (פ"ז מ"א). תוס' (ד"ה רוב). (לד) **אע"פ** שמי שאינו מל את בנו אינו מתחייב כרת, מ"מ כיון שגדול שאינו מל את עצמו מתחייב כרת, נקראת מילה מצוה שיש בה כרת. ויש מפרשים, שכאן מדובר בערב פסח, שמילת זכריו מעכבתו מלאכול את הפסח שיש בו כרת. רש"י (ד"ה אמרת). (לה) **פסוק** זה מדבר בנזיר, דכתיב 'כל ימי הזירו לה' על נפש מת לא יבוא, לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו לא יטמא', ודרשו בברייתא, כולם היו בכלל 'על נפש מת לא יבוא', ולמה יצאו, 'לאביו', פרט למת מצוה שמותר להטמא לו. 'לאמו', לומר שאם היה נזיר וכהן אף שיש עליו שתי קדושות, אין הכתוב מזהירו מלהטמא אלא לאמו, אבל נטמא למת מצוה. 'לאחיו', לומר שאם היה נזיר וכהן גדול נטמא למת מצוה. 'ולאחותו', אם אינו ענין לנזיר, תנהו ענין למי שהולך לשחוט פסחו ולמול את בנו שאינו נטמא לקרוביו, אבל נטמא הוא למת מצוה. **רש"י** (ד"ה ולאחותו). והוסיפו **התוס'** (ד"ה אמרת) שממה שהברייתא לא חזרה בדרשה של 'ולאחותו' ומנתה כ"ג ונזיר והולך לשחוט את פסחו, מוכח דמיירי אפילו בישראל ההולך לשחוט את פסחו, והיה פשוט לברייתא שאינו נטמא לקרובים, משום שאין עשה שאין בו כרת של טומאת קרובים דוחה עשה שיש בו כרת של פסח ומילה. **ותוס' פירשו**, שאף הלימוד מ'ולאחותו' הוא בנזיר כ"ג שהולך לשחוט את פסחו, שהו"א שכיון שיש עליו הרבה מצוות לא יטמא למת מצוה, קמ"ל שלאחותו אינו נטמא, אבל נטמא למת מצוה. ומה שהקשו מברייתא זו בזבחים (ק.) גבי מעשה דיוסף הכהן שמתה אשתו בערב פסח וטמאוהו אחיו בע"כ, שהרי בברייתא מוכח שאינו נטמא לקרובים בערב פסח. וקשה, איך מוכח כן, הרי הברייתא מיירי דווקא בכ"ג ונזיר, תירץ השר מקוצי, **א.** שאם ההולך לשחוט פסחו לחוד נטמא לקרובים, א"כ ודאי שנזיר כ"ג שהולך לשחוט את הפסח יטמא למת מצוה. שהרי מה שהולך לשחוט את פסחו אינו מוסיף שום חומרא, אלא מוכח שההולך לשחוט פסחו אינו נטמא לקרובים. **ב.** כשם שכל הקדושות המנויות בברייתא [נזיר, ונזיר כהן, ונזיר כ"ג] אין נטמאים לקרובים, כן הקדושה הרביעית דהיינו הולך לשחוט את פסחו, אינו נטמא לקרובים. (לו) **דמצינו** הרבה דברים שחכמים התירו לעקור דבר תורה בשב ואל תעשה מפני כבוד הבריות, וכגון שביטלו תקיעת שופר ונטילת לולב בשבת, אבל אין כח ביד חכמים לעקור בקום ועשה, וכן הכא לענין כבוד הבריות, מבטלים מצות מילה ופסח בשב ואל תעשה, בשביל לקבור מת מצוה. אך אין כבוד הבריות דוחה איסור כלאים, כיון שהלובש כלאים עוקרו במעשה ממש שהוא לובשו. רש"י (ד"ה שב). (לז) **משא"כ** השבת אבידה וקרבן פסח שלכל ישראל נאמרו וניתנו להידחות מפני כבוד הבריות. ואין ללמוד מהם לכלאים, כיון שהמצוה נדחית רק בשב ואל תעשה, משא"כ כלאים הוא בקום ועשה. **רש"י** (ד"ה שב). אמנם **תוס'** (ד"ה שב) הקשו, שבכל מקום שעשה דוחה לא תעשה נאמר שבאופן זה לא נאמר הלא תעשה, וא"כ אין זו דחיה. וכן מדוע מילה ופסח ותמיד שדוחים שבת נקראים במשנה (פסחים סט:) דחיה. ולכך פירשו שמת מצוה דוחה נזיר וכ"ג בקום ועשה, ומ"מ אין ללמוד מנזיר, שמה לנזיר שישנו בשאלה, ומה לכהן שהוא לאו שאינו שוה בכל. (לח) **דהיינו** שלא היו מרבים להעמיק ולדרוש ולהקשות אלא בסדר נזיקין, מפני מעשים הבאים לפניהם בכל יום, אבל בשאר סדרים היו רק מיישבים את המשנה ומסדרים את השמועות שנאמרו מפי האמוראים. יד רמה (סנהדרין קו: ד"ה א"ר אמי). וכן משמע ברש"י (ד"ה בנזיקין). (לט) **רש"י** (ד"ה טהורין). אמנם **תוס'** (ד"ה זיתים) פירשו שהעלים נחשבים לאוכל רק ע"י כבישה, וכיון שהכא לא נכבשו אלא למראה, דהיינו להראות שהזיתים נאים וחדשים, אין להם שם אוכל. וקשה לפירוש רש"י מדוע המשנה נוקטת 'שלא נכבשו אלא למראה', הרי מה שבטלים מתורת יד הוא משום שאין יכול להוציא על ידו את הזיתים. (מ) **רש"י** (ד"ה בתליסר). אמנם **תוס'** (ד"ה בתליסר) פירשו שהכוונה לשלוש עשרה **ישיבות** שבקיאים בעוקצין, והוסיפו, שלאו דווקא שלוש עשרה, אלא הכוונה להרבה ישיבות. (מא) **ככרבולת** התרנגול, ואין דרך בנות ישראל להתכסות בו לפי שהוא פריצות ומביא לדבר עבירה. (מב) **רש"י** (ד"ה ד' מאות). מהרש"א (ד"ה דהות) בשם הערוך. ופירש פירוש נוסף ד'מתון' מלשון מאתיים, ולכן אמר לה 'מתון מתון' [-מאתיים ועוד מאתיים], השם הזה גרם לי להפסיד ארבע מאות זוז. (מג) **רבי** יוחנן היה יפה תואר מאוד כמבואר בב"מ (פד.). רש"י (ד"ה רבי יוחנן). (מד) **אמנם** לא שאלו אותו מדוע אינו מפחד מיצה"ר, משום שעפעפיו היו מכסים את עיניו ולא ראה, כמו שאמרו בתענית (ט.). והטעם שלא שאלו את רב גידל מדוע אינו מפחד **מעין הרע**, משום שזה שייך רק ברבי יוחנן שהיה יפה תואר מאוד. (מה) **שסובר** התנא שלילה ושבת לאו זמן תפילין הם, וקיי"ל בקידושין (כט.) שנשים פטורות ממ"ע שהזמן גרמא. רש"י (ד"ה נשים). (מו) **רש"י** (ד"ה קטנים, ומן). וקשה, שבסוכה (מב.) אמרו שקטן היודע לשמור תפיליו אביו חייב לקנות לו תפילין, ומוכח שמשהגיע לחינוך חייב בתפילין, וכן חייב בק"ש, כמו שאמרו שם

גמ': שנינו במשנה שנשים פטורות מק"ש ומתפילין. ואמרינן בגמ' דאף שהם מ"ע שהזמן גרמא, הוצרכה המשנה לחדש שפטורות, משום דהו"א שיהיו חייבות **בק"ש**, לפי שיש בה מלכות שמים. **ובתפילין**, מפני שהוקשו למזוזה [דכתיב 'וקשרתם', 'וכתבתם'], קמ"ל שפטורות.

שנינו במתני' שנשים חייבות בתפילה ובמזוזה ובברכת המזון. הוצרכה המשנה לחדש שחייבות **בתפילה**, כיון שהו"א שהיא כמ"ע שהזמן גרמא, דכתיב בה 'ערב ובוקר וצהרים אשיחה ואהמה', קמ"ל שחייבות כיון שהיא בקשת רחמים[מז]. **במזוזה**, הו"א שנשים פטורות כיון שהוקש לתלמוד תורה [דכתיב 'ולמדתם אותם', 'וכתבתם'], קמ"ל[מח]. **בברכת המזון**, הו"א שהיא כמ"ע שהזמן גרמא, כיון דכתיב 'בתת ה' לכם בערב בשר לאכול ולחם בבוקר לשבוע', קמ"ל שחייבות.

אמר **רב אדא בר אהבה נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה**. וביאר **רבא**, שאף שהיא מ"ע שהזמן גרמא, חייבות מפני שמקישים 'זכור' ל'שמור', שכשם שנשים חייבות בשמירה [-לא תעשה מלאכה[מט]], כן חייבות בזכירה [ובהו"א ביאר אביי שחייבות מדרבנן. והקשה לו רבא, **א.** שרב אדא אמר שחייבות דבר תורה. **ב.** שא"כ נחייב נשים מדרבנן בכל מ"ע שהזמן גרמא].

רבינא הסתפק לפני רבא, אם נשים חייבות בברכת המזון **מדאורייתא** [דכתיב 'ואכלת ושבעת', והוי מ"ע שלא הזמן גרמא], **או מדרבנן** [אבל מדאורייתא פטורות, כיון שכתיב בה 'על הארץ הטובה אשר נתן לך', ונשים לא נטלו חלק בארץ[נ]]. **ונפק"מ**, אם נשים מוציאות אנשים בברכת המזון, שאם הן חייבות מדאורייתא מוציאות, ואם רק מדרבנן אינן מוציאות. ואין להוכיח שחייבות, מדתניא בן קטן מברך ברכת המזון לאביו [אם אין אביו יודע לברך], ועבד מברך לרבו, **ואשה מברכת לבעלה** אבל אמרו **חכמים** תבוא מארה [-קללה] לאדם שאשתו ובניו מברכים לו. ומוכח שחייבת מדאורייתא, שי"ל שמדובר שהבעל אכל שיעור דרבנן [כגון עד כזית לר"מ, ועד כביצה לרבי יהודה], ולכן מוציאה את בעלה. ובהכרח צריך להעמיד כן את הברייתא, שהרי בן קטן שהגיע לחינוך ודאי אינו מחוייב מדאורייתא, והיאך מוציא את אביו, אלא ודאי מיירי שאכל האב שיעור דרבנן, ולכן הקטן שחיובו מדרבנן מוציא גדול שאכל שיעור חיוב מדרבנן.

דרש **רב עוירא** פעמים בשם **רבי אמי** ופעמים בשם **רבי אסי**, אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבש"ע כתוב בתורתך 'אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד', והיאך אתה נושא פנים לישראל דכתיב 'ישא ה' פניו אליך'. אמר להם הקב"ה, וכי לא אשא פנים לישראל, שהרי כתבתי להם בתורה 'ואכלת ושבעת וברכת' [שמברכים רק בשיעור שביעה], והם מדקדקים על עצמם לברך ברהמ"ז עד כזית [לר"מ], ועד כביצה [לרבי יהודה].

מתני': לת"ק בעל קרי מהרהר ק"ש בליבו, אבל אינו מברך ברכותיה אפילו בהרהור [כיון שאינם מן התורה[נא]]. ועל המזון מברך לאחריו [שהוא מן התורה], ואינו מברך לפניו. **לרבי יהודה** מברך בין ברכות ק"ש בין ברכת המזון, לפניהם ולאחריהם.

גמ': נחלקו האמוראים אם הרהור כדיבור או לא,

לרבינא, הרהור כדיבור דמי, ויוצא ידי חובת ק"ש בהרהור, וע"כ בעל קרי מהרהר. ואף שהוא כדיבור מותר לו להרהר[נב], כמו שמצינו בסיני שרק לדיבור הפרישן הכתוב מאשה, ולא להרהור[נג].

לרב חסדא הרהור לאו כדיבור דמי [שאם היה כדיבור, מדוע בעל קרי אינו מוציא בשפתיו], והטעם שחייבוהו להרהר ק"ש וברכת המזון בליבו, משום שהוא מדאורייתא, משא"כ בתפילה שהיא מדרבנן לא חייבוהו[נד], וכדתנן היה עומד בתפילה ונזכר שהוא בעל קרי, לא יפסיק, אלא יקצר כל ברכה וברכה, ומשמע שאם נזכר לפני תפילתו לא יתחיל[נה].

ובהו"א אמר רבי אלעזר, שהטעם שמהרהר ק"ש, בכדי שלא יהיו כל העולם עוסקים בק"ש והוא יושב ובטל. והוסיף **רב אדא בר אהבה**, שהטעם שמהרהר דווקא בק"ש ולא בפרק אחר[נו], משום שיש לו לעסוק בדבר שהציבור עסוקים בו. ודווקא בק"ש שהוא קבלת עול מלכות שמים מקפידים שלא יהא יושב ובטל, אבל בתפילה לא יתפלל[נז] אף שהוא דבר שהציבור עסוקים בו. **ומקשינן** שהרי ברכת המזון לאחריו אין בה מלכות שמים, ואעפ"כ מהרהר בליבו[נח].

דף כא

אמר **רב יהודה, א. מנין לברכת המזון לאחריה שהיא מן התורה**, שנאמר 'ואכלת ושבעת וברכת'. **ב. מנין לברכת התורה לפניה שהיא מן התורה**, שכשבא משה לפתוח בדברי שירה אמר 'כי שם ה' אקרא [-אני אברך תחילה, ואתם] הבו גודל לאלוקינו' [ע"י עניית אמן].

אמר **רבי יוחנן למדנו ברכת התורה לאחריה מברכת המזון בק"ו**, ומה מזון שאין [מקרא מפורש ש]טעון לפניו, טעון לאחריו, תורה שטעונה לפניה,

שקטן היודע לדבר אביו מלמדו פסוק ראשון של ק"ש [ומשמע שכשגדל חייב ללמדו כל ק"ש מדין חינוך]. **ור"ת** פירש שכאן מדובר בקטן שלא הגיע לחינוך, ולכן הוא פטור מק"ש ומתפילין, ובסיפא ששנינו שחייבים בתפילה וכו', לר"י איירי בקטן שהגיע לחינוך, ולכן חייב בתפילה ובמזוזה. [והקשה עליו ר"ת, שאם המשנה מדברת גם בקטן שהגיע לחינוך, נמצא שנשים אינו דומיא דקטנים, שהרי נשים פטורות בכל ענין מק"ש, משא"כ קטנים פטורים רק כשלא הגיעו לחינוך] ור"ת פירש שהמשנה מדברת רק בנשים ועבדים, אבל קטנים פטורים מכל וכל כיון שלא הגיעו לחינוך. תוס' (ד"ה וקטנים). **(מז) רש"י** (ד"ה ה"ג תפילה) גרס רק את הטעם משום שהיא בקשת רחמים, ולא גרס 'מהו דתימא שפטורות דכתיב ערב ובוקר וצהרים' וכו', שכיון שתפילה חיובה מדרבנן לא שייך בה ענין מ"ע שהזמן גרמא. אמנם **תוס'** (ד"ה בתפילה) גרסו כן, משום שאף במצוות דרבנן מצינו שפטורות מפני שהזמן גרמא, שמשום כן אמרו בסוכה (לח.) שפטורות מהלל. **(מח) בתלמוד** תורה נשים פטורות אף שאין הזמן גרמא, דכתיב 'ולמדתם אותם את בניכם' ולא את בנותיכם, והו"א שגם במזוזה שהוקשה לת"ת נשים פטורות, קמ"ל שחייבות משום דכתיב 'למען ירבו ימיכם', וכשם שאנשים זקוקים לחיים, אף נשים זקוקות לחיים. רש"י (ד"ה נקיש מזוזה). **(מט) שנשים** חייבות אף במצוות לא תעשה שהזמן גרמן, כמו שאמרו בקידושין (כט.) השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשים שבתורה. רש"י (ד"ה והני). **(נ) רש"י** (ד"ה או דרבנן). והוסיף, שמה שבנות צלפחד נטלו חלק בארץ, אין זה משום שהארץ מתחלקת לנשים, אלא נטלו חלק אביהם. וקשה, שא"כ יסתפק אף בכהנים ולויים שלא נטלו חלק בארץ, ויתחייבו רק מדרבנן. ונראה לפרש שהטעם שנשים אינן חייבות מדאורייתא הוא כיון שמברכים 'על בריתך שחתמת בבשרינו ועל תורתך שלמדתנו', ונשים אינם לא בברית ולא בתורה [שהרי מי שלא אמר ברית ותורה בברכת המזון לא יצא ידי חובתו, ולהצד השני, מה שמצינו שברית ותורה מעכבים, היינו רק באנשים ששייכים בברית ותורה, ולא בנשים]. תוס' (ד"ה נשים). (נא) **משא"כ** ק"ש שהיא מן התורה. רש"י (ד"ה לא לפניה). והוסיפו תוס' (ד"ה בעל קרי) דאף למ"ד ק"ש מדרבנן, היינו דווקא אם הזכיר יציאת מצרים, אבל אם לא הזכיר, הוי לכו"ע מדאורייתא, ולכן ק"ש דמשנתינו הוי לכו"ע מדאורייתא, שהרי הכא לא הזכיר יציאת מצרים באמת ויציב [משום שנאסר עליו לברך ברכות ק"ש]. ואין להקשות שנתקן שיאמר 'אמת ויציב' ולא ק"ש, משום שעדיף לומר ק"ש, לפי שיש בה אף קבלת עול מלכות שמים. (נב) **פירוש**, ואין אומרים שכיון שהרהור כדיבור לענין לצאת ידי ק"ש, כמו כן נקרא דיבור לענין העוסק בתורה, ואם התרנו לבעל קרי להרהר ק"ש בליבו, נתיר לו אף בדיבור, משום שאע"פ שהרהור הוא כדיבור לענין לצאת ידי ק"ש, אינו כדיבור לענין בעל קרי, וכמו שמצינו בסיני שרק לדיבור הפרישן הכתוב ולא להרהור. תוס' (ד"ה יוציא, כדאשכחן). **(נג) תוס'** (ד"ה כדאשכחן). והוסיפו, שאף שבמעמד הר סיני שתקו נחשב כאילו דיברו מדין 'שומע כעונה'. אמנם ברש"י (ד"ה כדאשכחן, ע"פ הריטב"א ד"ה אמר רבינא) משמע שההוכחה אינה מסיני, משום שבסיני היה רק הרהור, אלא משום שהפסוק שממנו למד עזרא לתקן טבילה, הוא ע"י דיבור דכתיב 'והודעתם לבניך' [-ע"י דיבור], וסמיך ליה 'יום אשר עמדת לפני ה' אלוקיך בחורב'. ולמד עזרא שכשם שבסיני נאמר 'אל תגשו אל אשה', כמו כן אסור לבעלי קריין לעסוק בתורה עד שיטבלו. (נד) **לרבינא** שסובר שהרהור כדיבור דמי, פשיטא שהטעם שהצריכו דווקא בק"ש ובברכת המזון להרהר בליבו הוא משום שחיובם מדאורייתא, וכאן נתחדש שאף לרב חסדא שהרהור אינו כדיבור ואינו יוצא ידי חובת ק"ש וברכת המזון בהרהור, יש לו להרהר בק"ש וברכת המזון שעיקר חיובם מן התורה, ולא בתפילה שחיובה מדרבנן. תוס' (ד"ה והרי, ע"פ הריטב"א ד"ה אלא). (נה) **ואין** לפרש ש'לא יתחיל', היינו דווקא בדיבור, אבל בהרהור יתחיל, משום ש'לא יתחיל', משמע אפילו בהרהור, מדלא קאמר יקצר בדיבור, או יהרהר באריכות. תוס' (ד"ה הא). (נו) **דהיינו** בהלכות דרך ארץ וכדלהלן (כב:) הגהות הב"ח (אות ב) ועיין בתוס' ר"י הזקן. (נז) **הטעם** שמקשינן מתפילה ולא מדאיתא במשנתינו שלא יברך ברכות ק"ש אף שהציבור עסוקים בו, הוא משום דאיכא רבותא בתפילה, דאף שתפילה במעומד וניכר לכל שאין זה עומד כמותם, אפילו הכי אמרינן שאם לא התחיל, לא יתחיל. תוס' (ד"ה והרי). (נח) **יש** מפרשים תירוץ הגמ' 'שאני תפילה דלית בה מלכות שמים', שאין אומרים 'מלך העולם' בתפילת שמונה עשרה, וגורסים 'והרי ברכת המזון **לפניה** דאית בה מלכות שמים', דהיינו שאומרים בה מלך העולם, ואעפ"כ אין בעל קרי מברך לפני המזון. **ויש לדחות גירסא זו**, שאם מיירי בברכת המזון לפניה, מה תירצו 'אלא ק"ש וברכת המזון דאורייתא', הרי רק ברכה שלאחר המזון היא דאורייתא ולא שלפני המזון. עוד יש גורסים בהמשך דברי הגמ' 'והרי ק"ש דרבנן' [וכמ"ד להלן ש'בשכבך ובקומך' קאי על דברי תורה], ותירצו, 'אלא ק"ש דאית בה מלכות שמים, וברכת המזון דאורייתא', משא"כ תפילה שהיא מדרבנן ואין בה קבלת עול מלכות שמים. רש"י (ד"ה דלית). אמנם תוס' (ד"ה הכי) דחו גירסא זו, משום שבמתני' לכו"ע ק"ש דאורייתא, כיון שמזכיר בה יציאת מצרים, ואינו אומר 'אמת ויציב'.

אינו דין שתהא טעונה לאחריה. **וברכת המזון לפניה מברכת התורה מק"ו**, ומה תורה שאין טעונה לאחריה, טעונה לפניה, מזון שהוא טעון לאחריו, אינו דין שיהא טעון לפניו. **ופרכינן**, שא"א ללמוד ברכת התורה לאחריה מברכת המזון, שיש לפרוך מה למזון שכן נהנה [ולכן מברכים לאחריו]. וכן אין ללמוד ברכת המזון לפניו מתורה, שיש לפרוך מה לתורה שכן חיי העולם הבא [ולכן מברכים לפניה]. וכן קשה ממה ששנינו 'על המזון מברך לאחריו **ואינו** מברך לפניו'. **תיובתא. ולמסקנא**, אין חיוב מן התורה לברך לפני המזון ואחרי לימוד תורה.

לרבי יהודה ק"ש מדרבנן, ולכן המסתפק אם קרא ק"ש אינו חוזר וקורא. והא דכתיב 'בשכבך ובקומך', ביאר אביי **לרב יוסף** דאיירי בדברי תורה ולא בק"ש[נט]. **אמת ויציב מדאורייתא** [משום שמזכיר בה יציאת מצרים], ולכן המסתפק אם אמר אמת ויציב חוזר ואומר[ס]. והטעם [שבמשנתינו] בעל קרי מהרהר ק"ש בליבו ולא אמת ויציב, משום שהזכיר כבר יציאת מצרים בק"ש, ועדיף שיהרהר ק"ש שיש בה גם קבלת עול מלכות שמים וגם זכירת יציאת מצרים, משיהרהר אמת ויציב שיש בה זכירת יציאת מצרים בלבד. **לרבי אלעזר ק"ש מדאורייתא**, ולכן המסתפק אם קרא ק"ש חוזר וקורא.

ספק התפלל, לרבי אלעזר אינו חוזר ומתפלל, משום שתפילה מדרבנן. **לרבי יוחנן חוזר ומתפלל**, שהלוואי שיתפלל אדם כל היום כולו[סא].

אמר רב יהודה בשם שמואל, **א.** היה עומד בתפילה ונזכר שהתפלל, פוסק אפילו באמצע ברכה. **ב.** התפלל ונכנס לביהכ"נ ומצא ציבור שמתפללין, אם יכול לחדש בה דבר יחזור ויתפלל, ואם לאו אל יחזור ויתפלל. וצריך להשמיע את שני הדינים. כיון שבדין א' נתחדש שאע"פ שהתחיל כבר, פוסק. ובדין ב' נתחדש, שאף שבתחילה התפלל ביחיד ועתה יכול להתפלל בציבור, לא יתפלל.

אמר רב נחמן בשם רבה בר אבוה, **מי שטעה והתחיל ברכה של חול בשבת, גומר אותה ברכה.** וחלוק ממה שאמרו לעיל שאם התפלל כבר פוסק באמצע ברכה, משום שגם בשבת היה ראוי שיתפלל את כל הברכות האמצעיות, אלא שרבנן הקילו עליו משום כבוד שבת, משא"כ באופן שכבר התפלל שכבר יצא ידי חובתו, פוסק אפילו באמצע ברכה.

נכנס לבית הכנסת והציבור כבר התחיל בתפילה, לרב הונא אם יכול לגמור שמו"ע עד שהציבור יגיע **למודים**, יתחיל, ואם לאו ימתין עד שהציבור יגיע למודים ואח"כ יתפלל [משום שכשכולם כורעים למודים דרבנן והוא אינו כורע, נראה ככופר במי שהציבור משתחוים לו[סב]], אבל אם לא יגיע לקדושה א"צ להמתין, משום שיחיד המתפלל עם הציבור אומרה בתפילתו. **לרבי יהושע בן לוי**, אם יכול לגמור עד שהציבור יגיע **לקדושה**, יתחיל, ואם לאו לא יתחיל, משום שסובר שיחיד המתפלל עם הציבור אינו אומר קדושה[סג], וכמו שאמר **רב אדא בר אהבה**, מנין שאין היחיד אומר קדושה, שנאמר 'ונקדשתי **בתוך** בני ישראל', כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה [דילפינן 'תוך' 'תוך', דכתיב בעדת קורח 'הבדלו **מתוך** העדה הזאת', מה להלן עשרה, אף כאן עשרה].

אמר **רב דימי** בשם **רב יהודה ורבי שמעון תלמידי רבי יוחנן**, לכל אין מפסיקים באמצע שמו"ע, חוץ מלענות 'אמן יהא שמיה רבה' וכו'. **ולהלכה, אין מפסיקים אפילו ל'אמן יהא שמיה רבה'.**

שנינו במתני' **שלרבי יהודה** בעל קרי מברך ברכות ק"ש וברכת המזון לפניהם ולאחריהם. וביאר **רב נחמן בר יצחק**, שאף שגם **לרבי יהודה** בעל קרי אסור בדברי תורה, מ"מ התיר לברך, משום שעשאן כהלכות דרך ארץ [שכשם שמתיר לבעל קרי לעסוק בהלכות דרך ארץ וכדלהלן, כן הוא מתיר לו לומר ברכות].

ובהו"א אמרו **שרבי יהודה** סובר שבעל קרי מותר בדברי תורה, ולכן מברך לפניהם ולאחריהם. **והקשו**, וכי אינו דורש שבעל קרי אסור, והרי דרש **רבי יהושע בן לוי** שבעל קרי אסור בדברי תורה מדכתיב 'והודעתם לבניך ולבני בניך', וסמוך לו 'יום אשר עמדת לפני ה' אלוקיך בחורב, ללמד שכשם שבסיני בעלי קריין אסורים, אף בדברי תורה בעלי קריין אסורים. ואין לדחות **שרבי יהודה** אינו דורש סמוכים [וכדלהלן], שהרי פסוקים אלו נאמרו במשנה תורה, ואמר **רב יוסף** שבמשנה תורה לכו"ע דורשים סמוכים. ותירצו, שדורש את הסמיכות למה שאמר **רבי יהושע בן לוי** שכל המלמד לבנו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו קיבלה מהר סיני, שנאמר 'והודעתם לבניך ולבני בניך', וסמוך לו 'יום אשר עמדת לפני ה' אלוקיך בחורב'. ומ"מ אמרו **למסקנא שרבי יהודה** סובר שבעל קרי אסור בדברי תורה, וכדתנן זב שראה קרי, ונדה שפלטה שכבת זרע, והמשמשת שראתה דם, **לת"ק** צריכים טבילה, **לרבי יהודה** אין צריכים. ומשמע שדווקא כאן סובר **רבי יהודה** שאין צריכים טבילה, כיון שמלבד טומאת הקרי יש בהם טומאה אחרת שאין יכולים לצאת ממנה ע"י טבילה זו, אבל בעל קרי גרידא חייב לטבול [ואין לדחות שרבי יהודה סובר שאף בעל קרי גרידא פטור, והטעם שהמשנה נקטה 'זב שראה קרי', כדי להודיעך כוחם של **חכמים** שאף באופן זה הם מחייבים טבילה, שא"כ מדוע נקטה המשנה גם משמשת שראתה דם, הרי אפילו זב שאח"כ ראה קרי ואינו בר טבילה משום זיבתו, חייב לטבול **לחכמים** משום קריו, וכ"ש המשמשת שאח"כ ראתה דם שמתחילה היא בת טבילה, וע"כ שבאה המשנה להודיע את כוחו של **רבי יהודה**, שאף במשמשת שכשראתה הקרי היתה ראויה לטבול מיד, אם אח"כ ראתה דם אינה צריכה טבילה, אבל בעל קרי גרידא ודאי חייב].

המקור שרבי יהודה אינו דורש סמוכים [בשאר חומשים], **דתניא, לבן עזאי** מכשפה בסקילה, שנאמר 'מכשפה לא תחיה', וסמוך לו 'כל שוכב עם בהמה מות יומת', ללמד שכשם ששוכב עם בהמה בסקילה[סד], אף מכשפה בסקילה. **לרבי יהודה** אין דורשים סמוכים, אלא ילפינן מדכתיב

(נט) **ומה** שאמרו לעיל (ב.) בערב קורא ק"ש דכתיב 'בשכבך', הוא אסמכתא בעלמא. תוס' (ד"ה ההוא). (ס) **קשה** הרי כאן מיירי כשמסופק אף אם קרא ק"ש, שאם ודאי קרא ק"ש לא יהיה אמת ויציב מדאורייתא, שהרי הזכיר כבר יציאת מצרים בק"ש, וא"כ יקרא ק"ש שיש בה גם קבלת עול מלכות שמים וגם זכירת יציאת מצרים, וכמו שאמרו להלן לגבי בעל קרי. **וי"ל, א.** שרק בבעל קרי שבודאי לא אמר ק"ש ולא אמת ויציב עדיף שיקרא ק"ש, אבל כאן מיירי שמסופק אם אמר אמת ויציב, וכמו כן מסופק אם קרא ק"ש. ואם אכן קרא אמת ויציב קרא גם ק"ש, דמסתמא התפלל כסדר, אך אם קרא ק"ש, יתכן שעדיין לא אמר 'אמת ויציב', ולכן עדיף שיאמר אמת ויציב וישלים הכל משיקרא ק"ש ולא ישלים הכל [ואף שיש להסתפק שמא לא אמר שניהם, לא הטריחוהו רבנן לחזור שניהם]. **ב.** מיירי באופן שודאי קרא ק"ש, ואפילו הכי הוי אמת ויציב מדאורייתא, משום שמסופק אם אמר אמת ויציב ופרשת ציצית [שכל ענין יציאת מצרים נקרא 'אמת ויציב'], אבל אם מסופק אף בק"ש, עדיף שיחזור ויקרא ק"ש בלא אמת ויציב. תוס' (ד"ה ספק). (סא) **והלכה** כרבי יוחנן שחוזר ומתפלל, אמנם אם **ודאי** התפלל לא יחזור ויתפלל, דמסתמא רבי יוחנן לא נחלק על רב יהודה בשם שמואל [להלן] שאמר אם היה עומד בתפילה ונזכר שהתפלל פוסק אפילו באמצע ברכה. תוס' (ד"ה ורבי יוחנן). אמנם ברש"י (ד"ה ולואי) משמע שרבי יוחנן נחלק על שמואל, וסובר שאף אם התפלל הרשות בידו להתפלל שוב. אבל הביא בשם הלכות גדולות שהלכה כרבי יוחנן בספק התפלל וכשמואל בודאי התפלל. (סב) **רש"י** (ד"ה רב הונא). והוסיפו **תוס'** (ד"ה עד), שאף אם יגיע למודים בשעה שהציבור יגיעו למודים מותר לו להתפלל, כיון ששוחה עמהם. אמנם הוסיפו, שאין נראה שרב הונא נקט כן משום מודים דרבנן, שהרי אין לה עיקר בגמרא. **המתפלל והחזן הגיע למודים**, אמר ר"ת שיכרע עמהם בלי אמירה. ודווקא באמצע ברכה, אבל בסוף ברכה לא, כמו שאמרו להלן (לד.) שאסור לשחות בסוף כל ברכה וברכה. **המתפלל והחזן הגיע לקדיש או לקדושה, לרש"י** (סוכה לח: ד"ה הוא) ישתוק וימתין מעט, משום ששומע כעונה, אבל אין לעשות כן לכתחילה [שיתחיל התפילה אף כשלא יגמור לפני קדושה], משום שעניה ממש נחשבת יותר הידור מצוה. **לר"ת ור"י** אין לו להפסיק, משום שאם שומע הוא כעונה הוי הפסק. אלא ימשיך בתפילתו. אבל נהגו העם לשתוק ולשמוע, וגדול המנהג. **בירושלמי** אמרו, שאדם שלא התפלל שחרית ובא ומצא שהציבור מתפלל מוסף, אם יודע שיגמור עד שלא יתחיל הש"ץ כדי שיוכל לענות אמן, מתפלל. וביאר, שבשבת צריך לגמור עד אמן של 'האל הקדוש', ובחול עד אמן של 'שומע תפילה'. ומשמע שהיו נוהגים לומר שמו"ע שלם במוסף של ראש חודש ושל חוה"מ. אמנם אנו נוהגים לומר רק שבע ברכות, וכדאיתא בתוספתא. וכן מוכח ממה שאמרו להלן (כט.) שתיקנו לומר שמונה עשרה ברכות ולא תשע עשרה, ואם היו אומרים מלבד ברכת המוסף גם ברכות שמו"ע, נמצא שאומרים תשע עשרה ברכות. ומה שאומרים 'עננו' בין ברכת גואל ישראל לרפאנו, היינו דווקא הש"ץ, אבל יחיד כולל תפילת עננו בשומע תפילה. ויתכן שאף הירושלמי סובר כמנהגינו, ואין לגרוס בירושלמי 'של מוסף', וכן מוכח בירושלמי בפרק מי שמתו. ומכל מקום מוכח בירושלמי שיש להיזהר לענות אמן ב'האל הקדוש' וב'שומע תפילה'. (סג) **וכן הלכה**, אבל המתפלל שמו"ע עם החזן יאמר קדושה עם הציבור, כיון שאין זה נקרא יחיד. תוס' (ד"ה אין). (סד) **בסנהדרין** (נד:) למדו מגז"ש, שבבהמה כתיב 'ואיש אשר יתן שכבתו בבהמה מות יומת, ואת הבהמה **תהרוגו**', ובמסית כתיב 'כי **הרוג תהרגנו** וגו' וסקלתו באבנים ומת', מה מסית בסקילה, אף הבא על בהמה בסקילה. רש"י (ד"ה מה).

לגבי אוב וידעוני 'באבן ירגמו אותם', ויצאו מכלל כל המכשפים ללמד שכשם שהם בסקילה אף כל מכשפה בסקילה[סה].

המקור שבמשנה תורה דורש סמוכים, דתניא **לרבי אליעזר** נושא אדם אנוסת ומפותת אביו, אנוסת ומפותת בנו. **לרבי יהודה** אינו נושא אנוסת ומפותת אביו. וביאר **רב גידל** בשם **רב**, שמקורו מדכתיב 'לא יקח איש את אשת אביו ולא יגלה כנף אביו', כנף שראה אביו לא יגלה. ומיירי באנוסת אביו מדסמיך לו 'ונתן האיש השוכב עמה', הרי שרבי יהודה דורש סמוכים במשנה תורה. וא"כ איך ס"ל שבעל קרי מותר בדברי תורה.

ואין לומר שמה שאמר רבי יהודה 'מברך לפניהם ולאחריהם' היינו ע"י הרהור, משום ששנינו בברייתא **שלרבי יהודה מוציאן בשפתיו**, וכדתניא, בעל קרי, **לר"מ** קורא ק"ש ואינו מברך לפניה ולאחריה, ואוכל פיתו ומברך לאחריה ולא לפניה, אבל מהרהר הברכות בלבו. **לרבי יהודה** בין כך ובין כך **מוציא בשפתיו**.

דף כב

א. לת"ק, בעל קרי אסור בכל דברי תורה, דהיינו **תורה, נביאים וכתובים, משנה וגמרא, הלכות ואגדות** [ודווקא בעל קרי, שנאמר 'והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת לפני ה' אלוקיך בחורב', מה בסיני באימה וביראה ברתת ובזיע[סו], אף ד"ת כן. ולכן בעל קרי שהוא ע"י קלות ראש, אסור, אבל שאר הטמאים כגון זבים ומצורעים והבאים על נדות[סז], מותרים].

ב. לרבי יוסי, מותר לשנות במשניות השגורות בפיו במרוצה, אבל אסור להאריך בטעמי פירושיהן.

ג. לר"מ ולרבי יונתן בן יוסף, מותר להאריך בפירושי המשנה, אבל לא יציע את המדרש[סח] [מפני שצריך תמיד להזכיר בו את הפסוקים שהוא דורש].

ד. לרבי נתן בר אבישלום, מותר להציע את המדרש, ובלבד שלא יאמר אזכרות שבו.

ה. לרבי יוחנן הסנדלר בשם ר"ע [א], לא יכנס למדרש כל עיקר לא להציע ולא לשנות, אבל מותר להיכנס לביהמ"ד ולשתוק [וללישנא קמא כן סובר רבי יהודה בן גמליאל בשם רבי חנינא בן גמליאל].

ו. לרבי יוחנן הסנדלר בשם ר"ע [ב], לא יכנס לבית המדרש כל עיקר.

ז. לרבי יהודה מותר לשנות בהלכות דרך ארץ[סט], ואעפ"כ החמיר על עצמו שלא לשנות אף בהלכות אלו.

ח. לרבי יהודה בן בתירא מותר לגמרי בדברי תורה[ע], לפי שאין דברי תורה מקבלים טומאה שנאמר 'הלא כה דברי כאש נאום ה'', מה אש אינו מקבל טומאה, אף ד"ת אינם מקבלים טומאה.

להלכה, לרבי אלעאי בשם **רב אחא בר יעקב** בשם **רב**, מותר להאריך בפירוש המשנה, אבל לא יציע את המדרש. וכשיטת ר"מ. **לרב נחמן בר יצחק**, נהגו העולם להקל **כריב"ב** שבעל קרי מותר בד"ת [וכן נהגו להקל כרבי אלעאי שסובר שראשית הגז אינו נוהג אלא בארץ, וכרבי יאשיה שסובר שאינו חייב בכלאי הכרם עד שיזרע חיטה שעורה וחרצן במפולת יד]. וכן **זעירי** אמר **ללישנא קמא שחכמים** בטלו טבילת עזרא וכריב"ב. **וללישנא בתרא** אמר **שחכמים** ביטלו חיוב נטילת ידים בזמן תפילה, **וכרב חסדא** שהיה מקלל את מי שמחזר אחר מים ליטול ידיו כשהגיע זמן התפילה.

תנו רבנן, **בעל קרי שנתנו עליו תשעה קבין מים, טהור. נחום איש גמזו** לחשה לר"ע, **ור"ע** לחשה **לבן עזאי**, ונחלקו **רבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא** אם **שנאה** לתלמידיו בשוק משום ביטול תורה וביטול פריה ורביה, או **שלחשה** בצנעה, כדי שלא יהיו ת"ח מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים. וכן **רבי יהושע בן לוי** סובר שנטהר ע"י נתינת ט' קבין. **לרב הונא** הקלו לרחוץ במרחצאות. **לרבי זירא** דווקא בנתינת ט' קבין הקלו, שכשם שארבעים סאה הם בטבילה ולא בנתינה, אף תשעה קבין בנתינה ולא בטבילה. **לרב אדא בר אהבה ורב חסדא** יש לטבול דווקא במקוה כשרה ולא במרחצאות, משום שאין טבילה בחמין [כיון שהם שאובים[עא]], וכן סובר **רבי חנינא** שיש לטבול דווקא בארבעים סאה, וגדר גדול גדרו בה, דתניא מעשה באחד שתבע אשה [-פנויה] לדבר עבירה, אמרה לו ריקא [-בור] וכי יש לך ארבעים סאה שאתה טובל בהם, מיד פירש ממנה ולא חטא. אמר **רבי ינאי** שמעתי שמקילין בה [במרחצאות, או בנתינת תשעה קבין], ושמעתי שמחמירים בה [בארבעים סאה], וכל המחמיר בה מאריכים לו ימיו ושנותיו.

לאביי, עזרא תיקן[עב] לבריא המרגיל [-שראה מחמת תשמיש] ארבעים סאה, ולבריא לאונסו תשעה קבין. **לרבא**, עזרא תיקן רק טבילה לבריא המרגיל, ורבנן תיקנו לבריא לאונסו תשעה קבין. **ונחלקו אמוראים בדין חולה, לרב דימי בשם ר"ע ורבי יהודה גלוסטרא**, דין חולה כדין בריא, דהיינו שחולה המרגיל כבריא המרגיל, וחולה לאונסו כבריא לאונסו. **לרבין בשם רב אסי ולרב נחמן**, חולה המרגיל דינו כבריא לאונסו ודיו בט' קבין, וחולה לאונסו פטור מכלום, ולכן תיקן **רב נחמן** כלי גדול המחזיק תשעה קבין בכדי לתת ממנו מים לתלמידים קודם קריאת התורה [שסתם ת"ח הם חולים ודיין בט' קבין[עג]]. **ולהלכה** פסק **רבא שמחמת תשמיש** בין בריא ובין חולה צריכים טבילה בארבעים סאה, **ומחמת אונסו** בריא צריך תשעה קבין, וחולה פטור לגמרי[עד].

תנו רבנן, בעל קרי שנתנו עליו תשעה קבין טהור לדברי תורה ללמוד לעצמו, אבל **ללמד לאחרים צריך ארבעים סאה. ורבי יהודה** אומר ארבעים סאה מכל מקום. ונחלקו **רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי, ורבי אלעזר ורבי יוסי ברבי חנינא**, אחד מהזוג הראשון ואחד מהזוג השני, **א. בדברי** ת"ק, חד אמר שללמד לאחרים צריך תמיד ארבעים סאה ואפילו חולה לאונסו, וחד אמר שזהו דווקא לחולה המרגיל, אבל חולה לאונסו די לו בתשעה קבין. **ב. בדברי רבי יהודה**, חד אמר שבא להקל לטבול במים שאובין **שבקרקע**, וחד אמר שבא להקל אף במים שאובים **שבכלים**.

מעשה **ברב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע ורבא בר שמואל** שאכלו יחד סעודתם, **רב פפא** אמר תנו לי לברך משום שנפלו עלי תשעה קבין, **רבה בר שמואל** אמר תנו לי לברך משום שטבלתי בארבעים סאה, ולהוציא אחרים דינו כמלמד תורה לאחרים וצריך ארבעים סאה. אמר להם **רב הונא**, תנו לי לברך מפני שלא ראיתי קרי, ולא הוצרכתי לא לתשעה קבין ולא לארבעים סאה.

רב חמא היה נוהג בכל ימות השנה ליתן על עצמו תשעה קבין, אבל בערב פסח טבל בארבעים סאה, משום שבירך והוציא את הרבים ידי חובתן[עה], ואין הלכה כדבריו [אלא אף להוציא אחרים די בט' קבין, וי"א משום שהלכה **כרבי יוחנן בן ברוקה** שאין דברי תורה מקבלים טומאה[עו]].

(סה) **וזהו** אחד משלש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהם, שכל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא. וכאן יצאו אוב וידעוני מכלל שאר המכשפים, ופירט בהם הכתוב שמיתתם בסקילה, ללמד על כל שאר המכשפים שמיתתם בסקילה. רש"י (ד"ה אוב). (סו) **שנאמר** 'וירא העם **וינועו** ויעמדו מרחוק'. רש"י (ד"ה מה). (סז) **ומיירי** שטבלו לקריין לדברי תורה, אך עדיין יש עליהם טומאת שבעה, שהבועל נדה טמא שבעת ימים. רש"י (ד"ה ובועל). (סח) **בנוסחת** הגמ' שלפנינו גרסינן לא יציע את **הגמרא**, אבל רש"י (ד"ה ואינו) גרס לא יציע את **המדרש**, וכתב הב"ח (אות א) שכן יש לגרוס בכל העמוד. (סט) **וכגון** 'דרכן של תלמידי חכמים' וכו' שהיא ברייתא, וכן 'הנותן ארבעה דברים על ליבו שוב אינו חוטא לעולם' וכו'. רש"י (ד"ה הלכות). (ע) **קשה**, הרי אין בי"ד מבטל דברי בי"ד חבירו אלא א"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין, וא"כ היאך ביטל ריב"ב את תקנת עזרא, וי"ל, **א.** ס"ל שלא תיקן עזרא דבר זה. **ב.** עזרא תיקן, והתנה שכל ב"ד שירצה לבטלו יבטל. **ג.** התקנה לא פשטה ברוב ישראל, ותקנה שלא פשטה בכל ישראל בטלה. **תוס'** (ב"ק פב: ד"ה אתא). (עא) **רש"י** (תענית יג. ד"ה טבילה). **אמנם ר"ת** (מובא במרדכי הל' מקוואות אות תשנ) פירש, שהטעם שאסור לטבול במים חמים הוא גזירה אטו מים שאובים. (עב) **לשון הגמ'** 'ונחזי עזרא היכן תיקן', וכתבו תוס' (ד"ה ונחזי) **שדווקא כאו הקשו כן, מפני** שתקנה זו נוהגת בכל יום, ולכן אנו זכורים, משא"כ שאר תקנות שאינן נוהגות בכל יום. (עג) **רש"י** (ד"ה אפשר) וכדאיתא בנדרים (מט:). (עד) **רבא** פסק כן לפי האמוראים דלעיל שסוברים שיש לנהוג כתקנת עזרא. אמנם אנו נוהגים להלכה כריב"ב שבעל קרי מותר בד"ת וכפי שפסק ר"נ בר יצחק. רש"י (ד"ה אמר רבא). (עה) **בברכה** שלפני ההלל בליל פסחים. ריטב"א (ד"ה ולית). (עו) **רש"י** (ד"ה ולית). והוסיפו תוס' (ד"ה ולית) **שיש מפרשים** שדווקא לדברי תורה א"צ טבילה אבל לתפילה צריך טבילה. אבל ר"י פסק שאף לתפילה א"צ, ולכן בעל קרי הטובל לקריו בערב יוה"כ אין לו לברך, ואם מברך הוי ברכה לבטלה.

מתני': א. היה עומד בתפילה ונזכר שהוא בעל קרי, לא יפסיק אלא יקצר כל ברכה וברכה(עז). **ב.** בעל קרי שירד לטבול סמוך לזמן ק"ש, אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרוא ק"ש עד שלא יהא נץ החמה, יעלה ויתכסה ויקרא. ואם לאו, יתכסה במים ויקרא, ולא יתכסה לא במים הרעים [-הסרוחים], ולא במי המשרה [-ששורין בהם פשתן(עח)] עד שיטיל לתוכן מים(עט). **ג.** הקורא ק"ש, ירחיק ממי רגלים ומהצואה ארבע אמות.

גמ': תנו רבנן, היה עומד **בתפילה** ונזכר שהוא בעל קרי, לא יפסיק אלא יקצר. היה קורא **בתורה** ונזכר שהוא בעל קרי, לת"ק אינו מפסיק אלא מגמגם [-קורא במרוצה(פ)], **לרבי מאיר** קורא רק שלוש פסוקים [כיון שאין לפחות בקריאת התורה מג' פסוקים].

תניא, עמד בתפילה וראה צואה **כנגדו,** אם אפשר לו, מהלך לפניו עד שתהא אחריו ד' אמות, ואם אי אפשר [כגון שיש לפניו נהר], מהלך ד' אמות לצדדין.

היה מתפלל ומצא צואה **במקומו, לרבה** אע"פ שחטא [כשלא בדק אם יש שם צואה(פא)] תפילתו תפילה. **לרבא** אע"פ שהתפלל תפילתו תועבה(פב), שנאמר 'זבח רשעים תועבה'(פג).

דף כג

תנו רבנן, היה עומד בתפילה ומים שותתין על ברכיו, פוסק עד שיכלו המים(פד) וחוזר ומתפלל. ונחלקו **רב חסדא ורב המנונא** אם חוזר לראש התפילה או למקום שפסק, **להו"א** מיירי **בשהה כדי לגמור את כולה,** ונחלקו אם השוהה בשיעור זה חוזר לראש או לא. והקשה **רב אשי,** שא"כ היו מזכירים במחלוקתם אם שהה ואם לא שהה, ולכך ביאר שלכו"ע אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש(פה), **ונחלקו כאן כשלא שהה** אם חוזר לראש כיון שהוא **גברא דחויא** [-דחוי, שכיון שכשהתחיל תפילתו היה צריך לנקביו, הוא דחוי מלהתפלל ואין תפילתו תפילה], או למקום שפסק כיון שהוא גברא **חזיא** [-ראוי, שאע"פ שאינו יכול להמתין עד שיסיים תפילתו, התפילה שהתפלל קודם שתיתה תפילה ראויה היא].

תנו רבנן, **הנצרך לנקביו לא יתפלל, ואם התפלל תפילתו תועבה. והמקור לזה,** אמר רבי שמואל בר נחמני בשם רבי יונתן, דכתיב 'היכון לקראת אלוקיך ישראל'. ואמר **רב זביד** וי"א **רב יהודה,** שזהו דווקא כשאינו יכול לשהות בעצמו, אבל אם יכול לשהות בעצמו פרסה, מותר להתחיל בתפילה(פו).

אמר רבי שמואל בר נחמני בשם רבי יונתן, כתיב 'שמור רגלך כאשר תלך אל בית האלוקים', שמור עצמך שלא תחטא [ותצטרך ללכת לבית האלוקים להביא קרבן], ואם תחטא הבא קרבן לפני. **'וקרוב לשמוע', ביאר רבא,** היה קרוב לשמוע דברי חכמים, שאם חוטאים מביאים קרבן ועושים תשובה, **'מתת הכסילים זבח כי אינם יודעים לעשות רע',** ואל תהיה ככסילים שחוטאים ומביאים קרבן ואינם יודעים אם מביאים על הטובה או על הרעה. אמר הקב"ה, בין טוב לרע אינם מבחינים, והם מביאים קרבן לפני, בתמיה. **ורב אשי** וי"א **רבי חנינא בר פפא** פירשו הפסוק שמור נקביך מלהפיח(פז) בשעה שאתה עומד בתפילה לפני.

תנו רבנן, **הנכנס לבית הכסא, חולץ תפיליו בריחוק ד' אמות**(פח). וביאר **רב אחא בר רב הונא** בשם **רב ששת** שזהו דווקא כשנכנס לבית הכסא קבוע(פט), אבל כשנכנס לבית הכסא עראי חולץ ונפנה לאלתר, וכשיוצא מרחיק ד' אמות ומניחן, מפני שעשאו בית הכסא קבוע.

לב"ש מניחן **בחורים הסמוכים לרה"ר, לב"ה** אוחזן **בידיו** ונכנס. **לר"ע** אוחזן **בבגדו ובידו** ונכנס, או שיניחם בחורים הסמוכים לבית הכסא(צ), אבל לא יניחם בחורים הסמוכים לרה"ר, כדי שלא יבוא לידי חשד. וכמעשה בתלמיד אחד שהניח תפיליו בחורים הסמוכים לרה"ר, ובאה זונה אחת ונטלתן, ואמרה ראו מה נתן לי פלוני בשכרי, ועלה אותו תלמיד לגג ונפל ומת, ובאותה שעה התקינו שיאחזן בבגדו ובידו ונכנס. **תניא כב"ה,** בראשונה הניחו בחורין הסמוכים לבית הכסא, וכיון שהיו עכברים נוטלים אותם התקינו להניחם בחורים הסמוכים לרה"ר, וכיון שהיו עוברי דרכים נוטלים אותם התקינו שיאחזן **בידו** ויכנס.

להלכה אמר **רבי מיאשא בר בריה דרבי יהושע בן לוי,** גוללן ברצועות שלהן כמין ספר, ואוחזן בימינו [שלא בבגדו] כנגד ליבו ונכנס(צא). ואמר **רבה בר בר חנא,** שכשרבי יוחנן הלך לבית הכסא, אם החזיק ספר אגדה היה מביא לנו, אבל אם החזיק תפילין היה נכנס עימם, לפי שאמר שכיון שרבנן התירו לאוחזן בידו, אכנס איתם וישמרוני מן המזיקים [וכן אמר רבא בשם ר"נ].

והוסיף **רב יוסף בר מניומי** בשם **רב נחמן,** שיש להיזהר שלא תצא רצועה מתחת ידו טפח [משום שיש בה קדושה(צב)]. **ורבי יעקב בר אחא** בשם **רבי זירא** הוסיף, שרק כשיש שהות ביום ללבשן לאחר שנפנה התירו לגוללן בימינו כמין ספר, אך אם אין שהות ביום ללבשן, מניחן בתוך כיס טפח. וכן אמר **רבה בר בר חנא** בשם **רבי יוחנן,** שבלילה כשחולצן בביתו ע"מ להצניען עד הבוקר, מניחן בתוך כיס טפח ע"ג קרקע. והוסיף **אביי** שמה שצריך שיהא חללו טפח הוא דוקא בכלי המיועד להם, שאם אין בו חלל טפח הוא בטל לתפילין, אבל בכלי שאינו מיועד להם, אף שאין חללו טפח מפסיק בין התפלין לקרקע. והוסיף **מר זוטרא** וי"א **רב אשי,** שהוא דומה לפכים קטנים שמצילים בהיקף צמיד פתיל באוהל המת אע"פ שהם פחותים מטפח(צג).

לרבינא מותר להיכנס לבית הכסא קבוע כשתפילין בראשו להשתין מים. **לרב אדא בר מתנא ולרבא** אסור, משום שחוששים שמא יפנה או יפיח בהם(צד).

(עז) **דהיינו** שיאמר רק את הפתיחה והחתימה של כל ברכה. רבינו יונה (ד"ה היה עומד). (עח) **רש"י** (להלן כה: ד"ה מי המשרה). (עט) **ולהלן** (כה:) מבואר שהמשנה מדברת בשיש מי רגלים בכלי ובא לקרוא ק"ש, שלא יקרא עד שיטיל לתוכן מים, אבל במים הרעים ובמי המשרה לא יתכסה כלל. רש"י (ד"ה עד). (פ) **רש"י** (ד"ה מגמגם). אמנם **רבינו יונה** (יג: בדפי הרי"ף ד"ה שהיה מגמגם) פירש, **א.** שאינו קורא בצחות הדיבור, אלא בגמגום. **ב.** שמדלג על האזכרות. (פא) **רבינו** יונה (ד"ה הואיל). (פב) **יש** אומרים שאינו חוזר ומתפלל והוי 'מעוות לא יוכל לתקון', וי"א שיחזור ויתפלל. תוס' (ד"ה אע"פ). (פג) **ומיירי** במקום שהיה צריך להעלות בדעתו שיש שם צואה כגון במקום שמצויים קטנים, אבל אם התפלל במקום שאין מצוי שם צואה אינו צריך לחזור ולהתפלל, אלא רק להרחיק ד' אמות ולהמשיך בתפילתו, וכמבואר בברייתא לעיל. תוס' (ד"ה והא, ע"פ רבינו יונה ד"ה הואיל). (פד) **לרבי** יוסף חוזר ומתפלל רק אחר שיכלו המים, וכגון במשתין ע"ג קרקע או על בגדים ואין שם טופח ע"מ להטפיח. **לתוס'** חוזר ומתפלל אף אם לא נבלעו מי הרגלים, כיון שמדאורייתא אסור להתפלל אלא כנגד עמוד הקילוח בלבד, אבל כנגד מי רגלים אסור רק מדרבנן, וכיון שכבר עומד בתפילתו לא הטריחוהו חכמים. תוס' (ד"ה ממתין). (פה) **לשר** מקוצי, ממה שרב אשי לא אמר שלכו"ע **אין** חוזר לראש, מוכח שלהלכה אם שהה כדי לגמור כולה חוזר לראש. אמנם זהו דווקא בהפסקה שאינו ראוי להמשיך לקרוא, כגון כאן שמים שתתו על ברכיו, אבל אם הפסיק מרצונו כגון בתקיעת שופר ובמגילה, אף אם שהה כדי לגמור את כולה אינו חוזר לראש. **לרבי יהודה** אין ראיה מכאן, משום שרב אשי לא יכל לומר שלכו"ע אם שהה כדי לגמור כולה אינו חוזר לראש, כיון שא"כ לא היה נחשב לגברא דחויא שהרי היה יכול להפסיק, ורק אם נאמר שאם שהה כדי לגמור כולה חוזר לראש והוא התחיל את תפילתו באופן שלא יוכל לסיימה בלי לצאת לנקביו [ואם ישהה כדי לגמור כולה יצטרך לחזור], נחשב כבר מלכתחילה לגברא דחויא. תוס' (ד"ה אלא). (פו) **רש"י** (ד"ה ועד כמה). והרי"ף גרס כן בגמ', שאם יכול לעמוד על עצמו **מותר** [במקום 'תפילתו תפילה']. אמנם הרמב"ם (תפילה פ"ד ה"י) ורבינו יונה (ד"ה אבל) והרא"ש (סי' כד) גרסו 'תפילתו תפילה', ופירשו שודאי מי שצריך לנקביו אינו מותר לכתחילה להתפלל, ורק אם עבר והתפלל תפילתו תפילה. וכן פסק בשו"ע (או"ח סי' צב ס"א, ומשנ"ב שם ס"ק ה). (פז) **רש"י** (ד"ה שמור). אמנם במדרש (קה"ר ד יז) פירש שלא יתפלל בשעה שנצרך לנקביו. (פח) **ברש"י** (ד"ה חולץ) משמע שיש לחלוץ רק תפילין של ראש ולא של יד, וכן סוברים תוס' בשבת (סא. ד"ה מיפסקי) שמותר להיכנס לבית הכסא בתפילין של יד. אמנם תוס' במנחות (לה: ד"ה אלו) הסתפקו בזה. (פט) **לפי** שיש בו צואה, וכל בתי כסאות שבגמ' היו על פני השדה בלא חפירה. רש"י (ד"ה בית הכסא). (צ) **פירוש,** שלכתחילה עדיף לקרות בבגדו ובידו, אך באופן שאינו יכול לכרכם בבגדו, וכגון שבגדו דבוק לבשרו בצמצום, יניחם בחורים הסמוכים לבית הכסא. צל"ח (ד"ה אלא). (צא) **והיינו** כב"ה שאוחזן בידו שלא בבגדו. רש"י (ד"ה ואוחזן). אמנם הרמב"ם (תפלין פ"ד הי"ז) פירש שהלכה כר"ע, ו'גוללן' פירושו שגוללן בבגדו ואוחזן כן. (צב) **לפי** שבהם קושר את התפילין, וכן משום ששם 'שדי' נמצא בהם, שהקשר של תפילין של ראש נעשה בצורת דל"ת, ומהקשר של תפילין של יד יוצא צורת יו"ד, והשי"ן חקוקה בכתלי קציצת תפילין של ראש. רש"י (ד"ה שלא). (צג) **ועל** כרחך היינו מטעם שיש בהם אויר, שאם אין בהם אויר אינם מצילים מאוהל המת, שהרי הם כמו אוכלים שגיבלן בטיט שמקבלים טומאה באוהל המת. תוס' (ד"ה שהרי). (צד) **ודווקא** בבית הכסא קבוע חיישינן שמא יפנה בהם, אבל בבית הכסא עראי שאין רגילים להפנות שם מותר להיכנס ולהשתין בהם. ומה

תניא, לא יאחז אדם תפילין בידו וס"ת בזרועו ויתפלל [לפי שאין דעתו מיושבת עליו]. והוסיף שמואל, שכמו כן אין להתפלל כשבידיו סכין ומעות וקערה וככר. ולא ישתין בהם מים, ולא יישן בהם לא שינת קבע ולא שינת עראי [שמא יפיח בהם[צה]].

מה ששנינו בברייתא שאסור להשתין מים כשתפילין בידו. רב ששת בשם רבא אמר שהיא כב"ש, אבל לב"ה שסוברים שמותר להיפנות בבית כסא קבוע כשתפילין בידו, כל שכן שמותר להשתין בבית כסא עראי. ודחינן, מדתניא דברים שהתרתי לך כאן [-בבית כסא קבוע], אסרתי לך כאן [-בבית כסא עראי], ובריתא זו אינה כב"ש, שהרי ב"ש אסרו להיכנס בתפילין לבית כסא קבוע, אלא כב"ה, ומבואר שאע"פ שהתירו להחזיק תפילין בידו בבית כסא קבוע, אסרו בבית כסא עראי, משום שצריך לשפשף הניצוצות[צו]. ומה ששנינו בהמשך הברייתא 'זהו ק"ו שאין עליו תשובה', פירושו שאם תקבע הדין ע"פ ק"ו להקל בבית כסא עראי ולהחמיר בקבוע, לא נמצא שום תשובה לק"ו, כיון שאין שום פרט שבית כסא עראי חמור על בית כסא קבוע, אלא שהולכים אחר טעם דניצוצות, ולכן אסור להשתין בבית כסא ארעי ומותר בקבוע. [ובהו"א תירצו הברייתא בדין טפח וטפחיים, דתניא חדא, כשהוא נפנה מגלה לאחריו טפח ולפניו טפחיים, ותניא אידך לאחריו טפח ולפניו ולא כלום, ופירשו כאן לקטנים כאן לגדולים, והיינו דברים שהתרתי לך בקטנים לגלות טפחיים בבית כסא עראי, אסרתי לך בבית כסא קבוע לגדולים. ודחינן שבהכרח הברייתא לא מיירי בקטנים, שא"כ מדוע יגלה לאחריו טפח. וכן אין לפרש ששתי הברייתות בגדולים, ואחת באיש ואחת באשה [שבאיש התירו טפח לאחריו וטפחיים לפניו משום שמתוך שדוחק עצמו לגדולים בא לידי קטנים, ובאשה טפח לאחריה ולפניה ולא כלום], שא"כ למה הוא ק"ו שאין עליו תשובה, הרי כך הוא אורחא דמילתא. אלא בהכרח איירי לענין תפילין בידו, שהתירו בבית כסא קבוע, ואסרו בעראי משום ניצוצות[צז]].

תנו רבנן, **הנכנס לסעודת קבע**, מהלך עשרה פעמים ארבע אמות או ארבע פעמים עשר אמות, ובכל פעם בודק את עצמו אם יוכל להיפנות, ואח"כ יכנס. **לרבי יצחק** יחלוץ תפיליו קודם הסעודה, שמא ישתכר בסעודה ויתגנה בתפיליו. **לרב חייא** יכול להניחם על שולחנו, כדי שיהיו מזומנות לו שיוכל לחזור ולהניחם. ואמר **ר"נ בר יצחק** שחוזר ומניחם לפני ברכת המזון.

לרב חסדא סודר של תפילין **שהזמינו** לתפילין **וגם צר בו** התפילין, אסור להניח בו מעות. אבל אם רק הזמינו או רק צר בו, מותר לצרור המעות עם התפילין **בשני קשרים נפרדים**. **לאביי** אף אם רק הזמינו אסור להניח בו מעות, דס"ל הזמנה מילתא[צח] [אך אם רק צר בו התפילין לכו"ע מותר].

אסור להניח תפילין תחת מרגלותיו, משום שהוא דרך בזיון, **אבל מותר להניחם תחת מראשותיו**. ואם אשתו עמו, **לברייתא** אסור [ורק אם היה מקום יוצא מהמיטה גבוה או נמוך ממראשותיו ג' טפחים, מותר]. **לרב יהודה בשם שמואל** [שאמר לרב יוסף בריה דרבי חנינא] מותר, ואמר **רבא שכן הלכה**, אע"פ ששמואל איתותב מהברייתא, כיון ששמירתם של התפילין מעכברים ומגנבים עדיפה מבזיונם. והוסיף **רב המנונא בריה דרב יוסף**, שכך נהג **רבא** הלכה למעשה. ואמר **רב ירמיה** שמניחם בין כר לכסת שלא כנגד ראשו. והא דתני **רב חייא** שמניחם בכובע תחת מראשותיו[צט], היינו שאר הכיס, אבל הבליטה שבו מונחות התפילין עצמם אינו כנגד ראשו.

בר קפרא היה קושר את התפילין בתוך היריעה הפרוסה סביב מיטתו, והיה מוציא את בליטת הקשר שהתפילין מונחים בתוכו לצד החוץ ולא לצד המיטה[ק]. **רב שישא בריה דרב אידי** היה מניח אותן על גבי ספסל, ופורס עליהם סודר.

דף כד

שנים שישנים במיטה אחת, לרב יהודה בשם שמואל [שאמר לרב יוסף בריה דרב נחוניא], זה מחזיר פניו וקורא ק"ש וזה מחזיר פניו וקורא ק"ש, בין שאחר עמו[קא], בין שאשתו עמו[קב]. **לרב יוסף** באשתו התירו כיון שהיא כגופו ורגיל בה, אבל באחר אסרו.

תניא, שנים שישנים במיטה אחת, זה מחזיר פניו וקורא, וזה מחזיר פניו וקורא. **ומאידך תניא**, הישן במיטה ובניו ובני ביתו בצידו, הרי זה לא יקרא ק"ש אא"כ היתה טליתו מפסקת ביניהם, ואם היו בניו ובני ביתו קטנים, מותר. **לשמואל הברייתות חלוקות**, שלברייתא הראשונה מותר בין באחר בין באשתו, ולברייתא השניה אסור בין באחר בין באשתו [שאשתו היא בכלל בני ביתו]. **לרב יוסף אין הברייתות חלוקות**, שהברייתא הראשונה שהתירה מדברת דווקא באשתו עמו, והברייתא השניה שאסרה מדברת דווקא באחר [והא דקתני 'בני ביתו' הכוונה לשאר בני הבית ולא לאשתו[קג]].

ולהלכה, אמר **רב אשי לרב כהנא**, שאף שנפסק **כשמואל** לענין שמותר להניח תפילין תחת מראשותיו כשאשתו עמו, כאן אין הלכה כשמואל[קד].

ממה ששנינו בברייתא שזה מחזיר פניו וקורא וזה מחזיר פניו וקורא, יש להביא ראיה לדברי **רב הונא** שאמר שעגבות אין בהם משום ערוה, ולכן אע"פ שנוגעים זה בזה בעגבותיהם מותרים לקרוא ק"ש. אבל אין להוכיח כדבריו מדתנן האשה יושבת ערומה ומפרישה חלה ומברכת משום שיכולה לכסות פניה של מטה, אבל לא האיש [מפני שהביצים והגיד נראים], ומבואר שאע"פ שעגבותיה מגולות מותר, שיש לדחות כמו שתרגם **רב נחמן בר יצחק** דאיירי באופן שאף עגבותיה היו טוחות בקרקע[קה].

שנינו בברייתא שאם היו בניו ובני ביתו קטנים, מותר. **שיעור קטנים, לרב חסדא**, תינוקת עד שלוש שנים ויום אחד, ותינוק עד תשע שנים ויום אחד [שהוא זמן שבאים לכלל ביאה]. **לי"א** תינוקת עד אחת עשרה שנים ויום אחד, ותינוק עד שתים עשרה שנים ויום אחד, שהוא עד כדי 'שדים נכונו ושערך צמח'[קו]. אמר **רב פפא לרב מרי**, שער ערוה הנראה דרך נקב בבגדו אינו נחשב לערוה, ומותר לקרוא כנגדו ק"ש.

שאמרו להלן שאין להשתין בהם אפילו בבית כסא עראי, היינו כשהם בידו, משום שיש לחשוש שמא ישפשף בהם הניצוצות מרגליו או שיגעו באמה, אבל כשהם בראשו, מותר. תוס' (ד"ה חיישינן). (צה) **רש"י** (ד"ה ולא יישן), והיינו כשלבוש בתפילין. אמנם בהגהות הגר"א (אות א) הגיה ברש"י 'שמא **יפיל**', וכמבואר בסוכה (כו.) דלא יישן בהם, היינו כשהתפילין בידו, שמא יפלו מידו, וכן פירש רש"י בסוכה (מא: ד"ה לא יישן). (צו) **בימינו** מעל רגליו, וכדאמרינן ביומא (ל.) שמצוה לשפשפן, לפי שאסור לאדם לצאת בניצוצות שע"ג רגליו, שמא ייראה ככרות שפכה ונמצא מוציא לעז על בניו שהם ממזרים, ולכן אין לאחוז תפילין בידו. רש"י (ד"ה דליכא, דאיכא). (צז) **ואין** לפרש הברייתא שדברים שהתרתי לך בבית כסא עראי דהיינו להשתין כשתפילין בראשו, אסרתי לך בבית כסא קבוע דאסור להפנות לגדולים כשתפילין בראשו, משום שדין זה לא נמצא בברייתות, משא"כ דין טפח וטפחיים נמצא בהדיא בברייתא. תוס' (ד"ה דברים). (צח) **וכדאמר** אביי בסנהדרין (מז:) שהאורג בגד לצורך מת אסור להשתמש בו לדבר אחר, משום שהזמנה מילתא היא, ובגדי מת אסורים בהנאה. רש"י (ד"ה ולאביי). (צט) **קשה** הרי גם בברייתא לעיל שנינו 'תחת מראשותיו', ואעפ"כ לא הקשתה הגמ' על רבי ירמיה, כיון שאפשר לפרש תחת מראשותיו שלא כנגד ראשו, וא"כ אף כאן נפרש כן. וי"ל שממה שהצריך רבי חייא להניחן בכובע דהיינו בכיס שלהם, משמע שמניחם תחת ראשו ממש, דאל"כ מדוע צריך להניחם בכיסו. אבל קשה, שמא מיירי באופן שאשתו עמו וצריך להניחם בכלי בתוך כלי, ולכך צריך להניחם בכיסו. תוס' (ד"ה והא).

(ק) **רש"י** (ד"ה צייר, ומפיק). אמנם הריטב"א (ד"ה רב פפא) פירש שהתפילין היו מונחות בכיסן, וע"י שקשרן בתוך היריעה הוי ככלי בתוך כלי. (קא) **ומיירי** כשאינו רואה את ערות עצמו, וכגון שמוציא ראשו מחוץ לכיסוי. ואף שליבו רואה את הערוה, צ"ל שסובר שליבו רואה את הערוה מותר. **א"נ** מיירי כשחוצץ בבגדו על ליבו. תוס' (ד"ה שנים). (קב) **אף** שעגבותיהם נוגעות זו בזו וכדלהלן. אמנם אם אין מחזירין פניהם אלא פונים פנים כנגד פנים, פשיטא שאסור, משום שיש הרהור נגיעת ערוה ע"י אברי תשמיש. רש"י (ד"ה ואפילו, הא). (קג) **רש"י** (ד"ה היה, בשלמא). אמנם **תוס'** (ד"ה והתניא) פירשו שכאן הוא ברייתא אחרת, וגרסינן 'היה ישן במיטה ואשתו ישנה בצידו, לא יחזיר פניו ויקרא אא"כ היתה טלית מפסקת בינו לבינה'. נמצא לפירוש תוס' שאף לרב יוסף הברייתות נחלקו כשאשתו עמו, שלברייתא א' מותר, ולברייתא ב' אסור, ודלא כרש"י שסובר שהיא אותה ברייתא דלעיל, וברייתא ב' שאסרה היינו דווקא אחר ולא אשתו, אבל באשתו לכו"ע מותר. (קד) **אלא** כרב יוסף דס"ל שהחזרת פניו מועלת רק לגבי אשתו, כיון שאשתו כגופו, ולא לגבי אחר, ואם אחר כגון בניו ובני ביתו עימו במטה, אסור לקרוא ק"ש עד שתהא טלית מפסקת ביניהם. **רי"ף**. אמנם **הרא"ש** (סי' ל"ה בשם ר"י) פסק לא כשמואל ולא כרב יוסף אלא כברייתא השניה [לפי גירסת תוס'] שאסור לקרוא ק"ש אפילו כשאשתו עמו, עד שתהא טלית מפסקת ביניהם. (קה) **וכגון** שיושבת על עפר תיחוח ונשתקעה בקרקע. מאירי (ד"ה הערום). (קו) **שמשם** ואילך באות לכלל ביאה, שאדם מתאוה להן. רש"י (ד"ה בת י"א).

אמר **רב ששת** למה מנה הכתוב תכשיטים שבחוץ [-אצעדה וצמיד] **עם** תכשיטים שבפנים [-כומז[קז]], לומר לך שכל המסתכל באצבע קטנה של אשה [-אשת איש], כאילו הסתכל במקום התורף.

אמר **רב יצחק טפח באשה ערוה** [-טפח מגולה **באשתו** הוי ערוה ואסור לקרות כנגדו ק"ש]. אמר **רב חסדא שוק באשה ערוה**, שנאמר 'גלי שוק עברי נהרות', וכתיב אח"כ 'תיגל ערותך גם תראה חרפתך'. אמר **שמואל קול באשה ערוה**[קח], שנאמר 'כי קולך ערב ומראך נאוה'. אמר **רב ששת שער באשה ערוה**, שנאמר 'שערך כעדר העיזים'.

תניא, **התולה תפיליו ביתד יתלו לו חייו**, שנאמר 'והיו חייך תלואים לך מנגד' [והתפילין הם חייו של אדם[קט]]. **ללישנא קמא** דווקא אם תולה אותם ברצועה והקציצה למטה אסור, אבל אם תולה אותם בקציצה, מותר. **ללישנא בתרא** אפילו בקציצה אסור. **רבי חנינא** העיד על רבי שתלה תפיליו ביתד. **לל"ק** צ"ל שתלאם בקציצה, **ולל"ב** צ"ל שתלאם בכיס שלהם, וקמ"ל שאין צריכים הנחה כספר תורה[קי].

העיד **רבי חנינא על רבי**, שבאמצע שמו"ע גיהק ופיהק[קיא] [והניח ידו על סנטרו בכדי שלא תראה פתיחת פיו], ונתעטש, ורקק, ומשמש בבגדו בכדי להעביר כינה שעקצה אותו[קיב], אבל אם נפלה טליתו, לא היה חוזר ומתעטף בה, כדי לא להפסיק תפילתו.

גיהק ופיהק היינו דוקא לאונסו, אבל המגהק ומפהק לרצונו, שנינו בברייתא שהרי הוא מגסי הרוח.

נתעטש היינו עיטוש דלמעלה, וכדאמר **רבי זירא** שהמתעטש בתפילתו מלמעלה סימן יפה לו, אבל המתעטש מלמטה בקול סימן רע לו[קיג], וי"א שניכר שהוא מכוער[קיד]. **רקק** היינו לתוך טליתו, וכדאמר **רב יהודה** שאם נזדמן לו רוק בתפילתו רוקק לתוך טליתו, ואם היתה טליתו נאה מבליעו באפרקסותו [-סודר שבראשו, ושני ראשיו תלויים בפניו], אבל הרוקק לארץ, כאילו רוקק בפני המלך, ואמר **רב אשי לרבינא** שאם היה איסטניס, יכול לירוק לאחוריו[קטו].

תניא, **המשמיע קולו בתפילתו הרי זה מקטני אמנה**[קטז]. ואמר **רב הונא**, שאם אינו יכול לכוון בתפילתו בלחש, מותר. והיינו דווקא ביחיד, אבל בציבור אין לו להגביה קולו בכדי שלא יטרידם. **המגביה קולו בתפילתו הרי זה מנביאי השקר** [שהיה דרכם לצעוק בקול לע"ז, כדכתיב 'ויקראו בקול גדול'].

מעשה **ברבי אבא** שהיה חפץ לעלות לא"י, והיה משתמט מלפגוש את **רב יהודה** משום שהיה אוסר עליו לעלות, שסבר שכל העולה מבבל לא"י עובר בעשה, שנאמר 'בבלה יובאו ושמה יהיו עד יום פקדי אותם נאום ה''. ואמר **רבי אבא**, אלך מחוץ לביהמ"ד ואשמע את דברי **רב יהודה**, הלך ושמע ששונים ברייתא לפני **רב יהודה**, שאם היה עומד בתפילה ונתעטש [מלמטה], ממתין עד שיכלה הריח וחוזר ומתפלל. וי"א שאם ביקש להתעטש מרחיק לאחוריו ד' אמות ומתעטש, וממתין עד שיכלה הריח, ואומר[קיז] 'רבש"ע יצרתנו נקבים נקבים חלולים חלולים, גלוי וידוע לפניך חרפתינו וכלימתנו בחיינו, ובאחריתנו רימה ותולעה', ומתחיל ממקום שפסק. אמר **רבי אבא**, אילו לא באתי אלא לשמוע דבר זה, די.

תניא, היה ישן בטליתו ואינו יכול להוציא את ראשו מפני הצינה, לת"ק חוצץ בטליתו על צווארו וקורא ק"ש, אבל א"צ לחצוץ על ליבו, דס"ל שליבו רואה את הערוה מותר. **לי"א** צריך לחצוץ על ליבו, דס"ל ליבו רואה את הערוה אסור.

היה הולך במבואות המטונפות, לברייתא א' ולרב הונא בשם רבי יוחנן [וי"א לרבה בר בר חנא בשם רבי יהושע בן לוי], **מניח ידו על פיו**[קיח] **וקורא ק"ש**. והיינו דוקא כשמהלך, אבל עומד אסור, וכדאמר רב הונא שאין לת"ח לעמוד במקום הטינופת, לפי שאי אפשר לו לעמוד בלא הרהור תורה[קיט]. **לברייתא ב' ולרב חסדא, אסור לקרוא ק"ש במבואות המטונפות** ואף אם אוחז באמצע ק"ש פוסק. ואמר **רבי יוחנן לרבי אבהו**, שאם שהה כדי לגמור את כולה, חוזר לראש [ואף שרב יוחנן עצמו סובר שיכול לקרוא שם ק"ש, השיב כן לשיטת רבי אבהו שסובר שאסור לקרוא[קכ]]. ואם לא פסק, **לרבי מיאשא בר בריה דרבי יהושע בן לוי**, עליו הכתוב אומר 'וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם'[קכא]. **לרבי אסי** עליו הכתוב אומר 'הוי מושכי העון בחבלי השוא' [-הוי לאותם המושכים עוון על עצמם בחבלים שאינם חזקים אלא בדיבור בעלמא[קכב]]. **לרב אדא בר אהבה**, עליו הכתוב אומר 'כי דבר ה' בזה'. ואמר **רבי אבהו** שאם פסק מלקרוא, עליו הכתוב אומר 'ובדבר הזה תאריכו ימים' [-בשביל דיבור זה שנזהרתם עליו, תאריכו ימים].

תניא [וכן אמר רב הונא], היתה טליתו חגורה על מתנו, מותר לקרוא ק"ש [אף שממתניו ולמעלה הוא ערום], **אבל לתפילה עד שיכסה את ליבו** [משום שהוא כעומד לפני המלך, וצריך לעמוד באימה].

דף כה

אמר **רב הונא**, **שכח ונכנס לבית הכסא בתפילין, מניח ידו עליהם עד שיגמור**. ופירש **רב נחמן בר יצחק**, עד שיגמור עמוד ראשון, אבל לא יקום מיד משום שיבוא לידי חולי, וכדאמר **רשב"ג** עמוד החוזר מביא את האדם לידי הדרוקן [-חולי המנפח את הכרס], **סילוק** [מי רגלים] החוזר מביא את האדם לידי ירקון.

היה צואה על בשרו[קכג], או שידו מונחת בבית הכסא[קכד], **לרב הונא** מותר לקרוא ק"ש, וביאר **רבא** משום דכתיב 'כל הנשמה תהלל יה' [-הפה

(קז) **והוא** דפוס של בית הרחם שהיו עושים המואבים לבנותיהם, ונוקבין כותלי בית הרחם כדרך שנוקבין את האוזנים, ותוחבין אותו כדי שלא יזדקקו להן זכרים. רש"י (ד"ה תכשיטין). (קח) **לריטב"א** (ד"ה קול) היינו דווקא קול זמר של אשה, אבל קול שאינו של זמר אין לו דין ערוה. **לרשב"א** (ד"ה א"ר חסדא) אף קול דיבורה, אבל דווקא בשאלת או בהשבת שלום, לפי שיש בזה קירוב הדעת. (קט) **כדאמרינן** במנחות (מד.), כל המניח תפילין מאריך ימים שנאמר 'ה' עליהם [-מי שלובשים תפילין שהם שם של ה'], יחיו', ולכך המתנהג בהם בדרך גנאי ותולאם, יתלו חייו. רש"י (ד"ה זה ע"פ הגהת הב"ח). (קי) **בס"ת** אסור לתלותו אפילו כשהוא בארון קודש, והארון תלוי בכותל ביתדות. משנ"ב (סי' מ ס"ק ג). (קיא) **גיהק**, פירושו, **א.** שאדם מוציא מפיו נפיחה מתוך שובעו, וריחה כריח המאכל שאכל. **ב.** שפושט ידיו וגופו כפי שדרך לעשות כשקמים מהשינה. **פיהק**, הוא פתיחת הפה להוציא רוח הפה, כאדם שרוצה לישן או שעמד משינה. רש"י (ד"ה שגיהק וכו', ע"פ הפמ"ג סי' צז משב"ז ס"ק א). (קיב) **רש"י** (ד"ה וממשמש). והמשך הגמ' 'אבל לא היה מתעטף' הוא ענין אחר, שאם נפלה טליתו לא היה חוזר ומתעטף בה. אמנם תוס' (ד"ה וממשמש) ביאר שהוא ענין אחד, ושניהם עוסקים בנפילת הטלית, שאם טליתו עומדת ליפול ממשמש בבגדו ומתקן שלא תיפול, ואם טליתו כבר נפלה לגמרי אין לו להתעטף בה, משום דהוי הפסק. (קיג) **משום** שמתבייש מאחרים מהקול, ואחר שמביישים אותו מן השמים סימן רע לו. מעדני יו"ט על הרא"ש (סי' לט ס"ק א). (קיד) **רש"י** גרס 'ניכר שהוא מכוער' על המגהק והמפהק לרצונו, ולא על המתעטש כיון שהוא לאנסו. והרי"ף והריטב"א (ד"ה וי"א) גרסו 'ניכר שהוא **עכרן**', דהיינו שהוא עכור במעיו, כיון שאין בו כח להשהות הפחתו עד אחר התפילה. (קטו) **הב"ח** (או"ח סי' צז ד"ה ואסור לו) פירש שזהו מסקנת התירוץ על רבי, שכיון שהיה איסטניס רקק לאחוריו על גבי קרקע. (קטז) **כאילו** אין הקב"ה שומע תפילת לחש. רש"י (ד"ה הרי זה). (קיז) **בתוך** תפילתו, שכיון שהתפילה מופסקת ועומדת כבר ע"י הרוח, יכול להפסיק ולומר דבר זה באמצע, ואח"כ מתחיל ממקום שפסק. רש"י ותוס' (ד"ה ואומר). (קיח) **כדי** לחצוץ בין פיו לצואה. הגהות רא"מ הורביץ (ד"ה איני). אמנם הפרישה (סי' פה ס"ק א) ביאר, שקורא כל כך בלחש עד שאינו ניכר כלל שמרחש בשפתיו. (קיט) **האיסור** ללמוד תורה במקום הטינופת נלמד מ'והיה מחניך קדוש', ודווקא כשעומד נקרא 'מחניך' [שהרי חונה שם], אבל כשמהלך אינו נקרא 'מחניך', ולכן מותר לו לקרוא ק"ש. ריטב"א (ד"ה לא קשיא). (קכ) **פירוש**, לרבי אבהו שסובר שחייב להפסיק קריאתו במבואות המטונפות, א"כ הגברא אינו ראוי, ולכן אם שהה כדי לגמור את כולה חייב לחזור לראש, אמנם רבי יוחנן שסובר שיכול לקרוא שם ק"ש כשמניח ידו על פיו, א"כ הגברא ראוי, ולכן אף אם פסק ושהה כדי לגמור את כולה אינו חוזר לראש, וכדאמר רבי יוחנן (ר"ה לד:) שאם שמע תשע תקיעות בתשע שעות, יצא, כיון שהגברא היה ראוי לתקוע בתוך התשע שעות. תוס' (ד"ה אמר ליה ע"פ המהרש"א). (קכא) **שכיון** שמקיים מצות ק"ש בעבירה, נמצא שהחוקים והמשפטים אינם טובים בשבילו ולא יחיה בהם. רבינו יונה (ד"ה עליו). (קכב) **רש"י** (ד"ה בחבלי). אמנם תוס' (ד"ה בחבלי) ביאר שבחינם הם מושכים עליהם עוון, מפני שטוב שלא היו מקיימים אותו כלל. (קכג) **ומיירי** כשהצואה מכוסה בבגדיו, שאם היא מגולה צריך להרחיק ממנה ד' אמות. וכן מיירי כשאינו מריח אותה כלל, כיון שאסור לקרוא ק"ש במקום ריח רע, וכדלהלן. רבינו יונה (ד"ה איתמר). (קכד) **שיש** מחיצה בינו לבין בית הכסא, ופשט ידיו לפנים מן המחיצה. רש"י (ד"ה ידיו).

והחוטם בכלל ההילול, ולא שאר אברים], **לרב חסדא אסור**, דכתיב 'כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך'[קכה].

ריח רע **לו עיקר** [-שהצואה מונחת שם ומסרחת], **לרב הונא**, מרחיק ד' אמות מן העיקר, וקורא ק"ש [אע"פ שהריח מגיע אליו, ובלבד שאינו רואה את הצואה]. **לרב חסדא ולברייתא**, מרחיק ד' אמות ממקום שפסק הריח.

ריח רע שאין לו עיקר[קכו] [כגון הפחה], **אמר רב ששת** שאסור בק"ש ומותר בדברי תורה, ואם הוא ממנו אסור אף בד"ת עד שיכלה הריח.

תניא, לא יקרא אדם ק"ש כנגד צואת אדם, כלבים, חזירים ותרנגולים, ולא כנגד אשפה שריחה רע, ומרחיק מלוא עיניו לק"ש ולתפילה, ואם היתה במקום גבוה או נמוך עשרה טפחים, מותר. **ורבא** פסק כברייתא אחרת, שבצואת כלבים וחזירים אסור רק אם נתן לתוכן עורות לעבדן, אך אם לא נתן, **מותר**[קכז].

אם הצואה עוברת, **לאביי מותר לקרוא כנגדה ק"ש**, וכדתנן לגבי מצורע ואבן מנוגעת[קכח], שאם הטהור עומד תחת האילן והטמא עובר, טהור, ורק אם עמד, טמא[קכט]. **לרבא אסור** לקרוא ק"ש כנגדה, כיון שרק לגבי מצורע יש דין קביעות, שנאמר 'בדד **ישב** מחוץ למחנה', אך כאן איסורו משום 'והיה מחניך קדוש', וכשצואה עוברת אינו קדוש.

פי חזיר אמר רב פפא שדינו כצואה עוברת [ולרבא אסור לקרוא ק"ש תוך ד' אמותיו], וקמ"ל שאף שעלה מהנהר ועתה אין בפיו צואה אסור [שכיון שדרכו ללכלך את פיו בצואה כל היום, נידון כגרף של רעי[קל]].

ספק צואה, **ללישנא קמא** אמר רב יהודה שאסור לקרוא בין בבית בין באשפה. **ללישנא בתרא** דווקא באשפה [משום שדרך צואה לימצא שם], אבל בבית מותר.

ספק מי רגלים, מותר אפילו באשפה, וכדאמר רב המנונא שהתורה לא אסרה אלא כנגד עמוד הקילוח בלבד, **ורבנן** גזרו אפילו שלא כנגד העמוד, וגזרו בוודאן ולא בספיקן, משא"כ צואה שאסורה מדאורייתא אסור אפילו בספיקן, וכן סובר רבי יונתן, שהקשה שבפסוק אחד כתוב 'ויד תהיה לך מחוץ למחנה ויצאת שמה חוץ' ולא כתוב אח"כ שצריך לכסות, ובפסוק אחר כתוב 'ויתד תהיה לך וגו' **וכסית** את צאתך', ותירץ, שהפסוק הראשון מדבר בקטנים, וכיון שהאיסור הוא רק כנגד העמוד לא הצריכה התורה לכסותו, והפסוק השני מדבר בגדולים, ולכך צריך לכסותו[קלא].

עד מתי אסרו מי רגלים, **לרב יהודה** בשם שמואל **ולרבה בר בר חנה** בשם **רבי יוחנן ולעולא**, **כל זמן שמטפיחין** [ולהלן נחלקו תנאים בשיעור מטפיחין]. **לגניבא** בשם **רב**, **כל זמן שרישומן ניכר**. תניא, כלי שנשפכו ממנו מי רגלים, אסור לקרוא כנגדו ק"ש[קלב], ומי רגלים עצמן שנשפכו, לת"ק אם נבלעו בארץ מותר, ואם לא נבלעו אסור. **לרבי יוסי** כל זמן שמטפיחין אסור. **להו"א** נחלקו במחלוקת שלעיל, **שלת"ק** כל זמן שרישומן ניכר אסור, **ולרבי יוסי** דוקא כשמטפיחין. **למסקנא** לכו"ע אם רישומן ניכר מותר, **ונחלקו בשיעור מטפיחין**, לת"ק היינו טופח ע"מ להטפיח, אבל שלא ע"מ להטפיח מותר, **ולרבי יוסי** אסור אף אם הוי טופח שלא ע"מ להטפיח.

עד מתי אסרו צואה, **לרב יהודה** בשם **רב** ולמר זוטרא, **עד זמן שיקרמו פניה** [-יגלידו מעט], ומשקרמו פניה מותרת. **ולרבה בר רב הונא** בשם **רב ולאמימר**, אפילו יבשה כחרס אסורה, ורק אם נפרכת מותרת. **שיעור יבשה כחרס**, **לרבה בר בר חנה** בשם **רבי יוחנן**, כל זמן **שזורקה ואינה נפרכת**, אבל אם זורקה ונפרכת מותרת. **לאיכא דאמרי** כל זמן **שגוללה ואינה נפרכת** [אע"פ שאם זורקה נפרכת], ורק אם גוללה ונפרכת, מותרת. **לרבינא** בשם **רב יהודה מדפתי**, **לאיכא דאמרי א'** אם קרמו פניה מותרת [וכרב יהודה בשם רב], **לאיכא דאמרי ב'** אם מפלאי אפלויי מותרת [-אם יש בה סדקים סדקים, יבשה היא ומותרת[קלג]].

[**רב יוסף** סובר בשיטת **רב** שבזמן שקרמו פניה מותרת, ולכן נחלק על גניבא וסובר שודאי אסר **רב** מי רגלים רק עד זמן שמטפיחין ולא עד שרישומן ניכר, משום שאם היקל בצואה שהיא מדאורייתא, ודאי היקל במי רגלים שהם מדרבנן. ואמר לו אביי, שמא גניבא למד בשיטת **רב** שאף אם יבשה כחרס אסורה, ולכן סובר שמי רגלים אסורים כל זמן שרישומן ניכר].

ולהלכה אמר רבא, **שצואה יבשה כחרס אסורה**, **ומי רגלים כל זמן שמטפיחין**[קלד].

שנינו במתני' שאם בעל קרי ירד לטבול, אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות ק"ש עד שלא תהא הנץ החמה, יעלה ויתכסה ויקרא, ואם לאו, יתכסה במים ויקרא. ממה שאמר התנא שיתכסה במים ויקרא ולא יצא לחוץ, אין להוכיח שסובר **כרבי אליעזר** שזמנה עד הנץ החמה [ובכך שסתם כדבריו יהא מוכח שהלכה כמותו], **שיתכן שסובר כרבי יהושע** שזמנה עד שלוש שעות, ומ"מ יתכסה במים ויקרא בכדי לקיים המצוה כותיקין, וכמו שאמר **רבי יוחנן** שותיקין היו גומרים אותה עד הנץ החמה.

תניא, לת"ק הרוחץ במים צלולים, יושב בהם עד צווארו וקורא ק"ש, ואף שליבו ועקבו רואים את הערוה, מותר [אף שעקבו רגיל להיות מכוסה[קלה]]. **לי"א** עוכרן ברגלו, אבל כשהם צלולים אסור, שכל שליבו רואה את הערוה אסור[קלו]. ואמר **רבי אלעזר** וי"א **רבי אחא בר אדא בר אחא** בשם **רבינו**, שאין להוכיח ממשנתינו שהתירה להתכסות במים ולקרות שהיא כשיטת ת"ק, משום שהמשנה מדברת במים עכורים. **לרב זביד** נחלקו **אביי ורבא** בדין עקבו **נוגע** בערוה, **שלאביי** אסור, **ולרבא** מותר, אבל אם עקבו רואה את הערוה, לכו"ע מותר. **לרב חיננא בריה דרב איקא** נחלקו בדין עקבו **רואה** את הערוה, **שלאביי** אסור, **ולרבא** מותר, משום שלא ניתנה תורה למלאכי השרת, אבל אם עקבו נוגע בערוה לכו"ע אסור. **ולהלכה**, **נוגע בערוה אסור לקרוא ק"ש**[קלז], **רואה את הערוה**, **מותר**.

אמר רבא, **צואה בעששית**, **מותר לקרוא ק"ש כנגדה** [אף שהיא נראית], כיון שהתורה הקפידה על כיסוי והיא מכוסה. **ערוה בעששית**, **אסור**, כיון

(קכה) **רבינו חננאל** פסק כרב חסדא שאסור לקרוא ק"ש אפילו צואה תחת בגדו על בשרו, ואע"פ שרב חסדא היה תלמיד של רב הונא, פסקינן לחומרא. אמנם **רב אלפס** פסק כרב הונא. תוס' (ד"ה פסק). (קכו) **יש** מפרשים שבתי כסאות שלנו שהם בעומק דינם כריח רע שאין לו עיקר, וכמו בתי כסאות דפרסאי שמבואר להלן (כו.) שאין להם דין בית הכסא. תוס' (ד"ה ריח). (קכז) **רש"י** (ד"ה בזמן). והוסיפו **תוס'** (ד"ה לא) שכנגד צואת תרנגולים אסור אפילו לא נתן לתוכן עורות, שהרי הברייתא השניה לא חלקה כלל על צואת תרנגולים. ומכל מקום דוקא בלול של תרנגולים שיש שם סירחון גדול אסור, אבל בבית אין חוששים. ובירושלמי איתא, **א.** שיש לחוש רק באדומים [**פירוש אדומים**, א. שהצואה אדומה וכן משמע בלשון השו"ע. ב. שהתרנגולים אדומים. ג. תרנגולים של ארץ אדום, לפי שהיו מאכילים אותם שעורים ולכן צואתם מסרחת. מג"א (או"ח סי' פ ס"ק יד)]. **ב.** שמרחיקים מגללי חמור ד' אמות, אבל מגללי שאר בהמות א"צ להרחיק ד"א. (קכח) **שהקישה** הכתוב למצורע דכתיב 'זאת התורה לכל נגע הצרעת ולנתק ולצרעת הבגד ולבית'. רש"י (ד"ה אבן). (קכט) **דכתיב** לגבי מצורע, 'בדד ישב מחוץ למחנה **מושבו**', דוקא קבוע שם כגון שעומד או יושב, אבל כשעובר תחת האוהל אין זה נחשב 'מושבו', ואינו מטמא. ודוקא במצורע דכתיב ביה 'מושבו', אבל מת בתוך האוהל מטמא אפילו עובר שם. רש"י (ד"ה בטמא). (קל) **רבינו** יונה (ד"ה ופי).

(קלא) **שבמחנה** מדברים תמיד דברי תורה, ולכן הצריכה התורה לצאת להשתין מחוץ למחנה, שאם היה משתין במחנה, היה אסור לדבר דברי תורה בשעת קילוח השתן, אבל מחוץ למחנה אין צריך כיסוי, כיון שאחר הקילוח מותר לדבר ד"ת. אמנם בגדולים הצריכה התורה לכסות מחוץ למחנה, כיון שאסור לדבר ד"ת כל זמן שהוא מגולה, ואף מחוץ למחנה מדברים לפעמים בדברי תורה. רבינו יונה (ד"ה מי רגלים). (קלב) **ומיירי** בכלי שמיועד למי רגלים, ולכן דינו כעביט של מי רגלים שמבואר להלן (כה:) שאסור לקרוא ק"ש כנגדו. ריטב"א (כה: ד"ה עייל). (קלג) **לראב"ד** (הובא ברשב"א ד"ה איכא דאמרי) הוא אותו שיעור של גוללה ונפרכת. **לערוך** (ערך פל) שיעורו **פחות** משיעור של יבשה כחרס. (קלד) **השו"ע** (סי' פב ס"ב) פסק כרבי יוסי שמי רגלים אסורים אף בטופח שלא ע"מ להטפיח. אמנם הרמ"א (שם) פסק כת"ק שאסור רק אם טופח ע"מ להטפיח, והוסיף שיש לסמוך על זה, וכתב המשנ"ב (ס"ק ד) שכן הסכמת כל האחרונים. (קלה) **רש"י** (ד"ה והרי ליבו), וכמובא בפירוש רש"י על הרי"ף (ד"ה עקבו). (קלו) **להלכה**, **לר"י** אם ליבו רואה את הערוה אסור, וכן משמע להלן שנחלקו אמוראים דוקא אם עקבו רואה את הערוה, אבל אם ליבו רואה את הערוה אסור לכו"ע. **לרבינו שמעיה** אם ליבו רואה את הערוה, מותר. תוס' (ד"ה והרי). (קלז) **משום** שגוזרים עקבו נוגע בערוה שמא יגע בערותו בידיו. תוס' (ד"ה והלכתא).

שהתורה הקפידה שלא תראה דכתיב 'ולא יראה בך ערות דבר', והיא נראית.

אמר **אביי**, **צואה כל שהוא, יורק עליה ומכסה אותה ברוק**. והוסיף **רבא**, שהכוונה לרוק עבה.

אמר **רבא**, **צואה בגומא, מניח סנדלו עליה** וקורא ק"ש. והסתפק **מר בריה דרבינא** באופן שהצואה דבוקה בסנדלו אם מותר, או רק כשאינה דבוקה, תיקו.

אמר **רב יהודה**, **נכרי ערום אסור לקרוא כנגדו ק"ש**, וקמ"ל שאף שנכתב עליהם 'אשר בשר חמורים בשרם'[קלח], מ"מ יש לערוותם שם ערוה, כדכתיב 'וערות אביהם לא ראו'.

במה ששנינו במתני' שלא יתכסה במים הרעים ובמי המשרה עד שיטיל לתוכם מים, כוונת המשנה שלא יתכסה לא במים הרעים ולא במי המשרה כלל, ואם יש מי רגלים מועטים בכלי, לא יקרא עד שיטיל לתוכן מים [אבל אין לפרש שיטיל מים למקוה, שהרי הם מרובים, וכמה מים ישלים לתוכם בשביל לבטלם], **ושיעור המים, לת"ק** די בכל שהוא, **ולרבי זכאי רביעית**. **ונחלקו אמוראים בביאור מחלוקתם, לרב נחמן** נחלקו **לבסוף**, דהיינו שמטיל מים בכלי אחר שמונחים בו המי רגלים, שבזה סובר **רבי זכאי** שצריך ליתן רביעית, אבל אם קדמו המים למי רגלים, לכו"ע די בכל שהוא [כיון שכשמטיל מי רגלים בכלי שיש בו מים, ראשון ראשון שנופל לתוך המים מתבטל, ואע"פ שהם רבים והולכים כבר בטלו]. **לרב יוסף** נחלקו **בתחילה**, דהיינו כשקדמו המים למי רגלים, ובזה סובר ת"ק שדי בכל שהוא, אבל לבסוף לכו"ע צריך להטיל רביעית[קלט].

תניא, **גרף של רעי ועביט של מי רגלים**[קמ] **אסור לקרות ק"ש כנגדן, ואע"פ שאין בהם כלום**[קמא]. לת"ק, אסור בין שהם לפני המיטה [ואין המיטה מפסקת], **בין שהם לאחר המיטה** [והמיטה מפסקת]. **לרשב"ג**, אם הם לאחר המיטה מותר לקרוא מיד [כיון שהמיטה מפסקת], ואם לפני המיטה מרחיק ארבע אמות וקורא. **לרשב"א**, אפילו הבית מאה אמה לא יקרא עד שיוציאם או שיניחם תחת המיטה [כיון שכל הבית נחשב לארבע אמות]. ואמר **רבא**, שאם יש פחות משלושה טפחים מהמיטה לקרקע, ודאי מהני, כיון שדינו כלבוד והעביט נחשב כטמון בארץ, ואם יש למעלה מעשרה, ודאי לא מהני, כיון שהוא רשות אחרת ואין כאן כיסוי. ואם יש משלושה ועד עשרה, הסתפק **רב יוסף** לפני **רב הונא** ולא פשט לו. **ולהלכה, רב ובאלי בשם רב יעקב בן בת שמואל פסקו כרשב"א, ורבא אמר שאין הלכה כרשב"א**[קמב].

תניא, בית שיש בו ס"ת או תפילין, אסור לשמש בו את המיטה עד שיוציאם או שיניחם בכלי בתוך כלי. והוסיף **אביי**, שצריך שאחד מהכלים לא יהיה כלי שמיוחד לו. ואם פורס גלימה על גבי ארגז של ספרים, אמר **רבא** שנחשב לכלי בתוך כלי. **לרבי יהושע בן לוי** בס"ת לא מועיל כלי בתוך כלי, אלא צריך לעשות לו מחיצה עשרה[קמג]. ופירשו **מר זוטרא ורב אשי**, שזהו דווקא כשאין לו בית אחר, אך כשיש לו בית אחר יוציאו לשם. ומעשה **ברב אחאי** ששידך את בנו עם בתו של **רב יצחק בר שמואל בר מרתא**, ולא עלה בידו לבעול. נכנס **רב אחאי** וראה ס"ת מונח בחדר, ואמר, אילולי הייתי בא עכשיו סיכנתם את בני למות בעונש העוון של תשמיש בחדר שיש בו ס"ת.

דף כו

שנינו במתני' שהקורא ק"ש צריך להרחיק ממי רגלים ומהצואה ארבע אמות. ואמר **רבא** בשם **רב סחורה** בשם **רב הונא** שזהו דווקא כשהם לאחוריו, אבל כשהם לפניו מרחיק מלוא עיניו. וכן צריך להרחיק מבית הכסא אע"פ שאין בו צואה, וכן אמר **רב יוסף בר חנינא**, שבית הכסא שאמרו [שאין להתפלל כנגדו] הוא אפילו כשאין בו צואה, וכן בית המרחץ שאמרו [שאסור להרהר בו בד"ת], הוא אפילו כשאין בו אדם. ומה שאמר **רפרם בר פפא** בשם **רב חסדא** שעומד אדם כנגד בית הכסא ומתפלל [ואין צריך להרחיק מלוא עיניו], מיירי בבית כסא חדש שלא השתמשו בו, ומה **שרבינא** הסתפק אם מהני זימון לבית הכסא, היינו להתפלל בתוכו, אבל להתפלל כנגדו לכו"ע מותר[קמד].

אמר **רבא**, **בתי כסאות של פרסיים** [שהיו בחפירה ופיהם רחוק מהגומא, והרעי מתגלגל בשיפוע לתוך הגומא], **אע"פ שיש בהם צואה מותר לקרוא ק"ש כנגדן**, כיון שנחשבים כסתומים.

מתני': לת"ק זב שראה קרי, ונדה שפלטה **שכבת** זרע[קמה], והמשמשת שראתה נדה, צריכים טבילה [לד"ת ולתפילה כתקנת עזרא, אע"פ שאין טבילה זו מטהרתן]. **ולרבי יהודה אינם צריכים טבילה**.

גמ': מה שאמר **רבי יהודה** שא"צ טבילה, היינו אפילו אם קדם קריין לטומאתן והתחייב קודם **בטבילת עזרא** [ואין אומרים שדווקא באופן שקדמה טומאתן לקריין שאז יש לומר שאם טומאה חמורה לא אסרתו בד"ת, לא תבוא טומאת קרי קלה ותאסרהו], וכמו ששנינו במשנתינו שאף משמשת שראתה נדה אינה צריכה טבילה. וכן שנה **רבי חייא** בהדיא, **בעל קרי** שראה זיבה צריך טבילה, **ורבי יהודה פוטר**.

(קלח) **ופשיטא** שמותר לקרוא ק"ש כנגד ערות בהמה. רשב"ץ. (קלט) **ומיירי** כשאין מי הרגלים מסריחים, שאם ידוע שהם מסריחים אסור מדין תורה לקרות כנגדם, ואין מועיל רביעית אלא צריך שירבה עליהם מים לבטל הסירחון. משנה ברורה (סי' עז ס"ק ב). (קמ) **שניהם** כלי חרס הם, אלא של רעי קרוי 'גרף', ושל מי רגלים קרוי 'עביט'. רש"י (ד"ה גרף). והוסיפו תוס' (ד"ה גרף) שיתכן שדווקא חרס שבולע אסור, אבל כלי שאינו בולע כגון של זכוכית, מותר. (קמא) **ואפשר** שאין מועיל להטיל לתוכן רביעית מים [כפי שמועיל במי רגלים], כיון שמיוחדים לכך. **תוס'** (ד"ה ובלבו, ע"פ תוס' הרא"ש). (קמב) **ונחלקו** הראשונים אם הלכה כת"ק או כרשב"ג. רא"ש (סי' כד). (קמג) **וכן** בחומשים יש להחמיר במחיצה עשרה כמו בס"ת, אבל בשאר ספרים די בכיסוי בעלמא. **תוס'** (ד"ה ספר תורה). (קמד) **בהו"א** נקטה הגמ' בדעת רב חסדא שמדובר בבית כסא ישן, ופירש רש"י (ד"ה כנגד) שעומד כנגדו ומתפלל היינו בריחוק ארבע אמות. אמנם למסקנא שמדובר בבית כסא חדש, נחלקו הפוסקים אם צריך להרחיק ארבע אמות, או שמתפלל כנגדו בלא הרחקה (משנ"ב סי' פג ס"ק ז). (קמה) **שדינה** כבעל קרי, כמו שמצינו בתורה שהוזהרו לפני מעמד הר סיני 'שלושת ימים אל תגשו אל אשה', והוא מפני ששלושה ימים השכבת זרע מטמאה בפליטתה, אבל לאחר שלושה ימים אינה מטמאה משום שהיא מסרחת ואינה ראויה עוד להזריע. ופירוש המשנה הוא, נדה שפלטה עתה התשמיש ששמשה אתמול קודם שראתה. רש"י (ד"ה שפלטה).

פרק רביעי - תפילת השחר

דף כו

מתני': **זמן תפילת השחר** לת"ק עד חצות, ולרבי יהודה עד ארבע שעות. **תפילת המנחה**, לת"ק עד הערב(א), ולרבי יהודה עד פלג המנחה. **תפילת ערבית** אין לה קבע [-זמנה כל הלילה]. **תפילת המוספים** כל היום [ולרבי יהודה עד שבע שעות(ב)].

גמ': שנינו במתני' שלת"ק תפילת השחר עד חצות. ואמר רבי יוחנן שהוותיקין [-המהדרים במצוות] היו מקפידים לקרוא ק"ש לפני הנץ, בכדי שיוכלו להתפלל מיד לאחר הנץ החמה. ומשנתינו ששנתה עד חצות היינו לשאר העם המאחרים, שלכה"פ לא יאחרו אחר חצות היום, שעד חצות יקבלו שכר תפילה בזמנה, אבל לאחר חצות [אף שאפשר להשלים ולהתפלל שתי פעמים מנחה וכדלהלן], יקבלו רק שכר תפילה שלא בזמנה.

אמר רב מרי בריה דרב הונא בריה דרב ירמיה בר אבא בשם רבי יוחנן, **א.** טעה ולא התפלל ערבית, מתפלל בשחרית שתים(ג). **ב.** טעה ולא התפלל שחרית, מתפלל במנחה שתים. וכן באופן שטעה ולא התפלל מנחה, אמר **רב הונא בר יהודה בשם רבי יצחק בשם רבי יוחנן** שמתפלל **ערבית שתים** [ואין אומרים שרק מערבית לשחרית משלים כיון שהוא יום אחד כדכתיב 'ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד', אבל ממנחה לערבית אי אפשר להשלים, כיון שתפילה היא במקום קרבן וכיון שעבר יומו בטל קרבנו], **כיון שתפילה היא בקשת רחמים(ד), ואין אומרים בה 'עבר זמנו בטל קרבנו'.**

אמר רבי יצחק בשם רבי יוחנן, **דין תשלומין הוא דוקא בשוגג, אבל** אם לא התפלל במזיד, אינו רשאי להשלים. וכדתניא 'מעוות לא יוכל לתקון', זה שביטל ק"ש של ערבית או של שחרית, או תפילה של ערבית או של שחרית. 'וחסרון לא יוכל להמנות', זה שנמנו חביריו לדבר מצוה ולא נמנה עמהם. ודייק רב אשי ממה שהברייתא שנתה 'ביטל' ולא 'טעה', שדוקא במזיד אינו יכול להשלים, אבל בשוגג יכול להשלים.

תנו רבנן, **טעה ולא התפלל מנחה בערב שבת**, מתפלל בליל שבת שתים [של שבת(ה)]. **טעה ולא התפלל מנחה בשבת**, מתפלל במוצאי שבת שתים של חול(ו). ומבדיל בראשונה ואינו מבדיל בשניה [משום שהראשונה לחובה, והשניה לתשלומין], ואם הבדיל בשניה ולא הבדיל בראשונה, שניה עלתה לו לשם ערבית של מוצ"ש, וראשונה לא עלתה לו כלל [לערבית, משום שלא הבדיל בה, ולתשלומין, משום שהקדים אותה(ז)]. **וקשה, מדוע** הראשונה לא עלתה לתפילת ערבית, הרי שנינו בברייתא שרק אם טעה ולא הזכיר גבורות גשמים בתחית המתים ושאלה בברכת השנים מחזירים אותו, אבל אם לא הבדיל בחונן הדעת אין מחזירים אותו, מפני שיכול לאומרה על הכוס(ח).

לרבי יוסי ברבי חנינא וכן שנינו בברייתא, **תפילות אבות תקנום. אברהם תיקן תפילת שחרית**, שנאמר 'וישכם אברהם בבוקר אל המקום אשר **עמד** שם', ואין עמידה אלא תפילה שנאמר '**ויעמוד** פינחס ויפלל'. **יצחק תיקן תפילת מנחה**(ט), שנאמר 'ויצא יצחק **לשוח** בשדה לפנות ערב', ואין שיחה אלא תפילה שנאמר 'תפילה לעני כי יעטוף ולפני ה' ישפוך **שיחו**'(י). **יעקב תיקן תפילת ערבית**(יא), שנאמר '**ויפגע** במקום וילן שם', ואין פגיעה אלא תפילה שנאמר 'ואתה אל תתפלל בעד העם הזה ואל תשא בעדם רינה ותפלה ואל **תפגע** בי'. **לרבי יהושע בן לוי** וכן שנינו בברייתא, **תפילות כנגד תמידין תקנום** [אנשי כנסת הגדולה], **תפילת שחרית כנגד תמיד של שחר**, ולת"ק זמן תפילת שחרית עד חצות, כיון שסובר שתמיד של שחר קרב עד חצות. **ולרבי יהודה** זמן תפילת שחרית עד ארבע שעות, כיון שסובר שתמיד של שחר קרב עד ארבע שעות. **תפילת מנחה כנגד תמיד של בין הערבים**, לת"ק זמן תפילת מנחה עד הערב, כיון שסובר שהתמיד קרב עד הערב. **ולרבי יהודה** זמן תפילת מנחה עד פלג המנחה. כיון שסובר שתמיד קרב עד פלג המנחה(יב). **תפילת ערבית כנגד איברים ופדרים שלא נתעכלו** שמקטירים אותם כל הלילה, ולכך גם זמן תפילת ערבית כל הלילה. **תפילת מוסף כנגד קרבנות של מוספים**, לת"ק זמנה כל היום, כיון שסובר שקרבן מוסף קרב כל היום. **ולרבי יהודה** זמנה עד שבע שעות, כיון שסובר שקרבן מוסף קרב עד שבע שעות.

זמן הקרבת קרבן התמיד הוא בזמן מנחה קטנה, **שהוא מתשע שעות ומחצה** [שהתמיד נשחט בשמונה ומחצה, וקרב בתשע ומחצה], **ואפשר להקדימו**

(א) **הטעם** שלא אמרה המשנה שתפילת המנחה לת"ק זמנה כל היום כמו לגבי תפילת המוספין, משום שזמן מנחה הוא רק משש שעות ומחצה, משא"כ תפילת מוסף זמנה כל היום, כמו שאמרו בע"ז (ד:) שלא יתפלל אדם מוסף בר"ה ביחידות בשלוש שעות ראשונות, ומשמע שבשאר ימות השנה רשאי להתפלל. ואף שזמנה כל היום, המשנה מקדימה את זמן תפילת המנחה, משום שהיא תדירה. תוס' (ד"ה תדירה). (ב) **רוב** הראשונים אינם גורסים את דברי רבי יהודה במשנתינו, אלא בברייתא להלן (כ"ז.), וכתבו תוס' (שם ד"ה ת"ש) שהטעם שרבי לא הזכיר זאת, הוא משום שבזה אינו סובר כרבי יהודה, אלא כת"ק שזמנה כל היום. (ג) **קשה** מדוע צריך להשלים, הרי קיי"ל (להלן כז:) שתפילת ערבית רשות. וכן קשה ממה שאמרו להלן (ל:) שאם טעה ולא הזכיר יעלה ויבוא בלילה אינו צריך לחזור ולהתפלל, משום שאין מקדשים את החודש בלילה, ומדוע לא אמרו מטעם שתפילת ערבית רשות. וי"ל שמה שאמרו שתפילת ערבית רשות, היינו כשיש כנגדה מצוה עוברת, שאז יש לעשות המצוה ולא להתפלל ערבית, אבל אין לבטלה בחינם, ולכן אם לא התפלל ערבית משלים בשחרית. ותקנת חכמים להשלים התפילה הוא דווקא כשנזכר בזמן התפילה הבאה, וכגון מערבית לשחרית, אבל אם נזכר בשעת המנחה אינו חוזר ומתפלל. תוס' (ד"ה טעה). (ד) **ואם** לא התפלל מוסף פשיטא שאינו יכול להשלים בערבית, משום שהיאך יקרא את הקרבנות אחר שעבר זמן המוסף. ועוד, שכיון שתיקנו תפילת מוסף במקום קרבן שנאמר 'ונשלמה פרים שפתינו', ודאי אחר הזמן 'עבר זמנו בטל קרבנו'. תוס' (ד"ה איבעיא). (ה) **הגהות** הגר"א (אות א) וכגירסת הרי"ף ושאר פוסקים. וביאר הריטב"א (ד"ה ת"ר) שכשם שלא הטריחוהו בתפילה של שבת להתפלל י"ח ברכות, כן לא הטריחוהו בתפילת התשלומין. (ו) **ואין** לחוש בכך שמתפלל יותר ממה שמחוייב [דבשבת מתפלל רק ז' ברכות, ובחול י"ח], משום שמן הדין אף בשבת צריך להתפלל י"ח ברכות, אלא שחז"ל לא הטריחוהו. לתוס' דוקא כאן שלא התפלל כלל ומרויח בהשלמתו תפילת י"ח [אף שאין מזכיר של שבת] חייב לחזור ולהתפלל, אבל אם התפלל בר"ח תפילת י"ח אלא שלא הזכיר 'יעלה ויבוא', אינו מחוייב להשלים במוצאי ר"ח, משום שכבר התפלל שמונה עשרה, וגם אינו יכול להזכיר ר"ח. וכן אם התפלל במנחה בשבת י"ח שלמות ולא הזכיר שבת, לא יתפלל במוצ"ש שתים, כיון שכבר התפלל שמונה עשרה. לרי"ף אף אם כבר התפלל שמונה עשרה ואינו מרויח כלום בהשלמתו צריך לחזור ולהתפלל. עוד כתב הרי"ף, שדוקא אם בראשונה לא הבדיל ובשניה הבדיל לא עלתה לו ראשונה וצריך לחזור ולהתפלל, משום שבזה שהבדיל בשניה גילה דעתו שהראשונה היתה לתשלומין, וכיון שהקדימה לתפילה שמחוייב בה צריך לחזור ולהתפלל, אבל אם הבדיל בשניהם או לא הבדיל בשניהם אינו צריך לחזור ולהתפלל, משום שתולים שהראשונה היתה לחובה והשניה לתשלומין, ואף שלא הבדיל אינו צריך לחזור, משום שמבדיל אח"כ על הכוס. תוס' (ד"ה טעה, ועיין עוד ברא"ש בביאור דברי הרי"ף ורב האי גאון). (ז) **רש"י** (ד"ה שניה). והוסיף (ע"פ הב"ח), שכיון שאין להקדים תפילת תשלומין לחובה, אמרינן שהתפלל הראשונה לשם חובה. ואין להקשות מדוע השניה לא עלתה לו לשם שבת, משום שכיון שהבדיל בשניה, גילה דעתו שהשניה תהיה לשם חובה. והקשה הרש"ש מדוע רש"י הוצרך לומר שהשניה אינה לתשלומין משום שהבדיל בה, הרי כיוון שלא הבדיל בראשונה וצריך לחזור, נמצא שלא התפלל עדיין ערבית, וא"כ אין להקדים תפילת תשלומין לתפילת חובה, ולכן אמרינן שהתפילה השניה היא לחובה. ותירץ דדוקא כשלא התפלל כלל תפילת חובה, אינו יכול להקדים ולהתפלל תפילת תשלומין, אמנם הכא שכבר התפלל תפילת ערבית, אלא שצריך לחזור ולהתפלל משום ששכח להבדיל, יכול להתפלל תפילתו השניה לשם תשלומין. ולכן הוצרך רש"י לומר שכוונתו היתה לשם חובה. (ח) **ואין לתרץ** שהברייתא הראשונה מיירי קודם שהעשירו וקבעוה על הכוס ולכן צריך לחזור, והברייתא השניה אחר שהעשירו ולכן א"צ לחזור, משום שלא מצינו ברייתא שנשנתה בין שתי תקנות. תוס' (ד"ה קשיא). (ט) **ואע"פ** שביומא (כח:) אמרו שאברהם התפלל משעה שהכתלים השחירו, והיינו תפילת מנחה [שאז הכתלים הפונים לצד מזרח אין השמש נוצצת עליהם, ונראים שחורים], צ"ל שהתפלל מנחה אחר שיצחק תיקנה. תוס' (ד"ה יצחק). (י) **ובגמ'** בע"ז (ז:) הוכיחו ששיחה זו תפילה מ'ויצא יצחק לשוח בשדה' ולא מ'לפני ה' ישפוך שיחו', ומצינו כה"ג במגילה (יג.) 'ויהי אומן את הדסה' ואין הדסים אלא צדיקים, שנאמר 'והוא עומד בין ההדסים', ובסנהדרין (צג.) אמרו להיפך שהדסים הם הצדיקים מדכתיב 'ויהי אומן את הדסה'. תוס' (ד"ה ואין). (יא) **בחולין** (צא.) אמרו על הפסוק 'וילך חרנה', שבשעה שהגיע יעקב לחרן, אמר אפשר שעברתי במקום שהתפללו אבותי וכו', וקפצה לו הדרך והתפלל בהר המוריה, ואח"כ כשרצה לחזור לחרן שקעה לו השמש, ומשמע שהתפלל ערבית ביום. וקשה שלעיל שנינו שזמן תפילת ערבית הוא מצאת הכוכבים. ולפי מה שפירשנו (לעיל ב. ד"ה מאימתי) דקיי"ל כרבי יהודה שמפלג המנחה הוא זמן תפילת ערבית, ניחא. וכיון שיעקב התפלל מבעוד יום, טוב להתפלל מבעוד יום קצת. תוס' (ד"ה יעקב). (יב) **קשה**, מהיכן למד רבי יהודה שזמן תפילת מנחה הוא עד פלג המנחה, בשלמא אם היה אומר שזמנה עד תשע שעות ומחצה, דהיינו עד זמן מנחה קטנה, ניחא, לפי שאז היו מקריבין תמיד של בין הערבים. וי"ל שרבי יהודה סובר שתיקנו תפילת מנחה כנגד הקטורת, שנאמר 'תכון תפילתי קטורת לפניך משאת כפי מנחת ערב', וזמן הקטורת היה אחר תמיד של בין הערבים עד פלג המנחה. תוס' (ד"ה עד, ע"פ מהרש"א).

מזמן מנחה גדולה שהוא משש שעות ומחצה[יג]. **ולרבי יהודה** זמן מנחה הוא עד פלג מנחה קטנה, דהיינו רבע שעה לפני השעה אחת עשרה [שמזמן מנחה קטנה שהיא מתשע שעות ומחצה עד הלילה יש שעתיים וחצי, וחצי מהזמן הזה הוא פלג המנחה].

ואין להקשות מהברייתא על **רבי יוסי ברבי חנינא** שאמר תפילות אבות תיקנום, שאפשר לומר שבתחילה אבות תיקנום, ואח"כ הסמיכום **חכמים** על הקרבנות. ובהכרח צריך לומר כן, שהרי תפילת מוסף היא ודאי כנגד הקרבנות.

דף כז

מה ששנינו במתני' של**רבי יהודה** זמן תפילת השחר עד ארבע שעות, **עד ועד בכלל**, ואף בשעה רביעית עצמה מתפלל, וכדמוכח מדתניא לגבי זמן תפילת המוסף שלת"ק זמנה כל היום **ולרבי יהודה** עד שבע שעות[יד]. ואם היו לפניו שתי תפילות אחת של מוסף ואחת של מנחה, **לרבנן** מקדים של מנחה משום שהיא תדירה, **ולרבי יהודה** מקדים של מוסף מפני שזמנה עובר. והרי האופן שיתחייב **לרבי יהודה** בשתי התפילות הוא רק משש שעות ומחצה [שהוא תחילת זמן מנחה] **עד שבע שעות** [שהוא לשיטתו סוף זמן תפילת מוסף], **ומוכח שעד ועד בכלל. ואין להוכיח שעד ולא עד בכלל ממה ששנינו במשנתינו של רבי יהודה תפילת המנחה עד פלג המנחה** [ואם עד ועד בכלל, היינו עד הלילה **וכרבנן**], **משום** שכוונת המשנה 'עד פלג המנחה', אינו לחצי האחרון של הפלג, אלא לחצי הראשון של הפלג, ועד בכלל.

אמר **רב נחמן**, אף במשנה בעדויות שנינו שתפילת השחר עד ארבע שעות ועד בכלל, דתנן **רבי יהודה בן בבא העיד חמשה דברים, א.** שממאנין את הקטנה [כגון שני אחים נשואים לשתי אחיות יתומות, אחת גדולה שנתקדשה כדין תורה, והשניה קטנה שקידושיה **מדרבנן**[טו], ומת בעלה של גדולה בלא בנים ונפלה לפני אחיו ליבום, ונמצאת זקוקה לו מן התורה, וזיקה זו אוסרת את אשתו עליו מדין אחות זקוקה, מלמדים את הקטנה שתמאן בבעלה ותעקור קידושיה למפרע, כדי להתיר לבעלה לייבם את אחותה]. **ב. משיאין את האשה ע"פ עד** אחד שאמר שמת בעלה במדינת הים. **ג.** על תרנגול שנסקל בירושלים, משום שניקר קודקודו של קטן במקום שמוחו רופס, והרגו[טז]. **ד.** על יין בן ארבעים יום שנתנסך ע"ג המזבח, שכבר נחשב יין גמור[יז]. **ה. על תמיד של שחר שקרב בארבע שעות** [-בשעה רביעית, ומוכח שעד ועד בכלל].

כתיב לגבי המן 'וילקטו אותו **בבוקר בבוקר** איש כפי אכלו **וחם השמש ונמס**'. ואמר **רבי אחא בר יעקב**, שממה שנכתב 'וחם השמש ונמס', ולא 'כחום היום', משמע שלקטו את המן עד **תחילת** ארבע שעות, שהוא הזמן שבשמש חם ובצל צונן. ואף שלגבי תמיד של שחר נכתב 'את הכבש אחד תעשה **בבוקר**', ולת"ק זמנו עד שש שעות **ולרבי יהודה** הוא עד **סוף** ארבע שעות, צ"ל שבמן נכתב 'בבוקר בבוקר', לת"ק חלקהו לשני בקרים [שבכל אחד מהם שלוש שעות, והם לקטו בבוקר ראשון], **ולרבי יהודה** בא להקדימו בשעה אחת.

אמר **רב כהנא**, **הלכה כרבי יהודה** שתמיד של שחר קרב עד סוף ארבע שעות [וה"ה לתפילה], משום שכן שנינו במסכת עדויות.

שנינו במתני' שלת"ק תפילת מנחה עד הערב, **ולרבי יהודה** עד פלג המנחה. **רב חסדא** רצה להוכיח שהלכה **כרבי יהודה** ממה ש**רב** התפלל ערבית של שבת בערב שבת[יח]. ומאידך יש להוכיח שאין הלכה **כרבי יהודה** ממה ש**רב הונא ורבנן** הקפידו שלא להתפלל ערבית עד הלילה. וכיון שלא נאמרה בזה הלכה ברורה, דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד [-העושה כרבי יהודה עושה כראוי, והעושה **כרבנן** עושה כראוי[יט]].

מעשה ברב שהזדמן לביתו של **גניבא** והתפלל תפילת ערבית של שבת מבעוד יום, והיה תלמידו **רבי ירמיה בר אבא** מתפלל מאחוריו, וכשסיים **רב** את תפילתו לא פסע לאחוריו, כדי שלא יעבור לפני **רבי ירמיה** שעוד לא גמר להתפלל. **ויש ללמוד ממעשה זה שלש הלכות, א. שמתפלל אדם של שבת בערב שבת** [כרבי יהודה שמפלג המנחה אינו זמן תפילת מנחה אלא זמן תפילת ערבית]. **ב. שאסור לעבור כנגד המתפלל.** ודווקא בתוך ד' אמות, אבל חוץ לד' אמות מותר, וכמו שמצינו ש**רבי אמי ורבי אסי** עברו חוץ לד' אמות של המתפללים. **ג. שמתפלל תלמיד אחורי רבו.** והיינו דווקא כגון **רבי ירמיה** שהיה תלמיד חבר של **רב**, אבל לסתם תלמיד אסור להתפלל מאחורי רבו, וכמו שאמר **רב יהודה** בשם **רב**, לעולם אל יתפלל אדם לא כנגד רבו [-ליד רבו, שמראה כאילו הם שוים], **ולא אחורי רבו** [שהוא יוהרא[כ]], והנותן או המחזיר שלום לרבו [כפי שאומר לשאר כל אדם[כא]], והחולק על ישיבתו של רבו, והאומר דבר שלא שמע מפי רבו[כב], גורם לשכינה שתסתלק מישראל.

המתפלל ערבית של שבת מבעוד יום אסור במלאכה, כיון שקיבל עליו שבת בתפילתו. ואם קיבל עליו בטעות, מותר. ולכן התיר **אביי** ל**רב דימי בר ליוואי** לעשן סלים בגפרית אחר שהתפלל ערבית של שבת מבעוד יום, כיון שהיה יום המעונן וסבר שכבר הגיע הלילה, ואח"כ זרחה החמה והתברר שעדיין יום, ונמצא שלא קיבל עליו תוספת שבת מדעת, ולכך מותר במלאכה. ומה שאמר **רבי אבין** שפעם אחת התפלל **רבי** ערבית של שבת בע"ש ואח"כ נכנס למרחץ, ביאר **רבא** שנכנס רק כדי להזיע, והמעשה היה לפני שגזרו חכמים לאסור כניסה למרחץ בשבת בכדי להזיע. אמנם אם ציבור טעו, שהתקשרו השמים בעבים וטעו לומר שהוא לילה, והתפללו ערבית של מוצ"ש בשבת, אמר **אבידן** בשם **רבי** שאין צריך לחזור ולהתפלל[כג], שאין מטריחים אותם לשוב ולהתפלל[כד], אבל לענין תוספת שבת בע"ש, אין הקבלה בטעות נחשבת כלל לקבלה, ומותר במלאכה.

(יג) **דכתיב** לגבי התמיד 'בין הערבים', זמן שניכר שהחמה מתחילה לנטות לצד מערב, דהיינו משש שעות ומחצה ולמעלה. רש"י (ד"ה מנחה גדולה). (יד) **דין** זה שלרבי יהודה תפילת מוסף עד שבע שעות, אינו מובא במשנה אלא בברייתא, ולא גרסינן בגמ' אימא סיפא וכו', משום שאינו במשנה, והטעם שרבי לא הביאו במשנה, הוא משום דבזה לא ס"ל כרבי יהודה, אלא כרבנן שזמנה כל היום, משא"כ בתפילת שחרית דס"ל כרבי יהודה שזמנה עד ארבע שעות. אמנם רבי הביא את הדין שזמן תפילת המנחה לרבי יהודה עד פלג המנחה, משום שלא נפסק להלכה לא כת"ק ולא כרבי יהודה, וכדאמרינן להלן ש'דעבד כמר עבד, ודעבד כמר עבד'. תוס' (ד"ה תא שמע). (טו) **וכגון** קטנה שהשיאתה אמה לאחר מיתת אביה, שחכמים תיקנו לה קידושין כדי שישאוה ולא תזנה, אבל מדאורייתא אינה מקודשת משום שאינה בת דעת, שהתורה זיכתה רק לאב לקדש את בתו שנאמר 'את בתי נתתי לאיש הזה' ולא לאם. וכיון שקידושיה מדרבנן, אם מיאנה לאחר זמן ואמרה אי אפשי בו, יוצאת ומותרת לכל אדם בלא גט. רש"י (ד"ה שממאנין). (טז) **וסקלוהו** כמשפט שור שנגח את האדם דכתיב 'השור יסקל', ולמדו מגז"ש 'שור' 'שור' משבת שאף בהמה חיה ועוף דינם כשור, ואם הרגו נסקלים. רש"י (ד"ה שנסקל). (יז) **שיצא** מכלל יין מגיתו ובא לכלל יין גמור, ונקרא 'נסך שכר' [-יין שאפשר להשתכר ממנו]. רש"י (ד"ה ועל יין). (יח) **ומה** שאמרו בשבת (כג:) שאין להקדים הדלקת נרות שבת, היינו דווקא כשאינו מקבל עליו מיד את השבת, אך כאן שקיבל על עצמו את השבת אין זו הקדמה, ומותר. הטעם שרב נהג כן, משום שפסק כרבי יהודה שמפלג המנחה הוא זמן תפילת ערבית, וכן האמוראים להלן שהתפללו ערבית של מוצ"ש בשבת, עשו כן משום שסוברים כרבי יהודה. ומ"מ אסור לעשות מלאכה במוצ"ש לאחר פלג המנחה, משום שאינו נחשב לילה גמור. וכן אין לומר שתוספת שבת ויו"ט [ע"פ מסורת הש"ס] ויוהכ"פ הוא מפלג המנחה, משום שרק לענין תפילה נחשב ללילה ולא לענין קדושת היום. תוס' (ד"ה דרב). (יט) **פירוש**, העושה כרבי יהודה ומתפלל ערבית מפלג המנחה עושה כראוי, והעושה כרבנן ומתפלל אז מנחה עושה כראוי. אבל אין לפרש הכל לענין תפילת מנחה, שהעושה כרבנן ומתפלל מנחה לאחר הפלג והעושה כרבי יהודה ומתפלל לפני הפלג עושה כראוי, כיון שגם לרבנן מותר להתפלל לפני הפלג. תוס' (ד"ה תא שמע). (כ) **רש"י** (ד"ה אחורי). אמנם תוס' (ד"ה ולא) פירשו שאסור משום שנראה כאילו משתחווה לרבו. (כא) **שאומר** לרבו 'שלום עליך', ולא 'שלום עליך רבי'. רש"י (ד"ה שלום). אמנם תוס' (ד"ה והנותן ע"פ המהרש"א) פירשו שאסור לתלמיד לשאול בשלום רבו כלל. ומה שאמרו בב"ק (עג:) שתוך כדי דיבור הוא כדי שאילת תלמיד לרב, א. מיירי כשהרב שאלו בשלומו והוא מחזיר שלום לרבו, ואומר 'שלום עליך רבי'. ב. מיירי בתלמיד חבר הנותן שלום לרבו, כמו שאמרו להלן שתלמיד חבר שואל בשלום רבו. (כב) **לרבינו** יונה (ד"ה האומר) פירושו שאומר בשם רבו דבר שהוא לא שמע ממנו. לבית יוסף (יו"ד סי' רמב בדעת הרמב"ם) שאומר דבר מעצמו, והשומעים סוברים שודאי שמע זאת מרבו המובהק. ולכן כדי שלא יטעו בזה, צריך להודיע שדבר זה אמרו מעצמו ולא שמע זאת מרבו. (כג) **אמנם** רבי לא התיר להם לעשות מלאכה, משום שאין התפילה יכולה להפקיע קדושת שבת שהיא מן התורה, ומכל מקום בהו"א סברה הגמ' שכיון שהתפללו תפילת שבת מבעוד יום קיבלו עי"ז תוספת שבת מבעוד יום. רש"י (ד"ה הואיל). אמנם תוס' (ד"ה הואיל, ע"פ המהרש"א) ביארו שאין זה מצד תוספת שבת, שאין דין תוספת שבת בזמן כל כך מוקדם לשבת, אלא שבהו"א סברה הגמ' שכשם שבמעשה של אבידן שהתפלל בשבת ערבית של מוצ"ש התפילה היא תפילה, ואעפ"כ אסורים במלאכה, כמו כן כשהתפללו של שבת בערב שבת התפילה היא תפילה, ויש כאן קבלת שבת לחומרא לאסור במלאכה ע"י התפילה. (כד) **ואם** התפללו ציבור בטעות ערבית של שבת בע"ש אין מטריחים אותם שוב להתפלל, אע"פ שלענין

אמר **רבי חייא בר אבין**, **א.** רב התפלל תפילת ערבית של שבת בערב שבת. והוסיף **רב נחמן** בשם שמואל שאף יכול לומר קדושה על הכוס[כה] [וכן הלכה]. **ב.** **רבי יאשיה** התפלל תפילת ערבית של מוצ"ש בשבת, והוסיף **רב יהודה** בשם שמואל שאף יכול לומר הבדלה על הכוס[כו].

העיד רבי זירא בשם **רבי אסי** בשם **רבי אלעזר** בשם **רבי חנינא** בשם **רב**, על **רבי ישמעאל ברבי יוסי** שהתפלל תפילת ערבית של שבת בערב שבת. ועולא אמר שהעדות היתה על **רבי אלעזר ברבי יוסי** שהתפלל ערבית של מוצאי שבת, בשבת.

שנינו במשנה, תפלת הערב אין לה קבע. ואמרינן בגמ' דהטעם שהמשנה נקטה לשון אין לה קבע, ולא נקטה שזמנה כל הלילה, הוא בכדי להכריע כמ"ד תפילת ערבית רשות, דאמר רב יהודה בשם שמואל, תפילת ערבית, **לרבן גמליאל** חובה, **ולרבי יהושע** רשות, **להלכה**, **אביי** פוסק **כר"ג** **ורבא** **כרבי יהושע**[כז].

תנו רבנן, מעשה בתלמיד אחד [-רשב"י] ששאל את **רבי יהושע** אם תפילת ערבית היא רשות או חובה, והשיבו **רבי יהושע** שהיא רשות. ואח"כ שאל התלמיד את **רבן גמליאל**, והשיבו שהיא חובה. ושאלו התלמיד הרי **רבי יהושע** אמר לי שהיא חובה. והשיבו **רבן גמליאל**, כשיכנסו החכמים לבית המדרש שאל את שאלתך. כשנכנסו, שאל התלמיד אם תפילת ערבית רשות או חובה, ואמר לו **רבן גמליאל** שהיא חובה, ושאל את **החכמים** האם יש מי שחולק בדבר זה, והשיבו **רבי יהושע** שאין חולק בזה. אמר לו **רבן גמליאל**, והלא בשמך אמרו לי שהיא רשות. והוסיף, 'יהושע עמוד על רגליך ויעידו בך'. עמד **רבי יהושע** על רגליו, ואמר אלמלא אני חי והשואל מת, יכול החי להכחיש את המת, אך עכשיו שאני חי והוא חי, היאך יכול החי להכחיש את החי, אלא על כרחי אני מודה שאמרתי לו כן. היה **רבן גמליאל** יושב ודורש, **ורבי יהושע** עומד על רגליו, עד שריננו כל העם ואמרו לחוצפית המתורגמן[כח] להפסיק לדרוש. אחר שהפסיק, אמרו, עד כמה יצער ר"ג את **רבי יהושע**, הרי אשתקד ציערו ע"י שחייבו לבוא אליו במקלו ובמעותיו ביום כיפור שחל להיות בחשבונו, וכן בבכור במעשה של **רבי צדוק** ציערו ואמר לו עמוד על רגליך, ואף עתה ציערו, בואו ונעבירנו מן הנשיאות. דנו את מי ימנו במקומו, ואמרו שלא ימנו את **רבי יהושע** משום שהוא בעל המעשה [ור"ג יצטער ביותר], וכן לא ימנו את ר"ע, שמא יענישו ר"ג לפי שאין לו זכות אבות, אלא נמנה את **רבי אלעזר בן עזריה**, שהוא **חכם** ואם יקשו לו קושיות יוכל לתרצם, והוא **עשיר** ואם יהיה צורך לשאת ולתת עם הקיסר יוכל ללכת, והוא **דור עשירי לעזרא** ויש לו זכות אבות. שאלו את **ר"א בן עזריה** אם מסכים להתמנות לנשיא, והשיב שישאל את בני ביתו. הלך ונמלך באשתו, אמרה לו, שמא לאחר זמן יעבירו אותך מן הנשיאות, אמר לה, ישתמש אדם בכוס זכוכית יקרה ולמחר תישבר, כלומר הואיל ועתה יכול אני לנהוג בנשיאות אנהג, ואין לי לדאוג שמא יעבירוני. חזרה ואמרה לו הרי אין לך שערות לבנות של זקנה ונאה לדרשן להיות זקן. באותו יום נעשה לו נס ונהפכו לו שמונה עשרה שורות בזקנו ללבנות בכדי שיראה כזקן, והיינו שאמר **רבי אלעזר בן עזריה** הרי אני **כבן** שבעים שנה, ולא בן שבעים שנה.

דף כח

בזמן נשיאותו של **רבן גמליאל** הכריז ואמר 'כל תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לבית המדרש', והיה שומר לפתח בית המדרש, באותו יום שנתמנה **ר"א בן עזריה** לנשיא, סילקו את שומר הפתח, וניתנה רשות לכל התלמידים להיכנס, ונתווספו הרבה ספסלים בביהמ"ד, ואמר **רבי יוחנן** שנחלקו **אבא יוסף בן דוסתאי ורבנן**, אם נתווספו ארבע מאות ספסלים או שבע מאות ספסלים, וכשראה זאת ר"ג חלשה דעתו והיה דואג על כך שמנעם לבוא בימיו, והראוהו בחלום כדי חרס לבנים מלאים אפר [-לרמז לו שכשם שהכדים אין תוכם כברם, אף תלמידים אלו אין תוכם כברם], ובאמת היו תלמידים הגונים אלא שהראוהו כן בכדי ליישב דעתו.

בו ביום נשנית מסכת עדיות, וכל מקום שאמרו 'בו ביום' הכוונה לאותו יום, ולא היתה הלכה אחת שהיתה תלויה בספק שלא פירשוה, שמתוך שרבו התלמידים רב החידוד והפילפול ונפשטו הספיקות. ואף ר"ג לא מנע עצמו מבית המדרש אפילו שעה אחת, דתנן בו ביום בא יהודה גר עמוני לפניהם בביהמ"ד ושאלם אם מותר לו לבוא בקהל, אמר לו ר"ג שאסור, דכתיב 'לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה''. אמר לו **רבי יהושע**, והלא עמון ומואב אינם יושבים במקומם, שכבר עלה סנחריב ובלבל את האומות שנאמר 'ואסיר גבולות עמים ועתידותיהם שׁוֹשֵׂתִי ואוריד כאביר יושבים', וכל דפריש מרובא פריש [וכיון שרוב העולם אינם מעמון ומואב, אף גר זה מהרוב]. אמר לו **רבן גמליאל**, והרי כבר נאמר 'ואחרי כן אשיב את שבות בני עמון נאום ה'', וכבר שבו בני עמון לארצם. אמר לו **רבי יהושע** והרי כבר נאמר 'ושבתי את שבות עמי ישראל' ועדיין בני ישראל לא שבו, וכשם שנבואה זו לא נתקיימה אף הנבואה על שיבת בני עמון לא נתקיימה. מיד התירוהו לבא בקהל.

אמר **רבן גמליאל**, הואיל והלכה **כרבי יהושע** וציערתיו בחינם[כט], אלך ואפייסנו. כשהגיע לביתו ראה שכותלי ביתו שחורים, אמר לו מכותלי ביתך ניכר שפחמי אתה [-עושה פחמים[ל]]. אמר לו **רבי יהושע**, אוי לו לדור שאתה פרנסו, שאי אתה יודע בצערן של תלמידי חכמים במה הם מתפרנסים ובמה הם נזונים. אמר לו ר"ג נעניתי לך [-דיברתי כנגדך יותר מהראוי], מחול לי. ולא השגיח בו **רבי יהושע**. אמר לו ר"ג, עשה בשביל כבוד אבא, והתפייס **רבי יהושע** ומחל לו. אמרו, מי ילך ויאמר **לחכמים** **שרבי יהושע** התפייס, אמר להם כובס אחד אני אלך, שלח **רבי יהושע** לביהמ"ד ע"י הכובס, מי שרגיל ללבוש את המעיל [-ר"ג] ילבש מעיל, ומי שאינו רגיל ללבוש את המעיל [-ר"א בן עזריה] האם ראוי לו לומר למי שרגיל ללבוש את המעיל, פשוט מעילך ואני אלבשנו, אלא ודאי יש להחזיר את ר"ג לנשיאותו. אמנם **החכמים** לא קבלו את הדברים, ואמר **רבי עקיבא** **לחכמים** שינעלו את דלתות בית המדרש בכדי שלא יבואו עבדי ר"ג ויצערו את החכמים. כשנודע שנעלו את דלתות ביהמ"ד, הלך **רבי יהושע** עצמו לביהמ"ד, ואמר להם מזה בן מזה יזה [-כהן בן כהן ראוי לו להזות את מי החטאת], ואילו מי שאינו לא מזה ולא בן מזה, וכי יאמר למזה בן מזה מימך מי מערה ואפרך אפר מקלה [אלא יש להחזיר את רבן גמליאל לנשיאותו לפי שהיה נשיא והוא ראוי להיות ראש מתיבתא[לא]]. אמר **רבי עקיבא** **לרבי יהושע**, נתפייסת, כלום עשינו אלא בשביל כבודך, למחר אני ואתה נשכים ונלך לפתחו של ר"ג בכדי להודיעו שחוזר לנשיאותו. אמרו **החכמים**, אם נעביר את **רבי אלעזר בן עזריה** לגמרי, הרי מעלין בקודש ואין מורידין, ואם ידרשו שניהם לסירוגין, זה שבת ראשונה וזה שבת שניה יבואו לידי קנאה, אלא ר"ג ידרוש שלש שבתות, **ור"א בן עזריה** שבת אחת. וזו כוונת הברייתא במקום אחר 'שבת של מי היתה, של **ר"א בן עזריה** היתה'.

שנינו במתני' שתפילת המוספין זמנה כל היום[לב]. ואמר **רבי יוחנן** דהמאחר [אחר שבע שעות[לג]] נקרא פושע.

איסור מלאכה לא קבלו שבת. תוס' (ד"ה שאני) ע"פ המהרש"א. ועיין מהרש"ל שביאר להיפך, שכיון שאין מטריחים אותם להתפלל שוב אסורים במלאכה. (כה) **ונתחדש**, שהתירו מבעוד יום אפילו קידוש דאורייתא, שכיון דכתיב 'זכור את יום השבת' ולא 'זכור ביום השבת', משמע שיש להזכיר את השבת סמוך לכניסתו. תוס' הרא"ש (ד"ה אומר). (כו) **והיינו** דווקא במקום אונס כגון שצריך לצאת מיד במוצ"ש למול תינוק, ואם ימתין עד מוצ"ש לא יהיה לו יין להבדלה, אבל בחינם לא יעשה כן, כיון שודאי צריך להוסיף מחול על קודש דאורייתא, ופשיטא שלא היו ממהרים להבדיל ולהתפלל של מוצ"ש בשבת, שהרי לא היה להם שום תועלת בכך כיון שאסורים במלאכה עד שתחשך. תוס' (ד"ה צלי). (כז) **ואינה** רשות גמורה ואסור לבטלה בחינם, ונקראת רשות לענין שאם היתה לו מצוה עוברת, יעשה המצוה ואל יתפלל ערבית. תוס' (ד"ה הלכה). (כח) **שהיה** עומד לפני רבן גמליאל ושומע ממנו את הדרשה, וחוזר עליה בקול רם לפני הציבור. רש"י (ד"ה התורגמן). (כט) **רש"י** בעין יעקב (ד"ה איכו). (ל) **רש"י** (ד"ה שפחמי). ופירש פירוש נוסף שהיה נפח. (לא) **ריטב"א** (ד"ה ומזה). (לב) **ואין** להקשות מדאיתא בפסחים (נח.) שמוספין היו קרבין בשש, משום שהיינו דווקא מלכתחילה, אבל בדיעבד היו קרבין כל היום [ואין לדחות דבהכרח היינו בדיעבד משום שלכתחילה היו קרבין עד ארבע שעות, וכדאיתא ביומא (ע.), משום שביומא איירי ברגלים, אך בפסחים איירי בשבת, שאז קרבין לכתחילה עד שש שעות, ובדיעבד כל היום]. תוס' (ד"ה ושל ע"פ המהרש"ל). (לג) **רמב"ם** (תפילה פ"ה ה"ג). וכתב המשנ"ב (סי' רפו סק"ב) דהטעם הוא מפני שעיקר זמן הקרבת מוסף לכתחילה, הוא עד שבע שעות.

תנו רבנן, **היו לפניו שתי תפילות אחת של מנחה ואחת של מוסף, לת"ק** [שסובר שזמן מוסף כל היום] מתפלל של מנחה משום שהיא תדירה, ואח"כ של מוסף. **לרבי יהודה** [שסובר שזמנה עד שבע שעות] מתפלל של מוסף מפני שזמנה עובר, ואח"כ של מנחה. ופסק **רבי יוחנן** כת"ק שמתפלל מנחה ואח"כ מוסף[לד]. ומעשה **ברבי זירא** שנחלש מתלמודו, והיה יושב על פתח בית המדרש של **רבי נתן בר טובי**, לפי שאמר שכשיצאו הת"ח יקום מפניהם ויקבל ע"ז שכר. כשבא **רבי נתן בר טובי**, אמר לו בשם **רבי יוחנן** שאין הלכה **כרבי יהודה** שאמר מתפלל מוסף ואח"כ מנחה. וחזר **רבי זירא** על הדברים ארבעים פעמים. ושאלו **רבי נתן** האם הדברים חביבים עליך משום שלא למדת **מרבי יוחנן** אלא דבר זה, או שעתה נתחדש לך **שרבי יוחנן** אמרה. והשיב **רבי זירא** עתה נתחדש לי **שרבי יוחנן** אמרה, משום שהיה ספק בידי שמא **רבי יהושע בן לוי** אמרה.

אמר **רבי יהושע בן לוי**, **כל המתפלל תפלת מוסף לאחר שבע שעות לרבי יהודה** [שאינו יוצא ידי חובתו], עליו הכתוב אומר 'נוגי ממועד אספתי ממך היו' [-מחמת שהעבירו מועדי התפילות והחגים, יהיו שבורים ואסופים וכלים], ו'נוגי' הוא לשון שבירה, כמו שתירגם **רב יוסף** 'תברא [-שבר] אתי על שנאיהון דבית ישראל, על דאחרו זמני מועדיא דבירושלים'[לה].

אמר **רבי אלעזר כל המתפלל תפילת שחרית לאחר ארבע שעות לרבי יהודה**, עליו הכתוב אומר '**נוגי** ממועד אספתי ממך היו', ו'נוגי' הוא מלשון צער, א. דכתיב 'דלפה נפשי מתוגה'. ב. **רב נחמן בר יצחק** אמר, מדכתיב 'בתולותיה **נוגות** והיא מר לה'.

מעשה **ברב אויא** שחלה ולא בא לדרשתו של **רב יוסף** [שהיתה בין שחרית למוסף], וכשהגיע למחרת, חפץ **אביי** להניח את דעתו של **רב יוסף**, ושאל את **רב אויא** מדוע לא הגיע אתמול לדרשה, והשיבו **רב אויא** שהיה ליבו חלש מחמת רעב, ולא יכל לאכול משום שאמר **רב הונא** שאסור לאדם לטעום כלום קודם תפילת מוסף. והטעם שלא התפלל מוסף ביחידות וטעם איזה דבר, משום שאמר **רבי יוחנן** שאסור לאדם להקדים תפילתו לתפילת הציבור. ואמר לו **אביי**, והרי אמר על כך **רבי אבא** שזהו דווקא אם הוא בביהכנ"ס עם הציבור, אך כאן שכל הציבור הלך לבית המדרש לשמוע את הדרשה, יכל להתפלל ביחידות ולבוא. **ולהלכה**, מותר לאדם לטעום קודם תפילת מוסף[לו], ודלא **כרב הונא**, וכן מותר לטעום קודם תפילת המנחה, ואין הלכה **כרבי יהושע בן לוי** שאמר שאם הגיע זמן תפילת המנחה אסור לאדם לטעום כלום קודם שיתפלל[לז].

מתני': רבי נחוניא בן הקנה היה מתפלל בכניסתו לבית המדרש וביציאתו תפלה קצרה. אמרו לו, מה טיבה של תפילה זו. אמר להם, בכניסתי אני מתפלל שלא יארע דבר תקלה על ידי, וביציאתי אני נותן הודאה על חלקי.

גמ': תנו רבנן, **בכניסתו מה הוא אומר**, 'יהי רצון מלפניך ה' אלוקי שלא יארע דבר תקלה על ידי ולא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חברי, ולא אומר על טמא טהור ולא על טהור טמא, ולא יכשלו חברי בדבר הלכה ואשמח בהם'. **ביציאתו מה הוא אומר**, 'מודה אני לפניך ה' אלוקי ששמת חלקי מיושבי בית המדרש ולא שמת חלקי מיושבי קרנות [-עמי הארץ שעוסקים בדברי שיחה], שאני משכים והם משכימים, אני משכים לדברי תורה, והם משכימים לדברים בטלים. אני עמל והם עמלים, אני עמל ומקבל שכר, והם עמלים ואינם מקבלים שכר. אני רץ והם רצים, אני רץ לחיי העולם הבא, והם רצים לבאר שחת'.

תנו רבנן, כשחלה **רבי אליעזר** נכנסו תלמידיו לבקרו, אמרו לו, רבינו למדנו אורחות חיים ונזכה בהן לחיי העולם הבא. אמר להם, הזהרו בכבוד חבריכם, ומנעו בניכם מן ההגיון [-מן המקרא יותר מדאי משום שהוא מושך[לח]], והושיבום בין ברכי תלמידי חכמים, וכשאתם מתפללים דעו לפני מי אתם עומדים [כדי שתתפללו ביראה ובכוונה], ובשביל כך תזכו לחיי העולם הבא.

וכשחלה **רבי יוחנן בן זכאי** נכנסו תלמידיו לבקרו, כיון שראה אותם התחיל לבכות, אמרו לו תלמידיו, נר ישראל, עמוד הימיני[לט], פטיש החזק, מפני מה אתה בוכה. אמר להם, אילו לפני מלך בשר ודם היו מוליכין אותי [לדין] שהיום כאן ומחר בקבר, שאם כועס עלי אין כעסו כעס עולם, ואם אוסרני אין איסורו איסור עולם, ואם ממיתני אין מיתתו מיתת עולם, ואני יכול לפייסו בדברים ולשחדו בממון, אעפ"כ הייתי בוכה, ועכשיו שמוליכים אותי לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, שהוא חי וקיים לעולם ולעולמי עולמים, שאם כועס עלי כעסו כעס עולם, ואם אוסרני איסורו איסור עולם, ואם ממיתני מיתתו מיתת עולם, ואיני יכול לפייסו בדברים ולא לשחדו בממון. ולא עוד, אלא שיש לפני שני דרכים, אחת של גן עדן ואחת של גהנום, ואיני יודע באיזו מוליכים אותי, ולא אבכה. אמרו לו, רבינו ברכנו. אמר להם, יהי רצון שתהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם. אמרו לו תלמידיו, עד כאן [בתמיה, וכי לא יותר ממורא בשר ודם]. אמר להם, ולואי [-הלוואי שיהא כמורא בשר ודם, שאח"כ תחדלו מהרבה עבירות]. תדעו, שכשאדם עובר עבירה בסתר אומר הלוואי שלא יראני אדם [הרי שמהקב"ה שהכל גלוי לפניו אינו ירא, ומבשר ודם ירא]. בשעת פטירתו אמר להם, פנו כלים מפני הטומאה, והכינו כסא לחזקיהו מלך יהודה שבא אלי ללוותני.

מתני': לרבן גמליאל, מתפלל אדם בכל יום תפילת שמונה עשרה. **לרבי יהושע**, מעין שמונה עשרה. **לרבי עקיבא**, אם שגורה תפילתו בפיו מתפלל שמונה עשרה, ואם לאו, מעין שמונה עשרה.

רבי אליעזר אומר, העושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים. **רבי יהושע** אומר, ההולך במקום סכנה מתפלל תפלה קצרה, ואומר 'הושע ה' את עמך את שארית ישראל בכל פרשת העיבור יהיו צרכיהם לפניך, ברוך אתה ה' שומע תפלה'.

היה רוכב על החמור ירד ויתפלל, ואם אינו יכול לירד [שאין לו מי שיאחז את חמורו], יחזיר את פניו לצד ירושלים ויתפלל, ואם אינו יכול להחזיר את פניו, יכוון את ליבו כנגד בית קדשי הקדשים. היה מהלך בספינה או באסדא [-בבית הסוהר[מ] ואינו יכול לעמוד], יכוון את לבו כנגד בית קדשי הקדשים.

גמ': כנגד מה תיקנו תפילת שמונה עשרה, א. לרבי הלל בריה דרב שמואל בר נחמני, כנגד שמונה עשרה אזכרות שאמר דוד ב'מזמור לדוד הבו לה' בני אלים'. **ב. לרב יוסף**, כנגד שמונה עשרה אזכרות שבקריאת שמע. **ג. לרבי תנחום בשם רבי יהושע בן לוי**, כנגד שמונה עשרה חוליות שבשדרה. ואמר **רבי לוי, שביבנה הוסיפו אף את ברכת הצדוקים, לרבי הלל**, תיקנוה כנגד הפסוק 'אל הכבוד הרעים' [שבמזמור 'הבו לה' בני אלים']. **לרב יוסף**, כנגד התיבה 'אחד' שבק"ש. **לרבי תנחום**, כנגד חוליא קטנה שבשדרה.

(לד) **לתוס'** יש להקדים תמיד תפילת מנחה אף אם יכול להתפלל מוסף מאוחר יותר, ולכן יש להיזהר ביום הכיפורים לסיים תפילת שחרית קודם שש שעות ומחצה דהיינו קודם שיגיע שעת המנחה, בכדי שיקדים תפילת מוסף למנחה כסדר שקבעו חכמים לכתחילה. לר"י יש להקדים תפילת מנחה רק אם לא יהיה לו שהות אח"כ להתפלל תפילת מנחה בזמנה, וכגון שהולך לסעודה גדולה כמו סעודת נישואין ומתיירא שמא ימשוך בסעודתו או שישתכר, אבל אם יש לו שהות להתפלל אחר תפלת מוסף תפלת מנחה בזמנה, אין לו להקדים תפלה מנחה למוסף, אלא יתפלל כסדר מוסף ואחר כך מנחה. תוס' (ד"ה הלכה).
(לה) **וממה** שתירגם רב יוסף 'על שאיחרו זמני המועד', מוכח שכוונתו על איחור מועדי התפילה ששייך בהם לשון 'איחור' לפי שיש בהם דין תשלומין, ולא על המאחרים את הרגל שאין להם תשלומין. תוס' (ד"ה כדמתרגם). (לו) **עד** שיעור כביצה פת ומיני מזונות, ופירות אפילו הרבה. שו"ע (או"ח סי' רפ"ו ס"ג), ומשנ"ב (שם ס"ק ח). (לז) **ולשיטתו** אף אם התחיל לאכול בהיתר, מפסיק לתפילת מנחה. תוס' (ד"ה כיון, ע"פ מהרש"א). (לח) **רש"י** (ד"ה מההגיון). ופירש פירוש נוסף שהוא שיחת הילדים, דהיינו שלא יבטלו זמנם בשיחה בטלה. (לט) **בביהמ"ק** העמיד שלמה שני עמודים באולם, שם הימני 'יכין', ושם השמאלי 'בועז', והימני לעולם חשוב יותר. רש"י (ד"ה עמוד). (מ) **רש"י** (ד"ה באסדא). ופירש פירוש נוסף שהם עצים הקשורים זה לזה, ומשיטן בנהר ממקום למקום, ונקראים בלשון מקרא 'רפסודות'.

המתפלל עד כמה צריך שיכרע, לרבי תנחום בשם רבי יהושע בן לוי עד שיתפקקו כל חוליות שבשדרה. **לעולא** עד כדי שיראה כאיסר כנגד ליבו [שיראו בבשרו שני קמטים אחד מלמעלה ואחד מלמטה, וביניהם רוחב בגודל איסר]. **לרבי חנינא** כיון שנענע ראשו שוב אינו צריך לכרוע יותר. ואמר **רבא** שזהו דווקא כשניכר שחפץ לכרוע אלא שהוא מצטער [וכגון שהוא חולה וזקן, אבל אם אינו מצטער צריך לכרוע כריעה גמורה[מא]].

דף כט

תנו רבנן, שמעון הפקולי סידר שמונה עשרה ברכות לפני **רבן גמליאל** ביבנה. אמר **רבן גמליאל** לחכמים האם יש אדם שיודע לתקן ברכת הצדוקים. עמד **שמואל הקטן** ותיקנה. לשנה אח"כ עבר **שמואל הקטן** לפני התיבה ושכחה, והתבונן שתים ושלוש שעות ולא נזכר בה, ואעפ"כ לא העבירוהו ממקומו כש"ץ. ואף שאמר **רב יהודה בשם רב** שאם ש"ץ טעה בברכת הצדוקים מעבירים אותו מפני שחוששים שמא הוא מין [ונחשוש שמא שמואל הקטן חזר בו ונעשה מין], **א. אביי** תירץ, **ששמואל** היה צדיק מעיקרו, וצדיק מעיקרו אינו נעשה רשע. והא דכתיב 'ובשוב צדיק מצדקתו ועשה עול' מיירי ברשע מעיקרו שנעשה צדיק וחזר בו. וכן הא דתנן 'אל תאמין בעצמך עד יום מותך' שהרי יוחנן כהן גדול שימש בכהונה גדולה שמונים שנה ולבסוף נעשה צדוקי, היינו דווקא יוחנן כ"ג שהיה ינאי המלך שהוא רשע מעיקרו, אבל צדיק מעיקרו אינו נעשה רשע. **ב. רבא** [שסובר שיוחנן כ"ג אינו ינאי, וא"כ מוכח שגם צדיק מעיקרו יכול לחטוא] תירץ, שכיון שהתחיל כבר באמירת הברכה וטעה באמצעיתה לא העבירוהו. וכן אמר **רב יהודה בשם רב** וי"א **רבי יהושע בן לוי**, שאם הש"ץ התחיל כבר באמירתה אין מעבירים אותו [משום שאם היה מין, לא היה מתחילה].

שבע ברכות בתפילת שבת, אמר רבי חלפתא בן שאול שהם כנגד שבעה קולות שאמר דוד במזמור 'קול ה' על המים'[מב].

תשע ברכות בראש השנה, אמר רבי יצחק מקרטיגנין שהם כנגד תשע אזכרות שבתפילת חנה, דאמר מר בראש השנה נפקדו שרה רחל וחנה.

עשרים וארבע ברכות בתענית גשמים, אמר רבי חלבו שהם כנגד עשרים וארבע רננות שאמר שלמה בשעה שהכניס את הארון לבית קדשי הקדשים, והוצרך לרחמים לפי שדבקו שערים זה בזה ולא היו מניחים הארון להיכנס [ולכן בתענית גשמים שזקוקים לרחמים אומרים כ"ד ברכות].

שנינו במתני' **שלרבי יהושע** מתפלל אדם מעין שמונה עשרה. **פירוש מעין שמונה עשרה, לרב מעין כל ברכה וברכה** [שמתפלל שלוש ראשונות ושלוש אחרונות[מג], ובאמצעיות מתפלל בקיצור וחותם]. **לשמואל תפילת הבינונו**, דהיינו שאומר שלוש ראשונות ושלוש אחרונות, ובאמצע אומר 'הבינונו ה' אלקינו לדעת דרכיך, ומול את לבבנו ליראתך, ותסלח לנו להיות גאולים, ורחקנו ממכאובינו, ודשננו בנאות ארצך, ונפוצותינו מארבע תקבץ, והתועים על דעתך ישפטו, ועל הרשעים תניף ידיך, וישמחו צדיקים בבנין עירך ובתיקון היכלך ובצמיחת קרן לדוד עבדך ובעריכת נר לבן ישי משיחך, טרם נקרא אתה תענה, ברוך אתה ה' שומע תפילה'[מד]. **אביי** קילל את מי שמתפלל תפילת הבינונו [מפני שמדלג הברכות וכוללן בברכה אחת][מה].

אמר רב נחמן בשם שמואל, כל השנה כולה מתפלל אדם הבינונו, חוץ ממוצאי שבת ומוצאי יו"ט, מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת. והקשה **מר זוטרא**, מדוע אין כוללים הבדלה בהבינונו[מו]. אמנם אין להקשות כקושיית **רבה בר שמואל** שנאמרה כברכה רביעית בפני עצמה, וכדעת **רבי עקיבא** (להלן לג.) שבכל מוצ"ש מברכים להבדלה ברכה רביעית בפני עצמה, משום שכשם שאין אנו עושים כר"ע בכל מוצ"ש מפני שתיקנו רק שמונה עשרה ברכות ולא תשע עשרה, כמו כן אין להוסיף ברכה נוספת על הבינונו, משום שתיקנו רק שבע ברכות ולא שמונה.

אמר רב ביבי בר אביי, כל השנה כולה מתפלל אדם הבינונו חוץ מימות הגשמים, מפני שצריך לשאול גשמים בברכת השנים. ואין להקשות שיכללנה בברכת הבינונו ויאמר 'ודשננו בנאות ארצך ותן טל ומטר' [כן הקשה מר זוטרא], משום שבאמצע התפילה יכול לטעות [משא"כ בהבדלה שהיא בתחילת התפילה לא יטעה]. וכן אין להקשות שיאמר זאת בסוף התפילה לפני שומע תפלה [כן הקשה רב אשי], משום שרק אם שכח מזכיר גשמים בשומע תפילה [וכדלהלן], אבל כשלא טעה אין לכלול שאלת הגשמים בשומע תפילה.

אמר רבי תנחום בשם רב אסי, א. טעה ולא אמר **'אתה חוננתנו'** אינו חוזר, משום שיכול לאומרה על הכוס. **ב.** טעה ולא הזכיר **'מוריד הגשם'** חוזר. **ג.** טעה ולא הזכיר **'ותן טל ומטר'** אינו חוזר, משום שיכול לאומרה בשומע תפילה[מז]. ומה ששנינו בברייתא שחוזר, מיירי כשנזכר לאחר שאמר שומע תפילה[מח] [ובהו"א אמרו שרבי תנחום דיבר כשמתפלל בציבור שאינו חוזר משום שהש"ץ מוציאו, והברייתא מדברת כשמתפלל ביחיד, ולכך חוזר. **ודחינן**, שא"כ היה רבי תנחום מפרש הטעם מפני ששומע משליח ציבור, ולא משום שיכול לאומרה בשומע תפילה].

אמר רבי תנחום בשם רב אסי בשם רבי יהושע בן לוי, טעה ולא הזכיר של ראש חודש בעבודה, חוזר לעבודה. ואם סיים תפילתו, חוזר לראש [מט]. והוסיף **רב פפא בשם אביו רב אחא בר אדא בשם רב** שזהו דווקא כשעקר רגליו, אבל אם לא עקר רגליו חוזר לעבודה. **ללישנא קמא אמר רב נחמן בר יצחק**, שאם רגיל לומר תחנונים אחר תפילתו, אפילו עקר רגליו חוזר לעבודה. **ללישנא בתרא** אמר, שאם אינו רגיל לומר תחנונים, אפילו לא עקר רגליו חוזר לראש [ונפק"מ, א. כשעקר ורגיל לומר

(מא) **תוס'** הרא"ש (ד"ה אמר רבא). (מב) **הקולות** שבמזמור זה הם כנגד הקולות שהיו בשעת מתן תורה, וכיון שהתורה ניתנה בשבת, אומרים בתפילת שבת שבע ברכות כנגד שבעה ברכות שבמזמור זה. תוס' הרא"ש (ד"ה כנגד). (מג) **רמב"ם** בפירוש המשניות. (מד) **והם** כנגד שלש עשרה ברכות אמצעיות, 'הבינונו ה' אלוקינו לדעת דרכך' כנגד 'אתה חונן', 'ומול את לבבינו ליראתך' כנגד 'השיבנו', 'ותסלח לנו' כנגד 'סלח לנו', 'להיות גאולים' כנגד 'גאל ישראל', 'ורחקנו ממכאובינו' כנגד 'רפאנו', 'ודשננו בנאות ארצך' כנגד 'ברך עלינו', 'ונפוצותינו מארבע תקבץ' כנגד 'מקבץ נדחי ישראל', 'והתועים על דעתך ישפטו' כנגד 'השיבה שופטינו', 'ועל הרשעים תניף ידיך' כנגד 'ולמלשינים', 'וישמחו צדיקים' כנגד 'על הצדיקים', 'בבנין עירך ובתיקון היכלך' כנגד 'ולירושלים עירך', 'ובצמיחת קרן לדוד עבדך ובעריכת נר לבן ישי משיחך' כנגד 'את צמח דוד', 'טרם נקרא אתה תענה' כנגד 'שמע קולנו'. רש"י (ד"ה הבינונו). (מה) **וכן** קיי"ל שאין להתפלל תפילת הבינונו. אמנם יש ספרים שגורסים בגמ' שזהו דווקא כשמתפלל בעיר, אבל בדרך או בשעת הדחק מותר להתפלל הבינונו. תוס' (ד"ה לייט, וכן נפסק בשו"ע או"ח סי' קי ס"א). (מו) **דווקא** כאן שכל השנה מתפלל הבינונו הקשו שנכלול בתוכה הבדלה, אמנם בנדה (ח:) שאמרו שכל השנה מתפללים י"ח חוץ מבמוצאי יו"כ שמתפללים הבינונו משום טורח ציבור מפני התענית, וי"א שאף במוצאי יום הכיפורים מתפללים שמונה עשרה שלמות משום שצריך להבדיל בחונן הדעת, לא הקשו שנכללנה בהבינונו, משום שאין לנו לשנות מן המנהג של כל השנה ולהתפלל הבינונו. תוס' (ד"ה ונכללה). (מז) **כמו** שאמרו להלן (לא.) שאדם שואל כל צרכיו בשומע תפלה. ודווקא צרכיו, כגון שיש לו חולה בתוך ביתו, או ששדהו צריכה מים, שבקשות אלו הם מעין תפילה, אבל הזכרה והבדלה ושאר שבחים אסור, משום שאינם מעין שומע תפלה. מי שאומר אחר תחנון 'ברוך אתה ה' שומע תפלה' הרי זה מגונה, משום שאסור להוסיף על ברכות שמו"ע, ואף להתפלל שוב שמו"ע אסור, כיון שנראה כמוסיף על הברכות. ומה שאמרו לעיל (כא.) ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו, היינו דוקא בספק אם התפלל, אבל אם ודאי התפלל אסור, ופוסק אפילו באמצע ברכה. ומה ששליח צבור שונה את שוב התפילה הוא בשביל להוציא את אחרים ידי חובתן. ומ"מ הש"ץ עצמו מתפלל אף תפילת לחש, בכדי להסדיר את תפילתו שתהא שגורה בפיו. תוס' (ד"ה מפני). (מח) **אמנם** אם לא עקר רגליו אינו צריך לחזור לא לראש ולא לברכת השנים, אלא לשומע תפילה. ודין זה הוא דוקא כשלא הזכיר 'ותן טל ומטר', אבל אם לא הזכיר 'משיב הרוח', לבבלי חוזר לראש ואינו יכול להזכירה בשומע תפילה [משום שדווקא צרכיו שואל בשומע תפילה], לירושלמי מזכירה בשומע תפילה מק"ו, שאם שאלה שהיא מדוחק אומרה בשומע תפילה, כ"ש הזכרה שהיא מריוח. והיינו דוקא אם לא הזכיר לא גשם ולא טל, אמנם אם הזכיר בימות הגשמים 'מוריד הטל' אינו חוזר. ואם הזכיר בימות הקיץ 'מוריד הגשם' חוזר, משום שהוא כמקלל. ואם לא הזכיר כלל לא גשם ולא טל, אינו חוזר. תוס' (ד"ה הא). (מט) **והיינו** דוקא כשמתפלל ביחידות, אמנם אם מתפלל בציבור אינו חוזר, משום שהש"ץ מוציאו. אבל צריך לדקדק לשמוע כל אות ואות מהש"ץ. והוא הדין לכל דבר שמחזירים אותו, שאם שומע מהש"ץ אינו צריך לחזור. והרב ר"מ פסק שזהו דוקא אם שכח הזכרה וכגון 'יעלה ויבוא', אמנם אם שכח ברכה שלמה חוזר, ואינו יוצא מהש"ץ. **תוס'** (ד"ה טעה).

תחנונים, שלל"ק אינו חוזר, ולל"ב חוזר. **ב.** כשלא עקר ואינו רגיל לומר תחנונים, שלל"ק אינו חוזר, ולל"ב חוזר(נ)].

שנינו במתני' שרבי אליעזר אומר **העושה תפילתו קבע אין תפילתו תחנונים. פירוש קבע, א. לרבי יעקב** בר אידי בשם רבי אושעיא, **כל שתפלתו דומה עליו כמשוי**(נא). **ב. לרבנן, כל מי שאינו אומרה בלשון תחנונים**(נב). **ג. לרבה** ורב יוסף, **כל שאינו יכול לחדש בה דבר**(נג). ואמר רבי זירא אני יכול לחדש בה דבר, אך ירא אנוכי שמא אטעה ולא אוכל לחזור למקום שהפסקתי. **ד. לאביי בר אבין ולרבי חנינא בר אבין, כל שאינו מתפלל עם דמדומי חמה** [-תפילת יוצר אור עם הנץ החמה, ותפילת מנחה עם שקיעת החמה], ואמר בשם **רבי יוחנן**, שמצוה להתפלל עם דמדומי חמה(נד). **והמקור לזה** הביא **רבי זירא** מדכתיב 'ייראוך עם שמש [זו תפילת יוצר אור], ולפני ירח דור דורים' [זו תפילת מנחה]. **במערבא** קיללו את מי שמתפלל מנחה עם דמדומי חמה, שמא תיטרף השעה ע"י אונס ויעבור הזמן.

שנינו במתני' שרבי **יהושע** אומר שהמהלך במקום סכנה מתפלל תפילה קצרה, ואומר 'הושע ה' את עמך את שארית ישראל בכל פרשת העיבור יהיו צרכיהם לפניך'. **פירוש פרשת העיבור, ללישנא קמא** אמר רב חסדא בשם מר עוקבא, **אפילו בשעה שאתה מתמלא עליהם עברה** [-כעס] **כאשה עוברה** [-מעוברת, שהעובר ממלאה(נה)] **יהיו כל צרכיהם לפניך. ללישנא בתרא** אמר, **אפילו בשעה שהם עוברים על דברי תורה יהיו כל צרכיהם לפניך.**

תנו רבנן, **המהלך במקום גדודי חיה וליסטים, מתפלל תפילה קצרה. א. לרבי אליעזר** אומר, 'עשה רצונך בשמים ממעל [-בצבאות השמים שאינם חוטאים ואין רצונך עליהם אלא לטוב, ועבור על רצונך לברואי מטה], ותן נחת רוח ליראיך מתחת, והטוב בעיניך עשה [להם], ברוך אתה ה' שומע תפילה'. **ב. לרבי יהושע** אומר, 'שמע שועת עמך ישראל ועשה מהרה בקשתם, ברוך אתה ה' שומע תפילה'. **ג. לרבי אלעזר ברבי צדוק** אומר, 'שמע צעקת עמך ישראל ועשה מהרה בקשתם, ברוך אתה ה' שומע תפלה'. **ד. לאחרים** אומר, 'צרכי עמך ישראל מרובין ודעתם קצרה [-ואינם יודעים לפרש צרכיהם], יהי רצון מלפניך ה' אלקינו שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו ולכל גויה וגויה די מחסורה, ברוך אתה ה' שומע תפילה'. ואמר **רב הונא שהלכה כאחרים.**

אמר אליהו **לרב יהודה** אחי רב סלא **חסידא**, אל תכעס ואל תשתכר, כדי שלא תבוא לידי חטא. וכשאתה יוצא לדרך, המלך בקונך וצא. וביאר **רבי יעקב** בשם **רב חסדא**, שהכוונה לתפילת הדרך, שאומר 'יהי רצון מלפניך ה' אלוקי שתוליכני לשלום, ותצעידני לשלום, ותסמכני לשלום, ותצילני מכף כל אויב ואורב בדרך, ותשלח ברכה במעשי ידי, ותתנני לחן לחסד ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואי, ברוך אתה ה' שומע תפילה'. ואמר אביי שאומר תפילה זו בלשון רבים, שמתוך כך תפילתו נשמעת.

דף ל

אמר רבי יעקב בשם רב חסדא, **תפילת הדרך אומרה משעה שמהלך בדרך עד פרסה** [אבל לא לאחר שהלך פרסה(נו)]. **לרב חסדא** אומרה **מעומד, לרב ששת אפילו מהלך**(נז), אבל אם בני חבורתו עומדים יעמוד גם הוא, ש'מהיות טוב אל תקרא רע'(נח).

החילוק בין הבינונו לתפילה קצרה, א. בהבינונו צריך להתפלל שלש ברכות ראשונות ושלש אחרונות, ובתפילה קצרה אינו צריך. **ב.** בהבינונו אינו צריך להתפלל שוב בביתו, ובתפילה קצרה צריך(נט). **ולהלכה, הבינונו מתפלל מעומד, תפילה קצרה מתפלל בין מעומד בין מהלך.**

במה ששנינו במתני' שאם היה רוכב על החמור והגיע זמן תפילה, אם יכול לירד ירד למטה ויתפלל, ואם לאו [שאין לו מי שיאחז את חמורו] ישב במקומו ויתפלל, זו שיטת ת"ק בברייתא, אמנם רבי סובר שבין כך ובין כך ישב במקומו ויתפלל, לפי שאין דעתו מיושבת עליו [-שקשה עליו עיכוב הדרך]. ואמר **רבא** וי"א **רבי יהושע בן לוי, שהלכה כרבי**(ס).

תנו רבנן, **סומא ומי שאינו יכול לכוון את הרוחות, יכוון את ליבו כנגד אביו שבשמים**, שנאמר 'והתפללו אל ה''. אבל מי שיכול לכוון את הרוחות, אם היה עומד בחוץ לארץ יכוון את ליבו(סא) **כנגד ארץ ישראל**, שנאמר 'והתפללו אליך דרך ארצם'. היה עומד בארץ ישראל יכוון את ליבו כנגד **ירושלים**, שנאמר 'והתפללו אל ה' דרך העיר אשר בחרת'. היה עומד בירושלים יכוון את ליבו כנגד **בית המקדש**, שנאמר 'והתפללו אל הבית הזה'. היה עומד בבית המקדש יכוון את ליבו כנגד **בית קדשי הקדשים**, שנאמר 'והתפללו אל המקום הזה'. היה עומד בבית קדשי הקדשים, יכוון את ליבו כנגד **בית הכפורת.** היה עומד אחורי בית הכפורת, יראה עצמו כאילו לפני הכפורת. נמצא שהעומד במזרח מחזיר פניו למערב, במערב מחזיר פניו למזרח, בדרום מחזיר פניו לצפון, בצפון מחזיר פניו לדרום, **נמצאו כל ישראל מכוונים את ליבם למקום אחד. והמקור לזה** ואמר **רבי אבין** וי"א **רבי אבינא**, מדכתיב 'כמגדל דויד צוארך בנוי לתלפיות', תל שכל פיות פונים בו(סב).

תניא, השכים לצאת לדרך, מביאים לו שופר ותוקע, לולב ומנענע, מגילה וקורא בה, וכשיגיע זמן קריאת שמע קורא. השכים לישב בקרון או בספינה, **לת"ק** מתפלל, וכשיגיע זמן קריאת שמע קורא, משום שתפילה במעומד עדיף [שיכול לכוון ליבו, ובספינה אינו יכול להתפלל מעומד]. **לרבי שמעון בן אלעזר** קורא קריאת שמע ומתפלל בספינה, משום שסמיכת גאולה לתפילה עדיף(סג). **אבוה דשמואל ולוי** פסקו כת"ק, ולכן כשחפצו לצאת לדרך היו מקדימים להתפלל [לפני עלות השחר(סד)], וכשהגיע זמן ק"ש קראו.

בשבת שלפני הרגל היו העם הולכים בשחר לביהמ"ד לשמוע את הדרשה, וכשהגיע זמן ק"ש היו קורין, ונשמטים ומתפללים איש איש

(נ) **הרי"ף** פסק כלישנא בתרא, ולכן כשלא עקר רגליו, אם רגיל לומר תחנונים חוזר לעבודה, ואם אינו רגיל חוזר לראש. וכשעקר רגליו, בין אם רגיל לומר תחנונים בין אם אינו רגיל חוזר לראש. תוס' (ד"ה איכא). (נא) **ולשון** 'קבע' משמעו כחוק קבוע, שמתפלל רק כדי לצאת ידי חובתו. רש"י (ד"ה כמשוי). (נב) **ופירש** ר"ח שלחכמים אם יכול לומר לשון תחנונים, אף שתפילתו עליו כמשאוי הוי תפילה מעליא, וא"צ אלא לשון תחנונים בלבד. תוס' (ד"ה כל). (נג) **דהיינו** שאינו מוסיף בקשה על צרכיו. ולשון 'קבע' משמעו שמתפלל בנוסח קבוע, כהיום כן אתמול כן מחר. רש"י (ד"ה לחדש). (נד) **ולשון** 'קבע' משמעו שמתפלל כחוק קבוע לצאת ידי חובה, ואינו מקפיד לחזר אחר שעת מצוה ועת רצון. רש"י (ד"ה ואינו). (נה) **רש"י** (ד"ה אפילו) ע"פ המהרש"א שמבאר שמילת עיבור מתפרשת בשני אופנים, א. מלשון כעס. ב. מלשון הריון. (נו) **רש"י** (ד"ה עד) [וביאר המאירי (ד"ה כל) שאחר שהלך פרסה, אינו נקרא נמלך בקונו לפני יציאתו]. ובשם הבה"ג פירש, שרק היוצא לדרך שאורכה לכה"פ פרסה אומר תפילת הדרך, אבל היוצא לדרך שהיא קצרה מפרסה אינו מתפלל תפילת הדרך. (נז) **להלכה**, רבינו יוסף והרי"ף פסקו כרב חסדא שיש לברך מעומד, ותוס' פסקו כרב ששת שאומרה אפילו מהלך. תוס' (ד"ה והיכי). (נח) **וכמעשה** ברב חסדא ורב ששת שהיו מהלכים בדרך, ועמד רב חסדא והתפלל תפילת הדרך, וכששמע זאת רב ששת [שהיה סומא] ממשמשו, אמר לו העמד גם אותי, ש'מהיות טוב אל תקרא רע'. (נט) **ואין** לחלק שתפילה קצרה אינו מתפלל אלא במקום סכנה, והבינונו אפילו שלא במקום סכנה, משום שהחילוקים שהביאו כאן הם בדיני התפילות עצמם כל אחת במקום שראוי להתפלל אותה, תפילה קצרה במקום סכנה, והבינונו שלא במקום סכנה. תוס' (ד"ה מאי). (ס) **שלא** ירד מהחמור אפילו שלא במקום סכנה, ומתפלל אף כשהחמור מהלך, ואינו צריך להחזיר פניו כנגד ירושלים. תוס' (ד"ה הלכה). (סא) **לתוס'** (ד"ה היה) לא גרסינן 'ליבו' מכאן ועד סוף הברייתא, אלא כוונת הברייתא שיכוון פניו כנגד ארץ ישראל, וכמו שאמרו בסוף הברייתא, היה עומד במזרח מחזיר פניו למערב. (סב) **וכן** קיי"ל להלכה שיש להתפלל כנגד בית קדשי הקדשים, כמו שאמרו בב"ב (כה:) שאנשי בבל הנמצאים בצפון א"י יתפללו לכיוון דרום לפי ששם השכינה, ולא כאותם אמוראים (שם) שנחלקו אם השכינה במזרח או במערב [ולדעתם צריך להתפלל למזרח או למערב], אלא השכינה בבית קדשי הקדשים. ולכן אנו [באשכנז] הנמצאים במערבה של א"י, יש לנו להתפלל לצד מזרח דהיינו לצד א"י. תוס' (ד"ה לתלפיות). (סג) **הבה"ג** פסק כרשב"א שעדיף להתפלל בספינה מיושב ולסמוך גאולה לתפילה מלהתפלל לפני כן במעומד. ומשמע שמותר להתפלל שמו"ע כשמהלך בדרך ואינו צריך לעמוד. החילוק מתפילת הבינונו שמתפלל מעומד, א. משום שהבינונו היא תפילה קצרה ואין כאן ביטול דרך כל כך. ב. שכאן צריך לחזור ולהתפלל כשמגיע לביתו, משא"כ בתפילת הבינונו אינו צריך. ור"ח פסק כאבוה דשמואל ולוי שעדיף להתפלל לפני כן במעומד. אמנם ממה שאמר רב אשי שלא ראה את החכמים הזקנים שעשו כן, משמע שאין הלכה כמותם. תוס' (ד"ה מסמך). (סד) **רש"י** (ד"ה הוו). וקשה, שא"כ לא היו יוצאים בה ידי חובה כיון שעדיין אינו יום. ונראה לפרש דמיירי לאחר שעלה עמוד השחר, והם הקדימו להתפלל לפני הנץ אף שאינו עיקר זמן תפילה. תוס' (ד"ה אבוה).

לבדו, והדרשן היה ממשיך לדרוש, ולפיכך מרימר ומר זוטרא היו אוספים לפני כן עשרה אנשים ומתפללים בסמיכת גאולה לתפילה, ואח"כ יצאו לדרוש. אמנם רב אשי לא עשה כן, משום שלא רצה לאחר את הדרשה, אלא כשהגיע זמן ק"ש לחש הרבה למתורגמן, ובעוד שהמתורגמן השמיע לרבים קרא שמע וסמך גאולה לתפילה והתפלל מיושב[סה], וכשהגיע לביתו חזר והתפלל מעומד. והטעם שלא התפלל לפני שהאיר היום [כאבוה דשמואל ולוי], משום שלא ראה את רבותיו נוהגים כן [להקדים תפילה לק"ש, שסמיכת גאולה לתפילה עדיף].

מתני׳: לת"ק בשם רבי אלעזר בן עזריה אין תפילת המוספין אלא בחבר עיר [-בציבור ולא ביחיד]. **לחכמים** בחבר עיר ושלא בחבר עיר. **לרבי** יהודה בשם רבי אלעזר בן עזריה, כל מקום שיש שם חבר עיר, יחיד פטור מתפילת המוספין.

גמ׳: החילוק בין ת"ק **לרבי** יהודה הוא ביחיד שלא בחבר עיר, **שלת"ק** פטור **ולרבי** יהודה חייב.

ולהלכה, לרב הונא בר חיננא בשם רב חייא בר רב, **ולרבי חנינא** קרא, **ולרב** יצחק בר אבדימי בשם רב[סו] **הלכה כרבי יהודה שאמר בשם** רבי אלעזר בן עזריה. וכן העיד רב חייא בר אבין על שמואל שאמר מימי לא התפללתי תפילת מוסף ביחידות בנהרדעא [משום שיש שם ציבור והש"ץ פטר אותי], מלבד באותו יום שבאו חיל המלך לעיר והוטרדו החכמים ולא התפללו בציבור. **לרבי ינאי ולרבי אמי ורבי אסי הלכה כחכמים** שיחיד מתפלל תפילת מוסף אף במקום שהציבור מתפללים, וכמו שהעיד רבי יוחנן על רבי ינאי שהתפלל [שחרית] וחזר והתפלל [מוסף] ביחיד אף שהיה שם חבר עיר [ואמר רבי זירא לרבי ירמיה, שאין לומר ששתי התפילות היו של שחרית, וכיון שבתפילה הראשונה לא כיוון דעתו חזר והתפלל. משום שרבי יוחנן שהיה גברא רבא העיד על דבר זה, ובודאי דקדק יפה לדעת שהתפילה השניה היתה של מוסף].

מעשה ברבי חייא בר אבא שהתפלל בראש חודש וחזר והתפלל, ושאלו רבי זירא מדוע עשה כן, אם משום שלא כיון דעתו, הרי אמר רבי אליעזר לעולם ימוד אדם את עצמו אם יכול לכוון את ליבו יתפלל ואם לאו אל יתפלל, ואם משום שלא הזכיר 'יעלה ויבוא', הרי שנינו בברייתא שאם טעה ולא הזכיר של ראש חודש בערבית אין מחזירים אותו מפני שיכול לאומרה בשחרית[סז], שכח בשחרית אין מחזירים אותו מפני שיכול לאומרה במוספין. שכח במוספין אין מחזירים אותו מפני שיכול לאומרה במנחה. והשיבו רבי חייא בשם רבי יוחנן שברייתא זו מדברת ביחיד המתפלל עם הציבור, שכיון שישמע 'יעלה ויבוא' מהש"ץ וגם עומד להזכיר בתפילה הבאה אינו צריך לחזור ולהתפלל, אבל המתפלל ביחידות צריך לחזור ולהתפלל[סח].

כמה צריך לשהות בין תפילה לתפילה [כגון מי שטעה ועליו להתפלל שוב, וכן בין שחרית למוסף[סט]], **רב הונא ורב חסדא, חד אמר כדי שתתחונן דעתו עליו** [-שתהא דעתו מיושבת לערוך דבריו בלשון תחינה], **דכתיב 'ואתחנן אל ה'".** וחד אמר כדי **שתתחולל דעתו עליו** [-שתהא דעתו מיושבת לחלות פני ה'] **דכתיב 'ויחל משה'**[ע].

אמר רב ענן בשם רב טעה ולא הזכיר של 'יעלה ויבוא' בערבית אינו חוזר, לפי שאין בית דין מקדשים את החודש אלא ביום[עא]. **לאמימר** דין זה הוא רק בחודש מלא [דהיינו ר"ח שבא אחר חודש מלא שעושים ר"ח שני ימים, ולכך אם שכח בלילה הראשון אינו חוזר, לפי שעתיד להזכירו בלילה השני שהוא עיקר ראש חודש], **אבל בחודש חסר חוזר. לרב אשי אף בחודש חסר אינו חוזר**[עב].

(סה) **לשון** הגמ׳ 'רב אשי מצלי בהדי ציבורא', וביאר רש"י (ד"ה בהדי), א. שהתפלל בשעה שהציבור נשמטים ומתפללים. ב. שהתפלל כמו שהוא יושב בתוך הציבור, כלומר שלא יצא. (סו) **כך** גירסת הגמ׳ לפנינו. אמנם תוס׳ (ד"ה אין) גרסו בדברי רב יצחק בר אבדימי בשם רב 'אין הלכה כרבי יהודה בשם ראב"ע', אלא הלכה כרבנן שתפילת מוסף בין ביחיד בין בציבור. וע"ז מביאה הגמ׳ להלן שרבי אמי ורבי אסי התפללו ביחידות בבית מדרשם, משום שסוברים כרבנן. תוס׳ (ד"ה אין). (סז) **יש** שאין גורסים כן, משום שאמרו להלן שהטעם שאינו חוזר בערבית הוא לפי שאין מקדשין את החודש בלילה. ויש שגרסו אגב האחרים. תוס׳ (ד"ה והתניא). (סח) **רש"י** (ד"ה בציבור). ובשם בה"ג פירש, שהברייתא מדברת לענין שליח ציבור שטעה ולא הזכיר 'יעלה ויבוא', שאין מחזירים אותו כדי לא להטריח את הציבור. (סט) **רש"י ותוס׳** (ד"ה כמה). (ע) **ואין** נפק"מ להלכה ביניהם אלא בענין הלשון. רש"י (ד"ה שתתחולל). וכתבו תוס׳ (ד"ה כדי) בשם הירושלמי, שהוא שהות זמן שיכול ללכת ארבע אמות. (עא) **ואין** להקשות היאך יחייבוהו לחזור, והרי תפילת ערבית רשות, משום שאינה רשות גמורה, אלא רק שאם יש לפניו מצוה עוברת יעשה המצוה ולא יתפלל, אך אם אין לפניו מצוה עוברת חייב להתפלל ערבית. יש מפרשים שדווקא אם שכח בלילה הראשון של ר"ח אינו חוזר, משום שאין מקדשין את החודש בלילה, אבל בלילה השני חוזר כיון שכבר קידשוהו. אמנם תוס׳ כתבו שאין נראה לחלק ובשתי הלילות אינו חוזר. תוס׳ (ד"ה לפי). (עב) **לרבינו** יצחק כל דבר שאינו חוזר וכגון יעלה ויבוא בליל ר"ח או ועל הניסים, אפילו אם רק סיים הברכה אינו חוזר. לרבינו אלחנן חוזר. וראייתו מברכת המזון, שאף שאם לא הזכיר יעלה ויבוא אינו חוזר, אם נזכר קודם ברכת הטוב והמטיב אומר שם ברכה בפני עצמה כמו בשבת. ויש לדחות דבריו, א. משום ששם כבר בירך את שלש הברכות שמדאורייתא ולכך לא הוי הפסק, משא"כ כאן אם מפסיק בדבר שאינו צריך לחזור הוי הפסקה. ב. שם אינו חוזר לברכה שכבר בירך אלא אומרה בין הברכות. משא"כ כאן צריך לחזור לרצה ואין זה הגון [משום חשש ברכה לבטלה], אמנם ר"ת היה חוזר לרצה אפילו בדבר שאין מחזירים, וכן העם נוהגים. תוס׳ (ד"ה מסתברא).

פרק חמישי - אין עומדין

דף ל

מתני': אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש [-בהכנעה]. חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת [במקום שבאו להתפלל] ומתפללים, כדי שיכוונו ליבם לאביהם שבשמים.

אפילו אם מלך שואל בשלומו באמצע התפילה, לא ישיבנו, ואפילו נחש כרוך על עקבו, לא יפסיק.

גמ': **המקור שאין עומדים להתפלל אלא מתוך כובד ראש, אמר רב נחמן בר יצחק** דכתיב 'עבדו את ה' ביראה [-התפילה שהיא לנו במקום עבודה, עשו אותה ביראה[א]], וגילו ברעדה'. **ובהו"א דרשו מפסוקים אחרים, א. לרבי אלעזר**, מדכתיב לגבי חנה '**והיא מרת נפש**, ותתפלל על ה''. **ודחינן**, שמא דווקא חנה התפללה כן, לפי שהיתה מרת לב ביותר. **ב. לרבי יוסי ברבי חנינא**, מדכתיב לגבי דוד 'ואני ברוב חסדך אבוא ביתך אשתחוה אל היכל קדשך **ביראתך**' [-מתוך יראה]. **ודחינן** שמא רק דוד התפלל כן, לפי שהיה מצער את עצמו הרבה בבקשת רחמים. **ג. לרבי יהושע בן לוי**, מדכתיב 'השתחוו לה' **בהדרת** קודש' אל תקרי 'בהדרת', אלא '**בחרדת**'[ב]. **ודחינן**, שמא פירושו בהדרת ממש, וכמו שמצינו **שרב יהודה** היה מהדר ומקשט את עצמו בבגדים נאים, ורק אח"כ התפלל.

פירוש 'וגילו ברעדה', אמר **רב אדא בר מתנא** בשם **רבה**, במקום גילה שם תהא רעדה[ג], וכן היה מעשה **באביי** שהיה שמח מאוד עד שהיה נראה כמי שפורק עול מלכות שמים מעליו, והוכיחו **רבה** שאין לנהוג כן, שהרי כתוב 'וגילו ברעדה', והשיבו **אביי** שכיון שהתפילין מונחים עליו הם עדות שממשלת הקב"ה עליו. וכן מעשה **ברבי ירמיה** שהיה שמח מאוד, והוכיחו **רבי זירא** מדכתיב 'בכל עצב יהיה מותר' [-כשאדם מראה את עצמו עצב, יהיה לו שכר[ד]], והשיבו **רבי ירמיה** שכיון שהתפילין מונחים עליו הם עדות שממשלת הקב"ה עליו.

מעשה **במר בריה דרבינא** שעשה סעודת נישואין לבנו, וכשראה שהחכמים היו שמחים יותר מדאי, הביא כוס זכוכית יקרה[ה] ששוה ארבע מאות זוז ושבר אותה לפניהם, והתעצבו. וכן היה מעשה **ברב אשי** ששבר בסעודת נישואין של בנו כוס של זכוכית לבנה[ו].

דף לא

מעשה שביקשו החכמים **מרב המנונא זוטי** שישיר להם בסעודת נישואי **מר בריה דרבינא**, ופתח ואמר להם 'ווי לן דמיתנן', 'ווי לן דמיתנן' [-אוי לנו שאנו עתידים למות]. ושאלוהו מה לענות אחריו, והשיבם שיענו 'הי תורה והי מצוה דמגנו עלן' [-היכן התורה שעסקנו בה והיכן המצות שאנו מקיימים, שיגינו עלינו מדינה של גיהנום].

אמר **רבי יוחנן** משום **רבי שמעון בן יוחאי**, **אסור לאדם שימלא פיו שחוק בעולם הזה**, שנאמר '**אז** ימלא שחוק פינו ולשוננו רינה', אימתי, בזמן ש'יאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה'. אמרו על **ריש לקיש** שמיום ששמע דבר זה **מרבי יוחנן** רבו, לא מילא פיו שחוק בעולם הזה.

למשנתינו, אין עומדין להתפלל אלא מתוך **כובד ראש** [וכן נהגו רבנן[ז]]. **לברייתא** [וכן נהג רב אשי], אין עומדין להתפלל לא מתוך דין, ולא מתוך דבר הלכה, אלא מתוך **הלכה פסוקה**[ח] [-שאינה צריכה עיון, בכדי שלא יהא מהרהר בה בתפילתו], וכגון, **א. לאביי**, בהלכה שאמר **רבי זירא** שבנות ישראל החמירו על עצמן, שאפילו רואות טיפת דם כחרדל יושבות עליה שבעה נקיים[ט]. **ב. לרבא**, בהלכה שאמר **רב הושעיא** שמערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה [קודם מירוח], בכדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר[י]. **ג.** מה שאמר **רב הונא** בשם **רבי זעירא**, שהמקיז דם בבהמת קדשים, הדם אסור בהנאה ומועלים בו[יא].

תנו רבנן, **אין עומדים להתפלל** לא מתוך **עצבות**, ולא מתוך **עצלות**, ולא מתוך **שחוק**, ולא מתוך **שיחה** [-ליצנות], ולא מתוך **קלות ראש**, ולא מתוך **דברים בטלים**, אלא מתוך שמחה של מצוה [ולכך צריך להקדים פסוקים של נחמה לפני תפילת שמונה עשרה, בשחרית אומרים פסוקי גאולת מצרים, במנחה מזמור 'תהילה לדוד', שכתוב בו 'רצון יראיו יעשה' ו'שומר ה' את כל אוהביו', ובערבית 'כי לא יטוש ה' את עמו'].

וכן **אל יפטר אדם מחבירו** לא מתוך **שיחה**, ולא מתוך **שחוק**, ולא מתוך **קלות ראש**, ולא מתוך **דברים בטלים**, אלא מתוך **דבר הלכה**, שכן מצינו בנביאים הראשונים שסיימו דבריהם בדברי שבח ותנחומים[יב]. וכן שנה **מרי בר בריה דרב הונא בריה דרבי ירמיה בר אבא**, שלא יפטר אדם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה, לפי שמתוך כך זוכרהו. וכן היה מעשה **ברב כהנא** שליוה את **רב שימי בר אשי** מעיר פום נהרא עד בי צניתא דבבל [-מקום הדקלים של בבל], ושאלו האם נכון מה שאומרים האנשים שדקלים אלו נמצאים מימות אדם הראשון, והשיבו **רב שימי** שאין כוונתם כפשוטו, אלא כוונתם שאדם הראשון גזר על מקום זה שיהיה ישוב דקלים, וכמו שאמר **רבי יוסי ברבי חנינא** בביאור הכתוב 'בארץ אשר לא עבר בה איש, ולא ישב אדם שם', וכי מאחר שלא עבר שם איש היאך ישב בה אדם, אלא סוף הפסוק מדבר על אדם הראשון, ובא לומר שכל ארץ שגזר עליה אדם הראשון שתתיישב נתיישבה, וכל ארץ שלא גזר עליה לא נתיישבה. וכן היה מעשה **ברב מרדכי** שליוה את **רבי שימי בר אשי** מעיר הגרוניא ועד בי כיפי, וי"א עד בי דורא[יג].

תנו רבנן, **המתפלל צריך שיכוון את לבו לשמים**. ואמר **אבא שאול** סימן לדבר, שנאמר 'תכין לבם [אז] תקשיב אזנך'.

תניא, אמר **רבי יהודה** כך היה מנהגו של **רבי עקיבא**, כשהיה מתפלל עם הציבור, היה מקצר ועולה מפני טורח הציבור, וכשהיה מתפלל בינו לבין עצמו, היה אדם מניחו כשהוא עומד בזוית זו ומוצאו בזוית אחרת, מפני כריעות והשתחויות שהיה עושה בתפילתו[יד].

(א) **ותפילה** נקראת 'עבודה', כדתניא בספרי (עקב פ' מא) 'ולעבדו בכל לבבכם' זו תפילה. תוס' (ד"ה במקום, ע"פ המלוא הרועים שהוא דיבור חדש). (ב) **הטעם** שהגמ' לא הוכיחה מדכתיב בהמשך הפסוק '**חילו** מלפניו כל הארץ', משום שהדרשה היא מהפסוק שבמזמור 'הבו לה' בני אלים' [שכנגד שמונה עשרה אזכרות שבו, תיקנו שמונה עשרה ברכות], ובמזמור זה לא כתוב 'חילו' וגו'. תוס' (ד"ה אל). (ג) **ופשוטו** של מקרא הוא, עבדו את ה' ביראה, וכשיבוא יום רעדה, תגילו. תוס' (ד"ה במקום). (ד) **רש"י** (ד"ה בכל). וכתב העץ יוסף (ד"ה בכל) שרש"י דקדק לכתוב '**שמראה** את עצמו עצב', ולא 'כשהאדם עצב', משום שהעצבות היא מידה מגונה בעבודת הבורא, והאדם רק מראה את עצמו עצב, בכדי שלא ייראה כפורק עול. (ה) **רש"י** (לעיל כח. ד"ה כסא). (ו) **ומכאן** נהגו לשבר זכוכית בנישואין. תוס' (ד"ה אייתי). (ז) **וכן הלכה**. ולכן אין מתפללין מתוך קלות ראש ושחוק, אלא מתוך כובד ראש ושמחה של מצוה, כגון שעסק בדברי תורה, ולכן נהגו לומר פסוקי דזמרה ואשרי קודם התפילה. תוס' (ד"ה רבנן). (ח) **והעוסק** בצרכי צבור כעוסק בדברי תורה. ירושלמי. תוס' (ד"ה רב אשי). (ט) **לבד** מאותו יום שפוסקת, והתורה לא הצריכה שבעה נקיים אלא לזבה, שנאמר 'ואם טהרה מזובה וספרה לה שבעת ימים', ואין זבה אלא הרואה שלושה ימים רצופים בתוך אחד עשר יום שבין נדה לנדה. רש"י (ד"ה יושבת). (י) **מן התורה** אין תבואה מתחייבת במעשר אלא כשרואה פני הבית אחר מירוח, ורבנן אסרו אכילת קבע אף לפני מירוח, ואכילת עראי מותרת, ומאכל בהמה נחשב לאכילת עראי, כדתנן בפאה (פ"א מ"ו). רש"י (ד"ה במוץ).

(יא) **ומה שאמרו** (חולין קיז.) שאין מעילה בדמים, היינו דווקא בדם בהמה **שנשחטה בעזרה**, שנאמר בה 'נתתיו לכם על המזבח לכפר', לכפרה נתתיו לך ולא למעילה, אבל בדם הקזה מועלים. **רש"י** (ד"ה אסור). אמנם **תוס'** (ד"ה המקיז) ביארו, שאין מעילה אלא בדם בהמה **שנשחטה בעזרה ונזרקו דמיה**, שכיון שהבעלים התכפרו אין מועלים בדמיה, אבל בדם שהקיזו מהבהמה קודם שנזרק הדם ונתכפרו הבעלים, מועלים. (יב) **בירושלמי** מקשה שהרי ירמיה סיים את ספר איכה בתוכחה, דכתיב 'כי אם מאס מאסתנו'. אמנם מהפסוקים שבסוף תרי עשר ובסוף קהלת לא הקשה, משום שאינם עוסקים בפורענות של ישראל אלא בנחמה. תוס' (ד"ה שכן). (יג) **ובאה** הגמ' ללמדנו שאם לא נזדמן להם להפטר מתוך דבר הלכה אין קפידא בדבר ולא מצוות חכמים, אלא שאם אפשר לגלגל כן הדבר נאה, וכמעשה זה שלא נפרדו מתוך דבר הלכה משום שלא נזדמן להם. מאירי (ד"ה לעולם). (יד) **קשה**, שלהלן (לד.) אמרו שהבא לשחות בסוף כל ברכה וברכה מלמדים אותו שלא ישחה. **וי"ל, א.** שהכריעות שכרע ר"ע היו בתחנונים שהיה אומר לאחר שמונה עשרה. ולא נראה, שהרי כאן משמע שמדובר בתפילת שמונה עשרה. **ב.** האיסור לשחות נאמר על סוף כל ברכה וברכה, אבל באמצע ברכה מותר לשחות, והכריעות שכרע ר"ע היו באמצע הברכה, וכשהיה מגיע לסוף הברכה היה זוקף. ולכן נהגו העולם בראש השנה וביום הכפורים שמתפללים 'זכרנו' 'ובכן תן' 'ותמלוך' ששוחים כשמגיעים לפסוקים, ובסוף ברכה זוקפים, לפי שאין לשחות בסוף הברכות אלא במקום שתיקנו. תוס' (ד"ה ומוצאו).

כתיב בדניאל 'וכוין פתיחן לה בעליתה נגד ירושלים, וזימנין תלתא ביומא הוא ברך על ברכוהי ומצלא וגו', די הוא עבד מן קדמת דנא' [-וחלונות היו פתוחים בעלייתו כנגד ירושלים, ושלוש פעמים ביום היה כורע על ברכיו ומתפלל, וכן היה עושה מלפני כן]. ולמד מכך **רבי חייא בר אבא, א.** שלעולם יתפלל אדם בבית שיש בו חלונות. **ב.** שיש להתפלל שלש פעמים ביום [ואין לומר שנהג כן רק משעה שבא לגולה, שנאמר 'מן קדמת דנא']. **ג.** שצריך להתפלל כנגד ירושלים.

עוד הוכיח **רבי חייא בר אבא, א.** שאין לכלול את שלושת התפילות יחד, שנאמר 'ערב ובוקר וצהרים' וגו'. **ב.** שלא ישמיע קולו בתפילתו, שנאמר לגבי חנה 'וקולה לא ישמע'. **ג.** שקודם יש לשבח את הקב"ה ולהתפלל שלש ברכות ראשונות, ורק אח"כ לשאול צרכיו, שנאמר 'לשמוע אל הרינה ואל התפילה', 'רינה' זו תפילה [של שבח], 'תפילה' זו בקשה [על צרכיו]. **ד.** אין לבקש צרכיו אחר 'אמת ויציב' עד שמונה עשרה(טו), אבל אחר התפילה יכול להאריך בבקשות אפילו כסדר וידוי של יום הכיפורים [וכן אמר רב חייא בר אשי בשם רב].

אמר **רב המנונא, כמה הלכות חשובות נלמדות מתפילת חנה,**

'וחנה היא מדברת על **לבה**', מכאן למתפלל צריך שיכוון לבו.

'רק **שפתיה** נעות', מכאן למתפלל שצריך לחתוך בשפתיו.

'וקולה **לא ישמע**', מכאן שאסור להגביה קולו בתפילתו.

'ויחשבה עלי **לשכורה**', מכאן ששכור אסור להתפלל(טז).

'ויאמר אליה עלי **עד מתי תשתכרין**', אמר **רבי אלעזר**, מכאן לרואה בחבירו דבר שאינו הגון שצריך להוכיחו(יז).

'ותען חנה ותאמר לא **אדוני**', אמר עולא וי"א **רבי יוסי ברבי חנינא**, כך אמרה לו, לא אדון אתה בדבר זה, ולא רוח הקודש שורה עליך, שהרי אתה חושדני בדבר זה. וי"א שאמרה בלשון שאלה, האם שכינה ורוח הקודש אינם נמצאים אצלך שדנתני לכף חובה ולא דנתני לכף זכות, וכי לא ידעת ש'אשה קשת רוח אנכי'.

'**ויין ושכר לא שתיתי**', מכאן לנחשד בדבר שאין בו, שצריך הנחשד לנקות את עצמו ולהודיע לחושד אותו שאין בו את אותו דבר מגונה.

'אל תתן את אמתך לפני בת בליעל', מכאן לשכור שמתפלל שהוא כאילו עובד עבודה זרה, כתיב כאן '**לפני בת בליעל**', וכתיב לגבי עיר הנדחת 'יצאו אנשים בני **בליעל** מקרבך', כשם ששם הכוונה לעבודה זרה, אף כאן.

'ויען עלי ויאמר **לכי לשלום**', מכאן לחושד את חבירו בדבר שאין בו שצריך **לפייסו**. ולא עוד, אלא שצריך **לברכו**, שנאמר 'ואלוקי ישראל יתן את שלתך'.

'ותדר נדר ותאמר ה' **צבאות**', אמר **רבי אלעזר** מיום שברא הקב"ה את עולמו לא היה אדם שקראו להקב"ה 'צבאות', עד שבאה חנה וקראתו כן. וכך אמרה לפניו, 'רבונו של עולם, מכל צבאי צבאות שבראת בעולמך קשה בעיניך שתתן לי בן אחד', וכמשל למלך בשר ודם שעשה סעודה לעבדיו, ובא עני אחד ועמד על הפתח ואמר להם תנו לי פרוסה אחת ולא השגיחו עליו, דחק ונכנס אצל המלך, ואמר לו, אדוני המלך, מכל סעודה שעשית קשה בעיניך ליתן לי פרוסה אחת.

'אם **ראה תראה**', אמרה חנה לפני הקב"ה, רבונו של עולם, אם ראה ותברכני בבן מוטב, ואם לאו, תראה ע"י שאלך ואסתתר בפני אלקנה בעלי ויקנא לי בעלי וישקו אותי מי סוטה, ואי אתה עושה תורתך פלסתר שנאמר 'ונקתה ונזרעה זרע'. והיינו **לרבי ישמעאל** שסובר שאם היתה עקרה נפקדת, אבל **לרבי עקיבא** שסובר שרק אם היתה יולדת בצער יולדת בריוח, קצרים יולדת ארוכים, שחורים יולדת לבנים, אחד יולדת שנים, אבל אם היתה עקרה אינה נפקדת, צ"ל בכפל הלשון 'אם ראה תראה', שדיברה תורה כלשון בני אדם.

שלש פעמים אמרה חנה 'אמתך', '**בעני אמתך**', 'אל תשכח את **אמתך**', 'ונתתה **לאמתך**', וביאר **רבי יוסי ברבי חנינא** שכך אמרה לפני הקב"ה, רבונו של עולם, שלושה **בדקי** מיתה בראת באשה [שהאשה נבדקת בהם בשעת הסכנה, שאם ימצא שעברה על אחד מהם תמות], וי"א שלושה **דבקי** מיתה, והם נדה וחלה והדלקת הנר, כלום עברתי על אחד מהם.

'ונתתה לאמתך זרע אנשים', **ד' פירושים מהו 'זרע אנשים', א. לרב**, איש שיהא חשוב להימנות בין אנשים(יח). **ב. לשמואל**, שיהא מושח שני אנשים למלכות, והם שאול ודוד. **ג. לרבי יוחנן** שיהא שקול כנגד שני אנשים, והם משה ואהרן, שנאמר 'משה ואהרן בכהניו, ושמואל בקוראי שמו'. **ד. לרבנן**, שיהא מובלע בין אנשים. וביאר **רב דימי**, שלא יהא לא ארוך ולא גוץ, לא קטן ולא אלם [-עבה], לא לבן ולא אדמומי, לא חכם יותר מדאי(יט) ולא טיפש.

'אני האשה **הניצבת עמכה** בזה', ומשמע שאף עלי היה עומד כשהתפללה(כ), ואמר **רבי יהושע בן לוי**, מכאן שאסור לישב בתוך ארבע אמות של המתפלל(כא).

'**אל הנער הזה התפללתי**', אמר **רבי אלעזר**, שמואל היה חייב מיתה משום שהורה הלכה לפני רבו(כב), שנאמר 'וישחטו את הפר ויביאו את הנער אל עלי', וקשה מה השייכות בין שני העניינים, אלא עלי אמר להם לקרוא לכהן בכדי שישחוט, ואמר להם שמואל שאין צריך לטרוח אחר כהן, שהרי שחיטה כשירה בזר, שנאמר 'והקריבו הכהנים' מקבלה ואילך מצות כהונה, מכאן לשחיטה שכשירה בזר. אמר עלי לשמואל, אכן כך הדין, ומ"מ הנך חייב מיתה, משום שכל המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה. באה חנה וצווחה לפניו 'אני האשה הנצבת עמכה בזה' וגו', אמר לה עלי הניחי לי שאעניש אותו, ואתפלל לה' שיביא לך בן גדול ממנו, אמרה לו חנה 'אל הנער הזה התפללתי' [-זה שנולד על ידי תפילתי, חביב לי יותר מבן אחר שיוולד לי על ידי תפילתך(כג)].

'וחנה היא מדברת על **לבה**', אמר **רבי אלעזר** משום **רבי יוסי בן זמרא** על עסקי לבה, כך אמרה לפניו, רבונו של עולם כל מה שבראת באשה לא בראת דבר אחד לבטלה, עינים לראות, ואזנים לשמוע, חוטם להריח, פה לדבר, ידים לעשות בהם מלאכה, רגלים להלך בהם, דדים להניק בהם, דדים הללו שנתת על לבי למה הן, תן לי בן ואניק בהם.

אמר **רבי אלעזר** משום **רבי יוסי בן זמרא, כל היושב בתענית בשבת**(כד) **קורעים לו גזר דינו של שבעים שנה**(כה), ואף על פי כן חוזרים ונפרעים ממנו על שלא התענג בשבת. ואמר **רב נחמן בר יצחק** שתקנתו היא לשבת בתענית למחרת, בכדי לכפר על מה שהתענה בשבת.

אמר **רבי אלעזר**, **חנה** הטיחה דברים כלפי מעלה, שנאמר 'ותתפלל **על ה'**'. **אליהו** הטיח דברים כלפי מעלה, שנאמר 'ואתה הסבות את לבם אחורנית' [-נתת להם מקום לסור מאחריך, ובידך היה להכין לבבם אליך(כו)]. ואמר

(טו) **דאף** שכבר אמר רינה לה' בק"ש וברכותיה, אין לו לשאול צרכיו, כדי שיסמוך גאולה לתפילה בלי הפסק. רבינו יונה (ד"ה אין). (טז) **ואף** שאסור לשיכור להתפלל אמרו בירושלמי שמותר לו לברך, ונלמד מדכתיב 'ואכלת **ושבעת** וברכת', שאף כששבע והתבשם ביין עד כדי שאינו יכול לדבר כראוי, מברך. תוס' (ד"ה מכאן ששכור). (יז) **ואע"פ** שאין עושה דבר שאסור מן התורה. שבדבר שאסור מה"ת פשיטא שחייב להוכיחו, דכתיב 'הוכח תוכיח את עמיתך'. תוס' (ד"ה דבר). (יח) **תוס'** (ד"ה גברא). (יט) **בכדי** שלא יהא לפלא בעיני הבריות וידברו עליו, שמתוך שנדברים באדם שולטת בו עין הרע. רש"י (ד"ה ולא חכם). (כ) **רש"י** (ד"ה הנצבת). אמנם **תוס'** (ד"ה עמכה) ביארו ש'עמך', משמע בתוך ארבע אמות, ומשום שכתוב 'עמכה' מלא בה"א משמע שלא היה יושב בתוך ארבע אמות שלה כי אם בחמישית. (כא) **אסור** לשבת בין מלפניו ובין מהצדדים. ופירשו בתשובת הגאונים, דהיינו דווקא ביושב ובטל, אבל אם הוא עוסק בקריאת שמע ובברכותיה וכיוצא בהם מותר אפילו לשבת לפני המתפלל. תוס' (ד"ה מכאן שאסור). (כב) **ואף** על פי שלא למד עדיין בפניו, מכל מקום גדול הדור היה ובא ללמוד לפניו. תוס' (ד"ה מורה). (כג) **מהרש"א** (ד"ה א"ל). (כד) **ופירש** ר"ח דמיירי בתענית חלום [שאם לא כן אסור להתענות בשבת], והמתענה בשבת כולל את 'עננו' בתוך 'אלוקי נצור', ויכול אפילו לקובעה כברכה בפני עצמה, כיון שאין אומרה בתוך שמונה עשרה. תוס' (ד"ה כל). (כה) **כיון** שקשה להתענות בשבת, לפי שכולם מתענגים והוא מתענה. רש"י (ד"ה של). (כו) **רש"י** (מלכים א' יח לז).

רבי שמואל בר רבי יצחק, שלבסוף הקב"ה הודה לאליהו, שנאמר 'אספה הצלעה והנדחה אקבצה ואשר הרעותי' [-אני גרמתי להם להיות צולעים ונידחים, משום שבראתי בהם יצר הרע].

דף לב

אמר רבי חמא ברבי חנינא, אלמלא שלוש מקראות דלהלן שמעידים שיש ביד הקב"ה לתקן יצרנו ולהסיר יצר הרע מאיתנו, נתמוטטו רגלינו במשפט, אבל עכשיו יש לנו פתחון פה שהוא גרם לנו לחטוא ע"י שברא בנו יצר הרע. ואלו הן, א. 'ואשר הרעותי'. ב. 'הנה כחומר ביד היוצר, כן אתם בידי בית ישראל'. ג. 'והסירותי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר'. ורב פפא הוסיף, ד. 'ואת רוחי אתן בקרבכם, ועשיתי את אשר בחוקי תלכו'.

אמר רבי אלעזר, משה הטיח דברים כלפי מעלה, שנאמר 'ויתפלל משה אל ה'', אל תקרי 'אל ה'' אלא 'על ה'', שכן דבי רבי אליעזר בן יעקב מחליפים אל"ף בעי"ן ועי"ן באל"ף. ודבי רבי ינאי למדו זאת מדכתיב 'ודי זהב', כך אמר משה לפני הקב"ה, רבונו של עולם, הכסף והזהב שהשפעת להם לישראל עד שאמרו 'די', הוא שגרם להם שעשו את העגל, **הגמ' מביאה שלש משלים בדבר.**

א. דבי רבי ינאי המשילו לארי, שאינו נוהם [-שמח ומשתגע ומזיק] מתוך קופה של תבן, אלא מתוך קופה של בשר.

ב. רבי אושעיא המשיל לאדם שהיתה לו פרה כחושה, והאכילה כרשינין והיתה מבעטת בו, אמר לה מי גרם לך שתהא מבעטת בי, הכרשינין שהאכלתיך.

ג. רבי חייא בר אבא בשם רבי יוחנן המשיל לאדם שהיה לו בן, והרחיצו וסכו והאכילו והשקהו, ותלה לו כיס מלא מעות על צווארו, והושיבו על פתח של זונות, מה יעשה אותו הבן ולא יחטא.

אמר רב אחא בריה דרב הונא בשם רב ששת, זהו מה שדרך אנשים לומר 'מלי כריסיה זני בישי' [-מילוי הכרס הוא ממיני חטאים הרעים], **המקור לזה**, א. שנאמר 'כמרעיתם וישבעו שבעו וירם לבם, על כן שכחוני'. ב. לרב נחמן, מדכתיב 'פן תאכל ושבעת וגו', ורם לבבך ושכחת את ה''. ג. לרבנן, מדכתיב 'ואכל ושבע ודשן, ופנה אל אלהים אחרים'. ד. י"א מדכתיב 'וישמן ישורון ויבעט'.

אמר רבי שמואל בר נחמני בשם רבי יונתן, **מנין שחזר הקב"ה והודה למשה**, שנאמר 'וכסף הרביתי להם, וזהב עשו לבעל'.

הגמ' דורשת פסוקים שנאמרו בחטא העגל.

'וידבר ה' אל משה לך רד', אמר רבי אלעזר, כך אמר הקב"ה למשה, רד מגדולתך, כלום נתתי לך גדולה אלא בשביל ישראל, ועכשיו שישראל חטאו למה לך גדולה. מיד תשש כוחו של משה ולא היה לו כח לדבר. וכיון שאמר לו הקב"ה 'הרף ממני ואשמידם', הבין משה שאין הדבר תלוי אלא בו, מיד עמד ונתחזק וביקש רחמים. משל למלך שכעס על בנו והיה מכהו מכה גדולה, והיה אוהבו יושב לפניו ומתיירא לומר לו דבר לטובתו, כיון ששמע את המלך אומר לבנו אלמלא אוהבי זה שיושב לפני הרגתיך, הבין שהדבר תלוי בו, מיד עמד והצילו.

'ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם ואעשה אותך לגוי גדול', אמר רבי אבהו, אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, מלמד שתפסו משה להקב"ה כאדם התופס את חבירו בבגדו, ואמר לפניו רבונו של עולם אין אני מניחך עד שתמחול ותסלח להם.

'ואעשה אותך לגוי גדול', אמר רבי אלעזר, אמר משה לפניו, רבונו של עולם, ומה כסא של שלש רגליים [-אברהם יצחק ויעקב] אינו יכול לעמוד לפניך בשעת כעסך, כסא של רגל אחד [-זכות משה לבדו] על אחת כמה וכמה. ולא עוד אלא שיש בי בושת פנים מהאבות, שיאמרו שמשה ביקש גדולה לעצמו ולא ביקש עליהם רחמים.

'ויחל משה את פני ה'', **ששה פירושים בביאור מלת 'ויחל'**, א. לרבי אלעזר, מלמד שעמד משה בתפילה לפני הקב"ה עד שהחלהו [-הפציר בו מאוד]. ב. לרבא, מלמד שלא הלך משם עד שהפר להקב"ה את נדרו [שאמר 'ואכלם'], כתיב כאן 'ויחל', וכתיב לגבי נדרים 'לא יחל דברו', ואמר מר הוא אינו מיחל את נדרו, אבל אחרים מחלין לו. ג. לשמואל, מלמד שמסר עצמו למיתה עליהם, שנאמר 'ואם אין, מחני נא מספרך' [ו'ויחל', מלשון חלל]. ד. לרבא בשם רב יצחק, מלמד שגרם שתחול עליהם מדת הרחמים. ה. לרבנן, מלמד שאמר לפני הקב"ה, רבונו של עולם, חולין הוא לך מעשות כדבר הזה. ו. לרבי אליעזר הגדול, מלמד שעמד משה בתפילה לפני הקב"ה עד שאחזתו אחילו, וביאר רבי אלעזר שהיא אש של עצמות, ופירש אביי דהיינו אשתא דגרמי [-קדחת העצמות].

'זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך אשר נשבעת להם בך', אמר רבי אלעזר, כך אמר משה לפני הקב"ה, רבונו של עולם, אילו נשבעת להם בשמים ובארץ, הייתי אומר שכשם ששמים וארץ בטלים כך שבועתך בטלה, אבל עכשיו שנשבעת להם בשמך הגדול [שנאמר בעקידת יצחק 'בי נשבעתי'], מה שמך הגדול חי וקיים לעולם ולעולמי עולמים, כך שבועתך קיימת לעולם ולעולמי עולמים.

'ותדבר אליהם ארבה את זרעכם ככוכבי השמים, וכל הארץ הזאת אשר אמרתי אתן לזרעכם'. ולכאו' היה למשה לומר 'אשר אמרת' [שהרי הקב"ה אמר 'אתן לזרעכם'], רבי אלעזר פירש, שעד לאחר התיבות 'ככוכבי השמים' הם דברי משה, ומכאן ואילך דברי הקב"ה. ורבי שמואל בר נחמני פירש שגם תיבות אלו הם מדברי משה, וכך אמר לפני הקב"ה, רבונו של עולם, אמרת לי בסנה לילך ולומר לישראל 'אעלה אתכם מעני מצרים אל ארץ טובה ורחבה', והלכתי ואמרתי להם זאת בשמך, ועכשיו [אם לא תקיים הבטחתך] מה אומר להם.

'מבלתי יכולת ה'' [בלשון נקבה], וביאר רבי אלעזר, שכך אמר משה לפני הקב"ה, רבונו של עולם, עכשיו יאמרו אומות העולם, תשש כוחו כנקבה ואינו יכול להציל את עמו. אמר הקב"ה למשה, והרי כבר ראו ניסים וגבורות שעשיתי להם על הים. אמר משה לפניו, עדיין יש להם מקום לומר, שכנגד מלך אחד [-פרעה] יכול לעמוד, אך כנגד שלושים ואחד מלכים אינו יכול לעמוד.

'ויאמר ה' סלחתי כדבריך', אמר רבי יוחנן, מכאן שחזר הקב"ה והודה למשה. ותני דבי רבי ישמעאל ביארו 'כדבריך', עתידים אומות העולם לומר אשרי תלמיד שרבו מודה לו.

'ואולם חי אני', אמר רבא בשם רב יצחק מלמד שאמר הקב"ה למשה, 'משה החייתני בדבריך' [בפני האומות].

דרש **רבי שמלאי לעולם יסדר אדם שבחו של הקב"ה ואחר כך יתפלל**, וכמו שמצינו בסדר תפילתו של משה, דכתיב 'ואתחנן אל ה' בעת ההיא וגו', ה' אלוקים אתה החלות להראות את עבדך את גדלך ואת ידך החזקה, אשר מי אל בשמים ובארץ אשר יעשה כמעשיך וכגבורותיך', ואח"כ 'אעברה נא ואראה את הארץ הטובה'.

אמר רבי אלעזר, **א. גדולה תפילה יותר ממעשים טובים**, שאין לך גדול במעשים טובים יותר ממשה רבינו, ואעפ"כ לא נענה אלא בתפילה, שנאמר 'אל תוסף דבר אלי', וכתיב אח"כ 'עלה ראש הפסגה' [-בדבר תפילה זו נתרציתי להראותך את הארץ[כז]]. **ב. גדולה תענית יותר מן הצדקה**, לפי שזה בגופו וזה בממונו. **ג. גדולה תפילה יותר מן הקרבנות**, שנאמר 'למה לי רוב זבחיכם', ואעפ"כ כתיב אח"כ 'ובפרשכם כפיכם [-בתפילה[כח]] אעלים עיני מכם'. **ד. מיום שחרב בית המקדש ננעלו שערי תפילה**, שנאמר 'גם כי אזעק ואשוע, שתם תפלתי', ואע"פ ששערי תפילה ננעלו, **שערי דמעה לא ננעלו** שנאמר 'שמעה תפלתי ה' ושועתי האזינה, אל

(כז) הרי שאף שהיו בידי משה רבינו מעשים טובים הוצרך לתפילה, ומוכח שתפילה לבדה גדולה ממעשים טובים בלא תפילה. תוס' (ד"ה גדולה). (כח) רד"ק (ישעיה א טו).

דמעתי **אל תחרש**' [דמכך שלא כתיב 'את דמעתי תראה', מוכח שנראית היא לפניו, וצריך להתפלל רק שתתקבל לפניו(כט)]. **ה. מיום שחרב בית המקדש נפסקה חומת ברזל בין ישראל לאביהם שבשמים**, שנאמר 'ואתה קח לך מחבת ברזל ונתתה אותה **קיר ברזל** בינך ובין העיר' [והוא סימן למחיצת ברזל שמפסיקה בין ישראל להקב"ה].

רבא לא גזר תענית ביום מעונן, משום שנאמר 'סכותה בענן לך מעבור תפילה' [-חצצת בענן בינך לבינינו, בכדי למנוע את התפילה מלעבור אליך].

אמר **רבי יוחנן**, **כהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו**, שנאמר 'ובפרשכם כפיכם [בברכת כהנים], אעלים עיני מכם וגו', [משום ש]ידיכם דמים מלאו'.

אמר **רבי חנין** בשם **רבי חנינא**, **כל המאריך בתפילתו אין תפילתו חוזרת ריקם**, וכמו שמצינו במשה רבינו שנאמר 'ואתפלל אל ה'', וכתיב אח"כ 'ואנכי עמדתי בהר כימים הראשונים ארבעים יום וארבעים לילה, וישמע ה' אלי גם בפעם ההיא'. וזהו דווקא כשאינו מצפה שתיעשה בקשתו, אבל אם מצפה, סופה שאינה נעשית ויבוא לידי כאב לב, וכמו שאמר **רבי חייא בר אבא** בשם **רבי יוחנן**, כל המאריך בתפילתו ומעיין בה סוף בא לידי כאב לב, שנאמר 'תוחלת ממושכה מחלה לב'(ל), ותקנתו [שתוחלתו תתגשם] שיעסוק בתורה, שנאמר 'ועץ חיים תאוה באה', ואין עץ חיים אלא תורה, שנאמר 'עץ חיים היא למחזיקים בה'.

אמר **רבי חמא ברבי חנינא**, **אם ראה אדם שהתפלל ולא נענה יחזור ויתפלל**, שנאמר '**קוה** אל ה' חזק ויאמץ לבך, **וקוה** אל ה'' [-קוה אל ה' בתפילה, ואם לא נענית, התחזק ואל תמשוך ידך מלהתפלל אלא חזור וקוה אל ה'].

תנו רבנן, **ארבעה דברים צריכים חיזוק** [-שיתחזק אדם בהם תמיד בכל כוחו], **תורה ומעשים טובים**, שנאמר 'רק חזק ואמץ מאד לשמור ולעשות ככל התורה', 'חזק', בתורה. 'ואמץ', במעשים טובים. **תפילה**, שנאמר 'קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך וקוה אל ה''. **דרך ארץ** [אם אומן הוא לאומנתו, אם סוחר הוא לסחורתו, אם איש מלחמה הוא למלחמתו], שנאמר 'חזק ונתחזק בעד עמנו'.

'ותאמר ציון **עזבני** ה', וה' **שכחני**'. וביאר **ריש לקיש**, שכך אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה, רבונו של עולם, אם אדם נושא אשה על אשתו הראשונה עדיין זוכר מעשה הראשונה, ואילו אתה עזבתני ושכחתני. אמר לה הקב"ה, בתי, שנים עשר מזלות בראתי ברקיע, ועל כל מזל ומזל בראתי לו שלושים שרי חיל [-ראשי גייסות וחבורות חלוקות], ועל כל חיל וחיל בראתי לו שלושים לגיון, ועל כל לגיון ולגיון בראתי לו שלושים רהטון, ועל כל רהטון ורהטון בראתי לו שלושים קרטון, ועל כל קרטון וקרטון בראתי לו שלושים גסטרא, ועל כל גסטרא וגסטרא תליתי בו שלוש מאות ושישים וחמשה אלפי רבוא כוכבים כנגד ימות החמה, וכולן לא בראתי אלא בשבילך, ואת אמרת 'עזבתני ושכחתני', בתמיה.

'התשכח אשה **עולה**', אמר הקב"ה, כלום אשכח עולות אילים ופטרי רחמים שהקרבת לפני במדבר. אמרה כנסת ישראל לפניו, הואיל ואין שכחה לפני כסא כבודך, שמא לא תשכח לי את מעשה העגל. אמר לה 'גם אלה תשכחנה'. אמרה לפניו, הואיל ויש שכחה לפני כסא כבודך, שמא תשכח לי את מעשה הר סיני. אמר לה 'ואנכי לא אשכחך' [וכן אמר רבי אלעזר בשם רב אושעיא, ש'גם אלה תשכחנה' זה מעשה העגל, 'ואנכי לא אשכחך' זה מעשה סיני].

שנינו במתני' שחסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת קודם התפילה. **תניא** [וכן אמר רבי יהושע בן לוי], המתפלל צריך שישהה שעה אחת קודם תפילתו, שנאמר 'אשרי יושבי ביתך [ואח"כ] עוד יהללוך סלה'(לא), ושעה אחת לאחר תפילתו, שנאמר 'אך צדיקים יודו לשמך [ואח"כ] ישבו ישרים את פניך'.

עוד שנינו בברייתא, שחסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת קודם התפילה, ומתפללים שעה אחת, וחוזרים ושוהין שעה אחת. וכי מאחר ששוהין תשע שעות ביום לשלושת התפילות, תורתם היאך משתמרת ומלאכתם היאך נעשית, אלא מתוך שחסידים הם, תורתם משתמרת [-שאין תלמודם משתכח] ומלאכתם מתברכת.

מה ששנינו במתני' שאפילו אם המלך שואל בשלומו [באמצע שמונה עשרה] לא ישיבנו, פירש **רב יוסף** דהיינו במלך ישראל, אבל במלך עכו"ם פוסק ומשיב בכדי שלא יהרגנו, ואם יכול לקצר ולהשיב [וכגון שהוא סמוך לסוף תפילתו] יקצר וישיב. וכן שנינו, המתפלל וראה אנס בא או קרון בא כנגדו, לא יפסיק אלא יקצר.

תנו רבנן, מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך, ובא שר אחד ונתן לו שלום ולא החזיר לו שלום. המתין לו השר עד שסיים תפילתו, ואמר לו מדוע לא החזרת לי שלום, הרי אם הייתי חותך ראשך בסייף מי היה תובע את דמך מידי, והלא כתוב בתורתכם 'רק השמר לך ושמור נפשך' וכן 'ונשמרתם מאד לנפשותיכם'. אמר לו החסיד, אילו היית עומד לפני מלך בשר ודם והיה בא חברך ונותן לך שלום, האם היית מחזיר לו. אמר לו השר 'לאו'. שאלו החסיד, ואם היית מחזיר לו מה היו עושים לך. והשיבו השר, היו חותכים את ראשי בסייף. אמר לו החסיד, והלא דברים קל וחומר, ומה אתה שהיית עומד לפני מלך בשר ודם שהיום כאן ומחר בקבר היית נוהג כך, אני שהייתי עומד לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה שהוא חי וקיים לעד ולעולמי עולמים, על אחת כמה וכמה, מיד נתפייס אותו השר ונפטר אותו חסיד לביתו לשלום.

דף לג

מה ששנינו במתני' שאפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק, אמר **רב ששת** שזהו דווקא בנחש, אבל **בעקרב פוסק** לפי שמצוי יותר שיעקוץ(לב). ואף בנחשים אם נופל לתוך חפירה שלהם ודוחקם ודאי ישכוהו, כדתנן שאם נפל אדם לגוב אריות אין מעידים עליו שמת בכדי להתיר את אשתו להנשא [משום שפעמים אין האריות רעבים ואין אוכלים אותו], אבל אם נפל לחפירה מלאה נחשים ועקרבים מעידים עליו שמת, משום שכשנופל עליהם ודוחקם ודאי יזיקוהו.

אמר **רבי יצחק**, **המתפלל וראה שוורים פוסק מתפילתו**, וכמו ששנה **רב אושעיא** מרחיקים משור תם חמישים אמה, ומשור מועד כמלוא עיניו. וכן אמר **רבי מאיר**, שאם אדם רואה ראש של שור שקוע באכילה מהסל שלו, יעלה לגג ויזרוק את הסולם [דהיינו שיזהר מאוד ממנו]. וביאר **שמואל**, שזהו דווקא בשור שחור ובימי ניסן, מפני שאז השטן מרקד לו בין קרניו [שכיון שעברו ימי החורף שהארץ יבשה והגיע ניסן ורואה את הארץ מלאה דשאים, זחה דעתו עליו ונכנס בו יצר הרע].

תנו רבנן, מעשה במקום אחד שהיה שם ערוד(לג) שהזיק את הבריות, ובאו והודיעו **לרבי חנינא בן דוסא**, הלך **רבי חנינא** ונתן את עקבו על פי חורו, ויצא הערוד ונשכו ומת הערוד(לד). נטל **רבי חנינא** את הערוד על כתפו והביאו לבית המדרש, ואמר להם, ראו בני, אין ערוד ממית אלא החטא ממית. באותה שעה אמרו, אוי לו לאדם שפגע בו ערוד, ואוי לו לערוד שפגע בו **רבי חנינא בן דוסא**.

(כט) **רש"י ותוס'** (ד"ה אל). (ל) **קשה**, שכאן משמע שעיון תפלה אינה מעלה, וכן משמע להלן (נה.) שאמרו ששלשה דברים מזכירין עונותיו של אדם, ואחד מהם הוא עיון תפלה. ומאידך בשבת (קכז.) משמע שהיא מעלה, שאמרו שם שאחד מהדברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה הוא עיון תפלה, וכן משמע בב"ב (קסד:) שאחד משלושה עבירות שאין אדם ניצול מהם בכל יום הוא העדר עיון תפלה, ומשמע שעיון תפילה הוא טוב. **וי"ל** שיש שני סוגים של עיון תפילה, יש עיון תפלה שמצפה שתיעשה בקשתו, וזו אינה מעלה, ויש עיון תפלה שמכוון את לבו, והיא יש בה מעלה. תוס' (ד"ה כל). (לא) **וכיון** שפסוק זה הוא המקור שיש לשהות קודם התפילה, תיקנו לומר פסוק זה קודם שאומרים 'תהילה לדוד', ולכן אין סיבה לומר עוד פסוקי 'אשרי'. תוס' (ד"ה קודם). (לב) **ואף בנחש**, אם היה מרתיע לבוא כנגדו בכעס פוסק מתפילתו, משום שאז מתכוון להזיקו. **המפסיק תפילתו מפני עקרב או נחש מרתיע אינו חוזר לראש**, אלא אם הפסיק בברכות האמצעיות חוזר לתחילת הברכה שהפסיק בה, ואם הפסיק בשלש ברכות ראשונות או בשלש אחרונות חוזר לתחילתן, לפי שהן נחשבות כברכה אחת. תוס' (ד"ה אבל). (לג) **ערוד** בא מהרבעת כלאים של נחש וצב. רש"י (ד"ה ערוד). (לד) **כתב** הבה"ג שכשערוד נושך את האדם, אם

מתני': מזכירין גבורות גשמים [-'משיב הרוח ומוריד הגשם'] **בתחיית המתים**, ושאלת גשמים [-'ותן טל ומטר'] **בברכת השנים**. **'אתה חוננתנו' במוצ"ש**, לת"ק אומרה בברכת חונן הדעת. **לרבי עקיבא** אומרה כברכה רביעית בפני עצמה. **לרבי אליעזר** אומרה בברכת 'מודים'.

גמ': אמר רב יוסף, **א. הטעם שקבעו לומר 'משיב הרוח' בתחיית המתים**, משום ששקולה ירידת גשמים כתחיית המתים [לפי שבה חיים בני אדם ע"י שמצמיחים תבואה המכלכלת בני אדם[לה]]. **ב. הטעם שקבעו לומר 'ותן טל ומטר' בברכת השנים**, משום שהיא בקשת פרנסה, ולפיכך קבעוה בברכת פרנסה. **ג. הטעם שקבעו לומר הבדלה בחונן הדעת**, משום שהיא חכמה [שרק חכם יכול להבדיל בין קודש לחול ובין טמא לטהור] ולכן קבעוה בברכת החכמה. **ורבנן פירשו**, שכיון שהבדלה באה לחלק בין קודש לחול, לכן קבעוה בתחילת ברכות החול.

אמר רבי אמי, **א. גדולה דעה**, שהרי ניתנה מיד בתחילת ברכות החול. **ב. גדולה דעה**, שהרי ניתנה בין שתי שמות של הקב"ה, שנאמר 'כי אל דעות ה''. **וכל מי שאין בו דעה אסור לרחם עליו**, שנאמר 'כי לא עם בינות הוא, על כן לא ירחמנו עושהו'.

אמר רבי אלעזר, **א. גדול מקדש שניתן בין שתי שמות של הקב"ה**, שנאמר 'פעלת ה' מקדש ה''. **ב. כל אדם שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו**, שהרי גם דעה וגם מקדש ניתנו בין שתי שמות הקב"ה. **ג. גדולה נקמה שניתנה בין שתי שמות של הקב"ה**, שנאמר 'אל נקמות ה', אל נקמות הופיע', והיינו במקום שצריך לנקמה, וכמו שאמר **עולא**, למה נאמר בפסוק שתי פעמים 'נקמות', הראשונה לרעה [להנקם מן העכו"ם שלא קיבלו את התורה], והשניה לטובה, דכתיב [אחר שלא רצו לקבל את התורה], **'הופיע מהר פארן'**, מפארן הופיע והפקיר ממונם לישראל [לענין ששור של ישראל שנגח שור של נכרי, פטור]. [כן אמר **לרב אחא קרחינאה**].

שנינו במשנה שלת"ק אומר הבדלה בחונן הדעת, **ולר"ע** אומרה כברכה רביעית בפני עצמה. ואמר רבי יוחנן **לרב שמן בר אבא** שאין אנו יודעים היכן תיקנו אנשי כנסת הגדולה לאומרה [אף שאנשי כנסת הגדולה תיקנו ברכות ותפילות קדושות והבדלות], משום שבתחילה קבעוה בתפילה, ואח"כ כשהעשירו קבעוה על הכוס, וכשחזרו והענו חזרו וקבעוה בתפילה, או אז כבר נשתכח היכן קבעוה בתחילה, ולכן נחלקו התנאים היכן נקבעה בתפילה.

לרבי חייא בר אבא בשם רבי יוחנן, **ולרבה ולרב יוסף**, **המבדיל בתפילה צריך שיבדיל על הכוס** [וכן אמר רבי יוחנן לרבי יוסי וי"א לרבי שמעון בן יעקב דמן צור במעמד רבי בנימין בר יפת]. ואמר **רבה** שאין להקשות ע"ז מדתניא הטועה בתפילתו ולא הזכיר משיב הרוח בתחיית המתים, או ותן טל ומטר בברכת השנים, מחזירים אותו, אבל אם טעה ולא הזכיר הבדלה בחונן הדעת, אין מחזירים אותו משום **שיכול** לאומרה על הכוס, ומשמע שאינו חייב, אלא שאם רוצה שלא לחזור להתפלל יכול לאומרה על הכוס, כיון שיש לגרוס בברייתא 'מפני **שאומרה** על הכוס', דהיינו שחייב לאומרה על הכוס. **אמנם בברייתא ששנה רב אחא אריכא לפני רב חיננא** שנינו, **שמבדיל או בתפילה או על הכוס**, והמבדיל בתפילה משובח יותר, ואם הבדיל בזו ולא הבדיל בזו ינוחו לו ברכות על ראשו, משום שלא בירך ברכה שאינה צריכה, שהרי אמר **רב** וי"א **ריש לקיש** וי"א **רבי יוחנן וריש לקיש** שכל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום 'לא תשא את שם ה' אלוקיך לשוא'. **ולהלכה** אמר **רבא לרבינא**, שכשם שבקידוש מקדש בתפילה וחוזר ומקדש על הכוס, כן בהבדלה **מבדיל בתפילה וחוזר ומבדיל על הכוס**. ואמר **רב נחמן בר יצחק**, שכמו כן המבדיל על הכוס חוזר ומבדיל בתפילה מק"ו, שאם המבדיל בתפילה שהיא עיקר חיוב הבדלה צריך להבדיל על הכוס, כל שכן שהמבדיל על הכוס שאינו מעיקר התקנה צריך להבדיל בתפילה.

טעה בזו ובזו [ששכח ולא הבדיל בתפילה, וכן שכח ואכל או עשה מלאכה לפני שהבדיל על הכוס[לו]], אמר **רב ששת לרב חסדא**, **שחוזר לראש** [דהיינו שחוזר ומתפלל שמו"ע ומבדיל בה, וגם מבדיל על הכוס[לז]].

שנינו במתני' שלת"ק אומר הבדלה ב'חונן הדעת', **ולר"ע** אומרה ברכה רביעית בפני עצמה, **ולרבי אליעזר** אומרה בהודאה. **אימתי מבדיל ביו"ט שחל להיות אחר השבת**, [שאין אומרים אתה חונן], **א. לרבי יצחק בר אבדימי** בשם רבינו **הלכה** [דורשים כן ברבים] **כרבי אליעזר** שאומרה במודים. **ב. יש אומרים, מטין** [מורין כן ליחיד אבל לא לרבים] **כרבי אליעזר**. **ג. לרבי יוחנן**, חכמים **מודים לרבי אליעזר**[לח]. **ד. לרבי חייא בר אבא**[לט], **נראין דברי רבי אליעזר**, [שמי שינהג כן אין מחזירים אותו]. ואמר **רבי זירא**, שבודאי רבי חייא **בר אבא** אמר את הנוסח הנכון, משום שהיה מדקדק בלשון רבו וקובע בו סימנים שלא יתחלף לו 'נראין', ב'מטין' או ב'מודים'. ונהג בזה **כרחבא דפומבדיתא** שאמר בשם רבי יהודה שהר הבית סטיו כפול היה, והיה סטיו לפנים מסטיו [שהיה בו שורה אחת של ספסלים בתוך שורה אחרת של ספסלים], ומה שלא קרא לספסלים 'אצטבאות' אלא 'סטיו', כיון שדייק לשנות כלשון רבו[מ]. **ה. לרב יוסף** בשם **רב ושמואל**, אומרים במוצ"ש בתוך ברכת קדושת היום של יו"ט, 'ותודיענו ה' אלוקינו את משפטי צדקך, ותלמדנו לעשות חוקי רצונך, ותנחילנו זמני ששון וחגי נדבה, ותורישנו קדושת שבת וכבוד מועד וחגיגת הרגל, בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת, ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת, הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך', ואח"כ ממשיך 'ותתן לנו ה' אלוקינו מועדים לשמחה' וכו', ומסיים 'מקדש ישראל והזמנים'.

מתני': **האומר בתפילתו, א.** רחום וחנון אתה ועל קן ציפור יגיעו רחמיך' [שאמרת לשלח את האם, כך תחוס ותרחם עלינו[מא]]. **ב.** על טוב שאתה עושה לנו יזכר שמך. **ג.** מודים מודים פעמיים, **משתקים אותו**[מב].

גמ': **הטעם שהאומר ב' פעמים מודים משתקים אותו**, משום שנראה כמודה לשתי רשויות. **הטעם שמשתקים את האומר 'על טוב יזכר שמך'**, משום שמשמע מלשונו שיש להודות רק על הטובה ולא על הרעה, והרי תנן חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה. **ובטעם שמשתקים את האומר 'על קן צפור יגיעו רחמיך', נחלקו רבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא**, אם מפני שמטיל קנאה במעשה בראשית [שמראה בדבריו שהקב"ה חס רק על הציפורים ולא על שאר בריותיו]. **או מפני** שמפרש שמצוותיו של הקב"ה הם רחמים, ואינם אלא חוקי גזירות להודיע שהם עבדיו ושומרי מצוותיו.

מעשה באחד שירד להיות שליח ציבור לפני **רבה**, ואמר 'אתה חסת על קן צפור, אתה חוס ורחם עלינו'. ואמר **רבה**, כמה יודע אותו צורבא מרבנן לרצות את אדונו. ושאלו **אביי** והרי שנינו שמשתקים אותו. ובודאי ידע **רבה** שמשתקים אותו, אלא שרצה לחדד את **אביי** ולראות אם יקשה עליו מהמשנה.

הערוד מקדים את עצמו למים מת האדם, ואם האדם מקדים את עצמו תחילה למים מת הערוד, ונעשה נס לרבי חנינא ונבקע מעין תחת עקבו ומת הערוד. רש"י (ד"ה ומת). (לה) **רש"י** (תענית ז.). (לו) **רשב"א** (ד"ה טעה). (לז) **רבינו** יונה (ד"ה טעה). (לח) **אמנם** רבי חייא בר אבין אמר לרבי זירא בשם רבי יוחנן **שמטין** כרבי אליעזר [ובתחילה אמר לו בשם רבי יוחנן **שהלכה** כרבי אליעזר, והקשה לו רבי זירא שלשון זה משמע שיש חולקים עליו, והרי חכמים חולקים רק בימות החול שאומרים 'אתה חונן', ולא ביו"ט שחל להיות אחר השבת, ואין לומר שבא לאפוקי מר"ע שסובר שאומרה ברכה רביעית בפני עצמה, שכשם שבכל השנה אין נוהגים כר"ע כיון שאנשי כנסת הגדולה תיקנו שמונה עשרה ברכות ולא תשע עשרה, כן ביו"ט שחל להיות אחר השבת אין לומר הבדלה ברכה רביעית בפני עצמה, משום שתיקנו לומר שבע ברכות ולא שמונה]. (לט) **בשם** רבי יוחנן. רש"ש (ד"ה אלא). וכן משמע ברש"י (ד"ה נקוט וד"ה לא). (מ) **רש"י** (ד"ה כרחבא). והביא פירוש נוסף שרחבא היה מדייק בספיקות רבותיו אם הם **מרב יהודה** או **מרבי יהודה**. ורש"י דחה דבריהם, **א.** שהרי רחבא לא ראה לא את רבי יהודה ברבי אלעאי, ולא את רבי יהודה הנשיא, **ב.** שהרי כל האמוראים היו מדייקים לומר דבר בשם אומרו. **ג.** שא"כ לא היה לגמ' לומר שדייק 'לישנא דשמעתא', אלא 'ספיקי דרבוותא'. (מא) **רש"י** (מגילה כה. ד"ה על). (מב) **ודוקא** כשאומר בציבור, אבל ביחיד אין משתקים אותו, לפי שהוא דברי תחנונים. תוס' (ד"ה אמר מודים).

מעשה באחד שירד להיות שליח ציבור לפני **רבי חנינא**, ואמר 'האל הגדול הגבור והנורא והאדיר והעזוז והיראוי החזק והאמיץ והודאי והנכבד'. המתין לו **רבי חנינא** עד שסיים, ושאלו, וכי סיימת את כל שבחי הקב"ה, הרי אף את שלושת השבחים 'הגדול הגבור והנורא' אנו אומרים רק מפני שמשה רבינו אמרם בתורה ואנשי כנסת הגדולה תיקנו לאומרם בתפילה, ולולי זאת לא היינו יכולים לאומרם משום שממעט בשבח הקב"ה, ואילו אתה ממשיך ואומר כל כך הרבה שבחים. משל למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב, והיו מקלסים אותו בדינרים של כסף, הרי השבח הזה הוא גנאי לו.

אמר **רבי חנינא**, **הכל בידי שמים** [וכגון אם יהיה עני או עשיר, חכם או שוטה, לבן או שחור] **חוץ מיראת שמים** [-אם יהיה צדיק או רשע], שנאמר 'ועתה ישראל מה ה' אלוקיך שואל מעמך כי אם ליראה את ה' אלוקיך', ואף שיראה היא דבר גדול וכמו שאמר **רשב"י** שאין לו להקב"ה בבית גנזיו אלא אוצר של יראת שמים שנאמר 'יראת ה' היא אוצרו', נקט הכתוב לשון 'כי אם' שמשמעו דבר מועט, משום שלגבי משה הוא דבר מועט, וכמשל לאדם שמבקשים ממנו כלי גדול ויש לו את הכלי, שדומה עליו הכלי הגדול ככלי קטן שקל להשיגו, ומאידך אם מבקשים ממנו כלי קטן ואין לו, דומה עליו הכלי הקטן ככלי גדול שקשה להשיגו.

שנינו במתני' שהאומר 'מודים מודים' משתקים אותו. ואמר **רבי זירא** שכמו כן **האומר 'שמע שמע' משתקים אותו**, משום שנראה כמקבל עול שתי רשויות, והיינו דווקא כשאומר את כל הפסוק וחוזר עליו, אבל אם כופל כל תיבה, תניא בברייתא שהוא מגונה, אבל אין משתקים אותו[מג]. ופירש **אביי לרב פפא** מה הטעם שהוא מגונה, שאין לומר שכפל משום שבתחילה לא כיוון ליבו, כיון שצריך להרגיל עצמו לכוון בתפילתו, ויש להכותו בקורנס של נפחים אם מרגיל עצמו שלא לכוון.

דף לד

מתני': א. האומר 'יברכוך טובים', הרי זה דרכי מינות [לפי שאף את הרשעים יש לצרף לתפילה[מד]].

ב. העובר לפני התיבה וטעה, כגון שדילג ברכה ואינו יודע לשוב ולאחוז סדרו, יעבור אחר תחתיו. ובאופן זה לא יסרב השני כשאר יורדים לפני התיבה שצריכים בתחילה לסרב אלא ירד מיד, משום שגנאי הדבר שתהא התפילה מופסקת כל כך. ויתחיל מתחילת הברכה שטעה הראשון[מה].

ג. העובר לפני התיבה, לא יענה אמן אחר ברכת כהנים, שמא תיטרף דעתו ולא יוכל לחזור לברכה השניה[מו]. ואם אין שם כהן אחר, לא ישא כפיו, שמא לא יוכל לחזור לברכת 'שים שלום'. ואם הוא בטוח שיוכל לחזור לתפילתו בלי לטעות, רשאי לשאת את כפיו.

גמ': תנו רבנן, העובר לפני התיבה צריך לסרב [להראות שאינו ראוי לכך]. ואם אינו מסרב, דומה לתבשיל שאין בו מלח. ואם מסרב יותר מדאי, דומה לתבשיל שיש בו מלח יותר מדאי ונתקלקל. כיצד הוא עושה, בפעם הראשונה, יסרב. שניה, מזמין עצמו לעמוד. שלישית, פושט את רגליו ויורד לפני התיבה.

תנו רבנן, **שלושה דברים רובן קשה ומיעוטן יפה, א. שאור** שנותנים בעיסה להחמיץ. **ב. מלח** שנותנים בתבשיל. **ג. סרבנות** [כדלעיל].

טעה בשלוש ברכות ראשונות, חוזר לראש. **טעה באחרונות**, חוזר ל'רצה'. **טעה באמצעיות, לרב הונא חוזר** ל'אתה חונן', **ולרב אסי** אמצעיות אין להם סדר, ולכן אומר את הברכה שדילג במקום שנזכר[מז]. **והקשה רב ששת ממתני'** ששנינו שחוזר לתחילת הברכה שטעה בה. **ומתרצינן** שלרב הונא פירושו שחוזר ל'אתה חונן', כיון שהברכות האמצעיות נחשבות לברכה אחת [אמנם לרב אסי ודאי קשה, ונשאר בתיובתא[מח]].

אמר רב יהודה, **לעולם אל ישאל אדם צרכיו בשלש ברכות ראשונות ואחרונות אלא באמצעיות**[מט], שהרי אמר **רבי חנינא** שבברכות הראשונות דומה המתפלל לעבד שמסדר שבח לפני רבו, באמצעיות דומה לעבד שמבקש פרס מרבו, ובאחרונות דומה לעבד שקיבל פרס מרבו ונפטר [-נוטל רשות] והולך לו.

תנו רבנן, מעשה בתלמיד אחד שירד לפני התיבה בפני **רבי אליעזר**, והיה מאריך יותר מדאי. אמרו לו תלמידיו, רבינו, כמה ארכן הוא זה. אמר להם, כלום מאריך יותר ממשה רבינו, שנאמר עליו 'את ארבעים היום ואת ארבעים הלילה' וגו'.

שוב מעשה בתלמיד אחד שירד לפני התיבה בפני **רבי אליעזר**, והיה מקצר יותר מדאי. אמרו לו תלמידיו, כמה קצרן הוא זה. אמר להם, כלום מקצר יותר ממשה רבינו, שהתפלל על מרים תפילה קצרה ואמר 'אל נא רפא נא לה'. ואמר **רבי יעקב בשם רב חסדא**, **כל המבקש רחמים** על חבירו אין צריך להזכיר שמו, שנאמר 'אל נא רפא נא **לה**', ולא הזכיר את שמה של מרים.

תנו רבנן, **אלו ברכות שאדם שוחה בהן**, **באבות תחילה וסוף, ובהודאה תחילה וסוף** [ב'מודים', וב'לך נאה להודות']. **ואם בא לשחות בשאר ברכות**

(מג) **לפי** שאין זה דומה למקבל עליו שתי רשויות, אלא למתלוצץ. **רש"י** (ד"ה מילתא). אמנם **ר"ח** פירש להיפך, שאם אמר את כל הפסוק וחוזר עליו הוא מגונה אבל אין משתקים אותו, ואם כפל כל תיבה משתקים אותו. ולשון הגמרא לא משמע כפירושו. ואותם בני אדם שאומרים פעמיים או שלש 'שמע ישראל' ביום הכיפורים, לרש"י משתקים אותם, ולר"ח אין משתקים אותם אבל הוא מגונה. ויתכן שכל החשש הוא רק כשקורא קריאת שמע בזמנה ומקבל עליו עול מלכות שמים, שאז כפילות הקריאה נראית כשתי רשויות, אבל ביוה"כ כשכופל שלא בזמן ק"ש, אין לחשוש. ומכל מקום טוב שלא לכפול ק"ש אפילו שלא בזמנה. ומה שאומרים 'ה' הוא האלוקים' שבע פעמים ביום הכיפורים והושענא רבא כנגד ז' רקיעים, הוא מנהג כשר, משום שאין זה קבלת עול מלכות שמים, אלא שבח לבורא שהוא דר למעלה משבעה רקיעים, וכן מצינו בפסוק לגבי אליהו בהר הכרמל, שאמרו העם שתי פעמים 'ה' הוא האלוקים'. תוס' (ד"ה אמר). (מד) **רש"י** (מגילה כה. ד"ה האומר). והוסיף שחכמים למדוה מסממני הקטורת, שהיו נותנים חלבנה שריחה רע. (מה) **ואם** טעה החזן בקדושת 'יוצר אור', אם הציבור כבר אמר 'קדושה', אין החזן שבא תחתיו צריך לחזור לתחילת ברכת 'יוצר אור', כיון שמקדושה נחשב ברכה חדשה. תוס' (ד"ה מהיכן, בשם הירושלמי). (מו) **שכיון** שצריך להקריא את הברכה לכהנים כמבואר בסוטה (לט:), אם יענה 'אמן' יתכן שיתבלבל ולא יוכל להמשיך להקריא להם את הברכה. **רש"י** (ד"ה מפני). **וכתבו תוס'** (ד"ה לא) שמכאן מוכח שמצד הפסק היה יכול לענות אמן, כיון שהוא צורך התפילה. אמנם לקרוא **'כהנים'** אמר ר"ת שהוא הפסק ואין הש"ץ רשאי לקרוא, אלא אחד מהקהל קורא. אך להקריא 'יברכך' וכו' אינו הפסק, שכן מן התורה צריך להקריאה. ויש שרצו לומר שבזמנינו אין קריאת 'כהנים' הפסק אף לר"ת ומותר לש"ץ לקרוא, משום שרק בזמניהם שלא היו אומרים 'אלוקינו ואלוקי אבותינו' וכו' אלא מיד אחר מודים אמרו 'כהנים' הוי הפסק, אבל עכשיו שאומרים אלוקינו וכו' אין קריאת 'כהנים' שבסופה הפסק, אלא היא חלק מהתפילה, ואינה גרועה מעניית 'אמן' שכיון שהיא חלק מהתפילה אינה נחשבת להפסק. (מז) **רש"י** (ד"ה אין). וקשה, שבמגילה (יז.) אמרו, שכשם שאין קוראים את המגילה למפרע, כך אין קוראים הלל וק"ש **ותפילה** למפרע. ונראה לפרש, שלרב אסי צריך לחזור לתחילת הברכה שטעה בה, ו'אמצעיות אין להם סדר' פירושו, שאינם כברכות הראשונות והאחרונות שכולם חטיבה אחת, אלא כאן חוזר לתחילת ברכה שטעה ולא ל'אתה חונן', וכן מצינו לגבי קריאת המגילה שאם השמיט פסוק אחד קורא על הסדר מאותו פסוק ואילך, ואמרו שם (יח:) שתפילה כמגילה. תוס' (ד"ה אמצעיות). (מח) **רש"י** (ד"ה מתחילת) **ע"פ** הקרבן נתנאל שהובא בגליון הש"ס שרש"י גרס בגמ' 'תיובתא דרב אסי. לימא תהוי תיובתא דרב הונא, אמר לך רב הונא' וכו', ולשיטתו (בד"ה אין) שלרב אסי אומר את הברכה שדילג במקום שנזכר. אמנם **תוס'** (ד"ה אמצעיות) **לשיטתם** (ראה בהערה הקודמת) **שלרב אסי חוזר לתחילת הברכה שטעה בה**, לא גרסו כן, ולשיטתם **יש ראיה** מהמשנה לרב אסי שא"צ לחזור ל'אתה חונן' אלא לתחילת הברכה שטעה בה. **ולענין הלכה** פסק בה"ג כרב אסי שחוזר לתחילת הברכה שטעה בה, ולכן מי שטעה ודילג ברכה אחת בברכות האמצעיות, או שלא אמר 'המלך המשפט' בין ר"ה ליוה"כ, לא יחזור ל'אתה חונן' אלא לאותה ברכה שדילג, ומשם ואילך יאמר על הסדר. ואם טעה בשלוש ברכות הראשונות, כגון שטעה בחתימתן או שלא הזכיר בין ר"ה ליוה"כ 'זכרנו' או 'מי כמוך' או שלא אמר 'המלך הקדוש', חוזר לראש. וכן אם טעה בשלוש ברכות אחרונות, כגון שטעה בחתימתן או שלא הזכיר בין ר"ה ליוה"כ 'בספר חיים טובים' או 'וכתוב לחיים טובים', חוזר ל'רצה', שכיון שכולם ברכות שבח הרי הם כברכה אחת. ובתענית ציבור, שליח ציבור ששכח לומר 'עננו' בין 'גואל ישראל' ל'רופא חולי ישראל' ונזכר קודם שסיים את תפילתו, **לרשב"ם** אינו חוזר לומר 'עננו', משום שאם יחזור יצטרך לחזור על ברכות שכבר אמר, ויש כאן משום ברכה לבטלה. אמנם **לרש"י** אומרה במקום שנזכר, משום שאינו צריך לחזור שוב על ברכות שכבר בירך. (מט) **והיינו** דוקא צרכי יחיד, אבל צרכי רבים שואלים אף בשלש הברכות הראשונות והאחרונות, שהרי עיקר הברכות האחרונות עוסקות בצרכי ציבור, ולכן אנו אומרים בהם 'זכרנו' ופיוטים ו'יעלה ויבוא'. תוס' (ד"ה אל).

בתחילה או בסוף מלמדים אותו שלא ישחה[נ]. **לרבי שמעון בן פזי** בשם **רבי יהושע בן לוי** משום **בר קפרא**, היינו דווקא הדיוט, אבל כהן גדול שוחה **בסוף** כל ברכה, ומלך **בתחילת וסוף** כל ברכה [שככל שהוא גדול יותר צריך להכניע ולהשפיל עצמו יותר]. **לרבי יצחק בר נחמני בשם רבי יהושע בן לוי**, כהן גדול שוחה **בתחילת** כל ברכה[נא] ומלך כל תפילתו בכריעה, שנאמר 'ויהי ככלות שלמה להתפלל וגו', קם מלפני מזבח ה' מכרוע על ברכיו'.

תנו רבנן, **קידה על אפים**, דהיינו ששוחה עד שמגיע בפניו לארץ[נב], שנאמר 'ותקד בת שבע אפים ארץ'[נג]. **כריעה על ברכים**, שנאמר 'מכרוע על ברכיו'. **השתחוואה, זו פישוט ידים ורגלים**, שנאמר 'הבוא נבוא אני ואמך ואחיך להשתחות לך **ארצה**' [ומשמע כולו שטוח ארצה[נד]]. ואמר **רב חייא בריה דרב הונא**, אני ראיתי את **אביי** ו**רבא** שלא פשטו ידיהם ורגליהם בנפילת אפים, אלא היטו על צידיהם.

הכורע בהודאה, בברייתא אחת שנינו שהוא **משובח**, ובברייתא אחרת שנינו שהוא **מגונה**. ולא נחלקו, אלא הכורע בתחילת מודים הרי זה משובח, והכורע בסוף מודים הרי זה מגונה [וכן אמרו רבנן לרבא]. **לרבא ולרב נחמן ולרב ששת** אף הכורע בסוף משובח, והברייתא השניה מדברת בהודאה שבהלל [-'הודו לה' כי טוב']. והא דתניא שהכורע **בהודאה** ובהודאה של הלל הרי זה מגונה, איירי בהודאה של ברכת המזון [-'נודה לך'], שאף בה אם כורע הרי זה מגונה.

מתני': המתפלל וטעה סימן רע לו. ואם שליח ציבור טעה, הוא סימן רע לשולחיו, מפני ששלוחו של אדם כמותו. אמרו עליו על **רבי חנינא בן דוסא** שהיה מתפלל על החולים ואומר אחר תפילתו זה חי וזה מת. אמרו לו, מנין אתה יודע. אמר להם, אם שגורה תפילתי בפי[נה] יודע אני שהוא מקובל, ואם לאו יודע אני שהוא [-החולה[נו]] מטורף.

גמ': שנינו במתני' שהמתפלל וטעה סימן רע לו. ואמר **רב חייא** בשם **רב ספרא** משום **חד דבי רבי**, שזהו דווקא בברכת **אבות**, שכיון שטעה בתחילת התפילה סימן הוא שאין הקב"ה חפץ בתפילתו, אבל אם טעה בשאר ברכות אינו סימן רע. **ויש אומרים שרבי חייא** אמר זאת על מה ששנינו שהמתפלל צריך שיכוון את ליבו בכל הברכות, ואם אינו יכול לכוון בכולן יכוון **באחת מהן**, ופירש **רבי חייא** שברכה זו היא ברכת **אבות**[נז].

שנינו במתני' ש**רבי חנינא בן דוסא** אמר שאם התפילה שגורה בפיו הוא סימן שהחולה יתרפא, ואם לאו הוא סימן שימות. **המקור לזה** אמר **רבי יהושע בן לוי**, דכתיב 'בורא ניב שפתים, שלום שלום לרחוק ולקרוב, אמר ה' ורפאתיו' [-כאשר ניב השפתים בריא באדם, הוא מובטח שיהיה שלום לחולה שה' מרפאו].

אמר **רבי חייא בר אבא** בשם **רבי יוחנן**, **א.** כל הנביאים לא התנבאו [הטובות והנחמות שבדבריהם] אלא למשיא בתו לתלמיד חכם, ולעושה פרקמטיא [-מסחר] לתלמיד חכם, ולמהנה תלמיד חכם מנכסיו, אבל שכר תלמידי חכמים עצמם 'עין לא ראתה אלוקים זולתך יעשה למחכה לו' [-לא נראית ולא נגלית לשום נביא].

ב. כל הנביאים לא התנבאו אלא לימות המשיח, אבל שכר העולם הבא 'עין לא ראתה אלוקים זולתך'. **ונחלק על שמואל** שאמר שאין בין העולם הזה לימות המשיח אלא רק שלא יהיו ישראל משועבדים למלכויות, שנאמר 'כי לא יחדל אביון מקרב הארץ', וא"כ הטובות שאמרו הם על כרחך לעולם הבא[נח].

ג. כל הנביאים לא התנבאו אלא בשכר בעלי תשובה, אבל שכרם של צדיקים גמורים, 'עין לא ראתה אלוקים זולתך'. **ונחלק על רבי אבהו** שאמר שבמקום שבעלי תשובה עומדים, צדיקים גמורים אינם עומדים שם[נט], שנאמר 'שלום שלום לרחוק ולקרוב', קודם 'לרחוק' היינו שנתרחק מהקב"ה ושב בתשובה, ואח"כ 'לקרוב' היינו מי שהיה קרוב לקב"ה מתחילתו. **ורבי יוחנן** מפרש את הפסוק, שתחילה נותן ה' שלום ל'רחוק' דהיינו לצדיק הגמור שהיה רחוק מעבירה כל ימיו, ורק אח"כ ל'קרוב' דהיינו למי שהיה קרוב לעבירה ונתרחק ממנה.

פירוש 'עין לא ראתה', **לרבי יהושע בן לוי** זה יין המשומר בענביו משׁשת ימי בראשית[ס]. **לרבי שמואל בר נחמני** זה 'עדן' שלא שלטה בו עין כל בריה[סא]. ואף אדם הראשון לא היה בעדן אלא בגן, והם שני מקומות נפרדים שנאמר 'ונהר יצא **מעדן** להשקות את **הגן**'.

שני מעשים בחולים שהתפלל עליהם רבי חנינא בן דוסא.

א. מעשה שחלה בנו של **רבן גמליאל**, ושיגר שני תלמידי חכמים **לרבי חנינא בן דוסא** בכדי שיבקש עליו רחמים. כיון שראה אותם, עלה לעליה וביקש עליו רחמים, וכשירד אמר להם לכו לדרככם לפי שחלצתו חמה [-החום ניטל מגופו]. אמרו לו וכי נביא אתה. אמר להם לא נביא אנוכי ולא בן נביא, אלא כך מקובלני, שאם שגורה תפילתי בפי יודע אני שהוא מקובל, ואם לאו יודע אני שהוא מטורף. ישבו השלוחים וכתבו במדויק את אותה שעה, וכשבאו אצל **רבן גמליאל** וסיפרו לו את המעשה, אמר להם העבודה [-לשון שבועה] לא חיסרתם ולא הותרתם מן השעה המדויקת, אלא אכן כך היה המעשה שבאותה שעה חלצתו חמה וביקש מאיתנו מים לשתות.

ב. מעשה ברבי **חנינא בן דוסא** שהלך ללמוד תורה אצל **רבי יוחנן בן זכאי**, וחלה בנו של ריב"ז, ואמר לו, **חנינא** בני בקש עליו רחמים ויחיה. הניח **רבי חנינא** ראשו בין ברכיו, וביקש עליו רחמים ונתרפא. ואמר **רבי יוחנן בן זכאי**, אלמלי הטיח בן זכאי את ראשו בין ברכיו כל היום כולו, לא היו משגיחים עליו. ושאלה אותו אשתו, וכי **חנינא** גדול ממך, והשיב לה שאינו גדול ממנו, אלא הוא דומה כעבד לפני המלך [-כבן בית שנכנס ויוצא שלא ברשות], ואני דומה כשר לפני המלך [שאינו רגיל לבוא לפניו בכל שעה].

אמר **רבי חייא בר אבא** בשם **רבי יוחנן**, **אל יתפלל אדם אלא בבית שיש שם חלונות** [שגורמים לו שיכוון ליבו, שהוא מסתכל כלפי שמים וליבו נכנע], שנאמר לגבי דניאל 'וכוין פתיחן ליה בעליתיה נגד ירושלם' [-וחלונות היו פתוחים בעלייתו כנגד ירושלים].

אמר **רב כהנא**, **א. מי שמתפלל בבקעה** הוא חצוף בעיני [לפי שבמקום צנוע חלה עליו אימת המלך וליבו נשבר[סב]]. **ב. מי שמגלה חטאיו לרבים** הוא חצוף בעיני, שנאמר 'אשרי נשוי פשע **כסוי חטאה**'[סג].

(נ) **הטעם** שמלמדים אותו שלא ישחה, **א.** בכדי שלא יבוא לעקור דברי חכמים, לפי שעלולים לומר שכל אחד שוחה כרצונו ואין כאן תקנת חכמים. **ב.** משום שחוששים ליוהרא. תוס' (ד"ה מלמדין). (נא) **ובהגהות** הגר"א גורס '**בתחילה ובסוף** כל ברכה'. (נב) **רש"י** (סוכה נג. ד"ה וזו קידה). (נג) **ואף** שמצאנו לשון 'על אפים' אף בהשתחוויה שנאמר 'אפים ארץ ישתחוו לך', היה ידוע לתנא מקבלה שקידה היא על אפים, והפסוק אינו אלא סיוע לזה. תוס' (ד"ה קידה, ובמגילה כב: ד"ה קידה). (נד) **רש"י** (מגילה כב: ד"ה ארצה). (נה) **פירוש**, אם סדורה תפילתי בפי במרוצה ואיני נכשל, ותחינתי נובעת מליבי אל פי כל מה שאני חפץ להאריך בתחנונים, יודע אני שהוא מקובל. רש"י (ד"ה אם). (נו) **רש"י** (ד"ה שהוא). וביאר הברטנורא שהוא מלשון 'אך טרוף טורף'. ועוד פירש רש"י **שהתפילה** מטורפת ואינה מקובלת, ומלשון 'טורפין לו תפילתו בפניו'. (נז) **וכן** מה שאמרו לעיל (ל:) לעולם ימוד אדם דעתו, אם יכול לכוון יתפלל ואם לאו אל יתפלל, יש לפרש שהכוונה לברכת אבות, שאם יכול לכוון באבות יתפלל כל התפילה, ואם לאו לא יתפלל. תוס' (ד"ה יכוין). (נח) **יד** רמ"ה (סנהדרין צט. ד"ה א"ר חייא). (נט) **דגדול** כוחם של בעלי תשובה שאין בריה יכולה לעמוד במחיצתם. רש"י (סנהדרין צט. ד"ה צדיקים). והוסיף היד רמ"ה (שם ד"ה א"ר חייא) שזהו מפני שצער בעלי תשובה שצריכים לכבוש את יצרם, גדול משל צדיקים גמורים שלא הורגלו בעבירה. (ס) **אלו** דברים עתיקים שלא נגלו לאדם מיום שנברא העולם, ועתידים להתגלות לצדיקים לעתיד לבוא. מדרש הנעלם (תולדות קלה: הובא במרגליות הים סנהדרין צט. ד"ה אריב"ל). (סא) **והוא** מקום רוחני שאפילו אדה"ר קודם החטא שנאמר עליו 'ואני אמרתי אלוקים אתם' לא זכה לראותו, והוא העוה"ב שאמר עליו רב (ברכות יז.) צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה. מהרש"א (ד"ה המשומר). (סב) **רש"י** (ד"ה דמצלי). וקשה, דהא כתיב 'ויצא יצחק **לשוח בשדה**'. וי"ל, **א.** שם מיירי בהר המוריה המכונה 'שדה'. **ב.** כאן מיירי במקום שרגילים לעבור שם הולכי דרכים, ולכך אין להתפלל שם כיון שמבטלים כוונתו, משא"כ יצחק התפלל במקום שאין עוברים בו בני אדם. תוס' (ד"ה חציף). (סג) **הטעם** שצריך לכסות על החטא, משום שאז מוכח שמתבייש על חטאו, ואמרו לעיל (יב:) שכל העושה דבר ומתבייש מוחלים לו מיד, אבל אם מפרש את חטאיו נראה כמי שאינו מתבייש בחטאו. תוס' (ד"ה כסוי).

פרק שישי - כיצד מברכין

דף לה

מתני': כיצד מברכין על הפירות[א]**, א. על פירות האילן** מברך 'בורא פרי העץ', חוץ מן היין שמברך עליו 'בורא פרי הגפן'. **ב. על פירות הארץ** מברך 'בורא פרי האדמה', חוץ מן הפת שמברך עליו 'המוציא לחם מן הארץ'[ב]. **ג. על הירקות,** לת"ק 'מברך בורא פרי האדמה', **לרבי יהודה** 'בורא מיני דשאים'[ג].

גמ': המקור לדין ברכה, בקמה ובשבעת המינים מדכתיב 'ואכלת ושבעת וברכת', וברכה לפניו נלמדת בק"ו, שאם כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כל שכן. **בשאר דברים למסקנא מסברא,** שאסור לאדם שיהנה מהעוה"ז בלא ברכה[ד].

ובברייתא דרשו מדכתיב לגבי נטע רבעי 'קודש הילולים לה'', שתי הילולים, אחד לברכה שלפניו ואחד לברכה שלאחריו, מכאן אמר ר"ע שאסור לאדם לטעום כלום קודם שיברך.

ומקשינן, שהילולים הוא מלשון חילולים, והפסוק נצרך ללמד, א. שהבא לאוכלם חוץ לירושלים צריך לחללם על מעות[ה]. ב. שרק כרם שהוא דבר הטעון שירה טעון חילול, וכדאמר **רבי שמואל בר נחמני** בשם **רבי יונתן** מנין שאין אומרים שירה אלא על היין[ו], שנאמר 'ותאמר להם הגפן החדלתי את תירושי המשמח **אלוקים** ואנשים', אם אנשים משמח אלוקים במה משמח, מכאן שאין אומרים שירה אלא על היין.

ומתרצינן, שלמ"ד נטע רבעי [נחלקו בזה רבי חייא ור"ש ברבי], ההילול השני מלמד שצריך לברך על הפירות, ומסתבר שבא לחייב ברכה שלאחריו כמו ברכת המזון דכתיב 'ואכלת ושבעת וברכת'[ז], ואמרינן ק"ו שאם כשהוא שבע מברך, כשהוא רעב לא כל שכן[ח]. ואף **למ"ד כרם רבעי** ילפינן חיוב ברכה מ'הילול', ו'כרם' ילפינן מגז"ש, דתניא רבי אומר נאמר ברבעי 'להוסיף לכם **תבואתו**, ונאמר בכלאים '**ותבואת** הכרם', מה להלן כרם אף כאן כרם[ט]. **ודחינן, שלמ"ד כרם רבעי** אין ללמוד **מגפן** חיוב ברכה, כיון שחייב בעוללות[י]. **ומקמה** אין ללמוד, שכן חייבת בחלה. וכן א"א ללמוד **במה הצד מגפן וקמה,** שכן יש בהם צד מזבח [יין לנסכים מנחות, ואפשר ללמוד רק זית[יא] שבוללים המנחות בשמנו, ואמר רב פפא שאין לומר שזית כלול בכרם וכדכתיב 'ויבער מגדיש ועד קמה ועד **כרם זית**', כיון שנקרא 'כרם זית' ולא כרם סתם]. וכן אין ללמוד **משבעת המינים** לשאר הדברים, משום שחייבים בביכורים[יב]. **וכן קשה למ"ד נטע רבעי,** שהרי אפשר ללמוד מפירות חיוב ברכה רק על גידולי קרקע, ולא דברים שאינם גידולי קרקע כגון בשר וביצים[יג]. **נמצא** שלמ"ד כרם רבעי יש מקור לברך רק על קמה גפן ושבעת המינים ולמ"ד נטע רבעי רק על גידולי קרקע, ושאר דברים נלמדים מסברא וכנ"ל.

תנו רבנן, **אסור לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה. וכל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מעל, ותקנתו שילך אל החכם. וביאר רבא,** שילך מתחילה לחכם וילמדנו דיני ברכות, כדי שלא יבא לידי מעילה.

אמר רב יהודה בשם שמואל, **כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאילו נהנה מקדשי שמים,** שנאמר 'לה' הארץ ומלואה'. והיינו לפי מה שהקשה **רבי לוי,** שבפסוק אחד כתוב 'לה' הארץ ומלואה', ובפסוק אחר כתוב 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'. ותירץ, כאן קודם ברכה וכאן לאחר ברכה[יד].

אמר רבי חנינא בר פפא, **כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאילו גוזל להקב"ה** [את ברכתו] **ולכנסת ישראל** [שכשחוטאים הפירות לוקין], שנאמר 'גוזל אביו ואמו ואומר אין פשע, חבר הוא לאיש משחית', ואין אביו אלא הקב"ה שנאמר 'הלא הוא אביך קנך', ואין אמו אלא כנסת ישראל שנאמר 'שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך', 'חבר הוא לאיש משחית', חבר הוא לירבעם בן נבט שהשחית את ישראל לאביהם **שבשמים** [ע"י שחטא והחטיא, וכן מי שמיקל בברכות הוא מחטיא את אחרים שלמדים ממנו ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה].

רבי חנינא בר פפא הקשה, שבפסוק אחד כתוב 'ולקחתי **דגני** בעתו', ובפסוק אחר כתוב '**ואספת דגנך**'. **ותירץ,** שבזמן שישראל עושים רצונו של מקום הדגן שלהם[טו], ובזמן שאין עושים רצונו של מקום, ה' נוטל את הדגן ומראה להם שהוא שלו.

תנו רבנן, **לרבי ישמעאל צריך האדם לעסוק בפרנסתו,** שנאמר 'ואספת דגנך' הנהג בהן מנהג דרך ארץ [אף דכתיב 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך']. **לרשב"י** אין אדם צריך לעסוק בפרנסתו אלא רק ללמוד תורה, והפסוק 'ואספת דגנך' מדבר כשישראל אינם עושים רצונו של מקום, ואז אף הם עושים מלאכת אחרים שנאמר 'ועבדת את אויבך', אבל בזמן שעושים רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי אחרים, שנאמר 'ועמדו זרים ורעו צאנכם'. ואמר אביי הרבה עשו **כרבי ישמעאל** ועלתה בידם, כרשב"י ולא עלתה בידם. וכן אמר רבא לתלמידיו, שבימי ניסן שאז קוצרים את התבואה ובימי תשרי שאז דורכים ענבים וזיתים לא יבואו ללמוד תורה, בכדי שלא יהיו טרודים בפרנסתם כל השנה.

אמר רבה בר בר חנה בשם רבי יוחנן בשם רבי יהודה ברבי אלעאי, בא וראה את החילוק בין דורות הראשונים לדורות האחרונים, א. דורות הראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי, וזו וזו נתקיימה בידן. דורות האחרונים שעשו מלאכתן קבע ותורתן עראי, זו וזו לא נתקיימה בידן. **ב.** דורות הראשונים היו מכניסין את פירותיהם דרך טרקסמון [-שערי החצר והבית] כדי לחייבן במעשר. דורות האחרונים מכניסין את פירותיהם דרך גגות וקרפיפות כדי לפטרן מן המעשר, וכמו שאמר **רבי ינאי** שאין

(א) **לא** שייך כאן להקשות כמו שהקשו בתחילת המסכת, היכן מצאנו שמברכים שהתנא מקשה **כיצד** מברכים, **א.** משום שהמקור לברך הוא מסברא כמבואר להלן. **ב.** משום שהוא מוסב על המשנה לעיל (כ.) שבעל קרי מברך לאחריו ואינו מברך לפניו. תוס' (ד"ה כיצד). (ב) **ליין** ופת קבעו ברכה לעצמם מפני חשיבותם. רש"י (ד"ה כיצד). (ג) **שיש** בכלל פרי האדמה דשאים וזרעים, וסובר רבי יהודה שצריך היכר ברכה לכל מין ומין. רש"י (ד"ה בורא). (ד) **והפסוק** 'קודש הילולים לה' המובא בגמ' הוא אסמכתא בעלמא, ובתחילה סברה הגמ' שהוא לימוד גמור. תוס' (ד"ה אלא). (ה) **ואין** ללמוד בגז"ש 'קודש' 'קודש' ממעשר שני, **א.** משום שבלי הפסוק של 'הילולים' הו"א שנלמד 'קודש' 'קודש' משביעית שאין לה פדיון. **ב.** דהו"א שינהג רק בשנים א' ב' ד' ה' של שמיטה שהם שנות מעשר שני, אבל בשנים ג' ו' שהם שנות מעשר עני לא ינהג דין פדיון נטע רבעי, קמ"ל 'חילולים' שנוהג בכל השנים. תוס' (ד"ה אחליה). (ו) **פירוש,** אין אומרים שירה על שום אכילת מזבח כגון זריקת דמים וניסוך המים כי אם על היין, אבל ודאי מצינו שירה בלא יין כגון הלל שבשחיטת פסחים (פסחים סד.). תוס' (ד"ה שאין). (ז) **רש"י** (ד"ה אשכחן), ותוס' (ד"ה תינח). (ח) **וזה** אינו ק"ו גמור, דא"כ היתה הברכה לפני המזון מדאורייתא, ומוכח לעיל (כא.) ממה שבעל קרי אינו מברך לפני המזון שאינו מדאורייתא, ואף רבי יהודה שחולק וסובר שצריך לברך, אינו אלא משום שעשאן כהלכות דרך ארץ. תוס' (ד"ה לפניו). (ט) **ולהלכה** קיי"ל שרבעי נוהג בחו"ל רק בכרם ולא בשאר אילנות, שכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחו"ל. וכרם רבעי בזמן הזה מחללים על שוה פרוטה ושוחקו או מטילו לנהר. תוס' (ד"ה ולמאן). (י) **דכתיב** 'וכרמך לא תעולל', ואיזהו עוללות כל שאין להן פסיגין לא כתף ולא נטף אלא שורה יחידית של ענבים. רש"י (ד"ה חייב). (יא) **קשה** שנפרוך מה להצד השוה שבכרם וקמה שכן חייבים בלקט, משא"כ בזית שאין בו דין לקט, וי"ל דאה"נ, אלא שנוח לגמ' ללמוד זית מהצד השוה, ולהקשות שמכל מקום אין אנו יודעים חיוב שאר מינים. תוס' (ד"ה ואתי). (יב) **ובמנחות** למדו מגז"ש שביכורים נוהגים רק בשבעת המינים, שנאמר כאן 'אשר תביא **מארצך**', ונאמר להלן '**ארץ** חיטה ושעורה', מה להלן שבח הארץ אף כאן שבח הארץ. רש"י (ד"ה שכן). (יג) **אמנם** ירקות אפשר ללמוד אף שאינם בנטע רבעי, שיש לומר קמה תוכיח, ונלמד מאילנות וקמה. ולרש"י שגרס 'דלאו בר נטיעה מנין' ולא גרס 'כגון בשר ביצים ודגים', צ"ל שהגמ' מקשה אף על ירקות שאינן בני נטיעה, ואין ללמוד מאילנות וקמה, משום שיש לפרוך שכן חייבים בפיאה, משא"כ ירקות אינן חייבים בפיאה. תוס' (ד"ה דבר, ע"פ המהרש"א). (יד) **בשבת** (קיט.) איתא, שכשהיו מניחים את השולחן היו אומרים 'לה' הארץ ומלואה', וכשהיו מסלקים את השולחן היו אומרים 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'. תוס' (ד"ה כאן). (טו) **קשה,** שלהלן אמר רשב"י ש'ואספת דגנך' איירי בזמן שאין עושים רצונו של מקום. וי"ל, **א.** שודאי מיירי בעושים רצונו, אבל אין עושים רצונו כל כך, שאינם צדיקים גמורים. **ב.** רבי חנינא בר פפא נחלק על רשב"י, וסובר כרבי ישמעאל שאדם צריך לעסוק בפרנסתו, ולכך סובר ש'ואספת דגנך' איירי בזמן שעושים רצונו. תוס' (ד"ה כאן בזמן, ע"פ מסורת הש"ס).

הטבל מתחייב במעשר עד שיראה פני הבית, שנאמר 'בערתי הקדש **מן הבית'**, **ורבי יוחנן** אמר שאפילו חצר קובעת, שנאמר 'ואכלו **בשעריך ושבעו'** [והיינו מדאורייתא, אבל מדרבנן אסור לאכול אכילת קבע אף לפני כן[טז]].

שנינו במתני' שעל פירות האילן מברך 'בורא פרי העץ', חוץ מיין שמברך עליו 'בורא פרי הגפן'. **הטעם שקבעו ליין ברכה בפני עצמו, להו"א א'**, משום **שהשתנה לטובה. ודחינן**, שהרי לגבי שמן זית אמר רב יהודה בשם שמואל וכן רבי יצחק בשם רבי יוחנן שמברכים עליו 'בורא פרי העץ' אף שהשתנה לטובה [ואין לומר ששם הטעם משום שאי אפשר לברך עליו 'בורא פרי הזית' כיון שהפרי עצמו נקרא 'זית', והשמן אינו בריאת שמים, משא"כ ביין שהגפן הוא העץ והענבים הם פרי הגפן, מפני שאפשר לברך עליו 'בורא פרי עץ זית']. **להו"א ב'** אמר מר זוטרא, משום **שיין זן** את האדם, משא"כ שמן אינו זן. **ודחינן**, שלגבי נדרים שנינו שאם אמר 'כל **הזן** עלי' אסור בכל מאכל חוץ ממים ומלח, הרי שאף שמן זן [ורק אם נדר **ממזון** אמר רב הונא שאסור בחמשת מיני דגן בלבד, וכן לענין ברכה אמרו **רב** ושמואל שאין מברכים 'בורא מיני מזונות' אלא על חמשת המינים בלבד]. **למסקנא**, משום **שיין משביע**, משא"כ שמן אינו משביע. ודווקא מעט יין משביע, אבל הרבה יין גורר תאבון, וכמו שמצינו שרבא היה רגיל לשתות יין בערב פסח כל היום, בכדי שיאכל מצה לתאבון[יז]. והא דכתיב 'ויין ישמח לבב אנוש ולחם לבב אנוש יסעד', אין הכוונה שדווקא לחם משביע אבל יין רק משמח ולא משביע, אלא שלחם רק משביע אבל יין גם משמח וגם משביע, ומ"מ אין מברכים עליו ברכת המזון משום שאין קובעים עליו סעודה. ואמר רבא **לרב נחמן בר יצחק** שאף אם יקבע אדם סעודתו על היין לא יברך ברכת המזון, כיון שבטלה דעתו אצל כל אדם.

אמר רב יהודה בשם שמואל וכן אמר **רבי** יצחק בשם רבי יוחנן, **שמן זית מברכים עליו 'בורא פרי העץ'**. ובודאי אין כוונתם כששותה את השמן כמו שהוא, שהרי הוא מזיק את גופו ואינו טעון ברכה [משום שאין זה נחשב לאכילה, וגבי ברכה כתיב 'ואכלת'], וכן תניא **השותה** שמן של תרומה [בשוגג] משלם את הקרן ואינו משלם את החומש [דכתיב 'ואיש כי **יאכל** קודש בשגגה' דרך אכילה, פרט למזיק], **והסך** שמן של תרומה משלם את הקרן ואת החומש. **וכן לא מיירי** כשמלפת את הפת בשמן, שהרי באופן זה מברך רק על הפת כיון שהשמן טפל לו. **אלא** מיירי כששותה את השמן כשהוא מעורב באניגרון [-מים ששלקו בהם תרדים], ובאופן שהשמן הוא העיקר, וכגון בחושש בגרונו שהאניגרון רפואה לו, וכמו ששנינו לגבי שבת שהחושש בגרונו לא יערענו בשמן [-לא ישהה בגרונו שמן על מנת לפולטו[יח]], אלא נותן הרבה שמן לתוך אניגרון ובולע. וקמ"ל שאף שמכוון בשתייתו לרפואה, צריך לברך 'בורא פרי העץ' מפני שנהנה[יט].

דף לו

האוכל **קמח חיטים** [כמות שהוא[כ]], **לרב יהודה ולרבא** מברך 'בורא פרי האדמה', **לרב נחמן** 'שהכל נהיה בדברו'. וחלוק משמן זית שאע"פ שהשתנה מברכים עליו 'בורא פרי העץ' [וכדלעיל], כיון שהשמן הגיע למעלתו הרצויה שהרי לכך נטעוהו, משא"כ קמח חיטים, אמנם יצא מכלל חיטים אך עדיין לא הגיע למעלתו הרצויה.

האוכל **דלעת חיה או קמח שעורים**, אמר רבי זירא בשם רב מתנא בשם שמואל שמברכים 'שהכל נהיה בדברו'. ואין להוכיח מדבריו שדווקא על קמח שעורים מברכים 'שהכל' אך על קמח חיטים מברכים 'בורא פרי האדמה', משום שבא להשמיענו שמברכים על קמח שעורים אף שהוא קשה לקוקיאני [-גורם תולעים במעיים].

האוכל **קורא** [-ענף רך של דקל], **לרב יהודה** מברך 'בורא פרי האדמה' משום שנחשב לפרי, **לשמואל** מברך 'שהכל נהיה בדברו' כיון שסופו להתקשות ולהיות עץ. ואינו דומה לצנון שאף שסופו להתקשות מברכים עליו 'בורא פרי האדמה', כיון שאת הצנון נוטעים על דעת לאוכלו כשהוא רך, משא"כ את הדקל נוטעים על דעת להשתמש בעץ ולא על דעת לאכול את הקורא כשהיא רכה. **והלכה כשמואל**[כא].

בעץ הצלף יש עלים ותמרות אביונות [שהם עיקר הפרי], **וקפריסין** [שהם קליפת הפרי]. **לב"ש** צלף הוא ספק אילן ספק ירק, ולכן הוא כלאים בכרם שמא הוא ירק, וחייב בערלה שמא הוא פרי, ובחו"ל שהתירו ספק ערלה, מותר [כדתנן ספק ערלה, בא"י אסור, ובסוריא מותר, ובחו"ל יורד ולוקח [מן החשוד על הערלה], ובלבד שלא יראנו לוקט [מנטיעות ערלה]]. **לב"ה** הוי ודאי אילן ואין בו כלאים בכרם, ונוהג בו ערלה אפילו בחו"ל.

ולענין ברכה שנינו בברייתא שעל העלים והתמרות מברך 'בורא פרי האדמה' [ואין להקשות מכאן על שמואל, כיון שאת הצלף נטעו על דעת לאכול את עליו ותמרותיו], ועל האביונות והקפריסין מברך 'בורא פרי העץ'.

ולענין מעשר, לרבי אליעזר התמרות והאביונות והקפריסין מתעשרים, לר"ע רק האביונות נחשבים לפרי ומתעשרים, אבל התמרות והקפריסין אינם מתעשרים[כב]. **ואמר רב יהודה בשם רב**, שצלף של ערלה בחו"ל זורק את האביונות ואוכל את הקפריסין, **וכר"ע** שרק האביונות נחשבים לפרי, וכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחו"ל[כג]. **ואמר מר בר רב אשי לרבינא**, שהטעם שאין להקל ולאכול בחו"ל אף את האביונות **כב"ש** שסוברים שהוא ספק ירק [וספק ערלה בחו"ל מותר], **משום שב"ש במקום ב"ה אינה משנה.**

הטעם שלר"ע אין בקפריסין ערלה משום שהם שומר לפרי [כדכתיב 'וערלתם ערלתו את פריו', את הטפל לפריו], **ביאר רבא** [למסקנא] **משום שדווקא באופן שכשלוקחים את השומר מת הפרי, נחשבת הקליפה לשומר** [וכמו שמצינו שנץ של רימון חייב בערלה מדין שומר, כיון שכשנוטלים אותו מת הפרי], אבל בצלף שאף אם נוטלים את הקפריסין אין הפרי מת, אין זה נחשב לשומר.

ובהו"א אמר רבא טעמים אחרים,

א. מפני שרק דבר הנמצא בין בתלוש בין במחובר נחשב לשומר, אבל קפריסין שאינם נמצאים בתלוש [שכשמתבשל הפרי הם נופלים], אין להם דין שומר. **והקשה אביי**, שהרי מצינו שנץ של רימון חייב בערלה מדין שומר [אף שאינו נמצא בתלוש], **אף שאין לו דין 'אוכל'** [וכמו ששנינו שרק

(טז) **רש"י** (ד"ה אין). וכתבו תוס' (ד"ה דרך) שלרבי ינאי אין החצר קובעת מן התורה, אבל היא קובעת מדרבנן. (יז) **מכאן** משמע שאסור לשתות יין בערב פסח מן המנחה ולמעלה, אבל אם רוצה לשתות הרבה [-שלוש רביעיות של לוג. ביה"ל (או"ח סי' רח ס"ק יז)], צריך לשתות הרבה כיון שהרבה יין גורר את האכילה. תוס' (ד"ה טובא). (יח) **שכיון** שאינו בולעו מוכח שנתנו לרפואה, וחכמים גזרו על כל תרופות הניכרות משום שחיקת סמנים. **רש"י** (ד"ה לא). וקשה דא"כ מדוע הברייתא מחלקת בין שמן לאניגרון, ולא בשמן עצמו שאם בולעו מיד מותר ואם משהו אסור. וצ"ל לרש"י שפירוש הברייתא הוא 'לא יערענו בשמן' להשהותו, 'אבל נותן הוא לתוך אניגרון' ואפילו בשהייה, או 'בולע' מיד בלא שהייה ואפילו בפני עצמו. אמנם **תוס'** פירשו ששמן בפני עצמו אסור לבלוע אפילו בלא שהייה, משום שכל שתיה שאינה אלא לרפואה היא בכלל ערעור ואסור. תוס' (ד"ה לא). (יט) **ולפי"ז** אם אדם שותה משקה לרפואה, אם המשקה רע ואינו נהנה משתייתו אינו מברך, אבל אם הוא נהנה משתייתו צריך לברך. תוס' (ד"ה כיון). (כ) **רש"י** (ד"ה קמחא). והוסיף (בד"ה בורא) דלרבי יהודה מברך עליו 'בורא פרי האדמה' כדין כוסס חיטים. אמנם תוס' (ד"ה קמחא) כתבו דלא מיירי בקמח חיטה הטחון דק, דעליו ודאי אין מברכים 'בורא פרי האדמה' [כיון שאין דרך לאוכלו כלל], אלא מיירי בקמח שאינו טחון כל כך שיש בו עדיין טעם חיטה וראוי לאכילה, או דמיירי בקמח שיבולת שועל שמייבשים בתנור, דקמח זה ראוי לאוכלו כמות שהוא. תוס' (ד"ה קמחא, ע"פ הרא"ש). (כא) **ולפי"ז** לולבי גפנים וקליפות שקדים רכים ברכתם 'שהכל נהיה בדברו', משום שסופם להתקשות ונטיעתם אינה על מנת לאוכלם כך. תוס' (ד"ה לא). (כב) **והברייתא** לעיל שסוברת שמברכים על הקפריסין 'בורא פרי העץ' היא כשיטת רבי אליעזר שסובר שגם הקפריסין נחשבים פרי העץ לענין מעשר, והוא הדין לענין ערלה וברכה. ואף שמבואר בברייתא שעל העלים מברכים 'בורא פרי האדמה', מ"מ סובר רבי אליעזר שאין העלים מתעשרים, לפי שהקלו חכמים לענין מעשר שאינם נחשבים לירק, ומכל מקום כיון שנוטעים את הצלף אף על מנת לאכול את העלים, מברכים עליהם 'בורא פרי האדמה. רשב"א (ד"ה רבי אליעזר). (כג) **בנוסחת** הגמ' שלפנינו נוסף [בסוגריים] 'והלכתא כמר בר רב אשי דזריק את האביונות ואכיל את הקפריסין, ומדלגבי ערלה לאו פירא נינהו לגבי ברכות נמי לאו פירא נינהו, ולא מברכינן עליה בורא פרי העץ אלא בורא פרי האדמה'. וכתבו תוס' (ד"ה והלכתא וכ"כ הרשב"א) שאינו מלשון הגמ' אלא מבעל הלכות גדולות, וסובר שכיון שבחו"ל אין על הקפריסין דין ערלה מברכים עליהם 'בורא פרי האדמה'. והתוס' חולקים עליו, וסוברים שאף שלגבי ערלה אין הם נחשבים פרי בחו"ל משום שהלכה כדברי המיקל, בא"י הם נחשבים לפרי ומברכים עליהם 'בורא פרי העץ', וכיון שכך אין בהם חילוק לענין ברכות, ואף בחו"ל ברכתם 'בורא פרי העץ'.

פיטמת הרימון מצטרפת לכביצה לטומאת אוכלים ולא הנץ שלו[כד]], וכדתנן קליפות רימון והנץ שלו, קליפות אגוזים וגרעיני הפירות חייבים בערלה[כה].

ב. מפני שרק דבר הנמצא בשעת גמר הפרי נחשב לשומר, משא״כ קפריסין אינם נמצאים בשעת גמר הפרי. **ודחינן**, ממה שאמר **רב נחמן** בשם **רבה בר אבוה**, שמתחלי הגדלים סביב התמרים בקטנם אסורים משום ערלה, שהם נחשבים שומר לפרי, ומוכח שאף דבר שאינו נמצא בשעת גמר פרי נחשב לשומר. ואין לדחות **שרב נחמן סובר כרבי יוסי** שסמדר בענבים נחשב לפרי ואסור משום ערלה, אבל **לרבנן** שאינו נחשב לפרי אף תמרים אלו אינם נחשבים לפרי ולא יהא בהם ובמתחלי שלהם דין ערלה, שהרי אמר **רב שימי מנהרדעא** שרבנן לא נחלקו על **רבי יוסי** בשאר האילנות, וכמו ששנינו לגבי שביעית שלב״ש אסור לקצוץ את כל האילנות משיתחילו להוציא פרי[כו], **ולב״ה** החרובים משיראו בהם כמין שרשרות, והגפנים משיגרעו [ופירש רב אסי דהיינו שיהיו בוסר, ושיעורם כפול הלבן[כז]], והזיתים משיגדל הנץ סביב הזית, ושאר כל האילנות משיתחילו להוציא פרי, הרי שאף **רבנן** שנחלקו על **רבי יוסי** בענבים מודים בשאר אילנות [מלבד זיתים ענבים וחרובים] שנחשב פרי אף בתחילת גידולם, וא״כ אף בצלף האביונות נחשבים לפרי והקפריסין יחשבו כשומר לפרי.

האוכל **גרגרי פלפל יבשים, לרב ששת** מברך **'שהכל'**[כח], **ולרבא אינו מברך כלל**, ואף פטור על אכילתם ביום הכיפורים. אבל אם אכל **פלפלי רטובים** חייב[כט], ובאופן זה הם חייבים גם בערלה, וכמו שדרש **רבי מאיר** מדכתיב 'ונטעתם כל **עץ מאכל** וערלתם ערלתו את פריו', לרבות איסור ערלה בפלפלין שטעם עצו ופריו שוה, וללמדך שאין א״י חסרה כלום שנאמר 'ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם **לא תחסר כל בה**' [ולרב ששת שסובר שעל פלפל יבש מברך 'שהכל', ר״מ איירי אף ביבש].

עוד אמר רבא, **שהאוכל זנגביל יבש** ביוה״כ פטור, אבל אם אוכל זנגביל רטוב וכגון אותו 'המלתא' הבא מכוש, חייב כרת, וברכתו 'בורא פרי האדמה'[ל], ואין בו לא משום בישול נכרים [כיון שאפשר לאכול אותו חי[לא]], ולא משום גיעולי נכרים [משום שבליעת האיסור נותנת בה רק טעם לפגם[לב]].

האוכל **דייסה העשויה מחיטים כתושות**, מברך 'בורא מיני מזונות'. ואם יש בה הרבה דבש או שאוכל **חביץ קדירה** [-מאכל שעושים בקדירה מקמח שמן ודבש], **לרב יהודה** מברך 'שהכל' כיון שהדבש עיקר. **לרב כהנא** מברך 'מזונות' משום שהקמח עיקר, ואמר **רב יוסף שהלכה כרב כהנא**, שהרי אמרו **רב ושמואל** שכל שיש בו מחמשת המינים, מברכים עליו 'בורא מיני מזונות'.

דף לז

מצינו שתי מימרות של רב ושמואל לגבי תערובת של חמשת מיני דגן, א. כל שיש בו מחמשת מיני דגן [אפילו שהוא מיעוט בתערובת], מברכים עליו 'בורא מיני מזונות'[לג]. **ב. כל שהוא** מחמשת מיני דגן מברכים עליו 'בורא מיני מזונות', ובאו לאפוקי אורז ודוחן[לד], שאף כשהם בפני עצמם מברכים עליהם 'שהכל' ו'בורא נפשות רבות וחסרונם על כל מה שברא'[לה]. והא דתניא שהאורז דינו כמעשה קדירה, פירושו שבשניהם מברכים תחילה וסוף [על מעשה קדירה 'מזונות' 'ועל המחיה', ועל אורז 'שהכל' ו'בורא נפשות']. אמנם בברייתא שנינו שרבי **יוחנן בן נורי** סובר שאורז הוא מין דגן וחייבים על חימוצו כרת ואדם יוצא בו ידי חובתו בפסח, ולכן אם עשאו פת מברך עליו 'המוציא' ו'ברכת המזון', ובעשאו תבשיל 'מזונות' ו'מעין שלוש', **ורבנן** סוברים שבין אם עשאו פת בין אם עשאו תבשיל מברך תחילה 'מזונות' ולבסוף 'בורא נפשות'. **ורבי יהודה** בשם ר״ג סובר שמברך לבסוף 'מעין שלוש'. ומוכח מהברייתא דלא **כרב ושמואל**, אלא שעל פת אורז מברכים 'מזונות'[לו].

תניא **הכוסס את האורז** מברך 'בורא פרי האדמה', וכן הכוסס את החיטה מברך 'בורא פרי האדמה'[לז], וזהו **לרבנן**, **אבל לרבי יהודה** שמצריך היכר ברכה לכל מין ומין, מברך על החיטה 'בורא מיני זרעים', ואם טחנה ואפאה ובישלה, בזמן שהפרוסות קיימות מברך 'המוציא' ו'ברכת המזון', ובזמן שאין הפרוסות קיימות [-**שנימוחו**[לח]] מברך 'מזונות' ו'מעין שלוש'. וזהו **לרבנן**, אבל **לר״ג** שמצריך ברכת המזון על שבעת המינים, מברך ברכת המזון. וכדתניא כל שהוא משבעת המינים, **לרבן גמליאל** מברך ברכת המזון, **ולחכמים** מעין שלוש, ומעשה **ברבן גמליאל וזקנים** שהיו מסובין בעליה ביריחו ואכלו כותבות [-תמרים], ונתן ר״ג רשות **לר״ע** לברך[לט], וקפץ ר״ע ובירך מעין שלוש. אמר לו ר״ג, עד מתי אתה מכניס ראשך בין המחלוקת. והשיבו ר״ע, לימדתנו רבינו יחיד ורבים הלכה כרבים.

[ומלשון הברייתא מבואר שעל פת אורז שטחנה ואפאה ובישלה מברך מזונות ומעין שלוש. ומקשינן מדתניא לבסוף ולא כלום, דהיינו שאינו טעון כלום מברכות א״י, אלא

(כד) **ואע״פ** ששומר מצטרף לפרי להשלימו לשיעור טומאת אוכלין (חולין קיז:), היינו דווקא קליפת האגוז והרימון, אבל הנץ שהוא שומר על גבי שומר אינו מצטרף. רש״י (ד״ה אין). (כה) **מכאן** המקור שיש לברך על גרעיני פירות כגון גרעיני גודגדניות ואפרסקים ותפוחים 'בורא פרי העץ'. תוס' (ד״ה קליפי). (כו) **ואף** שגם לולי איסור שביעית אסור לקצוץ אילנות מאכל משום 'לא תשחית את עצה', צ״ל, **א.** דמיירי בעץ שאינו טוען קב פירות, שאין בו איסור בל תשחית. **ב.** מיירי בעץ שאם עושים ממנו קורות דמיו מרובים משבח פירותיו שאין בו איסור בל תשחית. תוס' (ד״ה אין). (כז) **ופחות** משיעור זה לא נחשב פרי. ויש ללמוד מכאן שעל בוסר פחות משיעור פול אין מברכים 'בורא פרי העץ' אלא 'בורא פרי האדמה'. תוס' (ד״ה שיעורו). (כח) **שכיון** שהשתנה לגריעותא ורוב האנשים אינם אוכלים אותו בעין, השתנה אף לענין ברכה ומברכים עליו 'שהכל', וכמו שמצינו לעיל שלר״נ מברכים על קמח חיטים 'שהכל' משום שהשתנה לרעה. רמב״ן (ד״ה וקשיא). (כט) **ונחלקו הראשונים** מה מברכים על פלפלי רטובים, דעת **הרי״ף** שמברכים עליו 'בורא פרי האדמה', ודעת **רבינו יונה** שמברכים 'בורא פרי העץ'. (ל) **וכן** האוכל 'ליטוארי״ו' רטוב מברך עליו בורא פרי האדמה, אבל כשהוא יבש אין מברכים עליו כלל. וכן ההלכה בזנגביל ובקל״ו של גרופל״י [-ציפורן ריחני], ומשום שאין רגילים לאכול אותם אלא כשהם רטובים. אבל על עץ קינמון מברכים 'בורא פרי האדמה אפילו בהיותו יבש, מפני שרגילות לאוכלו יבש, וגם הוא גדל על הארץ כמו קנים. ועל צוקר״ו [-קנה סוכר] מברכים 'בורא פרי העץ' כי 'יערי עם דבשי' זה צוקר״ו. ועל אגוז שקורין 'מושקד״א' מברכים 'בורא פרי העץ', משום שנוהגים לאכול אותו ביובש. תוס' (ד״ה ברטיבא). (לא) **רש״י** (יומא פא: ד״ה שריא). (לב) **לפי** שהאיסור נתבשל אתמול, וכבר הופג טעמו בלינה. רש״י (ע״ז לח: ד״ה נותן). (לג) **ולכן** מאכל הנקרא 'קלייריט״ש' [-לביבות] שעושים מקמח ומים או מחלב, מברכים עליו 'בורא מיני מזונות'. וכן כשנותנים קמח לתוך פולין או לתוך עדשים או כרישים וכן לתוך שקדים שמכינים לחולה, אם עושים זאת בכדי שיסעוד הלב, צריך לברך 'בורא מיני מזונות', ואם בכדי להדביק את המאכל, אינו צריך לברך 'בורא מיני מזונות' [אלא 'בורא פרי האדמה', ובשקדים 'בורא פרי העץ'], וטוב להחמיר ולגמעו בתוך הסעודה לאחר ברכת המוציא, ונפטר ממה נפשך. תוס' (ד״ה כל). (לד) **לרש״י** (ד״ה אורז) אורז הוא 'מי״ל' [הנקרא בזמנינו 'דוחן'], ודוחן הוא 'פנ״ץ' [שהוא מין ממיני הדוחן]. לתוס' (ד״ה רש״י) 'אורז' הוא ריז״ו [הנקרא בזמנינו 'אורז'], ודוחן הוא 'מי״ל'.

(לה) **פירוש**, 'בורא נפשות רבות וחסרונם' כמו לחם ומים שאי אפשר להתקיים בלעדיהם, 'על כל מה שברא להחיות בהם נפש כל חי', כלומר על כל מה שברא הקב״ה בעולם שניתן לחיות גם בלעדיהם ונבראו רק לתענוג בעלמא, וכגון תפוחים וכיוצא בהם. ומסיים 'ברוך חי העולמים'. ובירושלמי איתא שמסיים 'ברוך אתה ה' חי העולמים'. תוס' (ד״ה בורא). (לו) **ודווקא** לגבי אורז נדחו דברי רב ושמואל, אבל לגבי דוחן יתכן שהלכה כמותם, ואין מברכים עליו 'בורא מיני מזונות'. תוס' (ד״ה תיובתא). (לז) **יש** להסתפק מהי הברכה שלאחר כסיסת חיטים, האם 'בורא נפשות' או 'על המחיה' ומסיים על האדמה ועל פרי האדמה. **הצדדים שיברך 'בורא נפשות'**, **א.** שלא מצינו ברכת 'על המחיה' אלא רק על דבר שמברכים עליו 'מזונות', ולא על דבר שמברכים עליו 'אדמה'. **ב.** שלא מצינו בשום מקום ברכת מעין שלוש שמסיימת ב'על האדמה ועל פרי האדמה'. **ג.** שבהמשך הברייתא איתא שאחר אכילת פרוסות שנימוחו מברך מעין שלוש, ואם גם בכוסס חיטים היתה הברכה כן היה צריך התנא לאומרה. **הצד שיברך על המחיה**, משום שאמרו חכמים 'כל שהוא מין דגן ולא עשאו פת ברכתו מעין שלוש'. ושמא כללו בזה אף כוסס חיטים [ויש לדחות שכוונתם רק אם עשאו כעין דייסה שאכילתה חשובה, ולא כוסס חיטים]. **ולהלכה למעשה ראוי להחמיר שאין לאכול קליות או חיטים שלוקות אלא בתוך הסעודה**, שאז ברכת המזון פוטרתם. וכן מובא בירושלמי שכן נהגו אמוראים מספק. תוס' (ד״ה הכוסס). (לח) **רש״י** (ד״ה שלא). **אמנם תוס'** (ד״ה אם) פירשו שרק כשהפרוסות שלמות שאם יקחם בידים אינן נשברות נחשב 'פרוסות קיימות', ואם נשברות נחשב שאינן קיימות. (לט) **שכיון** שהיה סובר שר״ע יברך שלש ברכות שלמות, כיבדו לזמן. ואף דקיי״ל שאין מזמנים על הפירות, היינו בשאר פירות, אבל על שבעת המינים שמברכים עליהם לר״ג שלוש ברכות, אף מזמנים עליהם. וכשר״ע בירך מעין שלוש לא התכוון להוציא את כולם, אלא בירך לעצמו בקול רם כדי להודיע שהלכה כרבנן, והאחרים המסובים בירכו כל אחד לעצמו. **אמנם קשה** לדעת ר״ג, שהרי ברכת המזון טעונה כוס, ולשיטתו על כוס יין מברכים שלש ברכות, ואם כן צריך המזמן לברך שוב ברכת המזון על כוס, ואין לדבר סוף. **וי״ל** שבמקום שאינו שותה בקביעות אלא רק מלוא לוגמיו, מודה ר״ג שמברך מעין שלוש, דאל״כ קשה וכי אין לר״ג ברכת מעין שלוש בשום מקום. תוס' (ד״ה נתן, ובחולין קו. ד״ה וש״מ). [ובפסחים (קה: ד״ה ש״מ) הוסיפו עוד שני תירוצים, **א.** שלא תיקנו כוס אלא לאחר סעודת לחם. **ב.** לבה״ג שאין מברכים 'על הגפן' אחרי כוס של ברכת המזון, ניחא].

מברך 'בורא נפשות'. ותירץ **רב ששת** שהברייתא הראשונה **כר"ג** שסובר שמברך אחר פת אורז מעין שלוש, והברייתא השניה **כרבנן**. ומקשינן, שבודאי הברייתא אינה **כר"ג**, שהרי שנינו ברישא שאם טחן פת חיטה ואפאה ובישלה ואין הפרוסות קיימות מברך אחריה מעין שלוש, והרי ר"ג סובר שאחר אכילת שבעת המינים מברך ברכת המזון. **ומסקינן** שאף הברייתא הראשונה כרבנן, וגרסינן שאין מברך אחר פת אורז ולא כלום, דהיינו שמברך 'בורא נפשות'].

סיכום:

הכוסס אורז, מברך 'בורא פרי האדמה'. **האוכל תבשיל אורז לרב ושמואל** מברך שהכל ובורא נפשות [ואיתותב מדאיתא בברייתא שמברך מזונות], **לרבנן** מברך מזונות ובורא נפשות. **לרבי יוחנן בן נורי** ור"ג מברך מזונות ומעין שלוש. **האוכל פת אורז לרב ושמואל ולרבנן ולר"ג** דינו כתבשיל, **לרבי יוחנן בן נורי** מברך המוציא וברכת המזון.

הכוסס חיטה, לרבנן מברך בורא פרי האדמה, **ולרבי יהודה** [שמצריך היכר ברכה לכל מין ומין] בורא מיני זרעים. **האוכל תבשיל חיטה** [-מעשה קדירה או פרוסות שנימוחו], **לרבנן** מברך מזונות ומעין שלוש, **לרבן גמליאל** מזונות וברכת המזון. **האוכל פת חיטה** לכו"ע מברך המוציא וברכת המזון.

האוכל משבעת המינים, לרבנן מברך אחריו מעין שלוש, **לרבן גמליאל** ברכת המזון.

אמר רבא, **האוכל חביץ קדרה** מברך עליו 'בורא מיני מזונות', בין אם הקמח עיקר בין אם הדבש עיקר [ובתחילה אמר רבא שרק על חביץ קדרה של בני כפר שהקמח עיקר מברכים 'מזונות', אבל של בני מחוזא שהדבש עיקר מברך 'שהכל'. ולבסוף חזר בו, ואמר שאף על של בני מחוזא מברכים 'מזונות', כיון שאמרו רב ושמואל שכל שיש בו מחמשת המינים מברך 'בורא מיני מזונות'].

האוכל **חביצא** [-מאכל של פרורי לחם **שהתבשלו**[מ]], **לרב יוסף** אם יש בו פירורים בגודל כזית מברך 'המוציא' ו'ברכת המזון', ואם הם פחות מכזית מברך 'מזונות' ו'מעין שלוש'. ואם דיבקן שוב ואפאן, או שבאו מלחם גדול ונשאר מהלחם [שלא נפרס כולו], מברך 'המוציא' ו'ברכת המזון'. **לרב ששת** אף על פירורין פחות מכזית מברך 'המוציא' ו'ברכת המזון'. ואמר **רבא** שזהו דווקא אם נשאר עליהם תוריתא דנהמא [-תואר מראית לחם[מא]].

רב יוסף הביא ראיה שפירורי לחם בגודל כזית שהתבשלו יש להם דין לחם, מדתניא מי שהיה [-**ישראל**[מב]] עומד ומקריב מנחות בירושלים, מברך 'שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה'. נטלן [הכהן] לאכלן, מברך 'המוציא לחם מן הארץ'. ושנינו שפותתים את המנחות לכזית, הרי שאף על פתיתי כזית מטוגנים מברכים 'המוציא'. **והקשה לו אביי,** שהרי אף **לתנא דבי רבי ישמעאל** שנחלק וסובר שפותתים את המנחות לסלתן [עד שנעשה קמח] מברכים 'המוציא', וכדתניא מי שלקט מכולן [מכל פתיתי המנחות[מג]] כזית ואכלן בפסח, אם הם חמץ ענוש כרת, ואם הם מצה אדם יוצא בו ידי חובתו בפסח. ובהכרח שהם נחשבים ללחם שהרי במצה כתיב 'לחם עוני', ומוכח שאף על פירורים פחותים מכזית מברכים 'המוציא'. **ומתרצינן. א.** דמיירי באופן שגיבלן שוב יחד וחזר ואפאן. **ודחינן,** שא"כ מדוע הלשון בסיפא שחייב כרת אם **אכלן** בכדי אכילת פרס[מד], הרי אם מיירי בחזר וגיבלן עד שנעשה לחם אחד, היה לתנא לשנות, 'והוא **שאכלו**'. **ב.** מיירי בפתיתים הפחותים מכזית שבאו מלחם גדול שלא נפרס כולו, ולכן יש לפתיתים דין לחם ויוצאים בהם ידי חובת מצה בפסח, אבל אם הלחם נפרס כולו, אין הפתיתים הפחותים מכזית נחשבים ללחם, ואין מברכים עליהם 'המוציא', ואין אדם יוצא בהם ידי חובת מצה בפסח.

טרוקנין [היינו 'כובא דארעא', לחם העשוי ע"י שחופר גומא בכירה ונותן בתוכה מים וקמח [אביי]], חייב בחלה. **ולרבין בשם רבי יוחנן** פטור. **ואמר רב יוסף לאביי,** שמברכים עליו 'בורא מיני מזונות', משום שהוא גובלא בעלמא. ואם קבע סעודתו עליו, **אמר מר זוטרא** שמברך 'המוציא' ו'ברכת המזון'[מה]. **והוסיף מר בר רב אשי,** שיוצא בו ידי חובתו בפסח, משום שנקרא 'לחם עוני'.

טריתא, אמר **אביי** שפטורה מן החלה, **פירוש טריתא, א.** בלילה של קמח ומים ששופכים על הכירה כשהיא ניסקת. **ב.** בצק שאופים בשפוד ומושחים אותו בשמן או במי ביצים. **ג.** לחם העשוי לכותח שאינו נאפה בתנור אלא בחמה. **ואמר רבי יהודה,** שזהו דווקא אם עשאה כנסרים בעלמא שלא הקפיד על עריסתם[מו], אבל אם ערכה כגלוסקאות נאות חייבת בחלה, משום שגילה דעתו שעשאה ללחם ולא לכותח.

דף לח

דבש תמרים, אמר **מר בר רב אשי** שברכתו 'שהכל נהיה בדברו', כיון שהדבש נחשב לזיעה בעלמא ולא לפרי[מז]. וכשיטת **רבי יהושע** שפוטר מלשלם קרן וחומש את מי ששתה בשוגג דבש תמרים ויין תפוחים

(מ) **כן פירש רש"י** (ד"ה חביצא, ע"פ הגהות הב"ח). וקשה, **א.** שבברייתא לעיל שנינו שעל לחם שנתבשל ואין פרוסות קיימות מברכים 'מזונות' אף שיש בהם כזית. **ב.** איך מדמה חביצא שנתבשלה למנחות שלא נתבשלו. וצ"ל שרב יוסף מפרש ש'פרוסות קיימות' היינו כשיש בהם כזית, ו'אין הפרוסות קיימות' היינו כשאין בהם, וכן מפרש בירושלמי. ורב יוסף דימה מנחות לחביצא, שכיון שהם מטוגנים בשמן נחשבים כמבושלים. אבל קשה היאך הגמרא [להלן] מדמה את חביצא לברייתא של 'לקט מכולן כזית', הרי שם מיירי בלא נתבשלו. **ותוס'** (ד"ה חביצא) **פירשו** שחביצא אין פירושו תבשיל, אלא **פירורי לחם שנדבקו יחד ע"י חלב או מרק.** (מא) **והיינו** כשאין המים מתלבנים מחמת הפירורים, אבל אם המים מתלבנים אין כאן מראית לחם. וכן היה רגיל רבי דוד ממי"ץ להשרות פירורי לחם בלילה כדי שיאבדו את מראית הלחם, והיה אוכלן בשחר בלא ברכת המוציא וברכת המזון. **ולהלכה** קיי"ל כרבא שאף על פירורים שהם פחותים מכזית מברכים 'המוציא' אם יש בהם תואר לחם [ולרש"י אפילו אם נתבשלו. והא דאיתא בירושלמי ש'פרוסות קיימות' הם בכזית, היינו משום שבדרך כלל יש תואר לחם רק על חתיכות כזית, אבל אם ימצא שיש מראית תואר לחם על פחות מכזית מברך המוציא וברהמ"ז. תוס' (ד"ה אמר). נמצא שיש **ארבע שיטות** בביאור הברייתא לעיל שחילקה בין אם הפרוסות קיימות שמברך 'המוציא', לאין הפרוסות קיימות שמברך 'מזונות', **א.** לרש"י לעיל, 'פרוסות קיימות' היינו שלא נימוחו, ו'אין הפרוסות קיימות' שנימוחו. **ב.** לתוס' לעיל, 'פרוסות קיימות' היינו כשהלחם אינו שרוי במים כל כך ואם יקח הפרוסה היא לא תישבר, ו'אין הפרוסות קיימות' היינו שתישבר. **ג.** לרב יוסף, 'פרוסות קיימות' היינו שיש בהם כזית, ו'אין הפרוסות קיימות' היינו שהם פחות מכזית. **ד.** לרבא, 'פרוסות קיימות' היינו שיש עליהם תואר מראית לחם [ובדרך כלל רק בכזית יש תואר לחם], ו'אין הפרוסות קיימות' היינו כשאין עליהם תואר מראית לחם. (מב) **רש"י** (ד"ה היה). אמנם תוס' (ד"ה היה) כתבו שלשון 'עומד ומקריב' משמע בכהן המקריב, והטעם שמברך 'שהחיינו', משום שכל כהן היה מקריב רק פעמיים בשנה [כיון שהיו כ"ד משמרות], וכיון שיש להם זמן קבוע היה הכהן מברך 'שהחיינו' בפעם הראשונה שהקריב במשמרתו. ורש"י במנחות (עה: ד"ה היה) פירש כתוס' דמיירי בכהן המקריב, וכתב שמדובר בכהן שלא הקריב מנחה מימיו ולכך מברך 'שהחיינו'. (מג) **רש"י** (ד"ה והתניא). והקשו תוס' (ד"ה לקט) דא"כ היאך הברייתא ממשיכה 'ואם חמץ הוא', והרי כל המנחות באות מצה. ולכן פירשו דלא קאי על המנחות אלא על חמשת המינים, וה"ק 'לקט מכל מיני לחמים כזית' וכו'. (מד) **דהיינו** שלא ישהה משהתחיל לאכול את הכזית עד שגמר יותר מכדי שיעור שאדם אוכל ארבעה ביצים [שהוא חצי מכיכר של שמונה ביצים]. ואם אכל כזית ביותר משיעור זמן אכילת פרס, אין האכילה מצטרפת יחד, אלא נחשב כאילו אכל חצי זית היום וחצי זית מחר ואין בו חיוב כרת. רש"י (ד"ה והוא). (מה) **וכן** הדין במאכל הנקרא 'ניל"ש', שאם קבע עליו סעודה מברך המוציא וברכת המזון. והר"מ ציוה בפורים לברך המוציא תחילה על פת, משום שהסתפק אם קביעותם בפורים נחשבת לקביעות. אמנם אם ודאי קבע סעודתו עליו, מברך המוציא וברכת המזון. תוס' (ד"ה מר זוטרא). (מו) **רש"י** (ד"ה כלימודין). ומבואר בדבריו שאף שעשה עיסה עבה פטורה מן החלה, כיון שעשאה לכותח. וקשה, שהרי שנינו בחלה (פ"א מ"ה) שכל שתחילתו עיסה וסופו סופגנין חייב בחלה. **ותוס'** (ד"ה לחם) פירשו דמיירי **בעיסה רכה,** שכיון שתחילתה וסופה סופגנין פטורה מן החלה. ואמר ר"ת שלכן 'בניבליש' ו'רישואלש' שתחילתן עיסה וסופן סופגנין חייבים בחלה ומברכים עליהם המוציא וברכת המזון. [ובתחילה סבר ר"ת שדין זה הוא רק לגבי חלה שחיובה בעודה עיסה כדכתיב 'ראשית עריסותיכם', אבל לגבי ברכה, כיון שעכשיו הם סופגנין מברך 'בורא מיני מזונות'. וחזר בו ממה ששנינו לעיל לגבי מנחה שכשנטלן לאוכלן מברך עליהם 'המוציא', ומוכח שאף שעתה הם מטוגנים מברכים עליהם 'המוציא']. אמנם 'ורימשייש' [-אטריות], אע"פ שחייבים בחלה לפי שהיו מתחילה עיסה, מברכים עליהם 'בורא מיני מזונות' ו'מעין שלוש', כיון שאין להם תוריתא דנהמא. אמנם רבינו יחיאל היה מורה להפריש מהם חלה בלא ברכה, כיון שפעמים מחלקה ואין עושה שיעור חלה בקדירה אחת. עוד מבואר במשנה בחלה שכל דבר שתחילתו סופגנין וסופו עיסה חייב בחלה, ונחלקו רבי יוחנן ור"ל (בפסחים לז.), לר"ל דווקא אם נאפה בתנור, ולרבי יוחנן אף אם נאפה באילפס, והלכה כרבי יוחנן שעיסה שתחילתה סופגנין וסופה נאפתה באילפס בלא משקין חייבת בחלה. אמנם דבר שתחילתו וסופו סופגנין פטור מן החלה. ועל 'אניליש' מברכים 'מזונות', כיון שאינו אלא גובלא בעלמא. אמנם אם קבע סעודתו עליו, מברך המוציא וברכת המזון. תוס' (ד"ה לחם). (מז) **ואף** אם הדבש כמות שהוא שלא הוסיף בו מים, והוא הדין שאר מי פירות. אמנם הבה"ג ס"ל שעל דבש כמות שהוא מברך 'בורא פרי העץ', והכא מיירי כשהוסיף בו מים [וביאר הרא"ש (סי' יב) דנחלק רק על דבש תמרים, משום שבפסוק כתוב

וחומץ ספוניות [-סופי ענבים] ושאר מי פירות של תרומה. אמנם רבי אליעזר סובר שחייב בקרן וחומש, ולדבריו מברך 'בורא פרי העץ'.

טרימא [-פירות הכתושים קצת], אמר **רבא** שמברכים עליו 'בורא פרי העץ', כיון שנשאר עליו שם פרי. וכשיטת **רב אסי** שאמר שתמרים של תרומה מותר לעשות מהם טרימא כיון שנשאר שם פרי, אבל אסור לעשות מהם שיכר כיון שמפסידם.

שתיתא [-מאכל העשוי מקמח קליות], **לרב** ברכתו 'שהכל', **לשמואל** ברכתו 'מזונות'. וביאר **רב חסדא** שלא נחלקו, אלא אם היא עבה שעשויה לאכילה ברכתה 'מזונות', ואם היא רכה שעשויה לרפואה ברכתה 'שהכל'. וקמ"ל שאף שעיקר כוונתו לרפואה צריך לברך משום שנהנה[מח]. והוסיף אביי **לרב יוסף**, שכמו כן מותר לשתותו בשבת אף שעיקר כוונתו לרפואה [וכדתנן שלכו"ע בוחשים את השתות בשבת, ואין בזה משום איסור לישה[מט]], משום שמתכוון גם לאכילה[נ], וכן שנינו, **כל** האוכלין אוכל אדם לרפואה בשבת, **כל** המשקין שותה אדם לרפואה בשבת[נא].

במה ששנינו במתני' שעל פת מברך 'המוציא לחם מן הארץ', בברייתא נחלקו בזה. **לת"ק** מברך **'המוציא'** [כתנא דמשנתינו], **ולרבי נחמיה** מברך **'מוציא** לחם מן הארץ', משום שמוציא הוא לשון עבר, וה' כבר הוציא את הלחם מן הארץ. ואמר **רבא** שלכו"ע אם בירך 'מוציא' יצא כיון שהוא לשון עבר דכתיב 'אל מוציאם ממצרים' [וכשנאמרה פרשת בלעם כבר יצאו], **ות"ק** סובר שגם 'המוציא' הוא לשון עבר כדכתיב 'המוציא לך מים מצור החלמיש', **ורבי נחמיה** סובר שהוא רק לשון עתיד, שהרי משה אמר לישראל בהיותם במצרים '**המוציא** אתכם מתחת סבלות מצרים'[נב]. **ות"ק** מבאר הפסוק שכך אמר הקב"ה לישראל, כאשר אוציא אתכם ממצרים, אעשה לכם דברים ניסיים כדי שתדעו שאני הוא שהוצאתי אתכם, דכתיב בתחילת הפסוק 'וידעתם כי אני ה' אלוקיכם המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים'.

מעשה בבנו של **רב זביד אחי ר"ש בר זביד** שהיה ידוע כאדם גדול ובקי בדיני ברכות, שנקלע למקומו של **רבי זירא**, ובירך 'מוציא', ואמר **רבי זירא**, שאם היה מברך 'המוציא', היה משמיענו שהלכה **כרבנן**, אבל עתה שבירך 'מוציא' אינו משמיענו דבר, שהרי לכו"ע יכול לברך 'מוציא'. ועשה כן כדי להוציא את עצמו מהמחלוקת. **ולהלכה קיי"ל כרבנן** שמברך **'המוציא** לחם מן הארץ'[נג].

שנינו במתני' שעל הירקות מברך 'בורא פרי האדמה'. **ירקות שנשלקו, לרב ושמואל ולרבי חייא בר אבא** בשם **רבי יוחנן** מברך עליהם 'בורא פרי האדמה', ודייק כן **רבנאי** בשם **אביי** ממה שהסמיכה המשנה ברכת הירקות לברכת הפת, שכשם שעל פת שנשתנה ע"י האש מברך ברכת הלחם, אף על ירקות שנשתנו ונשלקו מברך ברכת הירקות[נד]. **לרבי בנימין בר יפת ולעולא** בשם **רבי יוחנן** מברך 'שהכל נהיה בדברו'. **לרב חסדא לא נחלקו**, אלא שירק שדרכו לאכול חי והבישול מגרעו כגון שומים וכרישים, מברך לאחר ששלקוהו 'שהכל'[נה], וירק שאין דרך לאוכלו חי כגון כרוב סלק ודלעת שאם אכלו חי מברך 'שהכל', מברך לאחר שליקתו 'בורא פרי האדמה'[נו]. **לרב נחמן נחלקו** על כל סוגי השלקות, **שלשמואל** מברך עליהם 'בורא פרי האדמה', **ולעולא** בשם **רבי יוחנן** 'שהכל נהיה בדברו', והוסיף שנחלקו במחלוקת **ר"מ ורבי יוסי** אם יוצאים בפסח במצה מבושלת שלא נימוחה, **שמואל** סובר **כר"מ** שיוצאים, משום שהמצה לא השתנתה, וכן ירקות שנשלקו לא נשתנו וברכתם 'האדמה', ועולא בשם **רבי יוחנן** סובר **כרבי יוסי** שאין יוצאים משום שהמצה השתנתה, וכן הירקות השתנו ומברכים עליהם 'שהכל'. **ודחינן**, שיתכן שרבי יוסי נחלק רק לגבי מצה, משום שסובר שבמבושל אין טעם מצה, אבל לגבי שלקות מודה שמברכים 'האדמה'.

ר"נ בר יצחק ורבי זירא סוברים ששיטת **רבי יוחנן** היא שמברכים על השלקות 'בורא פרי האדמה' וכמו שאמר משמו **רבי חייא בר אבא**, ולא **כרבי בנימין** בן יפת שאמר משמו שמברכים 'שהכל', **א.** משום **שרבי חייא בר אבא** היה מדייק יותר בדברי **רבי יוחנן**. **ב.** מפני **שרבי חייא בר אבא** היה חוזר כל שלושים יום על תלמודו בפני **רבי יוחנן**[נז]. **ג.** שהרי הורה **רבי יוחנן** לברך על תורמוס [שמבשלים אותו שבע פעמים] 'בורא פרי האדמה'. **ד.** שהרי העיד **רבי חייא בר אבא** על **רבי יוחנן** שאכל זית כבוש במלח [שדינו כמבושל[נח]] ובירך עליו תחילה וסוף, והיינו 'בורא פרי העץ' ו'מעין שלוש'. **ודחינן** דשמא בירך 'שהכל' ו'בורא נפשות'. ואמר **רבי זירא לרבי ירמיה**, **שרבי יוחנן** בירך על הזית ברכת מעין שלוש אף שהוציא את הגרעין [ולא אמרינן שאין בו שיעור כזית[נט]], משום שאכל זית גדול שאף לאחר הוצאת הגרעין נשאר בו שיעור כזית, ששיעור זית שאמרו **חכמים** הוא זית בינוני וזהו זית אגורי. ואמר **רבי אבהו** דשמו האמיתי הוא 'אברוטי' וי"א 'סמרוסי', ונקרא 'אגורי' משום ששמנו אגור בתוכו [כמשקה ענבים, ואינו בלוע כמשקה תפוחים].

'דבש' ולא תמרים, ולכן הם בכלל שבעת המינים ומברכים עליו 'העץ' ומעין שלוש, אבל על שאר מי פירות, אף לבה"ג מברך 'שהכל']. על **שיכר מברכים 'שהכל'** אף שיש בו שעורים כזית בכדי אכילת פרס, **א.** משום שאין הוא בכלל 'כל שיש בו מחמשת מיני דגן' כיון שהוא רק טעם שעורים, ולא שעורים עצמם. **ב.** משום שיש לשעורים עילוי אחר, לעשות מהם פת. **ג.** על שתיה אין מברכים 'מזונות' אלא 'שהכל'. תוס' (ד"ה האי). (מח) **והטעם** שמברך 'שהכל', משום שאינו עשוי שיסעדו ממנו אלא רק לשתותו. וכן כל דבר שיש בו מחמשת המינים שאינו עשוי לסעוד אלא לשתות, כגון שיכר וכיו"ב, מברך 'שהכל'. וכן פסק בה"ג שעל שתיתא עבה מברך 'בורא מיני מזונות', ועל רכה מברך 'שהכל' אע"פ שנעשית לרפואה, כיון שיש לו הנאה. תוס' (ד"ה והא). (מט) **פירוש**, רבי ורבי יוסי שנחלקו אם נותנים מים לתוך המורסן בשבת, מודים שנותנים מים לתוך השתות. ומדקתני 'בוחשין' ולא 'מגבלין', מוכח ששתות היינו בלילה רכה. תוס' (ד"ה ושוין). (נ) **ורב** יוסף שהקשה לאביי היאך מותר לשתות שתיתא רכה בשבת לרפואה, ס"ל דכיון שעיקר כוונתו לרפואה, ואין רגילות להכינו לאכילה, אסור בשבת. תוס' (ד"ה ואי). (נא) **ומלשון** 'כל' יש לרבות גם אוכלין ומשקין שעיקרן לרפואה שמותר לאוכלם ולשתותם בשבת, כיון שראויים לאכילה ולשתיה. תוס' (ד"ה והא). (נב) **ואת** הפסוק 'המוציא לך מים מצור החלמיש', מפרש רבי נחמיה שמדבר על העתיד, שהרי עדיין היה מוציא כל ימי היותם במדבר. רש"י (ד"ה ורבי נחמיה). (נג) **הטעם** שאין מברכים 'מוציא' ככו"ע, מפרש בירושלמי שהוא כדי שלא יערב התיבות 'העולם **מוציא**' [ע"י שיאמר מ' אחת לשתי התיבות]. ואף שגם בתיבות '**לחם מן**' יש עירוב, תיקנו לברך כן משום שזהו נוסח הפסוק, דכתיב 'מצמיח חציר לבהמה ועשב לעבודת האדם להוציא **לחם מן** הארץ'. וכיון שבפסוק זה שהוא המקור לנוסח ברכת הלחם יש עשר תיבות, צריך לבצוע את הפת בעשר אצבעות. תוס' (ד"ה והלכתא). (נד) **אין** פירושו שירקות דומות ממש לפת, שהרי הפת השתנתה לעילוי ע"י האפיה, משא"כ הירקות דאף שאינם משתנים לטובה, מברכים עליהם 'אדמה', אלא פירושו הוא שכשם שאין בישול הפת מגרע את ברכתו, כך אין בישול הירקות מגרע את ברכתם. תוס' (ד"ה מדקתני). (נה) **ואף** שנראה לעינים שהבישול משביח את השומים והכרישים, היינו משום שהבשר והמלח משביחם, אבל אם מתבשלים בפני עצמם, אינם משתבחים אלא נגרעים. תוס' (ד"ה משכחת). (נו) **להלכה**, **א.** בדברים שטובים לאכילה מבושל כמו חי וכגון תפוחים ומיני קטניות ויין מבושל, מברך עליהם כשנתבשלו אותה ברכה [תפוחים, 'העץ'. מיני קטניות, 'אדמה'. יין מבושל, 'הגפן']. **ב.** בדברים שמבושל טוב מחי, וכגון כרוב סלק ודלעת, וכן ערמונים וחבושים, מברך עליהם כשהם חיים 'שהכל', וכשהם מבושלים 'בורא פרי האדמה' [ועל חבושים וערמונים 'בורא פרי העץ']. אמנם על ערמונים שקורין 'לומבירד"ש', מברכים 'בורא פרי העץ', גם כשהם חיים. **ג.** בדברים שהבישול מגרען וכגון שומים ובצלים, כשהם חיים מברך 'בורא פרי האדמה', וכשהם מבושלים, לתוס' מברך 'שהכל נהיה בדברו', וכשיטת רב חסדא שלא נחלקו, לרי"ף מברך 'בורא פרי האדמה', וכשיטת רב נחמן שנחלקו, וקיי"ל כרבי חייא בר אבא בשם רבי יוחנן שעל כל שלקות, ואפילו שלקות שנגרעים בבישול, מברכים 'בורא פרי האדמה'. ועל אגוז מטוגן בדבש מברך 'בורא פרי העץ', משום שהאגוז עיקר. תוס' (ד"ה משכחת). (נז) **לאו** דוקא כל תלמודו, אלא כל מה שהיה לומד בשלושים יום היה חוזר הכל לפניו ביום שלושים ואחד. תוס' (ד"ה כל). (נח) **דש"י** (ד"ה שאכל). ותוס' (ד"ה זית). (נט) **ולגבי** ברכת הפירות כתיב 'ואכלת', ואין אכילה פחותה משיעור כזית. רש"י (ד"ה בצר). והוסיפו **תוס'** (ד"ה בצר) שזהו דווקא בברכה שלאחריו, אבל ברכה שלפניו מברך אפילו ברוצה לאכול כל שהוא, משום שאסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה. ולענין שתיה שיעורו לגבי ברכה אחרונה כמלוא לוגמיו, ולכן יש להיזהר לשתות מכוס של ברכה כמלוא לוגמיו, בכדי שיברך ברכה אחרונה. אמנם **הר"י** היה אומר, שכל זה לענין יין שברכתו מעין שלוש, אבל אם שותה מים מברך 'בורא נפשות' אף על פחות ממלוא לוגמיו, כיון שאינה ברכה חשובה. ותוס' חולקים עליו, וסוברים שברכת 'בורא נפשות' נתקנה כנגד 'על הגפן', וגם שיעורה הוא כמלוא לוגמיו. **ובירושלמי הקשו** איך בירך רבי יוחנן ברכה אחרונה על הזית אף שלא היה בו שיעור, ותירצו שאכל את הזית בשלמותו ובירך עליו משום בריה, שאפילו על פרידה אחת של עינב או רימון מברך 'על העץ' אף שהיא פחותה מכזית. וממה שהבבלי לא תירץ כן מוכח שסובר שאין מברכים ברכה אחרונה על בריה, וא"כ אין הלכה כירושלמי. אמנם הר"ר יוסף פירש שהבבלי והירושלמי לא נחלקו ולכו"ע מברך ברכה אחרונה על בריה, אלא שהבבלי היה סבור שהוסר גרעין הזית בעת מליחתו ולא הוי בריה, והירושלמי היה סבור שהזית היה שלם, ולכן תירץ שאכל הזית בשלמותו. **עוד איתא בירושלמי**, שאם בירך על תורמוס ונפל מידו ונטל תורמוס אחר, צריך לומר 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' ולברך פעם נוספת, משום שלא כיון דעתו אלא על התורמוס הראשון, משא"כ כשבירך על אמת המים, אף שהמים ששותה עתה הם מים אחרים א"צ לברך שוב, משום שידע שהמים הראשונים הולכים להם, וכיוון דעתו על מים אחרים. תוס' (ד"ה בצר).

והקשה **רב יצחק בר שמואל** על הסוברים שמברכים על שלקות 'בורא פרי האדמה', ממה ששנינו שאין יוצאים ידי חובת מרור בפסח בירקות כבושים או שלוקים, ומוכח שהירקות השתנו, וא"כ ברכתם 'שהכל'. **ומתרצינן** שזהו דווקא לגבי מרור כיון שאין בהם טעם מרור, אבל לגבי ברכה יתכן שברכתם 'בורא פרי האדמה'.

דף לט

שני תלמידים ישבו לפני **בר קפרא**, והביאו לפניו כרוב מבושל ודורמסקין [-שלקות מלוח עלי שיח[ס]] ופרגיות [-בשר עוף], ונתן **בר קפרא** רשות לאחד מהם לברך[סא], וקפץ ובירך קודם על הפרגיות, ולגלג עליו חבירו, וכעס **בר קפרא על שניהם** [על המלגלג, מדוע לגלג על חבירו הרי בירך כן משום שהבשר חביב עליו, ועל המברך מדוע לא שאלו מה לברך], ושניהם לא הוציאו שנתם. **ובהו"א פירשו שנחלקו בדין ברכת השלקות**, המברך סבר שברכתם 'שהכל' כברכת הפרגיות, ולכך בירך על הפרגיות החביבות עליו ופטר את השאר, והמלגלג סבר שברכתם 'האדמה', ולכן עדיף לברך ברכה זו לפי שהיא יותר חשובה ומבוררת והיא לדברים חשובים. **ודחינן** שלכו"ע ברכת השלקות 'שהכל', המברך סבר שחביב עדיף, והמלגלג סבר שעדיף לברך על הכרוב משום שהוא מזין[סב].

ראשי לפתות [חיים], **לרבי זירא בשם רב הונא** אם חתכם לחתיכות גדולות מברך 'בורא פרי האדמה', ואם חתכם לחתיכות קטנות מברך 'שהכל נהיה בדברו' [משום שנחשב שינוי לרעה]. **לרב יהודה** אף בחתיכות קטנות מברך 'בורא פרי האדמה', לפי שעשה כן בכדי להמתיק טעמו ונחשב שינוי לטובה.

תבשיל של סלק שאין מרבים בו קמח, אמר רב אשי בשם רב כהנא שברכתו 'בורא פרי האדמה'. **ותבשיל של לפת שמרבים בו קמח, בתחילה** אמר שברכתו 'בורא מיני מזונות', ולבסוף אמר שברכתו 'בורא פרי האדמה', לפי שנתינת הקמח אינה להשביע אלא לדבק המאכל.

אמר **רב חסדא**, תבשיל של תרדים יפה ללב וטוב לעינים וכ"ש לבני מעיים. והוסיף אביי שזהו דווקא אם התבשיל ישב על הכירה במקום שפיתת הקדירה עד שהתבשל מאוד, ונשמע קול רתיחתו 'תוך תוך'.

מים שבישלו בהם שלקות, אמר רב פפא שדינם כשלקות וברכתם 'בורא פרי האדמה'[סג]. **והסתפק** במים שהתבשל בהם שבת [-שמיר], האם מה ששמו את השבת הוא בכדי להמתיק את התבשיל ולכן ברכתם 'בורא פרי האדמה', או שהוא בכדי להעביר את הזוהמה ולכן ברכתם 'שהכל נהיה בדברו'. **ופשטינן** שברכתם 'בורא פרי האדמה' לפי שהשבת ממתקת את התבשיל, דתנן השבת של תרומה אחר שנתנה טעם בקדירה, אין בה משום איסור תרומה, ואינה מטמאה טומאת אוכלין [לפי שהיא כעץ בעלמא], ולשון 'משנתנה טעם' משמע ששמים אותה בכדי להטעים את התבשיל.

פת צנומה [-יבשה] **שנתנוה בקערה בכדי לרככה, לרב חייא בר אשי** ברכתה 'המוציא', **לרבי חייא** היות והיא כבר פרוסה אין לברך עליה 'המוציא', שהרי צריך לפרוס פרוסת המוציא **יחד עם סיום הברכה**[סד]. **רבא** נחלק על רבי חייא בדין זה, וסובר שיש לבצוע **רק אחר הברכה**, בכדי שכל הברכה תהיה על פת שלמה. נהרדעי נהגו **כרבי חייא, ורבנן כרבא, והלכה כרבא שמברך ואח"כ בוצע**[סה].

הביאו לפניהם פתיתים ושלמים, לרב הונא אם רוצה מברך על הפתיתים ופוטר את השלמים [כשגדלם שווה], ואם הפתיתים גדולים יותר צריך לברך על הפתיתים[סו]. **לרבי יוחנן תמיד מברך על השלם** [אף אם הפתיתים גדולים יותר].

ואם הפרוסה של חיטים והשלמה של שעורים, לכו"ע מברך על הפרוסה של חיטים[סז]. **רבי ירמיה בר אבא רצה לתלות דין זה במחלוקת תנאים**[סח], **דתנן** (תרומות פ"ב מ"ד) **שלת"ק** עדיף לתרום בצל קטן שלם מחצי בצל גדול [אע"פ שהוא יותר גדול מהשלם[סט]], **ולרבי יהודה** עדיף לתרום חצי בצל גדול. הרי שלת"ק דבר שלם עדיף מדבר חשוב, וכן שלמה של שעורים עדיפה מפרוסה של חיטים, **ולרבי יהודה** חשוב עדיף

(ס) **רש"י** (ד"ה דורמסקין). והוסיף שיש שפירשו דהיינו 'פרונ"ש' [-שזיפים]. והקשה [ע"פ היפה עיניים (ד"ה הנהו)] שא"כ ברכתו 'בורא פרי העץ' ואיך מבואר להלן שהמלגלג סבר שיש לברך קודם 'בורא פרי האדמה'. וכן הקשו תוס' (ד"ה דורמסקין), ופירשו שהוא מין כרוב, וברכתו 'בורא פרי האדמה'. (סא) **ומיירי** בברכה שלפניה, שהרי בברכה שלאחריה אין דין זימון שאחד מברך לכולם, וכדאמרינן (חולין קו.) דאין מזמנים על הפירות. וכן מיירי כשהסבו יחד, דבאופן זה אמרינן להלן (מב.) שאחד מזמן לכולם. ובזמנינו אין הסבה אלא על הפת, ולכן רק בפת אחד מזמן לכולם, אבל בפירות או ביין כל אחד מברך לעצמו. **תוס'** (ד"ה נתן). ומבואר בדבריהם שמעשה זה לא היה בתוך הסעודה, ודבריהם מוכרחים לשיטתם (להלן מא: ד"ה הלכתא) שכל דבר הנאכל בתוך הסעודה וכגון פרגיות ודגים, ברכת הפת פוטרתו אף שלא בא ללפת את הפת. אמנם רש"י (ד"ה זקנה) פירש שמעשה זה היה בתוך הסעודה, ודברים אלו טעונים ברכה לעצמם משום שאינם באים ללפת בהם את הפת והוא כשיטתו (להלן מא: ד"ה דברים) שרק דברים הבאים ללפת בהם את הפת ברכת הפת פוטרתם, אבל פרגיות ושלקות שאינם נאכלים יחד עם הפת, טעונים ברכה לעצמם. (סב) **ולהלכה**, א. כשיש לפניו שני סוגי פירות, יקדים לברך על החביב. ואם אחד מהם משבעת המינים, יקדימו אף אם הפרי השני חביב עליו. **ב.** כשיש לפניו דבר שברכתו 'האדמה' ודבר שברכתו 'שהכל', יקדים לברך 'האדמה' משום שהיא ברכה יותר מבוררת, אף שהדבר שברכתו 'שהכל' חביב עליו. תוס' (ד"ה חביב). (סג) **ואע"פ** שאין בהם עתה אלא מים וטעם הירקות מברך עליהם ברכת הירקות. ואע"פ שאמרו לעיל (לח.) שמי פירות הם זיעה בעלמא ומברכים עליהם 'שהכל', יש לחלק. **תוס'** (ד"ה מיא). וביאר **הרא"ש** (סי' יח) **שכשבישל** הירקות במים יש בהם טעם הירק, ולכן נחשבים כירק עצמו ומברכים עליהם 'אדמה', משא"כ מי פירות שנסחטו אין בהם ממש טעם הפרי, ולכן אין הם נחשבים אלא כזיעה בעלמא ומברכים עליהם 'שהכל' [ועיין במג"א (או"ח סי' רה ס"ו) שהביא עוד טעמים לחלק בין מי שלקות למי פירות, והנפק"מ בין הטעמים]. (סד) **קשה**, שאם יש לפניו גם שלמה, אמרו להלן שלכו"ע מברך על השלמה, ואם אין לפניו אלא צנומה, מ"ט אמר רבי חייא שאין לברך עליה 'המוציא', הרי יש עליה תואר לחם. **וי"ל** שבודאי כשאין לפניו שלמה מברך עליה 'המוציא', וכאן מיירי כשיש לפניו פת שלמה ופת צנומה שחביבה עליו, רבי חייא בר אשי סובר שמעלת חביב היא כמעלת שלם, ויכול לברך על הצנומה, ורבי חייא סובר ששלמה עדיף כיון שצריך שתכלה ברכה עם בציעת הפת. תוס' (ד"ה פת). (סה) **דהיינו** שלא יפריד את הפרוסה לגמרי עד לאחר הברכה, אלא קודם הברכה מתחיל לחתוך, ואחר הברכה בוצע לגמרי. ויש שנהגו לחתוך רק לאחר ברכת המוציא כדי שתהא הפת שלימה לגמרי בשעת הברכה. ואין ראוי לעשות כן בחול, משום שהוא היסח הדעת בין ברכה לאכילה. אמנם בשבת ראוי להחמיר ולחתוך רק לאחר סיום הברכה, שאם יבצע מעט קודם, שמא יסיים אז את הבציעה ולא יהיה לו לחם משנה. ובירושלמי איתא, **א.** שאין לבצוע עד שיכלה אמן מפי העונים. **ב.** הטעם שאין לבצוע קודם סיום הברכה, שמא תיפול הפרוסה שבירך עליה מידו ויצטרך לברך שוב על פרוסה אחרת, ויש כאן ברכה לבטלה, משא"כ כשמברך על כל הפת, אף אם תיפול הפרוסה שבצע יוכל לחתוך פרוסה אחרת, משום שבירך על כל הפת. תוס' (ד"ה והלכתא). (סו) **רש"י** (ד"ה פתיתין). ולדבריו לדעת רב הונא אין מעלה בשלם אלא בגדול, ולכן אם הפתיתים באותו גודל של השלמים מברך על איזה מהם שירצה, ואם הפתיתים גדולים יותר מברך על הפתיתים. ולרבי יוחנן יש מעלה של שלם, ולכן אף אם הפתיתים גדולים יותר מהשלמים מברך על השלמים. וקשה, **א.** שא"כ נחלקו בסברות הפוכות. **ב.** מדוע שינה לשונו, שבתחילה קרא לפת חסירה 'פתיתין', ואח"כ קרא לה 'פרוסה'. **ור"ת פירש** שבודאי אם הפתיתים שוין לשלמים מברך על השלמים לכו"ע. וכאן מיירי בפתיתים גדולים ושלמים קטנים, שלרב הונא אם רוצה מברך על פתיתים [כיון שמעלתם שוה], ולרבי יוחנן מברך על השלמים, **והלכה כדבריו**. תוס' (ד"ה מברך). (סז) **משום** שחיטים עדיפים כיון שהפסוק הקדים חטה לשעורה. ואם שניהם מאותו מין אלא שיש לו **פת נקיה פרוסה ופת קיבר שלמה**, שלמה עדיף, וכדאיתא בתוספתא שאם יש לפניו **גלוסקאות שלמות ושלמות של בעה"ב**, מברך על הגלוסקאות. ואם יש לפניו **פרוסה מגלוסקאות ושלימות של בעה"ב**, מברך על השלמות של בעה"ב. ואם יש לפניו **פת כשרה או טהורה ופת של נכרי או טמאה**, יברך על הכשרה או על הטהורה, **ואם הפת של נכרי או הטמאה יותר חביבה ונקיה**, מברך על איזה מהם שירצה. אמנם רבינו שמשון צוה לסלק את הפת הלבן של הנכרי עד לאחר ברכת 'המוציא'. ואם יש לפניו **שני שלמים ממין אחד**, מברך על היותר נקיה, כיון שהיא יותר חביבה עליו. תוס' (ד"ה אבל). (סח) **רש"י** (ד"ה כתנאי). וביארו תוס' (ד"ה ומר) שהטעם שרש"י לא מפרש שכוונת רבי ירמיה שמחלוקת התנאים קאי על מחלוקת רבי יוחנן ורב הונא, משום שלרב הונא כשהפתיתים והשלמים שוין אין עדיפות לפתיתים ורק אם ירצה מברך על הפתיתין, ובמחלוקת התנאים למ"ד חשוב עדיף צריך לברך דווקא על החשוב [ואף שלרש"י כשהפתיתים גדולים צריך לרב הונא לברך על הפתיתים, מ"מ אין זה עיקר דברי רב הונא. פני יהושע]. וכן לפירוש ר"ת רב הונא ורבי יוחנן נחלקו כשהפתיתים יותר גדולים, ולרב הונא אם רוצה מברך על הפתיתין, א"כ מוכח שאינו סובר שחשוב עדיף, ובמחלוקת התנאים למ"ד חשוב עדיף צריך לברך דווקא עליו. (סט) **רש"י** (ד"ה אבל). **וקשה**, **א.** שא"כ לא היה לגמ' לנקוט חצי בצל גדול, אלא 'בצל גדול שאינו שלם'. **ב.** שא"כ אינו דומה לפרוסה של חיטין ושלמה של שעורין, ששם הם שוין. **ונראה לפרש** שחצי הבצל הגדול הוא באותו גודל של הבצל הקטן, והוא חשוב יותר לפי שבצל גדול יותר טוב לאכילה מקטן. תוס' (ד"ה כתנאי).

מדבר שלם, וכן פרוסה של חיטים עדיפה משלמה של שעורים[ע]. **ודחינן** שלכו"ע חשוב עדיף, ולכן כשיש כהן עדיף לתת לו חצי בצל גדול[עא], והמשנה מדברת כשאין כהן לפניו, לת"ק עדיף לתרום בצל שלם לפי שהוא דבר המשתמר, **ולרבי יהודה** עדיף לתרום חצי בצל גדול משום שהיא מתנה יותר חשובה.

אמר רב נחמן בר יצחק [וכן שנה שלמן לפניו], **ירא שמים יצא ידי שניהם** [-רב הונא ורבי יוחנן שנחלקו אם גדול עדיף או שלם עדיף[עב]], ע"י שמניח פרוסה מתחת השלמה ובוצע משתיהם או מהשלמה[עג]. **והוסיף רב פפא, שבליל פסח** לכו"ע מניח פרוסה תחת השלמה, דכתיב 'לחם עוני', ודרכו של עני בפרוסה[עד].

אמר רבי אבא, חייב אדם לבצוע [-לברך[עה]] **בשבת** על שתי ככרות, שנאמר לענין המן שלקטו ישראל בערב שבת 'לחם משנה'. **ואמר רב אשי** בשם **רב כהנא** שיש לברך על שתיהם ולבצוע על אחת מהן. **רבי זירא** היה בוצע בשבת פרוסה גדולה שמספיקה לכל הסעודה. **וביאר רב אשי לרבינא** שכיון שכל השבוע לא עשה כן, אינו נראה כרעבתנות. **רב אמי ורב אסי** כשהיה מזדמן להם לחם שעירבו בו אתמול עירובי חצירות היו מברכים עליו, שכיון שנעשה בו מצוה אחת עשו בו מצוה נוספת.

דף מ

אמר רב, הבוצע שאמר לחבירו קודם שטעם מהפרוסה **'טול ברוך'** [-טול מפרוסת הברכה] אין זה הפסק, משום שהוא צורך ברכה, אבל אם אמר **'הבא מלח' 'הבא לפתן' הוי הפסק**, וצריך לחזור ולברך[עו]. **לרבי יוחנן אף זה אינו הפסק**, כיון שצורך הברכה היא שתאכל הפת בטעם. אבל אם אמר **'גביל לתורא'** [-תגבל את המורסן לשוורים] הוי הפסק. **לרב ששת אף זה צורך ברכה ואינו הפסק**, וכדאמר **רב יהודה** בשם **רב** שאסור לאדם שיאכל קודם שיתן מאכל לבהמתו, דכתיב 'ונתתי עשב בשדך לבהמתך', ורק אח"כ כתיב 'ואכלת ושבעת'.

אמר רבא בר שמואל בשם רבי חייא, **א. אין הבוצע רשאי לבצוע עד שיביאו מלח או לפתן לפני כל אחד ואחד מהמסובין**, כדי שתהא הפרוסה נאכלת בטעם טוב, ובפת נקיה שיש לה טעם טוב בלי מלח, רשאי לבצוע. **ב. אין מי רגלים כלים מן הגוף אלא בישיבה**, אבל בעמידה שחושש שמא יפלו ניצוצות על רגליו פוסק קודם שיכלו. והוסיף **רב כהנא**, שבעפר תיחוח או כשעומד במקום גבוה ומשתין למקום מדרון, כלים אפילו בעמידה. **ג. אחר כל אכילתך אכול מלח, ואחר כל שתייתך שתה מים**, ובכך אין אתה ניזוק. ובברייתא שנינו, שאם לא עשה כן, ביום ידאג מריח הפה, ובלילה מאסכרה.

תנו רבנן, **השותה הרבה מים אחר אכילתו עד שהמאכל צף במים** [ואמר רב חסדא שהוא קיתון לפת], **אינו בא לידי חולי מעיים.**

אמר רב מרי בשם רבי יוחנן, א. הרגיל באכילת עדשים פעם בשלושים יום מונע אסכרה מביתו[עז], אבל לא יאכלם בכל יום, משום שגורם לריח הפה. **ב. הרגיל באכילת חרדל פעם בשלושים יום** מונע חלאים מתוך ביתו, אבל לא יאכלם כל יום משום שגורם לחולשת הלב.

ואמר רב חייא בר אשי בשם רב, הרגיל באכילת דגים קטנים אינו בא לידי חולי מעיים. ולא עוד, אלא שהם גורמים לאדם לפרות ולרבות ומבריאים כל גופו.

ואמר רבי חמא ברבי חנינא הרגיל בקצח[עח] אינו בא לידי כאב לב. והיינו דוקא בטעמו של הקצח, אבל ריחו רע, וכדאמר **רבי שמעון בן גמליאל** שקצח הוא אחד משישים מיני הרעל, והישן למזרח אוצר של קצח דמו בראשו [משום שהרוח המערבית מכניסה את הריח בתוך הגוף]. **וכן** מצינו באמו של **רבי ירמיה** שהיתה מדביקה לו קצח על הלחם בכדי שיקלוט טעמו, ואח"כ מקלפת אותו בכדי שלא ינזק מריחו.

שנינו במתני' **שלרבי יהודה** מברך על הירקות 'בורא מיני דשאים'. **המקור לזה** אמר **רבי זירא** וי"א **רבי חיננא בר פפא**, דכתיב 'ברוך ה' יום יום', שצריך ליתן להקב"ה בכל יום ויום מעין ברכותיו, בשבת ברכה מעין שבת, וביו"ט מעין יו"ט, וכן על כל מין ומין מפירות האדמה יש לברך מעין אותו מין. **אמנם אין הלכה כרבי יהודה** [אלא כחכמים שמברך על הירקות 'בורא פרי האדמה'].

עוד אמר **רבי זירא** וי"א **רבי חיננא בר פפא**, בא וראה שלא כמידת הקב"ה מידת בשר ודם, אצל בשר ודם כלי ריק מחזיק בתוכו מה שנותנים בו וכלי מלא אינו מחזיק, אבל אצל הקב"ה כלי מלא [-אדם חכם בחכמת התורה] מחזיק [עוד יותר בחכמת התורה] וכלי ריק [מתורה] אינו מחזיק, שנאמר 'ויאמר אם שמוע תשמע', ודרשינן אם שמעת פעם אחת סופך שתטה אוזן ותשמע פעם אחרת, ואם לא שמעת בתחילה לא תשמע גם אח"כ. **דבר אחר**, אם תחזור על הדברים הישנים ששמעת כבר, תתחכם בהם להבין דברים חדשים מתוך הישנים, אך אם 'יפנה לבבך' להתייאש מלחזור על מה שלמדת כבר, שוב לא תשמע[עט].

מתני': א. בירך על פירות האילן 'בורא פרי האדמה', יצא. **ב.** בירך על פירות הארץ 'בורא פרי העץ', לא יצא. **ג.** על כולם אם בירך 'שהכל נהיה בדברו', יצא.

גמ': מה ששנינו במתני' שאם בירך על פירות האילן 'בורא פרי האדמה' יצא, ביאר **רב נחמן בר יצחק** שהוא כשיטת **רבי יהודה** שאמר לגבי ביכורים שאף אם יבש המעיין ונקצץ האילן מביא וקורא 'האדמה אשר נתת לי' [משום שהארץ היא העיקר], אבל לשיטת **חכמים** שסוברים שמביא ואינו קורא [משום שגם האילן הוא עיקר[פ]], אם בירך על פירות העץ 'בורא פרי האדמה', לא יצא[פא].

(ע) **פירוש**, שאף שמסברא עדיף לתת לכהן חצי בצל גדול שהוא מתנה חשובה, דכתיב 'בהרימכם את חלבו ממנו', מ"מ נותן בצל שלם כיון ששלם עדיף, וכן עדיף לברך על שלם של שעורים מעל פרוסה של חיטים, אף שהפסוק הקדים חיטים לשעורים. תוס' (ד"ה ומר סבר). (עא) **ואף** שלגבי ברכה אמרו לעיל שלרבי יוחנן עדיף לברך על שלם קטן מפרוסה גדולה, היינו דווקא לגבי ברכה שכיון שאוכל את שניהם עדיף שיברך על שלם, משא"כ כאן עדיף לכהן לקבל חצי בצל גדול מבצל שלם קטן. תוס' (ד"ה כל). (עב) **רש"י** (ד"ה יוצא). וכדבריו (בד"ה פתיתין) שרב הונא ורב יוחנן נחלקו אף כשהפתיתים גדולים מהשלמים, ולרב הונא גדול עדיף ולרב יוחנן שלם עדיף, ולכך יניח את הפרוסה תחת השלמה. אמנם לר"ת שפירש שלרב הונא אינו מברך דווקא על הפרוסה הגדולה אלא על איזה מהם שירצה, קשה מדוע לא יברך על השלימה ויצא ידי שניהם, **וצריך לומר לפירושו שדברי רב נחמן בר יצחק נאמרו על פרוסה של חיטים ושלמה של שעורים**, שירא שמים יבצע על שניהם. תוס' (ד"ה מניח). (עג) **רש"י** (ד"ה מניח) וביארו תוס' (שם), שאף שבוצע רק על השלימה, כיון שהניח את הפרוסה תחת השלימה נראה כמו שבוצע גם על הפרוסה. אבל אינו יכול לבצוע רק על הפרוסה, שלשון הגמ' 'מניח פרוסה לתוך השלמה' משמע שהשלימה עיקר ובוצע עליה. (עד) **לתוס'** מברך על השלימה המוציא ועל הפרוסה על אכילת מצה, וכורך ואוכל את שניהם יחד, כדי שיהיה נראה שבצע על הפרוסה, אבל אין לברך גם המוציא וגם על אכילת מצה על הפרוסה, משום שהרי הוא כעושה מצוות חבילות חבילות. **לרבי מנחם מוינא** יש לברך הכל על הפרוסה והשלימה באה רק ללחם משנה. ואין זה כעושה מצוות חבילות חבילות, כיון שהמוציא הוא ברכות הנהנין, וכשם שמברכין על כוס של קידוש גם קדושת היום וגם ברכת היין. **לר"י** יש לברך גם המוציא וגם על אכילת מצה על שתיהן, ואין בזה משום חבילות חבילות, כיון ששתי הברכות הן על שתי מצות. ופעמים היה מוציא ר"י את עצמו מהמחלוקת ולא רצה לשנות את המנהג [שיש לבצוע רק את השלימה], ולכן היה מברך על השלימה תחילה 'המוציא' ובוצע מעט ממנה מבלי להפריד אותה, ואח"כ היה מברך על הפרוסה על אכילת מצה ובוצע משתיהן יחד. תוס' (ד"ה הכל). (עה) **רש"י** (שבת קיז: ד"ה לבצוע). ולדבריו רב כהנא לא בא לחלוק, אלא לומר שאף שמברך על שתיהן, בוצע רק אחת מהן. אמנם הריטב"א (ד"ה חייב) פירש דנחלקו רבי אבא ורב כהנא אם צריך לבצוע על שתיהן, או רק על אחת מהן. (עו) **משום** היסח הדעת, וכמו שאמרו (מנחות לו.) שאם דיבר בין תפילין של ראש לתפילין של יד צריך לחזור ולברך. **וכן הלכה למעשה** שאם סח בין ברכת המוציא לאכילה, או בין ברכת קידוש לשתיה, או בין ברכת השחיטה לשחיטה, צריך לחזור ולברך. אמנם **אם דיבר מענין הברכה** כגון שאמר בשחיטה 'אחוז היטב בכדי שלא תפסל השחיטה', או שאמר בסעודה 'טול ברוך', אין זה הפסק. ובימינו אין אנו רגילים להביא על השולחן לא מלח ולא ליפתן מפני שהפת שלנו חשובה, ולכן אם אמר 'הבא מלח' הוי הפסק. אמנם **רבינו מנחם היה מדקדק מאוד להביא מלח על השולחן**, וכדאיתא במדרש שכשישראל יושבים על השולחן וממתינים זה לזה עד שיטלו ידיהם הם בלי מצוות והשטן מקטרג עליהם, וברית מלח מגין עליהם. תוס' (ד"ה הבא). (עז) **משום** שאסכרה באה מחמת עצירות, ועדשים משלשלים. רש"י (ד"ה מונע). (עח) **פירוש קצח, א.** צמח הנקרא 'נייל"א' [-שומר]. **ב.** מין זרע שמגדלים בארצות ישמעאל. רש"י (ד"ה קצח). (עט) **ע"פ** רש"י בסוכה (ד"ה ואם). (פ) **וכשאומר** 'האדמה אשר נתת לי' כוונתו גם לאילן. כן משמע ברש"י (ד"ה מביא). אמנם תוס' (ד"ה יבש) כתבו שמביא ואינו קורא, מפני שאינו נראה כמשבח להקב"ה, אלא כקובל על מה שנתן לו אדמה שאינה ראויה לפירות. (פא) **וממה** שהמשנה סתמה כרבי יהודה מוכח שהלכה כדבריו, ואם בירך על פירות האילן 'בורא פרי האדמה', יצא. **תוס'** (ד"ה רבי יהודה).

מה ששנינו במתני' שאם בירך על פירות האדמה 'בורא פרי העץ' לא יצא, אמר **רב נחמן בר יצחק** שהוא כשיטת **רבי יהודה** שסובר שחיטה הוא מין אילן [וכדלהלן], וקמ"ל שאם בירך עליו 'העץ' לא יצא, כיון ש'העץ' מברכים רק על דבר שכאשר יטלו את פירותיו מהענף ישאר הענף ויוציא עוד פירות, אבל במקום שלאחר נטילת הפרי לא ישאר הענף, אין מברכים 'העץ' אלא 'האדמה'[פב].

תניא, **מהו האילן שאכל ממנו אדם הראשון, לרבי מאיר גפן**, שאין לך דבר שמביא יללה על האדם אלא יין, שנאמר 'וישת מן היין וישכר' [ומסתבר שעל ידו נקנסה מיתה ובכיה לעולם[פג]]. **לרבי נחמיה תאנה**, שמסתבר שבדבר שנתקלקלו בו נתקנו, שנאמר 'ויתפרו עלה תאנה'. **לרבי יהודה חיטה**, שאין לתינוק דעת לקרוא 'אבא ואמא' עד שיטעום טעם דגן.

שנינו במתני' **שעל כולם** אם בירך 'שהכל נהיה בדברו', יצא. **לרבי יוחנן אפילו בפת ויין, לרב הונא חוץ מפת ויין**[פד] [משום שהיין גורם ברכה לעצמו בקידוש ובהבדלה ובברכת חתנים].

תניא, הרואה פת ואומר 'כמה נאה פת זו, ברוך המקום שבראה', או על תאנה בכה"ג, **לרבי מאיר** יצא, **לרבי יוסי** לא יצא, שכל המשנה ממטבע שטבעו **חכמים** בברכות לא יצא ידי חובתו. **להו"א, רב הונא** סובר **כרבי יוסי**[פה] **ורבי יוחנן כרבי מאיר, למסקנא רב הונא** יכול לסבור **כרבי מאיר**, שדווקא כשהזכיר בברכתו פת יצא, אבל כשבירך שהכל שלא הזכיר פת אפילו **לרבי מאיר** לא יצא. **ורבי יוחנן** יכול לסבור אף **כרבי יוסי**, שדווקא כשאמר ברכה שרבנן לא תיקנוה לא יצא, אבל כשבירך 'שהכל' אפילו **לרבי יוסי** יצא.

מעשה בבנימין הרועה שאכל לחם, ואמר 'בריך רחמנא מריה דהאי פיתא', ואמר **רב** שיצא ידי ברכה ראשונה של ברכת המזון, וקמ"ל שאף שבירך בלשון חול [-בארמית] בנוסח אחר ממה שתיקנו חז"ל בלשון הקודש, **יצא** [אבל דין זה עצמו שיוצא בלשון חול אינו חידוש, שכבר שנינו 'ואלו נאמרים בכל לשון, פרשת סוטה, וידוי מעשר, קריאת שמע ותפילה, **וברכת המזון**].

לרב כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה [ו'רחמנא' שאמר בנימין הרועה נחשב להזכרת השם]. **לרבי יוחנן** אף אם אין בה הזכרת מלכות אינה ברכה. ואמר **אביי** שבברייתא מוכח **כרב**, דתניא, כתיב בפרשת וידוי מעשר 'לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי', 'לא עברתי' מלברכך ['ברכת הפרשת תרומה ומעשר], 'ולא שכחתי' מלהזכיר [בברכה זו] שמך עליו. וממה שהברייתא לא הזכירה מלכות, מוכח שהזכרת מלכות אינה מעכבת. **ומתרצינן** שרבי יוחנן שונה בברייתא 'ולא שכחתי מלהזכיר שמך **ומלכותך** עליו'[פו].

מתני': א. על דבר שאין גידולו מן הארץ, מברך 'שהכל נהיה בדברו'. **ב.** על החומץ ועל הנובלות ועל הגובאי [-חגבים טהורים], **לת"ק** מברך 'שהכל נהיה בדברו', **לרבי יהודה** אינו מברך כיון שהם מין קללה. **ג.** היו לפניו הרבה מינים ובהם מין משבעת המינים, ואחר החביב עליו[פז], **לרבי יהודה** מברך על המין שמשבעת המינים, **לחכמים** מברך על החביב.

גמ': תנו רבנן, על דבר שאין גידולו מן הארץ כגון **בשר בהמות חיות ועופות ודגים** מברך 'שהכל נהיה בדברו'. **על החלב ועל הביצים ועל הגבינה** מברך 'שהכל'. **על הפת שעיפשה ועל היין שהקרים ועל התבשיל שעבר צורתו**, מברך 'שהכל'. **על המלח ועל הזמית** [-מי מלח[פח]] **ועל כמהין ופטריות** מברך 'שהכל'. וביאר **אביי**, שאף שהפטריות מתרבות מלחלוחית הקרקע, ולכן הנודר מגידולי קרקע אסור בפטריות [ורק אם נודר מפירות הארץ מותר בפטריות], מכל מקום כיון שאינם יונקים מהקרקע ברכתם 'שהכל'. ואין גורסים בברייתא 'על דבר שאין **גידולו** מן הארץ', אלא 'על דבר שאין **יונק** מן הארץ'.

שנינו במתני' שעל הנובלות **לת"ק** מברך 'שהכל', **ולרבי יהודה** אינו מברך כיון שהם מין קללה. **פירוש נובלות, ללישנא קמא** נחלקו בזה **רבי זירא ורבי אילעא**, חד אמר בושלי כמרא [-תמרים שנשרפו בחמה], וחד אמר תמרי דזיקא [-תמרים שהרוח השירתם קודם גמר בישולם[פט]]. ולפי"ז מה ששנינו הטעם מפני שהם מין קללה קאי על השאר ולא על תמרי דזיקא. אמנם קשה מדוע מברכים עליהם 'שהכל'. **ללישנא בתרא** לכו"ע הכוונה לבושלי כמרא [אבל על תמרי דזיקא מברכים 'העץ' לכו"ע], ונחלקו בהא דתנן שהקלו **חכמים** בדמאי של נובלות תמרה, חד אמר שהכוונה לבושלי כמרא, וחד אמר שהכוונה לתמרי דזיקא, ומיירי כשעשאן גורן שאינם הפקר, וכמו שאמר **רבי יצחק בשם רבי יוחנן בשם רבי אלעזר בן יעקב**, שלקט ושכחה ופאה שעשאן גורן הוקבעו למעשר [מדרבנן, משום שהרואה יחשוב שהם תבואת קרקעו, ויחשוד בו שלא הפריש מעשרות]. ולמ"ד שהכוונה לתמרי דזיקא א"ש שבמשנתינו נקט 'נובלות', ובדמאי 'נובלות תמרה', כיון שאינם דבר אחד, אבל למ"ד שנובלות תמרה הם בושלי כמרא, קשה מדוע במשנתינו שנתה המשנה נובלות סתם, ובדמאי נובלות תמרה.

תנן בדמאי (פ"א מ"א), אלו דברים שהקילו **חכמים** בדמאי שלהם [שהלוקח מעם הארץ אינו צריך לעשרם, משום שהם זולים ואין עמי הארץ חסים עליהם מלעשרם], **א. השיתין** [ביאר רבה בר בר חנה בשם רבי יוחנן שהם מין תאנים]. **ב. הרימין** [-כנדי]. **ג. העוזרדין** [-טולשי]. **ד. בנות שוח** [ביאר רבה בר בר חנה בשם רבי יוחנן שהם תאנים לבנות גרועות]. **ה. בנות שקמה** [ביאר רבה בר בר חנה בשם רבי יוחנן שהם דובלי]. **ו. גופנין** [-ענבים סתווניות]. **ז. נצפה** [-פרחה, דהיינו פרי הצלף]. **ח. נובלות תמרה** [ונחלקו רבי אילעא ורבי זירא אם הם בושלי כמרא או תמרי דזיקא].

דף מא

שנינו במתני' שנחלקו התנאים בהיו לפניו הרבה מינים וביניהם מין אחד משבעת המינים ואחר חביב עליו על מה מברך, **שלרבי יהודה** מברך על מין שבעה, **ולחכמים** על החביב עליו. **בביאור מחלוקתם נחלקו אמוראים, לעולא נחלקו כשברכותיהם שוות** כגון זיתים ותפוחים שברכתם 'בורא פרי העץ', ובא לפטור את שניהם בברכה אחת. אבל כשאין ברכותיהם שוות כגון צנון וזית, לכו"ע מברך על זה וחוזר ומברך על זה[צ] [דהיינו שמברך על החביב תחילה[צא]]. ולשיטתו הא דתנן היו לפניו

(פב) **ולפי"ז** שיח המתקיים משנה לשנה וכגון תותים ו'בונטונש', ברכתו 'בורא פרי העץ'. אמנם רבינו מנחם הביא ירושלמי שברכתם 'בורא פרי האדמה', כיון שאינו אילן אלא שיח. ועל 'פריזייש' [-מין תות] לכו"ע מברכים 'בורא פרי העץ', משום שאינו שיח ועצו מתקיים משנה לשנה. תוס' (ד"ה איתיה). (פג) **רש"י** (סנהדרין ע: ד"ה שאין). (פד) **והלכה** כרבי יוחנן שיצא אף בפת ויין, כיון שרב ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן, וכל שכן לגבי רב הונא שהיה תלמידו של רב. תוס' (ד"ה ורבי יוחנן). (פה) **קשה**, איך אפשר לומר שרב הונא סובר כרבי יוסי, הרי רב הונא מודה בשאר דברים חוץ מפת ויין שאם בירך 'שהכל' שיצא, ואילו רבי יוסי סבר שלא יצא משום שכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות לא יצא ידי חובתו. וי"ל שאף רבי יוסי לא אמר כן אלא כשאמר 'ברוך המקום שבראה', לפי שאינה ברכה כלל, אבל כשבירך 'שהכל' מודה שיצא. תוס' (ד"ה נימא, וראה מהרש"א). (פו) **כך** גירסתנו. אמנם תוס' (ד"ה אמר) לא גרסו כן בגמ', ולכך הביאו שיש שפסקו כרב שהזכרת מלכות אינה מעכבת, וכמו שאמר אביי שכן מוכח בברייתא. אמנם רב אלפס ור"י פסקו כרבי יוחנן שכל ברכה שאין בה מלכות שמים אינה ברכה, והטעם שהברייתא אינה מזכירה מלכות משום שהתנא אינו כרוכל שמראה את כל מרכולתו. ולכך היה אומר ר"י שאם דילג מלכות בברכת המוציא צריך לחזור ולברך, ואפילו אם רק דילג תיבת 'העולם' צריך לחזור, משום ש'מלך' לבד אינו מלכות. והטעם שבברכות שמונה עשרה לא מוזכר מלכות, משום שאינם פותחות ב'ברוך' [ואין דרך להזכיר מלכות אלא בברכה הפותחת בברוך. מהרש"א (ד"ה וברכות)], ואף הברכה ראשונה שפותחת בברוך לא מוזכר בה מלכות, משום ש'אלוקי אברהם' הוי כמו מלכות, שאברהם אבינו המליך את הקב"ה על כל העולם ע"י שהודיע מלכותו לכל באי העולם. והטעם שאין מזכירים מלכות בברכת מעין שבע שמברכים אחר שמו"ע בליל שבת, **א.** משום שאומרים בה 'הא-ל הקדוש שאין כמוהו', שהוא כמו הזכרת מלכות [וכמו שמצינו (ר"ה לב:) שאמירת 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' היא במקום מלכות]. **ב.** כיון שמזכיר בה 'אלוקי אברהם' שהוא כמו מלכות. תוס' (ד"ה אמר). (פז) **רש"י** (להלן מא. ד"ה חביב). (פח) **רש"י** (לעיל לו: ד"ה זמית, ע"פ הב"ח). (פט) **רבינו** יונה (ד"ה על החומץ). (צ) **ואין** לו לברך על הצנון ולפטור את הזית כדתנן (לעיל מ.) בירך על פירות האילן 'בורא פרי האדמה' יצא, משום שאין זה אלא כשטעה ובירך 'האדמה' על פרי העץ עצמו, אבל כשיש לפניו פרי העץ ופרי האדמה, אין ברכת האדמה פוטרת את פרי העץ. רש"י (ד"ה אבל). (צא) **תוס'** (ד"ה אבל). והוסיפו שהואיל והגמ' לא פירשה, מוטב שנאמר שרבי יהודה שהוא יחיד מודה לרבים, משנאמר שרבים מודים ליחיד. ואף שאמרו לעיל (לט.) שיש להקדים ולברך ברכה יותר מבוררת, ולכן מברך 'האדמה' לפני 'שהכל', היינו דווקא כלפי ברכת 'שהכל' נחשבת ברכת 'האדמה' מבוררת הרבה יותר, אבל ברכת 'העץ' אינה נחשבת מבוררת הרבה יותר מ'האדמה', ולכן יש לברך על החביב עליו. ומה שכתב ההלכות גדולות שיש להקדים 'העץ' ל'האדמה', היינו לפי המסקנא להלן שנחלקו אף כשאין ברכותיהם שוות, אבל לעולא שסובר שלא נחלקו בזה, לכו"ע חביב עדיף. אמנם **הרי"ף והרא"ש** (סי' כה) כתבו שמברך על איזה

צנון וזית, מברך על הצנון ופוטר את הזית[צב], היינו כשהצנון עיקר ואוכל זית רק בכדי להפיג את חריפותו של הצנון[צג], אבל כשאין הצנון עיקר, לכו"ע מברך על זה וחוזר ומברך על זה.

לרבי אמי או לרבי יצחק נפחא נחלקו אף בשאין ברכותיהם שוות[צד], שלרבי יהודה יש להקדים ולברך על שבעת המינים, **ולחכמים** מקדים לברך על החביב עליו. וביאר **רבי ירמיה** שנחלקו במחלוקת **רב יוסף ורבי חנן**[צה], דכתיב 'ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורימון, ארץ זית שמן ודבש', **שלרב יוסף** וי"א **רבי יצחק** הכתוב מנה את המינים לפי סדר חשיבותם, ולכן יש להקדים ולברך על המוקדם יותר בפסוק [וכגון חיטה אף שברכתה 'האדמה' קודמת לתאנה שברכתה 'העץ'], וכל שכן שיש להקדים ולברך על מין שבעה קודם שמברך על מין אחר. **לרבי חנן** אין הכתוב מונה המינים כסדר חשיבותם, אלא בא לומר שבח א"י שיש בה פירות ששיעורי תורה נתלים בהם, **חיטה** לגבי בית המנוגע, דתנן הנכנס לבית המנוגע וכליו על כתפיו וסנדליו וטבעותיו בידיו, הוא והן טמאין מיד [דכתיב 'והבא אל הבית יטמא עד הערב']. ואם היה לבוש בכליו וסנדליו ברגליו וטבעותיו באצבעותיו, הוא טמא מיד, והם טמאים רק לאחר שישהה כדי אכילת פרס **פת חיטים** כשהוא מיסב ואוכלו בליפתן[צו] [דכתיב 'והאוכל בבית יכבס את בגדיו', בשוהה שיעור אכילה[צז]]. **שעורה** לגבי טומאה, דתנן עצם כשעורה מטמא במגע ובמשא ואינו מטמא באהל. **גפן** לגבי נזיר, ללמד שאם הנזיר אכל חרצנים וזגים כשיעור רביעית יין חייב [ודווקא יין, לפי ששיעור רביעית שלו מרובה משל מים לפי שהוא עב[צח]]. **תאנה** לענין הוצאה בשבת, דתנן המוציא אוכלים כגרוגרת, חייב. **רימון** ללמד שאם ניקבו כלי בעלי בתים כמוציא רימון, בטל מהם שם כלי וטהורים[צט]. **'ארץ זית שמן'**, אמר רבי יוסי ברבי חנינא, ארץ שרוב שיעוריה **כזיתים** [וכגון אכילת חלב ודם נותר ופיגול]. **'ודבש'**, ללמד ששיעור אכילה להתחייב עליו ביום הכיפורים הוא ככותבת הגסה. **ורב יוסף** שסובר שהכתוב בא להקדים ברכותיהם, סובר שבודאי עיקר הפסוק לא בא לשיעורי התורה, שהרי השיעורים אינם כתובים בפירוש בפסוק, אלא הם נקבעים על פי דעת חכמי ישראל[ק], והם סמכו דבריהם על המקרא הזה, ועיקר הפסוק בא לומר שבח פירות א"י, ומנאם הכתוב לפי סדר חשיבותם.

מעשה **ברב חסדא ורב המנונא** שישבו יחד בסעודה, והביאו לפניהם תמרים ורימונים[קא], **ובירך רב המנונא** תחילה על התמרים, **וביאר לרב חסדא** שכיון שתמר קרוב יותר ל'ארץ' השני מרימון ל'ארץ' הראשון, יש להקדים ולברך עליו תחילה[קב].

הביאו לפניו תאנים וענבים בתוך הסעודה כשאינם באים ללפת את הפת[קג], **לרב הונא ורב נחמן טעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם**, כיון שברכת המזון פוטרתם. **לרב ששת טעונים ברכה לפניהם ולאחריהם**, משום שברכת המזון פוטרת רק דברים המזינים, ולשיטתם לא מצינו דבר שטעון ברכה לפניו ולא לאחריו אלא פת הבאה בכיסנין [-קליות שרגילים להביא אחר הסעודה וברכת המזון, ומביאים עמהם פת שנילושה עם תבלין ואגוזים, וכיון שמאכלה מועט אינה צריכה ברכה מעין שלוש[קד]]. **לרבי חייא אינם טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם**, כיון שפת פוטרת כל מיני מאכל, וכן יין פוטר כל מיני משקים[קה]. **ולהלכה אמר רב פפא**, שדברים הבאים **מחמת הסעודה** בתוך הסעודה [דהיינו שבאים ללפת את הפת], אין טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם [כיון שהם טפלים לפת]. **ושלא מחמת הסעודה** בתוך הסעודה [כגון דייסה וכרוב שבאים להשביע], טעונים ברכה לפניהם [כיון שאינם טפלים], ולא לאחריהם [משום שברכת המזון פוטרתם כיון שהם זנים]. ודברים שרגילים לבוא **לאחר הסעודה** [כגון תאנים וענבים], טעונים ברכה לפניהם [משום שאינם טפלים לפת], ולאחריהם [כיון שאינם זנים, וכשיטת רב ששת][קו].

הטעם שדברים הבאים מחמת הסעודה אינם טעונים ברכה לפניהם ולאחריהם, אמר בן זומא, משום שפת פוטרתם. והטעם שיין הבא מחמת

מהם שירצה ואין בזה כלל דין קדימה, והוסיף הרא"ש שכן משמע ברש"י. **והמרדכי** (סי' קלב) כתב שבזה רבנן מודים לרבי יהודה שמקדים לברך על מין שבעה. (צב) **ומוכח** שצנון שברכתו 'האדמה' פוטר את הזית שברכתו 'העץ', אפילו שהזית משבעת המינים, וא"כ כל שכן שקליות שהם משבעת המינים יפטרו [להו"א] את התפוחים שאינם משבעת המינים. תוס' (ד"ה מיתיבי). (צג) **ותנן** להלן (מד.) שכל שהוא עיקר ועמו טפלה, מברך על העיקר ופוטר את הטפלה. (צד) **ולא** גרסינן 'אבל בשברכותיהן שוות מברך על אחד מהם שירצה', משום שאם כשברכותיהם אינם שוות מקפיד רבי יהודה להקדים מין שבעה, כל שכן כשברכותיהם שוות ובא לפטור זה את זה. רש"י (ד"ה אמר רבי ירמיה). (צה) **לרש"י** (ד"ה דאמר) **ולר"י** גרסינן **דאמר** רב יוסף, דהיינו שרב יוסף דס"ל שיש להקדים לברכה את המוקדם בפסוק זה, אתיא כרבי יהודה דס"ל שיש להקדים מין שבעה למין אחר, אף שהשני חביב עליו יותר. אמנם **רבינו שמעיה** גרס **אמר** רב יוסף, והוא ענין חדש שאינו שייך למחלוקת רבי יהודה ורבנן, ומיירי שיש לפניו כמה מינים משבעת המינים, ואין האחד חביב עליו יותר, ובזה אמר רב יוסף שיש להקדים את המוקדם בפסוק, ואתיא אפילו כרבנן משום שרק כשהאחד חביב עליו, ס"ל לרבנן שיש לברך על החביב [ואפילו כשאינו משבעת המינים], אבל כשאין האחד חביב עליו, יש להקדים את המוקדם בפסוק. **ותוס'** דוחים דבריו מדאמרינן להלן שרב חסדא תמה על רב המנונא שבירך על התמרים לפני הרימון, ושאלו וכי לא ס"ל למר כרב יוסף, ואם רב מיירי כשאין האחד חביב עליו, א"כ יתכן שרב המנונא הקדים את התמרים משום שהם חביבים עליו, כשיטת חכמים שהחביב עדיף, ומכך שרב חסדא שאל, מוכח שהקדמת המוקדם בפסוק, אמורה גם כשהשני חביב עליו. תוס' (ד"ה א"ר ירמיה, ע"פ הרא"ש סי' כה). (צו) **'אכילת** פרס' הוא חציו של ככר ששיערו בו חכמים את העירוב, שכולו מזון שתי סעודות, וחציו הוא מזון סעודה אחת, ודווקא אכילת פת חיטים דרך הסיבה, לפי שפת חיטים נאכלת מהר, וכן כשמיסב אוכל יותר מהר, לפי שאינו פונה אנה ואנה. רש"י (ד"ה אכילת, פת חיטים, מיסב). (צז) **אבל** אין צריך לאכול ממש, לפי שנכתב בסיפא 'והשוכב בבית יכבס את בגדיו', ודרשו חכמים בשוהה שיעור אכילה, ולכן אם נכנס ונושא את בגדיו שלא כדרך מלבוש, אין הם נחשבים לבגדיו וטמאים מיד, משום שאני קורא בהם 'והבא אל הבית' וגו', אבל אם הוא לבוש בהם אינם נטמאים אלא בשהה שיעור אכילה. רש"י (ד"ה בבית). (צח) **שכיון** שהוא סמיך, נשאר מעט יין מעל שפת הכלי העליונה, משא"כ מים נשפכים מיד מן הכלי במידה שוה לשפת הכלי, נמצא שרביעית יין מרובה מרביעית מים. וכעין זה אמרו בשבת (עז.) שרביעית של דם שנקרש עומדת על שיעור כזית, משום שהדם סמיך, ואילו רביעית של משקה אחר שאינו סמיך כ"כ, תעמוד לאחר שנקרש על פחות מכזית. רש"י (ד"ה כדי) ותוס' (ד"ה גפן). (צט) **שבעלי** בתים חסים על ממונם, ולכן אם ניקב להם כלי שאינו ראוי להחזיק קטניות הוא מצניעו לזיתים. ניקב כמוציא זית משתמש בו לאגוזים. ניקב כמוציא אגוז משתמש בו לרימונים. אבל אם ניקב כמוציא רימון אינו ראוי עוד לשימוש, ובטל ממנו שם כלי וטהור. רש"י (ד"ה שיעורן). והוסיפו תוס' (ד"ה כל) ששיעור זה הוא דווקא בכלי עץ [אבל בכלי חרס העשוי לאוכלין שיעורן בכזית, כמו שאמרו בכלים (פ"ג מ"א)]. (ק) **לשון** הגמ' הוא 'אלא מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא הוא'. ופשיטא ששיעורים אלו הם מן התורה, וכוונת הגמ' שחכמי ישראל קבעום, ובמסורת הש"ס הביא שבעירובין (ד:) ובסוכה (ו:) גרסינן 'אלא הלכתא נינהו', דהיינו שהם הלכה למשה מסיני. (קא) **לא** הביאו להם ללפת בהם את הפת, שאז אינם טעונים ברכה כלל, וכדתנן להלן (מד.) שמברך על העיקר ופוטר את הטפלה. תוס' (ד"ה אייתו). (קב) **ומכל** מקום כשיש לפניו שני מינים שקרבתם לארץ שוה כגון חיטה וזית [ששתיהם ראשונים לארץ] או שעורה ותמרים [ששניהם שניים לארץ], מקדים לברך על הקודם בפסוק, דהיינו על החיטה לפני הזית, ועל השעורים לפני התמרים. תוס' (ד"ה הבא). (קג) **רש"י** ותוס' (ד"ה הביאו). (קד) **אלא** הוי כאורז ודוחן שבתחילה מברך עליהם 'מזונות' ולבסוף 'בורא נפשות'. **רש"י** (ד"ה פת). וקשה, **א.** שאם איירי אחר ברכת המזון, מדוע אינו מברך מעין שלוש, הרי אמרו לעיל שכל שיש בו מחמשת המינים צריך ברכה מעין שלוש. **ב.** מדוע אמר רב ששת שהדין כן רק בפת הבאה בכיסנין, הרי אף על אורז ודוחן מברכים בתחילה 'מזונות' ולבסוף 'בורא נפשות'. **ונראה לפרש דמיירי בתוך הסעודה קודם ברכת המזון**, וא"צ ברכה לאחריו כיון שאוכלים ממנו דבר מועט וברכת המזון פוטרתו. אבל אם אכלם לאחר ברכת המזון, צריך לברך אחריו ברכה מעין שלוש. ולכן לא נקט אורז ודוחן, לפי שהם אינם טעונים מעין שלוש אפילו אחר הסעודה. ורק בפת הבאה בכיסנין יש חילוק, שאם אכלם בתוך הסעודה אינו מברך אחריהם מעין שלוש, ואם אכלם אחר הסעודה מברך מעין שלוש. תוס' (ד"ה אלא). [וביאר הגר"א (או"ח סי' רח ס"ט) שרש"י ותוס' נחלקו אם מברכים מעין שלוש רק אם אוכל שיעור כזית דגן בכדי אכילת פרס, או אף כשאין בו כזית בכדי אכילת פרס, שלרש"י אין מברכים, ולכן אין מברכים כאן מעין שלוש על פת הבאה בכיסנין אפילו אוכלה אחר הסעודה, ותוס' סוברים שמברכים מעין שלוש, וכשם שמברכים 'מזונות' על מאכל שמעורב בו דגן, אף שאין בו כזית דגן בכדי אכילת פרס]. (קה) **מיירי** כששותה יין חוץ לסעודה, שאם שותה בתוך הסעודה, הרי בלאו הכי שאר המשקים נפטרים משום הפת. ואין הלכה כרבי חייא, אלא יין ששותה חוץ לסעודה אינו פוטר שאר משקים. תוס' (ד"ה ויין). (קו) **רש"י** (ד"ה דברים וכו'). [וקשה, **א.** שאם דברים הבאים מחמת הסעודה הכוונה שבאים ללפת בהם את הפת ופטורים משום שהם טפלים, מה חידש בזה רב פפא, הרי משנה מפורשת היא להלן (מד.) שמברך על העיקר ופוטר את הטפלה. **ב.** מה הקשו להלן שפת תפטור יין, הרי היין אינו טפל לפת [ואין לפרש דמיירי כששורה פיתו ביין, שא"כ פשיטא שא"צ לברך עליו, אלא ודאי מיירי כששותהו]. **ג.** איך פירש שדברים הבאים שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה היינו כגון דייסה וכרוב שבאין לשובע, וטעונים ברכה לפניהם ולא לאחריהם, הרי שנינו במשנה להלן (מב.) שאם בירך על הפת פטר את הפרפרת, והוסיפה הגמ' שהוא הדין שפטר כל מעשה קדירה. **ד.** איך פירש שדברים הבאים אחר הסעודה היינו כגון תאנים ורימונים, שכיון שאינם באים ללפת את הפת ואינם באים לשובע טעונים ברכה לפניהם ואחריהם כרב ששת, הרי אנן קיי"ל כרב הונא ורב נחמן שאינם טעונים ברכה לאחריהם, שיחיד ורבים הלכה כרבים]. **ותוס'** פירשו, **שדברים הבאים בתוך הסעודה מחמת הסעודה** היינו דברים שרגילים לאוכלם מחמת הפת, וכגון בשר ודגים וכל מיני קדירה, וכיון שבאים משום פת אינם טעונים ברכה לפניהם ולאחריהם אף אם אוכלם בלי פת. **ודברים**

הסעודה טעון ברכה, משום שגורם ברכה לעצמו [שבכמה מקומות מברכים על היין אף שאין רוצים לשתותו, וכגון בקידוש ובברכת אירוסין[קז]].

דף מב

מעשה **ברב הונא** שאכל שלש עשרה ככרות של פת הבאה בכיסנין שכל אחת מהם גדלה שליש קב, ולא בירך אחריהם ברכת המזון[קח]. ואמר לו **רב נחמן, שכיון שאכל אכילה מרובה חייב בברכת המזון, שכל שאחרים קובעים עליו סעודה צריך לברך עליו ברכת המזון.**

תניא, **רבי מונא** אמר בשם רבי יהודה שמברכים על פת הבאה בכיסנין 'המוציא'. ויש שאמרו בשם שמואל שכן הלכה, ואמר להם **רב יהודה, ששמואל סובר שההלכה אינה כן, אלא מברך 'מזונות'.** ומה שאמר **שמואל** שמערבים עירובי חצרות על לחמניות [-מין פת הבאה בכיסנין[קט]], ומברכים עליהם 'המוציא', היינו דווקא כשקבע סעודתו עליהם, אבל אם לא קבע מברך 'מזונות'.

אחר שגמר האדם את סעודתו, **יש אומרים** שאסור לו לאכול עד שיברך שוב ברכת המזון[קי], ויחזור ויברך 'המוציא', מפני שהסיח דעתו מהברכה ומהסעודה. אמנם **רב פפא** אמר, שזהו רק אם **סילקו** את הלחם והמאכלים מהשולחן[קיא]. והוסיף **רבא**, שאם היה סמוך על שולחן אחרים, אף אם סילקו את השולחן יכול לאכול, משום שאינו מסיח את **דעתו** [וכמעשה **ברבא ורבי זירא** שאכלו אצל ריש גלותא, ולאחר שסילקו את השולחן מפניהם הביאו להם עוד מנה של בשר[קיב], **רבא אכל, ורבי זירא לא אכל**[קיג], ואמר לו **רבי זירא** וכי אינך סובר שאם סילקו את השולחן אסור לאכול, והשיבו **רבא** שכיון שאנו אורחים של הריש גלותא וסומכים על שולחנו, אין אנו מסיחים דעתנו כשסילקו את השולחן[קיד], אלא דעתנו לאכול עוד אם יביאו לנו]. **לרב ולרב אשי** בשם **רב כהנא**, אם היה רגיל למשוח ידיו בשמן בסיום הסעודה, אינו נחשב לסיום עד שימשח. **ולהלכה** סיום סעודה נחשב רק **כשנטל מים אחרונים**, וכפי שאמר **רבי חייא בר אשי** בשם **רב** ששלוש תכיפות הן, **א.** תיכף לסמיכה בקרבן שחיטה. **ב.** תיכף לגאולה תפילה. **ג.** תיכף לנטילת ידים של מים אחרונים ברכת המזון[קטו]. **ואביי** מוסיף שתיכף לת"ח המתארח בביתו באה ברכה, שנאמר, **א.** 'ויברכני ה' בגללך'. **ב.** 'ויברך ה' את בית המצרי בגלל יוסף'.

מתני': א. בירך על היין שלפני הסעודה, פטר את היין שלאחר הסעודה. **ב.** בירך על הפרפרת שלפני הסעודה, פטר את הפרפרת שלאחר הסעודה[קטז]. **ג.** בירך על הפת פטר את הפרפרת, אבל אם בירך על הפרפרת לא פטר את הפת. **ולב"ש** אף לא פטר מעשה קדירה. **ד.** היו יושבים בלא הסיבה, כל אחד ואחד מברך לעצמו. אבל אם הסבו, אחד מברך לכולם[קיז], כיון שיש כאן קביעות. **ה.** הגיע להם יין בתוך המזון, אחד מברך לכולם, ואותו אחד שבירך על היין, מברך אף על המוגמר [-אבקת בשמים שמביאים אחר הסעודה לריח טוב], **אע"פ שמביאים אותה רק לאחר ברכת המזון**[קיח], כיון שהתחיל בברכות הנהנין.

גמ': מה ששנינו במתני' שאם בירך על היין שלפני הסעודה פטר את היין שלאחר הסעודה, אמר **רבא בר מרי** בשם **רבי יהושע בן לוי** [וכן אמר רבה בר בר חנא בשם רבי יוחנן וכן דעת רבא], שזהו דווקא **בשבת ויו"ט** או בשעה שיצא מן המרחץ או שהקיז דם, שלפי שקובע אז את סעודתו על היין דעתו לשתות אף לאחר הסעודה, אבל בימי החול שאין רגילות לקבוע את סעודתו על היין, צריך לברך על כל כוס וכוס [משום שהוא כנמלך]. ואמר **אביי** לרב **יצחק בר יוסף**, שאף בשבת ויו"ט, אם אינו רגיל לקבוע סעודתו על היין, צריך ברכה על כל כוס וכוס.

בירך על היין שבתוך המזון[קיט], **לרב ורב נחמן**, פטר את היין שלאחר המזון, **לרב כהנא ורב ששת ולרב הונא ורב יהודה** ולכל תלמידי רב, לא פטר את היין שלאחר המזון, כיון שהיין שבתוך המזון בא **לשרות את האכילה** במעיו, והיין שלאחר המזון בא **לשתות**, משא"כ במשנתינו היין שלפני המזון ג"כ בא לשתות, ולכן הוא פוטר את היין שלאחר המזון. ואמר ר"נ **לרבא** שאין להוכיח שאינו פוטר, ממה ששנינו

הבאים שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה, היינו שאין דרכם לבוא בסעודה וכגון תמרים ורימונים, והם טעונים ברכה לפניהם משום שאינם נאכלים מחמת הפת, ולא לאחריהם משום שברכת המזון פוטרתם [וכשיטת רב הונא ורב חסדא]. **לאחר הסעודה** [ולא גרסינן דברים הבאים] פירושו, שאם הביאו את הדברים דלעיל [בין דברים הבאים מחמת הסעודה כמעשה קדירה, ובין הבאים שלא מחמת הסעודה כתאנים וענבים] לאחר שמשכו ידיהם מן הפת, טעונים ברכה לפניהם ולאחריהם, משום שאחר שמשכו ידיהם מן הפת אין הפת פוטרתן. ודין זה אינו קיים בזמנינו, משום שאין אנו נוהגים למשוך ידינו מן הפת כלל עד לאחר ברכת המזון. תוס' (ד"ה הלכתא, לאחר). (קז) **רש"י** (ד"ה דגורם). אמנם **תוס'** (ד"ה אי) פירשו שהיין קובע ברכה לעצמו שמברכים עליו 'בורא פרי הגפן' ובתחילה בהיותו בענבים יש לו ברכה אחרת 'בורא פרי העץ', משא"כ שאר פירות שלאחר שעשו מהם משקים ברכתם 'שהכל'. **לדעת ר"י ור"ת כל דבר שרגילים לאוכלו עם הפת נחשב דברים הבאים מחמת הסעודה**, והפת פוטרתו. ולכן, **א.** אין מברכים על מים ושאר משקים בתוך הסעודה, שכיון שבאים להשרות את הפת וכן אין אכילה בלא שתיה, פת פוטרתם. **ב.** לדבריהם א"ש מדוע אין מברכים על המרור בליל הסדר, שכיון שהתורה קבעה אותו לחובה בסעודה דכתיב 'על מצות ומרורים יאכלוהו', הרי הוא כדברים הבאים מחמת הסעודה וברכת הפת פוטרתו [אבל אין לפרש שהמרור נפטר בברכת 'האדמה' שמברך על הכרפס, שכיון שאומר אח"כ הגדה והלל מסיח דעתו והוי הפסק]. **ג.** לדבריהם א"ש שיטת רבי חייא שיין פוטר כל מיני משקים, שכיון שהיין עיקר הם טפלים לו לענין ברכה. **לדעת המחזור ויטרי כל הדברים שמזינים כלולים בברכת הפת.** ולכן, צריך לברך על מים בתוך הסעודה, ואף על כל כוס וכוס משום שהוא כנמלך [והטעם שהגמ' שאלה רק מיין, משום שרק יין שמזין הו"א שברכת הפת תפטרנו, משא"כ מים שאינם מזינים פשיטא שאין ברכת הפת פוטרתם. **ולשיטתו קשה, א.** מדוע אין מברכים על המרור הרי אינו מזין. **ב.** מדוע יין פוטר שאר משקים, הרי אינם חלק מסעודת היין. תוס' (ד"ה אי). (קח) **לרש"י** (לעיל מא: ד"ה פת) שסובר שעל פת הבאה בכיסנין מברך 'בורא נפשות', רב הונא בירך 'בורא נפשות', **לתוס'** (שם ד"ה אלא) בירך 'על המחיה'. (קט) **רש"י** (ד"ה לחמניות) פירש שהוא 'אובליא"ש'. וקשה, שא"כ צריך לברך עליו 'המוציא' אף אם לא קבע סעודתו עליו, כיון שתחילתו וסופו עיסה. **ונראה** שהוא 'נילי"ש', ומ"מ אם קבע עליו סעודה צריך לברך 'המוציא'. ורבינו שמשון פירש שאין לברך עליו 'המוציא' כיון שהוא כמו דייסה. תוס' (ד"ה לחמניות, ע"פ הב"ח). (קי) **רש"י** (ד"ה אסור). אמנם בחולין (פו: ד"ה כיון) פירש שאינו חייב לברך עתה ברכת המזון אלא לברך שוב 'המוציא', וכן מוכח בתוס' (ד"ה רבי זירא). (קיא) **רש"י** (ד"ה סילק). אמנם **תוס'** (ד"ה סילק) פירש שסילקו את השולחן. והוסיפו שלא קשה מכאן על מנהגינו שיש להשאיר את הלחם בשעת ברכת המזון, דשמא בימיהם לא היו מסלקים את הלחם והשולחן מהמברך אלא רק משאר המסובין, לפי שהיה שולחן לפני כל אחד ואחד, אבל בימינו שאוכלים כולם על שולחן אחד, אין ראוי לסלק את השולחן עד לאחר ברכת המזון. (קיב) **רש"י** (להלן נ: ד"ה דסתנא). (קיג) **קשה** מדוע לא בירך שוב ואכל, ושמא הביאו לפניהם תבשיל שהיה בו פת, והיה לו טורח ליטול שוב ידיו ולברך המוציא. תוס' (ד"ה רבי זירא).

(קיד) **לשון הגמ'** 'אנן אתכא דריש גלותא סמכינן' [-אנו סמוכים על שולחנו של ראש הגולה]. וכתבו **תוס'** (ד"ה אתכא) שלפי"ז מי ששכח לאכול אפיקומן ואמר 'הב לן וניבריך', אינו נחשב להיסח הדעת, כיון שאנו סמוכין על שולחנו של הקב"ה. ואם שכח ובירך ברכת המזון ולא אכל אפיקומן, אינו צריך לחזור ולאכול שוב מצה לשם אפיקומן, כיון שכל המצות נאפות לשם מצוה [ויצא במצה ראשונה שאכל לשם מצוה. מהר"ץ חיות]. אמנם רק אם הבעה"ב אומר 'הב לן וניבריך' הוי היסח הדעת ואסור אף לאורחיו לשתות, אמנם אם האורח אמר זאת, מותר אף האורח עצמו להמשיך בסעודה, כיון שאינו מסיח דעתו עד שבעה"ב יסיים את הסעודה. ואם מביאים פירות לאורחים בזה אחר זה, יש אומרים שצריכים האורחים לברך על כל פרי ופרי, משום שאחר פרי אחד הם מסיחים דעתם, כיון שאינם יודעים אם בעה"ב יביא להם עוד פירות. ונראה שאינם צריכים לברך, משום שהם סמוכים על שולחנו של בעה"ב ואינם מסיחים דעתם. (קטו) **והוא** הדין אם אמר 'הב לן וניבריך' צריך לברך מיד ברכת המזון, אף אם עדיין לא נטל מים אחרונים. תוס' (ד"ה תכף). (קטז) **דהיו** נוהגים להביא קודם האכילה כוס יין לשתות, וכן פרפראות להמשיך האכילה וכגון פרגיות ודגים, וכן אחר גמר הסעודה קודם ברכת המזון היו שותים יין ואוכלים קליות עם לחמניות [פת הבאה בכיסנין], ולזה אמרינן שאם בירך על היין והפרפרת לפני הסעודה, פטר את היין והפרפרת שלאחר הסעודה. (רש"י ד"ה ברך). וכתבו **תוס'** (ד"ה ברך) דמיירי בפרפרת שנאכלת בתוך הסעודה, דאם מיירי בפרפרת שלאחר הסעודה, קשה שהרי רב פפא פסק לעיל דדברים הבאים לאחר הסעודה טעונים ברכה לפניהם ולאחריהם [וזהו לשיטתם (מא: ד"ה הלכתא) דדברים הבאים לאחר הסעודה, היינו אפילו מעשה קדירה, אמנם רש"י שפירש (שם ד"ה דברים) דהיינו תאנים וענבים, ס"ל דהכא מיירי בפרפרת שלאחר הסעודה]. והנה רש"י פירש דפרפרת היינו מיני דגים ופרגיות, והקשו תוס' דא"כ מאי קמ"ל דברך על הפרפרת לא פטר את הפת, ולכן נחלקו וכתבו דפרפרת היינו פת צנומה בקערה שאין לה תואר לחם, ומברכים עליה 'מזונות', ולכן אשמעינן דברך על הפרפרת לא פטר את הפת, אף שהוא מין פת תוס' (ד"ה ברך). (קיז) **בין** בברכת המוציא בין בברכת המזון, **בברכת המוציא** כדמוכח להלן (מג.). **בברכת המזון** כדמוכח להלן (שם) בעובדא דתלמידי רב שאחד הוציא את כולם בברכת המזון, ופירשו שם משום שאמירת 'בואו ונאכל לחם במקום פלוני' היא כהסבו. ובזמנינו דין זה נוהג רק בפת ולא בשאר המאכלים, ואף בלי הסיבה אחד מברך בשביל כולם, משום שדווקא הם שהיו אוכלים בהסיבה כל אחד על מיטתו ושולחנו, היו צריכים להסב בכדי שתחשב אכילתם כקביעות, אבל אנו שאוכלים יחד על שולחן אחד, הישיבה נחשבת לקביעות. אמנם בני אדם שהולכים בדרך ואוכלים פת כל אחד מברך לעצמו, משום שרק אם ישבו נחשב לקביעות. תוס' (ד"ה הסבו). (קיח) **ויש** הפסק בין יין למוגמר. והטעם שבמוגמר אין צריך הסיבה, פירש בירושלמי משום שבמוגמר כולם נהנים ביחד ולכן הוי קביעות אף בלא הסיבה, משא"כ באכילה ושתיה שאין ההנאה ביחד אלא בזה אחר זה, ולכך רק אם הסבו יחד הוי קביעות. תוס' (ד"ה הסבו, ואע"פ). (קיט) **וקודם** המזון לא היה להם יין, שאם היה להם, שנינו במשנתינו שיין שלפני המזון פוטר את היין שלאחר המזון. רש"י (ד"ה בא) ותוס' (ד"ה יין).

במשנתינו שאם בא להם יין בתוך המזון כל אחד מברך לעצמו, ואם בא לאחר המזון אחד מברך לכולם, ומשמע שאף אם שתו יין בתוך המזון ובירך כל אחד לעצמו, אם הביאו להם עוד יין לאחר המזון, מברך אחד ומוציא את כולם, שי"ל שהסיפא מדברת בלא הביאו להם יין עד לאחר המזון, אבל אם היה להם יין בתוך המזון, הרי הוא פוטר את היין שלאחר המזון[קכ].

שנינו במתני' שאם בירך על הפת פטר את הפרפרת, ואם בירך על הפרפרת לא פטר את הפת. וב"ש אומרים **אף לא מעשה קדירה**. ובביאור דברי ב"ש יש להסתפק, האם דברו על הרישא, שלת"ק פת פוטר פרפרת וכל שכן מעשה קדירה [שהוא לזון ממש], **ולב"ש** לא פטר אפילו מעשה קדירה. או על הסיפא, **שלת"ק** פרפרת אינה פוטרת את הפת אבל פוטרת מעשה קדירה, **ולב"ש** אינה פוטרת אף מעשה קדירה. **ונשאר בספק.**

ממה ששנינו במתני' שאם היו יושבים לאכול כל אחד מברך לעצמו, **ואם הסבו אחד מברך לכולם**, משמע שדווקא אם הסבו, אבל אם ישבו כל אחד ואחד מברך לעצמו[קכא]. **ומאידך בברייתא שנינו** שעשרה שהיו הולכים בדרך, אע"פ שכולם אוכלים מככר אחד, כל אחד ואחד מברך לעצמו. אבל אם ישבו לאכול, אע"פ שכל אחד ואחד אוכל מככרו, אחד מברך לכולם. והיינו שאף אם ישבו בלא הסיבה אחד מברך לכולם[קכב]. **ותירץ רב נחמן בר יצחק**, שהברייתא מדברת כשאמרו 'נלך ונאכל לחם במקום פלוני', שכיון שקבעו להם מקום לאכול יחד נחשב לקביעות, אבל אם ישבו מאליהם במקום אחד אין זה קביעות [ומעשה בתלמידי רב, שכשמת **רב** הלכו לקוברו בעיר אחרת, וכשחזרו אמרו 'נלך ונאכל לחם ליד הנהר דנק', ולאחר שאכלו הסתפקו אם כל אחד יברך ברהמ"ז לעצמו, או שכיון שקבעו לאכול יחד נחשב קביעות ואחד מברך לכולם[קכג], ומשלא ידעו לפשוט הספק, קם **רב אדא בר אהבה** וקרע קריעה נוספת, ואמר נח נפשיה **דרב** וברכת מזונא לא גמרינן [-מת רב, ולא הספקנו ללמוד ממנו הלכות ברכת המזון, ולכן קרע שוב להראות שמתאבל כיום המיתה], עד שבא ההוא סבא והקשה את הסתירה מהברייתא על המשנה, ותירץ להם שכיון שאמרו 'בואו ונאכל במקום פלוני' נחשב קביעות ואחד מברך לכולם].

דף מג

במה ששנינו במתני' שאם הסבו אחד מברך לכולם, דעת **רבי יוחנן** שאף ביין הדין כן, שאם הסבו אחד מברך לכולם. ודעת **רב**, **ללישנא קמא** יין לא צריך הסבה, אלא הוי קביעות אף בישיבה. **ללישנא בתרא** ביין לא מועיל הסבה, ולעולם כל אחד מברך לעצמו.

והא דתניא כיצד סדר הסבה, אורחים נכנסים ויושבים על גבי ספסלים וע"ג קתדראות עד שיכנסו כולם, הביאו להם מים, כל אחד ואחד נוטל ידו אחת[קכד]. בא להם יין, כל אחד ואחד מברך לעצמו. עלו והסבו ובא להם מים, אע"פ שכל אחד כבר נטל ידו אחת, חוזר ונוטל שתי ידיו. בא להם שוב יין, אע"פ שכל אחד בירך לעצמו, אחד מברך לכולם[קכה]. **אין להקשות ללישנא קמא** מדוע בתחילה כל אחד מברך על היין לעצמו, הרי ביין אין צריך הסבה, שכיון שאינם יושבים במקום המסיבה אלא דעתם להעקר ולשבת במקום אחר, אין ישיבתם נחשבת לקביעות [ורק אם יושבים לשתות יין שלא בשעת הסעודה, או בשעת סעודה ובמקום סעודה נחשב קביעות[קכו]]. **וללישנא בתרא אין להקשות** מדוע אח"כ כשהסבו אחד מברך לכולם, שכיון שהסבו לסעודת פת, מתוך שההסבה מועילה לפת מועילה אף ליין, ולכן אחד מברך לכולם.

הטעם למה ששנינו במתני' שאם בא להם יין בתוך המזון כל אחד ואחד מברך לעצמו, **פירש בן זומא** שהוא משום שאין בית הבליעה פנוי, ולכן אין לב המסובים אל המברך אלא לבלוע[קכז].

שנינו במתני' שמי שבירך על היין מברך אף על המוגמר [-על הקטורת שמריחים לאחר הסעודה], ומשמע שאף אם יש אדם חשוב ממנו, כיון שנוטל ידיו ראשון למים אחרונים הוא מברך ברכת המזון, וממילא מברך אף על המוגמר. וכמו שאמר **רב חייא בר אשי בשם רב**, שמי שנוטל ידיו תחילה למים אחרונים, מזומן לברך ברכת המזון [ומעשה **ברב ורבי חייא** שישבו לפני **רבי** לסעודה, ואמר **רבי** **לרב** קום ורחוץ ידיך במים אחרונים, ופחד **רב** לפי שהיה חושש שמא ראה **רבי** שידיו מלוכלכות או שהאריך בסעודה יותר מדאי, ואמר לו **רבי חייא** שכוונת **רבי** לכבדו בברכת המזון, ולכך אמר לו ליטול ידיו ראשון].

אמר **רבא בר ירמיה לרבי זירא**, **מברכים על ריח המוגמר משקיטור עשנו מתחיל לעלות**, אף שעדיין לא הריח, וכשם שעל הלחם מברכים 'המוציא' אף שעדיין לא התחיל לאוכלו.

אמר **רב חייא בריה דאבא בר נחמני בשם רב חסדא בשם רב**, וי"א **שרב חסדא** אמר זאת **בשם זעירי**, כל המוגמרות מברכים עליהן 'בורא עצי בשמים' אע"פ שהעץ עצמו נשרף ורק תמרתו עולה[קכח], חוץ ממושק שהוא בא מרעי של חיה שמברכים עליו 'בורא **מיני** בשמים'. **ומקשינן** מדתניא שאין מברכים 'בורא עצי בשמים' אלא על אפרסמון של בית **רבי** ועל אפרסמון של בית קיסר ועל ההדס שבכל מקום [והוא הדין בכל דבר שהעץ עצמו מריח בלא שריפה], **ונשאר בקושיא**[קכט].

(קכ) **ולהלכה** קיי"ל כתלמידי דרב שיין שבתוך המזון אינו פוטר יין שלאחר המזון, **א.** משום שרב ששת סובר כן, והלכה כרב ששת באיסורים. **ב.** שכיון שכל תלמידי רב נחלקו עליו, מסתמא שמעו מרב שחזר בו וסובר שאינו פוטר. אמנם אין דין זה נוהג בימינו, כיון שאין אנו מושכים ידינו מן הפת כלל עד סוף הסעודה, וממילא כל שתיית היין היא בתוך הסעודה. **אמנם** יין שלפני המזון שבא לשתות, לכו"ע פוטר יין שבתוך המזון שבא לשרות [בכל שכן], **ודין זה שייך אף בימות החול**, והטעם ששנתה משנתינו שבתות וימים טובים, **א.** אינו בדווקא, אלא כל שקובע סעודתו על היין ואפילו בחול אינו צריך לברך שנית, ורק אם נמלך צריך לברך. **ב.** אף אם נאמר שמשנתינו נקטה דווקא שבת ויו"ט, זהו רק לנידון אם יין שלפני הסעודה יפטור יין שלאחר הסעודה, לפי שרק בשבת ויו"ט היו רגילים לשתות יין לאחר הסעודה ולא בימות החול, אבל לגבי לפטור יין שבתוך הסעודה, כיון שאף בימות החול רגילים לשתות יין בתוך המזון, היין שלפני המזון יפטור אותו. ואם הביא אדם יין לפני הסעודה בשביל לשתותו בתוך הסעודה, פשיטא שברכת היין שלפני הסעודה פוטרת אותו, משום שבשעת הברכה על היין דעתו לשתותו אף בתוך הסעודה. **ברכה על יין של קידוש ושל הבדלה, לתוס'** פוטרת את היין שבתוך הסעודה, וכמו כן יש לומר בהבדלה שברכת היין תפטור שתיית היין בסעודה. אמנם **יש אומרים** שרק יין של קידוש פוטר את היין שבסעודה כיון שאין קידוש אלא במקום סעודה, אבל יין של הבדלה אינו פוטר את היין שבסעודה, ואפילו אם הבדיל אחר נטילת ידים לסעודה. וכדי לצאת ממחלוקת, יש שהחמירו להבדיל קודם נטילת ידים, שאז צריך לברך על היין ברכה מעין שלש ויש כאן הפסק, ואז ההבדלה אינה פוטרת את היין שבתוך הסעודה. תוס' (ד"ה ורב ששת). (קכא) **הטעם** שהגמ' מדייקת מלשון 'הסבו' ולא מקשה ממה ששנינו בפירוש ברישא שאם ישבו כל אחד מברך לעצמו, משום שאת הרישא אפשר לדחות שמדובר כשישבו בשביל עסק אחר ולא היה דעתם לאכול, ולכן כל אחד מברך לעצמו. ולכך דייקו מהסיפא שמשמע שרק כאשר הסבו לאכול אחד מברך לכולם, אבל אם ישבו לאכול כל אחד מברך לעצמו. תוס' (ד"ה הסבו). (קכב) **מתוך** הברייתא משמע כמו שנתפרש לעיל (תוס' ד"ה הסבו) שדין זה שאחד מברך לכולם הוא בין בברכת המוציא בין בברכת המזון. תוס' (ד"ה עשרה).

(קכג) **ומיירי** שישבו לאכול זה אחר זה וכל אחד בירך 'המוציא' לעצמו, ולכך הסתפקו רק בברכת המזון ולא בברכת המוציא. תוס' (ד"ה עשרה). (קכד) **מפני כבוד הברכה**, והא דאמרינן (חגיגה יח:) הנוטל ידיו לפירות הרי זה מגסי הרוח, היינו כשנוטל שתי ידיו, אך הכא כיון שנוטל רק יד אחת, אינו דומה לנוטל ידיו לפירות. תוס' (ד"ה כל אחד). (קכה) **וברכת** היין שלפניו אינה פוטרת אותם, משום שכיון שהלכו למקום אחר, הוי שינוי מקום. תוס' (ד"ה בא). והוסיף רש"י (ד"ה אע"פ) דכיון שהיין הראשון אינו במקום סעודה, אין זה נקרא יין שלפני המזון, אלא היין השני ששותים אח"כ הוא יין שלפני המזון. (קכו) **והטעם** שבהבדלה המבדיל מוציא את השומעים בברכת הגפן אף שאנו עומדים, שמתוך שקובעים עצמם לצאת ידי הבדלה נחשב קביעות אף לברכת היין. אמנם ראוי שישבו כולם, לפי שכך נראה כקבע. תוס' (ד"ה הואיל). (קכז) **ואם** אמר המברך 'סברי מורי' והם מניחים אכילתם בכדי לשמוע את הברכה, או אם בעה"ב [שהכל פונים אליו] מברך, **דעת יש מפרשים** שמוציא את כולם, וכן משמע בירושלמי. **ודעת רבינו אלחנן** שאין יוצאים ידי חובתם, **א.** משום שאחר שחכמים תיקנו שבתוך הסעודה כל אחד מברך לעצמו אין האחד יוצא בברכת חבירו. **ב.** שאם נאמר שיצאו, יטעו לומר שיוצאים אף כשאינם פנויים. **ובברכת הטוב והמטיב** שמברך אחד בתוך הסעודה, **לדעת יש מפרשים** לכו"ע יכול להוציא אחרים ידי חובתם, משום שכל משמעות הברכה היא 'הטוב' לעצמו 'והמטיב' לאחרים, דהיינו לאותם ששותים ממנו. **ולדעת רבינו יחיאל** אינו יכול להוציא אחרים, **א.** משום שהטעם שאין בית הבליעה פנוי שייך גם ב'הטוב והמטיב'. **ב.** ש'הטוב והמטיב' אפשר לברך גם כשאין אחרים, וכמו שמצינו (להלן נט:) שמי שנולד לו בן זכר מברך 'הטוב והמטיב', אף כשאין אשתו עמו. תוס' (שם). (קכח) **רש"י** (ד"ה מברכין), ותוס' (ד"ה כל). (קכט) **הבה"ג** לא גרס כאן 'תיובתא', אלא 'תנא הדס וכל דדמי ליה', דהיינו שהגמ' מתרצת שכל שעיקרו לריח ברכתו 'עצי בשמים', לאפוקי תפוחים וחבושים שאין עיקרן לריח אלא לאכילה. **ההולך בבית שיש שם בשמים** ומסתפק אם הם ממין עץ או ממין אדמה, **ליש מפרשים** מברך 'שהכל נהיה בדברו' כדתנן על כולן אם אמר 'שהכל' יצא. **לרבינו משה מקוצי** מברך 'בורא מיני בשמים'. תוס' (ד"ה ועל ההדס).

ברכות בשמים

א. שמן אפרסמון, אמר רב **יצחק לרב חסדא, שלרב יהודה** [שחביבה לו ארץ ישראל] ברכתו 'בורא שמן ארצנו', **ולרבי יוחנן** 'בורא שמן ערב'.

ב. כשרתא [-קושט], אמר רב אדא **בר** אהבה שברכתו 'בורא עצי בשמים', אבל לא על השמן שבו **טמון** הקשוט. **ולרב כהנא** אף השמן ברכתו 'עצי בשמים', אבל לא על השמן **שנטחן** בו קשוט. **ולנהרדעי** אף שמן זה ברכתו 'עצי בשמים'[קל].

ג. סמלק [-יסמין], אמר רב גידל בשם רב שברכתו 'בורא עצי בשמים'. וכן אמר **רב חננאל** בשם **רב** על **חלפי דימא** [-שיבולת נרד שעשויה כעין גבעולי פשתן]. ואמר **מר זוטרא**, שהמקור שמברכים עליהם כן, מדכתיב 'והיא העלתם הגגה ותטמנם בפשתי **העץ**'[קלא].

ד. נרקום [-חבצלת השרון], אמר **רב משרשיא** שאותם הגדלים בגינות מברכים עליהם 'בורא עצי בשמים', אבל הגדלים במדבר מברכים עליהם 'בורא **עשבי** בשמים' [כיון שגבעולו רך[קלב]].

ה. סיגלי, אמר רב ששת שמברכים עליהם 'בורא עשבי בשמים'.

ו. אתרוג וחבוש, אמר מר זוטרא שברכתם 'ברוך שנתן ריח טוב בפירות'[קלג].

אמר רב יהודה, **הרואה בימי ניסן אילנות מלבלבים**, מברך 'ברוך שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להתנאות בהן בני אדם'.

חמשה מאמרים שאמר רב זוטרא בר טוביה בשם רב.

א. מנין שמברכים על הריח, שנאמר 'כל הנשמה תהלל יה', איזהו דבר שהנשמה נהנית ממנו ואין הגוף נהנה ממנו, הוי אומר זה הריח.

ב. עתידים בחורי ישראל [שלא טעמו טעם חטא[קלד]] **שיתנו ריח טוב כלבנון**, שנאמר 'ילכו יונקותיו [-בחוריו] ויהי כזית הודו וריח לו כלבנון'.

ג. הא דכתיב 'את הכל עשה יפה בעתו', מלמד **שכל אחד ואחד יָפָה לו הקדוש ברוך הוא אומנותו בפניו** [שאפילו הבורסקי אומנותו נאה לו בפניו, ועשה הקב"ה כן כדי שלא יחסר בעולם שום אומנות]. **ואמר רב פפא** שזהו כפי שדרך אנשים לומר שאף אם תתלה את הרך הגדל בדקל על צואר החזיר, הוא יגלגלנו באשפה [לפי שזו היא אומנותו].

ד. אבוקה כשנים וירח כשלושה [לענין היוצא בלילה שאסור לו לצאת יחידי, שאם יש אבוקה בידו, הרי זה כאילו הולך עם עוד אחד שהשד נראה להם אבל אינו מזיקם, ואם הולך לאור הירח, הרי זה כאילו הולך עם עוד שנים שאז השד אינו נראה כלל].

ה. [י"א שמימרא זו אמר רב חנא בר ביזנא בשם רבי שמעון חסידא, וי"א רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי], **נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים**, כדכתיב לגבי תמר 'היא מוצאת והיא שלחה אל חמיה לאמר לאיש אשר אלה לו אנוכי הרה' [בכדי שיודה, אבל לא ביישתו ברבים לומר שלו היא הרה].

תנו רבנן, **הביאו לפניו בסוף הסעודה שמן** [ערב להעביר זוהמת האוכלים[קלה]] **והדס** [להריח], **לבית הלל** מברך על ההדס ואחר כך מברך על השמן, **לבית שמאי** מברך על השמן ואח"כ מברך על ההדס, והכריע **רבן גמליאל כדבריו**, משום ששמן זכינו לריחו ולסיכתו, משא"כ הדס שזכינו רק לריחו, וכן פסק **רבי יוחנן**. [ומעשה ברב פפא שהזדמן לביתו של רב הונא בריה דרב איקא והביאו לפניו שמן והדס, ובירך תחילה על ההדס ואח"כ על השמן, ושאלו רב הונא האם אינו סובר שהלכה כר"ג, והשיבו רב פפא שעשה כדברי רבא שפסק כבית הלל. ובאמת רבא לא פסק כן, אלא שרב פפא אמר כן בשמו כדי לא להתבייש[קלו]].

תנו רבנן, **הביאו לפניהם שמן ויין, לבית שמאי** אוחז את השמן בימינו [לפי שעליו מברך תחילה] ואת היין בשמאלו, ומברך קודם על השמן. **לבית הלל**, אוחז את היין בימינו ואת השמן בשמאלו, ומברך קודם על היין וחוזר ומברך על השמן, וטחו בראש השמש [לפי שגנאי הוא לת"ח לצאת לשוק כשהוא מבושם]. ואם השמש תלמיד חכם טחו בכותל.

תנו רבנן, **ששה דברים לא יעשה ת"ח מפני שגנאי הם לו.**

א. אל יצא כשהוא מבושם לשוק. ואמר רבי אבא בריה דרבי חייא בר אבא בשם רבי יוחנן, שמדובר במקום שחשודים על משכב זכור. והוסיף **רב ששת**, שזהו דווקא בבגדו, אבל בגופו הזיעה מעבירה את הריח. ושערו, **ללישנא קמא** אמר **רב פפא** שהוא כבשרו ומותר, **ללישנא בתרא** אמר, שהוא כבגדו ואסור.

ב. אל יצא יחידי בלילה משום חשד [של זנות]. ואם יש לו קביעות ללמוד באותה עת עם רבו, מותר [משום שהכל יודעים שהולך לרבו].

ג. אל יצא במנעלים המטולאים. ודווקא כשהוא טלאי על גבי טלאי על חלקו העליון של המנעל, ובדרך, ובימות החמה, אבל בימות הגשמים [שהטיט מכסהו], או בביתו, או כשהוא בסוליא, או בטלאי אחד, מותר. ובריתא זו מסייעת **לרבי חייא בר אבא** שאמר שגנאי הוא לתלמיד חכם שיצא במנעלים המטולאים [ואף שרבי חייא בר אבא עצמו יצא במנעלים המטולאים, אמר מר זוטרא בריה דרב נחמן שהלך רק בטלאי אחד].

ד. אל יספר עם אשה בשוק. ואמר **רב חסדא** שאפילו עם אשתו לא יספר, וכן שנינו בברייתא, שאפילו היא אשתו ואפילו היא בתו ואפילו היא אחותו אסור, לפי שאין הכל בקיאין בקרובותיו.

ה. אל יסב בחבורה של עמי הארץ, בכדי שלא ימשך אחריהם.

ו. אל יכנס אחרון לבית המדרש, משום שנקרא פושע. **ויש אומרים שאף לא יפסיע פסיעה גסה**, שאמר מר פסיעה גסה נוטלת אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם, ותקנתו שיחזור, ע"י שישתה כוס של קידוש בשבת בלילה[קלז]. **ואל יהלך בקומה זקופה**, דאמר מר המהלך בקומה זקופה אפילו ארבע אמות כאילו דוחק רגלי השכינה, שנאמר 'מלא כל הארץ כבודו'.

דף מד

מתני': הביאו לפניו בתחילה מליח [-כל דבר מלוח] ופת עמו, מברך על המליח ופוטר את הפת, לפי שהפת טפלה לו[קלח]. זה הכלל, כל שהוא עיקר ועמו טפלה, מברך על העיקר ופוטר את הטפלה.

גמ': הטעם שהמליח עיקר, אמר רב אחא בריה דרבי עוירא בשם רב אשי, שהמשנה עוסקת באוכלי פירות גינוסר שהם מתוקים ביותר, והם חשובים מן הפת[קלט].

(קל) **רש"י** (ד"ה משחא כבישא וכו'). אמנם **תוס'** (ד"ה משחא) פירשו **שמשחא כבישא** היינו שכובשים שומשמין וורד ועצי בשמים זמן רב וקולטים השומשמין את ריח הבשמים וסוחטים וטוחנים אותם, ויש בו ריח של בשמים. **ומשחא טחינא** היינו שקרוב לטחינתו נותנים עליהם עצי בשמים, שאינו קולט כל כך את הריח. (קלא) **וקמ"ל** שאף ש'סמלק' ו'חלפי דימא' אינם נחשבים לעצים, מכל מקום כיון שהם גדלים בצורה של גבעולים קשים, הרי הם בכלל 'עצים' ומברכים עליהם 'בורא עצי בשמים'. ריטב"א (ד"ה וסמלק), וכן משמע ברש"י (ד"ה סמלק). אמנם הרשב"א (לעיל מג. ד"ה מיתיבי) פירש שהם עצים ממש, ולדעתו ביאר הביאור הלכה (סי' רטז ס"ג ד"ה עצי בשמים) שהראיה מעצי פשתן היא, שאף שגבעוליהם רכים יותר מעצים ברכתם 'בורא עצי בשמים'. (קלב) **ריטב"א** (ד"ה הני). (קלג) **ודוקא** כשמריח בהם, אבל אם בא לאכול מהם אינו מברך ברכת הריח כי אם ברכת האכילה. תוס' (ד"ה האי). (קלד) **ע"פ** נוסחת עין יעקב ומובא במסורת הש"ס. (קלה) **רש"י** (ד"ה שמן). אמנם **תוס'** (ד"ה שמן) כתבו שהוא שמן להריח, שהרי על שמן הבא להעביר הזוהמא אמרו (להלן נג.) שאין מברכים עליו. וביאר הצל"ח שלרש"י איירי בשמן אפרסמון שמברכים עליו אף אם בא להעביר הזוהמא. (קלו) **רש"י** (ד"ה ולא היא). אמנם **תוס'** (ד"ה הכי) הביאו שהרי"ף פסק כרבא, ומשמע שלא גרס כן בגמ'. (קלז) **רש"י** (ד"ה בקדושא). אמנם **תוס'** (פסחים ק: ד"ה ידי קידוש) פירש שנותן מן היין לתוך עיניו. (קלח) **ואע"פ** שכבר השמיענו לעיל (מב.) שפת פוטרת את הפרפרת, הוצרך כאן להשמיענו שפעמים שפת טפלה. תוס' (ד"ה מברך). (קלט) **רש"י** (ד"ה פירות). וביאר רבינו יונה (ד"ה באוכלי), שכיון שהם מתוקים ביותר אינם נאכלים אלא עם הרבה מלח בכדי שהמתיקות לא תזיק להם, והיו אוכלים אותם עם הפת, ונמצא שהפת טפלה לפירות, ולפיכך מברך על הפירות ופוטר את הפת. אמנם **תוס'** (ד"ה באוכלי) פירשו שהפת אינה טפלה לפירות אלא למליח הנאכל אחריהם, משום שהמליח עיקר לפי שהוא בא להשיב הלב שנחלש מפני מתיקות הפירות, והפת שלאחריו טפלה משום

אמר **רבה בר בר חנא**, כשהיינו הולכים אחר **רבי יוחנן** לאכול פירות גינוסר, כשהיינו מאה אנשים, היה כל אחד מאיתנו לוקח בשבילו עשרה פירות, וכשהיינו עשרה אנשים היה כל אחד לוקח מאה פירות, וכלי בן שלושה סאין היה מחזיק מאה מן הפירות הללו, **ורבי יוחנן** היה אוכל אותם, ואח"כ היה נשבע שלא טעם דבר שמזין.

רבי אבהו אכל מפירות גינוסר עד שהזבוב היה מחליק על מצחו [שמתוך צהלת פנים בשרו מחליק]. **רב אמי ורב אסי** היו אוכלים עד ששערם היה נושר. **רבי שמעון בן לקיש** היה אוכלם עד שדעתו היתה מיטרפת עליו, **ורבי יוחנן** היה מודיע זאת לבית הנשיא, והיה **רבי יהודה הנשיא** שולח פלוגה של אנשים, והיו מביאים אותו אל ביתו.

הגמרא מספרת בשבח ארץ ישראל.

א. כשבא **רב דימי** לבבל מא"י, אמר שהיתה עיר אחת לינאי המלך שהיו מוציאים ממנה כל שבוע שישים ריבוא ספלים חתיכות דג חתוך, כדי להאכיל את הפועלים שמלקטים את התאנים. **ב.** כשרבין בא, אמר שהיה לינאי אילן בהר המלך שהיו מורידים ממנו ארבעים סאה גוזלות שלוש פעמים בחודש. **ג.** כשבא **רבי יצחק**, אמר שהיתה עיר אחת בא"י וגופנית שמה, שהיו בה שמונים זוגות אחים כהנים נשואים לשמונים זוגות אחיות כהנות. ובדקו רבנן מסורא ועד נהרדעא, ולא מצאו אלא את בנות **רב חסדא** שהיו נשואות **לרמי בר חמא ולמר עוקבא בר חמא**, ואע"פ שהאחיות היו כהנות האחים לא היו כהנים.

לרב, כל סעודה שאין בה מלח אינה סעודה. **לרבי חייא בר אבא בשם רבי יוחנן** כל סעודה שאין בה שריף [-תבשיל לח שיש בו מרק] אינה סעודה.

מתני': א. אכל ענבים ותאנים ורימונים, לרבן גמליאל מברך אחריהם ברכת המזון, **לחכמים** ברכת מעין שלוש. **ולרבי עקיבא** אפילו אכל ירק שלוק, אם הוא מזונו מברך עליו ברכת המזון[קמ].

ב. השותה מים לצמאו, לת"ק מברך 'שהכל', **ולרבי טרפון** 'בורא נפשות'.

גמ': הטעם שלר"ג מברך ברכת המזון, דכתיב 'ארץ חיטה ושעורה וכו', ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם וכו', ואכלת ושבעת וברכת', הרי שברכת המזון קאי על כל שבעת המינים. **וחכמים** סוברים ש'ארץ' הפסיק הענין ללמד ש'וברכת' מדבר רק על חטה ושעורה בלבד. **ור"ג** סובר שבא ללמדנו שעל כסיסת חיטה אינו מברך ברכת המזון אלא כשעשאו לחם.

אמר **רב יעקב בר אידי בשם רבי חנינא**, כל שהוא מחמשת המינים[קמא], בתחילה מברך עליו 'בורא מיני מזונות' [אם עשה מהם תבשיל[קמב]], ולבסוף ברכה אחת מעין שלוש. **ורבה בר מרי** אמר בשם **רבי יהושע בן לוי**, שעל השאר משבעת המינים [שאינו מין דגן], בתחילה מברך עליו 'בורא פרי העץ', ולבסוף ברכה מעין שלוש.

כיצד מסיים ברכה מעין שלש כשאוכל פירות, רב חסדא שהיה בבבל אמר על הארץ ועל **הפירות, ורבי יוחנן** שהיה בא"י אמר על הארץ ועל **פירותיה**, ואינו נחשב שמסיים בשני שבחים, כשם **שרב** היה מסיים בתפילת מוסף בר"ח 'מקדש ישראל וראשי חדשים' [ובהו"א אמרו שרב חסדא אמר 'על הארץ ועל פירותיה' ורבי יוחנן אמר 'על הארץ ועל הפירות', ואמר על כך רב עמרם שלא נחלקו, אלא **רב חסדא** דיבר לבני בבל **ורבי יוחנן** לבני א"י. והקשה **רב נחמן בר יצחק**, איך יתכן שבני בבל שאינם אוכלים פירות א"י יברכו 'על פירותיה'. ולכן הפכו את הגירסא, **שרב חסדא** אמר 'על הפירות' **ורבי יוחנן** 'על פירותיה'[קמג]].

על מה מברכים בורא נפשות, לרב יצחק בר אבדימי בשם רב ולמר זוטרא, על ביצה ובשר, אבל על ירקות אינו מברך אחריהם כלום. **לרבי יצחק ורב שימי בר אשי** על ירקות מברך, ועל מים לא. **לרב פפא ורב אשי** אף על מים מברך 'בורא נפשות'[קמד]. והא דתנן כל שטעון ברכה לאחריו, טעון ברכה לפניו, **ויש שטעון ברכה לפניו ולא לאחריו, לרב יצחק בר אבדימי** היינו ירקות, **לרבי יצחק** היינו מים, **ולרב פפא** היינו ברכת המצוות. **ולבני מערבא** שבירכו לאחר שחלצו תפליהם 'אשר קדשנו במצוותיו וציונו לשמור חוקיו'[קמה], היינו ברכות הריח, שטעונים ברכה רק לפניהם ולא לאחריהם[קמו].

אמר **רבי ינאי** בשם **רבי** ביצה טובה לגוף יותר מכל מאכל שהוא כשיעור ביצה. **ורבין** אמר שאם היא צלויה **מעט** ולחה ורכה היא טובה יותר משש קייסים של סולת. ופירש **רב דימי** שביצה צלויה **מעט** ולחה ורכה טובה יותר משש קייסים של סולת, ואם היא **צלויה** צליה קשה, היא טובה יותר מארבע קייסים [-מידה המחזיקה לוג] של סולת. ואם היא מבושלת, היא טובה יותר מכל דבר שהוא כביצה חוץ מבשר.

שנינו במתני' **שלר"ע** אפילו אם אכל שלק של ירק והוא מזונו, מברך אחריו ברכת המזון. וביאר **רב אשי** דמיירי כשאכל קלח של **כרוב**, מפני שהכרוב מזין [וכדלהלן].

תנו רבנן, א. טחול יפה לשינים וקשה לבני מעיים. ותקנתו, שילעסם בשיניו ויפלטנו מתוך פיו.

ב. כרישין [-כרתי] קשים לשינים ויפים לבני מעיים. ותקנתו, שיבשלם הרבה עד שיהיו רכים מאוד ויבלעם בלי ללעוס אותם.

ג. כל ירק חי מוריק [-נוטל תואר הפנים]. ואמר **רבי יצחק**, שזהו רק אם אוכלו בסעודה ראשונה שלאחר הקזת דם. והוסיף, שאסור לאכול ירק חי לפני השעה הרביעית של היום, ומי שאכל אסור לדבר עמו מפני הריח [ומעשה שהביאו לפני אמימר ומר זוטרא ורב אשי ירק חי לפני השעה הרביעית, **אמימר ורב אשי** אכלו, **ומר זוטרא** לא אכל, ומ"מ המשיך לדבר עימהם. משום שסבר **כרבי יצחק** רק במה שאמר שאסור לאכול, ולא במה שאמר שאסור לדבר עמהם].

ד. כל דבר שאוכלים אותו כשהוא קטן [-שלא גדל כל צרכו], מקטין. והיינו דוקא אם טרם הגיע לרבע גידולו [ואמר **רב חסדא** שאפילו אם הוא גדי שמן וטוב], אבל אם הגיע לרבע גידולו, אינו מקטין.

ה. כל אוכל שהיה בו נפש משיב את הנפש. וביאר **רב פפא** שאפילו דגים קטנים הגדלים באגם, כיון שגדלו כל צרכם משיבין את הנפש.

ו. כל בשר הבא ממקום הקרוב לנפש [-ממקום חיותה של הבהמה] משיב את הנפש. וביאר **רב אחא בר יעקב** דהיינו בשר מן הצוואר שהוא מקום בית השחיטה וסמוך ללב ולמעיים. וכן אמר **רבא** למשמשו שיביא לו רק בשר מן הצוואר.

שאינה באה אלא בשביל המליח. ואין להקשות שא"כ נמצא שהפירות עיקר והמליח טפל, ויברך על הפירות ויוציא את המליח והפת, משום שמדובר שלא אכל את הפירות באותו מקום, או שאכל באותו מקום אך עדיין לא היה שם פת ומליח, שבשעת אכילת הפירות לא ידע שיחלש לבו מחמת המתיקות ויצטרך מליח ופת. (קמ) **ומה** שאמרו לעיל (לז.) שר"ג נתן לר"ע רשות לברך על תמרים וקפץ ובירך מעין שלוש, מיירי כשלא קבע סעודתו עליהם, וכאן איירי שקבע סעודתו על השלקות. תוס' (ד"ה רבי עקיבא). (קמא) **והם** חיטה ושעורה כוסמין שיבולת שועל ושיפון, שכוסמין הוא מין חטה ושיבולת שועל ושיפון הם מין שעורה. רש"י (ד"ה חמשת). (קמב) **רש"י** (ד"ה מברך). (קמג) **הטעם** שלא תירצו שרב חסדא דיבר לתלמידיו מא"י ורבי יוחנן לתלמידיו מבבל, משום שהיה מקובל אצל המקשן שבאותה שעה לא היה לפני רב חסדא שום תלמיד מא"י, וכן לא היה לפני רבי יוחנן שום תלמיד מבבל. תוס' (ד"ה אינהו). (קמד) **וכן** אנו נוהגים שמברכים אחר ירקות ואחר מים 'בורא נפשות'. תוס' (ד"ה עבידנא). (קמה) **שסוברים** שלילה אינו זמן תפילין, דכתיב 'ושמרתם את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה', ודרשינן 'ימים' ולא לילות, ולכך כשחולצם בערב מברך 'לשמור חוקיו'. אמנם לדידן שאנו סוברים שלילה זמן תפילין ו'חוקה' קאי לגבי פסח, אין אנו מברכים ברכה זו כלל אף אם חולצם לפני שבת ויו"ט, משום שרק על מצוה שכתוב בה 'חוקה' מברכים, שאף בני מערבא לא בירכו אחר סוכה ולולב וציצית אלא על תפילין משום שכתוב בה 'חוקה'. אך **קשה** מדוע לא תירצו שהברייתא באה למעט שאר מצוות, שהרי לכו"ע אין מברכים אחריהם. תוס' (ד"ה ולבני). (קמו) **משום** שהיא הנאה מועטת. רש"י (נדה נב. ד"ה ריחני). אמנם הכל בו (סי' כד) פירש שהוא משום שכשמפסיק הריח מחוטמו עברה הנאתו, משא"כ באכילה שנשאר בתוך מעיו.

ז. התרד טוב לרפואה והכרוב אף למזון, וכדתניא ששה דברים מרפאים את החולה מחוליו ורפואתם מתקיימת, **הכרוב והתרדין**, מי סיסין ודבש, הקיבה וההרת [-רחם בהמה], ויותרת הכבד.

ח. אוי לו לבית [-לכרס] שהלפת עוברת בתוכו. **לרב ולאביי** היינו כשהתבשלה בלא בשר שמן, **לרבי יוחנן ולרבא** היינו כשאינו שותה אחריה יין, **לרב פפא** היינו כשאינו מבשלה הרבה, אבל אם מבשלה עם הרבה עצים אינה מזקת(קמז).

תנו רבנן, דג קטן מליח שאינו נצלה כל צרכו, פעמים שהוא ממית, והיינו אם אוכלו ביום השביעי למליחתו, וביום השבעה עשר, וביום העשרים ושבעה, וי"א ביום העשרים ושלושה. והיינו דווקא אם לא שתה אח"כ שיכר, אבל אם שתה אח"כ שיכר, אינו ממית.

דף מה

שנינו במתני' שהשותה מים **לצמאו**, **לת"ק** מברך 'שהכל', **ולרבי טרפון** 'בורא נפשות'(קמח). ואמר **רב אידי בר אבין** שהמשנה באה למעט מי ששותה מים מחמת שנחנק מחתיכת בשר שאינו מברך(קמט). **להלכה אמר רב יוסף** וי"א **אביי לרבא בר חנן**, **שכבר נהגו לברך 'שהכל' לפני שתיית המים, ו'בורא נפשות' לאחריהם.**

(קמז) **ובגמרא** איתא שרבא שאל את רב פפא, 'סודני' [-בעל שכר תמרים], אנחנו מחלישים את כח הלפת עם בשר ויין, אך אתם שלא מצוי לכם יין במה אתם מחלישים כוחה. והשיבו רב פפא, שהם מחלישים אותה ע"י בישול ממושך עם עצים. ואשתו של רב פפא היתה מוסיפה לאש שהלפת נתבשל בו שמונים בקעות של עצים גדולים. (קמח) **והיינו** לפני שתיית המים. ואין לפרש שנחלקו מה לברך אחריו, שלת"ק מברך לפניו ולא לאחריו, ולרבי טרפון מברך לאחריו 'בורא נפשות', משום שא"כ כשהקשו לעיל לרב פפא במה איירי הברייתא שיש דבר שמברכים לפניו ולא לאחריו, נסייענו מכך שאף רבי טרפון סובר שעל מים מברכים לפניו ולאחריו. תוס' (ד"ה רבי טרפון). (קמט) **לרב עמרם** אינו מברך לפניו, אבל מברך לאחריו. **לרבינו משה** אינו מברך אף לאחריו כיון שלא נהנה. וזהו דווקא בשותה מים, אבל אם שותה שאר משקים מברך אף אם אינו שותה אותם לצמאו אלא בכדי שלא יחנק או לרפואה. תוס' (ד"ה דחנקתיה).

פרק שביעי - שלשה שאכלו

דף מה

מתני': **שלשה שאכלו כאחת, חייבים לזמן**[א] [-להצטרף יחד לברכת המזון בלשון רבים, וכגון 'נברך שאכלנו משלו'].

אופנים שמזמנים יחד, אכל דמאי ומעשר ראשון שניטלה תרומתו, מעשר שני והקדש שנפדו, וכן השמש שאכל כזית, והכותי, מזמנים עליו[ב].

אופנים שאין מזמנים, אכל טבל ומעשר ראשון שלא ניטלה תרומתו[ג], מעשר שני והקדש שלא נפדו, והשמש שאכל פחות מכזית, והנכרי, אין מזמנים עליו[ד]. וכן נשים ועבדים וקטנים אין מזמנים עליהם.

עד כמה יאכל [בכדי שיוכל להוציאם בברכת המזון אם יתנו לו לזמן[ה]], **לת"ק** עד כזית, **לרבי יהודה** עד כביצה.

גמ': המקור ששלשה חייבים בזימון, לרב אסי דכתיב **'גדלו לה' אתי** ונרוממה שמו יחדיו'. **לרבי אבהו** דכתיב 'כי שם ה' **אקרא, הבו** גודל לאלוקינו' [הרי כאן שלשה].

אמר **רב חנן בר אבא,** מנין לעונה אמן שלא יגביה קולו יותר מן המברך, שנאמר 'גדלו לה' אתי ונרוממה שמו **יחדיו'**.

תניא, אין המתרגם רשאי להגביה קולו יותר מן הקורא, ואם אי אפשר למתרגם להגביה קולו כנגד הקורא, ינמיך הקורא את קולו [משום שצריך שיהיו שניהם באותו קול]. ואמר **רבי שמעון בן פזי,** שהמקור לזה מדכתיב 'משה ידבר והאלוקים יעננו **בקול'**, מה תלמוד לומר 'בקול', בקולו של משה[ו].

שנים שאכלו כאחד, לרב אם רצו לזמן מזמנים, **לרבי יוחנן** אין מזמנים[ז].

ואין להוכיח כדברי רבי יוחנן, א. ממה ששנינו במשנתינו, 'שלשה שאכלו כאחד חייבים לזמן', ומשמע ששנים אין מזמנים, משום שי"ל שרק לענין חובה צריך שלשה, אך שנים, הרשות בידם לזמן.

ב. מדתניא 'שלשה שאכלו כאחד חייבים לזמן, **ואין רשאים להיחלק'**, ואם שנים היו מזמנים מדוע אין שלשה רשאים להיחלק, הרי השלישי שהולך אינו מפקיע מהם תורת זימון[ח]. שיש לומר שכיון שמפקיע מהם זימון של חובה אינו יכול להיחלק, שגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה.

ג. מדתניא, השמש שהיה משמש על **השנים,** הרי זה אוכל עמהם אע"פ שלא נתנו לו רשות, משום שנח להם שיבואו לידי זימון. ואם היה משמש על שלשה, אינו אוכל עמהם אלא אם כן נתנו לו רשות, ומוכח ששנים אין מזמנים. שיש לומר, שאף ששנים מזמנים, נוח להם שיבואו לידי זימון של **חובה.**

וכן אין להוכיח כרב, מדתניא, נשים מזמנות לעצמן ועבדים מזמנים לעצמם, והרי אפילו מאה נשים חשובות כשנים לגבי זימון, ואעפ"כ הרשות בידם לזמן[ט]. שיש לדחות שדווקא שלש נשים מזמנות משום שיש כאן רוב דעות, ומתקיים בהם הכתוב 'גדלו לה' אתי'[י]. ומ"מ נשים עבדים וקטנים שאכלו יחד אינם מצטרפים לזימון [אף שיש רוב דעות], משום פריצותא[יא].

ולהלכה פסק **אביי כרבי יוחנן ששנים שאכלו כאחד אין מזמנים,** וכן תניא בברייתא ששנים שאכלו כאחד מצוה עליהם להיחלק. במה דברים אמורים כששניהם סופרים, אבל אם היה אחד מהם סופר והשני בור [-שאינו יודע לברך בעצמו], סופר מוציא את הבור מדין שומע כעונה.

[ובתחילה לא נתברר במחלוקת **רב** ו**רבי יוחנן** מי אמר ששנים מזמנים, ומי אמר שאין מזמנים. **והוכיחה הגמ'** שרבי יוחנן סובר שאין מזמנים, ממה שאמר **רבה בר בר חנא** בשם **רבי יוחנן** ששנים שאכלו כאחת אחד מהם יוצא בברכת חבירו, וביאר **רבי זירא** שרבי יוחנן חידש שאין ברכת הזימון ביניהם לפי שאין רשאים לזמן. [וכן אמר **רב הונא** לבנו **רבא,** שאף **שחכמים** שבאו מא"י אמרו ששנים שרצו לזמן מזמנים, לא שמעו כן מ**רבי יוחנן** שהיה בא"י, אלא **מרב** קודם ירידתו לבבל]. ואין להוכיח ש**רב** אמר שאין מזמנים ממה שאמר **רב דימי בר יוסף** בשם **רב** שאם שלשה אכלו יחד ויצא אחד מהם לשוק, קוראים לו ועונה, ומשמע שאם אין קוראים לו אינם רשאים לזמן, שיש לומר שכיון שנקבעו מתחילה לזימון של **חובה** אינם רשאים להיחלק וצריכים לקרוא לשלישי, ולעולם שנים שאכלו יחד רשאים לזמן].

אמר רב דימי בר יוסף בשם רב, שלשה שאכלו כאחת ויצא אחד מהם לשוק, קוראים לו להודיעו שהם רוצים לזמן, ויפנה אליהם ממקום מעמדו ויענה [אע"פ שאינו בא אליהם]. **והוסיף אביי,** שזהו דווקא אם הוא קרוב ויכול לענות להם. **למר זוטרא** מצטרף רק לזימון שלשה אבל לזימון

(א) **בירושלמי** (פ"ז ה"א) הקשו סתירה ממשנתנו למשנה להלן (נ.), ששנינו ששלשה שאכלו כאחת **אינם רשאים להיחלק,** ומשמע שרק אם גמרו סעודתם יחד אינם רשאים להיחלק, אבל אם לא גמרו יחד רשאי אחד מהם לסיים לפני חבירו. ובמשנתנו שנינו 'שלשה שאכלו כאחת **חייבים לזמן',** ומשמע שכיון שאכלו יחד חייבים בזימון, ואין אחד מהם רשאי לגמור קודם ולברך. ותירץ שמואל 'כאן בתחילה [-חייבים לסיים יחד], כאן בסוף' [-אינם חייבים לסיים יחד], ונחלקו אמוראים בפירוש דבריו, אחד אמר שאם נתנו דעתם לאכול יחד זהו בתחילה, ואם אכלו כזית זהו בסוף. ואחד אמר שאם אכלו כזית זהו בתחילה, ואם נתנו דעתם לאכול זהו בסוף. והרי"ף ביאר כאמורא הראשון, ופירש, שהמשנה הראשונה מדברת באופן של 'בתחילה', דהיינו שהתחילו לאכול כולם יחד, ולכן אין רשות לאחד מהם לסיים ולברך לבדו. והמשנה השניה מדברת באופן של 'בסוף', דהיינו שלא התחילו לאכול יחד, אלא כל אחד מהם אכל כזית [שהיה הפרש אכילת זית ביניהם], ולכן רשאי אחד מהם לסיים ולברך לבדו. תוס' (ד"ה שלשה). (ב) **ואע"פ** שדומים לאיסור, אין כאן ברכה בעבירה. רש"י (ד"ה והשמש). (ג) **ואכילת** טבל אינה נחשבת כלל לאכילה, ולכן אין מצטרפים, אבל אכילת תרומה נחשבת אכילה משום שראויה לאכילת כהן, ולכן שנינו (ערכין ד.) שכהן האוכל תרומה מצטרף לישראלים האוכלים חולין, כיון שיכול לאכול מהחולין [אף ששני הישראלים אינם רשאים לאכול משלו]. ויש להוכיח משם שאם שלשה אכלו והאחד היה מודר הנאה מן השני, הרי הם מצטרפים לזימון, שאף שהוא אינו ראוי לאכול עמהם, מ"מ הם ראויים לאכול עמו, וכן הדין שהנזהר מפת של נכרי מצטרף לזימון עם מי שאינו נזהר, אבל אם שלשתם מודרים הנאה זה מזה, אינם מצטרפים. תוס' (ד"ה אכל). (ד) **נחלקו** הראשונים מדוע האוכל טבל ושאר איסורים אין מזמנים עליהם, **הריטב"א** (ד"ה אכל טבל) פירש, משום שאין לברך על מאכל של איסור, וא"כ הם פטורים מברכת המזון. **והרא"ש** (סי' ב) פירש, משום שאכילת איסור אינה אכילה של קבע, אלא כעין אכילת פירות שאין להם קביעות לזימון. (ה) **רש"י** (ד"ה עד כמה). וביאר הרש"ש שהוקשה לרש"י שהרי כבר שנינו במשנה ששיעור אכילה להתחייב בזימון הוא כזית [השמש שאכל כזית], ולכן ביאר שכאן הנידון הוא **להוציא אחרים.** (ו) **פירוש,** משה שהיה המתרגם מסתמא היה מדבר אל העם בכל כחו כדי שישמעו הכל, ואילו הקב"ה לא היה צריך להגביה קולו שהרי היה מדבר רק אל משה, ואעפ"כ הגביה קולו כקולו של משה, בכדי שלא יהיה קולו של משה המתרגם גבוה יותר מקולו של הקב"ה שהיה קורא. תוס' (ד"ה בקולו). (ז) **רש"י** (ע"ב ד"ה מצוה) פירש **שהוא הדין ב'המוציא' ושאר ברכות אין האחד מוציא את חבירו,** אלא כל אחד מברך לעצמו. **וקשה, א.** דאיתא לעיל (לט.) שבר קפרא נתן רשות לאחד התלמידים לברך 'אדמה' ולהוציא את חבירו [ואף אם נאמר שהיו שם שלשה, הרי אין מזמנים על הפירות]. **ב.** ששנינו להלן (נג.) שעל המאור אחד מברך ומוציא את כולם. **ותוס'** פירשו, **שבברכה ראשונה האחד מוציא את חבירו,** ורק בברכת המזון אינו מוציא. **וטעם החילוק, א.** בברכה ראשונה הואיל ויושבים לאכול יחד דעתם להצטרף, ולכן האחד מוציא את חבירו, משא"כ בברכת המזון מסתלקים אחד מהשני ואין זה צירוף, ולכך צריך כל אחד לברך לעצמו. **ב.** בברכה ראשונה שהיא מדרבנן מוציאים זה את זה, משא"כ ברכת המזון שהיא מדאורייתא החמירו שיברך כל אחד לעצמו. תוס' (ד"ה אם). (ח) **רש"י** (ד"ה שלשה). ואין לומר שהטעם שאין רשאים להיחלק הוא בכדי שלא להפקיע **מהשלישי** דין זימון, **א.** שא"כ היה למשנה לומר אין **היחיד** רשאי להיחלק, או אין **אחד מהם** רשאי להיחלק, וממה ששנינו 'אין **רשאין** ליחלק', משמע שכשהולך האחד פוקע מכולם דין זימון. **ב.** באמת עיקר הפירכא היא מהסיפא ששנינו 'ארבעה אינם רשאים להיחלק', ומשמע שאינם רשאים אפילו אם יהיו שנים מכאן ושנים מכאן, ומוכח ששנים אינם רשאים לזמן [ומ"מ קשה מדוע לא הקשו להדיא מהסיפא]. תוס' (ד"ה שלשה). (ט) **רש"י** (ד"ה דאפילו). **ותוס'** (ד"ה והא) פירשו, שמאה נשים נחשבות כשני אנשים לענין תפילה ולכל דבר שצריך עשרה, ואעפ"כ לענין זימון אנו מחשיבים אותם כשלשה אנשים ומזמנות לעצמן, וא"כ אף שני אנשים נחשבים כשלשה ואם רצו מזמנים. (י) **רש"י** (ד"ה דאיכא). ומשמע מכאן שנשים יכולות לזמן לעצמן, וכן עשו בנות רבינו אברהם ע"פ אביהן. והטעם שאין נוהגים כן, משום שאינן חייבות לזמן אלא רק רשות בידן אם ירצו [והראיות שאינן חייבות, **א.** ששנינו בסמוך 'נשים ועבדים, **אם רצו** לזמן אין מזמנים', ומשמע שברישא שנשים מזמנות פירושו רק אם ירצו. **ב.** ממה שהגמ' מדמה נשים לשני אנשים, מוכח שאינו חובה]. ומה שאמרו (ערכין ג.) 'הכל חייבים בזימון' לרבות נשים, אינו לענין חובה אלא לענין רשות. **וצריך עיון אם נשים יוצאות בברכת הזימון של אנשים, מאחר שאינן מבינות. תוס'** (ד"ה שאני). (יא) **ואף** עבדים וקטנים איכא פריצותא של משכב זכור. **רש"י** (ד"ה אם רצו).

עשרה אינו מצטרף עד שיחזור אליהם ממש. **לרב** אשי אף לזימון עשרה מצטרף, משום שאם לזימון שלשה שניכר שנשארו רק שנים, מצטרף ממקום מעמדו, כל שכן שמצטרף לזימון של עשרה שאין ניכר שלא נשארו שם עשרה. והלכה **כמר** זוטרא, משום שפחות מעשרה אין דרך להזכיר שם שמים.

אמר **רבא** וכן אמר **רבי** זירא, **אם שנים גמרו את סעודתם ורוצים לזמן**, דרך ארץ שיהיה האחד מפסיק את סעודתו עד שיזמנו עליו ויגמרו ברכת הזן, ואח"כ גומר את סעודתו. אבל **שנים אין מפסיקים בשביל האחד**, אלא האחד ממתין עד שיגמרו השנים ויזמנו יחד. ולפנים משורת הדין אף השנים מפסיקים בשביל האחד, וכמו שמצינו **שרב** פפא ועוד אחד הפסיקו בשביל **אבא** מר בנו כשרצה לזמן.

מעשה **ביהודה** בר מרימר **ומר** בר רב אשי **ורב** אחא מדפתי שאכלו יחד לחם, וכיון שלא היה בהם אחד שמופלג יותר מחבריו בחכמה או בזקנה, בירכו כל אחד לעצמו, לפי שסברו שדין משנתינו 'שלשה שאכלו כאחד חייבים לזמן', הוא רק כשיש שם אדם גדול שיזמן להם, אבל כשאין שם אדם גדול, עדיף שכל אחד יברך לעצמו. וכשבאו אח"כ **למרימר** וסיפרו לו את המעשה, אמר להם שהיה להם לזמן, לפי שחובת זימון היא אע"פ שאין שם אדם גדול, ומ"מ עתה אינם יכולים לזמן, לפי שאין זימון למפרע.

אחד מן השוק שלא אכל ובא ומצא שלשה שמזמנים, אם מצאם כשהמזמן אמר 'נברך', אמר **רב** זביד שיענה 'ברוך ומבורך'[יב] [אך אינו אומר 'שאכלנו משלו', לפי שלא אכל], ואם מצאם כשהם אומרים 'ברוך שאכלנו', אמר **רב** פפא שיענה 'אמן'.

תניא, העונה אמן אחר ברכות עצמו הרי זה מגונה, ותניא אידך **שהרי זה משובח. ולא נחלקו**, אלא אחר סתם ברכות הוא מגונה, ואחר ברכת 'בונה ירושלים' [שהיא סוף הברכות], הרי זה משובח[יג].

אביי היה עונה אמן בקול רם אחר ברכת בונה ירושלים, בכדי שהפועלים ישמעו שנגמרה ברכת המזון ויוכלו לעמוד למלאכתם [ואינם צריכים לשמוע ברכת 'הטוב והמטיב', משום שאינה מדאורייתא]. **רב** אשי היה עונה אמן זה בלחישה, בכדי שלא יזלזלו בברכת 'הטוב והמטיב'[יד].

דף מו

לרבי יוחנן משום רשב"י **ולרבי** אבהו **בעל הבית בוצע** בכדי שיבצע בעין יפה, **ואורח מברך** ברכת המזון כדי שיברך את בעל הבית. **לרב** הונא **ולרבי** זירא **הבוצע מברך ברכת המזון**[טו].

נוסח ברכת האורח, 'יהי רצון שלא יבוש בעל הבית בעולם הזה, ולא יכלם לעולם הבא [ורבי הוסיף בה], ויצלח מאוד בכל נכסיו, ויהיו נכסיו [-קרקעותיו] ונכסינו מוצלחים וקרובים לעיר, ואל ישלוט שטן לא במעשי ידיו ולא במעשי ידינו, ואל יזדקר [-יזדמן] לא לפניו ולא לפנינו שום דבר הרהור חטא ועבירה ועון מעתה ועד עולם'.

מהי ברכת הזימון, לרב נחמן עד 'נברך שאכלנו משלו'. **לרב** ששת עד סוף ברכת 'הזן את הכל', ויחיד אינו אומר ברכה זו כלל, אלא מתחיל בברכת הארץ[טז].

להו"א נחלקו במחלוקת תנאים, שבברייתא אחת שנינו שבברכת המזון יש שלש וארבע ברכות, ובברייתא שניה שנינו שיש בה שתים ושלש ברכות[יז], **רב** נחמן סובר כברייתא הראשונה, ולכך ביחיד יש בה שלש ברכות, ובשלשה נוספת עוד ברכת הזימון [-'נברך']. **ורב** ששת סובר כברייתא השניה, ולכך ביחיד יש בה שתי ברכות, ובשלשה נוספת ברכת 'הזן' [ולכו"ע ברכת 'הטוב והמטיב' אינה מדאורייתא]. **ודחינן שר"נ** יבאר את הברייתא של שתים ושלש בפועלים שתיקנו להם **חכמים** שיקצרו ויכללו ברכת 'בונה ירושלים' בברכת הארץ, ולכך אם מברכים ביחיד, יש להם שתי ברכות [-'הזן' וברכת הארץ], ובשלשה נוסף להם ברכת הזימון. **ורב** ששת מבאר שהברייתא של שלש וארבע סוברת שאף ברכת הטוב והמטיב היא מדאורייתא, ולכך ביחיד מברך שלש ברכות [-ברכת הארץ, בונה ירושלים, והטוב והמטיב], ובשלשה נוסף גם ברכת הזן.

לדעת **רב** ששת שברכת הזימון היא עד 'הזן', **יחיד שהפסיק בסעודתו כדי לזמן עם השנים האחרים והמתין עד 'הזן', כשחוזר לברך לאחר גמר סעודתו, לאביי חוזר לראש**, כיון שכבר התחייב בברכת הזימון. **לרבנן ממשיך לברך מהברכה השניה**, כשאר יחיד שאינו מברך ברכה ראשונה[יח], **וכן הלכה.**

הוכחות שברכת 'הטוב והמטיב' אינה מדאורייתא

א. רב יוסף הוכיח, ממה שהפועלים אינם מברכים אותה.

ב. רב יצחק בר שמואל בר מרתא בשם רב הוכיח, ממה שהיא פותחת בברוך אע"פ שהיא סמוכה לחברתה, והיינו משום שהיא ברכה נפרדת ומדרבנן. וכדתניא, כל הברכות פותחות וחותמות בברוך, חוץ מברכת הפירות והמצוות שאין חותמות בברוך כיון שהן קצרות ויש בהן רק הודאה[יט]. וכן ברכה הסמוכה לחברתה אינה פותחת בברוך, כיון שכבר פתח בברוך בתחילת ברכה ראשונה. וכן ברכה אחרונה שבק"ש, לפי

(יב) **ובה"ג** פסק שאומר 'ברוך הוא ומבורך תמיד לעולם ועד', ובעשרה מוסיף 'אלוקינו'. תוס' (ד"ה רב זביד). (יג) **וכן** העונה 'אמן' על ברכות עצמו בסוף ברכות ק"ש של שחרית וערבית, הרי זה משובח. **רש"י** (ד"ה הא בבונה ירושלים). אמנם **תוס'** (ד"ה הא) כתבו שיש לענות 'אמן' רק על ברכת 'בונה ירושלים' של ברכת המזון ולא על שאר ברכות. (יד) **ופסק** בה"ג כרב אשי שיש לענות 'אמן' בלחישה. ולדידן שאין לנו פועלים שצריכים להשמיע להם לשוב לעבודתם, אף לאביי יש לענות אמן בלחש. (טו) **ונראה** ליישב דברי שניהם, שאם הבעל הבית אוכל עם האורחים, בעל הבית בוצע כדי שיבצע בעין יפה [והטעם שרבי אבהו שסובר כרבי יוחנן נתן לרבי זירא שהיה אורח לבצוע, משום שהסעודה היתה לכבודו, והחשיבו כבעה"ב], ואם האורחים אוכלים לבדם בלא בעל הבית, הגדול בוצע, והוא אף יברך ברכת המזון. תוס' (ד"ה לא, ע"פ התוס' רא"ש ד"ה בעה"ב. וראה מהרש"א). (טז) **רש"י** (ד"ה עד היכן). [וקשה, **א.** שהרי ברכת הזן מדאורייתא, ומדוע יחיד פטור ממנה. **ב.** שהרי הלכה כרב ששת באיסורים, ואעפ"כ בכל מקום נקטינן שברכת המזון היא שלש ברכות. ודוחק לומר דמיירי רק כשיש זימון. **ג.** שמעשים שבכל יום שיחיד מברך שלש ברכות. **ד.** דתניא להלן (מח:) 'וברכת' זו ברכת הזימון, 'את ה' אלוקיך' זו ברכת הזן, ולרב ששת היה צריך לומר ש'הזן' זו ברכת הזימון. **ותוס'** **פירשו שבודאי יחיד מברך ברכת הזן לכו"ע**, וכאן קאי על הדין ששנינו לעיל שאחד מפסיק לשנים שרוצים לזמן, ולזה נחלקו עד היכן צריך האחד להמתין לשנים, לרב נחמן ממתין עד 'נברך' ואח"כ יכול להמשיך באכילתו, ולרב ששת עד שיגמרו ברכת 'הזן'. ולא משום שברכת הזן היא חלק מהזימון, אלא כיון ש'נברך' אינה ברכה [שאין בה שם ומלכות], אינו אומרה לבדה, אלא יגמור עמה אף ברכת הזן שהיא ברכה. והלכה כרב ששת שאין האחד רשאי להמשיך באכילתו עד אחר שיגמרו השנים ברכת 'הזן'. **והר"מ מאייבר"א** פירש (להלן תוס' ד"ה להיכן), שנחלקו על הדין שאמר רב לעיל שאם שלשה אכלו יחד ויצא אחד מהם לשוק קוראים לו ועונה ממקום מעמדו, ונחלקו עד היכן צריך האחד להמתין קודם שילך לדרכו, לרב נחמן עד 'נברך', ולרב ששת עד שיגמרו ברכת 'הזן'. תוס' (ד"ה עד היכן). (יז) **רש"י** (ד"ה ברכת), וכשיטתו שלרב ששת יחיד אינו מברך ברכת 'הזן'. אמנם **תוס'** (ד"ה ולמאן) פירשו 'ששתים ושלש' אין הכוונה לברכות אלא לבני אדם, שפעמים שכמה בני אדם אוכלים יחד, וכל אחד מהם יודע לברך רק ברכה אחת, ובזה הוא מוציא את חבריו. וצריך שכל אחד יברך רק ברכה שלמה, וע"ז אמרו בברייתא שפעמים יוצאים בשני בני אדם שכל אחד מברך ברכה אחת, ופעמים בשלשה בני אדם, ובברייתא שניה שנינו שפעמים בשלשה בני אדם ופעמים בארבע, ובהו"א פירשו שנחלקו במחלוקת ר"נ ורב ששת, שרב ששת שסובר שיש להמתין עד 'הזן', סובר ש'נברך' אינה נחשבת ברכה בפני עצמה ואי אפשר לחלקה לשנים, והיינו כברייתא הראשונה ששני בני אדם אומרים את הברכת המזון [באופן שאחד מהם אומר שתי ברכות, והשני ברכה אחת], ופעמים בשלשה, אבל אי אפשר לחלק שאחד יאמר 'נברך' ושני 'הזן', כיון ש'נברך' אינה נחשבת ברכה בפני עצמה, ורב ששת סובר שפעמים ארבעה בני אדם מברכים ברכת המזון, משום שאחד אומר 'נברך', ושני 'הזן', והשלישי 'נודה לך', והרביעי עד 'בונה ירושלים'. ולמסקנא הברייתות לא נחלקו, אלא ר"נ מיישב לשיטתו שלכו"ע עד 'נברך' היא ברכה בפני עצמה, והברייתא ששלשה בני אדם מברכים אותה מדברת בברכת פועלים שכוללים 'בונה ירושלים' בברכת הארץ, ולכן יש בה רק שלש ברכות [-'נברך', 'הזן', ו'ברכת הארץ'], ורב ששת מיישב לשיטתו שלכו"ע ברכת הזימון היא עד 'הזן', והברייתא שארבעה בני אדם מברכים אותה, סוברת שברכת הטוב והמטיב היא מן התורה, ולכן יש בה ארבע ברכות. (יח) **רש"י** (ד"ה להיכן). ולשיטתו שלרב ששת יחיד אינו מברך ברכת 'הזן'. **ותוס'** (ד"ה להיכן) הקשו, איך יתכן שיחיד אינו חוזר לומר ברכת 'הזן', והלא אינו יוצא בברכת המזמן, שהרי הוא ממשיך אח"כ באכילתו. **ופירשו, א.** שהנידון הוא האם כשהמזמן לאחר שענו המברכים 'ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו', חוזר ואומר '**נברך**' שאכלנו משלו ובטובו חיינו, או '**ברוך**' שאכלנו משלו ובטובו חיינו, שלרב זביד חוזר ואומר 'נברך' וכו', ולחכמים 'ברוך' וכו' וכן הלכה. **ב. רבי מאיר מאייבר"א** פירש, שהנידון הוא על שלשה שאכלו ויצא אחד מהם לשוק, שאמרו לעיל שקוראים לו ועונה במקומו, ונחלקו כשחוזר לברך אם חוזר לראש דהיינו לתחילת ברכת 'הזן' או למקום שפסק, משום שבברכת 'הזן' יצא ידי חובתו כששמע מהמזמן [ואין זה הפסק כיון שלא דיבר בינתיים]. ולהלכה חוזר למקום שפסק. (יט) **משא"כ** בברכות ארוכות שיש בהם עוד ענין, וכגון ברכת הקידוש שאומרים בה 'כי הוא יום תחילה למקראי קודש', ולכן צריך לשוב ולחתום בהם בברוך. רש"י (ד"ה כדתניא).

שנחשבת סמוכה לברכה שלפני ק"ש[כ]. וברכת הטוב והמטיב פותחת בברוך ואינה חותמת בברוך [משום שהיא ברכה נפרדת ומדרבנן[כא]].

ג. ר"נ בר יצחק הוכיח, ממה שאמר ר"ע שאין אומרים אותה בבית האבל, וכדתניא, **לת"ק** אומרים בבית האבל 'הטוב והמטיב' ו'דיין האמת', **לר"ע** אומר רק 'דיין האמת'. ואמר **מר זוטרא שרב אשי פסק כת"ק**, וכשמת בנו[כב] פתח ובירך 'הטוב והמטיב, אל אמת, דיין אמת, שופט בצדק, לוקח במשפט, ושליט בעולמו לעשות בו כרצונו, כי כל דרכיו משפט, שהכל שלו ואנחנו עמו ועבדיו, ובכל אנחנו חייבים להודות לו ולברכו, גודר פרצות בישראל הוא יגדור את הפרצה הזאת בישראל לחיים'[כג].

אמר **ריש גלותא לרב ששת, הפרסיים בקיאים ממכם במנהגי סעודה,** שבזמן ששנים מסובים, הגדול מיסב תחילה על צד שמאל, והשני לו מיסב למעלה ממנו [-על מיטה שהיא לצד מראשותיו של גדול]. ובזמן שהם שלשה, השני מיסב למעלה ממנו, והשלישי למטה ממנו [לצד מרגלותיו], וכיון שהם רגילים לדבר דרך רמיזה בידיהם ובאצבעותיהם, כשהגדול מדבר עם השני לו, אינו צריך להזדקף ולהפנות פניו אליו, אלא רומז לו בידיו. **ובמים ראשונים** הם מתחילים מהגדול, ואינו צריך להמתין עד שכולם יטלו, משום שמביאים לפניו מיד שולחן קטן, ואוכל. **ומים אחרונים** מתחילים מן הקטן, ואין מסלקים את השולחן מלפני הגדול עד שיטלו כולם. ואמר **רב ששת** שאנו לומדים מנהגי הסעודה מברייתא, דתניא, אם שנים הם, הגדול מיסב תחילה ושני למטה ממנו [-למרגלותיו של הגדול, שאם ירצה הגדול לשוחח עמו, לא יצטרך להזדקף]. ובזמן שהם שלשה, השני מיסב למעלה ממנו, והשלישי למטה ממנו לצד מרגלותיו, ואם ירצה הגדול לשוחח, ישוחח עם השלישי, ואם ירצה לשוחח עם השני, יזדקף וישוחח עמו [ודבר זה עדיף מלהשפיל את השני ולהושיבו למטה מן השלישי שהוא קטן ממנו]. **במים ראשונים** מתחילים מהגדול, ומביאים לו מיד את שולחנו. **ומים אחרונים**, אם יש עד חמשה אנשים, מתחילים מהגדול, ואם יש יותר מחמשה, מתחילים מהקטן [היושב בסוף], עד שמגיעים לחמישי לגדולה, ואז מתחילין מן הגדול. ואם נטל הגדול תחילה, הוא מברך ברכת המזון, ואם ציוה לאחר ליטול תחילה, הוא המברך, וכמו שאמר **רבי חייא בר אשי בשם רב**, שאותו אחד מהחמשה שנוטל ידיו ראשון למים אחרונים, הוא מזומן לברכה. ומעשה **ברב ורבי חייא** שישבו לפני **רבי** לסעודה, וציוה **רבי לרב** שיטול ידיו למים אחרונים, ופחד **רב** לפי שחשש שמא ראה **רבי** שידיו מלוכלכות או שאכל יותר מדאי[כד], ואמר לו **רבי חייא** שכוונת **רבי** לכבדו לברך ברכת המזון, לפי שהנוטל תחילה במים אחרונים הוא מזומן לברכה.

דף מז

תנו רבנן, **אין מכבדים את הגדול ללכת ראשון, לא בדרכים**[כה], **ולא בגשרים, וכן לא בנטילת מים אחרונים**[כו]. ומעשה **ברבין ואביי** שהלכו יחד בדרך, וקדם חמורו של **רבין** לחמורו של אביי, ולא אמר **רבין לאביי** 'ילך מר לפני', אמר **אביי** בליבו, מזמן שחזר **רבין** מא"י גסה דעתו, וכשהגיעו לפתח ביהכ"נ כיבד **רבין** את אביי להיכנס לפניו, ושאלו **אביי**, מדוע לא כיבדו עד עתה לילך לפניו, והשיבו **רבין** בשם **רבי יוחנן** שאין מכבדים אלא בפתח **הראוי** למזוזה.

אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת בשם רב, **אין המסובים רשאים לאכול כלום עד שיטעום הבוצע**[כז]. [ורב ספרא אמר בשם רב, שאין המסובים רשאים **לטעום** עד שיטעום הבוצע. ואין נפק"מ ביניהם אלא שחייב אדם לומר בלשון רבו].

תנו רבנן, **שנים האוכלים מקערה אחת ממתינים זה לזה** [שכשהאחד מפסיק לאכול בכדי לשתות, מפסיק אף חבירו וממתין לו[כח]], **אבל שלשה אין ממתינים לאחד שהפסיק.**

הבוצע הוא פושט ידו תחילה לקערה ללפת בה את פרוסת המוציא[כט]. **ואם רוצה לכבד את רבו או את מי שגדול ממנו, הרשות בידו.**

מעשה **ברבה בר בר חנא** שהשיא את בנו לבתו של **רב שמואל בר רב קטינא**, ולפי שהחתן היה רגיל לבצוע, לימדו את הברייתא שאין הבוצע רשאי לבצוע עד שיכלה אמן מפי העונים. וביאר **רב חסדא לרמי בר חמא** שהכוונה **לרוב** העונים, וא"צ להמתין למאריכים, לפי שכל המאריך באמן יותר מדאי אינו אלא טועה[ל].

תנו רבנן, אין עונים לא אמן **חטופה** [-שקורא את האלף בחטף ולא בפתח[לא]], ולא אמן **קטופה** [-שמבליע קריאת הנו"ן], ולא אמן **יתומה** [-שלא שמע את הברכה[לב]]. ולא יזרוק ברכה מפיו במהירות [לפי שנראה שהברכה דומה עליו כמשא, ואינו מברך אלא משום שחוק קבוע הוא לו]. והוסיף **בן עזאי**, שכל העונה אמן יתומה, יהיו בניו יתומים. חטופה, יתחטפו ימיו. קטופה, יתקטפו ימיו. וכל המאריך באמן, מאריכים לו ימיו ושנותיו[לג].

(כ) **הברכות** דלהלן אינם פותחות ב'ברוך', **א.** ברכת 'אלוקי נשמה' אף שאינה סמוכה תמיד ל'אשר יצר' [שאם ידיו טהורות אינו צריך לברך אשר יצר], משום שהיא הודאה בעלמא. ומ"מ חותמת בברוך משום שהיא קצת ארוכה. **ב.** ברכת 'אתה הוא עד שלא נברא העולם', משום שהיא הודאה, ומ"מ חותמת בברוך משום שהיא ארוכה. **ג.** ברכת 'יהי רצון וכו' שתרגילני בתורתך', משום שהיא המשך של ברכת 'המעביר שינה', ולכן צריך לומר **ויהי רצון** בוא"ו [וכשאומר סמוך לחתימה 'ותגמלני חסדים טובים', הוא מעין הפתיחה שהקב"ה גומל עימנו חסד ומעביר השינה מעינינו, ומחזיר הנשמה שלימה ושקטה בגוף]. **ד.** ברכת 'הערב נא', משום שהיא המשך לברכת 'לעסוק בדברי תורה', ולכן צריך לומר 'והערב נא' בוא"ו. **ה.** ברכת 'ישתבח', משום שהיא סמוכה לברכת 'ברוך שאמר', ופסוקי דזמרה אינם הפסק, ולכן יש להיזהר שלא לדבר בין 'ברוך שאמר' ל'ישתבח'. **ו.** ברכת 'אמת ויציב', משום שהיא סמוכה לברכת 'אהבה רבה', שפסוקי ק"ש אינם הפסק. **הברכות דלהלן פותחות בברוך, א.** ברכת 'אשר יצר', משום שאינה נחשבת סמוכה לברכת 'על נטילת ידים', כיון שהנטילה שייכת אף בלי ברכת 'אשר יצר'. **ב.** הברכות הקטנות של ברכות השחר פותחות בברוך, משום שכל אחת ברכה בפני עצמה, וכמו שאמרו להלן (ס:) שכששומע קול תרנגול מברך 'הנותן לשכוי בינה' וכו'. וכן משום שהם ברכות קצרות. **ג.** ברכה אחרונה של הקורא בתורה נפתחת בברוך אף שהיא סמוכה לברכה שלפניה, משום שמתחילה נתקנו רק לעולה הראשון ולעולה האחרון, שאז יש הפסק גדול בין הברכות, ואף לאחר שתיקנו שכל אחד מהעולים יברך ברכה ראשונה ואחרונה מפני הנכנסים והיוצאים, השאירו את הנוסח כמות שהוא. תוס' (ד"ה כל). (כא) **שנתקנה** בפני עצמה בשביל הרוגי ביתר. והטעם שאינה חותמת ב'ברוך', משום שהיא ברכה קצרה, אלא שתיקנו לומר אח"כ שלש מלכויות, ושלש גמולות, ושלש הטבות. ו'נאמן אתה' של ברכת ההפטרה הוא המשך הברכה העליונה, והטעם שנכתב באותיות גדולות, משום שבימים הראשונים היו רגילים כל הקהל לעמוד ולומר בקול רם 'נאמן אתה' וכו' כשהיה התינוק מגיע לשם. תוס' (ד"ה והטוב והמטיב). (כב) **רא"ש** (סי' יג). (כג) **והלכה** כרב אשי שמברכים גם 'הטוב והמטיב' וגם 'דיין האמת', וכך נוסח הברכה, 'ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם, האל הטוב והמטיב, אל אמת, דיין אמת, שופט בצדק ולוקח במשפט ושליט במעשיו, ואנחנו עבדיו ועמו, ובכל אנחנו חייבים להודות לו ולברכו, גודר פרצות בישראל הוא יגדור פרצה זאת מעלינו ומעל האבל שבתוכנו לחיים ולשלום'. וממשיך 'הרחמן הוא ימלוך עלינו לעולם ועד' וכו'. ודעת הבה"ג אין לומר 'במשפט', משום שקיי"ל (שבת נה:) שיש מיתה בלא חטא, ויש יסורים בלא עוון. **ולהלכה** יש לאומרו. תוס' (ד"ה מר זוטרא). (כד) **רש"י** (לעיל ד"ה דהוה). (כה) **והיינו** דווקא כשנפגשו בדרך מקרה, אבל אם יצאו יחד לדרך מכבדים, כמו שמוכח בשבת (נא:) שרב הונא רצה לפייס את לוי על כך שחמורו הקדים ללכת לפני חמורו של לוי. תוס' (ד"ה אין). (כו) **בדרכים**, יש שפירשו דרכים שבעיר, והטעם כדי לא להפריע לעוברים ושבים. ויש שפירשו בדרכים שבין עיר לעיר, שההולכים נחפזים לדרכם, ואין דרך ארץ שיתאחרו כל שעה לכבד זה לזה. **בגשרים**, משום שסכנה לשהות על הגשר. **במים אחרונים**, משום שסכנה לשהות בידים מזוהמות. רבינו יונה (ד"ה אין, ולא). (כז) **ומה** שאיתא בפסחים (קו.) מעשה בההוא סבא שגחן לשתות מכוס הקידוש לפני המקדש, צ"ל, **א.** שרק באכילה אסור, אבל בשתיה מותר. **ב.** ההוא סבא לא שתה, אלא רק גחן לשתות בכדי להראות לרב אשי שאינו צריך לומר יותר. **ג.** כיון ששם היה לכל אחד כוס משלו אי"צ להמתין עד שיטעום המברך כמו שאמרו בירושלמי. וכן נהג רבינו שמשון בחופה אחת, שהחתן בצע 'המוציא' והוציא את כולם, ורבינו שמשון בצע מהכיכר שהיתה לפני החתן. [ומירושלמי זה מוכח שכשיש לפני המסובים כוסות יין שאינם פגומות, א"צ למזוג להם מכוס של ברכה, אלא יכולים מיד לשתות בכוס שלהם]. **לשר מקוצי** אם המברך בצע לכל אחד את חלקו א"צ להמתין עד שיאכל המברך, ומה שאמרו כאן שאין המסובים רשאים לטעום לפני הבוצע, פירושו שאסור להם לאכול ממה שבצעו הם מן הפת שבצע ממנה המברך, אבל אם הבוצע כבר נתן לכל אחד את חלקו, מותר. תוס' (ד"ה אין). (כח) **רבינו** יונה (ד"ה שנים). (כט) **רש"י** (גיטין נט: ד"ה הוא), ותוס' (ד"ה אין). ותוס' פירשו עוד, שהבוצע פושט ידיו תחילה **בקערה** להתחיל באכילה. (ל) **משום** שכשמאריך יותר מדאי אין קריאת התיבה כמשמעה. וכן הדין למסקנא שאין הבוצע רשאי לבצוע עד שיכלה אמן מפי **רוב** העונים. תוס' (ד"ה כל). (לא) **רש"י** (ד"ה חטופה). וביאר המעדני יו"ט על הרא"ש (פ"ב סי' ג אות י') דכוונתו שקורין את האלף בשווא ולא בקמץ. (לב) **והיינו** דווקא כשאינו יודע על איזה ברכה הוא עונה אמן, אבל אם יודע, מותר לענות אמן אע"פ שאינו שומע, וכמו שמצינו (סוכה נא:) שבאלכסנדריא של מצרים היה קהל גדול, ולא היו יכולים כולם לשמוע את הש"ץ, והיו מניפים בסודר להודיע לקהל שיענה אמן. רש"י (ד"ה יתומה) ותוס' (ד"ה אמן). (לג) **ובלבד** שלא יאריך יותר מדאי, לפי שאז אין הקריאה כמשמעה. תוס' (ד"ה כל).

שנים שהיו אוכלים ובא שלישי, כל זמן שלא הסיחו דעתם מן הסעודה, יכול השלישי לאכול ולהצטרף לזימון. וכמעשה שהיה **ברב ושמואל** שישבו בסעודה, ובא **רב שימי בר חייא** ומיהר לאכול בכדי שיוכל להצטרף עמהם לברכת המזון. ואמר לו **רב** שאינו יכול להצטרף, כיון שכבר גמרו את הסעודה. אמנם **שמואל** אמר **לרב** שאין זה נחשב שסיימו, שהרי אילו היו מביאים לו עתה לקינוח סעודה כמהין ופטריות ולאבא [-לרב] גוזלות, היו אוכלים, וא"כ יכול **רב שימי** להצטרף(לד).

לרב אחא העיקר שבסעודה מברך [-אחד מאלו שהיו בתחילת ההסבה]. **לתלמידי דרב הגדול שבסעודה** מברך, ואע"פ שבא לבסוף, **וכן הלכה**(לה).

שנינו במתני' שאם אכל דמאי מצטרף לזימון. ואף שאם אוכל איסור אינו מצטרף לזימון, כאן אינו נחשב שאוכל איסור, כיון שאם היה מפקיר נכסיו היה מותר בדמאי, וכדתנן מאכילים את העניים ואת האכסניא [-חיילי המלך(לו)] דמאי. והוסיף **רב הונא**, **שלב"ש** אין מאכילים את העניים ואת האכסניא דמאי.

מה ששנינו במתני' שהאוכל מעשר ראשון שניטלה תרומתו מצטרף לזימון, מדובר באופן שהקדים הלוי ונטל מעשר ראשון בעוד שהתבואה בשיבלים [-לפני מירוח], קודם שהופרשה ממנו תרומה גדולה(לז), וקמ"ל שפטור מלתת תרומה גדולה. ואמר **רבי אבהו** בשם ר"ל, שהמקור לזה מדכתיב 'והרמותם ממנו תרומת ה' **מעשר מן המעשר**', ודרשינן שצריך להרים רק מעשר מן המעשר ולא תרומה גדולה. וביאר **אביי לרב פפא**, שזהו דווקא אם הקדימו בשיבלים, אך אם הקדימו בכרי [-לאחר מירוח], חייב הלוי להפריש ממנו תרומה גדולה, דכתיב 'מכל מעשרותיכם תרימו', וכיון שלאחר מירוח נקרא 'דגן' חלה עליו רשות כהן דכתיב בו 'ראשית דגנך תתן לו'.

מה ששנינו במתני' שהאוכל מעשר שני והקדש שנפדו מצטרף לזימון, מדובר באופן שהבעלים שפדו לא הוסיפו חומש, וקמ"ל שהחומש אינו מעכב ומותר באכילה.

החידוש במה ששנינו במתני' שהשמש שאכל כזית מצטרף לזימון, שאף שהוא הולך ובא נחשב קביעות ומצטרף לזימון(לח).

שנינו במתני' שהכותי מצטרף לזימון. **לאביי** מדובר **בכותי חבר**, אבל כותי ע"ה אין מזמנים עליו וכדלהלן. **לרבא** מדובר **בכותי ע"ה**, וכשיטת **רבנן** שע"ה שאין מזמנים עליו היינו מי שאינו מעשר פירותיו כראוי, וכיון שהכותים זהירים במה שכתוב בתורה, הם מעשרים כראוי ומזמנים עליהם.

תניא, **איזהו עם הארץ, א. לרבי מאיר** כל שאינו אוכל חולין בטהרה. **ב. לרבנן** כל שאינו מעשר פירותיו כראוי. **ג. לרבי אליעזר** כל שאינו קורא ק"ש שחרית וערבית. **ד. לרבי יהושע** כל שאינו מניח תפילין. **ה. לבן עזאי** כל שאין לו ציצית בבגדו. **ו. לרבי נתן** כל שאין לו מזוזה על פתחו. **ז. לרבי נתן בר יוסף** כל שיש לו בנים ואינו מגדלם לתלמוד תורה. **ח. לאחרים** כל שלא שימש תלמידי חכמים(לט), ואפילו קרא ושנה. ואמר **רב הונא, שכן הלכה**(מ).

רמי בר חמא לא רצה לצרף לזימון את **רב מנשיא בר תחליפא** אע"פ שהיה שונה ספרא וספרי והלכתא, מפני שהיה סבור שלא שימש ת"ח.

וכשנפטר **רמי בר חמא**, אמר **רבא** שנפטר מחמת שלא צירף את **רב מנשיא** לזימון. ואף ששנינו בברייתא שע"ה הוא מי שלא שימש ת"ח, **א. רב מנשיא** שימש ת"ח, **ורמי בר חמא** לא בדק טיבו, וטעה. **ב.** כיון שהיה שומע דברים מפי החכמים ומשננם, נחשב כתלמיד חכם.

מה ששנינו במתני' שאם אכל **טבל** אינו מצטרף לזימון, מדובר **בטבל טבול מדרבנן**, וכגון פירות מעציץ שאינו נקוב, וקמ"ל שאף שאיסורו רק מדרבנן אין מזמנים עליו.

מה ששנינו במתני' שאם אכל **מעשר ראשון שלא ניטלה תרומתו** אינו מצטרף לזימון, מדובר שהפריש ממנו **בכרי** מעשר ראשון קודם שהפריש תרומה גדולה, וקמ"ל שאסור באכילה, וכמו שהובא לעיל שאמר **אביי לרב פפא** שבאופן זה חייב להפריש תרומה גדולה, כדכתיב 'מכל מעשרותיכם תרימו'.

מה ששנינו במתני' שאם אכל מעשר שני והקדש שלא נפדו אינו מצטרף לזימון, אין הכוונה שלא נפדו כלל, אלא **שלא נפדו כהלכתן**, וכגון מעשר שני שפדאו ע"ג אסימון [-כסף שלא נטבע בו צורה], דכתיב 'וצרת **הכסף** בידך' כסף שיש בו צורה. וכן הקדש שפדאו ע"ג קרקע ולא בכסף, דכתיב 'ונתן **הכסף** וקם לו'.

מה ששנינו במשנה שהשמש שאכל פחות מכזית אינו מצטרף לזימון, אין בזה כל חידוש, ונשנה אגב הרישא ששנינו השמש שאכל כזית.

מה ששנינו במתני' שהנכרי אינו מצטרף לזימון, אין הכוונה לנכרי ממש, אלא **לגר שמל ולא טבל**, וקמ"ל כמו שאמר **רבי זירא** בשם **רבי יוחנן**, שאינו גר עד שימול ויטבול(מא).

מה ששנינו במתני' שנשים ועבדים וקטנים אינם מצטרפים לזימון, אמרו **רבי יהושע בן לוי ורב אסי** שזהו דווקא לזימון שלשה, אבל **לזימון עשרה מצטרף אפילו קטן המוטל בעריסה.**

עוד אמר **רבי יהושע בן לוי**, שאם יש תשעה ישראלים יכול עבד להצטרף אליהם למנין עשרה לומר דבר שבקדושה. ומה ששנינו **שרבי אליעזר** שחרר עבדו והשלימו לעשרה, מדובר שהיו רק שמונה ישראלים, ולכך שחרר עבד אחד, ואת חבירו צירף למנין עשרה. ואף שאסור לשחרר עבד וכדאמר **רב יהודה** כל המשחרר עבדו עובר בעשה שנאמר 'לעולם בהם תעבודו', לצורך מצוה של רבים. מותר(מב).

עוד אמר **רבי יהושע בן לוי, לעולם ישכים אדם לביהכ"נ כדי שיזכה להימנות עם עשרה ראשונים**, שאפילו מאה באים אחריו נותנים לו שכר כנגד כולם.

אמר **רב הונא, תשעה הנראים כעשרה מצטרפים לזימון. י"א** דהיינו **כשמכונסים** יחד, **וי"א כשמפוזרים.**

אמר **רב אמי, שני ת"ח המחדדין זה את זה בהלכה** [וכגון **רב חסדא** ורב ששת] **מצטרפים לזימון כשלשה** [בתחילה אמר רב אמי ששנים ושבת מצטרפים לזימון, ורב הונא אמר שתשעה וארון שהס"ת מונח שם(מג) מצטרפים לזימון, והקשה להם **רב נחמן**, וכי שבת וארון הם בנ"א שיצטרפו לזימון].

אמר **רבי יוחנן, קטן פורח** [-שהביא שתי שערות ועדיין לא הגיע לי"ג שנים(מד)] **מצטרף לזימון**(מה). וכן יש לדייק בברייתא, דתניא, קטן שהביא שתי

(לד) **ומשמע** שכן הלכה שכל זמן שלא הסיחו דעת מן הסעודה יכולים להצטרף. אמנם אם הסיחו דעתם, וכגון שאמרו 'הב לן וניבריך', אינם יכולים להצטרף. תוס' (ד"ה אילו). (לה) **אמנם** אם הגדול נותן רשות לקטן לברך מותר לו לזמן, וכמו שמצינו (לעיל מו:) שרבי נתן רשות לרב לברך. תוס' (ד"ה והלכתא). (לו) **א.** באכסניא של ישראל, וכיון שהם אינם במקומם הרי הם כעניים ומותר להאכילם דמאי, אבל לא טבל ודאי, מפני שמאכילם איסור מיתה [וכן מבואר ברש"י (ד"ה אכסניא)]. **ב.** באכסניא של נכרים שהטיל המלך להאכילם, ואסור להאכילם טבל משום שאסור לפרוע חובו מממון של כהן. תוס' (ד"ה ומאכילין). (לז) **תרומה** גדולה קודמת למעשר ראשון כיון שהתורה קראתה 'ראשית', וכתיב 'מלאתך ודמעך לא תאחר'. רש"י (ד"ה שהקדימו). (לח) **ודווקא** שמש, אבל שאר בני אדם אינם מצטרפים אלא בישיבת קבע. רא"ש (סי' א). (לט) **היינו** שאינו לומד סברת הגמרא בטעמי המשניות. רש"י (ד"ה שלא ובסוטה כב. ד"ה ולא). (מ) **ועתה** אין אנו מקפידים על כך, אלא מזמנים אפילו עם ע"ה וכדאמרינן (חגיגה כב.) שמקבלים עדות מכל אדם, בכדי שלא יהא כל אחד הולך ובונה במה לעצמו. תוס' (ד"ה אמר ר"ה). (מא) **דכתיב** 'ויקח משה את הדם ויזרוק על העם', וקיבלו חכמים שאין הזאה בלא טבילה, וכיון שנזכרה הזאה, ע"כ שהיתה שם גם טבילה. רש"י (ד"ה עד). (מב) **דעת** ההלכות גדולות, שאבילות דאורייתא נוהגת ביו"ט שני, כיון שאין יו"ט שני שהוא מדרבנן דוחה אבילות דאורייתא [דכתיב 'ואחריתה כיום מר']. **לתוס'** אינה נוהגת, וראייתם, **א.** ממה שאמרו כאן שתפילה שהיא מדרבנן דוחה עשה של 'לעולם בהם תעבודו'. **ב.** שאמרו בכתובות (ד.) שחתן שמת לו מת נוהג שבעת ימי המשתה ורק אח"כ שבעת ימי אבילות. תוס' (ד"ה מצוה). (מג) **תוס'** (שבת לב. ד"ה על שקורין). (מד) **רש"י** (ד"ה קטן). וקשה, איך אמרו בגמ' שמה ששנינו בברייתא שאין מדקדקים בקטן בא לרבות קטן פורח, הרי בהדיא שנינו ברישא שאם הביא שתי שערות מצטרף לזימון. **ונראה לפרש שקטן פורח היינו קטן שנכנס לשנת י"ג שפרחו וצמחו לו שערות, אך אינן גדולות כל השיעור**, וע"ז אמרו בברייתא שאין מדקדקים בקטן שיהיו לו שתי שערות גדולות, אלא די אם התחילו לצמוח לו שערות. תוס' (ד"ה קטן). (מה) **ומה** שאמרו לעיל

שערות מזמנים עליו, ואין מדקדקים בקטן. ולכאו' הרישא שמשמע שדווקא אם הגיע לכלל גדלות מזמנים סותרת לסיפא שאין מדקדקים בקטן, וצ"ל שכוונת הברייתא לקטן שהביא שתי שערות אך לא הגיע לי"ג שנים, ועל זה אמרו שאין מדקדקים בקטן ומצטרף לזימון.

ולהלכה, אמר רב נחמן **שקטן היודע למי מברכים מצטרף לזימון**(מו), והיינו שיודע שמברכים להקב"ה, וכמעשה שהיה **שרבה** שאל את **אביי ורבא** [כשהיו קטנים] למי מברכים, והשיבו לו שמברכים להקב"ה. וחזר ושאלם היכן מקום מושבו, **רבא** הצביע כלפי התקרה, **ואביי** יצא לחוץ והצביע כלפי השמים, ואמר **רבה,** שניכם תהיו תלמידי חכמים, וכמו שדרך אנשים לומר 'בוצין בוצין מקטפיה ידיע' [-כל דלעת ודלעת, ניכרת מתחילת חניטתה אם תהיה טובה(מז)].

דף מח

אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת בשם רב, **תשעה שאכלו דגן ואחד שאכל ירק מצטרפים לזימון בעשרה**(מח). והוסיף **רב יהודה,** שהוא הדין **כששני** **שלשה** מתוכם אכלו ירק. ואם **ארבעה** אכלו ירק, **הסתפק רבי זירא** אם מצטרפים משום שיש רוב שאכלו דגן, או שאינם מצטרפים כיון שצריך שיהיו רוב **ניכר** של אוכלי דגן(מט), ואמר לו **רבי ירמיה שמצטרפים.**

לדעת רשב"ג, מי שהיסב ואכל עם אחרים, אפילו רק טבל בציר או אכל גרוגרת, **מצטרף** עמהם לזימון, אבל אינו יכול **להוציא** אחרים ידי חובתן, אלא אם אכל **כזית דגן**(נ) [וכן אמר רבי חייא בר אבא בשם רבי יוחנן].

לדעת שמעון בן שטח, יכול להוציא אף אם רק שתה כוס יין, וכמעשה בינאי המלך ואשתו המלכה שאכלו פת, וכיון שהרג את חכמי ישראל לא היה שם אדם שיברך להם ברכת המזון, ואמר ינאי לאשתו, מי יתן לנו אדם שיברך לנו, והשיבה לו אשתו, אביא לך אם תשבע לי שלא תצערנו, ונשבע ינאי, ושלחה והביאה את אחיה **שמעון בן שטח.** כשהגיע, הושיבו המלך בינו לבין המלכה, ואמר לו ראה כמה כבוד אני עושה לך. והשיבו **שמעון בן שטח,** לא אתה מכבדני אלא התורה שלמדתי, שנאמר 'סלסלה ותרוממך, תכבדך כי תחבקנה'. אמר ינאי לאשתו, הרי את רואה שאינו מקבל מרות [וטוב שהרגתי את חכמי ישראל(נא)].

אמר **שמעון בן שטח,** היאך אברך, הרי איני יכול לומר 'שאכלנו משלו' כיון שלא אכלתי, וכי אומר 'ברוך שאכל ינאי וחבריו משלו', ולכן שתה את אותו כוס בכדי שיוכל לזמן, והביאו לו כוס אחרת וזימן והוציאם בברכת המזון.

ולהלכה אמר **רב חנא בר יהודה** בשם **רבא** שאין לעשות כן, אלא אם אכל עלה של ירק או שתה כוס יין יכול רק **להצטרף** לזימון, אבל להוציא אחרים יכול רק אם אכל כזית דגן.

אמר **רב נחמן,** משה תיקן לישראל ברכת **'הזן'** בשעה שירד להם מן. יהושע תיקן להם ברכת **'הארץ'.** דוד ושלמה תיקנו **'בונה ירושלים'**(נב). דוד תיקן לומר בברכת הארץ 'על ישראל עמך ועל ירושלים עירך', ושלמה תיקן 'על הבית הגדול והקדוש'. וברכת 'הטוב והמטיב' ביבנה תקנוה כנגד הרוגי ביתר, וכמו שאמר **רב מתנא,** שבאותו היום שניתנו הרוגי ביתר לקבורה, תיקנו ביבנה לברך 'הטוב והמטיב', 'הטוב' שלא הסריחו, 'והמטיב' שניתנו לקבורה.

תנו רבנן, **סדר ברכות שבברכת המזון,** ראשונה ברכת **'הזן',** שניה ברכת **'הארץ',** שלישית **'בונה ירושלים',** רביעית **'הטוב והמטיב'.** ובשבת, **לת"ק** מזכיר קדושת היום בברכת בונה ירושלים [ואינו משנה נוסח הברכה, אלא מתחיל ומסיים בנחמה כפי שאומר בימות החול, ואומר קדושת היום באמצע(נג)], ובדיעבד אם הזכירה בברכה אחרת אינו צריך לחזור. **לרבי אליעזר** יכול להזכיר שבת או בברכת הארץ, או בבונה ירושלים, או בהטוב והמטיב. **ולחכמים** אומרה דווקא בבונה ירושלים, ואם הזכירה בברכה אחרת צריך לחזור ולברך.

תנו רבנן, מנין לברכת המזון [לפניה ולאחריה] מן התורה, **א. לת"ק** 'ואכלת ושבעת **וברכת',** זו ברכת הזן. 'את ה' אלוקיך', זו ברכת הזימון. 'על הארץ', זו ברכת הארץ. 'הטובה', זו בונה ירושלים, וכדכתיב לגבי ירושלים 'ההר **הטוב** הזה והלבנון'. 'אשר נתן לך', זו ברכת הטוב והמטיב [וסובר שהיא מדאורייתא]. וברכה שלפני המזון נלמדת מק"ו, שאם כשהוא שבע צריך לברך, כ"ש כשהוא רעב.

ב. לרבי, ברכת הזימון נלמדת מ'גדלו לה' אתי'. וברכת 'הטוב והמטיב', תיקנוה רק ביבנה. וברכה שלפני הזימון, נלמדת מ'אשר נתן לך'.

שקטן המוטל בעריסה עושים אותו סניף לעשרה, **צ"ל, א.** דווקא לעשרה עושים אותו סניף, ולא לשלשה. **ב.** שמא נחלקו, לרב אסי מצטרף לעשרה, ולרבי יוחנן אינו מצטרף. תוס' (ד"ה קטן). (מו) **רב** נחמן אינו חולק על הברייתא דלעיל שצריך שיהא קטן פורח, אלא שסובר שלא די בזה שהוא קטן פורח, אלא צריך **גם** שידע למי מברכים. ויפרש את הברייתא שאין לצרף לזימון את מי שלא הביא שתי שערות כאשר אינו יודע למי מברכים, אבל אין מדקדקים בקטן לרבות קטן פורח, שאם יודע למי מברכים מצטרף לזימון. והמעשה שהביאו בגמ' באביי ורבא לא היה לענין שיצטרפו לזימון, שהרי אם היו קטנים פורחים, מה החידוש שידעו למי מברכים, אלא רבה חידש שאע"פ שהם חכמים ויודעים למי מברכים, אינם מצטרפים לזימון. **דעת ר"ת,** שמה שאמרו כאן ש'אין הלכה ככל הני שמעתתא', לא קאי על מימרת ריב"ל שקטן עושים אותו סניף לעשרה, שבזה הלכה כמותו, אלא רק על המימרות שלאחר המימרא של 'לעולם ישכים אדם לבהכ"נ', וכגון תשעה וארון, ותשעה הנראים כעשרה, ושנים ושבת, ושנים המחדדין זה את זה, שאין הלכה כמותן, אלא צריך עשרה ממש, אבל קטן ואפילו מוטל בעריסה, עושים אותו סניף לעשרה בין לזימון **בין לתפילה.** אמנם במדרש (ב"ר צא ג) איתא, שריב"ל אמר דבריו רק לענין זימון, אבל לתפילה קטן אינו מצטרף. ואין זו שיטת הגמ' שלנו, שהרי הגמ' מקשה על ריב"ל ממעשה ברבי אליעזר שהיה לגבי תפילה. ודווקא קטן אחד, אבל שני קטנים אינם מצטרפים. **ודעת ר"י,** שאין קטנים מצטרפים לעשרה לא לתפילה ולא לזימון. והביא ראיה מדברי רבי יוסי שהובאו בירושלמי [והוסיף שאף ר"ת לא נהג כן הלכה למעשה]. אמנם יש מפרשים שהירושלמי דיבר רק לגבי זימון, אבל לגבי תפילה עושים קטן סניף לעשרה. **ור"ת פירש** שדברי רבי יוסי נאמרו לגבי זימון בשלשה, ולזה צריך שתי שערות, אבל לעשרה מצרפים גם קטן. **עוד איתא בירושלמי** 'קטן וס"ת עושים אותו סניף', ויש שצירפו עפ"ז קטן לתפילה אם יש חומש בידו. ואמר ר"ת שהוא מנהג שטות, שהרי חומש אינו אדם, אלא קטן מצטרף אף בלא חומש. וי"א שאף אם מצטרף, היינו דווקא בחומש שנכתב בגיליון, אך לא בחומשים שלנו. ור"י גורס בירושלמי 'קטן **לס"ת',** דהיינו שנעשה סניף לקריאת התורה, וכמו שאמרו במגילה (כג.) שקטן עולה למנין שבעה, אבל לשאר דברים קטן אינו מצטרף. תוס' (ד"ה ולית). (מז) **רש"י** (ד"ה בוצין). והוסיף שיש גורסים 'מקיניה ידיע', והוא מלשון קן ציפור, דהיינו מקטנותו שהוא כגוזל בקן ניכר אם יהיה טוב. (מח) **וכן** הלכה, ואפילו אם רק שתה כוס יין מצטרף, כיון ששתיה בכלל אכילה [אך צריך שיהיו רוב ניכר של אוכלי דגן, דהיינו שבעה מביניהם]. **לדעת ר"י** הוא הדין לזימון שלשה וכן איתא בירושלמי. **לדעת השר מקוצי** רק לזימון עשרה מצטרף, אבל לזימון שלשה צריך שלשה שאכלו דגן. תוס' (ד"ה תשעה). (מט) **היינו** לפי גירסת **רש"י** שגרס (ע"פ הגהות הב"ח) 'ששה **ווי** לא קמיבעיא לי', דהיינו שרבי זירא קבל על עצמו והתחרט מדוע לא שאל את רב יהודה מה הדין בששה שאכלו דגן וארבעה אכלו ירק. אמנם לפי הגירסא לפנינו 'ששה **ודאי** לא מיבעיא לי', רבי זירא לא הסתפק בדבר זה, אלא היה פשוט לו שאינם מצטרפים כיון שצריך רוב הניכר. וכתב רבינו יונה (ד"ה ואפילו) שהוא רוב של שני שלישים. (נ) **ואף** שהאוכל כזית דגן חייב בברכת המזון רק מדרבנן, מ"מ מוציא גם את מי שאכל לשובע וחייב מדאורייתא. והטעם, שכיון שחייב מדרבנן הוא נקרא 'מחויב בדבר' ומוציא אף את מי שחייב מן התורה, משא"כ קטן שהגיע לחינוך אינו מוציא את הגדול שאכל כדי שביעה (וכמבואר לעיל נ:), משום שקטן אינו נקרא 'מחויב', כיון שהוא עצמו אינו מחויב, והחיוב הוא רק על אביו לחנכו. **אמנם דעת בה"ג** שהאוכל כזית או כביצה יכול להוציא רק אם האחרים ג"כ אכלו כזית, אבל אם האחרים אכלו כדי שבעם וחייבים מדאורייתא, אינו יכול להוציאם. [וקשה שהרי במעשה של ינאי וחבריו הם אכלו כדי שובעם, ואעפ"כ אמרו שאילו היה שמעון בן שטח אוכל כזית, היה מוציאם לכו"ע]. **רש"י** (ד"ה עד). וקשה, **א.** שאף אם נאמר שהמחויב מדרבנן נקרא 'מחויב', איך מוציא אחרים שחיובם מן התורה, הרי חיובו אינו מן התורה. **ב.** נראה דוחק לומר שקטן שהגיע לחינוך אינו נקרא מחויב מדרבנן, שא"כ איך פוטר את אביו כשאביו חייב מדרבנן. **ותוס' פירשו** שקטן נקרא מחויב מדרבנן, ומ"מ כיון שאינו מחויב מדאורייתא אינו מוציא את מי שאכל כדי שובעו. והטעם שגדול שאכל כזית מוציא הוא מדין ערבות, ולכך יכול להוציא אף שהוא עצמו כבר בירך, והטעם שצריך לאכול כזית דגן כדי שיוכל לומר 'שאכלנו משלו'. תוס' (ד"ה עד). (נא) **רש"ש** (ד"ה א"ל). (נב) **ואף** שאמרו להלן שצריך לברך מן התורה שלש ברכות בברכת המזון, צ"ל שמן התורה יכול לאומרם באיזה מטבע שירצה, ומשה ויהושע תיקנו מטבע קבוע. רשב"א (ד"ה הא). (נג) **רש"י** (ד"ה ובשבת). **ותוס'** (ד"ה מתחיל) הביאו שיש מפרשים שבשבת מתחילים ב'נחמנו', וחותמים ב'נחמת ציון עירך ובבנין ירושלים'. וטעמם לפי שאין אומרים תחנונים בשבת, ו'רחם' הוא לשון תחנונים, משא"כ 'נחם' אינו לשון תחנונים. ודחו דבריהם, שאף 'נחם' הוא לשון תחנונים, ואין לשנות נוסח הברכה, וכמו שאמרו בירושלמי שאומרים בשבת 'רוענו זוננו פרנסנו' אף שהוא לשון בקשה, לפי שכך הוא נוסח הברכה.

ג. **לרבי יצחק** ברכה שלפני המזון נלמדת מדכתיב 'וברך את לחמך ואת מימיך', אל תקרי 'וּבֵרַךְ', אלא 'וּבָרֵךְ' בלשון ציווי, שאתה מצווה לברך על הלחם, ורק קודם האכילה קרוי לחם.

ד. **לרבי נתן** ברכה שלפני המזון נלמדת ממה שאמרו הנערות לשאול כשחיפש את שמואל 'כבואכם העיר כן תמצאון אותו, בטרם יעלה הבמתה לאכול, כי לא יאכל העם עד בואו, **כי הוא יברך הזבח**, אחרי כן יאכלו הקרואים', ומוכח שיש לברך לפני האכילה על הזבח [ואומר 'ברוך וכו' אשר קידשנו במצוותיו וציוונו לאכול את הזבח'[נד]]. **הטעם שהנערות האריכו בתשובתן, א.** לפי שנשים דברניות הן. **ב. לשמואל** כדי להסתכל ביופיו של שאול, שנאמר עליו 'משכמו ומעלה גבוה מכל העם'. **ג. לרבי יוחנן,** לפי שאין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כמלוא נימא [וע"י דיבורן התעכבה העברת ההנהגה על ישראל משמואל לשאול].

המקור לברכת התורה

א. לרבי ישמעאל, מק"ו, אם על חיי שעה מברך, על חיי עולם לא כל שכן.

ב. לרבי חייא בר נחמני בשם רבי ישמעאל, מגז"ש, דכתיב לגבי ברכת המזון 'על הארץ הטובה אשר **נתן** לך', וכתיב לגבי התורה '**ואתנה** לך את לוחות האבן'.

ג. לרבי יהודה בן בתירא, מדכתיב 'על הארץ **הטובה**' 'טובה' זו תורה, שנאמר 'כי לקח **טוב** נתתי לכם'. 'הטובה' זו ברכת 'בונה ירושלים', שנאמר בה 'ההר **הטוב** הזה והלבנון'.

אמר רבי מאיר, **מנין שכשם שמברך על הטובה כן מברך על הרעה,** שנאמר 'אשר נתן לך ה' **אלוקיך**', האלוקים הוא דיינך בכל דין שדנך, בין במידה טובה ובין במידת פורענות[נה].

תניא רבי אליעזר אומר, **כל שלא אמר 'ארץ חמדה טובה ורחבה' בברכת הארץ, ומלכות בית דוד בבונה ירושלים, לא יצא ידי חובתו.** נחום הזקן אומר, **צריך להזכיר בברכת הארץ 'ברית',** לפי שעל ידה ניתנה הארץ לאברהם[נו]. **ורבי יוסי** אומר, **צריך להזכיר בה תורה,** לפי שעל ידה ניתנה הארץ[נז]. ואמר פלימו **שצריך שיקדים ברית לתורה,** לפי שתורה ניתנה בשלש בריתות[נח], ומילה בשלש עשרה בריתות. **רבי אבא** אמר, **שצריך להזכיר בברכת הארץ לשון הודאה בתחילה ובסוף** [-'נודה ה' אלוקינו', 'ועל כולם ה' אלוקינו אנו **מודים** לך'], ולכה"פ לא יפחות מלהזכיר פעם אחת.

דף מט

לדעת רבי אבא ולרבי אילעא בשם רבי יעקב בר אחא בשם רבינו [וכן אמרו רב ששת ורבי זירא], **כל שלא אמר ברית ותורה בברכת הארץ, ומלכות בית דוד בבונה ירושלים, לא יצא ידי חובתו**[נט]. **לרב חננאל** בשם **רב ולרב חסדא,** יצא ידי חובתו, לפי שברית אינה שייכת בנשים, ותורה ומלכות אינם שייכים בנשים ועבדים[ס], ולכן גם באנשים אינו מעכב[סא].

אמר רבי אבא, **כל החותם 'מנחיל ארצות' בברכת הארץ, ו'מושיע את ישראל' בבונה ירושלים, הרי זה בור. לרבי יוסי ב"ר יהודה יכול לחתום 'מושיע ישראל'** [לפי שתשועת ישראל היא בנין ירושלים]. **לרבה בר רב הונא,** אף אם פתח באחד [שאמר בתחילת הברכה או 'על ישראל עמך' או 'על ירושלים עירך'] חותם בשתים, ואומר 'מושיע ישראל ובונה ירושלים'. והקשה לו **רב חסדא,** שהרי אמר **רבי** שאין חותמים בשתים.

ולהלכה, לרב ששת אם פתח ב'רחם על עמך ישראל', חותם ב'מושיע ישראל', ואם פתח ב'רחם על ירושלים', חותם ב'בונה ירושלים', בכדי שתהא החתימה מעין הפתיחה. **ולרב נחמן** אף אם פתח ב'רחם על עמך ישראל' חותם ב'בונה ירושלים', לפי שהוא ענין אחד עם גאולת ישראל, שנאמר 'בונה ירושלים ה', נדחי ישראל יכנס'.

במה ששנה **רבי שאין חותמים בשתים,** היינו כגון 'מושיע ישראל ובונה ירושלים', לפי שאין עושים מצוות חבילות חבילות אבל חותמים 'על הארץ ועל המזון' ו'על הארץ ועל הפירות', משום שהכוונה היא על **הארץ** שמוציאה מזון ופירות. וכן חותמים 'מקדש ישראל והזמנים' ו'מקדש ישראל וראשי חדשים', משום שהכוונה על **ישראל** שמקדשים זמנים וראשי חדשים, ואף 'מקדש השבת וישראל והזמנים' הוא ענין אחד, דהיינו על **הקב"ה** שמקדש את השבת ואת הזמנים[סב] [כן יישבו את קושיות לוי].

נחלקו **אבא יוסי בן דוסתאי ורבנן האם מזכירים מלכות בברכת 'הטוב והמטיב',** חד אמר שאין מזכירים, משום שהיא מדאורייתא וסמוכה לברכת בונה ירושלים[סג]. וחד אמר שמזכירים, לפי שהיא מדרבנן והיא ברכה בפני עצמה.

אמר רבה בר בר חנא בשם רבי יוחנן, **הטוב והמטיב צריך להזכיר בה מלכות. רבי זירא** ביאר בדבריו, שצריך להזכיר בה מלכות מלבד האזכרה שבתחילת הברכה, בכדי להשלים את הזכרת המלכות החסרה בבונה ירושלים[סד]. ואף שמה שלא הוזכר בה מלכות הוא כיון שהיא ברכה הסמוכה לחברתה [ברכת הארץ], מכל מקום כיון שהוזכרה שם מלכות בית דוד, אין זה דרך ארץ שלא להזכיר מלכות שמים, ולכן משלימה בהטוב והמטיב. **ורב פפא** ביאר בדבריו, שצריך להזכיר בה **שתי פעמים** מלכות מלבד של עצמה ['**אבינו מלכינו**' וכו', '**המלך** הטוב והמטיב לכל'], משום שאגב שמשלים בה הזכרת מלכות לברכת 'בונה ירושלים', משלים גם לברכת 'הארץ'[סה].

(נד) **ומצוות** עשה לאכול זבח שנאמר 'ודם זבחיך ישפך על מזבח ה' אלוקיך **והבשר תאכל**'. רש"י (ד"ה כי). ועיין במהרש"א ובפני יהושע ובצל"ח ובחידושי רא"מ הורביץ היאך לומדים ברכת הנהנין מברכת המצוות. (נה) **משום** שבפסוק זה נזכרו שני השמות, ה' שהוא מידת הרחמים, ו'אלוקיך' שהוא מידת הדין, ללמד שיש לאדם לברך את הקב"ה בין אם נוהג עמו במידת הדין, ובין אם נוהג עמו במידת הרחמים. מהרש"א (ד"ה בין). (נו) **שנאמר** לו בענין ברית מילה 'ונתתי לך ולזרעך אחריך את ארץ מגוריך'. רש"י (ד"ה צריך). (נז) **שנאמר** 'כל המצוה אשר אנכי מצוך היום תשמרון לעשות למען תחיון ורביתם ובאתם וירשתם את הארץ'. רש"י (שם). (נח) **א.** בהר סיני ובאוהל מועד [ראה מלא הרועים ומהרש"א]. **ב.** בערבות מואב קודם שעברו את הירדן, שנאמר 'אלה דברי הברית אשר ציוה ה' את משה לכרות את בני ישראל **בארץ מואב,** מלבד הברית אשר כרת אתם **בחורב**'. **ג.** בהר גריזים. רש"י (ד"ה תורה). (נט) **תוס'** (ד"ה ברית, ע"פ תוס' רבינו פרץ) **גרסו** כאן 'כל שלא אמר ברית ותורה **וחיים ומזון** וכו' לא יצא ידי חובתו'. וכתבו, שא"צ לומר 'וחיים ומזון' בנוסח ברכת המזון, אלא נקטו כן רק לסימן בעלמא, ודי שיזכיר 'על בריתך שחתמת בבשרינו ועל תורתך שלמדתנו', דהיינו ברית ותורה. (ס) **הטעם** שאשה אינה שייכת במלכות, **א.** לפי שפטורה מק"ש שהיא קבלת עול מלכות שמים, וא"כ היאך נחייבה להזכיר מלכות בית דוד כשפטורה מהזכרת מלכות שמים. חידושי רא"מ הורוויץ (ד"ה תורה). **ב.** משום שאין מעמידים אשה במלכות בא"י, שנאמר 'שום תשים עליך מלך' ולא מלכה. מצפה איתן (ד"ה ומלכות). (סא) **הרשב"א** גרס 'רב לא הוה אמר לא ברית ולא תורה' וכו', וביאר שרב לכתחילה לא אמר כן, משום שסובר שאין לתקן שתי מטבעות בברכת המזון, וכיון שנשים אינן אומרות כן אף אנשים לא יאמרו. **והפני יהושע** (ד"ה וכל) כתב, שלפי גירסתינו לכתחילה צריך לומר, ורב אמר שאם לא הזכיר ברית ותורה ומלכות יצא בדיעבד ואינו צריך לחזור, ואף רב חסדא לא בירך כן לכתחילה, אלא טעה וגמר כל הברכה. (סב) **רש"י** (ד"ה חוץ). והוסיף, **שהבה"ג גרס** 'חוץ מזו'. ומאי שנא, הני תרתי קידושי נינהו, ומודה רבי דחתמינן בהו בשתים, אבל נחמה חדא מילתא היא ובחדא בעי למיחתם. ולפי גירסא זו הפירוש הוא להיפך, 'מקדש השבת והזמנים' שהם שתי קדושות נפרדות, מודה רבי שחותמים בה בשתים, כיון שצריך להזכיר בה ב' הענינים, משא"כ ישועת ישראל ובנין ירושלים הם ענין אחד, ולכן אין לחתום אלא באחד. **ורש"י דחה** פירוש זה, **א.** משום שלשון רבי 'אין חותמים בשתים' משמע שבכל מקום אין חותמים כן. **ב.** שלפי"ז רבי דיבר על ברכת מושיע ישראל ובונה ירושלים, ולשונו של רבי משמע שדיבר סתם בשאר ברכות. (סג) **ואע"פ** שהיא סמוכה לחברתה פותח בה בברוך, משום שכולה ענין הודאה, והיא כברכות הקצרות וכגון ברכות הפירות והמצוות שפתיחתן היא חתימתן. **רש"י** (ד"ה ומ"ד). אמנם **תוס'** (ד"ה מאן) פירשו שלמ"ד דאורייתא היה חותם ולא פותח, וכן איתא בתוספתא שרבי יוסי הגלילי היה מאריך בה וחותם. ולהלכה היא מדרבנן ופותח בה בברוך ומזכיר מלכות. (סד) **הרשב"א** (ד"ה מאי) גרס בגמ' 'מאי קמ"ל דהטוב והמטיב לאו דאורייתא, נימא בהדיא הטוב והמטיב לאו דאורייתא', דהיינו שאם רבי יוחנן היה בא לפסוק שהטוב והמטיב לאו דאורייתא, היה אומר כן בפירוש, ומכך שאמר 'צריכה מלכות', מוכח שבא לומר שמלבד הזכרת המלכות בתחילת הברכה, צריך להזכיר בה עוד פעם מלכות. (סה) **תוס'** (ד"ה לומר). והוסיפו שהואיל והברכות לא נתקנו יחד, שמשה תיקן ברכת הזן, ויהושע ברכת הארץ, אינן נחשבות לגמרי סמוכות זו לזו, ולכך ברכת הארץ צריכה השלמת מלכות, ומ"מ אין אנו פותחים בה ב'ברוך', כיון שחכמים תיקנוה על הסדר והיא עתה סמוכה לחברתה. ויש נוהגים להזכיר מלכות בבונה ירושלים [שאומרים 'אבינו **מלכנו** רוענו', משום שאף באותן ברכות שאינן צריכות מלכות לא דקדקו חז"ל שלא לומר מלכות כלל, אלא רק בתחילת הברכה. תוס' הרא"ש (ד"ה מאן)].

אמר רב גידל לרב הונא בשם רב, **א. טעה בברכת המזון ולא הזכיר של שבת**, אומר לאחר ברכת בונה ירושלים 'ברוך שנתן שבתות למנוחה לעמו ישראל באהבה לאות ולברית, ברוך מקדש השבת'[סו].

ב. טעה ולא הזכיר 'יעלה ויבוא' ביו"ט, אומר 'ברוך שנתן ימים טובים לעמו ישראל לשמחה ולזכרון, ברוך מקדש ישראל והזמנים'[סז].

ג. טעה ולא הזכיר 'יעלה ויבוא' בר"ח, אומר 'ברוך שנתן ראשי חדשים לעמו ישראל לזכרון' [ואמר רבי זירא שאין ידוע אם אמר רב גידל שצריך להוסיף בר"ח אף 'שמחה', ואם צריך לחתום בה, וכן אם אמר דבר זה בשם רב].

ואמר **רב נחמן** לגידל **בר מניומי** בשם **רב מנשיא בר תחליפא** בשם **רב**, שדינים אלו הם דווקא כשנזכר קודם שהתחיל ברכת הטוב והמטיב, אבל אם נזכר אחר שכבר התחיל חוזר לראש. **והוסיף רב אידי בר אבין** בשם **רב עמרם** בשם **ר"נ** בשם **שמואל**, שזהו דווקא בשבת ויו"ט שחובה עליו לאכול[סח], אבל בר"ח שאין חובה לאכול אינו חוזר לראש[סט], ובתפילה אף בר"ח חוזר לראש, כיון שחובה עליו להתפלל.

שנינו במתני' שלת"ק [-ר"מ] שיעור אכילה לזימון הוא **כזית**[ע], **ולרבי יהודה כביצה. ומקשינן** שבמקום אחר שנינו להיפך שלר"מ השיעור בכביצה **ולרבי יהודה** בכזית, דתנן מי שיצא לשחוט את פסחו ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו, אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצוותו יחזור ויבער, ואם לאו יבטל בליבו. וכן מי שיצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קודש שצריך לשורפו [משום שנפסל ביציאתו חוץ לחומה], **אם עבר את צופים** [-שם מקום שרואה משם את ירושלים[עא]] שורפו במקומו, ואם לאו חוזר ושורפו לפני הבירה[עב]. **לר"מ** חוזר לשרוף חמץ וקדשים **בכביצה** [אבל לא בפחות מכך], **ולרבי יהודה בכזית.**

ומתרצינן, א. רבי יוחנן תירץ שהופכים השיטות [וצריך לומר במשנתנו שלרבי יהודה מזמנים על כזית ולר"מ על כביצה[עג]]. **ב. אביי תירץ, שלגבי** זימון נחלקו בדרשת הפסוקים, **ר"מ** דרש ש'ואכלת' זו אכילה בכזית, 'ושבעת' זו שתיה. **ורבי יהודה** דרש 'ואכלת ושבעת' אכילה שיש בה שביעה והיינו כביצה[עד]. ובבשר קודש נחלקו בסברא, **ר"מ** סובר שחזרתו כטומאתו שהיא בכביצה, ורבי יהודה סובר שחזרתו כאיסורו שהוא בכזית.

מתני': כיצד מזמנים, לרבי יוסי הגלילי מזמן לפי רוב הקהל, שנאמר **'במקהלות** ברכו אלוקים', ולכן **כשמזמנים בשלשה**, אומר המזמן 'נברך שאכלנו משלו'. **בעשרה**, אומר 'נברך **אלוקינו**'[עה]. **במאה**, אומר 'נברך **ה'** אלוקינו'. **באלף**, אומר 'נברך לה' אלוקינו אלוקי ישראל'. **בריבוא**, אומר 'נברך לה' אלוקינו אלוקי הצבאות יושב הכרובים על המזון שאכלנו'. וכשיש בלעדיו שלשה או עשרה וכו' אינו אומר 'נברך' אלא 'ברכו'. ושאר המסובים עונים אחריו כענין שהוא מברך, וכגון בריבוא אומרים 'ברוך ה' אלוקינו אלוקי ישראל אלוקי הצבאות יושב הכרובים על המזון שאכלנו'.

לר"ע כשמזמן מעשרה ומעלה אין חילוק, אלא אומר תמיד 'נברך אלוקינו', וכשם שבבית הכנסת אומרים מעשרה ומעלה 'ברכו את ה'' ואפילו יש שם רבים[עו].

לרבי ישמעאל אומר בביהכ"נ 'ברכו את ה' **המבורך**'.

גמ': שנינו במתני' שכשיש רק שלשה או רק עשרה אומר המברך 'נברך', ואם יש שלשה או עשרה מלבד המזמן, אומר המזמן 'ברכו'. ואמר **שמואל** וכן שנינו בברייתא, שאף בארבעה עדיף שיאמר 'נברך', בכדי שלא יוציא את עצמו מכלל המברכים[עז]. וכן אמר **רב אדא בר אהבה** שהוכיחו בבית מדרשו של **רב**, מדתנן להלן שאם אכלו ששה אנשים רשאים להיחלק, ואם היה עדיף לומר 'ברכו' לא היו רשאים, וע"כ שעדיף לומר 'נברך'[עח].

ומלשון המשנה שבשלשה והוא אומר 'ברכו', אין להוכיח שברכו עדיף[עט], אלא שרשאי לומר 'ברכו', אך מכל מקום עדיף לומר 'נברך', לפי שבכך אינו מוציא את עצמו מהכלל.

דף נ

תניא, מברכותיו של אדם ניכר אם ת"ח הוא, ואמר **רבי** שהאומר **'ובטובו** חיינו' הרי זה ת"ח, **'ומטובו** חיינו' הרי זה בור [לפי שממעט בטובותיו של הקב"ה]. **והקשה רב דימי לאביי**, מדכתיב **'ומברכתך** יבורך בית **עבדך** לעולם'. **ומתרצינן** ששם מיירי בשאלה ששואל מהקב"ה, והמבקש צריך לשאול דבר מועט כעני בפתח. והא דכתיב 'הרחב פיך [-תשאל כל תאוותך] ואמלאהו', מיירי בבקשה על דברי תורה, שבהם יבקש האדם חכמה מרובה.

(סו) **ואע"פ** שהיא סמוכה לברכת 'בונה ירושלים' פותחת ב'ברוך', כיון שלא נתקנה לאומרה שם אלא לפרקים כשטעה ולא אמר 'רצה'. **הטעם שברכות שמו"ע אין בהם 'מלכות', א.** משום שכולם סמוכות לברכות 'אל חי וקיים' [וראה מהרש"א שכתב שלא מצא ביאור לדברי תוס']. **ב.** התיבות 'אלוקי אברהם' בברכה ראשונה נחשבות למלכות, כמו שאמרו (לעיל ז:) שעד שבא אברהם לא היה אדם שקרא להקב"ה 'אדון'. תוס' (ד"ה ברוך). (סז) **ואם** הוא יו"ט שחל בשבת, אומר 'ברוך שנתן שבתות למנוחה וימים טובים לעמו ישראל לשמחה'. וכן כשר"ח חל בשבת מזכיר גם ר"ח, ואומר 'ברוך שנתן שבתות למנוחה וראשי חדשים לזכרון'. תוס' (ד"ה ברוך). (סח) **סעודה** של פת. ומה שאמרו בסוכה (כז.) שבסוכות אין חייבים לאכול אלא בלילה הראשון, פירושו שאין צריך לאכול **בסוכה** אלא בלילה הראשון, אבל מדין יו"ט חייב. והנפק"מ אם חייב לאכול מדין יו"ט או מדין סוכות, באופן שירדו גשמים ואכלו סעודת יו"ט חוץ לסוכה, שבליל יו"ט ראשון צריך לחזור ולאכול בסוכה לאחר שפסקו הגשמים, ובשאר ימים אין צריך. ומה שאמרו בפסחים (סח:) שמר בריה דרבינא היה מתענה כל השנה, ומשמע שהתענה אף ביו"ט, היינו שאם היה חולם חלום רע היה מתענה תענית חלום, אבל שאר תעניות אסורות ביו"ט. ור"י הסתפק האם חוזר כששכח לומר 'רצה' בסעודה שלישית, שיתכן שאינו חוזר כיון שאינו חייב לאכול בה פת אלא יוצא במיני תרגימא, ויתכן שחוזר וכמו שמוכח בכתובות (סד:) לגבי משרה אשתו ע"י שליש, שיש שלש סעודות בשבת, ומשמע שכולן שוות. וכן מוכח שהם שוות ממה שלמדים דין שלש סעודות ממן. אמנם אם אכל בשבת סעודה רביעית ושכח לומר 'רצה' ודאי אינו חוזר, כיון שאינו חייב בה. תוס' (ד"ה אי). (סט) **ואף** שאין להתענות בראש חודש כדאיתא במגילת תענית (פי"א), מכל מקום אינו חייב לאכול **פת**, משא"כ ביו"ט חייב לאכול פת, ולכן ברכת המזון היא מחובת היום, ולכך אם שכח יעלה ויבוא חוזר. תוס' (שם). (ע) **שיעור** זה הוא אף לחיוב ברכת המזון, ורבותא קמ"ל שאף מזמנים על כזית לר"מ, ועל כביצה לרבי יהודה. תוס' (ד"ה עד). (עא) **רש"י** (ד"ה אם). וקשה, שא"כ היה צריך לומר 'וכמידתו לכל רוח'. **ונראה לפרש** ש'צופים' אינו שם מקום, אלא מלשון ראיה, ופירוש המשנה הוא, שאם התרחק למקום שאינו יכול לראות משם את ירושלים, אינו צריך לחזור אלא שורפו במקומו. תוס' (ד"ה אם). (עב) **והוא** מקום בהר הבית שיש שם בית דשן גדול, והוא מיועד לשריפת פסולי קדשים קלים. רש"י (ד"ה לפני). (עג) **תוס'** (ד"ה רבי מאיר). וההכרח להפוך במשנתינו, לפי שרבי יהודה ור"מ הלכה כרבי יהודה, ורבי יוחנן סובר לעיל (מח.) שהשיעור הוא כזית, ולכך רבי יוחנן שתירץ מוחלפת השיטה, ודאי סובר שלשיטת רבי יהודה שיעורו בכזית. (עד) **פסוקים** אלו הם אסמכתא בעלמא, שמדאורייתא חייבים בברכת המזון רק בשביעה גמורה. וכן מוכח, **א.** ממה שאמרו לעיל (כ:) 'וכי לא ישא פנים לישראל שכתבתי להם בתורה ואכלת **ושבעת** וברכת, והם מדקדקים על עצמם עד כזית ועד כביצה'. **ב.** ממה שאמרו שם, 'בן מברך לאביו', והעמידו כשאביו אכל שיעור דרבנן, וביאר רש"י דהיינו כזית או כביצה, ואם שיעור זה היה מדאורייתא א"כ מהו שיעור דרבנן. **ולהלכה שיעור זימון וברכת המזון הוא בכזית,** שלפי מה שמחליף רבי יוחנן, סובר רבי יהודה ששיעורו בכזית, ורבי מאיר ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה, ואף לאביי שסובר שאין מחליפים השיטות, ונמצא שר"מ סובר ששיעורו בכזית, כאן הלכה כר"מ, משום שרבי יוחנן סובר כמותו, שהרי אמר (לעיל מח.) שהמברך אינו מוציא אחרים עד שיאכל **כזית דגן**, וכן (לעיל לח:) אמר רבי חייא בר אבא, אני ראיתי את רבי יוחנן שאכל **כזית** מליח ובירך עליו תחילה וסוף. **ולענין שתיה** פסק ר"י שיש לברך ברכה אחרונה אפילו על פחות ממלוא לוגמיו. ואין למדים מהשיעורים שנאמר ביוה"כ [-מלא לוגמיו], שהרי שיעור ברכת המזון הוא בכזית אף ששיעור אכילה ביום הכיפורים הוא בכותבת. תוס' (ד"ה רבי מאיר). (עה) **ולא** גרסינן 'נברך לאלוקינו' בלמ"ד, כיון שדווקא לגבי שיר והודאה כתיב למ"ד, שנאמר 'שירו לה'' 'הודו לה'' גדלו לה'', אבל לגבי ברכה לא מצינו לשון כזה. תוס' (ד"ה נברך). (עו) **ואף** רבי יוסי הגלילי מודה שבבית הכנסת אומרים לעולם 'ברכו את ה'', כיון שבתפילה אלו נכנסים ואלו יוצאים ואין הש"ץ מרגיש בזה, אבל בברכת המזון שאין יוצאים עד לאחר ברכת המזון אינו טועה, ולכן סובר ריה"ג שהנוסח משתנה לפי רוב המברכים. תוס' (ד"ה אמר). (עז) **והטעם** שהקורא בתורה והחזן אומרים 'ברכו', משום שכיון שאומרים 'המבורך' אין זה נקרא שמוציא עצמו מן הכלל. **תוס'** (ד"ה לעולם, בשם הירושלמי). (עח) **רש"י** (ד"ה אלא) לא גרס תיבת 'עדיף', כיון שהגמ' רק הוכיחה שאין עדיפות לומר 'ברכו', אך אין הוכחה שעדיף לומר 'נברך'. אמנם **תוס'** (ד"ה אלא) גרסו כן, וביארו שאין פירושו מלשון רבותא אלא פירושו 'חשוב', דהיינו ש'נברך' חשוב כמו ברכו. [**והריטב"א** (ד"ה הכי) פירש, שמאחר שהוכיחו מהמשנה להלן שלשון 'ברכו' אינו עדיף על לשון 'נברך', ממילא פשיטא מסברא ש'נברך' עדיף בכדי שלא להוציא את עצמו מן הכלל]. (עט) **הטעם** שבהו"א ברכו עדיף, **לרש"י** (ד"ה תנן) משום שהוא כאומר רבים אתם ואפילו איני עמכם. **לתוס'** (ד"ה תנן) משום שברכו הוא לשון ציווי, משא"כ נברך אינו אלא נטילת רשות.

לרבי האומר 'בטובו **חיינו**' הרי זה תלמיד חכם, והאומר 'בטובו **חיים**' הרי זה בור [משום שמוציא את עצמו מן הכלל]. **לנהרבלאי** להיפך, שאם אומר 'בטובו **חיים**' הרי זה ת"ח, משום שכולל בזה את כל העולם. **והלכה כרבי.**

אמר **רבי יוחנן**, האומר '**נברך** שאכלנו משלו' הרי זה תלמיד חכם, **'למי** שאכלנו משלו' הרי זה בור [משום שמשמע שמברך לבעל הבית שאכל משלו]. ואין להקשות כמו שהקשה **רב אחא בריה דרבא לרב** אשי מדאמרינן **'למי** שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו', כיון ששם הדברים מוכיחים שהכוונה להקב"ה.

אמר **רבי יוחנן**, האומר '**ברוך** שאכלנו משלו' הרי זה תלמיד חכם, **'על המזון** שאכלנו' הרי זה בור [משום שמשמע שמברך את המזון שאכל ולא את הקב"ה[פ]]. ואמר **רב הונא בריה דרב יהושע** שזהו דווקא בזימון שלשה, אבל בזימון עשרה שמזכיר שם שמים יכול לומר כן, משום שהדברים מוכיחים שכוונתו להקב"ה, וכן שנינו במשנתנו שבריבוא עונים אחר המזמן 'ברוך ה' אלוקי ישראל אלוקי הצבאות יושב הכרובים **על המזון** שאכלנו'.

שנינו במתני' שלרבי **יוסי הגלילי** מזמן לפי רוב הקהל, שנאמר 'במקהלות ברכו אלוקים', ולר"ע מזמן מעשרה ומעלה 'ברכו את ה''. ור"ע דורש את הפסוק שהביא ריה"ג לכדתניא, היה **רבי מאיר** אומר, מנין שאפילו עוברים שבמעי אמם אמרו שירה על הים, שנאמר 'במקהלות ברכו אלוקים ה' ממקור ישראל' [-כשנקהלו על הים, בירכו את ה' אפילו עוברים המצויים במקור אמם[פא]]. **וריה"ג** למד דבר זה מתיבת 'מקור'.

ולהלכה אמר **רבא** שהלכה **כרבי עקיבא** שמעשרה ומעלה אין חילוק בנוסח הזימון[פב]. ומעשה **ברבינא ורב חמא בר בוזי** שאכלו אצל הריש גלותא, וקם **רב חמא** וחיזר אחרי מאה לצרפם לזימון, ואמר לו **רבינא** שאינו צריך לחזר אחרי מאה, כיון שאמר **רבא** שהלכה **כרבי עקיבא.**

אמר **רבא**, כשהיינו אוכלים אצל הריש גלותא, היינו מזמנים לעצמנו בקול נמוך בחבורות של שלשה שלשה. והטעם שלא זימנו בחבורות של עשרה עשרה, משום שאז המברך היה צריך להגביה קולו, והריש גלותא היה שומע ומקפיד. והטעם שלא יצאו בברכת הריש גלותא, משום שהיה שם רעש גדול מקול המסובים ולא היו שומעים ברכתו.

אמר **רבה תוספאה**, **שלשה שאכלו יחד פת וקדם אחד מהם ובירך לעצמו בלי זימון**, הרי הם יוצאים ידי חובה בזימון עמו, אבל הוא אינו יוצא אע"פ שעונה עמהם, לפי שאין זימון למפרע.

שנינו במתני' שלר"ע אומר בבית הכנסת 'ברכו את ה'', **ולרבי ישמעאל** אומר 'ברכו את ה' **המבורך**'. מעשה **ברפרם בר פפא** שהזדמן לבית הכנסת של אבי גיבר, וקרא בספר תורה ואמר 'ברכו את ה'' ולא אמר 'המבורך', וצעקו כל הקהל 'ברכו את ה' המבורך'. ואמר לו **רבא** שהיה צריך לומר 'המבורך' ולא להיכנס למחלוקת. ועוד, שנוהגים העולם **כרבי ישמעאל.**

מתני': א. שלשה או ארבעה או חמשה שאכלו יחד, אינם רשאים להיחלק, לפי שהתחייבו בזימון. אבל ששה או יותר עד עשרה, רשאים להיחלק, לפי שיש כדי זימון לאלו ולאלו. ומעשרה ועד עשרים אינם רשאים להיחלק, משום שהתחייבו בזימון בהזכרת ה' [ועשרים רשאים להיחלק לשני חבורות].

ב. שתי חבורות האוכלות בבית אחד, אם מקצתם רואים אלו את אלו הרי הם מצטרפים לזימון, ואם לאו אינם מצטרפים.

ג. לרבי אליעזר אין מברכים 'בורא פרי הגפן' על יין חי אלא על מזוג, **ולחכמים** מברכים אף על יין חי.

גמ': החידוש במה ששנינו במתני' ששלשה שאכלו יחד **אינם רשאים להיחלק**, אף שכבר שנינו לעיל ששלשה שאכלו כאחד **חייבים לזמן,**

א. ללישנא קמא אמר **רבי אבא בשם שמואל**, שאף אם רק **ישבו** לאכול ביחד ועדיין לא אכלו[פג], אינם רשאים להיחלק.

ב. ללישנא בתרא אמר **רבי אבא בשם שמואל**, שאע"פ **שכל אחד ואחד אוכל מככרו** הוי צירוף, ואינם רשאים להיחלק.

ג. כמו שאמר **רב הונא** [וביאר רב חסדא בדבריו], ששלשה שבאו משלש חבורות של שלש בנ"א שהתחייבו בזימון, אינם רשאים להיחלק, אלא הם חייבים לזמן יחד אף אם לא אכלו יחד. והוסיף **רבא**, שזהו דווקא אם הפורשים לא הצטרפו לזימון עם החבורות הראשונות, וכגון שהיו ארבעה בכל חבורה והוצרכו הפורשים לצאת לפני שחבריהם גמרו את סעודתם, אבל אם בני החבורה זימנו עליהם והפורשים נשארו שם רק לברכת הזימון [-'נברך', ו'ברוך שאכלנו משלו'], פקעה מהם חובת זימון, ואף שעתה הם שוב שלשה אינם מזמנים[פד]. ודימה זאת להא דתנן (כלים פי"ח מ"ט) שמיטה טמאה שנחלקה [ע"י שנגנבה או אבדה חציה, או שחלקוה אחין או שותפין] ובטל ממנה שם כלי ונטהרה, אם חזרה לקדמותה אין טומאתה הישנה חוזרת, אלא היא מקבלת טומאה מכאן ולהבא[פה]. וכן כאן כיון שפקעה מהם חובת זימון, אינם מזמנים אף שחזרו לכלל שלשה.

במה ששנינו במתני' ששתי חבורות האוכלות בבית אחד, אם מקצתם רואים אלו את אלו רשאים להצטרף, ואם לאו [וכגון שיש יריעה פרוסה ביניהם], אינם מצטרפים, תנא, שאם יש שמש שמשמש את שתי החבורות, הרי הן מצטרפות אע"פ שאינן רואות זו את זו[פו].

שנינו במתני' שלר"א אין מברכים על יין חי 'הגפן', **ולחכמים** מברכים. ובברייתא שנינו **שלרבי אליעזר** יין חי אין מברכים עליו 'בורא פרי הגפן' אלא 'בורא פרי העץ' [כיון שהיה יינם חזק מאוד ואינו ראוי לשתיה בלי מים, ולכך ברכתו 'העץ' כיון שלא השתנה למעליותא], ונוטלים בו ידים כמי פירות[פז]. **ולחכמים** מברכים עליו 'הגפן', ואין נוטלים בו ידים. וביאר **רבי זירא** שאף שאינו ראוי לשתיה הוא ראוי לקורייטי [-משקה של יין עם דבש ופלפלין][פח]. ואמר **רבי יוסי בר חנינא שחכמים מודים לרבי אליעזר בכוס**

(פ) **רא"ש** (סי' כו). וכתב הב"י (או"ח סי' קצב) שכן נראה מלשון רש"י. אמנם תוס' (ד"ה על) פירשו, שמשמע שמברך לבעל הבית, שאם מברך להקב"ה מדוע מזכיר מזון, הרי בלי מזון צריך הרבה לברכו. (פא) **רש"י** (סוטה לא. ד"ה במקהלות, ממקור). (פב) **והכי** קיי"ל, ולכן בין בעשרה בין במאה בין ברבוא אומר 'נברך אלוקינו על המזון שאכלנו', אבל בשלשה לא יזכיר 'על המזון', וכמו שאמרו לעיל, וגם בעשרה אם אינו רוצה להזכיר 'על המזון' הרשות בידו. וכן צריך לומר 'ובטובו **חיינו**'. תוס' (ד"ה אמר רבא). (פג) **ונחלקו** הראשונים אם צריך שיתחילו לאכול אע"פ שעדיין לא אכלו כזית ולא נתחייבו בברכת המזון, או אפילו אם לא התחילו לאכול כלל, כיון שגמרו בדעתם לאכול ביחד אינם רשאים להיחלק. רבינו יונה (ד"ה הכי). (פד) **רש"י** (ד"ה ולא, אבל). והקשה **הרא"ש** (סי' כט) דפשיטא שהפורשים אינם חייבים בזימון כיון שכבר ענו. ותירץ דקמ"ל שאפילו אם הפורשים אכלו אח"כ יחד אינם חייבים בזימון, שכיון שהמשיכו את הסעודה הראשונה בלי ליטול שוב ידיים ובלי לברך 'המוציא' וכבר זימנו בסעודה זו, פקע מהם חובת הזימון. אמנם **תוס'** (ד"ה אבל) פירשו, שכיון ששלשת הפורשים כבר זימנו **רשאים** להתחלק ואינם חייבים לזמן יחד, אבל אם מברכים יחדיו רשאים שוב לזמן. (פה) **ומה** שאמרו בסוכה (טז.) שמיטה מטמאה איברים, כגון ארוכה ושתי כרעים, מיירי באופן שהכרעים שלמים והדיוט יכול להחזירה לקדמותה, וכאן מדובר באופן שאין הדיוט יכול להחזירה. הטעם שרבא דימה זאת דווקא למיטה ולא לכל כלי טמא שנשבר ופרחה טומאתו, משום ששם אין הכלי ראוי עוד להצטרף ולקבל טומאה, משא"כ כאן שלשה בנ"א ראויים עוד להצטרף לזימון. תוס' (ד"ה שחילקוה). (פו) **וכן** בבית החתנים כשאוכלים בשני בתים ואותם משמשים עוברים מחבורה לחבורה הרי הם מצטרפים, ובלבד שישמעו ברכת המזון מפי המברך. ומה שנקטה המשנה 'בבית אחד' הוא משום הסיפא, שאם שתי החבורות אינן רואות זו את זו, אינן מצטרפות לזימון אף שהן בבית אחד. תוס' (ד"ה שמש). (פז) **יש** שגרסו בברייתא שלר"א קודם שמזג לתוכו מים אין נוטלים בו ידים, ואחר שמזג לתוכו מים נוטלים בו ידים. ולגירסא זו כל שיש עליו שם יין הוא בכלל 'משקה' וכשר לנטילת ידיים. משא"כ כשאינו מזוג דינו כמי פירות שאינם חשובים 'משקה' ואינם כשרים לנטילת ידיים. ולחכמים אף ביין מזוג אין נוטלים ידים משום הפסד אוכלין. ויש לדחות גירסא זו, משום שבתוספתא הגירסא כמו שהיא לפנינו, שלר"א נוטלים ידיים ביין שאינו מזוג. רש"י (ד"ה משנתן). ולפי"ז מוכח שמי פירות כשרים לנטילת ידים. והא דאיתא (חולין קז.) שאין ליטול במים שנשתנו מראיתם, היינו דווקא **במים** שנשתנה המראה שלהם, אבל מי פירות שעומדים במראה הרגיל שלהם הרי הם כשרים לנטילה (ע"פ תוס' הרא"ש). אמנם **יש מפרשים** שלנטילת ידים צריך דווקא מים, שנאמר 'וידיו לא שטף במים', וכאן מיירי בנטילה לנקיות ולא ללחם. תוס' (ד"ה בורא). (פח) **והלכה** כחכמים שעל יין חי מברכים 'הגפן', כיון שהשתנה למעליותא לענין קורייטי. תוס' (ד"ה למאי).

של ברכה, שאין מברכים עליו עד שיתן לתוכו מים[פט], וביאר **רבי אושעיא** משום מצוה מן המובחר.

אמר שמואל, **עושה אדם כל צרכיו בפת.** והיינו כשיטת **רבי אליעזר** שנוטלין ידים ביין שאינו מזוג[צ] [ואינו חושש להפסד אוכלים].

תנו רבנן, **ארבעה דברים נאמרו בפת, א.** אין מניחים עליה בשר חי. **ב.** אין מעבירים עליה כוס מלא. **ג.** אין זורקים אותה. **ד.** אין סומכים בה את הקערה[צא].

בברייתא אחת שנינו, שאע"פ שאין זורקים את הפת, **זורקים את האוכלים.** ובברייתא שניה שנינו, שכשם שאין זורקים את הפת כך **אין זורקים את האוכלים.** וביאר **מר זוטרא לרב אשי**, שלא נחלקו, הברייתא הראשונה מדברת בדברים שאינם נמאסים כגון רימונים ואגוזים, ולכך מותר לזורקם [משא"כ פת אסור לזורק אף כשאינה נמאסת], והברייתא השניה מדברת באוכלים שנמאסים בזריקתם כגון תאנים שנתבשלו כל צרכם ותותים, ולכך אסור לזורקם.

תנו רבנן, ממשיכים יין בצינורות לפני חתן וכלה [משום סימן טוב, ואין בזה משום בזיון והפסד אוכלים לפי שהיין נשפך לתוך כלי], וזורקים לפניהם קליות ואגוזים בימות החמה אבל לא בימות הגשמים [משום שנמאסים[צב]], ואין זורקים לפניהם גלוסקאות אף בימות החמה [משום שאף בימות החמה הם נמאסים בזריקתם[צג]].

שכח והכניס אוכלים לתוך פיו בלא ברכה, אם הכניס **משקים, בולען** [לפי שאי אפשר לסלקן לצד אחד, ולא לפולטם משום שמפסידן]. ואם הכניס **אוכלים שנמאסים כשמוציאם, יסלקם לצד אחד ויברך.** ואם הכניס **אוכלים שאינם נמאסים כשמוציאם, יפלטם ויברך.** ולא יסלקם לצד אחד, כיון שצריך לברך בפה מלא, וכמו שדרש **רב יצחק** קסקסאה לפני **רבי יוסי בר אבין בשם רבי יוחנן**, מדכתיב 'ימלא פי תהילתך'. [ומיושב עי"ז סתירת הברייתות, שבאחת שנינו שבולען, ובשניה שנינו שמסלקן לצד אחד ומברך [וכן אמר רב יהודה], ובשלישית שנינו שפולטן].

דף נא

מי שאכל ושתה ולא בירך לפני אכילתו, אמר **רב ששת** שיחזור ויברך לפני שימשיך אכילתו[צד], וכמשל לאדם שאכל שום וריחו נודף, וכי יחזור ויאכל שוב שום כדי שיהא ריחו נודף יותר. **ורבינא** אמר שלפי"ז [שברכה מועילה אף על למפרע[צה]], אף אם גמר סעודתו חוזר ומברך, וכמו שמצינו לגבי טבילה שמברך אחריה. ודחינן, שבטבילה האדם לא היה ראוי לברך קודם, שהרי בעלי קריין אסורים בברכות[צו], ולפיכך מברך לאחר הטבילה, משא"כ בברכה שהאדם היה ראוי לברך קודם, כיון שגמר סעודתו ונדחה מן הברכה נדחה לגמרי, ואינו יכול לחזור ולברך.

תנו רבנן, **אספרגוס** [-כוס העשוי מיין ושיכר עם תבשיל של כרוב[צז], והיו שותים אותו בבוקר לרפואה], **אם הוא של יין חדש, הוא יפה ללב ולעינים** ולטחול, וקשה לראש ולמעיים ולתחתוניות. ואם הוא של **יין ישן** [-יותר משתי שנים], הוא טוב למעיים [כדתנן בנדרים שהאומר קונם יין שאני טועם שהיין קשה למעיים, ואמרו לו והרי המיושן יפה למעיים, ושתק, אסור בחדש ומותר בישן]. והרגיל בו יפה לכל גופו, והמשתכר ממנו קשה לכל גופו. ואם הוא של **שכר**, הוא יפה לראש ולמעיים ולתחתוניות, וקשה ללב ולעינים ולטחול.

וששה דברים נאמרו באספרגוס, א. אין שותים אותו אלא כשהיין שבו **חי** והכוס מלאה. **ב.** מקבלהו ביד ימין ושותהו ביד שמאל. **ג.** אין משיחין אחריו, ואין מפסיקים בשתייתו אלא שותהו בבת אחת. **ד.** אין מחזירים את הכוס אלא למי שנתנו לו. **ה.** רוקק אחרי שתייתו, לפי שאם אינו רוקק אחריו לוקה. והוסיף **רב אשי** שלפיכך יכול לרוק אחריו אפילו בפני המלך. והיינו בשכר, אבל ביין אינו רוקק אחריו, ואדרבה אם רוקק אחריו לוקה. **ו.** אין אוכלים אחריו אלא את מינו. והיינו דווקא בשכר, וכגון בשתה שכר תמרים יכול לאכול רק תמרים, אבל ביין אין אוכלים אחריו אלא פת.

אמר **רבי ישמעאל בן אלישע, שלשה דברים סח לי סוריאל שר הפנים, א.** אל תיטול חלוקך בשחרית מיד השמש ותלבש [אלא אתה בעצמך טלהו ממקום שהוא שם ותלבשנו]. **ב.** אל תיטול ידיך ממי שלא נטל ידיו. **ג.** אל תחזיר כוס אספרגוס אלא למי שנתנו לך, מפני שתכספית [-שם חבורת שדים], וי"א אסתלגנית [-שם חבורת מלאכי חבלה] **מצפים לאדם ואומרים** 'אימתי יבוא לידי אחד מדברים הללו וילכד'.

ואמר **רבי יהושע בן לוי, שלשה דברים סח לי מלאך המוות, א.** אל תיטול חלוקך בשחרית מיד השמש ותלבש. **ב.** אל תיטול ידיך ממי שלא נטל ידיו. **ג.** אל תעמוד לפני הנשים בשעה שחוזרות מהלוויית המת, מפני שאני מרקד ובא לפניהן וחרבי בידי, ויש לי רשות לחבל. ואם פגע אדם בנשים החוזרות מן המת, תקנתו שיקפוץ ממקומו ארבע אמות. ואם יש שם נהר, יעברהו. ואם יש שם דרך אחרת, ילך בה. ואם יש שם קיר, יעמוד מאחוריו. ואם אינו יכול לעשות אחד מהדברים האלו, יחזיר פניו ויגיד 'ויאמר ה' אל השטן יגער ה' בך' וגו', ויחזור על פסוק זה עד שתעבורנה הנשים מלפניו.

אמר **רבי זירא** בשם **רבי אבהו** וי"א שברייתא היא, **עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה, א.** טעון **הדחה** מבפנים. **ב.** טעון **שטיפה** מבחוץ[צח] **ג.** יתנו **חי** לכוס [ורק אח"כ מוזגו במים[צט]]. **ד.** יהא **מלא**, וכמו שאמר **רבי יוחנן** שכל המברך על כוס מלא נותנים לו נחלה בלי מצרים, שנאמר 'ומלא ברכת ה' ים ודרום ירשה'. **ורבי יוסי בר חנינא** אמר, שזוכה ונוחל העוה"ז והעוה"ב[ק]. **ה.** טעון **עיטור, לרב יהודה** פירושו שמעטרהו **בתלמידים** שיסבבוהו כשמברך, **לרב חסדא** שמעטרהו **בכוסות** אחרות של יין מסביבו, והוסיף **רב חנן**, שיש למלאות כוסות אלו ביין **חי**. ואמר **רב ששת**, שיש למלא את כוסות העיטור ביין או לעטר בתלמידים כשמגיע לברכת הארץ. **ו.** טעון **עיטוף** על ראשו. **רב פפא** היה מתעטף בטליתו, **ורב אסי** היה פורס סודר על ראשו. **ז.** נוטלו **בשתי**

(פט) **קשה**, שלהלן (נא.) אמרו שאחד הדברים שנאמרו בכוס של ברכה הוא שיהיה היין חי. **וי"ל, א.** שצריך שיתננו חי לתוך הכוס ואח"כ ימזגנו. **ב.** שצריך שיתננו חי מהחבית [היינו שימלא את הכוס מהחבית לשם כוס של ברכה, ולא ישתמש ביין שמילא קודם לכן לשם דבר אחר]. **ג.** פירוש 'חי' הוא על הכוס, שתהא שלימה ולא שבורה, ו'חי' פירושו שלם, כדאיתא במכות (טז:) 'ריסק תשע נמלים ואחד חי'. תוס' (ד"ה מודים). (צ) **קשה, א.** שכאן משמע שלשמואל מותר להשתמש בפת לכל צרכיו ואפילו כשהיא נמאסת, [כמו בנטילה ביין שאינו מזוג לר"א], ובשבת (נ:) אמרו שמודה שמואל במקום שהפת נמאסת שאינו עושה בה כל צרכיו. **ב.** ממה שהגמ' העמידה דברי שמואל כר"א, משמע שאין הלכה כדבריו. **וי"ל**, שאין כוונת הגמ' ששמואל סובר כר"א, אלא כוונתה שר"א שאמר שמותר להשתמש באוכלים היינו כשיטת שמואל, אבל ר"א עצמו מתיר אף באופן שהאוכלים נמאסים, ושמואל רק באופן שאין האוכלים נמאסים. ומחמת כן פסק בה"ג כרבנן שאסור ליטול ידים ביין, וכדעת שמואל שמותר להשתמש באוכלים רק באופן שאינם נמאסים [ודלא כר"ת שהכריח מסוגייתנו דלא כשמואל]. ולפי"ז מותר לסמוך הקערה בפת באופן שאין הפת נמאסת. אבל י"א שצריך לאוכלה אח"כ. ויש נוהגים לאכול הדייסה בפת, ואוכלים הפת אח"כ. אמנם במסכת סופרים אסרו לעשות כן, שאמרו שם 'אין אוכלין אוכלין באוכלין'. ויתכן שדין זה הוא דלא כשמואל. תוס' (ד"ה כמאן). (צא) **בשלשת** הדינים הראשונים מודה שמואל, [ודין שלישי הוא רק בפת משא"כ שאר אוכלים אסור לזרוק רק כשנמאסים], ונחלק רק בדין האחרון וסובר שמותר לסמוך את הקערה בפת. תוס' (ד"ה אין). (צב) **ואע"פ** שבאגוזים אין האוכל שבתוכו נמאס, מכל מקום כשהיו נופלים בטיט נמאסים. ועכשיו שנהגו לזרוק חיטים בבית חתנים, יש להיזהר שלא יזרקום אלא במקום נקי. תוס' (ד"ה ולא). (צג) **רש"י** (ד"ה אבל). והקשה הרש"ש (ד"ה שהרי) שאף אם לא היו נמאסות היה אסור לזורקן, שהרי אסור לזרוק פת בכל ענין, ולכן כתב שרש"י גרס 'אבל לא חתיכות ולא גלוסקאות', וכגירסת הרי"ף והרא"ש, והוצרך לטעם שנמאסים רק לגבי חתיכות של בשר. (צד) **רש"י** (ד"ה מהו) ע"פ גירסת הגר"א והמהרש"א, שהסתפקו לפני רב חסדא על מי שאכל ושתה **ובאמצע** אכילתו נזכר שלא בירך. (צה) **רש"י** (ד"ה הלכך), ע"פ המעדני יו"ט על הרא"ש (סי' לג אות ט). (צו) **ורוב** הטבילות הם משום קרי, ובעלי קריין אסורים בברכות שהם דברי תורה כדאמרינן לעיל (כ:), ולכך דחוי מעיקרא לאו דחוי הוא אלא חוזר ונראה אח"כ. **רש"י** (ד"ה התם). **ותוס'** (ד"ה מעיקרא) פירשו, שמדובר בטבילת גרים, ולכך אינו יכול לברך קודם, ומפני אותה טבילה תיקנו גם בשאר טבילות לברך לאחר הטבילה. וכן היוצא מבית הכסא אינו יכול לברך עד לאחר הנטילה, ולכן נהגו העם לברך לאחר הנטילה גם בשאר הנטילות. (צז) **רשב"ם** (פסחים קי: ד"ה אספרגוס). (צח) **ודווקא** כשנשאר בה מן היין ששתו קודם ואין הכוס נקיה, אבל אם הכוס נקיה אי"צ שטיפה והדחה. תוס' (ד"ה שטיפה מבחוץ). (צט) **רש"י** (ד"ה חי). ופירש פירוש נוסף שממלא את הכוס מהחבית, ואינו משתמש ביין שמילא קודם לכן לשם דבר אחר. ותוס' (לעיל נ: ד"ה מודים) פירשו פירוש נוסף ש'חי' פירושו שלם, וקאי על הכוס שתהיה שלימה ולא פגומה. (ק) **ומקורו** ממה שלא נכתב 'ים ודרום **רש'** אלא 'ירשה', הרי כאן יו"ד וה"א יתירות, וביו"ד וה"א נבראו שתי העולמות כמו שאמרו במנחות (כט:) שהעוה"ז נברא בה"א והעוה"ב ביו"ד. תוס' (ד"ה זוכה).

ידיו. ואמר רב חנינא בר פפא המקור לזה, שנאמר 'שאו ידיכם קודש וברכו את ה'". ח. נותנו ביד ימין, ואמר רבי חייא בר אבא בשם רבי יוחנן, שראשונים הסתפקו אם יד שמאל יכולה לסייע לימין[קא], ואמר רב אשי שמספק נוהגים לחומרא שלא תסייע יד שמאל לימין. ט. מגביהו מהקרקע [או מהשולחן שמסב עליו] טפח. ואמר רב אחא ברבי חנינא המקור לזה מדכתיב 'כוס ישועות אשא', ואח"כ 'ובשם ה' אקרא'. י. נותן עיניו בכוס בכדי שלא יסיח דעתו ממנו. ויש אומרים, יא. משגרו לאשתו בכדי שתתברך בזכות שתייתו. ואמר רבי יוחנן שאין אנו נוהגים לעשות אלא ארבעה דברים הללו, הדחה, שטיפה, חי ומלא[קב]. ועולא סובר שאין האשה צריכה לשתות מכוס של ברכה[קג], אלא היא מתברכת כשבעלה שותה. וכן היה מעשה שעולא אכל אצל רב נחמן ובירך ברכת המזון, והביא לרב נחמן לשתות מהכוס, ואמר לו רב נחמן שישלח מן הכוס אף לילתא אשתו. והשיבו עולא שא"צ, לפי שאמר רבי יוחנן וכך שנינו בברייתא בשם רבי נתן, שהאשה מתברכת בוולדות רק בזכות בעלה, שנאמר 'וברך פרי בטנך' ולא 'פרי בטנה', ולכן אינה צריכה לשתות.

וכששמעה ילתא שלא ישגרו לה כוס של ברכה, עמדה בכעס ושברה ארבע מאות חביות יין. ואמר ר"נ לעולא שישלח לה כוס אחרת, ושלח לה כוס אחרת מהחבית, ואמר שכל היין של החבית נחשב ככוס של ברכה. ושלחה לו, 'ממהדורי מילי ומסמרטוטי כלמי' [-מרוכלים המחזרים בעיירות ירבו דברים, כדרך שמסמרטוטים בלויים ירבו כינים, שהיינו שדבריו הם כפטפוטי רוכל].

אמר רב אסי, א. אין מסיחים מזמן שנוטל המברך את הכוס עד שיברך[קד]. ב. אין מברכים על כוס של פורענות. וביאר ר"נ בר יצחק וכן שנינו בברייתא, שהוא כוס שני, וכיון שהוא זוגות עלול להינזק ע"י שדים, ואין לברך עליו שנאמר 'הכון לקראת אלוקיך ישראל', והיינו בדברים נאים, וזה בא לברך על כוס של פורענות.

אמר רבי אבהו וי"א שהוא בברייתא, האוכל ומהלך מברך במעומד, ואם אכל מעומד מברך מיושב, ואם אכל בהסבה יושב ומברך. ולהלכה בכולם יושב ומברך[קה].

(קא) מיירי בכוסות גדולות שקשה להחזיקן ביד אחת, או בימים שבהם ברכת המזון ארוכה כגון בראש חודש טבת שחל להיות בשבת [שאומרים בו 'רצה והחליצנו' ו'יעלה ויבוא' ו'על הניסים'], או בשמחת נישואין שאוחז את הכוס בכל השבע ברכות. תוס' (ד"ה שמאל). (קב) בירושלמי אמר רבי אחא, ששלשה דברים נאמרו בכוס של ברכה, א. מלא ב. עיטור ג. מודח. ושלשתן נלמדים מהפסוק 'נפתלי שבע רצון ומלא ברכת ה'', 'שבע' עיטור, 'רצון' מודח, 'ומלא' כמשמעו. תוס' (ד"ה שטיפה חי). (קג) מהרש"א (ד"ה ופרי). (קד) רש"י (ד"ה אין). והוסיפו תוס' (ד"ה אין), שאף המסובים אינם רשאים אז להסיח, ואף באמצע ברכת המזון אסור לשומעים להסיח. אמנם אם שוחחו בין ברכה לברכה בזמן שהמברך שתק, יצאו בדיעבד, וכמו שאמרו בר"ה (לד:) שאם שמע תשע תקיעות בתשע שעות, יצא, ומשמע שאף אם דיבר יצא ידי חובתו. אבל אם שוחחו בתוך הברכה, אפילו בדיעבד לא יצאו. (קה) לפי שברכת המזון מדאורייתא, החמירו בה להיות יושב ומברך. והלכה זו רמוזה בפסוק 'ואכלת ושבעת וברכת', נוטריקון, שב עת [-בזמן] 'וברכת' [-ברכת המזון]. תוס' (ד"ה והלכתא).

פרק שמיני - אלו דברים

דף נא

מתני': אלו דברים שנחלקו בהם בית שמאי ובית הלל בהלכות סעודה.

א. לב"ש מברך בקידוש על קדושת היום ואח"כ על היין, **לב"ה** מברך על היין ואח"כ על היום.

ב. לב"ש נוטלים ידים לסעודה ואח"כ מוזגים ושותים את הכוס שהיו רגילים לשתות לפני הסעודה, **לב"ה** מוזגים את הכוס ואח"כ נוטלים ידים.

ג. לב"ש מקנח ידיו לאחר נטילת ידים במפה, ומניחה על השולחן [ומקנח בה ידיו בסעודה מזוהמת התבשיל], **לב"ה** מניחה על הכסת שהוא מיסב עליה.

ד. לב"ש אחר הסעודה מכבדים את הבית [או את השולחן שמיסב עליו], ואח"כ נוטלים מים אחרונים, **לב"ה** נוטלים מים אחרונים ואח"כ מכבדים את הבית.

ה. מי שיש לו כוס יין אחד במוצ"ש, מניחו לאחר סעודתו כדי לברך עליו ברכת המזון והבדלה, **לב"ש** סדר הברכות הוא, נר, וברכת המזון, בשמים והבדלה. **לב"ה** נר ובשמים מזון והבדלה.

ו. לב"ש אומר 'שברא **מאור** האש', **לב"ה** 'בורא **מאורי** האש'.

אין מברכים על הנר ועל הבשמים של עכו"ם, או של מתים, או של ע"ז. ואין מברכים על הנר עד שיאותו [-שיהנו] לאורו.

ז. מי שאכל סעודה ושכח ויצא לפני ברכת המזון, **לב"ש** יחזור למקומו ויברך, **לב"ה** יברך במקום שנמצא בו. ויכול לברך עד שיעור שיתעכל המזון שבמעיו.

עונים אמן אחר ברכת ישראל אפילו אם לא שמע אלא את סוף הברכה, ואין עונים אמן אחר ברכת כותי אלא אם כן שמע את כל הברכה [ואם שמע רק את סוף הברכה אין עונים אחריו, שמא בירך להר גריזים].

גמ': שנינו במתני' **שלב"ש** מברך על קדושת היום ואח"כ מברך על היין, **ולב"ה** מברך על היין ואח"כ על היום[א]. ובברייתא שנינו **טעמם של ב"ש** שהיום קודם, **א.** משום שהיום גורם ליין שיבוא. **ב.** משום שכבר קידש היום ועדיין יין לא בא [דהיינו שהיום קדם ליין]. **טעמם של ב"ה** שהיין קודם, **א.** לפי שהיין גורם לקדושה שתאמר. **ב.** לפי שברכת היין תדירה יותר מברכת היום, ותדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם[ב]. **והלכה כב"ה.**

הטעם שהוצרכה הברייתא לפסוק כב"ה אף שיצאה בת קול שהלכה כמותם, **א.** הברייתא נאמרה לפני הבת קול. **ב.** הברייתא סוברת **כרבי יהושע** שאין משגיחין בבית קול[ג].

דף נב

שנינו במתני' שכשיש לו כוס אחת של יין במוצ"ש, סדר הברכות הוא, **לב"ש נר ומזון בשמים והבדלה**, ולב"ה **נר ובשמים מזון והבדלה**. **ואמר רבא לרב הונא בר יהודה**, שזו היא שיטת ר"מ, אמנם **רבי יהודה** סובר שלב"ש הסדר הוא **מזון ונר בשמים והבדלה**, ולב"ה **מזון ובשמים נר והבדלה**. ואמר רבי יוחנן **שנהגו העם כב"ה ואליבא דרבי יהודה**[ד]. ובברייתא שנינו, הנכנס לביתו במוצ"ש, מברך על היין ועל המאור ועל הבשמים, ואח"כ אומר ברכת הבדלה. ואם אין לו אלא כוס אחת, מניחה לאחר המזון ומסדר את כל הברכות לאחריה. ולפי סדר הברכות מוכח שהברייתא **כב"ש** ואליבא **דרבי יהודה**. והטעם שבהבדלה ברכת היין קודמת לברכת היום, ובקידוש סוברים **ב"ש** שברכת היום קודמת לברכת היין, משום שלענין **כניסת שבת** כמה שמקדימים אותה עדיף, ולענין **יציאת שבת** כמה שמאחרים להוציאה עדיף, בכדי שלא תיראה השבת כמשא עליו.

נחלקו תנאים אם לב"ש ברכת המזון טעונה כוס. בברייתא לעיל שנינו שהיא טעונה כוס, ולכן אם אין לו אלא כוס אחת במוצ"ש מניחה לאחר המזון ומסדר את כל ברכות ההבדלה לאחריה[ה], **ולרבי חייא אינה טעונה** כוס, ולכן אם בחול הביאו לו יין לאחר סעודתו, אינו צריך להניחה לברכת המזון, אלא יכול לברך על היין ולשתותה מיד [וממשנתנו ששנינו לענין ימות החול 'בא להם יין לאחר המזון, אם אין שם אלא אותו כוס ב"ש אומרים מברך על היין ואח"כ מברך על הכוס', אין להוכיח שברכת המזון אינה טעונה כוס, כיון שיתכן שמדובר בכוס שיש בה יותר מרביעית, ולכך מברך קודם על היין ושופך ממנה מעט לתוך ידו ושותה [שבכך אינה נפגמת[ו]], ועל השאר מברך ברכת המזון][ז].

שנינו במתני' שלב"ש נוטלים ידים לסעודה ואח"כ מוזגים את הכוס, ולב"ה מוזגים את הכוס ואח"כ נוטלים ידים. **ונחלקו אם מותר להשתמש בכלי שנטמא אחוריו במשקין**[ח], שכיון שמשקין נעשים ראשון ומטמאים כלי רק מדרבנן גזירה משום משקה זב וזבה, עשו רבנן היכר ואמרו שרק אחוריו טמאות ולא תוכו ואוגנו ואוזניו וידו[ט], בכדי שלא ישרפו עליו תרומה וקדשים. **לב"ה מותר להשתמש בכלי שאחוריו טמאות, ולכן** ימזוג את הכוס לפני נטילת ידים, שאם יטול קודם, שמא לא יהיו ידיו מנוגבות יפה, והכלי יטמא את המשקין, והמשקין את הידים, ונמצא אוכל בידים מסואבות[י] [אבל הכלי עצמו אינו מטמא את הידים, שאין כלי שנטמא מוולד הטומאה מטמא את הידים[יא]]. **וב"ש סוברים שאסור להשתמש בכלי שאחוריו**

(א) **הטעם** שבברכת המזון מודים ב"ה שמברך רק לאחר שלש ברכות, משום שאינו יכול לברך על היין לפני ברכת המזון, כיון שבברכת המזון הוא עוקר את עצמו משתיה, ואם יברך קודם הוי היסח הדעת. אמנם בקידוש והבדלה אין ברכת היום נחשבת להיסח הדעת כיון שאינו עוקר את עצמו ע"י זה מאכילה ושתיה. תוס' (ד"ה ורבי יהושע). (ב) **בזבחים** (פט.) למדו דין זה מדכתיב לענין קרבן המוסף של פסח 'מלבד עולת הבוקר אשר לעולת התמיד תעשו את אלה', 'מלבד', משמע לאחר שתקריבו את קרבן התמיד תקריבו את המוספין, והתיבות 'אשר לעולת התמיד' מיותרות ונדרשות כנתינת טעם, שמשום שעולת הבוקר היא עולת התמיד דהיינו תדירה, מקדימים אותה. ומכאן למדים לכל מקום שחייבים להקדים תדיר לשאינו תדיר. רש"י (ד"ה תדיר). (ג) **וא"ת** קשיא הלכתא אהלכתא, דקיי"ל כרבי יהושע לגבי תנור של עכנאי שאין משגיחין בבת קול, וקיי"ל כב"ה ע"פ הבת קול. וי"ל שדווקא שם שהבת קול היתה נגד הרוב אין משגיחין בה, אבל הבת קול שפסקה כב"ה פוסקת יחד עם הרוב, ובזה משגיחים בבת קול. אמנם התנא של הברייתא שהוצרך לפסוק כב"ה אע"פ שיצאה בת קול כמותם, סובר שאין משגיחין בבת קול אף אם היא פוסקת כצד הרוב. הואיל וב"ש מחודדים יותר, ולכן הוצרך לפסוק בפירוש כב"ה. תוס' (ד"ה ורבי יהושע). (ד) **וכן** אנו נוהגים לכתחילה להקדים הבשמים למאור. ומה שאמרו (תענית כו:) שלשון 'נהגו' היינו בדיעבד, הוא רק שם שאחד האמוראים פסק בלשון 'הלכה' ואמורא אחר פסק בלשון 'נהגו', וע"ז אמרו בגמ' ש'הלכה' היינו הלכה לכתחילה ומורין כן, ו'נהגו' הוא רק בדיעבד, אבל כאן 'נהגו' היינו אפילו לכתחילה. תוס' (ד"ה נהגו). (ה) **אין** להוכיח מכאן שמותר לאכול קודם הבדלה, כיון שכאן מדובר שיש לו רק כוס אחת, וסובר התנא שברכת המזון טעונה כוס, ולכן הקלו לו לאכול ולהבדיל אחר הסעודה, אבל כשאין לו יין להבדיל במוצ"ש ויודע שיהיה לו כוס למחרת לא יאכל, כמו שמצינו (פסחים קז.) שאמימר לן במוצ"ש מעונה, ומיירי כשידע שיהיה לו כוס למחרת, או שהחמיר על עצמו אף שלא ידע שיהיה לו למחרת. תוס' (ד"ה מניחו). (ו) **ופירש** רשב"ם שדווקא לקידוש ולהבדלה צריך שלא יהיה פגום. אבל לענין ברכה צריך לברך עליו אע"פ שהוא פגום, לפי שאסור להנות מן העוה"ז בלא ברכה. ואף לקידוש והבדלה, אם אין לו יין אחר, מתקנו ע"י שנותן לתוכו מים או יין ומברך עליו. תוס' (ד"ה טעמו). (ז) **ברש"י** (ד"ה אלא) שלפנינו איתא שמשנתנו סוברת כשיטת ב"ש שברכת המזון טעונה כוס וכברייתא דלעיל. אמנם המהרש"א מגיה בדבריו שלמשנתנו ברכת המזון אינה טעונה כוס, כיון שלאחר שמצינו שרבי חייא סובר שברכת המזון אינה טעונה כוס, א"צ להדחק ולבאר את המשנה באופן שיש בכוס יותר מרביעית ושופך על ידו, אלא ששותה את כל הכוס, כיון שאין ברכת המזון טעונה כוס. (ח) **ומיירי** בכלי של מתכת או של עץ, שהרי כלי חרס אינו מקבל טומאה מגבו כלל אפילו בטומאה דאורייתא. רש"י (ד"ה כלי). (ט) **'אוגנו'** היא שפתו הכפולה לצד חוץ, 'אוזנו' הוא ידית בצורת אוזן כמו אוזן כד, 'ידו' היא יד ישרה כמו של מחבת. רש"י (ד"ה תוכו). (י) **ובסעודה** עצמה אין לחשוש לכך, לפי שאדם מנגב ידיו יפה קודם אכילתו, משא"כ בשתיה אין אדם מדקדק לנגב יפה לפני שתייתו. **תוס'** (ד"ה גזירה). **וכתב רש"י** (ד"ה אין) שבשעת הסעודה אין לחשוש ממה שפעמים ידיו רטובות מהמשקין שבתבשיל, מפני שלמשקין אלו אין תורת משקין אלא תורת אוכל, ואינם נעשים ראשון מחמת כוס טמאה. (יא) **לפי** שהכלי נעשה שני, ורבנן גזרו שרק אם ידיו נגעו בראשון נטמאו, אך אם נגעו בשני, אין שני עושה שני וכשיטת חכמים (ידים פ"ג מ"א-ב) שרק על כתבי הקודש גזרו שיהיו נחשבים שני לטומאה, ואפילו ידים הנוגעות בהם נעשות שניות, אבל בשאר דברים אין

טמאות גזירה משום ניצוצות, דהיינו שיטמאו ניצוצות משקין מחמת הכלי, ויחזרו ויטמאו את ידיו, ונמצא אוכל בידים מסואבות, ולכן יטול ידים תחילה, שאם ימזוג תחילה את הכוס, יטמאו ידיו את המשקין שאחורי הכוס, ויחזרו ויטמאו את הכוס, ויהיו אחוריו טמאות. [אבל אין לפרש שהחשש הוא שהידים עצמם יטמאו את הכלי, לפי שאין שני עושה שלישי בחולין אלא ע"י משקין].

עוד אמרו ב"ה לב"ש, שאפילו לשיטתכם שאסור להשתמש בכלי שאחוריו טמאות גזירה מפני ניצוצות, עדיף למזוג קודם את הכוס, לפי שתיכף לנטילת ידים סעודה[יב], ואין בחשש ניצוצות להפקיע הלכה זו שהיא מהלכות סעודה הקבועות.

שנינו במתני' שלב"ש מקנח ידיו לאחר נטילת ידים במפה ומניחה על השולחן [ומקנח בה ידיו מזוהמת התבשיל], ולב"ה מניחה על הכסת שהוא מיסב עליה. **ויסוד מחלוקתם הוא אם מותר לאכול על שולחן שהוא שני לטומאה, ב"ש סוברים שאסור גזירה משום אוכלי תרומה** [שתרומה נפסלת בנגיעת שני לטומאה], ולכן יניח את המפה על השולחן ולא על הכסת, שאם יניחנה על הכסת שמא הכסת טמאה ויטמאו המשקין שבמפה מחמת הכסת, ויחזרו ויטמאו את הידים [אבל הכסת עצמה אינה מטמאה את המפה או את האדם, לפי שאין כלי שאינו אב הטומאה מטמא כלי או אדם[יג]], **וב"ה סוברים שמותר לאכול על שולחן שני**, כיון שאוכלי תרומה זריזים הם ולא יבואו לאכול עליו, ולכך יניח את המפה על הכסת ולא על השולחן, שאם יניחנה על השולחן, שמא יטמאו משקין שבמפה מחמת השולחן ויחזרו ויטמאו את האוכלין [אבל השולחן עצמו אינו יכול לטמא את האוכלין, לפי שמדובר בשולחן שהוא שני לטומאה, ואין שני עושה שלישי בחולין אלא ע"י משקין]. **עוד אמרו ב"ה לב"ש**, שהטעם שאנו חוששים לשמא יטמאו **אוכלין** מהשולחן יותר משמא יטמאו **הידים** מהכסת, משום שאין חיוב לנטילת ידים מן התורה, ולכן מוטב שיטמאו ידים שאין להם עיקר מהתורה, משיטמאו אוכלים שיש להם **עיקר** מהתורה [ואף לשיטתכם שאסור להשתמש בשולחן שני, יש לחשוש שמא יארע מקרה שבטעות יאכל על שולחן שני והאוכלים יטמאו, ויש לחשוש לזה יותר משמא יטמאו הידים מהכסת, לפי שיש לטומאת אוכלין עיקר מן התורה[יד]].

שנינו במתני' שלב"ש מכבדים את הבית ואח"כ נוטלים מים אחרונים, ולב"ה נוטלים מים אחרונים ואח"כ מכבדים את הבית. **ויסוד מחלוקתם הוא אם מותר להשתמש בשמש עם הארץ, ב"ש סוברים שמותר**, ולפיכך יש לכבד קודם את הבית, שאם לא כן יפסדו הפירורים הגדולים ע"י המים שיותזו עליהם. **וב"ה סוברים שאסור**, ולפיכך יכולים קודם ליטול ידיהם, לפי ששמש ת"ח נוטל לפני כן פירורים שיש בהם כזית ומשאיר רק פירורים שאין בהם כזית שמותר לאבדם, וכמו שאמר **רבי יוחנן** שפירורים שאין בהם כזית מותר לאבדם ביד[טו]. **ולהלכה** אמר **רבי יוסי בר חנינא** בשם רב הונא, שאף שבכל הפרק הלכה **כב"ה**, במחלוקת זו הלכה **כב"ש שמכבדים קודם את הבית ואח"כ נוטלים מים אחרונים, לפי שמותר להשתמש בשמש ע"ה. ורבי אושעיא שנה את המשנה להיפך,** שב"ה סוברים שמכבדים קודם את הבית, **וב"ש** סוברים שנוטלים קודם ידים, ולשיטתו אף בזה הלכה **כב"ה**.

שנינו במתני' שלב"ש מברכים 'שברא **מאור** האש', ולב"ה 'בורא **מאורי** האש', **טעם מחלוקתם, ב"ש** סוברים שיש רק סוג אחד של אור באש, ולכן מברך 'מאור האש', **וב"ה** סוברים שיש באש כמה סוגי אורות, כגון שלהבת אדומה ולבנה וירקרקת, ולכן מברך 'מאורי האש'. ובתחילה אמר **רבא** שלכו"ע 'ברא' הוא לשון עבר וראוי לומר כן בברכה זו שמשבחים להקב"ה על בריאת האור שהיה במוצ"ש, ונחלקו בלשון **'בורא' ב"ש** סוברים שהוא לשון **עתיד**, ולכן אין ראוי לאומרו, **וב"ה** סוברים שהוא גם לשון **עבר**. והקשה **רב יוסף** שודאי לכו"ע לשון 'בורא' הוא גם לשעבר, כדכתיב 'יוצר אור **ובורא חושך**' 'יוצר הרים **ובורא רוח**', וכן **'בורא השמים** ונוטיהם'[טז]. ולכן דחה ופירש שלכו"ע 'בורא' הוא אף לשון עבר, רק נחלקו אם אומרים 'מאור' או 'מאורי'[יז].

הטעם במה ששנינו במתני' שאין מברכים על נר ובשמים של עכו"ם, **נר** משום שלא שבת[יח], **ובשמים** כדאמר **רב יהודה** בשם **רב** דמיירי במסיבה של עכו"ם, וסתם מסיבת עכו"ם היא לע"ז. ואמר **רבי חנינא מסורא** דאף ששנינו כבר בהמשך המשנה שאין לברך על בשמים של ע"ז, הסיפא מפרשת את הרישא, שהטעם שאין מברכים על נר ובשמים של עכו"ם, הוא מפני שסתם מסיבת עכו"ם לע"ז[יט].

דף נג

תנו רבנן, **אור ששבת מברכים עליו, ושלא שבת אין מברכים עליו.** וביאר **רב נחמן בר יצחק**, שצריך שישבות ממלאכת איסור, **אבל אור של חולה ושל יולדת או שדלק מע"ש בבית ישראל**, מברכים עליו.

נר שהדליק ישראל מנכרי במוצ"ש מברכים עליו, משום שיש כאן תוספת אור שנתווספה בשלהבת במוצ"ש [-אבל אין לומר שהשלהבת הקודמת הלכה לגמרי ועתה היא שלהבת חדשה[כ], שהרי שנינו לגבי הוצאת שבת שהמוציא חרס שאין בו שיעור ועליו שלהבת חייב, ואם השלהבת היתה מתחלפת לגמרי לא היה חייב, כיון שאין כאן עקירה והנחה לאותה שלהבת]. ומ"מ **נכרי שהדליק מנכרי אין מברכים עליו**, גזירה אטו נר שהדליק מבעוד יום שיבוא לברך עליו מיד במוצ"ש כשאין בו תוספת אור[כא].

תנו רבנן, היה מהלך במוצ"ש חוץ לכרך וראה אור, **אם רוב אנשי העיר נכרים**, אינו מברך עליו, **ואם רוב ישראל**, מברך. ולמסקנא ה"ה במחצה ישראל ומחצה נכרים מברך[כב] [ומה ששנתה הברייתא בסיפא רוב ישראל הוא אגב הרישא ששנתה רוב נכרים].

עוד שנינו, היה מהלך חוץ לכרך וראה **תינוק** ואבוקה בידו, יבדוק אחריו, ואם הוא ישראל מברך עליו. ואמר **רב יהודה** בשם **רב**, שמדובר סמוך לשקיעת החמה, ולכן דווקא אם רואה קטן בודק אחריו, אבל אם רואה גדול ודאי נכרי הוא, לפי שישראל לא היה ממהר לאחוז אבוקה בידו מיד משחשיכה.

ידים נטמאות משני, ולכן אין כלי זה שהוא שני יכול לטמא ידים שלא ע"י משקה. אמנם רבי יהושע סובר (שם) שאף בשאר דברים ידים נטמאות משני ונעשות שניות. רש"י (ד"ה אין). (יב) **ומ"מ** לא שנה רב דין זה שתיכף לנט"י סעודה עם התכיפות האחרות לעיל (מב.), שכיון שהוא שנוי בברייתא לא חש למנותו. תוס' (ד"ה תיכף). (יג) **ואף** שמדרבנן הידים נטמאות גם מראשון לטומאה, מכל מקום אם הכסת היא ראשונה, יוכל להיזהר שלא יגעו ידיו בכסת. רש"י (ד"ה אין כלי). (יד) **רש"י** (ד"ה אפילו). ונראה שגרס כגירסת תוס' (ד"ה דבר אחר) שגרסו שכך אמרו ב"ה לב"ש, 'אפילו **לדידכו** דאמריתו אסור להשתמש בשולחן שני משום אוכלי תרומה, הא עדיפא, דאין נט"י לחולין מן התורה ומוטב שיטמאו ידים' וכו', אמנם תוס' כתבו שזהו דוחק לחשוש שמא יארע מקרה שישתמשו בשולחן שני. ולכן גרסו כפי הגירסא שלפנינו, שב"ה אינם אומרים טעם נוסף לשיטתם, אלא רק מפרשים דבריהם מדוע הם חוששים יותר לטומאת אוכלים מלטומאת ידים. (טו) **אך** מכל מקום אין לעשות כן משום שקשה לעניות, כמו שאמרו בחולין (קה:). תוס' (ד"ה פירורין). (טז) **ואף** שלשון 'ברא' הוא **רק** לשון עבר, העדיפו ב"ה לשון 'בורא' לפי שהוא לשון שנכתב בפסוקים. תוס' (ד"ה בברא). (יז) **ולא** נחלקו ב"ש וב"ה בלשון ברא או בורא, אלא שתי הלשונות ראויים, וכל אחד תפס את הלשון שהיה רגיל בו. **תוס' הרא"ש** (ד"ה בברא). אמנם **הגר"א** (אמרי נועם ד"ה בברא) ביאר, שלב"ש מברכים על יסוד האש שהקב"ה ברא [שיש רק גוון אחד], ולכן מברכים 'ברא' בלשון עבר, וב"ה סוברים שמברכים גם על מה שאנו מוציאים אש חדשה בכל יום, ולאש זו יש כמה גוונים [כיון שהיא נאחזת בדבר אחר], ולכן מברכים 'בורא' שהוא גם לשון הווה. (יח) **ואף** שאין לנכרי עבירה כשהדליקו בשבת, מכל מקום כל שאם היה מדליקו ישראל היה עובר, נקרא שלא שבת ממלאכת עבירה. שו"ע (או"ח סי' רצח ס"ה). (יט) **על** נר של ע"ז אין לברך משני טעמים, **א.** משום שלא שבת. **ב.** משום שהוא של ע"ז. ולכן אף אם שבת אסור לברך עליו מטעם זה. תוס' הרא"ש (ד"ה סתם). (כ) **ויכלו** להקשות שאם יש כאן תוספת אור מדוע אם נכרי הדליק מנכרי אין מברכים עליו, אלא שהקשו קושיא עדיפה מזו, משום שעל קושיא זו יכלו לתרץ כפי שענו בסמוך שבנכרי מנכרי גזרו משום נכרי ראשון ועמוד ראשון. תוס' (ד"ה וכי). (כא) **ואינו** נחשב גזירה לגזירה, כיון שהכל גזירה אחת שגזרו חכמים על כל אש של נכרי שביד נכרי שאין לברך עליו, לפי שאם נגזור רק על נכרי ראשון יהיה חשש שמא הוא מעמוד ראשון ומיד במוצ"ש, ולכן גזרו אף על נכרי שני. וכן קיי"ל שנכרי שהדליק מישראל או ישראל מנכרי מברכים עליו. תוס' (ד"ה גזירה). (כב) **לפי** שיש כאן ספק ספיקא, ספק אם הנר של ישראל או של נכרי, ואף אם הוא של נכרי, ספק אם עשה בו מלאכה בשבת. ריטב"א (ד"ה היה).

עוד שנינו, היה מהלך חוץ לכרך **וראה אור**, אם עבה **כאור** של כבשן מברך עליו, משום שנעשה להאיר, ואם לאו אינו מברך משום שנעשה לבשל. ובאור של כבשן עצמו מברך רק אם הוא בסוף שריפת האבנים [שאז מדליקים אור גדול מלמעלה למרק שריפת האבנים, ונעשה גם להאיר], **אבל** בתחילה אין מברכים עליו, משום שלא נעשה להאיר.

אור של בית הכנסת ושל ובית המדרש, בברייתא אחת שנינו שמברכים עליו, ובברייתא שניה שנינו שאין מברכים עליו, ויש לפרש בכמה אופנים, **א.** כשיש שם אדם חשוב אין מברכים עליו, לפי שהדליקו את הנר לכבודו ולא להאיר, וכשאין שם אדם חשוב מברכים עליו, לפי שאז עשוי להאיר(כג). **ב.** בשתי הברייתות מדובר כשיש שם אדם חשוב, אלא שהברייתא הראשונה מדברת כשיש שמש שאוכל שם, וא"כ הנר דולק אף להאיר ומברכים עליו. והברייתא השניה מדברת כשאין שם שמש, ולכן אין מברכים עליו. **ג.** בשתי הברייתות מדובר כשיש שם שמש, אלא שהברייתא הראשונה מדברת כשאין הירח מאיר, ולכן הנר עשוי גם להאיר ומברכים עליו, והברייתא השניה מדברת כשיש אור ירח, ולכן הנר עשוי רק לכבוד האדם החשוב ואין מברכים עליו.

תנו רבנן, היו יושבים בביהמ"ד והביאו לפניהם אור, לב"ש כל אחד ואחד מברך לעצמו, בכדי שלא יהא ביטול ביהמ"ד, וכמו שמצינו שבבית ר"ג לא היו אומרים למתעטש בביהמ"ד 'מרפא' [-אסותא]. **לב"ה** אחד מברך לכולם, שנאמר 'ברוב עם הדרת מלך'.

הטעם במה ששנינו במתני' שאין מברכים על נר ובשמים של **מתים, נר** משום שעשוי לכבוד ולא לאורה. ואמר **רב יהודה** בשם **רב** שזהו דווקא באדם חשוב שמוציאים לפניו נר ביום ובלילה, אבל אם אינו חשוב שביום לא מוציאים לפניו נר, אם הוציאוהו בלילה בנר מותר לברך עליו, מפני שעשוי לאורה. **בשמים** משום שאינו עשוי להריח אלא להעביר את הריח הרע, וכמו שאמר **רב הונא** שאין מברכים על בשמים של בית הכסא [משום שעשויים להעביר ריח רע ולא להריח], ולא על שמן מבושם שמביאים בסוף הסעודה להעביר את הזוהמא(כד). ומה ששנינו בברייתא שהנכנס לחנות של בשם והריח ריח טוב מברך כל פעם ופעם שנכנס [ואם ישב שם כל היום אינו מברך אלא פעם אחת], היינו משום שהבשמים עשויים גם בכדי שאנשים יריחו אותם ויבואו לקנותם רק לממכר.

תנו רבנן, **היה מהלך חוץ לכרך והריח ריח בשמים, לת"ק** אם רוב אנשי העיר עכו"ם אינו מברך, ואם רוב ישראל מברך. **לרבי יוסי** אף אם רוב ישראל אינו מברך, משום שיש מיעוט מבנות ישראל שמקטרות לכשפים, ויש גם מיעוט לבשם את הבגדים, ונמצא שרוב הבשמים אינם עשויים להריח.

אמר **רבי חייא בר אבא** בשם **רבי יוחנן, המהלך בערבי שבתות בטבריא ובמוצאי שבתות בציפורי והריח ריח בשמים** אינו מברך עליו, משום שבזמן זה היו רגילים לבשם את הבגדים, ואינו עשוי להריח.

תנו רבנן, **היה מהלך בשוק של עכו"ם**, אם הריח מרצונו ריח בשמים, הרי זה חוטא.

שנינו במתני' שאין מברכים על הנר עד שיהנו מאורו. לרב יהודה בשם **רב ולרב חסדא ולרב אשי, אין צריך לעמוד קרוב**, אלא כל שאילו היו עומדים סמוך היו נהנים מברכים עליו, ובלבד שיראוהו. **לרבא צריך לעמוד סמוך** בכדי שיוכל להנות ממנו. **לעולא** בכדי שיוכל להכיר בין איסר לפונדיון, **לחזקיה** בכדי שיכיר בין מלוזמא של טבריה למלוזמא של ציפורי [שהם משקלות שונים(כה)]. **רבי יהודה** שסובר שמותר לברך בריחוק מקום, היה מברך על הנר בביתו של **אבא** דיילא שהיה רחוק מביתו. **ורבא** שסובר שצריך קירוב מקום, היה מברך על הנר בביתו של **גוריא בר חמא** שהיה קרוב לביתו. **אביי** היה מברך על הנר בביתו של **בר אבוה**.

תניא, היה לו נר טמון בחיקו או בפנס [-בעששית(כו)], או שראה שלהבת ולא נשתמש לאורה, או שהשתמש לאורה ולא ראה שלהבת [וכגון שהיתה בקרן זוית], אינו מברך, עד שיראה שלהבת וישתמש לאורה. פירוש 'ראה שלהבת ולא נשתמש לאורה', **לרבא** כפשוטו, שצריך שיוכל להנות מן הנר, **לרב יהודה** בנר שהולך וכבה, שאף הקרובים אליו אינם יכולים להשתמש לאורו.

תנו רבנן, **גחלים לוחשות מברכים עליהם**(כז). וביאר **רב חסדא** דהיינו באופן שאם יכניס קיסם ביניהם ידלק מאליו. **גחלים אוממות אין מברך עליהם**. ואמר **רב חסדא בר אבדימי** שיש לומר 'עוממות', כדכתיב 'ארזים לא **עממוהו** בגן אלוקים'.

אמר **רב יהודה** בשם **רב**, אין מחזרין על האור כדרך שמחזרים על המצוות. ואמר **רבי זירא** שממתי ששמע דין זה לא חיזר על הנר, אלא רק אם הזדמן לו בירך.

שנינו במתני' **שמי שאכל ושכח ולא בירך, לב"ש** יחזור למקומו ויברך, **לב"ה** יברך במקום שנזכר. ואמר **רב זביד** וי"א **רב דימי בר אבא**, שדין זה הוא דווקא **בשכח**, אבל אם עזב את מקומו במזיד לכו"ע חייב לחזור למקומו ולברך [וקמ"ל שמה שהמשנה אמרה 'ושכח', אין זה רק להודיע את כוחן של ב"ש שאפ"כ חוזר, אלא במזיד לכו"ע חוזר].

תניא, אמרו להם **ב"ה לב"ש**, לדבריכם מי שאכל בראש הבירה ושכח לברך וירד, וכי יעלה שוב בכדי לברך. והשיבום **ב"ש**, וכי מי ששכח ארנק של מעות בראש הבירה, האם לא יעלה ויטלנו, ואם לכבוד עצמו עולה, לכבוד שמים כל שכן שיעלה. ומעשה בשני תלמידים שאכלו, האחד עשה **כב"ה** ויצא במזיד מהמקום שאכל בלי לברך ואכלו אריה, והאחד יצא בשוגג והחמיר על עצמו **כב"ש** וחזר ומצא ארנק מלא מטבעות זהב. וכן היה מעשה **ברבה בר בר חנא** שהלך בשיירה ואכל ושכח לברך והמשיך עם השיירה, וכשנזכר שלא בירך אמר להם [בכדי שיסכימו שיחזור] ששכח יונה של זהב, ואכן חזר ובירך ומצא יונה של זהב. הטעם שהזכיר דווקא יונה, משום שכנסת ישראל נמשלה ליונה, שנאמר 'כנפי יונה נחפה בכסף ואברותיה בירקרק חרוץ', מה יונה אינה ניצולת אלא בכנפיה, אף ישראל אינם ניצולים אלא במצוות.

שנינו במתני' שאפשר לברך עד כדי שיתעכל המזון שבמעיו. מהו שיעור זה, לרבי יוחנן כל זמן שאינו רעב, לר"ל כל זמן שהוא צמא מחמת אכילתו, וזהו דווקא באכילה **מועטת**, אבל באכילה **מרובה** אמר **רבי אמי** בשם **ר"ל** שהוא **כשיעור זמן שאדם הולך ארבע מילין**(כח).

שנינו במתני' שעונים אמן אחר ישראל המברך אף אם לא שמע את כל הברכה. ואמר **חייא בר רב** וכן אמר **רב נחמן** בשם **רבה בר אבוה**, דמיירי כשלא בא לצאת על ידו חובת ברכת המזון, וקמ"ל שצריך לענות אמן אף שלא שמע את כל הברכה, אבל אם בא לצאת ידי ברכת המזון צריך לשמוע את כל הברכה.

(כג) **רש"י** (ד"ה ליכא). אמנם **תוס'** (ד"ה הא) פירשו להיפך, שכשיש שם אדם חשוב האור הודלק לאורה ומברכים עליו, וכשאין שם אדם חשוב ודאי הודלק האור לכבוד בית הכנסת, ואין מברכים עליו. (כד) **ואין מברכים עליו** 'בורא עצי בשמים', אלא 'בורא שמן ערב' [אם הוא שמן אפרסמון]. ומה שאמרו לעיל (מג.) שעל שמן כבוש מברכים 'בורא עצי בשמים', היינו בבא להריח ממנו, משא"כ כאן שהוא בא בתוך הסעודה סכים אותו בכדי להריח. רש"י ותוס' (ד"ה אין). (כה) **רש"י** (ד"ה מלוזמא). והוסיף **רבינו יונה** (ד"ה כדי) שחזקיה החמיר יותר מעולא, לפי שמלוזמא של טבריא היתה דומה למלוזמא של ציפורי יותר מהדמיון שבין איסר לפונדיון. (כו) **רש"י** (ד"ה בפנס). ולפי"ז אע"פ שרואה את הנר דרך הזכוכית, אין לברך עליו. אמנם הרשב"א (ד"ה היתה) נחלק וס"ל דכל שרואה את השלהבת יכול לברך עליו. ו'עששית' פירושו [ע"פ המשנ"ב (סי' רצח ס"ק לז)] כלי של ברזל מנוקב בנקבים קטנים. ונתחדש דאע"פ שרואה את האור, כיון שאינו רואה את השלהבת, אין לברך עליו. (כז) **ומיירי** בגחלים שהודלקו להאיר ולא לבישול. רא"ש (סי' ג). (כח) **רש"י** (ד"ה אכילה). **ותוס'** (ד"ה באכילה) ביארו להיפך, שבאכילה מרובה יכול לברך כל זמן שהוא צמא מחמת אכילתו, ובאכילה מועטת עד זמן שאדם הולך ארבע מילין.

נחלקו תנאים מי גדול יותר המברך או העונה, לרבי יוסי ורבי נהוראי העונה גדול יותר מהמברך, וכפי שהחיילים הפשוטים יורדים קודם למלחמה ומתגרים, ורק אח"כ הגיבורים יורדים ומנצחים, וכן מי שגומר ועונה אמן גדול יותר מהמברך. **ובברייתא** שנינו וכן סוברים **רב ורב הונא**, שהמברך גדול יותר, כדתניא, 'קומו **ברכו** את ה' אלוקיכם' זה המברך, 'ויברכו שם כבודך' זה העונה 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' [שהוא במקדש במקום 'אמן'], הרי שבפסוק נכללים גם המברך וגם העונה אמן, ומ"מ ממהרים מהשמים לתת שכר למברך יותר מהעונה.

אמר רב לשמואל, תינוקות של בית רבן שלומדים ברכות מפי רבן אין עונים אמן אחריהם, לפי שאינם מתכוונים לברך אלא להתלמד. אבל כשהם אומרים הפטרה ומברכים על התורה ועל הנביא עונים אחריהם אמן, כיון שאז הם מתכוונים לברכה.

לרבי זילאי, אסור לזמן עד שיסוכו שמן [שהיו רגילים לסוך בסוף הסעודה להעביר הזוהמה]. **לרבי** **זיואי** אינו מעכב. **רבי** **זהומאי** אומר, שכשם שמזוהם [-מי שיש ממנו ריח רע] פסול לעבודה בביהמ"ק, כך ידים מזוהמות פסולות לברכה. ואמר **רב נחמן בר יצחק**, שאינו מכיר דברי תנאים אלו, אלא רק מה שאמר **רב יהודה** בשם **רב** וי"א שכן שנינו **בברייתא**, 'והתקדשתם' אלו מים ראשונים, 'והייתם קדושים' אלו מים אחרונים[כט], 'כי קדוש אני' זה שמן הטוב, 'אני ה' אלוקיכם' זו ברכת המזון, דהיינו שיש ליטול תחילה במים אחרונים, ואח"כ לסוך בשמן מבושם, ורק אח"כ יש לברך ברכת המזון.

(כט) **דווקא** בזמנם הנטילה מעכבת הברכה, שהיו רגילים ליטול ידיהם במים אחרונים משום מלח סדומית, אבל בזמננו שאין מלח סדומית מצוי בינינו ואין אנו רגילים ליטול מים אחרונים, אין הנטילה מעכבת אותנו מלברך ברכת המזון. אמנם אנשים מעונגים שרגילים ליטול ידיהם לאחר הסעודה, ודאי הנטילה מעכבת אותם מלברך ברכת המזון. תוס' (ד"ה והייתם).

פרק תשיעי - הרואה

דף נד

מתני': א. הרואה מקום שנעשו בו ניסים לישראל, אומר 'ברוך שעשה ניסים לאבותינו במקום הזה'[א].

ב. הרואה מקום בא"י שנעקרה ממנו עבודת כוכבים, אומר 'ברוך שעקר עבודת כוכבים מארצנו'[ב].

ג. על הזיקין, ועל הזוועות [-רעידת הארץ[ג]], ועל הרעמים ועל הרוחות ועל הברקים, אומר 'ברוך שכוחו וגבורתו מלא עולם'[ד].

ד. על ההרים ועל הגבעות ועל הימים ועל הנהרות ועל המדברות, אומר 'ברוך עושה בראשית'[ה]. ולרבי יהודה כשרואה את הים הגדול לפרקים אומר 'ברוך שעשה את הים הגדול' [לפי שהוא החשוב והגדול שבימים, קבע לו רבי יהודה ברכה לעצמו].

ה. על הגשמים ועל בשורות טובות, אומר 'ברוך הטוב והמטיב'.

ו. על בשורות רעות, אומר 'ברוך דיין האמת'.

ז. בנה בית חדש או קנה כלים חדשים, אומר 'ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה'.

ח. מברך על הרעה מעין על הטובה, ועל הטובה מעין על הרעה [-על הרעה מברך 'דיין האמת' אף שבעתיד תבוא ממנו טובה, ועל הטובה 'הטוב והמטיב', אף שבעתיד יתכן שתבוא ממנו רעה[ו]].

ט. הצועק לשעבר הרי זו תפילת שוא, כגון אם היתה אשתו מעוברת ואמר 'יהי רצון שתלד אשתי זכר', או שהיה בא בדרך ושמע קול צוחה בעיר ואמר 'יהי רצון שלא תהא בתוך ביתי', הרי זו תפילת שוא.

י. הנכנס לכרך [שמצויים בו מושלים רעים שמחפשים עלילות], **לת"ק** מתפלל **שתי תפילות**, אחת בכניסתו שיכנס לשלום, ואחת ביציאתו שיצא לשלום. **לבן עזאי** מתפלל **ארבע תפילות**, שתים בכניסתו, מתפלל שיכנס לשלום, ואח"כ מודה על שנכנס לשלום, וכן שתים ביציאתו.

יא. חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה, שנאמר 'ואהבת את ה' אלוקיך בכל לבבך' וגו', 'בכל לבבך', בשני יצריך, ביצר טוב וביצר הרע. 'ובכל נפשך', אפילו הוא נוטל את נפשך. 'ובכל מאדך', בכל ממונך, וי"א בכל מדה ומדה שהוא מודד לך בין מדה טובה בין מדת פורענות הוי מודה לו.

יב. לא יקל אדם את ראשו כנגד שער המזרח שבהר הבית, מפני שהוא מכוון כנגד בית קדשי הקדשים. וכן לא יכנס להר הבית במקלו ובמנעלו ובפונדתו [-חגור חלול שנותנים בו מעות], ובאבק שעל רגליו, ולא יעשנו קפנדריא [-קיצור דרך[ז]], וק"ו שאין לרקוק בו.

יג. כל חותמי ברכות שבמקדש הראשון היו אומרים 'ברוך אתה ה' אלוקי ישראל **עד העולם**, ברוך חונן הדעת', וכן כל הברכות[ח]. ומשקלקלו הצדוקים ואמרו אין עולם אלא זה, התקינו שיהיו אומרים **'מן העולם ועד העולם'** [לומר שיש שני עולמות, להוציא מלב הצדוקים הכופרים בתחיית המתים].

יד. וכן התקינו שיהא אדם שואל את שלום חבירו בשמו של הקב"ה, ואין אומרים שיש בזה זלזול בכבודו של מקום בשביל כבוד הבריות, שנאמר 'והנה בועז בא מבית לחם ויאמר לקוצרים ה' עמכם, ויאמרו לו יברכך ה'', וכן אמר המלאך לגדעון 'ה' עמך גבור החיל', וכן כתיב 'אל תבוז כי זקנה אמך' [-אל תבזה את מנהגי זקני אומתך ששאלו בשלום בשם ה', אלא אדרבה למד מהם ועשה כמותם], וכן כתיב 'עת לעשות לה' הפרו תורתך', ופירש **רבי נתן** שפעמים יש להפר דברי תורה ולעשות דבר הנראה אסור, כגון לשאול בשלום חבירו בשם, משום שזהו עשיית רצונו של מקום[ט].

גמ': המקור למה ששנינו במתני' שהרואה מקום שנעשו בו ניסים לישראל, מברך 'ברוך שעשה ניסים לאבותינו במקום הזה', אמר **רבי יוחנן** מדכתיב 'ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל אתכם מיד מצרים ומיד פרעה'.

על נס שאירע לרבים כל אדם חייב לברך, ועל נס שאירע ליחיד רק בעל הנס חייב לברך[י], וכמעשה באדם שהלך ב'עבר ימינא' [-שם מדינה מדרום לנהר פרת], ותקף אותו אריה ונעשה לו נס וניצל ממנו, ואמר לו **רבא** שבכל פעם שיגיע לשם יברך 'ברוך שעשה לי נס במקום הזה'. וכן מעשה **במר בריה דרבינא** שהלך בבקעת 'ערבות' וצמא למים, ונעשה לו נס ונברא לו מעיין. וכן פעם הלך בשוק של העיר 'מחוזא', ותקף אותו גמל משוגע, ונעשה לו נס שנפלה עבורו חומה של בית סמוך ונכנס לתוך הבית וניצול, ומאז ואילך כשהיה מגיע לערבות בירך 'ברוך שעשה לי נס בערבות ובגמל', וכשהיה מגיע לשוק של מחוזא בירך 'ברוך שעשה לי נס בגמל ובערבות'.

תנו רבנן, **הרואה דברים אלו צריך לברך 'ברוך שעשה ניסים לאבותינו במקום הזה', א.** מקום שעברו בו ישראל את **ים סוף**, דכתיב 'ויבאו בני ישראל בתוך הים ביבשה'.

ב. מקום שעברו בו את **הירדן**, דכתיב 'ויעמדו הכהנים נושאי הארון ברית ה' בחרבה בתוך הירדן הכן, וכל ישראל עוברים בחרבה, עד אשר תמו כל הגוי לעבור את הירדן'.

ג. מקום שעברו ישראל בעמק **נחלי ארנון** בין שני הרים גבוהים, דכתיב 'על כן יאמר בספר מלחמות ה' את והב בסופה' וגו'. 'את' ו'הב' היו שני מצורעים שהלכו בסוף מחנה ישראל, ולפני שישראל עברו באותו עמק עשו אמוריים מערות בצידי ההרים ונחבאו שם, ואמרו שכשיעברו ישראל יהרגום, והם לא ידעו שארון הברית שהיה הולך לפני ישראל עושה את ההרים למישור, ואכן כשהגיע הארון לנחל ארנון, נדבקו ההרים יחד ונהרגו כולם ונשפך דמם לנחל ארנון, וכשחזרו ההרים ראו את והב את הדם היוצא בין ההרים, ובאו ואמרו זאת לישראל ואמרו ישראל שירה, דכתיב 'ואשד הנחלים אשר נטה לשבת ער ונשען לגבול מואב' [-ושפך דם האמוריים כאשר נטה ההר שנחבאו שם, ונדבק בהר שהוא בגבול מואב].

ד. הרואה **אבני אלגביש במורד בית חורון**, והם אבנים **שעמדו על גב איש**, דהיינו שעמדו באויר במכת ברד ע"י משה דכתיב **'והאיש משה** עניו מאד', וכתיב 'ויחדלו הקולות והברד ומטר לא נתך ארצה' [אלא נשארו באויר], **וירדו על גב איש** ע"י יהושע על האמוריים במורד בית חורון, דכתיב 'קח לך את יהושע בן נון **איש** אשר רוח בו', וכתיב 'ויהי בנוסם מפני בני ישראל, הם במורד בית חורון, וה' השליך עליהם אבנים גדולות'[יא].

ה. הרואה **אבן שביקש עוג מלך הבשן לזרוק על ישראל**, עוג עקר הר בגודל מחנה ישראל [-שלש פרסאות[יב]] והניחו על ראשו לשאתו אל מחנה ישראל ולזורקו עליהם, ונעשה נס ועשו נמלים חור בהר ונכנס ראשו לתוכו, והתארכו שיניו ונכנסו לתוך ההר ולא יכל להוציאו, שנאמר 'שיני

(א) **כל** הברכות המוזכרות במשנתינו, יש להזכיר בהם שם ומלכות. ודווקא הרואה משלשים יום לשלשים יום מברך, וכן אמרו בירושלמי שהרואה את הים הגדול מברך לפרקים, דהיינו שלשים יום. תוס' (ד"ה הרואה). (ב) **ובירושלמי** אמרו שרק כשנעקרה עבודה זרה מכל ארץ ישראל מברך 'ברוך שעקר עבודה זרה מארצינו', אבל אם נעקרה רק ממקום אחד מברך 'מן המקום הזה'. תוס' (ד"ה שעקר). (ג) **גמ'** להלן (נט.). (ד) **לפי** שאלו נראים או נשמעים למרחוק, מברך 'מלא עולם'. רש"י (ד"ה מלא). (ה) **לא** על כל הנהרות מברך, אלא רק על ארבע הנהרות הכתובים בפסוק כגון חידקל ופרת. תוס' (ד"ה על הנהרות). (ו) **גמ'** להלן (ס.). (ז) **גמ'** להלן (סב:). (ח) **וכן** לא היו עונים 'אמן' במקדש אלא 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'. רש"י (ד"ה כל). (ט) **שנאמר** 'בקש שלום ורדפהו'. רש"י (ד"ה ואומר). (י) **ולגירסת** הרי"ף אף בנו ובן בנו, וכתב הרשב"א (ד"ה הרואה) דלאו דווקא הם, אלא כל יוצאי חלציו צריכים לברך. (יא) **הרואה** מקום שנפל שם מחנה סנחריב, לתוס' **מברך**, והטעם שהתנא לא הזכיר זאת, משום שהוא מקום ידוע ליד ירושלים. **לרבינו יהודה אינו מברך**, משום שרק אם הנס ניכר מתוך המקום מברכים, אמנם בעלי הנס מברכים אף שהמקום אינו ניכר, וכן יחיד מברך אף במקום שאין הנס ניכר מהמקום. תוס' (ד"ה אבני). (יב) **דכתיב** 'ויחנו מבית הישימות עד אבל השטים', ואמר רבה בר בר חנה (עירובין נה:), אני ראיתי את אותו מקום, והוא בן שלש פרסאות אורך, על שלש פרסאות רוחב. רש"י (ד"ה מחנה).

רשעים שברת', ואמר **רבי שמעון בן לקיש** אל תקרי 'שברת' אלא 'שרבבת', ובא משה שהיה גבוה עשר אמות(יג), ולקח גרזן בגובה עשר אמות, וקפץ עשר אמות, והכהו בקרסולו והרגו.

ו. הרואה **אבן שישב עליה משה** במלחמת עמלק, דכתיב 'וידי משה כבדים, ויקחו אבן וישימו תחתיו וישב עליה'.

ז. הרואה **חומת יריחו שנבלעה**, דכתיב 'ויהי כשמוע העם את קול השופר, ויריעו העם תרועה גדולה, ותפול החומה תחתיה', וכיון שהיה גובהה כרוחבה ואם היתה נופלת לא היה ניכר שנפלה, נבלעה, והיא דרך נפילה לחומה כזו [ולכן כתוב בפסוק 'ותפול החומה תחתיה'].

עוד שנו בברייתא, שהרואה את לוט ואת אשתו מברך שתי ברכות, על אשתו מברך 'ברוך דיין האמת', לפי שנעשתה נציב מלח שנאמר 'ותבט אשתו מאחריו ותהי נציב מלח'. ועל לוט מברך 'ברוך זוכר את הצדיקים' [-שזכר את אברהם], וכמו שאמר **רבי יוחנן** שהקב"ה אפילו בשעת כעסו זוכר את הצדיקים שנאמר 'ויהי בשחת אלוקים את ערי הככר, ויזכור אלוקים את אברהם וישלח את לוט מתוך ההפכה'.

אמר **רב יהודה** בשם **רב**, **ארבעה צריכים להודות** [כשיוצאים מן הסכנה], **א. יורדי הים**, דכתיב 'יורדי הים באניות וגו', המה ראו מעשי ה' וגו', ויעמד רוח סערה, יעלו שמים ירדו תהומות וגו', יחוגו וינועו כשכור וגו', ויצעקו אל ה' בצר להם וממצוקותיהם יוציאם, יקם סערה לדממה ויחשו גליהם, וישמחו כי ישתוקו [-הגלים], וינחם [ה'] אל מחוז חפצם, **יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם**'.

ב. הולכי מדברות, דכתיב 'תעו במדבר בישימון דרך עיר מושב לא מצאו, ויצעקו אל ה' וידריכם בדרך ישרה, **יודו לה' חסדו**'.

ג. מי שחלה ונתרפא(יד), דכתיב 'אולים מדרך פשעם ומעונותיהם יתענו, כל אוכל תתעב נפשם וגו', ויצעקו אל ה' בצר להם וגו', ישלח דברו וירפאם וגו', **יודו לה' חסדו**'.

ד. מי שהיה חבוש בבית האסורים, דכתיב 'יושבי חושך וצלמות אסירי עני וברזל, כי המרו אמרי אל וגו', ויכנע [ה'] בעמל לבם וגו', ויזעקו אל ה' בצר להם וגו', יוציאם מחשך וצלמות ומוסרותיהם ינתק, **יודו לה' חסדו**'(טו).

ואמר **רב יהודה** שנוסח ברכתם הוא 'ברוך גומל חסדים טובים'(טז). ואמר **אביי** שיש לברכה **בפני עשרה**, שנאמר [בסוף המזמור] 'וירוממוהו בקהל עם'. והוסיף **מר זוטרא** ששנים **מהם** צריכים להיות תלמידי חכמים, שנאמר [אח"כ] 'ובמושב זקנים יהללוהו'. **והקשה רב אשי** שמא צריך שכולם יהיו תלמידי חכמים. ותירצו שממה שלא נכתב 'בקהל זקנים' אלא 'בקהל עם', מוכח שרק שנים מהם צריכים להיות תלמידי חכמים. אמנם קשה שמא צריך שיהיו שני ת"ח מלבד העשרה, **ונשאר בקושיא**(יז).

מעשה **ברב יהודה** שחלה ונתרפא, ועלו **רב חנא בגדתאה ורבנן** לבקרו, ואמרו לו 'בריך רחמנא דיהבך ניהלן ולא יהבך לעפרא' [-ברוך הקב"ה שנתן אותך לנו, ולא נתן אותך אל העפר], וענה 'אמן', ואמר להם פטרתם אותי מברכת 'הגומל'(יח), ומדובר שהיו שם עשרה, וכיון שענה אחריהם 'אמן' נחשב כמברך בעצמו.

אמר **רב יהודה**, **שלשה צריכים שימור** [מן המזיקים], **א.** חולה. **ב.** חתן. **ג.** כלה. ובברייתא הוסיפו **ד.** חיה [-יולדת]. **ה.** אבל. **ו.** תלמידי חכמים בלילה(יט).

דף נה

אמר **רב יהודה**, **שלשה דברים שהמאריך בהם מאריך ימים.**

א. המאריך בתפילתו, דהיינו שמאריך בבקשת רחמים, אבל אם מצפה שמרוב הארכתו וכוונתו תתקבל תפילתו, אינו טוב, וכמו שאמר **רבי חייא בר אבא** בשם **רבי יוחנן**, שכל המאריך בתפילתו ומעיין בה [-אומר בליבו שתיעשה בקשתו לפי שהתפלל בכוונה] סוף בא לידי כאב לב, שנאמר 'תוחלת ממושכה מחלה לב'(כ). וכן אמר **רבי יצחק** ששלשה דברים מזכירים עונותיו של אדם [-שעל ידיהן מפשפשים למעלה במעשיו לומר בוטח זה בזכויותיו נראה מה הם], **א.** העובר תחת קיר נטוי. **ב.** המעיין בתפילתו, דהיינו שמצפה שתיעשה בקשתו. **ג.** המוסר דין על חבירו לשמים [ובוטח שחבירו יענש על ידו].

ב. המאריך על שולחנו, שמתוך כך באים עניים לאכול עמו, וכדכתיב 'המזבח עץ שלש אמות גבוה וגו', וידבר אלי זה השולחן אשר לפני ה'', ואמרו **רבי יוחנן ורבי אלעזר**, שכל הפסוק מדבר לגבי השולחן, והטעם שבתחילה קורא לשולחן 'מזבח', מפני שכל זמן שבית המקדש קיים מזבח מכפר על ישראל, ועכשיו שנחרב שולחנו של אדם מכפר עליו [לפי שמאכיל עליו עניים].

ג. המאריך בבית הכסא, וכמעשה במטרוניתא אחת שאמרה **לרבי יהודה ברבי אלעאי**, פניך דומים למגדלי חזירים ולמלוי ברבית [-שהם מרוויחים הרבה בלי טורח, ולכן פניהם צהובים ויפים]. אמר לה **רבי יהודה**, באמונה [-לשון שבועה] שתיהן אסורים לנו, אלא שיש לי עשרים וארבעה בתי כסא מאכסנייתי עד ביהמ"ד, ובדרך אני בודק את עצמי בכולם, ואיני משהה נקבי אפילו מעט. והיינו דווקא כשיושב על מושב, אבל אם אינו יושב אלא על ברכיו אינו טוב, משום שמתוך כך נקביו נפתחים יותר מדאי ובא לידי תחתוניות, וכדתניא, עשרה דברים מביאים את האדם לידי תחתוניות, האוכל עלי קנים, עלי גפנים, ולולבי גפנים, ומוריגי בהמה [-כל בשר בבהמה שאינו חלק, כגון החיך והלשון כרס הפנימי ובית הכוסות], ושדרו של דג, ודג מליח שאינו מבושל כל צרכו, והשותה שמרי יין, והמקנח בסיד ובחרסית, והמקנח בצרור שקינח בו חבירו, ויש אומרים **אף התולה עצמו** [-על ברכיו] **בבית הכסא יותר מדאי.**

אמר **רב יהודה**, **שלשה דברים מקצרים ימיו ושנותיו של אדם**, **א.** מי שנותנים לו ספר תורה לקרוא ואינו קורא, שנאמר 'כי הוא חייך ואורך ימיך'. **ב.** מי שנותנים לו כוס של ברכה לברך ואינו מברך, שנאמר 'ואברכה מברכיך' [וכיון שאינו רוצה לברך את בעה"ב אין הקב"ה מברכו]. **ג.** המנהיג את עצמו ברבנות, וכדאמר **רבי חמא בר חנינא**, מפני מה מת יוסף קודם לאחיו(כא), מפני שהנהיג עצמו ברבנות.

אמר **רב יהודה** בשם **רב**, **שלשה צריכים רחמים** [שיבואו, לפי שהם בידו של הקב"ה, ואין להם רשות לבוא אלא ברשותו], **א. מלך טוב**, דכתיב 'פלגי מים לב מלך ביד ה''. **ב. שנה טובה**, דכתיב 'תמיד עיני ה' אלוקיך בה, מראשית השנה ועד אחרית שנה'. **ג. חלום טוב**, דכתיב 'ותחלימני והחייני'.

אמר **רבי יוחנן**, **שלשה דברים מכריז עליהם הקב"ה בעצמו**, **א. רעב**, דכתיב 'כי קרא ה' לרעב'. **ב. שובע**, דכתיב 'וקראתי אל הדגן והרביתי אותו'. **ג. פרנס טוב**, דכתיב 'וידבר ה' אל משה לאמר, ראה קראתי בשם בצלאל' וגו'.

(יג) **דכתיב** 'ויקם משה את המשכן', ודרשינן שמשה הקים את עצמו לקומת המשכן, וגובה המשכן היה עשר אמות דכתיב 'עשר אמות אורך הקרש', מכאן שמשה היה גבוה עשר אמות. רש"י (ד"ה משה). (יד) **ודוקא** אם נפל למשכב, אבל מי שחש בראשו או במעיו ולא נפל למשכב, אינו מברך. תוס' (ד"ה ואימא). (טו) **הטעם** שנקט תחילה יורדי הים, אף שבתהילים מובא תחילה הולכי מדבריות, משום שהקדים תחילה את היותר שכיח, משא"כ בתהילים נקטו תחילה את היותר מסוכן. תוס' (ד"ה ארבעה). (טז) **והרי"ף** והרא"ש (סי' ג) גרסו 'ברוך גומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב'. (יז) **להלכה** יש להחמיר ולברך בפני עשרה ושנים מהם רבנן. אמנם אם אין שנים רבנן מברך אפילו בפני עשרה הדיוטות. ונהגו לברך אחר שקורא בתורה. תוס' (ד"ה ואימא). (יח) **קשה**, איך יצא ידי חובתו, הרי אמרו לעיל (מ:) שכל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה, וי"ל שרב יהודה היה מתלמידי רב, שאמר (שם) שאין צריך אלא הזכרת ה' [ו'רחמנא', היינו הזכרת ה']. תוס' (ד"ה פטרתן). (יט) **הטעם** שצריכים שימור מפני שהשד מתגרה בהם, חולה חיה ואבל משום שהורע מזלם, חתן וכלה ותלמידי חכמים משום שהוא מקנא בהם. רש"י (ד"ה חולה, חתן). (כ) **'תוחלת'** הוא לשון תפילה, כדכתיב 'ויחל משה', וכשאדם מתפלל ומחלה הרבה ואין בקשתו נעשית, בא לידי כאב לב, לפי שמצפה ואין תאוותו באה. רש"י (ד"ה תוחלת, ולעיל ד"ה ומעיין). (כא) **שנאמר** 'וימת יוסף וכל אחיו', דהיינו שקודם מת יוסף ואח"כ כל אחיו. רש"י (ד"ה יוסף).

אמר רבי יצחק, **אין מעמידים פרנס על הציבור אלא אם כן נמלכים בציבור**, שנאמר '**ראו** קרא ה' בשם בצלאל', שאמר הקב"ה למשה לשאול את ישראל אם בצלאל הגון עליהם, והשיבו לו שאם לפני הקב"ה ולפניך הוא הגון, לפנינו לא כל שכן.

אמר רבי שמואל בר נחמני בשם רבי יונתן, **בצלאל נקרא כן על שם חכמתו**, לפי שהקב"ה צוה למשה לומר לבצלאל לעשות משכן ואח"כ ארון וכלים(כב), ומשה הפך את הסדר ואמר לבצלאל לעשות ארון וכלים ואח"כ משכן(כג). אמר לו בצלאל, הרי מנהגו של עולם שאדם בונה בית ואחר כך מכניס לתוכו כלים, ואיך אתה אומר לי לעשות קודם ארון וכלים, וכי להיכן אכניסם, אלא שמא אמר לך הקב"ה לעשות משכן ואח"כ ארון וכלים. אמר לו משה, שמא **בצל אל** היית וידעת.

אמר רב יהודה בשם רב, **בצלאל ידע לצרף אותיות שנבראו בהם שמים וארץ**, כתיב 'וימלא אותו רוח אלוקים **בחכמה ובתבונה ובדעת**', וכתיב בענין מעשה בראשית 'ה' **בחכמה** יסד ארץ, כונן שמים **בתבונה**', וכן כתיב '**בדעתו** תהומות נבקעו'.

אמר רבי יוחנן, **אין הקב"ה נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה**, שנאמר 'יהב חכמתא לחכימין, ומנדעא לידעי בינה' [-הקב"ה נותן חכמה לחכמים, ודעת ליודעי בינה]. **ורב תחליפא בר מערבא** בשם **רבי אבהו** למד זאת מדכתיב 'ובלב כל חכם לב נתתי חכמה'.

שש מימרות שאמר רב חסדא בעניני חלומות

א. כל חלומות יראה האדם, ולא יראה אחד מאותם שהוא שרוי בהם בתענית, לפי שאינו טוב.

ב. חלום שלא פתרוהו דומה לאיגרת שלא נקראה, לפי שכל החלומות הולכים אחר פתרונם.

ג. חלום רע עדיף לאדם מחלום טוב, כיון שמעוררו לשוב בתשובה.

ד. חלום רע, מה שהוא מתעצב ומצטער עליו מקבל בזה עונשו ומבטל החלום. וחלום טוב, מה שהוא שמח עליו מקבל בזה שכרו, ובטל החלום. וכן אמר **רב יוסף**, שחלום טוב השמחה מבטלת אותו אפילו לו שהוא סומא.

ה. חלום רע קשה לגוף יותר ממלקות מפני שדואג ממנו, שנאמר 'והאלוקים עשה שיראו מלפניו', ואמר **רבה בר בר חנה** בשם **רבי יוחנן** שזהו חלום רע [שמיראתו, ישוב ויכנע].

ו. חלום טוב אינו מתקיים כולו, וכן חלום רע. וכן אמר **רבי יוחנן** משום **רשב"י** מאי דכתיב 'הנביא אשר אתו חלום יספר חלום, ואשר דברי אתו ידבר דברי אמת, מה לתבן את הבר נאום ה'', וכי מה ענין בר ותבן אצל חלום, אלא ללמדך שכשם שאי אפשר לבר בלא תבן, כך אי אפשר לחלום בלא דברים בטלים. וכן אמר **רבי ברכיה**, שחלום אף על פי שמקצתו מתקיים אין כולו מתקיים, כמו שנאמר ביוסף 'והנה השמש **והירח** ואחד עשר כוכבים משתחוים לי', ובאותה שעה לא היתה אמו [שנמשלה בחלום לירח], בין החיים.

אמר **רבי לוי**, **אדם יכול לצפות שיתקיים חלום טוב עד עשרים ושתים שנה**, וכמו שמצינו ביוסף שנתקיים חלומו שישתחוו לו אחר כ"ב שנה, דכתיב 'אלה תולדות יעקב יוסף בן שבע עשרה שנה' וגו', וכתיב 'ויוסף בן שלשים שנה בעמדו לפני פרעה' וגו', הרי שלש עשרה שנה, הוסף עליהם את שבע שנות השובע ושתי שנות הרעב שלסופן ירדו יעקב ובניו מצרימה והשתחוו לו, הרי כ"ב שנה.

אמר **רב הונא**, לאדם רע אין מראים חלום רע אלא חלום טוב, בכדי לשמחו ועי"כ יכלו למעט זכויותיו בחייו, וכמו שמצינו באחיתופל שמעולם לא ראה חלום רע. ולאדם טוב מראים חלום טוב, אבל משכיחים אותו ממנו בכדי שלא ישמח, וכמו שמצינו בדוד שמעולם לא זכר חלום טוב, ולאחרים מראים עליו חלום רע בכדי שידאג ויתעצב, ובכך יתכפרו לו מעט עוונותיו [**ובהו"א** אמר **רב הונא** שלאדם טוב אין מראים חלום טוב אלא חלום רע. **והקשו** על זה מדכתיב 'לא תאונה אליך רעה', ודרשו **רב חסדא** בשם **רב ירמיה בר אבא**, שלא יבהילוך לא חלומות רעים ולא הרהורים רעים. 'ונגע לא יקרב באהלך', שלא תמצא את אשתך ספק נדה בשעה שאתה בא מן הדרך. וכן אין לומר שלאדם טוב אין מראים כלל חלום, שהרי אמר **רבי זעירא** שכל הלן שבעה ימים בלא חלום נקרא רע, לפי ששונאים אותו מן השמים ואין מראים לו כלום, שנאמר 'ושבע ילין בל יפקד רע', אל תקרי 'שָׂבֵעַ', אלא 'שֶׁבַע'].

אמר **רב הונא בר אמי** בשם **רבי פדת** בשם **רבי יוחנן**, הרואה חלום ונפשו עגומה עליו, ילך ויטיבנו בפני שלשה ויאמר להם 'חלמא טבא חזאי' [-חלום טוב ראיתי], והם יענו לו 'טבא הוא וטבא ליהוי, רחמנא לשוייה לטב, שבע זימנין לגזרו עלך מן שמיא דלהוי טבא ויהוי טבא' [-טוב הוא וטוב יהיה, הרחמן יעשהו לטוב, שבע פעמים יגזרו עליך מהשמים שיהיה טוב(כד), ואמנם יהיה טוב]. **ויאמרו שלש פסוקים שכתוב בהם לשון היפוך**, **א.** '**הפכת** מספדי למחול לי פתחת שקי ותאזרני שמחה'. **ב.** 'אז תשמח בתולה במחול ובחורים וזקנים יחדיו **והפכתי** אבלם לששון' וגו'. **ג.** 'ולא אבה ה' אלוקיך לשמוע אל בלעם **ויהפוך** ה' אלוקיך לך את הקללה לברכה'. ושלש פסוקים שכתוב בהם לשון **פדיה**, **א.** '**פדה** בשלום נפשי מקרב לי' וגו'. **ב.** '**ופדויי** ה' ישובון' וגו'. **ג.** 'ויאמר העם אל שאול, היונתן ימות אשר עשה הישועה הגדולה הזאת בישראל' וגו', **ויפדו** העם את יונתן ולא מת'. ושלש פסוקים שכתוב בהם לשון **שלום**, **א.** 'בורא ניב שפתים **שלום** שלום לרחוק ולקרוב אמר ה' ורפאתיו'. **ב.** 'ורוח לבשה את עמשי ראש השלישים לך דויד ועמך בן ישי **שלום** שלום לך ושלום לעוזרך'. **ג.** 'ואמרתם כה לחי ואתה **שלום** וביתך שלום וכל אשר לך שלום'.

מעשה **באמימר ומר זוטרא ורב אשי** שישבו יחד, ואמרו זה לזה שכל אחד יאמר דבר חדש שלא שמעוהו חבריו, **פתח אחד** ואמר, מי שחלם חלום ואינו יודע מה שראה, יעמוד בזמן ברכת כהנים ויאמר, 'רבונו של עולם, אני שלך וחלומותי שלך, חלום חלמתי ואיני יודע מה הוא, בין שחלמתי אני לעצמי, ובין שחלמו לי [-עלי] חבירי, ובין שחלמתי על אחרים, אם טובים הם, חזקם ואמצם כחלומותיו של יוסף, ואם צריכים רפואה, רפאם כמי מרה על ידי משה רבינו, וכמרים מצרעתה, וכחזקיה מחליו, וכמי יריחו על ידי אלישע, וכשם שהפכת קללת בלעם הרשע לברכה, כן הפוך כל חלומותי עלי לטובה', ומסיים יחד עם הכהנים המסיימים את ברכתם בכדי שיענו הציבור אמן אף על בקשתו, ואם סיים לפני שסיימו הכהנים, יאמר 'אדיר במרום שוכן בגבורה, אתה שלום ושמך שלום, יהי רצון מלפניך שתשים עלינו שלום' [כדי לסיים בקשה זו עם הכהנים, ויענו הציבור אמן על שניהם].

פתח השני ואמר, מי שנכנס לעיר וחושש מעין הרע, יאחז אגודל כל יד בידו השניה ויאמר 'אנא פלוני בר פלוני מזרעא דיוסף קאתינא דלא שלטא ביה עינא בישא' [-אני פלוני בר פלוני מזרע יוסף אני בא שאין עין רעה שולטת בו]. **המקור** שאין עין רעה שולטת בזרע יוסף, **א.** שנאמר 'בן פורת יוסף בן פורת עלי עין' וגו', אל תקרי 'עלי עין', אלא '**עולי עין**' [-שאין העין שולטת בהם, אלא הם שולטים על העין]. **ב. רבי יוסי ברבי חנינא** אמר, מדכתיב 'וידגו לרוב בקרב הארץ', מה דגים שבים מים מכסים עליהם ולכן אין עין רעה שולטת בהם, אף זרעו של יוסף אין עין רעה שולטת בהם. ואם חושש שהוא יביט בעין רעה על אחרים, יסתכל על דופן השמאלי של חוטמו.

(כב) **דכתיב** בפרשת כי תשא 'את אהל מועד ואת הארון לעדות', דהיינו קודם את המשכן ואח"כ את הארון, ומשה אמר לו לעשות קודם את הארון, כפי שהם סדורים בפרשת תרומה. רש"י ותוס' (ד"ה לך). (כג) **ומשה** הפך בכדי לנסות את בצלאל אם יבין מעצמו לעשות משכן קודם. ריטב"א (ד"ה בשעה). (כד) **תוס'** (ד"ה שבע). ולדבריהם 'שבע זימנין לגזרו עלך', הוא מנוסח הלחש. ופירשו פירוש נוסף שאינו חלק מהלחש, אלא שצריך לומר שבע פעמים 'חלמא טבא חזאי', וכן צריך לענות אחריו שבע פעמים. ור"י לא היה רגיל לאומרו אלא שלש פעמים.

פתח השלישי ואמר, מי שחלה, ביום הראשון לא יגלה בכדי שלא יורע מזלו, ומיום השני יגלה, וכמנהגו של **רבא** שכשהיה נחלה היה מצווה לשמשו ביום השני להכריז בשוק שחלה, בכדי שמי שאוהבו יבקש עליו רחמים, ומי ששונאו ישמח ועי"כ ישוב חרון אף ה' מעליו, שנאמר 'בנפול אויבך אל תשמח ובכשלו אל יגל לבך, פן יראה ה' ורע בעיניו **והשיב מעליו אפו**'.

כששמואל חלם חלום רע, אמר 'וחלומות השוא ידברו', וכשחלם חלום טוב, אמר בלשון בתמיה 'וכי החלומות השוא ידברו', והרי כתוב 'בחלום אדבר בו'. **רבא** הקשה סתירת פסוקים אלו, ותירץ שחלום ע"י מלאך הוא חלום אמת, וע"י שד הוא שקר.

אמר **רבי ביזנא בר זבדא בשם רבי עקיבא בשם רבי פנדא בשם רב נחום בשם רבי בירים משום רבי בנאה**, עשרים וארבעה פותרי חלומות היו בירושלים(כה), פעם אחת חלמתי חלום והלכתי אצל כולם שיפתרוהו, ומה שפתר לי זה לא פתר לי זה, וכולם נתקיימו בי, לקיים מה שנאמר 'כל החלומות הולכים אחר הפה', ואף שאינו פסוק, אמר **רבי אלעזר** שהוא נלמד מדכתיב לגבי יוסף 'ויהי כאשר פתר לנו כן היה', **ורבא** הוסיף, שזהו דווקא אם הפותר פותר מעין החלום, שנאמר 'איש כחלומו פתר'.

כתיב 'וירא שר האופים כי טוב [-כי נכון] פתר', אמר **רבי אלעזר** מלמד שכל אחד ואחד הראוהו חלומו ופתרון חלומו של חבירו.

אמר **רבי יוחנן**, **א.** השכים ונפל לו פסוק לתוך פיו, הרי זו נבואה קטנה. **ב. שלשה חלומות מתקיימים**, חלום של שחרית, וחלום שחלם עליו חבירו, וחלום שנפתר בתוך החלום. **ויש אומרים** אף חלום שנשנה, שנאמר 'ועל השנות החלום וגו'', כי נכון הדבר מעם האלוקים וממהר האלוקים לעשותו'.

אמר **רבי שמואל בר נחמני בשם רבי יונתן**, **אין מראים לאדם בחלום אלא מהרהורי לבו. המקור** לזה, **א.** שנאמר 'אנת מלכא רעיונך על משכבך סלקו' [-אתה המלך, מחשבותיך שביום עלו לך בחלומך על משכבך]. **ב.** דכתיב 'ורעיוני לבבך תנדע' [-ומחשבות לבבך תדע]. **ואמר רבא** ראיה לכך, שהרי מעולם לא ראה אדם בחלום לא דקל של זהב, ולא פיל שנכנס בנקב של מחט, משום שהם דברים שלא רגילים לראות, ולכן אין חולמים עליהם.

דף נו

מעשה בקיסר רומי ששאל את **רבי יהושע ברבי חנניא** מה יחלום בלילה. והשיבו **רבי יהושע** שיחלום שאויביו הפרסיים משעבדים אותו וכופים אותו לרעות שקצים במטה של זהב. הרהר הקיסר בדברים במשך כל היום, ואכן בלילה חלם כן. **וכן מעשה בשבור מלכא** ששאל את **שמואל** מה יחלום בלילה, והשיבו שיחלום שהרומאים ישבו אותו ויכפוהו לטחון גרעיני תמרים בריחיים של זהב. הרהר שבור מלכא בדברים במשך כל היום, ואכן בלילה חלם כן.

בר הדיא היה פותר חלומות, ולמי שהיה נותן לו שכר היה פותר לו לטובה, ולמי שלא נתן לו שכר היה פותר לו לרעה, **אביי** היה נותן לו שכר, **ורבא** לא היה נותן לו, ולכן אף כשראו חלומות שוים פתר לכל אחד באופן אחר.

א. כשראו את הפסוק 'שורך טבוח לעיניך ולא תאכל ממנו', **לרבא** פתר שעסקו יפסד ומעצבות לא יוכל לאכול, **ולאביי** פתר שעסקו יצליח ומרוב שמחה לא יתאוה לאכול.

ב. כשראו את הפסוק 'בנים ובנות תוליד ולא יהיו לך כי ילכו בשבי', **לרבא** פתר כפשוטו, **ולאביי** פתר שבניו ובנותיו ירבו, וינשאו בנותיו לזרים, וידמו בעיניו כאילו הלכו בשבי.

ג. כשראו את הפסוק 'בניך ובנותיך נתונים לעם אחר', **לאביי** פתר שבניו ובנותיו ירבו, והוא ירצה שינשאו לקרוביו, ואשתו תרצה שינשאו לקרוביה, ולבסוף הם ינשאו לקרוביה שהם אצלו כעם אחר. **ולרבא** פתר שאשתו תמות, ויהיו בניו ובנותיו אצל אשה אחרת, וכמו שאמר **רבא בשם רבי ירמיה בר אבא בשם רב**, בביאור הכתוב 'בניך ובנותיך נתונים לעם אחר', זו אשת האב.

ד. כשראו את הפסוק 'לך אכול בשמחה לחמך', **לאביי** פתר שיצליח עסקו ויאכל וישתה, ויקרא פסוק זה מתוך שמחה. **ולרבא** פתר שעסקו יפסיד ויכין סעודה ולא יוכל לאכול מרוב צער, ולכן יקרא פסוק זה להפיג דאגתו.

ה. כשראו את הפסוק 'זרע רב תוציא השדה, ומעט תאסוף כי יחסלנו הארבה', **לאביי** פתר שיתקיים בו ראש הפסוק, דהיינו שיוציא שדהו יבול רב, **ולרבא** פתר שיתקיים בו סוף הפסוק, שלא יאסוף משדהו אלא מעט.

ו. כשראו את הפסוק 'זיתים יהיו לך בכל גבולך ושמן לא תסוך כי ישל זיתך', **לאביי** פתר שיתקיים בו ראש הפסוק, דהיינו שיהיו לו זיתים רבים, **ולרבא** פתר שיתקיים בו סוף הפסוק שלא יהיו לו זיתים ושמן.

ז. כשראו את הפסוק 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך', **לאביי** פתר שיעשה ראש ישיבה, ולכך יראו ממנו, **ולרבא** פתר שיגנב מאוצר תכשיטי המלך, ויחשדוהו בגניבה ויתפסוהו, וידונו כולם ק"ו, שאם **רבא** נחשד בגניבה, כל שכן שיחשדו אותם [וזהו 'ויראו ממך'], ואכן למחרת נפרץ אוצר תכשיטי המלך, וחשדו **ברבא** ותפסוהו.

ח. כשראו חסה על חבית, **לאביי** פתר שעסקו ירויח ויכפל כחסה שעליה רחבים וכפולים, **ולרבא** פתר שסחורתו תהיה מרה על הקונים כחסה.

ט. כשראו בשר על חבית, **לאביי** פתר שישתבח יינו וכולם יקנו ממנו בשר ויין, **ולרבא** פתר שיחמיץ יינו, וכולם יקנו ממנו חומץ בכדי לתבל בו בשר.

י. כשראו חבית תלויה בדקל, **לאביי** פתר שירום עסקו כדקל, **ולרבא** פתר שימתק עסקו לאחרים כתמרים, משום שימכרנו בזול.

יא. כשראו רימון צומח על חבית, **לאביי** פתר שעסקו יהיה יקר כרימון, דהיינו שימכור ביוקר, **ולרבא** פתר שעסקו יהיה חמוץ כרימון, לפי שכולם ישנאוהו.

יב. כשראו חבית שנפלה לבור, **לאביי** פתר שיתבקש עסקו, **ולרבא** פתר שעסקו יתקלקל וישליכנו לבור.

יג. כשראו בן חמור [-עייר] עומד מעל ראשם ונוער, **לאביי** פתר שיהיה ראש ישיבה, ויעמוד אצלו מתורגמן להשמיע דבריו בקול רם, **ולרבא** פתר שהאות ו' שבפטר חמור שבתפילין שלו מחוקה, דהיינו שהסופר טעה וכתב עם ו' ואח"כ מחקו.

יד. אח"כ הלך אליו **רבא** לבדו, וכשראה בחלומו שדלת ביתו נפלה, פתר לו שאשתו [ששומרת את הבית] **תמות**.

טו. כשראה שנשרו שיניו הפנימיות והחיצוניות, פתר לו שימותו בניו ובנותיו.

טז. כשראה שתי יונים פורחות ממנו, פתר לו שיגרש שתי נשים.

יז. כשראה שני ראשי לפתות, פתר לו שיקבל שתי מכות ממקל שראשו עבה כלפת. הלך **רבא** וישב כל אותו יום בביהמ"ד, והיו שם שני סומים ניצים זה בזה, וכשהלך **רבא** להפרידם הכוהו שתי מכות, וכשהלכו להכותו שוב, אמר להם **רבא**, די לי, שתי לפתות ראיתי בחלומי ולא יותר.

אח"כ נתן לו רבא שכר, ופתר לו לטובה.

(כה) ענין זה הוא על פי המזל שבשעת הלידה של הפותרים, ואין הדבר תלוי בחכמה. תוס' (ד"ה פותרי).

א. כשראה בחלומו שכותל ביתו נפל, פתר לו שיהיו לו נכסים בלי גבולות, דהיינו קרקעות רבות ורחבות.

ב. כשראה שארמונו של **אביי** נפל ונתכסה בעפר נפילתו, פתר לו שאביי ימות, והוא יהיה ראש ישיבה במקומו.

ג. כשראה ארמונו שלו שנפל ובאו כולם ונטלו ממנו לבנים, פתר לו ששמועותיו יפוצו בעולם.

ד. כשראה שנבקע ראשו ומוחו נושר, פתר לו שהמוכין יוצאים מהכר שלמראשותיו.

ה. כשראה שהקריאו לו את פסוקי הלל המצרי [שאנו קוראים בפסח], פתר לו שעתיד להתרחש לו נס.

אח"כ הפליג בר הדיא בספינה עם **רבא**, ולפי שחשש שכאן יתרחש הנס שהספינה תטבע ורק **רבא** ינצל, מיהר לרדת מהספינה ונפל ממנו ספר, פתח **רבא** את הספר ומצא שכתוב בו 'כל החלומות הולכים אחר הפה'. אמר לו **רבא** שרשע הוא בכך שפתר לו את החלומות לרעה וציערו לחינם, והוסיף שעל הכל הוא מוחל לו, חוץ מכך שאשתו שהיתה בת **רב חסדא** מתה על פי פתרונו, וקיללו שימסר לידי מלכות שלא ירחמו עליו. אמר בר הדיא לעצמו, הרי מסורת בידינו שקללת חכם מתקיימת אפילו בחינם, וכל שכן קללת **רבא** שקילל בצדק, אלא אקום ואגלה בכדי שיתכפר לי, וכדשנינו בברייתא שגלות מכפרת על העוונות. קם וגלה לרומי, וישב שם על פתח ביתו של ראש שומרי אוצר המלך. יום אחד אמר לו שר זה שחלם שנכנסה לו מחט **באצבעו**, ולא רצה בר הדיא לפותרו משום שלא נתן לו זוז בשכרו. פעם אחרת אמר לו השר שחלם שנכנסו תולעים **בשתים מאצבעותיו**, ושוב לא רצה בר הדיא לפותרו משום שלא נתן לו שכר. פעם שלישית אמר לו השר שחלם שנכנסו תולעים **בכל ידו**, ופתר לו בר הדיא שפשטו תולעים בכל מעילי המשי שבאוצר, וכששמעו על כך בבית המלך באו להרוג את השר משום שפשע בשמירת האוצר, ואמר להם השר שיש להרוג תחתיו את בר הדיא כיון שידע זמן רב שתולעים מכלים את מעילי המלך ולא אמר. הביאו את בר הדיא, ואמרו לו בגלל זוז אחד שלא קיבלת נהרסו המעילים של המלך, וגזרו את דינו למיתה, והרגוהו ע"י שכפתו שני ארזים זה לזה בחבל, וקשרו את רגליו כל אחת לארז אחר, והתירו את החבל, ונחלק בר הדיא ונפל בשני נתחים.

בן דמא בן אחותו של **רבי ישמעאל** חלם ששתי לחייו נשרו, ופתר לו **רבי ישמעאל** ששני גדודי רומי יעצו עליו רעה בפיהם, ומתו.

חלומות שפתר רבי לבר קפרא לטובה

א. כשחלם שחוטמו נשר, פתר לו שנסתלק ממנו חרון אף ה'.

ב. כשחלם ששתי ידיו נחתכו, פתר לו שיתעשר ולא יצטרך למעשה ידיו.

ג. כשחלם ששתי רגליו נקטעו, פתר לו שיהא רגיל לרכב על סוס.

ד. כשחלם שאמרו לו שימות באדר ולא יראה את ניסן, פתר לו שימות [בסוף ימיו] **בכבוד ובהדר**, ולא יבוא לידי **נסיון**.

חלומות שפתר רבי ישמעאל לצדוקי אחד [שהורו על העבר ולא על העתידות]

א. כשחלם שמשקה שמן לזיתים, פתר לו שבא על אמו.

ב. כשחלם שקטף כוכב, פתר לו שגנב בן ישראל [שכן ישראל משולים לכוכבים].

ג. כשחלם שבלע כוכב, פתר לו שמכר את בן הישראל ואכל את הדמים.

ד. כשחלם שעיניו נושקות זו לזו, פתר לו שבא על אחותו.

ה. כשחלם שנשק לירח, פתר לו שבא על אשת ישראל.

ו. כשחלם שיושב תחת ההדס והצל מלמעלה והוא מלמטה, פתר לו שבא על נערה המאורסה [שהיו רגילים להשיאה תחת חופה של הדסים], והפך את משכבו.

ז. כשראה בחלומו עורבים שמקיפים את מיטתו, פתר לו שאשתו זינתה עם הרבה אנשים.

ח. כשראה יונים מקיפות את מיטתו, פתר לו שטימא הרבה נשים.

ט. כשראה שאחז שתי יונים והן מתאמצות לברוח, פתר לו שנשא שתי נשים ושילח אותן בלי גט.

י. כשראה שקילף ביצים, פתר לו שהפשיט מתים מתכריכיהם.

ואמר הצדוקי **לרבי ישמעאל**, שאכן כל הדברים שאמר נכונים מלבד הדבר האחרון. ואח"כ הגיעה אשה אחת, ואמרה לצדוקי שהחלוק שהוא מתכסה בו הפשיט ממת פלוני, ונודע שאף דבר זה נכון.

יא. כשחלם שאומרים לו שאביו השאיר לו נכסים בקפודקיא, שאלו **רבי ישמעאל** אם יש לו שם נכסים ואם אביו הלך לשם, וכשהשיבו שלא, פתר לו שאביו הניח לו מעות בקורה העשירית שבביתו [ד'קפא', הוא ביוונית קורה, ו'דיקא', הוא עשרה], ואכן הלך ומצא שהיא מלאה מעות.

הגמ' מביאה דברי חלומות ומפרשת אותם

הרואה באר בחלום, לרבי חנינא רואה **שלום**, שנאמר 'ויחפרו עבדי יצחק בנחל וימצאו שם באר מים חיים'. **לרבי נתן** ימצא **תורה**, שנאמר 'כי מוצאי מצא חיים', וכתוב בענין הבאר שמצאו עבדי יצחק 'באר מים חיים'. **לרבא** ימצא **חיים** ממש.

אמר **רבי חנן**, **שלש חלומות אלו מבשרים שלום**, א. הרואה **נהר**, דכתיב 'הנני נוטה אליה כנהר שלום'. ב. הרואה **ציפור**, דכתיב 'כצפרים עפות כן יגן ה' צבאות על ירושלים'. ג. הרואה **קדרה**, דכתיב 'ה' תשפות שלום לנו'. והוסיף **רבי חנינא**, דהיינו בקדרה שאין בה בשר, אבל הרואה קדרה שיש בה בשר הוא סימן לפורענות, שנאמר לגבי קציני ישראל החמסנים 'ופרשו כאשר בסיר וכבשר בתוך קלחת' [-ינתחו את אברי הצדיקים כפי שמכינים בשר לבשל בסיר ובקדרה[כו]].

אמר **רבי יהושע בן לוי**, **א.** הרואה **נהר** בחלום[כז], ישכים ויאמר 'הנני נוטה אליה כנהר שלום', קודם שיקדים לומר הפסוק 'כי יבוא כנהר צר'.

ב. הרואה **ציפור**, ישכים ויאמר 'כצפרים עפות כן יגן ה' צבאות על ירושלים', קודם שיקדים הפסוק 'כצפור נודדת מן קנה כן איש נודד ממקומו'.

ג. הרואה **קדרה**, ישכים ויאמר 'ה' תשפות שלום לנו', קודם שיקדים הפסוק 'שפות הסיר שפות' [-הנח הסיר הנח, והוא משל למצור על ירושלים כאשר בא נבוכדנצר להצית אש תחתיה[כח]].

ד. הרואה **ענבים**, ישכים ויאמר 'כענבים במדבר מצאתי ישראל', קודם שיקדים הפסוק 'ענבימו ענבי רוש' [-ענביהם כעשב מר[כט]].

ה. הרואה **הר**, ישכים ויאמר 'מה נאוו על ההרים רגלי מבשר משמיע שלום מבשר טוב', קודם שיקדים הפסוק 'על ההרים אשא בכי ונהי'.

ו. הרואה **שופר**, ישכים ויאמר 'והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול', קודם שיקדים הפסוק 'תקעו שופר בגבעה' [בכדי להיזהר להשמר מחרב הגייסות הקרבים להילחם בישראל[ל]].

ז. הרואה **כלב**, ישכים ויאמר 'ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו', קודם שיקדים הפסוק 'והכלבים עזי נפש'.

(כו) **והוא** לשון הפלגה. מצודת דוד (מיכה ג ג). (כז) **אף** שמראות נהר ציפור וקדרה הם סימן לשלום, יכול פתרונם להשתנות ע"י אמירת פסוק רע שהוא כנבואה קטנה, ולכן יקדים לומר פסוק טוב קודם שיקדמנו פסוק רע. מהרש"א (ד"ה הרואה באר). (כח) **רש"י** (יחזקאל כד ג). (כט) **רש"י** (דברים לב לב). (ל) **רש"י** (הושע ה ח).

ח. הרואה **אריה**, ישכים ויאמר 'אריה שאג מי לא יירא' [שהוא משל לדבר ה' אל הנביאים(לא)], קודם שיקדים הפסוק 'עלה אריה מסבכו' [-עלה נבוכדנצר מסבכי היער(לב)].

ט. הרואה **תגלחת**, ישכים ויאמר הפסוק שנאמר לגבי יוסף 'ויגלח ויחלף שמלותיו', קודם שיקדים הפסוק שאמר שמשון 'אם גלחתי וסר ממני כוחי'.

י. הרואה **באר**, ישכים ויאמר 'באר מים חיים', קודם שיקדים הפסוק 'כהקיר ביר מימיה כן הקרה רעתה' [-כבאר הנובע מים ממקורו, כן ירושלים נבעה ברעתה].

יא. הרואה **קנה**, ישכים ויאמר 'קנה רצוץ לא ישבור' [מלך המשיח שלא בצדק], קודם שיקדים הפסוק 'הנה בטחת לך על משענת הקנה הרצוץ'.

יב. הרואה **שור**, ישכים ויאמר 'בכור שורו הדר לו', קודם שיקדים הפסוק 'כי יגח שור את איש'.

תנו רבנן, **חמשה דברים נאמרו בחולם על שור, א.** האוכל מבשרו, מתעשר. **ב.** נגחו, יהיו לו בנים שינגחו במלחמתה של תורה. **ג.** נשכו, יבואו עליו יסורים. **ד.** בעטו, יצטרך ללכת לדרך רחוקה. **ה.** רכב על השור, עולה לגדולה, אבל אם חלם שהשור רוכב עליו, סימן שימות.

תנו רבנן, הרואה **קנה** בחלום יצפה **לחכמה**, שנאמר 'קנה חכמה'. הרואה **קנים** יצפה **לבינה**, שנאמר 'ובכל קנינך קנה בינה'.

אמר **רבי זירא, הרואה דברים אלו בחלום הוא סימן טוב, א. קרא** [-דלעת]. וכן שנינו בברייתא שאין מראין דלועין אלא למי שהוא ירא שמים בכל כוחו(לג). **ב. קורא** [-רך הגדל בענפי הדקל]. **ג. קירא** [-שעוה]. **ד. קניא** [-קנה].

הרואה **חמור** יצפה **לישועה**, שנאמר לגבי המלך המשיח 'הנה מלכך יבוא לך, צדיק ונושע הוא, עני ורוכב על חמור'.

הרואה **חתול**, במקום שנקרא 'שונרא', נעשה לו שירה נאה, ובמקום שנקרא 'שינרא', נעשה לו שינוי רע.

הרואה **ענבים**, **לבנים**, סימן יפה לו. **שחורים**, בזמנם סימן יפה לו, שלא בזמנם סימן **רע** לו.

הרואה **סוס**, **לבן**, סימן יפה לו. **אדום**, אם הולך בנחת סימן יפה לו, ואם רץ סימן רע לו.

הרואה **ישמעאל** תפילתו נשמעת. ודווקא כשרואה את ישמעאל בן אברהם, אבל אם ראה טייעא [-ערבי] בעלמא, לא.

הרואה **גמל**, מיתה נקנסה לו מן השמים והצילוהו ממנה. **המקור לזה, לרבי חמא ברבי חנינא** מדכתיב 'אנכי ארד עמך מצרימה, ואנכי אעלך **גם עלה**'. **לרב נחמן בר יצחק** מדכתיב '**גם** ה' העביר חטאתך לא תמות'.

הרואה **פינחס**, פלא נעשה לו [כמו שנעשה לפינחס כשהרג את זמרי והמדינית].

הרואה **פיל**, פלאות נעשו לו. **פילים**, פלאי פלאות נעשו לו. ודווקא כשיש אוכף על גב הפיל, אבל כשאין עליו אוכף אינו סימן טוב, וכדתניא, כל מיני חיות יפים לחלום, חוץ מהקוף ומהפיל.

דף נז

הרואה את השם **הונא**, **נס** נעשה לו [לפי שיש בו נו"ן, כראש תיבת נס]. **חנינא חנניא יוחנן** [שיש בהם שני נוני"ן], **ניסי נסים נעשו לו.**

הרואה **תיבת הספד**, מן השמים חסו עליו ופדאוהו [אבל אם ראה הספד ממש, אינו סימן לכך].

העונה **יהא שמיה רבא מברך** [לעלם ולעלמי עלמיא], מובטח לו שהוא בן העולם הבא.

הקורא **קריאת שמע**, ראוי שתשרה עליו שכינה, אלא שאין דורו זכאי לכך.

המניח **תפילין**, יצפה לגדולה, שנאמר 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך', ותניא **רבי אליעזר** הגדול אומר, אלו תפילין שבראש.

המתפלל, סימן יפה לו, והיינו דווקא כשניעור קודם שעקר רגליו, לפי שאז הדבר סימן שהוא קרוב להקב"ה.

הבא על **אמו**, יצפה **לבינה**, שנאמר 'כי אם לבינה תקרא'. על **נערה מאורסה**, יצפה **לתורה**, שנאמר 'תורה צוה לנו משה **מורשה** קהלת יעקב', אל תקרי 'מורשה' אלא 'מאורשה'. על **אחותו**, יצפה **לחכמה**, שנאמר 'אמור לחכמה אחותי את'. על **אשת איש, מובטח לו שהוא בן העולם הבא**, והיינו דווקא כשאינו מכיר אותה ולא הרהר בה מהערב.

אמר **רבי חייא בר אבא, א.** הרואה **חיטים** בחלום, ראה **שלום**, שנאמר 'השם גבולך **שלום** חלב חטים ישביעך'.

ב. הרואה **שעורים**, סרו עוונותיו, שנאמר 'וסר עונך וחטאתך תכופר'(לד). ואמר **רבי זירא**, אני לא עליתי מבבל לארץ ישראל עד שראיתי שעורים בחלומי.

ג. הרואה **גפן טעונה**, אין אשתו מפלת נפלים, שנאמר 'אשתך כגפן פוריה בירכתי ביתך, בניך כשתילי זיתים סביב לשולחנך'.

ד. הרואה **שורקה** [-זמורת גפן], יצפה למשיח, שנאמר 'אוסרי לגפן עירה ולשורקה בני אתונו' [כשיבוא המלך המשיח, יאספו ישראל אל ירושלים, ויבנו את ביהמ"ק(לה)].

ה. הרואה **תאנה**, תורתו משתמרת בקרבו, שנאמר 'נוצר תאנה יאכל פריה'.

ו. הרואה **רימונים קטנים**, יפרה עסקו כרימון שגרעיניו מרובים. **רימונים גדולים**, יגדל עסקו כרימון [שהוא פרי גדול]. **רימונים שנחלקו**, אם תלמיד חכם הוא יצפה לתורה, שנאמר 'אשקך מיין הרקח [-מדברי תורה], מעסיס רמוני', ואם עם הארץ הוא יצפה למצוות, שנאמר 'כפלח הרימון **רקתך**', ודרשינן שאפילו ריקנים שבכם מלאים מצוות כרימון.

ז. הרואה **זיתים קטנים**, עסקו יפרה וירבה כזיתים. **עצי זית**, י"א שיהיו לו בנים מרובים, שנאמר 'בניך כשתילי זיתים סביב לשולחנך', וי"א שיצא לו שם טוב, שנאמר 'זית רענן יפה פרי תואר, קרא ה' שמך'. **שמן זית**, יצפה למאור תורה, שנאמר 'ויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור'.

ח. הרואה **תמרים**, תמו עונותיו, שנאמר '**תם** עונך בת ציון'.

ט. הרואה **עז**, אמר **רב יוסף** ששנה מתברכת לו. **עיזים**, שנים מתברכות לו, שנאמר 'ודי חלב עזים ללחמך'.

י. הרואה **הדס**, נכסיו מצליחים [כהדס זה, שעליו משולשים זה על זה, כמין קליעה], ואם אין לו נכסים, ירושה נופלת לו ממקום אחר. ואמר **עולא** וי"א ששנינו כן בברייתא, דהיינו דווקא אם ראה את ההדסים מחוברים.

יא. הרואה **אתרוג**, סימן שהדור הוא לפני קונו, שנאמר 'פרי עץ **הדר** כפות תמרים'.

יב. הרואה **לולב**, אין לו אלא לב אחד לאביו שבשמים(לו).

(לא) **רש"י** (עמוס ג ח). (לב) **רש"י** (ירמיה ד ז). (לג) **משום** שנוטריקון דלועין הוא 'דלו עין', מלשון הכתוב 'דלו [-נישאו] עיני למרום'. רש"י (ד"ה קרא). ורב ניסים גאון פירש שהדלועין דומים ליראי שמים, משום שהם הגדולים שבפירות ואעפ"כ אינם מתנשאים לגובה אלא להיפך, שככל שהם גדלים הן מוסיפים נמיכות בארץ, כך יראי שמים אף שמעלתם גדולה מכל המעלות אינם מתגאים, אלא להיפך כל שהקב"ה מוסיף להם גדולה וכבוד הם מוסיפים ענוה ונמיכות. (לד) **משום** ש'שעורין', דומה לנוטריקון של 'סר עון'. מהרש"א (ד"ה הרואה שעורין). (לה) **רש"י** (בראשית מט יא). (לו) **'לולב'** נוטריקון 'לו לב'.

יג. הרואה אווז, יצפה לחכמה, שנאמר 'חכמות בחוץ **תרונה**', והבא עליה יהיה ראש ישיבה. ואמר **רב אשי**, אני ראיתיה ובאתי עליה בחלומי, ועליתי לגדולה.

יד. הרואה **תרנגול**, יצפה לבן זכר. **תרנגולים**, יצפה לבנים זכרים. **תרנגולת**, יצפה לתרביצה [-גינה[לז]] נאה וגילה. **ביצים**, תלויה בקשתו בספק, כביצים הללו שהאוכל סתום בתוכם, ואם ראה שנשתברו הרי זה סימן שנעשית בקשתו, וכן הפיתרון ברואה אגוזים, וקישואים, וכל כלי זכוכית, וכל הדברים שנשברים.

טו. הנכנס לכרך בחלומו, נעשו לו חפציו, שנאמר 'וינחם אל מחוז חפצם.

טז. המגלח ראשו, סימן יפה לו. **ראשו וזקנו**, לו ולכל משפחתו.

יז. היושב בספינה קטנה, שם טוב יוצא לו. **בספינה גדולה**, לו ולכל משפחתו. והיינו דווקא כשחלם שהספינה שטה בגובה של ים.

יח. הנפנה בחלום, סימן יפה לו [דסימן הוא שסרחונו וגנותו פרשו ממנו], שנאמר 'מהר צועה להפתח ולא ימות לשחת'. והיינו דוקא כשלא קינח, אבל אם קינח אינו סימן טוב, לפי שהמאיס ידיו.

יט. העולה לגג בחלום, עולה לגדולה. **ירד מהגג**, יורד מגדולתו. **אביי ורבא** נחלקו, ואמרו שכיון שעלה שוב אינו יורד.

כ. הקורע בגדיו בחלום, קורעים לו גזר דינו.

כא. העומד ערום בחלום, אם חלם **בבבל**, סימן הוא שעומד בלא חטא [לפי שיש עוונות בישיבה בחו"ל, והוא עומד ערום מעוונות אלו]. **ואם חלם בארץ ישראל** [שהרבה מצוות תלויות בה], סימן הוא שעומד ערום בלא מצוות.

כב. הנתפש לסרדיוט [ששומר עליו שלא יברח], שמירה נעשית לו. **נתנוהו בקולר** [-בטבעת ברזל בצווארו], הוסיפו לו שמירה על שמירתו, והיינו דוקא בקולר, אבל בחבל בעלמא, לא.

כג. הנכנס לאגם, נעשה ראש ישיבה [לפי שבאגם יש קנים גדולים וקטנים סמוכים זה לזה, והוא סימן שיעשה ראש ישיבה, והגדולים והקטנים יתקבצו יחד לשמוע דרשה מפיו]. **ליער, נעשה ראש לבני כלה** [לפי שביער יש אילנות גדולים ואינם סמוכים זה לזה, והוא סימן שיעשה ראש לבני כלה, דהיינו שיחזור לאחר הדרשה על דברי הרב ויפרש אותם לתלמידים שלא הבינו ככל הצורך]. **וכן מעשה ברב פפא** שחלם שנכנס לאגם, ונעשה ראש ישיבה, **ורב הונא בריה דרבי יהושע** חלם שנכנס ליער, ונעשה ראש לבני כלה. **וי"א** ששניהם חלמו שנכנסו לאגם, אלא **שרב פפא** חלם שהיה לו פעמון תלוי על צווארו, ולכך נעשה ראש ישיבה שמשמיע קול לרבים, ואילו **רב הונא בריה דרבי יהושע** לא היה לו פעמון תלוי על צווארו, ונעשה רק ראש לבני כלה. ואמר **רב אשי**, אני חלמתי שנכנסתי לאגם עם פעמון תלוי עלי וקשקשתי בו בקול [ואכן נעשה ראש ישיבה במתא מחסיא].

המקיז דם בחלום, שנו לפני **רב נחמן בר יצחק** שעוונותיו מחולין לו [לפי שהעוונות נקראים 'אדומים' שנאמר 'אם יאדימו כתולע', ולכך הוא סימן שהעוונות פרשו ממנו]. ומה ששנינו שעוונותיו סדורין לו, פירושו שהן סדורין להימחל.

הרואה נחש בחלום, שנו לפני **רב ששת** שפרנסתו מזומנת לו [כנחש שעפר לחמו, ומצוי לו בכל מקום]. **נשכו**, נכפלה לו פרנסתו. **הרגו לנחש**, אבדה פרנסתו. ואמר רב ששת לשונה הברייתא שלא ישנה כן, אלא אדרבה, אם הרגו כל שכן שנכפלה פרנסתו [שהרי התגבר עליו]. ומסקינן שיש לשנות כפי ששנה התנא, **ורב ששת** שנה להיפך לפי שהוא עצמו הרג נחש בחלומו, ולכן ביקש לפתור חלומו לטוב.

הרואה כל מיני משקים בחלום, שנו לפני **רבי יוחנן** שסימן יפה הוא לו, חוץ מן היין שאין לעמוד על פתרונו, משום שיש שותהו וטוב לו שנאמר 'ויין ישמח לבב אנוש', ויש שותהו ורע לו שנאמר 'תנו שכר לאובד ויין למרי נפש'. ואמר לו **רבי יוחנן** שיש להוסיף בברייתא שאם החולם הוא תלמיד חכם תמיד טוב לו לראות עצמו שותה יין, שנאמר לגבי החכמה 'לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי'.

אמר **רבי יוחנן**, השכים ונפל לו פסוק לתוך פיו, הרי זה נבואה קטנה.

תנו רבנן, **א.** הרואה בחלום את **דוד**, את **בן עזאי**, **ספר תהילים**, **שיר השירים**, יצפה **לחסידות**.

ב. הרואה את **שלמה**, את **יחזקאל**, את **בן זומא**, את **רבי**, ספר **משלי**, ספר **קהלת**, יצפה **לחכמה**.

ג. הרואה את **אחאב**, את **רבי ישמעאל בן אלישע** [שהיה מהרוגי מלכות, והפשיטו עור קרקפתו בחייו], את **אחר**, ספר **ירמיה**, **איוב**, **קינות** [-איכה], **ידאג מן הפורענות**.

ד. הרואה ספר **מלכים**, יצפה **לגדולה**.

ה. הרואה ספר **ישעיה**, יצפה **לנחמה**.

ו. הרואה **מגילת אסתר**, **נס נעשה לו**.

ז. הרואה את **רבי אלעזר בן עזריה**, יצפה **לעשירות**.

ח. כל מיני **חיות** יפות לחלום, חוץ מן הפיל והקוף והקיפוד [-נמיה[לח]], לפי שהם משונים במראיהם. והיינו דוקא אם הפיל בלי אוכף, אבל אם ראה פיל עם אוכף, פלא נעשה לו[לט].

ט. כל מיני **מתכות** יפים לחלום, חוץ ממר [-מעדר[מ]] ופסל [-כלי שמחליק בו את הנסרים[מא]] וקרדום. והיינו דוקא כאשר רואה אותם שהם מחוברים לקת שלהם, לפי שאז ראויים למלאכתם לחבל ולהשחית.

י. כל מיני **פירות** יפים לחלום, חוץ מפגי תמרה [-תמרים שלא בשלו כל צרכם].

יא. כל מיני **ירקות** יפים לחלום, חוץ מראשי לפתות תלושים שהם סימן למכות, אבל ראשי לפתות מחוברים, אמר רב שהם סימן לעשירות.

יב. כל מיני **צבעונים** יפים לחלום, חוץ מן התכלת, לפי שהוא ירקרק, והוא סימן לחולה שפניו מוריקים.

יג. כל מיני **עופות** יפים לחלום, חוץ מן קריא [-כוס[מב]], וקפופא [-ינשוף[מג]], וקורפראי [-תנשמת[מד]].

שלשה נכנסים לגוף ואין הגוף נהנה מהם, א. גודגדניות [-דובדבנים]. **ב.** כפניות [-מין תמרים רעים]. **ג.** פגי תמרה.

שלשה אין נכנסים לגוף והגוף נהנה מהם, **א.** רחיצה. **ב.** סיכה. **ג.** תשמיש.

שלשה מעין העולם הבא, א. שבת. **ב.** שמש [-חמה זורחת]. **ג.** תשמיש נקבים [אבל תשמיש המיטה מכחיש כחו של האדם, ולכן אינו מעין העוה"ב].

שלשה משיבין דעתו של אדם, א. קול [ערב של כלי זמר, או קול ערב של אשה]. **ב.** מראה נאה. **ג.** ריח טוב.

שלשה מרחיבין דעתו של אדם, א. דירה נאה. **ב.** אשה נאה. **ג.** כלים נאים.

חמשה אחד מששים הם, א. אש היא אחד מששים לגיהנום. **ב. דבש** הוא אחד מששים למן. **ג. שבת** היא אחד מששים לעולם הבא. **ד. שינה** היא אחד מששים למיתה. **ה. חלום** הוא אחד מששים לנבואה.

ששה דברים סימן יפה לחולה, א. עיטוש, דכתיב 'עטישתיו תהל [-תזרח] אור'. **ב. זיעה**, דכתיב 'בזעת אפיך תאכל לחם'. **ג. שלשול**, דכתיב 'מהר צעה להפתח ולא ימות לשחת' [-מיהר החולה להריק מעיו, סימן הוא שלא ימות

(לז) **רש"י** (ד"ה תרביצא). וכתב פירוש נוסף שהוא בית מדרש. והוסיף ש'תרנגולת', נוטריקון 'תרביצא נאה וגילה'. (לח) **רש"י** (חולין נב: ד"ה נמייה). (לט) **רש"י** (ד"ה דמסרג). ופירש פירוש נוסף שאם הוא נתון באפסר פלא נעשה לו, ובלי אפסר הוא סימן רע. (מ) **לעזי רש"י**. (מא) **לעזי רש"י**. (מב) **לעזי רש"י**. (מג) **לעזי רש"י**. (מד) **לעזי רש"י**.

לשחת]. **ד. קרי**, דכתיב 'יראה זרע יאריך ימים'. **ה. שינה**, דכתיב 'ישנתי אז ינוח לי'. **ו. חלום**, דכתיב 'ותחלימני והחייני'.

ששה דברים מרפאים את החולה מחוליו, ורפואתו רפואה שלמה, א. כרוב. **ב.** תרדין. **ג.** סיסין יבשין[מה] **ד.** קיבה [של בהמה]. **ה.** הרת [-רחם של בהמה]. **ו.** יותרת הכבד. ויש אומרים אף דגים קטנים, ולא עוד אלא שדגים קטנים מפרין ומברין כל גופו של אדם.

עשרה דברים מחזירים את החולה לחוליו, וחוליו נעשה קשה יותר, א. בשר שור. **ב.** בשר שמן. **ג.** בשר צלי. **ד.** בשר צפורים. **ה.** ביצה צלויה. **ו.** שחלים. **ז.** חלב. **ח.** גבינה. **ט.** תגלחת. **י.** מרחץ. ויש אומרים אף אגוזים. ויש אומרים אף קשואים, וכדתנא **דבי רבי ישמעאל** שהטעם שנקראו קשואים, מפני שהם **קשים** לגוף כחרבות. והיינו דווקא בגדולים, אבל קטנים טובים לגוף, כדכתיב 'ויאמר ה' לה שני גוים בבטנך', ודרשינן אל תקרי 'גוים', אלא 'גיים' [-גאים], ואמר **רב יהודה** בשם **רב**, אלו אנטונינוס ורבי שלא פסק משולחנם לא צנון ולא חזרת ולא **קשואים**, לא בימות החמה ולא בימות הגשמים.

תנו רבנן, הרואה בחלומו **מת בבית**, סימן שיהיה שלום בבית. **אכל ושתה** בבית, סימן יפה לבית. **נטל כלים** מהבית, סימן רע לבית. וביאר **רב פפא** דהיינו דווקא אם לקח נעל או סנדל [לפי שהוא סימן שאחד מהבית מזומן לצאת מארץ החיים], אבל אם נטל שאר דברים הוא סימן יפה. **נתן דברים**, הוא סימן יפה, מלבד אם נתן עפר או חרדל שהוא סימן רע [משום שעפר הוא רמז לקבורת מת].

שנינו במתני' שהרואה מקום שנעקרה ממנו עבודת כוכבים מברך 'ברוך שעקר עבודת כוכבים מארצנו'. ובברייתא שנינו שמוסיף 'וכשם שנעקרה ממקום זה כן תעקר מכל מקומות ישראל והשב לב עובדיהם לעבדך'. לת"ק, בחו"ל אין אומרים 'והשב לב עובדיהם לעבדך', מפני שרובה עובדי כוכבים. **לרבי שמעון בן אלעזר**, אף בחו"ל צריך לומר כן, מפני שעתידים להתגייר, שנאמר 'אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה', לעבדו שכם אחד'. עוד שנינו בברייתא שהרואה **מרקוליס** מברך 'ברוך שנתן ארך אפים לעוברי רצונו'[מו].

דרש **רב המנונא**, [וכן נהג רב אשי], **הרואה בבל הרשעה צריך לברך חמש ברכות, א.** ראה חורבות בבל, מברך 'ברוך שהחריב בבל הרשעה'. **ב.** ראה חורבות ביתו של נבוכדנצר, מברך 'ברוך שהחריב ביתו של נבוכדנצר הרשע'. **ג.** ראה גוב אריות שהושלך לתוכו דניאל, או כבשן האש שהושלכו לתוכו חנניה מישאל ועזריה, מברך 'ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה'. **ד.** ראה מרקוליס, מברך 'ברוך שנתן ארך אפים לעוברי רצונו'. **ה.** ראה מקום שנוטלים ממנו עפר [-שנתקלל שאפילו העפר שבה יעקר, ולכן אין בהמה יוצאת משם בלי שיתנו עליה עפר לעשות טיט], **מברך** 'ברוך אומר ועושה גוזר ומקיים' [שגזר להשמיד את בבל וקיים]. כשהיה **רבא** רואה חמורים שנושאים לחוץ עפר, היה טופח בידו על גביהם, ואומר להם 'רהוטו צדיקי למעבד רעותא דמרייכו' [-רוצו צדיקים לעשות רצון קונכם]. **מר בריה דרבינא** כשהיה מגיע לבבל, היה נוטל עפר בסודרו וזורקו מחוץ לגבול בבל, לקיים מה שנאמר 'וטאטאתיה במטאטא השמד'.

דף נח

אמר **רבי ירמיה בן אלעזר**, כשנתקללה בבל נתקללו שכניה, דכתיב 'ושמתיה למורש קפוד ואגמי מים' [-ושמתי את בבל לנחלת קיפוד ולביצות, דהיינו שיהיו בה עופות וחיות רעות שמזיקים את השכנים]. כשנתקללה שומרון נתברכו שכניה, דכתיב 'ושמתי שומרון לעי השדה **למטעי כרם**'.

תנו רבנן, **הרואה אוכלוסי ישראל** [-ששים ריבוא מישראל], מברך 'ברוך חכם הרזים', לפי שאין דעתם דומה זה לזה, ואין פרצופיהן דומים זה לזה, ואעפ"כ יודע הקב"ה מה שבלב כל אחד מהם. ואמר עולא שאין מברכים ברכה זו בבבל אלא בא"י. **ובן זומא** היה מוסיף לברך 'ברוך שברא כל אלו לשמשני'[מז], לפי שהיה אומר, כמה יגיעות יגע אדם הראשון עד שמצא פת לאכול, חרש וזרע וקצר, ועמר ודש וזרה, וברר וטחן והרקיד, ולש ואפה, ואחר כך אכל, ואילו אני משכים ומוצא כל אלו מתוקנים לפני. ועוד, כמה יגיעות יגע אדם הראשון עד שמצא בגד ללבוש, גזז ולבן ונפץ וטוה וארג, ואחר כך מצא בגד ללבוש, ואילו אני משכים ומוצא כל אלו מתוקנים לפני. ועוד שכל האומות שוקדות ובאות לפתח ביתי להביא סחורותיהן, ואני משכים ומוצא כל אלו לפני.

והוסיף **רב המנונא**, שהרואה **אוכלוסי עובדי כוכבים** אומר 'בושה אמכם מאוד חפרה יולדתכם' וגו'.

עוד היה **בן זומא** אומר, **אורח טוב מהו אומר**, כמה טרחות טרח בעל הבית בשבילי, כמה בשר הביא לפני, כמה יין הביא לפני, כמה גלוסקאות הביא לפני, וכל מה שטרח לא טרח אלא בשבילי, ועליו נאמר 'זכור כי תשגיא פעלו אשר שוררו אנשים'. **אורח רע מהו אומר**, מה טורח טרח בעל הבית זה, פת אחת אכלתי, חתיכה אחת אכלתי, כוס אחד שתיתי, כל טורח שטרח בעל הבית זה לא טרח אלא בשביל אשתו ובניו, ועליו נאמר 'לכן יְרֵאוּהוּ אנשים [משום ש]לא יראה כל חכמי לב'.

כתיב '**והאיש בימי שאול זקן בא באנשים**', אמר **רבא** וי"א **רב זביד** וי"א **רב אושעיא**, זה הוא **ישי אבי דוד** שיצא באוכלוסא [של ששים ריבוא[מח]], ונכנס באוכלוסא, ודרש באוכלוסא.

תנו רבנן, **א.** הרואה **חכמי ישראל**, מברך 'ברוך שחלק מחכמתו ליראיו'. **חכמי עובדי כוכבים**, מברך 'ברוך שנתן מחכמתו לבריותיו'.

ב. הרואה **מלכי ישראל**, מברך 'ברוך שחלק מכבודו ליראיו'. **מלכי עובדי כוכבים**, מברך 'ברוך שנתן מכבודו לבריותיו'.

אמר **רבי יוחנן**, לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל, ולא לקראת מלכי ישראל בלבד, אלא אפילו לקראת מלכי עובדי כוכבים, שאם יזכה לעוה"ב ויראה בכבוד המלך המשיח, יבחין מה בין כבודו לכבוד מלכי עובדי כוכבים. **מעשה ברב ששת** שהיה סומא, ואעפ"כ הלך לקבל את פני המלך, ואמר לו צדוקי אחד, מדוע תלך, והרי לא תראה את המלך [וכשם שרק הכדים השלמים הולכים לנהר לשאוב מים ולא השבורים]. והשיבו **רב ששת**, בא וראה שאדע יותר ממך, כשעברה הפלוגה הראשונה בקול רעש, אמר לו הצדוקי שעתה עובר המלך, והשיבו **רב ששת** שעדיין לא עבר, וכן היה כשעברה הפלוגה השניה, וכשעברה הפלוגה השלישית בדממה, אמר לו **רב ששת** שעתה יעבור המלך, משום שמלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא, והקב"ה עובר בדממה, שנאמר 'צא ועמדת בהר לפני ה', והנה ה' עובר ורוח גדולה וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים לפני ה', לא ברוח ה', ואחר הרוח רעש, לא ברעש ה', ואחר הרעש אש, לא באש ה', ואחר האש **קול דממה דקה**'. כשעבר המלך בירך **רב ששת**[מט], ושוב הקניטו הצדוקי ואמר לו היאך אתה מברך על מי שאינך רואה. **י"א** שנתן בו **רב ששת** עיניו ונעשה גל של עצמות [כמת שנרקב בשרו ונפל מעצמותיו מזמן הרבה[נ]], **וי"א** שחבריו ניקרו את עיניו.

מעשה באדם שבעל מצרית, והלקהו **רבי שילא**, הלך אותו אדם והלשין על **רבי שילא** שעושה משפט בלי רשות המלך, קראו פקידי המלך **לרבי שילא** ושאלוהו מדוע הלקהו, והשיבם שזהו משום שבעל חמורה, ונעשה לו נס שבא אליהו הנביא בדמות אדם והעיד שאכן בעל חמורה. ושאלוהו פקידי המלך, א"כ מדוע לא גזרת להורגו, והשיבם שמיום

(מה) **ורש"י** (ד"ה מי) גרס 'מי סיסין'. (מו) **הטעם** שהתנא נקט דווקא מרקוליס, **א.** משום שא"צ לברך אלא במקום שבונים עבודה זרה או שהועמדה שם מחדש, ולכן הזכיר התנא דוקא מרקוליס, לפי שרוגמים בה אבנים לעשותה כמגדל והוי כע"ז מתחדשת. **ב.** התנא נקט כן משום שזו הע"ז שהיתה מצויה במקומו, ובאמת מברכים כן על כל ע"ז. והטעם שאין אנו מברכים, משום שאנו רואים ע"ז בכל יום, והחיוב לברך הוא רק לרואה אחת לשלשים יום. תוס' (ד"ה מרקוליס). (מז) **ודווקא** חכם גדול כבן זומא ראוי לברכה זו, לפי שתכלית העולם הוא האדם השלם, ושאר האנשים נבראו בכדי לשמשו. רמב"ם (בהקדמה לפירוש המשניות ד"ה אחר כן). (מח) **רש"י** (יבמות עו: ד"ה באוכלוסא). (מט) **אף** שלא ראה את המלך יכל לברך, כיון שעיקר ברכת המלך היא על כבודו, משא"כ בשאר ברכות הרואה שמברכים רק אם רואים ממש. שערי תשובה (או"ח סי' רכד סק"ה). (נ) **רש"י** (שבת לא. ד"ה גל).

שגלינו מארצנו אין לנו רשות להמית, אך אתם עשו בו כרצונכם. תוך כדי שהם מעיינים בדינו, פתח **רבי שילא** ואמר 'לך ה' הגדולה והגבורה' וגו', ואמר להם שאומר ברוך הקב"ה ששם מלכות בארץ כעין מלכות שמים, ונתן לכם שלטון ואהבת משפט. כיון שראו הפקידים שחביב עליו כל כך כבוד המלכות, הביאו לו מקל כאות שרשאי לרדות ולהעניש. כשיצא **רבי שילא** מבית המלך אמר לו אותו אדם, וכי עושה הקב"ה ניס להעמיד את השקר, והשיבו **רבי שילא** שהגוים אכן נקראים חמורים, שנאמר 'אשר בשר חמורים בשרם'. ראה **רבי שילא** שאותו אדם הולך להלשין לאנשי המלך שקרא להם חמורים, ואמר בלבו שאדם זה הוא רודף, והתורה אמרה לגבי בא במחתרת שהבא להרגך השכם להרגו[נא], והכהו **רבי שילא** במקל והרגו. אח"כ אמר **רבי שילא**, הואיל ונעשה לי נס ע"י פסוק זה[נב] אדרוש אותו, ופתח ואמר 'לך ה' **הגדולה**' זו מעשה בראשית, וכן נאמר לענין היצירה 'עושה גדולות עד אין חקר'. '**והגבורה**' זו יציאת מצרים, שנאמר 'וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים'. '**והתפארת**' זו חמה ולבנה שעמדו ליהושע, שנאמר 'וידום השמש וירח עמד עד יקום גוי אויביו'. '**והנצח**' זו מפלתה של רומי, וכן נאמר על נקמת ה' מאדום 'ויז נצחם [-דמם] על בגדי'. '**וההוד**' זו מלחמת נחלי ארנון, שנאמר 'על כן יאמר בספר מלחמות ה' את והב בסופה ואת הנחלים ארנון'. 'כי כל **בשמים ובארץ**' זו מלחמת סיסרא, שנאמר 'מן שמים נלחמו הכוכבים ממסילותם נלחמו עם סיסרא'. 'לך ה' **הממלכה**' זו מלחמת עמלק, שנאמר 'כי יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק מדור דור'. '**והמתנשא**' זו מלחמת גוג ומגוג, שנאמר 'הנני אליך גוג **נשיא** ראש משך ותובל'. '**לכל לראש**' אמר **רב חנן בר רבא בשם רבי יוחנן**, שאפילו את הממונה על חופרי הבורות שמשקים מהם את השדות ממנים מן השמים.

ורבי עקיבא דרש את הפסוק, 'לך ה' **הגדולה**' זו קריעת ים סוף, '**והגבורה**' זו מכת בכורות, '**והתפארת**' זו מתן תורה, '**והנצח**' זו ירושלים, '**וההוד**' זה בית המקדש.

תנו רבנן, **א.** הרואה **בתי ישראל בישובם** [וכגון בישוב בית שני], מברך 'ברוך מציב גבול אלמנה'. **בחורבנם**, 'ברוך דיין האמת'.

ב. הרואה **בתי עובדי כוכבים בישובם**, אומר 'בית גאים יסח [-יעקור[נג]] ה''. **בחורבנם**, אומר 'אל נקמות ה' אל נקמות הופיע'.

מעשה בעולא ורב חסדא שהלכו בדרך, וכשהגיעו לפתח בית **רב חנא בר חנילאי** שנחרב, נאנח **רב חסדא**, ושאלו עולא מדוע הנך נאנח, הרי אמר **רב** שאנחה שוברת חצי גופו של אדם, שנאמר 'ואתה בן אדם האנח בשברון מתנים' [והמתניים הם בחצי הגוף[נד]], **ולרבי יוחנן** אף כל גופו, שנאמר 'והיה כי יאמרו אליך על מה אתה נאנח, ואמרת אל שמועה כי באה ונמס כל לב ורפו כל ידים וכהתה כל רוח וכל ברכים תלכנה מים'. והשיבו **רב חסדא**, איך לא אתאנח, הרי בבית זה היו ששים אופים ביום וששים אופים בלילה שאפו עבור כל נצרך, וכן **רב חנא** לא היה מוציא את ידו מארנקו, משום שחשש שיבוא עני בן טובים ועד שיפשוט את ידו לארנקו יכלם העני. וכן היו פתוחים בו ארבעה שערים לארבע רוחות העולם בכדי שיכנסו העניים מיד, וכל הנכנס רעב יצא שבע, ובשנות בצורת היו זורקים לחוץ חיטים ושעורים בכדי שמי שמתבייש לקחת בגלוי יקח בסתר, ועתה נחרב בית זה. אמר לו **עולא**, כך אמר **רבי יוחנן**, מיום שחרב בית המקדש נגזרה גזירה על בתיהם של צדיקים שיחרבו, שנאמר 'באזני ה' צבאות אם לא בתים רבים לשמה יהיו גדולים וטובים **מאין יושב**', ועתיד הקב"ה להחזירן לישובם, שנאמר 'שיר המעלות לדוד הבוטחים בה' כהר ציון [אשר] לא ימוט לעולם ישב', מה הר ציון עתיד הקב"ה להחזירו לישובו, אף בתיהם של צדיקים עתיד הקב"ה להחזירן לישובם. **ועוד**, שדיו לעבד שיהא כרבו [-דיו **לרב חנא** שיהא ביתו חרב כל זמן שביהמ"ק חרב].

תנו רבנן, הרואה **קברי ישראל**, אומר 'ברוך אשר יצר אתכם בדין, וזן אתכם בדין, וכלכל אתכם בדין, ואסף אתכם בדין, ועתיד להקימכם בדין [והוסיף מר בריה דרבינא בשם רב נחמן], ויודע מספר כולכם, והוא עתיד להחיותכם ולקיים אתכם, ברוך מחיה המתים'. **קברי עובדי כוכבים**, אומר 'בושה אמכם מאוד חפרה יולדתכם' וגו'.

אמר **רבי יהושע בן לוי** הרואה **את חבירו** [החביב עליו[נה]], אם לא ראהו **שלשים יום**, מברך 'ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה'. ואם **שנים עשר חודש**, מברך 'ברוך מחיה המתים'[נו], וכמו שאמר **רב** שאין המת משתכח מן הלב אלא לאחר שנים עשר חודש, שנאמר 'נשכחתי כמת מלב, הייתי ככלי אובד' [-כשם שכלי אובד משתכח מבעליו לאחר י"ב חודש, ובעליו מתייאש ממנו[נז], כך המת נשכח מהלב לאחר י"ב חודש].

מעשה ברב פפא ורב הונא ב"ר יהושע שהלכו בדרך, וראו את **רב חנינא בריה דרב איקא** ובירכו עליו 'אשר חלק מחכמתו ליראיו' ו'שהחיינו', וכשאמרו לו זאת, אמר להם שהוא בירך עליהם מלבד שתי הברכות הללו אף 'ברוך חכם הרזים', משום שהחשיבם כששים ריבוא. אמרו לו, האמנם חכמת כל כך [לחדש מלבך ברכה על יחידים שלא הוזכרה במשנה או בברייתא], ונתנו בו את עיניהם, ומת.

תנו רבנן, **א.** הרואה **כושי או גיחור** [-אדום ביותר] **או לווקן** [-לבן ביותר] **או קפח** [-שבטנו גדולה ומתוך עוביו נראית קומתו מקופחת[נח]], **או ננס, או הדרניקוס** [-המנוגע ביבלות], וכן הרואה **פיל קוף וקפוף** [-מין עוף שיש לו לסתות ולחיים כאדם], מברך 'ברוך משנה את הבריות'.

ב. הרואה קיטע [-שנקטעו ידיו[נט]], **או סומא, או פתויי הראש** [-ששערו מסובך ומדובק כלבד], **או חיגר, או מוכה שחין, או בהקנים** [-בעלי עור מנומר כעדשים], מברך 'ברוך דיין אמת'. והיינו דווקא אם נעשה בהקן אחר לידתו [כקיטע שמומו התחדש לאחר לידתו], אבל אם נולד בהקן אמר **רבי יהושע בן לוי** שמברך 'ברוך משנה הבריות'.

ג. הרואה בריות טובות [-נאות מאוד] ואילנות טובות, מברך 'ברוך שככה לו בעולמו'.

שנינו במתני' שעל הזיקין מברך 'ברוך שכוחו וגבורתו מלא עולם'. **פירוש זיקין, א. לשמואל כוכב שביט. ב. לרב הונא בריה דרב יהושע כשנקרע וילון** [-הרקיע התחתון], ונראה אור הרקיע השני דרך הקרע כרומח[ס].

אמר **שמואל**, נהירים לי שבילי שמים כשבילי נהרדעא, מלבד כוכב שביט שאיני יודע מה טיבו, אבל מסורת בידינו שאינו עובר דרך כסיל [-קבוצת כוכבים], ואם היה עובר דרכו היה העולם נחרב, ומה שאנו רואים לפעמים שעובר דרכו אינו כוכב שביט עצמו אלא זוהרו. **ורב אשי אמר**, שהוא כוכב שנעקר מצד אחד של כסיל, וכשרואה אותו חבירו מהצד השני נבהל וזע, ומראה זה הוא כמראה כוכב שביט.

אמר **שמואל**, הטעם שבפסוק אחד הקדים כסיל לכימה דכתיב 'עושה עש **כסיל וכימה**', ובפסוק אחר הקדים כימה לכסיל דכתיב 'עושה **כימה**

(נא) **שנאמר** 'אם במחתרת ימצא הגנב והוכה ומת אין לו דמים', והטעם, משום שהגנב יודע שבעה"ב עלול לעמוד נגדו להציל ממונו, ולזה בא על דעת כן שאם בעה"ב יעמוד נגדו, יקום עליו ויהרגהו, ולכן מותר לבעה"ב להקדים להרוג את הגנב. רש"י (ד"ה התורה). (נב) **שהרי** ע"י המקל והרשות לשפוט [שקיבל ע"י אמירת פסוק זה], הרג רבי שילא את המלשין בבואו להלשין עליו שנית. בן יהוידע (ד"ה הואיל). (נג) **רש"י** (דברים כח סג). (נד) **רש"י** (כתובות סב. ד"ה מתנים). (נה) **תוס'** (ד"ה הרואה). (נו) **לפי** שבכל שנה נידון האדם בר"ה וביוה"כ אם יחיה או ימות, ולכך אם ראהו אחר שנים עשר חודש, נמצא שעבר עליו ר"ה ויוה"כ ונגזר דינו לחיים, ולכן מברך עליו 'ברוך מחיה המתים'. מהרש"א (ד"ה לאחר). (נז) **כמו** שאמרו באלו מציאות (ב"מ כח.) שמי שמצא מציאה חייב להכריז עליה בעלייתו לרגל שלש רגלים רצופים, ואם מצא אחר סוכות צריך להמתין ולהכריז בפסח ובעצרת ובחג דהיינו שנים עשר חודש, ושוב אין צריך להכריז, משום שכבר ודאי נתייאש בעל האבידה. רש"י (ד"ה ככלי). (נח) **רש"י** (ד"ה קפח). ופירש פירוש נוסף שהוא אדם גבוה מאוד שפרצופו שמוט ובולט, והוא מכוער. (נט) **רש"י** (ד"ה קטע). והוסיף שאף שבעלמא קטע פירושו קטוע רגלים, כדתנן (שבת סה:) הקטע יוצא בקב שלו, הכא שהברייתא מנתה אף חיגר, פירושו קטוע ידים. (ס) **רש"י** (ד"ה רב הונא). **ותוס'** (ד"ה וילון) פירשו שרב הונא לא בא לפרש מה הם זיקין, אלא בא לתרץ את קושיית הגמ' להלן איך שמואל אמר ששביט אינו עובר דרך כסיל, והרי אנו רואים שעובר, ותירץ רב הונא ששביט רק נראה כעובר משום שוילון הרקיע נקרע.

וכסיל', ללמדך ששניהם שוים, שאלמלא חומה של כסיל לא נתקיים העולם מפני צינה של כימה, ואלמלא צינה של כימה לא נתקיים העולם מפני חומה של כסיל[סא]. וזהו שאמר הקב"ה לאיוב 'התקשר מעדנות כימה או מושכות כסיל תפתח' [-התוכל לקשור קישורי כימה בכדי שלא יצא כל צינתה ויחריב את העולם, התוכל לפתוח את רצועות הכסיל בכדי שיצא חומה ויפיג צינתה של כימה[סב]]. **ואלמלא היה מונח עוקץ העקרב** [של כוכבי כימה הדומה בצורתה לעקרב] **בנהר דינור, כל מי שהיה נעקץ מעקרב לא היה חי. וכימה** הוא מלשון **כמאה כוכבים** [שבהם כח צינתה], **י"א שהם הכוכבים המקובצים** שבכימה, **וי"א שהם המפוזרים**.

אמר רב יהודה, **עש** הוא קבוצת הכוכבים הנקראת **יותא, י"א שהוא בראש העגל** [דהיינו בתחילת מזל שור הנמשך אחר מזל טלה], **וי"א שהוא בזנב הטלה**, וכן מסתבר, דכתיב 'ועיש על בניה תנחם', מכאן שעש חסרה מספר כוכבים, והרי ידוע שזנב הטלה נראה כמכת קורנס, לפי שחסרים ממנו מספר כוכבים וסתמוהו מהרקיע סביבו[סג], שכשהביא הקב"ה את המבול, נטל שני כוכבים מכימה והביא מבול לעולם [דרך אותם נקבים[סד]], וכשביקש לסתמה, נטל שני כוכבים מעיש וסתם בהם את כימה, ולכן עש [בזנב הטלה] **הולכת אחר כימה** [בגוף הטלה], **לפי שהיא כאומרת לה תני לי בני**. ולא החזיר לכימה את אותם כוכבים שנטל ממנה, **א.** משום שאין הבור מתמלא מחוליתו. **ב.** שאין קטיגור נעשה סניגור. ולא ברא כוכבים חדשים, משום ש'אין כל חדש תחת השמש'. ואמר **רב נחמן** שעתיד הקב"ה להחזיר לעש את כוכביה, שנאמר 'ועיש על בניה **תנחם**'[סה].

דף נט

שנינו במתני' שעל **הזועות** מברך 'שכוחו וגבורתו מלא עולם'. וביאר **רבי קטינא** שזועות הם **גוהא** [-רעידת הארץ]. **מתי הארץ רועדת, א.** בעל אוב של עצמות אמר **לרבי קטינא** שבשעה שהקב"ה זוכר את בניו ששרויים בצער בין אומות העולם, **הוא מוריד שתי דמעות לים הגדול, וקולו נשמע מסוף העולם ועד סופו**, ומזה הארץ רועדת [**ודחה רבי קטינא** את דבריו, משום שא"כ היתה הארץ צריכה לרעוד שתי פעמים כנגד שתי הדמעות. ובאמת יש שתי רעידות רצופות, אלא שרבי קטינא לא הודה לו כדי שלא יטעו כל העולם אחריו].

ב. לרבי קטינא, בשעה שהקב"ה **סופק כפיו**, שנאמר 'וגם אני אכה כפי אל כפי והניחותי חמתי'.

ג. לרבי נתן, בשעה שהקב"ה **מתאנח**, שנאמר 'והניחותי חמתי בם, והנחמתי'.

ד. לרבנן, בשעה שהקב"ה **בועט ברקיע**, שנאמר 'הידד כדורכים [-הקב"ה קורא 'הידד' כדרך דורכי היין הדורכים ובועטים בענבים[סו]], יענה אל כל יושבי הארץ'.

ה. לרב אחא בר יעקב, בשעה שהקב"ה **דוחק את רגליו מתחת כסא הכבוד**, שנאמר 'כה אמר ה' השמים כסאי והארץ הדום רגלי'.

שנינו במתני' שעל **הרעמים** מברך 'שכוחו וגבורתו מלא עולם'. **היאך רעמים באים, א. לשמואל** ע"י רעש עננים המתחככים זה בזה[סז] שנאמר 'קול רעמך בגלגל, האירו ברקים תבל, רגזה ותרעש הארץ'.

ב. לרבנן, ע"י קול מים הנשפכים מענן לחבירו, שנאמר 'לקול תתו המון מים בשמים'.

ג. לרב אשי, ע"י רוח המנשבת בעננים חלולים, וכשם שיש קול כשהרוח מנשבת על פי חביות.

ד. לרב אחא בר יעקב, ע"י ברק חזק הפוגע בענן ומשבר חתיכות ברד [וקול השבירה הוא הרעם]. וכן מסתבר, שהרי אנו רואים שלפני הרעם מבריק הברק, ואח"כ שומעים את רעש העננים ויורד גשם.

אמר רבי אלכסנדרי בשם רבי יהושע בן לוי, לא נבראו רעמים אלא לפשוט עקמומית שבלב, שנאמר 'והאלוקים עשה שיראו מלפניו'.

שנינו במתני' שעל **הרוחות** מברך 'שכוחו וגבורתו מלא עולם'[סח]. וביאר **אביי** שרוחות הם **זעפא** [-סופה]. והוסיף, שמסורת בידינו שאין הסופות מתחילות בלילה אלא ביום, וכן שאין סופה נמשכת שעתיים רצופות אלא יש איזה הפסק באמצע[סט], לקיים מה שנאמר 'לא תקום פעמים צרה'.

שנינו במתני' שעל **הברקים** מברך 'שכוחו וגבורתו מלא עולם'. וביאר **רבא** שברקים הוא ברקא [-ברק[ע]], והוסיף שברק יחיד [שלא הבריק אלא פעם אחת], וברק לבן או ירוק, ועננים הבאים מצד מערב וחוזרים ובאים מצד דרום, ושני עננים הפוגעים זה בזה, כולם קשים, ודווקא אם ארעו בלילה. **ונפק"מ** שצריך לבקש רחמים.

אמר רבי שמואל **בר יצחק**, ענני הבוקר אין בהם ממש ואין לסמוך עליהם שירדו גשמים, שנאמר 'וחסדכם כענן בוקר [-כל טובתכם וצדקתכם אינה כלום[עא]]. ודווקא כשנתקשרו השמים בעננים קלושים, אבל אם נתקשרו בעננים עבים סימן שירד גשם רב [וכמו שאמר רב פפא לאביי שדרך אנשים לומר, שאם כשתפתח דלתיך בבוקר ירד לך מטר, אנו אומרים לך שאם אתה חמר המוליך תבואה ממקום למקום, כפול והצע שקך תחתיך ותישן עליו, לפי שלא תרויח כלום כיון שיהיו החיטים בזול מחמת הגשם המצמיחם].

הרואה את הקשת בענן, לרבי אלכסנדרי בשם רבי יהושע בן לוי, צריך שיפול על פניו [לפי שהוא מראה כבוד ה'], שנאמר 'כמראה הקשת אשר יהיה בענן וגו' הוא מראה דמות כבוד ה', ואראה ואפול על פני'. **לבני מערבא** אין לו ליפול על פניו, משום שנראה כמשתחוה לקשת עצמה.

ברכת הקשת, מברך 'ברוך זוכר הברית'. **לרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא**, 'נאמן בבריתו וקיים במאמרו'. **לרב פפא** מצרף שניהם, ואומר 'ברוך זוכר הברית ונאמן בבריתו וקיים במאמרו'[עב].

שנינו במתני' שעל ההרים ועל הגבעות מברך 'ברוך עושה בראשית'. **הטעם** שאין מברכים כן על הדברים שנזכרו לעיל, אף שגם הם מעשה בראשית שנאמר 'ברקים למטר **עשה**', **א. אביי פירש**, שאכן יש לצרף את המשנה לבבא אחת, ועל כל המוזכרים שם יש לברך בין 'עושה בראשית', ובין 'שכוחו וגבורתו מלא עולם'. **ב. רבא פירש**, שכוונת המשנה שעל המוזכרים בתחילת המשנה [מזיקין ועד ברקים], יש לברך את שתי הברכות[עג], ועל המשך המשנה [מהרים ואילך] מברך רק 'עושה מעשה בראשית' [משום שכל אחד ואחד מהם הוא במקומו בלבד].

הרואה רקיע בטהרתה [-בלי עננים כלל, כמו שהיה בבריאתו], **לרבי יהושע בן לוי מברך 'ברוך עושה בראשית'**, וביאר אביי שזהו דווקא כשירד גשם כל הלילה, ובבוקר באה רוח צפונית וגילתה את פני השמים. **לרפרם בר פפא** בשם **רב חסדא אינו מברך**, משום שסובר שמיום שחרב בית

(סא) **דכסיל** שולט בימות החמה, וכימה בימות הגשמים. רש"י (ד"ה שאלמלא). (סב) **רש"י** (איוב לח לא). (סג) **רש"י** (ד"ה כטרפא). וזהו לפי הגירסא '**כטרפא דטריף**'. והוסיף שיש גורסים '**כדטרפא מטרף**', ופירושו שנראה כאילו נדבק מקום החיסרון יחד. (סד) **רש"י** (ר"ה יא: ד"ה ואזדי). והוסיף המהרש"א (ד"ה והביא) שהם ארובות השמים שנפתחו. והביא שיש מפרשים שע"י שנטל שני כוכבים מכימה תש כח צינתה וגברה רתיחת האדמה, והם נידונו ברותחים ע"י ש'נבקעו כל מעינות תהום רבה'. (סה) **ויברא** שני כוכבים חדשים לסתום בהם את כימה, לפי שלעתיד לבוא יהיה חדש, שנאמר 'כי הנני בורא שמים חדשה וארץ חדשה'. מהרש"א (ד"ה עתיד). (סו) **רש"י** (ירמיה כה ל). (סז) **רש"י** (ד"ה ענני). ופירש פירוש נוסף שהוא קול העננים הפוגעים בגלגל ומתגלגלות עמו בעל כרחם. (סח) **ואיתא** בירושלמי דהיינו דוקא כשבאים בזעם, אבל כשבאים בנחת מברך 'ברוך עושה בראשית'. תוס' (ד"ה על הרוחות). (סט) **והוא** מחסדי ה' בכדי שיהיה אפשר לעמוד מפניה, ולכן אף אינה מתחילה בלילה, לפי שהוא זמן שינה ולא יוכלו להישמר מהיזקה. מהרש"א (ד"ה זעפא). (ע) **קשה**, מה בא רבא לחדש הרי הברק מוזכר בהרבה מקראות, וי"ל שבא לומר שאין לשון המשנה 'ברקים' הוא בדוקא ואין מברכים עד שיראו שני ברקים, אלא אף על ברק אחד מברך. מהרש"א (ד"ה אמר רבא) (עא) **רש"י** (הושע ו ד). (עב) **ואין חותמים** בברוך בברכה זו, ונוסח הברכה הוא 'ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם נאמן בבריתו וקיים בשבועתו וזוכר הברית'. תוס' (ד"ה הלכך). (עג) **פירוש שמברך איזה שירצה**, או 'כוחו וגבורתו מלא עולם', או 'עושה מעשה בראשית', וכן פירש רב אלפס. תוס' (ד"ה רבא). **ובדעת רש"י** כתב הב"י (או"ח סי' רכז

המקדש לא נראית רקיע בטהרתה, שנאמר 'אלביש שמים קדרות ושק אשים כסותם'.

תנו רבנן, **הרואה דברים אלו מברך 'ברוך עושה בראשית', א.** הרואה **חמה בתקופתה**, דהיינו שרואה את השמש במקום בו היא התחילה להקיף את הארץ כשנתלתה ברקיע בתחילת ליל רביעי של ששת ימי בראשית. וביאר אביי שזמן זה הוא פעם בעשרים ושמונה שנה כשמתחיל שוב מחזור גדול של חמה, ונופל זמן תקופת ניסן בשבתאי בתחילת ליל רביעי[עד].

ב. הרואה **לבנה בגבורתה** [-שרואה את הלבנה כשחוזרת לתחילת מזל טלה בתחילת החודש, ולא תהיה נוטה לא לצפון ולא לדרום[עה]].

ג. הרואה **כוכבים במסילותם** [-שרואה כשחוזר כל כוכב וכוכב מחמשת הכוכבים הנשארים לתחילת מזל טלה, ולא יהיה נוטה לא לצפון ולא לדרום[עו]].

ד. הרואה **מזלות כסדרן** [שרואה מזל טלה עולה מקצה המזרח[עז]].

ה. הרואה **נהר פרת** מגשר בבל ולמעלה [שמשם לא השתנה מברייתו], **דברי רמי בר אבא בשם רב יצחק**. ועתה ששינוהו משם, מברך מבי שבור ולמעלה, **ולרב יוסף** רק מאיהי דקירא ולמעלה.

ו. הרואה נהר **דגלת** [-חדקל] מגשר שביסתנא ולמעלה. והוסיף **רב אשי**, שנקרא **חדקל** לפי שמימיו חדים וקלים [-חריפים וקלים לשקול במאזנים], ומכיון שאינם מכבידים על הגוף הם טובים לשתיה. **ופרת** נקרא כן לפי שמימיו פרין ורבין. ואמר **רבא שבני מחוזא חריפים** משום ששותים מהחידקל, **ואדומים** משום שמשמשים ביום, **ועיניהם נדות ונעות** משום שדרים בבתים אפלים.

שנינו במתני' שהרואה את הים הגדול **לפרקים** מברך 'ברוך שעשה את הים הגדול'. וביאר **רמי בר אבא בשם רב יצחק**, דהיינו כשרואהו אחר שלשים יום.

שנינו במתני' שעל הגשמים מברך 'הטוב והמטיב'. **ללישנא קמא** היינו דווקא כשירדו הרבה גשמים, אבל אם ירדו מעט אינו מברך הטוב והמטיב. ומ"מ אם יש בו כשיעור שהמים מתקבצים על הארץ, וכשהטפה נופלת עליהם הטפות שבארץ עולות לקראתה, אמר **רב יהודה** שמברך 'מודים אנחנו לך על כל טפה וטפה שהורדת לנו [ורבי יוחנן הוסיף], אילו פינו מלא שירה כים וכו' אין אנו מספיקין להודות לך ה' אלוקינו [ואומר עד] וכל קומה לפניך תשתחוה, ברוך אתה ה' רוב ההודאות'. **ולרבא** אומר 'האל ההודאות', ואמר **רב פפא**, שלכן יש לחתום בשתיהם 'רוב ההודאות והאל ההודאות'[עח]. **ללישנא בתרא** אף ברכה זו מברך דווקא כשיורדים הרבה גשמים, אלא שמי שיש לו קרקע מברך 'הטוב והמטיב', ומי שאין לו קרקע מברך ברכה זו. ואף שאין מברכים 'הטוב והמטיב' אלא כשאחר נהנה עמו [וכדלהלן], כאן כל בעלי הקרקעות שותפים עמו בטובה.

תניא, ברכת **'שהחיינו'** מברך **כשנהנה לבדו**, וכגון כשבנה בית חדש או קנה כלים חדשים. **'הטוב והמטיב'** מברך **אם אחרים נהנים עמו**, וכגון אם בנה בית בשותפות. **נולד לו בן** מברך 'הטוב והמטיב', לפי שאשתו נהנית עמו. **שמע שמת אביו** מברך על הירושה 'הטוב והמטיב', משום שאחיו יורשים עמו. **הביאו לו יין נוסף לסעודה**, אמר **רבי יוסף בר אבא בשם רבי יוחנן** שמברך 'הטוב והמטיב'[עט], משום שבני החבורה שותים עמו[פ].

דף ס

שנינו במתני' שאם בנה בית חדש או קנה כלים חדשים מברך 'שהחיינו'. **ללישנא קמא, לרב הונא** מברך דוקא אם אין לו כלים כאלו, אבל אם יש לו מירושה א"צ לברך, **לרבי יוחנן** אף אם יש לו מירושה צריך לברך, אבל אם קנה וחזר וקנה לכו"ע א"צ לברך [משום שאין לו בזה שום חידוש]. **ללישנא בתרא, לרב הונא** אם קנה וחזר וקנה א"צ לברך, **לרבי יוחנן** צריך לברך, ואם יש לו מירושה לכו"ע צריך לברך[פא].

תניא, **בנה בית חדש או קנה כלים חדשים ויש לו כיוצא בהם, לרבי מאיר** אין צריך לברך, **לרבי יהודה** צריך לברך. **ללישנא קמא, רב הונא כרבי מאיר, ורבי יוחנן כרבי יהודה. ללישנא בתרא, רב הונא כרבי יהודה** [ולכן מירושה צריך לברך], **ורבי יוחנן יבאר שלרבי יהודה** אף בקנה וחזר וקנה צריך לברך, והטעם שנחלקו בירושה, להודיעך כוחו של **רבי מאיר** שאף אם יש לו מירושה אין צריך לברך, וכ"ש בקנה וחזר וקנה. והטעם שלא נחלקו בקנה וחזר וקנה ולהודיעך כוחו של **רבי יהודה** שאף בזה מברך, משום שכח דהתירא עדיף.

שנינו במתני' שמברך 'דיין האמת' **על הרעה מעין על הטובה**. ומפרשינן דהיינו רעה שבעתיד תצא ממנה טובה, וכגון ששטפו מים את קרקעותיו שהוא טוב לשנים הבאות משום שהאדמה מזדבלת, ואעפ"כ מברך 'דיין האמת' כיון שעתה היא רעה. וכן שנינו במתני' שמברך 'הטוב והמטיב' **על הטובה מעין על הרעה**, וכגון שמצא מציאה, ואם המלך ישמע זאת יטלנה ממנו ויענישו, ואעפ"כ מברך 'הטוב והמטיב' כיון שעתה היא טובה.

שנינו במתני' שאם היתה אשתו מעוברת ואמר 'יהי רצון שתלד אשתי זכר', הרי זו תפלת שוא. **והקשה רב יוסף**, שמצינו בלאה שהפכה בתפילתה את מין הולד, דכתיב **'ואחר ילדה בת ותקרא את שמה דינה'**, וביאר **רב**, שזהו לאחר שדנה לאה דין בעצמה, ואמרה, שנים עשר שבטים עתידים לצאת מיעקב, ששה יצאו ממני וארבע מן השפחות, אם זה יהיה זכר לא תהא אחותי רחל כאחת השפחות. **ומתרצינן, א.** ששם היה נס, ואין מזכירים מעשה נסים. **ב.** לאה התפללה בתוך ארבעים יום ליצירת הולד, וכדתניא שלשה ימים הראשונים, יבקש אדם רחמים שלא יסריח הזרע. משלשה ועד ארבעים, יבקש שיהא זכר [וכגון שהזריעו שניהם

ד"ה על הזיקין) שמשמע מדבריו שמברך את שתי הברכות יחד. (עד) **שבעה** כוכבי לכת הם, **שצ"ם חנכ"ל** [-**שבתאי, צדק, מאדים, חמה, נוגה, כוכב, לבנה**], וכל כוכב משמש שעה אחת, דהיינו שבתחילת ליל רביעי משמש שבתאי, ואחריו צדק, ואחריו מאדים וכו', ואחר שבע שעות חוזר חלילה, נמצא שבשעה העשרים ושתים משמש שוב שבתאי, ואחריו צדק, ואחריו מאדים, ובתחילת ליל ה' משמש חמה, ולפי חשבון זה משמשים בתחילת לילות השבוע **כצנ"ש חל"ם**, מוצאי שבת כוכב, תחילת ליל שני צדק, תחילת ליל שלישי נוגה, תחילת ליל רביעי שבתאי, תחילת ליל חמישי חמה, תחילת ליל ששי לבנה, תחילת ליל שבת מאדים. וסדר תחילת הימים בעלות השחר הוא **חל"ם כצנ"ש**, דהיינו תחילת יום ראשון חמה, תחילת יום שני לבנה וכו', ומבואר בעירובין (נו.) שיש שלוש מאות ששים וחמשה ורבע ימים בשנת החמה, והשנה מתחלקת לארבע תקופות [תקופת ניסן שהיום והלילה שוים, תקופת תמוז שהיום ארוך, תקופת תשרי שהיום והלילה שוים, ותקופת טבת שהיום קצר], וכל תקופה היא אחר תשעים ואחד יום ושבע וחצי שעות מהתקופה הקודמת, נמצא שכל תקופה מתאחרת בשבע וחצי שעות אחר התקופה הקודמת, וכגון אם תקופת ניסן נופלת בשעה שש, תיפול תקופת תמוז בשעה אחת וחצי בלילה, ותקופת תשרי בשעה תשע בבוקר, ותקופת טבת בשעה ארבע וחצי, ובשנה השניה תיפול תקופת ניסן בחצות הלילה של יום המחרת, דהיינו שלשים שעות שהם יום ורבע אחר הזמן שבו חלה אשתקד, ולאחר ארבע שנים יתאחר בחמשה ימים, ובתחילת השנה החמישית יחול שוב תקופת ניסן בתחילת לילה [של ליל ב'], וזמן זה נקרא מחזור קטן, ויש שבעה מחזורים קטנים, וסימנם דב"ז הגא"ו, דהיינו שבמחזור הראשון חלה תקופת ניסן בתחילת ליל ד, בשני בתחילת ליל ב, בשלישי בתחילת ליל ז וכו', ולאחר שבעה מחזורים אלו, דהיינו לאחר עשרים ושמונה שנים שהם מחזור גדול, יחול שוב תקופת ניסן בשעה שבה משמש שבתאי דהיינו בתחילת ליל ד', ואז השמש נמצאת באותו יום ובאותה שעה ובאותו מקום שבו נבראת. רש"י (ד"ה שבתאי). (עה) **רמב"ם** (ברכות פ"י הכ"א). (עו) **רמב"ם** (שם). (עז) **רמב"ם** (שם). (עח) **ולכן** תקנו לומר בישתבח לאחר שאומר בו ט"ו שבחות, 'ברוך אתה ה' אל מלך גדול בתשבחות אל ההודאות', דהיינו שכל ההודאות שלו. תוס' (ד"ה הלכך, ע"פ מהרש"א). (עט) **ודוקא** על שינוי יין מברכים משום שהוא סועד ומשמח, אבל על שינוי בשר ולחם אין מברכים. **לרשב"ם** מברכים **דוקא כשהיין האחרון משובח מן הראשון**, אבל אם הוא כעין הראשון אין מברכים. **לר"ת** מברכים **אף אם הוא גרוע מן הראשון**. אמנם אם הוא גרוע מאוד מהראשון אין מברכים עליו. תוס' (ד"ה הטוב). (פ) **והוא** הדין שאם אשתו ובניו עמו מברך, אבל יחיד אינו מברך הטוב והמטיב, ואפילו שהחיינו אינו מברך, משום שמצאנו ברכת שהחיינו של יחיד רק על דבר חדש, וכמו כן יחיד מברך שהחיינו על אכילת פרי חדש, כמו שאמרו בעירובין (מ:). תוס' (ד"ה התם). (פא) **והלכה כרבי יוחנן וכלישנא בתרא, שאפילו קנה וחזר וקנה צריך לברך**. ודווקא על בגדים חשובים מברך, אבל על בגדים שאינם חשובים כל כך וכגון מנעלים ואנפליאות וחלוק וכיוצא בהן, אין צריך לברך. ובירושלמי איתא, **א.** שמברך אפילו על בגדים בלויים כאשר אצלו הם חדשים. **ב.** שדוקא אם **קנה** מברך שהחיינו, אבל אם קיבלם במתנה מברך הטוב והמטיב. אמנם בגמרא שלנו לא מצאנו ברכת הטוב והמטיב אלא כאשר אחרים נהנים עמו. תוס' (ד"ה ורבי יוחנן).

בבת אחת, אבל אם לאו אין תפילה מועילה, וכמו שאמר רב יצחק בריה דרב אמי, שאם האיש מזריע תחלה יולדת נקבה, ואם האשה מזרעת תחלה יולדת זכר, שנאמר 'אשה כי תזריע וילדה זכר'. מארבעים יום ועד שלשה חדשים, יבקש שלא יהא סנדל [-שלא תתעבר ולד אחר ויפחות צורתו של ראשון]. משלשה חדשים ועד ששה, יבקש שלא יהא נפל. מששה ועד תשעה, יבקש שיצא בשלום.

שנינו במתני' שאם היה בא בדרך ושמע קול צוחה בעיר, ואמר 'יהי רצון שלא תהא בתוך ביתי', הרי זו תפילת שוא. **מעשה בהלל הזקן** שהיה בא בדרך ושמע קול צוחה בעיר, ואמר מובטח אני שאין זה בתוך ביתי, ועליו הכתוב אומר 'משמועה רעה לא יירא נכון לבו בטוח בה''. ואמר **רבא** שאפשר לדרוש פסוק זה מרישא לסיפא, 'משמועה רעה לא יירא', משום ש'נכון לבו בטוח בה'', ואפשר לדרוש מסיפא לרישא, מי ש'נכון לבו בטוח בה'', אז 'משמועה רעה לא יירא'.

רבי ישמעאל ברבי יוסי אמר לתלמיד אחד שראהו מפחד, שהוא חוטא, שנאמר 'פחדו בציון חטאים'. והא דכתיב 'אשרי אדם מפחד תמיד', היינו בדברי תורה, שאשרי אדם שמפחד תמיד שמא ישתכחו ממנו, שמתוך כך הוא חוזר עליהם תמיד. וכן אמר **רב המנונא ליהודה בר נתן**, שאם הוא נאנח מביא על עצמו יסורים, שנאמר 'כי לפני לחמי אנחתי תבוא וגו', כי פחד פחדתי ויאתיני ואשר יגרתי יבא לי'. והא דכתיב 'אשרי אדם מפחד תמיד' היינו בדברי תורה.

שנינו במתני' שהנכנס לכרך [שמצויים בו מושלים רעים שמחפשים עלילות], **לת"ק** מתפלל **שתי תפילות**, אחת בכניסתו שיכנס לשלום, ואחת ביציאתו שיצא לשלום, **ולבן עזאי ארבע תפילות**, שתים בכניסתו, מתפלל שיכנס לשלום, ואח"כ יודה על שנכנס לשלום, וכן שתים ביציאתו. תניא **כבן עזאי**, בכניסתו הוא אומר 'יהי רצון מלפניך ה' אלוקי שתכניסני לכרך זה לשלום'. נכנס, אומר 'מודה אני לפניך ה' אלוקי שהכנסתני לכרך זה לשלום'. ביקש לצאת, אומר 'יהי רצון מלפניך ה' אלוקי ואלוקי אבותי שתוציאני מכרך זה לשלום'. יצא, אומר 'מודה אני לפניך ה' אלוקי שהוצאתני מכרך זה לשלום, וכשם שהוצאתני לשלום כך תוליכני לשלום ותסמכני לשלום ותצעידני לשלום ותצילני מכף כל אויב ואורב בדרך'. **ללישנא קמא אמר רב מתנא**, שזהו דווקא בכרך שהורגים בו בלי לדון, אך בכרך שדנים בו ואח"כ הורגים אינו צריך להתפלל, אלא יזהר בעצמו שלא יפשע. **ללישנא בתרא** אף בכרך זה צריך להתפלל, שמא לא יהיה מי שילמד עליו זכות.

הנכנס לבית המרחץ, אומר 'יהי רצון מלפניך ה' אלוקי שתצילני מזה ומכיוצא בו, ואל יארע בי דבר קלקלה ועון, ואם יארע בי דבר קלקלה ועון, תהא מיתתי כפרה לכל עונותי'. **ולאביי** לא יאמר כן, משום שאמר **ריש לקיש** וכן שנינו בשם **רבי יוסי**, שלעולם לא יפתח אדם את פיו לשטן, ואמר **רב יוסף**, שהמקור לזה הוא מדכתיב 'כמעט כסדום היינו לעמורה דמינו', ולכן ענה להם הנביא 'שמעו דבר ה' קציני סדום'. **ביציאתו** אמר **רב אחא** שאומר 'מודה אני לפניך ה' אלוקי שהצלתני מן האור'. וכמעשה **ברבי אבהו** שנשברה הרצפה שרחצו עליה, ונעשה לו נס שנשאר עומד על עמוד, ובכך הציל מאה ואחד אנשים שאחזו זה בזה עד אליו.

הנכנס להקיז דם, אמר **רב אחא** שאומר 'יהי רצון מלפניך ה' אלוקי שיהא עסק זה לי לרפואה ותרפאני, כי אל רופא נאמן אתה ורפואתך אמת, לפי שאין דרכן של בני אדם לרפאות אלא שנהגו'. **ולאביי** אין לומר כן, וכמו ששנינו **תנא דבי רבי ישמעאל** 'ורפא ירפא', מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות. **ביציאתו** אומר 'ברוך רופא חינם'.

הנכנס לבית הכסא, אומר למלאכים המלוים אותו 'התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, תנו כבוד לאלוקי ישראל, הרפו ממני עד שאכנס ואעשה רצוני ואבא אליכם'. **ולאביי** לא יאמר כן שמא יעזבוהו המלאכים וילכו להם, אלא יאמר 'שמרוני שמרוני, עזרוני עזרוני, סמכוני סמכוני, המתינו לי המתינו לי עד שאכנס ואצא, שכן דרכן של בני אדם'. **ביציאתו** אומר 'ברוך אשר יצר את האדם בחכמה[פב] וברא בו נקבים נקבים חללים חללים, גלוי וידוע לפני כסא כבודך שאם יפתח אחד מהם [-מהחללים], או אם יסתם אחד מהם [-מהנקבים], אי אפשר לעמוד לפניך'. **לרב** חותם 'ברוך רופא חולים'. **לשמואל** 'רופא כל בשר'. **לרב ששת** 'מפליא לעשות'[פג]. **לרב פפא** חותם שתיהם 'רופא כל בשר ומפליא לעשות'.

הנכנס לישן על מיטתו, אומר פרשה ראשונה של ק"ש, ומברך 'ברוך המפיל חבלי שינה על עיני ותנומה על עפעפי ומאיר לאישון בת עין, יהי רצון מלפניך ה' אלוקי שתשכיבני לשלום, ותן חלקי בתורתך, ותרגילני לידי מצוה, ואל תרגילני לידי עבירה, ואל תביאני לידי חטא ולא לידי עון ולא לידי נסיון ולא לידי בזיון, וישלוט בי יצר טוב ואל ישלוט בי יצר הרע, ותצילני מפגע רע ומחלאים רעים, ואל יבהלוני חלומות רעים והרהורים רעים, ותהא מטתי שלמה לפניך [-שלא יהא פסול ורשע בזרעי], והאר עיני פן אישן המות, ברוך אתה ה' המאיר לעולם כולו בכבודו'. **וכשמתעורר** אומר 'אלוקי, נשמה שנתת בי טהורה, אתה יצרתה בי, אתה נפחתה בי, ואתה משמרה בקרבי, ואתה עתיד ליטלה ממני ולהחזירה בי לעתיד לבא, כל זמן שהנשמה בקרבי מודה אני לפניך ה' אלוקי ואלוקי אבותי רבון כל העולמים אדון כל הנשמות, ברוך אתה ה' המחזיר נשמות לפגרים מתים'.

חמש עשרה ברכות שמברכים בבוקר

א. כששומע קול תרנגול, מברך 'ברוך אשר נתן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה'[פד]. **ב.** כשפותח עיניו, 'ברוך פוקח עורים'. **ג.** כשמתחזק ויושב[פה], 'ברוך מתיר אסורים'. **ד.** כשמתלבש, 'ברוך מלביש ערומים'. **ה.** כשמזדקף, 'ברוך זוקף כפופים'. **ו.** כשיורד לארץ, 'ברוך רוקע הארץ על המים'. **ז.** כשהולך, 'ברוך המכין מצעדי גבר'. **ח.** כשנועל מנעליו, 'ברוך שעשה לי כל צרכי'. **ט.** כשחוגר חגורו, 'ברוך אוזר ישראל בגבורה'. **י.** כשמכסה ראשו בסודר, 'ברוך עוטר ישראל בתפארה'[פו]. **יא.** כשמתעטף בטלית, 'ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להתעטף בציצית'. **יב.** כשמניח תפילין של יד, 'ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין'. **יג.** כשמניח תפילין של ראש, 'ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות תפילין'[פז]. **יד.** כשנוטל ידיו, 'ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת ידים'. **טו.** כשרוחץ פניו, 'ברוך המעביר חבלי שינה מעיני ותנומה מעפעפי, ויהי רצון מלפניך ה' אלוקי שתרגילני בתורתך ודבקני במצותיך, ואל תביאני לא לידי חטא, ולא לידי עון, ולא לידי נסיון, ולא לידי בזיון, וכוף את יצרי להשתעבד לך, ורחקני מאדם רע ומחבר רע, ודבקני ביצר טוב ובחבר טוב בעולמך, ותנני היום ובכל יום לחן ולחסד ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואי, ותגמלני חסדים טובים, ברוך אתה ה' גומל חסדים טובים לעמו ישראל'.

מה ששנינו במתני' שחייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה, פירש **רבא** שצריך לקבל אף את הרעה בשמחה ובלב שלם. [ואין

(פב) **פירוש** 'בחכמה', לרש"י (ד"ה ומפליא) שרוחו עומדת בתוכו אף שגופו מלא נקבים. **לתוס'** (ד"ה אשר יצר) שהקב"ה קודם התקין מזונותיו של האדם, ואח"כ בראו. (פג) **פירוש**, שהגוף חלול כמו נאד, ונאד זה אם יש בו נקב, אין הרוח עומד בתוכו, ואילו הקב"ה ברא באדם הרבה נקבים, ואף על פי כן הרוח נשארת בתוכו כל ימי חייו. רש"י ותוס' (ד"ה ומפליא). (פד) **ומברך** אף אם לא שמע קול תרנגול, משום שברכה זו היא על שמבחין באור ונהנה ממנו, ונתקנה בהזכרת תרנגול, משום שתרנגול מבחין באור ונהנה ממנו. תוס' (ד"ה כי שמע). (פה) **רש"י** על הרי"ף (ד"ה וכי תריץ). (פו) **ולאו** דווקא על סודר, אלא הוא הדין שמברך על כל כובע או כיסוי [ולאפוקי משיטת הרי"ף שרק תלמיד חכם שראוי לסודר מברך כן. רא"מ הורביץ]. **ברכות אלו מברך רק אם נהנה** כגון שפורס סודר או לובש בגדים ונהנה מהם, אבל אם שוכב על מיטתו לא יברך. תוס' (ד"ה כי פריס). (פז) **'להניח'** מברך על של יד כיון שעתה מתחיל להניח, ו'על מצות' על של ראש כיון שעכשיו גומר המצוה. **לרש"י** (מנחות לו. ד"ה בין) מברך על של ראש רק אם שח לאחר הנחת תפילין של יד, אבל אם לא שח יוצא בברכה אחת על שתיהן, וכמו שאמרו (שם) שאם שח בנתיים מברך שתים. **לתוס'** (ד"ה אשר) מברך תמיד שתי ברכות, 'להניח' על של יד, ו'על מצות' על של ראש, וכוונת הגמ' היא שאם שח בינתיים מברך שתי ברכות על של ראש לבד. ולפי"ז מי שמניח רק תפילין של ראש מברך שתי ברכות על של ראש בלבד. והגמ' לא הזכירה דין זה משום שאין רגילות להניח רק תפילין של ראש. אמנם לרש"י אם יניח רק של ראש מברך רק 'על מצות'.

לפרש שמברך על הרעה 'הטוב והמטיב', שהרי שנינו שרק על בשורות טובות מברך 'הטוב והמטיב', אבל על בשורות רעות מברך 'ברוך דיין האמת']. **המקור לזה, א. לרב אחא** משום **רבי לוי**, שנאמר 'חסד **ומשפט** אשירה לך ה' אזמרה', ודרשינן שבין בחסד בין במשפט אשירה. **ב. לרבי שמואל בר נחמני**, שנאמר '**בה'** אהלל דבר, **באלוקים** אהלל דבר', ודרשינן שבין במדה טובה הניתנת בשם ה', בין במדת פורענות הניתנת בשם אלוקים, אהלל. **ג. לרבי תנחום**, שנאמר 'כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא', ואף [בזמן של] '**צרה ויגון** אמצא ובשם ה' אקרא'. **ד. לרבנן**, שנאמר 'ה' נתן וה' **לקח** יהי שם ה' מבורך'.

תניא אמר **רבי עקיבא** [וכן אמר רב הונא בשם רב משום רבי מאיר], **לעולם יהא אדם רגיל לומר 'כל מה שעושה ה' הכל לטובה'**, וכמעשה שהיה בר"ע שהגיע לעיר אחת ולא נתנו לו מקום לישון, ואמר 'כל מה שעושה ה' הכל לטובה', והלך ולן בשדה, ואח"כ באה רוח וכיבתה נרו, בא חתול ואכל תרנגולו, בא אריה וטרף חמורו, ושוב אמר 'כל מה שעושה ה' הכל לטובה', ואכן באותו לילה בא גדוד ושבה את העיר, ובזכות כל אלו, ניצל.

דף סא

אמר **רב הונא** בשם **רב** משום **רבי מאיר**, **לעולם יהיו דבריו של אדם מועטים לפני הקב"ה**, שנאמר 'אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלוקים, כי האלוקים בשמים ואתה על הארץ, על כן יהיו דבריך מעטים'.

כתיב '**וייצר** ה' אלוקים את האדם', הטעם שנכתב בשני יודי"ן, **א. לרב נחמן בר רב חסדא**, משום ששני יצרים ברא הקב"ה באדם, יצר טוב ויצר רע. **והקשה רב נחמן בר יצחק**, שהרי אף לבהמה יש שני יצרים, שאנו רואים שהיא מזיקה ונושכת ובועטת[פח]. **ב. לרבי שמעון בן פזי**, לומר אוי לי מיוצרי [אם אלך אחרי יצרי], ואוי לי מיצרי [המיגעני בהרהורים]. **ג. לרבי ירמיה בן אלעזר**, כיון שהקב"ה ברא את אדם הראשון בשתי פרצופין, אחד מלפניו ואחד מאחוריו, שנאמר 'אחור וקדם צרתני'.

כתיב 'ויבן ה' אלוקים את **הצלע**', ונחלקו **רב ושמואל** מהו 'צלע', חד אמר **פרצוף**, וחד אמר **זנב** [ולדבריו 'וייצר' אין הכוונה לשני פרצופין, אלא לאוי לי מיוצרי אוי לי מיצרי]. והא דכתיב 'אחור וקדם צרתני', וכן 'זכר ונקבה בראם' [ומשמע, מתחילת יצירתם], וכן 'ויסגור בשר תחתנה', **למ"ד פרצוף** א"ש, **ולמ"ד זנב** צריך לפרש כמו שדרש **רבי אמי** 'אחור' למעשה בראשית, לפי שהאדם נברא בע"ש אחר כל הנבראים, ו'קדם' לפורענות המבול, שבתחילה נמחה האדם ואח"כ הבהמה, שנאמר 'וימח את כל היקום אשר על פני האדמה **מאדם** ועד בהמה' [אבל אין לפרש שהאדם נתקלל ראשון בחטא עץ הדעת, משום שלפי סדר הפסוקים הנחש נתקלל ראשון, וכמו שאמר רבי שבגדולה מתחילים מן הגדול, שנאמר 'וידבר משה אל אהרן ואל אלעזר ואל איתמר בניו הנותרים קחו' וגו', ובקללה מתחילים מן הקטן, כמו שמצינו בחטא עץ הדעת שבתחילה נתקלל נחש, ואח"כ חוה, ולבסוף נתקלל אדם]. ו'זכר ונקבה בראם', יפרש כמו שאמר **רבי אבהו** שבתחילה **עלה במחשבה** לפניו לברוא שנים. ו'ויסגור בשר תחתנה' יפרש כמו שאמר **רבי ירמיה** וי"א **רב זביד** וי"א **רב נחמן בר יצחק**, שהכוונה למקום החתך.

והא דכתיב '**ויבן את הצלע**', **למ"ד זנב** א"ש [שהזנב היה צריך בנין], **ולמ"ד פרצוף** צריך לפרש, **א.** כמו שאמר **רבי שמעון בן מנסיא**, שהכתוב מלמד שקלע הקב"ה את שערה[פט] של חוה והביאה לאדם [שכן בכרכי הים קורין לקליעתא בנייתא]. **ב.** כמו שאמר **רב חסדא** וי"א שכך שנינו בברייתא, מלמד שבנאה הקב"ה לחוה כאוצר תבואה קצרה מלמעלה ורחבה מלמטה, כדי לקבל את הולד.

'**ויביאה אל האדם**', אמר **רבי ירמיה בן אלעזר** מלמד שנעשה הקב"ה שושבין לאדם, ללמדך שיהא גדול נעשה שושבין לקטן ואל ירע בעיניו.

למ"ד פרצוף אמר **רב נחמן בר יצחק** שמסתבר שהאיש היה הולך ראשון, וכדתניא לא יהלך אדם אחורי אשה בדרך ואפילו היא אשתו, ואם נזדמנה לו על הגשר יסלקנה לצדדין ויעבור לפניה, וכל העובר אחורי אשה בנהר אין לו חלק לעולם הבא[צ], וכל המרצה מעות לאשה מידו לידה כדי להסתכל בה, אפילו יש בידו תורה ומעשים טובים כמשה רבינו לא ינקה מדינה של גיהנם, שנאמר 'יד ליד לא ינקה רע'.

אמר **רב נחמן**, מנוח עם הארץ היה, שנאמר 'וילך מנוח אחרי אשתו'. והוסיף **רב אשי**, שאפילו לא קרא עם תינוקות של בית רבן, שהרי נאמר 'ותקם רבקה ונערותיה ותרכבנה על הגמלים ותלכנה **אחרי** האיש', ולא לפני האיש. **לרב נחמן בר יצחק** אין מכך ראיה, משום שכוונת הכתוב הוא שהלך אחר דבריה ועצתה, וכמו שמצינו באלקנה דכתיב 'וילך אלקנה אחרי אשתו'[צא], ובאלישע דכתיב 'ויקם וילך אחריה'.

אמר **רבי יוחנן**, עדיף ללכת אחר ארי מאחר אשה [-אשת איש[צב]], ועדיף אחר אשה מאחר עבודה זרה, ועדיף אחר עבודה זרה מאחר בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללים [שכיון שאינו נכנס, נראה כפורק עול ומבזה בית הכנסת], אבל אם הוא נושא משא, או שיש לביהכ"נ פתח אחר, או שרוכב על חמור, או שמניח תפילין, מותר לו לעבור מאחורי ביהכ"נ.

לרב יצר הרע דומה **לזבוב**, ויושב בין שני מפתחי הלב, שנאמר '**זבובי** מות יבאיש יביע שמן רוקח'. **לשמואל** הוא דומה **לחיטה**, שנאמר 'לפתח **חטאת** רובץ'.

תנו רבנן, **שתי כליות** יש באדם, ימנית יועצתו לטובה, ושמאלית יועצתו לרעה, שנאמר 'לב חכם לימינו ולב כסיל לשמאלו'. **כליות** יועצות, **לב** מבין[צג], **לשון** מחתך הדיבור, **פה** גומר, **ושט** מכניס ומוציא כל מיני מאכל, **קנה** מוציא קול, **ריאה** שואבת מדופני הקיבה כל מיני משקים, **כבד** כועס, **מרה** זורקת בו טפה מרה ומניחתו מן הכעס, **טחול** שוחק, **קורקבן** טוחן המאכל, **קיבה** מביאה לידי שינה, **אף** מעוררו משנתו, ואם נתחלפו והשינה באה מן האף והקיבה נעורת, או שאם שניהם ישנים או שניהם נעורים, מיד הוא מת.

תניא **רבי יוסי הגלילי** אומר, **צדיקים** יצר הטוב שופטן, שנאמר 'ולבי חלל בקרבי' [-יצר הרע הרי הוא כמת בתוכי]. **רשעים** יצר הרע שופטן, שנאמר 'נאום פשע לרשע בקרב לבי אין פחד אלוקים לנגד עיניו'[צד]. **בינונים** זה וזה שופטן, שנאמר 'יעמוד לימין אביון להושיע **משופטי** נפשו'. אמר **רבא**, אנו מן הבינונים. אמר לו **אביי**, אם אתה מן הבינונים אין לך צדיק גמור בעולם. עוד אמר **רבא**, שלא נברא העולם אלא או לרשעים גמורים שיקבלו כל שכרם בעוה"ז, או לצדיקים גמורים שמקבלים כל שכרם בעוה"ב [והאדם צריך להכיר בעצמו אם הוא צדיק גמור], **וכעין זה אמר רב** שהעולם הזה נברא לאחאב שהיה עשיר גדול, והעולם הבא נברא **לרבי חנינא בן דוסא** שלא נהנה מן העוה"ז כלום.

תניא **רבי אליעזר** אומר, 'ואהבת את ה' אלוקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך', '**בכל נפשך**' נאמר לאדם שגופו חביב עליו ממונו, ו'**בכל מאדך**' לאדם שממונו חביב עליו מגופו. **ורבי עקיבא** דרש 'בכל נפשך' אפילו נוטל את נפשך, וכמעשה שפעם אחת גזרה מלכות הרשעה שלא יעסקו ישראל בתורה, ובא פפוס בן יהודה ומצא את **רבי עקיבא** מקהיל קהלות ברבים ועוסק בתורה, ושאלו האם אינך מתיירא מהמלכות, והשיבו ר"ע שאם לא יעסוק בתורה יסתכן יותר, וכמשל לשועל שהלך על גב הנהר וראה דגים שהיו בורחים ממקום למקום, ואמר להם עלו ליבשה ונדור אני ואתם כשם שדרו אבותי עם אבותיכם, והשיבו לו, אינך פקח שבחיות אלא טפש, משום שאם במקום חיותנו אנו מתייראים,

(פח) **ומכך** שהיא נשמעת לאדם למלאכה ולמשא רואים שיש לה גם יצר טוב. רש"ש (ד"ה אלא). (פט) **רש"י** (עירובין יח. ד"ה שקילעה). (צ) **ודווקא** אם רגיל בכך, לפי שסופו לבוא לידי ניאוף ולירד לגיהנום. תוס' (ד"ה וכל). (צא) **תוס'** (ד"ה אלא) לא גרסו כן, משום שאין פסוק כזה בכל המקרא. ועיין מהרש"ל ומהרש"א. (צב) **רש"י** (עירובין יח: ד"ה ולא). (צג) **הכליות יועצות**, שנאמר 'אברך את ה' אשר יעצני אף לילות יסרוני כליותי'. **הלב מבין**, שנאמר 'ולבבו יבין'. רש"י (ד"ה והלב). (צד) **פירוש**, שהיצר הרע אומר לרשע אל יהא פחד אלוקים לנגד עיניך, הרי שהיצר הרע מנהיגו עד שמרחיקו מיוצרו. רש"י (ד"ה נאם).

במקום מיתתנו כל שכן, וכן אנו, עכשיו שיושבים ועוסקים בתורה שהיא מקור חיותינו שנאמר 'כי הוא חייך ואורך ימיך' אנו מסתכנים, אם נתבטל ממנה כל שכן שנסתכן. לאחר מכן תפסו את **רבי עקיבא** ואת פפוס וחבשום בבית האסורים, ואמר פפוס **לרבי עקיבא** 'אשריך **רבי עקיבא** שנתפסת על דברי תורה, אוי לו לפפוס שנתפס על דברים בטלים'.

בזמן שהוציאו את **רבי עקיבא** להריגה היה עת קריאת שמע, וסרקו את בשרו במסרקות של ברזל, וקיבל עליו עול מלכות שמים, ואמר לתלמידיו 'כל ימי הייתי מצטער שלא קיימתי 'בכל נפשך' אפילו נוטל את נשמתך, ועכשיו שבא לידי וכי לא אקיימנו', והאריך ב'אחד' עד שיצאה נשמתו. יצאה בת קול ואמרה 'אשריך **רבי עקיבא** שיצאה נשמתך באחד'. אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, 'וכי זו תורה וזו שכרה, ממתים ידך ה' ממתים' [-מידך היה לו למות ולא מידי בשר ודם]. אמר להם הקב"ה 'חלקם בחיים' [-שכרם של הצדיקים הוא לעולם הבא[צח]], יצאה בת קול ואמרה 'אשריך **רבי עקיבא** שאתה מזומן לחיי העולם הבא'.

שנינו במתני' שלא ינהג אדם בקלות ראש כנגד שער המזרח שבהר הבית שהוא מכוון כנגד בית קדשי הקדשים. **לרב יהודה** בשם **רב** דווקא מן הצופים ולפנים וברואה אסור, אבל אם הוא נמצא במקום נמוך שאינו רואה משם, מותר. והוסיף **רבי אבא בריה דרבי חייא בר אבא** בשם **רבי יוחנן**, שדווקא כשאין גדר וכשבית המקדש קיים אסור.

לברייתא א', לת"ק אסור להפנות ביהודה כשפניו למזרח או למערב [בכדי שלא יֵראה פרועו שלפניו או שלאחוריו לצד ירושלים], אלא לצפון ולדרום, ובגליל לא יפנה צפון ודרום אלא מזרח ומערב. **לרבי יוסי** אסור רק ברואה, ובמקום שאין גדר, ובזמן שביהמ"ק קיים. **לחכמים**, בגליל ויהודה **בצדדי** ירושלים מותר **כרבי יוסי**, **וכנגד** ירושלים אסור אף כשאינו רואה ואפילו בזמן הזה כת"ק.

לברייתא ב', לת"ק אסור להפנות ביהודה כשפניו למזרח או למערב, ובגליל לא יפנה צפון ודרום. **לרבי יוסי** אסור רק אם רואה, **לרבי יהודה** אסור רק בזמן שביהמ"ק קיים, **ולרבי עקיבא** אסור אף בחו"ל כנגד ירושלים[צו], וכן נהג **רבה**.

דף סב

תניא, אמר **רבי עקיבא**, פעם אחת נכנסתי אחר **רבי יהושע** לבית הכסא, משום שתורה היא וללמוד אני צריך, ולמדתי ממנו שלשה דברים, **א.** שאין נפנין ביהודה מזרח ומערב אלא צפון ודרום. **ב.** שאין נפרעין מעומד אלא מיושב. **ג.** שאין מקנחים בימין אלא בשמאל [וכן היה מעשה בבן עזאי שנכנס אחר רבי עקיבא]. ומעשה **ברב כהנא** שנכנס מתחת למיטת **רב** בכדי ללמוד הנהגתו, ושמע ששח ושחק ואח"כ שימש מיטתו, ואמר **לרב** שעשה כן משום שתורה היא וללמוד אני צריך.

הטעם שאין מקנחים בימין, א. לרבא, מפני שהתורה ניתנה בימין, שנאמר 'מימינו אש דת למו'. **ב. לרבי אליעזר ולרבה בר בר חנה**, מפני שרגילים להושיטה לפה בשעת אכילה. **ג. לרבי שמעון בן לקיש**, מפני שקושרים בה תפילין. **ד. לרבי עקיבא ולרב נחמן בר יצחק**, מפני שהקורא בתורה מראה בה טעמי תורה[צז]. **ה. לרבי יהושע**, מפני שכותב בה.

אמר **רבי תנחום בר חנילאי**, כל הצנוע בבית הכסא נצול מנחשים ומעקרבים ומהמזיקים, ויש אומרים שאף חלומותיו מיושבים עליו. **ורבי אמי ורבי אסי** אמרו, שקבלה בידם שיש לנהוג בבית הכסא בצניעות ובשתיקה, ובכך להנצל מן המזיקים [ולכן הם נכנסו כל אחד לבדו בבית כסא בטבריה שהיה שם מזיק שהזיק אף אם היו נכנסים לתוכו שנים יחד ואפילו ביום], וכן קבלה בידם שלא יבעט אדם ביסורים, אלא יקבלם בשתיקה ויבקש רחמים.

אביי, גידלה לו אמו שה שילך עמו לבית הכסא [ולא גידלה לו גדי, משום שנקרא שעיר ואין שד בית הכסא הנקרא שעיר מתיירא ממנו].

רבא, היתה אשתו מקשקשת לו מתוך הבית בספל נחושת שהיה בו אגוז בשעה שנפנה בחוץ כדי לשומרו, ולאחר שנעשה ראש ישיבה והיה צריך יותר שימור, היתה מניחה את ידה על ראשו דרך החלון[צח].

לעולא, הנפנה מאחורי הגדר, אינו צריך להתרחק כלום, ובבקעה, כל זמן שמתעטש ואין חבירו שומע. **לאיסי בר נתן**, מאחורי הגדר, כל זמן שמתעטש ואין חבירו שומע, ובבקעה, כל זמן שאין חבירו רואהו. ומכל מקום למשמרי טהרות בבית הבד הקלו להפנות מאחורי הגדר בלי להתרחק כלל, וכן בבקעה נפנה בכדי שיראה אם נכנס עם הארץ. **ורב אשי** ביאר ש'כל זמן שאין חברו רואהו' פירושו שאין חבירו רואה את פרועו, אף שעדיין רואה אותו.

תניא, **אין קורין צנוע אלא למי שצנוע בבית הכסא. ורב נחמן** הקפיד על ספדן שאמר שהמת היה צנוע בדרכיו, ושאלו אם נכנס עמו לבית הכסא שיודע זאת. והטעם שהקפיד, משום שכשם שנפרעים מן המתים, כך נפרעים מן הספדנים ומן העונים אחריהם.

תנו רבנן, איזהו צנוע, זה הנפנה בלילה **במקום** שנפנה ביום. **ומקשינן** שהרי אמר **רב יהודה** בשם **רב** שלעולם ינהיג אדם את עצמו להפנות בשחרית [קודם אור היום], ובערבית [משחשכה] כדי שלא יצטרך להתרחק. ועוד, שהרי **רבא ורבי זירא** לא הרחיקו בלילה כביום. **א. רב אשי** ביאר, שכוונת הברייתא שאם יש לו קרן זוית יפנה שם בלילה כביום. **ב.** צריך לגרוס בברייתא **כדרך** שנפנה ביום, דהיינו שאף בלילה יגלה רק טפח וטפחיים, ושלא יגלה עד שישב.

תניא **בן עזאי** אומר, **א.** ינהיג אדם את עצמו להפנות בשחרית [קודם אור היום], ובערבית [משחשכה] כדי שלא יצטרך להתרחק. **ב.** ימשמש לפתוח נקביו קודם שישב[צט], משום שהממשמש אחר שישב באים עליו כשפים, ואם שכח ומשמש לאחר שישב יאמר 'לא לי לא לי, לא תחים ולא תחתים, לא הני ולא מהני, לא חרשי דחרשא ולא חרשי דחרשתא' [-לא תוכלו לי, לא הכשפים תחים ולא תחתים, לא כולם ולא מקצתם, לא כשפים של מכשף זכר, ולא של מכשפה נקבה[ק]]. **ג.** על כל משכב שכב חוץ מן הקרקע [מפני הצינה[קא]], על כל מושב שב חוץ מן הקורה [שמא תיפול].

אמר **שמואל**, שינה ויציאה להפנות בעמוד השחר מועילים מאוד לגוף.

אמר **בר קפרא**, **א.** כשאתה רעב אכול מיד [שאם תמתין תעבור ממך תאוות המאכל ואין המאכל מועיל[קב]]. **ב.** כשאתה צמא שתה מיד. **ג.** כשאתה נצרך להפנות הפנה מיד. **ד.** אם תשמע קול קרן ברומי, הוא סימן שישנם מבקשי תאנים לקנות ולהוליך למקום אחר, ואז הזהר למכור אפילו את תאני אביך [אם אינו בבית] בעוד שיש קונים.

אביי אמר לתלמידים, שכשהם הולכים בשבילי מחוזא לא יסתכלו לצדדים, שמא יושבות שם נשים להפנות.

(צה) **מהרש"א** (ד"ה א"ל חלקם). (צו) **ולכן** רבה שהיה בבבל שהיא למזרחה של א"י, לא נפנה בין מזרח למערב. **רש"י** (ד"ה הווין). ודעת **תוס'** (ד"ה רבי עקיבא) שבכל חו"ל אין להפנות בין מזרח למערב אלא בין צפון לדרום, והוסיפו שזהו דווקא כשאין גדר. (צז) **שהקוראים** בתורה נהגו לנענע ידם הימנית לפי טעם הנגינה. **רש"י** (ד"ה טעמי). (צח) **קשה**, הרי רבא מלך אחר אביי וא"כ אשתו נפטרה קודם שמלך, שהרי בזמן חיותו של אביי פתר בר הדיא לרבא (לעיל נו.) שאשתו תמות. **וי"ל** שמכל מקום לא נפטרה עד לאחר פטירת אביי. תוס' (ד"ה רבא). (צט) **רש"י** (ד"ה משמש). ופירש פירוש נוסף שימשמש את המושב שלא יהא מלוכלך. ודחה פירוש זה, משום שלאחר שישב בגדיו כבר מלוכלכים, ומה יועיל אח"כ משמושו. (ק) **רש"י** (ד"ה לא). ופירש פירוש נוסף 'לא הני ולא מהני', לא יצלח ולא יועיל עוד מכשפות. (קא) **הגהות היעב"ץ**. והוסיף שהיינו דוקא כשיושן ערום וגופו נוגע בקרקע, אבל כששוכב עם כסותו, מודה בן עזאי שראוי לשכב כן וכדשנינו (אבות פ"ו מ"ה) 'ועל הארץ תישן'. (קב) **הגר"א** (אמרי נועם ד"ה אדכפנת) ביאר שהכוונה **ללימוד התורה**, שבעת שיש לך חשק עסוק בתורה, ואל תדחה לומר שעתה אשכב לישון ולמחר אשכים באשמורת הבוקר, משום ששמא למחרת לא יהיה לך חשק. ו'כשאתה צמא שתה מיד' הכוונה **למצוות**, שכשיש לך חשק לעת הזאת אל תאמר אעשה למחר.

אין זה דרך ארץ לדבר בבית הכסא, וכדתנן שבביהמ"ק היה בית כסא של כבוד, וכבודו היה שלא דיברו שם[קג], אלא אם היה נעול בידוע שיש שם אדם, ואם היה פתוח בידוע שאין שם אדם. ואעפ"כ כשהיה **רב ספרא** בבית הכסא ובא **רבי אבא** והשמיע קול לברר אם יש שם אדם, אמר לו **רב ספרא** שיכנס, משום שחשש שאם ישהה נקביו יבואו לידי סכנה, וכדתניא **רבן שמעון בן גמליאל** אומר עמוד החוזר מביא את האדם לידי הדרוקן [-שבטנו מתנפחת], סילון החוזר מביא את האדם לידי ירקון.

מעשה ברבי אלעזר שנכנס לבית הכסא, ובא פרסי אחד ודחפו משם, ובא נחש וקרע מהפרסי את החלחולת ומת. קרא עליו **רבי אלעזר** את הפסוק 'ואתן אדם תחתיך', אל תקרי 'אדם' אלא 'אדום'.

כששאול רדף אחר דוד, נכנס להפנות במערה שנחבאו דוד ואנשיו, וקרע דוד את כנף מעילו ולא הרגו, ואמר לו [בלשון נסתר] **'ואמר להרגך ותחס עליך'**. וביאר **רבי אלעזר** שכך אמר לו, התורה **אמרה** להרגך מדין רודף, אך צניעות שהיתה בך **חסה** עליך והצילה אותך, שנאמר 'ויבא אל גדרות הצאן על הדרך, ושם מערה, ויבא שאול להסך את רגליו', ושנינו בברייתא שנפנה גדר לפנים מגדר, ומערה לפנים ממערה, ועוד שסיכך עצמו בבגדיו כסוכה.

'ויקם דוד ויכרת את כנף המעיל אשר לשאול בלט', אמר **רבי יוסי ברבי חנינא, כל המבזה את הבגדים סופו שאינו נהנה מהם**, שנאמר 'והמלך דוד זקן בא בימים ויכסהו בבגדים ולא יחם לו'.

דוד אמר לשאול, 'אם ה' הסיתך בי ירח מנחה', אמר **רבי אלעזר**, משום שדוד קרא להקב"ה מסית, הכשילו הקב"ה למנות את ישראל שלא ע"י מחצית השקל [שרק בכך הותר למנותם, שנאמר 'כי תשא את ראש בני ישראל לפקודיהם ונתנו איש כפר נפשו' וגו'], ולכן באה עליהם מגפה, שנאמר 'ויסת את דוד בהם לאמר לך מנה את ישראל וגו', ויתן ה' דבר בישראל מהבקר ועד עת מועד'. פירוש 'עת מועד', **א.** לשמואל סבא בשם **רבי חנינא**, משעת שחיטת התמיד עד שעת זריקתו. **ב.** לרבי יוחנן אמר עד חצות ממש.

'ויאמר [הקב"ה] למלאך המשחית בעם **רב** עתה הרף ידך', אמר **רבי אלעזר**, אמר טול לי רב שבהם, ובאותה שעה מת אבישי בן צרויה ששקול כרובה של סנהדרין.

'וכהשחית **ראה** ה' וינחם', מה ראה, **א.** לרב, ראה זכויותיו של יעקב אבינו, שנאמר 'ויאמר יעקב כאשר **ראם**'. **ב.** לשמואל, ראה את אפרו של יצחק, שנאמר 'אלוקים **יראה** לו השה'. **ג.** לרבי יצחק נפחא, ראה את כסף הכפורים שנתנו ישראל במנין הראשון במדבר, שנאמר 'ולקחת את כסף הכפורים מאת בני ישראל וגו' והיה לבני ישראל לזכרון לכפר'. **ד.** לרבי יוחנן, ראה את בית המקדש, שנאמר 'בהר ה' **יראה**', וכן מסתבר.

שנינו במתני' שלא יעשה אדם מהר הבית קפנדריא. וביאר **רבא** שקפנדריא היינו כשמה [-קיצור דרך], ואמר **רב חנא בר אדא** בשם **רב סמא**, שהוא מלשון **'אדמקיפנא אדרי איעול בהא'** [-במקום להקיף את כל שורות הבתים הללו, אכנס כאן לקצר דרכי].

וכן בבית הכנסת אסור לעשות קפנדריא, ובשלושה אופנים אלו אמרו אמוראים שמותר, א. אם נכנס שלא על מנת לעשות כן [-רב נחמן בשם רבה בר אבוה]. **ב.** שאם היה שם שביל לפני שנבנה בית הכנסת [-רבי אבהו]. **ג.** אם נכנס בכדי להתפלל, שנאמר 'ובבא עם הארץ לפני ה' במועדים', הבא דרך שער צפון להשתחוות יצא דרך שער נגב, והבא דרך שער נגב יצא דרך שער צפונה' [רבי חלבו בשם רב הונא].

שנינו במתני' שרקיקה אסורה בהר הבית מקל וחומר. ובברייתא למדו דין זה בקל וחומר **ממנעל**, מה מנעל שאין בו דרך בזיון אמרה תורה 'של נעליך מעל רגליך', רקיקה שהיא דרך בזיון לא כל שכן. **ורבי יוסי בר יהודה** למד **ממלבוש שק**, מה שק שאינו מאוס לפני בשר ודם נאמר בו 'כי אין לבוא אל שער המלך בלבוש שק', רקיקה שהיא מאוסה לא כל שכן.

אמר **רב ביבי** בשם **רבי יהושע בן לוי, כל הרוקק בהר הבית אפילו בזמן הזה כאילו רוקק בבת עינו של הקב"ה**, שנאמר 'והיו עיני ולבי שם כל הימים'.

רקיקה בבית הכנסת, אמר רבא שמותרת, משום שכשם שאדם אינו מקפיד בביתו על רקיקה ומנעל, אלא רק שלא לעשותו קפנדריא, כך בבית הכנסת אף שאסור קפנדריא מותר ברקיקה ומנעל. [ובהו"א למד רבא שמותר לרקוק בבית הכנסת ממה שת"ק דברייתא למד איסור רקיקה בהר הבית ק"ו ממנעל, ולכך רק הר הבית שאסור במנעל אסור ברקיקה, אבל בית הכנסת שמותר במנעל מותר ברקיקה, והקשה לו רב פפא וי"א רבינא וי"א רב אדא בר מתנא שמא בהר הבית שאסור מנעל נלמד איסור רקיקה ממנעל, ובבית הכנסת שאסור לעשותו קפנדריא נלמד איסור רקיקה ק"ו מקפנדריא].

דף סג

שנינו במתני' שכל חותמי ברכות שבמקדש הראשון היו אומרים 'ברוך אתה ה' אלוקי ישראל **עד העולם**', ומשקלקלו הצדוקים ואמרו אין עולם אלא זה, התקינו שיהיו אומרים **'מן העולם ועד העולם'** [לומר שיש שתי עולמות]. והטעם שהאריכו בסיום הברכה, לפי שאין עונים אמן במקדש אלא 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד', שנאמר 'קומו ברכו את ה' אלוקיכם מן העולם עד העולם, **ויברכו שם כבודך** ומרומם על כל ברכה ותהלה' [וכיון שהעונים מאריכים, אף המברכים מאריכים[קד]]. **וצריך לענות על כל ברכה וברכה**, שנאמר 'ומרומם **על כל ברכה ותהלה**', על כל ברכה וברכה תן לי תהלה.

שנינו במתני' שהתקינו שיהא אדם שואל את שלום חבירו בשמו של הקב"ה, ואין אומרים שיש בזה זלזול בכבודו של מקום בשביל כבוד הבריות, שנאמר 'והנה בועז בא מבית לחם ויאמר לקוצרים ה' עמכם, ויאמרו לו יברכך ה''. ואם תדחה שבועז עשה זאת מדעת עצמו, תלמוד לומר [שאמר המלאך לגדעון] 'ה' עמך גבור החיל'. ואם תדחה שהמלאך לא שאל בשלומו של גדעון, אלא בא בשליחות המקום לבשרו שה' עמו, תלמוד לומר 'אל תבוז כי זקנה אמך' [-אל תבזה את מנהגי זקני אומתך ששאלו בשלום בשם ה', אלא אדרבה למד מהם ועשה כמותם], וכן כתיב **'עת לעשות לה' הפרו תורתך'**, ופירש **רבי נתן** שפעמים יש להפר דברי תורה ולעשות דבר הנראה אסור כגון לשאול בשלום חבירו בשם, משום שזהו עשיית רצונו של מקום[קה]. ואמר **רבא** שאפשר לדרוש פסוק זה בשני אופנים, **מתחילתו לסופו**, שפעמים יש לעשות פורענות לשם ה' בעוברי רצונו, משום שהם 'הפרו תורתך'. **ומסופו לתחילתו**, שפעמים יש להפר את התורה כגון אליהו בהר הכרמל שהקריב בבמה בשעת איסור הבמות, משום שעת לעשות סייג וגדר בישראל לשם ה'.

תניא, **הלל הזקן** אומר, בשעה שאין חכמי הדור מרביצים תורה לתלמידים, למֵד אתה תורה. ובשעה שגדולי הדור מרביצים תורה, אל תלמֵד, אלא אחוז במדת הענוה לכבוד שמים. אם ראית דור שהתורה חביבה עליו, למֵד תורה, שנאמר 'יש מפזר ונוסף עוד'. ואם ראית דור שאין התורה חביבה עליו אל תלמֵד, משום שבכך הנך מבזה את התורה, ונאמר 'עת לעשות לה' הפרו תורתך'.

דרש **בר קפרא, א.** אם ראית סחורה בזול קנה ממנה הרבה, משום שסופה להתייקר.

ב. במקום שאין איש להורות בתורה, היה אתה מורה הוראה. ולמד מכך **אביי**, שאם יש שם מורה הוראה השוה לך, אל תטול עטרה להורות במקומו.

(קג) **רש"י** (ד"ה ובית הכסא). אמנם **הריטב"א** (ד"ה אתא), פירש שכבודו היה שלא יכנסו שנים כאחד. (קד) **ריטב"א** (ד"ה כל חותמי). (קה) **שנאמר 'בקש שלום ורדפהו'. רש"י** (לעיל נד. ד"ה ואומר).

ג. איזו היא פרשה קטנה שכל גופי תורה תלויים בה, 'בכל דרכיך דעהו והוא יישר ארחותיך', וביאר **רבא** 'דעהו' אפילו לעבור עבירה, שתתן לבך לדעת אם היא לצורך מצוה, וכגון אליהו בהר הכרמל.

ד. לעולם ילמד אדם את בנו אומנות נקיה וקלה, וביאר **רב חסדא** שהיא תפירת בגדים בתפרים ישרים.

תניא רבי אומר, **א. לעולם אל ירבה אדם רעים בתוך ביתו**, שנאמר 'איש רעים **להתרועע**' [-מי שיש לו הרבה רעים, סופו מתקוטט עמהם ומריעים לו(קו)].

ב. אל ימנה אדם אפוטרופוס בתוך ביתו, שמפני שפוטיפר מינה את יוסף לאפוטרופוס בביתו, רצתה אשתו לחטוא עמו.

ג. הטעם שנסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה, ללמד שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין.

הטעם שנסמכה פרשת סוטה לפרשת תרומות ומעשרות, ביאר **חזקיה בריה דרבי פרנך** בשם **רבי יוחנן**, לומר שמי שאינו נותן תרומותיו ומעשרותיו לכהן, סופו נצרך לכהן על ידי שתשטה אשתו, שנאמר 'ואיש את קדשיו לו יהיו', ונסמך לו 'איש איש כי תשטה אשתו וגו', והביא האיש את אשתו אל הכהן'. ולא עוד, אלא שסופו שנעשה עני הנצרך למעשרות, שנאמר 'ואיש את קדשיו **לו יהיו**'. ואם נתנם, אמר **רב נחמן בר יצחק** שסופו להתעשר, שנאמר 'איש אשר יתן לכהן **לו יהיה**', לו יהיה ממון הרבה.

כל המשתף שם שמים בצערו [-שמברך על הרעה 'דיין האמת' או שמבקש רחמים מלפניו], **לרבי אלעזר הקפר כופלים לו פרנסתו**, שנאמר 'והיה שדי בצריך, וכסף תועפות לך' [-כשתשתף ה' בצערך, יכפל לך כספך]. **לרבי שמואל בר נחמני פרנסתו מעופפת לו כצפור** [-בלא קושי], שנאמר 'וכסף **תועפות** לך'.

אמר רבי טבי בשם רבי יאשיה, **כל המרפה עצמו מדברי תורה אין בו כח לעמוד ביום צרה**, שנאמר 'התרפית ביום צרה צר כחכה'. **והוסיף רב אמי בר מתנה** בשם שמואל, שדבר זה הוא אפילו אם התרפה רק ממצוה אחת, שנאמר 'התרפית' מכל מקום.

אסור לעבר שנים ולקבוע חדשים בחו"ל, שנאמר 'לשכנו תדרשו ובאת שמה', כל דרישות שאתה דורש לא יהיו אלא בשכנו של מקום(קז). ואף אחר החורבן אסור, שנאמר 'כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים'. אמנם חכם שלא הניח כמותו בארץ ישראל, רשאי, ולכן **רבי עקיבא** עיבר שנים וקבע חדשים בחוץ לארץ.

רב ספרא סיפר בשם **רבי אבהו**, שכשירד **חנינא בן אחי רבי יהושע** לגולה, היה מעבר שנים וקובע חדשים בחוצה לארץ, ושלחו חכמי א"י את **רבי יוסי בן כיפר** ואת **בן בנו של זכריה בן קבוטל** בכדי להוכיחו, ובכדי שדבריהם ישמעו לו אמרו לו שבאו ללמוד תורה, והכריז עליהם **חנינא** שהם גדולי הדור, ואח"כ כאשר הוא טימא והם טיהרו, הוא אסר והם התירו, הכריז עליהם שהם אנשי שוא ותהו, ואמרו לו, שאחר שכבר בנה והגדיל שמם אינו יכול לסתור, והוכיחוהו על כך שעיבר שנים וקבע חודשים בחו"ל, והשיב להם שעשה כן משום שלא הניח כמותו בארץ ישראל, אמרו לו גדיים [-תלמידים] שהנחת נעשו תיישים בעלי קרנים [-גדולים ממך], והם שלחו לומר לך שאם לא תשמע לדבריהם תהא בנידוי, וכן לומר לאנשי הגולה שאם לא ישמעו הרי הם כופרים בה', ויוכלו לעלות להר [כדרך עובדי ע"ז], **אחיה** [-ראש בני הגולה] **יבנה מזבח**, **וחנניה** ינגן בכנור(קח), ויכפרו כולם ויאמרו 'אין להם חלק באלוקי ישראל'. אחר ששמעו זאת, געו כל העם בבכיה, ואמרו חס ושלום, יש לנו חלק באלוקי ישראל. ואף שחכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר, כאן התירו את מה שאסר בכדי שלא יגררו אחריו.

תנו רבנן, **כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה**, פתח **רבי יהודה** בכבוד לומדי התורה, ודרש **'ומשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה'**, והלא דברים קל וחומר, ומה ארון ה' שלא היה מרוחק אלא שנים עשר מיל, אמרה תורה 'והיה כל מבקש ה' יצא אל אהל מועד', תלמידי חכמים שהולכים מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה, על אחת כמה וכמה שנקראים מבקשי ה'.

'ודבר ה' אל משה פנים אל פנים', ביאר **רבי יצחק** שאמר לו הקב"ה, אני ואתה נסביר פנים בהלכה. וי"א שכך אמר לו, כשם שאני הסברתי לך פנים, כך אתה הסבר פנים לישראל והחזר את האהל למקומו. וכעין זה דרש **רבי אבהו** את הפסוק 'ושב אל המחנה' וגו', אמר הקב"ה למשה, עכשיו יאמרו הרב בכעס [משום מעשה העגל] ותלמיד בכעס, ישראל מה תהא עליהם, אם אתה מחזיר האהל למקומו מוטב, ואם לאו, יהושע בן נון תלמידך משרת תחתיך, ואכן משה שב אל המחנה, ואמר **רבא** שאף על פי כן לא יצא דבר ה' לבטלה, ולבסוף שירת יהושע תחת משה.

עוד דרש רבי יהודה בכבוד התורה, 'הסכת ושמע ישראל **היום הזה** נהיית לעם', אף שהתורה ניתנה ארבעים שנה קודם, חביבה תורה על לומדיה בכל יום ויום כיום שנתנה מהר סיני. **רבי תנחום בריה דרבי חייא** הוכיח דבר זה, שהרי אף שאדם קורא ק"ש שחרית וערבית, אם לא יקרא ערב אחד ידמה בעיניו כמי שלא קרא ק"ש מעולם.

פירוש 'הסכת', א. עשו כתות כתות ועסקו בתורה, לפי שאין התורה נקנית אלא בחבורה, וכמו שדרש **רבי יוסי ברבי חנינא** מדכתיב 'חרב אל הבדים ונואלו', חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים שיושבים בד בבד ועוסקים בתורה. ולא עוד אלא שמטפשים, דכתיב כאן 'ונואלו', וכתיב במקום אחר 'אשר נואלנו'. ולא עוד אלא שחוטאים, שנאמר [בסוף הפסוק] 'ואשר חטאנו'. **ב.** כתתו עצמכם על דברי תורה, וכמו שאמר **ריש לקיש** שאין דברי תורה מתקיימים אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר 'זאת התורה אדם כי ימות באהל'. **ג.** קודם הס והאזן לשמועתך, ואחר שגירסתך שגורה בפיך, כתת בקושיות ותירוצים עד שתתיישב לך, וכמו שאמר **רבא**, לעולם ילמד אדם תורה ואחר כך יהגה.

דבי רבי ינאי דרשו, **'כי מיץ חלב יוציא חמאה'**, במי אתה מוצא חמאה של תורה, במי שמקיא חלב שינק משדי אמו עליה, דהיינו שטורח מאוד. **'ומיץ אף יוציא דם'**, כל תלמיד שכועס עליו רבו פעם אחת ושותק, זוכה להבחין בין דם טמא לדם טהור. **'ומיץ אפים יוציא ריב'**, כל תלמיד שכועס עליו רבו ב' פעמים ושותק, זוכה להבחין בין דיני ממונות לדיני נפשות, ודיני ממונות הם עמוקים, וכמו שאמר **רבי ישמעאל** שהרוצה להחכים יעסוק בדיני ממונות, שאין לך מקצוע בתורה יותר מהן, שהן כמעין נובע.

דרש רבי שמואל בר נחמני, **'אם נבלת בהתנשא, ואם זמות יד לפה'**, כל המנבל עצמו על דברי תורה [-ששואל לרבו כל ספקותיו, אף על פי שחבריו מלעיגים עליו], סופו להתנשא. ואם סתמת פיך מלשאול, סופך שתתן יד לפה כשישאלוך ולא תדע להשיב.

רבי נחמיה פתח בכבוד אכסניא ודרש, 'ויאמר שאול אל הקיני לכו סרו רדו מתוך עמלקי פן אוסיפך עמו ואתה **עשיתה חסד** עם כל בני ישראל' [-שהאכילם יתרו, שנאמר 'ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכל לחם עם חותן משה'], והלא דברים קל וחומר, ומה יתרו שלא קרב את משה אלא לכבוד עצמו, הועיל חסדו להציל את צאצאיו, המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו, על אחת כמה וכמה.

רבי יוסי פתח בכבוד אכסניא ודרש, 'לא תתעב אדומי כי אחיך הוא, לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו', והלא דברים קל וחומר, ומה מצרים שלא קרבו את ישראל אלא לצורך עצמן, שנאמר 'ואם ידעת ויש בם

(קו) **רש"י** (סנהדרין ק: ד"ה איש רעים, להתרועע). (קז) **רש"י** (ד"ה מעבר). וביאר **המהרש"א** (ד"ה משום) שפסוק זה מלמד על הזמן של לפני החורבן, אבל אחר החורבן נלמד מהפסוק 'כי מציון תצא תורה' וגו', המובא להלן בגמ'. ויישב בזה מדוע רש"י הביא פסוק שונה מהגמ'.

(קח) **לפי שחנניה היה לוי**, כדתנן (ערכין יא:) מעשה ברבי יהושע בן חנניה שהלך לסייע את רבי יוחנן בן גודגדא בהגפת דלתות, ואמר לו חזור בך שאתה מן המשוררים ואני מן השוערים. רש"י (ד"ה ינגן).

אנשי חיל ושמתם שרי מקנה על אשר לי', חייבים להכיר להם טובה, המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו, על אחת כמה וכמה.

רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי פתח בכבוד אכסניא ודרש, 'ויברך ה' את עובד אדום בעבור ארון האלוקים', והלא דברים קל וחומר, ומה ארון שלא אכל ושתה אלא רק כיבד ורבץ לפניו התברך מה', המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומאכילו ומשקהו ומהנהו מנכסיו, על אחת כמה וכמה. **ואמר רב יהודה בר זבידא** שעובד התברך בכך שילדו אשתו ושמונה כלותיו ששה ששה בכרס אחד, שנאמר 'פעולתי השמיני כי ברכו אלוקים כל אלה מבני עובד אדום המה ובניהם ואחיהם איש חיל בכח לעבודה, **ששים ושנים** לעובד אדום' [הרי שהיו לעובד ששים ושנים בנים, שמונת בניו שהיו לו קודם, וששה ששה שילדו אשתו ובניו ע"י שהתברך].

דף סד

חמשה מימרות שאמר רבי אבין הלוי

א. כל הדוחק את השעה(קט) **שעה דוחקתו**, וכגון אבשלום שביקש למלוך בחזקה. **וכל הנדחה מפני השעה שעה נדחת מפניו**, וכמעשה שהיה ששלחו לא"י מי עדיף שיהיה ראש ישיבה, האם **רב יוסף** הנקרא סיני [לפי שהיה בקי במשניות ובברייתות], או **רבה** שהיה נקרא עוקר הרים [לפי שהיה מחודד בפלפול]. **והשיבום שרב יוסף**, ומשום שאמרו החוזים בכוכבים לרב יוסף שימלוך רק שנתיים וימות, בחר להדחות מפני השעה, ונתמנה רבה ומלך עשרים ושתים שנים, ובאותו זמן לא נהג רב יוסף בשום מנהג של כבוד, ואח"כ מלך רב יוסף שנתיים וחצי.

ב. כתיב 'יענך ה' ביום צרה ישגבך שם אלוקי יעקב', הטעם שכתוב 'אלוקי יעקב', ולא אלוקי אברהם ויצחק, משום שיעקב הוא אבי כל הבנים וטרח בגידולם, ולכן יבקש עליהם רחמים, ומכאן לבעל הקורה שיכנס תחת חלקה הכבד של הקורה וישאנה.

ג. כל הנהנה מסעודה שתלמיד חכם שרוי בתוכה כאילו נהנה מזיו השכינה, שנאמר 'ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכל לחם עם חותן משה **לפני האלוקים**', והרי לפני משה אכלו, אלא לומר לך שכל הנהנה מסעודה שתלמיד חכם שרוי בתוכה כאילו נהנה מזיו שכינה.

ד. הנפרד מחברו אל יאמר לו 'לך **בשלום**' אלא 'לך **לשלום**', שהרי יתרו שאמר למשה 'לך לשלום' עלה והצליח, ואילו דוד שאמר לאבשלום 'לך בשלום' הלך ונתלה.

ה. הנפטר מן המת אל יאמר לו 'לך **לשלום**' אלא 'לך **בשלום**', שנאמר 'ואתה תבוא אל אבותיך בשלום'.

כתיב 'ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלוקים בציון', **א. לרבי לוי בר חייא**, בא ללמדנו שהיוצא מבית הכנסת ונכנס לבית המדרש ועוסק בתורה, זוכה ומקבל פני שכינה. **ב. לרבי חייא בר אשי בשם רב**, מלמד שתלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא, אלא הולכים מישיבה לישיבה וממדרש למדרש.

אמר רבי אלעזר בשם רבי חנינא, תלמידי חכמים מרבים **שלום** בעולם, שנאמר 'וכל בניך למודי ה' ורב **שלום** בניך', אל תקרי 'בניך' אלא 'בונַיִך', '**שלום** רב לאוהבי תורתך ואין למו מכשול', 'יהי **שלום** בחילך שלוה בארמנותיך', 'למען אחי ורעי אדברה נא **שלום** בך, למען בית ה' אלוקינו אבקשה טוב לך', 'ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו **בשלום**'.

(קט) **שמתייגע** להעשיר ולהתגדל ורואה שאינו מצליח, ואף על פי כן חוזר והולך למרחקים ומכניס עצמו לגבוהות. רש"י (עירובין יג: ד"ה הדוחק).

כפתור ופרח

לקט דברי דרוש,
הגות ומוסר,
מאוצרם המחכים של
גדולי הדורות זי"ע,
שהודפסו שלא על
סדר הש"ס

ב.

מאימתי קורין את שמע בערבין משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן וכו'

רוצה לומר אימתי אפשר לנו שנהיה יכולים לקרות להשם יתברך שישמע לנו את כל תפילתינו, בערבית רוצה לומר בגלות המר שהוא חושך וערב לילה, משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתם, פירוש הכהנים היינו צדיקים בשעה שיכנסו במדריגה זאת לשאוב קדושה ודביקות, בתרומתם שיעלו את השכינה שרמז תרומה תרו"ם ה"א, וזה נקרא אכילה ע"ד שנאמר באברהם אבינו עליו השלום 'והוא עומד עליהם תחת העץ ויאכלו' דהמלאכים לא נתנה להם תורה, וכשבאו אצל אברהם שהיו שומעים מפיו דברי תורה שהוא עץ החיים, ויאכלו פירוש הקדושה הזאת שהיו שואבים היה אכילתם. ומקשה הגמרא מכדי כהנים אימת אוכלים בתרומה משעת צאת הכוכבים, רוצה לומר אימת יהיה המדריגה זאת שיהיו שואבים קדושה ודביקות גמור משעת צאת הכוכבים, פירוש כשיבא משיח צדקינו ויתנשא מזלם של ישראל ע"ד 'דרך מיעקב' שזה רמז על משיח צדקינו שיבא במהרה, ליתני צאת הכוכבים כי גם שעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתם היא בשעת צאת הכוכבים כנ"ל, ומשני מלתא אגב אורחא קמ"ל, פירוש התנא משמיענו שעל ידי שילך אדם באורח מישור בדרכי ה' ותורתו הקדושה, וזהו אגב אורחא רוצה לומר אגב שילך באורחות הצדיקים יכול גם כן לשאוב קדושה גדולה ולהגיע לרוח הקודש גם עתה בגלות.

וזהו אימת הכהנים כו' משעת צאת הכוכבים, רוצה לומר באמת עיקר הקדושה והדביקות יהיה אם ירצה השם בביאת משיח צדקינו, אז יהיה עיקר הקדושה על ידי תרומה תרו"ם ה"א ואז יהיה שפה ברורה יחד בקדושה ודביקות, והא קמ"ל ביאת שמשו מעכבתו מלאכול בתרומה, פירוש זה שאינו הולך באמת בדרכי ה' שאין לו בהירות השמש דהיינו הקדושה, זה מעכבו מלאכול בתרומה ואין כפרתו כו', רוצה לומר כפרתו רמז על ביאת משיח שהוא על ידי תשובה וכפרה על עונותינו, כדאיתא בזוהר הקדוש דבתשובה תליא מלתא, זה אין מעכבו מלאכול בתרומה, דהיינו לשאוב הקדושה והדביקות, כי גם בגלות המר אם יחזיק בעבודתו יתברך וישוב בתשובה שלימה על עונותיו, לתקן את כל איבריו וגידיו לקדש ולטהר אותם במאכלים כשרים, ושלא להכניס לתוך מעיו מאכלים אסורים ויקדש אבריו בכל אופנים, יזכה גם עתה בגלות לידי רוח הקודש.

(נועם אלימלך, ויגש)

מאימתי קורין את שמע בערבין משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן וכו'

דהנה בזמן הבית שהיו רואים נסים נגלים היה בנקל להתחזק באמונתו יתברך, אבל עתה בהגלות שאין אנו רואין נסים נגלים מהיכן נוכל להתחזק לקבל על עצמינו עול מלכות שמים, אמנם מזה שאנו רואין התלמידי חכמים עובדי הש"י שאין עוסקים במשא ומתן, ואף על פי כן יש להם להחיות את עצמם נראה בעליל השגחת הבורא יתברך. וזה הכוונה מאימתי קורין את שמע בערבית, היינו ממה נוכל לקבל על עצמנו עול מלכות שמים בהגלות, ומתרץ משעה שהכהנים היינו עובדי הש"ת נכנסים לאכול בתרומתן, היינו שיש להם מה לאכול ומהיכן ירק זה חי המן הגורן ומן היקב, ומזה יש ראיה שהכל בהשגחה.

(אבני אליהו, בא)

מאימתי קורין את שמע בערבין משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן וכו'

והנה תכלית בריאת האדם הוא למטרה שגם הגשמי יעשה רוחני, ואף אותם אנשים שאינם מגיעים למדרגה כזו בעצמם, הם מתחברים לעובדי השי"ת שיש להם מדרגה זו. ויש לומר שזה הענין מה שכתב התנא בהתחלת הש"ס מאימתי קורין את שמע בערבית משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן, שפרשה ראשונה שמדבר מקריאת שמע מאנשים שעושים גשמי רוחני וגם הגוף נעשה נפשיי, איך יכולים כל ישראל לקרות פרשה זו שעדיין אינם עומדים במדרגה זו, ומפרש משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן, על ידי שיש להם שייכות עם הכהנים שהופכים הגשמי לרוחני במה שנותנים להם לאכול תרומה, בעבור זה יבואו כל ישראל למדרגה זו, כדאיתא (כתובות קיא:) על פסוק ואתם הדבקים וכו' הדבק בתלמידי חכמים.

(אור דוד, שבועות)

מאימתי קורין את שמע בערבית משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן וכו' עד סוף האשמורה הראשונה דברי רבי אליעזר וחכמים אומרים עד חצות רבן גמליאל אומר עד שיעלה עמוד השחר

ואמרו ג' זמנים והיינו ג' תקופות בחיי האדם ימי עליה עמידה וירידה, רמז לג' זמני תשובה, רבי אליעזר אומר עד האשמורה הראשונה, פירושו כחז"ל בפסוק אשרי איש ירא את ה' פירוש כשהוא איש בגבורתו, וחכמים אומרים עד חצות, פירושו כחז"ל עברו רוב שנותיו של האדם ולא חטא בידוע שלא יחטא, והיינו שמחצית שניו מכריע, ורבן גמליאל עד עמוד השחר פירושו גם ברגע האחרון אם ישוב לא ידח ממנו נדח, וכמו שכתב הרמב"ם שאין מזכירין לו עונותיו, ועל זה אמר אם יש זמן לתשובה גם ברגע האחרון, אם כן למה אמרו חכמים עד חצות, ותירץ כדי להרחיק את האדם מן העבירה, שלא יסתמך על זמן מיתתו, כי אינו יודע מתי ימות וכחז"ל שוב יום אחד וכו'.

(תפוחי חיים, ליקוטים)

מאימתי קורין את שמע בערבין וכו' כהנים אימת קא אכלי תרומה משעת צאת הכוכבים והא קמשמע לן דכפרה לא מעכבא

איתא בספר אגרא דכלה על הפסוק (דברים יט טו) 'לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת', דקאי על קריאת שמע, דהנה ענין קריאת שמע הוא עדות שמעידין אנו עליו יתברך שהוא אחד, ועל זה רומזים אותיות ע' וד' שבפסוק שמע ישראל שהם גדולים. והנה כשאדם עובר עבירה שעל ידה נפסל לעדות, אם אינו שב בתשובה אז גם הקריאת שמע שלו איננה נחשבת למצוה, והוא דכתיב לא יקום עד אחד שבאחד דהיינו קריאת שמע לא יהיה לו קיום, באיש אשר בידו כל עון וכל חטאת. וזה הכוונה מאימתי קורין את שמע בערבית, ערבית רומז על האדם כשהוא בחשכות הדעת, כמו שאמרו חז"ל (ב"ר ג ח) ויהי ערב אלו מעשיהן של רשעים, ואם כן הוא ח"ו בבחינת לא יקום עד אחד כנ"ל, אמנם העצה לזה שעל כל פנים במחשבתו יהיה לעשות תשובה, והקב"ה מצרף מחשבה למעשה, והיינו דקאמר משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן, ומפרש בגמרא דאגב אורחא קמ"ל הערב שמשו אוכל בתרומה אע"ג שהוא עדיין מחוסר כפורים, והטעם יש לומר כיון שברצונו הוא להביא קרבן, אלא שהוא מעוכב מחמת שבלילה פסול להבאה, על כן השי"ת מצרף מחשבה למעשה, וממילא הוא הדין בקריאת שמע דנוכל לקרות קריאת שמע אם על כל פנים רצוננו לעשות תשובה.

(מגדלות מרקחים, שופטים)

תנא היכא קאי דקתני מאימתי ותו מאי שנא דתני בערבית וכו' ואי בעית אימא יליף מברייתו של עולם דכתיב ויהי ערב ויהי בקר

ולכאורה כיצד נתיישבה בזה הקושיא הראשונה שבגמרא תנא היכא קאי, איתא בשם החידושי הרי"ם שהפירוש הוא, שמבריאת העולם צריך האדם להבין מאליו שעליו לקבל עול מלכות שמים, זהו יליף מברייתו של עולם דכתיב ויהי ערב ויהי בקר, וזוהי הדרך של קבלת עול מלכות שמים הנלמדת מבריאת העולם, ענין הטבע ש'או מ'רום ע'יניכם וראו מי ברא אלה, שרואה מי ברא אלה ומקבל עליו עול מלכות שמים. וזוהי הכוונה לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחודש הזה לכם, היינו הדרך המיוחדת לישראל, הדרך של מצווה ועושה כמו שקיבלו במתן תורה, ואפילו הכי פתח במעשה בראשית משום כח מעשיו הגיד לעמו, שבתחילת הדרך מסייעת ההתבוננות במעשה בראשית לקבל עול מלכות שמים.

(פני מנחם, בראשית)

ג.

משמרה ראשונה חמור נוער שניה כלבים צועקים שלישית תינוק יונק משדי אמו ואשה מספרת עם בעלה וכו' ועל כל משמר ומשמר יושב הקדוש ברוך הוא ושואג כארי ואומר אוי לבנים שבעונותיהם החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים לבין אומות העולם

משמר ראשון חמור נוער רצה לומר שחומר מעורר לבם, והמה הרשעים שהולכין אחר תאוות החומר, ובעובדי ה' יש שני כתות, אחת העובדים על מנת לקבל פרס והמה ככלבים הצועקין, וזה משמר שני כלבים צועקים, רצה לומר דעובדים השם להנאת עצמם, משמר שלישי העובדים מאהבה, תינוק יונק משדי אמו ואשה מספרת עם בעלה, דתינוק שאין בו

דעה אין יונק רק משדי אמו יונק מאיזה אשה שתנוק אותו. וכן אשה שאינה מתכוונת לשם שמים אין חילוק בין בעלה לאחר, והיא מספרת עם בעלה לשם הנאה. אבל התינוק שיש בו דעה אין יונק רק משדי אמו ולא מאשה אחרת, וכן אשה צנועה מספרת מחמת שהוא בעלה ולא להנאת עצמה, וכן העובדין מאהבה המה בדמות תינוק יונק משדי אמו.

ועל כל משמר ומשמר הקדוש ברוך הוא יושב ושואג כארי, אוי לי שהחרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים את בני לבין אומות העולם, שלשה שאגות האלו המה נגד שלשה כתות, דעל כל כת שואג שאגה אחת, דעל משמר הראשון אשר המה רשעים אומר אוי לי שהחרבתי את ביתי, דהנה איתא בגמרא מזמור לאסף קינה לאסף כו' ומתרץ מזמור לאסף שפך הקב"ה חמתו על עצים ואבנים למען לא יכלו ישראל, ואם כן שמחה הוא מה שחרב בית המקדש כדי שלא יכלו ישראל, וזה אם ישראל המה טובים, שמחה הוא לפני השם שהחריב בית המקדש, מה שנשארו, אבל אם המה רשעים, אין שמחה לפני השם מה שהחריב בית המקדש והמה נשארו. ועל זה שואג אוי לי שהחרבתי את ביתי, כי לא הועלתי כלום שישארו רשעים.

ושרפתי את היכלי, דהנה איתא בספר 'אהבת עולם' על הפסוק (ישעיה נט כ) 'ובא לציון גואל ולשבי פשע ביעקב נאם ה'', דהנה קודם שהחריב הקב"ה את בית המקדש, אף אם היו ישראל עובדין מיראה לא היה מחריב את בית המקדש, אך אחר שנחרב בית המקדש, אין משיח יכול לבוא רק אם ישראל יעשו תשובה מאהבה, ואמרו חז"ל (יומא פו:) אם ישראל יעשו תשובה מאהבה זדונות נעשו זכויות. וזה פירוש 'ובא לציון גואל ולשבי פשע ביעקב', דהיינו אם יעשו תשובה מאהבה ויעשו מפשעים זכיות נאם ה' דהיינו שיעשו זכיות מעבירות. ועל זה אמר שרפתי את היכלי, דאם לא החרבתי את בית המקדש, אף אם היו עובדין מיראה לא החרבתי ושרפתי את היכלי, אך עתה ששרפתי את היכלי לא אוכל לבנות עד שיעבדו מאהבה. ועל הכת הג' העובדין מאהבה אומר אוי לי שהגליתי את בני, דהעובדים מאהבה נקראו בנים, וצר להקב"ה על שהגלה אותם לבין העכו"ם.

(בית שמואל אחרון, מטות)

שלש משמרות הוי הלילה ועל כל משמר ומשמר יושב הקדוש ברוך הוא ושואג כארי שנאמר ה' ממרום ישאג וממעון קדשו יתן קולו שאוג ישאג על נוהו וסימן לדבר משמרה ראשונה חמור נוער שניה כלבים צועקים שלישית תינוק יונק משדי אמו ואשה מספרת עם בעלה

ונראה הכוונה, דבעו"ה בגולה ועולם הזה הדומה ללילה אין לנו אלא ג' עמודים הללו תורה ועבודה גמילות חסדים. והנה בעו"ה אם נשים מבטינו נראה כי מעט המה העוסקים בתורה ואחד בעיר שלומד תורה לשמה, וכן עמוד העבודה גם כן בעו"ה הכל כדי לקבל פרס כדאיתא בזוהר שצועקים רק הב הב כלבא, וכן הגמילות חסדים הוא הכל על צד ההכרח וכפיה. וזה הוא דאמר שלוש משמרות הוי הלילה, ירצה על ג' משמרות הללו דהוא תורה ועבודה וגמילות חסדים קאי האי עלמא דדומה ללילה, ועל כל משמר שואג הקב"ה שאין אנו שומרים המשמר הלז כהוגן, ונתן סימנים לדבר אשמורה ראשונה דהוא עמוד התורה חמור נוער אמר בלשון יחיד דרק תלמיד חכם אחד נוער, דהתלמיד חכם מכונה בשם חמור כדכתיב (בראשית מט יד) 'יששכר חמור גרם' ופירש"י שם דעל עול התורה מיירי ורק אחד בעיר, ושניה דהוא עמוד העבודה כלבים צועקים שואגים רק לקבל פרס הב הב כלבא ומשום הכי נקט לשון רבים, אשמורה שלישית דהוא גמילות חסדים תינוק יונק משדי אמו, דהוא רק על צד ההכרח כמו אשה שמניקה את בנה שהוא הכרחי ואשה מספרת עם בעלה. וידוע דאשה עיניה צרה באורחים (ב"מ פז.) ומתנתה מעוטה ובושתה מרובה, לזה מביא קרא ואמר 'ה' ממרום ישאג', דהיינו על התורה דהיא מרומו של עולם על זה שואג הקב"ה, ואמר עוד 'וממעון קדשו יתן קולו' דייק מעון קדשו דהוא עמוד העבודה, ואחר כך שאוג ישאג על נוהו דהוא גמילות חסדים, דהוא נוי ונוה שלו דכתיב (ישעיה נט יז) 'וילבש צדקה כשריון'.

(אמרות ה' השלם, משפטים)

תניא ג' משמרות הוי הלילה וסימן לדבר משמרה ראשונה חמור נוער שניה כלבים צועקים שלישית תינוק יונק משדי אמו ואשה מספרת עם בעלה

ימי האדם נחלקים לג' חלקים, א' ימי העליה מיום הולדו עד כ' שנה, וימי הילדות הוא דר במדור התחתון, לעסוק בהשתדלות צרכי הגוף בעולם תחתון, וזה שאמר משמרה ראשונה חמור שהוא זמן תגבורת החומר. ב' ימי העמידה מן כ' שנה עד מ' אז דר במדור ממוצע, כי אז ב' כחותיו השכליות והבהמיות שוין, ואז משתמש בשני חלקים אלו שוה בשוה, וזהו משמר ב' כלבים צועקים, שהמלחמה מצוי תמיד בהם וכו'. ג' מן שנת מ' והלאה נקרא ימי ירידה אז הוא דר במדור העליון, על הרוב מואס אז בחמדת עולם הזה, וזהו משמר ג' תינוק יונק משדי אמו, זהו ילד מסכן יצר הטוב גובר, ואז הוא יונק מדדי התורה, כמ"ש 'דדיה ירווך בכל עת' (משלי ה יט), ואשה מספרת עם בעלה שהתורה נקרא ארוסה, כמו שכתוב (דברים לג ד) 'תורה צוה לנו משה מאורשה' (סנהדרין נט:), והצדיקים ממהרים לשוב בימי הילדות, כמו שכתוב (בראשית יט כז) 'וישכם אברהם בבקר ויחבש חמורו', והבינונים בימי העמידה, וכתות הפחותים בימי ירידה ודפח"ח.

(עוללות אפרים, ח"ב מאמר קצ"ז)

שמעתי בת קול שמנהמת כיונה ואומרת אוי לבנים שבעונותיהם החרבתי את ביתי וכו' אלא בשעה שישראל וכו' ועונין יהא שמיה הגדול מבורך הקדוש ברוך הוא מנענע ראשו ואומר אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך מה לו לאב שהגלה את בניו ואוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם

והכוונה בזה, דיתכן שבשעה שישראל מצויים בגלות בין האומות וסובלים צרות ורדיפות, ואעפ"כ הם נשארים באמונתם ונכנסים לבתי כנסיות ובתי מדרשות ואומרים אמן יהא שמיה רבא מבורך, אפשר שיש להקב"ה נחת רוח מזה יותר מבשעה שישראל הקריבו קרבנות בבית המקדש, שאז עסקו בעבודת ה' מתוך הרווחה. וזהו שאמרו שבשעה שישראל נכנסים לבתי כנסיות ולבתי מדרשות שהם בגלות ואין להם בית המקדש, ואעפ"כ נכנסים לבתי כנסיות ועונים יהא שמו הגדול מבורך ומקדשים שם שמים ברבים, הקב"ה מנענע בראשו ואומר אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך, אשרי המלך שאף בשעה שבניו הם בגלות מקלסין אותו, שגם מתוך עומק השעבוד אינם שוכחים מהקב"ה ונשארים נאמנים לבוראם, אולם ישראל אומרים על זה מה לו לאב שהגלה את בניו, כלומר מה חסר לו לאב הוא הקב"ה כביכול במה שהגלה את בניו, הלא בניו ממשיכים לעברו במסירות נפש גם בתוך הגלות המרה, וזה גורם נחת רוח גדולה לפניו יתברך, ונמצא שלא חסר כלום מהנחת רוח, אבל ואוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם, שרק לנו ישראל אוי ואבוי שגלינו מעל שלחן הקב"ה ואנו בגלות המרה.

(דרשות חתם סופר, ח"א)

אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך מה לו לאב שהגלה את בניו ואוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם

וצריך להבין, למה התחיל לשא' משל ולומר אשרי המלך ואחר כך מדמה לבנים שאמר אוי לבנים, הוי ליה למימר גם כן אוי לעבדים שגלו מעל שלחן המלך. ונראה לי דנשא משלו בשני אופנים, דידוע שבזמן שבית המקדש קיים היה שמו הגדול מפורסם בכל העמים, כמו שמפורש בשירת הים 'שמעו עמים ירגזון נמוגו כל יושבי כנען' וכו', והכל מודים שהוא מלך על כל הארץ ורבים מתיהדים, אבל בזמן הגליות כל העמים מכחישים בו ואינו נשאר לנו רק שהוא אבינו, וכרחם אב על בנים כן ירחם עלינו. וזה כוונת התנא שאמר מתחילה אשרי המלך שמקלסין בביתו כך, דייק בביתו דהיינו בבית המקדש שהכל יודעים שהוא מלך על כל הארץ, אבל אחר כך בזמן החורבן איירי שהגויים מכחישים מלכותו לכן אמר המשל אוי לבנים שגלו, שמעתה אין לו לנהוג עמהם רק כאב עם הבנים.

(דברי מהרי"א אסאד, דרוש לראש השנה)

אשרי למלך שמקלסין אותו בביתו כך מה לו לאב שהגלה את בניו ואוי להם לבנים שגלו מעל שלחן אביהם

והוא תמוה שתי תמיהות, חדא על גוף הדבר שהקב"ה בעצמו מתמה על עצמו יתברך, ואין מתרץ עצמו על מה ולמה באמת גלו בניו, וגם מיותר ואוי להם לבנים כפל לשון להם לבנים, לכתוב להם או לבנים. לכן נלע"ד לומר דודאי אחר שהגלה הקב"ה את בניו אם היו מצטערים שאין בכוחם לעשות רצון קונם, כי אשרי למלך שמקלסין אותו בביתו כך, פירש רש"י בבית המקדש ולא בחוץ לארץ, ואם היו מצטערים עצמם על זה מיד היו נגאלין, וגם אם היו במדרגה כזו לא גרשם הקב"ה מיד, אבל באמת אינו כן בעו"ה, כי עיקר צערם על שלא ישבו איש תחת גפנו ותאנתו כמו בארץ הקדושה, והבנים ובנות מפוזרים על שלחן אחרים וזה צר להם מאד.

והיינו אשרי למלך שמקלסין אותו בביתו דוקא כך דהיינו בבית המקדש, ומה לו לאב להגלות כיון שנחת ינחת בהם, אלא היינו טעמא אוי להם לא משום שאינם יכולים לעשות נחת רוח ורצון הבורא, אלא שאוי להם לבנים שגלו מעל שלחן אביהם, דהיינו משום שבניהם גלוים מעל שלחניהם, ואתי שפיר כל הדקדוקים וק"ל.

(כתב סופר, וארא)

ואוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם

הגם שתעו ונתרחקו נחשבים עדיין לבנים, כמו שאמר הר"ר בונם מפרשיסחא על הפסוק (דברים יד א) 'בנים אתם לה' אלקיכם' אתם אפילו מוטעין אתם אפילו שוגגין אתם אפילו מזידין (ר"ה כה.), אוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם שעל אף שגלו לעולם הם נקראים בנים, ויכולים תמיד לחזור ולהתקרב אם יש את הרצון, כל זמן שאדוקים בעול מלכות שמים יכולים לחזור ולהיטיב עצמם.

(פני מנחם, נצבים)

ג:

השתא משה רבינו לא הוה ידע וכו' ודוד הוה ידע דוד סימנא הוה ליה וכו' כנור היה תלוי למעלה ממטתו של דוד וכיון שהגיע חצות לילה בא רוח צפונית ונושבת בו ומנגן מאליו

ביאר הרבי רבי בונם זי"ע זצוק"ל על פי משל, לאחד שבא לבית מלון אשר שם בית הרחיים, ומבקש לישון אבל אינו יכול כי הרעש מפריע לו, אולם אנשי מקום בית הרחיים לא איכפת להם הרעש הזה, כי הם רגילים לו ואינם מתפעלים ממנו, אבל אם על ידי איזה סיבה נהיה רעש יותר חזק מהרגיל, אזי גם הם לא יכולים לישון כי מפריע להם. וזה הוא ענין משה רבינו ע"ה עם דוד המלך ע"ה, כי מה שהיה לדוד בחינת כינור ורוח צפונית היה למשה בתמידות, והבן.

(קול מבשר, תהלים)

כנור היה תלוי למעלה ממטתו של דוד וכיון שהגיע חצות לילה בא רוח צפונית ונושבת בו ומנגן מאליו וכו' כיון שעלה עמוד השחר נכנסו חכמי ישראל אצלו אמרו לו אדונינו המלך עמך ישראל צריכין פרנסה

ונראה לפרש, דהנה דוד מלך ישראל הוצרך לעסוק בצרכיהם הגשמיים של עם ישראל ולפרנסם, וגם עסק במלחמות הרבה, אולם את הכל עשה לפי התורה הקדושה, וכנאמר במלך ישראל (דברים יז יח) 'והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכו' והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו', וביאר החתם סופר הכונה שמלך ישראל נצטוה שיקרא את כל מהלך חייו מתוך התורה, שגם את עניניו הגשמיים יקרא מתוך התורה איך להתנהג, ברם דוד מלך ישראל חשש שמא מתוך רוב השתקעותו בצרכי הכלל בעניני עולם הזה, תפוג ריח תורה ממנו, ולכן דוד מרוב צדקתו החזיק בצפוני לבבו ועומק נשמתו כעין כלי מדידה המראה את כח התורה שנשאר בקרבו, וכשכבר נשתקע מאוד בעניני הצבור הגשמיים, והגיע לגבול שהיה חשש שתפוג תורה ממנו, התעוררה בקרבו אותה רוח קדושה הצפונה בקרבו, והיתה כקול דודי דופק המעוררתו לעסוק בתורה כדי לאגור בקרבו מחדש את כח התורה, ואז עזב את כל עסקיו הגשמיים ושב לעסוק בתורה, ואחר שהרגיש שכבר השביע את נפשו בדברי תורה ויש בו כוחות קדושה חדשים, אז חזר בכח התורה ההוא לעסקיו בעניני הצבור.

ועל זה רמזו באמרם כנור היה תלוי למעלה ממטתו של דוד, כי כנור הוא כלי נגינה אשר נימיו העדינים והדקים מרגישים כל תנועה קלה, וזה היה תלוי למעלה ממטתו, הרומז על תרדמה והשתקעות בעניני העולם הזה, והכנור היה למעלה ממנה, רצה לומר שבחינת המטה לא שלטה עליו אלא הוא שלט עליה, וכיון שהגיע חצות לילה שאז שולט תוקף החשכות ורחוק מן האור בתכלית, ורומז שאור התורה הגיע בקרבו לשפל המצב, אז באה רוח צפונית היינו רוח של קדושה הצפונה וגנוזה בעומק נשמתו, ונושבת בו ומנגן מאליו, רצה לומר שעוררו מאליו בקול דודי דופק על נימי נשמתו, והיה כנגן המנגן לומר שצריך לעזוב את עניניו הגשמיים ולחזור לעסק התורה פן ישתקע לגמרי בעניני עולם הזה, והנה מיד היה דוד עומד ועוסק בתורה, שפנה עצמו מכל הענינים הגשמיים והשביע נפשו בדברי תורה, עד שעלה עמוד השחר שהרגיש שהאיר בקרבו מחדש אורה של התורה, ואז יכלו ליכנס אליו שוב חכמי ישראל ולומר כי עמך ישראל צריכין פרנסה ולעסוק שוב בצרכי הרבים בעניניו הגשמיים, ושוב יהיו כל עסקיו מוארים באור התורה.

(להורות נתן, שבת הגדול)

כיון שעלה עמוד השחר נכנסו חכמי ישראל אצלו אמרו לו אדונינו המלך עמך ישראל צריכין פרנסה אמר להם לכו והתפרנסו זה מזה אמרו לו אין הקומץ משביע את הארי ואין הבור מתמלא מחוליתו וכו'

וקשה מאוד להבין דבריהם הקדושים, וכי לא ידע דוד המלך ע"ה שאין הקומץ משביע את הארי, ותו קשה מדברי הש"ס משמע שבכל יום השיב להם כך, והלא כבר שמע ביום אתמול שאין ביכולתם להשיג פרנסתם זה מזה, ועוד הרי גם הוא עשה כן בברחו מפני שאול והתפרנס הוא ואנשיו במה שהלכו לשלול שלל. והענין הוא, כי עיקר דרך האמת להשיג די מחיית ביתו הוא הבטחון בה' המחיה את כל, ויקוים בו מקרא שכתוב (תהלים לב י) 'והבוטח בה' חסד יסובבנו' ובלבד כאשר יפרנס את עצמו בהיתר ונסתפק במיעוט ושמח בחלקו ואז טוב לו וה' ייטיב לו באחריתו, אבל מי שאין לבבו חזק באמונת ה' כל כך, אשר ישיג די פרנסתו בקרב ביתו בלי רוב טירחא ויגיעה, אזי צריך האיש הזה לעשות תחבולות כל אחד לפי ערכו, והנה אף זה האיש כשיעסוק במלאכתו או במשא ומתן באמונה בלי שום רמיה גם הוא בכלל עובד את ה' באמונה, כמו שאמרו חז"ל (כתובות נ.) על פסוק 'עושה צדקה בכל עת' (תהלים קו ג) זה המפרנס אשתו ובניו.

אבל העיקר דרך הבטחון הוא לבטוח בה' באמת ולהסתפק במיעוט כנ"ל, וכן מבואר בספר חובת הלבבות על פי מעשה שהיה פרוש אחד נוסע למרחקים למצוא שמה די מחיית ביתו, ופגע באדם אחד מן עכו"ם ואמר לו הפרוש, הבט נא וראה איך אתם משתגעים לעבוד למי אשר אין בו כח להושיע אתכם, ואמר לו העכו"ם ואתה למי תעבוד, ואמר לו הפרוש עבד אלקים אנכי הוא האל המחיה את כל ומפרנס לכל, אמר לו העכו"ם הלא מעשיך יכחישו את דבריך, אם אתה עובד ה' באמת מדוע הרחקת נדוד לחפש טרף ביתך, הלא אלקיך אשר בטחת בו יש בו כח לפרנס אותך בביתך, מיד הלך אותו פרוש לביתו עכ"ל. הרי מבואר דעיקר דרך בטחון הוא להסתפק במיעוט בלב שמח, ואז יקוים בו 'והיה ראשיתך מצער ואחריתך ישגה מאוד' (איוב ח ז).

ולפי זה יבואר על נכון דחז"ל שבאו לפני דוד המלך ע"ה בכל יום כשהגיע זמן תפלת שחרית, ואמרו לו עמך ישראל צריכים פרנסה היינו לעורר עליהם שפע וברכה ע"י תפלתו, והשיב להם לכו והתפרנסו זה מזה, דהיינו שיסתפקו במיעוט כנ"ל ואז ייטיב להם באחריתם, והשיבו כי יש ביניהם שאין לבבם חזק באמונה והבטחון ושיסתפקו בהמיעוט, ולזה השכילו באמרם אין הקומץ משביע את הארי כנ"ל, ולזה השיב להם לכו ופשטו ידיכם וכו'. וזה הוא פירוש הפסוק (תהלים קא ב) 'אשכילה בדרך' היינו דרך פרנסה, תמים היינו אם איש כזה הוא הולך בדרך תמים, 'מתי תבוא אלי' דהיינו מתי יגיע הפרנסה אלי בלי שום טרחה, 'אתהלך בתם לבבי' פירוש שחיזק את לבבו באמונת ה' באמת כנ"ל, 'בקרב ביתי' דהיינו ע"י חוזק הבטחון מצוי די פרנסתי בקרב ביתי.

(אוהב ישראל, ליקוטים)

כיון שעלה עמוד השחר נכנסו חכמי ישראל אצלו אמרו לו אדונינו המלך עמך ישראל צריכין פרנסה אמר להם לכו והתפרנסו זה מזה אמרו לו אין הקומץ משביע את הארי ואין הבור מתמלא מחוליתו אמר להם לכו ופשטו ידיכם בגדוד

ולכאורה יש לדקדק לאיזה צורך הביא הש"ס התשובה הראשונה לכו והתפרנסו זה מזה, הא כפי הנראה חזר בו מהתשובה הקודמת, וגם על דוד המלך בעצמו יש לדקדק לאיזה צורך השיב להם התשובה הקודמת, וכי לא ידע אדונינו דוד המלך ע"ה שלא יספוק להם פרנסתם זה מזה. ונראה בדרך פשוט, כי באמת לא חזר מהתשובה הקודמת כל עיקר, ותשובתו היה באופן זה לכו והתפרנסו זה מזה, ואם לא יספיק להם להשלמת הצטרכתם מהתפרנסותם זה מזה, אזי יצטרכו לפשוט ידיהם בגדוד, אבל כשיזדמן הדבר שיספיק להם התפרנסות זה מזה, אזי בודאי יותר טוב מהפשטת ידיהם בגדוד.

(אהבת שלום, ויקרא)

כיון שעלה עמוד השחר נכנסו חכמי ישראל אצלו אמרו לו אדונינו המלך עמך ישראל צריכין פרנסה אמר להם לכו והתפרנסו זה מזה אמרו לו אין הקומץ משביע את הארי ואין הבור מתמלא מחוליתו אמר להם לכו ופשטו ידיכם בגדוד

הענין הוא, שנכנסו חכמי ישראל ואמרו עמך ישראל צריכים פרנסה, שישראל צריכים לשפע פרנסה הן פרנסת הרוחניות והן פרנסת הגשמיות, ואמר להם לכו והתפרנסו זה מזה, ז"ה בגימטריא י"ג כמנין אח"ד, שהש"י נקרא אחד וגם ישראל נקראים אחד, בבחינת אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ, וזה והתפרנסו ז"ה מז"ה היינו שיחברו אחד באחד שיקשרו ישראל עצמם בהש"י שנקרא זה אלי, להתייחד באחדותו יתברך באחדות הגמור, ובזה ימשיכו עליהם שפע מלמעלה וחיות ופרנסת הרוחניות והגשמיות, והשיבו לו אין הבור מתמלא מחוליתו, בור מרמז לשדה בור שפירושו שהוא ריק מכל טוב, היינו עבור שישראל המה בבחינת שדה בור, אינם יכולים להתמלאות במלואו וטובו, וכל זה מחמת מחוליותו שהמה בבחינת חולים בחולי הנפש ורחוקים מהש"י ח"ו, על כן נתן להם עצה לכו ופשטו ידיכם בגדוד, היא בחינת מלחמ"ה שהיא לח"ם מ"ה, לח"ם בגימטריא כמנין מזל"א, ומ"ה מרומז לבחינת ונחנו מה ענוה וקטנות, שעל ידי שישפילו ויקטינו עצמם להכיר כל אחד פחיתת ערכו ולהכניע מלא קומתו לפניו יתברך, על ידי זה ימשיכו עליהם פרנסה ממזלא עילאה שיהיה להם מזל וברכה ברוחניות וגשמיות.

(מגן אברהם, ויחי)

כיון שעלה עמוד השחר נכנסו חכמי ישראל אצלו אמרו לו אדונינו המלך עמך ישראל צריכין פרנסה אמר להם לכו והתפרנסו זה מזה אמרו לו אין הקומץ משביע את הארי ואין הבור מתמלא מחוליתו אמר להם לכו ופשטו ידיכם בגדוד

ולכאורה למה לא אמר להם דוד תיכף ומיד פשטו ידיכם בגדוד, אשר בזה בודאי להספיק לפרנסת כולם. אלא ודאי שהדרך הרצוי ביותר הוא להתפרנס בתוך מחנה ישראל איש מרעהו ושם הברכה מצויה, ולא על ידי עריכת מלחמות אשר סכנות רבות כרוכות בהם הן בגשמיות והן ברוחניות, שמקילים עצמם בכמה וכמה איסורי שעת המלחמה, ובפרט לימוד התורה הקדושה שנעזבת מהם בזמן ההוא, אלא שלאו כל אדם זוכה לברכת ה' שתהיה שורה בתוך ביתו, ובלית ברירה נאלץ הוא לחפש לו מקור אחר לפרנסתו כגון זה של פשטו ידיכם בגדוד, אבל בתפילתו של דוד המלך ע"ה הרועה הנאמן של עם ישראל, כשעמד והתפלל עליהם לפני הקב"ה, ביקש והעתיר לבל יצטרכו עוד לצאת לקרב בכדי לחפש להם מזונם ולחם חוקם, שמא יבואו על ידי כך להתרשל בעבודת השי"ת ובשמירת מצותיו ותורותיו, וכך אמר דוד (תהלים כח ט) 'הושיעה את עמך', אולם באיזה אופן אני מבקש שתושיע אותם, 'וברך את נחלתך' שתשלח ברכה והצלחה בתוך ארצם אשר הנחלת להם, ואל תביאם לידי ניהול מלחמות עלי אדמות, ואז יכונו דרכיהם ויהיו ראוים שתרעם ותנשאם עד העולם.

(תהלות מהרי"ץ, תהלים)

כיון שעלה עמוד השחר נכנסו חכמי ישראל אצלו אמרו לו אדונינו המלך עמך ישראל צריכין פרנסה אמר להם לכו והתפרנסו זה מזה אמרו לו אין הקומץ משביע את הארי ואין הבור מתמלא מחוליתו אמר להם לכו ופשטו ידיכם בגדוד

וביאר אאמו"ר זצ"ל דעמך היינו פשוטי עם, וישראל המה תלמידי חכמים דשניהם צריכין פרנסה, להתלמידי חכמים חסרה פרנסת הגוף ולהפשוטי עם חסרה פרנסת הנשמה, ואמר להם לכו והתפרנסו זה מזה, היינו שפשוטי העם יחזיקו להתלמידי חכמים פרנסת הגוף, והתלמידי חכמים ישפיעו להם פרנסת הנפש, אמרו לו אין הקומץ משביע את הארי, שפשוטי ערך מקמצין ואינם רוצים להספיק ולהשביע את הארי, שהם תלמידי חכמים הנקראים ארי על דרך שקראו חז"ל לתלמידי חכמים ארי שבחבורה (שבת קיא:), ואין הבור מתמלא מחולייתו, שעמי הארצות שהם בבחינת בור אינם רוצים להתמלאות חכמה מתלמידי חכמים, אמר להם לכו ופשטו ידיכם בגדוד, היינו להוציא ממון מפשוטי העם בעל כרחם שיחזיקו לתלמידי חכמים, וגם יכריחו את העמי הארץ שיבואו לשמוע דברי תורה.

(ויחי יוסף, יתרו)

כיון שעלה עמוד השחר נכנסו חכמי ישראל אצלו אמרו לו אדונינו המלך עמך ישראל צריכין פרנסה אמר להם לכו והתפרנסו זה מזה אמרו לו אין הקומץ משביע את הארי ואין הבור מתמלא מחוליתו אמר להם לכו ופשטו ידיכם בגדוד

ותמוה להבין מה רצו בזה מדי יום ביומו, אלא שהם באו לפניו להזכירו ולעוררו שימשיך פרנסה לעמו ישראל, והשיבם לכו והתפרנסו זה מזה, היינו שבזכות מצות צדקה יושפע להם פרנסה, וכדאיתא (שבת קנא:) כל המרחם על הבריות מרחמין עליו מן השמים, על זה ענו לו שאין הבור מתמלא מחוליתו, כלומר שאין להם די צרכם לפזר לצדקה, ואין הקומץ משביע את הארי, ופירשו בספרים הקדושים שאין הקמצנים מוכנים להשביע את הרעבים, לזה נתן להם עצה אחרת לכו ופשטו ידיכם בגדוד, כוון בזה להשוות צדקות בני ישראל כלפי חסד לאומים חטאת, אשר בן נח נהרג על פחות משוה פרוטה ואינם מוציאים פרוטה אחת לצדקה, וכל רכושם מיועד להוללות ורציחות, ובכן כשיווכחו לראות גודל רשעותם של האומות, ואיך שלמרות כן אינם חסרים מאומה מכל אשר בחרו לתאות נפשם השפלות והבזויות, מזה יתעורר לימוד זכות להמשיך שפע לבני ישראל שכל מאויים היא שיוכלו לעבוד את השי"ת במנוחה ושלוה ולעשות צדקה וחסד, וביותר יש לומר דהא גופא שהם קמצנים ואין רוצים להשביע את הארי, הוא מחמת שנתערבו בגויים וילמדו מעשיהם, ולזה לכו ופשטו ידיכם בגדוד להחרים את העמים, וכדבר הכתוב (דברים כ יז) 'כי החרם תחרימם וכו' למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות ככל תועבותם' וכו'.

(שפע חיים, שמחת תורה)

כיון שעלה עמוד השחר נכנסו חכמי ישראל אצלו אמרו לו אדונינו המלך עמך ישראל צריכין פרנסה אמר להם לכו והתפרנסו זה מזה אמרו לו אין הקומץ משביע את הארי

כבר עמדו על זה מדוע הוצרכו לבא אליו בכל יום כדי שיורה להם הוראה זו, ולמה לא סגי שיאמרו לו כן פעם אחת. ויש לומר הרמז בזה בדרך צחות דדוד המלך אמר לכו והתפרנסו זה מזה, כוונתו שהעשירים יתנו צדקה לעניים, אמרו לו אין הקומץ משביע את הארי, כלומר שיש בני אדם קמצנים שאינם רוצים ליתן ועל כן אין שובע לעניים, אמר להם לכו פשטו ידיכם בגדוד היינו לכופם בכח שיתנו צדקה, כמו שנפסק בשו"ע יורה דעה (סימן רמח ס"א) מי שנותן פחות ממה שראוי לו ליתן בית דין היו כופין אותו ומכין אותו מכת מרדות עד שיתן מה שאמדוהו ליתן. ויש לומר דלכך באו אליו בכל יום, כי על זה צריך לדון כל יום בפני עצמו, כי אי אפשר לכפות בני אדם רק בהוראה מפורשת מבית דין לידע את מי לכפות ועל כמה לכפותו.

(ניצוצי אהרן, ליקוטים)

צאו ופשטו ידיכם בגדוד

שבכל יום שאלוהו על זה, ובכל יום השיב להם צאו ופשטו ידיכם בגדוד. אבל הענין שדוד המלך ע"ה בעצמו היה הספר תהלים החי, וכשביקשו פרנסה התיעצו עם התהלים לומר הכל, והורה להם שביל להתפרנס ממצרים וגדוד.

(רמתים צופים, תנא דבי אליהו פ"ב)

ד.

וכיון דמשה הוה ידע למה ליה למימר כחצות משה קסבר שמא יטעו אצטגניני פרעה ויאמרו משה בדאי הוא

וצריך לדעת מה הטעם שדייק משה לדבר עם ישראל בחצות הלילה דוקא, ולומר להם כי למחר בעת הזאת הקב"ה יוצא בתוך מצרים, ולא אמר סתם בליל י"ד בחצות הלילה למחר כיון שהיה יודע לכוון החצות, גם יש לדייק מה זה שדקדק רב אשי לומר הכי קאמר משה לישראל. ואפשר להבין זה על פי מה שאמרו בזוהר הקדוש (פרשת בא) תנא הוה נהיר ליליא כיומא דתקופה דתמוז, וחמא כל עמא דינוי דקב"ה, ההה"ד ולילה כיום יאיר כחשיכה כאורה ע"כ, נמצא שלגבי ישראל היתה אותה הלילה מאירה כיום, ולכן אין לומר להם בחצות הלילה למחר, כין שכל הלילה שלמחר היתה מאירה להם כיומא דתקופת תמוז ולא היתה להם לילה כלל, ולכן סימן להם מהלילה שלפניה, ואמר להם לישראל אמר הקב"ה כחצות הלילה כי האידנא, היינו מכוון לזמן הלילה שאנו עומדים בה כעת אני

יוצא בתוך מצרים, וזהו דוקא לישראל, אולם לפרעה ולמצרים שהיה להם זה ללילה, אמר להם בחצות הלילה לפי דברי רב אשי, וזהו שדקדק לומר הכי קאמר משה לישראל.
(מטה לוי, הגדה של פסח)

וכיון דמשה הוה ידע למה ליה למימר כחצות משה קסבר שמא יטעו אצטגניני פרעה ויאמרו משה בדאי הוא

כתיב (שמות יב לא) 'ויקרא פרעה למשה ולאהרן לילה' וכו', וקשה וכי משה ואהרן שמם לילה. אמנם יובן ממה שכתב הרב בספר הכוונות (שער ברכות השחר) בברכת הנותן לשכוי, כי ליל נקרא קודם חצות הלילה, ולילה הוא אחר חצות הלילה, וידוע שמכת בכורות היתה מנקודת חצות ואילך, וכדאיתא בגמרא וכיון דמשה הוה ידע למה ליה למימר כחצות ומתרץ משה קסבר שמא יטעו אצטגניני פרעה ויאמרו משה בדאי הוא, פירש רש"י שמא יטעו אצטגניני פרעה אם אני יודע לכוין השעה הם אינם יודעים לכוין השעה, וקודם שיגיע חצות יהיו סבורים שהגיע ועדיין לא הגיעה המכה וכו', לזה הודה פרעה באמרו למשה ואהרן לילה, רצה לומר מנקודת חצות ואילך ממש הגיע אלי המכה כמו שהיתה בכוונת משה ע"ה שקיבל מהקב"ה באמרו אליו בחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים, ולא שינה משה רבינו ע"ה את לשונו באמרו כחצות כי אם בשביל אצטגניני פרעה כנ"ל, עד שהודה פרעה בעצמו כנ"ל וכמו שכתבנו בגמרא.
(שלום ירושלים, בא)

למד לשונך לומר איני יודע

הנה העצה המעולה מכולם הוא 'השלך על ה' יהבך' (תהלים נה כג), היינו כמו שאנו אומרים 'ואנחנו לא נדע מה נעשה כי אליך עינינו' (דברי הימים ב' כ יב), ועל דרך שאמר דוד המלך ע"ה (תהלים קלא ב) 'אם לא שויתי ודוממתי נפשי כגמול עלי אמו', היינו כתינוק הזה שאינו יודע כלום אלא אמו. וזה פירוש למד לשונך לומר איני יודע, כלומר רבש"ע אני איני יודע כלום כי אליך עינינו, והיינו השלך על ה' יהבך.
(דברי ישראל, כללי דאורייתא אות למ"ד)

למד לשונך לומר איני יודע

וקשה איך יאמר איני יודע הלא ח"ו שקר ידבר, גם מה לשון למד. ואפשר לומר כי דרך בני אדם כשרואים אנשים מדברים רוצים לשמוע מה הם מדברים, וכמה פעמים נצמח מזה כמה מכשולות כגון לשון הרע ורכילות ודברי מריבות וכו' והלואי שלא היה שומעם, על כן צריך האדם להרגיל את עצמו שלא יחפוץ לשמוע דברים כאלו, וממילא יהיה ניצול מכמה דברים רעים, ועל זה הזהירו חז"ל למד לשונך הרגל לשונך, על ידי שיתרגל לבלתי שמוע דברים כאלו, וממילא תוכל באמת לומר איני יודע.
(אהבת ישראל, ליקוטים)

למד לשונך לומר איני יודע

וזקיה"ק הקשה איך יאמר איני יודע הלא ח"ו שקר ידבר. ואמרתי לפרש כוונתם, דלפעמים רואה אדם חבורות בני אדם מפטפטים ומדברים דברים של מה בכך, דברים שאינם מושכים את הלב לרצון אבינו שבשמים, והיצר מסיתו להתקרב גם הוא אליהם לבלות ולשוחח אתם, אזי ירגיל עצמו לענות לנגדו איני יודע, עדיין חסר לי שלמות בכל, איני יודע תורה, ידיעתי בתורה עדיין קצרה ואני צריך עתותי להרחיב ידיעתי בה, עדיין איני יודע עבודת ה' מהי, לא תיקנתי מדותי, ואיככה אבזבז את הזמן לריק אין לי זמן לזה, ואז ירפה היצר ממנו ולא יגש לשמוע שיחתם, וממילא יוכל לענות באמת להשואל אותו פרטים על שיחת החבורה וכדומה שאכן איני יודע.
(ישועות משה, וארא)

לא חסיד אני שכל מלכי מזרח ומערב ישנים עד שלש שעות ואני חצות לילה אקום להודות לך ואידך וכו' לא חסיד אני שכל מלכי מזרח ומערב יושבים אגודות אגודות בכבודם ואני ידי מלוכלכות בדם ובשפיר ובשליא כדי לטהר אשה לבעלה

אמנם עדיין בזה לא יצאנו ידי חובת ביאור מדוע קרי לנפשיה חסיד. ויש לומר על פי מה דאיתא בספרי מוסר, דפעם שאדם יודע בנפשו כי אם יהיה בעיניו חסיד או צדיק בזה ינצל משמץ רע ר"ל אשר יבא לפניו, אזי אסור לו להיות עניו בעיניו, אך יאמר בפה מלא חסיד או צדיק אנכי. וזהו פירוש בגמרא חד אמר יען כי דוד המלך ע"ה ראה בעיניו כי אם יהיה בעיניו חסיד נגד שאר מלכים, אזי יתחזק בזה לבבו לקום בחצות לילה להודות ולהלל להשי"ת, ומשום הכי אמר דוד המלך ע"ה לפני השי"ת לא חסיד אני שכל מלכי מזרח ומערב ישנים עד שלש שעות ואני חצות לילה אקום להודות לך, ואידך אמר יען כי דוד המלך ע"ה ראה כי אם יהיה בעיניו חסיד לא יפול ברשת ההרהור רע ח"ו, ולכן אמר דוד המלך ע"ה לפני השי"ת, לא חסיד אני שכל מלכי מזרח ומערב יושבים אגודות אגודות בכבודם ואני ידי מלוכלכות בדם ובשפיר ובשליא כדי לטהר אשה לבעלה, ואם כן מחמת ב' דברים אין לי לטמאות את עצמי, א' שאנכי חסיד, ב' הלא אנכי בעצמי עוסק בדבר טהרה לטהר את אחרים ואיך אנכי אטמא את עצמי.
(מי מעין, דרוש ג')

לא חסיד אני שכל מלכי מזרח ומערב יושבים אגודות אגודות בכבודם ואני ידי מלוכלכות בדם ובשפיר ובשליא כדי לטהר אשה לבעלה

והקושיא מפורסמת, כי עדיין לא מתורץ אמאי קרי לנפשיה חסיד, ונחמיה נענש על שאמר זכרה לי אלקי לטובה (סנהדרין צג:), והנה יש להתבונן נהי דוד המלך ע"ה היה תלמיד חכם וצדיק, מכל מקום הלא ירושלים היתה מלאה סנהדרין וכסאות למשפט וכהנים מורי הוראות, ואיך נכנסו לחצר המלך פנימה בשפיר ושליא ולא היה להם לשאול הוראה משאר חכמי ישראל. אבל יש לומר אין הכי נמי, אך כיון שהקרא מעיד על דוד המלך ע"ה וה' עמו שהלכה כמותו בכל מקום, אם כן כל שום ספק שנסתפקו בעלי הוראה בשפיר ושליא וכו', לא יצאו ידי חובתם עד שהקריבו משפטם והוראתם לפני מי שהלכה כמותו שמכוין ההלכה אל האמת, על כן היו ידיו מלוכלכים לטהר נשים לבעליהן.

והנה לזכות לזה שייקבע הלכה כמותו לאו כל אדם זוכה לכך כדאמרו חז"ל (מגילה ו:) יגעתי ומצאתי תאמין, והני מילי לחדודי אבל לאוקמי גירסא סיעתא הוא משמיא, ואיתא (עירובין יג:) והרי בית שמאי מחדדי טפי ואפילו הכי הלכה כבית הלל הואיל והיה ענותנותן ביותר, כי המתחסד בין אדם לחבירו בשלום ובמישור זוכה לשלום של תורה שיקבעו הלכה כמותו ולא יחלקו עליו. והנה דוד המלך ע"ה היה עושה משפט וצדקה לכל עמו וזכה שיקבעו הלכה כמותו. והנה דוד ברוב ענותנותו כמו שאמרו חז"ל (מו"ק טז:) שבגדלותו הקטין עצמו לפני מי שגדול ממנו בחכמה, על כן שפט בנפשו מה זה שידי מלוכלכות בשפיר ובשליא, וכי לדידי ולחכמתי צריכים הלא הם גדולים ממני, והיינו שמרה נפשי ממכשול כי חסיד אני ולא למדן, על כן צריך אני לרחמים.
(דרשות חתם סופר, ח"ב הספדים)

לא חסיד אני שכל מלכי מזרח ומערב יושבים אגודות אגודות בכבודם ואני ידי מלוכלכות בדם ובשפיר ובשליא כדי לטהר אשה לבעלה

לכאורה דבר זה נשגב מבינתנו, וכי כאשר היה לנשים שאלה בביתן לא מצאו את מי לשאול, אלא רצו לבית המלך דוד שיפסוק להן כדת מה לעשות. אמנם כן, תפקידו של מלך ישראל להנהיג את העם על פי התורה, לא רק בשאלות ציבוריות של הכלל אלא אף בשאלות הקטנות של הפרט.
(שפתי חיים, מועדים א')

לא חסיד אני שכל מלכי מזרח ומערב יושבים אגודות אגודות בכבודם ואני ידי מלוכלכות בדם ובשפיר ובשליא כדי לטהר אשה לבעלה ולא עוד אלא כל מה שאני עושה אני נמלך במפיבשת רבי

נראה לומר דבר מחודש במעשה דוד ובת שבע מפני מה לא אסורה, למה דאמרינן (כתובות ג.) כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ויש כח לחכמים להפקיע הקידושין, ובודאי שטעמים וענינים רבים היו לו לדוד בביאתו אל בת שבע וכנודע, ואשר על כן בהיותו ראש הדור והסנהדרין הפקיע הקידושין של אוריה. ובזה יש לומר פרפרת נאה במה שאמרו בגמרא לא חסיד אני שכל מלכי מזרח ומערב יושבים אגודות אגודות בכבודם, ואני ידי מלוכלכות בדם ובשפיר ובשליא כדי לטהר אשה לבעלה, ולא עוד אלא כל מה שאני עושה אני נמלך במפיבשת רבי, ויש לומר דמה שהיה עוסק לטהר אשה לבעלה התכוין בזה לעשות תשובת המשקל על חטא בת שבע,

וזה כי חסיד אני בתיקון הפגם מבחינת חסד שנאמר בעריות, אך להנ"ל הרי לא חטא כלל כיון שהפקיע הקידושין, ועל זה המשיך והתודה בענותנותו, ולא עוד אלא שכל מה שאני עושה אני נמלך במפיבשת רבי, ונמצא שאינני גדול הדור ולא היה בכוחי לעקור הקידושין.

(שפע חיים, לנישואין סימן ל"ט)

לא חסיד אני וכו' ואני ידי מלוכלכות בדם ובשפיר ובשליא כדי לטהר אשה לבעלה וכו' תנא לא מפיבשת שמו אלא איש בשת שמו ולמה נקרא שמו מפיבשת שהיה מבייש פני דוד בהלכה

ויש לדקדק דמאי שייכות יש להאי מימרא שהיה מבייש פני דוד בהלכה להכא, וכי בגנותו של דוד המלך ע"ה דברו חז"ל. ונראה לפרש, דהנה הב"ח בסימן קפ"ח המציא חומרא אחת, דכשמביאים מראה ירוק או לבן לפני המורה לא יורה בעודו לח עד שיתייבש שמא ימצא אדום בקצותיו, ובספר תורת השלמים הביא ראיה נגד הב"ח מהגמרא וידי מלוכלכות בדם וכו', הרי קמן להדיא דאף כשהוא לח נמי יכולין להורות, דהא ביבש לא שייך לומר וידי מלוכלכות, ואולם בספר תפארת ישראל דחה הראיה, דבזמניהם שהיו בקיאים במראות דמים להבחין ולהכיר עד שאפילו בריח היו יודעים אם יש בו תערובות אדום, אבל כגון אנן אשר אין אנו בקיאים וטח עינינו מראות בין דם לדם, אפשר דכל מה דיש לחוש לחומרא חיישינן, ולפי זה אזדא לה הראיות בעל תורת השלמים, דודאי דוד המלך ע"ה גם כן היה מורה ודאין והיה יודע להבחין בין דם לדם אפילו בריח, על כן שפיר היה יכול לראות ולהורות אף כשהוא לח ומלוכלך וצדקו יחדיו דברי הב"ח.

והנה אמרו חז"ל (ברכות סג.) מאי דכתיב (משלי לג ל) 'כי מיץ חלב יוציא חמאה ומיץ אפים יוציא דם', כל תלמיד שכועס עליו רבו ושותק זוכה להבחין בין דם טמא לדם טהור, ועל פי זה יבואו המשך הגמרא על נכון כמין חומר בקודש, דכך אמר דוד המלך ע"ה ואני ידי מלוכלכות בדם ובשפיר ובשליא, ולכאורה קשה הלא אסור להורות כשהוא לח ומלוכלך וכדעת הב"ח, ועל כן צריך לומר כמו שכתב התפארת ישראל דמי שהוא בקי יכול להורות אף כשהוא לח, ומנא לן דדוד המלך היה בקי וזכה להבחין בין דם לדם, על זה שפיר מביא הגמרא תנא לא מפיבושת שמו אלא איש בושת שמו, ולמה נקרא שמו מפיבושת שהיה מבייש פני דוד בהלכה ודוד המלך ע"ה שתק, על כן זכה להבחין בין דם לדם כדברי הגמרא הנ"ל ואתי שפיר.

אהח19/06/2018

(ערוגת הבושם, הקדמה)

ויירא יעקב מאד אמר שמא יגרום החטא

כתיב (דברים לא ו) 'חזקו ואמצו אל תיראו ואל תערצו מפניהם כי ה' אלקיך הוא ההולך עמך', הנה לכאורה קשה דאמר להם אל תיראו, וגבי יעקב אבינו ע"ה כתיב ויירא יעקב מאד שמא יגרום החטא. אבל נראה כך דביהושע נמי כתיב (יהושע ה יג) 'ויהי בהיות יהושע ביריחו וישא עיניו וירא והנה איש עמד לנגדו' וקשה על מה חרד, אבל נראה דודאי אין בן אדם יכול לשמור דרכו וליישר אורחותיו שלא יפגום ח"ו בדבר קטן, רק ה' הוא נושא פנים כדכתיב (משלי י יב) 'ועל כל פשעים תכסה אהבה' אבל במלאך לא שייך זה דכתיב (שמות כג כא) 'השמר לך כי לא ישא לפשעכם' דהמלאך אינו נושא פנים כלל, וזהו דיהושע היה סבור שה' עמו, ולכך כשראה כי מלאך ה' צבאות עומד לנגדו חרד שלא ישא לפשעיהם. וזהו הענין גבי יעקב דלכאורה קשה על יעקב אם היה ירא מעשו למה ברח מלבן, הלא לבן הפציר בו שלא ילך מאתו כמו שכתוב (בראשית ל כז) 'ויברכני ה' בגללך', אלא ודאי הבטחת יעקב היה באמת על ה' שאמר והנה אנכי עמך, ובאם ח"ו יעבור על איזה נדנוד עבירה על כל פשעים תכסה האהבה, אבל השתא דכתיב (שם ג) 'ויקרא את המקום ההוא מחנים' ופירש רש"י על שם כיתות מלאכים שפגע בדרך, וזהו מורא של יעקב שירא פן עבר על נדנוד עבירה, כי אין צדיק בארץ וגו' והמלאך לא ישא לפשעו, וזה שאמר כאן 'אל תיראו ואל תערצו' דהואיל כי ה' אלקיך עמך וישא לפשעכם.

(פנים יפות, וילך)

ויירא יעקב מאד אמר שמא יגרום החטא

כתיב (בראשית כט א) 'וישא יעקב רגליו', פירש רש"י משנתבשר בשורה טובה שהובטח בשמירה נשא לבו את רגליו ונעשה קל ללכת, וקשה הלשון וישא רגליו דמשמע שהיה צריך להגביהן שהיו כבדות. ויש לומר דאיתא בגמרא כתיב 'והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך', וכתיב 'ויירא יעקב מאד' ומשני שמא יגרום החטא. ולפי זה יתפרש הלשון דמחמת הבטחת ה' נעשה קל ללכת, אבל מצד שני הגם שה' הבטיחו שישמרנו, חשש אולי רק ברגע זה תתקיים הבטחה, ואחר כך יגרום ח"ו החטא שתתבטל ההבטחה, ולכך היה צריך לישא את רגליו.

(לקוטי מהר"י מבעלזא, ויצא)

ד:

כל האומר תהלה לדוד בכל יום שלש פעמים מובטח לו שהוא בן העולם הבא מאי טעמא אילימא משום דאתיא באל"ף בי"ת נימא אשרי תמימי דרך דאתיא בתמניא אפין אלא משום דאית ביה פותח את ידך נימא הלל הגדול דכתיב ביה נותן לחם לכל בשר אלא משום דאית ביה תרתי

ויובן דאיתא במדרש שיר השירים (פרשה א) נגילה ונשמחה בך רמז כ"ב אותיות התורה, אם כן כ"ב אותיות מרמזים על התורה, והנה כל העולם עליא ואתכליא (חולין צב.), התלמידי חכמים עוסקים בתורה דבוקים בכ"ב אותיות התורה ועוסקים בחיי עולם, והמון עם דבוקים במשא ומתן הם חיי שעה, והמון עם חושבים כי הם העיקר כי על ידם מגיע מזון וארוחה לתלמידי חכמים ותהי בהיפוך, כי לולא התורה חלילה אף זה המעט לא היה 'כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי אם על כל מוצא פי ה' יחיה האדם' (דברים ח ג), ואם כן הכי קאמר דבס"ד סבירא ליה עיקר ההלל הוא על חיי עולם אשר נתן לנו התורה שהיא בכ"ב אותיות, אם כן לימא תמניא אפי המדבר בשבח התורה, והדר אמר בשביל שזן וההילול הוא על חיי שעה, לאמר הלל הגדול, ומשני דבאשרי יש תרתי, רצה לומר שם מבואר אדרבא עיקר המזון הוא ע"י התורה, ועל שניהן כאחד אנו מהללים שמו יתברך.

(דרשות מהר"ם בנעט, דרוש יד)

כל האומר תהלה לדוד בכל יום שלש פעמים מובטח לו שהוא בן העולם הבא מאי טעמא אילימא משום דאתיא באל"ף בי"ת נימא אשרי תמימי דרך דאתיא בתמניא אפין אלא משום דאית ביה פותח את ידך נימא הלל הגדול דכתיב ביה נותן לחם לכל בשר אלא משום דאית ביה תרתי

הענין דההנהגה הניסיית היא אינה תכליתית, שהשם ברא העולם שתתנהג באופן הטבע, אשר היא בת אלקים (לשון מדה, יחזקאל מה, י) וכול תכיל, שמדתה יכול להיות באופן ברכה נפרצה ואושר מרובה עד בלי די, רק באופן שאם יכיר האדם כי היא איננה רק השגחה פרטיית על כל פרט, והטבע הוא רק נסים רצופים, אשר מתרגל עין הרואה, וכאשר ילך האדם בדרכי השם במישור גם באופן טבעיי יוכל להתברך, ובזה נתברכו ישראל אם בחקתי תלכו, אז גם חקות שמים וארץ ילכו במישור, כי כל דרכי הטבע לפי מה שסדרה אותם החכמה האלקית, מכוונות ומוגבלות לדרכי התורה והמצוה, ולמען שלא יטעה האדם וישכח בורא ומסדר ומשגיח מהטבע, ויחשוב לרוב הרגלו כי הטבע היא בעצמה להפרידה מיוצרה, לכן יש נסיים אבל אינם תכליתיים, והנסים הוא רק להעיר לבות בני אדם על מפעלות הבורא ב"ה בהטבע, כי היא ידו והשגחתו הטהורה. ולכן האומר הלל הגדול בכל יום (שבת קיח:), שמורה שראוי להודות רק על הנך פעולות שעל דרך נס, אבל מפעלות הטבע אין צריכים להיוצר אחרי שבראן הרי זה מחרף ומגדף, אבל כל האומר תהלה לדוד בכל יום, שזה מדבר על מפעלות סדור הטבעיי אשר בכל יום כמבואר, מובטח שהוא בן העולם הבא.

והנה על דרך נס בלתי סדור הטבעיי אינו מן הפלא כמו מן וכיוצא בו, אבל הענין הנפלא בהטבע הוא ההזנה התמידית, שזה קיום הנמצאים והרכבת הנפרדים, ובדרך טבעי כל יום קבוע הזנה לאלפי אלפים בלי מספר נמצאים מזון, אשר כל אחד יזון מן הטבע, הוא פועל מורה על חכמה ושלמות וכבוד השי"ת למבין יותר ממה שמורה הנסיים, ולכן אמרו משום דאיתא באלפא ביתא, שענין אלפא ביתא מורה על סדור טבעיי שאינו מדלג, רק שהולך מאלף עד תי"ו. ולכן בברכת המאורות בחול ושבת סדרו באלפי ביתא והוא כמו סדור הטבע שמתנהג בלא מרוצה, רק שהולכין הסבות קשורות והעלולים מסודרים, ובאופן הסידור הטבעיי אם נותן מזון להנמצאים אז הוא ענין פלא. וזה 'משביע לכל חי רצון' (תהלים קמה טז). והנה בענין הטבע צריך גם פועל היצורים, וזה כמו חרישה וקצירה וזריעה וכיוצא בו, רק שהאדם מוצא הכל מוכן לפניו וכל העולם עומדים הכן

לשרתו, ומכין מזון לכל בריותיו אשר ברא. ולכן דייק רש״י משום דאית ביה תרתי דאתי באלף בית ויש בו שבח הכנת מזון לכל חי, דעל דרך סדור הטבעי והכל מוכן זה עיקר מטרה יותר ממפעלות הנסיי, אשר על זה נאמר בהלל הגדול ׳נותן לחם לכל בשר׳, שהכל על הפלאות נגד הטבע שחשב שמה. ולכן אדם הראשון קרא שמו ה׳, שהוא ראה הפעולות איך נעשו והיסודות איך נבראו, שזה מה שמורה איך השם הוא נותן הצורות והבריאה ביסודות.

(משך חכמה, בחוקתי)

גדול מה שנאמר במיכאל יותר ממה שנאמר בגבריאל וכו׳ תנא מיכאל באחת גבריאל בשתים

במעשה יוסף סייע גבריאל וימצאהו איש זה גבריאל, ואילו במעשה תמר נמצאו הסימנים על ידי מיכאל, איתא בגמרא גדול מה שנאמר במיכאל יותר ממה שנאמר בגבריאל וכו׳ תנא מיכאל באחת גבריאל בשתים, ואיתא (יומא לז.) תניא שלשה שהיו מהלכין בדרך הרב באמצע גדול מימינו וקטן משמאלו, וכן מצינו בשלשה מלאכי השרת שבאו אצל אברהם מיכאל באמצע גבריאל בימינו וכו׳, ובזוהר הקדוש איתא בב׳ מקומות שמיכאל הוא בחינת כהן, מיכאל כהנא רבא איהי כהן איהו מקריב קרבנא ואיהו מיכאל, לוי איהו גבריאל, והוא על דרך דאיתא בגמרא (מנחות קי. ובתוספות שם) מיכאל שר הגדול עומד ומקריב קרבן עומד ומקריב נשמותיהן של צדיקים, מיכאל מכיר את פנימיות נשמתו של כל איש ישראל בכל מצב שהוא, ולפיכך במעשה תמר שפנימיות כוונתה היתה לשם שמים נעשה הנס על ידי מיכאל.

(פני מנחם, וישב)

ה.

לעולם ירגיז אדם יצר הטוב וכו׳ ואם לאו יעסוק בתורה וכו׳ ואם לאו יזכור לו יום המיתה

כתיב (בראשית כד לג-לד) ׳ויישם לפניו לאכול ויאמר לא אוכל עד אם דברתי דברי ויאמר דבר ויאמר עבד אברהם אנכי׳, ובמסורה ויישם ב׳ דין, ואידך ׳ויישם בארון במצרים׳ (שם נ כו). הנה אמרו ז״ל לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע אזיל ליה מוטב, ואם לאו יקרא קריאת שמע, ואם לאו יעסוק בתורה, ואם לאו יזכיר לו יום המיתה. והנה שעת אכילה שעת מלחמה, כי אז מתגבר היצר ומביא בלב האדם תאוה וחשק, ועל כן אז שעת מלחמה וקרב ללחום נגדו לבל ישמע לעצתו, ונקרא גבור הכובש את יצרו. והנה לאליעזר ניתן סם בקערה, רומז כי ס״ם הוא היצר הרע ניתן בשעת אכילה, ורצה להגביר עליו ולהחטיאו.

׳**ויאמר** לא אוכל ע״ד אם דברתי דברי׳ היינו שיקרא קריאת שמע שיש בו אתוון ע״ד רברבין של שמע אחד, וזהו ע״ד, ויאמר עבד אברה״ם, כי אברה״ם עולה רמ״ח תיבין דקריאת שמע, וגם נרמז בקריאת שמע סוד עשרת הדברות כידוע עיין בירושלמי (ברכות פ״א ה״ה ומובא בתוספות ברכות יב: ד״ה בקשו), וזהו עבד אברהם אנכ״י, רומז על עשרת הדברות שמתחילין באנכ״י, הרי נשמע מזה שקרא קריאת שמע ולא אזיל עוד היצר. ועל זה מביא המסורה ׳ויישם בארון׳ היינו התורה, ונקרא הארון תורה על שם שמונחת שם התורה בארון, גם רומז על יום המיתה כפשטא דקרא ׳ויישם בארון במצרים׳ לאחר מיתה, רומז שעל ידי שלשה מטיבי צעד קריאת שמע ותורה ויום המיתה, ביטל כח היצר וס״ם שניתן לו בקערה, ולא היה בכח היצר להחטיאו, ואחרי זה אכל הוא ואנשיו אשר אתו.

(עטרת ישועה, חיי שרה)

לעולם ירגיז אדם יצר הטוב וכו׳ ואם לאו יעסוק בתורה וכו׳ ואם לאו יזכור לו יום המיתה

כ״ק אדמו״ר זצללה״ה דיבר בקדשו, דלכאורה קשה דקאמר לעולם ירגיז ולא אמר במה ירגיז, ועוד דאמר ואם לאו יעסוק בתורה הלא צריך תמיד לעסוק בתורה, ועוד למה לא יזכיר מיד את יום המיתה. ואמר ברוח קדשו כי צריך להקדים היראה לחכמה, וזה לעולם ירגיז אדם בתורה עם יראה, ואם לאו שלא נצחו ולא הועילה תורתו, אעפ״כ אל יתייאש בעצמו ויעסוק בתורה, ואם לאו שבא לו התפארת מן הלימוד, סימן שלא למד כראוי, כי מי שהוא בהיכל המלך נופל עליו אימה ופחד ורתת וזיע, ולכן יקרא קריאת שמע במסירות נפשו לה׳, ואם לאו יזכיר לו יום המיתה, אבל מיד לא יזכיר כי זה מביא לידי עצבות.

(מאורן של ישראל, ליקוטים)

לעולם ירגיז אדם יצר הטוב וכו׳ ואם לאו יעסוק בתורה וכו׳ ואם לאו יזכור לו יום המיתה

ומקשים העולם למה לא יזכיר לו תיכף יום המיתה. ונראה דהנה יש בני אדם ששכלם חלש ואינו יכול להתקומם נגד כח המטעהו ונקרא מקולקל בשכל, לזה אין תקנה אלא עסק בתורה המיישר את השכל, ויש שנפשו אותה לרע כענין שכתוב (משלי כא י) ׳נפש רשע אותה רע׳ והוא מקולקל בנפש, ולזה אין תקנה בהיישרת השכל כי השכל אינו מוטעה, אלא קריאת שמע שהיא יחוד הש״י, היינו להתלהב באהבתו יתברך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך, והעיקר יש לומר דהנה ידוע שיחוד ה׳ הוא שכל הנמצאות הם מאמיתת המצאו ואין עוד מלבדו, ואפילו מציאות הרע שבעולם נמצא מאמיתת המצאו ואינו נפרד לעצמו כלל כי אפס זולתו, וכשהאדם משים הדברים אל לבו וקורא קריאת שמע, נכלל גם צד הרע שבו ביחוד ה׳ ובהכרח שנמתק ונכנע ואינו מתאוה עוד לרע כמקדם, ויש שטבע גופו והרכבתו נוטה ביותר לדברים חומרים והוא מקולקל בגוף, לזה אין תקנה אלא בהזכרת יום המיתה אז יכנע לבבו הערל. ומעתה אין קושיא שתיכף יזכור לו יום המיתה ולא ימתין, כי מי שהוא מקולקל בשכל אין הזכרת יום המיתה מועילה כמו שכתוב (תהלים מט יד) ׳ואחריהם בפיהם ירצו סלה׳ ופרשו ז״ל (שבת לא:) שהרשעים אומרים בפיהם שהם מתים ואעפי״כ לבם בריא אולם וכן המקולקל בנפש, ועל זה אמר הש״ס ונותן עצה מיוחדת לכל קלקול וקלקול ביחוד.

(שם משמואל, בהר תרע״ג)

לעולם ירגיז אדם יצר הטוב וכו׳ ואם לאו יעסוק בתורה וכו׳ ואם לאו יזכור לו יום המיתה

והנה בפשטות נראה שמי שנצחו בשני עצות הראשונות אין צריך עוד לעצה השלישית הזכרת יום המיתה, אבל באמת אמרתי שיש צורך לכל אדם מישראל לכל ג׳ העצות הנ״ל לפי העת והזמן שאינו שוה בכל אדם, דהיינו כשאדם יושב בביתו או בבית הכנסת ובית המדרש, אז יוכל להשתמש בשני עצות הראשונות בעסק התורה ותפלה, ובעת שאינו יכול לעסוק בתורה, כי שמעתתא בעי צלותא, וכן תפלה מצינו שרבא לא הוי מצלי ביומא דעיבא, אזי ישתמש בעצה השני לקרות קריאת שמע, וכשהוא הולך בשוקי בראי בשווקים וברחובות והוא טרוד במסחרו על המחיה ועל הכלכלה, שאין הזמן מוכשר ומספיק אפילו לקריאת שמע, אזי צריך להשתמש בעצה השלישית להזכרת יום המיתה, שלא יטריד אותו יצרו להמשיך אותו ח״ו ללכדו ברשתו.

כמו שמספרין מחייט אחד איש פשוט שהיה מלאכתו לתפור בגדי נשים, אבל היה איש כשר והיה ירא לנפשו שלא יבוא לידי הרהור ח״ו, ונסע להרה״ק מהר״נ מראפשיטץ ז״ל שיתן לו עצה להנצל במלאכתו ועסקו עם הנשים מהרהור עבירה, ואמר לו סגולה שיכוון ג׳ אותיות הללו, ס׳א׳ל והוא שם קודש מע״ב שמות הנרשם בסידור האריז״ל בקריאת שמע על מלת זוני״ם, והחייט היה איש פשוט ולא ידע שזה שם קודש, ופשט בדעתו כי הוא ר״ת ׳סוף ׳אדם ׳למות שזה יזכיר בעסקו עם הנשים וינצל מהרהור.

(יגל יעקב, הקדמה)

לעולם ירגיז אדם יצר הטוב וכו׳ ואם לאו יעסוק בתורה וכו׳ ואם לאו יזכור לו יום המיתה

איתא במדרש (ויק״ר לה א) אם בחוקותי תלכו הה״ד (תהלים קיט נט) ׳חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותך׳, אמר דוד רבש״ע בכל יום ויום הייתי מחשב ואומר למקום פלוני ולבית דירה אני הולך, והיו רגלי מביאות אותי לבתי כנסיות ולבתי מדרשות, וצריך ביאור. ונראה ליישב על פי מה דאיתא לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע וכו׳ אם נצחו מוטב ואם לאו יעסוק בתורה וכו׳, נצחו מוטב ואם לאו יקרא קריאת שמע כו׳, אם נצחו מוטב ואם לאו יזכור לו יום המיתה שנאמר וכו׳, ומשמע דהזכרת יום המיתה מהני בודאי, אם כן קשה שיזכיר לו תיכף יום המיתה וכן הקשו המפרשים. ובספר שערי פרנסה טובה על תהלים יישב קושיא זו, לפי מה שהוכיח ישעיה הנביא את הרשעים (ישעיה כב יג) שאומרים זה לזה ׳הרוג בקר ושחוט צאן אכול בשר ושתות יין אכול ושתו כי מחר נמות׳, הרי

שהרשעים עוד מוסיפים ללכת אחר תאות העולם הזה ע"י זכירת יום המיתה, לפי שזכירת יום המות היא לרעה להם, לפי שאינם מאמינים בהשראת הנפש ושיצטרכו לתת דין וחשבון לפני ממ"ה הקב"ה, לפי זה אין מועילה הזכרת יום המיתה אלא לעוסקים בתורה ומקבלים עליהם עול מלכות שמים, על כן הזכיר הש"ס תחילה שיעסוק בתורה ויקרא קריאת שמע, שאז תועיל הזכרת יום המיתה לנצח את היצר הרע ע"ש.

ואומר מעתה דלכאורה קשה מה שאמר דוד המלך ע"ה בכל יום ויום הייתי מחשב למקום פלוני ולבית דירה פלונית אני הולך, הכי היה דוד המלך ע"ה יוצא ונכנס לבתי ישראל או היה סובב בשוקים וברחובות, אלא דוד המלך ע"ה היה חושב מחשבות באיזה דרך ואופן לנצח ליצר הרע, ועלה על דעתו שע"י הזכרת יום המיתה יוכל לנצחו, והיינו מקום פלוני או בית דירה פלונית שהם בית החיים ומקום הקבורה, והיו רגליו מביאות אותו לבתי כנסיות שקוראים בהן קריאת שמע ומקבלים בהם עול מלכות שמים, ולבתי מדרשות שלומדים שם תורה, כי בלא זה הזכרת יום המיתה היא לרעה שמוסיף תאוה על תאותו כנ"ל, והבן כי נכון הוא וכפתור ופרח.

(צדקת יוסף, בחוקתי)

לעולם ירגיז אדם יצר הטוב וכו' ואם לאו יעסוק בתורה וכו' ואם לאו יזכור לו יום המיתה

ולכאורה יש להקשות הא אמרו חז"ל (קידושין ל:) בראתי יצר הרע בראתי תורה תבלין כנגדו, ואם כן איך אפשר שלא תעשה עליו התורה שום רושם, ולא יכול לעמוד נגד היצר הרע ולנצחו. אך הענין הוא, כי לפעמים יש גורם רע ומזיק לנפש האדם אשר גם כותלי בית המדרש לא יספיקו לו להנצל מן היצר, והוא כאשר הבעל דבר עצמו מתלבש באיצטלא דרבנן ומטעה את האדם שאותה עבירה מצוה היא וחוב קדוש, דאז עלול מאוד שישאר האדם באוולתו ולא יחוש לשוב בתשובה על חטאו, כי דרך הזה ישכון לו אור לפי מראית עיניו אשר הטעהו יצרו, ובמקרה זה שאין לימוד התורה יכולה להגן עליו מפני היצר הרע כי מדמה בנפשו על עבירה שהיא מצוה, נתנו חכז"ל עצות אחרות כקריאת שמע וזכירת יום המיתה, שעל ידם יוכל לדחות את היצר הרע ולרחקו ממנו.

(דרשות מהרי"ץ, דרוש ז')

לעולם ירגיז אדם יצר הטוב וכו' ואם לאו יעסוק בתורה וכו' ואם לאו יזכור לו יום המיתה

פירש"י ירגיז יצר טוב שיעשה מלחמה עם יצר הרע, הרי יסוד הראשון שלעולם צריך שיעשה מלחמה עם יצר הרע, לומר לך שאין לך שעה ואין זמן בכל חיי האדם שיוכל לשבת ולנוח ולומר שלום עלי נפשי, שאם תסיח דעתך ממנו אפילו רגע אחד הנך נמצא בסכנה גדולה. נצחו מוטב ואם לאו יעסוק בתורה שנאמר אמרו בלבבכם. ממה שנאמר אמרו בלבבכם נתחדש לנו דבר שעסק התורה תלוי בלב, ולא די באמירה בפה אלא אמרו בלבבכם, כשיתבונן אדם וידע כי דברי תורה הם חיינו ואורך ימינו, אז בודאי בהם יהגה יומם ולילה ואז ינצל, וכמ"ש חז"ל אמר הקב"ה בראתי לו יצר הרע בראתי לו תורה תבלין.

נצחו מוטב ואם לאו יקרא קריאת שמע, יצר הרע בכל מקום ובכל זמן אינו מתייאש מלהפיל את האדם, מתגבר ומתחדש עליו בכל יום, וכיון שרואה שהאדם מתגבר כנגדו ועוסק בתבלין שהוא התורה, זורק עליו חצים של כפירה ומינות להדיחו מהתורה והמצוה ח"ו, ולכן העצה שנתנו החכמים בזה היא יקרא קריאת שמע שיש בפרשיותיה קבלת עול מלכות שמים קבלת עול מצות וזכירת יציאת מצרים, ועי"ז יתחזק באמונתו ושב ורפא לו.

נצחו מוטב, ואם לאו אם אדם זה גלי ים התאוה סוערים עליו ועוברים על ראשו בלא הפסק, ולמרות כל התאבקותו לחיים במלחמתו ועסקו בתורה וקבלתו עול מלכות שמים, הרי הוא עומד ח"ו להטבע ולירד לתהום רבה, אם עדיין נצחונו על יצר הרע ממנו והלאה, יזכור לו יום המיתה שנאמר ודומו סלה, והנה בהא דיזכיר לו יום המיתה לא אמרו חז"ל צד שני של ואם לאו, כי אין בזה צד ספק אלא חז"ל מבטיחים לו לאדם בודאי, כי כשיגיע ויזכור לו יום המיתה יסורו ממנו כל מניעות והכשלונות במלחמתו עם יצרו ויגיע לחוף מבטחים בלא שום נגע ופגע ואשריו ואשרי חלקו.

(חכמת המצפון, תולדות)

לעולם ירגיז אדם יצר הטוב וכו' ואם לאו יעסוק בתורה וכו' ואם לאו יזכור לו יום המיתה

כ"ק אאז"ל הקשה אם יזכיר לו יום המיתה הרי יבוא לידי עצבות, וכשלמדתי עמו מסכת ברכות אמר יזכיר לו יום המיתה, היינו שיזכיר ליצר הרע את יום המיתה שלו יום המיתה של מלאך המות, והכוונה בזה שלעתיד יראו שהכל היה רק הסתר בעלמא ולא היה בו ממש.

(פני מנחם, לך לך)

כל הקורא קריאת שמע על מטתו כאלו אוחז חרב של שתי פיות בידו

וצריך ביאור אמאי הוי קריאת שמע כחרב של שתי פיות, אך הכוונה לפי המבואר בסוגיין דבקריאת שמע יוצא גם מצוות תלמוד תורה, נמצא דבקריאת שמע ישנן ב' מצוות תורה וקריאת שמע, והנה קריאת שמע שעל המיטה מצלת מן המזיקין, וכן תורה מגינא ומצלי כדאיתא (סוטה כא.), נמצא דקריאת שמע דאיכא בה ב' מצוות המסוגלות להגין נגד המזיקין, הוי שפיר כאילו אוחז חרב של שתי פיות, פה אחת של קריאת שמע ופה אחת של תלמוד תורה.

(נתן פריו, נדרים)

כל העוסק בתורה יסורין בדלין הימנו שנאמר ובני רשף יגביהו עוף ואין עוף אלא תורה שנאמר התעיף עיניך בו ואיננו

ידוע מהבעש"ט שפעם אחת הלך לבית המדרש ועמד על הפתח ולא רצה לכנוס, ואמר שבלתי יוכל לכנוס בו כי הוא מלא על גדותיו מפה לפה מתורה ותפלה עד בלי ימצא מקום לכנוס בו, והסביר הענין כי אין זה נחשב למעלה כשהבית המדרש מלא בתורה ותפלה, דזהו מחמת שהדיבורים של העולם אינם יוצאים מן הלב בכוונה שלימה ורצויה על כן אין להם עלייה למרום. ובזה יש לפרש הגמרא כל העוסק בתורה יסורין בדלין הימנו, שנאמר 'ובני רשף יגביהו עוף' ואין עוף אלא תורה שנאמר 'התעיף עיניך בו ואיננו', ולכאורה צריך ביאור למה יכנה התורה בשם עוף על שם הכתוב 'התעיף עיניך בו ואיננו', דהכוונה שנשכחת מהרה והלא אין זה שבחה של תורה. ולדרכנו יובן דאדרבה הרי זה שבחה וגודל מעלתה, כאשר היא נעלמת מן העין כבחינת העוף הפורח למעלה, דלימוד התורה הרי צריך להיות לשמה ובדחילו ורחימו ואז הרי היא פורחת לעילא כנ"ל, ואם כן שפיר נדמית לבחינת העוף הפורח למעלה, והעוסק בתורה בבחינה זו שפיר יסורין בדלין הימנו.

(דברי יואל, שמחת תורה)

כל העוסק בתורה יסורין בדלין הימנו שנאמר ובני רשף יגביהו עוף ואין עוף אלא תורה שנאמר התעיף עיניך בו ואיננו

ויש להבין הרי זה נגד המציאות שכהרף עין ישכח מה שלמד, וכן הרי כמה וכמה יש שלומדים ולא פירשו מהם היסורין בגשמי ורוחני וד"ל. ונראה שירמוז כאן על הדביקות בה' שזה נקרא באמת עוסק בתורה תמיד, ועל זה נאמר התעיף עיניך בו שיכול להפסיד הדביקות ע"י רגע אחד ששוכח מהשי"ת וליפול ח"ו לסטרא אחרא, וכשאינו שוכח אז ודאי יסורין בדלין הימנו ובחינה זו של עוסק בתורה הוא שיזהר כל היום מלהמשיך הלב והרעיון אל דבר בטל שאין בו תועלת לגופו ונשמתו, כמו שטרוד בעסק אשר חייו תלויין בו, בודאי לא יפנה אז לשום ענין שאין בו שייכות לאותו עסק, וכן יהיה האדם טרוד כל היום במחשבתו ורעיונו להשי"ת אשר הוא מקור החיים לגוף ונפש, וכל מה שיעשה אף בעניני תועלת הגוף או מקנה וקנין לא יסיח דעתו מאמונתו שהכל בכח השי"ת, וזה נקרא עוסק בתורה כל היום, מלשון עסק שטרוד בעבודת ה' כמו שטרוד בעסקיו והוא בעיון מחשבתו ולא רק קופיא, ואז ודאי יסורין בדלין הימנו.

(עבודת פנים, שער יסודי העבודה הפנימית אות כ"ב)

בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם מדת בשר ודם אדם מוכר חפץ לחבירו מוכר עצב ולוקח שמח אבל הקב"ה אינו כן נתן להם תורה לישראל ושמח

והנה מה שיש להתבונן במאמר הלזה, א' היכן מבואר בכתוב ששמח השי"ת (ועיין שם ברש"י ז"ל), ב' הרי הוא אומר נתתי לכם לשון מתנה, ובמתנה קיי"ל אליבא דכו"ע גם בבשר ודם נותן בעין יפה נותן (ב"ב סה.), אבל יתפרש הענין כך, דהוקשה לבעל המאמר דהפסוק סותר את עצמו דהתחיל

כי לקח טוב וכו׳, והנה לקח היא לשון מכירה ומסיים נתתי לכם לשון מתנה. על כרחך הפירוש כך דלעולם היתה התורה לנו דרך מכירה חלף עבודת אבותינו אברהם יצחק ויעקב וחלף שסבלנו בכור הברזל במצרים להוציא משם הניצוה״ק שהיו שקועים במצרים, אבל הקב״ה נתנה להם דרך מתנה כדי שתהיה בעין יפה ובנפש שמחה, וזה שאמר במדרש (דב״ר ח ו) כשניתנה התורה לישראל גם יושרה וצדקתה ניתנה עמה ולא נשתייר ממנה כלום בשמים כדכתיב לא בשמים היא, והכל מטעם שנתנה דרך מתנה בעין יפה, וזה שאמר הכתוב כי לקח טוב דבאמת התורה באה להם דרך לקיחה ומכירה, והנה נתתי לכם תורתי דרך מתנה הוא בכדי שתהיה בעין יפה ובנפש שמחה.

ובזה יונח לנו גם כן מה דקשה הא דכתיב במשה ׳עלית למרום שבית שבי לקחת מתנות׳ (תהלים סח יט), והרי כתיב ׳ושונא מתנות יחיה׳ (משלי טו כז) והתורה היא עץ חיים למחזיקים בה, ולפי הנ״ל יונח שפיר, דבאמת מכורה היא לנו אבל הקב״ה נתנה דרך מתנה בעין יפה, ובזה אזדא לה נמי טענות המלאכים שטענו תנה הודך על השמים (שבת פח.) ובאו בטענת דינא דבר מיצרא, אבל כיון שנתן הקב״ה דרך מתנה הרי במתנה לא שייך דינא דבר מיצרא.

(בני יששכר, מאמרי חודש תשרי מאמר ד׳)

בא וראה שלא כמדת הקב״ה מדת בשר ודם מדת בשר ודם אדם מוכר חפץ לחבירו מוכר עצב ולוקח שמח אבל הקב״ה אינו כן נתן להם תורה לישראל ושמח

ולכאורה תמוה הלא אין הנמשל דומה למשל, דבשלמא גבי מוכר בשר ודם לא נשאר אצל המוכר כלום לכך הוא עצב, משא״כ אצל הקב״ה הלא הוא מלמד תורה לעמו ישראל, כמו שאנו מברכין בכל יום ברוך אתה ה׳ המלמד תורה לעמו ישראל, אכן על פי דברי הר״ן (ב״מ פו) שהקב״ה נתן את התורה לעמו ישראל כפי מה שיכריעו חכמי הדורות, ובקביעות של ראש חודש ויום טוב הכל תלוי כפי הכרעת בית דין, שפיר יש לתרץ דברי הגמרא הנ״ל, שמאחר שהקב״ה נתן התורה לעמו ישראל כפי שיכריעו חכמי הדורות, אם כן לפי זה הוה כמו המוכר שלא נשאר אצלו כביכול כלום, כי אפילו המועדות נתן ומסר אותם כפי שיכריע הבית דין כמו שכתב הרמב״ם ז״ל סוף פ״ב מהלכות קידוש החודש עיי״ש, אם כן שפיר דומה הנמשל למשל.

(שם משמעון, תצוה)

בא וראה שלא כמדת הקב״ה מדת בשר ודם מדת בשר ודם אדם מוכר חפץ לחבירו מוכר עצב ולוקח שמח אבל הקב״ה אינו כן נתן להם תורה לישראל ושמח

התורה נקראת מקח כדאיתא בא וראה שלא כמדת הקב״ה מדת בשר ודם מדת בשר ודם אדם מוכר חפץ לחבירו מוכר עצב ולוקח שמח, אבל הקב״ה אינו כן נתן להם תורה לישראל ושמח שנאמר כי לקח טוב נתתי לכם, וקשה דהא איתא (שבת פו:) לכולי עלמא בשבת ניתנה תורה לישראל, והרי בשבת אסור לקנות ולמכור (ביצה לז.) והרי כל מה שתלמיד ותיק עשוי לחדש ניתן למשה בסיני (ויק״ר כב א), ובוודאי גם דין זה שאסור לקנות ולמכור בשבת שהוא תקנת הנביאים (רש״י שם ד״ה משום), ואם כן כיצד ניתנה התורה בשבת. אלא שכל הגזירה היא שמא יכתוב (רש״י שם), וכבר העידה המשנה (אבות פ״ה מ״ו) עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות ואלו הן וכו׳ הכתב והמכתב והלוחות, ואם כן הכל כבר היה כתוב מקודם, כבר היה מוכן מערב שבת, ולא שייך הגזירה שמא יכתוב, גם התורה עצמה היתה כתובה אנא נפשי כתיבת יהבית (שבת קה.) באש שחורה על גבי אש לבנה, ׳כתבם על לוח לבך׳ (משלי ג ג) שנחקק בלבותיהם של ישראל, ולכן לא היו צריכים שם כתיבה.

(פני שבת, ליקוטים)

אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו וכו׳ פשפש ולא מצא יתלה בבטול תורה

כתיב (ישעיה א כה-כו) ׳ואסירה כל בדיליך ואשיבה שופטיך כבראשונה וכו׳, יש לומר קצת על דרך הלצה, כי השופט על כרחך מתבטל מלימודו, ואמרו חז״ל (סנהדרין יז.) בפסוק ׳אדוני משה כלאם׳ הטל עליהם צרכי ציבור והם כלים מאליהם, ואמרו חז״ל (פסחים קיב.) אל תדור בעיר שראשיה תלמידי חכמים, פירש רש״י שטריד בגירסא ולא טריד במילי דצבורא. ויש לומר

מה שאמרו חז״ל אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו וכו׳ פשפש ולא מצא יתלה בבטול תורה, דיפשפש במעשיו רצה לומר דחטא במה שלא השגיח על צרכי ציבור ונתקלקל הדור על ידו, ואם פשפש ולא מצא כי השגיח בכל כוחו, אם כן על כרחך נתבטל מתורתו, לכן יתלה בביטול תורה כי שניהם במקום אחד לא יכונו.

אך כל זה הוא אם הענינים שבין אדם לחבירו רבו כמו רבו, ואמנם אם יסיר הקב״ה כל סיג ובדיל מכספם של ישראל, פירוש שידקדקו כל אחד במעשיו ולא יבואו לידי משפטים וריבים, נהי שיהיה לעולם ועד נשיא ושופט ממונה ומלך, אבל לא יבואו אליו כי לא יצטרכו, והיה הוא אחר התמנותו כמו שהיה קודם לכן, ויוכל לעסוק בתורה כל היום, והיינו ׳ואשיבה שופטיך כבראשונה׳, כמו שהיה קודם שנתמנה, כי ׳אצרוף כבור סיגיך ואסירה כל בדיליך׳ שבין אדם לחבירו, וממילא יהא השופט פנוי ללמוד וללמד.

(תורת משה לחתם סופר, דברים)

אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו וכו׳ פשפש ולא מצא יתלה בבטול תורה

הבינה לעתים מפרש את הפסוק (תהלים סב יג) ׳ולך אדני חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו׳, וקשה לכאורה מה חסד הוא זה מה שהוא משלם לאדם כפעולתו. ופירוש הוא ז״ל שהכוונה היא, לפי שדרכו של הקב״ה הוא להעניש את האדם במדה כנגד מדה, וזוהי טובה גדולה להאדם, כי עי״ז הוא יכול להתעורר ולעשות תשובה על העבירה, כי מאחר שהוא רואה את העונש יכול לפשפש במעשיו ולראות איזה עבירה עשה כעין העונש אשר בא עליו. וזהו ולך ה׳ חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו דייקא, דהיינו מדה כנגד מדה, וזהו חסד גדול כי עי״ז יתעורר לתשובה, עכדפח״ח.

ונ״ל בזה הא דאיתא בגמרא אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו, שנאמר נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה עד ה׳, פשפש ולא מצא יתלה בביטול תורה וכו׳, ואם תלה ולא מצא בידוע שיסורין של אהבה הן וכו׳, ופירש״י פשפש ולא מצא לא מצא עבירה בידו שבשבילה ראויין יסורין הללו לבא עכ״ל. ולכאורה נראה כשפת יתר, ונראה דקשיא ליה לרש״י ז״ל איך שייך לומר פשפש ולא מצא, מאחר שעון ביטול תורה בידו הרי מצא די, ולכן מפרש דהא דקאמר יפשפש במעשיו, היינו שיפשפש למצוא עבירה מעין העונש, מפני שהקב״ה מעניש במדה כנגד מדה, ועל זה קאמר פשפש ולא מצא עבירה כזו מעין היסורין יתלה בביטול תורה, שכל היסורין ראויים בשביל ביטול תורה, כמו בהיפוך שאם עוסק בתורה היא לכל בשרו מרפא (אבות פ״ו מ״ז).

(אפריון, נצבים)

אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו וכו׳ פשפש ולא מצא יתלה בבטול תורה

ורבים תמהים על מאמר הלז הלא ביטול תורה גם כן בכלל פשפש במעשיו. ויש לומר, הנה מצות ה׳ הן המה מצות עשה ולא תעשה, מצות עשה שיעשה בפועל, ולא תעשה שימנע עצמו מדברים אשר אסרם ה׳ ויהיה שב ואל תעשה, והנה העובר ועושה מה שאסור עליו עובר פי ה׳ וממרה כבודו במעשה, והעובר על עשה הוא בשב ואל תעשה יושב ואינו עושה מצוה, ובלי ספק שחמור עונשו של העובר עבירה במעשים מעובר רק בשב ואל תעשה כמובן. וזהו כוונת חז״ל שאם רואה יסורים באים עליו יפשפש במעשיו מחמור אל הקל מה שעשה למרות כבודו, ותחלה יפשפש מה שעשה בפועל נגד רצון ה׳ ית״ש, פשפש ולא מצא שעבר בפועל יתלה בביטול תורה, היינו שישב ולא עשה אחת ממצות ה׳ המצוה עליו.

(כתב סופר, בהר)

אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו וכו׳ פשפש ולא מצא יתלה בבטול תורה

דלכאורה צריך להבין איך שייך לומר פשפש ולא מצא אם הוא יודע שלא למד. אך באמת אף אם האדם לומד בהתמדה, אם איננו שמור מהעבירות אז גם לימודו הוא כדבר בטל כמו בחמץ שהוא בעין, ואפילו הכי הוא בטל כמו שאינו. וזהו מדאורייתא בביטול בעלמא סגי (פסחים ד:), כי ענין הלימוד הוא להורות לאדם דרך הישרה לעבודת הבורא

ב"ה, ואם התורה איננה מדריכו לעבודה היא בבחינת ביטול מעיקרא, וזה שאמר יתלה בביטול תורה שהלימוד שלו הוא גם כן בטל.

(תפארת שלמה, מקץ)

אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו וכו' פשפש ולא מצא יתלה בבטול תורה

ומקשים הלא ביטול תורה הרי מצא ואיך אמרו ז"ל פשפש ולא מצא. אכן הכונה יתלה בביטול תורה ועי"ז הוא אינו מוצא חסרונותיו, כי לו למד היה יודע נגעי עצמו והיה פשפש ומצא.

(שיח שרפי קודש, תשובה)

אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו וכו' פשפש ולא מצא יתלה בבטול תורה

ודרשת חז"ל תמוה, פשפש ולא מצא יתלה ביטול תורה הא מצא הרבה כי תלמוד תורה נגד כולם. אך הענין הוא, מי שיסורים באים עליו ורוצה להתפלל להשי"ת להסיר ממנו היסורים, ופשפש במעשיו בצדקותיו ומעשים טובים שלו שבזכותם יתרפא ולא מצא, שאין בידו מעשים טובים שיתרפא בזכותם יתלה תפלתו בביטול תורה, רבש"ע יש לי ביטול תורה על ידי היסורים האלו, כי תורה אין יכולין ללמוד ביגיעה ובעיון מתוך יסורים ר"ל.

(קול מבשר, ליקוטים)

אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו וכו' פשפש ולא מצא יתלה בבטול תורה

כתיב (דברים ג כט-ד א) 'ונשב בגיא מול בית פעור ועתה ישראל שמע אל החוקים ואל המשפטים אשר אנכי מלמד אתכם לעשות למען תחיו' וגו' נ"ל בעז"ה דהנה הרשע אסור ללמוד תורה מטעם הכתוב 'ולרשע אמר אלקים מה לך לספר חקי', ובדרך זה ראיתי בשם הה"ק בעל ישמח משה זצ"ל על מה דאמרו ז"ל הרואה שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו פשפש ולא מצא יתלה בביטול תורה, וקשה וכי ביטול תורה אינה עבירה והלא היא עבירה גדולה גדולה, ולמה לאחר שפשפש ולא מצא יתלה בביטול תורה הלא ביטול תורה היא עבירה, והאיך שייך לומר פשפש ולא מצא. ותירץ דביטול תורה היא רק עבירה כשהוא אינו רשע ח"ו והקב"ה יחפוץ בתורתו, אבל אם הוא ח"ו רשע אז טוב שלא עסק בתורה, כי ולרשע אמר אלקים מה לך לספר חקי, וזהו מקודם יחפש אם הוא אינו בכלל רשע ח"ו ואז שייך לתלות בביטול תורה, דכשאינו רשע אז ביטול תורה עבירה, אבל אם הוא בכלל רשע ח"ו אז אין ביטול תורה עבירה עכ"ד ז"ל. וזה שאמר הכתוב 'ונשב בגיא מול בית פעור' מול לשון נגד לשון התנגדות, כשאנחנו יושבין ומתנגדין להקליפה ואנחנו נקיים מכל סטרא אחרא, אז משה מדבר לישראל, ועתה דייקא כשאתם כשרים שמע אל החוקים ואל המשפטים אשר אנכי מלמד אתכם למען תחיו, שיש מצוה בלימוד תורה והיא חייכם, והבן.

(צמח דוד, ואתחנן)

אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו וכו' פשפש ולא מצא יתלה בבטול תורה

ומקשין העולם דאם כן איפוא נמצא אצלו בטח ביטול תורה ומאי לא מצא דקאמר. ואמרתי פירוש חדש בזה, דהן גדול מעלת הענוה מאוד, וכל אדם צריך שיאמר תמיד מה אני ומה עשיתי אני חסר וריק מכל מצות ומעשים טובים, מכל מקום כתבו הספרים הקדושים בשם החיד"א דבעת צרה רשאי וראוי לזכור לפניו יתברך מעשים טובים שעשה שיעמוד לזכות לו, ובגמרא יפשפש במעשיו היינו במעשים טובים שלו להזכירם לו לטובה, ואם גם אחר שפשפש לא מצא בעצמו שום דבר טוב, כי באמת גם בטוב אנו חוטאין מפאת חסרון כונה וכדומה, מכל מקום הרי בערך לנגד יתר אומות העולם עדיין אנו טובים מהם, וראיה שהם אף לא רצו לקבל התורה כלל ורק ישראל נתרצו לקבל תורה, נמצא לולא שהיה עם ישראל ח"ו בעולם היה העולם בטל מן התורה, וזה שאמר יתלה בביטול תורה, כלומר שהיה העולם בטל אם לא שהיה עם ישראל מתרצים לקבל התורה, אם כן חשובים אנו מהם.

(אלופי יהודה, ברכה)

אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו וכו' פשפש ולא מצא יתלה בבטול תורה

כתיב (ויקרא יד לד) 'כי תבואו אל ארץ כנען וכו' ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם', ופירש רש"י בשורה היא להם שהנגעים באים עליהם לפי שהטמינו אמוריים מטמוניות של זהב בקירות בתיהם כל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר, ועל ידי הנגע נותץ הבית ומוצאן, להורות שבאמת הנגעים באים על לשון הרע וגסות הרוח, אמנם כשהכהן מעורר לבו לשוב אל ה', שב אל ה' אזי מתגלגל הדבר, ועל ידי הנגעים מוצא מטמוניות של זהב ובאה לו ישועה גדולה, וזהו המתקת הדינים בשרשן כדברי הבעש"ט.

ועל פי זה אפשר לומר ביאור דברי הגמרא אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו וכו' פשפש ולא מצא יתלה בבטול תורה שנאמר אשרי הגבר אשר תיסרנו י-ה ומתורתך תלמדנו וכו' בדרך צחות, והדבר תמוה הרי מצא הרבה שהרי תלמוד תורה כנגד כולם. ויש לומר, יפשפש במעשיו היינו שיבין סיבת החטא ויעשה תשובה, ואמר פשפש ולא מצא היינו שעשה תשובה אך לא מצא ישועה על ידי הנגעים ולא מצא מטמוניות של זהב, יתלה בביטול תורה שאין נותנין לו עושר מן השמים שמא יתבטל מלימוד תורה, כדאיתא שנסיון העושר גדול מנסיון העני, כמו שכתב בחובת הלבבות (פתיחה לשער הבטחון) שחסיד אחד התפלל המקום יצילנו מפזור הנפש, וזה הפירוש אשרי הגבר אשר תיסרנו י-ה ומתורתך תלמדנו, כלומר אשרי הגבר אשר תיסרנו ועושה תשובה ואעפ"כ אינו מוצא את העושר, היינו כדי שמתורתך תלמדנו, ואם תלה ולא מצא בידוע שיסורים של אהבה הם, כלומר שאם תלה ולא מצא היינו שיודע בעצמו שהעושר לא יבטל אותו מלימוד התורה, בידוע שיסורין של אהבה הם, היינו מה שאין נותנין לו עושר שהקב"ה חפץ שילמד תורה מתוך עוני.

(אמונת משה, מצורע)

אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו וכו' פשפש ולא מצא יתלה בבטול תורה

לכאורה תמוה הוא, הלא ביטול תורה הוא העון הגדול ביותר, ואם כן למה רק כשפשפש ולא מצא יתלה בביטול תורה. ואמר דישנם כאלה שכשפונים אליהם בבקשת טובה מהם, אז מענה בפיהם כי אין זמנם מרשה להם להתפנות מלימודם כדי להושיט עזרה לנצרך. וזה שאמר פשפש ולא מצא, שזה השלם בעיניו לא מצא שום עוול בכפיו, יתלה בביטול תורה, יתלה שזה בא לו משום שהוא תולה הכל בביטול תורה, ועל ידי זה הוא מתחמק מעשיית טובה לחבירו הנצרך לו.

(חשב סופר, ליקוטים)

אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו וכו' ואם תלה ולא מצא בידוע שיסורין של אהבה הם

איתא ברש"י (בראשית לז ב) ביקש יעקב לישב בשלוה קפץ עליו רוגזו של יוסף, צדיקים מבקשים לישב בשלוה, אומר הקב"ה לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעולם הבא אלא שמבקשים לישב בשלוה בעולם הזה, וצריך ביאור דמאי איכפת לן אם יירשו גם עולם הזה. ונראה לבאר דהנה איתא בגמרא שאם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו וכו', ואם פשפש ולא מצא בידוע שיסורין של אהבה הם, וברש"י יסורין של אהבה הקב"ה מייסרו בעולם הזה בלא שום עון כדי להרבות שכרו בעולם הבא יותר מכדי זכויותיו, ואיכא למאן דאמר התם דדוקא כל שאין בהם ביטול תורה, ולדעת רבי יוחנן שם אף אם מתבטל מחמתן מתורה ותפלה יסורין של אהבה הן. ובכן יבואר שיעקב ביקש לישב בשלוה כדי שלא יטרידוהו היסורין מעסק התורה, דסבר דדוקא כל שאין בהם ביטול תורה, אך הקב"ה רוצה לייסר את הצדיקים ביסורין של אהבה ואף שיש בהם ביטול תורה, ולזה אמר לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעולם הבא, שאין זה לשון תמיה אלא בניחותא, שאין די במה שיש להם להצדיקים לעולם הבא, אלא שרוצה להרבות שכרם בעולם הבא יותר מכדי זכיותיהם, ולכן מביא עליהם יסורים של אהבה.

(יציב פתגם מאדמו"ר מקלויזנבורג, וישב)

אלו הם יסורין של אהבה כל שאין בהן בטול תורה

כתיב (איכה ג א) 'אני הגבר ראה עני בשבט עברתו', כוונת המקונן בזה, היות יסורין שנתיסר לא היו כשאר יסורי הצדיקים, כי את אשר

יאהב ה׳ יוכיח והיותם יסורין של אהבה, אבל יסוריו היו יסורין של פורענות, דידוע מאמר חז״ל (נדרים מא.) אין עני אלא בדעת, וגם אמרו בגמרא אלו הם יסורין של אהבה כל שאין בהן בטול תורה, ומיניה מוכח דכל שיש בהם ביטול תורה הוי יסורין של פורענות. וזה שאמר המקונן ׳אני הגבר ראה עני׳, עני בדעת התורה ומוכח דיסורי הם של פורענות, וזהו בשבט עברתו.

(תפארת יהונתן, איכה)

אלו הם יסורין של אהבה כל שאין בהן בטול תורה

והענין בזה, כי מי שעוסק בתורה ומתענג בה, אזי אף אם מתייסר ביסורים קשים ומרים ח״ו, מכל מקום מוצא תנחומים בתורתו אשר היא משוש חייו, וכמו שאמר דוד המלך ע״ה (תהלים קיט צב) ׳לולי תורתך שעשועי אז אבדתי בעניי׳, כי ממנה תוצאות חיים והוא שואב ויונק את חיותו מן התורה כי הם חיינו ואורך ימינו, ואכן לבעבור זה גופא עלו ובאו היסורים על ראשו, כי כל תכליתם ומטרתם רק לרוממו ולנשאו למדריגה נשגבה שישאב כל חיותו מאותיות התורה הקדושה, ולא יהיה כרוך ודבוק אחר מושגים גשמיים וחומריים, ושפיר אמרו דמי שזכה ליסורים שאין בהם ביטול תורה ותפילה אות וסימן הוא שהם יסורים של אהבה, כי וודאי לא באו עליו אלא לטובתו הנצחית ולמען שלימות נפשו, ולא כן מי שיסוריו גורמים לו להתבטל מלימוד התורה, וודאי אין המה יסורים של אהבה, כי מאחר שאין לו תורה שתהא לו שעשועים ונחמה, שוב לא יתכן שמטרתם לרומם את נפשו שיתעלה מן החומר הגשמי.

(תורת מהרי״ם, ויחי)

דבר זה מתורתך תלמדנו קל וחומר משן ועין מה שן ועין שהן אחד מאבריו של אדם עבד יוצא בהן לחרות יסורין שממרקין כל גופו של אדם על אחת כמה וכמה וכו׳

הריב״ש מסופק אם התחיל העבד לעשות דברים אשר לא כדת ועל ידי זה הריב עם אדונו, עד שמכח מריבה זה שחת האדון את שן עבדו או את עינו, אם גם בזה נאמר לחפשי ישלחנו. ויש לפשוט ספק זה ממה שאמרו חז״ל יסורים ממרקין עונותיו של אדם קל וחומר משן ועין, מה שן ועין שהן אחד מאבריו של אדם עבד יוצא בהן לחרות, יסורין שממרקין כל גופו של אדם על אחת כמה וכמה, ודבר ידוע שעונינו גרמו שהקב״ה מביא עלינו יסורין ואנו גרמנו לנו זה, ואעפ״כ למדו קל וחומר משן ועין, אם כן מוכח שגם בשן ועין הדין כך, שאם העבד התחיל להריב עם אדונו, ובא על ידי זה ששחת עינו או הפיל שנו שישלחנו לחפשי. ובזה יש לפרש הקרא (איוב לא יג-יד) ׳אם אמאס משפט עבדי ואמתי בריבם עמדי ומה אעשה כי יקום א-ל׳ וכו׳, ׳אם אמאס משפט עבדי ואמתי ברבם עמדי׳, לא כתיב באריב עמם כאשר הם מתחילין להריב עמדי, לא אמאס משפטם לשלחם חפשי בהפלת שן ועין, ׳כי מה אעשה כי יקום אל׳ לשלוח יסורין לאמר שממרקין עונותי, כי אני אני הוא המתחיל והקב״ה ברחמיו מנכה עונותי ומושיע לי.

(תורת משה לחתם סופר, משפטים)

דבר זה מתורתך תלמדנו קל וחומר משן ועין מה שן ועין שהן אחד מאבריו של אדם עבד יוצא בהן לחרות יסורין שממרקין כל גופו של אדם על אחת כמה וכמה וכו׳ נאמר ברית במלח ונאמר ברית ביסורין וכו׳ מה ברית האמור במלח מלח ממתקת את הבשר אף ברית האמור ביסורין יסורין ממרקין כל עונותיו של אדם

כתיב (שמות ו ה) ׳וגם אני שמעתי את נאקת בני ישראל אשר מצרים מעבידים אותם ואזכור את בריתי׳, איתא בגמרא דבר זה מתורתך תלמדנו קל וחומר משן ועין מה שן ועין שהן אחד מאבריו של אדם עבד יוצא בהן לחרות יסורין שממרקין כל גופו של אדם על אחת כמה וכמה וכו׳, נאמר ברית במלח ברית ביסורין מה ברית האמור במלח מלח ממתקת את הבשר אף ברית האמור ביסורין יסורין ממרקין כל עונותיו של אדם. יש נפקא מיניה גדולה בין שניהם, דלמאן דאמר שהוא קל וחומר משן ועין רק אז יוצא בהן לחירות, אם מודה ומכיר אשר אדונו הכה אותם, כמו כן יש לומר דהיסורין מכפרין וממרקין רק באופן זה אם הוא מכיר ומודה אשר יד ה׳ עשתה זאת, אבל אם תולה אותם במקרה או על ידי בני אדם המריעין לו אזי אין ממרקין, אולם לפי הלימוד דגזירה שוה מברית האמור במלח בין כך ובין כך היסורים מכפרים, כי כמו שהמלח ממתק את הבשר אפילו בלא דעת מי שנתן המלח על הבשר, כמו כן היסורים מכפרים מעצמם אף אם תלה אותם ח״ו במקרה או ברעת בני אדם. וזה שאמר ׳וגם אני שמעתי את נאקת בני ישראל אשר מצרים מעבידים אותם׳, כלומר שהם חושבים אשר היסורים שלהם הוא מן המצרים אשר מעבידין אותם ואינם אומרים כי מה׳ הוא, ומכל מקום מכפרים עליהם, כי ואזכור את בריתי, כלומר הגזירה שוה של ברית הנ״ל דאז מועיל בכל אופן המתקתם.

(מהר״ש מבעלזא, וארא)

דבר זה מתורתך תלמדנו קל וחומר משן ועין מה שן ועין שהן אחד מאבריו של אדם עבד יוצא בהן לחרות יסורין שממרקין כל גופו של אדם על אחת כמה וכמה וכו׳ נאמר ברית במלח ונאמר ברית ביסורין וכו׳ מה ברית האמור במלח מלח ממתקת את הבשר אף ברית האמור ביסורין יסורין ממרקין כל עונותיו של אדם

ויש לומר דהנפקא מיניה בין שני ילפותות הללו הוא, בהא דיש לחקור במי שבאים עליו יסורים למרק עונותיו, האם גם יקבל שכר על היסורים, או דיו במה שנתמרקו עונותיו על ידיהם. ויש לומר שזה תלוי בילפותות הנ״ל, דאי גמרינן משן ועין, אז יש לומר דכמו בעבד שעל ידי היסורין של הפלת שן ועין יוצא בו לחירות, אבל אינו מקבל טובה מרבו שיעניק לו על מה שגרם לו יסורין, כמו כן ביסורין של אדם הוא שפועלין לו שיוצא לחירות מעונותיו, אבל אינו בדין שיקבל עוד שכר על קבלת היסורין, אבל אי ילפינן לה מברית מלח, אז שפיר יש לומר דכמו במלח יש בו ב׳ פעולות הא׳ שמקיים את הבשר ומעמידו, והב׳ שעוד יש בו תועלת שניה שגם ממתיקו על לאלתר, ונמצא שעושה המלח שני פעולות, כמו כן ביסורין יש בו גם כן שני הפעולות, שמקיימו ומחזיקו במה שהיסורים מעבירים ממנו עונותיו, ועוד שממתיקו דהיינו שמקבל שכר על קבלת היסורים באהבה.

(משאת משה, וארא)

דבר זה מתורתך תלמדנו קל וחומר משן ועין מה שן ועין שהן אחד מאבריו של אדם עבד יוצא בהן לחרות יסורין שממרקין כל גופו של אדם על אחת כמה וכמה וכו׳ נאמר ברית במלח ונאמר ברית ביסורין וכו׳ מה ברית האמור במלח מלח ממתקת את הבשר אף ברית האמור ביסורין יסורין ממרקין כל עונותיו של אדם

ואמרתי כבר דהאני קל וחומר והאני גזירה שוה ותרוייהו מצריך צריכי ולא פליגי, דאילו הוה ילפינן רק בקל וחומר היה מקום לומר שיש צורך ביסורין מרובין למרק העונות, וכל כמה שרבו היסורין הקל וחומר חזק יותר, דאז שייך שפיר ומה שן ועין שהן אחד מאבריו וכו׳ כל שכן ביסורים גדולים בוודאי שממרקים העונות, לפיכך כדי להקל את היסורים מעל האדם יש צורך גם בגזירה שוה דנאמר ברית במלח וכו׳, דכמו שהמלח אין טבעו למתק את הבשר רק אם יתנו הימנו מעט, משא״כ בריבוי המלח יתקלקל הבשר, והכי נמי ביסורין הבאים למירוק עונות ח״ו, אינו ראוי שיהיו גדולים וקשים ח״ו וסגי אף במעט יסורין. וזה שאנו מתפללים הושענא למען בריתך, היינו למען הגזירה שוה דנאמר ברית במלח וכו׳, דמינה ילפינן דיסורין הרבה אין מועילין, ועל כן אנו מבקשים דכבר סבלנו די והותר ואין עצה אחרת רק הושענא.

(דברי יואל, הושענא רבה)

ה:

רבי יוחנן חלש על לגביה רבי חנינא אמר ליה חביבין עליך יסורין אמר ליה לא הן ולא שכרן

יש מאמר החכם מי שאוהב מנוחה יעזוב את המנוחה, והכוונה בזה דהאוהב המנוחה כשבאים עליו יסורים ועגמת נפש הן מפרנסה והן בבריאות הגוף או צער בנים וכדומה, אזי כל לבו ומוחו טרודים ונתונים אך ורק כדי לחפש אמצעים כדי להסיר ממנו היסורים, ועל ידי זה אין לו שום מנוחה, משא״כ האיש שעובד את ה׳ יתברך באמת ובתמים בלב שלם, אזי כל העגמת נפש והיסורים הבאים עליו ח״ו מקבלם באהבה ומצדיק עליו דין שמים כי באים המה לכפרת עון, ואז הם יסורים של אהבה ולבו ומוחו אינם טרודים מזה וסובל הכל באהבה עדי ירחמהו ה׳, וזה כוונת החכם מי שאוהב המנוחה היינו שרוצה להיות במנוחה אמיתית בלי שום טרדות ודאגות, יעזוב את המנוחה הפשוטה המדומה, דהעיקר הוא הסבלנות ויקבל

באהבה ובסבלנות כל מה שיעבור עליו, ועל ידי זה יהיה לו מנוחה בשלימות.

ועל פי זה ניחא הא דאמרו בגמרא ששאלו לר' יוחנן חביבין עליך יסורין, וענה לא הן ולא שכרן, ולכאורה קשה שר' יוחנן יבעט ביסורין ח"ו, אבל על פי הנ"ל ניחא ששאלוהו חביבין עליך יסורין, היינו אם היסורים אינם מטרידים אותו וסובלם בלי אשר יטרידו לבו ומוחו, ועל זה ענה לא הן ולא שכרן, דאינו מעלה על דעתו לחשוב כלל מזה לא בהם ולא בשכרן, ורק מקבל הכל באהבה ואינם מטרידים אותו מעבודת ה' יתברך.

(פאר ישראל, וישב)

רבי יוחנן חלש על לגביה רבי חנינא אמר ליה חביבין עליך יסורין אמר ליה לא הן ולא שכרן

יש לפרש דר' יוחנן ענה לרבי חנינא לא לשון בתמיה, אם ח"ו אינני מקבל אותם באהבה לדעת דהיסורים הם כמ"ש (משלי ג יב) 'את אשר יאהב ה' יוכיח' הן, הרי היסורין בין כך ובין כך אקבל, ולא שכרן אולם לא אזכה גם בשכרן, כי השכר תלוי במה שאני מקבלם באהבה, ואינני בועט ח"ו בהם ביודעי שהכל לטובה ותיקון נפשי.

(שלחן מנחם, וירא)

רבי יוחנן חלש על לגביה רבי חנינא אמר ליה חביבין עליך יסורין אמר ליה לא הן ולא שכרן יהב ליה ידיה ואוקמי

לכאורה היה יכול להשיב לא ולא יותר. ונראה לפרש על דרך זה, אמר ליה חביבין עליך יסורין שעל ידם זוכין לעולם הבא, אמר ליה לא הם, איני רוצה בהם מפני ולא שכרן לעולם הבא, מפני שאין יכולים לבוא לידי שכר לעולם הבא, כי יסורים מונעים מעבודת השם יתברך, ואי אפשר לקיים את התורה ואת המצוות כדבעי, יהב ליה ידיה ואוקמי כדי שיוכל לקיים את התורה על צד היותר טוב.

(עצי לבנון, ליקוטים)

להאי שופרא דבלי בעפרא קא בכינא

כי עפר מסמל את סוד העתיד, ערכו של עפר הוא העושר של העתיד מה שאפשר לבנות עליו או לנטוע בתוכו, בניגוד לאפר המזכיר לנו רק את העבר שהיה פעם חשוב אבל כעת הוא נשרף ואיננו עוד. ועל זה בכה ר' אלעזר ואמר להאי שופרא דבלי בעפרא קא בכינא, על היופי הזה שהיה גנוז ואצור לקראת העתיד ולא בא לידי גילוי וביטוי אלא נגנז ובלה, על זה יש לבכות.

(אמרי דעת, ליקוטים)

להאי שופרא דבלי בעפרא קא בכינא

סיפר לי אאמו"ר זצ"ל שהיה עשיר אחד הנודע לי והיה שוע ונכבד, אבל קמצן גדול ומשוקע בחמדת הממון, וכשבא לאא"ז זצ"ל ונתן לו שלום, וברגע ראותו אמר ווי להאי שופרא דבלי בעפרא, היינו דבלוע ומשוקע בממון כמו שנאמר (איוב כח ו) 'ועפרות זהב', וד"ל.

(דברי ישראל, כללי אורייתא אות ו')

להאי שופרא דבלי בעפרא קא בכינא

והכוונה בזה, כי הנשמה הקדושה אשר הפיח הקב"ה לתוך גופו של אדם טהורה היא ונקיה מכל רבב, ואם האדם היה משלים עצמו בעולם הזה כראוי וכנכון, והיה מחזיר את נשמתו ליוצרה טהורה כמו שהיתה בלי השארת ניצוצות קדושות בתוך הגוף, אזי לא היה הגוף מטמא כלל, וכמובא (תוספות כתובות קג: ד"ה אותו) שהרב רבי חיים כהן היה אומר אלמלי הייתי כשנפטר רבינו תם הייתי מטמא לו. וזהו גם הכוונה במה דאיתא בגמרא אמר ליה ר' אלעזר לר' יוחנן להאי שופרא דבלי בעפרא קא בכינא וכו', וכבר עמד המהרש"א בחידושי אגדות דאין לומר שבכו על שופרא של הגוף הכלה ונפסד, אבל לפי הנ"ל פשוט הוא, דנתכוין על האי שופרא הוא הנשמה הטהורה שנשארו ניצוצין קדישין ממנה דבוקין בתוך הגוף, וזהו השופרא דבלי בעפרא ועל דא קא בכינן, אבל כשאדם זוכה ומשלים עצמו בעולם הזה ומחזיר את נשמתו ליוצרה יחדה תמה ונקיה על זה נאמר (קהלת יב ז) 'וישוב העפר אל הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה.

(דרשות מהרי"ץ, דרוש י')

אמר ליה אמאי קא בכית אי משום תורה דלא אפשת שנינו אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים וכו' אמר ליה להאי שופרא דבלי בעפרא קא בכינא אמר ליה על דא ודאי קא בכית ובכו תרוייהו

ולכאורה מה השיב לו על שאמר להאי שופרא דבלי בעפרא קא בכינא על דא ודאי קא בכית, הלא כן סוף כל אדם למות, אך פירוש הגמרא כך הוא, על דאמר ליה אמאי קא בכית אי משום תורה דלא אפשת שנינו אחד המרבה וכו', על זה השיב לו הא תינח אם אדע שלכך נוצרתי שאהיה ממעיט, אך שמא נבראתי להיות מרבה ולהרביץ תורה ברבים, רק שנפשי נטה אחר החומר זאת גרם לי להיות ממעיט, וזהו שאמר על האי שופרא דבלי בעפרא קא בכינא, שופרא נקרא הנפש, דבלי בעפרא שנרקב הנפש שלי בהתאוות שנטיתי אחר החומר המכונה לעפר קא בכינא, אמר ליה על דא ודאי קא בכית, כלומר על זה ודאי יש לבכות כי אין אדם יודע האיך לצאת ידי שמים, ובכו תרוייהו על זה.

(דברי יחזקאל, ליקוטים)

רב הונא תקיפו ליה ארבע מאה דני דחמרא על לגביה רב יהודה אחוה דרב סלא חסידא ורבנן וכו' ואמרו ליה לעיין מר במיליה אמר להו ומי חשידנא בעינייכו אמרו ליה מי חשיד קודשא בריך הוא דעביד דינא בלא דינא וכו'

ולכאורה כמו זר נחשב, וכי היה רב הונא בעיניו נקי מחטא, וד' המה שמתו בעטיו של נחש ומי יאמר זכיתי לבי, אלא אע"פ שאמרו חז"ל (סוכה נב.) כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו, מכל מקום אין יצרו של אדם בינוני וחסיד מופלג שוין באכותן, כי לאדם שטוב לפני האלקים ודבוק באהבתו ויראתו כל היום תמיד, אין יצרו מסיתו לעוונות חומריות וחושיות, כי אם להתגאות ולהתנשא ולבקש גדולה וכבוד וכו', ואצל הבינוני אין זה נחשב עדיין לכל חטא אשר יחטא כי אם עונות גסות וחמורות. והנה כד אתי ליה לרב הונא הפסד בממונו, אמרו ליה רבנו שיעיין במיליה, רצה לומר במילי דומה למה שאירע לו, אם חטא איזה חטא בממונו שיהיה החטא והעונש עדותן מכוונת, ועל זה הרע לו ומי חשידנא בעינייכו לחטוא בדבר שבממון, וכי דרכו של קדוש כמוהו להקפיד על ענין קל ופחות הערך ומכל שכן לתפסו שלא ביושר, ואעפ"כ אמרו ליה רבנן ומי חשיד קוב"ה דעביד דינא בלא דינא אם לא נתחייב עונש כזה דוקא, עד שבדקו ומצאו דלא יהיב שבישא לאריסיה, וזה דומה להיזק שאירע לו בממונו, ואע"פ שסבור היה שאין בזה חטא כלל, מכל מקום לפום גמלא שיחנא, ולפי גודל מדרגתו לחטאת נחשבה לו ושב ורפא לו.

(באר שמואל, ליקוטים)

רב הונא תקיפו ליה ארבע מאה דני דחמרא וכו' איכא דאמרי הדר חלא והוה חמרא ואיכא דאמרי אייקר חלא ואיזדבן בדמי דחמרא

כמו בעונש ועומק הדין לאדם גדול כזה שמדקדקין עמו כחוט השערה, כך מתחשבין ומדקדקין עם תשובתו, אם רק קבל עליו לשלם לאריסיה נעשה לו נס מיד ונהפך החומץ ליין, נס גלוי מי שאמר לשמן וידליק יאמר לחומץ וידלוק, כי קבלתו ותשובתו הופכים אותו לאדם אחר, ובשמים מהפכין חובתו לזכות, תשובה מאהבה ומהכרה עבירות נעשין לו לזכיות, וזוכה אף להנהגה נסית ממש, או לפי הדעה השנייה אייקר חלא ואיזדבן בדמי חמרא נס נסתר, והינו הך אין זה מקרה אי זה סתם יוקר השוק פתאום לאותו מחיר שהפסיד, נס הוא טבע לצדיק כמו שהטבע הוא נס לכל, כמבואר ברמב"ן הידוע בסוף פרשת בא, ולאדם גדול שזוכה מראים לו לימוד זה מהשמים.

(מבית אברהם, ליקוטים)

תניא אבא בנימין וכו' הייתי מצטער כל ימי על תפלתי שתהא לפני מטתי וכו'

לפי שבעוה"ר רבים נכשלים שקודם התפלה הולכים למשא ומתן ועושים מלאכתם ואחר כך מתפללים, והוא מחסרון אמונה שאינם מאמינים שהקב"ה זן ומפרנס, ועל כן צריך להתפלל קודם שהקב"ה ישפיע לו פרנסתו, ולא יסמוך על פועל כפיו לאמר 'כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה' (דברים ח יז), ועל כן אבא בנימין מצטער על תפלתו שתהא סמוכה למטתו תיכף כשיעמוד ממטתו.

(בית יצחק, שלח)

מנין למתפלל שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר שנאמר ויסב חזקיהו פניו אל הקיר

ויש לדקדק האיך מוכח מכאן שלא יהיה חציצה בינו לבין הקיר. ונראה לי, דהנה בבלעם כתיב (במדבר כב כז) 'ותלחץ את רגל בלעם אל הקיר', ואיתא בלעם היה נכד לבן הארמי ויש אומרים בן לבן היה, והיה בבית לבן וראה את יעקב אבינו עליו השלום שהיה הולך ממדרגה למדרגה, והיה למד ממנו בלעם שאף הוא יהיה הולך בקליפה ממדרגה כו'. וזהו 'ויחר אף ה' כי הולך הוא וכו' ותלחץ רגל בלעם אל הקיר', דהיינו הרגליות והקליפות שלו לחץ אל הקיר אל הקליפה דהקליפה נקרא קיר, וזהו 'ויסב פניו אל הקיר' דהיינו שהיה משגיח ומסתכל לבלתי ח"ו יאחוז בו הקליפה בשום אחיזה בעולם, מכאן שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר, פירוש שלא יהיה חציצה מלהסתכל על הקיר הקליפה שלא יהיה לה שום אחיזה בתפילתו, רק ישמור את עצמו תמיד.

(נועם אלימלך, יתרו)

אבא בנימין אומר שנים שנכנסו להתפלל וקדם אחד מהם להתפלל ולא המתין את חברו ויצא טורפין לו תפלתו בפניו

ויש לומר הכוונה, דהנה כבר המליצו הקדמונים תפילה בלא כונה כגוף בלא נשמה, ואיזה פנים יכול להיות לתפלה כשלא משתדלים על כל פנים לכוון פירוש המילות, וח"ו לא יהיה בכלל הכתוב (תהלים עח לו) 'ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו לו ולבם לא נכון עמו', כי צריכים לצרף מעשה המצוה עם הכוונה כמה דאפשר. וזה כוונת חז"ל הנ"ל, שנים שנכנסו להתפלל היינו הגוף והמחשבה, וקדם אחד להתפלל ולא המתין על חבירו ויצא, היינו שהדעת והכוונה רץ החוצה מבית הכנסת, ולא משתתף עם הגוף דהיינו הפה בתפילתו, טורפין לו תפילתו בפניו, כי אין זה תפילה כשכוח המחשבה רץ החוצה.

(תורת איש, ח"ג דרשות)

אבא בנימין אומר שנים שנכנסו להתפלל וקדם אחד מהם להתפלל ולא המתין את חברו ויצא טורפין לו תפלתו בפניו

איך ירשה לבו לצאת מבית הכנסת, ואיך אינו מתבייש בשעה שלחבירו מתגלה גילויים עליונים, והוא מתדבק בבורא יתברך וחן ה' נסוך על פניו, ובעבורו כבר סגורים חדרי וגנזי עליונים נפסק הקשר שבינך ובין אור העליון, אין אינך מתבייש שלחבירך אור קודש זורח על ראשו שהוא הוריד ממרום, והנך גם אתה יכול לנצל וליהנות ולהתחמם מאור זה, ובמקום לנצל הזדמנות שעה רצויה זו, עוד הנך גורם לסילוק ולצמצום שכינה.

(אור חדש, שופטים)

ו.

אין תפלה של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת שנאמר לשמוע אל הרנה ואל התפלה במקום רנה שם תהא תפלה

כתיב (תהלים קיח טו) 'קול רנה וישועה באהלי צדיקים', יש לומר על דרך זה דאמרו חז"ל אין תפלה של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת, שנאמר לשמוע אל הרנה ואל התפלה במקום רנה שם תהא תפלה, פירוש רש"י בבית הכנסת ששם אומרים הציבור שירות ותשבחות בנעימות קול ערב, וידוע דאיתא בספרים על ידי השבחות והודאות וזמירות יושעו גם בלא תפלה, וכדכתיב גבי יהושפט (דה"י ב' כ כא) 'בצאת לפני החלוץ ואומרים הודו לה'' ועל ידי זה לבד ניצולו, וזה קול רנה ותיכף ומיד הישועה באהלי צדיקים.

(תורת משה לחתם סופר, לפסח)

חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה

כי מאחר שגמר בלבו לעשות הרי הוא כאילו כבר עשה, אלא שאם מתעצל ולא עשה הרי חזר בו ומבטל מחשבתו הראשונה, אבל זה שלא חזר בו אלא שנאנס ואין כאן מבטל הרי הוא כאילו כבר נגמר ונעשה. ומזה לימוד לכל איש הבא להתקדש, אל יפול לבו עליו לחשוב חשבונות לפי מצבו והלך רוחו שאיננו יכול להוציא מחשבתו לפועל, כי אפילו אי יהיבנא ליה שחשבונו צודק שלפי בחינתו אין בכחו, מכל מקום כאשר יגמור בלבו לעשות נחשב לו כאילו כבר עשה, ומצוה גוררת מצוה הרי ישיג כח חדש מה שלא שיער מראש, ובכח ההוא יעשה חיל, וכענין שאמרו ז"ל ברות כיון שנתנה דעתה להתגייר השוה אותה הכתוב לנעמי, אם כן יתלבש רוח אחרת ואיננו כלל אותו איש ואותה בחינה שמקודם.

(שם משמואל, ויקהל תרע"ג)

חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה

כתיב (יהושע א ח) 'והגית בו יומם ולילה למען תשמור לעשות ככל הכתוב בה', הכתוב מרמז לנו שצריך לחשוב בשעת הלימוד לעשות ככל הכתוב בה, ולימוד כזה נחשב כעשיה כמאמר חז"ל (ברכות יז.) ללומדיהם לא נאמר אלא לעושיהם לעושים לשמה, אם כן בלימוד לשמה נקרא עשיה, והמניעה הוא או מחמת הזמן שעדיין לא הגיע הזמן לעשות המצוה או שאר מניעות, אם כן נחשב לו כעשיה כמאמר חז"ל חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, וזה שאמרו בני ישראל נעשה ונשמע, היינו בעת שנשמע המצות יהיה חשוב לנו כאילו נעשה המצות.

(חסד לאברהם, לשבועות)

חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה

אמרו חז"ל (אבות פ"ב מ"ד) עשה רצונו כרצונך כדי שיעשה רצונך כרצונו, נראה לי דהנה אמרו חז"ל חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה. ונראה דהיינו דווקא במי שהיה מוכן לעשות את המצוה ברצון ובאהבה. דכיון שהיה לו הרצון לעשיית המצוה אף דנאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב את הרצון כמעשה. אבל מי שלא רצה לעשות את המצוה כי אם מיראת העונש. לא נחשב לו המחשבה לעשות המצוה כמעשה. שהרי לא היה לו רצון לעשיית המצוה כי אם מחמת אונס העונש. וזה שאמר עשה רצונו כרצונך, שתעשה רצונו ברצון ואהבה כרצונך, כמו רצונך שאתה עושה להנאתך אתה עושה אותו בחשק ורצון, כדי שיעשה רצונך לקיים המצוה כרצונו כאילו כבר נעשה רצונו אף שנאנסת ולא עשית את המצוה בפועל, או יש לומר כרצונו כמו רצון ה' שהוא כמעשה, כן יעשה רצונך לחשוב רצונך להמצוה כאילו עשית מעשי המצוה.

(כתב סופר החדש, אבות)

חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה

דהיינו מי שמצפה בכליון עינים מתי תבוא המצוה הקדושה לידי כדי שאוכל לקיימה, ועסוק בהכנות לקיום המצוה, ע"י ההכנה והתשוקה הוא כאילו מקיים את המצוות בפועל ממש, ושכר התשוקה הזאת וההכנות הללו חשובין וחביבין לפני הקב"ה כעצם קיום המצוה בפועל ממש. וזה אפשר כוונת חז"ל חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאלו עשאה, דהיינו שאפילו עוד לא עשאה אבל כיון שחישב לעשותה, אז עצם התשוקה וההכנה של חשב אדם לעשות מצוה, חשוב אצל הקב"ה כמו עשיית המצוה בפועל ממש.

(תורת איש, דרוש ט"ז לשבת הגדול)

חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה

וכתבו הספרים הקדושים דחלק זה של מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, הינה עוד גדולה וחשובה ומעולה מהחלק שעשה בפועל, דבחלק שעשה בפועל יתכן שיהיו לו פניות וחסרון בכוונה הראויה, משא"כ בחלק שגמרו בידי שמים שהוא בודאי על צד היותר טוב ומושלם בכל המעלות.

(אמונת אברהם, ליקוטים)

תרי מכתבן מלייהו בספר הזכרונות חד לא מכתבן מליה בספר הזכרונות

ראיתי בספר ישמח משה (הפטרת פרשת צו) אמאי באמת בחד לא מיכתבן מילי בספר הזכרונות, על פי דברי המדרש שמואל (אבות פה מ"כ) בשם הרמב"ם (סנהדרין פ"ט ה"א) סנהדרין שפתחו כולם בדיני נפשות תחלה ואמרו כולן חייב הרי זה פטור, משום דכיון שכולם הסכימו לדיעה אחת לא נשאו ונתנו בהענין ואפשר שלא כוונו להאמת, דכשאין כח מנגדת על פי קושיות וטענות אי אפשר שיצא הדבר לאור. והנה בספר הזכרונות מיכתבן רק מילי דהאמת, לכן בשנים שעוסקין בתורה ונושאין ונותנין בודאי מכוונים להאמת וכותבין דבריהם בספר הזכרונות, משא"כ בחד הגם שקיים

מצוה והמצוה ודאי נכתבת למעלה, מכל מקום מיליו דהיינו חידושי התורה שלו זה לא נכתב בספר הזכרונות, כי יתכן שאינו אמת לאמיתו כיון שלא שמע סברא המנגדת לדבריו.

(מנחת יצחק, חקת)

מנין שהקדוש ברוך הוא מניח תפילין שנאמר נשבע ה' בימינו ובזרוע עזו וכו'

'עשה למען פארך' (סליחות) פירש הה"ק ר' ישראל מרוזין ז"ל על פי מה שאמר הה"ק רבי יצחק לוי מבארדיטשוב ז"ל בעת המליץ טוב בעד אחינו בני ישראל כדרכו, ואמר בזה הלשון רבש"ע אם לא תמחול עונותיהם של ישראל, אגלה הסוד שאתה הולך כביכול בתפילין שאינם כשרים, על פי מה דאיתא בגמרא מנין שהקב"ה מניח תפילין ובתפילין דמרי עלמא כתיב בהו 'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ', ואם לא תמחול עונותיהם חלילה לא יהיו נקראים גוי אחד ואין התפילין כשרים עכד"ק, והנה התפילין נקראים פאר כדרז"ל על הפסוק 'פארך חבוש עליך', וזה פירוש עשה למען פארך שהם התפילין, כדי שהתפילין שלך יהיו כשרים ודפח"ח.

(עשר אורות, מערכת רבי יצחק לוי מבארדיטשוב)

מנין שהקדוש ברוך הוא מניח תפילין שנאמר נשבע ה' בימינו ובזרוע עזו וכו'

כתיב (ישעיה נב י) 'חשף ה' את זרוע קדשו לעיני כל הגוים וראו כל אפסי ארץ את ישועת אלקינו', יש לומר על פי מה שכתב בספר אור לשמים על הפסוק (תהלים קל ד) 'כי עמך הסליחה למען תורא', על פי מה שאמרו חז"ל מנין שהקב"ה מניח תפילין שנאמר (ישעיה סב ח) 'נשבע ה' בימינו ובזרוע עזו' וכו', ואמרו חז"ל דבתפילין דמארי עלמא כתיב בהו 'מי כעמך ישראל גוי אחד בארץ', והנה כשבא מקטרג ללמד ח"ו קטגוריא על ישראל נמצא שרוצה לפסול התפילין דמארי עלמא, מה הקב"ה עושה מוחל עונות עמו ומסיר חטאת יראיו, והיינו דאמר הכתוב 'כי עמך הסליחה למען תורא', דהתפילין הם בבחינת יראה כדכתיב 'ויראו ממך' דדרשו חז"ל על התפילין והיינו 'למען תורא'. ובזה יתפרש הפסוק כאן, דהנה קיי"ל דתפילין של יד אסור להיות מגולה משום לך לאות (מנחות לז:), אמנם כאן חשף ה' את זרוע קדשו, דהיינו שיהיו נראים התפילין של יד, ואז יהיה מוכרח להושיע כדי שלא יפסלו התפילין.

(מגדלות מרקחים, ליקוטים)

ו:

כל הקובע מקום לתפלתו אלקי אברהם בעזרו

קובע הוא לשון גזילה כדכתיב (משלי כב כג) 'וקבע את קובעיהם נפש', כל שבתפלתו הוא גוזל ומאסף ניצוצות הקדושים ממקום שביין, ומרחיב באופן זה את גבול הקדושה אלקי אברהם בעזרו, כי גם אברהם אבינו ע"ה הרחיב את גבול הקדושה ע"י העלאת ניצוצין אלו נשמות הגרים, וכמו שכתוב (בראשית יב ה) 'ואת הנפש אשר עשו בחרן'.

(אהבת שלום, בא)

כל הקובע מקום לתפלתו אלקי אברהם בעזרו

איתא בכתבי הבעש"ט מקום שהמחשבה של אדם מגעת שם הוא כולו, נמצא כשאדם עומד בבית הכנסת ומתפלל, אם מחשבותיו משוטטים בשווקים וברחובות, שם הוא כולו בשווקים וברחובות ואינו כלל במקום התפלה. וזהו הפירוש הקובע מקום לתפלתו היינו שמכוון לבו בתפלה, בזה הוא קובע מקום לתפלתו, משא"כ אם מחשבותיו משוטטים בשווקים וברחובות בשעת התפלה, אזי הוא עם תפלתו פעם בשוק פעם ברחובות ומשוטט עם תפלתו בכל העולם ואינו קביעות מקום לתפלתו, וגם אינו כלל במקום שהוא עומד ומתפלל כמובן. וזהו שאמר לו הקב"ה לאברהם אבינו (בראשית יג יד) 'וראה מן המקום אשר אתה שם', היינו שיכוין לבו בתפלה ויהיה במקום התפלה שהוא עומד שם, כי אם מחשבותיו בחוץ שם הוא כולו מבחוץ ואינו כלל במקום התפלה שהוא עומד שם כנ"ל, ולכך נקטו חז"ל אלוקי אברהם בעזרו, משום שאצל אברהם אבינו הוא שמרומז הענין זה.

(דברי ישראל, עקב)

כל הקובע מקום לתפלתו אלקי אברהם בעזרו

וצריך לבאר מהי המעלה הגדולה בקביעות מקום לתפילה שבגין כך זוכה לסייעתא דשמיא אלוקי אברהם בעזרו. קביעות מקום לתפילה ענינו נתינת ערך וחשיבות לתפילה. כלומר דבר חשוב או חפץ יקר קובעים לו מקום מיוחד היכן יהיה מונח הם אינם מסתובבים סתם כך בבית כשאר חפצי הבית. לכל דבר ולכל חפץ יש לו את מקומו הקבוע היכן יהיה מונח, וכפי קביעות מקום החפץ כך מתבטאת חשיבות החפץ, תפילה היא עבודה חשובה הצריכה לתפוס מקום חשוב בחיי היום יום של האדם, וצריך שזה יתבטא גם בעולם המעשה בקביעות מקום לתפילה, אנחנו חיים בעולם המעשה וכל דבר רוחני צריך שיהיה לו חשיבות גם בעולם המעשה, וכפי קביעות המקום לתפילה כך האדם מבטא עד כמה הוא נותן חשיבות לתפילה, אם כן קביעות המקום היא הכנה חשובה לתפילה, ומלבד זאת גם עצם ההליכה אל מקום הקבוע זה מכין את האדם לתפילה, שבעת אשר יבוא אל מקומו הקבוע זה עצמו מכניס אותו אל הווי התפילה, כפי כל דבר שיש לו סביבה הסביבה יוצרת את הווי של הדבר, כך ארם צריך ליצור אצלו את מקום התפילה, כדי לתת לתפילה את החשיבות הראויה שהיא תהיה קבועה אצלו.

(שפתי חיים, ח"ב מאמר קביעות מקום)

כל הקובע מקום לתפלתו אלקי אברהם בעזרו וכשמת אומרים לו אי עניו אי חסיד

ויש להבין הא דנקט אלקי אברהם דייקא, וגם אינו מובן ההמשך וכשמת אומרים לו וכו'. ויש לומר, דהנה כשהאדם עומד להתפלל צריך לדעת דאינו מבקש בזכותו, כמו שאנו אומרים לא על צדקותינו אנחנו מפילים תחנונינו לפניך כי על רחמיך הרבים, וידוע דקדושת המקום גורם שיתקבלו התפלות, כמו שמצינו באברהם שנאמר ואנכי עפר ואפר שלא תלה בזכות עצמו, והתפלל אל המקום אשר עמד שם את פני ה', שתלה שיתקבל תפלתו בשביל קדושת המקום. והיינו דאמרו כל הקובע מקום לתפלתו בזכות קדושת המקום, אז אלוקי אברהם בעזרו שיתקבל תפלתו, ונקט אלוקי אברהם דכן מצינו באברהם שתלה בקדושת המקום. ובזה נבין סיום מאמר הגמרא וכשמת אומרים לו אי עניו אי חסיד מתלמידיו של אברהם אבינו, ולכאורה בשלמא תואר חסיד יוצדק לפי שעושה לפנים משורת הדין בהא שקובע מקום לתפלתו, אבל מה ענין ענוה שייך כאן, אבל להנ"ל ניחא שעל כרחך נקרא עניו כי לא בזכותו מבקש רק מחמת קדושת המקום.

(ויחי יוסף, וילך)

כל הקובע מקום לתפלתו אלקי אברהם בעזרו וכשמת אומרים לו אי עניו אי חסיד

הענין כי אין לך דבר שאין לו מקום, ואך כשמכירין את מקומו אז הדבר דבר הוא, למשל כזית מצה במקומו היינו בזמנו מצוה רבה היא, באין מקומו היינו אחר זמנו לאו כלום הוא וכן הרבה, כן הוא במילי דשמיא וכן הוא במילי דעלמא, והנה גדר התפלה כאלו עומד ממש נגדו יתברך, ומתחנן אליו כאשר יבקש איש מאת רעהו, כאמרם ז"ל (סנהדרין כב.) המתפלל צריך שיראה עצמו כאילו שכינה כנגדו, ולכן מי שיש לו ציור כזה בודאי ישמור מקומו המוגבל, ויתבייש לבקש דבר שאין זה מקומו, היינו איך יאמר חננו מאתך דעה בינה והשכל אחרי שיודע שאינו עמל בחכמה, ולא יגעתי ומצאתי אל תאמין (מגילה ו:), ולכן מקבל על עצמו קודם ברכת אתה חונן להתיגע בחכמה, וכן בברכת השיבנו לעסוק בתשובה וכדומה. והנה מי שעומד במדרגה זו כבר הגיע למדרגה גדולה, ושפיר אמרו חז"ל אלקי אברהם בעזרו ואומרים עליו אי עניו אי חסיד.

(חכמה ומוסר, ח"ב מאמר מקום לתפלתו)

אגרא דכלה דוחקא

פירש רש"י שבת שלפני הרגל שהכל נאספים לשמוע הלכות הרגל ע"כ, דעיקר קיבול השכר הוא על זה שעומדים דחוקים בשעת הדרשה, ולכאורה למה מזכיר רק שכר הדוחקא, ואינו מזכיר כלל שכר הדרשה עצמה ושכר לימוד התורה אשר עסוקים בה בכלה. ואפשר לומר, דהנה באמת מי שזוכה ללמוד התורה הקדושה באמת, ומשיג עריבות נעימות מתיקות התורה הקדושה אין לך שכר גדול יותר מזה, ואליבא דאמת אין צריך עוד שכר אחר זולת זה שמרגיש תענוג רוחני אשר אין ערוך אליה כלל, אמנם כלפי

שישנו יצר הרע המתגבר על האדם למנעו מלהתדבק בהתורה הקדושה, וצריכין להתגבר ולהתחזק כנגדו ולהוסיף אומץ בלימוד התורה הקדושה, ולימוד כזה בא בעמל ויגיעה, ואז אין מרגישין כל כך עריבות נעימות התורה הקדושה, ועל אותו הלימוד שפיר ראוי לקבל שכר.

והנה אמרו חז"ל (ברכות ו.) אמר רבא האי דוחקא דהוי בכלה מינייהו הוי פירוש מן המזיקין, וזהו שאמרו אגרא דכלה היינו שכר שמקבלין על הדרשה ולימוד התורה הקדושה, ולכאורה למה מקבלין עליה אגרא, והלא הרגשת מתיקות התורה הוא כבר לעילא מכל שכר וגמול שבעולם ולמה לא תסגי בהכי, לזה בא כמשיב דוחקא, פירוש לפי שיש יצר הרע וחיילותיו הדוחקים ומונעים את האדם מלימוד התורה הקדושה, וצריכין להתגבר כנגדם ואז אין מרגישים כל כך מתיקות התורה, ועל זה שפיר מקבלים שכר.

(דברי יואל, לשמחת תורה)

אגרא דפרקא רהטא

פירש רש"י ז"ל עיקר קיבול שכר הבריות הרצים לשמוע דרשה מפי החכם הוא שכר הריצה. ובזה אמרתי לפרש דברי חז"ל (קה"ר ט כד) בשעה שהחכם יושב ודורש הקב"ה מוחל עונותיהן של ישראל, דיש לדקדק על לשון יושב ודורש, ולפי ש"ס הנ"ל יש לומר שאם החכם דורש בעת שבאים הקהל להתפלל, אם כן אין להם שכר הריצה שממילא באו להתפלל, רק שאם החכם דורש לא בשעת התפילה אז יש להם שכר ריצה, וכפי שכתב רש"י הוא עיקר השכר, ואיתא בגמרא אין עמידה אלא תפילה, על כן דייקו בשעה שהחכם יושב ודורש לא בעת התפלה שנקרא עמידה, אז הקב"ה מוחל עונותיהן של ישראל שיש להם שכר ריצה שחביבים עליהם דברי תורה, ועל כן מוחל עונותיהן.

(בשם מרדכי, וילך)

אגרא דתעניתא צדקתא

רצה לומר שאין חפץ ה' בעינוי נפש האדם, ואם כן מה שכר ראוי לו לאדם על התענית, אך מפני שביום התענית מתוודע לו לאדם צער העניים על רעבונם, הרי נותן אל ליבו לתת צדקה לשבור רעבונם, וזהו שאמר כי שכר התענית הוא הצדקה הנמשכת ממנו וכן נמי בקרבן עיקרו הוא הנמשך ממנו להבא שהיא התשובה. ויש מפרשים בדרך אחר והוא על פי משל לחייט עני שביקש עבודה מאדם עשיר, ויאמר לו העשיר איני זקוק לתפירתך כי כל בגדי חדשים ומתוקנים ולכן לך לך לדרכך, אך החייט המתין בפתח החצר ובצאת העשיר מביתו נכנס לבית והתחיל לפרום את הבגדים, וכשחזר העשיר לביתו וראה מה שנעשה מיד נתמלא כעס וחימה על המעשה ויצא לדבר עמו קשות, ויאמר החייט לעשיר אל יחר אפך אני אחזור ואתקן את כל אשר עוותתי וכן עשה, וכשגמר עבודתו ריחם עליו העשיר ונתן לו שכר על העבודה שתיקן, הנה מה שהעשיר נתן לא יחשב בשם שכר אלא רק בתורת צדקה, כי הרי ודאי שהיה על החייט לתקן את אשר עיוות וקלקל. והנמשל כי את חטאנו להשי"ת היה לנו לתקן ע"י תעניות וסיגופים ולשוב מלמרוד בו יתברך, ולא היה צריך הקב"ה לתת לנו שום שכר על זה, אלא שהקב"ה מטיב עמנו לפנים משורת הדין ונותן לנו שכר על כך, ואם כן פשוט דאין זה נקרא שכר אלא הכל צדקה שעושה עמנו, וזהו אגרא דתענתא צדקתא כי השכר שנותן ה' על התענית הוא בבחינת צדקה אצלו יתברך.

(אמרי ברוך, ויקרא)

מאי כרם זלת לבני אדם אמר ליה אלו דברים שעומדים ברומו של עולם ובני אדם מזלזלין בהן רבי יוחנן ורבי אלעזר דאמרי תרוייהו כיון שנצטרך אדם לבריות פניו משתנות ככרום

ויש להבין שייכות הדרשות זו לזו. אלא שני דברים הן שיתכן עליהם לומר נצרך לבריות, והיינו בפרנסה כשנצרך האדם לבריות חלילה, ובתפלה בצבור נצרך לבריות עד התאסף עשרה, אמנם אם נצרך האדם לבריות בתפלה בצבור, ונשמע לדרש כרום זלות על תפלה העומדת ברומו של עולם שלא לזלזל בה, על ידי זה אינו נצרך לבריות בפרנסה, ואין עוד לדרוש כרום זלות על השתנות פניו ככרום, הרי כי תפלה בצבור סגולה לפרנסה.

(אשי ישראל, ליקוטים)

כיון שנצטרך אדם לבריות פניו משתנות ככרום

להבין הדבר, א' מה הלשון כיון שנצטרך שמשמע שצריכין הבריות לו, הלא היה צריך לומר כיון שצריך, וב' למה דוקא פניו משתנות ככרום. על כן נראה לי להסביר כוונת חז"ל, דהנה ידוע שאין דעות בני אדם שוות בכל הדברים, יש אחד שאוהב יין אדום ויש אחד שאוהב יין לבן, וכן בכל שאר דברים שצריכים, אצל אחד מוצא חן חפץ במראה שחור והאחד דוקא במראה אחר, על כן צריך החנווני להיות אצלו כל המינים בגוונים שונים, למען יוכל למלאות חפץ של כל אחד ואחד.

והנה נראה כל רב ונשיא בישראל שנוהרים אליו אנשים רבים לקבל את פניו בשבת ויום טוב, איך יוכל למלא חפץ כל אחד ואחד, זה חובב שרבו יתפלל בקול רם ובתנועות שונות, וזה חפץ דוקא שיתפלל בחשאי ולא תוכר עבודתו החוצה, זה ירצה שיאמר תורה הרבה, וזה ימצא תפץ כי ישים מחסום לפיו, ומזה יתפעל יותר ויקבל מהרב די צורך עבודתו. אכן אין הרב דומה לחנווני שיכין מכל המינים השונים, כי הלא הוא אך אחד בעבודתו יוכל להיות רק באופן אחד, ולא באופנים שונים כאוות כל איש, נמצא איך יוכל ליתן די מסת השפעתו בעבודת ה', והמה יהיו גם שבעים שבעי עונג ונחת.

אלא האמת היא הצדיק האמתי אשר העולם צריכים לו יתן לו ה' כוח כזה, שאף שהוא ילך בדרכו קודש בלי שיפנה אנה ואנה, אבל כל אחד ואחד ידמה לו כי עבודתו בתפלה ובתורה היא כחפצו הוא לבדו, וכל אחד יטעום טעם בחפצו, וזהו אות אמת שהוא צדיק אמת ובכוחו להשביע לכל חי כרצונו. וזו כוונת חז"ל כיון שנצטרך אדם לבריות, לא הוא צריך להם אלא הוא צדיק אמת והם צריכים לו, אז פניו משתנות ככרום, ואמרו שם מאי כרום עוף אחד וכו' שמתהפך לכמה גוונין, והיינו שלכל אחד נדמה לו שהוא כרצונו וחפצו.

(גנזי ישראל, ליקוטים)

כיון שנצטרך אדם לבריות פניו משתנות ככרום

ויש לדייק לשון מצטרך נצרך הוי ליה למימר. וכתב בספר פה"ע (פרשת שופטים) דמנהיג ישראל אם שצריך שיהיה בתכלית העונה והשפלות, מכל מקום צריך ללבוש גם כן מדת התנשאות כענין שאמר רבי לבנו נהוג נשיאותך ברמה (כתובות קג:), כי בהיותו צריך להוכיח ולייסר אלו שנוטים מדרך התורה, אם ינהג עצמו בשפלות לא יהיה דבריו נשמעין, ואם כן צריך המנהיג שיהיה בפנימותו עניו ושפל, ואמנם מבחוץ צריך שיהיה נראה כמתנשא ומתגאה. וזה שאמר כיון שמצטרך אדם לבריות, מצטרך דייקא שהם צריכין לו משתנין פניו ככרום, כי לפני קצתן צריך להראות התנשאות בפניו אבל לא בפנימותו, אבל לפני יראי השם יתנהג בענוה, וזה משתנה פניו ככרום. וזה קאמר קרא 'סביב רשעים יתהלכון', אז כרום צריך להראות עצמו כאילו רום בכ"ף הדמיון ולא רום ממש, אבל 'זלות לבני אדם', כלומר לפני אנשים חשובים ויראים יהיה זלות בשפלות וענוה. וזה כוונת הכתוב (דברים א יז) 'לא תכירו פנים במשפט כקטן כגדול תשמעון', והנה רש"י כתב דלא תכירו פנים היינו לבחור מנהיג ראוי ולא ישא פנים, וזה שאמר כקטן כגדול אותו האיש שנראה לפעמים כקטן ולפעמים כגדול שנשתנה פניו ככרום, אליו תשמעון ואותו תבחרו למנהיג.

(אבני המקום, ליקוטים)

לעולם יהא אדם זהיר בתפילת המנחה שהרי אליהו לא נענה אלא בתפלת המנחה

והענין הוא, כי תפלת שחרית ומעריב תקנו אברהם ויעקב, והם לא היו מתפללים על הרשעים שאמרו ימחו על קדוש השם (שבת פט:), אבל יצחק התפלל אף בעד הרשעים כאמרם (ישעיה סג טז) 'אברהם לא ידענו וכו' כי אתה אבינו' כי יצחק אפילו לעשו אהב, ולכך אליהו שהתפלל אז בעד ישראל שלא היו זכאים לא נענה אלא בתפלת המנחה.

(תפארת יהונתן, קרח)

לעולם יהא אדם זהיר בתפילת המנחה וכו'

כתיב (תהלים סט יד) 'ואני תפלתי לך ה' עת רצון' על פי הגמרא ואמר רבי חלבו אמר רב הונא לעולם יהא אדם זהיר בתפילת המנחה שהרי אליהו לא נענה אלא בתפילת המנחה שנאמר ויהי בעלות המנחה ויגש אליהו הנביא ויאמר וגו' ענני ד' ענני, ענני שתרד אש מן השמים ועננ שלא יאמרו מעשה כשפים הם, עכ"ל, והנה קשה למה סיים הדרשה ענני

ה' ענני שזה אינו מענין הדרשה, שהנדרש הוא לעולם יהא אדם זהיר בתפלת המנחה שהרי אליהו לא נענה וכו' שנאמר ויהי בעלות המנחה, שהדרשה הוא שאי אפשר לומר שהמעשה שהיה כך היה, דאם כן מה משמיענו זה בפסוק, על כרחך דמשמיענו דהזמן מנחה גרם שנענה, ואם כן למה סיים דרשת ענני וכו' שאינו מענין הנדרש.

ונראה דהנה בעל המאמר אמר לעולם יהא אדם וכו', לשון לעולם משמע להורות לנו בין בחול בין בשבת שעת המנחה היא שעתא דרעוא, בין בשבת שהוא שעת עת רצון, והנה ראייתו שהביא מאליהו נוכל לומר שהיה בשבת, אבל בחול אימא לך מוטב לפעמים שלא יתפלל בכדי שלא יתבקר פנקסו כיון שהוא שעת הדין, ואם תאמר איך אפשר לומר שהיה בשבת, איך הקריב קרבנות כאלו שאינם חובת היום, לא קשה מידי דאפשר לומר בהוראת שעה הקריבם וכמו שהקריב אז בבמה בהוראת שעה על פי הדבור, ולכך הביא הדרשה ענני ה' ענני ודרש שאמר פעם ב' ענני, שהוצרך להתפלל שלא יאמרו מעשה כשפים הם, ואם תאמר שהיה בשבת הרי כל העולם יודעים שהכשפים אינם שולטים בשבת (סנהדרין סה:) על כרחך לומר שהיה בחול, ולפי זה יתפרש הפסוק, 'ואני תפלתי לך ה' עת רצון' אני מתפלל אליך במנחת שבת שהוא עת רצון, על כן 'אלקים ברב חסדך ענני באמת ישעך', רצה לומר ענני ועשה עמי נסים ונפלאות ויבינו כל העולם שהוא באמת ישע שלך ולא על ידי כשפים, והנה לא צריכנא לומר רק פעם אחת ענני כי אין כאן בית מיחוש שיאמרו מעשה כשפים כיון שהוא שבת, נראה לי.

(בני יששכר, מאמרי השבתות מאמר ח)

כל הנהנה מסעודת חתן כו' ואם משמחו מה שכרו וכו' זוכה לתורה שנתנה בחמשה קולות וכו' רב אבהו אמר כאילו הקריב תודה כו' רב נחמן בר יצחק אמר כאלו בנה אחת מחורבות ירושלים

ונראה כי ענין המצוה לשמח חתן וכלה הוא, באשר חתן וכלה הם חומר וצורה שהם הפכים, ולאחדם באופן שהצורה תשאר צורה ולא תטבע בחומר, זה אי אפשר כי אם ע"י שמחה, כמ"ש הרב ז"ל בסידור בכוונת המקוה ששמחה היא דבר למעלה מן ההפכים, כמו שנראה בחוש שאדם בעת שמחתו סובל גם שונאו יע"ש. וזה שאמר מה שכרו שזוכה לתורה, כי עליונים ותחתונים הם חומר וצורה והם הפכים, ובזוה"ק שעליונים אינם יכולים לסבול אפילו מדא דהאי עלמא, ובאמצעות התורה מתאחדין עליונים ותחתונים, כי התורה היא למעלה למעלה כנודע ומלובשת בענינים גשמיים כדין השור והבור וכדומה, ועל כן בכחה לאחד עליונים ותחתונים.

ור"א אמר כאילו הקריב תודה, כי תודה באה על נס וכל נס הוא מעליונים כי הנס למעלה מן הטבע, ועל כן קרבן תודה יש בו חמץ ומצה, שהמצה מתיחסת לעליונים וחמץ לתחתונים כידוע, ובאשר נעשה לו נס מעליונים הרי חיבר עליונים לתחתונים, ועל כן בא קרבן תודה שיש בו חמץ ומצה, שזה מורה שהקרבן הזה הוא למעלה מכל הפכים ומחבר עליונים לתחתונים. ורנב"י אמר כאילו בנה אחת מחורבות ירושלים, כי ירושלים של מטה מכוונת כנגד ירושלים של מעלה, וכדמיון המוח והלב, שהמוח מאיר ללב כמ"ש בזוה"ק (פרשת שלח), ובחורבן ירושלים נעשה פירוד, ואין ירושלים של מעלה מאירה לשל מטה, ועל כן המשמח חתן וכלה הוא כאילו בנה אחת מחורבות ירושלים שהיא התכללות חומר וצורה, ושלשת הדברים האלה כנגד שכל וגוף ונפש, דתורה היא חיבור עליונים ותחתונים מצד השכל, ותודה היא חבור מצד הנפש דקרבן מתיחס לנפש, וירושלים חיבור מצד הגוף עצים ואבנים, ולעתיד יתקדש ויתעלה גם הגוף במדרגת הנפש, והבן.

(שם משמואל, כי תבא תר"ע)

כל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר בחמשה קולות

ואינו מובן, דהלא השמחה של החתן גדולה מצד עצמו ולמה יש צורך לשמחו כיון דבלאו הכי הוא שרוי בשמחה. ונראה לפרש הכוונה ואינו משמחו היינו שהחתן צריך לשמוח גם אחרים הנהנין מסעודתו וענינו יתבאר, דהנה החילוק בין שמחה גשמיות לשמחה של מצוה, דשמחה גשמיות עיקר השמחה הוא רק לעצמו, אבל בשמחה של מצוה משמח גם את האחרים בשמחתו, והנה שמחת חתן וכלה אף דהוא שמחה גשמיות, עם כל זאת עיקר השמחה צריך להיות ברוחניות, כי חתן ביום חופתו מוחלין לו כל עונותיו כמאמר חז"ל ירושלמי (ביכורים פ"ג ה"ג) ומהאי טעמא אומרים שהשמחה במעונו שהוא שמחה גדולה שמגעת עד לשמים, ומאז והלאה מוסיף בלימוד תורה הקדושה בטהרה.

ובזה יש להבין הא דאמרו (תענית כו:) על הפסוק (שה"ש ג יא) 'צאנה וראינה בנות ירושלים וגו' ביום חתונתו וביום שמחת לבו' ביום חתונתו זו מתן תורה וביום שמחת לבו זה בנין בית המקדש, ולכאורה מה ענין דרשא זו להפסוק, אכן הכוונה דחתן ביום חופתו צריך לקבל התורה מחדש, דאחר הנשואין זוכין ללמוד תורה בטהרה שהוא שלימות לימוד התורה, וה"ד ביום חתונתו זו מתן תורה וביום שמחת לבו זו בנין בית המקדש, דעיקר השמחה צריכה להיות שיבנה בית נאמן בישראל שהוא בבחינת מקדש מעט, ואם שמחת חתן וכלה הוא באופן זה, אזי יכול החתן לשמח גם אחרים בשמחתו. וזה הכוונה בהא דאמרו ואינו משמחו, דרצו להורות דלא סגי כשהוא שמחה גשמיות שאז רק החתן לבדו הוא בשמחה, אלא העיקר שיהיה שמחה רוחניות שיקבל על עצמו להוסיף לימוד התורה בטהרה ולבנות בית נאמן בישראל על טהרת הקודש, ובאופן זה אפשר לשמח גם אחרים, והיינו דאמרו ואינו משמחו, אם השמחה הוא באופן שאינו משמח אחרים, דהיינו שהוא רק שמחה גשמיות אז ח"ו עובר בחמשה קולות.

(ויחי יוסף, ליקוטים)

כל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר בחמשה קולות וכו' ואם משמחו מה שכרו וכו'

שמעתי מכ"ק אא"ז זצ"ל מגור שדקדק מה השאלה מה שכרו והלא די שלא עבר על הקולות. ותירץ דהנה הגמרא אומרת כל הנהנה מסעודת חתן וכו', שהחיוב לשמח הוא רק כשנהנה, ומה שאומרת הגמרא ואם משמחו מה שכרו, היינו שאם משמח את החתן גם כשלא נהנה שעושה לפנים משורת הדין, ועל זה יש שכר מיוחד.

(ליקוטי יהודה, יתרו)

כל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר בחמשה קולות

ונראה הכוונה, ואינו משמחו דהיינו את עצמו, פרוש שאם אדם נהנה מסעודת חתן והדבר הזה אינו משמח אותו, דהיינו שאינו משמחו שחבירו הוא חתן, הרי זה עובר בחמשה קולות, כי צריך האדם לחוש בעצמו שמחה שלשני יש שמחה.

(תורת איש, ליקוטים)

כל הנהנה מסעודת חתן כו' ואם משמחו מה שכרו וכו'

איתא בתרגום יונתן בן עוזיאל (במדבר כו מו) שיתין ריבוא מלאכים היו מרקדין לפני סרח בת אשר ואיתעלית לגנתא דעדן בחייה, מן בגלל דבשרת ית יעקב דעד כדין יוסף קיים, רק מפני שהזדרזה והקדימה בזמן מועט לבשר ליעקב את הבשורה מגדולה שיוסף חי, הקדימה לפני שהשבטים אחי יוסף באו ממצרים, לכן זכתה לשכר היותר גדול שלא הרבה זכו לזה, היא זכתה לגן עדן בחייה, זכתה לכבוד מלאכים ושרי מעלה שכל פמליא של מעלה רקדה לפניה, היא נתקבלה בשמחה ובריקודים בעולם האמת עולם הנצח והאורות. וכן יש לצייר גם את השכר הגדול שיש לכל מי שמשמח את לב חבירו ביום שמחתו, שעל כל תנועה ועל כל רקידה שרוקד לפני חתן וכלה, רוקד לעומתו לפניו מלאך ממרום, ועל כל ניגון וניגון הוא ממשיך על עצמו את שירת המלאכים המזמרים לכבודו, ועל כל עונג שהוא מענג ומרנין את לב חבירו, מענגים אותו מטוב טעם ועונג חיי עולם הבא לחיי גן עדן.

(ואני תפלה, מאמר כיצד מרקדין)

כל הנהנה מסעודת חתן כו' רב נחמן בר יצחק אמר כאלו בנה אחת מחורבות ירושלים

מה שהפליגו חז"ל בשמחת חתן וכלה, כי בזה מראין שיש אחדות בתוך בני ישראל על ידי ששמחין בשמחת חבירו, ובזה יובן מאמר חז"ל כל המשמח חתן וכלה כאילו בנה אחת מחורבות ירושלים, כי הבית המקדש נחרב ע"י שהיה מרקד ביניהם שנאת חנם, וע"י שמחת חתן וכלה שמראין האחדות יכולין לזכות שיבנה בית המקדש.

(ויחי יוסף, וישב)

כל אדם שיש בו יראת שמים דבריו נשמעין

דבר זה בא לבאר מעלת יראת שמים שבשביל זה נברא העולם, ומפני שבשבילו נברא העולם הוא עיקר העולם, ולפיכך אמר שדבריו

נשמעין, כי מי שאינו שקול ואינו נחשב בעולם אין דבריו נשמעין כי מה הוא, אבל אשר בו יראת שמים שלא נברא העולם רק בשביל יראת שמים אם כן בריאה זאת עיקר בעולם, וכל מי שהוא עיקר בעולם בודאי נחשב ודבריו נשמעים, ועוד כמו שהוא שומע ומקבל דברי השי"ת מכח היראה, כך ראוי שיהיו אחרים מקבלים דבריו.

(נתיבות עולם, נתיב יראת השם פ"א)

כל אדם שיש בו יראת שמים דבריו נשמעין וכו'

צריך ביאור שהרי עינינו רואות הרבה פעמים שאין דבריהם נשמעין בעיני ההמון, וגם אמרו חז"ל כי זה כל האדם כל העולם לא נברא אלא לצוות לזה וגם זה צריך הבנה. ויראה לרמוז כי הנה כבר אמרנו בזה שהשם יתברך ברא עולמו להיטיב לברואיו שיכירו אלקותו בתחתונים, והשם יתברך הוא מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית, שרומז שאור של שבעת הימים שאדם צופה ומביט בו מסוף עולם ועד סופו, גם בעת הזאת יש יכולת להצדיקים להמשיכו עליהם, אמנם לא כל האדם זוכה לזה כי טרדות העולם ושיעבוד המלכיות מטרידין האדם מעבודת ה' ומהשיג נועם אורו, אכן השם יתברך ברחמיו הגדולים נתן לנו תורה ומצות להדבק בו על ידיהם, ושתל בכל דור ודור צדיקים המתבודדים לעבוד ה' ולהשיג מתק אור עבודתו ואינם מטרידין עצמם בהבלי העולם הזה הגשמי, והם ממשיכין אור אלקותו יתברך בעולם, ועל ידי זה יש יכולת בידם להמתיק כל הגבורות ולבטל כל הדינים מעל עם בני ישראל, ולהפך עליהם כל הגזירות לטובה ולמשוך עליהם השפעות טובות, כמאמר חז"ל על פסוק צדיק מושל ביראת אלקים מי מושל בי צדיק שהקב"ה גוזר והצדיק מבטל.

וזהו רמזו חז"ל כל מי שיש בו יראת שמים דבריו נשמעין, פירוש שדבריו נשמעין לפני השם יתברך ברוך הוא בכל תפלותיו בעד עם בני ישראל, והוא מבטל מעליהם כל הגזירות ומהפכם לטובה, וזהו כל העולם לא נברא אלא לצוות לזה, רומז שכונת הבריאה היתה כן שיהיה יכולת להצדיקים לבטל גזירות המקום ברוך הוא ולהמשיך השפעות טובות. וזהו לצוו"ת לזה לשון צוו"י וממשלה, לז"ה רומז על הקב"ה ככתוב ז"ה אלי ואנוהו וכמו שאמרו חז"ל מי מושל בי צדיק.

(מאור ושמש, לסוכות)

כל אדם שיש בו יראת שמים דבריו נשמעין

והנה להבין מה דנקטו כל מי שיש בו יראת שמים דבריו נשמעין, דהוי ליה למימר בקיצור ירא שמים דבריו נשמעין, ועוד קשה הלשון נשמעין דהוי ליה למימר שומעין דבריו. ויש לומר על דרך משל, דהנה תיבה שיש בה מעות וכי יתפאר התיבה על זה שהניחו בה מעות כו', והנה ככה ממש צריך האדם להיות בעיני עצמו כשבא לאיזה מדריגה, והיינו שלא יתפעל מזה כי ה' יתן חכמה והשי"ת הניח בתוכו, וצריך שיהא נדמה אצל עצמו שהוא כמו התיבה שמניחין בה המעות, שהעץ של התיבה בודאי אינו מרגיש בהמעות שמונח בתוכו, וכמו כן צריך שהוא עצמו לא ירגיש בהיראה שבתוכו וכאלו לא היה בו יראה כלל. והנה מי שזוכה למדרגה זו הוא תמיד יוכיח את עצמו על שלא זכה ליראה עדיין, כי באמת הוא אצל עצמו שהוא רחוק עדיין מהיראה כל עיקר, והשומע ממנו שהוא מוכיח את עצמו הוא לוקח לעצמו מוסר וראיה גם כן להוכיח את עצמו, באמרו מה זה שהוא באמת ירא שמים נדמה לו שהוא רחוק מיראה, קל וחומר אני בעצמי שבאמת אני רחוק ממנה עדיין, ועל ידי זה הוא שב בתשובה שלימה לפניו יתברך שמו.

וזהו כוונת אמרם ז"ל כל מי שיש ב"ו יראת שמים דייקא, פירוש שמונח בתוכו והוא לא יתפעל בזה, רק שנדמה בעיניו שהוא כמו התיבה שמניחין בו המעות וכנ"ל, ועל ידי זה הוא מוכיח את עצמו, ודבריו מה שהוא מוכיח את עצמו נשמעין לאחרים ממילא, ואף שהוא אינו מכוון להשמיע לאחרים רק להוכיח את עצמו, אעפ"כ נשמעין לאחרים ממילא וכנ"ל, וזהו דבריו נשמעין דייקא.

(אהבת שלום, האזינו)

ז.

מנין שהקב"ה מתפלל וכו'

כתיב (משלי לא כח) 'קמו בניה ויאשרוה בעלה ויהללה', דהנה חיוב איש הישראלי כלפי אביו שבשמים היא בלי סוף וגבול, ומי יאמר זכיתי לבי ויצאתי ידי חובה, ומכל מקום לא אתה בן חורין להבטל ממנה, דעל האדם לעשות עד כמה שידו מגעת, ובא ליטהר מסייעין אותו (שבת קד.), אשר על כן בראות האדם באיזה מצוה מן המצוות כי אי אפשר לו לגמרה, אל לו להתייאש מחמת כך ולהמנע מלעשות אף את מה שביכולתו לעשות, אלא יטרח בה כפי אפשרותו והשאר יעשה השי"ת, כדכתיב (תהלים לז ה) 'גול על ה' דרכך ובטח עליו והוא יעשה', רצה לומר שהאדם יעשה ככל שיכול לעשות, ואז והוא היינו הקב"ה יעשה ויגמור בעדך. ובזה ניחא הא דאמרו חז"ל מנין שהקב"ה מתפלל וכו', דלכאורה אינו מובן מה שייך אצלו יתברך תפלה דלמי ועל מה מתפלל, אך לפי דברינו ניחא, דהכוונה היא שאם נאנס אדם ולא היה יכול להתפלל, אזי הקב"ה כביכול מתפלל במקומו וזוקף זאת לזכותו.

ובהקדם זאת נבין דכאשר חשקה נפשו ומתלהב רוחו של האדם לקרוא את כל ספר תהילים מרישא 'אשרי האיש' וגו' עד גמירא 'כל הנשמה תהלל י-ה הללויה', ונאנס באמצע ונמנע בעדו מלסיימה, אזי הקב"ה גומר בעדו וקורא עבורו. וזהו הרמז כאן דכאשר 'קמו בניה' הם בני ישראל ויאשרוה כלומר מתחילים לומר אשרי האיש על דעת לגמור כל התהילים, אזי אף באם נאנסו ולא יכלו לגמור, הרי בעלה הוא הקב"ה ויהללה, גומר עבורם עד הללויה.

(אמונת אברהם, ליקוטים)

תניא אמר ר' ישמעאל בן אלישע פעם אחת נכנסתי להקטיר קטורת לפני ולפנים כו' ואמר לי ישמעאל בני ברכני אמרתי לו יהי רצון שיכבשו רחמיך את כעסך ויגולו רחמיך על מדותיך וכו' ונענע לי בראשו וקמ"ל שלא תהא ברכת הדיוט קלה בעיניך

ונראה לפרש, על פי הידוע מחטא של נדב ואביהוא (ויקרא טז א) 'בקרבתם לפני ה' וימותו', פירוש הדבר שהיו נכנסים בבחינת היותר גבוה שהיה כל מגמתם עבור כבודו ית"ש, ולא היו משגיחים כלל לטובת כלל ישראל. וזהו בקרבתם לפני ה' וכו' והבן. ולזה הכהן הגדול ביום הכפורים כשהיה נכנס לפני ולפנים היה מתפלל תפלה קצרה בצאתו מבית קדשי קדשים עבור צרכי בני ישראל ועל הפרנסה, ולזה נדב ואביהוא שנכנסו במדרגה היותר גבוה ולא השגיחו לטובת כלל ישראל ולא היו בבחינת מין האנושי, לכן וימותו שלא היה להם עוד חיות בעולם הזה, לכן רבי ישמעאל בן אלישע שהיה מברך השי"ת בטובת כלל ישראל על זה נענע לו בראשו, כי השי"ת חפץ חסד הוא להטיב עם ברואיו, ושפיר מסיים הגמרא קמ"ל אל תהי ברכת הדיוט קלה בעיניך, כי הברכות הללו צרכי הדיוט הם גם הם חשובים בעיני השי"ת, כי הוא רוצה בטובת בני ישראל להשפיע להם טובות וחסדים.

אך לזה צריך להיות הכהן הגדול במסירות נפש עבור כלל ישראל כמ"ש באהרן (שמות כח ל) 'ונשא אהרן את משפט בני ישראל על לבו' וכו', שהיה מקבל עליו מסירות נפש עבור כלל ישראל, ומסיים הפסוק (שם לה) 'ונשמע קולו בבאו אל הקודש לפני ה' ובצאתו ולא ימות', ולא יאונה לצדיק רע כלל מחמת המסירות נפש הלזה. כלל הדבר הקב"ה רוצה בטובת בני ישראל והוא תפארתו. וזה שאומרים בברכת המזון הרחמן הוא ישתבח לדור דורים ויתפאר בנו כו', הרחמן הוא יפרנסנו בכבוד, כי זהו ההידור ותפארת להשי"ת כשבני ישראל יש להם פרנסה בכבוד ועוסקים בתורה מתוך הרחבה.

(תפארת שלמה, יום הכפורים)

ואמר לי ישמעאל בני ברכני אמרתי לו יהי רצון מלפניך שיכבשו רחמיך את כעסך ויגולו רחמיך על מדותיך ותתנהג עם בניך במדת הרחמים ותכנס להם לפנים משורת הדין ונענע לי בראשו

ויש להבין הכי צריך ה' לברכת בשר ודם יהיה מי שיהיה. דהנה כבר ידוע דגם המשפיע צריך להיות מקבלו ליהנות מהמקבל ולולא זאת לא יוכל להשפיע והרי זה כענין זיווג דכר ונוקבא, כי כן הנהיג הקב"ה שגם המשפיע יהנה מהמקבל ומסתמא כעין זה מתנהג למעלה, אמנם במה יסכון גבר לה' להנותו, אולם נראה נא בטבע הבריות, אם אחד משפיע לזולתו ואינו חייב לו כלום, ואדרבא המקבל חייב להמשפיע, ועם כל זאת המשפיע בטוב ומזג לבו הזך, לא ישגיח על זה כלל ונותן לו במדה גדולה, מזה יש להמשפיע תענוג גדול, אמנם לזה צריכים להיות בר לבב להיות לו הרגשה זכה כזאת. וזהו התענוג שמקבל הקב"ה מהמקבלים, כי אעפ"י שאינם ראויים לקבל טובה ממנו, עם כל זאת דרכו להטיב, וזה שאמר לו

הקב"ה ברכני, כלומר הלא ידוע לך כי אנכי יסדתי סדרי עולם והנהגותיו כי גם המשפיע צריך לקבל תענוג מהמקבל ומה תתן לי, ועל זה רמז לו תשובתו, כי דרך הצדיק הוא שממליץ על ישראל, כי אדרבה בזה שאנחנו לא ראויים לקבל טוב ואנחנו לא נותנים שום דבר להי שיקבל תענוג מאתנו, ועם כל זאת לא יעצור ה' השפעת טובתו מאתנו, זהו לה' שדרכו להטיב תענוג יותר גדול, וזה מה שאמר יהי רצון מלפניך שיכבשו רחמיך את כעסך מעלינו, ונענה הקב"ה על זה.

(גנזי ישראל, חיי שרה)

אמר להם הקב"ה לישראל דעו כמה צדקות עשיתי עמכם שלא כעסתי בימי בלעם וכו'

כתיב (ויקרא כג מ) 'ולקחתם לכם ביום הראשון' וגו', כי תיבת לכם סובל ב' משמעות, אחד כלם, ב' מלך. והענין שכתבתי במקום אחר (עיין פרשת בא ועוד), יודע היה בלעם לכוין אותה שעה שהיא זעמו של הקדוש ברוך הוא וכו' וכמה זעמו רגע וכו'. והקשה התוספות ומה יכול לקלל ברגע, ומשני שהיה יכול לומר כלם וכו' יעו"ש. וזש"ה 'ויהפך ה' אלקיך לך את הקללה לברכה' וכו' שנהפך מן כלם מלך, כמ"ש ויהי בישורון מלך. וזהו שכתוב ולקחתם לכם, ר"ל שתקחו תיבת לכם להפוך מן כלם מלך, ע"י שיעשה מן היצר הרע הגורם כלם ח"ו, לעשות אותו יצר טוב ונעשה מן כלם מלך, לקיחה זו יהיה ביום הראשון בראש שנותיו, לבל יקדים יצר הרע תחלה ואז יהיה פרי עץ הדר שטעם עצו ופריו שוים, שיצר הרע הנקרא עצו ויצר טוב שנקרא פריו יהיו שוים, דהיינו בחינת ומצאת את לבבו נאמן לפניך, וכנ"ל והבן.

(תולדות יעקב יוסף, אמור)

אמר להם הקב"ה לישראל דעו כמה צדקות עשיתי עמכם שלא כעסתי בימי בלעם וכו'

כתיב (במדבר כג כא) 'ותרועת מלך' וגו' שמעתי בשם רבנו אדמו"ר מוהרש"ח מקוידנוב נ"ע, כי הנה איתא כי בלעם היה יודע לכוון שעה שהקב"ה כועס בה וכמה זעמו רגע, והקשה בתוספות מה היה יכול לומר ברגע אחד ותירצו כל"ם. וביאר אא"ז ז"ל דבישראל הסדר מ'וח ל'ב כ'בד מוח שצריך להגביר הנשמה שבמוח על תאוות הלב, ובפרט על הכבד ששם משכן היצר הרע, וזה ר"ת מל"ך, כי זה עיקר קבלת עול מלכות שמים, ובלעם רצה להפך ולאמר כל"ם כ'בד ל'ב מ'וח להגביר את היצר הרע והתאווה, על כן כשהפך ה' את הקללה לברכה אמר 'תרועת מלך בו'

(שיח אבות, בלק)

טובה מרדות אחת בלבו של אדם יותר ממאה מלקיות

כתיב (תהלים סו יח) 'און אם ראיתי בלבי לא ישמע ה'', יש לומר על פי הגמרא טובה מרדות אחת בלבו של אדם יותר ממאה מלקיות, ולפי זה אם מקיים וחטאתי נגדי תמיד אזי שוכחו השי"ת כביכול ואינו מייסרהו, על כן און אם ראיתי בליבי אני בעצמי כנ"ל, אזי לא ישמע ה'.

(מגדלות מרקחים, ליקוטים)

טובה מרדות אחת בלבו של אדם יותר ממאה מלקיות

פירש רש"י מרדות אחת לשון רדוי והכנעה שאדם שם על לבו מאליו, ומובן אם האדם עובר ח"ו לא תעשה, מיישב עצמו מה עשה שמרד נגד הבורא ית"ש וכו', הלא כל נפשו אינו שוה בעיניו נגד העבירה שעשה וכו', ובעת שגמרו המלקות כואב לבו הכי בזה הצער שסבל בעת לקותו די להתכפר עונו שמרד נגד ממ"ה הקב"ה, מי יתן ועוד ילקו אותו יותר ויותר, מובן כי המרדות שיש בלבו אחר גמר המלקות, פועל בלבו שפלות והכנעה יותר ממה שהיה לו בעת קבל המלקות.

(דברי יחזקאל, ליקוטים)

מפני מה יש צדיק וטוב לו צדיק ורע לו וכו'

ונראה לפרש, דאיתא במדרש (דב"ר ו ו) דיש מצוה שמתן שכרה כבוד, הרי שכל מצוה ומצוה סגולתה לדבר אחר, אלא שהקב"ה לא גילה לבריות מה מתן שכרה של כל מצוה ומצוה כדי שיעשו כל המצוות בתום לבב, ומעתה יש לומר שאע"פ שהצדיק תמים במעשיו, מכל מקום יתכן שלא אנה ה' לידו לעשות המצוה שמתן שכרה הוא עשירות, על כן יש צדיק ורע לו, וכן הרשע יש במציאות דאיתרמי ליה פתאום לעשות המצוה שסגולתה הוא עושר וכבוד על כן הון ועושר בביתו, ולזה יש רשע וטוב לו.

(צדקת יוסף, שופטים)

מפני מה יש צדיק וטוב לו צדיק ורע לו וכו' צדיק וטוב לו צדיק בן צדיק צדיק ורע לו צדיק בן רשע

כתיב (תהלים קיט קמב-קמג) 'צדקתך צדק לעולם ותורתך אמת צר ומצוק מצאוני תורתך שעשועי', והכוונה כמו שכתב הרמב"ם אקושית צדיק ורע לו שהצדיק אינו מרגיש כלל, כי היות כל מחשבותיו להי אינו מרגיש מאומה, היינו דאמר דוד המלך ע"ה 'צדקתך צדק לעולם' אין להרהר אחר מידותך, 'ותורתך אמת' שאתה משלם שכר ועונש, אעפ"י שאנו רואים צדיק ורע לו איננו רע באמת, כי גם אם 'צר ומצוק מצאוני תורתך שעשועי', נמצא ליכא צדיק ורע לו, וכן ליכא רשע וטוב לו כי לא יסתפק לו אפילו אלף אלפים, כי מי שיש לו מנה רוצה מאתים ואין אדם מת וחצי תאותו בידו, אך נמצא על דרך הרחוק שהצדיק אעפ"י שהוא צדיק גמור, מכל מקום גופו וטבעו ממוזג ומורגל מאבותיו הרשעים, שלא היו מסתפקים במועט רק רדפו אחר המותרות, על כן גם לו קשה לשנות טבעו ומרגיש קצת בחסרונו, והיינו צדיק ורע לו היינו צדיק בן רשע, וכן תמצא רשע בן צדיק שאבותיו הרגילו עצמם במדת הסתפקות, על כן גם הוא טוב לו ואינו מתאוה רק שמח בחלקו ובמועט.

(תורת משה לחתם סופר, דרוש לז' אדר)

מפני מה יש צדיק וטוב לו צדיק ורע לו וכו' צדיק וטוב לו צדיק בן צדיק צדיק ורע לו צדיק בן רשע

הכוונה, דלפעמים קשה לאדם ביותר להיות צדיק, והרבה מונעים אותו עד שצריך התאמצות הרבה, ולפעמים נקל לאדם להלך בדרך צדיקים בלתי צער ומונע, וזהו השאלה מפני מה יש לפעמים צדיק וטוב לו, פירוש נוחה לו להיות צדיק פשוט בלי מונע ומעכב, ויש לפעמים צדיק ורע לו, פירוש על ידי צער גדול וסיגופים הוי צדיק. לזה תירצה הגמרא צדיק בן צדיק טוב לו, נוח לו להיות צדיק כי אוחז במעשה אבותיו בידו וזכות אבות מסייעתו, כי אביו הצדיק כבר כבש הדרך לפניו ובנקל וכמו שכתוב (משלי כ ז) 'מתהלך בתמו צדיק אשרי בניו אחריו', אבל צדיק ורע לו הוא להיותו צדיק בן רשע, סיג הרע כרוך הוא בכרעי דאבוה, וקשה לו לפרוש ממנו וצריך לסגוף את עצמו לכבוש ולצרף סיגו.

(מהרי"א אסאד, וישב)

צדיק וטוב לו צדיק בן צדיק צדיק ורע לו צדיק בן רשע

כתיב (דברים לב ה) 'שחת לו לא בניו מומם', אמרו חז"ל צדיק וטוב לו צדיק בן צדיק צדיק ורע לו צדיק בן רשע. וזה שאמר 'שחת לו', מה שגורם לעצמו לא אדאג עליו, כי במו ידיו החליף עולם נצחי בחולף, אך 'בניו מומם', לבניו עשה מום שיהיו בבחינת צדיק בן רשע ועל זה יש לדאוג.

(שלחן מלכים, האזינו)

צדיק וטוב לו צדיק גמור צדיק ורע לו זה צדיק שאינו גמור רשע וטוב לו רשע אינו גמור רשע ורע לו רשע גמור

ורבים ראו כן תמהו וכי רשע שאינו גמור טוב מצדיק שאינו גמור. ויש לומר דרשע שאינו גמור הוא העושה מצוה ואינו מאמין, או שאינו מבקש שכר עולם הבא רק עולם הזה, כי הוא כל מגמתו לאכול ולשתות להתענג בתענוגים, וזה הרשע שטוב לו בעולם הזה לא יקופח שכרו, ורשע גמור שאינו מאמין בשכר כלל ואינו עושה טוב, וזה גם עולם הזה אין לו, אבל צדיק שאינו גמור הוא שעובד ה' על מנת לקבל פרס לעולם הבא זה יקבל שכרו בעולם הבא ורע לו בעולם הזה, וצדיק גמור שאין חפץ בשכר ועובד שלא על מנת לקבל פרס כלל, זה זוכה לתרי עלמא אשריו בעולם הזה וטוב לו בעולם הבא.

(כתב סופר, אחרי)

מפני מה יש צדיק וטוב לו צדיק ורע לו וכו' צדיק וטוב לו וכו' הכי קאמר ליה צדיק וטוב לו צדיק גמור צדיק ורע לו צדיק שאינו גמור

ונראה דשאלת משה רבינו ע"ה, מפני שידע כי צדיקים תחילתן יסורין בהאי עלמא וסופן שינחלו טוב ושלוה לעולם הבא, ואילו הרע

והטוב המתגלה לנגד עינינו בעולם הזה, אין בו ממש למול הגמול העתיד אם טוב ואם רע, ואם כן רק לרשע יאות לקבל שכרו משלם על מצוותיו בעולם הזה, כדי לטרדו ולהאבידו לבל יראה בגאוות ה' לעולם הבא, ואיך יתכן שיש צדיק וטוב לו בעולם הזה, הרי שכרו צריך להיות שמור לו לעולם הבא לעולם שכולו טוב, ואיך אפשר להיות שיש רשע ורע לו בעולם הזה, הלא מספר זכיותיו אשר עשה ראוים להשתלם לו בעולם הזה כדי לטרדו ולהאבידו מעולם הבא.

והשיב לו הקב"ה כאן בצדיק גמור וכאן ברשע גמור, והכוונה נראה על פי מה שכתב בחובת הלבבות (פ"ז שער הכניעה) בשם אחד מן החסידים שהמדבר לשון הרע לוקח עבירותיו של המדובר, והלה נוטל את זכיותיו ומצוותיו של המדבר עליו, והרבה בני אדם יבואו ליום החשבון וימצאו בספר זכיותם זכיות שלא עשו אותם, ויאמרו להם שנעשו על ידי מי שדיבר בכם וסיפר בגנותכם, וכן יחסרו זכיותיהם של המדברים ויאמרו להם אבדו מכם בעת שדברתם בפלוני, וכן ימצאו בספר חובתם חובות שלא עשו, ויאמרו להם שהמה חטאים של פלוני שדברתם בם ונוספו עליכם, ואחד מן החסידים שלח לזה שדיבר בגנותו כלי מלא מזמרת הארץ, וכתב אליו הגיעני ששלחת לי מנחה מזכיותך וגמלתיך בזה.

ולפי זה יש לומר דמה שהשיבו הקב"ה למשה רבינו ע"ה צדיק וטוב לו זה צדיק גמור רשע ורע לו זה רשע גמור, הכוונה לרשעים גמורים המלעיבים במלאכי אלקים אלו הצדיקים ומדברים סרה עליהם, ואז לא די להם בחטאים ועונות שעשו כל ימי חייהם, אלא שגם את מקצת החטאים שנכשלו בהם הצדיקים הם נוטלים לעצמם, ואילו מקצת מעשיהם הטובים שעשו בחייהם נזקפים לזכות הצדיקים הללו, ונמצא שהרשעים נתרוקנו לגמרי מכל מעשה טוב שעשו, ולכן נקראים עתה רשעים גמורים, וכנגדם הצדיקים שנכשלו בחטא לפי שאין צדיק בארץ שלא יחטא, עתה נטהרו ונתלבנו לגמרי מהם ולכן הם באמת צדיקים גמורים, ובפרט שמתוספים להם כמה מצוות ממעשה הרשעים שדברו בגנותם.

ומעתה יתבאר שפיר אמאי זוכה צדיק גמור זה שיהיה טוב לו בעולם הזה ואילו הרשע רע לו, כי חטאות הצדיק אשר בעבורם היה צריך להתייסר בעולם הזה כדי שיבוא נקי וצדיק לעולם הבא, עתה שעברו אל הרשע בדין הוא שיקבל אותם כצורתם עם עונשם בעולם הזה, ונמצא שמלבד העונש השמור לרשע לעולם הבא עבור פשעיו שעשה בעצמו, עוד נוספו לו חטאות הצדיק ועליו להתייסר בעבורם בהאי עלמא, ולעומתו הצדיק הגמור שזכה במצוותיו של הרשע, אשר אלו היו משתלמים לו בעולם הזה כדי להאבידו מעולם הבא, אם כן עתה שזכה בהם הצדיק בדין הוא שיקבל אותם כצורתם עם שכרם בעולם הזה, ועל כן מלבד שכרו ורב טוב הצפון לו בזכות עצמו לעולם הבא, נוסף לו גם שכר בעולם הזה.

ושפיר מבואר לפי זה מה שכתבו דצדיק ורע לו זה צדיק שאינו גמור, ורשע וטוב לו היינו רשע שאינו גמור, דהכוונה לצדיק ורשע דעלמא, אשר באמת נמצא בכל צדיק איזה חטאים ובכל רשע קצת מעשים טובים, ועל זה הם מקבלים גמולם בעולם הזה, הרשע על מצוותיו טוב לו כדי להאבידו מעולם הבא, והצדיק על חטאיו רע לו בכדי לזקקו ולצרפו לעלמא דקשוט.

(דרשות מהרי"ץ, דרוש י')

והסירותי את כפי וראית את אחורי וכו' מלמד שהראה הקב"ה למשה קשר של תפילין

ואפשר לומר דלמה הראה הקב"ה למשה קשר של תפילין ומה תועלת בזה, דהנה אמרו לעיל (ו.) שהקב"ה מניח תפילין שנאמר נשבע ה' בימינו ובזרוע עוזו זו תפילין, ואמרו שם הני תפילין דמרי עלמא מה כתיב בהו ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ, ומי משתבח קודשא בריך הוא בשבחייהו דישראל אין, דכתיב את ה' האמרת היום וה' האמירך היום, עיין שם, והנה ידוע, כשישראל עובדין השי"ת כרצונו, אז הם ממשיכין רחמים גדולים ואז נקראים בבחינת פנים, וכשאין עושין רצונו של מקום ח"ו הם נקראים בחינת אחור, והם בבחינת דין, וכמו שכתוב (ירמיה ב כז) 'כי פנו אלי עורף' ולא פנים, וזה שהראה הקב"ה קשר של תפילין מאחוריו, לרמז אף שישראל הם בבחינת אחוריים בחינת דין, אעפ"כ השי"ת קשור עמהם, 'עמו אנכי בצרה' (תהלים צא טו) ובכל צרתם לו צר, וזהו וראית את אחורי, אהבה שיש לי לישראל כשהם בבחינת דין ואחוריים תוכל לראות, אבל ופני לא יראו, כלומר האהבה ותשוקה וחיבה וקיבול שכר של ישראל כשהם בבחינת פנים, ועושין רצוני זה האהבה והשכר שיהיה להם לעתיד, מחמת שעושין רצוני, לא תוכל לראות, כי 'עין לא ראתה אלקים זולתך יעשה למחכה לו' (ישעיה סד ג) ולא תוכל לראות בעולם הזה.

(אורח לחיים, כי תשא)

והסירותי את כפי וראית את אחורי וכו' מלמד שהראה הקב"ה למשה קשר של תפילין

ויקרא אל משה אל"ף זעירא, איתא בקדמונים דהאל"ף זעירא רומזת על הענוה של משה, וביאר אא"ז ז"ל דאיתא ברש"י וראית את אחורי הראהו הקב"ה למשה קשר של תפילין, ובמדרש (ויק"ר א א) כל ישראל עומדים לפני הר סיני ואומרים (דברים ה כא) 'אם יוספים אנחנו לשמוע' וגו' ומשה שומע קול הדיבור עצמו וחיה וכו' לכן נאמר ויקרא אל משה, נמצא שמשה זכה להשגה גדולה יותר מכל אדם, ועם כל זאת היה מחזיק עצמו בענוה, משום שהיה תולה דכל השגותיו באו לו בגלל מעלת ישראל שהוא מנהיגם ולא בגלל מעלת עצמו, דבתפילין דמרא עלמא כתיב ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ דקוב"ה משתבח בשבחייהו דישראל, וזהו שמרמז האל"ף דויקרא, דאיתא במגילה 'ליהודים היתה אורה וגו' ויקר' ויקר אלו תפילין, (מגילה טז:) וזהו הרמז דאף שהראה הקב"ה למשה ויקר אלו תפילין שזכה להשגות גדולות שלא זכה להם שום אדם, בכל זאת נשאר הוא בעיני עצמו זעירא.

(ליקוטי מהר"א מבעלזא, ויקרא)

ז:

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי מיום שברא הקב"ה את העולם לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון עד שבא אברהם וקראו אדון וכו' אף דניאל לא נענה אלא בשביל אברהם שנאמר וכו' למען אברהם שקראך אדון

והמאמר מבקש ביאור ונמתיק הענין במליצה, משל לשר אחד שנפלה לו עיר אחת בירושה והוא להיותו מנעוריו איש שקט, לא ידע מאומה ממשפטי השרים מאת עריהם וחוק נמוסיהם במסים וארנוניות, בא אחד לפניו והודיעו מנמוסי השרים ותהלוכתם ואופני הכנסותיהם מגביית המסים, ויהי בשמעו עצת האיש הזה נתן דת, ויפקד פקידים על אנשי עירו להיות כל אחד מביא סך מסוים אל גנזי השר איש איש ממלאכתו אשר המה עושים, ולהעניש העובר על זה באיזה קנס, לימים רבים ויקר לנכד האיש לעבור חוק השר ויתנהו בכלא, ויהי זקן אחד בעיר ההוא אשר זכר כי הפקודה הזו נתחדשה לו מאת אבי אביו, הלך אל השר לבקש מלפניו על העובר לאמר, אדונינו האמנם הראוי להעובר על פיך להענישו, עם כל זה זכור נא מי הסבב החוק ההוא הלא אביו הזקן הוא יעץ עליך טובות לחדש בעיר גביית המסים האלה אשר מעולם לא היו, על כן הלא עליך לעשות עם נכד היועץ הזה לפנים משורת הדין לבלתי הענש אותו במשפט הנחרץ אך מאתו.

הנמשל עד אברהם היה ה' מנהיג עולמו בחסד ובריותיו ברחמים על דרך נדבה לא לפי מעשיהם, אולם אברהם אבינו ע"ה הכיר את בוראו וקבל עליו עול מלכותו ויהי למס עובד, ומאז היה יתברך מתואר אדון בעבור אברהם עבדו, ומה גם מאז כרת עמו הברית כנזכר, נעשה מדת הדין בעולם שיתנהג העולם כפי שורת הדין על פי מעשה בני אדם אם טוב ואם רע ולא על פי חסד חנם, וכמבואר במדרש וישובו אל עין משפט עין שעשתה מדת הדין בעולם זה אברהם עד כאן. וזהו ששאל דניאל ע"ה למען אברהם שקראך אדון, כלומר הלא הוא אשר המציא המדה הזאת בעולם ואך על ידו נקראת אדון, לכן כדאי הוא שתהיה נושא פנים לזרעו אחריו להכנס עמהם לפנים משורת הדין.

(משלי יעקב, לך לך)

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי מיום שברא הקב"ה את העולם לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון עד שבא אברהם וקראו אדון כו'

מחבר בא לפני הגר"א לבקש הסכמה על פירושו לסדר התפילה, וראה הגר"א בראש ספרו טעם להתחלת סדר התפלה בשבח אדון עולם, על פי מה שאמר רבי שמעון בן יוחאי מיום שברא הקב"ה את העולם לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון עד שבא אברהם וקראו אדון כו', וידוע שאברהם תיקן תפלת שחרית, ועל כן ראוי לקבוע את השם אדון בראש תפילת של אברהם אבינו, ואמר הגר"א כי אלמלא לא בא ספרו בדפוס אלא בשביל זה דיו.

(באר ישראל, ליקוטים)

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי מיום שברא הקב"ה את העולם לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון עד שבא אברהם וקראו אדון וכו'

'עוד יזכור לנו אהבת איתן אדוננו' (פיוט למוסף ראש השנה), לשון זה נראה מסורס, כי הוי ליה למימר עוד יזכור לנו אדוננו אהבת איתן, וגם למה לא מזכיר היום אלקינו, וכן מסיים כי קדוש היום לאדוננו. ונראה לי דאמרו חז"ל אמר רבי שמעון בן יוחאי מיום שברא הקב"ה את העולם לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון עד שבא אברהם וקראו אדון וכו', להבין במה הוא יותר שאת שקראו אדון. אלא על פי המדרש (ב"ר נט ח) על הכתוב 'ואשביעך בה' אלקי השמים ואלקי הארץ', עד שלא הודעתי אותו לבריותיו אלקי השמים, וכיון שהודעתי אותו לבריותיו אלקי הארץ עיי"ש וברש"י, והיינו שבכח וזכות אברהם עשה ופעל, שדרי מטה יהיה להם כח על הנהגת השמים והשפעתם עלי ארץ (לשון אא"ז בכתבים).

וכן ישראל בכח מעשים טובים שלהם יש להם דעה בהנהגת השמים עלי ארץ, שזה הפירוש משהרגילו בפי הבריות נעשה אלקי הארץ, ואיתא במדרש (דב"ר ב יד) כשמתכנסין מלאכי השרת לפני הקב"ה לומר אימתי ראש השנה וכו' הקב"ה אומר להם לי מה אתם שואלים, אני ואתה נלך אצל בית דין של מטה. זהו שאנו אומרים עוד יזכור לנו אהבת איתן אדוננו, במה שאברהם קראו אדון, וקדוש היום לאדוננו, ומה שהיום קדוש על ידי בית דין של מטה הוא גם כן לאדוננו, במה שאברהם קראו אדון כנ"ל.

(ישא ברכה, ראש השנה)

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי מיום שברא הקב"ה את העולם לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון עד שבא אברהם וקראו אדון וכו'

והנה מצינו בדברות האחרונות (דברים ה טו) 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויוצאך וגו' על כן צוך ה' אלקיך לעשות את יום השבת', וצריך להבין איזה זכירה לעבדות יש בשמירת שבת שאינו עושה מלאכה דהא הוא היפוך העבדות, וזכירה מצינו ששייך רק אם עושין דוגמתה כמו שאוכלין מרור זכר לוימררו חייהם, אבל איך שייך לומר שבשביתה ומנוחה יהיה זכר לעבדות. ויש לומר, דהנה בהלכות מלאכות דשבת יש דברים שיצר הרע ואומות העולם משיבין עליהם, כמו מלאכת הוצאה שאם יטלטל הרבה משאות ברשות היחיד עצמו פטור, ואם יוציא דבר קל מרשות היחיד לרשות הרבים חייב, ואם האדם שומר שבת כהלכתה ואינו מהרהר כלום, אלא מקיים בשמחה כל דיניו, ניכר שהוא עבד ה' שעבד אינו שואל מרבו קושיות וטעמים על דבריו.

וזהו כוונת מאמרם שעד אברהם אבינו לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון עד שבא אברהם וקראו אדון שתמוה לכאורה, ולדברי ניחא דעד אברהם נאסרו רק בז' מצות שהם מצות שמעיות, ואין ניכר מזה שמקיים שהוא עבד ה', דאף בלא עבדות צריך לקיים זה מאחר שגם שכלו מחייב זה, אבל אברהם שנתנסה בדברים שאין השכל מחייב, כמו בעקידת יצחק שהוא דבר שאי אפשר שירצה הקב"ה בקרבנות אדם, ועוד יותר שמתחלה אמר ליה ביצחק יקרא לך זרע, ואחר כך אמר ליה העלהו לעולה, ולא הרהר כלל מסתירת הדברים ולא רצה להקשות ולהרהר כלום, משום שידע שהקב"ה הוא אדון העולם והוא עבדו ואין רשאי להרהר כלל, ולכן נמצא שקראו אדון ולכן המקיים שבת מראה שהוא עבד ה'.

(דרש משה, דרשות)

מיום שברא הקב"ה את עולמו לא היה אדם שהודה להקדוש ברוך הוא עד שבאתה לאה והודתו שנאמר הפעם אודה את ה'

והדבר תמוה, וכי האבות לא הודו לה' על הניסים שעשה להם הלא הקריבו קרבנות ושבחו לה'. וראיתי בספר דעת תורה לפרש על פי מה ששמע בשם הגאון מהר"ם שיק זצ"ל לפרש הפסוק (בראשית כט לה) 'ותאמר הפעם אודה את ה' על כן קראה שמו יהודה', כי לאה אחר שנטלה יותר מחלקה ונולדו לה ארבעה בנים, אמרה בעצמה וכי אחר כל החסדים האלו די לי אם אודה את ה' אך הפעם, הלא ראוי לי להודות ולהלל לשמו יתברך תמיד תהלתו בפי בלי הפסק, על כן קראה שמו יהודה כדי שיהיה לה מזכרת אהבה יתירה לה', ותמיד בהעלותה על פיה שם בנה, יהיו לנגד עיניה גמילות טובות של הקב"ה ותתעורר להודות לפניו על חסדיו המרובים. וזה שאמרה אודה את ה' בלשון בתמיה, וכי רק בפעם הזאת אודה לפניו ית"ש, לא יאות לי למיעבד הכי, וצריך אני להתמיד בתהילה ולהודות להקב"ה בכל עת, על כן קראה שמה יהודה.

ובזה יאיר לנו דברי חז"ל כמין חומר, שבאמת מצינו שגם האבות הקדושים זבחו זבחי תודה כשנעשה להם נס והודו לה' על חסדיו, אבל לא עשו זכר לנס כדי שיהיה תמיד נגד עיניהם ולא יזוז ממחשבתם תהלתו יתברך שמו, עד שבאה לאה ותקרא שם בנה יהודה להורות הדרך הנכון, האיך צריכין להכיר טובת הקב"ה, לשבחו ולהודות לו על נפלאותיו וחסדיו תמיד בלי היסח הדעת כל דהו, ואתי שפיר מאמר חז"ל על נכון עכ"ד.

(תולדות ישראל, הקדמה)

מיום שברא הקב"ה את עולמו לא היה אדם שהודה להקדוש ברוך הוא עד שבאתה לאה והודתו שנאמר הפעם אודה את ה'

ולכאורה אינו מובן, אטו הצדיקים לא שיבחו להקב"ה על חסדיו, ועל כן צריך לומר דהכוונה דלא שיבחו בלשון הודיה, ומאי נפקא מיניה אם שיבחו בלשון הודיה או בלשון אחר. ויש לומר, דהנה על הפסוק 'הפעם אודה את ה'' פירש רש"י שנטלתי יותר מחלקי מעתה יש לי להודות. ועל פי זה יש לומר הכונה דלא אמורה בלשון המורה שמכיר שנטל יותר מחלקו המגיע לו, עד שבאתה לאה שחידשה שצריך ליתן שבח בלשון המורה שנטל יותר מחלקו, דבאופן זה ההודיה חשובה לפניו יתברך. וזה יובן מאמר חז"ל (ברכות נד:) ארבעה צריכין להודות וכו', ולא נקטו ארבעה צריכין לברך, לרמז שכשנותן תודה ושבח להקב"ה כשניצל מאיזה צרה, צריך לכוין לבחינת הודאה המורה שנטל יותר מחלקו, וירגיש שחסדי ה' אליו הם יותר מהמגיע לו עכשיו, והיינו דמברך הגומל לחייבים טובות, כלומר אף לחייבים דאינו מגיע להם לפי מעשיהם הקב"ה גומל טובות, על כן אמר חייבים להודות דייקא.

(ויחי יוסף, אמור)

מיום שברא הקב"ה את עולמו לא היה אדם שהודה להקדוש ברוך הוא עד שבאתה לאה והודתו שנאמר הפעם אודה את ה'

וקשה הרי איתא במדרש (ב"ר כב יג) ובפרקי דרבי אליעזר (פרק יט) שכאשר נטרד אדם הראשון מגן עדן אחר החטא, כשבאה שבת אמר 'מזמור שיר ליום השבת' (תהלים צב א), ולשון המדרש שם שכל המזמור הזה אדם הראשון אמרו, ושם הרי כתיב 'טוב להודות לה'', ואם כן היה מי שהודה להקב"ה עוד קודם לאה, ועוד קשה דאיתא במדרש ובפרקי דרבי אליעזר שם, שאחר חטא אדם הראשון קטרגו כל המלאכים ואמרו כיצד יכול חוטא להתקיים בעולם איך אפשר שיהיה לו מקום, בא יום השבת ונעשה סנגור לאדם הראשון, בי אתה מתחיל להעניש שכבר היה אז ליל שבת אחר החטא, כיון ששמע אדם הראשון כך מיד אמר מזמור שיר ליום השבת טוב להודות לה' וגו', ואחר כך נשתכח המזמור כמה דורות עד שבא משה רבינו וחדשו. איתא בספרים 'מזמור שיר ליום השבת' ר"ת ל'מ'ש'ה', ויש להבין למה לא חדשו האבות את המזמור, הרי גם הם ידעו מקדושת השבת כדאיתא (יומא כח:) שקיים אברהם אבינו כל התורה כולה אפילו עירובי תבשילין.

אלא הענין שבימי האבות היו האורות של שבת רק למעלה ועדיין לא ירדו לזה העולם, הם לא שמרו שבת בבחינת מצווה ועושה אלא שהחמירו על עצמם, אבל משה רבינו הוריד האורות למטה 'ישמח משה במתנת חלקו', ואיתא הפירוש שכבר במצרים הנהיג שישבתו בני ישראל בשבת (שמו"ר א כח, טור או"ח סימן רפא), וזהו כוונת המדרש עד שבא משה רבינו וחדשו במתן תורה, שאז ירדה מחדש ההודאה של שבת לעולם הזה שנצטוו בני ישראל לשמור את השבת, ואיתא (חגיגה ג: תוספות ד"ה ומי) שלשה מעידין זה על זה ישראל ושבת והקב"ה. ועל דרך זה יש לפרש בענין ההודאה של לאה, אדם הראשון אכן הודה ואמר 'טוב להודות לה'', אבל לאה תפסה פלך הודאה שהורידה האורות של הודאה למטה לעולם הזה, ועל ידי זה זכתה שיצאו הימנה בעלי הודאה (ב"ר עא ה), שיהיה כח הודאה לכל בני ישראל, ויצא ממנה דוד שריוהו להקב"ה בשירות ותשבחות.

(פני מנחם, חנוכה)

ראובן אמר רבי אלעזר אמרה לאה ראו מה בין בני לבן חמי דאילו בן חמי אף על גב דמדעתיה זבניה לבכירותיה וכו' חזו מה כתיב ביה וישטם עשו את יעקב וכו' ואילו בני אף על גב דעל כרחיה שקליה יוסף לבכירותיה מניה וכו' הכי לא אקנא ביה

ברש"י ותקרא שמו ראובן, רבותינו פירשו אמרה ראו מה בין בני לבן חמי וכו', וקשה למה ליה לרש"י לומר טעם אחר, הא מפורש

בפסוק כי ראה ה' בעניי. ותירץ דכוונת רש"י לתרץ שיש להקשות למה בכל השמות של השבטים מפורש הטעם קודם קריאת השם כי שמע וכן בכולן, וכאן כתיב ותקרא שמו ראובן ואחר כך כתיב כי אמרה, לזה כוונת רש"י לתרץ דכאן הוי לה הטעם העיקר נסתר שלא יכלה לגלותו לכל העולם, ומה טעם הנסתר, רבותינו אמרו וכו' וזה אי אפשר לגלות שעתיד ראובן להציל את יוסף מהבור, דעובדא דמכירת יוסף היה צריך להיות בסוד כידוע, לזה קראה שמו סתם בלי נתינת טעם, רק כששאלוה מאי טעמא לנתינת שם זה אמרה לדחויי בעלמא כי ראה וזה כי אמרה, משא"כ בשאר שמות השבטים גילתה הטעם קודם קריאת השם.

(אמרי פנחס, ליקוטים)

ראובן אמר רבי אלעזר אמרה לאה ראו מה בין בני לבן חמי דאילו בן חמי אף על גב דמדעתיה זבניה לבכירותיה וכו' חזו מה כתיב ביה וישטם עשו את יעקב וכו' ואילו בני אף על גב דעל כרחיה שקליה יוסף לבכירותיה מניה וכו' הכי לא אקנא ביה

איתא בגמרא (שבת קיב:) אם ראשונים בני מלאכים אנו בני אנשים, ואם ראשונים בני אנשים אנו כחמורים, ולא כחמורו של ר' חנינא בן דוסא ור' פנחס בן יאיר אלא כשאר חמורים, וביאר בזה הסבא ז"ל שכאשר באים חז"ל לבאר לן ההפרש בין ראשונים לאחרונים, נוקטים לנו דוגמא מההבדל בין מלאכים לבני אדם שהוא בריאה אחרת וסוג אחר לגמרי, שאינו רק הבדל בין גדול לקטן ששניהם מאותו סוג אלא הפרשי מעלה ודרגא ביניהם, אלא זה הבדל תהומי ומהותי בין שני בריאות שונות לגמרי, וכשם שיצירת המלאך ויצירת האדם שני דברים הם, כן אף ההבדל בין גדלות הראשונים לדרגת אחרונים.

כמו כן נראה לבאר אף בדברי חז"ל אלה, שכוונת לאה היתה ראו את ההבדל בין מעלת ראובן למצבו של עשיו, שמעלת ראובן היא למעלה ממעלות אנוש, מצבו של עשיו הוא מצב של בני אנוש, שכאשר ניטל ממנו דבר אף שנעשה מדעתו מכל מקום כועס וחוזר בו, ואילו מעלתו של בני ראובן הוא סוג אחר לגמרי, מדריגתם של השבטים שבטי קה בני יעקב, ואין זה כלל ממין הבריאה שאנו נמצאים בה, ולכן אף שניטלה ממנו הברכה בע"כ, עמד והשתדל להוציאו מן הבור יותר מאשר כל אחיו. זו עלינו לדעת להבין שהתורה תובעת ונותנת לאדם דברים שאין זה מצב בני אדם, אלא רק בורא עולם יכול ליתן ולתבוע זאת, וזו נלמד מפרשה דילן, שראובן הגיע למדריגה שלמרות שבטבעי הבריאה היה עליו לשנא את יוסף, מכל מקום מלא לבו אהבה בלי גבול, וזו אינה כלל מעלת אדם, וראה דוגמא למדריגת אדם בעשיו ששנא את יעקב וביקש להרגו, כי מעלת ראובן היא מעלת השבטים שבטי קה, ורק ע"י התורה יכולים להעפיל לדרגה זו.

(אור יחזקאל, ח"ד מאמר עומק המדות)

מאי רות אמר רבי יוחנן שזכתה ויצא ממנה דוד שריוהו להקב"ה בשירות ותשבחות

דוד המלך עליו השלום היה הראש לשירות ותשבחות, כמ"ש בגמרא למה נקרא שמה רות שיצא ממנה דוד שריוהו להקב"ה בשירות ותשבחות, ולזה כל השירות ותשבחות הנאמרים מדוד המלך ע"ה עד העולם נקראים על שמו, וכמ"ש קודם פסוקי דזמרה 'ובשירי דוד עבדך' וכו', וכן בשבת בסוף פסוקי דזמרה 'ובמקהלות רבבות עמך וכו' להלל ולקלס על כל דברי שירות ותשבחות דוד בן ישי' וכו', היינו שיצטרפו כל השירות ותשבחות לשירי דוד המלך. ולזה קודם תהלים אנו אומרים כאלו אמרם דוד המלך ע"ה, כי האמת כן הוא שאנו בשירות ותשבחות, אנו מעוררים את דוד המלך ע"ה בגן עדן לומר שירות ותשבחות לפני הקב"ה, ולזה אנו אומרים במוסף דראש חודש 'ובשירי דוד עבדך הנשמעים בעירך' לשון הוה, הם נשמעים עדיין במקדש שלמעלה ולזה מדייק בעירך.

(תפארת שלמה, ויקהל)

מותר להתגרות ברשעים בעולם הזה וכו' לא קשיא הא במילי דידיה הא במילי דשמיא

כתיב (מלאכי ב ו) 'בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעון' וכו', פירוש ביד חזקה ובתוקף גדול ואעפ"כ קבלו ממנו, כי ראו בעיניהם כי שפתי כהן ישמרו דעת, שאין כוונתו אלא לשמור הדעת, לכן תורה יבקשו מפיהו, כי נראה בעליל שאין זה כי אם מלאך ה' צבאות הולך בשליחותו של מקום. וזה פירוש הגמרא הא במילי דעלמא לא תתגרה ברשעים, ואז אם אתה עושה כן שאתה מוחל על שלך ואינך מתגרה על מילי דעלמא, אז מותר להתגרות במילי דשמיא, כי יראו שכל מיליו לשם שמים, שהרי מוותר על של עצמו, ועל כרחך כל כוונתו למען האמת והצדק.

(באר שמואל, מלאכי)

מותר להתגרות ברשעים בעולם הזה וכו' לא קשיא הא ברשע שהשעה משחקת לו הא ברשע שאין השעה משחקת לו ואיבעית אימא הא והא ברשע שהשעה משחקת לו ולא קשיא הא בצדיק גמור הא בצדיק שאינו גמור

ודברי הש"ס תמוהים, דלמה לא יתגרה במילי דשמיא ברשעים וכל שכן צדיק שאינו גמור, ולמה לא יקיים מצות תוכחה. ונראה לי, כי על זה יתחמץ לבב אנוש כאשר כבר שאל משה רבינו מפני מה צדיק ורע לו ורשע וטוב לו, וזה בעצמו מחזק לבב הרשע ולא נסוג אחור מפני כל, כי רואה שמעשיו ודרכיו מצליחים ודרך רשעים צלחה, ולא כן דרך הצדיקים שרע להם, על כן אם יוכיח לרשע על פניו בעת שהשעה משחקת לו, והוא רואה שבכל זאת מעשיו מצליחיו ואלה הרשעים השגו חיל, אז בוודאי כל תוכחתו לחינם ולא תכנס בלבו כדי שישוב מדרכיו, כי הלא בכל רשעתו טוב לו, על כן אמר בחד תירוץ שעה משחקת לו שאני, כי אז אפילו במילי דשמיא לא יתגרה בו, כי לא יחפוץ בתוכחתו ולא יועיל מאומה.

והנה אם גם הצדיק המוכיח אותו זכה לשתי שלחנות, והשעה משחקת גם לצדיק וטוב גם לו, אז אולי יכנסו דברי תוכחתו בלב הרשע, כי אינו יכול להפוך הקערה על פיה ולומר לו כי אדרבה דרכיו נעימים וטובים, כי הוא מצליח וטוב לו והצדיק רע לו, כי הלא גם לצדיק משחקת השעה, על כן תירץ ואבעית אימא הא והא שעה משחקת לו, הא בצדיק גמור הא בצדיק שאינו גמור, כי כבר אמרו צדיק וטוב לו זה צדיק גמור צדיק ורע לו זה שאינו גמור, על כן צדיק גמור שגם לו טוב יכול להתגרות עם רשע שהשעה משחקת לו, כי הרשע אינו יכול להראות אצלו את ההיפך, משא"כ בצדיק שאינו גמור וק"ל.

(שבט סופר, שלח)

גדולה שמושה של תורה יותר מלמודה

כתיב (ויקרא טז א) 'וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן בקרבתם לפני ה' וימותו', פירש"י ז"ל היה רבי אלעזר בן עזריה מושלו משל לחולה שנכנס אצלו רופא, אמר לו אל תאכל צונן ואל תשכב בטחב וכו', להבין משל ומליצה שהביא רש"י שהזהירו שלא יאכל צונן ואל ישכב בטחב ולא אזהרה אחרת. נראה שמרמז לנו דבר גדול, דהנה שמעתי טעם המצוה של שימוש תלמידי חכמים וכמו שאמרו חז"ל גדולה שמושה של תורה יותר מלימודה, והוא כדי לקבל החמימות וההתלהבות של עשיות המצות שלא לעשותן כמצות אנשים מלומדה, וכמו שאמרו (אבות פ"ב מ"י) כל דבריהם כגחלי אש, וזהו הטעם שנוסעים אל הצדיק ללמוד הימנו איך לעבוד את ה' בזריזות וחמימות. והנה מצינו בבני אהרן שאמרו על משה ואהרן מתי ימותו שני זקנים הללו וכו', גם אמרו חז"ל (תורת כהנים י כד) שנענשו על שהורו הלכה בפני רבם, נמצא שעיקר החטא היה מה שלא שימשו את רבם די צרכם, וזה החטא נמשל לאכילת צונן וישיבה בטחב, כי בזה שלא רצו לשמש את משה ואהרן לא קבלו מהם איך לעבוד את ה' בהתלהבות, זו הסיבה שנקטו במשל זה דייקא אל תאכל צונן ואל תשכב בטחב, כי זה היה ענין סיבת חטאם.

(אזור אליהו, אחרי)

גדולה שמושה של תורה יותר מלמודה

כל תפקידו של האדם לחנך עצמו להשליט את חלק הנפש שבתוכו שהוא חלק אלוק ממעל על חלק הגופני והגשמי שבתוכו, ואת זה ניתן לעשות רק ע"י התורה בבחינת 'תורת ה' תמימה משיבת נפש' (תהלים יט ח) שע"י התורה יכול להגיע ל'משיבת נפש', להשיב את הנפש אל הבורא ולהגיע לדביקות, בהשי"ת ומשום הכי גדולה שימושה יותר מלימודה, שמכיון שתכלית התורה לחנך את האדם, בודאי שע"י שמושה של תורה יוכל ביתר שאת לחנך את עצמו, בעת שעומד ומשמש את אליהו הנביא ורואה היאך פועל רבו שכבר חינך את עצמו, יש לו אפשרות ללמוד דרכי החינוך כי חכמה רבה דרושה לעבודה זו, ומשום הכי אינה מספקת תלמוד תורה לבד, וצריך גם לשמוש של תורה כי צריך התבוננות וחכמה מרובה להגיע לידי חינוך עצמי, וע"י השמוש וראיית דרכי המחונכים יוכל אף התלמיד ללמוד דרכי החינוך. ועוד טעם לחשיבות שימושה, מובא מפי הסבא מקעלם שכאשר עוסק בשימושה של תורה, הרי זה ראיה לגודל שאיפתו להשגת

תורה, שאינו מסתפק באשר לומד אלא משמש את הרב שמא יוכל ללמוד ולראות איזה הנהגה טובה, וכיון שנראית בזה רצונו החזק לקנין התורה לכן יזכה בזה לתורה.

(אור יחזקאל, ח"ה)

ח.

אין הקב"ה מואס בתפלתם של רבים וכו' אמר הקדוש ברוך הוא כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הצבור מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם

הנה עיקר ההודאה והשבח הוא בשביל כללות ישראל, כי אם האדם נותן הודאה על עצמו, חוץ דהוא גריעות בנפש שאינו שמח בישועת בני ישראל אך הוא גם כן גרעון בהודאה עצמה. למשל בשנה זו שהקב"ה נתן מטר על הארץ והארץ נתנה יבולה, אם האדם יתן הודאה על עצמו לבד אין ההודאה גדולה כל כך, אך אם האדם נותן הודאה על כל העולם שריחם על נפשות האומללים והרעבים אזי נותן האדם הודאה עצומה. וזה שאמר בש"ס אין הקב"ה מואס בתפלתם של רבים שנאמר 'הן אל כביר לא ימאס', ואמאי אין נשמע עדיין, אך הפירוש אם כל אחד מתפלל על חבירו וצרכי רבים אזי תפלתו נשמעת. ובזה יש לומר העוסק בתורה ובגמ"ח ומתפלל עם הצבור מעלה אני עליו כאלו פדאני לי ולבני מן הגלות, גם כן הפירוש כן בכל מה שעוסק בתורה הוא עושה עם הצבור דהתורה מגינה ומצילה, כוונתו בלימודו שכל הצבור יהיו ניצולים מעבירות שבידם, ובגמילות חסדים כוונתו עם הצבור שהשכר של גמילות חסדים יהיה גם כן עם הצבור, וכן מתפלל עם הצבור לטובת כלל ישראל, וד"ל.

(תפארת שלמה, ליקוטים)

אמר הקדוש ברוך הוא כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הצבור מעלה אני עליו כאילו פדאני לי וכו'

מהו הקשר בין תורה וגמילות חסדים לתפלה בציבור, שהלא ההדגשה היא על כך שיהו שלושתן ביחד. ויש לומר, כי לפעמים העוסק בתורה ובגמילות חסדים מרהיב עוז בעצמו לפגר בענין תפלה בציבור, על ידי טירדתו ועסקנותו מתקשה הוא להזדרז ולבקש ציבור לתפלה, ואינו עושה מאמץ מיוחד בעבור זה, ומתנחם ומסתפק בזה שהוא עוסק בענינים כה גבוהים ורמים כמו לימוד תורה וגמילות חסדים, ונמצא שהגורם לזלזולו בתפילה עם הציבור הוא דוקא בגלל שהוא עוסק בענינים רוחניים, והרי הוא עשיר במקום אחד ועני במקום אחר, והקב"ה אומר מה לי שבמקום אחד העשרתם אותי אם במקום אחר קיפחתם אותי, ועל חשבון מצווה אחת אתם מחסרים ומפגרים במצוה אחרת, ואין שמחתו של הקב"ה שלמה ממעשיכם, אלא דוקא הוא שמח שהעסוק בתורה ובגמילות חסדים לא ישפיע על העוסקים במצוות להתרשל במצווה אחרת, ורק על ידי שלימות המצוות השמחה שלמה ומלאה.

(ואני תפלה, ח"א)

כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס שם להתפלל נקרא שכן רע וכו' ולא עוד אלא שגורם גלות לו ולבניו שנאמר הנני נתשם מעל אדמתם ואת בית יהודה אתוש מתוכם

כתיב (תהלים קכב א-ב) 'שמחתי באמרים לי בית ה' נלך עמדות היו רגלינו בשעריך ירושלים', יובן על פי דאיתא בגמרא כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס שם להתפלל נקרא שכן רע וכו', ולא עוד אלא שגורם גלות לו ולבניו שנאמר 'הנני נתשם מעל אדמתם ואת בית יהודה אתוש מתוכם', ונמצאת כשאינו נכנס בה גורם חלילה גלות, וכשנכנס בה אינו גורם גלות. וזה כוונת הכתוב באומרו 'שמחתי באומרים לי בית ה' נלך', רצה לומר שמחה היה לי כשהיו אומרים לי בית ה' נלך לבית הכנסת, ועל ידי זה 'עומדות היו רגלינו בשעריך ירושלים', רצה לומר נוכל לעמוד בשערי ירושלים ולא נתחייבנו גלות ח"ו.

(אמרות טהורות, תהלים)

אמרו ליה לרבי יוחנן איכא סבי בבבל תמה ואמר למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה כתיב אבל בחוצה לארץ לא כיון דאמרי ליה מקדמי ומחשכי לבי כנישתא אמר היינו דאהני להו

קיום האומה הישראלית הוא אך ורק לגדל דור ישרים בתורה ומצות, כאשר אמר משה (שמות י ט) 'בנערינו ובזקנינו נלך' שהנערים והזקנים ילכו בדרך אחד אז נלך בבחינת הולך, וזה חיינו וקיומנו וכמ"ש רז"ל (שהש"ר א כג) שהקב"ה רצה ערבות לישראל לקבלת התורה ואמרו ישראל אבותינו יהיו ערבים, אמר להם ערבך צריך ערב, וכאשר אמרו בנינו יהיו ערבים הסכים הקב"ה, כי אם מגדלים הבנים הקטנים על ברכי התורה זה ערבות לקיום האומה הישראלית וזאת ערבות טוב. ועל זה המלצתי מאמר הש"ס אמרו ליה לרבי יוחנן איכא סבי בבבל, תמה ואמר למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה כתיב אבל בחוצה לארץ לא, כיון דאמרו ליה מקדמי ומחשכי לבי כנישתא אמר היינו דאהני להו.

ואמרתי דידוע שבמקומות שמגדלין ח"ו הבנים ללא תורה, אם שואלים לאחד משם על מצב היהדות שם תשובתו ב"ה עדיין יש זקני הדור שהולכים לבית הכנסת בכל יום להתפלל ויש כמה מנינים וכדומה, כן בבל ובורסיף לא הוו בני תורה (סנהדרין קט.), ועל כן כאשר אמרו לר' יוחנן איכא סבי בבבל שיש עוד זקנים שהמה יודעים מקצת תורה ומקיימי היהדות, שמזה הבין שאין מגדלין את בניהם לתורה כראוי, תמה ואמר למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה כתיב, שם צריכין לגדל הבנים הדור הצעיר על התורה והמצוה אבל בחוצה לארץ לא, כיון דאמרו ליה מקדמי ומחשכי לבי כנשתא, היינו דמקדמי היינו הדור הצעיר, ומחשכי הזקנים כמו שאמרו באבות (פ"ג מ"ב) ונוח לתשחרת ופירש רש"י לזקנים, אמר היינו דאהני להו זאת הוא ערבון לקיום היהדות, כי אם אין גדיים אין תיישים.

(בשם מרדכי, שמות)

אמרו ליה לרבי יוחנן איכא סבי בבבל תמה ואמר למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה כתיב אבל בחוצה לארץ לא כיון דאמרי ליה מקדמי ומחשכי לבי כנישתא אמר היינו דאהני להו

בית הכנסת ובית המדרש יש להם קדושת ארץ ישראל ממש, וראיה מהגמרא אמרו ליה לרבי יוחנן איכא סבי בבבל, תמה ואמר למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה כתיב אבל בחוצה לארץ לא, כיון דאמרי ליה מקדמי ומחשכי לבי כנישתא אמר היינו דאהני להו, ולכאורה עדיין יוקשה דסוף סוף על האדמה כתיב. אלא ודאי דסבירא ליה להגמרא דבית הכנסת ובית המדרש יש להם ממש קדושת אדמת ארץ ישראל, דענין קדושת ארץ ישראל הוא שאין טומאת ארץ העמים יכול להגיע בה, וכן בקדושת ד' אמות של תורה ותפלה נבדלת מכל טומאה שאין יכולה להגיע שמה, ושפיר נקרא על האדמה.

(לקוטי שמחה, אות ב')

אמרו ליה לרבי יוחנן איכא סבי בבבל תמה ואמר למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה כתיב אבל בחוצה לארץ לא כיון דאמרי ליה מקדמי ומחשכי לבי כנישתא אמר היינו דאהני להו

והקושיא מפורסמת, דכיון דכתיב על האדמה למעוטי חוץ לארץ אם כן הא דמקדמי ומחשכי לבי כנישתא מאי אהני להו. ותירץ בספר דברי על פי מה שכתב הרמב"ן (עירובין יז:) דאפילו למאן דאמר תחומין דאורייתא, מכל מקום יועיל עירוב על פת להתיר מפני שקנה שם שביתה בערב שבת, נמצא שדעתו ומחשבתו על המקום ההוא, וכיון שמחשבתו להיות שם נחשב כאילו נמצא שם בפועל ממש ומקום זה נקרא שביתתו, ומהני סברא זו להתיר אפילו איסור דאורייתא עיי"ש. ובמתניתין (ברכות כח:) היה רוכב על החמור ירד ויתפלל וכו', ואם אינו יכול יכוין את לבו כנגד קדשי הקדשים, על כל פנים מבואר דהעיקר בכוונה תליא מילתא, ולכאורה מאי מועלת הכוונה אחרי שסוף כל סוף אינו נמצא שם, אלא וודאי כמו שביארנו דבמקום שדעתו ומחשבתו של אדם להיות שם, נחשב כאילו הוא שם בפועל ממש, ועל כן במה שמכוין בתפילתו כנגד מקום המקדש, הרי הוא כאילו עומד בארץ ישראל ממש, ויש לו זכותא דארץ ישראל ותפלתו מקובלת ועולה למעלה.

ומעתה יובן דברי הגמרא מה שנחה דעתו של רבי יוחנן במה שאמרו ליה דמקדמי ומחשכי לבי כנישתא, דרש"י פירש שמאריכין בבית הכנסת ואם כן מאריכין בתפילה, ובודאי מכוונין כראוי אל מקום הקודש, והיינו דאהני להו דכיון דכל מחשבתם הוא כלפי ארץ ישראל, על כן יש להם זכותא דארץ ישראל לזכות לאריכות ימים, ומתורץ שפיר למה הוצרך שיהיו מקדמי ומחשכי, דלדרכינו הועיל להם זכות התפילה דוקא, דעל ידי שהיו מאריכין בתפילה ומכוונין בה כראוי, נחשב להם כאילו הם בפועל ממש בארץ ישראל, וכאילו הם בפועל ממש יושבי ארץ ישראל.

(עטרת ישועה, לך לך)

לעולם יכנס אדם שני פתחים בבית הכנסת שני פתחים סלקא דעתך אלא אימא שיעור שני פתחים ואחר כך יתפלל

ויתבאר דצריך האדם קודם התפלה לשוב בתשובה באתערותא דלתתא מתחלה ואחר כך יבא אתערותא דלעילא, וכמו שקראו חז״ל פתחו לי פתח כפתחו של מחט היינו פתח קטן ואני אפתח לכם כפתחו של אולם, היינו פתח גדול של תשובה. וזהו לעולם יכנס אדם שני פתחים, היינו פתח כפתחו של מחט ופתח כפתחו של אולם, והקשה הש״ס שני פתחים ס״ד, וכי יש בכחו של אדם לפתוח הפתח הגדול והלא זה בא מהקב״ה, ועל זה משני שיעור שני פתחים, שבזה שיפתח האדם הישראלי הפתח הקטן בתחלה, אזי תיכף יפתח לו הקב״ה הפתח הגדול, וכיון שבא על ידו נחשב כאלו הוא פתח שניהם וד״ל.

(צמח דוד, בא)

על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצא

ולכאורה אמאי כל חסיד דוקא ולא כל אדם. יש לומר דרומז על תפלה בציבור, כידוע מאמר חז״ל אימתי עת רצון בשעה שהצבור מתפללין, וזהו שנאמר על זאת יתפלל לעת מצוא, היינו תפלה בצבור שהיא עת מצוא עת רצון, ואף שאינה בכוונה כל כך, מכל מקום מוטב סחורה גרוע בעת היפה מסחורה יפה בעת הגרוע כמובן. וכיון שיש חסידים אשר הבעל דבר לוחש לו באזנו, הלא אתה בעל מוח לא נאה לך להתנהל בשווה עם אנשים פשוטים להתפלל בצבור, שתהיה נחשב כאיש פשוט בזמנינו, לכן מדייק ואומר יתפלל כל חסיד לעת מצוא דייקא כנ״ל.

(דברי ישראל, עקב)

במערבא כי נסיב אינש אתתא אמרי ליה הכי מצא או מוצא מצא דכתיב מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מה׳ מוצא דכתיב ומוצא אני מר ממות את האשה וגו׳

כתיב (בראשית ב יח) ׳אעשה לו עזר כנגדו׳, אמרו חז״ל (יבמות סג.) זכה עזר לא זכה מנגדתו, ואמרו חז״ל במערבא אמרו מצא או מוצא, מצא אשה מצא טוב ומוצא אני את האשה וכו׳, וצריך להבין איך מרומז בקרא. ונראה לי לפרש כי מי שאינו נותן עיניו בממון ולא ביופי, רק מקחו לשם שמים לקיים מצות פריה ורביה, ישלח ה׳ לו עזרו מקודש וממציא לו אשה הראויה לו, אבל מי שנותן עיניו בממון וביופי, וחפצו ורצונו דוקא באשה זו או כיוצא בה לא מצליח והיא מושלת בו ויחיה בצער. והיינו מצא אשה, שלא בקש ולא התכוון שום דבר רק אשה, יקרה ה׳ לפניו אשה נאה למעשיה, והיא לו כמציאה שלא במתכוון, מצא טוב יזמין לו ה׳ בודאי הטוב לו וזכה עזר. ומוצא אני מר ממות את האשה, מי שנותן עיניו בממון או ביופי ומבקש ומהדר אחר אשה כרצונו, והיינו האשה בה״א הידיעה שחפץ בכזו דוקא, אז לא יצליח ומושלת בו וחייו אינם חיים, כדאמרו חז״ל (ביצה לב:) מי שאשה מושלת בו חייו אינם חיים, ולכן מוצא אני מר ממות את האשה דייקא, אבל מצא אשה מצא טוב, ויראה חיים עם האשה אשר אהב, וק״ל.

(כתב סופר, בראשית)

במערבא כי נסיב אינש אתתא אמרי ליה הכי מצא או מוצא מצא דכתיב מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מה׳ מוצא דכתיב ומוצא אני מר ממות את האשה וגו׳

נראה לבאר מה שאמרו כך דוקא במערבא, דבקידושין (כט:) אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה נושא אשה ואחר כך ילמוד תורה, רבי יוחנן אמר ריחיים בצווארו ויעסוק בתורה, ולא פליגי הא לן והא להו, ופרש״י דבני ארץ ישראל הלומדים במקומם צרכי הבית מוטלין עליהם ויכולים לבטלם מתלמוד תורה, ולפיכך ילמוד תורה ואחר כך ישא, והיינו דאמרו במערבא דחיישינן שהנושא אשה יתבטל מתלמוד תורה, שאלו לו אם מצא אשה וגם מצא טוב ואין טוב אלא תורה, היינו אם יש לו אפשרות להמשיך בלימודו ע״י בחירתו הטובה, וגם שתתן לו כרם להתפרנס ממנו, או ח״ו מוצא אני שהוא משועבד להמציא טרף לביתו ולהתבטל מלימודו. ועוד יש לומר מצא אשה כי אמרו חז״ל (סנהדרין צז.) שלשה באין בהיסח הדעת וחד מנהון מציאה, וזהו אם מסיח דעתו ממנה ולומד בטהרה אזי הוא בבחינת מציאה וגם מצא טוב, ואם הוא בבחינת ומוצא אני שמחפש מציאות ואינו מסיח דעתו ממנה, אין זה כבר מציאה ורק מר ממות ׳כי מצודים וגו׳ וטוב לפני האלקים ימלט ממנה׳ (קהלת ז כו) והבן כל זה.

(אמרי אברהם, ליקוטים)

במערבא כי נסיב אינש אתתא אמרי ליה הכי מצא או מוצא מצא דכתיב מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מה׳ מוצא דכתיב ומוצא אני מר ממות את האשה וגו׳

ונראה לפרש, דהנה אנו רואים מן הנסיון שבעניני שידוכים כאשר שואלים ודורשים אצל מכירים על המדובר או על המדוברת כדי לברר אודותם קושט דברי אמת, אזי אינם מגלים את האמת במקום שיזיק על ידי זה להנשאלים עליהם, אמנם אינו נכון לעשות כן, אלא צריכים להגיד דברים כהויתן, והנה במערבא לא העלימו לפני השואל את האמת. וזה שאמר במערבא כי נסיב איניש איתתא אמרי ליה כלומר, כאשר חקר ודרש בענין שידוך היו אומרים לו בפירוש מה היא ומה מעשיה, וכשהיתה טובה וכשרה היו אומרים מצא, שהאשה המדוברת היא בבחינת מצא אשה מצא טוב, וכשלא היתה המדוברת הגונה וטובה היו אומרים מוצא, שהמדוברת היא בבחינת ומוציא אני מר ממות את האשה, כדי שידע אם הדבר נאה ומתקבל עליו.

(חשב סופר, ליקוטים)

במערבא כי נסיב אינש אתתא אמרי ליה הכי מצא או מוצא מצא דכתיב מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מה׳ מוצא דכתיב ומוצא אני מר ממות את האשה וגו׳

כתיב (דברים כד ה) ׳כי יקח איש אשה חדשה לא יצא בצבא ולא יעבור עליו לכל דבר נקי יהיה לביתו שנה אחת ושמח את אשתו אשר לקח׳, יש לפרש על פי מה שפירש אפיקי יהודה על הגמרא מצא או מוצא וכו׳, כי אשה רעה על דבר כל דהוא תפנה לו עורף עד שיפייסנה הבעל בכל פעם בריצוי חדש, נמצא בכל יום מוצא אשה עכ״ד. ובכל זה אל יצא לריב רק יקבל באהבה כי לא דבר ריק הוא, ואמרו חז״ל (עירובין מא:) כל שיש לו אשה רעה אינו רואה פני גיהנם, וישמח ביסורין קלים שבחר לו השי״ת להצילו מגיהנם, ואמרו חז״ל (שבת לג:) משפט רשעים בגיהנם י״ב חודש. וזה שאמר אשה חדשה בכל יום היא חדשה, לא יצא בצבא לריב ולמלחמה, כי על ידי כן לא יעבור עליו כל דבר יסורין, נקי יהיה לביתו בשביל ביתו זו אשתו, שנה אחת משפט גיהנם י״ב חודש, ושמח את אשתו עם אשתו הכל יקבל באהבה ושמחה.

(וידבר משה, כי תצא)

אמר ליה רבא לרפרם בר פפא לימא לן מר מהני מילי מעלייתא דאמרת משמיה דרב חסדא במילי דבי כנישתא אמר ליה הכי אמר רב חסדא אוהב ה׳ שערים המצויינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות

והקשה בספר דברי יואל, שהוא שאל ממנו לאמור לו ממילי מעליותא דבי כנישתא, והשיב לו אוהב ה׳ שערים המצויינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות, ואם כן אין זה ממילי מעליותא דבי כנישתא, אדרבה גריעותא הוא להו שאינם חשובים כל כך. ותירץ דהנה כל בי כנישתא ובי מדרשא מקום ששם מתאספין עשרה מישראל להתפלל ולשפוך שיח לפני השי״ת, שם מקום השראת שכינתו יתברך דכל בי עשרה שכינתא שריא (סנהדרין לט.), אך דא עקא שאחרי הפרדם איש מעל אחיו, ולדרכם פנו איש איש למלאכתו ולעסקיו הקדושה מסתלקת ממקומה, ואם כן נמצא דאחרי צאתם מבי כנישתא יש ירידה לקדושת בי כנישתא. וזהו שאמר אימא לי מהני מעליותא במילי דבי כנישתא, כלומר כיצד יתכן שתהיה עליה תדירית לבית הכנסת, ולא יבואו לעולם לידי ירידה בקדושתו גם אחר צאתם את הקודש לעשות מלאכתם ולעסוק בצרכי הגוף.

ועל כן השיבו שפיר אוהב ה׳ שערים המצויינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות, דהנה שער מורה על היציאה וכל אחד לדרכו פונה לעסוק במלאכתו ובצרכי פרנסתו, אזי אם השערים מצוינים בהלכה, כלומר שהולכים בעסקי פרנסתם ומצוינים שם בכל התנהגותם על פי הלכה, והוא כי בצאת האדם לשוק לצרכי פרנסתו הוא מוקף נסיונות בכל צד ועבר, ובכל רגע סכנה הוא לו ח״ו לנפול במהמורות היצר הרע אשר הרחוב מלא מהם, ואם נשמר וזהיר בכל עת היותו עוסק בצרכי מלאכתו להתנהג על פי ההלכה, ומתגבר על כל הנסיונות בכח וזכות התורה והתפילה שהרבה בישיבתו בבי מדרשא, אזי אוהב ה׳ שערים המצוינים בהלכה, יותר מאותם היושבים ועוסקים בתורה כולי יומא בבית הכנסת ובבית המדרש, שהרי הוא חוזר מן השוק מלא חבילות חבילות מצוות שזכה בהם במה שהתגבר על יצרו וניצול מכל הנסיונות.

(עטרת יהושע, וירא)

אמר ליה רבא לרפרם בר פפא לימא לן מר מהני מילי מעלייתא דאמרת משמיה דרב חסדא במילי דבי כנישתא אמר ליה הכי אמר רב חסדא אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות

והוא תמוה, חדא דרפרם לא השיב כהוגן, דרבא ביקש ממנו שיאמר מהני מילי מעליותא דבי כנישתא, והוא השיב מעליותא של שערים המצויינים בהלכה שהיא במעלה יותר מבתי כנסיות ובתי מדרשות, ועוד צריך ביאור הא דאמר שערים וכו' דאטו לומדים אצל השער הלא לומדים בפנים בית המדרש. ויש לפרש דאמרו חז"ל (מגילה כט.) דעתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות לקבוע בארץ ישראל, אם כן עכשיו הבתי כנסיות ובתי מדרשות הם רק כמו שערים דאינם קבועים כאן רק יוקבעו בארץ ישראל, על כן אמר דבתי מדרשות הם שערים וכו', והתכוון במה שאמר אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות, דרק אז יש חשיבות להבתי כנסיות שהם מקום שמתפללים שמה, אם גם לומדים שם תורה והמה מצוינים בהלכה, דעל ידי שלומדים תורה בבי כנישתא בזה גופא נתעלה כבוד של בי כנישתא, והוא יותר חשוב מבתי כנסיות שרק מתפללים שם ואינם לומדים שם מצוינים בהלכה, ולפי זה שפיר השיב מהני מילי מעליותא דבי כנישתא.

(ויחי יוסף, לך לך)

מיום שחרב בית המקדש אין לו להקדוש ברוך הוא בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד

וצריך עיון להבין מאי ענין ד' אמות. ויש לומר על פי מה שאמרו חז"ל (שבת פג:) אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה, ויש לומר הכוונה דבשעת הלימוד צריך לחשוב כאילו הוא כבר מת ולא יחשוב כלום בעניניו ועסקיו ובעניני העולם הזה, והנה שיעור קבר הוא ד' אמות כמו שכתבו התוספות (ב"ב מד: ד"ה דלא הוה) דכל אדם יש לו ד' אמות לקברו, וזהו ד' אמות של הלכה דילמוד באופן הנ"ל כאילו היה כבר בתוך הד' אמות שלו.

(מגדלות מרקחים, ליקוטים)

מיום שחרב בית המקדש אין לו להקדוש ברוך הוא בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד

כתיב (שמות טז כט) 'שבו איש תחתיו' היינו ד' אמות (עירובין מח.), והרמז כדאיתא מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה', בשבת ניתן להשיג את התורה, איתא באמרי אמת מכ"ק אאז"ל (בראשית תרפ"ט) בשם הרבי ר' בונם מפרשיסחא ז"ל שמתחילה היתה השראת השכינה בכל מקום אחר כך נסתלקה שכינה ונעשה הסתר, ובבית המקדש שוב נתגלו אורות גדולים, ואחר שחרב בית המקדש, בזמן הזה השראת השכינה היא רק בתורה ד' אמות של הלכה, ואמר כ"ק אאז"ל שזה גם ענין הד' אמות שיש לאדם בשבת, שאפילו הטרוד בימות החול בעניני העולם הזה ובעסקי חול, ואינו יכול לקבוע לתורה כי אם זמן מועט מחמת בלבול עסקיו, אבל שבת יעשה כולו תורה (תנא דבי אליהו פרק א) שלא יצא מד' אמות של הלכה, ועל ידי זה יכול לזכות להיות משכא שמעתתא (עירובין מג:) להיגרר אחר התורה, ואולי זה הרמז במה שאיתא (ב"מ י.) ארבע אמות של אדם קונות לו בכל מקום, היינו הד' אמות של הלכה ושל שבת.

(פני שבת, ליקוטים)

מיום שחרב בית המקדש אין לו להקדוש ברוך הוא בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד

אמרו חז"ל והובא ברש"י על התורה דבארון העדות והשלחן והמזבח הזהב שבמשכן עשו זר זהב סביב, ואמרו שהזר זהב שבארון סימן לכתר תורה (רש"י שמות כה יא), ובשלחן סימן לכתר מלכות כמו שאמרו שלחן מלכים (שם כד), ובמזבח סימן לכתר כהונה (שם ל ג), ומשחרב בית המקדש חסרנו בעו"ה כתר כהונה וכתר מלכות, כמו שדרשו חז"ל (גיטין ז.) על הפסוק הסר המצנפת והרם העטרה וכו' שהוא כתר כהונה ומלכות, ואין לנו שיור רק התורה, ובזה אמרו כשחרב בית המקדש אין להקב"ה בעולמו מהג' כתרים הנ"ל, אלא ד' אמות של הארון שהוא כתר תורה כנ"ל.

(מנחת יצחק, קרח)

מיום שחרב בית המקדש אין לו להקדוש ברוך הוא בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד

והכוונה כמו שאמרו חז"ל (תענית כו:) ביום חתונתו זה מתן תורה, וביום שמחת לבו זה בנין בית המקדש שיבנה במהרה בימינו, שהקשר בין ישראל לאבינו שבשמים הוא כחתן וכלה, והנה הלכה פסוקה היא שהבעל צריך לתת מדור לאשתו, והרמב"ם כותב שהדירה צריכה להיות לכל הפחות ארבע אמות, ובית המקדש היה בית חתנות שהכין הקב"ה לבני ישראל, ואחרי חורבן בית המקדש ארבע אמות אלו כבר אינם, אבל הארבע אמות של הלכה משלימם אותם ארבע אמות של בית המקדש, וזהו כוונת חז"ל שמיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד, כי ארבע אמות שהיו לו להקב"ה בבית המקדש שהיה בית חתנות בין ישראל לאבינו שבשמים כבר אינם, ורק ארבע אמות של הלכה שבני ישראל עוסקים בתורה יכולים להשלים את ארבע אמות הללו.

(להורות נתן, שיחות מלוה מלכה)

מיום שחרב בית המקדש אין לו להקדוש ברוך הוא בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד ואמר אביי מריש הוה גריסנא בגו ביתא וכו' כיון דשמענא להא דאמר רבי חייא בר אמי וכו' אין לו להקדוש ברוך הוא בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד לא הוה מצלינא אלא היכא דגריסנא

והנה תיבת בלבד הוא מיותר, כיון דאמר אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה למה צריך לומר בלבד, וכן הא דאמר אביי מריש הוה גריסנא בבית, למה היה צריך לומר מה שעשה בטעות, לא היה לו לומר רק מה שהדין הוא דלא יתפלל רק במקום דגריס. ואמרתי ליישב מה דאיתא בשו"ע (או"ח סימן קנ"א) בית הכנסת אין נוהגין בה קלות ואין שחין בה שיחה בטלה, וכתב המגן אברהם (סק"ג) האר"י ז"ל היה נזהר שלא לדבר בבית הכנסת רק דברי תפילה, ואפילו דברי מוסר ותשובה לא היה מדבר בבית הכנסת שמא ימשוך ממנו לדברי חול, ואיתא בגמרא (ע"ז ג:) הפוסק מדברי תורה ועוסק בדברי שיחה בטילה מאכילין אותו גחלי רתמים. וזה הפירוש בגמרא אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד, שלא יפסוק בדברי שיחה בטילה בלימוד, ולא יהיה רק ד' אמות של הלכה בלבד. וזה פירוש אמר אביי מריש הוי גריסנא בגוי ביתא כהדין של האר"י ז"ל שיראתי ללמוד בבית הכנסת פן יבוא לידי דבור חול, כיון דשמענא אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד, אם כן גם בלימוד אסור להפסיק בדבור, ואם כן גריסנא בגוי כנישתא, ואין לירא בבית הכנסת לבוא לידי דבר חול, דאף בבית אסור להפסיק בדבור חול בלימוד.

(בית שמואל אהרון, בלק)

גדול הנהנה מיגיע כפיו יותר מירא שמים

ורבים עמדו על הקושיא אם הנהנה מיגיע כפו אינו ירא שמים פשיטא דודאי אינו גדול מירא שמים, ואם הוא גם ירא שמים על כל פנים מאי מעליותא מפני שנהנה מיגיע כפו יותר ממי שאינו נהנה מיגיע כפו. ונראה לי כי כוונת חז"ל נהנה מיגיע כפו שנהנה בדרך הטבע, שעושה פעולה לפרנס עצמו או שמתפרנס ע"י אחר גם כן נקרא יגיע שמכניע עצמו אליו וצריך להודות לו והכל בדרך הטבע, ומי שאינו נהנה באופן זה היינו כישראל במדבר שה' המטיר להם לחם מן השמים שלא בדרך הטבע ולא עשו שום פעולה לדבר, וכרשב"י בן יוחאי שנעשה לו נס במערה שהיה לו לאכול ולשתות. והנה מי שאינו עושה פעולה לפרנסתו רואה השגחת השם תמיד ואין באפשר שישכח זמן מה ויסור ה' מן לבו, כי רואה בעין תמיד גבורותיו ונפלאותיו, ואינו יכול לתלות בכחו ועוצם ידו ומוסיף יראת ה' תמיד. אבל מי שנהנה מיגיע כפו ותחבולותיו בקל יבוא להסיר את לבו מה' ולהודות ולשבח עצמו, ולא ימצא עצמו מחויב לשבח ולעבוד ולירא את ה'. ואם מכל מקום אינו חושב כן ויראת ה' על פניו תמיד ומן ה' אל יסיר לבו זה גדול מזה. וזה הכוונה גדול הנהנה מיגיע כפו והוא ירא שמים, הוא יותר מירא שמים ואינו נהנה רק על יד ה' כמ"ש.

(כתב סופר, האזינו)

גדול הנהנה מיגיע כפיו יותר מירא שמים

איתא (אבות פ"ב מ"ד) הוא היה אומר עשה רצונו כרצונך כו', לפי שאמר לעיל (מ"ב) יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, יש מקום לטעות בלשונו שהדרך ארץ עיקר והתורה טפילה חס ושלום, לכך אמר כאן עשה רצונו

כרצונך רצה לומר לפחות תחלוק את היום לחצאין, שלא תהיה מלאכתך עיקר והתורה טפילה ח"ו, כי הנה המלאכה צריכה שתהיה רק כדי חיותו כדי שיהיה לו פנאי לעסוק אחר כך בתורה, כמו שאמר רבא ביומי ניסן כו' כנזכר לעיל כי היכי דלא תיטרדו במזונייכו כולה שתא (ברכות לה:), ובזה יעשה לך הקב"ה רצונך כרצונו, רצה לומר שאפילו העת שתעסוק בפרנסה יחשב לך הקב"ה כאלו עסקת בתורה, אחר שהפרנסה לא היה רק על אופן הנזכר לעיל ולא סגי בלאו הכי כדי שלא להטיל עצמו על הציבור.

ועל זה אמרו חז"ל (ברכות ח.) גדול הנהנה מיגיע כפו יותר מירא שמים דאילו גבי הנהנה מיגיעו כתיב אשריך וטוב לך אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא, ואילו בירא שמים כתיב אשרי איש ירא ה', ואילו וטוב לך לא כתיב, ולכאורה תמוה דאם כן משמע שאין לירא שמים חלק לעולם הבא ח"ו, כי טוב לך פירוש לעולם הבא כמו שנתבאר. אבל הנראה כי הנהנה מיגיע כפו פירושו שהוא עוסק בפרנסה מעט כדי חיותו שלא להטיל עצמו על הציבור, ושאר כל היום עוסק בתורה, עליו הכתוב אומר אשריך וטוב לך, רצה לומר שכל הטוב בעולם הבא יהיה רק לך לבדך ואין לזרים אתך, אבל הירא שמים שאינו עוסק כלל בפרנסה רק בתורה תמיד, ומטיל עצמו על הציבור שיספיקו לו, אם כן שכר תורתו לא לו לבדו יהיה, כי גם למחזיקים אותו בקיום חיותו יש להם חלק ושכר טוב בעמלו כענין יששכר וזבולון, וזהו שאמר ואילו בירא שמים לא כתיב וטוב לך דווקא, וד"ל.

(רוח חיים, אבות)

גדול הנהנה מיגיע כפיו יותר מירא שמים

יש לומר כוונתם, הוא על דרכי העבודה להבורא יתברך, דהעובד מיראה היינו שירא מעונשין ולכן שומר ומקיים מצותיו יתברך, ונמצא שכל עשיותיו הם לטובת עצמו, משא"כ העובד מאהבה שמצפה ומשתוקק מתי תגיע מצות ה' ויקיימנה, ובהשיגו זאת הרי הוא שש ושמח על אשר זכה לקיים מצוותיו יתברך בלי שום כונה עצמית. וזהו מה שאמר גדול הנהנה מיגיע כפו, היינו גדול העובד מאהבה שנהנה ושש ושמח מיגיעתו בקיום המצוות, יותר מירא שאינו נהנה מקיום המצות, וכל כוונתו בקיום המצוות הוא רק לפטור את עצמו מעונש. ובזה יהא ניחא גם הא דגבי ירא ה' כתיב קודם אשרי האיש ואחר כך ירא ה', ואצל היגע בכפיו נאמר קודם יגיע כפיך ואחר כך אשריך, והיינו כי סוף מעשה במחשבה תחלה, דהעובד מיראה מחשב בתחילת עבודתו את גודל האושר והשכר שיגיע לו עבור זה, ולכן נאמר בו קודם אשרי, משא"כ העובד מאהבה שעושה מעשיו בלי שום כונת עושר וכבוד ואף סוף הכבוד לבוא, ולכן נאמר בו בסוף אשריך וטוב לך.

(פאר ישראל, בהר)

גדול הנהנה מיגיע כפיו יותר מירא שמים

העולם הגשמי אינו אלא משל לעולם הרוחני, כאשר הפסוק אומר יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך, הרי שהכוונה היא לנמשל של יגיע כפיך ולנמשל של אשריך, כלומר כשם שיגיע כפיך בגשמיות משתכר באשריך בגשמיות, כך יגיע כפיך ברוחניות זוכה באשריך ברוחניות, ומעתה ברור שמה שאמרו גדול הנהנה מיגיעו יותר מירא שמים הכוונה לנהנה מיגיעו ברוחניות, ובא וראה עד כמה גדולה מעלתה של היגיעה, בהקדמת מהר"ח לספרא דצניעותא כותב בזה"ל שמעתי מפיו הקדוש שפעמים רבות השכימו לפתחו כמה מגידים מן השמים, בשאלתם ובקשתם שרוצים למסור לו רזין דאורייתא בלא שום עמל, ולא הטה אוזנו אליהם כלל.

גדול הנהנה מיגיעו יותר מירא שמים, המדרגה של יראת שמים היא ההתבטלות המוחלטת כלפי שמיא, הירא שמים אינו רואה בקניניו קנינים פרטיים שלו, הן קניניו הגשמיים והן הרוחניים הוא מייחס כליל אל הקב"ה, אמנם גדולה ועצומה היא מדרגה זו בה עקר מעצמו לחלוטין את הכוחי ועוצם ידי, הוא חש שכל מה שיש בידו אין זה אלא מעשי ה', אף שכן הוא האמת שאין לשום אדם זכיה בכוחות עצמו, וכל מה שזוכה הוא מן השמים, וכמו שאמרו חז"ל (מגילה ו:) יגעתי ומצאתי תאמין, כלומר גם לאחר היגיעה אין התורה מושגת אלא בדרך מציאה הארה מיוחדת מן השמים, והטעם כי ההשגות הם רוחניות, ואין שום אפשרות בעבודה של אדם להשיג רוחניות כי אם רק ע"י הארה הבאה כולה מן השמים.

הגם שלעולם ההשגה מוגדרת כמציאה ביחס אל היגיעה, קיימים שני סוגי מציאות, יש מציאה מסוג של מתנה ויש מסוג של נהנה מיגיע כפו, הירא שמים זוכה אל המציאה מכוח ההתבטלות המוחלטת כלפי שמיא, ההתבטלות מביאה אותו למצב שבו נותנים לו מתנות, הנהנה מיגיע כפיו זוכה למציאה מתן שכר באופן של תמורה לעבודתו, מציאה זו נמדדת לפי היגיעה, ומי שהוא שונא מתנות כשם ששונא מתנות גשמיות כך אינו רוצה מתנות ברוחניות, הוא שואף ליגיעה להבין מעצמו, אדם זה אשריו וטוב לו אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא שמקבל עולם הבא ביגיעתו.

(חכמת המצפון, בחוקתי)

גדול הנהנה מיגיע כפיו יותר מירא שמים

נראה לבאר, דנהנה מיגיע כפו רצה לומר שאינו רוצה להנות משל אחרים כלל רק מיגיע כפו גרידא, ולא מיירי במי שיש לו כדי סיפוקו מיגיע כפו, דבהא ליכא רבותא שאינו נהנה מאחרים, שהרי על פי דין אסור לו להנות מכספי צדקה אם יש לו כל צרכו, אלא מיירי במי שצרכי ביתו מרובים, ואין סיפוק ביגיע כפו כדי לכלכל את ביתו לחם לפי הטף, ואף על פי שמצד הדין מותר לו להנות משל אחרים, מכל מקום ממדת חסידות לפנים משורת הדין אינו חפץ בכך, עליו נאמר שהוא גדול יותר מירא שמים.

והביאור בזה שהוא גדול מירא שמים, דהנה החילוק בין חסיד לירא שמים הוא, שהחסיד מתנהג לפנים משורת הדין וירא שמים נקרא מי שמעשיו הם רק על פי דין ולא יותר מזה, וכדאיתא בגמרא (שבת קכ.) אמר רבא חסידי אגרי דשבתא שקלי, ופירש"י בתמיה אם חסידים הם יש להם לוותר משלהם וכו', חסיד לא מקרי אא"כ מוותר משלו, אלא אמר רבא הכא בירא שמים עסקינן ירא שמים הוא ולא חסיד לוותר משלו, מבואר מזה דחסיד נקרא מי שמוותר ועושה לפנים משורת הדין, וירא שמים נקרא מי שהולך על פי דין. וזהו שיש לומר בכוונת דברי הגמרא גדול הנהנה מיגיע כפו, היינו שהאדם שאינו חפץ להנות משל אחרים, ואף על פי שמצד הדין מותר לו, מכל מקום מתנהג לפנים משורת הדין ואינו נהנה מצדקה, הוא גדול יותר מירא שמים, כי ירא שמים מעשיו הם רק על פי הדין והוא מתנהג לפנים משורת הדין, על כן הוא גדול יותר מירא שמים.

(ניצוצי אהרן, ליקוטים)

גדול הנהנה מיגיע כפיו יותר מירא שמים וכו' **ולגבי ירא שמים וטוב לך לא כתיב ביה**

ופלא, כיון דהאי וטוב לך דרשינן לו לעולם הבא, אם כן וכי סלקא דעתך דלירא שמים אינו טוב בעולם הבא רק לנהנה מיגיעו, וכי למי יחפוץ המלך מלכו של עולם לעשות יקר בעולם הבא יותר מלירא שמים. ואמרתי לפרש על פי מה שכתב בספר 'בניות ברמה' לבאר הא דאמר רבי יוחנן (ברכות כח:) ולא עוד אלא שיש לפני ב' דרכים וכו', דלפעמים מוליכין את הרב דרך גיהנם עבור תלמידיו להעלותן כדרשת חז"ל (עירובין יט.) על הפסוק (תהלים פד ז) 'עברי בעמק הבכא', והוא הדין מי שנהנה מאחרים מוכרח הוא אחר כך לירד עבורם דרך גיהנם לעשות להם טובה, משא"כ מי שאינו נהנה משום אדם אין לו שייכות עמהם. ובזה יובן גדול הנהנה מיגיעו והוא גם כן צדיק, גדול הוא מירא שמים שאינו נהנה מיגיעו ונהנה משל אחרים, דלא כתיב ביה וטוב לך לעולם הבא, כי צריך לילך לגן עדן דרך גיהנם להעלות אותן שנהנה מהם.

(יגל יעקב, נשא)

לעולם ידור אדם במקום רבו וכו' **והתניא אל ידור לא קשיא הא דכייף ליה וכו'**

כתיב (בראשית לז א) 'וישב יעקב בארץ מגורי אביו' וגו', על דרך מאמר חז"ל לעולם ידור אדם במקום רבו וכו', והתניא אל ידור לא קשיא הא דכייף ליה וכו' עד כאן, ומניה ודאי שאם אביו הוא רבו שצריך לדור במקום אביו, כי לאביו ודאי כייף ליה מדין כיבוד ומורא אב, ועל כן חפץ יעקב אבינו דוקא לשבת שם, מפני ששם פחד ומורא אביו ורבו עליו וכייף ליה. ולזה אמר וישב יעקב בארץ מגורי אביו, כי מגורי הוא לשון פחד ויראה כמו (ירמיה ו כה) 'מגור מסביב', כלומר על כן ישב יעקב דוקא בארץ ההיא, מפני ששם מגורי ופחד אביו ורבו עליו, ולעולם ידור אדם במקום רבו היכא דכייף ליה.

(באר מים חיים, וישב)

מאי דכתיב ועוזבי ה' יכלו זה המניח ספר תורה ויוצא

אכן מה איומה היא התביעה על תלמיד חכם שהוא משאיר את הספר תורה הפתוח, היינו את הכשרונות הנעלים החבויים בו והנתונים בו בכדי לפתח ולרומם את דעת ואור התורה, והוא יוצא לחיי השוק של החיים הטבעיים הגשמיים בכדי להשיג שם את המדומה את החולף ואת האפסי, במקום להתעלות ולהתחדד ולהשתפר עד כדי מעלת משפיע, ומדריך ומעודד את תלמידיו וחביריו לדעת תורת ה' ולהתהלך באורה, ולחונן את כל סביביו באור התורה ועונג הכרת האלוקות הנובעת מדעת התורה, הרי הוא עוזב את הספר תורה הפתוח ויוצא, יוצא ועוזב את כשרונותיו ומאבדם, ולכן מלווה אותה ר"ל האמירה הנוראה של ועוזבי ה' יכלו, סופו שהוא הולך נובל וכלה מתבזה בעיניו ונקלה, כי כל המסומן והמעותד לקראת גדלות ואינו מגשימן הריהו נעשה ירוד מאד מאד, ועל ירידה זו צריך הוא להתאבל שהקטין את עצמו שהפסיד דרגתו ומעלתו העליונה, ולו היה נשאר בכותלי בית המדרש ולא היה יוצא משם, אלא היה נשאר בחבורתו בין חכמי התורה ועובדי ה', היה מגיע להטוב הצפון ליראיו.

(פרי חיים מאמר ו')

ח:

כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי

ולכאורה יש להקשות, דאם איתא דהאכילה בתשיעי היא מצוה מן התורה, אם כן אמאי לא אמרה התורה דברים ברורים ומפורשים דיש לאכול בתשיעי. ויש לומר, דהרי בכל ימות השנה כשאדם מישראל היה מקריב חטאת על גבי המזבח בבית המקדש, היתה עיקר כפרתו על ידי הכהנים מקרבנו, וכאמרם ז"ל (פסחים נט:) כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים, אבל ביום הכפורים שמתענים בו נמצא שנחסר אותה כפרה, לפיכך יש לאכול בתשיעי כדי להשלים על ידי אכילה זו את חלק הכפרה של עבודת הקרבנות ביום הכפורים. ומעתה יש לומר דהיות והאכילה ביום תשיעי היא מצוה גדולה מאוד, אם כן ראוי ליזהר לקיימה לשם שמים בלתי ה' לבדו, אולם מאחר שאכילה ושתיה שיש בה הנאה לגוף, יותר קשה לקיים לשם שמים מהתענית ועינוי הגוף, לפיכך אילו היתה התורה מצווה בפירוש לאכול בתשיעי, היה קשה מאוד לקיים מצוה זו לשם שמים, וכמו שכתבו התוספות (ע"ז ג. ד"ה גדול) דהמצווה ועושה יצרו גדול ממי שאינו מצווה ועושה, על כן לא אמרה התורה רק ועיניתם את נפשותיכם בתשיעי, כדי שלא יבצר מאת האדם לאכול בתשיעי לשם שמים ולא להנאת גופו.

(דרשות מהרי"ץ, דרוש יז)

כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי

וידועה הקושיא דהלא בעשירי שהוא יום הכפורים מתענים ממילא, ולא הוי ליה למימר אלא כאילו מתענה גם בתשיעי. ונראה לתרץ, דהנה בזמן שבית המקדש היה קיים היינו מתכפרים בקרבן, ועתה התענית היא במקום קרבן, דכמו בקרבן היה החלב והדם קרב על גבי המזבח, כמו כן על ידי התענית מתמעט החלב והדם של האדם, כמו שאנו אומרים שיהא מיעוט חלבנו ודמנו כאילו הקרבנו על גבי המזבח. והנה כשאירע פסול בהחלב והדם של הקרבן לא עלה לבעלים לשם חובה, וכמו כן בענין התענית אם נמצא ח"ו פסול בחלבו ודמו של האדם, דהיינו כשאינו נזהר מחשש מאכלות ושתיות אסורות ח"ו, נטמא דמו וחלבו המתהווים על ידי האכילה השתיה, ואם כן כשאדם מתענה בכח האכילה ההיא, מביא קרבן פסול ולא עלה לבעלים לשם חובה.

אמנם איתא בספרים הקדושים שכל דבר יתקן האדם באותו דבר עצמו, כמו שאמרו חז"ל באותו מקום ובאותה שעה, ולכן צוה ה' יתברך לאכול בערב יום הכפורים, כי על ידי אכילה זאת שהיא מצוה יתוקנו האכילות הפסולות. וזה הפירוש האוכל ושותה בתשיעי, דהינו שמקיים המצוה ומתקן בזה מה שפגם בכל האכילות של כל השנה שלא היו כהוגן, ממילא נתקנים בזה גם החלב והדם שנטמאו על ידי האכילה של כל ימות השנה, ולכן הוי כאילו מתענה תשיעי ועשירי, דעל ידי התענית מקריב בודאי קרבן כשר בלא שום פסול, משא"כ בלא אכילת מצוה זו של ערב יום הכפורים, גם אם מתענה בעשירי אינו בטוח אם יהיה נחשב לתענית, כי אפשר שמביא קרבן פסול ח"ו, אבל על ידי שמתקן בערב יום הכפורים את האכילות של כל השנה, על ידי זה נחשבת לו התענית של יום המחרת לקרבן כשר.

(לקוטי מהרי"ד מבעלזא, ערב יום כפור)

כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי

לכאורה כיצד יתכן שאכילה תהיה שווה לצום. ויש לומר אם יהודי אוכל בכזו דעת כאילו הוא צם, אז נחשבת האכילה כתענית בתשיעי ועשירי.

(אוצרותיהם של צדיקים, ערב יום כפור)

כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי

ביאור הענין, לפי שהתענית לגוף הוא בחינת עינוי ולנפש הוא בחינת אכילה רוחנית, ואילו אכילה גשמית עינוי לנפש ותענוג לגוף, על כן הכתוב אומר ועניתם את נפשותיכם דייקא בתשעה, מחמת שאז מצוה לאכול והוא עינוי לנפש, רק שהכתוב מבטיח שאם יאכל אדם בט' לשם מצוה מפני שתורה הקדושה מצוה לאכול, נחשב לו כאילו התענה תשיעי ועשירי, היינו שיהיו שניהם רק עינוי לגוף ולא לנפש, כי גם הנפש תהנה מאכילת ט' כדרך שנהנית מן הצום בעשירי.

(שלחן מלכים, ימים נוראים)

והזהרו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו דאמרינן לוחות ושברי לוחות מונחות בארון

בי"ז בתמוז ירד משה רבינו ע"ה עם הלוחות ראשונות, והגם שנשברו איתא שברי לוחות מונחין בארון, כי כל המתנות שנתן הקב"ה לבני ישראל הם לעולם, וגמירי משמיא מיהב יהבי משקל לא שקלי, ולכן הארת לוחות הראשונות נשאר לעולם לבני ישראל, אבל אותיות פורחות למעלה לפקדון לבני ישראל, וכפי מה שזוכין מאירין האותיות. ואיתא בשם האר"י ז"ל 'חג לה' מחר' כי לעתיד לבוא יהיה י"ז בתמוז חג כשיתקנו בני ישראל החטא יאירו הלוחות ראשונות, כי יום זה הוא שמחה מצד מתנות הלוחות, ועצבון מצד השבירה. ולכן בשבת קודש דהיא מעין עולם הבא יש הארה מלוחות ראשונות, וזהו בחינת זכור בשבת קודש, דאיתא אם היו מקבלין הראשונות לא היה שכחה בדברי תורה, כדכתיב 'חרות על הלוחות' וזו החקיקה היה גם כן בנפשות בני ישראל רשימה בעצם שאי אפשר לשכוח רק אחר החטא, אכן כאדם תמותון נפלו לבחינת שכחה, ומכל מקום נשאר רשימה בלב מהראשונות. וזה שאמר הזהרו בזקן ששכח תלמודו ששברי לוחות מונחין בארון, ושבת יומא דזכירה הוא ולכן יש בו הארה מן הראשונות, והוא עצמו בחינת נשמה יתירה מהנשמה שעלתה למעלה, כמ"ש אותיות פורחות כדאיתא נשמה בגוף כאזכרה בגווילין.

(שפת אמת, בלק תר"ס)

לוחות ושברי לוחות מונחין בארון

כתיב (ישעיהו נז א) 'מפני הרעה נאסף הצדיק', והיינו בעון הדור ומיתת צדיקים מכפרת על הדור. אמנם לא כן הדרך הנכון רק כל אחד צריך לתקן חטאיו, או ע"י תורה שמכפרת כמו שאמרו ז"ל מי שלמד דף אחד ילמד ב' דפין (ויק"ר כה א), או ע"י צדקה כמ"ש 'וחטאך בצדקה פרוק' (דניאל ד כד). והנה אמרו חז"ל עין רעה אחד מס' עין יפה אחד מארבעים (תוספתא תרומות פ"ה מ"ד), היינו, כי הצדיקים הם עיני העדה (תענית כד. וברש"י שם ד"ה מעיני העדה) ואם חלילה הוי עין רעה שנעשה רעה לצדיק, הוא אחד מס', רומז על הסתלקות הצדיק כמ"ש בספר יצירה (פ"ה מ"ט) המליך אות ס' בשינה, שהוא אחד מס' במיתה (ברכות נז:) עין יפה, היינו שהצדיקים הם חיים וקיימים, הוא ע"י אחד מארבעים, רומז לתורה שניתנה למ' יום. וזה שאמרו חז"ל שברי לוחות מונחין בארון פירוש, אם שובר הלוחות דהיינו שאינו לומד תורה, עי"ז נמשך שמניחין ח"ו את הצדיק בארון.

(עטרת ישועה, תרומה)

לוחות ושברי לוחות מונחין בארון

דהנה בעיקר שבירת הלוחות טעמים הרבה נאמרו בזה, ויש לומר עוד עפ"י דברי האלשיך שהאותיות בלוחות היו כמו נשמה בגוף, והיו הלוחות כמו חי נושא את עצמו ולא הכבידו על ידיו של משה, אך כשפרחו האותיות מהם כבמדרש נעשו כמו גוף בלי נשמה והרגיש משה רבינו ע"ה שהכבידו ידיו עכ"ד. ואף אנו נאמר הואיל ואתה מקישן לאדם חי תקישן מכל צד, דכמו האדם שיצאה ממנו נשמתו מטמא, ובזוה"ק הטעם באשר הגוף היה כלי ונרתיק לנשמה כשנתרוקן מתאוים כחות הטומאה לדבוק בו, כן יש לומר נמי בלוחות, אחר שפרחו האותיות מהם ונתרוקנה החיות מהן

חשש משה רבינו ע"ה שלא ידבקו בהן ח"ו כחות חיצונים על כן שיברם, וכלים אף שהיו כבר טמאים כשנשברו נטהרו, ק"ו שתציל השבירה שלא יטמאו וכבש"ס נדרים (עה:).

ועוד היתה תועלת בשבירתם לפועל דמיוני לישראל, שאף שנשתאבו בהם כחות רעים מחמת חטא העגל ונטמאו ישברו לבם בתשובה ושבירת לבבם תהיה טהרתו ויתפרדו מהם כחות הרעים. וכן היה כי תיכף שסיפר להם דברי הש"י 'כי לא אעלה בקרבך' כתיב 'וישמע העם את הדבר הרע הזה ויתאבלו ולא שתו איש עדיו עליו', ואחר כך מחמת גודל המרירות ושבירת הלב קבלו על עצמן להיות דייש למלכיות ומרמס למלאך המות, עד ששבו בתשובה שלימה ונרצה עוונם. וזה נשאר לדורות כי אפילו אדם שנשתאבו בו כחות רעים המושכים אותו לכל רע ר"ל, כיון שנשבר לבו על לשעבר ומקבל עליו על להבא נטהר מן הכחות הרעים, ושוב אין ביכולתם לתקפו בכח ולמשכו לרע ח"ו, ואז יכול לבוא לתשובה שלימה, ובכתבי האריז"ל שעיקר התשובה הוא עסק התורה, וכמו אז ע"י שבירת לבם זכו ללוחות האחרונים, כן לדורות על ידי שבירת הלב יזכו לתשובה שהיא עסק התורה.

(שם משמואל, עקב תרע"ה)

לוחות ושברי לוחות מונחין בארון

ארון רמז לצדיק שמלא תורה בחינת לוחות, גם הלב נקרא לוח, וכאשר הוא נשבר בקרבו הרי זה שברי לוחות, וצריך שיהיו בו שני הדברים שיהיה מלא תורה, וגם שברי לוחות יהיו מונחין בו.

(שלחן מלכים, ליקוטים)

ט:

שלא יאמר אותו צדיק ועבדום וענו אותם קיים בהם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם

יש לומר, כי הקב"ה אמר בתנאי ועבדום וגם וענו אותם, אז יהיה חלף זה דן אנכי וגם יצאו ברכוש גדול, אמנם ועינו לא נתקיים, כי עינוי הוא פרישות דרך ארץ (יומא עד:), ולא נתקיימה מחשבתו של פרעה כי 'כן ירבה וכן יפרוץ' (שמות א יב) 'רבבה כצמח השדה נתתיך' (יחזקאל טז ז), נמצא לא נתחייבו ברכוש גדול, אך מה יועיל זה הריבוי, והלא רשעים היו ומתו ד' חלקים בימי אפלה ונמעכו בחומה. והנה אנשים שאינם צדיקים כל כך מחשבים בנים כאילו הם גם כן בנים, אבל אותו צדיק דייקא יאמר ועינו אותם קיים בהם, דלגבי צדיק כמו אברהם לא יחשבו אלו בנים ונמצא קיים בהם עינוי, וצריך לקיים גם כן רכוש גדול.

(חתם סופר, בא)

שלא יאמר אותו צדיק ועבדום וענו אותם קיים בהם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם

והתמיה מבוארת, גם אם לא יאמר אותו צדיק צריך הקב"ה לקיים הבטחתו, לא איש אל ויכזב וכו', ועוד שלא יאמר אותו צדיק, מה צדקות יש בזה שיתן עיניו בממון. ונראה לי בשנבין הא דציוה ה' וישאלו, הא גם אם היו מבקשין מתנה היו נותנים להם באותו שעה, כל אשר לאיש יתן בעד נפשו והם היו אז בסכנת נפשות, כמו שכתוב כי אמרו כולנו וכו' ועיין באבן עזרא. ונראה לי על פי מה שכתב במעשי ה' (בהגדה פיסקא עבדים היינו) כי לא נתן ה' בלב פרעה לשלחם, כדי שלא יהיו צריכים להכיר טובה למצרים, ונראה לי דמהאי טעמא לא רצה ה' שיבקשו מתנה, כדי שלא יהיה מתנת בשר ודם ויהיו צריכים להכיר טובה שעל ידם נתעשרו וברצונם, ולכן ציוה ה' שישאלו ואחר כך בטביעת הים זכו מן ההפקר, כנ"ל.

ואומר מעתה כי לזה היה צריך לומר נא בלשון בקשה, שישאלו ולא יבקשו מתנה מאתם, וישראל היו רוצים יותר לקבל במתנה שיזכו בו מעכשיו וידעו כי שלהם הוא, ועל זה אמר דבר נא בלשון בקשה שישאלו ולא יבקשו מתנה, כדי שלא יאמר אותו צדיק ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם, שאין זה רכוש גדול בעיניו מה שהוא ע"י מתנת בשר ודם, ורצה בברכת ה' שהיא תעשיר ולא תוסיף עצב עמה, שיהיו צריכים להכנע להודות לבשר ודם, אלא בלתי לה' לבדו. וזה היה מדתו של אברהם שאמר בסדום (בראשית יד כג) 'ולא תאמר אני העשרתי', וכתבו רש"י ורמב"ן שה' הבטיח לו ואברכך בממון, ידע שלא יהיה זה ע"י מתנת אדם אלא מידו של הקב"ה בעצמו, כי לא רצה שיהיה לו עוד אדון ומטיב עמו זולתו, והיינו שלא יאמר אותו צדיק שאמר ואל תאמר אני העשרתי וכו' ולא חפץ במתנת בשר ודם, יאמר גם כאן שלא קיימתי ואחר כך יצאו ברכוש גדול, כנ"ל.

(כתב סופר, בא)

שלא יאמר אותו צדיק ועבדום וענו אותם קיים בהם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם

לכאורה תיבת בהם שפת יתר. ויש לומר, כי מדרך הטבע ודאי לא היו המצרים נותנים להם בשאלה כלי זהב וכו' פן יברחו, ואין זה אלא מדרך נס שנתן ה' חן העם בעיני מצרים וישאלום, ואם כן מה שביקש ישראל לשאול להם, היו צריכים לזה אמונה ובטחון בה' שיעשה להם נס לתת חנם בעיני המצרים. וזה שאמר שלא יאמר אותו צדיק וכו' ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם, כלומר בעצמותן שלא האמינו בה', ודבר זה יקשה בעיני אברהם והבן.

(ייטב פנים, לפסח מאמר ה')

שלא יאמר אותו צדיק ועבדום וענו אותם קיים בהם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם

ותמוה מה צורך בטעם הזה וכי בלאו הכי לא יקיים השי"ת הבטחתו. אמנם יש לפרש כי עבודת אבינו אברהם בכלל העולם להמשיכם אחר הבורא יתברך כמאמר לו ישמעאל כו', אמנם בבוא אבינו יעקב ושבטי עליון אחריו ונבחרו להיות מיוחדים להקב"ה כמ"ש יעקב בחר לו כו' יעקב חבל נחלתו, ובני ישראל עתה הרגישו זאת, לכן תיכף שיצאו ממצרים היו מוכנים לקבל התורה, כמ"ש ז"ל שצמאו למים זו תורה כו'. והנה הש"י הבטיח לאברהם אחר כך יצאו ברכוש גדול שהוא ענין הוצאת ניצוצי קדושה ממצרים, והיה הכל בדרך שדרך בו אבינו אברהם ראשון לגרים, אמנם בני ישראל מצדם הם למעלה מזאת הבחינה, כאשר חכמים הגידו קשים גרים לישראל כו', לכן לא היו חפצים בזה ולא היה זה ח"ו חסרון קיום הבטחת הבורא, כי אדרבא נתעלו ביותר שאת באופן שלא נחשב בעיניהם רכוש גדול הנ"ל, אמנם כדי שלא יאמר אותו צדיק דייקא, לכן דבר נא וישאלו כו'.

(שפת אמת, בא תרל"ז)

שלא יאמר אותו צדיק ועבדום וענו אותם קיים בהם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם

לכאורה אמאי שלא יאמרו ישראל בעצמם, הלא הם היו מרי דעובדא אשר ועבדום וענו אותם בעבודת הפרך, ואמאי לא חשש שלא יאמרו זאת ישראל בעצמם ועבדום וענו אותם קיים בנו, ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בנו. אלא הבא בטענה בשביל עצמו אין שומעים בשמים, כי מי יאמר לך מה תעשה, אך צדיק הבא בשביל ישראל אותו שומעין, כמאמר חז"ל כל מי שמבקש צרכי צבור כאילו בא בזרוע (במדב"ר כא יד), זהו שלא יאמר אותו צדיק דייקא כאמור. אי נמי כי מדת ישראל הוא שסובלים ואומרים כל דעביד רחמנא לטב, אבל הצדיק בשביל ישראל הוא אינו יכול לסבול צערן של ישראל ולשתוק, זהו שלא יאמר אותו צדיק כאמור. ועוד יש לומר, דהנה ידוע התורה הוא הווה הענין הזה הוא תמיד, זהו שאמרו חז"ל (אבות פ"ד מ"ט) כל המקיים את התורה מעוני סופו לקיימה מעושר, היינו ועבדום וענו אותם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול, ותמיד הוא כן, כשאדם מקיים את התורה מעוני, חושש הקב"ה שלא יאמר אותו צדיק ואחרי כן יצאו ברכוש גדול, היינו סופו לקיימה מעושר לא קיים בהם, וד"ל.

(דברי ישראל, בא)

שלא יאמר אותו צדיק ועבדום וענו אותם קיים בהם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם

יש לומר, דהרי קיי"ל (ב"מ סה.) שכירות אינה משתלמת אלא לבסוף, ואם כן יכול הקב"ה לקיים הבטחתו רק לבסוף לאחר שישתעבדו בשעבוד ד' מלכיות, משא"כ עתה כאשר יצאו ממצרים הרי לא נגמר שעבודם עדיין, אלא שאברהם אבינו יוכל לטעון ועבדום וענו אותם אמר רחמנא, וזו לא היתה אלא במצרים דכתיב 'ויענונו ויתנו עלינו עבודה קשה', משא"כ בשאר גליות לא היה כי אם שעבוד הגוף שהיו ישראל משועבדים בגלות הארץ

לא להם, אך עינוי ודיכוי הנפש לא היה, ואם כן כיון שאמר הקב"ה ועבדום וענו אותם וזו היתה רק במצרים, אם כן עתה שהגיע קיצה של גזירה זו, שוב על הקב"ה לקיים הבטחת ואחר כך יצאו ברכוש גדול. וזה שאמר כדי שלא יאמר אותו צדיק ועבדום וענו אתם קיים, דהיינו שכבר קיים ונשלם העינוי, ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם, אלא בזרעם אחריהם שלא נתענה נפשם כלל.

(הגדת מהרי"ץ)

שלא יאמר אותו צדיק ועבדום וענו אותם קיים בהם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם

כתיב (שמות לב לב) 'ועתה אם תשא חטאתם ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת', אפשר לומר בדרך צחות, דאיתא בגמרא שאמר ליה הקב"ה למשה שישאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב, שלא יאמר אותו צדיק ועבדום וענו אתם קיים בהם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם, ואיתא בשו"ע (ב"ק צז. חו"מ סימן שכ"ג סע"ד) התוקף בעבדו של חבירו שלא בשעת עבודה ועשה בו מלאכה פטור, והנה ישראל במצרים לא עבדו את ה', ואם כן מן הדין פרעה שהעבידם היה פטור מלשלם ברכושו, רק מטעם שלא יאמר אותו צדיק ועבדום וענו אתם קיים, אמר לו הקב"ה למשה דבר נא לשון בקשה, בבקשה מכם שיקחו רק בשאילה.

והנה אמרו חז"ל (ברכות לב.) ודי זהב, שאמר משה לפני הקב"ה בשביל כסף וזהב שהרבית להם עד שאמרו די הוא שגרם להם לעשות העגל, וכיון שהכסף לא בא בזכותם ולא הגיע להם, אינם חייבים כל כך בדבר הזה שהיה להם ריבוי כסף וזהב לעשות העגל. וזה שאמר משה רבינו ע"ה להשי"ת 'ועתה אם תשא חטאתם', מטעם שגרמת להם על ידי ריבוי הכסף מוטב, 'ואם אין' שתאמר שהכסף היה בזכותם והיית צריך לתת להם הכסף והם גרמא בנזיקין, אז מחה נ"א, מחה את נ"א שאמרת דבר נא שלא יאמר אותו צדיק וכו', שאם הגיע להם הכסף לא שייך לשון זה, ובאמת היה הכסף רק בזכות אברהם אבינו ע"ה, על כן תיכף ומיד צעק משה זכור לעבדיך לאברהם וכו'.

(שארית מנחם, כי תשא)

שלא יאמר אותו צדיק ועבדום וענו אותם קיים בהם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם

ומקשין אטו בלא טעם זה לא היה הקב"ה צריך לקיים הבטחתו, וגם מהו לשון קיים בהם דתיבת בהם מיותר. ויש לפרש על פי העובדא שמספרין בשם הרה"ק מסטרעליסק ששאל אותו אחד מהצדיקים מפני מה חסידיו הם כולם עניים, ולמה אינו מתפלל עליהם שיהא להם פרנסה, והשיב לו אם היו מבקשים להוושע בפרנסה היו נושעים, אבל הם אין מבקשים זאת והראה לו מבחן על זה, ושלח אחד מחסידיו שהיה עני ואביון ואמר לו עתה הוא עת רצון ואוכל לברך אותך שיתמלא בקשתך, אמור מאי חסר לך ובאיזה ענין אתה רוצה להוושע, והשיב כל בקשתי הוא שאזכה לומר ברוך שאמר באותו התעוררות שאומר רבינו, ואמר הרה"ק הרי אתה רואה שאינו מרגיש שום חסרון בפרנסה. והנה כשיצאו ישראל ממצרים נתעלו במדריגה גדולה, עד שאצלם רכוש גדול פירושו רכוש רוחני, וכשיזכו לקבל תורה זה יהיה אצלם הרכוש היותר גדול, אבל אם כן יאמר אותו צדיק ועבדום וענו אותם קיים בהם כלומר בגופן בגשמיות, ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם בגופן רק בנשמתם, על כן אמר לו הקב"ה הזהירם על כך דאף שלא נצרך להם, מכל מקום יעשו זאת כדי שלא יאמר וכו'.

(ויגד יעקב, בא)

שלא יאמר אותו צדיק ועבדום וענו אותם קיים בהם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם

ודקדקו המפרשים דהלשון בהם אינו מובן, והוי ליה למימר ועבדום וענו אותם קיים ואחר כן יצאו לא קיים ומהו בהם. ונראה לפרש, דלכאורה כל הטורח הזה בשאילת כליהם למה, דהרי גם זה היה בדרך נס מלובש בטבע שנתנו להם כל ממונם, ומן השמים הכריחום על כך וניטל מהם הבחירה, ואם היה רצון הבורא יתברך שיצאו ישראל ברכוש גדול הרי הרבה דרכים לפניו, ומצינו (שמו"ר נב ג) ברבי שמעון בן יוחאי שאמר בקעה בקעה התמלא דינרין והתחילה מושכת דינרי זהב לפניהן, והבורא יתברך היה יכול ליתן להם הרכוש בדרך השפעה מן השמים. אמנם אלמלי כן לא היה אפשר ליהנות ממנו דאין נהנין ממעשה ניסים, משא"כ עתה שהיה הנס מלובש בטבע דדרך העולם ליתן בשאלה ואז מותר בהנאה. וזה שאמר הקב"ה שישאלו דאם לא כן יהיה אסור בהנאה, והטעם שלא יאמר אותו צדיק ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם, כי אף שיתקיים הבטחתו יתברך על כל פנים להשפיע להם רכוש גדול בדרך נס, אבל כיון שלא יהנו ממנו לא יתקיים הבטחת בהם, כמו ועבדום וענו אותם שנתקיים בהם בהרגש צער גופם.

(דברי יואל, בא)

שלא יאמר אותו צדיק ועבדום וענו אותם קיים בהם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם

יש לומר, שאברהם אבינו לא רצה שיתהפכו בפעם אחת מעבדים עניים לעשירים מופלגים, כי זה מביא בלבול הדעת כידוע וכמו שכתוב 'רש ועושר אל תתן לי', היינו שלא יתהפך בבת אחת מרש לעושר, רק יהיה בהדרגה מעט מעט, וכן לא איפכא מאיגרא רמה לבירא עמיקתא, וכמו שהיה השעבוד גם כן בהדרגה כמו שאמרו בפה רך בתחילה ואחר כך הכבידו עליהם, וגם כאן רצה שיקחו קודם הממון בהשאלה ויתרגלו ברכוש, ואחר כך יוסיפו להתעשר במגדול באוצרות שהטמין יוסף, ואחר כך הגדילו בביזת הים. וזה שאמר אברהם אבינו ועבדום וענו אותם קיים בהם היינו בהדרגה, ואחר כך יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם בבחינת זו. עוד יש לומר בדרך צחות, כי בעוה"ר לעבדות ושעבוד יש קיום גם בזמן הזה, אבל לרכוש גדול אין קיום בידינו.

(תפוחי חיים, בא)

וינצלו את מצרים אמר רבי אמי מלמד שעשאוה כמצודה שאין בה דגן וריש לקיש אמר עשאוה כמצולה שאין בה דגים

ויש לומר שניהם אמת, עשאוה כמצודה שאין בה דגן, וזהו רשת שנותנים לתוכה דגן לצוד עופות על ידו, וכשאין בו דגן אין עוף נלכד בו, והכי נמי מצרים היה רשת לישראל על ידי שפע ניצוצות קדושות שהיו בתוכן, כמו שכתב האר"י בפסוק (בראשית מז יד) 'וילקט יוסף את כל הכסף', ואחר כך עשאוהו ריק מכל, והיה למצרים חשך ולכל בני ישראל היה אור במושבותם, ומאז נצטוו מבלי לשוב למצרים כי אין דגן ברשת, אך לפי זה משמע דמצרים היה רשת לרעת ישראל כמו פח טמון ללכוד העוף, ולא היא אלא ישראל היה רשת למצרים כמשליך בים חכה והוציא הדגים ונשארה מצולה שוממה מבלי דגים, כן היו ישראל למצרים.

(תורת משה לחתם סופר, בא)

וינצלו את מצרים אמר רבי אמי מלמד שעשאוה כמצודה שאין בה דגן וריש לקיש אמר עשאוה כמצולה שאין בה דגים

איתא בספרים הקדושים שבגלות מצרים היה הדעת בגלות ובצאתם השיגו הדעת, וזה שאמרו חז"ל (ברכות לח.) וידעתם כי אני ה' וכו' כד מפיקנא לכו, עבידנא לכו מילתא כי היכי דידעיתו וכו' היינו שתשיגו דעת, ובכן בכח האמת של ישראל נגאלו כמו שאומרים אמת ממצרים גאלתנו, ועל פי שאמר אאמו"ר בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, היינו להסתכל ולראות את עצמו כמו שהוא עם חסרונותיו, כמו שעשו כן במצרים שידעו בעצמן בגרוע ערכן, והרי זה גם כן מדת האמת, וכמו שאמר אא"ז זצ"ל תכלית הידיעה יודע שאינו יודע, והקשה הלא סוף כל סוף אינו יודע, אלא כיון שיודע בעצמו כמו שהוא באמת, הרי הוא קשור בחותמו של הקב"ה אמת (שבת נה.) והוא התכלית. וזה הפירוש כמצולה שאין בו דגן, דגן היינו רמז לדעת כדאיתא (ברכות מ.) שאין התינוק יודע לקרות אבא ואמא עד שיטעום טעם דגן, וריש לקיש אמר כמצולה שאין בו דגים הוא האמת, כדאיתא (פסחים קיח:) ואמת ה' לעולם דגים שבים אמרו, היינו שמצרים נשאר מקום שאין בה לא האמת ולא הדעת.

(ישא ברכה, בא)

אמר לו הקב"ה למשה לך אמור להם לישראל אני הייתי עמכם בשעבוד זה ואני אהיה עמכם בשעבוד מלכיות אמר לפניו רבש"ע דיה לצרה בשעתה וכו' לך אמור להם אהיה שלחני אליכם

יש להבין, הלא הקב"ה השכיל והבין גם כן מה שהשכיל משה רבינו ע"ה שלא לצער אותם בהודיע להם שעבוד מלכיות השי"ת ואעפ"כ צוה הקב"ה למשה להודיעם ולמה חזר השי"ת אחר כך. ויש לומר דהנה הובא בספרים טעם על שמיהר הקב"ה ודלג על קץ וגאל את ישראל קודם זמנם,

כי שיעבוד מלכיות משלים לגלות מצרים, ועוד טעם כי קושי השעבוד השלים זמן הקצוב של ארבע מאות שנה. והנה משה רבינו ע"ה אמר והן לא יאמינו לי, וחשב יען כי קבלה בידם מאברהם אביהם ועבדום וענו ד' מאות שנה, ולא הגיע עדיין זמן הגאולה ולא יאמינו לו כי שנת גאולה באה. לכן אמר לו הקב"ה לך אמור להם אני הייתי עמהם בשעבוד זה עד עכשיו ואני אהיה עמהם בשעבוד מלכיות, יודיעם זה כדי שידעו טעם גאולתם קודם זמן הקצוב ויאמינו, ועמד משה רועה נאמן ובקש רחמים רבש"ע לשון תפלה דיה לצרה בשעתה, יהא די להשלים הארבע מאות שנה צרת קושי השיעבוד שהיה להם בשעתה בשעת השעבוד, וקיבל הקב"ה תפלת משה רבינו ע"ה ואמר לו שאין להודיעם שעבוד מלכיות, ובאמת קושי השיעבוד ישלים ולולא חטאו לא גלו ולא נשתעבדו במלכיות.

(חתם סופר, הגדה של פסח)

כל הסומך גאולה לתפלה אינו ניזוק כל היום כולו

ירצה שטעם סמיכת גאולה לתפילה, לאפוקי מאן דאמר שאם נגזר גזר דין על האדם ואין לו זכות ליפטר מה תועלת בתפילה לו, שכאשר יבקש את פני ה' יעתר לו ע"י התשובה והתחנונים וכענין מנשה. וזה אמר כל הסומך גאולה לתפלה אינו ניזוק כל היום, שהמאמין שהגאולה סמוכה בתפלה שאם לא יהיה לו זכות תספיק התפילה לגאולה אינו ניזוק אפילו שיהיה חוטא שהתפילה תגין עליו, וכן עשה חזקיהו שאפילו שנגזר עליו גזרות לא מנע מן הרחמים, כמ"ש לעיל שבטח ברחמי שמים שתענה לכל אשר יקראוהו באמת וסמך גאולתו על תפלתו, וזהו הטוב בעיניך עשיתי שהקב"ה מתאוה לתפילתן של צדיקים, וכן ענין ר' לוי שגנז ספר רפואות הוא כדי שישאו עיניהם למרום לתפילה.

(עולת תמיד, שער נפילת אפים)

כל הסומך גאולה לתפלה אינו ניזוק כל היום כולו

אין לפרש כפשוטו היזק הגוף בנזקין דשכיחי, אך יש לפרשו על נזקי נפש דאינו חוטא כל היום, כנראה מירושלמי (ברכות פ"א ה"א) דמצוה גוררת מצוה ומגנא לבל יבא לידי חטא, וזהו הכונה דאינו ניזוק כל היום, והדבר הזה מוכרח, דהוא שבח לרב ברונא דשמח במצוה דלא פסק חוכא כל היום עבור דסמיך, ואילו הוא למגן וצנה לבל יקרהו נזק, אין זה מיוחד לרב ברונא לבד, זה ענין כל אדם טוב ורע שוגה ופתי, כאשר יעשו דבר אשר ימלטו בו כל היום מרעה ירוצו ולא ייגעו לעשותו, ואילו היה איזה דבר סגולי להנושא שיהיה בטוח שלא יקרהו ביומו מקרה ופגע, ידעתי כי ידלגו עור ופסח יחד לקנותו במחיר, אפס יהיו בטוחים מבלי כושל, ואדרבה הפחותים יותר מבני עליה אשר כל מבטחם וחפצם בה' ואינם חרדים לשום דבר נזק, כי מה' לא תצא הרעה, וקידוש לבנה בכל חודש יוכיח, שזהירים במצוה זו יותר מכל מצות, הואיל ונדפס שיש בטחון שלא ימות באותו חדש, אמנם אם הכונה כמו שכתבתי לא על נזקי ומקרי גוף, כי אם על ידו ימלט מחטא, בזה לא ישמחו המוני עם כי אם איש אשר לבבו שלם עם ה', וזהו תכלית חפצו בזה העולם לעשות נחת רוח ליוצרו, לבל ילכד ח"ו בעון ויעול בכסופא קמי מלכא, ולכך רב ברונא ששמח, הוא לאות שהוא מבני עליה ואדם גדול ביראה.

(יערות דבש, ח"א דרש ט')

כל הסומך גאולה לתפלה אינו ניזוק כל היום כולו

טרם שפותח האדם בתפלה, עליו להכיר קודם ביציאת מצרים ושהוציאנו מבית עבדים, כדי שיבין שהוא נתון כולו תחת השגחתו הפרטית של הקב"ה כפי שמשתקף ביציאת מצרים, וכך לאחר שבא לידי הכרה זו, ראוי לו לעמוד לפני ה' ולהתפלל לפניו על כל צרכיו שזו עיקר התפלה, ומשום כך אסור להפסיק בין גאולה לתפלה לשום דבר ואף לאמן ולקדושה, כדי לא להסיח דעת לרגע מהכרה והבנה זאת ומדברי סמוכין אלו.

(אור הצפון, ח"א)

כל הסומך גאולה לתפלה אינו ניזוק כל היום כולו אמר ר' זירא איני והא אנא סמכי ואיתזקי א"ל במאי איתזקת דאמטיית אסא לבי מלכא התם נמי מיבעיא לך למיהב אגרא למיחזי אפי מלכא

איתא בזהר (ח"ב קכח.) דהמצוות צריך לקנותם באגר שלים ולא לעשותן בחנם. ונ"ל לדייק כל זה מגמרא דידן, ויותר מזה דאפילו מצות חכמים ואזהרתם צריך לקנותם באגר שלים, ואמינא לה מגמרא כל הסומך גאולה לתפלה אינו ניזוק כל אותו היום, אמר ר' זירא אנא סמכי ואיתזקי, וא"ל במאי איתזקת דאמטיית אסא לבי מלכא, התם נמי מיבעיא לך למיהב אגרא למיחזי אפי מלכא, דאר"י לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי וכו' עכ"ל. הנה היה אפשר לו לראותו בלי תשלום, ואף על פי כן היזק מקרי, אלא על כרחך כיון שהוא מצוה מדברי חז"ל יותר טוב ליתן שכר ולא לעשותן בחנם.

(אגרא דפרקא, אות שי"ג)

כל הסומך גאולה לתפלה אינו ניזוק וכו' וזימנא חדא סמך גאולה לתפלה ולא פסיק חוכא מפומיה כוליה יומא

מו"ח זצ"ל אמר שעמלק הפסיק בין גאולה לתפלה מיציאת מצרים לקבלת התורה, ולזה הדר קבלוה וכו' לאחר מחיית עמלק. ויש לומר דלזה הוא זמן שמחה כל כך כדאיתא בגמרא דלא פסיק חוכא מפומיה כל יומא כאשר סמך גאולה לתפלה. ויש לומר דלזה איתא שהמזיק חבירו בפורים פטור, כדאיתא דהסומך גאולה לתפלה אינו ניזוק.

(יכהן פאר, פורים)

י.

כל פרשה שהיתה חביבה על דוד פתח בה באשרי וסיים בה באשרי

ונראה דהתורה הקדושה גם כן פתח בה באשרי שיש במלת בראשית וסיים בה באשרי שיש במילת ישראל, ונשארו מהמלות ישראל ובראשית נוסף על ב' פעמים אשרי אותיות לב"ת, על דרך 'וירא מלאך ה' אליו בלבת אש מתוך הסנה', ומרמז כי ראשית חכמה יראת ה', וב' פעמים יראה גימטריא לב"ת, כי יש ב' בחינות יראה, יראת העונש היא יראה חיצונה תתאה שהוא פתח לתורה, יראה שניה יראת התרוממות יראה עילאה שזוכים לה רק על ידי לימוד התורה, ולב"ת היינו לב האדם הבוער בשלהבת י-ה היא תוך להתורה הקדושה, ורמז רחמנא לבא בעי.

(תורת משה לחתם סופר מהדורא תנינא, בראשית)

מי כתיב חוטאים חטאים כתיב

והנה לכאורה איך יכול הצדיק להתפלל על הרשע שיחזור בתשובה, הא הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים (ברכות לג.). אך הלוא מצינו דהכהן הגדול מתודה ביום הכפורים בעד כלל ישראל ומתפלל כפר נא וכו', והנה קיי"ל דיום הכפורים אין מכפר אלא בתשובה, ועל כן דמתפלל שישובו ויתכפר להם, הרי דביד הצדיק להאיר בלב ישראל לשוב אל ה'. וזה כוונת הכתוב (שמות כח לה) 'והיה על אהרן לשרת' ומעבודתו של הכהן הגדול ותפלתו ביום הכפורים, נדע כי ונשמע קולו את הצדיק בבואו אל הקודש, להתפלל לפני הש"י על איש ישראל אשר גם ובצאתו, שאם יצא ר"ל מדרכי התורה, מכל מקום ולא ימות ולא יצטרך להתפלל עליו שימות, כי בידיו להתפלל עליו שיחזור בתשובה ויתמו חטאים כתיב ולא חוטאים.

(עצי לבנון, תצוה)

מי כתיב חוטאים חטאים כתיב

כתיב (במדבר יז ג) 'את מחתות החטאים האלה בנפשותם', עיין בגמרא גבי ברוריא דביתהו דרבי מאיר דאמרה ליה כאשר היה מתפלל אבריוני דהוי מצערי ליה שימותו, וא"ל מה דעתך דכתיב יתמו חטאים מן הארץ מי כתיב חוטאים חטאים כתיב, וקשה לי הלא כאן גם כן כתיב את מחתות החטאים האלה בנפשותם, ולא כתיב חוטאים האלה בנפשותם, אלמא חטאים אאינשי נמי קאי וצריך עיון טובא. ונראה לפענ"ד לתרץ דכאן גם כן הוי פרושא כן, דיש אדם עושה עבירה דיצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום (סוכה נב.), אבל אין אדם עובר עבירה כל כך עד שמוסר נפשו עבור העבירה, אבל הרשעים הללו עדת קורח נשתקעו בעבירה כל כך עד שמסרו נפשם עבור העבירה, שידעו שכלם יאבדו רק אחד יהיה ניצל, וכמ"ש רש"י ז"ל (לעיל טז ו) ואפילו הכי עמדו ברשעתם. לזה אמר הכתוב את מחתות החטאים, פירוש מחתות החטאים מחתות של עבירות בנפשותם מה שנמסר נפש בעליה על העבירות הללו, וקאי החטאים גם כן על גופא עבירות ולא קאי על החוטאים והבן.

(אמרות ה' השלם, קרח)

מי כתיב חוטאים חטאים כתיב וכו' בעא רחמי עלויהו והדרו בתשובה

והקשה המהרש"א דלא יתכן לבקש דבר זה מן השמים, כיון שאמרו חז"ל (ברכות לג.) הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, דבשלמא מה שאדם מבקש על עצמו ניחא, כיון שאמרו (מכות י.) בדרך שאדם רוצה מוליכין אותו, והבא ליטהר מסייעין אותו (שבת קד.), ומאחר שמתפלל ומבקש רחמים על עצמו להחזירו בתשובה הרי הוא בכלל הרוצה ליטהר, ושפיר מסייעין לו ומוליכין אותו בדרך שרוצה לילך, אך איך תועיל בקשתו על אחרים. ונראה כי מובא בשם הגר"א לפרש הפסוק (תהלים לד ח) 'חונה מלאך ה' סביב ליראיו ויחלצם', בדרך משל לכלי גדול המוקף בכלים קטנים סביביו, וכאשר יוריקו משקים לתוך הכלי הגדול אשר בתווך עד כי יתמלא על כל גדותיו, ישפך הימנו חוצה אל תוך הכלים העומדים מסביבותיו. כן סגולת הצדיק הדומה למלאך ה', שכאשר הוא מלא בתורה ויראת שמים, אזי הוא משפיע שפע קודש על כל הלוים אליו, והוא מחלץ את נפשם מיד יצרם. זה שאמר 'חונה מלאך ה' סביב ליראיו ויחלצם', כלומר הצדיק הדומה למלאך ה' כשהוא חונה סביב ליראיו, הוא מחלץ אותם מן החטא ומקרב נפשם אל אביהם שבשמים עכ"ד.

ושפיר מיושב לפי זה קושיית המהרש"א כי באמת אינו מתפלל על אחרים, אלא כל תפילתו ובקשתו היא על עצמו, שיזכה לתשובה עילאה כזו שעל ידה יתעוררו גם כל סובביו לתשובה שלימה, ועל זה נתכוונה ברוריה כשאמרה לר' מאיר שיתפלל עליהם שישובו, דהיינו שיתפלל על עצמו שיבוא לתשובה נשגבה, ועל ידי זה יושפע גם עליהם הרהור תשובה.

(תורת מהרי"ץ, ויחי)

מי כתיב חוטאים חטאים כתיב וכו'

כתיב (שמות יב כו-כז) 'מה העבודה הזאת לכם' וכו', הנה טענת הרשע היא, הלא כתיב יתמו חטאים ולא חוטאים, ולמה עושין יום טוב וזכר למפלת הרשעים, הרי מוטב היה להשפיע על הרשעים שיחזרו לטובה ולא לשמוח בהשמדתם. על זה אמר 'ואמרתם וכו' בנגפו את מצרים', פירוש הקב"ה בעצמו משמידם והוא בוחן כליות ולב, והוא היודע שאין טוב יוצא מהם.

(תפוחי חיים, בא)

דר במעי אמו ואמר שירה שנאמר ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו וכו'

'כאמור לדוד ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו' (תפלת נשמת), איתא בגמרא מאי דכתיב 'פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה', כנגד מי אמר שלמה מקרא זה לא אמרו אלא כנגד דוד אביו שדר בחמשה עולמים ואמר שירה, דר במעי אמו אמר שירה שנאמר ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו, יצא לאויר העולם ונסתכל בכוכבים ומזלות ואמר שירה וכו', ולפי זה צריך להבין למה אנו אומרים נהללך וכו' כאמור לדוד וגו' וכל קרבי את שם קדשו, שזה אמר דוד כשדר במעי אמו, ואין אנו אומרים אחת משאר שירות. ואפשר לומר דבברכות (כה.) איתא פלוגתא בענין שירה אם צריך לאמרה בטהרת הגוף או שצריכים רק טהרת הנשמה, דרב הונא אמר כל הנשמה תהלל י-ה, ורב חסדא בעי גם טהרת הגוף דכתיב כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך, ובשו"ע כתב נכון להחמיר, ובתרגום יונתן על הפסוק 'והתקדשתם והייתם קדושים' (ויקרא כ ז) מתרגם ותהוון קדישין בגופיכון מטול דאקבל ברעוא צלותכון, נראה מזה דסבירא ליה כמאן דאמר כל עצמותי תאמרנה, ועוד גילה לנו כי בכלל טהרת הגוף היא קדושת הגוף, מה שהוא ענין רם ונשא ורק בעזר אלקי נגיע לזה.

ובמדרש (שוחר טוב) איתא מציל עני מחזק ממנו זה יצר טוב מיצר הרע, ועני ואביון מגוזלו אין גזילה גדולה מזו וכו', ועל דרך זה דרשו חז"ל (קידושין ל:) צופה רשע לצדיק זה יצר הרע, ה' לא יעזבנו בידו שאלמלא הקב"ה עוזרו לא יכול לו. ובזה יתפרשו לנו הפסוקים דלפני הפסוק כל עצמותי כתיב 'ונפשי תגיל בה' תשיש בישועתו', ועל ידי זה נוכל לבוא למדרגת 'כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך', שמורה גם על קדושת הגוף כדברי התרגום יונתן, כי רק על ידה 'מציל עני מחזק ממנו' דהיינו שמציל היצר טוב מהיצר הרע. והנה איתא בגמרא (סנהדרין צא:) שהנשמה באה באדם משעת פקידה, אבל היצר הרע בא לאדם רק משעת יציאת הולד לאויר העולם כדכתיב 'לפתח חטאת רובץ', נמצא שהשירה במעי אמו היא נקיה וטהורה בלי יצר הרע כלל, ולכן אנו מבקשים שנזכה למדרגת כל עצמותי תאמרנה כנ"ל על ידי עזר אלקי, כי הוא מציל עני מחזק ממנו, ונזכה להללך ולשבחך וכו' בקדושת הגוף בשלימות, כאמור לדוד וכו' וכל קרבי, שנזכה למדרגת השירה שהיתה נקיה ושלימה וקדושה.

(לקוטי מהרי"ד מבעלזא, לפסח)

נסתכל ביום המיתה ואמר שירה

צריך ביאור דהרי קינה מיבעי ליה. ויש לומר כי כבר אמרו חז"ל (ברכות ה.) לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע נצחו מוטב וכו' ואם לאו יזכיר לו יום המיתה, דענין הזכרת יום המיתה מבואר בגמרא (שבת קנג.) שאמר ר' אלעזר לתלמידיו שוב יום אחד לפני מיתתך, וביאר דבריו שיש לשוב בכל יום ויום שמא ימות למחר, כי יתפחד לב האדם וירעד שמא עליו למות למחר ובידו אין מאומה לחלות פני צורו וקונו. אך הצדיקים ויראי ה' שעושים רצון קונם כל ימי חייהם הם אינם יראים מן המות, אדרבה שמחים הם בצאתם מן העולם וששים הם בבואם לעולם שכולו טוב, כי מוכנים ומזומנים הם ליום הפקודה ובידם חבילות של מצוות ומעשים טובים, וכמו שכתוב (משלי לא כה) 'עוז והדר לבושה ותשחק ליום אחרון', ואמרו במדרש (ילקוט שמעוני חיי שרה רמז קיא) כל מתן שכרן של צדיקים מתוקן להם לעתיד לבא, ומראה הקב"ה להן עד שהן בעולם הזה מתן שכרן מה שהוא עתיד ליתן להם לעתיד לבא, ונפשם שבעה והם ישנים וכו'.

וזהו הכונה נסתכל ביום המיתה ואמר שירה, רצה לומר דהאיש אשר זכה לכל הדברים הללו, שנולד להורים שהתנהגו בקדושה והמשיכו לו נשמה טהורה, וגם אחר שנולד חנכוהו מקטנותו בדרך התורה, ובא לידי אמונה בדרך התורה ומסורת אבות, ואחר כך מוסיף חכמה על חכמתו להכיר גדלות הבורא בדרך חקירה על פי התורה, וזכה להשיג האמת שטוב יהיה לצדיק ורע לרשע, ואכן כל הדברים הללו היו לו לעזר בעבודתו הקדושה בעסק התורה והמצוות כל ימי חייו, הוא לא ירא מיום המיתה אלא ישחק ליום אחרון, ואליו ייחל ויצפה שיזכה להשיב נפשו ונשמתו ליוצרה תמה ונקיה.

(דרשות מהרי"ץ, דרוש ה')

נסתכל ביום המיתה ואמר שירה

והדבר מתמיה ביותר שירה זו מה עושה, הרי טרם נשמע שאדם ישמח ויאמר שירה כשהוא רואה את המות לנגד עיניו, ההיפך קורה שאדם נעצב אל לבו בהיזכרו במות. ונראה כי השירה שאמר דוד היתה על החיים ולא על המות, ונבין זאת אם נצייר לעצמנו לרגע מה קורה לו לאדם אם הוא חש שקצו מתקרב, או שהוא מזכיר לעצמו את הסוף המר של היציאה מן החיים, הוא יוצא מהעולם הזה נפרד ממשפחתו האהובה עליו כל כך, הוא יודע שלא יראה יותר את כל אשר יקר לו את ילדיו, ואת כל אשר עמל עליו בשנות חייו עלי אדמות, הוא נזכר שעליו לעמוד לדין ושיגלגלו לפניו את פנקס חובותיו, יפרשו לפניו את מעשיו הגלויים והנסתרים וכל אשר עשה, בעשותו חשבון זה הוא מתחיל להעריך את החיים ולהוקירם ביותר, רק אז הוא מעריך בצורה הנכונה ביותר את ערכם של החיים ואושרם בעולם המעשה, וכי יפה שעה אחת בעולם הזה בתשובה ומעשים טובים מכל חיי העולם הבא, וכמאמר החכם שאין הטוב ניכר אלא בהעדרו, וכאשר הוא רואה את העדר החיים הריהו מכיר ומוקיר את קיומם.

ואכן זו היתה שירתו של דוד המלך שבאמצעותה הכריז כמה אהובים ויקרים עליו הרגעים הספורים שניתנו לו מן השמים ומיד אמר שירה, אמר דוד כי יש לנצל את החיים וסגולתם את אושרם יפיים וסודם הודם והדרם, דוד אמר לנפשו ברכי נפשי את ה' בשירה ובזמרה על החיים המלאים הוד ועל היקום כולו הלובש הדר, וזהו שאמרו הרוצה שיחיה ימית את עצמו. וכאשר האדם מנצל את החיים וכל המטמונים והאוצרות שיש בהם, אזי יכול הוא לומר שירה פעמיים הן על החיים בעודנו חי והן על המות, דהיינו החיים שלאחר המות באשר זכה לשני שלחנות, לחיי העולם הבא בעולם הזה ולחיי העולם הבא בעולם הבא, וכמו שאומרים שהצדיקים מתגעגעים ונכספים לביאתם אל עולם הנצח, ליום שכולו ארוך לעולם השכר והגמול, לעולם המלאכים להשתעשע עם הצדיקים היושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה.

(ואני תפלה, ח"ב מאמר שירה על החיים)

אמר ליה משום דחזאי לי ברוח הקדש דנפקי מינאי בנין דלא מעלו אמר ליה בהדי כבשי דרחמנא למה לך

כתיב (ויקרא א י) 'ואם מן הצאן קרבנו מן הכשבים או מן העזים לעולה זכר תמים יקריבנו'. נראה לבאר על פי מה דאמר ישעיה לחזקיה על דלא היה רוצה לישא אשה מטעם דהיה רואה דהוי ליה בנין דלא מעלי, ועל זה הוכיחו ישעיה הנביא אעפ"כ תינשא כי בהדי כבשי דרחמנא למה לך, ואגב יתורץ מה דתמהו עליו כל עין רואה דלמה לא כיתת משה את נחש הנחושת ונטר עד שבא חזקיה וכיתת אותו, כדאיתא בגמרא שלשה דברים עשה חזקיה והודו לו ואחד מהן דכיתת את נחש הנחושת, ועל זה תמהו כל לב חכם על משה אדון הנביאים שהיה לו להתנכל בדבר למען לא יסורו מאחרי ה', כמו שאמר הוא בעצמו 'אם אין פניך הולכים אל תעלנו מזה', שהיה ירא שישראל יסורו מאחרי ה' לעשות להמלאך שיוליכם לאלוקי, ומה ראה על ככה שלא כיתת את נחש הנחשת, ומה ראה חזקיה באמת שכתת.

רק נראה דמשה לא רצה לעשות דבר מלבו לשרוף ולבער דבר אשר צוה הקבי"ה לעשותו בלתי הורמנא מה', ואי משום דישראל יטעו בו בהדי כבשי דרחמנא למה לך, באם הקב"ה אינו מסיר המכשול מדרך עמו גם הוא לא עשה את זאת, אבל חזקיה על כרחך לא סבר בהדי כבשי דרחמנא למה לך, דאל"כ הוי ליה באמת לינסב איתתא, ואי משום דראה דהוי ליה בנין דלא מעליא בהדי כבשי דרחמנא למה ליה, אלא על כרחך מוכח דלא סבירא הכי, ולכך כיתת להסיר המכשול מדרך כי יטעו ח"ו לילך אחרי ההבל. וזהו הענין כאן מן הכבשים על ידי אונס כבשי דרחמנא, או מן העזים דהוא מלשון עז פנים הוא בועט באביו שבשמים בלי שום טעם, ואין לך עזות פנים גדול מזה.

(תפארת יהונתן, ויקרא)

אמר ליה משום דחזאי לי ברוח הקדש דנפקי מינאי בנין דלא מעלו אמר ליה בהדי כבשי דרחמנא למה לך

כתיב (בראשית טו ב) 'מה תתן לי ואנכי הולך ערירי' וכו', איתא במדרש (ב"ר מד י) אמר לפניו רבש"ע אם עתיד אני להעמיד בנים ולהכעיסך טוב לי ואנכי הולך ערירי וכו', הקשו המפרשים הא איתא בגמרא דאמר ליה ישעיה לחזקיה כי מת אתה ולא תחיה וכו' משום דלא עסקת בפריה ורביה, אמר ליה משום דחזאי לי ברוח הקדש דנפקי מינאי בנין דלא מעלו, אמר ליה בהדי כבשי דרחמנא למה לך. ותירץ כ"ק אא"ז זצ"ל מגור, שהתם אצל חזקיה היה יכול להוליד, על כן אמר ליה בהדי כבשי דרחמנא וכו', אבל אברהם אבינו ע"ה על פי הטבע לא היה יכול להוליד (יבמות סד.), והיה נצרך לשנות הטבע לעשות נס שיוליד, ועל כן אמר שעבור בנים רשעים אינו רוצה שיעשה לו נס, ועל זה לא שייך בהדי כבשי רחמנא למה לך.

(ליקוטי יהודה, לך לך)

אמר ליה משום דחזאי לי ברוח הקדש דנפקי מינאי בנין דלא מעלו אמר ליה בהדי כבשי דרחמנא למה לך אמר ליה כבר נגזרה עליך גזירה

וצריך עיון, דהיכן מצינו שיתחייב אדם מיתה בעולם הזה וכרת מחיי העולם הבא עבור ביטול מצות עשה כפריה ורביה. ונראה שאין העונש החמור הנזכר כאן בא על ביטול מצות עשה גרידא, אלא על הטעם שנתן לדבר דחזאי ברוח הקודש דנפקי מינאי בנין דלא מעלו, מאחר שמחמת טעמו ונימוקו פטר עצמו מקיום מצות השם, כאילו פרק עול עבודת המקום מעליו שאין לו לעבד אלא מצות רבו ותו לא, ואם אדם נוטל סמכות לעצמו להכריע אימת יקיים המצוה ואימת יבטלה, הרי זה מכריז על עצמו שאינו עבד אלא בן חורין, ואפילו יהיו חשבונותיו לשם שמים, מכל מקום הוא אינו משועבד לציווי רבו כמות שהוא, ועל כך נגזר על חזקיהו העונש הנורא הזה, וכמו שאמר ליה ישעיהו בהדי כבשי דרחמנא למה לך מאי דמיפקדית מיבעי לך למיעבד, אין לך לשקול בעצמך את הדבר ולהחליט לעשות או לא, ואי משום כבוד שמים מאי דניחא קמי דקוב"ה ליעביד הכל בידו יתברך, ואין לך לדאוג בעבורו כביכול אם הוא כנגד ציווי הקב"ה.

(חכמת המצפון, שמיני)

אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים

היינו שירחם על הבריות גם בעת שצר לעצמו וחרב חדה על צוארו, וזה כונת הכתוב (תהלים מא ב) 'אשרי משכיל אל דל ביום רעה ימלטהו ה'' גם ביום רעה ובעת צר לו, לא יקשיח לבו מלהשכיל אל דל ואז ימלטהו ה'.

(אוצר אפרים, בהר)

אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים

משום שהחרב כמו כל כלי זין הנמצאים בעולם, לא נבראו דוקא כדי לגרום נזק לאדם אלא לתועלת רוחנית הם נבראו, לאותם בני אדם שתאוות הרצח עולה בהם וכלי הזין בידיהם ויש להם האפשרות לרצוח, אעפ"כ הם מסוגלים לעמוד בנסיון ולא לרצוח, ואם אמנם חוזרים בהם הרי כלי הרצח הועיל להם שיעלו על דרך הטוב, וכן תועלת בשביל העומד להירצח שלא יתייאש מן הרחמים אף כשהחרב חדה מונחת על צוארו, כי אין החרב באה על האדם ללא ציווי מאת ה', ורחמיו של הקב"ה מרובים אפילו ברגע אחרון זה, וכוונת השי"ת להעמיד את האדם בנסיון של אימת מות לדעת אם לא יאבד עשתונותיו ויבקש רחמים, ואם אין הוא מתפלל ברגעים אלה הרי הוא כמאבד עצמו לדעת.

(חכמת המצפון, בשלח)

י:

כל התולה בזכות עצמו תולין לו בזכות אחרים וכל התולה בזכות אחרים תולין לו בזכות עצמו

כתיב (שמות לב י) 'ואעשה אותך לגוי גדול', פירש רש"י אתה אומר לי ואעשה אותך לגוי גדול, אם כסא של שלשה רגלים אינו עומד לפניך בשעת כעסך קל וחומר לכסא של רגל אחד, רבים מקשים הלא עם משה יחד יצורף להיות כסא של ד' רגלים. וכד הוינא טליא כבר שבע שנין אמרתי ליישב על פי מה שאיתא בגמרא כל התולה בזכות עצמו תולין לו בזכות אחרים, וכל התולה בזכות אחרים תולין לו בזכות עצמו, משה תלה בזכות אחרים וכו' תלו לו בזכות עצמו, ואם כן ממה נפשך אם יתלה משה בזכות עצמו אזי יתלו בזכות אברהם יצחק ויעקב והרי כסא של ג' רגלים, ואם יתלה בזכות אבות אז יהיה בזכותו והוה כסא של רגל אחד, ואתי שפיר.

(תורת משה לחתם סופר, כי תשא)

כל התולה בזכות עצמו תולין לו בזכות אחרים וכל התולה בזכות אחרים תולין לו בזכות עצמו

כתיב (בראשית כה יט) 'ואלה תולדות יצחק בן אברהם אברהם הוליד את יצחק', היינו שאברהם הלך תמיד במחשבה שהוא מצד עצמו אין לו שום זכות במה לתלות, רק זה הזכות שיש לו בן הגון יצחק, ויצחק תלה הכל רק בזכות אביו אברהם, וזה היה הלוכם ודרכם בקודש תמיד. ונראה לפרש על פי הגמרא כל התולה בזכות עצמו תולין לו בזכות אחרים, וכל התולה בזכות אחרים תולין לו בזכות עצמו, וכאן שניהם תלו בזכות אחרים, אברהם בזכות יצחק ויצחק בזכות אברהם.

ואולי זה כוונת רש"י ז"ל שאינו דומה תפילת צדיק בן צדיק לתפילת צדיק בן רשע, כי הצדיק בן צדיק תולה הכל בזכות אבותיו, כי הוא נולד בקדושה ובטהרה ורך המזג, ובזה רואה תמיד חסרונות עצמו ויודע שאינו כדאי להתפלל ותולה הכל בזכות אבותיו, אבל הצדיק בן רשע אין לו לתלות בזכות אבות, וגם לידתו לא היה בקדושה כל כך, ורואה את עצמו טוב מאבותיו כאשר כן הוא האמת, ולזאת תולה הכל בזכות עצמו, לבד אברהם אבינו שכל עבודתו היה בחינת אנכי עפר ואפר, ולפי זה תפילת יצחק ורבקה לא היו שוים רק להיפך זה מזו, כי זה בזכות אבותיו וזו בזכות עצמה ולא ידמו תפילתם זה לזו, וזה ויעתר יצחק לנוכח אשתו, היינו כנגדה ממש שהיא תלתה בזכותה, ואיהו בזכות אברהם אבינו ע"ה, ויען כי חביב בעיני הקב"ה מדת השפלות וההכנעה ושוכן את דכא, לפיכך חביב בעיניו תפילת צדיק בן צדיק התולה בזכות אחרים, וזה פירוש לו ולא לה.

(ישמח ישראל, תולדות)

כל התולה בזכות עצמו תולין לו בזכות אחרים וכל התולה בזכות אחרים תולין לו בזכות עצמו וכו' חזקיהו תלה בזכות עצמו וכו'

וצריך להבין וכי לחזקיהו היו חסרים זכויות שהיו צריכים לתלות לו בזכות אחרים. אך ביאור הענין התולה בזכות עצמו בוטח בזכות עצמו, מסתכל על זכויותיו שיש בכוחו להשען עליהם, גם אם תהיינה זכויות עצמו גדולות עד מאוד נבדקין זכויותיו אם באמת ראוי הוא לכך, מי כחזקיהו שהיו לו זכויות כבירות כפי שאמרו חז"ל (סנהדרין צד:) שבימיו בדקו מדן עד באר שבע ולא מצאו תינוק ותינוקת שלא היו בקיאים בדיני טהרה,

שאפילו חזקיהו על אף זכויותיו הכבירות, באותו רגע שהוא מזכיר את עצמו הריהו מקטין זכויותיו, שהרי כעת הקב"ה בודקו במידת הדין ומדקדק עמו כחוט השערה, ומי הוא אשר יכול לעמוד בפני אמת מידת הדין של הקב"ה, וכמו שאמרו בגמרא (ערכין טז:) שאפילו האבות הקדושים לא היו יכולים לעמוד בדין, ודוקא ככל שהאדם גדול יותר כך הקב"ה מדקדק עמו יותר ויותר, ולכן בשעת דקדוק הדין זקוק הוא לזכויותיהם של אחרים, כי בהתאם לדקדוק הדין שהוא נמצא בו אין לעצמו מספיק זכויות. אולם התולה תפילתו בזכות אחרים הוא מכיר את ערך עצמו, ולכתחילה אינו תולה בזכות עצמו אלא בזכות אחרים, הוא זוכה למבט של רחמים שאין מדקדקים עמו במעשיו, ורק ממבט של רחמים מועילה לו כסנגור אותו מלאך אחד מאלף שבאותו מעשה, וזה גופא שתולה את תפילתו בזכות אחרים מוסיפה לו זכויות שתולים לו בזכות עצמו.

(שפתי חיים, מדות ועבודת ה' ח"ב)

הרוצה להנות יהנה כאלישע ושאינו רוצה להנות אל יהנה כשמואל הרמתי שנאמר ותשובתו הרמתה כי שם ביתו ואמר ר' יוחנן בכל מקום שהלך ביתו עמו

כתיב (בראשית ל ל) 'ויברך ה' אותך לרגלי', הנה המפרשים הקשו הלא זה כבר הודה לו שהיתה הברכה בגללו, ועוד אין דרך השלמים כיעקב להתפאר שהברכה בשבילו, וגם יש להבין בשנותו את טעמו, כי לבן אמר בגללך (שם פסוק כז) ויעקב אמר לרגלי. ועיין בספר בנין אריאל מה שכתב לתרץ כל זה, כי לבן חשב שבזכות יעקב וצדקתו באה הברכה אל ביתו, שזכות הצדיקים מועלת להמחזיקים בה ותומכיה מאושר, ולפי זה מצא מקום למנוע אותו לשוב לביתו ריקם, כי אמר פן לא תמצא ידו שם כדי פרנסתו, לפי שהצדיקים על פי רוב זכותם מועלת לאחרים אבל לא לעצמן, וכמו שאמרו רז"ל (ברכות יז:) כל העולם ניזון בשביל חנינא בני וחנינא בני די לו בקב חרובין, והוא שוקד על תקנת בנותיו וילדיהן. ואולם יעקב אבינו השיב לו מכח ענותנותו כי מעט אשר היה לך לפני ויפרוץ לרוב, ואין זכות כדאי לו, רק ויברך ה' אותך לרגלי, רצה לומר מכח מזל שלי בהשגחת השי"ת, וטוב תת אותה הברכה לי לביתי, עכ"ד.

ועל פי דבריו נראה לי, שזה שומה מאת ה' שלא יועיל לצדיק זכות, כדי שיצטרך לתומכים ויהיה תומכיה מאושר, ולדעתי זה כונת אמרם ז"ל הרוצה להנות יהנה כאלישע הרוצה שלא להנות אל יהנה כשמואל, שנאמר 'והלך מדי שנה ושנה וסבב וגו' ושפט את ישראל ותשובתו הרמתה כי שם ביתו', ודרשו רז"ל בכל מקום שהלך ביתו עמו, וקשה אם כן מאי נתינת טעם הוא זה דהא כי לשון דהא הוא, ודו"ק. ועל פי זה אתי שפיר כי אלישע שנהנה הרי חיים וברכה על ישראל על ידו, כאמור (משלי ג יח) 'עץ חיים הוא למחזיקים בה', אבל שמואל שלא נהנה הפסיד לישראל שלא יהנו בזכותו, לכך סיבב על כל ישראל כדי להדריכן בדרך הישר שיהיו כולם צדיקים ולא יצטרכו לזכותו, והיינו כי שם ביתו, רצה לומר דבכל מקום שהלך וכו' שלא נהנה משל אחרים אם כן הפסיד לישראל, לכך סבב להחזירם למוטב שלא יצטרכו לזכותו. והיינו אמרם הרוצה ליהנות יהנה כאלישע, ולא יסמוך על הבטחון כדי להשפיע לעם ה', ושאינו רוצה וכו' אל יהנה וכו', רק כשמואל הרמתי שיעשה כמו שעשה שמואל, כדי שלא יבולע נחלת ישראל, והבן.

(ישמח משה, ויצא)

הרוצה להנות יהנה כאלישע ושאינו רוצה להנות אל יהנה כשמואל הרמתי שנאמר ותשובתו הרמתה כי שם ביתו ואמר ר' יוחנן בכל מקום שהלך ביתו עמו

אין כאן שתי שיטות אלא שתי מדרגות זו אחר זו, מדרגה א' והוא זה שאינו מתבטל כלל מדברי תורה, ואפילו מעשיו לפרנסתו הם בדברי תורה, בזה אין להבלי העולם כניסה במחשבתו, אבל מצד שני יש פגם בעבודה הרוחניות שלו במה שנהנה מאחרים לצרכי פרנסתו, מדרגה הב' הוא זה שעוסק במלאכה גשמית כדי פרנסתו בצמצום, ובשאר זמנו מתמסר לתורתו, בזה יש פגם שבא במגע עם הבלי העולם, אבל מצד שני מזכך את רוחניותו שתהא נקייה לגמרי מנטילה. אבל זאת צריך לדעת, שהאוחז בדרך השני מבלי שתקדם לה הדרך הראשונה מפסיד לו את שתיהן, כי טרם הזדכך לגמרי בלבו מכל שייכות לדברים בטלים, לא יתכן שתהא מצוה להידבק בהם לשם פרנסה, כי על ידי ריבוי דברים בטלים לא יתכן שיזכך רוחניותו.

(מכתב מאליהו, ח"ה מאמר המתפרנס מדברי תורה)

איש אלקים קדוש הוא מנא ידעה וכו' שלא ראתה זבוב עובר על שלחנו

והוא תמוה, דהיכן מצינו דאין זבוב עובר על שלחנו של איש קדוש ומצוה להבין דברי חכמים וחדותם. והנ"ל על פי שאמרו רז"ל (ברכות סא.) יצר הרע דומה לזבוב ויושב במפתחי הלב, שנאמר (קהלת י א) 'זבובי מות יבאיש' וגו', והנה זה מבואר כי הרשע עובד רק ליצרו, והבינוני ליוצרו וליצרו, כי במלאכת שמים עושה בשביל כבוד יוצרו, ובהנאת הגופני עושה במותר להנאתו כמבואר בשמונה פרקים להרמב"ם, ומי שאינו עושה כלל להנאת עצמו אף במותר לו רק הכל עבודה לשמים, קדוש יתקריה כמו שאמרו רז"ל (יבמות כ.) קדש עצמך במותר לך, ועל זה נצטווינו (ויקרא יט ב) 'קדושים תהיו', והנה כבר פירשו הפסוק (קהלת י טז-יז) 'אשריך ארץ ושריך בעת יאכלו', על פי הרמב"ם (דעות פ"ה ה"א) כשם שהחכם ניכר וכו', הרי מבואר דהרואה בעין השכל מבין בהאוכל אם עובד ליצרו או ליוצרו. ועל פי זה מבואר קדוש הוא מנא ידעה רב ושמואל חד אמר סדין של פשתן וכו', וכבר אמרו רז"ל (ויק"ר כד ו) כל מקום שאתה מוצא גדר ערוה וכו', ואין גדר גדול מזה שאין מהרהר כלל, וחד אמר שלא ראתה זבוב עובר על שלחנו, כי גם על שלחנו בהאכילה הבינה שאין ליצר הרע אחיזה כלל, והיינו קדש עצמך וכו' כנ"ל.

(ישמח משה, בשלח)

איש אלקים קדוש הוא מנא ידעה וכו' שלא ראתה זבוב עובר על שלחנו

והטעם נראה לי, משום דכתיב (בראשית ט ב) 'ומוראכם וחתכם יהיה על כל חית הארץ ועל כל עוף השמים בכל אשר תרמוש האדמה', אלא שהרשע שקלקל מעשיו נדמה לפני החיות כבהמה כדאיתא (שבת קנא:), אבל הצדיק העובד ה' מורא כל הבריות עליו, וזה סימן שהיה איש קדוש משום שאפילו זבוב לא ראתה עובר על שולחנו, דאפילו רמש האדמה יראו ממנו, וזה שאמרו במדרש (ב"ר נד א) 'ברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישלים אתו' (משלי טז ז) אלו הזבובים ופרעושים, דנגד הצדיק יראים אפילו הבריות הקלות האלו.

(אמרות ה' השלם, קדושים)

איש אלקים קדוש הוא מנא ידעה וכו' שלא ראתה זבוב עובר על שלחנו

אצל אלישע איתא שלא ראתה זבוב על שלחנו, והלא במן שירד בזכות משה רבינו שהיה גדול יותר מאלישע כתיב (שמות טז כ) 'וירם תולעים ויבאש', אלא שאלישע היה אוכל בפני עצמו לכן לא ראתה זבוב על שלחנו, אולם אצל משה רבינו היה לכל הדור, שהמן שהוריד משה רבינו היה עבור כל ישראל, ובוודאי משה רבינו היה מתקן כל הדור, אלא שכאשר היה משהו גאות וירם מיד באו תולעים ויבאש, ואף שהמן גופו לחם אבירים היה טוב, אולם על ידי שנאחזו בגאוה וחסר להם הביטול למשה רבינו התליע.

(פני מנחם, במדבר)

איש אלקים קדוש הוא מנא ידעה וכו' סדין של פשתן הציעה על מטתו ולא ראתה קרי עליו

ולכאורה מה ראיה היא ממה שבמשך הזמן שהיה שם לא ראתה וכו' שהוא קדוש. ונראה דהכוונה שכל מי שהיה ישן אחריו במטה זו שישן בה אלישע, היה שמור לעולם ולא ראתה קרי על מטה זו משום אדם שישן בהמטה הזאת, ומזה ידעה שהוא קדוש.

(מהר"ש מבעלזא, ליקוטים)

אל יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל אלא במקום נמוך

שלפעמים אדם מזכך עצמו בתענית ובשארי זכוכים, וכשיבוא להתפלל אל יחשוב שהיום הזה יעזור לי השי"ת בוודאי שאתפלל בכוונה שלמה מחמת הזכוכים, שאדרבא אז השטן מקטרג עליו ואינו מניח אותו שיתפלל בכוונה שלמה, שזהו גבהות וגאוה שחושב שהשי"ת יעזור לו מחמת הזיכוכים שעשה לעצמו, רק יחשוב שכל מה שעשה הוא כאין

נגד השי״ת, ואינו ראוי לעזור לו בשביל הזכוכים שעשה לעצמו, ואז כשהשי״ת רואה שהוא מקטין את עצמו אז יעזור לו בוודאי.

(הנהגת צדיקים מהמגיד ממעזריטש)

לא תאכלו על הדם לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם

אמרו חז״ל (יבמות סא.) אתם קרוין אדם ואין אומות העולם קרוין אדם פירוש, אומות העולם עוסקין רק בבחינת גשמיות אכילה ושתיה ושאר תאוות גשמיות שאינו עיקר רק בחינת דמיון כקוף בפני אדם, נקראים בחינת ד״ם לשון דמיון, אבל מי שקרוין אדם שמדבקים כל הבחינת גשמיות לה׳ בחינת אל״ף בחינת אלופו של עולם, ונתחבר אות א׳ לבחינת ד״ם נעשה אד״ם, בחינת ׳ואתם הדבקים בה׳׳ (דברים ד ד). והנה כתיב ׳לא תאכלו על הדם׳, ודרשו רז״ל לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם הענין הוא, כי כשיאכל קודם התפלה ויעסוק בבחינת תאות גשמיות, יתטמטם לבו מאוד ולא יוכל לדבק את עצמו לבחינת קדושה, ויהיה בחינת ד״ם כנ״ל, לכן עצתו הוא שיתפלל תחלה וידבק עצמו לה׳, לבחינת אלף אלופו של עולם תחלה, ואחר כך יאכל אכילה הגשמיות בכוונה לה׳ לחזק גופו לעבודתו יתברך, ובזה יהיה נעשה מבחינת אכילה בחינת ד״ם, כסא ומכון לבחינת קדושה בחינת אלף, ויהיה אדם בשלמות.

(בת עין, צו)

לא תאכלו על הדם לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם

דלכאורה כמו זר נחשב הדרשה זו בפסוק זה. ויתבאר על פי המבואר בזוהר הקדוש (פרשת ויקהל) בעת השינה נשמתא פרחת מניה, ולא נשאר רק נפש הבהמיית והיא רביעית הדם שבלב כי הדם הוא הנפש (דברים יב כג), ועל כן הסטרא אחרא מתפשט בגופא, ולא מתיישב נשמתא קדישא לדוכתא עד אחר התפילה, על כן קודם דאתהדר נשמתא קדישא לדוכתא, אסור למיהב תוקפא לנפש הבהמית הוא הדם דהיא תוקפא לסטרא אחרא. ועל פי זה יתבאר לא תאכלו קודם שתתפללו, דהיינו על דמכם בעוד שהדם היא הנפש הבהמית שולט לבדו בגוף האנושי, והבן כמה עמקו דרשות רז״ל.

(ישמח משה, קדושים)

לא תאכלו על הדם לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם

והנה גדול המעשה יותר מן העושה (ב״ב ט.), אם כן מכל שכן שלא יעסוק בפרנסה צרכי השגת המאכל קודם התפלה.

(דברי ישראל, קדושים)

לא תאכלו על הדם לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם עליו הכתוב אומר ואתי השלכת אחרי גוך וכו׳ אמר הקב״ה לאחר שנתגאה זה קבל עליו מלכות שמים

ולכאורה הלא זה נאמר על ירבעם בן נבט בעת שבאה אשתו אצל הנביא אחיה, והנביא שלח דברי תוכחה על ידה אל ירבעם, ובתוך הדברים אמר ואותי השלכת אחרי גויך, ואיך אפשר לייחס אותם הדברים שנאמרו לירבעם בן נבט שחטא והחטיא את הרבים אל מי שאוכל ושותה קודם התפילה. אלא אנו רואים שבזה שחז״ל הדגישו לנו כאן, אמר הקב״ה לאחר שנתגאה זה קיבל עליו מלכות שמים, מזה משמע שהקב״ה בעצמו מאשר שאמנם קיבל הוא עליו מלכות שמים אפילו אחרי שאכל ושתה קודם שהתפלל, ובעת הקבלה הרי יש לו התבטלות גמורה כלפי שמים, ובו ברגע אין לו שמץ של גאוה ואינו משועבד כלל לאנוכיות שלו, שהרי בלי התבטלות מוחלטת אין כאן בכלל משום קבלת עול מלכות שמים, בכל זאת מכיון שהקבלה היתה אחרי שהוא נתגאה אחרי הנאה של אכילה ושתיה, שבזה הוא מבטא מין הרגשה של עצמיות ואנוכיות, הרי בזה שמקדים הנאתו לדביקות עליונות של תפלה והכנעה עם כל המדרגות האפשריות, כבר מדמים אותו לירבעם בן נבט אשר עליו נאמר ואותי השלכת אחרי גויך, אשר בשל גאותו ויתר על גן עדן.

ובדרך זאת נוכל להבין את הסמיכות והשייכות של ׳לא תאכלו על הדם׳ לפי דרשת חז״ל עם ׳לא תנחשו ולא תעוננו׳, כי אם הקדמת האכילה לפני התפלה יש בה התגאות ואנוכיות, הרי יש בזה משום קירבה לעבודה זרה וכישוף, שגם בהם יש משום הסחת דעת מבורא עולם, ואכן אצל ירבעם מדתו זו של גאוה ואנוכיות הביאתו בסוף לעבודה זרה.

(חכמת המצפון, קדושים)

יא:

להזכיר מדת יום בלילה ומדת לילה ביום

הנה ידוע אשר אור היום שלפנינו אינו תכלית שלימות האורה, לך ראה מה שאמרו חז״ל (חגיגה יב.) אור שברא הקב״ה ביום הראשון אדם צופה ומביט בו מסוף העולם ועד סופו, וכיון שנסתכל הקב״ה וכו׳ ראה שמעשיהם מקולקלים עמד וגנזו וכו׳, הרי שאור היום עתה אינו אלא אורות מאופל שנגד אופל אור הוא, אבל אור עולם שנברא ביום ראשון גנוז באוצר החיים הוא. ונראה שעל כן צוונו חז״ל להזכיר מדת לילה ביום ומדת יום בלילה, כי האמת הוא שהמה מעורבים, וביום שכולו אור מעורב הוא מחשכת הלילה שאינו שלימות האור כמו אור שבעת הימים, וכן בחשכת הלילה אף על פי שהוא כולו חושך, מכל מקום מצינו חושך יותר מזה במצרים שלא קמו איש מתחתיו עבור החושך שהיה עב כפול ומכופל, והחושך של הלילה אינו כל כך לפי שהוא מעורב מהארת היום. ועל כן אנו מזכירים שניהם ביום ובלילה, להראות כי שניהם אינם בשלימות רק שניהם נגבלים על ידי תערובת השני המעורב בו, ושניהם כאחד טובים לפי שיעור שעלה ברצון הבורא יתברך להגבילם בכה וככה.

(באר מים חיים, בהעלתך)

יב.

משמר היוצא אומר למשמר הנכנס מי ששכן את שמו בבית הזה הוא ישכין ביניכם אהבה ואחוה ושלום וריעות

כי תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם (ברכות סד.) כי השלום שרשו אצל עבדי ה׳, ׳ה׳ עוז לעמו יתן ה׳ יברך את עמו בשלום׳, ומהם מתפשט השלום לכל האומה הקדושה, על כן אמר מי ששיכן שמו בבית הזה שיכ״ן דייקא, שמתפשט אורו לכל ישראל הוא ישכן ביניכם אהבה ואחוה ושלום וריעות, ישכ״ן דוקא שתתפשט השלום והריעות מכם לכל ישראל, אך כשהכהנים מברכים את ישראל אומרים ׳וישם לך שלום׳ ולא וישכן ביניכם שלום אלא וישם, שלא יתפזר ויתפשט מכם אל אחרים, כי ׳אין שלום אמר אלהים לרשעים׳ (ישעיה מח כב) ויעקב אבינו ע״ה התפלל ׳זממו אל תפק׳ עיין מגילה (ו.) על כן וישם לך שלום.

(חתם סופר, ראה)

כל שלא אמר אמת ויציב שחרית ואמת ואמונה ערבית לא יצא ידי חובתו שנאמר להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות

כתיב (שמות יב מב) ׳ליל שמורים הוא לה׳ הוא הלילה הזה לה׳ שמורים לבני ישראל׳, איתא במדרש (שמו״ר יח יא) בעולם הזה עשה להם נסים בלילה על שם שהוא נס עובר, אבל לעתיד לבוא יעשה להם נסים ביום על שם שהוא נס קיים, וכבר מבואר לעיל בפרשה וישלח דהגלות נמשל ללילה ומש״ה כשהגאולה באמצע הלילה הוא סימן דעדיין הם באמצע הגלות ויצטרכו עוד להשלים החשבון, אבל לעתיד לבוא יהיה הגאולה ביום שהוא סימן שכבר נשלם הלילה והגלות, והענין דכבר כתבנו (פרשת שמות) על הא דלא היו במצריים רק רד״ו שנה דגאלם באמצע הזמן, והזמן שחסר אז הניח הקב״ה שישלימו אותו ישראל לסוף בגלות האחרון, ויציאת מצרים היה רק פקידה באמצע הזמן והיה הכנה לגאולה העתידה כדי שיוכלו להגאל אחר כך כשישלימו הזמן, וכבר מבואר ענין זה בכמה מספרי הדרוש.

והנה לפי זה נמצא דעיקר ההבטחה שהיה בברית בין הבתרים שיגאלם בסוף הזמן, כמו שאמר הכתוב (בראשית טו יד) ׳ואחרי כן יצאו ברכוש גדול׳ לא נתקיימה עדיין ויתקיים אחר כך כשיושלם הזמן, וזהו שאמר במדרש איכה (רבתי ג יג) השביעני במרורים הרוני לענה מה שהשביעני במרורים בלילי פסח הרוני לענה בליל תשעה באב, דליל תשעה באב לעולם חל בליל שחל בו פסח העבר, והוא לכוונה זו דע״י שגאולת פסח היה באמצע הזמן והוצרכו להשלים החשבון בגלות אחר ויצא מזה ליל ט׳ באב, ובאמת הוא חיזוק הלב שאנחנו בטוחים להגאל דכל ברית בין הבתרים עיקרו לא נתקיים עדיין.

ובזה נבין הא דאיתא בגמרא כל שלא אמר אמת ויציב שחרית ואמת ואמונה ערבית לא יצא ידי חובתו שנאמר להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות, ולכאורה הרי הני שני ברכות הם ענין אחד והם ברכות הגאולה, ולמה באמת נחלקו בשתי לשונות הללו, ולפי מה שכתבנו מובן

היטב דגאולה שהיא בשחר היא קיימת, וגאולה של לילה היא עוברת רק מביאה לידי אמונה ובטחון לגאולה העתידה, ומשום הכי בברכות גאולה של שחרית תיקנו אמת ויציב דפירושו שהוא קיים, ובשל ערבית תיקנו אמת ואמונה דהיא עוברת, רק אנחנו נאמין דבודאי יהיה גאולה העתידה, דגאולה הזאת מביאה לאמונה על העתיד וכמו שנתבאר. וזהו הטעם שאוכלין ביצים בליל פסח, ואיתא בש"ע (סימן תעו ס"ב) שהוא זכר לאבילות של תשעה באב, והקשה הגר"א (במעשה רב) למה להזכיר האבילות בליל פסח, ולפי זה ניחא דמראין דמגאולה זו שהיתה באמצע הזמן צמח ליל תשעה באב, ובא לחזק לב האדם שכל ההבטחות נאמרו על ביאת המשיח ועדיין לא נתקיימו לגמרי.

(בית הלוי, בא)

כל שלא אמר אמת ויציב שחרית ואמת ואמונה ערבית לא יצא ידי חובתו שנאמר להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות

ואיתא בספרים הרמז שחרית הוא בעת שהשכל בהיר וערבית הוא בעת קטנות המוחין, ובשחרית צריכין להתאמץ בהשגה עד שתהיה האלקות כאילו רואה בעיניו בבחינת ראיה וזה אמת ויציב מלשון יציבא מילתא, ובלילה להיות איתן באמונה שאף שהשכל אינו בהיר יהיה בבחינת אמונה, ומכל מקום אמרו ז"ל (שם) כדי להזכיר מדת יום בלילה ומדת לילה ביום, והיינו דבעת שהשכל בהיר לא יסתפק עצמו בהשגתו אלא מזה עצמו יבוא לאמונה עוד מעלה אחר מעלה, שכל מה שאדם משיג יותר הוא צריך לבוא לידי אמונה יותר, וכן נמי בעת מוחין דקטנות אל יסתפק עצמו באמונה לבד אלא יתאמץ בכל עוז לבוא ע"י אמונה להשגה וכמו שאמרו ז"ל (ויק"ר יט א) אין רינה של תורה שהיא השגה אלא בלילה, ובכלל שיהיו האמונה וההשגה תמיד באדם נצמדות כאחת.

(שם משמואל, חנוכה)

יב:

כל שאפשר לו לבקש רחמים על חבירו ואינו מבקש נקרא חוטא וכו' אם תלמיד חכם הוא צריך שיחלה עצמו עליו

איתא במדרש (דב"ר ב ו) אמר משה להקב"ה כשתהיה רואה בניך בצער ואין מי שיבקש רחמים עליהם מיד ענה אותם, אמר הקב"ה בכל עת שיקראו אותי אני אענה, שנאמר מי כה' אלהינו בכל קראינו אליו ע"כ, וצריך להבין מאחר שאמר משה ואין מי שיבקש רחמים עליהם, איך השיב ה' בכל עת שיקראו אליו יענה אותם. ונראה לי דהנה אמרו חז"ל (ב"ק צב.) המתפלל בעד חבירו והוא צריך אותו דבר הוא נענה תחלה, והענין כי נצטווינו בתוה"ק (ויקרא יט, יח) 'ואהבת לרעך כמוך', שישמח בשמחת חבירו כמו שהוא היה מצליח, וכן להיפך בצרת חבירו יהיה גם לו צער ויבקש רחמים עליו שיעזור לו ה', כמו שאמרו חז"ל המתפלל בעד חבירו צריך שיחלה עצמו עליו כלומר שיראה עצמו כאלו הוא חולה, והנה אין כל כך חידוש מי שאינו בצרה ואין צריך רחמים אם מבקש בעד חבירו, אבל מי שבעצמו בצרה ובכל זאת אינו שוכח לבקש רחמים על חבירו, והוא גם כן צריך לאותו דבר מזה נראה יותר שמשתתף בצערו של חבירו, על כן הוא נענה תחלה.

והנה בעת שישראל באגודה אחת בגולה בעת צרה ר"ל, כל אחד מבקש רחמים על כל ישראל, ותפלה זו נבחרת לפני ה' ורצויה לו ונענה, כי כל אחד צריך לאותו דבר ובכל זאת מתפלל על חבירו, אבל אם כל אחד רואה רק בצרת נפשו ומתפלל רק בעד עצמו, אם כן אין מי שיבקש רחמים על אחרים ותפלה זו אינה רצויה כל כך והיינו שהתפלל משה, כשתראה בניך בצרה ואין מי שיבקש רחמים עליהם דייקא, רק כל אחד יבקש על עצמו ולא על אחרים בכל זאת מיד ענה אותם, הגם שתפלה זו אינה רצויה כל כך, והבטיחו ה' בכל עת שיקראו אותי גם באופן זה אני אענה אותם.

(כתב סופר, אסתר)

כל שאפשר לו לבקש רחמים על חבירו ואינו מבקש נקרא חוטא וכו' אם תלמיד חכם הוא צריך שיחלה עצמו עליו

ונראה לי הענין, דעל פי השכל לא יובן איך יועיל תפלת זה על חבירו, כי בהקב"ה לא שייך פיתוי דברים לישא פני איש זה עבור זה.

אבל הענין הואיל וכל ישראל נפש אחד נמצא גם חוליו של זה כואב לזה, והוה כאילו פיו של אדם מתפלל שירפא לו מכאב אצבעו, והיינו צריך שיחלה עצמו שיראה כאילו הוא עצמו חולה עליו, ועל ידי זה יקובל תפלתו כאלו מתפלל על עצמו.

(דרשות חתם סופר, דרוש לח' תמוז)

כל שאפשר לו לבקש רחמים על חבירו ואינו מבקש נקרא חוטא וכו'

בתפלה על הזולת יש בכך משום חסד, על כן המונע חסד זה הריהו חוטא, אך מלבד זאת יש להוסיף ולהעמיק כפי שביארנו, המתפלל על חברו ונותן לו זכות קיום אפילו אם אינו ראוי מצד עצמו, על ידי כך שעושה את חברו ככלי לעילוי בעבודת ה' שלו, על כן המונע את עצמו מלהתפלל על חברו נקרא חוטא, כי בעוד שע"י תפלתו היה יכול לעשותו לכלי בשבילו לעילוי בעבודת ה' שלו, הרי עתה במניעת התפלה מסיר את האחריות ממנו, ונתבע על כך משמים כמזיק ע"י גרמא.

זאת ועוד על ידי מניעת התפלה מאבד את האפשרות שניתנה לו להתעלות בעבודת ה', ונתבע על חסרון עילויו בתפקידו, נוסף לכך גם נתבע שמחסר את עילויים של אחרים, שכאשר הוא מתפלל על אחרים ומתעלה הוא בעבודת ה', בכך נותן גם להם עילוי שבאים ע"י לשלימות, כי שמשו לריבוי כבוד שמים וכמו שיבואר להלן. תפלה זו איננה רק זכות ואתגר לעבודת ה' שלו, אלא היא חובה מצדו כפי שהגדירו חז"ל את המונע תפלתו הנקרא חוטא, כיון שאינו נותן זכות קיום לבריאה כדברי המסילת ישרים פ"א ואם הוא שולט בעצמו ונדבק בבוראו ומשתמש מן העולם רק להיות לו לסיוע לעבוד בוראו הוא מתעלה והעולם עצמו מתעלה עמו, כי הנה עילוי גדול הוא לבריות כולם בהיותם משמשי האדם השלם המקודש בקדושתו יתברך, על ידי מה זוכה כל העולם לעלות עמו, עבודת ה' שלו נותנת זכות קיום לעולם בכך שהופך את העולם ככלים לעבודת ה' שלו.

(שפתי חיים, אמונה והשגחה ח"א)

כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו מוחלין לו כל עונותיו

כתיב (בראשית ג ז), 'ויתפרו עלה תאנה ויעשו להם חגורות' עיין פירוש רש"י וזה לשונו, עלה תאנה הוא העץ שאכלו ממנו בדבר שנתקלקלו בו נתקנו וכו' (סנהדרין ע:) עכ"ל, וצריך להבין מאי התיקון שלקחו עלה תאנה עליהם. ואפשר לומר מפני שאמרו רבותינו ז"ל כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו מוחלין לו, לפיכך לקחו עלה תאנה עליהם להודיע לכל שבדבר זה קלקלו ובושה הוא להם, וכוונתם שזה יהיה תיקונם כנ"ל.

(אורח לחיים, בראשית)

כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו מוחלין לו על כל עונותיו

'ככלי מלא בושה וכלימה' (סליחות) מה פירוש ככלי, אלא שע"י בושה נמחלים העונות כדאיתא כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו מוחלים לו וכו', ואין הכוונה על בושה גרידא שלא נשארת אצלו, אלא שיהיה ככלי מלא בושה, היינו שיהיה כמו כלי שתשאר אצלו הבושה.

(אמרי אמת, מוצאי יום כפור)

כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו מוחלין לו על כל עונותיו

כידוע דבמקום שיש דין למטה אין דין למעלה, וזה סוד הענין דאיתא בגמרא כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו מוחלין לו על כל עונותיו, על פי מה דאיתא בספר תומר דבורה (פרק א) דהקב"ה מלך נעלב סובל עלבון מה שלא יכילוהו הרעיון, דהאדם מתקיים מכח עליון השופע עליו, וממש באותו רגע שהקב"ה שופע קיומו ותנועת אבריו, האדם חוטא בכח ההוא ומכעיס להקב"ה וסובל עיי"ש, ואם האדם רואה כח זה ויודע שאין כח זולתו יתברך שמו ומתבייש בזה, על ידי זה הוא מסיר העלבון כביכול מהש"י, דכמו דדין למטה מסיר הדין למעלה, כמו כן העלבון למטה מסיר העלבון למעלה והבן היטב, ולכן מוחלין לו על כל עונותיו.

(אמונת משה, פנחס)

כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו מוחלין לו כל עונותיו

יש לומר, דהיינו מכח מה שאמרו חז"ל (ברכות ה.) יסורין ממרקין עוונותיו של אדם, ואמרו ז"ל מגרר אדם גלדי מכה וגלדי צואה בשביל צערו, וכתבו התוספות שם (ד"ה בשביל) ואם אין לו צער אחר אלא שמתבייש לילך

בין בני אדם שרי דאין לך צער גדול מזה, אם כן אם מתבייש במעשיו הן המה היסורים הממרקים.

(מכתם לדוד, ליקוטים)

בקשו לקבוע פרשת בלק בקריאת שמע ומפני מה לא קבעוה משום טורח צבור

ולכאורה מה טורח הציבור יש אם יחיבו לומר גם פרשת בלק שהוא רק איזה פסוקים. ויש לומר כי כבר איפסקא הילכתא (או"ח סימן ס"ג ס"ד) דעיקר הכוונה הוא בפסוק ראשון, כי לכוון בכולה הוא טירחא ולאו כל מוחא סביל דא שיוכל לכוון בכל הפרשיות, אלא שאם היו קובעים גם פרשת בלק בקריאת שמע, ואפשר שיבא אחד לכוין רק בדברי בלעם לא הביט און ביעקב וכו', ולא יכוין בדברי משה השמרו לכם וכו', ואם כן יעשה ממש כמו שעשה בלעם שלא אמר רק דברים רכים ולא האזהרות, ואם לחייבו לכוון בשניהם הרי כוונה הוא טרחא וזה לא חייבוהו. וזהו כוונת הגמרא ומפני מה לא קבעוה משום טורח צבור, כי אם היו קובעים אותה בקריאת שמע היו צריכין לכוון בשניהם ויש בזה טרחא דציבורא.

(דברי יואל, דברים)

בקשו לקבוע פרשת בלק בקריאת שמע ומפני מה לא קבעוה משום טורח צבור

היינו לכוונה זו שאף פושעי ישראל בכלל אחדות האומה, ויש להם חלק בה' אחד ונבדלים מעמים כאמור. וחז"ל טמנו דבריהם ברמז כדרכם מה שאמרו דכתיב בה יציאת מצרים, רצה לומר שאז התחלת הבדל אומה ישראלית גוי מקרב גוי אף שהללו עובדי עבודה זרה וכו' (ויק"ר כג ב) וכרע שכב כארי היינו אף דהם בדיוטא התחתונה שכיבא לעפרא הם כארי. וזה כל ענין קריאת שמע בשכבך ובקומך, רצה לומר בין שהם במעלה עליונה בין במדריגה תחתונה אינו ניתק מקבלת עול מלכות שמים שעליו והתקשרות ישראל בה' אחד, ולא קבעו מפני טורח ציבור דכל פרשה דלא פסקי וכו', רצה לומר דסידור הפרשיות ודאי המכוון דאותו ענין אינו נשלם אלא על ידי כל הפרשה כולה דוקא דלכן לא פסקיה משה, ובלק שהוא גילוי קשר ישראל להשם יתברך אף המורדים ופושעי ישראל בתכלית התוקף, בירור זה אינו אלא כפי סדר הפרשה על ידי התעוררות אומות העולם להתדמות לישראל, ובהתבוננותם בדעת שלהם הם מבררים לעין מעלת ישראל בזה.

(רסיסי לילה, אות מ"ד)

בקשו לקבוע פרשת בלק בקריאת שמע וכו' משום דכתיב בה אל מוציאם ממצרים

וקשה מאי סלקא דעתך וכי חסרים פסוקים שמוזכר בהם יציאת מצרים. אלא יש לומר, שבלעם ביקש לטמא את בתי ישראל ולא עלתה בידו, ולכך כשסלקא דעתך שביקשו להזכיר יציאת מצרים בקריאת שמע שהיא לשמירת הקדושה בישראל ביכרו האי קרא דבלעם.

(פני מנחם, ואתחנן)

אמר רבי אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה

דהנה הרמב"ם בפירושו למשניות כתב דמה שאמר רבי אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה, משום שהיה מרבה ללמוד ולשנות יומם ולילה, עד אשר תשש כוחו ונזרקה בו שיבה וחזר להיות כזקן בן שבעים שנה, והיתה התחלת השיבה ברצונו כמו שנתבאר בגמרא ע"ש. ודברי הרמב"ם צריכים ביאור, דמי לנו מתמיד גדול בתורה יותר מבן עזאי עד שאמר ומה אעשה שנפשי חשקה בתורה כדאיתא (יבמות סג:), ועם כל זה לא מצינו שאמר הרי אני כבן שבעים שנה. אמנם הדבר נכון לפי מה שכתבו המקובלים כי ברבי אלעזר בן עזריה היתה נשמת שמואל הנביא, ואיתא במסכת תענית (ה:) דאמר ליה רב נחמן לר' יצחק מאי דכתיב (שמואל א' ח א) 'ויהי כי זקן שמואל', ומי סיב שמואל כולי האי והא בר נ"ב הוה, אמר ליה זקנה קפצה עליו, אפשר לומר שהוא גרמה לו שיגיעתו בתורה תקפיץ עליו זקנה כמו שהיה גבי שמואל הנביא.

(צדקת יוסף, הגדה של פסח)

אמר רבי אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות וכו' וחכמים אומרים ימי חייך העולם הזה כל ימי חייך להביא לימות המשיח

כי ענין גלות מצרים היה שחסר מהם הדעת שידעו להכריע שיש בורא אחד, המחדש בטובו תמיד מעשה בראשית, עד שבא משה ועל ידי הנסים שעשה נתפרסם בעולם שיש בורא אחד המחדש תמיד, אמנם בחינת דעת זה שנתגלה ביציאת מצרים היה דעת דנוקבא, אך דעת דדכורא יתגלה לעתיד בימות המשיח, והיינו שיהיו 'עיניך רואות את מוריך' (ישעיה ל יב) שיראו אותיות התורה והתפלה שלומדים ומתפללים לנגד עיניהם, שהם עולמות מצוחצחות כו', וזהו שאמרו חז"ל עין רואה ואזן שומעת וכו' (אבות פ"ב מ"א) וזהו שאמר בעל הגדה אמר ר' אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות, רצה לומר שיוכל לפרסם חידוש העולמות שנקרא יציאת מצרים בלילות, שאין אורות ועולמות עליונים נראים, כי חשך הקליפות הנקרא לילות גורם זה שאי אפשר שתאמר יציאת מצרים שהוא פרסום חידוש העולמות, עד שדרשה בן זומא וכו', כי סגולת הדרשה לשבר הקליפות, ואז היה יכול להראות פרסום יציאת מצרים, מה שאי אפשר להראות כי אם לעתיד יהיה נראה עין בעין, וזהו שאמרו חכמים כי תכלית זה יהיה לימות המשיח.

(בעש"ט על התורה, שמות)

אמר רבי אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות וכו' וחכמים אומרים ימי חייך העולם הזה כל ימי חייך להביא לימות המשיח

והכוונה על דרך שהקדמנו, אשר כל ע' שנה של אדם עודו בחיים חיותו, החיוב מוטל עליו לספר את עצמו עם בחינת יציאת מצרים, ולחבר גאולה ראשונה עם גאולה אחרונה, וכאשר נאמר והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה כנזכר, לזה התרעם רבי אלעזר בן עזריה על בחינתו לרוב ענותנותו, הרי אני כבן שבעים שנה מספר חיי אדם החרוצים עלי אדמה, ועם כל זה לא זכיתי משמעו לשון זכות ובהירות, כלומר לא בהרתי עדיין את עצמי בבהירות גדול כזה, שתאמר יציאת מצרים בלילות, המורה ריבוי בחינת הגלות ממקרי ופגעי הזמנים השונים זה מזה כמדובר, עד שדרשה בן זומא שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך, ימי חייך הימים כל ימי חייך הלילות, לכוון את האמור לחבר יום ולילה, היינו פתח הגאולה הדומה ליום וגלות הבא אחריו לגאולה אחרונה, להבין ולהשכיל שהכל ענין אחד ולא נפסק, כל זה מוטל על האדם כל ימי חייו בעולם הזה.

וחכמים אומרים ימי חייך העולם הזה כל ימי חייך להביא לימות המשיח, הרואה יראה ויבין שחכמים באו לפרש דברי בן זומא, והכל עולה בקנה אחד ללמוד לאדם דעת, ימי חייך העולם הזה, זאת תורת אדם כל ימי חייך תספר ותזדכך בבהירות גדול, לחבר ב' גאולות גאולה ראשונה לזכות לבוא לגאולה אחרונה, וזהו כל ימי חייך להביא לימות המשיח, כי בודאי מי שמפריד בין הדבקים אינו זוכה לבוא ח"ו לגאולה אחרונה ימי משיחנו, לזה באזהרה הגידו חכמים כל ימי חייך להביא אותם לימות המשיח כמדובר, ודוק והבן.

(אור המאיר, דרוש לפסח)

אמר רבי אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא וכו'

נראה משום דאיהו אמר יכולני לפטור כל העולם כולו מדין תפלה כדכתיב ושכורת ולא מיין, ושכור פטור ואסור להתפלל כן אמרו חז"ל (עירובין סה.), ורבי אלעזר אשכנזי כתב יציאת מצרים רצה לומר בגלות הדומה ללילה, ומשום הכי לא רצו לקבל ממנו, כיון שהוא דן את כל העולם כשיכורים מחמת צרות הגלות ופוטרם, איך יחייבם בסיפור יציאת מצרים בגלות. ואמנם יש לומר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים על דרך 'זכרה ירושלים ימי עניה ומרודיה כל מחמדיה אשר היו לה מימי קדם' (איכה א ז), הכי נמי תזכור יום צאתך מארץ מצרים, לזכור ימי מחמדיה משה ירענו ואהרן ינהני בצאתי ממצרים, ועתה אויבינו פלילים בעוו"ה.

(דרשות חתם סופר, ח"ב דרוש לשבת הגדול)

אמר רבי אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא וכו'

בדרך צחות יש לומר, כי ידוע דרך החכמים והצדיקים בעמדם לדרוש ברבים לתבל כל דבריהם במקראי קודש ובמאמרי חז"ל למען יתקבלו על לב השומעים, כי דברי אגדה ומוסר הנאמרים ללא שילוב הפסוקים ומאמרי חז"ל לא יערב כל כך להשומעים. לפי זה יש לומר גם כאן שתלה רבי אלעזר בן עזריה הסיבה שלא נתקבלו דבריו, משום שלא דרשה מן הכתוב כאשר עשה בן זומא, לכך הוכיחם שלא יאות לעשות כן, כי גם שיחת חולין של תלמידי חכמים צריכה לימוד, ובפרט שהרי לבסוף הרי נוכחו לראות שיש ממש בדבריו, ורק שלא דרשם מן הכתוב.

(תורת מהרי"ץ, הגדה של פסח)

אמר רבי אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא וכו'

הנה הכל נתנו לו גדלות בתורה ונשיאות, ואפילו עשו עמו נס שיראה כבן שבעים שנה ונתנו לו הדרת פנים, ומכל מקום לזכות לענין יציאת מצרים בלילות לזה לא זכה, כי לזה נצרך זכות גדולה יותר מלזכות בתורה, ולזה צריך כבר עמל מחודש וסיעתא דשמיא נוספת, ולא עושים עמו נס כי לזה מוכרח הוא בעצמו לעמול, ואף שהוא ענין של זיכוי הרבים.

(אור יחזקאל, הגדה של פסח)

אמר רבי אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא וכו'

ואפשר לרמז על דרך זה, הרי אני כבן שבעים שנה, דהיינו אם האדם הוא בחינת גאוה ואומר אני ואפסי עוד, כבן שבעים שנה פירוש אני חכם כמו זקן היינו זקן שקנה חכמה, ואז גורם על ידי זה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות, היינו שאינו זוכה על ידי זה לצאת מהגלות שהוא נמשל ללילה.

(עצי לבנון, הגדה של פסח)

אמר רבי אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא וכו'

כתבו המקובלים כי ברבי אלעזר בן עזריה היתה נשמת שמואל הנביא שחי נ"ב שנים ועם ח"י שנים שנעשה נשיא מצורף שבעים שנה, וזה כבן עם אותיות ב"ן שהוא נ"ב נתמלאו לו שבעים שנה, שנה נוטריקון נ'שמת ש'מואל ה'נביא ונשיא נוטריקון נ'שמת ש'מואל י'דיד א'לקנה, ורמז בסיפור זה שהיה לו נשמה גדולה, מכל מקום אינו נוגע במוכן לחבירו, ולכן אמר ולא זכיתי לדרוש כבן זומא, שזה הדרוש קיבלה חלק נשמתו של בן זומא.

(ברכת השיר, הגדה של פסח)

וחכמים אומרים ימי חייך העולם הזה כל ימי חייך להביא לימות המשיח

בעולם הזה אין החיות באמיתות, כי בכל יום מתקרב למות ונחסר חלק מן החיות, אבל לימות המשיח שיבולע המות לנצח, אז תהיה החיות בשלימות מבלי מגרעת, וזהו כל ימי חייך בשלימות הוא להביא לימות המשיח.

(ברכת השיר, הגדה של פסח)

אמר רבי אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות וכו' וחכמים אומרים ימי חייך העולם הזה כל ימי חייך להביא לימות המשיח

הנה אנו נוהגים להזכיר יציאת מצרים בלילות ולכמה שיטות הוי מן התורה ועיין רמב"ם (פ"א קריאת שמע ה"ג) ויש לדייק דהא חכמים חולקים על רבי אלעזר בן עזריה ויחיד ורבים הלכה כרבים. ונראה דלא פליגי אהדדי ושניהם לדבר אחד נתכוונו, ועל פי מה שכתב בנועם אלימלך פרשת יתרו בפסוק 'כי הוציא', שכל אחד הבין מעלת הגאולה ההיא לפי מדרגת גלותו שהיה בו, דהיינו מי שהיה עובד בחומר ובלבנים הקשה הכיר טובות הבורא ב"ה בהוציאו משיעבוד הקשה וכו', ויש אשר היו במעלה העליונה וכו', רק עיקר מגמתם היה שיגאלו למען יעבדו את השי"ת בלי שום מניעה, כי בהיותם במצרים במקום הטומאה היה הענן והחושך של מסך המבדיל עליהם, ואחר כך כשיצאו אור נגה עליהם להוסיף עליהם בעבודה הולך ואור למעלה למעלה, זה היה עיקר שמחתם בצאתם ממצרים עכלה"ק.

ועל זה יש לרמז הזכרת יציאת מצרים דימים ולילות, דהנה בלילה לא נשתעבדו בשיעבוד הגוף וכמבואר בעובדא דשלומית בת דברי (תנחומא שמות ט'), אלא שהדעת היה בגלות שהיו להם לילות חשוכים בלי תורה, נמצא שהזכרת יציאת מצרים דלילות הוי הודאה על הנס שהוציאנו ממצרים ונתרומם הדעת והגיענו הלילה הזה שרם ערך קדושתה, ומזכירין יציאת מצרים בימים זכר לגאולתינו מעבודת הפרך. ונראה דמדה כנגד מדה על ידי הזכרת יציאת מצרים בימים ממשיכים לבני ישראל השפעות גשמיות שפע פרנסה על בני ישראל, ולכן בפסח נדונים על התבואה (ר"ה כז.) ומתפללים על הטל טל תן לרצות ארצך. וזה שאמרו חכמים לבאר דברי בן זומא שאמר ימי חייך הימים, ופירשו חכמים שנצמח על ידי זה ימי חייך העולם הזה, כלומר ישועות והשפעות במילי דעלמא, כל ימי חייך היינו סיפור יציאת מצרים בלילות וכדרשת בן זומא, להביא זה ממשיך ומביא לימות המשיח לישועה רוחנית.

(שפע חיים, הגדה של פסח)

אמר רבי אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא וכו' וחכמים אומרים ימי חייך העולם הזה כל ימי חייך להביא לימות המשיח

צריך ביאור, אטו רבי אלעזר בן עזריה לא ידע לדרוש דרשת בן זומא דכל מרבה גם הלילות, הלא כמה וכמה פעמים מצינו דכל הוי ריבוי, ומה החידוש הגדול בזה שהוצרכו דוקא שבן זומא ידרשנו. ונראה דימים מרמזים על זמן הגאולה ולילות מרמזים על גלות, וכדאיתא בפסיקתא זוטא (פרשת וישלח לב) גלות דומה ללילה והגאולה נמשלה לשחר. והנה בזמן הגאולה ודאי דראוי לספר יציאת מצרים, אבל בזמן הגלות לכאורה אין מקום לספר ולהזכיר יציאת מצרים דהא אכתי עבדי אחשורוש אנן, אולם בן זומא שפיר דרש כל ימי חייך אלו הלילות, דבן זומא על ידי דבקותו בתורה היה פרוש בתכלית מכל עניני העולם הזה וכאמרם (חגיגה יד:) שנכנס לפרדס, וכשראה אוכלסין אמר ברוך שברא כל אלו לשמשני (ברכות נח.), ולכן לא הרגיש ענין גלות כלל, ולכן בדין הוא שסבר להזכיר יציאת מצרים גם בלילות בגלות, דשפיר יש לנו להודות על יציאת מצרים, כי על ידי יציאת מצרים זכינו לתורה, והדבוק בתורה אינו מרגיש עול גלות כלל, וכמו שאמרו (אבות פ"ג מ"ה) המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות.

והנה התנאים הקדושים לא דרשו שום דרשה אלא אם הם בעצמם היו במדרגה זו שעליה מוסבת דרשתם, ועל כן אמר רבי אלעזר בן עזריה שאף שהוא כבן שבעים שנה, וזקני תלמידי חכמים כל זמן שהם מזקינים דעתם מתוספת עליהם, מכל מקום עדיין לא הרגיש בנפשו שיהא דבוק כל כך בתורה עד שלא הרגיש גלות כלל, והיינו שאמר ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות שלא זכה להרגיש עצמו במדריגה זו, עד שדרשה בן זומא דוקא, כי דוקא בן זומא היה במדריגה גדולה לדרוש כל ימי חייך אף בלילות, שהוא לא הרגיש גלות כלל, כי נפשו חשקה בתורה והיה פרוש מכח עניני עולם הזה לגמרי.

אבל וחכמים אומרים ימי חייך העולם הזה כל ימי חייך להביא לימות המשיח, רצה לומר דחכמים הם הרואים את הנולד, והבינו שעל ידי שידרשו כל ימי חייך לרבות הלילות, כלומר שגם בגלות אפשר לספר ביציאת מצרים על ידי דביקות בתורה כדוגמת בן זומא שלא הרגיש גלות כלל, נמצא שעל ידי זה איכא למיחש לריחוק זמן הגאולה, שמכיון שיראה השי"ת שאין ישראל מרגישים כלל כובד עול הגלות, אם כן אין צורך למהר ימות המשיח, והוא על דרך שפירש החתם סופר הא דש"ס (ברכות ג.) מה לו לאב שהגלה את בניו, רצה לומר מה חסר לו להקב"ה כביכול במה שהגלה את בניו, שהרי בני ישראל ממשיכים בתורה ובעבודה גם בגלותם, אלא אוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם. ועל כן אמרו חכמים שיש לדרוש כל ימי חייך להביא לימות המשיח, כי רק לימות המשיח יהא אפשר להזכיר יציאת מצרים, אבל בעולם הזה אי אפשר אלא כשהוא יום ולא לילה.

(להורות נתן, הגדה של פסח)

לא שתעקר יציאת מצרים לגמרי אלא שתהיה שעבוד מלכיות עיקר ויציאת מצרים טפל

כתיב (שמות טו א) 'אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת לה'', נראה לפרש ע"ד שאמרו חז"ל בפסוק 'ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה בני ישראל ממצרים כי אם' וכו', לא שתעקר יציאת מצרים לגמרי אלא שתהיה שעבוד מלכיות עיקר ויציאת מצרים טפל, ורש"י ז"ל פירש אבל מדרשו מכאן רמז לתחית המתים מן התורה, ולפי פירושו דקאי על לעתיד לבוא, הכי פירושו אז ישיר משה ובני ישראל, כלומר לעתיד ישיר משה ובני ישראל על גאולת שעבוד מלכיות את השירה הזאת, ואת הוא לשון טפל כמו שדרשו רז"ל את בשרו את הטפל לבשרו, כלומר השירה הזאת יהיה טפילה לשיר שישירו לעתיד, ויציאת מצרים לא יעקר לגמרי אלא שתהיה טפילה לשיר שלעתיד לבוא, ועל כן אמר השירה הזאת לשון נוקבא שהוא טפילה אל השירה שלעתיד שהוא בחינת דכר.

(אורח לחיים, בשלח)

לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה אלא שתהא שעבוד מלכיות עיקר ויציאת מצרים טפל

וראיתי לחכם אחד שכתב הטעם שאין מברכים אשר קדשנו במצותיו וצונו לספר ביציאת מצרים, משום דאמרו חז"ל לא שיעקר יציאת מצרים אלא שיהיה שעבוד מלכיות עיקר ויציאת מצרים טפל, נמצא אילו היינו זכאים היה אז עיקר הספור מחסדי ה' שיצאנו לחירות משעבוד מלכיות ויציאת מצרים היה טפל, רק עונותינו גורמים שאיננו יכולים לספר מגאולת שעבוד מלכיות, על כן איננו מברכים אשר קדשנו במצותיו וצונו לספר ביציאת מצרים, דעיקר רצונו כי נזכה לספר מגאולה השלמה.

(כרם הצבי, ליקוטים)

יג.

לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהיה שמך לא שיעקר יעקב ממקומו אלא ישראל עיקר ויעקב טפל לו

ואמר הגאון בעל ישועות יעקב טעם הדברים, דהנה הקב"ה בוחר בבני ישראל מפני ב' סיבות הא' חשיבות עצמם, והב' חשיבות הצטרפות דלנגד אומות העולם הם צדיקים, והנה שם יעקב הוי על כי ידו אוחזת בעקב עשו, זה היה להורות שאף אם לא יהיה להם חשיבות עצמי, יהיה להם חשיבות הצטרפות כשיעריך הקב"ה בני ישראל נגד מעשה האומות העולם, אמנם שם ישראל מורה על חשיבות עצמי, וזה שאמר הכתוב (תהלים קלה ד) 'כי יעקב בחר לו י-ה', כי בחירה יתכן בב' דברים והוא בוחר בא' מהם וזהו שם יעקב, אבל 'ישראל לסגולתו' מצד עצמם. ולכן כאשר ראה המלאך צדקתו של יעקב קראו בשם ישראל להורות על חשיבותו מצד עצמו, אולם יען שלא רק על יעקב בלבד נאמרו הדברים כי אם לכל צאצאיו, ויוכל להיות שברבות הימים יצטרכו לחשיבות ההצטרפות, לכן אמרו חז"ל לא שתעקר שם יעקב, אלא שישראל עיקר ויעקב טפל דייקא.

(אהבת חיים, לראש השנה)

לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהיה שמך לא שיעקר יעקב ממקומו אלא ישראל עיקר ויעקב טפל לו

פירש רש"י (בראשית לב כט) לשון אדם הבא במארב ועקבה כי אם ישראל וכו', ואמרו חז"ל לא שיעקר יעקב ממקומו אלא ישראל עיקר ויעקב טפל לו, וקשה קושיית המרש"א מאי שנא מאברהם שהקורא לאברהם אברם עובר בעשה ונעקר שם הראשון לגמרי. אלא יש לומר, היינו כמבואר בדברינו על הכתוב (שם לא כ) 'ויגנוב יעקב את לב לבן הארמי', שגנב מלבן קצת רמאות הנצרך לו לעבודת הבורא ולהתגבר כנגד היצר הרע. זהו שאמרו לא שיעקר יעקב ממקומו, כי לפעמים צריך המארב ועקבה לעבודת הבורא כנ"ל, אלא ישראל עיקר ויעקב טפל לו, פירוש טפל היינו לפעמים כצריך לילך במארב ועקבה נגד היצר הרע כנ"ל והבן.

(דברי ישראל, וישלח)

כל הקורא לאברהם אברם עובר בעשה וכו' אלא מעתה הקורא לשרה שרי הכי נמי התם קודשא בריך הוא אמר לאברהם שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה

ודקדק אאמו"ר מה מקשה אלא מעתה הקורא לשרה שרי הכי נמי, דלמא באמת כן הוא שעובר, מכל מקום שפיר קאמר הקורא לאברהם אברם עובר. ותירץ דהמפרשים מחולקים באות יו"ד שנטלה משרי מה נעשה ביו"ד זאת, יש אומרים שנתחלקה לשני ההי"ן חדא נטל אברם ונעשה מאברם אברהם, וחדא נטלה שרה למלאות חסרון היו"ד, ויש אומרים שהיו"ד שנטלה משרי היתה מרחפת עד שבא הושע בן נון, ונתוספת בתחילת שמו ונקרא יהושע, וה"א שנתוספה לאברם נתוספה מן החוץ ולא מיו"ד של שרה. הנה זה הפלפול בין המקשה והתרצן, דהמקשה סבר היו"ד שנטלה משרי נחלקה ונתנה ה"א לאברם ונעשה אברהם, לכך מקשה מאי רבותא הוא דעובר בעשה הקורא לאברהם אברם, היה לך לאשמעינן רבותא טפי הקורא לשרה שרי עובר נמי בעשה והיה שמך אברהם, כי הקורא לשרה שרי ניתן היו"ד לשרי ממילא נוטל הה"א מאברהם ולא ישאר רק אברם אם כן הוא עובר, לזה בא התרצן במתק לשונו התם הקב"ה אמר לאברהם שרי אשתך לא תקרא שמה שרי וכו', אם כן הקב"ה קרא אותו אברהם בעוד שמה שרה ביו"ד, וצריך לומר הה"א שנתוספה לאברהם לקראו אברהם נתוספת לו מן החוץ ולא מיו"ד שנטלה משרי, והיו"ד שנטלה משרי נתוספה להושע כנ"ל, לכן דוקא אמר הקורא לאברהם אברם עובר בעשה, אבל הקורא לשרה שרי אינו עובר בעשה והיה שמך אברהם.

(אשי ישראל, ויחי)

אלא מעתה הקורא ליעקב יעקב הכי נמי שאני התם דהדר אהדריה קרא

וצריך ביאור למה באמת אהדריה הקב"ה ליעקב, ובאברהם עקר שם הראשון אברם לגמרי, ועוד יש לדקדק למה המלאך שהוא היה הס"מ קרא ליעקב רק שם ישראל ולא יעקב כמובן מדבריו שאמר (בראשית לב כח) 'לא יעקב יאמר עוד שמך כי אם ישראל יהיה שמך'. ונראה לפרש, דהרי יעקב כינוי לקטנים וישראל לגדולים כדכתיב (שמות יט ג) 'כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל', ודרכו של השטן אם רואה אדם כשר שאינו חוטא משתדל שיתגאה ויחשוב בדעתו שהוא קדוש ה' מכובד וגדול במדרגה ועל ידי זה רוצה להפילו, אבל באמת גם האדם שהוא גדול במדרגה עליונה יותר ויותר צריך להתחזק במדת ענוה, זה רצה השר להרגילו ליעקב בגאוה, כיון שראה שאינו יכול לו בדרך אחר חשב שבדרך זה ינצחנו, שידבר על לבו שהוא במדריגה עליונה בחינת ישראל בגדולה, אמנם הקב"ה אמר שלא ישכח שמו יעקב ויתחזק במדת ענוה, אמנם באמת נהיה בבחינת ישראל קדושים וטהורים, רק הוא לעצמו צריך לכנות לעצמו שם יעקב.

(מהר"ם שיק, וישב)

יג:

כל המאריך באחד מאריכין לו ימיו ושנותיו וכו' ובדלי"ת אמר רב אשי ובלבד שלא יחטוף בחי"ת

איתא שהיו השבטים מזלזלים בבני השפחות וקורין להם עבדים, היינו שחסרה אצלם האחדות, ואיתא בשל"ה שבתיבת אחד יש א' ח' וד', והרמז בזה ליעקב אבינו ולח' בני הגבירות ולד' בני השפחות, כי באמת גם לבני השפחות היה דין ישראל, שהרי קודם שלקח יעקב אבינו את השפחות שחררם, ואם כן היו כל השבטים שוים במעלת ישראל, אלא שלכל אחד מהם היו המדרגות שלו, ואם היו מתאחדים הח' והד' ביחד היה נעשה אחד, וכאשר זלזלו בבני השפחות נחסרה מהם הדבקות באחד, אולם קודם פטירתו של יעקב אבינו איתא שאמרו שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד, כשם שאין בלבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד הרמז ששבו להיות באחדות. איתא בגמרא כל המאריך באחד וכו' ובדלי"ת אמר רב אשי ובלבד שלא יחטוף בחי"ת, לבני השפחות היה גם כן חלק באחד, ולפיכך צריך להאריך בדל"ת, אולם בלבד שלא יחטוף בחי"ת, כי לכל אחד מהשבטים היו המעלות שלו, ועל ידי שמתאחדים כולם יחדיו יכולים להמליך מלכות שמים.

(פני מנחם, וישב)

יד.

כל הלן שבעת ימים בלא חלום נקרא רע

פירוש, מי שאינו מכיר שימי שנותינו בהם שבעים שנה המרומז בשבעת ימים הוא חלום כצל עובר נקרא רע.

(עטרת דוד, בא)

יד:

אמר עולא כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו

ופירש רש"י בעצמו לשון מעליא דהיינו בהקב"ה, והמהרש"א ועוד מפרשים פירשו בעצמו ממש, ויש לומר ששני הפירושים לדבר אחד נתכוונו. דאיתא בתוספות (חגיגה ג:) בשם המדרש שלשה מעידין זה על זה ישראל ושבת והקב"ה, הקב"ה וישראל מעידים על יום השבת כי הוא יום מנוחה, ישראל ושבת מעידים על הקב"ה שהוא אחד יחיד בעולמו, הקב"ה ושבת מעידין על ישראל שהם גוי אחד בארץ. והנה תפילין מורים כי הם אות על אחדותן של ישראל שהקב"ה נתן להם חותמו, כדאיתא (ברכות ו.) וראו כל עמי הארץ אלו תפילין שבראש, היינו שיראו כל האומות התפילין ויראו מישראל כי הם גוי אחד בארץ. והנה קיי"ל (כתובות כד.) זה אומר ומעיד חברי הוא כהן וזה אומר חברי כהן אינם נאמנים דחיישינן לגומלין, אם לא כשכהן אחד כלי אומנתו בידו, ולפי פירוש רבינו חננאל שיש בידו כלי גללים כלי אבנים וכלי אדמה, שכל הרואה כלים הללו בידו מתרחק ממנו מלטמאותו, ואז מינכר מילתא ואין צריך כל כך לעדות חבירו לכך נאמנים.

והנה בכאן הוא הדמיון ממש, לפי שהקב"ה העיד על ישראל שהם גוי אחד, ואחר כך אנו מעידים בהשי"ת בקריאת שמע שהוא ה' אחד, יש לחשוב כי חיישינן לגומלין ואינם נאמנים, ואם כן ח"ו כעדות שקר, אבל אם אחד כלי אומנתו בידו, והיינו תפילין המורין על אחדותם כנ"ל, אזי אין צריכין לעדותו של הקב"ה, דמינכר מילתא ונאמנים גם כן להעיד. וזהו כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין, כלומר דאינו אוחז כלי אומנותו בידו, אם כן ח"ו כאילו מעיד עדות שקר בעצמו דחיישינן לגומלין, בעדותנו על הקב"ה והעדות של השי"ת עלינו, וזהו כוונת הפירוש בעצמו על השי"ת ועל האדם בעצמו כי שניהם לדבר אחד נתכוונו, אבל כשמניח תפילין אזי כלי אומנתו בידו ודבריו נאמנים.

(דמשק אליעזר, ליקוטים)

אמר עולא כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו

רצה לומר, הקורא קריאת שמע ואין מדקדק בתפילין להניחם בין עיניו ממש רק מניחם בצדדים, הרי הוא מעיד שקר על גופו שהוא משונה מכל אדם, כל אדם העינים באמצע הפנים, ולו העינים בצד הפנים וזה ודאי שקר מוחלט.

(ברוך טעם, נצבים)

אמר עולא כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו אמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן כאילו הקריב עולה בלא מנחה וזבח בלא נסכים

ושאל אחד איך החסידים יוצאין במה שהם קוראין קריאת שמע בבוקר בלא תפילין הרי הוי כמעיד עדות שקר, והשיב הה"ק הנ"ל מקאצק כי לכאורה קשה אמאי קאמר הגמרא אמר ר"ח בר אבא ולא קאמר ר' חייא בר אבא אמר, אלא וודאי ר' חייא בר אבא לא בא לאפלוגי אדעולא, רק בא לפרש דבריו שאימתי הוא כאילו מעיד שקר, על כן מפרש שהוא כאילו הקריב עולה בלא מנחה דהיינו שלא הקריב כלל המנחה, אבל זה קיי"ל שבאם הקריב המנחה אפילו לאחר זמן יצא ויש לו תמיד תשלומין, וכן הוא הדין בקריאת שמע שדווקא באם לא הניח תפילין כל אותו היום אז הוי כאילו מעיד עדות שקר, אבל באם שמניח תפילין באותו יום אפילו אחר כך, בוודאי יוצא ואינו כמעיד עדות שקר חלילה עכ"ל.

(שיח שרפי קודש, מאמרי תשובה)

טו:

ולמדתם שיהא למודך תם שיתן ריוח בין הדבקים וכו' הקורא קריאת שמע ומדקדק באותיותיה מצננין לו גיהנם

יסוד החובה בהכרת מלכות קודמת היא לכל מעשה המצוות, והיינו דאיתא במכילתא (יתרו ו) קבלו עול מלכותי תחילה ואחר כך קבלו גזרותי, בשעה שאין קבלת מלכות אין טעם כלל לקבלת מצוות. בענין זה יש לבאר דברי הגמרא ולמדתם שיהיה למודך תם ליתן ריוח בין הדבקים כגון על לבבך על לבבכם וכדומה, ולכאורה יש לעיין טובא מדוע הוצרכנו לדקדק כל כך ולא לומר בצורה שאינה משתמעת בדיוק, והלא עומדים אנו בתפילה כלפי הרבש"ע היודע ומכיר כל מחשבתינו ודברינו, ובודאי שבקשתנו ברורה ושטוחה לפניו, ומדוע נחוץ דוקא דבור ברור ומחוור, אלא הן הדברים אשר נתבארו מחובתינו להכיר ולהרגיש מלכות, ולכן צריכים אנו לדבר כלפי השי"ת כשם שדוברים לפני מלך בשר ודם, ומלך אינו שומע אלא דברים ברורים והגונים, ואין באים לפני המלך בשפה משובשת ועלגת.

יבואר לפי זה הגמרא אמר ר' חמא בר חנינא כל הקורא קריאת שמע ומדקדק באותיותיה מצננין לו גיהנם, כי המדקדק באותיותיו הרי זה הוכחה להכרתו והרגשתו במלכות השי"ת, ולכן שכרו רב לאין שיעור עד שגיהנם מצטנן ומתקרר ואינו נענש כל כך על חטאיו, ואין זה שכר עבור מעשה הדקדוק באותיות קריאת שמע, אלא שכרו עבור ההכרה המונחת ביסוד מה שהביאה אותו לדקדק בדבריו, מעתה כל אשר יכיר במלכות הקב"ה ויתנהג לפי זה, אף שכרו יהיה באותה בחינה של הקורא קריאת שמע ומדקדק באותיותיה.

(אור יחזקאל, ח"ז מאמר חובת הכרת המלכות)

הקורא קריאת שמע ומדקדק באותיותיה מצננין לו גיהנם

ולכאורה למה דוקא זה השכר שמצננין הגיהנם להמדקדק באותיותיה. ופירש כל הקורא קריאת שמע בדביקות נפלא ובגודל התלהבות רשפי אש שלהבתיה ומיחד כל היחודים כראוי, איש קדוש כזה אף אם לא עשה המצוה בכל פרטיה ועל פי הדין מצד ההתלהבות, עם כל זאת יקובל ויכשר ויערב בעיני ה', וכמו שכתוב (שה"ש ב ד) 'דלגו עלי אהבה', ועם כל זאת אם מצנן את עצמו מגודל ההתלהבות, ומדקדק באותיותיה ועושה מצות ה' כדין ובפשיטות, בשכר זאת מדה כנגד מדה מצננין לו אש של גיהנם.

(מאורן של ישראל, ליקוטים)

הקורא קריאת שמע ומדקדק באותיותיה מצננין לו גיהנם

ולכאורה היתכן שמי שבוער בקרבו אהבת ה' ואומר קריאת שמע יזכה לגיהנם, עד שיהיה זאת שכרו בעד אמירת קריאת שמע כהלכתה שיצננו לו הגיהנם. אך יש לומר שהכוונה מצננין לו הגיהנם של עולם הזה, היינו מצננין לו חמימות היצר שהוא הוא הגיהנם, שעל ידי שיקרא קריאת שמע וכו' יהיה יוכל להתגבר עליו שלא יחטיאנו בעולם הזה, ולעולם הבא יגיע מצוחצח.

(אריה שאג, ליקוטים)

טז.

כנחלים נטיו כגנות עלי נהר כאהלים נטע וגו' לומר לך מה נחלים מעלין את האדם מטומאה לטהרה אף אהלים מעלין את האדם מכף חובה לכף זכות

כי נודע מספר חסד לאברהם (מעין ב' נהר נ"ט) בסוד המקוה כי כל כוחות הטומאה שורה על השערות שהם עשר, ולזה כשטובל את עצמו ומכסה את עצמו במים בורחים ממנו כל כחות הטומאה, וכשמניח אפילו שער אחד בחוץ לא עלתה לו טבילה, כי שם מקום אחיזתם וחוזרין ומטמאין, עיי"ש, כמו כן אהלים של תורה ותפלה כל שלומד לשמה ומתפלל בכוונה באמת לא לשום תאוות כבוד, אך לעשות האמת מפני שהוא אמת כנודע, אזי מעלין גם כן את האדם מכף חובה לכף זכות, כמאמרם ז"ל (יבמות קה.) אבל מתכפר בדברי תורה, אבל כל זמן שהאדם אדוק בתאוה, ועיקר למודו בשביל גאוה ושבח בני אדם, או שמבטל התורה בשביל תאוה, ובפרט אם הלב שלם בגדלות ותאוה, וכבר נודע מספר ראשית חכמה (שער היראה פרק ד') כי כל תאוות הגוף הוא מסטרא דנחש ובפרט הגאוה, והוא עדיין הניח להם אחיזה בעצמו, ואיך יכול לטהר בדברי תורה, כי צריך לכסות את עצמו עם כל הכחות שנכללין בו בשעת עסקו בתורה או בתפלה, ולזה צריך תשובה והכנעה קודם הלימוד והתפלה, אבל כמה אנו רחוקים מזה כגובה שמים מעל הארץ, ולא עוד אלא כשלומד לגדלות תורתו נמאסת לפניו יתברך.

ואם אמר יאמר האדם אם כן לא מצאנו ידינו ורגלינו מה אנו מה חיינו, אם אמנם שהאמת היא כן, אך אף על פי כן אין הקב"ה מקפח שכר

כל בריה, וכל אחד עושה רצון הבורא, הן מי שיצא מכל הנ"ל בבחירתו לעבוד עבודה גבוה ותמה, או מי שלוחם עם תאותו עד יום מותו, אף על פי כן עושה רצון המלך, וצריך לעבוד את ה' באמת, וזהו האמת כשאינו תופס מדריגה גבוה למעלה, כי הוא עדיין לא יצא מתאות העולם מרהבו ושקרו וכבודו ועדיין הוא מבחוץ, והיאך יכול להיות מה שבפנים עם מה שבחוץ, כי החוץ אינו פנים.

(יושר דברי אמת, אות ו')

כנחלים נטיו כגנות עלי נהר כאהלים נטע וגו' לומר לך מה נחלים מעלין את האדם מטומאה לטהרה אף אהלים מעלין את האדם מכף חובה לכף זכות

ובדרך צחות אמרתי כי לכאורה יש לדקדק ששואל למה נסמכו, עדיפא מיניה הוי ליה למימר למה נמשלו כו' דהא כתיב כנחלים בכ"ף הדמיון ולא רק נסמכו, ועוד אין הדמיון עולה יפה כי הנחלים מעלין מטומאה לטהרה והאהלים מעלין מחובה לזכות, ואמרתי על פי המנהג הנהוג ברוב ערי ישראל אשר המקוה הוא סמוך אצל הבית הכנסת או הבית המדרש, וזה ששואל למה נסמכו אהלים לנחלים, רצה לומר למה עושין המקוה סמוך לבית הכנסת ובית המדרש, ואמר מה נחלים כו' כי על ידי שהולכין לבית הכנסת ולבית המדרש על ידי זה ילך גם כן לטבול את עצמו במקוה ויעלה מטומאה לטהרה, נמצא שעל ידי זה הבית הכנסת ובית המדרש מכריעין אותו לכף זכות, כי כמה בני אדם אשר צריכין טבילה ואין הולכין לטבול מטומאתן אם מחמת הבושה אם מחמת עצלות, אכן אם רגיל לילך לבית המדרש שחרית וערבית יזכור טומאה ישנה שיש בו ויטהר מטומאתו, ונמצא שההליכה לבית הכנסת מכריעו לכף זכות.

(תולדות יצחק, דרשות)

ומעשה ברבן גמליאל שנשא אשה וקרא לילה הראשונה וכו' איני שומע לכם לבטל הימני מלכות שמים אפילו שעה אחת

כי הם ז"ל בקראם קריאת שמע לא היתה זאת אצלם ענין של אמונה לבד, כי ממצוה זו לא פטורים כל היום אף לא רגע אחת ואף לא חתן, אלא קריאת שמע היינו קבלת מלכות ממש להכנס במדת המלכות, בתכלית האחדות בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך ואין עוד, הוא אשר השיב רבן גמליאל איני שומע לכם לבטל הימני מלכות שמים דייקא.

(דעת תורה, כי תצא)

ומעשה ברבן גמליאל שנשא אשה וקרא לילה הראשונה וכו' איני שומע לכם לבטל הימני מלכות שמים אפילו שעה אחת

רבי רפאל מבערשיד היה תלמיד מובהק של הצדיק הקדוש זקיני רבי פנחס מקאריץ זי"ע אחרי הסתלקותו של רבי פנחס מקאריץ זי"ע, אמר רבי רפאל זי"ע לחסידיו שרוצה לנסוע לבקר את הצדיק הקדוש מרוזין זי"ע, המה שמעו כן תמהו מה לו לצדיק הסבא קדישא זקן מופלג בן יותר מתשעים שנה ולצדיק האברך מרוזין, אעפ"כ לא העזו למנוע אותו כשבא לפני הצדיק מרוזין, שאל אותו הצדיק מרוזין רבי רפאל אולי אתם יכולים להגיד לי מה שמובא בזוהר הקדוש (פרשת בלק) מעשה דההיא ינוקא קדישא שנכנסו התנאים הקדושים לבית רב המנונא סבא שלזוגתו היתה אכסניא והיה להם בן ינוקא קדישא, כשבא אותו יום הביתה מהלימוד וראה את התנאים הקדושים, אמרה לו אמו גש לקבל פניהם של אנשים קדושים אלו ותקבל מהם ברכה, כשהתקרב אליהם החזיר פניו לאחוריו, ואמר לאמו שאינו יכול להתקרב אליהם כי הוא מריח בבגדיהם שהם עוד לא קראו היום קריאת שמע, וכך למד אותו רבו שכל מי שלא קרא קריאת שמע בזמנה הוא בנידוי כל אותו היום ואי אפשר לו להתקרב אליהם, כששמעו התנאים הקדושים את דבריו, הרימו את ידיהם לברך את הינוקא ואמרו שנכון הדבר כי היו עסוקים במצות הכנסת כלה, ובשביל זה לא קראו קריאת שמע בזמנה, כי כל העוסק במצוה פטור מן המצוה (סוכה כו.).

ועל זה זה שאל הקדוש מרוזין את הצדיק הקדוש רבי רפאל קשה, אם הרגיש האי ינוקא שלא קראו קריאת שמע, מדוע לא הרגיש שהיו עסוקים במצוה, ענה לו רבי רפאל אמנם הנני זקן כבר יותר מבן תשעים שנה, אבל כל עוד אני יכול לשמוע מזולתי ולהבין אינני רוצה לדבר בעצמי, ענה הס"ק האדמו"ר מרוזין זי"ע, הינוקא קדישא כשהרגיש שהמה לא קראו עוד קריאת שמע, לא היה יכול בשום אופן להבין שאם הם עסוקים במצוה יהיו פטורים מקריאת שמע, כי הלא משנה מפורשת חתן פטור מקריאת שמע מעשה ברבן גמליאל שנשא אשה וקרא קריאת שמע בלילה הראשונה, אמרו לו תלמידיו לא למדתנו רבינו שחתן פטור מקריאת שמע, אמר להם איני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים אפילו שעה אחת, ואם כן לא היה יכול האי ינוקא קדישא לקבל את התירוץ שהמה עסוקים במצוה, שבשביל התנאים הקדושים האלו אין זה תירוץ. כשיצא רבי רפאל זי"ע מחדר של האדמו"ר מרוזין זי"ע אחרי שנפרדו איש מרעהו, ענה לחסידיו עכשיו כבר אתם מבינים מה יש לזקן כמוני לחפש אצל הצדיק הקדוש מרוזין שהוא ממש נשמת האי ינוקא קדישא, ודפח"ח.

(אמרי פנחס, ליקוטים)

ומעשה ברבן גמליאל שנשא אשה וקרא לילה הראשונה וכו' איני שומע לכם לבטל הימני מלכות שמים אפילו שעה אחת

כתיב (בראשית לד ל-לא) 'ויאמר יעקב אל שמעון ואל לוי עכרתם אותי וגו' ויאמרו הכזונה יעשה את אחותנו', והרי בזה שענו לו הכזונה יעשה את אחותנו לא השיבו לו על טענתו עכרתם אותי. אולם יש דברים הנעשים ללא שום טעם מוצדק, ובכל זאת הם נעשים כי העושים נדחפים לכך מעצמם, וזה ענו שמעון ולוי ליעקב אמנם אתה צודק בכל, אבל הכזונה יעשה את אחותנו נדחפנו מעצמנו לעשות המעשה, כי לא יכלנו לסבול מעשה הנבלה של שכם. וכן מצינו בחז"ל רבן גמליאל קרא קריאת שמע לילה ראשונה שנשא, אמרו לו תלמידיו לא למדתנו רבנו חתן פטור מקריאת שמע לילה ראשונה, אמר להם איני שומע לכם לבטל ממני עול מלכות שמים וכו', והרי לא השיב להם על שאלתם, אלא זהו שאמר להם אמנם אתם צודקים וכך באמת למדתי אתכם, אך מה אעשה ועלה בי מעצמי לקרוא קריאת שמע, כי איני יכול בשום אופן לבטל ממני עול מלכות שמים.

(אמרי חיים, ליקוטים)

ומעשה ברבן גמליאל שנשא אשה וקרא לילה הראשונה וכו' איני שומע לכם לבטל הימני מלכות שמים אפילו שעה אחת וכו' רחץ לילה הראשון שמתה אשתו וכו' איני כשאר בני אדם אסטנים אני

זה כלל גדול במעלת ומדת הצדיקים הדבקים בה' תמיד שהם בבחינת ההשתוות כל הימים, לא ינועו ולא ישתנו בסיבות תהפוכות הזמן מכל אשר יעבור עליהם בעולם הזה מטוב ועד רע, חלילה לא יעצבו מרוב פחד ולא יתהוללו ברוב שמחה כי הכל שוה אליהם, כאשר הם בדביקותם בהש"י הנה הם למעלה מן הזמן לכן לא ישתנו בסיבות העולם הזה שהם תחת הזמן ומקריו, אך המה חזקים ועומדים בעבודות ה' להם כלב האריה שתולים בבית ה' כעץ על פלגי מים לא יתנועעו מכל הרוחות שבעולם. וכן אמרו חתן פטור מקריאת שמע לילה הראשון, ורבן גמליאל קרא קריאת שמע לילה הראשון, ואמר לתלמידיו אינני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים אפילו שעה אחת, הוא הדבר כמו שכתבנו שרבן גמליאל לא נשתנה ולא נתפעל גם בעת שמחתו ונשואין שלו להיות טרוד בשמחה כדרך עולם הזה, אכן הוא אחז דרכו בקודש כתמול שלשום. וזה שסמכו במשנה מיד אחר כך וכן רחץ לילה ראשון שמתה אשתו אע"פ שאבל אסור לרחוץ, אמר להם אינני כשאר אדם אסטניס אני, הוא גם כן כמו שכתבנו שגם בעת רעה לא נתעצב ברב האבילות ולא נשתנה כשאר כל אדם.

(תפארת שלמה, ויחי)

טז:

אין קורין אבות אלא לשלשה

והטעם, כי אי אפשר לקרוא לראובן אב מפני בני שמעון שאין הוא אב להם, וכן אי אפשר לקרוא אב לשמעון מפני בני ראובן וכן כולם, משא"כ הג' אבות שהיו כולם חד בר חד, שהרי נאמר לאברהם 'ביצחק יקרא לך זרע' למעט שאר בני אברהם, וביצחק ולא כל יצחק למעט עשו מזרעו, נשאר רק יעקב בן יצחק בן אברהם, לכן להם יקרא אבות.

(דרשות חתם סופר, ח"ב לפסח)

אין קורין אבות אלא לשלשה

'שלשה מי יודע שלשה אני יודע שלשה אבות שני לוחות הברית' (הגדה של פסח), ויש לפרש על פי דברי המגיד מדובנא לפרש אמרינו בהגדה מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו, כי מקודם מתן תורה היינו

נקראים בני נח, ואחר מתן תורה אין קורין אבות אלא לשלשה, ואין אנחנו בנים כי אם לאברהם ליצחק וליעקב ולא מהם למעלה, והטעם כי בטרם קבלנו עלינו אלוקותו יתברך במתן תורה היה נחשב לנו לאב גם מי שהיה מאברהם ולמעלה, משא״כ אחר אשר הכניס השי״ת אותנו בבריתו וקבלנו אלוקותו, אם כן מה להם עוד אלינו כי כבר נפסק חבל היחוס מהם מלהקרא עוד אצלנו אבות, ואין אנחנו חושבים כי אם מאברהם ולמטה, וזה אמרו מתחילה גם עובדי עבודה זרה היו גם כן אבותינו, אבל עכשיו שקרבנו וכו׳ כלומר אין להם עמנו שום התיחסות.

וזה אמרו שלשה מי יודע שלשה אבות, רצה לומר שרק שלשה היינו אברהם יצחק ויעקב נקראו אבות, והטעם בזה מסיים ואמר מחמת שני לוחות הברית שקבלנו, וקבלנו עלינו אלוקותו יתברך שרק אחד אלקינו, על כן אין להם עמנו שום יחס זולתי אברהם יצחק ויעקב.

(אשי ישראל, הגדה של פסח)

אין קורין אבות אלא לשלשה

ויש לפרש, על פי דידוע מספרים הקדושים דשורש קיום התורה והמצות נחלק לג׳ יסודות, קיום מצוות עשה ושמירת לא תעשה ודביקות בתורה, שהם עיקר תכלית חיי האדם בעולם הזה, והאבות הקדושים הורישו לנו ג׳ יסודות הללו, דהיינו אברהם היה מדת החסד ואהבה כדכתיב (ישעיה מא ח) ׳זרע אברהם אוהבי׳, וקיום מצות עשה שורשו מכח אהבת ה׳, ויצחק הוא מדת גבורה ופחד כדכתיב (בראשית לא מב) ׳ופחד יצחק׳ דמרמז על יראת שמים, ובמדת גבורה ופחד יכולין להשמר שלא לעבור על לא תעשה, ויעקב הוא עמוד התורה כדכתיב (שם כה כז) ׳ויעקב איש תם יושב אהלים׳, ותורה צריכין הן לקיום מצות עשה והן להשמר מלעבור על לא תעשה, דכשאין לומדים התורה אין יודעים איך לקיים מצוות ה׳, ואיך להיזהר שלא לעבור על לא תעשה, והיינו דאמרינן אין קורין אבות אלא לשלשה, כי הורישו לנו הג׳ יסודות איך לשמור התורה ולקיים מצוות ה׳.

(ויחי יוסף, חיי שרה)

כן אברכך בחיי זו ק״ש בשמך אשא כפי זו תפלה וכו׳

יש לומר, דלכן קבעו חז״ל אמירת קריאת שמע קודם התפלה, שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה לעבוד את ה׳ ית״ש, ואחר כך אם יתפלל ויבקש צרכיו נמצא שמבקש צרכי התורה והעבודה עצמה, והרי זה כמו עבד שעובד את רבו באמת ותמים, שאכילתו אשר הוא אוכל איננה רק לטובת עצמו כי אם לטובת אדונו ולתועלתו. וזה פירוש צריך אני לברכך בחיי בכל כחי ונפשי ומאודי זו קריאת שמע, וכיון שמסר הכל לשמים נמצא אחר כך רק בשמך ולטובתך אשא כפי ולא לכבוד עצמי ולתועלתי זו, ועל זה נאמר שפיר כמו חלב ודשן תשבע נפשי כי צדיק אוכל לשובע נפשו, למען ילך בכח האכילה ההוא אל הר ה׳ ואל מקום קדשו, ואיש כזה בוודאי ראוי והגון הוא שיזכה לשני עולמים, ושפתי רננות יהלל פי.

(באר שמואל, תהלים)

כן אברכך בחיי זו ק״ש בשמך אשא כפי זו תפלה וכו׳

ויש לדקדק, דמהיכא קדריש מפסוקי כן אברכך בחיי זו קרית שמע. ונראה לעניות דעתי, דהנה בקריאת שמע שבע ברכות בשחר שתים לפניה ואחת לאחריה, ובערב שתים לפניה ושתים לאחריה, וכל ברכה שכרה עשרה זהובים כדאמרינן (חולין פד.), הרי שבעים ימי שנותינו בהם שבעים שנה וכו׳, הרי ברכות קריאת שמע כנגד שנותינו, וזהו כן אברכך בחיי כ״ן בגימטריא שבעים, הם שבעים היוצאים משבע ברכות של קריאת שמע, וזה שאמר כ״ן אברכך בקריאת שמע שהיא כנגד חיי שיש בהם שבעים שנה, וזהו כן אברכך בחיי זו קריאת שמע, בשמך אשא כפי זו תפלה, דבה צריך פרישות כפים כמו שכתוב ׳כצאתי את אפרוש את כפי׳ וכו׳ ׳ובפרשכם כפיכם׳ וכיוצא בו רבים.

(תולדות יצחק, ליקוטים)

יז.

שתשים שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה

בשיש תגר וקטטה בין השרים בפמליא של מעלה, וכל שר רוצה להגן על האומה שלו, וכאשר השרים באים לידי קטטה ע״י הגנה על עניניהם, תיכף עוברת רוח קטטה בין האומות, וכאשר האומות מתקוטטות והגויים רוגשים, זה משפיע על עם ישראל שהקטטה תזיק להם בין בגופם ובין ברוחם, שגם הם לומדים להתקוטט ורוח הקטטה חודרת בכל האומות ובתוכן ישראל, ולכן יש להתפלל שהמקטרגים למעלה יהיו שקטים ולא יהיה תגר ביניהם, אך בנוסף לזה יש להתפלל גם על פמליא של מטה, היינו שבין חבורות החכמים בעם ישראל תלמידי חכמים ולומדי תורה יהיה שלום, שכן כל קטטה וריב מביאים הפסד לעם ומזמינים ח״ו אסון עליו, מבריחים את השכינה מעוררים את קטרוג המלאכים, ושוללים מן השמים את זכותם של ישראל להתקיים בנחת ובשלוה, ומזמינים את המלחמות של האומות כנגד עם ישראל.

(חכמת המצפון, לפסח)

שתשים שלום וכו׳ ובין התלמידים העוסקים בתורתך בין עוסקין לשמה בין עוסקין שלא לשמה וכל העוסקין שלא לשמה

צריך להבין אריכת בין העוסקים לשמה ובין העוסקים שלא לשמה, כיון שכבר התפלל על העוסקים בתורה, וגם הוה ליה למימר בין העוסקים בתורה שלא לשמה מאי בין ובין. ונראה לי הנסיון ילמדינו כי תלמידים העוסקים לשמה ולא על תכלית לעשות קרדום ולהתגדל בה הם יראי ה׳ מאוד, ותלמידים שאין עוסקים לשמה רק לתכלית המכוון להם אין יראתם את ה׳ בשלימות, ובעוה״ר לפעמים נוטים קצת מדרך הישר ואלו מתנגדים לאלו תמיד, כי היראים רוצים להדיח אלו מכל וכל ואינם מתונים בדין, ואלו אחרים שוחקים על אלו כי לא מחשבותם כמחשבותיהם, והרב רוצה לעשות שלום ביניהם, כי הגם שטוב שלא לדבק ולהתחבר לאלו הנוטים קצת מדרך הישר, אבל מכל מקום לא ידחה אותם לגמרי ולא יהיה לשני מחנות מפורדות, כי אולי ייטיבו דרכם ומתוך שלא לשמה יבואו אל לשמה.

וזה שאמר בין תלמידים העוסקים לשמה ובין תלמידים העוסקים שלא לשמה, בין אלו יהיה שלום והשקט, ואמר והעוסקים שלא לשמה יהי רצון וכו׳, צריך לומר הלא התחיל יהי רצון מלפניך וכו׳ ולמאי אמרו שנית, וגם הוה ליה למימר יהי רצון מלפניך וכו׳. ונראה לי על פי דברי בעל הפלאה זצ״ל לעולם ילמד אדם שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה (פסחים נ:) היינו שאי אפשר כמעט לאדם בימי נעוריו שילמד לשמה ולא להתכבד ולהנות בו, ויש מדרגות מדרגות בלימוד לשמה עצמה, אבל יהיה דעת הלומד שלומד שלא לשמה ורצונו וחפצו להגיע אל מדרגת לימוד לשמה, וזהו לעולם ילמוד שלא לשמה על דעת הלומד שלומד שלא לשמה ורצונו וחפצו להגיע אל מדרגת לימוד לשמה וזהו לעולם ילמוד שלא לשמה על דעת שמתוך שלא לשמה בא לשמה עכ״ד. וזהו שהתפלל והעוסקים שלא לשמה יהי רצון, דהיינו שרצונם של אלו יהיה שיהיו עוסקים לשמה כהנ״ל ואתי שפיר.

(דרשות כתב סופר, פתיחה לבני הישיבה)

שתשים שלום וכו׳ ובין התלמידים העוסקים בתורתך בין עוסקין לשמה בין עוסקין שלא לשמה וכל העוסקין שלא לשמה

ודקדק אאמו״ר הגאון זצ״ל למה היה צריך להתפלל על כך, הלא מקרא מלא מלא דבר הכתוב ׳וכל בניך למודי ה׳ ורב שלום בניך׳. ותירץ דבאמת אם כל התלמידים לומדים לשמה, כולם לדבר אחד מתכוונים ללמוד וללמד כדי לשמור ולעשות אזי שלום ואחוה ביניהם, אבל העוסקים שלא לשמה תמיד יש ביניהם מחלוקת, כיון שכל אחד ואחד יש לו מחשבה ופניה אחרת לקנות שם וכדומה, וממילא קנאה תעורר מדנים ויען שהדרכים יש להעוסקים לשמה והעוסקים שלא לשמה שונות ונפרדות מזו, נגרם עי״ז מחלוקת ביניהם, לכן התפלל שיהיה שלום בין התלמידים העוסקים לשמה ובין התלמידים שעוסקין שלא לשמה, ופירש בזה ׳וכל בניך לימודי ה׳׳ (ישעיה נד יג) שיהיה כוונתם רק לה׳, ואז יהיה ורב שלום בניך ודפח״ח.

(דעת סופר, ליקוטים)

גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות

כתיב (תהלים נ ד) ׳יקרא אל השמים מעל ואל הארץ לדין עמו אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח ויגידו שמים צדקו כי אלקים שופט הוא סלה׳, הפירוש שרים של מעלה יגידו צדקו של הקב״ה שהוא שופט צדק, וצריך לפרש מה היה תרעומתם ובמה נתפייסו. הנה ידוע מאמר רבי לאנטונינוס (סנהדרין צא:) הקב״ה מרכיב הנשמה לתוך הגוף, יקרא אל השמים

מעל זה הנשמה ואל הארץ זה הגוף. והנה שנים שעשו מלאכה זה אינו יכול וזה אינו יכול ונשתתפו ועשו חייבים בשבת (שבת צב:), והכי נמי הוה ככל אחד שעשה מלאכה שלימה וחייב, ואמרו חז״ל גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות, היינו שנתחמץ בשאור של איסור ושל היתר ואין בזה כדי לחמץ ולא בזה כדי לחמץ הוי זה וזה גורם ופטור (פסחים כז.), הכי נמי שעבוד מלכיות הוא שאור של היתר אונס רחמנא פטריה, שאור שבעיסה היינו יצר הרע הוא של איסור, כמו דאמרינן גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות וכו׳ וזה וזה גורם פטור, ותליא זה אי שנים שעשו מלאכה בזה אינו יכול וזה אינו יכול חייבים משום דנחשבו שניהם כאחד, אם כן היתר ואיסור גורמים פטור, ואי זה וזה גורם אסור מפני שכל אחד נחשב לבדו, אם כן שנים שעשו מלאכה פטורין, שכל אחד נחשב לבדו ולא עשה מלאכה שלימה, והעושה מקצתה פטור כדתניא (שבת ג.) העושה כולה ולא העושה מקצתה.

נמצא ישראל מה נפשך פטורין, אי אין מצטרף נשמה לגוף אין כאן דין כמאמר דאנטונינוס, ואי מצטרף אם כן זה וזה גורם פטור מכח שעבוד מלכיות, אבל לאומות העולם אין להם תירוץ דלגבייהו לא שייך למימר שעבוד מלכיות גורם להם לחטוא דאינם בגלות, וגם היצר הרע לא מגרי בהו דמניח אומות העולם ומתגרה בישראל כדאיתא (סוכה נב.), ואם כן בטלה שאילת מלאכי השרת אתה נושא פנים לישראל (ברכות כ:) כי דין הוא לשאת להם פנים. והיינו יקרא אל השמים מעל אל הנשמה ואל הארץ הוא הגוף, וכדי להצדיקם בדין אמר הקב״ה ׳אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח׳, שמפרשים על מסירת נפשם לטבח בגלות בין האומות העולם, אם כן ממה נפשך פטורים ויגידו שרי שמים צדקו ויודו מלאכי השרת כי בדין מצדיק את ישראל, כי אלקים שופט אמת הוא סלה.

(תורת משה לחתם סופר, תהלים)

גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות

שאור שבעיסה הם פתויי היצר שתש כחנו לעמוד לו מנגד, ושעבוד מלכיות הוא עול הגלות והעניות שמעביר את האדם על דעת קונו ח״ו, והנה לענין הטענה ששאור שבעיסה מעכב איתא בספרים שטענה הזו אין בזה ממש אלא כשהשכינה שורה בישראל, אז אע״פ ששואל חייב באונסין ואדם נמי שואל הוא על הנשמה שלו שהיא חלק אלוקי ממעל, ושאולה לו עד בוא יבא עת פקודתו, כי אז תשוב הנשמה למקורה העליון, מכל מקום כיון שהשכינה שורה בישראל הוי בעליו עמו, ובכהאי גוונא גם שואל פטור מאונסין, אבל כשאין השכינה שורה בישראל, דהיינו אם אנו סגורים ומסוגרים ח״ו ביד פגעי הזמן הולכים קודר בלחץ קשיי הגלות המר, ונראה בעליל ח״ו כי השכינה נסתלקה מתוך ישראל, הרי אז ליכא בעליו עמו ושוב אין בידנו לומר כי שאור שבעיסה מעכב, מאי הוי הלא שואל חייב גם באונסין, אמנם עדיין יש בידנו לטעון שיעבוד מלכיות מעכב, רבש״ע אתה גרמת לנו להתלכלך בחטאים בסבלות הגלות שהעמדת עלינו, הסר נא מעלינו עול הגלות הזה וחרצובות רשע, כי אז נשוב אליך באמת ביראה ואהבה.

(חלק לוי, ליקוטים)

הרי אני לפניך ככלי מלא בושה וכלימה

יתכן לפרש לטיבותא, דכל העבירות שעשינו אינן בגלל שכוח הרע מוטבע בעצמותנו ח״ו, אלא הוא רק כמו שממלאים כלי ואפשר לרוקנו וישאר הכלי נקי כבתחילה, כן אנחנו בידך להוציא הדברים המאוסים מתוכנו ולנקותנו ולטהרנו ונעבדך בלב שלם כבשנים קדמוניות.

(מהר״ש מבעלזא, ליקוטים)

ר׳ יוחנן כי סיים סיפרא דאיוב אמר הכי סוף אדם למות וסוף בהמה וכו׳

מבואר בספרים הקדושים, דתפקידו של האדם בעולם הזה הוא לעלות מעלה מעלה בכל עת, ואם ח״ו אינו עולה אזי היא גופא נחשבת כירידה מטה. ויש לפרש בזה מאמרם ז״ל סוף אדם למות וסוף בהמה לשחיטה, דלכאורה אינו מובן מאי בעי לאשמועינן וכי לא נודע שהאדם בא אל סופו במותו והבהמה בשחיטתה. אכן נראה דכוונה עמוקה ספונה בדבריהם, כי על האדם מוטל לעלות במעלות התורה והיראה כל עוד נשמתו בו, ועד יום מותו אינו בא אל תכליתו אשר למענו נברא, ואילו הבהמה אשר אין ביכלתה להתעלות בעצמה, מכל מקום בשעה שנשחטה ונאכלת היא באה אל תכליתה, כיון שמברכין עליה להקב״ה. וזהו הכוונה סוף אדם למות וסוף בהמה לשחיטה, כלומר תכלית בריאת האדם בא אל קיצו במותו, כי עד אז עדיין לא השלים חוקו, ותכלית הבהמה היא אם ישחטוה ויאכלוה בברכה, שאז תשיג איזה מעלה יותר על מה שהיתה בחייה.

ובזה יבואר גם מאמרם ז״ל במדרש (ויק״ר א טו) כל תלמיד חכם שאין בו דעת נבילה טובה הימנו, דאמרו חז״ל (שבת קנב.) תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין חכמה נתוספת בהם, והכוונה שמוסיפים להתעלות מיום ליום, ועל כן תלמיד חכם זה שאין בו דעת, כלומר שאינו מוסיף חכמה על חכמתו מיום ליום, נבילה טובה הימנו דהגם שלא נשחטה ולא באה לתכלית מיוחדת, מכל מקום גם לא ירדה אחורנית ממה שהיתה בחייה, ולא כן האי גברא אם אינו עולה הריהו יורד מטה מטה.

(תורת מהרי״ם, תזריע)

ר׳ יוחנן כי הוה מסיים סיפרא דאיוב אמר הכי סוף אדם למות וסוף בהמה לשחיטה והכל למיתה הם עומדים אשרי מי שגדל בתורה ועמלו בתורה ועושה נחת רוח ליוצרו

ויש לדקדק, למה אמר סוף בהמה לשחיטה ולא אמר גם כן למיתה, ועוד למה חזר וכלל ואמר והכל למיתה הם עומדים, ועוד יש לדקדק אמאי אמר ועושה נחת רוח ליוצרו ולא אמר להקב״ה. ויש לומר, כי הנה לפי דעת התועים יש עוד גריעותא להאדם, כי כל הברואים מתעלים במה שנותנים כח לשלמעלה מהם, הדומם לצומח הצומח להחי והחי להמדבר, ולפי טעותם הנה החי יתעלה לאחר מותו כאשר נשחט ונאכל מהאדם, והאדם במותו לא יהיה לו ח״ו עליה רק ירידה, ובעל כרחך אנו צריכין לומר דגם להאדם במותו יש לו עליה להנשמה. וזהו לאחר שסיים ר׳ יוחנן ספר איוב אשר יסודתו על השגחתו השי״ת ושכר ועונש והשארת הנפש, אמר עוד יש לנו ראיה מוחשית, כי הנה סוף אדם למות וסוף בהמה לשחיטה, והקישן יחד לומר כשם שלבהמה לאחר שחיטתה יש לה עליה, כמו כן להאדם אחר מותו, ואמר ראיה לזה כי הרי וכולם למיתה הם עומדים, ולולי השארת הנפש ושכר ועונש, הן האדם היה ח״ו גרוע מן הבהמה, והיה ח״ו עולתה במעשי הקב״ה אשר יצר את האדם, אלא ודאי שגם להאדם יש לו עליה במותו, ולכן אשרי מי שגדל בתורה ועמלו בתורה ועושה נחת רוח ליוצרו דייקא, כי הנה הוא מורה אשר לטובתו יצרו השי״ת, להגיד כי ישר ה׳ צורי ולא עולתה בו וכמש״ל.

(אפריון, שמיני)

אשרי מי שגדל בתורה ועמלו בתורה ועושה נחת רוח ליוצרו

לכאורה כיון שגדל ועמל בתורה הלא בזה גופיה עושה נחת רוח ליוצרו, אכן הכוונה דאחרי שגדל ונתברך בדעת תורה הקדושה הריחו מלמד גם אחרים, עמ״ל נוטריקון ע׳ל מ׳נת ל׳למד ובזה עושה נחת רוח ליוצרו דייקא, כלומר בזה ניחא לשון וייצר שנאמר בבריאת האדם (בראשית ב ז) המורה על בריאת יש מיש, ופירש הרמב״ם בטעם הדבר, דלכן נברא האדם מן האדמה לעוררו מה אתה נבראת מעצם אחר, כן גם עליך לדאוג בעד אחרים, ובאופן זה שמלמד אחרים הושלמה הכוונה אשר ביצירת האדם.

(שלחן מלכים, ליקוטים)

לעולם יהא אדם ערום ביראה

כתיב (בראשית מב יח) ׳את האלקים אני ירא׳, מכאן למדו חז״ל שמותר להתפאר את עצמו במצות יראת ה׳, אף דבכל המצות כתיב (מיכה ו ח) ׳והצנע לכת עם אלקיך׳, שראוי לכל אדם להסתיר מעשה מצותיו, מכל מקום גבי יראה יכול לפאר עצמו, כמו שמצינו גבי יוסף שאמר את האלקים אני ירא, וכן פירוש התרגום (בראשית נ יט) ׳התחת אלקים אני׳ ארי דחלא דה׳ אנא, ואולי הטעם כי כל המצות הם בסיוע השי״ת כמ״ש (יומא לח:) בא לטהר מסייעין אותו, משא״כ ביראה כדכתיב (דברים י יב) ׳מה ה׳ אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה׳ ואמרו חז״ל (ברכות לג:) הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, על כן אין להתפאר בשאר המצות כיון שהם בסיועת השי״ת, כמו שכתוב בפסוק (תהלים סב יג) ׳ולך ה׳ חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו׳ כי כל תשלום שכר של כל המצות הוא מצד החסד, כאלו הוא מעשה אדם עצמו, ובאמת הוא בסיועת השי״ת. וכבר פירשנו בזה מה שאמרו חז״ל לעולם יהא אדם ערום ביראה, שבכל המצות ראוי להעלים

ולהלביש שלא יראו בני אדם מעשיו, משא"כ ביראה אין צריך להעלים ולהלביש, אפילו לפאר מותר והיינו לשון ערום בלי לבוש.

(פנים יפות, ויגש)

אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הקדימו אדם שלום מעולם ואפילו נכרי בשוק

נתאר לעצמנו רבי יוחנן בן זכאי שלא הניח מקרא ומשנה גמרא הלכות ואגדות וכו' תקופות וגימטראות שיחת מלאכי השרת ומעשה מרכבה (סוכה כח.), שהיה נשיא ישראל בתקופת חורבן הבית וכל צרכי ישראל עליו, ואמר על עצמו שהוא דומה כשר לפני המלך (ברכות לד:), ומעולם לא קרה שיהיה כל כך טרוד במחשבותיו שישכח להקדים שלום אפילו לנכרי בשוק, איזו הרגשת חיוב היתה ממלאת את לבו שתבטיח מסירות נאמנה כזו לכבוד זולתו, ואם לנכרי כך ק"ו לישראל, חביבין ישראל שנקראין בנים למקום.

(חכמת המצפון, ויקרא)

תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים

וצריך להבין, הא תשובה היא אחר שחטא אדם ועושה תשובה אחר כך, ואין זה תכלית החכמה שיחטא ויעשה תשובה אלא לשמור ולעשות מעשים טובים. ונראה לי דכל זמן שאינו לומד גם אם ירא ה' בלבד, אבל אינו יודע איך לשמור נפשו שלא יכשל בעבירה ולקיים המצוה כתיקנה ונכשל בלי דעת, ואמרו ז"ל (אבות פ"ב מ"ה) אין בור ירא חטא וכו', וכשלומד רואה למפרע כי לא ניצול מעבירה בשגגה ולא קיים המצוה כראוי, משים אל לבו לשוב אל ה' ולתקן מעשיו ואם ילמוד ויעמיק ביותר, יראה כי גם זה לא טוב ולא נכון אשר עשה, ישיב עוד לתקן דרכיו ולהטיב מעשיו על צד היותר טוב על פי דין וצדק, והיינו תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים, ע"י שלומד ושונה ומברר כל דבר לאמיתן, הוא בעל תשובה ועושה מעשים טובים יותר ממה שעשה קודם שלמד.

(כתב סופר, פתיחה לבני הישיבה)

תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים; שלא יהא אדם קורא ושונה ובועט באביו ובאמו וברבו וכו' שנאמר שכל טוב לכל עושיהם. לעושים לא נאמר אלא לעושיהם לעושים לשמה ולא לעושים שלא לשמה

ותמה אני וכי זה כל השכר למי שעמל בתורה לשמה שלא יהא בועט באביו באמו וברבו, הלא גם מי שלא למד לשמה וגם מי שבכלל לא למד אינו בועט באביו ובאמו, פוק וחזי עשיו שהיה מקיים כיבוד אב ואם, עד שאמרו במדרש (דב"ר א יז) שבזכות מצות כיבוד שלו באו ישראל בגלות אדום. ונראה לי, כי כך הוא הדרך של בני אדם אם הוא לומד שלא לשמה, וגם האבות רוצים שבנם ילמד תורה שלא לשמה בשביל תכלית קרדום לחפור בה, או בשביל כבוד המדומה, או כדי שיצמח לו מהתורה מקום פרנסה, שאם הבן רואה אחר כך שלא למד ולא בא לידי תכלית ע"י לימוד התורה, וגם אינו נחשב בעיני הבריות, אז הוא מתרעם וצועק בלב רגז וטוען על אבותיו, ומתווכח עמהם מפני מה שלחו אותו לישיבה, ולא למדו אותו אומנות אחרת שיוכל להרויח על ידה יותר, אבל עכשיו לא הגיע עוד לשום תכלית, וכן ישפוך בוז על רבו שהיה מלמד.

אבל אם הוא לומד לשמה, ואינו מבקש שום דבר ואין לו פניה אחרת, אז לא רק שאינו בא לידי מדה כזו להיות בועט באביו וברבו, אלא אדרבה הוא מכבד אותם יותר מפני שגידלוהו ולימדוהו תורה. וזה שאמר רבא שלא יהא קורא ושונה ועי"ז יבא אחר כך לבעוט באביו באמו וברבו, אלא שכל טוב לכל עושיהם לעושים לשמה ולא לעושים שלא לשמה, וזה דבר נכון מאד.

(שבט סופר, פתיחה לבני הישיבה)

תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים

ונראה לפרש, בהקדם המעשה המובא בקצת סידורי תפלה בשם רבינו סעדיה גאון ז"ל שקבל תשובה על המצות שעשה ולא עשאם בכוונה ובהתלהבות והכנעה גדולה בלב נשבר כאשר יאתה למלך הכבוד, וזה כוונתם תכלית חכמה מי שהגיע להשכלה והשגה גדולה וילבש צדקה כשריון רוח דעת ויראת ה', כזה הוא עסוק בתשובה על מעשים טובים שלו, לפי שמעט בעיניו הפנימיות והכוונה אשר נתכוון בעשיית רצון קונו.

(באר שמואל, ליקוטים)

תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים

אמרו חז"ל שהתשובה נבראת קודם בריאת העולם, כי מצות ומעלת התשובה היא שאינה כפופה לכל כללי המצוות שנתבאר שעבירה מכבה אותם, אלא בכח התשובה להוציא אותו לגמרי מתחת שלטון היצר הרע ולקרבו אל השי"ת, וזה אשר הקדמנו בכוונת דברי רבינו יונה כי הכין להם הדרך לעלות מתוך פחת מעשיהם ולנוס מפח פשעיהם, גדולה התשובה שמעלה את האדם מתוך סבך העבירות ומביאה אותו לידי מצב אחר שנעשה מקורב להשי"ת. ובהא יתבאר הא דהזכרנו תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים, התשובה נפרדת מהמעשים טובים, כי הכרחית התשובה לצורך המעשים טובים, כי מבלעדי התשובה מכבה העבירה את המעשים טובים ואין בכוחם לפעול פעולתם, ורק לאחר התשובה יש מקום למעשים טובים, הן אמת שהמעשים טובים אינם נאבדים מכל מקום כביכול ממתינים בצד ומחכים לתשובה, ורק אחר כך פועלים המעשים טובים.

(אור יחזקאל, ח"ב ימים נוראים)

שלא יהא אדם קורא ושונה ובועט באביו ובאמו וברבו ובמי שהוא גדול ממנו בחכמה ובמנין שנאמר וכו' לכל עושיהם לעושים לא נאמר אלא לעושיהם לעושים לשמה ולא לעושים שלא לשמה

ויש להבין, למה זכרו דוקא חטא זה של בועט באביו וברבו, ומדוע אמרו שאם הוא מבעט בהם הוא בכלל עושה שלא לשמה הרי אינו עושה כלל. וצריך לומר שהמדובר במי שקנה חכמה ונעשה לרב, ומחליט שאינו צריך עוד לרבו, ורוצה לנהוג מעתה על פי שכלו, ויתכן שגם על פי שכלו ינהג כשורה ויהיה בכלל העושים, אבל לא בכלל העושים לשמה כלומר כופפים עצמם לחלוטין לתורה ולדעת תורה, כי לעולם חייב האדם לחשוד את עצמו ושכלו מפני ערלת לב ומצודת השוחד העצמי והנגיעות הסמויות, ולקיים ציווי חז"ל עשה לך רב (אבות פ"א מט"ז) וכל שכן שלא יבעט בו חלילה.

(חכמת המצפון, שמיני)

גדולה הבטחה שהבטיחן הקדוש ברוך הוא לנשים יותר מן האנשים וכו' נשים במאי זכיין באקרויי בנייהו לבי כנישתא ובאתנויי גברייהו בי רבנן ונטרין לגברייהו עד דאתו מבי רבנן

ותמהו המפרשים מאי השאלה במאי זכיין, הלא נשים מקיימין כל המצוות שנצטוו עליהן, כל מצוות עשה שאין הזמן גרמא וכל הלא תעשה שאיש ואשה שווין בהן. ואולם בפשטות נראה דדברי רב הם המשך להנאמר מקודם בגמרא, גדולה הבטחה שהבטיחן הקדוש ברוך הוא לנשים יותר מן האנשים וכו', ולזה שאל רב לר' חייא נשים במאי זכיין להיות בוטחות יותר מהאנשים, ואמר לו על עזרתם ללימוד התורה של בניהם ושל בעליהם.

ואמנם יש בזה מהחידוש לכאורה שעל עזרתם של הנשים ללימוד תורה של בעליהם ובניהם זכותם יותר גדולה משלהם, אבל כתבו המפרשים כי הלומד עומד בספיקו אם לימודו לשמה וכדין בלא ביטולים וכו', אבל התומך העוזר והמשתדל וברצונו שהלומד ילמוד באמת כראוי, בדין הוא כי יקבל שכר כעוזר ללומד לשמה באופן הכי נעלה, ולזה זכותם של הנשים בעזרתם ללימוד התורה של בעליהם ובניהם גדולה משלהם, ועוד טעם בדבר כי הרי על דבר תורה נאמר (חגיגה טו.) קשים לקנותן ככלי זהב ונוחין לאבדן ככלי זכוכית, וזכותם של נשים שנטרין לגברייהו, והרמז בזה שבהקמת הבית נהיה האיש שמור ונשמרת תורתו, ולזה הוא שאמרו חז"ל (יבמות סא:) דהשרוי בלא אשה כשרוי בלא חומה.

(ברכת שמעון, ליקוטים)

נשים במאי זכיין באקרויי בנייהו לבי כנישתא ובאתנויי גברייהו בי רבנן ונטרין לגברייהו עד דאתו מבי רבנן

כתיב (ישעיה ס ד) 'בניך מרחוק יבאו ובנותיך על צד תאמנה', פירוש על פי מאי דאיתא בגמרא הני נשי במאי זכיין באקרויי בנייהו לבי רב ודנטרין לגברייהו עד דאתו מבי כנישתא, ותמוה מה הפרש בין איש לאשה, הא לכל עונשין שבתורה השוה אשה לאיש חוץ ממצוות עשה שהזמן גרמא שהן פטורות והמה מועטין במספר (קידושין כט.). ונראה דהענין הוא דאם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש (סוכה נב:), ואם עוסק בתורה נתבטל ממנו כח התאוה, ואולם נשים איך ינצחו את היצר הרע אם בא להם האורח ושם נעשה סבב גם ישיש, ובתורה לא יוכלו לגרש אותו כי אינם מצווים עליה.

וזה שאלת הגמרא נשים במאי זכיין, רצה לומר במה ינצחו את היצר הרע כי זכיין הוא מלשון ניצוח, כמו (ברכות פ"א מ"ה) ולא זכיתי שתאמר וכו', ועל זה משני בדנטרין לגברייהו עד דאתו מבי רב, מפני דאשה מאיש לוקחה והיינו מהצלע, ואם הבעל עוסק בתורה יכולה היא לנצח את היצר הרע כי מבשר אחד המה. וזהו מאמר הנביא 'בניך מרחוק יבואו', הכוונה הן עם בני ישראל אשר נטמעו בין האומות יחזרו בתשובה, דאיתא (ברכות לד:) 'שלום לרחוק ולקרוב' אלו בעלי תשובה שהיו רחוקים ונתקרבו, וזהו הענין כאן שיבואו בניך מרחוק, ואולם 'בנותיך על צד' רצה לומר איך ינצחו, ואמר 'על צד תאמנה' מפני דבלשון ארמי קראו לצלע צד, וזהו בדנטרין לגברייהו הוא הצלע אשר ממנו לוקחה ובזה יבואו אל המלך וק"ל.

(אהבת יהונתן, כי תבא)

נשים במאי זכיין באקרויי בנייהו לבי כנישתא ובאתנויי גברייהו בי רבנן ונטרין לגברייהו עד דאתו מבי רבנן

האשה היא עקרת הבית, לה חלק גדול בהדרכת וחנוך הבנים להתפלל להשי"ת על בניה שיהיו תלמידי חכמים יראי השם, כמו שעשתה אמו של ר' יהושע שסבבה על בתי מדרשות ואומרת בקשו רחמים על העובר הזה שיהיה חכם (ירושלמי יבמות פ"א ה"ו). וזה שאמר רב לר' חייא נשים במאי זכיין איזהו זכות להם, באקרויי בנייהו לבי כנישתא, מגדלת הבנים לתורה ולתפלה, אולם נדרש מהאשה שתנשא לאיש תלמיד חכם שיעבוד עמה בהדרכת הבנים לא שיפריע ח"ו, ובעת שמציעים לה שדוך תהא התנאי שלה אם המדובר בן ישיבה שלמד תורה, ובזה אמרו ובאתנויי זה תהא התנאי, גברייהו בי רבנן בעלה צריך להיות תלמיד חכם, ונטרין לגברייהו עד דאתו מבי רבנן, ממתינים מלהשתדך עד שתמצא בחור דאתי מבי רבנן מן הישיבה.

(אמרי חיים, ליקוטים)

נשים במאי זכיין באקרויי בנייהו לבי כנישתא ובאתנויי גברייהו בי רבנן ונטרין לגברייהו עד דאתו מבי רבנן

ולכאורה למה הוצרך לומר תרוייהו ולא סגי ליה בחד מיניינו, או באקרייהו בנייהו לבי כנישתא או באתנייהו גברייהו בי רבנן. ויש לומר שהם שני דברים נפרדים נינהו, ואין הכוונה דהני נשי קא זכיין בתרוייהו אלא הא או הא קאמר, דהנה החיוב ללמד הבן תורה מוטל על שכם האב, ובאמת אם האב עוסק בתורה חייב הוא עצמו ללמד בנו תורה, ואין האשה זוכה לאקרויי בנה בי רבנן, שהרי האב בעצמו עוסק בו, אך אם בעלה עוסק בתורה יש בידה זכות אתנויי גברייהו בי רבנן ונטרן לגברייהו וכו', משא"כ מי שאינו עוסק בתורה והוא טרוד כל ימיו על המחיה ועל הכלכלה, אם כן אין לאשתו שכר אתנויי גברייהו וכו', ולעומת זאת הרי אין האב מלמד את בנו תורה שהרי הוא טרוד במלאכתו, ואז יש בידה זכות שמוליכה בנה לבי כנישתא.

(ויואל משה, במדבר)

כי הוו מפטרי רבנן מבי רבי אמי ואמרי לה מבי רבי חנינא אמרי ליה הכי עולמך תראה בחייך

כתיב (דברים יא כא) 'כימי השמים על הארץ', יש לפרש על דרך שכתבנו לפרש מה שכתוב (תהלים יז יד) 'ממתים ידך ה' ממתים מחלד חלקם בחיים וצפונך תמלא בטנם', והיינו שביקש דוד המלך ע"ה להיות מן הצדיקים שמתים בנשיקה, והיינו ממתים ידך ה', ואמר נמי ממתים מחלד דהיינו מתוך זקנה ושיבה, כמו שמצינו במשה רבינו ע"ה שהתפלל על החיים אף שידע ששכרו הרבה מאוד, והטעם בזה אף שתענוג עולם הבא שעה אחת יותר מכל חיי עולם הזה והיה ראוי להתאוות לתענוג עולם עליון, אלא הענין הוא כמ"ש עולמך תראה בחייך, כי הצדיקים הגדולים מתענגים בתענוג עולם עליון אף שהם בעולם הזה קאמר (תהלים לא כ) 'מה רב טובך אשר צפנת' וגו', והוא מה שכתוב (ישעיה סד ג) 'עין לא ראתה אלקים זולתך', ונאמר (שם נב ח) 'כי עין בעין יראו', וזה שאמר אף כי יהיה ממתים ידך ה' אפילו הכי אהיה מאותן שמתו בחלד בזקנה, והטעם משום חלקם בחיים שרואים החלק בעולם הבא בחייהם, וזה שאמר 'לתת להם כימי השמים על הארץ' פירוש אף בעודם על הארץ ישיגו ויראו ימי השמים דהיינו חלקם לעולם הבא.

(פנים יפות, עקב)

כי הוו מפטרי רבנן מבי רבי אמי ואמרי לה מבי רבי חנינא אמרי ליה הכי עולמך תראה בחייך

תבין טוב טעם בחרוסת שהוא תבלין להטעים המצות, היינו כאשר יגיע האדם לזאת המדריגה לבחור בטוב בתכלית ולמאוס ברע בתכלית, הגם שכמשא כבד יכבד ממנו, כי התורה ומצות הם עליו לעול ולמשא, והעריבות של העבירה נדמה בעיניו לתענוג, ואעפ"כ הוא עושה את שלו על פי חוקי התורה ומכניע את חומרו בתורה ועבודה כשור לעול וכחמור למשא לעשות הטוב דוקא ומרחיק את הרע, הנה בעשותו זאת הנה השי"ת יטעימהו טעם רוחני תענוג נפלא מעין עולם הבא מנעימות עריבות ידידות מתיקות התורה ומצות, על זה נאמר (במדבר יח ז) 'עבודת מתנה אתן את כהנתכם'.

וזה הוא מה שאמרו רז"ל עולמך תראה בחייך, שבהגיע האדם למדריגת מאיסת הרע בתכלית, יטעום מתיקות נפלא בתורה ועבודה מהטוב הגמור והוא נפשיי ורוחניי מעין עולם הבא טוב הגנוז לצדיקים, וזה הוא רמז החרוסת תבלין לטעם מתיקות ועריבות רוחני כדמיון הריח במצות ועבודה, אבל החרוסת אינה מן התורה כי עבודתינו אינם מחוייבים להיות בכדי לטעום התענוג הנפלא הזה, כי באמת אפילו בהגיע האדם לנועם עריבות נעימות ידידות העבודה, מי שחלק לו השי"ת בבינה גם זה התענוג מחויב להשליך רק לעבוד עבודה אמיתיות כברא דאשתדל בתר אבוי ואימיה דרחם לון יתיר מן גרמיה (עיין כ"ז בספר התניא ח"א פ"י) מגאון שהיה בזמנינו, אבל לאו כל מוחא סביל דא והלואי שיזכה האדם שיתענג על ה' ותורתו יותר מכל מעדני עולם, הנה ציוו חז"ל חרוסת למצוה, ובהגיע האדם לזאת המעלה הנה יתבונן הענין היותר גדול הוא עבודה שלימה ותמה כברא דאשתדל וכו', ומן השמים יעזרוהו בין והתבונן.

(דרך פקודיך, מצוה י')

יז:

כל העולם כולו ניזונין בשביל חנינא בני וחנינא בני די לו בקב חרובים מערב שבת לערב שבת

דהצדיק הוא כמו שביל וצינור הממשיך נוזלים, כן הוא על ידי מעשיו הקדושים ממשיך השפעות טובות לעולם, וכמו שהצינור אינו נהנה במה שעובר עליו, כן הצדיק אין רצונו וחפצו כי אם להשפיע לכל באי העולם, וזהו הבת קול כל העולם ניזון בשבי"ל, פירוש בצינור שעושה חנינא בני, והוא כמו השביל והצינור שאין חפץ בטובת עצמו, ומסתפק במועט ודי לו בקב חרובין וכו'.

(בעש"ט על התורה, תולדות)

כל העולם כולו ניזונין בשביל חנינא בני וחנינא בני די לו בקב חרובים מערב שבת לערב שבת

ושמעתי אומרים הפירוש בשביל, רצה לומר על ידי שרבי חנינא בן דוסא עשה שביל ודרך ופתח הצינורות על ידי זה ניזון כל העולם. ויש לומר גם כן לפי דרכינו בענין עבודת הבורא ברוך הוא, שאנו רואים כמה צדיקים מסגפים עצמם בסיגופים גדולים כמה שנים ובאים למדרגת חסידות, ויש בני אדם שאינם מסגפים עצמם כל כך ואף על פי כן זוכים לחסידות ושלימות, זה גם כן על ידי סיבת הצדיק שסיגף עצמו והסיר המסך המבדיל הגדול החרולים והקוצים והברקנים החיצונים המעכבים את האדם לבוא לדרכי ה', ועושה שביל ודרך בעבודתו יתברך אזי בקל לקרב אל הקדושה ולילך בדרכי ה'. וזהו והחליל מכה לפניהם, (ביכורים פ"ג מ"ג) רוצה לומר על ידי המצוה של הבאת ביכורים הכו החלל ואויר העולם שהוא מלא חיצונים, הכו ובערו אותם על ידי מצוה זאת חלול הוא לשון חלל ואויר.

וזהו כל העולם ניזון בשביל חנינא בני, דהיינו שעל ידי מעשיו הקדושים כבר נתעורר רחמים ופתח שער הקדושה על ידי שהסיר המסך המבדיל הנ"ל, והיה קל לכל אדם לעבוד השם יתברך ברוך הוא, וחנינא בני די לו בקב חרובים, רמז די כאדם החומר יש לו די דהיינו כמו רב לי שמחה וחדוה בדבר זה שהיה כח בידו לשבר הקב חרובים, המה המקטריגים שמרמז קב חרובים לעולם החרוב, והוא במעשיו הקדושים הפכם לרחמים.

(נועם אלימלך, חיי שרה)

כל העולם כולו ניזונין בשביל חנינא בני וחנינא בני די לו בקב חרובים מערב שבת לערב שבת

כתיב (במדבר יא ד) 'והאספסוף אשר בקרבו התאוו תאוה וישובו ויבכו גם בני ישראל' וכו'. נראה לי על פי המדרש (במדב"ר טו יט) אין אספסוף אלא זקנים, כדכתיב (שם טז) 'אספו לי שבעים איש', והנה אמרו חז"ל כל העולם ניזון בשביל חנינא בני וחנינא בני די לו בקב חרובים, דכיון שלר' חנינא די לו בקב חרובים ואינו נהנה מזכותו יותר, ע"י זה כל העולם ניזון בשבילו, אבל אם הצדיק רוצה לאכול ולשתות כראוי לו לפי זכותו לא ישאר לעמא דארעא כלום. על דרך שפירש האלשי"ך (משלי יג כה) 'צדיק אוכל לשובע נפשו', כשיאכל הצדיק וישבע ע"י זה ובטן רשעים תחסר, שלא ישאר להם לאכול בזכות הצדיק. ונאמר מעתה בפירוש קרא שלפנינו, והאספסוף הם הזקנים זקני תלמידי חכמים התאוו תאוה ויחפצו לאכול, 'וישובו ויבכו בני ישראל מי יאכילנו בשר', שאם הצדיקים בעצמם אוכלים הבא מכח זכותם אם כן מי יאכילנו בשר, ואתי שפיר לשון יאכילנו ולא אמרו מאין בשר לאכול. וזהו שאמרו 'זכרנו ... אשר נאכל במצרים חנם', ופירש רש"י חנם בלא מצות, כי אז היינו הכל בערך אחד אין לזה מעלה יותר מזה ולא היינו צריכים לאכול בזכותם, ועכשיו אנו צריכים לזכותם, כנ"ל נכון.

(כתב סופר, בהעלתך)

כל העולם כולו ניזונין בשביל חנינא בני וחנינא בני די לו בקב חרובים מערב שבת לערב שבת

נודע מה שצוה הגה"ק מהר"ם מפרימישלאן זי"ע להגה"ק מרוזין זי"ע דאנו מפרשים מאמר חז"ל בכל יום בת קול יוצאת מהר חורב ואומרת כל העולם כולו ניזון בשביל חנינא בני, וחנינא בני די לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת, לפי שהוא מסתפק במועט ודי לו בקב חרובין, לכך זכותו גדול להיות כל העולם ניזון בשבילו. וצוה הרה"ק מרוזין להשיבו דאנו מפרשים כך, דמזונות היינו כדי חיותו בצמצום, ופרנסה היינו בהרחבה לכסות ומזון, וכונת הבת קול למה כל העולם ניזון רק מזונם בצמצום, הוא מחמת שחנינא בני די לו בקב חרובין, ובאופן שהצדיק מתנהג כך משפיע לכל העולם, אבל אם הצדיקים יש להם בהרחבה אזי היו משפיעים לכל העולם פרנסה בהרחבה, והנה יש בזה שיטות עמוקים וטמירין, אבל בפשטות מובן דהא השפע נשפע ע"י הצדיק, ואם הוא מקבל בהרחבה אז משפיע גם כן לאחרים בהרחבה.

(אמרות צדיקים, בשם אדמו"ר מקלוזנבורג)

כל העולם כולו ניזונין בשביל חנינא בני וחנינא בני די לו בקב חרובים מערב שבת לערב שבת

ובפשוטו, כוונתם לומר שבזכות מעלת ההסתפקות של ר' חנינא שהיה די לו בקב חרובים מערב שבת לערב שבת ניזון כל העולם. אלא שיש בזה עוד עומק, דהנה כל שפע אף שהדין נותן שיבא לעולם, אינו ניתן אלא כאשר יש על מה שיחול, היינו שאף שהכל נעשה ברצונו אין הברכה חלה על יש מאין, ואע"פ שאין מעצור בידו ומי יאמר לו מה תפעל, כך גזרה חכמתו שיהיה סדר העולם. וכבר אמרו הקדמונים שאף בעולם הניסים ישנם חוקים וכללים, וגם הנס אינו נעשה אלא לפי חק וסדר מסויים, וכמו שמצינו בנס של יציאת מצרים שאע"פ שהיה מחוץ לדרך הטבע, נתבעו ישראל להקריב קרבן פסח ולמול את עצמם כמ"ש חז"ל (מכילתא דרבי ישמעאל בא מסכתא דפסחא פרשה טז) על הפסוק (יחזקאל טז ו) 'ואראך מתבוססת בדמיך', שרק ע"י פסח ודם מילה נגאלו, והיינו שאע"פ שרצה הקב"ה להוציאם ממצרים, לא יכול היה הנס לחול על חלל ריק ונצרכה קודם התעוררות מצד ישראל, ועל זה חלה התוספת של יציאה לחירות עולם. וכן הוא גם בירידת שפע המזון לעולם, שאף שהעולם ראוי הוא לכך, עדיין אין בכך די בכדי שתהא עיקר מציאות המזון בעולם, ועדיין זה בגדר יש מאין, ורק בזכותו של ר' חנינא שהקב חרובין שלו ראוי לו בדין שכן זהו צורך קיום נפשו, יש מציאות של מזון בעולם, וע"י זה זוכה כל הבריאה לתוספת ברכה.

(משנת רבי אהרן, איוב)

בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב ואומרת כל העולם כולו ניזונין בשביל חנינא בני וחנינא בני די לו בקב חרובים מערב שבת לערב שבת

מה היה מכוין הבת קול, ומה היתה מטרתו ביציאתו ובהכרזתו בכל יום ויום אודות רבי חנינא בן דוסא. ויש לומר, ההכרזה היתה כדי לעורר הלבבות ולפקח השכל של בני דורו, שירגישו שנמצא בדורם גדול כמו רבי חנינא ואינם מעריכים אותו ומדרגתו, שם בשמים ההערכה מאד גדולה עד שכל העולם ניזון בשביל זכות של רבי חנינא בן דוסא, והבת קול יוצאת ומכרזת דעו לכם מי שחי בתוככם בדורכם בתקופתכם, איש גדול אור גדול המאיר בעולם בוקע חלונות הרקיע, ובזכותו אתם חיים ומתפרנסים, הערכה זו צריכה לשנות היחס בינו וביניכם, תנו הודאה ליוצר בראשית שיצר אור כזה וסידרו שיהיה שתול בדור שלכם, והבת קול היה מודיע ומכריז וצווח בכל יום, אולי יגיע ללבות בני דורו שיתפקחו ויבינו טובת החסד שנתנה להם מן השמים.

ונוסף על התביעה הזו בא הבת קול לתבוע בני דורו, איך זה יתכן שחי בתוככם איש גדול כמוהו כמו רבי חנינא שכל העולם כולו ניזון על ידו, והוא בעצמו די לו קב חרובין מערב שבת לערב שבת, חי חיי הצער והצמצום, ואתם בני דורו אינם יודעים כלום, חסר ידיעה לגמרי שיש אדם מצטער וחי חיי הצער ולא נודע לכם. איך יתכן העלמה כזו, וכי לא היה לכם לחפש בעיר מי שסובל מרעב וחסר לחם, וכי זו היא חיי הציבור שדואגים רק לעצמם ואינם דואגים מה שנעשה בעירם ומדינתם, על העלמה זו הלא אתם נתבעים, הלא הצער וחיי הדוחק והצמצום הלא מזעיק מכותלי ביתו, ואיך יתכן שאף אחד לא יודע מצערו, אתם אשמים וערבים על חיי איש גדול כמו רבי חנינא. על העלמה וחוסר ידיעה ומיעוט ההערכה במדרגתו וגדלותו של רבי חנינא, והעלמת הידיעה מצב הגשמי שלו, היה הבת קול מכוין ויוצא בכל יום ויום להכריז ולהתריע ולהודיע ולעורר הלבבות, ולאמר לגלות את האור הגדול המזין לכל העולם כולו, והוא בעצמו אינו ניזון רק בצער ובצמצום, דעו מה שיש לכם לתקן, כי אוי לו לדור שאין יודעין בצערן של תלמידי חכמים.

(אור חדש, ח"ג ראה)

כל העולם כולו ניזונין בשביל חנינא בני וחנינא בני די לו בקב חרובים מערב שבת לערב שבת

וראיתי בספר תורת חיים לפרש מאמרם, דלכאורה קשה אם היה זכותו של רבי חנינא בן דוסא גדול כל כך עד שניזון כל העולם בזכותו, אמאי לא הועיל לעצמו. אך הענין הוא דאמרו חז"ל (ב"ר יב טו) שבתחילה עלה במחשבה לפניו יתברך לבראות העולם במדת הדין, וראה שאין העולם מתקיים הקדים מדת רחמים ושתפה למדת הדין, והטעם ששיתפם יחד הוא שאם יתחייב העולם ח"ו, יהיו שורים בעולם ב' המדות בשוה חצי חסד וחציו דין, ואז הקב"ה בחסדו מחלק את העולם כרצונו, דהרי ידוע שגדול הדור שקול ככל הדור, ולכן חלק אחד לכל ישראל וחלק השני לגדול הדור, ואף שהיה ראוי שגדול הדור יזכה לרחמים לרוב צדקו, מכל מקום לזה הועילה הקדמת מדת הרחמים שתברור חלקה ותשרה על כל ישראל כדי שיתקיים העולם, והצדיק יקל עליו לסבול את מדת הדין. וכן כאשר קיבל רבי חנינא בן דוסא על עצמו את מדת הדין והסתפק בקב חרובין מערב שבת לערב שבת, גרם בזה שיתנהג הקב"ה עם שאר כל העולם במדת הרחמים, ושפיר נמצא שכל העולם כולו היה ניזון בזכותו של חנינא בני, על ידי שהיה די לו בקב חרובין.

(תורת מהרי"ם, בראשית)

יח.

כל הרואה המת ואינו מלוהו עובר משום לועג לרש חרף עושהו ואם הלוהו מה שכרו אמר רב אסי עליו הכתוב אומר מלוה ה' חונן דל

נראה לי, לפי מה שכתב הרמב"ם אשר אהבה מבוא גדול לקיום העשין ויראה מבוא לשמירת הלאוין, ונודע אשר לדביקות השי"ת אפשר להגיע רק על ידי קיום מצות עשה הבא מאהבה, ומביא אהבה תשוקה ודביקות לשמו יתברך, משא"כ מדת היראה הבאה על ידי עצה של יזכיר לו יום המיתה, ודביקות בשמו יתברך הוא רק על ידי אהבה ושמחה. והנה עיקר קיום העשין בא על ידי שאינו מקמץ כספו ומפריש מהונו למצות צדקה ותלמוד תורה הוצאות שבת ויום טוב אתרוג נאה וכיוצא בזה, אבל הקמצן לא יעלה בידו לקיים העשין כדבעי.

והוא הנרמז כאן הרואה המת ואינו מלוהו וכו', מת רומז להעצה של יזכיר לו יום המיתה המביא רק למדת היראה שמירת הלאוין ואינו מלוהו, מלוהו לשון דביקות מלשון ילוה אישי, תדע אשר איש כזה אי אפשר להיות דבוק בשמו יתברך כי לזה נדרש אהבה ושמחה, ובאמת איש כזה שעוסק רק בשמירת הלאוין ומחלק התורה לחצאין אין בידו כלום, כי תורת ה' תמימה ושלמה ואין לחלקה לשנים רק לקיימה בשלימות, וזהו עובר משום לועג לרש חרף עושהו, רש רומז לבחינת מת עני חשוב כמת, בחינת יראה שמירת לאוין, תדע אשר איש כזה הוא לועג גם לרש גם לבחינת לאוין, והוא ע"י חרף עושהו ע"י שמחרף היינו מבטל עושה"ו העשין, ואם הלוהו וכו' מלוה ה' חונן דל, פירוש אם תראה שיש לו דביקו בשמו יתברך, שהוא ע"י קיום העשין היינו שאינו מקמץ מהונו לקיום המצות, דעיקר נסיון הוא ע"י שמקיים העשין העולים לו בדמים יקרים, כי מאחר שהוא חונן דל ונותן צדקה בודאי אינו מקמץ גם לשאר מצות, ובשכר זה זכה לדביקות בשמו יתברך.

(אמרי חיים, ליקוטים)

כל הרואה המת ואינו מלוהו עובר משום לועג לרש חרף עושהו ואם הלוהו מה שכרו אמר רב אסי עליו הכתוב אומר מלוה ה' חונן דל

ונראה לי לבאר, כי כל חסד שעושים אינו מלוה לה', כי מקוה לתשלום מאדם שישלם לו חטיבה מול חטיבה, אבל מה שעושין למתים הוא רק על בטחון כי ה' ישלם פעולתו ושכרו מאתו. וז"ש 'מלוה ה' חונן דל', שהמחונן את המת הנקרא דל הוא מלוה לה', כי החונן לחי אפילו לעני שבעניים יוכל לצפות שיצטרך פעם אחת לטובתו כנ"ל פשוט. אבל צריך להבין למה דרשו חז"ל זה על מלוה המת, הלא הקוברו ומלבישו הוא טורח יותר מללותו. ונראה לי דהנה הש"ס (סנהדרין מו:) מסופק אם קבורה יקרא דחיי או דשיכבא, או משום יקרא דחיי שלא יראוהו מוסרח, ועיין בפירוש רש"י וחידושי ר"ן שם ביאור הדבר ומסיק הש"ס משום בזיוני דחיי עי"ש, ולפי זה קבורה והלבשת מתים אינו חסד של אמת, דהא בזיון הוא לחיים אם לא יעשו לו ככה, אבל המלוה את המת לפי כבודו כמו שאמרו חז"ל (מגילה כט.) שיעור המלוים לפי תורתו, זה אינו משום כבוד חיים רק כבוד המת, ולכן אמרו חז"ל רק על המלוה המת מלוה ה', כי אין לו לחי שום טובת עצמו רק לטובת המת כנ"ל.

(כתב סופר, אמור)

ובניהו בן יהוידע בן איש חי רב פעלים מקבצאל הוא הכה את שני אריאל מואב וכו' שלא הניח כמותו לא במקדש ראשון ולא במקדש שני והוא ירד והכה את הארי בתוך הבור ביום השלג איכא דאמרי דתבר גזיזי דברדא ונחת וטבל איכא דאמרי דתנא סיפרא דבי רב ביומא דסיתוא

נראה דענין אחד הוא ומישך שייכי אהדדי, כי יש צדיקים ומנהיגי ישראל מרביצי תורה, אשר גם אבותיהם עמדו בראש העם והרביצו תורה לתלמידים, והבנים תפסו אומנות אבותם בידם והמשיכו בדרך אשר סללו לפניהם, אך גדול מזה הוא מי שבזכות עצמו עלה על גפי מרומי קרת, ומעשיו הטובים הם שהעמידוהו בראש המחנה לנהל עדת צאן קדשים וללמד תורה לנערי בני ישראל. וזהו שאמר שריבה וקיבץ פועלים לתורה, הכונה שהוא עצמו בכוחותיו ובזכותו ריבה וקיבץ תלמידים, ולא מנחלת אבותיו באו אליו, ולא הניח כמותו לא במקדש ראשון ולא במקדש שני, רצה לומר דשלמה היה ממשיך דרכו של דוד אביו, וכן הבית השני היה המשך של בית המקדש הראשון, אך הוא היה במעלה יתירה שמעצמו הקים עולה של תורה.

ובהא דנחלקו בביאור והוא ירד והכה את הארי בתוך הבור ביום השלג, איכא דאמרי דתבר גזיזי דברדא ונחת וטבל, איכא דאמרי דתנא סיפרא דבי רב ביומא דסיתוא, יש לומר דכולי עלמא דתרווייהו איתנהו בהו, אלא דמר נקט חדא ומר נקט חדא ולא פליגי. דהנה המלמד תורה לתלמידים צריך גם להשפיע עליהם יראת שמים, להפיג צינתם ולחממם לכל דבר שבקדושה, וזאת אפשר בשני פנים, או בדרך תקיפה וגערה כל מה שרוח קרירות נודף הימנו, או בדרכי נועם ובנחת מתוך ענות חן ושפלות רוח, ובודאי דהא עדיפא וכנאמר (קהלת ט יז) 'דברי חכמים בנחת נשמעים', על כן אמרו דתבר גזיזי דברדא, היינו ששבר ונתץ את הקרח והכפור שמעליהם, על מנת לחממם ולהלהיב את לבבם לתורה וליראה, אך הוא עצמו ירד וטבל במים הרומזים לענוה ושפלות רוח, כמאמרם ז"ל (תענית ז.) לפי שהולכים במקום נמוך, ורצה לומר דשבירת הקרירות היתה מתוך ענוה, אך לעומת זה למד עמהם ספרא דבי רב ביומא דסיתוא, מתוך תקיפות ואומץ הלב ללא שום שינוי ותמורה משאר ימים, ובזה השריש בקרבם עוז ותעצומות לעמוד כחומה בצורה כנגד כל פורקי עול ומהרסי הדת.

(דרשות מהרי"ץ, ז' אדר)

כי החיים יודעים שימותו אלו צדיקים שבמיתתן נקראו חיים

בשם הה"ק הר"ר מנחם מאמשינוב זי"ע שהיה פעם אחד על אוהל הציון וכולם נותנים ומניחים פתקאות על קברי צדיקים, ואמר בצחות לשונו צדיקים במיתתן קרואים חיים והיה צריך לומר נקראים חיים, הפירוש קרואים חיים קרואים הפתקאות של החיים הנותנים על קבריהם ודפח"ח.

(שיח שרפי קודש, ערך צדיק)

כי החיים יודעים שימותו אלו צדיקים שבמיתתן נקראו חיים

פירוש שממשיכין החיות מן הנשמה גם אל הגוף, כי הגוף נקרא מת שסופו למות, אבל הצדיקים עתידין להחיות לפי שהם מביאין החיות גם אל הגוף, ועי"ז כתיב 'חי חי כו' יודך' פירוש חי בנשמה חי בגוף, והרשעים להיפוך בחייהן קרוין מתים, כי גם הנשמה מתבטלת אל הגוף ומאבדין כח הנשמה, ולכן כל הנהגתם גם הנפש שבהם מלמטה.

(שפת אמת, שופטים תרס"ב)

כי החיים יודעים שימותו אלו צדיקים שבמיתתן נקראו חיים וכו' והמתים אינם יודעים מאומה אלו רשעים שבחייהן קרויין מתים

כתיב (במדבר כג ט) 'כי מראש צורים אראנו ומגבעות אשורנו הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב', יש לפרש, על פי מה שכתבו שאומות העולם מונין את ישראל ואומרים, הלא כתוב בתורתכם אחרי רבים להטות ואנו מרובים מישראל, ואם כן אמאי לא תתבטלו אלינו לילך בדרכי הגויים ח"ו שהם הרוב, אולם כתבו המפרשים דהא אמרו על צדיקים שבמיתתן קרויים חיים, נמצא דבין ישראל נמנים גם אבותינו מדורות ראשונים כי גם המה נקראים חיים, ואילו על רשעים אמרו ז"ל שהם נקראים מתים גם בחייהם, ועל כן אין ישראל בטלים ברוב האומות, כי ישראל בצירוף אבותינו שבעולם העליון הקרוים חיים, הם המה הרוב כנגד האומות אשר אף בחייהם קרויים מתים.

וזה שנאמר 'כי מראש צורים אראנו ומגבעות אשורנו', כי הצורים והגבעות הם האבות והאמהות של עם ישראל הצדיקים, ולכן 'עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב', שאין לעשות חשבון ישראל נגד העמים שבדור הזה שהם מיעוט נגד הרוב, כי לישראל מצטרפים גם הצורים והגבעות הם האבות והאמהות הצדיקים אשר אף במיתתם קרויים חיים, ועל כן 'בגוים לא יתחשב'.

(להורות נתן, בלק)

יח:

והמתים אינם יודעים מאומה אלו רשעים שבחייהן קרויין מתים

ונראה לי, שזה שאמר דוד המלך ע"ה (תהלים קיח יז) 'לא אמות כי אחיה ואספר מעשי יה', וברש"י שהתפלל שלא ימות מיתת עולם. ויש לומר שהתפלל שלא יהיו ימי חייו נחשבים כאילו מתו, וכאשר הרשעים קרוים מתים אע"פ שהם חיים, על כן אמר 'לא אמות כי אחיה' שלא ימות בזמן שאחיה, וזה אפשר על ידי שיספר מעשה יה.

(שבט סופר, וישלח)

יט.

תנא דבי רבי ישמעאל אם ראית תלמיד חכם שעבר עבירה בלילה אל תהרהר אחריו ביום שמא עשה תשובה שמא סלקא דעתך אלא ודאי עשה תשובה

צריך להבין ההוה אמינא שבחז"ל שאמרו שמא עשה תשובה, הלא מסדר הש"ס כבר ידע האוקימתא ואם כן למה כתב את ההוה אמינא.

ונראה לי, שהאמת כן הוא שהתלמיד חכם בעצמו לא יסמוך על זה שודאי עשה תשובה, שמכח שהוא תלמיד חכם ממילא יתעורר לתשובה, אלא שהתלמיד חכם מחוייב לומר אולי לא הגיע עוד למדרגת תלמיד חכם, וממילא צריך לשוב בהתעוררות גדול בחרטה ותשובה שלימה ותמיד ישוב על חטאיו, ואפילו ששב כבר לא יסתפק בזה, אלא תמיד יחשוב אולי לא שב עדיין כפי הצורך. וזה כוונת הגמרא לגבי התלמיד חכם בעצמו, יחשוב שמא שיסתפק על עצמו תמיד מי יודע אם כבר תיקנתי הכל, על כן צריך התלמיד חכם להיות תמיד בתשובה שלימה, ואנחנו מחוייבים לדונו לכף זכות.

(דברי יששכר דוב, ברכה)

תנא דבי רבי ישמעאל אם ראית תלמיד חכם שעבר עבירה בלילה אל תהרהר אחריו ביום שמא עשה תשובה שמא סלקא דעתך אלא ודאי עשה תשובה

כתיב (דברים לג יח) 'ישׂשכר באהליך', במסורה 'ואל תשכן באהליך עולה' (איוב יא יד). נראה לי, לפי מה שאמרו תנא דבי רבי ישמעאל אם ראית תלמיד חכם שעבר עבירה בלילה אל תהרהר אחריו ביום שמא עשה תשובה, שמא סלקא דעתך אלא ודאי עשה תשובה, דקשה הא רבי ישמעאל קאמר שמא עשה תשובה, אלא שזה גופא קאמר שלא יהרהר אחריו שמא עשה תשובה, שלא יהיה כספק אצלו כלל, אלא ודאי עשה תשובה, וישׂשכר שיושב באהלה של תורה, אף אם חטא מכל מקום לא ילין החטא והעוולה אצלו כלל, אלא מיד עושה תשובה. וזה כוונת המסורה כי יען שישׂשכר באהל של תורה, על כן 'אל תשכן באהלך עוולה', שלא ילין וישכון עולה בתוכו.

(שבט סופר, ברכה)

תנא דבי רבי ישמעאל אם ראית תלמיד חכם שעבר עבירה בלילה אל תהרהר אחריו ביום שמא עשה תשובה שמא סלקא דעתך אלא ודאי עשה תשובה

אמרו חז"ל (עירובין סה.) לא איברי סיהרא אלא לגירסא, וגירסא כולל גם כן להגות בספרי יראה וכדומה, וכפי המסופר שהגאון ר"ש קלוגר זי"ע כשהגיע למהר"ם מפרמישלאן זי"ע, א"ל מהר"מ מפרמישלאן ביאור דברי חז"ל אם ראית תלמיד חכם שעבר עבירה בלילה אל תהרהר אחריו ביום שמא עשה תשובה שמא סלקא דעתך אלא ודאי עשה תשובה, ופירוש הוא ז"ל שאם מצאת תלמיד חכם שעבר עבירה בלילה, כלומר שהנך רואה שאינו יושב ולומד בלילה, דע לך שודאי עוסק ומהרהר הרהורי תשובה, כי לדבר זה מותר להפסיק ממשנתו ומלימודו לעורר עצמו ולרומם נשמתו, ואחר כך לחזור ללימודו בכוחות חדשים ורעננים.

(תורת איש, נח)

יט:

כל מקום שיש חלול ה' אין חולקין כבוד לרב

יש לומר בכוונה, שאם נעשה חילול ה' ע"י אחינו בני ישראל, זהו סימן שאין חולקין כבוד לרב במקום הזה, כי אילו היו חולקין כבוד ונשמעין לדבריו לא היו באים לידי מחלוקת. ויש להוסיף עוד לפי הנ"ל דבמקום כזה אין חולקין כבוד לרב אלא מכריחין אותו לעשות רצונם, והוא נעשה להם לעבד למלאות אחר שרירות לבם.

(תפוחי חיים, משפטים)

גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה

הנה פ"א ישבו במסיבה הרב הגה"ק ר' מרדכי דוד זצ"ל מדאמבראווא והרב הגה"ק ארי' דבי עילאי ר' אריה לייביש זצ"ל מווישניצא, ואמר הרב מווישניצא להרב מדאמבראווא שיאמר תורה. והשיב הרב מדאמבראווא הן רבינו הקדוש מלובלין זצוק"ל אמר לפרש ברוך אומר ועושה, היינו ברוך הוא ומשובח זה שאומר תורה ועושה פעולה עם התורה שלו עכלה"ק, וכנראה מדברי הרב מדאמבראווא בענות צדקו שהוא אינו בבחינה זו ולכך אינו רוצה לומר תורה, וענה לו הרב מווישניצא גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה, פירוש משום כבוד הבריות צריכין לומר תורה אפילו לא תעשה שבתורה, פירוש שאינו עושה פעולה עם התורה, עכדה"ק. ועל פי דברי קדשו יש לפרש סוף דברי חז"ל שאמרו כגון כהן והוא בבית הקברות זקן ואינו לפי כבודו, פירוש, שהוא כהן היינו צדיק מפורסם, והוא בבית הקברות שהוא מקום טומאה, והיינו שהוא עוד מעורב טוב ורע. אך זקן שהוא זקן וראש הדור זקן זה קנה חכמה, ואינו לפי כבודו כשהוא יושב בקהל חסידים שלא לומר תורה לפניהם, על כגון זה אמרו גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה, שיוכל לומר תורה אפילו שאינו עושה פעולה משום כבוד הבריות כנ"ל.

(עטרת ישועה, ליקוטים)

גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה

נמצינו למדים עד כמה גדול כבוד הבריות מגדול שבגדולים עד הפחות שבפחותים וגופי תורה נדחים מפניו, וכל כך למה. ונראה שיסוד חומר כבוד הבריות וגדלותו הוא, משום שהאדם עצמו גדול מאד ולכן כבודו חמור כל כך, אלא שאנו אין לנו השגה בגדלות האדם ולכן אנו תמהים על כך, וכבר ביארנו במקום אחר מה שאמרו חז"ל (ב"ר צ ב) קדושים תהיו יכול כמוני ת"ל כי קדוש אני קדושתי למעלה מקדושתכם, וכן מה שנאמר 'והיית רק למעלה' אמרו חז"ל (שם) יכול כמוני ת"ל 'רק' גדולתי למעלה מגדולתכם, והנה הו"א כזאת של יכול כמוני מפליאה אותנו, ואלמלא מדרש כתוב אי אפשר לאומרו, וזה משום שאין אנו יודעים בגדלות האדם, אבל חז"ל שידעו והכירו ראו מקום ליכול כמוני, והוצרכו פסוק מיוחד למעט זאת, ואף מיעוט זה שקדושתי למעלה מקדושתכם, וכן גדולתי למעלה מגדולתכם אינו בא למעט קדושת וגדלות האדם, אלא שקדושת הקב"ה וגדלותו היא למעלה מזה.

(אור יחזקאל, ח"ב)

פעמים שאתה מתעלם וכו' זקן ואינה לפי כבודו וכו'

השי"ת שומר תורתו הק' ומקיים גם כן מצות השבת אבידה, דמסייע לבאים לטהר להשיבם לקדושה, אחר שטעו מדרך שהלכו ונדחו, ואף דקיי"ל זקן ואינו לפי כבודו פטור מהשבת אבידה. וי"ל עפ"י מה שכתב הרמב"ם (אבידה פי"א הי"ד) דאם היתה פרה והכישה במקל חייב להחזירה אף זקן ואינו לפי כבודו, והכא היסורים שהקב"ה מיסרנו מדה כנגד מדה הו"ל כהכישה במקל.

(אהבת דוד להחיד"א, דרוש י"ד לשבת זכור)

פעמים שאתה מתעלם וכו' זקן ואינה לפי כבודו וכו'

'לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים והתעלמת מהם השב תשיבם לאחיך' (דברים כב א), השי"ת שומר תורתו הק' ומקיים ג"כ מצות השבת אבידה, דמסייע לבאים לטהר להשיבם לקדושה, אחר שטעו מדרך שהלכו ונדחו, ואף דקיי"ל זקן ואינו לפי כבודו פטור מהשבת אבידה, והחוטא הלא לפעמים נשמתו כבר נטמאה ונתטנפה בזוהמת החטא, וכביכול הוי זקן ואינו לפי כבודו להטפל באבידה בזויה כזו. אמנם מבואר ברמב"ם (אבידה פי"א הי"ז) ההולך בדרך הטוב והישר ועושה לפנים משורת הדין מחזיר את האבדה בכל מקום ואע"פ שאינה לפי כבודו, עכ"ל. והשי"ת הוא מתנהג בחסידות כמו שנאמר בסליחות יושב על כסא רחמים ומתנהג בחסידות, עושה גם בזה לפנים משורת הדין. וכן פי' הרה"ק מקוזמיר וחוסה נא ואל תתעלם, לכאורה כיון שחוסה נא בוודאי לא יתעלם. אלא דהנה הדין גבי השבת אבידה פעמים שאתה מתעלם היינו זקן ואינו לפי כבודו שמותר להתעלם. זוהי בקשתנו אף שאינו לפי כבודו ית"ש, היינו לפעמים שאין אנו כדאים חלילה ואין לפי כבודו שע"פ דין מותר להתעלם, עכ"ז בקשתנו עשה עמנו לפנים משורת הדין, וחוסה נא ואל תתעלם.

(לקוטי מהרי"ד מבעלזא, כי תצא)

פעמים שאתה מתעלם

כתיב (דברים כב א) 'לא תראה את שור אחיך או שיו נדחים' וכו'. ויש לומר על דרך שפירשו בספרים הקדושים, דהכא עסקינן במי שהוא תועה מדרך הישר, ועלינו מוטל להחזירו למוטב. וז"ש השב תשיבם לאחיך, ורמז כאן למה שאמרו (אבות פ"ד מי"ז) ואל תשתדל לראותו בשעת קלקלתו, פירוש כי אז יקצוף ביותר ולא ישפיעו דבריך, רק אחר כך כשאינו בהול במעשיו,

תוכל לדבר עמו בדברים רכים המושכים את הלב. וזה שאמר לא תראה וגו׳ נדחים, כלומר כשהוא נדח פירוש בשעת קלקלתו לא תראה, אל תשתדל לראותו אלא והתעלמת באותה שעה, רק אחר כך השב תשיבם לאחיך, שתוכיחו בנחת כדבר איש אל אחיו. וז״ש חז״ל פעמים שאתה מתעלם, היינו בשעת העבירה תתעלם, ורק אחר כך תוכיחו.

(תפוחי חיים, כי תצא)

כ.

אמר ליה רב פפא לאביי מאי שנא ראשונים דאתרחיש להו ניסא ומאי שנא אנן דלא מתרחיש לן ניסא וכו׳ אמר ליה קמאי הוו קא מסרי נפשייהו אקדושת השם אנן לא מסרינן נפשין אקדושת השם וכו׳ אמר לה מתון מתון ארבע מאה זוזי שויא

יש לבאר את ענין מסרו נפשייהו אקדושת השם, נפש, משמעותה גם רצון כמבואר (בראשית כג ח) ׳אם יש את נפשכם׳ וביאר רש״י רצונכם כלומר אם אתם רוצים, נמצא שמסירות נפש היינו מסירת הרצון וביטולו לרצון הש״י, ואכן בשורש הדבר מסירות הנפש בפועל ומסירת הרצון דבר אחד הם, כי מהו עיקר הרצון של האדם טובת עצמו ומילוי תאוותיו, מטבעו של אדם שרצונותיו ומאווייו סובבים כולם על הציר של טובת עצמו, הן ברצון לכבוד הן לנוחיות והן לכל מיני הטבות ומנעמי החיים, את הכל רוצה האדם לעצמו ורצון זה הוא הממלא את נפשו את האני שלו, נמצא שמסירת הרצון דהיינו שלא לרצות הכל לעצמו, אלא לרצות לקיים את רצון השי״ת לבטל את רצוני מפני רצונו, כמו שרב אדא בר אהבה ביטל את הרצון הטבעי שלא להתבזות מפני רצון השי״ת, זוהי מסירות נפש לקדש את השם, הקב״ה ליבא בעי ביטול הרצונות לרצון השי״ת.

לפי זה יתבארו דברי הגמרא (סנהדרין קו:) שהביאה את הדברים הנ״ל המבוארים בגמרא בברכות שאחרוני האמוראים למדו יותר מהראשונים, ועכ״ז ורב יהודה שליף מסאני ואתא מטרא ואנן צווחינן וליכא דמשגח בן, אך הגמרא לא מסבירה זאת בכך שהראשונים מסרו נפשם על קדושת השם כמו שכתוב בברכות, אלא בסיבה אחרת הקב״ה ליבא בעי, ועל פי מה שכתבנו אפשר לומר שהכוונה אחת, כי הלב הוא משכן הרצונות, ואם כן הקב״ה ליבא בעי, היינו שהקב״ה מבקש את הרצון כלומר שנבטל את רצוננו ונרצה רק את מה שהשי״ת רוצה, וזהי מסירות נפש מסירת הרצון שבזה הצטיינו דורות הראשונים יותר מאשר הדורות שאחריהם.

(שפתי חיים, ח״ב מועדים)

מתון מתון ארבע מאה זוזי שויא

כתיב (בראשית כג טו) ׳ארץ ארבע מאות שקל כסף ביני ובינך מה הוא׳, הטעם שנקט סך ארבע מאות כסף. יש לומר בדרך הלצה כי אמרו חז״ל מתון מתון ד׳ מאה זוזי שויא, והנה אברהם היה מהיר וזריז מאוד כמ״ש ׳וישכם אברהם בבקר׳ (בראשית כב ג), וכתיב ׳וימהר אברהם האהלה׳ (שם יח ו), וגם כאן היה זריז ולא היה מתון להמתין עם קבורת שרה שיתנו לו מקום קבורתה ע״י השתדלות בלא כסף, וזה שאמר ליה ארבע מאות שקל כסף ביני ובינך מה הוא, היינו שאין אתה מתון להרויח ארבע מאות כסף כדברי אמרם ז״ל.

(עטרת ישועה, חיי שרה)

דמיין באפאי כי קאקי.

כתיב (בראשית כט י) ׳ויהי כאשר ראה יעקב את רחל וגו׳ ואת צאן לבן׳ וגו׳ הכתוב הקיש הראיות להדדי, שראיית רחל היתה אצלו כראיית הצאן ולא היה לו שום הרהור, וביצחק גם כן כתיב (שם כד סג) ׳וירא והנה גמלים באים׳ שהיה אצלו כמו גמלים, כעין דאיתא דמיין באפאי כי קאקי.

(אמרי אמת, ויצא תרע״ה)

ר׳ יוחנן הוה רגיל דהוה קא אזיל ויתיב אשערי טבילה אמר וכו׳ וניהוי להו זרעא דשפירי כוותי אמרו לי׳ רבנן לא קא מיסתפי מר מעינא בישא אמר להו אנא מזרעא דיוסף קאתינא דלא שלטא ביה עינא בישא

יראה כי יעקב ברך ׳בך יברך ישראל ישימך אלקים כאפרים וכמנשה׳, וכיון דכולי עלמא מסתכלי בהו להיות בניהם כמותם ישלוט בהם עין, על כן הקדים לאמור ׳וידגו לרוב׳ כדגים שבים דלא שלטא בהו עינא בישא, וכל המתקיים בו אותו ברכה שיושם כאפרים וכמנשה הרי חוזרים ומתברכים גם בו כדרך כשמתברכים באפרים ומנשה שהרי הוא הושם כאפרים ומנשה, וממילא יהיה גם בזה כמותם דלא שלטא ביה עינא בישא. והיינו דקאמר ר׳ יוחנן מזרעא דיוסף קאתינא כיון דנתקיים בי אותה ברכה שמתברכים בי להיות כמוני, מסתמא גם אידך ברכה נתקיימה בי וידגו לרוב, והנה פשוט שלא היה כוונת ר׳ יוחנן ולא כוונת הנשים לבנים שפירים ביופי אלא גדולים בתורה, ולא רצה ר׳ יוחנן לומר כן על עצמו על כן תלה בשפירי, אמנם כן ממילא כיון שהרהרו הנשים בו מחמת צדקתו ממילא נדמו נמי בצורת הפרצוף.

(חתם סופר, אמור)

אנא מזרעא דיוסף קאתינא דלא שלטא ביה עינא בישא

רבי יוחנן בהיותו שונה בתוך ישיבתו ובית מדרשו אז לא היה לו פחד מעינא בישא, דעין הרע אין לו יכולת לחול בבית המדרש, אמנם כאשר ילך במקום מטונף במרחץ הנשים, ואפשר נמי שמא יהרהר איזהו הרהור ויסתלק הקדושה, ואז ימצא מקום העין הרע לחול. וזהו שאמרו לו, לא מסתפי מר מעינא בישא, והוא השיב אנא מזרעא דיוסף קא אתינא, כמו יוסף הצדיק דלא נתפרדה הקדושה והשכינה ממנו, אפילו בהיותו בבית אדוניו המצרי מקום מטונף, ׳ויהי ה׳ את יוסף׳ וכן בהיותו בבית הסוהר וכו׳ ׳כאשר ה׳ אתו׳.

(החפץ חיים מרבי חיים פאלאג׳י, סימן כ״ח)

אנא מזרעא דיוסף קאתינא דלא שלטא ביה עינא בישא

ראיתי בכתבי אאמו״ר הרמ״ז זצ״ל, שתיבת ׳יוסף׳ בגמטריא ׳קנאה׳, ולפי הנ״ל נראה ששם הזה הוא סגולה להינצל מקנאה. שמשום זה כשאמרו לרבי יוחנן לא מסתפי מר מעינא בישא, השיב אנא מזרעא דיוסף קאתינא, כי עינא בישא הוא מצד קנאה, ושם יוסף סגולה שלא ישלוט בו הקנאה וכנ״ל.

(לקוטי שמחה, אות יו״ד)

מה דגים שבים מים מכסים עליהם ואין עין הרע שולטת בהם אף זרעו של יוסף אין עין הרע שולטת בהם

ונראה לפרש דהנה מים הם מקום טהרה, ובזוה״ק (ח״א רכב:) דאף שאין הנבואה שורה בחו״ל מ״מ על המים יכולה לשרות הנבואה אפי׳ בחוץ לארץ וזה שנאמר בנבואת יחזקאל על נהר כבר, ובש״ס סנהדרין (סז:) דכשפים נמחו במים, יש לומר נמי דמהאי טעמא הוא דכשפים הם מחמת כחות חיצונים המכחישים את פמליא של מעלה, ועל המים שהם מקום טהרה אין ענין לכשפים, ועל כן דגים שבים שהוא מקום טהרה אין עין הרע שהוא נמי מחמת כחות חיצונים שולטת בהם מפני שהמים שהם טהרה מכסים עליהם ואין עין הרע יכולה להיות בוקעת דרך המים אף שהמים צלולין והדגים נראין מתוכן נמי אין לרע עין שליטה עליהם. וזהו נמי ענין זרעו של יוסף שמחמת שלא רצה להתחבר להחיצונים, אין החיצונים יכולין להתחבר אליו, אדרבה טהרתו וקדושתו מבריחות את החיצונים, וזה הנחיל לזרעו אחריו.

(שם משמואל, משפטים ושקלים תרע״ה)

מה דגים שבים מים מכסים עליהם

דגים אלו יש בהם שני ענינים, הם מכוסים מן העין, והם חיים כאילו בעולם אחר ואינם מתחרים עם יושבי היבשה כלל, חז״ל רוצים ללמד לנו בזה שמי שחי סמוי מן העין ושאיפותיו הם לגמרי אחרות מאלו של הרחוב אינו מעורר קנאה לעולם. על כן בן תורה שרוצה לשבת בשלוה על התורה והעבודה ולגדול במעלות הרוחניות, עליו לומר די לבקשת העולם הזה זוהי מדרגת כל בן תורה אמיתי שאומר די לכל אשר יטרידהו בלימודו, די לשאיפות הגשמיות די לחלומות, ולא עוד אלא שרק בדרך זו יוכל להתרחק מקנאה ועין הרע ויוכל להגיע לדרגת טוב עין שהיא פאר מדות האדם, כי במדה והוא מתרחק מבקשת העולם הזה בה במדה הוא מתרחק מקנאה בבעלי העולם הזה. מן הנסיון יודעים שדוקא זה שנאמר עליו ובתורה אתה עמל, הוא שנאמר עליו אשריך בעולם הזה, ואפילו אם יראה שלמראה העינים בעל שאיפות העולם הזה מצליח, הוא יודע שאין בזה כדי שביעה, כי אינו שבע אלא זה שפונה עורף לשאיפות הגשמיות והנטילה ובמקומן הוא מבקש עלייה רוחנית וחיי נתינה. ואכלת ושבעת

נאמר רק במי שמקיים לאהבה את ה׳ אלקיכם בכל לבבכם ובכל נפשכם, והרי זה נס גלוי שדוקא בקשת הרוחניות תתן אושר בעולם הזה, ובקשת האושר הגשמי תשלול אותו הנס הזה עומד לרשות כל אחד ואחד מאתנו, הבה נקיים אותו בעצמנו בחיינו ממש.

(מכתב מאליהו, ח״ד)

ואמר רבי אבהו אל תקרי עלי עין אלא עולי עין

כתיב (בראשית כד כב) ׳ויקח האיש נזם זהב בקע משקלו ושני צמידים׳ וגו׳, פירש״י בקע רמז לשקלי ישראל בקע לגולגולת, ושני צמידים רמז לשני לוחות וכו׳, וכל אלו הדברים צריכין ביאור מספיק מה ענין השקלים והלוחות זה לזה. ואולי צפה ברוח הקודש שעתידין הלוחות להשתבר ע״י ששלטה בלוחות ראשונות עין הרע לפי שנתנו בפומבי ובקולי קולות, ואולי נותני עין הרע בלוחות יענשו מדה כנגד מדה והיינו בעין הרע, על כן נרמז לה השקלים המגינים בעד עין הרע, ולפי שאליעזר בדק את רבקה אם היא בעלת עין טובה ומצאה כן, על כן נתן לה הבקע המכפר על עין הרע ומגין עליו, כי כל בעל עין יפה ניצול מעין הרע ראיה מיוסף שהיה בעל עין יפה, ומשם רועה אבן ישראל על כן נתברך בברכת בן פרת עלי עין, קרי ביה עולי עין, שהם עולים למעלה מן העין, דלא שלטה עינא בישא בכל מי שבא מזרעו של יוסף, וכן רבקה בזכות שהיתה בעלת עין טובה תזכה למצות השקלים שטעמם להציל מן עין הרע בשעת המספר.

(כלי יקר, חיי שרה)

כ:

כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה

כי זכור נאמר לאנשים גדולי הערך אשר בהזכירם את יום השבת מוסיפין לו קדושה כמ״ש לקדשו, וזה היה על פי מדריגה גבוה שהיה לבני ישראל בקבלת התורה, עם כל זאת גם על ידי השמירה ששומר עצמו אדם כדי שלא יפגום ח״ו בקדושת שבת על ידי זה יש לו שייכות גם בזכירה. ועיקר הפירוש זכור את יום השבת לקדשו הוא באמת זכירת מתן תורה, שאז נתקדשו בני ישראל כמו שכתוב ׳וקדשתם היום ומחר׳. ואיתא לכולי עלמא בשבת ניתנה תורה זכור בעצומו של יום כו׳, ופירוש שהקב״ה נתן התורה ביום השבת בעבור כי גלוי לפניו יתברך כי גם אחר החטא ישאר להם קדושת השבת, כאשר חכמים הגידו כי משה רבינו ע״ה מחזיר לישראל בשבת קודש הכתרים של הקדמת נעשה לנשמע, לכן נתן להם התורה בשבת כדי שיתקיים להם הקדושה, ולכן נאמר זכור כו׳ יום השבת לקדשו בקדושת התורה כנ״ל.

(שפת אמת, שבועות תרל״ז)

כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה

דהנה להגיע ולזכות למעלת זכור את יום השבת לקדשו, לזה צריכים הכנה רבה ועבודה גדולה והזדככות יתירה ולאו כל אדם זוכה לכך, אך שמור הוא שמירה שלא לעשות מלאכה, ובזה האדם שבכל ששת ימי המעשה הוא משוקע בעולם הזה הגשמי והוא טרוד בו בכל נפשו ובכל חושיו, וכשהגיע יום השבת שמשליך מעליו את כל הרעיונות מהדברים הללו ושיהיה באמת בעיניו כאלו כל מלאכתו עשויה, מכח זה הוא נדבק לקדושה ובא לעומתו בזכירה. ומזה יצא לנו לדעת דהמניעות שיש לאדם אינן חסרון ח״ו, רק אדרבה מעלה גדולה הן, כי על ידי המניעות שיש לאדם והוא משליך אותן אחרי גיוו ואינו משגיח עליהן, הוא בא על ידי זה לקדושה בדרגין גבוהין.

(שם משמואל, חיי שרה תרע״א)

נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה וכו׳ אמר קרא זכור ושמור כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה

איתא במדרש פליאה (מובא בחוט המשולש) למה לא כתב ויהי ערב ויהי בקר ביום השבת מפני שנשים חייבות בקידוש היום. נראה לפרש, דאמרו חז״ל נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה דאמר קרא זכור ושמור כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, והקשו התוספות (שבועות כ: ד״ה כל שישנו) דנימא איפכא כל שאינו בזכירה אינו בשמירה, ותירץ דלחומרא מקשינן ע״ש. ויש לומר עוד דאמרינן (קידושין לד:) וניקוש מזוזה לתלמוד תורה, לא ס״ד דכתיב למען ירבו ימיכם גברי בעי חיי ונשי לא בעי חיי. והנה שבת מעין עולם הבא המשפיע חיים ואורה לכל ששת ימי המעשה כמבואר בספרים הקדושים, נמצא דאין לומר איפכא דנשים יהיו פטורות מלקדש השבת ומליהנות מאור קדושתה, דאטו גברא בעי חיי נשי לא בעי חיי. והנה לא נאמר ויהי ערב ויהי בקר ביום השבת, מפני ששבת כולו אורה ומשפיע טובה וחיים לכל ימות החול, ולפיכך לא נאמר בו ויהי ערב, וההוכחה לזה שנשים חייבות בקידוש היום וכהנ״ל.

(תורת מהרי״ץ, בראשית)

נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה וכו׳ אמר קרא זכור ושמור כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה

בדברות הראשונות כתיב (שמות כ ח) ׳זכור את יום השבת׳ ובדברות האחרונות כתיב (דברים ה יב) ׳שמור׳. ונראה לי דהנה יליף הגמרא דנשים חייבות בקידוש מהקישא דזכור ושמור כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, והנה השבת איתא בספרים הקדושים הוא תבלין כנגד היצר הרע, וממילא יש לומר דבדברות הראשונות שהיה להם לישראל חרות מיצר הרע לא הטילה התורה חיוב זכירת שבת על הנשים ואוקי לה אעיקרא דדינה, כל מצוות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, אבל בדברות האחרונות שהיה אחר מעשה העגל דהדר להו היצר הרע כידוע, וצריך להו לשבת גם בשביל שיהיה להם תבלין כנגד היצר הרע, ואם כן הני נשי במאי קא זכיא ואטו גברי בעי תבלין נגד היצר הרע ונשי לא בעי, לכן כתיב בדברות אחרונות ושמור להקיש זכירה לשמירה דגם נשים נתחייבו בשבת בכל פרטיה, כדי דליהוי בידייהו נמי תבלין כנגד היצר הרע.

(חלק לוי, שער עבודה ויראה אות ל״ז)

וכי לא אשא פנים לישראל שכתבתי להם בתורה ואכלת ושבעת וברכת את ה׳ אלקיך והם מדקדקים עצמם עד כזית ועד כביצה

כתיב (ויקרא כו ה) ׳ואכלתם לחמכם לשובע׳, פירש״י אוכל קימעא והוא מתברך במעיו, ׳ונתתי שלום׳ פירש״י שמא תאמרו הרי מאכל והרי משתה אם אין שלום אין כלום וכו׳, יש לפרש על פי מה שאמרו חז״ל אמרו מלאכי השרת לפני הקב״ה רבונו של עולם כתיב בתורתך ׳אשר לא ישא פנים ולא יקח שחד׳, והלא אתה נושא פנים לישראל דכתיב ׳ישא ה׳ פניו אליך׳, אמר להם וכי לא אשא פנים לישראל שכתבתי להם בתורה ׳ואכלת ושבעת וברכת את ה׳ אלקיך׳, והם מדקדקים עצמם עד כזית ועד כביצה, וכיון דכתיב בתורה ׳ישא ה׳ פניו אליך וישם לך שלום׳, הרי שהשלום בא בנשיאת פנים, וכיון דהנשיאת פנים בא משום שמדקדקים לברך ברכת המזון אפילו בלא שביעה, וכיון דכתיב ׳ואכלתם לחמכם לשובע׳ שאפילו אוכל קימעא ישבע ממנו, אם כן חיוב הברכה הוא מדאורייתא אפילו באכילת קימעא כיון שישבעו ממנו, אם כן אין מקום לנשיאת פנים ופן ח״ו לא יקוים ׳וישם לך שלום׳, וזה שפירש רש״י הרי מאכל והרי משתה והוא דפליגא תנאים (שם מט:) בושבעת זו שתיה, וכיון שיש מאכל ומשתה הרי חיוב הברכה דאורייתא, להכי אמר שאע״פ כן ׳ונתתי שלום בארץ׳.

(פנים יפות, בחוקתי)

וכי לא אשא פנים לישראל שכתבתי להם בתורה ואכלת ושבעת וברכת את ה׳ אלקיך והם מדקדקים עצמם עד כזית ועד כביצה

׳ישא ה׳ פניו אליך וישם לך שלום׳, על דרך שפרשתי עושה שלום במרומיו הוא יעשה שלום עלינו ועל כל ישראל, דמלאכי השרת שואלים כתיב ׳אשר לא ישא פנים׳ ואתה נושא פנים לישראל והקב״ה משיב להם איך לא אשא פנים והם מדקדקים עד כזית עד כביצה, פירוש מדת ההסתפקות ואינם מבקשים מה שאינו מוזמן להם מהקב״ה, וכבר כתבתי שזהו עיקר שלום בתוך גופו של אדם ומחשבותיו שאינו נדון כל היום במחשבותיו להימין ולהשמאיל, כי אינו חפץ אלא מה שהזמין לו השי״ת, וממילא יש לו שלום עם כל העולם, והוא הגורם שלום במרום שלא יקטרגו מלאכי השרת אתה נושא פנים לישראל, והיינו עושה שלום במרומיו במלאכי השרת, הוא יעשה שלום עלינו בעצמנו במדת ההסתפקות וממילא על כל ישראל זה עם זה, והיינו ישא ה׳ פניו אליך, וכדי שלא יקטרגו מלאכי השרת, וישם לך שלום בעצמך שתסתפק במה שיש לך וכנ״ל וק״ל.

(חתם סופר, נשא)

וכי לא אשא פנים לישראל שכתבתי להם בתורה ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך והם מדקדקים עצמם עד כזית ועד כביצה

וצריך להבין האיך תליא נשיאת פנים במה שמדקדקים בברכת המזון. ונראה לי לפרש וישם לך שלום מה הוא נשיאת פנים ומהו שימת שלום, כי אמרו חז"ל (אבות פ"ד מ"א) איזהו גבור הכובש את יצרו, ורוב בני אדם חלשים המה מלכבוש יצרם, ותמיד מלחמה בלב האדם אם לחטוא אם להטיב, וכבר אמרו חז"ל (סוכה נב.) אלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו, וכי כן הקב"ה הוא משים שלום באדם ולוחם מלחמתו, וזה בעצמו נשיאת פנים שהקב"ה עוזר לאדם שיהיה כובש יצרו ויעבדהו, אטו יעשה אדון ויעזור לעבדו למען יעבדהו, אבל השי"ת עושה עמנו לטובה אות כאב לבנו שחפץ ורוצה בהצדיק בנו אוהבו, וזהו 'ישא ה' פניו אליך וישם לך שלום', שישים בלבבך שלום למען כבוש יצרו וזה הוא נשיאת פנים. והנה בוודאי צריך האדם לעשות כל האפשר לכבוש יצרו ולעשות כל ההתפעלות נגדו, ואם מכל מקום אינו יכול לכובשו אז ה' בעוזרו, וצריך האדם להיות נזהר ביותר במאכל ומשתה האסורים המטמטמים ומשקצים הלב, וזה גורם הרבה עבירות. וזהו ששאלו המלאכים למה אתה נושא פנים, והשיב הקב"ה כי הם מדקדקים עד כזית ועד כביצה, הכונה אפילו בשיעור אכילה מדקדקים, ומכל שכן שאינם אוכלים דברים אסורים ומדקדקים בזה הרבה, וראוים הם לנשיאת פנים שיעזרם ה' וישם לך שלום, וק"ל.

(כתב סופר, נשא)

וכי לא אשא פנים לישראל שכתבתי להם בתורה ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך והם מדקדקים עצמם עד כזית ועד כביצה

והקושיא עצומה על זה, דהרי המלאכים רמו קראי אהדדי ומהו התירוץ על זה, ממה נפשך אם מגיע לישראל שכר גדול בעבור דקדוק במצות ברכת המזון אם כן זה לא מיקרי נשיאות פנים, ולמה נאמר ישא ה' פניו אליך, ואם אינו מגיע להם במשקל אל דעות שכר גדול כל כך על זה והקב"ה נותן להם יותר מהחיוב בנשיאות פנים, הדרא הקושיא הא כתיב אשר לא ישא פנים סתם משמע אפילו לישראל. ויתכן לפרש כפשוטו דהמלאכים בראותם איזה מצוה שיארע שמקיים בן נח כמו שמקיימים ישראל ולא ניתן להבן נח שכר כל כך כמו להבן ישראל, וחשבו שהוא כעין נשיאת פנים כדכתיב ישא ה' פניו אליך, והקשו הרי כתיב אשר לא ישא פנים סתם ומשמע אפילו לישראל, והשיב להם הקב"ה דאינו דומה קיום המצות שישראל עושים בדקדוקים וחומרות שונות, ומבקשים עילה להעמיס עליהם המצות גם במה שלא נצטוו, על כן מגיע אליהם שכר גם כן יותר מהראוי לערך המצוה המוגבלת בעצמה כפי הדין המוגבל, וזהו שאמר ישא ה' פניו אליך, כי בהחשב רק הציווי המוגבלת הנה לא יגיע על זה שכר כל כך והוה כנשיאות פנים, אבל באמת אשר לא ישא פנים, רק שמגיע להם גם כן על היתרון שעושים יותר על הציווי משא"כ אומות העולם כנ"ל, וזהו שאמר הקב"ה והם מדקדקים על עצמם, כי על ידי היתרון מאירין אור מקיף על עצמם ממש.

ומעתה יש להתבונן כיון שכן מנהג ישראל בכל המצות, למה בחר השי"ת להשיב למלאכים דוקא ממצות ברכת המזון, ואפשר לי לומר על פי מה שכתב התוספות יו"ט בברכות (פ"ז מ"ג ד"ה נברך) למה בברכת התורה אומרים ברכו את הוי"ה שם החסד והרחמים, ובברכת המזון אומרים נברך אלקינו שם הדין, ותירץ דהוא משום דהמזון לכל חי הוא שאפילו מצד מדת הדין מהראוי ליתן לבעל חיים מזון כיון שהוא ית"ש בראם, מה שאין כן נתינת התורה הוא מצד החסד הגמור, כי אין זה מצד הדין להודיע לבריותיו מסטירין דיליה עכ"ד, ולפי זה ניחא דהשי"ת ברוב רחמיו רבותא קאמר להו למלאכי השרת, רבותייהו דישראל שאפילו במצות ברכת המזון שהדין נותן שמחויב אני כביכול לזון את הבריות, עם כל זאת מדקדקים על עצמם לברך הזן את העולם כולו בטובו בחן ובחסד וברחמים, ומדקדקים לברך גם על מה שלא צויתים על כזית וכביצה, מכל שכן שארי מצות.

(בני יששכר, מאמרי חדש תשרי מאמר י)

וכי לא אשא פנים לישראל שכתבתי להם בתורה ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך והם מדקדקים עצמם עד כזית ועד כביצה

'אור פניך עלינו אדון נשא ושקל אשא בבית נכון ונשא' (יוצר פרשת שקלים), וקשה דהוי ליה למימר וחצי שקל אשא וכו' דהחיוב הוא רק מחצית השקל. ויש לומר לפי מה שאמרו חז"ל אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע כתבת בתורתך אשר לא ישא פנים, הלא אתה נושא להם פנים לישראל דכתיב ישא ה' פניו אליך, אמר להם וכי לא אשא פנים לישראל שכתבתי להם בתורה ואכלת ושבעת וברכת, והם מדקדקים על עצמם עד כזית עד כביצה, נמצא שבגלל שישראל מחמירים ומדקדקים על עצמם נושא להם הקב"ה פנים, וזה ניחא בכל המצוות שאפשר להדר ולהוסיף, אבל במחצית השקל שאי אפשר לתת יותר ממחצית איך יקיים הידור מצוה, אמנם הדין הוא דשנים שנתנו שקל שלם חייבין להוסיף קלבון, וזו האפשרות בשביל המהדרין שיתנו שנים שקל שלם כדי להוסיף קלבון. וזה הפירוש אור פניך עלינו אדון נשא. שה' נושא פנים לישראל לפי ששקל אשא. ששנים נותנים יחד שקל שלם וצריכים להוסיף קלבון.

(מהר"י מבעלזא, פרשת שקלים)

וכי לא אשא פנים לישראל שכתבתי להם בתורה ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך והם מדקדקים עצמם עד כזית ועד כביצה

והנה תמוה למה נקט דווקא חומרא זו, ולמה לא נקט שאר חומרות שישראל מחמירים. ונראה לומר, שהנה בברכת המזון אנו משבחים להקב"ה שנותן לנו מזונות ומפרנס אותנו, והנה איתא בגמרא (שבת לא.) בשעה שמכניסים אדם לדין אומרים לו נשאת ונתת באמונה, ופירשו המפרשים שהכוונה היא, אמונה שאנו מאמינים שהקב"ה הוא משגיח ואין נעשה שום דבר אם לא בהשגחת הבורא יתעלה, כי בזה תלויה כל התורה כולה כמבואר, ומשום הכי שואלים אותו בתחילה על זה. והנה בוודאי אם בא לאדם עושר רב, בוודאי יאמר לאו כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה, אבל אם אין לו אלא כזית יכול ח"ו לומר שכוחו ועוצם ידו עשה לו את החיל הזה, ובאמת זה אינו אפילו על כזית אינו כוחו ועוצם ידו אלא בהשגחת הבורא יתעלה. וזאת כוונת הגמרא שהם מדקדקים עצמם עד כזית ועד כביצה, וזה מורה שהם בעלי אמונה רבה, שאפילו על כזית הם מודים ומשבחים ויודעים שהכל בהשגחת הבורא יתברך שמו, ומשום הכי נקטו דווקא זה כי הוא יסוד לכל התורה כולה.

(באר משה, נשא)

וכי לא אשא פנים לישראל שכתבתי להם בתורה ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך והם מדקדקים עצמם עד כזית ועד כביצה

אמרו חז"ל (ב"ב ס:) מיום שחרב בית המקדש דין הוא שנגזור על עצמנו שלא לאכול בשר ולא לשתות יין וכו', וישתתף בצער השכינה הקדושה שאלפי ורבבות עולמות העליונים מזדעזעים לקול בכייתה, ויחשוב בדעתו שאילו היה בנו יחידו מוטל מת לפניו ל"ע בוודאי לא היה יכול לאכול, ואיך יערב אוכל לפיו כאשר בית אלקינו חרבה ואין לך יום שאין קללתו מרובה משל חבירו. ויש לרמז כן במאמרם ז"ל וכי לא אשא פנים לישראל שכתבתי להם בתורה ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך והם מדקדקים עצמם עד כזית ועד כביצה, דאף שכתבתי להם בתורה ואכלת ושבעת, הם אינם מסוגלים לאכול יותר מכזית מחמת רוב צער וכאב על חורבן בית ה', ונקט דייקא כזית ועד כביצה, לרמז על דרך דמצינו (פסחים מט.) מחלוקת לגבי בשר קדשים אם בכזית או כביצה עיי"ש, ורמז כאן באומרו עד כזית ועד כביצה, שמחמת חסרון בשר קדשים לא יערב אוכל לפיהם, דהלא זה חוצפא כלפי שמיא וכדאיתא (ביצה כ:) שלא יהא שולחנך מלא ושולחן רבך ריקן.

(שפע חיים, וירא)

וכי לא אשא פנים לישראל שכתבתי להם בתורה ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך והם מדקדקים עצמם עד כזית ועד כביצה

ונראה דהנה אמרו חז"ל (קידושין לט:) שכר מצוה בהאי עלמא ליכא, והטעם לזה נראה כי הנה מקור ושורש כל המצוות עמוקים מני ים, ואין לנו שום השגה בהם והם ממקור עליון נשתלשלו, ולכן לא יתכן שילום שכר בזה העולם, כי אי אפשר להשפיע בזה העולם שפע של שכר מאיר כל כך, כמו שמגיע למצוה אשר מקורה במקום עליון אשר לא תשיגם ילוד אשה, אולם מצוות דרבנן אשר בוודאי שאנו לא מגיעים ולא משיגים אף את דרגת חז"ל אשר המה תיקנו לנו את כל זה, מכל מקום מי שתיקן לנו זאת היה ילוד אשה, ואם כן שייך על זה שפיר שכר אף בהאי עלמא כי שפע כזה עוד

אפשר להשפיע. וזה כוונת הגמרא אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה וכו' והלא אתה נושא פנים לישראל וכו', א"ל וכי לא אשא להם פנים לישראל שכתבתי להם בתורתי ואכלת ושבעת וברכת וגו', והם מדקדקים על עצמם עד כזית ועד כביצה, דהיינו שזה השיעור מדרבנן היא, ועל זה שייך נשיאת פנים ונתינת שכר, כי על מצוה דרבנן שייך שפיר שכר בהאי עלמא ודו"ק.

(תורת איש, עקב)

כא.

אמר רב יהודה מנין לברכת המזון לאחריה מן התורה שנאמר ואכלת ושבעת וברכת מנין לברכת התורה לפניה מן התורה שנאמר כי שם ה' אקרא וכו'

ומדרבנן מברכים על המזון גם לפניו ועל התורה גם לאחריה, ומהאי טעמא מקצרים בברכה שלפני המזון ומאריכים בברכה שלאחר המזון, ובברכה על התורה מאריכים לפניה ומקצרים בברכה שלאחריה, שהברכה שהיא מדאורייתא מאריכים בה ובדרבנן מקצרים, אבל דא גופא למה חייבה תורה לברך על המזון לאחריו ועל התורה לפניה צריך הסבר. והנה אפשר לומר שאת הברכה ברכת הנהנין צריך לעשות ברגע שההנאה גדולה ביותר, וכמו שצריך לעשות על החלק המשובח ביותר ועל המין המשובח ביותר, וממילא ניחא שבלימוד התורה ההנאה היא בשעה שהאדם מתפנה מחיי שעה ומתחיל להתעסק בחיי עולם, ולפיכך עיקר הברכה היא לפני הלימוד, לא בשעה שמסיים את הלימוד ושב אל עבודתו היום יומית, אבל באכילה הוא להיפך, שההנאה היותר גדולה לנשמת האדם שעל פי הזוהר הקדוש עיקר חיות הנשמה היא מהברכה המקשרת אותה אל הגוף, היא בשעה שפוסק מלאכול, ולא בשעה שהוא מתחיל את האכילה, וכאמרם ז"ל עד שאדם מתפלל שיכנסו דברי תורה לתוך גופו, יתפלל שלא יכנסו מעדנים לתוך גופו. עוד יש לומר שאם היו מצווים במצות עשה מן התורה לברך על התורה לאחריה, היו כאלה שהיו ממהרים לגמור את לימודם כדי למהר ולקיים מצות עשה דאורייתא לברך ברכת התורה, אבל באכילה אין חשש כזה.

(אזנים לתורה, עקב)

מנין לברכת התורה לפניה מן התורה וכו' לאחריה מן ברכת המזון מקל וחומר וכו' ומה מזון שאין טעון לפניו טעון לאחריו תורה שטעונה לפניה אינו דין שטעונה לאחריה

ואיתא בגמרא (ברכות מח:) מנין לברכת המזון מן התורה וכו', אין לי אלא לאחריו לפניו מנין, אמרת קל וחומר כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כל שכן, ומשמע מיניה דלפניו יותר מסתבר לברך, והוא לכאורה נגד הקל וחומר של ברכת התורה לאחריה, דאמרינן ביה תורה שטעונה לפניה אינו דין שטעונה לאחריה, דמשמע דלאחריו יותר מסתבר לברך. ונראה לומר, כי כל עניני עולם הזה אינם ערבים אלא קודם שהשיגם, ושכבר השיג אותם אינם ערבים לו כבר, עד שלבסוף בוז יבוזו לו גם נופת צופים, ובעניני תורה ומצות הוא ממש להיפך, דקודם שהשיגם וטרם שזכה בהשגתם, הם קשים בעיניו כמשא לעיפה (ישעיה מו א) דא"נו מוצא בם שום נעימות וערבות, וכשירגיל בהם ימצא שם מתיקות מדבש ונופת צופים, על כן היטב דיברו בברכת המזון כשהוא רעב מברך כשהוא שבע לא כל שכן, כי בעניני עולם הזה יש לו בתחילה יותר הנאה מלאחריה, ובעניני תורה ומצות הוא להיפך, על כן הזהירם משה כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקינו לברך את השם קודם הלימוד, גם כשעדיין לא תרגישו הנאה ומשיבת נפש, כי סופו שיערב לכם, והגם שהוא בתחילה כמו גשם שהוא קשה לבריות, אבל סופו שיהיה ערב ומתוק כטל שמתקבל על הכל.

(קרן לדוד, האזינו)

מנין לברכת התורה לפניה מן התורה שנאמר כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקינו

וצריך ביאור שהרי פרשיות אלו נאמרו סמוך למיתתו של משה רבינו ע"ה, וכבר קיבל את התורה ארבעים שנה קודם לכן ולימדה את בני ישראל כל ארבעים שנה, ומדוע נטר עד הכא לברך על התורה וללמד את בני ישראל ברכות התורה. ופירשתי על פי מה דכתיב (דברים א ה) 'הואיל משה באר את התורה הזאת', ופירש רש"י בשבעים לשון פירשה להם, ואיתא בגמרא (סוטה לה:) שכתבו אותה על גבי אבנים כדי שלא יהא פתחון פה לאומות העולם על מה שלא קיבלוה, ועכשיו שפרשוה להם בשבעים לשון ואעפ"כ לא קיבלוה, על דבר זה נתחתם גזר דינם לבאר שחת שהיה להם ללמוד ולא למדו.

והנה העתקת התורה בשבעים לשון היתה סמוך למיתתו של משה רבינו ע"ה בשנת הארבעים מראש חודש שבט ואילך כמפורש במקרא, ואם כן נמצא דעד אז היה עוד מציאות גם ביד האומות ללמוד את התורה, והנה אמרו חז"ל (מנחות מב.) דכל שכשר בנכרי אין מברכין עליו בישראל, ופירש רש"י דאין יכול לומר אשר קדשנו דהא נכרי נמי כשר בה, ואם כן עד סמוך למיתתו של משה רבינו ע"ה שלא הוחלט עדיין שלא יקבלו אומות העולם את התורה, לא היו יכולין עדיין לברך על התורה, דהא אכתי יתכן שיהא לימוד שייך גם בנכרים, ורק סמוך למיתתו אחר שכבר כתבוה להם בשבעים לשון, ואעפ"כ לא רצו לקבלה ונתחתם גזר דינם לבאר שחת, מני אז שפיר שייך לברך ברכות התורה דהויא מילתא דליתא בנכרים, ועל כן נטר עד הכא מללמד את בני ישראל ברכות התורה.

(דברי יואל, שמיני עצרת)

מנין לברכת התורה לפניה מן התורה שנאמר כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלקינו

החינוך (מצוה תל) מבאר את החילוק בין ברכת המזון שהם ג' ברכות דאורייתא שמברכים רק לאחר המזון, לברכת התורה דאורייתא דמברכין לפניה, מן הדומה שהטעם לפי שהוא ברוך הוא לא ישאל מן החומר לעבדו ולהודות בטובו רק אחר שיקבל פרס ממנו, החלק הבהמי לא תכיר בטובה רק אחר ההרגש, אבל קריאת התורה שהוא חלק השכל והשכל יודע ומכיר, וקודם קבלת התועלת יבין אותו, על כן יחייבנו האל להודות לפניו קודם קריאת התורה. ואפשר להוסיף עוד כי ההשפעה הרוחנית תלויה לפי כלי קיבול שאנו מכינים, וע"י ברכת התורה ההכרה שהשכל הרוחני ממנו אנו מכינים את כלי הקיבול, אבל בגשמיות לא צריך להכין קודם את כלי הקיבול, רק לאחר המזון שהגוף קיבל כבר את שלו, אז זוכה האדם להגיע להכרה שכל תוספת וריבוי השפעה בעולם הוא ממנו יתברך, נמצא שענין הברכות היא עבודה קשה שבמקדש לדעת ולהכיר שהכל הוא מאת הקב"ה, וע"י הכרה זו אנו פותחים שערי ברכה וההשפעה, ומאידך אם מברכים ברכות שלא בכוונה, כמה תוספת השפעה וריבוי אנו מונעים מהעולם.

(שפתי חיים, מידות ועבודת ה' ח"ב)

מנין לברכת התורה לפניה מן התורה שנאמר כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלקינו

ובגמרא (ברכות מה:) למדו מזה הפסוק דשלשה שאכלו כאחד חייבין לזמן, הרי דלמדו מקרא זה הן חיוב ברכה על התורה וכן על המזון, ולהורות בא שברכת התורה הוא בבחינת ברכת הנהנין, וכמו שכתב הלבוש (או"ח סימן מז) שכשלומד תורה צריך שירגיש הנאה, וכן כתב בהקדמת ספר אגלי טל דצריך ליהנות בלימוד התורה עיי"ש, והברכה על התורה היא כמו שמברך על כל הנאותיו, ועל כן למדו שתי הברכות מפסוק אחד, להורות כי ענינם אחד, וגם ברכת התורה היא בגדר ברכת הנהנין כמו הברכה על המזון.

(להורות נתן, האזינו)

ורבי יוחנן אמר ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו

ומקשין העולם אם כן תורה מה תהיה עליה. ונראה לי על דרך הלצה דהנה מעשי יצר הרע הוא כשאדם מתפלל מעלה על לבו מחשבות התורה ומעיין, שאז האש בוער בו לדבר דברי תורה, וזה שאמר ר' יוחנן הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו, וממילא היה לומד כל היום או על כל פנים רוב היום.

(חתם סופר החדש, ליקוטים)

ורבי יוחנן אמר ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו

שכל היום יהיה בבחינת תפלה, להכיר שהכל ממנו יתברך ולעשות את רצון השי"ת, דרך האדם להתפלל כשיש לו חולה וכשצריך ישועה מאיזה צרה, אבל החכם עיניו בראשו, החכם מתפלל עוד קודם אף שבעזרת

השם יתברך הכל טוב, אפילו המלך שואל בשלומו, הוא בשלימות ואין חסר לו כלום הוא גם כן מבקש.

(פני מנחם, ואתחנן)

כא:

כל דבר שבקדושה לא יהיה פחות מעשרה וכו' אתיא תוך תוך

כתיב (ויקרא כב לב) 'ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי בתוך בני ישראל', יש לומר על דרך הלצה כי קדושת השם בעשרה דוקא ילפינן מגזירה שוה תוך תוך, ובש"ס דילן יליף מהבדלו מתוך העדה הרעה מה להלן עדה אף כאן עדה, ובירושלמי (ברכות פ"ג ה"ד) יליף מ'ויבואו בני ישראל בתוך הבאים' (בראשית מב ה), וכתב רבינו יעקב דקשה לירושלמי ללמוד מעדה רעה וניחא ליה ללמוד מתוך הבאים, אמנם יש לפקפק נהי בני יעקב היו עשרה אבל תוך הבאים היינו הכנענים והמצרים, ומכל מקום ניחא ליה. והנה בהר סיני נאמרו למשה רבינו ע"ה כל הגזירה שוה וניתן לו ללמוד תיבת תוך תוך ולא המקומות, ואלו לא חללו השם במחלוקות קרח ומרגלים, בודאי לא היה נכתב בתורה הבדלו מתוך העדה הרעה, אלא היה נכתב ענין טוב כגון התחברו לתוך עדה הטובה וכיוצא בזה, ואז שפיר הוה ילפינן קידוש הי"ת מתוך תוך של ישראל, ולא מתוך תוך הבאים שהם כנענים ומצרים, והיינו ולא תחללו את שם קדשי בקרח ומרגלים, ואז ונקדשתי בתוך בני ישראל, נילף תוך מבני ישראל ולא מתוך הבאים.

(חתם סופר, אמור)

כל דבר שבקדושה לא יהיה פחות מעשרה וכו' אתיא תוך תוך

שמעתי סתם מכבוד אדמו"ר הרב מהרמ"מ זצוק"ל ראה עד היכן הדברים מגיעים עד שכל הדברים שבקדושה שבישראל נשמעים ממרגלים ומעדת קרח המבין יבין, והוא לדעתי גדול השבח שעולה מן הגיהנם יותר כו' והבן. וזהו תוכל להתבונן מה שאמרו רז"ל (סנהדרין קט.) ויקח קרח לקח מקח רע לעצמו דייקא, מה שאין כן לישראל זכה שנתקדש שם שמים ע"י מה שאמר כי כל העדה כולם קדושים ובתוכם ה', הנה תראה שאמר תוך ועדה והוא קדושתם. וזהו שעינו הטעתו, ראה שמוכן לדבר גדול שעל ידו יתגלה ענין קדושת הש"י בעשרה מישראל, ותעמיק בזה עוד ויקח קרח מהו ויקח קרח ראה שמוכן לקדושת הש"י בעשרה, על כן לקח עמו זכות עשרה מישראל, קרח יצהר קהת לוי דתן אבירם אליאב און פלת ראובן.

(אגרא דכלה, קרח)

כב.

אין דברי תורה מקבלין טומאה

וממוצא הדברים שהמצוות שבפועל נפגמות על ידי רשעת העושה אותן, ויש לומר שכל זה הוא במצוות מעשיות, אבל תורה אינה נפגמת מחמת קלקול הלומדה, וכענין אמרם ז"ל אין דברי תורה מקבלין טומאה, וכמו שהגיד הרה"ק הרבי ר"ב זצללה"ה מפרשיסחא שכל הדברים המקודשים נשפלו עם חורבן בית המקדש חוץ מתורה שלא נשפלה מעלתה עם חורבן בית המקדש עכ"ד, וכן נראה מהתפשטות חיבור המשנה ושני התלמודים מאז ועד עתה והתפשטות חידושי תורה בישראל. וזה החילוק שבין תורה למצוות, דמצוות העשויין ע"י אדם רשע טורפין אותן החיצונים והן שבויין בידם עד שיחזור בתשובה, וכמ"ש הרמב"ם (תשובה פ"ז ה"ז) בענין בעל תשובה אמש עשה מצוות וטורפין אותן בפניו, ומשעשה תשובה נעשה מודבק בשכינה צועק ונענה, ולשון טורפין אותן בפניו הפירוש שחוטפין ממנו בפניו מלשון טרוף טורף יוסף, משא"כ תורה שאינה נטרפת ומתפגמת כלל. וזהו שגרסת הרמב"ם (שם פ"י ה"ז) לעולם יעסוק אדם בתורה ואפילו שלא לשמה ולא גרס מצוות, כי במצוות שלא לשמה אפשר שיאחזו בהן החיצונים ולא יבוא מתוך שלא לשמה לעשות לשמה, אבל תורה מחמת שאינה נפגמת, על כן יש בכחה להביאו לעסוק לשמה.

(שם משמואל, שבועות תרע"ט)

אין דברי תורה מקבלין טומאה

איתא בזוהר הקדוש (פרשת קדושים) לא אתדכי ב"נ לעלמין אלא במילין דאורייתא, בגיני כך מילין דאורייתא לא מקבלין טומאה בגין דאיהי קיימא לדכאה לאלין מסאבי וכו'. נראה לפרש כונת הזוהר, דהנה החתם סופר בדרשותיו לשבועות (תקצ"ז) האיר על לשון אין דברי תורה מקבלין טומאה, שקשה להולמו כי לא על דברי תורה אנו דנין אלא על מקבלי תורה בטומאה עיי"ש תירוצו. ויש לומר על פי החתם סופר (שו"ת יו"ד סימן קצט) דמה שכתבו חז"ל בתורת כהנים בפסוק 'אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור', דהיינו אם הטמא יבוא במעין ומקוה מימי גשמים יהיה טהור הטמא מטומאתו ע"י טבילתו, אין זה סותר לפשוטו של מקרא דמיירי לענין טומאת המים שאין המים המחוברים לקרקע, דהיינו מעין ומקוה נטמאים ע"י השרץ ושאר טומאות, דהא בהא תליא ואחד מסבב השני, דלכאורה תקשה לך אין הטמא נטהר ע"י המעין, ולמה לא נימא שאדרבה המים נטמאו על ידו, אלא ודאי יען שהמים המחוברים אינו מקבל טומאה, יכולים גם לטהר את הטמא לתוכן, ואילו היה מקבל טומאה לא היו מטהרין את הטמא, ואדרבה היו נטמאים על ידו.

וזה עצמו כיונו חז"ל בנוגע לדברי תורה שאין מקבלין טומאה, יען שהלומד תורה התורה מטהרת אותו, מוכח שאין דברי תורה מקבלים טומאה. ומובא בהקדמת הספר פסקי תשובה, שרב אחד היה אצל הגה"ק מסאקאטשוב זצ"ל והודיע צערו שבמקומו אין מקוה מים בכפר ההוא ומה יעשה, והגה"ק אמר לזה מו"ח מקאצק ז"ל היה אומר כי דף גמרא מטהר כמו מקוה וכדאיתא (ברכות טז.) דברי תורה מעלין מטומאה לטהרה, על כל פנים בזה מדוייק לשון הקדוש של הזוהר בגיני כך מילין דאורייתא לא מקבלין טומאה, בגין דאיהו קיימא לדכאה לאילן מסאבא וכו' דהא בהא תליא, דמוכח דדברי תורה אין מקבלים טומאה, מדקיימו לטהר בהם בני אדם.

(אלופי יהודה, קדושים)

כד.

התולה תפיליו יתלו לו חייו

והוא תמוה. ונראה דאיתא (ר"ה טז:) שלשה ספרים נפתחים של צדיקים גמורים נכתבים לאלתר לחיים רשעים גמורים לאלתר למות בינונים תלוים ועומדים, ומסקנת הגמרא למה תלוי ועומד בינוני ולא מטה הקב"ה כלפי חסד, ותירץ דאית בהו מחצה עונות ומחצה זכיות ואית בהו נמי עון דפושעי ישראל בגופן, זו קרקפתא דלא מנח תפילין אז תולין ועומדין עד יום הכפורים, ויובן שפיר התולה תפילין למטה על המצח אז הוה בכלל פושעי ישראל בגופן , ואף אם הוא עושה מצות הרבה עד ששקולין כנגד עונותיו, אף על פי כן תולה לו חיים עד יום הכפורים וקל להבין.

(דרך משה, ליקוטים)

כד:

המשמיע קולו בתפלתו הרי זה מקטני אמנה

איתא במדרש (דב"ר א ב) ריש פרשה זו אדם מישראל וכו' מהו שיהא מותר לו להתפלל בקול גדול וכו' כבר פרשה חנה 'וחנה היא מדברת על לבה', וכן אמרו ז"ל המגביה קולו בתפלתו הרי זה מקטני אמנה, ובמקום אחר אמרו 'הקול קול יעקב' קול תורה וקול תפלה וכן אומרים בשמונה עשרה שמע קולינו וגו', הרי שתפלה יש להיות בקול, וכן נאמר באנשי כנסת הגדולה 'ויזעקו בקול גדול', אמנם בוודאי הוא שסתם תפלה להשם יתברך אין להגביה קולו והוא מקטני אמנה, אבל לפעמים כאשר צר להאדם מאוד ולא יכול עוד להכיל הצער בקרבו מאיזה ענין שצריך לישועה אז הוא צועק מעומקא דלבא, והוא אין מכוון להגביה קולו לפני השם יתברך רק הצעקה הוא מקירות לבו שאין לו שום עצה, וכמו שאמרו ז"ל על ויצעקו בקול גדול שאמרו בייא בייא שהוא בלשון אחר גוואלט גוואלט, שהיה צר להם מאוד מסיבת היצר הרע שהיה מסבב אותם ואין עצה להמלט, ותפלה בצעקה כזו מתקבלת לפניו יתברך ואינה חוזרת ריקם.

ולזה מביא המדרש ענין תפלת חנה שלא יגביה קולו על פרשת ואתחנן שהוא תפלת משה רבינו ע"ה שיכנס לארץ, מפני ששניהם בסגנון אחד נאמרו, כי חנה לא היה אפשר להיות לה צעקה בלב על דבר זה שהיתה מתפללת על בנים, כי באמת אשה אינה מצווה על פריה ורביה רק שהיתה משתוקקת לבנים, ולכן היתה מדברת על לבה ולא בקולה, מאחר שלא היתה לה הצעקה מקירות לבה. וכמו כן בתפלת משה רבינו ע"ה לכנוס לארץ הגם שאמרו ז"ל (סוטה יד.) וכי לאכול מפריה הוא צריך אלא

שרצה לקיים מצות הנוהגת בארץ, אבל על כל פנים לא היה מחוייב בזה מאחר שכן הוא רצון השם יתברך, אלא שהוא בעצמו היה משתוקק לזה ממילא אין מקום להצעקה בקול, ומפני זה לא נענה גם כן בתפלתו, אבל הצעקה שהוא מפנימיות הלב מפאת הדוחק ואין לו עצה להמלט כזה בודאי מתקבלת. ועל זה רמזו ז"ל על פסוק 'הקול קול יעקב', כי בפסוק זה מרומזים שני בחינות התפלה קל הראשון בלא ו' מרמז על תפלה בחשאי, וקול השני עם האות ו' מרמז על הצעקה שמקירות הלב, שהוא ממשיך חיות הישועה ואינה חוזרת ריקם.

(פרי צדיק, ואתחנן אות ב')

המגביה קולו בתפלתו הרי זה מנביאי השקר

תביעת המוסר והיושר הנפשי תובעת מן האדם השוואת המאמץ הגופני החיצוני והקבלתו אל השגת הרוחניות, שהאדם מתאמץ להרכיש לעצמו ע"י מאמץ ותנועה חיצונית זו, ואם שנוצרת אי התאמה ואי הקבלה, היינו שההשגה הרוחנית הפנימית אינה מתאימה לחיצונית והיא מכזבת, אזי רבה עד מאד היא התביעה על איש כזה, כאמרם ז"ל כל המגביה קולו בתפלתו הרי הוא מנביאי השקר, היינו אם הביטוי וההופעה החיצונית היא מופרזת ואינה מתאימה ואינה שוה לטיב ערך הפנימיות הרוחנית, הרי הוא כמשקר ומכזב, על חלק ההוספה וההפרזה שעולים תנועותיו החיצוניים על השגותיו ופנימיותיו, הרמת קולו ותנועת גופו שבודאי מסערת ורגשת נפשו נתהווה לו, אבל הם יתרים על הפנימיות שלו הרי חסר לו ההשואה, השתוות החיצונית עם הפנימיות הריהו מעורר טענה ותביעה על עצמו, ומה תקנתו שישתדל לחקות בפנימיות לבו את מעשה ההתאמצות החיצונית.

(אור הנפש ח"א פ"ב)

כו:

תפילות אבות תקנום אברהם תיקן תפלת וכו' יעקב תיקן תפלת ערבית

יש לחקור כי תפלות אבות תקנום וכנגד תמידים, אברהם שחרית נגד תמיד של שחר והוא חובה, ויצחק נגד תמיד של בין הערבים והוא חובה, ויעקב מובחר שבאבות חוט המשולש חבל נחלתו תפלתו רשות הלא דבר הוא. אבל האמת יורה דרכו אמרו חז"ל (יבמות קט:) מי שאין לו אלא תורה אפילו תורה אין לו, ופירש חובת הלבבות (שער עבודת אלקים רפ"ג) כי מי שאינו עושה אלא כמו שהוא מצווה ומדקדק כחוט השערה, הוא עושה כעבד שאי אפשר לו לפטור מעבודת רבו ועל כרחו הוא עושה, אבל העובד מאהבה בלב שלם והתלהבות אהבת ה' ית"ש, בוער בקרבו אין קץ לעבודתו, ושעל זה כתיב (תהלים קיט צו) 'רחבה מצותך מאוד'. והיינו נמי בתמידים וכנגדן ב' תפלות המחויבים הן הן עיקר העבודה, אמנם אחר שיצאנו ידי חובה אנחנו מוסיפים תפלת רשות ערבית והיא חשובה מן הכל, והיא כנגד איברים ופדרים שכבר נגמרה העבודה, ואין חיוב על הכהן בלילה להפך בצנורא ולהשגיח על האיברים כלל אם יוצת בהן האש או לא, ומכל מקום מחפצו ורצונו גם בלילה לא שכב לבם, וזו היא עבודה הנבחרת, והיא תפלת יעקב מובחר שבאבות.

(תורת משה לחתם סופר, צו)

תפילות אבות תקנום אברהם תיקן תפלת וכו' יעקב תיקן תפלת ערבית שנאמר ויפגע במקום וילן

להבין דברי חכמים מה שדרשו אין עמידה ושיחה ופגיעה אלא תפלה, ולכאורה יפלא וכי לא נאמר עמידה ושיחה ופגיעה ופירושו כמשמעו, וכמו כן דרשו בהרבה מקומות אין זה אלא זה מגשמי לרוחני, כמו (סוטה מב:) אין איש אלא הקב"ה, והוא תמוה דח"ו נראה שאינו אמת, דהכי נוכל להכחיש דאיש נאמר פעמים רבות עצמו מספר על אישי בני אדם, וכיוצא בזה מה שדרשו אין זה אלא הקב"ה, ואין זאת אלא תורה (ע"ז ב:) צריך ביאור. והנ"ל בזה כי רז"ל רמזו בזה לדברי השל"ה הקדוש באמרו כי לשונינו היא לשון הקודש, ר"ל אלו הענינים שאנו קוראין כל אחד בשמו, זה אינו שמו בעצם רק מושאל, ועצם השם הוא למעלה בקדושה, עיין שם בארוכה בהקדמה בבית נאמן, ואגב זה אודיע דברי אתכם, כי התורה מדברת בעליונים ומרמזת בתחתונים כידוע והבן.

ולזה כיוונו רז"ל בכל מקום שדרשו מגשמי לרוחני, ושלא תאמר כי היינו רק בדרך השאלה, לזה אמרו כי אדרבה שהלשון הזה עיקרה ברוחני והגשמי הוא בדרך השאלה. וכמו כן יובן מה שדרשו כאן שעיקר לשון עמידה ושיחה ופגיעה היא תפלה, ומה שפירושו כמשמעו הוא בדרך השאלה והיא פירוש יקר בעזה"ה וכלל גדול. ובגוף הפלוגתא אי תפלות אבות תקנום או כנגד תמידין תקנום, אלו ואלו דברי אלקים חיים ושניהם בקנה אחד עולים, כי לכאורה קשה הרי היום הולך אחר הלילה, והוה ליה לאברהם לתקן ערבית ויצחק שחרית ויעקב מנחה, אך כנגד תמידין תקנום, ובקדשים הלילה הולך אחר היום (חולין פג:) והבן.

(ישמח משה, ויצא)

תפילות אבות תקנום אברהם תיקן תפלת וכו' יעקב תיקן ערבית שנאמר ויפגע במקום וילן

ויש לדקדק למה באברהם כתיב בלשון עמידה וביצחק שיחה וביעקב פגיעה. וביאור הענין, כי אברהם אבינו ע"ה תקן שכאשר אדם מישראל עומד ומתפלל, דהיינו שיכין עצמו כראוי ויקבע מקום לתפילתו, מקבל הקב"ה תפלתו מיד, דאיתא בגמרא כל הקובע מקום לתפילתו אלקי אברהם בעזרו, כי הוא פעל שהתפילה בקביעות מקום תתקבל, ויצחק אבינו ע"ה, ראה כי תפילה באופן זה שתקן אביו היא דבר שאינו שוה לכל נפש, כי מי יוכל לעמוד לפני הבורא ב"ה מלך מלכי המלכים על כן התקין לשון שיחה, דגם שהתפילה תהיה רק בגדר שיחה עם הקב"ה תקובל תפלתו מיד, ויעקב אבינו ע"ה ראה כי גם זה הוא דבר קשה, שאי אפשר להמתין עד שיגמור תפלתו או שיחתו, ולכן פעל שמיד כשיתחיל אדם לפני השי"ת יהיה נענה מאתו, כמ"ש 'והיה טרם יקראו ואני אענה', על כן נאמר בו לשון פגיעה כי מיד כשפגע בה' דהיינו שהתחיל להתפלל נושע מצרתו.

(לקוטי מהרי"ד מבעלזא, לקוטים)

אברהם תיקן תפלת שחרית שנאמר וכו' יצחק תיקן תפלת מנחה שנאמר וכו' יעקב תיקן תפלת ערבית שנאמר וכו'

והיינו שאברהם אבינו לימד שמיד מימי הבחרות ילחום נגד יצרו, בעוד שהיצר עדיין אורח ולא נעשה תושב, כי אם לא יתחיל ללחום מיד בזמן קטנותו אלא ימתין עד שיתיישב, אז אחר כך כשכבר נתחזק היצר הוא עבודה קשה לנצחו, כמו שאמרו ז"ל (סוכה נב.) שבתחילה דומה לחוט של עכביש ולבסוף נעשה היצר כעבותות העגלה, לפי שהאדם בעצמו נותן לו כח במה ששומע ליצרו, ועל ידי זה נתחזק עוד יותר וממילא קשה להתגבר עליו, ולזה כתיב (בראשית ד ז) 'לפתח חטאת רובץ ואליך תשוקתו', אם משתדלים לכבוש היצר מיד כשהיצר עדיין עומד אצל הפתח, בפתיחת הסתתו ותשוקתו הוא רק לצוד האדם ברשתו, אם תעמוד לנגדו כבר אז מבטיחה התורה הקדושה 'ואתה תמשול בו', כי אז בנקל למשול על היצר, ולכן חובת האדם היא שבעוד היצר עומד על הפתח יתחיל ללחום עמו, ועל זה כתיב באברהם אבינו (בראשית כב ג) 'וישכם אברהם בבוקר וגו' ויקח את שני נעריו אתו', ומפרשים שלקח עמו השנים של ימי נערות שגם בנערותו כבר הכיר בוראו, והיא היא תפילת שחרית שתיקנו חז"ל להתפלל שהיא תקנת אברהם אבינו ע"ה כדאמרו ז"ל אברהם תיקן תפלת שחרית, היינו שהתפלל שיהיה לו הכח לבטל היצר של הבחרות, שאז בא היצר להסיתו לילך אחר תענוגים על דרך דכתיב (קהלת יא ט) 'שמח בחור' וגו', ויתאזר כנגדו וינצחו על ידי סיפא דקרא שם 'ודע כי על כל אלה יביאך האלקים במשפט והכל הבל'.

אמנם יצחק תיקן תפילת מנחה זמן תפילת מנחה הוא מיד בצהרים כשהחמה באמצע הרקיע, ורומז לימי העמידה שאף אם כבר עברו ימי הבחרות, עדיין צריך להיות האיש לעמוד נגד יצרו האורב עליו תמיד, ולזה כתיב (תהלים קיב א) 'אשרי איש ירא את ה'', ודרשו (ע"ז יט.) אשרי מי שעושה תשובה כשהוא איש היינו בימי העמידה, שאז בא היצר להסית האדם לרכוש לו הון וממון, ויש לחוש שאם לא ימצא בדרך היתר ח"ו ישתדל להשיג בדרך איסור, ועל זה שואלין בעת הדין נשאת ונתת באמונה (שבת לא.), ואמרו הלשון באמונה, ויש לפרש שהכוונה על אמונה ממש לפי שמי שיש לו אמונה ממש, שמאמין שכל מזונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה (ביצה טז.), הוא יודע שאין להוסיף על מה שנקצב לו וממנו לא יחסר לו, ולמה לו לילך בדרך עקלתון לרכוש הממון הנקצב לו מכבר בדרך איסור, הלא גם אם יאחוז בדרך היתר ימצאנו, ומה לו לחצוב בורות בורות נשברים, מה לו לשתות מי בורות עכורים אם יכול לשתות מי באר מים חיים, כמו שכתב המשל בספר חובת הלבבות, ועל כן תיקן יצחק תפילת מנחה שהיא כנגד צהרים של אדם, שאז יתפלל שה' יעזור לו ללחום

ולכבוש יצרו שמסיתו בימי העמידה של האדם, וינצח היצר במה דתנן (אבות פ"ו מ"ט) אין מלוין לו לאדם לא כסף ולא זהב וכו', ובמה דכתיב (תהלים קיב ג) 'הון ועושר' נשארים 'בביתו' ורק 'וצדקתו עומדת לעד'.

ויעקב אבינו תיקן תפילת מעריב דכתיב 'ויפגע במקום וילן שם כי בא השמש', שכהשמש נוטה לשקוע שהן ימי זקנה ושיבה של האדם, גם אז עדיין יש איזה יצר להאדם, והיינו שהגם שאינו מתאווה עוד כל כך לא לתענוגים ולא לרוב ממון שרואה שהכל הבל, אמנם עדיין משתוקק אז להשיג כבוד ומשתדל להשיגו, וגם זו רעה חולי כדתנן (אבות פ"ד מכ"א) הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם וכו', וצריך עדיין תפילה להתפלל שה' יעזור לזקן שיעמוד נגד יצרו וינצחנו, גם בזה שידע האדם שהרודף אחר הכבוד הכבוד בורח ממנו, ובמה שנהנה מן הכבוד בעולם הזה נחסר לו ח"ו כנגדו מן הכבוד לעולם הבא, ועל כן ראוי להיות בורח מן הכבוד בעולם הזה, ואז יהיה הכבוד של עולם הבא רודף אחריו, וזו היתה תפילת יעקב שתיקן שהאדם יתפלל תפלת מעריב, שרומז על המעריב של ימי חייו שיהיה לו הכח ללחום נגד יצרו.

(מהר"י שטייף, הגדה של פסח)

יעקב תקן תפלת ערבית

הרה"ק החידושי הרי"ם זצ"ל אמר, הפירוש שתיקן שגם כשהאדם בחושך והסתר פנים ח"ו שאינו יכול להתקרב אל השי"ת ולהתפלל אליו, עם כל זאת במה שהאדם יודע שאין לו לילך רק להשי"ת ומוכרח להתפלל אליו, עי"ז יוכל להתקרב הגם שאינו יודע כלל האיך, ולכן תפלה זו נקראת פגיעה מלשון פוגע, שאף שאין לו במה להתפלל, עם כל זאת מפגיע ומפציר בלי שום טעם כלל.

(ליקוטי יהודה, ויצא)

כז.

רב צלי של שבת בערב שבת

כתיב (שמות לא טז) 'ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת לדרתם', דהנה אמרו חז"ל בגמרא ברכות רב צלי של שבת בערב שבת. הכוונה להם בזה כי הנה כל העבודות של האדם בעולם הזה הוא רק הכנה לעולם הבא יום שכולו שבת, נמצא העבודות העולם הזה נקרא ערב שבת, כמ"ש רז"ל (ע"ז ג.) מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת. וזה פירוש רב צלי של שבת בערב שבת מעין עולם הבא טעם בערב שבת בעולם הזה. וזה 'ושמרו בני ישראל את השבת' בעולם הזה 'לעשות את השבת' לעולם הבא ליום שכולו שבת, כי אז יהיה העבודות בשלימות כולו טוב.

(תפארת שלמה, לראש חודש)

תפלת ערבית רשות

ואפילו למי שאומר שתפלות אבות תקנום אפשר שתפלת ערבית רשות, כיון שלא היתה כוונתו להתפלל, אלא אחר כך נתן אל לבו ואמר (חולין צא:) אפשר עברתי על מקום שהתפללו בו אבותי ואני לא התפללתי חזר שם והתפלל ולכך אמרו שהיא רשות, וענין כוונת תפלת יעקב אבינו בזה המקום הוא תפלה על גלותנו זה האחרון, כי גלות מצרים וגאולתן היה מצד אברהם אבינו, וגלות בבל וגאולתן מיצחק, וגלות זה וגאולתנו מצד יעקב, וכמו שכתבתי באגרת גאולת עולם שחברתי בענין הקץ החתום. וז"ש יעקב אפשר עברתי על מקום שהתפללו בו אבותי ואני לא התפללתי, והמקום הזה הוא בית אל והוא ירושלים, וכמו שהם התפללו על בנין ירושלים ובית המקדש ונתקבלה תפלתם בבית ראשון ובבית שני, רצה הוא להתפלל על בנין ירושלים ובית המקדש העתיד, ולזה היתה תפלתו זאת קרוב לביאת השמש שהוא רמז לגלות הארוך הזה.

ולכך אמרו תפלת ערבית רשות, כי זאת הגאולה שאנו מקוים היא רשות בידינו בכל יום אם בקולו תשמעו, מה שלא היה כן בגאולת מצרים שנאמר בפירוש זמן הגלות ארבע מאות שנה, וגלות בבל שבעים שנה, ונאמר להם בנו בתים ושבו ונטעו כרמים ואכלו פרים, כלומר כי אין לכם תקוה לצאת מן הגלות עד תשלום השבעים שנה, אבל גלותנו הוא ארוך מצד וקצר מצד, הקיצור הוא שכל זמן שנחזור בתשובה לפניו ונשמע בקולו יגאל אותנו, כי מזמן החורבן היו מצפים לגאולה מפני שהיתה בידם במה שישובו בתשובה, ולכך נסתם הקץ לדניאל ולא נתפרש, כי לא היה אלא כשלא ישובו מעצמם, אבל אם ישובו מעצמם בכל יום יהיו מובטחים שיבא הגואל, כמו שאמר אליהו (פרק חלק) היום אם בקולו תשמעו, ובהגיע זמן הקץ אם לא יחזרו בתשובה מעצמם יעמיד עליהם מלך עז וקשה שיגזור גזירות עד שיחזרו בתשובה שלמה.

(בית אלקים, שער התפלה פרק י"ח)

כז:

נוקמיה לרבי יהושע בעל מעשה הוא נוקמיה לרבי עקיבא דילמא עניש ליה דלית ליה זכות אבות אלא נוקמיה לרבי אלעזר בן עזריה דהוא חכם והוא עשיר והוא עשירי לעזרא הוא חכם דאי מקשי ליה מפרק ליה וכו'

והנה בשנדקדק דאמרו דאי מקשי ליה מפרק, והלא אמרו תחלה נוקם לר' יהושע בעל מעשה הוא, נוקמי לר' עקיבא לית ליה זכות אבות, אבל בודאי הוה גדולים בחכמה יותר מר' אלעזר בן עזריה, אלא שלא היה להם זכות ועשירות, ומאי האי שאמרו שהוא חכם. אלא באמת משום הני תרי מעשי דלית בהו ואית ביה, אין למנות נשיא אם אינו בתורה גם כן, אלא שאמרו כי הוא חכם גם כן ולא אמרו שהוא תלמיד חכם, רק אי מקשי ליה מפרק, והיינו שהיה ר' אלעזר בן עזריה עדיין רך בשנים בן י"ח שנים, ולא למד במעט שניו אשר היה דיי, רק שהיו בטוחים כי נפיש זכותיה דהוא עשירי לעזרא, שאם יתמנה לנשיא יעמוד זכות אבותיו ויגדל בתורה, עד שיהיה ראוי לאותו איצטלא להיות נשיא, אך אין סומכים על הנס כי יעשה השם יש מאין, אם אינו מוכשר בעצמו ואין לו שכל צח וחריף ויהיב חכמה לחכימא, אבל אמרו כי הוא חכם ויודע לאמן ידיו ואי מקשי ליה מפרק והוא כלי מוכשר, ויש בטחון כי זכות אבות יסייעוהו, ואמרו כי לא בחרו באחרים אשר הם ראויים מיד לנשיאות וחכמתם וגדולתם הרבה יותר, משום שני מעלות דאית ביה כי הוא עשיר, כי המנהיג הציבור צריך שיטיב עם הציבור בכל האפשרות, וצריך שימסור נפשו עליהם, ולכן צריך שיהיה עשיר שיהיו דבריו נשמעים ומקובלים, ומחשש שיקנאו בו חבריו ומכל שכן רבן גמליאל ויחרחרו ריב ומצה עמו, אמרו דהוא עשירי לעזרא וזכות זה יעמוד לו כי יהיו הכל שלמים עמו אתו.

(כתב סופר, דרשות פתיחה לבני הישיבה)

נוקמיה לרבי אלעזר בן עזריה דהוא חכם והוא עשיר והוא עשירי לעזרא

כתיב (במדבר א ב) 'שאו את ראש כל עדת בני ישראל למשפחותם לבית אבותם במספר שמות כל זכר לגלגלותם' יש לפרש, כי כל אדם נערך לפי מעשיו בלימוד התורה ובעשיית המצוות, אולם בבחירת ראש ומנהיג יש להתחשב גם ביחוס אבותיו, וכדמצינו שמינו את ר' אלעזר בן עזריה לנשיא דהוא חכם ועשיר ועשירי לעזרא דאית ליה זכות אבות, ובפירוש רב נסים גאון שם הביא מירושלמי שם, שכאשר מינו את ר' אלעזר בן עזריה לנשיא, היה רבי עקיבא יושב ומצטער ואומר, לא שהוא בן תורה יותר ממני, אלא שהוא בן גדולים יותר ממני, אשרי אדם שזכו לו אבותיו אשרי אדם שיש לו להתלות בו, ומה היתה יתידתו של ראב"ע שהיה עשירי לעזרא עיי"ש. וזה שנאמר 'שאו את ראש כל עדת בני ישראל למשפחותם לבית אבותם' כשרוצים להעלות ולמנות ראש לעדת בני ישראל אז צריך להסתכל גם על יחוס משפחתו ובית אבותיו שיש לו זכות אבות, אבל 'במספר שמות כל זכר', כשרוצים להעריך כל זכר אז תלוי לגלגלותם לפי ערך עצמו בתורה ובמצוות.

(מאור התורה, במדבר)

כח.

אמר לה לשתמש אינש יומא חדא בכסא דמוקרא ולמחר ליתבר

ולכאורה יש לדקדק מה הוא היתרון בזה שיהיה ריש מתיבתא רק יום אחד בלבד, ופירש אא"ז אדמו"ר מגור זצ"ל דאיתא (סנהדרין יד.) אין אדם עולה לגדולה אלא אם כן מוחלין לו על כל עונותיו, ומטעם זה אמר ר' אלעזר בן עזריה לשתמש אינש יומא חדא וכו', כי כוונתו היה רק במחילת העונות, ולכן התרצה לעלות לגדולה אפילו לזמן קצר.

(ליקוטי יהודה, קדושים)

אותו היום סלקוהו לשומר הפתח וניתנה להם רשות לתלמידים ליכנס וכו' איתוספו ארבע מאה ספסלי קא חלשא דעתיה דרבן גמליאל

ופירש רש"י כשראה שניתוספו היום תלמידים רבים, והיה דואג שלא יענש במה שמנעם בימיו מלבא ע"ש, ותמיה במה חלשא דעתיה הא גם

בתחילה ידע שיהיה יותר תורה, רק דדעתו היה להסתפק במעט רק שיהיה תוכו כברו ומה ראה עכשיו יותר, ועל זה אמר החידושי הרי"ם זצללה"ה כשראה רבן גמליאל כשבאו האנשים הללו לבית המדרש נעשה מהם תוכו כברו, ועל ידי זה חלשא דעתיה במה שלא הניח אותם לבוא מקודם לבית המדרש ודפח"ח.

(שיח שרפי קודש, ליקוטים)

כל תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לבית המדרש

אנשי כנסת הגדולה אמרו והעמידו תלמידים הרבה, ופירש הברטנורא לאפוקי מרבן גמליאל דאמר כל תלמיד שאין תוכו כברו אל יכנס לבית המדרש, איך פליג רבן גמליאל על אנשי כנסת הגדולה שהיו מהם נביאים, אלא שרבן גמליאל ראה בזמנו שכל בית המדרש הוא בסכנה, ולכן אמר שכל תלמיד שאין תוכו כברו אל יכנס, ויכול להיות שזה כוונת אנשי כנסת הגדולה שאמרו והעמידו תלמידים הרבה ועשו סייג לתורה, היינו שאם יראו שהשעה צריכה לכך אז יאמרו שכל תלמיד וכו'.

(אמרי אמת, אחרי תרפ"א)

כל תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לבית המדרש

הדבר תמוה, מנין לשומר הפתח לדעת אם תוכו כברו וכי יודע מחשבות הוא. אך הפירוש הוא, כי ע"י שהכריז רבן גמליאל שמי שאין תוכו כברו לא יכנס לבית המדרש בכח דבריו הקדושים נברא מלאך ברקיע שהוא היה שומר הפתח, וסיבב כל מיני סיבות כך שמי שלא היה ראוי לא היה בא לבית המדרש ע"י מניעות שונות, ואחרי שמינו את רבי אלעזר בן עזריה לנשיא שאמר יכנסו הכל לבית המדרש ובטלה הכרזת רבן גמליאל, נסתלק המלאך מלמנוע את התלמידים להכנס וממילא נכנסו כולם.

(תפארת אבות, ליקוטים)

כל תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לבית המדרש

כתיב (שמות לג ז) 'ומשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה הרחק מן המחנה וקרא לו אוהל מועד והיה כל מבקש ה' יצא אל אוהל מועד אשר מחוץ למחנה' הדקדוקים רבו, פשיטא מילתא שאם היה אהלו של משה מחוץ למחנה, שכל הרוצה דבר ממנו מוכרח ללכת אל המקום אשר היה שם אהלו בעת ההוא, ועוד למה באמת העתיק משה את אהלו מן המקום אשר היה שם אהלו בתחלה, ועוד למה היה הרחק מן המחנה, וגם כפילות הלשון מחוץ למחנה צריך ביאור. ונראה לפרש דהנה מצינו דרבן גמליאל ורבי אלעזר בן עזריה פליגי אם יש ללמד לתלמיד שאין כוונתו לשמים לגמרי, שרבן גמליאל דרש כל תלמיד שאין תוכו כברו אל יכנס לבית המדרש, ורבי אלעזר בן עזריה אמר יכנסו הכל.

והנה גם רבינו משה ע"ה ברב חסדו קבל את הערב רב בתחלה ולא חשש שמא אין תוכם כברם, עד אשר יצא תקלה מתחת ידם במעשה העגל, כמו שאמרו חכז"ל (שמו"ר מג ד) על הפסוק 'כי שחת עמך' ולא עמי רק הערב רב, ומכאן ואילך נתן אל לבו שלא יקבל בבית המדרש רק מי שתוכו כברו, אך במה יודע איפוא אם כוונתו טובה ורצויה, לכן בדק ובחן אותם בזה שלא דרש בקרב המחנה שאז היו הכל נכנסין, לפי שבא להם בלא טורח, אך בחר לו מקום לדרושותיו במקום רחוק, וכל הרוצה לשמוע תורה מפיו הוצרך להטריח ולייגע את עצמו, ולא עשה כן כל גוי רק מי שכוונתו לשמים. וזה פירוש 'ומשה יקח את האוהל ונטה לו מחוץ למחנה הרחק מי המחנה' ועל ידי כן היה מרויח שכל מבקש ה' שרצה ללמוד תורה לשם שמים יצא אל אוהל מועד אשר מחוץ למחנה, ולא ישית לבו לזה שהוא טרחא מרובה.

(באר שמואל, כי תשא)

כל תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לבית המדרש

כתיב (בראשית כד לט) 'ואומר אל אדוני אלי לא תלך האשה אחרי', פירש רש"י 'אלי' כתיב, בת היתה לו לאליעזר והיה מחזר למצוא עילה שיאמר לו אברהם לפנות אליו להשיאו בתו, אמר לו אברהם בני ברוך ואתה ארור ואין ארור מדבק בברוך, ומקשין העולם אדרבה אפכא הוה ליה למימר כמובן, ותירוץ העולם שהארור עוד מתנשא ומתגאה בעצמו מלדבק בברוך, שנדמה לו עוד שהוא גדול ממנו כידוע. והיינו כדוגמא שאמר אא"ז זצ"ל על מאמר הגמרא כשמינוהו לרבי אלעזר בן עזריה לנשיאות, אותו היום סילקוהו לשומר הפתח, שהיה רבן גמליאל מכריז ואומר כל תלמיד שאין תוכו כברו אל יכנס לבית המדרש, והקשה הרבי מלובלין זצ"ל מי היה יכול להיות שומר הפתח שידע מי שאינו תוכו כברו ולא יכניסנו, ותירץ כי מדיבורו של רבן גמליאל הצדיק נברא מלאך, והמלאך הוא יודע מי שאין תוכו כברו ולא יכניסנו. ותמה אא"ז זצ"ל וכי מי ראה את המלאך שעומד אצל הפתח שלא יכנס, ובפרט זה שאין תוכו כברו בודאי לא ראה שלא יכנס, ותירץ שהפירוש הוא כן שהמלאך הוא רוחני הנכנס בלבות בני אדם, ולזה שאין תוכו כברו פתחו המלאך שאין כדאי לפניו לכנס לבית המדרש זה, כי הוא בעצמו יותר למדן וצריך לו רבי גדול ממנו, על כן לא נכנס.

(דברי ישראל, כללי אורייתא אות א')

אמר רבן גמליאל הואיל והכי הוה איזיל ואפייסיה לרבי יהושע כי מטא לביתיה חזינהו לאשיתא דביתיה דמשחרן אמר לו מכותלי ביתך אתה ניכר שפחמי אתה וכו'

והנה יתפלא הלא רבן גמליאל הלך לפייסו לרבי יהושע והאיך הטיח דברים כאלו להוסיף רגזו. ונראה לי לפרש על דרך זה דהנה גופו של אדם הוא בחינת בית, ורבן גמליאל ראה את רבי יהושע שנתכרכמו פניו וחשך תארו, והבין שהוא מחמת גודל כעסו עליו כטבע האדם כשרואה אדם שצערו, וזהו חזינהו לאשיתא דביתיה דמשחרן היינו שהחשכו תואר פניו, ואמר ליה מכותלי ביתך אתה ניכר היינו הכרת פניך ענתה בך שפחמי אתה לשון גחלת, על דרך והוי זהיר בגחלתן שהקפדתך עלי כל כך גדולה, ורבי יהושע השיב לו אשר השחרות פניו הוא מחמת צער עניות ודחקות כידוע שרבי יהושע עני היה, וזה שאמר לו שאי אתה יודע בצערן של תלמידי חכמים במה הם מתפרנסים.

(מאמר מרדכי, ליקוטים)

ואותו תלמיד רבי שמעון בן יוחאי הוה

ולכאורה למה סיפרו חז"ל כן, ופירשתי לפי שרבי שמעון בן יוחאי היה תורתו אומנתו (שבת יא.) ועל כן לא התפלל כלל כנ"ל, ואפילו בקריאת שמע יש מחלוקת בין הירושלמי (ברכות פ"א ה"ב) להבבלי (שבת שם) אם קרא קריאת שמע, אלא שמכל מקום היה ברצונו לקיים מצות תפילה ולצאת ידי חובתו בתפילה, וסמך עצמו על השליח ציבור שמוציא רבים ידי חובתם. והנה בתפילת ערבית אין השליח ציבור חוזר התפילה, וכתב הרמב"ם (תפילה פ"ט ה"ט) הטעם לזה לפי שתפילת ערבית היא רשות, אם כן לא היה רבי שמעון בן יוחאי יכול לצאת ידי חובתו בתפילת ערבית, על כן היה משתדל לידע שאולי יסכים מי מהחכמים לומר שתפילת ערבית הוא חובה, ויצטרך השליח ציבור לחזור גם תפילת ערבית ויהיה גם הוא יוצא ידי חובתו גם בתפילת ערבית, ולזה אמרו אותו תלמיד רבי שמעון בן יוחאי היה.

(מהרי"ד שטייף, הגדה של פסח)

ר' זירא כי הוה חליש מגירסיה הוה אזיל ויתיב אפתחא דבי ר' נתן בר טובי אמר כי חלפי רבנן אז איקום מקמייהו ואקבל אגרא

ומקשין הרי הוי על מנת לקבל פרס. ושמעתי לתרץ על פי הא דקי"ל (חו"מ סי' ל"ד סעיף י"ח רמ"א) דאסור ליטול שכר להעיד, אבל בשביל ההליכה לראות את המעשה כדי להעיד אחר כך מותר לקחת שכר. וכן הוא במצוות השי"ת, ודאי כשחיוב המצוה עליו אסור לעשותה על מנת לקבל פרס, אבל להביא את עצמו לחיוב מצוה זהו מותר לעשות בשביל שכר, ולכן שפיר עבד ר' זירא דאזיל ואייתי נפשיה לחיובא כי היכא דליקבל אגרא.

(אפריון, עקב)

כח:

שאני משכים והם משכימים אני משכים לדברי תורה והם משכימים וכו' אני עמל והם עמלים אני עמל ומקבל שכר והם עמלים ואינם מקבלים שכר

והקשה שהוא כפול, שהרי די באמרו אני משכים לדברי תורה והם משכימים לדברים בטלים אני רץ לחיי עולם הבא והם רצים וכו', וממילא ידעינן שלעמל תורה יש קבול שכר ולעמלם אין קיבול שכר. ויש לפרש כי הנה גם העובד ה' ועוסק בתורה מן ההכרח הוא שיעסוק גם

במעט דרך ארץ להחיות את נפשו ונפש ביתו, אמנם העובד ה' גם בעת שהוא עוסק בעסקים לצורך פרנסתו עיקר כונתו הוא בעסק זה כדי שיהיה לו ממה להתפרנס, למען ימצא מרגוע לנפשו לעסוק אחר כך בתורה, וכל עסק מלאכתו הוא עבור עסק התורה, ואדם כזה שתורתו קבע ועיקרית אצלו כשהוא משכים לקום באשמורת הבוקר שאז עדיין אינו זמן עסק לעסוק בסחורה, אז הוא קובע לו העת ההיא לתלמוד תורה כדי לעמוד אחר כך בתפלה מתוך דברי תורה, ואחר כך גם כן כשמוכרח לעסוק בעסקיו מכל מקום כל כונתו הוא להשתכר פרנסתו שיוכל לעסוק בתורה, ומפני זה הוא מקבל שכר גם על עמלו וטרחו לצורך פרנסתו הגם שהוא עסק של רשות משא ומתן, מאחר שכונתו למען יוכל לעסוק בתורה ובמצות, יש לו קיבול שכר גם על העסק של רשות ההוא גם כן מלבד שכר עסק התורה.

ואולם יש אנשים ריקים אשר אין שמים על לבם דבר ה' ותורתו, וכל מגמתם בשכבם ובקומם לאסוף הון רב ומבלים בהבל כל ימיהם בחמדת תבל, וזה מאווים בבוקר השכם וכל היום כולו, הנה אדם כזה אין לו בעמלו שום שכר, ואדרבה העסקים ההם יריצוהו אל הבור לירד לבאר שחת. וזהו כונת התנא אני עמל והם עמלים פירוש, שאני עמל במלאכה ובעסקים כמותם ואף על פי כן אני מקבל שכר על עמלי, והם עמלים ואינם מקבלים שכר, מפני שאני משכים לדברי תורה וכל מגמת עמלי היא לצורך עסק התורה, והם שאין שמים לב לעמול לצורך התכלית האמיתי לכן תקותם למפח נפש.

(מאור ושמש, בחוקותי)

אני עמל והם עמלים אני עמל ומקבל שכר והם עמלים ואינם מקבלים שכר

והיינו שכר מצוה, ולכאורה זיל קרי בר בי רב הוא ומה ס"ד שיקבלו שכר מבלי לעסוק במצוה. ויש לומר על פי מה שכתב בכתב סופר בחוקותי בפירוש המשנה ההולך בדרך ומפסיק ממשנתו ואומר מה נאה אילן זה וכו' הרי זה מתחייב בנפשו, וכתב וצריך להבין מאי נפקותא אם אומר מה נאה וכו' כיון שמפסיק ממשנתו מתחייב בנפשו. ותירץ דלאו כל אדם זוכה להיות יושב באוהל של תורה תמיד, וצריך להפסיק ממשנתו ולעסוק במשא ומתן, אבל יעשה זה על אפו ועל חמתו כי רצונו וחשקו יהיה רק להגות בתורת ה', אבל מה יעשה כי לא זכה לכך ואונס רחמנא פטריה, אבל אם מפסיק ממשנתו לחרוש ולזרוע וכו' ונהנה ומתענג בו ואין קשה עליו שעי"ז יתבטל מתורה, ואומר מה נאה אילן זה וכו' זה מתחייב בנפשו עד כאן. וזה שאומרים אנו עמלים במשא ומתן אבל על אפנו וחמתנו, כי יותר טוב היה להיות מחובשי בית המדרש ולכן מקבלין שכר גם על העמל בפרנסה, כי כל עמלנו הוא ללמוד תורה ולחנך בנינו לתורה, וכמ"ש הרמב"ם בפירוש בכל דרכיך דעהו שאז הכל נחשב למצוה, וגם כשאנו פנוים מהעבודה אנו עוסקים בתורה. וזה שאומרים מקודם אנו משכימים לדברי תורה לקיים לימוד תורה על כל פנים בשכבך ובקומך, אבל הם עמלים שנהנים מיושבי קרנות ואינם מצטערים על ביטול התורה, ולכן אין מקבלין שכר על עמלם, כי אינם עמלים בשביל קיום התורה אלא בשביל דברים בטלים.

(תפוחי חיים, ליקוטים)

אני עמל והם עמלים אני עמל ומקבל שכר והם עמלים ואינם מקבלים שכר

כתיב (משלי ג יד) 'כי טוב סחרה מסחר כסף ומחרוץ תבואתה', ופירש רבי יואל אונגר בעל שו"ת ריב"א דבשאר סחורה ומלאכה לא ישולם השכר כי אם בגמר העבודה ובהשלמתה, וגם אז רק על עצם הסחורה והמלאכה ולא על העמל והטירחא, אך לא כן בעסק התורה הרי אמרו חז"ל (אבות פ"ב מט"ז) לא עליך המלאכה לגמור, ועל כן גם על חלק העמל בלבד כבר נקבע לאדם שכרו משלם, וכאמרם ז"ל (שם פה מכ"ג) לפום צערא אגרא. וזהו הכוונה 'כי טוב סחרה מסחר כסף', ומהו הטובה 'ומחרוץ תבואתה', כלומר בעת החריצות וההשתדלות בתורה וביגיעתה, כבר נקצר תבואתה כאילו נעשתה ונשלמה המלאכה עד תומה עכ"ד. ובזה מפרש אבא מארי זצ"ל תפלת רבי נחוניא בן הקנה ביציאתו מבית המדרש אני עמל ומקבל שכר והם עמלים ואינם מקבלים שכר, דאע"ג שגם הם יגעים ועמלים במלאכתם ומקבלים שכר, מכל מקום שכרם בא לידם רק בגמר מלאכתם ואינו נמדד לפי גודל צערם ועמלם, ולא כן אני עמל ומקבל שכר בעד עצם העמל.

(תורת מהרי"ם, בחוקתי)

ששמת חלקי מיושבי בית המדרש ולא שמת חלקי מיושבי קרנות וכו' אני עמל ומקבל שכר והם עמלים ואינם מקבלים שכר אני רץ והם רצים אני רץ לחיי העולם הבא והם רצים לבאר שחת

וברש"י פירש יושבי קרנות חנוני, והיינו שלא תפרש יושבי קרנות אנשים בטלים היושבים בצדי קרנות, אלא היינו חנונים ואומנין העוסקין במלאכתן, ועל זה חייב להודות להשי"ת שזכה וחלקו אינו בין האומנים אלא מיושבי בית המדרש, ויש להבין שאין הכונה ביושבי בית המדרש שיושב בישיבה בקרב בני תורה, שבאמת יתכן ואדם יושב בישיבה ועדיין אינו אלא חנוני כי יושב בית המדרש, הביאור שמהותו ומציאותו הוא יהודי של בית המדרש, וזכורני שהמשגיח דמיר זצ"ל אמר שיתכן ויהיה ראש ישיבה והוא חנוני, ואף יתכן משגיח העוסק ביראת שמים ומציאותו הוא חנוני, שכל עיסוקיו בתורה וביראת שמים אינם מהותיים אלא עדיין בגדר חנוני שעיסוקיו בתורה כדי להרויח ולעשות עסק בתורה ודו"ק.

אני רץ והם רצים אני רץ לחיי העולם הבא והם רצים לבאר שחת, כי מצב האדם שעומד בסכנה גדולה ואיומה, וללא עבודה מתמדת וריצה לעולם הבא הרי מצבו שרץ לבאר שחת, כי כך נוצר האדם שחייב תמיד להיות משים לב על כל צעד וצעד מדרכיו, ובעת שמרפה מעט מתשומת הלב נופל מיד לבאר שחת ואין שום הבדל באיזה מצב רוחני, ואף הגדולים ביותר שהגיעו לרום המעלה גם כן מצבם שיכולים לרדת מטה מטה, ולכן הוצרכו לתפילה ובקשה מיוחדת אף ליושבי בית המדרש, שלא יכשלו בדברים הרעים ביותר עוד בהיותם יושבים בבית המדרש.

(אור יחזקאל, ח"ד)

כשחלה רבי אליעזר נכנסו תלמידיו לבקרו אמרו לו רבינו למדנו אורחות חיים ונזכה בהן לחיי העולם הבא אמר להם הזהרו בכבוד חבריכם ומנעו בניכם מן ההגיון והושיבום בין ברכי תלמידי חכמים

יראה הכל סובב על התכלית לפני מי אתם עומדים לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה, וכתב בחובת הלבבות שכשיעמוד בתפלה יקח לבבו איך עומד לפני בשר ודם הגדול ממנו ושרגיל לקבל ממנו טובה, ומכל שכן לפני שר ומושל ומכל שכן לפני מלך, ומזה ישער שפלותו וגדולת הקב"ה ית"ש עיי"ש. על כן למדם שיזהרו בכבוד חבריהם ואיך ינהגו כבוד זה בזה כל אחד לפי מדרגתו, ומשם ילמדו לפני מי אתה עומד בתפלה, ולהיות כי לזה יהיה ס"ד לגדל בניהם בין בעלי ההגיון הנזהרים בזה ביותר בחנופה וזיוף בכבוד כל אחד ואחד, ומשם ילמדו בניהם כן, על כן הזהירם חלילה אלא מנעו בניכם מן ההגיון, אלא מעצמכם תנהגו כבוד זה בזה, ושוב השיבום על ברכי חכמים ללמוד גדולת הבורא, ושוב דעו לפני מי אתם עומדים.

(תורת משה לחתם סופר, נצבים)

כשחלה רבי אליעזר נכנסו תלמידיו לבקרו אמרו לו רבינו למדנו אורחות חיים ונזכה בהן לחיי העולם הבא אמר להם הזהרו בכבוד חבריכם ומנעו בניכם מן ההגיון והושיבום בין ברכי תלמידי חכמים

וקשה דמה זה שאמרו ונזכה וכו' הא הוי על מנת לקבל פרס, וגם הוא השיב להם כן, וצדיקים אלו בודאי לא עבדו על מנת לקבל פרס. והפירוש כך, דכשם שהאדם עובד בעולם הזה להשי"י כך עובד לאחר פטירתו, וזאת אשר שאלו התלמידים למדנו אורחות חיים כדי שנזכה בהם לחיי העולם הבא, רצה לומר שיזכו לעבוד את השי"י אף בעולם הבא, אמר להם הזהרו בכבוד חבריכם, כי העיקר לעבדות לקיים מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך, ואי אפשר לבוא לידי מצוה זו רק אם כל אחד נכוה מחופתו של חבירו, דהיינו שכל אחד מחזיק חבירו גדול ממנו ובוש ממנו ובודאי אוהב אותו, וזהו הזהרו וכו' ומנעו בניכם וכו' כפשוטו, והושיבו בניכם בין ברכי תלמידי חכמים, כי אי אפשר לעבוד בעולם הבא רק אם נשאר ממנו שורש עולם הזה שעובד את השי"י, על כן הושיבו בניכם בין ברכי תלמידי חכמים, רצה לומר שילמדו יראת שמים ויהיו עובדים, ועל ידי כן תזכו לחיי העולם הבא לעבוד את השי"י.

(דברות חיים, ליקוטים)

הזהרו בכבוד חבריכם וכו' וכשאתם מתפללים דעו לפני מי אתם עומדים

דהנה התפילה מקובלת ומרוצה לפניו יתברך, רק כאשר מתפללים איש בעד רעהו, אך בזה בלבד לא סגי כי בעינן שיהא פיהם ולבם שווים, ואם יעמוד ויתפלל איש בעד חבירו בפיו ובשפתיו, ולבו רחק ממנו

כי נוטר לו איבה ושנאה ח"ו, הרי זה דובר שקרים ולא יכון לנגד עיניו יתברך, ולכן התקינו שיקבל כל אדם על עצמו לפני התפלה מצות ואהבת לרעך כמוך, כדי שתהא תפילתו בעד הכלל מתוך אהבה פנימית ואמיתית, ותפלה כזו היא כגמילות חסדים אשר הקרן קיימת לעולם הבא ופירותיה בעולם הזה.

וזה שאמר רבי אלעזר לתלמידיו שבקשו ממנו אורחות חיים, הזהרו בכבוד חבריכם וכו' וכשאתם מתפללים דעו לפני מי אתם עומדים, דב' דברים הללו מישך שייכי אהדדי, דרצה לומר שתחילה עליכם להזהר בכבוד חבריכם ולאהוב את ריעכם כמוכם, ושוב כאשר תעמדו להתפלל לפני הקב"ה דעו לפני מי אתם עומדים, לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה הבוחן כליות ולב ויודע אם פיכם ולבכם שווים, ואם תתפללו לפניו בעד הכלל כולו מתוך אהבה אמיתית, אז תהא מכוונת ומקובלת ברצון, ובזה תזכו לחיי העולם הבא.

(דרשות מהרי"ץ, ז' אדר)

הזהרו בכבוד חבריכם וכו' וכשאתם מתפללים דעו לפני מי אתם עומדים

היינו שהזהיר להם היפך מנהג העולם, אשר עיקר התאחדותם מראים זה לזה רק בבית המדרש בשיחות בטילות זה עם זה בשעת התפלה וקריאת התורה, ובשוק מריבים הם זה עם זה קנאה שנאה קללות וכו', והזהיר להם להיפוך, בבואכם להתפלל דעו לפני מי אתם עומדים, מה לכם אז לשיחות בטילות ולחיבה של שקר, ועיקר חיבתכם תראו זה לזה בשוק, והיינו צאו והזהרו בכבוד חבירכם וכמובן.

(לפלגות ראובן, ליקוטים)

שאם כועס עלי בעסו כעס עולם וכו' ואם ממיתני מיתתו מיתת עולם וכו' ולא עוד אלא שיש לפני שני דרכים וכו'

וקשה מהו ולא עוד, הלא הוא המורא בעצמו שמיתתו מיתת עולם. אך איתא (שבת נד:) כל מי שיש בידו למחות באנשי ביתו ולא מיחה נענש על אנשי ביתו בכל העולם נענש על כל העולם, והנה רבי יוחנן בן זכאי היה נשיא, על כן ירא פן יענש על זולתו על עונש העולם, וזהו שהשיב לתלמידיו אלו מוליכין אותי לפני בשר ודם שאין מיתתו מיתת עולם, כי בדיני בשר ודם אין אחד ערב על חבירו, ועכשיו שמוליכין אותי לפני הקב"ה שמיתתו מיתת עולם עבור כל העולם, ולא עוד שיש לפני היינו עם עצמי אם אני נקי מחטאים, ולזה אני בוכה לזכות לרחמי שמים לצאת בדימוס לטובה.

(דמשק אליעזר, תהלים)

ועכשיו שמוליכים אותי לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא וכו' ולא עוד אלא שיש לפני שני דרכים אחת של גן עדן ואחת של גיהנם

ולכאורה יש לדייק על כפל ואריכות הלשון שאמר אילו לפני מלך בשר ודם היו מוליכין אותי וכו' ועכשיו שמוליכים אותי לפני מלך מלכי המלכים, וכן חזר ואמר ולא עוד אלא שיש לפני ב' דרכים אחת של גן עדן ואחת של גיהנום. ומפרש ר' שמעלקא מניקלשבורג זיע"א דקודם הזכיר להם העצה של הזכרת יום המיתה בו יצטרכו לתת דין וחשבון, וזה שאמר ועכשיו שמוליכים אותי לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה, וע"י זכירת יום זה אפשר לבוא לידי שבירת הלב והכנעה, אולם בדרך זו אפשר לבוא לידי עצבות שהוא מהסטרא אחרא ויקבל עונשו בגיהנום, אבל ע"י תורה וקריאת שמע מובטח שכרו בגן עדן. וזה שהוסיף להם ולא עוד, כלומר אל תחשבו שזה הדרך היחיד והמובחר, אלא שיש לפניו שני דרכים, שיש שני דרכים לפני כן והם תורה וקריאת שמע, דאילו העצה של יזכיר לו יום המיתה שמשתמש בו אחת של גן עדן יתכן שיקבל שכר בגן עדן, וגם יתכן ואחת של גיהנום שיבוא על ידי זה לידי עצבות ויקבל עונש בגיהנום, ולעומת זאת הדרך של תורה קריאת שמע ודאי לטובה.

(מקור ברוך, ליקוטים)

ולא עוד אלא שיש לפני שני דרכים אחת של גן עדן ואחת של גיהנם ואיני יודע באיזו מוליכים אותי ולא אבכה

וכי חס ושלום היה מסופק רבי יוחנן בן זכאי אם יבא לגיהנם, הלא אמרו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הניח דבר גדול ודבר קטן כו', והפליגו מאוד בשבחו (סוכה כח.), ואיך חס ושלום יהיה הוה אמינא לחוש מחמת גיהנם. אלא הענין היה כך, יודע היה שיכנס לגן עדן תכף ומיד, רק יש שני דרכים לצדיקים, דרך אחד שהוא פשוט לגן עדן, ודרך השני שהולך לגן עדן אבל המעבר הוא עובר דרך הגיהנם ואז מציל כמה רשעים מגיהנם, ואף שלא מגיע לאלו הצדיקים שום היזק, מכל מקום הם מתפחדים לעבור דרך שם, על דרך משל בעולם הזה אדם מתפחד לילך דרך אשר שם אנשי חיל בעלי מלחמה, אף שיש לו בטחון שלא יהיה ניזק, ועל זה התפלל דוד המלך ע"ה (תהלים כג ג) 'נפשי ישובב ינחני במעגלי צדק', תפילתו היתה לילך במעגלי צדק שהוא הדרך הפשוט לגן עדן וזה יעשה לשמו, ואמר אף על פי שאני יודע אף כי אלך דרך גיא צלמות לא אירא רע כי אתה עמדי, מכל מקום אני מתפלל ינחני במעגלי צדק, ועל זה אמר רבן יוחנן בן זכאי איני יודע באיזה דרך מוליכין אותי לגן עדן.

(השל"ה, מסכת תענית)

ולא עוד אלא שיש לפני שני דרכים אחת של גן עדן ואחת של גיהנם ואיני יודע באיזו מוליכים אותי ולא אבכה

וקשה הלא כבר אמר לפני כן שהולך לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה שאם ממיתני מיתתו מיתת עולם וכו', וכבר נכלל בזה הגיהנם והגן עדן. ונראה לי שכוונת רבי יוחנן בן זכאי היתה על על הדיבורים שאמר עד הנה, שעבור הדיבורים האלה בעצמם יש לפניו ב' דרכים, אם באמת ובתמים דיבר בגן עדן תהא מנוחתו, ואם לאו גיהנם ערוכה לפניו, וכאלו אמר אוי לי אם אומר ואוי לי אם לא אומר, ועל זה מסיים ולא אבכה.

(מהר"ש מבעלזא, ליקוטים)

ולא עוד אלא שיש לפני שני דרכים אחת של גן עדן ואחת של גיהנם ואיני יודע באיזו מוליכים אותי ולא אבכה

והקשה בספר צמח צדיק הא כעס הקב"ה גופא הוא הגיהנם ומאי ולא עוד. ותירץ כי האדם השלם שעבד השי"ת כראוי צריך לידע שהוא אפס ואין ולא עשה כלום בעבודת השי"ת, ומכל שכן שצריך שלא יהא שום סברא בעיניו שיזכה לגן עדן שהרי לא עשה כלום, וזה שאמר רבי יוחנן בן זכאי ולא עוד שיש לפני שני דרכים של גיהנם ושל גן עדן, שיש לי סברא שיש לפני דרך לגן עדן ועל זה בכה ע"כ.

ואפשר לפרש בדרך זה כי האדם צריך תמיד להשגיח על דרכיו לשמור את עצמו שלא יעבור שום עבירה ח"ו, ולא שום דבר שהוא נגד רצונו יתברך, אמנם גם בעשיית מצותיו ית"ש יש שני דרכים, דרך א' לעשות המצוה לשמו יתברך בלי שום פניה וגבהות הלב, ודרך הב' שהיצר מכניס בלבו פניות וגאות בשעת עשיית המצוה, ועל ידי זה הוא גוזל וחוטף את המצוה, וזה כוונת רבי יוחנן בן זכאי מקודם אמר עכשיו שמוליכין לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה שאם כועס עלי כעסו כעס עולם, כי היה ירא שמא חלילה עבר עבירה ועשה נגד רצונו יתברך, ואחר כך אמר ולא עוד אלא שיש לפני שני דרכים, היינו גם בעשיית המצוות דהוא הדרך שצריכין לילך בו תמיד, יש גם כן לפני שני דרכים א' לגיהנם ח"ו שהוא על ידי עשיית המצוה בפניות וגבהות, וא' לגן עדן שהוא עשיית המצוה לשמו יתברך בלי שום פניות, והיה ירא שמא עשה המצוה בפניות וגבהות ולזה אמר ואיני יודע באיזו דרך מוליכין אותי.

(אהבת ישראל, ליקוטים)

ולא עוד אלא שיש לפני שני דרכים אחת של גן עדן ואחת של גיהנם ואיני יודע באיזו מוליכים אותי ולא אבכה

הנה יש הבדל בין מי שצריך ליתן דין וחשבון על מעשיו לפני מלך בשר ודם אם עבד את עבודתו באמונה, ובין מה שעתיד כל אדם ליתן דין וחשבון על מעשיו לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה, כי המשפט לפני מלך בשר ודם הנה הזכות או החובה תגבל רק עם דרכי העונש, כי אם יזכה במשפטו יהיה נקי מעונש ואם יתחייב בדין ענש יענש, אולם לא אבד שום שכר, כי גם אם יצדק בהשפטו אין לו תקות קבלת שכר זולת שלילת העונש, אולם לא כן משפט האדם הדין והחשבון על מעשיו אשר עתיד ליתן לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה, כי הבדל בין הזכות והחובה הוא בין עונש איום ונורא לבין שכר גדול מאוד, כי אם יזכה בדין יתענג בנועם ה' עם נפשות הצדיקים בגן עדן, ואם יתחייב בדין יוליכוהו עם פועלי עון לגיהנם, נמצא כי מלבד העונש המר הלא אבד גם השכר הגדול אשר היה מוכן לפניו אם היה זוכה בדין.

והוא מה שאמר רבי יוחנן בן זכאי ולא עוד אלא שיש לפני שני דרכים אחת של גן עדן ואחת של גיהנם ואיני ודע כו', היינו כי שמוליכים לפני מלך בשר ודם לתת דין וחשבון על מעשיו יש לפניו רק דרך אחד או עונש או שלילת העונש אבל לא שום תקות קבלת שכר, אולם כשמוליכים אותי לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה, הלא יש לפניו שני דרכים אחת של גן עדן ואחת של גיהנם, ואם יתחייב בדין ויוליכוהו לגיהנם הלא לא יתענג אז בנועם ה' בגן עדן, נמצא כי ענשו הוא בכפלים.

(אור ישראל, ליקוטים)

יהי רצון שתהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם

בשם הבעל שם טוב זלה"ה נשמתו בגנזי מרומים, על פסוק (שיר השירים ב ט) 'משגיח מן החלונות מציץ מן החרכים', שהבורא ברוך הוא משגיח מן החרכים, פירוש מצמצם יראתו על האדם שהולך לעבור עבירה בסתר, שכל שעה נדמה לו ומתירא שלא יראנו אדם, ומדמה בדעתו ומתיירא כאילו אחד רואה עליו בעד החלון ומציץ מבין החרכים, ועל ידי זה נופלת עליו היראה כאילו אחד רואהו, ואינו יודע כי כביכול היראה עליונה מצמצמת את עצמה לזה האדם שישוב ויפרוש מן העבירה, מחמת גודל רחמנותו יתברך שמו על האדם מצמצם יראתו כביכול על האדם הזה בשפל המדרגה כזו, שעל כן אמר ר' יוחנן בן זכאי לתלמידיו יהי רצון שיהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם, תדע כשאדם עובר עבירה אומר ולואי שלא יראני אדם, שהכוונה הוא כאמור, שהיראה עליונה מצמצמת אל האדם בשעה שהוא פורש לעבירה, ומתלבשת אליו ביראת בשר ודם, ונדמה לו כאילו בכל שעה אדם רואהו בעד החלון, ואם היה לו דעת ואמונה שיאמין שהשם יתברך מעורר עליו היראה העליונה להפרישו, אך שהוא מלובש ביראה חיצונית שלא יראנו אדם, היה נקל לו להחזיק ביראת ה', מאחר שנתעורר עליו היראה מלמעלה, ושיפשוט היראה מלבושין החיצונים ולתפוש העיקר לירא מהשם יתברך ולפרוש מהעבירה.

(בעש"ט על התורה, קדושים)

יהי רצון שתהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם

כתיב (בראשית לא מט) 'יצף ה' ביני ובינך כי נסתר איש מרעהו', יש לומר על פי המבואר בדברינו (בכללים אות י) בשם אאמו"ר זצ"ל יהי רצון שיהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם, תדעו כשאדם עובר עבירה אומר שלא יראני אדם, פירוש מורא שמים היינו תורה ומצוות, ובשר ודם היינו תאות לבו, וכמו בתאות לבו כשעובר עבירה מתחבא בעצמו בסתר שלא יראנו אדם, כן במורא שמים היינו בתורה ומצות יהיה נחבא אל הכלים בסתר שלא יראנו אדם עי"ש. זהו הפירוש 'יצף ה' ביני ובינך כי נסתר איש מרעהו', פירוש ההבדל שביני ובינך הוא 'כי נסתר איש מרעהו', היינו לבן הסתיר חטאיו שלא יראנו אדם, ויעקב הסתיר צדקותיו שלא יראנו אדם כנ"ל.

(דברי ישראל, ויצא)

אמרו לו רבינו ברכנו אמר להם יהי רצון שתהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם אמרו לו תלמידיו עד כאן אמר להם ולואי תדעו כשאדם עובר עבירה אומר שלא יראני אדם

תשובה זו צריכה הבנה, דהא מתחילה אמר גם כן זאת להם והמה היו רוצים יראה יותר מבשר ודם ומה השיב להם. ונראה לפרש, דהתלמידים היו סוברים כי כוונת רבי יוחנן בהברכה שיהיה להם מורא שמים כמורא בשר ודם, היינו שאדם ירא לעבור על רצון מלך בשר ודם שירא מעונשא דגופא וכמורא זו יהיה להם יראת שמים, ולכן אמרו תלמידיו עד כאן, כי מורא שמים מחמת עונשא דגופא אינה יראה עיקרית. והשיב להם רבי יוחנן כי כוונתו שיהיה מורא שמים כמורא בשר ודם, היינו שיהיה להם יראת הבושת מהשי"ת, כמו שאמרו חז"ל (נדרים כ.) 'ובעבור תהיה יראתו על פניכם' זו הבושה, הנה בושה נקראת יראתו כי זה יראה אמיתית, כמו שאדם עובר עבירה אומר הלואי שלא יראני אדם, אף שאין בעבירה הזאת נגד רצון האדם הרואה ולא יירא ממנו משום עונש, ואעפ"כ דואג מאוד שלא יראה אדם זאת מחמת בושה מהאדם הזה, והנה הענין בושה אינה מחמת רצועה בישא מהאדם הזה, רק שהוא בוש מהאדם עצמו, וכן כך צריך האדם להיות לו מורא כביכול מהקב"ה מלעבור על רצונו מחמת בושה וזאת יראה עיקרית, כי היראה והבושה אינה מרצועא בישא רק ממנו

כביכול, כמבואר בתיקונים (בהקדמה) מאן דאית ליה בושת אנפין דלא למעבד עבירה דאתי לידיה בגין דחילא דקוב"ה כאלו ביה אתברי עלמא.

(חסד לאברהם, בשלח)

יכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים

והכוונה כלפי דברים הנאמרים, שהאדם שוה בבנין קומתו ותכונת אבריו לתכונת מנין ובנין כלי המשכן, וממילא צריך להשוות מדותיו, לבנות תחלה בנין מלא קומתו מראש עד עקב, בכדי שיכול לכוין ולהשוות עצמו לבנין המקדש, ואז לא יעלה על הלב לעשות זר מעשהו, כי בשם על לב קדושת בית קדשי קדשים, שלא רשאי לבוא לשם זר ושום טומאה, כי אם אחת בשנה כהן גדול בשעת עבודה, וככה יקדש את לבו המכוון נגד קדש קדשים שבמקדש, ישנה באדם בחינת הלב משכן השארת כללות הקדושה השורה בקרב לבו, על כן ירא לנפשו לבלתי יבוא לשם שום זרות וטינוף ומיאוס, כי אם מחשבות קדושות מרוממות אלקותו יתברך, ולזה כיוונו במאמרם יכוין האדם את לבו כנגד קדשי קדשים, כלומר כאלו הוא בית קדשי קדשים, ואם כן אסור לבוא לשם מן הכיעור והדומה, כי אם מה שנוגע אל התורה ועבודה, וככה ראוי לכל בר דעת, לכוין שארית פרטי תכונות איבריו הרומזים לתכונת המשכן, בשלימות עם מספר כליו הידועים, ואז יבנה הבונה מלא קומתו בשלימות, ואך בצלם אלקים יתהלך איש.

(אור המאיר, דברים)

המתפלל צריך שיכרע וכו' עולא אמר עד כדי שיראה איסר כנגד לבו

ויש לומר הכוונה, על דרך שכתב בסידור הרב על 'ואין אנו יכולים להשתחוות' דענין השתחואה הוא ביטול הרגשה גשמיית. והנה אנו מבקשים ותן בלבנו בינה, ולכאורה בינה הוא במוח ולא בלב, אבל הכוונה שלא רק המוח יבין וישכיל בתורה הקדושה אלא גם הלב יהא מסכים לזה, דהיינו שגם הלב יתאוה רק למצות ומעשים טובים, והכי נמי שצריך להשתחוות פירוש על דרך הנ"ל, עד שדברים האסורים יהיו גם נגד לבו, שהלב גם כן יהיה מתנגד לדברים אסורים.

(מגדלות מרקחים, ליקוטים)

כט.

אל תאמין בעצמך וכו' שהרי יוחנן כהן גדול שימש בכהונה גדולה שמונים שנה ולבסוף נעשה צדוקי

שמעתי מפה קדוש אדמו"ר מפרשיסחא ז"ל שסיפר איך שהרב מלענטשנא ז"ל שאל אותו בילדותו אם מכיר איזה צדיק שיהיה לו לב נשבר ושיהיה לבו שלם, ואמר לו שהכיר הצדיק הגדול רבי ר' משה לייב מסאסוב זלה"ה והוא היה לו זו המדריגה ממש עד כאן דברי קודשו, כי צריך לקיים בעצמו מאמר אל תאמין בעצמך ולא להסיח דעתו מן המלחמה, וזה העצה שלא יפול ח"ו ממדריגתו, וכוונת חז"ל היה בזה המאמר ליתן עצה לצדיק שיהיה בהכנעה מאוד ויהיה הקב"ה שוכן אצלו כמאמר 'אשכון את דכא' וכו', ואם חס ושלום מאמין בעצמו וזה סניף מגאוה כמו שאמרו (סוטה ה.) אין אני והוא יכולים לדור וכו' וזה לשון בעצמך דייקא. ובזה מובן דברי הבעש"ט שפירש מאמרם אל תאמין בעצמך וכו' שהרי יוחנן כהן גדול שימש בכהונה גדולה שמונים שנה ולבסוף נעשה צדוקי, פירוש שהאמין בעצמו שנעשה צדיק וזה סניף גאוה ונפל למה שנפל ר"ל, וזה שאמרו וכו' ובוא וראה מה שגרם לו, וכן איתא בקידושין (פא.) דלא לימא גירא בעיני שטנא רק רחמנא לישזבן ועל כן תהיה זהיר בזה והבן.

(רמתים צופים, סימן ו)

אל תאמין בעצמך וכו' שהרי יוחנן כהן גדול שימש בכהונה גדולה שמונים שנה ולבסוף נעשה צדוקי

אנו סוברים כי הצדיק הוא אדם השלם שהגיע לאיזה מדריגה, וכיון שהגיע למדריגתו הראויה יכול להיות בטוח במעשיו, ומסוגל להיות מכאן ולהבא ללא השתדלות ועבודה, אך באמת אינו כן 'ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת המות את הטוב ואת הרע ובחרת בחיים' (דברים ל טו) זה כל מצב האדם בעולמו, ועד יום מותו עומד במצב שהחיים והמות עומדים שניהם כנגדו וחייב לבחור בחיים, ואם לא ישקיע עבודה כדי לבחור בחיים אזי המות והרע ימשול בו, ואף בהגיעו למדריגות היותר נעלות וזכה כבר

לשלימות, עדיין חייב לירא ולפחוד שמא יפול בידי המות והרע, וממילא חייב כל ימי חייו לעמוד במלחמה תמידית שמא ינצחו הרע, והיינו דאמר הכתוב 'כי דור תהפוכות המה בנים לא אמון בם' (דברים לב כ), שנמצא האדם במצב של תהפוכות שיכול ברגע קט להתהפך מהטוב אל הרע, והיינו דנתבאר לעיל שיוחנן כהן גדול שימש בכהונה גדולה שמונים שנה ולבסוף נעשה צדוקי, שכיון שיש בו כח התהפוכות אין לו לעולם לבטוח שישאר במדריגת הטוב, ויתכן שמכהן גדול יעשה צדוקי.

(אור יחזקאל, ח"ד)

כט:

וכשאתה יוצא לדרך המלך בקונך וצא מאי המלך בקונך וצא וכו' זו תפלת הדרך

בענין תפלת הדרך, טעם על המנהג שנמנעים העולם לכנוס אל הבית חזרה אחרי צאתם מן הבית החוצה לדרכם עד אחר ביאתם מדרכם, וכשצריכים לאיזהו דבר מן הבית אחר צאתם, שולחים איש אחר אל הבית להוציא להם את הדבר, מפני שכשהאיש בביתו השם שלם בבית כמאמר חז"ל (סוטה יז.) איש ואשה זכו שכינה ביניהם י' באיש וה' באשה, ולכן כשיוצאים לדרך צריכים להמלך בשכינה כמאמר חז"ל וכשאתה יוצא לדרך המלך בקונך וצא, שכיון שרוצה ביציאתו לדרכו לעשות פירוד בהשם יתברך, אם כן צריך לשאול בו תחלה ולקחת רשותו על כך, וזהו תפלת הדרך כדאיתא בגמרא מאי המלך בקונך וצא וכו' זו תפלת הדרך. ומעתה יפה להבין טעם המנהג הנ"ל, שכיון שיצא ועשה פירוד ברשות קונו יתברך, איך ישוב אל הבית לעשות חיבור, הלא אם יצא שוב שנית יצטרך לשאול בקונו כבתחלה.

(צוף הרי"ם, ליקוטים)

וכשאתה יוצא לדרך המלך בקונך וצא מאי המלך בקונך וצא וכו' זו תפלת הדרך

מדוע ההגדרה לתפלת הדרך היא המלך בקונך, כי היציאה גורמת לפירוד של הדביקות בינו לבין קונו כאילו הוא יוצא מרשות קונו, ועל ידי תפלת הדרך אין הוא נפרד ממנו אלא הוא הולך יחד עם קונו, וכביכול נמלך עם הקב"ה ללכת עמו ביחד בדרך, על ידי תפלת הדרך מתחזקים בו האמונה והבטחון בהקב"ה ההולך עמו יחד בדרך ושומר אותו מכל פגע, ומרגיש וחש את הדביקות בהקב"ה גם כשנמצא בדרך.

(שפתי חיים, מידות ועבודת ה' מאמר כעס)

ל.

תפילת הדרך וכו' עד כמה וכו' עד פרסה

שמעתי מהחסיד המפורסם וכו' כש"ת מוה"ר שלמה'לע אלטער זצ"ל בשם היהודי הקדוש זצק"ל על מאמר חז"ל תפלת הדרך עד כמה א"ר יעקב אמר ר' חסדא עד פרסה, ופירש רש"י ז"ל עד פרסה אבל לא לאחר שהלך פרסה, ובעל הלכות גדולות מפרש עד כמה יבקש לילך שיהא צריך להתפלל עד פרסה אפילו אין לו לילך אלא עד פרסה, אבל דרך פחות מפרסה אינו צריך להתפלל תפלה זו עכ"ל רש"י, ואמר לי מוה"ר שלמה ז"ל בשם היהודי הקדוש זצק"ל שפירוש שניהם אחד הוא, שרש"י גם כן סובר כבעל הלכות גדולות שרק צריכין להתפלל כשנוסעים עכ"פ פרסה ולא פחות, שהאיך נימא שרש"י ז"ל סובר שצריכין להתפלל תפלת הדרך אפילו בפחות מפרסה, אם כן האיך יהיה מקוים מאמר חז"ל בדף הקודם א"ל אליהו לרב יהודא אחוה דרב סלא חסידא לא תרתח ולא תחטי, וכשאתה יוצא לדרך המלך בקונך וצא מאי המלך בקונך וצא, א"ר יעקב א"ר חסדא זו תפלת הדרך.

ואמר מוהר"ש הנ"ל בשם היהודי הקדוש מה לשון המלך האיך אדם יכול להמלך בהקב"ה, אלא וודאי כסימן ר' חנינא בן דוסא אם שגורה תפילתו בפיו יודע הוא שהקב"ה מסכים לו לילך לדרכו, ואם לא שגורה בפיו יודע הוא שצריך לחזור למקומו הראשון, ואם נימא שרש"י סובר שפחות מפרסה גם כן צריכין להתפלל תפלת הדרך, אפילו שגורה תפילתו בפיו מנין הוא יודע שהקב"ה מסכים לדרכו, דילמא הקב"ה צוה לו להחזיר למקומו הראשון, אבל אי אמרינן שרש"י סובר כהנ"ל שצריך להתפלל תפלת הדרך בפרסה, וסובר גם כן כבעל הלכות גדולות שצריכין להתפלל דוקא רק כשנוסעין עכ"פ פרסה אבל פחות לא, ניחא אם שגורה תפלתו בפיו יודע הוא שהקב"ה מסכים לו ליסע לדרכו, שהאיך נימא שהקב"ה צוה לו להחזיר בשגירת תפילתו זו, הא להחזיר אינו צריך כלל להתפלל תפלת הדרך, מפני שהוא פחות מפרסה ודו"ק שהוא אמת.

(שיח שרפי קודש, ליקוטים)

ל:

אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללים כדי שיכוונו לבם לאביהם שבשמים

ענינו של כובד ראש, יש לומר על פי מה שכתב המרש"ק (סימן ו' סק"ו) בשם לבוש בטעם הא' שיש לומר תהלים קודם התפלה משום שהעולם מלא קליפות, וכאמרם ז"ל מדרש תנחומא (משפטים יט יט) אין לך בית רובע כו' והם המקטרגים ומונעים התפלה מלעלות, ובפרט המשחיתים הנבראים על ידי עונות האדם המתפלל, וסגולת אמירת תהלים בכונה להבריח אותן הקליפות, ולכן נקרא תהלים זמירות כמו לזמר עריצים ע"ש. אם כן יש לומר דזהו שרמזו ז"ל בכובד ראש שיתן האדם את הנ"ל על לבו להרגיש כאילו הקליפה הנ"ל מכבידים ראשו כאבן מעמסה מחמת כובדם ורבויים, ובין יבין את אשר לפניו עד כמה צריך להתאמץ בכונת התפלה לטהר האויר מהם ומהמונם כדי שתעלה תפלתו למעלה.

ויש לומר דלזה נמי מסיים התנא חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין כדי שיכוונו לבם לאביהם שבשמים, להשמיענו עצת החסידים ההם נגד הכובד ראש הנ"ל לסלק המכבידים, שהיו שוהין שעה א' ובאותה שעה עשו מה שעשו כדי לכוין לבם, או שאמרו תהלים וזמירות כנ"ל לזמר עריצים כמו שכתב הלבוש, או כמו שכתב בספר (דרש משה תהלים צה ג) שאם נקדמה פניו בתודה בוידוי לעשות תשובה אז אין צריך לומר זמירות להכרית הקליפה דממילא יהיו נכרתים ע"ש. וזו היא עצמו התכוונות הלב לאביהם שבשמים וכאמרו ז"ל (ר"ה כט.) כל זמן שהיו ישראל מכוונים לבם כו' וגבר ישראל על עמל"ק, והוא ע"ם ק"ל הנברא מקלות דעת האדם ר"ל, דהקלות במעשים רעים ר"ל גורם כובד ראש הנ"ל, ועל ידי הרהורי תשובה בכוון הלב לאבינו שבשמים הם מתבטלים, וזוכה להרמת ראש להיות מקיים עבדו את ה' בשמחה.

(מכתם לדוד, ליקוטים)

חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללים כדי שיכוונו את לבם לאביהם שבשמים

'הושענא שלש שעות' (הושענות), והכוונה הוא על מה דאיתא בגמרא חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללים כדי שיכוונו את לבם לשמים, ובכל יום יש שלש תפלות ובכל תפלה צריך לשהות שעה אחת, על כן אנו מתפללים ומבקשים מהקב"ה שיושיע לנו שנוכל למצא את לבנו נכון לה', ולכוון את מחשבותינו באותן השלש שעות, ושלא יבוא היצר לטרוד אותנו וק"ל.

(שיח שרפי קודש, סוכות)

חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללים כדי שיכוונו את לבם לאביהם שבשמים

לכאורה היה לו לומר היו שוהין שעה אחת כדי שיכוונו את לבם לאביהם שבשמים ומתפללין, אלא החסידים הראשונים היו מתפללים באותה שעה, שיזכו אחר כך בשעת תפילתם לכוון את לבם בתפילה.

(נפלאות חדשות, ליקוטים)

חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללים כדי שיכוונו את לבם לאביהם שבשמים

ואיתא בגמרא (שם לב:) שחסידים הראשונים היו שוהים שעה אחת קודם התפלה ושעה אחת אחר התפלה, והכוונה היא אחת, דהיינו שעבודת האדם בעולם הזה הוא שידע שכל המצות ומעשים טובים שעושה ומקיים הכל מכח השי"ת, וכל עבודתו היא רק בבחינת הכנה איתערותא דלתתא, ולכן היו שוהין שעה אחת קודם התפילה להתבונן ולהתכונן לתפילה, ואחר כך היו שוהים כדי להתבונן ולדעת שזכו להתפלל רק על ידי עזרתו יתברך.

(פאר ישראל, שבועות)

חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללים כדי שיכוונו את לבם לאביהם שבשמים

והנה מצינו בש"ס כמה דרשות על מקראות שונות שצריך האדם להתדבק במידותיו של הקב"ה, ולהתדמות אליו בכל מה דאפשר ויהיה רחום וחנון ומעביר על מידותיו, כי בזה נתעלה ונתרומם האדם מכל שאר בעלי חיים שהטביע ה' באדם מידה זו, ועיין ברמב"ם במורה (ח"א פ"א) שמפרש בזה הפסוק 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וירדו בדגת הים ובעוף השמים' וגו' (בראשית א כו), היינו שנתן ה' לאדם יתרון בחכמה בתבונה ובדעת, ובדמותינו הן המידות שהטביע הקב"ה בלב האדם מידת רחום וחנון, וצריך האדם להשתדל תמיד שידמה ליוצרו במידות אלו, ומי שאינו רחום וחנון בטבעו צריך לשפוך תחנתו לפני ה' שיתן בלבו מידות אלו.

וזאת היתה תפילתן של חסידים הראשונים, כי כבר כתבו ששם חסיד מורה על מי שמתחסד עם אחרים ואינו משגיח על גופו ונפשו לבד, ועיניו יחזו נמי על אחרים להיטיב להם ולהתחסד עמהם והוא חסיד במעשיו, על כן חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין, שיהיה לבם שוה ודומה לאביהם שבשמים, שכמו שהוא רחום וחנון אף להם יהיה לב מלא רחמים להתחסד עם אחרים, והיינו שיכוונו לבם שיהיה לבם דומה ומכוון ושוה לאביהם שבשמים, וזה דבר נאה. ויש לומר על דרך רמז כי לב"ם בגימטריא חס"ד, והתפללו שיהיה לבם מלא חסד כאביהם שבשמים

(שבט סופר, ליקוטים)

אפילו המלך שואל בשלומו וכו' ואפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק.

להבין דבריהם ז"ל כי איך שייך נחש אל המלך בהפכיים האלו. אך הרמז בדבריהם ז"ל כי הנה יש רשע אובד ברשעו ויש צדיק אובד בצדקו (קהלת ז טו), כי הרשע כאשר רואה בעצמו כי מרה והעציב את רוח ה' מאד ומתיאש לשוב עי"ז, הנה גדול עונו האחרון מכל אשר חטא, והצדיק כי יפתה לבו באמרו הנה רב חילו בשמים לעשות מופתים בארץ, על כן יתרשל מלעשות בעבודת ה' ולהתחזק כבראשונה הנה גם הוא עדי אובד ח"ו, וכזה אמר הכתוב (ישעיה כז יג) 'ובאו האובדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים', ארץ אשור הם הצדיקים המאושרים, והנדחים בארץ מצרים הם הרשעים המשוקעים בכל שערי טומאה, ועל זה הזהירו חכמים בדבריהם אפילו נחש כרוך על עקבו לרמז על הרשע הנכרך בזוהמת הנחש ר"ל, אעפ"כ לא יפסיק מעבודתו, כי רב חסד הוא ומרבה לסלוח בלי שיעור ובלי תכלית, ולעומת הצדיק אמרו אפילו המלך שואל בשלומו, היינו אפילו הקב"ה שואל בשלומו לא יפסיק וירף מעבודתו ית"ש ואל תאמין בעצמך וכו' (אבות פ"ב מ"ה).

(תפארת שלמה, וירא)

אפילו המלך שואל בשלומו וכו' ואפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק.

הוא להיות לאדם עובד ה' מדת השתות, שלא להפסיק עבודתו לא ע"י קירבות שיש לפעמים במתנת עליון, ולא ע"י ירידה ונשיכת נחש, וכמו כשאין האדם מפסיק ע"י הנשיכה הולך לו הנחש, וכמו כן בכלל נחשב ימי הגלות נשיכת נחש, ואם בני ישראל מתחזקים שלא להפסיק אין קיום להגלות. ועל זה רמזו אין מפסיקין בתוכחות כמ"ש אל תקוץ בתוכחתו, וזה ענין המאמר שצוה ה' כל הד' לשונות של הגאולה שיהיה להם דביקות והשתוקקות לעבודת ה' שמוכן להיות אחר הגאולה, להיות עבדי ה' ולקבל התורה, ואם היו מקבלים הדברים היה בטל הגלות.

(שפת אמת, וארא תרמ"ב)

אפילו המלך שואל בשלומו לא ישיבנו

בפשוטו קאי אמלך בשר ודם, ואולי הרמז על אברהם אבינו שעמד להתפלל ולהמליץ זכות על אנשי סדום, והיה במדריגה גבוהה מאד ובא מלכו של עולם לשאול בשלומו, כדכתיב (בראשית יח כב) 'ואברהם עודנו עומד לפני ה'' ואיתא תיקון סופרים הוא זה, ועם כל זה לא הפסיק שהמשיך בדרכו ובתפלתו, לפי שכל רצונו וחפצו היה לעשות רצון ה', ובכל מה שעשה היה עמו מלכו של עולם. והכי נמי בשעה שהלך לקיים הכנסת אורחים בא מלכו של עולם לשאול בשלומו, ומכל מקום לא הפסיק וביקש 'אל נא תעבור מעל עבדך' (שם פסוק ג) ואכן המתין לו השי"ת, כדילפינן מכאן גדולה הכנסת אורחים יותר מקבלת פני השכינה (שבת קכז.).

(פני מנחם, לך לך)

עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה וכו' במקום גילה שם תהא רעדה

ודבר זה צריך ביאור, כי ודאי קושית המקשה היה איך יתקבצו יחד גילה ורעדה, כי מי אשר יראה ורעד יבוא בו אין שמחה בלבו, ואם כן מה הועיל בתירוצו ועדיין הקושיא במקומה. והענין הוא, כי גם באמת צריך להבין למה חיוב היות התפלה בשמחה, וכי העומד לפני המלך לבקש על נפשו ישמח, אדרבה הוא מחויב להיות מלא הכנעה ושפלות ולב נשבר ולשמחה מה זו. אכן הענין, כי באמת התפלה עיקרה בשברון לב ודחילו ורחימו, ואז ע"י כל דיבור יוצא ניצוץ קדוש ומתדבק בדיבור ההוא, וכאשר הדיבור ההוא היה ביראה ופחד היטב מצורף אל האהבה, אזי הדחילו ורחימו הם ב' כנפיים ומביאין תיכף הדיבור ההוא לגבהי מרומים בלי עיכוב כידוע, וע"י הדיבור ההוא בא לשם הניצוץ הקדוש ההוא ונעשה שם שמחה גדולה, כמשל הבן מלך שכתבתי שם שהיה כמה שנים בשביה ובבואו לאביו נעשה שמחה גדולה, ואז נרגש השמחה ההוא ללב האיש ההוא ויש לו הרגשת שמחה גדולה, נמצא שאי אפשר להרגיש השמחה אלא אם כן מתחלה היה ירא ורועד, דאם לא כן עדיין לא בא הדיבור ההוא עם הניצוץ ההוא לפני ה'.

ואין ענין השמחה כאשר טועים ההמונים שהולך לבית הכנסת מתוך עסקיו בהבלי עולם, והוא מלא בשמחה ומתפלל כך וסובר שמתפלל בשמחה, כי זה שטות ושגעון, אלא התפלה עיקרה ביראה ורעד, והרגשת השמחה בא ממילא וכאמור. ולזה אמר מלכנו דוד עבדו את ה' כו', ואיך אפשר שיתקבץ באדם אחד ענינים הללו ללבו יחדיו, ולזה תירץ דהכי קאמר במקום גילה שם תהא תחלה רעדה, לומר שבאמת אי אפשר לשמחה אלא אם כן היה שם מתחלה רעדה, ואחר כך מרגיש השמחה ממילא.

(ערבי נחל, תזריע)

עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה וכו' במקום גילה שם תהא רעדה

'ובכן צדיקים יראו וישמחו' נקדים הפסוק (שמות יד לא) 'וייראו העם וכו' אז ישיר' (שם טו א), דהנה כתיב (תהלים ק ב) 'עבדו את ה' בשמחה' וכתיב (תהלים ב יא) 'עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה' והקשה בזוה"ק (ויקרא נו) דהני קראי קשיין אהדדי ע"ש תרוצו וע' פנים לתורה. דהנה בספר כתר שם טוב מביא קושיא בשם הראשונים דמאי מעליותא ממדת היראה, הלא גם מחיה מארי ודוב או מאדם רע גם כן יש לו פחד, ומה נחת רוח בא להבורא ב"ה במה שאנו יראים ממנו יראת העונש ואין זה מעלה להבורא ב"ה, שכמה יראות מצינו כהאי גוונא מבריות משונות או מפרא אדם. אך האמת הוא כן דשאר יראות מאימת בשר ודם האדם מצפה שיברח מן היראה זו ומטמין עצמו מיראה זו, וצער הוא לו אם יבא יראה זו לפניו, ומכל שכן שאין לו שמחה אם יראה החיצונית תחת פניו, אבל היראה מחמת הבורא ב"ה אדם מצפה ליראה זו כדאיתא במדרש (ויק"ר ל ב) אמר הקב"ה לדוד חיים את בעי צפה ליראה שנאמר (משלי י כז) 'יראת ה' תוסיף ימים', נמצא דמצות יראת שמים הוא לצפות שיבוא לו יראת שמים, ואדם כשר כאשר יגיע לידי יראת שמים יש לו מיד שמחה בצידו שמקיים מצות יראת שמים. ומיושב הני תרי קראי 'עבדו את ה' בשמחה' 'עבדו את ד' ביראה', וזהו גם כן 'וייראו העם כו' אז ישיר', שעל זה הדבר בעצמו אמרו שירה, וכן גם כן הפירוש 'ובכן צדיקים יראו וישמחו', על דרך זה שמחו מה שיראו.

(תפארת שלמה, ראש השנה)

אביי הוה יתיב קמיה דרבה חזייה דהוה קא בדח טובא אמר וגילו ברעדה כתיב אמר ליה אנא תפילין מנחנא

חמור הוא כל כך ענין המלומדה, וזהו שאמרו חז"ל בכל יום יהיו בעיניך כחדשים, כי הישן אינו פועל באדם, וכשמתיישנים הדברים חסר בהם הכוח של החידוש, וממילא אינם עושים רושם על העושה, וחסר גם כן בגוף העשיה. וכמו שמצינו גבי תפילין דאמרו בגמרא אביי הוה יתיב קמיה דרבה חזיה דהוה קא בדח טובא ונראה כפורק עול, א"ל גילו ברעדה כתיב, א"ל אנא תפילין מנחנא והם עדות שממשלת קוני עלי רש"י, והנה בתשובת אביי אנא תפילין מנחנא משמע דרבה קיבל תשובתו, והרי כששאל אותו ראה שמניח תפילין, מוכח דאף שראה שמניח תפילין מכל מקום חשש שנתיישנו הדברים אצל אביי בבחינת מלומדה ולכן בדח טובא, ולא עוד אלא שנראה כפורק עול, ולא היתה שאלתו רק בהתנהגותו שאינה וגילו ברעדה, ואם כן מה היתה תשובתו אנא תפילין קמנחנא ומדוע היה מרוצה בתשובתו.

ועל כן בתשובת אביי אנא תפילין מנחנא, היינו שמרגיש עדות שממשלת קוני עלי, ואין זה בבחינת מלומדה אצלו, ולכן קיבל תשובתו על מה

שחשדו בבדח טובא, לפי שמרגיש בהנחת תפילין את ההתחדשות המתמדת. ולפי המבואר יסוד מצות תפילין הוא ההתחדשות בכל שעה היפוך המלומדה, וזהו תוכן המצוה ולכן בתורה שנאמר בכל יום יהיו בעיניך כחדשים, היינו התחדשות מתמדת באותה בחינה של תפילין, לכן אמרו במכילתא העוסק בתורה פטור מן התפילין דכתיב 'למען תהיה תורת ה' בפיך', והתיקון לכל זה הוא התחדשות הדברים.

(חכמת המצפון, חי"ד מאמר י"ח)

אביי הוה יתיב קמיה דרבה חזייה דהוה קא בדח טובא אמר וגילו ברעדה כתיב אמר ליה אנא תפילין מנחנא

כתיב (שמות יג טז) 'והיה לאות על ידכה' ורז"ל אמרו (ב"ר מב ג) כל מקום שנאמר והיה מורה על שמחה, ויתבאר על פי מה דאמרינן בגמרא אביי הוה יתיב קמיה דרבה חזיה דבדח טובא, אמר ליה וגילו ברעדה כתיב אמר ליה אנא תפילין מנחנא עיי"ש, הרי דתפילין המונחים לשמה גורמין שמחה בלב המניחן, וזה אמר 'והיה לאות על ידכה' שיהיו גורמין שמחה בזמן שיהיו לאות לך ולא לאחרים, דהיינו דיניחן לשמה.

(אמרות ה' השלם, בא)

לא.

אמרו ליה רבנן לרב המנונא זוטא בהלולא דמר בריה דרב הונא לישרי לן מר אמר להו ווי לן דמיתנן ווי לן דמיתנן

ומקשים על זה איזו גמילות חסד הוא זה אם מבקשים ממנו שישיר לשמח חתן וכלה, אשר היא מצוה גדולה הוא מזכיר להם יום המיתה דבר הגורם עצבות, אמר על זה הסבא זצ"ל מקלם מרן הרש"ז כי אצל חז"ל הקדושים זכרון יום המיתה לא גרם להם עצבות, להיפך השרה עליהם שמחה כמו שאמר הכתוב 'ותשחק ליום אחרון' (משלי לא כה), כי אין שמחה כהתרת הספיקות ואין מקום להכיר האמת כמו ביום המיתה, וכשהזכיר להם יום המיתה ראו חכמה הרבה והכרת אמת בתכלית האדם ונהיו שמחים.

(דרכי מוסר, שמיני)

אמרו ליה רבנן לרב המנונא זוטא בהלולא דמר בריה דרב הונא לישרי לן מר אמר להו ווי לן דמיתנן ווי לן דמיתנן א"ל אנן מה נעני בתרך א"ל הי תורה והי מצוה דמגנו עלן

ובאורו, כי כשבקשו התלמידים מרב המנונא שישורר להם מיני שירים, שזה יורה היות מבקשים שמחה אף גילת ורנן כדרך ההדיוטות, הוא ע"ה נתפעל מאד מזה ואמר ווי לן דמיתנן ולא אמר דנימות, כלומר אוי לנו כי ע"י תשוקה זו של בקשת שירים ושמחה וגילה הרי אנו מתקרבים למות בעבורה, כל מה שנמשך מזה מהנזק וההפסד, אז אוי לנו כי אנו הולכין למיתה ואנו עתידין ליתן דין וחשבון מאבדת זמננו באלו ההבלים. וככה יפורש אמרו אכול ושתה כי מחר נמות, ע"ד 'שמח בחור בילדותך' וכו' ומסיים 'ודע כי על כל אלה יביאך האלקים במשפט' (קהלת יא ט), כן כאן הנביא עליו השלום אמר על המרבים בשמחה ובסעודת הרשות, וכאלו יכלול את עצמו עמהם אכול ושתו, השתקעו באכילה ושתיה כי סוף סוף מחר נמות ונתראה לפני אלקי המשפט ושם נתן חשבון ממעשינו אלה.

וזה הוא ווי לן דמיתנן אז כשמעם זה, הכירו טעותם ואמרו מה נעני בתרך לתקן עוותתנו, והשיב שאין תקון יותר עצמי מהודאת החטא, באמור הי תורה והי מצוה דמגנו עלן, ירצה איה איפה כאן איזו מצוה או תורה שיהיה לנו למגן וצנה והתנצלות על השמחה שאנו מבקשים, לומר שאנו רוצים לשמוח בעבור קיום המצוה ההיא כאותה דאמר אביי תפילין קא מנחנא וכו' (ברכות ל:), הא ודאי אין כאן כלום אלא שמחה של הבל היא ואשמים אנחנו על בקשתה, ורק בעבודתו יתברך נשיש ונשמח, כי אחר כך נעלוז על השמחה הזאת ולא נוסיף עצב עמה.

(בינה לעתים, ח"א דרוש ד)

אמרו ליה רבנן לרב המנונא זוטא בהלולא דמר בריה דרב הונא לישרי לן מר אמר להו ווי לן דמיתנן ווי לן דמיתנן א"ל אנן מה נעני בתרך א"ל הי תורה והי מצוה דמגנו עלן

והדבר יפלא שלשמוח בשמחה של מצוה בעו מיניה והוא עציב קמעציב להו, וכי לית ליה דמצוה לשמח חתן וכלה, ועוד דמקרא מלא הוא בקהלת (ג ד) 'עת רקוד' ובתרגום 'עידן בחיר לטפזא בהלולא' וכן פירש"י בחתנים וכלות. אך יש לפרש, דהנה יש לומר דענין שמחת נשואין הוא משום דהתקין לו ממנו בנין עדי עד וזרעו מתיחס אחריו וכל המניח בן כמותו כאלו לא מת, והוא ממש היפוך ענין אבילות ר"ל, שזה מחמת העדר מן העולם הזה וזה מחמת קיום נצחי בעולם הזה, והנה אמרו ז"ל אלמלא חטאו בעגל לא הוו מייתי, ובש"ס (ע"ז ה.) בעי למימר דלא היו מולדי, וחד טעמא הוא עפ"י דברי הילקוט (ח"ב ר' ע"ח) אמרה חנה לפני הקב"ה יש צבא למעלה יש צבא למטה של מעלה לא פרים ורבים ולא מתים של מטה פרים ורבים ומתים וכו', וע"כ כיון דלא הוו מייתי לא הוו נמי מולדי, ואף לפי מה דמסיק הש"ס שם אנו כמי שלא באנו לעולם, מכל מקום השמחה של נשואין היא רק משום שאדם מעותד להיות נעדר מעולם הזה, והש"י התקין לו ממנו בנין עדי עד, ואלמלא מה שהוא מעותד להיות נעדר מעולם הזה לא היתה כל כך שמחה.

ולפי האמור יובן שפיר שרב המנונא זוטא לא מעציב קא עציב להו, אלא אדרבה עורר לבם לשמחה של נשואין דמחמת דווי לן דמיתנא יש לן לשמוח בשמחה של מצוה זו, ואמרי ליה רבנן אנן מה נעני בתרך א"ל הי תורה והי מצוה דמגנו עלן, והיינו לא די שנשואין הם שלימות ונצחיות האדם בעולם הזה אלא אף לעולם העליון נמצאת בו שלימות, כי הי תורה והי מצוה דמגנו עלן וצריכין אנו להניח זרע עובדי ה' שיהיה לנו מהם סיוע בעולם העליון.

(שם משמואל, קרח)

אמר להו ווי לן דמיתנן ווי לן דמיתנן א"ל אנן מה נעני בתרך א"ל הי תורה והי מצוה דמגנו עלן

הכפל הלשון נראה, דהנה אם אדם אינו מתקן חטאיו אז צריך לבוא בגלגול ויש לו שתי מיתות, משום הכי אמר הכפל הלשון. עוד הכוונה דתרי מיתות בעולם הזה ובעולם הבא, ולפירוש ראשון דאמר בכפל הלשון כי אפשר שיחזור בגלגול, כי אינו יודע מה מצוה שמחויב לעשות, יש לפרש הלשון הגמרא דשם הי תורה והי מצוה דמגנו עלן, כוונתו דאינו יודע על מה שבא לעולם.

(באר משה, ליקוטים)

אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה וכו'

פירוש מילוי הפה נקרא כשאין לו שום כוונה אחרת ומשוקע בזה, כענין 'ימלא פי תהלתך' (תהלים עא ח) שלמדו חז"ל (ברכות נא.) לענין ברכה כשיש בפיו דבר מאכל, דהיינו שיש איזה דבר החוצץ מהנאה גופנית, וכן בשחוק בהתפשטות הגם דאינו על בריותיו וליצנות גמור, כל שאינו באיזה כוונה למצוה והרחבת לב לדברי תורה רק כשחוק והוללות בעלמא אסור בעולם הזה שיש שליטת היצר רע, והוא דרגא לשחוק השני דליצנות וקלות ראש ופריקת עול חס ושלום, כי על ידי זה מתפנה לבו לבטלה חס ושלום, 'רק אז ימלא שחוק' וגו' (תהלים קכו ב) כי אז לא יהיה בטלה כלל, כי כל דבר בטלה גם כן קודש לה' כמו שנאמר (זכריה יד כ) 'מצילות הסוס' וגו' והוא האוהב זימה כמו שאמרו ז"ל (פסחים קיג:) גם כן קודש.

(צדקת הצדיק, אות רס)

אל יפטר אדם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה שמתוך כך זוכרהו

היינו מיצר הרע שנקרא חבר לאיש משחית, וצריך האדם לראות לפטור ממנו, אבל לא על ידי סור מרע לבד, אלא מתוך דבר הלכה היינו עשה טוב, כדאיתא במדרש (ב"ר כב ו) אם בא יצרך להשיאך תשמחיהו בדברי תורה.

(מגדנות אליעזר, חיי שרה)

אל יפטר אדם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה שמתוך כך זוכרהו

כשהיה הגה"ק מוהרי"ש משינאווא זי"ע אצל הגה"ק מוהר"י מבעלזא זי"ע בעת הפרדם זה מזה, אמר הגה"ק מבעלזא חכז"ל אמרו אל יפטור אדם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה שמתוך כך זוכרהו, ולכאורה למה דווקא מתוך הלכה יזכור את חבירו, אך הכוונה הוא לפי מה דאתמר בירושלמי (קידושין פ"א ה"ז) כל האומר שמועה משם אומרה יהא רואה בעצמו כאלו בעל השמועה עומד לפניו, מאי טעמא 'אך בצלם יתהלך איש' וגו' (תהלים לט ז), ולכן אם יאמר אחרי זה הדבר הלכה ששמעו יזכור אותו בתמונתו וצורתו. והגה"ק משינאווא אמר לו דהכוונה הוא, משום דסתם חברים

אוהבים זה את זה וקשה עליהם פרידתם ונפשם עגומה עליהם, לכן עצה טובה קמ"ל דאל יפטור מחברו אלא מתוך דבר הלכה, ובתורה כתוב 'פקודי ה' ישרים משמחי לב'.
(דברי יחזקאל, ליקוטים)

אל יפטר אדם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה שמתוך כך זוכרהו
חבירו רומז להקב"ה על דרך הכתוב 'רעך ורע אביך אל תעזוב' (משלי כז י), וזה פירוש המאמר אל יפטר אדם מדביקות ה' אף לא לרגע, אלא מתי מותר לאדם לפסוק רגע מדביקות השי"ת כאשר טרוד הוא בדבר הלכה, כשעליו לחקור בעמקה של הלכה ולעיין בעמקות התורה, והרי שמעתתא בעי צילותא ואין הוא מסוגל להרהר שויתי ה' לנגדי תמיד, אזי מותר לו לפנות ראשו מלהרהר בדביקות זאת, לא יחשוב ה' עוון לו, ואדרבה השי"ת עוד יסייע בעדו שיוכל לחשוב בתורה ולהעמיק בראש צלול, וזהו שמתוך כך זוכרהו, מתוך הפוגה זו אדרבה יבא עוד ביותר לדביקות הבורא ולזכור את ה' תמיד.
(מעשה אבות, ליקוטים)

אל יפטר אדם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה שמתוך כך זוכרהו
היינו כאשר יש פירוד בין חברים, אל יפטור לא יהיה הפירוד, אם יביט מתוך הלכה היינו ההלכה שאומר ר' שמעון בר יוחאי שבידוע שעשו שונא ליעקב (ספרי בהעלתך ס"ט) שמתוך כך זכרהו, כשיזכור הלכה זו במילא יבוא לאהבה וחיבה, כי אנשים אחים אנחנו.
(אביר יעקב, ליקוטים)

אל יפטר אדם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה שמתוך כך זוכרהו
וצריך להבין וכי כללא כייל לן שמתוך דבר הלכה זוכרהו, אדרבה דברי תורה נוחים לאבדם ככלי זכוכית (חגיגה טו.), וכמו שכתב החתם סופר בחידושיו (מגילה יח.) לתת טעם על שהתורה משתכחת מהר מן הלב, כי מטבע הרוחניים שאינם שוכנים אצל הגשמיים, ודברי תורה רוחניים הם על כן גדולה השכחה בהם, ואם כן קשה אדרבה אם יפטר ממנו מתוך דבר הלכה שמא ישכחהו מהר. ופרשנו על פי מה שכתב זקיני הייטב לב בהקדמתו דברי פנים מאירות שנסתפק אי מחברי ספרים חיובא רמיא עלייהו לגלות שמם על ספרם או לא, והכריע הייטב לב כי בענין הלכות הנוגעות לדינא חיובא רמיא להזכיר שם המחבר, כדי שידעו אם ראוי והגון הוא לסמוך עליו, אבל בדברי הגדה ומוסר מה לנו לדעת שם המחבר, הדברים יתנו עידיהם אם יכנסו בלבבות שומעיהם ויהיו נושאי חן בעיני רואיהם.
ועל פי הכרעה זו מובן שפיר מאמר הגמרא אל יפטר אדם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה שמתוך כך זוכרהו, כי אם יפטור ממנו בדברי אגדה, לאו חיובא רמיא עליה להזכיר מי הוא בעל דברים, ואם כן יכול לשכחו במהרה, אמנם כאשר יפטר ממנו מתוך דבר הלכה, אזי כאשר יגיד הלכה זו יוצרך להזכיר שם בעל ההלכה, כדי שידעו אם בר סמכא הוא לסמוך עליו למעשה, ומתוך כך שצריך להזכיר שם חבירו על ההלכה יזכרהו.
(דברי יואל, תרומה)

לעולם יתפלל אדם בבית שיש בו חלונות
יבואר על פי שכתב בקהלת משה דפלוגתא אם צוהר בתיבת נח היה חלון או אבן טובה, תליא בפלוגתא אם דורשין בנח לשבח או לגנאי, כי בידוע מי שאינו ניצל בזכותו אינו זוכה לראות במפלת שונאיו וכמו באשת לוט, ואמנם רק מחלון יכול לראות חוצה ולא מאבן טובה, נמצא האומר חלון היה הוא מהדורשין לשבח, והאומר אבן טובה מהדורשין לגנאי. ולפי זה נפרש שיתפלל אדם בבית שיש בו חלונות, כלומר שיראה להיות תפלותיו מתקבלין בזכות עצמו ובבית הכנסת שלו יהיו חלונות, היינו שיוכל לראות במפלת שונאיו.
(שלחן מלכים, ליקוטים)

לעולם יתפלל אדם בבית שיש בו חלונות
כתיב (בראשית לז יא) 'ויהי כהיום הזה ויבא הביתה' וכו', ופירש רש"י באותה שעה באתה דיוקנו של אביו ונראתה לו בחלון, ויש להבין ענין החלון. ויש לפרש על פי דברי הה"ק מסטערליסקר זצ"ל שאמר כי עיקר שבירת המדות זכה ע"י תפלה, ואיתא בגמרא א"ר חייא בר אבא לעולם יתפלל אדם בבית שיש בו חלונות וכו', ולכן כאשר רצה יוסף לשבור מדותיו עמד בתפלה, וזו הכונה נראתה לו בחלון, כי תפלה צריכה להיות במקום שיש בו חלונות, ועל ידי התפלה זכה להתגבר.
(מהרי"ד מבעלזא, ל[illegible])

לא:

ויען עלי ויאמר לכי לשלום אמר רבי אלעזר מכאן לחושד את חברו בדבר שאין בו שצריך לפייסו
כתיב (בראשית לב כז) 'ויאמר שלחני כי עלה השחר ויאמר לא אשלחך כי אם ברכתני', לכאורה קשה אטו כיפי תלו ליה להמלאך שצריך ליקח רשות מיעקב שישלחהו. ואמר אאמו"ר הגה"ח זצללה"ה דהנה ידוע (ב"ר עז ג) שזה המלאך היה שרו של עשו, ורצה למצוא אינה פגם ידוע ביעקב אבינו ע"ה, אבל פשפש ולא מצא כמבואר בזוה"ק פרשה זו וז"ל וכיון דאתדבק עם יעקב לא אשכח אתר דיכיל לאתגברא עליה דיעקב, בגין דכל שייפי גופא סייע ליעקב וכולא הוו תקיפין ולא הוה בהון חולשא כו', אם כן המלאך חשד ביעקב בדבר שאין בו, ובש"ס אמרינן אמר רבי אלעזר מכאן לחושד את חבירו בדבר שאין בו שצריך לפייסו, ולא עוד אלא שצריך לברכו כו', אם כן מעתה נכון הדבר שאמר המלאך שלחני, כי צריך לפייסו על שחשדו בדבר שאין בו, וענהו יעקב לא אשלחך כי אם ברכתני, כמו שאמרו חז"ל ולא עוד אלא שצריך לברכו.
(בשם מרדכי, וישלח)

אמרה חנה לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם אם ראה מוטב ואם לאו תראה אלך ואסתתר בפני אלקנה בעלי וכיון דמסתתרנא משקו לי מי סוטה
כתיב בחנה (שמואל א' א י) 'ותתפלל על ה'' ולכאורה הוא תמוה, היה לו לכתוב ותתפלל אל ה', אלא איתא בגמרא אמרה חנה לפני הקב"ה אם ראה מוטב, ואם לאו תראה אלך ואסתתר וכו', ופירש הרה"ק מפרמישלאן, זו היתה תפילתה של חנה שח"ו לא תזדקק לעצה זו של פרשת סוטה, כי כידוע בפרשת סוטה צריכים למחוק את שם ה', ולא רצתה צדקת זו שבעבורה ימחק ח"ו שם ה', לכן ותתפלל על ה' דייקא, דהיינו למען שם ה' שלא ימחק ח"ו, ותזכה לבנים שלא על פי דרך זו אלא בדרך אם ראה מוטב.
(אוצר אפרים, נשא)

אמרה חנה לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם אם ראה מוטב ואם לאו תראה אלך ואסתתר בפני אלקנה בעלי וכיון דמסתתרנא משקו לי מי סוטה
ודקדק רבינו ז"ל מהו הכוונה בפני אלקנה בעלי, משמע דווקא משום דאלקנה היה בעלה ומה לי הוא מה לי איש אחר, וגם מהו הכונה ואי אתה עושה תורתך פלסתר, משמע דוקא משום הכי יועיל הסתתרותה, הא האי ונקתה ונזרעה זרע לגבי הכל הוא. ותירץ רבינו זצ"ל דלכאורה יכולים לומר דדוקא מי שאינה מתכוונת כלל לילד בנים, ואירע לה במקרה שבעלה קינא לה ונסתרה והיה לה כל הצער והיסורים של השקאת מי סוטה, על זה נאמר הפסוק 'ונקתה ונזרעה זרע', אבל אשה כמו חנה שעשתה זאת בכיוון כדי שתלד בנים, על זה לא נאמר כלל 'ונקתה ונזרעה זרע', על זה אמרה חנה דאעפ"י כן מי שיראה שהשקוה מי סוטה והיא נשארה נקיה והיא לא ילדה בנים יוציאו לעז על הבטחת התורה, והם לא ידעו שחנה עשתה זאת בכוון, ואם תאמר שיחשבו שבאמת אינה נקיה ולהכי לא בדקוה המים, משום שאין האיש מנוקה מעון אין המים בודקין את אשתו, על זה אמרה בפני אלקנה בעלי שהוא היה איש מפורסם לצדיק וחסיד גדול שהיה מן מ"ח נביאים (מגילה יד. ברש"י) ולא יאמרו עליו שאינו מנוקה מעון וק"ל.
(מהרי"ל דיסקין על התורה, נשא)

אמרה חנה לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם אם ראה מוטב ואם לאו תראה אלך ואסתתר בפני אלקנה בעלי וכיון דמסתתרנא משקו לי מי סוטה
איתא במדרש (ב"ר מח טז) על הפסוק (בראשית יח י) 'ויאמר שוב אשוב אליך וכו' ושרה שומעת פתח האהל והוא אחריו', והוא אחריו זה ישמעאל

והוא אחריו מפני היחוד, וקשה וכי ישמעאל צדיק היה שישמור את שרה מפני היחוד, ובווי העמודים כתב על פי מה דאיתא בגמרא גבי חנה אמרה חנה לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם אם ראה מוטב, ואם לאו תראה אלך ואסתתר בפני אלקנה בעלי וכיון דמסתתרנא משקו לי מי סוטה וכו', והוא הדין כאן המלאך היה בדמות איש, וכאשר ראה ישמעאל שהמלאך מתייחד עם שרה, התיירא פן יקנא בה אברהם ויקוים בה ונקתה ונזרעה זרע, והוא לא היה רוצה שיהיה עוד בן לאברהם, ולכן נכנס ישמעאל אחריו שלא תתייחד שרה עמו.

(זר זהב, ליקוטים)

אמרה חנה לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם אם ראה מוטב ואם לאו תראה אלך ואסתתר בפני אלקנה בעלי וכיון דמסתתרנא משקו לי מי סוטה

כתיב (בראשית טו ו) 'ויחשבה לו צדקה', בבעל הטורים הביא מסורה שלש פעמים ויחשבה, 'ויחשבה עלי לשכורה' (שמואל א' א יג) 'ויחשבה לזונה' (בראשית לח טו) 'ויחשבה לו צדקה'. נראה לפרש לפי מה שראיתי בשל"ה הקדוש (הגהות למסכת ר"ה אות כב) טעם למה התפללה חנה בלחש שלא נשמע קולה ועל ידי זה חשבה עלי לשכורה, ואם הדין כן אם כן למה חשבה עלי לשכורה, וכתב לפרש לפי מה שאמרו בש"ס על הא דאמרה חנה 'אם ראה תראה בעני אמתך' ודרשו אם ראה מוטב ואם לאו תראה אלך ואסתתר בפני אלקנה בעלי, ולא תעשה תורתך פלסתר שכתוב בה 'ונקתה ונזרעה זרע', אם לא היה לה בנים תלד בנים, ועל כן לא היתה יכולה להתפלל כזאת בקול רם, כי יראה פן ישמע זאת עלי הכהן ואז לא ישקה לה מי סוטה, כיון שידע שבאמת לא נסתרה ולא הקניאה לה, רק שהיא גרמה זאת בתחבולה יע"ש, ואם כן כל הטעם שהתפללה בלחש היה משום שהיתה רוצה להסתר בפני בעלה ולשתות מי סוטה ויחשבה לזונה, ועל ידי כך שהתפללה בלחש חשבה עלי לשכורה.

וזה 'ויחשבה לשכורה' ומה טעם חשבה לשכורה, כי עשתה זאת כדי שעלי הכהן יחשבה אחר כך לזונה, ויסבור באמת שנחשדה בזנות, ועשתה כל זאת מפני שחשבה שה' יעשה צדקה עמה אחר כך, ויקויים בה ונקתה ונזרעה זרע שזה צדקה מאת ה' שיהיה לסוטה בנים אם נחשדה לזונה, אף שהיא גורמת שקנאה ונסתרה כדי שישלם שכרה לאחר שהשקה לה הכהן מי סוטה, ודבר נאה הוא.

(שבט סופר, לך לך)

ונקתה ונזרעה זרע מלמד שאם היתה עקרה נפקדת וכו'

כתיב (בראשית יח א) 'וירא אליו ה' באלני ממרא' על פי מה שכתב האור החיים על פסוק (בראשית יב יג) 'למען ייטב לי בעבורך' עיין שם, כי אברהם אבינו ע"ה רצה שתפקד שרה בבנים על ידי סתירתה והיא תהיה נקיה דכתיב 'ונקתה ונזרעה זרע' עיין שם באריכות, נמצא אברהם אבינו ע"ה רצה שתפקד אשתו בדרך סוטה כי ידע כל התורה כידוע מאמר חז"ל (קידושין פב.) קיים אברהם אבינו וכו', אך שיש כמה ענינים שצריך להיות בסוטה, היינו שצריך להשים השם הקדוש במים וליקח עפר מקרקע המשכן מקום קדוש, והיינו שיהיה מים קדושים ועפר קדוש ואלו דברים לא היו בשרה, ואיך רצה אברהם שתפקד בדרך סוטה. אבל האמת יש לומר שיש בכאן רמז לזה, כי אברהם היה בחינת חסד שהוא בחינת מים, וגם היה בחינת עפר קדוש כמו שכתוב (בראשית יח כז) 'ואנכי עפר ואפר'. וזהו 'וירא אליו', שהוא בחינת מים נתראה אליו ה' שהוא השם הקדוש 'באלני ממר"א' גימטריא אפ"ר והוא עפר, כי אותיות אחה"ע מתחלפות, נמצא היו כל הבחינות שבסוטה, ובאמת עלתה בידו שאחר כך נתבשרה שרה בזרע קודש אחר שהיו כל הבחינות שבסוטה הרמוזים כאן, והבן.

(דגל מחנה אפרים, וירא)

ונקתה ונזרעה זרע מלמד שאם היתה עקרה נפקדת וכו'

ופירש כ"ק אבי אדומו"ר זצללה"ה ענין בדיקת המים, שהמים היתה בהם קדושה מקדושת הכיור, ושם הקדוש שנכתב בקדושה נמחה לתוכן, וניתן בהם עפר מקרקע המשכן, העלו את האשה למדרגה גבוהה מאד, ועל כן אם טהורה היא ונקתה ונזרעה זרע כי תיכף לקדושה ברכה, אך אם נטמאה והיא היפוך קדושה, היתה הקדושה מדחית ומבערת אותה שאין הקדושה סובלת דבר טמא, ודפח"ח.

(שם משמואל, נשא תרע"ד)

ונקתה ונזרעה זרע מלמד שאם היתה עקרה נפקדת וכו'

כתיב (במדבר כז ג) 'אבינו מת במדבר והוא לא היה בתוך העדה' וכו' בדרך צחות, כי חז"ל דרשו על הקרא 'ויקנאו למשה במחנה' מלמד שכל אחד קינא לאשתו ממשה, וכן דרשו על הקרא 'וישמע משה ויפול על פניו', שמע שחשדוהו באשת איש, ודרשו חז"ל 'ונקתה ונזרעה זרע', היתה יולדת נקבות ילדה זכרים בשכר הבושת, נמצא כל נשים שבמדבר ילדו זכרים יען שנחשדו בחנם מבעליהן, ועל כן אמרו בנות צלפחד אבינו לא היה מכת הרשעים האלה, תדע כי בנים זכרים לא היו לו.

(אמרי אש, פנחס)

ונקתה ונזרעה זרע מלמד שאם היתה עקרה נפקדת וכו'

ויש להתבונן הרבה בזה, אשה שפלה בעלת תאוה בזויה ומנוולת אשר יש לה עסקים עם איש זר, ובעלה התרה בה אל תסתרי עם איש פלוני, ולא שמעה אליו והלכה ונסתרה, ולמה מגיע לה עוד שכר עבור המעשה המכוער שעשתה במזיד ובמתכוין, ואף אם לא נטמאה ממש משום מה זכתה. אלא כאן נעוץ רמז לסוד ויסוד גדול בפירוש המאמר (ב"ק לח:) שאין הקב"ה מפקח שכר כל בריה, כלומר אפילו בשעה שאדם מכעיס ועושה נגד רצונו יתברך ועובר על דת בדברים מכוערים, בכל זאת אם נמצא במעשה שפל זה גם דבר טוב וכפיית היצר לא יקופח שכרו ומשלמים שכר על כך.

וזה הענין בסוטה, הנה היא סטתה מדרך הישרה והקשתה עורפה ולא שמעה אל בעלה, והלכה ונסתרה עם נואף חסר לב, הרי ירדה נתגלגלה, ונמצאת בעת ההיא בדיוטא התחתונה של אש התאוה שבערה בה, ולא היה חסר לה שתשקע לגמרי בשאול תחתית אלא כחוט השערה, ובכל זאת בעוד תאוותה בה גברה על עצמה ולא נטמאה ממש, הרי יש כאן כפיית היצר ושבירת התאוה, לכן כשהביאוה למקדש ועשה לה הכהן ככל התורה הזאת, הנה בבזיונה שבזוה וציערוה לעין כל כמבואר בפרשה, נתכפר לה עצם מעשה הכיעור במה שנסתרה, ועבור זה שכפאה יצרה ולא נטמאה שכרה אתה ונקתה ונזרעה זרע, לרבי עקיבא כדאית ליה ולרבי ישמעאל כדאית ליה.

(דברי מוסר, מאמר מ"א)

שמואל מורה הלכה בפני רבו היה וכו' והקריבו הכהנים כתיב מקבלה ואילך מצות כהונה א"ל מימר שפיר קאמרת מיהו מורה הלכה בפני רבך את וכל המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה אתיא חנה וקא צווחא קמיה וכו' אל הנער הזה התפללתי

ודקדקו המפרשים אם נתחייב על פי דין מיתה בידי שמים, מה יועיל זה שהיא התפללה עליו, ועוד דקדקו המפרשים וכי עלי שהיו ראש לשלשלת הקבלה של תורה שבעל פה באותו הדור לא ידע הדין דשחיטה בזר כשרה, ועוד הקשו דלמה לו לומר מימר שפיר קאמרת, לא היו לו לומר רק מורה הלכה בפני רבך את. והנה לקושיא זו יש לומר, דהא ידוע דקטן אין מענישין אותו בבית דין של מטה עד י"ג שנים ויום אחד, ובבית דין של מעלה עד כ' שנים, ושמואל קטן הוי דהיה תיכף כאשר גמלתו ואיך יענשהו במיתה בידי שמים, אך כל עיקר טעמו של דבר משום דקטן אין בו דעת, ואם כן יוסיף דעת יוסיף מכאוב, וראיה לזה דבחכם ביותר הוי בר עונשין לפי חכמתו, מהא דמסכת חגיגה (יג.) בהאי ינוקא דנפק אש מחשמל ושרפתו, וכן מצינו בזוהר הקדוש (ח"ג קעא.) בהאי ינוקא שדנו אותו על דכסיף לרביה בקושיות והבן, והיינו דאמר עלי מימר שפיר קאמרת, מיהו לפי זה דחריף אתה אם כן מורה הלכה וכו', דהא אתה בר עונשין לפי חכמתך הגדולה, והבן.

(ישמח משה, ויקרא)

א"ל מימר שפיר קאמרת מיהו מורה הלכה בפני רבך את וכל המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה אתיא חנה וקא צווחא קמיה וכו' אל הנער הזה התפללתי

דהנה הבית יוסף כתב טעם דאסור לתלמיד להורות בפני רבו מפני דאימת רבו עליו, ואין נזהר משגיאה מאימה יתירה אשר עליו, ואולם באיש אשר אין לו אימה מבשר ודם יכול שפיר להורות. וזה שאמרה חנה אל הנער הזה התפללתי ומורא של בשר ודם לא יעלה על ראשו, ואם כן לית ליה אימתא דרביה, ויוכל שפיר להורות דאינו בא לכלל טעות וק"ל.

(אהבת יהונתן, הפטרה לראש השנה)

א"ל מימר שפיר קאמרת מיהו מורה הלכה בפני רבך את וכל המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה אתיא חנה וקא צווחא קמיה וכו' אל הנער הזה התפללתי

אמרו חז"ל (ברכות כו:) תפלות אבות תקנום, הביאור בזה כי האבות כל מעשיהם היו בבחינת שורש וקיום, ובלא תפלה אי אפשר להתקיים, דכל מעשה ופעולה שנעשית על ידי אדם אין לו קיום אם לא קדמה תפלה, אע"ג דעכשיו נראה כמתקיים לבסוף כל מעשיו יתבטלו, דכן הוא המציאות דבלא תפלה אי אפשר לשום מעשה להתקיים, ולכן האבות התפללו ותקנו לכל הדורות שיתפללו, דמאחר דהם השרשים ומהם צמח הכל, תקנו תפלות כדי שיתקיימו מעשיהם ומעשה בניהם.

ודבר זה מבואר להדיא בגמרא א"ר אלעזר שמואל מורה הלכה לפני רבו היה וכל המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה, אתא חנה וקא צווחה קמיה אני האשה הנצבת עמכה בזה, א"ל שבק לי דאענשיה ובעינא רחמי ויהיב לך רבה מיניה, אמרה ליה אל הנער הזה התפללתי, וצריך ביאור דהא עלי הבטיח לה שיתפלל בעדה ותזכה לבן יותר גדול משמואל גדול בחכמה ובנבואה ובכל המעלות, וחנה לא ענתה כלום במה שאמרה אל הנער הזה התפללתי, לכאורה אין זה תירוץ למה אינה סומכת להבטחת עלי שיתן לה בן אחר גדול משמואל, הביאור הוא שחנה לא היה לה שום ספק בהבטחת עלי, אבל ידעה היסוד הגדול דבלא תפלה אין קיום, אם כן נהי דהבן האחר יהיה יותר גדול משמואל אבל לא יתקיים לה אותו הבן, ושמואל אע"ג דקטן מבן האחר יתקיים לה דהוא בא לה על ידי תפלה, וזהו שענתה לעלי אל הנער הזה התפללתי, פירוש כיון דשמואל בא לי על רוב תפלתי ששפכתי לבי בתפלה לפני ה' יתקיים לי, אבל בן האחר שאתה תתן לי לא יתקיים כי לא התפללתי עליו, ועלי הסכים עמה ולא איענש ליה לשמואל, דיסוד הקיום הוא ע"י תפלה.

(חכמת המצפון, ויחי)

חזנהו שמואל דהוו מהדרי בתר כהן למישחט אמר להו למה לכו לאהדורי בתר כהן למישחט שחיטה בזר כשרה וכו' והקריבו הכהנים כתיב מקבלה ואילך מצות כהונה מכאן לשחיטה שכשרה בזר

ולכאורה הוא תמוה שעד עכשיו לא ידעו ששחיטה כשרה בזר. ויש לומר, דאיתא בטור (או"ח סימן קכ"ח) ואל תתמה ותאמר מה תועיל ברכת הדיוט, שאין קבלת הברכה תלויה בכהנים אלא בהקב"ה שנאמר 'ואני אברכם', והיינו כמו שאמרו הני כהנים שלוחי דרחמנא נינהו, והנה הכהנים היו נוהגים מסתמא קדושה גם בשחיטה שלא היו מניחים ישראלים לשחוט, כמו שמצינו בהפשט שהיו צריכין להיות לכל הפחות מיוחסי כהונה, והא תינח בעבודה שצריכה להיות דוקא ע"י כהנים ושלוחא דרחמנא נינהו, אין לנו לבדוק במעשיהם וטיבם אם הם צדיקים, אבל בשחיטה שכשרה בזר ולא שייך למימר שלוחא דרחמנא נינהו, אם הכהנים אינם נוהגים כיאות להם אז יש קדימה ומצוה לזר לשחוט, ולכן אמר שמואל לעלי מחמת שבניו אינם נוהגים כשורה אז מוטב שזר ישחוט.

(חתם סופר, ויקרא)

והקריבו הכהנים כתיב מקבלה ואילך מצות כהונה מכאן לשחיטה שכשרה בזר

כשרה הוא לשון שהוא כשר ונכון שיהא כן שתהא השחיטה בזר, רוצה לומר הזר הוא מי שעדיין לא בא אל מדריגות הצדיק ויש לו עדיין לתקן חטאת נעוריו כשר ונכון לו שיהא הוא שוחט הדינים, דהיינו על ידי התאמצותו לשבר כח התאוות הגשמיות המדובקין בו מנעוריו, וביותר בעת התפלה שהיא במקום קרבן ומחמת החטאים אשר עדיין לא נתקנו הם מעכבים אותו בתפלתו, שבלתי אפשר לו להתפלל במחשבה טהורה וזכה, וצריך עבודה גדולה לשבר כח המחשבות זרות, ועל ידי זה הוא שוחט הדינים שלא ישלטו בו, אבל מי שרוצה להמשיך השפעות צריך להיות במדרגת כהן שהוא חסד וזהו מקבלה ואילך, פירוש שרוצה לקבל שפע ורחמים מצות כהונה מצותו עליו שיהא כהן במדת חסד.

(נועם אלימלך, נשא)

והקריבו הכהנים כתיב מקבלה ואילך מצות כהונה מכאן לשחיטה שכשרה בזר

ויתבאר על פי מה שהגיד כ"ק אבי אדמו"ר זצללה"ה בדברי הש"ס מקבלה ואילך מצות כהונה, שהיא הסתרת הדם בפנימיות הכלי עד הזריקה שהיא התדבקות בעולם העליון הנעלם לגמרי, וכל זה שייך לכהנים שעבודתם בחשאי, אבל שחיטה שהיא היפוך מזה שהיא התגלות הנעלם, שהרי כל עצמו לדם הוא צריך, שהיה נעלם בתוך פנימיות הקרבן ובשחיטה הוציאו לחוץ, אלא שחזר ונכסה בכלי השרת על ידי הכהן, אבל השחיטה בפני עצמו היא התגלות הנעלם, על כן אין לו ענין לכהונה, עכת"ד.

(שם משמואל, שמיני עצרת תרע"ט)

והקריבו הכהנים כתיב מקבלה ואילך מצות כהונה מכאן לשחיטה שכשרה בזר

אא"ז מרן אדמו"ר זצ"ל מגור אמר, הנה איתא בזוהר הקדוש (ח"ג קכד.) ושחט את בן הבקר ושחט אחרא ולאו כהנא, דכהנא אסור לי בדינא וכו' עי"ש שכהן אסור לשחוט שכהן הוא חסד, וזה היה טעמו של שמואל שהורה הלכה בפני עלי רבו, אמר להן למה לכו לאהדורי בתר כהן למישחט שחיטה בזר כשירה וכו' עי"ש, שלפי שיטת הזוהר הקדוש היה זה לאפרושי מאיסורא, ולאפרושי מאיסורא מותר להורות אפילו בפניו.

(ליקוטי יהודה, פרשת ויקרא)

מקבלה ואילך מצות כהונה

יש לומר בדרך רמז היינו כפירוש רש"י על הכתוב (שמות יט ה) 'ועתה אם שמע', אם עתה תקבלו עליכם יערב לכם מכאן ואילך שכל התחלות קשות, וידוע כהן הוא חסד, זהו שאמרו מקבלה ואילך, משקיבל עליו עול מלכות שמים ואילך, מצות כהונה יערב לו בחסד ובניקל, ודי למבין. ועוד יש לרמז מלימוד קבלה ואילך מצות כהונה 'כי שפתי כהן ישמרו דעת' (מלאכי ב ז), הם ילמדו קבלה ולא הזר הרוצה ליטול את השם יטול.

(דברי ישראל, פרשת ויקרא)

לב.

כך אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם בשביל כסף וזהב שהשפעת להם לישראל עד שאמרו די הוא גרם שעשו את העגל

איתא (ילקוט הושע רמז תקיד) על הפסוק (הושע ב י) 'וכסף הרביתי לה וזהב עשו לבעל', מאמר הגמרא ודי זהב, כך אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם בשביל כסף וזהב שהשפעת להם לישראל עד שאמרו די הוא גרם שעשו את העגל, מנין שחזר הקב"ה והודה לו וכו'. והכוונה כי הנה כבר פירשנו כי תוכחת הושע הנביא לישראל בעת ההיא היתה, שזהו עיקר החטא מה שזהב עשו לבעל, כי אם היו עושים הבעלים שלהם מכסף לא היה הקטרוג גדול כל כך, אחרי שהיה להם כסף לרוב ומה יעשה הבן וכו', ולא הראו בזה החשיבות לעבודה זרה, אבל היות וכסף הרביתי להם ולא זהב, ואם כן הזהב היה יקר אצלם ביותר, כיון שלא היה מצוי להם ואעפ"כ וזהב עשו לבעל, הראו בזה עד היכן חשובה בעיניהם העבודה זרה שעשאוה מזהב, ועל זה הוכיחם הושע הנביא בלשון קשה ולא מצא לימוד זכות עליהם.

משא"כ בעון העגל שהיו בני ישראל בעת ההיא מלאים עשירות עצומה וגם זהב הרבה היה להם, אין זה מוכיח חשיבות העגל בעיניהם במה שעשאוהו מזהב,

ועל כן יפה המליץ משה רבינו ע"ה ודי זהב שעשאוהו רק בשביל כסף וזהב שהשפעת עליהם עד שאמרו די, וזהו שדרשו בגמרא שם שהודה לו הקב"ה למשה שנאמר 'וכסף הרביתי לה וזהב עשו לבעל', דמתוכחה זאת מוכח שגודל חטא בני ישראל בימי הושע היה רק משום שכסף הרביתי לה ולא זהב, וממילא בחטא העגל יש להם אמתלא של ודי זהב, ואם כן אין למצות חומר הדין על חטא זה, כי מה יעשה הבן ולא יחטא, ולכן ראויים הם לסליחה ולכפרה.

(תורת מהרי"ץ, דברים)

אין ארי נוהם מתוך קופה של תבן אלא מתוך קופה של בשר

יש לומר על הרמז שנתנו הראשונים אריה שאג מי לא ירא כידוע, אבל הנה מה מועיל שאגת אריה לחרש ואינו שומע, והנה בני ישראל בעוני ודוחק עד שעל ידי זה נעשו ממש חרשים ואיך ישמעו כמבואר בדברינו על הפסוק 'ולא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה' (שמות ו ט), שעל ידי עבודה קשה נעשו חרשים ממש ולא שמעו. וזה פירוש אין ארי

נוהם מתוך קופה של תבן, פירוש אין שאגת ונהמת ארי נשמע מתוך דחקות חלילה, אלא מתוך קופה של בשר, היינו מתוך רחבה אז מועיל שאגת אריה.
(דברי ישראל, כללי דאורייתא אות א')

אין ארי נוהם מתוך קופה של תבן אלא מתוך קופה של בשר

כתיב (בראשית ו טז) 'צהר תעשה לתיבה' ערש"י יש אומרים חלון ויש אומרים אבן טובה המאירה להם, משמע מזה דשניהם יחד אי אפשר אלא או חלון או אבן טובה. ויש לומר בזה רמז, דהנה התיבה הוא משל לגלות ישראל הנתונים בתיבה המגינה עליהם מפני מים הזידונים שמבחוץ, היינו אומות העולם העומדים עליהם לכלותם בכל דור ודור, והנה יעקב אבינו הזהיר לבניו 'למה תתראו', פירוש שאם יש עשירות אצל בני ישראל לא יראו זאת לחוץ אלא יסתירו זאת בפנים, וכמו שאמרו חז"ל יאה עניותא לישראל כוורדא סומקא לסוסא חיורא, ופירש בזה הגר"א דהעניות לישראל הוא כמו התכשיט לסוס, וכשם שאת התכשיט מניחין על הסוס רק כשיוצא לחוץ להתפאר, כן יאה העניות לבני ישראל כלפי חוץ ע"כ, כי העשירות גורמת קנאה אצל אומות העולם.

וכן פירשתי מה שאמרו חז"ל אין ארי נוהם מתוך קופה של תבן אלא מתוך קופה של בשר, ארי היינו אומות העולם אינו נוהם על בני ישראל כשרואה אצלם קופה של תבן דהיינו עניות, אלא מתוך קופה של בשר כשמראים עושרם לעין כל אזי מתקנא בהם ורודפם. וזה שנרמז כאן דאם יש בביתו אבן טובה פירוש עשירות, אל יפתח חלון כלומר לא יראה זאת חוצה, וכן איפכא אם פותח חלון יעשה כן רק אם אין בפנים אבן טובה ועשירות.
(תפוחי חיים, נח)

מאי ודי זהב אמרי דבי רבי ינאי כך אמר משה לפני הקב"ה רבונו של עולם בשביל כסף וזהב שהשפעת להם לישראל עד שאמרו די

שמעתי מאת אא"ז אדמו"ר מגור שדקדק, הלא איתא (קה"ר א לד) מי שיש לו מנה רוצה מאתים, ואין אדם מת וחצי תאוותו בידו. ותירץ דאיתא (ברכות ט:) על הפסוק 'וישאלום וינצלו את מצרים' (שמות יב לו) אמר ר' אמי מלמד שהשאילום בעל כרחם דישראל משום משאוי היינו שלא רצו לקחת, ולכן במקום אחר אין אדם מת וחצי תאוותו בידו, רק כאן הם לא רצו בזה ואמרו די.
(ליקוטי יהודה, דברים)

מה יעשה הבן שלא יחטא

רצה לומר, כיון שאנחנו בני ישראל נקראים בנים למקום והוא ממלא כל משאלות לבבנו, ומה יעשה הבן, ישמור עצמו שלא יחטא, ואז יהיה טוב לו בזה ובבא.
(תפארת שלמה, שבועות)

כך אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם בשביל כסף וזהב שהשפעת להם לישראל עד שאמרו די הוא גרם שעשו את העגל וכו' משל לאדם אחד שהיה לו בן הרחיצו וסכו והאכילו והשקהו וכו' מה יעשה אותו הבן שלא יחטא

רואים אנו מדברי הגמרא יסוד וחידוש גדול, לא כמו שאנו מורגלים לראות התחלת וסיבת החטא בבחירת לבו של האדם הבלתי טובה אשר לפני החטא, חז"ל ראו עיקר סיבת החטא עוד רחוק הרבה מהחטא, ותלו את החטא בדברים אשר נעשו עוד זמן רב לפני החטא, אשר לכאורה אין להם שום שייכות עוד להחטא כלל, והם דברים אחרים לגמרי וגם מותרים בתכלית ההיתר, ושם כבר ראו חז"ל את החטא כאילו כבר נגמר, ואמרו שאחר דברים כאלה החטא כבר דבר הבא בתולדה ומידי דממילא, כי מה יעשה הבן שלא יחטא, ובטענה זו הלא רצה משה רבינו לפוטרם מכל אשמה, והיה בזה מודעה על כל מעשה העגל כאילו היו אנוסים בחטא.

רואים אנו מזה הערה נוראה, ועיקר גדול בעבודת האדם שאחרי שכל הדבר תלוי רק בההתחלות הגורמות ומביאות להמעשה, והמוקדמים עוד זמן רב לפני המעשה, אם כן הרי בהם תלוי כל עיקר עבודת האדם להזהר בההתחלות וההקדמות אשר לחטאים, וגם בהאתחלתא דאתחלתא, ואף גם באלה שהם דברים המותרים לגמרי כמו רחיצה וסיכה שהם בודאי מהדברים המותרים, וכן אכילה ושתיה וכדומה שהם נמי מותרים, ומכל מקום גילו לנו חז"ל שעיקר סיבת החטא של העגל היתה במעשה הרחיצה והשתיה המוקדמת, וכן מה שהאכילו והשקהו ותלה לו כיס בצוארו, וגם מה שהעמידו לפני פתח בית הזונות אין בהם עצם של איסור, ומכל מקום עיקר החטא בהם נחשב, מטעם כי אחר כך מה יעשה הבן שלא יחטא, כבר אנוס הוא ואינו בעל בחירה כלל.
(חכמת המצפון, דברים)

היינו דאמרי אינשי מלי כריסיה זני בישי וכו' ורם לבבך ושכחת את ה'

כתיב (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך על הארץ הטובה אשר נתן לך', יש לפרש דהנה אמרו חז"ל 'פן תאכל ושבעת ורם לבבך ושכחת' היינו דאמרי אינשי מלי כריסיה זני בישי, כלומר דריבוי אכילה מביא לידי חטאים עיי"ש, ולכאורת תקשי דאיך יתכן ואכלת ושבעת ואחר כך וברכת את ה' אלקיך, הלא על ידי השביעה ומילוי כרסו אינו יכול לברך ולהודות להשי"ת, שהרי גבר עליו החלק הגשמי. אולם מבואר בב"ח (סימן רח) לפרש הנוסח 'ונאכל מפריה ונשבע מטובה', שהאוכל פירות ארץ ישראל שיש בה קדושה, על ידי זה נכנסת הקדושה בגופו של האדם, והיינו על ידי שנאכל מפריה נשבע מטובה הוא הקדושה שבמאכל שנקרא טובה עיי"ש.

ואם כן אינו דומה אכילת פירות חוץ לארץ שמביאה לידי רם לבבך ושכחת, לאכילת פירות ארץ ישראל שמביאה לידי קדושה, ואדרבה כשאכל ושבע מפירות ארץ ישראל שפיר יכול לברך להשי"ת, שהרי נתוספה בו קדושה. וזה שנאמר 'ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך', כשתראה שאחר שאכלת ושבעת תוכל לברך להשי"ת ולא נתגשמת בחומר עכור, על ידי זה תדע להודות ולברך להקב"ה על הארץ הטובה אשר נתן לך, על קדושת הארץ הנקראת טובה וכענין 'ונשבע מטובה', דאי לאו שפירות הארץ גורמים קדושה, איך תוכל לברך אחר שבעת.
(להורות נתן, עקב)

היינו דאמרי אינשי מלי כריסיה זני בישי וכו' ורם לבבך ושכחת את ה'

וישם ב' במסורה 'וישם לפניו לאכול' (בראשית כד לג) 'ויישם בארון' (שם נ כו), יש לפרש על פי מוסר, הנה ידוע שאין היצר הרע מתעורר רק מתוך מאכל ומשתה, דכתיב 'ואכלת ושבעת וכו' ורם לבבך ושכחת', ואיתא בספר עמק הלכה על הא דאיתא בזוהר הקדוש שעת אכילה שעת קרבא, הענין שצריך אדם להתגבר על יצרו וללחום עמו בעת אכילה שלא לגרור עצמו אחר תאות התענוגים, ושלא להנות רק מה שצריך להחיות נפשו ולא יותר, והעצה היעוצה לזה מה שאמרו חז"ל לזכור לאן אתה הולך ובזה ינצל מתאות ומותרות. ועתה דעת לנבון קל להבין המשך המסורה, 'וישם לפניו לאכול' ויכול האדם ח"ו להיות נמשך אחר תאות התענוגים כשהאוכל לפניו ומלי כריסי זיני בישא וגורם גסות רוח וכו', ויגיד עליו רעו במסורה 'ויישם בארון', ירצה עצה היעוצה לזה לזכור שסוף האדם ליתן אותו בארץ אחרי הפרד הנשמה מהגוף, כמו שאמרו חז"ל לזכור לאן אתה הולך, ובזה ינצל מתאות התענוגים והמותרות ושלא להנות רק מה שצריך להחיות נפשו ולא יותר.
(שפתי אהרן, ליקוטים)

מנין שחזר הקדוש ברוך הוא והודה לו למשה שנאמר וכסף הרביתי להם וזהב עשו לבעל

ויש להבין למה לא הודה בזה למשה בעצמו, ורק באחרית הימים הודה בזה לפני הושע הנביא. בארתי זה בדרשותי, כי באמת דבר זה אינו התנצלות על מעשה העגל, בעת שראו את מעשה ה' הגדול ביציאת מצרים ובמתן תורה, לומר כי על ידי רוב עשרם סרו מדרך ה', כי אדרבה שאז היה לדעת ולהכיר את גודל טובת ה' עליהם יותר שנתן להם גם עושר רב, ועל כן בימי משה לא היה אפשר להודות לו על התנצלות זאת, כי אם אמנם זאת היא התנצלות אמיתית, אך לא על העת ההיא, ורק בימי הושע אחר שעברו שנים רבות, ונשכחו כל הנפלאות שראו עיניהם ביציאת מצרים וכדומה, אז היה מקום להתנצלות זאת, ועל כן רק אז הודה לו בזה.
(דברי ירמיהו, כי תשא)

וידבר ה' אל משה לך רד מאי לך רד אמר רבי אלעזר אמר לו הקב"ה למשה משה רד מגדולתך

משה רבינו ע"ה אמר להקב"ה 'למה יחרה אפך בעמך', הקב"ה אמר למשה עמך והוא אמר להקב"ה עמך, וחז"ל אמרו (שמו"ר מז ט) שאמר לי

צוית ולא להם. ויש ליישב, בודאי כשמשה רבינו ע"ה ממונה על כל ישראל וכח כולם בו, אזי אמר הקב"ה למשה רבינו ע"ה בלשון יחיד לא יהיה לך, וכל ישראל בכלל ובכח משה רבינו ע"ה, והקב"ה חפץ חסד כשחטאו, אמר לך רד מגדולתך ותוכל לטעון לי צוית ולא להם, כיון שירד מגדולתו אינם כלולים בו ונפרדים ממנו, והיינו לך רק מגדולתך, והטעם כי אי לאו הכי יהיה עמך אשר הוצאת ממצרים, אבל אם תרד בגדולתך אינו עמך כי אם עמי, ולך צויתי ולא להם.

(תורת משה לחתם סופר, ואתחנן)

וידבר ה' אל משה לך רד מאי לך רד אמר רבי אלעזר אמר לו הקב"ה למשה משה רד מגדולתך

'ויקרא אל משה' (ויקרא א א) נכתב באלף זעירא וליתן טעם לזה. נראה דהקב"ה אמר למשה לך רד היינו רד מגדולתך על שעשו את העגל, ובאמת מה חטא משה בזה להוריד אותו מגדולתו, רק דהוא היה גורם לדבר דעיקר חטא העגל היה בא מהערב רב, כמו שמצינו בפסוק 'כי שחת עמך אשר העלית מארץ מצרים' היינו הערב רב, כי משה קיבל הערב רב במצרים לילך אתם לחירות מבלתי חפץ ה' בם שגורמים הסתלקות השכינה, על פי מה דאיתא קשים גרים לישראל כספחת, ושפיר היה משה גרם בנזקין, ולכך היה הקב"ה מענישו בזאת להורידו מגדולתו, וכתיב (תהלים קמד יד) 'אלופנו מסובלים' אלוף זה מגזרת שור, והגדול בשנים נקרא שור, ולפי מעט השנים עגל יקרא, וזהו אל"ף זעירא היינו עגל קטן, ומשה היה גרם לדבר ולכך חטא, על כן כתיב אלף זעירא.

(תפארת יהונתן, ויקרא)

וידבר ה' אל משה לך רד מאי לך רד אמר רבי אלעזר אמר לו הקב"ה למשה משה רד מגדולתך

יש לפרש דבריהם ברמז, כי הנה ב' אותיות ר"ד בתורה הם גדולים מאותיות רבתים, היינו הר' בפסוק (שמות לד יד) 'כי לא תשתחוה לאל אחר' והד' דאחד (דברים ו ד), להורות שלא יטעו בני אדם בין אח"ד לאח"ר, כי לפעמים ידמה להאדם שעושה מצוה להש"י והוא עובד עבודה זרה, דהיינו בעשותו לשם איזה פניה וכיוצא, ולפעמים הוא בהיפוך דגדולה עבירה לשמה (נזיר כג:) והבן. וצריך לשקול מאוד ענייניו במאזני צדק שלא יטעה, על כן נכתב בתורה ב' אותיות הללו רברבין, שלא יטעה האדם דבקל יכול לטעות, וזה נמשך מחטא אדם הראשון שעל ידי כך נפל לעץ הדעת טוב ורע, שמעורב בדעתו טוב ורע ויכול לטעות, כי לולא ההתערבות היה דעתו דעת קדושים בלי נטות ימין ושמאל. וזה שאמר הש"י לאדם 'וקו"ץ ודרד"ר תצמיח לך' (בראשית ג יח), שעל ידי שנמשכת אחר דעת טוב ורע, בקל תוכל לבוא לידי טעות לעשות מד' ר' ומר' לד', שהחילוק שביניהם הוא קו"ץ (עיין באריכות בפרשת בראשית).

והנה זה ידוע דמשה הוא סוד הדעת בקודש, ובבחינתו כתב הב' אתוון הללו רברבין וגדולים, כי על ידי הדעת דקדושה בל יטעו עוד הטעות הנ"ל. והנה זה ודאי לא נעלם מכל משכיל שחטא עגל לא היה דמיון טפשות, לעשות עגל להשתחוות כאשר יעשו הפתאים, אבל היה הענין טעות באיזה מושכל וכבר דיברו בזה המשכילים, וזה היה ממש חטא אדם הראשון טעות בעץ הדעת טוב ורע, שחשבו שזה יהיה איזה עבודה מוכשרת וזה היה עבודה זרה, ואם כן זה מיקרי טעות בין ר' לד' בין אח"ד לאח"ר. וזה שאמר הש"י למשה לך ר"ד, ורמזו רז"ל ר"ד מגדולת"ך, מאותן הב' אתוון ר"ד שכתבת גדולים מבחינתך שאתה בסוד הדעת הקדוש, כי שחת עמך ולא הועיל להם גדלות האותיות, והבן.

(אגרא דכלה, כי תשא)

מלמד שתפסו משה להקדוש ברוך הוא כאדם שהוא תופס את חבירו בבגדו ואמר לפניו רבונו של עולם אין אני מניחך עד שתמחול ותסלח להם

ויפלא הלשון מהו כאדם שהוא תופס את חבירו בבגדו, ומה זה דמיון לבשר ודם שתופסו לחבירו בבגדו, היינו בתקיפות בא עליו להכריחו ולא שייך זה ח"ו בהקב"ה, רק יכולין לבא בטענות מוכרחות ומליצות בעד כנסת ישראל בכלל ובפרט. ויש לומר שזהו גם כן שפיר הדמיון לתופס את חבירו בבגדו, כי הנה אם כי באמת לאמתו הצדק עם הקב"ה שאמר ואכלם וגו' שחטאו חטאה גדולה עד שמגיע להם, אבל למה יאמרו הגוים וגו' והארץ אשר יצאנו משם מבלי יכולת ה' להביאם וגו' ועוד כפירות ח"ו, והרי זה כביכול מוכרח לסלוח להם בשביל שמו הגדול, אם כי בפנימיות ידע משה רבינו האמת ומשפט צדק, אבל בחיצוניות העולם הזה בין הגוים לא ידעו ולא יבינו כל זה ויאמרו כנ"ל ע"כ. זהו כמו שתפסו בבגדו שהוא לבוש החיצוני לכבודו יתברך שמו המה הגוים שאינם חלק אלקי ממעל כמו ישראל עם קרובו, וזהו שתפסו בטענה כי בשביל כביכול בגדו החיצוני כנ"ל, ראוי לסלוח ולהציל בני ישראל כדי שלא יאמרו כנ"ל.

(דברי תורה, אות ל"ג)

ויחל משה וכו' מלמד שמסר עצמו למיתה עליהם

וצריך עיון איך הועילה תפלה, זו הרי ה' אמר 'מי אשר חטא לי אמחנו מספרי' (שמות לב לג) והרי ה' באמת נענה לתפלתו של משה שאמר 'ועתה לך ונחה את העם אל אשר דברתי לך' וכו' (שם לד). וביאר מו"ר הגרא"א דסלר זצ"ל מעלת הנושא בעול שהיתה טבועה במשה רבינו ע"ה במדרגה גדולה, היא זו שנתנה זכות קיום לישראל להצילם מכליה, כפי שבמצרים משה רבינו ע"ה הרגיש שבלעדי כלל ישראל חייו אינם חיים, עד שהיה אומר מי יתן מותי עליכם (שמו"ר א כז), כך בחטא העגל הרגיש שאם ח"ו תגזור גזירת כליה על ישראל חייו אינם חיים, אם כן חייו קשורים בחיי כלל ישראל, ממילא מדרגה זו נתנה להם זכות קיום בשביל עבודתו וקיומו של משה רבינו ע"ה.

וביתר עמקות יש עוד להוסיף משה רבינו ע"ה התרומם למדרגה כה נעלה בעבודת החסד שלו, עד שהנשיאה בעול עם כלל ישראל שהיתה בו, לא נתנה לו לחיות בלי כלל ישראל, לא היה מסוגל לסבול את צערם וכאבם של ישראל, נמצא אם כן הקידוש ה' שעשה משה רבינו ע"ה בעבודתו זו במדרגה כה גבוהה במעלת נושא בעול, זה גופא תיקן את החילול ה' שנגרם ע"י ישראל בחטא העגל, ואדרבה כתוצאה מכך שחטאו ועמדו בסכנת כליה, בא משה רבינו ע"ה לגילוי כזה נכבד של קידוש ה' בעבודת החסד של נושא בעול, אם כן זכות קיום של כלל ישראל היתה א' בשביל עצם קיומו של משה רבינו ע"ה, ב' לצורך העבודה הכבירה שלו בנשיאת העול עד כדי מסירות נפש.

(שפתי חיים מידות ועבודת ה', ח"א)

ואולם חי אני אמר רבא אמר רב יצחק מלמד שאמר לו הקב"ה למשה משה החייתני בדבריך

ולבאר זאת, דהנה מצינו ואין ועתה אלא תשובה, ואמר משה כאשר בני ישראל עושין תשובה יגדל נא כח ה', כי בעת שהוא מוחל לישראל יש לו שמחה ונחת, כדמצינו בתנא דבי אליהו (פרק א) וז"ל ולא זו בלבד אלא בשעה שהוא מוחל לעונותיהם של ישראל, אין מתעצב בלבבו אלא שמח שמחה גדולה. וזה שאמר לו הקב"ה כאשר היה מוחל לעונותיהם החייתני בדבריך מחמת שגרמת למחול להם עונותיהם, כביכול יש לי חיות מזה, וזהו 'ויאמר ה' סלחתי כדבריך ואולם חי אני', שמזה יש חיות מחמת סליחת עון, וזה הפירוש 'כי לא אחפוץ במות המת כי אם בשובו מדרכו וחיה' (יחזקאל לג יא), היינו בעת שאדם יעשה תשובה כביכול יש לו חיות.

(חסד לאברהם, שלח)

לעולם יסדר אדם שבחו של הקב"ה תחילה ואחר כך יתפלל

דכיון שמסדר שבחו של מקום, למשל כשמשבח את הבורא שהוא רופא חולים, הנה כל המלאכים עונים אמן ומסכימים לשבח הלזה, הנה הגם כשאחר כך יבא המבקש לבקש ברחמים על הרפואה במו פיו, שוב לא יקטרגו המלאכים דהוה ח"ו כנוגע בכבוד המלך ובשבחו כאשר ירצו ח"ו למנוע הרפואה אשר זה כרגע שבחוהו שהוא רופא חולים, והנה להיות הש"י יודע אשר שוב לא יקטרגו המלאכים, גם בעת הבקשה הנה הוא ית"ש עונהו גם בטרם יקרא בתפלה ובקשה רק עונהו מקודם, ובטרם יקרא היינו בעת סידור השבח.

(בני יששכר, מאמרי חודש תשרי מאמר ב')

לעולם יסדר אדם שבחו של הקב"ה תחילה ואחר כך יתפלל

ונראה דעיקר ענין התפילה הוא כאמור רחמים ותחנונים לפני המקום, וכן אמרו (ברכות כ:) דנשים חייבות בתפילה דרחמי נינהו, והא דאמרו דלעולם יסדר אדם שבחו של הקב"ה ואחר כך יתפלל לשאר צרכיו, אין זה בגדר פיוס לפני התפילה כדי שתקובל תפילתו וימלאו בקשותיו, דקרא כתיב (דברים י יז) 'ולא יקח שחד' ואמרו חז"ל (ילקו"ש משלי רמז תתקמד) אפילו שוחד מצוה, אלא ענין הקדמת השבח הוא להכשיר עצמו ולרומם הכרתו,

דעל ידי דמקדים שבחו של מקום יכולתו חסדו ורוממותו, מגביר בנפש הכניעה וההתבטלות הגמורה לפניו, ומחזק הכרתו שהכל בא לו מידו של הקב"ה, ואז מתפלל מעומק הלב ובכניעה הראויה, ונמצא דבהקדמת השבח מכין נפשו לתפילה ומכשירה להתעלות, וממילא תפילתו מוכשרת יותר.

(משנת רבי אהרן, ח"א)

לב:

גדולה תפלה יותר ממעשים טובים שאין לך גדול במעשים טובים יותר ממשה רבינו אף על פי כן לא נענה אלא בתפלה שנאמר אל תוסף דבר אלי וסמיך ליה עלה ראש הפסגה

וקשה הלא לא פעל מאומה בתפלה ולא נכנס לארץ ישראל. על כן נראה לי, כי הנה ידוע קושית העקרים ועוד חוקרים איך תועיל התפלה לשנות מרצון לרצון, הלא הקב"ה הוא בלתי משתנה, ותירצו כי אמנם הקב"ה אינו משתנה, ולעולם דרכו להיטיב ולהשפיע כל טוב לכל אדם, אמנם המניעה היא מהמקבל אשר קילקל את מעשיו, ולכן צריך לתקן את עצמו והתיקון הזה נעשה בתפילתו. ולפי זה יובן לכל בר דעת כי אדם הגדול אין צריך כל כך להרבות בתפלה כשאר בני אדם, ואף האיש היותר צדיק וגדול די לו אם אך יאמר להקב"ה שיבקש דבר זה מיד נתרצה לו. **ולכן** אצל משה רבינו ע"ה שהיה בחיר אנשים וסגולת כל אדם, לא היה צריך לתפלה כאשר מצינו שאצל מרים אחותו ע"ה אמר אך דברים אחדים ונענה תיכף וכיוצא בו, זולת מקומות אשר מצינו בהם שקילקלו ישראל, אז היה לו נחוץ להתפלל לתקן מה שעיוותו, וכן אצל מי מריבה שניסה הוא בעצמו מעט, על כן היה צריך להתפלל, וזאת לא היה כפי רצונו, על כן מלבד שהתפלל לכנוס לארץ ישראל, התפלל גם על זה שיבוא למדרגתו הראשונה, אשר בדיבור בעלמא ירצה לו ה', בזאת כוונת הפסוק ואתחנן אמרו חז"ל אין ואתחנן אלא תפלה, בעת ההיא היה מוכרח להתפלל, אבל קודם לכן לא היה צריך לכל זה, ומה התפלל לאמור, שיבוא למדרגתו הראשונה שבאמירה בעלמא ייעתר ה' לו, ולזה נתרצה לו ה', על כן אמרו חז"ל גדולה תפלה שנעתר לו ה', ויאמר לו אל תוסף דבר, לא תצטרך עוד לדבר ולהתפלל הרבה רב לך, כי גם באמירה בעלמא יעתר חפצך.

(גנזי ישראל, ואתחנן)

גדולה תעניה יותר מן הצדקה מאי טעמא זה בגופו וזה בממונו

לכאורה יש להבין הלא ר' אלעזר בעצמו אומר (סוטה יב.) מכאן לצדיקים שממונם חביב עליהם יותר מגופם, אבל פשוט מה שממונם חביב עליהם יותר מגופם, הוא לפי שהם יודעים לפעול בממונם צדקה ושאר מצות, אבל כשנוגע לעשיית מצות בודאי שממונם לא חשוב להם, אבל ממה שאמרו חז"ל לקמן (ברכות סא:) יש לך אדם שממונו חביב עליו יותר מגופו, הרי מבורר שאין זה דבר מוחלט שגופו של אדם חביב יותר מממונו, ונראה פשוט שאעפ"י שיש בני אדם שחביב עליהם ממונם יותר מגופם, אבל התורה החשיבה את הגוף יותר מממון, ולכן גדולה תענית יותר מן הצדקה.

(ליקוטי יהודה, לתשעה באב)

גדולה תפלה יותר מן הקרבנות שנאמר למה לי רב זבחיכם וכו'

ויש ליתן טעם לזה, כי הקרבן משפיע כל טוב על המקריב, ובתפלה הזהירו חז"ל (ברכות ל.) שאפילו המתפלל בעד עצמו יכלול עם הצבור שיאמר תפלתו בלשון רבים, אם כן כיון שמתפלל בעד רבים ונענה הוא מושיע ומטיב בתפלתו לרבים, אם כן גדולה יותר מהקרבנות, הגם שגם קרבנות צבור השפיעו טובות לרבים כדאיתא (ר"ה טז.), מכל מקום בקרא כתיב 'למה לי רוב זבחיכם' דקאי על קרבן יחיד, דבציבור לא שייך לומר רוב זבחיכם, כי קרבנות ציבור יש להם קבע ומספר מסוים ולא שייך בהם רוב.

(שיר מעון, ליקוטים)

גדולה תפלה יותר מן הקרבנות שנאמר למה לי רב זבחיכם וכו'

ומעתה נוכל לצייר לעצמנו כוחה של תפילה, על ידי שנצייר בעצמנו את ההרגשה העזה של קירבה אילו זכינו להביא היום קרבן לבית המקדש, ותפילה גדולה יותר מן הקרבנות, מיום שחרב בית המקדש אנו מתפללים כדי להגיע להתקרבות לה' ג' פעמים ביום, התקרבות שבכוחה היא גדולה ממעשים טובים של משה רבינו גדולה מקרבנות, ומכל מקום שתם תפילתי, ובספרים הקדושים כתבו שגם בזמננו יש מקום לתפילותינו, ומה שאמרו ננעלו שערי תפילה, היינו כפי מה שאמרו שם בגמרא וא"ר אלעזר מיום שחרב בית המקדש נפסקה חומת ברזל בין ישראל לאביהם שבשמים שאינן עולות בלי הפסקה, אבל גם לאחר חומת הברזל עולות התפילות ע"י הפסקה, ומכאן שמה שאמרו שערי דמעות לא ננעלו, היינו שגם חומת ברזל אין בכוחה להפסיק תפילה עם דמעות, והדמעות עולות שלא בהפסקה כלל, והובטחנו אשר לעתיד לבוא כאשר יבנו החורבות ושוב לא תפסיק חומת ברזל בין ישראל לאביהם שבשמים, 'והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפילתי עולותיהם וזבחיהם לרצון על מזבחי', הרי ששמו של בית המקדש יהיה בית תפילה שגדולה תפילה יותר מן הקרבנות.

(חכמת המצפון, חלק ט"ז)

כל כהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו

כתיב (בראשית כה לב) 'ויאמר עשו הנה אנכי הולך למות ולמה זה לי בכורה', דאיתא בגמרא כל כהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו, ומקודם מתן תורה היתה עבודה בבכורות (זבחים קיב:), וממילא מי שהרג את הנפש לא ישא את כפיו. וזה שאמר עשו 'הנה אנכי הולך למות', דהיינו להרוג בני אדם שאני רוצח (ב"ב טז:) ולא אשא כפי 'ולמה לי זה בכורה'.

(דברי יהונתן, תולדות)

מיום שנחרב בית המקדש ננעלו שערי תפילה וכו' שערי דמעות לא ננעלו

ונראה לי הטעם דשערי דמעות לא ננעלו, על פי דאיתא במדרש, כשחלק הקב"ה את המים ואמר 'ויהי מבדיל בין מים למים' (בראשית א ו) רעשו המים התחתונים לנגדו והרימו גלים למעלה, ופייסן הקב"ה בברית מלח שעל כל קרבן ובניסוך המים. אמנם כשחרב בית המקדש אין להם לא ברית מלח ולא נסוך המים, ולזה עשה להם הקב"ה דשערי דמעות שהמה מים לא ננעלו.

(תועפת ראם, פרק כ"ג)

מיום שנחרב בית המקדש ננעלו שערי תפילה

והענין הוא, דנודע שהאבות הסתכלו בעין שכלם הגדול וצפו כל הדורות עם כל התלאות והגליות שעוברים עליהם והתפללו עליהם, וראה יעקב אבינו ע"ה שעל ידי הגליות ינעלו שערי תפילה, כמו שאמרו משחרב בית המקדש ננעלו שערי תפילה, וביקש תיקון לבניו לבקש מאתו יתברך בכדי שיהיה להם מקום לאחוז בו יתברך שישמע תפלתם, והראהו השם יתברך שסולם מוצב ארצה, כי השכינה נקרא בחינת סולם שהוא השער לה' צדיקים יבואו בו כנודע, והוא מוצב ארצה שאף שנסתלקה השכינה לאחר חורבן, כמו שאמרו רז"ל עשר מסעות נסעה שכינה, מכל מקום נשאר רשימה ממנה שעל ידי זה יכלו לעלות אל ה', כמו שכתוב (תהלים צא טו) 'עמו אנכי בצרה' וזהו סולם מוצב ארצה, אף על פי שראשו מגיע השמימה, מכל מקום מוצב גם כן השכינה עמנו, לזכות אותנו וכל כחינו שיש לנו כח בזמן הגלות לעלות למקום הרמה, הוא על ידי כ"ב אותיות התורה, שנקבע בפינו כי השתוקקות שאנו משתוקקין להאותיות, על ידם אנו עולים להסולם עד שעולין למדריגה הגונה.

(מאור עינים, ויצא)

מיום שנחרב בית המקדש ננעלו שערי תפילה וכו' שערי דמעות לא ננעלו

לכאורה הלא כתיב (תהלים קמה יח) 'קרוב ה' לכל קראיו' ודרשו חז"ל (יבמות סד.) שהקב"ה מתאוה לתפילתן של צדיקים, וכן רבים מאמרי חז"ל על עניני התפלה, אם כן מדוע ננעלו שערי תפלה. אך הענין הוא כך, יען כי בכל מצוה וכן בתפלה לא ימלט שיש בהם איזה תערובות חטא, או שיש מחשבה של פניה שלא לשם שמים וכו', ואם כן מצוה ועבירה מעורבין זה בזה ועי"ז ח"ו לא יעלו למעלה, וגם לפעמים העון שיש בהמצוה הוא גדול יותר מהמצוה, ואפשר שנתבטל ברוב כדין כל הדברים שנתבטלים ברוב, להכי ניחא ששערי תפלה ננעלו, אבל שערי דמעות לא ננעלו, משום שהקב"ה סופרן ומניחן בבית גנזיו, ואם כן הוי דבר שהוא במנין, וקיי"ל הדין בפוסקים דדבר שבמנין אפילו באלף לא בטיל, להכי יש כח גדול בהדמעות שהם פותחים כל השערים, ואין בעדיהן שום מחיצה להפסיק בעדיהן.

(דברי מנחם, ליקוטים)

מיום שנחרב בית המקדש ננעלו שערי תפילה וכו' שערי דמעות לא ננעלו

בשם הרבי ר' בונם ז"ל מפשיסחא על הא דאמרו חכז"ל שערי דמעות לא ננעלו למה לי השערים כיון שתמיד פתוחים הם ולא ננעלים, ואמר שהשערים צריכים שאם בוכים בדמעות של שקר אזי ננעלים השערים וד"ל.

(שיח שרפי קודש, מערכת אמת)

מיום שנחרב בית המקדש ננעלו שערי תפילה וכו' שערי דמעות לא ננעלו

במדרש איכה נאמר שערי תשובה לא ננעלו, נודע קושית העולם אם כן השערים למה. אלא נראה לי כי יש דלת שסגור במנעול ובלא מפתח אינו יכול ליכנס, ויש דלת שסגור היא בחותם ונחתם בטבעת המלך כנודע, והנה למשל שערי חכמה הם סגורים במנעול, והמפתח היא יראה ואם אין יראה אין חכמה, דומה לגזבר שלא נמסר לו מפתח החיצון בהאי עייל (שבת לא.), אבל שערי דמעות ותשובה לא ננעלו במנעול שצריך מפתח, אלא ננעלו וסגורים בחותם טבעת המלך ית"ש, ובתשובה קורע החתימה כמו שאמרו גדולה תשובה שמקרעת וכו' עיי"ש (ר"ה יז:) וד"ל. או יאמר פירוש דמעות היינו תשובה שבוכה על עונותיו כמובן, גם פירוש דמעות היינו תפלה כמו שכתוב 'ולפני ה' ישפוך שיחו', גם יש לומר דמעות, היינו מעות והד' היא אות השמוש כמו מן מעות, והיינו מעות של צדקה הרי שלשה תשובה תפלה צדקה, ולפי זה שערי דמעות, היינו שערי תשובה תפלה וצדקה לא ננעלו, כמו שאמרו ותשובה ותפלה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה וד"ל.

(דברי ישראל, כללי אורייתא אות ש')

מיום שנחרב בית המקדש ננעלו שערי תפילה וכו' שערי דמעות לא ננעלו

כאשר אדם חש עצמו מדוכא מגודל הצער שבחורבן, וידע שאם לא יעזרנו ה' הוא אבוד הרי הוא בוכה, כי כאשר אדם מדוכא הרי הוא בוכה גם מבלי שיורו לו על הבכי, ולפיכך שערי דמעה לא ננעלו. ובספרים העמיקו יותר וכתבו שאין הקב"ה משתמש במידת הדין אלא על דבר שיש בו ממש, וכאשר אדם מגיע לידי דמעה אות הוא כי לבו נשבר בקרבו במידה שמבטל את עצמו, 'לב נשבר ונדכה אלקים לא תבזה' כי אז אין למידת הדין על מה לחול.

(חכמת המצפון, חט"ז מאמר תפ"ד)

מיום שנחרב בית המקדש ננעלו שערי תפילה וכו' שערי דמעות לא ננעלו

ראיתי מביאים בשם הזוה"ק מ"ש (איכה א ב) 'בכו תבכה בלילה ודמעתה על לחיה אין לה מנחם מכל אהביה כל רעיה בגדו בה', היינו כי אם כי שערי דמעות לא ננעלו, אבל זהו רק בדמעות היוצאות על העדר כבוד התורה ועל חורבן בית המקדש, והאדם הישראלי מתאונן איך שדחיקא ליה שעתא ושרוי בצער ולא יוכל להיות עובד ה' כדבעי, אלה הדמעות ראויות הנה להכניס בבית גנזיו, אבל אלה הדמעות שמבקש על הצלחת הזמן על מותרות וכו' נשארים על הלחי. וזה שאמר 'בכה תבכה בלילה' עליה עוד לבכות, משום שדמעתה על לחיה, שלא נכנסו לבית גנזיו של המקום ב"ה, וזה שאמר אין לה מנחם קאי על השי"ת, כמ"ש במדרש (מדרש איכה א כז) שם אנכי אנכי הוא מנחמכם, כל רעיה אלו המלאכים, והוא משום שהדמעות על הלחי. ועל זה אנו מתפללים יהי רצון מלפניך שומע קול בכיות שתשים דמעותינו בנאדך להיות, ועי"ז ותצילנו מכל גזירות וכו', היינו שבאם ח"ו במשך השנה תבוא איזה גזירה וצרה ר"ל, אשר אז אולי לא יהיה אפשרות לבכות, הנה אלה הדמעות שלנו תהיינה מוכנות להצילנו מהם, וכמ"ש בסנהדרין (מד:) יקדים אדם תפלה לצרה שנאמר 'היערוך שועך לא בצר' עיי"ש.

(לפלגות ראובן, ח"א ימים נוראים)

מיום שחרב בית המקדש נפסקה חומת ברזל בין ישראל לאביהם שבשמים

נראה לפרש, על פי מה שאמרו חז"ל (שמו"ר לו ב) שירושלים נקראת 'יפה נוף משוש כל הארץ' (תהלים מח ג), לפי שהאדם בא לשם מלא עונות ומקריב קרבן ונתכפר לו, אין לך שמחה גדולה מזו עי"ש, וכתיב (ישעיה נט ב) 'כי אם עונותיכם מבדילים בינכם לבין אלקיכם', וזה נראה שאמר כאן שעד שלא חרב בית המקדש היו הקרבנות מכפרים את העונות, ולא היה שום הבדלה בינינו ובין אלקינו, אבל מיום שחרב בית המקדש ונתבטלו הקרבנות שאין מה שיכפר, נפסקה חומת ברזל שהם העונות המבדילים בין ישראל לאביהם שבשמים.

(ליקוטי יהודה, לתשעה באב)

אם ראה אדם שהתפלל ולא נענה יחזור ויתפלל

יחזור אדם ויתפלל, כדי שיתעמק ויתלהב בתפילה יותר משהתלהב בתפילתו הראשונה, להלהיב לבו ולהוסיף על מחשבתו הקלושה שבתפילה הראשונה, לעבור עוד פעם על בקשותיו ותחנוניו עד שיתדבק דביקות יתירה בהשי"ת ואז ייענה ממרום, כי אינה דומה הכוונה והדביקות בפעם אחת והראשונה, לתפילה ולדביקות הנישנות מספר פעמים, שאז לבו מתחמם יותר ומחשבות מיטהרות, והוא זוכה להיכנס להיכלות המחשבה העליונה.

(אור חדש, ואתחנן)

ארבעה צריכין חזוק ואלו הן וכו' ודרך ארץ

כתיב (דברים) 'וברכך ה' בכל אשר תעשה', דרשו חז"ל (מדרש שוחר טוב תהלים כג) יכול יהא יושב ובטל ת"ל 'בכל אשר תעשה', יש לומר כל מה דתעשה בכל יהא ברכת השי"ת, כמו 'כל מלאכה לא תעשו' (ויקרא כג ג) דפירושו שום מלאכה לא תעשו, ויש לפרש בכל אשר תעשה היינו הכל בכל, צריך אתה לעשות בכל הדרכים ובכל אופנים, וכמו שאמרו חז"ל ארבעה צריכין חזוק ואחד מהן דרך ארץ דהיינו אומן באומנתו וכדומה, ומפרש רש"י שיתחזק אדם בהם בכל כוחו, ויש לומר שניהם אמת, לתלמיד חכם העוסק בתורה די אם ינסה רק לעשות דבר מה ויהא מבורך כדי שלא יתבטל מדברי תורה, כמו שאמרו חז"ל (ע"ז יט:) העוסק בתורה נכסיו מצליחין, ואולי מזה הטעם שיהא פנוי ללמוד תורה, אבל שאר העם צריך לנסות ולעשות בכל אופנים שיתברך, וזה לטובתו כדי שלא יהא זמן פנוי לבלות זמנו בדברים בטלים שמביאים לידי חטאים, וטרדותיו כל היום היא לטובה.

(שיר מעון, ראה)

ארבעה צריכין חזוק ואלו הן תורה ומעשים טובים תפילה ודרך ארץ

גילו לנו חז"ל את כוחות הנפש של האדם, שללא שיוסיף ויתחזק בכל עת ובכל זמן הרי ישלוט בו הרפיון, ואף אם היום לומד הוא בחשק ובתשוקה, אין זו סיבה לגרום לו שכך ימשיך גם למחר, אם לא שלמחר יוסיף ויעורר נפשו שוב בהתחדשות לעבודת ה', האדם חייב לחזק עצמו בכל עת לשמור עצמו שלא יילך אחר נטיית הגוף הטבעית, ולחדש לעצמו התעוררות תמידית שתעורר בו הרצון לעמל ויגיעת התורה, קביעת אמיתות ידיעה זו בלבו היא ההקדמה, ואחר הידיעה בצורך החיזוק צריך עוד לחשב חשבון נפשו על תכלית בריאתו בעולם הזה, ומה יכול להשיג ולקנות במשך ימי חייו, ויכול לעורר עצמו מההסתכלות על גדולי הדורות הקודמים להתבונן במה זכו להגיע לדרגתם ומעלתם, הלא גם הם היו נערים צעירים גם הם לא נולדו גדולים, ורק בעמלם וביגיעתם זכו למה שזכו, ואם כן עלינו ללמוד מהם לדעת מה עשו שכה חשק ה' בהם, וכן להתחזק בלימוד דברי חז"ל במאמרם על חובת האדם בעולמו, חובת העבודה בלימוד התורה מחשבות וחשבונות, זהו העצה והדרך היחידה לקבל החיזוק שאנו מוכרחים לו בכל שעה.

(דרכי החיים, ח"א פכ"א)

גם אלה תשכחנה זה מעשה העגל ואנכי לא אשכחך זה מעשה סיני

כתיב (שמות לב לד) 'וביום פקדי ופקדתי עליהם חטאתם וגו' אשר עשו את העגל', וקשה הנה אבינו אב הרחמן הסולח ומוחל ומעביר אשמתינו בכל שנה ושנה, ס"ד שיכתוב בתורתו דבר קשה כזה שיזכור לעולם את חטא עגל אפילו אחרי שעשו ישראל תשובה, וגם קשה ממאמר חז"ל דאמר ר' אושעיא 'גם אלה תשכחנה' זה מעשה העגל 'ואנכי לא אשכחך' זה מעשה סיני, וזה היפך מכוון הפסוק הנ"ל. אלא יש לומר כוונת הענין אחד, דהנה לפי ראות עינינו אם אחד מגזע טובה וישרה הולך בדרך תמים ועובד את יוצרו אין זה דבר נפלא כי התורה מחזרת על אכסניא שלה, מה שאין כן אם פוחת והולך במעשיו ממעשה אבותיו מום בו ויתגנה בו, יותר ממה שיעשה זה הרע אדם אשר הוא בא ממשפחה בזויה ושפלה כי לו יאתה השפלות מעון אבותיו, ואם אדם בזוי משפחה כזה יעשה הטוב בעיני ה' ואנשים, אז יתהלל יותר מבן משפחה הנכבדת בעזבו דרכי אבותיו ונטה אל הטוב.

והנה ישראל קדושים הם, הגם שקבלו את התורה במעמד הר סיני ואמרו נעשה ונשמע לא היה הדבר נפלא ומהולל, כי קדושת אבותיהם אשר הורישו לבניהם אחריהם היא הנותנת שיהיו עובדי ה', אבל כיון שעשו

אחר כך את העגל והעיזו את פניהם נגד יוצרם, וניכר שהיה בם איזה שורש רע שלא ניתקן עדיין עד שעשו תשובה אחר כך, אז גדלה ונפלאה בעיני ה' מעלתם בקבלתם את התורה, כיון שהם עם קשי עורף בטבע ויכלו לעשות אחרי ארבעים יום הדבר הרע הזה, אם כן נראה שלא עשו גם הטוב מלפניהם מושרש בטבע להם מקדושת אבותיהם, רק שהם בעצמם בגודל בחירתם בחרו בטוב, ואחר כך נפלו ובחרו ברע, ואף על פי כן עשו תשובה, והם קודש ישראל לה'.

וזה פירוש 'גם אלה תשכחנה' זה מעשה העגל, שישכח לגמרי כיון שעשו תשובה, אבל 'ואנכי לא אשכחך' זה מעשה סיני, כלומר בעת שאני זוכר מעשה סיני, אז אזכור גם כן בחטא העגל ובגודל קשיות ערפם אשר להם כדי להגדיל זכותם במה שעשו מלפנים במעמד הר סיני כנ"ל, וזה פירוש 'וביום פקדי', כשאזכור בם להיטיב להם, 'ופקדתי' במה שעשו מלפנים במעמד הר סיני כנ"ל, וזה פירוש 'וביום פקדי', כשאזכור בם להיטיב להם. ופקדתי את העגל ואת כח הרע אשר בקרבם, ואז יגדיל ויאדיר זכותם במה שהם נוטים מהרע הזה שיש בכוחם לנטות אל הטוב ולשמור מצותיו כל הימים, ואם כן זכירת מעשה העגל הוא טובה לזכירתן ופקודתן של ישראל.

(קדושת לוי, כי תשא)

גם אלה תשכחנה זה מעשה העגל ואנכי לא אשכחך זה מעשה סיני

איתא (אבות פ"ד מט"ו) דהנה אין בידינו לא משלות הרשעים בעולם הזה ואף לא מיסורי הצדיקים, והענין כי מעשינו סותרים כמאמר חז"ל (ירושלמי שקלים פ"א ה"א) אי אפשר לעמוד על אופיה של אומה זו במה שהקדימו נעשה לנשמע, הרי הן הצדיקים היותר גדולים שבכל העולם, על כן נקראו בפה האומות עמא פזיזא, ובמה שעשו עגל עד שהמלך במסיבו, הרי אין לך רשעות גדולה מזו כדכתיב שחורה אני במעשה עגל ונאוה במעשה סיני, ומעשים האלו הם אבות לכל מעשינו, על כן אין אנו נדונים כצדיקים ולא כרשעים גמורים. וזהו (ישעיה מט יד-טו) 'ותאמר ציון עזבני ה'' מדת הרחמים, וה' הוא ובית דינו הוא מדת הדין שכחני גם הוא, אין בידינו לא משלות הרשעים ולא מיסורי הצדיקים.

ובאתה התשובה 'גם אלה מעשה עגל תשכחנה' ואנכי מעשה סיני לא אשכחך בתמיה הלא שניהם זכורים בשוה, כדכתיב (שמות לב לד) 'וביום פקדי ופקדתי' אין לך פקודה שאין בו מפקידה של עגל, וכתיב (ירמיהו ב ב) 'זכרתי לך חסד נעוריך אהבת כלולותיך לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה' היא אהבת סיני נמצא ששני המעשים נזכרים ונעשים, ומבאר יותר 'הן על כפים חקותיך חומותיך נגדי תמיד', פירוש מפני מעשה סיני ראוי לחוק אותך על כפים היפך ההסתר פנים, אמנם מפני מעשה העגל 'חומותיך נגדי תמיד' על דרך (ישעיה נט ב) 'עונותיכם היו מבדילים בינכם לבין אלקיכם' והם חומת ברזל בין ישראל לאביהם שבשמים, ומבאר יותר 'מהרו בניך' פירוש בתחלה מהרו להקדים נעשה לנשמע ונקרא עמא פזיזא (שבת פח.) ועתה 'מהרסיך ומחריביך ממך יצאו' לפתותך לעשות העגל.

(חתם סופר, עקב)

גם אלה תשכחנה זה מעשה העגל ואנכי לא אשכחך זה מעשה סיני

והיינו שהקב"ה הבטיח לישראל שאפילו אם יהיו ביניהם עבריינים שעושים את העגל שנמשכים במעשיהם אל עומק הרע והסטרא אחרא, אעפ"כ ואנכי כח הקדושה שהכרתם וקבלתם באמירת אנכי ה' אלקיך במעמד הר סיני תעמוד לכם לעד ולכן לא אשכחך, ואם כן יש בזה המלצה טובה על ישראל, שבכל אופן שהם לא ישכח הקב"ה אותם.

(אור ישראל, ויגש)

גם אלה תשכחנה זה מעשה העגל ואנכי לא אשכחך זה מעשה סיני

יש בזה לימוד גדול בענין מעשה טוב ומעשה רע, מאמינים אנו שסוף כל סוף יבא העולם לתכליתו וישלוט הטוב והרע יכלה מן העולם, אך איך זה הרי הדורות הולכים ומתמעטים ומעשה הטוב מתמעט מדור לדור, ואיך זה תבא הבריאה לתכליתה, אך כנראה מעשה טוב שעושה רושם בבריאה הוא רושם בלתי נמחה, ואפילו אם האדם יחטא אחר כך אבל מכל מקום הרושם שמעשה הטוב עשה בעולם נשאר, משא"כ מעשה הרע שנעשה בעולם, אף שבודאי גם כן עושה רושם וחסרון בכל הבריאה, מכל מקום יכולים למחות את הרושם ולתקנו ע"י תשובה, או ע"י מעשה טוב שמתקן את הקלקול שנעשה בעולם.

וזה פירוש המאמר, כנסת ישראל חוששת שהחסרון והקלקול שנעשה בעולם על ידי מעשה חטא העגל, שעל זה אמר הקב"ה 'וביום פקדי ופקדתי', ואין לך פורעניות בעולם שאין בה מחטא העגל, הוא חסרון בלתי נמחה ואין הקב"ה יכול לשכחו ואין לתקנו, ועל זה ענה להם הקב"ה 'גם אלה תשכחנה', שאפילו חטא איום ונורא כזה יש למוחקו על ידי תשובה ומעשים טובים, ועל זה קאמרה שוב כנסת ישראל אם מעשה האדם הוא כזה שיכולים למחות הרושם שנעשת על ידו, אם כן אפשר שגם הרושם שנעשה על ידי קבלת התורה, ועל ידי הנעשה והנשמע גם כן יכול להמחות, ואם כן שמא תשכח לי מעשה סיני, ועל זה השיב הקב"ה 'ואנכי לא אשכחך', הרושם שנעשה ע"י מעשה טוב הוא רושם בלתי נמחה ונשאר לעולמי עולמים. ולפי זה כבר יתכן שהעולם יבא לתכליתו ע"י מעשה הטוב שלנו, מפני שאנו בבחינת ננס על גבי ענק שרואה יותר מהענק, כי מעשה הטוב שלנו נצבר על כל הטוב שנעשה בבריאה מכל הדורות הקודמים.

(עץ הדעת, עקב)

גם אלה תשכחנה זה מעשה העגל ואנכי לא אשכחך זה מעשה סיני

ויש לומר, על פי מה דאיתא (סנהדרין סג.) אלמלא וי"ו שבהעלוך נתחייבו רשעיהם של ישראל כלייה, ופירש רש"י דהא לא כפרו בהקב"ה לגמרי שהרי שתפוהו בדבר אחר, וכתבו המפרשים דכיון דשיבר משה הלוחות דין בן נח להם, ובן נח אינו מצוה על השיתוף. ולפי זה יובן גם אלה תשכחנה זה מעשה העגל, ולמה כי ואנכי לא אשכחך, שלא אשכח שצירפתם גם אנכי עמו, ואם כן הוי רק שיתוף ובן נח אינו מצווה על השיתוף, ועל כן יוכל הקב"ה לשכוח מעשה עגל.

(כתבי משה, שבועות)

גם אלה תשכחנה זה מעשה העגל ואנכי לא אשכחך זה מעשה סיני

כבר נתעוררו מפרשי התורה להתפלא מה תלוי זה בזה, וכי בשביל שישכח מעשה העגל לא יזכור מעשה הר סיני. ונראה לפרש, שהקשו המפרשים האיך רצה הקב"ה להשרות שכינתו בין ישראל כמו שכתוב (שמות כה ח) 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם' דהיינו בתוך בני ישראל כדאיתא במדרשים, והלא עזבו את ה' ודבקו בעבודה זרה במעשה העגל, והתורה אמרה (דברים כד ב) 'והלכה והיתה לאיש אחר וגו' לא יוכל הראשון וגו' לשוב לקחתה' וגו', והרי הקב"ה מתנהג עם ישראל בדין קידושין כדמברכין בברכת אירוסין 'המקדש עמו ישראל ע"י חופה וקידושין'.

ויש לומר, דקיי"ל בשו"ע (אה"ע סימן קי"ט ס"ו) דשוטה אינה מתגרשת, ולישראל במעשה העגל היה דין שוטים כמו שכתוב בספר פרי עץ חיים (פרשת תרומה) אם כן לא מהני הגירושין. ומעתה יש לומר שזוהי טענת בני ישראל, הואיל ואין שכחה לפני כסא כבודך שמא לא תשכח לי מעשה העגל, השיב הקב"ה 'גם אלה תשכחנה', כלומר לא אחשיב לך מעשה העגל לחטא ולא תהיו מגורשים ממני, כי אני דן אתכם לשוטים וממילא לא הוו גירושין, לזה חזרה כנסת ישראל ואמרה הואיל ויש שכחה לפני כסא כבודך לשכוח ממעשה העגל לפי שיש לנו דין שוטים, שמא תשכח לי מעמד הר סיני משום דשמא יש לנו דין שוטה למפרע משעת קבלת התורה, ומעשה שוטה לא הוי מעשה ואין לנו זכות של קבלת התורה, לזה השיב הקב"ה 'אנכי לא אשכחך', כי אני דן רק בשעת מעשה, ובשעת מעשה העגל נכנסה בכם רוח שטות, אבל בעת קבלת התורה היתה דעתכם צלולה עליכם והויא קבלה מעלייתא, ואתי שפיר הכל על נכון.

(צדקת יוסף, כי תשא)

גם אלה תשכחנה זה מעשה העגל ואנכי לא אשכחך זה מעשה סיני

זקיני בעל דברי חיים כששמע פעם אחת מבעל דרשן אחד שדיבר סרה והתרעם על חטאי בני ישראל, התרגז עליו זקה"ק ואמר, מה הוא מדבר שם והלא כל העבירות שחטאו בני ישראל במדבר מצוות הם, ולולי שחטאו בני ישראל מאין היה לנו תורה עכד"ק, והדברים צריכים תלמוד. ויבואר דהנה כבר אמרו (אבות פ"ד מ"ב) מצוה גוררת מצוה ועבירה גוררת עבירה, ואלמלי היו העבירות של בני ישראל כרעתם של הגויים והערב רב שעושים להכעיס ולמרוד במלכות שמים, לא יתכן שמעשיהם יכתבו בתורה, ויהא מזה תורה שלימה הצריכה לימוד, שהרי מדבר רע אי אפשר שיצא דבר טוב, ומוכח מזה שבכל אותם המעשים היתה כוונתם לשמים

בלתי לה' לבדו, כי טעו וסברו שכך יותר טוב לכבוד המקום ושכך רצונו ית"ש.

ויובן בזה מאמר חז"ל 'גם אלה תשכחנה' זה מעשה העגל 'ואנכי לא אשכחך' זה מעשה סיני, ותמוה שייכות הדברים זה לזה, ויבואר להנ"ל שבאמת לא חטאו ישראל בזדון לב ומתוך כפירה באנכי ה' אלקיך ח"ו וכמבואר ברמב"ן ושאר ראשונים, כי טעו ודימו לעשות מעין אמצעי להנהגה של מעלה במקום זה האיש משה שלא ידעו מה היה לו, והתכוונו בזה לחזק לבות בני ישראל שלא יפלו ברוחם בראותם כי משה איננו. וזה 'ואנכי לא אשכחך', היינו שגם בשעת החטא לא שכחו מעמד הר סיני, אדרבה כל עיקר לא עשו אלא בשביל לחזק את האמונה בלב בני ישראל שלא יסורו מאחרי ה', ולכן גם אלה תשכחנה זה מעשה העגל.

(שפע חיים, סליחות דרוש כ"ה)

חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת וכו' ואמר רבי יהושע בן לוי המתפלל צריך לשהות שעה אחת אחר תפלתו

והענין שצריך האדם לשהות ולהתעכב שעה קודם תפילתו ושעה אחר תפילתו הוא, כי סוף כל סוף האדם הוא קרוץ מחומר וגופו נוטה לחומריות, וממילא לבו ומחשבותיו שקועים בצרכיו הגשמיים וקשה לו להסיח דעתו מהם, וכמו שאנו רואים בני אדם אשר גם אם חק קבוע להם לבוא לבית הכנסת להתפלל בציבור, בכל זאת כל דעתם נתונה בהילוך מסחרם ועסקיהם, ובפרט ככלות זמן התפילה כהרף עין כבר נתונים ומושקעים בעולם החולין, והתעוררות התפילה לדאבוננו מהר נשכחת, על כן הורונו חכמינו ז"ל כי המתפלל צריך לשהות שעה אחת קודם תפילתו, כדי שיוכל אדם להפרד קצת מעולם הגשמי הסובב אותו, ולהכנס לתוך התפילה מתוך הדרת קודש וחרדת קודש, וכן אחר התפילה להתעכב ולהתבונן ולהמשיך עליו רשפי לבת קודש לכל שעות היום, וכל משאו ומתנו יהיה באמונה ובבטחון שלם בהשי"ת, ואז מובטח לו כי בכל אשר יפנה יצליח ויראה ברכה בעמלו.

(תורת המהרי"ץ, כי תבוא)

חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת וכו' וכי מאחר ששוהין תשע שעות ביום בתפלה תורתן היאך משתמרת ומלאכתן היאך נעשית אלא מתוך שחסידים הם תורתם משתמרת ומלאכתן מתברכת

כתיב (שמות כג כה) 'ועבדתם את ה' אלקיכם וברך את לחמך ואת מימיך והסירותי מחלה מקרבך', יש לומר בזה על דרך הש"ס חסידים הראשונים היו שוהים שעה אחת קודם שמתפללין וגו', ופריך אם כן תורתן האיך משתמרת ומלאכתן מתי נעשית, אלא מתוך שחסידים הם תורתן משתמרת ומלאכתן מתברכת, וגם איתא בגמרא (עירובין נד.) חש בראשו יעסוק בתורה וכו' חש בכל גופו וכו' שנאמר (משלי ד כב) 'ולכל בשרו מרפא'. וזה יש לומר שמרומז בפסוק 'ועבדתם את ה' אלקיכם' היינו בענין התפילה כמו חסידים הראשונים, ואם תאמר תורתן האיך משתמרת ומלאכתן מתי נעשית, לזה אמר 'וברך את לחמך ואת מימיך' היינו לחם הוא רמז הפרנסה, ומים הוא רמז התורה, והיינו כתירוץ הגמרא שממילא התורה משתמרת ומלאכתן מתברכת, ואם תמצא לומר לפעמים צריך ללמוד משום רפואה כנ"ל, לכן אמר 'והסירותי מחלה מקרבך' ואינו צריך לעסוק רק בעבודה שזהו תפילה כנ"ל והבן.

(דגל מחנה אפרים, משפטים)

חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת וכו' וכי מאחר ששוהין תשע שעות ביום בתפלה תורתן היאך משתמרת ומלאכתן היאך נעשית אלא מתוך שחסידים הם תורתם משתמרת ומלאכתן מתברכת

כתיב (דברים יז יב-יג) 'והאיש אשר יעשה בזדון לבלתי שמוע אל הכהן העומד לשרת שם את ה' אלקיך וגו' וכל העם ישמעו ויראו', יש לדייק מאי שייכות דכל העם זהו מוסר ואזהרה לגדולי ישראל שלא ירבו מחלוקת, אבל כל העם מה להם ולו, וביותר צריך עיון מאי טעמא האריך כאן 'אל הכהן העומד לשרת שם את ה' אלקיך', ולא אמר סתם אל הכהן או אל השופט כדכתיב תחלת הפרשה 'אל הכהנים הלוים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם'. ונלע"ד אמרו חז"ל חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת קודם תפלתם וכו', ופריך תורתן מתי משתמרת, ומשני כיון שחסידים הם תורתם משתמרת מאליהן, והנה בתחלת הפרשה הזהיר שיעלו אל השופט אשר יהיה בימים ההם, פרש"י אין לך אלא שופט שבימיך שלא יאמרו שני הצדדים אנו מחולקים בדבר מי יכריע, הלא אלו שבירושלים אינם חשובים נגדנו כלום, על כן הזהיר אין לך אלא שופט שבימיך וצוה 'וקמת ועלית' על כל פנים.

אך עתה שכבר עלו ושמעו מפיהם באיזה טענה ימרה הזקן הזה, אי לא שיאמר אני בעל מלאכה עוסק בתורה ומעיין בה יומם ולילה, והכהן הזה וחבריו מצאתים חסידים ואנשי מעשה, שוהין שעה אחת ומתפללין ומקריבים קרבנות כל היום וכל הלילה לא יחשו, ותורתם מתי משתמרת שיבואו ויכריעו עלי, ולא יאמין כיון שחסידים הם רוח ה' בקרבם ותורתם משתמרת ומכוונים ההלכה אל האמת. והיינו דקאמר 'אשר יעשה בזדון לבלתי שמוע אל הכהן העומד לשרת שם את ה' אלקיך' הואיל ועומד לשרת וטרוד בשרותו, משום הכי יהיה לו טענה לזוד בזדון שלא לשמוע, והנה זה מקיל עבודת ה' בעיני ישראל שארית העם שיאמרו קדושי עליון אינם בני תורה, על כן במיתתו של זה הזקן נאמר וכל העם ישמעו, שזה נוגע לכל העם מקצה.

(חתם סופר, שופטים)

וכי מאחר ששוהין תשע שעות ביום בתפלה תורתן היאך משתמרת ומלאכתן היאך נעשית אלא מתוך שחסידים הם תורתם משתמרת ומלאכתן מתברכת

וכבר הרגישו במה שדייק מתוך שחסידים הם הרי כבר אמר זה מתחילה. ולפי דברינו יש לומר כי חסיד נקרא מי שמתחסד עם קונו ועושה הכל על פי דקדוק דין ודת של תורה, ונוהג בכל מעשיו ודרכיו בזהירות יתירה שלא יזוז אף זיז כל שהוא מן הדרך אשר הורו לנו חז"ל, וע"י שעושה הכל על פי לימודו, ממילא לימודו נתקיים ע"י מעשיו. והנה הש"ס תמה תורתן היאך משתמרת, היינו משתמרת בתוך לבם שלא תשכח, אם שוהין כל היום בתפלה ואין להם פנאי לחזור על לימודם, ועל זה משיב שפיר בדיוק, מתוך שחסידים הם ומדקדקים בכל מצוה לעשותה על פי דין תורה הקדושה, בזה הם חוזרים תמיד על לימודם ותורתם משתמרת.

(שבט סופר, דרשות)

וכי מאחר ששוהין תשע שעות ביום בתפלה תורתן היאך משתמרת ומלאכתן היאך נעשית אלא מתוך שחסידים הם תורתם משתמרת ומלאכתן מתברכת

ותלמידי רבינו יונה כתבו דאע"ג דבכל מקום דקאמרינן שעה אחת פירוש אפילו שעה מועטת, הכא פירש שעה אחת מי"ב שעות ביום, וכתב על זה המגן אברהם (סימן צג סק"א) דזה דוקא לחסידים אבל לשאר העם די בשעה מועטת, ולכאורה יש להבין למה נקט הגמרא הלשון חסידים הראשונים, הלא עשו כן גם התנאים והאמוראים שבאותו הדור שנאמרה המימרא ההיא, והוי ליה למימר שכך צריך לנהוג. אך לפי מה שאמרנו לעיל דאנשי כנסת הגדולה אמרו העמידו תלמידים הרבה, לפי שבימיהם היו כולם אהובים כולם ברורים ותוכם כברם בפנימיות לבבם, ולא היו צריכים לשומר הפתח לדעת להבין מי הוא תוכו כברו, ממילא שפיר שהו שעה אחת קודם התפלה, כדי לכוין את לבם למקום ולהתעלות יותר במדריגות נשגבות בתורה ועבודה שבלב זו תפלה, אבל בדורות האחרונים אם כל אחד ידמה בנפשו להתנהג בחסידות ולהתפאר בזה שישהא הרבה קודם התפלה, ויבטל זמנו וישב בטל ח"ו לידי וכו', לכן בטלו אותה וקבעו אותו הזמן ללימוד התורה, ושפיר דייקו לומר חסידים הראשונים היו שוהין וכו', דלהם נאה ולהם יאה לשהות שעה קודם התפלה כי פועלים הרבה בזה הזמן, משא"כ בדורות אלו חלושי מוח וקצרי השכל, די לנו להפקיע עצמינו במעט התבוננות קודם התפלה והרבה לימוד התורה.

(דברי יואל, דברי פתיחה)

לג.

אפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק וכו' אבל עקרב פוסק

פירוש כי נחש נקרא המחשבה זרה, ופירוש אפילו מחשבה זרה מסבבת את האדם לא יפסיק מלהתפלל, כי אם הוא מאמין באמונה שלימה שיש בורא הכל והוא מלך עולם, בודאי המחשבה זרה באה לתיקונה כדי להעלותה לשורשה, כמשל מי שעומד לפני המלך ומדבר עמו בודאי אין דרך ארץ מעבדי המלך ומשרתיו לקרא אותו מלפניו ולהפסיקו בדברי שטות, כי בודאי העושה זאת יתחייב ראשו למלך, אלא מי שעושה זאת בודאי מסתמא היא מצות המלך, או כדי שיבין שגם הקורא אותו ומפסיקו צריך גם כן למלך, אך אינו יכול לגשת לפני המלך בלבוש שק בכן מבקש

ממנו, הואיל ועת היא לדבר לפני המלך שיזכור אותו להסיר שקו מעליו ולהלבישו בגדים טובים ונאים שיוכל לבוא לפני המלך גם כן, או סיבת הקורא אותו היא לבחינה אחרת שזהו רצון המלך שרוצה לנסותו, כמשל בן המלך עם הזונה המבואר בזוה"ק (ח"ב קס"ג.) ודא ודא אחת היא, כי אותו הקוראו עושה גם כן מצות המלך, וזהו הוא המאמין באמונה שלימה שיש מלך בעולם ומנהיגו, ומבלעדו לא ירים איש את ידו ואת רגלו והכל צריכין לירא מפניו, אבל מי שאינו מאמין זה באמונה שלימה בודאי הקוראו מבדילו מן המלך ומפסיקו מלדבר עמו ודי למבין, כי אי אפשר עוד להאריך כי לא יספיק כל היריעות להסביר דבר אחד רק לחכם יספיק הקיצור ונבון יבין דבר לאשורו, וזהו אפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק. **אבל** עקרב פוסק כי עקרב מבואר בתיקונים (תיקון כ"א) מאי עקרב עקר ביתא דשכינתא חס ושלום, היינו שנפלו בחסרון אמונה וממילא בטלה ממנו היראה כנ"ל בודאי פוסק, אבל נחש לא יפסיק כי אדרבה הוא מעלה משם השכינה כביכול אשר רגליה יורדות מות, ועל ידי ההאמנה כנ"ל מעלה משם השכינה כביכול ברוך הוא וברוך שמו על ידי התפילה, שמתעורר לבו בראותו עבד המלך אשר לבש לבוש שק חלילה, ומכל שכן בני המלך ואינם יכולים לבוא לפני מלכיהם ואביהם, וזהו ידוע על ידי האור הבהיר אשר פתח אא"ז זללה"ה.

(דגל מחנה אפרים, עקב)

אפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק וכו' אבל עקרב פוסק

ידוע כי ארס הנחש טבעו חם וארס של העקרב טבעו קר. ואפשר לומר אשר חז"ל רמזו בזה על ענין התפילה שצריכה להיות בחמימות והתלהבות ולא ברפיון ועצלתים, ולכן אמרו ואפילו נחש כרוך על עקבו, היינו שהיצר בא אליו בפיתויים לבלבל מחשבותיו, ואז גם יזכיר אותו על חטאיו אפילו, כמו שכתוב 'עון עקבי יסובני' (תהלים מט ו) למען לא יוכל לכוון דעתו בתפילתו, בכל זאת לא יפסיק את תפילתו, אמנם יתחזק ויתגבר עליו באש אשר תמיד תוקד על מזבח לבו ובוודאי ינצח אותו ויוכל לו. אבל אם התפילה הוא בקרירות כארס העקרב שטבעו קר, יש לך 'לזכור את אשר עשה לך עמלק וכו' אשר קרך בדרך', כפירוש רש"י ז"ל מלשון קור וחום צננך והפשירך ואתה עיף ויגע ולא ירא אלקים, ותפילה כזאת לא פרחית לעילא, וצריך להפסיק ומחדש לקבל עליו עול מלכות שמים שלימה ולחזור לתפילה כראוי, וזה אמרו אבל עקרב פוסק לרמז על הענין.

(טל חיים, ליקוטים)

אפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק וכו' אבל עקרב פוסק

ופירש רש"י לפי שהעקרב מסוכן לעקוץ יותר מוכן לעקוץ יותר, ורבינו נסים גאון הביא בשם הירושלמי שעקרב מחייא וחוזרה ומחייא, והיינו שאצל הנחש אפילו למאן דאמר ארס נחש בין שיניו הוא עומד, מכל מקום עליו לעשות פעולה רצונית כדי להכיש, שצריך ללחוץ כדי שיצא הארס, אבל עקרב מכיש וחוזר ומכיש, וכפי שאכן רואים בטבעו שהעוקץ שלו מלא ארס, ובכל עת שהוא הולך בדרכו הוא מוציא ארס. ובזה יש לפרש הא דאיתא במדרש תנחומא שלא היה יודע אברהם אבינו כיצד ימול את עצמו עד שעקצו עקרב ונמצא מהול, והוא פלא שהרי ילפינן בגמרא (ע"ז כז.) מדכתיב המול ימול שאין יכול למול רק המהול, וכל שכן שאי אפשר לקיים מילה על ידי שעקצו עקרב מעצמו שאינו בר חיובא, אמנם לדברי רבינו ניסים יש לומר שכיון שעקרב בכל שעה שהולך עוקץ ומכיש בארסו, אם כן כאשר נימול אברהם אבינו על ידי עקיצת עקרב הוי כמי שלקח סכין בידיו ומל.

איתא במקובלים עקרב ר"ת 'עושים 'באימה 'רצון 'קונם ובאמת הוא גם ר"ת 'עושים 'באהבה 'רצון 'קונם וזהו הרמז לאברהם אבינו 'אברהם אוהבי' 'זרע אברהם אוהבו', עקרב ר"ת ק'דש ע'צמך ב'מותר ל'ך, אברהם אבינו נתעלה על הטבע וקידש אפילו את הרשות, וזהו הרמז שנימול על ידי עקרב.

(פני מנחם, לך לך)

מעשה במקום אחד שהיה ערוד והיה מזיק את הבריות באו והודיעו לו לרבי חנינא בן וכו' נתן עקבו על פי החור יצא ונשכו ומת אותו ערוד וכו' אמר להם ראו בני אין ערוד ממית אלא החטא ממית באותה שעה אמרו וכו'

ויש לדייק למה דוקא באותה שעה אמרו. אך באותו הדור היו איזה אנשים שסברו כי הכל במקרה בלי השגחה מאת ה' ח"ו, וזה שערוד ממית הוא מדרך הטבע שנטבע בו, אך עתה כאשר ראו כי רבי חנינא בן דוסא הושיב רגלו על החור ומת הערוד הוא שלא בטבע, אז ידעו והבינו כי אין הערוד ממית מחמת טבעו, רק הכל בהשגחת ה', וזה הכוונה באותה שעה.

(פאר ישראל, בהר)

מעשה במקום אחד שהיה ערוד והיה מזיק את הבריות באו והודיעו לו לרבי חנינא בן וכו' נתן עקבו על פי החור יצא ונשכו ומת אותו ערוד וכו' אמר להם ראו בני אין ערוד ממית אלא החטא ממית באותה שעה אמרו וכו'

וענינו כי חכם ומנהיג העיר צריך להשגיח על עניני העיר, ולמנות אדם שיהא עומד בראש להשגיח אם אין סכנה מרחפת על פני העיר, כמאמר הכתוב (יחזקאל ג יז) 'צופה נתתיך לבית ישראל', כדרך בני העיר שממנים איש שיעמוד על מגדל גבוה, לראות אם לא תצא ההבערה ללהב, דאז צריך להזהיר את העם, כן הוא משפט המנהיג הצופה להשגיח על כל הנעשה בעיר, להזהיר העם לסור מרע. ומבואר בשו"ע הלכות תענית (סימן תקעו סט"ז) דכשיש איזה צרה או חולי ח"ו בעיר, על הבית דין והזקנים לבדוק במעשי האנשים ולחפש אחר עונותיהם. ועל כן כאשר היה צרה בעירו של רבי חנינא בן דוסא שנשך הערוד את אנשי העיר, והלכו אצלו שיתפלל עליהם, אמר להם אין זה אלא שיש בעיר איזה ענין רע וחטא אשר גורם זה, והראו לי את חורו כלומר מקום הרשע, ונתן רגלו עליו לדורכו, והגם שציער אותו כמשפט הרשעים שנושכים את הצדיקים, אע"פ כן עשה את שלו וביטל הרע ונפסק הרעה, והיטב אשר דיבר אין ערוד ממית אלא החטא וכו'.

(קרן לדוד, בהעלותך)

באותה שעה אמרו אוי לו לאדם שפגע בו ערוד ואוי לו לערוד שפגע בו רבי חנינא בן דוסא

והנה צריכים להבין את סוף המאמר הנפלא של רחב"ד באותה שעה אמרו אוי לו לאדם שפגע בו ערוד ואוי לו לערוד שפגע בו רבי חנינא בן דוסא, בשלמא אוי לו לאדם שפגע בו ערוד דהיינו מכיון שהערוד פגע בו סימן הוא שהאדם הזה הוא בעל עבירה ושומה עליו לתקן, אבל מה מלמדינו סיפא דהאי מימרא אוי לו לערוד שפגע בו רבי חנינא בן דוסא, מה מוסר השכל יש בזה ומאי נפקא מיניה אם אוי לו לערוד או אין אוי לו.

הנה איתא בחז"ל (תענית כד:) על התנא רבי חנינא בן דוסא שכל העולם כולו ניזון בשביל חנינא בני וחנינא בני דיו בקב חרובים מערב שבת לערב שבת, והביאור בזה כי אם אתה רוצה לדעת למה ומה היה זכותו הגדול של רבי חנינא בן דוסא שכל העולם כולו ניזון בזכותו, התשובה לזה וחנינא בני דיו בקב חרובים מערב שבת לערב שבת, וחז"ל מדייקים בדבריהם מערב שבת לערב שבת, דגם השבת נכלל בתוכו כמאמר חז"ל (שבת קיח.) עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, ובשביל זה ודוקא בשביל זה הוא נקרא חנינא בני בני דייקא, הלא כל מה שיש לאבא הוא מוכן למסור לבנו ובפרט אבא שהוא מלך, וכמאמר חז"ל (ילקו"ש קהלת רמז תתקפ"ט) כלום חסר בבית המלך וק"ו אבא כזה שהוא מלך מלכי המלכים הקב"ה, וזה התנא הקדוש הנקרא חנינא בני דהיינו בנו של של הקב"ה די לו בקב חרובים. על כן מלמדנו חז"ל אשר בן כזה מסוגל להרוג את הערוד את הנחש הקדמוני את השטן את היצר הרע, וגם דוד מלך ישראל לא הרגו אלא בתענית וכדדרשת חז"ל ירושלמי (ברכות פ"ט ה"ה) על הפסוק (תהלים קט כב) 'ולבי חלל בקרבי' הרגו ליצר הרע בתענית, וזה משמיענו חז"ל אתה יודע מתי אוי לו לערוד, רק אם פגע בו רבי חנינא בן דוסא אשר די לו בקב חרובין.

(תורת איש, ח"ג דרשות)

וכל מי שאין בו דעה אסור לרחם עליו

ותמוה דמה חטא אם אין בו דעת הלא גם על בהמות וחיות נעדרי שכל יש לרחם, ורק התירוץ בזה, דמי שהוא בר דעת אם יבקש דבר מהראוי לרחם עליו, אבל מחוסר שכל לפעמים מבקש דבר וזה הוא לרעתו, ואם ירחמו עליו ויעשו שאלתו יגיע לו נזק ממנו, וזה פירוש אסור לרחם עליו ולעשות משאלותיו, ורק יש לחקור אם מה שמבקש הוא לטובתו.

(פרדס יוסף, ויקרא)

וכל מי שאין בו דעה אסור לרחם עליו

וזהו מה שסדרו חז"ל אתה חונן ראש לכל י"ב האמצעיות הכוללת כל הבקשות, מצד שמי שאין בו דעה אסור לרחם עליו וכתוב (ישעיה כז

יא) ׳כי לא עם בינות הוא׳ על כן לא ירחמנהו עושהו ויוצרו לא יחוננו. לזה מבקשים תחלה אחנינות הדעת, דדעת טוב קנה מה חסר (ויק״ר א ו), שהרי על ידי דעת מעורר רחמים על עצמו, ׳ובדעת חדרים ימלאו כל הון יקר ונעים׳ (משלי כד ד), ולזה עיקר בקשתינו שיחונינו השם יתברך דעת טוב.
(מחזה אברהם, נצבים)

וכל מי שאין בו דעה אסור לרחם עליו

והענין הוא, כי מי שמרחם על חבירו מוכרח עי״ז להרע ולחסר לעצמו, למשל מי שמרחם בממונו נחסר ממונו, ואם בטרחת גופו הרי יחסר כוחו, והגם שאמרו חז״ל (ב״מ סב:) ׳וחי אחיך עמך׳ חייך קודמין, אעפ״כ חובת רחמנות גדול כל כך עד שצריך לחסר מעט ממונו ומכוחו כדי להביא עזר לחבירו, אכן כל זה אם הוא מרחם על חבירו בר דעת, שיודע איך לקבל הטובה מפעולות הרחמנות של חבירו, אבל המרחם על מי שאין בו דעת, אזי במה שמחסר עצמו לא יביא לו שום ישועה, כי אין בו דעת איך לקבל הטובה, ועבור זה אסור לרחם עליו, כי אסור להרע לעצמו בלי לעזור לחבירו, כי חייך קודמין ושמרתם מאד לנפשותיכם.
(דור ישרים, ליקוטים)

כל אדם שיש בו דעה כאלו נבנה בית המקדש בימיו

שכשם שהאדם נבדל מכל הנבראים שעל פני האדמה בקדושתו שיש לו נשמה נבדלת, כך בית המקדש נבדל מכל האדמה בקדושתו האלקית. וזהו אמרם אמר רבי אלעזר כל אדם שיש בו דעה כאלו נבנה בית המקדש בימיו, וביאור זה כי האדם מתדמה אל בית המקדש שכמו שבית המקדש הוא נבדל מכל האדמה כך האדם נבדל מכל הנבראים שעל פני האדמה, אבל אם האדם הוא בעל חומר אין לו דמיון אל בית המקדש שהוא נבדל בקדושתו, אבל אם יש בו דעה שהוא השכל הנבדל ואז האדם נבדל בקדושתו מכל הנבראים שעל פני האדמה, כמו בית המקדש שהוא גם כן נבדל בקדושתו מכל האדמה, וזהו שנחשב כאלו נבנה בית המקדש בימיו, כי האדם עצמו הוא דמיון אל בית המקדש כמו שהתבאר, וכבר ביארנו זה במקום אחר גם כן, ובא לומר כי האדם הוא דמיון בית המקדש, ולפיכך יקדש האדם עצמו גם כן עד שהוא בית המקדש גמור.
(דרך חיים, אבות)

כל אדם שיש בו דעה כאלו נבנה בית המקדש בימיו

והכוונה יש לומר, דענין בית המקדש היה להפוך הדין לרחמים, היינו כאשר האדם נכשל בחטא ע״י שנכנסה בו רוח שטות ונסתלקה הדעת, יביא אחר כך למקדש את קרבנו מן הבהמה לרמוז לבחינת רוח הבהמה רוח שטות, ובמקדש שכתוב בו ׳ושכנתי בתוכם׳ זכה להיטהר מרוח שטות זו, ועי״ז נתהפכו הדינין ששרו עליו מחמת החטא לרחמים, וכעת שאין לנו בית המקדש הם מתהפכין ע״י דעה, כי בחינת דעת שהיא התחברות בחינת חסד וגבורה הוי ממש כמו קרבן להפוך הדינין לטובה.
(דמשק אליעזר, ויקרא)

דעה נתנה בין שתי אותיות וכו׳ גדולה נקמה וכו׳

כתיב (תהלים קיח כז) ׳אל ה׳ ויאר לנו אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח׳, דרשו רבותינו (סוכה מה:) כל מי שעושה איסור לחג באכילה ושתיה כאילו הקריב קרבן, ואיתא במסכת שבת (פט:) דלכך נקרא הר סיני שבו ירדה שנאה לאומות העולם, ולכאורה היה ראוי לקרותו הר אהבה שבו ירדה אהבה לישראל. אך יש לומר דרז״ל דרשו במסכת עירובין (כא:) נלינה בכפרים שמבקשים ישראל מהקב״ה שידין אותם בין האומות הכופרים בו, ואם יסתכל בנו לנגד האומות אז נמצא חן בעיניו, היוצא מזה שלפעמים מחמת גודל השנאה להאומות יושג אהבה לישראל אך אהבה זו אינה שלימה, אבל לפעמים נהפוך הוא על ידי שגדלו אהבת ישראל בעיניו מחמת קיום מצותיו יורד שנאה לאומות העולם, אף אם גם הם יאמינו בו כמו לעתיד במהרה שיעבדו כולם לשמו הגדול, אך נגד אהבת ישראל יהיו הם בעיניו כשנואים, ולכן בשעת קבלת התורה שהיו ישראל במדרגה קדושה ירדה שנאה לאומות העולם מכח אהבת ישראל, וזהו המדרגה החשובה ממדרגה השניה, ולכך נקרא הר סיני ולא הר אהבה.

ומצינו בגמרא גדולה דעה שנתנה בין שני שמות וכו׳ וגם גדולה נקמה שכתובה גם כן בין שני שמות וכו׳, נמצא ששני שמות הללו אל ה׳ מורים או על דעה דהיינו אהבה או על נקמה, ולכן אמר דוד המלך ע״ה ׳אל ה׳ ויאר לנו׳, כלומר אם השני השמות הללו מאירים לנו דהיינו שאוהב הקב״ה אותנו מחמת קיום תורתו הקדושה, אז ראוי לנו שנעשה אסרו חג בעבותים דהיינו לשמחנו בכל מיני שמחה של חג, אבל אם שני שמות הללו מורים על נקמה מאומות העולם, ומחמת שנאתם של האומות בא האהבה לישראל, אז אין ראוי לנו לעשות איסור לחג להוסיף שמחה על שמחה, כי אותה אהבה אין מדרגה חשובה ודו״ק.
(דרשות חתם סופר, לשבועות)

דעה נתנה בין שתי אותיות וכו׳ גדולה נקמה וכו׳

כתיב (ויקרא יא מב) ׳כל הולך על גחון׳ אמרו ז״ל (קידושין ל.) וי״ו דגחון הוא אמצע אותיות התורה, רמז יש בדבר על פי מה שאמרו ז״ל גדולה דעה שנתנה בין שתי שמות וכו׳ וכן גדולה נקמה וכו׳ ונתנה גם כן בין ב׳ שמות, ורמז יש בדבר כי כמו שהדעה היא טובה לאדם כך דעת חיצונית רעה לאדם, וכן הנקמה היא טובה כמו שאמרו ז״ל (יומא כב:) כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו תלמיד חכם, אבל זולת זה כתיב (ויקרא יט יח) ׳לא תקום ולא תטור׳, וזה הוא דרמוז דדעה ונקמה נתנה בין שתי שמות, שצריכה להיות על פי דרכי ה׳, וה׳ הולך לפניהם ולאחריהם. וזה רמוז בקרא (בראשית מט יז) ׳יהי דן נחש עלי דרך׳ ירצה הדן דין יהיה כנחש עלי דרך התורה. וזה רמוז גם כן באמצע אותיות התורה דהוא וי״ו משמו הגדול, ולפניה ח׳ דמורה על חכמה והוא הדעה כנ״ל, ואחריה נ׳ דמורה על נקמה דשניהם המה סמוכי השם.
(אמרות ה׳ השלם, שמיני)

לג:

הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים

כתיב (דברים ל ו) ׳ומל ה׳ אלקיך את לבבך ואת לבב זרעך וגו׳ למען חייך׳, ויש לדקדק מה שייך כאן הנך ב׳ תיבות ׳למען חייך׳. ונראה לי על פי דברי א״א ז״ל שהקשה במה שאנו מתפללים ׳ובהם נהגה יומם ולילה׳, איך שייך בזה תפלה הלא הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, ואמר דכשאדם אינו יכול לעבוד את הבורא ב״ה כראוי והוא מצטער על זה, חייו אינם חיים ואין העולם הזה נחשב בעיניו כלל, ואם כן הדבר נוגע גם לעניני עולם הזה, דכיון שאינו עובד השי״ת כראוי הוא מואס בכל עניני העולם הזה, ועל כן שייך שפיר להתפלל על זה, וזה שאנו אומרים כי הם חיינו ואורך ימינו, רצה לומר דזהו נתינת טעם לתפלתנו על יראת שמים כי מחמת שבהם תלוי חיותנו, על כן אנו מבקשים מה׳ ׳ובהם נהגה יומם ולילה׳ אד״ק ז״ל. ולפי זה נוכל לפרש הפסוק כאן ׳ומל ה׳ אלקיך את לבבך׳ וגו׳ שעל ידי שיתן ה׳ בלבבך יראתך וקדושתו יערבו לכם החיים בעולם הזה, ולא תצטערו ולא תמאסו בזה העולם, וזהו ׳למען חייך׳ שע״י שתעבדו ה׳ יהיו חייכם חיים.
(לקוטי מהרי״ד מבעלזא, נצבים)

הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים

מפרש מהר״ש אלגאזי זלה״ה על דרך מה שאמרו רז״ל בפסוק ׳מי הקדימני׳ וכו׳ (איוב מא ג), מי קיים מצות מילה עד שלא נתתי לו בן, מי עשה לפני מזוזה ומעקה עד שלא נתתי לו בית וכו׳ (ויק״ר כז ב), הנה קדימת השי״ת על עשיית האדם הוא בכל המצות, אבל היראה היא מהאדם עצמו עיין שם בדבריו, וכתבו בזה עוד, דעל כן היראה היא קיום לכל התורה, כי על ידי היראה יש לו טענה נגד היצר לקיים כל מצות התורה מכח קל וחומר, ומה מצות היראה שלא הקדים לי השי״ת במצותיו אני מקיימה, מכל שכן מצות אחרות שהקדים לי השי״ת מתנותיו.
(בני יששכר, מאמרי חודש סיון מאמר ה׳)

הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים

כבר כתבנו מזה במקום אחר כי מאחר שכתוב (דברים י יד-טו) ׳הן לה׳ אלקיך השמים כו׳ רק באבותיך חשק כו׳ ויבחר כו׳ בכם׳ כו׳, אם כן בוודאי נמצא בנפשות בני ישראל התקשרות ודביקות אל הבורא ית״ש, רק הגשמיות מכסה ומעכב התגלות הפנימיות, וע״י היראה נפתח פנימיות הנ״ל, ולכן נאמר ׳ומלתם כו׳ ערלת לבבכם וערפכם לא תקשו׳ (דברים י טז), כי עיקר דעת הבורא במוח ולב, ועל זה הוא מצות תפילין של יד נגד הלב ושל ראש נגד המוח, שבכח אלה המצות מתגלה מוח ולב ויכולין

להעיד על הש"י, כי מוח ולב הם העדים על הבורא כמ"ש בספרי קודש, והיראה היא פתח לפתוח שערי מוח ולב, יראה אותיות ראיה כמ"ש 'הן יראת ה' היא חכמה', שע"י יראה יכולין לראות האמת ומתגלה כח אלקות בנפשות בני ישראל. וזה שאמרו הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים שהיא מפתח החיצון להסיר ערלת הלב, ואז מתגלה מה שהטמין הש"י בנפשות בני ישראל, וכל עבודות הבורא הכל מאתו יתברך מושרש בנפשות בני ישראל, ומה שואל מעמך רק ליראה.

(שפת אמת, עקב תרנ"ט)

הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים

פעם אחת ישב החתם סופר עם שלשה תלמידיו ולמד, לאחר זמן התחיל החתם סופר לנמנם, פתח אחד התלמידים ואמר שמעתי שאומרים על החתם סופר שהוא גאון גדול אני אינני רואה את הגאונות שלו, השני אמר אומרים עליו שהוא חכם גדול אני לא רואה את חכמתו הגדולה, השלישי אמר אומרים עליו שהוא ירא שמים גדול אני אינני רואה את היראת שמים שבו, לפתע התעורר החתם סופר ששמע את שיחתם והתחיל לבכות בכי גדול, ואמר מה שאתם אומרים שאני לא גאון אינני מצטער על כך, כי אני יודע שלמדתי ועמלתי כפי כל כוחותי, ואם אינני גאון לא יתבעו אותי מהשמים על כך, אבל מה שאתם אומרים שאינני ירא שמים על זה אני בוכה ומצטער, כי הרי הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים וזה היה בידי להשיג, ואם לא השגתי את זה הרי שיש לי להצטער על זה מאד, והוא בכה ובכה עד שהרטיב את כל בגדיו מרוב בכי ודמעה, הא לך מידה של יראת שמים טהורה.

(דרכי מוסר, שמות)

הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים

איתא מהחידושי הרי"ם ז"ל כי בנסיון לוקחים מהאדם כל המדרגות חוץ מיראת שמים, לכן אמר 'עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה' (בראשית כב יב) שהיה לו כל כך הרבה יראת שמים, שהיה יכול להחזיק מעמד בנסיון העקידה שהיה נסיון גדול, והיה נצרך הרבה יראת שמים לעמוד בו. וזה דכתיב 'מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה' שרק יראת שמים עומד לו לאדם בשעת נסיון, כי כל המדרגות האחרות לוקחים ממנו. וזה 'מה ה' אלקיך שואל מעמך', 'שואל' לשון שאילה שלוקח ממך כל המדרגות בהשאלה 'כי אם ליראה' שמשאירים אצלו להאחז בזה להתגבר, וכשעומד בנסיון מחזירין לו כל המדרגות, וזה שדרשו ז"ל הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים שנאמר 'ועתה ישראל' וגו', שיראת שמים אינו בידי שמים ליקח ממנו גם בעת נסיון, וזה ה' אלקיך שואל מעמך, שגם כשלוקחין ממך כל המדרגות בשעת נסיון שישאר לו היראת שמים להאחז בה.

(לב שמחה, וירא)

הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים

כל מה שמבקש אדם מן השמים ספק תתקבל בקשתו וספק לא תתקבל, ואילו המבקש יראת שמים אז מחוייב כביכול ליתן. וזה יש לפרש 'אריה שאג מי לא יירא' (עמוס ג ח), ארי"ה אותיות ירא"ה שאם שואגים שרוצים יראה מי לא יירא.

(ישועות משה, ליקוטים)

אטו יראת שמים מילתא זוטרתא היא וכו' לגבי משה מילתא זוטרתא היא

והקשה המהרש"א הלא זה הדבר אמר משה לישראל 'מה ה' שואל מעמך' וכו'. ולי נראה דהכי קאמר הש"ס אין לגבי משה, משה לשיטתו שהיה ענו מאד מכל האדם, אם כן ישראל שעמדו על גבי משה שהיה ענו בעיניו ושפל מכל האדם, אם כן שפיר אמר להו משה לישראל מה ה' שואל מעמך וכו', כיון דהוא ידע בנפשו איך שהוא ירא את ה' אשר הוא ענו ושפל מכל העומדים לנגדו, קל וחומר ישראל לגבי משה דמילתא זוטרתא הוא, ושפיר אמר להו משה לישראל מה ה' שואל וכו' לפי דעתו.

(מאזני צדק, עקב)

אטו יראת שמים מילתא זוטרתא היא וכו' לגבי משה מילתא זוטרתא היא

ולכאורה צריך להבין קושית הגמרא, שהרי אם נתבונן בגדולתו של מלך מלכי המלכים הקב"ה אשר מלא כל הארץ כבודו, שאיים יחלו מפניו וארץ רעשה גם שמים נטפו מהדר גאונו, אם כן באמת ליראה מפניו יתברך ודאי מילתא זוטרתא היא, ומי לא ייראך מלך הגויים כי לך יאתה, ועיין בעקידה שער השנים ותשעים שהאריך בזה. אך יש לומר הכוונה, כי הנה מפסוק 'את ה' אלוקיך תירא' ילפינן בגמרא (ב"ק מא:) לרבות תלמידי חכמים, שגם מפני תלמידי חכמים שיש בו חלק אלקי ממעל שחלק הקב"ה מחכמתו ליראיו צריך לנהוג בו מורא וכבוד, ומכיון שבכל זאת הרי הוא גם כן בשר ודם, באמת קשה לקיים בו בשלימות הבחינה של 'את ה' אלקיך תירא'.

והנה גם כאן נאמר 'כי אם ליראה את ה' אלקיך' שהוא כולל גם את הציווי לירא מפני התלמידי חכמים, ועל זה מקשה הגמרא שפיר אטו יראה כזו מפני התלמידי חכמים מילתא זוטרתא היא, ומשני אין לגבי משה, כלומר כאשר מתבוננים בכח הקדושה שחלק הקב"ה ליראיו והשרה רוח נבואתו עליהם, כמו שראינו אצל משה רבינו ע"ה שדיבר ה' עמו פנים בפנים, וכל אימת שרצה וקרן עור פניו ברדתו מן ההר, וכן אותם הנביאים בימיו שנאצל מרוח משה עליהם, וכן שאר הנביאים שבכל דור ודור כל אחד לפי מדרגתו, ומה שיש בכחו של תלמיד חכם בכח תורתו להפוך ים ליבשה ולהוציא מים מצור החלמיש כמו שראינו במשה רבינו ע"ה, בכהאי גוונא גם יראה מפני תלמיד חכם מילתא זוטרתא היא, ואתי שפיר.

(תורת מהרי"ץ, עקב)

אטו יראת שמים מילתא זוטרתא היא וכו' לגבי משה מילתא זוטרתא היא

מקשין הלא לישראל נאמר כי אם ליראה, וכי משום ולגבי משה מילתא זוטרתא תחשב למילתא זוטרתא גם לגבי ישראל. ונראה לי, על פי מה שכתב בספר ישמח משה פרשת וירא שיש חילוק בין ירא ה' ובין ירא את ה', כי ירא ה' הוא יראת הרוממות שירא את ה' מפני הדר גאונו, וירא את ה' היינו ירא מחמת העונש שיבוא עליו על ידי העבירה עיי"ש. והנה יראת העונש היה דבר קטן בעיני משה, כי אמר וחשב מי לא ירא לכל הפחות את ה' מחמת עונש, אבל יראת הרוממות זה אינו מצוי בכל אדם רק לבעלי מדריגה, הנה הכתוב אומר 'מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה' 'את' דייקא, לכל הפחות יראת העונש וזה מילתא זוטרתא בעיני משה, ושפיר אמר אין לגבי משה, כפי השגתו של משה ביראת ה' יראת העונש מילתא זוטרתא ואתי שפיר.

(דעת סופר, עקב)

אטו יראת שמים מילתא זוטרתא היא וכו' לגבי משה מילתא זוטרתא היא

וזה קשה, הלא משה אמר מה ה' שואל וכו' לבני ישראל, ואם כן העיקר אם אצל בני ישראל זה דבר גדול או קטן, ומה התירוץ שאצל משה זה דבר קטן הלא הוא מדבר לבני ישראל, והעיקר שאצלם זה עבודה גדולה. האמת הוא שעל ידי המצוות ומעשים טובים ולימוד תורתנו הקדושה יכול כל אדם להפוך הכל מרע לטוב, ורגע אחד שעושים מצוה בשלימות עושה פעולה גדולה על האדם, כי מעט מן האור דוחה הרבה מן החושך, ויכול כל אדם להיות כמשה עיין רמב"ם (תשובה פ"ה ה"ב), כי אצל בני ישראל על ידי קיום התורה הקדושה יש ניצוץ מבחינת משה, כמו שחז"ל אמרו זה לזה (שבת קא:) משה שפיר קאמרת. וזה מה שאמרו חז"ל אטו יראת שמים מילתא זוטרתא היא, אין לגבי משה מילתא זוטרתא היא, כי על ידי קיום המצות יש הניצוץ ממשה, וזה לגבי משה לגבי הניצוץ הזה שיש בבני ישראל על ידי קיום המצות מילתא זוטרתא היא, ומזה יכולים לבוא למדרגה גדולה, כי אין באים לשום התנשאות, כי יודעים שכל מה שנתנוצץ הוא הניצוץ הקדוש ממשה שהיה ענו מכל אדם.

(אביר יעקב, ליקוטים)

אטו יראת שמים מילתא זוטרתא היא וכו' לגבי משה מילתא זוטרתא היא

ואמר כ"ק זקיני הרבי ר' בערצי זיע"א, דהנה ד' פעמים מ"ה איתא במסורה, ועתה ישראל 'מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה' 'ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ' (תהלים ח ב י), 'מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו' (שם ח ה), 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך' (שם לא כ). ויש לפרש על דרך משל למלך גדול ואדיר שאמר לאיש פשוט ונקלה מהמון העם, לך והבא לי כוס מים אחת ואני אתן לך מלא ביתך כסף וזהב, והנה אם האיש הנקלה הזה יסרב למלא אחר פקודת המלך, הרי יש לדונו כאיש משוגע וחסר דעה מכל הטעמים, ראשית שהרי המלך גדול ואדיר מצוה עליו ומי זה יהין להמרות את פיו, שנית שהרי הוא אדם פחות ונקלה, ואפילו אם היה משנה למלך גם כן היה צריך לשמוע בקול המלך,

שלישית שהרי המלך לא ביקש ממנו כי אם כוס אחת של מים, ואפילו היה מבקש ממנו אלף חביות של יין גם כן היה צריך להביא לו, ורביעית שהרי הבטיח לו המלך לשלם לו מלוא ביתו כסף וזהב, ואף אם היה מבקש בחינם היה צריך לרוץ ולעשות בקשתו.

וזהו שנרמז בזו המסורה, 'ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה' אשר היא מילתא זוטרתא, ומיהו המבקש זאת ממך 'ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ' אשר אין מלך גדול ואדיר כמוהו, ואת מי הוא מבקש את איש פשוט ושפל כמוך 'מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו', ולא עוד אלא שהוא מבטיח לך שכר עצום עבור זה 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך', אשר על כן רק פתי וחסר דעה לא ישמע בקולו ויסרב למלא את דבר המלך ודתו עכד"ק, ודפח"ח.

(דבר חיים, ליקוטים)

לד.

מעשה בתלמיד אחד שירד לפני התיבה וכו' אמרו לו תלמידיו רבינו כמה ארכן הוא זה אמר להם כלום מאריך יותר ממשה רבינו וכו' שוב מעשה בתלמיד אחד שירד לפני וכו' אמרו לו תלמידיו כמה קצרן הוא זה אמר להם כלום מקצר יותר ממשה רבינו וכו' דכתיב אל נא רפא וכו'

ובאמת יש לומר, שאם נכפול ה' תיבות 'אל נא רפא' וכו' בס' רבוא פעמים שהתפלל בארבעים יום עבור כל ישראל, הרי ג' מליון תיבות, וכשנחלקם לארבעים יום יהיה כל יום ע"ה אלף תיבות שזהו שיעור תפלה ברוב שעות היום, אלא שבאמת באותן ה' תיבות היה יכול להתפלל עבור הכלל כולו, וכדאיתא במתפלל על החולה צריך שיערבנו בתוך שאר חולי ישראל. 'כמה ארכן הוא' בגימטריא מש"ה עם האותיות, קצרן בגימטריא 'אל נא רפא נא לה' עם התיבות, קצרן הוא כובס בלשון ארמי, משה רבינו היה בחינת כובס של אותו הדור, 'שמלתך לא בלתה מעליך' וכו' שהענן היה מכבס ומגהץ, משה רבינו כיבס כל לכלוכי דור המדבר.

(פני מנחם, ואתחנן)

לד:

אם שגורה תפלתי בפי יודע אני שהוא מקובל ואם לאו יודע אני שהוא מטורף

כתיב (במדבר יח ד) 'עבודת מתנה אתן את כהונתכם והזר הקרב יומת'. יש לפרש בזה בדרך רמז על פי דאיתא בש"ס (ברכות כח:) העושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים, וזהו אם שגורה תפלתי בפי יודע אני שהוא מקובל, ואם לאו היינו שלא נשלח דיבורים בפיו האיך להתפלל, רק הוא עצמו קובע לו תפלה אז יודע אני שהוא מטורף, והיינו שאין תפלתו תחנונים. והנה מטורף הוא כולל ב' ענינים או החולה ר"ל או התפלה היא מעורבת ומטורפת ואינה תפלה זכה. וזה יש לומר הרמז בפסוק 'עבודת מתנה אתן את כהונתכם', היינו העבודה והתפלה שלכם אני אתן לכם בתורת מתנה שתהיה שגורה בפיכם, ולכן 'והזר הקרב יומת' פירוש לא יוכל להתקרב הסמא"ל שהוא אל זר לא לחולה ולא לתפלה, כי תהיה התפלה שגורה ומקובלת.

(דגל מחנה אפרים, קרח)

אם שגורה תפלתי בפי יודע אני שהוא מקובל ואם לאו יודע אני שהוא מטורף

אמרו חז"ל (שבת יב:) בקושי התירו לבקר חולים בשבת, שהטעם הוא על פי מה שאמרו חז"ל על ר' חנינא בן דוסא שאמר אם תפילתי שגורה בפי יודע אני שהוא מקובל ואם לאו יודע אני שהוא מטורף, ואם כן כשמתפלל עבור החולה שזהו עיקר מצות ביקור חולים (נדרים מ.) שמא לא תהיה תפילתו שגורה ח"ו ויהיה לו צער על ידי זה בשבת קודש, ולכן גם לא תקנו לומר ח"י ברכות בשבת, כי כשיאמר ברכת רפאינו ולא תהא תפילתו שגורה בפיו יהיה לו עגמת נפש.

(מאורן של ישראל, ליקוטים)

אם שגורה תפלתי בפי יודע אני שהוא מקובל ואם לאו יודע אני שהוא מטורף

ולכל עובר נודע הפליאה, כי בשלמא אם ראה שחולה זה יחיה הגיד בשורה טובה, אבל לבשר בשורה רעה ח"ו כי זה מת לקרובי החולה, היתכן כזאת לומר על התנא הקדוש רבי חנינא בן דוסא ובודאי אינו כפשוטו. ויש לומר, על פי מה שכתבתי בזה בדברי תורה (מה"ק אות ס"ז) בשם הה"ק מהר"ל זי"ע במה שהגיד לבנות אשה אחת חולנית מסוכנת בשכנותו, ועל ידי זה נתייאשו הבנות ונתעלפו ר"ל, והגיד להם מיד אחר זה שילכו לביתם כי תתרפא אמם בעה"י וכן היה. וזהו יש לומר שפיר עשה גם רבי חנינא בן דוסא בחכמת קדושתו, כי ראה ברוח קדשו מי שלא היה עליו מתוח מדת הדין ועומד לחיות, הגיד לו מיד הבשורה טובה זה חי, ולמי שהיה עליו קטרוג מדת הדין ר"ל ונגזר דינו ח"ו בשביל עון בניו ובני ביתו ומשפחתו, אז הגיד להם זה מת, כדי שיצטערו עד דכדוכה של נפש וירגישו ממש כאלו כבר הוא מת קרובם האהוב, לאשר ידעו כי ברוח הקודש נאמרו דבריו ובודאי כן יהיה, ועל ידי זה קיבלו בני ביתו עונשם, ויוכל על ידי זה להמתיק הדינים שיתרפא החולה, על כן מה שאמר זה מת היה גם כן בתחבולה טובה כנזכר.

ובזה יובן מה שאמר אם שגורה תפלתי בפי יודע אני שהוא מקובל, התפלה בנקל וכפשוטו לאשר אין צריכין לקרוע הגזר דין, וממילא נגזר עליו שיחיה ויקום מחלי, ואם לאו יודע אני שהוא מטורף, עיין בפירש"י והברטנורא ותיו"ט חלוקי דיעות מהו הפירוש מטורף אם החולה או אם התפלה מטורפת וטרודה ממנו עיי"ש, ולדרכנו יובן דהיינו שראה בשמי מרום שהוא מטורף ומבולבל במשפטו מיימינים ומשמאילים אודותיו, ויש בעונות בני ביתו ואולי מחמת שלא הוכיחם כראוי, אך ילמדו זכות כי לא יומתו אבות על בנים וכיוצא, על כן מטורף ומעורב משפט דינו, ועל כן הגיד להם זה מת ובכהאי גוונא יקבלו המה עונשם בצערם כנ"ל, והוא יצא בדימוס לחיים.

(דברי תורה, מהדורא רביעאה אות ז)

אם שגורה תפלתי בפי יודע אני שהוא מקובל ואם לאו יודע אני שהוא מטורף

'ה' שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך', יש להבין דאמר 'ופי יגיד תהלתך' דאינו מדוקדק, דמאחר שה' יפתח שפתיו צריך הוא להתפלל והוי ליה למימר תפלתך. ונראה דאמרו חז"ל על רבי חנינא בן דוסא שאמר אם שגורה תפלתי בפי יודע אני שהוא מקובל ואם לאו יודע אני שהוא מטורף, וצריך להבין הלשון שגורה, ונראה דהוא לשון שליחות והיינו שנשלח לו הדיבור מאת הש"י ולא היה צריך לעיין כלל רק יצא מעצמו מפיו, בזה היה יודע שהוא חי. והנה המבקש דבר מהש"י לא שייך להודות לו יתברך על הדבר המבוקש עד שימלא ה' משאלותו והגיע למבוקשו, אז יתכן לו להודות על שנענה בתפלתו לא קודם, אמנם אם התפלה הוא על דרך תפלת רבי חנינא בן דוסא יכול להודות תיכף בעת התפלה, אם יראה שתפלתו שגורה מפיו, כי בזאת ידע בטח שנתקבלה תפלתו. וזה ה' שפתי תפתח ותשלח לי התפלה בפי, ואז תיכף אדע שנתקבלה תפילתי, ומיד פי יגיד תהלתך, שאוכל להודות ולהלל לך תיכף בעת תפלתי כאמור. וזהו ענין מאמר חז"ל שצריך לסמוך גאולה לתפלה, דהוי ליה למימר תפלה לגאולה דהא התפלה היא אחר הגאולה, ולפי הנ"ל אתי שפיר דכונתו דצריך להתפלל על אופן הנ"ל שיוכל לסמוך תיכף הגאולה, שמיד בעת תפלתו ידע בטח שנתקבלה תפלתו וגאולה תהיה לו.

(דברי צדיקים, ליקוטים)

אם שגורה תפלתי בפי יודע אני שהוא מקובל ואם לאו יודע אני שהוא מטורף

והקשה הרה"ק ר' מאיר מפרימשלאן דלכאורה צריך ביאור, בשלמא מה שאמר זה חי שפיר אמר כן לבשר בשורה טובה למי שבא להזכיר החולה שלא ידאג לשלומו וידע שהוא חי, אמנם מפני מה הוצרך לומר זה מת למאי נפקא מיניה, אדרבא הרי מצערו כזה ועדיף היה אילו לא היה משיבו דבר. אלא דהנה כתיב (מלאכי ג ו) 'אני ה' לא שניתי' ואם כן צריך ביאור כיצד מבטלים הצדיקים גזירת המקום ב"ה, אמנם הענין הוא שאין הצדיקים מבטלים הגזירה מעיקרא דליכא השתנות כלפי שמיא, אלא שמסירים הגזירה רעה מראש היהודי ומשימים אותה על ראשו של גוי, בחינת נפש תחת נפש והיהודי ניצל לחיים ולשלום, ובאופן זה אכן מתקיימת גזירת שמים אמנם על ראש הגוי. וזאת היתה כוונת רבי חנינא בן דוסא במה שאמר זה חי וזה מת, כלומר הטעם מה שזה היהודי חי הוא מפני שזה הגוי מת שבא לכפרה תחתיו, והיינו דמצינו תשובה ותפילה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה,

מעבירים דייקא ולא מבטל, כי הגזירה עוברת על ראש שונאיהם של ישראל.

(פתגמי אורייתא, ליקוטים)

אם שגורה תפלתי בפי יודע אני שהוא מקובל ואם לאו יודע אני שהוא מטורף

כתיב (בראשית כז לג) 'ויחרד יצחק חרדה גדולה וכו' ואברכהו גם ברוך יהיה', ודקדקו במפרשים דמתחילה כתב ויחרד יצחק שמשמע שהתחרט על הברכות שבירך ליעקב, ומיד אמר גם ברוך יהיה שמשמע שמודה שהברכות שייך ליעקב. ונראה לפרש על פי מה שאמרו חז"ל אם שגורה תפלתי בפי יודע אני שהוא מקובל ואם לאו יודע אני שהוא מטורף, וזה היה הסימן של יצחק שידע שנתקבלו הברכות, וזה שאמר הכתוב 'ויחרד יצחק חרדה גדולה וכו' ואברכהו גם ברוך יהיה', רצה לומר שראיתי שברכתי חלה עליו, וגם ברוך יהיה מהברכות שברכתי אותו, ולכן חרד כי לא ידע מי הוא זה שבירך אותו ונתקבלו הברכות.

(אבן יחזקאל, לסוכות)

אם שגורה תפלתי בפי יודע אני שהוא מקובל ואם לאו יודע אני שהוא מטורף וכו' מנה"מ דאמר קרא בורא ניב שפתים וכו'

וקשה מה מקשה הגמרא, הלא היה יודע בבירור זה הסימן כמה פעמים בנסיון ולמה לי קרא. אלא דאפשר לומר, הגם שהיה רואה אומדנא זו במופת, אסור לסמוך על מחשבת הלב להחזיק זה בבירור אם לא היה לו מוצא מפסוק, ולכן פריך מנא הני מילי מן התורה.

(קול שמחה, ליקוטים)

אם שגורה תפלתי בפי יודע אני שהוא מקובל ואם לאו יודע אני שהוא מטורף וכו' מנה"מ דאמר קרא בורא ניב שפתים וכו'

שמעתי דבר נפלא בשם הגאון הגדול מהור"ר יוסף אב"ד לובלין על הפסוק 'בורא ניב שפתים שלום לרחוק ולקרוב אמר ה' ורפאתיו', דאיתא ברש"י על הפסוק (במדבר יב יג) 'ויצעק משה אל ה' לאמר אל נא רפא נא לה', אמר משה השיבני אם אתה מרפא אותה אם לאו, והקשו המפרשים הא איתא בגמרא על רבי חנינא בן דוסא כשהיה מתפלל על החולים, אם היה תפלתו שגורה בפיו ידע שהוא מקובל, ואם לאו ידע שמטורף, נמצא למה הוצרך משה לבקש השיבני אם אתה מרפא אם לאו, היה לו לראות בתפלתו אם שגורה אם לאו, ותירצו בתפלה קצרה כזאת 'אל נא רפא נא לה' לא שייך שיגור תפלה בפיו או לא.

ורש"י הקשה מפני מה לא האריך משה בתפלתו, שלא יאמרו ישראל על אחותו הוא מאריך בתפלה ועלינו הוא מקצר, ובגמרא גם כן איתא מנין אם שגורה תפלתו בפיו הוא מקובל שנאמר 'בורא ניב שפתים שלום'. והשתא מובן הפסוק 'בורא ניב שפתים שלום לרחוק', אם תפלתו על רחוק אז יוכל להגין אם תפלתו שגורה בפיו יודע שהוא שלום, 'ולקרוב' אמר אם תפלתו על קרוב וצריך לקצר בתפלתו כדי שלא יאמרו וכו' כנ"ל, ואז לא שייך שיגור בתפלתו או לא, 'אמר ה' ורפאתיו' צריך ה' להשיב אם יקבל תפלתו.

(סייעתא דשמיא, וישב)

כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא עין לא ראתה אלקים זולתך

כתיב (דברים א י) ה' אלקי אבותיכם יוסף עליכם ככם אלף פעמים', אמרו חז"ל (ספרי דברים א יא) אמרו ישראל משה קצבה אתה נותן לברכותינו אמר להם זו משלי היא וה' יברך אתכם כאשר דיבר לכם, יש לפרש דאמרו חז"ל כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל עולם הבא עין לא ראתה אלקים זולתך, וידוע כל נבואתן של כל הנביאים הכל היה כלול בנבואתו של משה רבינו ע"ה והכל צפה והביט משה רבינו ע"ה, ורש"י פי' כן להדיא סוף פרשת וזאת הברכה 'ויראהו ה' וגו' עד הים האחרון' עד היום האחרון, נמצא הביט משה רבינו ע"ה ימי המשיח אך לא יותר, ובימי המשיח כתיב (ישעיה ס כב) 'הקטן יהיה לאלף', על כן אמר 'יוסף עליכם ככם אלף פעמים' זו משלי, שיותר מזה אין יכולתו שהוא ימות המשיח, אמנם הקב"ה יברך אתכם כאשר דבר לכם מה שלא השיגו הנביאים.

(חתם סופר, דברים)

כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא עין לא ראתה אלקים זולתך

צריך אדם להתבונן שהוא נזר ותכלית הבריאה, וכל החי והצומח והדומם שבבריאה הם רק למען האדם, והנה חיי האדם גרועים מחיי הבהמה מעולם לא ראיתי שועל חנוני, בעלי חיים אינם צריכים לטרוח ולעמול לפרנסתם אלא הכל מצוי לפניהם, ואילו האדם חייב להתיגע ולטרוח ולהשיג כדי מחיתו, נמצא קלקול הוא בבריאה ונשתנה ונתהפך סדרו של עולם. אלא מוכרח שאין העולם הזה תכלית הבריאה, וכל מטרתה רק להשיג את העולם הבא שהוא עולם הנצח, ובפרט כאשר נתבונן בינה להבין מהות חיי העולם הבא 'והרוח תשוב אל האלוקים אשר נתנה' (קהלת יב ז), והוא עולם הנשמות שבו שרויים צדיקים וחסידים והשהות במחיצתם הוא עונג לאין תכלית, וכל זה עוד בעולם הנשמות, ומלבד זאת צפוי אדם לזכות לתחיית המתים וימות המשיח ועולם הבא, ונאמר כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח, אבל עולם הבא עין לא ראתה אלוקים זולתך יעשה למחכה לו, וכאשר ירגיש בזאת יתמלא שמחה וחדוה על העונג הצפוי לו.

(אור יחזקאל, מאמר ציורי עולם הבא)

כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא למשיא בתו לתלמיד חכם וכו' אבל תלמידי חכמים עצמן עין לא ראתה וכו'

כתיב (במדבר י כט) 'והיה הטוב ההוא אשר ייטיב ה' עמנו והטבנו לך כי ה' דבר טוב על ישראל', לכאורה נראה שפת יתר אומרו 'כי ה' דיבר טוב על ישראל' ומי לא ידע בזה, ויש להבין מה צריך יתרו להטבתם, הלא אמרו חז"ל כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא למשיא בתו לתלמיד חכם וכו', ויתרו השיא בתו למשה רבינו ע"ה ומי לנו תלמיד חכם יותר ממשה וזכות כל ישראל תלוי בו, ואם כן על מה אמרו 'מן הטוב אשר ייטיב ה' עמנו והטבנו לך'. ויש לומר דהנה גם אמרו חז"ל שם אבל תלמידי חכמים עצמן עין לא ראתה וכו', פירוש ששכר תלמיד חכם עצמן חוץ להשגה אנושית, ולא השיגוה הנביאים כי אם הקב"ה בעצמו, והיינו דאמרו 'והטבנו לך', שלא תאמר בלאו הכי כל יעודי נביאים עלי יבואו, לזה אמרו 'כי דבר ה' טוב על ישראל', שה' בעצמו דיבר טוב מה שלא ישיגוהו הנביאים.

(תורת משה לחתם סופר, בהעלותך)

כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא למשיא בתו לתלמיד חכם וכו' אבל תלמידי חכמים עצמן עין לא ראתה וכו'

ונראה דאיתא בגמרא (כתובות קיא:) תקנה לעמי הארצות שיוכלו לזכות בתחיית המתים, ע"י שמשיא בתו לתלמיד חכם ואז כאילו מדבק לשכינה עיי"ש, ואם כן הוא מוכרח לזה כדי שיזכה לתחיית המתים, ואם כן לפי זה התלמיד חכם אשר באמת דבוק בעצמו בה', ואין צריך להשיא בתו לתלמיד חכם כדי לזכות לתחית המתים, ואעפ"כ הוא משיא בתו לתלמיד חכם וודאי שכרו גדול מאוד, כי רק לכבוד ה' הוא עושה. וזהו כוונת הגמרא כל הנביאים לא נתנבאו אלא למשיא בתו לתלמיד חכם, אף אם הוא עם הארץ ומוכרח לזה, אבל תלמיד חכם רצה לומר אם המשיא בתו לתלמיד חכם הוא גם כן תלמיד חכם עין לא ראתה וכו'.

(מהר"ם שיק, ליקוטים)

כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא למשיא בתו לתלמיד חכם וכו' אבל תלמידי חכמים עצמן עין לא ראתה וכו'

ואמרתי בדרך צחות, כי אף מי שמשיא את בתו לבחור עני הלומד תורה, אין ראיה מזה שהוא מחשיב ומכבד התורה ולומדיה, כי אולי כונתו היחידה היא שלא יצטרך לפזר כסף רב לשלוחים לבתו, כי סוחר או מלומד במדעים זרים לא יקחה לאשה אם לא יתן נדן גדול, ומלבד זאת הוא ירא שאם יתן את בתו לסוחר מי יודע את מסחריו, אולי בעל חוב הוא ויאבד את כספו בענין רע, ובמה יודע איפא האמת אם בחר בתלמיד חכם מאהבת התורה או רק מאהבת ממונו. הנה הנסיון בזה הוא, אם משגיח על חתנו אחר הנישואין ומחבבו ודואג בעד מחיתו וקיומו, יבורר הדבר שבאמת מחמת חיבתו לתורה וללומדיה נתן את עיניו בו לספחהו אל ביתו, לא כן אם מיד אחרי שנשא הבחור את בתו הוא מסיר את עין השגחתו מעליו, אז נראה בעליל שכל מטרתו היתה לשלח את בתו בלי הוצאות מיוחדות ולהפטר ממנו בדבר מועט, ואם כן מובן שאין מגיע לו שכר על תתו את בתו לתלמיד חכם.

וזה שאמרו בגמרא כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא למשיא בתו לתלמיד חכם ועושה לו פרקמטיא ומהנהו מנכסיו, רצה לומר לאיש העושה כל זה מגיע לו שכר בצדק, כי הראה והוכיח בזה שכוונתו לשם שמים היא להחזיק ידי לומדי תורה, אבל תלמידי חכמים עצמן רצה לומר על גוף הדבר שבוחר תלמיד חכם עין לא ראתה וכו', רצה לומר שרק הקב"ה יודע תעלומות ומכיר את מחשבות האדם אם לטובה כוונתו או לא, אבל אנו בעיני בשר איננו רואים מה יש בלבו.

(שבט סופר, יתרו)

כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא למשיא בתו לתלמיד חכם וכו' אבל תלמידי חכמים עצמן עין לא ראתה וכו'

הפירוש פשוט, דהעוסק ודבוק במושכלות אין שכרו רק במושכלות שאין החוש שולט בו, אבל המחזיק תלמיד חכם שהוא בנכסיו דבר גשמיי והחוש שולט בו, עליו נבאו הנביאים כל גמולות המוחשים וענינים המושגים. אמנם כל זאת במחזיק תלמיד חכם, אבל מי שעושה מפעלים להיות מבני עם הארץ תלמידי חכמים ולעשות אנשים לתלמודיים שכרו גדול, עד כי אמרו (ירמיה ס"פ טו ילקוט שם ס"ס רצג) אם תוציא יקר מזולל כפי תהיה, ואז שכרו במושכלות אשר אין החוש שולט עליו. לכן בכולהו רבנן המחזיקים אותם שכרם מושג ומעלתם מוחש, לכן מצי לאיסתכולי לבר מגוהרקי דר' חייא (ב"מ פה:), וזהו המחזיקים את ר' חייא שהם המה מרכבתו, זהו לא מצית לאסתכולי, משום דמי שהחזיק את ר"ח הלא היו נעשים גדיים תישים ומינוקא הוי מתני להו שיתא סדרי כו', וכמו דהוי אמר לר' חנינא בהפועלים שם דהרבצת תורתו היה להוציא תורה מינוקי, ואם כן שכר המחזיקים אותו הוא ענין בלתי מושג בחוש ודו"ק.

(משך חכמה, בחוקתי)

מקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינן עומדין

להבין זאת מהו ענין עבודת התשובה, אך הענין מובן שאין הכונה רק בתשובה על חטא דוקא, אלא כונתם גם במי שאין בו שום חטא וכמו שאמרו רבותינו ז"ל (שבת קנג.) שיהיה האדם כל ימיו בתשובה, והיינו שיהיה לבו תמיד חלל ונשבר בקרבו על שהוא רחוק מה', כי על ידי שמסתכל תמיד ומעמיק דעתו בגדולת הבורא ברוך הוא אזי יבין שפלות ערך עצמו ולא יהיה תופס מקום כלל, כי יבין בעצמו שלפי ערך גדולת הבורא ברוך הוא עדיין לא התחיל לעבוד אותו, ויהיה נבזה ושפל בעיניו ויתעורר לעבוד את ה' ביראה עילאה בביטול במציאות, אזי יעלה ויבוא ויגיע לעלות לפני ה'. וזהו במקום שבעלי תשובה עומדין, היינו כשהוא עובד את ה' בבחינת תשובה שהוא בחינת יראה עילאה ביטול במציאות כנ"ל, צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד, הגם שהוא צדיק גמור ועובד את ה' בתורה ומצות ומעשים טובים, אך שאין לו בחינה זה שיהיה לבו נשבר וחלל בקרבו בתכלית להיות מכיר שפלות עצמותו, על ידי העמקת דעתו בגדולת הבורא ברוך הוא ולצעוק לה' מעומק הלב, לא יוכל לעלות ולבוא לבחינת יראה עילאה בחינת ביטול במציאות לעולם לפני ה' כנ"ל שהוא בחינת בעל תשובה.

(קדושת לוי, אבות)

מקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינן עומדין

הביאור פשוט, כי מצות עשה דתשובה אינה מצות עשה אחת על כל העבירות, אלא על כל עבירה לחוד איכא מצות עשה דתשובה, ולפי זה בוודאי השב בתשובה על כמה עוונות שחטא הוא מקיים ברגע אחד כמה מצות עשה. וזהו שאמרו חז"ל מקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינן עומדין, כי הבעלי תשובה ניתוסף להם כמה אלפים מצות עשה דתשובה, ואיתא בהיכלי דרבי ישמעאל דכל מצוה יש לה מקום מיוחד למעלה, ואם כן למצות עשה דתשובה שעולה לכמה אלפים מצות עשה איכא מקום מיוחד, אבל הצדיק גמור כיון שלא קיים מצות עשה זו בוודאי אינו שייך לאותו מקום.

(אבן ישראל, שבת תשובה)

מקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינן עומדין

כתיב (ויקרא יב ח) 'אחד לעולה ואחד לחטאת', פירש רש"י לא הקדימה הכתוב אלא למקראה אבל להקרבה חטאת קודמת לעולה. וצריך ביאור אמאי באמת הקדים הכתוב עולה לחטאת. ונראה, כי קרבן חטאת מביא רק מי שחטא ושב, ולעומת זה קרבן עולה מקריב צדיק אשר לא נכשל בחטא כלל, אלא שנדבה לבו אותו להקריב קרבן לשם ה'. והנה באמת אמרו חז"ל מקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינם עומדים, ולפי זה נמצא שבעל תשובה הוי מקורב להקב"ה טפי מצדיק מעיקרא, אלא שאעפ"כ מחובתו של אדם להשמר ולהזהר לבל יבוא לידי שום חטא ועוון כלל, ואף לא למען יזכה להיות בעל תשובה ויתקרב אל הקב"ה ביותר. ולכן הקדים הכתוב עולה קודם לחטאת, כדי להורות שמחובתו של אדם להיות צדיק תמים וחלילה שיביא עצמו לידי חטא, אף שאינו מקורב כל כך לפני הקב"ה כמו בעלי תשובה, מכל מקום יביא קרבן עולה לפניו ויתקרב טפי ממה שהוא. אך אם כבר אירע לאדם מכשול ובא לידי חטא והוא עומד להקריב חטאת בפועל, בכהאי גוונא לא יקריב את עולתו אלא לאחר הקרבת החטאת, כי ע"י שיקריב את החטאת מתוך תשובה שלימה ויתעלה לדרגת בעל תשובה, הרי הוא מתקרב בזה אל הקב"ה יותר מצדיק גמור, ושוב כאשר יקריב את העולה לאחריה, יזכה להתקרב עוד יותר מדרגת בעל תשובה, ואילו היה מקריבה לפני החטאת לא היה לקירבה זו.

(תורת מהרי"ם, תזריע)

מקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינן עומדין

ולכאורה בלתי מובן למה הפסידו צדיקים גמורים שלא להגיע לאותה מעלה, וכיוצא בזה המליצו (כתובות קח.) בשביל שאני זכר הפסדתי. אך יש לומר דהנה צדיקים גמורים התקרבו כל אחד במדה פרטית, זה באהבה וזה ביראה וכו' וזה נקרא צדיקים גמורים, אבל בעל תשובה נקרא זה שהוא בטל לרצון השי"ת בתכלית הביטול בכל חושיו ואין לו מדה מיוחדת, על כן התקרבותו ודביקותו נמי כללית, ובעל תשובה אין הכוונה שהיה חוטא מקודם דוקא, אלא שהוא בטל לגמרי ונמשך אחר רצון השי"ת, כמו שביאר הרב ז"ל, וע"כ איתא בזוה"ק (ח"ג רעה.) דאמרו לרעיא מהימנא זכאה חולקך דאנת בעל תשובה שקול לשתין רבוון דישראל, היינו דכל עניני תשובה שנמצא בכל ששים רבוא ישראל הוא כלול להו היינו שהיה בתכלית הביטול לרצון השי"ת בכל פרטי חושיו, אבל אין מתנאי הבעל תשובה שיהיה חוטא מקודם ואחת היא אם היה חוטא מקודם או לאו, ובאמת גם מה שהתשובה מכפרת היא נמי מטעם ביטולו לרצון השי"ת שהוא בעיניו ככלי חרס שבור ששבירתו מטהרתו, והיינו באשר הוא בטל להשי"ת ממילא נפרדו ממנו העוונות כאמרם ז"ל (יומא פה:) מה מקוה מטהר את הטמאים אף הקב"ה מטהר את ישראל.

(שם משמואל, וארא תרע"ד)

מאי עין לא ראתה אמר רבי יהושע בן לוי זה יין המשומר בענביו מששת ימי בראשית

לעולם הבא זוכה אדם רק על ידי פנימיות אמיתית, כל דבר היוצא לחוץ ואפילו רק חושבים אודותיו איך נראה כלפי חוץ, כבר אינו שייך לטהרת עולם הבא. זהו ענין 'עין לא ראתה אלקים זולתך', פנימיות שעיני זר לא ראוה זולת הקב"ה, כי פנימיות גמורה איננה נראית לעין כלל, וזהי בחינת יין המשומר בענביו מששת ימי בראשית.

(מכתב מאליהו, ח"ג ליקוטים)

אמרה לו אשתו וכי חנינא גדול ממך אמר לה לאו אלא הוא דומה כעבד לפני המלך ואני דומה כשר לפני המלך

כתיב (במדבר ח ו) 'קח את הלוים', פירוש רש"י קחם בדברים אשריכם שתזכו להיות שמשים למקום, איתא בגמרא אמרה לו אשתו של ר' יוחנן בן זכאי וכי חנינא גדול ממך, אמר לה לאו אלא הוא דומה כעבד לפני המלך ואני דומה כשר, ופירש רש"י כעבד בן בית נכנס ויוצא שלא ברשות כשר שאינו רגיל לבוא לפניו ע"כ, ואנו ישראל עם קדוש נקראים בנים לה', על כן לא כמו המלאכים שהם השרים ואין אומרים שירה אלא ברשות, או בזמן שכבר קבוע להם משא"כ ישראל.

ואמרתי שזה אפשר גם כן פירוש הפסוק (תהלים קנ ו) 'כל הנשמה תהלל יה', באשר שעל כל נשימה ונשימה יוכל להלל לה' (ב"ר יד ט) בשביל זה הללוי"ה, ואם גם ח"ו ישראל לא עשו רצון קונם באיזה זמן נקראים עבדים, שהעבד שהוא בן בית נכנס ויוצא שלא ברשות גם כן, אבל ישראל כשעושים רצונו יתברך יש להם מעלת עבדים ובנים, אבל גם יש להם מעלת השרים שנקראים. ועם כן נראה על כן כתיב (שמות יט ה) 'ועתה אם וכו' תשמעו בקולי ואתם תהיו לי ממלכת כהנים', פירש רש"י שרים, ולמה לא אמר בהדיא ואתם תהיו לי מלכים ושרים, אולם מעלת שרים איננו

מעלה גדולה לישראל, אלא הם מלכים ושרים, אבל ממלכת כהנים שנכנסים ויוצאים תמיד במקדשו, ועובדים אותו תמיד בכל עת ובכל זמן ורגע שיכלו ונכון בס״ד, והיינו אשריכם שזכיתם להיות שמשים למקום וכו׳ ליכנס ולצאת תמיד לפניו.

(שבט מיהודה, בהעלתך)

אמרה לו אשתו וכי חנינא גדול ממך אמר לה לאו אלא הוא דומה כעבד לפני המלך ואני דומה כשר לפני המלך

ועלינו להבין החילוק מה בין עבד לשר, ידוע כי רבי חנינא בן דוסא היה עני גדול וחי בדחקות נוראה, כמו שהעידה עליו הבת קול חנינא בני די לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת, ומאידך ר׳ יוחנן בן זכאי היה נשיא ומאומה לא היה חסר, ומטבע הדברים כי מי שאינו חסר כלום וכל יש לו בידו אפילו יהא צדיק גדול, מכל מקום אינו יכול להיות נכנע ובעל לב נשבר כדרך העני שאין בידו אפילו פת חריבה, ובהיות ואחד מסגולות התפילה הראויה להתקבל ולהרצות לפני ה׳ הוא שברון לב, על כן התקבלה תפלתו של ר׳ חנינא בן דוסא הדומה כעבד המדבר עם המלך בהכנעה ובשברון לבב, משא״כ ר׳ יוחנן בן זכאי אשר מחמת עושרו וכבודו לא היתה בידו מעלה זו, דומה הוא לשר המחזיק במשרה רמה אשר אינו מדבר עם המלך בהכנעה ובלב נשבר.

(חכמת המצפון, חי״ד מאמר נ״ח)

לה.

שאין אומרים שירה אלא על היין

פתגם ידוע מאא"ז נעים זמירות ישראל האדמו"ר ממאדזיץ זצוק"ל בעל האמרי שאול, כשאחד שאל אותו מאיזה חומר נוצרה השירה והנגינה, ענה לו דרש"י על הפסוק (שמות טו א) 'אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת', מפרש אז כשראה הנס עלה בלבו שישיר שירה, ולכאורה המלים עלה בלבו אין לו פתרון, דכל דבר קודם שעושים אותו בתחלה עולה בלבו ומחשבתו לעשותו ואחר כך עושהו. אלא כוונת רש"י הוא דשירה נוצרת כשרואים חסדי וטובו של השם יתברך, והאדם כשרואה זה ובפרט נס כקריעת ים סוף, אי אפשר לו עוד להתאפק הרגשותיו, והלב נעשה מלא וגדוש הודאה לה', עד שהלב גופא אין לו עוד מקום להרגשותיו, ומרוב התפעלות הלב עולה על גדותיו וההרגש שיוצא אז מהלב, שהלב אינו יכול עוד להטמין בתוכה, הדיבורים האלה נקראים שירה. זהו מה שפירש רש"י אז כשראה הנס עלה בלבו שישיר, היינו ממה שלבו נתמלא ולא עוד אלא שעלה בלבו דהיינו עלה על גדותיו מזה הכח אמר שירה, ומזה החומר יוצרים שירה וזמרה ע"כ פתגם הידוע מהאמרי שאול זצ"ל.

והאמת הוא דהמציאות לא צריך ראיות שכך היא יצירת השירה, ולפי דברי אא"ז זצ"ל מבואר היטב מה שאמרו חז"ל דאין אומרים שירה אלא על היין, דמבואר מתוך דבריו ששירה נוצרה על ידי מה שנופלת המחיצה בין הפה להלב, דההרגש שהיה טמון בלבו לא היה עוד בכוחו להסתירו שם מרוב ההתפעלות, ומוכרח הוא להביע הרגשותיו בפיהו על ידי השירה, וכן אחת מסגולותיה של היין היא שמבטלת המחיצה בין הפה להלב, דמרוב שתייה מה שטמון בלב יוצאת על הלשון, ולכן מה טוב ומה נעים שתיאמר שירה על היין, שבשניהם יש בהם משום ביטול וסתירת המחיצות בין הלב להפה.

(אשי ישראל, ליקוטים)

שאין אומרים שירה אלא על היין

הנה ידוע מספרים הקדושים להרגיל את עצמו במדת ההסתפקות, וזה אין אומרים שירה על היין בלבד, וכשאין לו מונע את עצמו מלומר שירה, אלא אפילו בלי יין אפשר לישב באהבה ואחוה להודות ולשבח להשי"ת.

(אמרי חיים, ליקוטים)

כתיב לה' הארץ ומלואה וכתיב השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם לא קשיא כאן קודם ברכה כאן לאחר ברכה

נראה על דרך מוסר, דהנה כמה וכמה פעמים רואים בני אדם שהיו עניים מרודים, ובכל זאת חנכו את בניהם ברוח התורה ונתנו אותם ללמוד תורה במסירות נפש ממש, למען תהיה יראת ה' על פניהם, לא כן כשזרחה להם אור ההצלחה והעשירות אז לא יכלו לעמוד בנסיון העושר, ושלחו את בניהם לבתי ספר ללמוד השכלה ברוח החפשיים לבעט בכל הקדוש והיקר לנו, נמצא שע"י הברכה הבאה עליהם נסוגו אחור מדרך האמונה והמסורה.

וזהו שרמזו חז"ל כאן קודם ברכה וכאן לאחר ברכה, כלומר קודם הברכה היה לה' הארץ ומלואה, שהבינו שכל העולם מתנהג בהשגחתו הפרטית יתברך, וממילא כל חייהם וחיי בניהם ובנותיהם היו קודש לה', וסמכו עצמם על הקב"ה בכל עניניהם, משא"כ לאחר ברכה שכבר נתברכו נכסיהם, אזי נכנסו במוחם דעות נפסדות, וכבר חשבו לגמרי אחרת שרק השמים שמים לה', היינו הענינים הרוחניים שאי אפשר לאדם להשיג אותם הם מתנהגים על פי הקב"ה ומשתייכים לה', והארץ הם הדברים הארציים נחלת העולם הזה נתן השי"ת לבני אדם, שהם ינהגו אותם כפי הבנתם ולפי שרירות לבם. צריך זהירות יתירה וריבוי בתפילה מאת הקב"ה שלא יהיה ח"ו בכלל עושר שמור לבעליו לרעתו, אלא אדרבה יוסיף בהם במצוות ובמעשים טובים כפי הברכה אשר ברכו ה'.

(חדושי מהרי"ץ, ברכות)

כתיב לה' הארץ ומלואה וכתיב השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם לא קשיא כאן קודם ברכה כאן לאחר ברכה

איתא בספר הר צבי על הפסוק 'בראשית ברא' וכו' פירש רש"י ואחר כך כתיב ה' אלקים וכו', איתא בגמרא (חגיגה יב.) בית שמאי אומרים שמים נבראו תחלה שנאמר 'את השמים', ובית הלל אומרים ארץ נברא תחלה שנאמר להלן 'ארץ ושמים', ומסיק שנברא בפעם אחד. והכוונה דפירשו אל תחזיק טובה לעצמך דווקא כי לכך נוצרת להוכיח וללמד את אחרים, והנה להיפוך אמרו גם כן קשוט עצמך ואחר כך קשוט אחרים, ונראה שלא למהר להוכיח כי מי יאמר זכיתי לבי, אבל ההכרעה כן הוא, כי כבר אמרו דברים היוצאים מן הלב נכנסים אל הלב, ואמרו כל אדם שיש בו יראת שמים דבריו נשמעים, ולפי זה אם רואה שדבריו נשמעים אזי מוכן הוא לכך ואל ימנע, ואם לאו על זה נאמר קשוט עצמך כי נראה כי לא השלים את עצמו עדיין ושניהם אמת.

והנה פירשו על הפסוק 'ה' אלקי השמים' (בראשית כד ז) מתחלה ואחר כך 'אלקי הארץ' גם כן, כי הכניס בני אדם תחת כנפי השכינה, אבל אם העמים אלילים אזי רק שמים עשה ולא הארץ, ואם כן כינוי שמים אם הוא לבדו טוב, ואם הטיב אחרים אזי יקרא ארץ. זה הפלוגתא חד אמר שמים נברא תחלה, שהעיקר שצריך להשלים עצמו אז ה' רק בשמים, וחד אמר ארץ נברא תחלה זה העיקר להדריך אחרים, ומסיק בפעם אחד נברא כי שניהם אמת וכנ"ל. וזהו בראשית ברא וכו' את השמים לבד, אבל ביום עשות מלשון 'הנפש אשר עשו בחרן' אם רואה שיוכל להכניס אחרים לכנפי השכינה, אזי ארץ תחלה העיקר ואחר כך השמים ודו"ק.

והנה אם השלים עצמו כל כך עד שיוכל להדריך גם אחרים נקרא ברכה, כי באמת הוא העיקר שלכך נברא, ומי שלא השלים עצמו לא יקרא בשם ברכה, כי לא הגיע עדן לסולם העולה, בשם כל אדם שיש בו יראת שמים דבריו נשמעין. וזה כוונת דברי חכמז"ל כאן קודם ברכה, טרם שהשלים עצמו כל כך שיוכל להדריך אחרים נקרא לה' הארץ, אבל לאחר שהשלים עצמו שהוא לאחר ברכה ואחרים גם כן נהנין ממנו, אזי הוא השמים שמים לה' ואחר כך והארץ נתן כו'.

(אמרי מאיר, דרוש כ"ו)

לה:

כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה וכו' חבר הוא לאיש משחית וכו' לירבעם בן נבט שהשחית את ישראל לאביהם שבשמים

נצטוינו מפי התורה לברך ברכת המזון כמ"ש 'ואכלת ושבעת וברכת את ד' אלקיך על הארץ הטובה אשר נתן לך', הנה נצטוינו להעיד שהוא יתברך שמו משפיע לנו כל טוב סלה ואין בידינו כח לעשות שום חיל רק הוא בטובו משפיע לנו כל צרכינו, הנה כאשר מבטל ח"ו זה או שאינו מכוין בלבו בשעת ברכת המזון נקרא כובש עדותו, ובאם אינו משים אל לבו להתבונן כל זה באמת שכך הוא הענין, נקרא כמעיד מפי אחרים וכמש"ל.

וכיון שבאנו לכלל זה, הנה כיון שנצטוינו מפי חז"ל שלא ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה הנה הם הזמינו אותנו להעיד על כל דבר שבא לידינו ליהנות ממנו שנבוא ונעיד כי הוא ית"ש הבורא הדבר הזה, אם כן אנחנו חייבים להעיד, ובהמנע ח"ו היינו שאינו מברך כלל או אינו מכוין בברכותיו הנה נקרא כובש עדותו, ובאם אינו משים אל לבו להבין ולהאמין הדבר בלב שלם הנה הוא כמעיד מפי אחרים, ולזה תמצא שאמרו ז"ל שכל שאינו מברך ברכת הנהנין חבר הוא לאיש משחית לירבעם בן נבט שהשחית את ישראל לאביהם שבשמים, דהנה ירבעם בן נבט העיד על העבודה זרה שיש בה ממש, כן הוא במי שאינו מעיד על כל דבר שהוא יתברך בראה הנה מורה ח"ו להיפך או כמסתפק כיון שהוזמן להעיד מפי חז"ל ואינו מעיד, הנה הוה כאומר שאינו יודע עדות דאם יודע מחוייב להעיד אם לא יגיד כתיב, הבן הענין.

(דרך פקודיך, מצוה ל"ז)

כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה וכו' חבר הוא לאיש משחית וכו' לירבעם בן נבט שהשחית את ישראל לאביהם שבשמים

וצריך להבין למה נחשב בזה כאלו גוזל להקב"ה וכנסת ישראל, ובמה הוא חבר לירבעם בן נבט. אך הענין הוא, כי המברך להקב"ה על חסדו וטובתו במה שהזמין לו ליהנות מעולם הזה עושה בזה שני דברים, האחד הוא משלם בזה את חובו שמחויב להודות להשי"ת על רוב חסדו וטובו שעשה עמו, והשני שהוא פותח בזה שערי הצינורות להשפיע לו גם לעתיד, על דרך משל דמי שלוקח סחורה בהקפה אם מסלק את חובו אזי נותנים לו סחורה אחרת בהקפה, וכמו כן הוא ענין הברכה שבזה שמברך להקב"ה

על הטובה וההנאה שההנה אותו, פותח בזה שערי צינורות השפע גם לעתיד, אבל אם אינו מברך הוא גוזל את הקב"ה שאינו מסלק לו חובו, וגם גוזל לכנסת ישראל שגורם סתימת הצינורות, ובזה הוא חבר לירבעם בן נבט. כי נודע שעל ידי העגלים שהעמיד ירבעם בן נבט, ולא הניח את בני ישראל לעלות לירושלים אשר משם נפתחים שערי רחמים וצינורות השפע הטוב לכל העולם, כדכתיב (ישעיה ב ג) 'כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים', והיינו דכל הנהגות העולם שהם דבר ה' יצאו מירושלים, ועל ידי זה שלא הניח את בני ישראל לעלות לירושלים נסתמו הצינורות, וזה מה שפירש רש"י על ירבעם בן נבט שחטא והחטיא את ישראל, כך הוא חוטא ומחטיא וחטא הוא לשון חסרון, והכוונה שמחסיר בזה שפעת בני ישראל.

(פאר ישראל, בשלח)

כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה וכו' חבר הוא לאיש משחית וכו' לירבעם בן נבט שהשחית את ישראל לאביהם שבשמים

ופירש רש"י ולפי שהוא מיקל רואים אחרים ולמדין ממנו לעשות כן ליהנות מן העולם בלא ברכה, ולכך נקרא זה המיקל חבר לאיש משחית לירבעם בן נבט שחטא והחטיא את ישראל כך הוא חוטא ומחטיא, הרי בזה שדימו חז"ל את החטא של נהנה בלא ברכה לחטאו של ירבעם בן נבט, לומדים אנו כי יש בחטא קטן כזה משום עבודה זרה, כי העיקר תלוי בפנימיות, ואם הוא נהנה מן העולם הזה בלא ברכה הרי זה בבחינת 'כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה' (דברים ח), וזה בבחינת כפירה מפני שחסר לו באמונה וביראת אלקים, ואם למדים ממנו אז הוא בבחינת ירבעם בן נבט, כי העיקר תלוי בפנימיות החטא היינו האיכות ולא בכמות.

(חכמת המצפון, חט"ו מאמר קלב)

ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י עצמן שנאמר ואספת דגנך

ולכאורה תמוה דמוקי לקרא דואספת דגנך כשאין עושין רצונו של מקום, והא לעיל מינה כתיב 'והיה אם שמוע תשמעו אל מצותי וכו' לאהבה וכו' ולעבדו בכל לבבכם' וכו'. ועלה קאמר 'ואספת דגנך'. אבל הענין, כי ודאי שאין דעת ר' ישמעאל שיהא הרשות נתונה לאדם לפרוש ח"ו אף זמן מועט מעסק התורה, ולעסוק בפרנסה ויהיה בטל אותו העת מעסק התורה לגמרי ח"ו, אמנם רמזו רבי ישמעאל בלשונו הק' הנהג בהן מנהג דרך ארץ, רצה לומר עמהן עם הדברי תורה, היינו שגם באותו העת ושעה מועטת שאתה עוסק בפרנסה כדי הצורך וההכרח לחיות נפש, על כל פנים ברעיוני מחשבתך תהא מהרהר רק בדברי תורה.

וכן רבא אמר לתלמידיו ביומי ניסן ותשרי לא תתחזו קמאי דיקא, שלא לבא לבית מדרשו, אבל ודאי שתלמידי רבא לא היו בטלים ח"ו לגמרי מעסק התורה גם בביתם באלו הימים, ואמרו שם הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידם, והרבה עשו כרבי שמעון בן יוחאי ולא עלתה בידם היינו רבים דוקא, כי ודאי שלכלל ההמון כמעט בלתי אפשר שיתמידו כל ימיהם רק בעסק התורה, שלא לפנות אף שעה מועטת לשום עסק פרנסת מזונות כלל, ועל זה אמרו באבות כל תורה שאין עמה מלאכה וכו', אבל יחיד לעצמו שאפשר לו להיות אך עסוק כל ימיו בתורתו ועבודתו ית"ש, ודאי שחובה מוטלת עליו שלא לפרוש אף זמן מועט מתורה ועבודה לעסק פרנסה ח"ו וכדעת רבי שמעון בן יוחאי.

והנה פסוק 'ואספת דגנך' וכו' הוא מוצא מכלל פרשת 'והיה' שכולה נאמרה בלשון רבים ופסוק 'ואספת' נאמר בלשון יחיד, לכן קרי ליה אין עושה רצונו של מקום כשמפנה עצמו אף מעט לעסק פרנסה, ולכן בפרשה ראשונה של קריאת שמע כתיב 'ובכל מאדך', ובפרשה 'והיה' לא כתיב ובכל מאדכם, כי פרשת שמע כולה בלשון יחיד נאמרה ויחיד שאפשר לו, הוא צריך לקיים 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך' דברים ככתבן ממש, לכן נאמר 'ובכל מאדך' פירוש בכל ממונך כמ"ש במשנה סוף ברכות, רצה לומר שלא לעסוק בפרנסה כלל, אבל פרשה 'והיה' שנאמרה בלשון רבים, לרבים כמעט מוכרחים להתעסק על כל פנים מעט גם בריוח ממון לחיי נפש, לכן לא כתיב בה ובכל מאדכם.

(נפש החיים, שער א' פ"ח)

בזמן שישראל עושים רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי אחרים

כתיב (בראשית כז כב) 'ויאמר הקול קול יעקב והידים ידי עשו' ודרשו רז"ל (ב"ר סה טז) שהוא רמז כשהקול של יעקב בתורה אז אין ידים של עשו שולטות, ומקשין העולם הא לפי התכת הלשון הוא להיפוך כשהקול קול יעקב אז והידים ידי עשו משמע אדרבה שאז שולטות ח"ו. ולפי עניות דעתי נראה לפרש הפסוק על דרך הגמרא ולרמז אחר, והוא כי ידוע כשישראל עושים רצונו של מקום אז מלאכתן נעשית על ידי אחרים כמו שכתוב 'ועמדו זרים ורעו צאנכם' היינו שהאומות מתעסקים בצרכי ישראל ומכינים להם כעבדים אל אדוניהם, וגם בזוה"ק (במדבר ק"ס:) איתא כן על פסוק (במדבר יד ט) 'אל תיראו את עם הארץ כי לחמינו הם' אינון בגרמייהו מזמנים לאינון דמשתדלין באורייתא, ולפי זה יש לומר שזה מרמז הפסוק 'הקול קול יעקב', היינו כמאמרם ז"ל כשקולו של יעקב בתורה ומשתדלין בה אז והידים שלהם שצריכים לעשות עסקיהם ידי עשו, היינו שהאומות עוסקים בצרכי ישראל ומכינים להם כל צרכיהם כעבד אל אדוניו, וממילא ח"ו להיפוך ודי למבין וקל להבין.

(דגל מחנה אפרים, עקב)

בזמן שישראל עושים רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי אחרים

כתיב (בראשית כו יב) 'ויזרע יצחק בארץ' וכו', לכאורה קשה מהמאמר של רבי שמעון בן יוחאי שאמר אפשר אדם חורש וכו' תורתו אימתי נעשית אלא כשישראל עושים רצונו של מקום אז מלאכתן נעשית על ידי אחרים, ועל כל פנים הוי ליה למימר ויזרעו עבדי יצחק כמו אצל חפירת הבארות, לא ויזרע יצחק בעצמו שקשה כנ"ל. אך דהנה באמת הרבה עשו כרבי שמעון בן יוחאי ולא עלתה בידם, אלא כרבי ישמעאל שאמר הנהג בהן מדת דרך ארץ וכו', לכן יצחק אבינו אשר לעתיד הוא יהיה המליץ בעדינו בטענת דל דמכלי ושתי היינו הנהגת דרך ארץ עיי"ש (שבת פט:), על כן עשה הלכה למעשה 'ויזרע יצחק בארץ' וכו', להורות שהלכה כרבי ישמעאל שאמר הנהג בהן מדת דרך ארץ.

(דברי ישראל, תולדות)

בזמן שישראל עושים רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי אחרים

בשבת יכולים להגביה את כל המעשים ולהיטיבם, איתא במכילתא (כי תשא) כתוב אחד אומר 'ששת ימים תעשה מלאכה' (שמות לה ב) וכתוב אחד אומר 'ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך' (שם כ ט) כאן בעושים רצונו של מקום כאן באין עושים רצונו של מקום, בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי אחרים, ובשאינן עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי עצמן, וכן איתא בגמרא ולא עוד אלא שאפילו מלאכת אחרים נעשית על ידן, ולמה בלוחות כתיב 'ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך' הרי כך הוא בזמנים שאינם טובים, אלא שהתורה ניתנה באופן שאפילו בזמן קשה כזה, גם כן תישאר השבת שתמיד יוכלו להיאחז בה, השבת היא בכל העולמות אפילו תשעה באב נדחה מפני השבת, ולעולם אפשר להיאחז בכח השבת בצד מה, אפילו עובד עבודה זרה כדור אנוש מוחלין לו (שבת קיח:).

(פני שבת, ליקוטים)

הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידן כרבי שמעון בן יוחי ולא עלתה בידן

וצריך ביאור למה לא עלתה בידן הלא עשו לפי דעת התנא הקדוש רבי שמעון בן יוחי. ויש לומר דזו אינה הנהגה לרבים אלא ליחידים, אבל הסדר הנכון הוא שבני תורה המיועדים לכך יעסקו כל ימיהם בתורה כמו שהיו שבט לוי ובני יששכר יודעי בינה לעתים, ושני אלו לא היו אלא אחד משמונה ממספר בני ישראל, ואילו שאר העם יעסקו במלאכה ובדרך ארץ ויקבעו עתים לתורה, וזה שאמרו הרבה עשו כרבי שמעון בן יוחי ולא עלתה בידן, כלומר לפי שהרבה עשו כך לפיכך לא צלחה דרכם. וכן יש לפרש מה ששנינו (אבות פ"ב מ"ב) יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ שיגיעת שניהם משכחת עון, הכונה יפה תלמוד תורה ע"י תלמידי חכמים בשעה שיש אחרים העוסקים בדרך ארץ, שיגיעת שניהם כלומר בעלי תורה ובעלי דרך ארץ משכחת עון, אבל אם אין בעלי דרך ארץ היאך יתקיימו בני תורה, והלא מקרא מפורש הוא 'שמח זבולון בצאתך ויששכר באהלך' וזה שאמר כל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה כמובן, וידוע מה שפירשו בדרך צחות הפסוק (במדבר יא כט) 'ומי יתן כל עם ה' נביאים', פי' אם כל עם ה' יהיו נביאים, מי יתן מי יתמוך בהם ויכלכל אותם.

(תפוחי חיים, ליקוטים)

הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידן כרבי שמעון בן יוחי ולא עלתה בידן

אפשר לומר טעמא דמילתא שלא עלתה בידן של אלו שעשו כר׳ שמעון בן יוחאי, בהקדם דברי ק״ז בתפלה למשה על הפסוק (תהלים קא ב-ו) ׳אשכילה בדרך תמים וכו׳ הולך בדרך תמים הוא ישרתני׳ על פי מה שכתב השל״ה הקדוש (ריש מסכת חולין) דלעסוק במשא ומתן טוב יותר שיעסוק בעצמו משיעסוק על ידי שלוחו, כי אולי לא יעסוק שלוחו באמונה עם אחרים ויגזול וירמה את אחרים עכ״ד. והנה דבריו הקדושים במחילת כבודו מפילים במבוכה גדולה את הרוצים להתמיד בתורת ה׳ ואין להם מלאכה רק משא ומתן, וכבר העידה תורה לא מעבר לים היא לא תמצא בתגרים, ואיך יעשה אם יעסוק במשא ומתן על ידי שליח, אולי לא יעסוק השליח באמונה ויהיה הקולר תלוי במשלחו, ואם יעסוק במשא ומתן הרי יתבטל מלימוד תורה הקדושה, אבל זאת העצה היעוצה שיברור אנשים שהם נאמנים בודאי ולא יעשו רמיה בשום אופן. וזה שאמר דוד ׳אשכילה בדרך תמים׳ וכו׳, כי איך אעשה אם אעסוק בעצמי בכל עניני תורתי מתי נעשית, ואם על ידי שליח אין זה תמימות, לזה אמר ׳עיני בנאמני וכו׳ הולך בדרך תמים הוא ישרתני׳, ואזלה חששא זו ואוכל לעסוק בתורה.

ועל פי דבריו אפשר לומר, דאותם הרבה שעשו כר׳ שמעון בן יוחאי מסרו עסקיהם בידי שלוחים, והיתה מלאכתם נעשית על ידי אחרים, אמנם במצב הדור השפל לא נמצאו והיו כל כך הרבה שלוחים נאמנים הולכים בדרך תמים שינהלו עסקי משאם ומתנם באמונה, ועל כן לא עלתה בידם שלא יכלו להמשיך בדרך זה, מאחר שראו כי השלוחים ההגונים מעטים המה, ולא יספיקו לכולם לנהל עסקיהם באמונה, ולידי שלוחים שאינם הגונים לא רצו למסור ניהול עסקיהם, שאם יעשו עולה יהיה הקולר תלוי בצוארם.

(דברי יואל, בהר)

דורות הראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי זו וזו נתקיימה בידן דורות האחרונים שעשו מלאכתן קבע ותורתן עראי זו וזו לא נתקיימה בידן

הכוונה יש לפרש, דכל עניני עולם הזה הם כחלום יעוף, וכל ממונו והונו יעזוב לאחרים, ולא יתקיים בידו אם לא שמשתמש בהם לצורך שמים דאז עושה להם קיום, על דרך שאמר מונבז המלך (ב״ב יא.) אבותי גנזו במקום שיד שולטת בה, ואני גנזתי במקום שאין היד שולטת בה, וכן הוא אומר (תהלים קיב ג) ׳הון ועושר בביתו וצדקתו עומדת לעד׳, הכוונה דכל הונו ועושרו אינו אלא בביתו, וסופו להניח אותו וילך לו ויעזוב לאחרים חילו ולא יתקיים בידו, אמנם צדקתו הוא תעמוד לעד. והיינו דאמרו חז״ל דורות הראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי זו וזו נתקיימה בידן, שגם עניני עולם הזה על ידי שנשתמשו בהם לצורך גבוה לתכלית נתקיימו בידם, אמנם אותן שעשו תורתן עראי ומלאכתן קבע, לא לבד שעניני עולם הזה בקניני הגוף לא נתקיימו בידם כי עזבו לאחרים חילם, אלא על ידי זה כל עסק שלהם בעניני תורה ומצות לא היה לשמים, אלא להשיג בהם תועלת גשמי או שכר אחר, על כן גם זה לא נתקיים בידם, שאכלו שכרן בעולם הזה.

(קרן לדוד, נשא)

בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים דורות הראשונים היו מכניסין פירותיהן דרך טרקסמון כדי לחייבן במעשר דורות האחרונים מכניסין פירותיהן דרך גגות וכו׳ כדי לפוטרן מן המעשר

רצה לומר, דדורות הראשונים אף שלא הוצרכו כלל להכניסן לבית, הכניסו דרך טרקסמון כדי לחייבן דגדול המצוה ועושה (קידושין לא.), ודורות אחרונים אף אם הוצרכו להכניסן לבית הכניסו דרך גגות כדי לפוטרן. ויש לומר דאלו ואלו כונתן לשמים וללמד זכות על האחרונים, דבאמת נתנו מעשר ועשו רק כדי לפטור, כי היכי דלהוי כאינו מצווה ועושה, שמצד הסברא אינו מצווה ועושה עדיף, דמאי שנא דמצווה ועושה עדיף הוא משום דמגרי ביה יצר הרע (עיין שם תוספות ד״ה גדול), וידוע דכל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו (סוכה נב.), אם כן בהראשונים דהיו גדולים אם כן מצווה ועושה חשוב הכניסו דרך טרקסמון, ובדורות האחרונים דיצר הרע קליש, אם כן אינו מצוה ועושה חשוב לכך הכניסו דרך גגות.

(ישמח משה, בשלח)

לח.

מה הוא אומר המוציא לחם מן הארץ רבי נחמיה אומר מוציא לחם מן הארץ

ונראה לי לבאר טעם פלוגתייהו, שאותו מאן דאמר דסבר מוציא לחם סבירא ליה דהברכה קאי על הלחם המונח לפניו שרוצה לאכול ולהנות ממנו, ואינו צריך להשגיח על הקודם לדעת מאין בא הלחם הזה, על כן די לומר סתם מוציא לחם, ומאן דאמר השני סבירא ליה שלא די בברכה זו לבד, רק צריכין אנו להתבונן על מציאות הלחם מאין בא ומי בראו ולמה בראו ולמי בראו, כי באמת הוא פליאה נשגבה איך הוציא הקב״ה את הלחם מן הארץ יש מאין, ומתוך כך שהוא מכיר גדולת הבורא ונוראותיו ונפלאותיו נופל עליו היראה מפחד ה׳ ומהדר גאונו, ופותח את ה׳ מוצאות הפה להודות ולהלל לשמו יתברך על טובותיו המרובים שהוא מכין מזון לכל בריותיו אשר ברא, ועל זה מרמז ה׳ של המוציא. וזה שאמר הכתוב ׳למען תלמד ליראה׳ וכו׳, רצה לומר על ידי הסתכלות על מציאות המאכל יוכל לבא ליראת הרוממות.

(מנחם ציון, ראה)

במוציא כולי עלמא לא פליגי דאפיק משמע כי פליגי בהמוציא רבנן סברי המוציא דאפיק משמע וכו׳ ורבי נחמיה סבר המוציא דמפיק משמע וכו׳

ויש לומר הטעם שמברכין המוציא ולא מוציא, אף דכולי עלמא לא פליגי במוציא דאפיק משמע. דהנה אמרו חז״ל (תמיד לב.) איזהו חכם הרואה את הנולד, ודייק החתם סופר (תורת משה חיי שרה) דיותר הוי ליה למימר את היולד שהוא לשון עתיד, דהלא נולד משמע גם עבר (עיין נדרים ל:), ותירץ דהנה כתוב אחד אומר (משלי כח יד) ׳אשרי אדם מפחד תמיד׳, וכתוב אחד אומר (ישעיה לג יד) ׳פחדו בציון חטאים׳, והאיך יתקיימו שני הכתובים כאחד, אלא דבודאי אין לפחד פן יארע דבר שעדיין לא היה עד כה, וכבר אמרו (הקדמת חובת הלבבות) מן הזהירות שלא תרבה להזהר, אך אם כבר אירע כזאת בעבר, אף אם הוא מילתא דלא שכיחא כל כך, מכל מקום ׳אשרי אדם מפחד תמיד׳, כי יש ללמוד מן העבר על העתיד, ולכן אמרו איזהו חכם הרואה את הנולד דמשמע עבר ועתיד, כי החכם עיניו בראשו ללמוד מן העבר על העתיד עכ״ד.

ומהאי טעמא יש לברך המוציא, דלחד מאן דאמר משמע דאפיק ולחד מאן דאמר משמע דמפיק, ולא מוציא דכולי עלמא משמע דאפיק, כי הרמז בזה ללמוד תמיד מן העבר על העתיד. ועל פי זה יש לפרש מדרש פליאה על הפסוק (בראשית לז כו) ׳ויאמר יהודה אל אחיו מה בצע כי נהרוג את אחינו וכסינו את דמו׳ איך נברך המוציא, והכונה דהלא כל מה שמברכין המוציא ולא מוציא הוא כדי שנלמד מן העבר אל העתיד, ומזה נבין דכל עונש אינו נקמה על חטאי העבר, אלא מטרתו לתקן את העתיד, ואם סבורים אתם שיש להעניש את יוסף בתורת נקמה על מעשיו בעבר, ואין להתבונן אם תצמח מכך תועלת בעתיד, כיצד נברך המוציא, הלא עדיף לברך מוציא דכולי עלמא לא פליגי דאפיק משמע.

(תורת מהרי״ם, וישב)

הכי קאמר להו קודשא בריך הוא לישראל כד מפיקנא לכו עבידנא לכו מלתא כי היכי דידעיתו דאנא הוא דאפיקית יתכון ממצרים

לכאורה קשה למה לא עביד מקודם רק כד מפיקנא לכו עבידנא לכו, ויש לומר על פי מה שאמר החידושי הרי״ם על מה שאיתא בגמרא (שבת לא.) בנכרי שבא להתגייר על מנת ללמוד כל התורה כשהוא עומד על רגל אחת, אמר ליה הלל דעלך סני לחברך לא תעביד וכו׳ ואידך פירושה הוא זיל גמור, והקשה המהרש״א למה אמר לו בלשון שלילה ולא אמר לו לשון תורה (ויקרא יט יח) ׳ואהבת לרעך כמוך׳ וגו׳, ואמר החידושי הרי״ם זצ״ל כי ללמוד יכול אפילו גוי גם כן, אבל להשיג התורה זה אינו יכול, שנכרי לא יוכל להשיג מעלת האהבה של ׳ואהבת לרעך כמוך׳ על דרך החיוב, רק ע״י השלילה מה דעלך סני וכו׳, ומפני זה לא היה יכול לומר לו לשון פשוטה ׳ואהבת׳, רק מפני שיש מצות שהם מצד השכל גם כן שגם הגוי יכול להשיג, לכן אמר לו מה דעלך סני וכו׳ שזה מצד השכל, וזה פירוש על רגל אחת היינו לפני שנעשה יהודי, וזה שסיים לו הלל ואידך פירושה זיל גמור, כי כשיהיה יהודי אז יוכל להשיג טעמי תורה. וזה הוא גם כן כאן, כי מקודם לפני שיצאו ממצרים לא היו יכולים להשיג דאנא הוא וכו׳, ומפני זה אמר כד מפיקנא לכו עבידנא לכו מילתא וכו׳.

(ליקוטי יהודה, הגדה של פסח)

הכי קאמר להו קודשא בריך הוא לישראל כד מפיקנא לכו עבידנא לכו מלתא כי היכי דידעיתו דאנא הוא דאפיקית יתכון ממצרים

ויש לפרש על פי דמבואר בספרים הקדושים על מאמר בעל הגדה ועברתי בארץ מצרים אני ולא מלאך וכו' אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו, דטעמא דמילתא משום שהיו בני ישראל משוקעים במ"ט שערי טומאה, עד שהיה קשה להוציא נפשותם מעמקי הקליפות, ועל כן היה מן ההכרח שהקב"ה יגביה נפשותם שלא בהדרגה למעלה גבוה מאוד, וזה לא היה באפשרי לעשות על ידי שליח, אלא על ידי הקב"ה בכבודו ובעצמו שדילג ופסח על הסדר הראוי, וגאלם שלא בהדרגה ושלא לפי ערך מעשיהם.

ובזה יש להבין מאמר חז"ל אהא דכתיב 'המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים', והא המוציא לשעבר משמע, ומשני הכי קאמר להו כד מפיקנא לכו עבידנא לכו מילתא כי היכי דידעיתו דאנא הוא דאפיקית יתכון ממצרים והוא פליאה. אבל יובן על פי האמור דישראל בשעת יציאת מצרים לא היו מרגישים שהוצרכו להגאל גם בנפש, ושהוצרך זה להיות דייקא ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו כאמור, וכמו החולה כשהוא מסוכן וחלוש מאוד אינו מרגיש מחלתו, רק אחר כך כשמתחיל להבריא מתחיל להרגיש כמה גדלה מחלתו ומבין למפרע מה שחסר לו, כך בני ישראל כאשר נטהרו קצת מטומאת מצרים, אז הרגישו למפרע גודל שפלותם ועד כמה היו משוקעים בטומאת מצרים, עד שלא היה אפשר להוציאם משם בדרך הטבע, אלא על ידי שהקב"ה בעצמו התגלה אליהם והוציאם. והיינו דאמרו כד מפיקנא לכו עבידנא לכו מילתא כי היכי דידעיתו דאנא הוא דאפיקית יתכון ממצרים, שאז תביאו לכלל דעת להכיר שלא היה באפשרי באופן אחר, אלא על ידי שהקב"ה בכבודו ובעצמו נגלה עליהם וגאלם בנפש להוציאם מעמקי הקליפות.

(ויחי יוסף, אחרי)

הכי קאמר להו קודשא בריך הוא לישראל כד מפיקנא לכו עבידנא לכו מלתא כי היכי דידעיתו דאנא הוא דאפיקית יתכון ממצרים

ונראה לפרש על פי דברי הרמב"ם (דעות פ"ח ה"א) משה רבינו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה, שהמאמין על פי האותות יש בלבו דופי, דאפשר שיעשה האות בלט וכשוף וכו', ובמה האמינו בו במעמד הר סיני וכו' וכן בקריעת ים סוף ראו התגלות השי"ת ואמרו זה אלי, אז נתברר להם שניסי יציאת מצרים היה מן ההקב"ה, וזהו הכוונה באמרם לישראל כד אפיקנא לכו עבידנא לכו מלתא, כי היכי דידעיתו דאנא הוא דאפיקית יתכון ממצרים.

(דברי יואל, וישב)

הביאו לפניהם פתיתין ושלמין אמר רב הונא מברך על הפתיתין וכו' ורבי יוחנן אמר שלמה מצוה מן המובחר תני תנא קמיה דרב נחמן בר יצחק מניח הפרוסה בתוך השלמה ובוצע ומברך אמר ליה וכו' שלום אתה ושלמה משנתך ששמת שלום בין התלמידים

פתיתין רומז לעני השבור ורצוץ ודרכו של עני בפרוסה, שלמה רומז לעשיר, רב הונא סבירא ליה דהראוי לברכה הוא העני שיש לו לב נשבר, לעומת העשיר שדעתו רחבה ועשיר עלול לבעט כמו שכתוב 'וישמן ישורון ויבעט', רבי יוחנן סבר דהראוי לברכה הוא העשיר שיש לו הרחבת הדעת אף שאין לו לב נשבר, כי העני אף שלבו נשבר בקרבו, מכל מקום דעתו טרופה ומעורבבת ואינו מוצא מרגוע לנפשו, ובעניות אמרו (עירובין מא:) שמעביר את האדם על דעתו ועל דעת קונו, עד שבא אותו תנא ואמר מניח פרוסה בתוך השלמה ובוצע ומברך, רצה לומר שהעשיר ירבה צדקה ויתחבר עם העני ויאכסנו בביתו ויהנה אותו מנכסיו, וממילא יהיה לו לעשיר על ידי זה לב נשבר בראותו שפלות העני, וגם העני יתעלה ויתרומם מדלותו ושפלותו, וזהו מניח הפרוסה בתוך השלימה רמז להתאחדות הפרוסה דהוא עני עם העשיר וככה מברך, אמר ליה שלום אתה ושלמה משנתך ששמת שלום בין התלמידים, העני לא יבוא בטרוניא להשי"ת, והתלמידים יוכלו ללמוד מתוך הרחבת הדעת.

(אמרי חיים, ליקוטים)

מ.

אסור לאדם שיאכל קודם שיתן מאכל לבהמתו שנאמר ונתתי עשב בשדך לבהמתך והדר ואכלת ושבעת

ונ"ל ליתן טעם לזה, על פי מה שפירש בספר ברית שלום בפרשה זו על הפסוק (תהלים קו ו כ) 'וימירו את כבודם בתבנית שור אוכל עשב'. ולי נראה על פי דבריו קצת בשינוי, דבאמת הגאוה היא סיבה לכל חטא ומרי, כענין שנאמר (דברים ח יד) 'ורם לבבך ושכחת' (דברים לב טו) 'וישמן ישורון ויבעט וגו' ויטוש אלקו' וגו', והדעת נותן כי אם הלב נכנע ונשבר לא יחפוץ ברע, והיינו וימירו את כבודם, ר"ל כל המרת הכבוד הוא בתבנית שור אוכל עשב, דהיינו על ידי זחות הדעת וגסות רוח, כמו דאיתא בברכות (לג.) וביומי ניסן עיין שם פירוש רש"י (ד"ה ביומי). והנה הגאוה נצמח ממילוי כרס, כמו שדרשו רז"ל (ברכות י:) בפסוק 'ואותי השלכת' וגו' (מלכים א' יד ט) לאחר שנתגאה זה וכו' וכן אמרו (שם לב.) מלי כרסיה זני בישא, וכן כתיב (דברים לא כ) 'ואכל ושבע ודשן' וגו', דעל ידי זה מתגאה ושולט יצר הרע בו להחטיאו אף בחמורה שבחמורות כמו עבודה זרה, לכך רצונו ית"ש שקודם שיאכל שעדיין לבו נכנע, יקח מוסר שיתן לבהמתו ויראה זחות דעתה, ויבין וישכיל בדעתו להשמר אחר אכלו, והבן כי נכון מאד הוא.

והיינו פירושא דקרא 'ונתתי עשב בשדך' וגו' ואחר כך 'ואכלת' וגו' כמו שדרשו רז"ל ולמה, 'השמרו לכם פן יפתה לבבכם' וגו' היינו כמ"ש ודוק. ועל פי זה יתבאר מ"ש הפוסקים (מג"א קס"ז ס"ק יח) דבשתיה האדם קודם, ומקרא מלא הוא (בראשית כד יט-כ) 'ותכל להשקותו ותשאב לכל גמליו', וכן 'והשקת את העדה ואת בעירם' עד כאן, דהיינו משום הא דכתבו הפוסקים דמותר לשתות מים קודם התפילה, דבמים לא שייך גאוה (או"ח פ"ט ס"ג) והבן.

(ישמח משה, חקת)

אסור לאדם שיאכל קודם שיתן מאכל לבהמתו שנאמר ונתתי עשב בשדך לבהמתך והדר ואכלת ושבעת

כתיב (במדבר כה ו-ז) 'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה' וגו' ומסיים 'לבהמתך וגו' תהי' כל תבואתה לאכול', עמ"ש בחידושנו מסכת גיטין ס"פ הנזיקין, גבי אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיתן מאכל לבהמתו, דהפסוק 'ונתתי עשב בשדך לבהמתך' בברכה כתיב, דכשישראל עושין רצונו של מקום, אזי חיוב להקדים מזון הבהמה למזון האדם, דהאדם עיקר מזונו ובטחונו בה' הוא והבהמה ניזונה על ידי האדם, משא"כ כשאין עושין רצונו של מקום אזי האדם נעזב למקרי הזמנים על כן חייו קודמים, ולא עוד אלא שלפעמים הוא ניזון בזכות הבהמה שטובה ממנו על דרך 'אדם ובהמה תושיע ה'', הכל שייך כאן, והשתא הכי קאמר לאכילת עצמכם לא תצטרכו שום עבודה, אדרבה שבת הארץ היא לכם לאכלה כל שתמעטו בעסק ותעסקו בתורה תתרבה השפע יותר, כמו חזקיה מלך יהודה 'אלף גפן באלף כסף לשמיר ולשית יהיה' (ישעיה ז כג), אכן 'לבהמתך ולחיה אשר בארצך תהי' כל תבואתה לאכול', כי הם נזונים ע"י בשר ודם ואתה ע"י הקב"ה.

(חתם סופר, בהר)

אסור לאדם שיאכל קודם שיתן מאכל לבהמתו שנאמר ונתתי עשב בשדך לבהמתך והדר ואכלת ושבעת

המג"א (סימן קסז ס"ק יח) הביא בשם ספר חסידים, דהא דאמרו אסור לאכול קודם שיתן מאכל לבהמתו, היינו רק באכילה אבל בשתיה האדם קודם, והביא ראיה ממה שנאמר (בראשית כד יד) 'שתה וגם גמליך אשקה', ומקשים למה לא הביא ראיה מלשון שאמר הקב"ה 'והשקית את העדה ואת בעירם' (במדבר כ ח). ונ"ל על פי מה שכתבתי למעלה דהיכא שהמאכלים מזומנים אין קפידא, אם כן אין ראיה מכאן דשתיה מותר להקדים לבהמתו, משא"כ ברבקה שהיא היתה צריכה לשאוב מים מן הבאר, ולא היה אתה מים מוכנים בשביל הגמלים, ובכל זאת מה שנמצא מים בכדה נתנה מקודם לאליעזר, ואחר כך הלכה לשאוב בשביל הגמלים, יש להוכיח שפיר דבשתיה לא שייך איסור קדימה.

(חשב סופר, חקת)

אסור לאדם שיאכל קודם שיתן מאכל לבהמתו שנאמר ונתתי עשב בשדך לבהמתך והדר ואכלת ושבעת

ולכאורה קשה, דבשלמא אי הוי כתיב ונתתה ואכלת הוי ניחא הילפותא, אבל הרי ונתתי כתיב. ויש לומר דמדיוקא מוכח דבר זה דכונת הכתוב כך הוא, התורה הבטיחה שהקב"ה יתן צרכי בהמתו בשדה ולא יחסרו לה מזונותיה, אשר לזאת תוכל לאכול ולשבוע בלי תצטרך לדאוג מקודם עבור הבהמה, וממילא שמעינן דכשהבהמה צריכה למזונות אסור לאכול עד שיתן לבהמתו.

(מכתם לדוד, עקב)

אחר כל אכילתך אכול מלח וכו' ואי אתה נזוק

כתיב (ויקרא כו ה) 'ואכלתם לחמכם לשובע' הוא על דרך שאמרו אחר כל אכילתך אכול מלח, והוא משום דלולי אכילות המלח פן יצא נזק מהאוכל, אמנם יהיו המאכלים מתוקנים ולא יהיה על ידיהם שום נזק, וזה 'ואכלתם לחמכם לשובע' שלא תצטרכו לאכול שום דבר אחר כך.

(אמרות ה' השלם, בחקתי)

ברוך ה' יום יום וכו' כל יום ויום תן לו מעין ברכותיו

כתיב (שמות כ ח) 'זכור את יום השבת לקדשו' פירש"י כשמאי הזקן מחד בשבת לשבתך, וטען רמב"ן הלא הלל פליג וסבירא ליה ברוך ה' יום יום, ונראה לי בש"ס דרשינן ברוך ה' יום יום בכל יום תן לו מעין ברכותיו. ונראה לי, עיקר קרא על ברכת הזמן כגון שהחיינו והגיענו לזמן הזה, ושוב צריך ליתן בכל יום מעין ברכה של אותו היום מעין כל המאורע, ולכאורה מה צריך קרא וכי גרע מכל ברכת הנהנין וברכת המצות, וצריך לומר דהוה אמינא הואיל ונח שלא נברא יותר משנברא לא יברך על הזמן, קמ"ל דישראל וצדיקי עולם אשרי להם ולדורם כמ"ש תוס' פ"ק דע"ז, ואם כן אצטריך קרא להכי. ונלע"ד הילל הזקן כתלמידיו סבירא ליה דנח לו שנברא יותר משלא נברא, ולא צריך קרא לברך על הזמן דפשיטא, על כן להורות נתן לאפוקי משמאי הזקן דלא יאמר מחד בשבא לשבתך, אבל למאי דקיי"ל נמנו ורבו בית שמאי על בית הלל נח לו שלא נברא, ואיצטריך ברוך ה' יום יום לברכת הזמן, אם כן קם הלכה מחד בשבא לשבתך וק"ל.

(חתם סופר, יתרו)

ברוך ה' יום יום וכו' כל יום ויום תן לו מעין ברכותיו

ונראה ענינו, דהנה כתיב (שמות כ י) 'כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ', ופירשו הקדמונים דהשי"ת ברא ימים בשמים וכנגדו בארץ, וכל יום ויום מימיו של אדם יש לו שורש בשמים ממעל, ועל ידי עבודת האדם בתורה ובמעשים טובים מקשר כל יום ויום בשרשו, באופן שימיו נשארו חיים וקיימים, רמז לדבר יו"ם במילואו יו"ד ו"ו מ"ם מילואים שלו גם כן הם בגימטריא יו"ם, והוא רמז דכל יום יש לו נמי בפנימיות יום, והוא דכתיב ברוך ה' יום יום דייקא, וזה שאמרו חז"ל בכל יום ויום תן לו מעין ברכותיו, דעל ידי זה מקשר יום הנגלה ביום הנסתר.

(ערוגות הבושם, משפטים)

מדת בשר ודם כלי ריקן מחזיק מלא אינו מחזיק אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן מלא מחזיק ריקן אינו מחזיק

וקשה, איך אפשר להיות מלא בתחילה אם לא שיושפע לו שפע מלמעלה, ואיך יתכן זה הלא מתחילתו הוא ריקן מכל, ומדת הקב"ה כלי ריקן אינו מחזיק. אמנם באמת אדם שיודע ומכיר ערכו איך מקצר בעבודת ה', ולא יצא ידי חובתו נגדו יתברך שמו והוא ריק מכל כשרון, הלא צריך להיות מלא בושה וכלימה על זה, כמאמר התנא (ברכות יז.) בתר דמסיים צלותא הרי אני לפניך ככלי מלא בושה וכלימה, ואיש כזה כיון שמכיר ערכו תו לא מקרי כלי ריקן, דהרי הוא מלא בושה וכלימה, ושפיר יוכל לקבל שפע קודש מלמעלה.

(קרן לדוד, כי תשא)

מדת בשר ודם כלי ריקן מחזיק מלא אינו מחזיק אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן מלא מחזיק ריקן אינו מחזיק

פירוש כי ההעדר כרוך בעקב המציאות, כי המציאות תבוא אחר החסרון ואחר המלוי תיכף ומיד כרוך החסרון, אחר השובע מוכן הרעבון וזה שלמותו, כי אם אינו רעב הוא חולי, משא"כ חכמה כלי מלא חכמה מחזיק ומשתוקק הרבה להשיג עוד חכמה, וכלי ריקן מחכמה אינו מחזיק כלל, כי אינו משתוקק כלל לחכמה וגם כששומע אזניו אטומות, נמצא כי מציאות החכמה בנויה על מציאות החכמה, ומציאות עונג עולם הזה בנויה על העדרי המציאות, כשיתעכל המאכל אז משתוקק לאכול ותיכף מוכן ההעדר, וכשהעכול יפה זה בריאותו הרי כי יסודה היא ההעדר, והחכמה יסודה מציאות.

(כתבי הסבא מקלם)

מדת בשר ודם כלי ריקן מחזיק מלא אינו מחזיק אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן מלא מחזיק ריקן אינו מחזיק

כשאדם יושב ולומד בהתמדה וחוזר על תלמודו הוא בכלל כלי מלא, וזוכה להיות כלי מחזיק ברכה שיוכל ללמוד ביתר עמקות ועיון, ומאידך זה הנמשך לבטלה נשאר כלי ריקן ואינו מחזיק ברכה, שלא נשאר לו כלום אף מן המעט שלמד.

(דרכי החיים, ח"א פכ"א)

מדת בשר ודם כלי ריקן מחזיק מלא אינו מחזיק אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן מלא מחזיק ריקן אינו מחזיק אם שמוע בישן תשמע בחדש

התורה נקראת מקח 'כי לקח טוב נתתי לכם' מקח טוב, איתא בגמרא מדת בשר ודם כלי ריקן מחזיק מלא אינו מחזיק, אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן מלא מחזיק ריקן אינו מחזיק 'אם שמוע בישן תשמע בחדש', אולם צריך שתהיה גם כן מדת בשר ודם, לרוקן ולזכך עצמו לגמרי מכל דבר מכוער, קיי"ל כליו של לוקח קונים, כשמנקים הכלים שלו יכול לקבל, מ"ח דברים שהתורה נקנית בהם וכו' במיעוט וכו', שבת גם כן מסייעת שבת דרך ארץ.

(פני מנחם, במדבר)

אם שמוע בישן תשמע בחדש

יש לומר, אפילו סבור אתה שכבר שמעת דבר זה ואין כל חדש, מכל מקום דע לך דאין בית המדרש בלא חידוש, כי בכל ענין אשר ייאמר דבר אמת בתורה הקדושה, אע"פ שהן הן הדברים הנקנים באמירה כבר, עם כל זאת אור חדש נמשך בהם תמיד, וזהו תשמע בחדש גם באותו אשר ידומה לך ישן.

ויש לומר עוד, דאם שומעים מפי דורש מלתא חדתא ורעיון חדש, יש הבחנה אם הוא על כל פנים קרוב לאמת וראוי לשמעו, והוא אם רעיונו יסודתו בהררי קודש, בנוי על הקדמות מבוררות מפי חז"ל או שאר חכמי האמיתים, אזי גם את החדש ראוי לקבל ממנו, וזה שאמר אם שמוע בישן הקדמה עתיקה וישנה, אזי תשמע גם בחדש הבא מן האומר.

(מכתם לדוד, עקב)

אם שמוע בישן תשמע בחדש

ואיתא במדרש תנחומא (כי תבא סימן ד) אם שמעת בעולם הזה תשמע בעולם הבא, ויש לפרש על פי מדרש (פסיקתא האזינו) יערוף כמטר וכו' בתחלה כשאדם לומד תורה נופלת עליו כשעיר ולבסוף יערב לו ויבוסם לו, וחז"ל דרשו (ברכות סג:) על הפסוק (דברים כז ט) 'הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם' בכל יום ויום יהיו בעיניך כחדשים. וזה שאמר אם שמעת בישן בעוד שהיה בעיניך כישנים שעברו, ואעפ"כ כבשת את יצרך ושמעת בעל כרחך שלא בטובתך, אני מבטיחך שתבוא לידי מדרגה שתשמע בחדש שיהיו דברי תורה חביבים בעיניך כחדשים, וכן אם שמעת בעולם הזה שכבד עליו לקיים את התורה מפני שיצר סמוך מסיתו, ואם אעפ"כ שמעת וקבלת, תשמע בעולם הבא בעריבות נעימית מתיקות התורה ויערב לך ויבוסם לך.

(באר שמואל, עקב)

אם שמוע בישן תשמע בחדש

אם תתבוננו בישן בהבנת הלב ולא בידיעת נעורים בלי הבנת הלב, בין ביסודות התורה והדת בין בקיום הדינים, אז יהיו הדברים חביבים בעיניכם ותרצו ותשתדלו לשמוע חדשות, בין בידיעת גדולת השי"ת בין בחידושי תורה ופיקודיה אף במה שלא הורגל בהם. והיותר נבון בכונתם, אם תרצו לשמוע ולהבין את הישנות אשר קבלתם בעת שלא היה לכם אז דעת שלמה, תשמעו בחדש פירושו להכין דעתכם בכל פעם ולהבין בהבנה חדשה, ואז תראו כי עד עתה לא הבנתם היטב הישנות רק בדדך דמיון, ובאמת כל מה שיוסיף ידיעה והתבוננות, יבין יותר בזה את הישנות שלא ירד עד עתה לתכונתם.

(אור רש"ז, ח"ג מאמר תעג)

אם שמוע בישן תשמע בחדש

והכוונה דאיתא (אבות פ"ו מ"ב) בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב ומכרזת ואומרת אוי להם לבריות מעלבונה של תורה, וכבר פירשו

בספרים הקדושים שאותו הקול הנצחי קול ה' בכח היא התורה הקדושה שניתנה מפי הגבורה במעמד הר סיני, חוזרת ומתחדשת בכל יום באותו מעמד רם ונשגב, וצדיקים גמורים שבכל דור ודור זוכים ושומעים הקול הניתן באש והדברים שמחים כיום נתינתן, ואשרי מי שלא פגם אזניו ושאר חושיו ומקיים כל מה ששמע בסיני התורה והמצוה, הוא יזכה וישמע תמיד אותו הקול המתחדש בכל יום תמיד, אבל אוי להם לבריות אשר מחמת עזבם התורה והמצוה אשר ניתן להם מקדם, אינם זוכים לשמוע אותו הקול שאינו פוסק לעולם, היש לך עלבון תורה גדול מזה. וזהו אם תשמע בישן, רצה לומר אם תקיים כל מה ששמעת מאז ומקדם בעת קבלת התורה ומניה לא תזוע, אז תזכה גם עתה לשמוע את הקול המתחדש ומפוצץ בראש ההרים, ומוסר לעם סגולה זבד דברות הניתנות מתוך האש.

(תורת מהרי"ץ, עקב)

אילן שאכל ממנו אדם הראשון וכו' תאנה היתה וכו'

כתיב (בראשית מה ה) 'ועתה אל תעצבו ואל יחר בעיניכם', יש לרמז שנים במסורה, דין 'ואל יחר בעיניכם' ואידך (שם ג ה) 'ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם', והענין דידוע ענפי אילן סתם נקרא ענף, ושל גפן נקרא זמורה, ושל תאנה נקרא יחור כמו שאמרו בפרק קמא דכלאים מ"ח יחור של תאנה וכו' עיי"ש, וידוע אותו אילן שאכל ממנו אדם הראשון חד אמר תאנה היה, וזאת ידוע שכל הדאגות והעצבון של כל אדם הוא ענף ויחור של אותו תאנה, שנאמר בו 'בעצבון תאכלנה' לעיל (שם יז) 'בזעת אפך' וכו' (שם יט). אך הנה הכל תלוי בתשובה, וכשאדם עושה תשובה סרים ממנו הדאגות והעצבון הנמשך מהענף והיחור של אותו תאנה, וידוע (ב"ר כא ו) אין ועתה אלא תשובה, זהו ועתה היינו בתשובה 'אל תעצבו ואל יחר בעיניכם', תסיר מכם העצבון הנמשך מהענף ויחור של אותו תאנה שהסית הנחש ונפקחו עיניכם, ודי למבין.

(דברי ישראל, ויגש)

אילן שאכל ממנו אדם הראשון כו' גפן היתה וכו' תאנה היתה וכו' אתרוג היתה

ולכן ניתנו מצוות מיוחדות בדברים השייכים לחטא עץ הדעת כדי שיתוקנו, דמצינו כמה דיעות בחז"ל מה היה האילן שאכל אדם הראשון, איכא מאן דאמר חיטה, ואיכא מאן דאמר גפן, ואיכא מאן דאמר אתרוג, ואיכא מאן דאמר תאנה היתה, והנה בחיטה היינו לחם ניתן מצות ה' בלחם הפנים שתי הלחם ומנחות, וגפן לנסך יינו על גבי המזבח ואתרוג למצוה, ותאנים למצות ביכורים כדנקט התנא (בכורים פ"ג מ"א) הרואה תאנה שבכרה וכו', ועל ידי קיום המצוות בהם יהיה בניקל לתקנם ולהעלותם לשרשן בקדושה, ולכן מביא רש"י ז"ל בפירושו לפרשת ביכורים (דברים כו ב) את לשון המשנה הנ"ל הרואה תאנה שבכרה, לומר דנקט תאנה דייקא, לרמז בזה על תיקון המעות של עץ הדעת שהיה אליבא דחד מאן דאמר תאנה.

(פאר ישראל, בראשית)

שאין התינוק יודע לקרות אבא עד שיטעום טעם דגן

אמר בקדשו שהכוונה על המצה בפסח שהוא מיכלא דאסוותא מיכלא דמהימנותא, והזמן הזה גורם שיתודע לו שיש לו אבא בשמים, והוא קורא אותנו 'בני בכורי ישראל' (שמות ד כב), וע"י מיכלא דאסוותא שאוכל האדם יתרפא מן מחלתו הרוחנית ויתודע לו כי רק ה' אלקינו בכל קראנו אליו. ועוד כי כוונת הספירה הוא כנגד א"ל הוי"ה, וזהו היום "יום" ע"ה בגמט' א"ל הוי"ה שעולה ז"ן, ובגמטריא דג"ן, וזהו אין התינוק יודע לקרות אבא כו' עד שיגיע לזמן הזה, וע"י גודל בהירותו נודע לו יחודו והשגחתו בשמים ובארץ, כמו שהיה בזמן הזה בעת צאתם ממצרים, ונתעורר בכל שנה ושנה.

(מאורן של ישראל, פסח)

מב.

תכף לסמיכה שחיטה

והנה הן האדם היה כאחד ממלאכי השרת אם לא יחטא ואשם, כי יהיה קרוב אל ה', כי נשמתו דבקה בו יתברך גם עודנו בחיים חיותו, ואין דבר מפסיק בינו לבין אביו שבשמים כנודע. אך בהעוונות יבדיל, כדבר שנאמר (ישעיה נט ב) 'כי אם עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלקיכם', נמצא החוטא מתרחק מאתו יתברך. ולא זה בלבד, כי אם גם מן העון יברא ויעשה מלאך רע המקטרג עליו תמיד, עד המס ימס על ידי תשובה הראויה כנודע, וגם רוחו ונשמתו ינקו מן טומאת העון חלאת טומאה, המתייחסת אל טומאת המשחית אשר ברא בהעוותו, ועל כן בגלל הדבר הזה, אשר נתרחק האדם ממנו יתברך בחטאו, יצטרך עשות באופן ישוב יתקרב אליו יתברך והוא על ידי הקרבן, כי על כן יקרא כה, על שם שמתקרב בעליו אל ה', ולהיות שהמשחית אשר ברא בהעוותו מעכב, צריך עשות אופן מחה ימחה את זכר המשחית ההוא, על ידי תשובה ווידוי בסמיכה ובשחיטה, ואז יתוקן אשר עוות ויתקרב אליו יתברך.

והדבר הזה הוא הנתקן על ידי הקרבן, בהיות החטא בלתי גדול מנשוא, והוא כי כאשר יסמוך החוטא את ידיו על ראש קרבנו, וישוב אל ה' מלבו ויתודה עונו, אז בסמיכתו את ידיו בתשובה ווידוי על ראש קרבנו, יסיר ויפשיט מאתו חלאת טומאת חטאתו אשר חטא, והכח הטמא אשר ברא יסור ממנו ויתלבש בבעל חי ההוא. ועל כן נצטוינו מיד תיכף לסמיכה שחיטה, בל יהיה הפסק מההשראה בבעל חי אל התשת כחו, פן ישוב לאיתנו על ידי צד הרהור זר, כי אם להחל מיד להכניע הכח הטמא ההוא, ואותו הכח הוא המתמרק ונאכל מאכולת אש על גבי המזבח.

(אלשי"ך הקדוש, אחרי)

תכף לתלמידי חכמים ברכה

כתיב (שמות כג כה) 'ועבדתם את ה' אלקיכם וברך את לחמך והסירותי מחלה מקרבך', וצרין לדעת למה נאמרו כל הבטחות האלו בכאן אצל עבודת ה', דהא בכל המצות שאדם עושה הוא עובד ה', והיה לו לומר זאת אצל שאר מצות ה' גם כן. ונראה לי על פי המבואר בגמרא אמר אביי תיכף לתלמידי חכמים ברכה וכו', ופירש"י ז"ל תיכף לתלמידי חכמים המקריבו אליו ומארחו בביתו ברכה בביתו עיי"ש, ואיתא גם כן במסכת ב"ב (קטז.) כל מי שיש לו חולה בתוך ביתו ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים ויתרפא, והטעם כי התלמיד חכם בהדבק נפשו המטוהרת במקור העליון ממשיך תמיד שפע ברכות עולם, ומי שהוא מכניע עצמו לפני התלמיד חכם ומקרבו אליו, זוכה להיות כלי מקבל השפעות טובות וברכות שמוריד התלמיד חכם תמיד בצדקתו, והנה מבואר (קידושין נז.) דדריש רבי עקיבא את ה' אלקיך תירא לרבות תלמידי חכמים.

וזה שאמר הכתוב כאן 'ועבדתם את ה' אלקיכם', דהיינו דבאם תכניעו עצמיכם לפני התלמידי חכמים שנקראים את ה', ותקרבו אותם בכל עוז, אז התורה הקדושה מבטיחה 'וברך את לחמך ואת מימיך', דהיינו שיברך אותך את המקרב לתלמיד חכם ומארחו בביתו שפע ברכות והצלחה כדדרש במסכת ברכות הנ"ל, דתיכף לתלמידי חכמים ברכה, וגם 'והסירותי מחלה מקרבך', שבזכות התלמידי חכמים לא ישלוט בבית ההוא שום מחלה, רק ימשוך לנפשו ממקור הרפואה והצלחה בכל אשר יפנה, והבן.

(דברי יחזקאל פרנקל תאומים, משפטים)

תכף לתלמידי חכמים ברכה

כתיב (ירמיה ט כב-כג) 'אל יתהלל חכם בחכמתו וגו' ואל יתהלל עשיר בעשרו כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי נאום ה'', דלכאורה הדבר תמוה מה שמזרז הנביא בזה, אטו בשופטני עסקינן בבעל גאוה ח"ו שיתהלל בחכמתו וכדומה. אולם הנראה כי הכתוב רמז בזה דרך הישרה שיבור לו האדם, אף אם הוא לומד תורה לשמה, אם הוא מתכוון למענו ואינו משגיח להשפיע בתורתו על ידי לימודו טובת העולם לכלל ישראל, או אם הוא גבור הכובש את יצרו גם כן רק למענו, או העשיר אשר הוא גומל חסד בעשרו הוא גם כן למענו דורש טוב, בזה לא יתכן עבודתו כי העיקר שיהיה לימודו וכל הגמילות חסדים שעושה יהיה כוונתו להשפיע טובות וחסדים לכל העולם.

וזה שאמרו חז"ל תיכף לתלמידי חכמים ברכה, כי הוא עיקר הלימוד להשפיע טובות וברכה, לזה אחר ברכת התורה אומרים תיכף ברכת כהנים יברכך וגו', כי מקור הברכה על ידי לימוד התורה לשמה. וזה פירוש הפסוק 'אל יתהלל חכם בחכמתו' דייקא חכמתו לבד ולעצמו וכו' גבור בגבורתו כנ"ל, 'כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי', כידוע ליודעי חן בחינת ידיעה כי הדעת הוא המחבר ומשפיע לבחינת יסוד להוריד

השפע, וזה היה בחינת משה רבינו ע"ה היה כולל הדעת מבני ישראל כמו שכתוב (שמות לה א) 'ויקהל משה את כל עדת בני ישראל' אותיות דע"ת, וזה שכתוב (שם ב ד) 'ותתצב אחותו מרחוק לדעה מה יעשה לו', פירוש שהיתה מצפה ומסתכלת על בחינת הדעת איך יבוא בחינת הדעת לבני ישראל, אם משה לא יהיה בדור הזה, כי דור המדבר נקרא דור דעה מחמת כי משה רבינו ע"ה היה ביניהם. וזה שאמר 'השכל וידוע אותי', פירוש שיהיה חכם כזה להביא בחינת הדעת לבחינת יסוד נקרא אות, 'כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי נאום ה'', כי זהו רצונו ית"ש להביא שפע טוב לעולם.

(תפארת שלמה, צו)

תכף לתלמידי חכמים ברכה

כתיב (שמות טז כג) 'ויאמר אליהם הוא אשר דבר ה' שבתון שבת' וכו', יש לומר על פי מה דאיתא בזוהר הקדוש שתלמיד חכם איקרי שבתא דכולא שתא, וממילא שמכין פרנסה לתלמיד חכם הרי זה כמכין צורכי שבת. וזה מרומז במאמר הגמרא (עירובין לח:) חול מכין לשבת, כי אנשים פשוטים הם בחינת חול וצריכין להכין פרנסה לתלמיד חכם שהוא בחינת שבת, וזהו שהכפיל להם משה שבתון שבת, לרמז על שתי שבתות, שבת ממש ותלמיד חכם דאיקרי גם כן שבת, שעל שניהם צוה ה' לכבדם ולהכין להם מנה יפה, וכשם שנתברכו בלחם משנה בשביל הכנת צורכי שבת, כך יתברכו גם כן בשביל הכנת צורכי תלמידי חכמים, כי תיכף לתלמידי חכמים ברכה.

(ארן עדת, בשלח)

תכף לתלמידי חכמים ברכה שנאמר ויברכני ה' בגללך איבעית אימא מהכא שנאמר ויברך ה' את בית המצרי בגלל יוסף

נראה לי דלהכי גילתה התורה הקדושה שכר המקרב תלמיד חכם ומארחו בביתו בענינם של לבן והמצרי, כדי שנדע שאין חילוק מי הוא הנותן ואפילו הוא ח"ו רשע כמו לבן וערל כמצרי, מכל מקום כל כך גדול כח התורה הקדושה שיגרום ברכה לכל מאן דהוא, מכל שכן אם אדם מישראל מקרב תלמיד חכם יהיה המקרב מי שיהיה כמה גדול שכרו למעלה ראש, וכעין זה אמרתי בהאי שגילתה התורה הקדושה שמוחלין לחתן אצל עשו שלקח את מחלת, להורות דמוחלין לחתן אפילו רוצח ונואף כעשו, ומכל שכן מי שהוא איש הגון בודאי מוחלין לו.

(דברי יחזקאל ליפשיץ, ליקוטים)

מג:

האי מאן דנפיק ביומי ניסן וחזי אילני דקא מלבלבי אומר ברוך שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להתנאות בהן בני אדם

ויש לדקדק בלשון האי מאן דנפיק, דאמאי נקטו חז"ל שכל דבריהם שקולים ומדודים, לשון דנפיק שמשמע שרק כאשר האדם יוצא לחוץ יברך ברכה זו, וכי בבית אי אפשר לברך על האילנות. אך יש לבאר על פי הא דאמרו (פסחים קב:) אין עושין מצוות חבילות חבילות, וברשב"ם שם פירש שהוא משום דמיחזי עליה כמשוי, אבל התוספות (מו"ק ח: ד"ה לפי) פירשו שטעם שאין עושין מצות חבילות חבילות הוא, משום דבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו הימנה, והיינו דבשעת עשיית המצוה צריך האדם לשים כל מגמתו בקיום המצוה, וכל לבו יהיה פנוי רק לזאת המצוה שאל יפנה לבו לשום דבר אחר ואף למצוה אחרת. ולפי זה אפשר לפרש גם בענינינו, דכאשר האדם נמצא בתוך ביתו אין הנאתו מהני אילני דקא מלבלבי בשלימות, דהרי בר בבד עם הנאת האילנות יש לו הנאה אז גם מביתו, לכן צריך האדם לצאת מביתו וללכת למקום האילנות, ואז כאשר מתבונן בהם ומרכז מוחו בהטוב שיש בעולם, יכול הוא ליהנות מהם בשלימות ובכל לבו, ואזי לבו מוכן כראוי לברך עליהם.

(איבא דאברהם, תזריע)

מנין שמברכין על הריח שנאמר כל הנשמה תהלל וכו' איזה דבר שהנשמה נהנית ממנו ואין הגוף נהנה ממנו הוי אומר זה הריח

והנה הוא לתימא בעיני למה הוצרכו ללימוד הלא חז"ל גזרו אומר אסור ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה (ברכות לה.), ואסמכוה אקרא 'לה' הארץ ומלואה' (תהלים כד א) קודם ברכה וקרא אחרינא 'והארץ נתן לבני אדם' (שם קטו טז) לאחר ברכה, אם כן אסור ליהנות שום הנאה בלא ברכה, ואדרבה אותן ההנאות שלא תקנו לנו ברכה נתחבטו הפוסקים ראשונים ואחרונים להמציא תירוצים למה היתה כזאת, כגון על שמיעת כלי זמר ושיר ועל הנאת המשגל, ואם כן מה זאת שאלה מניין שמברכין על הריח, למה לא יברכו כיון דהוא הנאת עולם הזה. אבל תתבונן הענין, דהנה ע"י חטא אדם הראשון נתערב בכל דבר טוב ורע, ומן הצורך לאדם לברר מכל דבר הטוב מן הרע, וזה פעולת נפש הישראלי בעודנו בעולם הזה, הנה אי אפשר לו לחיות מבלי מאכל ומשתה ושאר עניני עולם הזה, ועל כל דבר ניתקן ברכה, ועל ידי הברכה היא הכנה לבירור ומבררים הטוב לחלקו ית"ש דהיינו שנעשה מהנאה ההוא דם ובשר על האדם וילך בכח האכילה ההוא לתורה ולמצות והמותרות הוא הרע נדחה מן הגוף כנודע.

והנה כל החושים נזכרו אצל חטא האדם 'ותרא האשה וכו' ותקח וכו' ותאכל וכו' ותתן ויאכל וישמעו ויאמר' וכו' (בראשית ג ו) אבל חוש הריח לא נזכר, הנה נראה כי חוש הריח לא נפגם כל כך בחטא אדם כמו שארי החושים, על כן חוש הריח הוא רוחניי הנשמה נהנית ממנו ולא הגוף, עיין בדברינו במאמרי הפורים ותבין למה מברכין על הריח במוצאי שבת וכיון שהוא כן, הנה יש סברא שלא לברך על הריח כיון שלא נתפגם כל כך בחטא אדם, ועל כן תראה שאין בחוש הזה בירור כל כך שיהיה בו הפרדה בגוף, אבל להיות שאעפי"כ הגוף נתגשם בחטא אדם, וגם דבר הריחניי הוא פרי מוגשם צריך גם כן לבירור מה, על כן צריכין לברכה, על כן אמרו רז"ל מנין שמברכין על הריח כי צריכין להביא ראיה על זה, והביאו ראיה מן המקרא 'כל הנשמה' וכו'. ומעתה כיון שחוש הריח לא נתפגם כל כך בחטא אדם כשאר החושים, על כן לעתיד לבא במהרה בימינו כאשר יתוקן העולם מן חטא אדם בביאת משיח צדקנו, הוא אד"ם ממש כידוע מר"ת אד"ם, א'דם ד'וד מ'שיח, הנה בזה תגדל מעלתו בחוש הזה אשר נשאר לברכה גם בזמן החטא, אז והריחו ביראת ה' ובחוש הזה תגדל מעלתו מן שאר החושים, נראה לי.

(בני יששכר, מאמרי חדש סיון מאמר ד')

איזה דבר שהנשמה נהנית ממנו ואין הגוף נהנה ממנו הוי אומר זה הריח

כתיב (דברים ד כח) 'ועבדתם שם אלהים מעשי ידי אדם עץ ואבן אשר לא יראון ולא ישמעון ולא יאכלון ולא יריחון ובקשתם משם את ה' אלקיך' וכו', על דרך מוסר יש לומר, כי רצה משה רבינו ע"ה להוכיח אותם בני אדם המבלים רוב שנותיהם ברדיפה אחר תענוגות עולם הזה, ומכלים בהבל ימיהם ויגיעתם לריק לצבור הון ועושר, ונשכח מהם לגמרי תכלית ביאתם לעולם העובר הזה שהוא אך כפרוזדור לפני הטרקלין, ושעתידה נשמתם לאחר אריכות ימיהם לתת דין וחשבון מפעלה בשנות חייה, ומה יענו ליום פקודה כאשר ישאלו אותם בבית דין של מעלה האם קבעת עתים לתורה וכו' (שבת לא.). וזה שאמר הכתוב 'ועבדתם שם אלהים אחרים', ומה הם האלהים אחרים אלו מעשי ידי אדם לבלות הזמן היקר של ימי חייהם, בעסקי עץ ואבן 'אשר לא יראון' ראיה מלשון הבנה, ומוסב על האנשים ההם שלא יבינו כי לא לשם כך נבראו, 'ולא ישמעון' לקול ה' המכרזת ואומרת אוי להם לבריות מעלבונה של תורה, אשר מניחין אותה בקרן זוית, 'ולא יאכלון' זו לחמה של תורה כדמצינו (ב"ר ע ה) לחם זו תורה דכתיב 'לכו לחמו בלחמי', 'ולא יריחון' שלא תהיה לנשמתם שום הנאה ממעשי ידיהם, ועל דרך דאיתא בגמרא איזהו דבר שהנשמה נהנית ממנו ואין הגוף נהנה ממנו זה הריח, כי הנה מה בצע לנפשו ונשמתו של אדם ברדיפתו אחר החומריות.

גם לאלה האנשים הטרודים על המחיה ועל הכלכלה להביא טרף לביתם, גם להם יש תקנה להתקרב אל ה' ולהתעלות בעבודתו יתברך במדרגה גבוהה, וזאת אם יחפצו ברצון אמיתי לגזול זמנם ולקבוע עתים לתורה, ואמר 'ובקשתם משם' גם מתהום הגשמיות אשר יהיו שקועים בה ראשם ורובם, אם יבקשו בפנימיות נפשם 'את ה' אלקיך' לעבדו עבודה תמה, אז 'ומצאת' תוכל להתקרב אליו, אולם בתנאי 'כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך', שיהיו כל חפציך ותשוקותיך להוסיף בתורה ובעבודת הבורא, ועיין מה שביארנו תהלות מהרי"ץ על הפסוק (תהלים א ב) 'כי אם בתורת ה' חפצו' אם תשוקתו ותכליתו האמתית היא לתורה, יהא נחשב לו כאילו 'ובתורתו יהגה יומם ולילה' עיי"ש.

(תורת מהרי"ץ, ואתחנן)

איזה דבר שהנשמה נהנית ממנו ואין הגוף נהנה ממנו הוי אומר זה הריח

כתיב (במדבר כח ב) 'צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני לחמי לאשי ריח ניחוחי תשמרו להקריב לי במועדו' איתא במדרש (במדב"ר כא כ) זהו שאמר הכתוב (משלי יג כה) 'צדיק אוכל לשובע נפשו ובטן רשעים תחסר', וצריך להבין השייכות. אמנם נראה לפרש דבאמת יש לדקדק על הפסוק שלפנינו דמתחיל בלשון לחמי המורה על אכילה, ומסיים בריח ניחוחי דמשמע רק הנאת ריח, ואפשר לומר על פי מה דאיתא במדרש (ילקוט רמז תשע"ו) א"ל הקב"ה לישראל בני מכל קרבנות שאתם מקריבים כלום אני נהנה מהם אלא הריח, שנאמר 'ריח ניחוחי תשמרו להקריב לי במועדו' עיי"ש, וממילא יש לומר דאצל הצדיק כתיב 'נפשו' וברשעים כתיב 'בטן', והענין הוא, דכשהצדיק אוכל אינו אוכל למלאות תאוותו אלא כדי שיוכל לעסוק בתורה ובמצוות, נמצא לפי זה דיותר ממה שהגוף נהנה נהנית הנשמה, דעיקר מגמתו ותכליתו היא רק אל הנשמה, משא"כ הרשע אינו מכוין כלום אל הרוחניות כי אם לצורך הגוף ולהנאתו. וזהו מרומז במאמר הכתוב 'צדיק אוכל לשובע נפשו' דהיינו לנפשו הרוחני, ומשום הכי אותה אכילה נשאר לעולם ועל ידי זה נעשה שבע, משא"כ 'ובטן רשעים' דאוכלים רק לבטן 'תחסר', פירוש כיון דכל אכילתו היא רק להגוף מהרה כלה אותה אכילה וירעב עוד פעם, ולא נשאר לו כלום ממה שאכל.

ובזה יש לומר, דהנה אמרו חז"ל כל הנשמה תהלל י-ה איזהו דבר שהנשמה נהנה ולא הגוף הוה אומר זה הריח, וממילא מה שיש להקב"ה בחינת הנאה מקרבנותינו הלא פשוט דאינו שייך אצל הקב"ה הנאת אכילה, ועיקר הנאת הקב"ה אינו מן הבשר הגשמי שמקריבים על המזבח, אלא הנאתו יתברך היא הכוונה והמחשבה רצויה שלנו שזהו עיקר הקרבן, והמעשה בא לעורר הכוונה והיינו הריח ניחוח, כמו דאמרו חז"ל (זבחים ב:) לשם ריח ולשם ניחוח, דבזה מוסיפים כח בפמליא של מעלה, וחזינן מזה דבשר ואיברים באים רק לעורר על הריח ניחוח שהנשמה נהנית ממנו דהיינו הרוחניות, שבזה מוסיפים כח בפמליא של מעלה. ומעתה יובן ההמשך להכתוב שלפנינו, 'צדיק אוכל לשובע נפשו', דאף גם האכילה הגשמי לא הוה אלא לצורך הנפש כנ"ל, וממילא שפיר כתיב 'את קרבני לחמי', רצה לומר שגם הבשר והאיברים נחשבים ללחמי, ומכל מקום זה דוקא אם 'ריח ניחוחי תשמרו', כלומר אם מעורר זה הכוונה הרוחני שזהו עיקר הקרבן, ואז נחשב גם הלחם ללחם שמים ודו"ק.

(פאר יעקב, פנחס)

עתידים בחורי ישראל שיתנו ריח טוב כלבנון שנאמר ילכו יונקותיו ויהי כזית הודו וריח לו כלבנון

ופרש"י ז"ל כלבנון שמריחין עליו ופרחיו בשוה, ויש להבין מה הוא הענין שיתנו ריח טוב כלבנון שעליו ופרחיו שוין בנתינת ריח הטוב, ועוד יש לדקדק אשר הכתוב מוסיף עוד שיהי כזית הודו. ויש לומר, שמרמז לנו הכתוב 'ויהי כזית הודו', היינו כהודו ושבחו של הזית שהוא השמן המפקח, היינו שבחורי ישראל שלומדים בישיבה הקדושה חכמי לובלין, יחיו כמשל השמן המובא ברש"י על הפסוק (שה"ש א ג) 'שמן תורק שמך', שכן דרך שמן ערב בכל עת שהוא בצלוחית אין ריחו נודף למרחוק, פותחה ומריק שמנה לכלי אחר ריחו נודף וכו'. וזאת כוונת חז"ל בעת שהמשילו את בחורי ישראל לזית ולריח לבנון, לרמז לנו כי כמו השמן כשמריקין אותו מכלי לכלי נודף ריחו למרחוק, כן אתם בחורי ישראל יהיה ריחכם ושמחכם נודף למרחוק תמיד, לא רק עתה כשאתם לומדים כאן בישיבת חכמי לובלין, אלא גם כשתבואו לעת צאתכם מכאן, אחרי השתלמותכם בתור תלמידי חכמים מובהקים וגם רבנים ומנהיגים בישראל, וכשמן תורק שמכם מכלי לכלי אז גם אז יהיה ריחכם נודף למרחוק, כלומר שתוכלו להאציל מהודכם שאתם מקבלים כאן גם לזולתכם.

וזהו כלבנון שעליו ופרחיו מריחין בשוה, היינו עלים רומזים למדרגת ימי העליה וההשתלמות של העלים, ואז רואים רק את הניצנים שלא נגמרו עדיין כמשל האילן והעלים שכבר נגמר בישולם והם מוציאין פרחים, שמהם מתהווה אחר כך הפרי שהוא תכלית האילן, וזוהי הכוונה בין כשאתם בבחינת פרחים בין כשאתם עוד בבחינת עלים, תתנו ריחכם הטוב בשוה כלבנון להיות שמכם נודף למרחוק שיהנו בו הרבים, והיינו שתגבירו חיילים לאורייתא בהצלחה והשגה בלמוד תורה הקדושה ויראת שמים, שתבואו למדרגת (ישעיה יא ג) 'והריחו ביראת ה'' וגו', ותשיגו כאן את הכשרון להיות מנהיגי ורבני קהלות ישראל להועיל.

(אמרי דעת, ח"ב דרשת האדמו"ר מסדיגורא בישבת יח"ל)

נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים מנ"ל מתמר

אומרים בהקפה זו גולה וסורה דמתה לתמר, יש לפרש, הכנסת ישראל הקדושה הלזו הנה הוא בדומה לתמר כלתו של יהודה, עם היות שנתגרשה מבית יהודה עכ"ז היתה מהדרת ומחזרת אחריו להעמיד ממנו המלכות, כן כנסיה הקדושה עם היות שהיא גולה וסורה מבית אביה, עכ"ז היא מתדמית לתמר שהיא מהדרת ומחזרת להעמיד מלכות שמים וזה מבוקשם כל הימים.

ויש לפרש, דמתה לתמר ההרוגה עליך, נידמת לתמר הנ"ל שאמרה מוטב שאשליך עצמי לתוך כבשן האש ולא אלבין פניו של יהודה ברבים כן הכנסת ישראל הקדושה נידמת לתמר ההרוגה עליך ואינה רוצה בשום אופן כביכול להלבין וכו' לכפור ח"ו אפילו בשינוי ערקתא דמסאני, ובהעמיק יותר, דמתה לתמר הנ"ל, דהנה הש"י בעצמו כביכול אומר 'ואשר הרעותי' (מיכה ד ו), היינו שברא היצר הרע המחטיא אותנו (ברכות לב.), עכ"ז הכנסת ישראל הקדושה אינם לוקחים זה לסברא לומר אתה גרמת לנו, רק אומרים ואתה צדיק על כל וכו' כי אמת עשית ואנחנו הרשענו, הרי זה כענין תמר שמסרה עצמה לכבשן האש ולא אמרה ליהודה אתה גרמת לי, עד שאמר יהודה בעצמו צדקה ממני, ואתה הבן.

(בני יששכר, מאמרי חדש תשרי מאמר י"ב)

נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים

כתיב (בראשית לח ל) 'ויקרא שמו זרח', יש לומר דקרא שמו זרח מלשון זריחת האש, כמו שדרשו על הפסוק 'היא מוצאת' נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים, וכתבו התוספות (כתובות סז:) היא מוצאת מלשון 'ויצת אש בציון' (איכה ד יא), משמע שכבר הציתו האש לשרפה, לפיכך קרא זה השם לזכרון מלשון זריחת האש.

(אמרות ה' השלם, וישב)

נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים מנ"ל מתמר

והנה במעשה תמר, הרי יהודה בעצמו הוא שבא לחייב אותה ולדון אותה בשריפה ולהטיל עליה ועל בית אביה אות קלון לדורות עולם, וגם כל שאיפותיה וחזיונותיה שיצאו ממנה מלכים וגואלים, היו עולים בתוהו, ובכל זאת ויתרה על חייה ועל כבודה ועל כל עתיד דורותיה והפקירה את עצמה ואת עובריה לשריפה, ובלבד לא להכסיף את פניו של יהודה, ומכאן שעל האדם לא רק להפיל עצמו לכבשן האש כדי לא להלבין את הזולת, אלא אף יקבל עליו ועל ביתו יחד עם זה גם קלון עולם ואל ילבין פני חבירו. ואולי זו היתה טענת תשובתו של דוד למוכיחים אותו, שהם היו אומרים לו לדוד, הבא על אשת איש מיתתו במה, והוא עונה להם מיתתו בחנק ויש לו חלק לעולם הבא, אבל המלבין פני חבירו ברבים אין לו חלק לעולם הבא, כי דוד הסביר להם בזה כמה הם לא מרגישים שבדברי התוכחה שלהם, שהם בודאי מכוונים בהם לשם שמים, כרוכה עבירה קשה של הלבנת פנים, שהיא חמורה מהעבירה שהם חושדים אותו בה ובאים להוכיח אותו עליה, ובמקום שיקבלו שכר על מצוותם, הם מאבדים בגללה את חלקם בעולם הבא.

(אור הצפון, ח"א מאמר הלבנת פנים)

פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק ממאור עיניו של אדם

כי מאור עיניו של אדם היינו אור אלקי המעוררו אל הטוב, אכן לעומת זה הוא ניגוד היצר והסגולה לילך בעבודת השי"ת רק בהדרגה, כי בזה מרגיל עצמו להלחם נגד היצר, משא"כ אם ירצה לעלות פתאום במעלה רמה, וזהו פסיעה גסה נוטלת ממאור עיניו והבן. ובזה יש לפרש גם כן הפסוק (שמות כ כג) 'ולא תעלה במעלות על מזבחי' פירוש עליה פתאומית בקדושה, 'אשר לא תגלה ערותך עליו' כי על ידי זה עוד יפול הנופל ירידה פתאומית על ידי התגברות היצר.

(חתם סופר החדש, ליקוטים)

פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק ממאור עיניו של אדם מאי תקנתיה להדריה בקדושה דבי שמשי

הענין הוא כך, דאיתא (יומא ט:) אשר בית השני לא נחרב אלא ע"י שנאת חנם, כי כל אחד היה מתנשא בלבבו את אשר אתי אין בלב זולתי,

ואני גבוה ממנו והיה פירוד לבבות, ולכן נחרב הבית עיני של ישראל בשביל שנקראו ב' חדשים אלו תמוז ואב עינים, ולכן יקונן המקונן 'עיני עיני יורדה מים' שבהם היה חורבן התורה והעבודה, התורה נקראת עין כמו שכתוב 'מעיני העדה' והעבודה והיא הבית המקדש גם כן נקרא עין. ועל זה אמר הגמרא פסיעה גסה הרמז היא פירוד לבבות כעין פסיעה גסה, אשר כל אחד הוא נבדל מחבירו הרחק הלאה, הוא גורם שניטלה מאור עיניו של אדם, והתיקון על זה הוא שבת קודש, כי שבת הוא אותיות תש"ב, כי בהיות האדם מסתכל על שפלותו כי זאת הוא עיקר התשובה, אז לא די כי לא יאמר אני גבוה מחברי, אדרבה יכיר כי השפל שבשפלים גבוה ממנו, ועי"ז יבא השלום והוא האחדות והוא תיקון לחטא החורבן, ולכן סיום המאמר ומהדר לה בקדושא דבי שמשא, היינו בקדושת שבת קודש יבנה המקדש ואור תורה כמו בראשונה.

(שיח שרפי קודש, בין המצרים)

פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק ממאור עיניו של אדם מאי תקנתיה להדריה בקדושה דבי שמשי

פסיעה גסה נקראת מי שמחזיק את עצמו לבעל מעלה, וזה בודאי שקר כי המחזיק את עצמו ליש הוא בודאי רחוק מאד מאור פני מלך חיים, ממילא יושב בחושך כמו שכתוב (תהלים כז א) 'ה' אורי וישעי' וגו', וכן כתוב (מיכה ז ח) 'כי אשב בחשך ה' אור לי', וכד עיל שבתא יכנס להאמת, כי אפילו עם הארץ ירא לשקר מאימת שבת עליו, וכן (ישעיה נח יג) 'אם ת'שיב 'משבת רגלך' וגו' ר"ת אמת, וזהו פוסעים בו פסיעה קטנה, ע"י שבת קודש נתודע לו דאינו בעל מעלה כמו שהיה חושב מקודם לפי שנתקרב להאמת, ועי"ז יכולים לאמר ויכלו ולהעיד עדות שהקב"ה ברא את השמים והארץ וכל צבאם, כי אמנם אשמים אנחנו, אבל הרי עושים תשובה, כי אותיות שבת היא תשב וזוכה להרהור תשובה, וכשר לעדות ואינו בכלל רשע, וזהו להדריה בקדושה דבי שמשי, ע"י דמהרהר בתשובה קודם וסר עוונו וחטאיו תכופר ונתקרב לאור פני מלך חיים.

(מאורן של ישראל, תזריע מצורע)

פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק ממאור עיניו של אדם מאי תקנתיה להדריה בקדושה דבי שמשי

להבין מהו החשבון ת"ק, ואיך יתוקן בקדושי דבי שמשי, גם הוי ליה למימר בקדושא דשבתא מהו דבי שמשי. אלא פסיעה גסה היינו גסות הרוח, ואם האדם היה מחשב חשבונו של עולם העליון, כענין (אבות פ"ב מ"א) דע מה למעלה ממך, היה ממילא בטל ומבוטל בעיני עצמו כעפרא דארעא ומה אנוש כי תזכרנו, אך אחת מן הסבות מה שיוכל האדם להתגאות בעיני עצמו, היא מה שאינו רואה לפניו רק העולם הזה. זה שאמר פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק ממאור עיניו של אדם, היינו העולם הזה הוא המרומז בת"ק, בבחינת גבול ומדת הטבע שהוא כח מצוצמם, כי מן הארץ עד לרקיע ת"ק שנה (עיין תוספות חגיגה יב. ד"ה מסוף), היא אחת מהסיבות הנוטלת מאור עיניו לבלתי ראות נכוחה. ומה תקנתא להדריה בקדושה דבי שמשי, כי בכניסת השבת מסתכלין על ביאת השמש, רמז לדבר השמש היא מקור דרך הטבע, קור וחום קיץ וחורף וכל הצמחים טל וגשם וכל אשר על פני כל הארץ הכל תלוי בשמש, אבל האדם צריך לדעת כי גבוה מעל גבוה שומר, והשמש עם כל מערכות השמים ומשטרי העולם, הכל תלוי בכוחו יתברך היוצר כל והמשדד מערכות, והוא האמונה ולמעלה מן הטבע.

וזה פירוש הכתוב (שמות יז יב) 'ויהי ידיו אמונה עד בא השמש', ירצה שכל כך צדיק באמונתו יחיה עד כי בא השמש, כאילו השמש ודרך הטבע בא וסר מעיניו, לכך השבת שהיא מקור האמונה יתירה, וכדאיתא (זוהר ח"ג האי יומא כל מהימנותא אתקשר ביה, על ידי קדושתה מסתכלין ורואין, ביאת השמש והטבע התלוי בו חלף ועבר מן העולם. זה שאמר בקדושא דבי שמשי, כי בגודל קדושת השבת יחזיק האדם באמונה יתירה, ומתברר לו כי 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש', ודרשו חז"ל (קה"ר א ג) תחת השמש אין לו יתרון אבל למעלה מן השמש יש לו יתרון, ועל ידי זה רואה כי כאנוש כחציר ימיו, ומה אנוש כי תזכרנו ובא לידי רוח נמוכה, וזה תיקונו נגד פסיעה וגבהות הרוח.

(ישא ברכה, כי תשא)

המהלך בקומה זקופה אפילו ארבע אמות כאילו דוחק רגלי השכינה

הצעד הראשון לתשובה שעל ידו אפשר להתגבר על כל הקשיים הוא שברון לב, כלומר כאשר יתבונן וירגיש עד כמה הוא רחוק במעשיו ומחשבותיו מהשי"ת ועשיית רצונו, וכאשר יעריך וימדוד את מצוותיו ומעשיו הטובים, לעומת האפשרויות שהשי"ת נותן לו לעבודתו והוא אינו מנצלם כראוי, אז יבין וידע בלבו שכל מה שיש לו ברוחניות אינו נחשב לכלום לעומת היכולת שניתנה לו, ועי"ז ישבר לבו ושברון הלב ירכך את הטומאה והטמטום שיצרו החטאים בנפשו, כי אז יתעורר לראות את חסרונותיו במידות ואת חטאיו, ואפילו את אלו שהורגל בהם ובודאי גם יפשפש במעשיו לראות אם הם אכן מצוות או להיפך ח"ו, אמנם שברון הלב ותוצאותיו בהכרת המעשים אינם עדיין בגדר תשובה, כי טרם תיקן בפועל את המעוות, אבל על כל פנים זו ההתחלה של התשובה, כי בעת שאדם [illegible] בחסרונותיו והדבר כואב לו בודאי יתקן בסופו של דבר את מה שקלקל וישלים את החסר. בדרך זו יתפרש הכתוב (תהלים נא יט) 'לב נשבר ונדכה אלוקים לא תבזה' ולא אמר אלוקים תקרב או תאהב, כי שברון הלב הוא רק אמצעי לתיקון והוא תחילת ההתקרבות אל ה', לכן על ההתחלה הזו אמר שהשי"ת אינו מבזה אותה, שהרי בכך הוא מתחיל ללכת בדרכי התשובה, אע"פ שעדיין אין זו תשובה בפועל.

אולם המתגאה המחשיב את עצמו למושלם, וכל מבטו ומחשבותיו רק על חשיבות עצמו, רחוק הוא מאד מתשובה, באשר לגדולת הבורא ולעשיית רצונו אין מקום במחשבותיו ואינו רוצה להכנע לפניו יתברך, ומאידך גיסא אינו מכיר בחסרונותיו הרבים ושפלותו, ואם כן איך ישוב ויתקן את אשר עיות. לפי זה מובן מה שאמרו חז"ל המהלך בקומה זקופה ביטוי חיצוני לגאוה, כאילו דוחק רגלי שכינה שכינה היינו גילוי כבודו ומלכותו בנבראים בכלל ובתחתונים בפרט, ובגילוי הזה יש דרגות רבות רגלי שכינה היינו הבחינה הקטנה ביותר של הכרת מלכותו יתברך, כרגלים שהם החלק התחתון של הגוף, מי שמתגאה דוחק מלבו אפילו את ההכרה הפעוטה ביותר במלכותו יתברך, שהרי רואה רק את עצמו, על זה נאמר (תהלים י ד) 'רשע כגובה אפו אין אלוקים כל מזימותיו', דהיינו הרשע הגאה שכל מחשבותיו מזימותיו והתענינותו רק בעצמו, ממילא אין לו מקום לחשוב על השי"ת ועל עשיית רצונו, ואין לו רצון לקבל על עצמו עול מלכות שמים, ואם כן איך יעשה תשובה.

(שפתי חיים, ח"א מועדים)

מה.

מנין לעונה אמן שלא יגביה קולו יותר מן המברך

המברך נקרא הלב והלשון הוא קולמוס הלב, רמז שלא ירים קולו בתפלתו יותר מדביקות לבו בהשי"ת שיהיה פיו ולבו שוין.

(דברי יחזקאל, ליקוטים)

מנין לעונה אמן שלא יגביה קולו יותר מן המברך וכו' מנין שאין המתרגם רשאי להגביה קולו יותר מן הקורא

ויש לפרש, כי בזה שמגביה קולו ומגלה את התפעלותו והתרגשותו והודאתו להשי"ת, הרי בזה כאילו שמשתדל להצהיר ולהכריז את יתרונו ועודף הרגשתו שהיא למעלה ממעלת והדגשת המברך, ובזה לכסיל ייחשב, וכמו שאמר החכם מכל אדם 'לא יחפוץ כסיל בתבונה כי אם בהתגלות לבו' (משלי יח ב), היינו שאינו מצניע ומשייר את דבקות לבו והשגותיו העמוקות שכל כבודן של בנות מלך פנימה, אלא שמציג אותן לראווה לכל, וכאילו מבליט את כוונת תפלתו בגלוי, ודרך זו לא לרצון היא לפני השי"ת שרוצה ובוחר דווקא בהקול הדממה והדקה, ואותו המגביה קולו כאילו מכהה ומדכדך את האור וקול תפלתם החרישית של חביריו מסביבותיו ולפעמים אף של רבותיו, שנראה ועושה רושם כאילו הוא מתפעם ומתרגש ביתרון עליהם, ויש שאף אמנם העונה הוא בטוב המעלה והתרגשותו כנה ואמיתית, וכאמור שהמטה אוזן קרוב הוא להבין ולשמוע ולכוון יותר מכוונת המדבר, מכל מקום עליו להבליג ולכבוש את מעיין התרגשותו לכבוד חבירו המברך, אף משום חשש יהירותא וחשש התגנדרות בתוך קהל ועדה, ושלא יהיה הוא ועם כוונתו המעולה בולט וניכר ביתרונו על כל אשר סביבו.

וכן הוא בענין המתרגם את הקורא, ראוי הוא שלא להגביה את קולו יותר מהקורא, זאת אומרת הקורא הוא היוצר והמחדש הראשון של החידושי תורה, והמתרגם אין לו להשתרע עד כדי האפלת עצמיותו וחידושו של היוצר הראשון, שהנופך המוסיף אל יכהה באורו את אור האורים של יוצרם הוא הקורא הראשון, עד כדי כך הורנו והזהירונו חז"ל שאף בשטח הפעולות של השגות רוחניות, אל לנו לשכוח את עצמנו עד כדי גרמא של נזיקין לחברינו לרבותינו ולתלמידינו.

(אור הנפש, תרומה)

מנין שאין המתרגם רשאי להגביה קולו יותר מן הקורא שנאמר משה ידבר והאלקים יעננו בקול שאין תלמוד לומר בקול ומה תלמוד לומר בקול בקולו של משה

והקשו שם התוספות (ד"ה בקולו) ואם תאמר היכי מייתי ראיה ממשה, והא צריך לאתויי דמשה היה מתרגם ולא היה מרים קולו יותר מהקב"ה וכו', שהרי הקב"ה היה הקורא והוא המתרגם עיי"ש. אכן נראה דבאמת משה היה המדבר, רק כיון דהשכינה מדברת מתוך גרונו של משה, נראה כאילו כביכול הקב"ה המתרגם דיבורו של משה, ואפילו הכי כתיב 'והאלקים יעננו בקול' בקולו של משה ולא גבוה ממנו, אלא מוכח מזה שאין המתרגם רשאי להגביה יותר מן הקורא ודו"ק.

(פאר יעקב, יתרו)

מ[illegible]

כיון דבעי לאדכורי שם שמים בציר מעשרה לאו אורח ארעא

לאו אורח ארעא היינו שאין זה דרך ארץ, ויש להבין למה תלו הזכרת שם שמים במדת דרך ארץ, ועוד הרי בכל הברכות כולם מזכירים שם שמים גם בפחות מעשרה, והמברך יחידי מזכיר גם כן כמה פעמים שם שמים, ומאי שנא ברכת הזימון שלא התירו להזכיר שם שמים בפחות מעשרה. אלא שזימון הוא ענין הכנה והקדמה קודם הברכה שמזמינים כביכול את השי"ת, וכאשר רוצים להזמין את השי"ת צריך שתהיה שם קדושה מקודם, וזהו על ידי עשרה מישראל שמתאספים יחדיו, כדאיתא (ברכות ו.) עשרה קדמה שכינה ואתיא, ואז יכולים להזכיר שם שמים, אולם בפחות מעשרה אינו דרך ארץ שיזמינו אנשים בשר ודם את השי"ת ויזכירו את שמו.

(פני מנחם, ויגש)

מו.

רבי **חלש וכו' קביל עליה אי מתפח קטינא חריך שקי עבידנא יומא טבא לרבנן**

ראיתי בספר קונטרס אחרון לטעמי המנהגים בשם הרבי ר' זושא זצ"ל כשחלה אמר להחסידים הפסוק 'סעדני ואושעה', והיה מפרש להם עשו סעודה לתלמידי חכמים ויראי ה' למען ואושעה מחוליי, יש להביא ראיה לזה מגמרא רבי חלש על לגביה ר' אבהו, קבל עליה אי מתפח עבידנא יומא טבא לרבנן.

(שארית ישראל, ליקוטים)

אין מכבדים לא בדרכים וכו'

כתיב (בראשית יח ג-ה) 'ויאמר אדני אל נא תעבור וכו' ואקחה וכו' כי על כן עברתם' וכו', דקדקו המפרשים אומרו 'כי על כן עברתם', יראה ממיעוט דרך ארץ לומר הבעל הבית הרי בשביל זה באת לכאן לאכול ולשתות. ויראה לפרש כי הנה אמר 'אדני' בלשון יחיד לגדול שבהם, והאיך ידע מי הוא הגדול, זה הוא כמו שאמרו רז"ל דהגדול באמצע והשני לימינו והג' בשמאלו (יומא לז.), והנה הקשו הראשונים מהא דאין מכבדים בדרכים, ותירצו דבדרך כשיש להם דרך לילך להלן דהיינו שפגעו זה בזה אין לכבד, אבל בהגיעם למקום הנועד יש להם לכבד, וכן כשנתוועדו ביחד לילך למקום פלוני יש להם לכבד, והנה ראה ג' אנשים נצבים עליו כשורה ולא בערבוביא, הרי שפט שמכבדים זה את זה, על כן שפט שתכלית דרכם הוא לכאן, דאם לא כן לא היה להם לכבד, על כן אמר לגדול אדני וכו' וסיום מאמרו כי על כן עברתם וכו', הרי אני רואה שבמכוון עברתם על עבדכם בזה שאני רואה הכיבוד לגדול, והבן.

(אגרא דכלה, וירא)

אין מכבדים לא בדרכים וכו'

איתא במדרש אין דרך אלא דרך ה', וזה הכונה אין מכבדין בדרכים, היינו כי בעת שהאדם עוסק בדרך ה', לא יהיה לו כוונה שבעבור זה יכבדו אותו, רק בלתי ה' לבדו.

(חסד לאברהם, נח)

מז.

אין מכבדין אלא בפתח שיש בה מזוזה

כתיב (במדבר ב יז) 'ונסע אהל מועד מחנה הלוים בתוך המחנות כאשר יחנו כן יסעו איש על ידו לדגליהם', הענין דכבוד לא שייך רק כשהם במקום מלך הכבוד אז היה יהודה בכור לדגלים וראובן שני לו, וכן מחוקי הנימוס כשיש נכבד אז צריכין לישב במשטר וסדר, ולכן בפרק הנזיקין הפליגו רז"ל בשמירת הסדר בקריאה לספר תורה החשוב קודם, ורמז לזה מצאנו בגמרא אין מכבדין אלא בפתח שיש בה מזוזה וכל שכן בתי כנסיות ובתי מדרשות, לפי שכבוד אינו רק במקום מכובד, ואין מכבדין בדרכים לכן אמר כאן שסדר הדגלים הוא לסדר חנייתן אצל אהל מועד, הסדר הזה יהיה בעת המסעות גם כן, שאינו דומה לשאר דרכים שאין כבוד ואין סדר למעלה ולקדימה, משום שאהל מועד נוסע בתוך המחנות ומלך הכבוד שרוי בתוכם, אם כן צריכין להיות בסדר חנייתן על ידו. ולזה כוונו רז"ל (מנחות צה.) ונסע אהל מועד אעפ"י שנסע, אהל מועד הוא ואינו נפסל לחם הפנים ביוצא, היינו שקדושת אהל מועד ומעלתו לא נסתלקה בנסיעתן, וכוונו לדרוש זה מעומק הכוונה לא מן הלשון ודו"ק.

(משך חכמה, במדבר)

וכל המאריך באמן מאריכין לו ימיו ושנותיו

ובתוספות (ד"ה כל המאריך) כתבו ובלבד שלא יאריך יותר מדאי, נראה לומר הרמז בכוונת דברי התוספות על פי מה שנחלקו התנאים (יבמות נ.) בפירוש הפסוק (שמות כג כו) 'את מספר ימיך אמלא', דתניא 'את מספר ימיך אמלא' אלו שני דורות, פירש"י שנים שפוסקין לאדם בשעת לידתו, זכה משלימין לו לא זכה פוחתין לו דברי רבי עקיבא, וחכמים אומרים זכה מוסיפים לו לא זכה פוחתין לו, הרי דלרבי עקיבא אין מוסיפין שנים לאדם על מה שפסקו לו בשעת לידתו, אלא שאם זכה משלימין וממלאין לו אותן השנים בלי לגרוע מהן, וחכמים סבירא ליה דפעמים אף מוסיפין לאדם שנים על מה שפסקו לו כבר.

ומעתה יש לומר דזהו הכוונה בדברי התוספות כאן דרצה לומר שאל יחשוב האדם דכיון שאיתא בגמרא שהמאריך באמן מאריכין לו ימיו ושנותיו, לכן יאריך יותר באמן כדי שיאריכו לו יותר ימים, לזה כתבו התוספות שלא יאריך יותר מדאי, כי לא יוסיפו לו ימים יותר ממה שפסקו לו, אלא במה שמאריך באמן יאריכו לו ימיו עד תומם בלי לגרוע מהן אבל לא יוסיפו עליהן והוא כדברי רבי עקיבא. ויש לומר דזה נרמז גם כן בדברי הנביא (מלאכי ג י) 'והריקותי לכם ברכה עד בלי די' דייק לומר עד בלי די, היינו שהברכה הוא במדה ובמשקל ולא יותר מבלי די, והוא כדברי רבי עקיבא דסבירא ליה שאין מוסיפין לאדם ימים על מה שפסקו לו, אמנם עיין באבן עזרא שם שכתב עד בלי די לא די לבדו רק יותר, משמע דסבירא ליה כחכמים שיהיה הברכה יותר לאין שיעור.

(ניצוצי אהרן, ליקוטים)

מז:

איזהו עם הארץ כל שאינו קורא קריאת שמע ערבית ושחרית וכו' כל שאינו מניח תפילין וכו' כל שאין לו ציצית בבגדו וכו' כל שאין מזוזה על פתחו וכו' כל שיש לו בנים ואינו מגדלם לתלמוד תורה וכו' אפילו קרא ושנה ולא שמש תלמידי חכמים

דבריהם הקדושים ואת מחלוקתם נוכל לומר בס"ד, כי השלמים האלה לא פליגי הדדי וכל אחד מהם מוסיף על דברי חבירו, והוא כי הנה קניני האדם הם שלשה קנין נפשו קנין גופו קנין חצוני, קנין חצוני

הם בניו ונכסיו ומלבושיו וקניניו עם חבירו, והנה על היהודי הנאמן להיות תמים עם אלקיו בכל דרכיו, ולהראות חותם היהדות בכל קניניו להיות ניכר בין בשבתו בביתו ובין בלכתו בחוץ כי הוא מזרע יעקב, וגם את בני ביתו ינהל על מי מבוע התורה והיראה, ועי"ז יוכל להקרא בשם יהודי, אבל אם יחסר לו אחד מאלה שלשה התנאים רק בשם עם הארץ יקרא, כי עוסק הוא בישובי הארץ אבל לא בשם יהודי.

והנה התנא הקדוש אלקי ר' אליעזר ע"ה יחשב בראשונה איזה עם הארץ שלא נוכל לכנותו עוד בשם יהודי, כל שאינו קורא קריאת שמע שחרית וערבית הוא קנין נפשו, כי על האיש ישראלי לקבל ולהאמין באמונת ה' כי יש יחיד נמצא המשגיח על כל פרטי בני אדם ולא יעשה דבר בלתו, וזהו קנין נפשו כי יתמסר נפשו וגופו לה'. ועל זה בא התנא אלקי ר' יהושע ע"ה ומוסיף על דבריו ויאמר שגם על האיש הישראלי לקבל עליו את יהדותו גם בגופו, וזהו כל שאינו מניח תפילין להראות גם על גופו חותם אלקיו, כי בימיהם היו נושאים תפילין כל היום והתפילין המה לאות בין ה' ועבדיו, ועי"ז התפילין ניכר הוא כי הוא עבד ה', ועל ידו משעבד כוחו וגופו לה', ואם האיש ההוא איננו נושא תפילין כל היום הרי הוא עוד בכלל עם הארץ נחשב.

ועל זה בא התנא אלקי בן עזאי ע"ה ומוסיף על דבריו כל שאין לו ציצית בבגדו, כי על איש היהודי הנאמן להיות נבדל משאר גויי הארץ הקדמונים גם במלבושיו, להראות גם בבגדיו כי יהודי הנהו להיות ניכר בחוצות כי מזרע יעקב היא, כי בימיהם היו הציצית על מלבושם מלמעלה, ולא כאותם מתחכמים שאמרו שדי להיות יהודי בביתו פנימה או רק בלבו לבדו, ובחוצות בלתי נפרד מיתר גויי הארץ. ועל זה בא התנא אלקי ר' נתן ע"ה ומוסיף עוד על דבריו כל שאין לו מזוזה בפתחו, כי כל זה אשר יחשבו התנאים הם חותם היהדות כל עוד שהיו בני ישראל בארצם בהיותם נושאים תפילין כל היום על בגדיהם מלמעלה, אבל מה יעשה יהודי האומלל בגולה אשר אויביו לא יתנו לו לשאת את תפיליו כל היום ואת הציצית מלמעלה על בגדיו, ונאלץ הוא להצניע את הציצית מתחת בגדיו ובמה זה ניכר יהדותו, על כן יאמר ר' נתן ע"ה שהיה מבבל כי על כל פנים עליו להראות את יהדותו בביתו תיכף בביאה כי פה מעון זרע יעקב, ולא להצניע את המזוזה תחת פתחו מזוזה קטנה שאינה נכרת לעין, וזהו שיאמר על פתחו לא יאמר מזוזה בפתחו על פתחו מגולה לעין כל.

ועל דבריהם בא התנא הקדוש בן יוסף ע"ה ומוסיף כל מי שיש לו בנים ואינם מגדלם לתלמוד תורה, הקדוש הזה יאמר כי עיקר היהדות היא להשתדל להשאיר אחריו זרע ברוכי ה', אשר כל רואיהם יכירום כי זרע ברוכי ה' המה, והעיקר לראות כי בניו יהיו למודי ה' כאשר יאמר ה' על אברהם אבינו ע"ה 'כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה'' (בראשית יח יט), וזהו שתאמר תורה הקדושה (דברים ל יט) 'ובחרת בחיים' הנצחים הוא רק 'למען תחיה אתה וזרעך', אבל אם בניך ימותו מיתה רוחנית אז גם חייך אינם חיים.

ועל זה באו אחרים ומוסיפים על דבריהם ויאמרו אפילו קרא ושנה ולא שמש תלמידי חכמים הרי זה עם הארץ, הוא כמאמרם ז"ל (אבות פ"א מ"ד) יהי ביתך בית ועד לתלמידי חכמים והוי מתאבק בעפר רגליהם, ועל כן על היהודי הנאמן בדתו החפץ בקיום ביתו כי בניו ישארו נאמנים לדתם, שישמש תלמידי חכמים ולהיות מתאבק בעפר רגליהם ולשתות בצמא את דבריהם לחבבם ולאהבם בכל לבבו ובכל מאודו, ובזה כאשר בביתו יהיה ועד לתלמידי חכמים, בזה יהיה נכון ובטוח שגם בניו אחריו יהיו מחבבי התורה ואת המחזיקים בה.

(עטרת חכמים, דרוש ט"ו)

אחרים אומרים אפילו קרא ושנה ולא שמש תלמידי חכמים הרי זה עם הארץ

אמרו בשם החפץ חיים דכשם שהלומד הלכות גניבה אינו נקרא גנב, כמו כן הלומד בלבד אינו נקרא תלמיד חכם עד שישמש תלמידי חכמים, ושימוש תלמידי חכמים נראה לומר פירושו, על פי מה דאיתא בגמרא (ב"ב י:) שאלו את שלמה בן דוד עד היכן כוחה של צדקה, אמר להן צאו וראו מה פירש דוד אבא 'פזר נתן לאביונים צדקתו עומדת לעד' וכו', מן הסתם ידעו גם הם מה שכתב דוד המלך בתהלים, אלא שרצו לשמוע משלמה שיאמר להם דעתו הרחבה, ואם כן מדוע אמר להם צאו וראו מה פירש דוד אבא, ומבאר הכתב סופר שמכאן ראיה שאפילו בדברים מוכרים וידועים יש לילך ולשאול דעת תורה אצל תלמידי חכמים ולא לסמוך על דעת עצמו, וזה נקרא שימוש תלמידי חכמים, וזה גם בענין דרך הלימוד יקבל עצת תלמיד חכם באיזה דרך ילמוד ולא יסמוך על דעת עצמו בלבד.

(מקור ברוך, ליקוטים)

תשעה וארון מצטרפין וכו' תשעה נראין כעשרה מצטרפין אמרי לה כי מכנפי ואמרי לה כי מבדרי וכו' שנים ושבת מצטרפין וכו' שני תלמידי חכמים המחדדין זה את זה בהלכה מצטרפין

הרה"ק החידושי הרי"ם זצ"ל הקשה מה היתה ההוה אמינא של הגמרא. ותירץ על פי מה שכתב הרה"ק מאפטא זצ"ל על מה דאיתא בנוסח התפלה 'ויום השביעי משבח ואומר מזמור שיר ליום השבת וכו' לפיכך יפארו ויברכו לאל כל יצוריו', כי היתכן שיהיה כח ועוז לשום בריה להודות ולהלל להשי"ת, אך כיון שיום השביעי הוא שבת קודש בעצמו משבח ואומר דברי שיר לפני השי"ת, לפיכך גם כל יצוריו יפארו ויברכו לאל יתברך, כיון שיום שבת קודש כבר התחיל לשבח. והענין הוא שהשבת נותן כח בכל הנבראים לברך, כי השבת פותח פתח לכל הנבראים, וכתיב (תהלים צב) 'מזמור שיר ליום השבת וגו' להגיד בבוקר חסדך וגו' להגיד כי ישר ה' צורי' וגו', ואיתא בזוה"ק תלמיד חכם כולו שבת, וזה תשעה וארון מצטרפין שהתורה נותנת כח כמ"ש (שמואל א' ו יב) 'וישרנה הפרות'. וזה תלמידי חכמים המחדדין זה את זה בהלכה, אף שיש לכל אחד שיטה מיוחדת ודרך מיוחד, אבל כשנוגע לכבוד שמים מצטרפין להיות אחד, וזה רמז אמרי לה כי מכנפי ואמרי לה כי מבדרי מצטרפין, וכן במלאכים גם כן הגם שיש לכל אחד דרך מיוחד, על כל זה מקבלין עליהם עול מלכות שמים זה מזה מקבלין דין מן דין.

(ליקוטי יהודה, תרומה)

שנים ושבת מצטרפין וכו' שני תלמידי חכמים המחדדין זה את זה בהלכה מצטרפין

הרבי מקאצק ז"ל אמר לכל אחד יש חלק בישמחו במלכותך שומרי שבת, וכי למחלליה מות יומת אנו מחותנים ולישמחו במלכותך שומרי שבת לא, כי באמת השבת מצרפת את כל בני ישראל, וממילא יש לכולם נגיעה בקדושתה. והרמז מהא דאיתא שנים ושבת מצטרפין ושבת גברא הוא, אלא אמר רבי אמי שני תלמידי חכמים המחדדין זה את זה בהלכה מצטרפין, היינו שהצירוף שיש בין התלמידי חכמים היא הנקודה שמקשרת אותם ואז חשובין כשלשה, וכח זה יש גם בשבת שמצרף את כל בני ישראל.

(פני שבת, ליקוטים)

מח.

אביי ורבא הוו יתבי קמיה דרבה אמר להו רבה למי מברכין אמרי ליה לרחמנא ורחמנא היכא יתיב רבא אחוי לשמי טללא אביי נפק לברא אחוי כלפי שמיא אמר להו רבה תרווייכו רבנן הויתו

ואמרתי דהכוונה הוא, דגדולי חוקרים קדושי עם ה' חולקים בדרך החקירה לבורא יתברך, דדעת חובת הלבבות הוא דאדם צריך לחקור במדעו עד שידע הבורא יתעלה על צד החקירה וזה דע את אלקי אביך, אמנם האחרונים חולקים עליו ואומרים דהוא דרך מסוכן, ויותר טוב לסמוך על קבלת אבותיו ואז ילך בטח ולא יכשל, והרשב"א בדורו תקע יתד במקום נאמן דעל כל פנים קודם שיזקין האדם כ"ה שנים אל יתחיל בלימוד הפילוסופיא, עד אשר שימלא כריסו בתורה וביראה אז תו לא יכשל.

וזה הוא דרבה שאל להם ורחמנא היכי יתיב, כלומר באיזה לב יתיב במי שחקר בשכלו אחר הבורא, או במי שסמך את עצמו על קבלת אבותיו ועסק רק בתורה ועבודה, לזה רבא אחוי תיכף לשמי טללא, רמז דמי שישב תמיד בבית מדרשו ועוסק בתורה וביראה כל ימיו זה הוא הדרך היותר טוב, והשיב רק ברמז כי המלכות מבקשת הפילוסופיא, אבל אביי סבר כדעת חובת הלבבות דצריך האדם לחקור ולידע בוראו מצד החקירה, לפיכך נפיק לברא ואחוי כלפי שמיא, רמז דצריך לחקור בצבא השמים ופועל ה' יביט, ואולי דאביי רק הוסיף על דברי רבא דאחר שישב בבית המדרש ולמד תורה ומלא כריסו בתורה, אזי יכול לצאת ולחקור בצבא השמים כמו שיסד הרשב"א.

ואולי לזה רמז רבה ואמר תרווייכו רבנן הויתו, ירצה כדעת תרווייהו וכמו שכתבנו, וזה הפשט הכתוב (הושע יד) 'כי ישרים דרכי ה' צדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם', דהיינו דדרכי ה' הן מצד הקבלה הן מצד החקירה ישרים הם, רק צדיקים ילכו בה דמחזיקים מתחילה בחבל הקבלה, ואחר כך כשלמדו הרבה אזי יבואו לצד החקירה ויכנסו בשלום ויצאו בשלום, אבל רשעים יכשלו בם, כי לא יחזיקו כלל בחבל הקבלה ויצא מהם מכשול ותקלה.

(אמרות ה', בראשית)

אביי ורבא הוו יתבי קמיה דרבה אמר להו רבה למי מברכין אמרי ליה לרחמנא ורחמנא היכא יתיב רבא אחוי לשמי טללא אביי נפק לברא אחוי כלפי שמיא אמר להו רבה תרווייכו רבנן הויתו היינו דאמרי אינשי בוצין בוצין מקטפיה ידיע

והכוונה, דאמרו (ר"ה יח.) רבא (כגירסת העין יעקב) ואביי מדבית עלי קאתי, רבא דעסק בתורה חיה ארבעין שנין, אביי דעסיק בתורה ובגמילות חסדים חיה שיתין שנים, והיינו דרבא סבר דהעיקר הוא לימוד התורה, ועל כן כששאלו אותו בינקותו רחמנא היכי יתיב, דהיינו באיזה מקום ואופן יש עבודת ה' לרחמנא, אחוי לשמי טללא דהיינו לקורת בית המדרש, שעבודת ה' הוא כשיושבין באהלה של תורה, אבל אביי נפיק לברא ואחוי כלפי שמיא, להראות דגם בגמילות חסדים איכא עבודת הבורא, וגמילות חסדים היא לא רק תחת קורת בית המדרש, אלא שצריך לצאת לחוץ לפקח על צרכי העניים והנצרכים, ועל כן הראה דרחמנא איכא תחת כיפת השמים ולא רק תחת קורת בית המדרש.

ועל כן אמר רבא בוצין בוצין מקטפיה ידיע, שכבר מילדותם ניכר ונראה היאך יהא דרכם בעבודת ה', דרבא שהראה לשמי טללא יהיה יושב בית המדרש באהלה של תורה ויעסוק תמיד בתורה, ואביי שנפיק והראה בחוץ כלפי שמיא, הראה שיש עבודת ה' גם בחוץ, וכאשר זה היה דרכו שעסק בגמילות חסדים שלשם זה צריכין לצאת מתחת קורת בית המדרש. והיינו דאמר רבא (שבת י.) דחזייה לרב המנונא דקא מאריך בצלותא ואמר מניחין חיי עולם ופירש רש"י תורה, ועוסקים בחיי שעה פירש רש"י תפלה צורך חיי שעה היא לרפואה לשלום ולמזונות, והיינו דרבא לשיטתו דהעיקר הוא לימוד התורה.

(להורות נתן, מועדים ח"ד עשי"ת)

אביי ורבא הוו יתבי קמיה דרבה אמר להו רבה למי מברכין אמרי ליה לרחמנא ורחמנא היכא יתיב רבא אחוי לשמי טללא אביי נפק לברא אחוי כלפי שמיא

נראה לפרש, שכונת שאלתו היתה איך נכיר בהאדם לדעת שיראת ה' תקועה וחקוקה בלבו, ועל זה רבא אחוי לשמי טללא, שאם אנו רואים שבביתו מתנהגים ברוח ישראל סבא מזה מוכח שהוא ירא את ה', אביי נפיק לברא, כי עיקר אבן הבוחן לאדם הוא התנהגותו בשווקים וברחובות עיר, שאם גם שם כל מעשיו מדודים ושקולים כפי הדין והיושר, זה אות ומופת חותך כי מיראי ה' הוא.

(חשב סופר, ליקוטים)

ורחמנא היכא יתיב רבא אחוי לשמי טללא אביי נפק לברא אחוי כלפי שמיא

ופשטות הגמרא הוא תמוה מאי דרבא אחוי לשמי טללא ואביי נפק לברא. אך נוכל לומר דהנה ידוע דהבורא כל העולמים משגיח על כל העולמות בעצמו ובכבודו, וזן ומפרנס ומכלכל מקרני ראמים עד ביצי כינים, אבל על כל פנים העולם מתנהג בדרך הטבע, דהיינו שכל אדם מטפל עם בניו הקטנים והוא משתדל ועושה פעולות עבור לפרנסם, נמצא הגם דפרנסתם בא בודאי בהשגחה אלקית, אולם הוא על ידי ממוצע דהיינו האבות, אבל ביתומים שאין להם אב ואם לגדלם, ואעפ"כ הקב"ה הוא אב יתומים והוא בהשגחתו מזמין איש אשר יטפל עמהם ויפרנסם, נמצא דביתומים ניכר יותר השגחת הבורא ב"ה, כיון שבטבע אין להם מי שירחם עליהם, משא"כ בשאר קטנים נסתר ההשגחה בטבע כרחם אב על בנים, ואעפ"כ גם זאת הוא בהשגחת הבורא ית"ש. ולזה רבא דהיה לו אב ואם אחוי כלפי שמיה קורה, כלומר שהוא תחת ממוצע אביו ואמו, ואביי ידוע דהיה יתום מאב ואם אחוי לברא שהוא רק תחת השגחת השמים.

(דברי יחזקאל, ליקוטים)

מח:

משה תקן לישראל ברכת הזן בשעה שירד להם מן

כאשר השם יתברך מאיר פניו לאדם, היינו שמאיר בלבו אמיתות השם יתברך איך הוא באמת מלא כל הארץ כבודו ואפס זולתו כלל, זה הוא כבר נושע בישועה שלימה, וכמו שנאמר (תהלים פ כ) 'האר פניך ונושעה', כי מעט מן האור דוחה הרבה מן החושך וכאשר נכנס אור בבית הרי החושך מסתלק ממנו. ובשוחר טוב (מזמור פ') אנו אין לנו אלא הארת פניך, והיינו כי בבית המקדש נאמר (שמות כג יז) 'יראה וגו' פני האדון' היינו ראיית פנים ממש, והגם דבמשה רבינו ע"ה נאמר (שם לג כג) 'ופני לא יראו' לפי שהיה בחוצה לארץ. וכמו ששמעתי דלכן ברכת הזן שתיקן משה רבינו ע"ה כמו שאמרו חז"ל כולה מדברת בלשון נסתר ולא בנוכח להשם יתברך, לפי שהדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו אלוה (כתובות קי:) ואין מכיר הנוכח, ומשה רבינו ע"ה לא נכנס לארץ, ואין זה פגם למשה רבינו ע"ה חס ושלום, כידוע משלש מדריגות אני אתה הוא, דהוא מדריגה יותר גדולה שמשיג מקום יותר גדול דלא שייך לומר עליו נוכח כי הוא טמיר ונעלם, ומשה רבינו ע"ה בעלא דמטרוניתא השיג מדריגה גדולה, ולכן לא נכנס לארץ ישראל דהיתה מדריגתו למעלה מזה.

(צדקת הצדיק, אות רמז)

משה תקן לישראל ברכת הזן בשעה שירד להם מן יהושע תקן להם ברכת הארץ כיון שנכנסו לארץ

והרי בברכת הארץ אומרים 'על שהוצאתנו מארץ מצרים ופדיתנו מבית עבדים', ולמה לא תיקן משה רבינו מטבע זו בברכה, הרי יציאת מצרים היתה עוד קודם המן, והמן היה רק אחר כך כשנגמרו להם הבציקות שהוציאו ממצרים, אלא משמע מכאן שכניסתם לארץ היא ההמשך והגמר מיציאת מצרים, 'והיה כי יביאך' הוא חלק מיציאת מצרים שצריכים לבוא לארץ ישראל, ורק אז יודעים שיצאו ממצרים.

(פני מנחם, הגדה של פסח)

אותו היום שניתנו הרוגי ביתר לקבורה תקנו ביבנה הטוב והמטיב הטוב שלא הסריחו והמטיב שניתנו לקבורה

והכוונה, כי ראוי הוא שיהיו מתקנין הטוב והמטיב ביבנה, כי אחר שנחרבה ביתר ושלטה מידת הדין בישראל בשביל חטאם ובא העונש עליהם, ועם כל זאת נהג השי"ת עמהם בטוב, דבר זה הוא יותר על כל הטובות שהשי"ת נוהג, כאשר מתוך מדת הדין בא הטוב הזה שלא הסריחו וניתנו לקבורה, כי הוא מורה על מדת טובו לגמרי, ולכך כמו שכל אחד תיקן את הברכה הראויה לו לתקן, כי משה תקן ברכת הזן כשבא להם המן, ויהושע תיקן ברכת הארץ כשבא לארץ, ודוד תיקן בונה ירושלים כמו שאמרו חז"ל, כמו כן תיקנו ביבנה הטוב והמטיב אחר שבא עליהם פורעניות בשביל החטא שלהם, ומתוך הדין הקשה והחושך שהיו יושבין הטיב השי"ת עמהם מצד מדת טובו. וזהו הטוב והמטיב הטוב שלא הסריחו ומטיב שניתנו לקבורה, כי טובה על טובה כמו זה שלא הסריחו ונוסף על זה שניתנו לקבורה שנקרא זה הטוב והמטיב, כאשר יש טובה על טובה בפעם אחד, והבן היטב.

(בני יהודה, הגדה של פסח)

אותו היום שניתנו הרוגי ביתר לקבורה תקנו ביבנה הטוב והמטיב הטוב שלא הסריחו והמטיב שניתנו לקבורה

לכאורה צריך להבין איזה שבח יש בזה שניתנו לקבורה. אך יש לומר שאף בתוך האסון הגדול של הרוגי ביתר למדו להכיר את חסדי השי"ת בתוך ההסתר הגדול של הגלות, ואת הקשר של שכינה עמהם בגלות, א' הטוב השגחה הניסית שלא הסריחו, ב' והמטיב שנתנו הרוגי ביתר לקבורה, ובכללו תיקנו להודות על החסד הגדול שגם במצב של שכינתא בגלותא זוכים ישראל לקבל את השפעת השי"ת, אם כי אמנם אין ההשפעה בשלימותה כמו בתחילה כשהיו בארץ ישראל, שאז זכו לקירבה מיוחדת של השי"ת ע"י השפעה תמידית בהשגחה פרטית ישירה לעם ישראל, ועתה הקשר בין ישראל להשי"ת הוא בהסתר, אולם מכל מקום גם במצב של שכינתא בגלותא אנו מכירים את חסדי השי"ת ומודים לו על כך.

(שפתי חיים, ח"א מאמר הכרת חסדי ה')

שאין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא

כתיב (במדבר טז ה) 'ואת אשר יבחר בו יקריב אליו', כי נודע אומרם ז"ל אין המלכות נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא, וכשהקב"ה פוסק גדולה לאדם אין פוסק לו כי אם עד עת בא השני וכשמגיע זמן מלכות השני וגדולתו, נדחה הראשון מפניו ברגע כמימרא. ועל כן אמרו חז"ל (פסחים פז:) אוי לרבנות שמקברת את בעליה כי בהגיע תור זמן גדולת השני, נדחה זה מפניו ומות ירעם. ולכך אמרו חז"ל (סנהדרין יד.) הוי קבל וקיים בשביל שלא יהיה איש שידחה אותך בכדי לקבל גדולתו שמגיע לו. ולזה אמר משה לקרח הנה 'ואת הקדוש והקריב אליו', כלומר זה שהיה קדוש בעיניו יתברך הקריב אליו מכבר, זה אהרן קדוש ה' שהקריב אותו יתברך לכהונה, ואמנם ואת אשר יבחר בו יתברך מעתה הנה יקריב אליו, כלומר כאשר יגיע עת האחר אשר יבחר בו ה' הנה ודאי יקריב אליו אותו תיכף ולא יתעכב אפילו כמלא נימא, ועל כן גם אתה אם אתה ראוי לכהונה ובחר בך ה', ודאי יגיע זמנך ולמה לך לדחוק את השעה שתהא שעה דוחקתך, היה אתה נדחה מפני השעה ותהא השעה עומדת לך.

כי אפשר לפי שצפה הקב"ה שמספר ימיך יותר מאהרן הקדים הגדולה לאהרן ואחר כך בהגיע זמנך יוכרח אהרן להיות נדחה מפניך אם אתה ראוי לזה עבור השלשלת גדולה שראית יוצא ממך. ועל כן אמר לו 'זאת עשו קחו לכם מחתות קרח' וגו', רמז לו בזה מעשה נדב ואביהוא שאמרו חז"ל (שם נב.) שאמרו מתי ימותו שני זקנים הללו ואני ואתה ננהיג את הדור, ורצו לדחוק השעה ונכנסו להקטיר קטורת באש זרה אשר לא צוה אותם, 'ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם' (ויקרא י א-ב), ואמר משה בלבו אולי יתן קרח לב לזה, ויאמר בלבו לא אדחוק עתה השעה ולא יקראני כאלה, ואכן כל זאת לא הועיל לו ונדמה לו שהוא לבדו הוא הקדוש ובודאי בו בחר ה' ולא באהרן כלל, וירד חיים שאולה.

(באר מים חיים, קרח)

שאין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא

יהי רצון תשיב שכינתו וכו' לקיים בנו חכמי ישראל' (תפילות שני וחמישי), אפשר לפרש על פי מה שכתב ביעב"ץ בפירוש תפילת קדיש בחייכון, לפי שאין מלכות נוגעת בחברתה כמלא נימא, ועל כן לא יהא האדם רודף אחר הכבוד והרבנות שקוברות את בעליה, כמו שכתוב במשה רבינו ע"ה 'רב לך' הגיע עתו של יהושע וכו', לכן כשאנו מתפללין על ביאת בן דוד ראוי להתפלל על חיי דכל בית ישראל ובכללן חכמיהם ופרנסיהם, שיזכו עמנו יחד בביאת הגואל שלא יודחו מפני פרנסי דור החדש עכ"ל. על כן כשאנו מתפללים על בנין בית חיינו על מכונו והשבת שכינתו יתעלה, מעתירים אנו גם כן לקיים בנו חכמי ישראל.

(לחם רב השלם, ליקוטים)

מט.

שאין עושין מצות חבילות חבילות

מטעם דאין מערבין שמחה בשמחה (מו"ק ט:), בכדי שיהיה השמחה אחת בשלימות בלי ערבוב ובלבול כלל ח"ו, ומאחר שעיקר מעלת המצוה היא השמחה שעמה, הרי שעירוב מצות הוא כעירוב שמחה בשמחה, ולכן אין עושין מצוות חבילות חבילות.

(רשפי אש, ליקוטים)

בונה ירושלים ה' נדחי ישראל יכנס אימתי בונה ירושלים ה' בזמן שנדחי ישראל יכנס

קבלתי מפי מוזלה"ה שקיבל מצדיקים שאמר אדוננו אליהו זכור לטוב פירוש המאמר (סנהדרין צז.) אין בן דוד בא עד שתכלה פרוטה מן הכיס, היינו שלא יתפלל כל אחד ואחד על הפרט לצורך עצמו, כי אם על הכלל כולו יצא לבקש רחמים על גלות ישראל וגלות השכינה כביכול, והיינו עד שתכלה פרוטה, רצה לומר הפרטיות מן כיס הלב. ועל דרך זה שמעתי לפרש מאמרם ז"ל אימתי בונה ירושלים ה' בזמן שנדחי ישראל יכנס, הכוונה אם כל אחד ואחד מבקש בעדו ובעד ביתו הנה הנם מפוזרים במחשבותם על מה שכל אחד ואחד צריך לו, והנם נדחים ורחוקים זה מזה במחשבותם, ואימתי בונה ירושלים ה' בזמן שנדחי ישראל יכנס, להיות לבבם פונה אל מקום אחד להתפלל על כלל ישראל ועל השכינה לסעדה ולהקימה.

(ייטב פנים, נצבים)

מט:

לעולם אל יוציא אדם את עצמו מן הכלל

דהנה מצינו כמה דברים בעצמותן חריפים ומרים כמו מלח ותבלין, ועם דברים אחרים הם טובים ולא יאכל תפל בלי מלח, וכן כך נמצא בבני אדם שבעצמותן נראים לכאורה בלתי יפים, אבל בכלליות כלך יפה אף נעים, זה יש לו מדה טובה זו וזה מדה טובה אחרת, ועל כן לעולם אל יוציא עצמו מן הכלל, על דרך האמור בתוך עמי אנכי יושבת, והקב"ה משגיח על כלליות ישראל ולא בפרטן. וזה יש לומר הטעם על נשיאת כפים בעשרה כי אז יחול הברכה על ראשם באין שטן ופגע רע, כיון דבכללות ישראל כולם יפים הם, ועל דרך זה אמרו חז"ל (סנהדרין לט.) כל בי' עשרה שכינתא שריא, אבל ביחיד מי יוכל לומר זכיתי לבי טהרתי מחטאי ואין בו שום עיקש ונפתל.

(עצי חיים, לשמיני עצרת)

נ.

ומברכותיו של אדם ניכר אם תלמיד חכם הוא אם לאו כיצד רבי אומר ובטובו הרי זה תלמיד חכם ומטובו הרי זה בור

ומובן דאמירה לבד לא שייך שיקרא תלמיד חכם, אך העיקר הוא הרגשת הטוב בהרחבה, ואם יאמר בטובו ובלבו יחשוב עצמו שהוא חסר מטובה, ומכל שכן כשאינו מרגיש גם מקצת טובה אינו תלמיד חכם אלא בור, ולא עוד אלא שהוא מכזב למקום, ונאמר (תהלים עח לו) 'ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו לו', ועל כן האומר בטובו היינו כל טובו, העיקר הוא שירגיש כן שיש לו כל טובו, והוא מודה על כל טובו של מקום, וההבדל בין המרגיש כן ובין מי שאינו מרגיש כן, הוא הבדל גדול כל כך כהבדל בין תלמיד חכם לבור.

(משנת רבי אהרן, ח"א מאמר תפלה)

מנין שאפילו עוברים שבמעי אמן אמרו שירה על הים וכו'

ויש לדקדק, בשלמא עוללים ויונקים שאמרו שירה משום שהקב"ה גידלן שנולדו במצרים על השדה תחת התפוח, והקב"ה שלח משמי מרום מי שמנקיר ומשפיר אותן, ונתן לכל אחד שני עיגולין אחד של שמן ואחד של דבש, וכשנגלה הקב"ה על הים הם הכירוהו תחילה ואמרו זה אלי ואנוהו, אבל העוברין שלא הכירו להקב"ה איזה שירה אמרו הם. ויש לומר דאיתא במסכת גיטין (לא:) דברוח קדים אשה מפלת בו, שנאמר (הושע יג טו) 'יבוא קדים רוח ה' ממדבר עולה ויבוש מקורו' וכו', 'מקורו' זה מקורה של אשה ע"ש, ופה כתיב (שמות יד כא) 'ויט משה את ידו על הים ויולך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה', ובכל זאת לא הזיק להם מאומה ואמם לא הפילם, על זה אמרו שירה.

(בית יצחק, בשלח)

מנין שאפילו עוברים שבמעי אמן אמרו שירה על הים וכו'

ראיתי בספר הכוונה בדבריו הקדושים על פי הפשט, כי על פי הטבע לא היתה אפשרות שאצל ששים רבוא שיצאו ממצרים שלא תלד אשה אחת במשך הלילה הזה, ומה היתה עושה אז איך היתה עוברת את הים, ממילא עשה ה' נס שבמשך כל הלילה ההוא עד שעברו את הים לא הולידה אף אשה אחת וולד, וזה שאמר שאפילו עוברים שבמעי אמם אמרו שירה כלומר, גם הם ראו את יד ה' על הים בזה שנתעכבה לידתם, כי מזה ראו ידו יתברך בכל מושלת.

(אורח ישרים, ליקוטים)

עוברים שבמעי אמן אמרו שירה על הים וכו' שנאמר במקהלות ברכו אלקים ה' ממקור ישראל

איתא במכילתא פרשת בשלח (פרשה ד) במדה שאדם מודד בה מודדין לו הם אמרו (שמות א כב) 'כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו', אף אתה באותה מדה מדדת להן שנאמר (שמות יג ד) 'מרכבות פרעה וחילו ירה בים'. ועל פי זה יש לפרש דלכן אמרו חז"ל שאף יונקי שדים וגם עוברים שבמעי אמן אמרו שירה על הים, כיון שהעונש שנענשו המצרים על הים היה מחמתם, לכן היה מהראוי שאף הם ישוררו על כך.

(מנחת יצחק, בשלח)

נ:

מודים חכמים לרבי אליעזר בכוס של ברכה שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים

כתיב (בראשית ט כא) 'וישת מן היין וישכר', איתא במדרש (ב"ר לו ד) וישת שתה שלא במדה ונתבזה. ויש לפרש דאיתא מודים חכמים לרבי אליעזר בכוס של ברכה שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים, דאף שמברכין עליו בורא פרי הגפן בכל זאת אינו ראוי לקידוש ולברכת הזמון עד שימזוג, והנה נח שתה מן היין בלי מזיגה, כי כוונתו היה לתקן בזה חטא פרי עץ הדעת מה שסחט אדם הראשון אשכול ענבים ושתאו בלי מזיגה, אבל טעה בזה שעל ידי כן עשאו חולין וכדאיתא במדרש (שם כ) ויחל נח נתחלל ונעשה חולין, אלא היה לו ללקחו לקידוש ולמזוגו כדין כוס של ברכה שצריך ליתן לתוכו מים ואז היה מכניסו לקדושה. וזה שאמר המדרש ששתאו שלא במדה, היינו בלי מזיגה כראוי על חד תלת.

(תורת מהרי"ץ, נח)

נא.

טבל ועלה אומר בעלייתו ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על הטבילה וכו' מעיקרא גברא לא חזי

מה שמקשין הראשונים למה לא תיקנו ברכה שציונו לספר ביציאת מצרים, ויש מתרצים שנכלל בברכת דאשר גאלנו, ואינו מובן לכאורה דלמה אין מברכין עובר לעשייתו קודם שמתחילין לספר ההגדה. ויש לומר דאיתא (פסחים קטז:) מתחיל בגנות ומסיים בשבח, עבדים היינו מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו וכו', והנה כמו שחייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים, כמו כן חייב אדם לראות עצמו כאלו הוא היה מעובדי עבודה זרה, ועכשיו קרבו המקום לעבודתו, והיום בלילה התחיל לעבוד השם בתחלה במצות הנוהגות אותו לילה.

והנה מצינו בטבילת גרים שמברכין לאחר טבילה, מפני שקודם טבילה אינו יכול לומר וציונו, הכי נמי קודם ספור יציאת מצרים אינו יכול לומר וציונו מפני שעדיין הוא בבחינת כאילו היה מעובדי עבודה זרה, ולאחר הסיפור שיכול לומר וציונו אז הוא נכלל בברכת אשר גאלנו. וזה הוא כונת המסדר הגדה 'כהא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים', דאנו פורסין מצה שלימה קודם סיפור יציאת מצרים בלי ברכת המוציא, מה שאין אנו עושים כן בשאר ימות השנה, שגם זה מורה על בחינה הנ"ל שאנו רואין עצמינו כאילו היינו עכשיו גוים, לכך אנו פורסין אותו בלי ברכה, כמו שאכלו אבהתנא בארעא דמצרים שהיו פורסין בלא ברכה, שלא היו מצווין על כך עדיין עד לאחר גאולתן שקבלו התורה.

(דרשות חתם סופר, ח"ב לפסח שנת תקפ"ט)

עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה וכו' אמר רבי יוחנן אנו אין לנו אלא ארבעה בלבד הדחה שטיפה חי ומלא

והענין רומז לד' דברים הדרושים לאדם בשעת תורה ועבודה, ראשית הוא הדחה ושטיפה שישטוף גופו במים ללמוד תורה בטהרה, ולא רק מבחוץ אלא גם מבפנים ידיח מקרבו כל זוהמא וחלאה, כמאמר הגמרא הדחה מבפנים ושטיפה מבחוץ, ורומז גם כן לתשובה שקודם שיבא לעשות טוב יהיה סור מרע וידיח כל פסולת מפנימיות הלב שיהיה תוכו כברו, חי רומז למאמר הכתוב (ויקרא יח ה) 'אשר יעשה אותם האדם וחי בהם', ופירשו הכוונה שלא יקיים המצות ברפיון ובעצלות רק וחי בהם שיעשה ברגש ובשמחה, מלא פירוש שיהיה לבו מלא אהבה ויראה, וזה עבדו את ה' בש'מ'ח'ה נוטריקון 'שטיפה 'מלא 'חי 'הדחה, שיעבדו את ה' בד' בחינות אלו.

(ארן עדת, צו)

ראשונים שאלו שמאל מהו שתסייע לימין אמר רב אשי הואיל וראשונים איבעיא להו ולא איפשט להו אנן נעבד לחומרא

שמעתי מכ"ק אא"ז מרן אדמו"ר זצ"ל מגור שדקדק הלא ספקא דרבנן לקולא, ועוד דאמרינן (שבת צג:) קיבל בימין ושמאל מסייעתו עבודתו כשרה וכו' מסייע אין בו ממש עי"ש, ולמה אמרינן כאן אנן נעבד לחומרא. ואמר דכל זה מיושב לפי דברי הזוהר הקדוש שמאריך (ח"ב קסח.) ובגין כך שמאלא לא תסייע לימינא וכו', בגין דלית חולקא לסטרא אחרא במזונא דישראל וכו', ששמאל הוא עשו סטרא אחרא, סטרא אלהים אחרים, לכן צריך להיות שלא יהיה אפילו סיוע כל דהו, דברכת המזון צריך להיות רק ימין.

(ליקוטי יהודה, הגדה של פסח)

נא:

אין פרי בטנה של אשה מתברך אלא מפרי בטנו של איש

כתיב (בראשית ל א-ב) 'ותרא רחל כי לא ילדה וכו' ותאמר אל יעקב הבה לי בנים וכו' ויאמר התחת אלקים אנכי אשר מנע ממך' וכו', ופירש רש"י את אמרת שאעשה כאבא אני אינני כאבא, אבא לא היו לו בנים אני יש לי בנים ממך מנע ולא ממני, ולכאורה תמוה מאוד וכי בשביל זה הוא פטור להתפלל בשביל אחרים. אכן נראה על פי דברי הגמרא אין פרי בטנה של אשה מתברך אלא מפרי בטנו של איש, אם כן יש לומר דזו היתה כוונת רחל שאמרה ליעקב הבה לי בנים, משום דהכל תלוי באיש כנ"ל דאין פרי בטנה של אשה מתברך אלא מפרי בטנו של איש, ועל זה אמר יעקב דאין הדבר כן וכי התחת אלקים אנכי, אלקים הוא מדת הדין, כלומר אני אינני עומד תחת מדת הדין שהרי יש לי בנים, ולא מנע הקב"ה אלא ממך ולא ממני, ממילא תלוי הדבר בידך דייקא.

בזה יובן כוונת המדרש (רות רבה ז יג) על הפסוק (בראשית כט לא) 'וירא ה' כי שנואה לאה ויפתח את רחמה ורחל עקרה' עיקרה של בית, ותמוה דאיזהו שייכות יש לדרשה זו לפסוק זה, אבל לפי דברינו יש לומר דלפי דברי המדרש מבואר שגם לאה היתה עקרה מדכתיב 'ויפתח את רחמה', ואם כן יקשה מפני מה שמע הקב"ה בקול לאה תיכף ומיד ורחל היתה ממתנת כל כך, לזה דרשו כאן ורחל עקרה שהיא היתה עיקרה של בית, ונמצא שהיא היתה העיקר אצל יעקב, וממילא מועיל לה הזכות של יעקב שנתברך פרי בטנה רק בזכות בטנו, משא"כ אילו היתה איפכא, אז לא היתה מועיל זכות יעקב ללאה, משום שלא היתה נחשבת כל כך אצל יעקב, לכן 'וירא ה' כי שנואה לאה', ובזכות זו שמע הקב"ה ויפתח את רחמה.

(פאר יעקב, ויצא)

נב.

אין משגיחין בבת קול

איתא באבות (פ״ו מ״א) ברוך שבחר בהם ובמשנתם, יש לומר בנקדים ביאור הברכה אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו, וביאור מאמר המגיד אילו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה דיינו, דבספר קדושת לוי (ואתחנן) על הפסוק (שמות יט כ) ׳וירד ה׳ על הר סיני׳ כתב על מעשה דתנור עכנאי (ב״מ נט) שאמר ר׳ יהושע אין משגיחין בבת קול לא בשמים היא, דתורה ניתנה לנו כמו שאנו משיגין התורה ועושין פירוש לתורה, כן הוא וכביכול אנו מנצחין הבת קול כדכתיב (שמואל ב׳ כג ג) ׳צדיק מושל ביראת אלקים׳ מי מושל בי צדיק הקב״ה גוזר גזירה וצדיק מבטלה. וזהו ׳וירד ה׳ על הר סיני׳, כשנתן לנו התורה כביכול כעין ירידה שאנו מנצחין הבת קול. ולפי זה יובן שבחר בנו ונתן לנו שיהיה התורה שלנו ולא בשמים, וזו אלו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה, אם לא נתן לנו דייקא שיהיה כח בידינו לנצח בת קול דיינו, וזהו ברוך שבחר בהם ובמשנתם דייקא אעפ״י שמשנת שמים הוא להיפוך, כה יקום משנה מלשון משנה למלך ׳ועל פיך ישק כל עמי׳ (בראשית מא מ).

(אבות על בנים, אבות פ״ו)

נג:

רבה בר בר חנה הוה קאזל בשיירתא אכל ואשתלי ולא בריך וכו׳ אמר להו אנטרו לי דאנשאי יונה דדהבא ואשכח יונה דדהבא ומאי שנא יונה דמתילי כנסת ישראל ליונה וכו׳

בשפת אמת מביא מהאר״י ז״ל לפרש הפסוק ׳תחת אשר לא עבדת את ה׳ אלקיך בשמחה ובטוב לבב מרוב כל׳ (דברים כח מז), שהכוונה היא שהשמחה היתה צריכה להיות מעבודת ה׳ ולא מרב כל, שהיה צריך שתהיה יותר שמחה מעבודת ה׳, מאשר שאר קניני העולם הזה. ויתכן לפרש לפי זה הא דאיתא בגמרא רבה בר בר חנה הוה קאזל בשיירתא אכל ואשתלי ולא בריך וכו׳, אמר להו אנטרו לי דאנשאי יונה דדהבא אזל ובריך ואשכח יונה דדהבא, ומאי שנא יונה, דמתילי כנסת ישראל ליונה וכו׳ ויש לדקדק, שהגמרא פירשה למה אמר להם יונה אולם לא פירשה למה אמר דדהבא, שהרי בקרא כתיב ׳כנפי יונה נחפה בכסף׳. ויתכן לומר שרבה בר בר חנה אמר להם כן באמת ולא היה בזה משום שקר כלל, שאצלו היתה חשובה הברכה יותר מיונה דדהבא, כשיש השתוקקות והתלהבות דקדושה, אז כל דבר המביא להתקרב לשכינתו יתברך חשוב יותר מכל זהב וכסף, וזהו נחפה בכסף בכיסופין.

(פני מנחם, כי תבא)

גדול העונה אמן יותר מן המברך

ומפני שהאמונה יסוד כל התורה כולה, תיקנו לנו חז״ל בתפילה ובברכות לענות אמן שהוא נגזר מלשון אמונה ומלשון הודאה שמקבל עליו דברי המברך ומודה בהם, וזהו שאמרו חז״ל (שבועות לו.) אמן קבלה אמן שבועה אמן קיום, ועל זה אמרו גדול העונה אמן יותר מן המברך, וביאור הענין כי המברך מעיד בברכתו של הקב״ה שהוא מקור הברכה, והעונה אמן הוא מקיים השטר והוא העיקר, שאין קיום העדות בעד ראשון אלא בעד שני שהעדות נגמר על ידו, והעונה אמן הוא העד השני וצריך הוא שיצטרף עם העד הראשון שהוא המברך כי עמו העדות קיים.

(רבינו בחיי, בשלח)

גדול העונה אמן יותר מן המברך

מה טעם לזה, אך הפירוש בזה דמצינו תפלות בלשון יחיד דהיינו ברכת השחר שלא עשני עכו״ם וכן כל הברכות כולם הולכים כל אחד ואחד לעצמו, פוקח עורים מלביש ערומים כמבואר במסכת ברכות (ס:), אם כן אם אדם עונה אמן על ברכת חבירו ונותן הודאה לשמים על שחבירו נברא יהודי ורואה בעינים ויש לו מלבושים ושאר ענינים, אזי גדול העונה אמן יותר מן המברך, כי זה מברך על עצמו וזה מברך על חבירו. וזה היה מעלת יתרו ששמח על הטובה (שמות יח ט-י) אשר עשה ה׳ לישראל, ויאמר ׳ברוך ה׳ אשר הציל אתכם מיד מצרים׳, שהוא לא היה במצרים בכלל השיעבוד ונתן הודאה על ישראל. וזה כוונת המדרש (שמו״ר יח י) שזהו היה גנאי לישראל שלא ברכו להקב״ה עד שבא יתרו ונתן הודאה, והרי ישראל אמרו שירה מקודם, אך הם נתנו הודאה על עצמם וזה אין כל כך חשיבות, אבל יתרו נתן הודאה על אחרים והוא דבר גדול ודו״ק.

(תפארת שלמה, שער התפילה)

גדול העונה אמן יותר מן המברך

נודע מה שכתבו המפרשים הטעם דגדול העונה יותר מן המברך, משום דקיי״ל (סוכה לח:) שומע כעונה, נמצא השומע ברכה הוי כמו שבירך, ועוד מוסיף עלה ואומר אמן אם כן העונה גדול מן המברך עצמו שלא ענה אמן. ויש להטעים הענין בדרך מוסר, דלכאורה הדבר יפלא איך יתכן שהעונה ומוסיף תיבה אחת יהיה גדול מן המברך שאמר את כל הברכה, ויש לומר דהנה הן אמת דקיי״ל שלוחו של אדם כמותו, אבל מכל מקום אמרו חז״ל (קידושין מא.) מצוה בו יותר מבשלוחו.

כתבו הפוסקים גבי מי שעשו ביניהם שותפות יששכר וזבולון, דאעפ״י שזבולון עוסק בפרקמטיא ומחזיק את יששכר היושב באהלה של תורה, מכל מקום אין הוא פטור מתלמוד תורה וגם הוא חייב בלימוד תורה כפי מסת הזמן, והוא מטעם פשוט שכן אם פוטר עצמו בממון שאחרים ילמדו במקומו נראה שרוצה להשתמט מעול תורה לגמרי, אבל אם לומד גם בעצמו סימן שאוהב הוא את התורה וחפץ ללמוד, רק מחמת טרדות הפרנסה נמנע ממנו, והוי כחישב לעשות מצוה ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאלו עשאה.

וזה שנרמז בעניית אמן, הנה לכאורה הרי שומע כעונה אם כן נחשב לו כאילו בירך הוא עצמו ויצא בזה, אולם מאחר שמוסיף לענות אמן מראה בזה שאינו חפץ לצאת ידי חובה בברכתו של חבירו, אלא עוד מוסיף מדיליה מחמת אהבת ה׳ ומצותיו, ולכן גדול העונה יותר מן המברך, שאינו פוטר עצמו מכל וכל על ידי שיוצא בברכת אחרים, אלא מוסיף מעצמו כפי האפשר.

(תפוחי חיים, ליקוטים)

והתקדשתם אלו מים ראשונים והייתם קדושים אלו מים אחרונים כי קדוש אני זה שמן הטוב

יש לפרש מה שכתב בספר הקדוש מאור עינים (פרשת תרומה) דיש גדלות ראשון וגדלות שני, דהיינו שהקב״ה חפץ חסד הוא ורוצה לזכות את ישראל, לכן כל מי שרוצה לכנוס לעבודה לפני ולפנים, מתחילה מטעימו טעם עריבות המצוה כדי שישתוקק לזה, ואחר כך יקח אותה השתוקקות ממנו, לפי שאין זה מכוח עבודתו וטרחתו, וכאשר נטלו ממנו מגיע לקטנות, אמנם האדם השלם עליו להשתדל ולעלות במדריגות על ידי עבודתו לגדלות שני, ועל ידי כן יזכה שישיג עריבות ונעימות עבודה. והיינו דאמר הכתוב ׳והתקדשתם׳ היא לשון התפעל מאחרים כפירוש רש״י בכמה מקומות, דהיינו שמקבל קדושה מלמעלה על ידי שמטעימים לו מתיקות עבודה שהוא גדלות ראשון, אמנם אין זה עיקר אלא והייתם קדושים מעצמכם, ועל ידי כן תזכו לשמן הטוב. וזהו ׳והתקדשתם׳ אלו מים ראשונים, הכוונה תענוג רוחני שנמשל למים, דכתיב (תהלים מב ב) ׳כאיל תערוג על אפיקי מים׳, והיות שהוא מכוח השפעה עליונה ולא מפאת מעשיו, על כן אמר ׳והתקדשתם׳ ואחר כך תראו להיות קדושים, אלו מים אחרונים היינו גדלות שני, כי קדוש אני זה שמן הטוב, הוא הבחינה שאמרנו להשיג עריבות ונעימות העבודה.

(קרן לדוד, הגדה של פסח)

והתקדשתם אלו מים ראשונים והייתם קדושים אלו מים אחרונים

מים הראשונים הם המה מימי הדעת, מימי הטהרה שעל ידם נוצר האדם ובא לעולם, מים האחרונים הן מימי הטהרה המטהרים את האדם בדרכו האחרונה בשובו לבית מועד לכל חי, על האדם להתקדש ולהטהר מבואו לעולם ועד צאתו, וכמבואר בדברי קדשם של מאורי החסידות על נוסח הזמירות לליל שבת קודש ׳הוא אשר דיבר לעם סגולתו שמור לקדשו מבואו ועד צאתו׳, דיבר הוא לשון מנהיג כמבואר בחז״ל דבר אחד לדור, והשאלה מי יכול להיות דבר לעם סגולתו, שמור לקדשו מי שהוא נשמר בקדושה מבואו ועד צאתו, מביאתו לעולם ועד צאתו.

(משנת רבי מאיר, שמיני)

והתקדשתם אלו מים ראשונים והייתם קדושים אלו מים אחרונים

והביאור הוא, כי על האדם לדעת שיצרו מתגבר עליו בכל יום ויום ואינו מרפה ממנו, והעצה היחידה לנגדו היא התורה, כמו שאמרו בגמרא (קידושין ל:) שאמר הקב"ה לישראל בראתי יצר הרע ובראתי לו תורה תבלין, ואם אתם עוסקים בתורה אין אתם נמסרים בידו וכו', ואם אין אתם עוסקין בתורה אתם נמסרים בידו וכו', וזאת התורה יש לו לאדם להגות בה בכל עת תמיד, ולא ידמה בנפשו שמאחר שכבר זכה להתגבר על יצרו בעבר, שוב מובטח הוא שצדקתו תעמוד לעד, וכבר אמרו בגמרא (ע"ז יח:) על הפסוקים (תהלים א-א) 'אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים וגו' כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה', שמא יאמר אדם הואיל ולא הלכתי וכו' ולא עמדתי וכו' אלך ואתגרה בשינה, ת"ל 'ובתורתו יהגה יומם ולילה' כי תמיד יש לו לעסוק בתורה, ורק על ידה יזכה להתגבר על יצרו.

וזהו הכוונה והתקדשתם אלו מים ראשונים והייתם קדושים אלו מים אחרונים, רצה לומר אע"פ שכבר התקדשתם ונצחתם את יצרכם, מכל מקום עליכם לדעת שהנצחון הזה לא היה אלא על ידי מים ראשונים בכח ובזכות התורה שלמדתם, דמים רומז לתורה כנאמר (ישעיה נה א) 'הוי כל צמא לכו למים', ולכן והייתם קדושים אלו מים אחרונים, עליכם להמשיך לעסוק בתורה ולהתקדש עוד, ואין אתם בני חורין להבטל מן התורה כלל, כי היא חייכם ואורך ימיכם, ורק על ידה תהיו משומרים מן היצר הרע האורב לנפשכם בכל עת.

(תורת מהרי"ם, שמיני)

כי קדוש אני זה שמן הטוב

מצינו בגמרא (שבת י:) אמר הקב"ה מתנה טובה יש בבית גנזי ושבת שמה וכו', ולפי המבואר בגמרא שם היא הנשמה יתירה והיא נקראת מתנה טובה, ועל ידי זה ישראל מתקדשים. וזה פירוש כי קדוש אני זה שמן הטוב, כי שמן היא נשמה שמן ה' כמבואר בספרים, הטוב היא הנשמה יתירה נקראת טוב כמאמר הגמרא מתנה טובה יש לי וכו', ועל ידי זה הבטיחה התורה 'והייתם קדושים כי קדוש אני' (ויקרא יט ב), מחמת שאני נותן לכם השמן הטוב, ולכך הסמיכות 'קדושים תהיו', וסמיך ליה (שם ג) 'את שבתותי תשמרו', ומצינו בגמרא כי מחמת שלא שמרו בני ישראל השבת לכך בא עמלק, היינו כי מצינו שעמלק הוא נגד דעת מהקדושה, והוא מכניס ח"ו מחשבות זרות לבני ישראל, ואלמלי היו שומרים ישראל את השבת, לא היה במציאות להביא אותם למחשבות זרות, כי השבת מביא האדם לקדושה.

(חסד לאברהם, לשבועות)

והתקדשתם אלו מים ראשונים והייתם קדושים אלו מים אחרונים וכו' אני ה' אלקיכם זו ברכה

ויש להבין ענין קדושה יתירה זו שנאמרה גבי מים ראשונים ואחרונים, מה שלא מצינו דוגמתה בשאר מצוות מן התורה או מדבריהם, גם מה שאמר 'אני ה' אלקיכם' זו ברכה, אין לו ביאור. ונראה על פי אמרם ז"ל (ברכות לה.) ר' לוי רמי כתיב (תהלים כד א) 'לה' הארץ ומלואה' וכתיב (שם קטו טז) 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם', לא קשיא כאן קודם ברכה כאן לאחר ברכה, וענין הברכה הזאת, מפני שטבע האדם לחשוב בכל קניניו כי כוחו ועוצם ידו עשו לו את החיל הזה, ולבו נוטה להאמין שיגיעתו ועמלו הם אשר העלוהו עלי פסגת ההצלחה, על כן בטרם יבוא ליהנות מפרי עמלו, ראוי שיתבונן מי הוא הנותן לו כח לעשות חיל, ויכניס בלבו אמונה כי מה' מצעדי גבר כוננו, ואם ה' לא ישמור עיר שוא שקד שומר, דהלא הרבה דרכים לפניו יתברך לאבד כל רכושו ברגע כמימריה ויד ה' לא תקצר להוריד ח"ו ברעה שאולה את כל אשר זרע וקצר ביגיע כפו וזיעת אפו, ומתוך מחשבה זו יברך ויודה לשמו יתברך על רוב חסדיו עמו ועל כל הטוב אשר הטיב לו.

ונמצא כי קודם ברכה ובטרם שהשריש האדם בתוך לבו אמונה זו, הרי באמת לה' הארץ ומלואה, אבל לאחר ברכה שבא לידי הכרה כי לית ליה מגרמיה כלום, וכל קנינו ורכושו הכל מאת ה' אז הרי אלו שלו, כי נתונים המה לו מאתו יתברך הזן והמפרנס לכל. ומעתה יש לומר דזהו הרמז בנטילת ידים קודם הסעודה ולאחריה, ועל זה נאמר 'והתקדשתם והייתם קדושים' אלו מים ראשונים ומים אחרונים, כי על האדם להתקדש בקדושה יתירה בבואו לאכול, ועליו ליטול את ידיו ולסלק עצמו מלחשוב כי כוחו ועוצם ידו עשו לו חיל, ויפרוש כפיו אל ה' מתוך אמונה, כי קדוש אני ה' זו ברכה, כי רק ברכת ה' ורוב חסדו היא שהביאה לידו את שפעת הצלחתו, וכן לאחר שאכל ושבע עליו להתקדש על ידי נטילת וסילוק ידים כדי שלא ישמן ויבעט ח"ו.

(דרשות מהרי"ץ, דרוש מ"ב)

והתקדשתם אלו מים ראשונים והייתם קדושים אלו מים אחרונים כי קדוש אני זה שמן הטוב אני ה' אלקיכם זו ברכה

ואפשר לומר, כי הלא ידוע שהתורה נקראת מים, ואם האדם רוצה שהבנים שלו יהיו תלמידי חכמים ויראי ה', אז הוא צריך להתחיל אתם בגיל צעיר ולחנכם בדרך התורה ויראת שמים בלי שום תערובת של לימודי חוץ, ולכן בעוד שהילד קטן וטהור והוא מחנכו על טהרת הקודש וירגילו לזה, עי"ז יש לו תקוה שיכול לעמוד נגד כל מיני נסיונות כשיגיע לשנים, כמו שכתוב (משלי כב ו) 'חנוך לנער על פי דרכו' הפירוש על פי דרכה של התורה ממילא יצא 'גם כי יזקין לא יסור ממנו', שיודע שאין לו דרך אחר רק דרך התורה.

וזה מה שהגמרא אומרת אם האדם רוצה שהבנים שלו יתקדשו בתורה וביראת שמים, אז התנאי הראשון צריך להיות 'והתקדשתם' אלו מים ראשונים, שצריך להתחיל אותם לראשונה כשהם עוד קטנים בתורה ויראת שמים בלי שום לימודי חוץ, ומזה יצא 'והייתם קדושים' אלו מים אחרונים, כשיגדלו יהיו קדושים בלי שצריכים לזרז אותם שכבר הורגלו לחיי תורה וקדושה, 'כי קדוש אני' זה שמן הטוב, כי השמן הטוב יש לו הטבע שלא מתערב עם שום משקה אחרת אלא תמיד עולה למעלה, וזה שהתנהג בתורה ויראת שמים בצעירותו, וגם כשיגדל ימשיך במעשיו הטהורים, לבסוף יגיע למדריגה שה' אלוקים זו ברכה, שיהיה ברכה לאחרים שילמד לאחרים את דרכי ה'.

(דברי אליעזר, קדושים)

נד.

הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל אומר ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה דאמר קרא ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל וכו'

והקשה המהרש"א הלא לא מברכינן אלא במקום הנס כדקתני הרואה מקום וכו', ויתרו לא בא אליהם אלא במדבר סיני שאין כאן נסים דמצרים ולא דקריעת ים סוף עכ"ל, ותירץ כבוד אדמו"ר זצ"ל דהנה רש"י פירש על פסוק 'ויספר משה לחותנו' (שמות יח ח) למשוך את לבו לקרבו לתורה, דאל"כ למה סיפר הלא כבר שמע כדכתיב 'וישמע יתרו', וכבוד אדמו"ר זצלה"א אמר ששמע מכבוד אדמו"ר מגור זצלה"ה על פסוק 'גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך' (תהלים קיט יח), כשרואה הנסים והנפלאות בתורה כאילו רואה אותם בפועל ממש, וכשסיפר משה לחותנו וקרבו לתורה היה רואה הנסים והנפלאות בפועל ממש מהתורה והיה במקום הנס, ומיושב שפיר קושית המהרש"א לנכון ודו"ק.

(זר זהב, ליקוטים)

והצועק לשעבר הרי זו תפלת שוא

כתיב (בראשית טז ה) 'ותאמר שרי וגו' חמסי עליך', וברש"י חמס עשוי לי עליך אני מטיל העונש כשהתפללת להקב"ה מה תתן לי ואנכי הולך ערירי לא התפללת אלא עליך, והיה לך להתפלל על שנינו והייתי אני נפקדת עמך עכ"ל, ויש לעיין מדוע באמת לא התפלל אברהם גם עליה. ונראה על פי מה שכתב הרמב"ם (ברכות פ"י הכ"ב) ההולך למוד גורנו אומר יהי רצון שתשלח ברכה במעשה ידי, התחיל למוד אומר ברוך השולח ברכה בכרי זה, מדד ואחר כך ביקש רחמים הרי זו תפילת שוא, וכל הצועק לשעבר הרי זה תפילת שוא עכ"ל, ומבואר מזה דכל תפילה על בריאה חדשה הרי היא תפילת שוא דלא שייך כלל להתפלל על זה.

והנה איתא (יבמות סד:) אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה שרה אמנו אילונית היתה דנאמר 'ותהי שרי עקרה אין לה ולד' אפילו בית ולד אין לה, וכדי ששרה תוכל להוליד צריך היה לברוא אצלה בריאה חדשה של בית ולד, ועל זה הרי לא שייך תפילה וכמו שכתבנו, משא"כ אצל אברהם דהוא לא נצרך לבריאה חדשה בגופו כדי שיוכל להוליד, וכל העכוב אצלו היה רק הזקנה כמו שמבואר בפסוקים, וצריך היה רק שינוי בגופו וטבעו כדי שיוכל להוליד, וזה נכנס בגדרי תפילה ואפשר לבקש על זה,

ומשום כך התפלל אברהם רק על עצמו ולא על שרה, דעליה היתה זאת תפילת שוא וכמו שנתבאר.

(הגרי״ז, לך לך)

חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה

כתיב (שמות יח י) ׳ויאמר יתרו ברוך ה׳ אשר הציל אתכם׳ וכו׳, בש״ס (סנהדרין צד.) גנאי היה לישראל שלא אמרו ברוך עד שבא יתרו ואמר ברוך ותמוה, הא אמרו השירה כולה ואטו תליה בלשון ברוך וכן תמהו המפרשים. ונראה לי הנה כתיב ׳ויחד יתרו׳, פירש״י נעשה בשרו חדודים חדודים על מפלת מצרים, אבל מכל מקום שמח בישועת ה׳ לעמו ישראל, הגם שכאב לבו על מצרים אבל הבין כי ה׳ לא יעשה עולה במשפט וכל דעבד לטב עביד, ולכן שמח ברעה זו למצרים ה׳ עליו, והיא המדה אשר הורו לנו חכמינו ז״ל כשם שמברך על הטובה כך מברך על הרעה ואמרו לקבלינהו בשמחה. וכן עשה יתרו אחר שסיפר לו משה ׳ויחד יתרו׳ שנעשה בשרו חדודים, ומכל מקום התחזק ואמר ׳ברוך ה׳ אשר הציל אתכם׳, ולא מצינו כזה בישראל עד עתה שנתנו שבח והודיה על הרעה, אלא על הטובה שהשיב להם ה׳ ביציאת מצרים ובקריעת ים סוף, אבל על השיעבוד במצרים ועל שאר הצרות לא ברכו, והן הן דברי חז״ל גנאי היה לישראל שלא אמרו ברוך היינו באופן שאמר יתרו, ונכון.

(כתב סופר, יתרו)

חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה

בשם הרה״ג מרדכי בנעט ז״ל לפרש הפסוק (ישעיה סא י) ׳שוש אשיש בה׳ תגיל נפשי באלקי׳, דהנה אמרו חז״ל חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה ומפרש הגמרא בשמחה, ואם כן מאי חילוק בין רעה לטובה. אבל יש לומר שהחילוק הוא אצל אנשים אחרים כי בשמעם שהגיע לאיזה איש ישראל טובה מחויבים הם גם כן להיות שמחים על כל הטוב אשר גמלו ה׳, אך אם יש חלילה איזה רעה לאחד מישראל, אף שזה האיש בעצמו צריך לקבל גם את הרעה בשמחה, אבל אחרים מחויבים להצטער על צרתו רח״ל. וזה אמרו ׳שוש אשיש בה׳׳, דהיינו אם בא אלי ברכה וישיגני שהוא ממדת הרחמים, אז שש אני ואשיש גם כן את אחרים בזה, אבל ׳ותגל נפשי׳ בלבד באלקי, אם נענש ח״ו שהוא ממדת הדין אז הוא מחויב לקבל בשמחה, אבל האחרים אינם רשאים לשמוח, ואדרבה הם מחויבים להצטער.

(אשי ישראל, ליקוטים)

חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה

והנה קשה, היה להם לומר חייב אדם לברך על הרעה כשם שחייב לברך ולא כשם שמברך, ואפשר לבאר דהנה גם על הטובה אדם לא מברך כמו שחייב, כי אדם לא מקיף את כל הטובה ולא מרגיש כל פרט ופרט מהטובה והוא מברך רק על חלק ממנו, והיות שלברך על הרעה זה דבר קשה מאד לאדם בטבע, שהרי את הרעה הוא כן מרגיש בכל הקיפה, ואולי עוד מגדיל את הצרה בדאגתו וצערו עליה ואיך יברך עוד עליה, ובכן אין הקב״ה בא בטרוניא עם בריותיו, ואין תביעה לאדם שיברך על הרעה כשם שחייב לברך על הטובה שזה כמעט דבר בלתי אפשרי לאדם, רק חייב לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה שזה רק בחלק ממה שחייב.

(חכמת המצפון, שמיני)

חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה

כתיב (ישעיה סג ט) ׳בכל צרתם לו צר׳ הכתיב לא באלף והקרי לו בוי״ו. ונראה לי לפרש על דרך נכון דהנה אמרו חז״ל כשם שמברך על הטובה כך מברך על הרעה כי מאתו לא תצא הרעות, ובודאי הכל לטובה לאדם כדי שישוב מדרכו הרעה ויעשה תשובה, ועל ידי העונשין יפשפש במעשיו, נמצא שתכלית הצרה אצל האדם היא טובה, אבל כתיב (תהלים צא טו) ׳עמו אנכי בצרה׳ שהקב״ה שרוי כביכול בצרה בזמן שישראל נתונים בצרה, ואצל הקב״ה אין מגיע מזה תכלית, וזה שאמרו ׳בכל צרתם לא צר׳, שאין זה צר שהרי מזה נצמח להם טובה, אבל בכל צרתם לו צר שיש לו צער להקב״ה כשבא עונש עליהם כמו שנאמר ׳עמו אנכי בצרה׳ כנ״ל, ונכון בעהי״ת.

(דעת סופר, ליקוטים)

חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה

עובדא דהוה אצל הרה״ק מוהרד״ב זי״ע שבא לפניו אחר ואמר שאינו מבין מאמר חז״ל חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה, א״ל הה״ק שיצא לבית המדרש שם יושב תלמידו הר״ר זושא זי״ע וישאלהו והוא יבאר לו פשר דבר, נכנס אותו אדם לבית המדרש ושאל על אותו ר׳ זושא, הראוהו על אברך אחד שישב שם בבגדים בלויים ומטולאים, ניגש אליו אותו אדם וא״ל שהר״ר בער שלח אותו אליו לשאלו ע״ד המאמר הנ״ל, שאינו מבין היאך אפשרי הדבר לברך על הרעה באותה מדה כעל הטובה, השיבו הר״ר זושא ואמר לו בודאי טעות בידך כי הרבי בודאי לא שלחך אלי, כי אני איני מבין דבר זה, כי זה שייך באדם שסובל מן הרעה ואפילו הכי צריך לברך עליה, אבל אין אני יודע כלל מהי רעה דמעולם לא היה לי שום רעה, וממילא איני מברך כלל על הרעה כי השי״ת גמל עמי אך טוב וחסד כל ימי חיי, ומהלל ומברך אני על כל הטובה, ועל כן לא ברורתי מעולם דין זה כי מעולם לא בא לידי להלכה למעשה, ואיני יודע מדוע נשלחת אלי עכדה״ק.

(אמרות צדיקים, ליקוטים)

בכל לבבך בשני יצריך ביצר טוב וביצר הרע

ואיתא (אבות פ״ד מ״א) איזה גבור הכובש את יצרו. יש לומר הפירוש כך, דהנה יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ומחממו להסיתו לעבירה חלילה וצריך האדם להתגבר בגבורתו להביא אותו החימום אל הקדושה, ואז נקרא היצר הזה בשם גבור. וזהו פירוש איזה גבור וזהו בכל לבבך בב׳ יצריך, דהיינו שאותו החימום של היצר צריך להכניס גם כן אל הקדושה ושניהם כאחד עובדים להבורא ברוך הוא.

(נועם אלימלך, תזריע)

בכל לבבך בשני יצריך ביצר טוב וביצר הרע

בראש חודש אומרים ברכי נפשי ששם כתיב (תהלים קד לה) ׳יתמו חטאים מן הארץ׳. והענין, כי היצר הרע והסטרא אחרא הם חסרים אבל הקדושה הוא בחינת שלימות, כי אין שלימות אלא בקדושה והסטרא אחרא והיצר הרע נקראים חסרים ונקראים ארציות. והנה כתיב (דברים ו ה) ׳ואהבת את ה׳ אלקיך בכל לבבך׳, בשני יצריך ביצר טוב וביצר הרע. כי מחויבים ליקח ראיה גדולה לעבוד ה׳ מן היצר הרע בעצמו ולדון קל וחומר ממנו, כי אנו רואים שהיצר הרע מסית ומפתה את האדם אחר תאות עולם הזה תאות בהמיות שהם כלים ונפסדים ואין בהם ממש, וקל וחומר אלף אלפים איך ראוי לכסוף ולהשתוקק להתאות לעבודת השם יתברך לשמח אותו יתברך שהוא חי החיים בורא הכל.

והנה כשאדם מביא לעצמו ראיה לעבודת השם מן היצר הרע, ונמצא שעושה בחינת החסרונות בחינת שלמיות. וזהו ׳יתמו חטאים׳, יתמו לשון תמימות ושלימיות, היינו לעשות תמימות ושלימות מן החסרונות מן החטאים וזהו ׳יתמו׳ לשון תמימות, וזהו שמסיים ׳מן הארץ׳, היינו שמן הארציות היצר הרע מביא עצמו ראיה לעבודת ה׳, ואזי נמצא שעושה מן החסירות שלימיות ותמימות כנ״ל. וזהו שאומרים אותו בראש חודש, כי ראש חודש מורה על תיקון פגם הלבנה, והיצר הרע הוא פגם הלבנה, והקדושה היא בחינת מליאת הלבנה, וכשמשלים הקדושה על ידי היצר הרע נמצא שממלא בזה פגם הלבנה, ועל כן אומרים זה השיר בראש חודש כנ״ל.

(קדושת לוי, ליקוטים)

בכל לבבך בשני יצריך ביצר טוב וביצר הרע

ונוכל לומר על זה האופן, דהנה יש לפעמים בחינת הסתלקות הדעת על ידי התגברות היצר בתאות גשמיות, וכמעט מואס בחיים חיותו בשביל זה שאינו יכול לבא לבחינת ביטול היצר הרע מכל וכל, ועי״ז הוא רחוק מבחינת קדושה, וכל השבירות לב שיש לו מזה הוא על ידי שמתבונן בשכלו לזכור האיך היה כשהיה בבחינת דעת והיה רחוק מאוד מתאוות גשמיות שאינו דבר הקיים כלל, ועכשיו הוא משוקע בהם על ידי התגברות היצר הרע, ומחמת זה אינו יכול לבא למדרגה להיות מרכבה לשכינה, והוא בחינת חורבן בית המקדש, שעיקר בחינת בנין בית המקדש היה ׳ושכנתי בתוכם׳ (שמות כה ח) בתוך כל אחד ואחד (ע׳ ר״ח שער האהבה פ״ו), בחינת התקרבות אל הקדושה, וזה כשנסתלק ממנו בחינת דעת על ידי התגברות התאוות נתרחק מבחינת קדושה, ומחמת זה הוא מואס בחיים חיותו.

והעצה היעוצה לזה, להתבונן בשכלו ולהאמין באמונה שלימה שזה הוא ירידה לצורך עליה, וכל זה הוא בוודאי לצורך תוספת תענוג, ולא יהיה משוקע חס ושלום תמיד בחשכות הזה בהתגברות יצר הרע בתאוות גשמיות. ובהתבוננות זה יעלה ויבא לאהבה את ה׳ בכל נפשו ומאודו אפילו בעת התגברות יצר הרע על ידי הסתלקות בחינת דעת, ועי״ז יתעלה לבא לבחינת דעת אמיתית. וזהו ואהבת את ה׳ אלקיך בכל לבבך בשני יצריך ביצר טוב וביצר הרע, כדי שמזה יבא לבחינת דעת אמיתית.

(בת עין, שמות)

בכל לבבך בשני יצריך ביצר טוב וביצר הרע

אפשר לומר, כי היצר טוב הוא המלמד לאדם דעה ובינה לעסוק בתורה ובמצות ובמעשים טובים דברים המועילים לנפש האדם, ויצר הרע הוא המלמד ומסית לרדוף אחר תאות עולם הזה אכילה ושתיה ושינה ולאסוף הון ולבנות בתים, ואפילו מי שכל מעשיו ודרכיו על פי התורה בהיתר ולא באיסור, על כל זה ענינים אלו מתנגדים זה לזה, כדכתיב (דברים ח יב) ׳פן תאכל ושבעת וכו׳ ורם לבבך ושכחת׳ וכו׳, אמנם אם יגיע האדם למדרגה שכל עסקיו באכילה ושתיה וכו׳ לא להנאת עצמו כי אם מתכוין בהם לשם שמים לעבודת הבורא יתברך וכאיתא באו״ח (סימן רלא), הרי הוא עובד ה׳ גם בעסקי חמודי העולם הזה שהיצר הרע מתאוה להם, ובזה עצמו הוא מוציא יקר מזולל, ושוב אין בו שום כח המנגד ולא שום עקמימות בלבו, כי אם לבו ישר לפני ה׳. וזה שאמר בכל לבבך ביצר טוב וביצר הרע, בכל נפשך בדברים הנוגעים לנפש תורה ומעשים טובים, ובכל מאודך זה ממונו של אדם, היינו עסקי עולם הזה שיצר הרע מתאוה להן, גם בזה תהיה אוהב ה׳ בלי עשות להנאתך כי אם לעבוד בו ה׳.

(ייטב פנים, לסוכות)

בכל לבבך בשני יצריך ביצר טוב וביצר הרע

לכאורה איך נוכל להעלות על הדעת שיוכל אדם לעבוד את בוראו ביצר הרע, הלא הוא מסית תמיד את האדם לעשות עבירות, ואיך יוכל הוא להיות סיבה להיפך. ונראה לעניות דעתי שעל זה האופן היתה כונתם שיוכל להיות סיבה לעבודת הבורא, היינו שישער הוא בעצמו שנברא בשני יצרים ביצר טוב וביצר הרע, ובזה יוכל להנצל הרבה מעבירות, כי יוכל להיות פעמים רבות שיגע את עצמו ומהרהר בכל כוחו לנקות את מוחו ורעיונו מהרהורים רעים, והוא סובר כבר שפעל בטוב ומוחו ורעיונו כבר נקי לגמרי מרעיונות הפחותים, ולבסוף רואה בעצמו שאינו כן שלא נטהר רעיונו מכל וכל עדיין, ויוכל לצמוח מזה רעה כי יתייאש ויתעצל בעבודת הבורא, ויאמר הלא אני רואה כי יגיעתי הלא הוא כמעט כמו בחנם, ויכול לבוא על ידי כן להתרשלות גדולה ועצלות ויאוש לעסוק ולעבוד את הבורא בעבדות ה׳.

לכן נתנה לך התורה עצה לזה לבל יתרשל עוד לייגע את עצמו עוד בעבודת ה׳, כי אם יסית אותו היצר בדרך זה, יוכל להשיבו כי לא נתנה תורה למלאכי השרת כי אם לאנוש קרוץ מחומר, כי האדם נברא ביצר הרע מיום הולדו, לכן אי אפשר לעקור אותו פתאום מכל וכל שלא ישאר ממנו איזה שום רושם כל שהוא, ואל יאשם את עצמו יותר מדאי על ידי זה, כי התורה בעצמה התנצלה בזה בעבור האדם באמרה ׳כי יצר לב האדם רע מנעוריו׳ (בראשית ח כא) לכן לא ירד ממדרגתו על ידי זה, כי אין הקב״ה בא בטרוניא עם בריותיו, ויבין כי זה הרעיון הנ״ל בא לו גם כן רק מהסתת היצר וישיבו על הסתתו הנ״ל, כי האדם נברא בשני יצרים ביצר טוב וביצר הרע, ואי אפשר לו לאדם בנקל במהרה לבטל אותו לגמרי כל כך עד שלא ישאר בו איזה רושם כלל רק בהדרגה וביגיעה רבה, ובעזר הש״י יוכל אחר כך לזכות שיברח ממנו לגמרי אם יראה שלא פעל בו כלום.

(ליקוטי צבי, ליקוטים)

בכל לבבך בשני יצריך ביצר טוב וביצר הרע

ומבואר בספרים דאין זה אמור אלא לבני עליה שכבר נצחו ליצר הרע וגרשו חלק הרע מקרבם, ואם אעפ״כ לפעמים חוזר ונתעורר בהם שמץ מנהו יתפסוהו להשתמש בו לגבוה, אבל בתחילת מלחמת היצר זאת העצה לגרש הרע לגמרי שלא ישאר אצלו שמץ מנהו, ולא ישטה עצמו שיכול להשתמש בו לצורך גבוה, דעל ידי שנותן מקום במחשבתו לאיזה מדה רעה בקל יוכל ליפול ברשת היצר ח״ו. וזהו הרמז הרמוז בדברי הספרי על הפסוק (דברים כא י) ׳כי תצא למלחמה על אויבך׳ וכו׳ על אויביך כנגד אויביך, כלומר שלא תחשוב ביציאתך למלחמה ליקח האויב לך לעזר ולא תצא נגדו לגרשו מכל וכל, אלא אדרבה תצא נגדו לגרשו לגמרי ממך, דתחילת היציאה למלחמה צריך להיות נגד אויביך להיות מתנגד אליו לגמרי, אלא דלאחר שעשית כן והיינו כל האמור בענין, סוף שה׳ אלקיך נותנו בידיך שתוכל להשתמש לצורך גבוה ושבית שביו, כלומר שתשבה אותו תחת ידך בדבר שהוא רוצה לשוב אותך, על דרך הכובש את יצרו באופן הנ״ל.

(ויחי יוסף, כי תצא)

בכל לבבך בשני יצריך ביצר טוב וביצר הרע

רבים מתקשים בהבנת דברי חז״ל לאהוב את ה׳ ביצר הרע הלא לא יתכן אהבת ה׳ כי אם ביצר הטוב, וביצר הרע יעבור האדם על רצון ה׳ יתברך. ונראה לי שהדבר הקשה הוא להיפך שענין ואהבת הוא ענין עבודה. הנה לאהוב את ה׳ ביצר הרע הוא פשוט ונכון כמ״ש אחד לחבירו במה אוכל לעבדך בגופי או בממוני, הכוונה בזה לוותר משהו מגופו או ממונו בעבור חבירו, כן הוא אהבת ה׳ ביצר הרע לבטל יצרנו הרע הקנאה והתאוה והכבוד מפני אהבת השי״ת, זה נקרא אהבת ה׳ ביצר הרע, והדבר הקשה הוא ביצר טוב שהוא גם כן לבטל יצרנו הטוב מפני רצונו יתברך, והלא יצרנו הטוב הוא רצונו יתברך ולמה לנו לבטלהו.

אמנם דבר נכבד ורב התועלת למדונו חז״ל בזה שגם מיצר הטוב יתכן להיות לרע לנו כמו היצר הרע, אם יעשה האדם מעשהו על פיו לבד ולא יתבונן לדקדק אם הוא רצונו יתברך, כי יתכן ומצוי מאד שגם יצר הטוב יהיה לא על פי התורה וכנגד רצונו יתברך, ועוד יתכן שיהיה יותר גרוע ויותר מסוכן לאדם מאשר יצרו הרע, מפני שאם הוא לא על פי דרך התורה הרי מעורב משני כוחות מטוב ורע, וגם יכול להתעות את האדם יותר מאשר יצר הרע, מפני שנדמה לו שהוא עושה טוב, ומעלתו של יצר הטוב הוא שעוזר לאדם לעבוד את ה׳ מפני שמושכהו לדברים טובים ורצויים בעיני ה׳, אבל זהו רק אם יכוון לעשות על פי התורה ורצונו יתברך.

על כן אמרו חז״ל וכל מעשיך יהיו לשם שמים, כוונו באמרם וכל מעשיך שאף הדברים הטובים לא יעשה מפני שהם טובים בלבד, כי אז יתכן להכשל בהם ויהיו לרעים, אלא צריך לעשותם לשם שמים, וזה לא מפני הכוונה הטובה בלבד, כי אם צריך להתבונן גם במעשיו הטובים שיהיו על פי התורה ועל פי רצונו יתברך, מפני שמצוי מאד שגם המעשים הטובים יהיו לא על פי התורה וכנגד רצון השי״ת, וזה הנקרא בפי חכמי המוסר אפרומער יצר הרע, זהו הביאור ביצר טוב שלפעמים יש לבטל גם היצר הטוב מפני רצונו יתברך.

(חכמת המצפון, ואתחנן)

בכל לבבך בשני יצריך ביצר טוב וביצר הרע

היצר הרע הוא מלאך המיוחד להחטיא את האדם הוא בעצמו, הנהו נמצא ככל שאר הנמצאים, מכריז ומודיע ומוכיח על הטוב הגדול שהשקיע הקב״ה בכל דבר שנברא, אברהם אבינו הכיר את בוראו בהוכחה אשר מצא לכך בכל דבר שנברא, את בעל הבירה הכיר ע״י הבירה, כי אכן כל נמצא הוא עד חי על מי שהמציא אותו, וממילא מובנת גם התכלית אשר בשבילה המציאו, כי באין תכלית לא היה הקב״ה ממציאו, ומכיון שיש בזה תכלית על כרחך התכלית היא השגת הטוב, כי הלא הממציא הוא מקור הטוב. נמצאנו למדים כי היצר הרע בעצמו מעיד ומוכיח במציאותו כי עיקר כל המציאות כולה הוא טוב, היצר הזה שהוא מיוחד לרע מייחד ביחוד שלם את הטוב את ההיפך ממנו, ומעיד עליו כי הוא נקודת התיכוניות של כל המציאות, כלומר תכלית הכל, הרי לך שני הפכים בנושא אחד היצר הרע הוא היצר הטוב, כי כמו היצר הטוב כן גם היצר הרע מסכים ומכריח בכל מיני הכרח רק את הטוב.

אך באמת אין לפנינו שני הפכים כלל, אנחנו בטעויותינו המורגלות רואים בזה הפכיות, אולם בעיקר הדבר אין לך אחדות אמיתית גדולה מזו, היצר הרע איננו כוח ניגודי מול היצר הטוב, כי אם כוח מלאכי הממשיך הלאה את פעולות הטוב של היצר הטוב, ועוד ביתר שאת מן היצר הטוב עצמו, כי מהו היצר הרע הוא להערים ולפאר את הרעה בקישוטי הטובה האמיתית, ולהפוך לניוול כלפי חוץ את הטובה כאילו היא רעה אמיתית, ובבגדי עורמה אלה הוא מביא גם את הטובה וגם את הרעה אל האדם,

למען יבור לו אחת משתי אלה, וכאן מתחילה חובת האדם, צריך הוא להעמיק חקר ולחתור חתירה תחת ההשקפות המזדמנות לו ולמצוא את ערומי היצר הרע, צריך האדם להתערם עוד יותר מערמת היצר הרע לעולם יהא אדם ערום ביראה (ברכות יז.).

(אור הצפון, ח"א)

ובכל מאדך בכל ממונך

ודקדק רבינו צבי, למה בפרשת 'והיה אם שמוע' נאמר רק 'ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם' ולא נאמר 'ובכל מאודכם', וביאר רבינו על דרך אומרם ז"ל (פסחים פח:) כל מה שקנה עבד קנה רבו, על כן בפרשת 'ואהבת' שמיירי בחינת בן דרגא דאהבה לשון יחיד שלאו כל אדם זוכה לדרגא דבן על כן נאמר 'ובכל מאדך', כי הבן זה שיש לו הוא שלו וצריך להזהירו לאהוב ה' במה שיש לו במאודו זהו ממונו, אבל בפרשת 'והיה אם שמוע' תשמעו שנאמר 'ולעבדו' בחינת עבד, ועל כן הוא מדבר בלשון רבים תשמעו מורה לבחינת עבדים, לכן אין צריך להזהיר ובכל מאודכם, כי ממילא מובן דהא כל מה שקנה עבד קנה רבו, ודפח"ח.

(עשר קדושות, מערכת הרה"ק מזידיטשוב)

בכל לבבך בשני יצרך וכו' ובכל נפשך אפילו הוא נוטל את נפשך ובכל מאדך בכל ממונך

הנה בסידורים נרשם השם מ"ב המרומז בתפלת 'אנא בכח' על פרשת 'ואהבת' שבקריאת שמע, ונרשם על תיבת 'בכל לבבך' תיבת 'תתיר צרורה' ועל תיבת 'בכל נפשך' נרשם תיבת 'קבל רינת' ועל 'ובכל מאודך' נרשם 'עמך שגבינו', ופירש הרב ז"ל דהנה פרשו חכז"ל 'בכל לבבך' בשני יצריך ביצר טוב וביצר הרע, ועל זה אנו מתפללים רבש"ע אתה קשרת אותנו עם היצר הרע ואין בנו כח לעמוד נגדו, אתה אשר לך הכח התיר אותנו ממאסרינו וזה 'תתיר צרורה', ועל 'ובכל נפשך' פירשו חז"ל אפילו נוטל את נפשך, ועל זה אנו מתפללים רבש"ע אנו מוסרים נפשינו באמת בשביל כבוד שמך, ואתה 'קבל רינת' פירוש קבל כוונתנו כאלו נעשית בפועל, ועל 'ובכל מאודך' פירשו חז"ל בכל ממונך, ופירש הרב ז"ל על פי דרך הלצה, דהנה איש עני שאין לו כי אם זהב אחד ואומרים לו תן הזהב בשביל כבוד שמו יתברך אין כאן נסיון גדול כל כך, אבל עשיר גדול שיש לו ממון הרבה ואומרים לו תן הכל בשביל כבודו יתב"ש, והוא עומד בנסיונו ועושה רצונו ית"ש זה היא מצות בכל מאודך באמת, ועל זה אנו מתפללים 'עמך שגבינו' תן לנו ממון הרבה שנוכל לקיים 'ובכל מאדך' באמת, ודפח"ח.

(דברי יחזקאל, ליקוטים)

ובכל נפשך אפילו הוא נוטל את נפשך

איתא בשם החידושי הרי"ם שאמר שלפי זה יוצא שגם 'בכל לבבך' משמע אפילו נוטל את לבבך, היינו אפילו בשעה שאין לו לב לאדם לעבודת הבורא ית"ש, גם אז איננו פטור וצריך לעבוד את השי"ת כמו שהוא.

(ליקוטי יהודה, ואתחנן)

בכל מאדך בכל מדה ומדה שהוא מודד לך הוי מודה לו

כתיב (שמות א ז) 'ויעצמו במאד מאד' וצריך ביאור כפל הלשון. ויש לומר דכתיב בקריאת שמע 'ובכל מאדך', ומפרשים חז"ל בכל מדה ומדה שהוא מודד לך הוי מודה לו, וזהו שבא הכתוב לומר לנו שאע"פ שבני ישראל היו תחת שעבוד גדול וחזק של מצרים, בכל זאת נתחזקו ונתעצמו להודות לה' על כל מה שנעשה להם, וזה הפירוש ויעצמו במאד מאד, שנתעצמו מאד במדה של 'ובכל מאדך'.

(ליקוטי מהר"ש מבעלזא, הגש"פ)

בכל מאדך בכל מדה ומדה שהוא מודד לך הוי מודה לו

כתיב (שמות כג כה) 'ועבדתם את ה' אלקיכם וברך את לחמך ואת מימיך והסירותי מחלה מקרבך', עיין בערוגת הבושם שפירש על פי מה שאמרו חז"ל 'ובכל מאדך' בכל מדה ומדה שהוא מודד לך הוי מודה לו במאד מאד, והכי נמי הכי קאמר 'ועבדתם את ה' אלקיכם', שאם תעבוד את ה' בין כשהוא אליך בבחינת הוי' מדת הרחמים ובין כשהוא אליך בבחינת אלקים מדת הדין, על ידי זה 'וברך את לחמך ואת מימיך'. דכשעובד את ה' בבחינת זו זהו סגולה שהשי"ת ישפיע לו כל טוב עיי"ש באורך.

ויש לומר על פי דרכו דאם האדם מתנהג כנ"ל, אזי הקב"ה מתנהג מדה כנגד מדה וגם כן אינו מדקדק עמו, אלא בכל אופן משפיע לו כל טוב. וידוע פירוש הבעש"ט על שאמרו חז"ל (ברכות לג.) גדולה נקמה שניתנה בין שתי שמות וכו', על פי משל לכפרי שמרד במלך ובמקום להענישו אדרבה גדלו המלך ונשאו, ועי"ז השיג הכפרי מעלת המלך והתחרט מאד על מעשהו, וכשראה המלך כן נשאו יותר ויותר, וכל מה שהיה המלך מנשאהו היה הוא מתמרמר יותר ויותר על מעשהו, ועונש זה הוא מר יותר ממות, וזהו גדולה נקמה שניתנה בין שתי שמות, דנקמה כזו שהיא בין שתי שמות אלו המורים על חסד ורחמים כידוע גדולה היא עד מאוד, דעי"ז מתחרט האדם על מעשיו יותר מבכל שאר עונשין. והנה תכלית העונש הוא שעי"ז יעשה תשובה ויסיר המחלה הפנימית, והיא קרויה מחלה שבקרבך, דמחלה שבגוף ניכר תיכף מבחוץ בתואר פניו משא"כ מחלת הנפש, והכי דאמר דאם הוא בבחינת 'ועבדתם את ה' אלקיכם' כמו שכתב בערוגת הבושם, אז השי"ת יברך את לחמך ואת מימיך, ובזה יסיר המחלה שבקרבך על דרך הנ"ל בשם הבעש"ט.

(מגדלות מרקחים, משפטים)

בכל לבבך בשני יצרך וכו' ובכל נפשך אפילו הוא נוטל את נפשך ובכל מאדך בכל ממונך בכל מאדך בכל מדה ומדה שהוא מודד לך הוי מודה לו

כתיב (בראשית יז ב) 'וארבה אותך במאד מאד', נראה לי בעזה"ה דאיתא במשנה ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך בשני יצריך ביצר טוב וביצר הרע ובכל נפשך אפילו הוא נוטל את נפשך, ובכל מאדך בכל ממונך, דבר אחר בכל מאדך בכל מדה ומדה שהוא מודד לך הוי מודה לו, נמצא כי בכל לבבך אין לו כי אם פירוש אחד, וכן בכל נפשך אין לו כי אם פירוש אחד, אבל ובכל מאדך יש לו ב' פירושים, אם כן הוה אמינא דדי לעבוד את ה' במדת ובכל מאדך כפי פירוש אחד ואין צריך להיות כפי השני פירושים, לזה אמר לו הקב"ה וארבה אותך שאגדל אותך, כשתקיים מאודך בשני פירושים כאלו היה נכתב ב' פעמים מאד, וזהו במאד מאד רצה לומר כפי ב' פירושים של מאדך, והבן.

(צמח דוד, לך לך)

חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה וכו' בכל נפשך אפילו הוא נוטל את נפשך

וצריך האדם לקבל לקבל כל הרעות בשמחה, והנה אירע לי בק"ק טארנפאל ביום ה ח' תמוז תקנ"ח לפ"ק שנשרף ביתי ונשרפו כל הספרים וכלי בית שלי, ואחרון הכביד שנשרפו כל כתבי חידושי תורה אשר יגעתי מעודי ועד היום הזה, וצר לי מאד על חידושי אשר נשרפו, והנה אני מקבל באהבה מאת הבורא יתברך שמו, ואמרתי לפרש הפסוק 'ואהבת את ה' בכל לבבך ובכל נפשך', ואמרו חז"ל אפילו נוטל את נפשך, והפשט הפשוט אפילו רוצים ליטול נפשו עבור השם אהוב אותו, ויש לדקדק היאך קתני אפילו נוטל את נפשך דמשמע הקב"ה בעצמו נוטל, ואמרתי דודאי על ההפסד דהעולם הזה אין לאדם לצער, אך על ההפסד הנפש בכמו שאירע לי שנשרפו כל חידושי, וזה עיקר תועלת לנשמה שיהיו שפתותיו דובבות בקבר, וכמו שהארכתי בחידושי פרשת וישלח, אעפ"י כן צריך אדם לקבל באהבה, וזה פירוש אפילו נוטל את נפשך, רצה לומר שמפסיד את נשמתך אעפ"י כן תקבל באהבה.

(בית שמואל אחרון, הקדמה)

כל חותמי ברכות שבמקדש היו אומרים עד העולם משקלקלו הצדוקים וכו' התקינו שיהו אומרים מן העולם ועד העולם וכו' והתקינו שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם

ולכאורה צריך להבין מה השייכות בין מה שהתקינו כשקלקלו המינים לתקנה שישאלו בשלום חברו. ופירש האמרי אמת מגור זצ"ל דהנה בפרשת עקב כתוב (דברים י כ) 'את ה' אלוקיך תירא אותו תעבוד ובו תדבק' בלשון יחיד, ואילו לאחרי זה לגבי נביא שקר כתיב (שם יג ה) 'אחרי ה' אלוקיכם תלכו ואותו תיראו וגו' ואותו תעבודו ובו תדבקון' הכל בלשון רבים וצריך טעמא בזה, אלא הענין הוא שבעת שיש נביאי שקר שמסיתים ומדיחים, צריכים יותר את כח הרבים להתחזק כנגדם ושיהיו באחדות כאיש

אחד בלב אחד, ולפי זה אתי שפיר השייכות בין ב' התקנות, שכשראו שקלקלו המינים התקינו גם שיהא כל אחד שואל בשלום חבירו בשם, ונתכוונו בזה שיהיה אהבה ואחוה ושלום וריעות בין היהודים הכשרים, וממילא על ידי זה יוכלו לעמוד נגד המינים.

(נטעי אשל, ויחי)

נד:

אזל עקר טורא בר תלתא פרסי ואייתי על רישיה וכו' והיינו דכתיב שני רשעים שברת וכו' אל תקרי שברת אלא שרבבת

ולכאורה מה ראה דוד המלך ע"ה להזכיר מעשה דעוג בתפלתו נגד אויביו. ונראה הכוונה בזה, דבאמת אילו היו שונאי דוד מבקשים לעשות לו רעה כל דהו אולי והיו מצליחים, כי הלא סוף כל סוף למעשה חטא כנגד המקום וראוי היה לאיזה עונש, אבל היות והם לא הסתפקו בעונש גרידא, אלא ביקשו להורידו מגדלותו וליקח המלכות מידו אשר בזה לא הסכים המקום ב"ה, ממילא הופרה עצתם ונתקלקלה מחשבתם לגמרי. והנה כעין זה היה גם בעוג שאילולי דימה בנפשו להרע במשהו לישראל יתכן והיה עולה בידו, כי היה לו זכות מימות אברהם אבינו ע"ה שנאמר (בראשית יד יג) 'ויבא הפליט' וכו', ומצינו באמת שמשה רבינו ע"ה נתיירא ממנו עד שהקב"ה הוצרך להבטיחו 'אל תירא אותו' וכו' (במדבר כא לד ועיי"ש ברש"י), אולם כיון שלא היה עוג מלך הבשן שבע רצון בזה אלא עקר טורא וכו', וזמם לכלות ח"ו את כל מחנה ישראל וזה היה נגד רצון הבורא ית"ש, על כן נדחתה עצתו כליל והושב לו גמולו בראשו. ובזה נראה הכוונה גם במאמרם הנ"ל אל תקרי שברת אלא שרבבת, רצה לומר במה נשתברה ונתקלקלה מחשבתם, בזה ששיני רשעים נשתרבבו לרעה ואמרו לעשות הרבה, ועל כן אפילו מעט לא עלתה בידם.

(תהלות מהרי"ץ, תהלים)

מאי דכתיב שני רשעים שברת אל תקרי שברת אלא שרבבת

מצינו במדרש (ילקוט חוקת רמז תשס"ה) שאליעזר עבד אברהם הוא עוג מלך הבשן, והדבר קשה עלי מאוד. ואפשר ליישב כי עוג היה עבד אברהם כאשר דרשו רז"ל על 'ויבוא הפליט', וכל עבדי אברהם היו תחת ממשלתו של אליעזר כפופים תחת ידו כי הוא דמשק אליעזר, ולכן נקראו כולם על שמו כדכתיב (בראשית יד יד) 'וירק את חניכיו ילידי ביתו שלש מאות ושמונה עשר', ואמרו חז"ל (ב"ר מד ט) אליעזר לבדו כמנין שמו ואין מקרא יוצא מידי פשוטו, כי כל עבדי אברהם נמסרו בידו והוא הוציא במספר צבאם על שמו. ואיתא במדרש הנ"ל פעם אחת גער בו אברהם והפיל לו שן אחת ועשה אברהם ממנו מטת שן, ונראה שעל זה אמר הפסוק 'ויאמר ה' למשה אל תירא אותו כי בידך נתתי אותו' (במדבר כא לד), ואמרו חז"ל (נדה סא.) שהיה מתירא שמא תעמוד לו זכותו של אברהם, והיינו שחשב משה אולי יצא לחורין על ידי שהפיל אברהם שנו כי עבד יוצא בשן ועין (ואם כן מגיע לו שכר על מה שהוסיף לשרת את אברהם אחר שיחרורו).

לכן פלא יועץ הגדיל עצה להגדיל לו שיניו, שהרי דרשינן שן ועין מה עין שאין לו חליפין אף שן שאין לו חליפין פרט לשן של תינוק שיש לו חליפין (קידושין כד:), ומעתה הואיל וצמחו לעוג שינים חדשות, הוברר למפרע שהשן שהופלה היתה שן שיש לה חליפין ולא יצא על ידה לחירות, ואין מגיע לו שכר על עבודתו ועל כן אל תירא אותו. ובזה יתישב אל נכון אל תקרי שברת שאין השבירה ששבר אברהם אבינו כלום, אלא שרבבת, שעל ידי שחזרת ושרבבת אותם הוברר שלא יצא לחירות בשבירה, ומוסב על 'כי הכית את כל אויבי לחי', 'כל אויבי' בגימטריא עו"ג שהכה אברהם אותו על הלחי, ואף על פי כן לא יצא לחירות על ידי ששרבבת דומיא דשן דחליפין.

(תפארת אבות, ליקוטים)

מאי דכתיב שני רשעים שברת אל תקרי שברת אלא שרבבת

נראה לפרש כונתם על פי הכתוב (משלי טז יח) 'לפני שבר גאון', והיינו שהקב"ה מגביה ומרומם את האומה הרשעה לפני מפלתה כדי שתרגיש ביותר את עונשה וסופה. וזהו אל תקרי שברת אלא שרבבת, השבר שלהם אינו מלא אלא על ידי שרבבת וגדלת אותם מקודם, רק אז כשיפלו מאיגרא רמא לבירא עמיקתא, ימצו ישתו את כוס התרעלה עד גמירא.

(תהלות מהרי"ץ, תהלים)

אמר רבי יוחנן אפילו בשעת כעסו של הקדוש ברוך הוא זוכר את הצדיקים

טבע הנברא הוא כי כאשר הוא כועס על מישהו, גם אם זה בצדק משפיע הדבר עליו שרוח הכעס מתפשט בו, ואי אפשר באותה שעה לכל הנמצאים בסביבתו גם לידידיו ואהוביו לדבר עמו בשלום, הוא כועס על כל העולם כולו אף על מי שאינם קשורים בכלל באותו הענין שהוא הסיבה לכל הכעס, אבל הקב"ה שכל מדותיו טהורות הן אינו כן, ואם הוא בכעס על החוטאים, כי אז הכעס הוא בגדר של דין ותוכחה, והוא מוגבל ומכוון רק למי שהתביעה מכוונת אליו, הכעס הוא מצד הדין והדין הוא מדוייק במידה ובמשקל ולא יחליפנו לאחר.

(חכמת המצפון, בהעלתך)

ארבעה צריכין להודות וכו'

ולכאורה יותר יש חידוש מי שלא בא לכלל חולשא ומי שניצל ולא בא לבית האסורים, רק הענין הוא דע"י חולשא וע"י בית אסורין נתכפר לו עון ביסורים, ודבר זה בעצמו הוא לו לניכוי זכות, כי ודאי היה חייב למות מחמת עון ע"י חולי זו או ע"י בואו לבית אסורין, והקב"ה הטיב עמו וכיפר עונו ועמד מהחולי ויצא מבית האסורים, ואז יש לו לירא תמיד מן קטרוג, כי מי שירבה המלך להטיב עמו יותר יש לו לעשות רצון המלך, וכן זה שנעשה לו נס שהיה בסכנה ונמלט יותר מדקדקים עמו כשיחטא.

(תפארת יהונתן, אמור)

ארבעה צריכין להודות וכו'

כתיב (ויקרא ז יב) 'וזאת תורת זבח השלמים וכו' אם על תודה יקריבנו' במדרש (ויק"ר ט ב) הה"ד 'זובח תודה יכבדנני', יכבדני אין כתיב אלא יכבדנני כבוד אחר כבוד. ונ"ל כי מי שהיה בסכנה וניצל מודה לה' על הטוב שגמלהו, כדאמרו ז"ל ארבעה צריכין להודות וכו', והנה הוא מודה רק על ההצלה, אבל באמת צריך שיודה לה' גם על שהיה בסכנה, כי כל מה שעביד רחמנא לטב עביד כדי שישוב מדרכו הרעה או שיבא לו טובה לבסוף. ואמרו ז"ל (ברכות מח:) כשם שמברך על הטובה בשמחה כך מברך על הרעה, ועל זה נראה לי אמר דוד המלך ע"ה (תהלים לד ב) 'אברכה ה' בכל עת' הכונה גם בעת צרה, ולכן המקריב תודה לא יקריב רק על ההצלה, אלא גם על הצרה שהיה בו שהיה חולה או שהיה בשביה וכיוצא בו, וזה שאמר זובח תודה יכבדנני בנו"ן כפול להורות שיכבד ה' בכפלים, כבוד אחר כבוד, על הרע ועל הטוב כי הכל לטב עביד רחמנא.

ויש לפרש בזה סיפא דקרא 'ושם דרך אראנו בישע אלקים' שאין לו מובן לכאורה, ומפרשים נדחקים בפרושו. ולהנ"ל נראה לי כי על הרוב אין אדם יודע מה טובה יש בזה שבא לידי סכנה, רק שמאמין בה' שמאתו לא תצא הרעות והכל לטוב לו, וצריך להאמין דבר זה ולהודות לה' ולברכו, ומי שעושה ככה מגלה ה' עיניו, שבעיניו יראה ובלבבו יבין איך נצמח מהרעה המדומה טובה אמיתית, ולזה שמכבד ה' על הרע לפום ראות עיניו שהוא רע, בזה עושה דרך כי יראהו ה' בישועתו כי הרעה זו הטבה היא. וז"ש ושם דרך, בזה שכבדנני בכפלים שם לו דרך המוליכו שאראנו ע"י כך בישע אלקים, שיראה שאלקים מדת הדין היא ישועתו, ועל דרך שאמרו ז"ל במסכת פסחים (נ.) לא כעולם הזה עולם הבא, בעולם הזה על הרעה מברך וכו', אבל לעולם הבא מברך הטוב והמטיב, כונתם כי בעולם הבא יראה כל אדם כי הכל היה לטובתו, מה שאינו מבין בעולם הזה. וכבר כתב בצל"ח פסחים (שם) באריכות כן עיי"ש, והענין נכון ומבואר.

(כתב סופר, צו)

ארבעה צריכין להודות וכו' חולה ונתרפא

כתיב (ויקרא ז יב) 'אם על תודה יקריבנו' ואיתא במדרש (ויק"ר ט א) זה שאמר הכתוב 'זובח תודה יכבדנני' וכו', חטאת באה על חטא ואשם בא על חטא תודה אינה באה על חטא, וצריך להבין דאיתא בגמרא ארבעה צריכין להודות יורדי הים הולכי מדברות חולה ונתרפא והיוצא מבית האסורים ולמדו כל הארבעה מהפרק (תהלים קז) 'הודו לה' כי טוב' וגו' לחולה שנתרפא למדו מהפסוקים (יז, כב) וכתיב שם 'אוילים מדרך פשעם ומעונותיהם יתענו', ופירש רש"י בתהלים 'אוילים מדרך פשעם' אשר שעונותיהם יתענו ביסורי חלאים אף הם מן הצריכין להודות, ואם כן איך אמר במדרש שאין תודה באה על חטא. ויש לתרץ דאיתא בגמרא (שבת נה:) אין יסורין בלא חטא, ואם כן כשבאים ח"ו יסורים על האדם בודאי

יש לו מה לתקן, וכשה' יתברך עוזר והוא נפדה מצרתו אל יחשוב שכבר תיקן עצמו בשלימות, אלא צריך איש ישראל להודות לה' יתברך על שעזרהו ויעזור לו עוד ברוב רחמיו וחסדיו לתקן את עצמו. וזה הפירוש במדרש תודה אינה באה על חטא, דגם אחרי שנתרפא מחליו והביא קרבן תודה צריך לידע שעדיין לא תיקן עצמו בשלימות, אלא צריך לקוות להשי"ת שיעזרהו לתקן עצמו לפניו.

(לקוטי מהר"י מבעלזא, צו)

ארבעה צריכין להודות וכו'

כתיב (תהלים קז מג) 'מי חכם וישמר אלה' וכו', על פי דברי חז"ל ארבעה צריכין להודות יורדי הים הולכי מדברות וכו', כידוע אדם חולה לאחר שקם מערש דוי עושה סעודת הודיה ברצותו להודות להשי"ת על שרפאהו ממחלתו, וכן כל אדם שנצל מאסון, על אחת כמה וכמה צריך להודות להקב"ה אדם בריא שלא חלה ואיש שלא בא לידי אסון וצער, וזה כוונת הפסוק 'מי חכם' אדם פקח מודה לה' 'וישמר אלה', כשנשמר עדין מאסונות האלה בטרם תבוא עליו הצרה, כי 'ויתבוננו חסדי ה'', כי מתבונן בחסדי השי"ת שעושה עמו בכל יום ובכל עת ובכל שעה, וממילא בזכות זאת נצל מהצרות.

(אהבת ישראל, ליקוטים)

ארבעה צריכין להודות וכו'

ותקנו ברכה על אלו ארבעה ולא יותר, משום שיש בני אדם שחושבים שחס ושלום שהצלות מדברים אלו נעשים על ידי הטבע ולא על ידי השתדלות רופא ורפואות וכו', לכן מי שהוא מושרש בטבע הוא רואה בעיניו שהטבע ריפא אותו, ואינו יודע שהכל תלוי בהשגחה העליונה, וכן החבוש על הרוב אינו יוצא ממאסרו אלא על ידי אחרים שמשתדלים עבורו או בערבות או בממון וכיוצא, וכן כל ארבעה אלו יש לחשוב שנעשים על ידי הטבע, לזאת תקנו רז"ל ברכה מיוחדת והיא ברכת הגומל, ועל ידי ברכה זו משרישים האמונה שיש השגחה עליונה.

(אהבת חיים, בלק)

ארבעה צריכין להודות וכו' וצריך לאודויי קמי עשרה וכו' ותרין מינייהו רבנן

כתיב (בראשית ח טז) 'וידבר אלקים אל נח לאמר צא מן התיבה', ואיתא במדרש (ב"ר לד א) 'הוציאה ממסגר נפשי להודות את שמך בי יכתירו צדיקים כי תגמול עלי', 'הוציאה ממסגר נפשי' זה נח שהיה סגור בתיבה י"ב חודש, 'להודות את שמך' אר"א לתת הודיה לשמך, 'בי יכתירו צדיקים' בי יתכללון צדיקיא, 'כי תגמול עלי' שגמלת עלי ואמרת לי צא מן התיבה, וצריך להבין הלא כעת אמר השי"ת אל נח צא מן התיבה, ולמה היה צריך עתה להתפלל על היציאה, גם מה הוסיף המדרש על לשון הכתוב 'להודות את שמך' לתת הודיה לשמך.

ויש לומר דאיתא בגמרא ארבעה צריכין להודות וצריך לאודויי בי עשרה ותרי מינייהו רבנן, וצריך להבין למה צריך עשרה ותרי מינייהו רבנן ויש לומר הענין, דהשי"ת שולח יסורים לאדם בסיבת חטאיו כדאיתא בגמרא (שבת נה.) אין יסורים בלא עון, ועל ידי כן יזכור האדם וישוב על חטאיו, כדאיתא בגמרא ברכות (ה.) אם רואה אדם שיסורים באים עליו יפשפש במעשיו, ובעת שיתרפא יוכל האדם לדמות בנפשו שבסבת תשובתו אשר שב להשי"ת נתרפא, אבל באמת לא כן הוא, דהקב"ה הוא בעל הרחמים ואין ממתין ברפואתו להאיש ההוא עד שישוב דוקא, אלא שולח לו מקודם הרפואה, צריך לידע שרפואה זו נשלחה לו בסבת אוהביו שהתפללו בעדו ועל ידם באה לו הישועה, ולכן צריך לאודויי בי עשרה ותרי מינייהו רבנן, כי צריך להאמין שעל ידם באה לו הישועה.

ובעת ישועתו צריך להתחיל בתשובה לפני השי"ת והוא מלא בושה לפניו יתברך, וכמאמר הכתוב 'ה' שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך' (תהלים נא יז) ופרש"י מחול לי על אותו עון ויהיה לי פתחון פה להגיד תהלתך, כי להודות להשי"ת צריכים בפה טהור, ובלא תשובה אין יכולים לעמוד לפניו ית"ש לומר לפניו איזה שיר ושבח, על כן בעת ישועה צריכים לשוב בתשובה, ואז יוכל להודות לו ית"ש כמו שכתוב 'זובח תודה יכבדנני' (שם נ כג), ופירש"י המביא לי זבח של תשובה והודאה על עונותיו הוא יכבדנני, דהיה קשה לרש"י מדוע דוקא בתודה כתיב לשון זביחה, לזה פירש זבח תשובה והודאה על חטאיו כמו שנתבאר, דאז בעת ישועתו דוקא מתחיל לשוב ולהתוודות על חטאיו.

וזה כונת המדרש בעת שדבר אלקים אל נח צא מן התיבה, אז התפלל הוציאה ממסגר נפשי, היינו שהתפלל על הנפש והתחיל לשוב לפניו ית"ש להודות את שמך לתת הודיה לשמך, שנח מחמת ענותנותו בקש מהקב"ה להוציא ממסגר נפשו בכדי שיוכל להבא להודות על זה לה' יתברך, אם כי אין בכחו כעת להודות ולהלל לפניו ית"ש. וזה צריך כל אדם לידע אשר ישועתו באה כדי שיהיה ביכלתו מכאן ולהבא לעבדו ולהודות ולהלל לו ית"ש, על זה 'בי יכתירו צדיקים' בי יתכללון צדיקיא, דכיון דאיתא בגמרא שצריכים להיות עשרה ואצל נח לא היו רק תשעה, לכן כלל נח את עצמו בדורות הבאים כדפירש"י דאתכללון צדיקיא שיהיו קובעים בתפלתם, וגם את נח באהבה זכרת, ואז יהיה הכל עשרה ותרי מינייהו רבנן.

(ליקוטי מהרי"ד מבעלזא, נח)

נה.

כל המאריך בתפלתו ומעיין בה וכו' שלשה דברים מזכירין עונותיו של אדם וכו' ועיון תפלה

כתיב (דברים ג כג) 'ואתחנן אל ה' בעת ההוא לאמר', פירש רש"י זה אחד משלשה מקומות שאמר משה לפני המקום איני מניחך עד שתודיעני אם תעשה שאלתי או לא, ויש לעיין דהא אמרו בש"ס שלשה דברים מזכירין עונותיו של אדם וכו' ועיון תפלה, וכן אמרו כל המאריך בתפלתו ומעיין בה סוף בא לידי כאב, ופירש רש"י ומעיין בה אומר בלבו שתיעשה בקשתו לפי שמתפלל בכוונה, הרי דהיכי שמצפה שתפלתו תתקבל לאו מעליותא היא, ואילו הכא התאמץ משה רבינו בתפלתו שתתקבל ואמר איני מניחך עד שתודיעני אם תעשה שאלתי אם לאו, דהיינו כעין עיון תפלה.

אולם נראה, דמשום הכי הקדים משה רבינו לומר ואתחנן אל ה', ופירש רש"י אין חנון בכל מקום אלא לשון מתנת חנם עיי"ש, דהנה הטעם שאין לעיין בתפלה, הוא משום שמזכירין עונותיו של אדם, ופירש רש"י שעל ידי עיון תפלה מפשפשים למעלה במעשיו לומר בוטח הוא בזכיותיו נראה מה הם, וזה שייך רק אם הוא מתפלל ומבקש להיענות בזכות מעשיו הטובים, אבל כשמבקש מתנת חנם אם כן ליכא חשש שיפשפשו במעשיו וזכיותיו, דהא אינו רוצה שתפלתו תישמע בזכות מעשיו הטובים אלא במתנת חנם, ועל כן הקדים משה רבינו לומר ואתחנן שמבקש מתנת חנם, ועל כן בדין הוא שיבקש לאמור, שאיני מניחך עד שתודיעני אם תעשה שאלתי או לא.

(להורות נתן, ואתחנן)

בזמן שבית המקדש קיים מזבח מכפר על ישראל ועכשיו שולחנו של אדם מכפר עליו

אם כן שהשלחן הוא במקום מזבח, מן הראוי הוא לבל יסתכל האדם מן השלחן ולחוץ, רק יסתכל תמיד על השלחן שהוא במקום מזבח, וזהו 'ולבני ברזילי הגלעדי תעשה חסד והיו באוכלי שלחנך' (מלכים א' ב ז), שלכאורה אינו מובן שזה שיהיו באוכלי שלחנו יהיה נחשב כל כך לחסד גדול, ובמה נחשב ושוה מזונות האדם בכל יום, ויותר היה ראוי שיצוה לו שיתן להם עיר אחת או כפר אחד במתנה. רק הענין, כי עיקר לימוד הזהירות דרך ארץ הוא על השלחן, כי הזהירות בשאר דברים כמו בתפילה אינו צריך לימוד כל כך והכל יודעין בזה, רק זהירות השלחן צריך לימוד, ללמוד כל ענייני דרך ארץ שמזה אנו יכולים לבא אל התורה, כמו שאמרו חז"ל (ויק"ר פט ג) מלמד שדרך ארץ קדמה לתורה, וזהו החסד והטובה עשה שלמה לבני ברזילי מה שהיו באוכלי שלחן מלכים, כי מזה יכולין לבא אל שלימות מאוד.

(מנחם ציון, שלח)

בזמן שבית המקדש קיים מזבח מכפר על ישראל ועכשיו שולחנו של אדם מכפר עליו

כתיב (ויקרא כג יח) 'והקרבתם על הלחם' במסורה איתא 'כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם' (דברים ח ג), ויש לפרש שלא יחיה על לחמו לבדו אדרבה יחשב כזבחי מתים, אם לא יקרב על הלחם דהיינו שיאמר עליו דברי תורה ויהיה שלחנו דומה למזבח ומכפר עליו, וזהו 'זה אלי ואנוהו' (שמות טו ב) ופירש רש"י שנעשה לו נוה לדור בו, וזה אם שלחנו כמזבח

אם כן הוא בית מקדש ה', זה אלי ר"ת זה השלחן אשר לפני ה', בזה ואנוהו אעשה לו נוה.

(תורת משה לחתם סופר, אמור)

וידבר אלי זה השולחן אשר לפני ה' פתח במזבח וסיים בשולחן בזמן שבית המקדש קיים מזבח מכפר על ישראל ועכשיו שולחנו של אדם מכפר עליו

הכוונה על פי מה שכתב העקדה (פרשת ויחי שער ל"ב) שענין הקרבנות היה מזון לשכינה לא חלילה ממה שנשרף ונקטר על המזבח, רק קיום המצוות אשר ציוה ואיך יקריבו, זה ענין הזנת השכינה כביכול במה שאמר ונעשה רצונו, ועל זה הכתוב מעיד לעצמו 'אשה ריח ניחוח' כאומרם ז"ל (ספרי במדבר קמג) נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני, וזה כל ענין סעודת הנפש שתזון מהרוחני במה שמקיימים את המצוות. וזה לדעתי כוונת הכתוב 'וידבר אלי אשר השלחן לפני ה'', והיינו במה שציוה לעשות מזבח להקריב קרבנות, הראוהו שאין המכוון כביכול להקטיר ולהקריב לפניו ענינים הגשמיים, ובמה שיקריבם יהיה מזון השכינה כביכול חלילה לאלקים מזאת, רק במה שיעשו כמצווה עליהם זה עיקר ההזנה, ולכך אם נשתנה המזבח מעט מאשר נצטוו תמונת המזבח לא ירצה כל הקרבנות שנקרבו עליו, כי עיקר הוא מה שציוה ונעשה רצונו. וזה לדעתי מה שאמר כשם שהמזבח מכפר היינו לא בשריפת והקרבת הגשמיים מבעלי חיים בזה ירצה לקרבן רק מה שנעשה על פי התורה, וכמו כן שולחנו של אדם אם יאכל כל מה שכשר לאכול ולא יאכל מה שאינו כשר ויזהר בכל הפרטים, אך בזה ירצה לה'.

(דברי שאול, חגיגה)

בזמן שבית המקדש קיים מזבח מכפר על ישראל ועכשיו שולחנו של אדם מכפר עליו

הנה אמרו חז"ל (כתובות סז:) 'ואתה נותן להם את אכלם בעתו' (תהלים קמה טו) בעתם לא נאמר אלא בעתו, מלמד שכל אחד ואחד נותן הקב"ה פרנסתו בעתו, פירש רש"י (ד"ה בעתו) לפי מה שהוא צריך, ובודאי אין הכונה כפי הצריך לו לילך לתיאטראות אך כפי הצריך לו לעבודת הבורא. והנה בזמן שבית המקדש קיים שהיו עבודת הקרבנות והמזבח מכפר, היה הקב"ה ממציא לו לכל אחד כפי קרבן הצריך לו, לזה פר ולזה שה ולזה מנחה וכן השאר, ועכשיו הלא שלחנו של אדם מכפר, הנה צריך שיהיה לכל אחד מישראל שלחן ערוך בהרחבה הצריך לו לעבודתו ית"ש, ודילמא אתי עניא ויהיב ליה וכו' כדאיתא בגמרא (ברכות נה.).

(דברי ישראל, ויקרא)

בזמן שבית המקדש קיים מזבח מכפר על ישראל ועכשיו שולחנו של אדם מכפר עליו

פעם כשנכנס הס"ק האהבת ישראל מויזניץ זצ"ל לעריכת שולחנו הקדוש, הביט סביבו נאנח והסביר לכאורה האיך אפשר לגשת לנהל שלחן, הלא חז"ל אמרו כי שלחנו של אדם מכפר, וכן גם כתוב (שמות כט לג) 'ואכלו אותם אשר כופר בהם' כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים (פסחים נט:), אם כן טרם יגש יהודי אל השלחן שהוא בבחינת מזבח, צריך לפשפש במעשיו ולתקן חטאיו, כלומר לחזור בתשובה כמו שהצטרכו לשוב בתשובה לפני הקרבת קרבן שהיו מתוודים עליו, על אחת כמה וכמה כשנגשים לנהל שלחן לצבור כלומר לכפר על כל העדה, וזה מרומז בפסוק (ויקרא ט ז) 'קרב אל המזבח' אשר הוא שלחנו של אדם, 'ועשה' לשון תקון דהיינו תשובה 'את חטאתך' לחזור בתשובה על החטאים, 'ואת עולתך' כדי שיהיה להם תקון ועליה, ואז 'וכפר בעדך ובעד העם', ובאמרו כל זאת זלגו עיניו דמעות וכל הקהל נשבר לבם כחרס.

(קדוש ישראל, ח"א)

בזמן שבית המקדש קיים מזבח מכפר על ישראל ועכשיו שולחנו של אדם מכפר עליו

אמרו חז"ל (ברכות לה:) כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאילו גוזל להקב"ה, והיינו כיון דבלא ברכה לא הוי שלו רק של הקב"ה, וע"י הברכה קונה הדבר להיות שלו, ועל כן אם נהנה בלא ברכה הוי גוזל להקב"ה. ואיתא בגמרא בזמן שבית המקדש קיים מזבח מכפר עכשיו שלחנו של אדם מכפר, דלכאורה היה לו לומר עכשיו השלחן מכפר דתיבות של אדם מיותר. אלא דאיתא דאד"ם בגימטריא מ"ה ואיתא (דברים י יב) 'מה ה' אלקיך שואל מעמך' ובגמרא (מנחות מג:) ועי"ש ברש"י (ד"ה מה) ובתוספות (ד"ה שואל) אל תקרי מה אלא מאה שחייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום, והכי פירושו עכשיו שלחנו של אדם היינו כנ"ל בגימטריא מ"ה ואל תקרי מה אלא מאה, והיינו שלחנו של אדם שהוא בבחינת אדם שמברך המאה ברכות שהוא אדם כנ"ל זה מכפר, אבל אם אינו בבחינת אדם ואינו מברך המאה ברכות ונהנה בלא ברכה, הוי גזל שגוזל להקב"ה כנ"ל ואינו מכפר.

(ליקוטי יהודה, ויקרא)

בזמן שבית המקדש קיים מזבח מכפר על ישראל ועכשיו שולחנו של אדם מכפר עליו

דהאכילה היא מהעיקרים המוכרחים לקיומו של האדם והוי מצוה, ולא רק מצוה אלא גם מכפר עליו כמזבח, אך זהו דוקא אם האכילה היא בקדושה, אך אם אינה בקדושה על זה אמרו (אבות פ"ג מ"ג) שלשה שישבו על שולחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה כאילו אכלו מזבחי מתים, והיינו דהוי כעין אביזרייהו דעבודה זרה חס ושלום, ואין זה משום ביטול תורה בלבד, אלא יש פגם בגוף האכילה דמוסר עצמו להגשמה אם אינו מדבר עליו דברי תורה, ומכל שכן אם מדבר דברים בטלים או ליצנות, וההבדל הוא גדול כל כך דמצד אחד הוי מזבח כפרה ונחשב כקרבן לפני ה', ומאידך גיסא כאילו אכלו מזבחי מתים חס ושלום.

נמצא דהכל תלוי בדעת ובהכנת הלב וזהו 'בכל דרכיך דעהו' (משלי ג ו), והיינו בין בעניני תורה ומצוות שהם עבודת השי"ת להדיא, ובין בכל הדברים שאנו מדמים אותם לרשות, והיינו שהם מתחלפים לפי התוצאות היוצאות מהם ולפי המכוון בהם אבל גם הם גופי תורה, והכל הוא מפני הדעת בתולדות מעשיו, שהרי מצד דעתו מצויה התולדה בכל מציאות מעשיו, ועד כמה שחסר בדעת חסר בעצם מעשיו ועושה גשמיות מרוחניות, ומהפך את המעשים הטובים ולפעמים מהפך אפילו לרע, ודבר זה הוא כלל בכל המצוות והמעשים, אך ביחוד הוא בעניני הרשות דתלויים בדעת ואם מקיים 'בכל דעהו' הרי הם נעשים קדש קדשים.

(משנת רבי אהרן, משלי)

בזמן שבית המקדש קיים מזבח מכפר על ישראל ועכשיו שולחנו של אדם מכפר עליו

פשוט שאין המאמר בא להוציא שבזמן שבית המקדש קיים אין בשלחנו של אדם בכדי כפרה, אלא שאין צריך לו והשלחן הרי נמצא בביתו, ממילא ביתו בית המקדש, שלחנו מזבח, והוא הכהן המקריב והמאכל הוא הקרבן, ומכאן איסור בזיון אוכלין עד שאמרו באיסור זה דברים דקים מאד. אמרו חז"ל (ברכות נ:) ד' דברים נאמרו בפת, אין מניחין בשר חי על הפת, ואין מעבירין כוס מלא על הפת, ואין זורקין את הפת, ואין סומכין את הקערה בפת, והיינו מעין האיסור של 'ולא תעלה במעלות על מזבחי' והכל כבוד שמים. איתא בגמרא (ברכות לה.) כתיב (תהלים כד א) 'לה' הארץ ומלואה' וכתיב (שם קטז טז) 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם', לא קשיא כאן קודם ברכה כאן לאחר ברכה, והרי אדם זה שבירך על האוכל משלחן גבוה קא זכי, וקרבנו הוא אשר הקריב לה', וממילא המבזה את האוכלין כמחלל את הקדשים.

(לב אליהו, יתרו)

שלשה דברים מקצרים ימיו ושנותיו של אדם מי שנותנין לו ספר תורה לקרות ואינו קורא כוס של ברכה לברך ואינו מברך והמנהיג עצמו ברבנות

הרי כי זכרו ג' אלו דברים ביחד נותנין לו ספר תורה לקרות וכוס של ברכה לברך ומנהיג עצמו ברבנות. כי שלשה דברים אלו שצריך אל החיים, כי מן השי"ש בא החיים אל כל חי, וע"י התורה יש לו דביקות בו יתברך כמו שאמרנו כמה פעמים, ובשביל כך מקבל החיים והאדם הוא שמקבל החיים, וכאשר הוא מרחיק מאחד מהם מקצר ימיו ושנותיו של אדם. וכאשר נותנין לו כוס לברך ואינו מברך מרחיק עצמו מן השי"ת אשר מאתו שפע הברכה, ורש"י פירש שנאמר 'ואברכה מברכיך' דהיינו כשנותנים לו כוס לברך ואינו מברך את בעל הבית ולפיכך מרחיק את עצמו מן הברכה, ולפי דעתי בחנם פירש כך דאף אם אין כאן בעל הבית ואוכלים משלהם נמי קאמר דלא איירי התם בבעל הבית, אבל פירושו כיון דכתיב 'ואברכה מברכיך' מכ"ש מי שמברך להקב"ה שהוא מתברך, וכאשר נותנים לו כוס של ברכה לברך והוא מרחיק עצמו מן השי"ת אשר מאתו הברכה ולכך מקצר ימיו.

והתורה אשר על ידה הדביקות בו יתברך והיא כמו אמצעי בין הקב"ה ובין האדם, עד שעל ידי התורה מקבל החיים, וכאשר ירחק מן התורה שעל ידה הדביקות בו יתברך מקצר ימיו ושנותיו של אדם, והמנהיג עצמו ברבנות אינו רוצה להיות מקבל משפע החיים, כי המנהיג עצמו ברבנות עושה עצמו מושל באחר לפי שררתו ורבנותו ואינו עושה עצמו מקבל, כי הקבלה שייך למי שהוא משפיל עצמו וכמו שהתבאר דבר זה למעלה, ולכך אלו שלשה מקצרין ימיו של אדם.

(דרך חיים, אבות פ"א מי"ב)

שלשה דברים מקצרים ימיו ושנותיו של אדם וכו' והמנהיג עצמו ברבנות

ולא נקיט בקיצור והרבנות, וכלשון שאמרו (עירובין מא:) גבי שלשה דברים באדם שאינו רואה פני הגיהנם נקיט שם והרשות, וגם למעלה גבי שלשה דברים שמזכירין עונותיו של אדם נקיט בקיצור ולא האריך לומר ההולך תחת קיר נטוי, וכך היה לו לומר כאן והרבנות ולמה האריך ואמר והמנהיג את עצמו ברבנות. אך דייקו כן להורות דווקא שזה שמנהיג עצמו כך ונהנה מזה שאחרים נוהגים בו כבוד, ורבנות זהו מבקר פנקסו וח"ו מקצר ימיו, אבל מי שנוהגין בו רבנות והוא באמת נגד רצונו לזה אינו מזיק, ולכך לא כתבו סתם והרבנות, דאי הוי נקיט הכי הוי משתמע בכל גווני, ולכך פירשו דדווקא אם הוא מנהיג את עצמו ברבנות ונהנה, אבל זולת זה הוי בית אפל ואין רואין נגעו כמ"ש למעלה.

(וצוה הכהן, פרק י"ח)

שלשה דברים מכריז עליהם הקב"ה בעצמו ואלו הן רעב ושובע ופרנס טוב

כתיב (בראשית מא כה-לג) 'ויאמר יוסף אל פרעה וכו' את אשר האלקים עושה הגיד לפרעה וכו' ועתה ירא פרעה איש נבון וחכם' וכו', רבו הדקדוקים כאן, א' וכי ליועץ המלך מינהו שיעץ ואמר 'ועתה ירא פרעה איש נבון וחכם וישיתהו על ארץ מצרים', והלא לא נתבקש אלא לפתור החלום, ב' מה ענין מלת 'ועתה', ג' היה לו לומר 'את אשר יעשה האלקים הגיד לפרעה' בלשון עתיד, שהרי שני הרעב והשובע עדיין לא באו. ויש לומר, לפי מה דאיתא שלשה דברים מכריז עליהם הקב"ה בעצמו ואלו הן רעב ושובע ופרנס טוב, וזהו שאמר יוסף אל פרעה 'את אשר האלקים עושה', כלומר תמיד הוא עושה הדבר הזה להכריז בעצמו, והיינו הרעב והשובע, שנים אלו הגיד לפרעה בחלום, וכיון שנתקיימו שני הדברים שהקב"ה מכריז עליהם, אם כן 'ועתה ירא פרעה איש נבון וחכם וישיתהו על ארץ מצרים', ראוי שתקיים גם את הדבר השלישי עליו מכריז הקב"ה והיינו פרנס טוב.

(נפתלי שבע רצון, מקץ)

שלשה דברים מכריז עליהם הקב"ה בעצמו רעב ושובע ופרנס טוב וכו' דכתיב ראה קראתי בשם בצלאל

המושג הכרזה מורה על דבר בלתי רגיל, ומצביע גם על חשיבות הדבר וההכנה המיוחדת שצריכה לזה, רעב הריהו מצב בלתי רגיל ויש לעורר את תשומת הלב להתבונן אליו, כן גם השובע שהוא בלתי רגיל ואף הוא צריך הכנה לרגל התוצאות שעלולות לבוא הימנו לכלכלת המדינה, אף פרנס נמצא בכלל זה אף הוא צריך הכנה, ורק לעתים רחוקות מוצאים פרנס טוב. ברם המקום שהגמרא מביאה כדי לבסס את המימרא לגבי פרנס טוב צריך ביאור והבנה, איזו ראיה יש מבצלאל על פרנס טוב, כלום מצינו שבצלאל היה פרנס נביא או מנהיג בישראל, אמנם זכה לעשות את המשכן בחכמה שהקב"ה חנן אותו, אולם גם זה היה לזמן מוגבל ולא היה בכך שום דמיון להנהגה, כיצד איפוא לומדת מכאן הגמרא על מנהיג או פרנס, ועוד פרנס טוב הרי מנהיג כפי המקובל אצלנו הוא מוכיח הדור, משפיע ומלמד מסביר ומורה דרך נכנס יוצא ובא בתוך העם בהוראות ופסקים, נושא ונותן עם העם ועליו גם להיות במשרתו שנים רבות.

אכן ניתן לבאר כך דאיתא (ילקוט מלכים א' רמז קפה) א"ר לוי בשם ר' חנינא את מוצא כשנעשה המשכן שני שבטים היו שותפין במלאכתן, שבטו של יהודה בצלאל שבטו של דן אהליאב בן אחיסמך, וכן במלאכת בית המקדש בן אלמנה מבנות דן ושלמה בן דוד למטה יהודה, מבחנו המוסרי של האדם בכל מפעלותיו יבחן בכך אם יהיה נכון להמשיך את עבודתו למען הכלל, אף כשיראה וידע שמישהו נעשה שותף למעשה, ואינו מתקנא בה אינו מפחד וחרד שמא הכל יירשם לזכות חבירו, לכן הפקיד הקב"ה את מלאכת המשכן בידי שני שבטים, כדי לנסות ולבחון אותם עד כמה הם נאמנים בלבבם ומכוונים מלאכתם לשם שמים ללא כל פניות, ואינם פוגמים בעבודתם בגלל השותפות שציווה הקב"ה עליהם, כי יש והאדם מסוגל להראות גבורות ונפלאות בעבודת השם, יתמסר אליה במסירות נפש ממש, אולם זאת רק כאשר הוא המנהיג והחולש על הכל, רק כאשר אישיותו בולטת ונישאת מעל לכולם, הוא היושב בראש ומחליט על כל הפעולות גוזר ופוקד, אולם כאשר יהיה אנוס לפעול כשותף בצוותא עם חברים נוספים, יאלץ להכנע לדעת חבירו וההנהגה תקרא על שם שניהם, כי אז מיד תש כוחו ופגה גבורתו, ואדם שכשרון השותפות נעדר הימנו עשוי ליהפך ליצור מחריב וסותר.

בצלאל נועד להיות האיש אשר יבנה את משכן ה', איש כזה חייב להיות מצוייד בתכונות נעלות של לב טהור וזך, ובהכרח חייב היה לעבור את המבחן הזה של כשרון השותפות, ולכן בחן אותו ה' ע"י שצירף אליו את אהליאב בן אחיסמך ממטה דן, בכך נבדק במדת יכלתו לעבוד בשותפות לעבוד את ה' לשמה, וכאשר עבר מבחן זה בשלימות אזי הכריז הקב"ה וקרא בשמו של בצלאל שהוא פרנס טוב, הוא מסוגל להיות מנהיג בישראל שהוא הורה הוראה מעצמו לדורות, שעל המנהיגים לעמוד בנסיון זה של מדת ההשתתפות בלי שתפגם מדת החריצות והאהבה לבנות ולהקים מפעל רוחני, אף שגם שבמלאכה זו יהיה לו שותף אשר למעשה הוא גורע משמו הקודם, שלפנים הלא עמד יחידי בראש המפעל, ועתה צורף לו עוד מישהו, מי שמסוגל לכך הריהו נקרא פרנס טוב, בצלאל הורה איפוא לכל הפרנסים והמנהיגים לעתיד את דרך הלשמה של בנין מקדש רוחני.

(אור חדש, פקודי מאמר פרנס טוב)

שלשה דברים מכריז עליהם הקדוש ברוך הוא בעצמו וכו' ופרנס טוב וכו' דכתיב ראה קראתי בשם בצלאל וגו' אין מעמידין פרנס על הצבור אלא אם כן נמלכים בצבור

מדוע בצלאל היה נקרא פרנס על הציבור, והרי פרנס על הציבור זהו מי שהוא דיין ומנהיג את הציבור, ואילו בצלאל לא התמנה להנהיג את העם אלא רק לבנות את המשכן ומדוע הוא נקרא פרנס, וכעין זה תמוה בדברי הגמרא שם בהמשך אמר רבי יצחק אין מעמידים פרנס על הציבור אלא אם כן נמלכין בציבור, שנאמר 'ראו קרא ה' בשם בצלאל' וגו', ותמוה מדוע היה צריך לשאול את ישראל והרי בצלאל לא התמנה על בני ישראל, מינויו לא היה להיות שופט ומנהיג אלא לבנות את המשכן, ואין בזה שום שררה על ישראל, ומדוע צריך לשאול את דעתם, ואיך לומדים מזה שאין ממנים פרנס על הציבור אלא אם כן נמלכין בציבור, כמו כן צריך להבין את פשר הכינוי שחז"ל מכנים את בצלאל בתואר פרנס טוב, מה זה פרנס טוב וכי יש פרנס רע ופרנס טוב.

לומדים מזה שלא רק מי שמנהיג בפועל ושופט את ישראל נקרא פרנס הציבור, אלא כל מי שמרומם במעשיו את בני ישראל ומטפח את הרוחניות ואת המעלות הנפשיות של עם ישראל, הוא לאמיתו של דבר פרנס על הציבור, וזהו בין לצד החיובי ובין לצד השלילי, שכן כל בן תורה שיושב ולומד משפיע לטובה על כל ישראל גם אם הוא יושב ספון באוהלה של תורה, ואדרבה זה הספון באוהלה של תורה ולומד בהתמדה וביראת שמים, הוא זה שמשפיע על המצב של כל היהודים בכל העולם בכל התחומים הן ברוחניות והן בגשמיות, ובעקיפין הוא גם משפיע שפע טובה וברכה לכל העולם כולו כמו שכותב הנפש החיים (שער ד פי"ד), לכן כשמינה הקב"ה את בצלאל לבנות את המשכן, ובכך הוא רומם את מצבם של בני ישראל וגרם שתשרה השכינה בישראל, הוא הפרנס האמיתי והמנהיג האמיתי של עם ישראל, ולכן הקב"ה מכריז עליו, בשל כך היה משה צריך להימלך עם הציבור תחילה אם הוא הגון עליהם.

(דעת שרגא, ויקהל)

אין מעמידין פרנס על הצבור אלא אם כן נמלכים בצבור אמר לו הקב"ה למשה משה הגון עליך בצלאל וכו' אמר לו אף על פי כן לך אמור להם

ויש לומר, יען כי מלאכת המשכן היה לכפרה על חטא העגל, ואם כן בצלאל היה שלוחם ועשיית המשכן היה כדי שיכופרו בו בני ישראל, וצריך להיות מרוצה לקהל כמו ש"ץ שצריך להיות מרוצה לקהל ולא בעל כרחך, ולכן אמר שישאל לישראל.

(תורת משה לחתם סופר, כי תשא)

אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה משה הגון עליך בצלאל אמר לו רבונו של עולם אם לפניך הגון לפני לא כל שכן

יש לבאר מאמר זה על פי משל, אחד משרי הפנימים למלך היה לו טבעת על ידו ובתוכו אבן טוב יקרה, ותמה המלך עליה ואמר להשר מה יפה אבן ההוא חביב עליך מאוד או לא, הוא השר התבונן כך, אם אומר למלך שאין חביב לא נכון לדבר שקר לפניו, ואם אומר חביבה עלי, אולי יאמר המלך אבן ההוא ראויה להיות יושב בכתר המלכות ואתן לו מחירו ומה אשיבנו על זה, והשיב למלך תשובה שכלית, מה חביב עלי אבן ההוא כל זמן שאני רואה אותו ואשמח כי אוכל לראותו, יען שאני זוכר שהוא חביב לפניך המלך ואז אין מקום למלך לשאלו ליתן לו. ונמשל הזה היה כאן במשה דמצינו בגמרא (מו"ק כה:) שהקב"ה שמח וששׂ בבוא אליו נפש נקי וצדיק ככלה חדשה, היה משה מתירא לומר שבצלאל הגון עליו, אולי יאמר הקב"ה מאחר שהוא אבן טוב, ראויה הוא להיות יושב בין נפשות צדיקים תחת כסא כבודו בשמים, ולכן השיב אם לפניך הגון עלי לא כל שכן, שאזכור תמיד שהוא האבן אשר חביב למלך.

(תורת משה לחתם סופר, דרוש לז' אדר)

ואמר להם לישראל הגון עליכם בצלאל אמרו לו אם לפני הקדוש ברוך הוא ולפניך הוא הגון לפנינו לא כל שכן

הכוונה, כי עיקר אצל מנהיג ושר בישראל שיראתו יהיה קודמת לחכמתו, והנה האדם יראה לעינים כי אין לו אלא מה שעיניו רואות, אבל ה' יראה ללבב מה שהוא טמון וטמיר בלב איש. וזה שאמר משה אם לפניך הגון שאתה רואה בתוך תוכו הפנימיות שבו, לפני לא כל שכן ממה שאני רואה חיצוניות שלו מעלותיו בתורה ובמדות טובות כדאי לאותו איצטלא, וכן כך אמרו ישראל כמו שאמרו חז"ל (ברכות ו:) כל אדם שיש בו יראת שמים דבריו נשמעין, ולכן אמרו אם לפני הקב"ה הוא הגון אם כן ודאי יש בו מדעת קונו תורה ויראת שמים ודאי שיהיו דבריו נשמעין, ויהיה דעתו מעורבת בין הבריות נח לשמים ונוח לבריות, ולפנינו לא כל שכן שהוא הגון.

(תורת מהרי"ץ, ויקהל)

ואמר להם לישראל הגון עליכם בצלאל אמרו לו אם לפני הקדוש ברוך הוא ולפניך הוא הגון לפנינו לא כל שכן

דלכאורה צריך ביאור, מאי טעמא רק לגבי בצלאל שלח הקב"ה את משה אל ישראל שיאמרו אם הוא הגון עליהם, דלא מצינו בשום מקום שנשאלו ישראל כזאת בעת שהעמיד להם הקב"ה מנהיגים ופרנסים. ונראה דהנה כבר כתב החתם סופר לבאר מה שהשריש רש"י (בראשית ב טו) דלא שייך ליקח אדם בכח ובכפיה כי אם לשדלו בדברים, כי גופו של אדם אינו אלא תיק עפר אשר בתוכו ובקרבו שוכן האדם, ואם יגרש את רעהו בכל כרחו מקום עמידתו אל מקום אחר, בעוד שמחשבתו ורצונו עדיין תקועים במקום הראשון, הריהו כאילו הזיז גוש עפר ממקום למקום, ואין זה מיקרי שלקח את האדם, זולת אם יקחהו בדברים ויטה את לבו ומחשבתו שיסכים לעקור את רגליו ממקום זה ולהניחם במקום אחר, ולכן בכל מקום שנאמר קיחה לגבי אדם פירש רש"י שלקחו בדברים עכ"ד.

והנה איתא במדרש (שמו"ר מח ו) דכשעשו את העגל אמר הקב"ה למשה 'ועתה הניחה לי' וכו', ואמר לו משה בדוק אותן שיעשו את המשכן וכו', בנזמים חטאו ובנזמים נתרצה להם, הרי לן מזה דכל מה שאמר הקב"ה למשה רבינו ע"ה ביום הכפורים 'סלחתי כדבריך' הוא בתנאי שיעשו את המשכן, וכל עוד שלא הקימו המשכן לא נתכפר להם עדיין אותו החטא, והלא אמרו חז"ל (ערכין פ"ה מ"ו) חייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין אותם, כי המביא קרבן חטאת ואשם לכפרתו יש לו להגישה ברצון לבו ולא בכפיה, על כן גם הכא במלאכת המשכן שבאה לכפר על חטא העגל, היה נדרש מהם לעשותה ברצון גמור ובלא כפיה.

והשתא יובן היטב אמאי רק אצל מינויו של בצלאל נשאלו בני ישראל אם הוא הגון עליהם, דהרי איתא במדרש (שמו"ר מח ב) דהטעם שנבחר בצלאל דייקא מקרב כל ישראל למלאכת המשכן, הוא לפי שהיה בן בנו של חור אשר נהרג בידי ישראל בחטא העגל, דכיון שמלאכת המשכן באה לכפר על חטא העגל, קרא ה' לבצלאל שיקים את המשכן, ומאחר דמינויו של בצלאל היתה לשם תיקון החטא, הרי וודאי דלא היה שייך למנותו בעל כרחם ובלי הסכמתם של ישראל, כי מה תועלת יש בכך אם אינו בא מתוך רצונם, לפיכך שלח הקב"ה את משה אליהם שיאמרו אם הגון הוא בעיניהם.

(תורת מהרי"ם, ויקהל)

שמא כך אמר לך הקדוש ברוך הוא עשה משכן ארון וכלים אמר לו שמא בצל אל היית וידעת

והקשה התוספות (ד"ה לך אמור) הלא הקב"ה הקדים גם כן כלים למשכן עיי"ש. ויש לומר כי ידוע דמעלין בקודש ולא מורידין, וזהו בעולם התחתון כדי שנלך מדרגא למדרגא מעלה מעלה עד שנדבק עצמנו בקדושה עליונה למעלה עד אין סוף, אבל בהיפוך הוא מלמעלה למטה השתלשלות הקדושה מדרגא לדרגא, וממשיכין הקדושה עד עולם העשייה הזה שיהיה השכינה שורה בישראל בעולם המעשה הזה. הנה עיקר קדושת המשכן היה על ידי הכלים הנתונים בתוכו, ובפרט הארון שבו הלוחות מעשי ה', והקב"ה באמת הקדים כלים אשר המה במעלתם הגדולה יותר קדושים ואחר כך משכן, והוא בדמיון השתלשלות מקדושה חמורה לקדושה קלה, ומשה אמר לבצלאל כאשר אמר השי"ת,

אבל בצלאל הבין כל זאת שמלמטה למעלה צריך עשיית המשכן תחלה ואחר כך הכלים להעלות בקודש, ועל זה אמר ליה בצלאל היית וידעת, כי ידוע צלו של דבר הוא מהיפך להיפך מהדבר עצמו, כגון אדם שעומד על הארץ ראשו למעלה ורגליו על הארץ, ובדמות הצל רגלי הצל נוגעים ברגלי גופו וראש של הצל הוא מרחוק בקצה האחרון, והוה ראש הצל וראש האדם המצל בשני הקצוות, וזה שאמר לו משה ברמז בצל אל היית וידעת, פירוש הבנה והבנת הדבר.

(תורת משה לחתם סופר, ויקהל)

שמא כך אמר לך הקדוש ברוך הוא עשה משכן ארון וכלים אמר לו שמא בצל אל היית וידעת

ואפשר לומר בדרך רמז מה דמשה אמר תחלה ארון ואחר כך משכן, ובצלאל אמר תחלה משכן ואחר כך ארון, על פי מה שאמרו חז"ל (קידושין כט:) בפלוגתא דישא אשה ואחר כך ילמוד תורה או ילמוד תורה ואחר כך ישא אשה, ומסיק הא לן הא להו, ופירשו התוספות בני ארץ ישראל שהיו עשירים עליהם נאמר דישא אשה ואחר כך ילמוד תורה כדי שילמוד תורה בטהרה, אבל לבני חוץ לארץ שהיו עניים ואם ישא אשה לא יוכל ללמוד כי ריחים על צוארו ויעסוק בתורה, על כן להם אמרו דילמוד תורה ואחר כך ישא אשה, ונמצא דעשירים ישאו אשה תחלה כדי שילמדו בטהרה ויהיה תורתם בקדושה, אבל העניים בע"כ ילמדו תורה תחלה כי כשיהיה ריחים על צוארם יתבטלו מלימודם לגמרי.

ויש לומר דארון רומז על ילמוד תורה, ומשכן רומז על ישא אשה שבונים בזה משכן לשכינה כאמרם ז"ל איש ואשה זכו שכינה שרויה ביניהם, והנה הקב"ה אמר לעשות משכן תחלה כי היה זה קודם חטא העגל, ולא היה החשש שיהיו טרודים בדאגת הפרנסה, כי היו ישראל אז במדריגה גדולה אשר נאמר בו 'ודורשי ה' לא יחסרו כל טוב', והיו מובטחים בה' והשליכו עליו יהבם, ועל כן ודאי הדין נותן לישא אשה תחלה ואחר כך ללמוד תורה בטהרה, ולכן אמר הקב"ה משכן תחלה ואחר כך ארון, אבל כאשר אמר משה רבינו ע"ה לישראל הציווי היה זה כבר אחר מעשה העגל, וכיון שכבר קלקלו ידע משה כי מעתה יהיו כאלו אשר אחר שישאו יהיו טרודים בדאגת הפרנסה ויתבטלו מלימוד התורה, ולכן כשבא משה להורות לרבים, אמר ארון תחלה דהיינו שילמדו תורה תחלה כאשר הדין הוא לעניים כי ריחים על צוארו ויעסוק בתורה.

ועל זה אמר לו בצלאל כלים שאני עושה היכן אכניסם, ורצה לומר האיך יכניסו התורה בנפש לא מטוהרה, כי אם יהיה לימוד התורה שלא בטהרה ח"ו הרי יכולים לפול לידי הקוצים, ואף שהדין כן בעניים, אבל מכל מקום טענת בצלאל שהרמז בבית המקדש צריכים לעשות באופן המועיל ביותר, היינו שיהיו לכל ישראל פרנסה בריוח, ואז יכולים לישא אשה מקודם ואחר כך ללמוד תורה בטהרה בלי דאגות וטירדות.

(משאת משה, ויקהל)

שמא כך אמר לך הקדוש ברוך הוא עשה משכן ארון וכלים אמר לו שמא בצל אל היית וידעת

והנה ודאי משום סברא או קושיא אין לשנות דבר ה׳, אבל בצלאל הכיר את פנימיות הענינים וכמפורש שם בגמרא יודע היה בצלאל לצרף אותיות שבהם נבראו שמים וארץ, דכתיב ׳וימלא אותו רוח אלקים׳ וכו׳. המשכן מכוון נגד כל סודות הבריאה, כמבואר בחז״ל (שמו״ר לג ד) רבי ברכיה פתח לך ה׳ הגדולה והגבורה כי כל בשמים ובארץ, אתה מוצא כל מה שברא הקב״ה למעלן ברא למטן, למעלן זבול וערפל למטן אז אמר שלמה אמר ה׳ לשכון בערפל, למעלן שרפים עומדים ממעל לו למטן עצי שיטים עומדים, למעלן יושב הכרובים למטן ויהיו הכרובים, ובצלאל הכיר כי עיקר ותכלית המשכן הוא התורה.

והנה הארון שבו ספר תורה וכן הלוחות הרי ענינו הוא התורה, וכמ״ש במדרש (שמו״ר לד ב) ויקחו לי תרומה מיד ועשו ארון עצי שיטים, מה התורה קדמה לכל כך במעשה המשכן הקדים את הארון לכל הכלים, מה האור קדם לכל מעשה בראשית, אף במשכן התורה שנקראת אור קדמו מעשיה לכל הכלים, דבר אחר מפני מה בכל הכלים כתיב ׳ועשית׳ ובארון כתיב ׳ועשו ארון׳, א״ר יהודה ב״ר שלום א״ל הקב״ה יבואו הכל ויעסקו בארון כדי שיזכו כולם לתורה.

הרי דהארון הוא ענין התורה, ולכן הבין בצלאל שנצטוה בארון קודם לכל בגדר סוף מעשה במחשבה תחלה דהתכלית קדמה במחשבה, וכמו בגוף הבריאה דרשו חז״ל (ב״ר א ג) בראשית בשביל ישראל שנקראו ראשית ובשביל התורה שנקראת ראשית, אך הבריאה קדמה בפועל לבריאת ישראל, וזהו שאמר בצל אל היית, אחרי שהיה בקי בכל סודות שמים וארץ, ידע כי הטעם שהקדימו בציווי הוא שהתכלית הוא ענין התורה.

(משנת רבי אהרן, מאמרים ושיחות מוסר ח״ג)

יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ

כי ידוע שהאותיות הם קדושים ובהם נבראו כל העולמות ושמים וארץ וכל חייליהם, וכל מה שאדם עושה הן [illegible] הן ביש חלילה הכל הוא באותיות כפי ענין הדבר שעושה, וכשעושה רע ח״ו אזי הוא פוגם באותיות שנצטרפו אל הרע ההוא ומוריד ח״ו האותיות הקדושים לשפלות ולעמקי הקליפות, וכשיש צדיקים בעולם אזי על ידי מה שמדברים האותיות הן בתורה ותפלה ובדחילו ורחימו או בדברי גשמיות או בסיפורי מעשיות, כידוע מן אא״ז זללה״ה שיש אנשים שצריך להעלותן בסיפורים ולאו כל אדם זוכה לזה, כי לא כל הרוצה ליטול את השם יטול, ובזה הוא מעלה האותיות מן העכירות והשפלות לאור גדול ומזכך אותם, וזהו (אבות פ״ו מ״א) כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה, זוכה פירוש שמזכך ומצחצח לדברים הרבה היינו לדיבורים הרבה והבן. וזה יש לומר הרמז בדברי חז״ל יודע היה בצלאל לצרף האותיות לצרף היינו מזכך כמו (משלי יז ג) ׳מצרף לכסף׳, שהוא להסיר הסיגים והפסולת שבו כדי שיהיה הכסף זך ונקי וטהור, כך היה בצלאל יודע איך לצרף ולזכך האותיות הקדושים מכל סיג ועירבוב שבהם, ולהעלותן לשורשן להיות זך ונקי וטהור והמשכיל יבין.

(דגל מחנה אפרים, כי תשא)

יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ

ויש לפרש, כי העולם כולו נברא בצירופי אותיות רוחנים, כידוע שבכל נברא ונעשה ובכל פרט ופרט יש בו צרופי אותיות שבהם נברא העולם כידוע, וכאשר מאמין האדם השלם באמונה שלמה שה׳ אחד יתברך הוא מקור וראש לכלם ומחיה את כל פרט ופרט בכל הנבראים נאצלים ונעשים בכל עת ורגע בלי הפסק כלל, ומתבונן בזה שכל הצרופי אותיות שבכל העולמות ופרטיהם המה עולים לשרשם ומקורם המחיה אותם שהוא ה׳ אחד ית״ש, כמאמר הכתוב (קהלת ב יד) ׳והחכם עיניו בראשו׳ רצה לומר מסתכל בראש ומקור של הכל, ועי״ז נופל עליו אימה ופחד מגדולתו יתברך ומשתוקק באהבה עזה לדבק בשורש ומקור החיים של כלם בה׳ אחד באמת, זהו בחינת צירוף אותיות, שמצרף כל הצירופים ומעלה אותם לשרשם ומקורם ה׳ אחד ית״ש.

וזהו היתה בחינת המשכן, שעל ידי המשכן שרתה השכינה בתוך כל אחד ואחד מישראל, כמאמר הכתוב (שמות כה ח) ׳ושכנתי בתוכם׳ ואמרו חז״ל מלמד שהשכינה שורה בתוך כל אחד ואחד מישראל, שהמשכן נעשה מהתרומה שנדבו בני ישראל כל אחד ואחד נדבת לבו, ואחר כך נאסף הכל ונעשה המשכן אחד, והוא בחינת צירוף אותיות, שנצטרפו הפרטים ונתעלו לבחינת קדושה לשרשם ומקורם ה׳ אחד, ועי״ז נמשך לכל אחד ואחד ממקור החיים והקדושה בחינת שפע ואור ה׳, שתהיה השכינה שורה בתוך כל אחד ואחד מישראל כנ״ל,

(בת עין, תצוה)

יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ

ונראה לפרש, שמים הוא כח הרוחני בחינת הנפש והנשמה, וארץ כח הגשמי בחינת הגוף כמבואר במדרש (ויק״ר ד ה) שנדרש הכתוב (תהלים נ ד) ׳יקרא אל השמים מעל ואל הארץ לדין׳ על הנפש והגוף עי״ש, ובצלאל ידע לעשות את המשכן ולבנותו מצירוף הרוחניות והגשמיות, מהתחברות רצוניות של ישראל ומחשבותיהם הטובים בתוך הזהב וכסף ונחשת הנפש עם הגוף כאחד יחד, ועל זה נאמר (שמות לה לב) ׳ולחשוב מחשבות לעשות בזהב׳ וגו׳ מחשבות בתוך הזהב וכו׳, וכן הפירוש ׳כי רצו עבדיך את אבניה׳ (תהלים קב טו) הכנסת הרצון בתוך אבני הבנין.

(דברי ישראל, ויקרא)

יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ

איתא בגמרא (עירובין ב.) משכן איקרי מקדש ומקדש איקרי משכן, במלאכת המשכן איתא יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ, ולמה היה צריך כולי האי. אלא דאיתא ברמב״ן (כי תשא) שהמשכן הוא סוד שמים וארץ, והפירוש בזה כדאיתא במדרשים ובזוהר הקדוש דשמים הם בחינת דין כדכתיב (תהלים עו ט) ׳משמים השמעת דין׳, והארץ היא בחינת חסד כדכתיב (שם לג ה) ׳חסד ה׳ מלאה הארץ׳, וכמו שבבריאת שמים וארץ צירף הש״י חסד ודין, כן היה בצלאל יודע לצרף חסד ודין, צירוף חסד ודין הוא מדת האמת מדתו של יעקב אבינו, זה הוא היסוד של בית המקדש, של הקדושה, וזהו הרמז יעקב נטע ארזים שהכין היסוד לבית המקדש.

(פני מנחם, וישלח)

אין הקב״ה נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה

ולכאורה דבר פלא הוא, כי הלא יותר טוב היה ליתן חכמה למי שאין בו חכמה, כי מי שיש בו כבר יש לו ולמה לו עוד. ואולם כי זה עיקר חכמת החכם שידע שהוא חסר חכמה, כי זה הוא חכמתו במה שיודע שהחכמה אין לה קץ וסוף, וכל עוד שמתחכם יותר יודע יותר שהוא נצרך אל החכמה. ועל כן אמרו חז״ל שאמר שלמה המלך ע״ה (קהלת ז כג) ׳אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני׳, כי שלמה אחר שהקב״ה הבטיח לו החכמה שיחכם מכל האדם, אמר בלבו כי ישיג החכמה עד תכליתה שלא יהיה נצרך עוד לחכמה, אבל אחר כך כשנתחכם הביט בחכמתו כי היא רחוקה ממנו וצריך אליה עוד ביותר ויותר.

וזה שאמר הכתוב (איוב כח יב) ׳והחכמה מאין תמצא׳, כי זה שהוא חכם ויודע באמת שהוא צריך אל החכמה ומבקש מה׳ יתברך שיוסיף לו חכמה, אז הקב״ה מרבה חכמתו ונותן לו עוד חכמה בכל יום ויום יותר, אבל מי שהוא סכל ואינו מבין שהוא צריך אל החכמה, כי כל סכל נדמה לו שאין בעולם חכם ממנו, והוא מלא חכמה עד תכליתו, אי אפשר ליתן לו חכמה מאחר שאינו חפץ בה, ועל כן אין הקב״ה נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה, כי הוא חפץ בחכמה ויודע שצריך אליה ותן לחכם ויחכם עוד, ולא כן בכסיל שאין חפץ בכסילים אל החכמה כי הוא מלא ממנה, ועבור זה הנה החכמה מאין תמצא, כלומר מי שהוא בבחינת אין שיודע שעדיין אין לו חכמה, הוא יכול למצוא החכמה ולא הכסיל.

(באר מים חיים, קרח)

אין הקב״ה נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה

ולכאורה יפלא, דאם כן חכמה הראשונה מאין תמצא אצל האדם. אמנם הענין כי כתוב מפורש שגם היראה נקראת חכמה כמ״ש (איוב כח כח) ׳ויאמר לאדם הן יראת ה׳ היא חכמה׳ והוא מטעם הנ״ל, שהיא אוצרו הטוב של החכמה שתשתמר ותתקיים בה, זה הוא שאמרו שאין הקב״ה נותן ומשפיע חכמה העליונה של התורה, שתתקיים אצלו ויהא תלמודו בידו, אלא למי שיש בו חכמה היינו אוצר היראה, שהיא מוכרחת שתקדם אצל האדם כנ״ל. ובזה יובן גם כן שמצינו לרז״ל שאמרו אין לו להקב״ה בעולמו אלא ד׳ אמות של הלכה בלבד (ברכות ח.), ושם (לג:) אמרו אין לו להקב״ה בבית גנזיו אלא אוצר של יראת שמים בלבד, ולדברינו באמת הכל אחד, ולכן אמרו אוצר של יראת שמים ע״כ.

(נפש החיים, שער ד׳ פ״ה)

כשם שאי אפשר לבר בלא תבן כך אי אפשר לחלום בלא דברים בטלים

כתיב (בראשית מא א) 'והנה עומד על היאור', נראה מה שחלם לו שעמד על היאור וכן בספורו הוזכר זה, ובשלמא שהפרות עולות מן היאור כמ"ש רמב"ן כי החריש והקציר מן היאור הוא שעולה ומשקה את הארץ, אבל מה שעמד הוא על היאור אין צורך. על כן נראה כי הרי יוסף פתר החלום הזה ולא הניח אפילו דבר קטן, אעפ"י כשם שאי אפשר לבר בלא תבן כך אי אפשר לחלום בלא דברים בטלים, חילק מורי בהפלאה המביט בחלומו לעילא לעילא אין בו תערובות דבר והוא כעין חלום נבואיי, אבל חלום המשתלשל מלמעלה למטה עד שיגיע לנפש החולם מתערב בו דברים בטלים הרבה, והכא אמר יוסף אשר האלקים עושה הראה את פרעה וראה פרעה למעלה, על כן לא היה בו תערובות דברים בטלים, אך מנא ליה ליוסף זה. ויש לומר דזה רמז בהנני עומד על היאור כמ"ש במקום אחר, דלכן נקרא חדקל יאור בדניאל (יב ה) משום שהמלאך עומד למעלה מן הארץ ורואה כל הנהרות כמים שיש להם סוף וכיאור, גם פרעה עמד למעלה במקום גבוה נקשרה נפשו למעלה והיה נילוס יאור, על כן הבין יוסף שאין דברים בטלים בחלום הלז.

(חתם סופר, מקץ)

נה:

לאדם טוב אין מראין לו חלום טוב

איתא במדרש (ב"ר סט ז) ויקץ יעקב משנתו רבי יוחנן אמר ממשנתו היינו שלמד קודם שישן, ונראה לבאר המדרש כי יעקב חשב תחילה על החלום שראה ד' מלכיות, אולי הוא חלום כמו שאמרו חז"ל דלאדם טוב מראין לו חלום רע, ועל כן אמר שלמד קודם שישן וכל המשביע עצמו מדברי תורה אין מראין לו חלום רע, ועל כן הוא דרך נבואה ולא חלום בעלמא, ולכן אמר 'אם יהיה אלקים עמדי' וגו'.

(תפארת יהונתן, ויצא)

לאדם טוב אין מראין לו חלום טוב

וקשה איך הראו ליעקב חלום טוב, ויש לומר דחלום יעקב היה בליל שבת, ואיתא (יומא פג:) חלמא דבי שמשא לית בהו ממשא, אם כן חלום יעקב לא היה בגדר חלום והיה אפשר להראות לו חלום טוב, עוד יש לומר דחלום שהוא דרך נבואה שאני.

(פני שבת, ליקוטים)

לאדם טוב אין מראין לו חלום טוב ולאדם רע אין מראין לו חלום רע

יובן בס"ד לפרש, כי הנה ידוע מה שכתב הרב אהל יעקב ז"ל בפרשת לך לך שידיעת כל דבר מטוב עד רע פועלת באדם מעט קט ושמץ מני עצם הדבר, כמו כשיתוודע לאדם אשר לזמן ידוע ישיג איזה טובה וגדולה, אזי ירגיש שמחה בליבו מכח הידיעה ההיא גם טרם יבואנו הדבר בפועל, וכן אם יוודע לאיש אשר אחר יום או יומים שבט המושל יעלה עליו ויעשה בו שפטים, אזי יהיה לבו נהפך בקרבו וכמעט ירגיש דאבון נפש גם כי עדיין לא נעשה עמו דבר, וזה לך האות על הדברים אלו כי כנים הם מה שהמליצו רבותינו ז"ל (יומא יח:) ואינו דומה מי שיש לו פת בסלו למי שאין לו פת בסלו, ועילת הדבר הוא אך הידיעה, כי היודע בבירור שיאכל בלחמו השמור איתו כאשר ירעב, הנה זאת תועיל לו מעט להמעיט ולהקטין רעבונו, מה שאין כן מי שאין לו פת בסלו כי יפחד גם טרם ירעב ללחם.

והנה עם הכלל הנאמן הזה תשכיל לדעת כי לפעמים יגמול הוא יתברך את האדם בשכר ידיעת הטוב, ויעניש אותו עם ידיעת הרעה, והוא מה שאמרו רבותינו ז"ל לאדם טוב אין מראים לו חלום טוב ולאדם רע אין מראין לו חלום רע, אשר לכאורה דברים אלו אין להם שחר, אבל יתכן כי יהיו דבריהם נמשכים למה שאמרו (שם נה.) חלמא טבא חדוותיה מסתייה חלמא בישא עצבותיה מסתייה, והוא כי כאשר יחלום האדם חלום טוב שהוא נהנה ושמח מידיעת הטובה, מאז כבר נתבטלה הטובה מלבוא בפועל וכן להיפך, אשר על כן לאדם טוב אין מראים לו חלום טוב, אחר שהוא יתברך רוצה שישיג הטובה בפועל, ועוד מראים לו חלום רע כדי שיענש בידיעה ולא תשיגנו הרעה בפועל, לא כן אדם רע אין מראים לו חלום רע, למען לא יהיה נפטר בעונש הידיעה אך ישיג עונשו בפועל, ובהיפך בטובה למען לא תבא אליו בפועל, מראים לו אותה בחלומו למען ישמח מידיעתה וכו'.

(אוצרות חיים, הגדה של פסח)

לאדם טוב אין מראין לו חלום טוב ולאדם רע אין מראין לו חלום רע תניא נמי הכי כל שנותיו של דוד לא ראה חלום טוב וכל שנותיו של אחיתופל לא ראה חלום רע

וברש"י כדי שידאג ולא יחטא ושיכפר לו עצבונו, לאדם רע מראין לו חלום טוב וברש"י כדי לשמחו שיאכל עולמו, תניא נמי הכי כל שנותיו של דוד לא ראה חלום טוב, מתבאר לנו עד היכן הדברים מגיעים, שיתכן שדוד סידר כל חשבונותיו בעולם הזה ע"י חלומות בעלמא, שע"י צערו ודאגתו בחלומו הרע נפטר מכל חשבונותיו, ומזה נלמד ק"ו בן בנו של ק"ו מאיזו חשבונות אדם מתנקה ע"י יסורין שממרקין את גופו לא בחלום כי אם בהקיץ, ומאידך גיסא תצא לנו הערה נוראה באותו ענין שחז"ל פחדו ממנו שמא קבל עולמו (סנהדרין קא.), לאדם רע מראין לו חלום טוב כדי לשמחו שיאכל עולמו, כל שנותיו של אחיתופל לא ראה חלום רע, בחלום טוב גרידא כבר אכל עולמו כל עולמו קיבל ע"י חלומותיו, אם כן איזה פחד ומורא ראוי שיפול על האדם שמא קבל עולמו בתענוגים ממש שאינם דברי חלומות.

(חכמת המצפון, אלול)

כל שנותיו של דוד לא ראה חלום טוב וכל שנותיו של אחיתופל לא ראה חלום רע

אולי יש לומר הכוונה בדרך צחות, דהנה ידוע מדרכי בני אדם שכל מי שיש לו שונאים שמקנאים בו ועל כן רודפים אותו וחפצים ברעתו, הוא ירא מאוד ודואג בכל עת פן ירעו לו, וכל היום הוא מהרהר בלבו בדאגה מה שונאיו עלולים להציק לו, משא"כ השונאים האלו החפצים ברעתו המה חושבים שיש לו כל טוב ויושב בכבודו של עולם, ועל כן הם מקנאים בו כל כך, נמצא שהם מהרהרים כל היום בדברים טובים שיש לו לאותו נרדף, והוא מהרהר כל העת בדברים רעים שחושש שיעשו לו שונאיו.

והנה איתא בגמרא אין מראין לו לאדם אלא מהרהורי ליבו, ופירש"י מה שהוא מהרהר ביום ע"כ, והיינו שכל החלומות של אדם בלילה אינם אלא ממה שהוא מהרהר ביום, ומעתה יש לומר דעל כן כל שנותיו של דוד לא ראה חלום טוב, כי ביום חשב והרהר דוד המלך ע"ה בדברים רעים מדאגה שאויביו יעשו לו רעות, כאשר רואים בספר תהלים שדוד המלך ירא לנפשו ודאג מעצת שונאיו, ועל כן היה חולם על זה בלילה ולכן לא ראה כל ימיו חלום טוב, משא"כ אחיתופל שקנא בדוד וחשב כל היום על הטובות שיש לדוד, כי חשב שיש לו כל טוב שבעולם, וזהו שהביאו לקנאה ושנאה אשר שנא את דוד, על כן ראה כל שנותיו בחלומו דברים טובים.

(ניצוצי אהרן, ליקוטים)

כל הלן שבעה ימים בלא חלום נקרא רע

כתיב (בראשית ב ג) 'ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אותו' וכו', איתא במדרש (ב"ר יא ב) קדשו במאור פניו של אדם, לא דומה פנים של אדם כל ימות השבת כשם שהוא בשבת עיי"ש. הענין בזה, כי קדושת יום השבת תחדור תוך לב האיש הישראלי ותמצא לה קן בלבבו, להתבונן על מעשיו ועניניו למה זה שולח ממרומים, וימאוס בהבלי עניני העולם הזה עולם הכלה ונפסד, ויכונן מעשיו לעומת העולם הרוחני עולם שכולו שבת ומנוחה בחיי העולמים, וההתבוננות הזה היא תאיר את פניו כמו שכתוב (קהלת ח א) 'חכמת אדם תאיר פניו', ולכן אינו דומה מאור פניו של אדם בשבת לפניו בימות החול, וזה בא מקדושת שבת המקדש את האדם לבוא לידי ההתבוננות הזה, וזה שאמרו קדשו במאור פניו של אדם, אבל הוא רק למי שהוא אדם סתם, ולא למי שקלקל צורתו האנושיות ונקרא אדם רע.

וזהו שאמרו ז"ל כל הלן שבעה ימים בלא חלום נקרא רע וכו', והענין הוא דעל פי פשוטו קשה להבין כי החלומות רובם שוא ידברו, ולמה זה בהעדר ממנו החלום שבעה ימים יקרא רע, אבל רמזה לנו חז"ל בזה, כי ראשית כל הוא להבדיל עניני העולם הזה, ולהתבונן בזה כי כל עניניו אין להם קיום נצחיי רק כחלום יעוף ודמיונות שוא, ואם האדם אינו נותן

לב לזה כלל בכל משך שבעה ימים שלימים, שבהכרח יום אחד בהם הוא שבת קודש, והנה גם הוא עבר עליו מבלי יתבונן וידע כי הכל הבל ודמיון שוא, אז ידע ודאי בנפשו כי רע הוא, ולכן לא הואיל אצלו קדושת השבת להתבונן בכל זה ולהאיר פניו.

(חסד לאברהם, הגדה של פסח)

מה דגים שבים מים מכסים עליהם ואין עין רעה שולטת בהם

ובמדרש (ב"ר צז ה) איתא מה דגים הללו גדלין במים כיון שיורדת טפה אחת מלמעלה מקבלין אותה בצמאון וכו', כך הן ישראל גדלין במים בתורה כיון שהן שומעין דבר חדש מן התורה הן מקבלין אותו בצמאון וכו' עי"ש, שני הפירושים אחת הם, כי כתוב (ויקרא יח ה) 'אשר יעשה אותם האדם וחי בהם' והפירוש הוא, כי כל חיות האדם יהיה רק בתורה ומצות, וכשהאדם הוא כן שהיטב קבוע בלבו כי הם חיינו, ממילא אין עין הרע שולטת בו, כיון שהוא עצמו אינו משגיח על עצמו כלל בדברים הגשמיים, והוא מכוסה כולו בתורה הקדושה כמו הדג שמכוסה במים, ולכך אין עין הרע שולט בו.

(אמרי הרי"ם, ויחי)

מה דגים שבים מים מכסים עליהם ואין עין רעה שולטת בהם אף זרעו של יוסף אין עין רעה שולטת בהם

ונראה לפרש דהנה מים הם מקום טהרה, ובזוה"ק (ח"א רכב:) דאף שאין הנבואה שורה בחוץ לארץ מכל מקום על המים יכולה לשרות הנבואה אפילו בחוץ לארץ, וזה שנאמר בנבואת יחזקאל על נהר כבר, ובש"ס סנהדרין (סז:) דכשפים נמחו במים, יש לומר נמי דמהאי טעמא הוא דכשפים הם מחמת כחות חיצונים המכחישים את פמליא של מעלה, ועל המים שהם מקום טהרה אין ענין לכשפים, ועל כן דגים שבים שהוא מקום טהרה אין עין הרע שהוא נמי מחמת כחות חיצונים שולטת בהם, מפני שהמים שהם טהרה מכסים עליהם ואין הרע יכולה להיות בוקעת דרך המים, אף שהמים צלולין והדגים נראין מתוכן נמי אין לרע עין שליטה עליהם. וזהו נמי ענין זרעו של יוסף שמחמת שלא רצה להתחבר להחיצונים, אין החיצונים יכולין להתחבר אליו, אדרבה טהרתו וקדושתו מבריחות את החיצונים, וזה הנחיל לזרעו אחריו.

(שם משמואל, משפטים ושקלים תרע"ה)

מה דגים שבים מים מכסים עליהם

דגים אלו יש בהם שני ענינים, הם מכוסים מן העין, והם חיים כאילו בעולם אחר ואינם מתחרים עם יושבי היבשה כלל, חז"ל רוצים ללמד לנו בזה שמי שחי סמוי מן העין ושאיפותיו הם לגמרי אחרות מאלו של הרחוב אינו מעורר קנאה לעולם, על כן בן תורה שרוצה לשבת בשלוה על התורה והעבודה ולגדול במעלות הרוחניות, עליו לומר די לבקשת העולם הזה, זוהי מדרגת כל בן תורה אמיתי שאומר די לכל אשר יטרידהו בלימודו, די לשאיפות הגשמיות די לחלומות, ולא עוד אלא שרק בדרך זו יוכל להתרחק מקנאה ועין הרע ויוכל להגיע לדרגת טוב עין שהיא פאר מדות האדם, כי במדה והוא מתרחק מבקשת העולם הזה, בה במדה הוא מתרחק מקנאה בבעלי העולם הזה.

מן הנסיון יודעים שדוקא זה שנאמר עליו ובתורה אתה עמל, הוא שנאמר עליו אשריך בעולם הזה, ואפילו אם יראה שלמראה העינים בעל שאיפות העולם הזה מצליח, הוא יודע שאין בזה כדי שביעה, כי אינו שבע אלא זה שפונה עורף לשאיפות הגשמיות והנטילה ובמקומן הוא מבקש עלייה רוחנית וחיי נתינה, ואכלת ושבעת נאמר רק במי שמקיים לאהבה את ה' אלקיכם בכל לבבכם ובכל נפשכם, והרי זה נס גלוי שדוקא בקשת הרוחניות תתן אושר בעולם הזה, ובקשת האושר הגשמי תשלול אותו הנס הזה עומד לרשות כל אחד ואחד מאתנו, הבה נקיים אותו בעצמנו בחיינו ממש.

(מכתב מאליהו, ח"ד)

השכים ונפל לו פסוק לתוך פיו הרי זה נבואה קטנה

כתיב (בראשית כח טז) 'ויקץ יעקב משנתו ויאמר אכן יש ה'' וגו', יתכן דהאי 'ויקץ ויאמר' לא אמר כן בכונה, אלא כל זה מענין הנבואה שנפל לו כך בתוך פיו, כמו שאמרו חז"ל השכים ונפל לו פסוק בתוך פיו הרי זה נבואה קטנה, ותו אמר 'ויירא', רצה לומר שהיה גם לבו נוקפו וכל זה לרמז אמתת החלום, ועל כן האמין בחלוטו באמת ע"י נפילת הדיבור הנ"ל לתוך פיו וע"י המורא שבלבו, ומשום כן אמר 'מה נורא המקום הזה' וגו'. והנה מקום בית המקדש הוא מקום מדת הדין צדק ילין בה, ואעפ"י שהאמת משם נוחלים ישראל כל טוב וכל רחמי שמים, מכל מקום הפתח להכנס לקבל כל טוב הוא מדת הדין כדרך צדיקים שתחלתם יסורים וסופם שלוה ושלשה דברים ניתנו ע"י יסורים (ברכות ה.), ומשום בנפילת הפסוק לתוך פיו אמר אכן יש ה' רחמים במקום הזה לקבל כל טוב, כדכתיב 'והנה אנכי עמך ושמרתיך ולא אעזבך ואנכי לא ידעתי' כי אמרתי שהוא כלו דין, ומשום כן מרומז שם אלקים בר"ת מ'קום ה'זה א'נכי ל'א י'דעתי לרמז זה שראשית כניסת הרחמים הוא ע"י דין, ועל כן נתירא יעקב ואמר 'אין זה כי אם בית אלקים' מדת הדין ואיך יהיה זה שער השמים להריק ברכה, ומשום כן התפלל כאן והציב מצבה ונסך שמן על ראשה משמן העליון כשמן הטוב על הראש כי שם ציוה ה' את הברכה חיים עד העולם, והמשיך החסדים לכאן וקראו בית א"ל מדת החסד לא בית אלקים מדת הדין.

(חתם סופר, ויצא)

נו.

גלות מכפרת עון

איתא בתרגום יונתן על הפסוק 'וימצאהו איש' (בראשית לז טו) ואשכחיה גבריאל, זה למדו רז"ל (תנחומא וישב ב) בגזירה שוה מפסוק 'והאיש גבריאל' (דניאל ט כא), הנה נלמד הדבר בגזירה שוה, כי הגליות הם לכפר עון כמו שאמרו רז"ל גלות מכפרת עון. והנה כפרת עון הוא ממדת רחום, מדה הב' מן הי"ג מדות, כמד"א 'והוא רחום יכפר עון', על כן למעלה בי"ג מדות עליונים (מיכה ז יח) כנגדה הוא נושא עון, והנה גזירה שוה בתורה שבע"פ היא מדה שניה מהי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן, ומעוררים על ידה בתורה מדה השניה רחום, על כן נמסר היום הזה התחלת הגלות גזירה שוה לעורר רחום ולכפר עון.

(אגרא דכלה, וישב)

נו:

הרואה באר בחלום רואה שלום

אמרתי לבאר הכונה, דהנה אמרו חכז"ל (סנהדרין ז.) האי תיגרא דמיא לצינורא דבידקא דמיא כיון דרוח רוח עיי"ש, והנה בהעלות האדם על לבו כי זה דרך המחלוקת מתגברת והולכת, אף שראשיתה מצער ח"ו תגדל בסופה מאוד, בודאי יהיה זהיר ברוחו ביותר שאת להיות בשלום עם כל איש ואיש, והן המה הדברים שלימדו אותנו חכז"ל במאמרם הנ"ל הרואה באר בחלום, הכונה מי שמסתכל בבאר דהיינו שכן דרך המחלוקה מתחלת במקצת בדבר של מה בכך, ואחר כך כן תרבה וכן תפרוץ, הוא בודאי יוכל לקוות לשלום, כי הלא הוא האיש אשר יהיה זהיר ברוחו לשמור את השלום בזהירות יתירה, וממילא יהיה שלום לו בכל גבולו סביב ויצפה לשלום.

(לחם רב, ליקוטים)

אין מראין דלועין אלא למי שהוא ירא שמים בכל כחו

דלועין הוא אותיות דלי עון, דלי הוא מלשון דלי ליה חספא, והיינו דהעון גם כן יש לו עליה דמהפך עונות לזכיות, זה אינו אלא במי שהוא ירא שמים בכל כוחו.

(מגדלות מרקחים, ליקוטים)

הרואה שור בחלום וכו' נגחו הויין ליה בנים שמנגחים בתורה

כתיב (דברים כב י) 'לא תחרש בשור ובחמור יחדו', פירוש שלא יחשוב מחשבות בעסק התורה וענינה הנמשל לשור, כמאמר חז"ל הרואה שור בחלום וכו' נגחו הויין ליה בנים שמנגחים בתורה, כי השור הוא ענין התורה, וחמור הוא חומריות העולם הזה, על כן הזהיר לא תחרוש מלשון 'חורש מחשבות' (משלי ו יח) בשניהם יחדיו.

(חתם סופר, כי תצא)

הרואה ענבים בחלום

כתיב (דברים כג כה) ׳כי תבוא בכרם רעך׳ אמרו ז״ל (ב״מ פז:) בפועל הכתוב מדבר, רמז על האדם שהוא בזה העולם כפועל, כמו שאמרו ז״ל על פסוק (ויקרא כו ט) ׳ופניתי אליכם׳ משל למלך ששכר פועלים כדאיתא במדרש (ילקוט רמז תרע״ב), כי האדם הוא בעולם הזה פועל לקבל שכרו לעולם הבא, כי לזה הכוונה היתה ביאתו לזה העולם. כי תבוא בכרם, זהו העולם נקרא כרם שנאמר (ישעיה ה א) ׳כרם היה לידידי בקרן בן שמן׳, רעך זה הקב״ה שנאמר (משלי כז י) ׳רעך ורע אביך אל תעזוב׳, וכמו שהכרם יש בו ענבים לבנים וענבים שחורים, כן זה העולם מתנהג במדת הדין לרשעים ובמדת הרחמים לצדיקים.

ועל זה רמזו ז״ל הרואה ענבים בחלום לבנים טוב לו שחורים רע לו, ומיבשים ועושין אותם צמוקים רמז על שכר העולם הבא, ועושין מהם יין רמז על יין המשומר בענביו, ושכרן על ידי קיום מצוות עשה ומצוות לא תעשה שהן רמז לענבים שחורים ולבנים, ואכלת ענבים בגימטריא עקב, רמז על שכר עולם הבא שהוא לבסוף כמו העקב שהוא סוף הגוף, ולשון עקב מצאנו בשכר המצוות, ׳עקב אשר שמע אברהם׳ (בראשית כו ה) ׳בשמרם עקב רב׳ (תהלים יט יב) ׳ואצרנה עקב׳ (שם קיט לג), ׳ואל כליך לא תתן׳, כלומר שלא יעשה המצוות לשום פניה בעולם, שלא ילבישם חומריות וישארו בזה העולם ולא ילכו עמך לא הן ולא שכרן, כי אין גשמיות למעלה שנאמר (בראשית ח ב) ׳ויכלא הגשם מן השמים׳, ׳כנפשך שבעך׳ כלומר לשובע לנפש לא לגוף הנגוף, שנאמר (משלי יג כה) ׳צדיק אוכל לשובע נפשו׳ לא לשובע גופו, זהו אל כליך לא תתן, רמז על הגוף שהוא כלי הנפש.

(שפתי כהן, כי תצא)

הרואה גמל בחלום מיתה נקנסה לו מן השמים והצילוהו ממנה

ולכאורה יש ליתן טעם לשבח למה באמת ראיית הגמל בחלום ירמז על הצלה ממיתה. ונראה דהנה במרכבה טמאה הוא גמל, וגמל הוא לשון גומל דהיינו גמילת חסד, והיינו שעל ידי גמילת חסד הוא משבר כח הגמל של המרכבה טמאה, וזה שמראין לו בחלום גמל, רמז רמזו לו שעל ידי גמילת חסד הוא משבר כח הגמל מסטרא אחרא וניצל ממיתה.

(נועם אלימלך, וישב)

הרואה גמל בחלום מיתה נקנסה לו מן השמים והצילוהו ממנה

הכוונה, כי האיש העושה פעולת העבירה אך לבו נכון לתכלית טוב לפני ה׳ כמאמר חז״ל (הוריות יב) גדולה עבירה לשמה, אז אלקים שופט שהכוונה הטוב יצילהו מעונש הפעולה, וזה הפירוש (איוב לג כג -כד) ׳אם יש עליו מלאך מליץ אחד מני אלף להגיד לאדם ישרו ויחננו ויאמר פדעהו מרדת שחת מצאתי כופר׳, שמקודם הקדים (שם פסוק כב) ׳ותקרב לשחת נפשו וחיתו לממתים׳, אם נופל למשכב ונידון על חיותו וילך לממתים ידך ה׳, אז אם רק מלאך מליץ אחד מני אלף, ודרשו חז״ל (שבת לב.) אם רק חלק של אלף ממלאך אחד, הכוונה שהיה לו בתוך העבירה תכלית טוב אז יפדה ה׳ אותו וישיבו לימי עלומיו.

והנה הגמל יש לו סימן טהרה של פנים שהוא מעלה גרה, הוא משל על המחשבה שהיא צפונה ומכוסה, אבל נחסר ממנו סימן טהרה של חוץ, ופרסה לא יפריס אז הוא אינו טהור, גם אצל בני אדם צריך להיות פעולותיו גם בחוץ טהור, והייתם נקיים מה׳ ומישראל. וזה מי שראה גמל בחלום, הוא רמז שעשה עבירות חיצוניות וטהורות בפנים, מיתה נקנסה לו מן השמים והצילוהו ממנו, היינו מגוף אותו עבירה עמד מלאך מליץ אחד אשר פדה אותו והבן.

(דברי שערי חיים, ויגש)

הרואה פיל בחלום פלאות נעשו לו פילים פלאי פלאות נעשו לו והתניא כל מיני חיות יפין לחלום חוץ מן הפיל ומן הקוף לא קשיא הא דמסרג הא דלא מסרג

פירש רש״י הא דמסרג שיש לו אוכף על גבו יפה. אולי הכוונה, דהנה מראה הפיל בחלום מורה על פלאות שנעשו לו, אולי משום דמשונה הפיל בתארו וקומתו גבורתו וכוח הבנתו והשכלתו משאר בעלי חיים, יהיה מה שיהיה שמו מורה על פלאות והפלאות ודאי טובות הנה כאשר יגיעו לאדם, אך ורק תנאי יש בדבר אם האדם מושל על הונו ורכושו על המאורעות והנפלאות אזי לטובה המה לו, לא כן אם ח״ו אינו מושל עליהם אדרבה המה מושלים עליו, אזי ח״ו יטו את לבבו ומה בצע בנסים ונפלאות שנעשו לו, הלא לא יגיע לו טובה מהם אדרבה יהיו ח״ו לרעתו כעושר שמור לבעליו (קהלת ה יב), על כן דווקא דמסרג שיש לו אוכף על גבו, לרמז שמוכן לרכב עליו לכל אשר יחפוץ יטנו, אז מה שמראין לו בהראות לו פיל שנעשו לו פלאות הוא לטובתו, לא כן אי לא מסרג אם הראו לו רק שיעשו לו פלאות, אבל לא ראו עיניו שיוכל לרכב עליהם למשול בם ולהשתמש בהם לטובתו, אזי הוא אינו סימן יפה, כנלענ״ד במליצה.

(לחם רב, פרק שירה)

נז.

הרואה הספד בחלום מן השמים חסו עליו ופדאוהו

ואמר הרר״ב מפרשיסחא הפירוש, דבאמת קשה איך אנו בוכים על איש גדול שנסתלק מן העולם הזה, דילמא זאת הוא לטובתו שילך לעולם האמת ויתעלה שמה. וזה כונת המאמר הרואה הספד בחלום על איש שמבינים שההספד עליו הוא רק חלום ודמיון בעלמא, כי באמת אין אנו צריכין לספוד עליו כלל, בידוע שכעסו עליו מן השמים, היינו שהיה הקפדה וכעס בשמים בעבור הצדיק הנפטר שאיש כזה יהיה בעולם השפל, ופדאוהו מן השמים שילך לקץ הימין ויתעלה שמה כי שם ביתו, דבר זה אמר הרה״ק מסאכאטשוב ז״ל בהיותו בהלוית השפת אמת זצ״ל.

(שיח שרפי קודש, ליקוטים)

הבא על נערה מאורסה יצפה לתורה שנאמר תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב אל תקרי מורשה אלא מאורשה

הכוונה, לרמז כמו נערה המאורסה הגם שהיא מקושרת בקשר אמיץ לאיש, בכל זאת גופה לא נשתנה אז עדיין ועודנה בתולה עמה, ורק מי שיבעול אותה יטעם טעם בעילת בתולה כך נתן לנו משה תורת ה׳ שנקראת תורת משה ׳זכרו תורת משה עבדי׳ (מלאכי ג כד), ובכל זאת עוד יש בכל מקום בהתורה לעלות מקורה, כי עודנה היא בנעוריה בבתוליה, וכל איש ואיש יכול לעלות בחכמת התורה כאילו לא למד אדם מעולם בה. וזה הבא על נערה מאורסה בחלום יצפה לתורה, הוא האות על התורה הגם שנקשרת לאיש הקדום, בכל זאת הוא יקח בתוליה, שנאמר ׳תורה צוה לנו משה מורשה׳ אל תקרי מורשה אלא מאורסה, כי היא בכל עת תמיד מאורסה לקהלת יעקב, והבן זה כי הוא פלא.

(דברי שערי חיים, ברכה)

אפילו ריקנין שבך מלאים מצות כרמון

להבין מה שהמשיל מעשים טובים של הרשעים לרמון דוקא. דע שיש הפרש והבדל גדול בין מעשים טובים של צדיקים, ובין מעשים טובים של רשעים, דמעשים טובים של צדיקים הוא נקי וזך אור בהיר בשחקים, לא כן הרשעים אף מעשים טובים שלהם הוא מעורב בפניות וכזבים ושקרים ומלאים נכלים וערמימיות והפסולת מרובה על האוכל, והרי זה דומה לרימון, כי איתא (ברכות לו:) הוי עובדא ושקלוה לנץ דרימון הוא הקליפה שסביבות הרימון ויבש רמונא וכו׳, כמו כן מעשים טובים של הרשעים, בזולת הפסולת והקליפה אין למעשים טובים שלהם שום קיום, וזה שאמר רקנים שבך מלאים מצות אבל אינו אלא כרימון, והבינהו.

(ישמח משה, בראשית)

אפילו ריקנין שבך מלאים מצות כרמון

כתיב (שמות כח לד) ׳פעמון זהב ורמון׳ פירש רש״י פעמון זהב ורמון המחזיקו. יש לפרש על דרך הרמז דהמה כנגד התלמיד חכם והמחזיקו, פעמון הוא התלמיד חכם המשמיע קולו של תורה תמיד, וכדכתיב (שם לה) ׳ונשמע קולו בבואו אל הקודש׳, ורמון כנגד המחזיקו וכמו שאמרו חז״ל על כפלח הרמון רקתך דהרקנים שבך מלאים מצות כרמון. וזה שאמר הכתוב פעמון זהב ורמון אצלו, לומר לך שיהיה שרוים יחד זה אצל זה, ושיהיה מקרבו ומחזיקו תמיד.

(חתם סופר, תצוה)

אפילו ריקנין שבך מלאים מצות כרמון

איתא בתקוני זוהר (תיקון י) כי אורייתא בלי דחילא ורחימא לית ליה גדפין ולא פרחית לעילא וכמו כן במצוות, עיקר חיות המצוה הוא האהבה

והיראה שעושה בהם המצוה, וכמו שאמר הבעש"ט זי"ע כשנכנס פעם לבית הכנסת אחד ואמר שהוא מלא בתורה, ופירש דבריו שלא לומדים ומתפללים בדחילו ורחימו ולא פרחית לעילא ונשאר הבית הכנסת מלא מהם, ולכן אומרים קודם כל מצוה לשם יחוד וכו' בדחילו ורחימו. וזוהי כוונת מאמר חז"ל פושעי ישראל מלאים מצוות כרמון, וקשה אם כן שמלאים מצוות למה נקראים פושעי ישראל, אלא שהם מתמלאים מהמצוות שאינם עושים באהבה ויראה ולא פרחית לעילא, לכן הם נקראים פושעי ישראל.

(בית אברהם, חנוכה)

אפילו ריקנין שבך מלאים מצוות כרמון

יש לומר הדמיון לרמון, דהנה רמון אינו כשאר פירות, דבשאר פירות הפסולת דהיינו הגרעין הוא מבפנים, משא"כ ברמון הפסולת הוא רק מבחוץ אבל הגרעין שבפנים אוכלים, והכי נמי פושעי ישראל אע"ג דמבחוץ הוא לקוי מכל מקום הפנימיות הוא טוב.

(מגדלות מרקחים, ליקוטים)

אפילו ריקנין שבך מלאים מצוות כרמון

מה שמברכין על הרמון בליל ראש השנה שנהיה מלאים מצוות כרמון, וקשה הרי אפילו ריקן שבישראל מלא מצוות כרמון, אם כן מה צורך לתפילה זאת, אלא מה שהביא מן כפלח הרמון יתקשה, הרי הכתוב אומר כפלח שהוא חצי רמון ואתה אומר מלא מצוות כרמון, אלא הלא מהכתוב יובן כי אם חצי רמון, לפיכך אנו שואלים שנהיה מלאים מצוות כרמון שלם ולא חצי רמון.

(מעשה חשב, ליקוטים)

כפלח הרמון רקתך מאי רקתך אפילו ריקנין שבך מלאים מצוות כרמון

אבל דווקא כפלח הרמון ומבעד לצמתך, והיינו כל זמן שיש שלום ביניהם ואין אחד מתבודד ונפרד מחבירו, והיינו כפלח כפירוש רש"י ז"ל פלח חצי רמון, שכל אחד צריך לידע שאינו שלם כשהוא לעצמו מה הוא, ורק באגודה אחת ודווקא מבעד לצמתך, כל זמן שהם צמותי יחד אז אחר זה צריך לזה שידע בעצמו שאין השלימות גביה, ורק ברב עם הדרת מלך מלכי המלכים הקב"ה וכל ישראל ערבים, אבל כשהוא לעצמו לא מהני אפילו אם כגובה ארזים גבהו והוא העניו מכל האדם, עם כל זה לא מיחשב כרמון שמלא מצוות, אלא דווקא כפלח ומבעד לצמתך, ואז גם הריקנים וכו' מלאים מצוות, כי כיון שמקיים מבעד לצמתך ואל תפרוש מן הצבור, ממילא זכות אבות הצבור מסייעתם, והקב"ה שומר עמו ישראל לעד ישרא שכינתיה בתוכם, כיון שמחזיקים מדת שלום ורוצים לעשות רצונו יתברך.

(עוללות יהודה, שיר השירים)

הרואה שמן זית בחלום יצפה למאור תורה

דהנה שמן זית רומז ליסורים, כמו שאמרו במדרש (שמו"ר לו א) למה נמשלו ישראל לזית, מה זית אינו מוציא שמנו אלא על ידי כתישה, כך ישראל אינם עושים תשובה אלא על ידי יסורין, לכך אמרו דהרואה שמן זית בחלום יצפה למאור תורה, כי העולם הזה נמשל לחלום ויעבור והנה איננו וכחלום יעוף, ומי שרואה לפניו תמיד בחיי העולם הזה את בחינת הזית, שהוא מורה לחבב את היסורים ולהתייסר בהם כזית שמוציא ממנו על ידי כתישה, הוא יכול לצפות ולקוות למאור תורה, וכמו שמצינו גבי יששכר שלפי שנטל עליו עול וסבל כנאמר 'ויט שכמו לסבול ויהי למס עובד' (בראשית מט טו), זכה לתורה ומבני יששכר יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה ישראל.

(דרשות מהרי"ץ, ז' אדר)

הרואה נחש בחלום פרנסתו מזומנת לו

כתיב (בראשית גג יד) 'ועפר תאכל כל ימי חייך', ויש לדקדק מה קללה היא זו הלא תמיד מזונותיו לפניו (יומא עה.), וגם אמרו חז"ל הרואה נחש בחלום פרנסתו מזומנת לו, ופרש"י ז"ל כנחש שעפר לחמו ומצוי לו בכל מקום עי"ש. אך הקללה היתה בכך שהורחק כל כך מן הקדושה עד כדי כך שנמנע ממנו האפשרות שיצטרך אי פעם לשאת עיניו אל השמים לבקש את מזונו, כדרך ברואים אחרים המחפשים את מזונותיהם ונושאים עיניהם השמימה לבקש מזונם מאת השי"ת, כמו שכתוב (תהלים קד כא) 'כפירים שואגים לטרף וגו' ולבקש מאל אכלם', וכתיב (שם קמז ט) 'נותן לבהמה לחמה לבני עורב אשר יקראו', אבל את קולו של הנחש הקב"ה אינו חפץ כלל לשמוע, בבחינת קח לך את שלך והסתלק לבל אראך ולבל אשמעך עוד.

(אמרי הרי"ם, בראשית)

נז:

שלשה מעין עולם הבא אלו הן שבת וכו'

כתיב (בראשית ב ג) 'ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אותו כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות', דהנה אנו אומרים מעין עולם הבא יום שבת מנוחה, היינו שבכל שבת בא לאדם הישר התעוררות קדושה ממה שיהיה לעתיד לבוא במהרה בימינו שהוא עולם הבא יום שכולו שבת וכמבואר כן בספרים הקדושים. וזהו 'המנחיל מנוחה לעמו ישראל בקדושתו ביום שבת קודש שמך ה' אלהינו יתקדש', רצה לומר שמנחיל מנוחה שלימה לישראל ממה שיהיה לעתיד לבוא ביום שבת קודש, אשר שמך ה' אלקינו יתקדש ויתגדל לעד ולעולמי עולמים. וזהו 'ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אותו', פירוש שעשה הברכה ליום השביעי גם בהגלות להמשיך לו קדושה בלב שלם לישראל ממה שיהיה לעתיד בסוף כל הימים, כי בו שבת מכל מלאכתו שיתבטל הכל רק 'ונשגב ה' לבדו ביום ההוא' (שם ב יא), והוא יום שכולו שבת ומנוחה לחי עולמים, וזהו ויקדש אותו גם עתה מהקדושה אשר בו שבת מכל מלאכתו ביום שכולו שבת מכל אשר ברא אלקים לעשות.

(תפארת שלמה, בראשית)

שלשה מעין עולם הבא אלו הן שבת וכו'

שאני שכר שבת משכר כל המצוות, ששכר מצוה בהאי עלמא ליכא אלא בעקב הוא ניתן, אבל שכר שבת הוא תיכף עוד בהאי עלמא וכבר דברנו בזה. ויש לומר עוד בטעמו של דבר על פי מה שהגיד כ"ק אבי אדמו"ר זצללה"ה בטעם דשבת אינה מכינה ליום טוב ולעצמה מכינה, כי שבת היא מעין עולם הבא שהוא התכלית ואינו הכנה על להבא, אלא לעצמו הוא מכין עכתדה"ק. ועל כן אם באת לומר דשבת לא יהיה שכרה בהאי עלמא אלא בעולם הבא, תהיה נחשבת הכנה ולא התכלית, ובהכרח לומר דשכרו הוא תיכף ושבת מכינה לעצמה, אך עדיין יש להבין לפי מה דאיתא בספרים הקדושים דאחד מהטעמים דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא הוא, משום שהיה גרעון למצוות שהן רמ"ח אברים דמלכא שישמשו לצורך עולם הזה השפל וכלה ונאבד, אם כן שכר שבת דבהאי עלמא לכאורה מיגרע גרע.

אך נראה דענין שכר שבת דכתיב (ישעיה נח יד) 'אז תתענג על ה'' הוא ענין עולם הבא, דצדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנין מזיו השכינה, וזה ניתן תיכף לאדם שכר שבת, ונשאר לו ירושת עולמים עדי עד, אבל האדם נהנה ממנו לפי מסת הזדככותו, ובשבת שבהכרח האדם מזוכך יותר, ואפילו עם הארץ אימת שבת עליו נהנה האדם מאותו הזיו, ויובן ממילא דלעולם הבא שתהיה תכלית הזיכוך, יהיה תענוג של אותו הזיו אלפי אלפים פעמים יותר מאשר הוא עתה בשבת, ומכל מקום שכר השבת ניתן לו מעתה, וכל מה שהאדם יכול ליהנות ממנו תיכף הוא נהנה תיכף, וכאשר יהיה מוכן יותר יהנה ביותר, וממוצא הדברים שבכל שבת נהנה מן השכר מכל השבתות שעברו עליו.

(שם משמואל, עקב תרע"ז)

שלשה מעין עולם הבא אלו הן שבת וכו'

איתא ברש"י (בראשית לז ב) ביקש יעקב לישב בשלוה קפץ עליו רוגזו של יוסף, אומר הקב"ה לא דיין לצדיקים בעולם הבא וכו'. ואפשר לומר על פי מה דאיתא בבוצינא דנהורא הפירוש שבת מעין עולם הבא, ששבת הוא המעין והמקור של עולם הבא, ואיתא בעבודת ישראל רגז"ו ש"ל יוס"ף בגימטריא שב"ת. וזה שאמר ביקש יעקב לישב בשלוה בעולם הזה, קפץ עליו רוגזו של יוסף קדושת שבת נחלת יעקב אביך, ולא דיין להם לצדיקים, הפירוש לא בלשון בתמיה רק בניחותא להנות מזיו השכינה בעולם הבא, אלא רוצים גם השבת שהוא המעין והמקור של עולם הבא.

(שארית מנחם, וישב)

שלשה מעין עולם הבא אלו הן שבת וכו'

פעם אחת סיפר בעל אהבת ישראל שעוד בימי זקינו הקדוש בעל הצמח צדיק בימי נעוריו נכנס באיזה ענין לנצחון, ונודע הדבר לזקינו הקדוש ושלח אחריו ואמר לו בזה הלשון, בני הן אמת שנצחון הוא מעין עולם הבא, אבל איעצך ליקח לך שבת קודש תחת נצחון כי שבת גם כן מעין עולם הבא, ואנכי תמיד הייתי מדקדק בדיבורים של זקיני הקדוש זצ"ל ואמרתי בלבי למה אמר לי לקח שבת במקום נצחון, ולמה לא אמר ליקח שניהם נצחון וגם שבת קודש, על כן מוכרח אני לומר ששניהם אי אפשר.

ואמרתי טעמו של דבר כי איתא בזוהר הקדוש (יתרו פח.) שכל ברכאין דלעילא ותתא ביומא שביעא תליין ומניה מתברכין כל שיתא יומין, וזאת ידוע שבשבת לא ירד המן, ואם כן למה מניה מתברכין כל שיתא יומין, אמנם טעם הדבר שהמשפיע אינו צריך כלום לעצמו רק דרכו להשפיע לאחרים, כמו שאמרו בש"ס (תענית י.) כל העולם ניזון בשביל חנינא בני וחנינא בני די לו בקב חרובין משבת לשבת והבן, ודרך הנצחון הוא היפך מזה, כי אם אין לו שום נגיעה עצמיות היינו איזה כבוד או נגיעה של ממון וכדומה, אינו מתאמץ לנצח את חברו, וממילא אי אפשר להיות שניהם באדם אחד, על כן אמר לי זקיני ליקח לי שבת קודש, וממילא לא ארדוף אחר הנצחון.

(בשם מרדכי, ליקוטים)

שלשה מעין עולם הבא אלו הן שבת וכו'

בברכת המזון בחול אומרים מגדיל ישועות מלכו ובשבת אומרים מגדול. ויש לומר בזה טעם לשבת על פי מה דאיתא במדרש (שוחר טוב תהלים יח) כתוב אחד אומר מגדיל וכתוב אחד אומר מגדול, אמר ר' יודן לפי שאין הגאולה של אומה זו באה בבת אחת אלא קימעא קימעא, ומהו מגדיל שהיא מתגדלת והולכת לפני ישראל וכו', ומהו מגדול שנעשה להם מלך המשיח כמגדל שנאמר 'מגדול ישועות מלכו' וכו' עד כאן לשון המדרש, נמצא דלשון מגדיל מורה על התרחבות והתגדלות הגאולה, ומגדול מרמז על מלך המשיח. ואפשר לומר דמהאי טעמא משנים בברכת המזון בין שבת לחול, כי בימות החול דעדיין בן דוד לא בא, אזי הגאולה היא עדיין בבחינת מתגדלת והולכת ולהכי אומרים מגדיל, אבל שבת קודש שהוא מעין עולם הבא וימות המשיח אומרים בו מגדול שהוא בחינת המשיח.

(אמונת אברהם, ליקוטים)

שלשה מעין עולם הבא אלו הן שבת וכו'

'מעין עולם הבא יום שבת מנוחה' (פיוט מה ידידות) שבת הוא מעין עולם הבא, אכן להשגיח שלא תהיה השבת מעין עולם הזה רק מעין עולם הבא בקדושה וטהרה ואכילה בקדושה, כתיב (דברים יג ה) 'אחרי ה' אלקיכם תלכו ואותו תיראו' וגו', באור החיים הקדוש מפרש שפסוק זה הוא כנגד ששה סדרי משנה וכו' ואותו תיראו כנגד סדר מועד, וזה 'ואותו תיראו' כי השבת נקראת אות כדכתיב (שמות לא יג) 'אות היא', ויש להבין איזה יראה צריך מהשבת, וביותר הרי דרשו ז"ל 'וביום שמחתכם' אלו השבתות (במדבר י ספרי שם), אלא כידוע כל מקום שיש קדושה יש שם אחיזה לסטרא אחרא, ועל זה צריך יראה וצריך להתגבר על זה ולאכול בקדושה וטהרה, ומחללי שבת נקראים בשם זה, מפני שהשבת היא קדושה לכן העושה היפך מקדושה הוא מחלל חולין.

(פני שבת, ליקוטים)

שלשה מעין עולם הבא אלו הן שבת וכו'

נפסק להלכה (מגן אברהם ריש סימן שז) שאסור לספר בשבת דברים שמצטער בהם, והטעם מבואר בספרים כי שבת מעין עולם הבא שהוא עולם שכולו טוב, ושם אין שייך כלל ענין צער, וכמו שאמרו בגמרא (פסחים נ.) שבעולם הזה יש חילוק בין בשורות טובות לרעות לענין ברכה, שעל בשורות טובות אומר הטוב והמטיב ועל בשורות רעות דיין האמת, אבל לעולם הבא יהיו כל הברכות הטוב והמטיב שאין שם בשורה רעה, ומבאר בצל"ח בשם הרה"ק רבי אפרים ריישר זי"ע שהרי לא יצא דבר רע מהקב"ה, והכל הוא לטובה לזכך אותו ולהכניע היצר הרע ולטהר הנשמה, אלא שבעולם הזה האדם אינו מבין הדבר ונדמה בעיניו כאילו הוא באמת רעה, ועל כן מברך על זה דיין האמת, אבל לעולם הבא יראה כל אחד למפרע שהכל היה רק לטובתו והיה לו לברך הטוב והמטיב על הכל, ובשבת שהוא מעין עולם הבא בוודאי צריך להיות האדם בבחינה זו, שיראה שהכל הוא לטובה ועל כן אין להצטער בשבת.

בתורת חיים (עירובין יט. ד"ה ההוא) כתב טעם לכמה הנהגות האדם שעושים בשבת, משום ששבת היא מעין עולם הבא שהוא יום שכולו שבת, לכך עושים כמה דברים שהם דוגמת עולם הבא מה שעושים רחיצה בחמין בערב שבת, הוא כנגד מה שידוע שכדי להגיע לעולם הבא צריכים קודם לעבור בנהר דינור כדי לרחוץ כתמי העוונות, כמו כן קודם שבת עושים רחיצה בחמין שהוא כעין זיכוך הזוהמא לכבוד שבת, ולכך צריך בחמין דווקא מעין נהר דינור, עושים קידוש על היין זכר ליין המשומר לצדיקים לעתיד לבוא, אוכלים בשר ודגים נגד סעודת שור הבר ולויתן שיהיה לעתיד לבוא, ואוכלים גם פשטיד"א זכר למן כמו שאמרו חז"ל (חגיגה יב:) ששוחקים מן לצדיקים לעתיד לבוא, ולכך אומרים בברכת המזון הרחמן הוא ינחילנו ליום שכולו שבת ומנוחה, שנזכה לעולם הבא ממש שהוא יום שכולו שבת והא בהא תליא.

(נטעי אשל, ליקוטים)

שלשה מעין עולם הבא אלו הן שבת וכו'

כתיב (דברים כד יד) 'ביומו תתן שכרו' ר"ת שבת כן איתא בשם האריז"ל, ויש לומר שבאו לרמז, דאע"ג דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא (קידושין לט:), אבל בשבת שהיא מעין עולם הבא ואמרו חז"ל שבת אחד מששים לעולם הבא, לכן ביום השבת מקבלים שכר גם בהאי עלמא. וזה שנרמז בקרא ביומו תתן שכרו ר"ת שבת, שביום השבת מקבלין שכר גם בעולם הזה, כיון שהוא מעין עולם הבא.

(להורות נתן, כי תצא)

שלשה מעין עולם הבא אלו הן שבת וכו'

איתא (מכילתא שמות א ד) לפי שהוא אומר 'ושמרו בני ישראל את השבת', שומע אני אפילו חרש שוטה וקטן, ת"ל 'לדעת כי אני ה' מקדשכם' לא אמרתי אלא במי שיש בו דעת, לכאורה איך אפשר לומר שגם חרש שוטה וקטן מחוייבים לשמור את השבת, והלא אין הם בר חיובא, וקטן בית דין אינן מצווין להפרישו מאיסורי אכילות אסורות נבלות וטריפות.

ויש לומר שהשבת קרויה עונג 'וקראת לשבת עונג', השבת היא מעין עולם הבא, וכיון שכך יש מקום לחשוב ולומר שגם הללו מחוייבים לשמירת שבת, מאחר והעונג הוא מציאות ואי אפשר להפריש מתוכה מישהו, והחרש שוטה וקטן נמצאים בתוך המציאות בתוך האווירה של שבת, ודומה הדבר למזג האויר חם או קר גשם או שלג שהוא חל גם על בעלי חיים, וכן גם באווירת השבת ובעונג שלה שהם מציאות, שאי אפשר שהללו לא יהיו נמנים בתוכה אם עונג הוא והוא מצוי, הרי הרגשתו היא ענין של חוש והוא יותר קרוב מהשכל, ולכן חרש שוטה וקטן מרגישים גם הם את עונג השבת, גם הם סופגים את טעם העונג אף בלי ידיעה שכלית העונג חודר לתוכם.

ולכן התעוררה השאלה שמא אין לפטור אותם מחיובי שבת אע"פ שקטני מוח וקטני דעת הם, לכן מיעטם ה' וכתב לדעת ללמד שכיון שאין הם ברי דעת להעריך את העונג, אין הם נכללים בכלל מחוייבי שבת, אפילו שהם מרגישים באופן בלתי שכלי, אבל אין דעתם ושכלם מסוגלים להעריך את העונג הזה.

(אור חדש, כי תשא)

שלשה מרחיבין דעתו של אדם אלו הן דירה נאה ואשה נאה וכלים נאים

זה רומז לימים הקדושים האלו, דירה נאה הוא סוכה, כלים נאים הוא מצות לולב ומיניו, אשה נאה הוא שמיני עצרת שלאחריו סוד היחוד, והשלשה האלה הם בבחינת דעת, סוכה כתיב 'ויעקב נסע סכתה' (בראשית לג יז), ויעקב ידוע שהוא בבחינת דעת, גם נאמר בסוכה 'למען ידעו דורותיכם' (ויקרא כג מג), וכמו שאמרו חז"ל (סוכה ב.) עד עשרים אמה אדם יודע שהוא דר בסוכה, ולולב ראשו הוא בחינת דעת, כמו שאומרים בנוסח היהי רצון לפני נטילת לולב ובנענועי אותם תשפיע שפע ברכות מדעת עליון לנוה אפריון, ובשמיני עצרת אומרים אתה הראת לדעת, בחינת 'וידע אדם' וכו' (בראשית ד כה) על כן אמרו ג' דברים מרחיבין דעתו דייקא.

(אמרי נועם, לשמיני עצרת)

שלשה מרחיבין דעתו של אדם אלו הן דירה נאה ואשה נאה וכלים נאים

אשה נאה והוא משל על נשמתו של אדם שצריך שתהיה קדושה וטהורה שבשבילה שורה עליו שכינה הנקראת נשמת כל חי, ודירה נאה משל על הלב, וכלים נאים משל על אבריו שצריך שיהיו מתוקנים ושלמים על מה שישרה השלם, ועל זה נאמר (דברים כג טו) 'והיה מחניך קדוש'.

(תולעת יעקב, סוד קריאת שמע)

שבת אחד מששים לעולם הבא

כתיב (בראשית מט טו) 'וירא מנוחה כי טוב ואת הארץ כי נעמה ויט שכמו לסבול ויהי למס עובד', הענין הוא דידוע אור שברא הקב"ה ביום הראשון אדם צופה ומביט בו מסוף העולם עד סופו וגנזו לצדיקים לעתיד לבוא, והענין כי כל ימות החול מלובש האור והקדושה בכמה לבושים, ואי אפשר לראות האור והקדושה מפני ההתלבשות, אבל בבוא שבת קודש בא מנוחה ואז נתגלה האור הגנוז לצדיקים לכל אחד ואחד לפי מדריגתו, ואיתא בגמרא דשבת הוא אחד מששים בעולם הבא, נמצא יש לכל אחד כור ואבן בוחן לראות מדריגתו בעולם הבא, לפי הקדושה שיש לו בשבת קודש כך יש לו ששים פעמים בעולם הבא, והכל לפום עבידתיה ועבודתו מי שטרח ועמל בערב שבת יאכל בשבת, כן לפי עבודתו עבודת הקודש בתורה ותפלה בעול מלכות שמים, כן נתגלה את האור כי טוב אור הגנוז לצדיקים, ונקרא גם כן נשמה יתירה שהיא מעולם העליון, לפום עבידתיה בששת ימי המעשה בתורה ותפלה בעול מלכות שמים כן נותנים לו הנשמה יתירה.

וזה 'וירא מנוחה' פירוש שבת קודש בא שבת בא מנוחה, כי טוב פירוש דאז נתגלה את האור כי טוב רב טוב הצפון לצדיקים, 'ואת הארץ כי נעמה ויט שכמו לסבול', פירוש כשנוטה שכמו לסבול דהיינו כנזכר לעיל, 'ש'כ'מ'ו ראשי תיבות ש'ם כ'בוד מ'לכותו, 'לסבול' היינו כשנושא עליו עול מלכות שמים ועובד בעמל ויגיעה בתורה ותפלה וסובל עליו עול מלכות שמים, ומפרש הפסוק 'ויהי למס עובד' דהיינו היצר הרע נעשה לו עובד כדכתיב (משלי יב ט) 'טוב נקלה ועבד לו', למס הוא רמז על היצר הרע ונעשה לו עבד כנזכר לעיל.

(מאור ושמש, ויחי)

שני גוים בבטנך וכו' גיים וכו' אלו אנטונינוס ורבי

רצה לומר, כי גיי"ם אם תחשוב מ"ם סתומה לשש מאות יעלה כמו ג' כת"ר, לומר ששניהם נכתרו בשלשה כתרים כתר מלכות ותורה ושם טוב, כי רבי היה גם כן כמו מלך נשיא בישראל והוא בעצמו שאל מה אני בשעיר (הוריות יא:), ואנטונינוס היה לו גם כן כתר תורה כמבואר בגמרא שלמד תורה אצל רבי, וכתב תוספות (ד"ה אמר) בשם ירושלמי שגייר עצמו, ושם טוב היה לשניהם בלי ספק.

(חתם סופר, תולדות)

שני גוים בבטנך וכו' גיים וכו' אלו אנטונינוס ורבי

הענין דשרה ברורה חלק הטוב, וחלק הרע נטלה הגר וכמו שאמר עד יעקב אבינו לא פסקה זוהמה (שבת קמו.), וכיון שראתה שהבנים מתרוצצים וכשהולכת לבית עבודה זרה עשו מפרכס לצאת הרי כאן האחד טוב והאחד רע, ולמה זה אנכי שלא כדרך שרה, שלרבקה ניתן גם את הטוב גם את הרע ולא בירר לה הטוב לעצמו, והשיבו לה שני גוים זה אנטונינוס הרי שבחלק הרע שלך מעורבב גם הטוב, ולכן המה שניהם בבטנך ודו"ק.

(משך חכמה, תולדות)

שני גוים בבטנך וכו' גיים וכו' אלו אנטונינוס ורבי שלא פסקו משולחנם לא צנון ולא חזרת ולא קישואין לא בימות החמה ולא בימות הגשמים

וצריך ביאור, שהרי כמה עשירים יותר גדולים עמדו מיעקב ועשו כמו שלמה ואדריינוס שהוזכרו במדרש כאן, ולמה העדיפה הגמרא לדרוש פסוק זה דוקא על רבי ואנטונינוס, אבל בלאו הכי צריכים להבין איזה נחמה ניחמו לרבקה, קודם שהלכה להתפלל לה' חשבה שרק בן אחד במעיה, והתפלאה על צער העיבור הגדול שיש לה, אבל אחר כך הוגד לה בנבואה שישנם שני בנים במעיה ששונאים זה את זה, ועוד טרם שנולדו כבר מתחרים הם רש"י ורמב"ן, אם כן הרי הבינה למפרע שזה שהרגישה כאבים בשעת קרבה אל בית המדרש ולהבדיל אצל בית עכו"ם, לא מבן אחד היה אלא משנים, שאחד מהם נמשך לתורה ואחר לעבודה זרה, ובודאי דבר זה גרם צער רב לאותה צדקנית שתגדל בן לעבודה זרה, וכי בשביל זה עזבה את בית אביה להתדבק בזרעו של אברהם אבינו, וגם הרבתה יחד עם בעלה תפלה שתפקד בזרע, זה הטעם שאמרו לה ששני הגוים הם רבי ואנטונינוס, לא מיבעי רבינו הקדוש שבשעת מותו הרים עשר אצבעותיו למעלה שעמל בעשר אצבעותיו בתורה, ולא נהנה מן העולם הזה אפילו באצבע קטנה (כתובות קד.), שדבר זה בודאי הניח דעתה של רבקה, אבל עוד הוגד לה שאפילו הבן השני שנמשך לבתי עבודה זרה, וכל חפצו ושאיפתו לעקור את הקדושה, אל לה לחשוב שלשוא כל עמלה בסבלה, שגם ממר זה יצא מתוק ומצאצאי עשיו הרשע יקום נכד כאנטונינוס.

ספרו חז"ל (ע"ז י:) שאנטונינוס שימש את רבי והיה מאכילו ומשקהו וכופף את עצמו שרבי יעלה עליו למטה, פעם שאל אנטונינוס לרבי אם יהיה לו חלק לעולם הבא והשיבו בחיוב, הקשה אנטונינוס מהפסוק 'לא יהיה שריד לבית עשיו', ותירץ רבי שזה דוקא בעושה מעשי עשיו, וכן יישב לו הפסוק שמה אדום מלכיה וכל נשיאיה שהכוונה מלכיה ולא כל מלכיה נשיאיה ולא כל נשיאיה, ואמרו בירושלמי (מגילה פ"א הי"א) שאנטונינוס התגייר, וזוהי הנחמה האמיתית עבור האם הסובלת שיש תקוה לאחריתם של ילדיה, שיעקב הקטן החובב בתי מדרשים שנראה כקנה, הנהו גם קשה כארז ומצודתו פרושה להוציא יקר מזולל ולקרב הרחוקים אף מבית עשיו, ניתן לה לדעת שתהיה ידו של יעקב אוחזת בעקב עשיו, וכמו שפירשו במדרש שיעקב יתפוס המלכות בסוף, ולכן ראוי להודיעה שמשני הבנים שבקרבה יצאו רבי ואנטונינוס, כדי שתתנחם שעמלה כולו קודש לה'.

(חכמת המצפון, תולדות)

שני גוים בבטנך וכו' גיים וכו' אלו אנטונינוס ורבי שלא פסקו משולחנם לא צנון ולא חזרת

יש לרמז בדבריו הקדושים, על פי מאמר חז"ל (ברכות נה.) עכשיו שולחנו של אדם מכפר. ונראה שהוא על דרך זה, דהנה דרך הצדיקים ההולכים בתורת ה' ואינם רודפים אחר התאוות, ואינם אוכלים רק מה שצריך להם מההכרח לקיום גופם לעבודת השי"ת, ממילא באכלם על שולחנם המה מושכים את ידם אף באמצע אכילתם, ואף שהיצר בוער להסיתם ולעשות להם חשק לאיזה דבר טוב מהמאכל או מהמשקה הערב יותר, הם מצננים את יצרם שלא לאכול ולשתות עוד, ואדרבה דואגים וחוזרים בתשובה על אשר כבר אכלו, פן ואולי אכלו או שתו יותר מכדי קיום גופם, וזה צנון וחזרת לשון צינון וחזרה כנ"ל שמצננין את יצרם וחוזרים בתשובה על אשר עשו, לא כן הרשעים שאף אם יזדמן להם שעשו איזה מצוה בהתלהבות וחשק גדול, מחמת תאוות האכילה ושתיה הם מצננים עצמם וחוזרים מהתלהבותם זה מחמת תאוותם ההבל, והן אצל הצדיקים והן אצל הרשעים יוצדק הצינון והחזרה, וקל להבין.

(מאור ושמש, תולדות)

שני גוים בבטנך וכו' גיים וכו' אלו אנטונינוס ורבי שלא פסקו משולחנם לא צנון ולא חזרת ולא קישואין לא בימות החמה ולא בימות הגשמים

יראה שהיא מליצה נאה, היות האדם בימי הרווחתו נח לו לאדם ללמוד בעיון וחריפות, יותר על מה שיחזור בלימודו לשמוע בישן, וההפך בימים שאין לו בהם חפץ כי אז לפכוחי פחדא יחזור על מה שלמד כבר, ולא יטריח עצמו לעיין בעומק וחריפות, אבל לא זה הדרך אשר בחר בו ה', כי אם בכל עת וזמן יהיה שוה לטובה לאחוז בזה וגם מזה אל ינח ידו. וזה היה רבי שבין בימות החמה המתואר לימי עונג ונחת, ובין בימות הגשמים שהם ימי יסורים וצער כמו 'הסתיו עבר' בשיר השירים (ב יא), בשני הזמנים הללו בשוה לא פסק מעל שלחן ישיבתו לא צנון שהוא חריף, ולא חזרת לחזור על לימודו דמר בכל יום ודמר בכל יום.

(חתם סופר, תולדות)

שני גוים בבטנך וכו' גיים וכו' אלו אנטונינוס ורבי שלא פסקו משולחנם לא צנון ולא חזרת ולא קישואין לא בימות החמה ולא בימות הגשמים

כתיב (בראשית כז מה) 'למה אשכל גם שניכם יום אחד', הא דדאגה גם על עשו, נראה דהנה איתא ברש"י 'שני גויים בבטנך' (שם כה כג) אלו אנטונינוס ורבי שלא פסקו מעל שולחנם לא צנון ולא חזרת לא בימות החמה ולא בימות הגשמים, והיינו דמעשו גם יצאו טובים, אלא שלזה שיצא מעשו הוא רק אם יהיה יעקב, שע"י יעקב יכול להיות כן שיתגיירו,

ולזה אם יהרג יעקב לא יוכל לצאת מעשו כלום, וזה שאמרה ליעקב הלא אם תיהרג אהיה שכולה משניכם, שלא יוכל לצאת דבר טוב מעשו ואהיה שכולה גם ממנו.

(הגרי"ז, תולדות)

שני גוים בבטנך וכו' גיים וכו' אלו אנטונינוס ורבי שלא פסקו משולחנם לא צנון ולא חזרת ולא קישואין לא בימות החמה ולא בימות הגשמים

צדיק מפורסם אחד נסע פעם אחת בדרך ואתו עמו כמה מאנשי שלומו, בבואם לנוח בבית אכסניא אחד על אם הדרך העמידו על הכירה לבשל עבורם תפוחי אדמה, בגמר הבישול קרב אחד החסידים אל התנור, ולקח תפוח אדמה אחד מן הקדירה בהיותו רעב מאד, בראות הצדיק את זאת אמר אליו בצחות, הנה חז"ל אמרו על אנטונינוס ורבי שלא פסקו מעל שולחנם לא צנון ולא חזרת, ונראה דהרבותא הוא שגם ירקות אלו צנון וחזרת אכלו על שלחנם דווקא, ולא כדרך הרעבתנים שאוכלים ירקות גם בהילוך ובעמידה, רק נהגו צניעות בסעודה, שגם צנון וחזרת אכלו על השלחן מיסב בסעודה.

(אוצר שיחות חכמים, ליקוטים)

שני גוים בבטנך וכו' גיים וכו' אלו אנטונינוס ורבי שלא פסקו משולחנם לא צנון ולא חזרת ולא קישואין לא בימות החמה ולא בימות הגשמים

והקשה התוספות (ד"ה צנון) הלא רבי לא נהנה מן העולם אפילו כאצבע קטנה. ויש לומר דאדרבה הוא שלא נהנה, דהנה זה המעדן את עצמו כשצריך לו לאיזה מאכל וחומד לו, אינו חס על שום אחד מבני ביתו בפרט על משרתיו, גם אם אלה אז יושבים בסעודה ואוכלים ושותים, בכל זאת מבטל הוא אותם להביאו לו די מחסורו אשר לבו חפץ, ועתה אמרו לנו חז"ל דהגם שדברים אלו מועילים לבריאת הגוף לעכל המאכל וכדומה, עם כל זאת לא הטריחו בזמן אכילתם בני ביתם. וזה שאמר שלא פסקו בעת הסעודה האנשים יושבים ואוכלים על שלחנם, לא בטלו אותם להכריחם לקום מעל שלחנם בעבור צנון וחזרת לא בימות החמה, הם ימי הילדות שמתגבר החום באדם להיות להוט אחר תאוה באכילה ושתיה, לא בימות הגשמים הם ימי הזקנה דומים לעת גשמים שאדם כלוא בבית, וגם אז שנתמעט כח העיקול ומבקש דבר לחזק כח העיכול כמו ע"י צנון וחזרת, אעפ"כ נתנו רסן לנפשם ולא הטריחו שום איש.

(תורת משה נתן, תולדות)

נח.

נתקללה בבל נתקללה שכניה נתקללה שומרון נתברכו שכניה

שמעתי מחכם אחד שפירש על הפסוק (תהלים ד ב) 'בקראי ענני אלקי צדקי בצר הרחבת לי חנני ושמע תפילתי', על פי דאיתא בגמרא נתקללה בבל נתקללה שכניה נתקללה שומרון נתברכו שכניה, והנה צריך להבין הטעם, ועוד מאי מעליותא הוא לגבי שומרון, אדרבא הכאב יותר גדול לפי טבע העולם שאחר שמח במפלתו. ואמר החכם נ"י על פי מה דאיתא במדרש (ב"ר לג ז) שאחר המבול חרבה הארץ לגמרי שנעשה כמין גריד, ואחר כך פקד ה' את הארץ בגשם נדבה. והקשה המדרש לא לכתוב לא ה"א ולא וא"ו למה חרבה לגמרי, היה יכול להשאר לחלוחות שיצמח ממנה ולא יצטרך לגשם, ותירץ כי מהקללה לא יבא ברכה בשום פנים עד כאן, וידוע דהעונשים של ישראל אינם קללות בעצם, כי הוא רק כאב המייסר את בנו להטיב אחריתו, אבל העונשים של העכו"ם הם קללות בעצם.

ועל פי זה יבא דברי רז"ל על נכון נתקללה שומרון נתברכו שכיניה, ואם היה קללה בעצם לא היה אפשר בשום ענין שיבא ממנה ברכה, אלא ודאי דהקללה ברכה היא, כמו שכתוב (דברים ח טז) 'למען ענותך להטיבך באחריתך', ושבח גדול הוא לישראל. נתקללה בבל נתקללו שכיניה, כי קללה היא בעצם, ואי אפשר שיצמח ממנה ברכה. וידוע דבשעת הזעם אין להתפלל, אך כשנאמר דרעתן טובתן והכל לטובה, אם כן רשאין להתפלל בעת צרה. והכי פירושא דהאי קרא בקראי ענני וגו' בצר הרחבת לי, דהיינו בצר גופיה הרחבת לי, כי רעתי טובתי וכל דעביד קב"ה לטב עביד על כן חנני ושמע, ודפח"ח.

(ישמח משה, בחוקתי)

שאין דעתם דומה זה לזה, ואין פרצופיהן דומים זה לזה

איתא בשפת אמת בשם אא"ז ז"ל שבני ישראל הכירו בטביעת עינא דקלא, לכל אחד יש חלק מיוחד והכרה מיוחדת בעבודת ה', ובמתן תורה קבל כל אחד חלקו השייך לנשמתו, ולכן כתיב 'אנכי ה' אלקיך' בלשון יחיד. איתא (סנהדרין פ"ד מ"ה) לפיכך נברא אדם יחידי וכו' ולהגיד גדולתו של הקב"ה וכו', טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון ואין אחד מהם דומה לחבירו, ואיתא (תנחומא פרשת פינחס פרק י' ועוד בהרבה מקומות), כשם שאין פרצופיהן שוין זה לזה כך אין דעתן שוין זה לזה, איתא דעת זה המכיר את בוראו, לכל אחד יש דיעה מיוחדת והכרה מיוחדת בעבודת ה', כתיב (דברים ד לט), 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד', בשם הרבי ר' בונם ז"ל 'אין עוד' היינו ששום אדם אינו יכול לדעת אותה הידיעה שאתה צריך לידע, משום הכי איתא שאם היה חסר יהודי אחד לא היו ישראל מקבלים את התורה.

(קול מבשר, ואתחנן)

שאין דעתם דומה זה לזה, ואין פרצופיהן דומים זה לזה

מה שדימו חז"ל את השינוי בפרצופי בני האדם לשינוי במידות, אינו דמיון בעלמא ואין זה כדוגמא ומשל גרידא, אלא שמידות האדם ופנימיותו ניכרות על פניו, ולכן כל אדם שונה בפרצופו משאר בני האדם, לכל אחד יש הרכבה שונה של מידות שקיבל מהקב"ה ככלים למילוי התפקיד המיוחד רק בעבודת ה', אם כן כל אחד הוא באמת יחיד בעולם, כי לכל אחד תפקיד המיועד לו בלבד, ובעבורו הוא מקבל מהקב"ה את כל הכשרונות המעלות והיכולות, ואף אחד זולתו אינו יכול לעשות תחתיו את המוטל עליו, א' כי רק לו יש את הכישורים המתאימים לתפקיד שלו, ב' כי על הזולת מוטל לעשות בשעה זו תפקיד אחר, וזהי הכוונה בדברי הלל (אבות פ"א מי"ד) אם אין אני לי מי לי, מפני שאת התפקיד שהקב"ה הטיל עלי רק אני יכול למלא, נמצא שכל אחד במילוי תפקידו הוא אכן יחיד בעולם.

על האדם לחשוב שיש לו את השעה הזו בלבד, כי בכל שעה יש תפקיד המיוחד לשעה הזו, ולשעה הבאה כבר יש תפקיד חדש, כמו שכתב הנפש החיים (ש"ב פי"ג) על התפילות שמעת שתקנוה עד ביאת הגואל לא היה ולא יהיה שום תפילה בפרטות דומה לחברתה שקודם לה ואחריה כלל, וכן כל יום לחברו שלפניו ואחריו, וכך הוא בחיי האדם כל שעה יש לה את התפקיד המיועד והמיוחד לה, ואם לא עשה את התפקיד המוטל עליו באותה שעה אינו יכול להשלימו יותר, ולכן אמרו רז"ל (חגיגה ט:) מעות לא יוכל לתקון זה שבטל קריאת שמע או תפילה, וגם זה נכלל במה שאמר הלל (אבות פ"א מי"ג) שם ואם לא עכשיו אימתי, אם אינני מנצל את העכשיו ואינני ממלא את התפקיד המיוחד לאותה שעה, אימתי אשלים ואעשה זאת, שהרי הרגע שלאחריו הוא עכשיו חדש ויש לו תפקיד חדש.

(שפתי חיים, מידות ועבודת ה' ח"ב)

אורח טוב מהו אומר כמה טרחות טרח בעל הבית בשבילי

שמעתי מהרב דשפיטיוקא ז"ל שהקשה הלא זה גאותן שמחזיק את עצמו לאדם גדול, והשיב דאיתא במשנה (קידושין פב.) רבי שמעון בן אלעזר אומר ראית מימיך חיה ועוף וכו' והן מתפרנסים שלא בצער והלא לא נבראו אלא בשבילי וכו', אבל מה אעשה שהרעותי את מעשי וקיפחתי את פרנסתי. וזה כוונת הגמרא אורח טוב מהו אומר כל מה שטרח בעל הבית דוקא שבא לו כל כך בטרחא הוא בשבילי דייקא שהרעותי וכו', ואם לא אני אז היה בא לו בריווח גדול בלא טרחא.

(אמרי פנחס, ליקוטים)

אורח טוב מהו אומר כמה טרחות טרח בעל הבית בשבילי

הנה בעולם הזה נקראים מחזיקי התורה בשם בעלי בתים, ולומדי התורה בשם מקבלים, אבל בעולם הבא שם הרב משפיע בחזרה להמחזיקים אותו בעולם הזה, על כן שם הוא הוה הבעל הבית. ובבחינה זו יש לפרש מאמר חז"ל אורח טוב מהו אומר כל מה שטרח בעל הבית לא טרח אלא בשבילי, דהנה אם מחזיק את הרב במלא חפנים בעולם הזה, אז בעולם הבא נותן הרב להבעל הבית מתורתו אשר למד בעולם הזה, והנה שם בעולם הבא הרב הוא הבעל הבית כהנ"ל, והמחזיקים נקראים שם בשם אורח שמקבל מהרב שנקרא שם בעל הבית. וזה שאמר אורח טוב, רצה לומר המחזיק את הרב שנקרא אורח טוב בעולם הבא, מהו הוא אומר בעולם הבא, בעת שרואה שנותנין לו שכר הרבה מתורתו של הרב שהיה

מחזיק אותו בחייו, אומר דכל מה שטרח עצמו הרב שנקרא כעת בעל הבית בלימוד תורתו יומם ולילה על התורה ועבודה, לא טרח אלא בשבילי כדי שיוכל ליתן לי בעולם הבא חלק טוב מלימודו.

(דברי שלום, מטות)

אורח טוב מהו אומר כמה טרחות טרח בעל הבית בשבילי אבל אורח רע מהו אומר מה טורח טרח בעל הבית זה

וצריך להבין, וכי יוכל להכחיש האמת הנראה כי טרח הרבה והוסיף והרבה בשביל האורח והוציא הוצאות רבות בשבילו. ונראה לי כי מצות הכנסת אורחים מצוה גדולה, וגדולה הכנסת אורחים וכו' (שבת קכז.) אבל יש שמכניס אורחים לא בשביל המצוה, ולא משום שלבו לב טוב וחפץ ורוצה להטיב לחבירו להאכילו ולהשקהו, אלא שעושה זה בשביל הנאתו ולטובת עצמו, כדי שיספר האורח בשבחו כשילך מאתו כי הוא טוב לב מטיב לאחרים וכדומה, וכתבתי במקום אחר דלכן כתיב (דברים טו ח) 'והעבט תעביטנו די מחסורו אשר יחסר לו', היינו בשביל שחסר לעני ולא למלאות חסרונך שחסר לך כבוד ושם טוב, וזה שנותן בשביל להרבות כבודו ופרסום שמו בין בני אדם כשכבר זכה לשם טוב אינו נותן עוד, הגם שיש עוד מחסור לעני, ולכן כתיב די מחסורו אשר יחסר לו, שתתן לו בשבילו וכל זמן שחסר לו.

והנה אורח הרע היינו שלבו לב רע, כשהוא מכניס אורח עושה בשביל עצמו להרבות כבוד עצמו, וכשחבירו מכניסו אינו מאמין בלבו כי לטובתו עושה, אלא חושב מחשבות רע ואומר על חבירו כי כמוני כמוהו עושה לטובת עצמו להרבות כבודו, והיינו אורח רע אומר כל מה שטרח בעל הבית לא טרח אלא בשבילו, והוציא כמה הוצאות לטובת ולהנאת עצמו להרבות שמו ולהגדילו למען אספר בשבחו, אבל אורח טוב שהוא טוב לב, מאמין כי גם חבירו נותן לו לטובתו כמוהו, והיינו אורח טוב אומר כל מה שטרח בעל הבית לא טרח בשבילו אלא בשבילי בלבד, כנ"ל נכון.

(כתב סופר, וירא)

אורח טוב מהו אומר כמה טרחות טרח בעל הבית בשבילי אבל אורח רע מהו אומר מה טורח טרח בעל הבית זה

והנה ידוע שבעבור שאנחנו רק מתפללים על חיינו ועל מזונותינו, ואין אנו מתפללים על מה שנוגע אליו יתברך, ולכן יתברך שמו איננו משגיח עלינו ועל תפלתנו. ובזה הענין אפשר לפרש מה שאמרו חז"ל אורח טוב מהו אומר כל מה שטרח בעל הבית לא טרח אלא בשבילי, אורח רע אומר כל מה שטרח בעל הבית לא טרח אלא בשבילו, שהנה היצר הרע לפתח חטאת רובץ מיד שנולד האדם, והיצר טוב הוא בא אליו כשהוא בן י"ג שנה, ולפעמים מתאחר ובא כשהוא בן ארבעים או חמשים או יותר הכל לפי מה שהוא אדם, והנה כאשר בא היצר טוב אשר נקרא אורח אצל האדם, מהו אומר כשרואה כל כך עבירות, אמר כל מה שטרח בעל הבית הוא היצר הרע עד הנה לא טרח אלא בשבילי, כי אם יעשה האדם תשובה מאהבה יהפך הזדונות לזכיות ונמצא שטרח בשבילי.

ואומר אורח רע וכו', שהנה מראש חודש אלול עד יום כפורים אז נשבר לב האבן אשר באדם וכל ישראל מהרהרין בתשובה, אבל מיד שיכלה יום הכפורים בא היצר הרע, והנה הוא אז כמו אורח, ומהו אומר אל המעשים טובים אשר עשה אותם האדם בימים נוראים האלו, אומר כל מה שטרח וכו', רצה לומר שהיצר הרע מתנחם עצמו ואומר כל מה שטרח בעל הבית הוא האדם לא טרח אלא בשבילו, כלומר כל תפלותיו ומעשיו הטובים לא היו רק בשבילו, כי בגלל הדבר הזה יברכו ה' אלקיו ובעבור חיי ומזוני, ואינה נחשב לכלום עבודה כזאת.

(ארץ צבי, בית ט')

אורח טוב מהו אומר כמה טרחות טרח בעל הבית בשבילי אבל אורח רע מהו אומר מה טורח טרח בעל הבית זה

לכאורה ממבט פשוט נראה לומר שהן האורח הטוב והן האורח הרע מגזימים בדבריהם זה לצד החיוב וזה לצד השלילי, האורח הטוב מדמה לעצמו שאת כל הטרחות טרח בעל הבית רק בשבילו, והאורח הרע טוען שאת כל הטרחות טרח בעל הבית רק בשביל עצמו ובני ביתו, אמנם מדברי חז"ל נראה ששניהם צודקים בדבריהם, והדבר תלוי מאיזה מבט מסתכלים על הכנסת אורחים זו אם בעין טובה או בעין רעה, האורח הטוב שיש לו עין טובה רואה כל דבר במבט של טוב, ולכן מייחס הכל לטוב ליבו של בעל הבית ולמידת הכנסת אורחים שלו, לעומת זאת אורח רע רואה כל דבר במבט שלילי, ולכן ממעיט בערך הטובה שהטיבו עמו, ואף על המעט שמודה בו סבור שאינו צריך להודות עליו, שהרי כל טורח שטרח בעל הבית זה לא טרח אלא בשביל אשתו ובניו, גם את מה שאכל היה בעל הבית מכין בלאו הכי לצורך עצמו ומשפחתו.

(שפתי חיים, מידות ועבודת ה' ח"א)

הרואה חכמי ישראל אומר ברוך שחלק מחכמתו ליראיו

ולכאורה יש לדקדק, מהראוי לומר הרואה חכמי ישראל יאמר ברוך שחלק מחכמתו ליראיו, ולא לשון אומר. והנראה על דרך שבארתי פירוש הפסוק (משלי יז כח) 'גם אויל מחריש חכם יחשב', וגם כאן מהראוי לכתוב חכם חשוב מה הלשון חכם יחשב, אכן באמת הכרת פני הכסיל ענתה בפניו, אפילו יושב דומם ומחריש ואינו מדבר כלום, עם כל זה אומר לכל סכל הוא, ולהיפך החכם אפילו יושב ודומם ואינו מדבר שום דבר חכמה, עם כל זה חכמת אדם תאיר פניו, והכל מכירין שהוא חכם ממאירות פניו, ונמצא שניהם שיושבין, אחד חכם ואחד שוטה ואין ביניהם דברי תורה, ודיבור אין להם אפילו במילי דעלמא, כי אם דוממים תרצה לומר שגם שניהם שוים במעלתם, לזה רמז הכתוב גם כסיל מחריש ואינו מדבר, עם כל זה חכם יחשב מחמתו כיתרון החכמה מהסכלות, כי ניכרים הם בהכרת פניהם, זה לשטותו וזה לחכמתו המאיר בפניו.

ולזה רמזו חז"ל, הרואה חכמי ישראל המה החכמים בעיניהם וחכמת מה להם, כי אם אין יראה אין כלום, וחכמים המה למזוג יין ולשתות שכר, ובראותם המשכילים היראים ושלימים את חכמי ישראל האלה, אזי נחשבים חכמים האמיתים ביתרון אור ושאת כיתרון החכמה מהסכלות, מחמת אותן הלומדים והחכמים שאין יראת אלקים נוגע אל פניהם, 'וחכמים המה וכו' ולהיטיב לא ידעו' (ירמיה ד כב), והרואה אותן חכמי ישראל, לבו אומר לו ברוך שחלק מחכמתו ליראיו דייקא לשלול זולתם, וכל רואיהם יכירום כי הם זרע ברך ה' ובהם בחר לו י"ה, וזהו וגם בדרך כשהסכל הולך, אפילו הולך בדרך ולומד תורה, לבו חסר עיקר היראה ואם אין יראה אין כלום, ואינו רוצה כי אם בהתגלות לבו ושבע תועבות בלבו מלא פניות ורמאות להונות הבריות, ובאמת החכם אשר עיניו בראשו, יודע מחשבותיו כי המה הבל ואומר לכל סכל הוא, כי בהילוכו ובדבורו הכל מכירין שהוא שוטה, ולא בחכמה כזה בחר אל כאשר מדמה בנפשו, ומי יתן והיה לבבם זה להם ליראה את ה'.

(אור המאיר, קהלת)

הרואה חכמי ישראל אומר ברוך שחלק מחכמתו ליראיו חכמי עובדי כוכבים אומר ברוך שנתן מחכמתו לבריותיו

כתב בספר רב טוב, כי חכם ומלך ישראל מחזיר מחכמתו ומלכותו אליו יתברך, שהחכם מישראל מחכים אחרים מחכמתו ומורה לעם ה' דרכי ה', ומלך ישראל זה יעצור בעמו לבל יטו אשוריו מני דרך השם, וזה שאמר ה' לדוד (תהלים ב ח) 'שאל ממני' בבחינת שאלה דהדרה לבעליה 'ואתנה גוים נחלתך', שעי"ז יתגדל ויתקדש שם שמים בעולם, נמצא מחלק מחכמתו ומלכותו לו יתברך, לכך אומרים שחלק מחכמתו ומכבודו, שאין להם אלא חלק בו, אבל חכם ומלך מאומות העולם נוטלים החכמה והמלוכה לצורך כבוד עצמם, ואין משתמשין בו לעבודת השי"ת כלל, לכן אומרים שנתן דמתנה לא הדרה לבעליה עכ"ל.

(לחם רב השלם, ליקוטים)

נתן עיניו בו ונעשה גל של עצמות

והנה דברים אלו בהשקפה ראשונה ירחקם השכל, כי איך תהיה ראות צדיק לרעה והלא כתיב (משלי כב ט) 'טוב עין הוא יבורך', גם ציין הרשב"י ז"ל (זוה"ק ח"ג ריא) לרע עין המזיק בעינו כי הוא חלק רע. אכן אחר ההשקפה בדקדוק אומרם יהיב עיניה היה לו לומר ראה בו בעיניו, אלא להיות כי כל חלק רע שבעולם בהכרח כי יהיה לו דבר המעמיד כל שהוא מהחיוני שהוא בחינת הטוב, כי חלק הרע שם מיתה יש לו ואיך יחיה ויהיה במציאות, ואין צריך לומר שיתנועע וילך כבעלי חיים, לזה בהכרח שיהיה בו חלק כל שהוא מבחינה הנקראת חיים וזה חלק טוב. ובזה תשכיל להבין מאמרם ז"ל (סוכה נב.) כי לעתיד לבא יביא הקב"ה לס"מ וישחטנו במעמד הצדיקים וכו' ע"כ, ודברים אלו אין להם משמעות כי לא

יוצדק שחיטה למלאך, ולמה שהקדמנו תהיה הכוונה כי יסיר ממנו חלק המחייהו, ובהסרת ממנו חלק הטוב זו היא שחיטתו.

(אור החיים, בא)

נתן עיניו בו ונעשה גל של עצמות

מאי זה הלשון נתן עיניו בו, וגם יש להבין הלא ענוש לצדיק לא טוב.

ונראה, דהנה בהירות הבורא ברוך הוא הוא אין סוף, וכשעלה ברצונו לברוא עולמו בגין דיתקרי רחום כו', צמצם בהירותו כפי איכות המקבלים לעולם השרפים כפי בחינתם, וכן לעולם החיות ולעולם המלאכים וכן לכל העולמות עליונים, והם תמיד במדריגה אחד כפי איכות קבלתם ביום הבראם, כי לא יביט למעלה ממדריגתו כדי שלא יבטל לו ממציאות בהירתו אין סוף ולא למטה ממדריגתו. וזהו הרמז בפסוק (ישעיה ו ב) 'בשתים יכסה פניו ובשתים יכסה רגליו', פניו שלא יביט למעלה ויתבטל במציאות, רגליו שלא יביט למטה ממדריגתו, אבל ישראל עם קדושו על ידי התורה והמצות עושים לבושים ועולים ממדריגה למדריגה על ידי התורה והמצות שיש להם.

והנה הרשעים אומות העולם שאין להם תורה ומצות הם תמיד על מעמד אחד, וכשרוצים לשבור את הרשעים אז מראים להם בהירות העליון, והם שאין להם תורה ומצות לעשות על ידם לבושים לעלות ממדריגה למדריגה וזה המפלה שלהם, וזהו הרמז בגמרא נתן עיניו בו, הופיע עליו הבהירות העליון, וזה שאינו מדבק עצמו בתורה ובמצות אינו יכול לעשות לבושים לסבול בהירות העליון השופע עליו הבהירות, ועל ידי זה נעשה גל של עצמות.

(קדושת לוי, בא)

מלכותא בארעא כעין מלכותא דרקיעא

כתיב (תהלים עב א-ב) 'לשלמה אלקים משפטיך למלך תן וצדקתך לבן מלך ידין עמך בצדק ועניך במשפט', ויש להבין הא דאמר משפטיך וצדקתך ולא בפשוט משפט וצדק. ונראה לי, לפי מה שאמרו בש"ס (מגילה יא.) שלשה מלכו בכיפה ואלו הן אחאב נבוכדנאצר ואחשורוש, ומקשה והא איכא שלמה, ומשני שאני שלמה שמלך על העליונים ועל התחתונים וכו'. ונראה לי לפי מה שאמרו בש"ס מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא, כי כמו במלכותא דרקיעא ה' משגיח על כל על השמים ועל הארץ, וכל יצוריו שוים לפניו העליונים והתחתונים 'כי רם ה' ושפל יראה' (תהלים קלח ו), כן גם המלך אשר רוצה בטובת בני מדינתו והוא דורש שלות עמו, צריך להשגיח ולשים עין על כל יושבי מדינתו בלי הבדל, ולא רק על אלו שקרובים אליו ועומדים בהיכל המלך בלבד, ואם המלך מולך באופן זה אז מלכותא דארעא היא כעין מלכותא דרקיעא.

ועל אופן זה מלך שלמה שהכל היו שוים לפניו כל אזרחי מלכותו כקטן כגדול, ולא רק על העליונים מלך היינו החשובים שבמלכותו, אלא גם על התחתונים שבעם, ובאור פני מלך היה חיים לכל יושבי הארץ, וזה שאמר שאני שלמה דמילתא אחריתי הוי ביה, שהיתה לו מילתא יתירתא לשבח נגד שאר מלכים, שמלך על העליונים ועל התחתונים בשוה, שנאמר 'וישב שלמה על כסא ה'', כמו שהקב"ה משגיח מעל כסא כבודו על כל הנבראים בעולם גם על היותר שפל ונדכא, כן ישב גם שלמה על כסאו. וזה שהתפלל דוד על שלמה בנו 'משפטיך למלך תן וצדקתך לבן מלך', משפטיך וצדקתך דייקא שאתה משגיח ודן את הכל בשוה העליונים והתחתונים תן לבן מלך, ועי"ז ידין עמך בצדק, וגם עניך היינו הנשפלים והנדכאים העומדים בשפל המדריגה ידין במשפט.

(שבט סופר, ליקוטים)

אפילו ריש גרגיתא מן שמיא מנו ליה

איתא (אבות פ"א מ"ו) עשה לך רב, על כן לפעמים יוכל להיות כי הרב וראש העדה ירא מפני העם לאשר דימה בנפשו כי המה עשו לו, ובאמת הכל מאת הבורא ב"ה כמו שאמרו חז"ל אפילו ריש גרגיתא מן שמיא מנו ליה. וזהו פירוש הפסוק (דברים טז יח) 'שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך', היינו שאתם תעשו השופט והשוטר, ועם כל זאת אל ידמה בנפשכם כי כחכם ועוצם ידכם עשו זאת ויראו השופט והשוטר מפני העם, רק אשר ה' אלקיך נותן לך לשבטיך, היינו השבט המושל ה' אלקים נתן בידו, על כן לא צריך לירא רק 'ושפטו את העם משפט צדק', ויעשה הכל באמונה לבל החנף לשום אדם בדין.

(עטרת ישועה, שופטים)

אפילו ריש גרגיתא מן שמיא מנו ליה

וכל ישראל בני מלכים וראוים לאותו איצטלא, וכמו שנאמר (שמות ל יב) 'כי תשא את ראש' וגו' שכל אחד יש לו נשיאות ראש בפני עצמו, במה שהוא מנושא ומדוגל בו מכל ישראל שאין אחר בדומה לו, ודבר זה מצד הקדושה שמלמעלה המושפעת לכל אחד בפרט, שבדבר זה כל אחד מיוחד בחלקו כפי הקדושה השייך לשורשו, שבאותו פרט יש לו נשיאות ראש, דעל זה אמרו (אבות פ"ד מ"ג) אין לך אדם שאין לו שעה, כי כל דבר הוא בעולם שנה ונפש, וכמו שהם פרטי נפשות מיוחדות, כך פרטי זמנים מיוחדים וחלוקות כל הזמן שבכל דור כפי הנפשות שבאותו דור, ובשעה וזמן המיוחד לאותה קדושה השייך לאותו נפש, יש לנפש ההוא התנשאות כל אחד לפי מה שהוא כלי מוכן לקבל.

(ישראל קדושים, אות ח)

אפילו ריש גרגיתא מן שמיא מנו ליה

כתיב (במדבר טז יא) 'ואהרן מה הוא כי תלינו עליו לא עלינו תלונותיכם כי על ה'' ויש לפרש, על פי מה שאמרו חז"ל אפילו ריש גרגותא מן שמיא מוקמי ליה, כי יש כמה רבנים ומנהיגים אשר מתנשאים מעצמן לקחת שררה, כמו שאמרו (מגילה יא.) הוא אחשורוש המולך שמולך מעצמו, ושררה כזאת בודאי לא מן השמים היא, רק מן השמים הניחו אותו למלוך, אבל מי שלא עשה שום פעולה רק שהעם בחרו אותו אלוף לראשם, זה בודאי מן השמים הוא לגדלו ולרוממו, ואם כן החולק עליו ועומד כנגדו הרי הוא כמתקומם על ה', והנה אהרן לא עשה שום פעולה על השגת הכהונה, ואדרבה היה בוש וירא לגשת. וזה שאמר 'ואהרן מה הוא', היינו מה פעולה עשה שנבחר לכהן ברח מן הכהונה הלאה ורק ה' צוה אותו, ועל כן אתם מלינים רק על ה' שמנהו לכהן ולא עליו.

(שארית יעקב, קרח)

אפילו ריש גרגיתא מן שמיא מנו ליה

'ויקרא אל משה' אל"ף זעירא, יש לומר אל"ף הוא רמז לראש וראשון, ואמרו חז"ל אפילו ריש גרגיתא מן שמיא מנו ליה, ולכן כתיב אל"ף זעירא ללמדך שאפילו מי שנתמנה לתפקיד קטן ביותר, גם כן זקוק לקריאה והתמנות מן השמים כדי שיצליח בשליחותו, וזהו ויקרא באל"ף זעירא.

(תפוחי חיים, ויקרא)

נח:

א"ר אנחה שוברת חצי גופו של אדם וכו' ור"י אמר אף כל גופו של אדם

מבואר בזוה"ק שהדבור במצרים היה בגלות, ולא יכלו לפתוח פיהם בדבור, רק ויאנחו ויזעקו כדרך המתאנחים מרוב עבודה אוי ואבוי. וכמאחז"ל אנחה שוברת חצי גופו של אדם, ורי"א כל גופו של אדם. שאנחתם מהתבוננות מצבם שלבם רחוק מהקדושה עד למאד שוברות כל גופם, והיו צועקים להשי"ת מקרב לבם אוי ואבוי, אבל אז הי' נחשב בבחינת אתערותא דלתתא, כי אין הקב"ה בא בטרוני' עם בריותיו, כמאחז"ל (ע"ז ג.), והיה די להם הצעקה. והלואי אנו נזכה לזעוק ממקור לבנו אוי ואבוי באמת, להיות איזה אתערותא דלתתא מעין אתערותא דלתתא שהיה אז.

(ישמח ישראל, פרשת החדש)

א"ר אנחה שוברת חצי גופו של אדם

זכורני שכ"ק מר אבא זצ"ל, הקפיד מאד בשמעו לפעמים איזה אנחה של איש בשבת קדש ונוכל לומר כוונתו, על פי הידוע אנחה שוברת חצי גופו של אדם, והיינו כי כל גוף האדם הוא מורכב מב' חצאין, חציו אחד הוא הנשמה הקדושה שהוא חלק אלקי ממעל המחייה ומקיים את הגוף, וחציו השני הוא הגוף וכל חלקי הגוף, והאנחה היינו סיבת האנחה ח"ו, הוא רק לשבר את חסרונות האדם הבאים מצד החצי של הגוף וזה הוא רק מצד החול, נצרך לפעמים לשבר זאת בסיבה האנחה והאנחה ח"ו. אבל בשבת קודש שהוא יומא דנשמתא החומר מתהפך לצורה, וגם חלקי הגוף מתהפך להיות כולו קודש לה' בבחינת נשמה, אין שום מקום לאנחה ולסיבתה ח"ו, כי מעצם קדושת היום נשבר חצי הגוף שמצד הגופניות,

ונשאר כולו בבחינת נשמה להתענג על ה', בהיות האדם כולו בבחינת נשמה שהוא חלק אלקי ממעל.

(שבט מיהודה, משפטים)

נט.

נטל שני כוכבים מכימה

כתיב (דברים לב ח) 'בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם' וגו', כי הנה ידוע אצל חכמי הכוכבים כי בכל מזל יש ששה כוכבים הגדולים והם מאירים לכל המזל, ואם כן י"ב פעמים ששה הם ע"ב, רק במבול נטל הקב"ה שני כוכבים מכימה ואם כן נשארו ע', ולכך ע' אומות וכן ע' נפש במצרים, כי השם אמר לאברהם על כוכבים 'כה יהיה זרעך' והיה מתחילה הכוונה על כוכבים הנ"ל, ואחר כך נתרבו ככל הכוכבים. זהו שדייק 'שמך אלקים ככוכבי השמים לרוב' דייקא, ומתחילה לא היה רק נגד ששה מכל מזל, ולכך קאמר 'בהנחל עליון גוים' על דור המבול כתרגומו, כי זהו נולד ממבול שנטל ב' כוכבים מכימה, אבל שיאמת צריך להיות ע"ב כנגד ע"ב שמות וכדומה, והא כיצד ע' אומות וישראל נחלקו לשני אומות, ישראל שהם חלק ה' ויעקב שהם נגררים בתר ישראל וקשורים בהם כחבל, וזהו כי חלק ה' עמו היינו ישראל יעקב רק חבל נחלתו.

(תפארת יהונתן, האזינו)

אמר מי ידע אובא טמיא האי גוהא וכו' בשעה שהקב"ה זוכר את בניו ששרויים בצער וכו' מוריד שתי דמעות לים הגדול וכו' והיינו גוהא אמר רבי קטינא אובא טמיא כדיב הוא ומיליה כדיבין

כתיב (שמות ד א) 'ויען משה והן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקולי כי יאמרו לא נראה אליך ה'', ראוי להבין מה שהכפיל הכתוב דבריו פעמים ושלש במילות שונות, כי מאמר והן לא יאמינו לי כולל שארית המאמר כולו. ולבוא אל ביאור הדברים נקדים מאמרם ז"ל שאמר רב קטינא מי ידע אובא טמיא האי גוהא וכו', בשעה שהקב"ה זוכר את בניו ששרויים בצער וכו' מוריד שתי דמעות לים הגדול וכו', והיינו גוהא אמר רבי קטינא אובא טמיא כדיב הוא ומיליה כדיבין, דע כי השקר יש במינו שני סוגים, כמו אם יאמר אדם שראה ארי בדרך, אפשר שיהיה הענין שקר על שני פנים, או שלא ראה כלל והוא בעצמו יודע בלבו כי שקר בפיו, או שהיה רואה כלב או דבר אחר וחשב שהוא ארי, ועל אופן כזה לא יהיה ספורו לשקר, רק הוא שקר באמתתו כי לא ראה מה שהוא חושב ועיניו הטעו אותו.

ואלו השני פנים היו אצל אובא טמיא שאמר בשעה שהקב"ה זוכר את בניו שרויים בצער כו', והבין רב קטינא שגם הוא אין בלבו כמו שהוא אומר בפיו ואין דעתו מכרעת אותו להחשיב את ישראל כל כך ולהגדיל מעלתם בעיני ה', רק שהוא מגזם דבריו לפני רב קטינא כדי להחניפו לומר לו דבר הטוב לפניו ומה שהוא רוצה בו, וזהו שאמר אובא טמיא כדיב פירש שאומר דבר לא מלבו, ומלבד זה ומיליה כדיבין פירש כי גם גוף הענין הוא שקר.

וזה שאמר משה לפני ה' 'והן לא יאמינו לי', רצה לומר שיחשדו אותי שאני בודה שקר מלבי, השני 'ולא ישמעו בקולי כי יאמרו' כו', כלומר גם אם יאמינו בי שאיני משקר, עם כל זה לא ישמעו בקולי כי יחושו פן טעיתי והנבואה באה מסטרא אחרא, וזהו 'כי יאמרו לא נראה אליך ה'', כלומר אמת הדבר כי נראה אליו אבל לא ה'. ומעתה יתכן גם כן מה שהוצרך משה ע"ה לשני מופתים, אחד למען יאמינו בו שלא בדה הדבר מלבו, וזה יבחן על ידי מופת התהפכות המטה לנחש, כי כשם שאין יכולת ביד האדם לעשות התהפכות כזה מעצמו, כן הדברים אשר דבר לא בדה מלבו, והמופת השני לאמת הדבר שהנבואה באה מאת ה' ולא מצד אחר, והוא מופת עונש הצרעת שהשיג על אמרו לשון הרע על ישראל, שהוא מופת גדול והוראה עצומה שאין הדבר מסטרא אחרא כי אם מאת ה' האוהב את עמו ישראל ודן את דיניהם.

(אהל יעקב, שמות)

לא נבראו רעמים אלא לפשוט עקמומית שבלב

והענין נאמר בשם הבעש"ט שהשם יתברך חפץ מאוד שיהיו כל ישראל יראים מלפניו, אך מי שיש לו שכל ירא מלפניו בגין דאיהו רב ושליט עיקרא ושרשא דכל עלמין, ואם יסלק חיותו ח"ו אף רגע כמימרא היו מתבטלין כל העולמות, ומחמת זה ירא וחרד מאימת השם יתברך עד שכל איבריו נרתעים מפחד השם יתברך ומהדר גאונו, לא כמו השוטים שאומרים על היראה אמיתית שהיא מרה שחורה שאינו צריך רק נקודה, לכן הבל יפצה פיהם ולא כן ידברו, אבל באמת צריך שיפול עליו אימה ופחד גדול עד שיהיו כל איבריו נרתעים אצלו, נחזור לעניינו זהו מי שיש לו שכל, מי שאין לו שכל לירא מלפניו יתברך, והשם יתברך אף על פי כן חפץ שירא מלפניו, לכן מאיים עליו השם יתברך בדבר שיהיה נרתע ונבעת לפי קט שכלו כגון בשמעו קול הרעם, וכוונת השם יתברך שילך מזה אל היראה העליונה, בחשבו הלא הרעם הוא אחד מגבורותיו של הקודשא בריך הוא, ואיך לא יירא מהשם יתברך בעצמו, וכן שאר היראות חיצוניות שיש לאדם כגון שירא מהשרה או שלא ימותו בניו, כוונת השם יתברך הוא שיעלה מזה אל היראה עליונה שידע שאינו ירא רק מהשם יתברך, שהיראה עליונה יראת ה' עצמה נתלבשה ונתצמצמה תוך הדברים ההם כדי לאיים עליו לפי קט שכלו.

(מאור עינים, יתרו)

לא נבראו רעמים אלא לפשוט עקמומית שבלב

כתיב (שמות ט ל) 'ואתה ועבדיך ידעתי כי טרם תיראון מפני ה' אלקים', פירוש דהנה פרעה אמר 'ורב מהיות קולות אלקים וברד' (שם כח), לפי שפרעה כאשר ראה קולות אלקים וברד פחד בלבבו ואחזתו רעדה, כמאמר חז"ל לא נבראו רעמים אלא לפשוט עקמומית שבלב, חשב בעצמו שהגיע לקצת מדרגת יראת אלקים, וכבר הוציא השי"ת מחשבתו אל הפועל, כי זה הוא מדרך הכסילים בהשיגו מעט בדעת וביראה חושב שכבר עלה למדרגה גדולה, ולא ידע כי נבער הוא מדעת, ולכן אמר 'ורב מהיות קולות אלקים', מול זה השיב לו משה רבינו ע"ה 'ואתה ועבדיך ידעתי כי טרם תיראון מפני ה' אלקים' עדיין אינכם יראים מפני השי"ת ודו"ק.

(קול שמחה, בא)

לא נבראו רעמים אלא לפשוט עקמומית שבלב

כתיב (שמות ט יד) 'אני שולח את כל מגפותי אל לבך' מה שכתוב כאן לבך, יש לומר כמאמר חז"ל לא נבראו רעמים אלא לפשט עקמומיות שבלב, וכאן היו רעמים כי אש מתלקחת בתוך הברד, וה' נתן קולות וברד וגו' (שם כד-כה), ויש לומר מכאן ראיה לחז"ל הנ"ל, ובאמת כאן אמר 'חטאתי הפעם ה' הצדיק' (שם כז).

(תפוחי חיים, וארא)

מיום שחרב בית המקדש לא נראית רקיע בטהרתה

נראה לי, שהיא ירושלים שעושה שלום בין ישראל לאביהם שבשמים ובינם לעצמם, ועל דרך שאמרו חז"ל (יומא כא.) ולא אמר אדם לחבירו צר לי המקום שאלין בירושלים, נמצא כשהיתה מחלוקת אצל צדיקים שבירושלים היתה כולה לשם שמים בלי שום פניה שבעולם, ולזה כוונו בטהרת הרקיע שהיא מחלוקת ראשונה בין מים עליונים לתחתונים, אמנם אחרי שחרבה ירושלים רבו מחלוקות בעוה"ר, שגם מי שתחילתו נכנס לשם שמים איננו נקי בלי שום פניה כלל, והיינו לא נראית רקיע בטהרתה.

(מכתב סופר, לבין המצרים)

נט:

הרואה חמה בתקופתה לבנה וכו' אומר ברוך עושה בראשית ואימת הוי אמר אביי כל עשרים ושמונה שנין

נראה לפרש ענין ברכה זו שזמנה מגיע אחת לכ"ח שנה כשמתחיל מחזור חדש של החמה, דהנה איתא בתיקוני זוהר (תקון סט) דעשרים ושמונה עתים המנוים (קהלת ג) עת ללדת וכו', י"ד מהם מצד מדת הרחמים ללדת לטעת וכו', וי"ד הם מצד מדת הדין עיי"ש. והנה על כ"ח עתים הללו אשר חציים טובים וחציים רעים ח"ו, רומז מחזור החמה של כ"ח שנים, אשר חציו יום הרומז על הטובה, וחציו לילה הרומז על ההיפך. והנה אמרו חז"ל (ברכות נד.) חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה, ולכן כאשר עובר מחזור החמה של כ"ח שנים מברכים ברוך עושה מעשה בראשית, כלומר שכל כ"ח העתים שעברו עלינו בעשרים ושמונה שנות מחזור זה, בין שהם לטוב ובין שהיו למוטב ח"ו הכל מאתו יתברך, והקב"ה הצופה ומביט עד סוף כל הדורות הוא המגיד מראשית אחרית, ועל ידי

שמברכים ומהללים להשי"ת על העבר, ממילא ממתיקים את כל העתות שלעתיד, וגורמים שכל העתים שבמחזור הבא יהפכו לרחמים ולטובה ולברכה.

(להורות נתן, מועדים א' ברכת החמה)

הרואה חמה בתקופתה לבנה וכו'

כתיב (בראשית לז י) 'הבא נבוא אני ואמך ואחיך להשתחות לך ארצה', יש לדקדק ביתור מלת ארצה היה די באמרו להשתחות לך. ונראה לי, בהיות דאמר דראה שמש וירח וכוכבים משתחוים לו וזה אי אפשר בפעם אחת, דביום אין ירח וכוכבים נראים ובלילה אין שמש נראה, אמנם נראה על פי מה דאיתא בקדמונים בהא דאמר הגמרא הרואה חמה בתקופתה, דאדם יכול לראות אפילו ביום חמה ולבנה וכוכבים כשעומד במרתף עמוק מאוד. וזה דאמר שראה שמש וירח וכוכבים הבא נבוא לך ארצה שתעמוד במקום עמוק.

(אמרות ה' השלם, וישב)

ס.

אין מזכירין מעשה ניסים

'ותנקום דם עבדיך מאויביך עד תומם ותדרוש לשפוך דמם לדעת מה זה ועל מה זה' (סליחות ערב יום כפור), וצריך ביאור הכוונה באומרו לדעת מה זה ועל מה זה מה ענין הודעה הזאת, והלא ידוע ומפורסם מה ששפכו אומות העולם דמם של ישראל כמים בכל הדורות, ומה צורך יש בהודעה זו ומה תועלת יהיה בה. ויתבאר בהקדם מה שהביא התבואות שור לחלוק על הרמ"א (או"ח תרע"ב ס"א) בשכח על הניסים בברכת המזון יאמר הרחמן הוא יעשה לנו ניסים וכו', והביא ראיה התבואות שור ראיה דאין לומר כן שאין להתפלל על ניסים דאמרינן בגמרא אין מזכירין מעשה ניסים, הרי דאין להתפלל על הנס, והישועות יעקב מתרץ שיטת הרמ"א דשפיר דמי לומר הרחמן הוא יעשה לנו ניסים ויש לחלק, דדוקא בנס נסתר כמו שמיירי התם באומר אם תלד זכר אין להתפלל על הנס, שאם עושים לו נס מנכין לו מזכיותיו, אבל בנס מפורסם כמו נס חנוכה שעל ידי זה מתגדל ומתקדש שמו יתברך בעולם, מותר להתפלל על נס כזה ואדרבה מצוה יש בו, ואין חשש דמנכין לו מזכיותיו, אדרבה יתוסף על זכיותיו אם יגרום על ידו קידוש שם שמים בעולם.

ובזה יתבאר פיוט הנ"ל 'ותנקום דם עבדיך מאויביך עד תמם ותדרוש לשפך דמם', ולכאורה איך כותב להתפלל על זה הא אין מזכירין מעשה ניסים ואסור להתפלל על נס, אמנם גדול יהיה קידוש שם שמים בעולם אם הבורא יתברך ינקום וידרוש דמם של ישראל מאויביו, ובאופן זה שיתקדש שם שמים מצוה להתפלל על הנס. וזה שאמר 'לדעת מה זה ועל מה זה', שיודע לעיני הכל חסדו ואהבתו יתברך אל עמו ישראל, ואין לך קידוש השם גדול מזה, ועל זה אנו מבקשים ומתפללים לא לכבוד עצמינו, כי אם שיתקדש ויתגדל שמו יתברך על ידי זה, וסיים 'מחר יהיה האות הזה', שיום הכפורים הוא זמן היחוד השלם שיתגלה כבוד מלכותו עלינו ויתקדש שמו יתברך.

(דברי יואל, ערב יום כפור)

שמע קול צוחה בעיר אמר מובטח אני שאין זה בתוך ביתי ועליו הכתוב אומר משמועה רעה לא יירא נכון לבו בטוח בה'

וכבר צווחו עליה קמאי ז"ל איך היה משתבח על זה כאלו היה נשען על רובי זכיותיו שלא יתנו המשחית לבא אל ביתו, ואין זה מענותנותו של הלל הזקן ע"ה. והם ז"ל פירשו, שהוא מצד מדת הסבלנות שהנהיג את בני ביתו כמוהו לבלתי הרים קול על היסורין אלא לקבלם בסבר פנים יפות, ועם שהענין עצמו אמיתי ונכון, לא ידעתי איך יצדק עליו על נכון פסוק משמועה רעה לא יירא וגו'. אבל אני אומר כי נתכוון למה שאמרנו, שכששמע קול הצוחה לא הרגיש בעצמו שום התפעלות מעצבון או מורך לבב רק היה נח ושקט ושאנן, מזה נתאמת לו שזה ודאי אינו בתוך ביתו, שאלו היה כן לא יבצר לבו מהורות זה ע"י איזה התפעלות של מורא ודאגה, והוא ממש מה שאמר הכתוב משמועה רעה לא יירא, כשתגיע לאזניו איזו שמועה של רעה לא יירא ולא יפחד שמא יהיה על דבר נוגע אליו, וזה כי נכון לבו בטוח בה', לפי שהלב שלו אינו מצטער ולא דואג על כלום, אלא הוא נכון ובטוח בה' בהשקט ובבטח זה הוראה עצומה על כי תמוש רעה מביתו ולא תקרב באהלו, ובהפך זה אם לבו בקרבו המס ימס ויאחזהו רעד, הלא דבר הוא דאע"ג דאיהו לא חזי מזלו חזי.

(בינה לעתים, ח"א דרוש ב' לראש השנה)

שמע קול צוחה בעיר אמר מובטח אני שאין זה בתוך ביתי ועליו הכתוב אומר משמועה רעה לא יירא נכון לבו בטוח בה'

כן עשה הלל וכו' היה כורך מצה ומרור וכו' (הגש"פ), הנה מצינו בהלל הזקן שבכל הרפתקאות שבאו עליו לא נפל רוחו ולא רפו ידיו אלא שם בטחונו בה', והיה אומר כל מה דעביד רחמנא לטב עביד, וכשהיה בא מן הדרך ושמע קול צוחה בעיר, אמר בטוח אני שאין זה בתוך ביתי, והיינו שכן לימד את בני ביתו שלא יצעקו ולא יזעקו ולא יתאוננו, אלא לקבל הכל באהבה כמו שנאמר משמועה רעה לא יירא סמוך לבו בטוח בה', לקבל הכל באהבה ולברך את השם על הרעה כעל הטובה. והנה ידוע כי מצה הוא סמל החירות, והמרור הוא סמל הרדיפות והצרות, וכן עשה הלל שהיה כורך מצה ומרור, והיינו שהיה מתייחס עמהם בשוה לרעות כמו לטובות ואוכלן ביחד, שקיבל דין מלכות שמים עליו באהבה ואמר שהכל הוא לטובה.

(הגדת מהר"ז, הגש"פ)

לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן

כתיב (שה"ש ד ג) 'כחוט השני שפתותיך ומדברך נאוה', דהנה מצינו בדברי רז"ל שח"ו יוכל גם כן להמשיך להיפך ח"ו לרעה, כמו שאמרו רז"ל לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן, ונמצא יוכל האדם להמשיך בשפתיו או מדת חסד כאשר ידבר טוב, או ח"ו מדת גבורה כאשר ידבר רע, ואמרו רז"ל (יומא סז.) שהיו קושרין חוט השני על פתח אולם והיה מלבין, וזהו סימן שנמחל עונותיהם של ישראל, כי גוון לבן הוא בחי' חסדים ולהיפך הוא מדת הדין, אם היה נשאר אדום מדת גבורה. וזהו כחוט השני, שהיו קושרין בפתחו של היכל אם היה לבן הוא בחינת חסדים, ולהיפך ח"ו היה בחינת דין, כן שפתותיך שתוכל להמשיך בשפתים חסדים או ח"ו להיפך, וכשתדבר דברים טובים תמשוך הכל טובה וחסד, או חס ושלום להיפך תמשוך בחינת דין, וזהו 'ומדברך נאוה', על כן תראה שיהיה דיבורך נאוה, שתדבר טוב תמיד ולא תוציא מפיך דבר רע ותמשוך טוב בדיבורך כנ"ל.

(אורח לחיים, ואתחנן)

לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן

כתיב (אסתר ד יג-יד) 'אל תדמי בנפשך להמלט גו' ואת ובית אביך תאבדו גו' וכאשר אבדתי אבדתי', קשה הא אמרו חז"ל אל יפתח אדם פיו לשטן ולמה אמר מרדכי לשון כזה. ונראה לי על פי משל מהבעש"ט שהמלכה היתה קרובה ללדת והתקשתה בלדתה זמן רב, ונודע למלך ששונאיו עשו כישופים לעצרה מללדת, ובא חכם אחד ויעץ למלך להוציא קול שכבר ילדה וכן עשו, כששמעו המכשפים כן הניחו כישופיהם ואז ילדה. וכן הכא נראה לי כיון שאמר מרדכי לשון זה שלא תדמה להמלט, ושאסתר ובית אביה יאבדו, ודברי הצדיק עשה רושם כל כך, עד שהסטרא אחרא חשבה שבודאי יתקיימו דברי הצדיק, כי קללת צדיק אפילו על חנם מתקיימים (מכות יא.), ובכן כשהרגישו המכשפים שכבר יצא דיבור כזה מפי הצדיק, הניחו כחות הטומאה שלהם ועי"ז נצמחה הישועה.

(דברי יחזקאל שרגא, מגילת אסתר)

ורפא ירפא מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות

כתיב (שמות כא יט) 'ורפא ירפא', כל רפואה בבשר ודם לא מצאנוהו בכל הכתובים כי אם בדגש, וכן 'רפאנו את בבל ולא נרפתה' (ירמיה נא ט) אבל בהקב"ה מצינו ברפה והוא שכתוב (שם יז יד) 'רפאני ה' וארפא', וכתיב 'הרופא לשבורי לב' (תהלים קמז ג), 'ארפא משובתם' (הושע יד ה), 'וירפא אלקים את אבימלך' (בראשית כ יז), 'כי אני ה' רופאך' (שמות טו כו). והטעם בזה כי הרפואה בבשר ודם אינה אלא על ידי צער וטורח והוא שיסבול הסם או המשקה המר, אבל רפואה של הקב"ה בנחת אין שם צער כלל כי ברכת ה' היא תעשיר ולא יוסיף עצב עמה. ומה שאמרו חז"ל (ב"ק פה.) ורפא ירפא מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות, לא אמרו אלא במכה שבחוץ שהכתוב מדבר בה, אבל חולי מבפנים אין זה תלוי ביד הרופא אלא ביד הרופא כל בשר אשר בידו נפש כל חי. והוסיף הרה"ק רבי יודל'י מדז'יקוב זצ"ל, שלכך דקדקו חז"ל בלשונם, מכאן שניתנה רשות לרופא

לרפאות מכאן דייקא, היינו רק הענינים המפורשים כאן בפרשה, דהיינו מכה שמבחוץ.

(רבנו בחיי, משפטים)

ורפא ירפא מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות

הנה בהתורה יש ד' מדריגות פשט רמז דרוש סוד, והפשט הוא מדריגה תחתונה ומהו לשון פשט שיפשיט את עצמו מהטבע ויהיה למעלה מהטבע, דהיינו כשלומד תורה לשמה לשם ה', כי עולם הזה נברא בה' והה' הוא החיות של עולם הזה דהיינו הטבע, וכשלומד תורה לשמה מעלה ומגביה את הטבע לשרשו, כי בכ"ב אותיות התורה נברא העולם והן המה חיות העולם, וכשלומד את התורה הוא מעלה את העולם אל התורה. וזהו ורפא ירפא מכאן שניתן רשות לרופא לרפאות, כי הנה חכמת הרפואה היא חכמה שנפלה מחכמה שלמעלה, אף שהטבע בגימטריא אלקים הן אמת כי בודאי גם הטבע אינו רק השם יתברך לבדו, אך שהוא מצומצם מאוד כי אלקים הוא צמצום, וזהו נובלות חכמה תורה שלא יסבור הרופא הוא הוא המרפא, כי אם שזהו חכמה שנפלה מחכמה העליונה, וזהו נובלות החכמה החכמה שנפלה מחכמה של מעלה, דהיינו כל השבע חכמות חכמת הרפואה ושארי חכמות שהם הכל נובלות החכמה גם המה תורה, והתורה היא החיות שלהם.

וזהו ורפא ירפא מכאן וכו' רצה לומר שאלו לא היה כתוב בתורה תיבת ורפא ירפא, לא היה יכול הרופא בשום אופן לרפאות, וזהו מכאן וכו' רצה לומר מכאן מהתיבות ורפא ירפא יש לו חיות לרופא לרפאות, ומכאן נשתלשלה חכמת הרפואה, ואותם התיבות ורפא ירפא הן המה החיות של הרפואה והבן.

(מאור עינים, ליקוטים)

ורפא ירפא מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות

ובב"ב (קטז.) אמרו דמי שיש לו חולה בתוך ביתו ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים, וצריך ביאור דהאיך יהיו יחדיו תואמים. ויש לומר ובהקדם 'התפארת שלמה' (סו"פ כי תשא) בגמרא (כתובות עד:) ת"ר הלכה אצל חכם והתירה מקודשת. אצל רופא ורפא אותה אינה מקודשת, מה בין חכם לרופא, חכם עוקר הנדר מעיקרו ורופא אינו מרפא רק מכאן ולהבא. לבאר הנ"ל עפ"י רמז כפי המבואר בזוהר חדש ע"פ (ירמיה יז יד) 'רפאני ה' וארפא' כי כל אסוותא דעלמא ביד הקב"ה אינון אך אית מנהון דאתמסרו לידא דשליחא, ואית מנהון דלא אתמסרו רק בידא דקב"ה, אינון ואינון דעל ידי שליחא לזמנין מתהדרין, אבל דקב"ה מסי ולא מתהדרין לעלמין.

וזהו כוונת הגמרא, אצל רופא וריפא אותה אינה מקודשת, כי עדיין אינה בטוחה בבריאותה פן ישוב חלאתה, אבל כשהלכה אצל חכם והתיר לה מן השמים ע"י השי"ת הוא עוקר הדבר החולאת מעיקרו בתיקון העליון וממתיק הדינין, ולכן מקודשת כי לא ישוב עוד לעולם, עכ"ל. ובזה יש לומר שאף שניתנה רשות לרופא לרפאות, עם כל זאת כדי שיהא בטוח שלא ישוב החולאת עוד לעולם, נתנו חכמים הקדושים עצה טובה, שילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים, ויעקור הדבר החולאת מעיקרו בתיקון העליון וממתיק הדינין, ואז יהיה מובטח שלא ישוב עוד החולאת לעולם ועצה טובה קמ"ל, ואתי שפיר בס"ד.

(דברי ברוך, ליקוטים)

ורפא ירפא מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות

מעשה שנכנסו אנשים אצל הרה"ק רבי חיים שמואל מחענטשין זצ"ל, וסיפרו כי אדם פלוני שהוא חולה אנוש הכביד חוליו והגיע עד שערי מות, הרופאים כבר התייאשו מחייו אמרו, ואמר להם הרבי ורפא ירפא מכאן שניתן רשות לרופא לרפאות, הרשות ניתנה לו רק לרפא אבל לא לייאש חלילה.

(בלבת אש, ליקוטים)

ורפא ירפא מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות

איתא במדרש פליאה, הים ראה וינוס מה ראה ברייתא דר' ישמעאל ראה, יש לומר דהכוונה על ברייתא דר' ישמעאל דברכות דתני דבי ר' ישמעאל ורפא ירפא מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות, ונראה דלא הוי רק רשות לעסוק ברפואות וליכא מצוה בזה, ועיין ברמב"ן (ויקרא כו יב) דהכוונה על הרופא שמותר לו לרפאות כיון שכבר נהגו, אבל החולה עצמו אם הוא עושה רצון ה' אין לו עסק ברופאים וברפואות, ומותר לו לסמוך על נסי ה' ונפלאותיו, ורק לרופא ניתן רשות לרפאות. והנה מה שלא רצה הים להקרע מפני בני ישראל, יש לומר כי ראה אותן נכנסין למים ומוסרים נפשם שלא כדין, וסבר דאין לסמוך על הנס ולהכניס עצמו למקום סכנה, אך כאשר ראה ברייתא דר' ישמעאל שניתנה רשות לרופא בלבד לרפאות, וליכא מצוה בכך כיון דהעושה רצון ה' מותר לו לסמוך על הנס, לכך נס ונבקע להם לגזרים כי עשו כדין וכהלכה.

(תורת מהרי"ץ, הגש"פ)

ורפא ירפא מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות

מסופר על הרה"ק הרבי ר' אלימלך זי"ע, שבאמצע עריכתו פעם גלגול שלג, נפל על המסמר חלוד שחדר לגופו ופער בו חור גדול שנטף ממנו הרבה דם, הרבי רבי אלימלך התלבש ורץ לביתו, וכשהגיע רצתה הרבנית לקחת שק מקש לסתום את החור שלא יזל הדם, חייך רבי אלימלך ומיד נפסק זרימת הדם ושב להיות כאחד האדם, אחר כך אמר ר' אלימלך, שהנס נגרם בכח בטחונה של הרבנית ואמונתה החזקה, שרצתה לעצור את הדם עם שק. יוצא מכל האמור, שרק אמונה שלימה בהשי"ת מצילה את האדם ומרפאה אותה, וכל הצרה מתחילה מאיבוד האמונה. חז"ל (ב"ב קטז.) כבר הורו לנו דמי שיש לו חולה בתוך ביתו ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים, וזה היה דרכם של בני ישראל בימים מקדם, ללכת אל החכם ולסמוך עליו שבכוחו לפעול רפואה בשמים ממעל.

שמעתי מצדיק אחד, שפעם הזכירו לפניו את אחד הצדיקים שנחלה, ואמר שילך לרופא, המקורבים התפלאו שהרבי שולח לרופא, אך הוא השיב שחז"ל אמרו ורפא ירפא מכאן שניתן רשות לרופא לרפאות, פירוש מכאן היינו מהתורה ניתן רשות לרופא לרפאות, לכן אם החולה כבר היה אצל הצדיק והוא נותן רשות ללכת לרופא, הוא יכול ללכת בלב שלם. כך כתוב לגבי אסא מלך יהודה, 'וגם בחליו לא דרש את ה' כי ברופאים' (דברי הימים ב' טז יב), השי"ת חפץ שילכו קודם לדרוש את ה' אצל הנביאים והצדיקים, ואם הם יאמרו ללכת לרופאים יכולים ללכת, כי אז הולכים בשליחות הצדיק שיכול להלביש רפואה בדרך הטבע, רק אסא ברשעותו לא דרש את ה' כי אם ברופאים.

(שפע חיים, תצוה)

ורפא ירפא מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות

משמע שהסברא החיצונה היא שאסור לקרוא את הרופא, רק ימתין עד שירחמו עליו מן השמים, ואם כן באמת צריך ליתן טעם מדוע אמרה תורה שיקרא רופא. אלא כי השי"ת יודע מחשבות ויודע שאפשר שהאדם בחליו יאמין שגם אלמלא יקרא רופא היה מרפאהו מן השמים, על כן הראה השי"ת שיקרא את הרופא, ואז יתחזק בלבו האמונה, כדי שיראה שגם הרופא אינו יודע מאומה דבר ברור, ולפעמים נותן קצבה איזה זמן יאריך חוליו, ובאמת הוא נתרפא לפני זה, וכל זאת לחזק את האמונה בלב.

(ויגד יעקב, ערך רפואה)

ורפא ירפא מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות

יש לומר מה שהצריכה התורה להתיר לרופא לרפא את החולה, הלא לכאורה הוא בכלל לא תעמוד על דם רעך ומה צריך לזה היתר. ויש לומר שסלקא דעתך שהרופא הוי חובל, ובפרט במקום שהוא ספק אם יצליח לרפא את החולה.

(תפוחי חיים, משפטים)

ס:

מאי חייב לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה וכו' לא נצרכה אלא לקבולינהו בשמחה

איתא בספר חובת הלבבות (שער עבודת אלקים) שמביא בשם הקדמונים שאחד ראה לחסיד אחד מוכה ברגלו, ואמר לו חס אני עליך על המכה אשר ברגליך, והשיב לו אני מחזיק טובה ליוצרי שלא נתנה בעיני, ולפי זה נאמנו מאד דבריהם ז"ל לברך בשמחה על הרעה כמו שמברכין על הטובה, כי גם בהרעה גופא נמצאת כבר טובות השי"ת העודפות עליו, כי חלילה היתה יכולה הרעה להיות באופן היותר רע מזה וכנ"ל. וזה אולי

כוונת הפסוק (תהלים קיח כא) 'אודך כי עניתני ותהי לי לישועה', רצה לומר שהיית מענה אותי בעינויים גם על זה אודה את שמך כי טוב, וכי תאמר במה, ואמר 'ותהי לי לישועה', רצה לומר שגם בזה היית לי לישועה שלא היתה באופן היותר רע מזה, ואם כן יש לי שפיר להודות.

(אשי ישראל, ליקוטים)

חייב לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה וכו' רבי תנחום אמר מהכא כום ישועות אשא ובשם ה' אקרא צרה ויגון אמצא ובשם ה' אקרא

ושמעתי מהרה"ק רבי דוד משה מצורטקוב זצ"ל שאמר דמכל מקום יש חילוק ביניהם, כי החרוז 'כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא' כתיב ביחד קרא בלי הפסק, אבל החרוז 'צרה ויגון אמצא ובשם ה' אקרא' לא כתיב בחד קרא אלא יש הפסק בינתיים ב' נקודות, והטעם כי לברך על הטוב אפשר תיכף ומיד, אבל לברך הרעה צריך הפסק ליישב הדעת היטב, ולקבל באהבה את היסורין הבאים עליו ח"ו ולברך עליהם.

(אמרי דעת, ליקוטים)

חסד ומשפט אשירה לך ה' אזמרה אם חסד אשירה ואם משפט אשירה

כי ידוע שעיקר כוונת הבורא ברוך הוא בבריאות העולם להטיב לברואיו מפני שהוא רב חסד, ולא היה עם מי לעשות חסדים הוכרח להמציא העולם כדי לקיים מדת החסד, והכל נעשה על ידי הצדיק הממשיך כל ההשפעות על ידי אתערותא דלתתא, והצדיק יכול להמשיך בפעולותיו מה שרוצה אם לחסד ואם לגבורה ובמה בתורה, כי הקב"ה ברוב רחמיו הגדולים העמיד בתורה מדת גדולה וגבורה, כדי לכשילמוד האדם התורה לשמה ימשיך בכחה מדת חסד וגבורה למטה, חסד לישראל וגבורה לאומות העולם. וזה הוא הפירוש בגמרא חסד ומשפט אשירה אם לחסד אשירה ואם למשפט אשירה, אשירה הוא מלשון המשיר פירותיו, והפירוש הוא אם לחסד אם אני רואה שהחסדים גברו למעלה והרחמים מתעוררים אז אשירה אותם לישראל, ואם למשפט וכשאני רואה שהמשפט חלילה מתעורר אשירה אותם לאומות העולם.

(נועם אלימלך, ליקוטי שושנה)

לעולם יהא אדם רגיל לומר כל דעביד רחמנא לטב עביד

איתא במדרש (ויק"ר יז א) 'ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם' (ויקרא יד לד) זה שאמר הכתוב (תהלים עג א) 'אך טוב לישראל אלקים לברי לבב'. נראה לי כי הפסוק 'אך טוב לישראל' וגו', יש לפרש כי אלקים שהוא דין, גם כן טוב לישראל כי לישראל אוהבי שמו כל מה דעביד רחמנא לטב עביד, רק זו אם הם ברי לבב, דהיינו זך לבם באמונה ולבם נכון בטוח בה' שהכל לטובה, כמו ר' עקיבא ונחום איש גם זו (תענית כא.), אז באמת נהפך הכל לטובה והבן. והנה המופת וראיה לזה נתינת הנגע בקירות הבית, דנראה שהיא מכה משולחת שלא כדרך הטבע בשצף קצף, ובאמת ביארו רז"ל (ויק"ר יז ו) כי הוא לטובת ישראל כדי שימצאו מה שהטמינו האמוריים, ועל פי זה יתבאר המדרש ודוק היטב כי נכון הוא בס"ד.

(ישמח משה, מצורע)

לעולם יהא אדם רגיל לומר כל דעביד רחמנא לטב עביד

כתיב (בראשית לב יג) 'ואתה אמרת היטב איטיב עמך' לכאורה הכפל למה לי. אלא יש לומר, דידוע אומרם ז"ל לעולם יהא אדם רגיל לומר כל דעביד רחמנא לטב עביד, זהו הפירוש 'ואתה אמרת היטב', כלומר רבונו של עולם אחר כל זה אם אתה אמרת היטב היינו שכך טוב, איטב עמך גם אני אומר כדברך שכך טוב וכל דעבד רחמנא לטב. אי נמי על דרך זה, דידוע בספרים הקדושים כשאדם מאמין באמת ואומר כל דעביד רחמנא לטב נעשה באמת הכל טוב, זהו שהתורה מרמזת להאדם 'ואתה אמרת היטב', היינו שתאמר כל דעביד רחמנא לטב, 'איטב עמך' שיהיה באמת הכל טוב.

(דברי ישראל, וישלח)

לעולם יהא אדם רגיל לומר כל דעביד רחמנא לטב עביד

כתיב (תהלים לד יג) 'מי האיש החפץ חיים אוהב ימים לראות טוב', אמרו חז"ל לעולם יהא אדם רגיל לומר כל דעביד רחמנא לטב עביד, ואמר מי האיש החפץ חיים אוהב ימים, היינו שרוצה באריכות ימים ושנים, העצה לכך היא לראות טוב בכל דבר המתרחש לו, וממילא לא יהיו ימיו שבעי רוגז ומכאובים.

(שפע חיים, שמיני עצרת)

כל דעביד רחמנא לטב עביד

עביד פירוש הוא מתקיים, כי הצדיקים גם כן מסכימים לזה, ואם ח"ו להיפך אזי אינו מתקיים, כי הצדיקים מבטלים גזירתו של מקום.

(בוצינא דנהורא, ליקוטים)

כל דעביד רחמנא לטב עביד

והנה מפסוק ראשון של קריאת שמע יש להביא ראיה דכל מה דעביד רחמנא לטב עביד, כי שם הוי' רומז לרחמים ושם אלקינו רומז לדין כנודע, וזה שמע ישראל שיקבל ויאמין אשר בין הוי' רחמים ובין אלקינו דין ה' אחד כולו רחמים, ובפסוק ראשון של קריאת שמע יש להעביר ידיו על עיניו כידוע (שו"ע או"ח סימן ס"א ס"ה), ועל ידי זה יאמין שהכל לטוב הוא ולא לפי ראות עיניו.

(שארית מנחם, ויגש)

סא.

וייצר ה' אלקים את האדם בשני יודין שני יצרים ברא הקב"ה אחד יצר טוב ואחד יצר רע

כאן גילו לנו חז"ל סוד לבל נפול ברוחנו ונתחזק במלחמתנו עם יצר הרע, כי הקב"ה ברא את האדם בשני כוחות שוים לא יכריע אחד את חבירו, כי אם האדם עצמו הוא אשר יטה כף ידו ויכריע על ימין או על שמאל. וזהו וייצר בשני יודין אוי לי מיוצרי ואוי לי מיצרי, תחילת בריאתו של האדם הוא בקו משקלות שוה בין שניהם, כשם שהוא מרגיש כאב בשעה שעוזב תאוותו, כן ירגיש כאב בשעה שעוזב תורתו, וכמו שהוא מתענג ונהנה בהליכה את[illegible]רו כסוס כפרד אין הבין, כך יש לו הכח להיות מתאוה ומתעדן בהמשכו לבית מדרש לעשות רצון יוצרו, ואחר כך אם זוכה להתרומם אל על ומשלים את עצמו, הרי הוא מכריע את הכף לצד הטוב ומכניע את יצרו כובשו ומושל עליו, ואם ח"ו להיפך הרי הוא מכריע את הכף לצד יצרו ונופל לבאר שחת.

נמצא כי יכול האדם ללחום מלחמתו עם יצרו, לתור ולחפש אחר הנאה רוחנית כנגד הנאה גשמית, הנאה כנגד הנאה ותאוה כנגד תאוה, וכבר אמרו חז"ל (אבות פ"ד מט"ז) העולם הזה דומה לפרוזדור בפני עולם הבא, התקן עצמך בפרוזדור כדי שתיכנס לטרקלין, והנה עולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה לא משא ומתן ולא הנאה לא שנאה ולא תחרות, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה (ברכות יז.), ואיך יתקן אדם עצמו בפרוזדור בדברים שאינם שם מהיכן יקח כל זה, אלא ודאי שיכול הוא ומצויה היא אצלו להשיגה כאן בפרוזדור, אם לא כולה לכל הפחות מעין הנאה נפלאה זאת.

(אור יהל, נח)

אמר ר"ש בן פזי אוי לי מיוצרי ואוי לי מיצרי

כתיב (תהלים קלו ז) 'לעושה אורים גדולים כי לעולם חסדו', נלענ"ד על פי מה שאמרו חז"ל דאמר ר"ש בן פזי אוי לי מיוצרי ואוי לי מיצרי, פירש רש"י ז"ל אוי לי מיוצרי אם אלך אחר יצרי ואם לא אלך אחריו אוי לי מיצרי המיגעני בהרהורים עכ"ל, עבודה קשה היא לעבוד שני אדונים כאחד יוצרי ויצרי אי סייפא לאו ספרא ואי ספרא לאו סייפא, יצר לב האדם רע מנעוריו אף כי יודע שצריך להיות דבק בה' ובתורתו, אבל מה יעשה הבן ולא יחטא, וכף מאזנים מעויין בידו נוטה לכאן ולכאן, וזה הוא התנצלותנו כאשר ה' במשפט יבא וצריך האדם ליתן דין וחשבון על כל מפעליו, כי כבד ממנו הדבר לא יוכל עשהו לבדו, למצא דרך סלולה שימצא הגוף את תפקידו וגם נפשו לא תרעב, אולם מה יעשה האדם כי יקום אל וכי יפקוד לאמור, כי זאת תעודת האדם עלי ארץ לכוין משקלותיו ולפלס מעגל רגליו, ולישא עול תורה ודרך ארץ, יאחז בזה וגם מזה אל תנח ידו, הלא ח"ו אבד מנוס מנהו אם לא תתקבל טענתו, כי אי אפשר לעבוד שני אדונים כאחד.

והנה בורא כל יתב"ש הפליא חסדו לתת לנו שם ושארית לחיותנו כיום הזה, כאשר קיבל טענת הלבנה שאמרה (חולין ס:) אי אפשר לשני

מלכים שישתמשו בכתר אחד, וכמו כן הוא גם כן באדם, שני מלכים מושלים עליו שוכנים בקרבו לכל אשר יהיה שם רוח האחד ללכת ימאן בו השני, וכל אשר ימצא חן בעיני האחד יהיה למוזר בעיני רעהו, ועל כן במלחמה זו וקול תרועתה רבים כשלו ונלכדו ויפול הנופל, ובזה חסד גדול נעשה לעולם שברא הקב"ה, ועשה אורים גדולים שניהם כאחד גדולים וטובים אשר מזה נצמחה טענת הלבנה, אשר קיבלה הקב"ה ואשר היא כתריס בפני הפורעניות לבני ישראל עם קרובו להצדיקם ביום דין, ולהמלא עליהם רחמים כי לעולם חסדו.

(לחם רב השלם, ליקוטים)

מנוח עם הארץ היה דכתיב וילך מנוח אחרי אשתו

איתא במדרש (במדב"ר יא יג) יברכך ה' בבנים, וישמרך בבנות שצריכות שמירה, פירוש אם יברכך ה' בבנים מבורכים, אותם לא ילכו אחורי אשה והאשה תלך אחריהם וצריכה שמירה, על זה אמר 'ישמרך ה'' בבנות הצריכים שמירה.

(חתם סופר, נשא)

מנוח עם הארץ היה דכתיב וילך מנוח אחרי אשתו

כתיב (בראשית כד ה) 'אולי לא תאבה האשה ללכת אחרי', משיטת הפורקים עול מלכות שמים מעליהם היא שהאשה צריכה ללכת לפני האיש, כלומר שהאיש צריך לקבל את דעתה ורצונה, ולכן מצינו בגמרא מנוח עם הארץ היה דכתיב וילך מנוח אחרי אשתו, היינו שהיא הלכה לפניו. וזה מה שטען אליעזר 'אולי לא תאבה האשה ללכת אחרי', אולי היא מאותם הנשים שאינם רוצים לילך אחרי האיש אלא לפניו, 'ויאמר אליו אברהם השמר לך' (שם ו) מאשה כזאת, אמנם מצינו שלבן אמר 'הנה רבקה לפניך' (שם נא), אולם רבקה עצמה לא עשתה כן, אלא (שם סא) 'ותקם רבקה ונערותיה ותרכבנה על הגמלים ותלכנה אחרי האיש' ולא לפני האיש.

(מקור ברוך, חיי שרה)

אחורי ארי ולא אחורי אשה

יהא רעוא קמיה דתשרי על עמיה וכו' (זמירות ליל שבת), היינו שאיש יהודי יעורר את לבו ורצונו לשוב לה' קמיה דתשרי, טרם הגיע חודש תשרי כדאיתא בספרים הקדושים אחורי ארי ולא אחורי אשה, מזל אב הוא ארי ומזל אלול בתולה, מיד אחורי ארי חודש אב שהוא אלול ישוב לה', ולא יאחר עד אחורי אשה מזל אלול שהוא בתולה, ועל ידי שיקדים לשוב אזי כשיגיע אחר כך תשרי יתענג לשמיה במתיקין ודובשין, ירגיש מתיקות בעבודתו יתברך בבחינת אז תתענג על ה'.

(בית אברהם, נצבים)

רב אמר יצר הרע דומה לזבוב ויושב בין שני מפתחי הלב וכו' ושמואל אמר כמין חטה הוא דומה

ופירש כ"ק אבי אדומו"ר זצללה"ה דרב אמר שמהות היצר הרע להיות להוט אחר הדברים המאוסים והפחותים כענין זבוב שהוא להוט אחר המכה ומאוס, וכאמרם ז"ל (שבת קנב.) אשה חמת מלא צואה, ושמואל אמר כמין חטה הוא דומה, היינו שמהות היצר הרע לילך אחר דעתו ולא להתבטל לדעת התורה, וחטה כינוי לדעת כענין אמרם ז"ל (ברכות מ.) אין התינוק יודע לקרות אבא ואמא עד שיטעום טעם דגן, ובודאי הא והא איתניהו ביה אלא דאיפלגי בעיקר מהותו, עכת"ד. ויש להוסיף בזה דברים ששמואל מודה לרב, אלא שאמר שזה נצמח מפאת העדר ביטול הדעת לדעת התורה והולך וחוקר לפי הלך רוחו ודעתו, וסוף החקירות האלו שיצר הרע מושכו ליפול ברשת התאוה הנמבזה, וכמו שהגיד הרה"ק ר"ב זצללה"ה מפרשיסחא לאחד המחקרים שסוף כל החקירות האלו מעשה זמרי, וכן עלה לו לאותו המחקר, וזה שאמר שמואל כמין חטה הוא דומה היה מעיקרא קודם שנעשה להוט אחר הדברים הפחותים והנמבזים.

(שם משמואל, במדבר תרע"ז)

רב אמר יצר הרע דומה לזבוב ויושב בין שני מפתחי הלב וכו' ושמואל אמר כמין חטה הוא דומה

ונראה דרב לשיטתו (ב"ב קסד:) א"ר עמרם אמר רב שלש עבירות אין אדם ניצול מהן בכל יום הרהור עבירה וכו', נמצא דהרהור עבירה קרי רב עבירה, ולכן מדמה היצר הרע לזבוב הפורח באויר כהרהור הפורח, ודייק יושב ויושב בין שתי מפתחות הלב, שכן אצל איל העולה הבאה על הרהור הלב כתיב 'וישחט' בטעם אתנחתא והוא דומה לצורת יושב, ושמואל סבירה ליה דהרהור עבירה לא חשוב כעבירה, ומדמה היצר הרע לחטה והוא חטא בפועל, ומביא ראיה מפסוק 'לפתח חטאת רובץ' והוא תרגום רביע, 'רובץ' דהיינו 'לפתח חטאת רובץ' הטעם של 'וישחט' דפר החטאת.

(יד יוסף, דרוש ג' לשבת הגדול)

רב אמר יצר הרע דומה לזבוב ויושב בין שני מפתחי הלב וכו' ושמואל אמר כמין חטה הוא דומה

וצריך להבין במה פליגי ובמה דומה לזבוב או לחטה. והנה אמרו חז"ל (סוכה נב.) יצרו של אדם מתחדש ומתגבר עליו בכל יום דכתיב 'צופה רשע לצדיק' וכו', כי הוא שונא הפנימי הרודף אחר האדם כל ימי חייו, וכבר העיר בחובת הלבבות (שער יחוד המעשה פ"ה) שמן התימה שאם יש לך שונא הלוחם אתך, כשיראה שתנצחהו פעמים ירף ממך, בעבור שרואה חולשתו ויתיאש מללחום אתך, אבל שונא זה אם תנצחהו מאה פעמים לא יתיאש ממך, ובוחר לו תמיד דרך אחר, ואמרו (אבות פ"ב מ"ד) אל תאמין בעצמך וכו', וכל הגדול מחבירו יותר משתוקק וערב לו להסיתו ולהדיחו מהסתפח בנחלת ה' צבאות, ויש לומר שזה כוונת הקרא (בראשית ד ז) 'ואליך תשוקתו' תמיד וכל שתמשול בו יותר השתוקקותו אליך להדיחך ולפתותך.
ונראה לי שזהו הדמיון לזבוב שמזיק לאדם ועומד עליו ונקל רודפו, אלא שחוזר עליו תמיד פעם אחר פעם, וכל שרדפו ומרגיזו חוזר ובא כן היצר הרע, וזהו שיושב על מפתחי הלב במקום שיודע שיש לו תאוה לדבר זה, ושבו נפתח להתאות תאוה שם מתחיל להסיתו תחלה כנ"ל. ושמואל אמר דומה לחטה דהנה אמרו חז"ל (סוכה שם) אם לא הקב"ה עוזרו אינו יוכל לו, והבא לטהר מסייעים אותו (שבת קד.), ודוקא אחר שעשה האדם כל האפשר וברח שלא יבוא לידי עבירה והתרחק מן חברת מרעים, כדאמרו (אבות פ"א מ"ז) הרחק משכן רע וכו', ואם בכל זאת קשה עליו לכבוש יצרו, אז ה' עוזר ותומך ידו.
והנה יצר הרע נברא לטוב לאדם, כי כל מה דעביד רחמנא לטב הוא (ברכות ס:), כדי שעל ידי זה יקבל שכרו יותר, ואמרו (אבות פ"ה) לפום צערא אגרא, ואיתא במדרש (ב"ר ט ט) טוב זה יצר הטוב מאד זה יצר הרע, ולולי יצר הרע לא היה מבקש שכר על הטוב, וזה שאמרו דומה לחטה שהוא מחית האדם שאי אפשר בלעדו, כן היצר הרע מחיה האדם שעל ידו יקבל שכר, ומה חטה אי אפשר להנות עד אחר יגיעה רבה חורש זורע, ואחר כל זה צריך לצפות לישועת ה' שיתן מטר בעתו, ושלא יבוא רוח חזק ויקלקל הכל, כן להפך היצר הרע מרע לטוב צריך עמלה ויגיעה רבה בעתו ובזמנו, ואחר שעשה שלו לולי הקב"ה עוזרו אין יוכל לו, ודומה בכל דבר להנאת חטה שהוא צורך יותר לאדם ובא לו אחר הטורח, והוא נכון.

(כתב סופר דרשות, עשרת ימי תשובה)

רב אמר יצר הרע דומה לזבוב ויושב בין שני מפתחי הלב וכו' ושמואל אמר כמין חטה הוא דומה

והנה כאשר נתבונן בתחבולות היצר הרע איך הוא שואף וחותר ללכוד את האדם לפח מוקש, אז נגיע להמסקנא כי שתים הם דרכיו, א' להשחית מאת נפש האדם ולהרעילה בדיעות כוזבות ונפסדות להטהו על ידי זה מדרך התורה והמסורה, ולהובילו לבאר שחת של מינות ואפיקורסות, ב' באם יתגונן האדם נגד הסתת היצר הרע, ולא יתן לבא המשחית אל בתי הנפש פנימה, אז כאשר נוכח לדעת כי המינות לא תמשכהו, ישתדל ללכוד אותו בחרמי התאוות ותענוגי העולם הזה, כדי לטמטם את לבו שלא יהיה לו לב מבין תורת ה', ומצותיה תהיה עליו למעמסה, כי לא יהיה ביכלתו לכבוש תאוותיו כדי לקיים את המצות.
והנה רב ושמואל לא פליגי, רק כל אחד מרמז על אופן ההסתה של יצר הרע, הנה הזבוב מטיל זוהמה לתוך אוכל ומשקה, ועל ידי זה מתעפשים וילכו לאיבוד 'זבובי מות יבאיש יביע שמן רוקח', השמן המובחר כמו שמן הרוקח יתעפש ויהיה נבאש עד שיתבעבע על ידי זוהמת הזבוב, וזאת הוא גם כן פעולת היצר להשחית ולהזיק את נפש האדם על ידי הטלת ארס ורעל, הלא הם הדעות הכוזבות ומינות דמשכי, ובמובן זה דומה פעולתו לזבוב המשחית את השמן הטוב והמובחר.

אולם יש לייחס לו עוד פעולה אחרת הדומה לחטה, אשר הכל צריכים לה וכל עמל אדם לפיהו יגע וטרח למלאות בטנו לצבור הון, כדי שיהיה באפשרותו לחיות חיי תפנוקים כי זה עיקר מטרת חייו, ולתורה ומצוות הוא פונה ערפו, כי תאב לחיי אושר והלוך ילך אחרי ההבל ורעות רוח, עד שמטמטם לבו ודברי תורה לא נכנסים בו. וזה שאמר שמואל כמין חטה הוא דומה, להורות נתן כי עוד יש ליחס פעולה אחרת ליצר הרע, אשר איננה מכה שרשים כל כך עמוקים בנפש אדם עד שמרעילה, מכל מקום מסכן הוא דרך החיים שמעורר באדם תאוותיו אחרי הארציות והחומריות.

(חשב סופר, בראשית)

סא:

צדיקים יצר טוב שופטן וכו' רשעים יצר רע וכו'

כתיב (דברים כא טו) 'כי תהיין לאיש שתי נשים האחת אהובה והאחת שנואה' וגו', ירמוז למ"ש חז"ל צדיקים יצר טוב שופטן רשעים יצר הרע שופטן בינונים זה וזה שופטן, ואמר למי שיש לו ב' נשים כנ"ל אחת אהובה מצות ומעשים טובים, ואחת שנואה עבירות ומעשה תעתועים, ישכיל וידע כי לא יזכרו לו מצוותיו כלל עד שירחץ מחלאת עוונותיו תחילה, ואין הקב"ה מקבל שוחד מצות נגד עבירות, (רמב"ן דברים י טז), עוד אלא והיה הבן הבכור לשניאה, שיהיה מעשה עוונותיו נחשבים תחילה ויענש עליהם תחילה בגיהנם או יסורים, טרם שיקבל שכר מצותיו, וגם ביום הנחילו את בניו אחר מותו יסבלו גם בניו בעון אבותם תחילה קודם שיזכו בזכותו, אם לא את הבכור בן השנואה יכיר, פירוש שיכיר נגעי עצמו ויתודה על עוונותיו ויקבל עליו לסור ממוקשי רע ולעשות טוב חליפיו, וזהו לתת לו פי שנים, וגם כל ימיו לא יתאונן על שום דבר ממקרי פגעי העולם, כי אם על עוונותיו יתאונן וזהו כי הוא יהיה ראשית אונו, ואז לו משפט הבכורה באמת, כי יתהפכו לזכויות שיהיה עוד יותר נעימים ממצותיו בני האהובה.

(חתם סופר, כי תצא)

צדיקים יצר טוב שופטן וכו' רשעים יצר רע וכו'

פירוש צדיקים יצר טוב שופטן ששופט הכל לטוב, איך שהקב"ה מתנהג עמו אומר כל מה דעביד רחמנא לטב עביד, והרשעים יצר רע שופטן שופט הכל לרע, איך שהקב"ה מתנהג עמו הכל רע בעיניו כי בטן רשעים תחסר יש לו מנה רוצה מאתיים, וכן לעולם אפילו יש לו הכל עוד רע בעיניו.

(דברי ישראל, כללי דאורייתא אות צ')

צדיקים יצר טוב שופטן וכו' רשעים יצר רע וכו'

פירוש הצדיקים תמיד מחשבתן דבוק בבורא ב"ה, ויצר הוא נקרא המחשבה והבורא נקרא טוב, על דרך טוב ה' לכל, וזהו שופטן פירוש מישר אותם אף שלפעמים נפרד מחשבתן מדביקות הוא דבוק בתורה הנקרא טוב, ורשעים יצר הרע דהיינו המחשבה שלהם ברע זהו שופטן, ותמיד הם דבוקים במחשבת הרע, ובינונים זה וזה שופטן.

(שארית יעקב, ליקוטים)

צדיקים יצר טוב שופטן וכו' רשעים יצר רע וכו'

והכוונה, כי אפילו אם היצר הטוב שופט לא טוב הוא, כי היצר הטוב שופט אותו תמיד שלא התחיל עדיין בעבודות הבורא יתברך, ומה שהוא עושה מצות ומעשים טובים יש בהם פניות ותערובת מחשבות זרות, ועל ידי זה תוכל המרה שחורה להתגבר עליו ויבוא על ידי זה לעצבות ר"ל, כמו שכתב הרמב"ם ז"ל על המשנה (אבות פ"ב מי"ח) אל תהי רשע בפני עצמך, אי לזאת הטוב המועיל שיהיה ממוצע שיהיה זה וזה שופטן כמאמר חז"ל אנו בינונים.

(תורת שמעון, שופטים)

צדיקים יצר טוב שופטן וכו' רשעים יצר רע וכו'

ופירש הגר"א זצ"ל שופטן מנהיגן כמו שופט המנהיג את עמו על פי הסכמתם למנות אותו לשופט עליהם, וכן איתא בשנות אליהו

(ברכות פ"ט) וז"ל צדיקים יצר טוב שופטן פירוש כאשר הם אוכלים גם זה יצר טוב, שאינם אוכלים אלא שיהיו יכולים לעבוד ה', והרשעים הם להיפך אף כשהם לומדים הוא עם היצר הרע, וזהו יצר הרע שופטן עכ"ל. ובכן הכל תלוי בלב האדם את מי בחר למנהיג, את מי מינה לו לשופט על כל דרכיו ומעשיו אם היצר הטוב או את היצר הרע, ולא תלוי כלל במספר הכמותי אם רובו זכיות או רובו עוונות, אלא רובו זכיות מוכיח עליו שהיצר טוב שופטו, רובו עוונות היצר הרע שופטו, מחצה על מחצה זה וזה שופטו.

אך יש שזכות אחת מכריעה כמה וכמה עוונות היא מעידה עליו שלבו לשמים, שבתוך תוכיות נשמתו היצר טוב הוא מנהיגו ובו בחר לו לשופט בחיים, אלא שנלכד בפח והאנס האלם הלז אונסו למעשים רעים, לכן בידו עוונות ופשעים, אבל לבו בל עמו בלבו הוא מצטער עד מאד על שהיצר טוב מנהיגו הודח ממשלתו, וכפות ברצונות התאווה וההוללות שהיצר הרע שבנפשו של אדם מחמדתן בלבו, הוא צועק מרה נגד האנס הלזה המסכן את כל קיומו ומציק לו לעשות דברים נגד רצונו, אך רחמנא לבא בעי ודברים שבלב שכאלו הוויין דברים, והעוונות והפשעים כשגגות וכאונסין נחשבו לו.

ויש שחטא אחד יאבד טובה הרבה, הוא מעיד עליו שבתוך תוכיות נשמתו מקנן בו הרע, האדם הרואה לעינים רואה בו שהולך לו למשרים, אבל ה' הרואה ללבב חוקר לב ובוחן כליות מעיד עליו שהיצר הרע הוא מנהיגו האמיתי ובו בחר לו לשופט בחיים, הוא יושב לו סגור ומסוגר במעמקי מסתרי נפשו, ומכוון ביודעים ובלא יודעים את כל דרכיו ומעלליו, ועוד כופה את היצר טוב ואת שכלו להשיג לו על ידם כבוד וגדולה.

(חכמת המצפון, ראש השנה)

בינונים זה וזה שופטן שנאמר יעמוד לימין אביון להושיע משפטי נפשו

פירוש בינונים יש לומר, היינו הבעלי עסק משא ומתן הכשרים כמובן, וכשהוא יוצא לפרמקטיא באים אליו היצר טוב והיצר הרע וזה וזה שופטן, היצר טוב אומר לו חוס על נפשך ופנה עתים לתורה ולתפלה, והיצר הרע אומר לו חוס על הממון אל תפנה מן המשא ומתן, והקב"ה עומד על ימינו להושיע משופטי נפשו.

(דברי ישראל, וירא)

אמר רבה כגון אנו בינונים אמר ליה אביי לא שביק מר חיי לכל בריה

פירוש דבינונים זה וזה שופטן, שיצר הטוב עם היצר הרע המה מנהיגים אותו כמו שמנהיגים שופטים להעדה, והנה רבה אמר על עצמו כי הוא אינו צריך להתגברות היצר טוב על הרע, כי אצלו יש גם ענין חיצוני אשר כח הטבעי מכריחו ללמוד תורה, וזה כמו שאמרו (ר"ה יח.) לכן נשבעתי לבית עלי אם יתכפר כו' רבה דעסיק בתורה חיה ארבעים שנין כו', אם כן הוא סגולה לחיות, ונמצא שאף כח החומר אשר הוא יצר הרע מסכים שיהא עוסק בתורה והוא בינוני, וזוהי תשובתו לקושית אביי שלא שבק מר חיי לכל בריה, כלומר אצל רבה רצונו ללמוד תורה נובע מעצם רצונו לחיות ולכן הוא רק בינוני, אבל אדם רגיל אשר יגיע לדרגתו של רבה, כאשר אין אותו קשר ישיר בין לימוד תורה מתכפר בתורה ובין אורך חייו, בודאי לא כבינוני יחשב אלא כצדיק יסוד עולם, לכן בהחלט שבק מר חיי לכל בריה

(משך חכמה, וילך)

אמר רבה כגון אנו בינונים אמר ליה אביי לא שביק מר חיי לכל בריה

יש להבין מה גרוע בזה שאמר רבה כגון אנו בינונים עד שהוצרך אביי להשיב לו על זה, והלא ידוע מאמר חז"ל (נדה ל:) ואפילו כל העולם כולו אומרים לך צדיק אתה היה בעיניך כרשע, היינו שאסור לאדם לומר על עצמו אני צדיק, ומצד שני מצינו שאמרו חז"ל (אבות פ"ב מי"ג) ואל תהי רשע בפני עצמך, והיינו שאסור לאדם להחזיק את עצמו לרשע, ואם כן צריך לומר שהנכון הוא שיאחז אדם עצמו לבינוני, וכן מצינו שאמרו חז"ל (קידושין מ:) לעולם יראה אדם עצמו כאילו חציו זכאי וחציו חייב וכו', ובוודאי כשרבה אמר כגון אנו בינונים זה כלל לכל אדם, ונתכוין בזה שכן צריך להחזיק עצמו באמת, ואם כן מה השיב לו אביי.

אלא יש לומר, כי הנה יש בעולם בכל דבר גדולים בינונים וקטנים, כלומר למשל בגובה יש ענקים ויש ננסים וכל העולם לענין זה נקראים בינונים, וכן בגבורה יש גבורים ויש חלשים וכולי עלמא בינונים יש יפי תואר ויש מכוערים וכולי עלמא בינונים, יש לומדים גאונים ויש עמי הארץ

וכולי עלמא בינונים, וכן הוא בכל דבר נמצא שבינוני אין הכוונה דווקא דבר שהוא באמצע, אלא כל שיש גדול ממנו ויש קטן ממנו הרי הוא נחשב לבינוני, והנה ידוע מאמר חז"ל (ברכות סד.) שרב יוסף סיני ורבה עוקר הרים, שלחו לתמן איזה מהם קודם, שלחו להו סיני עדיף דאמר מר הכל צריכים למרי חטיא, הרי דמידת רב יוסף חשובה יותר ממדתו של רבה, ואם כל לפי זה יש לומר דשפיר חשב רבה שיש לו מקום לומר על עצמו בינוני, דהא יש רב יוסף שלפי דברי חז"ל הוא עדיף ממנו, ועל כן לפי ענוותנותו וקדושתו אמר רבה על עצמו כך.

אמנם אביי לא היה ניחא ליה בזה דבגמרא שם איתא דכל שני דמלך רבה רב יוסף אפילו אומנא לביתיה לא חליף, ופירש"י שלא רצה רב יוסף לנהוג שררה לעצמו כל אותן השנים שמלך רבה, אפילו בהאי שררותא שלא רצה להביא שום אומן בתוך ביתו וכו', נמצא שרב יוסף המליך עליו את רבה, ואם כן רבה הוא גדול הדור לדברי הכל. ומעתה שפיר שאל לו אביי לרבה, הן אמת שאתה רוצה להיות עניו וצדיק ואתה חושב על עצמך שאתה בינוני, אבל למה לך להוציא דבר זה בפה שיחשבו כל העולם שאין צדיק בארץ, כי הרי מזה יכול לבוא מכשול לשאר בני אדם שהרי חז"ל אמרו שמשביעים את האדם תהי צדיק, ואם אתה הצדיק הדור אמרת אנא בינוני, אם כן לא שביק מר חיי לכל בריה, שאף אחד לא ישתדל להיות צדיק, כי מאחר שישמעו שאפילו הצדיק הדור הוא גם כן רק בינוני, אם כן יחשבו שאין באפשרות להגיע למדרגת צדיק, ואם אמרו שמשביעין אותו תהי צדיק, על כרחך שכל אחד מחויב להשתדל להיות צדיק וק"ל.

(ניצוצי אהרן, ליקוטים)

אם נאמר בכל נפשך למה נאמר בכל מאדך וכו' ואם יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו לכך נאמר בכל מאדך

ונתקשו המפרשים איך יש אדם שימסור גופו ויחוס על ממונו, ואם נטלו חייו מה לו לעשרו. ונראה לי הכוונה, הנה מצות ה' נחלקים למצות שבין אדם למקום ומצות שבין אדם לחבירו, בין אדם למקום לפרוש מדברים אסורים נבילות וטריפות וכדומה ולקיים מצות אכילת מצה לולב ושופר וכדומה, ושבין אדם לחבירו 'מאזני צדק יהיה לך איפת צדק והין צדק', ואמרו חז"ל (ב"מ מט.) שיהיה הן שלך צדק ולאו שלך צדק, וכל איש את אחיו יעזורו, ו'אם כסף תלוה את עמי נתון תתן לו' וכו' וכדומה, והנה אנו רואים שיש בני אדם שבין אדם למקום מדקדקים מאד במצוות לקיימם כראוי בעתם ובזמנם, ומכל שכן שלא לעשות איסור פורשים עצמם משבעים שערי היתר שלא יבואו לאיסור, מענים נפשם בתעניתים ואינם חסים על גופם כלל, אבל במה שנוגע בין אדם לחבירו אינם מדקדקים כל כך, כדרך שאמר התנא (אבות פ"ב מי"ב) יהי ממון חבירך חביב עליך כשלך, ולהחזיק ידי עני ואביון כפי יכולתו ויותר, כי תאות הממון שיש לו להוט אחריו איך להתעשר זה מביאו לידי כך, ואינו יכול לעמוד על ממונו, ועל גופו יכול לעמוד לכבוש תאוותיו הטבעיים.

וזה נראה לי שאמרו יש לך אדם שממונו חביב עליו יותר מגופו, שאינו חס על גופו וחס על ממונו, ויש בני אדם שעל פי הרוב הם מדקדקים כחוט השערה בינו לחבירו במדה ובמשקל ובהן ולאו שלו, ודבריו בנחת עם הבריות מטיב לאחרים מפזר ממונו לעשות צדקה לעניים דלים וריקים, אבל נגד זה הכל כהיתר להם במצוות שבין אדם למקום, הולכים בשרירות לבם הרע אוכלים ושותים כטוב בעיניהם, עוסקים במסחר בשבתות וימים טובים על סמך כי הם נקיים בין אדם לחבירו, עושים טוב בממונם וסבורים שיקח השי"ת זה נגד כל המצוות שבין אדם למקום, לכן ציוה לנו השי"ת על שניהם בכל נפשך ובכל מאדך.

(כתב סופר החדש, ואתחנן)

ומצאו לרבי עקיבא שהיה מקהיל קהלות ברבים ועוסק בתורה אמר ליה עקיבא אי אתה מתירא מפני מלכות וכו'

וכבר אמרתי בכמה אנפין ליישב איך מסר נפשו על מצות עשה דתלמוד תורה לשיטת הרמב"ם (יסודי התורה פ"ה ה"ד) דכל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו, וביותר קשה מה שהיה מקהיל קהילות ברבים, דאם משום מצות לימוד התורה היה יכול ללמוד לעצמו בסתר. ונראה על דרך שכתב הגר"י עמדין בסידור (חלק מלון מדור ד אות יב) שצריך למסור עצמו שלא לבוא לידי השחתה והארכתי בזה במקומות אחרים אם הוי מכלל אביזרייהו דגילוי עריות, ובהרהור עבירה שאיסורו מן התורה נראה בפשיטות דהוי בכלל אביזרייהו, וראיה ממה שאמרו (סנהדרין עה.) ימות ואל תספר עמו מאחורי הגדר (עיין ש"ך יו"ד קנז י), והדברים עמוקים וצריך בירור רחב להלכה, ועל כל פנים יש לראות מזה עד היכן הדברים מגיעים. ויש לומר שרבי עקיבא החשיב גם ביטול תורה בכלל אביזרייהו דגלוי עריות, וזאת מאחר שרק על ידי לימוד התורה אפשר להינצל מהרהורים רעים, ולכן דן בזה דין יהרג ואל יעבור, ולצורך כך מסר נפשו להקהיל קהלות ברבים, כדי להציל את ישראל שלא יכשלו באיסור ולא תתורו.

(שפע חיים, וירא)

בא פפוס בן יהודה ומצאו לרבי עקיבא שהיה מקהיל קהלות ברבים ועוסק בתורה אמר ליה עקיבא אי אתה מתירא מפני מלכות וכו' ותפסו לפפוס בן יהודה וחבשוהו אצלו וכו'

כאן התבטא עוז הויכוח שהיה נטוש בין רבי עקיבא רבן של ישראל ובין פפוס נציג המתבוללים, טענת פפוס היתה נתבולל בין הגוים נהיה עם אחד אתם וככה ניפטר לתמיד מגזירותיהם, כי רק התורה היא החוצצת בינינו ובין הגוים, ובביטול התורה נבטל גם גזירותיהם, ורבי עקיבא לעומתו טען טועה אתה פפוס, שנאת ישראל לא תיעלם בביטולה של תורתינו, ומה במקום חיותנו כך במקום מיתתנו על אחת כמה וכמה. ורבי עקיבא לשיטתו שאומר במשנה (כלים פי"ז מי"ג) כל שבים טהור חוץ מכלב המים מפני שהוא בורח ליבשה, פירוש כל חיה שבים כשרודפים אחריה לצודה היא מתחבאת בעומק המים, חוץ מן הכלב שבמים כשרודפים אחריו הוא בורח ליבשה וזהו סימן טומאה, כך גם בעם ישראל כשרודפים אותו עליו להתחפר בתוך עומק מים חיים של תורתנו במעין הנצחי שהוא מקור הצלתו, הבריחה מן התורה סימן טומאה לו ואין זו דרך הצלתו, הסוף הוא שגם פפוס בן יהודה עומד על טעותו, וכשהושיבו גם אותו בבית הסוהר הוא קורא מנהמת לבו, אשריך רבי עקיבא שנתפסת על דברי תורה ואוי לו לפפוס בן יהודה שנתפס על דברים בטלים

(אמרי דעת, ח"ב ליקוטים)

אמרו לו תלמידיו רבינו עד כאן אמר להם כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה וכו' עכשיו שבא לידי לא אקיימנו

לכאורה קשה מה שאלו תלמידי רבי עקיבא רבינו עד כאן, וכי לא ידעו שמחויב כל איש ישראל במסירות נפש ובפרט בשעת הגזירה, וכן ומה היתה תשובתו כל ימי וכו', ופירש שתלמידי רבי עקיבא הכירו ברבם שאין לו אותה השמחה, שאדם כמו רבי עקיבא היה צריך להרגיש בזמן שזוכה למסירות נפש על קדושת שמו יתברך, ועל זה שאלו רבנו עד כאן היינו כשבאת למסירות נפש נפלת ח"ו ממדרגתך, על זה ענה להם רבי עקיבא כל ימי הייתי מצטער, רצה לומר כל ימי היתה עבודתי בבחינה זו במסירות נפש, ועכשיו כשבא לידי ממש לא אוכל כבר לקיים עוד הפעם, נמצא שעל ידי המעשה של עכשיו אתבטל מעבודה, ומפני זה אינני בשמחה השלמה.

(בוצינא דנהורא, ליקוטים)

אמרו לו תלמידיו רבינו עד כאן אמר להם כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה וכו' עכשיו שבא לידי לא אקיימנו

צריך להבין למה אמר להם זה שכל ימיו היה מצטער על מסירת נפשו, דלכאורה נראה כמשבח ומתפאר לגלות צדקתו ברבים, והיה לו לומר סתם כי זהו מצוה בכל נפשך אפילו נוטל את נפשך כנ"ל. אך הפירוש הוא כי כבר אמר הקב"ה עליו שכך עלה במחשבה של מסירות נפש, ועל זה היה מחכה ומצפה כל הימים מתי תבא לידו, ולכך מלא לו השי"ת את רצונו הטוב לבא לידי מסירות נפש הלזה, ולכך אין קושיא זו תורה וזו שכרה, כי באמת זו שכרה מה שמלא לו השי"ת רצונו ותקוותו כל ימיו למסירות נפש, והיה זה אצלו כמו תקוות השכר שמקווה האדם כל ימיו לזכות בגן עדן, וזה הדבר וכדומה שבאר לתלמידיו כשראה אותם משתוממים על מדת הדין שלו בגודל היסורים, ושאלו אותו רבינו עד כאן והבין רבי עקיבא מזה כי קשה בעיניהם על ככה ויכולים ליפול ברשת של אחר ר"ל, לכך ביאר להם כי אצלו אין זה עונש ועינוי כלל, כי כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה מתי יבא לידי ואקיימנה, ועכשיו מלא ה' את תקותי בזה ונחשב זה לי לשכרי כנ"ל.

(תפארת שלמה, נח)

אמרו לו תלמידיו רבינו עד כאן אמר להם כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה וכו' עכשיו שבא לידי לא אקיימנו

שמעתי ממו"ח זקיני הגה"ק מהר"מ ט"ב זלה"ה על פי דאיתא בכתבי האר"י ז"ל דבשם תכ"ה הרג משה את המצרי, שנאמר 'למה תכה רעיך' וא"ל 'הלהרגני אתה אומר כאשר הרגת את המצרי', וסופי תיבות של א"ת ה' אלקי"ך הוא ג"כ שם תכ"ה, לכן כשראו תלמידיו של רבי עקיבא שהוא מאריך בתיבת אחד, אמרו לו רבינו עד כאן למה אתה מאריך בתיבת אח"ד, ולא תרצה לומר להלן הפסוק שלאחריו ואהבת את ה' אלקיך, שמרומז שם השם תכ"ה בסופי תיבות שתוכל להנצל עי"ז השם משונאך, השיב להם רבי עקיבא ידעתי מזאת ובכוון איני אומר הפסוק הזה של ואהבת, מפני שאמרתי מתי יבא לידי ואקיימנו ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו שאין רצוני להנצל.

(דברי יחזקאל, ליקוטים)

אמרו לו תלמידיו רבינו עד כאן אמר להם כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה וכו' עכשיו שבא לידי לא אקיימנו

איתא בב"י (יו"ד סימן קנז) הגם כי אסור למסור הנפש אלא על שלשה דברים על גילוי עריות שפיכות דמים ועבודה זרה, אבל אדם גדול וחסיד מותר למסור את נפשו והטעם נראה לי, כי איתא בספרים דכל אדם בכל יום כשאומר ואהבת את ה' אלקיך לצייר לעצמו במחשבה ד' מיתות בית דין, אם כן אם יהיה לו בכל יום מסירות נפש במחשבה, ממילא אם בא לו מסירות נפש בפועל אז הוא לו בנקל, כי בכל יום היה לו מסירות נפש, אם כן הצדיקים אשר מוסרים את נפשם בכל יום במחשבה ממילא מסירות נפשם בפועל להם זה דבר קל, משום הכי אמר דאדם גדול וחסיד חייב למסור את נפשו בכל מצוה ומצוה, אבל שאר המון העם שאינם מוסרים נפשם בכל יום במחשבה, ממילא מסירות נפש הוא להם חמור מאד, משום הכי אין צריכין למסור נפשם על כל מצוה ומצוה. וזה שאלו רבינו עד כאן, כוונתו דאפילו על זה צריך למסור את נפשו, ואמר להם הטעם משום דכל ימי הייתי מצטער על פסוק זה בכל נפשך אפילו הוא נוטל את נפשך, אם כן עכשיו שבא לידי לא אקיימנו, כי מסירות נפש הוא לי דבר קל.

(באר משה, וירא)

אמרו לו תלמידיו רבינו עד כאן אמר להם כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה וכו' עכשיו שבא לידי לא אקיימנו

והנה שאלת התלמידים היא תמוהה מאד, וכי רצו שר' עקיבא לא ימסור נפשו על קדושת השם אתמהא, וגם קשה מה הוא הלשון עד כאן שאין לו הבנה כלל. ונראה ליישב דהכי שאלו אותו התלמידים, דהם היו סבורים דמסירות נפש על קדושת השם היא למסור נפשו למיתה תיכף אבל לא למיסבל יסורים כלל, כמו שאמרו חז"ל במסכת כתובות (לג:) דאלמלא נגדוהו לחנניה מישאל ועזריה הוי פלחי לצלמא, הרי דהיסורים שאין להם שיעור וקצבה הם חמורים אצל בני אדם יותר ממיתה ח"ו, ולכך שאלו התלמידים את רבי עקיבא רבינו עד כאן, ופירושו הוא אם מחויב למסור נפשו ולסבול יסורים גדולים כאלו, וגם אין להיסורים שום קצבה כלל. **ועל** זה השיב להם ר' עקיבא כל ימי הייתי מצטער על זה, דרבי עקיבא אזיל לשיטתו כדאיתא במסכת (סנהדרין קא.) וז"ל הגמרא ת"ר כשחלה ר' אליעזר נכנסו ארבעה זקנים לבקרו ר' טרפון ור' יהושע ורבי אלעזר בן עזריא ורבי עקיבא וכו', עד נענה ר' עקיבא ואמר חביבין יסורים והוכיח כן בראיות מקרא עיי"ש, וכיון שכן השיב להם לפי שיטתו דמחוייב הוא למסור את נפשו, אפילו כשסובל יסורים הרבה שאין להם שיעור מחמת שהיסורים חביבים הם עליו, וכל ימיו היה משתוקק ומצפה על זה שיבואו לידו ולקיים אותם באהבה, והבן ודוק היטב.

(שם משמעון, וירא)

אמרו לו תלמידיו רבינו עד כאן אמר להם כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה וכו' עכשיו שבא לידי לא אקיימנו

והנה שאלת התלמידים ותשובת רבי עקיבא טעונות ביאור, כי לכאורה אין להבין את שאלתם, והלא כל יהודי מצווה על מסירת נפש בעד קדושת שמו יתברך וקיום הציווי הזה רצוי לא רק מתוך החיוב אלא מתוך אהבה, כמו שנאמר 'ואהבת את ה' אלקיך בכל נפשך' אפילו נוטל את נפשך, ובכן מה מקום היה לשאלתם, ברם התלמידים כיוונו בשאלתם לדרך הביצוע, לגודל מעלתו באופן קיום קידוש שם שמים לעין כל בפרהסיה, הם ראו ברבם מידה נוראה ועצומה מאד של מסירת נפש, מידה הנובעת מתוך מעין גדול ביותר של אהבה ודביקות בבורא יתברך, עד שמים רבים לא יוכלו לכבות רשפי אש ושלהבת י-ה, ולפיכך אמרו ושאלו רבנו עד כאן, הווה אומר ילמדנו רבנו היאך באים למדריגה גדולה כזאת, לקיים את מצוות קידוש השם בשלימות מעולה נפלאה ומצויינת כזו, במידה החורגת מגבול הגדר האנושי באופן שהגמרא אומרת חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה וכו', אמר רבא לא נצרכה אלא לקבולינהו בשמחה (ברכות ס:), ורש"י מפרש לברך על מדת פורענות בלבב שלם.

ותשובתו של רבי עקיבא להם היתה, כי למדריגה כזאת אין מגיעים בפעם אחת, זוהי מסכת עבודה רצופה ומייגעת של כל שנות החיים, כאומרו להם כל ימי הייתי מצטער ומשתוקק מתי תבוא השעה הנכספת הזאת, שאוכל לקיים בשלימות את השאיפה הזאת, והנה עכשיו באה לידי השעה הגדולה שאוכל לקדש את שמו יתברך ברבים לא אקיימנה ח"ו, לא אקיים זאת באהבה בשמחה ובלב שלם, וכדי שלא להתבלבל ממחשבות נוגות מצד היצר, היה מאריך באחד ודבק עצמו ביחידו של עולם עד שיצתה נשמתו באחד, והעיד עליו היודע מחשבות על ידי בת קול מן השמים שאמרה אשריך רבי עקיבא שיצאה נשמתך באחד.

(המוסר והדעת, יום הכפורים)

אמר להם כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה וכו' עכשיו שבא לידי לא אקיימנו

כל ימי הייתי מצטער כך משיב רבי עקיבא לתלמידיו, האם אני מוכן לקבל גם בכל נפשך גם את הקירבה המופלאה של קרבני בכל נפשך, על כן עכשיו אני לא בצער, אנו שומעים כאן מסרקות של ברזל, ואילו אצל רבי עקיבא היתה זו משאלת חייו, עד כי כל חייו שהם מלאי עונג אין קץ של תורה הבוקע מלימודו עם כ"ד אלף תלמידיו, מהוים עדיין בחינה של צער מול העונג המופלא שאני זוכה בו עכשיו תחת מסרקות הברזל שעל בשרי.

(אור חדש, ליקוטים)

סב:

ואתן אדם תחתיך אל תקרי אדם אלא אדום

כתיב (תהלים נה כ) 'אשר אין חליפות למו ולא יראו אלקים', ביקש דוד על שונאיו שבל יבטל הקב"ה את רוע הגזירה שגזר עליהם, ולא ימיר אותה רע בטוב, שהרי אמרו בגמרא ואתן אדם תחתיך אל תקרי אדם אלא אדום, אבל אלו הרשעים אינם ראויים לכך, כי עדיין לא חזרו למוטב ואין יראת ה' נגד פניהם, וזהו שאמר 'אשר אין חליפות למו', אל תתן להם חליפות שם כדי להסיר הרעה המרחפת עליהם, היות 'ולא יראו אלקים'.

(תהלות מהרי"ץ, תהלים)

ואתן אדם תחתיך אל תקרי אדם אלא אדום

כתיב (שמות כא א) 'ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם', ותרגומו ואלין דיניא די תסדר קדמיהון, נראה להמליץ בזה על דרך שפירש הרה"ק משה לייב מסאסוב זצ"ל בסדר הוידוי של יום הכפורים, ועל חטאים שאנו חייבים עליהם מכת מרדות וכו', רצה לומר שעל החטאים שאנו בני ישראל חייבים, עליהם כלומר על אומות העולם יגיע מכת מרדות עליהם יגיע מלקות וכו', כמו שאמרו חז"ל ואתן אדם תחתיך אל תקרי אדם אלא אדום, וכך הוא מן הדין, כיון שהם הגורמים לבני ישראל להיכשל בחטאים עוונות ופשעים מחמת קושי השעבוד ועול הגויים ועול הגליות שמטילים עלינו, לכן יבואו כל הענשים על ראשם. וכן יש לומר כאן בלשון התרגום ואלין דיניא, רצה לומר אלו הדינים הקשים המתרגשים לבוא לעולם ר"ל, תסדר קדמיהון כלומר תערכם ותתנם לפני אומות העולם ויחולו על ראשם, ולכל בני ישראל יהיה אור במושבותם ורב טוב לבית ישראל.

(דבר חיים, משפטים)

כל המבזה את הבגדים סוף אינו נהנה מהם

ענין כריתות המעיל של שמואל אשר בו רמז כי עתיד אחד לכרות כנף מעילו וימלוך תחתיו (שמואל א' טו כד ורש"י שם), הענין כי אמרו חז"ל (ילק"ש שם) על שאול שרחם על האכזר אגג סוף שנתאכזר על הרחמנים נוב עיר הכהנים ורדף דוד ורצה להכות בנו אל הקיר, הנה אמרו חז"ל הכועס

יאחוז בכנף בגדו והוא סגולה נפלאה כי כעס גמטרי׳ ק״ן כמו כנף, ולכן כרת דוד כנף מעילו לומר אינך ראוי לכנף כלל כי אתה כועס ומתאכזר, וזה רמז לו שמואל בשעת רחמיו על אגג סופך להתאכזר כל כך עד שיכריתו לך כנף מעילך לרמז הנ״ל.

והנה ידענו כי דוד המלך ע״ה חרד מאוד ליגע במשיח ה׳, אך חשב כי אין קדושה בבגדי הצדיק כי הם רק נרתיק לקנקן לכן כנ״ף מעי״ל גמטרי׳ קנק״ן, אך באמת קיי״ל מצילין תיק הספר עם הספר, לכן לא חממוהו בגדיו כי אין החמימות בבגדי הצדיק גשמיות על פי טבע כמו שאינו נהנה ממאכליו כי אם משפע עליון השופע עליהם, כמו שהעיד רבינו הקדוש על עצמו שלא נהנה מעולם הזה אפילו באצבע קטנה (כתובות קד.) כי כל חיותו היה מעין עולם הבא, כן הוא התועלת בבגדו הרוחניות, וכאשר דוד לא חשב כן על כן לא חממוהו הבגדים.

(חתם סופר, חיי שרה)

הרי אני מכשילך בדבר שאפילו תינוקות של בית רבן יודעים אותו דכתיב כי תשא את ראש בני ישראל לפקודיהם ונתנו איש כפר נפשו

ונראה לפרש, האיך שכח דוד פרשה מפורשת בתורה. ויש לומר הנה כתיב (דברי הימים ב׳ כד ט) ׳ויתנו קול ביהודה ובירושלים להביא משאת משה עבד האלקים׳ וגו׳, שצוה המלך שיתנו משאת משה עבד ה׳ מחצית השקל לקרבנות, כי היא מצוה מתרי״ג מצות לתת מחצית השקל בכל שנה, הגם שפשטות הפרשה מורה כאשר ימנו אותם יתנו מחצית השקל, ועל ידי זה ידעו כמה המה ויהיו לעבודת אהל מועד למשכן, מכל מקום כן באה בקבלה שכוונת הפסוק על מצוה זו ליתן בכל שנה מחצית השקל לקרבנות. וסבר דוד שעיקר הפרשה רק לזה נכתב ליתן מחצית השקל לקרבנות, וכמו שאיתא (שבת סג.) שאמר רב כהנא כד הוינא בר תמני סרי שנין והוה גמירנא ליה לכולי הש״ס, ולא הוה ידענא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו, כי סבר רק הדרש הוא האמת ולא הפשט, אבל באמת תינוקות של בית רבן לומדים רק פשטיות הפסוק ולא תוכנו היינו הדרש, והנה גם הדרש גם הפשט אמת שלא למנות ישראל כי אין מקרא יוצא מידי פשוטו, ובזה טעה דוד כמו שסבר רב כהנא בינקותיה שרק הדרש אמת ולא הפשט חלילה.

(שיר מעון, כי תשא)

ובהשחית ראה ה׳ וינחם מאי ראה וכו׳ רבי יצחק נפחא אמר כסף כפורים ראה

כתיב (שמות ל יב) ׳ונתנו איש כופר נפשו לה׳ בפקוד אותם ולא יהיה בהם נגף בפקוד אותם׳, במדרש תנחומא כאן (אות ט) ונתנו איש כופר נפשו לה׳ בימי משה ולא יהיה בהם נגף בימי דוד, ויש לעיין דהרי היה נגף בימי דוד (עיין שמואל ב׳ פרק כד). ונראה על פי מה דאיתא בגמרא ובהשחית ראה ה׳ וינחם מאי ראה ר׳ יצחק נפחא אמר כסף כפורים ראה ולקחת את כסף הכיפורים וכו׳, הרי דע״י כסף הכיפורים שנתנו בימי משה משום זה וינחם בימי דוד ופסק הנגף, וזה הוא דדייק המדרש דכתיב ׳ולא יהיה בהם נגף בפקוד אותם׳, והאי בפקוד אותם הוא יתור בקרא, אמנם לפי דברי המדרש דרש אפילו בפקוד אותם, כשיפקוד הקב״ה דהיינו יחסר אותם ע״י מנין בימי דוד יפסוק הנגף, כמאמר הגמרא הנ״ל ובהשחית ראה ה׳ כסף כפורים כנ״ל.

(אמרות ה׳ השלם, כי תשא)

סג.

אם ראית דור שהתורה חביבה עליו פזר ואם ראית דור שאין התורה חביבה עליו כנס

פירוש שע״י הדיבורים יצא ממך החיות כמו שכתוב (שיר השירים ה ו) ׳נפשי יצאה בדברו׳ וכו׳, פזר חיותך כדי להחיות נפשם, ואם לאו כנס חיותך אצלך, כי טוב יותר שתעבוד עצמך להשי״ת בהחיות.

(אמרי פנחס, ליקוטים)

אם ראית דור שהתורה חביבה עליו פזר ואם ראית דור שאין התורה חביבה עליו כנס

קשה דבשלמא ענין פזר הוא לפזר תורתו הטמונה בקרב לבו להשמיע לאחרים, אבל ענין כנס לכאורה אינו מובן דמשמע ליכנס מהחוץ אליו. ונראה לומר כי לפי בחינת האנשים הבאים להצדיק לשמוע דברי תורה ודרכי העבודה, כן יושפע להצדיק החידושי תורה ושפע הקודש, ולכן אם בתוך הבאים ישנם בני אדם בבחינת קטנות שאינם ראוים לשמוע, אז כנס אותם חידושי אורייתא הנשפע לו ואין לגלותם אלא לצנועים.

(תורת יחזקאל, ליקוטים)

אם ראית דור שהתורה חביבה עליו פזר ואם ראית דור שאין התורה חביבה עליו כנס

כתיב (דברים לב ב) ׳יערוף כמטר לקחי תזל כטל אמרתי׳, יש לפרש דהנה כבר אמרו חז״ל אם ראית דור שהתורה חביבה עליו פזר ואם לאו כנס, והכוונה יש לומר כי יש מקום להרבות בתוכחה ומוסר על דרך (איוב יד יט) ׳אבנים שחקו מים׳, ויש מקום למעט במוסר שלא יהיה כדיוטגמא ישנה שאין אדם סופנה (ספרי ואתחנן פיסקא ח) ופשר הדבר הוא, דבאם הדור משתוקק ורוצה לשמוע כארץ עיפה למים אז טוב להרבות, ואם לאו דאי אפשר שלא להוכיח כלל, אבל צריך על כל פנים למעט מפקידה לפקידה ומזמן לזמן. והנה הגשם הוא מכח איתערותא דלתתא כי מטר בא מכח האדים שעולים למעלה, ונתהוים באויר הזך לגשם, על כן אמר הכתוב ׳יערף כמטר לקחי׳, דאם יש כח התעוררות מלמטה שהוא בבחינת מטר, אז תזל כטל שהוא בתדירות, ולא לפרקים כמו הגשם אמרתי, אמנם אם אינו כמטר כי אם כטל שהוא רק כח מלעילא, אז לא תזל אמרתי בתדירות רק לפעמים כמו המטר.

(קרן לדוד, האזינו)

אם ראית דור שהתורה חביבה עליו פזר ואם ראית דור שאין התורה חביבה עליו כנס

על דרך צחות אפשר לפרש, דהנה בזמן שהתורה חביבה על הדור וכל העם מקיים את התורה ומצותיה, אז צריך להיות בעיקר הדגש על גדולי חקרי לב ללמדם בינה בדרכי התורה והחכמה לכל נתיבותיהם, ואף שעל ידי זה לא יעלו פשוטי העם במדריגתם הם, כי יותר חשוב לנו להביא את בני העליה למדריגה גבוהה, וזה פזר שלא להכניס את כולם בכפיפה אחת, כי על ידי זה יבולע לאלה היכולים לעלות מעלה מעלה בסולם מדריגת הקודש. אולם בזמן שאין התורה חביבה ח״ו, וההמון עם מתרשל בקיום התורה והמצות, וצריך השתדלות כדי לחזקם ולאמצם ולקרבם לתורה וליראת שמים, אז כנס ללמד לכל העם כולו כאחד את דרכי התורה והמצוות, ואף שעל ידי זה לא יעלו הבני עליה למקומם ולמדריגתם הנכונה אין להשגיח בזה, כי היחידים נידחים מפני הכלל, כי באם לא נשתדל לשית עצות בעיקר על הכלל, יש לחשוש שיעזבו לגמרי את דרך התורה והמסורה.

(חשב סופר, ליקוטים)

דרש בר קפרא איזוהי פרשה קטנה שכל גופי תורה תלוין בה בכל דרכיך דעהו והוא יישר ארחותיך

לכאורה קשה הא ודאי פשיטא שהיא מדה טובה מאוד וקונה בזה מעלה יתירה וקדושה וטהרה, אבל אכתי איך תלויה בזה גופי תורה. ונראה לי, לפי שאיש כזה שכל סיבת אכילתו ושתיתו וכל צרכיו אינו אלא כדי לעשות בזה רצונו של הקב״ה, אם כן לא ישלח בעולתה ידיו אם כל תכלית משא ומתן שלו להבריא את גופו לעבודתו ית״ש, אם כן פשיטא שיזהר מאוד מן האיסורים, וכן העוסק במשא ומתן לשם שמים לא יעסוק בשבת קודש כיון שהוא נגד רצון בוראינו ית״ש.

(באר שמואל, ליקוטים)

דרש בר קפרא איזוהי פרשה קטנה שכל גופי תורה תלוין בה בכל דרכיך דעהו והוא יישר ארחותיך

יש לפרש בס״ד כוונת לשון גופי התורה, דהנה בכל ענינים שבעולם יש בחינת גוף ונפש כמו באדם עצמו שהוא מורכב מגוף ונפש כמו כן בכל הדברים, גם בכללות התורה הקדושה יש גוף ונפש חומר וצורה, כי ידוע שאי אפשר להתקיים בלתי אם יעסוק בישובו של עולם, ולעסוק בצרכי גופו באכילה ושתיה ושינה וכדומה מדברים ההכרחיים, ובלעדם אי אפשר לקיים תורה ומצוות, אמנם עיקר חיות נפש הישראלי אינו אלא עסק התורה והמצוה, אשר הם בחינת נפש של תורה הקדושה, ויתר ענינים המה בחינת גוף של תורה, וכמו שגוף בלא נשמה אבן דומם ואין לו חיות, כמו כן עניני הגוף בלתי עסק תורה ועבודה אין להם שום חיות כגוף בלא נשמה,

וזה שאמר שכל גופי דייקא, גופי התורה תלוין בה, זה בכל דרכיך דעהו שהן הן גופי תורה.

(קרן לדוד, תרומה)

דרש בר קפרא איזוהי פרשה קטנה שכל גופי תורה תלוין בה בכל דרכיך דעהו והוא יישר ארחותיך אמר רבא אפילו לדבר עבירה

והענין בזה כמו שכתוב (תהלים קלח ב) 'כי הגדלת על כל שמך אמרתך', ואמר בזה כבוד אזמו"ר ז"ל דהנה באמת צריך האדם להיות תחלה סור מרע ואחר כך עשה טוב, והמאמרות של השי"ת היה להיפך מתחילה אנכי ואחר כך לא יהיה לך, ואנכי מורה על כל הכלל ממצות עשה, ולא יהיה לך מורה על כל הכלל ממצות לא תעשה, וביאר שזה היה מחסדי השי"ת, שאם היה המאמר לא יהיה לך שמורה על סור מרע קודם אנכי שמורה על עשה טוב, אז אם אחד לא היה נקי בהסור מרע לא היה לו מקום לעשות שום מצוה, מחמת שעדיין אינו מבורר בהסור מרע, וזה מורה שהשי"ת אמר קודם אנכי, שאע"פ שאם אחד נכשל ח"ו מדבר לא טוב לא איתמנע תשובה מניה, ויכול לעשות מצות אף שעדיין אינו נקי מהסור מרע. וזה מורה המאמר בכל דרכיך דעהו שכל גופי תורה תלוין בה, וכמו שמסיים רבא אפילו לדבר עבירה, היינו שלא יתיאש האדם אחר הכשלון מהחטא, כי תמיד לא איתמנע תשובה מניה, וזה הוא הכלל מן גופי תורה.

(תפארת יוסף, ליקוטים)

למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה לומר לך שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין

נראה לפרש על פי מה שאמרנו דענין סוטה הוא מחמת שפרחה ממנה הקדושה נדבקו בה כחות רעים לעומתה, והנה בענין נזיר שהיא מעלה גבוהה מאד יש להתבונן, שהרי לפי פשטות הדברים איננו כל כך דבר גדול שיפרוש מן היין והתגלחת והטומאה רק שלשים יום, ומה עינוי הוא זה כל כך עד שהוא נקרא קדוש וכתיב (עמוס ב') 'ואקח מבניכם לנביאים ומבחוריכם לנזירים' שהוא מעלה גדולה מן הנביא. אבל הענין הוא על פי מה שכבר אמרנו ששלשה הדברים האלה נוגעים לדברים עליונים מאוד, שערות הם על מוח הראש למעלה מן הכל, טומאה היא טמטום הלב, היפוך חכמה, יין הוא התגלות הנעלם כמו שאמרו ז"ל (עירובין סה.) משנכנס יין יצא סוד, וכשהוא פורש מדברים אלו שורים עליו לעומתם ענינים בקדושה. וזהו הרואה סוטה בקלקולה מה שאירע לה בשביל שפרחה ממנה הקדושה באו לעומתה כחות רעים שהם משחיתים אותה, מזה יקח מוסר להיפוך לפרוש משלשה דברים אלו אף שנראה זה קטן בעיניו, מכל מקום יבוא לעומתם בקדושה עליונה.

(שם משמואל, נשא תרע"ב)

למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה לומר לך שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין

והענין בזה, כי השי"ת הציב בעולם הזה ג' דברים מצוה איסור רשות, ובאמת הקשה על זה כבוד אזמו"ר זללה"ה מה שייך שיהיה רשות אצל האדם אם ירצה יעשה אם לא ירצה לא יעשה, ממה נפשך אם יקבל סיעתא מה לדבר עבודה אזי לדבר מצוה יחשב, ואם לא יקבל ממנו שום סיועה לעבודה אז הוא אסור ככל האיסורים. ורק הענין בזה מחמת שהשי"ת הציב בזה העולם אילנא דספיקא, והיינו שהציב השי"ת הסתרות אור בזה העולם, על כן הציב השי"ת דברי רשות ונתן לאדם בחירה שיהיה בכח בחירתו לברר הדברים האלה על ידי עבודתו, וכמו שכתוב (משלי כג א) 'כי תשב ללחום את מושל בין תבין את אשר לפניך' וכן איתא בזוה"ק (עקב ער"ב) שעת סעודה שעת קרבא, והיינו שאם האדם ילך בכח בחירתו ויברר עצמו באלו הדברים ויחזירם להשי"ת פנים בפנים, אז הוא מנצח את המאכל ולהיפך להיפך, וזה מורה ענין רשות שיש לאדם בחירה חפשית בזה, ויכול לברר עצמו בכח בחירתו, ובאמת כל הענין שהציב לך השי"ת זה הוא מחמת שהשי"ת חפץ להיטיב לבריותיו, ורצה שהאדם יהיה לו חלק בהטובה, על כן הציב השי"ת את זה, ואם האדם באמת יברר עצמו ויחזירם להשי"ת פנים בפנים, אז יהיה נקרא השכר יגיע כפיך כי תאכל וגו'.

וזה הענין של הרואה סוטה בקלקולה, והיינו שרואה לפי מצב עבודתו שאין ביכולתו לקבל את הדבר הזה ולהחזירו להשי"ת פנים בפנים, הן אמת שלא ברא הקב"ה דבר אחד לבטלה, אבל לפי מצב עבודתו רואה שאין ביכלתו לקבל את הדבר הזה ולהחזירו פנים בפנים, ואף יש לו אמונה שמסתמא לא ברא הקב"ה דבר אחד לבטלה, ומחמת שלא אסרו השי"ת בטח יכול האדם לקבלו ולהחזירו להשי"ת פנים בפנים, אבל מכל מקום מה יעשה הוא לפי מצב עבודתו אינו רואה שיהיה ביכולתו להחזירו להשי"ת פנים בפנים, לזה נתנה לנו תורתינו הקדושה עצה יזיר עצמו מן היין, והיינו לאסור הדברים האלה עליו על זמן, ויראה בתפיסות איך שבאמת לא ברא הקב"ה דבר אחד לבטלה, והיינו שאוסר הדברים האלה עליו בנזיר ויקיים רצון השי"ת בזה, כמו שכתוב (במדבר ל ג) 'לא יחל דברו ככל היוצא מפיו יעשה', ועל ידי שאוסר על עצמו דבר זה יהיה לו עבודה בזה גם כן, ויראה בתפיסתו שבאמת לא ברא הקב"ה דבר אחד לבטלה.

(תפארת יוסף, נשא)

למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה לומר לך שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין

יש לדייק אדרבא אחרי רואה קלקולה ומה יעשה בה, אם כן הא לחודא יגרום כניעת הלב. ונראה לפרש בס"ד על פי מה שאמר דוד המלך ע"ה 'העבר עיני מראות שוא בדרכיך חייני' (תהלים קיט לז), יש לפרש על פי מה שאמרו חכמי מוסר, דמי שרואה דבר עבירה בחברו יפשפש במעשיו, כי לא לחנם אינה לעיניו דבר זה, אלא מסתמא יש בו גם כן מקצת מאותו העבירה על כן חייב לפשפש ולשוב מזה, והנה יותר טוב ויפה אם בא לידי תשובה ופשפוש המעשים על ידי אור תורה שרואה על ידה כל נגעי לבבו. והנה ארז"ל גדולה תשובה שמביא חיים לעולם שנאמר 'ובשוב רשע מרשעתו וגו' חיה יחיה', ובזה יתפרש מאמר דוד המלך ע"ה הנ"ל שהתפלל 'העבר עיני מראות שוא', שלא אראה דבר עבירה, ואף שעי"ז אפשר להתעורר בתשובה, מכל מקום אני מבקש שלא תסייעני לתשובה ע"י ראות דבר שוא, אלא 'בדרכיך חייני' על ידי דרכיך תחייני בתשובה. ובזה יתפרש על נכון מאמר רז"ל הנ"ל כל הרואה סוטה בקלקולה, צריך לדעת שלא על חנם אינה השם לידו שראה דבר זה מסתמא יש בו כעין זה, על כן יראה להזיר עצמו מן היין.

(ערוגת הבושם, נשא)

למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה לומר לך שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין

צריך להבין, הרי ענין הרואה סוטה בקלקולה מדבר כשכבר רואה אותה בניוולה, בשעה שגוררים אותה בעזרה בחרפה ובביזיון, ורואה את העונש שלה שכל כולו הוא בדרך נס ופלא רמב"ן לעיל (ה כא), ואם כן מה יש כאן שישפיע עליו לרעה. והתשובה היא אכן מה שראה זהו דבר פעוט וחסר ערך, כי כבר ראה אותה בניוולה ובביזיונה, אבל ברוחניות אין דברים קטנים וחסרי ערך, ולא רק דבר גדול משפיע ובכוחו לשנות את המציאות, אלא גם דבר פעוט עלול להשפיע לרעה, ולכן הרואה סוטה בקלקולה אמנם ראה דבר חסר ערך, אבל גם זה עלול להשפיע עליו לרעה, ומיד צריך לעשות בעצמו סייג וזהירות מהחטאים החמורים ביותר.

נמצינו למדים מכאן עד כמה צריך להיזהר מכל דבר חטא וקלקול, ואפילו מדבר קטן ומראיה אחת חטופה באיסור, ואין מקום לחשוב שדבר קטן לא יכול להשפיע, כי ברוחניות כל דבר ואפילו דבר קטן משפיע, ועלול לגרום השפעה גדולה ועצומה ולשנות לגמרי את מציאות האדם, וכן להפך לטובה כל תוספת של חיזוק ברוחניות, כל הוספה אפילו מועטת בחיזוק בלימוד התורה ובעבודת התפילה, כל שבירה קטנה של המידות, בכוחה להשפיע השפעה ברוכה ועצומה על האדם. זאת ועוד הרואה סוטה בקלקולה צריך להתבונן ולהבין, שהסוטה הזו לא הגיעה ברגע אחד למצבה זה, אלא שלב אחר שלב תחילה נגררה אחרי קלות ראש ושתיית יין וכך נמשכה בדרכה אל החטא, כי כך הוא דרכו של היצר הרע היום אומר לו עשה כך ולמחר אומר לו עשה כך עד שאומר לו לך ועבוד עבודה זרה (שבת קה:), לכן הרואה סוטה בקלקולה צריך להזיר את עצמו דווקא מהדברים הקטנים כמו משתיית היין, כי ברוחניות אין דבר פעוט וחסר ערך, כי גם דבר קטן עלול להביא לידי דברים גדולים וחמורים.

וחז"ל דייקו בדבריהם, ולא אמרו מי שראה סוטה כשעושה עברה, אלא אמרו שרואה אותה בקלקולה, כלומר בשעה שמבזים ומענישים אותה בעזרה לעין כל, וגם דייקו ואמרו כל הרואה כל לרבות את כולם אפילו את הכהן הגדול ואת האנשים הצדיקים והגדולים ביותר, כל הרואה כל אחד בכל מצב ובכל דרגה שהוא, צריך לטכס עצה ולחפש דרך איך לגדור את עצמו ולעשות לעצמו סייגים שלא יבוא לידי חטא, ומדוע כי

זה כוחה של ההשפעה, כל אחד מושפע לרעה ממה שרואה, אם רואים סוטה בקלקולה אפילו כשרואים את העונש והבזיונות שלה, ואפילו אנשים גדולים וצדיקים כולם ללא יוצא מן הכלל, עלולים להיות מושפעים לרעה, וראיית הסוטה אפילו רק בשעה שהיא בקלקולה משפיעה על הנפש לרעה, וצריכים לחפש עצה ודרך ולהזיר את עצמו מן היין, כדי להרחיק את עצמו מן החטא ולמעט את ההשפעה.

(דעת שרגא, נשא)

כל המשתף שם שמים בצערו כופלין לו פרנסתו וכו'

ועיין ברש"י ז"ל שם שנדחק קצת בפירושו, ולדברינו יאמרו כי לא מבעיא כאשר ישים האדם פניו רק מול שער השמים, שלא יתערב בתפילה על צערו שום מחשבה וכוונה בשביל הצטרכות עצמו ומכאובו אשר יכאב לו, כי אם רק בשביל כבוד שמים מה שבשרו עליו יכאב ונפשו עליו תאבל על אשר נמצא ח"ו איזה צער למעלה ועל זאת מוסר נפשו ורוחו, ולפני ה' ישפוך שיחו לתקן שם למעלה שלא יהיה שם איזה צער חלילה, שזה ודאי אין קץ ותכלית לשכרו, לאשר הוא שוכח מצרת עצמו כלל וכלל, ורק על זה תצמא נפשו ויכמה בשרו להסיר הצער משם ולגרום שם תענוג ונחת רוח, ודאי יעשו לו למול זה תענוג ונחת רוח עד אין קץ.

ואמנם כי אף מי שאינו על בחינה הזו בשלימות בתכלית, שהוא משתף שניהם כאחד שצר לו מצרת עצמו בצערו, וגם יגדל כאבו ואבלו בלבו על הצער שנמצא בשמי השמים לפניו יתברך, וזה ענין שיתוף שם שמים בצער, שצר לו מאוד בצער שניהם צער למעלה וצער למטה, גם עבור זה כופלין לו פרנסתו או מעופפת לו כציפור, אחרי שגם על זה ישים פניו להתפלל להסיר הצער מלמעלה, וענין הפרנסה הזו הוא זה הדבר אשר ביקש והתפלל עליו בצערו, כי כל דבר הנצרך אל האדם הכל נקרא על שם הפרנסה, פרנסת הנפש או פרנסת הגוף בכל בחינות בני חיי ומזוני, וכשהתפלל על דבר החסר לו ושיתף שם שמים בזה כופלין לו זה שהתפלל עליו או שהיא מעופפת לו, אחרי שחפץ להרבות השפע בעולם העליון, כי בזה נתעלה גם תפילתו שהתפלל בעד עצמו, ועל שניהם יענהו מן השמים ועל כן כופלין לו, והבן.

וזה שאמר דוד המלך ע"ה (תהלים קז ו) 'ויצעקו אל ה'', פירוש שצעקתם הוא בדבר הנוגע לה', כי למען שמו יושיע לו בעת ההוא, ואז ודאי וממצוקותיהם יצילם, כיון שאינם מתפללים וצועקים למענם כי אם אל ה' הרי לה' הישועה, וזה מאמר הכתוב (תהלים צא טו) 'יקראני ואענהו', פירוש כשהוא קורא אותי במה שהוא כבודי בזה הישועה ואז ודאי ואענהו.

(באר מים חיים, בשלח)

כל המרפה עצמו מדברי תורה אין בו כח לעמוד ביום צרה

כתיב (תהלים ב יב) 'נשקו בר וכו' אשרי כל חוסי בו', איתא במדרש (שוחר טוב) 'נשקו בר', רב אמר נשקו בר של תורה שנאמר 'לכו לחמו בלחמי', הכונה פשוטה דאמרו חז"ל כל המרפה עצמו מדברי תורה אין בו כח לעמוד ביום צרה, והיינו שאז בעת צרה הוא עומד על סף היאוש ואינו יודע לשית עצות בנפשו ולחזק את עצמו, משא"כ אדם שהוא מלא בתורה וביראת ה', אפילו בזמן שאנדרלמוסיא בעולם אינו מתיאש מן הרחמים ושם ה' מבטחו, וכמו שאמר דוד המלך ע"ה לקמן (קיט צב) 'לולי תורתך שעשועי אז אבדתי בעניי'. ולזה אמר נשקו בר, הכינו לכם בר ומזון היא לחמה של תורה, פן יאנף ותהי מדת הדין מתוחה ח"ו ולא תוכלו עמוד ותאבדו דרככם לגמרי, וסיים אבל 'אשרי כל חוסי בו', אלו החוסים בה' אשריהם וטוב להם כי יש להם על מי להשען, ובזה אתי שפיר גם הסמיכות אל המזמור הבא 'מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו', רצה לומר דכן מצינו בדוד המלך ע"ה אפילו בשעה שהיה נרדף וחייו היו תלוים לו מנגד, לא בא לכלל יאוש, אלא היה מזמר בשירות ותשבחות להשי"ת.

(תהלות מהרי"ץ, תהלים)

סג:

כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה וכו' פתחו כולם בכבוד אכסניא ודרשו פתח רבי יהודה ראש המדברים בכל מקום בכבוד תורה ודרש ומשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה והלא דברים קל וחומר וכו' תלמידי חכמים שהולכים מעיר לעיר וכו' על אחת כמה וכמה

הן דבריהם הקדושים יישירו לעינינו, כי פתחו כלם בכבוד אכסניא ומדוע פתח רבי יהודה מדברותיו בכבוד התורה, אכן נקל לאדם אשר לא מבני העיר להוכיח בענות צדק ולהורות לעם הדרך ילכו בה והמעשה אשר יעשון, ולא יירא אולי בגלותו חטאת העם ופשעיו, יחשוב האחד אך בי ישית ידו, אך עלי ישליך חצי לשונו וזעם שפתיו אשא, לא יפחד כי לא ידע איש ולא יכירנו, וכבד הדבר לגבר הוקם על לבני העיר היודעם והמכירם. ולהורות ענין זה פתח רבי יהודה במשור בכבוד התורה, הקדושה ובמתק שפתיו אמר 'ומשה יקח את האוהל ונטה לו מחוץ למחנה הרחק מן המחנה' וגו' 'והיה כל מבקש ה' יצא אל אהל מועד אשר מחוץ למחנה', ויורה לדעת כי להוכיח לעם ה' ולהורות לישראל, יקח משה אהלו ויתקע יתדותיו מחוץ למחנה, שם לא יגור פני איש ולא ישא פני גבר כמו בהיותו תוך המחנה בתוך אהלי ישראל, והדברים קל וחומר ומה ארון ה' אשר לא נתרחק מן המחנה רק שנים עשר מיל, אמר כל מבקש ה' יצא אל מחוץ למחנה וישמע דברי אמת וענוה צדק, תלמידי חכמים ההולכים מעיר לעיר ממדינה למדינה על אחת כמה וכמה, כי השומע ישמע דברים צדיקים מעוררים לב החרדים לדבר ה' לתורה ולעבודתו יתעלה.

(בית יצחק, כי תשא)

כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה וכו' פתחו כולם בכבוד אכסניא ודרשו פתח רבי יהודה ראש המדברים בכל מקום בכבוד תורה ודרש ומשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה והלא דברים קל וחומר וכו' תלמידי חכמים שהולכים מעיר לעיר וכו' על אחת כמה וכמה

והנה נגזר מן השמים דאי אפשר לאדם אחד להשלים תכליתו בעניני תורה ועבודת ה' כי אם בצירוף אחרים, דמה שחסר האחד משלים זולתו, וכמאמר חז"ל אין התורה נקנית אלא בחבורה, וכן הוא בעניני פרנסה, כאשר עינינו רואות שיש אנשים שפרנסתם מזדמנים במקומם ואין צריכין לנסוע להביא ממרחק לחמם, ויש אנשים שצריכין לנסוע למרחקים להשיג פרנסתם. ויש לומר הענין, דידוע מספרים הקדושים דכל אחד מישראל נכלל בעבודת ה' וקיום המצות בתוך כלל ישראל, כמו שאנו אומרים קודם כל מצוה בשם כל ישראל, אמנם זהו בדרך כלל, אבל בדרך פרט יש לכל אחד אנשים מיוחדים הקרובים אליו ביותר, והוא מקושר עמהם בעניני עבודת ה' וכן לענין פרנסה, כגון לתלמיד חכם שפרנסתו הוא בדרך יששכר וזבולן, והנה לפעמים האדם ששייך אליו הוא בריחוק מקום ממנו, ונגזר מן השמים שיסע אליו ויתקשר עמו, או שיחזיק אותו כדי שבזה יושלם תכליתו, והנה יש צד לחשוב שזהו גריעותא מה שאי אפשר להשלים עצמו כי אם על ידי זולתו.

והוא דאמר כשנכנסו רבותינו בכרם ביבנה פתחו כולם בכבוד אכסניא, כלומר דעתה הבינו שאין זה חסרון לאותן שמחזיקים לומדי התורה, מה שאין יכולים להשלים תכליתם בעצמם, דהרי כך הוא רצון הבורא דאי אפשר לאחד להשלים תכליתו כי אם בצירוף אחרים, ועל זה פתח ר' יודא בכבוד התורה ודרש וכו' ומה ארון ה' וכו', כל שכן תלמידי חכמים שהולכים מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה, דהביא ראיה לזה דכיון דחזינן דתלמיד חכם אי אפשר להגיע לתכלית שלימותם בתורה, כי אם על ידי שהולכים ממקום למקום ללמוד תורה, אלמא דכך היא רצון הבורא דבכדי להגיע לתכלית השלימות צריך לצירוף אחרים, אם כן מזה גופא נתגלה כבוד אכסניא ושבחם שמשלימים רצון הבורא ית"ש ותכלית הבריאה, על ידי שמכניסים תלמידי חכמים לתוך ביתם.

(ויחי יוסף, משפטים)

כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה וכו' פתחו כולם בכבוד אכסניא ודרשו פתח רבי יהודה ראש המדברים בכל מקום בכבוד תורה

ולכאורה יפלא אומר מתחילה שפתחו בכבוד אכסניא, ואחר כך אמר פתח ר' יהודה בכבוד תורה, ולמה לא פתח הוא גם כן בכבוד אכסניא.

ויש לומר לפי מ"ש אשר תורת ה' תמימה, ואותן המחלקים תורת ה' לקיים רק מקצתה גם אותו המקצת אין בידם, והנה ישנם אנשים המקיימים מצות צדקה באמרם שיש להם רכות הלב ומטעם רחמנות ואומרים שזה העיקר, ובאמת ב' סוגי המצות בין למקום ובין אדם לחבירו צריכין לקיים ביחד בלי הבדל והפרש, וגם מצות שבין אדם לחבירו אין לעשות מחמת רכות הלב ורחמנות, אלא מחמת ציווי השי"ת שקוני גזר עלי, ואם הוא מחמת צווי השי"י ממילא אין חילוק בין מצות אלו למצות שבין אדם למקום, ולזה כאשר דרשו כלם בכבוד אכסניא העיר ר' יהודה והדגיש שאין להסתפק בזה לבד שהוא ענין בין אדם לחבירו, אלא צריך לקיים הכל ביחד וגם זה רק מחמת צווי השי"ת.

ובזה יש לומר כאן המשנה (ברכות פ"ט מ"ה) משקלקלו המינים ואמרו אין עולם אלא אחד, פירוש שאמרו אשר העיקר הוא אחדות רכות הלב ורחמנות, התקינו שיהיו אומרים מן העולם ועד העולם, פירש"י ז"ל לומר ששני עולמות יש וכו', היינו ב' סוגי מצות בין אדם למקום ובין אדם לחבירו, והתקינו שיהיה אדם שואל את שלום חבירו בשם וכו', שלום חבירו היינו מצות שבין אדם לחבירו והוא צדקה וכדומה, יהיה רק מחמת גזירת המקום ב"ה, וכמו שאמר בועז לקוצרים ה' עמכם, לקוצרים היינו המחלקים תבואה לעניים ה' עמכם בנתינת הצדקה יהיה ה' עמכם ליתן מחמת שכן צוה הבורא יתברך שמו.

(אמרי חיים, ליקוטים)

כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה וכו' פתחו כולם בכבוד אכסניא ודרשו פתח רבי יהודה ראש המדברים בכל מקום בכבוד תורה

ולכאורה יש לדקדק שבתחילה נאמר פתחו כולם בכבוד אכסניא ולמה דרש רבי יהודה בכבוד התורה ולא בכבוד אכסניא. אך יש לומר דכבוד אכסניא תלוי בכבוד האורחים, כל מה שגדול כבוד האורחים ממילא נתגדל כבוד האכסניא, וכעין שפירש בעל אהבת שלום מקאסוב זצ"ל (שבת קכז.) גדולה הכנסת אורחים יותר מהקבלת פני השכינה, לכאורה הלשון כפול גדולה ויותר, יש לומר דהנה ידוע שבודאי לא יתיחסו ויתדמו ערך הכנסת אורחים הדיוטים לאורחים חשובים, וכל שכן שלא יתדמו עם ערך הכנסת אורחים צדיקים, והנה הצדיקים נקראים אנפי שכינתא, וזהו גדולה הכנסת אורחים שהכנסת אורחים תמיד גדול אפילו אורחים הדיוטים, ועוד יותר גדולה כשיש בה הקבלת פני השכינה גם כן היינו אורחים צדיקים שנקראים אנפי שכינתא, ועל כן ראש המדברים פתח בכבוד התורה שעי"ז נתגדל כבוד האכסניא, ואחר כך פתח ר' נחמיה בכבוד האכסניא כנ"ל.

(צור יעקב, ליקוטים)

אמר לו הקב"ה למשה כשם שאני הסברתי לך פנים כך אתה הסבר פנים לישראל והחזר האהל למקומו

ונבין הדברים על דרך מליצה, משל למלך נתן אל עבדו כלי כסף במתנה והיה כסף מזויף מה עשה העבד כי לא מצאו לבו לומר למלך שהוא מזויף, התחכם ואמר אל המלך אין רצוני לקחת חנם רק מכור אותה לי בכסף מלא, וילך והביא דינרי זהב כמספר סכום הכלי ושויו, והיה בין הדינרים דינר אחד שהוא מזויף, אמר לו המלך הרי מזויף הוא, השיב ואמר חי נפשי אדוני המלך כי הדינר ממש כמו הכלי.

הנמשל כי כבר ידענו כי מעולם אין הקב"ה כועס על ישראל. כמאמר (איכה ב ה) 'היה ה' כאויב' ולא אויב, ופה עשה הקב"ה פנים של זעם, ומשה ידע והבין האמת שהוא רק לפנים, אבל לומר הדבר להקב"ה לא הרהיב בנפשו עוז, מה עשה בא גם הוא לפני הקב"ה בפנים של כעס, ואם יאמר הקב"ה שהוא מזויף יאמר לו שלי כמו שלך, וזהו מיד ודבר ה' אל משה פנים בפנים כאשר ידבר איש אל רעהו, פירוש שהתחילו שניהם לדבר האמת. וזהו אמר לו הקב"ה כשם שאני הסברתי לך פנים, פירוש שלא כעסתי באמת אלא לפנים, כך אתה לא תכעוס רק לפנים כדי להפחידם, ואך אחר שיתחרטו החזר האהל למקומו והבן.

(משלי יעקב, כי תשא)

ועוד פתח ר' יהודא בכבוד התורה ודרש וכו' אלא ללמדך שחביבה תורה על לומדיה בכל יום ויום כיום שניתנה מהר סיני

ומקשים מה זה הוא הלשון כשדרש רבי יהודה בכבוד התורה וכו' איך כבודו מוכח מזה, הוי ליה למימר חביבות התורה ומה זה לשון הכבוד. ואמרתי בדרך דרוש כך, דרבי יהודה הליץ בעד המוני עם אשר טפשאי יתקרו, דאמרו חז"ל בגמרא (מכות כב:) הני בבלאי טפשאי דקיימו קמי ספר תורה, ולא קיימו קמי גברא רבה, ופירש"י המוני עם, ולכאורה יש להבין איך שייך בזה לשון טפשאי, הלא היו עוברים על מצוה דאורייתא שנאמר (ויקרא יט) 'מפני שיבה תקום', אך נאמר בש"ס ופוסקים החילוק במקום שאין צריך לעמוד בפני תלמיד חכם כגון אומנים בשעת מלאכתן, ויש לומר המוני עם הנ"ל היו עומדים בפני אורייתא אף כשהיו עסוקים במלאכתן ולא קמי גברא רבה, ועל זה נאמר שפיר לישנא דטפשאי.

אמנם חז"ל אמרו במסכת בכורים (פ"ג מ"ג) כל בעלי אומנויות שבירושלים עומדים לפניהם, וכתב הרב ר"ע מברטנורה אף על גב דאין בעלי אומנויות חייבים לעמוד בפני תלמידי חכמים בשעה שעוסקים במלאכתן כדי שלא יתבטלו, כאן היו חייבין לעמוד בפני מביאי בכורים, והטעם דחביבה מצוה בשעתה ע"ש. וזה מאמר חז"ל כי פתח רבי יהודה בכבוד התורה, דהיינו לעמוד בפני אורייתא אפילו אומנים בשעת מלאכתן וכדעת המוני עם הנ"ל, דרש הסכת ושמע וכו', ללמדך שחביבה תורה בכל יום ויום כאילו היום ניתנה, וחביבה מצוה בשעתה ואתי שפיר.

(יערות דבש, חלק שני דרוש ג)

חרב אל הבדים ונאלו חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים שיושבים בד בבד ועוסקים בתורה

כתיב (איכה א א) 'איכה ישבה בדד העיר', יבואר על פי מאמר חז"ל חרב אל הבדים ונאלו חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים שיושבים בד בבד ועוסקים בתורה, והנה מצינו כי חורבן בית שני היה מחמת שנאת חנם, וכתיב (תהלים קלג א) 'מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד', היינו שהתשובה תהיה עבור כלל ישראל, וזה פירוש הפסוק (מלכים ב' יג ד) 'בתוך עמי אנכי יושבת', היינו שהתשובה שלי היא בתוך עמי ואינה עבור עצמי בלבד. וזה 'איכה ישבה בדד', היינו שירמיה היה מרמז על חורבן בית שני, הגם שהיה אצלם תורה ובכוחם היה לעשות תשובה, אבל איכה ישבה היינו איכה יוכלו לעשות תשובה אם המה בדד, שכל אחד יושב בד בבד, א'יכה י'שבה ב'דד ה'עיר ר"ת איב"ה, והכוונה כי מחמת זה היה החורבן של בית השני מחמת שנאת חנם.

(חסד לאברהם, ליקוטים)

חרב אל הבדים ונאלו חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים שיושבים בד בבד ועוסקים בתורה

כתיב (שמות כה יט) 'ועשה כרוב אחד מקצה מזה' וכו', ויש לדייק דהא כבר נאמר דיעשה הכרובים. ויש לומר, על פי מה שאמרו חז"ל חרב אל הבדים ונאלו חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים שיושבים בד בבד ועוסקים בתורה, ולזה יש לומר דהיה ב' כרובים לרמז דבתורה צריך שנים, ולזה היו פניהם איש אל אחיו, לרמז דיהיו נוחין זה לזה בהלכה, ולזה היה להם דמות פרצוף תינוק, לרמז דכל אחד צריך שיהיה נכנע ובבחינת תינוק לחבירו, ומכל מקום כל אחד ואחד צריך שיהיה גם בבחינת רב לחבירו תלמיד המחכים את רבו, על כן היו מסתכלין זה לזה על דרך חזו לפומיה דרובכון (הוריות יב.), מיהו אם אין חבר אזי ילמוד על כל פנים יחידי, על דרך שפירש ערוגות הבושם דהא דאמרו חז"ל חרב אל וכו' הוא דוקא כשאינו לומד באופן שאמרו חז"ל (תמיד לב:) כל העוסק בתורה בלילה שכינה כנגדו, דאם לומד באופן כזה אזי אינו יחידי, ודוקא כשאין שכינה כנגדו אז הוא יחידי, והוא דאמר בד בבד דייקא בכפילא, והוא דאמר 'ועשה כרוב אחד מקצה מזה' וכו', דכשאחד בקצה זה והאחר בקצה האחר ואי אפשר להם להתחבר ביחד, אזי סגי בכרוב אחד.

(מגדלות מרקחים, תרומה)

חרב אל הבדים ונאלו חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים שיושבים בד בבד ועוסקים בתורה ולא עוד אלא שמטפשים

צריך להבין פשעו וחטאתו של התלמיד חכם שנח לו לחזור על משנתו לבדו, אלא הכוונה על תלמיד חכם שיושב לבדו מתוך גאוה והתרברבות, וסובר שברוב בקיאותו הוא לא מסוגל ללמוד עם אדם אחר שנחשב עם הארץ לעומתו, כי זה יחשב כפגיעה בכבוד התורה, ומתוך מחשבה מוטעית זו הוא מחפש לו חדר מיוחד לשבת לבדו ללמוד תורה, גאוה זו גורמת לתלמיד חכם להיות לבסוף טפש וחוטא, כי אין התורה נקנית אלא בחבורה ובבחינת (פסחים פח.) מיני ומינך תסתיים שמעתתא.

(שפע חיים, יתרו)

הסכת ושמע ישראל כתתו עצמכם על דברי תורה

כתיב (דברים לג ד) 'תורה צוה לנו משה מורשה קהלות יעקב' ויש לומר, דהנה אמרו חז"ל הסכת ושמע ישראל כתתו עצמכם על דברי תורה, אם כן אין למוד כזה בכלל התורה מחזרת על אכסניא שלה דכיון שאינו עוסק עם חברים, אין ידיעת התורה מתעצמת בו, רק דרך מקריות אשר לא יתמיד, ואינו מורישה לבניו בכח המוליד בנולד. וזה שאמר מורשה, התורה היא מורשה מאב לבנים דוקא בלמודה בתוך קהלות יעקב.

(מכתם לדוד, ברכה)

אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה

והענין הוא באמרם במי שממית עצמו עליה, כי כאשר ילמוד אדם ביגיעה רבה ועיון רב נתבטלו חושיו ומדות הגוף עד שנשאר בלי הרגש, כמו שאמרו רז"ל (שבת פח.) ברבא דהוי מעיין בשמעתתא ומייצין ידיה דמא ולא הרגיש, כי משים כל חושיו ומדות איבריו אל תוך העיון השכלי ומתעלים המדות המחיים את הגוף אל תוך השכל אשר במוח, עד שנשארו איברי גופו בלי הרגש וכמתים הם, אבל באמת הוא החיות האמתי, שהרי המדות המחיים את הגוף שואבים חיות מהשכל שבמוח וכמ"ש תחלה מכ"ש שנתעלו כל המדות אל תוך השכל למקום חיותן. וזהו שאמרו רז"ל (תמיד לב.) מה יעשה אדם ויחיה ימית את עצמו, וכן הוא ענין בקרבתם כו', כי מרוב האהבה הגוברת באדם וכל חושיו ומדותיו שהם חיי הגוף בוערין בדביקת חשיקה וחפיצה אל השם ית"ש והם מתעלים למעלה ממקומם אל תוך השכל, וממילא נשאר הגוף מת בלי הרגשה, אבל באמת הוא החיות האמתי שחיי הגוף נתעלו אל המקור ששואבים משם החיות תמיד.

(ערבי נחל, בראשית)

אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה

כתיב (במדבר ח ד) 'וזה מעשה המנורה מקשה זהב' וכו' יש לפרש בדרך רמז ומוסר, המנורה רמז על התורה דתורה אור, והלומד התורה יש לקרוא אותו בשם ירך שעליו מאיר אור התורה, על ידי העסק בה והפלפול והוויות קושיות ותירוצים הם מכונים בשם ציצים ופרחים, ואין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, וכך היא דרכה של תורה פת במלח תאכל וכו'. וזה שאמר כאן וזה מעשה המנורה, היינו התלמיד חכם כולה מקשה זהב דיש לו בקושי פרנסה, עד ירכה בין הלימוד ובין שהגיע כבר לפלפל לעשות ציצים ופרחים, היינו עד פרחה מקשה, וכמראה אשר הראה ה' את משה דאז לחם לא אכל ומים לא שתה, כן עשה את המנורה.

(תורת משה לחתם סופר, בהעלתך)

אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה

ולכאורה הלא כתיב (ויקרא יח ה) 'וחי בהם' וגו', אך הנה צריך האדם להיות חרד ולהחיש לעסוק בדברי תורה בעודנו בחיים חיותו בעולם הזה, ואל יאמר לכשאפנה אשנה שמא לא תפנה, לכן צריך להיות יקר בעיניו היום והשעה שהוא בעולם הזה עודנו בכחו לתקן הכל ללמוד תורה, אבל אחר כך אם יתן כל חללי דעלמא בעד יום אחד לשוב לעולם הזה לתקן מה שעיוות אז לא יניחוהו. הנה לכך אמר הכתוב (במדבר יט ב) 'זאת חקת התורה' כי תעסוק בה בתשובה ותשוקה שלימה, כי תדמה בנפשך אדם כי ימות באהל ויבקש את נפשו להשיבה על יום אחד לעולם הזה עוד, כמה היה משתדל בתורה ומצות ומעשים טובים באותו היום שהניחוהו לשוב, בוודאי לא היה מניח אף רגע אחד בלי עבודה ותיקון השלימות לכל ימי חייו.

וזהו (אבות פ"ב מ"י) ושוב יום אחד לפני מיתתך, שתדמה בנפשך כי היום הזה הוא שהניחוך לשוב לעולם הזה עוד משמים כדי לעשות תשובה לפני מיתתך, כמה יקר הוא היום הזה שלא תוכל עוד להשיגו אחר כך כנ"ל. וזה שאמר אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, פירוש שבכל יום הוא כבר מת והוא מחשב עצמו על המיתה של מחר ח"ו, והוא אם עודנו חי גם למחר זה הוא לו במתנה משמים עוד יום אחד לחזור בתשובה קודם מותו שלמחר, נמצא כי כל חיות שלו בעולם הזה הוא רק עבור התורה כל יום ויום כנ"ל, וזהו באמת כמ"ש וחי בהם שאין לו חיות כי אם בהם בהתורה ומצות כנ"ל. וזה שכתוב (דברים יא יג) 'אשר אנכי מצוה אתכם היום' שאין לו עוד פנאי רק (ערובין כב.) היום לעשותם ולמחר לקבל שכרם, וזהו (דברים כו טז ברש"י) בכל יום יהיו בעיניך כחדשים, שנותן לך עוד יום אחד משמים מחדש לעשות מצות חדשים כנ"ל.

(תפארת שלמה, חקת)

אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה

הקשה הרה"ק ר' שמחה בונים זצ"ל מפרשיסחא הא כתיב וחי בהם ולא שימות בהם ואמר, שכל אדם מחויב להמית עצמו על התורה, רק שהתורה אמרה וחי בהם על כרחך הוא מוכרח להחיות את עצמו ולקיים וחי בהם, וממילא נמשך חיותו רק מהתורה והדברים עמוקים.

(קול מבשר, חקת)

אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה

כתיב (ויקרא יח ה) 'אשר יעשה אותם האדם וחי בהם' וחכמים הוסיפו לומר ולא שימות בהם (יומא פה:), והגם דאיתא זאת התורה אדם כי ימות אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, אבל באמת כפי מה שממית עצמו עליה כך התורה מחיה אותו דכתיב (תהלים יט ח) 'תורת ה' תמימה משיבת נפש', וכל הכוחות שאדם ממעט בנפשו בשביל התורה משיבה התורה אליו, ונמצא מחליף חיות עובר בחיות קיימת לעד, וכענין שדרשו חז"ל (פח.) שיצאה נשמתן של ישראל במתן תורה והחזירה התורה נשמתן הה"ד משיבה נפש ע"ש, וכן הוא בכל העוסקים בתורה, ובאמת התורה נקרא עץ חיים, וכפי העסק בתורה זוכין להתדבק בחיים.

(שפת אמת, אחרי תרנ"ד)

אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה

התורה הקדושה נקראת תורת אמת ותורת חסד כמאמר הכתוב 'ותורת חסד על לשונה' (משלי לא כו), וחסד של אמת הוא שלא על מנת לקבל פרס כמו שעושים עם המתים. וזה שאמרו חז"ל אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, שעושה כמו עם המת שלא על מנת לקבל פרס, כי על מנת לקבל פרס הוי כמו שוחד שמעוור עיניו מלראות המאור שבה, וזהו בקשתינו והאר עינינו בתורתך, על ידי ויחד לבבנו לעשות רק לשמה שלא על מנת לקבל פרס.

(שארית מנחם, חקת)

אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה

וקשה הלא אמרו (ב"ק מא) כל המוסר עצמו למות על דברי תורה אין אומרים הלכה משמו, אבל הענין כי יש באדם ג' עולמות עולם הטבע ועולם החיים, היינו ההרגשים כמו בעלי החיים ככעס וכהנה ועולם הדעת, עולם הדעת צריך יגיעה רבה לעלות השמימה, ורוב העולם חיים בעולם החיים היינו חיי החושים לבד, והנה האדם בנפש הבהמי שלו גם כן הדק יותר מנפש המרגשת של בהמה כמו שכתב הרמב"ם בשמנה פרקים, כי הצומח נפש הצומחת שלו לפי ערכו, בהמה נפשה לפי ערכה אדם לפי ערכו.

וזהו אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו, פירוש עצם שלו היא נפש המרגשת שלו ממית אותה מטבעה, ודרכה לחיות רק חיי ההרגש לבד, כך כבר העלה אותה לעולם הדעת שלו להשתמש בדרכי ההרגשים שלו לדרכי השכל וחפציו ועל פי הגבול שיגבול לה, ונמצא כי היא מתה מחיי טבעה שנולדה בה, רק עלתה הסערה השמימה לחיות חיים על פי עצת השכל, אז התורה מתקיימת בו, כי באמת גם החושים וההרגשים הבהמיים נדרשים לעבודת ה' יתברך ותורתו, אבל שם כתוב כל המוסר עצמו למות, משמע כי ממית עצמו לגמרי הטוב והרע יחד אין אומרים הלכה משמו, אבל האדם צריך גם כן לשמור גופו ונפשו הבהמית כי הם עוזרים לו לחכמה ומדע, ויצרו משלים עמו לעבודת ה' יתברך.

(אור רש"ז, במדבר מאמר תקמ"ד)

אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה

דהנה כתיב (משלי ל כד) 'ארבעה הם קטני ארץ והם חכמים מחכמים' ואחד מהם 'שממית בידים תתפש והיא בהיכלי מלך' (שם כח), דהנה לכאורה היא חוצפה מן השממית הזה שמעיזה פניה ליכנס להיכל המלך, אך חוצפה אפילו כלפי שמיא מהני (סנהדרין קה.), וכן בהשגת התורה אל יאמר מי אנכי ליכנס בהיכל המלך, כי לא הביישן למד (אבות פ"ב מ"ה), ולא ניתנה תורה לישראל אלא מפני שהן עזין (ביצה כה:). וזה הפירוש אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה, פירוש אלא במי שמשים כמו השממית הזה לדחוק את עצמו וליכנס בהיכל המלך מלך מלכי המלכים הקב"ה, וחוצפה אפילו כלפי שמיא מהני. ויש לומר עוד על פי מאמר חז"ל (שבת קנג.) ישוב היום שמא ימות למחר, לכך אמר אין התורה מתקיימת אלא וכו', אלא על ידי אשר חושש שמא ימות ונמצא כל ימיו בתשובה, והתשובה קיום התורה, כי אין קיום לדבר אלא עם השגת תכליתו.

(דברי ישראל, כללי דאורייתא אות א')

אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה

בצאת הרב מאיר שפירא מלובלין בתכניתו למען כבודו של בחור הישיבה, ולהרמת מצבו הכלכלי שהיה נחות עד אז, קמו עליו עוררים

מצדדים שונים כשבפיהם פסוקים ומאמרי חז"ל שונים המתנגדים כביכול לישיבה מפוארת, כאילו נוצרה התורה רק לחדרים אפלים וכתלים נפולים, בין מאמרי הגמרא שהביאו נגדו היה המאמר אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, והרי כאן ראיה טענו הטוענים שאסור לתורה להתבצר בהיכל. ענה הרב מניה וביה, אין הגמרא אומרת שהתורה מתקיימת רק במי שחייב לדאוג כל היום למקום שינה בלילות, ולבעל הבית שיפרוס לו מלחמו לאכול בימים, אדרבה הלה אין ראשו פנוי ללימוד התורה בכל מרצו, להיפך תורה זקוקה להרחבת הדעת ללא שום דאגות יתר, ידע בחור הישיבה שכל צרכיו מסופקים לו ביד רחבה, ואז ממילא ישקוד בכל כחו על לימוד התורה הקדושה וימית עצמו עליה, עליה דייקא, ולא על אכילה ולינה.

(משנת רבי מאיר, ליקוטים)

מאי דכתיב כי מיץ חלב יוציא חמאה ומיץ אף יוציא דם וגו' במי אתה מוצא חמאה של תורה במי שמקיא חלב שיונק משדי אמו וכו' כל תלמיד שכועס עליו רבו פעם ראשונה ושניה ושותק זוכה להבחין בין דם טמא לדם טהור

ולהבין התיחסות מאמרים אלה צמודים יחד הוא, כי נודע אשר ימי הספירה המה לטהר עצמנו מטומאה כאשה נדה שסופרת ז' נקיים לטהר עצמה מדמה, לזאת באים לחג עצרת שמנהג לאכול מאכלי חלב, כי דם נעכר ונעשה חלב. והנה בימי הספירה היה פגם בתלמידי רבי עקיבא שלא נהגו כבוד זה בזה וירהבו הנער בזקן לבל ישמעו לקול הוריו, וזהו הנרצה לנו בביאור דרשם ז"ל על קרא שלפניו, כי מיץ אף יוציא דם רומז לימי הספירה שעיקר לתקן הדינים אשר נקראים בשם אף והמה רומזים לדם טמא, ומיץ חלב יוציא חמאה רומז לחג השבועות שאז הוא בסוד החלב כנודע, אשר על ידי זה אוכלין מאכלי חלב, וזה בא מן הדם כי דם נעכר ונעשה חלב ונסתלקו הדמים, ועל זה יורה שם חמאה כטעם מאמרם ז"ל ח'רדה מ'סלקת א'ת ה'דמים (נדה לט.) שר"ת הם חמא"ה.

וזהו במי אתה מוצא חמאה של תורה רוז דעצרת, במי שמקיא חלב שיונק משדי אמו, שכן שד"י א"ם מספר ספיר"ה, היינו לאחר שמקיא החלב הזה אשר עוד מעורב בדם בימי הספירה, הוא זוכה לסוד התורה בעצרת, כי אז הוא חלב מזוכך בלי תערובת דם כלל. לזאת שפיר שייך המאמר שאחריו כל תלמיד שכועס עליו רבו ושותק וכו', כי בא לסוד שבועות בחינת ענוה לקבל עליו אימת רבו, והוא יזכה להבחין בין דם טמא הרומז לימי הספירה לדם טהור הרומז לחג עצרת כנ"ל.

(אמרי נועם, לשבועות)

מאי דכתיב כי מיץ חלב יוציא חמאה ומיץ אף יוציא דם ומיץ אפים יוציא ריב במי אתה מוצא חמאה של תורה במי שמקיא חלב שינק משדי אמו עליה

נראה לי טעם נכון למה אוכלין מאכלי חלב בשבועות, על פי הגמרא מאי דכתיב 'כי מיץ חלב יוציא חמאה' וכו', במי אתה מוצא חמאה של תורה במי שמקיא חלב שינק משדי אמו עליה, פירש רש"י המוציא את החלב שינק משדי אמו על דברי תורה חמאה היא לו, ואחרי שכעת זמן קבלת התורה מרמזין בזה שלא יחשוב כי נקל הוא קבלת התורה, רק שצריך דייקא לקבל על עצמו להוציא החלב שינק משדי אמו, ואז תהיה התורה חמאה לו, וכמו שכתב הרמב"ם (תלמוד תורה פ"ג ה"ב) אין דברי תורה מתקיימין במי שמרפה עצמו עליהן, ולא באלו שלומדין מתוך עידון ומתוך אכילה ושתיה, אלא במי שממית עצמו עליה ומצער גופו תמיד, ולא יתן שנה לעיניו ולעפעפיו תנומה וכו' עיי"ש דבריו הקדושים המלהיבים לבב איש הישראלי. ועל זה בא הרמז מאכילת גבינה וחמאה שנעשין מחלב, ואחר כך משליכין הקום שנשאר מהחמאה והגבינה, כן ישליך החלב שינק משדי אמו, ואז תבוא לו החמאה של התורה הקדושה.

(אהבת חיים, לשבועות)

מאי דכתיב כי מיץ חלב יוציא חמאה ומיץ אף יוציא דם ומיץ אפים יוציא ריב במי אתה מוצא חמאה של תורה במי שמקיא חלב שינק משדי אמו עליה

כתיב (שמות ב ט) 'ותקח האשה הילד ותניקהו', שמעתי מכ"ק אא"ז אדמו"ר מגור זצ"ל שדקדק על מה שאיתא במדרש (דב"ר יא ו) שמשה רבינו ע"ה אמר אני בן עמרם וכו' ואפילו חלב לא ינקתי וכו', והא כתוב ותניקהו. ותירץ על פי מה שאמרו חז"ל מאי דכתיב 'כי מיץ חלב יוציא חמאה ומיץ אף יוציא דם ומיץ אפים יוציא ריב', במי אתה מוצא חמאה של תורה במי שמקיא חלב שינק משדי אמו עליה, ומשה רבינו ע"ה בודאי היה ממצה עצמו ויגע כל כך בתורה עד שיצא החלב שינק משדי אמו, וזה פירוש וחלב לא ינקתי.

(ליקוטי יהודה, שמות)

כל תלמיד שכועס עליו רבו פעם ראשונה ושניה ושותק זוכה להבחין בין דיני ממונות לדיני נפשות

ולכאורה איזה קשר יש בין השותק ומקבל תוכחת רבו לבין תכונת ההבחנה בין דיני ממונות לדיני נפשות, ואיזו מדה כנגד מדה יש בין שכרו לעמלו וסבלנותו לקבל תוכחת וכעס רבו. אכן יש הרבה והרבה שייכות וסמיכות בין שמיעת התלמיד לדברי רבו לבין זכות ההבחנה בדברים עמוקים, כי מי שיכול לסבול ולשמוע תוכחת מוסר הפוגעת בכבודו והוא שותק, הרי נעשתה נפשו מלומדת להאריך אף ולהיות סבלנית ולהבין דברים קשים ועמוקים, בהיות והתלמיד חידד את שכלו וליטש את נפשו להיות גמיש וסבלן, הוא אינו מתייאש ואינו מאבד את סבלנותו, כאשר הוא לומד ענין בתורה ואינו מבינה, אלא הוא אוזר סבלנות ממתין ועמל להבין, והוא מאמין שבודאי יזכה להתגלות הענין הנסתר ממנו, הריהו במילא מגיע לכשרון ההבחנה וההבנה, כי נפשו כבר מאומנת לסבול את כעס רבו, הוא מכיר כי הוא צודק וע"י כך הוא זוכה להבין את לימודו, להשיג עניינים שבמבט ראשון נפלאים.

כל זה בא לו מתוך כך שסבל והבליג בפעם ראשונה על כעסו של רבו, מאז הבין בודאי כי אינו דומה כעסו והדגשתו של רבו בפעם שניה לזו שבפעם ראשונה, ורק מתוך סבלנות הוא עשוי להבין את ההבדלים בין פעם ראשונה לשניה, הוא מבין שכעס רבו הוא דרך וצורת לימודו, שהוא מתכוון לגרות את שכלו שיהיה נכון לקלוט דברי תורה וחכמה, וע"י זה הוא משיג את כשרון ההבדלה וההבנה, ומי שאינו יכול לשתוק ולהבחין בין תוכחה לתוכחה, בודאי תחסר לו דרגת ההבחנה וההבדלה.

(פרי הארץ, ח"א מאמר ליטוש המידות)

הרוצה שיתחכם יעסוק בדיני ממונות

איתא במדרש (במד"ר יט ג) אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני, יש לעיין אם עמוקה מדיני ממונות, הלא אמרו חז"ל (ב"ב קעה:) הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות שהם כמעיין הנובע, ואי אינה כדיני ממונות אם כן גם על דיני ממונות לא עמד שלמה המלך ע"ה, ואיך אמר על כלם עמדתי חוץ מפרה אדומה הלא גם דיני ממונות לא השיג, ועוד אמרו חז"ל (ר"ה כה:) שעמד בסוד דיני ממונות ורצה לדון בלא עדים וראיה. אבל האמת יורה דרכו דאמרו חז"ל שהם כמעיין הנובע, ולא אמר נמי כנהר שאינו פוסק כאמור בכללות התורה (אבות פ"ו מ"א), אך נהר שאינו פוסק הוא נמשך ממקורו הראשון, וכן כל התורה כולה נמשכים מחכמה עליונה מקור מים חיים, ואין אדם יכול לומר שרוצה לחכום בו כי מתת אלקים הוא, ואפילו למשה רבינו ע"ה ניתנה במתנה ויתן אל משה, אבל לא מחכמת עצמו והבנתו, אבל דיני ממונות עיקר חכמתה לעיין בתחבולות בני אדם וטענותם וערמומיותם ואינן ממקור עליון כנהר שאינו פוסק, אלא כמעיין הנובע מעצמו ומכיפיה מיבריך וזה בכח אדם, הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות, כי שארי חכמות טעמי התורה נשגבות ואין תלוי ברצונו, ומכל מקום כלם השיג שלמה המלך ע"ה חוץ מטעמי פרה וחכמותיה.

(חתם סופר, חקת)

הרוצה שיתחכם יעסוק בדיני ממונות

ובגמרא שבת (לא.) איתא מאי דכתיב 'והיה אמונת עתך' וכו' אמונת זה סדר זרעים וכו', ישועות זה סדר נזיקין, חכמה סדר קדשים וכו', ולכאורה זה סותר לגמרא הנ"ל דאיך אמר כי הרוצה להחכים יעסוק בדיני ממונות, והלא חכמה היא סדר קדשים. אכן התירוץ הוא דבאמת רוב הי"ג מדות שהתורה נדרשת בהם הם בסדר קדשים כמבואר בזבחים בפרק איזהו מקומן, אמנם האדם איך יכול לבוא לחכמה זו חכמת התורה אשר היא גדולה מכל החכמות, אמנם אם יעסוק האדם בדיני ממונות ויעיין בסדר הילוכם וערמת הטוען ונטען וטענות מגו וטענות חזקה וכדומה הרבה, יחדד שכלו עד כי יוכל להגיע לחכמת התורה קודש לה'. וזה שאמר הרוצה להחכים יעסוק קודם בדיני ממונות, וישכיל ויבין בשכלו כמה שגבה חכמת

התורה על שכל בני אדם בענינים הנ"ל, ויזכה עי"ז להחכים אחר כך בסדר חכמה זה סדר קדשים.

(חתם סופר החדש, ליקוטים)

הרוצה שיתחכם יעסוק בדיני ממונות

דדייקא בדיני ממונות הרשות נתונה אליבא דכולי עלמא לחקור ולדרוש להחכים ולהבין כל משפטי התורה, בטעמא דקרא ולחדש בסברותיו טעמו וממשו דאורייתא מקרא שכתוב בתורה, כדמצינו בהדיא בכמה דוכתי מפני מה אמרה תורה מודה במקצת הטענה ישבע וכו', ואשר לא כן בשאר מילי של דיני התורה שלרוב הם חוקה, כדפסקינן הלכתא כר' יהודא נגד ר' שמעון דלא דרשינן טעמא דקרא, ועל כן שפיר נקטו בלשון חכמים מרפא הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות דוקא.

(דברי תורה, ליקוטים)

הרוצה שיתחכם יעסוק בדיני ממונות

כתיב (שמות כא א) 'ואלה המשפטים' וכו' פירש רש"י ואלה מוסיף על הראשונים מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני, ויש להבין מה בא ללמדנו בזה דכיון שידענו שהכל מהקב"ה, מה נפקא מיניה לידע שהם מסיני. ויש לפרש דהנה אמרו חז"ל הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות, ויש לדייק אטו מי שאינו רוצה להחכים פטור מלעסוק בדיני ממונות. ויש לפרש, דהנה חכמת התורה הקדושה אי אפשר להשיגה אלא על ידי יראת שמים, לא כהשגת שאר חכמות דתלוי באם יש לו מוח טוב, והיינו דאמר הכתוב (תהלים קיא י) 'ראשית חכמה יראת ה'', ואמרו חז"ל (אבות פ"ג מי"ז) אם אין חכמה אין יראה ואם אין יראה אין חכמה, דעל ידי חכמת התורה הקדושה זוכין אחד כך ליראה עילאה יראת הרוממות, אבל לא תימא דהיינו דוקא אם לומדים ענינים המדברים מיראה כגון הלכות תפלה וקריאת שמע וכיוצא בו, על כן אמרו הרוצה שיחכים ולהגיע לתכלית החכמה, יכול להגיע לזה אפילו על ידי עסק בדיני ממונות, אף שמדבר מעניני ממון מכל מקום כיון דגנוז בהם רצון הבורא יתברך מביאין לידי יראת שמים.

וזה שרמוז בדברי חז"ל מה הראשונים מסיני, דסיני רומז על ענוה כמו שפירש בספר קדושת לוי משה קיבל תורה מסיני, דמהאי טעמא לא סירב דלמד ממה דהניח הקב"ה ההרים הגבוהים ונתן תורה על הר סיני, אלמא דהקב"ה בוחר בשפלים, על כן חשב דמהאי טעמא בחר בו הקב"ה ליתן תורה על ידו מחמת שפלותו, ומדת ענוה מקושר עם יראת ה', כדמצינו בכתוב 'עקב ענוה יראת ה'' (משלי כב ד). והיינו דברי חז"ל מה הראשונים דהיינו אזהרת עשרת הדברות גורמים יראת שמים הנלמד מסיני דעקב ענוה יראת ה', אף אלו דיני ממונות אם מעמיקים בהם הם גורמים יראת שמים בחינה הנלמד מסיני, דכל התורה כולה שמותיו של הקב"ה, ואין חילוק בזה בין פסוק אנכי ה' אלקיך לפרשת משפטים.

(ויגד יעקב, משפטים)

הרוצה שיתחכם יעסוק בדיני ממונות

ולא אמר יעסוק בענייני ממונות, כי כבר אמרו חז"ל (אבות פ"ב מ"ה) ולא כל המרבה בסחורה מחכים, אלא יעסוק בדינים ומזה יחכם.

(אשיב אברהם, ליקוטים)

הרוצה שיתחכם יעסוק בדיני ממונות

יש לומר בצחות, ידוע מה שהמליצו על הפסוק (דברים ח יג) 'וכסף וזהב ירבה לך וכל אשר לך ירבה', פירוש כשאדם מתעשר ויש לו רוב כסף וזהב, מתרבה גם חכמתו בעיני ההמון, ואפילו אדם שלפני זה היה נחשב שוטה גמור, אבל מאחר שנתעשר נקרא חכם בפי ההמון, כן דרכו של עולם שהעשיר נחשב גם לחכם וכן שאר המעלות כידוע. וזה שאמר כאן הרוצה שיחכים, פירוש שיחשב בעיני ההמון לחכם יתעסק בדיני ממונות.

(תפוחי חיים, ליקוטים)

מאי דכתיב אם נבלת בהתנשא ואם זמות יד לפה כל המנבל עצמו על דברי תורה סופו להתנשא

כתיב (תהלים קיח כב) 'אבן מאסו הבונים היתה לראש פנה', אפשר לומר דהנה התלמיד חכם נקרא אבן, כדאיתא במדרש (מדרש איכה ד א) בפסוק 'תשתפכנה אבני קודש' שהכונה על תלמידי חכמים שהמה נקראים אבני קודש, וכלפי שאמרו חז"ל מאי דכתיב 'אם נבלת בהתנשא ואם זמות יד לפה', כל המנבל עצמו על דברי תורה סופו להתנשא, על כן אמר אם אבן היינו תלמיד חכם מאסו הבונים רצה לומר שאר תלמידי חכמים, אז סופו להתנשא, וזה אמרו היתה לראש פנה היינו שמתנשא לראש, ויש לומר שעל כן נקט לשון אב"ן שהוא ר"ת 'אם 'נבלת 'בהתנשא.

(אשי ישראל, תהלים)

מאי דכתיב אם נבלת בהתנשא ואם זמות יד לפה כל המנבל עצמו על דברי תורה סופו להתנשא

פירש רש"י המנבל עצמו ששואל לרבו כל ספיקותיו, ואע"פ שיש בהם שחביריו מלעיגין עליו, ואם זמות שסתמת פיך מלשאול לשון זמם וכו', סופך שתתן יד לפה כשישאלוך ולא תדע להשיב. וענין הדבר אינו רק משום דלא הביישן למד, וזה שאינו בוש לשאול זוכה להשיג, אלא שגם עצם הצער מה שמבזה עצמו לשאול גם על דברים פשוטים שחביריו מלעיגים עליו, ומשפיל עצמו על דברי תורה, גורם לו השגות גדולות בתורה, ותחת שביזה עצמו הרי מתן שכרו מדה במדה שמתנשא בדברי תורה, שהעמל בהתגברות על המניעות מצד מדות ותכונות הנפש, מעלה גדולה היא זו לזכות על ידה להשגת התורה.

(משנת רבי אהרן, בחוקתי)

פתח רבי יוסי בכבוד אכסניא ודרש לא תתעב אדומי וכו' והלא דברים קל וחומר ומה מצריים שלא קרבו את ישראל אלא לצורך עצמן וכו'

ויש לבאר במה הוי דרש בכבוד אכסניא. ונראה לבאר והקדם מה שכתב רש"י (כתובות מט.) בהא דנכנסו לכרם ביבנה דאותו היום מינוהו לרבי אלעזר בן עזריה לנשיא עיי"ש, והנה בספרא בפרשתן מבואר דעת רבי אלעזר בן עזריה דדריש נמי בזאת דמצרים לא קרבו את ישראל אלא לצורך עצמן ע"ש ובמפרשים שם, ולזה אמר שדרש זה דר' יוסי הוי בכבוד אכסניא שדרש בזה כשיטת הנשיא רבי אלעזר בן עזריה. ויש להוסיף נופך, דהנה להבין בעי כיון שלא כוונו המצרים אלא לצורך עצמם מדוע אכן מגיע להם שכר, וצריך לומר שיש שכר אף על מצוה שלא לשמה וכהא (פסחים נ:) לעולם יעסוק בתורה ומצוות שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה ושייך זה גם בעכו"ם, ומצינו (ברכות כח.) שבאותו היום שמינוהו לרבי אלעזר בן עזריה לנשיא אתוספו ספסלי דבי מדרשא, שסילקהו לשומר הפתח ונכנס אף מי שאין תוכו כברו, ולכן באותו היום כשנכנסו לכרם ביבנה דרש ר' יוסי במעלת העוסק שלא לשמה אף בעכו"ם, ומכל שכן דבישראל אמרינן הכי ושפיר כדין סלקוהו לשומר ודו"ק.

(יציב פתגם, כי תצא)

סד.

רב יוסף סיני

כתיב (שמות יט ג) 'ומשה עלה אל האלקים וכו' כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל'. יבואר עפ"י מה שכתבנו כבר (אבות פ"ו מ"א) כל הלומד תורה לשמה זוכה לדברים הרבה, לשמה אותיות למש"ה, כי מתעורר בו כוחו של משה להיותו מסייע לכל הבאים ליטהר בבחינת עיבור נשמה כידוע, וזהו (סוטה מט:) שאמר ר' יוסף לא תתני ענווה דאיכא אנא, לכאורה יפלא איזהו מדת ענווה להתפאר בזה, רק מצינו כי רבי יוסף לא רצה לקבל הנשיאות ונתן אותה לרבה כל כ"ב שנה שמלך רבה ר"י אומנא לביתיה לא קרא, וזה שרמזו בגמרא ר' יוסף הוה סיני ורבה עוקר הרים, בחינת סיני הוא מדת הענוה לכן היה נתעבר בו נשמת משה רבינו ע"ה, וזה שאמר לא תתני ענוה דאיכא אנא, פירוש שיש בי כחו של משה רבינו ע"ה המסייעני לזה. וזה פירוש 'ומשה עלה וכו' כה תאמר אל בית יעקב', פירוש אף שמשה עלה למעלה עודנו כחו מתנוצץ לכל הלומדים לשמה, וזה הפירוש כה תאמר עודנו כחו מדבר עמהם.

(תפארת שלמה, לשבועות)

סיני ועוקר הרים איזה מהם קודם

כתיב (במדבר יד כ) 'מטהו יפרח' נמסר במסורה כאן חצי הספר, יש לומר בצחות יפרח אותיות חרי"ף היינו עוקר הרים, ועיין סוף ברכות סיני ועוקר הרים סיני עדיף, אבל באמת שניהם ביחד הוא דבר שלם. וזה שאמר כאן חצי התורה, חריף הוא רק חצי התורה, וצריך להיות גם בקי.

(תפוחי חיים, קרח)

שלחו להו סיני קודם שהכל צריכין למרי חטיא

כתיב (תהלים פא) 'ויאכילהו מחלב חטה ומצור דבש אשביעך', כי חיטה היינו לימוד התורה הכל צריכין למרי חטיא ונקרא אכילה, והפלפול וסברה נקרא דב"ש ר"ת ד'יעה ב'ינה ש'כל, ולגמור והדר לסבור (שבת סג.), כי הסברה נאכל על השובע באחרונה, והיינו ויאכילהו עיקר סעודה חלב חטה, ואחר כך שכבר אכל, דב"ש אשביעך על השובע.

(חתם סופר, ליקוטים)

וכי לפני אלקים אכלו והלא לפני משה אכלו אלא לומר לך כל הנהנה מסעודה שתלמיד חכם שרוי בתוכה כאלו נהנה מזיו השכינה

הנה הקדוש הזה ע"ה גלה לנו בזה המאמר כל מה שאמרנו והוא, כי התלמיד חכם הוא המשלים את בני האדם ומקרבן אל העבודה והתורה למען יזכו לאור באור החיים, ובהיותו מיסב בסעודה מיישר כל המסב עמו ומלמדן מה תהיה כוונתם באכילתם והיא הדעת את ה', ולזה צונו רשב"י ע"ה לומר דברי תורה על השולחן כמו שנבאר לפנינו בסיעתא דשמיא, ואכילה כזו כשהיא על דרך זה נחשבת להם כאלו נהנו מזיו השכינה, והיא האכילה הודאית כמו שאמרו רז"ל (ויק"ר כ יא) 'ויחזו את האלקים ויאכלו וישתו' (שמות כד יא) אמר ר' יוחנן אכילה ודאית שנאמר (משלי טז טו) 'באור פני מלך חיים'.

(תולעת יעקב, סוד ברכת הנהנין)

וכי לפני אלקים אכלו והלא לפני משה אכלו אלא לומר לך כל הנהנה מסעודה שתלמיד חכם שרוי בתוכה כאלו נהנה מזיו השכינה

ושאלתי את פי הרב הק' המנוח מ"מ דק"ק קאזיניץ מהו זה שהוקשה כל כך לחז"ל וכי לפני אלקים אכלו, הלא 'שויתי ה' לנגדי תמיד' (תהלים טז ח) וכל תנועותיו ומעשיו של אדם צריך להיות כאילו עומד לפני המלך כידוע, ואם כן לכך כתיב לאכול לחם כדרכן של צדיקים לפני אלקים. והשיב לי על פי מה דאיתא בגמרא (ברכות נז:) אסור להתפלל אחורי רבו, והטעם לזה כי מורא רבך כמורא שמים (אבות פ"ד מט"ו), ובשעה שיש לו מורא רבו אי אפשר להיות עליו מורא שמים הראוי לתפלה, מחמת שיש עליו מורא ואימה אחרת. וזהו שהיה קשה לחז"ל וכי לפני אלקים אכלו לפני משה אכלו, והיה עליהם אז מורא רבן, והיאך היה באפשרי להיות עליהם מורא שמים ומה זאת לפני אלקים, אלא מכאן שכל הנהנה כו' וזהו בעצמו מורא שמים ודא ודא אחת הוא, ודפח"ח.

(אוהב ישראל, יתרו)

וכי לפני אלקים אכלו והלא לפני משה אכלו אלא לומר לך כל הנהנה מסעודה שתלמיד חכם שרוי בתוכה כאלו נהנה מזיו השכינה

אא"ז אדמו"ר זצ"ל מגור אמר הגם שהיה סעודת מצוה סעודת ברית מילה עיין רמב"ן ובתורה שלמה מילקוט דוד בשם מדרש, עם כל זאת אם לאו דתלמיד חכם שרוי בתוכה לא הוי כנהנה מזיו השכינה.

(ליקוטי יהודה, יתרו)

וכי לפני אלקים אכלו והלא לפני משה אכלו אלא לומר לך כל הנהנה מסעודה שתלמיד חכם שרוי בתוכה כאלו נהנה מזיו השכינה

וקושיית הגמרא צריך ביאור, שהרי אמרו חז"ל (ברכות נה.) מהפסוק (יחזקאל מא כב) 'זה השלחן אשר לפני ה'' שבזמן שבית המקדש קיים מזבח מכפר עליו, ועכשיו שלחנו של אדם מכפר עליו, הרי ששלחנו של כל אדם נקרא זה השלחן אשר לפני ה', אפילו לא היה משה רבינו מיסב בה, ומאי ראיה מאמרו לפני האלקים שהנהנה מסעודה וכו' כאילו נהנה מזיו השכינה. ואפשר לומר, דהנה לכאורה יש לתמוה שהרי המן היה מאכל נשגב מאד, ואמרו חז"ל (יומא עה:) שהיה לחם אבירים לחם שמלאכי השרת אוכלין אותו, ואילו כאן בסעודת יתרו היה יתרו בעל הסעודה, והגם שאכלו קרבנות דכתיב 'עולה וזבחים לאלקים', אבל היה זה משל יתרו שהיה אז לפני שנכנס לברית של תורה, ואמרו חז"ל (שם סא:) דמקבלין קרבנות מהעכו"ם, ואם כן יוקשה האיך עשו ישראל כזאת להניח מלאכול את המן שהוא לחם מן השמים ולאכול מלחם יתרו, וגם האיך שייך לומר על סעודה כזו לפני ה', דלכאורה עשו היפוך מזה אם הניחו את המן ואכלו משל יתרו.

ויש לומר שמזה בעצמו מדייק הגמרא שהנהנה מסעודה שתלמיד חכם שרוי בתוכה כאילו נהנה מזיו השכינה, כי מזה שהלכו לאכול מסעודה שמשה רבינו ע"ה שרוי בתוכה, מזה יכולין להבין שסעודה זו גדולה אף מקדושת המן, ומדוקדק בזה גם כן לשון הכתוב 'ויבא אהרן', דלכאורה יותר היה לו לומר וילך אהרן, ואפשר לומר דהנה נודע דברי ק"ז הישמח משה ז"ל דלכך נקרא שקיעת החמה בשם ביאת שמש, כי החמה שוקעת במערב והשכינה מקומה במערב (ב"ב כה.) והוא עיקר חשקה, על כן נקראת בלשון ביאה, ועל אחת כמה וכמה אהרן הכהן וזקני ישראל אשר התקרובתם אל השכינה היה כל חפצם ומגמתם, שפיר נקרא הילוכם לסעודה שתלמידי חכמים שרויים בתוכה בשם ביאה, כי שם שורה השכינה במקום שתלמיד חכם שרוי בתוכה, ושפיר שייך לשון ויבא אהרן וכו' לפני האלקים, דאדרבה בזה היו מעלין בקודש ונקראת ביאה לפני האלקים.

(דברי יואל, יתרו)

וכי לפני אלקים אכלו והלא לפני משה אכלו אלא לומר לך כל הנהנה מסעודה שתלמיד חכם שרוי בתוכה כאלו נהנה מזיו השכינה

כתיב (בראשית כז ז) 'הביאה לי ציד ועשה לי מטעמים ואוכלה ואברככה לפני ה' לפני מותי' פירש רש"י 'לפני ה'' ברשותו, ודקדקו המפרשים הרי יצחק לא הזכיר לפני ה', ולמה הוסיפה רבקה בדבריה ליעקב 'ואברככה לפני ה''. ואפשר לומר על פי מה שדרשו חז"ל על הפסוק 'ויבא אהרן וכו' לאכול וכו' לפני האלקים' וכו', אלא מכאן שהנהנה מסעודה שתלמידי חכמים מסובין בה כאלו נהנה מזיו השכינה. ומעתה יש לומר דהגם שיצחק אהב את עשו והחזיקו לאדם כשר, אך בכל זאת ידע שהוא איש שדה ואינו עוסק בתורת ה', וממילא אינו יכול לומר לפני ה', שהרי אין זו סעודה שתלמיד חכם שרוי בתוכה, משא"כ רבקה שאמרה ליעקב שהוא היה איש תם יושב אהלים, אם כן הוי סעודה שתלמיד חכם שרוי בתוכה שזהו כאילו נהנה מזיו השכינה, ושפיר אמרה 'ואברככה לפני ה''.

(פאר יעקב, תולדות)

וכי לפני אלקים אכלו והלא לפני משה אכלו אלא לומר לך כל הנהנה מסעודה שתלמיד חכם שרוי בתוכה כאלו נהנה מזיו השכינה תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם

וקשה לי דאמרינן (פסחים מט.) כל סעודה שאינה של מצוה אין תלמיד חכם רשאי להנות ממנה, וקשה איך יוכל להיות שתלמיד חכם יהנה מסעודה שאינה של מצוה, כיון שהתלמיד חכם נהנה ממנו הרי הוא כאילו נהנה מזיו השכינה והוי ממילא סעודת מצוה דהתם גבי סעודת משה היה הרבה תלמידי חכמים ואז הוי כאילו נהנה מזיו השכינה, וכמו שכתב המהרש"א בחידושי אגדות סוף ברכות דכיון שהיה אהרן וזקנים מסובין בה מסתמא אמרו דברי תורה, וכדתנן (אבות פ"ג מ"ג) שלשה שאכלו על שלחן וכו' ולכן הוי כאילו נהנה מזיו השכינה, אבל תלמיד חכם אחד היושב ונהנה בסעודה אינו סעודה של מצוה, ושפיר אמרו חז"ל דתלמיד חכם אינו רשאי להנות רק מסעודה של מצוה.

ובזה יש לפרש מאמר הגמרא דתלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, ויובן בדברינו הנ"ל דכיון דמבואר דתלמיד חכם אינו רשאי להנות רק מסעודה של מצוה, לפי זה צריך התלמיד חכם שרוצה להנות בסעודה להזמין תלמידי חכמים אחרים, כדי שיהיה הסעודה מתלמידי חכמים הרבה, ואז ממילא יהיה סעודה של מצוה, כי אז הוי כאילו נהנו מזיו השכינה, אך אם לא יהיה לו שלום עם תלמידי חכמים אזי אינו יכול להזמינם, ונמצא הוא עצמו אינו יכול להנות, על כן צריך התלמיד חכם להרבות שלום בעולם, כדי שיהיה לו שלום עם תלמידי חכמים אחרים, ואז יזמינם לסעודה ויהנה עמם, ואז הוי סעודת מצוה.

(זקן אהרן, יתרו)

הנפטר מחברו אל יאמר לו לך בשלום אלא לך לשלום וכו' הנפטר מן המת אל יאמר לו לך לשלום אלא לך בשלום

כתיב (בראשית כח כא) 'ושבתי בשלום אל בית אבי' ופירש רש"י שלם מן החטא שלא אלמד מדרכי לבן, ויש להבין מדוע לא נאמר שכונתו לשוב בשלום בשלימות הגוף, וביארו על פי מה שאמרו חז"ל הנפטר מן החי לא יאמר לו לך בשלום אלא לך לשלום והנפטר מן המת וכו', וטעם הדבר כי בשלום משמע עם מדת השלימות שיש לו עתה, ולא יוסיף עוד לקנות שלימות, ואם כן זהו קללה, ולשון זה אינו ראוי לומר רק בנפטר מן המת שנעשה חפשי מן המצות ולא יוסיף עוד לקנות שלימות, ולכן

בחי צריך לומר לשלום, דמשמע שילך להוסיף ולקנות עוד שלימות. ולכן מדאמר יעקב 'ושבתי בשלום' ולא אמר לשלום משמע שלא ביקש גדולות, כי ידע אשר בבית לבן לא יוכל להוסיף עוד שלימות, והלואי שלא יאבד מה שיש לו, לכן אמר 'ושבתי בשלום' עם השלימות שיש לי עתה שלא אלמוד מדרכי לבן הרשע, וראיתי לחכם אחד לבאר כי זאת ידע יעקב אשר נגד לבן ומשפחתו בודאי נחשב לצדיק, אבל ביקש מהשי"ת שגם בשובו לבית אביו יהיה במעלת השלימות, וזה ושבתי בשלום אל בית אבי.

(כרם הצבי, ויצא)

היוצא מבית הכנסת ונכנס לבית המדרש ועוסק בתורה זוכה ומקבל פני שכינה

כתיב (שמות לח כא) 'אלה פקודי המשכן משכן העדות', ובמדרש (תנחומא פקודי סימן ד) אמר רשב"י אין עדות אלא תורה שנאמר (דברים ד מה) 'אלה העדות והחוקים והמשפטים', שני שמות נקראו למשכן משכן העדות זו תורה, ובמקום אחר (ויקרא יז ד) אומר 'לפני משכן ה'', אמר הקב"ה אם נכנס אדם לבית הכנסת וביזה את תורתי כאילו עלה וביזה את כבודי וצריך ביאור. ונראה לי, כי יש כת פושעים ומורדים שאומרים כי רחמנא רק ליבא בעי, ודי בזה אם בלבו ובמחשבותיו הוא מאמין בה' ובהשגחתו, ואין רצון ה' שיעבדוהו במעשי ידי אדם כי אם תצדק מה תתן לו, והעיקר שיהיה ה' תמיד לנגד עיניו, ומתברך בלבבו לאמור שלום יהיה לי כי בשרירות לבי אלך, כי לא אכפת להקב"ה במעשה.

והנה זה תכלית בית הכנסת לחזק אדם את עצמו באמונה ובהשגחה ובטחון לה', כי שם שופך אליו את לבו ומבקש משאלותיו מה', ובזה הוא מחזק ומתאמץ באמונה ובהשגחת ה', ומוסיף אהבה לה' אשר רוצה שיקיים משאלותיו, אבל לא די בזה בלבד, רק כי צריך לילך מבית הכנסת לאחר שחיזק את עצמו באמונה, לילך גם כן לבית המדרש ללמוד תורה והלכה, מה שצריך לעשות ולקיים על פי דין ודת של תורה, וזה שאמרו כל ההולך מבית הכנסת לבית המדרש עליו נאמר ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלקים בציון, שזוכה ומקבל פני שכינה. על כן נקרא המשכן לא משכן לפני ה' לבד, רק גם כן משכן העדות ואין עדות אלא תורה, כי שניהם צריכין יחד האמונה בה' שתלויה בלבו של אדם, וגם בפועל ידיו כי תרצה, אבל מי שהולך לבית הכנסת ודי לו בזה שמראה אמונה שבלבו לבד וביזה את תורתינו, שאינו עובד ה' גם כן בפועל, אז הוא כאילו עלה וביזה את כבודי כי הא בלא הא לא סגי ונכון על דרך מוסר השכל.

(שבט סופר, פקודי)

היוצא מבית הכנסת ונכנס לבית המדרש ועוסק בתורה זוכה ומקבל פני שכינה וכו' תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא

נראה לפרש סמיכות שתי המימרות, דאא"ז ז"ל פירש המימרא תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא, דאיתא בקדמונים דאף שאין מעשה וחשבון בשאול, זהו רק בבני אדם שעובדים ה' בפני עצמם, אבל האב והרב המשפיעים תורה ויראת שמים לבניהם ותלמידיהם מתעלים גם בעולם העליון ממדריגה למדריגה לפי מעשי הבנים והתלמידים, וזהו הפירוש אין להם מנוחה דגם בעולם הבא ממשיכים הם להתעלות ממדריגה למדריגה אד"ק ז"ל. וא"א ז"ל דקדק במימרא הראשונה למה לא אמרו היוצא מבית הכנסת מתפלה כמו שאמרו ונכנס לבית המדרש ועוסק כתורה, ותירץ דאיתא במסכת שבת (י.) רבא חזייה לרב המנונא דקא מאריך בצלותיה אמר מניחין חיי עולם ועוסקים בחיי שעה, והוא רב המנונא סבר זמן תפלה לחוד וזמן תורה לחוד, ולכאורה קשה מה מתורץ בזה הא עדיין קשה מניחין חיי עולם ועוסקים בחיי שעה.

והענין דאיתא בשו"ע (או"ח סימן רל"א) דבכל מה שנהנה בעולם הזה צריך האדם לכוין לעבודת הבורא, כדכתיב 'בכל דרכיך דעהו', וזהו התירוץ של שאלת רבא מניחין חיי עולם וכו', דכיון דגם בחיי שעה מכוונים לעבודת הבורא הוו תפלה ותורה דבר אחד ואין סתירה ביניהם. וזהו הפירוש היוצא מבית הכנסת ונכנס לבית המדרש ועוסק בתורה, דכיון דהתפלה שהיא לצורך חיי שעה היא גם כן לעבודת הבורא הוי גם התפלה כמו עוסק בתורה, ולכן אמרו היוצא מבית הכנסת ונכנס לבית המדרש ועוסק בתורה דהכל הוא אחד, ועל ידי זה זוכה ומקבל פני שכינה אד"ק ז"ל.

ואיתא בשם הרבי ר' בער זצלה"ה לפרש ומתלמידי יותר מכולם, דההשפעה מהרב לתלמיד חוזרת חלילה, דבתחילה משפיע הרב לתלמיד ואחר כך משפיע התלמיד לרב, ולכן מקבלים מהתלמידים יותר מכולם, ובזה יש לפרש הסמיכות בדרך רמז, היוצא מביהכנ"ס וכו' שחיי שעה העולם הזה הם חיי עולם, שגם בעולם הבא נקראים חיים ומתעלים ממדרגה למדרגה ע"י תלמידי חכמים, דהיינו ע"י התלמידים שאין נותנים מנוחה לרבם לא בעולם הזה ולא בעולם הבא, כי התלמידים חוזרים ומשפיעים תמיד לרבם בין בעולם הזה ובין בעולם הבא, כמ"ש ומתלמידי יותר מכולם.

(ליקוטי מהר"א מבעלזא, משפטים)

תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא

דע כי השכר המצוה שהיא המנוחה היא בלי ערך ובלי תכלית, ואף אם יזכה אחד לחלק ממנה, על דרך שאמרו רבותינו ז"ל (סנהדרין צ.) כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, אין החלק כולו גם אין החלקים שוים, אזי אם ירצה לזכות ולבא ממנוחה למנוחה נבדקין מעשיו, כי יש ראוי לגן עדן שלמטה ולא לגן עדן שלמעלה, ואלף אלפים ורבבות בחינות כאלה, וכהא דתנן (חגיגה יח:) בגדי עם הארץ מדרס לפרושים, בגדי פרושים מדרס לאוכלי תרומה, בגדי אוכלי תרומה מדרס לקודש, בגדי קודש מדרס לחטאת כו', וכשרוצה הצדיק לזכות למנוחה יתירה ממה שזכה לה ולעלות למעלה, מעיינים בדינו של אותו צדיק, ואף אם היו מעיינים בדינם בראשונה, אז כשילכו מחיל אל חיל מעיינים שוב בדינם, והכל לפי רוב המעשה, אם לא היה לו מנוחה בעולם הזה שתמיד הוסיף קדושה על קדושה, גם ילך מחיל אל חיל בעולם הבא ויהיה זכאי בדינים, ואין להם מנוחה סופו למנוחה.

(השל"ה הקדוש, בית חכמה תניינא יט)

תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא

והנה הרב הקדוש בוצינא קדישא מוהר"ר דוב בער זללה"ה אמר פירוש בא שבת בא מנוחה, רצה לומר שבא כח הפועל בנפעל ומנוחה נקרא השי"ת, כי דבר שיש בו תנועה אין מנוחה ואין סוף אין שייך בו תנועה כי הוא אין סוף, ועל כן נקרא מנוחה עכ"ד. ועל פי זה אמרתי פירוש הגמרא תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא שנאמר 'ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלקים בציון', ולכאורה הוא תמיה האיך נזכר בפסוק שאין להם מנוחה וכו'.

ונראה דאנו מכירין הבורא יתברך מן ברואיו ומעשיו אנו יודעין באמת ובבירור שיש בורא הכל, המחיה את הכל ומשגיח ומנהיג הכל ואין שום מלאך ושרף יכול להשיגו, ומלאכים שואלים איה מקום כבודו וכמו שכתבו בספרים (בחינת עולם יג מה) תכלית הידיעה שנדע שאין יכול לידע, ומי שהוא גבוה יותר יודע יותר בבירור שיש בורא המחדש הכל ושאין יכולין להשיגו. וזהו שאמר תלמידי חכמים צדיקים אף על פי שהולכין מחיל אל חיל ממדריגה למדריגה אין להם מנוחה, אין יכולין להשיג השי"ת שנקרא מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא שנאמר ילכו מחיל אל חיל, רצה לומר אף על פי שהולכין ממדריגה למדריגה, אף על פי כן יראה אל אלקים בציון, וציון הוא לשון סימן ואות, רצה לומר מכירין השם יתברך על ידי סימן ואות שיש בורא הכל ושאין יכולין להשיגו.

(אורח לחיים, ויחי)

תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא

הכוונה, בל ידאג העובד ה' בראותו טרדות העולם המונעים אותו מהליכתו בסולם המדריגות והוא מבין כמה טורח רב צריך לזה, כי העבודה אין לה סוף וידאג ביודעו כי האדם נקרא הולך שבידו תמיד לילך ממעלה למעלה ואחרי פטירתו נשאר עומד, לזה הודיעו רז"ל שאין הדבר כן, אלא כל מה שהיה בכח הצדיק לילך לרום מעלה בחייו, אלו לא היה לו שום מניעה מעבודה כך יעלהו ה' גם עלה מעלה אחרי פטירתו, וזה שאמרו אין להם מנוחה שאינם נחים שם במדריגה א' אלא ילכו מחיל אל חיל.

(ערבי נחל, בהר)

תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא

פירש מר אבי הגאון מוהר"ם זצ"ל אין, פירוש בחינת אין, ורצה לומר מה שהצדיקים הם אצל עצמם בבחינת אין, על ידי זה יש להם מנוחה מכל טירדות ומבוקשים וטוב להם בזה ובבא.

(תולדות יצחק, ליקוטים)

תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא

והעיקר בקניית כל המדות הוא ההרגל בהם, כי המרגיל עצמו במידות המגונות ח״ו כמו לאהוב העשירות והכבוד או השקר ח״ו, אזי אחר כך הם רודפים אותו, ואף שאינו חפץ בהם, ולפעמים אדם קם בבוקר וכבר מוכנת לו העגלה ליסע ולעשות חפציו קודם שיתפלל, ועי״ז הוא מוכרח ליסע קודם תפילתו, הרי שאלו המדות המגונות שהרגיל עצמו בהם שוב רודפים אותו, לא כן המשכילים לבלתי יחליפו חיים הנצחיים בחיים העוברים וכלים, ומה יעשו אחר מותם שאז יכלה ויפסק עשיית חפציהם, והנסיעה הגדולה, ויראו בעודם להרגיל עצמם במדות הטובות, כי הם יעמדו להם לעד בזה ובבא, ואף אחר פטירתם יזכו לחלוקא דרבנן ולטלית נאה לעולם הבא מהמצות ומעשים טובים שעשו ופעלו, וכשמרגילים עצמם בזה, אזי ההרגל נעשה להם טבע, ושוב לבם בוער ומתלהב בקרבם כאש, ומוכיח אותם על פניהם לסגל עוד מצות ומעשים טובים, ולדבק עצמם על ידיהם בחיי החיים, וזהו עיקר העבודה התמה והשלימה, כי לעבוד אלהים חיים צריך להיות העבודה עבודה שיש בו חיות, היינו תשוקה וכוסף והתלהבות, ולבם לא ישקוט ולא ינוח לעולם בקרבם, והתשוקה הגדולה רודפת אותם תמיד ומכרחת אותם, ואף אחר פטירתם מהעולם הזה הם רצים ומשתוקקים וכוספים לדבק עצמם בבוראם ית״ש.

וזהו שאמרו חז״ל צדיקים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא, ולכאורה יחשב זה ח״ו לעונש, רק הענין כאשר זכרנו, שאף בעולם הבא אין נחים ושוקטים כי לבם רץ ומתלהב בקרבם לדבק בבוראם ית״ש, ובאמת זה להם תענוג נפלא, והכל ע״י רגילותם הרבה בתורה לשמה ובעבודה שיש בה חיות, ע״י עבודה גדולה שאחר כך רודפים שוב טוב וחסד, והוא לבם הטוב שמתלהב בהם ומוכיח אותם, ומזכירים את ה׳ בל יתנו דמי לו תמיד, ועי״ עבודה כזאת אנו באים לחיים ארוכים והנצחיים בזה ובבא, ואף אחר פטירתם יש להם תענוג הזה וכו׳.

וזה שביקש דוד ואמר, כיון שה׳ רועי בוודאי לא אחסר ובנאות דשא ירביצני, אך זה אני מבקש ממך שטוב וחסד ירדפוני, היינו שארגיל עצמי כל כך בטוב וחסד עד שהם ירדפו אותי ולבי יכסוף ויתלהב להם מאליו, וזהו כל ימי חיי כולל חיי העולם הזה והעולם הבא, כי הצדיק אף אחר פטירתו קרוי חי, והטוב וחסד רודף אותו, והולך מחיל אל חיל בתשוקתו וכיסופו כנ״ל, ועי״ז ׳ושבתי בבית ה׳ לאורך ימים׳, רצה לומר שזה התענוג והחיות יהיה לאורך ולנצח לא יפסק לעולם בעולם הזה ובעולם הבא וכנ״ל.

(מנחם ציון, קרח)

תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא שנאמר ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלקים בציון

הצדיקים אפילו תבטיח להם טוב עולם הזה וטוב עולם הבא, אין להם מנוחה מכל זה, זולת אם יראה אל אלקים בציון, רק אז ימצאו מנוחת הנפש ושמחת עולם על ראשם.

(שלחן מלכים, ליקוטים)

תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא שנאמר ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלקים בציון

ואף שדרשו חז״ל (שבת ל.) במתים חפשי כיון שמת אדם נעשה חופשי מן המצות, ועולם הבא נקרא יום שכולו שבת ומנוחה לאשר שם ינוחו יגיעי כח, וצדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה, מכל מקום תולדותיהם של צדיקים אלו מעשיהם הטובים שפעלו כאן בעולם הזה, וכן תולדותיהם ממש היינו בניהם ותלמידיהם אשר חינכום והדריכום לתורה ומצוות, כל אלו ממשיכים להתקיים בעולם הזה ונזקפים לזכותם, ומכח זה אין להם מנוחה בעולם הבא, אלא עולין ומתעלין מישיבה לישיבה ומבדרש למדרש. וזה הכונה להעלות נר תמיד אף בשבת (ספרא אמור פרשה יג), כלומר על האדם לדאוג בעודו בחיים חיותו שתתעלה נר נפשו ונשמתו, אפילו לעתיד לבוא ליום שכולו שבת, ועליו להתאמץ בכל כוחו ולהרבות בפעולות, למען תוכל נפשו להתעלות ממדריגה למדריגה ומחיל אל חיל ליהנות מזיו השכינה לעולם שכולו טוב.

(דרשות מהרי״ץ לז׳ אדר דרוש י׳)

תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא שנאמר ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלקים בציון

ולכאורה קשה מאי שייכות סוף הפסוק לדרש הזה. אך הענין הלא כך דיש צדיקים עובדים את ה׳ בתורה ועבודה, אבל אינם מקושרים לעם ישראל להשפיע להם השפעות טובות ולהתפלל בעדם לעורר רחמים עליהם, ויש צדיקים שתמיד המה בדבקות בעולמות עליונים ומסירות נפש ומתפללים עבור כלל ישראל, ועל כן הכת הראשונה כשם שבעולם הזה אינם בדבקות בעולמות עליונים לעורר רחמים ולהשפיע על ישראל השפעות טובות, כן אחר פטירתן אין להם שייכות בתחתונים כלל להשפיע להם, אבל הצדיקים שמסרו נפשם עבור ישראל להתפלל בעדם בדבקות בעליונים בעד כלל ישראל, כמו כן אחר פטירתן על ידיהם נשפע שפע ברכות לכלל ישראל בעולם הזה.

ועליהם אמרו חז״ל תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה, יען שאף בעולם הזה המה דבקים בעולמות עליונים להתפלל על כלל ישראל להשפיע עליהם ישועות ורחמים במסירות נפש, ואין להם מנוחה גם בעולם הבא שהמה המשפיעים מלמעלה למטה לכלל ישראל, וכל השפעות טובות נשפעים על ידם ואף שאין אנו מרגישים זאת שההשפעות המה על ידי הצדיקים, כמו שאמרו חז״ל שכל השפעות באים על ידי ארץ ישראל, עיין (ויק״ר כד ד) ד״א ישלח עזרך מקודש, א״ר לוי כל טובות וברכות ונחמות שהקב״ה עתיד ליתן לישראל אינן אלא מציון וכו׳. וזה כונת הש״ס שמביא פסוק זה ׳ילכו מחיל אל חיל׳ שאין להם מנוחה כנ״ל, ומסיים ׳יראה אל אלקים בציון׳, שדבר זה נראה כמו אלקים בציון שכל השפעות המה אלא מציון אף שאין אנו מרגישים זאת, כן גם כן ההשפעות על ידי צדיקים הנ״ל אף שאין אנו מרגישים.

(בשם מרדכי, ליקוטים)

תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא שנאמר ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלקים בציון

פירש רש״י דמתעלין ממדרש למדרש, ומסתמא כל אחד ואחד לפום דרגא דיליה כפי ענין עבודתו בעולם הזה, ככה השי״ת נותן לו עבודות בעולם הבא, כגון מי שעסק בתורה בעולם הזה, ותכלית שלימותו שנשתלח לזה העולם היה להשלים עצמו בתורה, השי״ת מעלהו ממתיבתא למתיבתא, וכמו כן מי שהיה תכלית שלימותו בעולם הזה בעבודה גם בעולם הבא עוסק בזה, דהיינו להתפלל בעד אנשי עולם הזה, כמאמר חז״ל (ויק״ר לו ב) על הפסוק ׳גפן ממצרים תסיע׳ (תהלים פ ט), מה גפן עצים החיים נשענים על עצים יבשים, כך ישראל החיים נשענים על המתים, וכן מי שתכלית שלימותו בעולם הזה היה לעסוק בגמילות חסדים, אף בעולם הבא אין לו מנוחה, ותמיד מתחבר בנפשות בעלי גמילות חסדים להיות סעד לתמכם בזה, באופן שגם בעולם הבא עדיין הולך מחיל אל חיל.

(ערוגת הבושם, שמות)

תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא שנאמר ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלקים בציון

ובמהרש״א הקשה וז״ל יש לדקדק בזה דהא עולם הבא שזוכין לו התלמידי חכמים הוא כולו מנוחה, כמו שאומרים ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי עולם הבא, ואמאי קאמר שאין להם מנוחה בעולם הבא ועיי״ש מה שתירץ. ונראה לבאר הדבר בדרך פשוט ונסביר הענין בדרך משל, דהנה אם יבוא מאן דהוא שאינו מבני העולם הזה, ויראה אנשים מבני העולם יושבים ואוכלים, וישאל להם לאמור למה לכם זאת כל הטרחה הזו ללעוס ולבלוע בלי הרף, הלא טוב לכם לנוח ולא לאכול, ומדוע אתם טורחים כל כך יום ולילה, הלא יאמרו לו שטות גדולה היא שאלתך, וכי זהו מנוחה שלא לאכול, הרי האכילה תענוג הוא וטרחה זו עצמה ללעוס ולבלוע היא תענוג גדול להגוף, ואדרבה לנוח ולא לאכול היא עינוי גדול.

והנמשל מובן, דאמנם בעולם הזה הגופני נראה עסק התורה כטירחה ויגיעה, וכאשר האדם מרבה ללמוד נחלש גופו ומתעייף, אבל לא כן בעולם הבא אשר אין שם גוף והוא עולם שכולו רוחני, כמאמר חז״ל (ברכות יז.) העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא פריה ורביה וכו׳, אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנין מזיו השכינה, שם עסק התורה הוא תענוג מופלא, וככל שעוסקים בה יותר וטורחים בה הוא

יותר תענוג, ואדרבה לנוח מלימוד התורה היא ענוי. וזהו הרמז בדברי חכמינו תלמידי הכמים אין להם מנוחה בעולם הבא, קאי על לימוד התורה ועבודת ה', שנראה בעולם הזה כחוסר מנוחה, ומכל מקום התלמידי חכמים אינם נחים מזה גם בעולם הבא, אלא הולכים מחיל אל חיל מישיבה לישיבה וממדרש למדרש, ואדרבה היא היא התענוג המופלא אשר זוכים לה התלמידי חכמים אשר יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנין מזיו השכינה.

(ניצוצי אהרן, ליקוטים)

תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא וכו' אמר ר' אלעזר א"ר חנינא תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם וכו'

וקשה למה דוקא שלום מרבין בעולם, ועוד קשה מה הסמיכות בין ב' מימרות הללו. ויש לומר על פי מה דכתב בארץ חמדה בפרשת יתרו לפרש הפסוק 'אם בחוקותי תלכו ונתתי גשמיכם בעתם', ופירש רש"י שתהא עמלים בתורה, וקשה הא שכר מצוה מצוה בהאי עלמא ליכא, ותירץ דהטעם דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא הוא, משום דשכירות אינו משתלמת אלא לבסוף שהוא אחר מותו סוף עבודת האדם דאחר כך נעשה חפשי מן המצות, אבל איתא בגמרא תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא שנאמר 'ילכו מחיל אל חיל', ופירש רש"י מבית הכנסת לבית המדרש, הרי דגם בעולם הבא שייך לימוד התורה, וכיון דגם בעולם הבא שייך לימוד התורה אם כן אין לזה סוף, ולא שייך לומר שכירות אינו משתלמת אלא לבסוף, ועל כן על תלמוד תורה משלם הקב"ה שכר בעולם הזה, וזה דוקא בלמוד תורה לשמה דאין לה הפסק, אבל שלא לשמה יש לה הפסק, דהא אחר מותו לא יעסוק שלא לשמה רק לשמה, וממילא אין נותנין שכר בעולם הזה, ושפיר מובן אם בחוקותי תלכו שתהא עמלים בתורה ונתתי גשמיכם בעתם עכ"ד הנצרך לענינו.

לפי זה דהתורה אמרה אם בחקותי תלכו וגו' וישבתם לבטח בארצכם', ואחר כך כתיב 'ואין מחריד', נמצא דאם לומד תורה לשמה השכר הוא דמביא שלום בעולם, אבל דוקא תורה לשמה, וזה שאמר 'וכל בניך למודי ה'' דוקא שלומדים לשם ה' אז 'ורב שלום בניך', ומנא ליה דהקב"ה משלם שכר בעולם הזה על התורה, ועל זה הקדים תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא דגם שם לומדים תורה, ואם כן אין סוף ללימוד התורה, ועל כן דמשלם שכר גם בעולם הזה, ושפיר הסמיך תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם שנאמר 'וכל בניך למודי ה'', וזה 'ה' עוז' היינו התורה 'לעמו יתן', ועי"ז 'השם יברך את עמו בשלום'.

(כתבי משה, ליקוטים)

תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא וכו' אמר ר' אלעזר א"ר חנינא תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם וכו'

יש להעיר א' למה זה נענשו תלמידי חכמים שלא תהיה להם מנוחה, אדרבה הרי אמרו חז"ל אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה, ב' מה הסמיכות בין מאמר זה למאמר הסמוך תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם. ויש לומר על פי מה שאמר הגאון מהר"ם שפירא אבד"ק לובלין זצ"ל על הא דאמרי אינשי בצחות שהרב מרא דאתרא נמשל ליתד תקוע בתוך העץ שלא ניתן להעבירו ממקומו עולמית, והשיב על זה הגאון הנ"ל במתק לשונו ואמר, במה דברים אמורים כשאין לו ליתד ראש, אבל אם ראשו עליו לבסוף מוציאים אותו ממקומו ומושיבים אותו במקום אחר שבחרו בו ודפח"ח.

וזה שאמרו כאן תלמידי חכמים אין להם מנוחה, כלומר אין מניחין להם לשבת במנוחה במקום אחד, אלא מוציאים אותם ממקומם ומתבקשים ממקום למקום, והכל חפצים בהם להיות להם לרב ומנהיג, והנה תלמידי חכמים כאלו שאין להם מנוחה, כלומר שיש עליהם קופצים הם חשובים בעיני הציבור ויש לדבריהם השפעה, אבל אלו שיש להם מנוחה דהיינו שמניחין אותם להשאר במקומם אין השפעתם גדולה, אעפ"י שגם הם תלמידי חכמים, וזאת משני טעמים א' תלמיד חכמים כזה אינו נחשב כל כך בעיני ההמון בראותם שאין קופצים עליהם, שנית שבמשך הזמן מחמת ההרגל אבד מוראו ונעשים בני עדתו קרובים עמו יותר על המידה, וזה שהסמיכו ב' מאמרים אלו ביחד, כלומר תלמידי חכמים כאלו שאין להם מנוחה וכו', היינו שיש עליהם קופצים ונודדים ממקום למקום, אלו הם תלמידי חכמים שמרבים שלום בעולם, כי בכח השפעתם יש בידם להשקיט מחלוקת ולהרבות שלום.

(תפוחי חיים, ליקוטים)

אמר ר' אלעזר א"ר חנינא תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם וכו'

בשם הגה"ק רבינו יונתן מפראג ראיתי לבאר על דרך צחות מה שאמר ר' אלעזר א"ר חנינא תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, כי לפעמים עושים הרשעים שלום ביניהם כדי ללחום באגודה אחת נגד תלמידי חכמים, וכמו מדין ומואב שעשו שלום ביניהם להלחם כנגד משה רבינו ע"ה, ואם כן תלמידי חכמים גורמים שלום בעולם, אוי לו לתלמידי חכמים בזמן שלום רשעים כזה.

(כרם הצבי, משפטים)

אמר ר' אלעזר א"ר חנינא תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם שנאמר וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך וכו'

פירוש דאף התלמידים נקראים בנים, מכל מקום התלמידים נקראים נמי בוניך שהם בונים את רבם להיות צינור משפיע להם, ולא עוד אלא שהשפע בא לו תחילה קודם שישפיע להם והוא נקרא בנין כדכתיב (בראשית טז ב) 'אולי אבנה ממנה', ובזה מרבים שלום בעולם במה שמשפיעים זה לזה, וכן מצינו במשה רבינו ע"ה שאף שהיה רבם של כל ישראל והתורה נקראת על שמו מכל מקום הוא היה מקבל תחלה על ידם כמ"ש חז"ל (ב"ב קכא.) כשהיו ישראל נזופים לא נתייחד הדיבור עם משה, וזה היה ענונותו של משה שהוא קיבל מעלתו מכל ישראל, וכן כל מעלות הנביא היא קבלו של כל ישראל ע"י משה, והיינו דאמר מכל האדם אשר על פני האדמה.

(פנים יפות, בהעלתך)

אמר ר' אלעזר א"ר חנינא תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם שנאמר וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך וכו'

והנה כתבו הספרים הקדושים כי לכך בחר השי"ת אותיות הוי"ה לשמו יתברך כדי להורות על ענותנותיה, כי אותיות אלו במילואיהם המה היותר קטנים מכל האותיות במילואיהם, והנה כאשר נתבונן בזה השם יתברך נבוא לאמונה כי הוא משגיח גם בתחתונים, וזה שכתוב 'כי שם ה' אקרא' היינו שם הוי"ה יתב"ש באותיותיו, מזה תבינו כי הוא שוכן את דכא ומשגיח גם בתחתונים, על כן 'הבו גודל לאלקינו' כי ראוי לתארו גדול.

ובדרך הזה נראה לפענ"ד לפרש את המאמר אמר ר' אלעזר א"ר חנינא תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם שנאמר 'וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך' וכו', והנה קשה בפסוק זה דנראה כחסר תיבת תור"ת, דהוי ליה למימר למודי תורת ה', ובתרגום איתא אלפין באורייתא דה'. ונראה לי, כי הנה כתבו שלכך נקרא החכם בשם תלמיד חכם ולא בשם חכם, לפי שהחכם יודע שהוא צריך עדיין ללמוד ואינו רק תלמיד (ספר זכירות ח"א רפ"א), ולפי זה הנה שם זה מורה על ענותנותיה של החכם שמחזיק את עצמו תמיד רק לתלמיד, וידוע הוא כי על ידי העניוות מה שכל אחד מחזיק את עצמו לשפל על ידי זה בא שלום. וזה שאמר תלמידי חכמים, כלומר מה שנקראים תלמידי חכמים ולא חכמים, שזהו מורה על שפלות ועניוות שבהם וכל העם לומדים ממדותיהם, בזה מרבים שלום בעולם שנאמר 'וכל בניך למודי ה'', כלומר שהם לומדים מן השם הוי"ה ב"ה להתנהג בעניוות ושפלות, ועל ידי זה 'ורב שלום בניך'.

(אפריון, האזינו)

אמר ר' אלעזר א"ר חנינא תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם שנאמר וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך וכו'

כ"ק אדמו"ר זצללה"ה זי"ע פירש אל תקרא בניך אלא בוניך, שלא יכולים להקרא בנים אלא אם כן בונים, כי מי שמהרס ח"ו אינו בן.

(מאורן של ישראל, ליקוטים)

תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם שנאמר וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך וכו' אל תקרי בניך אלא בוניך

כתיב (במדבר טז א) 'ויקח קרח' וכו' תרגם אונקלוס ואיתפלג קרח, ויש לפרש בזה דהנה קרח בגימטריא ש"ח וחצי של ש"ח הוא גימטריא

קנ״ד אותיות נק״ד מלשון נקידה. והנה ברש״י ז״ל איתא מה ראה קרח לחלוק עם משה, נתקנא על נשיאותו של אליצפן בן עוזיאל שמינהו משה נשיא על בני קהת על פי הדיבור, אמר קרח אחי אבא ארבעה היו שנאמר ובני קהת עמרם ויצהר חברון ועוזיאל, עמרם הבכור נטלו שני בניו גדולה אחד מלך ואחד כהן גדול, מי ראוי ליטול את השניה לא אני שאני בן יצהר שהוא שני לעמרם, והיא מינה לנשיא את בן אח הקטן מכולם.

והנה איתא תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, שנאמר ׳וכל בניך לימודי ה׳ ורב שלום בניך׳ אל תקרי בניך אלא בוניך, אם כן קשה על קרח שפיקח היה האיך היה מרבה במחלוקת, אלא ודאי שלא דרש ׳ורב שלום בניך׳ אל תקרי בניך או בוניך שלא דרש בוניך אלא בנקידה בניך, דלא דרש את השלום בבוניך אלא בבניך, היינו שלאח הקטן לא יהיה לו גדולה מפני האח השני, ואם היה דורש בוניך שהתלמידי חכמים מרבים שלום בעולם לא היה מעורר מחלוקת, וזהו שתרגם אונקלוס ואיתפלג קרח, היינו דחלק על החצי שהוא נקד, היינו שהעיקר היה אצלו הניקוד ׳ורב שלום בניך׳.

(נחלי אפרסמון, קרח)

לסיום מסכת

בשנת תרנ״ב כשהיה מרן מהר״א מבעלזא זצ״ל בן שתים עשרה ביומא דהילולא של כ״ק מרן מהר״ש זצ״ל ישב מרן מהר״י בראש שולחנו הטהור, ובאותו עת סיימו שלוש מסכתות, נכדו אהרלה עשה סיום על מסכת ברכות, אמר לו סבו הגד נא חידוש כלשהו, ואמר הנער בסיום מסכת אומרים לא תתנשי מינן לא בעלמא הדין וכו׳, ויש לדקדק מדוע אין אומרים לא תשכח אלא לא תתנשי שהוא לשון נשים, ומה שייכות יש לאשה לסיום מסכת. אלא הדין הוא באשה שנתגרשה שמותר לבעלה הראשון לשוב לקחתה כל זמן שלא נישאה לאחר, התורה נקראת אשה, ואיש ישראל שסיים איזו מסכתא אומר ברכת פרידה ממסכת זו ומיד מתחיל ללמוד מסכת אחרת, המסכת הקודמת נישאה לאיש אחר שילמדנה עתה, לכן הוא אומר שהיות שגם עדיין משתוקק לשוב ללמוד את מסכת זו, שלא יהיה למסכת זו דין נשים שלא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה לאחר שנישאה לאחר, כשהלך אמר עליו סבו הצדיק יש לו חכמת שלמה.

(אדמור״י בעלז, ח״ד)